SANTO TOMAS DE AQUINO

SUMA DE TEOLOGÍA

SANTO TOMAS DE AQUINO

SUMA DE TEOLOGÍA

Edición dirigida por
los Regentes de Estudios de las
Provincias Dominicanas en España

PRESENTACIÓN POR

DAMIÁN BYRNE, O.P.
MAESTRO GENERAL DE LA ORDEN DE PREDICADORES

PLAN GENERAL DE LA OBRA

TOMO I: *Introducción general y Parte I.*

TOMO II: *Parte I-II.*

TOMO III: *Parte II-II (a).*

TOMO IV: *Parte II-II (b).*

TOMO V: *Parte III e Indices.*

SANTO TOMAS DE AQUINO

SUMA DE TEOLOGÍA

I

PARTE I

COLABORADORES

José Martorell • Gregorio Celada • Alberto Escallada • Sebastián Fuster • José María Artola • Armando Bandera • Elíseo Rodríguez • Fernando Soria

CUARTA EDICIÓN
(Reimpresión)

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID • MMI

Primera edición: marzo de 1988
Segunda edición: julio de 1994
Tercera edición (reimpresión): julio de 1998
Cuarta edición (reimpresión): marzo de 2001

Don Ramón de la Cruz, 57. Madrid 2001
Depósito legal: M.-2.870-1997
ISBN: 84-7914-277-4 (obra completa)
ISBN: 84-7914-131-X (tomo I)
Impreso en España. Printed in Spain

EQUIPO DE COLABORADORES

PARTE I

Traducción y referencias del texto:	José Martorell Capó.
Introducciones y notas doctrinales:	
Introducción general:	Gregorio Celada Luengo.
Introducción y notas al Prólogo y a la cuestión 1:	Alberto Escallada Tijero.
Introducción y notas a las cuestiones 2 a 26 y 27 a 43:	Sebastián Fuster Perelló.
Introducción y notas a las cuestiones 44 a 49 y 103 a 119:	José María Artola Barrenechea.
Introducción y notas a las cuestiones 50 a 64:	Armando Bandera González.
Introducción y notas a las cuestiones 65 a 74:	Eliseo Rodríguez Gutiérrez.
Introducción y notas a las cuestiones 75 a 102:	Fernando Soria Heredia.

INDICE GENERAL

Págs.

TRATADO DE LA CREACIÓN O PRODUCCIÓN DE TODOS LOS SERES POR DIOS

TRATADO DE LOS ANGELES

PRESENTACIÓN

LA renovación teológica que, alentada desde el Concilio Vaticano II y reclamada por las nuevas situaciones de la sociedad moderna, intenta abrirse paso en nuestros días, no podrá ofrecer frutos maduros si prescinde de toda la tradición teológica y si no se alimenta de la misma savia de la verdad divina en la que los pensadores antiguos libaron su pensamiento. Olvidar o descuidar el acervo doctrinal del pasado es un riesgo sin compensación en cualquier rama del saber, pero sobre todo en la ciencia teológica, donde no hay otro campo de investigación que la única revelación continuamente remojada y la única doctrina salvadora fermentando en las variadas situaciones de los hombres.

Posiblemente así se explica el que las épocas más creadoras en la teología hayan coincidido con épocas de profundas investigaciones en las fuentes teológicas. Así sucedió con la teología renacentista de la Escuela de Salamanca en el siglo XVI, promovida por la renovación de los maestros clásicos del siglo XIII; así sucedió con la teología de la Ilustración en los países europeos, que vino tras la reedición de los grandes textos de la antigüedad cristiana; así sucedió con el renacimiento neoescolástico de la época de León XIII, quien, para promover la tradición tomista, empegó impulsando la edición crítica de las obras de Sto. Tomás y así, finalmente, sucedió en el Concilio Vaticano, que es un fruto maduro de la restauración de los estudios bíblicos y patrísticas.

Si la teología quiere hoy abrirse nuevos caminos y enfrentarse con problemas no solventados, ha de hacerlo desde la rampa del pensamiento de los grandes teólogos y pensadores de tiempos pasados. Al menos, es así como la Iglesia proyecta la teología de las nuevas generaciones, pues el mismo Concilio Vaticano II amonesta a los estudiantes «a aprender e ilustrar los misterios de la salvación y a penetrarlos profundamente mediante la especulación, conducidos por el magisterio de Sto. Tomás» (Decreto Optatam totius *16). Y el reciente Código del Derecho Canónico reitera que los estudiantes de teología deben adentrarse en el estudio de la verdad revelada «teniendo especialmente como maestro a Sto. Tomás» (c.252 § 3).*

Entre las innumerables riquezas del pasado teológico sobresale la Suma de Teología *de Sto. Tomás. Es la obra cumbre del genio de Sto. Tomás por su originalidad y sistematización de todas sus ideas, pero es también lo más granado del saber teológico de la Universidad de París en los años de su mayor ebullición intelectual y de la presencia indiscutida de la teología al frente de todos los saberes.*

Son, por consiguiente, dignos de alabanza cuantos trabajan por difundir y hacer llegar a los estudiosos estas joyas del pasado. Y la presente traducción,

con la abundancia de introducciones y notas que la acompañan, además de otros instrumentos preciosos de trabajo, está llamada a contribuir y suscitar una renovación de los estudios teológicos, sobre todo pensando en los muchos centros de estudio que en España e Hispanoamérica están surgiendo con esta finalidad.

Me congratulo por las presentes líneas con quienes han trabajado por difundir en nuestros días una obra tan significativa de la historia de la teología. La obra de divulgación de las riquezas del pasado es también una obra intelectual de colaboración al moderno pensamiento teológico. Y ésta, que hoy me es grato presentar, es fruto de una fraternal cooperación de profesores de los centros eclesiásticos de estudios de filosofía y teología que la Orden Dominicana tiene en España: S. Esteban de Salamanca, S. Vicente Ferrer de Torrente, S. Pedro Mártir de Alcobendas, Instituto Superior de Filosofía de Valladolidy Estudio General de Sevilla. Creo que es legítimo ver en ello una comprobación del interés que suscita en filósofos y teólogos el pensamiento de Santo Tomás.

Y es obligado también el reconocimiento a la BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS por hacer posible que esta voluminosa obra teológica llegue al gran público español e hispanoamericano, añadiendo así un mérito más a los anteriormente contraídos en el empeño de difundir los clásicos del pensamiento cristiano. La misma BAC publicó hace años la primera edición bilingüe de la Suma de Teología y *también ha reeditado varias veces el texto latino de la edición leonina de la* Summa Theologiae, *además de la edición de la* Suma contra los Gentiles. *Por esta labor, todos los lectores y amantes de Sto. Tomás le somos deudores de una sincera gratitud.*

28 de enero de 1988.

DAMIÁN BYRNE, O.P.
Maestro General de la Orden de Predicadores.

PROLOGO

AL agotarse, hace algún tiempo, los volúmenes de la edición de la *Suma Teológica bilingüe* de la Biblioteca de Autores Cristianos, se nos pidió que preparáramos una nueva edición, corregida y mejorada, de aquella obra que tantas necesidades colmó en su tiempo.

Pero pronto nos percatamos de que, si bien era deseable tener el texto español de la Suma de Teología de Sto. Tomás, no lo era tanto ofrecerlo junto con aquellos densos y amplísimos comentarios de que iban acompañados los 16 volúmenes de que constaba la edición precedente. Aquellos comentarios habían perdido gran parte de su actualidad e incluso pretendían convertir la obra en un manual de estudio de la teología para uso de Seminarios y Centros de Estudios Teológicos. Hoy esos objetivos están descartados, y quien se los propusiera debería completar y actualizar mucho la recia tradición tomista que en ellos se explayaba.

El objetivo de esta edición es distinto y más modesto. Queremos ofrecer al estudioso de la teología y al deseoso de conocer el pensamiento cristiano una de las obras cumbres de ese pensamiento. Y ofrecérselo en un texto asequible, ayudándole a sacar todo el provecho posible y con garantía de tener en sus manos todo y sólo el pensamiento de su autor y no el de una escuela o el que se oficializó en la enseñanza eclesiástica. Para ello era conveniente ayudar al lector, poniendo en sus manos cuantos recursos han aportado la crítica y la bibliografía para esclarecer el texto original, que, por lo demás, queda muy alejado de las coordenadas de nuestra cultura y de las ideas hoy en boga.

Por eso, lo que hoy ponemos en manos de nuestros lectores es la traducción del texto de Sto. Tomás, introducido y anotado por especialistas en cada uno de los temas tratados, a fin de que el lector no se desvíe de la lectura del gran maestro y sabio que fue Sto. Tomás, pero, al mismo tiempo, no se desconcierte ante unos problemas que estaban planteados de modo distinto a como hoy los podemos percibir y desde unas categorías y con un lenguaje al que hoy pocos tienen acceso. Ello obligó a presentar, sobre todo, el estado histórico de los problemas que se debaten en cada cuestión y las fuentes con que Sto. Tomás contaba.

Nuestro propósito, pues, es ayudar al lector moderno a entender y penetrar las virtualidades de una obra cimera del pensamiento teológico de todos los tiempos y a la que, a buen seguro, ninguna otra se le iguala en influjo y persistencia. En cambio, hemos prescindido de resaltar la proyección actual de este pensamiento, pues esto queda a juicio de quien, después de haber asimilado la doctrina del pensador de Aquino, lo medita a la luz del pensamiento teológico de nuestros días. Ni menos pretendemos convertir esta obra en un manual de iniciación teológica, aunque fuera ése el objetivo que se propuso el autor para los universitarios de la Facultad de Teología

en el siglo XIII. Lo que sí retenemos es que se trata de un texto de inexcusable lectura para quien desee conocer la teología católica.

Hemos de reconocer que nuestro primer objetivo, que era hacer una edición bilingüe latino-española de la Suma, se vio pronto frustrado, por razones de peso. Requeriría el doble número de volúmenes y aumentaría mucho los costes de edición y venta, en detrimento de los posibles lectores. Además, la Editorial nos justificó su decisión porque los lectores disponen en la misma Editorial del texto latino de la Leonina, impreso con la pulcritud y esmero habituales, y es el mismo texto al que obedece la traducción presente. Comprenderá, pues, el lector que presentemos, en volúmenes separados, el texto latino y el español.

La obra va precedida de un amplio y sugestivo estudio sobre la índole y el método de la *Suma de Teología,* que no dudamos que será de provecho para el lector, antes de introducirse en esa catedral de la ciencia teológica y captar todo el sentido de las joyas que encierra. Y los principales tratados de la obra van introducidos por dominicos especialistas en las respectivas materias, todos ellos distintos de quienes habían colaborado en la edición anterior. A ellos también hemos encomendado las Notas doctrinales que, a pie de página, acompañan la lectura de la Suma y explican los términos científicos y aquellos argumentos o problemas que serían incomprensibles sin mediar esas explicaciones marginales que evitan acudir a obras de consulta. Además, a continuación de las introducciones, se ofrece una bibliografía selecta para quien desee mayor profundización en la doctrina de Santo Tomás.

La traducción se ha efectuado sobre el texto de la Leonina. Y se ha trabajado de nuevo toda la traducción, si bien, como es de suponer, se ha aprovechado cuanto de bueno podía haber en la anterior, como también ésta aprovechó la publicada a finales del siglo pasado por Hilario Abad de Aparicio. En los pasajes más conflictivos hemos consultado asimismo las traducciones francesa, italiana e inglesa. Y esperamos que el esmero y rigor de los traductores posibilitará que se logre progresivamente un *textus receptus* en la difusión de esta obra en lengua española, como sería nuestro deseo.

Esperamos que esta edición contribuya al acercamiento a los lectores de hoy de un texto que de día en día es más inaccesible sin una traducción. Ya en la traducción de la Suma en 1880 por el P. Hilario Abad de Aparicio se hacía constar ese progresivo distanciamiento de los estudiosos respecto al idioma original de la obra. Decía, en efecto, el P. Ramón Martínez Vigil en su Introducción a la obra que, siendo «cada día más reducido por desgracia el número de personas que puedan leer en su propio texto la doctrina del Ángel de las Escuelas..., hase creído prestar un servicio importante a la causa de la verdad traduciendo a nuestra hermosa lengua la primera de las obras del Príncipe de la Escolástica». Un siglo después resulta todavía más inabordable un texto latino medieval, ya que a nadie se le oculta la menor preparación humanística con que hoy acceden los estudiantes a la teología.

Y mayor justificación obtiene la traducción si pensamos que la Suma de Sto. Tomás es también fuente de estudio para el historiador de la filosofía, para el historiador medievalista y para quien desea adentrarse en la historia

del arte, del derecho y de la política medievales, ya que en esta singular obra cristalizó lo más granado de aquella cultura.

Para que el lector tenga garantía de acceder al texto original de la obra, hemos procurado que la traducción sea de rigor, conservando lo más genuino del lenguaje académico medieval y las categorías del pensamiento escolástico. La precisión y el tecnicismo conceptual son preferibles a un lenguaje literario, si es que en algún caso hay incompatibilidad entre ambos extremos. Aun con riesgo de monotonía, no debe paliarse la exactitud y la construcción silogística, cuando las hubiere, pues era el método escolar habitual en aquel tiempo. En cambio, la concisión y los matices variados de cada término son, a veces, muy difíciles de reflejar en el idioma español y obligan a alargar el período.

Nuestra edición no pretende ser crítica ni aporta novedad alguna *en* la reconstrucción del texto original. Pero hemos procurado que sea una edición segura, limpia y que incorpore todas las adquisiciones de los estudiosos para ofrecer el texto genuino del Aquinatense. Se han incorporado las pequeñas modificaciones añadidas al texto de la edición Leonina y, sobre todo, el monumental acervo de citas explícitas e implícitas con que los modernos editores han ido enriqueciendo el texto original y ayudando a bucear en las fuentes del pensamiento de Sto. Tomás. Sin negar que hay todavía muchas cosas por clarificar a este respecto por los investigadores de la historia del pensamiento filosófico y teológico, hoy ya se han determinado muchas fuentes y referencias que el lector tendrá a mano en esta edición. A este propósito, agradecemos vivamente a los editores de la edición Piaña de la Suma (Ottawa) y a los de Ediciones Paulinas el haber accedido a que usáramos gran parte del aparato crítico y fuentes que ellos habían incorporado con tanto acierto y competencia.

En la obra sólo se traducirá el texto original de la Suma. El llamado Suplemento no será traducido, pues es sabido que no procede de la pluma de Sto. Tomás, sino de alguno de sus discípulos, y en él se refleja más la buena voluntad del discípulo, admirador y dolorido por no ver terminada una obra tan genial, que la competencia del continuador. No obstante, como las cuestiones que le quedaban por redactar a Sto. Tomás al morir ya habían sido tratadas en otras obras suyas, a ellas remitiremos al lector en el último volumen. En él también tendrá el lector los índices de toda la obra y otros complementos para su mayor provecho.

El texto original se ha respetado con sumo cuidado. Sólo se encuentran añadidos los títulos de los artículos, que, como es sabido, no son de Santo Tomás, pero que ya incorporó toda la tradición manuscrita, y también los lugares paralelos como los editaron la edición Leonina y las posteriores, así como también los versículos de las citas bíblicas, que hoy facilitan las consultas, pero que en aquel tiempo no existían y se citaban sólo los capítulos.

Fiesta de Sto. Tomás, 1988.

ANTONIO OSUNA
Regente de Estudios de la Provincia dominicana de España.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AAS	=	Acta Apostolicae Sedis (Romae 1909ss).
AHD	=	Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge (París 1926ss).
Ang.	=	Angelicum (1924ss).
Aquin.	=	Aquinas (1958ss).
Arch.Fr.Praed.	=	Archivum Fratrum Praedicatorum (1931ss).
ASS	=	Acta Sanctae Sedis (Romae 1865-1908).
Aug.	=	Augustinianum (1901ss).
BAC	=	Biblioteca de Autores Cristianos. Serie Normal (La Editorial Católica, S. A., Madrid).
BK	=	I. BEKKER, *Aristoteles graece, 2* v. (Berlín 1831).
Bull.Thom.	=	Bulletin Thomiste (1924ss). A partir del t. XIII: Rassegna di Letteratura Tomistica.
CB	=	*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (Leipzig 1897ss) *(Corpus Berolinense).*
CC	=	*Corpus Christianorum seu nova Patrum collectio. Series latina* (Turnhout-Paris 1953ss).
CCCM	=	*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* (Turnhout 1966ss).
CCSG	=	*Corpus Christianorum. Series graeca* (Turnhout 1976ss).
Cienc. Tom.	=	Ciencia Tomista (1910ss).
CPG	=	*Clavis Patrum Graecorum,* v.I-IV. Ed. M. GEERARD (Turnhout 1974ss).
CPL	=	*Clavis Patrum Latinorum.* Ed. E. DEKKERS (Steenbrugge ^{2}1961).
CSEL	=	*Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (Wien 1866ss) *(Corpus Vindobonense).*
DB	=	*Dictionnaire de la Bible.* Ed. F. VIGOROUX (París 1895-1912), 5 v.
DBS	=	*Dictionnaire de la Bible. Supplément,* ed. L. PIROT ROBERT (París 1928ss).
DIDOT	=	FIRMIN-DIDOT, *Aristoteles. Opera omnia graece et latine* (París 1848-1878), 5 v.
Div.Thom.	=	Divus Thomas (1914-1954). Luego: Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie (Fribourg).
DTC	=	*Dictionnaire de Théologie Catholique.* Ed. VACANT-MANGENOT-AMANN (París 1903ss), t.I-XVI. Table analytique. Tables générales.
DTh(P)	=	Divus Thomas (Piacenza 1880ss).
DZ	=	DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (^{36}1976). Traduc. española: *El magisterio de la Iglesia* (Barcelona ^{5}1967).
IT	=	*Index Thomisticus. S. Thomae Aquinatis operum omnium Indices et Concordantiae... usus digessit.* ROBERTUS BUSA S. I. (Stuttgart-Bad Cannstatt 1974-1980).
MANSI	=	MANSI-PETIT-MARTIN, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (París 1899-1927). Reimpresión (Graz 1960ss), 53 t. y 58 v.
MG	=	J. P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus. Series graeca* (París 1857-1886), 166 v.

MGH	=	*Monumenta Germaniae Historica inde ab. a. C. 500 usque ad a. 1500* (Berün 1826ss).
ML	=	J. P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus. Series latina* (París 1844-1864), 218 v. y 4 v. de índices.
MLS	=	*Patrologiae Latinae Supplementum.* Ed. A. HAMMAN (París 1958ss).
PO	=	*Patrologia Orientalis.* Ed. R. GRAFFIN et F. NAU (París 1958ss).
Rev.ScPhil/Theol.	=	Revue des Sciences, Philosophiques et Théologiques (1907ss).
Rev.Thom.	=	Revue Thomiste (1893ss).
Sales.	=	Salesianum (1938ss).
Sap.	=	Sapienza (1948ss).
SC	=	*Sources chrétiennes* (París 1942ss). Ed. H. de LUBAC-J. DANIÉLOU.
TheThom.	=	The Thomist (1939ss).
Vie Spir.	=	Vie Spirituelle (La) (1919ss).

* * *

a.	=	articulus
ad 1, 2,...	=	respuestas a las objeciones de los artículos
c.	=	capítulo
cf.	=	confróntese. Señala los lugares donde se expresa algo similar o que no se cita expresamente en el texto
d.	=	distinctio
ib.	=	ibídem
l.	=	libro
Lc.	=	lugar citado
lect.	=	lectio
n.	=	número
obi.	=	objeción. Son los argumentos de las objeciones de los artículos
o.c.	=	obra citada
p.	=	página
q.	=	quaestio
q.[a]	=	quaestiuncula
sed cont.	=	sed contra. Es el argumento En cambio
sol.	=	solución
s-ss	=	siguiente (s)
t.	=	tomo
tr.	=	tractatus
v.	=	volumen

Advertencias:

Las citas de la *Suma de Teología* en las notas y en lugares paralelos se hacen señalando: la parte de la *Suma* (1; 1-2; 2-2; 3), la cuestión (q.), el artículo (a.) y la objeción si procede (obi., sed cont.) o la respuesta a las objeciones (ad 1; ad 2; ad 3; etcétera). Si no se indica nada después del artículo, se sobrentiende que es la solución del artículo, v.gr., 1-2 q.2 a.3 significa: Prima Secundae, cuestión 2, artículo 3, en la solución del artículo.

La *Patrología Latina* (ML) y la *Patrología Griega* (MG) de J. Migne se citan remitiendo al tomo y a la columna, v.gr., ML 34,388 corresponde a la *Patrología Latina* tomo 34, columna 388.

Las citas de Aristóteles remiten a la edición Didot, dando el libro, capítulo y número. A continuación se da también el lugar en la edición griega de Bekker por medio de la página, la columna y la línea entre paréntesis, v.gr. (BK 1027a27).

SUMA DE TEOLOGÍA

I

INTRODUCCIÓN A LA SUMA DE TEOLOGÍA DE SANTO TOMAS DE AQUINO

Por GREGORIO CELADA LUENGO, O.P.

El nombre de Tomás de Aquino se asocia inmediatamente al calificativo de teólogo. Tuvo como centro de sus preocupaciones íntimas este cometido: tener como referencia de su tarea intelectual la luz de la Palabra revelada. A la hora de confesar el núcleo de su actividad, él mismo manifiesta: «Yo considero como el principal deber de mi vida para con Dios esforzarme para que mi lengua y todos mis sentidos hablen de El»[1]. Esta vocación profunda se inscribe tanto en su talante humano cuanto en las obras literarias que de él poseemos. En el mundo de la literatura teológica, su nombre se asocia con su obra más umversalmente conocida: la *Suma de Teología.* Una recta comprensión de esta obra consiste en situarla en el esfuerzo de una larga tradición orientada a comprender su fe. Esta obra está bajo la preocupación de la enseñanza de la religión cristiana, de modo que su autor es uno de los ejemplos más ilustres de educador de la fe.

Estamos, además, ante un texto en el que se advierten también las preocupaciones vitales de un tiempo. La herencia de la Edad Media es hoy reconocida con más serenidad que en otros tiempos, y uno de sus tesoros más específicos son estas obras de teología. -Por eso es necesario situarla en el tiempo y en el espacio. Su significado, su contenido y sus problemas literarios se inscriben en la tradición de la cultura medieval. Tomás de Aquino, desde su fe cristiana, aceptó el reto de la filosofía de su tiempo y en base de esa actualidad construyó su respuesta. Por eso, cuanto mejor comprendamos la tarea histórica realizada mejor captaremos también los valores que aporta a nuestra teología.

Esta obra, que comenzó a escribirse casi al mismo tiempo que se iniciaron las obras de la catedral de Colonia, también necesita una visita con guía. Pero nunca, y es una advertencia que conviene dejar clara desde el principio, estos comentarios sustituyen la reflexión personal sobre la obra misma. Por lo demás, este acercamiento personal a la obra responde a la preocupación intelectual de Tomás de disponer del mayor caudal de obras auténticas[2]. Viviendo en un régimen escolar en el que la autoridad de un texto era el fundamento de la especulación, no obstante aporta el cometido imprescindible del esfuerzo personal en esta tarea[3]. El mejor modo de mantener este espíritu de rigor crítico consiste en no apartarse nunca de la obra misma.

[1] *Cont. Gentes* 1, 2.

[2] *Cat Aur sup. Mc.:* en la carta dedicatoria a su amigo el cardenal Anibaldo de Anibaldi le confiesa que, para su trabajo, se había procurado traducciones directas del griego: cf. t.1 (Turín-Roma 1953) 429.

[3] *Summa Theol.* 2-2 q.1 a.9 ad 1: «Para extraer la verdad de la fe de la Santa Escritura son necesarios muchos estudios y larga experiencia».

I. *LA ELABORACIÓN DE LA «SUMA DE TEOLOGÍA»*

Esta obra tiene, además del sello personal del autor, los métodos redaccionales y formales propios de la Edad Media. Por eso es necesario, en esta primera parte, comprender que la *Suma de Teología* es una obra teológica medieval. Y es en este contexto donde se comprende su valor y su cometido. Las introducciones conocidas de esta obra han explotado ampliamente este filón[4]. Por tratarse de una obra antigua hay muchos problemas sin resolver, aunque podemos adquirir una suficiente dosis de certeza sobre los temas críticos y literarios.

1. **Tomás de Aquino**

La vida de Tomás de Aquino se encuadra en el corazón del siglo XIII, en el que el sacerdocio y el imperio vivían los sueños de unidad cristiana. Pero esta cristiandad tenía dentro de sí nuevas fuerzas sociales, religiosas y culturales. Tomás, por su nacimiento, tanto por el origen familiar como por el lugar, se encuentra en el centro de este mundo civilizado. Por sus opciones se integra activamente en los nuevos modos de vida religiosa nacidos entonces y encarna su vida en el marco específico del estudio.

Al trazar esquemáticamente su vida nos encontramos, en primer lugar, con una serie de fuentes debidas a sus contemporáneos y a sus discípulos, que han escrito bajo la emoción del que participa en los acontecimientos y bajo la admiración al venerable maestro. Son fuentes que responden al género y al gusto por la hagiografía, en las que se usan lugares comunes de este tipo de relatos. Pero ello no excluye que el núcleo allí recogido capte al personaje en su momento histórico, porque estas leyendas han narrado los hechos históricos dignos de ser leídos y conocidos[5].

El primer período de su vida, desde su nacimiento hasta el ingreso en la Orden de Predicadores, es el más difícil de establecer en una cronología ajustada[6]. Tradicionalmente se coloca su nacimiento hacia 1224 ó 1225,

[4] J. BERTHIER, *L'étude de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin* (París 1905[2]); A. LEGENDRE, *Introduction a l'étude de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin* (París 1923); M. GRABMANN, *Einführung in die Summa des hl. Thomas von Aquin* (Friburgo in B. 1919); A. MASNOVO, *Introduzione alla Somma teológica di S. Tommaso* (Brescia 1945[2]); S. RAMÍREZ, *Introducción general:* Suma teológica I (Madrid 1957[2]) 2-230; M.-D. CHENU, *Introduction a l'étude de saint Thomas d'Aquin* (Montréal-París 1950); S. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teológica. Introduzione generale* (Roma 1972); M.-J. NICOLÁS, *Introduction à la Somme théologique:* Somme théologique I (París 1984) 15-66.

[5] Las fuentes primarias están recogidas en *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis. Natis historicis et criticis illustratis:* ed. D. PRÜMMER (Toulouse 1911-1934); *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis:* ed. M.-H. LAURENT (Tolouse 1937); TOLOMEO DE LUGA, *Historia eclesiástica:* ed. L. A. MURATORI, Rerum italicarum scriptores 11 (Milán 1724); GERARDO FRACHET, *Vidas de los frailes predicadores:* Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos (Madrid 1947) 497-809; TOMAS DE CANTIMPRÉ, *Bonum universale de apibus* (Douai 1605). Una recopilación de estos textos en edición asequible: *S. Thomae Aquinatis vitae et fontes praecipuae:* ed. A. FERRUA (Alba 1968).

[6] A. WALZ, *San Tommaso d'Aquino. Studi biografici sul dottore angelico* (Roma 1945), que la traducción francesa de P. NOVARINA puso al día (Lovaina-París 1962); CH. BOULOGNE, *Saint Thomas d'Aquin. Essai biographique* (París 1968); C. VANSTEENKISTE, *Tommaso d'Aquino:* Bibliotheca sanctorum 12 (Roma 1969) 544-563; J. A. WEISHIPL, *Friar Thomas d´Aquino. His life, thought and work* (Nueva York 1974); M.-D. CHENU, *Santo Tomás de Aquino y la teología* (Madrid 1962); G. K. CHESTERTON, *Santo Tomás de Aquino* (Madrid 1973[10]).

aunque algunos tienden a adelantar esa fecha. El lugar de nacimiento es reivindicado por varias ciudades, aunque Roccasecca es el lugar más aceptado[7]. Lo importante de su juventud es, en primer lugar, su formación humana y religiosa en el célebre monasterio de Monte Casino, arraigado en la tradición monástica y feudal. En segundo lugar, su primer contacto con el ambiente universitario en Napóles. Este centro de estudios había sido fundado por el mecenas de la cultura Federico II, con quien la familia de Tomás estaba relacionada, hacia 1224, y tenía las cuatro facultades clásicas. Joven estudiante de la facultad de artes entra en contacto con la gramática, la lógica y la filosofía. En el ambiente napolitano se respiraban las nuevas corrientes filosóficas, particularmente el aristotelismo, con las que Tomás entra en contacto desde su juventud[8].

En Ñapóles estaban presentes los frailes de la Orden de Predicadores desde 1231, que también frecuentaban los ambientes universitarios. Las fuentes de la vida de Tomás nos han dejado las resistencias de su familia contra el ingreso en esta, institución relativamente reciente[9]. La fecha de 1244 es la comúnmente establecida para este acontecimiento. Tenía entonces, por lo menos, dieciocho años, ya que esta Orden no admitía a nadie por debajo de esa edad. Entre esta fecha y su ida a París sufre las tensiones con su familia, que no lo apartan de su opción. De este tiempo escribe su biógrafo que reunió un tratado de las falacias de Aristóteles[10].

La continuación de su formación en París es probable que sea entre 1245 y 1248 [11], pero lo importante es que conoce a Alberto el Grande, con quien se encuentra en Colonia definitivamente. La vida de estudiante con el maestro Alberto está salpicada de anécdotas en sus biógrafos, que gustan de poner de relieve su carácter reflexivo, su rápida comprensión de los problemas, incluso superior a sus maestros, y su modestia en la enseñanza. De este tiempo poseemos su transcripción de las lecciones sobre la *Etica de Nicómaco*[12]. También escuchó la exposición *Sobre los nombres divinos* de Dionisio Areopagita, donde confluían muchas aportaciones de la tradición neoplatónica. Tomás es un dominico en formación, en el que se concentran sus aspiraciones al ideal de vida religiosa y sus preocupaciones sobre una cultura, que le llegaba tanto por fuentes cristianas como paganas. No estaba, pues, ajeno desde el principio a los grandes temas de las relaciones entre la gracia y la naturaleza.

Adquiere entonces su primera función profesoral, consistente en recorrer

[7] W. POCINO, *Roccasceca patria di san Tommaso d' Aquino. Documentazione storico-bibliografica* (Roma 1974).

[8] El ambiente cultural respirado en el reino de Federico II es importante: E. KANTOROWICZ, *Federico II, imperatore* (Milán 1976); G. BARONE, *Federico II di Svevia e gli Ordini mendicanti:* Mélanges école française de Roma 90 (Roma 1978) 607-626.

[9] P. MANDONNET, *L'entrée de S. Thomas d'Aquin chez les Fréres prêcheurs:* V.° Cong, Inter. Sc. Historique (Bruselas 1923) 219-220.

[10] GUILLERMO DE TOCCO, *Fontes vitae* 74.

[11] J. A. WEISHILP, *Friar Thomas* 37: ve reservas en esta cronología.

[12] A. PELZER, *Le cours inédit d'Albert le Grand sur la morale à Nicomaque recueilli et redigé par saint Thomas d'Aquin:* Rev. néo-scolastique de philosophie 24 (1922) 333-360. Como se sabe, Tomás compuso posteriormente su comentario a esta obra hacia el 1271-1272, donde se pueden apreciar las diferencias con el filósofo peripatético: ARISTÓTELES, *L'étique a Nicomaque:* ed. R. A. GAUTHIER-J.-Y. JOLIF, 2 vols. (Lovaina 1959).

los libros de la Biblia, que se denominaba bachiller bíblico. Según algunos ya habría realizado esta función en Colonia; para otros, la comienza en París, cuando retorna en 1252. De esta fecha son sus comentarios a Jeremías y una parte de Isaías. París era el centro cultural del siglo XIII y allí confluían e impartían su enseñanza los más renombrados maestros. Hasta 1256 Tomás ejerce, ciertamente, un segundo grado profesoral, consistente en la lectura del texto de Pedro Lombardo. Era el bachiller sentenciario. Obtiene entonces la *licentia docendi,* grado que confería la posibilidad de enseñar en cualquier centro de la cristiandad. Son conocidas las resistencias de los seculares, pero a partir de 1256 Tomás comienza como maestro regente de teología en París.

Los biógrafos de Tomás de Aquino destacan de este primer momento las obras redactadas por él, en las que ya se perciben los conceptos fundamentales del pensamiento tomista [13]. Tanto su labor teológica como filosófica están ya presentes en las obras de este tiempo: sus *Comentarios a las Sentencias* y su *De ente et essentia.* También se suele colocar el comienzo de su libro *Suma contra los gentiles* al final de esta estancia en París, en 1259, obra en la que ya aparece claramente el tema de las relaciones entre la filosofía y la teología.

Comienza entonces una larga estancia en diversas ciudades de Italia, que constituyen una cruz para los historiadores [14]. La corte pontificia, con la que estuvo relacionado estos años, primero en Orvieto y luego en Viterbo, disponía de buenos tesoros griegos, y Tomás entra en contacto con ellos. Es en este momento en el que la historia discute las relaciones con Guillermo de Moerbeke. Es el tiempo de mayor intensidad intelectual, hasta el punto de sorprender la variedad de obras que se atribuyen a este período. Muchas *cuestiones disputadas* se datan entonces, así como la terminación de la *Suma contra los gentiles,* escritos bíblicos como la *Catena aurea,* diversos *Comentarios a Aristóteles* y el comienzo de su *Suma de Teología.* Su enseñanza se desarrolla en el estudio de la curia, pero también en el estudio de los frailes dominicos en Santa Sabina de Roma.

A principios de 1269 se encuentra de nuevo en París. La causa fundamental de este retorno la hacen coincidir algunos historiadores con los renovados ataques contra los mendicantes, mientras que para otros sería el problema averroísta ya presente en París. Y es que el conocimiento preciso de estos motivos influye mucho a la hora de dar una cronología a sus obras [15].

[13] J. A. WKISHILP, *Friar Thomas* 78: M. GRABMANN, *La Somme théologique de saint Thomas d'Aquin* (París 1925) 30; S. RAMÍREZ, *Introducción* 178, llama al *De ente et essentia* «magna carta de la filosofía tomista».

[14] J. A. WEISHILP, *Friar Thomas* 141: «Los próximos diez años de la vida de Tomás tienen dificultades de documentación histórica».

[15] P. MANDONET, *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin* (Friburgo 1910); M. GRABMANN, *Die werke des hl. Thomas von Aquin* (Münster in W. 1931); A. BASIC, *Introductio compendiosa in opera S. Thomae Aquinatis* (Roma 1925); C. SUERMONDT, *Catalogus operum S. Thomae Aquinatis:* Ephemerides Theologiae Lovanienses 2 (1925) 241-244; P. SYNAVE, *Le catalogue officiel des oeuvres de s. Thomas d'Aquin. Critique, origine, valeur:* AHD 3 (1928) 25-103; A. WALZ, *Chronotaxis vitae et operum sancti Thomae de Aquino:* Ang. 4 (1939) 1-23; I. T. ESCHMANN, *Catalogue of St. Thomas Works:* en J. A. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino. His Ufe, thought and work* (Nueva York 1974) 357-405.

El ambiente de este período lo consideraremos posteriormente, pues constituye el centro de la actividad de Tomás de Aquino. Tanto su actitud con los artistas como con los teólogos no se puede considerar solamente producto de aquella coyuntura, sino sobre todo de largo tiempo de estudio y reflexión. El carácter polémico de algunos escritos de este período manifiestan simplemente que Tomás era capaz de tener su propio criterio y también de manifestarlo públicamente. Ahora bien, es igualmente comprensible que en semejante ambiente las posiciones doctrinales se maticen y evolucionen tanto en el sentido de mayor madurez como en el sentido de cambios de apreciación. Lo cierto es que en la *Suma de Teología,* continuada en este período, todo procede con orden y sosiego.

En 1272 vuelve a Italia para erigir un estudio de los dominicos, que facilitaban ampliamente este cometido. Tomás era un maestro reconocido y a la tarea intelectual había dedicado su vida. Ai contrario que su maestro Alberto o su amigo Anabaldo de Anibaldi, no aceptó cargos eclesiásticos[16]. Se pueden forzar las tensiones con las dignidades rechazadas por Tomás de Aquino a diversos grados, pero él sigue fiel a su misión de enseñante como maestro regente de teología en Ñapóles. Allí continúa la tercera parte de su *Suma de Teología,* que se cierra en la cuestión noventa, hablando de las partes de la penitencia.

Sobre la enfermedad y los últimos días del maestro Tomás, las interpretaciones son muy variadas. Los biógrafos han resaltado su rechazo a prose guir su obra teológica relacionándolo con su intimidad mística. La fecha de' 6 de diciembre de 1273 permanece como el momento en el que prácticamente deja de escribir. Desde este mes hasta su muerte, el 7 de marzo de 1274, su estado de salud sufre varios reveses que hacen imposible su viaje a Lyon para participar en un concilio ecuménico. Dramatizar en exceso estos meses puede ser tan alejado de la realidad como calmarlos con una dosis excesiva de encanto[17]. Tomás dejaba una vida y una historia en las que había participado intensamente, y con ellas una enseñanza de lo que es el ideal de la verdad encarnada en un hombre del siglo XIII.

2. **Composición y transmisión de la Suma**

La carrera profesoral de Tomás de Aquino, que comienza en 1252 como bachiller sentenciario, y en 1256 como maestro en teología, está jalonada desde el principio con una serie de escritos dedicados a la exposición de la teología. En el primer momento de su carrera, entre 1253 y 1257, se coloca la composición de su comentario al *Libro de las Sentencias* de Pedro Lombar-

[16] GUILLERMO DE TOCCO, *Fontes vitae* 114-116. En los últimos días de su vida, después de golpearse la cabeza contra un árbol en el penoso viaje al concilio, Reginaldo trataba de animarlo hablándole de las glorias que le esperaban. Tomás, en cambio, manifiesta su íntima petición a Dios de mantenerlo en el estado religioso que había abrazado: TOCCO, *Fontes vitae* 136-137.

[17] Las fuentes sobre su vida sitúan su muerte en la abadía de Fosanova: A. WALZ, *De S. Thomae Aquinatis e vita discessu:* Xenia thomistica 3 (Roma 1925) 41-55. Se ha perpetuado una leyenda según la cual murió víctima de rivalidades de estado: M. SÁNCHEZ, *Cómo y de qué murió Santo Tomás de Aquino:* Studium 16 (1976) 369-404; ID., *¿Murió envenenado Santo Tomás de Aquino?:* Studium 18 (1978) 3-37. Las biografías suelen seguir los relatos tradicionales conscientes de las dificultades de interpretación de los últimos meses de vida de Tomás.

do. En realidad se trata de elaboraciones del texto en forma de cuestiones, que ponen de relieve los temas surgidos del libro. Esta forma de exposición dejaba poco espacio a la creatividad personal, pues debía seguir un esquema ya establecido. En la situación de la enseñanza de entonces, en la que se había impuesto el libro de Lombardo, se explica este género bastante común de obras. Es frecuente en los maestros escolásticos un comentario a este libro de texto.

Tradicionalmente se ha admitido que, a partir de estos años, Tomás concibe la idea de una explicación sintética de la teología. De hecho, en su comentario a la obra de Boecio, perteneciente a este período, están presentes más los problemas de la organización científica de la teología que los temas trinitarios. Y ello es indicio de que la urgencia de la tarea es temprana en la vida de Tomás [18]. Pero la realización de este proyecto sería, en primer lugar, la *Suma contra los gentiles.* En base a esta tesis tradicional, este libro incorpora ya de una manera consciente los materiales filosóficos imprescindibles para presentar la teología de forma ordenada y científica.

La composición de esta obra se coloca entre 1258, cuando Tomás aún estaba en París, y 1265, bajo el pontificado de Urbano IV [19]. Se trata de una exposición ordenada de la doctrina cristiana, aunque la elección de las cuestiones tiene un fin definido: presentar los temas teológicos adaptados a la mentalidad de un interlocutor no cristiano. Todavía debemos recordar, en este sentido, la composición de otra síntesis teológica, conocida como *Compendium Theologiae,* que es una sinopsis teológica dedicada a su compañero Reginaldo de Piperno. También esta obra se coloca antes de la presente, aunque su redacción en algunos puntos tiende a retrasarse hasta 1270 [20].

Tomás era un teólogo profesional que había dedicado su vida a la enseñanza y a la redacción de obras teológicas. Al mismo tiempo mantiene un constante acercamiento a las obras de Aristóteles. Y ésta es una de las claves fundamentales para comprender su obra [21]. La *Suma de Teología* vendrá precisamente después de haber sido asimilado un amplio bagaje cultural. Todo ello le hizo percibir la necesidad de una síntesis teológica que pusiera al alcance de quienes se dedicaban a estos estudios los problemas más importan-

[18] M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude* 231-239.

[19] TOMÁS DE AQUINO. *Contra gentiles. Texte de l'édition léonine:* Introduction historique de R.-A. GAUTHIER I (París 1961) 7-123; I. BIFFI, *Una recente e discussa introduzione alla «Somma contra gentiles» di S. Tommaso:* La Scuola cattolica suppl. 91 (1963) 42-58: TOMÁS DE AQUINO, *Liber de Veritate Catholicae contra errores infidelium, qui dicitur Summa contra Gentes:* ed. P. MARC (Turín 1967). Esta obra habría sido terminada incluso en el 1270, con lo que alguna de sus partes sería contemporánea de la *Suma de Teología;* Q. TURIEL, *La intención de Sto. Tomás en la Suma contra los gentiles:* Studium 14 (1974) 371-401.

[20] P. GLORIEUX, *La christologie du Compendium theologiae:* Sciences ecclésiastiques 13 (1961) 7-34. La traducción castellana de esta obra la han hecho J. I. SARANYANA-J. RESTREPO ESCOBAR (Madrid 1980).

[21] M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude* 173: «Quizás no nos sorprenda demasiado el lugar que ocupó en la enseñanza de santo Tomás el comentario de las obras de Aristóteles. Pero hay una cuestión planteada por semejante enseñanza, prolongada durante años, para un profesor de teología, trabajando en los cuadros y según los programas de un régimen universitario que reservaba expresamente estos textos profanos —además largo tiempo sospechosos— a la facultad de artes. Lo más sorprendente es que, entre los diversos comentarios de Aristóteles que nos ha dejado el siglo XIII, no son los de los maestros de artes los que tuvieron un gran cometido y feliz destino, sino más bien los de los maestros en teología, y muy especialmente los de Alberto el Grande y de Tomás de Aquino. No hay aquí solamente azar».

tes del momento. Al mismo tiempo este tratado debía tener una forma adecuada a las exigencias que las mentes de entonces percibían en la cultura. En esta tarea Tomás aporta su genio presentando una teología que abarca todas las actividades, tanto religiosas como culturales, del creyente.

Además de esta dedicación personal, debemos mencionar el contacto que tuvo con las necesidades del ministerio de sus hermanos. Al terminar la primera etapa parisina asiste al capítulo general de los dominicos en Valenciennes, en 1259, donde se trató particularmente el tema de los estudios en la Orden. Como es sabido, el papa Honorio III había conferido a los Predicadores el ministerio de la confesión, que, a partir del Lateranense IV, se había convertido en uno de los ejes de la reforma eclesiástica. Esta urgencia práctica dio lugar a una serie de manuales aptos para este ministerio[22]. Tomás vivía este ambiente entre sus hermanos. Ciertamente la *Suma de Teología* tiene un proyecto más amplio, pero también es verdad que esta coyuntura explica que la parte moral de la obra es la que mayor difusión consiguió. Además, en su vida académica llegó a ser responsable de la organización de los estudios. El capítulo provincial de Anagni de 1265 le confió la dirección de los estudios de la Orden en el convento de Santa Sabina de Roma[23]. En este ambiente hay que encuadrar también la realización de este proyecto. Para esta tarea había seguido en su vida una preparación larga y meticulosa.

Si hemos de atenernos a la cronología tradicional de su vida, Tomás de Aquino contaba en estos momentos unos cuarenta años y llevaba ya casi quince años ejerciendo la enseñanza. Estaba plenamente inmerso en la vida universitaria y conocía, por tanto, la situación de la teología en los centros más importantes del momento. Estaba, además, en su madurez intelectual. Los historiadores de Tomás han supuesto que, en estos tiempos, acariciaba la idea de una exposición global de la teología y que emprendió esta tarea volviendo sobre el texto de Lombardo. La información de Tolomeo de Lucca, que había oído las enseñanzas del maestro en Ñapóles, nos refiere que por este tiempo emprende la tarea de rehacer el comentario de las Sentencias[24]. Ello daría a entender que consideró estrechos los límites que la obra de Lombardo imponía a un proyecto semejante. Al mismo tiempo, como se deduce del prólogo general de la obra, las realizaciones que conocía le parecían insuficientes.

El relato de la composición de la Suma dejado por sus biógrafos es el siguiente: «Escribió entonces también la *Suma de toda la Teología,* en la que se extendió con muchos artículos mejor que en otros escritos anteriores suyos; la distribuyó admirablemente, según las exigencias de la materia, en cuestiones y artículos, determinándolos y declarándolos con razones muy sutiles, confirmándolos con la autoridad de los santos doctores. En esta

[22] El más conocido es la *Summa de casibus paenitentiae* de Raimundo de Peñafort: L. E. BOYLE, *Summae Confessorum:* Actes du Colloque international 1981 (Lovaina la Nueva 1982) 227-237.

[23] A. WALZ-P. NOVARINA, *Saint Thomas d'Aquin* 140-144.

[24] TOLOMEO DE LUCCA, *Historia ecclesiastica nova* 23,15: «Escribió también estando en Roma, de donde ya hemos hablado, siendo maestro, el primer libro sobre las Sentencias, que yo vi en Lucca, pero luego fue retirado y no lo volví a ver»: ed. A. FERRUA, 368.

obra trabajó, por un don de la gracia divina, con tanta utilidad para quienes deseen saber teología, que encontró y ofreció el modo fácil y compendioso, antes desconocido, de saber, entender y comprender»[25].

La cronología de la composición de la *Suma de Teología* también está sometida a distintas hipótesis, aunque sustancialmente viene a colocarse en los últimos ocho años de su vida. La noticia del comienzo de su obra nos la da Tolomeo de Lucca[26]. Tomás estaba entonces en Italia, y el papa Clemente IV le había querido encomendar el arzobispado de Ñapóles. Ya hemos visto en su biografía cómo, al contrario que sus colegas contemporáneos, rehusó cargos eclesiásticos, y uno de los motivos es justamente que entonces había comenzado a realizar su proyecto de exposición de la teología. Este pontífice rige la Iglesia entre 1265 y 1268. Tenemos aquí un primer dato para poner la fecha del comienzo de la obra. El mismo historiador, hablando del pontificado de Gregorio X, dice que entonces Tomás escribió la tercera parte, llamada también de los sacramentos y de la encarnación del Verbo[27]. El período de este papado está comprendido entre 1271 y 1276. Llegamos así al final de la vida de Tomás de Aquino. Estos datos han servido para encuadrar las fechas de composición de la obra entre 1265 y 1273.

La vida de Tomás en este tiempo se desarrolla, primero, en Italia, y después en París, y, finalmente, de nuevo en Italia. Por las dificultades históricas que presenta la vida de Tomás en este período no se pueden hacer afirmaciones categóricas sobre el tiempo y el lugar de sus obras. Sin embargo, la *Suma de Teología* ya había sido comenzada cuando, en 1268, se traslada a París. La continúa durante la segunda regencia parisina, que dura hasta 1272. Al regresar de nuevo a Italia y establecerse en Ñapóles, para dirigir el *studium* que allí tenía su Orden, continúa trabajando en la obra. Durante un año aproximadamente prosigue la tarea, concluyendo su docencia el 6 de diciembre de 1273, dejando inacabada su síntesis teológica.

Sobre los lugares en los que escribió sus biógrafos nos han dejado algunos datos. Refiriéndose Tocco a la capacidad contemplativa del maestro, nos cuenta las excusas que ponía para asistir a la mesa del rey Luis IX[28]. Estaba inmerso en la redacción de la Suma. También trabajaba en la obra en Ñapóles cuando merece las alabanzas de Cristo, pues entonces estaba escribiendo la tercera parte sobre la pasión y resurrección del Señor[29].

Sustancialmente éstos son los datos que la crítica ha aceptado. «He aquí los puntos, escribe Grabmann, que, con la ayuda de los más antiguos datos aportados por Tolomeo de Lucca y Guillermo Tocco, podemos establecer con certeza por lo que se refiere a la fecha y al lugar de origen de la *Suma teológica:* Santo Tomás ha compuesto las tres partes de la Suma entre 1266 y 1273, primero en Italia, luego en París, después de nuevo en Italia. Podemos asignar la primera parte enteramente a su estancia en Italia, pero ignoramos si la comenzó ya en el convento de Santa Sabina sobre el Aventino

[25] B. GUY, *Fontes vitae* 217.
[26] TOLOMEO DE LUCCA, o.c., 22, 39; ed. FERRUA, 360.
[27] ID., 23, 11: ed. FERRUA, 364.
[28] G. TOCCO, *Fontes vitae* 116: «a causa de la obra de la Suma de Teología». Este acontecimiento es anterior al 1270, cuando el rey emprende la cruzada en la que morirá.
[29] ID., o.c., 108.

en Roma o si la escribió enteramente en la corte de Clemente IV en Viterbo. La composición de la segunda parte desborda este período de actividad italiana y se extiende durante su segunda estancia en París, la cual podemos fijar desde 1268 a 1272. Santo Tomás ha compuesto la tercera parte en Ñapóles y no trabajó después del año 1273»[30].

Uno de los criterios que han servido para corregir detalles de esta conclusión general ha sido el uso de los lugares paralelos de otras obras y también los escritos contemporáneos de la misma[31]. Los resultados de estos estudios nos dan que Tomás empezó la primera parte no antes de 1267 o finales de 1266, y que la termina en Italia, por consiguiente, el 1268. Trabajó en la misma tanto en Roma como en Viterbo. Comienza la primera sección de la segunda parte en París en 1269, o incluso antes. Para las vacaciones del 1270 ya está terminada. La segunda sección de la segunda parte la comienza en esas mismas vacaciones y la termina antes de la primavera de 1272. La tercera parte la comienza en el año escolar de 1272 y redacta hasta la cuestión 25 durante su permanencia en París. El resto de las cuestiones están redactadas en Ñapóles entre 1272 y 1273.

Esta composición de tiempo y lugar nos sitúa en el período más creativo de Tomás de Aquino y también en el momento en el que tuvo que enfrentarse lúcidamente al problema aristotélico. Desarrollaremos este punto al hablar del clima cultural. Este clima polémico, respirado en París entre 1269 y 1272, no le impidió seguir adelante su proyecto. Mientras que en otras obras contemporáneas se refleja mejor este ambiente, la *Suma de Teología* continúa a buen ritmo desarrollando el proyecto que el autor se había marcado. Algunos autores, como veremos al tratar este asunto, han aludido al cambio de actitudes que se perciben en la obra. En todo caso Tomás llevó adelante su idea hasta la cuestión 90 de la tercera parte, cuando estaba escribiendo sobre el sacramento de la penitencia. Aquí concluye la obra original, aunque no la sistematización que Tomás de Aquino tenía en la mente. Lo que habitualmente se conoce como *Suplemento* es la terminación que le dio a la obra su íntimo discípulo Reginaldo de Piperno[32]. Con los elementos del comentario a las Sentencias completa la parte sacramental y escatológica. Podemos adivinar la sistematización total de la teología en aquel momento, pero también es cierto que la *Suma de Teología* lleva el carácter de inconclusa y que, por tanto, no exime a sus lectores de una participación en la tarea teológica.

Tomás de Aquino no puso título a su obra, aunque nos refiere que va

[30] M. GRABMANN, *La somme* 32-33.

[31] P. GLORIEUX, *Pour une chronologie de la Somme:* Mélanges de science religieuse 2 (1945) 93. Cf. I. T. ESCHMANN, o.c., p.360-362. Evidentemente es una cuestión abierta, pero las conclusiones de la crítica concuerdan en situarla en los últimos ocho años de la vida de Sto. Tomás, y las fechas que figuran en nuestro catálogo a continuación se pueden aceptar como suficientemente probadas.

[32] Sobre el autor y compilador del Suplemento: J. QUÉTlF-J. ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum* I (París 1719) 283-347; P. MANDONNET, *Des écrits* 153; M. GRABMANN, *La scuola tomistica italiana nel XIII e principio del XIV secolo:* Riv. di filosofía neo-scolastica 15 (1923) 102; I. TAURISANO, *Discepoli e biografi di s. Tommaso:* S. Tommaso d'Aquino, miscellanea storico-artistica (Roma 1923) 118-120. También en la introducción al Suplemento de la comisión leonina: *Opera omnia* XII (Roma 1906) XVI.

a emprender un tratado sobre la *sagrada doctrina.* No obstante, acudiendo a los títulos más antiguamente usados y a los mismos que estaban en uso entonces para obras semejantes, se puede proponer con cierta verosimilitud el nombre con el que se conocía. Los más antiguos testimonios reportan los siguientes títulos: *Summa de theologia a fratre Thoma de Aquino, Prima pars summae theologiae sancti Thomae de Aquino, liber primus de summa fratris Thomae, capitula primae partis summae super totam theologiam fratris sancti Thomae de Aquino, Summa theologiae, prima pars summae theologiae edita a sancto Thoma de Aquino*[33]. Hoy día el título normalmente admitido es el de *Summa Theologiae.* En castellano se debe traducir por *Suma de Teología,* que también es un título antiguo[34].

Los problemas críticos de autenticidad de la obra tomista no afectan a los tratados fundamentales y menos aún a la *Suma de Teología.* Otro problema más complicado es distinguir lo que es trabajo personal de Tomás y trabajo de un alumno recopilador. La Suma fue confeccionada bajo la dirección del maestro fuera de los ámbitos escolares. Por ello es normal que aquí se refleje mejor su genio personal. La obra fue multiplicada en seguida por los conventos de los Predicadores, que ya en el siglo XIII la consideraban como uno de los patrimonios irrenunciables. La legislación del tiempo prohibe que los conventos puedan enajenar sus ejemplares. Las dudas sobre la autenticidad de la obra es un episodio en la historia[35]. Los problemas fundamentales de atribución y autenticidad tienen a favor toda la tradición ininterrumpida, y así lo han consignado quienes han tratado estos temas[36].

La multiplicación de los ejemplares de la Suma es considerable, como puede verse en la edición crítica leonina. Hoy conocemos, gracias a los trabajos sobre la Edad Media, que entonces había métodos precisos para la edición de los textos. Existía una tasación universitaria, sobre cuya base se exigía un cierto número de ejemplares de las obras publicadas[37]. Dada la importancia que adquiere la *Suma de Teología* en la historia, y en concreto entre los dominicos, se explica su rápida difusión.

Las ediciones impresas, aunque solamente parciales, de la obra tomista comienzan ya en el siglo XV. Sin embargo, la impresión de la totalidad de las obras de Tomás de Aquino se emprende bajo la iniciativa del papa Pío V, que, por ser la primera, es la más conocida y, por ser de este pontífi-

[33] A. WALZ, *Chronotaxis vitae et operum sancti Thomae de Aquino. Appendix de genuino titulo «Summa theologiae»:* Ang. 4 (1939) 1-23.

[34] S. RAMÍREZ, *Introducción* 187, nota 23.

[35] Los editores de las obras de Tomás en París en el 1871 descubrieron los manuscritos de J. Hardouin (1646-1729), en los que declara mítica la vida y la obra de Tomás: R. JACQUIN, *L'historíate de S. Thomas contestée au début du XVIIe siècle:* Rev. Thom. 77 (1977) 510-511.

[36] J. QUÉTIF-J. ECHARD, *Scriptores* 283-347; N. ALEXANDER, *Summa sancti Tomae vindicata* (París 1675); B. DE RUBEIS, *De gestis et scriptis ac doctrina S. Thomae Aquinatis. Dissertationes criticae et apologeticae* (Venecia 1750). Para esta cuestión son fundamentales. Están publicadas de nuevo en *Opera omnia* I (Roma 1882) XLV-CCCXLVI.

[37] P. GLORIEUX, *La «pecia» dans les manuscrits universitaires du XIIIe e du XIVe siècle* (París 1935); J. DESTREZ-M.-D. CHENU, *Exemplaria universitaires des XIIIe et XIVe siècles:* Scriptorium 7 (1953) 68-80. Estos estudios resultan esclarecedores sobre la multiplicación de los códices, aunque también hay que advertir la relatividad de estos planteamientos: L.-J. BATAILLON, *Problèmes poses par l'édition critique des textes latins médiévaux:* Rev. de philosophie de Louvain 75 (1977) 234-250.

ce, se llama piaña[38]. A ésta le siguen, entre los siglos XVII y XIX, otra serie de ediciones globales, que normalmente se conocen por el nombre de la ciudad en la que se imprimieron[39].

El texto que sirve de base a la traducción presente se conoce por el nombre de edición leonina. El papa León XIII dio origen a esta empresa en 1882. La comisión leonina, formada como consecuencia de esta iniciativa, publica todas las obras de Tomás con las exigencias de la crítica moderna, y todavía no ha concluido su trabajo[40]. El texto crítico de la *Suma de Teología* en la edición leonina está desde el tomo IV al tomo XII, y fue publicado entre los años 1888 y 1906[41]. Se considera un excelente texto crítico y a él hay que referirse a la hora de procurarse una edición con garantías[42]. Sobre este texto se ha hecho la presente traducción al castellano[43]. Disponemos, de este modo, de un libro tradicional en el estudio de la teología que se encuentra a la base de la inspiración de muchos autores hasta nuestros días.

3. La Suma, obra de teología medieval

La configuración exterior de la obra sorprende a un lector actual quizás más por la presentación que por los temas en sí. Por eso es tan importante tener presente también el contexto de estas técnicas de presentación en un manual de teología. Las obras de los autores escolásticos responden a los métodos didácticos y literarios en uso. Sus obras, habitualmente tituladas como *comentarios, cuestiones* y *sumas,* tienen una relación estrecha con las formas de enseñanza creadas por el ambiente medieval y codificadas en los estatutos universitarios. Por eso se da una sincronía notable entre los modos de explicar la teología y las obras producidas por aquel tiempo.

La cultura religiosa medieval se alimentaba de una tradición literaria en la que el texto fundamental era la Biblia. Constituía la base sobre la que se construía la teología[44]. Este texto permanece como punto referencial en todo momento, aunque según las exigencias de los tiempos varía esta cen-

[38] Hecha en Roma entre los años 1570 y 1571, ha sido editada en este siglo poniendo las variantes de la edición crítica leonina: *Summa theologiae cura et studio Instituti Studiorum Medievalium Ottaviensis ad textura S. Pii V iussu confectum recognita,* 5 vols. (Ottawa 1953).

[39] Primera de Venecia del 1593-1594, Amberes 1610, primera de París 1660, segunda de Venecia 1745-1788, Parma 1852-1872, segunda de París 1871-1882: A. BACIC, *Introductio compendiosa in opera S. Thomae Aquinatis:* Ang. 1 (1924) 82-106, 145-184 y 2 (1925) 224-275.

[40] P. M. DECONTENSON, *L'édition critique des oeuvres de saint Thomas d'Aquin:* Bulletin de Philosophie Médiévale 10-12 (1968-1970) 175-186; C. VANSTEENKISTE, *L'edizione Leonina delle opere di S. Tommaso:* Div. Thom. 76 (1973) 365-384.

[41] S. THOMAE AQUINATIS, DOCTORIS ANGELICI, *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita* IV-XII (Roma 1882-1906), que también publicó el comentario de Vio Cayetano. Este texto fue publicado en Madrid 1951-1952 en cinco tomos.

[42] C. SUERMONDT, *Le texte léonine de la I.ª pars de S. Thomas. Sa revisión future et la critique de Bauemker:* Mél. P. MANDGNNET (Bibliothéque thomiste 13-14) (París 1930) 19-50.

[43] Las versiones al castellano, aunque incompletas, comienzan con L. CARBONERO Y SOL (Barcelona 1854) y J. PALÁU (Barcelona 1854). Versiones completas las han publicado H. ABAD DE APARICIO, en cinco volúmenes (Madrid 1880-1883) y los dominicos españoles, en dieciséis volúmenes (Madrid 1947-1960): cf. A. PÉREZ GOYENA, *Trabajos de los españoles en la impresión de la «Suma» de Santo Tomás:* Razón y Fe 65 (1923) 225-242 y A. HUERGA, *La edición bilingüe de la Suma teológica, obra de actualidad:* Cieñe. Tom. 85 (1958) 325-338.

[44] H. DENIFLE, *Quel livre servait de base à l' enseignement des maîtres en théologie dans l'Université de París:* Rev. Thom. 2 (1894) 149-161; M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIII^e siècle* (París 1969³) 15-23.

tralidad. Pero el estudio de la Escritura, ya desde el tiempo patrístico, quería dotarse de una serie de instrumentos que facilitaran la fidelidad al libro. El grado más directo y también más elemental de aproximación era, como es normal, la *lectio.* Los programas de formación estaban orientados a la preparación para la lectura, y el lector constituía un oficio relevante. Porque la lectura de la Escritura era la función normal de lo que entonces podemos denominar como teología[45]. Se comprende también que en este ambiente la Palabra de Dios se denomine *página,* la cual viene calificada de sagrada, divina, santa o celestial. Con ello se indica que la Bíblia es el más sagrado de los libros o documentos[46].

Esta lectura del texto, aun siendo inmediata y directa, va añadiendo algunos comentarios versículo a versículo tomados especialmente de la tradición exegética de los Padres. Tenemos aquí un primer género literario medieval, cuyo objetivo consiste en ordenar los materiales recibidos con el fin de servir a la *glosa.* Se recogen así gran cantidad de textos en torno a la exégesis bíblica que son la base de los llamados florilegios o cadenas, que es una forma de trabajo propia de este tiempo. Las *sentencias* son originariamente estas colecciones de textos agrupados según diversos criterios[47]. Así el texto inicial está acompañado de comentarios que van glosando su contenido[48]. Este sistema conserva aún la centralidad tipográfica del texto bíblico. Pero ya en el siglo XII la palabra *página,* particularmente en Anselmo, va acompañada de la palabra *cuestiones*, que es una forma de designar la enseñanza teológica. Todavía en el siglo XIII maestro en sagrada página es sinónimo de maestro en sagrada teología.

Este trabajo de generaciones llega a los teólogos medievales con una garantía de fidelidad a la Biblia debida a su venerable origen. En la teología del tiempo estos textos constituyen esencialmente una *auctoritas*[49]. Por eso se comprende que la tarea de la escolástica inicial consistiera en ordenar los materiales acumulados en el curso de las generaciones. El uso en teología de estas autoridades reconocidas como tales responde a unas reglas de interpretación, con el fin de distinguir los textos. No le falta a la teología del siglo XII una aspiración crítica, que cada día se hace más imprescindible[50]. Porque a mitad de siglo entran en el mundo occidental nuevos libros de Aristóteles, particularmente los relativos al silogismo. Tenemos así un nuevo instrumento para el desarrollo de la teología que influye en ella misma.

[45] F. VANDENBROUCKE, *La lectio divina du XV^{e} au XIV^{e} siècle:* Studia monastica 8 (1966) 267-293; J. MATTOSO, *A «lectio divina» nos autores monásticos de alta Idade Media:* Studia monastica 9 (1967) 167-187.

[46] J. DE GHELLINCK, *«Pagina» et «Sacra Pagina». Histoire d'un mot et transformation de l'objet primitivement designé:* Mélanges A. Pelzer (Lovaina 1947) 23-59.

[47] J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII^{e} siècle* (Bruselas-París 1948^{2}) 112-148; M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle* (París 1966^{2}) 341-343.

[48] E. BERTOLA, *La «Glossa ordinaria» biblica ed i suoi problemi:* Recherches de théol. ancienne et médiévale 45 (1978) 34-78; J. DK BLIC, *L'oeuvre exégetique de Walafrid Strabon et la Glossa ordinaria:* Recherches de théol. and. et. méd. 16 (1949) 5-29.

[49] P. GLORIEUX, *L'enseignement au Moyen Âge. Techniques et méthodes en usage a la Faculté de Théologie de París au XIII^{e} siècle:* AHD 35 (1968) 65-186; M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude* 106-131.

[50] M.-D. CHENU, *La théologie au douzième* 353-365.

Todas las historias reconocen que justamente en este momento la palabra teología designa lo que habitualmente entendemos hoy[51].

La teología sigue teniendo como fuente de inspiración la Palabra revelada, pero los intereses se centran cada vez más en desarrollar un organismo conforme a las leyes lógicas de Aristóteles. La lectura de la Biblia, pero, sobre todo, el tema de las autoridades o textos básicos requiere una actitud más exigente. Es la preocupación clarividentemente planteada por Abelardo, que pasa así por ser el promotor de una nueva forma de hacer teología[52]. El comentario bíblico estaba ya dotado de lecturas dialécticas o de simples comentarios que intentaban hacerlo más comprensible. Es entonces cuando surge la *quaestio:* «Y es que, escribe Chenu, después de medio siglo, nacían a pie de texto, sobre pasajes difíciles, las *quaestiones,* es decir, que se ensanchaba entonces la exégesis, y, como en una divagación de la curiosidad, se informaba del caso, no ya del sentido de la palabra, ni de la concordancia de proposiciones dispares, ni siquiera de una glosa posible de la verdad enseñada, sino que se daba una elaboración que el enunciado escriturístico solamente poseía de modo implícito y que, en todo caso, no resolvía»[53]. El origen de las cuestiones como nuevo estadio del método teológico hay que buscarlo en el mismo desarrollo de la escolástica. Para algunos sería la *Elementatio theologica* de Proclo, por su forma axiomática, uno de los orígenes del sistema, pero la información poseída sobre su influjo no es determinante. Lo cierto es que este sistema constituye la mejor palanca de la inspiración creadora de la escolástica, que tuvo en Abelardo el talento precursor.

Estas cuestiones aportaban al espíritu de los maestros grandes posibilidades dialécticas, que en algunos casos pueden parecemos impertinentes. Pero no cabe duda de que la *quaestio* responde a una gran libertad personal en la investigación de las Sagradas Escrituras. Se produce con este sistema un material teológico impresionante, ya que se sobreponían cuestiones litúrgicas, eclesiásticas, patrísticas y canónicas. La acumulación de cuestiones se comprende todavía más si tenemos presente el mismo ambiente escolar, que a principios del siglo XIII es ya universitario. Este clima daba la oportunidad de intervenir a otros maestros e incluso a los mismos bachilleres estudiantes, dando lugar a un diálogo público sobre una cuestión. Es el momento en el que se introduce la *disputatio,* que termina suplantando a la antigua *lectio* [54]. Los mismos estatutos universitarios reglamentan este sistema, que se erige en palestra del saber medieval. La *disputatio,* que se mantiene vigente durante todo el siglo xm, constituye uno de los mejores logros de la escolástica.

[51] J. DE GHELLINCK, *«Pagina» et* 23-59; M.-D. CHENU, *La théologie au douzième* 323-350; H. SANTIAGO-OTERO, *El término «teología» en Pedro Abelardo:* Revista española de teología 36 (1976) 251-259.

[52] M.-D. CHENU, *La fe en la inteligencia* (Barcelona 1966) 133-146; J. COTTIAUX, *La conception de la théologie chez Abélard:* Revue d'histoire ecclésiastique 29 (1932) 247-295, 533-571, 788-828.

[53] M.-D. CHENU, *La théologie comme science* 23.

[54] P. GLORIEUX, *L'enseignement* 65-186; F. VAN STEENBERGHEN, *L'organisation des études au moyen âge et ses répercussions sur le mouvement philosophique:* Rev. philosophique de Louvain 52 (1954) 572-592; *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques medievales. Définition, critique et exploitation:* Acte du Colloque international de Louvain-la-Neuve 1981 (Lovaina 1982).

Por eso vale la observación de que el espíritu de Tomás se percibe mejor en sus *Cuestiones disputadas* que en la *Suma de Teología.*

La teología, pues, a partir de la mitad del siglo XII, se centra en estos sistemas. Contemporáneamente surgen también obras con la intención de presentar ordenadamente estas cuestiones. Es el momento en el que, teniendo como base las cuestiones, se compone un compendio de teología. Los nombres más conocidos de este tiempo son la *Summa Sententiarum* y *Libri quatuor Sententiarum* de Pedro Lombardo[55]. Hay entonces una proliferación de textos de los que la historia nos ha dejado constancia[56], pero a todos se sobrepone el de Lombardo. Y hay aquí otro paso importante para comprender este tipo de obras medievales. La aceptación del Libro de las Sentencias como texto por obra de Alejandro de Hales significa que la *lectio* ya no versa sobre la Biblia. Todas las facultades tenían sus propios textos básicos. La facultad de teología tiene como uno de sus grados justamente en la formación el de bachiller sentenciario. Los ecos de la protesta contra esta innovación los encontramos en los autores del tiempo, pues ante estos nuevos textos de teología se terminaba por abandonar la centralidad de la Biblia[57].

El texto de las Sentencias constituyó el libro sobre el que muchos autores hicieron su comentario. Pero, sobre todo, no satisfacía las exigencias de orden y sistematización que los nuevos estatutos científicos requerían. En el siglo XIII se termina imponiendo la palabra *Suma* para designar este tipo de obra teológica. Se trataba de responder a la concisión de la comprensión, de modo que todos los objetos que formaban parte de una determinada disciplina estuvieran presentes. Igualmente se imponía una selección de los temas importantes, de modo que se pudiera percibir la linealidad del discurso.

Por eso la palabra *Suma* en la Edad Media no es unívoca. El sentido más obvio es aquel que se refiere al resultado de una agregación. Se trata entonces de acumular la totalidad de los objetos transmitidos sobre una cuestión en la tradición escolar. A ella se refiere la célebre definición de Roberto de Melún[58] y modelos de este género son la *Introducción a la teología* de Abelardo y la obra *Sobre los sacramentos de la fe cristiana* de Hugo de San Víctor. Pero la denominación *Suma* también tiene en la Edad Media el sentido de compendio de una serie de materiales agregados entre sí. Es el tipo que ha quedado como modelo de teología escolástica, y valga la de Tomás de Aquino como ejemplo.

La serie de cuestiones acumuladas por el espíritu inquisitivo de estos maestros constituían un conjunto inabarcable de problemas. De modo que se imponía una selección en base al nuevo espíritu científico, una presentación orgánica de los grandes temas del cristianismo en un conjunto armónico. El prólogo de la *Suma de Teología* de Tomás de Aquino debe ser leído en

[55] R. BARÓN, *Note sur l' énigmatique «Summa Sententiarum»:* Recherches de théol. ancienne et médiévale 25 (1958) 26-41; PH. DELHAYE, *Pierre Lombard, sa vie, ses oeuvres et sa morale* (Montréal-Paris 1961).

[56] P. GLORIEUX, *Sentences (commentaires sur les):* DTC XIV, 2 (París 1941) 1860-1884; ID., *Sommes théologiques* 2341-2364; M. GRABMANN, *Introduction a la Somme* 13-16.

[57] M.-D. CHENU, *La théologie comme science* 26-32.

[58] «¿Qué es una suma. La comprensión breve de cada una de las cosas»: cf. P. GLORIEUX, *Sommes* 2343.

esta perspectiva[59]. La doctrina sagrada, denominación usada en esta obra para la teología, abarca todo el conjunto de actividades mentales desarrolladas sobre la Sagrada Escritura. Por eso, estas obras presentan la doctrina cristiana con concisión, sistemáticamente y de modo completo.

Tomás se aplicó en la madurez de su vida a componer esta obra. Cuando entra en contacto con la teología era ya de uso común tratar los textos en cuestiones. No es que se hubiera abandonado la lectura de la Biblia. De hecho el primer grado de la formación del teólogo lo constituía el bachillerato bíblico, antes de llegar a sentenciario y luego a maestro en sagrada página. Por lo demás, la producción literaria del maestro dominico está constituida también por una serie abundante de comentarios bíblicos hechos sobre el texto. La *Suma de Teología* hay que entenderla a partir de la exégesis escriturística y también a partir de los métodos escolásticos que se habían ido formando. Tarea exegética y elaboración de Sumas son dos funciones que se complementan. En el siglo XIII no existe la distinción entre teología positiva y teología especulativa, antes bien la sagrada doctrina es una actividad global de la mente sobre la Biblia. Con esta obra se presentan las cuestiones que habían arrancado del texto sagrado los maestros medievales en el curso de los tiempos, dándoles un esquema de inteligibilidad. La *Suma de Teología* de Tomás de Aquino recoge 119 cuestiones en la primera parte, 114 en el primer tomo de la segunda parte, 189 en la continuación y 90 en la tercera. Aun no habiendo terminado el recorrido sistemático por toda la doctrina cristiana, la Suma tiene un total de 512 cuestiones.

4. La exposición de la teología en artículos

La *Suma de Teología* es un libro, además, en el que la exposición de la doctrina cristiana responde a los métodos usados por los maestros medievales. En aquel tiempo la función del pensamiento se encuadraba dentro de una tradición, como una continuidad con el pasado cultural. Y ello se traducía en aspectos muy concretos de la vida intelectual, porque el sistema de las *autoridades* influía en la praxis docente y en la ordenación de los escritos medievales. Este precepto básico de la vida académica abarcaba a todos los profesores, ya que la *autoridad* proporcionaba la base del propio pensamiento. Ante esta situación, la cultura medieval creó procedimientos de inteligibilidad propios de un espíritu inquisitivo y curioso. Es decir, la *lectio* fue perfeccionando sus técnicas hasta darles expresión académica plena[60].

Estas técnicas produjeron la *quaestio,* de las que las Sumas medievales nos dan una amplia gama. Eran las preguntas que los autores se hacían a propósito del conjunto de la teología. Este sistema dio lugar a la *disputatio,* donde las partes contrapuestas se examinaban a fondo. Estas discusiones,

[59] M. GRABMANN, *Commentatio historica in prologum «Summae theologiae» S. Thomae Aquinatis:* Ang. 3 (1926) 146-165; ID., *La Somme* 61-134.

[60] M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode, 2* vols. (Friburgo in B. 1909-1911); M.-D. CHENU, *Theologie symbolique et exégèse scolastique aux XII^e-XIII^e siècles:* Melánges J. DE GHELLINCK II (Gembloux 1951) 509-526; ID., *La théologie au douzième siècle* 191-209; L. ALLEGRO, *Il metodo e il pensiero di san Tommaso d'Aquino* (Roma 1978).

públicas o privadas, daban una gran animación a la vida académica[61]. Sobre la amplitud de la materia discutida no hay uniformidad de interpretación entre los historiadores[62]. Constituya la unidad de discusión la cuestión o el artículo, el hecho es que hay en este sistema universitario un método umversalmente usado. La forma de explicar la teología debía atenerse a estas reglas, con el fin de lograr el máximo de inteligibilidad de la fe. Y Tomás usa desde el principio al final de su obra el sistema de artículo como instrumento de demostración de la verdad.

La presentación de la obra tal como aparece en la tipografía actual es deudora de una praxis ya habitual en sus editores. Efectivamente, se añadieron los títulos que figuran en cada cuestión y cada artículo. De ahí la sorpresa que puede producir encontrarse con duplicados del texto. Es evidente que Tomás no poseía las posibilidades editoriales de los modernos. De ahí que la *Suma de Teología* tal como se presenta ahora no sea exactamente igual a la que de hecho salió de la mano de Tomás desde este punto de vista. De hecho, en su redacción original, presentaba al comienzo de cada tratado y cuestión la lógica conexión de los temas a tratar en términos explícitos. Los editores han respetado el texto original, ciertamente, pero añadiendo los títulos que figuran en la obra. Tomás, en cambio, escribió ateniéndose al enunciado del principio de cada cuestión y prosiguiendo luego en el desarrollo de los temas propuestos.

Normalmente, en la *Suma de Teología* las cuestiones se componen de artículos, ya que hay algunos casos en los que la cuestión se desarrolla unitariamente[63]. Este sistema expositivo Tomás lo había experimentado ya en sus cuestiones cuodlibetales. Pero allí el artículo multiplica los argumentos más que aquí[64]. Y es que la historia del artículo había hecho que la contraposición de los argumentos fuera más importante que la solución misma. Efectivamente, ya conocemos la tarea intelectual de los medievales consistente en conciliar los textos con autoridad que entre sí aparecían como contradictorios. El maestro de este sistema fue Abelardo con su obra *Sic et Non,* colección de textos patrísticos aparentemente contradictorios, precedidos de una introducción en la que indica los medios para resolver las divergencias. En el nacimiento de la estructura del artículo, como forma de explicación teológica, hay que tener presente, ante todo, esta tradición escolástica medieval.

Pero también influye en ello el material aristotélico que este ambiente conoció. Bajo el impulso de sus obras, el siglo XIII conoce una profundización en la técnica comentarística. Los nombres evocados en la historia del método escolástico dicen relación a los comentarios aristotélicos, que en la segunda mitad del siglo xm conocen una amplia producción. Las técnicas

[61] B. BAZAN, *La Quaestio disputata:* Actes du Colloque (Lovaina-la Neuve 1982) 31-49.

[62] P. MANDONNET, *Chronologie des questions disputées de saint Thomas d'Aquin:* Rev. Thom. 1 (1918) 266-287, 340-371; A. DONDAINE, *Les secrétaires de S. Thomas:* Commissio leonina t.2 (Roma 1956). El segundo discute la tesis tradicional de que cada artículo es una cuestión, pero entonces el número de artículos hace que las cuestiones sean muy dispares.

[63] Ejemplos: *Summa theol.* 1 q.71 y q.72; 2-2 q.128 y q.143.

[64] P. GLORIEUX, *La littérature quodlibétique de 1260 a 1320:* Bibliothèque thom. 5 (Le Saulchoir-Kain 1925).

de estos comentarios son variadas, pero su desarrollo pasa por tres estadios: proposición, contraposición y solución. En realidad respondía a la recomendación expresa de Aristóteles de examinar las razones contrarias para llegar al conocimiento de la verdad. «A la ciencia de la verdad, escribe Tomás, pertenece aceptar uno de los contrarios y rechazar el otro»[65]. Tanto los comentaristas peripatéticos como los teólogos seguían este modelo metódico, que en la práctica es un artículo. La preponderancia de la discusión de los argumentos contrapuestos era muy propia de este sistema y todavía se encuentra en Alejandro de Hales, en quien ya aparece la estructura fundamental del artículo. La misma presentación de su obra responde a una compleja metodología. Tomás, en cambio, ya desde su comentario a las Sentencias había ido eliminando de las cuestiones las subdivisiones y *quaestiunculae,* que entorpecían el proceso de inteligibilidad. En la *Suma contra los gentiles* y en el *Compendio de Teología* había optado por la presentación en capítulos, mientras que en la *Suma de Teología* el artículo se impone en la exposición de la teología.

Después del enunciado de la cuestión, Tomás propone las preguntas que deben hacerse sobre ella. Son los diversos artículos, cuyos títulos originales están colocados en ese lugar. Así pues, cada artículo se introduce con una pregunta a la que se trata de dar una respuesta en base al método escolástico, bien experimentado en los reglamentos universitarios. El *quaerere,* antes del enunciado de los artículos, significa interrogar, preguntar, averiguar. Se carga toda la fuerza de la investigación en la *aporta* aristotélica[66]. Hay una duda inicial que responde, antes que nada, a algo que requiere explicación. No es solamente el gusto dialéctico la base de este procedimiento, sino la necesidad de resolver el problema con el fin de que la verdad se pueda proponer. Esta sensibilidad responde ajustadamente al pensamiento de Tomás de Aquino: «Una disputa es magistral, escribe, en las escuelas no porque rechace el error, sino porque instruye a los oyentes para inducirlos a la inteligencia de la verdad que pretende; entonces es necesario dotarse de razones que investigan la raíz de la verdad y que hacen saber cómo es verdadero lo que se dice. Por el contrario, si el maestro determina la cuestión solamente con el procedimiento de autoridades, ciertamente el auditor podrá certificar que es así, pero no adquiere ninguna ciencia ni inteligencia, y se irá vacío»[67].

La palabra con la que se enuncian estas preguntas es invariablemente el *utrum.* En estos momentos de la escolástica el maestro ha de resolver las preguntas no solamente con las autoridades, sino también tomando en consideración los planteamientos contrarios. De este modo se significa que el problema ha de ser afrontado como una alternativa y que se examinarán las razones a favor y en contra[68]. «En castellano, escribe Ramírez, expresamos la misma alternativa con no menos fuerza y energía cuando inquirimos, por ejemplo, si (=utrum) la teología es ciencia; que es lo mismo que preguntar

[65] *Cont. Gentes* 1,1.

[66] A. MANSIÓN, *«Universalis dubitatio de veritate». 5. Thomas in Metaph., lib. III, lect.* 1: Revue philosophique 57 (1959) 513-542.

[67] TOMÁS DE AQUINO, *Quodl. 4,* a.18.

[68] F. A. BLANCHE, *Le vocabulaire de I'argumentation et la structure de l'article dans les ouvrages de saint Thomas:* Rev. Se. Phil. Théol. 4 (1925) 169; M. D. CHENU, *Introduction à l'étude* 79.

si la teología *es* ciencia o *no* lo *es.* O en forma interrogativa: ¿la teología *es* o *no es* verdadera ciencia?»[69]

Planteada la cuestión de modo alternativo, se requiere, en segundo lugar, la presentación de las dos partes de la alternativa. Solamente así se puede seguir la investigación. Era el momento más desarrollado de la disputa medieval, en el que el respeto al punto de partida inquisitivo abría grandes posibilidades a la investigación. El artículo manifiesta un cuidado escrupuloso en la prosecución de los motivos de racionalidad. Se inicia un auténtico proceso: «la significación primitiva de la palabra *procederé,* como lo indica su composición *(cederé* ir, *pro* hacia adelante) es caminar hacia adelante, avanzar»[70]. La verdad requiere un camino por el que se avanza gradualmente, sin saltos bruscos, con el fin de resolver las dudas reales encontradas.

En este momento del artículo se sopesan las razones a favor y en contra exponiéndolas con todo su vigor. En este proceso aparecen, en una primera serie, los argumentos que se oponen a la opinión del maestro y a la solución que se dispone a dar. Son las razones que están a favor de una parte de la alternativa las que constituyen esta sección del artículo. Al inicio de la segunda serie encontramos la expresión *sed contra,* que recoge las razones de la otra parte de la alternativa[71].

La interpretación de este momento del artículo se hace normalmente en dependencia del sentido de la disputa medieval, es decir, que no es una simple contraposición a la primera serie de objeciones, sino un argumento en favor de la otra alternativa. «No se diga, escribe Ghini, que en la *Suma,* frecuentísimamente, los argumentos *sed contra,* reducidos generalmente a uno, deben considerarse como válidos; porque aunque así lo sean de hecho, no lo son de derecho. Por lo demás, incluso el mismo Tomás, muchas veces, responde también a las intemperancias y a las imprecisiones de estos argumentos»[72]. Otras interpretaciones del *sed contra* pretenden hacerlo coincidir con la doctrina de Tomás, aunque en este caso es mejor hacer una descripción detallada. Los datos estadísticos aportados son interesantes: «Alrededor de 2073 argumentos *sed contra,* escribe Elders, son referencias o citas de autoridades teológicas, 338 remiten a autoridades en filosofía y 321 son argumentos *ex ratione»*[73]. No obstante, la interpretación del *sed contra* no como una simple autoridad ni como la tesis del autor, sino simplemente como la presentación de la otra parte de la alternativa se atiene mejor al proceso del artículo seguido por Tomás.

Después de esta presentación viene la respuesta del maestro, con el fin de disipar las dudas. En la presente edición esta tercera parte del artículo comienza: *solución al problema.* La puntuación original y concorde con el sistema de las disputas es: *Respondeo. Dicendum quod*[74]. Es decir que la respuesta

[69] S. RAMÍREZ, *Introducción general* 201.
[70] F. A. BLANCHE, a.c., 173.
[71] ID., a.c., 177; S. RAMÍREZ, o.c., 202-203; M.-D. CHENU, o.c., 80.
[72] G. GHINI, *Metodo espositivo de la Somma Teologica: Somma Teologica.* Introduzione generale (Roma 1972) 259-261.
[73] L. ELDERS, *Structure et fonction de l'argument «Sed contra» dans la Somme Théologique de Saint Tbomas:* DTh (P) 80 (1977) 245.
[74] S. THOMAE DE AQUINO, *Summa Theol.* 1 (Ottawa 1941) XXI.

se inicia con el *Dicendum*, que significaba el comienzo de la determinación auténtica del maestro. Con la fórmula «hay que decir» comienza, pues, la solución magistral a la cuestión. Constituye esta parte el cuerpo del artículo, donde se suele exponer orgánicamente la doctrina construida por el autor. Grabmann dice que es la «entelequia» del artículo, porque es ahí donde la preocupación del autor por dar ideas verdaderas y claras aparece con toda su intensidad[75]. Para ello Tomás usa toda la gama de procedimientos aristotélicos y culturales de los que disponía[76]. Todas las actividades tendentes a esclarecer el problema son usadas en este momento.

Tomás ha perfeccionado el cuerpo del artículo dejando aflorar los motivos doctrinales profundos, las clarificaciones de los términos y las notas históricas sobre el problema. «En la demostración dé su solución, escribe Grabmann, trata ante todo de establecerla sobre un fundamento sólido. Busca aquilatar profundamente las premisas para su conclusión y poner en evidencia todos los principios de los que procederán sus decisiones. Aquí Tomás se comporta más como metafisico que como dialéctico. Son los grandes principios metafíisicos los que dan luz a las demostraciones del Santo»[77]. Por ello el artículo no es un juego dialéctico en el que la tesis ya está previamente establecida, sino una enseñanza de la teología en base a los procedimientos más rigurosos del tiempo, así como la explicación de todo cuanto contribuía a la inteligencia de la fe. Por eso no responde al espíritu de estos tratados hacer de cada artículo un silogismo en forma que no da razón de la sustancia que tienen[78].

La última parte del artículo la constituye la solución a los argumentos de la otra parte de la alternativa. Una vez dada la respuesta del maestro en el cuerpo del artículo, se consideran, uno a uno, la serie de argumentos contrarios presentados al principio. No se trata de negar rotundamente la posición adversa, sino de delimitar la parte de verdad sobre la que se funda; por eso se presenta frecuentemente bajo la forma de una distinción sobre los sentidos de la cuestión. También, a veces, advierte defectos de forma en el razonamiento o que, respetando la forma, no es ése el lugar para aplicarlo. Estas respuestas le sirven para tocar aspectos fundamentales de la pregunta, por lo que algunas contienen doctrinas importantes que en la parte central no se percibieron.

El artículo responde, por consiguiente, a un método muy elaborado. Ello justifica el dicho de Juan XXII, quien, al canonizarlo, manifestaba que cada artículo era un milagro[79]. Su biógrafo Tocco había resaltado en la enseñanza del maestro «la forma compendiosa, abierta y fácil»[80]. La *Suma de Teología* tiene un total de 2669 artículos con casi diez mil objeciones. Esta

[75] M. GRABMANN, *La Somme* 82-83.
[76] M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude* 132-170.
[77] M. GRABMANN, o.c., 83-84.
[78] Estas reducciones escolásticas se encuentran en el s.XVII con J. DE MEDICIS DA CAMERINO, *Formalis explicatio Summae theologiae* (Vico 1858-1862). Con este sistema se fomenta más el gusto por la forma que por el contenido.
[79] J. PÉGUES, *Quot articulos scripsit, tot miracula fecit:* Xenia thomistica 2 (Roma 1925) 1-17; A. MASNOVO, *Introduzione alla Somma* 31-37.
[80] G. TOCCO, *Fontes vitae* 86.

impresionante mole de preguntas raramente se repiten[81], lo cual es una prueba del cuidado que Tomás de Aquino tuvo en su exposición de la teología.

5. La estructuración de los materiales de la Suma

El estudio de la teología en la Edad Media tenía como base la lectura del texto sagrado. Desde este arranque inicial se llega a las construcciones características de la escolástica, es decir, a las Sumas. Los autores seguían bastante de cerca la Biblia en el desarrollo de sus explicaciones. Por eso, la sistematización inicial es deudora de la historia de los acontecimientos allí narrados. Pero la misma evolución de la enseñanza medieval, en la que terminan añadiéndose a los textos tradicionales nuevos maestros reconocidos, y particularmente la introducción del texto de Lombardo, hizo imprescindible la tarea de ordenar el cúmulo de materiales teológicos presentes. Se comprende perfectamente que este sistema escolar, en el que actuaba el gusto por los cuestionamientos propio de aquellos espíritus, produjera infinidad de preguntas. Si a ello se añade el ambiente de gran credulidad imperante en aquel tiempo se comprende también que muchos temas llegaran hasta la impertinencia. La teología había desbordado las mismas cuestiones exegéticas que le habían dado origen. Por eso será función de las Sumas ordenar las materias que este sistema de enseñanza había producido.

Los propósitos señalados por Tomás de Aquino en el prólogo de su obra significan el reconocimiento explícito de la necesidad de superar las exposiciones que circulaban entonces. El autor se propone dar, a los que se iniciaban en el estudio de la teología, la posibilidad de disponer de los materiales teológicos superando la situación de entonces tanto en la ordenación de la teología, propia de los comentarios al libro de las Sentencias, cuanto en la selección de los temas, propia de la abundantísima literatura de las cuestiones disputadas. Tomás de Aquino, con el fin de favorecer la pedagogía de la teología, se dispone a distribuir convenientemente los tratados teológicos y a tratar los temas sustanciales propios del teólogo. Con el fin de abordar exclusivamente los objetos imprescindibles, la *Suma de Teología* introduce una construcción sistemática, de modo que se eviten las repeticiones inútiles y los temas técnicos. Evidentemente, los materiales teológicos habían surgido de la explicación de la Biblia, pero la situación escolar exigía nuevas formas de presentación. La obra de Tomás de Aquino se inscribe en esta historia con personalidad propia, respondiendo a los postulados de su obra: brevedad, globalidad y orden. Todos cuantos han estudiado esta obra han resaltado los criterios a los que responde la disposición de los diversos tratados y también la unidad interna de la misma[82].

[81] En la *Suma de Teología* se encuentra repetido un artículo relativo al bautismo de los niños: 2-2 q.10 a.12 y 3 q.68 a.10. No obstante, los editores de la Comisión leonina opinan que en el primer caso se trata de una interpolación, ya que este artículo se encuentra textualmente en el *Quodl.* 2, a.7.

[82] Entre los comentaristas de Tomás de Aquino encontramos estas distribuciones. Juan de Santo Tomás introduce su explicación con una *Explicatio connexionis et ordinis Summae theologicae D. Thomae per omnes materias.*

Los materiales teológicos los aportan a la Edad Media los florilegios o cadenas de sentencias, donde se habían recogido las enseñanzas de la tradición cristiana. Al lado de estos materiales se conocían en la tradición resúmenes globales de la doctrina cristiana[83]. El siglo XII introdujo en el patrimonio del pensamiento cristiano las preocupaciones por la sistematización de la teología, tanto por influjo del estatuto escolar vigente como por el conocimiento cada vez más amplio de la teoría de la ciencia aristotélica. De ahí que se urja la organización armónica de todos los temas suscitados o cuestiones propuestas[84]. Esta problemática se hace presente en el siglo XII y tiene sus autores clásicos[85]. A las conocidas ordenaciones de la teología en Abelardo y Lombardo responden otros criterios presentes en la escuela de Laón, que sigue la distribución ya tradicional de los lucidarios o especies de catecismos de la doctrina cristiana[86]. La historia de la teología conoce otros intentos de sistematización que tratan de mantenerse fieles al desarrollo histórico de la Biblia. En este sentido, tanto la escuela de San Víctor como el conocido Roberto de Melún, introducen la interesante temática de la creación y la reparación[87]. De este modo los materiales inertes de los florilegios toman así vida y la conexión misma de las verdades de la fe se ha convertido en uno de los fines mismos de la teología.

Tomás se había formado en esta tradición y había tenido ocasión de conocer estos materiales como bachiller sentenciario. Como maestro regente de teología había estado en contacto con la enseñanza y conocía la importancia que para los alumnos tenía el tema. Sus biógrafos resaltan la razón de su éxito en el modo escueto, claro y accesible de sus lecciones[88]. De ahí la intención, manifestada en el prólogo, de ofrecer a los alumnos un texto que respondiera a esas necesidades. Los materiales de la *Suma de Teología* son, evidentemente, los problemas teológicos que circulaban en aquel tiempo. Recorriendo las obras teológicas de entonces encontramos que los grandes tratados que componen las Sumas se habían elaborado paulatinamente, y en este sentido Tomás no los inventa[89].

[83] Particularmente las obras de Agustín de Hipona y también de Juan Damasceno: M.-D. CHENU, *La théologie au douzième* 115-118; J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique* 374-415; A. GRILLMEIER, *Du «symbolum» a la Somme théologique:* Église et tradition (Le Puy 1963) 105-156.

[84] La historia de este tema la ha trazado M.-D. CHENU, *La théologie au douzième* 62-89; H. CLOÈS, *La systématisation théologique pendant la seconde moitié du XII^{e} siècle:* Ephemerides Theologicae Lovanienses 34 (1958) 277-329.

[85] Bien conocida es la distribución de Abelardo: fe, caridad y sacramento: *Theologia scholarium:* ML 178, 979-1114 y también el plan más complejo del *Sic et Non:* ML 178, 1339-1610; también la distribución de Pedro Lombardo con base en la distinción agustiniana de la *res* y *signa: Libri IV sententiarum* (Quaracchi 1916).

[86] Y. LEFEVRE, *L'Elucidarium et les Lucidaires* (París 1954); R. SOLVAIN, *La tradition des sentences d'Anselme:* AHD 16 (1947-48) 1-52. También se advierten las resistencias a estas sistematizaciones de la teología: M.-D. CHENU, *La théologie au douzième* 393-394; *La théologie comme science* 26-32.

[87] HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis christianae fidei:* ML 176, 173-618; R. M. MARTIN, *Oeuvres de Robert de Melun,* 3 vols. (Lovaina 1932-1947): cf. M.-D. CHENU, *La théologie au douzième* 62-89.

[88] P. CALO, *Fontes vitae* 30.

[89] «Al mismo tiempo, escribe M. Grabmann, por esta Suma me he ido confirmando en mi opinión de que los trabajos teológicos propiamente dichos, y especialmente dogmáticos, como los de la Trinidad, el pecado original, la Cristología, etc., la teología del siglo XII y principios del XIII había producido ya un trabajo considerable y definitivo, y que los grandes escolásticos

Las obras análogas tenían técnicas muy elaboradas de composición. Basta acercarse a las obras de Guillermo de Auxerre, de Alejandro de Hales o al mismo Alberto el Grande, para comprender la novedad de la presentación de Tomás. Efectivamente, aquí Tomás ahorra muchas explicaciones marginales y terminológicas, tan propias de la teología de escuela. No es que con ello se cambie el sistema tradicional de enseñanza, sino que se corrigen los excesos que produce. Por eso es difícil encontrar repeticiones en esta obra. En la cabeza de la *Suma de Teología* están indicadas las partes de las que se compone[90] y luego en cada tratado se explica también la repartición y el orden que se va a seguir. Así pues, Tomás de Aquino ordena su obra sobre la doctrina cristiana en tres partes, donde recorre todos los temas trascendentales de la teología medieval. Damos a continuación el esquema básico de este texto teológico.

INTRODUCCIÓN: la teología como doctrina sagrada: q.1.

PRIMERA PARTE: Dios uno y trino y el *exitus* de toda criatura de El:
1. Existencia y atributos esenciales de Dios: qq.2-26.
2. Trinidad y divinas personas: qq.27-43.
3. Procedencia de las criaturas de Dios:
   Producción de las criaturas: qq.44-46.
   Distinción de las criaturas: qq.47-49.
      Los ángeles: qq.50-64, criaturas espirituales.
      El universo: qq.65-74, criaturas corporales.
      El hombre: qq. 75-102, criatura compuesta de espíritu y cuerpo.
   Conservación y gobierno de las criaturas: qq. 103-119.

SEGUNDA PARTE: movimiento del hombre hacia Dios:

PRIMERA PARTE DE LA SEGUNDA: acciones humanas en general:
1. Fin último de la vida humana: qq.1-5.
2. Medios para alcanzar este fin:
   Los actos humanos en sí mismos: qq.6-48.
   Principios de los actos humanos:
      Principios intrínsecos: los hábitos: qq.49-89.
      Principios extrínsecos: la ley y la gracia: qq.90-1 14.

SEGUNDA PARTE DE LA SEGUNDA: los actos humanos en particular:
1. Virtudes teologales (con vicios y dones):
   La fe: qq.1-16.
   La esperanza: qq. 17-22.
   La caridad: qq.23-46.
2. Virtudes cardinales (con vicios y dones):
   La prudencia: qq.47-56.
   La justicia: qq.57-122.
   La fortaleza: qq.123-140.
   La templanza: qq. 141-170.
3. Estados especiales de vida: qq.171-189.

TERCERA PARTE: Cristo, camino para la vida eterna:
1. Cristo, salvador de la humanidad: qq.1-59.
2. Los sacramentos como signos de salvación:

simplemente han recogido, en sus grandes líneas, los resultados del trabajo realizado precedentemente»: *Note sur la Somme théologique du Magister Hubertus:* Recherches de théologie ancienne et médiévale 1 (1929) 233.

90 1 q.2.

Los sacramentos en general: qq.60-65.
Los sacramentos en particular:
Bautismo: qq.66-71.
Confirmación: qq.72.
Eucaristía: qq.73-83.
Penitencia: qq.84-90, a.4.

SUPLEMENTO: añadido por sus discípulos:
Penitencia: qq.1-28.
Extrema unción: qq. 29-33.
Orden sagrado: qq. 34-40.
Matrimonio: qq. 41-68.

3. Tratado de los novísimos: qq. 69-99.

De este modo Tomás de Aquino recoge los problemas teológicos imprescindibles para la enseñanza y que él había tratado en su carrera profesoral. Dado el número impresionante de artículos, resulta tarea casi imposible evitar las repeticiones. Pero, sobre todo, hay en estos tratados de la *Suma de Teología* muchos que no se encuentran en otros lugares de las obras de Tomás de Aquino. Todos los que conocen su obra, ya desde sus contemporáneos, califican la segunda parte como la más original y novedosa. De hecho es de la que más manuscritos se conservan, entre otras razones por los servicios que prestaba en la administración del sacramento de la penitencia. El tratado de los actos humanos, las pasiones, los hábitos y la ley no tienen semejante presentación en otras obras. Igualmente, otros temas dogmáticos reciben aquí un desarrollo más perfecto y en otros se citan fuentes nuevas en la teología de entonces[91].

El reconocimiento de estos caracteres externos de la obra ha llevado también a examinar el método del desarrollo de la obra. Tomás se propone desarrollar la obra *secundum ordinem disciplinae*[92]. Ello ha llevado a buscar el principio del orden interno de la Suma y a interrogarse sobre los criterios a los que responde este método. Este tema tiene una amplia literatura[93]. No se trata aquí de discutir las implicaciones metodológicas que para la teología puede tener una determinada explicación del plan de la Suma, sino de presentar los criterios que se pueden apreciar en el desarrollo de la obra. Es cierto que los materiales son teológicos, pero al mismo tiempo estos temas deben presentarse conforme al método de la materia. Ya hemos visto cómo en la enseñanza medieval los temas, o bien se explicaban cuando lo requería la exposición del libro básico, o bien con ocasión de una disputa circunstancial. Por ello se hizo imprescindible recoger todos estos problemas y organizados en base a unos criterios propios. La experiencia escolar de Tomás de Aquino le había dado la capacidad para redactar su obra sistemática de la teología sobre unos criterios de organización.

[91] S. RAMÍREZ, *Introducción general* 193-194.

[92] *Summa Theol.*, prol.: «según exige el buen método».

[93] M. GRABMANN, *La Somme* 103ss.; M.-D. CHENU, *Le plan de la Somme théologique de S. Thomas:* Rev. Thom. 45 (1939) 93-107; ID., *Introduction à l'etude* 258-273; P. E. PERSSON, *Le plan de la Somme théologique et le rapport «Ratio-Revelatio»:* Rev. Philosophique de Louvain 56 (1958) 545-572; G. LAFONT, *Estructuras y método en la Suma teológica de santo Tomás de Aquino* (Madrid 1964); A. BONETTI, *Struttura e metodo della Somma teológica di San Tommaso di Aquino:* Rivista di filosofía neo-scolastica 53 (1961) 402-406; G. PERINI. *Un nuovo studio sul «piano» della «Summa»:* DTh (P) 66 (1963) 280-292; I. BlFFl, *Un bilancio delle recenti discussioni sul piano della «Summa Theologiae» di S. Tommaso:* La scuola cattolica supplemento bibliográfico 91 (1963) 147-176 y 295-326.

Todos los temas acumulados en la obra necesitaban un encadenamiento, de modo que los contenidos de la sagrada doctrina fueran presentados conforme a los requisitos del método de entonces. Este método era una exigencia de la ciencia lógica, que se impuso además en las construcciones teológicas. De ahí deriva una primera línea de organización de la *Suma de Teología* consistente en que todos los objetos deben ser considerados bajo la misma perspectiva. La necesidad de la sistematización la expresa Tomás en la presentación de las partes de la obra[94], dando así una visión de conjunto. Pero también al preguntarse sobre lo que está sujeto a la consideración de la doctrina sagrada responde que es aquello que dice relación con Dios[95]. La correspondencia que hay entre el motivo por el que se consideran las cosas y el contenido de las mismas hace que todos los temas de la Suma adquieran unidad a la luz de la visión divina de las cosas. La teología, ciencia de la fe y que procede de la fe, sigue e imita el conocimiento de Dios. Desde esta perspectiva se consigue una integración entre la realidad del mundo y la relación que tiene con sus causas.

Esto ha llevado a algunos autores a ver en el plan de la Suma un mantenimiento expreso de las ideas aristotélicas, traduciendo esto en la relación causal que Dios tiene con las criaturas. Es decir, aquí Tomás trataría de manifestar la relación que todo tiene con Dios como principio de causalidad. La primera parte, Dios causa eficiente primera; la segunda, Dios causa final última, y la tercera, Dios causa eficiente hipotética debido a la caída del hombre. Transportar la unidad de la Suma al vocabulario aristotélico puede significar alejarnos de la intención de Tomás de Aquino. El proyecto teológico de esta obra trasciende los instrumentos de análisis incorporados, entre los que se encuentra el principio de causalidad[96]. Lo decisivo de ella es la percepción teológica que la inteligencia tiene de las cosas, y en ello influye más la tradición cristiana que la aristotélica.

Es el concepto de fe lo que lleva a Tomás a conseguir esta visión global de las cosas en su obra. Y bajo esta luz se integran también los hechos históricos que componen la historia de la salvación. Para él todo efecto histórico de la economía salvífica debe ser reconducido a la teología. La visión que Dios tiene de las cosas es lo que da unidad a lo que nosotros encontramos como una disposición temporal de la revelación. Los teólogos escolásticos consideran la historia de la salvación asumida en su propia visión teológica. Los hechos históricos interesan en tanto en cuanto se relacionan con la Verdad primera. Esta metodología teológica domina la *Suma de Teología*, aunque se pueden descubrir otros aspectos[97], pero fundamentalmente el orden de los tratados de la obra responde a la naturaleza misma del objeto de la teología.

Esta primera línea de organización está presente en lo que se refiere al

[94] *Summa Theol.* 1 q.2 prol.

[95] 1 q.1 a.7: «Pues bien, como en la doctrina sagrada todo se trata desde el punto de vista de Dios, bien porque es el mismo Dios o porque está ordenado a Dios como principio y fin, se deduce que el sujeto de esta ciencia es Dios».

[96] Y. CONGAR, *Le moment «économique» et le moment «ontologique» dans la sacra doctrina (Révelation, Théologie, Somme théologique):* Mélanges M.-D. CHENU (París 1967) 135-187; ID., *Le sens de l'«économie» salutaire dans la «theologie» de S. Thomas d'Aquin (Somme Théologique):* Festgabe J. LORTZ (Baden-Baden 1957) 73-122.

[97] A. PATFOORT, *L'unité de la 1.ª pars et le mouvement interne de la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin:* Rev. Sc. Ph. Théol. 47 (1963) 513-544: según esta interpretación, la primera parte trata de las estructuras antecedentes al uso de la libre voluntad del hombre y luego las condiciones en las que se ejerce esa voluntad.

misterio del ser y de la vida de Dios. Pero también se ha puesto de manifiesto otro criterio según el cual se percibe el itinerario de procedencia de las criaturas de Dios y de retorno de las mismas hacia El, retorno en profundidad de ser y de gracia, en cuyo movimiento Cristo es a la vez vía y medio. Este plan está presente también en esta obra y se atribuye a influjos neoplatónicos, ya que se corresponde con el esquema clásico de la emanación y del retorno. De hecho Tomás de Aquino identificó mejor que sus contemporáneos al neoplatónico Proclo. El tema estaba presente en aquel tiempo y muchos autores lo reconocen expresamente en el plan de la obra. «Tal es el plan de la Suma teológica —escribe Chenu—, y tal el movimiento que traduce: *I Pars* la emanación, Dios principio; *II Pars* el retorno, Dios fin; como de hecho, conforme al libre y absolutamente gratuito proyecto de Dios (es la historia santa la que nos lo revela), este retorno se hizo por Cristo hombre-Dios, una *III Pars* estudiará las condiciones "cristianas" de este retorno»[98]. Este vocabulario estaba presente en la tradición cristiana y es normal que se usara para la sistematización de la doctrina sagrada. De este modo la obra adquiere un dinamismo específico, al que contribuye también el tema de la imagen, de larga tradición patrística. El ejemplarismo divino y la imagen humana mutuamente se relacionan, de modo que el retorno de la imagen a su Modelo divino se constituye en eje de la parte moral.

El esquema de la procedencia y del retorno está presente en las obras de Tomás y es reconocible en sus obras más sistemáticas [99]. Además, conoció de estudiante con Alberto la obra del Pseudo-Dionisio, en quien están presentes estas ideas, que se habían concretado en el dicho de que el Bien es expansivo por sí mismo. La historia de la teología reconoce el influjo de este axioma en la teología medieval, aunque también la regresión del mismo a finales del siglo XIII [100]. Lo que se deriva de las intenciones de Tomás es que se propuso ordenar su teología siguiendo algunos principios de inteligibilidad y que en la *Suma de Teología* se pueden encontrar varios. Se trataba de superar la discontinuidad a la que la enseñanza de entonces daba lugar, así como la contingencia de una historia material. El principio de las relaciones con Dios, aplicando siempre la analogía, hace que esta obra presente un conjunto teológico coherente. Por el plan de la procedencia y el retorno, la *Suma de Teología* tiene un dinamismo interno en sus materiales, pero sobre todo responde a su función de sabiduría cristiana, conforme a la etimología que Tomás propone de la teología[101].

Esta presentación de la teología ha sido motivo de polémicas. La reserva más conocida a esta obra es la que se hace a la colocación del tratado cristológico en la tercera parte, ya que ello significa hablar de la vida cristiana, como se hace en la parte moral, sin haber hablado aún de Cristo. Entre los catálogos de las luchas antitomistas del siglo XIII hay uno que se refiere a este problema [102]. Por supuesto que la moral tomista no está desenganchada

[98] M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude* 261.

[99] ID., 267; *Cont. Gentes* 1, 9; *Compend. theol. 2* y 103.

[100] G. LAFONT, *Estructuras y método* 3-24; TH.-A. AUDET, *Approches historiques de la Summa Theologiae:* Études d'hist. lit. et doct. 17 (1962) 7-29.

[101] *Summa Theol.* 1 q.1 a.7.

[102] A. DONDAINE, *Un catalogue de dissensions doctrinales entre les maîtres parisiens de la fin du XIII^{e} siècle:* Recherches de théologie ancienne et médiévale 10 (1930) 375-394. Una cuestión discutida se refiere precisamente al artículo 7 de la primera parte: «Cuando se pregunta: si el sujeto de la teología es Dios, los Menores dicen que es Cristo con sus miembros, mientras que Tomás en la Suma dice que es Dios». E. MERSCH, *L'objet de la théologie et le Christus totus:* Recherches de science religieuse 26 (1936) 129-157.

de la cristología, sino que hay un nexo por la noción de imagen que el hombre es del Dios uno y trino [103]. Tomás mantiene en su obra el propósito lúcido de introducir la historia de la Biblia y lo revelado en la inteligibilidad científica de la teología.

Otra de las reservas suscitadas a esta sistemática de la doctrina cristiana es la de que el estudio de Dios no es completamente trinitario, como sucede en la tradición cristiana. El conocimiento de las condiciones históricas en las que nace esta obra y la tradición cristiana en la que se inscribe contribuyen a relativizar estas reservas. La historia de la teología demuestra que la sistemática ha estado presente en el curso de los tiempos y también que el grado de fidelidad a la historia de la salvación es diverso, pero asimismo que la *Suma de Teología* puede contarse entre los logros mejores de estos intentos. La teología de Tomás está lejos de ser una imposible ambición de poseer la ciencia divina. Ello significaría desconectar la teología de la vida del teólogo. La teología tomista no es un mero ejercicio intelectual, sino tarea de toda una vida dedicada a la consecución de la Verdad. Y en esta tarea Tomás es consciente de la precariedad de los resultados y de la inconmensurabilidad del objeto[104]. El esfuerzo sistemático de la obra de Tomás de Aquino es la prueba de la fuerza que puede adquirir la inteligencia de la fe cuando se hace con el talante y la preparación que él tenía. Pero en todo caso esta fe permanece siempre consciente de la permanente libertad de la Palabra de Dios.

II. *LA SUMA EN LA HISTORIA DE LA TEOLOGÍA*

La fe cristiana, a cuyo servicio está la vida de Tomás, se sirve de la razón humana del creyente. El cristiano ha recibido una revelación divina que modela y configura su visión del universo. Por eso, su fe está en la cúspide de su percepción del sentido de la vida y también de su actitud práctica ante la condición humana. La norma suprema del pensamiento cristiano no es, ciertamente, la ciencia humana, pero tampoco puede prescindir de la condición propia de la inteligencia. Pero las exigencias de esa inteligencia varían según los tiempos y según las culturas, a cuyo servicio se pone el creyente. La historia de la teología es justamente la solución de estas relaciones. El problema de la integración de los valores humanos en la visión cristiana del mundo se plantea en diversos frentes. Por lo que se refiere al pensamiento, es necesario afrontar siempre el problema de las relaciones con la filosofía y con el saber profano. Se trata de calibrar la aportación válida que los instrumentos reconocidos de la razón humana dan para el estudio y la comprensión de la Biblia.

La evidencia de los riesgos de esta tarea, sin embargo, no ha impedido que se haya formado un pensamiento típicamente cristiano y que se hayan introducido materiales provenientes de otros mundos culturales. La aportación de la sabiduría ajena al mundo cristiano es un reto constante para todo educador de la fe. Desde el principio los programas de educación cristiana, que mantienen evidentemente la Biblia como punto de referencia inicial, incorporan elementos del pensamiento conocido y formas de transmisión ya experimentadas en la cultura humana. Con el curso de los tiempos estas exigencias se hacen más apremiantes y alargan incluso el campo de su acción.

[103] L.-B. GILLON, *L'imitation de Christ et la morale de S. Thomas:* Ang. 36 (1959) 263-286; A. HAYEN, La *structure de la Somme théologique et Jesus:* Sciences Ecclésiastiques 12 (1961) 59-82.

[104] *Summa Theol.* 1 q.12 a.13 ad 1; De pot. q.7 a.5 ad 14; *Summa Theol.* 1 q.1 a.1.

La actitud que se tenga ante este problema dará también la impronta propia a una obra de teología. Presentamos, en esta segunda parte, la contribución de la *Suma de Teología* a la historia de esta tarea en el cristianismo.

1. **La enseñanza teológica de la Escritura**

Las generaciones de los primeros siglos del cristianismo forjaron un espíritu que permanecerá en la tradición como punto de referencia constante y siempre obligado. No tanto porque hagan inútil el esfuerzo intelectual de sus sucesores, sino porque su actitud y sus obras han tenido un valor fundamentalmente positivo hacia la cultura. Efectivamente, también los Padres se encontraron con el problema de la aportación de la sabiduría pagana a la hora de transmitir el patrimonio cristiano. De este modo no solamente legaron a las generaciones posteriores su talante, sino también el resultado concreto de sus obras. No se trata aquí de justificar esta tarea ni de seguirla en todas sus implicaciones, sino de afirmar que de hecho significó la legitimación del pensamiento cristiano[105].

La necesidad de contraponer la sabiduría cristiana integral a la de los filósofos paganos apremia a los Padres a poner el acento en la revelación cristiana, ya que vivían en un mundo de régimen pagano. Por eso, la fe se presenta tanto como principio formal de unidad de toda la construcción teológica cuanto como fuente de conocimiento racional. Las soluciones varían según los ambientes patrísticos, pero en la Edad Media la visión agustiniana será la más conocida. Para Agustín de Hipona, la revelación es el criterio valorativo de las verdades de razón, y su quehacer teológico tiene una profunda inspiración religiosa, pero es consciente también de estar impregnado de ideas platónicas. Esta perspectiva teológica será muy viva en la tradición cristiana y en ella influye la célebre fórmula teológica del obispo de Hipona[106]. Esta actitud no descarta el tema de la cultura humana, como la misma vida de Agustín demuestra, pero, entendida rígidamente y en un mundo religioso cerrado, puede producir una crisis en el pensamiento cristiano cuando el orden racional adquiera más consistencia.

Las aportaciones del siglo XII en este campo abren el camino hacia el prototipo de obra teológica medieval. La misma organización escolar del tiempo revela ya las tendencias que se van a ir imponiendo. La formación de aquellos pueblos sigue el esquema ya conocido en la sociedad pagana. Entre las organizaciones del saber de más tradición encontramos la célebre división en *trivio* y *cuadrivio*[107]. Estas enseñanzas constituían los conocimientos imprescindibles para poder estudiar el libro por antonomasia de aquella civilización: la Biblia. Es bien sabido que el primer estadio de acercamiento a la Sagrada Escritura lo constituía la lectura, y las materias estudiadas en ese programa escolar facilitaban la tarea. Hasta el presente estas preocupaciones se habían mantenido vivas en los monasterios, pero en este siglo toman

[105] F. CAYRÉ, *Précis de patrologie et d'histoire de la théologie,* 3 vols. (París 1927-1943); M. GRABMANN, *Historia de la teología católica. Desde finales de la era patrística hasta nuestros días* (Madrid 1946); E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana.* I *Des dels orígens al segle XV* (Barcelona 1984).

[106] E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin* (París 1929) 33-34; A. AROSTEGUI, *Interpretación agustiniana del «nisi credideritis non intelligetis»:* Revista de filosofía 24 (1965) 277-283; A. C. VEGA, *Introducción a la filosofía de San Agustín:* Obras completas II (Madrid 1964) 74ss.

[107] H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité* (París 1950^2); R.-A. MARTIN, *Arts libéraux:* Dic. d'histoire et géographie ecclésiastique IV (París 1930) col. 827-843; P. RICHE, *La educación en la cristiandad antigua* (Barcelona 1983).

auge las ciudades con la emancipación de muchos municipios y la creación de las escuelas urbanas[108].

Por ello, a los instrumentos primeros de la gramática y la retórica vemos sobreponerse en este tiempo la dialéctica. La historia reconoce el influjo de las controversias eucarísticas del siglo precedente en este tema, pero, sobre todo, pone de relieve los nuevos conocimientos introducidos en Occidente. Hasta entonces la civilización occidental solamente conocía las categorías de Aristóteles transmitidas por Boecio. Es lo que se denomina la *logica vetus* [109]. Por eso, la teología de la primera escolástica va ligada a estas artes. Pero la importancia de Boecio está justamente en que los métodos racionales se introducen en la tarea teológica. Hacia la mitad del siglo XII se introducen nuevos libros de Aristóteles, particularmente los relativos al silogismo como forma de demostración científica[110].

El texto sagrado tenía entonces una tradición asentada. Aunque la traducción más comúnmente aceptada continúa siendo la de los Setenta, la transmisión de la Biblia en la Edad Media sigue los derroteros de la glosa. El texto constituía parte central en la misma disposición del libro, donde las glosas o comentarios se hacían al margen o entre líneas. La más conocida es la *glossa ordinaria,* usada por los teólogos del tiempo y cuya paternidad se ha atribuido recientemente a Anselmo de Laón. Se comprende que semejante método llegara a tal saturación, que incluso atentara a la misma percepción originaria del texto. Los resultados de semejantes procedimientos pedían la introducción de un método que pusiera orden racional entre los comentarios al texto sagrado.

Durante un largo período de tiempo, el trabajo teológico se realiza recogiendo el material de la tradición patrística. Este patrimonio se transmite mediante *florilegios* o *cadenas,* en las que se recogen los textos espigados de los autores, principalmente de Agustín y de Gregorio Magno. La palabra *sentencias* se refiere originariamente a estas colecciones de textos de la antigüedad agrupados según criterios diversos. Este tipo de obras arranca ya de finales de la era patrística, pero serán más características del trabajo teológico de esta época. Hoy se reconocen como obras características del siglo XII, y la prueba la constituyen las compilaciones de este período conocidas como florilegios y sentencias[111]. A estos textos, particularmente de los Padres y que acompañaban la glosa medieval, se les denomina *auctoritas.* Estas autoridades se convierten también en el fundamento de la teología, pero aplicándole el sentido lógico y dialéctico introducido en este siglo.

Este nuevo filón de la teología tiene una amplia gama de representantes y escuelas en el siglo XII. La historia pone de relieve a Anselmo y Abelardo[112]. En el primero, la preocupación por la comprensión racional es asimismo ingrediente del aspecto contemplativo. En Anselmo se da una *fe que busca la inteligencia,* frase de indudable éxito histórico, con la que expresa el

[108] H. PIRENNE, *Las ciudades de la Edad Media* (Madrid 1980[4]); PH. DELHAYE, *L'organisation scolaire au XII[e] siède:* Traditio 5 (1947) 211-268.

[109] L. MINIO PALUELLO, *Les traductions et les commentaires aristotéliciens de Boèce:* Studia patrística 2 (Berlín 1957) 358-365; ID., *Note sull'aristotelismo medievale:* Rivista di fil. neo-scolastica 54 (1962) 137-147; J. ISAAC, *Le «Peri Hermeneias» de Boèce a St. Thomas* (París 1953).

[110] F. VAN STEENBERGHEN, *Aristote in Occident. Les origines de l'aristotelisme parisién* (Lovaina 1946); L. GENICOT, *Le XIII[e] siècle européen* (París 1968) 212-219; *P.* M. PESSION, *Alle origini dell'aristotelismo del secolo XII:* Sap. 1 (1948) 374-386 y 2 (1949) 61-78.

[111] J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII[e] siècle* (Bruselas-París 1948[2]) 112-148; P. GLORIEUX, *Sentences:* DTC, XIV, 2 (París 1941) col. 1860-1884.

[112] M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle* (París 1966[2]) 350.

espacio concedido por él a la dialéctica[113]. Abelardo se encuentra con las recopilaciones, que presentan una gran variedad y disparidad. Su preocupación será introducir el sentido lógico en estos textos, de modo que con él la dialéctica, cada vez más impregnada de lógica, va a tener una aplicación intensa a la teología[114]. Es en este momento de la historia cuando el nombre de teología comienza a usarse en el sentido epistemológico moderno[115].

El siglo XII tiene también otra aportación importante en la enseñanza teológica de la Escritura. Se trata de la sistematización de la teología derivada de estas exigencias. Aunque los diversos esquemas teológicos no se presenten en estado químicamente puro, no obstante, en algunas prevalece la ordenación histórica, mientras que, en otras, una ordenación inspirada en Agustín[116]. La obra de Pedro Lombardo va a adquirir una dimensión extraordinaria, pues se va a constituir en el texto de teología, con toda la fuerza que la palabra texto tenía en aquel ambiente. Los jóvenes bachilleres estudiaban este libro, y Tomás de Aquino no será una excepción. Se puede discutir el éxito de su empresa, pero lo cierto es que su obra es fundamental en la enseñanza de la teología hasta el siglo XVI [117].

La exposición de la Biblia, forma por antonomasia de la tarea teológica, presenta al concluir el siglo XII una gran ebullición. El papel de la dialéctica, forma frecuentemente artificial, es suplantada por la lógica gracias a la obra de Abelardo. De este modo la teología especulativa tiende a ampliar sus márgenes. Los temas humanísticos y naturales son cultivados en los ambientes de Chartres y San Víctor. La filosofía de tipo aristotélico, por Juan de Salisbury, Domingo Gundisalino y Gilberto de la Porré. En este ambiente, el problema filosófico aún no estaba planteado con toda su amplitud, pues todavía predomina la lógica sobre la metafísica, pero los sistemas clásicos de formación comienzan a advertir su desfase y el siglo XIII deberá afrontar ese problema.

2. La teología en el marco universitario

Las grandes instituciones de la Edad Media pueden relacionarse con el *sacerdotium,* el *regnum* y el *studium,* que constituyen capas sociales muy definidas. Son las fuerzas preponderantes de aquella civilización, a las cuales comienzan a contraponerse movimientos más populares, generalmente de inspiración evangélica, pero también por el espíritu comunal que aflora en otros sectores de la sociedad y en los municipios más organizados. El siglo xm se abre como una nueva era para la historia de la Iglesia que, con Inocencio III (1198-1216), consigue el triunfo del sacerdocio sobre el reino. También el afianzamiento de las monarquías nacionales favorece, al mismo tiempo, una sociedad más próspera y abierta. El mundo medieval es muy diversificado, pero encuentra en Roma el centro rector de sus destinos.

[113] ANSELMO DE CARTERBURY, *Proslogion* 1: ML 158,225: la frase *fides quaerens intellectum* tuvo indudable éxito histórico: cf. Y. CONGAR, *La fe y la teología* (Barcelona 1977²) 282-289..

[114] E. BERTOLA, *I precedente storici del metodo del «Sic et Non» di Abelardo:* Riv. di fil. neoscolastica 53 (1961) 255-280; M.-D. CHENU, *La fe en la inteligencia* (Barcelona 1966) 133-146.

[115] J. DE GHELLINCK, *«Pagina» et «sacra pagina». Histoire d'un mot et transformation de l'objet primitivement designé:* Mél. A. PELZER (Lovaina 1947) 23-59.

[116] H. DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis christianae fidei:* ML 176, 173-618; R. M. MARTIN, *Oeuvres de Robert de Melun,* 3 vols. (Lovaina 1932-1947); P. LOMBARDO, *Libri IV sententiarum* (Quaracci 1916).

[117] J. DE GHELLINCK, *Le mouvement* 250-277.

También surgen otra serie de ciudades importantes, pero la cúspide espiritual del tiempo la detenta la Iglesia [118].

La renovación evangélica es tan intensa que surgen en aquel mundo nuevas órdenes. Son principios dinamizadores de aquella sociedad que precisan una moderación. «Pero —escribe Chenu—, si la mayor parte de estos movimientos van a perderse en sectas revolucionarias y heterodoxas, otros adquieren en la Iglesia su equilibrio: Francisco de Asís, hijo de su siglo, si es que lo hubo, encarna este nuevo espíritu de santidad; y Domingo, *vir evangelicus* (Jordán de Sajonia), funda un "ordo praedicatorum", en el que el viejo edificio regular se transforma según las constituciones de las Comunas y de las corporaciones, donde las más intensas curiosidades racionales se ejercitan a la luz de la fe»[119]. Estas dos órdenes adquieren su estatuto canónico en 1216 los dominicos y en 1223 los menores, y en seguida estarán presentes entre los estudiantes y los maestros de teología. Aunque la constitución de las mismas no era la investigación científica, sin embargo, ya encontramos en las constituciones de los predicadores de Raimundo de Peñafort de 1228 las exigencias del estudio y la utilidad de las ciencias profanas para el teólogo. La evolución de los menores exigió más esfuerzos de adaptación, aunque entran pronto en el ambiente universitario.

Pero el siglo XIII conoce también el auge del estudio, que constituye un fuerte estamento social por obra de las agrupaciones universitarias. Más allá de los acontecimientos de tipo político o religioso se encuentran en nuestro caso los culturales, que van a lograr su mayor resonancia en el nuevo tipo de organización escolar[120]. La agrupación de las escuelas urbanas permite el intercambio y la confrontación de las ideas entre las diversas facultades. La *universitas studiorum* no es solamente comunidad de estudios, sino también integración de todos cuantos se relacionan con el mundo de la cultura, tanto estudiantes como profesores. Funcionan como un grupo autónomo dentro de la sociedad con sus pruebas de acceso y sus ritos de celebración, pero sometidos a los principios rectores de aquella sociedad, el papa o el emperador[121]. Integraban estas universidades las facultades de teología, artes, derecho y medicina.

El sistema universitario, en el que prevalecía la facultad de teología, no permitía que ésta quedara al abrigo de los influjos de otras facultades. Cuando la ciencia y la filosofía griegas se van asimilando, la teología no podía quedar sin la aportación de aquel espíritu, si quería seguir estando en la universidad y ser la facultad más importante. El siglo xm conoce varias generaciones de maestros, que perciben este problema y que en dependencia de él han escrito su teología. Porque la filosofía, pero aún más la teología, son solidarias de las instituciones que las producen. El influjo universitario se

[118] Y. AZAIS-A. FLICHE-C. THOUZELLIER, *La cristiandad romana:* Historia de la Iglesia X (Valencia 1975); J. LE GOFF, *La civilización del Occidente medieval* (Barcelona 1969); L. GENICOT, *Le XIII^e siècle européen* (París 1968); F. HEER, *El mundo medieval. Europa 1100-1350* (Madrid 1963); CH. DAWSON, *Ensayos acerca de la Edad Media* (Madrid 1960); J. HUIZINGA, *El otoño de la Edad Media* (Madrid 1979[3]). La *circunstancia* medieval es muy importante para la comprensión de la obra de Tomás de Aquino, y sus historiadores así lo han puesto de relieve.

[119] M.-CHENU, *La théologie comme science* 104.

[120] H. DENIFLE-A. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis* I (París 1889); St. D'IRSAY, *Histoire des universités françaises et étrangères des origines à nos jours. I Moyen Age et Renaissance* (París 1933); P. MICHAUD-QUANTIN, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le moyen âge latin* (París 1970); J. LE GOFF, *Los intelectuales en la Edad Media* (Barcelona 1986).

[121] G. DUPONT-FERRIER, *Aspects de l'université de París* (París 1949).

percibe particularmente en su estructura técnica, pero también en el mismo espíritu atento a los nuevos modos de inteligibilidad.

En este contexto se hace imprescindible una organización de las ciencias, entre las que la sabiduría derivada del Evangelio mantiene su primacía. Pero en el siglo XIII estas exigencias serán cada vez mayores, porque el ingreso del saber proveniente de mundos no cristianos en los ambientes universitarios ponía en juego el mismo dominio de la sabiduría cristiana. «La vida intelectual del siglo xm, escribe van Steenberghen, está dominada por un hecho histórico capital: la introducción en Occidente, en sucesivas olas a partir del siglo XII y hasta finales del siglo xm, de una abundante literatura filosófica y científica, de origen griego, judío y árabe. La historia de este movimiento de traducciones, arabo-latinas y greco-latinas, constituye todavía un amplio campo de investigación» [122]. Este tema encuentra amplio eco en las historias de la filosofía, y las interpretaciones no son homogéneas. Lo cierto es que los teólogos de este siglo son deudores de este ambiente en diversa medida, aunque en muchos casos el aristotelismo no les ha llegado en su estado puro, sino mediante fuentes eclécticas.

La historia de la cultura de este siglo demuestra que, para el conocimiento de las Sagradas Escrituras, este ambiente espiritual era un reto, capaz de regenerar la teología pero también de arruinarla. La perpetuación de una teología que no aceptara la visión más crítica de la realidad que la filosofía imponía, corría el riesgo de vaciar el mismo significado de la teología. «Era, escribe Chenu, para una tradición religiosa espontáneamente alimentada, con pequeñas excepciones, de la filosofía platónica, un delicado retorno comprometerse con los caminos de Aristóteles; incluso antes de revelarse la incompatibilidad de los dos sistemas, la ruptura de solidaridades adquiridas no podía consumarse sin problemas. Pues el universo aristotélico mismo aparecía irreconciliable con la concepción cristiana del mundo, del hombre, de Dios: no hay creación, sino un mundo eterno, en manos del determinismo, sin que un Dios providente conociese las contingencias, un hombre ligado a la materia y con ella mortal, cuya perfección moral no está abierta a un valor religioso. Filosofía orientada hacia la tierra, que por su negación de las ideas ejemplares ha cortado todo itinerario hacia Dios y ha replegado sobre sí misma la luz de la razón. La ciencia es contraria a la sabiduría cristiana» [123]. Las generaciones de la primera mitad del siglo xm se encuentran ante una filosofía que daba pistas para una definición global de las cosas, y ello influye también en el mismo trabajo teológico.

El ingreso del aristotelismo en el mundo latino toma consistencia en esta primera mitad de siglo, aunque el estado actual de la crítica tiende a matizar el fenómeno por cuanto la transmisión de Aristóteles es todavía un problema de estudio. El hecho afecta a la nueva clase de maestros, que cada vez sienten mayor atractivo por la teología especulativa. En esta tarea destacan los profesores de la Universidad parisina, aunque no hay que olvidar la aportación de los maestros de Oxford. La historia de la entrada del aristotelismo es una clave de interpretación fundamental para la comprensión de la labor teológica de la Edad Media [124]. En torno a este problema se aglutinan

[122] F. VAN STEHNBERGHEN, *La philosophie au XIII^e siècle* (Lovaina-París 1966) 29.

[123] M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* (Montréal 1950) 31.

[124] Además de la obra de STEENBERGHEN, cf. M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale* (Lovaina 1947⁶); G. FRAILE, *Historia de la filosofía.* II *El judaismo, el cristianismo, el islam y la filosofía* (Madrid 1966²); E. GILSON, *La filosofía en la Edad Media, desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV* (Madrid 1976²).

los espíritus de entonces, aunque con actitudes bien diversificadas. Además, la metafísica aristotélica había sido transmitida con prolongaciones neoplatónicas [125], de donde la complejidad del problema.

La reconstrucción del período teológico que va desde 1200 hasta 1250, pone de relieve el predominio oficial de las reservas suscitadas por esta cuestión [126]. Las precauciones suscitadas por el movimiento cultural se advierten ya en 1210, cuando Aristóteles fue prohibido en París, y se agravarán en las sucesivas intervenciones de Gregorio IX en 1228 y 1231, hasta convertirse en una especie de lugar común de los documentos pontificios [127]. En estas intervenciones y en los teólogos que las secundaban aparece la preocupación por salvaguardar la trascendencia de la verdad divina amenazada por esta excesiva racionalización[128]. Aunque de hecho estas prohibiciones no se retiraron, sin embargo, las posibilidades que concedía la dispensa entre los dominicos o la misma interpretación del texto hicieron entrar a Aristóteles en el pensamiento teológico. Alberto el Grande, uno de los promotores más destacados del ingreso aristotélico en el mundo latino, enseña durante su magisterio parisino entre los años 1240 y 1248 la filosofía sobre textos aristotélicos, al mismo tiempo que la teología sobre el texto escriturístico y las Sentencias de Lombardo.

Las repercusiones de este clima en la facultad de teología se dejan advertir en los teólogos de la generación anterior a Tomás de Aquino, que reivindican los derechos de la razón en teología. La historia de la teología pone de relieve los nombres de Guillermo de Auxerre, Felipe el Canciller y Guillermo de Auvergne[129]. La obra de estos autores manifiesta el problema de la credibilidad de la teología en aquel ambiente. Fe y razón son todavía dos realidades estrechamente unidas, pero independientes, aunque el recurso al sentido aristotélico de ciencia es cada vez más frecuente. La situación de la teología se presenta, pues, con un nuevo caudal de materiales y también con nuevos sistemas de enseñanza. En este momento histórico, si quiere permanecer fiel a su misión de escrutar las Escrituras, el teólogo ha de proponer una fe que también produzca razón, en expresión de Guillermo de Auxerre [130]. El problema está planteado en toda su radicalidad por cuanto creer no excluye otros tipos de actividad humana, particularmente la racionalidad.

La crítica moderna considera la aportación de Alejandro de Hales como fundamental en esta dirección, que va a culminar en la obra de Tomás de Aquino. Resueltos los problemas literarios con la publicación de su obra [131],

[125] Un caso típico es el célebre *Liber de causis,* cuyo origen neoplatónico fue Tomás el primero en percibirlo, pues venía con la tradición aristotélica: C. VANSTEENKISTE, *Notes sur le Commentaire de saint Thomas du Liber de Causis:* Études et Recherches 8 (1952) 171-191.

[126] M. GRABMANN, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX:* Miscellanea Historiae Pontificiae 5 (Roma 1941); F. EHRLE, *L'agostinismo e l'aristotelismo nella scolastica del secolo XIII. Ulteriori discussioni e materiali:* Xenia thomistica 3 (Roma 1925) 517-588; A. MASNOVO, *Da Guglielmo d'Auvergne a San Tommaso d'Aquino* I (Milán 1930). Para la historia de la teología medieval, además de los textos generales citados: A. FOREST-M. GANDILLAC-F. VAN STEENBERGHEN, *El pensamiento medieval:* Historia de la Iglesia XIV (Valencia 1974).

[127] F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie:* «En pocas palabras, pienso que la renovación de la prohibición de 1231 en la bula del 1263 no tiene ningún alcance histórico» p.326.

[128] M.-D. CHENU, *La théologie comme science* 26-32; C. DUMONT, *La théologie comme science chez les scholastiques du XIII^e^ siècle* (Lovaina 1962).

[129] FOREST-GANDILLAC-STEENBERGHEN, *El pensamiento* 245-246.

[130] M.-D. CHENU, *La théologie comme science* 35.

[131] V. DOUCET, *De «Summa fratis Alexandri Halensis»:* Rivista di filosofía neo-scolastica 40 (1948) 1-44; F.-M. HENQUINET, *Commentaire d'Alexandre de Halès sur les «Sentences» enfin retrouvé:* Miscellanea G. MERCATI II (Studi e testi 122) (Vaticano 1946) 359-382.

sabemos que la enseñanza teológica de este maestro de origen inglés se sitúa hacia 1225 en París. Posteriormente regenta la cátedra de teología, que los menores tenían en la universidad, desde 1236 hasta 1245. Es interesante hacer notar la presencia en París en este tiempo de Guillermo de Auvergne, Juan de la Rochelle, Pedro de España, Guillermo de Saint Amour, Roberto Kilwardby y Roger Bacon. Aunque la vida de Alberto el Grande está todavía sujeta a hipótesis, no obstante sabemos que llega a París en 1240, donde adquiere el grado de bachiller sentenciario, y que ocupa una de las dos cátedras de los dominicos entre 1242 y 1248. Tomás de Aquino llega a París en 1245, cuando Alejandro de Hales desaparecía, y permanece como novicio y estudiante hasta 1248, cuando viaja a Colonia donde Alberto el Grande fundaba un *studium generale* de la Orden. Se comprende la efervescencia cultural del momento y la orientación que estos autores marcan a la teología.

La evolución de la teología hacia una mayor técnica científica es progresiva. El texto bíblico seguía siendo primario, pero las técnicas de análisis se habían perfeccionado con los materiales aristotélicos y con la introducción de un texto nuevo en la enseñanza de la teología. Alejandro de Hales es el primero en adoptar el *Liber sententiarum* de Lombardo como texto en la facultad de teología, hecho que atrae las reservas del mismo Bacon[132]. Alejandro mantiene el espíritu de inspiración bíblica en su glosa, pero introduce tanto la lógica aristotélica como su metafísica. También aparece su aristotelismo en sus numerosas cuestiones, pero es más significativa la obra conocida como *Summa fratris Alexandri* o *Summa universae theologiae*. Esta obra está abierta a las doctrinas filosóficas relativas al hilemorfismo universal, la dualidad de sustancias en el hombre, distinción real del alma y sus facultades, el entendimiento agente propio de cada individuo y la iluminación divina para el conocimiento superior. La tradición cristiana sigue teniendo más crédito que Aristóteles, pero ha percibido el problema crítico de la teología. Su obra se abre con la cuestión de la cientificidad de la teología y se estructura en cuatro partes sistematizadas según un orden de inteligibilidad racional: Dios en sí mismo, Dios creador, la persona del Salvador y los sacramentos. El desarrollo concreto de esta Suma sigue la división en cuestiones, las cuales están subdivididas en miembros y artículos. Estos artículos tienen tres partes: exposición de los argumentos negativos, argumentos positivos y conclusión con un esbozo de solución. La teología había adquirido así un rigor y una sistematización notable, pero la solución del cometido de la filosofía en la teología sigue siendo una cuestión pendiente.

La mayor parte de los teólogos de este tiempo consultaron y explotaron tanto el patrimonio aristotélico como el de otros filósofos paganos, a pesar de las prohibiciones oficiales. Se va creando así un clima favorable al estudio de las fuentes paganas, aunque las resistencias aún resuenan en las expresiones violentas de Alberto[133]. Así entran en contacto no solamente con la lógica, que había dado un impulso a la teología en el siglo anterior, sino también con doctrinas metafísicas, psicológicas y morales, que urgen un nuevo planteamiento teológico. Los teólogos de la primera mitad del siglo XIII son sensibles a la divergencia entre la sabiduría cristiana y la ciencia pagana y a la necesidad de armonizar ambos mundos. Aquí se inscribe el significado histórico de la obra de Tomás de Aquino.

[132] M.-D. CHENU, *La théologie comme science* 27-28.

[133] ALBERTO EL GRANDE, *In epistolas Dionysii Areop.* VIII, 2: «Algunos, ignorantes, quieren combatir con todos los medios el uso de la filosofía, sobre todo entre los predicadores, donde nadie se les resiste; como brutos, blasfeman lo que ignoran».

3. La misión teológica del maestro Tomás

La tarea teológica de los autores cristianos ha insistido siempre en conservar la sabiduría cristiana, recibida en la revelación. Hemos visto introducirse en este esfuerzo procedimientos y sensibilidades afines a la cultura, pero en todo momento la conciencia de la fe cristiana actúa como estímulo para la reflexión y control para la investigación[134]. Se produce así un influjo beneficioso entre filosofía y teología, que los escritores cristianos han mediado con sus obras. La obra de Tomás de Aquino se inscribe en este intento de mediación entre la concepción cristiana del universo y la cultura humana por él conocida. Y en este quehacer se encuentra con una tradición, a la que se mantiene fiel con notable esfuerzo tanto por el fervor de la fe en sí misma cuanto por su encuentro con la cultura[135]. La fe debe dar su testimonio dentro de los procesos mentales del creyente y de los contextos culturales de la Iglesia.

La obra de la *Suma de Teología* es producto del espíritu íntimo de su autor y del movimiento de las ideas en el que participó. La vida de Tomás de Aquino tiene muchos problemas aún sin resolver y además resulta arriesgado aventurarse en el interior de un espíritu. Sin embargo, el problema cultural por él vivido lo ha reconstruido la historia del tomismo con meticulosidad. Es cierto que en el campo de las fuentes hay todavía un amplio margen de investigación[136], y Tomás no tuvo ninguna prerrogativa especial que lo sustrajera a los textos de su cultura y a los métodos de su investigación[137]. No posee una inteligencia iluminada por fuerzas extrahumanas, sino que vive en dependencia de los regímenes entonces imperantes.

1. *Tensiones culturales de la vida de Tomás*

El ambiente universitario rodea su vida desde sus estudios en Napóles hasta su magisterio en los centros de entonces. Su primera etapa de enseñante en París entre los años 1252 y 1259 lo sitúa ante un hecho cultural determinante para su carrera. Su espíritu ya venía preparado, pues su formación con Alberto el Grande los años anteriores lo había abierto a la atención del nuevo fenómeno. La historia de las ideas considera al maestro alemán como uno de los que más contribuyeron a ampliar los márgenes de la investigación medieval[138]. En 1255 los estatutos de la universidad de París ponen

[134] M. TRESMONTANT, *La métaphisique du christianisme et la crise du treizième siècle* (París 1964).

[135] La especulación teológica es fruto del fervor de la fe: *Summa Théol.* 2-2 q.2 a.10, pero también afirmación de su racionalidad ante los no creyentes: ib., 1 q.46 a.2.

[136] El tema de las fuentes es complejo, pero imprescindible para estos textos, pues conociendo la génesis de las cosas se conoce también su naturaleza. Las fuentes tomistas cuentan con los válidos instrumentos del *Bulletin thomiste*, que recoge la literatura tomista desde el 1924 hasta que en el 1969 fue sustituido por *Rasegna di litteratura tomistica.* Las ediciones actuales de la Suma tienen presente este tema y es aconsejable particular atención a ellas al leer la obra. Para una visión de conjunto: C. PERA, *Le fonti del pensiero di Tommaso d'Aquino nella Somma teologica* (Turín 1979) con una puesta al día de C. VANSTEENKISTE. Por lo que se refiere a las fuentes filosóficas del siglo XIII: F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie* 8-33.

[137] H.-F. DONDAINE, *Les scolastiques citent-ils les Pères de première main?:* Rev. Se. Phil. Théol. 36 (1952) 231-242; M.-D. PHILIPPE, *Reverentissime exponens frater Thomas:* The Tom. 32 (1968) 84-105; J.-L. BATAILLON, *Status quaestionis sur les instruments et techniques de travail de saint Thomas et saint Bonaventura:* Colloques Internationaux du CNRS Lyon-París 1974 (París 1977) 647-657.

[138] La importancia de Alberto en la formación del ambiente cultural y de Tomás mismo es una idea común en las historias, por lo que a ellas nos remitimos: M. GRABMANN, *L'influsso di Alberto Magno nella vita intelletuale del Medio Evo* (Roma 1931²); E. WÉBER, *La relation de la philosophie et de la théologie selon Albert le Grand:* Archives de philosophie 31 (1980) 559-588.

las obras de Aristóteles en los programas de la enseñanza. Es a finales de este período cuando normalmente se coloca el comienzo de su obra la *Suma contra los gentiles,* donde presta gran atención a la filosofía con el fin de exponer mejor su doctrina cristiana. El encuentro con la filosofía peripatética también continúa en los años siguientes, entre 1260 y 1268, durante su primer magisterio en Italia. Particularmente fue favorecido en su preocupación por Urbano IV, que fomentaba la empresa de procurar al mundo occidental nuevas fuentes aristotélicas[139]. La protesta de este pontífice en 1263 por la transgresión de los artistas en los años anteriores a las prohibiciones tradicionales del aristotelismo en el siglo XIII no tiene valor histórico. Lo importante de este contexto es que Tomás de Aquino comienza sus comentarios a los textos aristotélicos en este tiempo[140]. Los últimos años, por lo menos en 1267, ya está escribiendo su *Suma de Teología.*

Cuando vuelve de nuevo a París en 1268 se encuentra con una interpretación aristotélica discutida. Siger de Brabante había hecho del aristotelismo una bandera provocativa. Algunos biógrafos modernos se aventuran a suponer que Tomás volvió a París por segunda vez debido a lo delicado de la cuestión. En todo caso, el ministro general de los menores, Buenaventura, había intervenido en los dos cursos anteriores preocupado por el ambiente universitario de París[141]. Hacía tiempo que había abandonado la enseñanza para dedicarse a funciones de gobierno, lo cual lo debía hacer más sensible al racionalismo aristotélico[142]. Sus críticas se refieren a la concepción misma del mundo, que la filosofía peripatética había introducido: la distinción entre el alma y sus facultades, la composición hilemórfica de todo ser creado, el primado de la inteligencia y la unidad de la forma sustancial. Si no hemos de enfrentar directamente a Tomás y Buenaventura, sí debemos comprender que se encuentran en este momento en campos doctrinales diversos.

Al comenzar su nueva docencia en París, Tomás se encuentra con grupos ya bastante delimitados. Un grupo, al que la crítica histórica le ha prestado gran atención, que, dudando del testimonio de la misma conciencia humana, ponía en cuestión que el individuo humano fuera sujeto de actividad intelectual[143]. El problema planteado por el monopsiquismo averroísta consiste en diluir al sujeto humano en una actividad intelectual indeterminada,

[139] M. GRABMANN, *Guglielmo di Moerbeke, O.P., il traduttore delle opere di Aristotele:* Miscellanea Historiae Pontificiae 9 (Roma 1946); B. VERBEKE, *Guillaume de Moerbeke traducteur de Proclus:* Rev. Philosophique de Louvain 51 (1953) 349-373. La tesis clásica de la colaboración entre Tomás y Moerbeke tiene aún puntos sin resolver, como indica Gauthier en la introducción a la *Suma contra gentes.*

[140] Aun comprendiendo la importancia crítica del tema, no obstante ello no debe llevar a poner en cuestión el hecho mismo: M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude* 173-192; D. A. CALLUS, *Les sources de saint Thomas. État de la question:* Aristote et saint Thomas (Lovaina 1957) 93-174.

[141] En 1267 y en 1268 Buenaventura había manifestado su preocupación por el ambiente cultural en dos sermones titulados: *De decem praeceptis* y *De donis Spiritus Sancti.*

[142] Las relaciones entre Buenaventura y Tomás constituyen otro de los puntos importantes de esta cuestión: E. GILSON, *La filosofía de San Buenaventura* (Bilbao 1960); J. G. BROUGEROL, *Introduction à l'étude de saint Bonaventure* (París-Tournai 1961); E.-H. WEBER, *Dialogue et dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin a París 1252-1273:* Bibliothèque thomiste 41 (París 1974).

[143] El problema del aristotelismo del siglo XIII en su versión averroísta es uno de los más debatidos por la crítica: E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme. Essai historique* (París 1882); P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e^ siècle.* I-II (Lovaina 1908-1911); F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites.* I-II (Lovaina 1931-1942); ID., *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale* (Lovaina-París 1974); Z. KUKSEWICZ, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. La Théorie de l'intellect chez les averroïstes des XIII^e^ e XIV^e^ siècles* (Wroclaw-Varsovia-Cracovia 1969).

enajenando la conciencia personal, con lo cual se comprometía la capacidad de libre iniciativa y, sobre todo, la suerte personalizada en el más allá. La gravedad de estas doctrinas es comprensible en un mundo dominado por la preocupación de garantizarse una escatología individual. Este clima empuja a Tomás a plantearse a fondo la filosofía, con el fin de disponer de una armadura sólida para su teología.

En la facultad de teología estaba entre los maestros seculares Esteban Tempier, futuro obispo de París, y entre los menores Juan Peckham, futuro obispo de Canterbury, donde sucede al dominico Roberto Kilbardby. Este grupo conectaba con las denuncias de Buenaventura. La historia denomina a este movimiento agustinismo medieval. Es particularmente sensible a las innovaciones filosóficas, sobre todo en el campo del sujeto humano. Los biógrafos de Tomás nos han dejado dos episodios de enfrentamiento entre él y Juan Peckham[144]. Esto implica para el maestro dominico que el problema teológico también requiere nuevos planteamientos.

Estas tensiones nos hacen comprender las condenas famosas de 1270 y de 1277. La preocupación de los pastores eclesiásticos ya no es sobre un autor ajeno al mundo cristiano, sino sobre autores de su misma fe y doctrinas concretas. En 1270 estaba todavía Tomás en París y la condena se refiere a proposiciones relativas a la unicidad del intelecto, a la eternidad del mundo y al hecho de que al alma separada no le afecta el fuego material. Siger parece el más directamente implicado en estas denuncias[145]. Tomás abandona definitivamente París en 1272, pero el clima no mejoró, pues al año siguiente Buenaventura vuelve a intervenir sobre la cuestión[146]. Tomás muere en 1274, pero todavía se ven afectadas sus doctrinas tres años justos después de su muerte. Estos acontecimientos arrojan una luz retrospectiva sobre el valor y las innovaciones del pensamiento tomista. Este documento no solamente denuncia los peligros del neopaganismo y actitudes radicales de la filosofía, sino también algunas tesis características del sabio dominico: unidad hilemórfica del mundo, individuación de los espíritus y de los cuerpos, localización de las sustancias espirituales y operación voluntaria. En el fondo se refleja la resistencia de una espiritualidad tradicional, en la que la voluntad divina cubría inmensos espacios, frente a la introducción de una psicología más atenta al mismo sujeto humano.

2. *La acción intelectual de Tomás*

El clima cultural respirado en vida por Tomás de Aquino requería un juicio equilibrado, con el fin de salvar tanto la filosofía como la teología. Y en esta dirección va su aportación más original al pensamiento cristiano. Los contenidos concretos de su acción pueden verse en su obra. Este clima puede interpretarse más o menos radicalmente[147], pero desde luego está en juego la cuestión teológica. Se ponga el énfasis en la radicalidad del conflic-

[144] *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis:* ed. D. PRÜMMER-M. H. LAURENT (Toulouse 1911-1937) p.99 y 374.

[145] F. STEENBERGHEN, *La philosophie* 472-493.

[146] La intervención de Buenaventura se produce en 1273 en su obra *Collationes in Hexaemeron.*

[147] M.-D. CHENU, *S. Thomas innovateur dans la creativité d'un monde nouveau* y F. VAN STEENBERGHEN, *Thomas d'Aquin devant la crise du XIII^{e} siècle:* Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario Roma-Nápoles 1974, p.27-44; E. GILSON, *Pourquoi S. Thomas a critiqué S. Augustin:* AHD 1 (1926) 5-127. En este tema es mejor admitir las diferencias que establecer concordismos fáciles.

to o se deje simplemente en enfrentamientos de escuelas teológicas, lo cierto es que las bases del cristianismo no parecían bien asentadas y los valores humanos emergen con vigor. «La teología, escribe Chenu, está hecha de fábulas; los sabios de este mundo son los filósofos; no hay más felicidad que la de este mundo; la muerte es el fin de todo; no es conveniente preocuparse de la sepultura y solamente se debe confesar por formalidad; es inútil orar; la fornicación no es pecado; la virginidad es condenable y contra la naturaleza, etc. Los excesos del Quatrocento no irán más lejos»[148]. El problema de fondo consiste en unir fe y razón, con el fin de salvar ambas.

La primera impresión que produce la lectura de la *Suma de Teología* es la de encontrarse ante un espíritu que, abarcando materiales inmensos, los va presentando ordenadamente. Tomás es un consumado sumista medieval y, en la medida en la que a través de la obra alcanzamos a entender un espíritu, podemos decir que mantiene un gran equilibrio entre las opciones opuestas en la cultura. Porque esta obra es la teología hecha por un autor ante la problemática que él conoció. Así se comprende que un hombre profundamente religioso considera la teología como ciencia, que la inteligencia de la fe es también racional, que la naturaleza humana aparezca bien delimitada; en suma, que se aborde la cuestión desde la perspectiva de lo que las cosas son.

La construcción de la inteligencia de Tomás, además de su aportación personal, es deudora de sus maestros y de sus lecturas. Entre sus aspiraciones filosóficas resalta la aristotélica, a la que dedica abundantes comentarios y hacia la que tiene una actitud benévola, aunque no exenta de crítica[149]. El tema de las fuentes es siempre apasionante en un autor, pero en el caso concreto hay que reconocer una mediación personal muy profunda. Para ver la diferencia fundamental con Aristóteles basta leer en Tomás que la razón por la que las cosas existen en su totalidad solamente tiene una respuesta: el acto creador de Dios[150]. Y esto es suficiente para ver que el Dios de Tomás y su comprensión del cosmos no es un absoluto filosófico, sino el Dios que emerge de las Sagradas Escrituras.

El problema filosófico es afrontado con particular fuerza y es indudable que la filosofía peripatética, con las infiltraciones que había tenido en el curso de la historia como el célebre libro *De causis,* goza de su atención. Aristóteles ofrecía un espíritu empírico, preocupado por la experiencia y los sentidos humanos, que elabora una filosofía ateniéndose a la observación de las realidades cósmicas y de los datos de la conciencia. Su teoría del conocimiento y sus análisis del proceso discursivo, así como su ética con sugerencias sobre la vida personal y política son un caudal inmenso que Tomás incorpora y filtra en su reflexión sobre la fe.

Tuvo que someter el problema a una depuración mayor, además de la que provenía de los postulados de su fe, debido al tema del aristotelismo en su tiempo. Porque semejante introducción de la filosofía, sin sopesar sus

[148] M.-D. CHENU, *La théologie comme science* 107.

[149] El estudio de las fuentes resalta no solamente el influjo aristotélico, sino también neoplatónico. Las relaciones entre Tomás y Aristóteles hay que verlas en ese cuadro más general: M. GRABMANN, *Die Aristoteleskomentare des heiligen Thomas von Aquin:* Mittelalterliches Geistesleben I (Munich 1926) 266-313; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Saint Thomas commentateur d'Aristote:* DTC, XV (París 1946) 641-651; J. ISAAC, *Saint Thomas interprète des oeuvres d'Aristote:* Scholastica ratione historico-critica instauranda (Roma 1951) 353-363.

[150] *Summa Theol.* 1 q.44 a.2; L. B. GILLON, *Dieu immobile et Dieu en mouvement:* Doctor communis 29 (1976) 135-145.

aportaciones, conducía a efectos desastrosos para la fe cristiana. En el curso de 1270 compone su obra *De unitate intellectus contra Averroistas Parisienses,* que entra de lleno en el problema filosófico.

Tomás juega en el mismo terreno tratando de disociar a Aristóteles de los que históricamente lo habían deformado[151]. Fundamentalmente, Tomás considera el alma intelectiva como la forma sustancial del cuerpo y, por consiguiente, la distinción de los sujetos humanos en virtud de la multiplicación por la materia. El problema de la naturaleza del principio de la actividad intelectual y sus relaciones con cada individuo era una doctrina filosófica al servicio de una causa teológica. Efectivamente, una visión impersonal y globalizante de la humanidad no daba razón ni de la inmortalidad personal ni de la libertad moral intransferible. Tomás, defendiendo el sujeto humano y su individual situación, se hace promotor de valores muy arraigados en la conciencia cristiana. El hombre se convierte así para el tomismo en centro de reflexión. Esta filosofía permite superar el dualismo de considerar la realidad humana como habitada por múltiples instancias, sin que sea ella misma, con lo que se enajena toda posibilidad de acción individual. La filosofía no es un simple juego dialéctico para el teólogo, sino el instrumento imprescindible para la inteligencia de la fe.

El conflicto con la teología de su tiempo, se interprete de modo más o menos radical, como hemos dicho, constituye el otro frente, que le lleva también a depurar sus planteamientos. Conocemos en su vida de maestro en teología polémicas con los maestros seculares, pero sobre todo el ataque de los teólogos dirigidos por Juan Peckham contra las innovaciones tomistas. En una sesión académica pública es atacado duramente a propósito del tema de la pluralidad de formas en el compuesto humano. Estos acontecimientos producen la sensación de una intensa vida universitaria. En todo caso, el maestro de los predicadores se mantenía firme en su doctrina de la unidad sustancial de la materia y el espíritu en una forma única. La teología tradicional mantenía la pluralidad de formas, doctrina asumida en el cristianismo y de origen neoplatónico, porque así se explicaba mejor el misterio de la Encarnación y la misma vida mística. Pero Tomás aplicará su doctrina en la teología hablando de lo carnal como sede también de las virtudes, con el fin de no falsear la vida espiritual, y en general presentando al hombre como solidario del cosmos.

El otro tema de desacuerdo entre Tomás y los teólogos de su tiempo se refiere al problema de la eternidad del mundo. Para la teología tradicional este tema estaba en contradicción con la fe en la creación. Tomás da su respuesta en la obra *De aeternitate mundi contra murmurantes.* La impresión que le ha producido la opinión generalizada entre los filósofos sobre la eternidad del mundo hace que se mantenga respetuoso ante ella. Emerge así el respeto a la razón, en una cuestión que contrastaba fuertemente con los datos del campo de la fe, hasta el punto de afirmar que no hay argumentos que puedan demostrar el origen temporal del mundo. Es cierto que los argumentos sobre la eternidad tampoco son apodícticos, pero Tomás prefiere renunciar a argumentos racionales, ya que cuando no los hay es mejor no inventarlos.

Todo esto nos hace comprender opciones fundamentales en la *Suma de Teología,* que estaba componiendo en estos años, e incluso también evolución en la misma obra. Este clima y la aportación de los maestros anteriores

[151] De ahí que el calificativo dado al filósofo cordobés sea el de corruptor y no el de comentarista: *De unit intell.:* ed. L. W. KEELER (Roma 1936) p.38 y 78.

a su generación sobre estos temas hace que Tomás abra su obra con la cuestión sobre el carácter científico de la teología, perfeccionando los planteamientos del pensamiento cristiano. La introducción de este bagaje de la razón en teología se veía como una renuncia a la visión de la conciencia cristiana medieval, que había heredado una tradición según la cual la verdad de las cosas se sustenta en el eterno pensamiento de Dios y la perfección de la inteligencia se adquiere bajo la iluminación divina.

La teología de Tomás es posible porque se ha dotado de una filosofía del ser, que da unidad y estabilidad profunda a la creación relacionada con Dios: «Si se atiende al orden de las cosas, escribe, en cuanto éste depende de la primera causa, Dios no puede hacer nada contra el orden de las cosas: obraría contra su presciencia o voluntad o bondad si lo hiciese»[152]. Este descubrimiento de la naturaleza y, por consiguiente, de la razón preside su obra teológica con el principio de que la gracia no destruye la naturaleza[153]. Pero esta valoración de la naturaleza y de la libertad humana no es una seducción que lo aparte de la contemplación de las cosas divinas, porque la consideración teológica trasciende toda filosofía. Los grandes temas de la teología, como la creación, el gobierno divino y la gracia, los ha afrontado Tomás con todas sus fuerzas y valorando siempre al sujeto humano.

El pensamiento teológico tomista también es consciente de la peculiaridad del conocimiento de la fe. Uno de los grandes principios que mantienen la unidad de este edificio es la aplicación analógica del conocimiento, que hace consciente a la teología de su grandeza y de sus límites[154]. La teología es una tarea posible, porque, consciente de sus limitaciones, «no por esto-, dice, sufre menoscabo su autoridad, ya que, si bien el argumento apoyado en una autoridad que tiene por base la razón humana es débilísimo, es, sin embargo, eficacísimo el que se apoya en una autoridad fundada en la revelación divina»[155]. El convencimiento del cometido decisivo de la fe, como una experiencia integral de vida, está presente en toda la obra de Tomás, lo mismo que las dificultades de la tarea[156]. Pero en todo momento es una tarea estimulante: «Todo esto demuestra, escribe, que, aunque sea imperfecto el conocimiento de las sustancias superiores, confiere al alma una gran perfección, y, por lo tanto, la razón humana se perfecciona si, por lo menos, posee de alguna manera por la fe lo que no puede comprender por estar fuera de sus posibilidades naturales»[157].

La teología de Tomás es posible, porque se ha dotado de una metafísica en la que confluyen la mayoría de los elementos disponibles en su tiempo tanto del campo filosófico como del teológico, pero todo ello elaborado muy personalmente. El reconocimiento manifestado hacia la realidad y hacia la capacidad cognoscitiva del entendimiento humano hacen posible la *Suma de Teología,* la integración de nuevos materiales y la conservación del espíritu que anima la tradición cristiana. Cada cosa y cada ciencia tiene su colocación

[152] *Summa Theol.* 1 q.105 a.6: cf. *Cont. Gentes* 3, 1 y 69.
[153] *Summa Theol.* 1 q.1 a.8 ad 2.
[154] Para el tema de la analogía en teología hay que tener presente la introducción a la primera cuestión de este tomo: M. T. L. PENIDO, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique* (París 1931); B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin* (Lovaina 1963).
[155] *Summa Theol.* 1 q.1 a.8 ad 2.
[156] Los biógrafos se han encargado de resaltarlo y Tomás mismo de escribirlo: «El hombre cuya voluntad está pronta a creer, ama la verdad en la que cree, reflexiona sobre ella, la abraza y la penetra, y busca las razones que pueden ayudarle»: 2-2 q.2 a.10.
[157] *Cont. Gentes* 1,5.

en este edificio. La servidumbre de las ciencias a la teología tradicional es en él reconocimiento de la específica capacidad de cada campo epistemológico, integrado todo en la superior visión de la sabiduría cristiana. Poner en juego todos los recursos humanos para elaborarla no solamente no es irreverencia hacia el misterio trascendente, sino más bien sacar todo el partido posible para beneficio espiritual del hombre.

La Suma de Teología, vista desde esta perspectiva, aparece sólidamente colocada en la mejor tradición medieval y se va a erigir en monumento de su tiempo. En esta obra los materiales conflictivos del tiempo aparecen serenamente integrados, y es que Tomás había meditado mucho en el estudio asiduo la filosofía y la teología, como lo demuestran sus escritos. Este enorme bagaje cultural lo había hecho sensible a los múltiples influjos que confluyen en toda obra humana y también a la provisionalidad de la misma. El fin de la carrera intelectual de Tomás de Aquino sigue siendo objeto de múltiples interpretaciones, pero la lectura atenta del texto y del contexto de la *Suma de Teología* sugieren un progreso en la actitud del autor. No solamente cada parte tiene marcada una orientación, sino que en el progreso de elaboración se acentúan aspectos diferentes[158]. Lo cual significa que vivió en un constante proceso de maduración interior, no por el gusto exclusivo de la contemplación, sino para comunicar a los demás sus adquisiciones personales[159].

Las vicisitudes personales que hemos apuntado aluden al esfuerzo realizado por el maestro Tomás en el engrandecimiento de la tradición cristiana y en la solución de los conflictos existentes. Un espíritu nuevo alentaba en él, del que los biógrafos fueron conscientes. «Habiendo sido nombrado bachiller, escribe su biógrafo Tocco, como comenzaba a desvelar lo que, por su taciturnidad había ocultado hasta ese momento, pronto sobrepasó a todos los maestros y suscitó el amor a la ciencia en los alumnos más que los otros profesores, pues tanta ciencia había recibido de Dios. Efectivamente, planteaba en sus lecciones nuevos problemas, encontraba nuevos métodos, empleaba nuevas formas de argumentación, de modo que nadie, oyéndole enseñar cosas nuevas, con pruebas nuevas resolver las dudas, tenía la menor duda de que Dios había dado al mundo una nueva luz. La novedad de esta inspiración hizo que, desde el principio y con plena conciencia, de palabra y por escrito, enseñara nuevas opiniones» [160]. Este texto arroja una luz retrospectiva muy acertada sobre la obra y el significado de la misma.

La tarea teológica de Tomás está enmarcada entre dos líneas de fuerza: la validez de la razón humana, que fundamentalmente está sana en cuanto que es imagen y reflejo de Dios[161] y la aportación imprescindible de la fe entendida como germen de la visión que los bienaventurados tienen de Dios y Dios de sí mismo[162]. Pero el proyecto de Tomás es, ante todo, histórico, abierto y progresivo. No se trata de una tarea gloriosa ni de una intelectua-

[158] La mitigación del intelectualismo es un tema que evoluciona en la misma Suma: R.-A. GALTHIER, *La date du Commentaire de saint Thomas sur l'éthique à Nicomaque:* Recherches de théologie ancienne et médiévale 18 (1951) 103; O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e^ et XIII^e^ siècles* I (Gembloux 1947) 552-562, S. RAMÍREZ, *De-hominis beatitudine* III (Madrid 1947) 192.

[159] *Summa Theol.* 2-2 q.188 a.6: «Estas obras (la vida activa) son preferibles a la simple contemplación, ya que es más perfecto iluminar que ver la luz solamente, y comunicar a los demás lo que se ha contemplado, que contemplar sólo».

[160] *Fontes vitae S. Thomae* 81.

[161] *Summa Theol.* 1-2 q.19 a.4 y q.91 a.2: habla del reflejo de la Razón divina (ley eterna) en la razón humana. Como se sabe, la parte moral de la obra tiene esta idea en su prólogo, que está profundamente arraigada en la tradición cristiana.

[162] M. CORBIN, *Le chemin de la théolopie chez Thomas d'Aquin* (Paris 1974).

lización de la fe, sino simplemente de la tarea de un creyente de la Edad Media. «La doctrina de Santo Tomás, advierte Gilson, pudo degenerar en escolástica cada vez que se la desgajó de lo real, cuyo esclarecimiento tiene por único objeto. No es una razón para creer que sea una escolástica, pues el objeto del tomismo no es el tomismo, sino el mundo, el hombre y Dios alcanzados como existentes en su existencia misma»[163].

4. La suerte histórica de la «Suma de Teología»

La *Suma de Teología* se escribió en uno de los momentos clásicos de las tensiones entre cristianismo y cultura no cristiana. En esta mediación, la tarea teológica de Tomás de Aquino no rechazó ninguno de los dos polos, sino que los unió en una visión superior. Pero ello lo llevó también a enfrentarse con las posiciones contrapuestas. No sorprende, pues, que, prácticamente después de la desaparición del maestro dominico, se produzcan las primeras ofensivas a la obra tomista. En realidad, la Suma representaba las exigencias de una clase universitaria preocupada por su fe ante el cúmulo de nuevos conocimientos introducidos en el ambiente, pero ello no significa que fuera el exponente del ambiente eclesiástico en general, ni siquiera del teológico mismo.

En la historia de la teología se caracteriza el último tercio del siglo XIII por el nacimiento de corrientes filosófico-teológicas. La penetración del pensamiento peripatético y la actitud de Tomás ante él lleva a la configuración de orientaciones diversas en el pensamiento cristiano. Las medidas disciplinares aludidas anteriormente también afectan a la obra tomista y se consideran como el efecto de una corriente de orientación agustiniana. Los representantes de este neo-agustinismo denuncian las innovaciones de Tomás como una infidelidad a la tradición de Agustín, aunque en realidad era un cúmulo de doctrinas asimiladas por la civilización cristiana. Ya hemos visto cómo en vida la polémica mantenida por Tomás con los discípulos radicales de Aristóteles no significó el reconocimiento de los maestros de teología. Es conocido, sin embargo, el reconocimiento de la Facultad de Artes por la carta enviada al capítulo general de los predicadores en mayo de 1274 pidiendo el cuerpo del maestro y sus últimas obras[164]. Pero el tema de fondo sobre la actitud frente a la filosofía seguía siendo una cuestión pendiente.

La reacción inmediata más famosa la encabeza Guillermo de la Mare, que publicó el *Correctorium fratris Thomae* entre los años 1277 y 1279[165]. La literatura de estas correcciones está orientada a dirigir al lector de la obra tomista. La corriente franciscana se impone en la decisión del capítulo de Estrasburgo, que sonaba así: «El ministro general impone a los ministros provinciales que no permitan que se difunda la *Suma* del fraile Tomás, a no ser entre lectores notablemente inteligentes, y ello con las declaraciones del hermano Guillermo de la Mare, no puestas marginalmente, sino en los mis-

[163] E. GILSON, *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino* (Pamplona 1978) 644.

[164] H. DENIFLE-A. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis* I (París 1889) 504; A. A. FRABOSCHI, *El primer reconocimiento oficial de la santidad del Angélico:* Sapientia 30 (1975) 67-73.

[165] F. PELSTER, *Das Ur-Correctorium Whilhems de la Mare. Eine theologische Zensur su Lehres des hl. Thomas:* Gregorianum 28 (1947) 220-235; ID., *Magistri Guilelmi de la Mare, O.F.M., de variis sententiis S. Thomae Aquinatis:* Series scholastica 21 (Münster in W. 1956); R. CREYTENS, *Autour de la littérature des correctoires:* Arch. Fr. Praed. 12 (1942) 313-330.

mos pliegos. Estas declaraciones no sean transcritas entre los seculares»[166]. Esta obra consiste en 117 artículos, de los que 47 son de la *Suma de Teología.* Los puntos sobre los que se corrige al tomismo son: la unidad de la forma sustancial en el ser humano, la materia como principio de individuación, la dependencia del conocimiento intelectual del sensible, posibilidad teórica de una creación eterna, la distinción real entre esencia y existencia, la primacía de la inteligencia sobre la voluntad. Un solo artículo trata de las cuestiones trinitarias. Este repaso de las tesis incriminadas nos hace ver que prácticamente todas son de orden filosófico. Y el fenómeno se extiende también a otros lugares[167].

Los discípulos inmediatos de Tomás no abandonaron el patrimonio heredado, antes bien surge un tipo de literatura que transforma la palabra *corrección* en *corrupción*[168]. Se puede ver aquí el comienzo de la escuela tomista, que se impone particularmente entre los dominicos. Los capítulos de su Orden habían iniciado la alabanza del maestro en el de Milán de 1278[169] y prácticamente se va imponiendo su enseñanza en los estudios de sus hermanos[170]. El reconocimiento de Tomás hace que se le comience a llamar «venerable hermano y venerable doctor»[171]. La canonización de Tomás de Aquino en 1323 supuso en cierto modo una consagración de sus doctrinas, ya que incluso se subrayaban los aspectos doctrinales[172]. También sus hermanos, además de la defensa, trabajaron en la elaboración de formas metodológicas, para estudiar mejor al maestro. Ya a finales del siglo XIII conocemos la concordancia de doctrinas de las Sentencias con las de la Suma, pero la más conocida de este tipo de obras es de Benito de Assignano.

Las resistencias a Tomás en el siglo XIV se encuentran en su mismo hermano de Orden Durando de saint-Pouçain, pero sobre todo en las concep-

[166] F. VAN ORTROY, Analecta bolandiana 18 (1899) 292; P. GLORIEUX, *Les Correctoires. Essai de mise au point:* Recherches de théologie ancienne et médiévale 14 (1947) 313-330.

[167] P. GLORIEUX, *Comment les thèses thomistes furent proscrites à Oxford 1284-1286:* Rev. Thom. 10 (1927) 259-291; D. A. CALLUS, *La condenación de Sto. Tomas en Oxford:* Revista de filosofía 6 (1947) 377-416.

[168] Esta literatura ha sido atentamente considerada y actualmente conocemos cinco respuestas a las correcciones de Tomás: P. GLORIEUX, *Les premières polémiques thomistes.* I. *Le Correctorium corruptorii «Quare»:* Bibliothéque thomiste 9 (Le Saulchoir-Bélgica 1927); II. *Le Correctorium corruptorii «Sciendum»:* Bibl. thom. 31 (Le Saulchoir 1956); J. P. MÜLLER, *Le Correctorium corruptorii «Quaestiones», Texte anonyme du ms. Merton 267:* Studia Anselmiana 35 (Roma 1954); ID., *Rambert de'Primadizzi de Bologne. Apologeticum veritatis contra Corruptorium:* Studi e testi 108 (Vaticano 1943); ID., *Le Correctorium corruptorii «Circa» de Jean Quidort de Parts:* Studia anselmiana 12-13 (Roma 1941).

[169] J. E. BOLZAN-A. A. FRABOSCHI, *Santo Tomás y los capítulos generales de la orden de los Hermanos Predicadores 1278-1370:* Sapientia 29 (1974) 263-278; A. WALZ, *Ordinationes capitulorum generalium de S. Thomae eiusque cultu et doctrina:* Analec. Ord. Praed. 31 (1923) 168-173.

[170] P. MANDONNET, *Les titres doctoraux de Saint Thomas d'Aquin:* Rev. Thom. 17 (1909) 597-608; ID., *Prémiers travaux de polémique thomiste:* Rev. Se. Phil. Théol. 7 (1913) 46-70 y 245-262; M. GRABMANN, *De Summae D. Thomae Aquinatis studio in ordine Fratrum Praedicatorum jam saeculis XIII et XIV vigente:* Miscellanea Dominicana in memoriam VII anni saecularis ab obitu S. Patris Dominici (Roma 1923) 151-161.

[171] P. MANDONNET, *Les titres...;* M.-D. CHENU, *Maitre Thomas est-il une «autorité». Note sur deux lieux théologiques au XIV^e^ siècle:* Rev. Thom. 7 (1925) 187-194; C. JELLOUSCHEK, *Quaestio Magistri Joannis de Neapoli O. P.: «Utrum licite possit doceri Parisius doctrina fratris Thomae quantum ad omnes conclusiones ejus», hic primum in lucem edita:* Xenia thomistica 3 (Roma 1925) 73-104. Siguiendo las técnicas medievales, Tomás es considerado como autoridad, en algunos ambientes, ya a principios del siglo XIV.

A. WALZ, *Bulla canonizationis S. Thomae Aquinatis, a Joanne XXII P.M. emanata:* Xenia thomistica 3 (Roma 1925) 173-188; P. MANDONNET, *La canonisation de S. Thomas d'Aquin 1317-1323:* Bibliothèque thomiste 3 (París-Kain 1923) 1-48. Como consecuencia de la canonización, el obispo de París anuló allí la condena, que pesaba sobre Tomás, en el 1325.

dones que parecían desintegrar la unidad adquirida del saber cristiano. La escuela franciscana tiene en Duns Scoto el promotor de una nueva metafísica. Además, en este siglo el aristotelismo radical es reavivado por la escuela de Padua y París, como una auténtica restauración de la filosofía de Averroes. Surgen así productos específicos de escuelas de teología que viven en rivalidad entre sí, de las que la más famosa es el nominalismo. En este ambiente, la Suma se iba imponiendo como texto de enseñanza no solamente entre los dominicos, sino también en algunas universidades alemanas, aunque el texto tradicional continuaba siendo Pedro Lombardo.

En los siglos XIV y XV la escuela tomista comienza a producir sus instrumentos de trabajo, naciendo así una especie de índices alfabéticos. La primera tabla la hizo el dominico parisino Hervé de Cauda a mitad del siglo XIV. El trabajo más conocido y que ha sido una base imprescindible para utilizar los escritos de Tomás de Aquino es la *Tabula aurea* de Pedro de Bérgamo, en el siglo XV[173]. Las ventajas de este método estriban en que permite la comparación de las doctrinas del autor. Generalmente estas tablas expresan un juicio favorable sobre la *Suma de Teología* por relación a otras obras. En el mismo sentido se pueden tener presentes los resúmenes de las ideas fundamentales de los artículos de la Suma en términos cortos y precisos, que dará lugar a poner delante de cada tratado estas tesis[174]. Del siglo xv la obra más importante es de Juan Capréolo: *Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis*[175]. Su obra esclarece los pasajes del maestro con textos de las Sentencias y de la Suma.

Estos trabajos y el ambiente humanista del siglo XVI constituyen la base sobre la que se funda un período particularmente fecundo del tomismo. Las universidades es un fenómeno general en toda Europa y allí la teología debía confrontarse con los nuevos aires renacentistas. Además, el estado de la teología había llegado a una situación de matices y sutilezas, como consecuencia del nominalismo, donde se perdía la mente humana. La visión de la *Suma de Teología* en su unidad estaba abierta también a las dimensiones de la naturaleza, lo cual la hacía propicia para entrar de nuevo en diálogo con la cultura del tiempo. El siglo XVI se califica desde el punto de vista tomista por la obra de los comentaristas. Baste recordar los nombres de Tomás de Vio Cayetano, Francisco de Vitoria, Silvestre de Ferrara, Domingo Báñez y tantos otros[176].

Para la historia de la Suma el hecho más importante es que se constituye en el texto básico de la teología. Vitoria la introduce en Salamanca y el mismo curso sigue en otras universidades[177]. Las Sentencias de Pedro Lombardo aún permanecen en otros centros, pero ha llegado ya a su ocaso. Los

[173] P. BERGAMO, *In opera sancti Thomae Aquinatis index seu tabula aurea* (Alba-Roma 1960 ed. fototypica).

[174] X. *De propositione quadam Hunnaei:* Ang. 16 (1939) 59-65: el editor de la Suma de Anversa en el 1575 ya empleó este sistema, que se ha extendido también en nuestro tiempo por obra de las ediciones de Marietti.

[175] J. CAPREOLO, *Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis:* ed. PABAN-PEGUES (Tours 1900-1908).

[176] A. MICHELITSCH, *Kommentatoren zur Summa theologiae des Hl. Thomas von Aquin* (Graz-Viena 1924): estadísticamente hay 90 comentaristas de toda la obra; 218 de la primera parte; 108 de la primera parte de la segunda; 89 de la 2-2; 148 de la tercera y 9 del suplemento. Para las ediciones de estos autores, cf. *Suma teológica* (Madrid 1957^2) 14-16.

[177] R. MARTIN, *L'introduction officielle de la Somme théologique dans l'ancienne université de Louvain;* Rev. Thom. 18 (1910) 230-239; S. SWIEZAWSKI, *Le thomisme à la fin du Moyen Âge:* Studi tomistici 1 (Roma 1974) 225-248; R. HERNÁNDEZ, *Derechos humanos en Francisco de Vitoria* (Salamanca 1984) 21-29.

problemas planteados en la Edad Media por la implantación de un texto diverso de la Biblia es normal que surjan en los tiempos de la Reforma protestante. Además de la reacción global contra la escolástica tal como se recibía en las escuelas, el proyecto de una teología científica se revela como un proyecto imposible para la fe cristiana[178]. Se proyecta así sobre la *Suma de Teología* un conflicto que no estuvo presente en su elaboración: la oposición a la Biblia. De este modo se corre el riesgo de convertirla en paradigma del enfrentamiento entre teología sistemática y teología histórica, cuando la obra tomista es en la tradición de la historia de la salvación donde se hace comprensible. Pero al mismo tiempo, en tanto en cuanto texto básico de la teología católica, también corre el riesgo de convertirse en la única interpretación de la fe. Es cierto, sin embargo, que los comentaristas del siglo XVI debaten los grandes temas de las relaciones entre la libertad y la gracia, el natural y el sobrenatural, la naturaleza humana y la persona divina de Cristo así como otra serie de temas filosóficos. Esto demuestra la grandeza de la Suma para una determinada situación histórica, pero también sus límites.

La tradición nos ha transmitido que en el concilio de Trento la *Suma de Teología* habría sido colocada junto a la *Biblia.* Con ello se quiere indicar la importancia que tuvieron las doctrinas de Tomás de Aquino en ese concilio[179]. Poco después de terminado el concilio, en 1567, Pío V declaraba a Tomás doctor de la Iglesia poniendo de relieve la importancia de la doctrina tomista para defender la verdad católica[180]. Hay que reconocer que estas equiparaciones con la revelación y la verdad del cristianismo han encumbrado a esta obra sobre cualquier otra, pero semejante triunfo también significa ponerla como punto de mira de incomprensiones y ataques. Por todo ello puede quedar incapacitada para inspirar nuevos espíritus. No obstante, el siglo XVII todavía produce grandes comentaristas de diversas tendencias, como Juan de Santo Tomás, los Salmanticenses, Francisco Suárez[181].

La teología posterior vive cada vez más en conflicto consigo misma, tanto por la multiplicación de las escuelas como por la desintegración de la misma en ramas. El sentido unitario que daba la *doctrina sagrada* como forma global del saber de los antiguos escolásticos se sectorializa. Pero, sobre todo, la teología vive en conflicto con una cultura positiva y científica, reproduciendo una serie de tesis cristalizadas, en las que faltaba el espíritu de asimilación y universalidad expresado por Tomás de Aquino. Así la teología dejaba de ser la ciencia dominante que unía las diversas actividades del intelecto humano. Son conocidos los esfuerzos del italiano Ventura, general de los teatinos, que intentó una sorprendente síntesis entre tradicionalismo, autoritarismo y tomismo. Pero el aprecio a la escolástica de Tomás comienza a abrirse camino en Ñapóles por obra de un descendiente suyo llamado Sanseverino[182].

Se crean así las condiciones, tanto positivas como negativas, para que

[178] Y. CONGAR, *Le moment «économique» et le moment «ontologique» dans la sacra doctrina (Révelation, Théologie, Somme théologique):* Mélanges M.-D. CHENU (París 1967) 145-149 y 177.

[179] A. WALZ, *I domenicani al concilio di Trento* (Roma 1960).

[180] J. BERTHIER, *S. Thomas Aquinas «Doctor communis» Ecclesiae* I (Roma 1914); S. RAMÍREZ, *De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis* (Salamanca 1952): el texto se encuentra también en español en la edición anterior de la Suma.

[181] M. GRABMANN, *La somme* 56-57; V. BELTRÁN DE HEREDIA, *La enseñanza de Santo Tomás en la Compañía de Jesús durante el primer siglo de su existencia:* Cienc. Tom. 11 (1915) 388-408 y 12 (1916) 34-48.

[182] J. A. WEISHEIPL, *El renacimiento tomista:* Sapientia 18 (1963) 251-255. A. WALZ, *Il tomismo dal 1800 al 1879:* Ang. 20 (1943) 300-326.

León XIII anime lo que se conoce como un segundo renacimiento tomista. Preocupado por no quedarse en el simple rechazo del pensamiento moderno y animado por la fuerza que el tomismo había demostrado en momentos cruciales, publicó en 1879 la encíclica *Aeterni Patris*[183]. Tomás se convertía en un genuino heredero de la inteligencia cristiana y en guía por excelencia de la teología y de la filosofía. Su patronato sobre universidades, academias y colegios es consecuencia de este impulso al año siguiente, así como la promoción de una nueva edición de sus obras. Los nombres de Tomás Zigliara y Ceferino González son los más destacados en este momento.

Este renacimiento tomista lleva en sí todas las potencialidades de Tomás de Aquino, pero también lo que el tiempo había añadido a la obra original. El rechazo del escolasticismo, iniciado en los albores de la Edad Moderna, y, en general, del espíritu medieval, coloca a la obra de Tomás en una situación difícil, porque aparecía ligada al espíritu apologético contra la modernidad. Además, estos esfuerzos por recuperar el pensamiento cristiano en una dirección choca incluso con otros planteamientos dentro del mismo campo católico. Esta ebullición queda reflejada en los documentos oficiales *Pascendi* y *Humani generis.* Difícilmente se podía pretender hacer un tomismo esencial y obligatorio[184].

Sin embargo, la historia reconoce las virtualidades presentes en el tomismo por el influjo que en la teología del siglo XX han tenido muchos autores que expresamente se han inspirado en él. Este planteamiento está presente en la célebre obra de Chenu y en el excelente impulso que el medievalista Gilson dio a la escolástica en la historia de la filosofía. La historia podrá dilucidar qué resultados a efectos del pensamiento cristiano da una actitud u otra, pero en ningún caso la historia justifica que Tomás se convierta en lo que no fue. La tradición, la autoridad y el orden fueron para él principios dinámicos de su acción, no paralizadores. La naturaleza, el ser, la inteligencia, la persona quedaron revalorizados en su obra e integrados en ella sin que en ningún momento se convirtieran en categorías que obstaculizaran la reflexión.

Esta descripción de la suerte histórica de la *Suma de Teología* nos hace comprender que nos alejamos de ella cuando la convertimos en recurso último contra la modernidad. Y aquí puede estar una de las causas de las críticas al tomismo. Siguiendo la célebre frase del cardenal Ehrle: «el destino de la Suma era el de la conciencia eclesiástica», se coloca a Tomás donde nunca él estuvo y con lo que incluso estuvo enfrentado. El Vaticano II y los últimos papas han vuelto sobre el tema, pero se advierten ya diferencias de matiz[186]. Tomás fue un consumado sumista, un maestro del método y un sistematizador del saber cristiano. Acercarse con él a su obra puede ser motivo de encuentros afortunados, ya que el consejo de sus discípulos: «Divus Thomas sui interpres», sigue siendo válido.

[183] *Tommaso d'Aquino nel I centenario dell'enciclica «Aeterni Patris»: Atti del convegno organizato a Roma (Roma 1979); L'enciclica «Aeterni Patris»:* Studi tomistici 10-11-12 (Vaticano 1981).

[184] M. MANSER, *La esencia del tomismo* (Madrid 1947), que había sido publicada en alemán en 1932; E. HUGÓN, *Les vingt-quatre thèses thomistes* (París 1927[2]).

[185] M.-D. CHENU, *Une école de théologie. Le Saulchoir* (París 1985), que había sido publicada en 1937.

[186] VATICANO II, OT, 16 y GE, 10; PABLO VI, *Lumen Ecclesiae:* AAS 66 (1974) 673-702.

Abreviaturas	Título	Fecha	Autenticidad
Summa Theol.	*Summa Theologiae*		
1	Prima Pars	1266-1268	Probada
1-2	Secunda Pars: Prima Secundae	1269-1270	Probada
2-2	Secunda Secundae	1270-1272	Probada
3	Tertia Pars	1272-1273	Probada hasta la c.90
Suppl.	Supplementum		Espuria

LAS RESTANTES OBRAS POR ORDEN CRONOLÓGICO *

Bachiller y maestro en París: 1252-julio 1259

Abreviaturas	Título	Fecha	Autenticidad
Princ. Hic est	*Principium: Hic est liber. De commendatione et Partitione S. Scripturae*	1252	Probada
In Ier.	*In Ieremiam Prophetam expositio*	1252-1253 (67-68?)	Probada
In Thren.	*In Threnos Ieremiae Prophetae expositio*	1252-1253 (67-68?)	Probada
In Is.	*In Isaiam Prophetam expositio*	1252-1253 (Otros: 56-59)	Probada
De ente et ess.	(Op. XXX) *De ente et essentia*	1252-1256	Probada
De natur. mater.	(Op. XXXII) *De natura materiae et dimensionibus interminatis*	1252-1256	Dudosa
In Sent.	*Scriptum super quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*	1254-1256	Probada
De princ. natur.	(Op. XXXI) *De principits naturae ad fratrem Silvestrum*	1255	Probada
Princ. Rigans Mont.	*Principium: Rigans Montes. De commendatione S. Scripturae*	1256	Probada
Cont. impugn. relig.	(Op. XIX) *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*	octubre 1256	Probada
De verit.	Q. D. *De Veritate*, 1-7	1256-1257	Probada
	8-20	1257-1258	Probada
	21-29	1258-1259	Probada

* La cronología de las obras de Sto. Tomás es incierta en gran parte. Aquí seguimos la datación del P. Santiago Ramírez (BAC 29), quien, a su vez, aceptó sin apenas modificaciones la del P. A. Walz. Hemos tenido en cuenta también las correcciones de los editores de la Leonina cuando aducen justificación de la fecha que proponen. Los títulos de las obras son los que ofrece la Edición Leonina —si están ya publicados— y la de Turín. En los opúsculos añadimos el número que llevan en la Edición Piaña, pues con ese número fueron editados frecuentemente. En cuanto a la autenticidad, seguimos la más aceptada en los autores recientes.

Abreviaturas	Título	Fecha	Autenticidad
In Mt.	*In Evangelia S. Matthaei commentaria*	1256-1259	Reportación y de 5,11 a 6,18 y 6,14-19 espuria
In Boet. De Trin.	(Op. LXX) *Expositio super Boethii De Trinitate*	1257-1258	Probada
In De hebdom.	(Op. LXIX) *Expositio super Boethii De Hebdomadibus*	1257-1258	Probada
		Docencia en Italia (Nápoles-Orvieto-Roma-Viterbo): otoño 1259-noviembre 1268	
In 1 Cor.	*Super Primam Epistolam S. Pauli Apostoli ad Corinthios expositio* (c. 11 hasta el final)	1259-1265 (Otros: 59-68)	Reportación
In 2 Cor.	*Super Alteram Epistolam S. Pauli Apostoli ad Corinthios expositio*	1259-1265 (Otros: 59-68)	Reportación
In Gal.	*Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Galatas expositio*	1259-1265 (Otros: 59-68)	Reportación
In Eph.	*Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Ephesios expositio*	1259-1265 (Otros: 59-68)	Reportación
In Phil.	*Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Philippenses expositio*	1259-1265 (Otros: 59-68)	Reportación
In Col.	*Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Colossenses expositio*	1259-1265 (Otros: 59-68)	Reportación
In 1 Thess.	*Super Primam Epistolam S. Pauli Apostoli ad Thessalonicenses expositio*	1259-1265 (Otros: 59-68)	Reportación
In 2 Thess.	*Super Alteram Epistolam S. Pauli Apostoli ad Thessalonicenses expositio*	1259-1265 (Otros: 59-68)	Reportación
In 1 Tim.	*Super Primam Epistolam S. Pauli Apostoli ad Timotheum expositio*	1259-1265 (Otros: 59-68)	Reportación
In 2 Tim.	*Super Secundam Epistolam S. Pauli Apostoli ad Timotheum expositio*	1259-1265 (Otros: 59-68)	Reportación
In Tit.	*Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Titum expositio*	1259-1265 (Otros: 59-68)	Reportación
In Philem.	*Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Philemonen expositio*	1259-1265 (Otros: 59-68)	Reportación
In Hebr.	*Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Hebraeos expositio*	1259-1265 (Otros: 59-68)	Reportación
Cont. Gentes	*Summa contra Gentiles seu de veritate catholicae fidei,* I II-IV	1259 1261-1264	Probada
Decret. 1	(Op. XXIII) *In Decretalem Primam expositio ad Archidiaconum Tudertinum*	1259-1268 (Otros: 61-69)	Probada
Decret. 2	(Op. XXIV) *In Decretalem Alteram expositio*	1259-1268 (Otros: 61-69)	Probada
De art. fid.	(Op. V) *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis*	1261-1268	Probada

Abreviaturas	Título	Fecha	Autenticidad
Cat. Aur. sup. Mt.	*Catena aurea super quatuor Evangelio:* super Mt.	1261-1264	Probada
» » » *Mc.*	super Mc.	1265	Probada
» » » *Lc.*	super Lc.	1266	Probada
» » » *Io.*	super Io.	1267	Probada
In De div. nom.	*Expositio super Dyonisii De divinis nominibus*	1261 (Otros: 65-67)	Probada
Competid, theol.	(Op. II) *Compendium Theologiae sen Brevis Compilatio Theologiae ad Fratrem Raynaldum.*	1261-1269 (Otros: 65-67, De fide; 72-73, De spe)	Probada
De regim. iudaeor.	(Op. XXI) *De regimine iudaeorum Epistola ad Ducissam Brabantiae*	1261-1272 (Otros: 70)	Probada
Cont. errores graec.	(Op. I) *Contra errores graecorum ad Urbanum IV Papam Maximum*	1261-1264 (¿otoño 63?)	Probada
De rat. fid.	(Op. III) *De rationibus fidei ad cantorem Antiochenum*	1261-1264 (Otros: 64-65)	Probada
De angelis	(Op. XV) *De angelis seu de substantiis separatis ad fratrem Raynaldum de Piperno*	1261-1269 (Otros: 70-73)	Probada
Resp. sup. mater. vendit.	(Op. LXVII) *De emptione et venditione ad tempus ad Fratrem Iacobum Viterbiensem, Lectorem Florentinum*	1262	Probada
Off. de fest. Corp. Christi	(Op. LVII) *Officium de festo Corporis Christi ad mandatum Urbani Papae IV dictum festum instituentis*	verano 1264	Probada
Piae prec.	*Piae preces*	1264	Dudosa
Resp. de art. 108	(Op. IX) *Responsio ad fratrem Joannem Vercellensem Generalem Magistrum Ordinis Praedicatorum de articulis 108 sumptis ex opere Petri de Tarantasia*	1265-1266	Probada
De regim. princ.	(Op. XX) *De regno seu de regimine principum ad regem Cypri*	1265-1266 (¿71?)	Probada hasta el l.II c.4
Quodl.	*Quaestiones quodlibetales,* VII-XI	adviento y cuaresma 1265-1267 (Otros: 56-59)	Probada
De pot.	Q.D. *De potentia Dei*	1265-1267	Probada
Q. de anima	Q.D. *De anima*	1266-1267 (Otros: 69)	Probada
De spirit. creat.	Q.D. *De spiritualibus creaturis*	1266-1268	Probada
De un. Verbi	Q.D. *De unione Verbi Incarnati*	1266-1269 (¿abril 72?)	Probada
De virtut.	Q.D. *De virtutibus in communi*	1266-1269 (Otros: 69-72)	Probada
De carit.	Q.D. *De caritate*	1266-1269 (Otros: 69-72)	Probada
In De anima	*In Aristotelis Librum De Anima commentarium*	1267-1268 (¿69-70?)	Reportación (I) y Exposición (II-III)

Abreviaturas	Título	Fecha	Autenticidad
		Segunda Regencia en París: enero 1269-Pascua 1272	
In De sensu et sens. In De mem. et reminisc.	*In Aristotelis Libros De Sensu et Sensato, De Memoria et Reminiscentia commentarium*	1268-1270 (¿69-70?)	Probada
De forma absol.	(Op. XXII) *De forma absolutionis sacramentalis ad Magistrum Ordinis*	1269-1272 (¿febrero 69?)	Probada
De perf. vitae spirit.	(Op. XVIII) *De perfectione vitae spiritualis*	1269	Probada
In Metaphys.	*In Metaphysicam Aristotelis commentaria*	1268-1272	Probada
In Physic.	*In octo Libros Physicorum Aristotelis commentaria*	1269	Probada
In Ethic.	*In decem Libros Ethicorum Aristotelis Ad Nicomachum expositio*	1269 (Otros: 71-72)	Probada
De secr.	*De secreto*	mayo 1269	Dudosa
Quodl.	*Quaestiones quodlibetales*, I-VI, XII	adviento y cuaresma 1269-1270; 1270 (Otros: 72-73)	Probada
De malo	Q.D. *De malo*	1269-1271 (Otros: qq.1-15: c.70; q.16: 72)	Probada
In Io.	*In Evangelium S. Ioannis commentarium*	1269-1272	Probada hasta el c.5. El resto, reportación
In Iob	*Expositio super Iob ad litteram*	1269-1272 (Otros: 61-64)	Probada
De virt. card.	Q.D. *De virtutibus cardinalibus*	1269-1272	Probada
De correct. frat.	Q.D. *De correctione fraterna*	1269-1272	Probada
De spe	Q.D. *De spe*	1269-1272	Probada
In Meteorol.	*In Libros Aristotelis Meteorologicorum commentaria*	1269-1272	Probada hasta l.II, lect.10
In Periherm.	*In Aristotelis Libros Peri Hermeneias commentaria*	1269-1272	Probada hasta l.II, lect.14
In Post. Analyt.	*In Aristotelis Libros Posteriorum Analyticorum commentaria*	1269-1272	Probada
De sortibus	(Op. XXV) *De sortibus ad Dominum Iacobum de Burgo*	1269-1272 (¿verano 71?)	Probada
De iudic. astror.	(Op. XXVI) *De iudiciis astrorum*	1269-1272	Probada
De operat. occult.	(Op. XXXIV) *De operationibus occultis naturae ad quemdam militem ultra montanum*	1269-1272	Probada
Resp. de art. 36	(Op. XI) *Responsio de 36 articulis ad Lectorem Venetum*	1269-1271	Probada
De aeternit. mundi	(Op. XXVII) *De aeternitate mundi contra murmurantes*	primavera 1270	Probada
De unit. intell.	(Op. XVI) *De unitate intellectus contra Averroistas Parisienses*	1270	Probada
Contr. retrahent.	(Op. XVII) *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*	1270 (¿1271?)	Probada
Resp. de art. 43	(Op. X) *Responsio de 43 articulis*	abril 1271	Probada

Abreviaturas	Título	Fecha	Autenticidad
Resp. de art. 6	(Op. XII) *Responsio de 6 articulis ad Lectorem Bisuntinum*	1271	Probada
In De causis	*Expositio super Librum De Causis*	1272 (Otros: 69-73)	Probada
		Enseñanza en Napóles: sept. 1272-diciembre 1273	
In Polit.	*In octo Libros Politicorum Aristotelis expositio*	1272 (Otros: 69-72)	Probada hasta l.III lect.6
In De caelo	*In Libros Aristotelis de Caelo et Mundo commentaria*	1272	Probada hasta l.III lect.8
In Rom.	*Super Epistolam S. Pauli ad Romanos expositio*	1272-1273 (Otros: 69-72)	Probada
In 1 Cor.	*Super Primam Epistolam S. Pauli ad Corinthios expositio* (c. 1-10)	1272-1273 (Otros: 69-72)	Probada hasta c.7 lect.2
In Ps.	*In Psalmos Davidis expositio*	1272-1273	Reportación
In De generat, et corrupt.	*In Librum Primum Aristotelis de Generatione et Corruptione commentaria*	1272-1273	Probada hasta 1.I lect.17
De fallaciis	(Op. XXXIX) *De fallaciis ad quosdam nobiles artistas*	1272-1273 (¿44-45?)	Dudosa
Exposit. Pater Noster	(Op. VII) *Expositio devotissima orationis Dominicae, videlicet Pater Noster*	cuaresma 1273	Reportación
De duob. praecept.	(Op. IV) *De duobus praeceptis caritatis et decem Legis praeceptis*	cuaresma 1273	Reportación
Collat. in Credo	(Op. VI) *Collationes de Credo in Deum*	cuaresma 1273	Reportación
Exposit. Ave Maria	(Op. VIII) *Expositio super Salutaíione Angelica, videlicet Ave Maria*	cuaresma 1273	Reportación
De mixt. element.	(Op. XXXIII) *De mixtione elementorum ad Magistrum Philippum de Castrocaeli*	1273 (Otros: antes del 69; otros: 70-71)	Probada
De motu cord.	(Op. XXXV) *De motu cordis ad Magistrum Philippum de Castrocaeli*	1273 (Otros: 70-71)	Probada
Ep. ad Bernardum	*Epistola ad Bernardum, abbatem Casinensem*	enero (¿feb.?) 1274	Probada
		Tiempo incierto	
De different. verb.	(Op. XIII) *De differentia verbi divini et humani (De Verbo)*	?	Dudosa
Ep. de modo stud.	(Op. LXVIII) *Epistola de modo studendi*	?	Dudosa
De prop. modal.	(Op. XL) *De propositionibus modalibus*	? (¿44-45?)	Dudosa
De quatuor oppos.	(Op. XXXVII) *De quatuor oppositis*	?	Dudosa
De instant.	(Op. XXXVI) *De instantibus*	?	Dudosa
De natur. verb. intellect.	(Op. XIV) *De natura verbi intellectus*	?	Dudosa
De natur. accident.	(Op. XLI) *De natura accidentis*	?	Dudosa
De natur. gener.	(Op. XLII) *De natura generis*	?	Dudosa
De princ. indiv.	(Op. XXIX) *De principio individuatíonis*	?	Dudosa
De demonstr.	(Op. XXXVIII) *De demonstratione*	?	Dudosa

EL PROLOGO A LA SUMA

Por ALBERTO ESCALLADA TIJERO, O.P.

Como corrientemente los de las *Sumas* del s. XIII, también el prólogo de Sto. Tomás es breve. Es, sin embargo, sumamente interesante para «situar» la *Suma,* porque contiene alusiones elocuentes en orden a conocer el ambiente contemporáneo de los tratados teológicos.

El primer párrafo, de los tres que integran este prólogo, está dedicado a determinar quiénes son los destinatarios y cuál el contenido de la obra.

La idea del Santo sobre la dignidad y la función del profesor[1], por una parte, y la preocupación por los alumnos, y sobre todo por los más inexpertos, por otra, le deciden a escribir la *Suma.* Los «incipientes», «párvulos» o «novicios» (este vocablo en el párrafo siguiente) en teología son la preocupación de fondo. A la vista del resultado en tan magna obra cabe preguntarse, como se ha hecho bastantes veces, si no hay en Sto. Tomás una cierta supravaloración de la capacidad discente. La biografía de Guillermo de Tocco y las Actas del proceso de beatificación muestran, en todo caso, que Santo Tomás puso la profundidad de su inteligencia y la riqueza de sus sentimientos al servicio de sus discípulos.

«Lo concerniente a la religión cristiana» *(ea quae ad christianam religionem pertinent):* he aquí el contenido de la *Suma.* De ahí que encontremos en ella los más variados elementos: de Sagrada Escritura, patrísticos, dogmáticos, morales, jurídicos, canónicos, litúrgicos, filosóficos. Todo, en fin, lo que de un modo u otro constituye la religión cristiana.

En el párrafo segundo se recogen, brevemente pero con cierta minuciosidad, los capítulos de dificultades que halla el alumno de este saber en los escritos que tiene a su disposición[2].

Un primer capítulo procedente de la multiplicación de cuestiones, artículos y argumentos inútiles. Tanto el plan y la división de la obra como la estructura de las cuestiones y artículos están ordenados a evitar esa multiplicación. El éxito en el resultado puede verificarse al comparar la *Suma* con otros escritos escolásticos[3].

[1] Sobre la importancia de la función profesoral y el quehacer del enseñante en Sto. Tomás, ver *Quodl. 1* q.7 a.14; *De regim. iudaeor.; De verit,* q.11.

[2] En el prólogo de una *Suma Teológica* posterior a la de Sto. Tomás, y en un texto que copia a veces literalmente el del Santo, se declara que las dificultades que se denuncian no sólo son obstáculo para los que comienzan, sino incluso para los iniciados: «attendens enim tam ex multiplicitate praefata quam ex frequenti repetitione eorumdem dictorum inducente plerisque fastidium non solum incipientes sed etiam utcumque provectos in scientia praelibata plurime impediri...» *Summa Theologica,* prol., de GERARDO DE BOLONIA.

[3] Sto. Tomás divide la *Suma* en partes, cuestiones y artículos. La *Summa Aurea* de Guillermo de Auxerre consta de libros, tratados, capítulos y cuestiones. La de Alejandro de Hales, de partes, cuestiones, miembros, artículos y parágrafos. La de S. Alberto Magno, de partes, cuestiones, miembros, artículos y *quaesita.* Por lo demás, Sto. Tomás suprime una gran cantidad de problemas verdaderamente inútiles e irreales. Puede decirse lo mismo de los argumentos de cada artículo.

El segundo capítulo tiene como origen la falta de orden. El *ordo disciplinae* a que el Santo alude es algo más profundo que la simple concatenación de los temas: se trata de la falta de estructuración, de la imposibilidad de organizar científicamente lo abordado por los estudiantes. No se puede dejar de lado que en la base de toda la *sacra doctrina* se encuentra la Biblia, y que ningún intento teológico quiso durante siglos apartarse del contacto inmediato con el texto y con su desarrollo histórico. Ciertas simplificaciones y clasificaciones habían originado símbolos de la fe, catecismos y florilegios. Luego se multiplicarían los procedimientos para lograr la sistematización. Con Abelardo, sobre todo, se abandona el orden histórico y se intenta la ordenación bajo nociones generales y según principios sintéticos. En esta corriente se inserta la *Suma.* Pero tanto si se trata de exponer un libro sagrado como si de algún libro de las *Sentencias,* la *lectio (expositio librorum)* no garantiza en modo alguno el *ordo* evocado y apetecido por Sto. Tomás. Igualmente, el género de las *Quaestiones disputatae,* por el que Sto. Tomás siente gran atracción (la mayoría de las suyas, así como las quodlibetales, son posteriores al prólogo que comentamos), ni es recusado ni se niega el valor que puede tener para teólogos avezados o para examinar en profundidad un problema difícil; pero ninguno de estos dos géneros posibilitaban la sistematización o estructuración de los temas abordados en ellas. Eran, pues, inoperantes desde el punto de vista didáctico. Más adelante veremos hasta qué punto incide la finalidad pedagógica de la *Suma* en la más decisiva determinación de Sto. Tomás sobre la orientación de su obra magna.

El tercero y último grupo de dificultades nace de las repeticiones de temas, lo que da lugar a confusión y a tedio en los estudiantes. Estas «repeticiones» se pueden entender en un doble sentido: en el interior de cada tratado, o en el irse pasando de unos tratados a otros, de unos autores a otros. De la primera forma, como consecuencia de los defectos reseñados anteriormente. De la segunda, porque se recurría, para resolver ciertas dificultades, a las mismas autoridades o a las mismas razones. Las objeciones solían vagar de unos autores a otros, y largos fragmentos de artículos se reproducían literalmente. Aun siendo innegable que Sto. Tomás se sirvió de maestros y escolásticos anteriores a él y que trató los mismos problemas, lo es también que imprimió —sobre todo en la *Suma*— la impronta de su genialidad[4].

El tercer párrafo del prólogo contiene la voluntad de evitar todos los fallos reseñados en el anterior y la intención de exponer lo prometido acerca de la sagrada doctrina con la claridad y brevedad que la materia permita. Esta advertencia se ha interpretado como una reserva respecto a la brevedad, simplicidad y claridad previstas. Ni se va a facilitar lo difícil, ni se va a trivializar lo profundo. De ahí que, junto a la admiración que suscita el gigantesco esfuerzo pedagógico que la *Suma* representa, se ha de recono-

[4] Su biógrafo y alumno, GUILLERMO DE TOCCO, escribe: «Factus autem baccalarius, cum coepisset legendo effundere, quae taciturnitate deliberaverat occultare, tantam ei Deus infudit scientiam, et in labiis eius tanta est divinitus effusa doctrina, ut omnes etiam Magistros videretur excederé, et ex claritate doctrinae Scholares plus ceteris ad amorem scientiae provocare. Erat enim *novas* in sua lectione movens artículos, *novum* modum et clarum determinandi inveniens, et *novas* adducens in determinationibus rationes: ut nemo, qui ipsum audisset *nova* docere, et *novis* rationibus dubia diffinire, dubitaret, quod eum Deus *novi* luminis radiis illustrasset. Qui statim tam certi coepit esse iudicii, ut non dubitaret *novas* opiniones docere et scribere, quas Deus dignatus esset *noviter* inspirare. Unde scripsit in baccalaria et in principio sui Magisterii super quatuor libros Sententiarum opus, stylo disertum, intellectu profundum, apertum intelligentia, et *novis* articulis dilatatum» *(Vita Sti. Thomae Aquinatis* c.14).

cer también que no sólo los incipientes, sino también los más provectos, sacarán siempre provecho de ella. La *Suma* pertenece al raro número de libros que cuanto más se trata y profundiza, más se comprende y se aprecia, y más se desea profundizar[5].

[5] «Ex commentario in hunc Prologum ipso facto Introductio historica in totam Summam theologicam fit» (M. GRABMANN, *Commentatio historica in prologum Summae Theologiae S. Thomae Aquinatis:* Ang. 3 [1926] 146). La austera concisión y el deseo de brevedad que caracteriza el estilo de Sto. Tomás, sobre todo en la *Suma,* parecen exigir en el lector aquella profundización o este comentario.

SUMA DE TEOLOGÍA

DEL ANGÉLICO DOCTOR

SANTO TOMAS DE AQUINO

DE LA ORDEN DE PREDICADORES

PROLOGO

El doctor de la verdad católica tiene por misión no sólo ampliar y profundizar los conocimientos de los iniciados, sino también enseñar y poner las bases a los que son incipientes, según lo que dice el Apóstol en 1 Cor 3,1-2: *Como a párvulos en Cristo, os he dado por alimento leche para beber, no carne para masticar.* Por esta razón en la presente obra nos hemos propuesto ofrecer todo lo concerniente a la religión cristiana del modo más adecuado posible para que pueda ser asimilado por los que están empezando.

Hemos detectado, en efecto, que los novicios en esta doctrina se encuentran con serias dificultades a la hora de enfrentarse a la comprensión de lo que algunos han escrito hasta hoy. Unas veces, por el número excesivo de inútiles cuestiones, artículos y argumentos. Otras, por el mal método con que se les presenta lo que es clave para su saber, pues, en vez del orden de la disciplina, se sigue simplemente la exposición del libro que se comenta o la disputa a que da pie tal o cual problema concreto. Otras veces, por la confusión y aburrimiento que, en los oyentes, engendran las constantes repeticiones.

Confiando en la ayuda de Dios intentaremos poner remedio a todos esos inconvenientes presentando de forma breve y clara, si el problema a tratar lo permite, todo lo referente a la doctrina sagrada.

PARTE I

SINOPSIS DE LA PARTE I

q.1 INTRODUCCIÓN: Condición y panorama de la teología

PARTE I: ACERCA DE DIOS

A. Esencia de Dios (qq.2-26)
B. Distinción de las Personas (qq.27-43)
C. Cómo las creaturas proceden de Dios (qq.44-119)

A. ESENCIA DE DIOS

1. Si Dios existe (q.2)
2. Cómo es, o mejor, cómo no es (qq.3-13)
3. Sobre la acción de Dios (qq. 14-25)
4. La bienaventuranza divina (q.26)

q.2 1. *Si Dios existe*

2. *Cómo es, o mejor, cómo no es* (qq.3-13)
a. Cómo es en sí (qq.3-11)
b. Cómo es en nuestro conocimiento (q.12)
c. Cómo le nombramos (q.13)

a. Cómo es en sí
q.3 Simplicidad de Dios
q.4 Perfección de Dios
q.5 Bondad en general
q.6 Bondad de Dios
q.7 Infinitud de Dios
q.8 Ubicuidad de Dios
q.9 Inmutabilidad de Dios
q.10 Eternidad de Dios
q.11 Unidad de Dios

q.12 b. Cómo es en nuestro conocimiento

q.13 c. Cómo le nombramos

3. *Sobre la acción de Dios* (qq. 14-25)
a. Operación inmanente (qq. 14-24)
b. Operación transeúnte (q.25)

a. Operación inmanente
q.14 La ciencia de Dios
q.15 Las ideas: las cosas en el conocer de Dios
q.16 La verdad, sobre la que versa la ciencia
q.17 La falsedad
q.18 La vida de Dios
q.19 Sobre la voluntad de Dios
a′. De la voluntad absolutamente
a″. De la inteligencia en orden a la voluntad

a′. De la voluntad absolutamente
q.20 Del amor de Dios
q.21 De la justicia y misericordia

a″. De la inteligencia en orden a la voluntad
q.22 De la providencia
q.23 La predestinación
q.24 El libro de la Vida

b. Operación transeúnte
q.25 El poder de Dios

q.26 4. *La bienaventuranza divina*

B. DISTINCIÓN DE LAS PERSONAS

1. Origen o procesión de las Personas (q.27)
2. Relaciones de origen (q.28)
3. Las Personas divinas (qq.29-43)

q.27 1. *Origen o procesión de las Personas*

q.28 2. *Relaciones de origen*

3. *Las Personas divinas*

a. En absoluto (qq.29-38)
b. Comparativamente (qq.39-43)

a. En absoluto

a′. En común
a″. En particular

a′. En común
q.29 Significado del nombre
q.30 Número de las Personas
q.31 Lo que se sigue de la trinidad
q.32 Sobre el conocimiento de las Personas

a″. En particular
q.33 Persona del Padre
q.34 Persona del Hijo: el Verbo
q.35 La imagen
q.36 Persona del Espíritu Santo
q.37 El amor
q.38 El don

b. Comparativamente
q.39 Con la esencia
q.40 Con las relaciones
q.41 Con los actos nocionales
q.42 En orden a sí mismas.
q.43 En orden a la misión

C. CÓMO LAS CREATURAS PROCEDEN DE DIOS

1. Producción de las creaturas (qq.44-46)
2. Distinción de las mismas (qq.47-102)
3. Conservación y gobierno (qq.103-119)

1. *Producción de las creaturas*
q.44 Primera causa de los seres
q.45 Modo de proceder de la causa primera
q.46 Principio de duración de las cosas

2. *distinción de las mismas*

a. En común (q.47)
b. Distinción del bien y del mal (qq.48-49)
c. Distinción de la creatura espiritual y de la corporal (qq.50-102)

q.47 a. En común

b. Distinción del bien y del mal
q.48 Sobre el mal
q.49 Causa del mal

c. Distinción de la creatura espiritual y de la corporal

c′. La puramente espiritual o ángel (qq.50-64)
c″. La puramente corporal (qq.65-74)
c‴. El nombre: corporal y espiritual (qq.75-102)

c′. La puramente espiritual o ángel (qq. 50-64)
— Sobre su sustancia
q.50 De los ángeles en sí mismos
q.51 Respecto a los cuerpos
q.52 Respecto al lugar
q.53 Respecto al movimiento local
— Sobre su inteligencia
q.54 Poder cognoscitivo del ángel
q.55 Medio de conocimiento
q.56 Conocimiento de lo inmaterial
q.57 Conocimiento de lo material
q.58 Modo de conocimiento
— Sobre su voluntad
q.59 De la voluntad en sí misma
q.60 Del acto de la voluntad: el amor
— Sobre su procedencia
q.61 En su ser natural
q.62 En su ser de gracia y de gloria
- Los ángeles malos
q.63 Su mal de culpa
q.64 Su mal de pena

c″. La puramente corporal
q.65 — La obra de la creación
— La obra de la distinción
q.66 La creación en orden a la distinción
La distinción en sí misma
q.67 — Obra del día primero
q.68 — Obra del día segundo
q.69 — Obra del día tercero
— La obra de la ornamentación
De cada día
q.70 — Obra del día cuarto
q.71 — Obra del día quinto
q.72 — Obra del día sexto
q.73 — De lo relativo al día séptimo
q.74 De todos los días en común

c‴. El hombre: corporal y espiritual
De la naturaleza del hombre
— De la esencia del alma
q.75 Del alma en sí misma
q.76 De su unión con el cuerpo
— De sus potencias
q.77 De las potencias en general
De las potencias en especial
q.78 — Previas al intelecto
q.79 — Intelectivas
— Apetitivas
q.80 En común
q.81 La sensualidad
q.82 La voluntad
q.83 El libre arbitrio
— Operaciones del alma
En potencias intelectivas
— Cómo entiende unida al cuerpo
Lo inferior a ella
q.84 Por qué medio
q.85 Modo y orden

q.86 Qué conoce
q.87 A sí misma y lo que tiene
q.88 Lo superior a ella
q.89 — Cómo entiende separada
En potencias apetitivas: Pertenece a la moral, o sea, la II Parte de esta obra.
De la producción del hombre
— Producción del hombre
q.90 En cuanto al alma
q.91 Del cuerpo del primer hombre
q.92 La producción de la mujer
— Del fin de la producción
q.93 Fin del hombre, imagen y semejanza de Dios
— Estado y condición del primer nombre
En cuanto al alma
q.94 — A la inteligencia
— A la voluntad
q.95 Gracia y justicia originales
q.96 Dominio en estado de inocencia
En cuanto al cuerpo
q.97 — Conservación del individuo
— Conservación de la especie
q.98 La generación misma
Condición de la prole
q.99 Respecto al cuerpo
q.100 Respecto a la justicia
q.101 Respecto a la ciencia
q.102 — El lugar del primer hombre que es el Paraíso

3. *Conservación y gobierno*
a. En común (q.103)
b. En especial: Efectos del gobierno (qq. 104-119)
q.103 a. Gobierno de las cosas en común
b. En especial: Efectos del gobierno
b′. Primer efecto: Conservación en el ser (q.104)
b″. Segundo efecto: Cambio en las creaturas (qq. 105-1 19)
q.104 b′. Primer efecto: Conservación en el ser
b″. Segundo efecto: Cambio en las creaturas
q.105 — Movidas por Dios
— Movidas por otra creatura
Cómo mueven los ángeles
— Acción del ángel en el ángel
q.106 Influjo por iluminación
q.107 Influjo por locución
q.108 Ordenación de los ángeles
q.109 Orden en ángeles malos
q.110 — Acción del ángel en lo corpóreo
— Acción del ángel en los hombres
q.111 Cómo mueven naturalmente
q.112 Su envío para servir
q.113 Custodia de ángeles buenos
q.114 Asalto de ángeles malos
q.115 Cómo mueven los cuerpos
q.116 — La fatalidad, atribuida a cuerpos
Cómo mueven los hombres, espíritu y cuerpo
q.117 — Acción del hombre
— Propagación del hombre a partir del hombre
q.118 En cuanto al alma
q.119 En cuanto al cuerpo

FUENTES USADAS POR SANTO TOMAS EN LA PARTE I

En este índice recogemos las referencias usadas por Sto. Tomás de modo explícito y aquellas otras que, gracias al minucioso trabajo de sus editores, sobre todo los de la edición Leonina, han podido ser detectadas como citas implícitas. Se tiene así a mano un elenco casi completo de las auténticas fuentes del pensamiento de Sto. Tomás y de las raíces de su doctrina, que pueden servir para que los historiadores de las doctrinas teológicas y filosóficas reconstruyan la historia de las ideas.

Al hacer referencia a las ediciones de las obras hemos preferido las más divulgadas y corrientes entre los estudiosos. En algunos casos, como en las obras de los Santos Padres, citamos, además de la edición de Migne, otras de gran valor, si bien las referencias concretas sólo se dan a la edición de Migne a través del texto. En las obras de Aristóteles se citan en el texto las referencias a Didot y a Bekker, aunque en esta lista de fuentes sólo aparezca la de Bekker. A continuación de la referencia, va entre, paréntesis la abreviatura con que será citada la obra en este volumen.

En la confección de este índice somos deudores a la edición Leonina y también a las ediciones de Ottaway de Ediciones Paulinas.

ABELARDO, *Introductio ad Theologiam in tres Libros divisa:* ML 178,979-1114 *(Introd. ad Theol.).*

S. AGUSTÍN, *Obras Completas de S. Agustín,* 41 v. (Madrid, BAC).

— *Confessionum Libri tredecim:* ML 32,659-868; BAC 2; CC 27 *(Confess.).*

— *Contra Adversarium Legis et Prophetarum Libri duo:* ML 42,603-666; CC 49 *(Contra Adv. Legis et Proph.).*

— *Contra duas Epistolas Pelagianorum ad Bonifacium Romanae Ecclesiae Episcopum Libri quatuor:* ML 44,549-638; BAC 9 *(Contra duas Epist. Pelag.).*

— *Contra Epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti Liber unus:* ML 42,173-206 *(Contra Epist. Munich.).*

— *Contra Faustum Manichaeum Libri triginta tres:* ML 42,207-518 *(Contra Faust.).*

— *Contra ludaeos, Paganos et Arianos Sermo de Symbolo:* ML 42,1117-1130 *(Serm. contra ludaeos).*

— *Contra Iulianum Haeresis Pelagianae Defensorem Libri sex:* ML 44,641-874; BAC 35 *(Contra Iulian.).*

— *Contra Maximinum Haereticum Arianorum Episcopum Libri duo:* ML 42,743-814 *(Contra Maximin. Haeret.).*

— *Contra Sermonen Arianorum Liber unus:* ML 42,683-708 *(Contra Serm. Arian.).*

— *De Anima et eius origine Libri quattuor:* ML 44,475-548; BAC 3 *(De An. et eius orig.).*

— *De Civitate Dei contra Paganos Libri duo et viginti:* ML 41,13-804; BAC 16-17; CC 47-48 *(De Civ. Dei).*

— *De Correptione et Gratia ad Valentinum et cum illo Monachos Adrumentinos Liber unus:* ML 44,915-946; BAC 6 *(De Corrept. et Grat.).*

— *De Cura pro Mortuis gerenda ad Paulinum Liber unus:* ML 40,591-610 *(De Cura pro Mort.).*

— *De diversis Quaestionibus LXXXIII Liber unus:* ML 40,11-100; CC 44A *(Octog. trium Quaest.).*

— *De Divinatione Daemonum Liber unus:* ML 40,581-592 *(De Divinat. Daemon.).*

— *De Doctrina Christiana Libri quatuor:* ML 34,15-122; CC 32 *(De Doctr. Christ.).*
— *De Dono Perseverantiae Liber ad Prosperum et Hilarium secundus:* ML 45,993-1034; BAC 6 *(De Dono Persev.).*
— *De Genesi ad Litteram Libri duodecim:* ML 34,245-486; BAC 15 *(De Genesi ad Litt.).*
— *De Genesi contra Manichaeos Libri duo:* ML 34,173-220; BAC 15 *(De Genesi contra Manich.).*
— *De Haeresibus ad Quodvultdeus Liber unus:* ML 42,21-50; CC 46 *(De Haeres.).*
— *De Immortalitate Animae Liber unus:* ML 32,1021-1034 *(De Immort. An.).*
— *De Libero Arbitrio Libri tres:* ML 32,1221-1310; BAC 3 *(De Lib. Arb.).*
— *De Moribus Ecclesiae Catholicae et de Moribus Manichaeorum Libri duo:* ML 32,1309-1378; BAC 4 *(De Mor. Eccl. Cathol.).*
— *De Musica Libri sex:* ML 32,1081-1194 *(De Música).*
— *De Natura Boni contra Manichaeos Liber unus:* ML 42,551-572; BAC 3 *(De Nat. Boni).*
— *De Peccatorum meritis et Remissione et de Baptismo Parvulorum ad Marcellinum Libri tres:* ML 44,109-200; BAC 9 *(De Pecc. Remiss. et Bapt. Parv.).*
— *De Praedestinatione Sanctorum Liber ad Prosperum et Hilarium primus:* ML 44,959-992; BAC 6 *(De Praedest. Sanct.).*
— *De Quantitate Animae Liber unus:* ML 32,1035-1080; BAC 3 *(De Quant. An.).*
— *De Sermone Domini in Monte secundum Matthaeum Libri duo:* ML 34,1229-1308; BAC 12; CC 35 *(De Serm. Dota.).*
— *De Trinitate Libri quindecim:* ML 42,819-1098; BAC 5; CC 50-50A *(De Trin.).*
— *De Utilitate Credendi ad Honoratum Liber unus:* ML 42,65-92; BAC 4 *(De Util. Cred.).*
— *De Vera Religione Liber unus:* ML 34,121-172; BAC 4; CC 32 *(De Vera Relig.).*
— *Dialogus Quaestionum sexaginta quinque sub titulo Orosii percontantis et Augustini respondentis:* ML 40,733-752 *(Dial. Quaest. sexag. quinq.).*
— *Enarrationes in Psalmos,* Ps. I-LXXIX: ML 36,68-1028; Ps. LXXX-CL: ML 37,1033-1968; BAC 19-20-21-22; CC 38-39-40 *(Enarr. in Psalm.).*
— *Enchiridion ad Laurentium, sive De Fide, Spe et Caritate Liber unus:* ML 40,23-290; BAC 4; CC 46 *(Enchir.).*
— Epistola III *Nebridio:* ML 33,63-66; BAC 8 (Epist. III *Ad Nebrid.).*
— Epistolae LIV-LV *Ad Inquisitiones Ianuarii:* ML 33,199-223; BAC 8 (Epist. LIV *Ad Inquis. Ianuarii).*
— Epistola LXXXII *Ad Hieronymum:* ML 33,275-292; BAC 8 (Epist. LXXXII *Ad Hieron.).*
— Epistola XCIII *Ad Vincentium:* ML 33,321-347; BAC 8 (Epist. XCIII *Ad Vincent.).*
— Epistola CXVIII *Ad Dioscorum:* ML 33,431-449; BAC 8 (Epist. CXVIII *Ad Diosc.).*
— Epistola CXXXVII *Ad Volusianum:* ML 33,515-525; BAC 1 la (Epist. CXXXVII *Ad Volus.).*
— Epistola CXLVII *De Videndo Deo ad Paulinam:* ML 33,596-622; BAC 11a (Epist. CXLVII *Ad Paulinam).*
— Epistola CLXX *Ad Maximum:* ML 33,748-751; BAC 11a (Epist. CLXX *Ad Max.).*
— *In loannis Evangelium Tractatus centum viginti et quattuor:* ML 35,1379-1976 BAC 13-14; CC 36 *(In loann.).*
— *Retractationum Libri duo:* ML 32,583-656; CC 57 *(Retract.).*
— *Sermones ad Populum,* serm. I-CCCXL: ML 38,23-1484; serm. CCCXLI-CCCXCVI: ML 39,1493-1718; BAC 7-10-23-24-25 *(Seria. ad Popul.).*
— *Soliloquiorum Libri duo:* ML 32,869-904; BAC 1 *(Solil).*
— *Viginti unius Sententiarum sive Quaestionum Liber unus:* ML 40,725-732 *(Viginti unius Sent.).*

PSEUDO-AGUSTÍN (Alquero Claravalense), *De Spiritu et Anima:* ML 40,779-832 *(De Spir. et An.).*

PSEUDO-AGUSTÍN (Ambrosiaster), *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti:* ML 35,2215-2422 *(Quaest. Vet. et Nov. Test.).*

PSEUDO-AGUSTÍN (S. Fulgencio), *De Fide ad Petrum, sive De Regula Verae Fidei Liber unus:* ML 40,753-780 *(De Fide).*

PSEUDO-AGUSTÍN (Genadio), *De Ecclesiasticis Dogmatibus Liber unus:* ML 42,1213-1222 *(De Ecclesiast. Dogm.).*

ALANO DE INSULIS, *Theologicae Regulae:* ML 210,621-684 *(Theol. Reg.).*

S. ALBERTO MAGNO, *Opera Omnia,* 38 v. Edición de A. BORGNET (París, Vives 1890-1899) (Citado: BO).

— *S. Alberti Magni, Opera Omnia* (Institutum Alberti Magni Coloniense) (Aschendorf 1951ss) (CO).

— *Priorum Analyticorum Libri duo (Prior. Anal.:* BO 1,459-809).

— *Physicorum Libri octo (Phys.:* BO 3).

— *De Anima Libri tres (De An.:* BO 5,117-420).

— *Metaphysicorum Libri tredecim (Metaph.:* BO 6).

— *Ethicorum Libri decem (Ethic.:* BO 7).

— *Liber de Natura et Origine Animae (De Nat. et Orig. An.:* BO 9,375-434).

— *De Intellectu et Intelligibili (De Intell. et Intelligib.:* BO 9,477-521).

— *Liber de Natura Locorum (De Nat. Locorum:* BO 9,527-582).

— *Liber de Causis et Processu Universitatis (De Causis et Proc. Univ.:* BO 10,361-619).

— *De Animalibus (De Anim.:* BO 11-12).

— *In Evangelium secundum Ioannem luculenta expositio (Enarr. in Ioann.:* BO 24).

— *Commentarii in Sententiarum libros quatuor (In Sent.:* BO 25-30.).

— *Summa Theologiae (Summa Theol.:* BO 31-33).

— *Summa de creaturis (Summa de Creat.:* BO 34,307-761 y 35).

— *De quindecim Problematibus,* edición de P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroisme latin* (Louvain 1908) p.29-52 *(De quindecim Problem.:* MD).

ALEJANDRO, *Epistola Alexandri de Anana Haeresi et de Arii Depositione* (Epist. *De Ariana Haeresi:* Mansi 2,641-660).

ALEJANDRO DE AFRODISIA, *De Intellectu et Intellecto,* edición G. THÉRY, *Autour du décret de 1210. II. Alexandre d'Aphrodise* (Le Saulchoir 1926) p.74-82.

ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica,* 3 v. (Quaracchi 1924-1930) *(Summa Theol.:* QR).

ALFARABI, *Al Farabi's philosophische Abhandlungen, aus dem Arabischen übersetzt von F. DIETERICI* (Leiden 1892) *(Philosophische Abhandlungen:* DI.).

— *De Intellectu et Intellecto,* edición E. GILSON: AHD 4 (1929) 115-126.

ALFREDO ANGLICO, *De Motu Cordis,* edición C. BAEUMKER, *Des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) Schrift De Motu Cordis* (Münster 1923). Beitrage zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters Band 23, Hefte 1-2 *(De Motu Cordis:* BK).

ALGAZEL, *Algazel's Metaphysics. A Mediaeval Translation edited by J.-T. Muckle* (Toronto 1933) *(Metaph.:* MK).

S. AMBROSIO, *Obras de S. Ambrosio. Edición bilingüe* (Madrid, BAC).

— *De Fide ad Gratianum Augustum Libri quinque:* ML 16,549-726 *(De Fide).*

— *De Officiis Ministrorum Libri tres:* ML 16,25-194 *(De Off. Ministr.).*

— *De Spiritu Sancto Libri tres ad Gratianum Augustum:* ML 16,731-850 *(De Spir. Sancto).*

— *Expositio Evangelii secundum Lucam Libris decem comprehensa:* ML 15,1607-1944; BAC 1; CC 14; SC 45 bis-52 *(In Luc.).*

— *Hexaëmeron Libri sex:* ML 14,133-288 *(In Hexaëm.).*

PSEUDO-AMBROSIO (Ambrosiaster), *Commentaria in duodecim Epistolas Beati Pauli:* ML 17,47-536 *(In Rom.).*

ANÓNIMO. *De erroribus Philosophorum Aristotelis, Averrois, Avicennae, Algazelis, Alkindi et Rabbi Moysis,* edición P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroisme latin* (Louvain 1908) p. 3-25 *(De error. Philosoph.:* MD).

ANÓNIMO, *Le liber de Causis. Edition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes,* por A. PATIN: Tijdschrift voor Filosofie 28 (1966) 90-203.

ANÓNIMO, *Presbyterorum et Diaconorum Achaiae Epistola de Martyrio Sancti Andreae Apostoli:* MG 2,1217-1248 *(Acta S. Andr.).*

S. ANSELMO, *Obras completas de S. Anselmo. Edición bilingüe, 2* v. (Madrid, BAC).
— *Cur Deus Homo:* ML 158,359-432; BAC 1 *(Cur Deus Homo).*
— *De Divinitatis Essentia Monologium:* ML 158,141-224; BAC 1 *(Monolog).*
— *De Processione Spiritus Sancti contra Graecos Liber:* ML 158,285-326; BAC 2 *(De Process. Spir. Sancti).*
— *Dialogus De Casu Diaboli:* ML 158,325-360 *(De Casu Diab.).*
— *Dialogus De Veritate:* ML 158,467-486; BAC 1 *(De Ver.).*
— *Liber De Conceptu Virginali et Originali Peccato:* ML 158,431-464 *(De Conceptu Virginali).*
— *Proslogium, seu Alloquium de Dei existencia:* ML 158,223-248; BAC 1 *(Proslog.).*
— *Tractatus de Concordia Praescientiae et Praedestinationis nec non Gratiae Dei cum Libero Arbitrio:* ML 158,507-542; BAC 2 *(De Concord. Praesc. cum Lib. Arb.).*

ANTIFONARIO, *Antiphonarium S.O.P. pro Diurnis Horis,* editado bajo permiso R.P.M.S. Gillet (Romae 1933) *(Antiphonarium S.O.P.).*

APULEYO, *Pétrone, Apulée, Aulo-Gelle* (París, Firmin-Didot, 1842).
— *De Deo Socratis Liber,* p.135-147 *(Lib. De Deo Socratis:* DIDOT).

ARISTÓTELES, *Aristoteles Opera Omnia Graece et Latine cum Indice, 5* v., edidit Firmin-Didot (Parisiis 1848-1878) (DIDOT. Cuando se cita esta edición se da sólo el libro, capítulo y número si los hubiere).
— *Aristoteles Graece, 2* v., ex recensione I. Bekkeri (Academia Regia Borussica, Berolini, 1831) (BK añadiendo la página, columna y línea).
— *Categoriae sive Praedicamenta* (BK Ial-15b33) *(Categor.).*
— *De Interpretatione sive Perihermeneias* (BK 16al-24b9) *(Periherm.).*
— *Analyticorum Posteriorum* (BK 71al-100bl7) *(Poster.).*
— *Topicorum* (BK 100al8-164bl9) *(Top.).*
— *Physica Auscultatio* (BK 184a10-267b26) *(Phys.).*
— *De Caelo* (BK 268al-313b23) *(De Caelo).*
— *De Sensu et Sensibili* (BK 436al-449a31) *(De Sensu).*
— *De Sophisticis Elenchis* (BK 164a20-184b9) *(De Soph.).*
— *De Divinitatione per Somnium* (BK 462b12-464b18) *(De Divinat.).*
— *De Re Publica sive Politica* (BK 1252al-1342b34) *(Pol).*
— *Ars Rhetorica* (BK 1354al-1420b4) *(Rhet.).*
— *De Generatione et Corruptione* (BK 314al-338b19) *(De Gener.).*
— *Meteorologicorum* (BK 338a20-390b22) *(Meteor.).*
— *De Anima* (BK 402al-435b25) *(De An.).*
— *De Memoria et Reminiscentia* (BK 449bl-453b7) *(De Men. et Rem.).*
— *De Somno et Vigilia* (BK 453b8-458a33) *(De Somno).*
— *De Longitudine et Brevitate Vitae* (BK 464bl9-467b9) *(De Long. et Brev. Vitae).*
— *Historiae Animalium* (BK 486a5-638b37) *(Hist. Anim.).*
— *De Partibus Animalium* (BK 639al-697b30) *(De Part. Anim.).*
— *De Animalium Motione* (BK 698al-704b3) *(De Anim. Mot.).*
— *De Generatione Animalium* (BK 715al-789b20) *(De Gen. Anim.).*
— *Metaphysica* (BK 980a21-1093b29) *(Metaphys.).*
— *Ethica Nicomachea* (BK 1094al-1181b23) *(Ethic.).*
— *Ethica ad Eudemum* (BK 1214al-1249b25) *(Eth. Eudem.).*

S. ATANASIO, *De Incarnatione Verbi et Contra Arianos (Contra Arianos:* MG 26,983-1028).

PSEUDO-ATANASIO, *Symbolum (Symb. «Quicumque»:* DENZ. 75-76).

AVERROES, *Commentaria in Opera Aristotelis,* 12 v. (Venetiis 1562-1576). Se cita el volumen, página y párrafo. *In Prior. Resol., In Phys., In De Caelo, In De Gener., In De An., In Metaph., De Subst. Orbis, Destruct., De An. Beatitud., Colliget, Epist. De Intellectu.*

AVICEBRÓN, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae. Ex arabigo in latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino,* edidit C. BAEUMKER (Müster i.W. 1892-1895) (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band 1, Hefte 2-4) (Fons Vitae: BK).

AVICENA, *Opera in lucem redacta ac nuper quantum ars niti potuit per canonicos emendata,* translata per Dominicum Gundissalinum (Venetiis 1508). *De An., Metaph., Suffic., De Anim., De Nat. Anim.*

BARONIO, *Annales Ecclesiastici,* 19 v., edidit Mansi (Lucae 1728-1749) *(Annales).*

S. BASILIO MAGNO, *Homilia duodecima in Principio Proverbiorum:* MG 31,385-424 (Hom. XII *In Princ. Prov.).*

— *Homiliae in Hexaëmeron:* MG 29,3-208; SC 26 bis *(In Hexaëm.).*

— *Homiliae in Psalmos:* MG 29,209-494 *(In Psalm.).*

— *Homilia quintadecima de Fide:* MG 31,463-472 (Hom. XV *De Fide).*

— *Libri quibus Sanctus Basilius Eunomii Apologeticum evertit:* MG 29,497-774; SC 299 y 305 *(Contra Eunom.).*

S. BEDA, *Hexaëmeron, sibe Libri quatuor in Principium Genesis usque ad Nativitatem Isaac et Electionem Ismaëlis:* ML 91,9-190 *(Hexaem.).*

— *In Lucae Evangelium Expositio:* ML 92,301-634 *(In Luc.).*

— *In Matthaei Evangelium Expositio:* ML 92,9-302 *(In Matth.).*

— *In Pentateuchum Commentarii:* ML 91,189-394 *(In Pentat.).*

BEDA (?), *Sententiae sive Axiomata Philosophica ex Aristotele et aliis Praestantibus Collecta, una cum Brevibus quibusdam Explicationibus ac Limitationibus:* ML 90,965-1090 *(Sent.).*

S. BERNARDO, *Obras completas de San Bernardo.* Ed. bilingüe, 9 v. (Madrid, BAC).

— *De Consideratione Libri quinque ad Eugenium tertium:* ML 182,727-808: BAC 2 *(De Consider.).*

— *De Gratia et Libero Arbitrio Tractatus ad Guilelmum Abbatem Sancti Theodorici:* ML 182,1001-1030 *(De Grat. et Lib. Arb.).*

— *Sermones de Diversis:* ML 183,537-748 *(Serm. de Diversis).*

— *Sermones in Cantica Canticorum:* ML 183,785-1198 *(In Cant.).*

BOECIO, *Commentaria in Porphyrium a se translatum:* ML 64,71-158 *(In Porphyrium).*

— *De Arithmetica Libri duo:* ML 63,1079-1168 *(De Arithm.).*

— *De Consolatione Philosophiae Libri quinque:* ML 63,579-862 *(De Consol.).*

— *De Differentiis Topicis Libri quatuor:* ML 64,1173-1216 *(De Differ. Top.).*

— *Euclidis Megarensis Geometriae Libri duo ab An. Manl. Severino Boethio Translati:* ML 63,1307-1364 *(Geometria,* Boethio interprete).

— *In Categorias Aristotelis Libri quatuor:* ML 64,159-294 *(In Cat. Arist.).*

— *In Topica Ciceronis Commentariorum Libri sex:* ML 64,1039-1174 *(In Top. Cicer.).*

— *Liber De Divisione:* ML 64,875-892 *(De Divisione).*

— *Liber de Persona et duabus Naturis contra Eutychen et Nestorium ad Ioannem Diaconum Ecclesiae Romanae:* ML 64,1337-1354 *(De duabus Nat.).*

— *Quomodo Substantiae, in eo quod sint, ipsae sunt, cum non sint Substantialia Bona. Liber ad Ioannem Diaconum Ecclesiae Romanae:* ML 64,1311-1314 *(De Hebdom.).*

— *Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres Dii:* ML 64,1247-1256 *(De Trin.).*

S. BUENAVENTURA, *Opera Omnia,* 10 v. (Quaracchi 1882-1902) (QR).

— *Obras de San Buenaventura.* Ed. bilingüe, 6 v. (Madrid, BAC).

— *Commentarii in quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi (In Sent.:* QR 1-4).

— *Quaestiones Disputatae de Scientia Christi, de Mysterio SS. Trinitatis, de Perfectione Evangelica (Quaest. Disp. de Scientia Christi:* QR 5,1-198).

— *Itinerarium Mentis in Deum:* BAC 1 *(Itinerarium:* QR 5,293-316).

CALCIDIO, J. H. WASZINK, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus* (Plato Latinus IV) (Londoni ²1975) *(In Timaeum).*

CÁNDIDO ARIANO, *Liber de Generatione Divina ad Marium Victorinum Rhetorem:* ML 8,1013-1020 *(De Gen. Div.).*

CASIODORO, *De Anima:* ML 70,1279-1308.

— *In Psalterium expositio:* ML 70,25-1056 *(Expos. in Psalt.).*

CICERÓN, *Oeuvres Complètes de Cicerón,* 5 v. (Paris, Firmin-Didot, 1881). (Colection des Auteurs Latins avec la traduction en français, publiée sous la direction de M. Nisard).

— *Rhetorica ad Herennium:* DD 1,3-84 *(Rhetor. ad Herenn.).*

— *Rhetorica seu De Inventione Oratoria:* DD 1,88-169 *(Rhetor.).*

— *Topica:* DD 1,489-507 *(Top.).*
— *De Tusculanis Quaestionibus:* DD 3,621-670; 4,1-74 *(Tuscul.).*
— *De Natura Deorum:* DD 4,79-169 *(De Nat. Deor.).*
— *De Divinatione:* DD 4,182-252 *(De Divinat.).*
— *De Officiis:* 4,425-516 *(De Off.).*

S. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Commentarius in Ioannis Evangelium:* MG 73,9-1056 *(In Ioann.).*

PSEUDO-CLEMENTE ROMANO, *De Actibus, Peregrinationibus et Praedicationibus Sancti Apostolorumque Principis Petri Epitome, qua eiusdem Clementis vita continetur, ad Iacobum, Hierosolymorum Episcopum:* MG 2,469-604 *(De Gestis S. Petri),*

CONCILIO DE CALCEDONIA, *Acta Concilii Chalcedonensis (Conc. Chalced.:* MANSI 6,529-1102; 7,1-873).
Symbolum Apostolorum (MANSI 7,111; DENZ. 301-2).

CONCILIO DE CARTAGO II, *Acta Concilii Carthaginensis contra Pelagianos II (Conc. Carthag. II:* MANSI 4,321-324).

CONCILIO DE EFESO, *Synodus Ephesina (Synodus Ephesina:* MANSI 4,567-1482; 5,1-457; DENZ. 250-268).

CONCILIO DE LETRÁN IV, *Acta Concilii IV Generalis (Conc. Lateranense IV:* MANSI 22,953-1085; DENZ. 800-820).

CONCILIO DE LYON, *Acta Concilii Lugdunensis II Generalis (Conc. Lugdunense:* MANSI 24,37-135; DENZ. 850-861).

CONCILIO NICENO-CONSTANTINOPOLITANO, *Symbolum (Symb. Nicaeno Cpolit.:* MANSI 3,565-566; DENZ. 150).

CONCILIO REMENSE, *Acta Concilii Remensis (Conc. Remense, Professio fidei:* MANSI 21,711-736).

CONCILIO SENONENSE, *Acta Concilii Senonensis (Conc. Senonense:* MANSI 21,559-570; DENZ. 721-739).

CORPUS IURIS CANONICI, *Corpus Iuris Canonici,* ed. secunda, 2 v., post A. L. RICHTERI curas, recensuit et adnotatione instruxit A. FRIEDBERG (Lipsiae, Tauchnitz, 1922) *(Corpus Iur. Can.:* RF).

COSTA-BEN-LUCA, *Liber de Differentia Animae et Spiritus, ex arabigo in latinum translatus a Ioane Hispalensi,* edidit C. S. BARACH in *Excerpta e Libro Alfredi Anglici De Motu Cordis item Costa-Ben-Lucae De Differentia Animae et Spiritus Liber* (Innsbruck 1878) p.1 15-139 *(De Differ. Spir. et An:* BH).

PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *De Caelesti Hierarchia:* MG 3,119-370 *(De Cael. Hier.).*
— *De Divinis Nominibus:* MG 3,585-996 *(De Div. Nom.).*
— *De Ecclesiastica Hierarchia:* MG 3,369-584 *(De Ecclesiast. Hier.).*
— *De Mystica Theologia ad Timotheum:* MG 3,997-1064 *(De Myst. Theol.).*
— *Epistola VII Polycarpo Antistiti:* MG 3,1077-1082 (Epist. VII *Ad Polyc.).*

DOMINGO GUNDISALVO, *The Treatise De Anima of Dominicus Gundissalinus,* edidit J. T. MUCKLE praefatione instruxit E. Gilson (New York-London 1940) (Mediaeval Studies) p. 23-103 *(De An.:* MK).

EADMERO, *Liber de Sancti Anselmi Similitudinibus:* ML 159,605-708 *(De Similit.).*

S. EPIFANIO, *Adversus octoginta Haereses Panarium:* MG 41,173-1200 *(Adv. Haereses).*
— *Epistola ad Ioannem, Episcopum Hierosolymorum:* MG 43,379-392 (Epist. *Ad Ioannem).*

EUSTRATIO Y ANÓNIMOS, *In Ethica Nicomachea Commentaria,* edidit G. HEYLBUT (Berolini 1892) (Commentaria in Aristotelem Graeca edita consilio et auctoritate Academiae Regiae Borussicae, v.20) *(In Eth.:* GG 20).

FELIPE EL CANCILLER, *Summa Quaestionum Theologicarum (Summa de bono),* MS. Tolosae 192, 171 ff. Incipit: *Vadam in agrum et colligam spicas... Explicit liber cancellarii parisiensis: Summa Cancellarii parisiensis (Summa de bono).*

GAUFRIDODE CLARAVAL, *Contra Capitula Gilberti Pictaviensis Episcopi:* ML 185,595-618 *(Contra Cap. Gilberti Pictav.).*

GENADIO, *De Ecclesiasticis Dogmatibus Liber unus:* ML 58,979-1000 *(De Ecclesiast. Dogm.).*

GEYER, B., *Die Übersetzungen der aristotelischen Metaphysik bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin:* Philosophisches Jahrbuch 30 (1917) 392-415 (PJ).

GILBERTO PORRETANO, *Commentaria in Librum De Trinitate* (Boëthii): ML 64,1255-1300 *(In De Trin.).*
— *Commentaria in Librum de Praedicatione trium Per sonarum* (Boëthii): ML 64,1302-1310 *(In De Praedicat. trium Pers.).*
— *Liber de sex Principiis:* ML 188,1257-1270 *(De sex Princ.).*
GLOSA, *Glossa Ordinaria cum expositione Lire Litterali et Morali, necnon Additionibus et Relicis,* 6 vols. (Basileae, I. P. de Langedorff et I. F. de Hammelburg, 1506-1508) *(Glossa ordin. - Glossa interl.).*
S. GREGORIO MAGNO, *Obras de S. Gregorio Magno* (Madrid, BAC).
— *Homiliarum in Ezechielem Prophetam Libri duo:* ML 76,786-1072; BAC; CC 142 *(In Ezech.).*
— *Liber Regulae Pastoralis:* ML 77,13-126; BAC *(Reg. Pastor.).*
— *Libri Dialogorum:* ML 77,149-430 *(Dial.).*
— *Moralium Libri,* 1. I-XVI: ML 75,509-1162; 1. XVII-XXXV: ML 76,9-782; CC 143-143A-143B *(Moral.).*
— *Quadraginta Homiliarum in Evangelia Libri duo:* ML 76,1075-1312; BAC *(In Evang.).*
S. GREGORIO NACIANCENO, *Oratio trigesima octava In Theophania sive Natalicia Salvatoris:* MG 36,311-334 (Orat. XXXVIII *In Teoph.).*
S. GREGORIO NYSENO, *De Hominis Opificio:* MG 44,123-256 *(De Hom. Opif.).*
PSEUDO-GREGORIO NYSENO (Nemesio Emeseno), *De Natura Hominis:* MG 40,503-818. *(De Nat. Hom.).*
GUERRICO, *Sermones per annum:* ML 185-11-214 *(Serm. in Assumpt. B.M.V.).*
GUILLERMO ALTISIODORENSE, *Summa Aurea.* Ms.: París, Biblioteca Nacional, lat. 15.746, 330 f. Incipit: *Fides est substantia rerum sperandarum argumentum non apparentium.* Explicit: *Vivit et regnat per omnia saecula saeculorum amen finito libro sit laus et gloria christo hic liber est qui scripsit sit benedictus (Summa Aurea).*
GUILLERMO DE AUVERNIA (Parisiense) *Opera Omnia* tomis duobus contenta, edidit J. D. Traianum Neapolitanum (Venetiis 1591) *(De Universo.).*
— *Opera Omnia* tomis duobus contenta, Aureliae, ex typographia F. Hotot et Parisiis apud I. Dupuis 1674 *(De Trin.-De An.).*
GUILLERMO DE SHYRESWOOD, *Introductiones in Logicam,* edidit M. Grabmann: *Literarhistorische Einleitung und Textausgabe* (München 1937) (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Abt., Heft 10) *(Introd. in Logicam).*
PSEUDO-HERMES TRISMEGISTO, *Liber XXIV Philosophorum,* edidit C. Baeumker: *Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Gescbichte.* Festgabe Hertling (Freiburg i.B. 1913) p.17-40 *(Liber viginti quatuor Philosoph.).*
HERVEO, *Commentaria in Epistolas Divi Pauli:* ML 181,391-1692 *(In I Cor.).*
S. HILARIO, *De Trinitate:* ML 10,25-472 *(De Trin.).*
— *Liber de Synodis, seu de Fide Orientalium:* ML 10,479-546 *(De Synod.).*
— *Tractatus super Psalmos:* ML 9,231-908 *(Tract. in Psalm.).*
HILDEBERTO (¿Simón de Aurea Capra?), *Versus de Excidio Troiae:* ML 171,1447-1453 *(De Excid. Troiae).*
HOMERO, *L'Odyssée,* texte établi et traduit par V. Bérard, 3 v. (París [6]1962) (Collection des Universités de France, édition Budé, «Les Belles-Lettres») *(Odyss.).*
HUGO DE SAN VÍCTOR, *De Sacramentis Christianae Fidei:* ML 176,173-618 *(De Sacram.).*
— *De Scripturis et Scriptoribus Sacris Praenotatiunculae:* ML 175,9-28 *(De Scriptur. et Scriptor. Sacris).*
— *De Unione Corporis et Spiritus:* ML 177,285-294 *(De Unione Corp, et Spir.).*
PSEUDO-HUGO DE SAN VÍCTOR, *Summa Sententiarum septem Tractatibus dictincta:* ML 176,41-174 *(Summa Sent.).*
HUGO MENARDO, *Notae et Observationes in S. Gregorii Magni Librum Sacramentorum:* ML 78,263-582 *(In S. Gregorii Librum Sacramentorum Notae).*
ISAAC ISRAËLI, *Liber de Definicionibus,* edidit J. T. Muckle: AHD 12-13 (1937-1938) 300-340 *(Liber de Defin.).*
S. ISIDORO, *Santos Padres Españoles* II (Madrid, BAC).

De Ordine Creaturarum Liber: ML 83,913-954 *(De Ord. Creat.).*
— *Mysticorum Expositiones Sacramentorum seu Quaestiones in Vetus Testamentum:* ML 83,207-424 *(Quaest. in Vet. Test.).*
— *Etymologiarum Libri viginti:* ML 82,73-728; BAC v.433-434 *(Etymol).*
— *Sententiarum Libri tres:* ML 83,537-738 *(Sent.).*
S. JERÓNIMO, *Cartas de S. Jerónimo, Ed. bilingüe, 2* v. (Madrid, BAC).
— *Adversus Iovinianum Libri duo:* ML 23,221-352 *(Adv. Iovin.).*
— *Commentariorum in Epistolam ad Galatas Libri tres:* ML 26,331-468 *(In Gal.).*
— *Commentariorum in Ieremiam Prophetam Libri sex:* ML 24,706-936; CC 74 *(In Ierem.).*
— *Commentariorum in Zachariam Prophetam ad Exuperium Tolosanum Episcopum Libri duo:* ML 25,1485-1616 *(In Zach.).*
— *Commentarius in Ecclesiasten ad Paulam et Eustochium:* ML 23,1061-1174 *(In Eccle.).*
— *Epistola XV Ad Damasum Papam:* ML 22,355-358; BAC 1 (Epist. XV *Ad Damasum).*
— *Epistola XXI Ad Damasum de duobus Filiis:* ML 22,379-394; BAC 1 (Epist. XXI *Ad Damasum).*
— *Epistola XXII Ad Eustochium Paulae Filium De Custodia Virginitatis:* ML 22,394-425; BAC 1 (Epist. XXII *Ad Eustoch.).*
— *Epistola LIII Ad Paulinum De Studio Scripturarum:* ML 22,54-549; BAC 1 (Epist. LIII *Ad Paulinum).*
— *Epistola LXX Ad Magnum Oratorem Urbis Romae:* ML 22,664-668. (Epist. LXX *Ad Magn. Orat.).*
— *Epistola LXXXIV Ad Pammachium et Oceanum:* ML 22,743-752; BAC 2 (Epist. LXXXIV *Ad Pammachium et Oceanum).*
— *Liber unus Commentariorum in Danielem Prophetam:* ML 25,513-610; CC 75-75A *(In Dan.).*
— *Liber unus Commentariorum in Epistolam ad Titum:* ML 26,589-636 *(In Tit.).*
— *Libri duodeviginti Commentariorum in Isaiam Prophetam:* ML 24,17-704 *(In Isaiam).*
— *Libri quatuor Commentariorum in Evangelium Matthaei:* ML 26,15-228; CC 77; SC 242-259 *(In Matth.).*
— *Libri quatordecim Commentariorum in Ezechielem Prophetam:* ML 25,15-512; CC 75-75A *(In Ezech.).*
— *Libri tres Commentariorum in Epistolam ad Ephesios:* ML 26,467-590 *(In Ephes.).*
S. JUAN CRISÓSTOMO, *Obras de S. Juan Crisóstomo. Ed. bilingüe,* 3 v. (Madrid, BAC).
— *Homiliae in Genesim:* hom. I-XLI: MG 57,21-386; hom. XLII-XLVII: MG 54,385-580 *(In Genesim).*
— *Homiliae in Joannem:* MG 59,23-482 *(In Ioann.).*
— *Homiliae in Matthaeum,* hom. I-XLIV: MG 57,13-474; hom. XLV-XC: MG 58,471-794; BAC 1-2 *(In Matth.).*
PSEUDO-JUAN CRISÓSTOMO, *Opus Imperfectum in Matthaeum:* MG 56,611-946 *(Op. Imperf. in Matth.).*
S. JUAN DAMASCENO, *Expositio accurata Fidei Orthodoxae:* MG 94,789-1228 *(De Fide Orth.).*
MACROBIO, *Commentarius ex Cicerone in Somnum Scipionis,* en MACROBE-VARRÓN-POMPONIUS MELA, *Oeuvres Complètes* (París, Firmin-Didot, 1875) (Collection des Auteurs Latins avec la traduction en frangais, publiée sous la direction de M. Nisard) *(In Somnum Scipion.:* DD).
MAIMÓNIDES ó RABBI MOYSES, *Guía de perplejos.* Ed. preparada por David Gonzalo Maeso (Madrid, Editora Nacional, 1984) *(Doct. Perplex.).*
MIGUEL PALEÓLOGO, *Litterae Michäelis Palaeologi Imperatoris Graecorum ad Gregorium Papam X:* MANSI 24,67-73; DENZ. 851-861 *(Ad Gregorium Papam).*
MISAL S.O.P., *Missale S.O.P.* auctoritate apostólica approbatum, editionem iussit Reverendissimus P. M. S. Gillet (Roma, in Hospitio Magistri Generalis, 1933) *(Missale S.O.P.).*
NEMESIO EMESENO (Pseudo-Gregorio Nyseno).
ODÓN RIGALDO, *Excerptum e quaestionibus controversis,* editado por A. DONDAINE, *Un catalogue des dissensions doctrinales entre les Maîtres Parisiens de la fin du XIII[e] siècle:*

Recherches de théologie ancienne et médiévale 10 (1938) 378-394 (Text. cit. por DONDAINE).

ORÍGENES, *Commentaria in Evangelium Ioannis:* MG 14,21-830; SC 120-157-222-290 *(In Ioann.).*

— *Commmentaria in Evangelium secundum Matthaeum:* MG 13,829-1600 *(In Matth.),*

— *Commentarii in Epistolam ad Romanos:* MG 14,837-1292 *(In Rom.).*

— *Ex Origenis Commentariis in Ezechielem, De Prima Visione Ezechielis:* MG. 13,665-768 *(In Ezech. De Prima Vis.).*

— *Homiliae in Genesin interprete Rufino:* MG 12,145-262; SC 7 *(In Genesin).*

— *Homiliae in Ieremiam:* MG 13,255-544; SC 232-238 *(In Ierem.).*

— *Homiliae in Librum Iesu Nave:* MG 12,825-918 *(In Lib. Iesu Nave).*

— *Homiliae in Numeros:* MG 12,585-806; SC 29 *(In Num.).*

— *Peri Archon Libri quatuor* Interprete Rufino Aquileiensi Presbytero: MG 11,115-414; SC 252-253-268-269-312 *(Peri Archon).*

PEDRO COMESTOR, *Historia Scholastica:* ML 198,1053-1722 *(Hist. Scholast.).*

PEDRO LOMBARDO, *Collectanea in omnes Divi Pauli Epistolas: Rom., I Cor.:* ML 191,1297-1696; aliae: ML 192,9-520 *(Glossa Lombardi).*

— *Libri IV Sententiarum, 2* v., editi studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae (Quaracchi 1916) *(Sent.).*

PEDRO PICTAVIENSE, *Sententiarum Libri quinque:* ML 211,783-1280 *(Sent.).*

PLATÓN, *Timaeus ex Platonis Dialogo translatus et in eundem Commentarius a* CHALCIDIO edidit Mullach (Parisiis 1862) (Fragmenta Philosophorum graecorum, editore Firmin-Didot, v.2, p.147-258) *(Timaeus,* CHALCIDIO interprete: DD).

— *Meno,* interprete HENRICO ARISTIPPO, edidit V. Kordeuter recognovit et praefatione instruxit C. LABOWSKI (Londini, The Warburg Institute, 1941) (Corpus Platonicum Medii Aevi v.1) *(Meno,* HENRICO ARISTIPPO interprete: KO).

— *Platonis Opera,* ex recensione R.B. Hirschigii graece et latine, 2 vols. (Parisiis, A. Firmin Didot 1856) *(Phaedo-Thaeet.-Sophist.-Philebus Alcib. I.-Parmen-Phaedr.-Res Publica-Leges).*

PLOTINO, *Ennéades,* texte établi et traduit par E. Bréhier, 6 vols. (París 1924-1938) (Collection des Universités de France, édition Budé, «Les Belles-Lettres»). *(Ennead.:* BU).

PREPOSITINO, *Summa,* Ms. Troyes, Biblioteca Pública 237. Incipit: *Qui producit ventos. Dominus ille magnus qui imperat ventis.* Explicit: *Infirmantes sepe solo timore recipiunt (Summa).*

PROCLO, *Institutio Theologica,* edidit F. Dubner: *Plotini Enneades* (Parisiis, Firmin-Didot, 1855) p.LI-CXVII *(Instit. Theol.:* DD).

PRÓSPERO AQUITANO, *Expositio Psalmorum a centesimo usque ad CE:* ML 51,277-426 *(In Psalm.).*

PTOLOMEO, *Liber Ptolomei quattuor tractuum (Quadripartitum) cum Centiloquio eiusdem Ptholomei et commento Haly* (Venetiis 1484) *(Centiloquium - Quadripartitum).*

— *Opera quae exstant omnia,* cura et studio J. L. HEIBERG et aliorum (Lipsiae, B.C. Teubneri, 1898-1907), v.l: *Syntaxis Mathematica,* edidit J. L. Heiberg *(Syntaxis Mathematica* (Almagestum): HB).

RABANO MAURO, *Commentariorum in Exodum Libri quatuor:* ML 108,9-246 *(In Exod.).*

— *Enarrationum in Epistolas Beati Pauli Libri triginta* (viginti novem): Ad Rom: ML 111,1273-1616; aliae: ML 112,9-834 *(Enarr. in Epist. S. Pauli).*

RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trinitate Libri sex:* ML 196,887-992 *(De Trin.).*

— *Quomodo Spiritus Sanctus est Amor Patris et Filii:* ML 196,1011-1012 *(De Spiritu Sancto).*

ROBERTO DE GROSSETESTE, *An unedited text of Robert Grosseteste on the Subject-matter of Theology,* edit. por G. B. PHELAN: Revue Néo-scolastique de Philosophie 36 (Mélanges de Wulf, février 1934) 172-179.

— *Die Philosophische Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln,* edidit L. BAUR (Münster i. O. 1912) (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band IX) *(De Luce:* BR-De *Intelligentiis: BR-De Lib. Arb: BR).*

ROBERTO KILWARDBY, *De Natura Theologiae,* edidit F. STEGMÜLLER (Münster 1935)

(Opuscula et textus historiam Ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia, Series scolastica, XVII) *(De Nat. Theol.).*

RUFINO, *Tyrannii Rufini Orationum Gregorii Nazianzeni novem interpretatio,* edit. A. ENGELBRECHT (Vindobonae 1919) (Corpus script. eccles. lat., t.46) *(Prol. in Orat. Greg. Naz.:* CSEL).

RUPERTO, *De Trinitate et Operibus Eius Libri XLII:* ML 167,199-1828 *(De Trin.).*

SACRAMENTARIO, *The Gregarian Sacramentary under Charles the Great,* ed. by WILSON (London 1915) (Henry Bradshaw Society, Edition of rare Liturgical Texts, XLIX) (WI).

SÉNECA, *Lettres à Lucilius.* Texte établi par F. PRECHACH et traduit par H. NOBLOT (París 1958-1965), 5 v. (Collection des Universités de France, éditions Budé, «Les Belles Lettres») *(Ad Lucilium:* BU).

SÓCRATES ESCOLÁSTICO, *Historia Ecclesiastica:* MG 67,29-842 *(Hist. Ecclesiast.).*

SYNODICON ADVERSUS TRAGOEDIAM IRENAEI: MANSI 5,731-1022 *(Synodicon:* MANSI).

TEMISTIO, *In Libros Aristotelis De Anima Paraphrasis,* edidit R. HEINZE (Berolini 1899) (Commentaria in Aristotelem Graeca, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae, v.V, pars III) *(In De An.:* CG).

TEODORETO DE CIRO, *Incipit Epistola, ut aiunt, Theodoreti Episcopi ad Ioannem Antiochiae:* MANSI 5,876-878 (epist. *Ad Ioannem Antioch,:* MANSI). Cf. MG 83,1483-1486. (Epist. CLXXI *Ad Ioannem Antioch.:* MG).

— *Graecarum Affectionum Curatio:* MG 83,783-1152 *(Graec. Affect. Curatio:* MG).

TEODOTO DE ANCIRA, *Homiliae:* MG 77,1349-1432 *(Hora.).*

VARRÓN, *De Lingua Latina ad Ciceronem,* en MACROBE-VARRÓN-POMPONIUS MÉLA, *Oeuvres Complètes* (Paris, Firmin-Didot, 1875) (Collection des Auteurs latins avec la traduction en français, publiée sous la direction de M. NISARD) *(De Lingua Lat.:* DD).

WITELO, *Liber de Intelligentiis,* edidit C. BAEUMKER, *Witelo, ein Philosoph Naturforsher des XII. Jhd.* (Münster 1908) (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittealters, Band III, Heft 2, p.1-71) *(Liber de Intelligentiis:* BK).

CONDICIÓN Y PANORAMA DE LA TEOLOGÍA

Introducción a la cuestión 1

Por ALBERTO ESCALLADA TIJERO, O.P.

Es propio del estadio de desarrollo maduro de cualquier realidad capaz de ella, la reflexión sobre sí misma. Atribuida por Sto. Tomás tal madurez al discurso sobre Dios, pues es sabiduría, comenzará su *Summa Theologiae* con una cuestión en la que se hace una reflexión sobre ese saber. Este es el contenido de la cuestión primera de la *Suma.*

Teología: El vocablo

Aun ignorando si Sto. Tomás puso título alguno a su obra, los manuscritos más antiguos del siglo XIII, así como referencias biográficas y bibliográficas, la denominan *Summa Theologiae, Summa de Theologia,* y más raramente *Summa super totam theologiam, Summa totius Theologiae,* o *Summa* sin más. En cualquier caso, exceptuado el último, la palabra «teología» entra en el título. Sin embargo, Sto. Tomás emplea muy raras veces «teología»: cuatro en toda esta cuestión primera. Y con razón, dado lo poco preciso de su significado. Lo había tenido mitológico en la antigüedad griega; filosófico desde Aristóteles (a.1 ad 3); y civil, para designar el culto oficial[1]. En tiempo algo más próximo a Sto. Tomás, las expresiones utilizadas eran *doctrina christiana, sacra Scriptura, sacra pagina (divina pagina), sacra eruditio.* En el sentido que la refiere a un determinado campo de conocimiento, la palabra *theologia* se va asentando a lo largo de los siglos xm y siguientes, en virtud de su presencia entre las disciplinas de las universidades.

¿Qué designa, entonces, exactamente la *sacra doctrina* de Sto. Tomás en esta cuestión? Es, en su tiempo, un concepto muy indeterminado[2], con una gran equivocidad técnica. Sto. Tomás comprende bajo esa expresión la enseñanza cristiana en toda su amplitud *(quae ad christianam religionem pertinent):* la revelación y cuanto de ella procede, tal como es manejada en la Iglesia, sin excluir la función científica de su enseñanza. La identificaríamos con lo que nosotros llamamos la tradición. «Doctrina» pone el énfasis en el aspecto de transmisión del saber a otro: ante todo, en el acto mismo por el que se transmite; después en el contenido de lo transmitido. *Sacra doctrina* es, pues, algo mucho más amplio que lo que entendemos hoy estrictamente por teología. Es la enseñanza cristiana relativa a la salvación, que procede de la revelación y que abarca la Sagrada Escritura (a la cual se circunscribe exclusivamente en algún artículo de esta cuestión, como veremos), la predicación, catcquesis, apología, etc. Presupone, en cualquier caso, un conocimiento suprarracional.

La doctrina sagrada es ciencia

El artículo segundo de esta cuestión es decisivo, por lo mismo que contiene no sólo la cualidad central de la *sacra doctrina,* sino también lo que de-

[1] Conocidos estos significados por Sto. Tomás, bajo la expresión *theologia naturalis,* usada por Varrón.

[2] Cf. M. D. CHENU, L,a *Théologie comme science au XIII^{e} siècle* (París 1957) p.79.

termina una opción singular en la teología de Sto. Tomás. Cuando el Santo aborda el tema de la teología como ciencia, hacía unos treinta años que venía preocupando a los maestros de París y de Oxford[3]. Trataremos de ver aquí, *a)* cómo se gesta el problema, *b)* cuál es exactamente su planteamiento cuando Sto. Tomás accede a él, *c)* qué hay de original en su respuesta, y *d)* de qué recurso se sirve para su opción.

a) *Cómo se gesta el problema*

En el tiempo que prepara la escolástica, el quehacer primordial en torno al dato revelado, que es el centro irrenunciable de la tarea del teólogo, lo constituían las diversas fases de la glosa sobre la *sacra pagina.* O sea, la lectura del texto sagrado *(littera),* la fijación del sentido del mismo *(sensus),* el concluir la inteligencia de la doctrina *(sententia).* Todo ello en una dependencia absorbente del texto y en absoluta reverencia al mismo. De ahí que, de los saberes impartidos a la sazón, interesaban al teólogo todos y sólo aquellos que incidían en su trabajo sobre el texto de la Sagrada Escritura (gramática, retórica y dialéctica): todo y solo lo que pudiera servir para interpretarlo. Por eso, aunque ya se conoce algo de Aristóteles, su peso no va más allá de las palabras y las formas conceptuales: nada que influya en la concepción de la naturaleza de las cosas. El bagaje habitual, por tanto, lo constituyen las *Categorías* del Estagirita, la *Isagoge* de Porfirio, la *Dialéctica* del pseudo-Agustín y los *Tópicos* de Cicerón.

A partir del segundo tercio del siglo XII se introduce en Occidente la segunda parte del *Organon* aristotélico: *Analíticos, Tópicos* y *Elencos, y* con ella un nuevo enfoque de los métodos de pensamiento. Con la traducción, en Toledo, de Aristóteles y sus comentaristas árabes, naturalistas y médicos ponen de manifiesto la llegada del naturalismo aristotélico, en ocasiones «enfrentado» a los dialécticos. Más adelante será el Aristóteles metafísico, psicólogo y moralista el que hace irrupción, y no ya sólo el lógico. Como consecuencia, las instituciones y programas universitarios acusan la llegada del Filósofo: adquiere autonomía la Facultad de Artes, y se incluyen las obras de Aristóteles en la lista de textos que se leen oficialmente en ella. El saber que se va introduciendo acerca de la naturaleza y la ciencia del hombre determina un cierto desplazamiento en el campo del trabajo teológico. A la «inteligencia de la fe» van accediendo aportaciones que ya no son sólo técnicas nuevas para el examen de textos, sino realidades: un mundo de objetos con indiscutible consistencia metafísica y con evidente repercusión humana. Un mundo nuevo. Consiguientemente, al teólogo ya no le basta con ahondar en el sentido de las palabras del libro sagrado, ni glosar la verdad enseñada. Se va pasando del simple uso de la dialéctica en la interpretación textual, a reconocer el derecho de la razón a instalarse dentro del dato revelado, pero tal como ella es, con su bagaje de ideas, procediendo según sus leyes.

Surgirán, por tanto, a propósito del texto mismo, preguntas *(quaestiones),* problemas especulativos no directamente emanados de la simple lectura

[3] Cuando lo hace en la *Suma,* él mismo hacía más de trece años que lo tratara en *In Sent.* 1 prol. q.1 a.3 q.ª2 (hacia 1253). También lo acomete en *In Boet. de Trin.* q.2 a.3 (hacia 1257), y en *Cont. Gent.* 1,1-9 (hacia 1259). De éstas, la exposición más minuciosa es la del comentario a Boecio, con siete objeciones; tres en las Sentencias. El pensamiento de Sto. Tomás es esencialmente el mismo a lo largo de esos años, si bien se va haciendo cada vez más ordenado y nítido.

creyente de la Biblia. Preguntas que se multiplican incesantemente al afrontar la *sacra pagina* desde la curiosidad suscitada por los nuevos datos con que cuenta la razón humana, su nueva concepción del hombre, del mundo, de la vida. Esta técnica de las *quaestiones* será en un primer momento espontánea y directa; pasará después a ser sistemática y metódica: hasta tal punto que se convierte en cuestión lo incuestionable. De ser una pregunta real al principio, pasará a ser un artificio metódico aplicado a los contenidos ideológicos menos susceptibles de duda.

Con estos cambios, el antiguo concepto de *sententia* cambia también. Había sido, hemos dicho, un enunciado que recogía la inteligencia profunda de la doctrina de un texto. Ahora ya no será la interpretación, por profunda que sea, de un texto, sino la solución personal del maestro: una conclusión científica basada en razones[4]. A partir del 1200, por eso, para el profesor de teología habrá dos tareas: se seguirá comentando la Escritura, ciertamente, pero habrá también otro trabajo más personal y brillante, o sea, la cuestión disputada con colegas y alumnos. Se mantendrá la fórmula *philosophia ancilla theologiae,* pero cada vez será más necesario discriminar las funciones de la razón teológica.

Así las cosas, hacia el 1240 el concepto de ciencia en sentido aristotélico será una referencia obligada para la primera de las cuestiones que abren los cursos de teología: *Utrum sacra theologia sit scientia.*

b) *Planteamiento cuando Sto. Tomás lo aborda*

Por el camino que, a grandes rasgos, hemos descrito se llega, en un determinado momento, a comprender que la *sacra doctrina,* además de los recursos literarios usados para la lectura de la Biblia, deberá incorporar la instancia a la razón. En efecto; será necesario ante todo en la función de defender los objetos de la fe contra la incredulidad. De hecho, además, el ejercicio dialéctico de las *quaestiones* se habrá llegado a hacer habitual en las facultades de teología.

Por otra parte, sin embargo, la *sacra doctrina* sigue siendo, al menos en principio, una exégesis que utiliza los recursos de la retórica: disciplina, en suma, adaptada a la inteligencia de una palabra, la palabra de Dios; empeñada en captar el contenido de una narración, una exhortación, una imagen, un ejemplo, etc. Camino, por tanto, completamente distinto del usado por la ciencia a base de definiciones, razonamientos y argumentaciones.

Cuando Sto. Tomás encara en la *Suma* la cientificidad de la *sacra doctrina* ya se han pronunciado sobre el tema, en diversos sentidos, algunos maestros importantes. Veamos algunos de los pasos dados. Se ha reconocido el derecho a argumentar en teología[5]. Se ha llegado a plantear si la teología es

[4] «Quaedam vero disputatio est magistralis in scholis, non ad removendum errorem, sed ad instruendum auditores ut inducantur ad intellectum veritatis quam intendit: et tune oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem, et facientibus scire quomodo sit verum quod dicitur: alioquin si nudis auctoritatibus magister quaestionem determinet, certificabitur quidem auditor quod ita est, sed nihil scientiae vel intellectus acquiret et vacuum abscedet». *Quodl. 4* q.9 a.18.

[5] Parece ser el primero en hacerlo Guillermo de Auxerre, antes de 1220 *(Summa Aurea,* prol.), con estas tres finalidades: confirmación de la fe para el creyente; defensa de la fe contra los herejes; promoción de los ignorantes a la fe. Sin embargo, «argumento» aquí aún no tiene el significado rigurosamente aristotélico. Aportación importantísima del de Auxerre será la analogía que establece entre artículos de la fe y principios evidentes de una ciencia. Para la teología, los principios son los artículos de la fe.

ciencia[6], si bien se ha concluido que es más bien una sabiduría afectiva y piadosa: no se construye según los procedimientos de la ciencia *(deffinitivus, divisivus, collectivus),* sino según los de la narración histórica, al modo de la Sagrada Escritura *(narrativus, historicus, parabolicus, exemplificativus, exhortativus, orativus, praeceptivus...).* Se le ha llegado a dar el título de ciencia, aunque con reservas: será ciencia «por inspiración divina» *(per divinam inspirationem),* «por invención humana» *(per humanam inventionem),* o «según la piedad» *(secundum pietatem).* Incluso se ha afirmado el carácter científico de la teología en sentido aristotélico[7]. En cuanto a la postura de Sto. Tomás, aunque ya adoptada desde antes, no debemos olvidar la presión que en él ejerce la intención pedagógica de la *Suma.* Quiere hacer una obra en la que toda la materia de la *sacra doctrina* sea expuesta de tal manera que aparezcan los encadenamientos lógicos y, por consiguiente, explicativos: que el *ordo disciplinae* corresponda lo más posible al *ordo rerum,* como veíamos en el Prólogo. El concepto aristotélico de ciencia, con su pretensión de encontrar el «porqué» de las cosas, se le brinda como un ideal. La determinación científica, pues, de Sto. Tomás se suma a su intención pedagógica; más aún, diríamos que resulta pedagógica su suprema obra precisamente por su estructuración científica.

c) *Qué hay de original en la respuesta de Sto. Tomás*

Dentro de la noética aristotélica, una característica es imprescindible para que pueda haber ciencia: que se dé un proceso de lo conocido a lo desconocido; que se proceda desde la evidencia de los principios, a través de la demostración, hasta las conclusiones. *Scientia procedit ex principiis per se notis*[8]. La gran dificultad, por consiguiente, para atribuir a la *sacra doctrina* el carácter científico salta a la vista. La ciencia procede a partir de una evidencia y como dueña absoluta del dato inicial, mientras la *sacra doctrina,* en cambio, procede a partir de lo desconocido, la inevidencia de los datos de fe y en absoluta dependencia y obediencia a los mismos. La ciencia tiene por objeto lo universal, la Escritura trata siempre de cosas singulares.

[6] Es el título de la primera cuestión de ALEJANDRO DE HALES (hacia el 1231). Su respuesta es que no; es sabiduría: «Theologia igitur, quae perficit animam secundum affectionem movendo ad bonum per principia timoris et amoris proprie et principaliter est sapientia». *Summa Theologica,* tract. intr. q.1 c.1. Pero para Alejandro, «theologia» equivale a Sagrada Escritura. Análogamente en Odón Rigaldo (hacia 1240); Guillermo de Melitona (hacia 1254); el cisterciense Guido de Elemosina (hacia 1256); S. ALBERTO MAGNO (hacia 1245): «Proprie dicetur sapientia, quae sibi causa sciendi est, et cuius finís est intra, et non quaeritur propter aliud, sed aliae quaeruntur propter eam: et hoc modo sola divina scientia est sapientia et praecipue quae est secundum pietatem (...). Sapientia autem stricte dicitur a sapore illius quod simpliciter est sapidum et illud non est nisi res divinae et ideo sapientia est tantum divinorum». *Sent.* 3 d.35 a.2 ad 1; Ricardo Fishacre (hacia 1245); ROBERTO DE KILWARDBY (hacia 1248): «Est scientia ut sapientia intendens amorem veri boni et cultum Dei, id est pietatem, quae consistit in fide, spe et caritate (...); ad ipsam pertinet non ratiocinatio, quae satisfacit soli aspectui, sed praeceptio, exhortado, oratio et huiusmodi». *De natura theologiae* c.3.

[7] S. BUENAVENTURA (hacia 1250): «Quaedam (scientia) autem est, quae consistit in intellectu inclinato ab affectu; et haec fundata super principia fidei quae quidem sunt articuli, et nihilorninus acquisita; et haec est scientia sacrae scripturae, quam nullus habere potest nisi saltem habeat fidem informem». *Sent.* 3 d.35 q.2. Buenaventura hace derivar el proceder racional de Ricardo de S. Víctor y, a través de éste, de S. Anselmo. A quienes objetan que el método escriturístico es simbólico y narrativo, y, por tanto, no racional, responde que en la Escritura se trata del *credibile ut credibile* y en teología del *credibile ut intelligibile.* Apelará a la técnica de la subalternación para explicar la cientificidad de la teología. Pero lo resuelve en un conocimiento afectivo.

[8] *In Boet. de Trin.* q.2 a.2 obj.5.

A partir de la apelación a los artículos de la fe como principios de la sagrada doctrina, a los que nos hemos referido en nota hace poco[9], se hacen intentos dé aproximación a la ciencia. Pero, no obstante, persisten dudas importantes. Si la fe divina se sitúa en un plano racional, ¿no se destruye como tal fe? La luz de la fe, ¿no se desvirtuará entre procedimientos racionales? ¿Cómo pasar del ámbito divino, de donde la fe procede, al trabajo científico?

Este es el punto exacto de encuentro con la respuesta de Sto. Tomás, con lo crucial de su opción y con lo original de su razonamiento. Para Sto. Tomás, la teología es ciencia en el sentido aristotélico de la palabra (a.2). Puesto que conocemos ciertas cosas dentro de otra que es nuestra razón, hay un conocimiento que nos hace saber por qué y cómo ciertas proposiciones son verdaderas. Y esto es la ciencia. El acudir a la subalternación de las ciencias permite reconocer a la teología como tal, en dependencia de una ciencia superior que es la ciencia de Dios y de los bienaventurados. Dios tiene un conocimiento perfecto de las cosas porque las ve en sus causas y en su único principio primero que es él mismo: en una mirada única, instantánea, intuitiva. En nosotros, en cambio, el conocimiento es discursivo, demostrativo, mediante razonamiento[10]. La última barrera no superada por los anteriores a Sto. Tomás era la de la ciencia como perfección de la inteligencia humana. Para todos ellos, como hemos dicho, la teología era, sobre todo, algo afectivo, ordenado a la caridad. Sto. Tomás afirmará la teología como ciencia prioritariamente especulativa (a.4). He aquí la concepción peculiar de Sto. Tomás. Si bien analógicamente, o sea, en virtud de que aun perteneciendo a órdenes completamente distintos, tenemos en común —Dios y nosotros— la existencia, lo que se nos ha comunicado en la revelación ha de ser para nosotros de alguna manera inteligible. Será sólo concebible por analogía, pero si se nos ha revelado, la realidad misma de Dios ha de ser en cierto modo «pensable». Aunque de Dios se nos manifieste más lo que no es que lo que es (a.9 ad 3), la adhesión de la fe supone una cierta inteligencia de lo revelado; y la teología, igualmente, supone la aptitud para alcanzar analógicamente a Dios. Más aún: la teología es, ella misma, un reflejo de la ciencia de Dios (a.3 ad 2). Sigue a la ciencia divina tal como ésta es en Dios, y se esfuerza por incorporarla, por reconstruirla, por plegarse a ella según lo que de ella nos ha sido comunicado en la revelación y lo que de ella nos es accesible a través de la razón.

El que ha recibido la Palabra de Dios por revelación piensa que se puede atrever a hablar de esa palabra y de su autor; piensa que puede hacer teología, y que debe seguir la lógica de su propio pensamiento. No puede negar que su fe busca entender *(fides quaerens intellectum),* según la fórmula de S. Anselmo, desde el mismo momento en que se entra en contacto con la Sagrada Escritura. ¿Qué significa lo que se lee? ¿En qué tipo de lenguaje está escrito? ¿Cómo traducirlo al tiempo y circunstancias nuestros? Pero la marcha de la inteligencia es imparable: después vendrán exigencias críticas; contraste con otras parcelas del pensamiento; aplicación de procedimientos analógicos; elaboración de definiciones, divisiones y argumentaciones. Es bajo el influjo de la fe y por un afán de más claridad inherente a la misma, como la teología crece y se desarrolla. Pero esa fe ni desconfía de la razón humana, ni se opone a ella. He aquí cuatro grandes hitos: *a)* Inteligibilidad del ser, *b)* aptitud de la inteligencia humana para captar la realidad, *c)* cono-

[9] Ver final de n.5.
[10] *In Post. Analyt.* 1.1. lect. 2.4 y 41; *In Boet. de Trin,* q.2 a.2; 1 q.85 a.5.

cimiento del ser por parte de Dios (ciencia de Dios), y *d)* naturaleza de la fe como germen de la visión y participación sobrenatural del conocimiento que Dios tiene de sí mismo y que los bienaventurados tienen de Dios. Cuatro grandes presupuestos de Sto. Tomás; y, a partir de ellos, la osadía de pretender, ordenando e interpretando los datos de la fe, descubrir cómo están esos datos relacionados entre sí, de qué forma se enraizan en el conocimiento que Dios mismo tiene de ellos, e incluso participar el conocimiento que Dios tiene de sí. Ese conocimiento o ciencia de Dios acerca de las cosas es explicativo, porque el orden de explicación responde al orden de las cosas y sigue el orden de las causalidades. No respecto al orden físico, que no es el comunicado por la fe, sino respecto a la ciencia de las cosas que intervienen en el orden de la salvación. Fuera de estas grandes líneas, el proyecto de Sto. Tomás es ininteligible. Enmarcado en ellas, resulta grandioso.

d) *Recurso de Sto. Tomás para su opción*

Ya hemos aludido al modo como resuelve Sto. Tomás la dificultad de proceder desde principios evidentes, que no existen en teología, y sí, en su lugar, oscuros artículos de fe. Había afirmado ya que lo peculiar de la ciencia está en que, a partir de cosas conocidas, se lleguen a conocer las ignoradas, es decir, el proceso aristotélico de demostración. Lo que en el conocer de Dios y de los bienaventurados es sumamente cognoscible, ¿cómo puede serlo para nosotros? La respuesta será que por la fe se da una participación en ese conocimiento, por asimilación a la ciencia divina. Por la fe se llega a la posesión de los principios, y de ellos se procede a las conclusiones. Es decir: los artículos de la fe son a modo de principios, y lo que de ellos se deduce son a modo de conclusiones. El reparo inmediato es cómo pueden llamarse principios los artículos de la fe, siendo lo propio de aquéllos la evidencia, y éstos esencialmente oscuros. La respuesta, ya en el cuerpo del a.2 de esta q.1, la halla Sto. Tomás aduciendo el caso no raro de las ciencias que parten de principios no evidentes para ellas mismas, pero sí para aquellas otras ciencias de donde tales principios son tomados. Se trata de la teoría, aristotélica también, de la subalternación. La teología sólo es ciencia en tanto que subalternada a la ciencia de Dios y de los bienaventurados. Y puesto que Dios en sí mismo es el sujeto de la teología (a.7) y de la ciencia subalternante, ha de concluirse que en este caso no hay subalternación más que en los principios, y, por consiguiente, apenas existe autonomía, y la dependencia respecto a la ciencia de Dios es muy grande.

La teología y el saber de Dios

La subalternación establece la íntima relación que acabamos de ver entre teología y ciencia de Dios. Los principios de la teología, inevidentes en sí mismos y a los que llamamos artículos de fe, son principios conocidos en el ámbito científico al que pertenecen, o sea, en la ciencia de Dios y de los bienaventurados. La fe, por eso mismo, tiene una función vicaria («hace las veces») del saber de Dios; ella es la que, mientras vivimos en el mundo, asegura la continuidad entre la ciencia de Dios y la teología.

Sto. Tomás cita en varias ocasiones una definición de artículo de fe que evidencia la tensión entre el dato que el enunciado de fe proporciona y la realidad sobre la que versa: *perceptio veritatis tendens in ipsam* [11]. Entre el co-

[11] La atribuye Sto. Tomás a S. Isidoro en *In Sent.* 3 d.25 q.1 a.1 q.ª1 obj.4; 2-2 q.1 a.6 sed cont. Es, probablemente, de Guillermo de Auxerre, *Summa Aurea* 1.3 tr.3 c.2 q.1.

nocimiento que Dios tiene de sí mismo y de las cosas, por una parte, y nosotros por otra, se «interpone» una comunicación de ese conocimiento: es la fe. Pero es una comunicación ínfima, imperfecta y parcial, adecuada a nuestra condición de viadores. La relación más estrecha, a este respecto, no debe establecerse entre teología y fe, como frecuentemente se hace por parte de introductores a la *Suma*, sino entre teología y saber de Dios. La actividad teológica podría definirse también como esa «percepción de la verdad divina que tiende hacia ella». Sto. Tomás es muy sensible a la condición itinerante del hombre y a las limitaciones subsiguientes a esta situación, si se mira el despliegue y la plenitud propias de la bienaventuranza final [12]. La expresión técnica de esta tensión escatológica está precisamente patente en la condición científica de la teología, mediante la perífrasis de la subalternación.

Algunas de las consecuencias de esta relación entre teología y ciencia de Dios serían las siguientes:

1. La más inmediata es que la dependencia en que la teología está respecto de la fe es rigurosamente técnica. No se relacionan, por consiguiente, como si la fe fuese algo sobreañadido, más o menos aleatorio, optativo o variable con el talante personal del teólogo. Según Sto. Tomás, entre la ciencia de Dios y la fe se da continuidad, garantizada por la fe, que es exigencia por parte de la teología para entrar en posesión de sus propios principios. Por lo mismo que es ciencia es por lo que la teología es religiosa y fiducial.

2. La fe es, por tanto, imprescindible para la teología. Sin ella, repitámoslo, no alcanza esta ciencia sus propios principios. Es en la subalternación de la teología a la ciencia de Dios donde se confirma la «exigencia mística que rehusa considerar como verdadero conocimiento religioso una dialéctica racional que se apoya en una adhesión no creyente a los artículos de la fe» [13].

3. La adhesión, en teología, a la verdad divina es en razón de ella misma, pero se hace según el modo racional: pasando discursivamente de los principios a las conclusiones. Es decir, aun insistiendo en la gran importancia de la fe, es también cierto que el mero asentimiento de la misma no es teología. Es imprescindible el concurso de la razón natural. El método propio de la teología según Sto. Tomás será método racional, pues sin la razón es imposible conducir la inteligencia al conocimiento científico de la verdad enseñada por la fe. «Teología» significa intervención de la razón; como consecuencia de la cual el creyente asiente a una verdad no sólo en virtud de la revelación divina, sino por razón del nexo inteligible descubierto entre esa verdad de fe y otras verdades, ya sean de fe o naturales. Esa búsqueda de la inteligencia de la fe es la que, como ya hemos dicho, por casi todos los antecesores de Sto. Tomás era situada en un entorno de experiencia afectiva. Para Sto. Tomás, el esfuerzo racional satisfará, ante todo, el deseo de conocer. O sea, es, ante todo, esfuerzo especulativo.

4. También es consecuencia de lo dicho la existencia de una *dependencia esencial* de la teología respecto de la ciencia de Dios y de los bienaventurados; y la existencia de una *dependencia accidental*, por razón de nuestro estado de itinerantes, respecto de la fe. La oscuridad y cuanto con ella se relaciona

[12] Por eso son frecuentes las descripciones de la fe desde esta perspectiva: «Praelibatio futurae visionis». *In Sent.* 3 d.23 q.2 a.1 ad 4. Ver *De verit.* q.14 a.2 sol. y ad 9; *Compend. theol.* cc.1 y 2; *In Boet. de Trin.* proëm.; q.2 a.2; 2-2, q.2 a.3; q.4 a.1; 1-2 q.62 aa.1 y 3. Sumamente interesante, sobre la tensión al reino escatológico, 1-2 q.103 a.3.

[13] M. D. CHENU, *¿Es ciencia la teología?* (Andorra 1959) p.107.

(inquietud, búsqueda, etc.), inciden en la teología por la razón accidental de nuestro ser de viadores, por la imperfección de la fe: no por la teología misma.

5. Lo magnífico del modo de solución de Sto. Tomás al problema de la cientificidad de la teología reside precisamente en que tal solución resuelve como desde dentro las dificultades provenientes del estatuto racional que se le pretende dar. Porque es ciencia del modo que lo es, o sea, subalternada a la ciencia de Dios y de los bienaventurados, es por lo que es tan profundamente mística y contemplativa. La fidelidad al concepto aristotélico de ciencia, para la teología, no sólo no pone en peligro su dependencia de la fe ni mucho menos la destruye, sino que, por el contrario, la aproxima al máximo a ella y la abre a la posibilidad de la contemplación.

El sujeto de la teología

El «sujeto» de una ciencia viene a significar aquello de lo que se trata en esa ciencia. Es la realidad cuyas propiedades se demuestran o a la que se atribuyen las acciones que se enuncian en el objeto o conclusiones de esa ciencia. Para Sto. Tomás, el sujeto de la teología es Dios precisamente en cuanto Dios *(sub ratione deitatis).* Como es obvio, Sto. Tomás, como sus contemporáneos, ve el panorama de la teología con amplitud tal, que apenas hay nada que esté ausente de él. Insistirá, sin embargo, en que todo será tratado por la teología en orden a la divinidad, entendida ésta, por lo demás, no como el principio y fin de todo, asequible a la metafísica, sino como el Dios vivo que se conoce y se revela a sí mismo. Sto. Tomás es consciente de la novedad y originalidad de su respuesta sobre el sujeto de la teología; pero es la única posible en coherencia con la opción por la teología como ciencia. Es, además, consecuencia de ella. Breve, pero cuidadosamente, sin citarlos expresamente, pero recogiendo sus opiniones, alude a predecesores suyos que habían hecho sujeto de la teología, expresado bajo fórmulas diversas, el desenvolvimiento histórico de la salvación.

Este puesto central de Dios y la visión de todo bajo esta perspectiva de divinidad son fundamentales al leer la *Suma.* Sólo así se pueden entender el plan teológico al que esta obra responde y el enfoque de muchos problemas por ella abordados, que de otro modo parecerían contemplados desde vertiente puramente filosófica.

Contenido de la cuestión primera de la Suma

Una tarea que nunca será ociosa, antes, al contrario, sumamente formativa para el lector de Sto. Tomás —y sobre todo para el lector de la *Suma*— es la de razonar por qué se trata *lo que* se trata, y descubrir el porqué del *lugar donde* y el *orden en que* lo trata. Nada de esto es fortuito o casual, y en ninguna obra menos que en la *Suma,* cuya redacción está presidida por la seria intención pedagógica que hemos visto a Sto. Tomás declarar en el Prólogo. Es en verdad certero el escueto y supremo elogio de Tomás de Vio Cayetano cuando dice que Sto. Tomás «habla siempre formalmente» *(semper loquitur formaliter).* Quiere decir: emplea las palabras en sentido propio y preciso, sitúa los temas en el lugar debido, analiza los problemas con profundidad y claridad, construye los argumentos con sobriedad y nitidez. Coinciden en la misma idea, por lo que al orden se refiere, Martin Grabmann cuando dice que «en la *Suma Teológica* cada parte, cada tratado, cada

cuestión, cada artículo y cada parte del artículo están realmente en el lugar que conviene»[14], y, más lapidariamente, Jerónimo Vielmus al afirmar: «todo está en su sitio»[15].

¿De qué va a hablar el Santo en esta primera cuestión? Entiende, en un titánico esfuerzo de síntesis, que esa consideración reflexiva sobre toda la enseñanza cristiana ha de comenzar investigando acerca de la condición y de la extensión de la *sacra doctrina (qualis sit et ad quae se extendat).* El pronombre «misma» *(de «ipsa» sacra doctrina)* subraya el aspecto reduplicativo o formal: se habla de la *sacra doctrina* en cuanto tal *(secundum quod ipsa).* Y la investigación de esas dos cosas se despliega en las diez preguntas de los artículos que integran la primera cuestión. ¿Cómo justificar el contenido y el orden de los mismos? Volver sobre esta pregunta, insistamos en ello, nunca es en Sto. Tomás una cuestión baladí.

Comparando el contenido del *qualis sit* (es decir, cualidades o propiedades que manifiesten la naturaleza o condición de la *sacra doctrina)* con el del *ad quae se extendat* (o sea, qué abarca), se comprende fácilmente el carácter especificativo o formal del primero respecto del segundo, más inerte o material. Pues bien; el modo como Sto. Tomás procede al pormenorizar las preguntas suscitadas tiene en cuenta esa diferencia. Tanto, que ella determina la diversa dirección del movimiento en el interior de las pesquisas propuestas. En efecto. La *necesidad* (a.1) es el rasgo de la *sacra doctrina* relativo a su *existencia.* Mientras que sus propiedades *esenciales* son las analizadas a continuación: unas absolutas (aa.2-4), otras por comparación con otros saberes (aa.5-6). Hasta aquí la primera parte.

Por lo que al panorama de la *sacra doctrina* se refiere, Sto. Tomás va desde su objeto material o sujeto (a.7), hasta los puntos de vista que integra: ya sea argumentando (a.8) o acogiendo los diversos ropajes y sentidos de la Sagrada Escritura (aa.9-10). He aquí, en sencillo esquema, lo dicho:

SOBRE LA SAGRADA DOCTRINA
- Natur. o condición (qualis sit)
  - Respecto a la existencia: es necesaria (a.1)
  - Respecto a la esencia (cualidades). .
    - absolutas ....
      - es ciencia (a.2)
      - es átoma (a.3)
      - es esp. y prác. (a.4)
    - relativas ......
      - sup. a otr. (a.5)
      - sabiduría (a.6)
- Qué abarca (ad quae se extendat)
  - Materialmente: su sujeto: Dios (a.7)
  - Formalmente
    - en cuanto ciencia: argumenta (a.8)
    - en cuanto basada en la Sagrada Escritura
      - expresión: metaf. y símb.: (a.9)
      - conceptualmente: sentidos (a.10)

[14] «Es steht in der theologischen Summa wirklich jeder Teil, jedes Traktat, jede quaestio und jeder Artikel und jeder Bestandteil des Artikels am passenden Ort». *Einführung in die Summa des hl. Thomas von Aquin* (Friburgo ^{2}1928) p.84.

[15] «Omnia suis locis collocantur». *De D. Thomae Aquinatis doctrina et scriptis* (Viena 1763) p.144.

BIBLIOGRAFÍA

BONNEFOY, J. F., *La nature de la théologie selon St. Thomas d'Aquin* (Brujas 1939).
BROWN, M., *Il metodo della Teologia:* Sap. 7 (1954) 5-16.
CONGAR, Y. M., *La fe y la teología* (Barcelona [3]1981).
— *Le moment «économique» et le moment «ontologique» dans la* sacra doctrina *(Révélation, Théologie, Somme Théologique):* Bibliothéque Thomiste t.37 (1967) 135-187.
CHENU, M. D., *Introduction à l'étude de Saint Thomas* (Montréal-Paris 1950).
— *La théologie comme science au XIII[e] siècle* (París 1957).
— *¿Es ciencia la teología?* (Andorra 1959).
GAGNEBET, R., *La nature de la théologie spéculative:* Rev. Thom. 44 (1938) 1-39, 213-255, 645-674.
— *Dieu, sujet de la théologie, selon St. Thomas d'Aquin:* Anal. Greg. (Roma 1954) 40-55.
MUÑIZ, F., *De diversis muneribus S. Theologiae secundum doctrinan D. Thomae:* Ang. 24 (1947) 93-123.
PATFOORT, A., *Saint Thomas d'Aquin. Les clés d'une théologie* (París 1983).
— *«Sacra Doctrina». Théologie et unité de la I pars:* Ang. 62 (1985) 306-319.

CUESTIÓN 1

¿Qué es y qué comprende la doctrina sagrada?

Para encuadrar debidamente el plan que nos hemos trazado, es imprescindible que, antes de nada, averigüemos qué es y qué comprende la doctrina sagrada. Esta cuestión plantea y exige respuesta a diez problemas:

1. ¿Es o no es necesaria?—2. ¿Es o no es ciencia?—3. ¿Es una o múltiple?—4. ¿Es especulativa o práctica?—5. ¿Es o no es comparable a otras ciencias?—6. ¿Es o no es sabiduría?—7. ¿Cuál es su sujeto?—8. ¿Es o no es argumentativa?—9. ¿Debe o no debe utilizar expresiones metafóricas o simbólicas?—10. ¿Puede o no puede exponer textos de la Sagrada Escritura en varios sentidos?

ARTICULO 1

¿Es o no necesario que, además de las materias filosóficas, haya otra doctrina?[a]

2-2 q.2 a.3 y 4; *In Sent.* 3, Pról., a.1; op.70 *de Trin.* q.1 a.1; *De verit.* q.14 a.10; *Cont. Gentes* 1,4,5.

Objeciones por las que parece que no es necesario que, además de las materias filosóficas, haya otra doctrina:

1. Dice Eclo 3,22: *No pretendas alcatifar lo que no puedes.* Así, pues, el hombre no debe pretender asimilar lo que excede su capacidad de entender. Puesto que lo que entra dentro de su capacidad de entender es suficientemente tratado por las materias filosóficas, parece del todo superfluo que, además de estas materias, haya otra doctrina.

2. Aún más. No hay doctrina si no trata del ser, pues sólo se puede conocer lo verdadero, que es lo mismo que decir ser. Pero las materias filosóficas abarcan el estudio de todos los seres, incluido Dios. De ahí que, tal como nos consta por el Filósofo en VI *Metaphys.*[1], una parte de la filosofía sea llamada *Teología*[b]. Así, pues, no fue[2] necesario que, además de las materias filosóficas, hubiera otra doctrina.

En cambio está lo que dice 2 Tim 3,16: *Toda escritura, divinamente inspirada, sirve para enseñar, argüir, corregir, formar para la justicia.* Ahora bien, la Escritura divinamente inspirada no entra dentro del campo de las materias filosóficas, ya que éstas son el resultado de la razón humana solamente. De donde se sigue que tiene sentido que, además de las materias filosóficas, haya otra ciencia divinamente inspirada.

Solución. *Hay que decir:* Para la salvación humana fue necesario[c] que, además de las materias filosóficas, cuyo campo

1. ARISTÓTELES, *Metaphys.* c.1. n.7 (BK 1026 a 19): S. Th. lect.6 n.1166. 2. El texto crítico ha fijado el verbo en perfecto *(fuit)* no en presente *(est).* Por regla general las traducciones mantienen el *est.* No obstante aquí traducimos el *fuit* porque, junto a la fuerza que da a la objeción, resalta la autoridad concedida a Aristóteles. *(N. del T.)*

---

a. La necesidad es la propiedad existencial (: relativa a la existencia) de la *sacra doctrina.* En este primer artículo *sacra doctrina* equivale a conjunto de verdades adquiridas por revelación. Conviene completar la doctrina de este artículo leyendo *Cont. Gent.* 1, 3 a 5.

b. En esta segunda objeción y en la respuesta a la misma se emplea «theologia» en el sentido filosófico que tenía en Aristóteles, llamada también metafísica: «quae alio nomine methaphysica dicitur». *In Boet. de Trin.* q.5 a.4.

c. ¿De qué tipo de necesidad se trata? El modo de responder Sto. Tomás a la cuestión propuesta nos orienta. «Para la salvación humana»: o sea, en la hipótesis de un determinado fin. No es, pues, necesidad absoluta o según las causas intrínsecas. Ahora bien, la respuesta de Santo Tomás es doble: la necesidad es total *(ad esse)* respecto a la doctrina que excede la razón humana; es sólo conveniencia *(ad melius esse)* respecto a verdades que, si bien asequibles a la capaci-

analiza la razón humana, hubiera alguna ciencia cuyo criterio fuera la revelación divina. Y esto es así porque Dios, como fin al que se dirige el hombre, excede la comprensión a la que puede llegar sólo la razón. Dice Is 64,4: *¡Dios! Nadie ha visto lo que tienes preparado para los que te aman. Sólo Tú.*

El fin tiene que ser conocido por el hombre para que hacia El pueda dirigir su pensar y su obrar. Por eso fue necesario que el hombre, para su salvación, conociera por revelación divina lo que no podía alcanzar por su exclusiva razón humana.

Más aún. Lo que de Dios puede comprender la sola razón humana, también precisa la revelación divina, ya que, con sola la razón humana, la verdad de Dios sería conocida por pocos, después de muchos análisis y con resultados plagados de errores. Y, sin embargo, del exacto conocimiento de la verdad de Dios depende la total salvación del hombre, pues en Dios está la salvación.

Así, pues, para que la salvación llegara a los hombres de forma más fácil y segura, fue necesario que los hombres fueran instruidos, acerca de lo divino, por revelación divina. Por todo ello se deduce la necesidad de que, además de las materias filosóficas, resultado de la razón, hubiera una doctrina sagrada, resultado de la revelación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El hombre no debe analizar con sus solas fuerzas naturales lo que excede su comprensión; sin embargo, esto que le excede ha sido revelado por Dios para ser aceptado por la fe. De ahí que el texto aquel continúe diciendo (v.25): *Te han sido mostradas muchas cosas que están por encima del hombre.* En estas cosas se centra la doctrina sagrada.

2. *A la segunda hay que decir:* A diversos modos de conocer, diversas ciencias. Por ejemplo, tanto el astrólogo como el físico pueden concluir que la tierra es redonda. Pero mientras el astrólogo lo deduce por algo abstracto, la matemática, el físico lo hace por algo concreto, la materia. De ahí que nada impida que unas mismas cosas entren dentro del campo de las materias filosóficas siendo conocidas por la simple razón natural, y, al mismo tiempo, dentro del campo de otra ciencia cuyo modo de conocer es por la luz de la revelación divina[d]. De donde se deduce que la teología que estudia la doctrina sagrada, por su género es distinta de la teología que figura como parte de la filosofía.

ARTICULO 2

La doctrina sagrada, ¿es o no es ciencia?[e]

2-2 q.1 ad 5 ad 2; *In Sent.* 1, Pról., a.3 q.ª.2; *De verit.* 14 a.9 ad 3; *In Boet. De Trin.* q.2 a.2; *In Post. Analyt.* 1 lect. 25.

Objeciones por las que parece que la doctrina sagrada no es ciencia: 1. Toda ciencia deduce sus conclusiones partiendo de principios evidentes. Pero la doctrina sagrada las deduce partiendo de los artículos de fe que no son evidentes, ya que no son admitidos por todos. Ya dice 2 Tes 3,2: *No todos tienen fe.* Así, pues, la doctrina sagrada no es ciencia.

2. Más aún. La ciencia no trata lo individual. La doctrina sagrada, por su parte, sí lo hace cuando nos relata hechos concretos de Abraham, Isaac, Jacob y otros. Por lo tanto, la doctrina sagrada no es ciencia[f].

dad humana, pueden serlo difícilmente por diversas razones. La delimitación de la capacidad humana no dejará de ser cuestión sumamente problemática. Las dificultades enumeradas se entienden copulativamente, es decir, se suman.

d. La diversidad de «luz» bajo la que idénticas cosas son cognoscibles da lugar a saberes distintos. El metafísico estudia a Dios como causa eficiente primera y como fin último de todo: pero bajo la luz natural de la razón y en tanto que ser. El teólogo, en cambio, estudia a Dios bajo la luz de la revelación y en tanto que Dios.

e. El problema es si puede llamarse o no ciencia a la teología en sentido aristotélico: es decir, como conocimiento cierto por las causas universales y necesarias, y a partir de unos principios evidentes *(principia per se nota).* ¿Es atribuible a la *sacra doctrina* el proceso por el que a partir de ciertas verdades que se suponen conocidas (principios) se va hacia otras verdades (conclusiones) que se pueden decir del sujeto de ese saber?

f. Notar que Sto. Tomás toma las dificultades de lo más cuestionable, habida cuenta del concepto aristotélico de ciencia: la teología carece de principios evidentes, y trata de realidades singulares.

En cambio está lo que dice Agustín en el XIV *De Trinitate*[3]: *A esta ciencia pertenece solamente aquello con lo que se fecunda, alimenta, defiende y robustece la fe que salva.* Esto corresponde sólo a la doctrina sagrada, no a ninguna otra ciencia. Por lo tanto, la doctrina sagrada es ciencia.

Solución. *Hay que decir:* La doctrina sagrada es ciencia. Hay dos tipos de ciencias. 1) *Unas,* como la aritmética, la geometría y similares, que deducen sus conclusiones a partir de principios evidentes por la luz del entendimiento natural. 2) *Otras,* por su parte, deducen sus conclusiones a partir de principios evidentes, por la luz cíe una ciencia superior. Así, la perspectiva, que parte de los principios que le proporciona la geometría; o la música, que parte de los que le proporciona la aritmética. En este último sentido se dice que la doctrina sagrada es ciencia, puesto que saca sus conclusiones a partir de los principios evidentes por la luz de una ciencia superior, esto es, la ciencia de Dios y de los Santos. Así, pues, de la misma forma que la música acepta los principios que le proporciona el matemático, la doctrina sagrada acepta los principios que por revelación le proporciona Dios[g].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los principios de una ciencia cualquiera o son evidentes o quedan reducidos a los que le proporciona una ciencia superior. Estos últimos son los principios propios de la doctrina sagrada tal como se ha dicho (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Los hechos concretos que aparecen en la doctrina sagrada no son tratados como objetivo principal, sino como ejemplo a imitar; asi ocurre en la moral. O también para declarar la autoridad de aquellos nombres por los que se nos ha transmitido la revelación divina que es el fundamento de la Escritura o Doctrina[h] Sagrada.

3. S. AGUSTÍN, c.7: ML 42, 1037.

---

g. El cuerpo del artículo se desarrolla en torno -al tema de la evidencia de los principios; y la dificultad que presentan los principios de esta ciencia, que son los artículos de la fe, se resuelve apelando a la teoría aristotélica de la subalternación.

h. Recoge Sto. Tomás el enunciado aristotélico, y dicho común entre los escolásticos, *de singularibus non est scientia,* que se dice de la ciencia propiamente tal o especulativa, no de la práctica, como deja indicado la respuesta al referirse a ejemplos de conducta moral. El contenido, sin embargo, de tal dicho habla de singularidad cuando, en realidad, la exigencia ineludible para que haya ciencia es más bien la necesidad. Lo importante en la demostración científica, característica de la teoría aristotélica, es que a partir de ciertas verdades que se suponen conocidas, o sea, de los principios, se vaya en un proceso deductivo necesario al conocimiento de otras verdades, que serán las conclusiones. La necesidad es, pues, un aspecto esencial del proceso. Es decir, la inteligibilidad lo que postula es alejamiento de lo contingente y proximidad a lo necesario. Como suele ser cierto que no se dan propiedades o atributos que convengan necesariamente al individuo en cuanto tal, suele ser válido el axioma. Pero siempre que, del modo que sea, fuere compatible la singularidad con la necesidad, podría darse ciencia, incluso de realidades singulares.

La teología, ciencia de la fe y que procede de la fe, sigue e imita el conocimiento de Dios. Pero Dios se conoce a sí mismo, y él es su único objeto esencial de conocimiento. Todo lo demás es sólo objeto secundario, y lo es en la medida que se relaciona con Dios. Los artículos de la fe que se refieren a las criaturas, y, en ellos, las circunstancias históricas, no son objeto de fe más que en cuanto con ellos se añade algo a Dios *(secundum quod eis aliquid veritatis primae adiungitur: De verit.* q.14 a.8 ad 1). Pero entonces esos personajes o hechos, en sí mismos contingentes, tienen algo de eterno, de necesario, y algo de verdad inamovible, en la medida que le afecta la decisión y el conocimiento de Dios. Ante los hechos de la Historia Sagrada, Santo Tomás, aun partiendo de términos inspirados en la epistemología aristotélica, no se sitúa como Aristóteles. Para él lo temporal y singular, como tal, del objeto de fe, es accidental a la fe misma. Los hechos interesan por su relación a la verdad Primera *(temporalia quae in fide proponuntur non pertinent ad obiectum fidei nisi in ordine ad aliquid aeternum, quod est ventas prima: 2-2* q.4 a.6 ad 1; cf. q.1 a.1 y a.6 ad 1; *In Sent.* 3 d.23 q.2 a.4 q.ª2 ad 1; d.24 q.1 a.1 q.ª1 ad 1; q.ª2 ad 4; *De verit.* q.14 a.8 ad 2).

ARTICULO 3

La doctrina sagrada en cuanto ciencia, ¿es una o múltiple?

In Sent. 1, Pról. a.2.

Objeciones por las que parece que la doctrina sagrada no es una única ciencia: 1. Dice el Filósofo en I *Poster.*[4] *Es una la ciencia cuando su sujeto es de un solo género.* Como quiera que la doctrina sagrada trata del Creador y de lo creado, que no son del mismo género, hay que decir que la doctrina sagrada no es una única ciencia.

2. Más aún. En la doctrina sagrada se trata de los ángeles, de seres corpóreos y del comportamiento de los hombres. Todo esto es tratado en diversas ciencias filosóficas. Así, pues, la doctrina sagrada no es una única ciencia [i].

En cambio está la Sagrada Escritura que habla de ella como de una única ciencia, pues dice Sab 10,10: *Le concedió la ciencia de los santos.*

Solución. *Hay que decir:* La doctrina sagrada es una única ciencia. La unidad de la facultad o del hábito la da el objeto, pero no bajo el aspecto material, sino formal [j]. Por ejemplo, el hombre, el asno y la piedra pueden ser considerados bajo el aspecto formal del color, que es el objeto de la vista. Si tenemos presente, como ya hemos dicho (a.2), que la Sagrada Escritura considera algunas cosas en cuanto reveladas por Dios, todo lo que puede ser revelado por Dios cae bajo el aspecto formal del objeto [k] de tal

4. ARISTÓTELES, c.28 n.1 (BK 87 a 38): S. Th. lect.41 n.7.

---

i. El problema de la unidad esencial o específica de la teología surge pacíficamente para Sto. Tomás ante la variedad del panorama abarcado por la *sacra doctrina.* No hay situación enmarañada o encrespada de opiniones sobre la que dictaminar. Más que luz «retrospectiva» difunde aquí Sto. Tomás una iluminación «prospectiva». De forma rotunda se pronuncia por la unidad de la teología, que después de él será tan cuestionada en virtud de la gran fragmentación sufrida.

j. Unos cuantos conceptos son imprescindibles para captar el alcance de esta respuesta de Sto. Tomás. Son los de «objeto», «hábito», «potencia», «formal».

Objeto: lo que está ahí *(ob-iacet).* Lo que es alcanzado por el acto humano de una determinada potencia, facultad o hábito. El especifica (: determina la especie o caracteriza en sí misma) esa potencia, la tendencia que de ella procede y el acto que le es propio. Es frecuente la distinción entre objeto material y objeto formal. En el lenguaje de Sto. Tomás, objeto material es el campo amplio e indeterminado a que se extiende la actividad precitada. Objeto formal es el aspecto o formalidad particular considerados en el objeto material. Dentro del objeto formal aún cabe distinguir entre objeto terminativo (en cuanto cosa —*ut est res*— u objeto formal *quod)* que *es lo* alcanzado del objeto material, y objeto motivo (en cuanto escible o cognoscible —*ut est scibile* u objeto formal *quo)* que *es aquello por lo que* es alcanzado o asequible el objeto material. En el ejemplo aducido en este artículo por Sto. Tomás, el asno o la piedra serían para la vista el objeto material, el color objeto formal terminativo, y la luz objeto formal motivo.

Formal. El aspecto formal de un ser es consiguiente a su «forma». Esta traduce la μορφή griega, que no tiene nada que ver con el aspecto exterior, como significaría en su acepción corriente, sino que es el principio determinante o constitutivo de todo lo que es. Concepto correlativo al de «materia», que es indeterminación, potencialidad. Las cosas son lo que son por su «forma», que es principio intrínseco constitutivo y operativo. Lo «formal» deriva de la determinación esencial de un ser.

Hábito es una disposición estable a actuar —de manera pronta, fácil y grata— bien o mal (según sea bueno o malo el hábito). Se engendra y se desarrolla por los actos y su repetición. Si es operativo, es una disposición de las facultades a actuar respecto a determinados objetos. La ciencia es un hábito operativo.

Potencia, el texto, significa potencia activa, es decir, el principio próximo de la acción. Así son potencias las facultades del alma.

k. Comunican en razón formal de *objeto uno* todas las cosas que son revelables divinamente *(omnia quaecumque sunt divinitus revelabilia:* en sol. y ad 2), o que son cognoscibles por medio de la luz divina *(divino lumine cognoscibilia:* a.4). La precisión de Sto. Tomás, en este artículo y en el siguiente, hablando de revelabilidad y de cognoscibilidad como objeto formal *quo,* y no de lo revelado o conocido, es interesante. «Revelado» añade sobre «revelable» el hecho existencial de la manifestación de Dios. Pero «revelable» no sólo indicaría la posibilidad de ser revelado, sino también la necesidad, para ser conocido de esa manera. Es decir, que la escibilidad o cog-

ciencia. Es así como queda comprendido dentro de la doctrina sagrada como una única ciencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La doctrina sagrada no se ocupa por igual de Dios y de las criaturas; sino que se ocupa de Dios como objetivo principal, y de las criaturas en cuanto referidas a El como su principio y su fin. Esto no impide que sea una única ciencia.

2. *A la segunda hay que decir:* Nada impide que las facultades o hábitos se diversifiquen al considerar sus distintos objetos y que, al mismo tiempo, esos objetos sean considerados por una facultad o hábito superior; puesto que una facultad o hábito superior lo considera todo bajo un aspecto formal mucho más universal. Ejemplo: El sentido común tiene por objeto lo sensible, y lo sensible es también el objeto de la vista o del oído. De ahí que el sentido común, en cuanto facultad, abarque los objetos propios de los cinco sentidos. De modo parecido, lo que cae dentro del campo de las diversas ciencias filosóficas, esto mismo puede considerarlo bajo un solo aspecto, el de poder ser revelado por Dios, la doctrina sagrada como una única ciencia. Es así que la doctrina sagrada es como una imagen de la ciencia divina que es una, simple y lo abarca todo [l].

ARTICULO 4

La doctrina sagrada, ¿es o no es ciencia práctica? [m]

2-2 q.8 a.3; q.9 a.3; *In Sent.* 1, Pról., a.3 q.ª1.

Objeciones por las que parece que la doctrina sagrada es ciencia práctica:

noscibilidad de lo de hecho revelado sea únicamente mediante la luz divina *(divino lumine).* Efectivamente: ya en el a.1 habia afirmado que nada impide que las disciplinas filosóficas traten de algunas cosas conocidas también por revelación, en cuanto cognoscibles por la luz natural de la razón *(secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis).* Y en aquel a. 1, como sabemos, la escibilidad suprarracional (por revelación) demostraba la necesidad de ese medio de conocimiento. Insistamos: «revelabilia» es no sólo lo que puede ser revelado, como «visibilia» es lo que puede ser visto, sino también lo que tiene que ser revelado para que pueda ser conocido. Se diría que esta precisión de Sto. Tomás vendría a resolver por anticipado la objeción del nominalista Pedro Aureolo *(Sent.* prol. q.3 a.3), reportada por Cayetano al comentar este lugar. Decía Aureolo: «Si Dios revelase simultáneamente la filosofía y la geometría, aun siendo idéntica la luz que las hiciera cognoscibles, no por eso serían una sola ciencia». Efectivamente, la geometría y la filosofía pudiendo ser reveladas no son «revelabilia» porque *no tienen que* serlo; es decir, su cognoscibilidad no supera la luz de la razón. El *revelatum,* comentará Cayetano, puede entenderse como causado eficientemente: y esto na da unidad a la ciencia (todo podría ser, así, revelado); o puede entenderse como razón o modo de conocer el objeto. Y así sí da unidad. Sto. Tomás *habla formalmente* cuando a esto lo llama, no *revelata,* sino *divinitus revelabilia.*

l. No es raro en Sto. Tomás, dentro de la sobriedad del estilo de la *Suma,* que se produzcan afirmaciones asombrosas con la más absoluta sencillez. Concluyendo este ad 2, ve Sto. Tomás la *sacra doctrina* como el trasunto en el hombre de lo que es la ciencia divina *(: quaedam impressio divinae scientiae).* Fórmula admirable. Si, según el dicho escolástico «lo que está disperso en las cosas inferiores está unido en las superiores», llegados a lo que es la realidad suprema no sólo aparecerá todo unido, sino reducido a unidad; y no una unidad de composición, sino unidad simple. La sagrada doctrina, por tanto, lleva la marca de la ciencia divina.

m. La pregunta de este artículo es: si la *sacra doctrina* es ciencia especulativa o práctica, pues la redacción auténtica de Sto. Tomás es la que se encuentra en el planteamiento de la cuestión, al inicio de cada una de ellas, como es sabido. ¿Cuál es el sentido de esta duda? Para verlo convendrá precisar qué significan para Sto. Tomás esas palabras. Se llama práctico lo que se ordena a hacer algo, lo que se dirige a la acción; especulativo lo que se ordena al conocimiento, lo que se dirige a saber. La inteligencia humana en cuanto tal conoce por conocer: es su propio fin, su obra específica. Pero puede también conocer para dirigir algo que no sea su propia operación: es decir, puede producir *(finis non est cognitio sed opus: In Sent.* 3 d.35 q.1 a.3 sol.2). Pero aun en este segundo caso se trata de conocimiento intelectual; no serían necesarias dos facultades, sino una con dos funciones. La ciencia práctica trata especulativamente de cosas prácticas. La inteligencia, que de suyo es especulativa, «se hace» práctica por extensión.

Los principios con que se opera en uno y otro caso son diversos. Así, los principios especulativos son resolutivos (analíticos), porque la verdad de lo que se concluye se resuelve en tales principios; los principios prácticos son compositivos (sintéticos), porque contemplan la verdad conocida en cuanto «actuable», es decir, tienden a hacer la síntesis de lo conocido con la existencia. Así se entiende por qué lo práctico mira las cosas en cuanto a su existencia singular (contingente), mientras que lo especulativo mira todo en cuanto universal (necesario) (ver *n.h).*

1. Tal como dice el Filósofo en II *Metaphys.*[5], *el fin de la práctica es la acción.* Y la doctrina sagrada se encamina a la acción según Sant 1,22: *Sed vivientes de la palabra y no sólo oyentes.* Por lo tanto, la doctrina sagrada es ciencia práctica.

2. Más aún. La doctrina sagrada se divide en ley antigua y ley nueva. Pero la ley es estudiada por la moral, que es una ciencia práctica. Por lo tanto, la doctrina sagrada es ciencia práctica.

En cambio, toda ciencia práctica trata de lo que puede ser hecho por el hombre. Así la Moral, los actos humanos; la Arquitectura, los edificios. La doctrina sagrada, por su parte, tiene por objeto principal a Dios, cuya obra mayor es eí hombre. Por ío tanto, *no* es ciencia práctica, sino sobre todo especulativa.

Solución. *Hay que decir:* La doctrina sagrada, tal como quedó indicado (a.3), siendo una abarca todo lo que concierne a las ciencias filosóficas por el aspecto formal bajo el que lo considera, esto es, en cuanto puede ser conocido por la luz divina. De ahí que, aun cuando las ciencias filosóficas unas sean especulativas y otras prácticas, sin embargo, la doctrina sagrada las abarca todas de la misma forma que Dios se conoce a sí mismo y su obrar con la misma ciencia. Por otra parte, estamos ante una ciencia más especulativa que práctica porque trata principalmente más de lo divino que de lo humano; pues cuando trata de lo humano lo hace en cuanto que el hombre, por su obrar, se encamina al perfecto conocimiento de Dios, puesto que en ese conocer consiste la felicidad eterna[n].

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho.

ARTICULO 5

La doctrina sagrada, ¿es o no es superior a las otras ciencias?

1-2 q.66 a.5 ad 3; *In Sent.* J, Pról, a.1; *Cont. Gentes* 2,4.

Objeciones por las que parece que la doctrina sagrada no es superior a las otras ciencias:

1. La certeza es algo propio de la superioridad de una ciencia. Pero las otras ciencias parecen más ciertas que la doctrina sagrada, pues mientras los principios de aquéllas no pueden ser puestos en duda, los de ésta, que son los artículos de fe, sí admiten la duda. Así, pues, las otras ciencias parecen más ciertas que la doctrina sagrada.

2. Más aún. Las ciencias de lo inferior toman sus principios de lo superior, como la música los toma de la aritméti-

5. ARISTÓTELES, Iα c.1 n.4 (BK 993b21): S. Th. lect.2 n.2.

---

n. Sto. Tomás retoma la división de Aristóteles, según la cual los hábitos prácticos del hombre son la prudencia y el arte, y los especulativos la ciencia, la sabiduría y el hábito de los principios. La función práctica, decíamos, es la misma inteligencia ordenándose a un fin que no es su propia operación; por eso siempre será algo secundario para ella, y que supone la función primordial especulativa. Como indicábamos en la Introducción a la cuestión, aquí Santo Tomás rompe con toda la tradición al asignar a la teología, como primaria, la función especulativa. Hasta él todos los teólogos agustinianos coincidían en rechazar un fin puramente especulativo al saber teológico, y venían a converger en una teología afectiva (ver Intr. a q.1, nn. 6 y 7). La naturaleza de una ciencia debe ser determinada en función de su fin, y el fin último de esta doctrina es la contemplación de la verdad primera en la patria; así sí que es principalmente especulativa *(In Sent.* 1 prol. q.1 a.3 q.ª3 sol.1), había expresado ya Sto. Tomás. Esto es lo que descartaban sus antecesores y contemporáneos, para quienes el pensamiento debería ser medio para la acción. Según él, por el contrario, la acción no es el fin pretendido "por esta ciencia, sino la contemplación. Es la postura más coherente con la opción hecha, en la que la inteligibilidad de la creación tiene la primacía, como hemos dicho en otro lugar.

El ser a un mismo tiempo especulativa y práctica no hace más limitada la pertenencia de la *sacra doctrina* a uno u otro de esos dos órdenes. Por el contrario, si lo supremo en el orden especulativo es la metafísica, y lo supremo en el orden práctico es la ética, la *sacra doctrina* puede decirse más especulativa que la metafísica y más práctica que la ética. Más aún: la teología llega en lo especulativo a la contemplación, que es el modo más alto y más puro de especulación; y llega en lo práctico al amor, que es lo máximo en la acción. Es, por tanto, más contemplativa que especulativa y más afectiva que práctica (cf. *In Sent.* 3 d.35 q.1 a.2 q.ª3; 2-2 q.4 aa.2.3.5).

ca. Pero la doctrina sagrada toma algo de las ciencias filosóficas. Así dice Jerónimo en su *Carta al Gran Orador de la ciudad de Roma,* que los doctores antiguos *inundaron tanto sus libros de teorías y frases de los filósofos, que no se sabe qué admirar más, si su erudición de lo profano o su conocimiento de la Escritura*[6]. Por lo tanto, la doctrina sagrada es inferior a las otras ciencias.

En cambio está la afirmación de que las otras ciencias son llamadas siervas de la doctrina sagrada en Prov 9,3: *La Sabiduría ha enviado a sus siervos a gritar desde lo alto de la colina.*

Solución. *Hay que decir:* Como quiera que esta ciencia con respecto a algo es especulativa, y con respecto a algo es práctica, está por encima de todas las demás ciencias tanto especulativas como prácticas. De entre las ciencias especulativas se dice que una es superior a otra según la certeza que contiene, o según la dignidad de la materia que trata. En ambos aspectos, la doctrina sagrada está por encima de las otras ciencias especulativas. Con respecto a la certeza de las ciencias especulativas, fundada en la razón natural, que puede equivocarse, contrapone la certeza que se funda en la luz de la ciencia divina, que no puede fallar. Con respecto a la dignidad de la materia, porque la doctrina sagrada trata principalmente de algo que por su sublimidad sobrepasa la razón humana. Las otras ciencias sólo consideran lo que está sometido a la razón.

De entre las ciencias prácticas es más digna la que se orienta a un fin más alto, como lo civil a lo militar, puesto que el bien del ejército tiene por fin el bien del pueblo. El fin de la doctrina sagrada como ciencia práctica es la felicidad eterna que es el fin al que se orientan todos los objetivos de las ciencias prácticas.

Queda patente, bajo cualquier aspecto, que la doctrina sagrada es superior a las otras ciencias [ñ].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Nada impide que lo que por su naturaleza es cierto, a nosotros, por la debilidad de nuestro entendimiento, no nos lo parezca tanto, pues nuestro entendimiento, como dice el Filósofo en II *Metaphys.*[7], *ante la evidencia de la naturaleza hace lo que la lechuza ante los rayos del sol.* De ahí que la duda que en algunos se da con respecto a los artículos de fe no tiene su origen en la incertidumbre del contenido, sino en la debilidad del entendimiento humano. No obstante, lo poco que se puede saber de las cosas sublimes es preferible a lo mucho y cierto que podemos saber de las cosas inferiores, tal como se dice en XI *De animalibus*[8].

2. *A la segunda hay que decir:* Esta ciencia puede tomar algo de las disciplinas filosóficas, y no por necesidad, sino para explicar mejor lo que esta ciencia trata. Pues no toma sus principios de otras ciencias, sino directamente de Dios por revelación. Y aun cuando tome algo de las otras ciencias, no lo hace porque sean superiores, sino que las utiliza como inferiores y serviles, como la arquitectura tiene proveedores, o como lo civil tiene lo militar. La ciencia sagrada lo hace no por defecto o incapacidad, sino por la fragilidad de nuestro entendimiento, pues, a partir de lo que conoce por la razón natural (de la que proceden las otras ciencias) es conducido, como llevado de la mano, hasta lo que supera la razón humana y que se trata en la ciencia sagrada.

6. S. JERÓNIMO, *Epist.* 70: ML 22,668. 7. ARISTÓTELES, Iα c.1 n.2 (BK 993b9): S. Th. lect.1 n.282. 8. ARISTÓTELES, l.1 c.5 (BK 644b31).

ñ. Está supuesto en esta respuesta, aunque no se explicite ni se desarrolle, el modo de intervenir la razón en la tarea teológica. Lo hace como causa principal, pero subordinada a la fe. Es precisamente el modo de tomar parte la inteligencia humana en esas otras ciencias «inferiores» a la teología lo que las hace más ciertas: no en sí mismas, como precisa Sto. Tomás, sino por la debilidad de nuestro entendimiento (ad 1).

ARTICULO 6

La doctrina sagrada, ¿es o no es sabiduría? [o]

2-2 q.45 a.3; *In Sent.* 1, Prol., a.3 q.ª 1.3; *Cont. Gentes 2* 4.

Objeciones por las que parece que la doctrina sagrada no es sabiduría:

1. La doctrina que no tiene principios propios, sino que los toma de fuera, no puede ser llamada sabiduría, pues *al sabio le corresponde dirigir, no ser dirigido* (I *Metaphys.*[9]). Pero, tal como hemos visto (a.2), la doctrina sagrada toma los principios de fuera. Por lo tanto, la doctrina sagrada no es sabiduría.

2. Más aún. A la sabiduría le corresponde probar los principios de otras ciencias; de ahí que en el VI *Ethic.*[10] se la llame *cabeza de las ciencias.* Pero la doctrina sagrada no prueba los principios de las otras ciencias. Por lo tanto no es sabiduría.

3. Todavía más. La doctrina sagrada se adquiere por el estudio; en cambio, la sabiduría es infusa, de ahí que se encuentre entre los siete dones del Espíritu Santo, como queda claro en Is 11,2. Por lo tanto, la doctrina sagrada no es sabiduría.

En cambio está lo que dice Dt 4,6, al principio de la ley: *Esta es nuestra sabiduría y nuestro modo de entender entre los pueblos.*

Solución. *Hay que decir:* Esta doctrina es, entre todas las sabidurías humanas, sabiduría en grado sumo, y no sólo en un sentido especial, sino único y total. Le corresponde al sabio dirigir y juzgar; y su juicio lo hace teniendo como punto de referencia la causa más alta de todo lo inferior. Así, en todo tipo de cosas, se llama sabio a aquel que tiene presente la causa más alta de cada cosa concreta. Por ejemplo, el trabajador que prepara los planos de un edificio es llamado sabio y arquitecto respecto a los trabajadores que labran la madera o pulen la piedra. En este sentido dice 1 Cor 3,10: *Como sabio arquitecto puso los cimientos.* Y en la vida humana, el sabio es llamado prudente por orientar el obrar humano a su debido fin. De ahí que diga Prov 10,23: *La sabiduría en el hombre es la prudencia.* Así, pues, aquel que tenga como punto de referencia la causa suprema de todo el universo, que es Dios, será llamado sabio en grado sumo; de ahí que la sabiduría sea definida como *conocimiento de lo divino,* según refiere Agustín en XII *De Trin.* [p][11] Lo más genuino de la doctrina sagrada es referirse a Dios como causa suprema, y no sólo por lo que de El se puede conocer a través de lo creado (y que en este sentido ya lo conocieron los filósofos, tal como dice

9. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 982a18): S. Th. lect.2 n.42. 10. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 1141a20): S. Th. lect.6 n.1184. 11. S. AGUSTÍN, *De Trinitate* c.14: ML 42,1009.

o. Esta era la afirmación tradicional, acerca de la sagrada doctrina, de la que nadie discrepaba. Desde S. Agustín, afirmando el carácter de sabiduría y negando el de ciencia para la teología, la cuestión a lo largo de la escolástica no había ofrecido ninguna duda.

p. La sabiduría es el supremo de los hábitos intelectuales o cognoscitivos. Es decir, la ciencia en su más alto grado; por consiguiente, la que demuestra por sus más altas causas o por los principios. Ciencia suprema en todos los órdenes, juzga los principios de todas las ciencias: los ordena, explica y defiende *(In Metaphys.* 1 lect.1 n.35; lect.2 n.36; lect.3 n.56; *In Ethic.* 4 lect.5 n.1181; *In Boet. de Trin.* q.5 a.1; *In Sent.* 1 prol. q.un. a.3 sol.1; 2-2, q.9 a.2). Por otra parte, «sabiduría» evocaba un conocimiento «sabroso», lo que cuadraba admirablemente a la *sacra doctrina.* Pero lo que se había planteado tradicionalmente como dilema (o es ciencia o es sabiduría) lo resuelve Sto. Tomás observando que la sabiduría no se opone a la ciencia, sino que le añade algo *(In Boet. de Trin.* q.2 a.2 ob.1 y sol.1). Es conocimiento por las causas (ciencia), y por la causa más elevada (sabiduría).

Para Sto. Tomás, en realidad, por lo mismo que es ciencia subalternada a la ciencia de Dios, la teología es una, especulativa y práctica, superior a todas las demás ciencias, y sabiduría. Y esto más que la metafísica, por cuanto ésta alcanza a Dios indirectamente *(quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile),* y la teología lo hace directamente *(quantum ad id quod notum est sibi de seipso).* La revelación es, en realidad, una derivación de la luz con que Dios se conoce a sí mismo, como hemos visto anteriormente.

Rom 1,19: *Lo que puede conocerse de Dios lo tienen a la vista);* sino también por lo que sólo El puede saber de sí mismo y que comunica a los demás por revelación. De donde se deduce que la doctrina sagrada es sabiduría en grado sumo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La doctrina sagrada no toma sus principios de ninguna otra ciencia humana, sino de la ciencia divina, la cual, como sabiduría en grado sumo, regula todo nuestro entender.

2. *A la segunda hay que decir:* Los principios de las otras ciencias o son evidentes y no necesitan ser demostrados; o lo son en alguna otra ciencia y son demostrados por un proceso mental natural. El conocimiento propio que se tiene en la ciencia sagrada lo da la revelación, no la razón natural. De ahí que no le corresponda probar los principios de las otras ciencias, sino sólo juzgarlos. Así, condena por falso[q] todo lo que en las otras ciencias resulta incompatible con su verdad. Dice 2 Cor 10,4ss: *Derribamos las falacias y todo torreón que se jerga contra el conocimiento de Dios.*

3. *A la tercera hay que decir:* Al sabio le corresponde juzgar. Como hay dos modos de juzgar, la sabiduría debe ser entendida de dos modos también. Uno de los modos es si el que juzga tiene tendencia a algo. Por ejemplo, el virtuoso juzgará rectamente todo lo que se refiera a lo virtuoso, pues él tiende a ello. De ahi lo que se dice en X *Ethic.* [12]: *El virtuoso es la regla y medida de los actos humanos.* Otro modo de juzgar es juzgar por conocimiento. Así, por ejemplo, el especialista en moral podrá juzgar los actos de tal o cual virtud aunque él no la tenga. Pues bien, a la hora de juzgar las cosas divinas, el primer modo indicado es el que corresponde a la sabiduría que figura entre los dones del Espíritu Santo, siguiendo aquello de 1 Cor 2,15: *El hombre espiritual todo lo juzga,* etc.; y Dionisio dice en el c.2 del *De Divinis Nominibus*[13]: *Hieroteo es hombre docto no sólo porque aprende lo divino, sino porque también lo vive.* El segundo modo de juzgar pertenece a la doctrina sagrada en cuanto adquirida por el estudio; si bien toma los principios que dimanan de la revelación[r].

ARTICULO 7

¿Es o no es Dios *el sujeto de esta ciencia?*[s]

In Sent. 1, Prol. a.4; *In Boet. De Trin,* q.5 a.4.

Objeciones por las que parece que Dios no es el sujeto de esta ciencia:

1. Según el Filósofo en I *Poster.* [14],

12. ARISTÓTELES, c.5 n.10 (BK 1176 a 17): S. Th. Lect.8. 13. DIONISIO, *De Divinis Nominibus* § 9: MG 3,648. 14. ARISTÓTELES, c.1 n.4 (BK 71 a 13): S. Th. lect.2 n.2-7.

q. En cuanto a las funciones que son propias de la sabiduría, Sto. Tomás hice las acotaciones que son necesarias en el caso presente. La teología no demuestra los principios de otras ciencias, pero condena como falso lo que fuera incompatible con la verdad teológica. Convendrá, una vez más, tener en cuenta que la inteligencia del teólogo en su trabajo está intrínseca y constantemente iluminada y medida por la fe. Cuando rebasase la teología el ámbito sobre el que la revelación se produce, aquella condenación podría también incidir en terrenos que no son de su competencia.

r. En esta respuesta Sto. Tomás establece la distinción que interesa para resolver la objeción que se ha propuesto: porque la teología implica diversos niveles de inteligibilidad y diversos modos de acceso a sus conclusiones, es legítimo proponer la distinción. Pero ella no supone separación. La frase conclusiva de este ad 3 *(licet eius principia ex revelatione habeantur)* advierte de la necesidad de una continua recomposición de la unidad teológica, volviendo constantemente a sus principios *(In Boet. de Trin.* q.6 a.1). No se encuentra en Sto. Tomás nada que autorice a fundar en él la ruptura de los devotos del siglo XV, disociando la teología espiritual de la teología especulativa. El quehacer teológico no es un proyecto meramente humano, ni tiene nada que ver con una tarea filosófica «aplicada» a unos datos aceptados como postulados. «El teólogo no es un filósofo que trabaje sobre una creencia, sino un creyente» (Congar). Las conclusiones teológicas están siempre «pegadas» *(propinquissimae)* a sus principios, que son, como sabemos, los artículos de la fe (ver lugar citado de *In Boet. de Trin.).*

s. Comienza aquí, como dijimos, la segunda sección de,esta q.1. Trata Sto. Tomás de responder qué abarca la *sacra doctrina.*

Considerada objetivamente la ciencia, aparecen tres cosas en la demostración, según Aris-

toda ciencia necesita suponer del sujeto *qué es.* Pero la doctrina sagrada como ciencia no supone de Dios *qué es,* ya que dice el Damasceno [15]: *Es imposible decir de Dios qué es.* Por lo tanto, Dios no es el sujeto de esta ciencia.

2. Más aún. Todo lo que trata una ciencia está comprehendido en su sujeto. Pero en la Sagrada Escritura se trata de muchas cosas además de Dios, como son las criaturas y los actos humanos. Por lo tanto, Dios no es el sujeto de esta ciencia.

En cambio es sujeto de una ciencia aquello en torno a lo cual gira todo el quehacer de tal ciencia. La ciencia sagrada gira en torno a Dios, tanto que se la llama *Teología,* que es casi como decir *Tratado sobre Dios.* Por lo tanto, Dios es el sujeto de esta ciencia.

Solución. *Hay que decir:* Dios es el sujeto de esta ciencia. La relación que hay entre una ciencia y su sujeto es la misma que hay entre una facultad o hábito y su objeto. El objeto propio de una facultad o hábito lo constituye el aspecto bajo el cual lo considera todo tal facultad o hábito. Así, el hombre y la piedra son considerados por la vista bajo el aspecto del color, de ahí que el color sea el objeto propio de la vista. Todo lo que trata la doctrina sagrada lo hace teniendo como punto de mira a Dios. Bien porque se trata de Dios mismo, bien porque se trata de algo referido a El como principio y como fin. De donde se sigue que Dios es verdaderamente el sujeto de esta ciencia. Esto mismo queda patente por los principios de esta ciencia, que son los artículos de fe, y que proviene de Dios. El sujeto de los principios es el mismo que de toda la ciencia, pues toda la ciencia virtualmente está contenida en los principios. Es verdad que ha habido quienes, considerando lo que se trata en esta ciencia y no el aspecto bajo el que se trata, le han asignado a la doctrina sagrada otro sujeto. Por ejemplo, los hechos y los signos, o la obra de la reparación, o el Cristo total, esto es, la cabeza y los miembros [t]. Cierto que en esta ciencia se trata de todo esto, pero siempre en cuanto referido a Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando no podamos decir de Dios *qué es,* en esta doctrina sagrada tomamos sus efectos, de naturaleza o de gracia, como sustituto de la definición para poder analizar lo que en esta doctrina se dice de Dios. Esto mismo hacen algunas ciencias filosóficas, que, por el efecto, demuestran

15. S. JUAN DAMASCENO, *De Fide Orthodoxa* l.1 c.4: MG 94,797.

---

tóteles: «lo que» se demuestra, que es la conclusión; aquello «a partir de lo cual» se demuestra, que son los axiomas o principios; aquello «de lo que» se hace la demostración, o «a lo que» lo demostrado afecta, que es el sujeto: realidad a la que se trata de atribuir unos predicados. Relacionando estas nociones diríamos que sujeto de una ciencia es aquella realidad a la que se refiere lo expresado en las conclusiones bajo la luz de los principios. Es para la ciencia el sujeto, dice Sto. Tomás, lo que es el objeto a la potencia o hábito. Es decir, la materia acerca de la que versan las conclusiones: la realidad que se pretende conocer, describiendo sus propiedades, lo que cada saber hará desde un punto de vista peculiar.

El sujeto de la teología es Dios. Y todo cuanto ella abarca lo contempla bajo la razón de deidad. No del dios de la filosofía, sino del de la revelación cristiana; no del que es principio y fin de todas las cosas, sino del que se ha mostrado a los hombres, y tal como él se conoce a sí mismo.

t. Santo Tomás recoge, en este artículo, la situación histórica del problema en su tiempo, sumamente agitada y controvertida, como se ve. S. Agustín, Pedro Lombardo, Hugo de S. Víctor, Roberto de Melún, Roberto de Grosseteste, Roberto de Kilbardby y Odón Rigaldo, sin ser expresamente citados, son los autores aludidos en sus opiniones respecto al sujeto de la teología. Podrían alinearse con ellos Anselmo de Laón, Roberto Pulleyn, Pedro de Poitiers, Prepositino de Cremona...: todos aquellos, en una palabra, que optan por el *ordo temporis* como preferible al *ordo cognitionis* según la clara expresión de Hugo de S. Víctor *(Didasc.* 6, 6: ML 176,505). Una vez decidido Sto. Tomás a dar la primacía al más profundo principio de inteligibilidad de la *sacra doctrina* en virtud de su estatuto científico subordinado al saber de Dios, y decidido a defender la inteligibilidad del contenido de la revelación desde Dios mismo, no tiene inconveniente en abandonar el desarrollo histórico o cualquier sistematización basada en él. Como hemos visto al comentar el Prólogo a la *Suma,* estos intentos hacían imposible el *ordo disciplinae* buscado por Sto. Tomás.

algo de la causa, habiendo tomado el efecto como sustituto de la definición de causa.

2. *A la segunda hay que decir:* Todo lo que se trata en la doctrina sagrada está comprehendido en Dios; no como partes o especies o accidentes suyos, sino en cuanto, de algún modo, referido a El mismo.

ARTICULO 8

La doctrina sagrada, ¿es o no es argumentativa?[u]

2-2 q.1 a.5 ad 2.3; *In Sent.* 1 Prol. a.5; *In Boet. De Trin,* q.2 a.3; *Cont. Gentes* 1 2.9; *Quodl.* 4 q.9 a.3.

Objeciones por las que parece que la doctrina sagrada no es argumentativa:

1. Dice Ambrosio en el l.I del *De Fide Catholica*[16]: *Donde se busque la fe, quita los argumentos.* Pero en esta doctrina lo que se busca principalmente es la fe, como dice Jn 20,31: *Estas cosas han sido escritas para que creáis.* Por lo tanto, la doctrina sagrada no es argumentativa.

2. Más aún. Si es argumentativa, su argumento radica en la autoridad o en la razón. Si argumenta desde la autoridad, no sería propio de su dignidad, pues el argumento desde la autoridad es el más débil de los argumentos según Boecio. Si argumenta desde la razón, no sería propio de su fin, pues dice Gregorio[17]: *La fe no tiene ningún mérito allí donde la razón humana aporta la evidencia.* Por tanto, la doctrina sagrada no es argumentativa.

En cambio está lo que dice del obispo la carta a Tito 1,9: *Debe ser adicto a la doctrina auténtica; así será capaz de predicar una enseñanza sana y de rebatir a los adversarios*[v].

Solución. *Hay que decir:* Así como las otras ciencias no argumentan para probar sus principios, sino que, partiendo de tales principios, argumentan para demostrar otras cosas que hay en ellas, de la misma forma la doctrina sagrada no argumenta para probar sus principios, los artículos de fe, sino que, a partir de ellos, argumenta para probar otra cosa. Por ejemplo, el Apóstol en 1 Cor 15,12ss, partiendo de la resurrección de Cristo, argumenta para probar la resurrección de la humanidad. Sin embargo, hay que tener presente que, dentro de las ciencias filosóficas, las inferiores ni prueban sus principios ni discuten contra quien los niega, sino que dejan que esto lo hagan las superiores. La metafísica, que es la suprema de las ciencias filosóficas, discute contra quien niega sus principios siempre que éste esté de acuerdo en algo; pues si el interlocutor lo niega todo, a la metafísica no le es posible discutir con él, aunque sí puede resolver sus problemas. Como quiera que la Sagrada Escritura no tiene por encima como superior otra ciencia, discute con quien niega sus principios. Si éste está de acuerdo en algo de los principios que se tienen por revelación, entonces argumenta. Así, con la autoridad de la Sagrada Escritura discutimos contra los herejes; y con un artículo de fe lo hacemos contra quien niega otro. Si, por otra parte, el interlocutor lo niega todo, ya no hay posibilidad de hacerle ver con

16. S. AMBROSIO, *De Fide Catholica* l.1 c.13: ML 16,570. 17. S. GREGORIO MAGNO, *In Evang.* 1.2 hom.26: ML 76,1197.

---

u. Sto. Tomás contempla, a partir de este artículo, el panorama de la *sacra doctrina* en su específico quehacer científico. Ve la teología situada entre sus principios por una parte (es decir, los datos de la Sagrada Escritura), y los destinatarios de la argumentación por otra. Consecuente con la dirección del movimiento de esta sección, y yendo siempre de lo menos a lo más formal, como dijimos, procederá desde la argumentación (a.8) hasta los principios. Dentro de éstos, desde lo relativo a la expresión (a.9) hasta lo que se refiere al concepto (a. 10). Aquel «a qué se extiende la doctrina sagrada» del proyecto de Sto. Tomás incluye el campo que comprende la materia teológica y el modo de abarcarla. Puede, por eso, entenderse como la pregunta por el método teológico.

v. El tema de la argumentación en teología nace con Guillermo de Auxerre, glosando Hebreos 2. El concepto «argumento», que se encuentra tanto en el vocabulario de la ciencia como en el de S. Pablo, hace de bisagra donde se ensamblan el proceso de fe y el proceso racional o científico. En un primer momento, sin embargo, no planteó mayor problema su utilización, por lo mismo que ni desbordaba el ámbito de los datos revelados ni comprometía la pureza de la fe: no había inconveniente en incorporarlo a los procedimientos textuales. Hemos visto sumariamente el proceso en la introducción a la q.1.

razones los artículos de fe, aunque sí se pueden resolver los problemas que plantee contra la fe, si es que lo hace. Pues la fe se fundamenta en la verdad infalible, y lo que es contrario a la verdad no es demostrable; de donde se sigue que los razonamientos que se presentan contra la fe no son demostraciones inapelables, sino argumentos rebatibles [x].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando los argumentos de razón no sean capaces de poder probar lo que es de fe, sin embargo, la doctrina sagrada, partiendo de los artículos de fe, puede deducir otras verdades de fe, como se ha dicho (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Argumentar por autoridad es lo más genuino de la doctrina sagrada, puesto que, como quiera que los principios de esta doctrina han sido establecidos por revelación, es necesario creer en la autoridad que dimana de aquellos a quienes les ha sido hecha la revelación. Esto no anula la dignidad de la doctrina sagrada, pues el argumento por autoridad fundada en la razón humana es muy débil; mientras que el argumento por autoridad fundada en la revelación divina, es muy sólido [y]. Sin embargo, la doctrina sagrada hace uso también de la razón humana; y no para probar cosas de fe, eso sería suprimir el mérito de la fe, sino para demostrar algunas otras cosas que se tratan en la doctrina sagrada. Como quiera que la gracia no suprime la naturaleza, sino que la perfecciona, es necesario que la razón natural esté al servicio de la fe, de la misma forma que la tendencia natural de la voluntad se somete a la caridad [z]. De ahí lo que dice el Apóstol en 2 Cor 10,5: *Cogemos prisionero todo pensamiento humano sometiéndolo a Cristo.* De ahí que la doctrina sagrada use también la autoridad de aquellos filósofos en aquello que, por esfuerzo natural, pudieran conocer de la verdad. Así, Pablo, en Hech 17,28, trae a colación lo dicho por Arato: *Como lo dicen incluso algunos de vuestros poetas: Somos estirpe de Dios.* No obstante, no hay que olvidar que la doctrina sagrada usa estas autoridades como argumentos que no le son propios, y por tanto, sólo como probables. Las autoridades que dimanan de la Escritura canónica, son argumentos usados como propios e imprescindibles. Las autoridades que dimanan de otros doctores de la Iglesia son argumentos usados como si fueran propios, pero como probables. Nuestra fe se fundamenta en la revelación hecha a los Profetas y a los Apóstoles, los cuales escribieron los libros canónicos; no en la revelación hipotéticamente hecha a otros doctores [a']. Por eso dice Agustín en su

x. La opción clara de Sto. Tomás al decidirse por la atribución, en riguroso sentido aristotélico, del carácter científico a la teología, significa arrostrar el riesgo de dar a la argumentación un sentido netamente racional. Ilustrada por la fe, ciertamente, pero la razón permanece como razón. Y en modo alguno es mera transigencia superficial como se daba entre los que admitían un valor introductorio a las ciencias humanas. Por el contrario, es plena confianza en la razón que entra de lleno en la elaboración de la *sacra doctrina.* De esta manera el teólogo llega hasta la deducción rigurosamente tal, que es la operación característica de la ciencia aristotélica. Según Sto. Tomás «se deduce» *(In Sent.* prol. q.1 a.3 q.ª3 sol.2 ad 3), «se silogiza» *(In Sent.* 3 d.23 q.2 a.1 ad 4), «se concluye» *(De verit.* q.14 a.9 ad 3), y «se argumenta» (en este artículo 8, corp. y ad 1).

y. En esta matizada respuesta, en la que se subraya la diferencia entre el argumento de autoridad y el argumento de razón, se diseñan, con originalidad, las líneas esenciales de lo que será posteriormente el tratado de los lugares teológicos.

z. Conocer la verdad y manifestarla no es en Sto. Tomás, como lo era en los doctores agustinianos, meditar la palabra para motivar la piedad u ordenar la actividad del pensamiento a algo exterior a él, sino que es aceptar la propia finalidad del acto de pensamiento, que tiende por su esencia a realizar la perfección de la inteligencia *(In Boet. de Trin.* q.2. a.1). La vocación sobrenatural no cambia en nada este hecho, porque la gracia no destruye la naturaleza, según se dice aquí (la misma idea en *In Sent.* 3 d.24 a.3 q.ª3 sol.1; *In Boet. de Trin.* q.2 a.3).

a'. Sto. Tomás procede poniendo en práctica lo que en el texto presente expone. En esta cuestión primera de la *Suma,* además de unas 7 referencias implícitas a opiniones ajenas (ver *n.t),* hay 53 citas, de las que 26 son de la Sagrada Escritura. De las 27 restantes, 12 son literales y 15 no literales. Son citados: 9 veces Aristóteles, 7 S. Agustín, 4 el Pseudo-Dionisio y 2 S. Gregorio Magno. Citados una vez aparecen S. Jerónimo, Hugo de S. Víctor, S. Ambrosio y Boecio. Óptimo muestrario de citas, se diría que paradigmático, para juzgar brevemente el uso de las autoridades por Sto. Tomás, en teología.

carta a Jerónimo [18]: *Sólo en los libros de la Escritura llamados canónicos he depositado el honor de aceptar y creer sin reservas que su autor no se equivocó al escribirlos. Los demás libros, por muy grande que sea la santidad y la doctrina que en ellos puedo encontrar, no por eso los acepto por verdaderos sin más, a pesar de que sus autores vivieron y escribieron* [b'] *como santos y sabios.*

ARTICULO 9

La Sagrada Escritura, ¿debe o no debe utilizar metáforas?

In Sent. 1, Prol. a.5; d.34 q.3 a.1.2; *In Boet. De Trin.* q.2 a.4.

Objeciones por las que parece que la Sagrada Escritura no debe utilizar metáforas:

1. No parece que le incumba a la doctrina sagrada, la suprema entre las ciencias, como ha quedado establecido (a.5) hacer uso de lo que es propio de las doctrinas de más baja categoría. Manejar comparaciones e imágenes es lo peculiar de la Poética, la de menor categoría entre todas las doctrinas. Por lo tanto, a la ciencia sagrada no le compete usar metáforas.

2. Más aún. La doctrina sagrada parece destinada a desvelar la verdad; de ahí que se haya prometido una recompensa a quien lo haga, tal como dice Ecli 24,31: *Quienes me den a conocer tendrán la vida eterna.* Pero con las metáforas la verdad queda tapada. Por lo tanto, no le corresponde a la doctrina sagrada presentar lo divino con metáforas tomadas de las cosas corporales.

3. Todavía más. Algunas criaturas, cuanto más sublimes son, tanto más se acercan a la semejanza divina. Si, pues, algo de las criaturas se aplica a Dios, tal aplicación deberá hacerse partiendo de algo de las criaturas más sublimes, no de otras. Sin embargo, esto se encuentra a menudo en la Escritura.

En cambio está lo que dice Os 12,10: *Me he prodigado en dejarme ver; y en manos de los profetas he sido comparado.* Transmitir algo por comparación es metafórico. Luego la doctrina sagrada puede usar metáforas.

Solución. *Hay que decir:* Es conve-

18. S. JERÓNIMO, *Epist.* 82: ML 33,277.

Ante todo la Sagrada Escritura. Para el Santo, como para toda la Edad Media y para la época patrística el centro de su preocupación teológica es la Biblia. Aquí la autoridad es Dios mismo, y las citas de la Sagrada Escritura, expresión de la verdad divina. Cuantitativamente, sin duda, ellas ocuparán el primer lugar con enorme diferencia sobre cualquier otra autoridad. La valoración cualitativa de la exégesis de Sto. Tomás puede sintéticamente expresarse asi: */.* va siempre tras el contenido doctrinal de los textos; *2.* padece las deficiencias históricas y filológicas comunes a todos los medievales; *3.* supera notablemente a sus contemporáneos en el espíritu de la misma (cf. C. SPICQ, *Thomas d'Aquin (exégète):* DTC 15a, 693-738).

Todos los invocados, además de la Sagrada Escritura, estarían comprendidos en alguno de estos tres grupos: 1. *auctoritates* (autoridades), 2. *magistri* (maestros), 3. *quidam* (algunos). Las «autoridades» son fuente de dichos auténticos y su valor es indiscutible: se ha de aceptar. Son fundamentales los Padres (sancti), sobre todo S. Agustín, y los filósofos, sobre todo Aristóteles. Los «maestros», los dotados de misión canónica para enseñar, producen «sentencias», «definiciones», «glosas»; de valor discutible. Los citados bajo la denominación «algunos» (ex.gr. a.7 resp. párrafo segundo) son generalmente maestros contemporáneos a Sto. Tomás (cf. M. D. CHENU, *Introduction a l'étude de Saint Thomas,* Paris 1950, p.109ss).

b'. El pensamiento de Sto. Tomás en este lugar de la *Suma* debe ser completado con lo expuesto en otros lugares *(In Boet. de Trin.* q.6 a.1 sol.3). Según el Santo, el proceso puesto en juego en las ciencias naturales, las matemáticas y la ciencia divina (metafísica y teología), es diverso. En las ciencias naturales el proceso es racional, en las matemáticas es disciplinar, y en la ciencia divina es intelectual. De la comparación entre el proceso racional y el intelectual importa destacar una llamada vía de resolución *(via resolutionis),* en virtud de la cual el proceso discursivo de la teología, tiende a simplificarse en la inteligencia. Iniciada en la fe, esa vía se difunde en argumentaciones tan amplias como sean precisas; pero para volver continuamente a la fe, y en último término a la inteligencia divina *(intellectus divinus),* donde se simplifican de nuevo todas las elaboraciones. A esa inteligencia se refieren todos los frutos de la razón «como los puntos de un círculo al centro», según palabras de Sto. Tomás, tomadas de Boecio *(se habet ratio ad intellectum sicut (...) circulus ad centrum).*

niente que la Sagrada Escritura transmita lo divino y espiritual a través de imágenes tomadas de lo material. Pues Dios acude a todos a través del modo que les es propio. Es propio de lo humano que llegue a lo inteligible por lo sensible, puesto que nuestro conocer empieza por los sentidos. De ahí que fuera conveniente que lo espiritual se nos transmitiera en la Sagrada Escritura a través de lo material. Esto es lo que nos dice Dionisio en el c.1 de *Ierarch. Cel.*[19]: *Es imposible que la luz divina nos ilumine si no nos llega atenuada por variados velos sagrados.* También convenía que la Sagrada Escritura, dirigida a todos según aquello de la carta a los Rom 1,14: *Me debo a los sabios y a los ignorantes,* presentase lo espiritual bajo imágenes tomadas de lo material, a fin de poder ser captado por los más simples, los cuales, por sus propias fuerzas, son incapaces de entender lo que es posible ser comprendido.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El poeta usa metáforas para ofrecer una imagen, pues la imagen por naturaleza agrada al hombre. Sin embargo, la doctrina sagrada las usa porque el hombre las necesita y le son útiles, como hemos dicho (sol.) [c'].

2. *A la segunda hay que decir:* La luz de la revelación divina no desaparece por las figuras sensibles con las que se rodea, como dice Dionisio; sino que permanece siendo lo que es. De tal manera que no deja que las mentes a las que se hace la revelación se queden en las imágenes, sino que las eleva para entender lo que es posible ser comprendido. De este modo, aquellos a quienes se les revela algo, pueden enseñarlo también a otros. Por eso, lo que en algún lugar de la Escritura se transmite simbólicamente, en otros se hace explícitamente. La misma sombra en que aparece la revelación por las imágenes es útil tanto para que los estudiosos investiguen más como para que queden sin sentido las risas de los incrédulos, de quienes dice Mt 7,6: *No déis lo santo a los perros.*

3. *A la tercera hay que decir:* Tal como escribe Dionisio en el c.2 de *Hierarch. Cel.*[20]: Es preferible que lo divino se transmita en la Escritura bajo el ropaje simbólico de cuerpos viles que de cuerpos nobles. Y esto por tres razones. 1) *La primera,* porque de este modo se aleja al hombre del error, pues queda patente que lo simbólico no se dice de lo divino como propiedad, cosa que podría pensarse si lo simbólico se tomara de cuerpos nobles; y esto lo pensaría todavía más quien no conociera más que cuerpos nobles. 2) *La segunda,* porque este modo de conocer es el más adecuado para hablar de Dios en esta vida; pues nos es más claro lo que El no es que lo que es. Por eso, las imágenes tomadas de lo menos parecido a El nos llevan a considerarlo por encima de lo que nosotros podemos pensar y decir. 3) *La tercera,* porque, así, lo divino queda tapado para ojos indignos [d'].

ARTICULO 10

El texto de la Sagrada Escritura, ¿tiene o no tiene varios sentidos?

In Sent. 1, Própl. a.5; 4 d.21 q.1 a.2, q.ª 1 ad 3; *In Gal.* 4 lect. 7; *Quodl.* 7 q.6 a.1.2.3.; 3 q.14 a.1; De *Pot.* q.4 a.1.

Objeciones por las que parece que el texto de la Sagrada Escritura no tiene varios sentidos. Estos son: el histórico o literal, el alegórico, el tropológico o moral, el anagógico.

19. C.1 § 2: MG 3,121. 20. C.1 § 2: MG 3,136.

c'. Como se ve en este artículo y en el siguiente, puesto que la investigación relaciona la teología con sus principios, *sacra doctrina* viene a coincidir exactamente con Sagrada Escritura (ver *n.u).*

d'. Esta respuesta presenta dos notables aspectos que merecen ser destacados. El primero nos advierte del riesgo de error que pueden representar las imágenes o semejanzas de Dios más nobles. El segundo nos demuestra que, aunque defendido con calor por Sto. Tomás el estatuto científico de la teología en sentido aristotélico, y pese a la primacía pretendida para la inteligibilidad del ser a todo lo largo de su escala de realización, no pierde Sto. Tomás el sentido del límite en las posibilidades de nuestro conocimiento. Aun siendo la teología un sello de la ciencia divina (a.3 ad 2), en esta vida, de Dios conocemos lo que no es mejor que Jo que es. La experiencia de los místicos algo corrobora de estas afirmaciones, cuando dicen que la contemplación negativa es superior a la contemplación afirmativa.

1. La multiplicidad de sentidos en un texto engendra confusión y desengaño, y quita fuerza al argumento. De ahí que la argumentación no parta de proposiciones de varios sentidos so pena de ofrecer meros sofismas. La Sagrada Escritura debe ser capaz de mostrar la verdad sin ningún tipo de sofisma. Por lo tanto, un mismo texto de la Escritura no puede tener varios sentidos.

2. Más aún. Dice Agustín en el libro *De utilitate credendi*[21]: *La Escritura llamada Viejo Testamento se nos transmite de cuatro formas: histórica, filológica, analógica y alegórica.* Estas cuatro formas parecen completamente distintas de los cuatro sentidos citados. Por lo tanto no parece conveniente que un mismo texto de la Escritura se explique según esos cuatro sentidos.

3. Todavía más. Amén de los cuatro sentidos citados, hay otro, el parabólico.

En cambio está lo que dice Gregorio en el XX *Moralium*[22]: *Por su modo de hablar, la Sagrada Escritura está por encima de todas las ciencias, pues con un mismo texto relata un hecho y revela un misterio* [e'].

Solución. *Hay que decir:* El autor de la Sagrada Escritura es Dios. Y Dios puede no sólo adecuar la palabra a su significado, cosa que, por lo demás, puede hacer el hombre, sino también adecuar el mismo contenido. Así, de la misma forma que en todas las ciencias los términos expresan algo, lo propio de la ciencia sagrada es que el contenido de lo expresado por los términos a su vez significa algo. Así, pues, el primer significado de un término corresponde al primer sentido citado, el histórico o literal. Y el contenido de lo expresado por un término, a su vez, significa algo. Este último significado corresponde al sentido espiritual, que supone el literal y en él se fundamenta. Este sentido espiritual se divide en tres. Como dice el Apóstol en la carta a los Hebr 7,19, la Antigua Ley es figura de la Nueva; y esta misma Nueva Ley es figura de la futura gloria, como dice Dionisio en *Ecclesiastica Hierarchia*[23]. También en la Nueva Ley todo lo que ha tenido lugar en la cabeza es signo de lo que nosotros debemos hacer. Así, pues, lo que en la Antigua Ley figura la Nueva, corresponde al *sentido alegórico;* lo que ha tenido lugar en Cristo o que va referido a Cristo, y que es signo de lo que nosotros debemos hacer, corresponde al *sentido moral;* lo que es figura de la eterna gloria, corresponde al *sentido anagógico.*

El sentido que se propone el autor es el literal. Como quiera que el autor de la Sagrada Escritura es Dios, el cual tiene exacto conocimiento de todo al mismo tiempo, no hay inconveniente en que el sentido literal de un texto de la Escritura tenga varios sentidos[f'], como dice Agustín en el XII *Confess.*[24]

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La diversidad de sentidos no engendra ningún equívoco o

21. S. AGUSTÍN, c.3: ML 42,68. 22. S. GREGORIO MAGNO, c.1: ML 76,135 23. C.5 § 2: MG 3,501. 24. C.31: ML 32,844.

e'. Se pregunta Sto. Tomás por los diversos sentidos de la Sagrada Escritura. Es, en este tema, deudor y óptimo testigo de la situación que esta cuestión presenta en su tiempo. Es decir, acepta la existencia de cuatro sentidos, uno literal y tres espirituales. Interesa destacar la puntualización de Sto. Tomás sobre el sentido parabólico: es una forma de expresión (a.9) del sentido literal, y a él se reduce (ad 3).

f'. Estas palabras finales del cuerpo del artículo han supuesto siempre una dificultad, al no dejar claro si resumen lo dicho antecedentemente o si emiten una nueva idea. Es decir, si se trata de los tres sentidos espirituales que se fundan sobre el literal, o si se afirma la posibilidad de varios sentidos literales. Acudiendo a otra obra de Sto. Tomás *(De pot.* q.4 a.1) parece que se puede decir que la idea del Santo es no excluir como posibles otros sentidos literales, que pueden ser adaptados *(sensus qui in se veritatem continent, et possunt salva circumstantia litterae, Scripturae aptari).* Estos sentidos adaptados merecen ser considerados como sentidos literales de la Escritura, a cuya dignidad se acomoda esta posibilidad.

Importa hacer notar el rigor, en esta materia, de Sto. Tomás, para quien el sentido literal es el primero y fundamental. Se ha podido decir, por eso, que representa un paso importante hacia la exégesis moderna. Efectivamente, el sentido literal es: *a.* fundamento de los demás; *b.* el único válido para argumentar; *c.* aquel en el que se expresa lo necesario para la fe, aun cuando en otros lugares aparezca en sentido espiritual.

cualquier otro tipo de ambigüedad. Pues, como ha quedado dicho (sol.), estos sentidos no se multiplican porque un mismo término tenga muchos significados, sino porque el contenido de lo significado por los términos puede significar otra cosa. En este sentido, nada en la Escritura se presta a confusión, puesto que todos los sentidos parten de uno, el literal. Sólo del sentido literal puede partir el argumento, no del alegórico, tal como dice Agustín en su carta a Vicente el Donatista [25]. Sin embargo, no por eso se echa a perder algo de la Sagrada Escritura, puesto que si en el sentido espiritual hay algún contenido necesario de fe, la Sagrada Escritura en algún otro lugar lo transmite explícitamente en sentido literal.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquellas tres formas de transmisión histórica, etiológica y analógica pertenecen al mismo y único sentido literal. La *forma histórica,* tal como dice el mismo Agustín [26], relata algo sin más; la *forma etiológica* indica la causa de algo, por ejemplo cuando el Señor indicó por qué Moisés permitió a los judíos poder repudiar a sus mujeres: por la dureza de su corazón (Mt 19,8); la *forma analógica* explica cómo dentro de la Escritura la verdad de un texto no contradice la verdad de otro. La forma alegórica, de las cuatro señaladas, es la única que cae dentro de los tres sentidos espirituales. También Hugo de San Víctor incluye el sentido anagógico en el alegórico; y así, en el libro tercero de sus *Sentencias* [27], mantiene sólo tres sentidos: el histórico, el alegórico y el tropológico.

3. *A la tercera hay que decir:* El sentido parabólico está contenido en el literal. Pues los términos significan algo propio y algo figurado. El sentido literal no se detiene en la figura misma, sino en lo figurado. Por ejemplo, cuando la Escritura habla del *brazo de Dios,* el sentido literal no está diciendo que Dios tenga el brazo en cuanto elemento corporal, sino en cuanto fuerza para obrar, que es lo que el brazo significa. Queda claro que lo falso no puede fundamentarse en el sentido literal de la Sagrada Escritura.

25. S. AGUSTÍN, *Epist.* 93 c.8: ML 33,334. 26. S. AGUSTÍN, *De utilitate credendi* c.3: ML 42,68. 27. HUGO DE S. VÍCTOR, *De Sacramentis* l.1 p.1 c.4: ML 176,184.

LA NATURALEZA DIVINA

Introducción a las cuestiones 2 a 26
Por SEBASTIÁN FUSTER PERELLÓ, O.P.

VISIÓN GLOBAL DE LA SUMA.—El prólogo comienza proponiendo el plan general de la *Suma.* Dice que va a dividir su estudio en tres partes: Dios, los actos humanos y Cristo. Este orden, aparentemente sencillo, resulta complejo —a juzgar por los estudios dé los especialistas[1]— si más allá de los enunciados se quiere descubrir la trama interna, el ritmo profundo, el centro de interés que mueve al autor. ¿Qué pautas ha seguido el Angélico al establecer el análisis tripartido de la Teología?

«DE DEO UNO» y «DE DEO TRINO».—Indica a continuación que el estudio del primer punto —es decir, Dios— será, a su vez, dividido en tres partes. De ellas, dos se refieren a Dios *en sí mismo* (qq.2-43); la última, a Dios *como principio* de la creación (qq.44-119). La consideración de Dios en sí mismo se subdivide en dos: lo que atañe a la naturaleza divina (qq.2-26) y lo que corresponde a la distinción de Personas (qq.27-43).

Hoy se da una tendencia generalizada a unificar lo que, durante tiempo, han sido dos tratados clásicos: *De Deo UNO* y *De Deo TRINO.* También algunos autores anteriores a Santo Tomás —Pedro Lombardo, por ejemplo— comenzaban su exposición teológica hablando de *La Trinidad.* Lo mismo algunos contemporáneos, como San Buenaventura. Santo Tomás, en cambio, igual que Alejandro de Hales y San Juan Damasceno, adopta la separación entre el estudio de Dios UNO y de Dios TRINIDAD. En el prólogo general a la Suma señala, entre los motivos que le mueven a escribirla, la carencia de sistematización que encuentra en otros autores, lo que fácilmente conduce al hastío y desorientación del alumno. Y es curioso que una de las cosas que corrige para evitarlo es precisamente la no distinción de ambos estudios. Su objetivo es pedagógico.

Ahora bien, sería un error pensar que divide el tema de Dios en dos tratados como si se dieran dos objetos distintos. Lo que hace es contemplar el mismo y único objeto de estudio desde dos ángulos de visión diferentes. No se plantea dos conceptos de Dios —de los cuales uno sería filosófico y otro teológico—, sino un análisis del único *Dios-de-la-fe,* si bien enfocado a través de dos lentes. Porque el Dios en quien se cree —que es Padre, Hijo y Espíritu— es también creador y providente y todopoderoso. Al bucear en su misterio, la razón descubre cierto número de verdades que, siendo propuestas por la fe, resultan, a la vez, asequibles filosóficamente.

No hay, pues, un tratado filosófico. Se trata de estudiar el misterio de Dios que, guiados por la fe, sabemos ser Uno-y-Trino. Al conocimiento de la unidad divina, el creyente puede llegar también rastreando las huellas y vestigios del Creador. Pero alcanzar la tri-personalidad divina es algo que trasciende por completo la capacidad natural de la mente. Siendo así, el orden lógico aconseja comenzar por el estudio de Dios-uno, donde concurren revelación y razón, para remontarse luego a la contemplación del misterio

[1] No entro en esta problemática, cuya competencia es más bien de la Introducción General.

escondido, ante el cual la razón enmudece. Así, pues, la enseñanza de *Dios-uno* viene a ser como un preámbulo al de *Dios-trino* (1 q.2 a.2 ad 1; cf. 1 q.39 a.7) y en la estructura mental del Santo no es una Teodicea, sino una función sapiencial de la Teología (1 q.l a.6)[2].

VISIÓN TRINITARIA.—El *De Deo Uno* tomista nada tiene que ver con una Teodicea. Las qq.2-26 presuponen la fe y se dejan conducir de ella. Su visión es netamente trinitaria. Cuando pregunta por la existencia de Dios o por sus atributos, se interroga por el Dios de Abraham y de Moisés y de Jesucristo. Su «Dios» es el de la Historia de la salvación: Aquel de quien nada se hubiera llegado a saber si, previa y gratuitamente, no se hubiera autocomunicado (1 q.l a.6). Cuando usa la filosofía no lo hace como un filósofo, sino como alguien que, creyendo, tiene derecho también a razonar.

a. Es cierto que objetiviza la teología en ciencia y considera legítimo descubrir el *porqué* de las cosas. No le parece suficiente el argumento de autoridad. La lucha entre dialécticos y antidialécticos de los siglos XI y XII había desembocado en una teología —en gran parte cosificada en las *Sentencias* de Pedro Lombardo— desconfiada y hostil al uso de la razón en la explicación del dato revelado. Los abusos de Abelardo y de Gil Porretano contribuyeron a aumentar los recelos. La Teología se presentaba, o bien como recopilación de autoridades patrísticas, o bien en una línea afectivo-mística derivada de San Bernardo y prolongada en Ricardo y Hugo de San Víctor. Tomás busca conscientemente las razones íntimas de las cosas. Naturalmente insatisfecho, indaga las esencias. En este sentido, defenderá que la teología es ciencia y ciencia especulativa (1 q.1 aa.2-4). Nunca pretende *probar* el misterio, pero sí clarificarlo, hacerlo comprensible, penetrar al máximo en su hondura. La perfección del pensamiento —dirá— radica no sólo en conocer que *esto es así,* sino en descubrir *por qué es así* o en *qué sentido es así (Quodl* 4 a.18; *Summa Theol.* 1 q.1 a.2; q.12 a.8 ad 4; q.107 a.2).

b. Ahora bien, esta dimensión especulativa ni está en oposición ni minusvalora el marco salvífico. Su punto de partida es siempre la revelación, nunca la razón. Su hacer teológico está determinado por una extrema fidelidad al dato revelado. También él hace teología siguiendo el curso de la historia de la salvación. Todas las mañanas comenta la Escritura. Se conservan de él comentarios a muchos de sus libros. Sin discutir su valor para la crítica moderna, ahí están como testigos elocuentes del gran sentido histórico-salvífico que en ellos exhala el espíritu de S. T. teólogo. La sobriedad de citas bíblicas de la Suma debe ser comprendida a la luz de estos y otros lugares paralelos. Para el tema de Dios que nos ocupa, el libro IV del *Contra Gentes* cc.17ss es un buen ejemplo. En estas páginas aparece más el investigador que está a la tarea que el profesor que expone a los alumnos el resultado de su búsqueda.

En la *Suma,* en cambio, aparece el profesor que sintetiza. Pero ya desde el principio justifica el estudio de la ciencia sagrada para que la salvación de los hombres pueda alcanzarse de una forma convincente y segura (1 q.1 a.1) y afirma que, aun siendo ciencia, lo es de un modo imperfecto precisamente porque depende de la fe, que no es un principio evidente (1 q.1 a.2). Y porque es un estudio salvífico se ordena a la práctica (1 q.1 a.4). Sabe también

[2] F. MUÑlZ, *De diversis muneribus. S. Theologiae secundum doctrinara divi Thomae:* Angelicum 24 (1947) 93-133; G. M. CAMPS, *Bases de una metodología teológica* (Montserrat 1954) p.113-148; A. DONDEINE, *Pensée métapbysique et foi en Dieu:* Atti Congres. Internaz. I (Roma-Napoli 1975) p.137-148; S. FUSTER, *Planteamiento del problema «de Dios» en la Escolástica y en la nueva teología:* EscVed III (1973) 581-617.

que la bondad divina no puede ser entendida si no es bajo el prisma trinitario (2-2 q.2 a.9 ad 3). La Trinidad es centro y clave de la realización del hombre (2-2 q.2 a.5). Trinidad y Encarnación son como las dos columnas vertebrales sobre las que reposa la totalidad de la fe y en donde ésta encuentra su verdadero sentido redentor (2-2 q.1 a.8). Insiste en que la manifestación del misterio trinitario fue necesaria para la salvación de la humanidad (1 q.32 a.1 ad 3); que siempre resulta esencial creer en él si uno quiere ser salvo (2-2 q.2 a.8); y que pretender demostrarlo es hacer ridicula la religión y fomentar el ateísmo (1 q.32 a.1). Ya en su juventud había escrito que el conocimiento del Dios-trinitario es «fruto y fin de toda la vida cristiana» *(In Sent.*1 d.2 q.1 expos.text.).

Por lo demás, el Angélico piensa que ni la filosofía ni la teología especulativa son caminos decisivos en el acceso del hombre a Dios. Más allá de la filosofía y de la teología está la experiencia de Dios, el conocimiento «por connaturalidad» (1 q.43 a.5 ad 2). Iniciada en una donación gratuita del Padre, y bajo su influjo, tiene lugar mediante los actos de conocimiento y amor del hombre creyente (1 q.43 a.3).

c. Se comprenderá mejor al Santo si se tiene presente su concepción de la teología como «sabiduría». Por ser un estudio que busca a Dios partiendo de Dios mismo, contempla el panorama desde la cúspide más alta y es capaz, por lo mismo de abarcar una doble vertiente: por una parte, puede ver los supremos principios de la fe o dato revelado *(función sapiencial* propiamente dicha) y, por otra, puede descender con la mirada a la llanura de unas conclusiones *(función científica).*

En *su función científica* (que es también *sapiencial),* el teólogo busca desentrañar todo el contenido virtual del dato revelado, que presupone y del que parte. Su objetivo no es determinar lo que hay que creer; antes, partiendo de lo que se cree, indagar lo implícitamente incluido en la historia de la salvación. Se sirve para ello de la razón como instrumento, como «medio» del silogismo cuya «mayor» es revelada.

En su *función sapiencial* propiamente dicha, el teólogo discurre en torno de los principios revelados. No para probarlos (los acepta por fe), sí para justificar por qué los cree, para clarificarlos y para defenderlos. Siendo, pues, un creyente, razona su fe. En las qq.2-26, S. T. ejerce una de las funciones sapienciales: partiendo de la fe, mira de establecer los preámbulos de la misma.

LOCALIZACIÓN DEL TRATADO «DE DEO» (uno-y-trino) EN EL CONJUNTO DE LA OBRA DE SANTO TOMÁS.—El Santo redactó este tratado por los años 1266-67, integrando en él mucho de lo escrito en obras anteriores. Se está lejos, sin embargo, de una mera repetición: representa más bien una profunda reelaboración del propio pensamiento, como una síntesis en la que se supera a sí mismo[3].

1. *Scriptum super IV libros Sententiarum.*—Contiene las lecciones impartidas en París entre 1253 y 1259, según la Comisión leonina. El mismo

[3] S. RAMÍREZ, *Introducción General:* Suma Teológica I (Madrid 1947) p.183-212; *Introducción a Tomás de Aquino* (Madrid 1975) p.123-142; M. GRABMANN, *Commentatio hist. in prologum Summae Theol. S. Thomae:* Angelicum 3 (1926) 151; P.MANDONNET,*Des écrits authentiques de S. Th. d'Aquin* (Friburgo [2]1910) p.60-83; G. MANSER, *La esencia del tomismo* (Madrid [2]1953) p.41; B. DE RUBEIS, *De gestis et scriptis ac doctrina S. Th. Aquinatis...:* Opera omnia, ed. Leonina I (Roma 1882) p.CXV-CXCIX; WALZ-NOVARINA, *Saint Thomas d'Aquin* (Lovaina-Paris 1962); A. DONDEINE, *Thomas von Aquin:* Lexikon für Theologie und Kirche (Freiburg) p.122-123; AUDET, *Approches historiques de la Summa Theologiae* (París 1962).

S. T. rehízo más tarde (1261-1264) gran parte del primer libro. No hay distinción entre «Dios uno» y «Dios trino». Las cuestiones se entremezclan. Se hallan los temas fundamentales de la Suma, pero sin el orden y precisión de ésta[4].

2. *Expositio super Boetium de Trinitate* (1257-1258).—La obra —que permanece incompleta— consta de un prólogo y dos lecciones, con un total de 20 artículos, de los cuales apenas dos hacen referencia directa al misterio trinitario. Bastantes se interrogan sobre el problema del conocimiento de Dios, sin más[5].

3. *De Veritate y De Potentia.*— Ambas se incluyen dentro del grupo de «cuestiones disputadas». De las 29 cuestiones agrupadas en el *De Veritate* (1256-1259), una trata de la voluntad de Dios (cf. *Suma* 1 q.19) y otra del Verbo divino (cf. *Suma* 1 q.34). En el *De Potentia* (1265-1267) se mezclan también las cuestiones referentes a la simplicidad de Dios o a la Trinidad de personas. Ambas obras representan un notable avance sobre los escritos anteriores. La Suma es el fruto granado de una larga maduración (cf. nota a 1 q.34). Por otra parte, mientras que en la Suma trata de las procesiones de origen en primer lugar —como fundamento ontológico de las relaciones personales—, en el *De Potentia* se ocupa de ellas en último término. Ambas perspectivas se complementan. Mientras que en la Suma aparece el Maestro que sintetiza el logro de su esfuerzo, en el *De Pot.* se manifiesta el investigador que está en búsqueda[6].

4. *Contra Gentiles* (1259-1267).—Se ve ya una cierta separación referente a los problemas que atañen a la unidad de esencia o a la trinidad de personas. Organizada en cuatro libros, el primero versa sobre «Dios: su existencia y su naturaleza»; el segundo trata de «la creación y las criaturas»; el tercero habla de «Dios, fin último y gobernador supremo»; el cuarto se dedica a los «Misterios divinos y postrimerías», donde 25 capítulos se consagran al misterio trinitario[7].

5. *Compendium Theologiae* (1265-1267?).—Concertada en torno a las tres virtudes cardinales, la obra queda interrumpida apenas iniciado el tema de la esperanza; y de los 255 capítulos que contiene, 245 se dedican a la fe. Se

[4] M. GRABMANN, *Die Werke des hl Thomas von Aquin* (Münster 1931) p.269; A. MOTTE, *La date extrême du commentaire de S. Th. sur les Sentences:* Bullthom I (1931-33) 49-61; A. HAYEN, *S. Thomas a-t-il édité deux fois son commentaire sur le livre des Sentences?:* RechThéol anc.méd. (1937) 229-235; P. MANDONNET, l.c., p.63; B. DE RUBEIS, l.c., p.CLXIII-CLXXIV.

[5] P. MANDONNET, l.c., p.31; *Cronologie summaire de la vie et des écrits de Saint Thomas:* RSPT IX (1920) 150; J. BONNEFOY, *La Théologie comme science et l'explication de la foi selon Saint Thomas:* EphTheol Lov XIV (1937) 421; M. D. CHENU, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin* (Montréal-Paris 1954) p.237-239; La *date du commentaire de S. Th. sur le De Trinitate de Boèce:* Les scienc. phil. et théol. II (1941-42) 432-434; M. CALCATERRA, *Introductio in Boetium De Trinitate:* S. Thomae Aquinatis Opuscula Theologica (Torino-Roma 1954) p.296-297.

[6] G. LAFONT, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Sto. Tomás de Aquino* (Madrid 1964) p.80; P. MANDONNET, *Des écrits...* p.129-132; *Chronologie des questions disputées de S. Th. d'Aquin:* RevThom 23 (1928) 266-287; P. GLORIEUX, *Les Questions disputées de S. Th. et leur suite chronologie:* RechThéol. anc. méd. (1932) 5-33; *Quaestiones disputatae De Veritate, Introductio: Opera omnia,* ed. Leonina XXII, p.V-XVI.

[7] M. GRABMANN, *Historia de la teología católica* (Madrid 1940); J. M. DE GARGANTA, *Introducción General:* Suma contra los Gentiles (Madrid [2]1967) p.3-34; H. LAURENT, *Autour de la «Summa contra Gentiles». Simple mise au point:* Angelicum 8 (1931) 244-245; *Summa C. Gentiles. Praefatio,* ed. Leonina XIII (Roma 1918) p.V-LVII; M. BOUYGUES, *Le plan du «Contra Gentiles» de S. Th.:* ArchivPhilos 3-(1930) 183-210; G. M. MANSER, l.c., p.38; B. DE RUBEIS, l.c., CLXXI.

ve una clara distinción entre los dos tratados, que titula «de la unidad de la esencia divina» (ce.3-36) y «sobre la Trinidad de Personas» (ce.37-67)[8].

DIVISIÓN DEL APARTADO «Dios EN sí MISMO» (qq.2-26)[9].—Nos parece un esquema perfectamente lógico. Comienza por la pregunta más elemental: ¿Existe Dios? *(an sit).*

A. **la existencia de Dios** (an sit) = q.2.

Pero cuando se sabe de algo o de alguien que existe, se siente la lógica curiosidad de saber *qué es* o *quién es.* De ahí el segundo apartado:

B. **la esencia divina** *(quid sit;* mejor, *quid non sit)* = qq.3-13.
Quién es Dios puede considerárselo bien desde una visión absoluta y objetiva, en sí mismo; o bien desde una perspectiva relativa y subjetiva, respecto a nosotros.

1) *en si misma* = qq.3-11.
Partiendo de las realidades sensibles, se llega a saber de Dios más *¿o que no es* que *lo que es,* ya que tanto la *via affirmationis* (atribuirle las perfecciones de las criaturas) como la *vía negationis* (excluirle las imperfecciones) son siempre caminos deficientes. Siguiendo esta última, lo que más resalta en los seres creados es la *composición* o complejidad de su mecanismo, de ahí que se empiece por el análisis de:

a. *la simplicidad divina* = q.3.
Y, como quiera que entre nosotros, cuanto más perfecta es una cosa más compleja y complicada resulta, se continúa por

b. *la perfección divina* = qq.4-6.
Y, puesto que perfección y bondad se equivalen, de ahí
— de la perfección de Dios = q.4,
— del bien en general = q.5,
— de la bondad divina = q.6.
Ahora bien, Dios es perfecto en sumo grado, de modo *infinito,* y lo es no sólo en su ser, sino también en su obrar, ya que actúa en todo y en todos *(ubicuidad).* Por lo mismo es *inmutable* y *eterno.* Es comprensible que un ser de tal categoría sea *uno* y *único.* De ahí:

c. *la infinidad divina* — qq.7-8.
— en su ser = q.7,
— en su obrar — q.8.

d. *la inmutabilidad de Dios* = qq.9-10:
— en sí misma = q.9,
— en su corolario = q.10.

e. *la unidad de Dios* = q.11.

Visto quién es Dios en sí mismo, se pasa a ver quién es con referencia a nosotros: ¿Se puede conocer a Dios? ¿Se puede hablar de Dios?

2) *respecto a nosotros* = qq.12-13.
a. de la manera cómo conocemos a Dios = q.12.
b. de como podemos, hablar de Dios, = q.13,.

Visto el *ser* de Dios se pasa al *obrar.* Y como quiera que hay dos

[8] R. GUINDON, *A propos de la chronologie du «Compendium Theologiae» de S. Th. d'Aquin:* Rev Univ Ottawa 26 (1956) 193-214; TOMÁS DE AQUINO, *Compendio de Teología,* ed. preparada por Saranyana-Restrepo (Madrid 1980) p.16.

[9] Cf. S. SUERMONDT, *Tabulae schematicae* (Roma 1943) p.23-24; *Suma Teológica* I (Madrid 1947) p.4; *Summa Theologiae* (Taurini-Roma 1950) p.XXI; *Somme Théologique* I (París 1984) p.160.

clases de actos, unos *inmanentes* (cuyo término permanece en el interior del sujeto) y otros *transeúntes* (producen un efecto exterior), de ahí la primera gran subdivisión.

C. **el obrar Divino** = qq. 14-25.

1) *obrar inmanente* (entender y querer) = qq.14-24.
Las operaciones inmanentes se reducen a dos: entender y querer; el segundo sigue necesariamente al primero. De ahí:
a. *lo que atañe al entendimiento* = qq.14-18:
— la ciencia divina = q.14,
— las ideas = q.15,
— la verdad = q.16,
— la falsedad = q.17,
— la vida de Dios = q.18.
b. *lo que se refiere a la voluntad* = qq.19-21:
— la providencia general = q.22,
— la providencia particular, o predestinación = q.23,
— el libro de la vida = q.24.

2) *obrar transeúnte* — q.25.
¿Qué puede y qué no puede Dios más allá de sí mismo?
— *sobre el poder divino* = q.25.
Llegados a este punto, como conclusión de todo el tratado y, en cierta manera, como visión global retrospectiva, habla de:

D. **la bienaventuranza divina** = q.26.

RASGOS CARACTERÍSTICOS.—A través de todo el tratado «de Dios» no pueden perderse de vista ciertas constantes o líneas de fuerza que caracterizan el quehacer teológico de Santo Tomás. Creo poderlas resumir en las siguientes:

1. *La Palabra como fermento vivificador.*—Ni siquiera las qq.2-26 —menos todavía las qq.27-43— son una metafísica de la fe. Aunque el uso de la razón sea continuo, lo que le da vida y actúa como «fermento vivificador» es siempre la Palabra de Dios. Es cierto que las citas son breves y sobrias; pero la Suma hay que insertarla en el conjunto de la obra tomista.

2. *Referencia constante al Dios vivo.*—Aunque parta de la historia de la salvación, el objeto propio del teólogo no es esta misma historia —cosa que hará el exegeta, por ejemplo— sino el *Dios vivo,* que se va manifestando a través de los acontecimientos históricos. Es Dios en su realidad más íntima. ¿Quién es, o cómo es el Dios que se ha ido revelando?

3. *Razones de conveniencia.*—Es decir: la inteligibilidad que busca Santo Tomás teólogo no es la necesidad lógica que caracteriza a la ciencia aristotélica, sino la percepción de la *conveniencia* del misterio. El sabe que la historia de la salvación depende de un «designio libérrimo» de Dios. No se pueden aducir razones necesarias, pero sí se puede estimar la conveniencia, la armonía; valorar por qué lo ha querido así.

4. *Principio de causalidad.*—Hay, sin embargo, un cúmulo de verdades que, aun siendo aceptadas por fe, pueden ser adquisición racional, y ello en virtud del principio de causalidad. Parece evidente que las perfecciones que se hallan en las criaturas han de realizarse con mayor plenitud en el Creador, que les ha dado el ser.

5. *Lenguaje analógico.*—Se puede, pues, conocer a Dios y hablar de El, por mucho que el lenguaje humano sea deficiente y Dios esté «más allá» de toda categoría terrena. A pesar de las limitaciones, se da un contenido real. Ello se basa, por una parte, en que es posible atribuir a Dios de una forma

más plena y eminente las perfecciones que se verifican en las criaturas; y, por otra, en que cuando Dios revela misterios escondidos, habla al hombre con palabras humanas (cf. q.13). En la historia de la salvación, Dios se abaja para que el hombre le entienda[10].

BIBLIOGRAFÍA

Sobre el *De Deo Uno* de Santo Tomás se han hecho muchos estudios parciales, pero pocos como visión de conjunto, al menos en esta segunda mitad del siglo XX. Por ello mismo, hemos preferido indicar la bibliografía adecuada a través de la Introducción o en las notas correspondientes. Nos limitamos ahora a indicar algunas obras, de fácil acceso para el lector, que pueden ayudarle a tener una perspectiva global del tratado tomista.

GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Dieu, son Existence et sa Nature* (París [11]1950).
LAFONT, G., *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás* (Madrid 1964).
MANSER, G., *La esencia del tomismo* (Madrid [2]1953).
MUÑIZ, F., *Introducciones y notas a p.I qq.2-26:* Suma Teológica II (Madrid 1947) p.24-1055.
NICOLÁS, J. H., *Le Dieu Unique. Introduction et notes p.I qq.2-26:* Somme Théologique t.I (París 1984) p.167-347.
PAISSAC, H., *Dieu est:* Initiation catholique t.II (París 1957) p.33-142.
ROYO MARÍN., A. *Dios y su obra* (Madrid 1963).
SCHILLEBEECKX, *Revelación y Teología* (Salamanca 1968).
SERTILLANGES, A.D., *Santo Tomás de Aquino* t.I (Buenos Aires 1945) p.177-288.
VARIOS, *Dio e l'economia della salvezza:* Atti Congres. Internazionale t.III (Roma-Napoli 1976).

CUESTIÓN 2

Sobre la existencia de Dios

Así, pues, como quiera que el objetivo principal de esta doctrina sagrada es llevar al conocimiento de Dios, y no sólo como ser, sino también como principio y fin de las cosas, especialmente de las criaturas racionales según ha quedado demostrado (q.1 a.7), en nuestro intento de exponer dicha doctrina trataremos lo siguiente: primero, de Dios; segundo, de la marcha del hombre hacia Dios; tercero, de Cristo, el cual, como hombre, es el camino en nuestra marcha hacia Dios.

La reflexión sobre Dios abarcará tres partes. En la primera trataremos lo que es propio de la esencia divina; en la segunda, lo que pertenece a la distinción de personas; en la tercera, lo que se refiere a las criaturas en cuanto que proceden de El.

Con respecto a la esencia divina, sin duda habrá que tratar lo siguiente: primero, la existencia de Dios; segundo, cómo es, o mejor, cómo no es; tercero, de su obrar, o sea, su ciencia, su voluntad, su poder.

Lo primero plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. ¿Es o no es evidente Dios por sí mismo?—2. ¿Es o no es demostrable?—3. ¿Existe o no existe Dios?

[10] La introducción al prólogo de la cuestión 27 debería leerse como continuación de la presente.

ARTICULO 1

Dios, ¿es o no es evidente por sí mismo?

q.3 a.4 ad 2; *In Sent.* l.1 d.3 q.1 a.2; *De verit.* q.10 a.12; *De pot.* q.7 a.2 ad 11; *Cont. Gentes* 1 11.12; *In Metaphys.* 4 lect. 5; *In Post. Analyt.* 1 lect. 43.

Objeciones por las que parece que Dios es evidente por sí mismo:

1. Se dice que son evidentes por sí mismas aquellas cosas cuyo conocimiento nos es connatural, por ejemplo, los primeros principios. Pero, como dice el Damasceno al inicio de su libro[1], *el conocimiento de que Dios existe está impreso en todos por naturaleza.* Por lo tanto, Dios es evidente por sí mismo.

2. Más aún. Se dice que son evidentes por sí mismas aquellas cosas que, al decir su nombre, inmediatamente son identificadas. Esto, el Filosofo en I *Poster.*[2] lo atribuye a los primeros principios de demostración. Por ejemplo, una vez sabido lo que es todo y lo que es parte, inmediatamente se sabe que el todo es mayor que su parte. Por eso, una vez comprendido lo que significa este nombre, *Dios,* inmediatamente se concluye que Dios existe. Si con este nombre se da a entender lo más inmenso que se puede comprender, más inmenso es lo que se da en la realidad y en el entendimiento que lo que se da sólo en el entendimiento. Como quiera que comprendido lo que significa este nombre, *Dios,* inmediatamente está en el entendimiento, habrá que concluir que también está en la realidad. Por lo tanto, Dios es evidente por sí mismo [a].

3. Todavía más. Que existe la verdad es evidente por sí mismo, puesto que quien niega que la verdad existe está diciendo que la verdad existe; pues si la verdad no existe, es verdadero que la verdad no existe. Pero para que algo sea verdadero, es necesario que exista la verdad. Dios es la misma verdad. Jn 14,6: *Yo soy el camino, la verdad y la vida.* Por lo tanto, que Dios existe es evidente por sí mismo.

En cambio, nadie puede pensar lo contrario de lo que es evidente por sí mismo, tal como consta en el Filósofo, IV *Metaphys.*[3] y I *Poster.*[4] cuando trata los primeros principios de la demostración. Sin embargo, pensar lo contrario de que Dios existe, sí puede hacerse, según aquello del Sal 52,1: *Dice el necio en su interior: Dios no existe.* Por lo tanto, que Dios existe no es evidente por sí mismo.

Solución. *Hay que decir:* La evidencia de algo puede ser de dos modos. Uno, en sí misma y no para nosotros; otro, en sí misma y para nosotros. Así, una proposición es evidente por sí misma cuando el predicado está incluido en el concepto del sujeto, como *el hombre es animal,* ya que el predicado *animal* está incluido en el concepto de hombre. De este modo, si todos conocieran en qué consiste el predicado y en qué el sujeto, la proposición sería evidente para todos. Esto es lo que sucede con los primeros principios de la demostración, pues sus términos como ser-no ser, todo-parte, y otros parecidos, son tan comunes que nadie los ignora.

Por el contrario, si algunos no conocen en qué consiste el predicado y en qué el sujeto, la proposición será evidente en sí misma, pero no lo será para los que desconocen en qué consiste el predicado y en qué el sujeto de la proposición. Así ocurre, como dice Boecio[5], que hay conceptos del espíritu comunes para todos y evidentes por sí mismos que sólo comprenden los sabios, por ejemplo, *lo incorpóreo no ocupa lugar.*

Por consiguiente, digo: La proposición *Dios existe,* en cuanto tal, es evidente por sí misma, ya que en Dios sujeto y predicado son lo mismo, pues Dios es su mismo ser, como veremos (q.3 a.4). Pero, puesto que no sabemos en qué

1. S. JUAN DAMASCENO, *De Fide Orthodoxa* l.1 c.1: MG 94,789. 2. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (BK 72b18): S. Th. lect.7 n.58. 3. ARISTÓTELES, c.3 n.7 (BK 1005b11): S. Th. lect.6 n.59. 4. ARISTÓTELES, c.10 n.7 (BK 76b23): S. Th. lect.19 n.2.

---

a. He ahí el famoso «argumento ontológico» propuesto por San Anselmo en el *Proslogio* cc.2-3: ML 158, 227-228; BAC (Madrid 1952) p.367-369 y en *Contra Gaunilonem:* ML 158,247-260. Más tarde lo expondrán también Descartes († 1650) y Leibniz († 1716). Santo Tomás le achaca un paso indebido del orden ideal al real.

consiste Dios, para nosotros no es evidente[b], sino que necesitamos demostrarlo a través de aquello que es más evidente para nosotros y menos por su naturaleza, esto es, por los efectos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Conocer de un modo general y no sin confusión que Dios existe, está impreso en nuestra naturaleza en el sentido de que Dios es la felicidad del hombre; puesto que el hombre por naturaleza quiere ser feliz, por naturaleza conoce[c] lo que por naturaleza desea. Pero a esto no se le puede llamar exactamente conocer que Dios existe; como, por ejemplo, saber que alguien viene no es saber que Pedro viene aunque sea Pedro el que viene. De hecho, muchos piensan que el bien perfecto del hombre, que es la bienaventuranza, consiste en la riqueza; otros, lo colocan en el placer; otros, en cualquier otra cosa.

2. *A la segunda hay que decir:* Es probable que quien oiga la palabra *Dios* no entienda que con ella se expresa lo más inmenso que se pueda pensar, pues de hecho algunos creyeron que Dios era cuerpo. No obstante, aun suponiendo que alguien entienda el significado de lo que con la palabra *Dios* se dice, sin embargo no se sigue que entienda que lo que significa este nombre se dé en la realidad, sino tan sólo en la comprehensión del entendimiento. Tampoco se puede deducir que exista en la realidad, a no ser que se presuponga que en la realidad hay algo mayor que lo que puede pensarse. Y esto no es aceptado por los que sostienen que Dios no existe.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la verdad en general existe, es evidente por si mismo; pero que exista la verdad absoluta, esto no es evidente para nosotros.

ARTICULO 2

La existencia de Dios, ¿es o no es demostrable?

1-2 q.74 a.10 ad 3; *In Sent.* l.3 d.24 q.1 a.2 q.[a] 2; *In Boet. De Trin.* q.1 lect.2; *Cont. Gentes* 1,12; *De Pot.* q.7 a.3.

Objeciones por las que parece que Dios no es demostrable:

1. La existencia de Dios es artículo de fe. Pero los contenidos de fe no son demostrables, puesto que la demostración convierte algo en evidente, en cambio la fe trata lo no evidente, como dice el Apóstol en Heb 2,1. Por lo tanto, la existencia de Dios no es demostrable.

2. Más aún. La base de la demostración está en *lo que es.* Pero de Dios no podemos saber *qué es,* sino sólo *qué no es,* como dice el Damasceno[6]. Por lo tanto, no podemos demostrar la existencia de Dios.

3. Todavía más. Si se demostrase la existencia de Dios, no sería más que a partir de sus efectos. Pero sus efectos no son proporcionales a El, en cuanto que los efectos son finitos y El es infinito; y lo finito no es proporcional a lo infinito. Como quiera, pues, que la causa no puede demostrarse a partir de los efectos que no le son proporcionales, parece que la existencia de Dios no puede ser demostrada.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Rom 1,20: *Lo invisible de Dios se hace comprensible y visible por lo creado.* Pero esto no sería posible a no ser que por lo creado pudiera ser demostrada la existencia de Dios, ya que lo primero que hay que saber de una cosa es si existe.

5. ML 64,1311. 6. S. JUAN DAMASCENO, l.1 c.4: MG 94,800.

b. La respuesta es paradójica. En el plano ontológico, los efectos son posteriores a la causa y dependen de ella; en el orden del conocimiento sucede al revés: sólo partiendo de los efectos se asciende a la causa. Esto explica que, siendo la existencia de Dios evidente con evidencia ontológica (pues la existencia se contiene en su esencia) no lo sea noéticamente.

c. Es doctrina corriente en tiempos de Santo Tomás afirmar que la existencia de Dios es algo evidente, en el sentido de «naturalmente espontáneo». Siquiera en la confusión, todo hombre acepta que Dios existe. Es como una vaga idea esculpida en el corazón. En realidad, todo hombre le está buscando desde el momento que persigue su felicidad; y hay, muy arraigado en la interioridad, un deseo innato de dicha (cf. 1 q.12 a.1; 1-2 q.3 a.8).

Solución. *Hay que decir:* Toda demostración es doble. Una, por la causa, que es absolutamente previa a cualquier cosa. Se la llama: *a causa de.* Otra, por el efecto, que es lo primero con lo que nos encontramos; pues el efecto se nos presenta como más evidente que la causa, y por el efecto llegamos a conocer la causa. Se la llama: *porque.* Por cualquier efecto puede ser demostrada su causa (siempre que los efectos de la causa se nos presenten como más evidentes): porque, como quiera que los efectos dependen de la causa, dado el efecto, necesariamente antes se ha dado la causa. De donde se deduce que la existencia de Dios, aun cuando en si misma no se nos presenta como evidente, en cambio sí es demostrable por los efectos con que nos encontramos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La existencia de Dios y otras verdades que de El pueden ser conocidas por la sola razón natural, tal como dice Rom 1,19, no son artículos de fe, sino preámbulos a tales artículos. Pues la fe presupone el conocimiento natural, como la gracia presupone la naturaleza y la perfección lo perfectible. Sin embargo, nada impide que lo que en sí mismo es demostrable y comprensible, sea tenido como creíble por quien no llega a comprender la demostración.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando se demuestra la causa por el efecto, es necesario usar el efecto como definición de la causa para probar la existencia de la causa. Esto es así sobre todo por lo que respecta a Dios. Porque para probar que algo existe, es necesario tomar como base *lo que significa* el nombre, no *lo que es;* ya que la pregunta *qué es* presupone otra: *si existe.* Los nombres dados a Dios se fundamentan en los efectos, como probaremos más adelante (q.13 a.1). De ahí que, demostrado por el efecto la existencia de Dios, podamos tornar como base lo que significa este nombre *Dios*[d].

3. *A la tercera hay que decir:* Por efectos no proporcionales a la causa no se puede tener un conocimiento exacto de la causa. Sin embargo, por cualquier efecto puede ser demostrada claramente que la causa existe, como se dijo (sol.). Así, por efectos divinos puede ser demostrada la existencia de Dios, aun cuando por los efectos no podamos llegar a tener un conocimiento exacto de cómo es El en sí mismo.

ARTICULO 3

¿Existe o no existe Dios?[e]

q.11, a.3; q.19 a.4; q.44 a.1; q.47 a.3 ad 1; q.65 a.1; q.103 a.1 ad 3; *In Sent.* l.1 d.3; 1.2 d.1 q.1 a.1; d.25 q.1 a.1; d.28 q.1 a.3 ad 2; *De Verit.* q.2 a.3; q.5 a.2; *Cont. Gentes* 1, 13 15.16.42; 2, 15.24; 3, 1.22.64; *Compend. Theol.* c.3; *De Pot.* q.2 a.3 ad 5; q.3 a.5; a.6; a.5; q.5 a.3; *In Physic.* 2 lect. 12 a.1; 7 lect. 9; *In Io* Prol. 3-6; *In Metaphys.* 12 lect.5.

Objeciones por las que parece que Dios no existe:

1. Si uno de los contrarios es infinito, el otro queda totalmente anulado. Esto es lo que sucede con el nombre *Dios* al darle el significado de bien absoluto. Pues si existiese Dios, no existiría ningún mal. Pero el mal se da en el mundo. Por lo tanto, Dios no existe.

2. Más aún. Lo que encuentra su razón de ser en pocos principios, no se busca en muchos. Parece que todo lo que existe en el mundo, y supuesto que Dios no existe, encuentra su razón de ser en otros principios; pues lo que es natural encuentra su principio en la naturaleza; lo que es intencionado lo encuentra en la razón y voluntad humanas. Así, pues, no hay necesidad alguna de acudir a la existencia de Dios.

En cambio está lo que se dice en *Éxodo* 3,14 de la persona de Dios: *Yo existo.*

Solución. *Hay que decir:* La existencia de Dios puede ser probada de cinco ma-

d. Cf. R. POIRSON, *Réflexions sur les six premières questions de la «Somme tbéologique», particulièrement* 1 q.2 a.2 ad 2: RvScRel 36 (1962) 185-195.

e. El teólogo empieza por *creer* que existe Dios. No necesita pruebas que se lo certifiquen. Si acude a la filosofía no es para probar lo que ya cree, sino para justificar racionalmente la fe.

Santo Tomás acepta el valor *metafísico* de unas «vías» para llegar a descubrir la realidad de un Primer-Ser trascendente, Motor, Causa, Ejemplar y Fin del mundo. Sin embargo, la afirmación vivencial de la divinidad no es para él un problema racional, sino un misterio de gracia. «Dios mora como en una especie de tinieblas impenetrables» *(In Sent.* 1 d.13 a.1 sol.4) y,

ñeras distintas [f]. 1) La primera y más clara es la que se deduce del movimiento. Pues es cierto, y lo perciben los sentidos, que en este mundo hay movimiento. Y todo lo que se mueve es movido por otro. De hecho nada se mueve a no ser que en, cuanto potencia, esté orientado a aquello por lo que se mueve. Por su parte, quien mueve está en acto. Pues mover no es más que pasar de la potencia al acto. La potencia no puede pasar a acto más que por quien está en acto. Ejemplo: El fuego, en acto caliente, hace que la madera, en potencia caliente, pase a caliente en acto. De este modo la mueve y cambia. Pero no es posible que una cosa sea lo mismo simultáneamente en potencia y en acto; sólo lo puede ser respecto a algo distinto. Ejemplo: Lo que es caliente en acto, no puede ser al mismo tiempo caliente en potencia, pero sí puede ser en potencia frío. Igualmente, es imposible que algo mueva y sea movido al mismo tiempo, o que se mue-

aunque partiendo de las cosas visibles se puede alcanzar algún conocimiento de El —porque es causa y causa eminente— la verdad es que cuanto más se progresa en su descubrimiento más consciente se es de su lejanía *(In Boet. de Trin,* proem. q.1 a.2). En una ocasión escribe: «Y esto es lo máximo y más perfecto de nuestro conocimiento en la tierra: unirse a Dios como al gran Desconocido» *(Cont. Cent.* 3,49). Tanto que pretender demostrar al Dios-trinitario es fomentar el ateísmo y ridiculizar la religión (1 q.32 a.1). Dios es Aquél de quien nada se hubiera llegado a saber si no se hubiera El mismo auto-comunicado en una donación previa y gratuita (1 q.1 a.6).

Analizadas desde una óptica puramente filosófica, las *vías* son argumentos *metafísicos* que lógicamente convergen en un Primer-Ser. Supuesto el principio de causalidad, tienen ciertamente un valor probativo (1 q.44 a.l). Sin embargo:

a) de su argumentación racional, el Angélico no concluye taxativamente «luego Dios existe», sino: «y a esto llamamos Dios». Es decir, como creyente, identifica la conclusión filosófica («luego hay un Primer Ser») con lo que la Revelación manifiesta acerca del Dios salvador. Lo cual ya no es un paso filosófico, sino de fe. Su argumentación termina en los preámbulos de la fe *(In Boet. de Trin.* q.2 a.3).

b) se trata cíe un análisís filosófico sólo accesible «a pocos, después de mucho tiempo y con mezcla de errores» (1 q.1 a.1). Unas vías metafísicas pueden convencer a una mente «metafísica», pero difícilmente conmoverán al hombre existencial, en su realidad física, amasijo de pasiones y sentimientos, incapacitado normalmente de captar la verdad de una forma objetiva (1-2 q.9 a.2).

c) en resumen, lo que pretende es justificar, desde un prisma racional, al Dios que se revela, en quien ya cree y de quien sabe se ha presentado a Moisés como *El que es.* Es iluminador, a este respecto, comprobar cómo se apoya en Ex.3,14 en el *sed contra* del artículo y cómo, más adelante, le dedica un artículo completo (1 q.13 a.11). Se trata, pues, de una teología del Éxodo.

F. LAFONT, o.c. 31; E. SCHILLEBEECKX, *Interpretación de la fe* (Salamanca 1973) p.122; S. FUSTER, *Planteamiento del problema de Dios en la Escolástica y en la Nueva Teología:* Esc Ved 3 (1973) 596; *Planteamiento del problema de Dios y ateísmo contemporáneo:* Atti Congr. Internaz. (Napoli-Roma 1976) III 293-298; M. GELABERT, *Experiencia humana y comunicación de la fe* (Madrid 1983) p.91; E. GOSSMANN, *Fe y conocimiento de Dios en la edad media* (Madrid 1975) p.94-97; A. MOTTE, *Théodicée et théologie chez S. Th.:* RvScPhTh 26 (1938) 5-26.

f. La estructura de las vías es firme. Se distinguen por sus puntos de partida, que son cinco visiones distintas del mundo, pero todas ellas tienen idéntico desarrollo, a saber: punto de partida, constatación de un *hecho de experiencia;* primer grado, este hecho ha sido necesariamente *causado;* segundo grado, en una subordinación esencial de causas, es preciso llegar a una *primera;* término, luego se da una primera causa. Y a eso llamamos Dios. Luego Dios existe. «Toda interpretación que rompa este marco está evidentemente fuera de la ruta señalada por el Angélico Doctor y, por consiguiente, fuera de su pensamiento» (F. MUÑIZ, *Introducción a la q.2:* Suma Teológica (Madrid 1947) I p.114). «Son una obra maestra de argumentación precisa, trabada y clara. Aunque utiliza precedentes, entre ellos incluso Moisés Maimónides, al lado de Aristóteles y San Agustín, sin embargo la construcción del pensamiento está concebida de un modo enteramente personal. La expresión ceñida, contundente, y el resumen límpido son justamente clásicos» (M. GRABMANN, *Santo Tomás de Aquino* (Barcelona 1930 p.88).—Pueden verse también A. MOTTE, *A propos des cinq voies:* RvScPhTh 27 (1938) 577-582; A. GONZÁLEZ ALVÁREZ, *Teología natural* (Madrid 1949) p.239-315; R. GARRIGOU LAGRANGE, *Dieu, son Existence et sa Nature* (París [11]1950) p.226-342; PÍO XII, *Las pruebas de la existencia de Dios a la luz de la ciencia moderna:* Ecclesia 542 (1951) 5-8; H. PAISSAC, *Iniciación teológica* (Barcelona 1957) I p.345-350; E. GILSON, *Le Thomisme* (Paris 1942) p.58.78.81; etc.

va a sí mismo. Todo lo que se mueve necesita ser movido por otro. Pero si lo que es movido por otro se mueve, necesita ser movido por otro, y éste por otro. Este proceder no se puede llevar indefinidamente, porque no se llegaría al primero que mueve, y así no habría motor alguno pues los motores intermedios no mueven más que por ser movidos por el primer motor. Ejemplo: Un bastón no mueve nada si no es movido por la mano. Por lo tanto, es necesario llegar a aquel primer motor al que nadie mueve. En éste, todos reconocen a Dios.

2) La segunda es la que se deduce de la causa eficiente. Pues nos encontramos que en el mundo sensible hay un orden de causas eficientes. Sin embargo, no encontramos, ni es posible, que algo sea causa eficiente de sí mismo, pues sería anterior a sí mismo, cosa imposible. En las causas eficientes no es posible proceder indefinidamente porque en todas las causas eficientes hay orden: la primera es causa de la intermedia; y ésta, sea una o múltiple, lo es de la última. Puesto que, si se quita la causa, desaparece el efecto, si en el orden de las causas eficientes no existiera la primera, no se daría tampoco ni la última ni la intermedia. Si en las causas eficientes llevásemos hasta el infinito este proceder, no existiría la primera causa eficiente; en consecuencia no habría efecto último ni causa intermedia; y esto es absolutamente falso. Por lo tanto, es necesario admitir una causa eficiente primera. Todos la llaman Dios.

3) La tercera es la que se deduce a partir de lo posible y de lo necesario. Y dice: Encontramos que las cosas pueden existir o no existir, pues pueden ser producidas o destruidas, y consecuentemente es posible que existan o que no existan. Es imposible que las cosas sometidas a tal posibilidad existan siempre, pues lo que lleva en sí mismo la posibilidad de no existir, en un tiempo no existió. Si, pues, todas las cosas llevan en sí mismas la posibilidad de no existir, hubo un tiempo en que nada existió. Pero si esto es verdad, tampoco ahora existiría nada, puesto que lo que no existe no empieza a existir más que por algo que ya existe. Si, pues, nada existía, es imposible que algo empezara a existir; en consecuencia, nada existiría; y esto es absolutamente falso. Luego no todos los seres son sólo posibilidad; sino que es preciso algún ser necesario. Todo ser necesario encuentra su necesidad en otro, o no la tiene. Por otra parte, no es posible que en los seres necesarios se busque la causa de su necesidad llevando este proceder indefinidamente, como quedó probado al tratar las causas eficientes (núm. 2). Por lo tanto, es preciso admitir algo que sea absolutamente necesario, cuya causa de su necesidad no esté en otro, sino que él sea causa de la necesidad de los demás. Todos le dicen Dios.

4) La cuarta se deduce de la jerarquía de valores que encontramos en las cosas. Pues nos encontramos que la bondad, la veracidad, la nobleza y otros valores se dan en las cosas. En unas más y en otras menos. Pero este *más* y este *menos* se dice de las cosas en cuanto que se aproximan *más* o *menos* a lo máximo. Así, caliente se dice de aquello que se aproxima más al máximo calor. Hay algo, por tanto, que es muy veraz, muy bueno, muy noble; y, en consecuencia, es el máximo ser; pues las cosas que son sumamente verdaderas, son seres máximos, como se dice en II *Metaphys.*[7] Como quiera que en cualquier género, lo máximo se convierte en causa de lo que pertenece a tal género —así el fuego, que es el máximo calor, es causa de todos los calores, como se explica en el mismo libro[8]—, del mismo modo hay algo que en todos los seres es causa de su existir, de su bondad, de cualquier otra perfección. Le llamamos Dios.

5) La quinta se deduce a partir del ordenamiento de las cosas. Pues vemos que hay cosas que no tienen conocimiento, como son los cuerpos naturales, y que obran por un fin. Esto se puede comprobar observando cómo siempre o a menudo obran igual para conseguir lo mejor. De donde se deduce que, para alcanzar su objetivo, no obran al azar, sino intencionadamente. Las cosas que no tienen conocimiento no tienden al fin sin ser dirigidas por alguien con conocimiento e inteligencia, como la flecha por

7. ARISTÓTELES, Iα c.1 n.5 (BK 993b30): S. Th. lect.2 n.298. 8. ARISTÓTELES, Iα c.1 n.5 (BK 993b25): S. Th. lect. n.298.

el arquero. Por lo tanto, hay alguien inteligente por el que todas las cosas son dirigidas al fin. Le llamamos Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Escribe Agustín en el *Enchirtdio*[9]: *Dios, por ser el bien sumo, de ninguna manera permitiría que hubiera algún tipo de mal en sus obras, a no ser que, por ser omnipotente y bueno, del mal sacara un bien.* Esto pertenece a la infinita bondad de Dios, que puede permitir el mal para sacar de él un bien.

2. *A la segunda hay que decir:* Como la naturaleza obra por un determinado fin a partir de la dirección de alguien superior, es necesario que las obras de la naturaleza también se reduzcan a Dios como a su primera causa. De la misma manera también, lo hecho a propósito es necesario reducirlo a alguna causa superior que no sea la razón y voluntad humanas; puesto que éstas son mudables y perfectibles. Es preciso que todo lo sometido a cambio y posibilidad sea reducido a algún primer principio inmutable y absolutamente necesario, tal como ha sido demostrado (sol.).

CUESTIÓN 3

Sobre la simplicidad de Dios

Cuando de algo se sabe que existe, falta por averiguar *cómo es* para que se puede llegar a saber *qué es.* Como quiera que de Dios no podemos saber *qué es* sino qué no es[a], al tratar de Dios no podemos centrarnos en cómo es, sino, mejor, en cómo no es. Por lo tanto, lo primero a tratar será cómo no es; lo segundo, cómo es conocido por nosotros; lo tercero, cómo llamarle.

El *cómo no es* Dios puede demostrarse no aplicándole todo lo que es incompatible con El: la composición, el movimiento y cosas parecidas. Primero investigaremos su simplicidad, para lo cual no se le aplica la composición. Y puesto que en las cosas corporales lo simple es imperfecto y divisible, en segundo lugar investigaremos su perfección[b]. En tercer lugar, su infinitud. En cuarto lugar, su inmutabilidad. En quinto lugar, su unidad.

9. C.2: ML 40,236.

---

a. Las cuestiones 3-26 corresponden a lo que en la Escolástica solía denominarse «Naturaleza y Atributos de Dios». Sólo que al situarlo en el tratado «De-Deo-Uno» como independiente del «De-Deo-trino», sin apenas diferenciarlo de la Teodicea, era más bien una visión filosófica que teológica. Hoy suele descartarse la terminología anterior y se prefiere hablar de «formas de actuación» del Dios que se revela (cf. K. RAHNER, *Theos en el Nuevo Testamento:* Escritos Teología t.I [Madrid 1967] p.129; M. LOHRER, *Propiedades y formas de actuación de Dios:* Mysterium Salutis II/1 [Madrid 1969] p.258). Tampoco Santo Tomás usa el término «atributos»; él los llama «títulos» o «condiciones» (cf. *Cont. Gent.* 1,14). Se trata, como ya hemos venido diciendo, de una función sapiencial de la teología y se presenta como un desdoblamiento y aplicación de las cinco vías. En éstas se halla como en germen toda la «teodicea» tomista. El Angélico continúa así una larga tradición, desde Agustín, pasando por el Pseudo-Dionisio, Boecio y Juan Damasceno, hasta escolásticos casi contemporáneos como Guillermo de Auxerre y Alejandro de Hales. Tomás adopta una línea intermedia entre una visión antropomórfica de Dios y una concepción que hace de Dios algo inaccesible, entre un Dios lejano (1 q.8 a.3) y un Dios mundano (1 q.3 a.8).

b. Las tres primeras cuestiones: simplicidad-perfección-bondad son fundamentales para captar a Santo Tomás. De forma precisa y sistemática explota en ellas toda la virtualidad de las cinco vías. Partiendo de que Dios es *acto puro,* es decir, ser en plenitud, ser sin mezcla de no-ser, sin negatividad o deficiencia alguna, como quien devana una madeja va deduciendo los restantes «títulos». Por ser simple, Dios será distinto de todas las criaturas. Por ser perfecto, abarcará las perfecciones de todas ellas. Por ser la bondad, será la fuente y el origen de todo bien. «A nuestro juicio, no tiene equivalente en la tradición escolástica y proporciona una visión profundamente teológica de Dios. En Alejandro de Hales, a quien sigue San Alberto Magno, el tríptico fundamental parece ser Unidad-Verdad-Bondad» (G. LAFONT, o.c., 37).

Lo primero plantea y exige respuesta a ocho problemas:

1. ¿Es o no es cuerpo Dios?—2. ¿Hay o no hay en El composición a partir de la materia y la forma?—3. ¿Hay o no hay en El composición de esencia-naturaleza y de sujeto?—4. ¿Hay o no hay en El composición derivada de su esencia y existencia?—5. ¿Hay o no hay en El composición de género y diferencia?—6. ¿Hay o no hay en El composición de sujeto y accidente?—7. ¿Es de algún modo compuesto o absolutamente simple?—8. ¿Forma o no forma compuesto con otras cosas?

ARTICULO 1

Dios, ¿es o no es cuerpo?

Cont. Gentes 1,20; 2,3; *Compend, theol.* 6; *In Metaphys.* 12 lect.8.

Objeciones por las que parece que Dios es cuerpo:

1. Cuerpo es lo que tiene tres dimensiones. Pero la Sagrada Escritura atribuye a Dios tres dimensiones pues dice Job 2,8: *Es más alto que el cielo, ¿qué harás? Es más profundo que el infierno, ¿cómo lo conocerás? Su medida tiene la longitud de la tierra y la latitud del mar.* Por lo tanto, Dios es cuerpo.

2. Más aún. Todo lo que tiene figura es cuerpo, pues la figura es una cualidad con respecto a la cantidad. Dios parece que tiene figura siguiendo lo escrito en Gen 1,26: *Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra.* La figura también es llamada imagen según aquello de Hebr 1,3: *esplendor de gloria y figura de su sustancia,* esto es, imagen. Por lo tanto, Dios es cuerpo.

3. Todavía más. Todo lo que tiene partes corpóreas es cuerpo. La Sagrada Escritura atribuye a Dios partes corpóreas. Se dice en el libro de Job 40,4: *Si tienes brazo como Dios;* y en el Sal 33,16: *Los ojos de Dios miran a los justos;* y en el 117,16: *La derecha de Dios hizo proezas.* Por lo tanto, Dios es cuerpo.

4. Aún más. Los cuerpos ocupan lugar. Y en la Escritura hay cosas que ocupan lugar y que se atribuyen a Dios. Pues dice Is 6,1: *Vi al Señor sentado;* y en 3,13: *El Señor está de pie para juagar.* Por lo tanto, Dios es cuerpo.

5. Por último. Nada puede ser punto de partida o de llegada de un movimiento si no es cuerpo o algo corporal. Pero en la Escritura se dice que Dios es el punto de llegada según el Sal 33,6: *Llegad a El y seréis iluminados;* y punto de partida según Jer 17,13: *Quienes se alejan de Ti verán escritos sus nombres en la tierra.* Por lo tanto, Dios es cuerpo.

En cambio está lo que dice Jn 4,24: *Dios es Espíritu.*

Solución. *Hay que decir:* En absoluto Dios es cuerpo. Y esto puede demostrarse de tres modos. 1) Porque ningún cuerpo mueve a otro si, a su vez, no es movido, como se puede comprobar examinando cada caso. Ha quedado demostrado (q.2 a.3) que Dios es el primer motor no movido. De donde se concluye que Dios no es cuerpo. 2) Es necesario que el primero exista en acto y no en potencia. Pues, aun cuando en un mismo ser que pasa de la potencia al acto, la potencia es cronológicamente anterior al acto, bajo ningún concepto el acto es anterior a la potencia; puesto que lo que está en potencia no pasa al acto sino por un ser en acto. Ha quedado demostrado (q.2 a.3) que Dios es el primer ser. Por lo tanto, es imposible que en Dios algo esté en potencia. No obstante, todo cuerpo está en potencia por cuanto todo lo que es continuo en cuanto tal es divisible indefinidamente. Luego es imposible que Dios sea cuerpo. 3) Como ha quedado demostrado (q.2 a.3), Dios es el más noble entre todos los seres. Es imposible que algún cuerpo sea el más noble entre todos los seres. Puesto que el cuerpo o es vivo o no lo es, evidentemente un cuerpo vivo es más noble que un cuerpo no vivo. No obstante, un cuerpo vivo no vive en cuanto cuerpo, porque, de ser así, todo cuerpo sería viviente. Es necesario que viva por otro, como, por ejemplo, nuestro cuerpo vive por nuestra alma. Aquello por lo que vive un cuerpo es más digno que el cuerpo. Por lo tanto, es imposible que Dios sea cuerpo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como se ha dicho

(q.1 a.9), la Sagrada Escritura nos transmite lo espiritual y divino bajo imágenes corporales. De ahí que, cuando atribuye a Dios una triple dimensión lo hace designándole una cantidad virtual por su semejanza a la cantidad corpórea. De este modo, por la profundidad se designa la facultad que tiene de conocer lo oculto; por la altura, la fuerza de su poder sobre todo; por la longitud, la duración de su existir; por la latitud, su amor a todo. O, como dice Dionisio en el c.9 *De Div. Nom.* [1], por la profundidad de Dios hay que entender lo inalcanzable de su esencia; por la longitud, el despliegue de su fuerza que todo lo penetra; por la latitud, su presencia en todas las cosas por cuanto todas las cosas existen bajo su protección.

2. *A la segunda hay que decir:* Se afirma que el hombre es imagen de Dios no en cuanto cuerpo, sino en cuanto que el hombre supera a los otros animales. De ahí que el Gen 1,26, después de decir: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanya,* añade: *para que domine sobre los peces del mar,* etc. El hombre supera a todos los animales por su razón y entendimiento. De ahí que por su razón y entendimiento, que no son corpóreos, el hombre está hecho a imagen de Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* En la Escritura los miembros del cuerpo se atribuyen a Dios por cuanto sus funciones tienen cierta semejanza con las acciones divinas. Así como la función del ojo es ver, al hablar del ojo de Dios se está designando la facultad que tiene para verlo todo intelectualmente sin necesidad de los sentidos. Lo mismo puede decirse de otros miembros.

4. *A la cuarta hay que decir:* Todo lo que ocupa lugar no se atribuye a Dios más que por cierta semejanza. Así, se dice que está sentado por su inmutabilidad y autoridad; y que está de pie por su poder para someter cuanto se le oponga.

5. *A la quinta hay que decir:* A Dios no se accede por pasos corporales, estando como está en todas partes, sino por la mente y el corazón. Del mismo modo se aleja uno de El. Es así como el acercarse y alejarse, bajo la semejanza del movimiento local, designan el afecto espiritual.

ARTICULO 2

En Dios, ¿hay o no hay composición de forma y de materia? [c]

In Sent. 1, d.35 a.1; *Compend. Theol.* c.28; *Cont. Gentes* 1,17.

Objeciones por las que parece que en Dios hay composición de forma y de materia:

1. Todo lo que tiene alma está compuesto de materia y forma; puesto que el alma es la forma del cuerpo. Pero la Escritura atribuye existencia de alma en Dios, cuando en Heb 10,38 introduce a propósito de la persona del Hijo: *Mi justo vive de la fe, pero si se aparta de mí no tendrá la complacencia de mi alma.* Por lo tanto, Dios está compuesto de materia y forma.

2. Más aún. La ira, la alegría, etc., son pasiones propias de un ser compuesto, tal como se dice en I *De Anima* [2]. Pero en la Escritura a Dios se le atribuyen estas cosas, pues dice el Sal 105,40: *El Señor, airado, volcó su ira contra su pueblo.* Por lo tanto, Dios está compuesto de materia y forma.

3. Todavía más. La materia es el principio de individuación. Pero Dios aparece como ser individual, pues su ser no se aplica a muchos. Luego está compuesto de materia y forma.

1. § 5: MG 3,913. 2. ARISTÓTELES, c.1 n.9 (BK 403a3): S. Th. lect.2 n.22.

c. Materia prima y forma sustancial son elementos constitutivos de todo ser corpóreo, de acuerdo a la metafísica aristotélica. Dos sustancias incompletas que no pueden subsistir por separado. Unidas forman el ser. La materia es el primer substráete, indeterminado, imperfectísimo y en el máximo grado de potencialidad (1 q.4 a.1). La forma es aquello por lo que la materia se determina en su especie y alcanza su perfección como ser (1 q.76 a.4). Según esto, todo cuerpo, y solamente el cuerpo, es un compuesto de materia y forma. Ahora bien, algunos autores, p.ej. Ibn Gebirol (Avicebron) ca.1058, habían llegado a defender que incluso los ángeles tenían tal composición (1 q.50 a.2). De ahí que se interrogue si Dios, a pesar de no ser cuerpo (a.1) es un compuesto (cf. nota al a.5, obj.2).

La figura de Avicebron resultó enigmática para los escolásticos, que a veces le creyeron filósofo árabe, a veces cristiano. Sólo más tarde se identificó su origen judío (I. HUSIK, *A history of medioeval jewish philosophy,* New York 1958).

En cambio, todo compuesto de materia y forma es cuerpo. La cantidad es una dimensión propia de la materia. Pero Dios no es cuerpo, como quedó demostrado (a.l). Por lo tanto, Dios no está compuesto de materia y forma.

Solución. *Hay que decir:* Es imposible que Dios sea materia. 1) *Primero,* porque la materia es lo que está en potencia. Pero se ha demostrado (a.l) que Dios es puro acto sin ningún tipo de potencialidad. De ahí que sea imposible que Dios sea un compuesto de materia y forma. 2) *Segundo,* porque todo compuesto de materia y forma es perfecto y bueno por su forma; de ahí que sea bueno por participación, por cuanto la materia participa de la forma. Pero lo que es bueno y óptimo, Dios, no es bueno por participación, puesto que lo bueno por esencia es anterior a lo bueno por participación. De ahí que sea imposible que Dios sea un compuesto de materia y forma. 3) *Tercero,* porque todo el que actúa, lo hace por su forma. La relación de un ser con su obrar está determinada por su relación con la forma. Pero el ser que es el primero y que obra por su propia naturaleza, también será el primero como forma y por su propia naturaleza. Como quiera que Dios es el primer agente, por cuanto es la primera causa eficiente, tal como se demostró (q.2 a.3), se concluye que es también por esencia su forma y no un compuesto de materia y forma.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Atribuir alma a Dios se hace por semejanza con el acto. Porque al querer algo nosotros, lo queremos por nuestra alma; de ahí que se diga que algo complace el alma de Dios porque es conforme a su voluntad.

2. *A la segunda hay que decir:* Atribuir la ira y cosas parecidas a Dios se hace por su semejanza con el efecto. Porque propio de la ira es castigar; de ahí que su castigo sea llamado metafóricamente ira.

3. *A la tercera hay que decir:* Las formas que se dan en la materia, se individualizan por la materia que, por ser primer sujeto y fundamento, no puede ser de otro. La forma, por su parte, en cuanto tal, a no ser que algo lo impida, sí puede darse en otros muchos. Pero aquella forma que no se individualiza por la materia, sino que se fundamenta en sí misma, se individualiza a sí misma no pudiéndose dar en otro. Esta es la forma propia de Dios. De donde no se concluye que tenga materia.

ARTICULO 3

Dios, ¿es o no es lo mismo que su esencia o naturaleza?

q.50 a.2 ad 3; q.54 a.3 ad 2; *In Sent.* 1 d.34 q.1 a.1; *Compend. Theol.* 10; *Cont. Gentes* 1 21; *Quodl. 2* q.2 a.2.

Objeciones por las que parece que Dios no es lo mismo que su esencia o naturaleza:

1. Nada está en sí mismo. Pero la esencia o naturaleza de Dios, la deidad, se dice que está en Dios. Por lo tanto, parece que Dios no es lo mismo que su esencia o naturaleza.

2. Más aún. El efecto se parece a su causa; porque el que obra hace lo semejante a sí mismo. Pero en las cosas creadas no es lo mismo el supuesto que su naturaleza; pues no es lo mismo el hombre que su humanidad. Por lo tanto, tampoco Dios es lo mismo que su deidad.

En cambio[3]**,** de Dios se dice que es vida y no sólo que es viviente, como queda claro en Jn 14,6: *Yo soy el camino, la verdady la vida.* De este modo, lo que es la vida para el viviente, es la deidad para Dios. Por lo tanto, Dios es la misma deidad.

Solución. *Hay que decir:* Dios es lo mismo que su esencia o naturaleza. Para entender esto hay que saber que en las cosas compuestas de materia y forma es necesario que se distingan la esencia o naturaleza y el supuesto. Porque la esencia o naturaleza comprehende todo lo que entra en la definición de la especie. Así, *humanidad* comprehende en sí misma lo que entra en la definición de hombre. Pues, decir *este hombre es hombre,* significa decir *humanidad,* esto es, aquello por lo que el hombre es hombre. Pero la materia individual, con todos los accidentes

3. En el texto original, y dentro de la estructura del artículo, el *sed contra* figura aquí sólo diciendo *contra.* Ver nota 36 a la cuestión 58. *(N. del T.)*

propios de su individuación, no entra en la definición de la especie; pues en la definición de hombre no entran esta carne o estos huesos, o esta blancura o esta negritud, etc. De donde se sigue que esa carne y esos huesos y otros accidentes que determinan una materia, no entran en la definición de humanidad. Y, sin embargo, sí entran en lo que es el hombre; de ahí que lo que es el hombre incluye algo que no incluye la humanidad. Por eso no es totalmente idéntico hombre y humanidad, sino que por humanidad hay que entender lo formal del hombre, pues los principios que la definen son el aspecto formal con relación a la materia que individualiza.

Así, pues, en aquellas cosas que no están compuestas de materia y forma, en las cuales la individuación no se da por la materia propia, esto es, por esta materia determinada, sino que se individualizan por su misma forma, es necesario que la misma forma sea su principio subsistente. De ahí que en ellas no haya diferencia entre supuesto y naturaleza. De este modo, como Dios no es compuesto de materia y forma, como quedó demostrado (a.2), es necesario que Dios sea su deidad, su vida y cualquier otra cosa que en este sentido se diga de Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No podemos hablar de las cosas simples sino como lo hacemos de las compuestas, que son la base de nuestro conocimiento. Así, al habla de Dios, hacemos uso de nombres concretos para dar a entender su subsistencia, pues para nosotros no subsisten más que los compuestos; o hacemos uso de nombres abstractos para dar a entender su simplicidad. Por eso, cuando se dice que la deidad, o la vida, o algo parecido están en Dios, tal distinción se encuentra en nuestro modo de entender y no se debe a que haya una distinción real.

2. *A la segunda hay que decir:* Los efectos de Dios son imitación suya, no perfecta, sino limitada. Esto es así porque lo que es uno y simple no puede ser representado más que en formas múltiples; al ser múltiples, son compuestas; y por ser compuestas no es lo mismo en ellas el supuesto que la naturaleza.

ARTICULO 4

En Dios, ¿es o no es lo mismo su esencia y existencia?

De ente et ess. c.5; *In Sent.* 1 d.8 q.4 a.1.2; d.24 q.l a.l; *In De hebdom.* lect.2; *Cont. Gentes* 1 22; 2 52; *De Pot.* q.7 a.2; *De spir. creat.* a.l; *Quodl. 2* q.2 a.l.

Objeciones por las que parece que en Dios no es lo mismo esencia y existencia:

1. De ser así, nada se añadiría al ser divino. Como quiera que el ser al que no se le añade nada no es más que el ser en abstracto aplicable a todo, se sigue que Dios es el ser en abstracto aplicable a todo. Pero esto es falso, según aquello de Sab 14,21: *A leños y piedras les impusieron aquel Nombre sublime.* Por lo tanto, la existencia de Dios no es lo mismo que su esencia.

2. Más aún. De Dios podemos saber *si existe*, como se dijo (q.2 a.2). Pero no *qué es.* Por lo tanto, no es lo mismo la existencia de Dios que su esencia o naturaleza, es decir, *lo que es.*

En cambio está lo que dice Hilario en VII *De Trin.*[4] *El Ser* en Dios *no es un accidente, sino la verdad subsistente.* Lo que subsiste en Dios es su mismo ser.

Solución. *Hay que decir:* Dios no es sólo su .esencia, como quedó demostrado (a.3), sino también su existencia. Lo cual se puede .demostrar de muchas maneras. 1) Porque todo lo que se da en un ser y no pertenece a su esencia, tiene que ser causado, bien por los principios de su esencia, como ocurre con los accidentes de la especie. Ejemplo: El poder reír es propio del hombre y brota de los principios de su esencia. O bien por algo externo. Ejemplo: El calor del agua está causado por el fuego. Si, pues, en un ser su existencia es distinta a su esencia, es necesario que la existencia de dicho ser esté causada por algo externo a él o por los principios propios de su esencia. No obstante, es imposible que los propios principios de la esencia de un ser causen su existencia, porque todo ser creado no es causa de su propio existir; por eso, siendo distintas en él esencia y existencia, la existencia tiene que ser causada por otro. Nada de todo esto se puede aplicar a Dios, pues sostenemos que Dios es la primera causa eficiente.

4. S. HILARIO, *De Trinitate* l.7: ML 10,208.

Por lo tanto, es imposible que en Dios una cosa sea su existencia y otra su esencia.

2) Existir es la forma o naturaleza en acto. De hecho, la bondad o la humanidad no estarían en acto si no tuvieran lo que nosotros entendemos por *existir.* Es necesario, pues, que entre la existencia y esencia en un ser veamos la misma relación que hay entre la potencia y el acto. Como quiera que en Dios nada es potencial, como quedó demostrado (a.1), se deduce que en El no hay distinción entre su esencia y su existencia. Así, pues, su esencia es su existencia.

3) Así como lo que tiene fuego y no es fuego es fuego por participación, de la misma forma lo que tiene existencia y no es existencia, es ser por participación. Por su parte, Dios es su esencia, como quedó demostrado (a.3). Si, en cambio, no fuera su propia existencia, sería ser por participación, no por esencia. Tampoco sería el primer ser; y sostener esto es absurdo. Por lo tanto, Dios es su propio existir y no sólo su esencial

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir: Algo a lo que no se añade nada* es una expresión que puede entenderse de dos maneras. *Una,* cuando por naturaleza no se admite algo. Ejemplo: Propio del animal irracional es que no tenga razón. *Otra,* cuando no se añade nada a algo porque por naturaleza no hay por qué hacerlo. Ejemplo: El animal en general no tiene razón porque no es de su naturaleza tenerla, como tampoco no tenerla. El *primer* sentido expresado, ser sin adición, corresponde al ser divino; el *segundo,* al ser en general.

2. *A la segunda hay que decir: Ser* puede tener dos sentidos. *Uno,* con el significado de existir; *otro,* con el significado de unión en una proposición, esto es, cuando el entendimiento une el predicado con el sujeto. Con la primera acepción de *ser* no podemos conocer el ser de Dios, tampoco su esencia. Pero con la *segunda* acepción sí, pues sabemos que la proposición que hacemos de Dios al decir *Dios existe,* es verdadera. Esto lo sabemos por sus efectos, como quedó dicho (q.2 a.2).

ARTICULO 5

Dios, ¿pertenece o *no pertenece a algún género?*

De ente et ess. c.6; *In Sent.* l.1 d.8 q.4 a.2; d.19 q.4 a.2; *Compend. Theol.* c.12.13.14; *Cont. Gentes* 1 24.25; *De pot.* q.7 a.3.

Objeciones por las que parece que Dios pertenece a algún género:

1. Sustancia es el ser que subsiste por sí mismo. Esto corresponde sobre todo a Dios. Por lo tanto, Dios pertenece al género de la sustancia.

2. Más aún. Cada cosa se mide por algo de su género. Así, las distancias por la longitud; las cantidades por el número. Pero Dios es la medida de todas las sustancias, como demuestra el Comentarista [5e] en X *Metaphys.*[6] Por lo tanto, Dios pertenece al género de la sustancia.

5. La palabra latina *Commentator,* en español tiene doble equivalencia: *comentador,* y entonces indica aquella persona que comenta, conversa sobre algo, pudiendo incluso fabular. Y *Comentarista,* indicando aquella persona que analiza científicamente algo y pone sus resultados por escrito. Consecuentemente, y por tratarse de esta segunda equivalencia, hay que traducir *Comentarista. (N. del T.)* 6. AVERROES, *Comm. 7* (VIII, 257A).

---

d. Los comentaristas han interpretado diversamente a S. T. acerca de su pensamiento sobre la *esencia metafísica* de Dios. Pero su idea parece sencilla. «Su esencia es existir», dice aquí. «Su ser mismo es su esencia», decía ya en *In Sent.* 1 d.8 q.1 a.1. «La existencia es la actualidad de todos los actos, es la perfección de todas las perfecciones» *(De Pot.* q.7 a.2 ad 9). De ahi que Yahveh, *el que es,* sea su verdadero nombre (1 q.13 a.11). Anda lejos de concebir a Dios como un ser abstracto y universal, al estilo panteísta neoplatónico. Lo piensa como un *ser en plenitud,* en el culmen de toda posible perfección, cuya esencia se identifica con su propia existencia. Su ser es existir. Por lo mismo, será un ser personal, o mejor, tri-personal (cf. 1 qq.29ss). Por contraposición, enseñará en repetidas ocasiones que en todo ser creado hay una disociación entre esencia y existencia. Cf. 1 q.4 a.1 ad 3; q.13 a.11; q.44 a.1; q.50 a.2 ad 3; q.54 a.3. Esta doctrina es fundamental en el pensamiento tomista y eje de todo su tratado sobre Dios.

e. Se refiere a Averroes (Ibn Rushd), filósofo árabe, nacido en Córdoba en 1126 y fallecido en Marruecos en 1198. Tomás conocia sus célebres comentarios a Aristóteles. Para conocer su pensamiento cf. M. CRUZ HERNÁNDEZ, *La filosofía árabe* (Madrid 1963) p.251-356; J. FERRATER

En cambio, según nuestro entender, el género es anterior a su contenido. Pero ni en la realidad ni en el entender algo es anterior a Dios. Por lo tanto, Dios no pertenece a género alguno.

Solución. *Hay que decir:* Se pertenece a un género de dos maneras. 1) *Una,* propia y directamente, como las especies de un género. 2) *Otra,* por reducción, como los principios y las privaciones. Por ejemplo, el punto y la cantidad se reducen al género de la cantidad como a su principio; o la ceguera, y toda privación también, que se reduce al género del hábito. De ninguna de estas dos maneras pertenece Dios a un género.

Hay tres razones que demuestran que Dios no puede ser especie de género alguno. 1) *La primera,* porque la especie consta de género y diferencia. La relación que hay entre aquello de lo que se toma la diferencia que constituye la especie y aquello de lo que se toma el género es siempre la misma a la que se da entre el acto y la potencia. Así, al llamar al hombre *animal racional, animal* se toma, por concreción, de la naturaleza sensitiva, puesto que por tener naturaleza sensitiva se le llama a algo animal. *Nacional* se toma de la naturaleza intelectiva, puesto que por tener razón se le llama a algo racional. Lo intelectivo se compara a lo sensitivo como el acto a la potencia. Algo parecido sucede claramente con otras cosas. Como quiera que en Dios no hay potencia que añadir al acto, es imposible que pertenezca tanto a un género como a una especie. 2) *La segunda,* porque siendo Dios su propia esencia, como quedó demostrado (a.4), si perteneciera a algún género, necesariamente el género sería *ser,* ya que género significa esencia de una cosa, pues está en *aquello por lo que algo es lo que es.* El Filósofo en III *Metaphys.*[7] demuestra que el ser no puede tener género alguno, pues todo género tiene diferencias que no pertenecen a su esencia, ya que no puede haber diferencia que no sea ser, porque el *no ser* no puede ser diferencia. Se deduce de ahí que Dios no pertenece a ningún género. 3) *La tercera,* porque todas las cosas que pertenecen a un género, tienen en común la esencia de dicho género, que es lo que se dice de *aquello por lo que algo es lo que es.* En cambio, se diferencian en el ser, pues no es lo mismo el ser del hombre que el ser del caballo, ni el ser de este hombre, ni el ser de aquel hombre. Así, es necesario que en las cosas de un mismo género se distinga el ser de aquello *por lo que es lo que es,* es decir, la esencia. Como quedó demostrado (a.4), en Dios no hay diferencia. De donde se sigue claramente que Dios no pertenece a ningún género ni a especie alguna. Con todo esto queda patente que no tiene género ni diferencia; tampoco definición ni demostración a no ser por los efectos, porque la definición contiene género y diferencia; y la definición es la base de la demostración. Que Dios como principio no pertenece a género alguno por reducción, queda claro por el hecho de que todo principio que se reduce a un género no va más allá de dicho género; como el punto no es más que principio de la cantidad continua, y la unidad lo es de la alterna. Dios es principio de todo ser como se demostrará (q.44 a.1). De ahí que no pertenezca a ningún género como principio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La palabra *sustancia* no significa solamente lo que subsiste por sí mismo, pues lo que es ser en cuanto tal no es género, como se demostró (sol.). Sino que significa la esencia a la que corresponde ser así, esto es, ser por sí misma. Sin embargo, el ser no es su misma esencia. De este modo queda

7. ARISTÓTELES, 2 c.3 n.8 (BK 998b22): S. Th. lect.8 n.432.

MORA, *Dice, de Filosofía* (Barcelona [5]1965) p.162-164; G. FRAILE, *Historia de la Filosofía* II (Madrid 1960) p.575-670.

Cuando por todas partes en la Edad Media no se veían sino peligros en las nuevas corrientes filosóficas provenientes de los judíos y árabes, Santo Tomás adoptó una actitud de apertura. Lejos de ponerse a la defensiva, quiso conocerlas a fondo asumiendo de ellas lo que juzgaba positivo. Era la postura de la naciente Orden de Predicadores y Tomás la heredó directamente de San Alberto. Cf. S. GÓMEZ NOGALES, *Filosofía musulmana y humanismo integral en S. T.:* Miscell Comill 47-48 (1967) 299-364 donde se hallará abundante bibliografía; C. VANSTEENKISTE, *Autori arabi e giudei nell'opera di San Tommaso:* Angelicum 37 (1960) 336-401.

claro que Dios no pertenece al género de la sustancia.

2. *A la segunda hay que decir:* Se habla de medida proporcionada. Pero es necesario que tal medida sea homogénea a lo que se mide. No obstante, Dios no es la medida proporcionada de algo y, sin embargo, se dice que es la medida de todo, ya que cuanto más cerca se está de El tanto mayor plenitud se tiene.

ARTICULO 6

En Dios, ¿hay o no hay algo accidental?

In Sent. 1.1 d.8 q.4 a.3; *Cont. Gentes* 1 23; *Compend. Theol.* c.23; *De Pot.* q.7 a.4.

Objeciones por las que parece que en Dios hay algunos accidentes:

1. La sustancia *no es accidente de nada,* como se dice en I *Physic.*[8] Pues lo que en un ser es accidente, no puede ser sustancia en otro; como se prueba que el calor no es la forma sustancial del fuego porque en otros es accidente. Pero la sabiduría, la virtud, y similares, que en nosotros son accidentes, se atribuyen a Dios. Por lo tanto, en Dios son también accidentes.

2. Más aún. En todo tipo de géneros hay un primero. Y muchos son los géneros de accidentes. Si los primeros no están en Dios, habrá muchos primeros fuera de El. Esto es incongruente.

En cambio, todo accidente está en el sujeto. Pero Dios no puede ser sujeto porque, como dice Boecio en el *De Trin.*[9], *la forma simple no puede ser sujeto.* Por lo tanto, no puede haber algo accidental en Dios.

Solución. *Hay que decir:* Después de lo establecido, queda claro que en Dios no puede haber algo accidental. 1) *Primero,* porque la relación entre sujeto y accidente es la misma que hay entre potencia y acto; pues el sujeto en cuanto accidente de algún modo está en acto. No obstante, estar en potencia es absolutamente inaplicable a Dios, como queda claro por todo lo dicho (q.3 a.1). 2) *Segundo,* porque Dios es su propio ser; y, como dice Boecio en *De hebdomad.*[10]: *aun cuando lo que es admite tener algo añadido, sin embargo, el mismo ser no lo admite;* Como, por ejemplo, lo que es caliente puede tener como añadido algo no caliente, como lo blanco; pero el calor en sí mismo no admite más que el calor. 3) *Tercero,* porque todo lo que es por naturaleza es anterior a lo que es por accidente. Como quiera que Dios es absolutamente el primer ser (q.2 a.3), en El no puede haber nada por accidente. Ni siquiera *los accidentes per se* pueden darse en El, como el reír es en el hombre accidente *per se.* Porque este tipo de accidentes son causados por el sujeto, pero en Dios nada puede ser causado, ya que El es la causa primera. De donde se concluye que en Dios no hay nada accidental.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La virtud y la sabiduría no se aplican a Dios y a nosotros unívocamente, como se demostrará más adelante (q.13 a.5). Por lo que no se sigue que sean accidentes en Dios como lo son en nosotros.

2. *A la segunda hay que decir:* La sustancia es anterior a los accidentes; los principios de los accidentes quedan reducidos a los de la sustancia, que les son anteriores. Aunque Dios no es lo primero en el género de la sustancia, sino lo primero por encima de todo género [f] y con respecto a todo ser.

ARTICULO 7

Dios, ¿es o no es absolutamente simple?

In Sent. l.1 d.8 q.4 a.1; *Cont. Gentes* 1 16.18; *Compend. Theol.* c.9; *De Pot.* q.7 a.1; *De Causis* lect.21.

Objeciones por las que parece que Dios no es absolutamente simple:

8. ARISTÓTELES, c.3 n.6 (BK 186b4): S. Th. lect.6. 9. C.2: ML 64,1250. 10. ML 64,1311.

---

f. Tras esta respuesta subyace la concepción aristotélica de que el ser se realiza primera y absolutamente en la sustancia; secundaria y relativamente, en los accidentes. No se da, pues, como pretende la objeción, un primero en cada género de accidentes, sino que la sustancia es lo primero con respecto a todos ellos. S. T. desplaza el pensamiento de Aristóteles a un nivel trascendente: Dios es lo *primero absoluto.* Está incluido más allá de la categoría de sustancia.

1. Todo lo que proviene de Dios, le imita. Del primer ser provienen todos los seres; del primer bien, todos los bienes. Pero de todo lo que proviene de Dios, nada es simple. Por lo tanto, Dios no es absolutamente simple.

2. Más aún. Todo lo mejor hay que atribuirlo a Dios. Pero para nosotros lo compuesto es mejor que lo simple, como los cuerpos compuestos son más perfectos que sus elementos y los elementos más que sus partes. Por lo tanto, no puede decirse que Dios sea completamente simple.

En cambio está lo que dice Agustín en el VI *De Trin.*[11]: *Dios es verdadera y absolutamente simple.*

Solución. *Hay que decir:* Dios es absolutamente simple, lo cual puede demostrarse de muchas maneras. 1) *La primera,* por todo lo dicho anteriormente (q.3). Como quiera que en Dios no hay composición ni partes de cantidad porque no es cuerpo; ni hay composición de forma y de materia, ni de naturaleza y supuesto, ni de género y diferencia, ni de sujeto y accidente, queda claro que Dios no es compuesto de ningún tipo, sino completamente simple. 2) *La segunda,* porque todo compuesto es posterior a sus componentes y dependiente de ellos. En cambio, Dios es el primer ser, como quedó demostrado (q.2 a.3). 3) *La tercera,* porque todo compuesto tiene causa, pues donde hay diversidad no se puede formar un todo si no es por una causa que lo unifica. En cambio, Dios no tiene causa, ya que es la primera causa eficiente, como quedó demostrado (q.2 a.3). 4) *La cuarta,* porque en todo compuesto es necesario que haya potencia y acto, que en Dios no existe; porque una parte es acto con respecto a otra, o, al menos, todas las partes están como en potencia respecto del todo. 5) *La quinta,* porque todo compuesto es algo que no puede aplicarse a cada una de sus partes. Esto resulta evidente en todos los seres de partes distintas; pues ninguna parte del hombre es hombre, o una parte del pie es pie. En cambio, en todos los seres de partes semejantes, puede decirse del todo lo que se dice de la parte, como es aire la parte del aire, o es agua la parte del agua. Sin embargo puede decirse algo del todo que no es aplicable a una de las partes. Pues si el todo de agua mide metro y medio[12], lo dicho del todo no es aplicable a su parte. Así, pues, en todo compuesto hay algo que no es el mismo. Aunque esto puede decirse de lo que tiene forma, es decir, que tenga algo que no es el mismo (así en lo blanco hay algo que no pertenece a lo que se dice blanco), sin embargo, en la forma nada le es extraño. Como quiera que Dios es la misma forma, o mejor, el mismo ser, no puede ser compuesto en absoluto. Esto mismo lo expresa Hilario en el VII *De Trinit.*[13] al decir: *Dios, que es la fuerza, no contiene lo débil; El, que es la luz, no admite la tiniebla.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo que proviene de Dios imita a Dios como lo causado a la primera causa. Además, propio de lo causado es que de algún modo sea compuesto; porque, al menos, su existencia es distinta de *aquello por lo que es,* como quedará demostrado (q.50 a.2).

2. *A la segunda hay que decir:* Para nosotros, los compuestos son mejores que los simples, porque la bondad perfecta de lo creado no se encuentra en uno solo, sino entre muchos. Pero la perfección de la bondad divina se encuentra en uno simple, como quedará demostrado (q.4 a.2 ad 1).

ARTICULO 8

Dios, ¿entra o no entra en la composición de los demás seres?

In Sent. 3 d.8 q.1 a.2; *De Verit.* q.21 a.4; *Cont. Gentes* 1 17.26.27; 3 51; *Compend. Theol.* c.17.

Objeciones por las que parece que Dios entra en la composición de los demás seres:

1. Dice Dionisio en el c.4 de *Cael. Hier.*[14]: *La deidad, que está sobre el ser, es ser de todos.* Pero el ser de todos entra en

11. C.6: ML 42,928. 12. El texto original utiliza la palabra *bicubita* cuya traducción sería: *dos codos cúbicos.* Dentro de las medidas, si bien no en uso, existe el *codo de ribera cúbico* y el *codo geométrico cúbico.* Aun cuando la medida de uno y otro varíe, y no sea fácil fijar a cual se refiere el texto, la equivalencia que damos es la más cercana. *(N. del T.)* 13. L.7: ML 10,223. 14. § 1: MG 3, 177.

la composición de cada uno. Por lo tanto, Dios entra en la composición de los demás seres.

2. Más aún. Dios es forma, pues como dice Agustín en el libro *De verbis Domini* [15]: *La Palabra de Dios* (que es Dios) *es una cierta forma no formada.* Pero la forma es parte del compuesto. Por lo tanto, Dios es parte de algún compuesto.

3. Todavía más. Son idénticas aquellas cosas que existen y de ningún modo se diferencian. Dios y la materia prima existen y de ningún modo se diferencian. Luego son enteramente idénticas. Pero la materia prima entra en la composición de las cosas. Luego también Dios. Prueba de la proposición media: Las cosas que se diferencian, se diferencian por tener cosas diferentes, por eso necesitan ser compuestos; es así que Dios y la materia prima son absolutamente simples, luego de ningún modo se diferencian.

En cambio está lo que dice Dionisio en el 2 c. *De div. Nom.*[16]: *En Dios no hay tacto ni tiene nada en común con lo que se puede mezclar.* También dice en el libro *De Causis* [17]: *La causa primera gobierna todas las cosas sin mezclarse con ellas.*

Solución. *Hay que decir:* Sobre lo que estamos tratando ha habido tres errores. 1) Unos propusieron que Dios fuese el alma del mundo como nos cuenta Agustín en el l.VII *De Civitate* Dei [18]. A estos pertenecen también los que sostenían que Dios era el alma del primer cielo. 2) Otros, por su parte, dijeron que Dios era el principio formal de todo. Se atribuye esta opinión a los almarianos. 3) El tercer error fue de David de Dinant, el cual, torpemente, propuso que Dios fuese la materia prima. Pues bien, todo esto es manifiestamente falso, ya que ni es posible que Dios entre de algún modo en composición de algo, ni como principio formal ni como principio material. En *primer lugar* porque, ya lo dijimos (q.2 a.3), Dios es la primera causa eficiente. Y la causa eficiente no tiene con respecto a la forma del efecto el mismo número, sino sólo la misma especie. Ejemplo: El ser humano engendra un ser humano. La materia, por su parte, no tiene con respecto a la causa eficiente ni el mismo número, ni la misma especie pues aquella está en potencia, ésta en acto. *Segundo,* como quiera que Dios es la primera causa eficiente, le corresponde ser, en cuanto tal, el primer agente. Lo que entra en composición con algo no es, en cuanto tal, el primer agente, sino que lo es el compuesto. Ejemplo: La mano no hace algo, sino que lo hace el hombre con la mano; o el fuego, que calienta por el calor. Se sigue de ahí que Dios no puede ser parte de algo compuesto. *Tercero,* porque ninguna parte del compuesto puede ser en absoluto lo primero en los seres; tampoco lo puede ser la materia y la forma, que son las primeras partes de los compuestos. Pues la materia está en potencia, y la potencia, como quedó demostrado (q.3 a.1) es siempre posterior al acto. La forma que es parte del compuesto es forma participada; de este modo, así como el que participa de algo es posterior al que lo tiene por esencia, así también sucede al mismo participado. Ejemplo: El fuego en lo que arde es posterior al fuego en sí mismo. Como quedó demostrado ya (q.2 a.3), Dios es absolutamente el primer ser.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La deidad es *ser* de todo efectiva y ejemplarmente, no por esencia.

2. *A la segunda hay que decir:* La Palabra es la forma ejemplar, no la forma que es parte del compuesto.

3. *A la tercera hay que decir:* Las cosas simples no se diferencian de otras simples con otras diferencias. Esto es algo propio de los compuestos. Ejemplo: El hombre se diferencia del caballo por las diferencias existentes entre racional e irracional. A su vez, estas diferencias no se diferencian entre sí por otras diferencias. Por eso no es correcto decir que se *diferencian,* sino que son *diversas.* Como dice el Filósofo en X *Metaphys.*[19], *diverso* significa diferencia absoluta; *diferente* significa diferencia en algo. De este modo, y ciñéndonos a las palabras, Dios y la materia prima *no se diferencian,* sino que *son diversos en cuanto tales.* Por consiguiente, no se sigue que sean lo mismo.

15. S. AGUSTÍN, *Serm. ad Popul.* 117 c.2: ML 28,662. 16. § 5: MG 3,643: S. Th. lect.3. 17. § 19: BA 181,7: S. Th. lect.19. 18. C.6: ML 41,199. 19. ARISTÓTELES, IX c.3 n.6 (BK 1054b24).

CUESTIÓN 4

Sobre la perfección de Dios

Después de haber tratado lo referente a la simplicidad divina, ahora hay que adentrarse en el estudio de la perfección del mismo Dios. Y puesto que algo en cuanto que es perfecto es llamado bueno, primero hay que tratar la perfección divina; segundo, su bondad.

Lo primero plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. Dios, ¿es o no es perfecto?—2. Dios, ¿es o no es tan absolutamente perfecto que posee las perfecciones de todos?—3. ¿Pueden o no pueden las criaturas ser llamadas semejantes a Dios?

ARTICULO 1

Dios, ¿es o no es perfecto?

De Verit. q.2 a.3 ad 13; *Cont. Gentes* 1 28; *Compend. Theol.* c.20.

Objeciones por las que parece que a Dios no le corresponde ser perfecto:

1. Perfecto es sinónimo de totalmente hecho. Pero ser hecho no es propio de Dios. Por lo tanto, tampoco ser perfecto.

2. Más aún. Dios es el primer principio de las cosas. Pero los principios de las cosas parecen ser imperfectos, como la semilla que es principio de las plantas y de los animales. Por lo tanto, Dios es imperfecto.

3. Todavía más. Quedó demostrado (q.3 a.4) que la esencia de Dios es su mismo ser. Pero el mismo ser parece que es muy imperfecto, ya que es muy común y está sometido a múltiples adiciones. Por lo tanto, Dios es imperfecto.

En cambio está lo que se dice en Mt 5,48: *Sed perfectos como es perfecto vuestro Padre del cielo.*

Solución. *Hay que decir:* Tal como nos cuenta el Filósofo en XII *Metaphys.*[1], algunos filósofos antiguos, como los Pitagóricos y Espeusipo[a], no atribuyeron al primer principio lo óptimo y lo más perfecto. El porqué de esto radica en que los filósofos antiguos tan sólo tenian presente el principio material; y el principio material es el más imperfecto. Como quiera que la materia en cuanto tal está en potencia, es necesario que el primer principio esté en potencia en grado sumo; y así también sea en grado sumo imperfecto. En cambio, Dios es tenido como primer principio, pero no material, sino como causa eficiente[b]; y por eso es necesario que sea perfecto en grado sumo. Pues así como la materia en cuanto tal está en potencia, del mismo modo el agente en cuanto tal está en acto. De ahí que el primer principio activo precisa en grado sumo estar en acto; y consecuentemente también en grado sumo ser perfecto. Pues se dice que algo es perfecto en cuanto que está en acto. Se llama perfecto a lo que, de cuanto requiere su perfección, nada le falta.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir: Expresamos* lo subli-

1. ARISTÓTELES, c.7 n.9 (BK 1072b30): S. Th. lect. 2. S. GREGORIO MAGNO, *Moral.* 5, c.36: ML 75, 715.

---

a. Sobrino de Platón, al que sucedió en la dirección de la Academia del 347 al 338 en que murió. Cf. *Speusippos:* Real-Encyclopedie II/VI (Stuttgart 1929) 1636-1668; *Speusippo:* Enciclopedia Filosófica IV (Venecia-Roma 1958) 870-871.

b. Decir que Dios es «simple» podría hacer pensar que es poca cosa, no-ser, nada. Se trata de todo lo contrario: es simple porque es perfecto: sin mezclas, sin adherencias, sin añadido alguno. Es el ser en plenitud de ser. Ser. Hay que seguir leyendo al Santo en la perspectiva del *acto puro* y de la *causalidad eficiente universal.* Dios no es nada de este mundo —es el «totalmente Otro»— pero tiene en sí, como unificadas, las perfecciones de todos los seres, porque todas tienen en El su origen y fuente.

me de Dios *balbuciendo* como podemos; *porque lo que no es hecho, propiamente no puede decirse perfecto*[2]. Pero como quiera que en las cosas que se hacen se dice que algo es perfecto cuando pasa de la potencia al acto, se hizo uso del término *perfecto* para significar todo aquello que no tiene deficiencia al estar en acto, tanto si ya ha sido hecho como si no.

2. *A la segunda hay que decir:* El principio material, que para nosotros es imperfecto, no puede ser en absoluto el primero, sino que está precedido de otro imperfecto. Ejemplo: La semilla, aun cuando sea el principio del animal nacido de semen, sin embargo, anterior a ella está el animal o la planta de la que se sacó. Pues se precisa que antes de lo que está en potencia, algo esté en acto; ya que un ser en potencia no pasa a ser en acto si no es por otro ser en acto.

3. *A la tercera hay que decir:* El mismo ser es lo más perfecto de todas las cosas, pues se compara a todas las cosas como acto. Ya que nada tiene actualidad sino en cuanto que es. De ahí que el mismo ser sea actualidad de todas las cosas y también de todas las formas. De hecho no se compara a las otras cosas como el recipiente a lo recibido, sino en especial como lo recibido al recipiente. Pues cuando digo *ser* del hombre, o del caballo, o de otra cosa, este mismo ser es considerado como formal y recibido, no como algo al que le compete ser.

ARTICULO 2

En Dios, ¿están o no están las perfecciones de todas las cosas?

De ente et ess. c.6; *In Sent* 1, d.2 a.23: *Cont. Gentes* 1 28.31.40; *De Div. Nom.* c.5 lect. 1.2.

Objeciones por las que parece que en Dios no están las perfecciones de todas las cosas:

1. Como quedó demostrado (q.3 a.7), Dios es simple. Pero las perfecciones de las cosas son muchas y diversas. Por lo tanto, en Dios no están las perfecciones de todas las cosas.

2. Más aún. Cosas opuestas no se dan en uno mismo. Pero las perfecciones de las cosas son opuestas; cada una de las especies está determinada por sus diferencias específicas; y las diferencias en las que se divide un género formando las especies, son opuestas. Como quiera que en uno mismo no pueden darse a un tiempo cosas opuestas, parece que todas las perfecciones de las cosas no están en Dios

3. Todavía más. El viviente es más perfecto que el que está; y el sabio lo es más que el viviente, pues vivir es más perfecto que estar, y saber lo es más que vivir. Pero la esencia de Dios es su mismo estar. Por lo tanto, no posee la perfección de la vida y la sabiduría y otras perfecciones similares.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.5 *De Div. Nom.*[3]: *En uno solo* (Dios) *se contiene todo.*

Solución. *Hay que decir:* En Dios están las perfecciones de todas las cosas. Y se dice que es absolutamente perfecto porque no le falta ninguna grandeza que se encuentra en cualquier género, como dice el comentarista en V *Metaphys.*[4] Y esto puede ser considerado desde dos puntos de vista.

1) *El primero,* teniendo presente que todo lo que de una perfección está en el efecto, también tiene que estarlo en la causa efectiva; o, si el agente es unívoco, por razón de su misma naturaleza. Así, el ser humano engendra otro ser humano. O, de modo más sobresaliente, si el agente es equívoco. Así, en el sol está la semejanza de todo aquello que es engendrado por la fuerza del sol. Resulta evidente que el efecto preexiste virtualmente en la causa agente; preexistir virtualmente en la causa agente no es preexistir de un modo más imperfecto, sino, al contrario, más perfecto. Sin embargo, preexistir en la potencia de la causa material es una forma más imperfecta de preexistir, ya que la materia, en cuanto tal, es imperfecta; en cambio, el agente, en cuanto tal, es perfecto. Así, pues,

3. § 9: MG 3,825. 4. AVERROES, *Comm.* 21 (VIII, 131c).

---

c. Esta será más tarde una de las objeciones de Leibniz (t 1716): la idea de un ser perfecto que reúna en sí todas las perfecciones es contradictoria.

como quiera que Dios es la primera causa efectiva de las cosas, es necesario que las cosas preexistan en Dios de un modo más sobresaliente. Idéntica razón expresa Dionisio en el c.5 *De Div. Nom.*[5], al decir de Dios: *No es esto, ni aquello, sino todo como causa de todo.*

2) *El segundo,* deducible de lo que se demostró (q.3 a.4), porque Dios es el mismo ser que subsiste por sí mismo, por -lo cual es necesario que contenga toda la perfección del ser. Pues resulta evidente que, si algo caliente no tiene toda la perfección del calor, esto es así porque no participa del calor perfectamente; pero si el calor fuera subsistente por sí mismo, nada le faltaría de la perfección del ser. Por tanto, si Dios es el mismo ser subsistente, no puede faltarle nada de la perfección del ser. Las perfecciones de todas las cosas pertenecen a la perfección del ser; pues son perfectos en tanto en cuanto tienen de algún modo ser. De ahí se sigue que -ninguna perfección de las cosas le falta a Dios. Idéntica razón expresa Dionisio en el c.5 *De Div. Nom.*[6] al decir de Dios: *No existe de un modo cualquiera, sino absolutamente; concentrando en sí mismo todo el ser de forma ilimitada e invariable.* Y después añade: porque *el mismo es el ser en lo que subsiste* [7d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Escribe Dionisio en el c.5 *De Div. Nom.*[8]: Así como el sol *concentra en sí mismo uniformemente las múltiples y variadas sustancias y cualidades del mundo sensible siendo uno y sin dejar de brillar, con mayor motivo es necesario que todas las cosas preexistan en unión natural en la causa de todas.* Así, las cosas que son diversas y opuestas en sí mismas, preexisten en Dios como uno sin destruir la simplicidad divina.

2. *A la segunda hay que decir:* En lo dicho está incluida la respuesta.

3. *A la tercera hay que decir:* En el mismo capítulo[9], Dionisio dice que, aun cuando por las distinciones del entendimiento se puede estimar que el ser sea más perfecto que la vida, y la sabiduría más perfecta que la misma vida, sin embargo, el viviente es más perfecto que el simple ser, pues el viviente también es ser; y el sabio es ser y viviente. Así, pues, aunque el ser no incluye en sí al viviente y al sabio, puesto que no es necesario que lo que participa el ser lo participe en todos sus grados; sin embargo, el mismo Dios abarca la vida y la sabiduría, porque ninguna de las perfecciones del ser le puede faltar a quien es el ser subsistente por sí mismo.

ARTICULO 3

¿Puede o no puede alguna criatura ser semejante a Dios?

q.6 a.4; q.13 a.2; *In Sent.* 1 d.48 q.1 a.1; 2 d.16 q.1 a.1 ad 3; *De Verit.* q.2 a.11, q.3 a.1 ad 9; q.23 a.7 ad 9; *Cont. Gentes* 129; *De Pot.* q.7 a.7; *De div. nom.* c.9 lect. 3.

Objeciones por las que parece que ninguna criatura puede ser semejante a Dios.

1. Se dice en el Sal 85,8: *No hay, Señor, en los dioses semejante a Ti.* Pero, de entre todas las criaturas, las más sublimes son llamadas, por participación, *dioses.* Por lo tanto, mucho menos las otras criaturas pueden ser llamadas semejantes a Dios.

2. Más aún. La semejanza es una cierta comparación. Pero no hay comparación entre cosas de distinto género; luego tampoco hay semejanza. Ejemplo: No decimos que lo dulce sea semejante a lo blanco. Pero ninguna criatura es del mismo género de Dios, puesto que Dios no tiene género, como quedó demostrado (q.3 a.5). Por lo tanto, ninguna criatura es semejante a Dios.

3. Todavía más. Son llamadas semejantes aquellas cosas que coinciden en la forma. Pero nada coincide con Dios en la forma, puesto que ninguna esencia es su misma existencia, sólo la de Dios.

5. § 8: MG 3,824. 6. § 4: MG 3,817. 7. Ib. 8. § 8: MG 3,824. 9. § 3: MG 3,817.

d. En el fondo de toda pluralidad subyace la unidad. La noción de múltiple no reducible a lo uno resulta impensable, algo asi como el mal absoluto sin nada de bien, o el error total sin algo de verdad. La multiplicad sólo puede partir de lo *uno,* que permanece en el corazón de cada cosa, como diferenciado en cada cual, pero en el fondo idéntica. Ahora bien, la unidad a la que en definitiva se reduce toda pluralidad es el *ser,* puesto que todo es ser.

Por lo tanto, ninguna criatura puede ser semejante a Dios.

4. Por último. Entre cosas semejantes la semejanza es mutua, pues entre semejantes hay semejanza. Así, pues, si alguna criatura es semejante a Dios, Dios sería semejante a alguna criatura. Lo cual va contra lo que dice Is 40,18: *¿A quién hicisteis semejante a Dios?*

En cambio está lo que dice Gén 1,26: *Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra.* Y 1 Jn 3,2: *Cuando aparezca, seremos semejantes a El.*

Solución. *Hay que decir:* Como quiera que la semejanza responde a la correspondencia o comunicación en la forma, al haber muchos modos de comunicación en la forma, la semejanza será múltiple. 1) Son llamadas semejantes aquellas cosas que se comunican en la misma forma por la misma razón y en el mismo modo. Y éstas no sólo son semejantes, sino iguales en su semejanza. Ejemplo: Dos cosas blancas son semejantes en la blancura. Esta es la semejanza más perfecta.

2) Son llamadas semejantes también aquellas cosas que se comunican en la misma forma, por la misma razón, pero no en el mismo modo, sino más o menos. Ejemplo: Lo menos blanco es semejante a lo más blanco. Esta es una semejanza imperfecta.

3) En tercer lugar, son llamadas semejantes aquellas cosas que se comunican en la misma forma, pero no por la misma razón. Esto resulta evidente en los agentes no unívocos. Pues, como quiera que todo agente hace algo semejante a sí mismo en cuanto agente, y todo lo hace según su forma, es necesario que en el efecto haya alguna semejanza de la forma del agente. Así, pues, si el agente pertenece a la misma especie de su efecto, habrá semejanza de forma entre el que hace y lo hecho por la misma razón de la especie. Ejemplo: El ser humano engendra un ser humano. En cambio, si el agente no pertenece a la misma especie, habrá semejanza, pero no por la misma razón de la especie. Ejemplo: Las cosas que son generadas por la fuerza del sol, tienen alguna semejanza con el sol, pero no porque reciban la forma del sol por la semejanza en la especie, sino por la semejanza en el género.

Así, pues, si hay algún agente que no pertenezca a ningún género, sus efectos tendrán todavía una semejanza más remota con la forma del agente. Sin embargo no participarán de la semejanza de la forma del agente por razón de la misma especie o del mismo género, sino por una cierta analogía, como el mismo ser es común a todos. De este modo, todas las cosas, que proceden de Dios, se asemejan a El en cuanto seres como al principio primero y aboluto de todo ser.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* escribe Dionisio en el c.9 *De Div. Nom.*[10] a propósito de la Sagrada Escritura cuando dice que algo no es semejante a Dios: *No se opone a la semejanza con El. Pues una misma cosa es semejante y desemejante a Dios. Semejante en cuanto que le imita en la medida en que puede imitarse lo que no es totalmente imitable; desemejante en cuanto que se distinguen de su propia causa.* Y esto no sólo por intensidad o disminución, como lo menos blanco y lo más blanco; sino porque no hay correspondencia ni en la especie ni en el género.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios no es comparable a las criaturas como se comparan las cosas de género distinto, sino como algo que no pertenece a ningún género y que es principio de todos los géneros.

3. *A la tercera hay que decir:* No se dice que la criatura sea semejante a Dios por su correspondencia en la misma forma por razón del género o de la especie; sino sólo por analogía, es decir, en cuanto que Dios es el ser por esencia, y todos los demás lo son por participación.

4. *A la cuarta hay que decir:* Aun cuando de algún modo se concede que la criatura sea semejante a Dios, sin embargo, de ningún modo puede admitirse que Dios sea semejante a la criatura; pues, como dice Dionisio en el c.9 *De Div. Nom.*[11]: *Entre ¿as cosas que son de un mismo orden hay semejanza mutua, pero no como entre la causa y lo causado;* pues decimos que la imagen es semejante al hombre, no al revés. Así es como puede decirse de algún modo que la criatura es semejante a Dios; no, sin embargo, que Dios sea semejante a la criatura.

10. § 7: MG 3,916. 11. § 6: MG 3,913.

CUESTIÓN 5

Sobre el bien en general

A continuación hay que tratar del bien. Primero, del bien en general; segundo, de la bondad de Dios. Lo primero plantea y exige respuestas a seis problemas:

1. El bien y el ser, ¿son o no son en realidad lo mismo?—2. Supuesto que se diferencian sólo con distinción de razón, en el orden del entendimiento, ¿cuál es primero, el bien o el ser?—3. Supuesto que primero sea el ser, ¿es o no es bueno todo ser?—4. ¿A qué causa se reduce la razón de bien?—5. ¿Consiste o no consiste la razón de bien en modo, especie y orden?—6. División del bien en honesto, útil y deleitable.

ARTICULO 1

El bien y el ser, ¿se distinguen o no se distinguen realmente?

In Sent. 1 d.1; d.8, q.1 a.3; d.19 q.5 a.1 ad 3; *De Verit.* q.1 a.1; q.21 a.1; *De Pot.* q.9 a.7 ad 6.

Objeciones por las que parece que el bien se distingue realmente del ser:

1. Dice Boecio en el libro *De hebdom.*[1]: *Observo que en las cosas aquello por lo que son buenas y aquello por lo que existen, no es lo mismo.* Por lo tanto, el bien y el ser se deferencian realmente.

2. Más aún. Nada está informado por sí mismo. Pero el bien es entendido como forma del ser, tal como se lee en el comentario al libro *De Causis*[2]. Por lo tanto, el bien se distingue realmente del ser.

3. Todavía más. El bien está sometido al más y al menos. No así el ser. Por lo tanto, el bien se distingue realmente del ser.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De Doctrina Christiana*[3]: *En la medida que existimos somos buenos.*

Solución. *Hay que decir:* El bien y el ser realmente son lo mismo. Sólo se diferencian con distinción de razón. Esto se demuestra de la siguiente manera. La razón de bien consiste en que algo sea apetecible[a]. El Filósofo dice en el I *Ethic.*[4] que el bien es *lo que todos apetecen.* Es evidente que lo apetecible lo es en cuanto que es perfecto, pues todos apetecen su perfección. Como quiera que algo es perfecto en tanto en cuanto está en acto, es evidente que algo es bueno en cuanto es ser; pues ser es la actualidad de toda cosa, como se desprende de lo dicho anteriormente (q.3 a.4; q.4 a.1 ad 3). Así resulta evidente que el bien y el ser son realmente lo mismo; pero del bien se puede decir que es apetecible, cosa que no se dice del ser.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque el bien y el ser en realidad sean lo mismo, sin embargo se diferencian conceptualmente, pues no se dice en el mismo sentido *ser en abstracto* y *bien en absoluto.* Pues se llama ser propiamente a algo que está en acto; y el acto propiamente tiene relación con la potencia. Por eso, propiamente se dice de algo que es ser en cuanto que primariamente se distingue de lo que sólo está en potencia. Y es ser

1. ML 64,1312: S. Th. lect.3. 2. § 19 (BA 181). 3. L.1 c.32: ML 34,32. 4. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 1094a3): S. Th. lect.1 n.9-11.

a. Santo Tomás define el bien a veces en razón de su *apetibilidad,* como aquí ahora —e.d. por ese algo misterioso que hace que una cosa sea deseable, apetecible— a veces en razón de su *perfección,* como en el ad 1, según que se fije en su vertiente sicológica o en su plano ontológico. En todo caso deja siempre aclarado que si es desiderable lo es en razón de ser perfecto. Es un modo de decir que en toda bondad se da un misterio de relación e intercomunicación entre dos seres: uno que, por ser objetivamente perfecto, atrae hacia sí (es apetecible); otro que, porque busca su perfección, tiende hacia él. En definitiva, bueno es aquel ser que, por ser perfecto, es capaz de atraer, contagiar, comunicarse.

sustancial de todas las cosas, y por su ser sustancial llamamos a una cosa plenamente ser. Si por el acto se le añaden cosas, a algo se le llama ser *de algún modo.* Ejemplo: Ser blanco significa ser de algún modo, pues el ser blanco no se extrae de la simple potencia, sino que proviene de algo ya existente en acto. Pero el bien se dice por razón de lo perfecto, que es apetecible; y, consecuentemente, por razón de lo completo. De ahí que lo que es completamente perfecto sea llamado puro bien. En cambio, lo que no tiene toda la perfección que debe tener, aun cuando por estar en acto tenga alguna perfección, no es llamado completamente perfecto o puro bien, sino *de algún modo.* Luego, si por el primer ser, que es sustancial, se dice de algo ser en sentido absoluto y bueno de algún modo, es decir, en cuanto que es ser; así también, por el último acto, se dice de algo que es ser de algún modo y bueno en sentido absoluto. De ahí que, lo dicho por Boecio[5]: *en las cosas aquello por lo que son buenas y aquello por lo que existen no es lo mismo,* haya que referirlo al ser bueno y al ser en absoluto, pues por el primer acto algo es ser absolutamente, y por el último es bueno absolutamente. Y, sin embargo, atendiendo al primer acto, es de algún modo bien; y, atendiendo al último acto, es de algún modo ser.

2. *A la segunda hay que decir:* El bien es informante cuando se toma el bien en absoluto, según el último acto.

3. *A la tercera hay que decir:* Del mismo modo que hay que considerar el bien sometido al más y al menos, según lo que se le pueda añadir; por ejemplo, la ciencia o la virtud.

ARTICULO 2

El bien, ¿es o no es conceptualmente anterior al ser? [b]

In Sent. 1 d.8 q.1 a.3; *De Verit.* q.21 a.2 ad 5; a.3; *De Malo* q.1 a.2; *Cont. Gentes* 3 20.

Objeciones por las que parece que, conceptualmente, el bien es anterior al ser:

1. El orden de los nombres, se establece según el orden significado por los nombres. Pero Dionisio, en el c.3 *De Div. Nom.*[6], entre otros nombres de Dios pone antes el bien que el ser. Por lo tanto, conceptualmente el bien es anterior al ser.

2. Más aún. Conceptualmente es anterior lo que es aplicable a muchos. Pero el bien se aplica a más cosas que el ser; porque, como dice Dionisio en el c.5 *De Div. Nom.*[7]: *El bien es aplicable a lo existente y a lo no existente; el ser, en cambio, sólo a lo existente.* Por lo tanto, conceptualmente el bien es anterior al ser.

3. Todavía más. Conceptualmente es anterior lo que es universal. Pero parece que el bien es más universal que el ser, porque el bien es apetecible; y para algunos resulta apetecible incluso el no ser, según aquello que de Judas dice Mt 26,24: *Para él habría sido un bien no haber nacido.* Por lo tanto, conceptualmente el bien es anterior al ser.

4. Por último. No sólo el ser es apetecible, sino también la vida y la sabiduría, y muchas cosas parecidas. Así parece que el ser es apetecible de un modo particular, y el bien de un modo universal. Por lo tanto, conceptualmente y de forma absoluta, el bien es anterior al ser.

En cambio está lo que se dice en el libro *De Causis*[8]: *El ser es la primera de las cosas creadas.*

5. BOECIO, *De Hebdom.:* ML 64,1312: S. Th. lect.3. 6. § 1: MG 3,680: S. Th. lect.l. 7. § 1: MG 3,816: S. Th. lect.1. 8. § 4 (BA 166,19): S. Th. lect.4.

b. Según Platón la idea de Bien sobresale entre todas por su perfección. También Plotino considera que la primera hipóstasis es el Uno-Bien. Santo Tomás analiza aquí su doctrina. Opina que en el orden intelectual el *Ser* es anterior al *Bien,* ya que «lo primero que el entendimiento capta en las cosas es el ser» (cuerpo), aunque en cierto sentido los platónicos tienen razón ya que «en el orden de la causalidad el Bien es anterior al Ser» (ad 1). El bien es lo primero que alguien se propone, aunque lo último que se consigue. Es, pues, lo primero en razón de causa final (ad 1). Presupone, sin embargo, la causalidad eficiente y la formal (cf. a.4).

Solución. *Hay que decir:* Conceptualmente el ser es anterior al bien. Pues lo significado por el nombre es lo que el entendimiento capta de una cosa y lo expresa por la palabra; luego conceptualmente aquello es anterior porque primero entra en la concepción del entendimiento. Lo primero que entra en la concepción del entendimiento es el ser, porque algo es cognoscible en cuanto que está en acto, como se dice en el IX *Metaphys.*[9] Por eso el ser es el objeto propio del entendimiento y así es lo primero inteligible, como el sonido es lo primero audible. Así, pues, conceptualmente el ser es anterior al bien.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dionisio determina los nombres divinos en cuanto los refiere a Dios según el criterio de la causa. Pues, como dice él mismo[10], damos nombres a Dios a partir de las criaturas, como a la causa a partir de los efectos. Al bien, y por razón de lo apetecible, se le aplica el criterio de la causa final, que es la primera de todas, pues ningún agente actúa si no es por el fin; y por el agente la materia se orienta a la forma. Por eso se dice que el fin es *la causa de las causas.* Así, causando, el bien es anterior al ser, como el fin lo es a la forma. Por este motivo, entre todos los nombres cuyo significado va referido a la causalidad divina, antes que el ser se pone el bien. Y también porque los Platónicos, que no distinguían la materia de la privación", decían que la materia no era ser[12], y así la participación del bien era más aplicable a muchos que la participación del ser. Pues la materia prima comparte el bien puesto que lo apetece (y nada apetece lo que no es su semejante); y no comparte el ser puesto que la consideraban no ser. Por eso dice Dionisio que *el bien es aplicable a lo no existente*[13].

2. *A la segunda hay que decir:* Está dada ya. Aunque puede decirse también: El bien es aplicable a lo existente y a lo no existente, no como predicado, sino como causalidad; si por lo existente entendemos no lo absolutamente inexistente, sino lo que está en potencia y no en acto, porque el bien tiene razón de fin en el que descansa no sólo lo que está en acto, sino que es aquello a lo que se inclina lo que no está en acto, sino sólo en potencia. Al ser, por su parte, no se le aplica más que el sentido de causa formal, inherente o ejemplar, y esta causalidad no es aplicable más que a lo que está en acto.

3. *A la tercera hay que decir:* El no ser en cuanto tal no es apetecible, sino sólo accidentalmente. Ejemplo: La desaparición de algún mal es apetecible porque el mal desaparece al no existir. Y la desaparición de un mal no es apetecible si no es en cuanto que por el mal se priva de algo. Así, pues, aquello que en cuanto tal es apetecible, es el ser. El no ser, en cambio, sólo lo es accidentalmente. Y esto debido a que el hombre apetece un determinado ser del que no soporta verse privado. Así también y accidentalmente, se llama bien al no ser.

4. *A la cuarta hay que decir:* La vida, la ciencia y similares son apetecibles en cuanto que están en acto; por tanto, en todos se apetece algún ser. Así, nada es apetecible sino el ser. Y, consecuentemente, nada es bueno sino el ser.

ARTICULO 3

¿Es o no es bueno todo ser?

In Sent. 1 d.8 q.1 a.3; *De Verit.* q.8 a.4 ad 5; q.21 a.2.3; *In De Hebdom.* iect.3; *Cont. Gentes* 2 41; 3 20.

Objeciones por las que parece que no todo ser es bueno:

1. El bien añade algo al ser, como quedó demostrado (a.1). Lo que se añade al ser le quita universalidad: así la sustancia, la cantidad, la cualidad. Por lo tanto, el bien quita universalidad al ser. Así, pues, no todo ser es bueno.

2. Más aún. Ningún mal es bien. Dice Is 5,20: *¡Ay de vosotros que llamáis mal al bien y bien al mal!* Pero algún ser es llamado mal. Por lo tanto, no todo ser es bueno.

3. Todavía más. El bien tiene razón de apetecible. Pero la materia prima sólo

9. ARISTÓTELES, 8 c.9 n.6 (BK 1051a31). 10. DIONISIO, *De Div. Nom.* c.1 § 7: MG 3,596. 11. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 1 c.9 n.1 (BK 192a2). 12. Ib. cf. ALBERTO MAGNO, *Phys.* 1,3 c.16 (BOIII,856). 13. DIONISIO, *De Div. Nom.* c.4 § 1: MG 3,816: S. Th. lect.3.

tiene razón de apetecible. Luego la materia prima no tiene razón de bien. Así, pues, no todo ser es bueno.

4. Por último. El Filósofo en III *Metaphys.* [14] dice que en las matemáticas no hay bien. Pero las matemáticas son en cierto modo seres. De no serlo, no serían ciencia. Por lo tanto, no todo ser es bueno.

En cambio, todo ser que no es Dios es criatura de Dios. Pero como dice 1 Tim 4,4: *Toda criatura de Dios es buena.* Y Dios es el sumo bien. Luego todo ser es bueno.

Solución. *Hay que decir:* Todo ser, en cuanto ser, es bueno. Pues todo ser, en cuanto ser, está en acto, y de algún modo es perfecto porque todo acto es alguna perfección. Lo perfecto tiene razón de apetecible y de bien, como quedó demostrado (q.5 a.1). Consecuentemente, todo ser, en cuanto tal, es bueno [c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La sustancia, la cantidad, la cualidad, y lo que en ellas se contiene, quitan universalidad al ser adaptándolo a una naturaleza determinada. Pero el bien no añade algo al ser, sino tan sólo la razón de apetecible y de perfección, lo cual le corresponde al ser en cualquiera de sus estados. Consecuentemente, el bien no quita universalidad al ser.

2. *A la segunda hay que decir:* Ningún ser en cuanto ser es malo, sino en cuanto que está privado de algo. Ejemplo: Se llama malo al hombre que está privado de virtud; o se llama malo al ojo que está privado de la capacidad de visión.

3. *A la tercera hay que decir:* La materia prima, como quiera que no es ser más que en potencia, así también no es bien más que en potencia. Aunque, según los Platónicos, puede decirse que la materia prima es no-ser porque le falta algo de lo que está privado de por sí, sin embargo, participa algo del bien, esto es, por su ordenación y aptitud para el bien. Por eso no es apetecible, sino que tiende a apetecer.

4. *A la cuarta hay que decir:* Las matemáticas no existen como realidades independientes, pues, de ser así, tendrían en ellas mismas algún fin que sería su mismo existir. Las matemáticas son independientes según el entendimiento, pues son abstraídas del movimiento y de la materia; de este modo también son abstraídas de la razón de fin, que tiene sentido de motor. No hay inconveniente, pues, para que en algún ser en el orden del entendimiento no esté el bien o la razón de bien. Ya se ha dicho (q.5 a.2) que, conceptualmente, el ser es anterior al bien.

ARTICULO 4

¿Tiene o no tiene el bien razón de causa final? [d]

In Sent. 1 d.34 q.2 a.u. ad 4; *De Verit,* q.21 a.1.2; *Cont. Gentes* 1 40; *In De Div. Nom.* c.1 lect.3; *In Phys.* lect.5.

Objeciones por las que parece que el bien no tiene razón de causa final, sino más bien de las otras:

1. Dice Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.* [15]: *Se canta al bien por bello.* Pero lo

14. ARISTÓTELES, 2 c.2 n.2 (BK 996b1): S. Th. lect.4 n.375. 15. § 7: MG 3,701.

c. Queda así afirmada la bondad radical de todo ser. No hay nada ni nadie que sea totalmente malo. Ni nada o nadie tan malo que en el fondo no sea bueno. No hay mal sin bien. El mal necesita siempre un bien como soporte. Afirmación directamente contraria al dualismo maniqueo. Y un principio de optimismo.

d. Artículo clave de la cuestión. El concepto de bien implica un análisis de la causalidad. Y la respuesta es precisa: «El bien tiene razón de causa final, pero presupone la razón de causa eficiente y de causa formal». Tiene razón de causa final porque su influjo es de atracción, no de empuje. Presupone la causalidad eficiente porque, atrayendo, mueve al agente a ponerse en camino hacia la consecución de lo que se apetece. Presupone la causa formal porque, una vez conseguido, el agente se posesiona de tal forma del bien que llega a identificarse con él. De esta manera, el bien implica un triple dinamismo: *atracción* o apetibilidad, ser deseado (c. final); *dirección hacia,* camino hacia (c. eficiente); *identificación* o posesión (c. formal). De estos tres, lo que primero y principalmente se llama bien es la razón de «ser apetecible» (a.1) y, por tanto, en la línea de una causalidad final. Subrayar esto equivale a decir que el bien (fin) determina la *acción* y explica la *transformación* o adquisición de una nueva forma.

bello tiene razón de causa formal. Por lo tanto, el bien tiene razón de causa formal.

2. Más aun. El bien tiende a expandirse, por lo que se deduce de Dionisio cuando dice[16]: *El bien es aquello en lo que todo es y subsiste.* Pero la tendencia a expandirse tiene razón de causa eficiente. Por lo tanto, el bien tiene razón de causa eficiente.

3. Más todavía. Dice Agustín en I *De Doctr. Christ.*[17]: *Porque Dios es bueno, existimos.* Pero nosotros venimos de Dios como de la causa eficiente. Por lo tanto, el bien tiene razón de causa eficiente.

En cambio está lo que dice el Filósofo en el II *Physic.*[18]: *Aquello por lo que algo existe es como su fin y su bien.* Por lo tanto, el bien tiene razón de causa final.

Solución. *Hay que decir:* Como quiera que el bien es lo que todos apetecen, y esto tiene razón de fin, resulta evidente que el bien tiene razón de fin. Sin embargo, la razón de fin presupone la razón de causa eficiente y de causa formal. Pues observamos que lo primero que se da en el causante es lo último que se da en lo causado. Ejemplo: El fuego calienta los cuerpos antes de infundirles la forma de fuego; sin embargo, el calor se deriva de la forma sustancial del fuego. Así, pues, en la causalidad encontramos *primero* el fin y el bien que impulsan la causa eficiente; *segundo,* la acción que impulsa la consecución de la forma; *tercero,* la llegada de la forma. Por su parte, en lo causado hay que invertir el orden. *Primero,* la forma por la que es ser; *segundo,* la fuerza efectiva por la que se convierte en ser perfecto (como dice el Filósofo en IV *Meteor.*[19], nada hay perfecto si no puede hacer algo semejante a sí mismo); *tercero,* la razón de bien por la que en el ser se fundamenta la perfección.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo bello y el bien son lo mismo porque se fundamentan en lo mismo, la forma. Por eso *se canta al bien por bello.* Pero difieren en la razón. Pues el bien va referido al apetito, ya que es bien lo que todos apetecen. Y así, tiene razón de bien, pues el apetito es como una tendencia a algo. Lo bello, por su parte, va referido al entendimiento, ya que se llama bello a lo que agrada a la vista. De ahí que lo bello consista en una adecuada proporción, porque el sentido se deleita en las cosas bien proporcionadas como semejantes a sí, ya que el sentido, como facultad cognoscitiva, es un cierto entendimiento. Y como quiera que el conocimiento se hace por asimilación, y la semejanza va referida a la forma, lo bello pertenece propiamente a la razón de causa formal.

2. *A la segunda hay que decir:* El bien tiende a expandirse del mismo modo que el fin a impulsar [e].

3. *A la tercera hay que decir:* Todo lo que tiene voluntad se dice que es bueno en cuanto tiene buena voluntad; pues por la voluntad disponemos de todo lo que hay en nosotros. Por eso no se llama hombre bueno al inteligente, sino al que tiene buena voluntad. Por su parte, la voluntad va referida al bien como a su fin y objeto propio. Así, al decir *porque Dios es bueno existimos*[20], hay que referirlo a la causa final.

ARTICULO 5

El concepto de bien, ¿consiste o no consiste en el modo, la especie y el orden?

1-2 q.85 a.4; *De Verit.* q.21 a.6.

Objeciones por las que parece que el concepto de bien no consiste en el modo, la especie y el orden:

16. DIONISIO, *De Div. Nom.* c.4 § 4: MG 3,700. 17. C.32: ML 34,32. 18. ARISTÓTELES, c.3 n.5 (BK 195a23): S. Th. lect.5 n.11. 19. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 380a12): S. Th. lect.9 n.347. 20. S. AGUSTÍN, *De Doct. Christ.* 1 c.32: ML 34,32.

e. Santo Tomás asume repetidas veces el principio neo-platónico de que «el bien es de suyo difusivo». Aquí aclara que, si lo es, lo es por ser causa final (cf. 1-2 q.1 a.4 ad 1). La diferencia entre la c. eficiente y la final está en que aquélla mueve *empujando* (físicamente) y ésta mueve *atrayendo* (moralmente). Esto último es lo que pasa con el bien. Una persona buena no necesita imponerse: testifica por si misma, atrae y contagia, se expande y multiplica, no a fuerza de palabras sino por la fuerza de su propia bondad. Cf. no obstante la nota a 1 q.19 a.2.

1. Como se ha dicho (a.1), el bien y el ser difieren conceptualmente. Pero parece que el modo, la especie y el orden pertenecen al concepto de ser, porque, como dice Sab 2,21: *todo lo dispusiste en su número, peso y medida;* y estas tres cosas se reducen al modo, la especie y el orden. Dice Agustín en IV *Super Gen. ad litteram*[21]: *La medida establece el modo de todo; el número le proporciona la especie, y el peso le transmite reposo y estabilidad.* Por lo tanto, el concepto de bien no consiste en el modo, la especie y el orden.

2. Más aún. El modo, la especie y el orden son ciertos bienes. Si el concepto de bien consiste en el modo, la especie y el orden, el modo tendría modo, especie y orden; lo mismo sucedería con la especie y el orden. Consecuentemente, entraríamos en un proceso indefinido.

3. Todavía más. El mal es privación de modo, especie y orden. Pero el mal no aniquila totalmente el bien. Por lo tanto, el concepto de bien no consiste en el modo, especie y orden.

4. Aún más. Aquello en que consiste el bien no puede ser llamado malo. Pero se dice mal modo, mala especie, mal orden. Por lo tanto, el concepto de bien no consiste en modo, especie y orden.

5. Por último. El modo, la especie y el orden son causados por el peso, el número y la medida, tal como nos consta por la autoridad de Agustín en lo dicho[22]. No obstante, no todos los bienes tienen peso, medida y número, pues dice Ambrosio en *Hexaemeron*[23]: *La naturaleza de la luz ha sido creada sin número, sin peso, sin medida.* Por lo tanto, el concepto de bien no consiste en modo, especie y orden.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De Natura Boni*[24]: *El modo, la especie y el orden, estos tres, se encuentran en las cosas hechas por Dios como bienes generales. Así, donde están los tres grandes, grandes son los bienes; donde pequeños, pequeños bienes. Donde ni grandes ni pequeños, ningún bien.* Esto no sería así si en ellos no consistiera el concepto de bien. Por lo tanto, el concepto de bien consiste en modo, especie y orden.

Solución. *Hay que decir:* Algo es bien en cuanto es perfecto, por esto es apetecible como se dijo (a.1 ad 3). Y se dice perfecto a aquello que en lo correspondiente a su perfección no le falta nada. Como quiera que todo es lo que es por su forma, hay cosas que presuponen la forma, y otras que se siguen de ella. Así, para que algo sea perfecto y bueno requiere tener, además de la forma, lo que ésta presupone y lo que de ella se sigue. La forma presupone la adaptación de los principios tanto materiales como eficientes. A esto le llamamos *modo;* por eso se dice[25] que la *medida establece el modo.* Y la misma forma es llamada *especie,* porque por la forma algo queda constituido en especie. Por esto se dice que *el número proporciona la especie.* Porque las definiciones determinantes de la especie son como los números, según dice el Filósofo en VII *Metaphys.*[26] porque, así como la suma o la resta de una unidad hace variar la especie del número, así también, si se añade o se quita una diferencia, varía la definición. De la forma se deriva la tendencia al fin, a la acción y a otras cosas, porque lo que está en acto obra y tiende a lo que le resulta beneficioso respecto a la forma. Esto es lo que corresponde *al peso y al orden.* De ahí que el concepto de bien, atendiendo a la perfección, consista también en el modo, la especie y el orden.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El modo, la especie y el orden no acompañan al ser sino en cuanto que es perfecto. Por eso es bueno.

2. *A la segunda hay que decir:* El modo, la especie y el orden son llamados buenos y seres de la misma manera. No porque sean como subsistentes, sino porque por ellos otros son seres y buenos. Por eso no es necesario que tengan otras cosas por las que son buenos. Pues no se les llama buenas porque formalmente sean buenas por otras cosas, sino porque otras cosas son formalmente buenas por ellas. Ejemplo: La blancura es llamada *ser* no porque lo sea por algo, sino porque hay cosas que por ella adquieren su accidentalidad: el blanco.

3. *A la tercera hay que decir:* Cada

21. C.3:ML 34,299. 22. Ib. 23. 1 c.9: ML 14,154. 24. C.3: ML 42,553. 25. S. AGUSTÍN, *De Gen. ad Litt.* 4 c.3: ML 34,299. 26. 7 c.3 n.8 (BK 1043b34): S. Th. lect.3 n.1722-172.

manera de ser tiene su forma; por eso, todo ser tiene su modo, especie y orden. Así, el hombre, en cuanto hombre, tiene modo, especie y orden. Igualmente lo tiene por cuanto es blanco, sabio, virtuoso o cualquier otra cosa. En cambio, el mal priva de algún ser, como la ceguera priva de la vista; pero no por eso aniquila del todo el modo, la especie y el orden, sino sólo el modo, la especie y el orden que le corresponde al ser de la vista.

4. *A la cuarta hay que decir:* Como escribe Agustín en el libro *De Natura Boni*[27]: *Todo modo, en cuanto modo, es bueno* (lo mismo puede decirse de la especie y del orden); *pero el mal modo, la mala especie y el mal orden o se llaman así porque no alcanzan el grado que deberían tener, o porque se aplican a cosas a las que no se los puede aplicar. Y así se llaman malos porque son extraños o ajenos.*

5. *A la quinta hay que decir:* Que la naturaleza de la luz no tenga número, peso ni medida, no se dice en sentido absoluto, sino por comparación a lo corporal, porque la fuerza de la luz llega a todo lo corporal en cuanto es cualidad activa del primer cuerpo que puede alterar, esto es, del firmamento.

ARTICULO 6

¿Es o no es adecuado dividir el bien en honesto, útil y deleitable? [f]

2-2 q.145 a.3; *In Sent.* 2 d.21 q.1 a.3; *In Ethic.* 1 lect.5; 8 lect. 2.3.

Objeciones por las que parece que no es adecuado dividir el bien en honesto, útil y deleitable:

1. Como dice el Filósofo en I *Ethic.*[28], el bien se encuentra en los diez predicamentos. Pero lo honesto, útil y deleitable puede ser encontrado en uno sólo. Por lo tanto, no es adecuado dividir el bien en éstos.

2. Más aún. Toda división se hace por opuestos. Pero estos tres no parecen ser opuestos, pues lo honesto es deleitable y nada deshonesto es útil (sin embargo, debería serlo, si la división se hiciera por opuestos para que se opusiera lo honesto a lo útil). Esto mismo dijo Tulio en el libro *De officiis*[29]. Por lo tanto, tal división no es adecuada.

3. Todavía más. Donde hay uno porque hay otro, sólo hay uno. Pero lo útil no es bueno a no ser porque también es deleitable y honesto. Por lo tanto, lo útil no debe dividirse por opuesto a lo deleitable y honesto.

En cambio está el hecho que Ambrosio en el libro *De officiis*[30] utiliza esta división de bien.

Solución. *Hay que decir:* Parece que esta división propiamente es la del bien humano. Sin embargo, si se considera la razón de bien de forma más elevada y universal, encontramos que esta división propiamente corresponde al bien en cuanto bien. Pues el bien es algo en cuanto es apetecible y es fin de la tendencia del apetito. El fin de la tendencia del apetito puede ser considerado en su comparación al movimiento del cuerpo físico. El movimiento del cuerpo físico termina definitivamente en lo último; y en su marcha a lo último, también termina de alguna manera en los puntos intermedios, y éstos son llamados *términos* en cuanto que en ellos termina una parte del movimiento. El último término tiene que ser entendido bajo dos aspectos: 1) *Uno,* como aquello a lo que uno se dirige, como puede ser un lugar a una forma; 2) *otro,* como reposo en aquello. Así, lo que es apetecido como medio para conseguir el fin último de la ten-

27. C.22: ML 42,558. 28. C.6 n.2 (BK 1096a19): S. Th. lect.6 n.79. 29. CICERÓN, *De Officiis,* l.2 c.3 (DD 4,463). 30. L.1 c.9: ML 16,35.

f. Se ofrece aquí una división que alcanza gran importancia a la hora de valorar la moralidad de los actos humanos. Si se considera el bien en su condición de *ser,* se divide en diez predicamentos, como todas las cosas; pero si se atiende formalmente a su cualidad de *bien,* se divide en *honesto, útil y deleitable* (ad 1). No es una división unívoca, sino proporcionalmente análoga, de suerte que el contenido del bien se predica primera y principalmente del *honesto* (ad 3). *Honesto* no hay que entenderlo como la condición de ser conforme a las reglas morales (cf. 1-2 q.18), e.d. como contrapuesto a *des-honesto* (cf. ad 2). *Honesto* se dice aquí del bien que «se desea por sí mismo y por ello es meta y límite último del movimiento apetitivo» (cuerpo).

dencia del apetito, se llama *útil;* y lo que es apetecido como fin último de la tendencia del apetito, se llama *honesto,* porque se llama honesto a aquello que es apetecido por lo que es. Aquello en lo que termina la tendencia del apetito, es decir, la consecución de lo buscado, es el *deleite.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El bien en cuanto es uno con el ser se encuentra en los diez predicamentos. Pero, atendiendo a su concepto propio, le corresponde esta división.

2. *A la segunda hay que decir:* Esta división no se hace por realidades opuestas, sino por conceptos opuestos. Sin embargo se llama deleitable a lo que no tiene más razón de ser apetecido que el placer, aunque a veces sea perjudicial y deshonesto. Se llama útil a lo que no tiene por qué ser apetecido, pero que conduce a otra cosa, por ejemplo una medicina amarga. Se llama honesto a lo que en sí mismo contiene el porqué del deseo.

3. *A la tercera hay que decir:* El bien no se divide en estos tres de forma unívoca, sino análoga con proporcionalidad. Pues primero se dice de lo honesto; segundo, de lo deleitable; tercero, de lo útil.

CUESTIÓN 6

Sobre la bondad de Dios [a]

A continuación hay que tratar lo referente a la bondad de Dios. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. A Dios, ¿le corresponde o no le corresponde ser bueno?—2. Dios, ¿es o no es el sumo bien?—3. ¿Es o no es el único bueno por esencia?—4. ¿Son o no son buenas, por la bondad divina, todas las cosas?

ARTICULO 1

A Dios, ¿le corresponde o no le corresponde ser bueno?

Cont. Gentes 1 37; *In De Div. Nom.* c.4 lect.1; *In Metaphys.* l.12 lect.7.

Objeciones por las que parece que a Dios no le corresponde ser bueno:

1. La razón de bien consiste en el modo, la especie y el orden. Sin embargo, estas cosas no parece que correspondan a Dios ya que es inmenso y no está ordenado a algo. Por lo tanto, ser bueno no le corresponde a Dios.

2. Más aún. Es bueno lo que todos apetecen. Pero no todos apetecen a Dios, ya que no todos le conocen; y no se apetece más que lo conocido. Por lo tanto, ser bueno no le corresponde a Dios.

En cambio está lo que se dice en Jer 3,25: *El Señor es bueno para los que esperan en El; para toda alma que le busca.*

Solución. *Hay que decir:* Ser bueno le corresponde señaladamente a Dios. Pues algo es bueno en cuanto es apetecible.

a. Se habla aquí de la *bondad ontológica.* La que corresponde al ser, no al obrar. Algo así como se dice que el fruto es bueno cuando está maduro. O que un edificio es bueno cuando está acabado. Las cosas son buenas en la medida que alcanzan su propia realización. Decir «Dios es bueno» equivale a decir: «es verdaderamente perfecto». Como una obra espléndida porque está bien hecha. Esta *bondad del ser* fundamentará la *bondad del obrar* de que se ocupará más adelante: amor de benevolencia (q.20), justicia-misericordia (q.21). Como de ordinario, su punto de arranque es la Palabra de Dios, aunque sea parco en las citas. Sabe que cuando Moisés pide ver a Yahveh, éste le responde: «Yo haré pasar ante tu vista toda mi bondad» (Ex 33,19); ha recitado con el salmista «¡Qué glorioso es tu nombre en toda la tierra!» (Sal 8,2). En *Cont. Cent* 1,38 cita expresamente la respuesta de Jesús «¡Uno solo es el Bueno!» (Mt 19,17). Al intentar dar una explicación racional acude, como otras veces, a la causalidad eficiente (2.ª vía). Toda la bondad dispersa en las criaturas ha de hallarse en Dios concentrada y unificada, como en su fuente y origen (1 q.4 a.1).

Cada uno apetece su perfección [b]. En el efecto la perfección y la forma tienen cierta semejanza con el agente, ya que el que obra hace algo semejante a él. Por eso, el agente es apetecible y tiene razón de bien, pues lo que de él se apetece es la participación de su semejanza. Como quiera que Dios es la primera causa efectiva de todo, resulta evidente que la razón de bien y de apetecible le corresponde. De ahí que Dionisio atribuya al bien a Dios como primera causa eficiente, diciendo que Dios es llamado bueno *como aquello en lo que todo subsiste* [1].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Tener modo, especie y orden pertenece a la razón del bien causado. Pero en Dios el bien está como en la causa [c]; de ahí que a El le corresponda establecer en los demás el modo, la especie y el orden. Así, estos tres están en Dios como su causa.

2. *A la segunda hay que decir:* Todos, en cuanto apetecen sus propias perfecciones, apetecen al mismo Dios por cuanto las perfecciones de todas las cosas son determinadas perfecciones del ser divino, como quedó demostrado por lo dicho (q.4 a.3). Así, quienes apetecen a Dios, más le conocen en sí mismo. Esto pertenece a las criaturas racionales. Otros, en cambio, conocen destellos de su bondad, lo cual también pertenece al conocimiento sensitivo. Otros, por su parte, tienen apetito natural sin conocimiento, aun cuando estén orientados a sus propios fines por una inteligencia superior.

ARTICULO 2

Dios, ¿es o no es el sumo bien?

In Sent. 2 d.1 q.2 a.2 ad 4; *Cont. Gentes* 1 41.

Objeciones por las que parece que Dios no es el sumo bien:

1. El sumo bien añade algo al bien; cosa que, por otra parte, hace todo bien. Pero todo lo que tiene añadidos es compuesto. Luego el sumo bien es compuesto. Pero Dios es absolutamente simple, como quedó demostrado (q.3 a.7). Por lo tanto, Dios no es el sumo bien.

2. Más aún. Como dice el Filósofo [2], *el bien es lo que todos apetecen.* Pero no hay nada que sea apetecido por todos más que Dios solo, fin de todo. Luego nada es bueno sino sólo Dios. Esto parece deducirse también de lo que se dice en Mt 19,17: *Nadie es bueno sino sólo Dios.* Pero sumo se dice por comparación con otros, como sumamente caliente se dice por comparación con todo lo caliente. Por lo tanto, Dios no puede ser llamado sumo bien.

3. Todavía más. Lo sumo conlleva comparación. Pero lo que no es de un género no es comparable. Ejemplo: No es correcto decir que la dulzura es mayor o menor que una línea. Así, pues, como quiera que Dios no es del mismo género que los otros bienes, como resulta evidente por lo dicho (q.3 a.5; q.4 a.3 ad 3), parece que Dios no pueda ser llamado sumo bien por comparación con los otros bienes.

En cambio está lo que dice Agustín en I *De Trin.* [3]: La trinidad de las divinas

1. DIONISIO, *De Div. Nom.* § 4: MG 3,700: S. Th. lect.3. 2. ARISTÓTELES, *Ethic.* 1 c.1 n.1 (BK 1094a3): S. Th. lect.1 n.9-11. 3. C.2: ML 42,822.

b. Todo lo que existe tiene ansia de ser más. Busca afanosamente su plena realización. Tiene hambre y sed de perfección. Pues bien, sólo en Dios puede saciarse tal inquietud. «Dios es bueno» quiere decir: es la plenitud. Es lo que, consciente o inconscientemente, apetecen todos. Es «lo más deseable». Ninguna oscuridad, ninguna mancha. Simplemente esto: SER. Todos le buscan y anhelan, aun sin querer, aun sin saberlo. Ahora bien, si es la bondad universal —lo que todos apetecen— lo es precisamente porque hace existir todas las cosas. Es «la primera causa eficiente de todo» (cuerpo). En cada ser hay una huella de su paso, que se traduce como en un grito natural del mismo. Todo confluye hacia El: es «bueno». Ver lo dicho en la nota a 1 q.5 a.1. *Perfección* y *apetibilidad* se entrecruzan. Es apetecible porque es perfecto. Es perfecto porque concentra en sí las perfecciones todas. Las concentra precisamente porque las ha creado.

c. «El bien está en Dios como en su causa» es algo más que afirmar: «Dios es causa de la bondad» o «Dios no es malo». Significa: «Lo que llamamos bondad en las criaturas preexiste en Dios y ciertamente de modo más elevado» (cf. 1 q.13 a.2).

personas *es el sumo bien comprendido por almas muy purificadas.*

Solución. *Hay que decir:* Dios es absolutamente el sumo bien, y no sólo en algún género o en algún orden de cosas. Así, pues, y como ya se ha dicho (a.1), se atribuye a Dios el bien en cuanto todas las perfecciones deseadas dimanan de él como primera causa. No es que dimanen de El como de un agente unívoco, como quedó demostrado (q.4 a.3), sino como de un agente que no se corresponde con los efectos ni por razón de la especie ni por razón del género. La semejanza del efecto se encuentra en la causa unívoca uniformemente; en cambio, en la causa equívoca se encuentra de forma más sublime, como el calor se encuentra de forma más sublime en el sol que en el fuego. Así, pues, como quiera que el bien está en Dios como la primera causa no unívoca, es necesario que el bien esté en El de modo más sublime. Y por esto se le llama sumo bien.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El sumo bien no añade al bien ninguna realidad absoluta, sino tan sólo una relación. Pero cuando se establece una relación entre Dios y las criaturas, es real en la criatura, no en Dios. En Dios la realidad de razón como lo cognoscible tiene relación con la ciencia, no porque vaya referido a la ciencia, sino porque la ciencia está referida a lo cognoscible. Así, no es necesario que en el sumo bien haya composición. Tan sólo sucede que los demás son deficientes comparados con El.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando se dice: *el bien es lo que todos apetecen* no se da a entender que todos los seres apetecen cada uno de los bienes, sino que cuanto se apetece tiene razón de bien. Cuando se dice: *nadie es bueno sino sólo Dios,* se da a entender el bien por esencia, como veremos (a.3).

3. *A la tercera hay que decir:* Las cosas que no son del mismo género, sino que pertenecen a géneros distintos, no son comparables entre sí. Se niega que Dios esté en el mismo género que los otros bienes, pero no porque pertenezca a algún otro género, sino porque está fuera del género y al mismo tiempo es principio de todo género. Así, es comparado con otros por exceso. Y éste es el tipo de comparación que le corresponde al sumo bien.

ARTICULO 3

Ser bueno por esencia, ¿es o no es propio de Dios?

De Verit. q.21 a.1 ad 1; a.5; *Cont. Gentes* 1 38; 3 20; 70 *De hebdom.* lect. 3.4; *In De Div. Nom.* c.4 lect.1; c.13 lect.1; *Compend. Theol.* c.109.

Objeciones por las que parece que ser bueno por esencia no es propio de Dios:

1. Como quedó establecido anteriormente (q.5 a.1), de la misma forma que ser y unidad se identifican, así sucede con el bien. Pero como todo ser es uno por esencia, según demuestra el Filósofo en IV *Metaphys.*[4], todo es bueno por esencia.

2. Más aún. Si el bien es lo que todos apetecen, como quiera que el mismo ser es deseado por todos, este ser es su propio bien. Pero como cualquier cosa es ser por esencia, cualquier cosa es buena por esencia.

3. Todavía más. Todo es bueno por su propia bondad. Si algo no fuese bueno por esencia, necesariamente su bondad no sería su esencia. Aquella bondad que es ser, necesariamente tiene que ser buena. Si fuese buena por una bondad externa a ella, habría que analizar esta otra bondad. Así emprenderíamos un proceso infinito o llegaríamos a una bondad que no necesita de otra para ser buena. De ser así, basta quedarse con lo primero que hemos dicho. Así, pues, toda bondad es buena por esencia.

En cambio está lo que dice Boecio en el libro *De hebdomad.*[5]: *Todo lo que proviene de Dios es bueno por participación.* Por lo tanto, no por esencia.

Solución. *Hay que decir:* Sólo Dios es bueno por esencia. Se dice que algo es bueno en cuanto que es, perfecto. Y la perfección de algo puede ser contemplada desde tres puntos de vista. *Primero,* la perfección como constitutiva del ser de algo. *Segundo,* la perfección a la que se le añade algo indispensable para un obrar

4. C.2 n.5 (BK 1003b32): S. Th. lect.2 n.548-553. 5. ML 64,1313: S. Th. lect.3.4.

perfecto. *Tercero,* la perfección a la que tiende algo como a su fin. Ejemplo: En el fuego la primera perfección sería el ser que tiene por su forma sustancial; la segunda perfección sería su calidad, como ligereza, sequedad y similares; la tercera perfección la tiene en cuanto está detenido en un lugar. Sin embargo, esta triple perfección no es propia, por esencia, de ningún ser creado. Sólo le corresponde a Dios, pues sólo en El su esencia es su mismo ser. Pero lo que de los otros se dice accidentalmente, como ser poderoso o sabio, de El se dice esencialmente, como quedó establecido (q.3 a.6). Y El no está ordenado a algo como a su fin, sino que El es el último fin de todas las cosas. De donde se concluye que sólo Dios tiene por esencia todo tipo de perfección. Así, El es el único bueno por esencial

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La unidad no implica la perfección, sino sólo la indivisión, cosa propia de todo ser por esencia. Por eso las esencias de las cosas simples son indivisas tanto en acto como en potencia; las esencias de los compuestos son indivisas sólo en acto. Así, es necesario que cualquier cosa sea una por su esencia, pero no buena, como quedó demostrado (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Cualquier cosa por tener ser es buena; sin embargo, en las cosas creadas su ser no es su esencia. De ahí que no pueda deducirse que lo creado sea bueno por esencia.

3. *A la tercera hay que decir:* La bondad de lo creado no es su esencia, sino algo añadido; bien sea su ser, o alguna perfección, o su ordenación al fin. Sin embargo, esta misma bondad añadida se dice tanto que es buena como que es ser. Y la llamamos ser no porque tal bondad sea algo, sino porque ella misma es algo por otro. Así es como se la llama buena, porque ella es algo bueno, no porque ella misma tenga alguna bondad por la que es buena.

ARTICULO 4

Todas las cosas, ¿son o no son buenas por bondad divina? [e]

In Sent. 1 d.19 q.5 a.2 ad 3; *De Verit.* q.21 a.4; *Cont. Gentes* 1 40.

Objeciones por las que parece que todas las cosas son buenas por bondad divina:

1. Dice Agustín en el VIII *De Trin.*[6]: *Este y aquel bien. Elimina el éste y el aquél, y, si puedes, contempla el mismo bien. Así verás a Dios, no bueno por algún bien, sino bien de todo lo bueno.* Pero cada cosa es bien de su propio bien. Por lo tanto, cada cosa es buena con el mismo bien que lo es Dios.

2. Más aún. Boecio, en el libro *De hebdomad.*[7] dice que todas las cosas son buenas en cuanto ordenadas a Dios, y esto por razón de la bondad divina. Por lo tanto, todas las cosas son buenas por la bondad divina.

En cambio está el hecho que todas las cosas son buenas en cuanto que exis-

6. C.3: ML 42,949. 7. ML 64,1313: S. Th. lect.3.4.

d. La bondad de Dios trasciende la de cualquier criatura y aun la de todas ellas juntas. Los seres son más o menos buenos. Dios *es la bondad.* No puede medirse con nada de acá abajo. Supera las pobres miopías humanas. En El todo es uno, simple (1 q.3 a.4). Si se pudiera pensar en Alguien que fuera solamente bondad, y nada más que bondad, la *bondad subsistente,* éste sería Dios. Nada de la tierra se le parece. Por esto Dios es el misterioso, «el Gran Desconocido» (III *Cont. Cent.* 49). En este abismo insondable de bondad, S.T. llegará a ver la razón de la creación (a.4) e intuirá la conveniencia de una donación trinitaria (1 q.37 a.2 ad 3).

e. Sólo Dios es la bondad. De El, como de su fuente, dimana la bondad de las cosas creadas. Y esto en un triple sentido: en cuanto que es el modelo o ejemplar a quien imitan *(c. ejemplar);* en cuanto que El mismo la ha comunicado o creado *(c. eficiente);* en cuanto que, como bondad participada y deficiente, anhela naturalmente la plenitud de la bondad absoluta *(c. final).* En cambio, no puede decirse que Dios sea *causa formal,* es decir, constitutiva e intrínseca. Ello equivaldría a adoptar una línea panteísta, inaceptable bajo un prisma de fe. Sólo podría afirmarse en un sentido lejano, «por la semejanza de la bondad de Dios inherente a cada una» (cuerpo). Precisamente porque todas las cosas participan analógicamente de la bondad divina, «hay una bondad común a todos los seres y hay también múltiples bondades» (cuerpo).

ten. Pero no se dice que todas sean seres por el ser divino, sino por su propio ser. Por lo tanto, no todas las cosas son buenas por bondad divina, sino por su propia bondad.

Solución. *Hay que decir:* Nada impide que los seres que tienen relación, reciban su denominación por algo externo a ellos; así, se dice localizado por el lugar o medido por la medida. Pero por lo que respecta a los términos absolutos, ha habido diversas opiniones. Así, Platón[8] estableció las especies separadas de todas las cosas; de este modo los individuos son llamados tales en cuanto son participaciones de las especies separadas. Ejemplo: Sócrates es llamado hombre en cuanto es especie separada de hombre. Además, así como mantenía la idea separada, por ejemplo, de hombre, y lo llamaba *hombre por sí*, o de caballo, llamándolo *caballo por sí,* del mismo modo mantenía la idea separada de ser y lo llamaba *ser por sí;* y de uno, llamándolo *uno por sí.* Y por eso, cada una de sus participaciones es llamada ser o uno. Y aquello que es ser por sí y uno por sí, él lo denominaba sumo bien. Como quiera que el bien se identifica con el ser y con el uno, decía que el bien por sí era Dios, siendo todas las demás cosas buenas por participación.

Aun cuando esta opinión pueda parecer sin fundamento, ya que no puede sostenerse que las especies separadas de las cosas naturales subsistan por sí mismas, como demuestra Aristóteles abundantemente[9], sin embargo, es absolutamente cierto que, tal como dijimos (q.2 a.3) y en eso se concuerda con Aristóteles[10], lo primero es aquello que es ser y bueno por esencia; y nosotros le llamamos Dios. De este primero, que es ser y bueno por esencia, todas las cosas pueden recibir su denominación tanto de seres como de buenas, pues, como dijimos (q.4 a.3) participan de él si bien lejana y deficientemente, con una cierta semejanza. Así, cada cosa puede ser llamada buena por bondad divina como principio primero, ejemplar, efectivo y final de toda bondad. Sin embargo, todo puede ser llamado bueno por la semejanza con la bondad divina que lleva inherente, que es formalmente su bondad, y por la que se le llama así. De este modo, hay una sola bondad de todo y, a un tiempo, muchas bondades.

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho.

CUESTIÓN 7

Sobre la infinitud de Dios

Después de haber tratado lo referente a la perfección divina, ahora hay que adentrarse en el estudio de su infinitud y de su presencia en las cosas. Pues se le atribuye a Dios el estar en todas partes y en todas las cosas en cuanto que es inabarcable e infinito.

La cuestión referente a la infinitud de Dios plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. Dios, ¿es o no es infinito?—2. Además de El mismo, ¿hay o no hay algo infinito por esencia?—3. ¿Puede o no puede algo ser infinito por grandeza?—4. ¿Puede o no puede estar lo infinito en las cosas por multiplicación?

8. Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 1 c.6 n.2 (BK 986b7): S. Th. lect.10 n.151. S. AGUSTÍN, *Octoginta Trium Quaest.* q.46: ML 40,30. 9. Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 1 c.9 n.1 (BK 990a33): S. Th. 1 lect.15; 3 c.6 (BK 1002a12): S. Th. 3 lect.14; 7 c.14.15 (BK 1039a24): S. Th. 7, lect.14.15; *Ethic.* 1 c.6 (BK 1096a11): S. Th. lect.6. 10. *Metaphys.* lα c.1 n.5 (BK 993b24). Cf. Supra q.2 a.3.

ARTICULO 1

Dios, ¿es o no es infinito?

q.50, a.2 ad 4; q.86 a.2 ad 1; 3 q.10 a.3 ad 1; *In Sent.* 1 d.43 q.1 a.1; *De Verit,* q.2 a.2 ad 5; q.29 a.3; *Cont. Gentes* 1 43; 3 54; *De Pot.* q.l a.2; *Compend. Theol.* 15.18.20; *Quodl.* 10 q.2 a.1 ad 2; *De spirit. mal.* a.1 ad 2; *Quodl.* 3, q.2 a.1.

Objeciones por las que parece que Dios no es infinito:

1. Todo lo infinito es imperfecto porque tiene razón de parte y de materia, como se dice en III *Physic.*[1] Pero Dios es perfectísimo. Por lo tanto, no es infinito.

2. Más aún. Según el Filósofo en I *Physic.*[2], finito e infinito convergen en la cantidad. Pero Dios no es cantidad ya que no es cuerpo, como quedó demostrado (q.3 a.1). Por lo tanto, no le corresponde ser infinito.

3. Todavía más. Lo que está aquí porque no está allí, por razón del lugar es finito. Lo que es esto porque no es lo otro, es finito por razón de la sustancia. Pero Dios es esto y no lo otro, pues no es ni piedra ni madero. Por lo tanto, Dios no es infinito por razón de la sustancia.

En cambio está lo que dice el Damasceno[3]: *Dios es infinito, eterno, inabarcable.*

Solución. *Hay que decir:* Todos los antiguos filósofos [a] atribuyeron lo infinito al primer principio, como se dice en III *Physic.*[4]; esto es razonable si se considera que del primer principio emanan innumerables cosas. Pero, por equivocarse en la naturaleza del primer principio, es lógico que también se equivocaran acerca de su infinitud. Porque al atribuir materia al primer principio, consecuentemente atribuyeron al primer principio la infinitud material. Por eso decían que un cuerpo infinito era el primer principio de las cosas[5].

Hay que tener presente que se llama infinito a aquello que no tiene limitación. En cierto modo la materia está delimitada por la forma, y la forma por la materia. Por una parte, la materia está delimitada por la forma, porque antes de recibir una sola forma que la determinara está en potencia para poder recibir muchas. Por su parte, la forma está delimitada por la materia porque, en cuanto forma, puede adaptarse a muchas cosas; pero al ser recibida en la materia se convierte en la forma concreta de esta materia determinada. La materia se perfecciona por la forma que la delimita; por eso la infinitud material que se le atribuye es imperfecta, pues acaba siendo casi una materia sin forma. La forma, en cambio, no sólo no se perfecciona por la materia, sino que ésta, la materia, delimita más bien su amplitud. Así, la infinitud de una forma no determinada por la materia contiene razón de lo perfecto. Lo sumamente formal de todo es el mismo ser, como quedó demostrado (q.4 a.1 ad 3). Como quiera que el ser divino no es un ser contenido en algo, sino que subsiste en sí mismo, como también quedó demostrado (q.3 a.4), resulta evidente que el mismo Dios es infinito y perfecto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En lo dicho está incluida la respuesta.

2. *A la segunda hay que decir:* El límite de la cantidad es como la misma forma; prueba de ello es que la figura, que consiste en la delimitación de la cantidad, viene a ser como la forma a la cantidad. Así, la infinitud que le corresponde a la cantidad es una infinitud de tipo material. Como quedó dicho (sol.), tal infinitud no es atribuible a Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* Puesto que el ser de Dios subsiste en sí mismo y no está contenido en otro, por lo cual es llamado infinito, se distingue de todos los demás y éstos deben ser excluidos de él. Es como una blancura que subsistiera en sí misma; por eso mismo no existiría en ningún otro y se distinguiría de cualquier otra blancura en un sujeto.

1. ARISTÓTELES, c.6 n.11 (BK 207a27): S. Th. lect.11 n.4.6.7. 2. ARISTÓTELES, c.2 n.10 (BK 185b2): S. Th. lect.3 n.2. 3. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* 1, c.4: MG 94,800. 4. ARISTÓTELES, c.4 n.2 (BK 203a1): S. Th. lect.6 n.5. 5. Cf. los filósofos citados en ARISTÓTELES, *Metaphys.* 1 c.3 n.2 (BK 983b6).

a. Los presocráticos de la escuela jónica, como Tales de Mileto (624-548 a.C), Anaximandro (610-547 a.C.), Anaxímenes (588-524 a.C.) y Heráclito (h.500 a.C.) a quienes Tomás conocía seguramente a través de Aristóteles.

ARTICULO 2

Además de Dios, ¿puede o no puede alguna cosa ser infinita por esencia?

q.50 a.2 ad.4; *In Sent.* 1 d.43 q.1 a.2; *De Verit.* q.20 a.4 ad 1; q.29 a.3; *Quodl.* 9 q.1; 10 q.2, a.1; 12 q.2. *In Metaphys.* 11 lect.10.

Objeciones por las que parece que, además de Dios, puede haber alguna cosa infinita por esencia:

1. En cualquier cosa hay proporción entre esencia y capacidad. Así, pues, si la esencia de Dios es infinita, es necesario que también lo sea su capacidad. Luego puede producir un efecto infinito, puesto que la capacidad se mide por el efecto.

2. Más aún. Todo lo que tiene capacidad infinita, tiene esencia infinita. Pero el entendimiento creado tiene capacidad infinita, puesto que puede aprehender lo universal, que comprende todo lo particular. Luego toda sustancia intelectual creada es infinita.

3. Todavía más. Como quedó demostrado (q.3 a.8), la materia prima es distinta de Dios. Pero la materia prima es infinita. Luego, además de Dios, algo puede ser infinito.

En cambio está el hecho que lo infinito no tiene su principio en otro, como se dice en III *Physic.*[6] No obstante, todo lo que no es Dios tiene en Dios su primer principio. Luego menos Dios nada puede ser infinito.

Solución. *Hay que decir:* Además de Dios, algo puede ser infinito en cierto modo, pero no absolutamente. Pues si hablamos de lo infinito por lo que corresponde a la materia, es evidente que todo lo que está en acto tiene alguna forma; y así, su materia está determinada por la forma. Pero porque la materia en cuanto que está bajo una forma sustancial permanece en potencia orientada a muchas formas accidentales, lo que es absolutamente infinito puede ser infinito en cierto modo. Ejemplo: La madera es finita por su forma, sin embargo, en cierto modo es infinita porque está en potencia orientada a muchas imágenes.

Si, por otra parte, hablamos de lo infinito por lo que respecta a la forma, resulta evidente que aquellas cosas cuyas formas están en la materia, son absolutamente finitas y de ningún modo infinitas. Pero si algunas formas creadas no están contenidas en la materia, sino que subsisten en sí mismas, como, por ejemplo, algunos piensan de los ángeles, tales formas serían en cierto modo infinitas, pues no estarían delimitadas ni reducidas por materia alguna. Pero, porque la forma creada así subsistente tiene ser y no su propio ser, resulta necesario que su mismo ser esté contenido y delimitado en una determinada materia. De ahí que no pueda ser absolutamente infinita.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Entre lo creado es contradictorio que la esencia de una cosa sea su mismo ser, puesto que el ser subsistente no es creado; de ahí que también sea contradictorio que sea absolutamente infinito y sin embargo no puede hacer algo no creado (esto sería mantener de forma simultánea realidades contradictorias); por consiguiente, no puede hacer algo absolutamente infinito.

2. *A la segunda hay que decir:* El hecho de que el entendimiento tenga capacidad para comprehender en cierto modo lo infinito, se debe a que el entendimiento es una forma no sometida a la materia, o bien totalmente separada de ella, como las sustancias de los ángeles; o bien, al menos, por ser una capacidad intelectual que, sin ser un acto de algún órgano concreto, está unida al cuerpo.

3. *A la tercera hay que decir:* La materia prima por sí misma no existe en la naturaleza de las cosas, pues no es ser en acto, sólo en potencia; de ahí que sea más algo concreado que creado. Sin embargo, aun cuando sea considerada en cuanto potencia, la materia prima no es absolutamente infinita, sino sólo en cierto modo, porque su potencia no comprende más que las formas naturales.

ARTICULO 3

¿Puede o no puede algo ser infinito en acto por razón de magnitud?

Quodl. 9 q.1; *In Phys.* 1 lect.9; 3 lect. 7.8.9.10.13; *Quodl.* 12 q.2; *In Metaphys.* 11 lect.10.

Objeciones por las que parece que algo puede ser infinito en acto por razón de magnitud:

6. ARISTÓTELES, c.4 n.7 (BK 203b7): S. Th. lect.6 n.10.

1. En las ciencias matemáticas no hay falsedad porque, como se dice en II *Physic.*[7]: *La abstracción no admite falsedad.* Pero las ciencias matemáticas utilizan lo infinito como magnitud, pues el geómetra en sus demostraciones dice: *Tal línea es infinita.* Luego no es imposible que algo sea infinito por razón de magnitud.

2. Más aún. No es imposible que algo no tenga lo que no va contra su razón de ser. Pero ser infinito no va contra la razón de ser de magnitud, ya que finito e infinito parecen ser de modo especial determinaciones[8] de la cantidad. Luego no es imposible que alguna magnitud sea infinita.

3. Todavía más. La magnitud es divisible hasta el infinito. Así, en III *Physic.*[9], lo continuo es definido como *lo que es divisible hasta el infinito.* Pero los contrarios son tales respecto a lo mismo. Así, como quiera que a la división se opone la suma, a la disminución el aumento, parece que la magnitud pueda crecer hasta el infinito. Luego es posible que exista una magnitud infinita.

4. Aún más. Como se dice en IV *Physic.*[10], el movimiento y el tiempo tienen la cantidad y la continuidad que toman de la magnitud sobre la que pasa el movimiento. Pero no va contra la razón de ser del tiempo y del movimiento que sean infinitos, puesto que cualquier punto indivisible que se señala en el tiempo y en el movimiento circular, es principio y fin. Luego no irá contra la razón de ser de magnitud que sea infinita.

En cambio, todo cuerpo tiene superficie. Pero todo cuerpo que tiene superficie es finito, porque la superficie es el limite del cuerpo finito. Luego todo cuerpo es finito. Algo parecido puede decirse de la superficie y de la línea. Por consiguiente, nada es infinito por razón de magnitud.

Solución. *Hay que decir:* Una cosa es ser infinito por su esencia y otra por razón de su magnitud. Pues puede darse de hecho que algo sea infinito por razón de magnitud, como el fuego o el aire, y sin embargo, no ser infinito por su esencia, porque su esencia puede estar determinada en una especie por la forma o en un individuo por la materia. De este modo, partiendo de lo establecido (a.2), porque ninguna criatura es infinita por su esencia, hace falta averiguar si algo creado es infinito por razón de magnitud. Así, pues, hay que tener presente que el cuerpo, que es una magnitud completa, puede ser considerado de dos maneras: Matemáticamente, y así se considera el cuerpo sólo como cantidad; o naturalmente, y así se le considera como poseedor de materia y de forma. Que cualquier cuerpo natural no pueda ser infinito en acto es evidente, pues todo cuerpo natural tiene una determinada forma sustancial. Como quiera que a la forma sustancial le corresponden accidentes, es necesario que a una determinada forma sustancial le correspondan unos determinados accidentes. Entre ellos, la cantidad. De donde se sigue que todo cuerpo natural tiene, en grado mayor o menor, una determinada cantidad. Esto mismo es aplicable al movimiento. Porque todo cuerpo natural tiene un determinado movimiento natural. No obstante, un cuerpo infinito no puede tener ningún movimiento natural. Ni rectilíneo, pues nada se mueve naturalmente con movimiento rectilíneo más que cuando está fuera de su sitio, cosa que no puede suceder en el cuerpo infinito, pues ocuparía todos los lugares, y así cualquier lugar sería indistintamente su sitio. Algo parecido puede decirse también del movimiento circular. Porque en el movimiento circular se requiere que una parte del cuerpo se traslade a un sitio anteriormente ocupado por otra parte. Esto no podría suceder nunca en un cuerpo circular infinito; porque dos líneas que parten de un centro, cuanto más se prolongan, más se alejan entre sí, de modo que, si el cuerpo fuese infinito, infinita sería también la distancia entre ellas, y así una nunca podría llegar al lugar de la otra.

Lo mismo cabe decir también del cuerpo matemático. Porque si imagina-

7. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 193b35): S. Th. lect.3 n.5. 8. El original latino es: *passiones.* Dicha palabra en cuanto tal sólo es aplicable al texto haciendo uso de una equivalencia. Consideramos que *determinaciones* traduce el sentido dado por el autor. *(N. del T.)* 9. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 200b20): S. Th. lect.1 n.3. 10. ARISTÓTELES, c.11 n.3 (BK 219a12): S. Th. lect.17 n.6.7.8.

mos un cuerpo matemático existente en acto, es preciso que nos lo imaginemos bajo una forma determinada, porque nada está en acto si no es por su forma. Como quiera que la forma de la cantidad en cuanto tal es la figura, será necesario que tenga una determinada forma. Y esto ya será finito, pues la figura es lo comprendido dentro de un límite o de unos límites.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El geómetra no supone que una línea es infinita en acto, sino que toma una línea finita en acto, de la cual puede quitar cuanto sea necesario. A esta línea la llama infinita.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo infinito no va contra la razón de ser de la magnitud en general, pero sin embargo sí va contra la razón de ser de cualquiera de sus especies. Por ejemplo, contra la razón de ser de la magnitud bicúbita o tricúbita, circular o triangular, y similares. No es posible que se dé en el género lo que no se da en la especie. De ahí que no sea posible la existencia de una magnitud infinita cuando no lo es ninguna de sus especies.

3. *A la tercera hay que decir:* Como hemos dicho (a.1 ad 2), lo infinito que corresponde a la cantidad se toma de parte de la materia. Por la división del todo se accede a la materia, pues las partes son tales en razón de la materia; por la suma se accede al todo que es tal en razón de la forma. Así, no se encuentra lo infinito en la suma de la magnitud, sino sólo en su división.

4. *A la cuarta hay que decir:* El movimiento y el tiempo no son considerados como un todo en acto sino de forma sucesiva; de ahí que tengan potencia mezclada con el acto. Pero la magnitud está toda en acto, y así, lo infinito que corresponde a la cantidad y que se toma de parte de la materia, es incompatible con la totalidad de la magnitud, pero no con la totalidad del tiempo y del movimiento, pues estar en potencia es algo propio de la materia.

ARTICULO 4

¿Puede o no puede lo infinito estar en las cosas por multitud?

q.2 a.3 1.ª via; q.46 a.2 ad 7; *In Sent.* 2 d.1 q.1 a.5 ad 17.18.19; *De Verit.* q.2 ad 10; *Cont. Gentes 2* 38; *Quodl.* 9 q.1; *In Metaphys,* 11 lect.10; *In Phys.* 3 lect.12; *Quodl.* 12 q.2; *De Aeternit. Mundi* 17.

Objeciones por las que parece que es posible que haya una multitud infinita en acto:

1. No es imposible que lo que está en potencia pase a acto. Pero el número puede multiplicarse hasta el infinito. Luego no es imposible que haya una multitud infinita en acto.

2. Más aún. Es posible que, de cualquier especie, algún individuo esté en acto. Pero las especies de las figuras son infinitas. Luego es posible que haya infinitas figuras en acto.

3. Todavía más. Las cosas que no se oponen entre sí, tampoco se anulan mutuamente. Pero, establecida una multitud de cosas, pueden establecerse otras muchas que no se les opongan; luego no es imposible que otras puedan darse simultáneamente con las primeras, y otras con aquéllas, y así hasta el infinito. Luego es posible que haya infinitas cosas en acto.

En cambio está lo que se dice en Sab 2,21: *Todo lo dispusiste con su número, su peso, su medida.*

Solución. *Hay que decir:* Sobre este problema hubo una doble opinión. Pues algunos, como Avicena [b] y Algazel [11c], dijeron que era imposible que existiera una multitud infinita por esencia en acto; pero que no era imposible que existiera una multitud infinita por accidente. Se dice que una multitud es infi-

11. Referencias tomadas de AVERROES, *Destruct. Destruct.* disp. 1 (9,20A.F; 9,18M). Para AVICENA, cf. *Metaphys.* 6 c.2; 8 c.1. Para ALGAZEL, cf. *Philosoph.* 1, 1, c.11.

---

b. Avicena (Ibn-Sina) nació en el 980 y falleció en 1037, después de una vida entregada a la filosofía y a la medicina. Cf. J. FERRATER MORA, l.c., 165-167; M. CRUZ HERNÁNDEZ, l.c., 69-112. Santo Tomás lo cita 426 veces a lo largo de su obra: C. VANSTEENKISTE, *Avicenna citaten bij S. Thomas:* Tds. v. Philos. 15 (1953) 457-507.

c. Algazel (al-Ghazzali), nacido en 1058, enseñó en Bagdad, falleció en 1111. Cf. J. FERRATER MORA, l.c. 72-73; M. CRUZ HERNÁNDEZ, l.c., 113-140. Cf. nota a I q.3 a.5 obj.2.

nita por esencia cuando para algo se requiera que la multitud sea infinita. Esto es imposible que se dé; porque, de ser así, algo dependería de realidades infinitas, no llegando nunca a su completa realización, *ya* que no puede agotarse lo infinito. Se dice que una multitud es infinita por accidente cuando para algo no se requiera la infinitud de la multitud, pero de hecho se da. Esto puede demostrarse con lo que hace el carpintero, el cual, para llevar a cabo su obra, requiere por sí una multitud de cosas, como el arte en su espíritu, las manos que trabajan, el martillo. Si estas cosas se multiplicaran hasta el infinito, la obra artesanal nunca quedaría concluida, porque dependería de infinitas causas. En cambio, el número de martillos que pueda utilizar, supuesto el caso de que se rompan uno tras otro, forma una multitud accidental, ya que sólo accidentalmente trabaja con muchos martillos, resultando indiferente que utilice uno o dos o muchos o infinitos si trabajase un tiempo infinito. Esta es la razón por la que establecieron como posible que existiera en acto una multitud infinita por accidente. Pero esto es imposible. Porque a toda multitud le corresponde estar en alguna especie de multitud. Las especies de la multitud se reducen a las especies de los números. No obstante, ninguna especie numérica es infinita, pues todo número es una multitud medida por la unidad. De ahí que resulte imposible que se dé una multitud en acto tanto por esencia como por accidente.

Asimismo, la multitud existente en la naturaleza de las cosas es creada; y todo lo creado está comprehendido de algún modo en la intención del creador, pues un agente no obra en vano. De ahí que resulte necesario que todo lo creado esté comprehendido en un determinado número. Luego es imposible que haya una multitud infinita en acto, incluso por accidente.

Sin embargo, sí es posible que haya una multitud infinita en potencia. Porque el aumento de la multitud se consigue por la división de la magnitud, ya que cuanto más se divide algo, tanto mayor es la pluralidad numérica. Por lo tanto, así como lo infinito se encuentra potencialmente en la división continua, pues accede a la materia, como quedó demostrado (a.3 ad 3), así también lo infinito se encuentra potencialmente en el aumento de la multitud.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todo lo que está en potencia pasa a estar en acto según su modo de ser. Ejemplo: el día no pasa a estar en acto en un solo momento, sino poco a poco. De la misma forma lo infinito de la multitud no pasa a estar en acto en un solo momento, sino poco a poco, pues tras una multitud cualquiera puede añadirse otra, y así hasta el infinito.

2. *A la segunda hay que decir:* Las especies de las figuras tienen infinidad numérica. Son especies de las figuras el triángulo, el cuadrilátero y otros. Por lo tanto, así como la multitud infinita numérica no pasa a estar en acto en un solo momento, así tampoco la multitud de las figuras.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando establecido algo puede establecerse algo más que no se le oponga, sin embargo, establecer cosas infinitas se opone a cualquier especie de multitud. Por lo tanto, no es posible que haya una multitud infinita en acto.

CUESTIÓN 8

Sobre la presencia de Dios en las cosas [a]

Porque parece cierto que al infinito le corresponde estar en todas partes y en todos los seres, hay que tratar si esto también le corresponde o no le

a. *Trascendencia* supone un «más allá» del punto de referencia: más allá del mundo, del pensamiento, del lenguaje. *Inmanencia* equivale a inherente, intrínseco, «estar en». Parece difícil compaginar ambas cosas en un mismo ser. De hecho, se han venido dando a través de la historia dos corrientes antagónicas. Una ha subrayado de tal forma la inmanencia que ha llegado a negar la distinción de Dios con respecto al mundo, haciéndolo su propio devenir, o su «for-

corresponde a Dios. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. Dios, ¿está o no está en todas las cosas?—2. Dios, ¿está o no está en todas partes?—3. Dios, ¿está o no está en todas partes por esencia, potencia y presencia?—4. ¿Es o no es propio de Dios estar en todas partes?

ARTICULO 1

Dios, ¿está o no está en todas las cosas?

In Sent. 1 d.37 q.1 a.1: 2 d.1 q.1 a.4; *Cont. Gentes* 3 67.

Objeciones por Las que parece que Dios no está en todas las cosas:

1. Lo que está sobre todo no está en todo. Pero Dios está sobre todo, siguiendo aquello del Sal 112,4: *Excelso es el Señor sobre todos los pueblos.* Luego Dios no está en todas las cosas.

2. Más aún. Lo que está en algo, está contenido. Pero Dios no está contenido por las cosas, sino que, más bien, Dios contiene lo creado. Luego Dios no está en las cosas sino, más bien, las cosas están en El. De ahí que Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[1] diga que *todas las cosas están en El más que El en parte alguna.*

3. Todavía más. Cuanto más poderoso es un agente, tanto más lejos llega su eficacia. Pero Dios es el más poderoso agente. Luego su acción puede llegar hasta las cosas más distantes de El; no siendo necesario que esté en todas las cosas.

4. Por último. También los demonios son realidades creadas. Pero Dios no está en los demonios, ya que, como se dice en 2 Cor 6,14, *no hay comunión posible entre la luz y las tinieblas.* Luego Dios no está en todas las cosas.

En cambio, allí donde algo actúa, allí está presente. Pero Dios actúa en todos, según aquello de Is 26,12: *Señor, Tú lo has hecho todo en nosotros.* Luego Dios está en todas las cosas.

Solución. *Hay que decir: Dios* está en todas las cosas, no dividiendo su esencia, o por accidente, sino como el agente está presente en lo que hace. Es imprescindible que el agente esté en contacto con lo que hace directamente y lo llene con su poder. En el VII *Physic.*[2] se prueba que el motor y lo movido van juntos. Como quiera que Dios es por esencia el mismo ser, es necesario que el ser creado sea su propio efecto, como quemar es el efecto propio del fuego. Este efecto lo causa Dios en las cosas no sólo cuando empiezan a existir, sino a lo largo de su existir, como la luz que el sol provoca en el aire se mantiene mientras el aire está iluminado. Así, pues, cuanto más existe una cosa, tanto más es necesaria en ella la presencia de Dios según el modo propio de ser. Además, el ser es lo más íntimo de una cosa, lo que más la penetra, ya que es lo formal de todo lo que hay en la realidad, como quedó demostrado (q.4 a.1 ad 3). Por todo lo cual se concluye que Dios está en todas las cosas íntimamente.

1. Q.20: ML 40,15. 2. ARISTÓTELES, c.2 n.1 (BK 243a4): S. Th. lect.3.4.

---

ma sustancial», o su «alma». Es la línea panteísta, desde la de los eléatas y neoplatónicos hasta ciertas filosofías modernas (I q.3 a.8). Otra ha marcado de tal manera la trascendencia que ha llegado a pintar un Dios lejano y ajeno a las vicisitudes del mundo y a las angustias del hombre (I q.8 a.3). Es la versión de los teístas.

La respuesta del Santo es equidistante de ambos extremos. Dios es distinto del mundo (a.1 ad 3), pero existe en el universo (a.1) y está en todas las cosas porque todo está sometido a su poder *(potencia),* porque todo está patente y como desnudo a sus ojos *(presencia)* y porque actúa en todos como causa de su ser *(esencia)* (a.3). Trascendencia e inmanencia no se oponen en Dios porque siendo distinto es íntimo a la vez (a.1 ad 1). Precisamente porque es simple (q.3) y perfecto (q.4) no es «circunscriptible», de ahí que pueda estar en todas partes (q.7 prol.; q.8 prol.). Esta cuestión alcanzará simas de profundidad y cumbres de brillantez al hablar de la *inhabitación* de la tripersonalidad divina en el alma creyente (1 q.43 a.3). Cf. G. MUZIO, *Immanenza del divino e trascendenza di Dio secondo S. Tommaso* (Roma 1962).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dios está sobre todo por la excelencia de su naturaleza; sin embargo, está en todas las cosas como causa de su ser, como se dijo anteriormente (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Puede decirse que lo corporal está en algo como en su continente; sin embargo, lo espiritual contiene aquello en lo que está, como el alma contiene el cuerpo. De ahí que Dios esté en todas las cosas como el que contiene la realidad. Sin embargo, por cierta semejanza con lo corporal, se dice que todas las cosas están en Dios en cuanto están contenidas por El.

3. *A la tercera hay que decir:* No hay acción de ningún agente, sea cual sea su fuerza, que llegue a algo distante sin mediación. Y esto corresponde a la absoluta fuerza de Dios, que obra directamente en todos. De ahí que nada esté distante de El, pues nada hay que no tenga en sí a Dios. Sin embargo, se dice que las cosas están distantes de Dios por la desemejanza entre naturaleza y gracia, pues El está sobre todo por la excelencia de su naturaleza.

4. *A la cuarta hay que decir:* En los demonios hay que distinguir entre su naturaleza, que proviene de Dios, y su culpa, que no proviene de El. Así, no es admisible en absoluto sostener que Dios esté en los demonios, sino sólo añadiendo: *en cuanto son determinadas cosas.* Por otra parte, en las cosas cuya naturaleza no está deformada, se puede sostener absolutamente que Dios está presente.

ARTICULO 2

Dios, ¿está o no está en todas partes?

q.16 a.7 ad 2; q.52 a.2; *In Sent.* 1 d.37 q.2 a.1; *Cont. Gentes* 3 68; *Quodl.* 11 q.1.

Objeciones por las que parece que Dios no está en todas partes:

1. Estar en todas partes significa estar en cualquier lugar. Pero estar en cualquier lugar no es propio de Dios, pues no le corresponde tener lugar, ya que, como dice Boecio en el libro *de Hebdomad.*[3], lo incorporal no tiene lugar. Luego Dios no está en todas partes.

2. Más aún. La relación existente entre tiempo y sucesión es proporcional a la existente entre lugar y permanencia. Pero la unidad indivisible de la acción o del motor no puede darse en tiempos distintos. Consecuentemente, la unidad indivisible de lo permanente puede darse en todos los lugares. El ser divino no es sucesivo, sino permanente. Luego Dios no está en muchos lugares. Así, pues, no está en todas partes.

3. Todavía más. El ser que está totalmente en algún lugar no puede tener parte fuera de él. Pero Dios, si está en algún lugar, está totalmente en él, pues no tiene partes. Luego nada de El está fuera de aquel lugar. Consecuentemente, Dios no está en todas partes.

En cambio está lo que dice Jer 23,24: *Yo lleno el cielo y la tierra.*

Solución. *Hay que decir:* Como quiera que el lugar es una cosa determinada, estar en algún lugar puede entenderse de dos maneras: O como están las demás cosas, es decir, como algo está del modo que sea en otras cosas, así los accidentes del lugar están en un lugar; o como algo que está según el modo propio de un lugar, así los seres colocados están en un lugar. En cierta manera, de ambos modos está Dios presente en todo lugar, que es lo mismo que estar en todas partes. El primer modo, porque así como está en todas las cosas dándoles ser, virtud y acción, así también está en todo lugar dándole virtud locativa. Así, las cosas colocadas están en un lugar llenándolo; y Dios lo llena todo. Pero no como el cuerpo; pues se dice que el cuerpo llena un lugar en cuanto que no lo puede ocupar otro cuerpo. En cambio, el que Dios esté en algún lugar, no impide que otros estén allí. Precisamente El llena todos los lugares, porque da ser a todas las cosas colocadas que son las que llenan todos los lugares.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo incorporal no está en un lugar por dimensión de volumen, sino por acción de poder.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo indivisible hay que entenderlo de dos maneras. 1) Lo indivisible como límite de la cantidad continua, como el punto en lo

3. ML 64,1311.

permanente y el momento en lo sucesivo. Lo indivisible en lo permanente o tener un sitio determinado, no puede estar en muchas partes del lugar, o en muchos lugares. Igualmente, lo indivisible de la acción o del movimiento no puede estar en muchas partes del tiempo porque tiene un determinado orden en el movimiento o en la acción. 2) Otra manera de entender lo indivisible es lo indivisible como aquello que está fuera de todo género de lo continuo. Así, las sustancias incorporales, como Dios, el ángel, el alma, se dice que son indivisibles. Este tipo de indivisible no se aplica a la cantidad continua como si formase parte de ella, sino en cuanto actúa en ella con su poder operativo. De ahí que, como quiera que su poder puede llegar a uno o a muchos, a lo pequeño o a lo grande, por tal motivo puede estar en uno o en muchos lugares, en un lugar pequeño o grande.

3. *A la tercera hay que decir:* Algo es todo respecto a las partes. La parte puede entenderse de dos maneras. A saber: Parte de la esencia, como la forma y la materia son llamadas partes de un compuesto, o el género y la diferencia partes de una especie, y también parte de la cantidad. Aquel todo que está en un lugar con toda su cantidad no puede estar fuera de aquel lugar, porque toda cantidad colocada coincide exactamente con la cantidad del lugar; pues no puede haber un todo cuantitativo sin un todo locativo. En cambio, la totalidad de la esencia no se mide por la totalidad del lugar. De ahí que sea necesario que aquello que está con toda su esencia en un lugar no pueda estar de ningún modo fuera. Esto también se da en las formas accidentales que tienen una cantidad accidental. Ejemplo: Lo blanco, tomado en el sentido de toda la esencia de la blancura, se encuentra en todas las partes de una superficie blanca porque en cada uno de ellas tiene toda su perfección específica. Si, en cambio, se atiende a la cantidad accidental que posee, es evidente que no está en cada una de las partes de una superficie. En las sustancias incorporales no hay totalidad ni esencial ni accidentalmente, a no ser atendiendo sólo a la perfecta razón de ser de su esencia. Así como el alma está en cualquier parte del cuerpo, así Dios está totalmente en todos y cada uno.

ARTICULO 3

Dios, ¿está o no está en todas partes por esencia, presencia y potencia?

3 q.6 a.1 ad 1; *In Sent.* 1 d.37 q.1 a.2; 3 d.2; q.1 a.1 q.ª 2 ad 1.

Objeciones por las que parece que se designa incorrectamente la presencia de Dios en las cosas cuando se dice[4] que está por esencia, presencia y potencia:

1. Estar por esencia en algo es ser esencial a aquello. Dios no está por esencia en las cosas, pues no es esencia de cosa alguna. Luego no debe decirse que Dios está en todas las cosas por esencia, presencia y potencia.

2. Más aún. Estar presente en alguna cosa significa no dejarla. Que Dios esté por esencia en alguna cosa significa no dejarla. Luego es lo mismo estar Dios en las cosas por esencia que por presencia. Por lo cual resulta superfluo decir que Dios está en las cosas por esencia, presencia y potencia.

3. Todavía más. Como quiera que Dios es principio de todas las cosas por potencia, así también lo es por ciencia y voluntad. Pero no se dice que Dios esté en las cosas por ciencia y voluntad. Luego tampoco lo está por potencia.

4. Aún más. Como la gracia es una cierta perfección que se añade a la sustancia, asi también se le añaden otras muchas perfecciones. Si se dice que Dios está de un modo especial presente en algunas cosas por gracia, también habrá un modo especial de estar Dios en las cosas para cualquier otra perfección.

En cambio está lo que dice Gregorio en el comentario al *Cant. Cantic.*[5]: *Dios está en las cosas de un modo general por presencia, potencia y sustancia; y de un modo especial se dice que está en algunos por gracia.*

Solución. *Hay que decir:* Dios está en las cosas de un modo doble. 1) *Uno,* como causa agente; y así se dice que está en todas las cosas creadas por él.

4. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 1 d.37 c.1: QR 1,229. 5. GREGORIO MAGNO, *Moral.* 2 c.12: ML 75,565. Cf. *Glossa ord.* a *Cant.* c.5 n.17 (3.364A). PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 1 d.37 c.1: QR 1,230.

2) *Otro,* como está en el agente el objeto de la acción. Esto es propio de las operaciones del alma como lo conocido está en el que conoce, y lo deseado en el que desea. De este segundo modo está Dios especialmente en las criaturas racionales, que le conocen y le aman actual o habitualmente. Como quiera que la criatura racional tiene esto por gracia, como veremos (q.43 a.3), se dice que está en los santos por gracia.

Lo referente a cómo está en las demás criaturas se puede entender considerando lo que sucede en las demás cosas humanas. Se dice que el rey está en potencia en todo su reino, aunque no esté presente físicamente en todas partes. Se dice que alguien está por presencia en todo lo que cae bajo su mirada. Así se dice que alguien está en casa y, sin embargo, sustancialmente no está en todas y cada una de las partes de la casa. Por sustancia o esencia se dice de aquel que está presente en un lugar ocupado por su totalidad física.

Hubo algunos, los maniqueos en concreto[6], que enseñaban que, así como las realidades espirituales e incorporales eran tales por potestad divina, las realidades visibles y corporales lo eran por potestad de su principio contrario*. Contra ellos hay que decir que Dios está en todos por su poder. Hubo otros que, aun cuando confesaron que todo está sujeto al poder de Dios, sin embargo, negaban que la Providencia divina se ocupara de las cosas de este mundo siguiendo lo que se dice en Job 22,14: *Se pasea por la bóveda del firmamento y se desentiende de lo nuestro.* Contra éstos hubo que decir que está en todas partes.

Además hubo quienes, aun cuando admitieron la providencia de Dios sobre todo, sostenían que no todo había sido creado por Dios de forma directa, sino que El creó de forma directa las primeras criaturas, y éstas crearon otras. Contra esos hay que decir que está en todas partes por esencia.

Así, pues, hay que decir que está en todos por potencia en cuanto que todo está sometido a su poder; que está por presencia en todos en cuanto que todo queda al descubierto ante El; que está en todos por esencia en cuanto que está presente en todos como razón de ser, como se dijo (a.1).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dios está presente en todos por esencia, pero no la esencia de las cosas, como si El fuera de la esencia de las cosas, sino por su esencia, porque su sustancia está presente en todos como razón de ser, como ya se dijo (a.l).

2. *A la segunda hay que decir:* Algo puede estar en presencia de alguien por estar al alcance de la mirada, y, sin embargo, sustancialmente estar distante como ya se dijo (sol.). Así, es preciso establecer dos modos de estar: uno por esencia; otro, por presencia.

3. *A la tercera hay que decir:* Al concepto de ciencia y de voluntad pertenece el que lo conocido esté en el que conoce, y lo querido en el que lo quiere. Por eso, y atendiendo a la ciencia y a la voluntad, lo creado está más en Dios que Dios en lo creado. En cambio, propio del poder es que sea principio de actuar en otro, de ahí que todo agente esté orientado, por su poder operativo, a algo externo a él. Es así como se puede decir que alguien está por potencia en otro.

4. *A la cuarta hay que decir:* Ninguna perfección añadida a la sustancia hace que Dios esté en alguien como algo conocido y amado. Sólo la gracia. Así, sólo la gracia hace que Dios esté de un modo especial en las cosas. Sin embargo, hay otro modo especial de estar Dios en el hombre: por unión. Pero esto ya lo trataremos (3 q.2).

ARTICULO 4

¿Es o no es propio de Dios estar en todas partes?

q.52 a.2; q.112 a.1; *In Sent.* 1 d.37 q.2 a.2; q.3 a.2; *Cont. Gentes* 4 17; *In De Div. Nom.* c.3 lect.1; *Quodl.* 11 a.1.

Objeciones por las que parece que estar en todas partes no es propio de Dios:

6. S. AGUSTÍN, *De haeres.* § 46: ML 42,35.

b. Cf. S. EPIFANIO (h.315-403), *Adversus haereses,* haer.66 cc.2.6: MG 42,32.40.

1. Según el Filósofo[7], lo universal está en todas partes permanentemente. También la materia prima, por estar en todos los cuerpos, está en todas partes. Pero Dios no es nada de todo eso, como quedó demostrado (q.3 a.5,8). Luego no es propio de Dios estar en todas partes.

2. Más aún. El número está en lo numerado. Pero el universo entero está constituido en el número, como consta en Sab 11,21. Luego hay algún número que está en todo el universo; y, por tanto, en todas partes.

3. Todavía más. Como se dice en I *Caeli et Mundi*[8], el universo entero es como un todo corpóreo perfecto. Pero el universo entero está en todas partes, porque fuera de él no hay lugar. Luego no sólo Dios está en todas partes.

4. Aún más. Si algún cuerpo fuera infinito, no habría lugar fuera de él. Luego estaría en todas partes. Así, no parece que sea propio de Dios estar en todas partes.

5. Y también. Dice Agustín en VI *De Trin.*[9]: *El alma está toda en el cuerpo, y toda en cada una de sus partes.* Por tanto, si no hubiera en el mundo más que un único animal, su alma estaría en todas partes. Y así, no parece que sea propio de Dios estar en todas partes.

6. Por último. Escribe Agustín en su carta a Volusiano[10]: *Donde el alma ve, allí siente; donde siente, allí vive; donde vive, allí existe.* Pero el alma lo ve casi todo, porque de forma sucesiva ve también en el cielo. Luego el alma está en todas partes.

En cambio está lo que dice Ambrosio en el libro *De Spiritu Sancto*[11]: *¿Quién se atreverá a decir que el Espíritu Santo es una criatura, precisamente El que está en todo, en todas partes permanentemente, lo cual es propio de la divinidad?*

Solución. *Hay que decir:* Ante todo y sobre todo, estar en todas partes es propio de Dios. Digo *ante todo* porque, en cuanto tal, Dios está totalmente en todas partes. Pues si algo estuviese en todas partes, estando en diversos lugares según sus partes, no podría decirse que *ante todo* está en todas partes, ya que no puede aplicarse el *ante todo* a lo que es una particularidad de la parte. Ejemplo: Si un hombre tiene los dientes blancos, la blancura no corresponde *ante todo* al hombre, sino a los dientes. Y digo *sobre todo* porque no le corresponde estar accidentalmente en todas partes, es decir, como consecuencia de una suposición. Ejemplo: Un grano de mijo está en todas partes suponiendo que no existiera nada más que aquel grano de mijo.

Así, pues, estar en todas partes *sobre todo* es propio de aquello que, considerado bajo cualquier aspecto o suposición, le corresponde estar en todas partes. Esto es lo que propiamente le corresponde a Dios. Pues, a pesar de que sean muchos los lugares que se supongan, incluso si hubiera muchos más de los que hay, necesariamente Dios estaría en todos porque nada puede existir si no es por El. Así, pues, *ante todo* y *sobre todo* le corresponde a Dios estar en todas partes, y es propio de El, porque, por muchos que sean los lugares que se pongan, es necesario que en cualquiera esté Dios. Y no una parte suya, sino todo El en sí mismo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo universal y la materia prima están en todas partes ciertamente, pero no con el mismo ser.

2. *A la segunda hay que decir:* Al número, por ser un accidente, no le corresponde estar en un lugar más que por accidente. Y en lo enumerado no está totalmente, sino en parte. Consecuentemente no está ante todo y sobre todo en todas partes.

3. *A la tercera hay que decir:* El cuerpo entero del universo está en todas partes, pero no ante todo, pues su totalidad no está en cualquier lugar, sino sólo por partes. Y tampoco está simplemente por ser tal, pues, supuestos otros lugares, no estaría en ellos.

4. *A la cuarta hay que decir:* Si hubiera un cuerpo infinito, estaría por doquier, pero sólo por partes.

5. *A la quinta hay que decir:* Si no hubiera más que un solo animal, efectivamente su alma estaría ante todo en todas partes, pero por accidente.

6. *A la sexta hay que decir:* Que el

7. ARISTÓTELES, *Post. Analyt.* 1, c.31 n.1 (BK 87b3): S. Th. lect.42 n.5.6. 8. ARISTÓTELES, c.1 n.4 (BK 268b8): S. Th. lect.2 n.11. 9. C.6: ML 42,929. 10. *Epist.* 137, c.2: ML 33, 518. 11. L.1, c.7: ML 16,753.

alma puede ver en alguna parte, puede entenderse de dos maneras. *La primera,* cuando el adverbio *en alguna parte* indica el acto de ver por parte del objeto. Así es cierto que ver el cielo es ver en el cielo; y, por el mismo motivo, siente en el cielo. Sin embargo, no puede deducirse que viva y esté en el cielo, porque vivir y estar no conllevan el acto de pasar a algo externo a uno mismo. *La segunda* manera de entenderlo es cuando el adverbio significa el acto de ver que procede del que ve. Así es cierto que, hablando en este sentido, el alma donde siente y ve, allí está y vive. Pero no se sigue que esté en todas partes.

CUESTIÓN 9

Sobre la inmutabilidad de Dios

De lo dicho se sigue que hay que tratar ahora sobre la inmutabilidad y la eternidad divina que se sigue de la inmutabilidad [a]. La cuestión sobre la inmutabilidad divina plantea y exige respuesta a dos problemas:

1. Dios, ¿es o no es completamente inmutable?—2. ¿Es o no es propio de Dios ser inmutable?

a. Si habla de la «inmutabilidad» divina es porque la encuentra proclamada en la Palabra de Dios (Sal 102,26-28; Mal 3,6; Sant 1,17, etc.) y definida por el Magisterio (CONC. I LETRÁN, a.649, can.1: MANSI 10,1151; IV LETRÁN, a.1215, c.1: MANSI 22,982).

Se le ha criticado a veces como si dibujara un «dios insensible», inerte, impasible, ajeno al sufrimiento del hombre. Pero esto es no entender al Santo. Cierto que en estas cuestiones mira de justificar la fe desde una perspectiva de razón aristotélica, pero su punto de partida y de llegada es el «Dios de la revelación». Y es curioso lo que escribe en Suppl. q.75 a.1 ad 4: «El corazón de la criatura más se asemeja a *Dios inmóvil* cuando se mueve que cuando se para: porque *la perfección del corazón está en moverse,* mientras que pararse es su muerte».

Cuando Tomás habla de Dios *inmóvil* no entiende «parado, inerte, muerto, sin sentimientos», sino más bien que está *en pleno movimiento,* que está en la suma actividad, en *acto* puro, sin mezcla de inactividad. En la medida en que el sentimiento y la pasión es perfección, El siente y sufre. Lo que quiere subrayar es que Dios y el hombre están en planos distintos. El hombre está sometido al tiempo, balanceándose entre el pasado y el futuro, pero Dios es siempre presente. No tiene ni antes ni después. Si se comprende el lenguaje analógico del hablar tomista (q.13), hasta podría decirse que *Dios sufre,* bien que no sufra al *modo humano.* Tomás rehuye tanto el panteísmo como el antropomorfismo. Dios está siempre más allá de las categorías y miopías humanas. Y ahí está el problema: Dios es inmóvil, pero no inerte, ni muerto, ni ajeno al sufrimiento humano. Vive y se desvive por el hombre. Al *modo divino.* «Como un padre siente ternura por su hijo...» (Sal 103,13). «Con amor eterno me he compadecido de ti» (Is 54,8). «Dios misericordioso y clemente, tardo a la cólera y rico en amor y fidelidad» (Ex 34,6). «Te desposaré conmigo en amor y compasión» (Os 2,21). Y esta *com-pasión* por el hombre, lleva a Dios a entregar a su Hijo al inundo (Jn 3,16). Cristo es la garantía de que el Padre nos ama (1 Jn 4,10) y El mismo se entrega a la muerte como la mayor prueba de amor (Jn 15,13).

Por esto, hay que escuchar también a santo Tomás cuando habla de que Dios es Vida (q.18) y es Amor (q.20) y, sobre todo, cuando explica que Dios ama al hombre hasta el punto de entregarse a él, haciéndole *deiforme* y *superhombre (In Sent.* 3 d.27 q.2 a.1 sol.9), permitiéndole llegar a tener relaciones de amistad —«de amigo a amigo» *(In Sent. 2* d.26 a.1 sol.2)— con el Padre y el Hijo y el Espíritu (I q.38 a.1; 1-2 q.65 a.5) y que es precisamente la experiencia de Dios —el conocimiento amoroso, o mejor, el amor hecho conocimiento— lo que permite llegar a la intimidad divina y lo que, en definitiva, plenifica al hombre *(In Sent.* 1 d.15 q.5 exp.2 part.text.; 1 q.43 a.5 ad 2).

Paissac explica que hay una inmutabilidad de imperfección y otra de perfección y que, en general, la mentalidad de Occidente no logra comprender esta última; y es que tal vez tendría que decirse no que Dios es inmutable, sino que supera y trasciende el cambio *(Initiation Théologique* II [París 1957] p.87-89).

ARTICULO 1

Dios, ¿es o no es completamente inmutable?

q.2 a.3; *In Sent.* 1 d.8 q.3 a.1; *Cont. Gentes* 1 13; *In Boet. De Trin.* q.5 lect.4 ad 2; *Compend. Theol.* c.4.

Objeciones por las que parece que Dios no es completamente inmutable:

1. Lo que se mueve a sí mismo, de algún modo es mutable. Pero, como dice Agustín en VIII *Super Genesim ad litteram* [1]: *El Espíritu creador se mueve más allá del tiempo y del espacio.* Luego Dios de algún modo es mutable,

2. Más aún. En el libro de la Sab 7,24, se dice que la Sabiduría *supera en movilidad a iodos los móviles.* Pero Dios es la misma Sabiduría. Luego Dios es móvil.

3. Todavía más. Acercarse y alejarse significan movimiento. Así, en la Escritura (Sant 4,8), se dice: *Acercaos a Diosy Dios se acercará a vosotros.* Luego Dios es mutable.

En cambio está lo que se dice en Mal 3,6: *Yo soy Dios, y no me mudo,*

Solución. *May que decir:* De lo establecido queda claro que Dios es completamente inmutable. *Primero,* porque, tal como quedó demostrado (q.2 a.3), existe un primer ser a quien llamamos Dios. Por ser primer ser requiere ser acto puro sin mezcla alguna de potencialidad, pues la potencia es absolutamente posterior al acto (q.3 a.1). Todo lo que de una manera u otra se muda, de un modo u otro está en potencia. Por lo cual, es imposible que Dios de algún modo se mueva. *Segundo,* porque todo lo que se mueve, con respecto a algo permanece, y con respecto a algo cambia. Ejemplo: La blancura que se cambia en negritud permanece en su sustancia. Así, en todo lo que se mueve hay alguna composición. Quedó demostrado (q.3 a.7) que en Dios no hay ningún tipo de composición sino que es completamente simple. Por todo lo cual, queda claro que Dios no puede mudarse. *Tercero,* porque todo lo que se mueve, por su movimiento adquiere algo que antes no tenía. Dios, por ser infinito, comprehende en sí mismo toda la plenitud de perfección de todo el ser (q.7 a.1) no pudiendo adquirir nada ni ampliarse en algo que antes no tuviera. De ahí que de ningún modo puede atribuírsele movimiento. Fue por esto, y como empujados por esta verdad, por lo que algunos antiguos [2b] determinaron que el primer principio era inmóvil.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En aquel texto[3] Agustín usa los términos de Platón[4] llamando movimiento a toda operación; y por eso decía que el primer motor se mueve a sí mismo. En este sentido se dice que son auténticos movimientos los actos de entender, querer y amar. Como quiera que Dios se entiende y se ama a sí mismo, dedujeron, en sentido platónico, que se mueve a sí mismo; pero no en el sentido que el movimiento y el cambio sean actos de lo que está en potencia, que es el sentido que le estamos dando ahora a la mutación y al movimiento.

2. *A la segunda hay que decir:* Se dice que la Sabiduría es móvil en sentido metafórico, por cuanto difunde su semejanza hasta las últimas cosas; ya que nada podría existir si no procediera de la sabiduría divina, por cierta semejanza, como del principio eficiente y formal, tal como procede la obra artesana de la ciencia del artesano. Como quiera que la semejanza de la sabiduría divina desciende gradualmente desde los seres supremos, que son los que más participan de la semejanza, hasta los más ínfimos, que son los que menos participan, se dice que hay un cierto movimiento y progresión de la sabiduría divina en las cosas. También decimos que el sol baja hasta la tierra porque sus rayos llegan hasta la tierra. En este sentido dice Dionisio en c.1 *Cael.*

1. C.20: ML 34,388. 2. Cf. las referencias dadas por ARISTÓTELES, *Phys.* 1 c.2 n.1 (BK 184b16). 3. S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* 7 c.20: ML 34,388. 4. Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 11 c.6 n.8 (BK 1071b3); PLATÓN, *Leges* 10 (896); 12 (966E); *Fedro* (245c); AVERROES, *In Phys.* 8, *Comm.* 40 (4.380B).

b. Se refiere principalmente a Platón y a Aristóteles. Sobre quiénes son los «antiguos» y los «modernos» en Santo Tomás, puede verse M.-D. CHENU, *Notes de lexicographie médiévale:* Rev. Se. Ph. Theol. 17 (1928) 82-94.

Hier.[5]: *Todo proceso de la sabiduría divina llega hasta nosotros movido por el Padre de las luces.*

3. *A la tercera hay que decir:* En la Escritura se dicen cosas de Dios en sentido metafórico. Así como se dice que el sol entra y sale en la casa cuando sus rayos llegan hasta la casa, así también se dice que Dios se acerca o se aleja de nosotros cuando recibimos el influjo de su bondad o cuando lo echamos en falta.

ARTICULO 2

¿Es o no es propio de Dios ser inmutable?

q.10 a.3; q.65 a.1 ad 1; 3 q.57 a.1 ad 1; *In Sent.* 1 d.8 q.3 a.2; d.19 q.5 a.3; *In 1 Tim* 6 lect.3; *Quodl.* 10 q.2; *De Malo* q.16 a.2 ad 6.

Objeciones por las que parece que no es propio de Dios ser inmutable:

1. Dice el Filósofo en II *Metaphys.*[6] que la materia está en todo lo que se mueve. Pero hay algunas sustancias creadas, como los ángeles y las almas, que, según algunos[7], no tienen materia. Luego no es propio de Dios ser inmutable.

2. Más aún. Todo lo que se mueve se mueve por algún fin. Lo que ya ha conseguido el último fin no se mueve. Pero algunas criaturas, como todos los bienaventurados, ya llegaron al último fin. Luego algunas criaturas son inmóviles.

3. Todavía más. Todo lo que es mutable, es variable. Pero las formas son invariables, pues, tal como se dice en el libro *Sex principiorum*[8c], *la forma consiste en una esencia simple e invariable.* Luego no sólo es propio de Dios ser inmutable.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De Natura Boni*[9]: *Sólo Dios es inmutable; pero ¡o que él hace, porque procede de la nada, es mutable.*

Solución. *Hay que decir:* Sólo Dios es completamente inmutable. Toda criatura de algún modo es mutable. Pues hay que saber que mutable se puede decir de algo de dos formas. *Una,* por la potencia que alberga en sí mismo; *otra,* por la potencia que hay en otro. Pues todas las criaturas, antes de que existieran, no era posible que existieran por una potencia creada, pues nada creado es eterno; sino sólo por la potencia divina en cuanto que Dios podría constituirlas en ser. De la misma forma que de Dios depende que las cosas tengan ser, de la misma forma depende de la voluntad de Dios que lo conserven; pues conservar el ser no es más que estar recibiendo siempre el ser, ya que si Dios retirase su influjo todo quedaría reducido a nada, como consta en Agustín, IV *Super Gen. ad litt.*[10].

Así, pues, de la misma forma que en la potencia del creador estaba que las cosas existieran antes de que existieran, de la misma forma en la potencia del Creador está el que, después de existir, no existan. Por tanto, en virtud de la potencia que hay en otro, Dios, son mutables, pues El las sacó de la nada y puede volverlas a la nada.

Si se dice de algo que es mutable por la potencia existente en sí mismo, así también de algún modo toda criatura es mutable. Pues en la criatura hay una doble potencia, la activa y la pasiva. Llamo *potencia pasiva* a aquella por la cual algo puede alcanzar su perfección, bien sea la del ser, bien sea la del fin. Si consideramos la mutabilidad de algo por su potencia para ser, no todas las criaturas son mutables, sino sólo aquellas en las que se da algo que también puede darse en su no ser. Por eso, los cuerpos inferiores son mutables, en su mismo ser sustancial, pues su materia es compatible con la privación de su forma sustancial y con su ser accidental, siempre que la existencia del sujeto tolere la privación de la accidentalidad. Ejemplo: El sujeto *hombre* es compatible con *no blanco;* y así puede cambiar de blanco a no blanco. Pero si tal accidente proviene de los principios esenciales, su ausencia sería

5. § 1: MG 3,120. 6. ARISTÓTELES, Iα, c.2 n.12 (BK 994b26): S. Th. lect.4 n.328. 7. Cf. infra q.50 a.2. También: ALBERTO MAGNO, *Sent. 2* d.3 a.7 (BO 27,68); GUILLERMO DE PARÍS, *De Univ. 2-2,* c.8 (2,802). 8. GILBERTO PORRETA, c.1: ML 188,1257. 9. C.1: ML 42,551. 10. C.12: ML 34,305.

c. El autor de este libro es GILBERTO PORRETANO († 1154). Cf. F. VERNET, *Gilbert de la Porrée:* DTV VI 1350-1358; J. FERRATER MORA, l.c., I, 755.

incompatible con la conservación del sujeto, y, por tanto, éste no puede cambiar con respecto a aquél. Ejemplo: La nieve no puede volverse negra.

Por su parte, en los cuerpos celestes la materia no sufre la privación de la forma, porque la forma actualiza toda la potencialidad de la materia; por eso no son sustancialmente mutables, sino sólo según su sustancia local, porque el sujeto sufre la privación del lugar.

Las sustancias incorpóreas, que son formas subsistentes, y que, sin embargo, en sí mismas tienen idéntica relación a la existente entre potencia y acto, no sufren la privación del acto porque el existir sigue a la forma y nada se destruye si no se pierde la forma. Como quiera que en la forma no hay potencia para el no ser, tales sustancias son inmutables e invariables según el ser. Es lo mismo que dice Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[11]: *Las sustancias intelectuales creadas están exentas de generación y corrupción lo mismo que las incorpóreas e inmateriales.* Sin embargo, en ellas hay una doble mutabilidad. *Una,* porque están en potencia ordenadas a un fin; por eso en ellas se da la mutabilidad de elección entre bien y mal, como dice el Damasceno[12]. Otra, por el lugar, por cuanto por su poder limitado pueden alcanzar una situación que antes no tenían. Esto no puede decirse de Dios, el cual, por su infinitud, llena todo lugar, como dijimos anteriormente (q.8 a.2). Así pues, en toda criatura hay potencia para la mutación. O bien sustancialmente, como los cuerpos corruptibles; o bien localmente, como los cuerpos celestes; o bien por su ordenación al fin o por la aplicación a su capacidad para diversas cosas, como los ángeles. Umversalmente todas las criaturas en general son mutables por el orden del Creador en el cual está el que las cosas existan o no.

Por todo lo cual, y como quiera que en Dios no se da ninguno de esos modos de mutabilidad, es propio de El ser completamente inmutable.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esta objeción se refiere a la mutabilidad sustancial o accidental, pues de este tipo de movimiento trataron los filósofos.

2. *A la segunda hay que decir:* Los ángeles buenos, además de la inmutabilidad del ser que tienen por naturaleza, poseen, por poder divino, la inmutabilidad de elección. Sin embargo, en ellos está la mutabilidad de situación.

3. *A la tercera hay que decir:* Las formas son invariables porque no pueden ser sujeto de variación. Sin embargo pueden variar si por ellas varía el sujeto. Por eso, queda claro que varían según lo que son, ya que no son seres por ser sujeto, sino porque están en el sujeto.

CUESTIÓN 10

Sobre la eternidad de Dios

Ahora hay que tratar lo referente a la eternidad de Dios. Esta cuestión plantea y exige respuesta a seis problemas:

1. ¿Que es la eternidad?—2. Dios, ¿es o no es eterno?—3. Ser eterno, ¿es o no es propio de Dios?—4. ¿Hay o no hay diferencia entre tiempo y eternidad?—5. Diferencia entre evo y tiempo.—6. ¿Hay o no hay un evo como hay un tiempo y una eternidad?

11. § 1: MG 3,693: S. Th. lect.1. 12. S. JUAN DAMASCENO, *De Fide Orth. 2* c.3: MG 94,868.

ARTICULO 1

¿Es o no es correcto definir la eternidad como la posesión total, simultánea y completa de la vida interminable?

In Sent. 1 d.8 q.2 a.1; *In De Div. Nom.* 10 lect.3; *In Phys.* 4 lect.18 n.5; *De causis* lect.2.

Objeciones por las que parece que no es correcto definir la eternidad como lo hace Boecio en V *De consolatione* [1] al decir: *la eternidad es la posesión total, simultánea y completa de la vida interminable.*

1. Lo interminable tiene sentido negativo Pero lo negativo no es aplicable más que a lo deficiente. A la eternidad no le corresponde lo deficiente. Luego en la definición de eternidad no debe entrar el término *interminable.*

2. Más aún. La eternidad tiene cierto sentido de duración. La duración afecta más al ser que a la vida. Luego en la definición de eternidad no debe entrar el término *vida,* sino, más bien, el término *ser.*

3. Todavía más. Se llama todo a lo que tiene partes. La eternidad, por ser simple, no admite partes. Luego no es correcto decir *total.*

4. Aún más. Muchos días y muchos tiempos no pueden existir simultáneamente; pues se dice en Miq 5,2: *Su origen está en el principio, en los días eternos;* y en Rom 16,25: *Siguiendo la revelación de los misterios guardados en el silencio desde los tiempos eternos.* Luego la eternidad no es *total y simultánea.*

5. Y también. Todo y completo es lo mismo. Así, pues, establecido el *total* sobra añadir *completa.*

6. Por último. La posesión no cuadra con la duración. Pero eternidad implica cierta duración. Luego la eternidad no es *posesión.*

Solución. *Hay que decir:* Así como llegamos al conocimiento de lo simple partiendo de lo compuesto, así también llegamos al conocimiento de eternidad partiendo del tiempo, que no es más que el *número de movimiento según el antes y el después*[2]. Como en todo movimiento hay sucesión, y una de sus partes viene después de la otra, contando el antes y el después del movimiento, conseguimos la noción de tiempo, que no es más que el número de lo anterior y de lo posterior en el movimiento. En cambio, en lo que carece de movimiento no es posible distinguir un antes y un después, ya que siempre está del mismo modo. Así, pues, como el concepto de tiempo consiste en la numeración de lo anterior y de lo posterior en el movimiento, así el concepto de eternidad consiste en la concepción de la uniformidad de lo que está absolutamente exento de movimiento. Además, se dice que son cronometrables aquellas cosas que en el tiempo tienen principio y fin, como consta en el IV *Physic.*[3] Esto es así porque en todo lo que se mueve hay algún principio y algún final; mientras que en lo completamente inmutable, como no hay sucesión, tampoco puede haber principio ni fin. Así, pues, entendemos la eternidad partiendo de dos aspectos. *El primero,* referido a lo que se da en la eternidad y que es interminable, esto es, carente de principio y de fin (a lo cual se refiere el *término). El segundo,* referido a la misma eternidad como carente de sucesión, esto es, siendo toda ella simultaneidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es costumbre definir lo simple por negación. Ejemplo: El punto es *aquello que no tiene partes.* Y esto es así no porque la negación sea esencial a lo simple, sino porque nuestro entendimiento, que primero comprehende lo compuesto, no puede llegar al conocimiento de lo simple más que siguiendo un proceso de eliminación de lo compuesto.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo que es verdaderamente eterno no sólo es ser, sino viviente; y el mismo vivir comprende en cierto modo la acción, no así el ser. De esta manera, la amplitud de la duración más bien parece que deba tomarse de la acción más que del ser. De ahí que el tiempo sea el número del movimiento.

3. *A la tercera hay que decir:* La eternidad es llamada *total* no porque tenga partes, sino porque nada le falta.

4. *A la cuarta hay que decir:* Así como a Dios, que es incorpóreo, en la Escritura se le aplican metafóricamente nom-

1. L.5, prosa 6: ML 63,858; cf. l.3, prosa 2: ML 63,724. 2. ARISTÓTELES, *Phys. 4,* c.11 n.12 (BK 220a25). 3. ARISTÓTELES, c.12 n.13 (BK 221b28): S. Th. lect.20 n.6.

bres de las cosas materiales, asi a la eternidad, que es totalidad simultánea, se le aplican nombres de las realidades temporales sucesivas.

5. *A la quinta hay que decir:* En el tiempo hay que considerar dos aspectos. *Uno,* el tiempo en sí mismo, que es sucesivo. *Otro,* el *ahora* del tiempo que es incompleto. A la eternidad se la llama *totalidad simultánea* para eliminar el tiempo; y *completa* para excluir el ahora del tiempo.

6. *A la sexta hay que decir:* Lo que se posee, se tiene firmemente y seguro. Para designar la inmutabilidad e indefectibilidad de la eternidad, se usa la palabra *posesión.*

ARTICULO 2

Dios, ¿es o no es eterno?

In Sent. 1 d.19 q.2 a.1; *Cont. Gentes* 1 c.15; *Compend. Theol.* c.5.7.8

Objeciones por las que parece que Dios no es eterno:

1. Nada de lo hecho es atribuible a Dios. Pero la eternidad es algo hecho. Dice Boecio[4]: *El ahora que fluye hace el tiempo; el ahora que permanece hace la eternidad.* Y Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[5]: *Dios es el autor de la eternidad.* Luego Dios no es eterno.

2. Más aún. Lo que es anterior y posterior a la eternidad no puede ser medido por la eternidad. Pero Dios es anterior a la eternidad, tal como se dice en el libro *De Causis*[6]; y posterior a la eternidad, como se dice en Ex 15,18: *El Señor reinará eternamente y aún más.* Luego a Dios no le corresponde ser eterno.

3. Todavía más. La eternidad es una cierta medida. Pero a Dios no le corresponde ser medido. Luego no le compete ser eterno.

4. Por último. En la eternidad no hay presente, pasado ni futuro, ya que es totalidad simultánea, como quedó dicho (a.l). Pero en la Escritura se dicen de Dios cosas en presente, pasado y futuro. Luego Dios no es eterno.

En cambio está[a] lo que dice Atanasio[7]: *El Eterno Padre, el Eterno Hijo, el Eterno Espíritu Santo.*

Solución al problema. *Hay que decir:* El concepto de eternidad se deriva de la inmutabilidad, como el de tiempo del movimiento, según ha quedado dicho (a.1). Como quiera que Dios es lo más inmutable, a El le corresponde en grado máximo ser eterno. No sólo es eterno, sino que es su misma eternidad. Por otra parte, ninguna otra cosa es su propia duración, porque ninguna es su propio ser. Dios es su mismo ser uniforme. Por lo cual, lo mismo que es su esencia, así también es su eternidad.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Según nuestro modo de entender, el ahora *permanente* hace eternidad. Del mismo modo que nuestra noción de tiempo la provoca nuestra percepción del fluir del ahora, la noción de eternidad la provoca nuestra idea del ahora permanente. Lo que dice Agustín[8], *Dios es autor de la eternidad,* debe entenderse de la eternidad participada. De hecho, Dios comunicó a algunos su eternidad como también su inmutabilidad.

2. *A la segunda hay que decir:* La respuesta a esta objeción resulta evidente después de lo dicho. Pues, decir que Dios existe antes de la eternidad, se entiende que se trata de la eternidad participada en las criaturas inmateriales. De ahí que en el mismo texto[9] se diga que la *inteligencia se equipara a la eternidad.* Lo que dice en el Éxodo (16,18): *El Señor reinará eternamente y aún más,* según otra versión, allí eterno es igual a *siglo.* Por eso se dice que reinará aún más porque su reino dura más que cualquier siglo, es decir, más que cualquier duración establecida. El siglo no es más que el perío-

4. *De Trin.* c.4: ML 64,1253. 5. Q.23: ML 40,16. 6. § 2 (BA 165.4): S. Th. lect.2. 7. *In Symbolo Quicumque:* MG 28,1581. Cf. MA 2,1354; DZ 39. 8. *Octoginta trium Quaest.* q.23: ML 40,16. 9. *L. De Causis* § 2 (BA 165.5): S. Th. lect.2.

a. La autoridad aducida por Santo Tomás se lee en el símbolo «Quicumque», atribuido a San Atanasio (295-373), que alcanzó tanta autoridad en la Iglesia hasta entrar en el uso litúrgico y aceptarse como expresión de la verdadera fe. La crítica moderna ha esclarecido que su autor no es San Atanasio (cf. MANSI II 354; ML 88,585; J. QUASTEN, *Patrología* II (Madrid [3]1977) p.35-37.

do de duración de una cosa, como se dice en el libro I *De caelo*[10]. También se dice que reinará eternamente y aún más, porque, de existir algo que siempre hubiese sido, como el movimiento del cielo según algunos filósofos[11], sin embargo, Dios reinará aún más en cuanto que su reino es totalidad simultánea.

3. *A la tercera hay que decir:* La eternidad no es más que el mismo Dios. Y no se dice que Dios sea eterno porque de algún modo sea mensurable, sino que se toma el concepto de medida sólo por nuestro modo de entender.

4. *A la cuarta hay que decir:* Los tiempos de los verbos son aplicados a Dios en cuanto que su eternidad incluye todos los tiempos, no porque El varíe por el presente, el pasado o el futuro.

ARTICULO 3

Ser eterno, ¿es o no es propio de Dios?

In Sent. 1 d.8 q.2 a.2; 4 d.49 q.1 a.2 q.ª 3 ad 3; *In De Div. Nom.* c.10 lect.3; *Quodl.* 10 q.2; *De causis* lect.2.

Objeciones por las que parece que ser eterno no es propio sólo de Dios:

1. Se dice en el libro de Dan 12,3: *Quienes preparan a los pueblos en la justicia serán como estrellas en perennes eternidades.* No habría muchas eternidades si sólo Dios fuese eterno. Así, pues, no sólo Dios es eterno.

2. Más aún. Se dice en Mt 25,41: *¡Malditos, id al fuego eterno!* Así, pues, no sólo Dios es eterno.

3. Todavía más. Todo lo necesario es eterno. Pero muchas cosas son necesarias, como todos los principios de demostración y todas las proposiciones demostrativas. Luego no sólo Dios es eterno.

En cambio está lo que dice Jerónimo a Marcelo[12]: *Sólo Dios no tiene principio.* Todo lo que tiene principio no es eterno. Luego sólo Dios es eterno.

Solución. *Hay que decir:* Verdadera y propiamente sólo en Dios está la eternidad. Porque, tal como se dijo (a.1), la eternidad deriva de la inmutabilidad, y sólo Dios es completamente inmutable, como quedó demostrado (q.9 a.2). Sin embargo, en la medida en que algunos participan de su inmutabilidad participan también de su eternidad. Por otra parte, hay seres que obtienen de Dios la inmutabilidad, pues no dejarán de existir. Así, Eclo 1,4 dice que la tierra *permanece tiernamente.* Hay algunas cosas que, por su duración, la Escritura también las llama eternas aunque sean corruptibles. Así, el Sal 75,5 dice: *montes eternos;* y en Dt 33,15: *collados eternos.* Otros participan en mayor grado del concepto de eternidad por ser inmutables en cuanto al ser y también en cuanto a la operación, como ocurre en los ángeles y en los santos que ya gozan de la Palabra, porque por lo que respecta a la contemplación de la Palabra, en los santos no hay *pensamientos cambiables,* como dice Agustín en XV *De Trin.*[13] De ahí que, de quienes contemplan a Dios, se diga que tienen la vida eterna, siguiendo aquello de Jn 17,3: *Esta es la vida eterna, que conozcan,* etcétera.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se dice que hay muchas eternidades porque son muchos los que participan de la eternidad por la misma contemplación de Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* El fuego del infierno es llamado eterno como sinónimo de interminable. Sin embargo, puede haber cambio en las penas de los condenados, según aquello de Job 24,19: *Pasarán de aguas de nieve a un calor inmenso.* De ahí que en el infierno no haya auténtica eternidad, sino tiempo más largo, según aquello del Sal 80,16: *Su tiempo durará por los siglos.*

3. *A la tercera hay que decir: Necesario* expresa un modo de la verdad. Y lo verdadero está en el entendimiento, como dice el Filósofo en VI *Metaphys.*[14] Así, pues, según eso, lo verdadero y lo necesario es eterno porque se da en el único entendimiento eterno, que es el divino. Pero de ahí no se deduce que, fuera de Dios, haya algo eterno.

10. ARISTÓTELES, c.9 n.10 (BK 279a23): S. Th. lect.21 n.9. 11. Cf. infra q.46 a.1 ad 3.5. 12. S. JERÓNIMO, *Epist.* 15 *Ad Damasum:* ML 22,357. 13. C.16: ML 42,1079. 14. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 1027b27): S. Th. lect.4 n.1230-1232.

ARTICULO 4

¿Hay o no hay diferencia entre tiempo y eternidad?

Infra a.5; *In Sent.* 1 d.8 q.2 a.2; d.19 q.2, a.1; *In De Div. Nom.* c.10 lect.3; *De Pot.* q.3 a.14 ad 10.18.

Objeciones por las que parece que la eternidad no es distinta del tiempo:

1. Es imposible que puedan aplicarse simultáneamente dos medidas de duración, a no ser que una sea parte de la otra. De hecho no hay simultáneamente dos días o dos horas; pero el día y la hora son simultáneos, porque la hora es parte del día. Pero la eternidad y el tiempo son simultáneos, pues ambos son cierta medida de duración. Como quiera que la eternidad no es parte del tiempo porque la eternidad incluye y sobrepasa el tiempo, parece que el tiempo es parte de la eternidad y no algo distinto de la eternidad.

2. Más aún. Según el Filósofo en el IV *Physic.*[15], el *ahora* del tiempo permanece idéntico mientras dura. Pero esto parece ser lo constitutivo del concepto de eternidad, que es la identidad indivisible en el transcurrir del tiempo. Luego la eternidad es el *ahora* del tiempo. Pero el *ahora* del tiempo no es algo sustancialmente distinto del tiempo. Luego la eternidad no es sustancialmente distinta del tiempo.

3. Todavía más. Así como la medida del primer movimiento es la medida de todos los movimientos, como se dice en IV *Physic.*[16], parece que la medida del primer ser es la medida de todo ser. Pero la eternidad es la medida del primer ser, que es el ser divino. Luego la eternidad es la medida de todo ser. Pero el ser de las cosas corruptibles se mide con el tiempo. Luego el tiempo o es la eternidad o algo de la eternidad.

En cambio está el hecho de que la eternidad es totalidad simultánea. En el tiempo se da lo anterior y lo posterior. Luego el tiempo y la eternidad no son lo mismo.

Solución. *Hay que decir:* Es evidente que el tiempo y la eternidad no son lo mismo. El fundamento de su diversidad consiste para algunos[17] en que la eternidad no tiene ni principio ni fin, mientras que el tiempo sí tiene principio y fin. Pero es ésta una diferencia accidental, no esencial. Porque, aun considerando que el tiempo no hubiese tenido principio ni fuera a tener fin, como sostienen quienes[18] tienen por eterno el movimiento det cielo, aún se mantendría la diferencia entre eternidad y tiempo, como dice Boecio en el libro *De consolat.*[19], porque la eternidad es totalidad simultánea, cosa que no le corresponde al tiempo; puesto que la eternidad es la medida del existir permanente, mientras que el tiempo lo es del movimiento. Sin embargo, si la anterior diferencia la aplicamos a lo medido, pero no a las medidas, nos encontramos con otra fuerza argumental; pues con el tiempo se mide sólo lo que en el tiempo tiene principio y fin, como se dice en el IV *Physic.*[20] De ahí que, si el movimiento del cielo durara siempre, el tiempo no se mediría por su duración total, pues lo infinito no es medible; pero sí podría medirse alguna rotación que en el tiempo tiene principio y fin. Sin embargo, puede haber otra razón argumental por parte de estas medidas, si se toma el fin y el principio en cuanto potencia. Porque, aun considerando que el tiempo siempre dure, sin embargo es posible señalar en el tiempo el principio y el fin siempre que tomemos alguna de sus partes, como, por ejemplo, decimos principio y fin del día o del año. Y esto no es aplicable a la eternidad. Sin embargo, estas diferencias presuponen lo que es la diferencia en sí misma, es decir, que la eternidad es totalidad simultánea y el tiempo no.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquel argumento tendría razón de ser si el tiempo y la eternidad fueran medidas del mismo género. Pero es falso si se analiza a partir de lo medido por el tiempo y lo medido por la eternidad.

2. *A la segunda hay que decir:* El *ahora* del tiempo es el mismo sujeto en todo el tiempo, pero lo captamos como diferen-

15. ARISTÓTELES, c.11 n.8 (BK 219b11); c.13 n.1 (BK 222a15): S. Th. lect.18.21. 16. ARISTÓTELES, c.14 n.5 (BK 223b18): S. Th. lect.23 n.11. 17. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* p.1 n.65 (QR 1,100). 18. Cf. infra q.46 a.1 ad 3.5 y las referencias allí indicadas. 19. L.5 prosa 6: ML 63,858. 20. ARISTÓTELES, c.12 n.13 (BK 221b28): S. Th. lect.20 n.6.

te. Pues, así como el tiempo responde al movimiento, el *ahora* del tiempo responde al móvil. El móvil es siempre el mismo a lo largo del tiempo, pero unas veces captado estando aquí, y otras allí. Esta alternancia es el movimiento. Algo parecido le sucede al *ahora,* pero atendiendo a la razón de la alternancia, que es el tiempo. La eternidad, en cambio, permanece la misma como sujeto y como realidad entendida. De ahí que la eternidad no sea lo mismo que el *ahora* del tiempo.

3. *A la tercera hay que decir:* Así como la eternidad es la medida propia del mismo ser, el tiempo lo es del movimiento. Por eso, cuanto más apartado está algo de la permanencia en el ser, viéndose sometida al cambio, tanto más apartada estará de la eternidad y sometida al tiempo. Por lo tanto, el ser de lo corruptible, que es variable, no puede ser medido por la eternidad, sino por el tiempo, ya que el tiempo mide no sólo lo que varía realmente, sino todo lo que es variable. De ahí que no sólo mida el movimiento, sino también lo estable, que, al fin y al cabo, es el estado de aquello que ha nacido para estar en movimiento y no se mueve.

ARTICULO 5

Sobre la diferencia entre evo y tiempo

In Sent. l.1 d.8 q.2 a.2; d.19 q.2 a.1; 2 d.2 q.1 a.1; *Quodl.* 10 q.2; *De Pot.* q.3 a.14 ad 18.

Objeciones por las que parece que el evo no es distinto del tiempo:

1. Dice Agustín en el VIII *Super Gen. ad litt.*[21]: *Dios mueve la criatura espiritual en el tiempo.* Pero se dice que el evo es la medida de las sustancias espirituales. Luego no hay diferencia entre tiempo y evo.

2. Más aún. Es propio del tiempo tener antes y después. Es propio de la eternidad ser totalidad simultánea, como se dijo (a.l). Pero el evo no es la eternidad. Pues se dice en Eclo 1,1 que la sabiduría *es anterior al evo.* Luego no es totalidad simultánea, sino que tiene antes y después lo mismo que el tiempo.

3. Todavía más. Si en el evo no hay antes y después, en el evo no hay pasado, presente ni futuro. Como quiera que es imposible que el evo no se diera en el pasado, es imposible que tampoco se dé en el futuro. Esto es falso, pues Dios puede reducirlo a nada.

4. Por último. Como quiera que la duración del evo es infinita en cuanto al después, si el evo es totalidad simultánea se sigue que algo creado es infinito en acto. Esto es imposible. Así, pues, no hay diferencia entre evo y tiempo.

En cambio está lo que dice Boecio[22]: *Tú sacas el tiempo del evo.*

Solución. *Hay que decir:* El evo se diferencia del tiempo y de la eternidad como un medio entre ambos. Hay algunos[23] que establecen la diferencia diciendo: la eternidad no tiene ni principio ni fin; el evo tiene principio, pero no fin; el tiempo tiene principio y fin. Pero se trata de una diferencia accidental, como quedó dicho (a.4). Porque si el evo fue y siempre será, según dicen algunos[24], o dejara de ser porque Dios puede determinarlo, aun así se distinguiría la perpetuidad del tiempo y de la eternidad.

Otros[25] sitúan la diferencia de estas tres cosas diciendo que la eternidad no tiene antes ni después; el tiempo tiene antes y después con novedad y antigüedad; el evo tiene antes y después sin novedad ni antigüedad. Pero esta distribución es contradictoria, resultando evidente si se le aplica la misma medida de la novedad y la antigüedad. Porque así como el antes y el después no son simultáneos, si el evo tiene antes y después es necesario que, concluida una parte del evo, sea sustituida por otra parte y, de este modo, se introduce la novedad en el evo como sucede en el tiempo. Si esta diferencia, en vez de aplicarla a la medida la aplicamos a lo medido, los inconvenientes permanecen. Pues si las cosas temporales envejecen con el tiempo, la. razón está en que son mutables; y precisamente por la mutabilidad de lo medido hay antes y después en la medida.

21. C.20: ML 34,388; c.22: ML 34,389. 22. *De Consol.* l.3 metr.9: ML 63,758. 23. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* p.1 n.65 (QR 1,100). 24. Cf. infra q.46 a.1 ad 3.5 y las referencias allí indicadas. 25. Cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* 1.2 d.2, p.1 a.1 q.3 (QR 2,62).

Esto se observa en el IV *Physic.*[26] Por lo tanto, si el mismo evo no está sometido a la novedad o antigüedad, la razón se encontrará en el hecho de ser intransmutable; por eso en su medida no habrá antes y después.

Consecuentemente, hay que decir: como quiera que la eternidad es la medida del ser permanente, cuanto más se aleja algo de lo permanente del ser, tanto más se aleja de la eternidad. Hay ciertas cosas que se alejan tanto de la permanencia del ser, que su ser está sometido al cambio, o es el mismo cambio. Por eso son medidos con el tiempo. Esto es lo propio de todo movimiento y también lo propio de todos los seres corruptibles.

Por otra parte, hay seres que se alejan mucho menos de la permanencia en el ser, porque su ser no está sometido al cambio, ni es el mismo cambio; sin embargo, de algún modo tienen el cambio, bien en acto, bien en potencia. Esto es lo propio de los cuerpos celestes cuyo ser sustancial es instransmutable. Sin embargo, su ser intransmutable está sometido a la ocupación de un lugar.

Algo parecido pasa con los ángeles, que tienen ser intransmutable sometido a la mutabilidad de la elección, algo propio de su naturaleza. Por eso, pueden cambiar con respecto a su elección, pensamiento, afecto y lugar. Y pueden ser medidos por el evo, que es el medio entre la eternidad y el tiempo. En cambio, el ser medido por la eternidad no es mutable ni está sometido a la mutabilidad. Así, pues, el tiempo tiene antes y después; el evo no tiene antes ni después, pero le son aplicables; la eternidad no tiene antes ni después ni le son aplicables.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las criaturas espirituales, vistas desde la sucesión que se da en sus afectos y pensamientos, son medidas por el tiempo. De ahí que Agustín[27] siga diciendo que moverse en el tiempo es moverse en el afecto. Y en cuanto a su ser natural, su medida es el evo. En cuanto a su visión de la gloria, participan de la eternidad.

2. *A la segunda hay que decir:* El evo es totalidad simultánea, sin embargo no es eternidad, porque está sometida al antes y al después.

3. *A la tercera hay que decir:* Los ángeles, en cuanto tales, no están sometidos al pasado y al futuro, sino sólo por cambios accidentales. Cuando decimos que un ángel fue o será, esto es una diferencia introducida por nuestro entendimiento, que aprehende el ser de los ángeles comparándolo a lo sometido al tiempo. Sin embargo, cuando decimos que un ángel es o fue, estamos suponiendo algo opuesto no sometido al poder divino. Por otra parte, cuando decimos que será, no se supone nada.

De ahí que, como quiera que tanto el ser como el no ser del ángel está sometido al poder divino, desde cualquier punto de vista Dios puede hacer que el ser del ángel no exista en el futuro. Sin embargo, no puede hacer que no sea mientras existe, o que no fue mientras existió.

4. *A la cuarta hay que decir:* La duración del evo es infinita porque no acaba en el tiempo. Además, no hay inconveniente en que exista algo creado infinito si no existe limitado por algo.

ARTICULO 6

¿Hay o no hay un solo evo?

In Sent. 2 d.2 q.1 a.2; *Quodl.* 5 q.4; *De Instant.* 36 c.3.

Objeciones por las que parece que no hay un solo evo:

1. Se dice en los apócrifos de Esdras (III Esd 4,40): *La majestad y el poder de todos los evos depende de ti, Señor.*

2. Más aún. A diversidad de géneros, diversidad de medidas. Pero hay realidades perpetuas que son del género corporal, como los cuerpos celestes; otras son sustancias espirituales, como los ángeles. Luego no hay un solo evo.

3. Todavía más. Como el evo es una duración, el evo tiene una duración. Pero no todos los seres perpetuos tienen la misma duración; porque unos empiezan a existir después de otros, cosa que resulta evidente sobre todo en las almas humanas. Por lo tanto, no hay un solo evo.

26. ARISTÓTELES, c.12 n.3.10 (BK 220b9; 221a31) S. Th. lect. 19 n.4; lect.20 n.4-6.
27. *De Gen. ad litt.* 8 c.20: ML 34, 388.

4. Por último. Las cosas que no son dependientes recíprocamente no parecen tener la misma medida de duración. Pues el hecho de que todos los seres temporales parezcan tener el mismo tiempo responde a que el primer movimiento medido por el tiempo, de alguna manera es la causa de todos los demás movimientos. Pero los seres perpetuos no son dependientes recíprocamente —un ángel no es causa de otro—. Luego no hay un solo evo.

En cambio, el evo es más simple que el tiempo y está más cercano a la eternidad. Y si no hay más que un tiempo, con mayor motivo no hay más que un solo evo.

Solución. *Hay que decir:* Sobre el particular hay una doble opinión. Unos[28] dicen que hay un solo evo; otros[29], que hay muchos evos. Para saber qué opinión es la más aceptable, ambas tienen que ser consideradas desde la unidad del tiempo, pues llegamos al conocimiento de lo espiritual a través de lo corporal. Unos[30] dicen que todo lo temporal está sometido a la misma medida del tiempo, por lo cual hay un número para todo lo que se enumera, pues, como dice el Filósofo[31], el tiempo es número. Pero esta razón no es suficiente; porque el tiempo no es número como algo abstraído de lo enumerado, sino como algo existente en lo enumerado. En caso contrario no sería continuo, pues diez barras de pan tienen continuidad, pero no por el número, sino por lo enumerado. De ahí que el número que se da en lo enumerado no sea el mismo en todos, sino distinto en lo que no es idéntico.

Otros[32] consideran la causa de la unidad del tiempo desde la unidad de la eternidad. Así, todas las duraciones son una si se considera su principio; pero en realidad son muchas si se considera la diversidad existente recibida por la duración que les imprime el influjo del primer principio.

Otros[33] consideran la causa de la unidad del tiempo desde la materia prima, que es el primer sujeto del movimiento cuya medida es el tiempo.

Estas tres consideraciones resultan insuficientes al parecer, porque todo aquello cuya unidad depende de su sujeto o de su principio, máxime si éste es lejano, no es una unidad absoluta, sino sólo en cierto modo. La razón de la unidad del tiempo es la unidad del primer motor, que, por ser absolutamente simple, es la medida de todos los demás, como se dice en X *Metaphys.*[34] De este modo, el tiempo se relaciona con aquel movimiento no sólo como la medida con lo medido, sino como el accidente con el sujeto, y así recibe de él la unidad.

Con otros movimientos su relación es igual a la existente entre medida y medido, por lo cual, al multiplicarse aquellos, no lo hace éste, ya que una medida independiente de lo medido puede medir muchas cosas. Aceptado esto, hay que tener presente que, con respecto a las sustancias espirituales, hubo una doble opinión. Algunos, como Orígenes[35], dijeron que todas procedían de Dios con cierta igualdad; otros, que sólo algunas. Otros[36], por su parte, dijeron que todas las sustancias espirituales procedían de Dios en cierto grado y orden. Este parece ser el sentir de Dionisio cuando dice, en el c.10 *De Cael Hier.*[37] que entre las sustancias espirituales están las primeras, las intermedias y las últimas. Esto se da en el mismo orden de los ángeles. Así, pues, según la primera opinión, hay que decir que hay muchos evos, puesto que hay muchos seres perpetuos primeros, ya que son iguales. Según la segunda opinión, hay que decir que sólo hay un evo, porque si cada cosa se mide por lo más simple en su género, el ser de todo evo se medirá por el del primer ser perpetuo, que tanto más simple será cuanto más anterior sea. Este es el parecer expresado en X *Metaphys.*[38] Como quiera

28. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* p.1 n.66 (QR 1,102). 29. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.2 d.2, p.1 a.1 q.2 (QR 2,60). 30. Cf. la referencia dada por AVERROES, *In Phys.* l.4 comm.132 (H, 203L). Cf. también STO. TOMÁS, *In Sent. 2* d.2 q.1 a. 31. ARISTÓTELES, *Phys. 4* c.12 n.3 (BK 220b8): S. Th. lect.17 n.10. 32. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* p.2 n.66 (QR 1,102). 33. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.2 p.1 a.1 q.2 (QR 2,59). 34. ARISTÓTELES, c.1 n.10 (BK 1053a8): S. Th. lect.3 n.1947-1949. Cf. AVERROES, *In Phys.* l.4 comm.132 (4,2031); ALBERTO MAGNO, *In Phys.* 1.4 tr.3 c.17 (BO 3,340). 35. *Peri Archon* l.1 c.8: MG 11,176. 36. Cf. infra q.50 a.4. 37. §3: MG 3,273. 38. ARISTÓTELES, c.1 n.9 (BK 1052b33): S. Th. lect.2 n.1944-1946.

que esta segunda opinión parece ser la más verdadera, como se demostrará más adelante (q.47 a.2; q.50 a.4), en la presente cuestión sostenemos que hay un solo evo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Algunas veces, evo ha sido tomado como sinónimo de siglo, que es un período de duración de alguna cosa. Así se dice muchos evos como muchos siglos.

2. *A la segunda hay que decir:* Los cuerpos celestes se distinguen de los espirituales en el género de su naturaleza; y coinciden en que su ser es intransmutable. De este modo son medidos por el evo.

3. *A la tercera hay que decir:* Tampoco las cosas temporales empiezan todas simultáneamente; sin embargo, para todas ellas hay un solo tiempo, pues su unidad proviene del primer ser que el tiempo mida. Del mismo modo, todos los seres perpetuos tienen el mismo evo que les concede el primero, aunque no todos empiezan simultáneamente.

4. *A la cuarta hay que decir:* Para que determinadas cosas sean medidas por una en concreto, no se precisa que ésta sea causa de aquéllas, sino que sea más simple.

CUESTIÓN 11

Sobre la unidad de Dios

Ahora hay que tratar lo referente a la unidad divina. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. El ser uno, ¿añade o no añade algo al ser?—2. ¿Hay o no hay oposición entre el uno y lo múltiple?—3. Dios, ¿es o no es uno?—4. ¿Es o no es uno en grado sumo?

ARTICULO 1

El ser uno, ¿añade o no añade algo al ser?

q.30 a.3; *In Sent.* 1 d.8 q.1 a.3; d.19 q.5 a.1 ad 3; d.24 q.1 a.3; *De Verit.* q.1 a.1; q.21 a.1; *Quodl.* 10 q.1 a.1; *De Pot.* q.3 a.16 ad 3; q.9 a.7; *In Metaphys.* 3 lect.12; 4 lect.2; 10 lect.3.

Objeciones por las que parece que el ser uno añade algo al ser:

1. Todo lo que está en un género determinado proviene de añadir algo al ser que envuelve todos los géneros. Pero el uno pertenece a un género determinado ya que es principio numérico, que pertenece a la especie de la cantidad. Luego el uno añade algo al ser.

2. Más aún. Lo que divide algo común se convierte en algo añadido. Pero el ser se divide en uno y muchos. Luego el uno añade algo al ser.

3. Todavía más. Si el uno no añade nada al ser, es lo mismo decir *uno* y *ser.* Decir *ser ser* es una tautología. También sería tautología decir *ser uno,* lo cual es falso. Luego el uno añade algo al ser.

En cambio está lo que dice Dionisio en el último c. *De Div. Nom.*[1]: *Nada de lo existente existe sin participar del uno.* Esto no sería así si el uno añadiera algo al ser restringiéndolo. Luego el uno nada añade al ser.

Solución. *Hay que decir:* El uno no añade al ser cosa alguna, tan sólo la negación de división, pues uno no significa más que ser indiviso. De ahí que uno sea lo mismo que ser, ya que todo ser o es simple o es compuesto. Si simple, es indiviso en acto y en potencia. Si compuesto, no llega a tener ser más que cuando sus componentes pasan de separados a unidos formando el compuesto. Por lo cual resulta evidente que el ser de cualquier cosa consiste en la indivisión. Por eso cualquier cosa conserva su ser en la medida en que conserva su unidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la*

1. §2: MG 3,977: S. Th. lect.2.

primera hay que decir: Algunos, por confundir el uno idéntico al ser con el uno principio numérico, provocaron posturas contrarias. Pues Pitágoras y Platón[2], comprobando que el uno idéntico al ser nada añade al ser, sino que sólo significa su misma sustancia indivisa, estimaron que lo mismo sucedía con el uno como principio numérico. Como quiera que el número está compuesto de unidades, creyeron que los números eran las sustancias de todas las cosas.

Por su parte, Avicena[3], considerando que el uno como principio numérico añade algo a la sustancia del ser (en caso contrario el número compuesto de unidades no sería una de las especies de la cantidad), creyó que el uno idéntico al ser añadía algo a su sustancia, como lo blanco al hombre. Pero esto es evidentemente falso, porque cualquier cosa es una por su sustancia. Si lo fuese por algo distinto a ella, como quiera que este algo es también uno, si fuese uno por otro, se entraría en un proceso infinito. Por eso hay que mantener lo primero.

Así, pues, hay que decir que el uno idéntico al ser nada añade al ser, pero el uno como principio numérico sí añade algo por pertenecer al género de la cantidad.

2. *A la segunda hay que decir:* Nada impide que lo dividido en un modo sea indiviso en otro. Ejemplo: Lo dividido por el húmero es indiviso en la especie. Así, algo puede ser uno en un modo y ser muchos en otro. Sin embargo, es así si se trata de un ser absolutamente indiviso, bien por su esencia, aun cuando por sus elementos no esenciales esté dividido como es el caso de lo que es un sujeto por su sustancia y múltiple por sus accidentes; bien porque es indiviso en acto y dividido en potencia, como es el caso de lo que es uno en cuanto al todo y múltiple en cuanto a las partes. De este modo será absolutamente uno y múltiple de algún modo. En cambio, si tomamos un ser que en algún modo es indiviso y absolutamente dividido, como es el caso de lo que está dividido por su esencia y es indiviso porque así lo aprehende nuestro entendimiento por su principio o causa, entonces será absolutamente múltiple y uno en algún modo, como es el caso de lo que es múltiple en el número y uno en la especie, o uno en el principio.

Así, pues, el ser se divide en uno y múltiple; uno en sentido absoluto y múltiple en cierto modo. Pues esta multiplicidad no estaría contenida, en el ser si de algún modo no estuviera contenida en el uno. Dice Dionisio en el último c. *De Div. Nom.*[4]: *No hay multiplicidad que no participe de la unidad; pues lo múltiple por las partes es uno por el todo; lo múltiple por los accidentes es uno por el sujeto; lo múltiple por el número es uno por la especie; lo múltiple por la especie es uno por el género; lo múltiple por las derivaciones es uno por el principio.*

3. *A la tercera hay que decir:* No hay tautología en el decir *ser uno,* pues el uno añade algo conceptual al ser.

ARTICULO 2

¿Hay o no hay oposición entre el uno y lo múltiple?

In Sent. 1 d.24 q.1 a.3 ad 4; *De Pot.* q.3 a.16 ad 3; q.9 a.7 ad 7.14.15.17. *In Metaphys.* 4 lect.3; 10 lect.4.8.

Objeciones por las que parece que el uno y lo múltiple no se oponen:

1. Entre realidades opuestas no se atribuye a una lo de la otra. Pero todo lo múltiple es en cierto modo uno, como se dijo (a.1 ad 2). Luego el uno no se opone a lo múltiple.

2. Más aún. Entre realidades opuestas, el compuesto de una no entra en el compuesto de la otra. Pero el uno forma parte de lo múltiple. Luego no se opone a lo múltiple.

3. Todavía más. El uno se opone a uno. Pero lo mucho se opone a poco. Luego el uno no se opone a lo múltiple.

4. Por último. Si el uno se opone a lo múltiple, se le opondrá como lo indiviso a lo dividido; y así se le opone como la privación al haber. Esto, no obstante, parece incongruente, pues se seguiría que el uno sería posterior a lo

2. Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 1 c.8 n.8.9 (BK 987a13. 987a19): S. Th. lect.13 n.202. ALBERTO MAGNO, *In Metaphys.* 1 tr.4 c.13 (BO 6,83); PLATÓN, *Res publica* (478B); *Parmen.* (144B); *Sophist:* (237D, 238A). 3. *Metaphys.* tr.3 c.3 (79r); AVERROES, *Destruct. Destruct.* disp. 3 (IX, 55G). 4. § 2: MG 3,980: S. Th. lect.2.

múltiple y se definiría por él; cuando en realidad lo múltiple se define por el uno. De este modo se entraría en un proceso indefinido, lo cual es incongruente. Luego no hay oposición entre el uno y lo múltiple.

En cambio se afirma: Son opuestas aquellas realidades que tienen conceptos opuestos. Pero la razón del uno está en su indivisibilidad; y la razón de lo múltiple, en su división. Luego hay oposición entre el uno y lo múltiple.

Solución. *Hay que decir:* El uno se opone a lo múltiple, pero de diversas maneras. Pues el uno, como principio del número, se opone a lo múltiple, que es número, como la medida a lo medido; pues el uno tiene razón de primera medida, y el número es lo múltiple medido por el uno, como consta en el X *Metaphys.*[5] En cambio, el uno idéntico al ser se opone a lo múltiple por razón de privación, como lo indiviso a lo dividido.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Ninguna privación anula totalmente al ser, porque la privación es negación en el sujeto, según el Filósofo[6]. Sin embargo, toda privación quita algo al ser. Así, en el ser, por razón de su universalidad, sucede que toda privación está fundamentada en él mismo, cosa que no sucede con las privaciones de las formas especiales, como la vista, la blancura y similares. Y lo que se dice del ser se dice también del uno y del bueno, que son idénticos al ser, pues la privación de lo bueno se fundamenta en algún bien, de la misma forma que la pérdida de unidad se fundamenta en algún uno. De ahí que lo múltiple sea un cierto uno, lo malo un cierto bien y el no ser un cierto ser. Sin embargo, como realidades opuestas no se atribuye a una lo de la otra, porque lo que en una se da absolutamente, en la otra se da en cierto modo. Así, lo que en cierto modo es ser, como el ser en potencia, en acto es absolutamente no ser; lo que es absolutamente en el género de la sustancia, es de algún modo no ser en lo accidental; lo que de algún modo es bueno, es malo absolutamente. Asimismo, lo que es uno absolutamente, es múltiple en cierto modo, y viceversa.

2. *A la segunda hay que decir:* Hay dos tipos de totalidad. La totalidad, homogénea, compuesta de partes semejantes; y la totalidad heterogénea, compuesta de partes distintas. La primera totalidad está compuesta de partes que tienen la naturaleza de la totalidad. Ejemplo: Cada parte del agua es agua. Así lo continuo está constituido por sus partes. En la segunda totalidad, la heterogénea, cualquier parte carece de la forma de la totalidad. Ejemplo: Ninguna parte de una casa es casa, ninguna parte del hombre es hombre. Esta totalidad es lo múltiple. Por tanto, en cuanto que las partes de lo múltiple no tienen su misma forma, lo múltiple se compone de unidades, como una casa se compone de partes que no son casas; pero no porque las unidades constituyan lo múltiple por ser indivisas, pues precisamente por ser indiviso lo uno se opone a lo múltiple; sino por lo que tienen de entidad, al igual que las partes que constituyen una casa lo hacen porque son determinados cuerpos, no porque no sean casas.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo múltiple puede ser entendido de dos maneras. *Una,* absolutamente, y en este sentido se opone al uno. *Otra,* en cuanto contiene un exceso, y en este sentido se opone a poco. En el primer sentido, dos ya son muchos; pero no en el segundo sentido.

4. *A la cuarta hay que decir:* El uno se opone a lo múltiple por privación en cuanto que el concepto de muchos implica división. De ahí que sea necesario que la división esté antes en la unidad, no absolutamente, sino en nuestra aprehensión. Pues captamos lo simple por lo compuesto. Así, definimos el punto como *lo que no tiene partes,* o como *principio de la línea.* Pero lo múltiple, también conceptualmente, se capta a partir del uno, pues no captamos las cosas indivisas como algo múltiple, sino que a cada una le atribuimos unidad. Así, el uno entra en la definición de lo múltiple; pero lo múltiple no entra en la definición del uno. La división la entendemos primariamente como negación del ser,

5. ARISTÓTELES, 9 c.1 n.7 (BK 1052b18): S. Th. lect.2 n.1955; c.6 n.8 (BK 1057a3): S. Th. lect.8 n.2090-2092. 6. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 3 c.2 n.8 (BK 1004a15): S. Th. lect.3 n.564-566.

pues lo *primero* que concebimos es el ser. *Después* distinguimos un ser de otro ser y, así, en un *segundo momento,* conceptualizamos la división; *luego,* la unidad; *por último,* lo múltiple.

ARTICULO 3

Dios, ¿es o no es uno?

q.103 a.3; *In Sent.* 1 d.2 a.1; 2 d.1 q.1 a.1; *Cont. Gentes* 1 42; *Compend. Theol,* c.15; *De Pot.* q.3 a.6; *In De Div. Nom.* c.13 lect.2.3; *In Phys.* 8 lect.12; *In Metaphys.* 12 lect.12.

Objeciones por las que parece que Dios no es uno:

1. Dice 1 Cor 8,5: *Muchos son los dioses y muchos los señores.*

2. Más aún. El uno, principio numérico, no puede ser atribuido a Dios, pues a Dios no se le atribuye ninguna cantidad. Tampoco al uno idéntico al ser se le puede atribuir, porque implica privación, y toda privación es imperfección, no aplicable a Dios. Luego no se puede decir que Dios sea uno.

En cambio está lo que dice Dt 6,4: *Escucha, Israel, el Señor tu Dios es uno.*

Solución. *Hay que decir:* Dios es uno. Se demuestra de tres maneras. 1) *Primera,* por su simplicidad. Es evidente que aquello por lo cual algo es *esta cosa,* de ningún modo es transmisible a muchos. Ejemplo: Aquello por lo que Sócrates es hombre, se puede decir de muchos; pero aquello por lo que es *este hombre,* sólo se puede decir de uno. Si aquello por lo que Sócrates es hombre fuera también aquello por lo que es *este hombre,* así como no puede haber muchos Sócrates, así tampoco podría haber muchos hombres. Esto es lo que le corresponde a Dios, pues el mismo Dios es su naturaleza, como quedó demostrado (q.3 a.3). Por lo cual dios y este Dios son el mismo. Así, pues, resulta imposible que haya muchos Dioses. 2) *Segunda,* por la infinitud de su perfección. Quedó demostrado (q.4 a.2) que Dios contiene en sí mismo toda la perfección del ser. Si hubiera muchos dioses, entre ellos debería haber diferencia. Algo le correspondería a uno que no tendría otro. Y si este algo fuese la privación, no sería absolutamente perfecto. Y si este algo fuese la perfección, a otro le faltaría. Luego es imposible que haya muchos dioses. De ahí que los antiguos filósofos, impulsados por esta misma verdad, al establecer un principio infinito, establecieron un solo principio. 3) *Tercera,* por la unidad del mundo. Todo lo existente esta íntimamente ordenado, ya que unas cosas sirven a las otras. Las cosas diversas no convergerían en un orden a no ser que fueran ordenadas por uno. Pues lo múltiple se coordina mejor dentro del orden que establece uno al que establecen muchos ya que el uno es causa de unidad, mientras que lo múltiple lo es sólo accidentalmente, esto es, en cuanto de algún modo es uno. Así pues, como quiera que aquello que es primero es, en cuanto tal, lo más perfecto y no accidentalmente, es necesario que lo primero a lo que se reduce todo en un orden sea uno solo. Y esto es Dios.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Se habla de muchos dioses por referencia al error de aquellos que daban culto a muchos dioses, pues sostenían que los planetas y otras estrellas, o también las distintas partes del mundo eran dioses. De ahí que el texto aquel siga diciendo (v.6): *Para nosotros no hay más que un Dios,* etc.

2. *A la segunda hay que decir:* El uno, en cuanto principio de número, no es atribuible a Dios, sólo a lo que tiene su ser en la materia. Pues el uno que es principio numérico, es del género matemático, que tiene su ser en la materia, si bien se conceptualiza partiendo de la abstracción de la materia. Por su parte, el uno que es idéntico al ser es metafórico, que, en cuanto tal, no depende de la materia. Y aunque en Dios no hay ningún tipo de privación, sin embargo, por nuestro modo de entender, no le conocemos más que haciendo uso de la privación y de la negación. De ahí que nada impida que se atribuyan a Dios realidades privativas, como, por ejemplo, llamándole incorpóreo, infinito. De la misma manera se dice que Dios es uno.

ARTICULO 4

Dios, ¿es o no es uno en grado sumo?

In Sent. 1 d.24 q.1 a.1; *In De Div. Mom.* c.1 lect.2; c.13 lect.3.

Objeciones por las que parece que Dios no es uno en grado sumo:

1. Se dice uno a la privación de división. Pero esa privación no admite el más y el menos. Luego no puede decirse que Dios sea uno más que cualquier otra cosa que sea uno.

2. Más aún. Parece que nada hay más indivisible que aquello que es indivisible en acto y en potencia, como el punto y la unidad. Pero se dice que algo es tanto más uno cuanto más divisible es. Luego Dios no es uno más que la unidad y el punto.

3. Todavía más. Lo que es bueno por esencia es bueno en grado sumo; por tanto, lo que es uno por esencia es uno en grado sumo. Pero todo ser es uno por esencia, como nos consta por el Filósofo en IV *Metaphys.*[7] Luego todo ser es uno *en grsáo sumo.* Así, pues, Dios no es uno más que otros seres.

En cambio está lo que dice Bernardo[8]: *Entre todos los seres que son uno, la cúspide la ocupa la unidad de la divina Trinidad.*

Solución. *Hay que decir:* Como quiera que el uno es el ser indiviso, para que algo sea uno en grado sumo es necesario que sea ser e indiviso en grado sumo. Ser ambas cosas le corresponde a Dios. El es ser en grado sumo, pues su ser no está determinado por una naturaleza que lo reciba, sino que es el mismo ser subsistente y por nada determinado. También es el más indiviso en cuanto que no se divide en acto y en potencia, ya que no admite ningún tipo de división puesto que es absolutamente simple, como quedó demostrado (q.3 a.7). Por todo lo cual resulta evidente que Dios es uno en grado sumo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando la privación en cuanto tal no admite más y menos, sin embargo, en la medida en que su contrario sea mayor o menor, se dice que la privación es mayor o menor. Por eso, en la medida en que un ser está más dividido o es más divisible, o lo esté menos, o de ningún modo sea divisible, decimos que es uno más, menos, o en grado sumo.

2. *A la segunda hay que decir:* Ni el punto ni la unidad, principio numérico, son seres en grado sumo, porque no tienen ser si no es en algún sujeto. Por eso, ninguno es uno en grado sumo. Ya que, así como el sujeto no es uno en grado sumo por la diversidad existente entre accidente y sujeto, así tampoco el accidente.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando todo ser sea uno por su sustancia, sin embargo, no todas las sustancias causan de igual modo la unidad, porque la sustancia de algunos está compuesta de muchos elementos, y la de otros, en cambio, no.

CUESTIÓN 12

Cómo conocemos a Dios[a]

Puesto que ya hemos tratado sobre cómo es Dios en sí mismo, falta por tratar cómo es en nuestro conocimiento, esto es, de qué manera es conocido por las criaturas. Esta cuestión plantea y exige respuesta a trece problemas:

7. ARISTÓTELES, 3 c.2 n.5 (BK 1003b32): S. Th. lect.2 n.548. 8. S. BERNARDO, *De consider.* 5 c.8: ML 182,799.

a. Esta cuestión y la siguiente se consagran a la crítica del conocimiento divino. Problema epistemológico. Santo Tomás inserta a veces estos temas en la Suma con la intención de precisar tanto el modo de acceder a la realidad, como el valor significativo de nuestro lenguaje (cf. p.ej. I q.32).

El pensamiento cristiano de la Edad Media se debate en busca de equilibrio entre dos polos opuestos: el «no es posible ver a Dios» de 1 Tm 6,16 y el «veremos a Dios cara a cara» de 1 Jn 3,2. Santo Tomás se hace eco de esta problemática en su comentario a 1 Tm 6,16. Aquí, en la Suma, parece más preocupado por el neoplatonismo, tanto del Pseudo-Dionisio (a.1,

1. Algún entendimiento creado, ¿puede o no puede ver la esencia de Dios?—2. La esencia de Dios, ¿es o no es vista por el entendimiento a través de alguna especie creada?—3. El ojo del cuerpo, ¿puede o no puede ver la esencia de Dios?—4. ¿Hay o no hay alguna sustancia intelectual creada capaz de poder ver por sus fuerzas naturales la esencia de Dios?—5. ¿Necesita o no necesita el entendimiento creado alguna luz creada para ver la esencia divina?—6. Entre los que ven la esencia divina, ¿la ven o no la ven unos mejor que otros?—7. ¿Puede o no puede algún entendimiento creado comprehender la esencia divina?—8. El entendimiento creado que conoce la esencia divina, ¿conoce o no conoce en ella todas las cosas?—9. Lo que conoce el entendimiento en la esencia divina, ¿lo conoce o no lo conoce por medio de imágenes?—10. El entendimiento, ¿conoce o no conoce simultáneamente todo lo que ve en Dios?—11. ¿Puede o no puede algún hombre en esta vida ver la esencia de Dios?—12. ¿Podemos o no podemos en esta vida conocer a Dios por la razón natural?—13. Además del conocimiento natural racional, ¿hay o no hay en la vida presente algún conocimiento de Dios por gracia?

ARTICULO 1

¿Puede o no puede algún entendimiento creado ver a Dios en su esencia?

1-2 q.3 a.8; q.5 a.1; *In Sent.* 4 d.49 q.2 a.1; *De Verit.* q.8 a.1; *In Mth.* c.5; *Cont. Gentes* 3, 51.54.57; *Quodl.* 10, q.8; *Compend. Theol.* c.104; p.2, c.9.10; *In Io.* c.1 lect. 11.

Objeciones por las que parece que ningún entendimiento creado puede ver a Dios en su esencia:

1. Crisóstomo, en su comentario *Super loannem*[1], explicando aquella frase de Jn 1,18: *A Dios nunca nadie lo vio,* dice así: *Lo que es Dios, no sólo los profetas, sino ni los ángeles ni los arcángeles le han visto. ¿De qué manera, pues, podrá lo creado ver lo increado?* También Dionisio en el c.l *De Div. Nom.*[2], hablando de Dios dice: No *se le alcanza ni con el sentido ni con la fantasía, ni con la imaginación, ni con la razón, ni con la ciencia.*

2. Más aún. Todo lo infinito, en cuanto tal, es desconocido. Pero, como quedó demostrado (q.7 a.1), Dios es infinito. Luego, en cuanto tal, es desconocido.

3. Todavía más. El entendimiento creado no conoce más que lo que existe, pues lo primero que percibe es el ser. Pero Dios no es un ser existente sin más, sino que está *por encima de la existencia,* como dice Dionisio[3]. Luego no es inteligible, sino que está por encima de todo entendimiento.

4. Por último. Entre el que conoce y lo conocido es necesario que haya alguna proporción, pues lo conocido perfecciona al que conoce. Pero entre Dios y el entendimiento creado no hay proporción alguna, pues los separa lo infini-

1. MG 59,98. 2. § 5: MG 3,593: S. Th. lect.3. 3. *De Div. Nom.* c.4 § 3: MG 3,697: S. Th. lect.2.

---

obj.1) como de Maimónides (1 q.13 a.2; cf. q.32 a.2). Ambos llegaban al extremo de una teología apofática: ni es posible conocer, ni es factible hablar de Dios.

Toda la respuesta del Angélico está regida por el tema de la «visión beatífica» que viene a ser el timón conductor de la reflexión. Once de los 13 artículos se refieren a ella directamente. Es ésta una cuestión netamente teológica, basada en la Palabra revelada. La fe dice que la felicidad del hombre se verá colmada en la visión de Dios. Este es el punto de arranque y la afirmación clave que se quiere razonar. Sólo en función de la «visión beatífica» dedicará los dos últimos artículos al conocimiento *racional* (a.12) y al conocimiento *de fe* (a.13). Su mayor preocupación está en hacer ver que la visión divina, siendo como es sobre-natural, inasequible desde el plano humano, responde también a la interioridad más profunda del hombre: el deseo innato de conocer la verdad y gozarla en plenitud.

fo. Luego el entendimiento creado no puede ver la esencia de Dios.

En cambio está lo que dice la 1 Jn 3.2: *Le veremos tal cual es.*

Solución. *Hay que decir:* Como quiera que un ser es cognoscible tanto en cuanto está en acto, Dios, que es acto puro sin mezcla alguna de potencialidad, en cuanto tal es cognoscible en grado sumo. Pero lo que en cuanto tal es cognoscible en grado sumo, deja de ser cognoscible por algún entendimiento por sobrepasar su capacidad, Ejemplo: El sol, que es lo más visible, por su exceso de luz no puede ser visto por el murciélago. Partiendo de este principio, algunos dijeran que ningún entendimiento creado puede ver la esencia divina. Pero esto no es aceptable. Pues, como quiera que la suprema felicidad del hombre consiste en la más sublime de sus operaciones, que es la intelectual, si el entendimiento creado no puede ver nunca la esencia divina, o nunca conseguirá la felicidad, o ésta se encuentra en algo que no es Dios. Esto es contrario a la fe [b]. Pues la felicidad última de la criatura racional está en lo que es principio de su ser, ya que algo es tanto más perfecto cuanto más unido está a su principio. Además, es contrario a la razón. Porque cuando el hombre ve un efecto, experimenta el deseo natural de ver la causa. Es precisamente de ahí de donde brota la admiración humana. Así, pues, si el entendimiento de la criatura racional no llegase a alcanzar la causa primera de las cosas, su deseo natural quedaría defraudado. Por tanto, hay que admitir absolutamente que los bienaventurados ven la esencia de Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En ambas autoridades se habla de la comprehensión. Dionisio[4], inmediatamente antes del texto aludido, escribe: *El es para todos umversalmente incomprensible, y no se le conoce por los sentidos,* etc. Y el Crisóstomo, poco después de lo escrito añade [5]: *Entiende aquí por visión una consideración y comprensión ciertisima del Padre, idéntica a la que del Padre tiene el Hijo.*

2. *A la segunda hay que decir:* Lo que es infinito por parte de la materia, no determinada por la forma, es en sí misma incognoscible, ya que todo conocimiento se adquiere mediante una forma. Pero lo infinito por parte de una forma no limitada por la materia es, en sí mismo, cognoscible en grado sumo. Así es Dios infinito, no de la otra manera, como ya quedó establecido (q.7 a.l).

3. *A la tercera hay que decir:* No se dice que Dios no es un ser existente como si no existiera de ningún modo, sino que está por encima de todo lo que existe, pues El es su mismo ser. Pero de ahí no se deduce que no sea cognoscible de ningún modo, sino que sobrepasa todo entendimiento, que es lo mismo que decir incomprensible.

4. *A la cuarta hay que decir:* La proporción se entiende de dos maneras. Una, como relación entre cantidades. Así,

4. *De Div. Nom.* c.1 § 5: MG 3,593: S. Th. lect. 3. 5. *In Io.* hom.15: MG 59,99.

---

b. Tomás considera que la respuesta afirmativa cae dentro del ámbito de lo que hay que creer. Se apoya en la Palabra de Dios (cf. 1 Jn 3,2, que cita en el *sed contra).* De hecho, el Magisterio corroborará esta creencia del Santo, desde Benedicto XI (MANSI 25,986-987), pasando por el concilio de Florencia (MANSI 31,1031), hasta el Vaticano I (AAS 5,1868,463). En su favor, aduce un argumento de conveniencia: el deseo natural de ver a Dios.

Es un deseo que brota espontáneamente de la intimidad más profunda del corazón humano y que, por lo mismo, ha de poder ser realizado, a no ser que la naturaleza se contradiga a sí misma. El razonamiento será desarrollado en 1-2 q.3 a.8. No habla de una *exigencia* (como si la visión fuera *debida* al hombre), pero tampoco de una *mera no repugnancia,* sino de una *capacidad radical* a ser elevado por Dios a realizar un acto que supera la posibilidad *normal* (en este estado de vida), pero no la capacitación *natural* (abstrayendo del estado vital; cf. 1 q.4 ad 3; *De Virt.* q.10 sol.2). La Escolástica la llamó *potencia obediencial.* Hoy se hablaría mejor de una *apertura radical al infinito:* la capacitación última de poder alcanzar el Ser absoluto, por el hecho de que el ámbito de nuestro objetivo visual sea el *ser,* aunque por existir terrenalmente en un cuerpo sólo abarque el *ser finito.* Este se presenta como *ser limitado,* pero el entendimiento permanece ontológicamente receptivo a todo cuanto sea *ser* sin más. No es, pues, imposible, ni va contra su naturaleza el que la omnipotencia divina pueda ejercer su acción sobre él, ensanchando su radio de visión.

el doble, el triple, el igual son especies de la proporción. Otra, como relación cualquiera entre cosas. Así, puede haber relación entre la criatura y Dios como la puede haber entre efecto y causa o como entre potencia y acto. En este sentido el entendimiento creado está en proporción para poder conocer a Dios.

ARTICULO 2

La esencia divina, ¿puede o no puede ser vista por el entendimiento creado a través de alguna semejanza?

In Sent. 3 d.14 a.1 q.[a] 3; 4, d.49 q.2 a.1; *De Verit.* q.8 a.1; q.10 a.11; *In Boet. De Trin.* q.1 lect.2; *In De Div. Nom.* c.1 lect.1; *In 1 Cor.* c.13 lect.4; *Cont. Gentes* 3,49.51; 4, 7; *Compend. Theol.* c.105; p.2, c.9; *In Io* c.1 lect.2; c.14 lect.2.

Objeciones por las que parece que la esencia divina puede ser vista por el entendimiento creado a través de alguna semejanza:

1. Dice 1 Jn 3,2: *Sabemos que, cuando aparezca, seremos semejantes a El y le conoceremos tal cual es.*

2. Más aún. Dice Agustín en el IX *De Trin.*[6]: *Cuando conocemos a Dios, alguna semejanza de Dios se produce en nosotros.*

3. Todavía más. El entendimiento en acto es inteligible en acto, como el sentido en acto es inteligible en acto. Pero esto no es posible a no ser cuando el sentido está informado por la imagen de lo sensible, y el entendimiento informado por la semejanza de lo entendido. Luego, si Dios es visto en acto por el entendimiento creado, es necesario que sea visto a través de alguna semejanza.

En cambio está lo que dice Agustín en el XV *De Trin.*[7] cuando comenta aquello del Apóstol (1 Cor 13,12): *ahora vemos a través de un espejo y en enigma: Las palabras espejo y enigma pueden significar todas las imágenes y semejanzas que usa como más adecuadas para darnos a conocer a Dios.* Pero ver a Dios en su esencia no es una visión enigmática ni un espejismo, sino todo lo contrario. Luego la esencia divina no se ve a través de semejanzas.

Solución. *Hay que decir:* Para una visión sensible o intelectual se requiere: capacidad de visión y unión de lo visto con la visión, ya que no hay visión si lo visto de alguna manera no está en el que ve. En las cosas corporales sucede que lo visto no puede estar con su esencia en el que ve, sino sólo por semejanza. Ejemplo: La semejanza y no la sustancia de la piedra está en el ojo que ve. Si hubiera algo que al mismo tiempo fuera ambas cosas, esto es, principio de la capacidad de ver y cosa vista, el que ve recibiría de dicho principio tanto la capacidad de ver como la forma por la que vé. Es evidente que Dios es el autor de la capacidad de ver y que el entendimiento puede verle. Como quiera que la misma capacidad intelectual no es la esencia de Dios, es necesario que sea alguna imagen participada de El mismo, que es el primer entendimiento. Por eso se dice que la capacidad intelectual de la criatura es una cierta luz inteligible, derivada de la primera luz, bien se entienda esto de la capacidad natural, bien de cualquier perfección añadida de gracia o de gloria. Por tanto, para ver a Dios, la capacidad de ver necesita alguna semejanza de Dios que le proporcione eficacia para ver a Dios.

En cambio, por parte de lo visto, y que de algún modo tiene que estar unida al que ve, no es posible ver la esencia divina a través de alguna imagen creada. *Primero* porque, como dice Dionisio en el c.1 *de Div. Nom.*[8], a través de imágenes del orden inferior de las cosas no se pueden conocer las del orden superior, como por la especie del cuerpo no puede ser conocida la esencia de lo incorpóreo. Así, pues, mucho menos a través de cualquier especie creada se podrá ver la esencia de Dios. *Segundo,* porque la esencia de Dios es su mismo ser, como quedó demostrado (q.3 a.4), algo que no se da en ninguna especie creada. Así, pues, ninguna forma creada puede ser semejanza que represente al que ve la esencia de Dios. *Tercero,* porque la esencia divina es algo ilimitado, conteniendo en sí de forma eminente todo lo que pueda ser significado o comprendido por el entendimiento creado. Esto no puede ser representado en absoluto por ninguna especie creada, porque toda forma creada está determinada por alguna razón, o sabiduría, o fuerza, o el mismo ser, o de

6. C11: ML 42,969. 7. C.9: ML 42,1069. 8. § 1: MG 3,588: S. Th. lect.1.

cualquier otro modo. De ahí que decir ver a Dios a través de semejanza es decir no ver la esencia divina, cosa errónea.

Hay que decir, por tanto, que para ver a Dios se requiere alguna semejanza [c] por parte de la capacidad de ver, a saber, la luz de la gloria, de la que se dice en el Sal 35,10: *En tu luz veremos la luz.* Pero la esencia de Dios no puede ser vista a través de alguna semejanza creada que represente la misma esencia divina tal cual es.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquella autoridad habla de la semejanza que se da por participación de la luz de la gloria.

2. *A la segunda hay que decir.* Agustín[9] está hablando del conocimiento de Dios que se tiene mientras vivimos.

3. *A la tercera hay gue decir:* La esencia divina es su mismo ser. De ahí que, así como las formas inteligibles que no son su propio ser se unen al entendimiento por algún ser con el cual lo informan y ponen en acto, así también la esencia divina se une al entendimiento creado como algo conocido que hace que el entendimiento pueda conocer.

ARTICULO 3

La esencia divina, ¿puede o no puede ser vista con los ojos corporales?

2-2 q.175 a.4; *In Sent.* 4, d.44 q.2 a.2; *In Mth.* c.5; *In Io* c.1 lect.11.

Objeciones por las que parece que la esencia divina puede ser vista con los ojos corporales:

1. Dice Job 19,26: *En mi carne veré a Dios;* y en 42,5: *Con mis oídos te oí, y ahora mi ojo te ve.*

2. Más aún. Dice Agustín en el c.29 del último libro *De Civitate* Dei [10]: *Tendrán, pues, aquellos ojos* (los de los glorificados) *una capacidad mayor, no para ver con mayor agudeza que las serpientes y las águilas* (pues por aguda que sea la capacidad de visión de los animales no ven más que lo corporal), *sino para poder ver también lo incorpóreo.* Todo aquel que puede ver lo incorpóreo, puede ser elevado para ver a Dios. Por tanto, el ojo glorificado puede ver a Dios.

3. Todavía más. Dios puede ser visto por el hombre con su imaginación. Dice Is 6,1: *Vi al Señor sentado sobre el trono,* etc. Pero dicha imaginación tiene su origen en el sentido, pues la fantasía es *un movimiento provocado por el sentido en acto,* tal como se dice en el III *de Anima*[11]. Luego Dios puede ser visto con percepciónsensitiva.

En cambio está lo que dice Agustín a Paulina en su libro *De videndo Deum*[12]: *Ni en esta vida ni en la de los ángeles nunca nadie vio, tal como se ven las cosas con los ojos* corporales, *a Dios tal cual es.*

Solución. *Hay que decir:* Es imposible ver a Dios con el sentido de la vista o con cualquier otro sentido o facultad sensitiva. Toda facultad de este tipo es acto de un órgano corporal, como veremos (a.4; q.78 a.1). Y todo acto es proporcionado a su sujeto. De ahí que ninguna facultad de este tipo pueda ir más allá de lo corpóreo. Cómo se demostró (q.3 a.1), Dios es incorpóreo. De ahí que ni el sentido ni la imaginación lo puede ver, sino sólo el entendimiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando se dice: *En mi carne veré a Dios, mi Salvador* (Job 19,26), no hay que entender que el ojo de la carne verá a Dios, sino que, siendo carnal, después de la resurrección verá a Dios. Asimismo, al decir: *Mi ojo ahora te ve* (Job 42,5), hay que entender el ojo del alma, como dice el Apóstol en Ef 1,17s.: *Que os conceda el espíritu de la sabiduría para conocerle, iluminados los ojos de vuestro corazón.*

2. A la segunda hay que decir: El texto de Agustín es analítico y está condicionado por el contexto. Pues antes dice[13]:

9. *De Trin.* 9 c.11: ML 42,969. 10. L.22: ML 41,799. 11. ARISTÓTELES, c.3 n.13 (BK 429a1): S. Th. lect.6 n.655-659. 12. Epist. 147, c.11: ML 33,609. 13. *De Civ. Dei* l.22, c.29: ML 41,780.

c. En la visión beatífica no se da mediación *objetiva:* ni exterior (como si se partiera de las criaturas), ni interior (como si se necesitara una *idea* o *especie impresa).* Hay mediación *subjetiva:* entre el objeto (Dios) y el sujeto (entendimiento) se interpone una luz trascendente, divina, el «lumen gloriae» (a.5). Este perfecciona al entendimiento disponiéndole para la visión, pero la visión es *inmediata* (sin intermediario).

(Los ojos glorificados) *tendrían un poder muy distinto si con ellos se viera la naturaleza incorpórea.* Y después añade: *Resulta muy creíble que entonces veremos con inmensa claridad el mundo del cielo nuevo y de la tierra nueva, con Dios omnipresente y gobernando el universo y lo corporal, pero no como contemplamos ahora lo invisible de Dios, a través de lo creado, sino como contemplamos a los hombres con los que convivimos y entre quienes nos movemos, pues no creemos que viven, sino que. lo vemos. Esto* aclara que no se esta refiriendo a que los ojos glorificados verán a Dios como nosotros vemos la vida de alguien. Además, la vida no se ve con el ojo corporal de forma directa, sino accidentalmente, es decir, algo que los sentidos no perciben en si mismo, pero que otra facultad sí percibe cuando llega a los sentidos. El hecho de que con los ojos corporales se llegue a conocer la presencia divina por el entendimiento, se debe a dos razones: a la perspicacia del entendimiento y al resplandor de la claridad divina en los cuerpos renovados.

3. *A la tercera hay que decir:* En la imaginación no se ve la esencia de Dios. Sino que en la imaginación se crea alguna forma que representa a Dios por alguna semejanza, como en las divinas Escrituras lo divino es descrito metafóricamente con realidades sensibles.

ARTICULO 4

¿Puede o no puede algún entendimiento creado, por su capacidad natural, ver la esencia divina?

q.56 a.3; q.64 a.1 ad 2; q.88 a.3; 1-2 q.5 a.5; q.62 a.1; *In Sent. 2* d.4 a.1l; d.23 q.2 a.1; 4 d.49 q.2 a.6; *De Verit.* q.8 a.3; *In 1 Tim.* c.6 lect.3; *Cont. Gentes* 1,3; 2,49.52. *In De Anima* a.17 ad 10.

Objeciones por las que parece que algún entendimiento creado por su capacidad natural puede ver la esencia divina:

1. Dionisio dice en el c.4 *De Div. Nom.*[14]: *El ángel es un espejo puro, limpísimo que recibe, si se puede hablar así, toda la belleza de Dios.* Pero al mirar un espejo se ve lo que en él se refleja. Así, pues, como quiera que el ángel, por su capacidad natural se comprende a sí mismo, parece que también, por su capacidad natural, comprende la esencia divina.

2. Más aún. Lo que es visible en grado sumo, resulta menos visible para nosotros por la deficiencia de nuestra visión bien corporal, bien intelectual. Pero el entendimiento angélico no tiene deficiencias. Luego, como quiera que Dios es inteligible en grado sumo, parece que también en grado sumo sea inteligible por el entendimiento angélico. Así, pues, si por su capacidad natural puede entender otras cosas inteligibles, mucho más a Dios.

3. Todavía más. El sentido corporal no puede ser elevado para entender la sustancia incorpórea porque está por encima de su naturaleza. Así, pues, si ver a Dios en su esencia está por encima de la naturaleza de cualquier entendimiento creado, parece que ningún entendimiento creado pueda llegar a ver la esencia de Dios. Esto es falso por lo dicho anteriormente (a.l). Luego parece que es propio del entendimiento creado ver la esencia divina.

En cambio está lo que se dice en Rom 6,28: *La gracia de Dios es vida eterna.* Pero la vida eterna consiste en la visión de la esencia divina, según aquello de Jn 17,3: *Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, el único Dios verdadero,* etc. Luego ver a Dios es algo que le corresponde por gracia y no por naturaleza al entendimiento creado.

Solución. *Hay que decir:* Es imposible que un entendimiento creado por su capacidad natural vea la esencia de Dios. Pues el conocimiento se realiza según el modo como lo conocido está en el que conoce. Y lo conocido está en el que conoce según su modo de conocer. De ahí que todo conocimiento se ajuste a la naturaleza del que conoce. Así, pues, si el modo de ser de alguna cosa conocida excede el modo de ser de la naturaleza del que conoce, es necesario que el conocimiento de aquello esté por encima de la naturaleza de aquél. Y hay un múltiple modo de ser de las cosas. Hay algunas cuya naturaleza no existe más que en la materia individual. Así son todos los seres corporales. Hay otras, sin embargo, cuya naturaleza subsiste en sí

14. § 22: M6 3,724: S. Th. lect.18.

misma, no en alguna materia, y que, sin embargo, no son su propio ser, sino que tienen ser. Así son las sustancias incorpóreas llamadas ángeles. El único propio modo de ser es el de Dios, que es su propio ser subsistente. Asi, pues, aquellas cosas que no tienen su ser más que en la materia individual, las conocemos por connaturalidad, pero nuestra alma, a través de la que conocemos, es forma de alguna materia. Y, además, tiene dos facultades cognoscitivas. Una, la correspondiente al acto de algún órgano corporal. A éste le corresponde conocer por connaturalidad las cosas tal como están en la materia individual. De ahí que el sentido no conozca más que lo singular. La otra facultad cognoscitiva es el entendimiento, que no es ningún acto *de* un órgano corporal. De ahí que al entendimiento le corresponda conocer por connaturalidad las naturalezas que no tienen su ser más que en la materia individual, pero no en cuanto concretadas en la materia individual, sino en cuanto son abstraídas de la materia por el entendimiento. De ahí que por el entendimiento podamos conocer de este modo lo universal, algo que está por encima de la facultad del sentido. Por su parte, connatural al entendimiento angélico es conocer las naturalezas no existentes en la materia, algo que está por encima de la capacidad del entendimiento del alma humana, por cuanto en la presente vida está unida al cuerpo.

Consecuentemente, hay que concluir que conocer al mismo ser subsistente es connatural sólo al entendimiento divino, que está por encima de la capacidad natural de cualquier entendimiento creado, porque ninguna criatura es su propio ser, sino que participa del ser. Así, pues, el entendimiento creado no puede ver a Dios en su esencia, a no ser que Dios, por su gracia, se una al entendimiento creado haciéndose inteligible.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El modo de conocer a Dios connatural al ángel lo es porque en el ángel resplandece su semejanza. Pero conocer a Dios por alguna semejanza creada no es conocer la esencia de Dios, como quedó demostrado (a.2). De donde no se sigue que el ángel, por su capacidad natural, pueda conocer la esencia de Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* El entendimiento angélico no tiene deficiencia si por deficiencia se entiende privación, es decir, que carezca de lo que tiene que tener. Si se entiende, en cambio, como negación, toda criatura es deficiente si se la compara a Dios, pues en ninguna se encuentra aquella excelencia que se encuentra sólo en Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* El sentido de la vista, por ser completamente material, de ningún modo puede ser elevada hasta lo inmaterial. Pero tanto nuestro entendimiento como el angélico, que de algún modo están por encima de la materia, puede ser elevado por gracia hasta algo superior a su propia naturaleza. Prueba de esto es que la vista de ningún modo puede conocsr lo abstracto de lo que conoce en concreto, pues de ningún modo puede percibir la naturaleza sino como esta naturaleza. Pero nuestro entendimiento puede tratar en abstracto lo que conoce en concreto. Pues, aunque conozca las cosas que tienen forma en la materia, sin embargo, separa los compuestos y trata la misma forma tal cual.

Algo parecido sucede con el entendimiento angélico, al que le es connatural conocer el ser concretado en alguna naturaleza; sin embargo, su entendimiento puede aislar el ser compuesto que conoce que algo es el mismo y algo su propio ser. De este modo, como quiera que connatural al entendimiento creado sea aprehender la forma concreta y al ser concreto por abstracción, mediante un proceso analítico, por gracia puede ser elevado para que conozca la sustancia separada subsistente y el ser separado subsistente.

ARTICULO 5

¿Necesita o no necesita el entendimiento creado alguna luz creada para ver la esencia divina?

q.58 a.6.7; q.94 a.1 ad 3; *In Sent.* 3, d.14 a.1 q.[a] 3. 4 d.49 q.2 a.6; *De Verit,* q.8 a.3; q.18 a.1 ad 1; q.20 a.2; *Quodl.* 7 q.1 a.l; *Cont. Gentes* 3,53.54; *Compend. Theol.* c.105.

Objeciones por las que parece que el entendimiento creado no necesita ninguna luz creada para ver la esencia divina:

1. En las cosas sensibles, aquello que es luminoso no necesita ningún otro

tipo de luz para ser visto. Luego tampoco en las cosas inteligibles. Pero Dios es luz inteligible. Luego no se le ve con ninguna luz creada.

2. Más aún. Como quiera que Dios, es visto por mediaciones, no se le ve en su esencia. Pero ver algo con luz creada es verlo por mediación. Luego no se le ve en su esencia.

3. Todavía más. Nada impide que ío creado sea connatural a alguna criatura. Si a Dios se le ve por alguna luz creada, dicha luz podría ser connatural a alguna criatura. De este modo, aquella criatura no necesitaría ningún otro tipo de luz para ver a Dios. Esto es imposible. Por lo tanto, no es necesario que toda criatura requiera una luz añadida para ver la esencia de Dios.

En cambio está lo que dice el Sal 35,10; *Con tu luz veremos la luz.*

Solución. *Hay que decir:* Todo aquello que es elevado hasta algo que está por encima de su naturaleza, necesita que se le prepare con alguna disposición que esté por encima de la naturaleza. Ejemplo: Si el aire tiene que tomar la forma del fuego, es necesario que se le disponga para ello. Cuando algún entendimiento creado ve a Dios en su esencia, la misma esencia de Dios es lo que produce la forma inteligible del entendimiento. De ahí que sea necesario que se le añada al entendimiento alguna disposición sobrenatural para que pueda ser elevado hasta tanta sublimidad. Así, pues, como quiera que la capacidad natural del entendimiento creado no es suficiente para ver la esencia de Dios, algo ya demostrado (a.4), es necesario que su capacidad de entender aumente por la gracia divina. Este aumento de capacidad intelectiva la llamamos iluminación del entendimiento, como a ío inteligible se le llama luminosidad o luz. Y ésta es la luz de la que se dice en Apoc 21,23: *La claridad de Dios la iluminará,* esto es, iluminará a la comunidad de bienaventurados que ven a Dios. Por esa misma luz se convierten en deiformes, es decir, semejantes a Dios[rf], según aquello de 1 Jn 3,2: *Cuando aparezca, seremos se majantes a El y le veremos tal como es.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La luz creada es necesaria para ver la luz de Dios; *y no* porque esa luz haga inteligible la esencia de Dios, la cual en sí misma es inteligible, sino porque capacita al entendimiento para entender el modo como la potencia se capacita más para obrar por hábito, o también al modo como es necesaria la luz corporal para ver las cosas, pues hace de medio transparente que puede fijar el color.

2. *A la segunda hay que decir:* Esta luz no es necesaria para ver la esencia de Dios como si fuera una semejanza en la que se contempla a Dios, sino como una cierta perfección del entendimiento que le da más capacidad para ver a Dios. Así, puede decirse que es un medio no *en el que* Dios es visto, sino *bajo el que* se le ve. Esto no quita inmediatez a la visión de Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* La disposición para tener forma de fuego no puede ser natural a no ser que se tenga forma de fuego. De ahí que la luz de la gloria no pueda ser natural a la criatura, a no ser que la criatura sea de naturaleza divina, lo cual es imposible. Pues por esta luz precisamente la criatura racional se hace deiforme, como hemos dicho (sol.).

ARTICULO 6

Entre los que ven la esencia divina, ¿la ven o no la ven unos mejor que otros?

q.62 a.9; 3 q.10 a.4; *In Sent.* 4 d.44 q.2 a.4; *Cont. Gentes* 3,58.

Objeciones por las que, entre los que ven la esencia divina, unos no la ven mejor que otros:

1. Dice 1 Jn 3,2: *Le veremos tal como es.* Pero El es sólo de una manera. Luego sólo podrá ser visto de una manera por todos. Por lo tanto, no de una forma más perfecta o menos perfecta.

2. Más aún. En el libro *Octoginta*

d. En general, los teólogos del siglo XII vacilaban sobre si tomar las palabras de la Escritura en sentido real. Igualmente, no veían sino bellas imágenes en los textos de los Padres griegos que trataban de la divinación del cristiano. Santo Tomás no tiene duda alguna (cf. H. RONDET, *La gracia de Cristo* (Barcelona 1966) p.166; cf. I q.43).

trium quaest.[15], Agustín dice que una cosa no puede ser más entendida por uno que por otro. Pero todos los que ven a Dios en su esencia, comprenden la esencia de Dios; pues a Dios se le ve con el entendimiento y no con el sentido, como quedó establecido (a,3), Lue.-go, entre los que ven la esencia divina uno no la ve más claramente que otro.

3. Todavía más. Que uno vea algo más perfectamente que otro depende de dos cosas: Del objeto que se ve y de la capacidad de visión del que ve. Por parte del objeto, por cuanto se capta mejor, es decir, se crea una imagen más perfecta. No es aplicable al caso que estamos tratando, pues Dios no está presente en el entendimiento por alguna semejanza, sino que, por su esencia se hace presente a la esencia intelectual del que le ve. Por lo tanto, que uno le vea más perfectamente que otro responde a la diferente capacidad de entender. De este modo, quien por naturaleza tenga una capacidad intelectiva superior, le verá con mayor claridad. Esto no es admisible, puesto que al hombre se le ha prometido, en la felicidad eterna, la igualdad con los ángeles.

En cambio está el hecho de que la vida eterna consiste en contemplar a Dios, según aquello de Jn 17,3: *Esta es la vida eterna*, etc. Luego, si todos ven igualmente la esencia de Dios, en la vida eterna todos serán iguales. Esto es contrario a lo que dice el Apóstol en 1 Cor 15,41: *Dos estrellas se distinguen por su claridad.*

Solución. *Hay que decir:* Entre los que vean a Dios en su esencia, uno le verá más perfectamente que otro. No obstante, eso no será así porque en uno haya una imagen más perfecta que en otro, puesto que la futura visión no será por imagen, como se dijo (a.2). Sino que será porque un entendimiento estará más capacitado que otro para ver a Dios. Y la capacidad para ver a Dios no le corresponde al entendimiento creado por naturaleza, sino por la luz de la gloria, como quedó demostrado (a.5). De ahí que el entendimiento que más participe de la luz de la gloria, más perfectamente verá a Dios. Y tanto más participará de la luz de la gloria cuanto más amor tenga, pues donde el amor es mayor, mayor es el deseo; y el deseo, de alguna manera, capacita y prepara al que desea para conseguir lo deseado. Por lo tanto, aquel que tenga más amor, más perfectamente verá a Dios y más feliz será.

Respuesta a las objeciones 1. A la *primera hay que decir:* Cuando se dice *le veremos tal como es,* el adverbio *tal como* determina el modo de ver por parte de lo visto; el sentido del texto es: Le veremos tal cual es porque veremos su mismo ser, que es su esencia. Pero no determina el modo de ver por parte del que ve, como si el sentido del texto incluyera que el modo de ver sea tan perfecto como es en Dios su modo de ser.

2. *A la segunda hay que decir:* Ahí está incluida la respuesta a la segunda objeción. Pues cuando se dice que uno no puede conocer mejor que otro un objeto, se está diciendo algo verdadero siempre que se esté refiriendo al modo de ser de lo conocido, porque quien entienda algo distinto a lo que es en realidad, no está entendiéndolo correctamente. Pero no estaría diciendo algo verdadero si se refiriera al modo de entender, porque el entender de uno puede ser más perfecto que el entender de otro.

3. *A la tercera hay que decir:* La diversidad en el modo de ver no se encuentra en el objeto, pues a todos se les ofrece el mismo objeto, esto es, la esencia de Dios. Tampoco se encuentra en la diversa participación del objeto por diferentes semejanzas. Sino que se encuentra en la distinta capacidad intelectual, no la natural, sino la gloriosa, como se dijo (sol.).

ARTICULO 7

Quienes ven a Dios en su esencia, ¿le comprehenden?

1-2 q.4 a.3c. ad 1; 3 q.7 a.10 ad 3; q.10 a.1; *In Sent.* 1, d.1 q.1 a.1c; 3, d.14 q.2 a.1; d.27 q.3 a.2; 4, d.49 q.2 a.3; q.4 a.5 q.[a] 3 a; *De Verit.* q.2 a.2 ad 5.6; q.8 a.2; q.20 a.5; *In De Div: Nom.* a.1 lect.1.2; *In Ephes.* c.5 lect.2; *In 1 Tim* c.6 lect.3; *Cont. Gentes* 3, 55; *De Caritate,* a.10 ad 5; *Compend. Theol.* c.106; *In Io.* c.1 lect.11.

Objeciones por las que parece que los que ven a Dios en su esencia le comprehenden:

1. Dice el Apóstol en Flp 3,12: *Sigo,*

15. Q.32: ML 40,22.

a ver si de algún modo le comprehendo. Y no le seguía en. vano, pues él mismo dice en 1 Cor 9,26: *Corro así, pero no a la deriva.* Luego él mismo comprehendió. E invita a otros por el mismo motivo, diciendo (9,24): *Corred así, para que comprehendáis.*

2. Más aún. Dice Agustín a Paulina en el libro *De videndo Deum*[16]: *Se comprehende aquello que se ve totalmente, de tal forma que nada de él queda velado al que le ve.* Pero si a Dios se le ve en su esencia, se le ve totalmente y nada de El queda velado al que le ve, pues Dios es simple. Luego todo el que ve a Dios en su esencia, le comprehende.

3. Todavía más. Si se dice que se ve todo, pero no totalmente, replicamos: *Totalmente* se dice del modo de ver o de lo visto. Pero aquel que ve a Dios en su esencia, lo ve totalmente si se refiere a lo visto, porque lo ve tal como es, según se dijo (a.6 ad 1). Igualmente lo ve totalmente, si se refiere al modo de ver, porque verá la esencia de Dios con toda la capacidad de su entendimiento. Luego el que ve a Dios en su esencia, lo verá totalmente. Luego lo comprehende.

En cambio está lo que dice Jer 32,18s: *Señor de los ejércitos, tu nombre es de gran fuerza, inmenso, poderoso. Tu consejo, inconmensurable. Tu pensamiento, incomprensible.* Luego Dios no puede ser comprehendido.

Solución. *Hay que decir:* A cualquier entendimiento creado le resulta imposible comprehender a Dios. Aunque, como dice Agustín[17], *alcanzar algo de Dios con el espíritu, representa gran dicha.* Para entender esto, hay que saber que comprehender significa conocer perfectamente. Y se conoce perfectamente algo tanto cuanto es cognoscible. De ahí que, si de lo que es cognoscible por demostración nos formamos una opinión fundada sólo en lo probable, no se le puede llamar comprehensión. Ejemplo: El que sabe por demostración que los tres ángulos de un triángulo equivalen a dos rectos, lo comprehende. Pero si alguien tiene de ello una opinión aceptándolo como probabilidad porque así lo enseñan los sabios o porque así lo sostienen muchos, no lo comprehende porque no llega a tener un conocimiento perfecto en la medida que aquello es cognoscible.

Ningún entendimiento creado puede llegar a tener un conocimiento perfecto de la esencia divina en lo que tiene de cognoscible. Esto es así por lo siguiente. Cualquier cosa es cognoscible en la medida en que es un ser en acto. Dios, como quiera que es infinito, según quedó demostrado (q.7 a.1), es infinitamente cognoscible. Y ningún entendimiento creado puede conocer a Dios infinitamente. Pues un entendimiento creado en tanto conoce más o menos perfectamente la esencia divina en cuanto está inundado de mayor o menor luz de gloria. Como quiera que toda luz de gloria creada presente en cualquier entendimiento creado no puede ser infinita, es imposible que algún entendimiento creado conozca a Dios infinitamente. Por lo tanto, es imposible que a Dios se le comprehenda.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La *comprehensión* puede ser entendida de dos maneras. Una, la comprehensión estricta y propia, por la cual algo está incluido en el que comprehende. A Dios no se le comprehende así, ni con el entendimiento ni con otra cosa, porque, siendo infinito, nada finito le puede abarcar para que algo finito le entienda infinitamente como infinito es El. Esta es la comprehensión de la que estamos hablando ahora. Otra manera es la *comprehensión* en sentido amplio, y que es la comprehensión opuesta a *consecución.* Pues quien tiene algo cuando ya lo alcanza, se dice que lo comprehende. Así es como Dios es comprehendido por los bienaventurados, según aquello de Cant. 3,4: *Lo tengo y no lo abandonaré.* Así tienen que ser entendidas las autoridades del Apóstol acerca de la comprehensión.

De este modo, la *comprehensión* es una de las tres prendas del alma, la que corresponde a la esperanza; como la contemplación le corresponde a la fe; y el gozo a la caridad. No obstante, para nosotros no todo lo que se ve se tiene o posee, bien porque hay distancia por en medio, bien porque están bajo nuestro poder. Tampoco gozamos de todo aquello que poseemos, bien porque no encontramos placer en ello, bien porque no colman nuestros deseos. Pero estas

16. Epist. 147, c.9: ML 33,606. 17. *Serm. ad Popul.* n.117 c.3: ML 38, 663.

tres cosas los bienaventurados las erícuentran en Dios: porque le ven; porque viéndole, le tienen presente seguros de verle siempre; y teniéndolo, porque lo disfrutan como el que colma el último fin de todo deseo.

2. *A la segunda hay que decir:* No porque haya algo en Dios que no se ve, se dice que es incomprehensible. Sino porque no se le ve tan perfectamente como visible es. Es parecido a lo que sucede cuando se conoce por probabilidad alguna proposición demostrable: pues sabemos de su sujeto, su predicado y la relación entre ambos; en cambio no se le conoce tan perfectamente como cognoscible es. Por eso, Agustín[18], definiendo la *comprehensión,* dice: *Se comprebende perfectamente cuando nada de lo que se mira queda oculto al que mira, cuando los límites se ven con la mirada.* Sólo se abarcan con la mirada los límites de algo cuando se alcanza lo último que puede ser conocido de ese algo.

3. *A la tercera hay que decir: Totalmente* se dice por parte del objeto. No porque todo el modo de ser del objeto no caiga dentro del campo de conocimiento, sino porque el modo del objeto no es el modo del que conoce. Así, pues, quien ve a Dios en su esencia ve en El lo que existe infinitamente y que es infinitamente cognoscible. Pero este modo infinito no le corresponde a él, es decir, que le conozca infinitamente. Esto es lo que le sucede a quien sabe con probabilidad que una proposición es demostrable, pero no la conoce demostrativamente.

ARTICULO 8

Quienes ven a Dios en esencia, ¿lo ven todo en Dios?

q.57 a.5; q.106 a.1 ad 1; 3, q.10 a.2; *In Sent. 2* d.11 q.2 a.1.2; 3 d.14 a.2 q.ª 2; 4 d.45 q.3 a.1; d.14 q.2 a.5; *De Verit.* q.8 a.4; q.20 a.4.5; *Cont, Gentes* 3, 56.59.

Objeciones por las que parece que quienes ven a Dios en esencia lo ven todo en Dios:

1. Dice Gregorio en IV *Dialogo.*[19]*: ¿Qué no verán quienes ven a quien todo lo ve?* Pero Dios lo ve todo. Luego quienes ven a Dios, todo lo ven.

2. Más aún. Asimismo, quien ve un espejo, ve todo lo reflejado en él. Pero todo lo que se hace o puede ser hecho resplandece en Dios como en un espejo; pues El todo lo conoce en Sí mismo. Luego quien ve a Dios ve todo lo que existe o puede ser hecho.

3. Todavía más. Como se dice en el III *De Anima*[20]: quien entiende lo difícil, entiende lo fácil. Pero todo lo que Dios hace o puede hacer es menos que su esencia. Luego todo el que entiende a Dios puede entender todo lo que Dios hace o puede hacer.

4. Por último. La criatura racional desea conocer naturalmente todas las cosas. Así, pues, si viendo a Dios no lo conociera todo, su deseo natural quedaría insatisfecho. De este modo, viendo a Dios no sería feliz. Esto es contradictorio. Luego, viendo a Dios, todo se sabe.

En cambio está el hecho que los ángeles ven a Dios en su esencia, y, sin embargo, no lo conocen todo. Pues los ángeles inferiores son purificados de su ignorancia por los superiores, como dice Dionisio en el c.7 *Cael, hier.*[21] Ignoran también lo que vaya a pasar, así como lo que se mueve en el corazón, pues conocerlo sólo le corresponde a Dios. Luego quienes ven la esencia de Dios no lo ven todo.

Solución. *Hay que decir:* El entendimiento creado, al ver la esencia de Dios, no ve en ella todo lo que Dios hace o puede hacer. Ya que resulta evidente que, si se vieran en Dios otras cosas, se verían tal como están en El. Y todas las cosas están en Dios como el efecto está virtualmente en su causa. Así, pues, las demás cosas son vistas en Dios como el efecto en su causa. Pero también resulta evidente que, cuanto más perfectamente se ve una cosa, tantos más efectos suyos se pueden ver en ella. Pues quien tiene un entendimiento muy capaz, si se le propone un principio demostrativo, deduce de él muchas conclusiones, algo para lo que un entendimiento más débil precisaría que se las explicasen una por una. Así, pues, aquel entendimiento pue-

18. Epist. 147 *De Videndo Deum* c.9: ML 33,60. 19. C.33: ML 77,376. 20. ARISTÓTELES, c.4 n.5 (BK 429b3): S. Th. lect.7 n.688. 21. § 3: MG 3,208.

de conocer en la causa todos los efectos; y quien comprehende totalmente la causa, conoce también todas las motivaciones de los efectos. Como quedó demostrado (a.7), ningún entendimiento creado puede comprehender totalmente a Dios. Por tanto, ningún entendimiento creado, al ver a Dios, puede conocer todo lo que Dios hace o puede hacer. Eso sería comprehender todo su poder. Pero aquellas cosas que Dios hace o puede hacer, algún entendimiento tanto más las conocerá cuanto más perfectamente vea a Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Gregorio habla de la suficiencia del objeto, esto es, de Dios, que, en cuanto tal, contiene y da a conocer suficientemente todas las cosas. Sin embargo, de ello no se deduce que todo aquel que ve a Dios cono2ca todas las cosas, porque a El no se le comprehende perfectamente.

2. *A la segunda hay que decir:* Quien ve un espejo, no necesariamente tiene que ver todo lo que allí se refleja, a no ser que con su vista abarque todo el espejo.

3. *A la tercera hay que decir:* Ver a Dios es más que ver todas las cosas; sin embargo, ver a Dios de forma que en El se conozcan todas las cosas, es más que verle de modo que se conozcan muchas o pocas, pero no todas. Pues ya quedó demostrado (sol.) que el ver muchas cosas en Dios depende del modo más o menos perfecto de verle.

4. *A la cuarta hay que decir:* Es deseo de la criatura racional conocer las cosas que perfeccionan el entendimiento. Estas cosas son los géneros y las especies, las razones de ser, y todo esto lo verá en Dios aquel que vea la esencia divina: Por otra parte, conocer lo singular, los hechos y pensamientos, no pertenece a la perfección del entendimiento creado, ni tampoco es una tendencia de su deseo natural; como tampoco conocer lo que todavía no existe pero puede ser hecho por Dios. Sin embargo, si se viera a Dios sólo, que es fuente y principio de todo ser y verdad, de tal forma colmaría su deseo natural de saber, que no desearía ninguna otra cosa, y sería feliz. Por eso dice Agustín en V *Confess.*[22]*: Desgraciado el hombre que todo lo conoce* (todo lo creado) *pero a Ti te ignora. Feliz quien te conoce, aunque ignore todo lo demás. Y quien te conoce a Tiy a todo lo demás, sjólo por conocerte a Ti es feliz, no por lo demás.*

ARTICULO 9

Lo que es visto en Dios por quienes contemplan la esencia divina, ¿es o no es visto a través de algunas imágenes?

In Sent. 3, d.14 a1 q.ª 4.5; *De Verit,* q.8 a.5.

Objeciones por las que parece que lo que es visto en Dios por quienes contemplan su esencia, es visto a través de algunas imágenes:

1. Todo conocimiento se da a través de la relación de semejanza entre el que conoce y lo conocido. Así, el entendimiento en acto hace lo entendido, y el sentido hace lo sensible, por cuanto queda informado por su semejanza, como la pupila por la semejanza del color. Así, pues, si el entendimiento que ve a Dios en esencia conoce en Dios algunas criaturas, es necesario que esté informado por sus semejanzas.

2. Más aún. En la memoria retenemos lo que antes hemos visto. Pero Pablo en éxtasis vio la esencia de Dios, como dice Agustín en XII *Super Gen. ad litteram*[23], y, al dejar de verle, recordaba muchas cosas de las que había visto en éxtasis. De ahí que él mismo diga: *Oí palabras desconocidas que ningún hombre puede pronunciar* (2 Cor 12,4). Luego hay que decir que recordaba algunas semejanzas de aquello que había quedado en su entendimiento. Por lo tanto, cuando, estando presente, veía la esencia de Dios, tenía algunas semejanzas de lo que en ella veía.

En cambio es en una especie que se ve el espejo y lo que en él se refleja. Pero todo lo que se ve en Dios se ve como en un espejo inteligible. Luego, si el mismo Dios no es visto a través de alguna semejanza, sino en esencia, tampoco lo que en El se ve, se ve a través de semejanzas o especies.

Solución. *Hay que decir:* Quienes ven a Dios en esencia, lo que ven en la mis-

22. C.4: ML 32,708. 23. C.28: ML 34,478; c.34: ML 34,483.

ma esencia de Dios no lo ven por algún tipo de especie, sino por la misma esencia divina unida al entendimiento de quienes le ven. Pues cada cosa es conocida según la imagen que hay en quien la conoce. Y esto se da de una doble manera. Como quiera que las cosas que se asemejan a otras son semejantes entre sí, la capacidad cognoscitiva puede también de una doble manera asemejarse a lo conocido. 1) *Una,* en cuanto tal, es decir, cuando es informado directamente por la semejanza; y entonces se dice que conoce algo en si mismo. 2) *Otra,* en cuanto es informado por la especie de algo que le es semejante; y entonces no se dice que conozca algo en sí mismo, sino en su semejante, Así, uno es el conocimiento que se tiene de algún hombre en sí mismo; y otro el que se tiene por su imagen. Por lo tanto, conocer las cosas por las semejanzas que se dan en el que las conoce, es conocerlas en si mismas, o en su propia naturaleza; pero conocerlas por las semejanzas que preexisten en Dios, es verlas en Dios, Los dos modos de conocer son distintos. De ahí que aquel conocimiento que se tiene de aquellas cosas que son vistas en Dios por quienes ven a Dios en esencia, no se da a través de semejanzas extrañas, sino sólo a través de la esencia divina presente en el entendimiento y por la que Dios es visto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El entendimiento que ve a Dios se asemeja a las cosas que ve en Dios por estar unido a la esencia divina en la que preexisten las semejanzas de todas las cosas.

2. *A la segunda hay que decir:* Hay algunas potencias cognoscitivas que, a partir de las especies antes concebidas, pueden formar otras nuevas. Ejemplo: la imaginación, partiendo de las especies preconcebidas de monte y de oro, forma la especie monte de oro. Y el entendimiento, a partir de las especies preconcebidas de género y de diferencia, forma la razón de la especie. De modo parecido, a partir de la semejanza de la imagen, podemos formar en nosotros la semejanza de aquello de quien es la imagen. De este modo, Pablo, o cualquier otro que ve a Dios, partiendo de la misma visión de la esencia divina, puede formar en si mismo las semejanzas de aquellas cosas que ven en la esencia divina que también permanecieron en Pablo después que dejara de contemplar la esencia divina. Sin embargo, esta visión, por la que se ven las cosas a través de especies concebidas, es distinta a la visión por la que se ven las cosas en Dios.

ARTICULO 10

Quienes ven a Dios en esencia, ¿ven simultáneamente en El todo lo que ven?

q.58 a.2; *In Sent. 2* d.3 q.3 a.4; 3 d.14 a.2 q.[a] 4; *De Verit,* q.8 a.14; *Quodl.* 7 q.1 a.2; *Cont. Gentes* 3, 60.

Objeciones por las que parece que los que ven a Dios en esencia no ven simultáneamente todo lo que en El ven:

1. Según el Filósofo[24], se pueden conocer muchas cosas y no entender más que una. Pero todo lo que se ve en Dios se entiende, pues a Dios se le ve con el entendimiento. Luego a quienes ven a Dios no les corresponde ver en Dios muchas cosas simultáneamente.

2. Más aún. Agustín, en el VIII *Super Gen. ad litteram*[25], dice: *Dios mueve a la criatura espiritual a través del tiempo,* esto es, por la inteligencia y el afecto. Pero la criatura espiritual es ángel que ve a Dios. Luego quienes ven a Dios entienden y sienten afecto con sucesión, pues el tiempo conlleva sucesión.

En cambio está lo que dice Agustín en el último libro *De Trin.*[26]: *No serán cambiables nuestros pensamientos, ni irán de uno a otro; sino que veremos toda nuestra ciencia simultáneamente con una sola mirada.*

Solución. *Hay que decir:* Lo que se ve en Dios [27], se ve simultáneamente, no con sucesión. Para entenderlo, hay que tener presente que nosotros no podemos entender muchas cosas simultáneamente, porque muchas cosas las entendemos por especies diversas, y un entendimiento no puede ser informado simultánea-

24. ARISTÓTELES, *Topic. 2* c.10 n.1 (BK 114b34). 25. C.20: ML 34,388; c.22: ML 34,389. 26. L.15 c.16: ML 42,1079. 27. Aun cuando el texto crítico haya fijado: *ea quae videntur in Verbo,* consideramos que es más correcto *in Deo.* Dentro de esta misma *solución al problema* se fija: *ea quae videntur in Deo.* Nosotros traducimos *in Deo* no *in Verbo. (N. del T.)*

mente con diversas especies para entender por medio de ellas, como un cuerpo no puede ser representado simultáneamente con diversas imágenes. Así sucede que, cuando muchas cosas pueden ser entendidas con una sola especie, son entendidas simultáneamente; como si las diversas partes de un todo son entendidas cada una en su propia especie, se da un entender sucesivo, no simultáneo. En cambio, si todas las partes son entendidas en la especie del todo, el entender es simultáneo. Quedó demostrado (a.9) que las cosas que se ven en Dios no son vistas cada una en su propia especie, sino que todas son vistas en una sola esencia. De ahí que sea un ver simultáneo, no sucesivo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Entendemos una sola cosa en la medida en que entendemos en una sola especie. Pero muchas cosas entendidas en una sola especie tienen un entender simultáneo. Ejemplo: En la especie hombre entendemos animal y racional; en la especie casa, entendemos pared y techo.

2. *A la segunda hay que decir:* Los ángeles, cuyo conocimiento natural les permite conocer por las diversas especies en ellos impresas, no lo conocen todo simultáneamente; y su entender está sometido al tiempo. Pero lo que ven en Dios, es un ver simultáneo.

ARTICULO 11

¿Puede o no puede alguien en esta vida ver a Dios en esencia?

2-2 q.175 a.4.5; q.180 a.5; *In Sent.* 3 d.27 q.3 a.1; d.35 q.2 a.2 q.ª2; 4 d.49 q.2 a.7; *In 2 Cor.* c.12 lect.1; *De Verit,* q.10 a.ll; *Cont. Gentes* 3,47; *Quodl.* lq.1.

Objeciones por las que parece que alguien en esta vida puede ver a Dios en esencia:

1. Dice Jacob (Gen 32,30): *Vi a Dios cara a cara.* Pero ver a Dios cara a cara es verle en esencia, como resulta claro por lo que dice 1 Cor 13,12: *Ahora vemos en un espejo y con enigmas, pero entonces le veremos cara a cara.* Luego en esta vida Dios puede ser visto en esencia.

2. Más aún. En Núm 12,8, dice el Señor de Moisés: *L.e hablo directamente, y ve a Dios con claridad, sin enigmas ni figuras.* Pero esto es ver a Dios en esencia. Luego alguien en esta vida puede ver a Dios en esencia.

3. Todavía más. Aquello en lo que conocemos otras cosas y por lo que las juzgamos, lo conocemos directamente. También ahora todo lo conocemos en Dios. Pues dice Agustín en XII *Confess.*[28]: *Si ambos vemos que es verdad lo que dices, y ambos vemos que es verdad lo que digo, dime, te lo ruego, ¿dónde lo vemos? Ni yo lo veo en ti, ni tú en mí; sino que ambos lo vemos en lo mismo que está por encima de nosotros; la verdad inquebrantable.* En el libro *De Vera Religione*[29] dice que todos juzgamos a partir de la verdad divina. Y en XII *De Trin.*[30] dice: *Es racional juzgar lo corporal partiendo de principios incorpóreos j eternos. Pero no serán inquebrantables si no estuvieran por encima de nosotros.* Luego en esta vida vemos al mismo Dios.

4. Por último. Según Agustín (XII *Super Gen. ad litt.*[31]), lo que está en el alma esencialmente, se ve con visión intelectual. Pero dice también que la visión intelectual de lo inteligible no se hace por semejanzas, sino por esencias. Luego, como quiera que Dios está por esencia en nuestra alma, en esencia le vemos.

En cambio está lo que se dice en Ex 33,20: No *puede el hombre verme y seguir viviendo.* Glosa[32]: *Mientras se vive en esta vida, se puede ver a Dios por medio de algunas imágenes, pero no se le puede ver en la misma naturaleza de su especie.*

Solución. *Hay que decir:* Dios no puede ser visto en esencia por ningún hombre puro a no ser que esté separado de esta vida mortal. El motivo es porque, como se dijo (a.4), el modo de conocer depende del modo de la naturaleza del que conoce. Nuestra alma, mientras vivimos en esta vida, tiene su ser en la materia corporal. De ahí que naturalmente no conozca más que lo que tiene forma en la materia o que pueda ser conocido de este modo. Es evidente que la esencia divina no puede ser conocida a través de la naturaleza de las cosas mate-

28. C.25: ML 32,840. 29. S. AGUSTÍN, c.30: ML 34,146. 30. S. AGUSTÍN, c.2: ML 42,999. 31. C.24: ML 34,474; c.31: ML 34,479. 32. *Glossa ordin.* (I, 203B); tomada de GREGORIO MAGNO, *Moral.* 18, c.54: ML 76, 92.

nales. Pues quedó demostrado (a.2), que conocer a Dios por alguna semejanza creada no significa visión de su esencia. De ahí que le resulte imposible al alma humana en esta vida ver la esencia de Dios. Signo de esto es el hecho de que nuestra alma, cuanto más se abstrae de lo corporal, tanto más capaz es de entender lo abstracto. De ahí que en sueños y en éxtasis se perciben más las revelaciones de lo divino y las premoniciones de lo futuro. Por todo lo cual, el alma no podrá ser elevada hasta lo inteligible en grado sumo, esto es, la esencia divina, mientras se encuentra en esta vida mortal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según Dionisio en c.4 *Cael. Hier.*[33], cuando se dice que alguien ve a Dios, hay que entender que vio alguna figura, bien sensible, bien imaginaria como representación de algo semejante a lo divino. Por eso, al decir Jacob: *Vi a Dios cara a cara* (Gen 32,30), hay que entender no que viera la esencia de Dios, sino una figura en la que Dios estaba representado. Además, cuando se ve a la persona de Dios que habla, es algo que pertenece a la sublimidad de la profecía, aun cuando se trate de una visión imaginaria. Eso quedará demostrado cuando tratemos de los grados de la profecía (2-2, q.174 a.3). También es posible que Jacob, al expresarse así, esté designando algo propio de la contemplación y que supera el estado normal.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como Dios milagrosamente obra algo sobrenatural en los seres corpóreos, así también sobrenatural y extraordinariamente elevó algunas mentes sometidas a la condición carnal hasta la contemplación de su esencia sin usar los sentidos corporales. Es lo que Agustín en el XII *Super Gen. ad litt.*[34] y en el libro *De Videndo Deum*[35] dice, respectivamente, de Moisés, maestro de los Judíos, y de Pablo, maestro de los Gentiles. De esto se tratará exhaustivamente cuando analicemos el rapto (2-2, q.174, a.3.4.5.6).

3. *A la tercera hay que decir:* Verlo todo en Dios, y a partir de El juzgarlo todo, es decir que lo vemos y juzgamos por participar de su luz. Pues la luz racional es una cierta participación de la luz divina. Es algo parecido a lo que sucede cuando decimos que vemos y juzgamos todas las cosas al sol, pues lo hacemos con su luz. De ahí que Agustín en I *Soliloquiorum*[36] diga: *El alcance de las distintas materias de la ciencia no puede ser visto a no ser que se las ilumine con algo que sea como su sol:* Entiéndase Dios. Por lo tanto, así como para ver algo sensible no es necesario que se vea la sustancia del sol, así tampoco es necesario que se vea la esencia de Dios para ver algo inteligible.

4. *A la cuarta hay que decir:* Hay visión intelectual de aquello que está en el alma por esencia como lo inteligible en el entendimiento. Así es como Dios está en el alma de los bienaventurados, pero no en la nuestra, en la que está por presencia, esencia y potencia.

ARTICULO 12

En esta vida, ¿se puede o no **se** *puede conocer a Dios por la razón natural?*

q.32 a.1; q.84 a.7 ad 3; q.86 a.2 ad 1; *In Sent.* 1 d.11; d.3 q.1 a.1; a.3; d.35 q.1 a.1 c; 3 d.27 q.3 a.1; *In Boet. De Trin.* q.1 a.2; *In De Div. Nom.* c.7 lect.4; *Cont. Gentes* 4,1; *De Pot.* q.7 a.5 ad 2; *In Rom.* c.1 lect.6.

Objeciones por las que parece que en esta vida no se puede conocer a Dios por la razón natural:

1. Dice Boecio en el libro *De Consol.*[37]: *La razón no capta la forma simple.* Pero Dios es forma simple en grado sumo, como quedó demostrado (q.3 a.7). Luego la razón natural no puede llegar a conocerle.

2. Más aún. Como se dice en el III *De Anima*[38], el alma por la razón natural sin imagen sensible no entiende. Pero en nosotros no puede haber imagen sensible de Dios por ser incorpóreo. Luego no puede ser conocido por nosotros con conocimiento natural.

3. Todavía más. El conocimiento que se tiene por razón natural es común a los buenos y a los malos, pues común a ambos es la naturaleza. Pero el conocimiento de Dios pertenece a los buenos.

33. § 3: MG 3,180. 34. C.26: ML 34,476; c.27: ML 34,477; c.28: ML 34,478; c.34: ML 34,482. 35. Epist. 147 c.13: ML 33,610. 36. C.8: ML 32,877. 37. L.5, prosa 4: ML 63,847. 38. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 431a16): S. Th. lect. 12 n.770-772.

Dice Agustín en el I *De Trin*[39]: *La mirada del alma humana no se detendría en tan excelsa luz, si no hubiera sido purificada por la justicia de la fe.* Luego Dios no puede ser conocido por la razón natural.

En cambio está lo que se dice en Rom 1,19: *Lo conocido de Dios les resulta evidente.* Es decir, lo que de Dios es cognoscible por la razón natural.

Solución. *Hay que decir:* Nuestro conocimiento natural empieza por los sentidos. De ahí que nuestro conocimiento natural sólo pueda llegar hasta donde le lleva lo sensible. Lo sensible no puede llevar a nuestro entendimiento hasta ver la esencia divina, pues las criaturas son efectos de Dios que no se pueden equiparar al poder de la causa. De ahí que el conocimiento que se tiene a partir de lo sensible no puede llegar a conocer todo el poder de Dios. Consecuentemente, tampoco puede ver su esencia. Pero, como quiera que son efectos dependientes de El como causa, en este sentido podemos partir de los efectos para saber que Dios *existe;* así como lo que es necesario que haya en El por ser la primera causa de todo, por encima de todo lo causado. Por lo tanto, podemos conocer la relación existente entre El y las criaturas, esto es, la relación de causa en todas ellas; y también podemos conocer la diferencia existente entre El y las criaturas, esto es, que El no es nada de lo que ha sido causado por El. Y no es nada de todo eso porque le falte algo, sino porque lo supera todo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La razón no puede llegar hasta la forma simple y saber *qué es;* sin embargo, sí puede saber de ella *que existe.*

2. *A la segunda hay que decir:* El conocimiento natural conoce a Dios por las imágenes sensibles de sus efectos.

3. *A la tercera hay que decir:* El conocimiento de Dios en esencia, como quiera que se da por la gracia, sólo les corresponde a los buenos, pero conocerle por la razón natural es algo que les corresponde tanto a los buenos como a los malos. De ahí que Agustín en el libro *Retractationum*[40] diga: *No apruebo lo que dije en una frase*[41]*: Dios, que quisiste que sólo los limpios conocieran lo verdadero; pues puede replicarse que también muchos impuros conocen cosas verdaderas.* Esto es, lo conocen por la razón natural.

ARTICULO 13

El conocimiento de Dios que se tiene por gracia, ¿es o no es más profundo que el que se tiene por razón natural?

Objeciones por las que parece que el conocimiento que se tiene de Dios por gracia no es más profundo que el que se tiene por razón natural:

1. En el 1. *De Mystica Theologia*[42], Dionisio dice que el que mejor se une a Dios en esta vida, se le une como totalmente desconocido. También lo dice de Moisés, a pesar de la sublimidad del conocimiento que tuvo por gracia. Pero unirse a Dios ignorando de El qué es, también es *algo* que sucede por *razón* natural. Luego el conocimiento que tenemos de Dios por gracia no es más profundo que el tenido por razón natural.

2. Más aún. No podemos llegar al conocimiento de lo divino por la razón natural a no ser con imágenes sensibles. Tampoco en el conocimiento por gracia. Pues dice Dionisio en el c.1 *De Cael. Hier*[43]: *No nos llega la luz del rayo divino más que atenuada por la variedad de velos divinos.* Luego el conocimiento que tenemos de Dios por gracia no es más profundo que el tenido por razón natural.

3. Todavía más. Nuestro entendimiento se adhiere a Dios por la gracia de la fe. Pero no parece que la fe sea conocimiento, pues dice Gregorio en *Homil.*[44] que *es la fe y no el conocimiento lo que se centra* en lo que no se ve. Luego por gracia no se nos concede un más profundo conocimiento de Dios.

En cambio está lo que dice el Apóstol en 1 Cor 2,10: *Nos ¿o reveló Dios por su Espíritu.* Se refiere a aquello que no conoció *ningún príncipe de este mundo* (v.8), esto es, ningún *filósofo,* como explica la Glosa[45].

39. C.2: ML 42,822. 40. L.1 c.4: ML 32.589. 41. *Solil.* l.1 c.1: ML 32,870. 42. C.1 §3: MG 3,1001. 43. §2: MG 3,121. 44. *In Evang.* 2, hom.26: ML 76,1202. 45. *Glossa interl.* a 1 Cor 2,10 (VI, 36r). Cf. ML 30,722.

Solución. *Hay que decir:* Por gracia tenemos un conocimiento de Dios más perfecto que el tenido por razón natural. Se demuestra por lo siguiente: El conocimiento que tenemos por razón natural requiere dos elementos: las imágenes que se toman de lo sensible, y la luz natural inteligible con cuyo poder abstraemos de aquello los conceptos. En ambos elementos el conocimiento humano es ayudado por la revelación de la gracia. Por una parte, la luz natural del entendimiento es fortaleza con la infusión de la luz de la gracia. Por otra parte, las imágenes formadas divinamente en la imaginación del hombre expresan las cosas divinas mejor que las imágenes tenidas naturalmente por los sentidos, como sucede en las visiones proféticas. También algunas cosas sensibles, incluidas las voces, son formadas divinamente para expresar algo divino; como sucedió en el bautismo, que el Espíritu Santo fue visto en forma de paloma, y se oyó la voz del Padre: *Este es mi Hijo amado* (Mt 3,17).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando en esta vida por revelación de la gracia no sepamos de Dios *qué es,* y de este modo nos unamos a El como algo desconocido, sin embargo, le conocemos más profundamente porque pone a nuestro alcance más y más sublimes obras suyas, y porque le atribuimos por revelación divina propiedades a las que la razón natural no llega, como que Dios sea trino y uno.

2. *A la segunda hay que decir:* A partir de las imágenes, bien las formadas por los sentidos, según un proceso natural, bien las formadas en la imaginación divinamente, tanto más profundo conocimiento intelectual se tendrá cuanto más intensa sea en el hombre la luz inteligible. Así, por la revelación que se tiene por la infusión de la luz divina, se consigue un conocimiento más profundo.

3. *A la tercera hay que decir:* La fe es un determinado conocimiento, en cuanto que por la fe el entendimiento está orientado a algo cognoscible. Pero esta orientación no proviene de la visión del que cree, sino por la visión de aquel a quien se cree. Así, cuando falta la visión, el conocimiento de fe es inferior al conocimiento científico, pues la ciencia orienta el entendimiento a su objeto por la visión y comprensión de los primeros principios.

CUESTIÓN 13

Sobre los nombres de Dios[a]

Después de haber tratado lo referente al conocimiento de lo divino, hay que introducirse ahora en el estudio de los nombres divinos, pues nosotros llamamos a cada cosa según el conocimiento que de ella tenemos. Esta cuestión plantea y exige respuesta a doce problemas:

1. ¿Puede o no puede Dios tener un nombre dado por nosotros?—2. Los nombres dados a Dios, ¿le son o no le son atribuibles sustancialmente?—3. Los nombres dados a Dios, ¿le son propios o sólo se le atribuyen metafóricamente?—4. Al dar muchos nombres a Dios, ¿son o no son todos ellos sinónimos?—5. Los mismos nombres dados a Dios y a las criaturas, ¿son dados unívoca o equívocamente?—6. Suponiendo que se den análogamente, ¿a quién se dan primero, a Dios o a las criaturas?—7. ¿Son

a. ¿Es posible hablar de Dios? ¿Es significativo nuestro lenguaje? Este es el problema. El desarrollo se divide en dos partes: a) de los nombres divinos (a.1-11); b) de las proposiciones que se afirman de Dios (a. 12).

De los nombres, trata primero en general (aa.1-7), luego en particular (aa.8-11). En general, se plantea tres interrogantes: *an sit,* ¿es posible atribuir nombres a Dios? (a.1); *quid sit,* ¿son significativos? (a.2); *quomodo sit,* ¿en qué medida significan: son sinónimos (a.3), tautologías (a.4), análogos (aa.5-6). — En particular estudia dos nombres: *Dios* (aa.8-10) y *El que es* (a.11).

o no son dados a Dios algunos nombres desde el tiempo?—8. La palabra *Dios,* ¿expresa naturaleza o expresa operación?—9. La palabra Dios, ¿es o no es un nombre comunicable?—10. Lo que significa Dios por naturaleza, por participación o por opinión, ¿es tomado en sentido unívoco o en sentido análogo?—11. El nombre *El que es,* ¿es o no es en grado sumo el nombre propio de Dios?—12. ¿Pueden o no pueden formarse proposiciones afirmativas de Dios?

ARTICULO 1

¿Hay o no hay algún nombre que le convenga a Dios? [b]

In Sent. 1 Exp. Text. q.[a]6; d.22 a.1; *In De Div. Nom.* c.1 lect.1.3.

Objeciones por las que parece que no hay ningún nombre que le convenga a Dios:

1. Dice Dionisio en el c.l *De Div. Nom.*[1]: *No tiene nombre; no se le concibe*[c]. Se dice en Prov. 30,4: *¿Cuál es su nombre, y cuál el de su Hijo, si lo sabes?*

2. Más aún. Los nombres o se dicen en abstracto o en concreto. Pero los nombres con significado concreto no son aplicables a Dios, ya que es simple; y tampoco le son aplicables en abstracto, porque no significan algo perfecto subsistente. Luego a Dios no se le puede dar ningún nombre.

3. Todavía más. Los nombres significan sustancia con cualidad. Los verbos y los participios significan temporalidad. Los pronombres, demostración o relación. Pero nada de todo eso es aplicable a Dios, porque no tiene cualidad, ni accidente alguno, ni temporalidad; no es objeto de los sentidos para que pueda ser detectado; ni le son aplicables los relativos, pues éstos sirven para reproducir algo de lo dicho anteriormente, bien de los sustantivos, bien de los participios, bien de los pronombres demostrativos. Por lo tanto, Dios de ningún modo puede ser nombrado por nosotros.

En cambio está lo que se dice en Ex 15,3: *El Señor es un guerrero. Su nombre: Omnipotente.*

Solución. *Hay que decir:* Según el Filósofo[2], las palabras son signos de los conceptos, y los conceptos son representaciones de las cosas. Así se puede observar cómo las palabras se pronuncian para dar significado a las cosas a través de la concepción del entendimiento. Así, pues, lo que puede ser conocido por nosotros con el entendimiento, puede recibir nombre por nuestra parte. Ha quedado demostrado (q.12 a.11 y 12) que en esta vida Dios no puede ser visto en su esencia; pero puede ser conocido a partir de las criaturas como principio suyo, por vía de excelencia y remoción. Así, pues, a partir de las criaturas puede recibir nombre por nuestra parte; sin embargo, no un nombre que, dándole significado, exprese la esencia divina según lo que es, como la palabra *hombre* con su significado expresa la esencia del hombre según lo que es, ya que el nombre concreta la definición que pone al descubierto su esencia, pues al concepto

1. § 5: MG 3,593: S. Th. lect.3. 2. ARISTÓTELES, *Periherm.* c.1 n.2 (BK 16a3): S. Th. lect.2 n.9.

b. Dios no puede ser encerrado en un concepto humano. Nos es «definible» (1 q.3 a.5). No puede ser descrito exhaustivamente por un nombre. Lo cual no quiere decir que no se pueda hablar de El. Aunque abarcarle en plenitud es un deseo irrealizable, algo puede afirmarse, de Dios en la medida en que El mismo se ha dado a conocer, ya a través de la naturaleza creada, ya a través de la historia de la salvación u obras de gracia (1 q.1 a.7 ad 1; q.12 a.13 ad 1). Dios es inefable no porque sea ininteligible, sino porque siempre está más allá y por encima de cuanto pueda decirse. Siempre es «más». Precisamente por esto, «es necesario llamar a Dios con muchos nombres» *(Comp. Theol. 2; In Boet. de Trin.* proem. q.1 a.2). S. T. se coloca en este punto en la más pura línea patrística. «De Dios todo se puede decir, pero es imposible decir nada de El dignamente», resumía San Agustín *(In Jn Evang* XIII 5; BAC XIII 362-365).

c. Parte de un texto del Pseudo-Dionisio que S. T. comenta ampliamente en su *De div. nom.* n.77. Su pensamiento es idéntico al de la Suma.

expresado con el nombre le llamamos *definición* [3].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se dice que Dios no tiene nombre o que está por encima de todo nombre, porque su esencia supera todo lo que de Dios podemos entender o expresar con nuestras palabras.

2. *A la segunda hay que decir:* Porque llegamos al conocimiento de Dios partiendo de las criaturas, y a partir de ellas le damos nombre, los nombres que damos a Dios tienen el significado que le corresponde a las criaturas materiales, las cuales nos son conocidas por connaturalidad, como se dijo (q.12 a.4). Y porque, en este tipo de criaturas, las que son más perfectas y subsistentes son compuestas; además la forma en ellas no es algo completo y subsistente, sino, mejor, por lo que algo es. Por eso, todos los nombres que ponemos para expresar algo completo subsistente tienen significado concreto, cosa que corresponde sobre todo a los compuestos. En cambio, los nombres que ponemos para expresar formas simples, no significan algo que subsiste, sino aquello por lo que algo es, como la blancura significa aquello por lo que algo es blanco.

Así, pues, porque Dios es simple, porque es subsistente, le damos nombres abstractos para significar su simplicidad, y le damos nombres concretos para significar su subsistencia y perfección. Si bien ambos tipos de nombres no pueden expresarlo totalmente, como nuestro entendimiento en esta vida no le conoce tal como es.

3. *A la tercera hay que decir:* Determinar la sustancia con la cualidad es determinar el supuesto con la naturaleza o forma concreta en la que subsiste. De ahí que, si a Dios se le dan nombres concretos para significar su subsistencia y su perfección, como ya se dijo (ad 1), también se le dan nombres que significan la sustancia con la cualidad. Por otra parte, las palabras y participios con sentido temporal que se le dan, se hace porque la eternidad incluye todo tiempo. Pues, así como no podemos aprehender y determinar las cosas simples subsistentes si no partimos de los compuestos, así tampoco podemos entender y expresar con palabras la simple eternidad si no partimos de las cosas temporales. Esto es así por la connaturalidad existente entre nuestro entendimiento y las cosas compuestas y temporales.

Por otra parte, los pronombres demostrativos que se dan a Dios, se dan porque concretan lo que de El se entiende, no lo que se siente; pues lo que de El se entiende eso puede ser concretado. Y así, por el mismo motivo que a Dios se le pueden dar nombres y participios y pronombres demostrativos, se le puede concretar también con pronombres relativos.

ARTICULO 2

¿Puede o no puede darse a Dios sustancialmente algún nombre?

In Sent. 1 d.2 a.2.3; d.35 a.1 ad 2; *De Verit,* q.2 a.1; *In De Div. Nom.* c.1 lect.3; *Cont. Gentes* 1,31; *De Pot.* q.7 a.5.

Objeciones por las que parece que a Dios no puede dársele sustancialmente ningún nombre:

1. Dice el Damasceno[4]: *Hoy que señalar que cada uno de los nombres dados a Dios, no se le aplican sustancialmente, sino que muestran lo que no es, o alguna relación o alguna consecuencia de su naturaleza u operación.*

2. Más aún. Dice Dionisio en el c.l *De Div. Nom.*[5]: *De todo cuanto encuentres en los santos teólogos distingue las invocaciones de Dios en cuanto explicativas y de alabanza, de las aplicadas a las procesiones divinas.* Esto significa que los santos doctores distinguían entre nombres de alabanza y procesiones del mismo Dios. Pero la procesión de alguna cosa no es lo mismo que su esencia. Luego los nombres dados a Dios no le son dados sustancialmente.

3. Todavía más. Llamamos a las cosas según las entendemos. Pero a Dios no se le entiende sustancialmente en esta vida. Luego ningún nombre que le damos a Dios le podrá ser dado sustancialmente.

En cambio está lo que dice Agustín

3. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 3 c.7 n.9 (BK 1012a21): S. Th. lect.16 n.733. 4. *De Fide Orth.* l.1 c.9: MG 94,833. 5. § 4: MG 3,589: S. Th. lect.2.

en el VI *De Trin.*[6]: *En Dios, ser y ser fuerte o ser sabio es lo mismo; y todo lo que dijeres de aquella simplicidad, lo estarás diciendo de su sustancia.* Por lo tanto, todos estos nombres indican la sustancia divina.

Solución. *Hay que decir:* Los nombres dados a Dios en sentido negativo o referidos a la relación entre El y la criatura, es evidente que de ninguna manera expresan su sustancia, sino la distancia existente entre El y los demás, o su relación con alguien, o, mejor, la relación de alguien con El. Pero sobre los nombres dados a Dios en sentido absoluto y afirmativo, como *bueno, sabio* y parecidos, hay diversas opiniones.

Algunos dijeron que estos nombres, los que se dan a Dios en sentido afirmativo, más bien le son dados para expresar algo que no tiene, más que para expresar algo que tiene. Ejemplo: Cuando decimos que Dios es *viviente,* queremos dar a entender que no es como una cosa inanimada; y como este término, otros. Así lo pensó Rabbí Moisés[7d].

Otros[8], por su parte, dicen que estos nombres dados a Dios se refieren a la relación entre El y las criaturas. Ejemplo: Cuando decimos *Dios es bueno,* el sentido de la frase es: *Dios es la causa de la bondad existente en las cosas.* Y como esta frase, otras.

Ambas posturas son incorrectas. Y esto es así por las siguientes tres razones. 1) *La primera,* porque ninguna de estas posturas aclara por qué a Dios se le dan unos nombres y no otros. Pues así como es causa de los cuerpos, también es causa de los bienes. De ahí que, si al decir *Dios es bueno* no se quiere dar a entender más que *Dios es causa de los bienes,* en la misma línea podría decirse que *Dios es cuerpo* porque es causa de los cuerpos. Más aún, al decir que es cuerpo, no se está diciendo que sea sólo ser en potencia, como la materia prima. 2) *La segunda,* porque habría que concluir que todos los nombres dados a Dios sólo le podrían ser dados secundariamente. Ejemplo: *Sano* se dice de la medicina en cuanto que significa causa de la salud en el animal al que, en un principio, se le llama sano. 3) *La tercera,* porque va contra la intención de quienes hablan de Dios. Pues, sin duda, al decir que Dios es viviente, quieren dar a entender algo muy distinto a que sea sólo causa de nuestra vida, o que se distinga de los cuerpos inanimados.

Así, en otra dimensión, hay que decir que todos estos nombres expresan la sustancia divina y se predican de Dios sustancialmente[e], si bien no la expresan totalmente. Esto es así por lo siguiente. Estos nombres expresan a Dios tal como nuestro entendimiento lo conoce. Y nuestro entendimiento, en la medida en que le conozca a partir de las criaturas, así le conoce, por cuanto las criaturas le representan. Se demostró (q.4 a.2) que Dios contiene todas las perfecciones de las criaturas, pues El es simple y absolutamente perfecto. De ahí que cualquier criatura le representa y le es semejante en la medida en que tiene alguna perfección. Sin embargo, no le representa como algo de su misma especie o género, sino como principio sublime[f], de cuya forma carecen los efectos, pero que, sin embargo, albergan alguna semejanza, como sucede con los cuerpos de aquí abajo que, de alguna manera, representan la fuerza solar. Esto ya se expuso anteriormente cuando se trató la perfec-

6. C.4: ML 42,927. 7. MAIMÓNIDES, *Doct. Perplex.* P.1, c.58 (FR82). 8. ALANO DE INSULIS, *Theol. Reg.* reg.21: ML 210,631; reg.26: ML 210,633.

d. Santo Tomás es consciente de colocarse frente a otras corrientes de pensamiento de su época. Hoy citaría, sin duda, al neopositivismo o filosofía del lenguaje, para el que los nombres son puros signos convencionales.

e. No se trata de nombres *vacíos* de contenido, sino que, de alguna forma, responden a la realidad divina. La afirmación tomista descansa sobre un doble postulado: 1.° la teoría del conocimiento, según la cual el entendimiento conoce la realidad mediante conceptos abstraídos de la misma; 2.° el principio de causalidad eficiente, según el cual las perfecciones de los efectos deben realizarse con mayor plenitud en la causa.

f. Partiendo de la experiencia sensible resulta inalcanzable la «eminencia» del principio, sabemos más lo que no es que lo que es (I q.3 prol.). No obstante, si el contenido del nombre se busca en la historia de la salvación —en lo que Dios dice de si mismo— entonces el nombre resulta verdaderamente significativo (cf. a.3; 1 q.1 a.7 ad 1; q.12 a.13 ad 1).

ción divina (q.4 a.3). Así, pues, los nombres señalados expresan la sustancia divina, si bien imperfectamente, por cuanto las criaturas la representan imperfectamente.

Por lo tanto, al decir *Dios es bueno,* el sentido de esta frase no es *Dios es causa de bondad,* o *Dios no es malo,* sino: *Lo que llamamos bueno en las criaturas, preexiste en Dios,* y siempre de modo sublime. De todo esto no se sigue que a Dios le corresponda ser bueno porque cause bondad, sino, mejor, al revés, porque es bueno derrama bondad en las cosas, como dice Agustín en *De Doct. Christ.*[9]: *Porque es bueno, existimos.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Damasceno dice que estos nombres no indican qué es Dios, porque ninguno de estos nombres expresa perfectamente qué es Dios. Pero cada uno de estos nombres lo expresa imperfectamente como imperfectamente lo representan las criaturas.

2. *A la segunda hay que decir:* En la significación de los nombres, una cosa es su significado original, y otro el significado que se le da al aplicarlo. Ejemplo: La palabra *piedra (lapis)* originalmente significa que *lesiona el pie (laedit pedem),* sin embargo, al utilizar tal palabra, no le estamos dando el significado de *lo que lesiona el pie (laedens pedem),* sino que con ella expresamos una especie de cuerpo, en caso contrario, cualquier cosa que lesiona el pie sería piedra.

Así, pues, hay que decir: Aquellos nombres tienen su origen en la participación de la divinidad, pues las criaturas representan a Dios aunque imperfectamente, según el grado de participación. Así, nuestro entendimiento conoce y llama a Dios según el grado de participación. Sin embargo, estos nombres no designan las mismas participaciones divinas, como si al decir Dios *es viviente,* su sentido fuera *la vida proviene de El,* sino que designan el mismo principio de las cosas, esto es, la vida preexiste en El, por supuesto que siempre de un modo más sublime a como se le entiende o expresa.

3. *A la tercera hay que decir:* En esta vida no podemos conocer la esencia de Dios tal cual es en sí misma, pero la conocemos tal como está representada en las perfecciones de las criaturas. Y así la expresan los nombres que le damos.

ARTICULO 3

¿Hay o no hay algún nombre que se diga de Dios en sentido propio?

In Sent. 1 d.4 q.1 a.1; d.22 a.2; d.35 a.1 ad 2; *Cont. Gentes* 1, 30; *De Pot.* q.7 a.5.

Objeciones por las que parece que no hay ningún nombre que se diga de Dios en sentido propio:

1. *Como* se *ha dicho anteriormente* (a.1), todos los nombres que damos a Dios son aceptados por las criaturas. Pero los nombres de las criaturas que se dan a Dios tienen sentido metafórico, como cuando se dice: *Dios es piedra o león,* y otros parecidos. Luego todos los nombres que se dan a Dios tienen sentido *metafórico.*

2. Más aún. No puede darse en sentido propio ningún nombre a alguien cuando más auténtico es negárselo que aplicárselo. Pero todos los nombres como *bueno, sabio* y similares, es más auténtico negárselos que aplicárselos a Dios, como aparece en Dionisio, c.2 *De Cael. Hier.*[10] Luego ninguno de estos nombres es dado a Dios en sentido propio.

3. Todavía más. Los nombres de cuerpos no se dan a Dios más que en sentido metafórico, puesto que es incorpóreo. Pero todos los nombres que estamos usando, implican condiciones corporales, como el tiempo, la composición, etc., que son condiciones de los cuerpos. Luego todos estos nombres son dados a Dios en sentido metafórico.

En cambio está lo que dice Ambrosio en el c. II *De Fide*[11]: *Hay nombres que expresan la realidad divina de forma evidente; otros que expresan la inapelable verdad de la majestad divina; y hay otros nombres que son dados a Dios por razón de semejanza.* Así, pues, no todos los nombres son dados a Dios en sentido metafórico, sino que algunos le son- dados en sentido propio.

Solución. *Hay que decir:* Como se dijo (a.2), a Dios le conocemos a partir de las perfecciones que, procedentes de El, están presentes en las criaturas. Tales per-

9. l.1 c.32: ML 34,32. 10. § 3: MG 3,141. 11. Prol.: ML 16,583.

fecciones son más sublimes en Dios que en las criaturas. Nuestro entendimiento las aprehende tal como están en las criaturas; y tal como las aprehende, así las llama. Así, pues, en los nombres que se dan a Dios hay que tener presente lo siguiente: Las mismas perfecciones expresadas, como bondad, vida, y otros; y el modo de expresarlas. Por lo que respecta a lo que significan tales nombres, en sentido propio le corresponden a Dios, y mucho más a El que a las criaturas, y primeramente se dicen de El. Por lo que respecta al modo de expresarlas, no se dicen de Dios en sentido propio [g], pues el modo de expresión les corresponde a las criaturas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Algunos nombres expresan tan imperfectamente las perfecciones que, procedentes de Dios, están en las criaturas, como imperfectamente la criatura participa de la perfección divina. Este modo imperfecto está incluido en el mismo significado del nombre. Como el nombre *piedra,* que expresa una realidad material. Tales nombres no pueden ser dados a Dios más que en sentido metafórico. En cambio, otros nombres expresan absolutamente las mismas perfecciones sin que se incluya en su significado algún modo de participación. Nombres como *ser, bueno, viviente* y similares. Tales nombres son dados a Dios en sentido propio.

2. *A la segunda hay que decir:* Dionisio dice que tales nombres deberían serle negados a Dios, porque lo que expresa tal nombre no le corresponde a Dios en la misma medida que tiene el significado de tal nombre, sino que le corresponde de un modo más sublime. De ahí que en el mismo lugar[12] Dionisio diga que Dios está *sobre toda sustancia, sobre toda vida.*

3. *A la tercera hay que decir:* Los nombres que son dados a Dios, implican condiciones corporales no en lo concerniente a lo expresado con el nombre, sino en cuanto al modo de expresarlo. Así, aquellos nombres que son dados a Dios en sentido metafórico, en su misma realidad expresada implican condición corporal.

ARTICULO 4

Los nombres que se dan a Dios, ¿son o no son sinónimos?

In Sent. 1 d.2 a.3; d.22 a.3; *Cont. Gentes* 1, 35; *Compend. Theol.* c.25; *De Pot.* q.7 a.6.

Objeciones por las que parece que los nombres que se dan a Dios son sinónimos:

1. Nombres sinónimos son aquellos que significan completamente lo mismo. Pero estos nombres dados a Dios, en Dios significan completamente lo mismo, porque la bondad de Dios es su esencia, lo mismo que la sabiduría. Por lo tanto, estos nombres son completamente sinónimos.

2. Más aún. Si estos nombres significan lo mismo en cuanto a la realidad, pero conceptos diversos, la réplica es: Un concepto sin contenido real es superfluo. Por lo tanto, sí estos conceptos son muchos y la realidad sólo una, parece que estos conceptos son superfluos.

3. Todavía más. Es más uno lo que es uno en la realidad y en el concepto, que uno en la realidad y múltiple en la conceptualización. Pero Dios es uno en grado sumo. Luego parece que no es uno en la realidad y múltiple en la con-

12. *De Cael. Hier.* c.2 § 3: MG 3,141.

g. En los nombres atribuidos a Dios cabe ver dos cosas: a) el *modo humano* de significar. Nuestro lenguaje tiene su origen en la realidad vivida, en la experiencia, en lo sensible y verificable, en las «criaturas». Por lo mismo, significan al «modo humano», es decir, según el contenido experimental de los mismos. Si con este mismo sentido se atribuyen a Dios, no dejarán de ser una farsa, un equívoco, una falacia. Y aun cuando se les conceda un valor analógico-eminente, siempre significarán de acuerdo con su origen, por lo que más bien dirán *quid non sit.*—b) el *contenido divino.* Y es que la realidad significada por el nombre se da «más propiamente» en Dios que en las criaturas y «per prius» (principalmente) debe afirmarse de El. En efecto, Dios es la fuente y el origen, la causa primera de todas las perfecciones creadas. Ahora bien, esta *realidad* —inalcanzable por la razón o, mejor, alcanzable sólo deficientemente— puede irse captando en virtud de la misma revelación divina. Dios ha hablado al hombre de sí mismo con lenguaje humano.

ceptualización. Los nombres dados a Dios no expresan conceptos distintos; y, así, son sinónimos.

En cambio, todos los sinónimos, unidos entre si, son una tautología, como si se dice *vestido traje.* Por lo tanto, si todos los nombres dados a Dios son sinónimos, congruentemente no se puede decir *Dios bueno* o algo parecido. Sin embargo, está escrito en Jer 32,18: *Señor de los ejércitos, tu nombre es de gran fuerza, inmenso, poderoso.*

Solución. *Hay que decir*[h]: Los nombres dados a Dios no son sinónimos. Esto se entendería fácilmente si pensáramos que tales nombres no son aplicados para negar algo o para designar su situación de causa respecto de las criaturas, pues de este modo los distintos conceptos corresponderían a las cosas negadas o a los efectos afirmados. Pero, como se dijo (a.2), estos nombres expresan la sustancia divina, si bien imperfectamente, aunque también es evidente que, partiendo de lo establecido (a.1 y 2), tienen conceptualizaciones distintas. Pues la idea expresada con un nombre es la concepción que el entendimiento hace de la cosa expresada con tal nombre. Nuestro entendimiento, por conocer a Dios a partir de las criaturas, para entender a Dios se forma concepciones proporcionadas a las perfecciones que, procedentes de Dios, encuentra en las criaturas. Tales perfecciones preexisten en Dios en forma única y simple, mientras que en las criaturas se reciben en forma variada y múltiple.

Por lo tanto, así como las diversas perfecciones de las criaturas responden a un único y simple principio, así también, a las variadas y múltiples concepciones de nuestro entendimiento les corresponde uno completamente simple, aun cuando sea entendido imperfectamente. De este modo, los nombres atribuidos a Dios, aun cuando signifiquen una realidad, sin embargo, porque expresan tal realidad con variados y múltiples conceptos, no son sinónimos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La respuesta resulta clara por lo dicho. Porque son sinónimos los nombres que significan algo único según un único concepto. Pues los que expresan conceptos distintos de una realidad, en cuanto tales, no significan lo mismo; porque el nombre no expresa la realidad a no ser a través de la concepción del entendimiento, como dijo se anteriormente (a.l).

2. *A la segunda hay que decir:* Los conceptos expresados con esos nombres no son vanos ni superfluos, porque su

h. Este es el artículo clave de toda la cuestión. La verdadera respuesta del Santo. Una respuesta que sigue siendo válida hoy para resolver los graves problemas del lenguaje religioso.

K. Barth considera la «analogia *entis* (del ser)» como una invención del Anticristo y afirma que es el único verdadero obstáculo para poder aceptar el catolicismo *(Dogmatique* 1/1 [Genève 1953] XII). Pero es necesario observar: 1.° que la expresión «analogia *entis»* no la usa nunca Santo Tomás (cf. E. GILSON, *Le Thomisme* (Paris 1948) p.155; H.BOUILLARD,*Karl Barth. Parole de Dieu et existence humaine* [Paris 1957] p.199); 2.° que Barth mismo reconoce no tener inconveniente en declararse «tomista» con tal de que la «analogia *entis»* se resuelva en el sentido profundo de una «analogía *fidei* (de la fe)» (o.c. 1/1 231-232; XII 252).

Pues bien, aunque no use la terminología, Santo Tomás, está pensando también en una «analogia *fidei».* No se olvide su constante división: el *modo humano* parte de la experiencia; el *contenido divino* se toma de la Palabra de Dios. Dios habla al hombre con términos a su alcance. Se sirve de conceptos naturales para dar a entender realidades que los sobrepasan. Se adapta al hombre para que éste le entienda. La Revelación implica que Dios hace accesible su intimidad. Por ejemplo, cuando Dios se autorrevela como «padre», el concepto humano de paternidad es el presupuesto de la Palabra divina; pero lo que quiere darse a entender no puede comprenderse por el mero análisis de la paternidad terrena. Cuando Dios se declara «padre nuestro», no sólo informa sobre algo que es verdad, sino que más bien produce un nuevo significado por la palabra «padre»: crea una nueva relación vivencial entre el hombre y Dios (cf. *In 1 Co* c.1, lect.3).

Aparte de la obra exhaustiva de S. RAMÍREZ, *De Analogía* (Madrid 1970ss) en cuatro voluminosos tomos en latín y de muchos otros estudios especializados —prácticamente todos los comentaristas de Santo Tomás abordan el tema— el lector puede encontrar buenos resúmenes, p.ej.: E. SCHILLEBEECKX, *Revelacióny Teología* (Salamanca 1968) p.295-325; G. SHONGEN, *Analogía:* Conceptos fundamentales Teología I (Madrid 1966) p.98; *La sabiduría de la teología por el camino de la ciencia:* Mysterium Salutis I/II (1969) p.1017-1025; L. SCHEFFCZYK, *Analogía de la fe:* Sacramentum Mundi I (Barcelona 1972) p.138-143; J. SPLETT, *Analogía del ser:* 1.c.,143-151.

objeto es único y simple, y ellos lo representan de forma múltiple e imperfecta.

3. *A la tercera hay que decir:* También le corresponde a la perfecta unidad de Dios que lo que en las cosas es múltiple y dividido, en El esté de forma simple y única. De ahí que lo que es uno sea múltiple según los conceptos, porque nuestro entendimiento lo concibe con la misma multiplicidad con que la realidad lo representa.

ARTICULO 5

Los nombres dados a Dios y a las criaturas, ¿son o no son dados unívocamente a ambos?

In Sent. 1 Prol. a.2 ad 2; d.2 q.1 a.3; d.19 q.5 a.2 ad 1; d.35 a.4; *De Verit.* q.2 a.3 ad 4; a.11; q.3 a.1 ad 7; q.8 a.1 ad 6; q.23 a.7 ad 9; *In De Div. Nom.* c.1 lect.3; *Cont. Gentes* 1, 32.33.34; *Compend. Theol.* c.27; *De Pot.* q.7 a.7.

Objeciones por las que parece que los nombres dados a Dios y a las criaturas, son dados unívocamente:

1. Todo lo equívoco se reduce a lo unívoco como lo múltiple al uno. Pues si el nombre *perro* se dice equívocamente del que ladra o del cazón[13], es necesario que de algunos se diga unívocamente, por ejemplo, de los que ladran; en caso contrario se entraría en un proceso indefinido. Se encuentran también algunos agentes unívocos que concuerdan con el nombre y definición con sus efectos. Ejemplo: el hombre engendra al hombre. En cambio, hay algunos agentes equívocos, como por ejemplo, el sol causa calor, aun cuando no es calor sino equívocamente. Así, pues, parece que el primer agente, al que se reducen todos los agentes, sea agente unívoco. Por lo tanto, lo que se dice de Dios y de las criaturas se dice unívocamente.

2. Más aún. Entre equívocos no hay semejanza. Como quiera que entre Dios y las criaturas hay alguna semejanza, según aquello de Gen 1,26: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza,* parece que hay algo que se dice unívocamente de Dios y de las criaturas.

3. Todavía más. Como se dice en X *Metaphys.*[14], la medida es homogénea con lo medido. Pero, como se dice allí mismo, Dios es la medida de todos los seres. Luego Dios es homogéneo con las criaturas. Por lo tanto, hay algo que se puede decir unívocamente de Dios y de las criaturas.

En cambio, lo que se dice de algo con el mismo nombre, pero con distinto sentido, se está diciendo equívocamente. Pero ningún nombre se da a Dios con el mismo sentido con que se da a las criaturas. Pues la sabiduría en las criaturas es una cualidad; en Dios, no. Y el género, al variar cambia el concepto, ya que es parte de la definición. Lo mismo puede decirse de otras cosas. Por lo tanto, lo que se dice de Dios y de las criaturas, se dice equívocamente.

Por otra parte, más se distingue Dios de las criaturas que cualquiera de las criaturas entre sí. Pero por la diferencia existente entre las criaturas sucede que nada se puede decir de ellas unívocamente; al igual que de aquellas cosas que no concuerdan en algún género. Luego mucho menos se puede decir algo unívocamente de Dios y de las criaturas; sino que todo deberá decirse equívocamente.

Solución. *Hay que decir:* Es imposible que algo se puede decir unívocamente de Dios y de las criaturas. Porque todo efecto no proporcionado a la capacidad causal del agente, recibe la semejanza del agente no en la misma proporción, sino deficientemente. Así, lo que es diviso y múltiple en los efectos, en la causa es simple y único. Ejemplo: El sol, siendo una sola energía, produce, en los seres de aquí abajo, múltiples y variadas formas. Igualmente, como ya se dijo (a.4), todas las perfecciones de las cosas, que en la realidad creada se encuentran en forma divisa y múltiple, en Dios preexisten en forma única.

Así, pues, cuando algún nombre que se refiera a la perfección es dado a la criatura, expresa aquella perfección como distinta por definición de las demás cosas. Ejemplo: Cuando damos al

13. Original: *Latrabili et marino.* También conocido por *Nioto* y *Tollo.* Se trata de los llamados peces selacios (como el tiburón, la tintorera o la raya). El nombre más usado es el de *cazón,* referido siempre a los más voraces y temibles. El carácter de este último choca con el del primero, generalmente doméstico. Ambos, llamados *perros,* dan fuerza al ejemplo aducido en el texto. *(N. del T.)* 14. ARISTÓTELES, 9 c.1 n.3 (BK 1053a24): S. Th. lect.2 n.1954.

hombre el nombre de *sabio*, estamos expresando una perfección distinta de la esencia del hombre, de su capacidad, de su mismo ser y de todo lo demás. Pero cuando este nombre lo damos a Dios, no pretendemos expresar algo distinto de su esencia, de su capacidad o de su ser. Y así, cuando al hombre se le da el nombre de *sabio*, en cierto modo determina y comprehende la realidad expresada. No así cuando se lo damos a Dios, pues la realidad expresada queda como incomprehendida y más allá de lo expresado con el nombre. Por todo lo cual se ve que el nombre *sabio* no se da con el mismo sentido a Dios y al hombre. Lo mismo cabe decir de otros nombres. De donde se concluye que ningún nombre es dado a Dios y a las criaturas unívocamente.

Pero tampoco equívocamente, como dijeron algunos[15]. Pues, de ser así, partiendo de las criaturas nada de Dios podría ser conocido ni demostrado, sino que siempre se caería en la falacia de la equivocidad. Y esto va tanto contra los filósofos que demuestran muchas cosas de Dios, como contra el Apóstol cuando dice en Rom 1,20: *Lo invisible de Dios se hace comprensible y visible por lo creado.*

Así, pues, hay que decir que estos nombres son dados a Dios y a las criaturas por analogía [i], esto es, proporcionalmente [j]. Lo cual, en los nombres se presenta de doble manera. 1) O porque muchos guardan proporción al uno, como *sano* se dice tanto de la medicina como de la orina, ya que ambos guardan relación y proporción a la salud del animal, la orina como signo y la medicina como causa. 2) O porque uno guarda proporción con otro, como *sano* se dice

15. Cf. MAIMÓNIDES, *Docl. Perplex.* p.1 c.59 (FR84); AVERROES, *In Metapbys.* 1.12, comm.51 (8, 337B).

---

i. En la concepción tomista de la analogía se entrecuzan sin duda varias corrientes filosóficas. Por una parte, la idea de «participación» que S. T. recibe de Platón (comprensión de la realidad en términos de modelo e imagen entre el mundo de las ideas y el plano de lo sensible y, por tanto, su distinción y coincidencia). Por otra, la «unidad de relación de semejanza» o relación objetiva (proporcionalidad) que toma de Aristóteles. Finalmente, la «unidad de referencia a un primero» (= «per prius et posterius» = atribución) que toma del mismo Aristóteles y de la filosofía judeo-árabe. La auténtica originalidad del Angélico está en la síntesis armoniosa que consigue (cf. E. SCHILLEBEECKX, *Revelación y Teología* [Salamanca 1968] p.295-296; S. GÓMEZ NOGALES, 1.c.,248).

j. Puede apreciarse en Santo Tomás una cierta evolución (cf. E. SCHILLEBEECKX, 1.c.297-321).

1. En *I* y *II Sent.* (año 1256) no habla nunca de analogía de «proporcionalidad» a no ser en un sentido metafórico. Habla de analogía «unius ad alterum», a la cual llama a veces «analogia creaturae ad creatorem» y también «similitudo imitationis», es decir, analogía de atribución o de *proporción.* Esta se entiende, no como si el mundo y Dios se refieran al *ser* (esto es lo que llama «plurium ad unum») sino en el sentido de que el mundo depende de Dios, que es el primer analogado («unius ad alterum»).

2. En *III* y *IV Sent.* (año 1357) deja de hablar de «proporción» y habla sólo de «proporcionalidad» y ello porque esta última le permite mejor subrayar la distancia infinita existente entre el mundo y Dios. Ya no se trata de un nombre que se predica primariamente de un sujeto y de los demás sólo por referencia o dependencia de él, sino de un nombre (concepto) que se predica de varios según una «igualdad de proporción» («unidad de relación de semejanza» en Aristóteles). Cierto que presupone la de atribución, pues no se trata de que Dios y las criaturas convengan en un algo superior del que participan gradualmente; sino de que lo que en Dios es plenitud *(Ipsum esse)* y, por tanto, *Primum analogatum,* es también participado gradualmente en una igualdad proporcional *(III Sent.* d.1 q.1 a.1 c y ad 3; *IV Sent.* d.1 q.a5 ad 3; d.49 q.2 a.1 ad 6).

3. En *De Veritate* q.2 a.11 (año 1259) rechaza la analogía de atribución (llamada aquí «conveniencia proportionis») y acepta sólo la de proporcionalidad, «convenientia proportionalitatis». La razón aducida es que la primera dice una *determinada distancia,* por lo que no puede predicarse de la relación mundo-Dios.

4. Más tarde, y particularmente en la *Suma Teológica* (año 1266ss) usa indistintamente una y otra. La de *proportio* o atribución, para subrayar la *dependencia* de las criaturas con respecto al Creador; la de *proporcionalidad* para remarcar la *distancia infinita.* — En el presente artículo cita tan sólo la de «proporción» (atribución), pero tanto en la q.4 a.3 como en la q.6 a.4 establece los principios para una doble analogía.

de la medicina y del animal, en cuanto que la medicina es causa de la salud que hay en el animal. De este modo, algunos nombres son dados a Dios y a las criaturas analógicamente, y no simplemente de forma equívoca ni unívoca. Pues no podemos nombrar a Dios a no ser partiendo de las criaturas, como ya se dijo (a.1). Y así, todo lo que se dice de Dios y de las criaturas se dice por la relación que la criatura tiene con Dios como principio y causa, en quien[16] preexisten de modo sublime todas las perfecciones de las cosas. Este modo de interrelación. es el punto medio entre la pura equivocidad y la simple univocidad. Pues en la relación analógica no hay un solo sentido, como sucede con los nombres unívocos, ni sentidos totalmente distintos, como sucede con los equívocos; porque el nombre que analógicamente se da a muchas cosas expresa distintas proporciones; a algún determinado uno, como el nombre sano, dicho de la orina, expresa el signo de salud del animal; y dicho de la medicina, en cambio, expresa la causa de la misma salud.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En las atribuciones es necesario reducir las equívocas a las unívocas; sin embargo, en las acciones, el agente no unívoco, necesariamente precede al agente unívoco. Pues el agente no unívoco es causa universal de toda especie, como el sol es causa generativa de todos los hombres. El agente unívoco no es causa agente universal de toda especie (en caso contrario sería agente de sí mismo, puesto que está contenido en una misma especie); sino que es causa particular de aquel individuo que participa de la especie. Así, pues, la causa universal de toda especie no es agente unívoco. La causa universal, además, es anterior a la particular. Este agente universal, aun cuando no sea unívoco, sin embargo no es completamente equívoco, porque, de serlo, no podría obrar algo semejante a sí mismo; pero puede decirse que es agente analógico, como en las atribuciones todos los unívocos son reducidos a un primero no unívoco, sino análogo, que es el ser.

2. *A la segunda hay que decir:* La semejanza que la criatura tiene con respecto a Dios es imperfecta; porque no representa tampoco lo mismo según el género, como ya se dijo (q.4 a.3).

3. *A la tercera hay que decir:* Dios no es la medida proporcionada de lo medido. De ahí que ni sea necesario que Dios y la criatura entren en un mismo género.

Todo lo dicho en sed cont.[17] lleva a la conclusión de que los nombres dados a Dios y a las criaturas no son atribuidos unívocamente; y no porque lo sean equívocamente.

ARTICULO 6

Los nombres, ¿son o no son dados a las criaturas antes que a Dios?

In Sent. l.1 d.4 q.2 a.1; d.22 a.2; *De Verit.* q.4 a.1; *In Ephes.* c.3 lect.4; *Cont. Gentes* 1, 34; *Compend. Theol.* c.27.

Objeciones por las que parece que los nombres son dados a las criaturas antes que a Dios:

1. Conforme conocemos algo, lo nombramos; pues, según el Filósofo[18], los nombres son expresiones conceptuales. Pero conocemos lo creado antes que a Dios. Luego los nombres dados por nosotros les corresponden a las criaturas antes que a Dios.

2. Más aún. Según Dionisio en el *De Div. Nom.*[19], a Dios le damos nombres partiendo de las criaturas. Pero los nombres que son trasladados de las criaturas a Dios, antes han sido dados a las criaturas que a Dios, como *león, piedra* y otros. Luego todos los nombres que son dados a Dios y a las criaturas, antes son dados a las criaturas que a Dios.

3. Todavía más. Todos los nombres que son dados conjuntamente a Dios y a las criaturas, a Dios le son dados como

16. Orig.: *in qua.* Este *in qua* (femenino) tiene como antecedente *causam.* Creemos que es más correcto fijar *in quo* cuyo antecedente es *Deum.* La or. explicativa entre comas lo permite y lo exige. Por eso traducimos *en quien. (N. del T.)* 17. Referido a las dos objeciones que allí figuran y que fundamentan, al hablar de Dios, las formulaciones equívocas, como en las anteriores se fundamentan las unívocas. Ambas son superadas por las análogas. Por eso, la estructura del art., aunque se mantenga, queda alterada. Cf. por ej. a.10 y las respuestas a las objeciones que allí se ofrecen. *(N. del T.)* 18. ARISTÓTELES, *Periherm.* c.1 n.2 (BK 16a3): S. Th. lect.2 n.3. 19. C.1 § 6: MG 3, 596; S. Th. lect.3.

causa de todo, como dice Dionisio[20]. Pero lo que se dice de alguien en cuanto causa, se dice consecuentemente. Ejemplo: Animal sano se dice antes que de la medicina, que es causa de salud. Por lo tanto, estos nombres son dados a las *criaturas antes que a Dios.*

En cambio está lo que se dice en El 3,14s.: *Doblo mi rodilla ante el Padre de nuestro Señor Jesús, de quien recibe su nombre toda paternidad en el cielo y en la tierra.* Lo mismo parece que debería decirse de otros nombres que se dan a Dios y a las criaturas. Luego estos nombres se dan antes a Dios que a las criaturas.

Solución. *Hay que decir:* Todos los nombres que se dan a muchos analógicamente, es necesario que todos sean dados por su referencia a uno; y así, es necesario que tal uno entre en la definición de todos. Y porque el concepto expresado por el nombre es la definición, como se dice en IV *Metaphys.*[21], es necesario que aquel nombre sea dado antes a aquello que entra en la definición de lo otro, y después sea dado a los otros siguiendo el orden establecido por la relación más o menos estrecha que guarden con aquél. Ejemplo: *Sano* dado al animal, entra en la definición de *sano* dado a la medicina, que es llamada sana porque causa salud en el animal; también entra en la definición de *sano* dado a la orina, que es llamada sana porque es signo de la salud del animal.

Por otra parte, todos los nombres que son dados a Dios metafóricamente, han sido dados a las criaturas antes que a Dios; porque dados a Dios, no indican más que las semejanzas con tales criaturas. Ejemplo: Decir que el prado *ríe,* no significa más que, cuando florece, el prado tiene el esplendor parecido al del hombre cuando ríe. Es la semejanza de proporción. Decir que Dios es *león* no significa más que, en su actuar, Dios tiene tanta fuerza que se parece a la del león. Esto da a entender que no se puede definir el significado de los nombres dados a Dios si no se parte de lo que significan cuando son dados a las criaturas. De los otros nombres que son dados a Dios no metafóricamente, cabría decir lo mismo, siempre que sólo le sean dados en sentido causal, como ya sostuvieron algunos[22]. Ejemplo: Si al decir *Dios es bueno,* no se dijera más que *Dios es causa de la bondad de la criatura;* y si este nombre *bueno,* dado a Dios, incluyera en si mismo la bondad de la criatura. De ser así, el nombre *bueno* se daría a la criatura antes que a Dios. Pero quedó ya demostrado (a.2) que estos nombres son dados a Dios no sólo en sentido causal, sino también esencial. Pues cuando se dice *Dios es bueno* o *sabio,* no sólo se expresa que El es causa de sabiduría o de bondad, sino que éstas preexisten en Dios en forma sublime. Por lo tanto, según esto, hay que decir: En cuanto a la realidad expresada por el nombre, éste es dado a Dios antes que a las criaturas, porque tales perfecciones brotan de Dios y se depositan en las criaturas. En cuanto al hecho de dar nombre, antes se lo damos a las criaturas, que son lo primero que conocemos. Por tanto, la significación del nombre les corresponde a las criaturas, como ya se dijo (a.3).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Tal objeción es viable en cuanto referida al hecho de dar nombre.

2. *A la segunda hay que decir:* No tienen el mismo sentido los nombres dados a Dios metafóricamente que los otros, como se dijo (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Tal objeción sería viable si los nombres fueran dados a Dios sólo en sentido causal y no esencial, como *sano* dado a la medicina.

ARTICULO 7

Los nombres que implican relación a las criaturas, ¿son o no son dados a Dios partiendo del tiempo?

q.34 a.3 ad 2; *In Sent.* 1 d.30 a.1; d.37 q.2 a.3

Objeciones por las que parece que los nombres que implican relación a las criaturas no son dados a Dios partiendo del tiempo:

1. Como suele decirse, todos estos nombres indican la sustancia divina. Por eso Ambrosio[23] dice que el nombre *Se-*

20. *De Myst. Theol.* c.1 § 2: MG 3,1000. 21. ARISTÓTELES, 3, c.7 n.9 (BK 1012a23): S. Th. lect.16, n.733. 22. ALANO DE INSULIS, *Theol. Reg.* reg.21: ML 210,631; reg.26: ML 210,633. 23. *De Fide* l.1 c.1: ML 16,553.

ñor es nombre de poder, que es la sustancia divina; y *Creador* indica la acción de Dios, que es su esencia. Pero la sustancia divina no es temporal, sino eterna. Luego todos estos nombres no son dados a Dios partiendo del tiempo, sino de la eternidad.

2. Más aún. Lo que le corresponde a algo partiendo del tiempo puede llamarse hecho. Ejemplo: Lo que con el tiempo es blanco, se hace blanco. Pero a Dios no le corresponde ser hecho. Luego nada se le puede atribuir a Dios partiendo del tiempo.

3. Todavía más. Si algunos nombres son dados a Dios partiendo del tiempo por la relación que tienen con las criaturas, lo mismo podría decirse, al parecer, de todos los nombres que tienen relación con las criaturas. Pero algunos nombres que implican relación con las criaturas son dados a Dios partiendo de la eternidad; pues desde la eternidad conoció y amó Dios a la criatura, según aquello de Jer 31,3: *Te amé con amor eterno.* Luego todos los nombres que implican relación a las criaturas, como *Señor y Creador,* son dados a Dios desde la eternidad.

4. Aún más. Estos nombres indican relación. Por lo tanto, es necesario que tal relación sea algo, o sólo en Dios, o sólo en la criatura. Pero no es posible que esté sólo en la criatura; porque, de ser así, a Dios se le llamaría *Señor* desde su contrario, que estaría en la criatura; no obstance, nada recibe su denominación desde su contrario. Por lo tanto, debe concluirse que la relación también es algo en Dios. Pero en Dios nada puede haber partiendo del tiempo, puesto que está por encima del tiempo. Luego parece que tales nombres no son dados a Dios partiendo del tiempo.

5. Y también. Por la relación algo es llamado relativo. Ejemplo: Por el dominio, Señor; por la blancura, blanco. Por lo tanto, si la relación de dominio no está en Dios realmente, sino sólo conceptualmente, hay que concluir que, realmente, Dios no es Señor. Lo cual es evidentemente falso.

6. Por último. Las realidades relacionadas entre sí y que no se dan juntas, una puede existir y la otra no. Ejemplo: Existe lo que puede ser conocido, aunque no se tenga su conocimiento, como se dice en *Praedicamentis*[24]. Pero las relaciones existentes entre Dios y las criaturas no se dan juntas. Luego algo de Dios puede ser dicho referido a la criatura aunque no exista. De este modo, nombres como *Señor* y *Creador* son dados a Dios partiendo de la eternidad, no del tiempo.

En cambio está lo que dice Agustín en V *De Trin.*[25]: Llamar a Dios *Señor* es una denominación que le corresponde partiendo del tiempo.

Solución. *Hay que decir:* Algunos nombres que implican relación a la criatura, son dados a Dios partiendo del tiempo y no de la eternidad. Para entenderlo, conviene saber que algunos[26] sostuvieron que la relación no es una realidad natural, sino sólo conceptual. Lo cual resulta ser falso, pues las mismas cosas tienen relación y guardan un orden entre sí. Sin embargo, hay que tener presente que, como quiera que la relación requiere dos extremos, cabe una triple consideración sobre su realidad natural y conceptual. Puede suceder que cada uno de los extremos sea sólo conceptual; esto es así cuando el orden o relación entre algunos no se da más que por aprehensión conceptual. Ejemplo: *Lo mismo es igual a lo mismo.* Pues el entendimiento, al aprehender algo dos veces, establece aquel algo como dos; y de este modo concibe la relación de lo mismo consigo mismo. Algo parecido sucede en todas las relaciones que se dan entre el ser y el no ser; pues el entendimiento hace las relaciones cuando aprehende el no ser como uno de los extremos. Lo mismo sucede con todas las relaciones derivadas del acto del entendimiento, como género, especie y similares.

En cambio, otras relaciones, atendiendo a los extremos, son realidad natural; a saber, cuando dos cosas se relacionan entre sí por algo que realmente se encuentra en una y otra. Ejemplo: Todas las relaciones derivadas de la cantidad, como grande y pequeño, doble y mitad y similares; pues la cantidad está en cada uno de los extremos. Algo parecido pue-

24. ARISTÓTELES, c.5 n.18 (BK 7b30). 25. C.16: ML 42,922. 26. Cf. los citados por AVERROES, *In Metaphys.* l.12, comm.19 (8, 306B). En *De Pot.* q.8 a.2 señala: *oportet hoc etiam Porretanos dicere.*

de decirse de las relaciones derivadas de la acción y de la pasión, como motivo y móvil, padre e hijo, y similares.

Otras veces sucede que la relación en uno de los extremos es una realidad natural, y en el otro sólo conceptual. Esto se da cuando los dos extremos no son de un solo orden. Ejemplo: El sentido y el entendimiento están referidos a lo sensible y a lo cognoscible, los cuales, por ser realidades que se dan en el ser natural, están fuera del orden del ser sensible y de lo inteligible. De este modo, entre el entendimiento y el sentido hay una relación real en cuanto que están ordenados a conocer y sentir las cosas. Pero tales cosas, consideradas en sí mismas, están fuera de dicho orden. Por lo tanto, en las cosas no existe ninguna relación natural con el entendimiento y el sentido; sino sólo relación conceptual, en cuanto que el entendimiento las aprehende como términos de la relación del entendimiento y del sentido. Por eso, el Filósofo en V *Met-haphys.*[27] dice que no son llamadas relativas porque vayan referidas a otras, sino porque otras van referidas a ellas mismas. Así, *derecho* no se dice de una columna, sino en cuanto que se coloca a la derecha del animal; de ahí que la relación no se dé realmente en la columna, sino en el animal.

Así, pues, como quiera que Dios está fuera de todo orden de las criaturas, y todas las criaturas están ordenadas a El mismo, y no lo contrario, es evidente que las criaturas están referidas realmente al mismo Dios; pero en Dios no hay ninguna relación natural de El con las criaturas, sino sólo conceptual, en cuanto que las criaturas están orientadas a El mismo. Y así, nada impide que los nombres que implican relación a las criaturas sean atribuidos a Dios partiendo del tiempo; y no porque en El haya algún cambio, sino por lo variable de la criatura; como la columna hace la derecha del animal, no porque en ella haya habido un cambio, sino porque allí se ha colocado el animal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Hay algunos nombres relativos, como *Señor, siervo, padre, hijo* y similares, que se dan para indicar las relaciones existentes. Se les denomina relativos *al ser.* Otro, en cambio, corno *motor y móvil, regente y regido* y similares, se dan para indicar cosas de las que se derivan algunas relaciones. Se les denomina relativos *al expresar.* Esta diferencia debe ser tenida en cuenta al tratar de los nombres divinos. Pues algunos, como *Señor,* indican la misma relación con la criatura. Y así, no indican directamente la sustancia divina, sino sólo de forma indirecta, en cuanto que la presuponen; como el dominio presupone el poder, que es la sustancia divina. Otros, en cambio, indican directamente la sustancia divina; y, consecuentemente, implican relación. *Salvador, Creador,* y similares, indican la acción de Dios, que es su esencia. Sin embargo, ambos nombres son dados a Dios partiendo del tiempo por la relación que, principal y derivadamente, conllevan. Y no porque indiquen, directa o indirectamente, la esencia.

2. *A la segunda hay que decir:* Como quiera que las relaciones dadas a Dios partiendo del tiempo no están en Dios sino de forma conceptual, así, hacerse o ser hecho no se dice de Dios más que conceptualmente, sin que en El se dé cambio alguno. Dice el Sal 89,1: *Señor, te has hecho un refugio para nosotros.*

3. *A la tercera hay que decir:* La acción del entendimiento y de la voluntad está en el agente. Y así, los nombres que indican relaciones derivadas de la acción del entendimiento o de la voluntad son dados a Dios partiendo de la eternidad. En cambio, los derivados de las acciones que, según nuestro modo de entender, se concretan en efectos, como *Salvador, Creador* y similares, son dados a Dios partiendo del tiempo

4. *A la cuarta hay que decir:* Las relaciones indicadas por los nombres que son dados a Dios partiendo del tiempo, en Dios están sólo conceptualmente; en las criaturas, las relaciones opuestas a aquellas están realmente. No hay inconveniente en dar nombres a Dios partiendo de las relaciones que naturalmente se dan en la realidad; sin embargo, sólo en cuanto que nuestro entendimiento las capta como relaciones opuestas a Dios. Como se dice que Dios está relacionado

27. ARISTÓTELES, 4 c.15 n.8 (BK 1021 a 29): S. Th. lect.17.

con la criatura, porque la criatura está orientada a Dios, es lo mismo que dice el Filósofo en V *Metaphys.*[28] de lo cognoscible, que está relacionado porque el entendimiento está orientado a él.

5. *A la quinta hay que decir:* Al considerar que Dios está referido a la criatura en el sentido que la criatura está orientada a Dios, como quiera que la relación de dependencia es real en la criatura, se sigue que Dios es Señor no sólo conceptualmente, sino realmente. Pues se le llama Señor en el mismo sentido en el que la criatura le está sometida.

6. *A la sexta hay que decir:* Para saber si los relativos se dan juntos o no, no es necesario tener presente el orden de las cosas a las que se les aplica tales relativos, sino los significados de los mismos relativos. Pues si uno en su concepto encierra al otro, y viceversa, entonces se dan juntos, como doble y mitad, padre e hijo y similares. En este sentido hay que considerar el entendimiento y lo cognoscible. Pues lo cognoscible encierra potencialidad; el entendimiento, hábito o acto. De ahí que lo cognoscible, por su mismo significado, exista antes que el entendimiento. Pero, si se toma como acto lo cognoscible, entonces se da como acto junto con el entendimiento; pues lo conocido no es nada si no se le conoce. Así, pues, aun cuando Dios sea anterior a las criaturas, sin embargo, porque el significado de Señor incluye que tenga siervo, y viceversa, estos dos relativos, Señor y siervo, se dan juntos. Por lo tanto, Dios no fue Señor antes de tener a la criatura dependiente de El.

ARTICULO 8

El nombre Dios, ¿indica o no indica naturaleza?

In Sent. 1 d.2. Exp. text.

Objeciones por las que parece que el nombre *Dios* no indica naturaleza:

1. Dice el Damasceno en el l.1[29] que *Dios viene de a theein,* que significa acudir[30], *para sostenerlo todo;* o de *aethein, esto es, arder* (Pues nuestro Dios es fuego que consume toda maldad); o de *theasthai, esto es, tenerlo presente todo.* Pero todo esto va referido a su acción. Luego el nombre *Dios* indica operación, no naturaleza.

2. Más aún. Damos nombre a algo en cuanto que lo conocemos. Pero la naturaleza divina nos es desconocida. Luego el nombre *Dios* no indica naturaleza divina.

En cambio está lo que dice Ambrosio en el 1.1 *De Fide*[31]: *El nombre Dios indica naturaleza.*

Solución. *Hay que decir:* No es lo mismo el origen de un nombre y su significado, que el significado que luego se le da. Pues así como conocemos la sustancia de una cosa por sus propiedades u operaciones, así también denominamos la sustancia de una cosa por alguna propiedad u operación suya. Ejemplo: La sustancia de la piedra la denominamos por alguna acción suya, como que lastima el pie. Sin embargo, el nombre lo damos no para indicar la acción, sino la sustancia de la piedra. En cambio, hay cosas, como el calor, el frío, la blancura y otros, que, por conocerlas en cuanto tales, no los indicamos por otros. En estos casos, el significado original y el significado que se le da es el mismo. Así, pues, porque Dios no nos es conocido por su naturaleza, sino que lo intuimos por sus operaciones o efectos, a partir de ellos podemos nombrarle, como ya se dijo (a.1). De ahí que el nombre *Dios,* en cuanto a su origen, indica operación. Pues se le da este nombre por la providencia universal, ya que todos cuantos hablan de Dios, al nombrar a Dios, intentan expresar que tiene providencia de todas las cosas. Por eso dice Dionisio en el c.12 *De Div. Nom.*[32]: *La deidad es la que lo ve todo con perfecta providencia y bondad.* Por lo tanto, el nombre Dios tomado de esta operación, se le da para indicar la naturaleza divina [k].

28. Ib. 29. *De Fide Orth.* l.1 c.9: MG 94, 835. 30. Orig. *currere.* Por regla general, este verbo ha sido cambiado por *curare* (cuidar). Creemos que hay que mantener *currere* (correr), mucho más fiel al orig. griego. El contexto permite sustituir el polivalente *correr* por *acudir. (N. del T.)* 31. C.1: ML 16,553. 32. § 2: MG 3,969; S. Th. lect.1.

k. Santo Tomás adopta una postura intermedia entre Aecio († 367) y Eunomio († 394) por una parte y Filón (h.50) y Plotino († 269) por otra, acercándose más bien al Pseudo-Dionisio

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todo lo que dice el Damasceno[33] va referido a la providencia, y para indicarle se le da el nombre *Dios.*

2. *A la segunda hay que decir:* En la medida en que podemos conocer la naturaleza de alguna cosa por sus propiedades y efectos, así podemos indicarla con el nombre. Así, porque podemos conocer la sustancia de la piedra en sí misma por su propiedad, conociendo qué es la piedra, el nombre *piedra* indica la naturaleza de la piedra en cuanto tal; puesto que expresa la definición de piedra por la que conocemos qué es la piedra. Pues el concepto que expresa el nombre es la definición, como se dice en IV *Metaphys.*[34] Pero por los efectos divinos no podemos conocer la naturaleza divina tal como es en sí misma, esto es, que sepamos de ella *qué es;* sino sólo por vía de eminencia, de causalidad y de negación, como ya se dijo (q.12 a.12). Es así como el nombre *Dios* indica la naturaleza divina. Pues este nombre ha sido dado para indicar algo que está por encima de todo lo que existe, que es principio de todo y que está alejado de todo. Esto es lo que intentan expresar quienes dan nombre a Dios.

ARTICULO 9

El nombre Dios, ¿es o no es comunicable?

Objeciones por las que parece que el nombre *Dios* es comunicable:

1. A quien se le comunica lo significado por el nombre, también se le comunica el nombre. Pero, como se dijo (a.8), el nombre *Dios* indica la naturaleza divina, que es comunicable a otros, según aquello de 2 Pe 1,4: *Nos hizo promesas grandes y preciosas para que participemos de la naturaleza divina.* Luego el nombre *Dios* es comunicable.

2. Más aún. Sólo los nombres propios no son comunicables. Pero el nombre *Dios* no es nombre propio, sino apelativo, hecho este que resulta evidente por aquello del Sal 81,6: *Yo dije: Sois dioses.* Luego el nombre *Dios* es comunicable.

3. Todavía más. Como se dijo (a.8), el nombre *Dios* se da por la operación. Pero todos los otros nombres que se dan a Dios por las operaciones o por los efectos, como bueno, sabio y otros, son comunicables. Luego el nombre *Dios* es comunicable.

En cambio está lo que se dice en Sab 14,21: *El incomunicable nombre se lo dieron a maderos y piedras.* Está hablando del nombre de la deidad. Luego el nombre *Dios* es nombre incomunicable.

Solución. *Hay que decir;* Un nombre puede ser comunicable de dos maneras: *Una,* propiamente; *otra,* por semejanza. Un nombre es comunicable propiamente cuando toda la significación del nombre es comunicable a muchos. Es comunicable por semejanza, cuando algo de muchos está incluido en la significación del nombre. Ejemplo: El nombre *león* es comunicable propiamente a todos aquellos en quienes se encuentra la naturaleza indicada con el nombre *león.* Es comunicable por semejanza a aquellos que tienen algo de leonino, como la audacia o la fuerza, los cuales, metafóricamente, son llamados *leones.*

Para saber qué nombres son comunicables propiamente, hay que tener presente que toda forma presente en un supuesto por el que queda individualizado, es común a muchos realmente o, al menos, conceptualmente. Ejemplo: La na-

33. *De Fide Orth.* l.1 c.9: MG 94,836. 34. ARISTÓTELES, 3 c.8 n.9 (BK 1012a23): S. Th. lect.16 n.733.

(fines s.v). Aquéllos llegaban a defender la posibilidad de comprehender a Dios por las solas fuerzas naturales; éstos negaban cualquier posibilidad de alcanzar el ser divino. S. T. se apoya en el principio de causalidad. Esto le permite deducir la existencia de una Primera Causa. Luego, por lo mismo que el efecto ha de realizarse más límpidamente en su fuente, logra afirmar de Dios una serie de perfecciones positivas. Ayudado por la revelación, consigue conocer algo de la «eminencia» entrevista por la razón. De esta forma, aunque la naturaleza de Dios esté *más allá del ser* —no porque no sea ser, sino porque lo es en un grado supereminente— el hombre puede conocer, siquiera sea deficientemente la naturaleza divina. Con lo que la palabra *Dios* se refiere a la naturaleza.

turaleza humana es común a muchos real y conceptualmente; en cambio, la naturaleza solar no es común a muchos realmente, sino sólo conceptualmente, pues la naturaleza solar puede ser entendida como existente en muchos supuestos. Esto es así porque el entendimiento comprende la naturaleza de cualquier especie por la abstracción que hace de lo singular; de ahí que, existir en un supuesto o en muchos, está fuera del concepto de naturaleza de la especie; por eso, manteniendo el concepto de la especie, puede ser entendido como existente en muchos. Pero el singular, por lo mismo que es singular, se diferencia de todos los demás. Por lo tanto, todo nombre dado para indicar algún singular, es incomunicable tanto real como conceptualmente; pues la pluralidad de un individuo ni siquiera puede entrar en la aprehensión. Por eso, ningún nombre que indique a un individuo puede ser comunicable a muchos propiamente, sino sólo por semejanza. Ejemplo: Metafóricamente, alguien puede ser llamado *Aquiles,* por tener alguna de las características de Aquiles, como la fuerza.

Por otra parte, las formas que no se individualizan por algún supósito, sino que lo hacen por sí mismas (como las formas subsistentes), si fueran entendidas tal como son en sí mismas, no serían comunicables ni real ni conceptualmente; quizá lo fueran por semejanza, tal como se ha dicho de los individuos. Pero, porque no podemos entender las formas simples tal como son en sí mismas, sino que las entendemos como los compuestos cuyas formas se dan en la materia, así también, como ya se dijo (a.l ad 2), les damos nombres concretos que indican la naturaleza presente en algún supuesto. Por lo tanto, en lo referente al concepto de los nombres, usamos el mismo concepto para los nombres que damos para indicar las naturalezas de los compuestos y para los nombres que damos para indicar las naturalezas simples subsistentes.

Por lo tanto, como quiera que el nombre *Dios* es dado para indicar la naturaleza divina, como se dijo (a.8), y como quiera que la naturaleza divina no es multiplicable, como quedó demostrado (q.11 a.3), se sigue que el nombre Dios es incomunicable en su contenido, pero comunicable con el pensamiento; del mismo modo que el nombre Sol sería comunicable con el pensamiento poniendo muchos soles. Así, dice Gál 4,8: *Rendíais culto a quienes no eran, por su naturaleza, dioses.* Glosa [35]: *no son dioses por naturaleza, sino por el pensamiento humano.*

No obstante, el nombre Dios es comunicable si bien no en toda su significación, sino sólo en parte, por semejanza. Como son llamados dioses quienes participan por semejanza de algo divino, según aquello del Sal 81,6: *Yo dije: dioses sois.*

Por lo demás, si hubiera algún nombre dado a Dios para indicar no la naturaleza, sino el supuesto, queriendo decir: *éste,* dicho nombre sería totalmente incomunicable: como quizá ocurre con el nombre *Tetragrammaton* para los Hebreos. Algo parecido si alguien diera nombre al Sol indicando su individualidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La naturaleza divina no es comunicable, a no ser por la participación de semejanza.

2. El nombre Dios es apelativo y no propio, porque indica la naturaleza divina como presente en alguien; aun cuando el mismo Dios realmente no sea ni universal ni particular. Pues los nombres no siguen al modo de ser presente en las cosas, sino al modo de ser presente en nuestro conocimiento. Y, sin embargo, según la verdad real, es incomunicable, por lo mismo que se ha dicho del nombre *sol* (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Nombres como bueno, sabio y similares son dados por las perfecciones que, procedentes de Dios, están en las criaturas; sin embargo, no son dados para indicar la naturaleza divina, sino para indicar absolutamente las mismas perfecciones. Y así, también por la verdad real son comunicables a muchos. Pero el nombre *Dios* es dado desde la acción propia de Dios, que continuamente experimentamos, para indicar la naturaleza divina.

35. *Glossa* de Pedro LOMBARDO a *Gál* 4,8: ML 192,139; *Gloss. interl.* a *Gál* 4,8 (6,84v): ib.

ARTICULO 10

El nombre Dios, ¿es o no es por participación, naturaleza y opinión dado a Dios unívocamente?

Objeciones por las que parece que el nombre *Dios,* por participación, naturaleza y opinión es dado a Dios unívocamente:

1. Donde hay una significación diversa no hay contradicción del que afirma o del que niega; pues la equivocidad impide la contradicción. Pero el católico que dice: *El ídolo no es Dios,* contradice al pagano que dice: *el ídolo es Dios.* Luego en ambos casos el nombre Dios es dado unívocamente.

2. Más aún. Como el ídolo es Dios según la opinión y no según la verdad, así también al placer del deleite carnal se le llama felicidad según la opinión y no según la verdad. Pero el nombre *felicidad* se da unívocamente tanto a la felicidad opinada como a la felicidad verdadera. Luego el nombre *Dios* es dado unívocamente tanto al Dios verdadero como, al Dios opinado.

3. Todavía más. Unívocos son aquellos incluidos en un solo concepto. Pero el católico, cuando dice que Dios es uno, con el nombre de Dios indica algo omnipotente y digno de ser venerado por encima de todo. Esto mismo entiende el pagano cuando dice que el ídolo es Dios. Luego en ambos casos el nombre *Dios* es dado unívocamente.

En cambio, como se dice en I *Periherm.*[36], lo que está en el entendimiento es imagen de lo que está en la realidad. Pero el nombre *animal,* dado al animal real y al animal pintado, tiene sentido equívoco. Luego el nombre *Dios,* dado al Dios verdadero y al Dios opinado, tiene sentido equívoco.

Más aún, nadie puede indicar lo que no conoce; pero el pagano no conoce la naturaleza divina; luego, cuando dice: *el ídolo es Dios,* no indica la verdadera deidad. Esta la indica el católico que dice que no hay más que un Dios. Luego el nombre *Dios* no es dado unívocamente, sino equívocamente, al Dios verdadero y al Dios opinado.

Solución. *Hay que decir:* El nombre *Dios,* en las tres acepciones indicadas, no se toma en sentido unívoco o equívoco, sino análogo. Es evidente por lo siguiente. Porque los unívocos tienen completamente el mismo concepto; en los equívocos, completamente diverso; en los análogos, en cambio, es necesario que el nombre tomado con una significación se mantenga en su definición aunque sea tomado con otros significados. Como *ser* dicho de la sustancia, se mantiene en su definición de ser cuando se dice del accidente; y *sano* dicho del animal se mantiene en la definición de sano cuando se dice de la orina y de la medicina, pues cuando se habla de la salud del animal, la orina indica salud; la medicina, causa.

Así sucede en el caso que estamos tratando. Pues el nombre *Dios* dado al Dios verdadero entra en el concepto de Dios cuando se da a Dios por opinión o por participación. Pues cuando a alguien le llamamos Dios por participación, con el nombre Dios entendemos algo que tiene semejanza con el Dios verdadero. Parecidamente, cuando al ídolo lo llamamos Dios, con el nombre Dios entendemos que se indica algo que algunos opinan que es Dios. Así resulta evidente que, aun cuando la significación sea variada, uno de sus significados está incluido en los demás. Por lo tanto, también es evidente que se da en sentido analógico.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La multiplicidad de nombres no depende de su aplicación, sino de su significado, pues *hombre,* se dé a quien se dé, tanto de forma auténtica como falsa, se da en un solo sentido. Pero tendría sentido múltiple si por hombre intentáramos exponer cosas distintas. Ejemplo: Si uno, con *hombre* quisiera indicar lo que es verdaderamente hombre, y otro, con el mismo nombre, quisiera indicar lo que es un piedra o cualquier otra cosa. Así, resulta claro que el católico, al decir que el ídolo no es Dios, contradice al pagano que lo afirma; porque ambos usan el nombre *Dios* para indicar al verdadero Dios. Pues cuando el pagano dice que el ídolo es Dios no usa el nombre en el sentido de un Dios opinable; pues en tal caso ha-

36. ARISTÓTELES, c.1 n.3 (BK 16a5): S. Th. Iect.2 n.

blaría correctamente, como también los católicos lo usan en este sentido como, por ejemplo, al decir: *Todos los dioses de los paganos son demonios* (Sal 95,5).

2 y 3. *A la segunda y a la tercera hay que decir:* Se puede responder algo parecido. Pues aquellos argumentos se centran en la diversa aplicación del nombre y no en el diverso significado.

4. *A la cuarta hay que decir: Animal,* dicho del animal real y del animal pintado, no tiene simplemente sentido equívoco; sino que el Filósofo[37] toma los equívocos en sentido amplio, en cuanto que incluyen los análogos. Porque *ser,* que es análogo, a veces se aplica equívocamente a diversos predicamentos.

5. *A la quinta hay que decir:* Ni el católico ni el pagano conocen la naturaleza de Dios en sí misma; pero cada uno la conoce por alguna razón de causalidad, de excelencia o de remoción, como se dijo (q.12 a.12). Por eso, el pagano, al decir que el *ídolo es Dios,* puede tomar el nombre *Dios* con el mismo significado que el católico cuando dice que *el ídolo no es Dios.* Pero si hubiera alguien que no conociera a Dios bajo ningún aspecto, no lo nombraría, a no ser, tal vez, que lo nombrara como nosotros pronunciamos nombres cuyo significado desconocemos.

ARTICULO 11

El nombre «El que es», ¿es o no es en grado sumo el nombre propio de Dios?

In Sent. 1 d.8 q.1 a.1.3; *In De Div. Nom.* c.5 lect.1; *De Pot.* q.2 a.1; q.7 a.5; q.10 a.1 ad 9.

Objeciones por las que parece que el nombre *«El que es»* no es en grado sumo el nombre propio de Dios:

1. Como se dijo (a.9), el nombre de *Dios* es incomunicable. Pero este nombre *El que es* no es nombre incomunicable. Luego este nombre *El que es* no es en grado sumo el nombre propio de Dios.

2. Más aún. Dionisio en el c.3 *De Div. Nom.*[38] dice: *La palabra bien manifiesta todo lo que proviene de Dios.* Esto le corresponde en grado sumo a Dios, que es principio universal de todas las cosas. Luego el nombre *bueno* y no *El que es* es en grado sumo el nombre propio de Dios.

3. Todavía más. Todo nombre divino parece que conlleva relación a las criaturas, pues Dios no nos es conocido más que a través de las criaturas. Pero el nombre *El que es* no conlleva ninguna relación con las criaturas. Luego el nombre *El que es* no es en grado sumo el nombre propio de Dios.

En cambio está lo escrito en Ex 3,13s, cuando Moisés dice: *Si me preguntan cuál es tu nombre?, ¿qué les respondo?,* el Señor le contesta: *Les responderás: EL QUE ES me envía a vosotros.* Luego el nombre *El que es* es en grado sumo el nombre propio de Dios [l].

Solución. *Hay que decir:* Tres razones explican por qué *El que es* es en grado sumo el nombre propio de Dios. 1) Por su significado. Pues no significa alguna forma, sino el mismo ser. De ahí que, como el ser de Dios es su misma esencia y esto no le corresponde a nadie más, como ya quedó demostrado (q.3 a.4), es evidente que, entre todos los otros nombres, éste es el que en grado sumo propiamente indica a Dios, pues todo es designado por su forma. 2) *Por su universalidad.* Pues todos los otros nombres o son menos comunes, o, si le son equivalentes, sin embargo le añaden algún concepto por el que, en cierto modo, lo informan y determinan. Además, en esta vida nuestro entendimiento no puede conocer la presencia de Dios en sí misma, sino que, aun cuando exprese lo que entiende de Dios, nunca expresará todo

37. Las objeciones 4 y 5 a las que se da respuesta, están incluidas en el sed cont. ARISTÓTELES, *Cat.* c.1 n.1 (BK 1a1). 38. § 1: MG 3,680.

---

l. Lo fundamental es penetrar en el misterio de Dios gracias a que Dios mismo ha hablado de sí mismo. Lo esencial para el teólogo es que Dios ha pronunciado su nombre, se ha autocomunicado. No es que Santo Tomás parta de una filosofía para llegar al nombre de Dios, sino al revés: porque sabe que la Revelación ha dado su nombre, elabora una metafísica (cf. LE GUILLOU, *Le Dieu de Saint Thomas:* Tommaso d'Aquino nel suo VII Centenario, Congresso Internazionale, I [Roma-Nápoles 1975] p.161-171).

lo que Dios es en sí mismo. Y así, cuando algunos nombres son menos determinados y más comunes y absolutos, tanto más propiamente son dados a Dios por nosotros. Por eso dice el Damasceno [39]: *Entre todos los nombres que se dan a Dios, el principal es El que es; pues este nombre todo lo abarca, e incluye al mismo ser como un piélago infinito de inabarcable sustancia.* Pues cualquier otro nombre determina de algún modo la sustancia de la cosa; pero este nombre *El que es* no determina ningún modo de ser, sino que va referido a todos; por eso lo llama *piélago infinito de sustancia.* 3) *Por el contenido de su significado.* Pues significa existir en presente. Y eso en grado sumo propiamente se dice de Dios, cuyo existir no conoce el pasado ni el futuro, como dice Agustín en el V *De Trin.*[40]

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir: El que es* es el nombre de Dios más propio que el nombre *Dios,* tanto en cuanto a su origen, esto es, el *ser,* como a su significado y al contenido de su significado, como ya se dijo (sol.). Pero en cuanto a lo que se quiere indicar, es más propio el nombre *Dios,* pues se da para indicar la naturaleza divina. Y todavía más propio es el nombre *Tetragrammaton* [41] que se da para indicar la misma sustancia incomunicable o, si se puede decir así, singular, de Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* El nombre *bueno* es el principal nombre de Dios en cuanto causa, sin embargo, no en sentido absoluto, pues en sentido absoluto el ser es entendido como anterior a la causa.

3. *A la tercera hay que decir:* No es necesario que todos los nombres divinos conlleven relación a las criaturas; basta con que sean dados partiendo de algunas perfecciones que, provenientes de Dios, están en las criaturas. Y entre todas las perfecciones, la primera, de la que se toma el nombre *El que es,* es el mismo ser.

ARTICULO 12

¿Pueden o no pueden formarse proposiciones afirmativas de Dios?

In Sent. 1 d.4 q.2 a.1; d.22 a.2 ad 1; *Cont. Gentes* 1,36; *De Pot.* q.7 a.5 ad 2.

Objeciones por las que parece que no pueden formarse proposiciones afirmativas de Dios:

1. Dice Dionisio en el c.2 *De Cael. Hier.*[42]: *Las negaciones sobre Dios son verdaderas; las afirmaciones, poco consistentes.*

2. Más aún. Boecio, en el libro *De Trin.* [43], dice: *La forma simple no puede ser sujeto.* Pero Dios es en grado sumo forma simple, como se demostró (q.3 a.7). Luego no puede ser sujeto. Pero todo aquello de lo que se hace una proposición afirmativa es tenido como sujeto. Luego no pueden formarse proposiciones afirmativas de Dios.

3. Todavía más. Es falso todo entendimiento que entiende una cosa de manera distinta a lo que es. Pero Dios tiene el ser sin composición, como se probó (q.3 a.7). Así, pues, como quiera que todo entendimiento afirmativo entiende algo con composición, parece que no pueden formarse verdaderamente proposiciones afirmativas de Dios.

En cambio está el hecho de que lo falso no es contenido de fe. Pero hay algunas proposiciones afirmativas que sí son contenido de fe, como que Dios es trino y uno, y omnipotente. Luego verdaderamente pueden formarse proposiciones afirmativas de Dios.

Solución. *Hay que decir:* Verdaderamente pueden formarse proposiciones afirmativas de Dios. Para demostrarlo, hay que tener presente que, en cualquier proposición afirmativa verdadera, es necesario que el predicado y el sujeto signifiquen de algún modo lo mismo realmente, y distinto conceptualmente. Y esto resulta evidente tanto en las proposiciones de predicado accidental como en las de predicado sustancial. Es evidente que hombre y blanco son lo mis-

39. *De Fide Orth.* l.1 c.9: MG 94,836. 40. C.2: ML 42,912. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.1 d.8 c.1 (QR 1,58). 41. Esta palabra, que ya salió anteriormente (a.9, sol.), viene de *Tetra* (Téttara) y *gramma* = cuatro letras. Nombre compuesto de cuatro letras. Usado solamente con referencia al de Dios, que tiene cuatro letras en hebreo y otras lenguas. *(N. del T.)* 42. § 3: MG 3,140. 43. C.2: ML 64,1250.

mo en el sujeto, y se distinguen conceptualmente; pues uno es el concepto de hombre y otro el de blanco. Algo parecido sucede cuando digo *el hombre es animal,* pues aquello mismo que es hombre, verdaderamente es animal; pues en el mismo supuesto está la naturaleza sensible por la que es animal y la naturaleza racional por la que es hombre. Por eso, aquí también el predicado y el sujeto son lo mismo en el supuesto, pero la conceptualización es distinta. En las proposiciones en las cuales se afirma lo mismo de lo mismo, de algún modo se encuentra lo dicho, pues el entendimiento traslada al supuesto lo que hay en el sujeto; y lo que hay en el predicado lo traslada a la naturaleza de la forma presente en el supuesto, por lo que se dice: *Los predicados se consideran formalmente; los sujetos, materialmente.* A esta diversidad, que es conceptual, se debe la pluralidad de predicados y sujeto; su identidad, el entendimiento la expresa uniéndolos.

Dios, considerado en sí mismo, es completamente uno y simple; y, sin embargo, nuestro entendimiento, al no poder ver lo que es El en sí mismo, lo conoce con diversas conceptualizaciones. No obstante, aun cuando lo conozca con diversas conceptualizaciones, le corresponde absolutamente una única y misma realidad. Por lo tanto, esta pluralidad, que es conceptual, el entendimiento la representa mediante la pluralidad de predicado y de sujeto; la unidad la representa uniéndolos.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Dionisio dice[44] que las afirmaciones sobre Dios son poco consistentes o *incongruentes,* según otra versión, porque ningún nombre, como ya se dijo (a.3), puede expresar lo que Dios es.

2. *A la segunda hay que decir:* Nuestro entendimiento no puede aprehender las formas simples subsistentes tal como son en sí mismas. Pero las aprehende tal como lo hace con los compuestos, en los cuales hay algo que sustenta y algo que las constituye. Y así, aprehende la forma simple como sujeto y le atribuye algo.

3. *A la tercera hay que decir:* La proposición: *Es falso todo entendimiento que entiende una cosa de manera distinta a lo que es,* incluye un doble aspecto: Si el adverbio *de manera distinta* puede determinar el verbo *entiende* por parte de lo entendido, o por parte del que entiende. Si es por parte de lo entendido, la proposición es verdadera, siendo su sentido el siguiente: Es falso todo entendimiento que entiende que una cosa es distinta a lo que es. Pero en nuestro caso no interesa ese aspecto, porque nuestro entendimiento, formando una proposición sobre Dios, no dice que El sea compuesto, sino simple. Y si es por parte del que entiende, la proposición es falsa. Pues la situación del entendimiento entendiendo es distinta a la de la cosa siendo. Ya que es evidente que nuestro entendimiento conoce las cosas materiales inferiores a él de modo inmaterial, no porque piense que son inmateriales, sino porque su modo de entender es inmaterial. De forma parecida, cuando entiende las cosas simples superiores a él, las entiende según su propio modo, esto es, compuesto; y, sin embargo, no las entiende como si fueran compuestas. Por lo tanto, no es falso nuestro entendimiento cuando hace proposiciones compuestas sobre Dios.

CUESTIÓN 14

Sobre la ciencia de Dios

Después de haber tratado lo concerniente a la sustancia divina, falta por analizar lo referente a su operación[a]. Y porque una es la operación que per-

44. *De Cael. Hier.* C.2 § 3: MG 3,140.

a. No se pregunta si nosotros conocemos a Dios, antes si hay en Dios conocimiento intelectivo. Y analiza tres puntos: a) *an sit,* existencia, el hecho (a.1); b) *quid sit,* naturaleza (aa.2-14); c) *quomodo sit,* propiedades (aa.15-16).

manece en El, y otra la que se concreta en un efecto exterior a El, primero trataremos sobre la ciencia y la voluntad (pues el entender está en el que entiende, y el querer en el que quiere); después, el poder de Dios que es tenido como el principio de la operación divina que se transmite en el efecto exterior. Además, porque entender es un modo concreto de vivir, después de la ciencia divina habrá que tratar sobre la vida divina. Porque la ciencia lo es de lo verdadero, también habrá que tratar sobre la verdad y la falsedad. Además, porque todo lo conocido está en el que conoce, y los conceptos de las cosas tal como están en Dios son llamados ideas, al análisis de la ciencia habrá que añadir el de las ideas.

La presente cuestión sobre la ciencia divina plantea y exige respuesta a dieciséis problemas:

1. ¿Hay o no hay ciencia en Dios?—2. ¿Se conoce o no se conoce Dios a sí mismo?—3. ¿Se comprehende o no se comprehende?—4. Su entender, ¿es o no es su sustancia?—5. ¿Entiende o no entiende lo distinto a El?—6. De lo distinto a El, ¿tiene o no tiene conocimiento propio?—7. La ciencia de Dios, ¿es o no es discursiva?—8. La ciencia de Dios, ¿es o no es causa de las cosas?—9. La ciencia de Dios, ¿abarca o no abarca también lo inexistente?—10. ¿También el mal?—11. ¿Y lo singular?—12. ¿Y lo infinito?—13. ¿Y lo contingente futuro?—14. ¿Y lo enunciable?—15. La ciencia de Dios, ¿es o no es modificable?—16. La ciencia que Dios tiene de las cosas, ¿es especulativa o práctica?

ARTICULO 1

¿Hay o no hay ciencia en Dios?[b]

3 q.9 a.1; *In Sent.* l.1 d.35 a.1; *De Verit.* q.2 a.1; *Cont. Gentes* 1,44; *Compend. Theol.* c.28; *In Metaphys.* 12 lect.8.

Objeciones por las que parece que en Dios no hay ciencia:

1. La ciencia es un hábito, y éste, por ser medio entre la potencia y el acto, no le corresponde a Dios. Por lo tanto, en Dios no hay ciencia.

2. Más aún. La ciencia lo es de conclusiones, por tanto, es un conocimiento causado por otro conocimiento, el de los principios. Pero en Dios no hay nada causado. Por lo tanto, en Dios no hay ciencia.

3. Todavía más. Toda ciencia o lo es de lo universal o de lo particular. Pero como resulta evidente por lo ya dicho (q.13 a.9 ad 2), en Dios no hay ni universal ni particular. Por lo tanto, en Dios no hay ciencia.

En cuanto a la naturaleza, como quiera que ésta depende de los objetos, estudia: a) objeto primario, Dios mismo (aa.2-4); b) objeto secundario, lo-que-no-es-Dios (aa.5-14). Esto último lo mira: en general (aa.5-8) y en particular o en concreto (aa.9-14).

b. Como siempre, su punto de partida es la Palabra de Dios. Aunque es escueto en las citas —en el *sed contra* menciona a Rm 11,33— su apoyo escriturario puede corroborarse por los lugares paralelos (cf. *Cont. Gent.* 1,44). El sabe que «Dios conoce lo pasado y lo futuro, aun lo más oculto» (Eccl 42,15-25) y que Pablo queda sobrecogido por «la profundidad de la sabiduría y de la ciencia de Dios» (Rm 11,33). Sabe también que los Padres de la Iglesia son unánimes en dar testimonio de esta fe (cf. S. AGUSTÍN, *De Trinitate* XV,13: BAC V,701).

Pero lo que se propone en la Suma es *razonar* la fe. Y el argumento que aduce es la *inmaterialidad.* Conocer radica en la posibilidad de «hacerse otro distinto de sí mismo», lo cual está en íntima relación con el grado de inmaterialidad. Lo material coarta la forma, la limita, la individualiza, la concretiza. Lo inmaterial puede hacerse múltiple. Puede abarcar más espacio, más formas o representaciones. Puede engrandecerse. Ser lo otro en cuanto otro, esto es conocer: recibir la forma de algo distinto a sí, no para restringirla o encerrarla en sus propios límites —como hace la materia— sino para ser con ella lo que ella es. Quien conoce se identifica —bien que intencional o representativamente— con el objeto conocido (1 q.75 a.3; q.78 a.3; *De Verit.* q.2 a.1). Por tanto, si Dios es inmaterial —y lo es en máximo grado, pues es espíritu puro— se halla también en la cumbre de los seres cognoscitivos.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Rom 11,33: *¡Oh sublime riqueza de la sabiduría y ciencia de Dios!*

Solución. *Hay que decir:* En Dios hay ciencia y del modo más perfecto. Para probarlo, hay que tener presente que la diferencia entre los seres que tienen conocimiento y los que no lo tienen, estriba en que estos últimos no tienen más que su propia forma, mientras que a aquéllos les es connatural tener también la forma de otra cosa, pues la especie de lo conocido se encuentra en quien conoce. Así, resulta evidente que la naturaleza de lo que no tiene conocimiento es más reducida y limitada: en cambio, la naturaleza del que tiene conocimiento es más amplia y extensa. Por todo lo cual, el Filósofo en III *De Anima* [1] dice: *En cierto modo el alma lo es todo.* La limitación de la forma se debe a la materia. Por eso, y como ya dijimos (q.7 a.1 y 2), las formas, cuanto más inmateriales son, tanto más se acercan a la infinitud. Así, pues, queda claro que la inmaterialidad es lo que hace que algo sea cognoscitivo: y según el grado de inmaterialidad, así será el grado de conocimiento. De ahí que en II *De Anima* [2] se diga que las plantas, por ser materiales, no tienen conocimiento: Por su parte, el sentido es cognoscitivo, porque puede recibir especies inmateriales. Y el entendimiento es todavía más cognoscitivo, porque está más separado de la materia y no se mezcla con ella [c], tal como se dice en III *De Anima* [3]. Por lo tanto, Dios, por ser el grado sumo de la inmaterialidad, como se demostró (q.7 a.l), tiene el grado sumo de conocimiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Porque las perfecciones que, provenientes de Dios, hay en las criaturas, en Dios están de un modo más sublime, como ya se dijo (q.4 a.2), es necesario que, cuando a Dios se le da un nombre tomado de las criaturas, el significado de dicho nombre sea despojado de todo aquello que implica la imperfección existente en la criatura. De ahí que en Dios la ciencia no sea cualidad o hábito, sino sustancia y acto puro.

2. *A la segunda hay que decir:* Todo aquello que en la criatura es diviso y múltiple, en Dios es único y simple, como ya se dijo (q.13 a.4). Por su parte, el hombre tiene diversos conocimientos según la diversidad de lo conocido. Pues, por conocer los principios, se dice que tiene *inteligencia.* Por conocer las conclusiones, *ciencia.* Por conocer la causa sublime, *sabiduría.* Por conocer la vida práctica, *consejo* o *prudencia.* Pero Dios de todo esto tiene un conocimiento único y simple, como se demostrará (a.7). De ahí que el conocimiento simple de Dios pueda ser indicado con todos estos nombres. Sin embargo, al darles significación divina, deberán ser despojados de todo lo que implique imperfección, conservando sólo aquello que implique perfección. Así se dice en Job 12,13: *En El están la sabiduría y la fortaleza. De El son el consejo y la inteligencia.*

3. *A la tercera hay que decir:* La ciencia se acomoda al que conoce; pues lo conocido está en quien conoce acomodándose a su modo de ser. Así, como quiera que el modo de ser de la esencia divina es más sublime que el de las criaturas, la ciencia divina no tiene la acomodación de la ciencia creada, como, por ejemplo, que sea universal o particular, en acto o en potencia, o determinada por este o aquel modo.

ARTICULO 2

¿Se conoce o no se conoce Dios a sí mismo? [d]

De Verit. q.2 a.2; *Cont. Gentes* 1,47; *Compend. Theol.* c.30; *In Metaphys.* 12 lect.11; *De causis,* c.13.

Objeciones por las que parece que Dios no se conoce a sí mismo:

1. ARISTÓTELES, c.8 n.1 (BK 431b21): S. Th. lect.13 n.787. 2. ARISTÓTELES, c.12 n.4 (BK 424a32): S. Th. lect.24 n.557. 3. ARISTÓTELES, c.4 n.3.6 (BK 429a18; b5): S. Th. lect.7 n.677-685.

---

c. Los sentidos son receptivos de formas, pero todavía «con condiciones materiales». El entendimiento, en cambio, las recibe totalmente «depuradas de las condiciones materiales» *(De Verit,* q.2 a.2).

d. El hombre conoce; Dios es conocimiento. «Existe en Dios la más perfecta unión entre la inteligencia y lo entendido en razón de objeto inteligible. Luego Dios se entiende por sí mis-

1. Se dice en el libro *De causis*[4]: *Todo aquel que conoce su esencia retorna del todo a su esencia.* Pero Dios no sale de su esencia, ni hay en El mutabilidad alguna. Por lo tanto, no le corresponde retornar a su esencia. Luego no conoce su esencia.

2. Más aún. Como se dice en el III *De Anima*[5], conocer es un determinado sentir y cambiar: es también asemejarse a lo conocido: y lo conocido perfecciona al que conoce. Pero nada cambia, ni siente, ni se perfecciona por sí mismo. Ni, como dice Hilario[6], *es imagen de sí mismo.* Luego Dios no se conoce a sí mismo.

3. Todavía más. Principalmente somos semejantes a Dios por el entendimiento. Porque, como dice Agustín[7], por el entendimiento manifestamos ser hechos a imagen de Dios. Pero nuestro entendimiento no se conoce a sí mismo, a no ser conociendo otras cosas, como se dice en el III *De Anima*[8]. Luego tampoco Dios se conoce a sí mismo, a no ser, quizá, conociendo otras cosas.

En cambio está lo que se dice en 1 Cor 2,11: *Lo de Dios nadie lo conoce menos el espíritu de Dios.*

Solución. *Hay que decir:* Dios se conoce a sí mismo por sí mismo[e]. Para probarlo, hay que saber que, en las operaciones que pasan a un efecto exterior, el objeto de la operación, que es llamado término, es algo que está fuera del que actúa. Sin embargo, en las operaciones que se dan en el que actúa, el objeto que es llamado término de la operación está en el mismo que actúa: y tal como está en él, así está la operación en acto. De ahí que en el libro *De Anima*[9] se diga que lo sensible en acto es el sentido en acto, y lo inteligible en acto es el entendimiento en acto[f]. Pues entendemos y sentimos, algo porque el entendimiento y el sentido en acto están informados por la especie sensible o inteligible. Y sólo por eso se distinguen el sentido y el entendimiento de lo sensible y lo inteligible, porque ambos están en potencia.

Así, pues, como en Dios no hay nada de potencialidad, sino que es acto puro, es necesario que en El, tanto el entendimiento como lo entendido, sean lo mismo de todas las maneras: es decir, que no le falte nada de la especie inteligible, como le sucede a nuestro entendimiento cuando está en potencia: ni que la especie inteligible sea distinta de la sustancia del entendimiento divino, como le sucede a nuestro entendimiento cuando está en acto: pero la misma especie inteligible es el mismo entendimiento divino. De este modo, se conoce a sí mismo por sí mismo.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la*

4. § 14 (BA 17 7.6): S. Th. lect.15. 5. ARISTÓTELES, c.4 n.9 (BK 429b24); c.7 n.1 (BK 431a6): S. Th. lect.9.12 n.720. 6. *De Trin.* 3 c.23: ML 10,92. 7. *De Gen. ad Litt.* 6 c.12: ML 34,347. 8. ARISTÓTELES, c.4 n.12 (BK 43a2): S. Th. lect.9 n.721. 724-726. 9. ARISTÓTELES, 3 c.2 n.7 (BK 426a16); c.4 n.12 (BK 430a3); c.8 n.1.2 (BK 431b20): S. Th. lect.13 n.878.

---

mo. La esencia divina está transida de inteligibilidad. Dios no *se hace* inteligente, ni *tiene* inteligencia: *es* la inteligencia misma por esencia. Ni *se hace* inteligible, ni *tiene* inteligibilidad: *es* la inteligibilidad esencial. Dios es inteligencia de la inteligencia, o —como ya dijera Aristóteles en el libro XII de la "Metafísica"— pensamiento de pensamiento» (A. GONZÁLEZ ALVAREZ, *Teología Natural* [Madrid 1949] p.448).

Más adelante se verá que este auto-conocimiento divino tiene una estructura trinitaria. No es la esencia de Dios quien conoce, sino las Personas. Los actos corresponden a los sujetos (1 q.36 a.4 ad 7; 1 q.33 a.2). El Padre se abarca en una conciencia tan perfecta de sí mismo que emite un Logos, produce un Verbo, engendra un Hijo (1 q.27 aa.1-2; a.33 aa.1-2). Padre e Hijo se contemplan y se aman, se abrazan en un mismo amor y, como un solo principio, producen como un *verbum amoris,* que es el Espíritu Santo (1. q.36 a.4; cf. S. FUSTER, *El Espíritu Santo como «amor mutuo» del Padre y del Hijo:* EscVed XV [1985] 7-44).

e. Más que afirmar el hecho, subraya una característica del mismo, cuyo desconocimiento da lugar a las objeciones, principalmente la tercera: que Dios se conoce a sí mismo por sí mismo, es decir, con un conocimiento inmediato, sin distinción de sujeto y objeto, sin interposición de imagen o idea alguna.

f. Entendimiento y objeto conocido llegan a hacerse uno. Cf. 1 q.27 a.1 ad 2; *De Verit.* q.8 a.1; *De Pot.* q.9 a.5; q.10 a.1 ad 6; H-D. SIMONIN, *L'identité de l'intellect et de l'intelligibile dans l'acte d'intellection:* Angelicum 7 (1930) 218-248.

primera hay que decir: Retornar a su esencia no significa sino que algo subsiste en sí mismo. Pues la forma, en cuanto que perfecciona, a la materia dándole el ser, de algún modo se derrama sobre ella; pero en cuanto que tiene el ser en sí misma, retorna a sí misma. Así pues, las facultades cognoscitivas que no son subsistentes, sino que son actos de algunos órganos, no se conocen a sí mismas, como resulta evidente en cada uno de los sentidos. Pero las facultades cognoscitivas subsistentes por sí mismas se conocen a sí mismas. Por eso, en el libro *De causis*[10], se dice: *El que conoce su esencia retorna a su esencia.* Pero subsistir por sí mismo es algo que en grado sumo le corresponde a Dios. Por eso, y siguiendo ese modo de hablar, El mismo es en grado sumo el que retorna a su esencia y el que se conoce a sí mismo.

2. *A la segunda hay que decir:* Cambiar y sentir tienen sentido equívoco cuando se dice que el entender es un determinado cambiar y sentir, tal como se dice en el III *De Anima*[11]. Pues entender no es un movimiento, tomado como acto de lo imperfecto, que pasa de una cosa a otra, sino acto de lo perfecto que se da en el mismo agente. De forma parecida, ser perfeccionado por lo inteligible o asemejarse a ello es algo que le corresponde al entendimiento, que a veces está en potencia. Porque, por estar en potencia, se diferencia de lo inteligible, y se le asemeja por la especie inteligible, que es la imagen de lo entendido: y se perfecciona por ella misma como la potencia por el acto. Pero el entendimiento divino, que de ningún modo está en potencia, no se perfecciona por lo inteligible ni se le asemeja; sino que él mismo es su perfección y su inteligible.

3. *A la tercera hay que decir:* La materia prima, que está en potencia, no es ser natural más que cuando, por la forma, pasa a estar en acto. Y nuestro entendimiento posible en el orden de lo inteligible es como la materia en el de lo natural: pues con respecto a lo inteligible está en potencia, como la materia prima lo está con respecto a lo natural. Por eso, nuestro entendimiento posible no puede tener una operación inteligible más que cuando es perfeccionado por la especie inteligible de algo. Así, se entiende a sí mismo, como lo demás, por la especie inteligible: ya que es evidente que, por conocer lo inteligible, conoce su mismo conocer: y por el acto conoce la facultad intelectiva. Dios es acto puro, tanto en el orden de lo existente como en el de lo inteligible: y por eso se entiende a sí mismo por sí mismo.

ARTICULO 3

¿Se comprehende o no se comprehende Dios a sí mismo?

In Sent. 1 d.43 q.1 a.1 ad 4; 3 d.14 a.2 q.ª1; *De Verit.* q.2 a.2 ad 5; *Cont. Gentes* 1,3; 3,55; *Compend. Theol.* c.106.

Objeciones por las que parece que Dios no se comprehende a sí mismo:

1. Dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[12]: *Lo que se comprehende a sí mismo, para sí mismo es finito.* Pero Dios es de todas las maneras infinito. Luego no se comprehende.

2. Más aún. .Si se dice que Dios es infinito para nosotros, pero finito para sí mismo, se replica: Más verdadero es aquello según lo que es para Dios que según lo que es para nosotros. Así, pues, si Dios para sí mismo es finito, y para nosotros infinito, será más verdadero que Dios es finito que el que es infinito. Esto va contra lo establecido anteriormente (q.7 a.1). Luego Dios no se comprehende a sí mismo.

En cambio está lo que dice Agustín allí mismo[13]; *Todo lo que se conoce a sí mismo se comprehende.* Pero Dios se conoce. Luego se comprehende.

Solución. *Hay que decir:* Dios se comprehende a sí mismo perfectamente. Se prueba de la siguiente manera. Se dice que algo se comprehende cuando llega al total conocimiento de sí mismo: y esto se da cuando algo es conocido tan perfectamente como puede ser conocido. Como se comprehende una proposición demostrable cuando se la conoce por demostración: no cuando se la conoce por alguna razón probable. Es evidente que Dios se conoce a sí mismo tan perfecta-

10. § 14 (BA 177.6): S. Th. lect.15. 11. ARISTÓTELES, c.4 n.9 (BK 429b24); c.8 n.1 (BK 431a6). 12. Q.15: ML 40,15. 13. Ib.

mente como puede ser conocido. Pues todo es cognoscible según su modo de ser en acto; ya que no se conoce algo tal como es en potencia, sino en acto, según se dice en IX *Metaphys.*[14] Y la capacidad de Dios conociendo es tanta cuanta su actualidad existiendo: porque, por ser acto, y por estar separado de toda materia y potencia, Dios puede conocerse, como se demostró (a.1 y 2). Por lo tanto, es evidente que se conoce a sí mismo tanto cuanto puede ser conocido. Por eso, se comprehende a sí mismo perfectamente.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* En sentido propio, *comprehender* significa que algo tiene y encierra otra cosa. Y así, es necesario que todo lo comprehendido sea finito, como todo lo encerrado. Pero no es éste el sentido con el que se dice que Dios se comprehende a sí mismo, como si su entendimiento fuera distinto a El mismo entendiéndolo y encerrándolo. Sino que todas estas expresiones hay que entenderlas como negaciones. Pues, así como se dice que Dios existe en sí mismo porque no está encerrado en nadie fuera de Él, así también se dice que se comprehende a sí mismo porque no desconoce nada de lo que es. Dice Agustín en el libro *De videndo Deum*[15]: *De tal manera se comprehende todo lo que se ve, que nada queda oculto a quien lo mira.*

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando se dice: *Dios para sí es finito,* hay que entenderlo según una determinada semejanza de proporción: Porque así como no sobrepasa su capacidad de entender, así algo finito no sobrepasa su capacidad finita de entender. Pero no se dice que Dios para sí es finito como si se diera a entender que El se tiene por algo finito.

ARTICULO 4

El entender de Dios, ¿es o no es su sustancia?

q.54 a.1; *Cont. Gentes* 1, 45; *Compend. Theol.* c.31; *In Metaphys.* 12, lect.11.

Objeciones por las que parece que el entender de Dios no es su sustancia:

1. Entender es una determinada operación. Y operación significa algo que procede del que actúa. Luego el mismo entender de Dios no es la misma sustancia de Dios.

2. Más aún. Cuando alguien sabe que se conoce, esto no es conocer algo grande o principal, sino secundario y accesorio. Así pues, si Dios es el mismo conocer, conocer a Dios será como cuando conocemos el conocer. Y, así, conocer a Dios no será algo grande.

3. Todavía más. Todo conocer implica conocer algo. Luego cuando Dios se conoce, si El no es más que su mismo conocer, sabe que se conoce, y sabe que conoce el conocerse, y así indefinidamente. Luego el entender de Dios no es su sustancia.

En cambio está lo que dice Agustín en VII *De Trin.*[16]: *En Dios lo mismo es ser que ser sabio.* Y ser sabio es lo mismo que entender. Luego en Dios lo mismo es ser que entender. Pero, como quedó demostrado (q.3 a.4), el ser de Dios es su sustancia. Luego el entender de Dios es su sustancia.

Solución. *Hay que decir:* Es imprescindible afirmar que el entender de Dios es su sustancia. Pues si el entender de Dios fuera algo distinto a su sustancia, sería necesario que, como dice el filósofo en XII *Metaphys.*[17], alguna otra cosa fuera acto y perfección de la sustancia divina, a la cual estuviera orientada la sustancia divina como lo está la potencia al acto (lo cual es imposible); pues entender es la perfección y el acto del que entiende.

Hay que analizar cómo sucede. Como se dijo (a.2), entender no es una acción que tienda a algo extrínseco, sino que permanece como acto y perfección en quien actúa, como el ser es la perfección de lo que existe. Pues bien, así como el ser sigue a la forma, así también el entender sigue a la especie inteligible. En Dios, como quedó demostrado (q.3 a.4), no hay forma que sea distinta a su ser. Por eso, como su misma esencia es también especie inteligible, como se dijo (a.2), necesariamente se sigue que su entender es su esencia y su ser. De todo lo establecido (a.2), queda claro que, en

14. ARISTÓTELES, c.9 n.6 (BK 1051 a 31): S. Th. lect.10 n.1894. 15. *Epist.* 147 c.9: ML 33,606. 16. C.2: ML 42,927; 1.6 c.4: ML 42,936. 17. 11, c.9 n.1 (BK 1074b18): S. Th. lect.11, n.2601.

Dios, su entendimiento, lo conocido, la especie inteligible y el mismo entender, son completamente uno y el mismo. Por todo lo cual resulta evidente que, al decir que Dios conoce, nada se le añade a su sustancia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Entender no es una operación que salga del mismo que actúa, sino que permanece en él.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando se entiende aquel conocer que no es subsistente, no se entiende algo grande: como cuando entendemos nuestro conocer. Por eso, no es comparable al entender divino, que es subsistente.

3. *A la tercera hay que decir:* La respuesta resulta clara por lo dicho. Pues el entender divino, subsistente en sí mismo, es de sí mismo y no de algún otro, pues lo contrario justificaría un proceso indefinido.

ARTICULO 5

¿Conoce o no conoce Dios lo distinto a El? [g]

In Sent. 1 d.35 a.2; *De Verit,* q.2 a.3; *Cont. Gentes* 1, 48.49; *Competid. Theol,* c.30; *In Metaphys.* 12, lect.11; *De Causis,* c.13.

Objeciones por las que parece que Dios no conoce lo distinto a El:

1. Todo lo que no es Dios está fuera de El. Pero Agustín, en el libro *Octoginta trium quaest.*[18], dice: *Dios no ve nada fuera de sí mismo.* Luego no conoce lo distinto a El.

2. Más aún. Lo conocido perfecciona al que conoce. Luego, si Dios conociera lo distinto a El, algo perfeccionaría a Dios y sería más noble que El mismo. Lo cual es imposible.

3. Todavía más. El mismo conocer toma su especie de lo inteligible, como todo acto lo hace de su objeto. De ahí que el conocer sea tanto más noble cuando lo sea lo que se conoce. Pero, como se ha dicho (a.4), Dios es su mismo entender. Así, pues, si Dios conoce algo distinto de sí mismo, el mismo Dios quedará especificado por algo distinto de sí mismo. Esto es imposible. Por lo tanto, no conoce !o distinto de sí mismo.

En cambio está lo que se dice en Heb 4,13: *Todo está desnudo y abierto ante tus ojos.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario que Dios cono2ca lo distinto a El. Es evidente que El se conoce a sí mismo perfectamente: en caso contrario, su ser no sería perfecto, ya que su ser es su entender. Si algo se conoce perfectamente, es necesario que conozca también perfectamente su capacidad. Pero la capacidad de algo no se puede conocer perfectamente a no ser que se conozca aquello a lo que llega tal capacidad. Por lo tanto, como quiera que la capacidad divina se extiende a otras cosas, pues es la primera causa efectiva de todo, como quedó demostrado (q.2 a.3), es necesario que Dios conozca lo distinto a El.

Y esto se prueba también, si se añade que el mismo ser de la causa agente primera, Dios, es su mismo entender. Por lo tanto, como quiera que todos los efectos preexisten en Dios como en su causa primera, es necesario que también estén en su mismo conocer y que todo esté en El de modo inteligible: Pues todo lo que está en otro está según el modo de ser de ese otro. Para saber cómo conoce algo distinto a El, hay que

18. Q.46: ML 46,30.

---

g. Dios se conoce por el mero hecho de ser. Y conoce todo lo que no es El por la simple razón de hacerlo ser. Comprehendiéndose, abarca en un simple acto toda la virtualidad contenida en su poder de hacer existir cuanto hay, hubo o habrá en el mundo. No ve las cosas en sí mismas, sino en sí mismo. Las ve como desde arriba, en su eternidad. De esta forma, conoce en un solo acto lo que para nosotros es posible (a.9), presente (a.11) o futuro (a.13). El tiempo no cuenta para El. Su acto de conocer es eternamente presente, como su acto de ser. Todo le es actual.

Los ojos de Dios están en todas partes, observando a los malos y a los buenos (Prov 15,3), fijándose en toda la redondez de la tierra (Zac 4,10), de suerte que con su mirada abarca cuanto hay bajo la bóveda del cielo (Job 28,24). Nada hay que no sea manifiesto a sus ojos (Hb 4,12-13), ¡cuánto más los corazones de los hombres! (Prov 15,11). Es inútil esconderse (Jer 23,24): «si hasta los cielos subo, allí estás tú; si en el sol me acuesto, allí te encuentras» (Sal 139,8). Su sabiduría no tiene límites (Is 40,28; Job 9,4).

tener presente que algo puede ser conocido de una doble manera: *Una,* en sí mismo; *otra,* en otro. Se conoce algo en sí mismo cuando lo conocemos por su propia especie adecuada a lo cognoscible. Ejemplo: El ojo ve al hombre por la especie de hombre. Se conoce algo en otro cuando se ve lo que se ve por la especie del que la contiene. Ejemplo: la parte se ve en el todo por la especie del todo, el hombre se ve en el espejo por la especie del espejo, o de cualquier otro modo que contenga algo en que se ve en otro.

Por lo tanto, hay que decir que Dios se ve en sí mismo porque se ve por su esencia. Las cosas distintas a El las ve no en sí mismas, sino en sí mismo, en cuanto que su esencia contiene la imagen de lo que no es El.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La frase de Agustín cuando dice que *Dios no ve nada fuera de sí mismo,* no hay que entenderla como si no conociera nada existente fuera de El mismo, sino que la dice porque lo que existe fuera de sí mismo no lo ve más que en sí mismo, como acabamos de decir (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Lo conocido perfecciona al que conoce, no sustancialmente, sino específicamente, esto es, tal como está la especie en el entendimiento, como su forma y perfección: *La piedra no está en el alma, sino su especie,* como se dice en III *De Anima* [19]. Lo que es distinto de Dios es conocido por Dios en cuanto que la esencia de Dios contiene toda especie, como ya se dijo (sol.). Por lo tanto, no puede deducirse que algo, a excepción de la misma esencia de Dios, perfeccione el entendimiento divino.

3. *A la tercera hay que decir:* El conocer no se especifica por lo que se conoce en otro, sino por el objeto principal en el que se contiene lo demás. Pues el entendimiento se especifica por su objeto tanto en cuanto la forma inteligible es principio de la operación intelectual: pues toda operación se especifica por la forma que es principio de la operación, como la calefacción por el calor. Por lo tanto, la operación intelectual se especificará por aquella forma inteligible que pone en acto al entendimiento. Y ésta es la especie principal de lo entendido: y que en Dios no es más que su esencia en la que están comprendidas toda las especies. Consecuentemente, no es necesario que el entender divino, o mejor, el mismo Dios, se especifique por algo que no sea la esencia divina.

ARTICULO 6

¿Conoce o no conoce Dios con conocimiento propio lo distinto a El?

In Sent. 1 d.35 a.3; *De Verit,* q.2 a.4; *Cont. Gentes* 1, 50; *De Pot.* q.6 a.1; *De Causis,* c.10,

Objeciones por las que parece que Dios no conoce con conocimiento propio lo distinto a El:

1. Como se dijo (a.5), Dios conoce lo distinto a El tal como está en El mismo. Pero lo distinto a El está en El como en la primera causa general y universal. Luego lo distinto a El es conocido por Dios como estando en la causa primera y universal. Por lo tanto, Dios conoce en general lo distinto a El, no con un conocimiento propio.

2. Más aún. La distancia entre la esencia de lo creado y la esencia divina es idéntica a la distancia entre la esencia divina y la esencia de lo creado. Pero, como ya se dijo (q.12 a.2), la esencia divina no puede ser conocida por la esencia de lo creado. Luego tampoco la esencia de lo creado puede ser conocida por la esencia divina. Por lo tanto, como quiera que Dios no conoce más que por su esencia, se sigue que no conoce a la criatura esencialmente, es decir, que no conoce *lo que es,* pues esto es lo que significa tener un conocimiento propio.

3. Todavía más. No se tiene conocimiento propio de algo más que por su concepto propio. Pero, como quiera que Dios lo conoce todo por su esencia, no parece que lo conozca por su concepto propio; pues el mismo concepto propio no lo puede ser de cosas múltiples y diversas. Luego Dios no tiene de las cosas un conocimiento propio, sino general; ya que no conocer algo por su concepto propio es conocerlo sólo en general.

En cambio, tener conocimiento propio de las cosas es conocerlas, no sólo

19. ARISTÓTELES, c.8 n.2 (BK 431b29): S. Th. lect.13 n.789.

en general, sino en cuanto distintas unas de otras. Y así las conoce Dios. Por eso se dice en Heb 4,12s: *Penetra hasta el punto de la división del espíritu y del alma, de órganos y medula, juzga pensamientos y sentimientos. No hay criatura que escape a su mirada.*

Solución. *Hay que decir:* Sobre esto algunos[20] se equivocaron diciendo que Dios no conoce lo distinto a El más que con un conocimiento general, es decir, en cuanto que son seres. Pues, así como si el fuego se conociera a sí mismo como principio del calor, conocería la naturaleza del calor y todo lo demás en cuanto que es caliente, así también Dios, en cuanto que se conoce a sí mismo como principio de ser, conoce la naturaleza del ser y todo lo demás en cuanto que es ser. Pero esto no es posible. Pues conocer algo en general y no específicamente es conocerlo de forma imperfecta. Por eso, nuestro entendimiento, mientras pasa de la potencia al acto, tiene un conocimiento general y confuso de las cosas antes que un conocimiento propio, como un paso de lo imperfecto a lo perfecto, tal como consta en I *Physic.*[21]. Así, pues, si el conocimiento que Dios tiene de lo distinto a El fuera sólo general y no específico, se seguiría que su entendimiento no es absolutamente perfecto, y, consecuentemente, no es su mismo ser: lo cual va contra todo lo que ya quedó demostrado (q.4 a.1). Así, pues, es obligatorio afirmar que conoce lo distinto a El con conocimiento propio, y no sólo por la coincidencia conceptual de ser, sino en cuanto que un ser se distingue de otro. Para probar esto hay que tener presente que algunos[22], queriendo mostrar que Dios en uno conoce a muchos, utilizan algunos ejemplos. Como: Si el centro se conociera a sí mismo, conocería todas las líneas que salen del centro; o: Si la luz se conociera a sí misma, conocería todos los colores. Pero tales ejemplos son válidos en cuanto que se parecen a algo, como puede ser la causalidad universal; sin embargo son insuficientes, porque la multiplicidad y la diversidad no son causadas por aquel principio universal en cuanto que no es el principio de diversificación, sino sólo de lo que hay en común. Pues la diversidad de colores no la produce la luz del sol, sino la diversa diafanidad del que la recibe. Lo mismo puede decirse de las diversas líneas y de su diversa situación. De todo esto se deduce que la diversidad y multiplicidad no puede ser conocida, en su principio, con conocimiento propio, sino sólo general.

Pero en Dios no sucede así. Pues ya quedó demostrado (q.4 a.2), que cualquier perfección que hay en cualquier criatura, preexiste y está contenida totalmente en Dios de modo sublime. Además, no sólo aquello en lo que las criaturas coinciden, como el ser, pertenece a la perfección; sino también todo aquello en que se distinguen, como vivir, entender, y todo aquello por lo que se distinguen los vivientes de los que no tienen vida, los dotados de entendimiento de los que no lo tienen. Y toda forma, por la que una cosa queda constituida en su propia especie, es una determinada perfección. Así, todo preexiste en Dios, no sólo en lo que tienen de común las cosas, sino también aquello en lo que se distinguen realmente. Así, como quiera que Dios contiene todas las perfecciones, se compara la esencia de Dios a todas las esencias de las cosas, pero no como lo general a lo particular, como puede ser la unidad a los números o el centro a las líneas; sino como el acto perfecto a los imperfectos, como si dijéramos, el hombre al animal; o el seis, que es número perfecto, a los números imperfectos que contiene. Es evidente que los actos imperfectos pueden ser conocidos, no sólo en general, sino también con conocimiento propio por el acto perfecto. Como el que conoce al hombre, conoce al animal con conocimiento propio; y el que conoce el seis, conoce el tres con conocimiento propio. Así, pues, como la esencia de Dios tiene en sí misma todas las perfecciones que

20. Esta opinión la atribuye *(In Sent.* 1 d.35 q.1 a.3) a AVERROES. Pero éste de hecho no opina así, sino que *In Metaphys.* 12, comm.51; 337A, la menciona como suscrita por otros pero no aceptándola. Su verdadera opinión la trae a colación el mismo Sto. Tomás en *De Verit.* q.2 a.5. Cf. supra q.13 a.5. 21. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 184b18): S. Th. lect.1 n.6-8. 22. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* p.1 n.166 (QR 1,249); DIONISIO, *De Div. Nom.* c.7 § 2: MG 3,870.

tiene la esencia de cualquier otra cosa, y muchas más, Dios puede, en sí mismo, conocerlo todo con conocimiento propio. Pues la naturaleza propia de alguna cosa consiste en que de algún modo participa de la naturaleza divina. Además, Dios no se conocería a sí mismo perfectamente si no conociera perfectamente todo lo que puede ser participada su perfección por otros. Como tampoco conocería perfectamente la naturaleza de su ser si no conociera todos los modos de ser.

Por lo tanto, es evidente que Dios conoce todas las cosas con conocimiento propio, en cuanto unas se distinguen de otras.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Conocer algo tal como está en quien conoce, puede ser entendido de dos maneras: 1) *Una,* cuando el adverbio *tal como* se refiere al modo de conocimiento por parte de lo conocido. Entonces el *tal como* es falso. Pues no siempre quien conoce conoce lo conocido según aquel ser que tiene en su conocimiento. Ejemplo: El ojo no conoce una piedra según el ser que tiene en el ojo, sino que, por la especie de piedra que tiene en sí, conoce la piedra según el ser que tiene fuera del ojo. Y si alguien conoce lo conocido según el modo de ser que tiene en él, no por eso deja de conocerlo según el que tiene fuera. Ejemplo: Nuestro entendimiento conoce una piedra como el ser inteligible que tiene en el entendimiento, en cuanto conoce que conoce. Pero no por eso conoce lo que es la piedra en su propia naturaleza.

2) *Otra* manera es: Cuando el adverbio *tal como* se refiere al modo de conocimiento por parte del que conoce, es verdad que así sólo el que conoce conoce lo conocido; porque cuanto más perfecto está lo conocido en quien conoce, tanto más perfecto es el modo de conocer. Así pues, hay que decir que Dios no sólo conoce las cosas tal como están en El mismo, sino que, en cuanto que en sí mismo contiene las cosas, las conoce en su propia naturaleza. Y tanto más. perfectamente cuanto más perfectamente están en El.

2. *A la segunda hay que decir:* La esencia de la criatura se compara a la esencia de Dios como el acto imperfecto al perfecto. Así, la esencia de la criatura no lleva suficientemente al conocimiento de la esencia divina, pero sí al revés.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo mismo no puede ser tomado como concepto adecuado de realidades diversas. Pero la esencia divina es algo que sobrepasa todas las criaturas. Por tanto, puede ser tomada como concepto propio de todo en cuanto que de varias formas la pueden imitar y participar.

ARTICULO 7

La ciencia de *Dios, ¿es o no es discursiva?*

q.85 a.5; *De Verit.* q.2 a.l ad 4.5; q.2 a.3 ad 3; a.13; *In Iob.* a.12 lect.2; *Cont. Gentes* 1, 55.57; *Compend. Theol.,* c.29.

Objeciones por las que parece que la ciencia de Dios es discursiva:

1. El saber de Dios no es un saber habitual, sino un conocer en acto. Pero, según el Filósofo en II *Topic.*[23], el saber habitual abarca muchas cosas a un tiempo, pero el conocer en acto, una sola. Como quiera que Dios conoce muchas cosas, a sí mismo y a los demás, como quedó demostrado (a.2 y 5), parece que no lo conoce todo a un tiempo, sino que su conocer lleva un orden pasando de una cosa a otra.

2. Más aún. Conocer el efecto por la causa es un saber discursivo. Pero Dios lo conoce todo por sí mismo, como el efecto por la causa. Luego su conocer es discursivo.

3. Todavía más. Dios conoce cualquier cosa mucho más perfectamente que como la conocemos nosotros. Pero nosotros conocemos los efectos de las causas creadas, y así pasamos de las causas a lo causado. Luego algo parecido sucede en Dios.

En cambio está lo que dice Agustín en XV *De Trin.*[24]: *Dios no ve ¿as fosas de una en una, o pasando la mirada de aquí a allá, o de esto a aquello, sino que todo lo ve a un tiempo.*

Solución. *Hay que decir:* En el conocer divino no hay ningún proceso discursivo. Se demuestra de la siguiente

23. ARISTÓTELES, c.10 n.1 (BK 114b34).

24. C.14: ML 42,1077.

manera. En nuestro conocer hay un doble proceso discursivo. *Uno,* centrado sólo en la sucesión. Ejemplo: Cuando conocemos algo, pasamos a conocer otra cosa. *Otro,* centrado en la causalidad. Ejemplo: Por los principios llegamos a unas conclusiones. El primer proceso discursivo no puede corresponderle a Dios. Pues muchas cosas que nosotros conocemos sucesivamente cuando consideramos cada una en particular, las entendemos todas a la vez cuando están en un solo objeto. Ejemplo: Cuando entendemos las partes presentes en el todo, o cuando vemos diversas imágenes en un espejo. Como quedó establecido (a.5), Dios lo ve todo en uno solo, El mismo. Por lo tanto, todo lo ve a un tiempo, no sucesivamente.

Lo mismo puede decirse del segundo proceso, pues tampoco le corresponde a Dios. 1) *En primer lugar,* porque el segundo proceso presupone el primero, pues pasar de los principios a las conclusiones implica que no se consideran a un tiempo. 2) *En segundo lugar,* porque tal proceso discursivo pasa de lo conocido a lo ignorado. Por lo cual, resulta evidente que, cuando se conoce lo primero, todavía se ignora lo segundo. Así, lo segundo no se conoce en lo primero, sino a partir de lo primero. El proceso discursivo tiene su final cuando, reduciendo los efectos a las causas, se ve lo segundo en lo primero. Entonces acaba el proceso discursivo. Por lo tanto, como Dios ve sus efectos en sí mismo como en la causa, su conocer no es discursivo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Si bien es cierto que el acto de entender en sí mismo es uno solo, sin embargo, como ya se dijo (sol.), pueden conocerse muchas cosas en una sola.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios no conoce efectos ignorados porque conozca con anterioridad la causa, sino que los conoce en la causa. Por lo tanto, como ya se dijo (sol.), su conocer no es discursivo.

3. *A la tercera hay que decir:* Dios ve los efectos de las causas creadas en sus mismas causas mucho mejor que nosotros. Sin embargo, el conocimiento que tiene *de* los efectos no es producido, como en nosotros, por el conocimiento de las causas creadas. Por lo tanto, su ciencia no es discursiva.

ARTICULO 8

La ciencia de Dios, ¿es o no es causa de las cosas?

In Sent. 1 d.38 a.1; *De Verit.* q.2 a.14.

Objeciones por las que parece que la ciencia de Dios no es causa de las cosas:

1. Dice Orígenes en su comentario a la carta *Ad Rom.* [25]*: No sucederá algo porque Dios conozca el futuro: sino porque el futuro existe antes de que sea presente ya es conocido por Dios.*

2. Más aún. Establecida la causa, le sigue el efecto. Pero la ciencia de Dios es eterna. Luego si la ciencia de Dios es la causa de las cosas creadas, parece que lo creado exista desde la eternidad.

3. Todavía más. Como se dice en X *Metaphys.*[26]*:* Lo cognoscible es anterior a la ciencia; también es su medida. Pero lo que es posterior y medido, no puede ser causa. Luego la ciencia de Dios no es causa de las cosas.

En cambio está lo que dice Agustín en XV *De Trin.*[27]*: Todas las criaturas, espirituales y materiales, no porque existan las conoce Dios, sino que existen porque las conoce.*

Solución. *Hay que decir:* La ciencia de Dios es la causa de las cosas. Pues la ciencia de Dios es a las cosas creadas lo que la ciencia del artista a su obra. La ciencia del artista es causa de sus obras: y puesto que el artista realiza su obra porque le guía su pensamiento, es necesario que la forma del entendimiento sea principio de operación como el calor lo es de la calefacción. Pero hay que tener presente que la forma natural, en cuanto forma que permanece en aquello a lo que da existencia, no es principio de acción, sino que tiende al erecto. De manera parecida, la forma inteligible no es principio de acción en cuanto que está en el que conoce, a no ser que se le añada una tendencia al efecto, cosa que sucede por la voluntad. Como quiera que la forma inteligible puede representar

25. L.7: MG 14,1126. 26. ARISTÓTELES, 9 c.1 n.14 (BK 1053a33): S. Th. 2 n.1956-1959. 27. C.13: ML 42,1076; 1.6 c.10: ML 42,931.

cosas opuestas (pues el conocimiento de cosas opuestas es el mismo), no producirá un efecto determinado a no ser que estuviera determinado para ello por el apetito, como se dice en IX *Metaphys.*[28]

Es evidente que Dios causa las cosas por su conocer, pues su conocer es su ser. Por lo tanto, es necesario que su ciencia sea causa de las cosas, pues la tiene unida a la voluntad[h]. De ahí que la ciencia de Dios, en cuanto causa de las cosas, suela ser llamada *ciencia de aprobación.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo expresado por Orígenes va referido al concepto de ciencia que no conlleva causalidad a no ser que esté unida a la voluntad, como se dijo (sol.). Con respecto a que Dios conoce previamente algo que sucederá, hay que entenderlo como causalidad de consecuencia, no de existencia. Por lo tanto, algunas cosas sucederán porque Dios ya lo sabe; sin embargo, que vayan a suceder no es la causa de que Dios lo sepa.

2. *A la segunda hay que decir:* La ciencia de Dios es causa de las cosas en cuanto que las cosas están en su ciencia. Pero no estuvo en la ciencia de Dios el que las cosas existieran desde la eternidad. Por lo tanto, aun cuando la ciencia de Dios sea eterna, no se sigue que las cosas existan desde la eternidad.

3. *A la tercera hay que decir:* Las cosas naturales son el punto medio entre la ciencia de Dios y la nuestra. Pues nosotros adquirimos la ciencia a partir de las cosas naturales cuya causa es Dios por su ciencia. Por lo tanto, así como las cosas naturales que pueden ser conocidas son anteriores a nuestra ciencia y también su medida, así también la ciencia de Dios es anterior a las cosas naturales y su medida. Sucede algo así como un edificio que es el punto medio entre la ciencia del arquitecto que lo hizo y la ciencia de aquel que lo conoce después de hecho.

ARTICULO 9

Dios, ¿conoce o no conoce lo inexistente?

In Sent. 1 d.38 a.4; 3 d.14 a.2 q.[a]2; *De Verit.* q.2 a.8; q.3 a.3 ad 8; *Cont. Gentes* 1,66.

Objeciones por las que parece que Dios no conoce lo inexistente:

1. La ciencia de Dios no lo es sino de lo verdadero. Pero decir verdadero y decir ser es lo mismo. Luego Dios no conoce lo inexistente.

2. Más aún. La ciencia requiere la semejanza entre el que conoce y lo conocido. Pero lo inexistente no puede tener ninguna semejanza con Dios, que es el mismo ser. Luego lo inexistente no puede ser conocido por Dios.

3. Todavía más. La ciencia de Dios es causa de lo conocido por El mismo. Pero no es causa de lo inexistente porque el no ser no tiene causa. Luego Dios no conoce lo inexistente.

En cambio está lo que dice el Apóstol (Rom 4,17): *Dios llama tanto a lo inexistente como a lo existente.*

Solución. *Hay que decir:* Dios lo conoce todo sea cual fuere el modo de su existencia. Nada impide que lo que no es totalmente, no sea de algún modo. Pues ser totalmente lo es lo que está en acto. Pero lo que no está en acto, está en potencia, o la del mismo Dios o la de las criaturas; bien en la activa o en la pasiva; bien en la de opinar, bien en la de imaginar, bien en la de cualquier modo que se quiera. Así, pues, todo lo que puede ser hecho o pensado o dicho por la criatura, y también cualquier cosa que pueda hacer, todo, aunque no esté en acto, lo conoce Dios. Por lo tanto, puede decirse que también conoce lo inexistente. Pero en todo lo que no está en acto, hay que tener presente una cierta diversidad. Pues algunas cosas que no están ahora en acto, sin embargo, o fueron, o serán. Todas estas cosas las conoce Dios con ciencia de visión. Porque, como el conocer de Dios, que es su ser, se mide por la eternidad, que incluye sin

28. ARISTÓTELES, 8, c.5 n.3 (BK 1048a11): S. Th. lect.4, n.1819.

h. Los seres *posibles* dependen tan sólo de la inteligencia; los *reales* o existentes, también de la voluntad. Ningún posible pasa a existir si no es por un querer (a.4 ad 4; 1-2 q.17 a.1).

sucesión todo el tiempo, la mirada de Dios está fija en todo tiempo y en todo lo que existe en cualquier tiempo como estando presente ante El. Hay otras cosas que están en la potencia de Dios o de la criatura y que, sin embargo, no son, ni serán, ni fueron. De estas cosas no se dice que Dios tenga ciencia de visión, sino de simple inteligencia [i]. Y se dice así porque lo que es visto por nosotros, tiene un existir distinto fuera del que lo ve.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las cosas que están en potencia tienen verdad como la tienen las que están en acto, ya que es verdad que están en potencia. Y así son conocidas por Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Como quiera que Dios es el mismo ser, cualquier cosa existe tanto en cuanto participa de la semejanza de Dios. Como algo está caliente tanto en cuanto participa del calor. Así, lo que está en potencia, aun cuando no esté en acto, es conocido por Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* La ciencia de Dios, unida a la voluntad, es la causa de las cosas. Por lo tanto, no es necesario que lo que Dios conoce sea, fuere, o fuera: sino sólo que quiere o permite que exista. Además, en la ciencia de Dios no está el que las cosas existan, sino que puedan existir.

ARTICULO 10

Dios, ¿conoce o no conoce el mal?

In Sent. 1 d.36 q.1 a.2; *De Verit.* q.2 a.15; q.3 a.4; *Quodl.* q.2; *Cont. Gentes* 1,71.

Objeciones por las que parece que Dios no conoce el mal:

1. Dice el Filósofo en el III *De Anima*[29]: El entendimiento que no está en potencia, no conoce la privación. Pero el mal es *privación de bien,* como dice Agustín[30]. Así, pues, como el entendimiento de Dios nunca está en potencia, sino siempre en acto, como ya quedó demostrado (a.2), parece que Dios no conozca el mal.

2. Más aún. Toda ciencia, o causa lo conocido o es causado por ello. Pero la ciencia de Dios no causa el mal ni es causada por él. Luego Dios no conoce el mal.

3. Todavía más. Todo lo que se conoce, es conocido por su semejanza o por su opuesto. Pero, como quedó demostrado (a.2 y 5), lo que Dios conoce, lo conoce por su esencia. Pero la esencia divina ni es semejanza del mal ni se le opone el mal, pues nada es contrario a la esencia divina, como dice Agustín en XII *De Civ. Dei*[31]. Luego Dios no conoce el mal.

4. Por último. Lo que se conoce no por sí mismo, sino por otro, se conoce imperfectamente. Pero el mal no es conocido por Dios por sí mismo, porque, para ello, sería necesario que el mal estuviera en Dios; ya que es necesario que lo conocido esté en quien conoce. Luego, si es conocido por otro, esto es, por el bien, sería conocido imperfectamente. Esto es imposible, porque ningún conocimiento de Dios es imperfecto. Luego Dios no conoce el mal.

En cambio está lo que se dice en Prov. 15,11: *El infierno y la perdición están ante Dios.*

Solución. *Hay que decir:* Todo el que conoce algo perfectamente es necesario que conozca todo lo que le puede ocurrir. Hay algunos bienes a los que les puede ocurrir que sean corrompidos por el mal. Luego Dios no conocería perfectamente el bien si no conociera el mal. Además, todo lo que es cognoscible, lo es según lo que es. De ahí que, como el mal es privación de bien, por lo mismo que Dios conoce el bien, conoce también el mal, como las tinieblas son conocidas por la luz. Por eso, en el c.7 *De*

29. ARISTÓTELES, c.6 n.6 (BK 430b23): S. Th. lect.11 n.757-759. 30. *Confess.* l.3 c.7: ML 32,688; *Enchirid,* c.11: ML 40,236. 31. C.2: ML 41,350.

i. Ciencia de *simple inteligencia:* es especulativa, se refiere sólo a los *posibles.* Dios los ve en sí mismo, pero prescindiendo de cualquier voluntad creadora.—Ciencia de *visión:* es práctica y se refiere a las cosas reales y existentes. Dios las ve también en sí mismo (a.5), en su propia esencia, pero ya determinada por un querer creador. Las ve en los *decretos* de su voluntad, bien positivos, bien permisivos (3 q.10 a.2 ad 2; q.13 a.1 ad 2).

Div. nom.[32], Dionisio dice que Dios tiene en sí mismo la visión de las tinieblas, puesto que no las ve más que por la luz.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La frase del Filósofo quiere decir que el entendimiento que no está en potencia, no conoce la privación por la privación existente en el mismo. Y esto concuerda con lo que dijera anteriormente: El punto, y todo lo indivisible, es conocido por la privación de división. Esto es así porque las formas simples e indivisibles, en nuestro entendimiento, no están en acto, sino sólo en potencia. Así, lo simple es conocido por la sustancia separada. Así, pues, Dios no conoce el mal por la privación que hay en él, sino por ser opuesto al bien.

2. *A la segunda hay que decir:* La ciencia de Dios no es causa del mal, sino del bien por el que se conoce el mal.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando el mal no se opone a la esencia divina, que no puede ser corrompida por el mal, sin embargo, sí se opone a los efectos de Dios. Tales efectos los conoce por su esencia, y conociéndolos, conoce el mal que se les opone.

4. *A la cuarta hay que decir:* Conocer algo sólo por otro es un conocer imperfecto si aquello puede ser conocido directamente. Pero el mal no puede ser conocido directamente, ya que su concepto incluye la privación de bien. De este modo, no puede ser definido ni conocido más que por el bien.

ARTICULO 11

Dios, ¿conoce o no conoce lo singular?

In Sent. 1 d.36 q.1 a.1; 2 d.3 q.3 a.3; *De Verit.* q.2 a.5; *Cont. Gentes* 1,50.63.65; *De Anima,* a.20; *In Periherm.* 1, lect.14.

Objeciones por las que parece que Dios no conoce lo singular:

1. El entendimiento divino es más inmaterial que el entendimiento humano. Pero el entendimiento humano, por su inmaterialidad, no conoce lo singular, sino que, como se dice en II *De Anima*[33]. *la razón conoce lo universal; los sentidos, lo singular.* Luego Dios no conoce lo singular.

2. Más aún. En nosotros, las únicas facultades que no conocen lo singular son las que utilizan especies abstraídas de las condiciones materiales. Pero las cosas en Dios están en grado sumo abstraídas de toda materialidad. Luego Dios no conoce lo singular.

3. Todavía más. Todo conocimiento se da por alguna semejanza. Pero la semejanza de lo singular, en cuanto tal, parece que no se da en Dios, porque el principio de la singularidad es la materia, la cual, por estar sólo en potencia, es completamente distinta de Dios, acto puro. Luego Dios no puede conocer lo singular.

En cambio está lo que se dice en Prov. 16,2: *Todos los caminos de los hombres están ante sus ojos.*

Solución. *Hay que decir:* Dios conoce lo singular. Pues, como quedó demostrado (q.4 a.2), todas las perfecciones que se encuentran en las criaturas, en Dios preexisten de un modo más sublime. Conocer lo singular es algo que pertenece a nuestra perfección. Pues también el Filósofo encuentra incongruente que haya algo conocido por nosotros que no sea conocido por Dios. Por eso, refutando a Empédocles, argumenta en el I *De Anima*[34] y en el III *Metaphys.*[35] que Dios sería muy ignorante si no conociera la discordia. Pero las perfecciones que en los seres inferiores están desperdigadas, en Dios están de forma única y total. Y aun cuando nosotros por una facultad conozcamos lo universal e inmaterial, y por otra lo singular y material, sin embargo, Dios lo conoce todo por su simple entendimiento.

Algunos[36], queriendo demostrar cómo es posible esto, dijeron que Dios conoce lo singular por las causas universales; pues nada hay de singular en lo que no provenga de alguna causa universal. Y ponen el siguiente ejemplo: Si algún astrólogo conociera todos los movimientos universales del cielo, podría

32. § 2: MG 3,869: S. Th. lect.3. 33. ARISTÓTELES, c.5 n.6 (BK 417b22): S. Th. lect.12 n.385-377. 34. ARISTÓTELES, c.5 n.10 (BK 410b4): S. Th. lect.12 n.186. 35. 2, c.4 n.15 (BK 1000b3): S. Th. lect.11 n.470. 36. AVICENA, *Metaphys.* tr.8 c.6 (100rb); indirectamente, también en ALGAZEL, *In Sent.* l.1 d.38 q.1 a.3; d.36 q.1 a.1; cf. AVERROES, *Destruct. Destruct.* disp.6; 9,85F.

predecir todos los eclipses futuros. Pero esto no es suficiente. Porque los singulares toman las causas universales ciertas formas y facultades que, aun cuando estén íntimamente unidas, no se individualizan más que por la materia individual. Así, quien conociera a Sócrates por ser blanco, o al hijo de Sofronio, o a cualquier otro por lo mismo, no lo conocería en cuanto es este hombre. Por lo tanto, en este sentido, Dios no conocería lo singular en su particularidad.

Otros[37] dijeron que Dios conoce lo singular aplicando las causas universales a los efectos particulares. Pero esto no dice nada. Porque nadie puede aplicar nada a otro a no ser que lo conozca. Por lo tanto, dicha aplicación no puede ser motivo para conocer lo particular, ya que presupone el conocimiento de lo singular.

Así, poniéndonos en otra dimensión, hay que decir que, como Dios es, por su ciencia, la causa de las cosas, como se dijo (a.8), tanto abarca la ciencia de Dios canto abarca su causalidad. De ahí que, como la fuerza activa de Dios abarca no sólo las formas, de las que se toma la razón de lo universal, sino también la materia, como se demostrará (q.44 a.2), es necesario que la ciencia de Dios abarque también lo singular, que está individualizado por la materia. Pues como conoce lo distinto a El por su esencia, en cuanto que es semejanza de las cosas o su principio activo, es necesario que su esencia sea principio suficiente para conocer, no sólo en lo universal, sino también en lo singular, todo lo que es hecho por El. Y lo mismo podría decirse de la ciencia del artista si produjera toda la obra y no sólo la forma.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Nuestro entendimiento abstrae la especie inteligible de los principios de individuación, de ahí que la especie inteligible de nuestro entendimiento no puede ser semejanza de los principios individuales. Por eso nuestro entendimiento no conoce lo singular. Pero la especie inteligible del entendimiento divino, la esencia de Dios, no es inmaterial por abstracción, sino por sí misma, principio de todos los principios que entran en la composición de la realidad, tanto de la especie como del individuo. Así, por ella Dios conoce no sólo lo universal, sino también lo singular.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque las especies del entendimiento divino por su mismo ser no tienen condicionamientos materiales como las especies que se reciben en la imaginación y en el sentido, sin embargo, como ya se dijo (sol.), su capacidad abarca tanto lo inmaterial como lo material.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando la materia, por su potencialidad, esté alejada de la semejanza de Dios, sin embargo, por tener ser, conserva cierta semejanza con el ser divino.

ARTICULO 12

Dios, ¿puede o no puede conocer cosas infinitas?

In Sent. 1 d.39 q.1 a.3; *De Verit.* q.2 a.9; q.20 a.4 ad 1; *Cont. Gentes* 1,69; *Compend. Theol.* c.133; *Quodl.* 3, q.2 a.1.

Objeciones por las que parece que Dios no puede conocer cosas infinitas:

1. Lo infinito, en cuanto infinito, es desconocido; porque, como se dice en III *Physic.*[38], lo infinito *es aquello a lo que siempre que se le quite algo, siempre le queda algo por quitar.* También Agustín, en XII *De Civ. Dei.*[39], dice: *Todo lo que, cabe en una ciencia, cabe en la comprehensión del científico.* Pero lo infinito no puede acabar. Luego infinitas cosas no caben en la ciencia de Dios.

2. Más aún. Si se dijera: lo infinito en sí mismo es finito en la ciencia de Dios, hay que replicar: La razón de infinito está en que no se puede recorrer; en cambio, lo finito sí, como se dice en III *Physic.*[40]. Pero, como se prueba en VI *Physic.*[41], lo infinito no puede ser recorrido ni por lo finito ni por lo infinito. Luego lo infinito no puede ser finito en lo finito ni en lo infinito. Y, de este modo, infinitas cosas no son finitas en la ciencia de Dios, que es infinita.

3. Todavía más. La ciencia de Dios es la medida de lo conocido. Pero el ser medido va contra la razón de ser de lo

37. Cf. AVERROES, *Destruct. Destruct.* disp.6 (9.85M). 38. ARISTÓTELES, c.6 n.8 (BK 207a7): S. Th. lect.11 n.3. 39. C.18: ML 41,368. 40. ARISTÓTELES, c.4 n.11 (BK 204a3): S. Th. lect.7 n.9. 41. ARISTÓTELES, c.7 n.7 (BK 238bl7): S. Th. lect.9 n.5-1.

infinito. Luego infinitas cosas no pueden ser conocidas por Dios.

En cambio está lo que dice Agustín en XII *De Civ. Dei.*[42]: *Aun cuando no exista la cifra de los números infinitos, sin embargo no resulta incomprensible a aquel cuya ciencia no tiene número.*

Solución. *Hay que decir:* Como Dios conoce no sólo las cosas que están en acto, sino también las que están en potencia, bien suya, bien de la criatura, como ya se demostró (a.9), y estas cosas no son infinitas, es necesario afirmar que Dios conoce infinitas cosas. Y si bien la ciencia de visión, que se refiere a lo que es, o ha sido o será, no abarca infinitas cosas, como dicen algunos, puesto que nosotros no admitimos que el mundo haya existido desde siempre, ni que la generación y el movimiento duren siempre, condición para que los individuos se multipliquen hasta el infinito, sin embargo, si se piensa mejor, es necesario decir que también la ciencia de visión abarca infinitas cosas. Porque Dios conoce también los pensamientos y sentimientos de los corazones, que se multiplicarán hasta el infinito, puesto que las criaturas racionales permanecerán sin fin. Y esto es así también porque el conocimiento de cualquiera abarca tanto cuanto el modo de la forma que es principio de conocimiento. Pues la especie sensible, que está en el sentido, es la imagen de un solo individuo. De ahí que por ella sólo pueda ser conocido un individuo. La especie inteligible de nuestro entendimiento es imagen de la realidad en cuanto a la naturaleza de la especie, que puede ser participada por infinitos individuos. De este modo, nuestro entendimiento, por la especie inteligible de hombre, conoce en cierto modo infinitos hombres. Pero no en cuanto se distingan entre sí, sino en cuanto tienen en común la misma naturaleza de la especie. Por eso, la especie inteligible de nuestro entendimiento no es imagen de los hombres en cuanto a los principios individuales, sino en cuanto a los principios de la especie.

Por su parte, la esencia divina por la que conoce el entendimiento divino es imagen suficiente de todo lo que es o puede ser, no sólo en cuanto a los principios generales, sino también en cuanto a los principios propios de cada uno, como quedó demostrado (a. 11). De todo eso se deduce que la ciencia de Dios abarca infinitas cosas, incluso en cuanto distintas entre sí.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según el Filósofo en I *Physic.*[43], *la razón de infinito conviene a la cantidad.* Propio de la cantidad es el orden de las partes. Luego conocer lo infinito de modo infinito es conocer una parte después de otra. Con este proceso, de ningún modo se llega a conocer lo infinito; porque cualquiera que sea la cantidad de partes conocida, siempre queda algo por conocer. Pero no es así, es decir, una parte después de otra, como Dios conoce lo infinito o infinitas cosas; pues, como se dijo (a.7), Dios lo conoce todo simultáneamente, no sucesivamente. Por lo tanto, nada impide que conozca infinitas cosas.

2. *A la segunda hay que decir:* Recorrer implica pasar de una parte a otra; y por eso, lo infinito no puede ser recorrido ni por lo finito ni por lo infinito. Pero al concepto de comprehensión le basta la adecuación; porque se dice que algo es comprehendido cuando nada queda fuera del que lo comprehende. Por eso, no va contra la razón de ser de lo infinito el que sea comprehendido por lo infinito. Y así, lo que en sí mismo es infinito puede decirse que es finito para la ciencia de Dios, en cuanto comprehendido, pero no en cuanto puede ser recorrido por partes.

3. *A la tercera hay que decir:* La ciencia de Dios es la medida de las cosas, pero no medida cuantitativa, pues lo infinito no la tiene; sino porque mide la esencia y la verdad de la realidad. Pues cada ser tiene la verdad de su naturaleza tanto en cuanto imita la ciencia de Dios, como la obra artística en cuanto que concuerda con el arte. Pero aunque hubiera alguna multitud infinita en acto, por ejemplo, infinitos hombres; o aunque hubiera alguna cantidad continua infinita, por ejemplo, que hubiera infinita cantidad de aire, como dijeron algunos antiguos[44], sin embargo, tales

42. C.18: ML 41,368.
43. ARISTÓTELES, c.2 n.10 (BK 185a3): S. Th. lect.3 n.2.
44. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 3 c.4 n.4 (BK 203a18); *Metaphys.* 1 c.3 n.7 (BK 984a5), y los autores allí citados como Anaxímenes y Diógenes.

cosas tendrían un ser determinado y finito, porque, su ser estaría limitado a unas naturalezas concretas. Por lo tanto, serían medidas por la ciencia de Dios.

ARTICULO 13

Dios, ¿conoce o no conoce lo futuro contingente?

q.86 a.4; *In Sent.* 1 d.38 a.5; *De Verit.* q.2 a. 12; *Quodl.* 11 q.3; *Cont. Gentes* 1, 67; *De rat. Fidei,* c.10; *Compend. Theol.* c.132-133; *De Malo* q.16 a.7; *In Periherm.* 1 lect.14.

Objeciones por las que parece que Dios no conoce lo futuro contingente:

1. De una causa necesaria surge un efecto necesario. Pero la ciencia de Dios es causa de lo conocido, como ya se dijo (a.8). Como ella misma es necesaria, se sigue que también lo es lo que conoce. Luego la ciencia de Dios no incluye lo contingente.

2. Más aún. Toda condicional cuyo antecedente es absolutamente necesario, también el consecuente lo es. Pues la relación entre antecedente y consecuente es la misma que hay entre principio y conclusión, ya que de principios necesarios se deducen conclusiones necesarias, como se prueba en I *Poster.*[45] Pero también la condicional[46]: *Si Dios supo que eso será, eso será* es verdadera; porque la ciencia de Dios no lo es sino de lo verdadero. El antecedente de esta condicional es absolutamente necesario; tanto porque es eterno como porque indica un pasado. Luego también el consecuente es absolutamente necesario. Así, la ciencia de Dios no incluye lo contingente.

3. Todavía más. Todo lo conocido por Dios es necesario que exista; porque también lo conocido por nosotros es necesario que exista, aunque, sin embargo, la ciencia de Dios es más cierta que la nuestra. Pero ningún contingente futuro es necesario que exista. Luego ningún contingente futuro es conocido por Dios.

En cambio está lo que se dice en el Sal. 32,15: *El formó uno a uno los corazones de los hombres. El conoce todas las obras de los hombres.* Pero las obras de los hombres son contingentes, puesto que dependen del libre albedrío. Luego Dios conoce lo contingente futuro.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se ha demostrado (a.9) que Dios conoce no sólo lo que está en acto, sino también lo que está en potencia, bien suya, bien de la criatura, algunas de cuyas cosas son contingentes futuros, hay que deducir que Dios conoce lo contingente futuro.

Para probarlo, hay que tener presente que lo contingente puede ser considerado en un doble aspecto. 1) *Uno,* en sí mismo, en cuanto que está en acto. Si es así, no es visto como futuro, sino como presente; y, por lo tanto, no puede ser tenido como contingente, sino como algo que es, y por existir, infaliblemente puede ser conocido con tanta certeza como la que me proporciona el sentido de la vista cuando veo a Sócrates sentado. 2) *Otro* aspecto es el de considerar lo contingente tal como está en su causa, y, por lo tanto, es visto como algo futuro, sin una determinada existencia, porque la causa contingente está relacionada con lo opuesto. Así, no puede tenerse un conocimiento cierto de lo contingente. Por eso el que conoce un efecto contingente sólo como presente en su causa, más que conocimiento tiene una conjetura. Pero Dios conoce todo lo contingente, no sólo como está en sus causas, sino también como cada una de las cosas contingentes es en sí misma. Y aun cuando lo contingente pase a ser en acto de forma sucesiva, Dios, sin embargo, no lo conoce en su ser concreto de forma sucesiva, como nosotros, sino simultáneamente. Porque su conocimiento se mide por la eternidad, como también su ser. Pero la eternidad, que existe totalmente de forma simultánea, abarca todo el tiempo, como ya se dijo (q.10 a.2 ad 4). Por eso, todo lo que existe en el tiempo está presente en Dios desde la eternidad, y no sólo como una idea, como dicen algunos; sino que desde la eternidad su mirada se extiende sobre todo como presente en El.

Por lo tanto, es evidente que lo contingente es infaliblemente conocido por El como algo que está presente en El, aun cuando, equiparado a su causa, se trate de un contingente futuro.

45. ARISTÓTELES, c.6 n.8 (BK 75a4): S. Th. lect.13 n.10. 46. Cf. S. ANSELMO, *De Concord. Praesc. cum Lib. Arb.* q.1: ML 158,509.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando la causa suprema sea necesaria, sin embargo, el efecto puede ser contingente debido a que la causa próxima es contingente; como es contingente el brotar de una planta por la causa próxima contingente, aun cuando el movimiento del sol, que es la causa primera, es necesaria. De forma parecida, lo conocido por Dios es contingente por las causas próximas, aun cuando la ciencia de Dios, que es la causa primera, sea necesaria.

2. *A la segunda hay que decir:* Algunos[47] dicen que el antecedente *Dios conoció este contingente futuro,* no es necesario, sino contingente; porque, aun cuando sea pasado, incluye relación con el futuro. Pero esto no le quita necesidad, pues lo que tuvo relación, necesariamente la tuvo, aunque el futuro no haya sucedido.

Otros[48] dicen que este antecedente es contingente porque está hecho de lo necesario y de lo contingente, como lo es la frase *Sócrates es un hombre blanco.* Pero tampoco esto significa nada. Porque cuando se dice *Dios conoció que este contingente en el futuro será, contingente* no está ahí más que como materia verbal, no como parte principal de la proposición. Por lo tanto, su contingencia o necesidad nada dice sobre si la proposición es necesaria o contingente, verdadera o falsa. Pues podría ser tan verdadero que haya dicho que el hombre es un asno como que Sócrates corre, o que Dios existe. Lo mismo cabe decir de lo necesario y de lo contingente.

Por lo tanto, hay que decir que este antecedente es absolutamente necesario. Sin embargo, tampoco se sigue de ello, como dicen algunos[49], que el consecuente sea absolutamente necesario; porque el antecedente es causa remota del consecuente, que por su causa próxima es contingente. Pero tampoco esto dice nada. Pues sería una condicional falsa aquella cuyo antecedente fuese la causa remota necesaria, y el efecto consecuente fuera contingente. Como si dijéramos, por ejemplo: *Si el sol se mueve, la hierba brotará.*

Así, y puestos en otra dimensión, hay que decir que, cuando en el antecedente se coloca algo referente al acto del alma, el consecuente hay que tomarlo no como es en sí mismo, sino tal como está en el alma. Pues el ser de algo en sí mismo es distinto a este mismo ser en el alma. Ejemplo: Si digo: *Si el alma entiende algo, aquello es inmaterial,* hay que entender que aquello es inmaterial tal como está en el entendimiento, no tal como es en sí mismo. De forma parecida, si digo: *Si Dios conoció algo, aquello será,* el consecuente hay que entenderlo como está en la ciencia divina, es decir, en cuanto está presente en El. Y así, es necesario, como el antecedente: *porque todo lo que es, mientras es, es necesario que sea,* como se dice en I *Periherm.*[50]

3. *A la tercera hay que decir:* Lo que pasa a estar en acto en el tiempo, es conocido por nosotros de forma sucesiva en el tiempo, pero Dios lo conoce en la eternidad, que está por encima del tiempo. Por lo tanto, para nosotros, que conocemos lo contingente futuro como contingente, no reviste certeza; sólo la tiene en Dios cuyo conocer está en la eternidad por encima del tiempo. Como quien va por un camino no ve a los que van detrás de él; pero quien desde alguna altura divisa todo el camino, simultáneamente ve a todos los que van por el camino. Así, lo que es conocido por nosotros es preciso que sea necesario incluso en sí mismo; porque lo que en sí mismo es contingente futuro no puede ser conocido por nosotros. Pero lo que es conocido por Dios, es preciso que sea necesario en cuanto que está presente en la ciencia divina, como ya se dijo (ad 1). Pero no de forma absoluta, si se considera en sus causas propias.

De ahí que la proposición: *Todo lo conocido por Dios es necesario que exista,* suela recibir una distinción. Porque puede referirse *a lo conocido, o a lo dicho.* Si se entiende de lo conocido, la proposición es divisa y falsa, ya que su sentido es: *Todo lo que Dios conoce es necesario.* Si se entiende de lo dicho, la proposición es compuesta y verdadera, ya que su sentido es:

47. Cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* 1 d.38 a.2, q.2 (QR 1,678); ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 1 d.38 a.4 (BO 26,290). 48. Cf. ROBERTO GROSSATESTA, *De Lib. Arb.* c.6 (BR 170.8). 49. Cf. PREPOSITINO, *Summa* 1, Cod.71 fol.76C, citado por los editores de ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* p.1 n.233 (QR 328, nota 5. Cf. STO. TOMÁS, *In Sent.* 1 d.38 a.5. 50. ARISTÓTELES, c.9 n.11 (BK19a23): S. Th. lect.15.

La proposición: Lo conocido por Dios existe, es necesaria.

Pero algunos [51] opinan lo contrario, diciendo que esta distinción sólo es aplicable a las formas separadas del sujeto. Como si digo: *Lo blanco es posible que sea negro.* Pero esto, aplicado a lo dicho, es falso; y al contenido, verdadero. Pues lo que es blanco puede ser negro. Pero el dicho *lo blanco es negro,* nunca puede ser verdadero.

Pero en las formas inseparadas del sujeto, tal distinción no es aplicable. Como si digo: *Un cuervo negro es posible que sea blanco,* porque en ambos sentidos es falsa.

El ser conocido por Dios es inseparable de la realidad; porque lo conocido por Dios no puede ser ignorado. Y este razonamiento sería aplicable si lo que llamo *conocido* implicara alguna disposición inherente al sujeto, Pero como va referido a acto del que conoce, a la misma realidad conocida, aunque sea conocida desde siempre, se le puede atribuir algo esencial y que no se le atribuye en cuanto conocida. Ejemplo: A una piedra se le atribuye la materialidad, que no se le atribuye en cuanto inteligible.

ARTICULO 14

Dios, ¿conoce o no conoce lo enunciable?

In Sent. 1 d.38 a.3; d.41 a.5; *De Verit.* q.2 a.7; *Cent. Gentes* 1, 58.59.

Objeciones por las que parece que Dios no conoce lo enunciable:

1. Conocer lo enunciable le corresponde a nuestro entendimiento en cuanto que compone y divide. Pero en el entendimiento divino no hay ningún tipo de composición. Luego Dios no conoce lo enunciable.

2. Más aún, Todo conocimiento se hace por alguna semejanza. Pero en Dios no hay ninguna semejanza de lo enunciable, puesto que es completamente simple. Luego Dios no conoce lo enunciable.

En cambio está lo que se dice en el Sal. 93,11: *El Señor conoce los pensamientos de los hombres.* Pero lo enunciable se encuentra en los pensamientos de los hombres. Luego Dios conoce lo enunciable.

Solución. *Hay que decir:* Puesto que construir lo enunciable está en la facultad de nuestro entendimiento, y Dios conoce todo lo que está en su potencia o en la de la criatura, como se dijo (a.9), es necesario que Dios conozca todos los enunciables posibles. Pero, así como conoce lo material inmaterialmente, y lo compuesto simplemente, así también conoce lo enunciable no como son los enunciables, es decir, construidos por medio de la composición y la división, que es el modo de conocerlos de nuestro entendimiento, sino que de cada uno tiene un conocimiento simple, conociendo la esencia de cada uno. Como si nosotros, conociendo lo que es el hombre, conociéramos todo lo que se puede decir del hombre. Pero esto no lo puede hacer nuestro entendimiento, cuyo proceso discursivo pasa de un aspecto a otro, debido a que la especie inteligible cuando configura un aspecto no configura otro. Por eso, conociendo lo que es el hombre, no por eso conocemos otras cosas que están en él; sino que lo conocemos divididamente, esto es, una cosa después de otra. Por eso es necesario que las distintas cosas que conocemos mediante un proceso de composición y división, las reduzcamos a una construyendo un enunciado. Pero la especie del entendimiento divino, esto es, su esencia, es suficiente para demostrarlo todo. De ahí que, conociendo su esencia, conozca la esencia de todo y cualquier cosa que le pueda suceder.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquel argumento sería viable si Dios conociera lo enunciable según el modo de construir lo enunciable.

2. *A la segunda hay que decir:* La composición de lo enunciable indica algún modo de ser de la realidad; y Dios, por su ser, que es su esencia, configura todo lo que se puede indicar con lo enunciable.

ARTICULO 15

La ciencia de Dios, ¿es o no es modificable?

In Sent. 1 d.38 a.2; d.39 q.1 a. 1.2; d.41 a.5; *De Verit.* q.2 a.5 ad 11; a.13

Objeciones por las que parece que la ciencia de Dios es modificable:

51. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* p.1 n.185 (QR 1,271).

1. La ciencia está relacionada con lo que se puede conocer. Pero todo lo que conlleva relación con la criatura es atribuido a Dios desde el tiempo y se modifica si se modifica la criatura. Luego la ciencia de Dios es modificable según cambie la criatura.

2. Más aún. Todo lo que Dios puede hacer, lo puede conocer. Pero Dios puede hacer más cosas de las que hace, luego puede conocer más de lo que conoce. Por lo tanto, la ciencia de Dios es modificable por aumentar o disminuir.

3. Todavía más. Dios supo que Cristo iba a nacer. Pero ahora no sabe que Cristo va a nacer, porque Cristo no va a nacer. Luego no todo lo que Dios supo lo sabe. Por lo tanto, parece que la ciencia de Dios es modificable.

En cambio está lo que se dice en Sant 1,17: En Dios *no hay modificación ni sombra de alteración.*

Solución. *Hay que decir:* Como la ciencia de Dios es su sustancia, como se dijo (a.4), así como la sustancia de Dios es completamente inmutable, como se demostró (q.9 a.1), así también es necesario que su ciencia sea completamente inmodificable.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los nombres *Señor, Creador* y similares, conllevan relación con las criaturas por lo que son en sí mismas. Pero la ciencia de Dios conlleva relación con las criaturas porque están en El; puesto que cualquier cosa es conocida según el modo de ser del que las conoce. Y las cosas creadas están en Dios sin posible modificación, mientras que en sí mismas son modificables.

O, en otra dimensión, hay que decir: Los nombres *Señor, Creador* y similares, conllevan relaciones concretadas en actos que, para nosotros, acaban en las criaturas tal como son en sí mismas; y así, al atribuir tales relaciones a Dios se modifican según la modificación que se produce en las criaturas. Pero la ciencia, el amor y similares, conllevan relaciones concretadas en actos que están en Dios. Por eso son atribuidos a Dios sin posible modificación.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios conoce también lo que puede hacer y no hace. Pero del hecho de que puede hacer más cosas de las que hace no se sigue que pueda conocer más cosas de las que conoce, a no ser que entren dentro de la llamada ciencia de visión, por la que se dice que conoce lo que existe en un tiempo concreto. Sin embargo, del decir que conoce algunas cosas que pueden existir y no son, o que no existen las que son, no se sigue que su ciencia sea modificable. Pero si hubiera algo que primero Dios no lo hubiese conocido y después sí, entonces podría decirse que su ciencia es modificable. Pero esto no es posible, porque todo lo que existe o puede existir en un tiempo concreto, Dios lo conoce desde su eternidad. De este modo, si se piensa en cualquier cosa que pueda existir en el tiempo que fuere, hay que pensar también que Dios lo conoce desde la eternidad. Por lo tanto, no debe admitirse que Dios pueda conocer más cosas de las que conoce, porque una proposición así implica que primero desconoce lo que después sabe.

3. *A la tercera hay que decir:* Los antiguos nominalistas[52] dijeron que las expresiones *Cristo nace, Cristo nacerá, Cristo ha nacido,* son la misma, pues las tres se refieren a lo mismo: *el nacimiento de Cristo. Concluyendo que todo lo que Dios supo, lo sabe; porque ahora sabe que Cristo ha nacido, lo cual significa para El lo mismo que Cristo nacerá. Pero esta opinión es falsa. Tanto porque las distintas partes de la oración gramatical forman otros tantos enunciados distintos. Tanto porque se seguiría que una proposición que es verdadera una vez, lo es siempre; lo cual va contra el Filósofo cuando dice[53] que la oración gramatical *Sócrates está sentado* es verdadera cuando está sentado y es falsa cuando está de pie.

Se puede admitir que la proposición *Todo lo que Dios supo, lo sabe* no es verdadera si va referida a lo enunciable. Pero de ahí no se sigue que la ciencia de Dios sea modificable. Pues, así como Dios sabe, sin necesidad de que haya modificación en su ciencia, que una cosa existe en un tiempo y no en otro; así también, y sin necesidad de modificación en su ciencia, sabe cuándo una proposición es verdadera y cuándo es falsa. La ciencia

52. Cf. ABELARDO, *Intr, ad Theol.* 3, c.5: ML 178,1102; PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 1 d.41 c.3 (QR 1,258). 53. ARISTÓTELES, *Cat.* c.3 n.22 (BK 4a23).

de Dios sería modifícable si conociera los enunciables por medio de un proceso de composición y división, como nos sucede a nosotros. Precisamente nuestro conocimiento se modifica según la verdad o la falsedad; como, por ejemplo, si habiendo cambiado una cosa, mantenemos la misma opinión de ella. O se modifica según las diversas opiniones, como, por ejemplo, si primero opinamos que alguien está sentado y después opinamos que no está sentado. Pero todo esto no es así en Dios.

ARTICULO 16

La ciencia que Dios tiene de las cosas, ¿es o no es especulativa?

De Verit. q.3 a.3.

Objeciones por las que parece que la ciencia que Dios tiene de las cosas no es especulativa:

1. La ciencia de Dios es causa de las cosas, como ya se demostró (a.8). Pero la ciencia especulativa no es causa de las cosas conocidas. Luego la ciencia de Dios no es especulativa.

2. Más aún. La ciencia especulativa se hace por abstracción de las cosas; pero eso no le corresponde a la ciencia divina. Luego la ciencia de Dios no es especulativa.

En cambio a Dios hay que atribuirle todo lo que es más noble. Pero la ciencia especulativa es más noble que la ciencia poética, como nos consta por el Filósofo al comienzo de la *Metaphys.*[54] Luego la ciencia que Dios tiene de las cosas es especulativa.

Solución. *Hay que decir:* Alguna ciencia es sólo especulativa, y alguna es sólo práctica; y alguna es en parte especulativa y en parte práctica. Para probarlo, hay que saber que alguna ciencia puede ser llamada especulativa de tres maneras. 1) *Primero,* por parte de lo conocido, en cuanto que no puede ser cambiado por el que lo conoce: es lo que sucede con la ciencia que el hombre tiene de lo natural o de lo divino. 2) *Segundo,* por el modo de conocer. Ejemplo: cuando un arquitecto analiza una casa definiendo, dividiendo y considerando los principios universales que le son aplicables. Esto es factible considerándolo especulativamente, no porque sea factible; pues factible es aquello a cuya materia se le aplica la forma; y no la reducción de los componentes a principios formales universales. 3) *Tercero,* por el fin. Pues, tal como se dice en el III *De Anima*[55]: *El entendimiento práctico se distingue del especulativo en el fin.* Pues el entendimiento práctico está ordenado al fin de la acción; mientras que el entendimiento especulativo tiene por fin el encuentro de la verdad. Por eso, cuando un arquitecto piensa cómo puede ser construida una casa, no para construirla, sino para saberlo, con respecto al fin estará ante una consideración especulativa aun cuando sea factible.

Así, pues, la ciencia que analiza especulativamente lo conocido, es sólo especulativa. La que lo analiza según el modo o según el fin, en parte será especulativa y en parte práctica. Y cuando está ordenada al fin de la acción, será exclusivamente práctica.

Por lo tanto, hay que decir que la ciencia que Dios tiene de sí mismo es sólo especulativa; pues El no puede ser hecho. Pero de todo lo demás, su ciencia es especulativa y práctica. Especulativa en cuanto al modo, pues todo lo que nosotros conocemos especulativamente de las cosas definiendo y analizando, todo esto lo conoce Dios mucho más perfectamente. Pero de todo lo que puede hacer y nunca hace, no tiene ciencia práctica, en cuanto que el ser ciencia práctica le viene por el fin. Pero sí tiene ciencia práctica de aquello que realiza en el tiempo.

Con respecto al mal, aun cuando no lo pueda hacer, sin embargo, entra dentro de su conocimiento práctico, como el bien, en cuanto que lo permite, lo impide o lo subordina. Es como las enfermedades, que forman parte de la ciencia práctica del médico en cuanto que, con su arte, las cura.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La ciencia de Dios es causa, no de sí mismo, sino de lo demás. Causa real de aquello que existe en algún tiempo determinado; causa virtual de aquello que puede hacer y nunca hizo.

54. ARISTÓTELES, 1 c.1 n.12 (BK 982a1): S. Th. lect.1 n.35. 55. ARISTÓTELES, c.10 n.2 (BK 433a14): S. Th. lect.15 n.820.

2. *A la segunda hay que decir:* El que la ciencia provenga de lo conocido no es esencial a la ciencia especulativa, sino sólo accidental por ser humana.

En cuanto a lo objetado en sentido contrario, hay que decir: De lo factible no se tiene un conocimiento perfecto a no ser que se conozca en cuanto que es factible. Y así, como quiera que la ciencia de Dios es absolutamente perfecta, es necesario que sepa lo que por si es factible, y que lo sepa en cuanto tal, no sólo en cuanto que se puede especular sobre ello. Sin embargo, esto no quita valor a la ciencia especulativa, porque El lo ve todo en sí mismo, y se conoce a sí mismo especulativamente. Por eso, en el conocer especulativo de sí mismo conoce tanto especulativa como prácticamente todo lo demás.

CUESTIÓN 15

Sobre las ideas

Después de haber estudiado la ciencia de Dios, queda por analizar lo referente a las ideas. Esta cuestión plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. ¿Hay o no hay ideas?—2. ¿Son muchas o una sola?—3. Las cosas que Dios conoce de todo, ¿son o no son ideas?

ARTICULO 1

¿Hay o no hay ideas?

q.44 a.3; *In Sent.* 1 d.36 q.2 a.1; *De Verit,* q.3 a.1; *In Metaphys.* l.1 lect. 15.

Objeciones por las que parece que no hay ideas:

1. En el c.7 *De Div. Nom.*[1], Dionisio dice que Dios no conoce las cosas por la idea. Pero las ideas no tienen más objetivo que el de que, por ellas, sean conocidas las cosas. Luego no hay ideas.

2. Más aún. Como ya se dijo (q.14 a.5), Dios lo conoce todo en sí mismo. Pero a sí mismo no se conoce por ideas. Luego tampoco así conoce lo demás.

3. Todavía más. La idea es considerada como principio para conocer y actuar. Pero la esencia divina es suficiente principio para conocerlo todo y para hacerlo todo. Luego no hay necesidad de ideas.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[2]: *Es tanta la fuerza existente en las cosas, que, sin entenderlas, nadie puede ser sabio.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario que haya ideas en la mente divina. Pues *idea,* palabra griega, en latín se dice *forma;* de ahí que por las ideas se entiendan las formas de otras cosas existentes fuera de estas mismas cosas. La forma de una cosa existente fuera de esta misma cosa puede tener dos funciones: *una,* que sea ejemplar de aquello que se llama forma; *otra,* que sea principio de conocimiento de sí misma, en cuanto que las formas de lo cognoscible están en quien conoce. En los dos casos es necesario que haya ideas. Se demuestra de la siguiente manera.

En todas aquellas cosas que no son engendradas por casualidad, es necesario que la forma sea el fin del engendro de cada una. Además el que actúa no lo hace por la forma a no ser que la imagen de la forma esté en él. Y esto puede suceder de dos maneras. Pues en algunos agentes preexiste la forma de actuar como ser natural, como en los que actúan por naturaleza. Ejemplo: El hombre engendra al hombre; el fuego, al fuego. Pero en algunos, la forma preexiste como ser inteligible, como en los que actúan por conocimiento. Ejemplo: La imagen de la casa preexiste en la mente del constructor. Y esto puede ser llamado idea de la casa, porque el constructor intenta asemejar la casa a la forma que concibió en la mente.

1. § 2: MG 3,868. 2. Q.46: ML 40,29.

Así, pues, como el mundo no existe por casualidad, sino que ha sido hecho por Dios por conocimiento, como se verá más adelante (q.19 a.4; q.44 a.3), es necesario que en la mente divina está la forma a cuya semejanza se hizo el mundo. Y en esto consiste la idea.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dios conoce las cosas por alguna idea que exista fuera de El. Y así, también Aristóteles[3] desaprueba la opinión que Platón tenía de las ideas, pues éste las ponía como existentes por sí mismas, no en el entendimiento.

2. *A la segunda hay que decir:* Aun cuando Dios conoce y conoce lo demás por su esencia, sin embargo, su esencia es principio operativo de lo demás, no de sí mismo; por eso tiene sentido de idea si se la compara a otras cosas, no si se la compara al mismo Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* Dios por su esencia es semejanza de todo. Por eso en Dios la idea no es más que la misma esencia divina.

ARTICULO 2

¿Hay o no hay muchas ideas?

q.34 a.3 ad 4; q.44 a.3; q.47 a.1 ad 2; *In Sent.* 1 d.36 q.2 a.2; 2 d.14 a.2 q.ª2; *De Verit.* q.3 a.2; *Cont. Gentes* 1,54; *De Pot.* q.3 a.16 ad 13.14; *Quodl.* q.1.

Objeciones por las que parece que no hay muchas ideas:

1. En Dios la idea es su esencia. Pero la esencia de Dios no es más que una. Luego no hay más que una idea.

2. Más aún. Como la idea es principio para conocer y actuar, así también lo es el arte y la sabiduría. Pero en Dios no hay muchas artes y sabidurías. Luego tampoco hay muchas ideas.

3. Todavía más. Si se dice que las ideas se multiplican con respecto a la diversidad de criaturas, se replica: La pluralidad de ideas existe desde la eternidad. Luego si las ideas son muchas, las criaturas son temporales; por lo tanto, lo temporal será causa de lo eterno.

4. Por último. Estas relaciones o son reales sólo en las criaturas, o también lo son en Dios. Si lo son sólo en las criaturas, como las criaturas no son eternas, tampoco lo será la pluralidad de ideas, si es que se multiplican sólo por estas relaciones. Por otra parte, si existen realmente en Dios, se sigue que en Dios hay otra pluralidad además de las Personas. Y esto va contra el Damasceno[4] cuando dice que en Dios todo es uno menos el *engendro, la generación y la procesión.* Así pues, no hay muchas ideas.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[5]: *Las ideas son ciertas formas principales o razones de las cosas, estables e inmutables porque no han sido formadas, siendo por ello eternas e inmodificables, contenidas en la inteligencia divina. Pero aun cuando no nacen ni mueren, sin embargo, se dice que por ellas se forma todo lo que puede nacer y morir, todo lo que nace y muere.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario que haya muchas ideas. Para demostrarlo, hay que tener presente que, en cualquier efecto, aquello que es el último fin, propiamente es lo intentado por el agente principal; como la disciplina del ejército por el jefe. Por el Filósofo en XII *Metaphys.*[6] nos consta que lo mejor que hay en las cosas es el bien del orden en el universo. Así pues, el orden en el universo es propiamente lo intentado por Dios, y no algo fortuito cuyo origen estaría en sucesivos agentes. Pues algunos han dicho que Dios creó sólo la primera criatura, y que ésta creó la segunda, y así sucesivamente hasta llegar a la multitud existente. Según esta opinión, Dios no tendría más idea que la de la primera criatura. Pero si el mismo orden del universo ha sido creado en sí mismo por El, y por El intentado, es necesario que tenga la idea de dicho orden del universo. Pues no se puede tener idea de un todo si no se tiene de los distintos elementos que constituyen dicho todo. Ejemplo: El constructor no puede concebir la idea de casa si no hubiera concebido la idea de cada una de las partes. Por lo tanto, es necesario que en la mente divina esté la razón de ser de todo. Por eso dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[7]: *Cada cosa ha sido creada con su propia razón de ser por Dios.* Así, pues, hay en la mente divina muchas ideas.

3. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 2, c.2 n.16 (BK 997b6): S., Th. lect.15 n.231-234. 4. *De Fide Orth.* 1 c.10: MG 94,837. 5. Q.46: ML 40,30. 6. ARISTÓTELES, 11, c.10 n.1 (BK 1075a13): S. Th. lect.12 n.2627-2631. 7. Q.46: ML 40,30.

Que esto no es contrario a la simplicidad divina es fácil de ver si se tiene presente que la idea de lo hecho está en la mente del que lo hace como algo que se conoce; pero no como la especie por la que se conoce, pues esto último es la forma que da acto al entendimiento. Ejemplo: En la mente del constructor, la forma de la casa es algo que ha sido concebido y a tal semejanza construye la casa materialmente.

Y no es contrario a la simplicidad divina que conozca muchas cosas. Sí lo sería si su entendimiento estuviera formado por muchas ideas. Por eso, en la mente divina hay muchas ideas que están como conocidas. Esto se puede ver de la siguiente manera. El mismo conoce perfectamente su esencia; por lo tanto, la conoce de cualquier modo como pueda ser conocida. Puede ser conocida no sólo como es en sí misma, sino en cuanto que es participable según algún modo de semejanza por las criaturas. Cada criatura tiene su propia especie por la que de algún modo participa de la semejanza de la esencia divina. Así, pues, como Dios conoce su esencia como imitable por tal criatura, la conoce como idea y razón de tal criatura. Y lo mismo hay que decir de todo lo demás. De este modo resulta evidente que Dios conoce muchas razones propias de muchas cosas, es decir, en El hay muchas ideas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La idea no indica la esencia divina en cuanto esencia, sino en cuanto semejanza o razón de ser de esta o aquella cosa. Por eso, que haya muchas razones conocidas desde una sola esencia es lo mismo que decir que hay muchas ideas.

2. *A la segunda hay que decir:* La sabiduría y el arte en Dios indican aquello por lo que El conoce; pero la idea indica aquello que conoce. Dios en uno conoce a muchos; y no sólo según lo que son en sí mismo, sino también en cuanto conocidos; lo cual significa conocer muchas razones de las cosas. Ejemplo: El arquitecto, cuando conoce la forma de una casa construida, se dice que conoce la casa; cuando conoce la forma de la casa en cuanto algo especulado, porque sabe que la conoce, se dice que conoce la idea o razón de la casa.

Dios no sólo conoce muchas cosas por su esencia, sino que también sabe que las conoce. Y esto es conocer muchas razones de las cosas; o que en su entendimiento hay muchas ideas conocidas.

3. *A la tercera hay que decir:* Todas estas relaciones, por las que se multiplican las ideas, no son causadas por las cosas, sino por el entendimiento divino cuando da la semejanza de su esencia a las cosas.

4. *A la cuarta hay que decir:* Las relaciones que multiplican las ideas no están en las cosas creadas, sino en Dios. Sin embargo, no son relaciones reales como aquellas por las que se distinguen las Personas, sino relaciones conocidas por Dios.

ARTICULO 3

Las cosas que Dios conoce de todo, ¿son o no son en *El ideas?*

In Sent. 1 d.36 q.2 a.3; *De Verit,* q.3 a.3.4.5.6.7.8; *In De Dir. Nom.* c.5 lect.3; *De Pot.* q.1 a.5 ad 10.11; q.3 a.1 ad 13.

Objeciones por las que parece que no todo lo que Dios conoce es idea en El:

1. La idea de mal no está en Dios; de lo contrario el mal estaría en Dios. Pero los males son conocidos por Dios. Luego las cosas que Dios conoce de todo no son ideas.

2. Más aún. Como ya se dijo (q.14 a.9), Dios conoce lo que no existe, lo que no fue y lo que nunca será. Pero de todo esto no hay ideas, porque Dionisio dice en el c.5 *De Div. Nom.*[8]: *Los ejemplares son las voluntades divinas determinantes y efectivas de las cosas.* Luego no todas las cosas que Dios conoce de todo son ideas en El.

3. Todavía más. Dios conoce la materia prima a la que no le puede corresponder ninguna idea, pues no tiene ninguna forma. Luego lo mismo que antes.

4. Por último. Consta que Dios conoce no sólo la especie, sino también los géneros, las particularidades y los accidentes. Pero de todo esto no hay ideas, según la postura de Platón, el primero

8. § 8: MG 94,824.

que introdujo las ideas, como dice Agustín[9]. Luego no de todo lo conocido por Dios hay ideas en El.

En cambio, como nos consta por Agustín[10], las ideas son razones existentes en la mente divina. Pero Dios tiene razones propias de todo lo que conoce. Luego tiene idea de todo lo que conoce.

Solución. *Hay que decir:* El doble carácter de las ideas establecido por Platón[11], esto es, como principio de conocimiento y generación de las cosas, hay que situarlo en la mente divina. En cuanto principio efectivo, puede ser llamado *ejemplar;* y pertenece al conocimiento práctico. En cuanto principio cognoscitivo, propiamente se llama *razón;* y también puede pertenecer al conocimiento especulativo. En cuanto ejemplar, está relacionado con todo lo que Dios hace en cualquier tiempo. En cuanto principio cognoscitivo está relacionado con todo lo conocido por Dios, incluso aunque nunca fuera hecho; y relacionado también con todo lo que es conocido por Dios según su propia razón y por especulación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El mal es conocido por Dios no por su razón propia, sino por razón del bien. Por eso en Dios no hay idea del mal, ni como ejemplar ni como razón.

2. *A la segunda hay que decir:* De todo lo que no existe, ni fue, ni será, Dios no tiene un conocimiento práctico, sino sólo virtual. Y de todo esto en Dios no hay idea como ejemplar, sino sólo como razón.

3. *A la tercera hay que decir:* Según algunos[12], Platón estableció la materia no creada; así, no estableció que la idea fuera materia, sino concausa. Pero como nosotros admitimos que la materia ha sido creada por Dios, aunque nunca sin la forma, en Dios hay cierta idea de la materia, pero no distinta de la idea del compuesto, ya que la materia en sí misma ni existe ni es cognoscible.

4. *A la cuarta hay que decir:* Los géneros no pueden tener una idea distinta de la idea de especie, si se toma la idea como ejemplar, porque el género nunca se da sin la especie. Lo mismo puede decirse de los accidentes, que son inseparables del sujeto. A los accidentes ya hechos simultáneos con el sujeto, les corresponde una idea especial. Ejemplo: El constructor, por la forma que tiene de la casa, hace todos los accidentes que desde el principio le corresponden a la casa. Todos aquellos accidentes que se le dan posteriormente a la casa ya hecha, como la pintura o algún otro, los da respondiendo a alguna otra forma. En cambio, según Platón, los individuos no tenían más idea que la idea de especie, bien porque los singulares se individualizan por la materia, para él increada y concausa de la idea, como son interpretados algunos, bien porque lo que la naturaleza se propone son las especies, y si produce individuos es para que por ellos se salven las especies. Pero la providencia divina no sólo llega a las especies, sino también a los individuos, como se dirá más adelante (q.22 a.2).

CUESTIÓN 16

Sobre la verdad

Puesto que la ciencia lo es de lo verdadero, después de haber analizado lo referente a la ciencia de Dios, hay que investigar ahora lo concerniente a la verdad. Esta cuestión plantea y exige respuesta a ocho problemas:

1. La verdad, ¿está en las cosas o sólo en el entendimiento?—2. ¿Está o no está sólo en el entendimiento que compone y divide?—3. Relación en-

9. *Octog. Trium Quaest.* q.46: ML 40,29. 10. Ib. 11. Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* Iα c.9 n.11 (BK 991b3); ALBERTO MAGNO, *In Eth.* 1 tr.5 c.12 (BO 7,72). 12. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent. 2* d.1 c.1 (QR 1,307).

tre verdadero y ser.—4. Relación entre verdadero y bien.—5. Dios, ¿es o no es la verdad?—6. ¿Todo es verdadero con una sola verdad o con muchas?—7. Sobre la eternidad de la verdad.—8. Sobre su inmutabilidad.

ARTICULO 1

La verdad, ¿está o no está sólo en el entendimiento?

1-2 q.64 a.3; *In Sent.* 1 d.19 q.5 a.1; *De Verit.* q.1 a.2; *Cont. Gentes* 1,60; *In Periher.* 1 lect.3; *In Metaphys.* 6 lect.4.

Objeciones por las que parece que la verdad no está sólo en el entendimiento, sino más bien en las cosas.

1. Agustín, en el libro *Soliloq.*[1] rechaza la siguiente definición de verdadero: *Verdadero es lo que se ve;* porque, de ser así, las piedras que están en lo más profundo de la tierra, porque no se ven, no serían verdaderas piedras. También rechaza la siguiente: *Verdadero es aquello que es tal como le parece al que lo conoce, si quiere y puede conocerlo;* porque, de ser así, si nada pudiera ser conocido, nada sería verdadero. Y define lo verdadero de la siguiente manera: *Verdadero es lo que existe.* Por lo que parece que la verdad está en las cosas y no en el entendimiento.

2. Más aún. Lo que es verdadero, lo es por la verdad. Así, pues, si la verdad está sólo en el entendimiento, nada será verdadero más que cuando es conocido; y éste es uno de los errores de los antiguos filósofos[2] cuando decían: *Es verdadero todo lo que lo parece.* De ser así, cosas contradictorias serían simultáneamente verdaderas si a diversos pensadores simultáneamente les pareciera que cosas contradictorias son verdaderas.

3. Todavía más. Como consta en I *Poster.*[3]: *Aquello de lo que depende una cosa es más que ella.* Pero, tal como dice el Filósofo en *Praedicamentis*[4]*: De que una cosa sea o no sea depende que una opinión u oración gramatical sea verdadera o falsa.* Luego la verdad está más en las cosas que en el entendimiento.

En cambio está lo que el Filósofo dice en VI *Metaphys.*[5]: *Lo verdadero y lo falso no están en las cosas, sino en el entendimiento.*

Solución. *Hay que decir:* Así como se llama bien aquello a lo que tiende el apetito, se llama verdadero aquello a lo que tiende el entendimiento. La diferencia entre el apetito, el entendimiento o cualquier otro tipo de facultad, está en que el conocimiento es tal según está lo conocido en quien lo conoce; y el apetito es tal según el que apetece tiende hacia lo apetecido. De este modo, el fin del apetito, que es el bien, está en lo apetecido; pero el fin del conocimiento, que es lo verdadero, está en el mismo entendimiento. Como el bien está en la cosa, en cuanto que está relacionada con el apetito; y por eso la razón de bondad deriva de la cosa apetecida al apetito, por lo cual, si es apetito del bien se llama apetito bueno; así también, como lo verdadero está en el entendimiento en cuanto que hay conformidad entre éste y lo conocido, es necesario que la razón de verdadero derive del entendimiento a lo conocido, como también se llama verdadera aquella cosa conocida en cuanto que tiene alguna relación con el entendimiento.

La relación que lo conocido tiene con el entendimiento puede ser esencial o accidental. Es esencial cuando su propio existir depende del entendimiento; y accidental en cuanto que es cognoscible por el entendimiento. Ejemplo: Una casa tiene relación esencial con el entendimiento de su constructor; y accidental con cualquier otro entendimiento del que no dependa.

Pues bien, el juicio sobre una cosa se fundamenta en lo que es esencial en ella, no en lo que en ella es accidental. Por eso, cualquier cosa se dice que es absolutamente verdadera según la relación que tiene con el entendimiento del que depende. Por eso también, se dice que las cosas artificiales son llamadas verdaderas por su relación con nuestro entendimiento. Así, se dice que una casa es

1. 2 c.5: ML 32,888. 2. Cf. las referencias dadas por ARISTÓTELES, *Metaphys.* 3 c.5 n.1 (BK 1009a8): S. Th. lect.9-5 nn.661-719. 3. ARISTÓTELES, c.2 n.15 (BK 72a29): S. Th. lect.6 n.3. 4. ARISTÓTELES, c.3 n.22 (BK 4b8). 5. ARISTÓTELES, 5 c.4 n.1 (BK 1027b25): S. Th. lect.4 n.1230-1240.

verdadera cuando se asemeja a la imagen que hay en la mente del constructor; y que una frase es verdadera cuando expresa un pensamiento verdadero.

Asimismo, se dice que las cosas son verdaderas por asemejarse a la imagen de las especies que hay en la mente divina. Ejemplo: Se dice que una piedra es verdadera piedra cuando posee la naturaleza propia de la piedra, según la concepción previa existente en el entendimiento divino. Por lo tanto, la verdad principalmente está en el entendimiento; secundariamente está en las cosas en cuanto que se relacionan con el entendimiento como principio.

Según todo esto, la verdad puede ser definida de varias maneras. Pues Agustín, en el libro *De Vera Relig.*[6], dice: *La verdad es aquello con lo que se pone al descubierto lo que algo es.* E Hilario[7] dice: *Verdadero es el ser que desvela, que deja en evidencia.* Todo eso se refiere a la verdad en cuanto que está en el entendimiento. A la verdad de algo en cuanto relacionado con el entendimiento pertenece la definición que Agustín da en el libro *De Vera Relig.*[8]: *La verdad es la semejanza total con el principio; en ella no hay ninguna disimilitud.* Y aquella definición que da Anselmo[9]: *Verdad es la coherencia sólo perceptible por la mente;* pues coherencia es lo que concuerda con el principio. También la definición que da Avicena[10]: *La verdad de una cosa es la propiedad del ser que está afincado en ella.* Cuando se dice: *Verdad es la adecuación entre objeto y entendimiento,* esto incluye los dos aspectos indicados.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Agustín habla de la verdad del objeto, excluyendo, del concepto de este tipo de verdad, su relación con nuestro entendimiento. Pues todo lo accidental queda excluido de cualquier definición.

2. *A la segunda hay que decir:* Los antiguos no sostenían que las especies naturales provenían de algún entendimiento, sino de la casualidad. Y porque consideraban que lo verdadero conlleva relación con el entendimiento, se vieron obligados a construir la verdad de las cosas en relación con nuestro entendimiento. De todo lo cual se seguían una serie de inconvenientes que el Filósofo menciona en IV *Metaphys.*[11] Estos inconvenientes no se dan si la verdad de las cosas la constituimos en relación con el entendimiento divino.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando la verdad de nuestro entendimiento está causada por el objeto, sin embargo, no es necesario que la razón de verdad se encuentre primero en el objeto. Ejemplo: La razón de salud no se encuentra antes en la medicina que en el animal; pues el poder de la medicina, no su salud, causa salud, ya que no es agente unívoco. Igualmente, el ser del objeto, no su verdad, causa la verdad del entendimiento. Por eso, el Filósofo dice[12] que la opinión y la oración gramatical verdadera es: *Por aquello que algo es;* no *Por aquello que algo es verdadero.*

ARTICULO 2

La verdad, ¿está o no está en el entendimiento que compone y divide?

In Sent. 1 d.19 q.5 ad 7; *De Verit.* q.1 a.3.9; *Cont. Gentes* 1,59; *In De Anima* 3, lect.11; *In Metaphys.* 6 lect.4; *In Periherm.* 1 lect.3.

Objeciones por las que parece que la verdad no está sólo en el entendimiento que compone y divide:

1. El Filósofo, en el III *De Anima*[13] dice que, así como los sentidos, que captan lo sensible, siempre son verdaderos, así también lo es el entendimiento, que conoce *de algo aquello que es.* Pero la composición y división no están ni en el sentido ni en el entendimiento que conoce *lo que es.* Luego la verdad no está sólo en el entendimiento que compone y divide.

2. Más aún. En el libro *De definitionibus*[14], Isaac dice que la verdad es la adecuación entre el objeto y el entendimiento. Pero así como el entendimiento de lo complejo puede adecuarse a las cosas, también lo podrá hacer el entendi-

6. C.36: ML 34,151. 7. *De Trin.* 5 n.14: ML 10,131. 8. C.36: ML 34,152. 9. *De Verit.* c.11: ML 158,480. 10. *Metaphys.* tr.8 c.6 (100r). 11. ARISTÓTELES, 3 c,5 (BK 1009a6); c.6 (BK 1011a3). 12. ARISTÓTELES, *Cat.* c.3 n.22 (BK 4b8). 13. ARISTÓTELES, c.6 n.7 (BK 430b27): S. Th. lect.11 n.762. 14. AVICENA, *Metaphys.* tr.1 c.9 (74r). Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* p.1, n.89 (QR 1,142, nota 2).

miento de lo no complejo, y también el sentido que siente una cosa como es. Luego la verdad no está sólo en el entendimiento que compone y divide.

En cambio está lo que dice el Filósofo en VI *Metaphys.*[13]: *Sobre lo simple y sobre lo que algo es* no hay verdad ni en el entendimiento ni en las cosas.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se dijo (a.1), lo verdadero, en cuanto a su primera razón, está en el entendimiento. Como toda cosa es verdadera en cuanto que tiene la forma propia de su naturaleza, es necesario que el entendimiento, en cuanto que conoce, sea verdadero en cuanto tiene la imagen de lo conocido, que es la forma del entendimiento en cuanto que conoce. Y por eso, la verdad se define como la adecuación entre el entendimiento y el objeto. De ahí que conocer tal adecuación sea conocer la verdad. Esto no lo conocen de ninguna manera los sentidos; pues aunque la vista tenga la imagen de lo visible, sin embargo, no conoce la adecuación existente entre lo visto y lo que aprehende de él. No obstante, el entendimiento puede conocer la adecuación existente entre él y lo conocido; pero no la aprehende por conocer de algo *aquello que es,* sino cuando juzga que hay adecuación entre la realidad y la forma que de tal realidad aprehende. Entonces, en primer lugar conoce y dice lo verdadero. Y esto lo hace componiendo y dividiendo; pues en toda proposición, la forma indicada por el predicado o la aplica a alguna cosa concretada en el sujeto, o la separa de ella. Así, parece bien que sea verdadero el sentido al sentir algo, o que lo sea el entendimiento conociendo de algo *lo que es;* pero no porque conozca o diga lo verdadero. Lo mismo cabe decir de frases complejas o incomplejas.

Así, pues, la verdad puede estar en el sentido, o en el entendimiento que conoce de algo lo que es, o en una cosa verdadera. Pero no como lo conocido en el que lo conoce, que es lo que conlleva el nombre de *verdadero;* ya que la perfección del entendimiento es lo verdadero como conocido. Por lo tanto, hablando con propiedad, la verdad está en el entendimiento que compone y divide; no en el sentido o en el entendimiento que conoce de algo *lo que es.*

Respuesta a las objeciones: Esta incluida en lo dicho.

ARTICULO 3

¿Se identifican o no se identifican lo verdadero y el ser?

In Sent. 1 d.8 q.1 a.3; d.19 q.5 ad 3.7; *De Verit,* q.1 a.1; a.2 ad 1; q.21 a.1.

Objeciones por las que parece que lo verdadero y el ser no se identifican:

1. Propiamente, lo verdadero está en el entendimiento, como se dijo (a.l). Y propiamente, el ser está en las cosas. Luego no se identifican.

2. Más aún. Lo que es aplicable al ser y al no ser no se identifican con el ser. Pero lo verdadero es aplicable al ser y al no ser, ya que verdadero es lo que el ser es; y lo que no es el no ser. Luego lo verdadero y el no ser no se identifican.

3. Todavía más. Las cosas que entre sí unas son anteriores y otras posteriores, no parece que se identifiquen. Pero lo verdadero parece ser anterior al ser, pues el ser no es conocido más que bajo la razón de lo verdadero. Luego no parece que sean convertibles.

En cambio está lo que dice el Filósofo en II *Metaphys.*[16]: *La posición de las cosas es la misma en el ser y en la verdad.*

Solución. *Hay que decir:* Como lo bueno está relacionado con el apetito, lo verdadero lo está con el conocimiento. Algo tiene ser en tanto en cuanto es cognoscible. Por eso, en el III *De Anima*[17] se dice que, en cuanto al sentido y al entendimiento, *el alma en cierto modo lo es todo.* Así, como el bien se identifica con el ser, también lo verdadero. Sin embargo, así como lo bueno añade al ser la razón de apetecible, también lo verdadero añade algo por su relación con el entendimiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como se dijo (a.1), lo verdadero está en las cosas y en el en-

15. ARISTÓTELES, 5 c.4 n.1 (BK 1027b27): S. Th. lect.4 n.130-140. 16. ARISTÓTELES, lα c.1 n.5 (BK 993b30): S. Th. lect.2 n.298. 17. ARISTÓTELES, c.8 n.1 (BK 431b21): S. Th. lect.13 n.787.

tendimiento. Lo verdadero que hay en las cosas se identifica con el ser sustancialmente. Pero lo verdadero que hay en el entendimiento se identifica con el ser como lo que pone en evidencia con lo puesto en evidencia. Ya que esto entra en la razón de verdadero, como se dijo (a.1).

Asimismo, puede decirse que, como lo verdadero, también el ser está en las cosas y en el entendimiento; si bien principalmente lo verdadero está en el entendimiento y el ser lo está en las cosas. Esto es así porque lo verdadero y el ser son conceptos distintos.

2. *A la segunda hay que decir:* El no ser no tiene en sí mismo nada por lo que se le pueda conocer, sino que es conocido porque el entendimiento lo hace cognoscible. De ahí que lo verdadero se fundamente en el ser, puesto que el no ser es un determinado ente de razón, es decir, aprehendido por la razón.

3. *A la tercera hay que decir:* Cuando se dice que el ser no puede ser aprehendido sin la razón de lo verdadero, esto puede entenderse de dos maneras. Una, que el ser no es aprehendido más que cuando la razón de lo verdadero es consecuencia de la aprehensión del ser. En este sentido, la frase contiene verdad. Otra, que el ser no puede ser aprehendido más que cuando se aprehende la razón de lo verdadero. En este sentido, la frase expresa algo falso; porque el ser entra en la razón de lo verdadero. Lo mismo sucedería si comparáramos lo inteligible al ser. Pues, de no ser inteligible, el ser no sería entendido; sin embargo, puede ser entendido a pesar de no entenderse su inteligibilidad. Por lo mismo, es verdadero el ser conocido; sin embargo, conociendo al ser no se conoce lo verdadero.

ARTICULO 4

Conceptualmente, ¿es o no es anterior el bien a lo verdadero?

Supra q.5 a.3 ad 4; *De Verit.* q.21 a.3; *In Hebr.* 11 lect.1.

Objeciones por las que parece que, conceptualmente, el bien es anterior a lo verdadero:

1. Como consta en I *Physic.*[18], lo que es universal, conceptualmente es lo primero. Pero el bien es más universal que lo verdadero, ya que lo verdadero es un determinado bien, es decir, un bien del entendimiento. Luego conceptualmente el bien es anterior a lo verdadero.

2. Más aún. Como se dijo (a.2), el bien está en las cosas; lo verdadero está en la composición y división que hace el entendimiento. Pero lo que está en las cosas es anterior a lo que está en el entendimiento. Luego conceptualmente el bien es anterior a lo verdadero.

3. Todavía más. Como consta en IV *Ethic.*[19], la verdad es una especie de virtud. Pero la virtud se encuentra dentro del bien, ya que, como dice Agustín[20], es una buena cualidad de la mente. Luego el bien es anterior a lo verdadero.

En cambio, lo que está en muchos, conceptualmente es lo primero. Pero lo verdadero está en cosas en las que no se encuentra lo bueno, por ejemplo en las matemáticas. Luego lo verdadero es anterior al bien.

Solución. *Hay que decir:* Aun cuando en la realidad el bien y lo verdadero se identifiquen con el ser, sin embargo, se diferencian conceptualmente. Por eso, hablando en sentido absoluto, lo verdadero es anterior al bien. Esto es así por dos motivos: 1) *Primero,* porque lo verdadero está más cerca que el bien del ser, que es anterior. Pues lo verdadero contempla al mismo ser de forma total e inmediata; pero el concepto de bien sigue al ser, en cuanto que de algún modo es perfecto; lo cual lo convierte en apetecible. 2) *Segundo,* porque el conocimiento por naturaleza precede al apetito. Por eso, como lo verdadero está vinculado con el conocimiento, y el bien con el apetito, conceptualmente lo verdadero es anterior al bien.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La voluntad y el entendimiento se incluyen mutuamente; pues el entendimiento conoce la voluntad y la voluntad quiere conocer al entendimiento. Así, entre las cosas que son orientadas hacia el objeto de la voluntad, también están incluidas las del en-

18. ARISTÓTELES, c.5 n.9 (BK 189a5): S. Th. lect.10 n.6-10. 19. ARISTÓTELES, c.7 n.6 (BK 1127a29): S. Th. lect.15 n.835. 20. S. AGUSTÍN, *De Libero Arbitrio, 2* c.19: ML 32,1267.

tendimiento, y viceversa. De ahí que, en el orden de lo apetecible, el bien es tenido como universal, y lo verdadero como particular. En el orden de lo inteligible es al revés. Y en cuanto que lo verdadero es un determinado bien, se sigue que el bien es anterior en el orden de lo apetecible, pero no porque sea anterior en sentido absoluto.

2. *A la segunda hay que decir:* Conceptualmente es anterior lo que primero concibe el entendimiento. Lo primero que aprehende el entendimiento es el mismo ser; lo segundo, que conoce el ser; lo tercero, que apetece el ser. Luego *primero* se da el concepto de ser; *después,* el de lo verdadero; *por último,* el de bien aun cuando éste se dé en las cosas.

3. *A la tercera hay que decir:* La virtud llamada *verdad* no es una verdad común, sino una determinada verdad según la cual el hombre, en dichos y hechos, se manifiesta como es. Y particularmente, se llama *verdad de la vida,* en cuanto que el hombre cumple aquello a lo que está ordenado por el entendimiento divino. Como se dijo (a.1), la verdad está en ciertas cosas. Y la *verdad de la justicia* lo es en cuanto que el hombre cumple lo que la ley ordena con respecto a la relación entre los hombres. De todas estas verdades particulares no se puede pasar a la verdad en general.

ARTICULO 5

Dios, ¿es o no es la verdad?

1-2 q.3 a.7; *In Sent.* 1 d.19 q.5 a.1; *De Verit.* q.1 a.7; *Cont. Gentes* 1,60.61.62; 3,51.

Objeciones por las que parece que Dios no es la verdad:

1. La verdad consiste en la composición y división que hace el entendimiento. Pero en Dios no hay ni composición ni división. Luego en El no está la verdad.

2. Más aún. Según Agustín en el libro *De Vera Religione*[21]: *La verdad es la imagen del principio.* Pero en Dios no hay imagen de ningún principio. Luego en Dios no está la verdad.

3. Todavía más. Lo que se dice de Dios se dice en cuanto que El es la primera causa de todo. Como el ser de Dios causa todo ser, v su bondad todo bien, si en Dios está la verdad, todo lo verdadero lo será por El. Que se peca es algo verdadero. Luego también lo será por El. Esto es evidentemente falso.

En cambio está lo que dice el Señor en Jn 14,6: *Yo soy el camino, la verdad y la vida.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya se dijo (a.1), la verdad se encuentra en el entendimiento en cuanto que aprehende las cosas como son; y en las cosas en cuanto que son adecuables al entendimiento. Todo esto es así en Dios en grado sumo. Pues su ser no sólo se conforma a su entendimiento, sino que también es su mismo entendimiento. Y su conocer es la medida y causa de cualquier otro ser y entendimiento. Y El mismo es su ser y su conocer. Por lo tanto, en El no sólo está la verdad, sino que El mismo es la primera y suma verdad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando en el entendimiento divino no hay composición ni división, sin embargo, por su inteligencia simple todo lo juzga y todo lo complejo lo conoce. Así, en su entendimiento está la verdad.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo verdadero de nuestro entendimiento se da cuando se conforma a su principio, esto es, a las cosas, de las cuales toma el conocer. La verdad de las cosas se da cuando se conforman a su principio, esto es, al entendimiento divino. Por esto, propiamente no se puede decir de la verdad divina, a no ser, tal vez, si se le aplica al Hijo, que tiene principio. Pero si hablamos de la verdad esencialmente, no es admisible, a no ser que la convirtamos en una proposición afirmativa o negativa. Ejemplo: *El Padre existe por sí mismo porque no existe por otro.* Igualmente puede decirse: La verdad divina es *imagen del principio,* en cuanto que su ser no es distinto de su entendimiento.

3. *A la tercera hay que decir:* El no ser y las privaciones por sí mismas no contienen verdad, sólo la tienen por la aprehensión del entendimiento. Toda aprehensión del entendimiento proviene de Dios. Por eso, lo que de verdad tiene la frase: *Este acto de fornicar es verdadero,*

21. C.36: ML 34,152.

proviene de Dios totalmente. Pero si se argumenta: *Luego este acto de fornicar proviene de Dios,* la frase no es más que el llamado sofisma de accidente.

ARTICULO 6

¿Hay o no hay una sola verdad como criterio de todo lo verdadero?

In Sent. 1 d.19 q.5 a.2; *De Verit.* q.1 a.4; q.21 a.4 ad 5; q.27 a.1 ad 7; *Cont. Gentes* 3,47; *Quodl.* 10, q.4 a.1; *De Carit.* a.9 ad 1.

Objeciones por las que parece que sólo hay una verdad, criterio de todo lo verdadero:

1. Según Agustín[22], superior a la mente humana sólo lo es Dios. Pero la verdad es superior a la mente humana; pues aun cuando la mente juzga sobre la verdad, sin embargo, lo hace no según propios principios, sino según los de la verdad. Luego sólo Dios es la verdad. Por lo tanto, no hay más verdad que Dios.

2. Más aún. Dice Anselmo en el libro *De veritate*[23]: Así como el tiempo está relacionado con lo temporal, la verdad lo está con lo verdadero. Pero sólo hay un tiempo para todo lo temporal. Luego sólo hay una verdad para todo lo verdadero.

En cambio está lo que se dice en el Sal 11,2: *¡Cuán pocas son las verdades entre los hombres!*

Solución. *Hay que decir:* En cierto modo una es la verdad por la que todo es verdadero, y en cierto modo no lo es. Para probarlo hay que tener presente que, cuando algo se atribuye a muchos unívocamente, aquello mismo se encuentra en cada uno propiamente, como *animal* se encuentra en cualquier especie de animal. Pero cuando algo se dice de muchos análogamente, aquello mismo se encuentra en uno solo de ellos propiamente, por el que son denominados todos los demás. Como *sano* se dice del animal, de la orina y de la medicina, no porque la salud esté en el animal sólo, sino porque por la salud del animal se llama medicina sana porque la produce, y orina sana porque la manifiesta. Y cuando la salud no está ni en la medicina ni en la orina, sin embargo, en ambas hay algo por lo que una la produce y otra la manifiesta.

Se ha dicho (a.1) que la verdad está primero en el entendimiento y después en las cosas, en cuanto que están orientadas hacia el entendimiento divino. Por lo tanto, si hablamos de la verdad en cuanto que está en el entendimiento, según su propia razón, en muchos entendimientos creados hay muchas verdades; lo mismo que en un solo entendimiento si conoce muchas cosas. Por eso, la Glosa[24] al Sal. 11,2: *¡Cuan pocas son las verdades entre los hombres!,* etc., dice que así como por una sola cara humana resultan muchas imágenes en un espejo, así para una sola verdad divina resultan muchas verdades. Y si hablamos de la verdad según está en las cosas, todas serían verdaderas con una sola verdad, a la que cada una se asemeja según su propia entidad. De este modo, aun cuando sean muchas las esencias o formas de las cosas, sin embargo, una sola es la verdad del entendimiento divino, según la cual todas las cosas son llamadas verdaderas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El alma no juzga todas las cosas según la verdad de cada una, sino según la verdad primera reflejada en ella como en un espejo según los primeros principios. De ahí se sigue que la verdad primera es mayor que el alma. Y, sin embargo, también la verdad creada, presente en nuestro entendimiento, es mayor que el alma, no absolutamente, sino en cierto modo, esto es, en cuanto que la perfecciona. Así, también puede decirse que la ciencia es superior al alma. Pero es verdad que ningún ser subsistente es superior al alma. Sólo Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo dicho por Anselmo contiene verdad por cuanto que las cosas son llamadas verdaderas por relación con el entendimiento divino.

22. S. AGUSTÍN, *De Trin.* 1.15 c.1: ML 42,1057. 23. C.14: ML 158,484. 24. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO (ML 191,155); cf. *Glossa interl.* (3,102r).

ARTICULO 7

La verdad creada, ¿es o no es eterna?

Supra q.10 a.3 ad 3; *In Sent.* 1 d.19 q.5 a.3; *De Verit.* q.1 a.5; *Cont. Gentes* 2,36.83.84; *De Pot.* q.3 a.17 ad 27.

Objeciones por las que parece que la verdad creada es eterna:

1. Agustín, en el libro *De libero arbitrio*[25], dice que nada hay más eterno que la razón de círculo y que dos y tres son cinco. Pero se trata de una verdad creada. Luego la verdad creada es eterna.

2. Más aún. Todo lo que existe siempre es eterno. Pero los universales están en todas partes y siempre. Luego son eternos. Por lo tanto, también lo verdadero que es universal en grado sumo.

3. Todavía más. Todo lo que es absolutamente verdadero, siempre fue verdadero y siempre lo será. Pero como la verdad de la proposición referida al presente es una verdad creada, también lo es la del futuro. Luego alguna verdad creada es eterna.

4. Por último. Todo lo que carece de principio y de fin es eterno. Pero la verdad de lo enunciable carece de principio y de fin. Porque si la verdad comenzó antes de que existiese, verdadero será que la verdad no existía; y como era verdadero por alguna verdad, verdadero será que había verdad antes que comenzara a existir. Igualmente, si se dice que la verdad tiene final, se sigue que es después de dejar de existir; pues verdadero será que la verdad no existe. Luego la verdad es eterna.

En cambio, como se ha establecido anteriormente (q.10 a.3), sólo Dios es eterno.

Solución. *Hay que decir:* La verdad de lo enunciable no es más que una verdad del entendimiento. Pues lo enunciable está en el entendimiento y en la palabra. En cuanto que está en el entendimiento, en sí mismo contiene verdad. En cuanto que está en la palabra, es un enunciable verdadero si expresa la verdad del entendimiento; no por alguna verdad existente en el enunciable como en su sujeto. Ejemplo: Se dice que la orina es sana, no por la salud que contiene, sino porque indica la salud existente en el animal. Igualmente, como se dijo (a.1), las cosas son llamadas verdaderas por la verdad del entendimiento. Por eso, si ningún entendimiento fuera eterno, ninguna verdad lo sería. Pero, porque el único entendimiento eterno es el divino, sólo en El la verdad es eterna. Tampoco por eso se sigue que algo sea eterno como Dios, pues la verdad del entendimiento divino es el mismo Dios, como ya se demostró (a.5).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La razón de círculo y que dos y tres son cinco contienen eternidad en la mente divina.

2. *A la segunda hay que decir:* Que algo exista siempre y en todas partes, puede ser entendido de dos maneras. 1) *Una,* en cuanto que tiene la capacidad de extenderse a todo tiempo y lugar, como Dios a quien le corresponde estar en todas partes y siempre. 2) *Otra,* cuando no contiene nada que esté determinado por algún lugar o tiempo; como la materia prima, de la que se dice que es una, no porque tenga una forma, como el hombre es uno por la unidad de una forma, sino porque no tiene ninguna forma que produzca distinciones. Es en este sentido en el que se dice que cualquier universal está en todas partes y siempre, es decir, en cuanto que los universales prescinden del aquí y ahora. Pero no se sigue que sean eternos a no ser en el entendimiento si éste es el entendimiento eterno.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquello que ahora es, el que fuera antes de ser responde a que en su causa estaba el poder ser. Por eso, anulada la causa, hubiera sido anulado su poder ser. Sólo la causa primera es eterna. Pero de ahí no se sigue que lo que ahora es, en aquella causa siempre hubiera sido real el llegar a ser, a no ser en cuanto que en la causa eterna siempre fue real que llegara a ser. Esta causa sólo lo es Dios.

4. *A la cuarta hay que decir:* Porque nuestro entendimiento no es eterno, tampoco lo es la verdad de los enunciables formados por nosotros, sino que empezó. Y antes de que existiera la verdad, no era verdadero decir que tal verdad no existiese, a no ser por el entendimiento divino, el único en el que la ver-

25. L.2c.8: ML 32,1251.

dad es eterna. Pero ahora es verdadero decir que entonces la verdad no existía. Y que algo no es verdadero, no lo es más que por la verdad que ahora hay en nuestro entendimiento; no por alguna verdad que provenga de la cosa. Porque ésta es la verdad del no ser, pues el no ser nada tiene en sí que sea verdadero, sino sólo por parte de nuestro entendimiento cuando lo concibe. Por eso, decir que la verdad no existía sería verdadero en tanto en cuanto concibamos el mismo no ser como previo a su ser.

ARTICULO 8

La verdad, ¿es o no es inmutable?

In Sent. 1 d.19 q.5 a.3; *De Verit.* q.1 a.6.

Objeciones por las que parece que la verdad es inmutable:

1. Agustín, en el libro II *De libero arbitrio*[26], dice que la verdad no es igual a la mente porque sería mutable como lo es la mente.

2. Más aún. Es inmutable lo que permanece después de todo cambio, como la materia prima, que es ingénita e incorruptible porque permanece después de toda generación y corrupción. Pero la verdad permanece después de todo cambio, porque después de todo cambio es verdadero decir ser o no ser. Luego la verdad es inmutable.

3. Todavía más. Si cambia la verdad de un enunciado, en grado sumo cambiaría si cambiase lo enunciado. Pero ni así cambia. Pues, según Anselmo[27], la verdad es una determinada rectitud por la que algo cumple lo que de él hay en la mente divina. La proposición *Sócrates está sentado,* de la mente divina recibe el significado de estar sentado Sócrates; y también el mismo significado cuando no está sentado. Luego la verdad de la proposición en nada cambia.

4. Por último. Donde hay una misma causa, hay un mismo efecto. Pero una misma cosa es causa de estas tres proposiciones: *Sócrates está sentado, estará sentado, estuvo sentado.* Luego la misma verdad hay en las tres. Por lo tanto, la verdad de tales proposiciones permanece inmutable. Lo mismo que la verdad de cualquier otra proposición.

En cambio está lo que se dice en el Sal 11,2: *¡Cuán pocas son las verdades entre los hombres!*

Solución. *Hay que decir:* Como ya se dijo (a.1), propiamente la verdad está en el entendimiento, y las cosas son llamadas verdaderas por la verdad que hay en algún entendimiento. Por lo tanto, la mutabilidad de la verdad hay que analizarla con respecto al entendimiento, cuya verdad consiste en que tenga conformidad con las cosas conocidas. Y dicha conformidad puede cambiar de dos maneras, lo mismo que cualquier otra semejanza, según el cambio de uno de los términos de la comparación. Una manera, por parte del entendimiento, que se tenga una u otra opinión de una misma cosa. La otra manera, si, manteniendo la misma opinión de una cosa, esa cosa no cambia.

Por lo tanto, si hay algún entendimiento en el que no pueda darse un cambio de opinión, o al que no se le escape nada, en él la verdad es inmutable. Como se demostró (q.14 a.15), un entendimiento así lo es el divino. Por eso, la verdad del entendimiento divino es inmutable. En cambio, la verdad de nuestro entendimiento es cambiable. No porque ella esté sometida a mutación, sino porque nuestro entendimiento pasa de la verdad a la falsedad. Así, puede decirse que las formas son cambiables. Pero la verdad del entendimiento divino, criterio de que todo lo demás sea o no sea verdadero, es completamente inmutable.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín está hablando de la verdad divina.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo verdadero y el ser son convertibles. Por eso, así como el ser no se genera ni se corrompe en cuanto tal, sino sólo accidentalmente, esto es, en cuanto que se genera o se corrompe esto o aquello, como se dice en I *Physic.*[28], así también la verdad cambia no porque en ella no permanezca ninguna verdad, sino porque no permanece la verdad que era antes.

3. *A la tercera hay que decir:* La proposición no sólo contiene verdad como otras cosas de las que se dice que la contienen, en cuanto que cumplen lo que

26. C.12: ML 32,1259. 27. *De Verit.* c.7: ML 158, 475; c.10: ML 158,478. 28. ARISTÓTELES, c.8 n.6 (BK 191b17): S. Th. lect.14 n.4-7.

está ordenado por el entendimiento divino, sino que se dice que contiene verdad de un modo especial, en cuanto que expresan la verdad, del entendimiento, la cual consiste en la conformidad entre el entendimiento y la cosa. Anulada dicha conformidad, cambia la verdad de la opinión y, consecuentemente, la verdad de la proposición. Así, pues, la proposición *Sócrates está sentado,* al estar sentado la proposición será verdadera por la verdad del hecho, en cuanto que lo indica; y también por la verdad del significado, en cuanto que expresa una opinión verdadera. Pero al levantarse Sócrates, la primera verdad permanece y cambia la segunda.

4. *A la cuarta hay que decir:* La acción de estar sentado de Sócrates, que es la causa de la verdad de la proposición *Sócrates está sentado,* no es tenida por igual mientras Sócrates está sentado que después ó antes de estar sentado. De ahí que la verdad causada por el hecho sea tenida de diversas maneras; y de diversas maneras se expresa con proposiciones en presente, en pretérito o en futuro. De ahí no se sigue que, aun cuando una de las tres proposiciones sea verdadera, la misma verdad permanezca invariable.

CUESTIÓN 17

Sobre la falsedad

Ahora hay que tratar sobre la falsedad. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. La falsedad, ¿está o no está en las cosas?—2. ¿Está o no está en el sentido?—3. ¿Está o no está en el entendimiento?—4. Oposición entre verdadero y falso.

ARTICULO 1

La falsedad, ¿está o no está en las cosas?

In Sent. 1 d.19 q.5 a.1; *De verit,* q.1 a.10; *In Metaphys.* 5, lect.22; 6, lect.4.

Objeciones por las que parece que la falsedad no está en las cosas: 1. Agustín, en el libro *Soliloq.*[1] dice: *Si lo verdadero es lo que es, habrá que concluir, aun cuando todos se opusieran, que lo falso no está en ninguna parte.*

2. Más aún. Falso viene de falsear[2]. Pero las cosas no falsean, como dice Agustín en el libro *De Vera Relig.*[3], *porque no muestran más que su especie.* Luego lo falso no se encuentra en las cosas.

3. Todavía más. Se dice que lo verdadero está en las cosas por relación con el entendimiento divino, como ya se indicó (q.16 a.1). Pero cualquier cosa por existir ya imita a Dios. Luego cualquier cosa es verdadera, sin falsedad. Por lo tanto, ninguna cosa es falsa.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De Vera Relig.*[4]: *Todo cuerpo es verdadero cuerpo y es falsa unidad.* Porque imita a la unidad y no es unidad. Pero cualquier cosa imita la bondad divina, y no la iguala. Luego la falsedad está en todas las cosas.

Solución. *Hay que decir:* Como lo verdadero y lo falso se oponen, y los opuestos lo son sobre lo mismo, es necesario que la falsedad se busque antes

1. L.2 c.8: ML 32,892. 2. El original latino dice: *Falsum est a fallendo.* El sentido exacto es el de *engañar.* Hemos traducido *falsear* porque queda más evidente la raíz verbal. No obstante, *falsear* implica el *engañar,* ya que se quiere dar a conocer lo distintp a lo que algo es realmente. La siguiente frase de Agustín: *quia non ostendunt aliud quam suam speciem,* y que hemos traducido literalmente, puede traducirse: *porque no manifiestan más que lo que son.* Es decir, no falsean; y, por lo tanto, no engañan. *(N. del T.)* 3. C.36: ML 34,152. 4. C.34: ML 34,150. Aquí se incluye una nueva objeción a la que responde en su ad 4. De ahí que las objeciones sean 4 y no 3. Cf. q.13 a.10 ad 4.5. *(N. del T.)*

allí donde primero se encuentra la verdad; esto es, en el entendimiento. Pero en las cosas no hay ni verdad ni falsedad más que en relación con el entendimiento. Como quiera que a cualquier cosa, por lo que le corresponde esencialmente, se le aplica el sentido absoluto, y por lo que le corresponde accidentalmente, se le aplica el sentido de en cierto modo, una cosa cualquiera puede ser llamada absolutamente falsa al compararla con el entendimiento del que depende si se la compara esencialmente; y con respecto a otro entendimiento, si se la compara accidentalmente, no podrá ser llamada falsa más que en cierto modo.

Las cosas naturales dependen del entendimiento divino como del entendimiento humano dependen las artificiales. Así, pues, son llamadas cosas artificiales falsas absoluta y esencialmente en cuanto que les falta el contenido del arte; por eso se dice que un artista hace una obra falsa cuando no la realiza según los patrones del arte.

Así, en las cosas dependientes de Dios no se puede encontrar la falsedad por su comparación con el entendimiento divino, ya que lo que hay en las cosas procede del dictamen del entendimiento divino; a no ser, quizás, que se encuentre sólo en los agentes con voluntad, en los cuales está la capacidad de no seguir lo ordenado por el entendimiento divino; pues en esto consiste el mal de culpa; de ahí que en las Escrituras esos pecados sean llamados *falsedad* y *mentira,* tal como se dice en el Sal. 4,3: *¿Por qué amáis la vanidad; por qué buscáis el engaño?* De la misma forma que, por oposición, se llama *verdad de vida* aquella obra virtuosa que sigue lo ordenado por el entendimiento divino, tal como se dice en Jn 3,21: *Quien practica la verdad, encuentra la luz.* Pero por relación a nuestro entendimiento, al que se comparan las cosas naturales accidentalmente, pueden ser llamadas falsas no en sentido absoluto, sino en cierto modo. Y esto de doble manera. 1) *Una,* por razón del significado; llamando falso en las cosas a aquello que, verbal o conceptualmente, se indica o se define en sentido falso. Así, cualquier cosa puede ser llamada falsa en cuanto se refiera a lo que no le corresponde. Como si dijéramos: el diámetro es un falso medible, tal como señala el Filósofo en V *Metaphys.*[5]; o *el actor es un falso Héctor,* tal como señala Agustín en el libro *Soliloq.*[6] Y, por el contrario, cualquier cosa puede ser llamada verdadera por lo que le corresponde.

2) *Otra,* por razón de la causa. Así, se dice que es falsa una cosa que está hecha de tal forma que de ella se tiene una falsa opinión. Y porque llevamos innato el juzgar por apariencias, puesto que el origen de nuestro conocimiento está en los sentidos, los cuales lo primero e inmediato que captan es lo externo, llamamos falsas a las cosas que por sus apariencias tienen cierta semejanza con otras, por las que aquéllas son llamadas falsas. Ejemplo: La hiel es falsa miel; el estaño es falsa plata. Según esto, en el libro *Soliloq.*[7] Agustín dice: *Llamamos falsas a aquellas cosas que concebimos como similares.* Y el Filósofo, en el V *Metaphys.*[8] dice: Son llamadas falsas *aquellas cosas que están hechas para parecer lo que no son o como no son.* Por lo mismo, se llama falso al hombre con inclinación a pensar y decir falsedades. Pero no ocurre así cuando el hombre puede caer en errores; porque, de lo contrario, también los sabios y los eruditos serían llamados falsos, como se dice en V *Metaphys.*[9].

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Lo comparado al entendimiento, según lo que es, es llamado verdadero; según lo que no es, es llamado falso. Por eso, *un verdadero actor es un falso Héctor,* como se dice en II *Soliloq.*[10]. Por lo tanto, así como en lo que es se encuentra algo de no ser, así también en lo que es se encuentra alguna razón de falsedad.

2. *A la segunda hay que decir:* Las cosas no engañan por sí mismas, sino accidentalmente. Pues dan pie para las falsedades, por tener semejanza con aquello que no son.

3. *A la tercera hay que decir:* No se llaman falsas las cosas por su relación al entendimiento divino; de ser así, serían falsas absolutamente. Sino por su rela-

5. ARISTÓTELES, 4 c.29 n.l (BK 1024b19): S. Th. lect.22. 6. L.2 c.10: ML 32,893. 7. L.2 c.6: ML 32,889. 8. ARISTÓTELES, 4 c.29 n.1 (BK 1024b21). 9. ARISTÓTELES, 4 c.29 n.5 (BK 1025a2). 10. S. AGUSTÍN, c.10: ML 32,893.

ción a nuestro entendimiento, por lo cual se las llama falsas en cierto modo.

4. *A la cuarta hay que decir:* La imagen o semejanza defectuosa no reviste carácter de falsedad a no ser en cuanto que da pie para una falsa opinión. Por lo tanto, no se dice que sea falso aquello donde se encuentra la semejanza; sino allí donde hay una semejanza tal que induce a que haya una falsa opinión no en algunos, sino en muchos.

ARTICULO 2

La falsedad, ¿está o no está en el sentido?

q.54 a.5; q.85 a.6; *In Sent.* 2 d.7 q.2 a.1 ad 1; d.39 q.1 a.1 ad 5; *De Verit.* q.1 a.2.11; *In De anima* 3, lect.6; *In Metaphys.* 4 lect.12; *De Malo* q.7 a.5 ad 6.

Objeciones por las que parece que la falsedad no está en el sentido:

1. Dice Agustín en el libro *De Vera Religione* [11]: *Si todos los sentidos del cuerpo, lo que reciben lo comunican tal cual, desconozco qué más se les puede exigir.* Si es así, parece que los sentidos no nos engañan. Por lo tanto, la falsedad no está en el sentido.

2. Más aún. Dice el Filósofo en IV *Metaphys.* [12]: *La falsedad no es algo propio de los sentidos, sino de la fantasía.*

3. Todavía más. Lo verdadero y lo falso no está en lo simple, sino en lo compuesto. Pero al sentido no le corresponde ni componer ni dividir. Luego la falsedad no está en el sentido.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Soliloq.* [13]: *Es claro que somos engañados por la seducción de lo parecido que captan los sentidos.*

Solución. *Hay que decir:* En el sentido no hay que buscar la falsedad a no ser en cuanto que allí está la verdad. Pero la verdad no está en el sentido de tal forma que el sentido conozca la verdad, sino en cuanto que el sentido capta verdaderamente lo sensible, como se dijo (q.16 a.2). Esto sucede cuando capta las cosas tal como son. De ahí que la falsedad esté en el sentido en cuanto que los sentidos captan o juzgan las cosas como distintas a lo que son. El sentido puede conocer las cosas en cuanto que en él hay imagen de las cosas. Y la imagen de alguna cosa está en el sentido de tres maneras. 1) *Una,* primaria y directamente [a]: como en la vista está la imagen de los colores y de otras cosas propias de lo sensible. 2) *Otra,* directa pero no primariamente: como en la vista está la imagen de la figura o del tamaño y otras cosas comunes de lo sensible. 3) *La última,* ni primaria ni directamente, sino de forma accidental: como en la vista está la imagen del hombre, no en cuanto hombre, sino porque este o aquel color se da en el hombre.

Con respecto a las propiedades de lo sensible, el sentido no tiene un falso conocimiento a no ser accidentalmente, y pocas veces. Esto sucede por la indisposición del órgano sensitivo que no capta en toda su dimensión la forma sensible. Como sucede con las facultades pasivas que, por indisposición, reciben deficientemente la sensación. Ejemplo: A un enfermo que tenga mal el paladar, lo dulce le parecerá amargo. En cambio, de lo que es común y accidental en lo sensible, incluso un sentido perfecto puede formarse un juicio falso, ya que el sentido no lo capta de manera directa, sino accidental; o, partiendo de los derivados, en cuanto que su punto de referencia está en otras cosas.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Afectar un sentido es su mismo sentir. Y puesto que los sentidos comunican tal como reciben, se sigue que no nos equivocamos al decir que sentimos algo. Pues, debido a que el sentido puede recibir algo distinto a lo que la cosa es realmente, se sigue que no nos puede comunicar algo distinto a lo que la cosa es realmente. Por eso nos engañamos por el sentido con respecto a la cosa, no con respecto al sentir en sí mismo.

2. *A la segunda hay que decir:* Se dice que la falsedad no es algo propio de los sentidos porque no se equivocan con respecto a su propio objeto. Por eso, otra versión mucho más clara, dice: *El sentido de lo que es su objeto sensible no es falso.* Por lo demás, la falsedad se atribuye a la fantasía, porque representa la imagen incluso de lo que no está presente. Por eso,

11. C.33: ML 34,149. 12. ARISTÓTELES, 3 c.5 n.7 (BK 1010b2): S. Th. lect.14 n.692. Cf. AVERROES, *In Metaphys.* l.4 comm.24 (8, 91H). 13. L.2 c.6: ML 32,890.

cuando alguien toma la imagen por la realidad, incurre en falsedad. De ahí que el Filósofo, en V *Metaphys.* [14], diga que las sombras, las pinturas y los sueños son llamados falsos porque no incluyen aquello de lo que sólo se han hecho una imagen.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquel argumento es viable por lo que implica: la falsedad no está en lo sensible como lo verdadero y lo falso en quien conoce.

ARTICULO 3

La falsedad, ¿está o no está en el entendimiento?

q.58 a.5; q.85 a.6; *In Sent.* 1 d.19 q.5 a.1 ad 7; *De Verit* q.1 a.12; *Cont. Gentes* 1,59; 3,108; *In De anima* 3, lect.11; *In Metaphys.* 6, lect.4; 9 lect.11; *In Periherm.* 1, lect.3.

Objeciones por las que parece que la falsedad no está en el entendimiento:

1. Dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[15]: *Todo el que engaña no conoce aquello en que se engaña.* Pero se dice que lo falso está en algo conocido por lo que nos engañamos. Luego la falsedad no está en el entendimiento.

2. Más aún. Dice el Filósofo en el III *De Anima*[16]: *El entendimiento es siempre correcto.* Luego la falsedad no está en el entendimiento.

En cambio está lo que se dice en el III *De Anima*[17]: *Donde se forman los conceptos, allí está lo verdadero y lo falso.* Pero los conceptos se forman en el entendimiento. Luego lo verdadero y lo falso están en el entendimiento.

Solución. *Hay que decir:* Así como una cosa tiene el ser por su propia forma, así también la facultad cognoscitiva conoce la imagen de lo conocido. Por eso, así como a una cosa natural no le falta el ser que le corresponde por su forma, si bien le pueden faltar accidentes o derivados; o así como a un hombre le pueden faltar los dos pies, pero no el ser hombre, así también la facultad cognoscitiva conociendo no puede fallar con respecto a alguna cosa cuya imagen la informa, pero sí puede fallar con respecto a algún derivado o accidente de aquella misma cosa. Como ya se dijo (a.2), la vista no falla con respecto a lo que es su objeto propio sensible, aunque sí con respecto a sus derivados y accidentes.

Además, así como lo sensible está informado directamente por la imagen de su propio objeto, así también el entendimiento está informado por la imagen de la esencia del objeto. Por eso, con respecto a *lo que algo es,* el entendimiento no falla; como tampoco lo hace el sentido con respecto a su objeto propio. Pero puede fallar al componer y dividir, ya que, mientras conoce la esencia de su objeto, puede atribuirle algo que no le corresponde o algo que se le opone. Pues, para juzgar, el entendimiento se encuentra como el sentido a la hora de juzgar lo sensible común o accidental.

Sin embargo, hay que establecer la misma diferencia que se expuso al hablar de la verdad (q.16 a.2): que la falsedad puede estar en el entendimiento, no sólo porque el entendimiento tenga un conocimiento falso, sino porque el entendimiento la conoce como conoce la verdad; por otra parte, como ya se dijo (a.2), la falsedad no está en el sentido como algo conocido. Porque la falsedad del entendimiento se da directamente sólo con respecto a la composición del entendimiento, accidentalmente puede estar también en la operación por la que el entendimiento conoce *lo que algo es,* en cuanto que allí se mezcla con la composición que hace el entendimiento. Y esto puede suceder de dos maneras. 1) *Una,* porque el entendimiento atribuye a una cosa la definición de otra. Ejemplo: Aplicar al hombre la definición de círculo. Así, la definición de una cosa es falsa en otra. 2) *Otra,* porque se mezclan partes de definición que no pueden ir juntas a un tiempo. Así, la definición no es falsa sólo con respecto a algo, sino que lo es en sí misma. Ejemplo: Si se construye la definición de *animal racional cuadrúpedo,* el entendimiento que lo haga es falso, pues falsa es la construcción *algún animal racional es cuadrúpedo.* Por eso, conociendo las esencias simples, un entendimiento no puede ser falso; sino que o es verdadero o no entiende absolutamente nada.

14. ARISTÓTELES, 4, c.29 n.1 (BK 1024b23): S. Th. lect.22 n.1128. 15. Q.32: ML 40,22. 16. ARISTÓTELES, c.10 n.4 (BK 433a26): S. Th. lect.15 n.826. 17. ARISTÓTELES, c.6 n.1 (BK 430a27): S. Th. lect.11 n.747.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El objeto propio del entendimiento es la esencia de una cosa. Propiamente, decimos que entendemos algo cuando, al haberlo reducido a *lo que es,* lo juzgamos. Así sucede con las demostraciones en las que no hay falsedad. Y así hay que entender lo que dice Agustín:[18]: *Todo el que se engaña no conoce aquello en que se engaña.* Pero no hay que entenderlo como si no nos engañáramos en ninguna operación del entendimiento.

2. *A la segunda hay que decir:* El entendimiento es siempre correcto con respecto a los principios. Y con respecto a ellos no falla, lo mismo que tampoco lo hace con respecto a *lo que algo es.* Pues principios directamente evidentes son aquellos que se entienden una vez entendidos sus términos, pues el predicado entra en la definición de sujeto.

ARTICULO 4

Lo verdadero y lo falso, ¿son o no son contrarios?

q.58 a.4 ad 2; 1-2 q.8 a.1 ad 3; q.35 a.5 ad 2; q.36 a.1; q.64 a.3 ad 3; *Cont. Gentes* 2,50.55; *In Metaphys.* 7, lect.6.

Objeciones por las que parece que lo verdadero y lo falso no son contrarios:

1. Lo verdadero y lo falso se oponen como lo que es y lo que no es; pues *verdadero es lo que es,* como dice Agustín[19]. Pero lo que es y lo que no es no se oponen como contrarios. Luego lo verdadero y lo falso no son contrarios.

2. Más aún. Uno de los contrarios nunca está en el otro. Pero lo falso está en lo verdadero. Porque, como dice Agustín en el libro *Soliloq.*[20]: *El actor no sería un falso Héctor si no fuera un verdadero actor.* Luego lo verdadero y lo falso no son contrarios.

3. Todavía más. En Dios no hay ninguna contradicción; pues nada de la sustancia divina es contrario, como dice Agustín en el XII *De Civ. Dei*[21]. Pero la falsedad se opone a Dios; pues en la Escritura el ídolo es llamado *mentira.* Dice Jer. 8,5; *Abrazaron la mentira.* Glosa[22]: *Esto es, los ídolos.* Luego lo verdadero y lo falso no son contrarios.

En cambio está lo que dice el Filósofo en II *Periherm.*[23]: La falsa opinión es contraria a la verdadera.

Solución. *Hay que decir:* Lo verdadero y lo falso se oponen como los contrarios y no como la afirmación a la negación, como sostuvieron algunos[24]. Para probarlo, hay que tener presente que la negación ni añade algo al sujeto ni tampoco lo determina. Por eso es aplicable tanto al ser como al no ser; como *el que no ve, el que no está sentado.* La privación, por su parte, no añade nada al sujeto, pero lo determina; ya que se trata de una negación en el sujeto, como se dice en IV *Metaphys.*[25]. Ejemplo: *Ciego* no se dice más que del nacido para poder ver.

En cambio, lo contrario pone algo y determina al sujeto. Ejemplo: *Negro* es una especie de color. Y lo falso pone algo. Ya que, como dice el Filósofo en IV *Metaphys.*[26], falso se dice de aquello que parece ser lo que no es, o no ser lo que es. Pues así como lo verdadero añade algo adecuado al objeto, lo falso añade lo inadecuado. Por lo tanto, es evidente que lo verdadero y lo falso son contrarios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En las cosas, lo que en ellas es, es su verdad; pero lo que es aprehendido, es lo verdadero del entendimiento, en el que, como lo primero, está la verdad. Por eso, lo aprehendido como lo que no es, es lo falso. Aprehender el ser y el no ser implica contradicción, como prueba el Filósofo en II *Periherm.*[27], según el cual, el contenido de la expresión *lo bueno es bueno,* es contraria al de *lo bueno no es bueno.*

2. *A la segunda hay que decir:* Lo falso no se fundamenta en lo verdadero como algo que le es contrario, como tampoco lo malo se fundamenta en lo bueno como algo que le es contrario, sino que se fundamenta en lo que lo soporta. Y

18. *Octoginta trium quaest.* q.32: ML 40,22. 19. *Soliloq.* 1.2 c.5: ML 32,889. 20. L.2 c.10: ML 32,893. 21. C.2: ML 41,350. 22. *Glossa interl,* a Ier. 8,5 (4,123v); cf. S. JERÓNIMO, *In Ierem.* 1.2: ML 24,765. 23. ARISTÓTELES, c.14 n.10 (BK 23b35). 24. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa theol.* p.1 n.101 (QR 1,159). 25. ARISTÓTELES, 3 c.2 n.8 (BK 1004a15): S. Th. lect.3 n.564-566. 26. ARISTÓTELES, 3 c.7 n.1 (BK 1011b26): S. Th. lect.16 n.720. 27. ARISTÓTELES, c.14 n.10 (BK 23b35).

esto es así porque tanto lo verdadero como el bien son generales y se identifican con el ser. Por eso, así como toda privación se fundamenta en el sujeto que es el no ser, así también todo mal se fundamenta en algún bien, y todo lo falso en algo verdadero.

3. *A la tercera hay que decir:* Porque los contrarios y los opuestos están hechos como realidades privativas acerca de lo mismo, así también en Dios nada hay que se le oponga a sí mismo, ni con respecto a su bondad, ni a su verdad, puesto que en su entendimiento no puede haber falsedad alguna. Pero en nuestra aprehensión algo hay de contradicción: pues la verdadera opinión de algo se opone a la falsa contradicción de lo mismo. Por eso, los ídolos son llamados mentiras con respecto a la verdad divina, en cuanto que la falsa opinión sobre los ídolos contradice la verdadera opinión sobre la unidad de Dios.

CUESTIÓN 18

Sobre la vida de Dios

Puesto que entender lo hacen los vivientes, después de haber tratado lo referente a la ciencia y entendimiento de Dios, hay que analizar ahora lo concerniente a su vida. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. Vivir, ¿quién lo hace?—2. ¿Qué es la vida?—3. Dios, ¿vive o no vive?—4. En Dios, ¿todo es o no es vida?

ARTICULO 1

¿Viven o no viven todas las cosas naturales?

2-2 q.179 a.1; *In Sent.* 3 a.35 q.1 a.1; 4 d.14 q.2 a.3 q.ª 2; d.49 q.1 a.2 q.ª 3; *De Verit.* q.4 a.8; *Cont. Gentes* 1, 97; 4, 11; *In De div, nom.* 6 lect.1; *De Pot.* q.10 a.1; *In De anima* 1 lect.l4; 2 lect.1; *In Io* c.17 lect.1.

Objeciones por las que parece que todas las cosas naturales viven:

1. Dice el Filósofo en VIII *Physic.*[1]*: El movimiento es como una determinada vida en la naturaleza de todo lo existente.* Pero todas las cosas naturales participan del movimiento. Luego todas las cosas naturales participan de la vida.

2. Más aún. Se dice que las plantas viven en cuanto que en sí mismas tienen el principio del movimiento, de su desarrollo y de su declive. Pero el movimiento local es, por naturaleza, anterior y más perfecto que el movimiento de desarrollo y declive, tal como se prueba en VIII *Physic.*[2] Así, pues, como quiera que todos los cuerpos naturales tienen algún principio de movimiento local, parece que todos los cuerpos naturales viven.

3. Todavía más. Entre los cuerpos naturales, los más imperfectos son los elementos. Pero a ellos se les atribuye la vida. De hecho se dice: *aguas vivas.* Luego con más razón los otros cuerpos naturales tienen vida.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.VI *De Div. Nom.*[3]: *Las plantas viven por la última onda de la vida.* De lo cual parece deducirse que las plantas tienen el grado vital más ínfimo. Pero los cuerpos inanimados son inferiores a las plantas. Luego no viven.

Solución. *Hay que decir:* Por los seres que, evidentemente, viven, podemos saber quiénes viven y quiénes no viven. Vivir les corresponde, evidentemente, a los animales; pues se dice en el libro *De vegetabilibus*[4]*: La vida en los animales resulta evidente.* Por lo tanto, hay que distinguir entre vivientes y no vivientes, distinción por la que se dice que los animales viven. Es decir, lo primero y lo

1. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 250b14): S. Th. lect.1 n.2. 2. ARISTÓTELES, c.7 n.2 (BK 260a28): S. Th. lect.14 n.3-6. 3. § 1: MG 3,856. 4. ARISTÓTELES, *De Plantis* 1 c.1 (BK 815a10).

último por lo que la vida resulta evidente. Lo primero, por lo que decimos que un animal vive, es el movimiento que empieza a tener por sí mismo; y decimos que vive mientras manifiesta tener tal movimiento. Pero cuando no tiene movimiento por sí mismo, o tiene que ser movido por otro, entonces se dice que está muerto, que le falta la vida. Por lo cual, resulta claro que son propiamente vivientes por moverse a sí mismos con algún tipo de movimiento; bien se tome el movimiento en sentido propio, cuando es denominado acto imperfecto, es decir, en sentido potencial; bien se tome el movimiento en sentido general, cuando es denominado acto perfecto, como cuando al entender y al sentir se les llama *moverse,* tal como se dice en el III *De Anima* [5]. Así, son llamados vivientes aquellos seres que se mueven o actúan por sí mismos; aquellos que, por naturaleza, ni se mueven ni actúan, no pueden ser llamados vivos, a no ser sólo por semejanza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo dicho por el Filósofo puede ser entendido bien del movimiento primero, el de los cuerpos celestes; bien del movimiento en general. En ambos sentidos no es atribuible, con propiedad, a la vida de los cuerpos naturales; sólo lo es por semejanza. Pues el movimiento del cielo está en el universo de las naturalezas corpóreas, como en el animal está el movimiento del corazón por el que conserva la vida. De igual forma, cualquier movimiento natural tiene con las cosas naturales algo parecido a la operación vital. Por eso, si todo el universo corporal fuese un animal, cuyos movimientos tuvieran su origen en un motor intrínseco, como sostuvieron algunos, se seguiría que el movimiento sería la vida de todos los cuerpos naturales.

2. *A la segunda hay que decir:* A los cuerpos pesados y a los ligeros no les corresponde moverse, a no ser cuando no tienen la situación que les corresponde por naturaleza, como, por ejemplo, cuando están fuera de su lugar propio. Pues cuando están en su lugar propio y natural, descansan. Por su parte, las plantas y los demás vivientes se mueven con movimiento vital por su propia disposición natural, no por acercarse o alejarse más o menos de ella. Más aún, en la medida en que se alejan de tal movimiento, tanto más se alejan de su disposición natural.

Por otra parte, los cuerpos pesados y los ligeros son movidos por un motor extrínseco, o generador, que da forma o quita obstáculos, como se dice en VIII *Physic.*[6] Por lo tanto, no se mueven a sí mismos como los vivientes.

3. *A la tercera hay que decir:* Se llaman aguas vivas porque fluyen constantemente; en cambio, las aguas estancadas, que no responden al principio del constante fluir, se llaman aguas muertas, como las aguas de las cisternas o las de los embalses. Y son llamadas así por semejanza; pues en cuanto que parece que se mueven, se asemejan a lo vivo. Pero en ellas no hay verdadera vida, pues no se mueven por sí mismas, sino por una causa que las genera. Lo mismo cabe decir de lo pesado y lo ligero.

ARTICULO 2

La vida, ¿es o no es una operación determinada?

q.54 a.1 ad 2; 2-2 q.179 a.1 ad 1; *In Sent.* 3 d.35 q.1 a.1 ad 1; 4 d.49 q.1 a.2 q.ª 3; *Cont. Gentes* 1, 98; *In De div. nom.* 6 lect.1.

Objeciones por las que parece que la vida es una operación determinada:

1. Nada se divide más que en partes de su género. Pero el vivir se divide en operaciones, como consta por el Filósofo en II *De Anima* [7], el cual pone cuatro: comer, sentir, moverse y conocer. Luego la vida es una operación determinada.

2. Más aún. Se dice que la vida activa es distinta de la contemplativa. Pero los contemplativos no se distinguen de los activos más que por ciertas operaciones. Luego la vida es una operación determinada.

3. Todavía más. Conocer a Dios es una operación determinada. Y es vida, como resulta de aquello de Jn 17,3: *Esta es la vida eterna: que te conozcan sólo a Ti,*

5. ARISTÓTELES, c.7 n.1 (BK 431a6): S. Th. lect.12 n.765-767. 6. ARISTÓTELES, c.4 n.7 (BK 255b35): S. Th, lect.8 n.8. 7. ARISTÓTELES, c.2 n.2 (BK 413a22): S. Th. lect.3 n.253-255.

Dios verdadero. Luego la vida es una operación.

En cambio está lo que dice el Filósofo en II *De Anima* [8]: *En los vivientes la vida es el ser.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya se dijo (q.17 a.1 y 3), nuestro entendimiento, que propiamente tiene por objeto conocer la esencia de las cosas, empieza a conocer por el sentido que tiene por objeto propio los accidentes externos. Y lo que de las cosas aparece externamente, constituye el punto de partida para llegar a conocer la esencia de las cosas. Y como nombramos a las cosas tal como las conocemos, según dijimos (q.13 a.1), frecuentemente de las propiedades externas se toman los nombres para indicar las esencias de las cosas. Por eso, algunas veces estos nombres son tomados propiamente por las mismas esencias de las cosas y son dados principalmente para indicarlas. Otras veces, pero menos propiamente, son tomados y dados para indicar las mismas propiedades. Ejemplo: El nombre *cuerpo* es dado para indicar cualquier género de sustancias en cuanto que en ellas hay tres dimensiones; y así, el nombre *cuerpo* se da para indicar las tres dimensiones, pues el cuerpo es tenido como una especie de la cantidad. Lo mismo cabe decir de la vida. Pues el nombre *vida* está tomado de algo aparente de una cosa como es el moverse por si misma. Sin embargo, no se da para indicar eso, sino para indicar la sustancia que le corresponde según la naturaleza que conlleva el moverse por sí misma, o, también, y de algún modo, su impulso para actuar. Según esto, vivir no es más que el ser en tal naturaleza; y vida no significa más que lo mismo, pero en abstracto; como *carrera* significa en abstracto lo mismo que *correr.* De ahí que *vivo* sea un predicado sustancial, no accidental.

Sin embargo, algunas veces, si bien con menos propiedad, indica las mismas operaciones de la vida, de las cuales toma el nombre, como dice el Filósofo en IX *Ethic.*[9]: *Vivir principalmente consiste en sentir y conocer.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Allí, el Filósofo toma vivir como operación vital. Pero hay que decir, mejor, que sentir, conocer y similares, algunas veces son tomados por operaciones vitales; otras, por el mismo ser del que actúa. Pues en IX *Ethic.*[10] se dice que *ser es sentir o conocer,* o sea, poseer naturaleza para sentir o para conocer. En este sentido el Filósofo distingue el vivir entre aquellas cuatro operaciones. Pues, en este mundo, cuatro son los géneros de vivientes. Algunos sólo están capacitados para comer y sus derivados, como desarrollarse y reproducirse; algunos, además, llegan a sentir, como sucede en los animales inmóviles, por ejemplo, los astros; otros, además, pueden moverse localmente como animales perfectos; es el caso de los cuadrúpedos, las aves y similares; y otros, además, están capacitados para conocer, como los hombres.

2. *A la segunda hay que decir:* Se llaman operaciones vitales aquellas cuyos principios están en quienes actúan, de tal manera que ellos mismos impulsan tales operaciones. Sucede a veces que, para algunas operaciones, en los hombres no sólo están los principios naturales, como son las potencias, sino también algunas añadidas, como son los hábitos, que tienden, como por naturaleza, a cierto tipo de operaciones, haciendo que sean satisfactorias. Por eso se dice, por cierta semejanza, que aquella operación que al hombre le resulta satisfactoria, a la que tiene, en la que se ocupa o a la que dedica su quehacer, es vida humana. Por eso, algunos la llaman vida licenciosa; algunos, vida honesta. Por eso se distingue la vida activa de la contemplativa. Y por este modo de conocer a Dios se llama vida eterna.

3. *A la tercera hay que decir:* En lo dicho está incluida la respuesta.

ARTICULO 3

Dios, ¿vive o no vive?

Cont. Gentes 1, 97.98; 4, 11; *In Metaphys.* 12, lect.8; *In Io* c.14 lect.2.

Objeciones por las que parece que Dios no vive:

8. ARISTÓTELES, c.4 n.4 (BK 415b13): S. Th. lect.7 n.319. 9. ARISTÓTELES, c.9 n.7 (BK 1170a18): S. Th. Iect.11 n.1902. 10. ARISTÓTELES, c.9 n.9 (BK 1170a33): S. Th. lect.11 n.1908.

1. Como se dijo (a.1 y 2), vive aquello que se mueve por sí mismo. Pero el moverse no es propio de Dios. Luego tampoco el vivir.

2. Más aún. En todos los que viven hay algún principio que les hacen vivir. Se dice en el II *De Anima*[11]*: El alma es causa y principio del cuerpo del viviente.* Pero Dios no tiene principio alguno. Luego no le corresponde vivir.

3. Todavía más. El principio vital en las cosas vivientes que están junto a nosotros, es el alma vegetal, que no está más que en las cosas corporales. Luego a las cosas incorpóreas no les corresponde vivir.

En cambio está lo que se dice en el Sal. 83,3: *Mi corazón y mi carne se llenaron de gozo en el Dios vivo.*

Solución. *Hay que decir:* Propiamente y en grado sumo está la vida en Dios. Para demostrarlo, hay que tener presente que, si se dice que vive aquello que se mueve por sí mismo y no por otro, cuanto más perfecto sea esto en alguien, tanto más perfecta en él será la vida. En los seres que se mueven y en los movidos se encuentran los siguientes tres tipos: 1) Primero, el fin, que es el que mueve al agente; el agente principal que actúa por su propia forma, aunque a veces lo hace por medio de un instrumento que no tiene fuerza operativa, sino que se la da el agente, ya que al instrumento no le corresponde más que ejecutar la acción. 2) Hay algunos que se mueven a sí mismos, pero no relacionados con la forma y el fin, connatural en ellos, sino sólo relacionados con la ejecución de un movimiento; pero la forma por la que actúan y el fin por el que actúan están determinados por la naturaleza. Así son las plantas, que, por la forma impresa en su naturaleza, se mueven a sí mismas orientadas al desarrollo y declive.

3) Hay otros que se mueven a sí mismos, pero no relacionados sólo con la ejecución del movimiento, sino también con la forma principio del movimiento, que adquieren directamente. Así son los animales, cuyo principio de movimiento no es la forma impresa en su naturaleza, sino adquirida por el sentido. Por lo tanto, cuanto más perfecto sea su sentido, tanta mayor perfección hay en su movimiento. Pues aquellos animales que no tienen más sentido que el tacto, se mueven a sí mismos sólo con el movimiento de dilatación y contracción, como las ostras, cuyo movimiento es muy poco superior al de las plantas. Por su parte, aquellos que tienen facultades sensitivas capaces de conocer no sólo lo que está junto a ellos tocándolos, sino también lo que está distante, se mueven a sí mismos desplazándose con movimiento progresivo. Pero, aun cuando estos animales adquieren por el sentido la forma que es su principio motor, sin embargo, por sí mismos no establecen el fin de su operación o de su movimiento, sino que está impreso en su naturaleza, cuyo instinto los inclina a hacer lo que hacen movidos por la forma adquirida por los sentidos. Por lo tanto, por encima de estos animales están aquellos que se mueven a sí mismos, también orientados al fin que se fijan. Lo cual no se hace más que por la razón y el entendimiento, a los cuales les corresponde fijar la proporción entre el fin y lo que puede proporcionar, y orientar lo uno a lo otro. Por lo tanto, el modo más perfecto de vivir está en aquellos que tienen entendimiento; y éstos son los que también se mueven a sí mismos más perfectamente. Prueba esto el hecho de que en un mismo hombre la facultad intelectiva mueve las potencias sensitivas; y éstas por su poder mueven los órganos que ejecutan el movimiento. También sucede esto en las artes, pues vemos que el arte al que le corresponde el uso de la nave, esto es, el arte de la navegación, instruye al que le da forma, y ésta al que sólo la ejecuta, construyéndola.

Pero aun cuando nuestro entendimiento esté orientado a algo, sin embargo, algunas cosas están impresas en su misma naturaleza, como los primeros principios, que no pueden cambiar, y el último fin, que no puede no querer. Por lo tanto, aun cuando se mueva por algo, empero es necesario que, por lo que respecta a algunas cosas, sea movido por otro. Así, pues, aquello cuya naturaleza sea su mismo conocer, y a lo que esté orientado y que no esté determinado por otro, ése tiene el grado de vida más alto. Ese tal es Dios. Por lo tanto, en Dios está la vida en grado sumo. Por eso, el

11 ARISTÓTELES, c.4 n.3 (BK 415b8): S. Th. lect.7 n.319.

Filósofo en XII *Metaphys.*[12], asentado que Dios es inteligente, concluye que posee la vida más perfecta y eterna, porque su entendimiento es absolutamente perfecto y siempre en acto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como se dice en IX *Metaphys.*[13], hay un doble tipo de acción: 1) *Una,* que actúa sobre una materia externa al que actúa. Ejemplo: Calentar, cortar. 2) *Otra,* que permanece en el que actúa. Ejemplo: Entender, sentir, querer. La diferencia está en que la primera no perfecciona al agente, sino a quien recibe la acción, mientras que la segunda perfecciona al agente. Así, porque el movimiento es un acto del que mueve, el segundo tipo de acción, por ser un acto del que actúa, es llamado movimiento. Ahí reside la semejanza por la que, así como el movimiento es un acto del que mueve, así también la acción es un acto del que actúa. Y aun cuando el movimiento sea un acto imperfecto, por estar en potencia, la acción es un acto perfecto por estar en acto. Esto lo explica el III *De Anima*[14]. Así, pues, en la medida en que conocer es un movimiento, se dice que lo que se conoce se mueve. En este sentido sostuvo Platón[15] que Dios se mueve a sí mismo; no en el otro sentido, en el que el movimiento es un acto imperfecto.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como Dios es su mismo ser y su mismo conocer, así también es su propio vivir. Por eso, su modo de vivir no tiene principio vital.

3. *A la tercera hay que decir:* En los seres inferiores la vida está impresa en una naturaleza corruptible que necesita la generación para conservar la especie y el alimento para conservar al individuo. Por eso, en los seres inferiores no se encuentra la vida sin el alma vegetal. Esto no se da en lo incorruptible.

ARTICULO 4

En Dios, ¿todo es o no es vida?

De Verit, q.4 a.8; *Cont. Gentes* 4, 13; *In Io* 1 lect.2.

Objeciones por las que parece que no todo es vida en Dios:

1. Se dice en Act 17,28: *En El vivimos, nos movemos y existimos.* Pero no todo en Dios es movimiento. Luego en Dios no todo es vida.

2. Más aún. Todo está en Dios como en el primer modelo. Pero todo lo que es imagen debe adecuarse al modelo. Así pues, como quiera que no todo vive en sí mismo, parece que en Dios no todo es vida.

3. Todavía más. Como dice Agustín en el libro *De Vera Religione*[16], la sustancia viviente es mejor que la no viviente. Por lo tanto, si lo que no vive en sí mismo en Dios es vida, parece que sería más verdadero en Dios que en sí mismo. Sin embargo, esto parece ser falso, pues en sí mismo está en acto, mientras que en Dios está en potencia.

4. Por último. Como lo bueno y todo lo que hizo en algún tiempo, es conocido por Dios, así también lo malo y todo lo que pudo hacer y nunca hizo. Por lo tanto, si todo, en cuanto que es conocido por Dios, es vida en El, parece que lo malo y lo que nunca hizo, en cuanto que es conocido por El, también es vida en Dios. Lo cual parece incongruente.

En cambio está lo que se dice en Jn 1,3s.: *Lo que ha sido hecho, era vida en El.* Pero todo, menos Dios, ha sido hecho. Luego en Dios todo es vida.

Solución. *Hay que decir:* Como se dijo (a.3), el vivir de Dios es su conocer. Y en Dios lo mismo es su entendimiento, lo conocido y su conocer. Por lo tanto, lo que está en Dios como conocido, es su mismo vivir o su vida. Como quiera que todo lo hecho por Dios está en El como algo conocido, se sigue que en El todo es la misma vida divina.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las criaturas están en Dios de una doble manera. 1) *Una,* en cuanto que están contenidas y mantenidas por el poder divino. Como decimos que algo está en nosotros por estar en nuestro poder. De este modo, se dice que las criaturas están en Dios tal como son en sí mismas. En este sentido hay que entender lo dicho por el Apóstol: *En el vivimos, nos movemos y existimos:*

12. ARISTÓTELES, 11, c.7 n.7 (BK 1072b27): S. Th. lect.8 n.2544. 13. ARISTÓTELES, 8, c.8 n.9 (BK 1050a22): S. Th. lect.8 n.1862. 14. ARISTÓTELES, c.7 n.1 (BK 431a6): S. Th. lect.12 n.765. 15. Cf. q.9 a.1 ad 1. 16. C.29: ML 34,145.

puesto que nuestro vivir, nuestro ser y nuestro movimiento son causados por Dios. 2) *La otra* manera, en cuanto que las cosas están en Dios como en quien las conoce. De este modo están en Dios por razones propias, que en El no son distintas de su esencia. Por lo tanto, las cosas estando así en Dios, son esencia divina. Y porque la esencia divina es vida, si bien no movimiento, en esta línea se dice que en Dios las cosas no son movimiento, sino vida.

2. *A la segunda hay que decir:* Es necesario que lo modelado se adecúe al modelo en cuanto a la forma, no al ser. Pues a veces la forma tiene el ser de modo distinto en el modelo y en lo modelado. Ejemplo: La forma de la casa en la mente del arquitecto, tiene un ser inmaterial e inteligible, mientras que en la casa que está fuera de su mente, es material y sensible. Por eso, las razones de ser de las cosas que no viven en sí mismas, en la mente divina son vida, porque en la mente divina tienen ser divino.

3. *A la tercera hay que decir:* Si la materia no perteneciera a la razón de ser de las cosas, sino que sólo perteneciera la forma, de todas maneras las cosas naturales estarían en Dios por sus ideas de un modo más auténtico a como son en sí mismas. Por eso Platón sostuvo que el hombre en el mundo de las ideas era absolutamente hombre, y que el hombre en el mundo material lo era por participación[17]. Pero porque la materia pertenece a la razón de ser de las cosas naturales, hay que decir que las cosas naturales tienen absolutamente un ser más verdadero en la mente divina que en sí mismas; porque en la mente divina tienen ser increado, mientras que en sí mismas lo tienen creado. Pero ser esto, como hombre o caballo, es tener ser más verdadero en la propia naturaleza que en la mente divina. Como la casa posee un ser más noble en la mente del arquitecto que una vez construida; y, sin embargo, es más verdadera la casa construida que la simplemente proyectada, porque ésta está en potencia, mientras que aquélla está en acto.

4. *A la cuarta hay que decir:* Aun cuando el mal esté en la ciencia de Dios, en el sentido de que está comprehendido dentro del saber divino, sin embargo, no está en Dios como creado por El o sostenido por El o porque tenga su razón de ser en El; ya que es conocido por Dios desde el concepto de bien. Por lo tanto, no puede decirse que el mal sea vida en Dios. Por otra parte, lo que no existe en el tiempo, puede decirse que es vida en Dios, si por vivir se entiende sólo conocer, ya que es conocido por Dios; pero no si por vivir se entiende poseer principio de acción.

CUESTIÓN 19

Sobre la voluntad de Dios

Después de haber tratado lo referente a la ciencia divina, hay que estudiar ahora lo correspondiente a la voluntad divina. En primer lugar, la misma voluntad de Dios; después, lo que pertenece absolutamente a la voluntad divina; por último, lo que pertenece al entendimiento en su relación con la voluntad. La cuestión sobre la voluntad de Dios en sí misma plantea y exige respuesta a doce problemas:

1. En Dios, ¿hay o no hay voluntad?—2. ¿Quiere o no quiere Dios lo distinto a El?—3. Lo que Dios quiere, ¿lo quiere o no lo quiere por necesidad?—4. La voluntad de Dios, ¿es o no es causa de las cosas?—5. ¿Hay o no hay alguna causa que determine la voluntad de Dios?—6. La voluntad de Dios, ¿se cumple o no se cumple siempre?—7. La voluntad de Dios, ¿es

17. El texto original dice: *Homo separatus-Homo materiales.* Creemos que una traducción literal: *Hombre separado-Hombre material* no aclara suficientemente el sentido del texto. Platón, sosteniendo que el mundo absoluto es el de las ideas, y que el mundo material no es más que una participación de aquél, necesariamente sostiene que el hombre de aquel mundo es hombre absoluto; y el de éste, una participación de aquél. De ahí la traducción que ofrecemos. *(N. del T.)*

o no es cambiable?—8. La voluntad de Dios, ¿impone o no impone necesidad a lo querido?—9. En Dios, ¿hay o no hay voluntad de mal?—10. ¿Tiene o no tiene Dios libre albedrío?—11. ¿Hay o no hay que distinguir en Dios la voluntad de signo?—12. ¿Son o no son correctamente atribuidos a la voluntad de Dios cinco signos?

ARTICULO 1

En Dios, ¿hay o no hay voluntad?

q.54 a.2; *In Sent.* 1 d.45 a.1; *De Verit.* q.23 a.1; *Cont. Gentes* 1,72.73; 4,19; *Compend. Theol.* c.32.

Objeciones por las que parece que en Dios no hay voluntad:

1. El objeto de la voluntad es el fin y el bien. Pero a Dios no se le puede fijar ningún fin. Luego en Dios no hay voluntad.

2. Más aún. La voluntad es un determinado apetito. Pero el apetito, al tender a lo que no tiene, manifiesta imperfección, algo que en Dios no existe. Luego en Dios no hay voluntad.

3. Todavía más. Según el Filósofo en III *De Anima*[1], la voluntad es un motor movido. Pero, como se demuestra en VIII *Physic.*[2], Dios es el primer motor inmóvil[a]. Luego en Dios no hay voluntad.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Rom 12,2: *Para que experimentéis cuál es la voluntad de Dios.*

Solución. *Hay que decir:* En Dios hay voluntad como hay entendimiento. Pues la voluntad sigue al entendimiento[b]. Pues así como una cosa natural tiene ser por su forma, así también el entendimiento está en acto por su forma inteligible. Cualquier cosa está tan relacionada con su forma natural que, cuando no la tiene, tiende a ella; y cuando la tiene, descansa en ella. Lo mismo cabe decir de cualquier perfección natural, que es un bien natural. En los seres carentes de conocimiento, esta tendencia al bien se llama apetito natural. Por eso, la naturaleza intelectual tiene una tendencia similar al bien aprehendido por la forma inteligible. Esto es, cuando tiene el bien, en él descansa; cuando no lo tiene, lo busca. Y ambos pertenecen a la voluntad. Por eso, en cualquier ser con entendimiento hay voluntad, como en cualquier ser con sentidos hay apetito animal. De este modo, es necesario que en Dios haya voluntad, ya que en Él hay entendimiento. Y como su conocer es su ser, también es su querer[c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando nada

1. ARISTÓTELES, c.10 n.7 (BK 433b16): S. Th. lect.15 n.831. 2. ARISTÓTELES, c.6 n.1 (BK 258b10): S. Th. lect.13.

---

a. Aristóteles, que diserta ampliamente sobre el entendimiento divino, apenas si habla de la voluntad, temeroso de que ésta no sea conciliable con el acto Puro. En efecto, no parece que un motor inmóvil pueda ser determinado ulteriormente por un querer libre. De tener voluntad, se trataría de un querer *necesario,* e.d. algo que se identifica con la propia naturaleza, que no depende de un acto libre. Si Dios quiere, quiere necesariamente.

Algo parecido Platón. Para él, la voluntad divina no es tanto un querer de benevolencia, cuanto la bondad metafísica que *necesariamente* se difunde.

b) En la inteligencia, el objeto se hace presente gracias a la semejanza conceptual. En la voluntad, como término de un movimiento de atracción que impulsa intrínsecamente al amante hacia el amado. El amante se lanza a esa conquista y no descansa ni obtiene su dicha sino en la posesión perfecta (1 q.27 a.4; *De Verit.* q.1 a.2; *De Pot.* q.10 a.2 ad 11; IV *Cont. Gent.* 19; *Comp. Theol.* 46). Por ello mismo, el amor supone el entendimiento y la voluntad. La voluntad es una potencia ciega que sigue al primero: el amor presupone conocimiento. El entendimiento aprehende el objeto, asimilándolo a sí; descubre que es bueno y lo presenta como *bien* a la voluntad; en cuanto *bien,* el objeto atrae hacia sí a la voluntad; a esta atracción responde la voluntad con el amor. En toda esta doctrina encontrará Santo Tomás una analogía para explicar la procesión del Hijo y del Espíritu (cf. 1 q.36 a.2; *De Pot.* q.10 a.2 ad 11).

c. La voluntad no es una potencia en Dios, ya que se identifica con su *ser* (1 q.59 a.2). Sin embargo, puede hablarse de ella como de una potencia en el sentido de que es el principio de las cosas creadas (1 q.25 a.1 ad 3; q.41 a.4 ad 3).

fuera de Dios sea el fin de Dios, sin embargo, El mismo es el fin con respecto a todo lo hecho por El. Y esto es así por su esencia, pues, como ya se demostró (q.6 a.3), por su esencia es bueno; y el fin tiene razón de bien.

2. *A la segunda hay que decir:* En nosotros la voluntad pertenece a la parte apetitiva; la cual, aun cuando reciba su nombre de apetecer, sin embargo, no sólo tiene este acto, es decir, que apetezca lo que no tiene, sino también que ame lo que tiene y se deleite en ello. Y así es como se dice que hay voluntad en Dios; la cual siempre tiene el bien, que es su objeto, ya que, como se dijo (ad 1), en nada es distinto a El por su esencia.

3. *A la tercera hay que decir:* La voluntad, cuyo objeto principal es el bien que está fuera de ella, es necesario que sea movida por algo. Pero el objeto de la voluntad divina es su bondad, que es su esencia. Por eso, como la voluntad de Dios es su esencia, no es movida por algo distinto a El, sino sólo por El mismo, en el mismo sentido en que se llama movimiento al conocer y al querer. Por eso también, Platón dijo[3] que el primer motor se mueve a sí mismo.

ARTICULO 2

¿Quiere o no quiere Dios lo distinto a El?

In Sent. 1 d.45 a.2; *De verit.* q.23 a.4; *Cont. Gentes* 1,75.76.77.

Objeciones por las que parece que Dios no quiere lo distinto a El:

1. El querer divino es su ser. Pero Dios no es distinto a sí mismo. Luego no quiere lo distinto a El.

2. Más aún. Lo querido mueve la voluntad como lo apetecible mueve el apetito, como se dice en III *De Anima* [4]. Por lo tanto, si Dios quisiera algo distinto a El, su voluntad estaría movida por algún otro. Esto es imposible.

3. Todavía más. Cuando lo querido colma la voluntad, ésta no busca nada más que aquello. Pero la bondad colma a Dios, también su voluntad. Luego Dios no quiere algo distinto a El.

4. Por último. El acto de voluntad se multiplica según lo querido. Por lo tanto, si Dios quisiera lo distinto a El, se seguiría que el acto de su voluntad sería múltiple. Consecuentemente, también lo sería su ser, que es su querer. Esto es imposible. Luego no quiere lo distinto a El.

En cambio está lo que dice el Apóstol en 1 Tes 4,3: *Esta es la voluntad de Dios: vuestra santificación.*

Solución. *Hay que decir:* Dios no sólo se quiere, sino que también quiere lo distinto a El. Esto resulta claro por la comparación que antes se puso (a.1). Pues una cosa natural no sólo tiene inclinación natural con respecto al propio bien, para conseguirlo si no lo tiene y para descansar en él si lo tiene; sino para difundir el propio bien en otros[d] en la medida de lo posible. Por lo cual, vemos que todo agente, en cuanto está en acto y es perfecto, hace lo semejante a él. Por eso, en la razón de voluntad entra que el

3. Cf. q.9 a.1 ad 1. 4. ARISTÓTELES, c.10 n.7 (BK 433b17): S. Th. lect.15 n.820-825.

---

d. El bien es de suyo difusivo, directa e inmediatamente en razón de causa final, como ya se dijo en 1 q.5 a.4 ad 2. Pero puede decirse, en cierta manera, que también lo es en razón de causa eficiente. En efecto, el bien comienza por atraer hacia sí y continúa por hacer gozar de su posesión. Ahora bien, una vez alcanzado tiende a comunicarse. El bien se propaga, como la luz ilumina o la belleza hermosea. Precisamente la diferencia entre el egoísta y el que ama está en que aquél se repliega sobre sí mismo, mientras que éste com-parte (parte-con). Se ve como empujado a repartirlo. Una persona buena contagia. Irradia. El bien no es principio eficiente, pero suscita una eficiencia (1 q.5 a.4). Un ser no atrae realmente si no es capaz de mover eficientemente. En este sentido, puede afirmarse que el bien mueve en razón de causa eficiente. La bondad no va separada de la generosidad.

Santo Tomás se apoyará en este principio tanto para razonar la creación (1 q.4 aa.2-3) como para explicar la conveniencia de la Encarnación (3 q.1 a.1). Su pensamiento no es decir que el *ser difusivo* constituya la esencia del bien, de suerte que necesariamente se esté expandiendo; pero sí que le compete como una propiedad. Algo así como cuando se dice que el hombre es *risible,* lo que no implica que se esté continuamente riendo. Esta distinción le permitirá defender la absoluta libertad divina: es Dios quien toma la iniciativa en la historia de la salvación (cf. a.3).

bien poseído se comunique a los demás en la medida de lo posible. De modo especial esto le corresponde a la voluntad divina, de la cual deriva, por semejanza, toda perfección. Por lo tanto, si las cosas naturales, en cuanto que sean perfectas, comunican su propio bien a las densas, a la voluntad divina le corresponderá mucho más que comunique su propio bien a los demás en la medida de lo posible. Así, pues, quiere su ser y a los otros. Pero a sí mismo como fin, a los otros como orientados al fin en cuanto que les concede participar de la bondad divina.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando el querer divino sea en realidad su mismo ser, sin embargo entran en razones distintas, según el modo de conocer y expresar, como queda claro por lo dicho anteriormente (q.13 a.4). Pues cuando digo: *Dios existe*, no implico relación con nada; en cambio, sí la implica el decir: *Dios quiere*. Por eso, aun cuando no sea algo distinto a sí mismo, sin embargo sí quiere lo distinto a El.

2. *A la segunda hay que decir:* En lo que queremos por razón del fin, la razón de moverse es el fin. Esto es lo que mueve la voluntad. Y esto sucede en grado sumo en lo que queremos sólo por razón del fin. Ejemplo: Quien quiere beber una medicina amarga, en ella no quiere más que la salud; y sólo eso mueve la voluntad. Lo contrario sucede en quien bebe una medicina dulce, que lo hace no sólo por la salud, sino también porque encuentra algún gusto en ello. Por lo tanto, como Dios no quiere lo distinto a sí más que por el fin que representa su bondad, como se dijo (sol.), no puede deducirse que algún otro, a no ser su propia bondad, mueva su voluntad. De este modo, así como conociendo su propia esencia conoce lo distinto a El, así también, queriendo su propia voluntad[e], quiere lo distinto a El.

3. *A la tercera hay que decir:* Del hecho de que su bondad colme su voluntad, no se sigue que no quiera lo distinto a El; sino que no quiere nada más que por razón de su bondad. Como también el entendimiento divino, aun cuando sea perfecto porque conoce su propia esencia, sin embargo, en ella conoce lo demás.

4. *A la cuarta hay que decir:* Así como el conocer divino no es más que uno, porque no contempla muchas cosas más que en un único conocer, así también el querer divino es uno y simple porque no quiere muchas cosas más que por una sola y única: su bondad.

ARTICULO 3

Lo que Dios quiere, ¿lo quiete o no lo quiere por necesidad? [f]

De Verit. q.23 a.4; *Cont. Gentes* 1,80.81-83; 3,97; *De Pot.* q.1 a.5; q.10 a.2 ad 6.

Objeciones por las que parece que lo que Dios quiere lo quiere por necesidad:

1. Todo lo eterno es necesario. Pero todo lo que Dios quiere, lo quiere desde la eternidad; de lo contrario, su voluntad sería cambiable. Luego todo lo que quiere lo quiere por necesidad.

2. Más aún. Dios quiere lo distinto a El en cuanto que quiere su bondad. Pero Dios quiere su bondad por necesidad. Luego lo distinto a El lo quiere por necesidad.

3. Todavía más. Todo lo que en Dios es natural, es necesario; porque Dios es, en cuanto tal, el ser necesario y principio de toda necesidad, como quedó demostrado (q.2 a.3). Pero natural en El es querer todo lo que quiere; porque en Dios nada hay que no sea su propia naturaleza, como se dice en V *Metapbys*[5]. Luego lo que Dios quiere lo quiere por necesidad.

5. ARISTÓTELES, 4 c.5 n.6 (BK 1015b15): S. Th. lect.6 n.841.

---

e. Amando las criaturas, Dios se ama a sí mismo en ellas. Dios no necesita de las criaturas: se auto-comunica, se trasciende en ellas, se expande. No las quiere al estilo del novio que ama a su novia porque halla en ella su complemento, su perfección o su otra media naranja; ni como el hombre que busca el dinero o el placer, cual mendigo que necesita llenar un vacío. Dios ama más bien al estilo del escultor que se regocija en la imagen que él mismo ha esculpido (cf. 1 q.14 a.5).

f. Abelardo († 1142) había negado o atenuado la libertad divina en la producción de las cosas (MANSI 21,568).

4. Aún más. Entre el no ser necesario y el posible no ser, hay cierta equivalencia. Pues, si a Dios no le es necesario querer lo que quiere, le es posible no querer aquello; y querer aquello que no quiere. Pero en ambos casos la voluntad divina sería contingente; y, por lo tanto, imperfecta, porque todo lo contingente es imperfecto y variable.

5. Y también. Del que está orientado a dos objetivos no se sigue ninguna acción si no es empujado a uno de ellos por otro, como dice el Comentarista en II *Physic.*[6] Por lo tanto, si la voluntad de Dios se encuentra en este caso, se sigue que es empujada al objetivo por otro. Y, consecuentemente, hay una causa anterior a El.

6. Por último. Lo que Dios conoce, lo conoce por necesidad. Pero como la ciencia divina es su misma esencia, también es su voluntad. Luego lo que Dios quiere, lo quiere por necesidad.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Ef 1,11: *El todo lo hace siguiendo el consejo de su voluntad.* Pero lo que hacemos por deliberación de la voluntad, no lo queremos necesariamente. Luego no todo lo que Dios quiere, necesariamente lo quiere.

Solución. *Hay que decir:* Necesario se dice en dos sentidos: absolutamente o según lo supuesto. Se juzga como absolutamente necesario por el contenido de los términos: bien porque el predicado está en la definición del sujeto, como, por ejemplo, es necesario en el hombre ser animal; bien porque el sujeto pertenece a la razón del predicado, como, por ejemplo, es necesario que un número sea par o impar. Por otra parte, no es necesario, por ejemplo, en Sócrates estar sentado. No es absolutamente necesario, pero sí puede decirse necesario según lo supuesto. Ejemplo: Suponiendo que esté sentado, es necesario que esté sentado mientras está sentado.

Así, pues, con respecto a la voluntad divina hay que tener presente que en Dios es absolutamente necesario querer algo de lo que quiere; sin embargo, no lo es querer todo lo que quiere. Pues la voluntad divina tiene una relación necesaria con su bondad, que es su objeto propio. Por lo tanto, Dios quiere por necesidad su bondad, como nuestra voluntad necesariamente quiere el bien.

Lo mismo cabe decir de cualquier otra potencia que tiene una relación necesaria con su propio objeto, como, por ejemplo, la vista con el color, porque en su naturaleza está el que tienda a ello.

Por otra parte, Dios quiere lo distinto a El en cuanto que todas las cosas están orientadas a su bondad como fin. Lo que está orientado al fin, a menos que sea en cuanto tal fin, nosotros no lo queremos necesariamente, a no ser que sin ello, por ser medio, no podamos alcanzar el fin que queremos. Ejemplo: Queremos la comida en cuanto que queremos conservar la vida; queremos el barco en cuanto que queremos cruzar el mar. Pero no queremos igual, es decir, por necesidad, aquello sin lo cual también podemos conseguir el fin; como, por ejemplo, el caballo para pasear, pues sin caballo también podemos pasear. Y así sucede con muchas cosas.

Por lo tanto, como la bondad de Dios es perfecta, y puede existir sin otra cosa, pues no es perfeccionada por nada que no sea El, se sigue que en Dios querer lo distinto a El no es absolutamente necesario. Y, sin embargo, sí es necesario establecido un supuesto; ya que, supuesto que quiere, no puede no querer, porque su voluntad no es variable.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Del hecho de que Dios quiera algo desde la eternidad no se sigue que le sea necesario quererlo, a no ser partiendo de un supuesto.

2. *A la segunda hay que decir:* Aun cuando Dios quiere necesariamente su bondad, sin embargo, no necesariamente quiere lo que quiere por su bondad; porque su bondad puede existir sin lo demás.

3. *A la tercera hay que decir:* No es connatural en Dios querer algo que no quiere por necesidad. Tampoco es innatural ni contranatural. Es voluntario.

4. *A la cuarta hay que decir:* Algunas veces una causa no guarda necesaria relación con un determinado efecto. Esto se da por la deficiencia del efecto, no de la causa. Ejemplo: La energía solar tiene una relación no necesaria con algunos fenómenos que suceden aquí, y no por

6. AVERROES, comm.48 (4,68K).

deficiencia de la energía solar, sino por deficiencia del efecto no necesariamente proveniente de la causa. Asimismo, que Dios no quiera por necesidad algo de lo que quiere, no se debe a que la voluntad divina sea deficiente, sino a la deficiencia natural que hay en lo querido, porque la bondad de Dios es tal que puede ser perfecta sin aquello. La deficiencia se encuentra en todo lo creado.

5. *A la quinta hay que decir:* La causa que en sí misma es contingente, precisa ser determinada por algo exterior a ella para producir el efecto. Pero la voluntad divina, que en sí misma es necesaria, se determina a sí misma para querer algo con lo que guarda una relación no necesaria.

6. *A la sexta hay que decir:* Como es necesario en sí mismo el ser divino, también lo es el querer divino y el saber divino. Pero el saber divino guarda una relación necesaria con lo conocido, mientras que no sucede lo mismo entre el querer divino y lo querido. Esto es así porque la ciencia lo es de las cosas en cuanto que están en quien conoce, mientras que la voluntad se adecúa a las cosas por lo que son en sí mismas. Así, pues, porque las cosas tienen su ser necesario en cuanto que están en Dios, sin embargo, por lo que son en sí mismas no tienen ninguna necesidad absoluta que las haga necesarias. Por eso, todo lo que Dios conoce, lo conoce necesariamente, pero no todo lo que quiere lo quiere por necesidad.

ARTICULO 4

La voluntad de Dios, ¿es o no es causa de las cosas?

In Sent. 1 d.43 q.2 a.1; d.45 a.3; *Cont. Gentes* 2,23; *De Pot.* q.1 a.5; q.3 a.15.

Objeciones por las que parece que la voluntad de Dios no es causa de las cosas:

1. Dice Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[7]: *Asi como nuestro sol, sin pensar ni elegir, sino por su simple existir, ilumina todo lo que puede participar de su lu^, así también el bien divino, por su misma esencia, derrama los rayos de su bondad sobre todos los seres.* Pero todo lo que actúa con voluntad piensa y elige. Por lo tanto, Dios no actúa con voluntad. Luego la voluntad de Dios no es causa de las cosas.

2. Más aún. Lo que es por esencia, es lo primero en algún orden. Como en el orden de lo caliente, lo primero lo es lo que por esencia es calor. Pero Dios es el primer agente. Luego actúa por su esencia, que es su naturaleza. Por lo tanto, actúa por naturaleza y no por voluntad. Así, pues, la voluntad divina no es causa de las cosas.

3. Todavía más. Lo que por ser tal es causa de algo, es causa por naturaleza y no por voluntad. Ejemplo: El fuego es causa del calor porque es caliente. El arquitecto es causa de la casa porque la quiere hacer. Pero Agustín en el I *De Doct. Christ.*[8], dice: *Porque Dios es bueno, existimos.* Luego Dios es causa de las cosas por su naturaleza, no por voluntad.

4. Por último. Una es la causa de algo. Pero la causa de lo creado es la ciencia de Dios, como ya se dijo (q.14 a.8). Luego la voluntad de Dios no debe ponerse como causa de las cosas.

En cambio está lo que se dice en Sab 11,26: *¿Cómo puede algo durar si Tú no lo quisieras?*

Solución. *Hay que decir:* Estamos obligados a afirmar que la voluntad de Dios es causa de las cosas y que Dios actúa por voluntad, no por necesidad natural, como sostuvieron algunos. Y esto se demuestra de tres maneras. 1) Por el mismo orden de los agentes causales. Pues, como el entendimiento y la naturaleza obran por el fin, como se prueba en II *Physic.*[9], es necesario que el que obra por el fin esté predeterminado por un entendimiento superior a tal fin y que tenga los medios necesarios para alcanzarlo. Ejemplo: El arquero predetermina el blanco y la dirección de la flecha. Por lo tanto, es necesario que el que obra por el entendimiento y voluntad sea, por naturaleza, el primer agente. Por eso, como en el orden de los agentes el primero es Dios, es necesario que actúe por entendimiento y voluntad. 2) Por la razón natural del agente, al que le pertenece producir un efecto. Porque la naturaleza obra siempre igual a no ser que se le impida hacerlo. Esto es así porque ac-

7. § 1: MG 3,693: S. Th. lect.1. 8. C.32: ML 34,32. 9. ARISTÓTELES, c.5 n.2 (BK 196b21): S. Th. lect.8 n.6; c.8 (BK 198b10): S. Th. lect.12-14.

túa según lo que es y como es. Por eso, mientras es así, no hace más que lo propio. Pues todo el que obra por naturaleza tiene un ser determinado. Como quiera que el ser divino no está determinado, sino que contiene en sí mismo toda la perfección del ser, no es posible que actúe por necesidad natural, a no ser, quizás para causar algo determinado e infinito, lo cual es imposible según lo expuesto anteriormente (q.7 a.2). Así, pues, no actúa por necesidad natural; pero determinados efectos proceden de su infinita perfección por la determinación de su voluntad y de su entendimiento[g]. 3) Por la relación efecto-causa. Pues los efectos proceden de la causa agente tal como preexisten en la causa según el modo de ser de la causa. Por eso, como el ser divino es su mismo conocer, los efectos preexisten en ella, porque todo agente hace lo semejante a él. Por lo tanto, los efectos preexisten en la causa según el modo de ser de la causa. Por eso, como el ser divino es su mismo conocer, los efectos preexisten en él de modo inteligible. Y de modo inteligible proceden de El. En consecuencia, también proceden por voluntad, ya que a la voluntad le corresponde la inclinación a hacer lo que el entendimiento concibe. Así, pues, la voluntad de Dios es causa de las cosas.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Con aquellas palabras, Dionisio no pretende excluir absolutamente la elección por parte de Dios; sino sólo en cierto modo. Esto es, en cuanto que comunica su bondad a todos y no sólo a unos pocos. Es en este sentido en el que la elección es selección.

2. *A la segunda hay que decir:* Porque la esencia de Dios es su conocer y querer en cuanto que obra por su esencia, se deduce que obra también por su entendimiento y voluntad.

3. *A la tercera hay que decir:* El bien es el objeto de la voluntad. Por eso se dice: *Porque Dios es bueno, existimos,* entendiendo esta frase en el sentido de que su bondad es la razón de querer todo lo demás, como ya se dijo (a.2).

4. *A la cuarta hay que decir:* También a nosotros nos sucede que, en un mismo efecto, la causa está en la ciencia, que dirige y por la que se concibe la forma de la obra, y en la voluntad, que ordena. Porque la forma, que está sólo en el entendimiento, no se orienta a ser o no ser en el efecto más que por la voluntad. Por eso, el entendimiento especulativo no entra en el actuar. Sino que el poder es la causa ejecutora porque es el poder inmediato de la acción. Pues bien, todo esto en Dios es una sola realidad.

ARTICULO 5

¿Hay o no hay alguna causa que determine la voluntad de Dios?

q.23 a.5; *In Sent.* 1 d.41 a.3; *De Verit.* q.6 a.2; q.23 a.1 ad 3; a.6 ad 6; *In Eph.* c.1 lect.1; *Cont. Gentes* 1,86.87.

Objeciones por las que parece que hay alguna causa que determine la voluntad de Dios:

1. Dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[10]: *¿Quién osará decir que Dios lo hizo todo de un modo irracional?* Pero en quien obra voluntariamente, la razón de obrar es también la causa de querer. Luego la voluntad de Dios tiene alguna causa.

2. Más aún. En aquello que es hecho por alguien que quiere algo sin ninguna causa concreta, no hay más causa que la voluntad del que lo hace. Pero, como quedó demostrado (a.4), la voluntad de Dios es causa de todo. Por lo tanto, si su voluntad no es causa alguna, no sería necesario buscar en las cosas naturales ninguna causa a no ser la voluntad divina. De ser así, las ciencias que buscan las causas de los efectos, serían del todo inútiles, lo cual parece incongruente. Por lo tanto, hay alguna causa determinante de la voluntad divina.

10. Q.46: ML 40,30.

---

g. Esta última afirmación tiene gran importancia para penetrar el pensamiento del Angélico referente al conocimiento que Dios tiene de los futuros contingentes (1 q.14 a.13). En el origen de todo acaecer histórico se da un decreto divino eterno —por pura iniciativa suya, ubérrimamente, desde antes de la creación del mundo (cf. Ef 1,3-5)— en el que los conoce y por el que los quiere.

3. Todavía más. Lo que es hecho por alguien sin causa concreta, depende simplemente de su voluntad. Por lo tanto, si la voluntad de Dios no tiene ninguna causa, hay que deducir que todo lo hecho depende simplemente de su voluntad, y no hay ninguna otra causa. Lo cual es incongruente.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.* [11]: *Toda causa eficiente es superior al efecto producido. Como nada hay superior a la voluntad de Dios, no hay por qué buscar su causa.*

Solución. *Hay que decir:* De ninguna manera la voluntad de Dios tiene alguna causa. Para demostrarlo, hay que tener presente que, como la voluntad sigue al entendimiento, sucede que del mismo modo causa el querer en quien quiere y el conocer en quien conoce. En el entendimiento ocurre que, si por una parte conoce el principio y por otra la conclusión, el conocimiento del principio causa el conocimiento de la conclusión. Pero si el entendimiento es el mismo principio y viera la conclusión, aprehendiendo principio y conclusión en un único acto, el conocimiento de la conclusión no estaría causado por el conocimiento del principio, porque lo mismo no es causa de sí mismo. Sin embargo, comprendería que los principios causan la conclusión. Algo similar sucede con la voluntad, en la que el fin guarda con los medios la misma relación que, en el entendimiento, tienen los principios con las conclusiones. Por lo tanto, si, con un acto, alguien quiere el fin, y, con otro, los medios, querer el fin sería para él la causa de querer los medios. Pero si con un sólo acto quisiera fin y medios, esto no sería ya posible, porque lo mismo no es causa de sí mismo. Y, sin embargo, sería correcto decir que quiere orientar los medios al fin.

Dios, como con un solo acto todo lo conoce en su esencia, también con un solo acto todo lo quiere en su bondad. Por lo tanto, como en Dios conocer la causa no causa conocer el efecto, sino que El mismo conoce el efecto en la causa, así también, querer el fin no causa querer los medios, empero quiere orientar los medios al fin. Por aquello quiere esto; y no por esto quiere aquello.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* La voluntad de Dios es razonable, no porque en Dios algo sea causa del querer, sino en cuanto que quiere que algo exista por otro.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios, por el orden en el mundo, quiere que los efectos dependan de causas concretas, y no resulta del todo inútil que, junto a la voluntad de Dios, se busquen otras causas. Sí lo sería si se buscasen tales causas como causas primeras y no en cuanto dependientes de la voluntad divina. Por eso dice Agustín en el III *De Trin.*[12]: *La vanidad de los filósofos se complacía atribuyendo los efectos contingentes a otras causas, sin lograr ver la causa superior a todas, esto es, la voluntad de Dios.*

3. *A la tercera hay que decir:* Como Dios quiere que los efectos tengan sus causas, todo efecto que presuponga otro no depende de la exclusiva voluntad de Dios, sino de algo más. Pero el primer efecto no depende más que de la exclusiva voluntad de Dios. Como si dijéramos que Dios quiso que el hombre tuviera manos para que, haciendo una serie de cosas, sirvieran al entendimiento; y quiso que tuviera entendimiento para que fuera hombre; y quiso que fuera hombre para que Le sintiera, o como complemento del universo. Y esto no es reducir unos fines creados a otros. Pues unos dependen de la exclusiva voluntad de Dios; otros, de la concatenación de otras causas.

ARTICULO 6

La voluntad de Dios, ¿se cumple o no se cumple siempre? [h]

q.22 a.2 ad 1; q.103 a.7; *In Sent.* 1 d.46 a.1; d.47 a.1.2.3; *De Verit.* q.23 a.2; *In 1 Tim,* c.2 lect.1; *In Metaphys.* 6 lect.3.

Objeciones por las que parece que la voluntad de Dios no siempre se cumple:

11. Q.28: ML 40,18. 12. C.2: ML 42,871.

h. Hasta aquí el discurso de Santo Tomás ha sido lógico e inflexible. El problema comienza cuando se trata de compaginar el querer absoluto de Dios con la libertad contingente del

1. Dice el Apóstol en 1 Tim 2,4: *Dios quiere salvar a todos los hombres, y que lleguen al conocimiento de la verdad.* Pero esto no siempre sucede así. Luego la voluntad de Dios no siempre se cumple.

2. Más aún. Así como la ciencia se relaciona con lo verdadero, la voluntad lo hace con lo bueno. Pero Dios conoce todo lo verdadero. Luego también quiere todo lo bueno. Pero no hace todo lo bueno; pues muchas cosas buenas que pueden hacerse, no se hacen. Luego la voluntad de Dios no siempre se cumple.

3. Todavía más. La voluntad de Dios, causa primera, no excluye las causas intermedias, como ya se dijo (a.5). Pero los efectos de la causa primera pueden ser impedidos por fallar las causas segundas. Ejemplo: El efecto de caminar puede ser impedido por la debilidad en las piernas. Por lo tanto, el efecto de la voluntad divina puede ser impedido por fallar las causas segundas. Luego la voluntad de Dios no siempre se cumple.

En cambio está lo que se dice en el Sal. 113,11: *Todo lo que quiso Dios, lo hizo.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario que la voluntad de Dios siempre se cumpla. Para demostrarlo, hay que tener presente que, como el efecto se adecúa al agente según su forma, la misma razón existente en las causas agentes se da en las causas formales. Por su parte, en las formas se da el hecho de que, aun cuando algo pueda fallar por alguna forma particular, sin embargo, nada puede fallar por la forma universal. Ejemplo: Puede haber algo que no sea hombre o viviente, pero no puede haber algo que no sea ser. Lo mismo tiene que suceder en las causas agentes. Pues algo puede llevarse a cabo al margen de alguna causa agente particular, pero no al margen de la causa universal, en la que están contenidas las causas particulares. Porque, si alguna causa particular falla por su efecto, esto sucede por la existencia de alguna otra causa particular que lo impide, y que está sometida a la causa universal. Por eso, ningún efecto puede darse fuera del orden de la causa universal. Lo mismo ocurre con los seres corpóreos. Ya que puede suceder que alguna estrella no produzca su efecto; sin embargo, cualquier efecto que se produzca en las cosas por la causa corpórea que lo impida, es necesario que se reduzca, a través de las causas intermedias, a la fuerza universal del firmamento.

Así, pues, como la voluntad de Dios es la causa universal de todas las cosas, es imposible que la voluntad de Dios no consiga su efecto. Por eso, lo que parece escaparse de la voluntad divina en un orden, entra dentro de ella en otro. Ejemplo: El pecador, en cuanto tal, pecando se aleja de la voluntad divina, y entra en el orden de la voluntad divina al ser castigado por su justicia.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* La frase del Apóstol: *Dios quiere salvar a todos los hombres,* etc., puede ser entendida de tres maneras [i]: 1) Acomodando la frase con el siguiente sentido: *Dios quiere salvar a todos los hombres que son salvados,* y, como dice Agustín [13], *no porque haya algún hombre al que no quiera salvar, sino porque no se salva nadie que El no quiera salvar.* 2) Ordenando la frase por géneros de individuos, pero no por individuos de cada género, con el siguiente sentido: *Dios quiere salvar a los*

13. *Enchirid.* c.103: ML 40,280.

hombre. ¿Se cumple siempre la voluntad divina? ¿Puede verse frustrada? El Angélico mantiene de continuo estas dos afirmaciones: que la voluntad de Dios se cumple siempre y que el hombre es libre. ¿Cómo compaginarlo? La solución a esta antinomia dejará insatisfecho al espíritu. «Lo que parece apartarse de la voluntad divina en un orden, entra bajo ella en otro», dirá el Santo. Sobre el tema se escribirá y se discutirá durante siglos. Las polémicas entre molinistas y bañecianos de finales del s.xvi y principios del XVII serán duras y enconadas. Marín-Sola y Muñiz en el s.XX aportarán nuevas luces. Harán ver que el bañecianismo no es la auténtica doctrina de Santo Tomás. En todo caso, la antinomia persiste (cf. F. MUÑIZ, *Apéndice II: Suma Teológica* I [Madrid 1947] 978-1055).

i. La frase de San Pablo ha dado pie a múltiples interpretaciones, inspiradas más por la preocupación de compaginar su sentido con una determinada teología ya hecha, que por una inquietud auténticamente exegética. De las tres que recoge el Angélico, rechaza las dos primeras que atribuye a San Agustín.

hombres de todas las condiciones: machos y hembras, judíos y gentiles, pequeños y grandes; sin embargo, no a todos de todas las condiciones. 3) Según el Damasceno[14], hay que entender la frase referida a la voluntad *antecedente,* no a la *consecuente* [j]. Esta distinción no es aplicable a la voluntad de Dios, en la que no hay m antes ni después; sino que hay que centrarla en lo querido. Para entenderlo, hay que tener presente que cada uno, en cuanto que es bueno, es querido por Dios. Puede haber algo que en la primera consideración, es decir, absolutamente, sea bueno o malo, y que, sin embargo, considerado con algo adicional, que es la segunda consideración, sea lo contrario. Ejemplo: Considerado absolutamente que el hombre viva, es bueno; matarlo, es malo. En cambio, si algún hombre es un homicida o un peligro social, es bueno que muera, es malo que viva. Por eso puede decirse que un juez justo con voluntad antecedente quiere que el hombre viva; con voluntad consecuente quiere colgar al homicida. De modo parecido, Dios quiere con voluntad antecedente salvar a todo hombre; con voluntad consecuente, y por su justicia, quiere castigar a algunos.

Sin embargo, no todo lo que queremos con voluntad antecedente lo queremos absolutamente, sino en cierto modo. Porque la voluntad se relaciona con las cosas por lo que son en sí mismas. Y en sí mismas son algo en particular. Por lo tanto, queremos algo en cuanto que lo queremos después de haber considerado todas las circunstancias particulares. Y esto es querer con voluntad consecuente. Por eso puede decirse que un juez justo quiere absolutamente colgar al homicida, pero en cierto modo quiere que viva, es decir, en cuanto que es hombre. De ahí que tal acción pueda ser llamada veleidad más que absoluta voluntad.

Resulta evidente, así, que lo que Dios quiere absolutamente, lo hace; aun cuando lo que quiere con voluntad antecedente no lo haga.

2. *A la segunda hay que decir:* El acto de la facultad cognoscitiva es tal en cuanto que lo conocido está en quien lo conoce. El acto de la facultad apetitiva está orientado a las cosas por lo que son en sí mismas. Todo lo que puede tener razón de ser y de verdadero, virtualmente está todo en Dios, pero no existe totalmente en las cosas creadas. Así, Dios conoce todo lo verdadero; sin embargo, no quiere todo lo bueno, a no ser en cuanto que se quiere a sí mismo, en quien virtualmente está todo lo bueno.

3. *A la tercera hay que decir:* La causa primera puede ver impedido su efecto por fallar la causa segunda cuando no es la causa primera universal, en la que están contenidas todas las demás causas; pues ningún efecto escapa al control de la causa primera universal. Y esto es lo que sucede con la voluntad de Dios, como ya se dijo (sol.).

ARTICULO 7

La voluntad de Dios, ¿es o no es cambiable?

In Sent. 1 d.39 q.1 a.1; d.47 q.1 ad 2; *De Verit,* q.12 a.11 ad 3; *In Hebr.* c.6 lect.4; *Cont. Gentes* 1,82; 3,91.96.98.

Objeciones por las que parece que la voluntad de Dios es cambiable:

14. *De Fide Orth.* 1.2 c.29: MG 94,968.

j. Hay en Dios un querer absoluto y eficacísimo, que se cumple siempre: es lo que llama voluntad *consiguiente.* Hay otro que no siempre se realiza, porque puede ser impedido y frustrado por la libertad del hombre: es la que llama *antecedente.*

El primero en introducir esta terminología fue San Juan Damasceno *(De Fide Ortodoxa* II c.29: MG 94,968), si bien en los Padres anteriores se encuentra el contenido, ya que al hablar del pecado hacen referencia a cómo el hombre puede resistir a Dios.

Santo Tomás adopta la nomenclatura, pero modifica en algo su definición, como puede apreciarse analizando pasajes como el presente u otros paralelos *(In Sent.* 1 d.46 a.1; *De Verit.* q.23 a.2; *In 1 Tm* c.2, lect.1).

La diferencia está en el distinto criterio que siguen. El Damasceno se fija más en la libre determinación de la criatura, junto con la previsión que Dios tiene del pecado. El Angélico, en la omnipotencia divina, que a veces quiere una cosa en absoluto, prescindiendo de las circunstancias y, a veces, quiere una cosa condicionada a las mismas.

1. Dice el Señor en Gen 6,7: *Me arrepiento de haber hecho al hombre.* Pero todo aquel que se arrepiente de lo hecho, tiene una voluntad cambiable. Luego Dios tiene una voluntad cambiable.

2. Más aún. En Jer 18,7s se pone en boca del Señor: *Hablaré contra la gente y contra el reino para arrancarlo, destruirlo, dispersarlo. Pero si el pueblo hace penitencia por su mal, también yo me arrepentiré del castigo que tenía pensado infligirle.* Luego Dios tiene una voluntad cambiable.

3. Todavía más. Todo lo que Dios hace, lo hace voluntariamente. Pero Dios no siempre hace lo mismo pues unas veces manda observar lo legal; otras, lo prohibe. Luego Dios tiene una voluntad cambiable.

4. Por último. Como se dijo anteriormente (a.3), Dios no quiere por necesidad lo que quiere. Luego puede querer y no querer lo mismo. Pero todo lo que tiene capacidad para hacer lo contrario es cambiable. Ejemplo: Todo lo que puede ser y puede no ser, es sustancialmente cambiable. Todo lo que puede estar y no estar aquí, es localmente cambiable. Luego Dios en cuanto a su voluntad es cambiable.

En cambio está lo que se dice en Núm. 23,19: *Dios no miente como si fuera un hombre; Dios no cambia como si fuera un hombre.*

Solución. *Hay que decir:* La voluntad de Dios es completamente inmutable. Pero con respecto a esto hay que tener presente que una cosa es cambiar la voluntad, y otra querer el cambio de algunas cosas. Pues alguien de voluntad permanentemente inmutable, puede hacer esto ahora y después hacer lo contrario. Pero la voluntad cambiaría si alguien comenzara a querer lo que antes no quiso, o deja de querer lo que quiso. Lo cual no puede suceder si no se presupone un cambio de conocimiento o de disposición sustancial por parte del que quiere. Como quiera que la voluntad mira el bien, alguien puede empezar a querer nuevamente de dos maneras. Una, que de nuevo aquello comience a ser para él un bien. Lo cual no se da sin un cambio. Ejemplo: Llegando el frío, empieza a ser bueno estar sentado junto al fuego, algo que antes no lo era. Otra, que de nuevo empiece a conocer lo que es un bien para él, cosa que antes ignoraba. Y para eso nos aconsejamos: para saber qué es bueno para nosotros. Ya quedó demostrado anteriormente (q.9 a.l; q.14 a.15) que tanto la sustancia de Dios como su ciencia son completamente inmutables. Por lo tanto, también lo es su voluntad.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Aquella frase puesta en boca del Señor hay que entenderla metafóricamente, es decir, por semejanza a lo que hacemos nosotros que, cuando nos arrepentimos de algo, destruimos lo hecho. Aunque también puede hacerse eso sin cambio de voluntad, como un hombre que, sin cambiar de voluntad, quiere hacer algo al mismo tiempo que tiene pensado destruirlo después. Así, pues, en este sentido se dice que Dios se arrepintió, por la semejanza de acción, ya que por el diluvio borró de la faz de la tierra al hombre que había creado.

2. *A la segunda hay que decir:* La voluntad de Dios, como causa primera y universal, no excluye las causas intermedias en cuya capacidad está el que se den algunos efectos. Pero como no todas las causas intermedias se adecúan a la capacidad de la causa primera, hay muchas cosas en el poder, saber y voluntad de Dios que no entran en el orden de las causas inferiores, como, por ejemplo, la resurrección de Lázaro. Por eso, quien se detuviera sólo ante las causas inferiores, podría decir: *Lázaro no resucitará.* Pero quien lo hiciera ante la causa primera divina, podría decir: *Lázaro resucitará.* Y ambas cosas quiere Dios, es decir, que algo sea futuro según la causa inferior, y que, sin embargo, no sea futuro según la causa superior. Y viceversa. Por lo tanto, hay que decir que Dios anuncia a veces como futuro algo que está dentro del orden de las causas inferiores, como, por ejemplo, dentro de la disposición de la naturaleza o dentro de los méritos; y que, sin embargo, no hace porque en la causa superior divina hay otra determinación. Ejemplo: Como nos consta en Is 38,1, predijo de Ezequías: *Prepara tu casa, porque morirás, no vivirás.* Y, sin embargo, no sucedió así porque había otra determinación en la inmutable ciencia y voluntad de Dios. Por todo lo cual, dice Gregorio[15]: Dios *modifica la*

15. GREGORIO MAGNO, *Moral.* l.16 c.10: ML 75,1127.

sentencia, pero no su consejo, esto es, su voluntad. Por lo tanto, cuando dice *yo me arrepentiré,* hay que entenderlo en sentido metafórico, pues cuando los hombres no cumplen sus amenazas, parecen arrepentirse.

3. *A la tercera hay que decir:* De aquel argumento no puede deducirse la conclusión de que la voluntad de Dios es cambiable; sino que quiere el cambio.

4. *A la cuarta hay que decir:* Aun cuando a Dios no le es absolutamente necesario querer algo, sin embargo, sí es necesario según lo supuesto, es decir, por la inmutabilidad de la voluntad divina, como ya se dijo (a.3).

ARTICULO 8

La voluntad de Dios, ¿impone o no impone necesidad a lo querido?

q.22 a.4; *De Verit.* q.23 a.5; *Cont. Gentes* 1,85; 2,30; *Quodl.* 11 q.3; 12 q.3; *De Malo* q.16 a.7 ad 15; *In Metaphys.* 6 lect.3; *In Periherm.* 1 lect.14.

Objeciones por las que parece que la voluntad de Dios impone necesidad a lo querido:

1. Dice Agustín en el *Enchirid.* [16]: *Nadie se salva sino aquel a quien Dios quiere salvar. Así, hay que suplicarle que quiera, porque si El lo quisiera, le sería necesario hacerlo.*

2. Más aún. Toda causa que no puede ser impedida, necesariamente produce un efecto; porque la naturaleza siempre actúa igual, a no ser que algo lo impida, según consta en II *Physic.*[17] Pero la voluntad de Dios no puede ser impedida, pues dice el Apóstol en Rom. 9,9: *¿Quién se resistirá a su voluntad?* Luego la voluntad de Dios impone necesidad a lo querido.

3. Todavía más. Lo que por anterioridad es necesario, se convierte en absolutamente necesario. Ejemplo: Es necesario que el animal muera porque está compuesto de elementos contrarios. Pero las cosas creadas por Dios se relacionan con la voluntad divina como a algo anterior y de lo que tienen necesidad. Como la condicional *Si Dios quiere algo, se lleva a cabo,* es verdadera, toda condicional verdadera es necesaria. Por lo tanto, todo lo que Dios quiere es absolutamente necesario.

En cambio, todo lo bueno que se hace, Dios quiere hacerlo. Así, pues, si su voluntad impone necesidad a lo querido, se sigue que todo lo bueno sucede por necesidad. Y así, desaparece el libre albedrío, el consejo y todo lo parecido a esto.

Solución. *Hay que decir:* La voluntad divina impone necesidad a algo de lo querido, pero no a todo. La razón de esto algunos la colocaron en las causas intermedias; porque lo producido por causas necesarias, es necesario; lo producido por causas contingentes, es contingente. Pero esto no parece tener sólido fundamento por dos razones: 1) *Una,* porque el efecto de la causa primera es contingente por la causa segunda, y así el efecto de la causa primera queda impedido por fallar la causa segunda. Ejemplo: La acción del sol sobre una planta no surte efecto si ésta es defectuosa. Pero ningún defecto de la causa segunda puede impedir que se cumpla la voluntad de Dios. 2) La segunda, porque, si la distinción entre lo contingente y lo necesario se centra sólo en las causas segundas, se seguiría que no es anterior a la intención y a la voluntad; lo cual es incongruente.

Por eso, es mejor decir que esto sucede por la eficacia de la voluntad divina. Pues cuando alguna causa es eficaz para obrar, el efecto le sigue no sólo como hecho, sino también como hecho según el modo de hacer y de ser. Así, pues, como quiera que la voluntad divina es del todo eficaz, no sólo se sigue que se haga lo que Dios quiere, sino que se haga tal como El quiere que se haga. Por otra parte, Dios quiere que algunas cosas se hagan necesariamente y otras contingentemente, para que haya armonía en las cosas como complemento del universo. De este modo, algunos efectos los vinculó a causas necesarias que no pueden fallar y cuyos efectos se dan necesariamente; y algunos otros efectos los vinculó a causas contingentes que pueden fallar y cuyos efectos se dan contingentemente. Por lo tanto, no es que los efectos queridos por Dios se den contingentemente porque las causas próximas sean contingentes; sino que, porque Dios quiere que los efectos se den con-

16. C.103: ML 40,280. 17. ARISTÓTELES, c.8 n.10 (BK 199b18): S. Th. lect.14 n.7.

tingentemente, les dispuso causas contingentes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En aquella frase de Agustín hay que entender la necesidad condicional, no absoluta, impuesta por Dios a lo querido. Ya que es necesario que la condicional *Si Dios quiere algo, se lleva a cabo,* sea verdadera.

2. *A la segunda hay que decir:* Del hecho de que nada se resiste a la voluntad de Dios, se sigue que no sólo se hace lo que Dios quiere; sino que se hace de modo contingente o necesario según El quiera hacerlo.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo posterior tiene necesidad de lo anterior según el modo de lo anterior. Por eso, lo hecho por la voluntad divina tiene la necesidad que Dios quiere que tenga: bien absoluta, bien sólo condicional. Así, no todo es absolutamente necesario.

ARTICULO 9

En Dios, ¿hay o no hay voluntad de mal?

q.48 a.6; q.49 a.2; 1-2 q.79 a.1; 2-2 q.19 a.1 ad 3; *In Sent.* 1 d.46 a.4; *Cont. Gentes* 1,95.96; *De Pot.* q.1 a.6; *De Malo* q.2 a.1 ad 16; *Compend. Theol.* c.141-142.

Objeciones por las que parece que en Dios hay voluntad de mal:

1. Todo el bien que hace, Dios lo quiere. Pero hacer el mal es un bien, pues dice Agustín en el *Enchirid.*[18]: *Aun cuando el mal en cuanto tal no es bueno, sin embargo, es bueno que haya no sólo bien, sino también mal.* Luego Dios quiere el mal.

2. Más aún. Dice Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[19]: *El mal contribuirá a la perfección de todo* (el universo). Y Agustín en el *Enchirid.*[20] dice: *Todo contribuye a la admirable belleza del universo, pues incluso el llamado mal, correctamente dispuesto y en su sitio, realza el bien, que es más placentero y más digno de alabanza cuando es comparado con el bien.* Pero Dios quiere todo lo que colabora para la perfección y belleza del universo, porque es lo que más desea Dios en lo creado. Luego Dios quiere el mal.

3. Todavía más. Hacer y no hacer el mal son una contradicción. Pero Dios no quiere no hacer el mal, porque cuando se hace algún mal, no siempre se cumple la voluntad de Dios. Luego Dios quiere hacer el mal.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[21]: *No se corrompe ningún hombre puesto en manos de un hombre sabio. Y Dios es más sabio que ningún sabio; por lo tanto, mucho menos se corromperá alguien en manos de Dios. Al decir en manos de Dios, se está diciendo su voluntad.* Luego no se corrompe el hombre porque lo quiera Dios. Pero nos consta que el mal es lo que corrompe. Luego Dios no quiere el mal.

Solución. *Hay que decir:* Como la razón de bien es la razón de lo apetecible, como ya se dijo (q.5 a.1), el mal se opone al bien. Y es imposible que algún mal, en cuanto tal, sea apetecido ni por el apetito natural, ni por el animal, ni por el intelectual que es la voluntad. Pero algún mal es apetecido accidentalmente, en cuanto que reporta algún bien. Y esto se da en cualquier tipo de apetito. Pues lo que busca el agente natural no es la privación o la corrupción, sino una forma a la que se le una la privación de otra o la producción de algo que conlleva la corrupción de otro. Ejemplo: Cuando el león mata al ciervo, busca comida, que conlleva la muerte del animal. De la misma forma, quien fornica busca el placer, que conlleva la deformidad de la culpa.

El mal que va unido a un bien, conlleva privación de otro bien. Así pues, nunca será apetecido el mal, ni siquiera por accidente, a no ser que el bien que conlleva el mal sea más apetecido que el bien del que se ve privado por el mal. Dios no quiere ningún bien más que su bondad; sin embargo, quiere algún bien más que algún otro bien. Por eso, Dios no quiere[k], de ninguna manera, el mal

18. C.96: ML 40,276. 19. § 19: MG 3,717. 20. C.10: ML 40,236. 21. Q.3: ML 40,11.

k. Este principio, constante en Santo Tomás, puede ser considerado como una regla hermenéutica para una acertada interpretación de su pensamiento. Dios no puede querer el mal de culpa (o pecado) porque supone una desviación de su Bondad divina. Puede querer indirectamente el mal físico o el de pena, en cuanto que quiere el bien al que el mal va anejo.

de culpa, que conlleva la privación de orden al bien divino. Pero quiere el mal como defecto natural, o el mal de pena, puesto que quiere algún bien que conlleva dicho mal. Ejemplo: Queriendo justicia, quiere el castigo; queriendo conservar el orden de la naturaleza, quiere la destrucción de algo de la naturaleza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Algunos[22] sostuvieron[l] que, aun cuando Dios no quiere el mal, con todo, quiere que el mal exista o se haga; porque, aun cuando el mal no es ningún bien, sin embargo es bueno que el mal exista o se haga. Y sostenían eso porque decían que el mal en cuanto tal está ordenado a un bien; y éste es el orden que consideraba incluido en la frase *existir o hacer el mal.* Pero no es correcto. Porque el mal en sí mismo no está ordenado al bien; lo está accidentalmente. Que de un pecado se derive un bien es algo ajeno a la intención del pecador; como ajeno a la intención de los tiranos era el que con las persecuciones resplandeciera la paciencia de los mártires. Por eso no puede sostenerse que la frase existir o hacer el mal incluya ordenación al bien, porque nada puede ser justamente valorado por algo accidental, sino que debe serlo por lo esencial[ll].

2. *A la segunda hay que decir:* Como ya se dijo (ad 1), el mal no colabora a la perfección y belleza del universo más que accidentalmente. Por eso, al decir Dionisio que el mal colabora en la perfección del universo, está poniendo la inaceptable conclusión a la que le ha llevado su investigación.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando hacer el mal y no hacer el mal sea una contradicción, sin embargo, querer hacer el mal y querer no hacer el mal no es una contradicción, puesto que ambas expresiones tienen sentido afirmativo. Así pues, Dios ni quiere hacer el mal ni quiere no hacer el mal; pero sí quiere permitir hacer el mal. Y esto es bueno[m].

ARTICULO 10

Dios, ¿tiene o no tiene libre albedrío?

In Sent. 2 d.25 a.1; *De Verit.* q.24 a.3; *Cont. Gentes* 1,88; *De Malo* q.16 a.5.

Objeciones por las que parece que Dios no tiene libre albedrío:

1. Dice Jerónimo en la homilía[23] sobre el hijo pródigo: *Sólo Dios no tiene ni puede tener pecado. Los demás, por tener libre albedrío, pueden inclinarse a una u otra parte.*

2. Más aún. El libre albedrío es una facultad del entendimiento y de la voluntad que elige entre el bien y el mal. Pero, como se dijo (a.9), Dios no quiere el mal. Luego en Dios no hay libre albedrío.

En cambio está lo que dice Ambrosio en el libro *De Fide*[24]: *El Espíritu Santo reparte a cada uno como quiere, es decir, por el libre albedrío de su voluntad, y no obligado por necesidad.*

Solución. *Hay que decir:* El libre albedrío lo tenemos con respecto a lo que no queremos por necesidad o por instinto natural. Pues querer ser feliz no pertenece al libre albedrío, sino al instinto natural. Por eso, los animales, que, por instinto, se mueven para algo, no tienen libre albedrío. Así, pues, como Dios, según se demostró (a.3), por necesidad quiere su bondad, y no por necesidad quiere lo demás, con respecto a esto ultimo tiene libre albedrío.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Jerónimo parece que excluye de Dios el libre albedrío, pero no absolutamente, sino sólo en cuanto que indica inclinación al pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* Como quiera que el mal de culpa es llamado así porque implica alejamiento de la bondad divina, por la que Dios todo lo quiere, como se demostró (a.2), es evidente que le resulta imposible querer el mal de culpa. Y, sin embargo, admite realidades

22. Cf. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De Sacramentis* l.1 p.4.ª c.13: ML 176,239; cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.1 d.46 c.3 (QR 1,280). 23. *Epist. ad Damasum* n.21 § 40: ML 22,393. 24. l.2 c.6: ML 16,592.

l. Cf. HUGO DE SAN VÍCTOR († 1141), *De Sacramentis* I.IV.13: ML 176,239).

ll. El hecho de que Dios saque bien del mal, o conduzca el mal al bien, no significa que el mal se ordene al bien. El mal es siempre un desorden.

m. Dios no quiere el mal, pero lo *permite.* Ahora bien, permitirlo es cosa buena.

opuestas, ya que no puede querer que algo sea o no sea. Como nosotros, no pecando, podemos querer estar sentados o querer no estar sentados.

ARTICULO 11

En Dios, ¿hay o no hay que distinguir la voluntad de signo?

In Sent. 1 d.45 a.2; *De Verit,* q.23 a.3.

Objeciones por las que parece que en Dios no hay que distinguir la *voluntad de signo:*

1. Así como la voluntad de Dios es causa de las cosas, también lo es su ciencia. Pero no se le atribuye signo a la ciencia divina. Por lo tanto, tampoco deben asignársele a la voluntad divina.

2. Más aún. Todo signo que no se adecué a aquello de lo que es signo, es falso. Por lo tanto, todos los signos que se asignen a la voluntad divina y no se adecúen a ella, son falsos; y si se adecúan, son asignados superfluamente. Así, pues, no hay por qué determinar algunos signos con respecto a la voluntad divina.

En cambio está el hecho que la voluntad de Dios es una, ya que es la misma esencia de Dios. Aunque algunas veces se la indica en plural, como en el Sal 110,2: *Grandes son las obras del Señor, conformes en todas sus voluntades.* Luego es necesario que, a veces, el signo de su voluntad sea tomado por su voluntad.

Solución. *Hay que decir:* Tal como dejamos claro (q.13 a.3), algunas cosas son atribuidas a Dios con propiedad, y otras con un sentido metafórico. Como algunas pasiones humanas son atribuidas en sentido metafórico al ser divino por la semejanza en el efecto. Por eso, lo que en nosotros es signo de una determinada pasión, a Dios se le aplica metafóricamente el nombre de tal pasión. Ejemplo: Entre nosotros, el que está airado suele castigar, de ahí que el mismo castigo sea un signo de ira; por eso el castigo, cuando se atribuye a Dios, recibe el nombre de ira. De forma parecida, lo que en nosotros suele ser signo de la voluntad, algunas veces y en sentido metafórico se le da a Dios con el nombre de voluntad. Ejemplo: Cuando alguien manda algo, es un signo de que quiere que aquello se haga; por eso el mandato divino metafóricamente se llama *voluntad de Dios,* según aquello de Mt 6,10. *Hágase tu voluntad en el cielo y en la tierra.* Pero hay diferencia entre la voluntad y la ira, porque la ira nunca se atribuye a Dios con propiedad, como si en su entendimiento se incluyera la pasión. En cambio, la voluntad sí que se atribuye a Dios en sentido propio. Por eso, en Dios hay que distinguir la voluntad en sentido propio y en sentido metafórico. Pues la voluntad en sentido propio es llamada voluntad *de beneplácito;* mientras que la voluntad en sentido metafórico es llamada *voluntad de signo,* en cuanto que se llama voluntad al mismo signo de la voluntad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La ciencia no es causa de lo que se hace; lo es por medio de la voluntad, pues si no lo queremos, no hacemos lo que sabemos. Así, a la ciencia no se le atribuye un signo como se le atribuye a la voluntad.

2. *A la segunda hay que decir:* Los signos de la voluntad son llamados voluntad divina no porque sean signos que Dios quiere, sino porque lo que entre nosotros suele ser signo del querer, en Dios es llamado voluntad. Como el castigo no es un signo que en Dios sea llamado ira; sino que el castigo, en cuanto que en nosotros es un signo de ira, en Dios es llamado ira.

ARTICULO 12

¿Son o no son correctamente atribuidos a la voluntad de Dios cinco signos?

In Sent. 1 d.45 a.2; *De Verit,* q.23 a.3

Objeciones por las que parece que no son correctamente atribuidos a la voluntad de Dios los cinco signos: *prohibición, precepto, consejo, operación* y *permisividad.*

1. En nosotros, a veces lo que Dios *ordena* o *aconseja,* lo *obra;* y lo que *prohibe,* a veces lo *permite.* Luego no deben ser divididos como opuestos.

2. Más aún. Como se dice en Sab 11,25s.: Dios ño hace nada a no ser que lo quiera hacer. Pero la voluntad de signo es distinta de la voluntad de beneplácito. Luego la *operación* no debe entrar dentro de la voluntad de signo.

3. Todavía más. La *operación* y la

permisividad alcanzan a todas las criaturas porque Dios obra en todas, y en todas permite que se haga algo. Pero el *precepto,* el *consejo* y la *prohibición* alcanzan sólo a la criatura racional. Por lo tanto, no deben ser incluidas en la misma división porque no entran en el mismo género.

4. Por último. El mal se da de más formas que el bien; porque tal como nos consta por el Filósofo en II *Ethic.*[25], y por Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[26], el bien sucede de una sola forma, pero el mal, de muchas. Así, pues, no es correcto que al mal se le asigne un solo signo, la *prohibición;* y que al bien se le asignen dos, el *consejo* y el *precepto.*

Solución. *Hay que decir:* Son llamados signos de la voluntad por cuanto que con ellos acostumbramos a manifestar querer algo. Por otra parte, alguien puede manifestar querer algo, bien por sí mismo, bien por otro. Por sí mismo cuando hace algo directa, indirecta o accidentalmente. Directamente, cuando obra por sí mismo; y entonces la *operación* es signo. Indirectamente, cuando no se impide la operación, pues alejar obstáculos es mover accidentalmente, como se dice en VIII *Physic.*[27] Y entonces la *permisividad* es signo. Y alguien manifiesta querer algo por otro cuando ordena a otro hacer algo; bien induciéndole necesariamente, cuando *ordena* lo que quiere o *prohibe* lo contrario; bien induciéndole persuasivamente, y esto pertenece al *consejo.*

Así, pues, porque de estas distintas maneras manifiesta alguien querer algo, de estas cinco maneras, en cuanto que son signos de la voluntad, se denomina la *voluntad divina.*

Que el precepto, el consejo y la prohibición sean llamados voluntad de Dios, queda claro por lo que se dice en Mt 6,10: *Hágase tu voluntad en el cielo y en la tierra.* Que la permisividad y la operación sean llamados voluntad de Dios, queda claro por lo que dice Agustín en el *Enchirid.*[28]: *Nada se hace, a no ser que el Omnipotente quiera hacerlo, bien haciéndolo El, bien permitiendo que se haga.*

Puede decirse que la *permisividad* y la *operación* van referidas al presente. La permisividad, al mal; la operación, al bien. Y también van referidas al futuro: la *prohibición,* al mal; el *precepto,* al bien necesario; el *consejo,* a la sobreabundancia de bien.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Nada impide que, con respecto a una misma realidad, alguien manifieste de diversas maneras querer algo; como se encuentran muchos nombres con idéntico significado. Por eso, nada impide que lo mismo esté contenido en el precepto, el consejo y la operación; y también en la prohibición o en la permisividad.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como Dios puede dar a entender metafóricamente que quiere algo que no acepta propiamente, así también puede dar a entender metafóricamente que quiere lo que propiamente quiere. Por eso, nada impide que en un mismo ser se dé la voluntad de beneplácito y la voluntad de signo. Pero con la voluntad de beneplácito, la operación es siempre la misma, no así el precepto o el consejo; porque mientras éstos se refieren al futuro, aquélla se refiere al presente; porque mientras aquélla es en sí misma efecto de la voluntad, éstos son efectos por otro, como ya se dijo (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* La criatura racional es dueña de sus actos; y éste es el motivo por el que, con respecto a ella, haya algunos signos especiales de la voluntad divina, en cuanto que Dios destina a la criatura racional a obrar libremente y por sí misma. Pero otras criaturas no obran más que movidas por la operación divina; y éste es el motivo por el que, con respecto a ellas, no puede darse más que la operación y la permisividad.

4. *A la cuarta hay que decir:* Todo mal de culpa, aun cuando se dé de forma múltiple, sin embargo, coincide en que discrepa de la voluntad divina. Y éste es el motivo por el que, con respecto al mal, se asigne sólo la *prohibición.* Pero las diversas formas de bien están relacionadas con la bondad divina. Porque hay algunos bienes sin los que no

25. ARISTÓTELES, c.6 n.14 (BK 1106b35): S. Th. lect.7 n.319. 26. § 30: MG 3,729: S. Th. lect.22. 27. ARISTÓTELES, c.4 n.6 (BK 255b24): S. Th. lect.8 n.7. 28. C.95: ML 40,276.

podemos conseguir gozar de la bondad divina. Con respecto a ellos, se asigna el *precepto.* Hay otros con los que lo conseguimos más perfectamente. Con respecto a ellos se asigna el *consejo.* También hay que decir: El *consejo* no sólo está destinado a alcanzar los bienes mejores, sino también a evitar los males menores.

CUESTIÓN 20

Sobre el amor de Dios

Hay que analizar ahora lo que pertenece totalmente a la voluntad de Dios. Nosotros nos encontramos con que en la parte apetitiva están las pasiones del alma como el gozo, el amor y similares. Y también están los hábitos de las virtudes morales como la justicia, la fortaleza y similares. Por eso, primero estudiaremos el amor de Dios; después, su justicia y su misericordia.

La cuestión sobre el amor de Dios plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. En Dios, ¿hay o no hay amor?—2. ¿Lo ama o no lo ama todo?—3. ¿Ama o no ama a uno más que a otro?—4. ¿Ama o no ama a los mejores?

ARTICULO 1

En Dios, ¿hay o no hay amor?

q.37 a.7; q.82 a.5 ad 1; 2-2 q.184 a.2; *In Sent.* 3 d.32 a.1 ad 1; *Cont. Gentes* 1, 91; 4,19; *In De Div. Non.* c.4 lect.9.

Objeciones por las que parece que en Dios no hay amor:

1. En Dios no hay ninguna pasión. Pero el amor es pasión. Luego en Dios no hay amor.

2. Más aún. El amor, la ira, la tristeza, y similares, se oponen. Pero la tristeza y la ira no son atribuidos a Dios más que metafóricamente. Luego tampoco el amor.

3. Todavía más. Dice Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[1]: *El amor es una fuerza de unión y de fusión.* Pero en Dios esto no puede darse, ya que es simple. Luego en Dios no hay amor.

En cambio está lo que se dice en 1 Jn 4,16: *Dios es amor.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario que en Dios haya amor. El primer movimiento de la voluntad, y de cualquier facultad apetitiva, es el amor. Pues como el acto de la voluntad y de cualquier facultad apetitiva tiende al bien y al mal como objetos propios; siendo el bien, en sí mismo y principalmente, el objeto de la voluntad y del apetito, y el mal es bien sólo por otro y secundariamente, esto es, en cuanto que se opone al bien; es necesario que los actos de la voluntad y del apetito que se orientan al bien sean anteriores a los que se orientan al mal. Como el gozo a la tristeza, el amor al odio. Pues lo que es por sí mismo, es anterior a lo que es por otro.

Por otra parte, lo común es por naturaleza lo primero. Por eso, el entendimiento está orientado antes a la verdad general que a las verdades particulares. No obstante, hay algunos actos de la voluntad y del apetito que se orientan al bien situado en alguna condición especial: como el gozo y el deleite centran su objeto en el bien presente ya conseguido; el deseo y la esperanza, en el bien aún no logrado. Por su parte, el amor centra su objeto en el bien común, alcanzado o no. Por eso, el amor por naturaleza es el primer acto de la voluntad y del apetito. Esta es la causa por la que todos los otros movimientos del apetito presuponen el amor como su primera

1. § 15: MG 3,713; S. Th. lect.9.

raíz. Pues nadie desea algo más que como bien amado; nadie goza más que con el bien amado. Y el odio no se centra más que en lo opuesto a lo amado. Lo mismo sucede con la tristeza y similares, en donde es evidente su directa referencia al amor como primer principio. Por lo tanto, donde hay voluntad y apetito es necesario que haya amor, anulado lo primero, queda anulado lo segundo. Ya se demostró (q.19 a.1) que en Dios hay voluntad. Por eso, es necesario también que en El haya amor.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* La fuerza cognoscitiva no mueve más que a través de la apetitiva. Y así como en nosotros la razón universal mueve a través de la razón particular, según se dice en el III *De Anima*[2], así también el apetito intelectual, llamado voluntad, se mueve en nosotros a través del apetito sensitivo. Por eso, el motor inmediato del cuerpo en nosotros es el apetito sensitivo. De ahí que el acto del apetito sensitivo se dé junto con algún cambio corporal; de modo especial el corazón, que es el primer principio de movimiento en el animal. Es así como los actos del apetito sensitivo, en cuanto que llevan anexo un cambio corporal, son llamados *pasiones,* y no actos voluntarios. Así, pues, el amor, el gozo y el deleite son pasiones en cuanto actos del apetito sensitivo; pero no lo son en cuanto actos del apetito intelectual. Como tales son atribuidos a Dios. Por eso el Filósofo en VII *Ethic.*[3] dice: *Dios goza con una única y simple operación.* Por lo mismo, ama sin pasión.

2. *A la segunda hay que decir:* En las pasiones del apetito sensitivo hay que tener presente un aspecto material, el cambio corporal; y un aspecto formal, por parte del apetito. Tal como se dice en I *De Anima*[4], en la ira lo material es el acaloramiento o algo parecido; lo formal, el deseo de venganza. Además, en lo formal, en algunas pasiones hay siempre algo imperfecto. Como en el deseo, lo es el bien alcanzable; o en la tristeza, el mal hallado. Lo mismo cabe decir de la ira que presupone la tristeza. *Otras, como el amor y el gozo, no revisten ninguna imperfección.* Por lo tanto, en el aspecto material, nada es atribuible a Dios, como ya se dijo (ad 1); y *lo que en el aspecto formal reviste alguna imperfección puede ser atribuido a Dios más que metafóricamente,* esto es, por la semejanza en el afecto, como también se dijo (q.3 a.2 ad 2; q. 19 a. 11). *En cambio, lo que no reviste imperfección, como el amor y el gozo, es atribuido a Dios propiamente.* No obstante, siempre quitando la pasión, como se Índico (ad 1).

3. *A la tercera hay que decir:* El amor tiene siempre una *doble dimensión:* una, *el bien que quiere* para alguien; otra, *aquel para quien quiere* el bien. Pues en esto consiste, propiamente, amar a alguien: querer para él el bien. Por eso, en aquello que alguien ama, quiere un bien para sí mismo. Y, en la medida de lo posible, quiere poseer aquel bien. En este sentido el amor es llamado *fuerza de unión; también en Dios, que no tiene composición; puesto que aquel bien que quiere para sí no es otro que El Mismo,* que es esencialmente bueno, como ya se demostró (q.6 a.3). Por otra parte, por el hecho de que alguien ame a otro quiere el bien para ese otro, y, consecuentemente, lo trata como si fuera él mismo, deseando el bien para el otro como para sí mismo. En este sentido el amor es llamado *fuerza de fusión,* porque se funde con otro considerándolo como si fuera él mismo. También el amor divino, sin comparación, es fuerza de fusión, pues quiere el bien para los demás.

ARTICULO 2

¿Dios lo ama o no lo ama todo?

q.23 a.3 ad 1; 1-2 q.110 a.1; *In Sent.* 2 d.26 a.1; 3 d.32 a.1.2; *De Verit.* q.27 a.1; *Cont. Gentes* 1,91; 3,150; *In De Div. Nom.* c.4 lect.9; *De Carit.* a.7 ad 2; *In Io* c.5 lect.3.

Objeciones por las que parece que Dios no lo ama todo:

1. Según Dionisio, en el c.4 *De Div. Nom.*[5], el amor extrae el interior del amante y lo pone en el amado. Es una incongruencia decir que se extrae el interior de Dios y se pone en alguien. Lue-

2. ARISTÓTELES, c11 n.4 (BK 434a20): S. Th. lect.16 n.845. 3. ARISTÓTELES, c.14 n.8 (BK 1154b26): S. Th. lect. 14 n.5 4. ARISTÓTELES, c.1 n.11 (BK 403a30): S. Th. lect.2 n.24. 5. § 13: MG 3,712; S. Th. lect.10.

go incongruente es también decir que Dios ame lo distinto a El.

2. Más aún. El amor de Dios es eterno. Pero lo distinto a Dios no existe desde la eternidad a no ser como presente en Dios. Por lo tanto, Dios no lo ama a no ser en sí mismo. Pero en cuanto que está en El, no es distinto a El. Luego Dios no ama lo distinto a El mismo.

3. Todavía más. Hay un doble tipo de amor: el de concupiscencia y el de amistad. Pero Dios no ama a las criaturas irracionales con amor de concupiscencia, ya que no necesita nada que esté fuera de El; tampoco los ama con amor de amistad, pues este tipo de amor no se tiene con las criaturas irracionales, como nos consta por el Filósofo en VIII *Ethic.*[6] Luego Dios no lo ama todo.

4. Por último. En el Sal 5,7 se dice: *Odiaste a todos los que hacían el mal.* Pero no se puede odiar y amar algo al mismo tiempo. Luego Dios no lo ama todo.

En cambio está lo que se dice en Sab 11,25: *Amas todo lo que existe, y nunca has odiado lo que creaste.*

Solución. *Hay que decir:* Dios ama todo lo existente. Pues todo lo existente, por existir, es bueno; ya que el mismo ser de cualquier cosa es bueno, como también lo es cualquiera de sus perfecciones. Ya se demostró anteriormente (q.19 a.4) que la voluntad de Dios es causa de todo. Así, es necesario que algo tenga ser o algún bien en tanto en cuanto es querido por Dios. Por lo tanto, Dios quiere algún bien para cada ser existente. Por eso, como amar no es más que desear el bien a alguien, resulta evidente que Dios ama todo lo existente.

Sin embargo, no ama como nosotros [a] lo hacemos. Pues, como nuestra voluntad no causa la bondad de las cosas, sino que es movida por ella como por el objeto, nuestro amor, por el que queremos el bien para alguien, no causa su bondad. Sino que sucede al revés, es decir, su bondad, real o aparente, provoca el amor por el que queremos que conserve el bien que posee y alcance el que aún no tiene. A ello nos entregamos. Pero el amor de Dios infunde y crea bondad en las cosas.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* El que ama sale de su interior y se traslada al del amado en cuanto que quiere su bien y se entrega por conseguirlo, como si fuera para sí mismo. Por eso, en el c.4 *De Div. Nom.*[7], Dionisio dice: *Hay que arriesgarse a decir en nombre de la verdad que El (Dios), causa de todo, por lo inmenso de su bondad amorosa, sale de su propio interior para colmar todo lo existente.*

2. *A la segunda hay que decir:* Aun cuando las criaturas no existan desde la eternidad más que en Dios, sin embargo, Dios, por el hecho de que todo existe en El desde fe eternidad, lo conoció todo tal como es en sí mismo; y por lo mismo lo amó. Como nosotros, que, por la semejanza que en nosotros hay de las cosas, las conocemos tal como son en sí mismas.

3. *A la tercera hay que decir:* La amistad no se puede tener más que con las criaturas racionales, en las que puede haber correspondencia y participación, y a las que la felicidad y el azar pueden reportarles bienes o desgracias. Sólo en ellas, propiamente, cabe la benevolencia. Por su parte, las criaturas irracionales no pueden llegar a amar a Dios ni a participar intelectualmente de la bienaventurada vida en la que Dios vive. Así, pues, y hablando con propiedad, Dios no ama a las criaturas irracionales con amor de amistad, sino con una especie de amor de concupiscencia, en el sentido de que las subordina a las criaturas racionales y también a sí mismo. No porque lo necesite, sino por su bondad y para nuestra utilidad. Pues también nosotros deseamos algo para nosotros y para los demás.

4. *A la cuarta hay que decir:* Nada im-

6. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 1155b27): S. Th. lect.2 n.1557. 7. § 13: MG 3,712: S. Th. lect.10.

a. Hay una gran diferencia entre el amor de Dios y el nuestro. Nosotros queremos las cosas porque son buenas. Pero Dios, queriéndolas, las hace buenas. Es decir, el amor de Dios es creador del bien; el nuestro, presupone el bien que ama. O sea: no es que Dios ame las cosas porque son buenas, sino al revés: son buenas porque las ama. Dios es amor: ama y, amando, *crea.* Su amor es fecundo, portador de valores (1-2 q.110 a.1; 3 q.23 a.1).

pide que a alguien por algo se le ame y por algo se le odie. A los pecadores, por ser hombres, Dios los ama como seres que existen y que existen por El. Pero, por ser pecadores, no existen, ya que les falla el ser, y esto no proviene de Dios. En este sentido se dice que son odiados por Dios.

ARTICULO 3

Dios, ¿lo ama o no lo ama todo por igual?

In Sent. 2 d.26 a.1 ad 2; 3 d.19 a.5 q.ª1; d.32 a.4; *Cont. Gentes* 1,91.

Objeciones por las que parece que Dios lo ama todo por igual:

1. Se dice en Sab 6,8: *Dios cuida a todos igual.* Pero la providencia que Dios tiene de las cosas, procede del amor con el que ama las cosas. Luego lo ama todo por igual.

2. Más aún. El amor de Dios es su esencia. Pero la esencia de Dios no admite el más y el menos. Por lo tanto, tampoco su amor. Así, pues, no ama a unos más que a otros.

3. Todavía más. Como el amor de Dios abarca lo creado, también lo abarca su ciencia y su voluntad. Pero no se dice que Dios conozca unas cosas más que otras, o que a unas las quiera más que a otras. Luego tampoco ama a unos más que a otros.

En cambio está lo que dice Agustín en *Super Ioann.*[8]: *Dios ama todo lo que hizo; y de esto, ama más a las criaturas racionales; y de éstas, ama más a los que son miembros de su Unigénito. Y a su Unigénito lo ama mucho más todavía.*

Solución. *Hay que decir:* Como amar es querer el bien para alguien, en un doble sentido puede decirse amar más o menos. 1) *Uno,* por parte del mismo acto de la voluntad, que puede ser más o menos intenso. En este sentido, Dios no ama a unos más que a otros, porque todo lo ama con un solo y simple acto de voluntad, que siempre tiene la misma intensidad. 2) *Otro,* por parte del mismo bien que alguien quiere para el amado. Y, en este sentido, decimos que alguien ama más a otro si el bien que se le desea es mayor, aun cuando no sea con una más intensa voluntad. Y en este sentido es en el que hay que decir que Dios ama a unos más que a otros. Pues como el amor de Dios es causa de la bondad de las cosas, como ya se dijo (a.2), algo no sería mejor que lo otro si Dios no quisiera un mayor bien para uno que para otro.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Se dice que Dios cuida de todos igual no porque distribuye entre todos iguales bienes con su cuidado, sino porque lo hace con igual sabiduría y bondad.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquel argumento es viable si se refiere a la intensidad de amor por parte de la voluntad, que es la esencia divina. Pero el bien que Dios quiere para la criatura no es la esencia divina. Por lo tanto, nada impide que aumente o disminuya.

3. *A la tercera hay que decir:* Conocer y querer indican actos, no incluyendo objetos en su significación, cuya diversidad permita decir que Dios conoce o quiere más o menos, como hemos dicho sobre el amor (sol.).

ARTICULO 4

Dios, ¿ama o no ama siempre más a los mejores?

In Sent. 3 d.31 q.2 a.3; q.3; d.32 a.5 q.ªᵉ1-4.

Objeciones por las que parece que Dios no ama siempre más a los mejores:

1. Es evidente que Cristo es el mejor de todo el género humano, ya que es Dios y hombre. Pero Dios amó más al género humano que a Cristo, porque se dice en Rom 8,32: *No perdonó ni a su propio Hijo, sino que por todos nosotros lo entregó.* Luego no siempre ama Dios más a los mejores.

2. Más aún. El ángel es mejor que el hombre. Por eso en el Sal 8,6 se dice del hombre: *Lo hiciste poco inferior a los ángeles.* Pero Dios amó más al hombre que al ángel; pues se dice en Hb 2,16: *No escogió a los ángeles, sino a la descendencia de Abraham.* Luego no siempre ama Dios más a los mejores.

3. Todavía más. Pedro fue mejor que Juan, porque amaba más a Cristo. Por eso el Señor, sabiendo que era ver-

8. Tr.110 sobre *Jn* 17,23: ML 35,1924.

dad, preguntó a Pedro: *Simón, hijo de Juan, ¿me amas más que éstos?* (Jn 21,15). Pero sin embargo, Cristo amó más a Juan que a Pedro, pues dice Agustín[9], comentando Jn 21,16: *Simón, hijo de Juan, ¿me amas?: Con esta señal, Juan se distingue de los demás discípulos; no porque le amase sólo a él, sino porque le amaba a él más que a los demás.* Luego no siempre ama Dios más a los mejores.

4. Y también. Es mejor el inocente que el penitente; pues, como dice Jerónimo[10], la penitencia es *una segunda tabla salvadora después de un naufragio.* Pero Dios ama más al penitente que al inocente, porque se alegra más en él, pues se dice en Le 15,7: *Os digo que habrá más alegría en el cielo por un pecador que hace penitencia que por novena y nueve justos que no la necesitan.* Luego no siempre ama Dios más a los mejores.

5. Por último. Es mejor el justo cuya caída Dios conoce, que el pecador destinado a salvarse. Pero Dios ama más al pecador destinado a salvarse porque quiere para él un bien mayor, esto es, la vida eterna. Luego no siempre ama Dios más a los mejores.

En cambio, cada uno ama a su semejante, como nos consta por lo que se dice en Eclo 13,19: *Todo animal ama a su semejante.* Pero algo es mejor tanto en cuanto es más semejante a Dios. Luego los mejores son amados más por Dios.

Solución. *Hay que decir:* Es necesario recalcar, según todo lo expuesto anteriormente, que Dios ama más a los mejores. Pues se dijo (a.3) que para Dios amar más a algo no significa más que querer un mayor bien; pues la voluntad de Dios es causa de la bondad en las cosas. Y así, hay cosas que son mejores porque Dios quiere un bien mayor para ellas. Por lo tanto, se concluye que Dios ama más a los mejores.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Dios ama a Cristo no sólo más que a todo el género humano, sino también más que a todo; pues para El quiso el mayor bien, porque *le dio el nombre que está sobre todo nombre* (Flp 2,9), para que fuese verdadero Dios. Y tal amor no queda ensombrecido porque lo entregara a la muerte para la salvación del género humano, pues de ahí mismo le viene el ser glorioso vencedor. Dice Is 9,6: *En su hombro puso la soberanía.*

2. *A la segunda hay que decir:* Según lo expuesto (a.1), Dios ama la naturaleza humana asumida por la Palabra de Dios en la Persona de Cristo, más que a todos los ángeles. Y es mejor que ellos, de modo especial en razón de la unión. Pero hablando de la naturaleza humana en general, y comparándola a la angélica, en el orden de la gracia y de la gloria, encontramos igualdad; pues, según Apoc. 21,17: *La medida del hombre y del ángel es la misma;* y, sin embargo y con respecto a esto, encontramos que algunos ángeles son superiores a algunos hombres, y que algunos hombres son superiores a algunos ángeles. Pero en cuanto a la condición de la naturaleza, el ángel es mejor que el hombre. Tampoco Dios asumió la naturaleza humana porque amara absolutamente más al hombre; sino porque más lo necesitaba. Como un buen padre de familia da a su criado enfermo algo de más valor que no da a su hijo sano.

3. *A la tercera hay que decir:* El asunto sobre Pedro y Juan ha recibido muchas soluciones. Pues Agustín[11] lo traslada al símbolo diciendo que la vida activa (Pedro) ama más a Dios que la contemplativa (Juan); porque siente más las angustias de la vida presente y desea ardientemente liberarse de ellas e ir a Dios. Pero Dios ama más la vida contemplativa, porque la prolonga más, ya que no acaba al mismo tiempo que la vida corporal, como la vida activa.

Otros[12], por su parte, dicen que Pedro amó más a Cristo en sus miembros; y así también fue más amado por Cristo, hasta el punto de que le encomendó la Iglesia. Juan, en cambio, amó más a

9. Tr. 124: ML 35,1971. El texto de Agustín ofrecido en esta objeción ha sido sacado de su contexto. La frase *Con esta señal,* que no queda explicada, curiosamente en el contexto se refiere al hecho que Jesús no pronuncie su nombre (el de Juan). El razonamiento por el que Agustín concluye que Juan es más amado que los demás es sorprendente. La respuesta, y sobre todo el final, a esta tercera objeción una vez más pone al descubierto la grandeza interior de Sto. Tomás *(N. del T.)* 10. *In Isaiam* 3,8: 1.2 ML 24,66. 11. Cf. obj.3. 12. Cf. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 1.3 d.31 a.12 (BO 28,593).

Cristo en sí mismo, y así también fue más amado por Cristo, hasta el punto de que le encomendó a su Madre.

Otros[13] dicen que no está claro quién de los dos amó más a Cristo con amor de caridad, y a quien amó más Dios para concederle mayor gloria de la vida eterna. Se dice que Pedro amó con más prontitud y fervor; y que Juan fue más amado por cierta familiaridad con que Cristo le trataba de modo especial por su juventud y pureza.

Otros[14] dicen que Cristo amó más a Pedro en cuanto al más excelente don de caridad; y más a Juan en cuanto al don de entendimiento. Por eso Pedro fue absolutamente mejor y más amado. Juan lo fue en cierto modo.

Sin embargo, me parece presuntuoso juzgar esta cuestión; porque, como se dice en Prov 16,2: *El Señor,* y no otro, *es el examinador de espíritus.*

4. *A la cuarta hay que decir:* La relación entre penitentes e inocentes es idéntica a la existente entre excedencia y exceso. Pues tanto si son penitentes como si son inocentes, los mejores y más amados son los que poseen más gracia. Sin embargo, puestos a la par, la inocencia es más digna y más amada. Sin embargo, se dice que Dios se alegra más por el penitente que por el inocente, porque muchos penitentes se convierten en personas cautas, humildes y fervorosas. Por eso dice Gregorio[15]: *En la guerra, el jefe ama más a aquel soldado que, habiendo huido, regresa y lucha con todas sus fuerzas contra el enemigo, que a aquel que nunca huye pero siempre lucha a medias.* O también, porque el mismo don de gracia es más a los ojos del penitente, que merece pena, que a los ojos del inocente, que no la merece. Al igual que una misma cantidad de dinero a los ojos de un pobre tiene más valor que a los ojos de un rey.

5. *A la quinta hay que decir:* Como la voluntad de Dios es causa de la bondad en las cosas, la bondad de aquel que es amado por Dios se refiere al tiempo concreto en que por bondad divina se le concederá algún bien. Por lo tanto, y teniendo por referencia el tiempo, el pecador predestinado es mejor cuando vaya a recibir un mayor bien; en otro tiempo, es peor; y en otro tiempo no es ni bueno ni malo.

CUESTIÓN 21

Sobre la justicia y misericordia de Dios

Después de haber investigado sobre el amor de Dios, ahora hay que hacerlo sobre su justicia y su misericordia. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. En Dios, ¿hay o no hay justicia?—2. Su justicia, ¿puede o no puede ser llamada verdad?—3. En Dios, ¿hay o no hay misericordia?—4. En todo lo que Dios hace, ¿hay o no hay justicia y misericordia?

ARTICULO 1

En Dios, ¿hay o no hay justicia?

1-2 q.61 a.5; *In Sent.* 4 d.46 q.1 a.l q.ª1; *In De Div. Nom.* c.8 lect.4; *Cont. Gentes* 1, 93.

Objeciones por las que parece que en Dios no hay justicia:

1. La justicia se da con la templanza. Pero en Dios no hay templanza. Luego tampoco justicia.

2. Más aún. El que lo hace todo según el deseo de su voluntad, no actúa con justicia. Pero, como dice el Apóstol en Ef 1,11: *Dios lo hace todo siguiendo el consejo de su voluntad.* Luego no debe atribuírsele la justicia.

3. Todavía más. El acto de justicia

13. Cf. S. BERNARDO, *Serm. de Diversis* n.29: ML 183,622. 14. Cf. ALBERTO MAGNO, *Enarr. in Ioann.* Prol. (BO 24,13). 15. GREGORIO MAGNO, *In Evang.* 1.2 hom.34 § 4: ML 76,1248.

consiste en dar lo debido. Pero Dios no es deudor de nadie. Luego no le corresponde tener justicia.

4. Por último. Lo que hay en Dios es su esencia. Pero esto no le corresponde a la justicia, pues dice Boecio en el libro *De Hebdomad,*[1]: *El bien contempla la esencia; y la justicia, la acción.* Luego la justicia no le corresponde a Dios.

En cambio está lo que se dice en el Sal 10,8: *El Señor es justo y ama la justicia.*

Solución. *Hay que decir:* Hay una doble especie de justicia. Una consistente en el mutuo dar y recibir. Ejemplo: La compraventa, la intercomunicación, la conmutación. En V *Ethic.*[2] es llamada por el Filósofo *justicia conmutativa* o reguladora de conmutaciones o comunicaciones. Esta justicia no le corresponde a Dios, porque tal como dice el Apóstol en Rom 11,35: *¿Quién le dio primero para que le tenga que devolver?* La otra, consiste en la distribución. Es llamada *justicia distributiva,* por la cual el que manda o administra da a cada uno según su dignidad. Así como una correcta organización de la familia o de cualquier multitud gobernada, demuestra que hay dicha justicia en quien manda, así también el orden del universo, que aparece tanto en las cosas naturales como en las voluntarias, demuestra la justicia de Dios. Por eso dice Dionisio en el c.8 *De Div. Nom.*[3]: *Es necesario ver que la justicia de Dios es verdadera en el hecho de que da a cada uno lo que le corresponde según su dignidad, y que mantiene la naturaleza de cada uno en su lugar y con su poder correspondiente.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Algunas virtudes morales tienen su punto de referencia en las pasiones: La templanza, en la concupiscencia; la fortaleza, en el temor y la audacia; la mansedumbre, en la ira. Tales virtudes no pueden ser atribuidas a Dios más que metafóricamente; porque como ya se dijo (q.20 a.1 ad 1), en Dios no hay pasiones, ni apetito sensitivo, que es el sujeto de tales virtudes, como dice el Filósofo en III *Ethic.*[4] Algunas virtudes morales, por otra parte, tienen su punto de referencia en las operaciones: como la justicia, la liberalidad y la magnificencia, en el dar y recibir. Estas no están en la parte sensitiva, sino en la voluntad. Por eso, nada impide que se atribuyan a Dios, pero no con respecto a acciones específicamente humanas, sino las propias de Dios. Pues resulta ridículo alabar en Dios la virtuosidad política, como dice el Filósofo en X *Ethic.*[5]

2. *A la segunda hay que decir:* Como el bien conocido es el objeto de la voluntad, le resulta imposible a Dios querer si no es por el contenido de su sabiduría. De la misma forma que por la ley de la justicia su voluntad es recta y justa. Por *eso,* lo que hace según su voluntad, lo hace justamente. Como nosotros que, al obrar según la ley, obramos justamente. Pero mientras nosotros obramos según la ley de alguien superior a nosotros, Dios es para sí mismo Ley.

3. *A la tercera hay que decir:* A cada uno se le debe lo que es suyo. Se dice que es de alguien aquello que le está subordinado. Ejemplo: El siervo al Señor. Pero no a la inversa; ya que libre es aquel que dispone de sí mismo. Y lo debido conlleva una cierta exigencia o necesidad por parte del subordinado. En las cosas hay que tener presente, en este sentido, un doble aspecto, Por una parte, algo creado está subordinado a algo creado, como las partes al todo, los accidentes a las sustancias, y cada cosa a su fin. Por otra parte, todo lo creado está subordinado a Dios. Y en esto último, que es la operación divina, hay que considerar una doble dimensión: algo que se debe a Dios y algo que se debe a lo creado. Dios es quien lo satisface todo. Pues a Dios se debe el que se cumpla en las cosas lo que determina su sabiduría y su voluntad y que pone al descubierto su bondad. En este sentido, la justicia de Dios mira su propio decoro, pues se da lo que a sí mismo se debe. Y a lo creado se le debe que posea lo que le corresponde. Ejemplo: Que el hombre tenga manos, y que le estén sometidos los animales. En este sentido también Dios hace justicia dando a cada uno lo que le

1. ML 64,1314: S. Th. lect.4. 2. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 1131b25): S. Th. lect.6 n.947. 3. §7: MG 3,896; S. Th., lect.4. 4. ARISTÓTELES, c.10 n.1 (BK 1117b24): S. Th. lect.19 n.595-597. 5. ARISTÓTELES, c.8 n.7 (BK 1178b10): S. Th. lect.12 n.2121-2123.

corresponde a su naturaleza y condición. El segundo sentido expuesto depende del primero, ya que a cada uno se le debe lo que le está subordinado según lo establecido por la sabiduría divina. Pero, aun cuando Dios dé, en este sentido, lo debido a alguien, sin embargo El no es deudor; porque El no está subordinado a nadie, sino, por el contrario, los demás lo están en El. Por eso, en Dios la justicia es llamada a veces expresión de su bondad; otras veces, retribución de méritos. A todo esto se refiere Anselmo cuando dice[6]: *Al castigar a los malos eres justo, pues lo merecen; al perdonarlos, eres justo, porque así es tu bondad.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Aun cuando la justicia se concrete en los actos, sin embargo esto no excluye que sea la esencia de Dios; porque también lo que pertenece a la esencia puede ser principio de acción. Pero el bien no siempre se concreta en los actos, porque se dice que alguien es bueno, no sólo por lo que hace, sino también porque en esencia es perfecto. Y en aquel mismo texto se dice que lo bueno es a lo justo lo que lo general a lo particular.

ARTICULO 2

La justicia de Dios, ¿es o no es la verdad?

In Sent. 4 d.46 q.1 a.1 q.ª3.

Objeciones por las que parece que la justicia de Dios no es verdad:

1. La justicia está en la voluntad, ya que, como dice Anselmo[7], es *la rectitud de la voluntad.* En cambio, la verdad está en el entendimiento, según nos dice el Filósofo en VI *Metaphys.*[8] y en VI *Ethic.*[9] Por lo tanto, la justicia no pertenece a la verdad.

2. Más aún. Según el Filósofo en IV *Ethic.*[10], la verdad es una virtud distinta de la justicia. Por lo tanto, la verdad no pertenece a la razón de justicia.

En cambio está lo que se dice en el Sal 84,11: *La misericordia y la verdad se encontraron.* Ahí se ha escrito *verdad por justicia.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya se dijo (q.16 a.1), la verdad consiste en la adecuación entre el entendimiento y las cosas. Y el entendimiento que es causa de las cosas, se relaciona con ellas como su regla y medida; y sucede al revés con el entendimiento que toma su saber partiendo de las cosas. Así, pues, cuando las cosas son la regla y la medida del entendimiento, la verdad consiste en que el entendimiento se adecué a las cosas. Esto es lo que sucede en nosotros. Pues de lo que las cosas son o no son depende que nuestra palabra sea verdadera o falsa. Pero cuando el entendimiento es la regla y la medida de las cosas, la verdad consiste en que las cosas se adecúen al entendimiento. Ejemplo: El artista hace un buen trabajo cuando es fiel a los principios del arte. Pues bien, la relación entre obra artística y arte es idéntica a la existente entre obra justa y ley. Así, pues, la justicia de Dios, que constituye el orden en las cosas adecuado a su sabiduría, que es su ley, es llamada correctamente *verdad.* Y así, entre nosotros decimos también *verdad de la justicia.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La justicia, en cuanto ley reguladora, está en la razón o entendimiento; en cuanto mandato, por el que se regulan las obras según la ley, está en la voluntad.

2. *A la segunda hay que decir:* La verdad de la que está hablando el Filósofo es una determinada virtud por la que alguien, con palabras y hechos, se manifiesta tal cual es. Y consiste en la conformidad entre signo y significado; pero no en la conformidad entre efecto y causa y regla, correspondiente, como se dijo (sol.), a la verdad de la justicia.

ARTICULO 3

En Dios, ¿hay o no hay misericordia?

2-2 q.30 a.4; *In Sent.* 4 d.46 q.2 a.1 q.ª1; *In Psalm.* 24; *Cont. Gentes* 1, 91.

Objeciones por las que parece que en Dios no hay misericordia:

1. Como dice el Damasceno[11], la mi-

6. *Proslog.* c.10: ML 158,233. 7. *De Verit.* c.13: ML 158,482. 8. ARISTÓTELES, 5 c.4 n.1 (BK 1027b27): S. Th. lect.4 n.1230. 9. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 1139a27): S. Th. lect.2 n.1140. 10. ARISTÓTELES, c.7 n.7 (BK 1127a34): S. Th. lect.15 n.838. 11. *De Fide Orth.* l.2 c.14: MG 94,932.

sericordia es una especie de la tristeza. Pero en Dios no hay tristeza. Luego tampoco hay misericordia.

2. Más aún. La misericordia es una disminución de la justicia. Pero Dios no puede omitir lo que es propio de su justicia. Pues se dice en 2 Tim 2,13: *Si no creemos, El permanece fiel; El no puede renunciar a sí mismo.* Como dice la Glosa[12], renunciaría a sí mismo si renunciara a sus palabras. Luego a Dios no le corresponde la misericordia.

En cambio está lo que se dice en el Sal 110,4: *El Señor es compasivo y misericordioso.*

Solución. *Hay que decir:* La misericordia hay que atribuirla a Dios en grado sumo. Pero como efecto, no como pasión[a]. Para demostrarlo, hay que tener presente que misericordioso es como decir que alguien tiene *miseria en el corazón,* en el sentido de que le entristece la miseria ajena como si fuera propia. Por eso quiere desterrar la miseria ajena como si fuera propia. Este es el efecto de la misericordia. Entristecerse por la miseria ajena no lo hace Dios; pero sí, y en grado sumo, desterrar la miseria ajena, siempre que por miseria entendamos cualquier defecto. Y los defectos no desaparecen si no es por la perfección de alguna bondad. Y como ya se demostró (q.6 a.4), el origen primero de la bondad es Dios. Pero hay que tener presente que otorgar perfecciones a las cosas pertenece a la bondad divina y a la justicia, liberalidad y misericordia. Pero por razones distintas. Pues, considerándolo absolutamente, transmitir perfección pertenece a la bondad. Pero en cuanto a las perfecciones presentes en las cosas, concedidas por Dios proporcionalmente, esto pertenece a la justicia, como ya se dijo (a.1). Y en cuanto a las perfecciones dadas a las cosas no para su utilidad, sino sólo por su bondad, esto pertenece a la liberalidad. Y en cuanto a las perfecciones dadas a las cosas por Dios y que destierran algún defecto, esto pertenece a la misericordia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esta objeción toma la misericordia como pasión.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios, al obrar misericordiosamente, no actúa contra sino por encima de la justicia. Ejemplo: Si a quien se le deben cien denarios se le dan doscientos, quien hace esto no es injusto, sino que obra libre y misericordiosamente. Lo mismo sucede cuando se perdonan las ofensas recibidas. Pues quien algo perdona, algo da. Por eso el Apóstol, al perdón lo llama *don* cuando dice en Ef 4,32: *Daos unos a otros como Cristo se dio a vosotros.* Queda claro, así, que la misericordia no anula la justicia, sino que es como la plenitud de la justicia. Por eso se dice en Sant 2,13: *La misericordia hace sublime el juicio*[13].

ARTICULO 4

¿Hay o no hay justicia y misericordia en todo lo que Dios hace?[b]

In Sent. 4 d.46 q.2 a.2 q.ª2; *De Verit.* q.28 a.1 ad 8; *Cont. Gentes 2,* 28; *In Rom* c.15 lect.1; *In Psalm.* 24.

Objeciones por las que parece que no hay justicia y misericordia en todo lo que Dios hace.

12. *Glossa interl.* (6,125r); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,370. 13. El texto latino al que le corresponde la traducción dada, dice: *Misericordia superexaltat iudicium.* En cambio, el texto original griego dice: κατακαυχάται ἔλεος κρίσεως. Es decir: la misericordia minimiza el juicio. *(N. del T.)*

a. Hay que evitar todo antropomorfismo, pero tampoco hay que hacer de Dios un puro «remediador de miserias» que no se inmuta ante el sufrimiento humano. Cf. lo dicho en la nota a 1 q.9. «Dios es feliz cuando los otros son felices gozándole» (3 q.23 a.1).

b. Misericordia y justicia, lejos de oponerse, están hermanadas en Dios. Sin embargo, puede decirse en cierto sentido que Dios es más misericordioso que justo, sobre todo si la justicia se entiende en su dimensión remuneradora. Y es que la misericordia es como la *raíz* de la bondad divina; la justicia es una de sus ramas. «Es más propio de Dios compadecerse y perdonar que castigar, por su infinita bondad» (a.2). «Cuando Dios obra misericordiosamente, no va contra su justicia, pero hace algo que está más allá de la justicia» (a.3 ad 2). Digamos pues, que si en Dios justicia y misericordia son iguales, con respecto a nosotros la misericordia es mayor.

En todos los problemas ajenos al tema de la voluntad divina —salvación universal (q.19), justicia-misericordia (q.21), predestinación-condenación (q.23)— Santo Tomás es deudor del

1. Algunas obras de Dios, como la justificación del impío, son atribuidas a la misericordia; otras, en cambio, como la condena de los impíos, lo son a la justicia. Por eso se dice en Sant 2,13: *Sin misericordia se juzgará a aquel que no obre con misericordia.* Luego en todas las obras de Dios no siempre aparece la misericordia y la justicia.

2. Más aún. En Rom 15,8s, el Apóstol atribuye la conversión de los judíos a la justicia y a la verdad; y la de los paganos, a la misericordia. Luego en todas las obras de Dios no siempre aparece la misericordia y la justicia.

3. Todavía más. En este mundo muchos justos son afligidos. Esto es injusto. Luego en todas las obras de Dios no siempre aparece la justicia y la misericordia.

4. Por último. Justicia es dar lo debido; misericordia es desterrar la miseria. Tanto la justicia como la misericordia presuponen algo en su obrar. Pero la creación no presupone nada. Luego en la creación ni hay misericordia ni hay justicia.

En cambio está lo que se dice en el Sal 24,10: *Todos los caminos del Señor son misericordia y verdad.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario que en todas las obras de Dios se encuentre misericordia y verdad. Misericordia, si se toma como destierro de algún defecto; pues no todo defecto puede ser llamado misericordia, sino sólo los defectos de la naturaleza racional, a la que le corresponde ser feliz; ya que la miseria se opone a la felicidad. La razón de esto se debe a que, lo debido por la justicia divina o se da a Dios o se da a las criaturas; y nada de esto puede ser omitido en el obrar de Dios. Pues Dios no puede hacer nada que no responda a lo dictado por su sabiduría y bondad, según el modo en que algo es debido a Dios, como ya dijimos (a.1 ad 3). De forma parecida también, lo que hace en las cosas creadas lo hace con el conveniente orden y proporción; y en esto consiste la razón de justicia. Por lo tanto, es necesario que en todo lo que Dios hace haya justicia. Por lo demás, la obra de la justicia divina presupone la obra de misericordia, y en ella se funda. Pues a la criatura no se debe algo, a no ser por algo preexistente o presupuesto; incluso esto se deberá también por algo previo. Y como no se puede llevar un proceso indefinido, es necesario llegar a algo que dependa de la exclusiva bondad de la voluntad divina, que es el fin último. Como si dijéramos que tener manos es algo debido al hombre por tener alma racional; tener alma racional, por ser hombre; ser hombre, por bondad divina. De este modo, en cualquier obra de Dios aparece la misericordia como raíz. Y su eficacia se mantiene en todo, incluso con más fuerza, como la causa primera, que actúa con más fuerza que la causa segunda. Por eso, también lo que se debe a alguna criatura, Dios, por su misma bondad, lo da con más largueza que la exigida por lo debido. Pues para mantener un orden justo se necesita mucho menos de lo que la bondad divina otorga y que sobrepasa toda proporción exigida por la criatura.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Algunas obras son atribuidas a la justicia y otras a la misericordia, porque en algunas aparece con más relevancia la justicia; en otras, la misericordia. Y sin embargo, en los condenados aparece la misericordia no porque les quite totalmente el castigo, sino porque se lo alivia, ya que no los castiga como merecen. Y en la justificación del pecador aparece la justicia, pues quita la culpa por amor, el mismo amor que infunde misericordiosamente. Se dice de la Magdalena en Lc 7,47: *Mucho se le perdonó porque mucho amó.*

2. *A la segunda hay que decir:* La justicia y la misericordia aparecen tanto en la conversión de los Judíos como en la de los Paganos. Pero hay una razón de justicia en la conversión de los Judíos que no se da en la de los Paganos. Y es que aquéllos son salvados por las promesas hechas a sus Padres.

3. *A la tercera hay que decir:* También

pesimismo inherente a una tradición atribuida a San Agustín, a quien venera y a quien sigue a veces por respeto a su magisterio. Sin embargo, la originalidad del Santo radica en girar las posiciones hacia un mayor optimismo, subrayando la bondad divina como fundamento de su obrar (cf. notas a q.6; y a q.23 a.3).

en el hecho que los justos sufran en este mundo aparece la justicia y la misericordia. Pues por tales sufrimientos se les limpian pequeñas manchas, y el corazón, dejando lo terreno, se orienta más a Dios. Dice Gregorio[14]: *Los males que en este mundo nos oprimen, nos empujan a ir a Dios.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Aun cuando la creación no presuponga nada creado, sin embargo, presupone algo en el pensamiento de Dios. Y ahí se salva también la razón de justicia, en cuanto que las cosas existirán según lo determinado por la sabiduría y bondad divinas. En cierto modo se salva también la razón de misericordia, porque pasan de no ser a ser.

CUESTIÓN 22

Sobre la providencia de Dios

Después de haber analizado lo que corresponde absolutamente a la voluntad, hay que introducirse ahora en el estudio de lo que pertenece simultáneamente al entendimiento y a la voluntad. Y esto, con respecto a todo, es la providencia. Con respecto al hombre en especial en su marcha a la salvación eterna, es la predestinación y la condenación con sus consecuencias. Lo estructuramos así porque, en la ciencia de la moral, después de las virtudes morales se estudia la prudencia a la que parece que pertenece la providencia.

La cuestión sobre la providencia de Dios plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. La providencia, ¿le compete o no le compete a Dios?—2. Todas las cosas, ¿están o no están sometidas a la providencia divina?—3. ¿Hay o no hay providencia inmediata de todas las cosas?—4. La providencia divina, ¿impone o no impone necesidad a las cosas?

ARTICULO 1

La providencia, ¿le compete o no le compete a Dios?

In Sent. 1 d.39 q.2 a.1; *De Verit.* q.5 a.1.2.

Objeciones por las que parece que la providencia no le compete a Dios:

1. Según Tulio[1], la providencia es parte de la prudencia. Pero la prudencia que, según el Filósofo[2], aconseja para el bien, no le puede competer a Dios, pues, al no dudar, no necesita consejo. Por lo tanto, a Dios no le compete la providencia.

2. Más aún. Lo que hay en Dios es eterno. Pero la providencia no es eterna, pues su punto de referencia está en las *cosas existentes,* que, según el Damasceno[3], no son eternas. Luego no hay providencia en Dios.

3. Todavía más. No hay compuestos en Dios. Pero parece que la providencia es un compuesto, pues incluye entendimiento y voluntad. Luego en Dios no hay providencia.

En cambio está lo que se dice en Sab 14,3: *Padre, Tú lo gobiernas todo con providencia.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario que en Dios haya providencia. Pues, como se demostró (q.6 a.4), todo el bien que hay en las cosas ha sido creado por Dios. En las cosas se encuentra el bien no sólo en cuanto algo sustancial, sino también en cuanto que las cosas están orientadas a un fin, en especial el fin úl-

14. GREGORIO MAGNO, *Moral.* l.26 c.13: ML 76,360.

1. CICERÓN, *Rhetorica* 1.2 c.53 (DD 1,165) 2. ARISTÓTELES, *Ethic.* 6, c.5 n.1 (BK 1140a26): S. Th. lect.4 n.1162. 3. *De Fide Orth.* 1.2 c.29: MG 94,964.

timo que, como hemos sostenido (q.21 a.4), es la bondad divina. Así, pues, este bien que hay en las cosas ha sido creado por Dios. Como Dios por su entendimiento es causa de las cosas, y cualquiera de sus efectos precisa preexistir en El como en su razón de ser, según se deduce de todo lo dicho (q.15 a.2; q.19 a.4); es necesario que la razón de orden hacia el fin que hay en las cosas preexista en la mente divina. Y esta razón de orden al fin, propiamente, es la providencia. Ya que es la parte principal de la providencia a la que están subordinadas las otras partes, que son la memoria de lo pasado y la comprensión de lo presente; en cuanto que del pasado recordado y del presente comprendido extraemos la previsión del futuro.

Según el Filósofo en VI *Ethic.* [4], propiamente la prudencia es ordenar las cosas al fin. Bien el propio fin, como cuando se dice que el hombre prudente por el bien ordena sus actos hacia el fin de su vida. Bien el fin de los demás como miembros de la familia o del reino, según lo que se dice en Mt 24,45: *Siervo fiel y prudente a quien el Señor puso al frente de su familia.* En este sentido, la prudencia o providencia puede corresponderle a Dios, pues en Dios no hay nada que esté orientado a un fin ya que El mismo es el último fin. Así, pues, la misma razón de orientación a un fin, en Dios se llama providencia. Por eso, en el IV *De Consol.* [5] dice Boecio: *La providencia es la misma rayón divina asentada en el sumo príncipe de todo que todo lo dispone.* Dicha disposición puede ser llamada también ordenación de las cosas al fin como ordenación de las partes al todo.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Según el Filósofo en VI *Ethic.*[6], la prudencia es preceptiva de lo que con rectitud la eubulia aconseja y la synexis juzga. Por eso, aun cuando a Dios no le corresponde ser aconsejado en el sentido que el consejo dilucida dudas, sin embargo, sí le corresponde determinar cómo se ordenan a El las cosas, según aquello del Sal 148,6: *Estableció el precepto y no lo traspasará.* En este sentido, a Dios le corresponde la razón de ser de la prudencia y de la providencia. Aunque también puede decirse que esta razón de actuar de las cosas, en Dios puede ser llamado consejo; no porque analice, sino por su certeza de conocimiento, certeza a la que llegan los consejeros cuando investigan. Por eso se dice en Ef 1,11: *Todo lo hace siguiendo el consejo de su voluntad.*

2. *A la segunda hay que decir:* Cuidar algo implica la *razón de orden,* que es llamada providencia y disposición; y la *ejecución del orden,* que es llamada gobierno. La primera es eterna; la segunda, temporal.

3. *A la tercera hay que decir:* La providencia está en el entendimiento, pero presupone la voluntad del fin; pues nadie ordena actuar por un fin si no quiere el fin. Por eso, la prudencia presupone las virtudes morales, por las que el apetito se ordena al bien, como se dice en VI *Ethic.*[7] Sin embargo, si la providencia mirase por igual la voluntad y el entendimiento divino, no se anularía la simplicidad divina, pues en Dios, como ya se dijo (q.19 a.1; a.4 ad 2), voluntad y entendimiento son lo mismo.

ARTICULO 2

Todas las cosas, ¿están o no están sometidas a la providencia divina?

q.103 a.5; *In Sent.* 1 d.39 q.2 a.2; *De Verit.* q.5 a.2-7; *Cont. Gentes* 3,1.64.71.75.79.94; *In De Div. Nom.* c.3 lect.1; *Compend. Theol,* c. 123.130.132.133.142.

Objeciones por las que parece que no todas las cosas están sometidas a la providencia divina:

1. Nada previsto es fortuito. Por lo tanto, si todo es previsto por Dios, nada será fortuito. Consecuentemente, tanto la casualidad como el azar desaparecen. Esto va contra la opinión general.

2. Más aún. Todo sabio previsor, en la medida de lo posible excluye el defecto y el mal de aquello que está bajo su cuidado. Pero vemos que hay mucho mal. Por lo tanto, o Dios no lo puede impedir y, de ser así, no es omnipotente; o no cuida de todo.

3. Todavía más. Lo que sucede por necesidad no precisa ni providencia ni prudencia. Por eso, según el Filósofo en

4. ARISTÓTELES, c.12 n.6 (BK 1144a8): S. Th. lect.4 n.1163. 5. *Prosa* 6: ML 63,814. 6. ARISTÓTELES, c.10 n.2 (BK 1143a8): S. Th. lect.9 n.1238-1240. 7. ARISTÓTELES, c.13 n.6 (BK 1144b32): S. Th. lect.11 n.1284.

VI *Ethic.*[8], la prudencia es la recta razón de lo contingente a la que pertenece el consejo y la elección. Así, pues, como muchas cosas ocurren por necesidad, no todo está sometido a la providencia.

4. Y también. Quien se orienta a sí mismo no está sometido a la providencia de gobernante alguno. Pero los hombres, permitidos por Dios, se orientan a sí mismos según aquello de Eclo 15,14: *Desde el principio dejó Dios que el hombre siguiera su propio consejo.* Y de modo especial con respecto al mal, según aquello del Sal 80,13: *Les dejó seguir los deseos de su corazón.* Así pues, no todo está sometido a la providencia de Dios.

5. Por último. Dice el Apóstol en 1 Cor 9,9: *Dios no se ocupa de los bueyes.* Lo mismo cabe decir de otras criaturas irracionales. Así, pues, no todo está sometido a la providencia divina.

En cambio está lo que de la sabiduría divina se dice en Sab 8,1: *Llega con fuerza hasta el último confín; y todo lo dispone con delicadeza.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos, como Demócrito y los Epicúreos, negaron absolutamente la providencia sosteniendo que el mundo había sido hecho por casualidad. Otros, en cambio, sostuvieron que sólo los seres incorruptibles están sometidos a la providencia; y que los seres corruptibles lo están no en cuanto individuos, sino en cuanto especie, pues en cuanto especie son incorruptibles. De ellos se dice en Job 22,4: *A El como un velo le envuelven las nubes; se pasea por la bóveda del cielo y ni se preocupa de lo nuestro.* El Rabbí Moisés[9] no incluyó entre los corruptibles a los hombres por el esplendor del entendimiento del que participan. Pero, con respecto a los otros seres corruptibles, mantuvo la misma opinión de los demás.

Pero hay que decir que todos los seres, no sólo en general, sino individualmente, están sometidos a la providencia divina. Se demuestra así. Como todo agente obra por un fin, la ordenación de los efectos a un fin llega hasta donde llega la causalidad del primer agente. El que en las obras de algún agente suceda que algo no está ordenado al fin, se debe a que tal efecto proviene de una causa distinta, ajena a la intención del agente. La causalidad de Dios, que es el primer agente, llega a todos los seres, y no sólo a los principios de la especie, sino también de los individuos, y no sólo de los incorruptibles, sino también de los corruptibles. Por lo tanto, es necesario que todo lo que de algún modo tiene ser esté ordenado por Dios a un fin, según aquello del Apóstol en Rom 13,1: *Lo que viene de Dios está ordenado.*

Así, pues, como la providencia de Dios, tal como se dijo (a.1), no es más que la razón del orden de las cosas a un fin, es necesario que todos los seres estén sometidos a la providencia divina en tanto en cuanto participan del ser. Igualmente, ya se demostró (q.14 a.11) que Dios lo conoce todo, tanto lo universal como lo particular. Y como su conocimiento se relaciona con la realidad como el conocimiento del arte con la obra artística (q.14 a.8), es necesario que todo esté sometido a su orden, como todo lo artístico está sometido a lo determinado por el arte.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Es distinto lo que sucede en la causa universal de lo que sucede en la causa particular. Pues mientras algo puede salirse del orden de la causa particular, no lo puede hacer de la causa universal. De hecho nada escapa a la causa particular a no ser por alguna causa particular impediente. Ejemplo: El agua impide que la madera se queme. Por eso, como todas las causas particulares están incluidas en la causa universal, es imposible que algún efecto escape a la causa universal. Así, pues, cuando algún efecto escapa a alguna causa particular, se dice que, con respecto a la causa particular, es algo casual o fortuito. Pero con respecto a la causa universal, de la que no puede sustraerse, se dice que es algo previsto. Ejemplo: Cuando dos criados se encuentran en un mismo sitio, aunque para ellos les parezca una casualidad, para el señor no lo es, pues los había mandado al mismo sitio sin que uno supiera que el otro también había sido enviado allí.

2. *A la segunda hay que decir:* No sucede lo mismo en quien cuida algo con-

8. ARISTÓTELES, c.5 n.3 (BK 1140a35); c.7 n.6 (BK 1141b9); c.13 n.5 (BK 1144b27): S. Th. lect.4.8. 9. MAIMÓNIDES, *Doct. Perplex.* p.3.ª c.17 (FR 286).

creto que en quien cuida de todo. Pues quien cuida de lo particular, en la medida de lo ppsible evita los defectos; quien cuida de todo permite que en algo concreto aparezca algún defecto para que no desaparezca el bien del todo. Por eso, en las cosas naturales se dice que las corrupciones y los defectos van contra la naturaleza particular; y, sin embargo, entran dentro del plan de la naturaleza universal en cuanto que un defecto en uno es un bien en otro o en el todo; pues la corrupción de uno conlleva la generación de otro, y así se conserva la especie.

Así, pues, como Dios es el previsor universal de todo ser, a su providencia pertenece el que permita la existencia de algunos defectos en cosas concretas para que no se pierda el bien del universo entero. Pues si se impidieran muchos males, muchos bienes desaparecerían del universo. Ejemplo: No existiría la vida del león si no existiera la muerte de animales; no existiría la paciencia de los mártires si no existiera la persecución de los tiranos. Por eso dice Agustín en el *Enchirid.*[10]: *De ningún modo hubiera permitido Dios omnipotente la presencia del mal en sus obras, de no ser tan bueno y poderoso que del mal pudiera sacar un bien.*

Los dos argumentos que ahora rechazamos parece que constituían el motivo por el que algunos excluyeron a los seres corruptibles de la divina providencia incluyéndolos en la casualidad y en el mal.

3. *A la tercera hay que decir:* El hombre no ha instaurado la naturaleza, sino que con sus obras, su arte y su virtud, usa las cosas naturales. Por eso la providencia humana no alcanza lo necesario que proviene de la naturaleza. A la que, sin embargo, sí llega la providencia de Dios que es el Autor de la naturaleza. Parece ser que este argumento constituía el motivo por el que Demócrito y otros antiguos Naturalistas[11] excluyeron de la providencia divina el curso de las cosas naturales, atribuyéndolo a la necesidad de la materia.

4. *A la cuarta hay que decir:* Al decir que Dios permitió que el hombre se orientara a sí mismo, no se excluye al hombre de la providencia divina; sino que se muestra cómo no fue configurado con una capacidad operativa predeterminada como las cosas naturales que obran por un fin sólo movidas por otro, y que no obran por sí mismas como las criaturas racionales, que, mediante el libre albedrío, se aconsejan y eligen. Por eso se recalca: *en manos de su consejo.* Pero como el mismo acto del libre albedrío se reduce a Dios como a su causa, es necesario que lo hecho por el libre albedrío esté sometido a la providencia divina. Pues la providencia humana está contenida en la providencia de Dios como la causa particular lo está en la universal. No obstante, con los justos Dios tiene una providencia más sublime que con los impíos, pues no permite que les suceda algo que al final les impida salvarse; pues, como se dice en Rom 8,28: *Todo coopera en bien de los que aman a Dios.* Y por lo mismo que no les quita a los pecadores el mal de culpa, se dice que los abandona. Sin embargo, no los abandona hasta el punto de que queden excluidos de su providencia; pues, si no fuera por su providencia, serían nada. Parece ser que este argumento constituía el motivo por el que Tulio[12] excluyó de la providencia las cosas humanas hechas deliberadamente.

5. *A la quinta hay que decir:* Porque la criatura racional domina sus actos por el libre albedrío, según se dijo (ad 4; q.19 a.10), está sometida a la providencia divina de un modo especial; en el sentido que se le imputa algo como culpa o mérito y se le retribuye algo como pena o premio. Y en este sentido dice el Apóstol que Dios no se ocupa de los bueyes; y no que, por ser criaturas irracionales, queden excluidas de la providencia divina, como sostenía el Rabbí Moisés[13].

ARTICULO 3

¿Provee o no provee Dios directamente a todos?

q.103 a.6; *De Verit.* q.5 a.8-10; *Cont. Gentes* 3,76-78.94.124.125; *Compend. Theol.* c.130.131.

Objeciones por las que parece que Dios no provee directamente a todos:

1. Lo propio de la dignidad hay que atribuirlo a Dios. Pero propio de la dignidad de un rey es que tenga ministros

10. C.11: ML 40,236. 11. Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 1, c.3 n.2 (BK 983b7); c.4 n.7 (BK 985b5). 12. CICERÓN, *De Divinat.* 1.2 c.5 (DD 4,218). 13. MAIMÓNIDES, *Doct. Perplex.* p.3.ª c.17 (FR 286).

por medio de los cuales atiende a los subditos. Luego mucho más Dios no atiende a todos directamente.

2. Más aún. Propio de la providencia es ordenar las cosas a un fin. El fin de cualquier cosa es su bien y su perfección. A la causa le corresponde llevar a su efecto hasta el bien. Así, pues, la causa agente es causa del efecto de la providencia. Por lo tanto, si Dios lo provee todo directamente quedan anuladas todas las causas segundas.

3. Todavía más. Dice Agustín en el *Enchirid.*[14]: *Es mejor ignorar que conocer ciertas cosas,* como las cosas viles. Lo mismo dice el Filósofo en XII *Metaphys.*[15] Pero todo lo que es mejor hay que atribuirlo a Dios. Luego Dios no tiene una providencia directa de lo vil y de lo malo.

En cambio está lo que se dice en Job 34,13: *¿A quién ha constituido con poder sobre la tierra? ¿O a quién sobre el orbe hecho por El?* A esto dice Gregorio[16]: *El mismo rige el mundo; El mismo que lo hizo.*

Solución. *Hay que decir:* A la providencia pertenece la razón de orden de las cosas destinadas a un fin y la ejecución de este orden, que se llama *gobierno.* En cuanto a lo primero, Dios provee a todos directamente. Porque en su entendimiento tiene la razón de todo, incluso de lo más pequeño; y a las causas destinadas a producir ciertos efectos les dio fuerza necesaria para hacerlo. Por eso, es necesario que en su entendimiento preexistiera el orden de aquellos efectos. Y en cuanto a lo segundo, la providencia divina se sirve de algunos medios. Porque gobierna las cosas inferiores por medio de las superiores. Esto es así no por defecto de su poder, sino por efecto de su bondad, que transmite a las criaturas la dignidad de la causalidad. Con esto queda excluida la opinión de Platón quien, según Gregorio de Nisa[17], sostenía un triple tipo de providencia. 1) La primera providencia sería la del Dios supremo, que, ante todo y sobre todo, provee las cosas espirituales; y, consecuentemente, a todo el mundo por lo que se refiere a géneros, especies y causas universales. 2) La segunda providencia sería la que se tiene de los individuales tanto generales como, corruptibles. Este tipo de providencia la atribuyó a los dioses que circundan los cielos, es decir, las sustancias separadas que dan a los cielos su movimiento circular. 3) La tercera providencia sería la que se tiene de las cosas humanas, y que es atribuida a los demonios, que los Platónicos colocaban como intermediarios entre nosotros y los dioses, según nos relata Agustín en IX *De Civ. Dei*[18].

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* A la dignidad del rey pertenece tener ministros que ejecuten sus determinaciones; pero que no sepa lo que ellos tienen que hacer manifiesta defecto por su parte. Pues toda ciencia práctica es más perfecta cuanto más considera lo particular, que es donde se encuentra la acción.

2. *A la segunda hay que decir:* Por tener Dios providencia directa de todas las cosas, no quedan excluidas las causas segundas, que son las que ejecutan sus órdenes, como ya se dijo (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Para nosotros es mejor ignorar lo vil y malo, bien porque no podemos conocer muchas cosas a un tiempo, y entonces nos estorba para conocer lo mejor; bien porque, a veces, pensar lo malo arrastra nuestra voluntad hacia el mal. Pero esto no sucede en Dios, porque todo lo ve a un tiempo e intuitivamente, y cuya voluntad no puede tender al mal.

ARTICULO 4

La providencia divina, ¿impone o no impone necesidad a las cosas?

Supra q.19 a.8; q.23 a.5; *In Sent.* 1 d.32 q.2 a.2; *Cont. Gentes* 3,72-94; *De rat. fidei* c.10; *De Subst. separatis* c.13 ad 4; c.15 ad 4; *De Malo* q.16 a.7 ad 5; *In Metaphys.* 6 lect.3; *Compend. Theol.* c.139.140.

Objeciones por las que parece que la providencia divina impone necesidad a las cosas:

1. Como demuestra el Filósofo en VI *Metaphys.*[19], todo efecto que tiene una causa directa que existe o ha existido y

14. C.17: ML 40,239. 15. ARISTÓTELES, 11, c.9 n.3 (BK 1074b32): S. Th. lect.11 n.2611-2616. 16. GREGORIO MAGNO, *Moral.* 1.24 c.20: ML 76,314. 17. Cf. NEMESIO, *De Nat. Hom.* c.44: MG 40,794. 18. C.1: ML 41,257; 1.8 c.14: ML 41,238. 19. ARISTÓTELES, 5 c.3 n.1 (BK 1027a30): S. Th. lect.3 n.1191-1200.

de la que depende necesariamente, se produce por necesidad. Pero la providencia de Dios, por ser eterna, preexiste, y sus efectos se producen necesariamente, ya que no pueden frustrarse. Luego la providencia divina impone necesidad a las cosas.

2. Más aún. Todo provisor consolida su obra en la medida de lo posible para que no desaparezca. Pero Dios es sumamente poderoso. Luego da a las cosas la solidez de la necesidad.

3. Todavía más. En el IV *De Consol.*[20] dice Boecio: El destino, *partiendo de los orígenes de la inmutable providencia, encierra los actos y azares de los hombres mediante una red indestructible de causas.* Por lo tanto, parece que la providencia impone necesidad a las cosas.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[21]: *La providencia no corrompe las cosas.* Pero algunas cosas por naturaleza son contingentes. Así, pues, la providencia no impone necesidad a las cosas anulando la contingencia.

Solución. *Hay que decir:* La providencia divina impone necesidad a algunas cosas, pero no a todas, como sostuvieron algunos[22]. Pues a la providencia le corresponde ordenar las cosas al fin. Y después de la bondad divina, que es el bien separado de las cosas, el principal bien está en las mismas cosas, y es la perfección del universo, que no existiría si en las cosas no se dieran todos los grados de ser. Por eso, a la providencia divina le corresponde producir todos los grados de seres. De este modo, para algunos efectos dispuso causas necesarias, para que se dieran necesariamente; para otros efectos dispuso causas contingentes, para que se dieran contingentemente según la condición de las causas próximas.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* El efecto de la providencia divina no consiste en que algo suceda de cualquier modo; sino que suceda de forma contingente o necesaria. Y así sucede de forma infalible y necesaria lo que la providencia divina dispone que suceda de modo infalible y necesario. Y sucede de modo contingente lo que la providencia divina determina que suceda contingentemente.

2. *A la segunda hay que decir:* La inmutabilidad y el orden de la providencia divina consiste en que lo provisto por Dios suceda tal y como El lo determina, o sea, de modo contingente o necesario.

3. *A la tercera hay que decir:* La indisolubilidad e inmutabilidad a la que alude Boecio se refiere a la certeza de la providencia, que no falla en la producción de su efecto ni en el modo como tiene que producirse; no se refiere a la necesidad de los efectos. Y hay que tener presente que la necesidad y la contingencia siguen al ser en cuanto tal. Por eso, el modo de contingencia y de necesidad cae bajo la providencia divina, que es el provisor universal de todo ser. Pero no cae bajo la provisión de los particulares.

CUESTIÓN 23

Sobre la predestinación

Tras el estudio de la providencia divina, hay que hacer ahora el de la predestinación[a] y el del libro de la vida. La cuestión sobre la predestinación plantea y exige respuesta a ocho problemas:

20. *Prosa* 6: ML 63,817. 21. § 33: MG 3,733: S. Th. lect.23. 22. Cf. NEMESIO, *De Nat. Hom.* c.37: MG 40,752.

a. En la q.22 se habló de la providencia general de Dios sobre todas las cosas. Ahora se cuestiona la providencia particular sobre el hombre de cara a la vida eterna, y se estudian tres puntos: *an sit,* existencia, el hecho (a.1); *quid sit,* naturaleza (aa.2-5); *quomodo sit,* propiedades (aa.6-8).—En lo que atañe a la naturaleza, se indaga la causa formal (aa.2-3), la eficiente (a.4) y la material (a.5). Por lo que se refiere a las propiedades se analizan dos: la posible certeza de estar predestinado (aa.6-7) y el valor de las buenas obras (a.8).

1. ¿Le corresponde o no le corresponde a Dios la predestinación?— 2. ¿Qué es la predestinación? ¿Pone o no pone algo en el predestinado?— 3. ¿Le compete o no le compete a Dios condenar a algunos hombres?— 4. Relación entre predestinación y elección. ¿Son o no son elegidos los predestinados?— 5. Los méritos, ¿son o no son causa y razón de la predestinación, de la condenación o de la elección?—-6. Sobre la certeza de la predestinación. ¿Se salvan o no se salvan infaliblemente los predestinados?— 7. ¿Hay o no hay un número exacto de predestinados? 8. ¿Puede o no puede la predestinación ser apoyada por las oraciones de los santos?

ARTICULO 1

Los hombres, ¿son o no son predestinados por Dios?

In Sent. 1 d.40 q.1 *3.2; De Verit.* q.6 a.1; *Cont. Gentes* 3,163; *In Rom.* c.1 lect.3.

Objeciones por las que parece que los hombres no son predestinados por Dios:

1. Dice el Damasceno en el II libro [1]: *Hay que saber que Dios todo lo conoce de antemano, pero no todo lo predetermina. Pues de antemano conoce lo que hay en nosotros y no lo predetermina.* Pero los méritos y deméritos humanos están en nosotros en cuanto que, por el libre albedrío, somos dueños de nuestros actos. Por lo tanto, lo que pertenece al mérito o demérito no está predestinado por Dios. Así, desaparece la predestinación de los hombres.

2. Más aún. Como se dijo (q.22 a.1 y 2), todas las criaturas están ordenadas a sus fines por la providencia divina. Pero de las otras criaturas no se dice que estén predestinadas por Dios. Luego tampoco hay que decirlo de los hombres.

3. Todavía más. Los ángeles, como los hombres, son capaces de ser felices. Pero a los ángeles, al parecer no les corresponde ser predestinados, pues en ellos nunca hubo miseria. Y Agustín dice[2] que la predestinación es el *propósito de apiadarse.* Luego los hombres no son predestinados.

4. Por último. Los beneficios que Dios da a los hombres los da a conocer a los santos por el Espíritu Santo, tal como nos dice el Apóstol en 1 Cor 2,12: *No recibimos el espíritu de este mundo, sino el Espíritu que viene de Dios para que sepamos qué es lo que Dios nos concede.* Por lo tanto, si los nombres fueran predestinados por Dios, como la predestinación es un don, la predestinación sería conocida por los predestinados. Y esto es falso.

En cambio está lo que se dice en Rom 8,30: *A los que predestinó, a ésos llamó.*

Solución. *Hay que decir:* A Dios le corresponde predestinar a los hombres. Pues, como quedó demostrado (q.22 a.2), todo está sometido a la providencia divina. Y como también se dijo (q.22 a.l), a la providencia le corresponde ordenar las cosas al fin. Y el fin al que son ordenadas las cosas por Dios es doble. Uno, que sobrepasa la capacidad y proporción de la naturaleza creada, y este fin es la vida eterna, que consiste en ver a Dios, algo que sobrepasa la naturaleza de cualquier criatura, según quedó establecido (q.12 a.4). El otro fin es proporcionado a la naturaleza creada, y que puede alcanzar con sus fuerzas la misma naturaleza creada. Y aquello a lo que no puede llegar con la capacidad de su propia naturaleza, es necesario que le sea otorgado por otro, como la flecha necesita al arquero para llegar al blanco. Por eso, y hablando con propiedad, la criatura racional, capaz de llegar a la vida eterna, llega a ella como si le fuera transmitida por Dios. El porqué de dicha transmisión preexiste en Dios, como también en El preexiste la razón del orden de todo al fin, que es la providencia, como ya dijimos (q.22 a.1). La razón

1. *De Fide Orth.* c.30: MG 94,972. 2. Cf. *De diversis quaest. ad Simplic.* 1.1 q.2: ML 40,115; *Contra duas epist. Pelag.* l.2 c.9: ML 44,586; *De Praedest. Sanct.* c.3: ML 44,965; c.6: ML 44,969; c.17: ML 44,985.

que, de algo que se va a hacer, hay en la mente del que lo va a hacer, es una determinada preexistencia que de lo que se va a hacer hay en él. Por eso, la razón de la predicha transmisión de las criatura racional al fin de la vida eterna se llama *predestinación;* pues destinar es *enviar.* Queda claro que la predestinación, en cuanto a los objetivos, es una parte de la providencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Damasceno llama *predeterminación* a la imposición de necesidad; como sucede en las cosas naturales, que están predeterminadas a algo fijo. Este sentido lo apoya lo que añade: *Pues no quiere la malicia ni fuerza la virtud.* Así, no queda anulada la predestinación.

2. *A la segunda hay que decir:* Las criaturas irracionales no están capacitadas para aquel fin que sobrepasa la capacidad de la naturaleza humana. Por eso no se dice propiamente que estén predestinados. Aun cuando a veces se abusa de la palabra predestinación para hablar de cualquier otro tipo de fin.

3. *A la tercera hay que decir:* A los ángeles les corresponde ser predestinados como los hombres, aunque nunca hubiera habido miseria en ellos. Pues el movimiento no se especifica por el punto de partida, sino por el de llegada. Ejemplo: No importa que algo blanco, antes de ser blanco, haya sido negro, gris o rojo. De modo parecido, para ser predestinado no importa que alguien sea predestinado a la vida eterna saliendo de un estado de miseria o no. También puede decirse que conceder un bien superior al merecido es algo que pertenece a la misericordia, como ya dijimos (q.21 a.3 ad 2; a.4).

4. *A la cuarta hay que decir:* Aun cuando por un privilegio especial a algunos se les revele su predestinación, sin embargo no es conveniente que se revele a todos, porque los predestinados se desesperarían, y la seguridad de ser predestinado podría parecer una negligencia.

ARTICULO 2

La predestinación, ¿pone o no pone algo en el predestinado?

In Sent. 1 d.40 q.1 a.1.

Objeciones por las que parece que la predestinación pone algo en el predestinado:

1. Toda acción transmite pasión. Por tanto, si la predestinación en Dios es acción, es necesario que la predestinación sea pasión en los predestinados.

2. Más aún. Sobre aquello de Rom. 1,4: *Quien es predestinado...* dice Orígenes[3]: *Ser predestinado es propio de quien no existe; ser destinado lo es de quien existe.* Pero Agustín, en el libro *De Praedest. Sanctorurn*[4], dice: *¿Qué es la predestinación sino el destino de alguien?* Luego la predestinación no se da más que en alguien que existe. Así, algo pone en el predestinado.

3. Todavía más. La preparación es algo en lo preparado. Pero la predestinación es, como dice Agustín en el libro *De Praedest. Sanct.*[5]: *preparación de los beneficios de Dios.* Luego la predestinación es algo en los predestinados.

4. Por último. Lo temporal no entra en la definición de eterno. Pero la gracia, que es algo temporal, entra en la definición de predestinación; pues se dice[6] que *la predestinación es la preparación de la gracia en el presente, y de la gloria en el futuro.* Luego la predestinación no es algo eterno. Por lo tanto, es necesario que no esté en Dios, sino en los predestinados, ya que lo que está en Dios es eterno.

En cambio está lo que dice Agustín[7]: La predestinación es la *presciencia de los beneficios de Dios.* Pero la presciencia no está en lo previamente conocido, sino en quien previamente conoce. Luego tampoco la predestinación está en el predestinado, sino en quien predestina.

Solución. *Hay que decir:* La predestinación no es algo en los predestinados, sino sólo en quien predestina. Se ha dicho (a.1) que la predestinación es parte de la providencia. Y la providencia no está en las cosas provistas, sino que, como también se ha dicho (q.22 a.1), es

3. *In Rom.* 1: MG 14,849. 4. Cf. *De diversis quaest. ad Simplic.* l.1 q.2: ML 40,114. 5. Cf. *De Dono Persev.* c.14: ML 45,1014. 6. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.1 d.40 c.2 (QR 1,251). 7. *De Dono Persev.* c.14: ML 45,1014.

una determinada razón en el entendimiento del provisor. Pero la ejecución de la providencia, llamada *gobierno,* es algo pasivo en el gobernante y algo activo en el gobernado. Por eso, resulta evidente que la predestinación es una determinada razón de algunas para la salvación eterna, existente en la mente divina. Y la ejecución de tal orden es pasiva en los predestinados; y activa en Dios. Y la ejecución de la predestinación es *vocación* y *glorificación* según aquello del Apóstol en Rom 8,30: *A los que predestinó, a ésos llamó; y a los que llamó, a ésos glorificó.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las acciones que pasan a la materia exterior, transmiten una determinada pasión, como la calefacción o la poda. Pero no así las acciones que permanecen en el agente, como entender y querer, según ya se dijo (q.14 a.2; q.18 a.3 ad 1). La predestinación es una de estas últimas acciones. Por eso la predestinación no pone algo en el predestinado. Sino que su ejecución, en cuanto que pasa a algo exterior a El, pone algún efecto.

2. *A la segunda hay que decir:* El *destino* es tomado algunas veces como el envío real de algo a algún sitio; en este sentido, sólo se puede enviar lo que existe. Otras veces indica el envío concebido en el entendimiento, y llamamos *destinar* a algo que mentalmente nos proponemos con firmeza. En este sentido en 2 Mac 6,20 se dice que Eleazar *por amor a la vida destinó no hacer lo ilícito.* Y así, el destino puede ser de algo que no existe. Sin embargo, la *predestinación,* en virtud de la razón de anterioridad que conlleva, puede ser de lo que no existe, se tome en el sentido que se tome el destino.

3. *A la tercera hay que decir:* Hay dos tipos de preparación: *Una,* la del sujeto para que reciba una acción, y ésta está en el preparado. *Otra,* la del agente para obrar, y ésta está en el agente. La predestinación es del segundo tipo; en cuanto que decimos que se prepara para obrar el agente que obra por el entendimiento, es decir, cuando preconcibe lo que ha de hacer. Asi decimos que desde la eternidad Dios se preparó predestinando, en cuanto que concibió la razón del orden de algunos para la salvación.

4. *A la cuarta hay que decir:* La gracia no entra en la definición de predestinación como si fuera parte de su esencia, sino en cuanto que la predestinación se relaciona con la gracia como la causa con el efecto o la acción con el objetivo. Por eso no se puede concluir que la predestinación sea algo temporal.

ARTICULO 3

¿Condena o no condena Dios a algún hombre? [b]

In Sent. 1. d.40 q.4 a.1; *Cont. Gentes* 3,163; *In Rom.* c.9 lect.2.

Objeciones por las que parece que Dios no condena a ningún hombre:

1. Nadie condena a quien ama. Pero Dios ama a todos los nombres, según

b. Los PP. anteriores a San Agustín, en su debate contra el error maniqueo que negaba la libertad, tienen a veces expresiones de un sabor semi-pelagiano, es decir, como si toda la obra de la salvación dependiera del esfuerzo natural, humano y libre, al menos en su comienzo.

Agustín, en cambio, polemizando con el error de Pelagio († 418) según el cual bastan las fuerzas naturales, defiende la absoluta necesidad de la gracia para salvarse e incluso para comenzar a creer.

Algunas de sus afirmaciones, interpretadas de un modo rigorista, aparecerán luego con sabor de herejía predestinacionista. Entre otros, pertenecen a esta corriente: Casiano (ML 49,897-954) y Vicente de Lerins (ML 50,637-986) —cf. Gregorianum 21 (1940) 75— y ya en una línea netamente heterodoxa: Lúcido (s.V) y Gotescalco (s.IX). Un tratado anónimo del s.v, «Praedestinatus», atribuye a Agustín la doctrina de una doble predestinación (ML 53,623).

Su discípulo Próspero de Aquitania defendió al Maestro (Rech. August. 4 [1958] 339). En su «De Vocatione omnium Gentium» (ML 51,647-722) afirma claramente que Dios quiere salvar a todos los hombres; intenta conciliar esta doctrina con la predilección divina con los que de hecho se salvan; se explican y liman las aparentes asperezas de San Agustín.

En cuanto al verdadero pensamiento agustiniano, puede verse H. RONDET, *La gracia de Cristo* (Barcelona 1966) p.109-120. «Prisionero de una noción demasiado antropomórfica de la gracia de los dones divinos, Agustín no concibe que la gracia pueda ser gratuita si se ofrece a todos *(De Dono persev.* 16: ML 45,1002). Para que se manifieste la misericordia divina es necesario que de la *massa damnata* sean sacados algunos privilegiados *(De Civ. Dei* 21,12: ML

aquello de Sab 11,25: *Amas todo lo que existe, y no odias nada de lo que hiciste.* Luego Dios no condena a ningún hombre.

2. Más aún. Si Dios condena a algún hombre es necesario que la condenación sea para los condenados lo que la predestinación para los predestinados. Pero la predestinación es causa de salvación para los predestinados. Luego la condenación será causa de perdición para los condenados. Y esto es falso, pues se dice en Os 13,9: *Israel, tú mismo te pierdes; de mi viene tu auxilio.* Luego Dios no condena a nadie.

3. Aún más. No puede imputarse lo que no puede ser evitado. Pero si Dios condena a alguien, no puede evitar que perezca, pues se dice en Eccl 7,10: *Contempla las obras de Dios, porque nadie puede corregir lo que El despreció.* Luego no hay que imputar a los hombres que perezcan. Por tanto, Dios no condena a nadie.

En cambio está lo que se dice en Mal 1,2s: *Amó a Jacob; odió a Esaú.*

Solución. *Hay que decir:* Dios condena a algunos. Ya se dijo anteriormente (a.1) que la predestinación es parte de la providencia. Y a la providencia, como también se dijo (q.22 a.2 ad 2), pertenece permitir la existencia de algún defecto en las cosas que le están sometidas. Por eso, como por la providencia divina los hombres están ordenados a la vida eterna, también pertenece a la providencia divina permitir que algunos no alcancen este fin. Y a esto se llama condenar [c]. Por lo tanto, así como la predestinación es parte de la providencia con respecto a aquellos que, divinamente, están ordenados a la salvación eterna, así también la condenación eterna es parte de la providencia con respecto a aquellos que no alcanzan dicho fin. De ahí que la condenación incluya, además de la presciencia, la providencia según nuestro modo de entender, como ya se dijo (q.22 a.1 ad 3). Así como la predestinación incluye la voluntad de otorgar la gracia y la gloria [d], así también la condenación incluye la voluntad de permitir a alguien caer en culpa y recibir la pena por la culpa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dios ama a todos los hombres y también a todas las criaturas en cuanto que les desea algún bien; y, sin embargo, no quiere cualquier bien para todos. Cuando no quiere para algunos el bien de la vida eterna, se dice que los odia o los condena.

41,727), pero si la misericordia es universal, ¿será misericordia todavía? Agustín insiste, con razón, en la gratuidad de la primera llamada a la salvación, o de la llamada a la conversión del pecador, pero no ve que se pueda mantener la gratuidad afirmando que, desde el despertar de su razón, el hombre está bañado en una atmósfera de gracia» *(En. in Ps. 143,2:* ML 37,185) (l.c., 116-117). La controversia finalizó en el concilio Arausicano II (año 529) gracias principalmente a la intervención de Cesáreo de Arles. Se inculca la doctrina agustiniana sobre la necesidad de la gracia para salvarse, condenando al mismo tiempo el error que defiende que algunos están positivamente destinados a la condenación» (MANSI 8,712-724). Asumiendo esta doctrina, Santo Tomás alcanza cotas más optimistas que San Agustín.

c. Su pensamiento quedará clarificado leyendo lo que dice en su comentario a Jn 12,40 (Marietti n.1697): «Cuando Dios ciega y endurece no debe entenderse que El inocule la malicia o que arroje en el pecado. Lo que quiere decir es que deja de infundir la gracia. Cuando da la gracia esto es misericordia. Cuando la deniega es culpa nuestra, se debe a que encuentra en nosotros un obstáculo... Sucede como en el caso de un hombre que cerrara las contraventanas de su habitación, a quien yo diría: Tú no puedes ver porque la luz del sol te ha abandonado. ¿Sería la culpa del sol? No, sino de aquel que se defiende contra su luz» (cf. Ch. JOURNET, *El mal* (Madrid 1965) p.152).

d. Nadie dejará de recibir de Dios los auxilios necesarios y suficientes para convertirse y obtener la vida eterna si observa la ley natural y no pone obstáculos a la gracia. En estas condiciones, hay que «considerar como muy cierto» que Dios le revelará por una interna inspiración las cosas necesarias para salvarse, o le enviará un misionero para que le instruya, como envió a Pedro a Cornelio. Otra cosa no diría bien con la fidelidad y la misericordia divina. (Cf. *In Sent.* 1 d.48 q.1 a.2 ad 2; *De Verit.* q.14 a.11; *In Rom* c.10, lect.3, Marietti n.849; *In 1 Cor.* c.1, lect.1, Marietti n.15). En esto y otros textos, el Santo juega con el principio «Al que hace lo que está de su parte, Dios no le niega la gracia». Por el peligro pelagiano que encierra (al que hace lo que está de su parte *según sus fuerzas naturales...)* Santo Tomás precisa el sentido exacto en sus obras de madurez: «Al que hace lo que está de su parte en virtud de la *gracia actual,* Dios no le niega la gracia de la *justificación* o *habitual»* (cf. 1-2 q.1 12 a.3). Este es también el sentido que mantiene el Vaticano II (LG 16).

2. *A la segunda hay que decir:* En cuanto causa, la condenación no es lo mismo que la predestinación. Pues la predestinación es causa de lo esperado en la vida futura por los predestinados, esto es, la gloria; y es causa, también, de lo que se recibe en la vida presente, esto es, la gracia. En cambio, la condenación no es causa de lo que se da en la vida presente, esto es, la culpa, en la que Dios no tiene parte. Y, sin embargo, es causa de lo que se le retribuirá en el futuro, esto es, la pena eterna. Pero la culpa proviene del libre albedrio por el que se condena y se separa de la gracia. Este es el sentido de lo dicho por el profeta: *Israel, tú mismo te pierdes.*

3. *A la tercera hay que decir:* La condena de Dios no merma la capacidad del condenado. Por eso, cuando se dice que el condenado no puede alcanzar la gracia, no hay que entenderlo como una imposibilidad absoluta, sino condicionada. Al igual que es necesario que el predestinado se salve, como ya dijimos (q.19 a.8, ad 1), con necesidad condicionada, esto es, que no se anule su libertad de albedrio. Por eso, si bien el condenado por Dios no puede alcanzar la gracia, sin embargo, el que incurre en éste o aquel pecado, lo hace siguiendo su libertad de albedrio. Por eso, con razón se le imputa la culpa.

ARTICULO 4

Los predestinados, ¿son o no son elegidos por Dios?

In Sent. 1 d.41 a.2; *De Verit,* q.6 a.1; *In Rom.* c.9 lect.2.

Objeciones por las que parece que los predestinados no son elegidos por Dios:

1. Dionisio, en el c.4 *De Div. Nom.*[8] dice que así como el sol sin elegir emite su luz sobre todos los seres corporales, así también Dios lo hace con su bondad. Pero la bondad divina se comunica a algunos sobre todo por la participación de la gracia y de la gloria. Luego Dios comunica su gracia y su gloria sin elección. Esto pertenece a la predestinación.

2. Más aún. La elección se hace entre los que existen. Pero la predestinación desde la eternidad se extiende también a los que no existen. Luego algunos predestinados lo son sin elección.

3. Todavía más. La elección conlleva cierta selección. Pero, tal como se dice en 1 Tim 2,4: *Dios quiere salvar a todos los hombres.* Luego la predestinación, que predetermina a los hombres a la salvación, se da sin elección.

En cambio está lo que se dice en Ef 1,4: *Nos eligió en El antes de constituir al mundo.*

Solución. *Hay que decir:* Tal como la entendemos, la predestinación presupone elección; y la elección, amor. El porqué de esto está en que la predestinación, como se dijo (a.1), es parte de la providencia. Y la providencia, como la prudencia, es la razón presente en el entendimiento, preceptiva de la ordenación de algunos al fin, como ya se dijo (q.22 a.l). Y nada se predetermina ordenarlo a un fin si no hay voluntad previa del fin. Por eso, la predestinación de algunos a la salvación eterna presupone, tal como lo entendemos, que Dios quiere su salvación. Y a esto pertenece la elección y el amor. El amor en cuanto que quiere para ellos el bien de la salvación eterna; pues amar es querer el bien para alguien, según dijimos (q.20 a.2 y 3). Y la elección, en cuanto que quiere este bien para unos y no para otros a quienes condena, según dijimos también (a.3). Sin embargo, la elección y el amor no indican lo mismo para Dios y para nosotros. En nosotros, la voluntad de amor no causa el bien, sino que, por el bien preexistente, la impulsamos a amar. Y así elegimos a quien amamos. Por eso en nosotros la elección precede al amor. Pero en Dios sucede al revés. Pues su voluntad, por la que amando quiere el bien para alguien, causa que unos alcancen el bien y otros no. Así, tal como lo entendemos, el amor presupone la elección; y la elección, la predestinación. Por eso, todos los predestinados son elegidos y amados.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Si se considera en general la comunicación de la bondad divina, tal bondad se comunica sin elec-

8. § 1: MG 3,693: S. Th. lect.1.

ción. Es decir, nada hay que no participe algo de su bondad, según se dijo (q.6 a.4). Pero si se considera la comunicación de éste o de aquel bien, no se concede sin elección, porque hay bienes que los concede a unos y no a otros. En esto consiste la elección al conceder la gracia y la gloria.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando la voluntad de elegir es impulsada a elegir por el bien preexistente, entonces es necesario que la elección sea de lo que existe. Así sucede en nuestra elección. Pero, como ya dijimos (sol.; q.20 a.2), en Dios no es así. Por eso, como dice Agustín[9]: *Los que no existen son elegidos por Dios; y, sin embargo, quien elige no se equivoca.*

3. *A la tercera hay que decir:* Como ya se dijo (q.19 a.6), Dios quiere de *forma antecedente* que todos los hombres se salven. Esta forma de querer no consiste en querer algo absolutamente, sino en cierto modo. Pero no lo quiere *de forma consecuente,* que consiste en querer algo absolutamente.

ARTICULO 5

El conocimiento previo de los méritos, ¿es o no es causa de predestinación?

supra q.19 a.5; *In Sent.* 1 d.41 a.3; *De Verit.* q.6 a.2; *In Eph.* c.1 lect.1.14; *Cont. Gentes* 3, 163; *In Rom.* c.1 lect.3; c.8 lect.6; c.9 lect.3; *In Io* c.5 lect.3.

Objeciones por las que parece que el conocimiento previo de los méritos es causa de predestinación:

1. Dice el Apóstol en Rom 8,29: *A quienes de antemano conoció, a estos predestinó.* Y la glosa que sobre aquello de Rom 9,15: *Me apiadaré de quien me apiade,* etc., hace Ambrosio[10], dice: *Me apiadaré de aquel que sé de antemano que se volverá a mí de todo corazón.* Luego parece que el conocimiento previo de los méritos es causa de predestinación.

2. Más aún. La predestinación divina incluye la voluntad divina, que no puede ser irracional; pues, como dice Agustín[11], la predestinación es *propósito de apiadarse.* Pero no puede haber más razón de la predestinación que el conocimiento previo de los méritos. Luego el conocimiento previo de los méritos es causa o razón de predestinación.

3. Todavía más. Se dice en Rom 9,14: *En Dios no hay iniquidad.* Inicuo parece ser tratar de forma distinta a quienes son iguales. Todos los hombres son iguales tanto por naturaleza como por el pecado original. Su desigualdad radica en el mérito o demérito de sus propios actos. Así, pues, Dios no trata de forma distinta a los hombres, predestinando a unos y condenando a otros, a no ser por el conocimiento previo de su diversidad de méritos.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Tit 3,5: *Nos salvó no en justicia por nuestras obras, sino por su misericordia.* Pues, así como nos salvó, así también nos predestinó a ser salvados. Por lo tanto, el conocimiento previo de los méritos no es causa o razón de predestinación.

Solución. *Hay que decir:* Como la predestinación implica voluntad, según se dijo (a.3 y 4), hay que buscar la razón de la predestinación como se busca la razón de la voluntad divina. Ya se dijo anteriormente (q.19 a.5), que no hay que asignar causa a la voluntad por parte del acto de querer, sino que se le puede asignar causa por parte de lo querido, esto es, en cuanto que Dios quiere que algo sea por medio de otro. Nunca hubo nadie tan insensato que dijera que los méritos sean causa de predestinación divina por parte de quien predestina. Pero lo que se está tratando ahora es si la predestinación tiene alguna causa por parte de los efectos. Y esto es analizar si Dios predeterminó que daría a alguien el efecto de la predestinación por algunos méritos.

Hubo algunos que sostuvieron que el efecto de la predestinación estaba predeterminado para alguien por los méritos preexistentes en otra vida. Esta fue la opinión de Orígenes[12], quien sostuvo que las almas humanas fueron creadas al principio y que, según la diversidad de sus obras, en este mundo ocupan diversos estados unidas a los cuerpos. Esta opinión la deja sin valor el Apóstol cuando dice en Rom 9,11-13: *Antes de*

9. *Serm. ad Popul.* n.26 c.4: ML 38,173. 10. AMBROSIO, *In Rom.* 9,15: ML 17,142; *Glossa ordin.* a Rom. 9,15 (6.21E). 11. Cf. l.c. en nota 2. 12. *Peri Archon,* l.1 c.6: MG 11,166. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.1 d.41 c.2 (QR 1,257).

que nacieran y pudieran hacer nada bueno ni malo, no por las obras, sino porque El llama, se dijo: El mayor servirá al menor.

Hubo otros que sostuvieron que la razón y causa del efecto de la predestinación lo son los méritos preexistentes en esta vida. Así, los pelagianos dijeron[13] que el principio del bien obrar tiene su origen en nosotros y su final en Dios. Así, el motivo de que se dé el efecto de la predestinación a unos y no a otros, está en que unos tuvieron aquel principio y otros no. Contra esto está lo que dice el Apóstol en 2 Cor 3,5: *No somos capaces de pensar algo de nosotros como si fuera nuestro.* No es posible encontrar en nosotros un principio anterior al pensamiento. Por lo tanto, no se puede decir que en nosotros haya algún principio motivo del efecto de la predestinación.

Por eso hubo otros[14] que dijeron que el efecto de la predestinación es una consecuencia de los méritos. Esto quiere decir que si Dios da la gracia a alguien, y si predeterminó que se la daría, es porque previamente sabía que iba a hacer buen uso de ella. Es como si un rey da un caballo a un soldado porque sabe que éste le sacará rendimiento. Pero quienes sostienen esto parece que distinguen entre lo propio dé la gracia y lo del libre albedrío, como si un mismo efecto no pudiera provenir de ambos. Es evidente que lo propio de la gracia es efecto de la predestinación; y esto no puede ponerse como motivo de la predestinación porque está incluido en ella. Por lo tanto, si por nuestra parte alguna cosa es motivo de la predestinación, eso será anterior al efecto de la predestinación. Pero no es distinto lo que proviene del libre albedrío de lo que proviene de la predestinación; como tampoco es distinto lo que proviene de la causa segunda y la causa primera, pues la providencia divina produce efectos por medio de las causas segundas, como ya se dijo (q.22 a.3). Por eso, lo que se hace por libre albedrío, proviene de la predestinación. Por lo tanto, hay que decir que podemos considerar el efecto de la predestinación en un doble aspecto: 1) *Uno,* en particular. En este sentido, nada impide que algún efecto de la predestinación sea causa y razón de otro; el posterior del anterior atendiendo a la razón de causa final. El anterior del posterior atendiendo a la razón de la causa de mérito, que se reduce a la disposición de la materia. Es como decir que Dios predeterminó dar la gloria a alguien por sus méritos; y que predeterminó dar la gracia a alguien para que se mereciera la gloria. 2) *Otro,* considerando el efecto de la predestinación en general. En este sentido, es imposible que todo efecto de la predestinación en general tenga alguna causa por nuestra parte. Porque todo lo que hay en el hombre orientado a la salvación es ya efecto de la predestinación, incluida la misma disposición para la gracia; pues tampoco esto se da si no es por auxilio divino, siguiendo aquello de Jer 5,21: *Señor, oriéntanos hacia ti, y lo haremos.* Sin embargo, en este sentido la predestinación en cuanto a los efectos tiene por causa la bondad divina a la que está ordenado como a su fin todo efecto de la predestinación y de la que procede como primer principio impulsor.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El conocimiento previo del uso de la gracia no es la razón para la concesión de la gracia, a no ser en orden a la causa final, como ya se dijo (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* La predestinación en general tiene por parte del efecto una razón: la misma bondad divina. En particular, como ya se dijo (sol.), un efecto es la razón de otro.

3. *A la tercera hay que decir:* En la misma bondad divina puede encontrarse la razón de la predestinación de algunos y de la condenación de otros. Pues se dice que Dios hizo todas las cosas debido a su bondad, para que la bondad divina estuviera representada en todas las cosas. Por lo tanto, es necesario que la bondad divina, una y simple, en las cosas esté representada de múltiples formas, debido a que las cosas creadas no pueden alcanzar la simplicidad divina. De aquí que para la plenitud del universo se precisen diversos grados en las cosas, ocupando unas el lugar más alto y otras el más bajo. Y para que se mantenga la multiformidad de grados en las co-

13. Cf. Concilio de Cartago, c.5 (DZ 105). (QR 1,254).

14. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.1 d.41 *c.2*

sas Dios permite que haya algunos males a fin de que no se impidan muchos bienes, como ya se dijo anteriormente (q.2 a.3 ad 1; q.22 a.2).

Por lo tanto, tomaremos todo el género humano como la totalidad de las cosas. Y así, Dios quiso representar su bondad en algunos hombres, los que predestina, a través de su misericordia, con el perdón; y a otros, los que condena, a través de su justicia, con el castigo. Y ésta es la razón por la que Dios a unos predestina y a otros condena. A esta misma causa se refiere el Apóstol en Rom 9,22s. cuando dice: *Queriendo Dios mostrar su ira* (esto es, su justicia vindicativa), *y queriendo dar a conocer su poder, contuvo* (esto es, permitió) *con mucha paciencia los vasos de la ira preparados para la condena a fin de dar a conocer la riqueza de su gloria contenida en los vasos de la misericordia preparados para la bienaventuranza.* Y en 2 Tim 2,20, dice: *En una casa de altura no sólo hay vasos de oro y de plata, sino también de madera y de barro; unos, para servicios honrosos; otros, para servicios más bajos.*

¿Por qué elige a unos para la gloria y a otros los condena? La razón de esto está en la voluntad divina. Por eso, en *Super Ioannem* dice Agustín[15]: *¿Por qué a éste? ¿Por qué no a aquél? No quieras juzgarlo si no quieres equivocarte.*

También en los seres naturales sucede algo semejante, ya que en la materia prima, que es toda uniforme, se puede determinar por qué una de sus partes ha recibido forma de fuego y otra forma de tierra desde que Dios la creó: es decir, para qué hubiera diversidad de especies en las cosas naturales. Pero por qué esta parte tiene una forma y aquella parte otra, depende de la simple voluntad divina. Lo mismo que de la voluntad del arquitecto depende que esta piedra esté en esta parte de la pared y aquélla en la otra, aun cuando la razón de arte estime que unas tengan que estar aquí y otras allí.

Sin embargo, aun cuando Dios no trate igual a quienes son iguales, no por eso hay iniquidad en El. De ser así, se opondría a la razón de justicia si el efecto de la predestinación fuera pago de la deuda y no don de la gracia. En lo que se da por gracia, alguien puede dar libremente lo que quiera, o más o menos, mientras no deje de dar lo debido a quien le toque y no haya detrimento de la justicia. Esto es lo que dice el padre de familia en Mt 20,14s.: *Toma lo tuyo y márchate. ¿Acaso no puedo hacer lo que quiero?*

ARTICULO 6

¿Es o no es segura la predestinación?

In Sent. 1 d.40 a.3; *De Verit,* q.6 a.3; *Quodl.* 11 q.3; 12 q.3.

Objeciones por las que parece que no es segura la predestinación:

1. Sobre aquello del Ap 3,11: *Guarda lo que tienes, no sea que alguien reciba tu corona,* dice Agustín[16]: *Si uno recibe la de otro es porque éste la ha perdido.* Luego puede ser tenida y perdida la corona, que es el efecto de la predestinación. Por lo tanto, no es segura la predestinación.

2. Más aún. Establecido lo posible, no resulta lo imposible. Es posible que un predestinado, llamémosle Pedro, peque y sea matado. De darse esto, el efecto de la predestinación queda frustrado. Así, pues, no es imposible. Por lo tanto, no es segura la predestinación.

3. Todavía más. Lo que Dios puede, lo puede hacer. Pero puede no predestinar a quien predestinó. Luego ahora puede no predestinar. Por lo tanto, no es segura la predestinación.

En cambio está lo que sobre aquello de Rom 8,29: *A los que de antemano conoció y predestinó,* etc., dice la Glosa[17]: *La predestinación es el conocimiento previo y la preparación de los beneficios de Dios, por lo que con absoluta seguridad serán salvados los que serán salvados.*

Solución. *Hay que decir:* La predestinación es absolutamente segura y su efecto tendrá lugar infaliblemente. Sin embargo, tampoco impone necesidad, como si su efecto proviniera por necesidad. Ya se dijo (a.1) que la predestinación es parte de la providencia. Pero no todo lo que está sometido a la providencia es necesario; sino que algo sucede de forma contingente, dependiendo de las causas próximas a las que les destinó tales efectos la providencia divina. Y, sin

15. *Super Io* 6,44, tr.26: ML 35,1607. 16. *De Corrept. et grafia,* c.13: ML 44,940. 17. *Glossa ordin.* (6.19F).

embargo, como ya se demostró (q.22 a.4), el orden de la providencia es infalible. Así pues, también es seguro el orden de la predestinación; y, sin embargo, no se anula la libertad de arbitrio de la que proviene contingentemente el efecto de la predestinación. A todo esto hay que aplicar también lo dicho anteriormente (q.14 a.13; q.19 a.8) sobre la ciencia y la voluntad divinas, que, aun cuando sean absolutamente seguras e infalibles, no anulan la contingencia en las cosas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se dice que la corona pertenece a alguien en un doble sentido: 1) *Uno,* partiendo de la predestinación divina; y en este sentido nadie pierde su corona. 2) *Otro,* partiendo del mérito de la gracia; y en este sentido, lo que merecemos de algún modo es nuestro. Si bien, como consecuencia del pecado mortal, alguien puede perder su corona. Y otro toma aquella corona, en cuanto que ocupa el lugar de aquél. Pues Dios no permite que unos caigan sin que levante a otros, según se dice en Job 34,24: *Haré caer a muchos, muchísimos; y en su lugar pondré a otros.* Así es como en el lugar de los ángeles caídos están los hombres; y en el de los judíos, los paganos. Además, el sustituto en un estado de gracia recibe la corona del caído; y en la eterna bienaventuranza se alegrará del bien hecho por otro, ya que allí cada uno se alegrará tanto del bien hecho por él como por los demás.

2. *A la segunda hay que decir:* Aun cuando es posible que alguien, predestinado, muera en pecado mortal considerado en cuanto tal, sin embargo es imposible que esto sea así establecido (y éste es el caso en la objeción) que sea predestinado. Por lo tanto, no se puede deducir que la predestinación pueda fallar.

3. *A la tercera hay que decir:* La predestinación incluye la voluntad divina, y como ya se dijo (q.19 a.3) que Dios, por la inmutabilidad de su voluntad, es necesario no absolutamente, sino supuestamente que quiera lo creado, lo mismo hay que decir de la predestinación. Por eso, no es necesario decir que Dios pueda no predestinar a quien predestinó, en el sentido de que se den ambas cosas; pero en sentido absoluto, Dios puede predestinar o no predestinar. Y esto no anula la seguridad de la predestinación.

ARTICULO 7

¿Es o no es seguro el número de predestinados?

In Sent. 1 d.40 a.3; *De Verit.* q.6 a.4.

Objeciones por las que parece que no es seguro el número de predestinados:

1. No es segura una cantidad a la que se le puede añadir algo. Pero al número de predestinados se le puede añadir alguno, tal como se dice en Dt 1,11: *Que el Señor Dios nuestro añada a este número muchos miles.* Glosa[18]: *Esto es, el número establecido por Dios, que conoce a los suyos.* Luego no es seguro el número de predestinados.

2. Más aún. No se puede dar la razón de por qué Dios predetermina a los hombres para la salvación en un número más que en otro. Pero Dios no dispone nada sin razón. Luego no es seguro el número preestablecido por Dios de los que se van a salvar.

3. Todavía más. El obrar de Dios es más perfecto que el obrar de la naturaleza. Pero en las obras de la naturaleza es más frecuente encontrar lo bueno que lo defectuoso y lo malo. Así, pues, si Dios fuera quien determinara el número de los que se van a salvar, serían más los que se iban a salvar que los que se iban a condenar. Lo contrario se deduce de Mt 7,13s.: *Ancho y espacioso es el camino que lleva a la perdición; y son muchos los que entran por él. Estrecha es la puerta y angosto el camino que lleva a la vida; y son pocos los que la encuentran.* Luego el número de los que se van a salvar no está predeterminado por Dios.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De Correptione et Gratia*[19]: *Es seguro el número de los predestinados; nadie lo puede aumentar, nadie lo puede disminuir.*

Solución. *Hay que decir:* Es seguro el número de los predestinados. Algunos[20] sostuvieron que era seguro formalmente,

18. *Glossa ordin.* (1.330B). 19. C.13: ML 44,940. 20. Cf. ALBERTO MAGNO, *In Sent* l.1 d.40 a.11 (BO 26,319).

pero no materialmente. Es como si dijéramos que es seguro que se salvarán cien o mil, pero no que sean éstos o aquéllos. Pero esto anula la certeza de la predestinación, de la que ya hemos hablado (a.6). En este sentido, hay que decir que el número de los predestinados es seguro tanto formal como materialmente.

Pero hay que advertir que se dice que en Dios es seguro el número de los predestinados no sólo por razón del conocimiento, es decir, porque sepa cuántos son los que se han de salvar (pues en este sentido conoce también el número de gotas de lluvia o de granos de arena del mar); sino por razón de elección y de una determinada selección. Para demostrar esto, hay que tener presente que todo agente tiende a producir algo finito, tal como consta en lo dicho anteriormente sobre lo infinito (q.7 a.4). Ahora bien, quien fija la proporción de su obra, escoge el número de lo que constituirá las partes esenciales, que, en cuanto tales, son necesarias para la perfección del conjunto. Pero no el número concreto de lo que no son partes esenciales y que sólo son necesarias en función de las esenciales. Por eso escogerá unas en la medida en que le sirvan para las otras. Ejemplo: El arquitecto determina la capacidad de una casa y el número de habitaciones que va a tener, así como las medidas de las paredes o del techo. Pero no determina el número de piedras, sino que usa las necesarias para llevar a cabo lo propuesto. Así es como hay que razonar con respecto a la relación Dios-Universo (que es obra suya). De antemano fijó cuáles serían sus dimensiones y cuál el número más indicado de sus partes esenciales, esto es, las que de algún modo son perpetuas; cuántas esferas, cuántas estrellas, cuántos elementos, cuántas especies. Con respecto a los seres individuales perecederos, éstos no están ordenados al bien del universo como partes esenciales, sino como algo secundario, es decir, en cuanto en ellos se salva el bien de la especie. Por eso, aun cuando Dios conoce el número de ios seres individuales, sin embargo, el número de bueyes o de mosquitos o de otras cosas no es predeterminado por Dios; sino que, de todo, la providencia divina produce lo suficiente para la conservación de las especies.

Entre todas las criaturas, las que principalmente están ordenadas al bien del universo son las racionales, que, en cuanto tales, son incorruptibles. De entre ellas, de modo especial, las destinadas a la bienaventuranza, que son las que alcanzan el último fin de un modo más inmediato. Por lo tanto, el número de los predestinados es seguro para Dios, y no sólo como algo conocido, sino, principalmente, como algo previamente fijado.

No puede decirse lo mismo del número de los condenados, que parecen estar previamente ordenados por Dios al bien de los elegidos, para quienes todo coopera para el bien. Respecto a cuál es el número de todos los hombres predestinados, algunos[21] dicen que se salvarán tantos cuantos ángeles cayeron. Otros[22], que tantos cuantos ángeles no cayeron. Otros, que tantos cuantos ángeles cayeron y cuantos fueron creados. Es mejor decir que *sólo Dios conoce el número de los escogidos para ser colocados en la más sublime felicidad* [23].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquel texto del Deuteronomio hay que entenderlo de los establecidos por Dios con respecto a la justicia presente. Este es el número que aumenta o disminuye, no el de los predestinados.

2. *A la segunda hay que decir:* La razón de cantidad de una parte hay que tomarla en su proporción con el todo. Así, en Dios la razón de que haya tantas estrellas o tantas especies de seres, y el número de predestinados, hay que tomarla de la proporción entre las partes principales y el bien del universo.

3. *A la tercera hay que decir:* El bien proporcionado al estado común de la naturaleza está en muchos. La ausencia de este bien, en pocos. Pero el bien que sobrepasa el estado común de la naturaleza está en pocos. Su ausencia, en muchos. Por eso, podemos comprobar que

21. Cf. S. AGUSTÍN, *Enchirid.* c.29: ML 40,246; c.62: ML 40,261; *De Civ, Dei* l.22 c.1: ML 41,751. 22. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.9 c.7 (QR 1,350); tomado de GREGORIO MAGNO, *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1252. 23. Tomada de la *Missa pro Vivis et Defunctis* de S. AGUSTÍN, en *In S. Gregorii Librum Sacramentorum Notae,* nota 680: ML 78,475.

los hombres dotados de inteligencia suficiente para orientar su propia vida, son muchos. Los que no la tienen, y que se llaman tontos o idiotas, son pocos. Pero con respecto a ambos, poquísimos son los que llegan a tener un conocimiento profundo de las cosas. Así, pues, como la felicidad eterna, consistente en la visión de Dios, sobrepasa el estado común de la naturaleza, y de modo especial por haber sido privada de la gracia por la corrupción del pecado original, pocos son los salvados. Y en esto se contempla la inmensa misericordia de Dios, que eleva hasta aquella salvación de la que muchos se ven privados por inclinación natural.

ARTICULO 8

La predestinación, ¿puede o no puede ser ayudada por las oraciones de los santos?

In Sent. 1 d.41 a.4; 3 d.17 a.3 q.ª1 ad 3; 4 d.45 q.3 a.3 ad 5; *De Verit,* q.6 a.6.

Objeciones por las que parece que la predestinación no puede ser ayudada por las oraciones de los santos:

1. Nada eterno está precedido por lo temporal. Por lo tanto, nada temporal puede ayudar a que algo sea eterno. Pero la predestinación es eterna. Así, pues, como las oraciones de los santos son temporales, no pueden ayudar a que alguien sea predestinado. Luego la predestinación no es ayudada por las oraciones de los santos.

2. Más aún. Así como nada necesita consejo si no es por falta de conocimiento, así también nada necesita ayuda si no es por falta de virtud. Pero nada de esto es aplicable a Dios que predestina. Por eso se dice en Rom 11,34: *¿Quién ayudó al Espíritu del Señor? ¿O quien fue su consejero?* Luego la predestinación no puede ser ayudada por las oraciones de los santos.

3. Todavía más. Lo mismo puede ser ayudado e imposibilitado. Pero la predestinación no puede ser imposibilitada por alguien. Luego no puede ser ayudada por alguien.

En cambio está lo que se dice en Gen 25,21: *Isaac imploró a Dios por Rebeca, su mujer. Y Rebeca concibió.* De aquella concepción nació Jacob, que fue predestinado. Pero la predestinación no se hubiera cumplido si no hubiera nacido. Luego la predestinación es ayudada por las oraciones de los santos.

Solución. *Hay que decir:* En torno a esta cuestión ha habido varios errores. Algunos[24], pendientes de la seguridad de la predestinación divina, sostuvieron que las oraciones eran superfluas, como cualquier otra cosa que se hiciera para ayudar a conseguir la salvación eterna, porque, se hagan o no, los predestinados la alcanzarán y los condenados no. Pero contra esta opinión van todas las exhortaciones de la Sagrada Escritura a orar y a hacer otras buenas acciones.

Otros[25], en cambio, sostuvieron que las oraciones cambian la predestinación divina. Se dice que ésta fue la opinión de los *Egipcios*, quienes sostenían que la ordenación divina, que llamaban *Destino,* podía ser impedida por distintos sacrificios y oraciones. Pero contra esta opinión está también la Sagrada Escritura. Pues se dice en 1 Re 15,19: *Quien triunfa en Israel no perdonará. No se doblegará por el arrepentimiento.* Y en Rom 11,29 se dice: *Los dones de Dios y su vocación se dan sin arrepentimiento.*

Puestos en otra dimensión, hay que decir que en la predestinación hay que tener presentes dos aspectos: La misma predestinación y sus efectos. Con respecto a lo primero, la predestinación de ningún modo es ayudada por las oraciones de los santos. Pues por las oraciones de los santos no se consigue que alguien sea predestinado por Dios. Con respecto a lo segundo, se dice que la providencia es ayudada por las oraciones de los santos y por otras buenas acciones; porque la providencia, de la que es parte la predestinación, no anula las causas segundas, sino que provee sus efectos de tal forma que incluso las causas segundas entran dentro de su providencia.

Por lo tanto, así como Dios provee los efectos naturales de modo que también tengan causas naturales sin las cuales no se producirían, así también la predestinación de alguien a la salvación por Dios es de tal modo que también en la

24. Cf. NEMESIO, *De Nat. Hom.* c.44: MG 40,796. También, Sto. Tomás, *De Verit,* q.6 a.6.
25. Cf. NEMESIO, *De Nat. Hom.* c.36: MG 40,746; cf. infra q.116 a.3.

predestinación está comprendido todo lo que promueve la salvación del hombre, bien sean sus propias oraciones o las de los demás, u otras cosas buenas sin las que alguien no alcanza la salvación. Por eso, los predestinados deben esforzarse en orar y practicar el bien, pues de este modo se realizará con certeza el efecto de la predestinación. Por todo lo cual, se dice en 2 Pe 1,10: *Por vuestras buenas acciones procurad hacer segura vuestra vocación y elección.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquella objeción muestra que la predestinación no es ayudada por las oraciones de los santos en cuanto a la misma preordenación.

2. *A la segunda hay que decir:* Se dice que alguien es ayudado por otro de dos maneras. Una, en cuanto del otro recibe poder. Así es como se ayuda al débil. A Dios eso no le compete. En este sentido hay que entender aquello de: *¿Quién ayudó al Espíritu del Señor?* Otra manera de ayuda se da cuando alguien obra por otro, como el criado por el Señor. En este sentido, Dios es ayudado por nosotros en cuanto que cumplimos su mandato, como se dice en 1 Cor 3,9: *Somos cooperadores de Dios.* Pero tampoco esto es por defecto del poder divino, sino porque se vale de las causas intermedias, para que en las cosas se conserve la belleza del orden y para comunicar a las criaturas la dignidad de ser causa.

3. *A la tercera hay que decir:* Como se dijo anteriormente (q.19 a.6; q.22 a.2 ad 1), las causas segundas no pueden salirse del orden de la causa primera universal, sino que la secundan. Por eso, la predestinación puede ser ayudada, pero no imposibilitada por las criaturas.

CUESTIÓN 24

Sobre el libro de la vida

Ahora hay que tratar lo referente al libro de la vida. Esta cuestión plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. ¿Qué es el libro de la vida?—2. ¿De qué vida es libro?—3. ¿Puede o no puede alguien ser borrado del libro de la vida?

ARTICULO 1

¿Son o no son lo mismo libro de la vida y predestinación?

In Sent, 1 d.40 q.1 a.2 ad 5; 3 d.31 q.1 a.2 q.ª1; *De Verit.* q.7 a.1.4; *In Philip,* c.4 lect.1; *In Hebr.* c.12 lect.4.

Objeciones por las que parece que libro de la vida y predestinación no son lo mismo:

1. Dice Ecclo 24,32: *Todo esto es el libro de la vida.* Glosa[1]: *Esto es, el Nuevo y el Viejo Testamento.* Pero esto no es la predestinación. Luego el libro de la vida no es lo mismo que la predestinación.

2. Más aún. En el libro XX *De Civ. Dei*[2], Agustín dice[3] que el libro de la vida *es una cierta fuerza divina por la que hace que cada uno recuerde sus obras buenas o malas.* Pero no parece que la fuerza divina pertenezca a la predestinación, sino más bien parece un atributo de poder. Luego el libro de la vida no es lo mismo que la predestinación.

3. Todavía más. La condenación se opone a la predestinación. Por lo tanto, si el libro de la vida fuese la predestinación, habría un libro de la muerte como hay un libro de la vida.

En cambio está lo que se dice en la Glosa[4] sobre aquello del Sal 68,29: *Sean borrados del libro de los vivientes: Este libro*

1. *Glossa interl.* (3,412v). 2. C.14: ML 41,680. 3., Es la primera vez que *dicit* (dice) es sustituido por *ait.* Ya no volverá a aparecer más que en q.31 a.2 obj.2. *(N. del T.)* 4. *Glossa ordin.* (3,182F). Esta respuesta es a la obj. incluida en el *Sed contra.*

es el conocimiento de Dios por el que predestinó para la vida a los que había conocido previamente.

Solución. *Hay que decir:* Se dice *libro de la vida* en Dios en sentido metafórico, por la semejanza tomada de las cosas humanas. Los hombres acostumbran a escribir en un libro a los elegidos para algo, como soldados o consejeros, y que antiguamente eran llamados *Padres conscriptos.* De lo dicho anteriormente (q.23 a.4), queda claro que todos los predestinados son elegidos por Dios para poseer la vida eterna. Por eso, la inscripción de los predestinados es llamada libro de la vida.

También se dice metafóricamente que algo está escrito en el entendimiento de alguien cuando lo tiene muy fijado en la memoria, según aquello de Prov 2,1: *No te olvides de mi ley; y que tu corazón custodie mis preceptos;* y poco después (v.3) dice: *Escríbelos en las tablillas de tu corazón.* Pues en los libros se escribe algo para ayudar a la memoria. Por eso, el conocimiento de Dios, en el que firmemente se retiene que algunos están predestinados para la vida eterna, es llamado libro de la vida. Pues así como lo escrito en un libro es un signo de lo que se ha de hacer, así también el conocimiento de Dios es como un signo para El mismo de aquellos que serán llevados a la vida eterna, según aquello de 2 Tim 2,19: *El fundamento de Dios es sólido, y tiene esta identificación: Conoce a los suyos.*

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir: Libro de la vida* puede entenderse de dos maneras. *Una,* como inscripción de los que han sido elegidos para la vida. Así es como entendemos ahora libro de la vida. *Otra,* como inscripción de lo que conduce a la vida. Y esto abarca: O lo que hay que hacer, y en este sentido el nuevo y el viejo Testamento es llamado libro de la vida. O lo ya hecho, y en este sentido aquella fuerza divina por la que cada uno recordará lo hecho es llamada libro de la vida. Como puede llamarse *libro de milicia* bien a aquel libro en el que están escritos los elegidos para la milicia, bien aquél en el que se trata el arte militar, bien aquél en el que se narran gestas militares.

2. *A la segunda hay que decir:* La solución está incluida en lo dicho.

3. *A la tercera hay que decir:* No es habitual escribir los rechazados, sino los elegidos. Por lo tanto, el libro de la muerte no responde a la condenación, como el libro de la vida sí lo hace a la predestinación.

4. *A la cuarta hay que decir:* Entre el libro de la vida y la predestinación hay diferencia de razón. El libro de la vida conlleva el conocimiento de la predestinación; algo que también se deduce de la Glosa.

ARTICULO 2

El libro de la vida, ¿se refiere o no se refiere solamente a la vida gloriosa de los predestinados?

q.30 a.2 ad 2; *In Sent.* 3 d.31 q.l a.2 q.ª2; *De Verit.* q.7 a.5-7.

Objeciones por las que parece que el libro de la vida no se refiere solamente a la vida gloriosa de los predestinados:

1. El libro de la vida es el conocimiento de la vida. Pero Dios a través de su vida conoce toda otra vida. Luego el libro de la vida lo es principalmente con respecto a la vida divina; y no sólo con respecto a la vida de los predestinados.

2. Más aún. Así como la vida de la gloria procede de Dios, así también la natural. Por lo tanto, si el conocimiento de la vida de la gloria es llamado libro de la vida, también se llamará así el conocimiento de la vida natural.

3. Todavía más. Algunos son elegidos para la gracia y no son elegidos para la vida en la gloria, como resulta de lo que se dice en Jn 6,71: *¿Acaso no os elegí a los doce y uno de vosotros es el diablo?* Pero el libro de la vida es la inscripción de la elección divina, como se dijo (a.1). Luego también lo es respecto de la vida de la gracia.

En cambio está el hecho de que el libro de la vida, como se dijo (a.l), es el conocimiento de la predestinación. Pero la predestinación no contempla la vida de la gracia a no ser en cuanto orientada a la gloria; pues no son predestinados los que poseen la gracia y no tienen la gloria. Por lo tanto, no es libro de la vida más que con respecto a la gloria.

Solución. *Hay que decir:* El libro de la vida, como se dijo (a.l), conlleva la inscripción o conocimiento de los elegidos

para la vida. Se elige a alguien para aquello que no le corresponde por naturaleza. Además, aquellos para lo que se elige a alguien, tiene razón de fin. Ejemplo: El soldado no es elegido para ser armado, sino para luchar, que es el objetivo propio de la milicia. El fin sobrenatural es la vida de la gloria, como ya se dijo (q.12 a.4; q.23 a.1). Por lo tanto, propiamente el libro de la vida contempla la vida de la gloria.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* La vida divina, también en cuanto gloriosa, es natural a Dios. Por lo tanto, con respecto a ella no cabe elección, y consecuentemente, tampoco libro de la vida. Pues no decimos que algún hombre sea elegido para tener sentidos, o cualquier otra cosa connatural al hombre.

2. *A la segunda hay que decir:* Ahí está incluida la respuesta. Pues con respecto a la vida natural no hay elección, y tampoco libro de la vida.

3. *A la tercera hay que decir:* La vida de la gracia no tiene razón de fin, sino razón de aquello que está orientado al fin. Por eso, no se dice que alguien sea elegido para la vida de la gracia, a no ser en cuanto que la vida de la gracia está orientada a la gloria. Por eso, los que tienen la gracia y no alcanzan la gloria, no son llamados elegidos en sentido absoluto, sino en cierto modo. Igualmente no se dice que estén escritos en el libro de la vida en sentido absoluto, sino en cierto modo. Esto es, por cuanto en la ordenación y conocimiento de Dios está que habrán de tener algún orden a la vida eterna, según su participación de la gracia.

ARTICULO 3

¿Puede o no puede alguien ser borrado del libro de la vida?

In Sent. 1 d.40 q.1 a.2 ad 5; q.3 ad 3; 3 d.31 q.1 a.2 q.[a]3; *In Philip,* c.4 lect.1.

Objeciones por las que parece que nadie puede ser borrado del libro de la vida:

1. En el libro XX *De Civ. Dei* [5], Agustín dice que *la presciencia de Dios, que no puede equivocarse, es el libro de la vida.* Pero de la presciencia de Dios no puede arrancarse nada; lo mismo que de la predestinación. Luego tampoco del libro de la vida nadie puede ser borrado.

2. Más aún. Lo que está en algo, está según el modo de ser de allí donde está. Pero el libro de la vida es algo terreno e inmutable. Luego lo que está en él, no está temporalmente, sino de modo inmutable e imborrable.

3. Todavía más. Borrar se opone a escribir. Pero alguien no puede ser escrito de nuevo en el libro de la vida. Luego tampoco puede ser borrado de ahí.

En cambio, está lo que se dice en el Sal 68,29: *Sean borrados del libro de los vivos.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos sostienen que nadie puede ser, de hecho, borrado del libro de la vida; pero sí puede serlo según el parecer de los hombres. Es frecuente en la Escritura decir que se hace algo cuando se da a conocer. Según esto, algunos dicen que están inscritos en el libro de la vida en cuanto que los hombres, por la vida justa que observan, dicen que están inscritos en aquel libro. Pero cuando se sabe, bien ahora, bien en el futuro, que perdieron tal justicia, se dice que fueron borrados. Este sentido de borrar es el que expone la Glosa [6] de aquello del Sal 68,29: *Sean borrados del libro de los vivos.*

Pero porque no ser borrado del libro de la vida se pone entre los premios de los justos, según aquello del Apoc 3,5: *El vencedor será vestido de blanco y no borraré su nombre del libro de la vida,* y lo prometido a los justos no está solamente en el parecer de los hombres, se puede decir que borrar o no borrar del libro de la vida no sólo hay que referirlo al parecer humano, sino también al hecho en sí mismo. Pues el libro de la vida es la inscripción de los ordenados a la vida eterna. A dicha vida se está ordenado por dos motivos: por predestinación divina, que nunca falla; y por gracia. Todo el que tiene gracia, por eso mismo es digno de la vida eterna. A veces falla, porque hay quienes han sido ordenados a la vida eterna, pero no la alcanzan por tener pecado mortal. Pero los que han sido ordenados a tener vida eterna por

5. C.15: ML 41,681. 6. *Glossa ordin.* (3.182F).

predestinación divina, están inscritos en el libro de la vida de un modo absoluto, porque están escritos ahí para que tengan la vida eterna en sí misma. Estos nunca serán borrados.

En cambio, los ordenados a la vida eterna no por predestinación divina, sino sólo por gracia, se dice que están escritos en el libro de la vida no absolutamente, sino en cierto modo. Esos tales pueden ser borrados del libro de la vida, no en cuanto borrar vaya referido al conocimiento de Dios, sino referido a lo conocido, es decir, en cuanto que Dios sabe que alguien primero es ordenado a la vida eterna y después no porque se aleja de la gracia.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Como se dijo (sol.), el borrar no se refiere al libro de la vida por parte de quien conoce previamente, como si en Dios hubiera mutabilidad, sino por parte de los conocidos, que sí tienen mutabilidad.

2. *A la segunda hay que decir:* Aun cuando en Dios las cosas son inmutables, sin embargo, en sí mismas, son mutables. Y a esto se refiere el borrar del libro de la vida.

3. *A la tercera hay que decir:* De la misma forma que se dice que alguien es borrado del libro de la vida, se puede decir que es escrito nuevamente en él; bien porque así es el parecer de los hombres, bien porque nuevamente empieza, por la gracia, a estar ordenado a la vida eterna. Y esto también está en el conocimiento de Dios, aunque no como novedad.

CUESTIÓN 25

Sobre el poder de Dios

Después de haber estudiado la ciencia y la voluntad divinas y todo lo relacionado con ellas, falta por analizar el poder de Dios. Esta cuestión plantea y exige respuesta a seis problemas:

1. ¿Hay o no hay poder en Dios?—2. ¿Es o no es infinito su poder?—3. ¿Es o no es omnipotente?—4. ¿Puede o no puede hacer que lo pasado no fuera?—5. ¿Puede o no puede hacer lo que no hace y no hacer lo que hace?—6. ¿Puede o no puede hacer mejor lo que hace?

ARTICULO 1

¿Hay o no hay poder en Dios?

Supra q.19 a.4 ad 4; *In Sent.* 1 d.42 q.1 a.1; *Cont. Gentes* 1,16; 2,7; *De Pot.* q.1 a.1.

Objeciones por las que parece que en Dios no hay poder:

1. Como la materia prima se relaciona con la potencia, así Dios, como primer agente, se relaciona con el acto. Pero la materia prima en sí misma está fuera de todo acto. Luego el primer agente, que es Dios, no tiene potencia.

2. Más aún. Según el Filósofo en IX *Metaphys.*[1], mejor que cualquier potencia es un acto; pues la forma es mejor que la materia; y la acción, mejor que la potencia activa, ya que es su fin. Pero nada es mejor a lo que está en Dios, ya que es Dios, como se demostró anteriormente (q.3 a.3). Luego en Dios no hay ningún tipo de potencia.

3. Todavía más. La potencia es principio de operación. Pero la operación de Dios es su esencia, pues en Dios no hay accidente alguno. Y la esencia divina no tiene principio alguno. Luego la razón de potencia no le corresponde a Dios.

4. Por último. Se demostró anteriormente (q.14 a.8; q.19 a.4) que la ciencia de Dios y su voluntad son causa de las cosas. Causa y principio son lo mismo. Luego no hay por qué asignarle a Dios ninguna potencia, sino sólo ciencia y voluntad.

1. ARISTÓTELES, 8 c.9 n.1 (BK 1051a4): S. Th. lect.10 n.1883.

En cambio está lo que se dice en el Sal 88,9: *Señor, tú eres poderoso, y tu verdad te rodea.*

Solución. *Hay que decir:* Hay un doble tipo de potencia: la pasiva, que no se da de ninguna forma en Dios; y la activa, que en grado sumo hay que ponerla en Dios. Es evidente que cada uno, en cuanto está en acto, es perfecto, ya que es principio activo de algo. En cuanto deficiente e imperfecto, es sujeto pasivo. Pero ya se demostró anteriormente (q.3 a.l; q.4 a.l y 2) que Dios es acto puro, absoluta y universalmente perfecto; y ninguna imperfección tiene cabida en El. Por lo tanto, en grado sumo le corresponde ser principio activo, y de ninguna manera ser sujeto pasivo. Y la razón de principio activo le corresponde a la potencia activa. Pues la potencia activa es principio de acción en otro; y la potencia pasiva es principio de sufrir la acción de otro, tal como dice el Filósofo en V *Metaphys.*[2] Hay que concluir, por lo tanto, que en Dios hay potencia activa en grado sumo.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* La potencia activa no se opone al acto, sino que se fundamenta en él, pues cada uno actúa en cuanto que está en acto. Por otra parte, la potencia pasiva se opone al acto, pues cada uno sufre la acción de otro en cuanto que está en potencia. Por eso, esta potencia es la que hay que excluir de Dios, no la activa.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando un acto se distingue de la potencia es necesario que el acto sea más noble que la potencia. Pero la acción de Dios no se distingue de su potencia, pues ambos son esencia divina, porque no hay diferencia entre su ser y su esencia. Por lo tanto, no es necesario que haya algo más noble que la potencia de Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* En las cosas creadas, la potencia no es sólo principio de acción sino también efecto. De este modo, en Dios se salva la razón de potencia en cuanto principio del efecto, no en cuanto principio de acción, ya que esto lo es su esencia. A no ser que se explicase según nuestro modo de entender y en el sentido que la esencia divina, que incluye, de modo simple, toda la perfección existente en las criaturas, sea concebida bajo la razón de potencia y bajo la de acción; lo mismo que es entendida bajo la razón de supuesto natural y bajo la razón de naturaleza.

4. *A la cuarta hay que decir:* No se dice que en Dios hay potencia como algo diferente, de hecho, de la ciencia y de la voluntad, sino con diferencia de razón. Es decir, en cuanto que la potencia conlleva razón del principio que ejecuta lo ordenado por la voluntad, y a lo que orienta la ciencia. Y en Dios estas tres cosas son lo mismo. También puede decirse que la misma ciencia y voluntad divina, en cuanto principio efecto, tiene razón de potencia. Por eso, considerar en Dios la ciencia y la voluntad precede a la consideración de la potencia, como la causa precede la operación y el efecto.

ARTICULO 2

El poder de Dios, ¿es o no es infinito?

In Sent. 1 d.43 q.1 a.1; *Cont. Gentes* 1,43; *Compend. Theol.* c.19; *De Pot.* q.1 a.2; *In Phys.* 8 lect.23; *In Metaphys.* 12 lect.8.

Objeciones por las que parece que el poder de Dios no es infinito:

1. Según el Filósofo en III *Physic.* \ todo lo infinito es imperfecto. Pero el poder de Dios no es imperfecto. Luego no es infinito.

2. Más aún. Todo poder se manifiesta en el efecto. De lo contrario, sería inútil. Por lo tanto, si el poder de Dios fuese infinito, sus efectos serían infinitos. Esto es imposible.

3. Todavía más. En VIII *Physic.*[4], el Filósofo demuestra que si el poder de algún cuerpo fuese infinito, movería inmediatamente. Pero Dios no mueve inmediatamente, sino que mueve a la criatura espiritual en el tiempo; y a la corporal en el tiempo y en el espacio, según dice Agustín en VIII *Super Genesim ad litteram*[5]. Luego su poder no es infinito.

En cambio está lo que dice Hilario en el VIII *De Trin.*[6]: Dios es *viviente, po-*

2. ARISTÓTELES, 4 c.12 n.2 (BK 1019a19): S. Th. lect.14 n.955. 3. ARISTÓTELES, c.6 n.8 (BK 207a7): S. Th. lect.11 n.4. 4. ARISTÓTELES, c.10 n.2 (BK 266a31): S. Th. lect.21 n.6. 5. C.20: ML 34,388; c.22: ML 34,389. 6. L.8 c.24: ML 10,253.

deroso, de inmensa fortaleza. Todo lo inmenso es infinito. Luego el poder divino es infinito.

Solución. *Hay que decir:* ya se dijo (a.l) que en Dios se encuentra la potencia activa en cuanto El mismo es acto. Y su ser es infinito en cuanto que no está limitado por ningún recipiente, como dijimos anteriormente al tratar la infinidad de la esencia divina (q.7 a.1). Por lo tanto, es necesario que la potencia activa de Dios sea infinita. En todos los agentes se observa que cuanto mejor participa de la forma con que obran, tanto mayor es su poder para obrar. Lo mismo que cuanto más caliente es un cuerpo, tanto mayor poder tiene para calentar; y lo tendria infinito si infinito fuera su calor. Por lo tanto, como la esencia divina por la que Dios obra es infinita, como ya se demostró (q.7 a.l), su poder es infinito.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo está hablando de lo infinito por parte de la materia no determinada por la forma. Es la infinitud que le corresponde a la cantidad. Pero, como se demostró (q.7 a.l), no es ésta la infinitud de la esencia divina. Por lo tanto, tampoco la de su poder. Y no puede concluirse que sea imperfecto.

2. *A la segunda hay que decir:* El poder de un agente unívoco queda totalmente manifestado en su efecto. El poder generativo del hombre no puede engendrar más que al hombre. Pero el poder del agente no unívoco no se manifiesta totalmente en la producción de su efecto. El poder del sol no se manifiesta totalmente en un animal que surge de algo putrefacto. Es evidente que Dios no es agente unívoco; pues ningún otro ser conviene con El en especie o género, como ya se demostró (q.3 a.5). Por eso, su efecto es siempre inferior a su poder. Y no es necesario que el poder de Dios se manifieste produciendo efectos infinitos. Sin embargo, aun cuando no produjera ningún efecto infinito, no por eso se frustraría el poder de Dios. Porque algo queda frustrado cuando no alcanza el fin al que está ordenado. Pero el poder de Dios no está ordenado a un efecto como fin, sino que, más bien, el mismo poder es el fin de su efecto.

3. *A la tercera hay que decir:* En VIII *Physic.* [7], el Filósofo demuestra que si algún cuerpo tuviera poder infinito, movería al margen del tiempo. Sin embargo, demuestra también [8] que el poder del motor del cielo es infinito, porque puede mover por tiempo infinito. Hay que concluir, pues, que su pensamiento establece que el poder de un cuerpo, si fuera infinito, movería sin emplear tiempo. No sucedería lo mismo con un motor incorpóreo. La razón está en que un cuerpo que mueve a otro, es agente unívoco. Por eso es necesario que todo el poder del agente se manifieste en el movimiento. Porque cuanto mayor es el poder del cuerpo que mueve, más veloz es el movimiento. Es necesario, por lo tanto, que, de ser infinito, mueva incomparablemente más rápido; y esto es mover al margen del tiempo. Pero el motor incorpóreo es agente no unívoco. Por eso es necesario que todo su poder se manifieste en el movimiento de tal forma que mueva al margen del tiempo. Y, sobre todo, porque mueve según lo que disponga su voluntad.

ARTICULO 3

Dios, ¿es o no es omnipotente?

3 q.13 a.1; *In Sent.* 1 d.42 q.2 a.2; 3 d.1 q.2 a.3; *Cont. Gentes* 1,84; 2,22.25; *De Pot.* q.1 a.6.7; q.5 a.3; *Quodl.* 3 q.1 a.1; 5 q.2 a.1; 12 q.2 a.1; *In Ethic.* 6 lect.2.

Objeciones por las que parece que Dios no es omnipotente:

1. Ser movido y sufrir alguna acción es propio de todos los seres. Pero no es así en Dios, ya que es inmutable, como se dijo (q.2 a.3; q.9 a.1). Por lo tanto, no es omnipotente.

2. Más aún. Pecar es hacer algo. Pero Dios no puede pecar ni *renunciar a sí mismo,* como se dice en 2 Tim 2,13. Luego Dios no es omnipotente.

3. Todavía más. Se dice [9] que Dios *manifiesta en grado sumo su omnipotencia perdonando y apiadándose.* Por lo tanto, lo máximo que puede hacer el poder divi-

7. ARISTÓTELES, c.10 n.2 (BK 266a29): S. Th. lect.21 n.6. 8. ARISTÓTELES, *Phys.* 8 c.10 n.9 (BK 267b24): S. Th. lect.26 n.7. 9. Or. Colecta. Domingo 10 después de Pentecostés (W1,172).

no es perdonar y apiadarse. Pero hay algo mucho mayor que perdonar y apiadarse, como crear otro mundo o algo parecido. Luego Dios no es omnipotente.

4. Por último. Sobre aquello de 1 Cor 1,20: *Dios convirtió en necedad la sabiduría de este mundo,* dice la Glosa[10]: *Dios convirtió en necedad la sabiduría de este mundo, manifestando como posible lo que ella juzgaba como imposible.* Así, pues, parece que de lo posible o imposible no se debe juzgar por las causas segundas, como hace la sabiduría de este mundo, sino por el poder divino. Por lo tanto, si Dios es omnipotente, todo será posible. Y nada imposible. Anulado lo imposible, desaparece lo necesario, pues lo que es necesario que sea, es imposible que no sea. Por lo tanto, nada sería necesario en las cosas si Dios es omnipotente. Pero esto es imposible. Luego Dios no es omnipotente.

En cambio está lo que se dice en Lc 1,37: *Para Dios no hay palabra imposible de cumplir.*

Solución. *Hay que decir:* Por regla general todos confiesan que Dios es omnipotente. Pero parece difícil determinar la razón de omnipotencia. Pues cabe la duda en la afirmación: Dios todo lo puede. Pero, pensándolo correctamente, como el poder se refiere a lo posible, al decir que Dios todo lo puede, lo más correcto es entender que puede todo lo que es posible, y por eso es llamado omnipotente.

Según el Filósofo en V *Metaphys.*[11], *posible* puede decirse de algo de dos maneras: 1) *Una,* con respecto a algún poder. Así, lo que cae bajo el poder del hombre se llama *humanamente posible.* En este sentido no se puede decir que Dios sea omnipotente porque puede todo lo que pueden las criaturas naturales, pues su poder llega más lejos. Y si se dice que Dios es omnipotente porque puede todo lo que puede, esto no sería más que dar vueltas dentro de la omnipotencia. Pues no sería más que decir que Dios puede todo lo que puede.

Por lo tanto, hay que decir que Dios es llamado omnipotente porque puede *absolutamente todo lo posible,* que es 2) la *otra* manera de entender lo *posible.*

Se dice que algo es absolutamente posible o imposible por la relación de términos. Algo es posible porque el predicado no contradice al sujeto. Ejemplo: Sócrates está sentado. Algo es imposible absolutamente porque el predicado contradice al sujeto. Ejemplo: El hombre es asno.

Hay que tener presente que como todo agente produce algo semejante a él, a cada potencia activa le corresponde como objeto propio lo posible según la razón de acto en que se fundamenta cada potencia activa. Ejemplo: La potencia de calentar va referida a lo que puede ser calentado, y esto es su objeto propio. El ser divino, sobre el que se fundamenta la razón del poder divino, es el ser infinito no limitado por ningún género de ser, sino que contiene de antemano la perfección de todo ser. Por eso, todo lo que puede tener razón de ser cabe entre los posibles absolutos, con respecto a los que decimos que Dios es omnipotente. Y nada se opone a la razón de ser más que el no-ser. Por lo tanto, lo único que contradice a la razón de absolutamente posible, sometido a la potencia divina, es aquello que en sí mismo y simultáneamente contiene el ser y el no-ser. Así, pues, esto es lo que no está sometido a la omnipotencia, y no por defecto del poder divino, sino porque no tiene razón ni de factible ni de posible. Por lo tanto, todo lo que no implica contradicción cabe dentro de los posibles respecto a los que Dios es llamado omnipotente. Por otra parte, lo que implica tal contradicción no está sometido a la omnipotencia divina, porque no puede tener razón de posible. Por lo tanto, es más correcto decir: *No puede ser hecho,* que decir: *Dios no puede hacerlo.*

Tampoco esto va contra lo dicho por el ángel (Lc 1,37): *Para Dios no hay palabra imposible de cumplir.* Pues lo que implica contradicción no puede ser *palabra;* porque ningún entendimiento la puede concebir.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Se dice que Dios es omnipotente por razón de la potencia activa, no de la pasiva, como ya se indicó (sol.). Por eso, no contradice la om-

10. *Glossa ordin.* (6.34E); cf. AMBROSIASTER, *In 1 Cor* 1,20: ML 17,199. 11. ARISTÓTELES, 4, c.12 n.10 (BK 1019b34): S. Th. lect.14 n.961.

nipotencia lo que no puede ser movido ni sufrir una acción.

2. *A la segunda hay que decir:* Pecar es no poder alcanzar una acción. Por lo tanta, poder pecar es poder ser deficiente actuando. Esto contradice la omnipotencia. Por eso, porque es omnipotente, Dios no puede pecar. Aun cuando el Filósofo diga en IV *Topic.*[12] que *Dios y el estudioso pueden hacer cosas malas.* Pero esto hay que entenderlo bajo una condición cuyo antecedente es imposible, como que Dios puede hacer el mal *si quiere;* pues nada impide que una condicional, cuyo antecedente y consecuente es imposible, sea verdadera. Ejemplo: *Si el hombre es asno, tiene cuatro patas.* O también puede entenderse que Dios puede hacer algo que ahora se estima como malo; y que, sin embargo, si lo hiciera sería bueno. O, también, pensar que habla acomodándose al pensar de los paganos, que pensaban que los hombres se transforman en dioses como Júpiter o Mercurio.

3. *A la tercera hay que decir:* La omnipotencia de Dios se manifiesta en grado sumo perdonando y apiadándose, porque la manera de demostrar que Dios tiene el poder supremo es perdonando libremente los pecados, ya que quien está sometido a la ley de un superior no es libre para perdonar los pecados. O también porque perdonando y apiadándose los conduce a la participación del bien infinito, que es el máximo efecto del poder divino. O porque, como se dijo anteriormente (q.21 a.4), el efecto de la misericordia divina es el fundamento de todas las obras divinas, ya que nada se debe a ningún ser más que por razón de lo que Dios le da sin debérselo. En esto se manifiesta en grado sumo la omnipotencia divina, que a ella misma le pertenece la primera institución de todos los bienes.

4. *A la cuarta hay que decir:* Lo absolutamente posible no lo es por las causas superiores ni por las inferiores, sino por sí mismo. Lo que es llamado posible para algún poder concreto, es llamado posible por la causa próxima. Por eso, lo que puede ser hecho inmediatamente sólo por Dios, como crear, justificar y similares, es llamado posible según la causa superior. Y lo que puede ser hecho por las causas inferiores es llamado posible según las causas inferiores. Pues según la condición de la causa próxima se dice que el efecto es necesario o contingente, como ya se indicó (q.14 a.13 ad 1). La necesidad de la sabiduría *de* este mundo consiste en pensar que lo imposible para la naturaleza es igualmente imposible para Dios. Resulta evidente que la omnipotencia de Dios no excluye la imposibilidad o necesidad de las cosas.

ARTICULO 4

¿Puede o no puede Dios hacer que lo pasado no fuera?

2-2 q.152 a.3 ad 3; *In Sent.* 1,42 q.2 a.2; *Cont. Gentes* 2,25; *De Pot.* q.1 a.3 ad 9; *In Ethic.* 6 lect.2; *Quodl.* 5 q.2 a.1.

Objeciones por las que parece que Dios puede hacer que lo pasado no fuera:

1. Lo que en sí mismo es imposible, es más imposible que lo que lo es accidentalmente. Pero Dios puede hacer lo que en sí mismo es imposible, como abrir los ojos a un ciego, o devolver la vida a un muerto. Luego mucho más podrá hacer Dios lo que es imposible accidentalmente. Pero que lo pasado no haya sido es algo imposible accidentalmente. Ejemplo: Que Sócrates no haya corrido es una imposibilidad accidental, por tratarse de algo que pasó. Luego Dios puede hacer que lo pasado no fuera.

2. Más aún. Lo que Dios pudo hacer, lo puede; pues su poder no disminuye. Pero Dios pudo hacer que, antes de que Sócrates corriera, no corriera. Luego Dios puede hacer que después de que Sócrates corriera, no hubiera corrido.

3. Todavía más. La caridad es una virtud mayor que la virginidad. Pero Dios puede devolver la caridad perdida. Luego también puede devolver la virginidad perdida. Por lo tanto, puede hacer que una mujer violada no lo haya sido.

En cambio está lo que dice Jerónimo[13]: *Dios, que todo lo puede, no puede hacer de una violada una virgen.* Por la misma razón, no puede hacer de algo pasado algo que no haya sido.

12. ARISTÓTELES, c.5 n.7 (BK 126a34).

13. *Epist. 22 ad Eustoch.* § 5: ML 22,397.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se dijo anteriormente (a.3; q.7 a.2 ad 1), bajo la omnipotencia de Dios no cae lo que implica contradicción. Que lo pasado no haya sido implica contradicción. Como contradicción implica decir que Sócrates está sentado y no está sentado, como que estuvo sentado y no estuvo sentado. Decir que estuvo sentado indica algo pasado. Decir que no estuvo sentado indica algo que no fue. Por eso, que el pasado no fuera no cae bajo el poder divino. Y esto es lo que señala Agustín en *Contra Faustum*[14]: *El que diga: Si Dios es omnipotente, que haga que lo hecho no haya sido, no se da cuenta que está diciendo también: Si Dios es omnipotente, que haga que lo verdadero, por lo mismo por lo que es verdadero, sea falso.* Y el Filósofo en VI *Ethic.*[15] dice: *Sólo esto no puede hacer Dios: convertir lo hecho en no hecho.*

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando que lo pasado no haya existido, si se considera lo que pasó, sea una imposibilidad accidental, como, por ejemplo, el correr de Sócrates; sin embargo, si se considera lo pasado bajo la razón de pasado, el que no haya sido no sólo es imposible en sí mismo, sino absolutamente, pues indica contradicción. Y es más imposible que resucitar un muerto, algo que no implica contradicción, que se dice ser imposible para algún tipo de poder, en este caso, el natural. Este tipo de cosas imposibles está sometido al poder de Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como Dios, por la perfección de su poder divino todo lo puede, pero algo, por no implicar razón de posible, no está sometido a tal poder; así también, si atendemos a la inmutabilidad del poder divino, lo que Dios pudo, lo puede. Pero hay cosas que, antes de que fueron hechas tuvieron razón de posibles y, después de hechas, dejaron de tenerla. Estas cosas son de las que se dice que no puede hacerlas porque no pueden ser hechas.

3. *A la tercera hay que decir:* Dios puede devolver a una mujer violada la integridad de alma y cuerpo, pero no puede quitarle que haya sido violada. Como tampoco puede quitar a un pecador el que haya pecado y perdido la gracia.

ARTICULO 5

¿Puede o no puede Dios hacer lo que no hace?

In Sent. 1 d.43 q.2 a.1.2; *Cont. Gentes* 2,23.26.27; 3,98; *De Pot.* q.1 a.5.

Objeciones por las que parece que Dios no puede hacer más que lo que hace:

1. Dios no puede hacer lo que no conoció previamente ni predeterminó para que fuera hecho. Pero no conoció previamente ni predeterminó para que fuera hecho más que lo que hace. Luego no puede hacer más que lo que hace.

2. Más aún. Dios no puede hacer más que lo que debe y es justo que se haga. Pero Dios no debe hacer lo que no hace; tampoco es justo que haga lo que no hace. Luego Dios no puede hacer más que lo que hace.

3. Todavía más. Dios no puede hacer más que lo que es bueno y conveniente para lo hecho. Pero para las cosas hechas por Dios no es bueno ni conveniente que sean algo distinto a lo que son. Luego Dios no puede hacer más que lo que hace.

En cambio está lo que se dice en Mt 26,53: *¿Acaso no puede rogar a mi Padre y me enviará ahora mismo más de doce legiones de ángeles?* Pero ni El las pidió ni el Padre se las envió para enfrentarse a los judíos. Luego Dios puede hacer lo que no hace.

Solución. *Hay que decir:* Con respecto a esta cuestión ha habido dos opiniones erróneas. Algunos dijeron que Dios obra como por necesidad natural. Y así como de la acción de los seres naturales no puede provenir más que lo que proviene, como, por ejemplo, de un hombre otro hombre y de una oliva un olivo, así también de la operación divina no pueden provenir ni más cosas ni más orden de cosas que lo que ahora existe.

14. L.25 c.5: ML 42,481. 15. ARISTÓTELES, c.2 n.6 (BK 1139b10): S. Th. lect.2.
16. Cf. AVERROES, *Destruct. Destruct.* d.3 (9,44L); MAIMÓNIDES, *Doct. Perplex.* p.2.ª c.20 (FR 189). En STO. TOMÁS, *De Pot.* q.3 a.4 se cita: *Liber de Causis.* § 9 (BA 173); AVICENA, *Metaphys.* tr.9 c.4 (104v); ALGAZEL, *Metaphys.* p.1.ª tr.5 (MK 119,125).

Pero ya demostramos (q.19 a.3 y 4) que Dios no obra por necesidad natural, sino por su voluntad, que es causa de todo; y que tampoco está determinado necesariamente a hacer lo existente. Por eso, de ningún modo el actual orden de las cosas proviene de Dios con tal necesidad que no puedan provenir también otras.

Otros[17] sostuvieron que el poder de Dios está determinado al estado actual de las cosas por el orden de la sabiduría y justicia divinas, sin las que Dios nada hace. Como el poder de Dios, que es su esencia, no es más que la misma sabiduría de Dios, se puede decir correctamente que nada está en el poder de Dios que no esté en el orden de la sabiduría divina; pues la sabiduría divina comprehende todo lo que puede su poder. Sin embargo, el orden existente en las cosas y determinado por la sabiduría divina en el que consiste la justicia divina, como ya se dijo (q.21 a.4), no se adecúa a la sabiduría divina como si la sabiduría divina estuviera limitada por este orden. Es evidente, por otra parte, que el orden impuesto por el sabio a las cosas que hace, lo toma del fin. Por eso, cuando el fin es proporcionado a lo que por él se hace, la sabiduría del que lo hace se limita a un orden fijo. No obstante, la bondad divina es un fin que sobrepasa sin ninguna proporción lo creado. Por eso, la sabiduría divina no se limita a un orden de cosas, sea el que fuere, de tal forma que no pueda hacer otro. Por eso, hay que decir que Dios puede hacer absolutamente cosas distintas a las que hace.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como en nosotros poder y esencia son distintos de la voluntad y del entendimiento, y el entendimiento, a su vez, lo es de la sabiduría, y la voluntad de la justicia, puede haber muchas cosas que caigan bajo nuestro poder, pero no en la voluntad justa ni en el entendimiento sabio. Pero en Dios, poder, esencia, voluntad, entendimiento, sabiduría y justicia son lo mismo; por lo tanto, nada puede haber en el poder divino que no esté en su voluntad justa ni en su entendimiento sabio. Sin embargo, porque la voluntad no está determinada necesariamente a esto o a aquello, a no ser partiendo de un supuesto, como ya se dijo (q.19 a.3), y tampoco la sabiduría y la justicia de Dios están limitadas a un orden determinado, como también se dijo (sol.), nada impide que algo esté bajo el poder de Dios sin que El lo quiera y que no estén contenidas en el orden que El dispuso. Y como el poder se entiende como lo que ejecuta; la voluntad como lo que manda; y el entendimiento y la sabiduría como los que dirigen, lo que se atribuye al poder en cuanto tal, se dice que Dios lo puede *con poder absoluto.* Y esto es todo aquello en lo que se salva la razón de ser, según se dijo (a,3). Por otra parte, lo que se atribuye al poder divino en cuanto que ejecuta lo ordenado por su voluntad, se dice que Dios lo puede hacer con *poder de orden.*

Por lo tanto, hay que decir que por poder absoluto Dios puede hacer cosas distintas de las que de antemano conoció y predeterminó a que fueran hechas. Sin embargo, no puede hacer cosas distintas a las que de antemano no había concebido ni predeterminado que fueran hechas. Porque el mismo hacer subyace a la presciencia y predeterminación; no el mismo poder, que es natural. Así, pues, Dios hace algo porque quiere; sin embargo, no puede porque quiera, sino porque así es su naturaleza.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios a nadie debe nada. Sólo a sí mismo. Por eso, cuando se dice que Dios no puede hacer más que lo que debe, no se está diciendo más que no puede hacer sino lo que es conveniente y justo para El. Y esto que digo *conveniente y justo,* puede tener dos sentidos: 1) cuando los términos conveniente y justo están unidos previamente al verbo *es,* de modo que la frase se reduzca a cosas presentes, y así se aplique al poder. En este caso es falso, pues significaría: *Dios no puede hacer sino lo que ahora es conveniente y justo.* En cambio, 2) si previamente están unidas al verbo *puede,* que da amplitud de sentido, y después al verbo *es,* se daría a entender un cierto presente indeterminado. En este caso, la frase sería verdadera, pues significaría: *Dios no puede hacer sino aquello que, de hacerlo, sería conveniente y justo.*

3. *A la tercera hay que decir:* Aun

17. Cf. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* l.1 d.44 a.2 (BO 26).

cuando el presente orden de las cosas esté limitado a lo que actualmente existe, sin embargo, el poder y sabiduría divinas no se limitan a este orden. Por eso, aun cuando para lo que ahora es ningún otro orden fuera conveniente y justo, sin embargo, Dios puede hacer otras cosas e imponerles otro orden.

ARTICULO 6

Lo que Dios hace, ¿puede o no puede hacerlo mejor?

In Sent. 1 d.44 a.1-3; *De Verit.* q.29 a.3 ad 6.

Objeciones por las que parece que Dios no puede hacer mejor lo que hace:

1. Todo lo que Dios hace, lo hace con inmenso poder y sabiduría. Pero algo se hace mejor en tanto en cuanto con más poder y sabiduría se hace. Luego Dios no puede hacer algo mejor de lo que hace.

2. Más aún. Agustín argumenta así *Contra Maximino* [18]: *Si Dios puede engendrar y no quiso hacerlo a un hijo igual a El, fue un envidioso.* Por lo mismo, si Dios pudo y no quiso hacer cosas mejores de las que hizo, fue un envidioso. Pero la envidia no está en Dios. Luego Dios lo hizo todo lo mejor posible. Por lo tanto, Dios no puede hacer algo mejor de lo que lo hace.

3. Todavía más. Lo que es sumamente bueno no puede ser superado porque por encima de lo óptimo no hay nada. Pero en el *Enchirid.*[19] dice Agustín: *Cada una de las cosas que Dios hizo es buena, pero en su conjunto son buentsimas, porque el conjunto es la admirable belleza del universo.* Luego el bien del universo no puede ser hecho mejor por Dios.

4. Por último. El hombre Cristo está lleno de gracia y de verdad, y posee el Espíritu sin medida; y no puede ser mejor. La bienaventuranza creada es llamada sumo bien, y no puede ser mejor. La bienaventurada virgen María ha sido exaltada sobre todos los coros angélicos; y no puede ser mejor. Así, pues, todo lo que Dios hizo no pudo hacerlo mejor.

En cambio está lo que se dice en Ef 3,20: *Dios es poderoso para hacer las cosas de un modo más sublime al que nosotros pedimos o pensamos.*

Solución. *Hay que decir:* La bondad de algo es doble: *Una,* esencial; como esencial al hombre es ser racional. En este sentido, Dios no puede hacer algo mejor de lo que es, aun cuando puede hacer que una cosa sea mejor que otra. Como tampoco puede hacer que el número cuatro sea mayor, pues ya no sería cuatro, sino otro número. Pues, como se dice en VIII *Metaphys.*[20], la adición de una diferencia sustancial en las definiciones es como la suma de una unidad en los números. La *otra* bondad es la que no es esencial; como es bueno para el hombre ser virtuoso o sabio. En este sentido, Dios puede hacer mejores las cosas hechas por El. Hablando en términos absolutos, en cualquier cosa hecha por Dios, puede hacer otra mejor[21].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando se dice que Dios puede hacer algo mejor de lo que lo hace, si el término *mejor* es sustantivo, la proposición es verdadera, ya que puede hacer otra cosa mejor que cualquiera de las hechas; y aun tratándose de las mismas cosas, puede hacerlas mejor en algunos aspectos, tal como se ha dicho (sol). Si, en cambio, el término *mejor* es adverbio y supone modo por parte del que hace, en este sentido Dios no puede hacerlo mejor de lo que lo hizo; porque no se puede hacer con mayor sabiduría y bondad. Si conlleva modo por parte de lo hecho, en este sentido puede hacerlo mejor; porque a las cosas hechas por El puede darles un mejor modo de ser en cuanto a lo accidental, pero no en cuanto a lo esencial.

2. *A la segunda hay que decir:* Es esencial al hijo que, alcanzando la perfección, iguale al padre; pero no es esencial a ninguna criatura ser mejor de lo que Dios la hizo. Por lo tanto, la comparación es inaplicable.

3. *A la tercera hay que decir:* El universo, partiendo de lo que ahora lo inte-

18. L.2 c.7: ML 42,762. 19. C10: ML 40,236. 20. ARISTÓTELES, 7, c.3 n.8 (BK 1044a1): S. Th. lect.3 n.1723. 21. Sorprende este final en el cuerpo del artículo. Nunca ha utilizado un *Simpliciter loquendo* sin previo razonamiento. Aun cuando nos hayamos ajustado al texto literalmente, la traducción más correcta sería: *sin más: Dios puede perfeccionar lo existente.* Cf. infra q.60 nota 13. *(N. del T.)*

gra, no puede ser mejor, ya que el orden dado por Dios a las cosas, y en el que consiste el bien del universo, es insuperable. Si fuese mejor, se rompería la proporción de orden; como la melodía de una cítara se rompe si una cuerda se tensa más de lo debido. Sin embargo, Dios puede hacer otras cosas o añadir otras a las existentes; y así el universo sería mejor.

4. *A la cuarta hay que decir:* La humanidad de Cristo por estar unida a Dios; la bienaventuranza creada por ser goce de Dios; la bienaventurada Virgen por ser Madre de Dios, tienen una cierta dignidad infinita que les proviene del bien infinito que es Dios. Y en este sentido, nada se puede hacer mejor, pues nada puede ser mejor que Dios.

CUESTIÓN 26

Sobre la bienaventuranza divina

Por último, y después de haber tratado lo referente a la unidad de la esencia divina, hay que hacerlo ahora sobre la bienaventuranza divina. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. La bienaventuranza, ¿le corresponde o no le corresponde a Dios?—2. ¿Por qué se dice que Dios es bienaventurado? ¿Por el acto del entendimiento?—3. ¿Es o no es esencialmente la bienaventuranza de cada bienaventurado?—4. ¿Está o no está incluida en su bienaventuranza toda bienaventuranza?

ARTICULO 1

La bienaventuranza, ¿le corresponde o no le corresponde a Dios?

In Sent. 2 d.1 q.2 a.2 ad 4; *Cont. Gentes* 1,100.

Objeciones por las que parece que la bienaventuranza no le corresponde a Dios:

1. Según Boecio en el III *De Consol.* [1], la bienaventuranza es el *estado perfecto por acumulación de todos los bienes.* Pero la acumulación de bienes no se da en Dios, como ninguna composición. Luego la bienaventuranza no le corresponde a Dios.

2. Más aún. Según el Filósofo en I *Ethic.*[2], la bienaventuranza o felicidad es el *premio a la virtud.* Pero a Dios no le corresponde el premio, como tampoco el mérito. Luego tampoco la bienaventuranza.

En cambio está lo que dice el Apóstol en 1 Tim 5,15: *A quien hará aparecer en el momento oportuno el Dios bienaventurado, Único poderoso, Rey de reyes, Señor de señores.*

Solución. *Hay que decir:* La bienaventuranza le corresponde a Dios en grado sumo. Pues con el nombre de bienaventuranza no se entiende más que el bien perfecto de la naturaleza intelectual, a quien le corresponde conocer la satisfacción del bien que posee; y a quien le corresponde también dominar sus acciones y el que le sobrevenga lo bueno o lo malo. Esto es propio del ser perfecto e inteligente, que, en grado sumo, es Dios. Por lo tanto, la bienaventuranza le corresponde a Dios en grado sumo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La acumulación de bienes se da en Dios, pero no por composición, sino por simplicidad. Porque lo que en lo creado es múltiple en Dios preexiste de modo simple y único, como ya se dijo anteriormente (q.4 a.2 ad 1; q.13 a.4).

2. *A la segunda hay que decir:* Ser pre-

1. *Prosa* 2: ML 63,724. 2. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 1099b16): S. Th. lect.14 n.169.

mió a la virtud es algo accidental en la bienaventuranza adquirida; como accidental es en el ser que sea término de generación en cuanto pasa de potencia a acto. Así, pues, como Dios tiene ser sin haber sido engendrado, así también tiene bienaventuranza sin necesidad de merecimientos.

ARTICULO 2

Dios, ¿es o no es llamado bienaventurado por razón del entendimiento?

In Sent. 2 d.16 a.2; *In 1 Tim.* c.6 lect.3.

Objeciones por las que parece que Dios no es llamado bienaventurado por razón del entendimiento:

1. La bienaventuranza es el sumo bien. Pero el bien se atribuye a Dios por esencia, porque el bien contempla al ser que, según Boecio en el libro *De Hebdomad.*[3], en Dios es esencial. Luego la bienaventuranza se atribuye a Dios por razón de la esencia, no del entendimiento.

2. Más aún. La bienaventuranza tiene razón de fin. El fin, como el bien, es el objeto de la voluntad. Luego la bienaventuranza se atribuye a Dios por razón de la voluntad, no del entendimiento.

En cambio está lo que dice Gregorio en el XXXII *Moralium*[4]*: Es glorioso quien, para disfrutar de sí mismo, no necesita las alabanzas ajenas.* Ser glorioso significa ser bienaventurado. Así, pues, como gozamos a Dios por el entendimiento, ya que, como dice Agustín[5], *la visión es toda la recompensa,* parece que la bienaventuranza hay que atribuirla a Dios por el entendimiento.

Solución. *Hay que decir:* Tal como dijimos (a.1), la bienaventuranza indica el bien perfecto de la naturaleza intelectual. Por eso, así como todas las cosas desean su perfección, así también la naturaleza intelectual desea ser bienaventurada. Lo más perfecto que hay en la naturaleza intelectual es la operación intelectual por la que, en cierto modo, lo capta todo. Por eso, la bienaventuranza de cualquier naturaleza intelectual creada consiste en entender. Y en Dios ser y entender son lo mismo, aunque se distinguen conceptualmente. Por eso, a Dios hay que atribuirle la bienaventuranza por razón del entendimiento; lo mismo cabe decir de los otros bienaventurados, que son llamados así por participar de la bienaventuranza divina.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquel argumento prueba que Dios es bienaventurado esencialmente; pero no que la bienaventuranza le corresponde por su esencia, sino más bien por razón del entendimiento.

2. *A la segunda hay que decir:* La bienaventuranza en cuanto bien es el objeto de la voluntad. Pero el objeto es conocido antes del acto de la potencia. Por eso, según nuestro modo de entender, la bienaventuranza divina es anterior al acto de la voluntad que descansa en ella. Y esto no puede darse más que por el acto del entendimiento. Por eso la bienaventuranza está situada en el acto del entendimiento.

ARTICULO 3

¿Es o no es Dios la única bienaventuranza de los bienaventurados?

1-2 q.3 a.l; *In Sent.* 4 d.49 q.1 a.2 q.ª1.

Objeciones por las que parece que Dios es la única bienaventuranza de los bienaventurados:

1. Como se demostró (q.6 a.2), Dios es el sumo bien. Y como también se deduce de lo expuesto (q.11 a.3), es imposible que haya muchos bienes sumos. Así, pues, como el sumo bien es la razón de bienaventuranza, parece que la bienaventuranza no es otra cosa que Dios mismo.

2. Más aún. La bienaventuranza es el fin último de la naturaleza racional. Pero ser el último fin de la naturaleza racional es algo que sólo le corresponde a Dios. Luego la única bienaventuranza de los bienaventurados es Dios.

En cambio, según 1 Cor 15,41: *Una estrella se diferencia de otra por la claridad,* la bienaventuranza de uno es mayor que la de otro. Pero nada hay mayor que Dios. Luego la bienaventuranza es algo distinto a Dios.

3. ML 64,1314: S. Th. lect.4. 4. C.6: ML 76,639. 5. *Enarr. In Psalm.* 90, serm.2 v.16: ML 37,1170.

Solución. *Hay que decir:* La bienaventuranza de la naturaleza intelectual consiste en el acto del entendimiento. En éste hay que distinguir: el objeto del acto, que es lo inteligible; y el acto en sí mismo, que es entender. Así, pues, la bienaventuranza, considerada por parte del mismo objeto, es sólo Dios; pues en este sentido alguien sólo es bienaventurado porque entiende a Dios, siguiendo lo que dice Agustín en el V libro *Confess.*[6]: *Bienaventurado es quien te conoce, aunque ignore iodo lo demás.* Pero por parte del acto del que entiende, la bienaventuranza es lo creado en las criaturas bienaventuradas; aunque en Dios, también, en este sentido, hay algo increado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En cuanto al objeto, la bienaventuranza es absolutamente el sumo bien. Pero en cuanto al acto, en las criaturas bienaventuradas es el sumo bien, no absolutamente, sino que entra en el género de bienes de los que puede participar la criatura.

2. *A la segunda hay que decir:* Como dice el Filósofo[7], el fin puede ser *que* y *por el que,* esto es, el objeto en sí mismo y su uso. Ejemplo: Para el avaro el fin es el dinero y adquirir dinero. Así, pues, el fin último de la criatura racional es Dios como objeto; y la bienaventuranza creada lo tiene como uso, o mejor dicho, como disfrute del objeto.

ARTICULO 4

¿Está o no está incluida en la bienaventuranza de Dios toda bienaventuranza?

Cont. Gentes 1, 102.

Objeciones por las que parece que en la bienaventuranza de Dios no está incluida toda bienaventuranza:

1. Hay falsas bienaventuranzas. Pero en Dios nada puede ser falso. Luego la bienaventuranza divina no contiene toda bienaventuranza.

2. Más aún. Para algunos, hay una bienaventuranza que consiste en cosas materiales, como placeres, riquezas y similares; y esto no es aplicable a Dios, ya que es incorpóreo. Luego su bienaventuranza no contiene toda bienaventuranza.

En cambio está el hecho de que la bienaventuranza es una perfección. Y, como quedó demostrado (q.4 a.2), la perfección divina contiene toda perfección. Luego la bienaventuranza divina contiene toda bienaventuranza.

Solución. *Hay que decir:* Todo lo que es deseable en cualquier bienaventuranza, verdadera o falsa, preexiste totalmente y de forma sublime en la bienaventuranza divina. Con respecto a la dicha contemplativa, se contempla y lo contempla todo con una ininterrumpida y clarísima visión. Con respecto a la dicha activa, gobierna el universo entero. Con respecto a la dicha terrena, consistente en placeres, riquezas, poder, dignidad y fama, tal como dice Boecio en III *De Consol.*[8], tiene todo el gozo que cualquiera puede tener; con respecto a las riquezas, tiene toda la abundancia que las riquezas pueden dar; con respecto al poder, es omnipotente; con respecto a la dignidad, todos los grados están en El; y con respecto a la fama, es admirado por todos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Una bienaventuranza es falsa por no reunir lo propio de la verdadera. En este sentido, no le corresponde a Dios. No obstante, en lo que tenga de semejanza, por tenue que sea, con la bienaventuranza verdadera, preexiste totalmente en la bienaventuranza divina.

2. *A la segunda hay que decir:* Los bienes que están materialmente en los seres corporales, en Dios están espiritualmente, tal como El es.

Todo lo tratado sobre la unidad de la esencia divina puede ser tenido ya por suficiente (cf. q.2 introd.).

6. C.4: ML 32,708. 7. ARISTÓTELES, *De anima 2* c.4 n.5 (BK 415b20): S. Th. lect.7 n.316. 8. Prosa 2: ML 63,724.

LA TRINIDAD DE PERSONAS

Introducción a las cuestiones 27 a 43
Por SEBASTIÁN FUSTER PERELLÓ, O.P.

En el prólogo a la q.2, Santo Tomás introducía una división bipartita en el estudio de Dios en sí mismo: lo que se refiere a la unidad de esencia (qq.2-26) y lo que atañe a la trinidad de personas (qq.27-43). Finalizada la q.26, pasa lógicamente, sin más problemas, de una a otra parte. También nuestra introducción hay que leerla sin discontinuidad con lo dicho en el prólogo a la q.2. Sería un error creer que se dan dos tratados, uno *De Deo Uno* y otro *De Deo Trino.* Esta nomenclatura no se halla en la Suma y puede fácilmente falsificar el pensamiento del Angélico.

Lo que aquí se propone iluminar es la fe cristiana, según la cual el único Dios es tri-personal. Ahora bien, las personas divinas se entienden por el concepto de *relación,* y el fundamento ontológico de las relaciones trinitarias son las procesiones u orígenes. En consecuencia, el orden lógico nos conduce a tratar: 1.° de las *procesiones* u orígenes, punto básico de toda explicación trinitaria (q.27); 2.° de las *relaciones,* que fluyen de las procesiones divinas y constituyen a las personas (q.28); 3.° de las *personas,* que no son sino esas mismas relaciones subsistentes, idénticas a la esencia, pero opuestas entre sí (qq.29-43). De estos tres apartados, los dos primeros son como la introducción al tercero, que es propiamente el objeto de estudio (cf. q.29 pról.)

OJEADA HISTÓRICA.—Para las primeras generaciones cristianas, el misterio trinitario fue una verdad vivida de una incomparable fuerza espiritual. El modo de considerarlo fue neta y sencillamente su proyección bíblica, es decir, una perspectiva económico-salvífica. El Padre es la fuente de toda salvación, por medio de Jesús, su Hijo encarnado, y gracias a la presencia del Espíritu que nos ha sido enviado. El Espíritu ilumina al hombre haciéndole comprender que Jesús es el Hijo; y, por medio del Hijo, el hombre tiene acceso al Padre. El testigo más valioso es IGNACIO DE ANTIOQUÍA, cuyas cartas camino del martirio rebosan entusiasmo y amor. Dios Padre y Jesucristo aparecen frecuentemente asociados en una misma fe y en un mismo culto. Habla también del papel del Espíritu, sobre todo en la jerarquía de la Iglesia. Junto a él hay que recordar a la *Didaché,* o Doctrina de los doce Apóstoles, con su bautismo trinitario, y a SAN CLEMENTE ROMANO, que en su *Carta a los corintios* manifiesta una afirmación tranquila de la fe, en su perspectiva bíblica, al margen de toda controversia.

Pronto surgieron discrepancias doctrinales y la Iglesia se vio obligada —para defender el sentido de su creencia— a expresar su convicción en un lenguaje filosófico alejado del bíblico. De esta forma, la fe trinitaria fue perdiendo la sencillez primitiva, y el más sublime y vital de los misterios llegó a ser el más abstracto y hasta el más indiferente para la vida espiritual de los creyentes (cf. VARIOS, *La Trinidad en la tradición prenicena* [Salamanca 1973]; J. M. KELLY, *Primitivos credos cristianos* [Salamanca 1980] p.39-70).

Eslabón importantísimo en la tradición doctrinal es SAN IRENEO († 202). A través de Policarpo engarza con San Juan. No le preocupan las especulaciones de los filósofos, antes saber qué es lo que enseñaron los apóstoles. Ofrece básicamente una visión bíblico-económico-salvífica, centrada en la

encarnación de Jesús. Sin embargo, el uso frecuente de conceptos griegos, impuestos por la controversia con Marción, prepara el desarrollo futuro de una teología trinitaria ontológica (cf. F. VERNET, *Irénée:* DTC 7, 2394-2533; G. BARDY, *Trinité:* DTC 7, 1622-1632; A. BENOIT, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie* [Paris 1966]).

En la línea de ser, al mismo tiempo, testigos fieles de una tradición apostólica e iniciadores de un lenguaje más helénico que bíblico en su intento de comprender racionalmente el misterio, hay que contar en los primeros siglos a SAN JUSTINO († h. 165), que en sus *Apologías* y en su *Diálogo con Trifón* trata admirablemente sobre la divinidad del Verbo, si bien, influenciado por la filosofía platónica, adopta posturas con cierto sabor subordinacionista; a CLEMENTE DE ALEJANDRÍA († 215), con sus *Pedagogo* y *Stromata,* acusado con frecuencia de humanista y helenizante; a ORÍGENES (f 254), principalmente con su obra *De Principiis,* donde analiza con clarividencia la trinidad de las personas y la generación del Verbo, cayendo como Justino en actitudes subordinacionistas. En la polémica con los *modalistas* y *sabelianos* hay que recordar también a HIPÓLITO († 236), *Contra Noetum;* a NOVACIANO (fines s. III) con su *De Trinitate;* y a TERTULIANO.

TERTULIANO († 220) recurre ante rodo a las iglesias apostólicas, y principalmente a la de Roma, para asegurar su fe.*(De Praescrip.* cc. 20-21; *Adv. Man.* 1,1). Aun así, ilumina el dato revelado con un lenguaje teológico nuevo. Es el primero en usar el vocablo latino «trinitas» *(De Pudic.* 21; *Adv. Prax.* 2); en encontrar la fórmula clásica «tres personas, una sola sustancia» *(Adv. Prax.* 2); en emplear el término «persona» para nombrar a los «tres sujetos trinitarios» (l.c., 7ss). Para esclarecer la triplicidad divina sin atentar contra la unicidad recurre al concepto de *relación de origen* (l.c., 2,3,5, etc.). Puede decirse que con Tertuliano nace la teología trinitaria en su dimensión ontológica. Nicea asume términos y conceptos suyos. Le siguen prácticamente todos los occidentales, entre ellos San Agustín y Santo Tomás (cf. *Adversus Praxeam,* edición crítica con traducción y notas en italiano [Torino 1959]; J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien. Histoire, doctrine, méthode* [Paris 1968]; J. L. PRESTIGE, *Monoteísmo orgánico:* Dios en el pensamiento de los Padres [Salamanca 1977] 119-132).

La fe de la Iglesia quedó definitivamente formulada —en su visión ontológica— en los concilios de NICEA (a.325) y CONSTANTINOPLA (a.381). Nicea define la *consustancialidad* del Hijo frente a los arríanos. Constantinopla, la divinidad del Espíritu frente a Macedonio; cf. J. ORTIZ DE URBINA, *Nicea y Constantinopla* (Vitoria 1969); VARIOS, *El Concilio de Constantinopla I y el Espíritu Santo* (Salamanca 1983).

El siglo IV se caracteriza por largas y profundas polémicas trinitarias. Por una parte están los ANTI-NICENOS, y entre ellos, principalmente, el *macedonianismo;* por otra está SAN ATANASIO († 373), fiel defensor de la doctrina de Nicea. Defendió la consustancialidad del Hijo con el Padre y explicó la generación del Logos con gran acierto. Entre sus obras figuran *Orationes quattuor contra Arianos; Liber de Trinitate et Spiritu Sancto; Epistola de Nicoenis decretis;* etcétera. Junto a él hay que recordar a SAN BASILIO († 379), *Adversus Eunomium, Liber de Spiritu Sancto;* S. GREGORIO NACIANCENO († 389), *Orationes;* S. GREGORIO NYSENO († c.394), *Oratio catechetica, Contra Eunomium;* SAN HILARIO († 367), *De Trinitate;* SAN CIRILO DE JERUSALÉN († 386), *Catecheses;* DÍDIMO EL CIEGO († 398), *Liber de Spiritu Sancto;* etc.

El siglo V nos brinda dos figuras extraordinarias. En *Oriente,* SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA († 444), *Thesaurus de Sancta et Consubstantiali Trinitate,* que es

como una suma de todo lo dicho hasta el momento sobre el misterio. En *Occidente,* SAN AGUSTÍN.

SAN AGUSTÍN († 430) dedicó más de quince años a redactar su *De Trinitate* (BAC, *Obras,* t.V, Madrid 1968). La obra está dividida en dos partes. En la primera (libros I-VII) rechaza las opiniones heterodoxas; en la segunda, bucea en el misterio de Dios sirviéndose de múltiples imágenes que descubre en el hombre, todas las cuales expresan a su manera algo de la Trinidad increada (libros VIII-XV). Más que el cerebro de un intelectual habla un alma contemplativa. Su estudio abarca una doble vertiente: *a)* un conocimiento racional del misterio por medio de las *relaciones; b)* un saber místico del mismo *(modo interiore).* «La progresión del pensamiento de San Agustión es prácticamente imposible de captar si prescindimos de ese constante diálogo con la Trinidad viviente en el alma, si no se tiene en cuenta ese ir y venir a Dios presente en el alma y el alma en presencia de Dios» (G. LAFONT, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Sto. Tomás de Aquino* [Madrid 1964] p.82).

Agustín proyectó una luz considerable a la especulación trinitaria, aunque permanece coartado por ciertas limitaciones. Por una parte, falta a su análisis un estudio formal del fundamento metafísico de las relaciones, cosa que hará Santo Tomás a través de la idea de *procesión* (cf. 1 q.27 a.1). Por otra, no acaba de aceptar el concepto de *persona* referido a la Trinidad. Espíritu neoplatónico, se inclinó siempre a entender persona como un absoluto sustancial (cf. 1 q.29 a.4).

Tertuliano y Agustín son Padres «latinos». Su enfoque es algo distinto a la tradición oriental-griega.

a. Los PADRES GRIEGOS siguen más de cerca el modo bíblico de hablar. Parten del hecho de que en la Escritura se habla del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo; y sólo después se esfuerzan por razonar cómo siendo *tres* (¿personas? ¿hipóstasis?...) son un *solo Dios* (una esencia, una naturaleza).

El apoyo humano lo encuentran en la idea de *donación,* trasvase de la *participación* platónica. Esta explica el origen o la procesión del Verbo y del Espíritu, concibiéndolo no a modo de operación del entendimiento y de la voluntad, sino a modo de comunicación de la naturaleza divina: el Padre *dona* su propia sustancia al Hijo y, por medio del Hijo, al Espíritu.

Este enfoque tiende a refutar de forma directa el monarquianismo y el modalismo. Como lado positivo tiene que su lenguaje parece favorecer más la vivencia espiritual del misterio. Dios deja de ser una «esencia abstracta» para presentarse en su triple dimensión de Padre, Hijo y Espíritu de cara a la salvación del hombre. Como lado negativo tiene que, aparte de que su forma de expresarse tiene un sabor subordinacionista y triteísta, son muchos los puntos que deja sin razonamiento satisfactorio. Por ejemplo: ¿por qué se dan dos procesiones y solamente dos? ¿Por qué solamente la primera se llama generación?, etc.

b. Los PADRES LATINOS parten del hecho de que en la Escritura se habla de *un único Dios* y se esfuerzan por razonar cómo siendo *uno* puede ser al mismo tiempo *tres* (¿personas? ¿hipóstasis?...)

Como trampolín racional se apoyan en las huellas o imágenes trinitarias que creen descubrir en el hombre («teoría psicológica»). *Unidad de vida* con dos facultades operativas inmanentes: el «entendimiento» que produce el *verbo;* y la «voluntad» que produce el *amor.*

Este enfoque está dirigido fundamentalmente contra cualquier forma de dualismo o subordinacionismo. Y tiene de bueno que, desde el ángulo es-

peculativo, es una concepción más lógica, que viene a dar razón de muchos de los interrogantes abiertos a los griegos. Su parte negativa está en que, por una parte, su lenguaje se manifiesta mucho más condicionado por la filosofía; y, por otra, en que en la práctica ha sido determinante notable en la carencia de espíritu trinitario en la vivencia habitual de los cristianos.

c. Sería, sin embargo, erróneo concebir ambas visiones como dos teologías paralelas, y muchos menos opuestas. Indudablemente se entrecruzan. La griega es mucho más metafísica de lo que pudiera parecer, y la latina mucho más personalista (cf. notas a 1 q.33 a.1; q.43 a.3).

H. BARRE, *Trinité que j'adore* (París 1965) p.21-54; Y. CONGAR, *El Espíritu Santo* (Barcelona 1983) p.437-446; A. SEGOVIA, *Equivalencia de fórmulas en las sistematizaciones trinitarias griega y latina:* Estudios Eclesiásticos 21 (1947) 435-478.

LAS FUENTES DE SANTO TOMÁS.—La fe de la Iglesia había sido formulada en repetidas ocasiones por el Magisterio, y Santo Tomás conocía muchos de esos documentos: concilio de Nicea (a.325), Constantinopla (a.381), Toledo (a.447 y 675), IV de Letrán (a. 1215). Conocía indudablemente los tres símbolos litúrgicos: el llamado de los Apóstoles, el Niceno-constantinopolitano y el «Quicumque», que creía ser de Atanasio (cf. *In Sent.* 3 d.25 q.1 a.1 qla.3).

Demostró siempre vivo interés por descubrir y acudir a las fuentes patrísticas, procurándose a veces traducciones especiales, adelantándose a sus contemporáneos en el conocimiento de ciertos textos. Condicionado, no obstante, por las limitaciones inherentes a la época, no logra con frecuencia llegar a los originales si no es a través de recopilaciones y traducciones, a veces deficientes. Posiblemente es el autor medieval que concede mayor valor a la autoridad de los SS. Padres —argumento, dice, *ex propriis sed probabiliter*— que llega a considerar como un «lugar teológico» al lado de la Escritura (cf. 1 q.1 a.8 ad 2; 2-2 q.1 a.5 ad 2; ib. aa.9-10).

De los Padres latinos conoce los nombres más ilustres de cada época. Quien más influencia ha ejercido en él es San Agustín, cuyos libros *De Trinitate* ha leído con detención y de quien se siente deudor (1 q.32 a.1 ad 2). Le cita unas 112 veces (más 11 inauténticas), menciona trece de sus obras, aduciendo 74 citas del *De Trinitate.*

De los Padres griegos, los que más cita son Orígenes, Dídimo (Pseudo-Basilio), Basilio, Crisóstomo, Pseudo-Dionisio y Juan Damasceno. Ha comentado al Pseudo-Dionisio *(In de Divinis nominibus)* y ha leído la *Expositio fidei orthodoxae* de San Juan. De los otros, salvo algunos comentarios de Orígenes y del Crisóstomo, no conocía más que lo que ofrecían los florilegios (cf. G. BARDY, *Notes sur les sources patristiques de S. Th. dans la 1 partie de la Somme théologique:* RvScPhTh [1923] 493-502; C. DOZOIS, *Sources patristiques chez saint Thomas:* Rv Univ Ott. 33 [1963] 28-48, 145-167; G. GEENEN, *Saint Thomas et les Pères:* DTC XV 738-759).

Conoce igualmente a Boecio († 524), llamado el «último romano y el primer escolástico», que llegó a ser, junto con Agustín, el gran maestro de la primera Edad Media. Es uno de los autores más estimados de Santo Tomás, a quien cita unas 135 veces entre la Suma Teológica y la Contra Gentes. Escribió también una *Expositio super Boetium de Trinitate* (1257-1258).

En cuanto a los autores escolásticos más cercanos —San Anselmo († 1109), Hugo de San Víctor († 1141), Ricardo de San Víctor († 1141), Abelardo († 1142), etc.— puede decirse que los conoce a todos, así como las diferentes escuelas y corrientes. Hay en la Suma un eco discreto de los

mismos, callando a veces su nombre, mencionándolos con el término *antiqui* o *magistri.* De forma particular conoce a Pedro Lombardo († 1159), cuya obra *Quattuor libri Sententiarum* comentó ampliamente. Otra obra que conocía a fondo es la *Summa Theologiae* de Alejandro de Hales († 1245), de la que probablemente tomó mucho material patrístico.

Alberto Magno fue su gran maestro. Sin él no hubiera sido el gran Tomás de Aquino. Alberto fue el primero de los grandes escolásticos en introducir la obra de Aristóteles en teología, pero sin abandonar del todo la filosofía de Platón, debido a la fuerte tradición agustiniana. Tomás sigue sus pasos en una línea de continuidad progresiva. Es posible que, en más de una ocasión, el Maestro se haya inspirado también en su discípulo.

M. D. CHENU, *La Théologie au douzième siècle* (Paris 1957); J. GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII siècle* (Paris 1948); *L'essor de la littérature latine au XII siècle* (Paris 1954); M. GRABMANN, *Historia de la teología católica* (Madrid 1940); A. ROBLES, *Problemática y enfoques de la Teología medieval* (Valencia 1982).

LA ESPECULACIÓN TOMISTA.—La afirmación de la fe se articula en tres niveles. El primero es el *kerygmático,* la proclamación neotestamentaria de que Jesús es el Salvador. El segundo es el *dogmático,* el intento por parte de la Iglesia de asegurar la confesión de fe bíblica mediante unas fórmulas que la determinen. El tercero es el *teológico,* el esfuerzo de penetración intelectual en el contenido del dogma.

En lo que se refiere al dogma trinitario, el esfuerzo teológico corre caminos distintos, aunque convergentes, según se trate de Oriente u Occidente.

Que Santo Tomás se sitúa en la línea de los Padres latinos es incuestionable. De las 17 cuestiones que abarca el estudio, dieciséis están dedicadas a escudriñar con la razón humana el insondable misterio de cómo siendo un solo Dios se dan tres personas realmente distintas. Sólo en la última, la cuestión 43, habla de las *misiones,* es decir, de la proyección de las personas divinas hacia el hombre. Quizás por esto haya sido juzgado con excesiva severidad y considerado no raras veces como un teólogo arcaico en un hoy, como el nuestro, donde lo único que importa es lo funcional y dinámico. No faltan autores que le acusan del «aislamiento» con que el misterio trinitario se ha visto envuelto. Sin embargo, como escribe A. Milano, «no es posible dejar al margen la gran tradición teológica (tomista) ignorándola o fingiendo ignorarla; sólo si se la conoce y se la valora con atención y respeto se puede esperar superarla, valiéndose de sus preciosas enseñanzas» *(Trinidad:* Dic. Teol. Interd. IV (1983) p.577).

Hay que comenzar por reconocer un valor religioso-salvífico a la especulación trinitaria.

a. Los grandes «especulativos» fueron grandes «santos», y la vivencia del misterio fue clave de su espiritualidad. Tanto Agustín como Tomás especulan no «para saber», sino en orden a *vivir* y a *hacer vivir.* Podría añadirse que también en el mundo griego los Padres son grandes especulativos, p.ej., los Capadocios. Y es que la Trinidad económica —e.d., Dios-trino captado en primera instancia en su *carácter funcional* de historia de salvación— es por sí mismo una invitación a penetrar hasta la realidad profunda que se esconde tras su dinamismo: la Trinidad *inmanente.* Cuando el entendimiento humano verifica los fenómenos, anda inquieto y sin descanso hasta tanto alcanza las esencias (1 q.12 a.1).

b. Una de las razones principales que condujo a los SS. PP. a la es-

peculación trinitaria fue la necesidad de *defender la fe.* Si, apoyándose en la filosofía, los autores deformaban la creencia transmitida desde los Apóstoles, fue importante servirse de la misma filosofía para defenderla. Aunque el punto de partida y la meta de llegada fuera la Palabra revelada, resultaba imprescindible usar el lenguaje de los hombres que la traducían a su modo. En este sentido, «lo filosófico designa, ni más ni menos, la dimensión misionera del concepto de Dios, ese momento con el que se hace comprensible hacia fuera» (J. RATZINGER, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos* [Madrid 1962] p.39).

Para Santo Tomás — como ya para Agustín —, las opiniones contrarias a la fe de la Iglesia son como una ocasión permitida por Dios para sacudir la pereza del creyente y estimularle a un mayor conocimiento de lo revelado: lo cual, en definitiva, es un valor salvífico, ya que la fe es principio y raíz de la justificación. De ahí la importancia de que en la comunidad eclesial haya también miembros dedicados a la especulación (cf. S. AGUSTÍN, *In* Ps *54* 22: Obras (BAC) XX 357-358; STO. TOMÁS, *De Pot.* q.9 a.5; q.10 a.2; *In* 1 Cor 11,19, lect IV, Marietti 628; *Suma* 1 q.29 a.3 ad 1; 1 q.32 a.2).

c. El hecho de que Santo Tomás se sitúe en una línea latina —aun aceptando las limitaciones de tal enfoque— no equivale a decir que su teología es una visión abstracta y desencarnada. Su visión es altamente *personalista*, en el sentido de que todo cristiano, en su vida normal de bautizado, puede —y, en principio, debe llegar a tener relaciones personales, de amigo a amigo, no ya con un *dios neutro* (Dios = esencia), sino con cada una de las tres personas (Dios = Padre, Hijo, Espíritu). Cf. notas a 1 q.33 a.1; 1 q.43 a.3.

DIVISIÓN DEL APARTADO «DIOS-TRINIDAD». —Hay que reconocer que, dentro de una visión ontológica de la Trinidad, el estudio de Santo Tomás sigue una lógica serena e inflexible, casi matemática. Posiblemente es uno de sus tratados mejor estructurados. Puesto que las *personas* se entienden por el concepto de *relación* y el fundamento de las relaciones divinas son sus *procesiones* u orígenes, el orden se impone:

I. **de las procesiones** (q.27)
II. **de las relaciones** (q.28)
III. **de las personas** (qq.29-43)
- A. *Consideradas absolutamente:*
  - 1) En común:
    - *a.* Sentido del término «persona» aplicado a Dios (q.29),
    - *b.* Número de personas divinas (q.30).
    - *c.* Algunas cosas que van anejas al número, como es la oposición, la semejanza, etc. (q.31).
    - *d.* De cómo podemos conocer las Personas divinas (q.32).
  - 2) En particular:
    - *a.* Sobre la persona del Padre (q.33).
    - *b.* Sobre la persona del Hijo:
      - — como Verbo (q.34).
      - — como Imagen (q.35).
    - *c.* Sobre la persona del Espíritu:
      - — el nombre de Espíritu (q.36).
      - — el nombre de Amor (q.37).
      - — el nombre de Don (q.38).
- B. *Consideradas relativamente por comparación:*
  - 1) A la esencia divina (q.39),
  - 2) A las relaciones divinas (q.40),

3) A los actos nocionales (q.41),
4) Entre sí:
   a. En cuanto a la igualdad y semejanza (q.42),
   b. En cuanto a su misión o envío a los nombres (q.43).

BIBLIOGRAFÍA

Hemos preferido ir anotando la bibliografía a través de la Introducción y de las notas correspondientes, porque, si son muchos los estudios sobre puntos concretos de la doctrina de Santo Tomás, son relativamente pocos los análisis de conjunto. Habría que remontarse a los antiguos comentaristas. Con todo, indicamos a continuación algunas obras, de fácil acceso para el lector, que pueden ayudarle a penetrar en el pensamiento tomista.

CONGAR, Y., *El Espíritu Santo* (Barcelona 1983).
CUERVO, M., *Introducciones y notas a p.I qq.27-43:* Suma Teológica, t.II (Madrid 1948) p.3-675.
BARRE, H., *Trinité que j'adore* (París 1965).
DONDEINE, A., *La Trinité:* Somme Théologique (Paris 1943).
ISAAC, J., *Dieu est Père, Fils, Esprit-Saint:* Initiation Catholique, t.II (Paris 1957) 143-204.
LAFONT, G., *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás* (Madrid 1964).
LE GUILOU, M. J., *Le Dieu de saint Thomas:* Tommaso d'Aquino nel suo VII Centenario (Roma-Napoli 1974) 161-172.
NICOLÁS, J. H., *Synthèse Dogmatique* (Friburgo 1985) p.31-265.
NICOLÁS, J. H., *Les trois qui sont le Dieu unique:* Somme Théologique (Paris 1984) p.351-461.
ROYO MARÍN, A., *Dios y su obra* (Madrid 1963).
VARIOS, *Dio e l'economia della salvezza:* Atti Congres. Internazionale, t.III (Roma-Napoli 1976).

CUESTIÓN 27

Sobre el origen de las personas divinas

Después de haber tratado lo referente a la unidad de la esencia divina, ahora falta por analizar lo concerniente a la trinidad de las personas divinas. Porque las personas divinas se distinguen por sus relaciones de origen, el método expositivo exige que tratemos primero el origen o procesión; después, las relaciones de origen o procesión; por último, las Personas.

La cuestión referente al origen-procesión plantea y exige respuesta a cinco problemas:

1. En las personas divinas, ¿hay o no hay procesión?—2. Alguna de las procesiones en las personas divinas, ¿puede o no puede ser llamada generación?—3. Además de la generación, ¿puede o no puede haber alguna otra procesión en Dios?—4. ¿Hay o no hay alguna otra procesión que pueda ser llamada generación?—5. ¿Hay o no hay en las personas divinas más de dos procesiones?

ARTICULO 1

¿Hay o no hay procesión en las personas divinas?

In Sent. 1 d.6 q.1 a.3; d.13 q.1 a.1.2; d.17 q.2 a.2; *Cont. Gentes* 4, 11; *Compend. Theol.* c.52; *De Pot.* q.9 a.5; q.10 a.1.

Objeciones por las que parece que en Dios no puede haber ninguna procesión:

1. La procesión significa movimiento hacia fuera. Pero en Dios nada hay mutable ni externo. Luego tampoco hay procesión.

2. Más aún. Todo lo que procede es distinto de aquello de lo que procede. Pero en Dios no hay diversidad alguna, ya que es todo simplicidad. Luego no hay procesión alguna.

3. Todavía más. Proceder de otro parece que contradice la noción de primer principio. Pero, como se demostró antes (q.2 a.3), Dios es el primer principio. Luego en Dios no cabe la procesión.

En cambio está lo que en Jn 8,42 dice el Señor: *Yo salí de Dios.*

Solución. *Hay que decir:* Para lo divino, la Escritura [a] utiliza nombres relativos a la procesión. Pero algunos entendieron esta procesión de distinta manera [b]. Pues algunos la tomaron como el efecto procede de la causa. Así, Arrio dijo [1] que el Hijo procedía del Padre como su primera criatura, y que el Espíritu Santo procedía como una criatura del Padre y del Hijo. Según esto, ni el Hijo era verdadero Dios, ni tampoco el Espíritu lo era. Y esto va contra lo que del Hijo se dice en 1 Jn 5,20: *Para que estemos en su verdadero Hijo, que es verdadero Dios.* Y de lo que del Espíritu se dice en 1 Cor 6,19: *¿Ignoráis que vuestros miembros son Templos del Espíritu Santo?* Tener templo sólo le corresponde a Dios.

Otros dijeron que esta procesión es como la causa está en el efecto, esto es, en cuanto que lo mueve o imprime en él su semejanza. Esto lo sostuvo Sabelio diciendo [2] que el mismo Dios Padre es el Hijo en cuanto que tomó carne de la Virgen. Y también es el Espíritu Santo en cuanto que santifica a la criatura racional y la mueve hacia la vida. Esto contradice lo que el Señor dice de sí mismo en Jn 5,19: *Por sí mismo nada puede hacer el Hijo;* y otras muchas cosas por las que se demuestra que no es lo mismo el Padre que el Hijo.

Analizándolo más detenidamente [c] se ve que ambos tomaron la procesión en el sentido de algo hacia fuera; por eso ninguno colocó la procesión divina en el mismo Dios. Pero como toda procesión significa acción, así como la acción que

1. Cf. S. AGUSTÍN, *De haeres.* § 49: ML 42,39. 2. Cf. S. AGUSTÍN, *De haeres.* § 41: ML 42,32.

---

a. El *punto de partida* es la revelación, tal como la entiende la Iglesia. S. T. es consciente de que la razón filosófica no puede llegar a demostrar la existencia de orígenes intra-divinos. El simple hecho de intentarlo sería atentar contra la fe, ridiculizar la religión y fomentar el ateísmo (1 q.32 a.1). No es un filósofo sino un creyente. Precisamente porque comienza aceptando la tripersonalidad divina, re-encuentra este orden personal —si cabe mejor conocido y más explícito— al fin de su razonamiento. Y es que, una vez aceptada la fe, busca razones de conveniencia, con lo que consigue hacer ver que la creencia es razonable (1 q.32 a.1 ad 2).

b. He aquí plasmada una peculiaridad del temperamento teológico de S. T.: su sentido histórico. Cita y caracteriza las doctrinas antitéticas de Arrio y Sabelio. Arrio († 336) negaba la consustancialidad de las Personas divinas cayendo en un claro subordinacionismo. Sabelio (s.lll) negaba la distinción real de las mismas, desembocando en un puro modalismo. S. T. conocía bien la controversia desde los inicios de su enseñanza teológica, gracias a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Pero, no satisfecho, buscó llegar a las fuentes y profundizar en la documentación. Sus principales cauces fueron Hilario, Agustín y Boecio, particularmente Agustín. El resumen que presenta en la Suma aparece más extenso en otras obras *(In Sent.* 1 d.24 q.2 a.1; *Cont. Gentes* 4,6; cf. P. WORRAL, *Saint Thomas and arianism:* RTAM 23 [1956] 208-259; 24 [1957] 45-100).

c. Tomás da aquí un paso más adelante que Agustín: busca el fundamento metafísico de las «relaciones» y cree encontrarlo en el concepto de «procesión». Es una preocupación que lleva desde joven. Ya en su comentario a las *Sentencias (In Sent.* 1 d.13 a.2), cuando la mayoría de los comentaristas se embargan en un análisis de la diferencia entre la generación del Verbo y la procesión del Espíritu, S. T. se fija no ya en la diferencia sino en lo que es común a las dos, centrando su atención sobre la noción genérica de procesión. Lo mismo hace, esta vez con mayor maestría, en el presente artículo de la Suma (G. LAFONT, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Sto. Tomás de Aquino* [Madrid 1964] p.78-79).

tiende al exterior es una procesión hacia el exterior [d], así también la acción que permanece en el mismo agente es una procesión en el propio interior. Esto se da sobre todo en el entendimiento, cuya acción, entender, permanece en quien entiende. Pues quien entiende [e], por el hecho de entender, hace un proceso en sí mismo, que es el de concebir lo conocido como algo que proviene de la fuerza intelectiva y de su conocimiento. Esta es la concepción que aflora con la Palabra y que es llamada *palabra del corazón,* expresada con la voz.

Como Dios está por encima de todo, lo que está en Dios no puede ser entendido tal como entienden las criaturas de este mundo [f], que son criaturas corporales, sino por la semejanza con las criaturas supremas que son sustancias intelectuales, cuya semejanza tampoco llega a dar la medida exacta de lo divino.

Por lo tanto, no hay que entender la procesión tal como se da en los seres corporales, bien por el movimiento local, bien por la acción de alguna causa sobre su efecto, como el calor por la calefacción en lo calentado; sino como emanación inteligible, como la palabra que permanece en el mismo que la dice. Éste es el sentido de procesión que, para las personas divinas, defiende la fe católica.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquella objeción es viable al hablar de la procesión como movimiento local, o como acción que,

d. Para el concepto de procesión se acudirá con provecho al *De Potentia* donde explícita la noción. Dice en resumen: a) el término «processio» se usó en primer lugar para designar el *movimiento local* (pasar de una ciudad a otra); b) de ahí pasó a significar *cualquier movimiento,* bien fuera para indicar que una cosa viene *después de* otra *(post aliud);* bien para dar a entender que una cosa tiene su *origen de* otra *(ex alio);* c) finalmente, puede usarse para remarcar el *orden de origen,* abstrayendo de todo movimiento y tiempo *(De Pot.* q.10 a.1).

e. En la concepción trinitaria tomista es importante subrayar que toda «procesión» supone una actividad inmanente, es decir, tiene su explicación en la operación del entendimiento (Verbo) y de la voluntad (Espíritu). Ahí radica la clave del razonamiento. En su época, las procesiones eran consideradas más como donaciones o comunicaciones de la naturaleza, que como operaciones del entendimiento y la voluntad. Ahora bien, según esa concepción, resulta inescrutable el modo según el cual se realizan la primera y la segunda procesión. ¿Qué diferencia hay entre una y otra? Inspirándose en San Agustín, Tomás defiende que las procesiones trinitarias sólo pueden explicarse por las *operaciones inmanentes.* Lo repite con frecuencia *(De Pot.* q.9 a.9; q.10 a.1; *Cont. Gentes* 4,26; *Compend. Theol.* 56; *Summa Theol.* 1 q.27 a.5 y ad 2; a.3). He aquí la gran diferencia entre la doctrina agustino-tomista y todas las demás explicaciones trinitarias acerca de las procesiones divinas. Incluso se distingue Santo Tomás de sí mismo. En efecto, en su comentario a las *Sentencias* había contemporizado con las corrientes de su tiempo *(In Sent.* 1 d.28 q.2 a.3), si bien ya entonces presenta sus dificultades y empieza a identificar el origen *per modum naturae* del Verbo con la procesión *per viam intellectus (In Sent.* 1 d.10 q.1 a.5 ad 1; d.27 q.2 a.2 ad 2). Esta identificación aparece con plena nitidez en el *De Potentia* (q.10 a.2 ad 11) y en la *Suma* (1 q.30 a.2 ad 2). La emanación del Verbo es una *processio naturae per modum intellectus* y el origen del Espíritu Santo es una *processio naturae per modum voluntatis;* lo cual, ciertamente, supone un progreso indiscutible. Mientras que Ricardo de San Víctor retiene tan sólo un aspecto de la teoría sicológica de Agustín y basa sobre el amor toda su representación de la Trinidad, S. T. se mantiene fiel al pensamiento del gran Doctor africano, dándole una mayor consistencia. Ello le permite establecer una equivalencia perfecta entre noción de Verbo y de Hijo, por una parte; y entre noción «impressio amoris» y Espíritu Santo, por otra (M. CUERVO, *Introducción a la q.27:* Suma Teológica I [Madrid 1948] p.35.45.46; A. MALET, *La sjnthèse de la personne et de la nature dans la théologie trinitaire de Saint Thomas:* RevThom 65 [1955] p.44; H. BARRE, *Trinité que j'adore* [Paris 1965] p.95; S. FUSTER, *El Espíritu Santo como «amor mutuo» del Padrey del Hijo en Santo Tomás de Aquino:* EscVed XV [1985] p.10-11).

f. Al querer aplicar a Dios el concepto de «procesión» resulta necesario pasarlo antes por el tamiz de la analogía (cf. 1 q.13 a.5). S. T. pedirá un esfuerzo por situarlo fuera del tiempo, dándole un valor a-temporal. El tiempo juega un mal papel, tanto a Arrio como a Sabelio. Para el primero, es la incompatibilidad entre el «antes y el después», circunstancias que no se dan ni se pueden dar en la divinidad. Para el segundo, partiendo precisamente de que no se da *antes* y *después* acaba por reducir los conceptos a puras modalidades de lenguaje. Pero en Dios no hay tiempo. El tiempo es nuestro y es una limitación: nosotros envejecemos, Dios es eternamente joven. De acuerdo con esta observación, hay que entender la división que el Angélico ofrece de «procesión»: externa o transeúnte, e interna o inmanente. La primera supone tiempo. La segunda puede ser a-temporal.

tiende al exterior o a un efecto externo. Pero este tipo de procesión no es la que se da en las personas divinas, como se acaba de decir (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* El resultado de aquello que se da por una procesión hacia fuera, es necesario que sea distinto de aquello de lo que procede. Pero lo que resulta de un proceso intelectual interno, no es necesario que sea distinto, más aún, cuanto más perfecto sea el proceso, el resultado será tanto más uno con aquello de lo que procede. Ya que es evidente que cuanto más es entendido algo, tanto más íntima y más unidad hay entre la concepción intelectual y el que la hace. Pues el entendimiento en la medida en que entiende algo, en la misma medida se hace uno con lo entendido. Por eso, como el entender divino es perfección sin fin, como se dijo (q.14 a.1), es necesario que la palabra divina sea perfectamente uno con aquello de lo que procede, y sin ningún tipo de diversidad.

3. *A la tercera hay que decir:* Proceder de un principio como de algo extraño y diverso, ciertamente contradice la noción de primer principio; pero proceder como de algo íntimo y no diverso, está incluido en el concepto de primer principio. Pues cuando decimos que el constructor de una casa es el principio, en el concepto de este primer principio se está incluyendo su idea de arte; y se le incluiría en el concepto de primer principio si el constructor fuese el primer principio. Dios, primer principio de las cosas, se relaciona con lo creado como el artista con su obra de arte.

ARTICULO 2

En las personas divinas, ¿puede o no puede alguna procesión ser llamada generación?

In Col. c1 lect.4; *Cont. Gentes* 4,10.11.14; *Compend. Theol.* c.40.43; *De rat. fid.* c.3; *De Pot.* q.2 a.1.

Objeciones por las que parece que ninguna de las procesiones que hay en Dios pueda ser llamada generación:

1. La generación es el paso de no ser a ser, oponiéndose a la corrupción. En ambas el sujeto es la materia. Nada de todo esto le corresponde a lo divino. Luego en las personas divinas no puede haber generación.

2. Más aún. Como dijimos (a.l), en Dios la procesión es intelectual. Pero entre nosotros tal procesión no es llamada generación. Luego tampoco en Dios.

3. Todavía más. Todo lo engendrado toma su ser del que engendra. Luego el ser de lo engendrado es un ser recibido. Y ningún ser recibido es un ser subsistente por sí mismo. Así, pues, como el ser divino es ser subsistente por sí mismo, como se demostró anteriormente (q.3 a.4), se concluye que ningún ser engendrado es divino. Luego no hay generación en las personas divinas.

En cambio está lo que se dice en el Sal 2,7: *Hoy te he engendrado*[g].

Solución. *Hay que decir:* En las personas divinas, la procesión de la Palabra se llama generación. Para demostrarlo, hay que tener presente que nosotros utilizamos el término *generación* en un doble sentido. 1) *Uno,* con carácter general para todo lo reproducible y corruptible. En este sentido, generación no es más que el paso del no ser al ser. 2) *Otro,* con carácter propio para los vivientes. En este sentido, generación indica el origen de algún viviente unido al principio viviente. Su nombre es el de *nacimiento.* Sin embargo, no a todo lo de este tipo se le llama engendrado, sino sólo y propiamente a lo que procede por razón de semejanza. Por eso, el pelo o cabello no tiene razón de engendrado ni de hijo, sino sólo que procede por razón de semejanza; y no de una cualquiera, pues los gusanos que se engendran en los animales no tienen razón de generación y de filiación, aun cuando haya semejanza de origen; sino que para tener razón de tal generación se requiere que proceda por razón de semejanza con la naturaleza de la misma especie, como el hombre procede del hombre y el caballo del caballo.

No obstante, en los vivientes que pasan de la potencia al acto de vivir, como

g. Como siempre, parte de la fe, aunque apenas lo indique. Es su costumbre no repetir ideas. Tomás cree, con la Iglesia, que hay en Dios dos procesiones y que una de ellas, concretamente la del Hijo, tiene carácter de *generación.* En *Cont. Gentes* 4,2 ofrece una amplia reflexión bíblica.

los hombres y los animales, su generación incluye ambos sentidos. Y si hay algún viviente cuya vida no pasa de la potencia al acto, la procesión en tal viviente excluye completamente el primer sentido de generación; pero puede tener la razón de generación propia de los vivientes.

Así, pues, la procesión de la Palabra en las personas divinas tiene razón de generación [h]. Pues procede por acción intelectual, que es una operación vital unida al principio, como ya dijimos (a.1), y por razón de semejanza, porque la concepción del entendimiento es la semejanza de lo entendido, y existente en la misma naturaleza, porque en Dios entender y ser son lo mismo, como se demostró anteriormente (q.14 a.4). Por eso, la procesión de la Palabra en las personas divinas se llama generación, y la misma Palabra que procede es llamada Hijo.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Aquella objeción es viable si se toma la generación en su primer sentido, esto es, en cuanto paso de la potencia al acto. Pero esto no se da en las personas divinas, como se acaba de decir (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* En nosotros, el entender no es la misma sustancia del entendimiento; por eso, la palabra que procede de nosotros como operación inteligible, no tiene la misma naturaleza que aquello de lo que procede. De ahí que no le corresponda, propia y completamente, la razón de generación. Pero el entender divino es la misma sustancia del que entiende, como ya se demostró (q.14 a.4). Por eso, la Palabra que procede tiene la misma naturaleza que aquello de lo que procede. Por eso es llamada con propiedad engendrado e Hijo. De ahí que la Escritura use los términos empleados en la generación de los vivientes para indicar la procesión de la sabiduría divina, esto es, *concepción* y *parto;* pues de la persona de la sabiduría divina se dice en Prov 8,24: *No estaban los abismos, y yo ya había sido concebida; no estaban los collados y yo ya había sido parida.*

Pero para nuestro entendimiento utilizamos el término *concepción* en cuanto que en la palabra de nuestro entendimiento se encuentra la semejanza de lo entendido, aun cuando no se encuentre identidad natural.

3. *A la tercera hay que decir:* No todo lo que se toma es recibido en algún sujeto. En caso contrario, no podría decirse que toda la sustancia de lo creado haya sido tomada de Dios, pues no hay algún sujeto receptivo de toda la sustancia. Así, pues, lo que es engendrado en las personas divinas, toma el ser del que engendra, no en cuanto aquel ser sea recibido en alguna materia o sujeto (cosa que contradice la subsistencia del ser divino); sino que se dice que es tomado en cuanto que procede de otro el tener ser divino, no en cuanto que sea distinto del ser divino existente. Pues en la misma perfección del ser divino está contenida la Palabra que procede intelectualmente, y el principio de la palabra, así como todo lo que le corresponde a su perfección, tal como ya se dijo (q.4 a.2).

ARTICULO 3

¿Hay o no hay en las procesiones divinas otra distinta de la generación de la Palabra?

In Sent. 1 d.10 q.1 a.1.2; d.13 q.1 a.2-3; *De Verit.* q.4 a.2 ad 7; *Cont. Gentes* 4,19; *De rat. fid.* c.3; *De Pot.* q.10 a.1.2.

Objeciones por las que parece que en

h. a) *Generación* se aplica directamente (modo humano) a los animales y a los hombres: pasan del no ser al ser por emanación de otro ser viviente y por comunicación de su naturaleza específica: de un hombre nace otro hombre. Este es el dato de experiencia, de donde parte la analogía.— b) Con una *analogía imperfecta,* el término *generación* puede aplicarse a la concepción del verbo mental en el pensamiento humano. Hay indudablemente una semejanza. El *verbo* (ser vivo) brota por emanación de otro ser vivo (entendimiento) por comunicación de la propia naturaleza. Sin embargo, el verbo mental ni es el hombre, ni es un hombre, sino tan sólo la idea de hombre, un *hombre entendido (Cont. Gentes* 4,11).— c) Con una *analogía más perfecta,* el término *generación* puede aplicarse en la divinidad a la concepción del VERBO (= Hijo). Partimos para ello de la experiencia sensible, de la generación de las criaturas (modo humano), pero intentando tomar el sentido auténtico de la misma revelación (modo divino). En *Cont. Gentes* 4,10-11 explica que, a pesar de las dificultades que encuentra para poder aplicar el término *generación* a Dios, entiende que su uso es correcto y conveniente para comprender lo que la Escritura dice acerca del Hijo.

las procesiones divinas no hay otra distinta de la generación de la Palabra:

1. Por la misma razón habría una distinta de otra y otra distinta de aquella, y así indefinidamente, lo cual es incongruente. Asi, pues, hay que quedarse en la primera para que no haya más que una sola procesión en las personas divinas.

2. Más aún. En toda naturaleza se encuentra un solo modo de comunicación natural. Esto es así porque las operaciones se unifican o diversifican por los términos. Pero la procesión en las personas divinas no se da más que por la comunicación de la naturaleza divina. Así, pues, como no hay más que una sola naturaleza divina, como se demostró (q.11 a.3), se concluye que no hay más que una sola procesión en las personas divinas.

3. Todavía más. Si en las personas divinas hay una procesión distinta de la procesión intelectual de la Palabra, no será sino una procesión de amor que se da por una operación de la voluntad. Pero tal procesión no puede ser distinta de la procesión inteligible del entendimiento, porque en Dios, como quedó demostrado (q.19 a.1), la voluntad no es algo distinto del entendimiento. Luego, fuera de la procesión de la Palabra, en Dios no hay otra procesión.

En cambio está el hecho que el Espíritu Santo procede del Padre [i], tal como se dice en Jn 15,26. Y es distinto al Hijo, según aquello de Jn 14,16: *Rogaré al Padre y os dará otro Valedor.* Luego en las personas divinas hay otra procesión además de la de la Palabra.

Solución. *Hay que decir:* En las personas divinas hay dos procesiones: la de la Palabra y otra. Para demostrarlo [j], hay que tener presente que en las personas divinas no hay procesión más que en cuanto acción que no tiende hacia algo externo, sino que permanece en el mismo agente. Así, esta acción en la naturaleza intelectual es acción del entendimiento y acción de la voluntad. La procesión de la Palabra responde a la acción intelectual. Por la operación de la voluntad en nosotros se encuentra otra procesión, la del amor [k], por la que el amado está en quien le ama, como por la concepción de la palabra lo dicho o entendido está en quien tiene entendimiento [l]. Por eso, además de la procesión de la Palabra hay otra procesión en las personas divinas, y es la generación de amor.

i. S. T. cree, con la Iglesia, en la existencia de una tercera persona en Dios. En la sagrada Escritura se le llama Espíritu Santo y también Paráclito, es decir, abogado, intercesor, consolador, etc. Tomás se limita a citar el texto de Jn 15,26. Para conocer mejor su pensamiento bíblico será bueno acudir a *Cont, Gentes* 4,15-25, donde glosa con amplitud cómo cree debe entenderse lo que la Escritura dice del Espíritu.

j. Siguiendo el camino de la analogía de las actividades inmanentes, le parece una consecuencia lógica de lo dicho en el artículo primero. Aunque comience diciendo «ad cujus evidentiam» es claro que no pretende demostrar el misterio. Sus razones son sólo de conveniencia (I q.32 a.1 ad 2). Lo que en realidad viene a afirmar es que el misterio no es algo contra razón, sino algo «razonable».

k. S. T. opta decididamente por la *vía del amor.* Se trata sin duda de una opción válida y, por supuesto, acorde con la Revelación, aunque es cierto que ni en la Escritura, ni en el Magisterio, se halla nunca expresada de un modo formal. Cuando la Escritura habla de la segunda Persona le llama *Hijo* o *Verbo* (Logos, Palabra); pero cuando habla de la tercera no le apellida *Amor,* sino *Espíritu* y alguna vez *Paráclito.* Algo parecido el Magisterio: cuando habla de la segunda Persona dice que procede *por vía de generación;* cuando habla de la tercera, se limita a decir que *procede.* Pero, ¿cómo? Porque también la segunda procede. ¿Acaso por vía de amor? Enmudece. San Agustín es el primero de los SS. PP. en esbozar una explicación *(De Trinitate* VI,12; XV,17). S. T. se inspira directamente en él.

l. Si se toma el paralelo entre la inteligencia y la voluntad, puede verse que el correspondiente exacto del verbo no es el acto de amar *(operado)* sino más bien «el ser amado presente en el amante» y esto *en razón* de la influencia o dominio *(impressio)* que ejerce sobre él. El *amatum in amante* hace juego con el *intellectum in intelligente.* Lo que el *verbum* es al entendimiento es el *amor* (don) a la voluntad *(De Pot.* q.2 a.3 ad 11; *Comp. Theol.* 46). Garrigou piensa que, en paralelismo con el término del conocimiento (= verbum intellectus) se podría hablar de un *verbum amoris,* bien entendido que se trata de un proceso a la inversa, es decir, algo producido no por el amante —como el verbo intelectual es producido por el que entiende— sino por el amado que atrae, arrastra, impulsa al amante hacia sí *(De Deo Trino et Creatore* [Roma 1944] p.164).

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* No hay por qué proceder indefinidamente en las procesiones divinas. Pues la procesión hacia el propio interior en la naturaleza intelectual acaba en la procesión de la voluntad.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo que está en Dios es Dios, como se demostró anteriormente (q.3 a.3 y 4); siendo esto algo que no sucede en las demás cosas. De este modo, por cualquier procesión que no sea hacia fuera, se comunica la naturaleza divina. No es así en las demás naturalezas.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando en Dios la voluntad no sea distinta al entendimiento, sin embargo, a la razón de la voluntad y del entendimiento pertenece el que las procesiones según la acción de cada uno se relacionen a un determinado orden. Pues la procesión de amor no se da sino en orden a la procesión de la Palabra; ya que nada puede ser amado con la voluntad si no es concebido en el entendimiento. Así, pues, en la medida en que hay un cierto orden entre la Palabra y el principio del que procede, aun cuando en lo divino sea lo mismo la sustancia intelectual y la concepción del entendimiento; así también, aun cuando en Dios sean lo mismo el entendimiento y la voluntad, sin embargo, porque a la razón de amor pertenece el que no proceda sino de la concepción del entendimiento, en las personas divinas la procesión de amor tiene distinción de orden con la procesión de la Palabra.

ARTICULO 4

En las personas divinas, la procesión de amor, ¿es o no es generación?

q.30 a.2 ad 2; *In Sent.* 1 d.13 a.3; 3 d.8 a.1 ad 8; *Cont. Gentes* 4,19; *Compend. Theol.* c.46; *De Pot.* q.2 a.4 ad 7; q.10 a.2 ad 22.

Objeciones por las que parece que en las personas divinas la procesión de amor es generación:

1. Entre los vivientes, lo que procede con semejanza natural se llama engendrado y nacido. Pero lo que en las personas divinas procede por amor, procede con semejanza natural; lo distinto sería extraño a la naturaleza divina; y, así, sería una procesión hacia fuera. Luego lo que en las personas divinas procede por amor procede como engendrado y nacido.

2. Más aún. Como la semejanza pertenece a la razón de la Palabra, también pertenece a la de amor. Por eso se dice en Eclo 13,19: *Todo animal ama a su semejante.* Así, pues, si a la razón de semejanza en la Palabra le corresponde ser engendrado y nacer, parece que también a lo proveniente por amor le corresponde ser engendrado,

3. Todavía más. No está en el género lo que no está en alguna de su especie. Así, pues, si en las personas divinas hay alguna procesión de amor, es necesario que, además de este nombre común, tenga algún nombre especial. Pero no se puede dar otro nombre más que el de *generación.* Luego parece que en las personas divinas la procesión de amor sea generación.

En cambio, de ser así, se concluiría que el Espíritu Santo, que procede como amor, procedería como engendrado. Lo cual va contra aquello de Atanasio: *El Espíritu Santo, no hecho ni creado ni engendrado, sino procedente* [ll] *del Padre y del Hijo*[3].

Solución. *Hay que decir:* En las personas divinas, la procesión de amor no debe ser llamada generación. Para demostrarlo, hay que tener presente que la diferencia entre entendimiento y voluntad está en que el entendimiento está en acto por el hecho de que lo entendido está en el entendimiento según su semejanza; por su parte, la voluntad está en acto no por el hecho que haya en la voluntad alguna semejanza de lo querido, sino porque la voluntad tiene una cierta inclinación a lo querido [m]. Así, pues, la

3. Cf. *Symbolo Quicumque* (MA 2,1354; Dz 39).

---

ll. Así se lee en el símbolo «Quicumque» atribuido a San Atanasio hasta el s.XVII. Cf. nota a I q.10 a.2.

m. El Espíritu Santo no es engendrado precisamente porque procede por vía de amor y el amor no se realiza según la razón de semejanza sino a manera de impulso vital, como término de un movimiento de atracción que empuja intrínsecamente al amante hacia el amado. El en-

procesión que responde a la razón del entendimiento lo es por razón de semejanza; y en este sentido puede tener razón de generación, porque todo el que engendra engendra algo semejante. Por su parte, la procesión que responde a la razón de voluntad no es considerada por la razón de semejanza, sino más bien por razón del que impulsa y mueve a algo. De este modo, lo que en las personas divinas procede por amor [n], no procede como engendrado o como hijo, sino, más bien, procede como espíritu. Con este nombre se indica un determinado motor impulso vital, como se dice que por el amor alguien es movido o impulsado a hacer algo.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Todo lo que hay en las personas divinas es uno con la naturaleza divina. De ahí que, por parte de dicha unidad, no puede encontrarse la razón propia de esta o aquella procesión, por lo que una se distinga de otra. Sino que es necesario que la razón propia de esta o aquella procesión se encuentre en la relación entre ambas procesiones. Un orden de este tipo responde a la razón de la voluntad y del entendimiento. Por eso, según su razón propia se da un nombre u otro a las distintas procesiones que se impone para significar la razón propia de cada una. Ahí está el por qué lo que procede por amor recibe la naturaleza divina, y, sin embargo, no es llamado nacido.

2. *A la segunda hay que decir:* Una es la semejanza que le corresponde a la Palabra, y otra la que le corresponde al amor. Pues a la palabra le corresponde en cuanto ella misma es una cierta semejanza de lo entendido, como el engendrado es semejante al que lo engendra. Pero al amor le corresponde, no porque el mismo amor sea la semejanza, sino en cuanto la semejanza es principio para amar. De ahí no se concluye que el amor sea engendrado, sino que lo engendrado es principio de amor.

3. *A la tercera hay que decir:* No podemos dar nombre a Dios más que partiendo de las criaturas, como ya se dijo anteriormente (q.13 a.1). Y porque en las criaturas la comunicación de naturaleza no se da más que por generación, la procesión en las personas divinas no tiene más nombre propio y especial que el de *generación.* De ahí que la procesión que no es generación, quede sin un nombre concreto. Podría ser llamada *espiración,* porque es la procesión del Espíritu.

ARTICULO 5

¿Hay o no hay en las personas divinas más de dos procesiones?

De Verit. q.4 a.1 ad 12; *Cont. Gentes* 4,26; *Compend. Theol.* c.56; *De Pot.* q.9 a.9; q.10 a.2.

Objeciones por las que parece que en las personas divinas hay más de dos procesiones:

tendimiento produce un concepto, «engendra un verbo»: el verbo nace de la misma sustancia del pensamiento, como imagen perfecta del mismo. La voluntad, mediante su acto de amor, produce también un don; pero este «don» no es una «imagen» de la voluntad sino una exteriorización de la misma. Con esta distinción, S. T. hace luz sobre un punto que muchos SS. PP., incluido San Agustín, habían considerado insoluble *(De Verit.* q.1 a.2; *De Pot.* q.10 a.2 ad 11; *Cont. Gentes* 4,19; *Compend. Theol.* 46; *Summa* 1 q.82 a.3).

n. Ricardo († 1175) deduce la Trinidad del solo concepto de Amor entendido como donación, reteniendo así un único aspecto de la teoría de Agustín. Dios es el Amor supremo. Perfecto. Ahora bien, el amor exige el cara a cara de un Tú, pues nadie puede amarse a sí mismo en sentido propio. De ahí que en Dios tenga que haber pluralidad: un Amante y un Amado *(De Trinitate* III 2: ML 196,916). Más aún. La caridad perfecta suscita la necesidad de un *consortium amoris* (l.c. 4: ML 196,918), de amar juntos a un tercero y de compartir unidos la misma felicidad. De esta manera, el Espíritu es presentado como el *condilectus* del Padre y del Hijo (l.c. ce. 11.19: ML 196,922.927) o, como traducen algunos autores: «un amigo común», o un «tercero parecidamente amado» (Y. CONGAR, *El Espíritu Santo* [Barcelona 1983] p.192). Esta explicación «per modum naturae» será rechazada por Santo Tomás por no dar razón suficiente de la distinción existente entre la procesión del Verbo (que es generación) y la del Espíritu Santo (que no es generación). ¿Cómo entender esta diferencia? A Tomás le parece mucho más coherente un razonamiento que tome como punto de partida analógico los actos de la Inteligencia (Verbo = generación) y de la Voluntad (Espíritu = Amor). Sobrepasando así a sus coetáneos se inspira directamente en San Agustín *(Compend. Theol.* 46,47,49). Ello no impide para que también S. T. considere al Espíritu Santo como «amor mutuo» (S. FUSTER, *El Espíritu Santo como amor mutuo...:* EscVed XV [1985] p.23-33).

1. Así como a Dios se le atribuye la ciencia y la voluntad, también se le atribuye el poder. Así, pues, si en cuanto al entendimiento y a la voluntad hay dos procesiones en Dios; en cuanto al poder habrá también una tercera.

2. Más aún. Parece que la bondad es el máximo principio de procesión, pues el bien, como se dice[4], tiende a difundirse. Así, pues, por la bondad parece que tiene que haber alguna otra procesión en las personas divinas.

3. Todavía más. La capacidad de fecundar es mayor en Dios que en nosotros. Pero en nosotros no hay una sola procesión verbal, sino muchas; porque en nosotros tras una palabra sale otra; y, de forma parecida, de un amor sale otro. Luego en Dios hay más de dos procesiones.

En cambio, en Dios no hay más que dos que procedan: el Hijo y el Espíritu Santo. Por lo tanto, en El sólo hay dos procesiones.

Solución. *Hay que decir:* En las personas divinas las procesiones no pueden ser vistas más que como acciones que permanecen en El mismo. Y en la naturaleza intelectual divina no hay más que dos acciones: entender y querer. Pues el sentir, que también parece ser una operación en quien siente, está fuera de la naturaleza intelectual y no es algo totalmente extraño al género de acciones que terminan fuera del sujeto; pues sentir acaba por la acción de lo sensible en el sentido. Así, pues, hay que concluir que en Dios no puede haber otra procesión además de la de la Palabra y del Amor.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* El poder es el principio para actuar en otro; por eso, según el poder hay acción hacia fuera. Así, por el atributo del poder no hay procesión de la persona divina, sino sólo procesión de las criaturas.

2. *A la segunda hay que decir:* Como dice Boecio en el libro *De hebd.*[5] el bien pertenece a la esencia y no a la operación, a no ser, quizás, como objeto de la voluntad. Por eso, como las procesiones divinas están vinculadas necesariamente a algunas operaciones, por la bondad y otros atributos parecidos no hay más procesiones que las de la Palabra y del amor en cuanto que Dios entiende y ama su esencia, su verdad y su bondad.

3. *A la tercera hay que decir:* Como hemos sostenido anteriormente (q.14 a.7; q.19 a.5), Dios lo entiende todo en un solo acto, y del mismo modo todo lo quiere. Por eso, en El no puede haber procesión verbal de la Palabra, ni de amor del amor; sino que en El hay una sola Palabra perfecta, un solo amor perfecto. Y en esto se manifiesta su perfecta fecundidad.

CUESTIÓN 28

Sobre las relaciones de las personas divinas

Ahora hay que tratar lo referente a las relaciones de las personas divinas. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Hay o no hay en Dios algunas relaciones reales?—2. Aquellas relaciones, ¿son su misma esencia o algo añadido?—3. ¿Puede o no puede haber en Dios muchas relaciones realmente distintas entre sí?—4. Número de estas relaciones.

4. Cf. DIONISIO, *De div. nom.* c.4 § 20: MG 3,720: S. Th. lect.3.

5. ML 64,1314: S. Th. lect.4.

ARTICULO 1

En Dios, ¿hay o no hay algunas relaciones reales?[a]

In Sent. 1 d.26 q.2 a.1;.*Cont. Gentes* 4,14; *Compend. Theol.* c.53; *Quodl.* 9 q.9 a.4; *De Pot.* q.7 a.9 ad 7; q.8 a.1; *In Io.* c.16 lect.4.

Objeciones por las que parece que en Dios no hay algunas relaciones reales:

1. Dice Boecio en el libro *De Trin.*[1]: *Cuando se atribuye a Dios algún predicamento, todo lo que se le puede atribuir se transforma en su sustancia; en cambio, la relación a algo no se le puede atribuir completamente.* Pero todo lo que es real en Dios se le puede atribuir. Luego la relación no es algo real en Dios.

2. Más aún. Dice Boecio en el mismo libro[2]: *En la Trinidad, la relación Padre-Hijo, y la de ambos con el Espíritu Santo, es similar a la relación de algo consigo mismo.* Pero una relación así lo es sólo de razón, porque toda relación real exige dos extremos reales. Por lo tanto, las relaciones que se atribuyen a las personas divinas no son relaciones reales, sino sólo de razón.

3. Todavía más. La relación de paternidad es una relación de principio. Pero cuando se dice: *Dios es principio de las criaturas,* no se implica ninguna relación real, sino sólo de razón. Luego tampoco la paternidad es una relación real en las personas divinas. Y, por lo

1. C.4: ML 64,1253: S. Th. lect.2. 2. C.6: ML 64,1255: S. Th. lect.2.

---

a. El concepto de *relación* se introdujo en la explicación teológica del misterio trinitario ante la necesidad de responder a ciertas objeciones heterodoxas. Fue principalmente Agustín contra el arrianismo de Eunomio.

Eunomio († h.394) argumentaba así: «Lo que es, al ser predicado de un sujeto, designa necesariamente o la sustancia o un accidente. Ahora bien: en Dios nada hay accidental; por consiguiente, un atributo de Dios sólo puede designar la sustancia. Si los atributos personales, tales como "engendrado", "no engendrado", no designan nada accidental, es que se refieren a la sustancia de cada persona considerada por separado; por tanto, designan sustancias opuestas o esencialmente diferentes. De no ser así, tales atributos no pasan de ser creaciones de nuestra mente». No hay otra salida que el arrianismo o el sabelianismo (I. CHEVALIER, *Saint Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires* [Fribourgo 1940]; E. CAVALCANTI, *Studi Eunomiani* [Roma 1976]; A. KREMPEL, *La doctrine de la relation chez St. Th. d'Aquin* [París 1952]).

Agustín romperá el círculo con la idea de *relación.* En efecto, según ella los nombres personales —Padre, Hijo, Espíritu— no significan ni la sustancia ni un accidente:

— no significan «sustancia» y, por tanto, no puede decirse —como hacía Arrio— que la sustancia del Padre sea distinta de la sustancia del Hijo y de la del Espíritu. Se evita así el arrianismo;

— no significan tampoco «accidente» o modos accidentales, como si fuera una sola Persona la que se manifiesta como Padre o como Hijo o como Espíritu, como decía Sabelio. Se evita, pues, el sabelianismo.

Los nombres personales significan «relativamente». Mejor: son nombres relativos. «El Padre es Padre por tener un Hijo, y el Hijo es Hijo porque tiene un Padre» *(De Trinitate* V,6,16; *De Civitate Dei* XI,10,1; J. TIXERONT, *Histoire des dogmes* [París [8]1924] p.365-366). Ahora bien, la relación en cuanto tal ni es sustancia *(ens in se)* ni es accidente *(ens in alio)* sino que es un «ser cuya total entidad es decir orden *ad aliud*» y en este sentido no implica imperfección alguna.

En la elaboración de este concepto, los SS. PP. se sirven de categorías aristotélicas, aunque la inspiración de su uso puede considerarse netamente bíblico. Aunque en la sagrada Escritura no se hable con palabras explícitas de «relaciones», la idea aparece velada al referirse a un solo Dios que es, a la par, Padre e Hijo y Espíritu. Desarrollando el sentido, resulta que el Padre, el Hijo y el Espíritu tiene carácter relativo.

Tomás se inspira en Agustín. Y éste, aun siendo el principal introductor del concepto en teología, sigue en realidad un camino paralelo al de los Padres capadocios (S. BASILIO, *Epist.* 38,4; MG 32,329; *Epist.* 236,6: MG 32,884; *Adv. Eunom.* 11,28: MG 29,637; S. GREGORIO NACIANCENO, *Orat.* 25,16; MG 35,1221; *Orat.* 29,16: MG 36,96; *Orat.* 31,8: MG 36,141; *Orat.* 39,12: MG 36,348; S. GREGORIO NICENO, *De comm. not.:* MG 45,180).

Los autores escolásticos, anteriores y contemporáneos de Santo Tomás, se habían apoyado igualmente en el concepto de relación para explicar la tri-personalidad divina. El mismo Magisterio de la Iglesia había asumido la explicación (cf. XI de Toledo; IV de Letrán). La aportación del Aquinatense es sistematizar y clarificar las ideas en una armonización perfecta. Más tarde, el concilio de Florencia consagrará la fórmula: «... y todo es uno, donde no obsta la oposición de relación» (MANSI 31B,1736).

mismo, tampoco las otras relaciones que allí se colocan.

4. Por último. En las personas divinas la generación lo es por la procesión intelectual de la Palabra. Pero las relaciones que son consecuencia de la operación del entendimiento, son relaciones de razón. Luego la paternidad y la filiación, que en las personas divinas se dice que son por generación, son sólo relaciones de razón.

En cambio está el hecho que el padre es llamado así por su paternidad; y el hijo lo es por su filiación. Así, pues, si la paternidad y la filiación en Dios no son reales, hay que deducir que Dios no es realmente Padre e Hijo, sino que lo son sólo según un modo de entender. Esta es la herejía sabeliana.

Solución. *Hay que decir:* En las personas divinas, realmente, hay determinadas relaciones. Para demostrarlo hay que tener presente que sólo en las relaciones hay algunas que son exclusivamente de razón y no reales. Esto no sucede con otros géneros; porque otros géneros, como la cantidad o la cualidad, en su propia razón de ser llevan implícita la relación de algo a algo. En cambio, las relaciones en su propia razón de ser llevan implícita la relación a otro. Esta relación a veces se encuentra en la misma naturaleza de las cosas; así sucede con algunas cosas que por su misma naturaleza tienden a una relación recíproca por estar ordenadas unas a otras. Estas relaciones necesariamente tienen que ser reales. Como, por ejemplo, los cuerpos pesados implican orden y tendencia al punto central; por eso están relacionados con el centro. Lo mismo sucede con cosas parecidas.

Otras veces, el orden indicado por los extremos de la relación se encuentra sólo en la aprehensión que la razón hace. Entonces la relación es sólo de razón; como cuando se compara el hombre al animal como la especie al género.

Cuando algo procede de un principio de su misma naturaleza, es necesario que ambos, el que procede y el del que procede, concuerden en un mismo orden; siendo necesario también que su relación mutua sea real.

Así, pues, como en las personas divinas las procesiones son de idéntica naturaleza, tal como se demostró (q.27 a.3 ad 2), es necesario que las relaciones resultantes de las procesiones divinas sean reales.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Al decir que la relación *a algo* no puede ser atribuida completamente a Dios, hay que entenderla en el sentido de la razón propia por la que se dice relación a algo. Esto es, no en cuanto referido a lo que implica la comparación que hay en una relación, sino en cuanto relación a otro. Pero con eso no quiso excluir las relaciones en Dios, sino que se le atribuyeran como algo inherente tal como implica la relación, sino, más bien, por su referencia a otro.

2. *A la segunda hay que decir:* La relación indicada con *lo mismo,* es sólo una relación de razón si se toma *lo mismo* tal cual; porque en este sentido la relación no consistiría más que en un cierto orden de alguien consigo mismo y que sólo ve la razón considerándola dos veces. Pero no es esto lo que ocurre cuando se dice que dos cosas son lo mismo, no numérica, sino genérica o específicamente. Así, pues, las relaciones que hay en las personas divinas, Boecio las asemeja a la relación de identidad, no en cuanto a todo, sino sólo en cuanto a lo que en las relaciones, como ocurre con la relación de identidad, no se diversifica de la sustancia.

3. *A la tercera hay que decir:* Como la criatura procede de Dios con diversa naturaleza, Dios está fuera del orden de todo lo creado; tampoco por su naturaleza tiene relación con las criaturas. Pues no produce las criaturas por necesidad natural, sino por entendimiento y voluntad, como ya se dijo (q.14 a.8; q.19 a.4). De este modo, no hay relación real entre Dios y las criaturas. Pero sí es real la relación entre las criaturas y Dios, porque las criaturas están contenidas dentro del orden divino, y por naturaleza dependen de El. Pero las procesiones divinas se dan en su misma naturaleza. Por eso no le es aplicable la misma razón.

4. *A la cuarta hay que decir:* Las relaciones que son sólo consecuencia de la operación del entendimiento y que se dan en lo conocido, son sólo relaciones de razón; porque el entendimiento las establece entre dos cosas conocidas. Pero las relaciones que son consecuencia

de la operación del entendimiento y que se dan entre la palabra que procede intelectualmente y aquello de lo que procede, no son sólo relaciones de razón, sino reales. Porque el mismo entendimiento y razón es algo real que se relaciona realmente con lo que procede intelectualmente, como lo corporal se relaciona con lo que procede corporalmente. De este modo, en las personas divinas la paternidad y la filiación son relaciones reales.

ARTICULO 2

En Dios, la relación, ¿es o no es lo mismo que su esencia? [b]

In Sent. 1 d.33 a.1; *Cont. Gentes* 4, 14; *Compend. Theol.* c.54.66.67; *De Pol.* q.2 a.5; q.8 a.2; *Quodl.* q.1.

Objeciones por las que parece que en Dios la relación no es lo mismo que su esencia:

1. Dice Agustín en el V *De Trin.*[3]*: No todo lo que se atribuye a Dios se atribuye sustancialmente. Pues se le atribuye relación, como la del Padre al Hijo. Pero esto no es atribuible sustancialmente.* Luego la relación no es la esencia divina.

2. Más aún. Dice Agustín en el VII *De Trin.*[4]*: Todo lo que tiene relación, además es algo. Asi, el señor es hombre y hombre es el siervo.* Así, pues, las relaciones que hay en Dios es necesario que, además de las relaciones, sean algo más. Pero esto otro no puede ser más que la esencia. Luego la esencia es algo distinto de las relaciones.

3. Todavía más. Ser relativo es estar relacionado con algo, como se dice en *Praedicamentis* [5]. Así, pues, si la relación es la misma esencia divina, se sigue que el ser de la esencia divina está relacionado con algo; lo cual contradice la perfección del ser divino, que es en grado sumo absolutamente subsistente en sí mismo, como ya quedó demostrado (q.3 a.4). Por lo tanto, la relación no es la misma esencia divina.

En cambio está el hecho que todo lo que no es la esencia divina, es criatura. Pero en Dios hay relación real. Por lo tanto, si no es la esencia divina, será criatura; y, de este modo, no habrá que rendirle adoración de latría. Contra esto se canta en el Prefacio [6]: *Como se adora en las Personas su cualidad; en su majestad hay que adorar la igualdad.*

Solución. *Hay que decir:* Sobre este problema se equivocó Gilberto Porreta [7], si bien en el concilio de Reims se retractó [8]. Había sostenido que en las Personas divinas las relaciones son concomitantes o adheridas extrínsecamente.

Para solucionar este problema hay que tener presente que en cada uno de los nueve géneros de accidentes hay que considerar lo siguiente: 1) *Por una parte,* el ser que a cada uno le corresponde en cuanto que es accidente. Esto, común a todos, está impreso en el sujeto. 2) *Por otra,* la razón propia de cada uno de aquellos géneros. Así, exceptuando la relación, encontramos que en los demás, como la cantidad y la cualidad, por ejemplo, su razón propia de género se

3. C.5: ML 42,914. 4. C.1: ML 42,935. 5. ARISTÓTELES, c.5 n.24 (BK 8a39). 6. Fiesta ss. Trinidad (W1.243). 1. *In De Trin.* § Non igitur: ML 64,1292; *In De Praedicat. Trium Pers.* § Quo fit: ML 64,1309. 8. Cf. referencia dada por S. BERNARDO, *In Cant.* hom.80: ML 183,1170.

---

b. ¿Puede decirse que las relaciones divinas se identifican con la esencia? Con otras palabras: ¿es posible afirmar que la paternidad es la divinidad; que la filiación es la divinidad; que la espiración es la divinidad? Si se identifican totalmente con la esencia, parece tener razón Sabelio cuando dice que Padre, Hijo y Espíritu son puros conceptos, puros modos de pensar.

Por el contrario, ¿qué ocurre si las relaciones se distinguen de la esencia? Entonces tenemos que el Padre no es Dios, que el Hijo no es Dios, que el Espíritu Santo no es Dios. Supuesto que sean reales, paternidad, filiación y espiración serían esencias distintas, lo cual es lo que venía a decir Arrio al defender que eran *criaturas* (e.d. que no eran de la sustancia divina).

Gilberto Porretano y Joaquín de Fiore habían defendido que las relaciones no se distinguen realmente de la esencia divina. S. T. se sitúa en una posición de equilibrio entre la distinción *real* y la distinción de *pura razón* o nominal. Entre las dos, está la distinción de razón *con fundamento en la realidad.* Según esto: a) las relaciones divinas se identifican *realmente* con la esencia divina; b) distinguiéndose de ella tan sólo con distinción de razón con fundamento en la realidad.

toma por su comparación al sujeto; pues la cantidad es llamada medida de la sustancia, y la cualidad es llamada disposición de la sustancia. Pero la razón propia de la relación no se toma por su referencia a aquello en lo que se encuentra, sino por su referencia a algo externo.

Así, pues, si consideramos, incluso en lo creado, las relaciones en cuanto relaciones, encontramos que son concomitantes no adheridas intrínsecamente, ya que indican algo tangencial, pues la relación tiende a algo externo. Pero si se considera la relación como accidente, entonces es algo inherente al sujeto teniendo en si mismo un ser accidental. Gilberto Porreta tuvo presente sólo el primer modo.

Y lo que en las cosas creadas tiene ser accidental, al transferirlo a Dios tiene ser sustancial, pues en Dios nada está como el accidente en el sujeto, sino que todo lo que está en Dios es su misma esencia. Así, pues, por lo que respecta a la relación que en las cosas creadas tiene ser accidental en el sujeto, la relación real en Dios tiene el ser de la esencia divina, idéntico completamente a ella. Con la relación se está indicando no alguna relación con la esencia, sino con su opuesto. Y, en este sentido, es evidente que la relación real en Dios es la misma esencia en cuanto tal; y no tiene más distinción que la de razón, pues toda relación implica referencia a su opuesto, y esto no lo incluye la esencia. Por lo tanto, queda claro que en Dios el ser de la relación y el ser de la esencia no son distintos, sino uno y el mismo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquellas palabras de Agustín no quieren decir que la paternidad o cualquier otra relación en Dios en cuanto tal sea lo mismo que la esencia divina, sino que no se atribuye por modo sustancial, como presente en aquello de lo que se dice, sino como relacionado con otro. Por eso se dice que en las personas divinas sólo hay dos predicamentos. Porque los otros predicamentos implican relación con aquello de lo que se dicen, tanto por su ser como por la razón propia de su género. Pero nada de lo presente en Dios tiene relación con aquello en lo que está o de lo que se dice, sino que tiene relación de identidad debido a la suma simplicidad de Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como en las cosas creadas en lo llamado relativo no sólo se encuentra relación a algo, sino incluso algo absoluto, así también sucede en Dios, pero de forma distinta. Porque lo que se encuentra en la criatura, además de lo contenido en el significado por relativo, es otra cosa. En cambio, en Dios no es otra cosa, sino una y la misma, que no se expresa totalmente con el nombre de relación, pues desborda su significado. Se dijo anteriormente, al tratar de los nombres divinos (q.13 a.2), que en la perfección de la esencia divina se contiene más de lo que se pueda expresar con un nombre. De ahí no se concluye que en Dios, además de la relación, haya otra realidad; sino sólo si se la considera bajo la razón nominal.

3. *A la tercera hay que decir:* Si en la perfección divina no hubiera más que lo significado por el nombre relativo, se concluiría que su ser es imperfecto, ya que estaría relacionado con algo. Lo mismo sucedería si no hubiera más que lo significado por el nombre sabiduría, pues ya no sería el ser subsistente. Pero como la perfección de la esencia divina es mayor que lo contenido en el significado de cualquier nombre, aun cuando el nombre relativo o cualquier otro que se dé en Dios sea imperfecto, no se concluye que el ser de la esencia divina sea imperfecto, pues la esencia divina comprehende toda perfección, como ya se dijo (q.4 a.2).

ARTICULO 3

Las relaciones que hay en Dios, ¿se distinguen o no se distinguen realmente entre sí? [c]

De Pot. q.2 a.5.

Objeciones por las que parece que

c. Pregunta ahora por la distinción de las relaciones divinas *entre sí,* no ya con respecto a la esencia. La respuesta es afirmativa, de acuerdo con la fe de la Iglesia. No diferenciarlas equivale a aceptar el sabelianismo y a apartarse de las enseñanzas del Magisterio (cf. DENZ. 279-280,428,703, etc.). La clave del artículo está en la distinción entre relaciones *opuestas* (p.ej., paternidad y filiación) y relaciones no opuestas (p.ej., paternidad y espiración pasiva).

las relaciones que hay en Dios no se distinguen realmente entre sí:

1. Las cosas idénticas a otra, son idénticas entre sí. Pero toda relación que hay en Dios es realmente idéntica a la esencia divina. Luego las relaciones no se distinguen realmente entre sí.

2. Más aún. Como la paternidad y la filiación se distinguen nominalmente de la esencia divina, también se distinguen la bondad y el poder. Pero esta distinción de razón no es una distinción real de la bondad y poder divinos. Luego tampoco la de la paternidad y de la filiación.

3. Todavía más. En las personas divinas no hay distinción real más que en cuanto al origen. Pero no parece que una relación surja de la otra. Luego las relaciones no se distinguen realmente entre sí.

En cambio está lo que dice Boecio en el libro *De Trin.*[9]*:* En las personas divinas *la sustancia contiene la unidad, y la relación constituye la trinidad.* Por lo tanto, si las relaciones no se distinguen entre sí realmente, en las personas divinas no habrá trinidad real, sino sólo de razón. Este es el error sabeliano[10].

Solución. *Hay que decir:* Por el hecho de que algo se atribuye a alguien, es necesario que se le atribuya todo lo referido a su razón de ser. Ejemplo: Atribuirle a alguien *ser hombre* es atribuirle ser racional. A la razón de relación pertenece la relación de uno con otro en cuanto que en lo relativo se opone uno a otro. Así, pues, como en Dios realmente hay relación, como ya se dijo (a.1), es necesario que haya oposición. La oposición que se da en lo relativo implica distinción. Por eso es necesario que en Dios haya distinción real, no en cuanto a la realidad absoluta, que es la esencia, en la cual se da la suma unidad y simplicidad; sino en cuanto a la realidad relacionada.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según el Filósofo en el III *Physic.*[11], aquel argumento de que las cosas idénticas a otra son idénticas entre sí, es viable cuando se trata de cosas cuya identidad es real y de razón, como túnica y vestido. No es viable cuando la identidad es sólo de razón. Por eso, allí mismo se dice que, aun cuando acción y pasión se identifiquen con el movimiento, sin embargo, no se concluye que acción y pasión sean lo mismo; porque en la acción la relación va referida a aquello por lo que hay movimiento; en la pasión, en cambio, va referida al movimiento producido por otro. De modo parecido, aun cuando la paternidad realmente sea lo mismo que la esencia divina, e igualmente la filiación, sin embargo, ambas, paternidad y filiación, conllevan relaciones opuestas. Por eso se distinguen entre sí.

2. *A la segunda hay que decir:* El poder y la bondad no encierran en su propia razón ninguna distinción. Por eso, el argumento no es viable en este caso.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando no se dice propiamente que las relaciones surjan o procedan una de otra, sin embargo, son tomadas como lo opuesto que procede de otro.

ARTICULO 4

En Dios, ¿hay o no hay sólo cuatro relaciones reales, a saber: Paternidad, Filiación, Espiración y Procesión? [d]

In Sent. 1, d.26 q.2 a.3.

Objeciones por las que parece que en Dios no hay sólo cuatro relaciones reales, a saber: Paternidad, Filiación, Espiración y Procesión:

1. En Dios hay que tener presente las relaciones entre el que entiende y lo entendido; entre el que quiere y lo querido, que parecen ser relaciones reales y que no han sido citadas. Luego las relaciones reales en Dios no son sólo cuatro.

2. Más aún. Las relaciones reales en Dios son tomadas según la procesión intelectual de la palabra. Pero las relaciones intelectuales se multiplican hasta el

9. C.6: ML 64,1255. 10. Cf. S. AGUSTÍN, *De haeres.* § 41: ML 42,32. 11. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (BK 202b13): S. Th. lect.5.

d. Aunque en Dios se dan cuatro relaciones reales, sólo tres de ellas son opuestas entre sí —paternidad, filiación y procesión— lo que explicará la tripersonalidad divina.

infinito, como dice Avicena[12]. Luego en Dios hay infinitas relaciones reales.

3. Todavía más. Como se dijo anteriormente (q.15 a.2), en Dios las ideas están desde la eternidad. Y no se distinguen entre sí más que con respecto al objeto, como también se dijo (q.15 a.2). Luego en Dios hay muchas relaciones eternas.

4. Por último. La igualdad, la semejanza y la identidad son determinadas relaciones. Y están en Dios desde la eternidad. Luego en Dios desde la eternidad hay más relaciones que las mencionadas.

En cambio parece que son menos. Porque según el Filósofo en III *Physic.*[13]: *El camino que va de Atenas a Tebas es el mismo que va de Tebas a Atenas.* Luego parece que, por idéntica razón, es la misma la relación Padre-Hijo llamada paternidad, y la relación Hijo-Padre llamada filiación. De este modo, las relaciones en Dios no son cuatro.

Solución. *Hay que decir:* Según el Filósofo en V *Metaphys.*[14], toda relación se fundamenta o en la cantidad, como doble y mitad; en la acción y pasión, como hacer y hecho, padre e hijo, señor y siervo, y similares. Como en Dios no hay cantidad (ya que es *grande sin cantidad* como dice Agustín[15]), resulta que la relación en Dios no puede fundamentarse más que en la acción. Pero no en las acciones en cuanto que por ellas algo procede al exterior de Dios, porque las relaciones de Dios con las criaturas no están realmente en él, como se dijo anteriormente (a.1 ad 3; q.13 a.7). Por eso resulta que las relaciones reales en Dios no pueden ser tomadas más que en cuanto acciones por las que la procesión de Dios no es hacia fuera, sino hacia el propio interior. Estas procesiones son dos sólo, como ya se dijo anteriormente (q.27 a.5). Una de ellas, la procesión de la Palabra, es tomada en cuanto acción del entendimiento; la otra, la procesión de amor, es tomada en cuanto acción de la voluntad. Según cada una de estas procesiones hay que tomar dos relaciones opuestas, una procedente del principio; y otra, del mismo principio. La procesión de la Palabra es llamada generación por la propia razón que le corresponde a los vivientes. La relación del principio de generación en los vivientes perfectos es llamada paternidad; y la relación procedente del principio es llamada filiación.

Por su parte, la procesión de amor no tiene nombre propio, como ya se dijo (q.27 a.4); por lo tanto, tampoco lo tienen las relaciones que se deducen de ahí. Pero a la relación del principio de esta procesión la denominamos espiración; la relación del que procede, procesión. Si bien estos dos nombres les corresponden a las mismas procesiones u orígenes, no a las relaciones.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En aquellos seres en los que hay diferencia entre el entendimiento y lo entendido, el querer y lo querido, puede haber una relación real entre ciencia y objeto conocido, entre el que quiere y lo querido. Pero en Dios es lo mismo el entendimiento y lo entendido, porque conociéndose conoce todo lo demás. Lo mismo cabe decir con respecto a la voluntad y lo querido. Por eso en Dios estas relaciones no son reales, como tampoco lo es la relación de algo a sí mismo. Sin embargo, la relación con la Palabra sí es real; porque la Palabra es entendida como procedente por una acción intelectual, no como objeto conocido. Pues cuando conocemos una piedra, lo que de ella concibe el entendimiento se denomina palabra.

2. *A la segunda hay que decir:* En nosotros las relaciones intelectuales se multiplican hasta el infinito, porque es distinto el acto por el que el hombre conoce una piedra del acto por el que sabe que conoce una piedra; y de este modo los actos del entendimiento se multiplican hasta el infinito; y, consecuentemente, también las relaciones. Pero esto no ocurre así en Dios, porque con un solo acto todo lo conoce.

3. *A la tercera hay que decir:* Las relaciones de ideas en Dios están como conocidas. Por eso, de su pluralidad no se sigue una pluralidad de relaciones en Dios, sino que lo que se sigue es que Dios conoce muchas relaciones.

12. *Metaphys.* tr.3 c.10 (83va). 13. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (BK 202b13): S. Th. lect.5 n.l. 14. ARISTÓTELES, 4 c.15 n.1 (BK 1020b26): S. Th. lect.17 n.1001. 15. *Contra Epist. Manich.* c.15: ML 42,184.

4. *A la cuarta hay que decir:* La igualdad, la semejanza en Dios no son relaciones reales, sino sólo de razón como se demostrará más adelante (q.42 a.1 ad 14).

5. *A la quinta hay que decir*[16]: El camino que va de un punto a otro, y al revés, es el mismo. Sin embargo las direcciones son distintas. Por lo tanto, de esto no se puede concluir que la relación Padre-Hijo y al revés, sea la misma. Sí podría concluirse esto de algo absoluto siempre que hubiera un medio entre los dos.

CUESTIÓN 29

Sobre las personas divinas

Después de haber establecido los presupuestos con respecto a las procesiones y relaciones en las personas divinas, cuyo conocimiento parecía indispensable, es necesario que ahora entremos en materia[a]. Primero analizaremos las personas divinas en sentido absoluto; después, lo haremos comparativamente. El análisis en sentido absoluto requiere que primero hagamos un estudio de las personas divinas en conjunto; después, una por una. El estudiarlas en conjunto implica: 1) Significado del término *persona;* 2) Número de Personas; 3) Lo que se sigue o se opone al número de Personas como, por ejemplo, diversidad y semejanza, y similares; 4) Lo referente al conocimiento de las personas.

La cuestión sobre el significado del término *persona* plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. Definición de persona.—2. Relación entre persona y esencia, subsistencia e hipóstasis.—3. El nombre de persona, ¿le corresponde o no le corresponde a lo divino?—4. ¿Qué significa persona en lo divino?

ARTICULO 1

Definición de persona[b]

3 q.2 a.2; *In Sent.* 1 d.25 a.1; *De Pot.*, q.9 a.2; *De un. Verbi.* a.1.2.

Objeciones por las que parece inaceptable la definición de persona que da Boecio en el libro *De Duabus Naturis*[1] y que es la siguiente: *Persona es la sustancia individual de naturaleza racional.*

1. Ningún singular se define. Pero persona indica algo singular. Luego persona no admite definición.

2. Más aún. *Sustancia,* al entrar en la definición de persona, o es tomada por

16. Esta respuesta se da a la obj. incluida en el *Sed contra* (En cambio).

---

a. Comienza con esta cuestión la tercera parte del tratado *De Trinitate.* Es también la parte más extensa (qq.27-43) por ser el objeto primario: cómo explicar el dogma de la tri-personalidad divina. Engarza con las cuestiones anteriores por un lazo muy simple: de las procesiones nacen las relaciones y las relaciones constituyen las Personas. Ver en la *Introducción* el *orden* que sigue el Santo.

En esta cuestión 29 se abordan tres temas: 1) qué se entiende por «persona» (aa.1-2); 2) si se puede aplicar el nombre «persona» a Dios (a.3); 3) qué sentido tiene decir «persona divina» (a.4).

b. Boecio († 524) había definido la «persona» como una «sustancia individual de naturaleza racional» *(De duab. Natur.* 3: ML 64,1343), definición que fue muy discutida a lo largo del siglo XII. Ricardo de San Víctor propuso otra —«existencia incomunicable de naturaleza intelectual» *(De Trinit.* IV 22: ML 196,945)— que fue aceptada por muchos teólogos del siglo XIII, especialmente de la escuela franciscana, en abierta rivalidad con Boecio. Santo Tomás la conoce

sustancia primera o por sustancia segunda. Si por sustancia primera, de nada sirve el añadido *individual,* porque la sustancia primera es sustancia individual. Si por sustancia segunda, el añadido es falso e implica contradicción, ya que sustancias segundas lo son los géneros o las especies. Por lo tanto, la definición no es adecuada.

3. Todavía más. Un término intencional no debe entrar en una definición. No sería adecuado decir: *El hombre es una especie animal:* pues *hombre* es el nombre, y *especie* es un término intencional.

y cita (I q.29 a.3 ad 4). Alude también a veces a una tercera, conocida como «definición de los Maestros», bastante en boga desde Alano de Lille († 1202) (I q.29 a.3 ad 2). Sin embargo, desde los comienzos de su enseñanza se decide a retener la de Boecio, bien que afinándola con importantes precisiones: «individuo *distinto subsistente* en la naturaleza intelectual», dirá en *las Sentencias (In Sent.* 1 d.23 q.1 a.4); «subsistente *distinto* en la naturaleza humana», escribirá en el *De Potentia* (q.9 a.4). La misma idea mantiene en la *Suma* al explicar que persona viene a ser el *singular que subsiste* en la naturaleza racional.

En la definición de Santo Tomás hay que considerar como imprescindibles estos tres elementos: incomunicabilidad, subsistencia e intelectualidad.

Incomunicabilidad.—Incomunicabilidad o «distinto» vienen a ser lo mismo y se hallan incluidos en el concepto de individuo. Individuo lleva consigo la marca de intransferencia o incomunicabilidad. Juan es idéntico a sí mismo de forma que no es reductible (comunicable, transferible) a Pedro. De esta forma persona equivale a lo que es *completo,* lo que tiene la última perfección en el género de sustancia. Puedo decir, p.ej. «hombre» y me estoy refiriendo a la humanidad en su conjunto, como *especie* humana; puedo decir también «algún hombre» y me refiero a los individuos de dicha especie, bien que entendidos de una forma vaga; puedo decir, finalmente, «este hombre» (Sócrates, Pedro, Juan) y me refiero a un *individuo concreto,* a un singular determinado, independiente, autónomo, incomunicable, intransferible *(In Sent.* 1 d.25 q.1 a.2 ad 1; *In Sent.* 3 d.5 q.2 a.1 ad 2; *De Potentia* q.9 a.2 ad 5.7.13; q.9 a.6; *Summa* 1 q.30 a.4). Este tercer caso es el único que merece el nombre de *persona,* siempre que se trate de un individuo perteneciente a una naturaleza racional. En efecto, dirá el Santo: los individuos de cualquier otro género de sustancia (p. ej. piedras) son calificados como *hipóstasis* o *sustancias primeras;* pero los individuos de sustancia racional son realzados con un nombre propio y característico, el de persona (1 q.29 a.1; a.3 ad 4).

Subsistencia.—En realidad, decir «incomunicable» es ya decir «subsistente». Será bueno, no obstante, remarcarlo como hace Santo Tomás mismo. Para él, la palabra *individuo* se toma formal y específicamente por el singular concreto y determinado que alcanza la máxima perfección en el género de sustancia al existir en sí y por sí mismo en absoluta independencia.

A la formalidad por la que una naturaleza se constituye en sustancia se le llama «subsistencia». Subsistencia no es lo mismo que existencia. Existen los accidentes y existen las sustancias; pero hay algo que hace que las sustancias existan en sí mismas y por sí mismas, mientras que los accidentes tienen su existir en otro. Lo blanco y lo negro sólo pueden darse o en la pared o en la madera, e.d. *en algo;* mientras que la pared o la madera siguen siendo realidad independientemente del color que sustenten. La madera *subsiste;* el color *existe en.*

Pues bien, cuando en la definición de persona usa el término *individuo,* S. T. entiende evidentemente *subsistencia.* «El subsistir es propio de los individuos», dirá ya en las *Sentencias (In Sent.* 1 d.23 q.1 a.1 ad 2). Concretará mejor en el *De Potentia:* «Con el nombre de persona se significa formalmente la incomunicabilidad o la individualidad del que subsiste en la naturaleza» (q.9 a.6). Y en la *Suma* especificará que el nombre de individuo se pone en la definición de persona «con objeto de designar el modo de subsistir que compete a las sustancias particulares» (I q.29 a.l ad 3; cf. 3 q.16 a.12 ad 2; q.4 a.2 c y ad 3).

Intelectualidad.—No se llama persona a cualquier individiuo, sino al que subsiste con plena autonomía en una naturaleza *racional.* Los demás pueden llamarse hipóstasis, supuestos o sustancias primeras; pero sólo los alcanzados por la *intelectualidad* son honrados con el título de «persona» (1 q.29 a.l; a.3 ad 4). Gracias a la intelectualidad, la sustancia (subsistente) alcanza su autonomía de acción; se convierte en maestra y dueña de sus actos; obra por sí misma, con conocimiento de causa, tiene conciencia de sí y entra en relación con los demás. Gracias al pensamiento, el mundo se ordena bajo principios, revela sus valores, toma cuerpo y sentido. El sujeto intelectual puede optar libremente, tiene la responsabilidad de sus elecciones. De esta forma, el concepto tomista de persona engarza con los rasgos esenciales de la noción moderna que subraya los caracteres de razón y de libertad (cf. H. DONDEINE, *Somme Théologique. La Trinité* [París 1943] p.239; J. M. ROVIRA BELLOSO, *Revelación de Dios, salvación del hombre* [Salamanca 1977] p.309-311; M. SCHMAUS, *Teología Dogmática* [Madrid ²1963] I, 39,337; M. BERGERON, *La structure du concept latin de personne* [París 1932]; J. H. NICOLÁS, *Synthèse dogmatique* [París 1985] p.135.140).

Así, pues, como *persona* es el nombre (ya que indica una determinada sustancia de naturaleza racional), añadir *individuo,* que es un término intencional, resulta inadecuado.

4. Y también. Como se dice en II *Physic.*[2], la naturaleza *es el principio de movimiento y reposo en aquello en lo que se está esencial pero no accidentalmente.* Pero *persona* se encuentra en seres inmutables como Dios y los ángeles. Luego en la definición de persona no debe ponerse *naturaleza,* sino, más bien, *esencia.*

5. Por último. El alma separada es sustancia individual de naturaleza racional. Pero no es persona. Luego no es adecuada la definición de persona.

Solución[3]. *Hay que decir:* Aun cuando lo universal y lo particular se encuentran en todos los géneros, sin embargo, el individuo se encuentra de modo especial en el género de la sustancia. Pues la sustancia se individualiza por sí misma,. pero los accidentes se individualizan por el sujeto, que es la sustancia. Ejemplo: Esta blancura es tal blancura en cuanto que está en este sujeto. Por eso también las sustancias individuales tienen un nombre especial que no tienen otras: *hipóstasis*[4] o *sustancias primeras.* Pero particular e individuo se encuentran de un modo mucho más específico y perfecto en las sustancias racionales que dominan sus actos, siendo no sólo movidas, como las demás, sino que también obran por sí mismas. Las acciones están en los singulares. Es así como, de entre todas las sustancias, los singulares de naturaleza racional tienen un nombre especial. Este nombre es *persona.* Por eso, en la definición de persona que se ofreció, entra la sustancia individual por significar lo singular en el género de la sustancia. Y se le añade naturaleza racional por significar lo singular en las sustancias racionales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando este o aquel singular no pueda ser definido, sin embargo, sí puede definirse lo que pertenece al concepto general de singularidades. De hecho, el Filósofo[5] define la sustancia primera. Y lo mismo hace Boecio[6] con persona.

2. *A la segunda hay que decir:* Según algunos[7], en la definición de persona, *sustancia* equivale a sustancia primera, que es la hipóstasis. Sin embargo, no resulta banal tampoco añadir *individual.* Porque en la palabra *hipóstasis* o *sustancia primera* queda excluida la razón de universal y de parte (pues no decimos que el hombre sea hipóstasis, como tampoco lo decimos de la mano, que es parte del hombre). Pero al añadirle *individuo,* se excluye de la persona la razón de asunción. En Cristo, la naturaleza humana no es persona, porque es asumida por alguien más digno, la Palabra de Dios. Pero es mejor decir que *sustancia* se toma en general, por dividirse en primera y segunda. De ahí que se le añada *individual,* como equivalente a sustancia primera.

3. *A la tercera hay que decir:* Porque nosotros no conocemos las diferencias sustanciales, como tampoco son nombradas, es necesario hacer uso de las diferencias accidentales en lugar de las sustanciales, como si se dijera, por ejemplo: *El fuego es un cuerpo simple, cálido y seco,* pues los accidentes propios son efectos de las formas sustanciales y las expresan; de modo parecido, los nombres intencionales pueden ser tomados para definir algo, en cuanto que son tomados por otros nombres de las cosas que no se aplican. Así, el nombre *individuo* entra en la definición de persona para indicar el modo de subsistir propio de las sustancias particulares.

4. *A la cuarta hay que decir:* Según el Filósofo en V *Metaphys.*[8], el nombre de *naturaleza* es aplicado para indicar, sobre todo, la generación de los vivientes llamada nacimiento. Y porque esta generación y otras similares brotan de un principio intrínseco, se aplica también para indicar el principio intrínseco de cual-

1. C.3: ML 64,1343. 2. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 192b21): S. Th. lect.1 n.5. 3. Es éste el primer artículo en el que se pasa directamente a la solución del problema enumerado, sin haber ofrecido el *Sed Contra* (En cambio) a las objeciones. *(N. del T.)* 4. Cf. BOECIO, *De Duabus Nat.* c.3: ML 64,1344. 5. ARISTÓTELES, *Cat.* c.3 n.1 (BK 2a11). 6. Cf. l.c. nota 1. 7. Cf. RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trin.* 4 c.4: ML 196,932; c.20: ML 196,943. También ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* p.2.ª n.387 (QR 1,571). 8. ARISTÓTELES c.4 n.1 (BK 1014b16): S. Th. lect.5 n.808.

quier movimiento. Así es definida la naturaleza en II *Physic.*[9] Y porque este principio es formal y material, tanto la materia como la forma son llamadas, generalmente, naturaleza. Y porque la forma complementa la esencia de cualquier cosa, generalmente la esencia de cualquier cosa, indicada en su definición, es llamada *naturaleza.* En este sentido se toma aquí naturaleza. Por eso, en el mismo libro[10] Boecio dice: *Naturaleza es la diferencia específica que informa cada cosa.* Pues la diferencia específica es la que complementa la definición, siendo asumida por la forma. De este modo resultó muy oportuno que en la definición de persona, qué es lo singular de un género determinado, se utilizara el nombre de *naturaleza* más que el de *esencia,* que se toma de *ser,* que es lo más general.

5. *A la quinta hay que decir:* El alma es parte de la especie humana. Así, aun cuando esté separada, porque, sin embargo, conserva capacidad de unión, no puede ser llamada sustancia individual, que es la hipóstasis o la sustancia primera. Como tampoco puede ser llamada así la mano o cualquier otra parte del hombre. Como tampoco le corresponde ni la definición ni el nombre de persona.

ARTICULO 2

Persona, ¿es o no es lo mismo que hipóstasis, subsistencia y esencia? [c]

In Sent. 1 d.23 a.1; 3 d.5 q.1 a.3; *De Pot.* q.9 a.1; *De Un. Verbi,* a.2.

Objeciones por las que parece que persona es lo mismo que hipóstasis, subsistencia y esencia.

1. Dice Boecio en el libro *De Duab.*

9. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 192b14): S. Th. lect.1 n.5. 10. *De Duabus Nat.* c.1: ML 64,1342.

c. Se trata de un problema de nomenclatura que supuso no pocos quebraderos de cabeza durante toda la Edad Media. La dificultad principal surge en el uso de la palabra griega *hypostasis.* Tomás es consciente de ello, de ahí que dedique este artículo a clarificar los conceptos (cf. A. MICHEL, *Hypostèse:* DTC VII 369-437; J. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los Padres* [Salamanca 1977] p.171-188).

1. *Antes de Nicea.*—Los Padres griegos usan por lo general el término *hypostasis* como sinónimo de *ousia* (naturaleza) y lo aplican a los tres sujetos divinos diciendo que en Dios hay tres hypostasis o *tres ousia.* En cambio, para designar la unicidad de esencia solían emplear el vocablo *physis.*

Los Padres latinos siguen otro rumbo. Fue Tertuliano quien fijó las expresiones *substancia* y *natura (=* ousia) para designar con ellas la *esencia* divina y quien empezó a usar la palabra *persona* (= prosopon) para designar a los *tres* sujetos distintos.

2. Ñicea (a.325) identifica también «sustancia» con «hypostasis». El Concilio no habla de las «personas». Su punto de mira es la *consustancialidad* del Hijo con el Padre y, en esta línea, afirma que tiene la misma *sustancia* o *hypóstasis* (cf. MANSI 11,668).

3. Después de Ñicea sigue la confusión durante un tiempo. Por una parte, la palabra προσοπον —versión griega del latino *persona*— encuentra fuerte oposición entre los orientales. Ven en ella el aire teatral de los orígenes y, por tanto, cierto sabor sabeliano. Por otra, los padres de Occidente entendían la palabra *hypostasis* en sentido de sustancia o naturaleza (ουσια) por lo que percibían cierto olor de arrianismo en las frases de los griegos, como si éstos afirmaran tres sustancias divinas. Agustín reconocía que afirmar «una esencia y tres sustancias» suena mal para los oídos latinos *(V De Trinit* 8,10) y San Jerónimo, en un texto que cita Santo Tomás (I q.29 a.2 ad 3) dice que hay veneno en estos dichos.

Poco a poco, y gracias a mutuas influencias, las formulaciones griegas y latinas acabarán por fusionarse. Al fin y al cabo, todos querían expresar la misma fe: una sola divinidad que se despliega siendo Padre, Hijo y Espíritu. En esta labor de compenetración tendrán un lugar destacado los Padres capadocios y especialmente San Basilio (cf. S. GREGORIO NACIANCENO, *Orat 21,35: MG* 35,1124-1125; ATANASIO, *In Omnia mihi* n.6: MG 25,220; BASILIO, *Epist.* 38: MG 32,325-329; *Epist.* 210,5: MG TIXERONT, *Hist. des dogmes* [París [8]1924] 11,77; J. QUASTEN, *Patrología* II [Madrid [3]1977] p.239-240; CH. J. HEFELE, *Histoire des Conciles,* t.I [París 1907] p.445).

4. A fines de la edad patrística, tantos griegos como latinos usan indistintamente los términos de *persona* e *hipóstasis* para designar al «individuo subsistente de una naturaleza» y para denominar a los Tres sujetos trinitarios. Poco a poco, el nombre de *persona* fue predominando sobre el de *hipóstasis.*

Natur. [11]: Los griegos *llamaron hipóstasis a la sustancia individual de naturaleza racional.* Pero esto es lo que para nosotros significa persona. Luego persona es completamente idéntica a hipóstasis.

2. Más aún. Como decimos que hay tres personas divinas, también decimos que hay tres subsistencias. No lo haríamos si persona y subsistencia no significaran lo mismo. Luego persona y subsistencia significan lo mismo.

3. Todavía más. En el comentario *Praedicamentorum* [12], Boecio dice que *usía,* que es lo mismo que *esencia,* significa compuesto de materia y forma. Lo que es compuesto de materia y forma es un individuo del género de la sustancia que es llamado hipóstasis y persona. Luego todos estos nombres significan lo mismo.

En cambio está lo que dice Boecio en el libro *De Duab. Natur.* [13]: *Los géneros y las especies sólo subsisten; los individuos, por su parte, no sólo subsisten, sino que también sustentan.* Pero por *subsistir* son llamadas *subsistencias,* como por *sustentar* son llamadas sustancias o hipóstasis. Así, pues, como a los géneros y las especies no les corresponde ser hipóstasis o personas, las hipóstasis o personas no son lo mismo que las subsistencias.

Más aún. Boecio, en el comentario *Praedicamentorum* [14] dice que la *hipóstasis* se llama materia y que la *usiosis,* esto es, la *subsistencia,* se llama forma. Pero ni la materia ni la forma pueden ser llamadas personas. Luego persona se diferencia de hipóstasis, subsistencia y esencia.

Solución. *Hay que decir:* Según el Filósofo en V *Metaphys.*[15], sustancia tiene dos acepciones. 1) *Una,* por la que *sustancia* es tomada como la *esencia de algo,* y se la indica con la definición, y, así, decimos que la *definición expresa la sustancia de algo.* Esta sustancia los griegos la llaman usía, y que nosotros podemos traducir por *esencia.* 2) *Otra* acepción es la de sustancia como *sujeto o supuesto que subsiste en el género de la sustancia.* Esta acepción, en su sentido general, puede ser denominada con un nombre intencional. Es llamada *supuesto.* Hay también

11. C.3: ML 64,1344. 12. BOECIO, *In Cat. Arist.* l.1 c. *De Subst.* §: Substantia autem quae proprie: ML 64,184. 13. C.3: ML 64,1344. 14. Cf. l.c. nota 12. También, ALBERTO MAGNO, *Sent.* 1 d.23 a.4 arg.1 (BO 25,591). 15. ARISTÓTELES, 4 c.8 n.5 (BK 1017b23): S. Th. lect.10 n.903.

5. Santo Tomás se ve beneficiado por las controversias abiertas sobre el particular a lo largo del siglo XII. El usa el término hypóstasis en una pluralidad de sentidos:

a) A veces lo traduce por *res naturae* (I q.29 a.2; III q.2 a.5 ad 2; q.16 a.12 ad 2) en cuanto que es la realización concreta de la naturaleza por parte del individuo. Es decir, la naturaleza es algo común a todos los individuos de la misma especie y sólo se convierte en *res naturae* cuando queda concretada por las notas individuantes que la determinan en la existencia. La expresión sólo se encuentra anteriormente en San Hilario *(De Trinit.* VIII 22: ML 10,252; IX 3: ML 10,283) y más tarde en Alejandro de Hales *(Summa* 1 q.55 m.1 a.1,2) y Pedro Lombardo *(I Sent.* d.34 c.1).

b) Admite también traducirlo por *sustancia,* en cuanto que la hypóstasis sustenta los accidentes (1 q.29 a.2), si bien reconoce el peligro que este uso entraña, debido a la ambigüedad del término, ya que algunos lo usaron «para inducir a los menos doctos a que reconociesen varias esencias, como reconocían varias personas» (1 q.29 a.3 ad 3).

c) Otras veces identifica hypóstasis con *supuesto,* porque lógicamente es *quasi sub positum* (= lo que está debajo) y asi a la hypóstasis se le atribuye todo cuanto puede decirse del individuo: naturaleza, subsistencia, principios individuales, existencia, accidentes... (1 q.29 a.3 ad 2; 3 q.2 a.3).

d) En ocasiones, lo traduce por *ens subsistens (De Pot.* q.9 a.1; *Summa* 3 q.2 a.3). Al principio, *subsistencia* y *ens subsistens* se usaban indistintamente, pero luego fue más frecuente designar el aspecto concreto del ens subsistens por hypóstasis y reservar el término subsistencia para la forma abstracta, metafísica, en virtud de la cual el ser es concebido como subsistente (1 q.29 a.2 ad 2; 3 q.6 a.3).

e) Pero, más allá de todos estos significados, la traducción más exacta para Santo Tomás es el de *persona.* En definitiva, es el sentido que se recoge en todos los anteriores. Hypóstasis equivale a persona, pero con una importante precisión: «Persona, dirá, añade algo al concepto de hypóstasis: añade la naturaleza racional». Es decir: Hypóstasis puede traducirse por ser subsistente, pero sólo podrá llamarse persona si se trata de un ser subsistente cuya naturaleza sea racional (1 q.29 a.2 ad 1; *De Pot.* q.9 a.1).

tres nombres con los que se expresa algo y que corresponden a la triple consideración que puede hacerse de la sustancia, a saber: *realidad natural, subsistencia e hipóstasis.* Pues por existir por sí mismo y no estar en otro es llamada *subsistencia;* pues decimos que subsiste lo que existe en sí mismo y no en otro. Por ser supuesto de alguna naturaleza común es llamada *realidad natural.* Así, *este hombre* es una realidad natural humana. Por ser supuesto de los accidentes es llamada *hipóstasis o subsistencia.* Estos tres nombres son comunes a todo género de sustancias. El nombre de persona sólo lo es en el género de las sustancias racionales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Para los griegos, *hipóstasis* significa, etimológicamente, individuo del género de la sustancia. Pero por el uso pasó a indicar el individuo de naturaleza racional por su excelencia.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como nosotros decimos que hay tres personas y tres subsistencias divinas, los griegos dicen que hay tres hipóstasis. Pero como la palabra *sustancia,* cuyo significado propio corresponde al de *hipóstasis,* para nosotros tiene un sentido equívoco, pues unas veces significa esencia y otras hipóstasis, para no inducir a error, prefirieron traducir *hipóstasis* por *subsistencia* más que por *sustancia.*

3. *A la tercera hay que decir:* Esencia es, propiamente, lo expresado por la definición. La definición comprende los principios de la especie, pero no los principios individuales. Por eso, en las cosas compuestas de materia y forma, la esencia significa no sólo la forma, ni sólo la materia, sino el compuesto de materia y forma en cuanto que son los principios de la especie. Pero el compuesto de *esta materia* y de *esta forma* tiene razón de hipóstasis y de persona. Pues el alma, y la carne y el hueso pertenecen a la razón de hombre, pero esta alma y esta carne y este hueso pertenecen a la razón de *este hombre.* Así, *hipóstasis* y *persona* a la razón de esencia añaden los principios universales, que no son lo mismo que la esencia en los compuestos de materia y forma, como ya se señaló al tratar la simplicidad divina (q.3 a.3).

4. *A la cuarta hay que decir:* Boecio dice[16] que los géneros y las especies *subsisten* en cuanto que a algunos individuos les corresponde subsistir por el hecho de estar en los géneros y especies comprehendidos en el predicamento de la sustancia; pero no quiso decir que subsistieran las mismas especies y los géneros, a no ser que se acepte la opinión de Platón[17], para quien las especies de las cosas subsisten independientemente de los singulares. Por otra parte, *sostener* es algo que corresponde a los mismos individuos con respecto a los accidentes, que están fuera de la razón de géneros y especies.

5. *A la quinta hay que decir:* El individuo compuesto de materia y forma, por su materia sostiene los accidentes. Por eso, en el libro *De Trin.*[18], Boecio dice: *la forma simple no puede ser sujeto.* Pero que subsista por sí mismo le viene de la forma que no se une a lo subsistente, sino que da el ser actual a la materia para que el individuo pueda subsistir. Así, la hipóstasis se atribuye a la materia, y *usiosin* o subsistencia a la forma, porque la materia es principio para sostener, y la forma es principio para subsistir.

ARTICULO 3

El nombre persona, ¿se puede o no se puede dar a lo divino?

In Sent. 1 d.23 a.2; *De Pot.*, q.9 a.3; *Quodl.* 12 a.5.

Objeciones por las que parece que el nombre *persona* no puede darse a lo divino:

1. Dice Dionisio al comienzo del *De Div. Nom.*[19]: *De todo lo oculto de la sublime sustancia divina nadie debe atreverse a decir o pensar más que lo que nos ha sido comunicado directamente en las Santas Escrituras.* Pero el nombre *persona* no nos ha sido dado en toda la Sagrada Escritura, ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento. Luego no hay que utilizar el nombre *persona* aplicándolo a lo divino.

2. Más aún. Dice Boecio en el libro *De Duab. Natur.*[20]: *Parece que el nombre de*

16. *In Porphyrium*, l.1 § *Mox de generibus:* ML 64,85. Las objeciones 4 y 5 a las que responde STO. TOMÁS, están incluidas en el *Sed contra* (En cambio). 17. Cf. BOECIO, l.c. nota 16. 18. c.2: ML 64,1250. 19. C.1 § 1: MG 3,588: S. Th. lect.1 20. C.3: ML 64,1344.

persona tiene su origen en aquellas personas que, en las comedias y tragedias, representaban a alguien. Pues persona viene de personar, ya que en algo hueco el sonido necesariamente es mayor. Pues bien, estas personas los griegos las llamaban prosopa, que son las máscaras que se ponían delante de la cara y de los ojos tapando el rostro. Pero esto no le corresponde a lo divino, a no ser, quizás, como metáfora. Luego el nombre *persona* no se da a Dios más que metafóricamente.

3. Todavía más. Toda persona es hipóstasis. Pero el nombre *hipóstasis* parece que no le corresponde a Dios, pues, según Boecio[21], significa lo que sostiene los accidentes, que en Dios no hay. Y Jerónimo también dice[22] que en el nombre *hipóstasis, el veneno se oculta bajo la miel.* Luego el nombre *persona* no hay que darlo a Dios.

4. Por último. Suprimida la definición, suprimido lo definido. Pero parece que la definición de persona anteriormente dada (a.1), no le corresponde a Dios. Porque conlleva conocimiento discursivo, que no le corresponde a Dios, como ya se demostró (q.14 a.7), y, asi, no se puede decir: Dios de *naturaleza racional.* Y también porque no puede decirse: Dios *sustancia individual,* pues el principio de individuación es la materia, y Dios es inmaterial; y no sustenta accidentes para que se le pueda llamar sustancia. Luego a Dios no debe atribuírsele el nombre *persona.*

En cambio está lo que se dice en el Símbolo de Atanasio[23]: *Una es la persona del Padre, otra la del Hijo y otra la del Espíritu Santo.*

Solución. *Hay que decir:* Persona significa lo que en toda naturaleza es perfectísimo, es decir, lo que subsiste en la naturaleza racional. Por eso, como a Dios hay que atribuirle todo lo que pertenece a la perfección por el hecho de que su esencia contiene en sí misma toda perfección, es conveniente que a Dios se le dé el nombre de persona[d]. Sin embargo, no en el mismo sentido[e] con que se da a las criaturas, sino de un modo más sublime; así como los otros nombres que damos a Dios, como ya dijimos anteriormente al tratar sobre los nombres de Dios (q.13 a.3).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando el nombre *persona* no se encuentre en la Escritura del Antiguo y del Nuevo Testamento aplicado a Dios, sin embargo, su significado sí se encuentra muchas veces y aplicado a Dios. Es decir, El es el Ser en grado sumo y absolutamente inteligente. Si se requiriera que se hablase de Dios sólo con aquellas mismas palabras

21. BOECIO, l.c. nota 20. 22. Epist.15 *ad Damasum:* ML 22,357. 23. *Symbolo Quicumque:* MA 2,1354; DZ 39.

d. S. T. así lo defiende ya en su juventud *(In Sent.* 1 d.23 q.1 a.2) sin que haya variación en su pensamiento al correr de los años. El sabe que, en los primeros siglos, hubo mucha fluctuación en el uso del término «persona» aplicado a Dios; y que incluso los concilios usaron vocablos distintos para dar a entender la misma fe: así, por ejemplo, la Iglesia define que en Dios «hay tres hypóstasis o personas» (II Cont. Constantinopla, a.553: DENZ. 213); o «tres subsistencias consustanciales» (Lateranense a.649: DENZ. 254); o «tres personas» (Bracarense a.561: Denz 231; XI Toledo a.675: Denz. 281). Pero sabe también que el término *persona* viene avalado por una larga tradición. Desde Tertuliano, la fórmula va ganando adeptos hasta que se llega a una práctica unanimidad en tiempos de San Basilio. S. T. se limita a citar el símbolo atanasiano que usa formalmente la expresión, pero sin duda tiene presente también los decretos del recién celebrado IV conc. de Letrán, a.1215, que también la emplea.

e. No del mismo modo, sino de una «forma más noble» dice en las Sentencias; de una manera «más excelente» confirma en la Suma. Y alude expresamente a la cuestión 13 de la primera parte, donde plantea el lenguaje analógico sobre Dios.

En su comentario a las Sentencias *(In Sent.* 1 d.23 q.1 a.3) S. T. hace un recuento de las múltiples opiniones acerca del particular, dividiéndolas en dos grandes grupos, que él mismo califica de *equivocistas* y *univocistas.* Después de rechazar ambos extremos, busca el equilibrio en una vía intermedia, la *analógica.* Recordar lo dicho en las notas a los artículos 3 y 5 de la q.13. «Aunque el término *persona* en su significado originario no convenga a Dios, sin embargo, en cuanto a su contenido, es a Dios a quien más conviene» (I q.29 a.3 ad 2 y ad 3; cf. I. MANCINI, *Tommaso d' Aquino e le forme altuali di Teologia:* Atti Congresso Internazionale, Roma-Nápoles, III [1976] p.80).

con que se nos habló de Dios en la Sagrada Escritura, se seguiría que nunca se podría hablar de Dios con una lengua distinta a la usada en la Escritura del Antiguo y del Nuevo Testamento. Encontrar nuevas palabras que expresen la antigua fe sobre Dios empezó a ser necesario para poder discutir con los herejes. Y esta novedad de palabras no hay por qué evitarla, pues no es profana, ya que no discrepa del sentido de la Escritura. El Apóstol (1 Tim 6,20), lo que enseña es a evitar *las novedades de las palabras profanas.*

2. *A la segunda hay que decir:* Aun cuando el sentido original del nombre *persona* no le corresponde a Dios, sin embargo, su significado sí le corresponde a Dios en grado sumo. Pues, porque en las comedias y tragedias se representaba a personajes famosos, se impuso el nombre de persona para indicar a alguien con dignidad. Por eso en las iglesias empezó la costumbre de llamar personas a los que tienen alguna dignidad. Por lo cual algunos[24] definen la persona diciendo que es la *hipóstasis distinguida por la propiedad relativa a la dignidad.* Como quiera que subsistir en la naturaleza racional es de la máxima dignidad, todo individuo de naturaleza racional es llamado persona, como ya dijimos (a.1). Pero la dignidad de la naturaleza divina supera toda dignidad. Por eso, en grado sumo a Dios le corresponde el nombre de *persona.*

3. *A la tercera hay que decir:* El nombre *hipóstasis* en su sentido original no le corresponde a Dios, puesto que El no sustenta accidentes; pero sí le corresponde indicando la realidad subsistente. Jerónimo dice que bajo este nombre se esconde veneno, porque antes de que este nombre fuera plenamente conocido por los latinos, los herejes con este nombre confundían a la gente sencilla para que confesaran muchas esencias como se confiesan muchas hipóstasis; debido a que el nombre de *sustancia,* cuyo equivalente griego es el de *hipóstasis,* generalmente es tomado entre nosotros por esencia.

4. *A la cuarta hay que decir:* Dios puede ser llamado *naturaleza racional* en cuanto que no implica proceso discursivo, sino naturaleza intelectual. *Individuo,* en cambio, no puede corresponderle a Dios en cuanto referido a la materia como principio de individuación, sino sólo en cuanto que implica incomunicabilidad. *Sustancia,* por otra parte, le corresponde a Dios en cuanto que significa existir por sí mismo. Algunos[25] dicen que la definición de Boecio que hemos citado anteriormente (a.l), no es una definición de persona en el sentido en el que lo atribuimos a Dios. Por lo cual, Ricardo de San Víctor[26], queriendo corregir dicha definición, dijo que persona, aplicado a Dios, es *la existencia incomunicable de la naturaleza divina.*

ARTICULO 4

El nombre persona, ¿significa o no significa relación? [f]

In Sent. 1 d.23 a.3; d.26 q.1 a.1; *De Pot.* q.9 a.4.

Objeciones por las que parece que el nombre persona, en Dios, no significa relación, sino sustancia:

24. Cf. ALANO DE INSULIS, *Theol. Reg.* reg.32: ML 210,637. 25. Cf. RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trin.* l.4 c.21: ML 196,945. 26. Ib.

f. San Agustín era reacio al empleo del vocablo «persona». Piensa que si se adoptó su uso fue debido únicamente a la pobreza del lenguaje humano. Su dificultad estriba en que la persona es, de suyo, un concepto absoluto, no relativo (autónomo, independiente, subsistente): si, pues, se afirman tres Personas en Dios fácilmente podría pensarse que se está hablando de tres dioses *(VIl De Trinit.* 4,9).

Pues bien, «quizás lo más genial de la sistematización trinitaria de Tomás» —la frase es de Rovira Belloso, l.c. 310)— sea el haber puesto en claro que precisamente la *incomunicabilidad* —faceta esencial del concepto de persona— que en las criaturas es algo absoluto, en Dios es por necesidad algo relativo.

a) «Persona» y «persona divina».—Se trata de dos conceptos análogos, de los cuales el primero es más general que el otro. Por lo mismo, cuanto se diga de la persona en general ha de poderse afirmar (analógicamente) de la persona divina, pero no viceversa (1 q.29 a.4).

b) «Persona en general».—Como ya se dijo, engloba tres elementos esenciales: incomuni-

1. Dice Agustín en el VIl *De Trin.*[27]: *Cuando decimos persona del Padre, no estamos diciendo nada distinto a sustancia del Padre. Pues con respecto a sí mismo es persona, no con respecto al Hijo.*

2. Más aún. Investigar el *qué* de una cosa, es investigar su esencia. Pero como dice Agustín en el mismo libro[28]: Al decir *Tres son ¿os que dan testimonio en el cielo: El Padre, el Hijo y el Espíritu,* si se pregunta *¿Qué tres?* se responde: *Las Tres Personas.* Luego el nombre *persona* significa *esencia.*

3. Todavía más. Según el Filósofo en IV *Metaphys.*[29], lo indicado por el nombre es su definición. Pero, como se dijo (a.1), la definición de persona es: *Sustancia individual de naturaleza racional.* Luego el nombre *persona* significa la sustancia.

4. Por último. En los hombres y los ángeles, persona no indica relación, sino algo absoluto. Por lo tanto, si en Dios indicase relación, tendría sentido equívoco al implicarlo a Dios, a los hombres y a los ángeles.

En cambio está lo que dice Boecio en el libro *De Trin.*[30]: Todo nombre referente a las personas indica relación. Pero ningún nombre está más referido a las personas que el de *persona.* Luego el nombre *persona* significa relación.

Solución. *Hay que decir:* En cuanto al significado del nombre *persona* aplicado a las Personas divinas, la dificultad brota al aplicarlo a tres, hecho que va contra la naturaleza propia de los nombres esenciales; y porque tampoco implica relación como los nombres que la indican. Por eso algunos[31] estimaron que el nombre *persona* en sí mismo, en cuanto palabra, aplicado a Dios, significa la esencia, como lo pueden indicar *Dios* o *Sabio;* pero ante la provocación de los herejes y por orden conciliar, se admitió que pudiera ser usada en el sentido de relación; y de modo especial, usada en plural o en sentido partitivo, como cuando decimos *Tres personas,* o *una es la persona del Padre y otra la del Hijo.* Usada en singular, puede tener sentido absoluto o relativo. No parece que este argumento sea suficiente. Porque si el nombre *persona,* en cuanto palabra, no significa más que la esencia en lo divino, al decir *tres personas* no sólo se solventa la calumnia de los herejes, sino que se les da pie para otras aún mayores.

Fue así como otros[32] estimaron que *persona* en lo divino significa, al mismo

27. C.6: ML 42,943. 28. Cf. *De Trin.* 1.7 c.4: ML 42,940; c.5: ML 42,943; 1.5 c.9: ML 42,913. 29. ARISTÓTELES,3 c.7 n.9 (BK 1012a23): S. Th. lect.16 n.733. 30. C.6: ML 64,1254. 31. Cf. S. AGUSTÍN, *De Trin.* l.7 c.5: ML 42,943; Autor de la *Summa Sent.* tr.1 c.9: ML 176. 32. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.1 d.25 c.2 (QR 1,159).

---

cabilidad, subsistencia e intelectualidad. Estos tres elementos se han de dar, evidentemente, en los conceptos menos generales como son los de persona *humana* y persona *divina.* Pero se han de dar, también evidentemente, de una forma distinta (análoga).

c) «Persona humana».—En la persona humana, los caracteres de incomunicabilidad y de subsistencia sobrevienen de la sustancia, de los principios esenciales, de ahí que el concepto de persona connote algo sustancial absoluto. La sustancia no es algo relativo, sino algo que existe en sí y por sí misma. Es un *ad se,* no un *ad aliud.* En este sentido, tiene razón Agustín cuando afirma que «es un absurdo dar un sentido relativo a la palabra sustancia» (l.c.).

d) «Persona divina».—Pero en Dios no sucede así. La «incomunicabilidad» le viene no de la esencia, sino de la *relación de origen.* Tenemos así la paradoja de que lo propio y característico de la persona divina no es lo absoluto —lo absoluto es siempre *común* a los Tres— sino lo relativo: «lo que hace que una persona sea *incomunicable* no puede ser algo *común»,* escribe Tomás *(De Pot.* q.9 a.9 ad 18). El Padre es Dios, pero no es ni el Hijo ni el Espíritu Santo. A su vez, el Hijo es Dios, pero ni es el Padre ni es el Espíritu. *Padre* e *Hijo* son conceptos relativos, y sólo en cuanto se oponen relativamente se distinguen y vienen a ser incomunicables. En aquello que se identifican con la esencia son absolutos; en aquello que se diferencian son *relativos.* Ahora bien, eso que los diferencia, que los hace *incomunicables,* que los caracteriza como *individualidades,* es lo que llamamos *persona.* Por esto, persona en Dios equivale a relación, pero no a relación sin más —puesto que así sólo dice orden a su correlativo y no sería subsistente— sino a relación *subsistente,* a relación en cuanto que se identifica realmente con la esencia *(1 Sent.* d.23 q.1 a.3; d.26 q.1 a.2; *De Pot.* q.9 q.4; *Summa* 1 q.29 a.4). El punto principal está, pues, en la distinción o incomunicabilidad, hasta el punto de que el teólogo deja como entre paréntesis la grandeza espiritual (intelectual) de la persona.

tiempo, esencia y relación. Algunos dijeron que significaba esencia directamente; indirectamente significaba relación. Porque *persona* indica que es *una por si misma;* que la *unidad* pertenece a la esencia; y que *por sí misma* implica indirectamente relación. Así, el Padre existe por sí mismo, siendo distinto del Hijo por relación.

Otros[33] apuntaron lo mismo, pero al revés, es decir, que directamente significaba relación, e indirectamente esencia. Porque, en la definición de persona, *naturaleza* entra indirectamente. Estos últimos se acercaron más a lo correcto.

Así, pues, para demostrar la solución a este problema hay que tener presente que puede haber algo cuyo significado es aplicado a algo reducido y, sin embargo, no se aplica a algo más extendido. Ejemplo: *Racional* está incluido en el significado de *hombre,* y, sin embargo, no en el de *animal.* Por eso lo que hay que analizar en el significado de animal es distinto de lo incluido en el significado del *animal que es el hombre.* De modo parecido, analizar el significado de *persona* en su aplicación general es distinto de lo incluido en el significado de persona aplicado a las *personas divinas.*

Pues, como ya se dijo (a.1), en general persona indica la *sustancia individual de naturaleza racional.* Individuo es lo indistinto en sí mismo, pero distinto de los demás. Por lo tanto, en cualquier naturaleza, persona significa lo que es distinto en aquella naturaleza, como en la naturaleza humana indica esta carne, estos huesos y esta alma, que son los principios que individualizan al hombre. Estos principios, aun cuando no significan persona, sin embargo, sí entran en el significado de persona humana.

Por otra parte, como ya dijimos (q.28 a.3), la distinción de las personas divinas no tiene otro fundamento que las relaciones de origen. Y la relación no es como la del accidente inherente al sujeto, sino que es la misma esencia divina. Por lo tanto, así como la deidad es Dios, la paternidad divina es Dios Padre, que es persona divina. Así, pues, Persona divina significa relación subsistente. Y esto es lo mismo que decir relación sustancial, que no es más que la hipóstasis subsistente en la naturaleza divina; aun cuando lo subsistente en la naturaleza divina no es distinto de la misma naturaleza divina.

Según todo esto, es cierto que persona significa directamente relación e indirectamente esencia; sin embargo, no significa relación en cuanto relación, sino en cuanto relación hipostática. Igualmente, también significa directamente esencia e indirectamente relación; en cuanto que la esencia es lo mismo que la hipóstasis. Y la hipóstasis se distingue por la relación. De este modo, la relación en cuanto tal, indirectamente está en la razón de persona.

Según todo esto, también puede decirse que este significado de *persona* no se tenía presente antes de las calumnias de los herejes; por eso no se usaba este significado de *persona,* a no ser sólo como uno de los nombres absolutos. Pero después se admitió que fuera usado en sentido de relación debido a lo congruente de su significado. Es decir, no sólo que equivaliera a relación por el uso, como decían algunos, sino que fuera equivalente por su mismo significado.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* El nombre *persona* se dice con respecto a sí, no a otro, porque indica relación; pero no en cuanto relación sino en sentido sustancial, que es propio de la relación hipostática. Por eso dice Agustín que significa la esencia, en cuanto que en Dios esencia e hipóstasis son lo mismo. Pues en Dios no hay diferencia entre *lo que es* y *aquello por lo que es.*

2. *A la segunda hay que decir: ¿Qué?* algunas veces es una pregunta sobre la naturaleza que indica la definición; como cuando se pregunta: *¿Qué es el hombre?* y se responde: *Animal racional mortal.* Otras veces es una pregunta sobre el sujeto; como cuando se pregunta: *¿Qué nada en el mar?,* y se responde: *El pez.* Así, a la pregunta: *¿Qué tres?,* la respuesta: *Tres Personas.*

3. *A la tercera hay que decir:* Como ya se dijo (sol.), la sustancia individual, distinta e incomunicable, en Dios tiene que ser entendida como la relación.

4. *A la cuarta hay que decir:* Aunque en algo reducido haya conceptos dis-

33. Cf. GUILLERMO ALTISIODORO, *Summa Aurea,* p.1.ª tr.6 c.3 (fol.11a).

tintos, no es motivo para provocar equívocos en algo más extendido. Pues, aun cuando la definición de caballo y de asno sea distinta, sin embargo, ambas entran unívocamente en la de *animal;* porque la definición general de animal les corresponde a ambos. Por eso, aun cuando la relación esté contenida en la significación de persona divina y no en la significación de persona angélica o humana, no se puede concluir que *persona* se aplica equívocamente. Tampoco quiere decir esto que se aplique unívocamente, pues, como ya quedó demostrado (q.13 a.5), nada puede decirse unívocamente de Dios y de las criaturas.

CUESTIÓN 30

Sobre la pluralidad de las personas divinas

Ahora toca estudiar lo referente a la pluralidad de las personas divinas. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Hay o no hay varias personas en Dios?—2. ¿Cuántas son?—3. ¿Qué significado tienen en Dios los términos numerales?—4. Sobre el nombre *persona* aplicado en común.

ARTICULO 1

¿Hay o no hay varias personas en Dios?

In Sent. 1 d.2 a.4; d.23 a.4; *Compend. Theol.* c.50.55; *De Pot.* q.9 a.5; *Quodl.* 7 q.3 a.1.

Objeciones por las que parece que no hay varias personas en Dios:

1. Persona es la sustancia individual de naturaleza racional. Por lo tanto, si en Dios hay varias personas, habrá varias sustancias. Esto es herético.

2. Más aún. La pluralidad de propiedades absolutas no constituye distinción de personas ni en Dios ni en nosotros. Por lo tanto, mucho menos la constituirá la distinción de relaciones. Pero, como se dijo anteriormente (q.28 a.3), en Dios no hay más pluralidad que la de relaciones. Luego no puede decirse que en Dios haya varias personas.

3. Todavía más. Hablando de Dios, Boecio dice [1] que El es verdaderamente uno, en quien no hay número. Pero la pluralidad conlleva número. Luego en Dios no hay varias personas.

4. Por último. Donde hay número, allí hay todo y parte. Por lo tanto, si en Dios hay un número de Personas, allí hay todo y parte. Esto contradice la simplicidad divina.

En cambio está lo que dice Atanasio [2]: *Una es la persona del Padre, otra la del Hijo y otra la del Espíritu Santo.* Luego el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son varias personas.

Solución. *Hay que decir:* De los presupuestos establecidos se sigue que en Dios hay varias Personas. Quedó demostrado anteriormente (q.29 a.4), que el nombre *Persona* en Dios significa relación como realidad subsistente en la naturaleza divina. Y también hemos sostenido (q.28 a.1,3 y 4) que en Dios hay varias relaciones reales. Por lo tanto, se sigue que hay varias realidades subsistentes en la naturaleza divina. Esto indica que hay varias personas en Dios.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir: Sustancia* no entra en la definición de persona significando esencia, sino supuesto. Esto es claro al añadirle *individual.* Para indicar esta sustancia, los griegos usan el término *hipóstasis.* Por eso, así como nosotros decimos tres personas, ellos dicen tres hipóstasis. Pero no solemos decir tres sustancias para que no se entienda tres esencias, debido a lo equívoco del término.

2. *A la segunda hay que decir:* En Dios las propiedades absolutas, como bondad y sabiduría, no se oponen entre sí; por lo

1. *De Trin.* c.3: ML 64,1251. 2. *Symbolo Quicumque:* MA 2,1354; DZ 39.

tanto, tampoco se distinguen realmente. Así, aun cuando les corresponda subsistir, sin embargo, no son varias realidades subsistentes, pues esto es ser persona. Por otra parte, las propiedades absolutas en las cosas creadas no subsisten, aun cuando entre sí se distinguen realmente como la blancura y la dulzura. Pero en Dios las propiedades relativas subsisten y se distinguen realmente entre sí, como ya se dijo (q.28 a.3; q.29 a.4). Por lo tanto, la pluralidad de tales propiedades es suficiente para la pluralidad de personas en Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* Debido a su total unidad y simplicidad, en Dios hay que excluir toda pluralidad de realidades absolutas; pero no la pluralidad de relaciones. Porque las relaciones se atribuyen de alguien a otro, y, así, no implican composición en aquel de quien se dice, como enseña Boecio en el mismo libro[3].

4. *A la cuarta hay que decir:* El número es doble. A saber: Número simple o absoluto, como dos, tres, cuatro. Y número en lo enumerado, como dos hombres, dos caballos. Así, pues, si en Dios se toma el número absoluto o abstracto, nada impide que en El se dé el todo y la parte. Pues no se da más que en nuestro entendimiento, ya que el número absoluto en lo enumerado no se da más que en el entendimiento. Si, por otra parte, tomamos el número como presente en lo enumerado, en las cosas creadas uno es parte de dos, y dos de tres; y un hombre, de dos; y dos, de tres. Pero en Dios no es así, porque el Padre es tanto cuanto es la Trinidad, como se demostrará más adelante (q.42 a.4 ad 3).

ARTICULO 2

En Dios, ¿hay o no hay más de tres personas?

In Sent. 1 d.10 a.5; d.33 a.2 ad 1; *Cont. Gentes* 4,26; *Compend. Theol.* c.56.60; *De Pot.* q.9 a.9.

Objeciones por las que parece que en Dios hay más de tres personas:

1. Tal como hemos dicho (a.1), en Dios la pluralidad de personas lo es por la pluralidad de propiedades relativas. Pero, como también se ha dicho (q.28 a.4), en Dios las relaciones son cuatro: paternidad, filiación, espiración de ambos y procesión. Luego en Dios hay cuatro personas.

2. Más aún. En Dios la diferencia entre naturaleza y voluntad no es mayor que la existente entre naturaleza y entendimiento. Pero en Dios una es la persona que procede por voluntad, como el amor; y otra la que procede por naturaleza, como el Hijo. Luego también una es la que procede por el entendimiento, como la Palabra; y otra la que procede por naturaleza, como el Hijo. De este modo, se concluye que no son sólo tres las personas que hay en Dios.

3. Todavía más. En las cosas creadas, lo más excelente tiene más operaciones intrínsecas; como el hombre, que, sobre otros animales, tiene el entender y el querer. Pero Dios es infinitamente superior a toda criatura. Luego en El no sólo está la persona que procede por voluntad y por entendimiento, sino por otros infinitos modos. Luego en Dios hay infinitas personas.

4. Y también. Por su infinita bondad, el Padre se comunica infinitamente a sí mismo, produciendo la persona divina. Pero también en el Espíritu Santo hay infinita bondad. Luego el Espíritu Santo produce una persona divina, y ésta otra, y así hasta el infinito.

5. Por último. Todo lo contenido en un determinado número es medido; pues el número es una determinada medida. Pero, tal como dice Atanasio[4], las personas divinas son inmensas: *El inmenso Padre, el inmenso Hijo, el inmenso Espíritu Santo.* Luego no caben en el número tres.

En cambio está lo que se dice en 1 Jn 5,7: *En el cielo tres son los que dan testimonio: El Padre, la Palabra y el Espíritu Santo.* Y a quienes preguntan *¿Qué tres?* se responde: *Tres personas,* como dice Agustín en el VII *De Trin.*[5] Así, pues, en Dios sólo hay tres personas.

Solución. *Hay que decir:* Según los presupuestos establecidos, es necesario poner en Dios sólo tres personas. Quedó demostrado (a.l) que varias personas son varias relaciones subsistentes, dis-

3. *De Trin.* c.6: ML 64,1354. 4. L.c nota 2. 5. C.4: ML 42,940; c.6: ML 42,943; l.5, c.9: ML 42,913.

tintas realmente entre sí. La distinción real entre las relaciones divinas no existe más que en razón de la oposición relativa. Por lo tanto, es necesario que a dos personas les correspondan dos relaciones opuestas. Y si no hay dos relaciones opuestas, es necesario que le correspondan a la misma persona. Por lo tanto, la paternidad y la filiación, por ser dos relaciones opuestas, por necesidad corresponden a dos personas. Así, pues, la paternidad subsistente es la persona del Padre; y la filiación subsistente es la persona del Hijo. Las otras dos relaciones no se oponen a ninguna de las dos personas, pero se oponen entre sí. Por lo tanto, es imposible que le correspondan a una persona. Por consiguiente, es necesario o que una de las relaciones le corresponda a ambas personas; o que una le corresponda a una persona, y otra a la otra persona. No puede ser que la procesión le corresponda al Padre y al Hijo, ni a uno de los dos; porque la conclusión sería que la procesión del entendimiento, que es la generación divina por la que hay paternidad y filiación, se originaría por procesión de amor, por la que hay espiración y procesión, siempre que la persona que engendra y la engendrada procediesen de la que espira. Esto va contra los presupuestos establecidos (q.27 a.3 ad 3). Por lo tanto, hay que concluir que la espiración le corresponde a la persona del Padre y a la persona del Hijo, si bien no mantiene ninguna oposición relativa ni a la paternidad ni a la filiación. Consecuentemente, es necesario que la procesión corresponda a otra persona, que es llamada la persona del Espíritu Santo, que procede por amor, como quedó establecido (q.27 a.4). Hay, por lo tanto, tres personas en Dios: El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando sean cuatro las relaciones en Dios, sin embargo una de ellas, la espiración, no se separa de la persona del Padre y de la del Hijo, sino que le corresponde a ambas. Así, aun cuando sea relación, no es llamada *propiedad,* porque no le corresponde sólo a una persona, ni tampoco es relación *personal,* esto es, no constituye persona. Pero estas tres relaciones: paternidad, filiación y procesión, son llamadas *propiedades personales* como si constituyeran persona, pues la paternidad es la persona del Padre; la filiación, la del Hijo; la procesión, la del Espíritu Santo.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo que procede intelectualmente, como la Palabra, lo hace con razón de semejanza, como también lo hace la que procede naturalmente. Así, ya dijimos anteriormente (q.27 a.2; q.28 a.4), que la procesión de la Palabra es la misma generación natural. Por su parte, el Amor, en cuanto tal, no procede como semejanza de aquello de lo que procede (aun cuando en Dios el amor, por ser divino, sea de la misma esencia). Por eso, en Dios la procesión de Amor no es llamada generación.

3. *A la tercera hay que decir:* El hombre, al ser más perfecto que los otros animales, tiene más operaciones intrínsecas que ellos, porque su perfección lo es por composición. Por eso, en los ángeles, que son más perfectos y simples, hay menos operaciones intrínsecas que en el hombre; pues en ellos no se da el imaginar, sentir, y similares. Pero en Dios, en sí mismo, no hay más que una operación, que es su esencia. Y por qué hay entonces dos procesiones en El, ya quedó demostrado anteriormente (q.27 a.3 y 5).

4. *A la cuarta hay que decir:* Aquel argumento sería viable si el Espíritu Santo tuviera numéricamente otra bondad distinta de la bondad del Padre. Pues entonces sería necesario que, así como el Padre, por su bondad, produce la persona divina, también lo hiciera el Espíritu Santo. Pero la bondad del Padre y del Espíritu Santo es una y la misma. Y no hay distinción más que por la relación de las personas. Por eso, al Espíritu Santo le corresponde la bondad como tenida por otro; mientras que al Padre le corresponde como principio desde el que se comunica a otro. Por lo demás, la operación de relación no permite que, con la relación del Espíritu Santo, haya relación de principio personal, pues el Espíritu Santo procede de las otras dos personas que puede haber en Dios.

5. *A la quinta hay que decir:* Un número determinado, tomado como número simple que se da sólo intelectualmente, se mide por el uno. Pero si en las personas divinas es tomado como número de realidades, no cabe la razón de

medida. Pues al ser idéntica la magnitud de las tres Personas, como se demostrará (q.42 a. 1.4), no cabe el medir lo mismo por lo mismo.

ARTICULO 3

Los términos numerales, ¿ponen o no ponen algo en Dios?

In Sent. 1 d.24 q.1 a.3; *Quodl.* 10 q.1 a.1; *De Pot.* q.9 a.7.

Objeciones por las que parece que los términos numerales ponen algo en Dios:

1. La unidad divina es su esencia. Pero todo número es la unidad repetida. Luego en Dios el término numeral significa su esencia. Por lo tanto, algo pone en Dios.

2. Más aún. Lo que se dice de Dios y de las criaturas, a Dios le corresponde de un modo más sublime que a las criaturas. Pero los términos numerales ponen algo en las criaturas. Luego mucho más lo pondrán en Dios.

3. Todavía más. Si en Dios los términos numerales no ponen algo, sino que sólo excluyen, como la pluralidad excluye la unidad, y al revés, no habría más que un círculo vicioso intelectual ofuscando el entendimiento sin esclarecer nada. Esto es incongruente. Por lo tanto, hay que concluir que los términos numerales algo ponen en Dios.

En cambio está lo que dice Hilario en el IV *De Trin.*[6]: *Confesar consorcio* (que es confesar pluralidad) *arrincona la idea de singular y de soledad.* Y, en el libro *De Fide*[7], Ambrosio escribe: *Al decir que Dios es uno, la unidad excluye la pluralidad de dioses, y no ponemos cantidad alguna en Dios.* Todos estos términos, pues, parece que se aplican a Dios para excluir algo, no para ponerlo.

Solución. *Hay que decir:* En *Sententiis*[8], el Maestro dice que los términos numerales no ponen algo en Dios, sino que sólo excluyen. Otros[9], en cambio, sostienen lo contrario.

Para demostrar la solución a este problema hay que tener presente que toda pluralidad es consecuencia de alguna división. Hay una doble división. 1) *Una,* material, y se hace por la división de lo continuo. De ésta deriva el número como especie de la cantidad. Por eso, este tipo de número no se encuentra más que en los seres materiales, portadores de cantidad. 2) *La otra* división es formal, y se hace por realidades opuestas o por diversas formas. De ésta deriva la multitud, que no se encuentra en algún género, sino que pertenece a los transcendentales por cuanto que el ser se divide en uno y muchos. A este tipo de multitud sólo le corresponde estar en los seres inmateriales.

Fue así como algunos, no teniendo presente más que la multitud como especie de la cantidad indivisa, porque veían que la cantidad indivisa no se da en Dios, sostuvieron que los términos numerales no ponen algo en Dios, sino que sólo excluyen.

Otros, por su parte, y teniendo presente lo mismo, sostuvieron que así como en Dios se pone la ciencia por la razón propia de ciencia y no por la razón de su género, así también en Dios se pone el número por la razón propia de número y no por la razón de su género, que es la cantidad.

Nosotros sostenemos que los términos numerales, atribuidos a lo divino, no se toman del número como especie de la cantidad, porque, de ser así, no se atribuiría a Dios más que metafóricamente, lo mismo que otras propiedades corporales, como anchura, longitud y similares; sino que los términos numerales se toman de la multitud como transcendente. Tomada así, la multitud es aplicable a muchos, como el uno, que es convertible con el ser. Este tipo de uno, y tal como ya se dijo (q.11 a.1) al tratar de la unidad de Dios, no añade al ser más que la negación de división. Pues *uno* significa *ser indiviso.* Así, siempre que se dice *uno* se está indicando aquella realidad indivisa; como cuando decimos *uno* referido al hombre se está indicando la naturaleza o sustancia indivisa del hombre. Por lo mismo, al decir *muchas* cosas, la multitud, tomada en este sentido, indi-

6. § 17: ML 10,111. 7. L.1, c.2 § 19: ML 16,555. 8. PEDRO LOMBARDO, l.1 d.24 c.1 (QR 1,153). 9. La opinión contraria a la de Pedro Lombardo parece ser la sostenida por los Maestros de París. Cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* 1 d.24 a.2 q.1 concl. (QR 1,426).

ca aquellas cosas cada una indivisa en sí misma. Además, el número, como especie de la cantidad, pone un determinado accidente adherido al ser. Lo mismo hace el uno como principio del número.

Por lo tanto, los términos numerales en lo divino indican lo mismo que aquello a lo que se aplican; en esto nada añaden, sino sólo negación, como se ha dicho. Sobre este punto el Maestro en *Sententiis* opinó correctamente. Como cuando decimos *la esencia es una,* el uno significa la esencia indivisa; cuando decimos *la persona es una,* significa la persona indivisa; cuando decimos *las personas son varias,* significa aquellas personas implicando la indivisión en cada una de ellas. Pues a la razón de multitud pertenece el estar constituida por unidades.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* el uno, referido a los transcendentales, es común a la sustancia y a la relación. Igualmente la multitud. Por eso, puede estar en Dios tanto por la sustancia como por la relación, según corresponda a quienes se aplique. Sin embargo, estos nombres, aplicados a la esencia o a la relación, por su significación propia, sólo añaden negación de división, como ya se ha dicho (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* La multitud que pone algo en las cosas creadas es especie de la cantidad, no atribuible a la divinidad. Sólo le es atribuible la multitud transcendente, que no añade algo a lo que se atribuye, sino que indica lo indiviso de cada uno. Esta es la multitud atribuible a Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* El uno no excluye la multitud, sino la división que es anterior, en cuanto tal, al uno y a la multitud. Por otra parte, la multitud no excluye la unidad, sino que excluye la división en cada uno de aquellos de los que consta la multitud. Y esto ya se ha tratado al hablar de la unidad divina (q.11 a.2 ad 4). Sin embargo, hay que tener presente que las autoridades que hemos mencionado, oponiéndose entre ellas, no prueban suficientemente la cuestión que estamos tratando. Pues, aun cuando con la pluralidad se excluya la soledad, y con la unidad se excluya la pluralidad de dioses, sin embargo, no se concluye que con tales nombres no se indique esto. Pues, por ejemplo, la blancura excluye la negritud. Sin embargo, con el nombre blancura no se está indicando sólo la exclusión de negritud.

ARTICULO 4

El nombre persona, ¿puede o no puede ser común a las tres personas?

In Sent. 1 d.25 a.3; *De Pot.* q.8 a.3 ad 11.

Objeciones por las que parece que el nombre *persona* no puede ser común a las tres personas:

1. Nada hay común a las tres personas, sólo la esencia. Pero el nombre *persona* no indica directamente la esencia. Luego no es común a las tres.

2. Más aún. Lo común se opone a lo incomunicable. Pero a la razón de persona pertenece ser incomunicable, según la definición de Ricardo de San Víctor aducida anteriormente (q.29 a.3 ad 4). Luego el nombre *persona* no es común a las tres.

3. Todavía más. Si fuera común a las tres, esto común sería real o de razón. Real no puede ser, ya que las tres personas serían una sola. Tampoco sólo de razón, ya que *persona* sería universal, y en Dios, como ya quedó demostrado (q.3 a.5), no hay universal ni particular, ni género ni especie. Por lo tanto, el nombre *persona* no es común a las tres.

En cambio está lo que dice Agustín en el VII *De Trin.*[10]: Si se pregunta *¿Qué tres?* se responde: *Tres personas,* porque persona es común a los tres.

Solución. *Hay que decir:* Cuando decimos *tres personas,* el mismo modo de hablar manifiesta que el nombre *persona* es común a los tres; como cuando decimos *tres hombres,* manifestamos que *hombre* es común a los tres. Resulta evidente que lo común no es la realidad, como lo es a los tres la esencia; porque, de ser así, en los tres habría una sola persona como hay una sola esencia.

Qué tipo de comunidad es la que hay entre los tres, los estudiosos se han pronunciado con pareceres contrastados. Algunos[11] han dicho: comunidad de ne-

10. Cf. l.c. nota 5. 11. Cf. GUILLERMO ALTISIODORO, *Summa Aurea,* p.1.ª tr.6 c.2 (fol.10c).

gación. El motivo está en que en la definición de. persona entra *incomunicable.* Otros[12] han dicho: comunidad de intención. El motivo está en que en la definición de persona entra *individuo,* como si se dice que ser especie es común al caballo y al buey.

Pero ambas opiniones son rechazables, porque el nombre *persona* no es nombre de negación ni de intención, sino real. De este modo, hay que decir que también en las cosas humanas el nombre *persona* es común con comunidad de razón, no como el género o la especie, sino como *individuo indefinido.* Pues los nombres de los géneros y de las especies, como *hombre* o *animal,* se dan para indicar las mismas naturalezas comunes expresadas con las palabras *género* o *especie.* Pero un *individuo indefinido,* como *algún hombre,* indica la naturaleza común con el modo concreto de existir que corresponde a los singulares, esto es, subsistente por sí mismo y distinto de los demás. Pero en el nombre *individuo concreto* se está indicando algo determinado que distingue. Como en el nombre Sócrates lo pueden ser esta carne y estos huesos. Sin embargo, hay que advertir que *algún hombre* indica la naturaleza, o individuo por parte de la naturaleza, con el modo de existir que le corresponde a los singulares. Y el nombre *persona* no se da para indicar la realidad subsistente en tal naturaleza. Lo común, por razón, a las tres personas divinas es lo siguiente: que cada una subsiste en la naturaleza divina, siendo distinta de las demás. De este modo, el nombre persona, por razón, es común a las tres personas divinas.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Aquel argumento se fundamenta en la comunidad real.

2. *A la segunda hay que decir:* Aun cuando la persona sea incomunicable, sin embargo, esta incomunicabilidad, como modo de existir, puede ser común a las tres.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando haya comunidad de razón y no real, sin embargo no puede concluirse que en Dios haya universal y particular, o género y especie. Tampoco en las cosas humanas la comunidad de personas es comunidad de género o especie. Las personas divinas tienen un ser; y el género y la especie, como cualquier universal, se atribuye a muchos en cuanto que tienen ser distinto.

CUESTIÓN 31

Sobre lo referente a la unidad y pluralidad en Dios

Hay que tratar ahora lo referente a la unidad y pluralidad en Dios. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. El mismo nombre *Trinidad.*—2. ¿Puede o no puede decirse: *El Hijo es distinto del Padre?*—3. ¿Puede o no puede una expresión exclusiva y excluyeme unirse a un nombre esencial en Dios?—4. ¿Y a un término personal?

ARTICULO 1

¿Hay o no hay trinidad en Dios?

In Sent. 1 d.24 q.2 a.2.

Objeciones por las que parece que en Dios no hay trinidad:

1. Todo lo que hay en Dios significa sustancia o relación. Pero el nombre *Trinidad* no significa sustancia, pues se predicaría de cada uno. Tampoco significa relación, pues no se aplica con relación *a otro.* Por lo tanto, no hay que usar el nombre *Trinidad* al hablar de Dios.

2. Más aún. *Trinidad* parece nombre colectivo, pues implica multitud. Por lo tanto, tal nombre no le corresponde a Dios, pues la unidad que implica un nombre colectivo es mínima, y en Dios la unidad existente es máxima. Luego a

12. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* p.2.ª n.389 (QR 1,573).

Dios no le corresponde el nombre *Trinidad.*

3. Todavía más. Todo lo trino es triple. Pero en Dios no hay *triplicidad,* ya que es una especie de desigualdad. Luego tampoco hay trinidad.

4. Y también. Lo que está en Dios está en la unidad de la esencia, porque Dios es su esencia. Por lo tanto, si en Dios hay trinidad, la habrá en la unidad de la esencia divina. De ser así, habría tres unidades esenciales. Y esto es herético.

5. Por último. En todo lo que se dice de Dios lo concreto se predica de lo abstracto; pues la deidad es Dios y la paternidad es el Padre. Pero la trinidad no puede ser llamada *trina;* porque, de ser así, habría nueve realidades en Dios. Y esto es erróneo. Por lo tanto, no hay que usar el nombre *trinidad* en lo referente a Dios.

En cambio está lo que dice Atanasio[1]: *Hay que adorar la trinidad en la unidady la unidad en la trinidad.*

Solución. *Hay que decir:* El nombre *Trinidad* en Dios significa un determinado número de personas. Así, pues, como se pone pluralidad de personas en Dios, así hay que usar el nombre trinidad; porque lo que de indefinido tiene *pluralidad,* de concreto lo tiene *trinidad.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Etimológicamente, el nombre *trinidad* parece indicar una esencia de tres personas, pues se dice trinidad como *unidad de tres.* Pero, atendiendo al sentido propio de la palabra, significa más bien el número de personas de esencia única. Por eso no podemos decir que el Padre sea trinidad, porque no es tres personas. Y no significa las mismas relaciones de las personas, sino más bien el número de personas relacionadas entre sí. Por eso, el nombre implica relación a otro.

2. *A la segunda hay que decir:* El nombre colectivo implica tanto pluralidad de sujetos como cierta unidad de orden de algo. Ejemplo: *Pueblo* es la multitud de hombres comprehendidos bajo un determinado orden. Con respecto a la pluralidad, *trinidad* concuerda con el significado de los nombres colectivos. Con respecto a la unidad, se diferencia en el hecho de que en la trinidad divina no sólo hay unidad de orden, sino que también la hay de esencia.

3. *A la tercera hay que decir: Trinidad* en sentido absoluto significa terna de personas. Pero triplicidad significa proporción de desigualdad; pues tal como dice Boecio en *Arithmetica*[2], hay una especie de la proporción desigual. Asi, en Dios no hay triplicidad, sino trinidad.

4. *A la cuarta hay que decir:* En la trinidad divina hay que ver tanto el número como las personas numeradas. Al decir *Trinidad en la unidad* no ponemos el número en la unidad de esencia, como si fuese tres veces uno, sino que en la unidad de naturaleza ponemos las personas numeradas, como se dice que los supuestos de una naturaleza están en aquella naturaleza. Y, al revés, decimos *unidad en la trinidad,* como se dice que la naturaleza está en sus supuestos.

5. *A la quinta hay que decir:* Al decir *la trinidad es trina,* por el número que ahí se incluye, se da a entender multiplicación del mismo número por sí mismo. Al decir *trino,* este número conlleva la distinción de supuestos en aquello de lo que se dice. Así, no puede decirse que la trinidad sea trina, porque se seguiría que, si la trinidad fuese trina, los supuestos de la trinidad serían tres. Como cuando se dice *Dios es trino,* se sigue que los supuestos de la deidad son tres.

ARTICULO 2

¿Es o no es el Hijo otro que el Padre?

In Sent. 1 d.9 q.1 a.1; d.19 q.1 a.1 ad 2; d.24 q.2 a.1; *De Pot.* q.9 a.8.

Objeciones por las que parece que el Hijo no es otro que el Padre:

1. *Otro* es un relativo que expresa diversidad de sustancia. Por lo tanto, si el Hijo es otro que el Padre, parece que sea *diverso* del Padre. Y esto va contra lo que dice Agustín en el VIII *De Trin.*[3]: *Cuando decimos tres personas no queremos dar a entender diversidad.*

2. Más aún. Los que son distintos

1. *Symbolo Quicumque:* MA 2,1355; DZ 39. 2. L.1 c.23: ML 63, 1101. 3. C.4: ML 42,940.

entre sí, de algún modo se distinguen. Por lo tanto, si el Hijo es otro que el Padre, se sigue que es *diferente* del Padre. Lo cual va contra lo escrito por Ambrosio en I *De Fide*[4], donde dice: *El Padre y el Hijo son uno en deidad, sin diferencia de sustancia, sin diversidad alguna.*

3. Todavía más. *Ajeno* significa de otro. Pero el Hijo no es ajeno al Padre. Hilario en el VII *De Trin.*[5] dice: *En las personas divinas nada es diverso, nada ajeno, nada separable.* Luego el Hijo no es otro que el Padre.

4. Por último. *Otro* y *otra cosa* significan lo mismo; diferenciándose sólo por el género. Por lo tanto, si el Hijo es otro que el Padre, parece deducirse que el Hijo es *otra cosa* que el Padre.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De Fide ad Petrum*[6]*: Una es la esencia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, en la que no es una cosa el Padre, otra el Hijo, otra el Espíritu Santo, aun cuando personalmente sea uno el Padre, otro el Hijo y otro el Espíritu Santo.*

Solución. *Hay que decir:* Por hacer un uso inadecuado de las palabras se incurre en la herejía, observa Jerónimo[7]. Por eso, al hablar de la Trinidad hay que hacerlo con cautela y modestia. Dice Agustín en I *De Trin.*[8]: *En ninguna otra materia es tan peligroso errar, ni tan laborioso investigar, ni tan fructuoso lo que se encuentra.*

Por lo tanto, es necesario que, al hablar de la Trinidad, nos mantengamos alerta ante dos errores opuestos .entre sí: el error de Arrio[9], quien sostuvo que en la Trinidad de Personas hay Trinidad de sustancias; y el error de Sabelio[10], quien sostuvo que a unidad de esencia, unidad de persona. Así, pues, para evitar el error de Arrio, hay que procurar que, al aplicar a la divinidad los términos *diversidad* y *diferencia,* no anulemos la unidad de esencia; para ello podemos usar el término *distinción,* por oposición relativa. Por eso, si en los escritos autoritativos encontramos la expresión diversidad o diferencia de personas, diversidad o diferencia es tomada por distinción. Para no anular la simplicidad de la esencia divina, hay que evitar los términos *separación* y *división,* que van referidos al todo y a las partes. Para no anular la igualdad, hay que evitar el término *disparidad.* Para no anular la semejanza, hay que evitar los términos *ajeno* y *discrepante.* Como dice Ambrosio en el libro *De Fide*[11]*:* Entre el Padre y el Hijo *no hay discrepancia, sino una divinidad.* Y, según Hilario[12], como ya se indicó (obj. 3), *nada es ajeno, nada separable.*

Para evitar el error de Sabelio debemos evitar el término *singularidad,* para que no se anule la comunicabilidad de la esencia divina. Por eso dice Hilario en el VII *De Trin*[13]: *Llamar Dios singular al Padre y al Hijo es sacrilego.* Debemos evitar también el término *único,* para que no se anule el número de personas. Por eso Hilario en el mismo libro dice: Hay que excluir de Dios *los conceptos de singular y único.* Sin embargo, decimos *único Hijo,* porque en Dios no hay varios Hijos. Sin embargo, no decimos *único Dios,* porque la deidad es común a varios. Evitamos también el término *confuso,* para no anular en las personas el orden de naturaleza. Por eso dice Ambrosio en el I *De Fide*[14]*: Ni lo que es uno es confuso, ni lo que es indiferente puede ser múltiple.* Hay que evitar también el término *solitario,* para no anular el consorcio de las tres personas. Dice Hilario en el IV *De Trin.*[15]: *No es solitario ni diverso el Dios que confesamos.*

El término *otro,* en masculino, no requiere más que distinción de supuestos. Por eso podemos decir correctamente: El Hijo es otro que el Padre, porque es otro supuesto de la naturaleza divina, como es otra persona y otra hipóstasis.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir: Otro,* por ser nombre particular, lo es por parte del supuesto; por eso, su razón de ser precisa tan sólo la distinción sustancial, que es la hipóstasis o la persona. Pero *diversidad* requiere la distinción sustancial, que es la esencia. De este modo, no podemos decir que el Hijo sea *diverso* del Padre, aunque sea *otro.*

4. C.2: ML 16,555. 5. § 39: ML 10,233. 6. Cf. FULGENCIO DE RUSPE, c.1: ML 65,674. 7. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 4 d.13 c.2 (QR 2,818). 8. C.3: ML 42,822. 9. Cf. S. AGUSTÍN, *De Haeres.* § 49: ML 42,39. 10. Cf. S. AGUSTÍN, *De Haeres.* § 41: ML 42,32. 11. L.1 c.2: ML 16,555. 12. Cf. también l.7: ML 10,231. 13. Ib. 14. L.c. nota 4. 15. § 18: ML 10,111.

2. *A la segunda hay que decir:* La *diferencia* conlleva distinción de forma. En Dios hay una sola forma, tal como leemos en Flp 2,6: *Como existiera en la forma de Dios.* Así, el término *diferente* propiamente no le corresponde a Dios, según la autoridad citada. Sin embargo, el Damasceno[16] utiliza el término *diferencia* aplicado a las personas divinas, en cuanto que la propiedad relativa se indica por el modo de la forma. Por eso dice que las hipóstasis no se diferencian entre sí en cuanto a la sustancia, sino en cuanto a determinadas propiedades. No obstante, como ya dijimos (sol.), *diferencia* la tomamos por *distinción.*

3. *A la tercera hay que decir: Ajeno* es algo extraño y no similar. Y esto no se incluye en *otro.* Así, decimos que el Hijo es *otro* que el Padre, aun cuando no digamos *ajeno.*

4. *A la cuarta hay que decir:* El género neutro no tiene forma. El masculino tiene forma y distinción; lo mismo el femenino. Por eso, de forma correcta se indica con el género neutro la esencia común; y con el masculino y el femenino, algún supuesto determinado en la naturaleza común. Por eso, también en las cosas humanas, si se pregunta: *¿Quién es éste?,* se responde: *Sócrates,* que es el nombre del supuesto. Si se pregunta: *¿Qué es éste?,* se responde: *Animal racional y mortal.* De este modo, como en Dios la distinción es por personas, pero no por esencia, decimos que el Padre es *otro* que el Hijo, pero no *otra cosa.* Y, al revés, decimos que son *una cosa,* pero no *uno.*

ARTICULO 3

El exclusivo solo, ¿hay o no hay que añadirlo en Dios al término esencial?

In Sent. 1 d.21 q.1 a.1 q.ae1.2.

Objeciones por las que parece que el exclusivo *solo* no hay que añadirlo en Dios al término esencial:

1. Según el Filósofo en II *Elench.*[17], solo es *el que no está con otro.* Pero Dios está con los ángeles y con las almas santas. Luego no podemos decir: *Dios solo.*

2. Más aún. Lo que en Dios se añade al término esencial puede predicarse de cualquier persona en cuanto tal, y de todas simultáneamente. Porque así como decimos *Dios sabio,* podemos decir: *El Padre es Dios sabio, la Trinidad es Dios sabio.* Pero Agustín en el VI *De Trin.*[18] dice: *Hay que tener presente aquello que dice: El Padre no es verdadero Dios solo.* Luego no puede decirse: *Dios solo.*

3. Todavía más. Si *solo* se añade al término esencial, o se refiere a un atributo personal, o a uno esencial. No puede ser a un atributo personal, ya que decir *sólo Dios es Padre* es algo falso, pues también el hombre es padre. Tampoco a uno esencial, ya que si fuera verdad la frase *sólo Dios crea,* habría que deducir que sólo el Padre crea, pues lo que puede decirse de Dios puede decirse del Padre. Y esto es falso, pues también el Hijo es creador. Por lo tanto, *solo* no puede añadirse en Dios al término esencial.

En cambio está lo que se dice en 1 Tim 1,17: *Al Rey de los siglos, inmortal, invisible, al solo Dios.*

Solución. *Hay que decir: Solo* puede tener sentido *categoremático* o *sincategoremático.* 1) *Sentido categoremático* indica que lo significado por una palabra se dice absolutamente de un sujeto. Ejemplo: *Blanco,* con respecto al hombre cuando decimos *Hombre blanco. Si solo* se toma en este sentido, de ninguna manera puede añadirse en Dios al término esencial, porque añadiría soledad, debiéndose concluir que Dios es solitario, y esto va contra lo dicho anteriormente (a.2). Por su parte, 2) el *sentido sincategoremático* indica que comporta relación de predicado a sujeto, como *todo* o *ninguno.* De modo parecido, *solo,* porque excluye cualquier otro supuesto del predicado. Ejemplo: Al decir *Sócrates escribió solo* no se da a entender que Sócrates fuera solitario, sino que nadie escribía con él aun cuando hubiera muchos que vivieran con él. Con este sentido, nada impide que *solo* pueda añadirse en Dios al término esencial, en cuanto que quedan excluidos otros sujetos del predicado. Ejemplo: La frase *sólo Dios es eterno* implica que, menos El, nada es eterno.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la*

16. *De Fide Orth.* l.3 c.5: MG 94,1000.
17. ARISTÓTELES, c.22 n.4 (BK 178a29).
18. c.9: ML 42,930.

primera hay que decir: Aun cuando los ángeles y las almas santas estén siempre con Dios, sin embargo, si en Dios no hubiese pluralidad de personas, se seguiría que Dios estaría solo y solitario. Pues no se anula la soledad asociándole alguien de naturaleza extraña; pues se dice que alguien está solo en el huerto aun cuando allí haya muchas plantas y animales. De modo parecido, se diría que Dios está solo y solitario, a pesar de que vivan con El ángeles y hombres, si en Dios no hubiese tres personas. Así, pues, la asociación de ángeles y almas no excluye en Dios la soledad absoluta; y mucho menos la soledad de relación por comparación a algún atributo.

2. *A la segunda hay que decir:* El término *solo,* hablando propiamente y tomado en sentido formal, no se pone por parte del predicado; pues contempla el sujeto en cuanto que excluye cualquier otro sujeto en aquello a lo que se añade. Pero el adverbio sólo, por ser exclusivo, puede ser aplicado por parte del sujeto y por parte del predicado. Podemos decir: *Sólo Sócrates corre,* esto es, *nadie más.* Y *Sócrates corre solamente,* esto es, *no hace nada más.* Por eso, propiamente no puede decirse: *El Padre es solo Dios,* o la *Trinidad es solo Dios,* a no ser que por parte del predicado se comprenda alguna implicación, como si se dijera: *La Trinidad es Dios que es solo Dios.* Según esto, también puede ser verdadera la frase: *El Padre es Dios que es solo Dios,* si el relativo se refiriera al predicado y no al sujeto. Agustín, cuando dice que el Padre no es solo Dios, pero que la Trinidad es solo Dios, está hablando en sentido expositivo, como si dijera: Cuando se dice *al rey de los siglos, invisible, solo Dios,* no se está hablando de la persona del Padre, sino de la Trinidad.

3. *A la tercera hay que decir:* En cualquiera de los sentidos puede añadirse al término esencial *solo.* Pues la expresión *solo Dios es Padre* abarca un doble aspecto. Porque Padre puede atribuirse a la persona del Padre; y en este sentido la frase es verdadera, porque el hombre no es aquella persona. O puede atribuirse a la relación solamente; y en este sentido la frase es falsa, porque la relación de paternidad, aunque no unívocamente, se encuentra en otros también. Igualmente es verdadera la expresión: *Sólo Dios crea.* Sin embargo no se deduce: *Luego sólo el Padre;* porque, como dicen los sofistas, todo término exclusivo inmoviliza el término al que se añade, no pudiéndose aplicar sobre uno de los sujetos. Pues no es deducible lo siguiente: *Sólo el hombre es animal racional mortal, luego sólo Sócrates.*

ARTICULO 4

¿Puede o no añadirse lo exclusivo al término personal?

In Sent., 1 d.21 q.1 a.2; *In Mth.* c.11.

Objeciones por lo que parece que lo exclusivo no puede añadirse a lo esencial incluso si el predicado es común:

1. En Jn 17,3 dice el Señor hablando al Padre: *Para que te conozcan a Ti, el único Dios verdadero.* Luego sólo el Padre es Dios verdadero.

2. Más aún. En Mt 11,27 se dice: *Nadie conoce al Hijo más que el Padre;* esto significa lo mismo que: *Sólo el Padre conoce al Hijo.* Pero conocer al Hijo es algo común. Luego lo mismo que antes.

3. Todavía más. Un término exclusivo no excluye aquello que pertenece al concepto del término al que se añade; por eso no excluye la parte, ni el universal. Pues no es deducible lo siguiente: *Sólo Sócrates es blanco, luego su mano es negra;* o: *Luego el hombre no es blanco.* Pero una persona está en el concepto de la otra, como el Padre está en el concepto de Hijo, y al revés. Por lo tanto, en la frase: *Sólo el Padre es Dios* no se excluye ni al Hijo ni al Espíritu Santo. Así, parece que la frase es verdadera.

4. Por último. Se canta en la Iglesia [19]: *Tú solo altísimo, Jesucristo.*

En cambio está el hecho que la frase: *Sólo el Padre es Dios,* se expone también de otras dos maneras: *El Padre es Dios* y *Ningún otro más que el Padre es Dios.* Esta última frase es falsa, porque el Hijo, que es otro que el Padre, es Dios. Luego la frase: *Sólo el Padre es Dios,* es falsa. Y también otras muchas frases parecidas.

Solución. *Hay que decir:* La frase: *Sólo el Padre es Dios,* puede ser entendida de muchas maneras. Pues si *sólo* indica ex-

19. *Gloria in excelsis* (WI 322).

clusividad con respecto al Padre, la frase es falsa, pues se toma en sentido categoremático. Y si se toma en sentido sincategoremático, también puede ser entendida de muchas maneras. Porque si se excluye de la forma del sujeto, es verdadera. Su sentido es: *Sólo el Padre es Dios,* es decir: *Aquel con quien ningún otro es Padre, es Dios.* Así lo expresa Agustín en el VI *De Trin.*[20] cuando dice: *Decimos sólo el Padre no porque se separe del Hijo o del Espíritu Santo; sino que, al decirlo, damos a entender que aquellos no son juntamente con El, Padre.* Este sentido no lo incluye el modo normal de hablar, a no ser que se presuponga alguna implicación, como si se dijera: *Aquel que sólo es llamado Padre, es Dios.*

Pero en sentido propio, lo exclusivo excluye todo consorcio con el predicado. Y, así, la frase es falsa si excluye otro masculino; es verdadera si excluye solamente otro neutro. Porque el Hijo es otro que el Padre, pero no es otra cosa; igualmente el Espíritu. Pero porque *sólo* contempla propiamente al sujeto, como ya se dijo (a.3 ad 2), más bien se usa para excluir a *otro* que *a otra cosa.* Por eso no hay que extender el uso de tal término, sino explicarlo piadosamente siempre que se encuentre en algún escrito autoritativo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Al decir; *A ti, solo Dios verdadero,* no se entiende sólo del Padre, sino de toda la Trinidad, como anota Agustín[21]. O, si se entiende de la persona del Padre, no hay que excluir las otras personas debido a la unidad de esencia, pues *sólo* excluye solamente *otra cosa,* como acabamos de decir (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Se puede responder lo mismo. Pues cuando al Padre se atribuye algo esencial, no se excluye al Hijo ni al Espíritu Santo debido a la unidad de esencia. Sin embargo, hay que tener presente que en la autoridad mencionada, el término *nadie* no es lo mismo que decir *ningún hombre,* que es lo que parece significar la palabra (pues de lo contrario no podría exceptuarse la persona del Padre); sino que, por el modo de hablar, es tomado en sentido distributivo por cualquier naturaleza racional.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo exclusivo no excluye aquello que pertenece al concepto del término al que se añade, si no se diferencian en el supuesto, como parte y universal. Pero el Hijo se diferencia del Padre en el supuesto. Por lo tanto, aquel argumento no es válido.

4. *A la cuarta hay que decir:* No decimos que sólo el Hijo sea altísimo, sino que sólo es altísimo *con el Espíritu Santo en la gloria de Dios Padre.*

CUESTIÓN 32

Sobre el conocimiento de las personas divinas

Siguiendo el plan trazado, ahora hay que estudiar lo referente al conocimiento de las personas divinas[a]. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas.

1. Las personas divinas, ¿pueden o no pueden ser conocidas por razón natural?—*2.* ¿Hay o no hay que atribuir a las personas divinas algunas nociones?—3. Número de nociones.—4. ¿Puede o no puede opinarse de varias maneras sobre las nociones?

20. C.7: ML 42,929. 21. *De Trin.* 6 c.9: ML 42,930.

a. Cuestión paralela a la q.12 donde se preguntaba sobre la cognoscibilidad de Dios. Aceptando por fe que Dios es tripersonal se interroga sobre la posibilidad de llegar a conocer las tres personas divinas.

En realidad, se plantean dos preguntas importantes: 1) si la razón natural o filosófica puede alcanzar la Trinidad (a.1); 2) si, una vez revelada, existen *nociones* o conceptos mediante los cuales puedan conocerse las Personas en su singularidad. Sobre ello analiza la existencia (a.2), el número (a.3) y su grado de certeza (a.4).

ARTICULO 1

La trinidad de personas divinas, ¿puede o no ser conocida por razón natural?

In Sent., 1 d.3 q.1 a.4; De *Verit.*, q.10 a.13; *In Boet. De Trin.* q.1 lect.4; *De Pot.*, q.9 a.5; q.10 a.2 ad 2; *In Rom.*, c.1 lect.6.

Objeciones por las que parece que la trinidad de las personas divinas puede ser conocida por razón natural:

1. Los filósofos [b] no llegaron al conocimiento de Dios más que por razón natural. Se pueden encontrar muchos textos sobre la trinidad de personas escritos por los filósofos. Dice Aristóteles en el I *De Caelo et Mundo* [1]: *Por este número* (el tres) *glorificamos al único Dios, sublime sobre todo lo creado.* También Agustín en el VII *Conf.*[2] dice: (En los libros de los platónicos) *leí, no con las mismas palabras, pero sí, y es completamente, igual, con muchos y variados argumentos persuasorios, que al Principio era la Palabra, y la Palabra está junto a Dios, y la Palabra era Dios;* y otras cosas parecidas con las que se da a entender la distinción de las personas divinas. También en la Glosa[3] a Rom 1 y Ex 8,9, se dice que los magos del faraón fallaron en el tercer signo, esto es, en el conocimiento de la tercera persona, es decir, del Espíritu Santo; pero, al menos, conocieron dos. Trismegisto dice[4]: *La Mónada engendra la Mónada, reflejando en sí su propio ardor.* Estas palabras parecen indicar la generación del Hijo y la procesión del Espíritu Santo. Por lo tanto, por razón natural puede tenerse conocimiento de las personas divinas.

2. Más aún[c]. En el libro *De Trin.*[5] dice Ricardo de San Víctor: *Creo firmemente que, para cualquier explicación de la verdad, no faltan argumentos, y no sólo probables, sino también apodícticos.* Por eso, para probar la trinidad de personas, algunos [6] argumentaron a partir de la infinita bondad divina, que se comunica a sí misma infinitamente en la procesión de las personas divinas. Otros[7] encuentran el fundamento en aquello de que *poseer un bien sin compartirlo no es alegría.* Agustín[8], por su parte, para demostrar la trinidad de personas, parte de la procesión de la palabra y del amor en nuestra mente. Este camino es el seguido por nosotros (q.27 a.1 y 3). Luego la trinidad de personas puede ser conocida por la razón natural.

3. Todavía más. Parece inútil transmitir al hombre lo que no puede ser conocido con la razón humana. Pero no debe decirse que es inútil la transmisión divina del conocimiento de la Trinidad. Luego la trinidad de personas puede ser conocida por la razón humana.

En cambio está lo que dice Hilario en el libro II *De Trin.*[9]: *Que no pretenda el hombre, con su sola razón, poder llegar al conocimiento del misterio de la generación.* Y Ambrosio dice [10]: *Es imposible conocer el secreto de la generación. La mente falla. La voz calla.* Pero por el origen de la generación y de la procesión se distingue la trinidad de las personas divinas, como quedó demostrado (q.30 a.2). Como

1. C.1 n.2 (BK 268a13): S. Th. lect.2 n.5. 2. C.9: ML 32,740. 3. *Glossa ordin.* a *Ex* 8,19 (1,140E); cf. S. ISIDORO, *Quaest. in Vet. Test,* a *Ex* 8,19, c.14: ML 83,293. 4. Ps. HERMES TRISMEGISTO, *Libri viginti quatuor Philosoph.* prop.1 (BK 31). 5. L.1 c.4: ML 196,892. 6. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* p.1.ª n.295 (QR 1,414). 7. Cf. RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trin.* l.3 c.3: ML 196,917; y la alusión a SÉNECA, *Ad Lucilium,* epist.6 (DD 532). 8. *De Trin.* l.9 c.4: ML 42,963. 9. § 9: ML 10,58. 10. *De Fide* l.1 c.10: ML 16,566.

---

b. Hubo, en efecto, filósofos platónicos o neo-platónicos que hablaron de una cierta tríada: Uno, Logos y Alma del mundo. Sobre ello puede verse a ABELARDO, *Introductio ad Theologiam* I 15-25: ML 178,1004-1034; *Theol. Christ.* I c.5: CC XII 74; *Epitome* cc.11,12,18: ML 178,1712-1720). En cuanto a Trismegisto, que cita el Santo, parece ser un autor platónico-estoico del s.lll. El texto aducido lo encontramos también en ALEJANDRO DE HALES: *Summa Theologia* t.1, lib.1; *Ad Claras Aquas* 1924, p.18, de dónde es posible que lo haya tomado Santo Tomás.

c. Era opinión bastante aceptada en su tiempo que, una vez conocida la Trinidad gracias a la revelación, era posible llegar a demostrarla racionalmente. Cf. SAN ANSELMO: *De fide Trinit.* 4; *Monol,* pref. 23; *Cur Deus homo* I 25; ABELARDO, *Introduct. ad Theol.* I 15-25: ML 178 1005-1034; *Theol. Christ.* II: cc XII; HUGO DE SAN VÍCTOR: *De sacramentis* III 11: ML 176,220; RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trinit.* I, 4: ML 196,892; etc.

quiera que aquello el hombre no lo puede conocer ni la mente alcanzar, porque no puede tener argumentos apodícticos, se deduce que la trinidad de personas no puede ser conocida por razón natural.

Solución. *Hay que decir:* Es imposible que por la razón natural se llegue al conocimiento de la trinidad de las personas divinas. Ya se demostró (q.12 a.4,11 y 12), que por la razón natural el hombre no puede llegar al conocimiento de Dios más que partiendo de las criaturas. Y las criaturas llevan hasta el conocimiento de Dios como el efecto lleva a la causa. Así, pues, con la razón natural sólo se puede conocer de Dios lo siguiente: Que le corresponde necesariamente ser principio de todo lo existente. Este es el fundamento que hemos utilizado anteriormente (q.12 a. 12) al hablar de Dios. Además, el poder creativo de Dios es común a toda la Trinidad; por eso pertenece a la unidad de esencia y no a la distinción de Personas. Así, pues, por la razón natural se puede llegar a tener conocimiento de lo que pertenece a la unidad de la esencia, no de lo que pertenece a la distinción de Personas.

Quien pretenda demostrar por la razón natural la trinidad de personas atenta contra la fe de dos maneras: *La primera,* en cuanto a la dignidad de la misma fe, centrada en los invisible, siendo esto algo que excede la razón humana. De ahí que diga el Apóstol en Hb 11,1: *La fe se tiene de lo que no se ve.* Y en 1 Cor 2,6: *Entre los perfectos anunciamos la sabiduría, pero no la sabiduría de este mundo, ni la de los príncipes de este mundo, sino que anunciamos la sabiduría que está escondida en el misterio de Dios. La segunda,* en cuanto a la utilidad de llevar a otros a la fe. Pues cuando alguien, para demostrar la fe, presenta argumentos que no son comprensibles, provoca la burla de los que no creen, pues piensan que tales argumentos son el fundamento por el que nosotros creemos.

Por lo tanto, lo que pertenece a la fe, no hay que intentar probarlo más que mediante autoridades ante aquellos que las admiten. Ante los demás, en cambio, basta con defender que no es imposible lo que anuncia la fe. Por eso Dionisio en el c.2 *De Div. Nom.*[11] dice: *Si alguien rechaza totalmente la Escritura, estará muy lejos de nuestra filosofía; si por el contrario, admite los escritos* (sagrados), *haremos uso de este canon.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los filósofos no conocieron el misterio de la Trinidad de las divinas personas en lo que tienen de propio, como es la paternidad, la filiación y la procesión, según aquello del Apóstol en 1 Cor 2,6: *Anunciamos la sabiduría de Dios, que no fue conocida por ningún príncipe de este mundo,* esto es, *ningún filósofo* según la Glosa[12]. Sin embargo, sí conocieron algunos atributos esenciales que se atribuyen a las personas, como el poder del Padre, la Sabiduría del Hijo, la bondad del Espíritu Santo, como se demostrará más adelante (q.39 a.7).

Lo que dice Aristóteles[13]: *Por este número, el tres, nosotros glorificamos...* no hay que entenderlo como si él mismo pusiera el número tres en Dios; sino que quiere decir que los antiguos usaban el número tres en sus sacrificios y oraciones debido a cierta perfección que incluían en el número tres.

En libros de los platónicos[14] se encuentra: *En el principio era la Palabra,* no en el sentido que signifique la persona engendrada en Dios, sino que por Palabra se da a entender la razón ideal por la que Dios todo lo creó, y que es apropiación del Hijo. Y aunque conocieran atributos que se apropian a las tres personas, sin embargo se dice que fallaron en el tercer signo, es decir, esto es, fallaron en el conocimiento de la tercera persona, pues se habían apartado del bien, apropiación del Espíritu Santo, ya que, conociendo a Dios *no le glorificaron como Dios,* como se dice en Rom 1,21. O porque los platónicos[15], al poner un primer ser, al que también llamaban padre de todo lo existente, consecuentemente ponían también una sustancia debajo de él, denominada *mente*[16] o *entendimiento pater-*

11. §2: MG 3,640. 12. *Glossa Interl.* (6,36r); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1548. 13. L.c. nota 1. 14. Tomado de S. AGUSTÍN, *Confess.* 7 c.9: ML 32,740. 15. Cf. MACROBIO, *In Somn. Scipion.* 1 c.14 (DD 45b). 16. Cf. ib. También c.2 (DD 12b); c.6 (DD 21a; 22b); c.17 (DD 54b).

no[17] en donde se encontraban las razones de todas las cosas, tal como Macrobio relata en *Super somnium Scipionis*[18]; pero no ponían ninguna tercera sustancia en el mundo de las ideas, y que podría ser el equivalente del Espíritu Santo. Nosotros no mantenemos que el Padre y el Hijo sean sustancias diferentes como sostuvieron Orígenes y Arrio, siguiendo en este punto a los platónicos[19].

Por otra parte, lo que dice Trismegisto[20]: *La Mónada engendra la Mónada reflejando en sí su propio ardor,* no hay que trasladarlo a la generación del Hijo o a la procesión del Espíritu Santo, sino a la producción del mundo, pues un Dios produce un mundo por su mismo amor.

2. *A la segunda hay que decir:* La razón interviene de dos maneras para explicar algo. 1) *Una,* para demostrar suficientemente algún fundamento; como en las ciencias naturales prueba suficientemente que el movimiento del cielo mantiene siempre una velocidad uniforme. 2) *Otra,* no para demostrar suficientemente algún fundamento, sino para que, una vez demostrado, pruebe los efectos que le siguen; como, por ejemplo, en astrología, establecidos los excéntricos y los epiciclos, son explicables las manifestaciones del movimiento en el firmamento. Sin embargo, estas suposiciones no son pruebas demostrativas, ya que, establecida otra hipótesis, pueden darse otras explicaciones.

Siguiendo la primera manera, la razón puede intervenir para probar que Dios es uno, y otras cosas parecidas. Siguiendo la segunda manera, la razón puede intentar demostrar la Trinidad; porque, supuesta la Trinidad, los argumentos pueden ser congruentes, pero no lo suficientes como para probar la trinidad de personas. Esto resulta evidente analizando una por una las demostraciones mencionadas. Pues la Bondad infinita de Dios se manifiesta también en la producción de las criaturas, ya que al poder infinito pertenece el producir de la nada. Pues no es necesario que de la infinita bondad de Dios proceda, al comunicarse, algo infinito; sino que, a su modo, reciba la bondad divina.

Lo mismo cabe decir también de aquello citado: *Poseer un bien sin compartirlo no es alegría,* que es algo que sucede cuando en la persona no se encuentra la bondad perfecta. De ahí que para alcanzar la plena bondad de la alegría, necesite compartir su bien con el de otro. Por otra parte, la semejanza de nuestro entendimiento no prueba suficientemente algo de Dios, puesto que el entendimiento en Dios y en nosotros no es unívoco. Aquí está el por qué Agustín en *Super Ioan.*[21] diga que al conocimiento se llega por la fe, pero no al revés.

3. *A la tercera hay que decir:* El conocimiento de las personas divinas nos fue necesario por un doble motivo. 1) *Uno,* para entender correctamente el sentido de lo creado. Pues, así, al decir que Dios todo lo hizo con su Palabra, se excluye aquel error que sostiene que Dios todo lo produjo por necesidad de la naturaleza. Y al poner en El la procesión del amor, se manifiesta que Dios no produjo las criaturas movido por la necesidad, ni por alguna otra causa extrínseca, sino por el amor de su bondad. Por eso Moisés después de decir: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra* (Gen 1,1), añade: *Dijo Dios: llágase la luz* (v.3), para manifestar la Palabra divina; y después dice: *Vio Dios que la luz era buena* (v.4), para manifestar la aprobación del amor divino. Lo mismo sucede con las otras obras (v.6ss).

2) *El otro* motivo, y el principal, fue para que entendiéramos correctamente el sentido de la salvación del género humano, que se lleva a cabo por el Hijo encarnado, y por la gracia del Espíritu Santo.

17. Esta última expresión no se encuentra en Macrobio. Sí es tomada por ALBERTO MAGNO, *Metaphys.* l.1 tor.4 c.12 (BO 6,82); *De quindecim Problem,* probl.1 (MD 34). 18. l.1 c.2 (DD 12b); c.5 (DD 21a). 19. Cf. S. JERÓNIMO, *Epist.* 84 *Ad Pammachium et Oceanum,* c.1: ML 22,746. 20. Ps. HERMES TRISMEGISTO, *Lib. viginti quatuor Philosoph.* prop.1 (BK 31). 21. Tr.26: ML 35,1618.

ARTICULO 2

¿Hay o no hay que poner nociones en Dios?[d]

In Sent. 1 d.33 a.2.

Objeciones por las que parece que no hay que poner nociones en Dios:

1. Dice Dionisio en el c.1 *De Div. Nom.*[22]: *Fuera de lo que nos ha sido transmitido expresamente en los escritos sagrados, nadie debe atreverse a decir algo de Dios.* Pero en los escritos sagrados las nociones ni son mencionadas. Luego no hay que poner nociones en Dios.

2. Más aún. Todo lo que se pone en Dios, o pertenece a la unidad de esencia o a la trinidad de personas. Pero las nociones no pertenecen a la unidad de esencia ni a la trinidad de personas. Pues de las nociones no se dice lo que es propio de la esencia; de hecho no decimos que la *paternidad sea sabia o creadora.* Tampoco lo propio de la persona; de hecho no decimos que *la paternidad engendra* y *la filiación es engendrada.* Luego no hay que poner nociones en Dios.

3. Todavía más. En lo simple no hay que poner algo abstracto como principios de conocimiento, pues se conoce por sí mismo. Pero las personas divinas son simples totalmente. Luego no hay que poner nociones en Dios.

En cambio está lo que dice Juan Damasceno[23]: *Reconocemos la diferencia de las hipóstasis* (de las personas) *en tres propiedades: la paternal, la filial y la procesional.* Luego hay que poner propiedades y nociones en Dios.

Solución. *Hay que decir:* Prepositino[24], atendiendo a la simplicidad de las Personas, dijo que no hay que poner propiedades y nociones en Dios. Si las encontraba en alguna parte, explicaba lo abstracto por lo concreto. Pues así como solemos decir *Ruego a tu benignidad,* esto es, *A Ti benigno,* así también en Dios *paternidad* se dice *Dios Padre.*

Pero, como ya quedó demostrado (q.3 a.3 ad 1; q.13 a.l ad 2), la simplicidad divina no impide que usemos y apliquemos a Dios nombres concretos y abstractos. Porque nombramos las cosas tal como las entendemos. Cierto que nuestro entendimiento no puede aprehender la simplicidad divina tal como es en sí misma; por eso la aprehende y nombra a su manera, es decir, tal como la encuentra en las cosas sensibles, de las que toma su conocimiento. En las cosas sensibles usamos nombres abstractos para indicar las formas simples; y usamos nombres concretos para indicar las realidades subsistentes. Por eso y tal como dijimos (q.3 a.3 ad 1; q.13 a.1 ad 2), lo divino, en razón de la simplicidad, lo indicamos con nombres abstractos; en razón de la subsistencia y perfección, lo indicamos con nombres concretos.

Además, es necesario que no sólo los nombres esenciales los indiquemos en abstracto y en concreto, como cuando decimos *deidad* y *Dios,* o *sabiduría* y *sabio;* sino también los nombres personales, como *paternidad* y *Padre.* A esto nos vemos obligados por dos motivos principalmente. 1) *Uno,* la presencia de los herejes. Pues cuando confesamos que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son un solo Dios y tres personas, así como a los que preguntan *por qué un Dios, por qué tres personas,* les respondemos que son uno por la esencia o deidad, así también fue necesario que hubiera algunos nombres abstractos con los cuales se pudiera dar una respuesta sobre la distinción de personas. Y así es como las propiedades o nociones, como paternidad o filiación, son indicadas en abstracto. Por eso, en Dios la esencia se indica con *¿qué?;* la persona con *¿quién?;* la propiedad con *por lo que.*

2) *El segundo* motivo está en que en Dios una persona se encuentra referida a dos personas, esto es, la persona del Padre a la persona del Hijo y a la persona del Espíritu Santo. No que haya una sola relación; pues, de ser así, el Hijo y el Espíritu Santo estarían referidos al Padre con una y la misma relación; de este modo, como quiera que la relación es lo que en Dios hace la Trinidad, se

22. § 1: MG 3,588: S. Th. lect.1. 23. *De Fide Orth.* 1.3 c.5: MG 94, 1000. 24. *Summa* (fol.67rb).

d. Se entiende por *nociones* las razones abstractas por las que se conocen y se distinguen las personas divinas (cf. ad 2; a.3 c).

seguirla que el Hijo y el Padre no serían dos Personas.

Tampoco puede decirse, como lo hacía Prepositino, que, así como Dios se relaciona de un solo modo con las criaturas, y, sin embargo, las criaturas se relacionan de muchas maneras con Dios, así también el Padre, con una relación, se refiere al Hijo y al Espíritu Santo; y, sin embargo, estos dos lo hacen con El con dos relaciones. Esto no puede sostenerse porque, como la razón específica relativa consiste en aquello por lo que uno se relaciona con otro, es obligatorio decir que las dos relaciones no son diversas por la especie si, por la parte opuesta, sólo le corresponde una relación. La relación del señor y del padre pertenece a otra especie, por la diversidad que se da en la filiación y la servidumbre.

Por otra parte, todas las criaturas se relacionan con Dios con una sola especie de relación, esto es, en cuanto que son criaturas suyas. En cambio, el Hijo y el Espíritu Santo no están referidos al Padre bajo una sola razón de relación. Por lo tanto, no vale el símil. Además, por parte de Dios no es imprescindible su relación real con las criaturas, como ya se dijo (q.28 a.1 ad 3); si bien no hay inconveniente en multiplicar en El las relaciones de razón. Pero sí es necesario que en el Padre haya una relación real con el Hijo y el Espíritu Santo. Por lo tanto, atendiendo a las dos relaciones que el Hijo y el Espíritu Santo tienen con el Padre, hay que entender que también en el Padre hay dos relaciones, una para con el Hijo y otra para con el Espíritu Santo. Por todo lo cual, y como quiera que no hay más que una persona del Padre, fue necesario indicar separadamente las relaciones en abstracto. Las llamamos propiedades y nociones.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando en la Escritura ni se mencionan las nociones, sin embargo, sí se hace mención de las Personas en las que hay que entender la presencia de nociones, como lo abstracto en lo concreto.

2. *A la segunda hay que decir:* En Dios las nociones no se indican como realidades, sino como determinadas razones con las que son conocidas las Personas, aun cuando las mismas nociones o relaciones en Dios sean reales, como se dijo anteriormente (q.28 a.1). De este modo, las que mantienen algún orden a algún acto esencial o personal, no son aplicables a las nociones, puesto que contradice el mismo modo de indicarlas. Por eso no podemos decir que *la paternidad engendre o crea, sea sabia o inteligente.* Pero las realidades esenciales que no mantienen orden a algún acto, sino que alejan de Dios las condiciones de las criaturas, se pueden aplicar a las nociones. De hecho, podemos decir que *la paternidad es eterna o inmensa* o cualquier otra cosa parecida. Igualmente, y por la identidad real, los sustantivos personales y esenciales pueden aplicarse a las nociones. De hecho, podemos decir que *la paternidad es Dios,* y *la paternidad es Padre.*

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando las personas sean simples, sin embargo, y sin anular la simplicidad, las razones propias de las personas pueden ser indicadas en abstracto, como acabamos de decir (sol.).

ARTICULO 3

¿Son o no son cinco las nociones?

In Sent. 1 d.26 q.2 a.3; d.28 q.1 a.1; *Compend. Theol.* c.57-60; *De Pot.* q.9 a.9 ad 21.27; q.10 a.5 ad 12.

Objeciones por las que parece que no son cinco las nociones:

1. Las nociones propias de las personas son las relaciones con que se distinguen. Pero, como ya se dijo (q.28 a.4), en Dios las relaciones son cuatro. Por lo tanto, las nociones son sólo cuatro.

2. Más aún. Por el hecho de haber en Dios una sola ciencia, se dice que Dios es uno; por el hecho de haber tres personas, se dice que Dios es trino. Por lo tanto, si en Dios hay cinco nociones, habrá que decir que es *quinario*[25]; lo cual es inaceptable.

3. Todavía más. Si para las tres per-

25. El original latino dice *quinus.* La traducción *quinario* responde al latino *quinarius,* equivalente a *quinus.* Indica la presencia de cinco elementos; en este caso, *nociones.* Creemos que la traducción *quino* es equívoca; y, por lo demás, inexistente en español a no ser para indicar una especie de árbol del que se extrae la *quina.* *(N. del T.)*

sonas en Dios hay cinco nociones, es necesario que en alguna de las personas haya dos o más nociones. Ejemplo: Poner en el Padre la innatibilidad, la paternidad y la común espiración. Por lo tanto, estas tres nociones o se distinguen o no se distinguen realmente entre sí. En caso afirmativo, la Persona del Padre está compuesta de varias cosas. Si sólo hay distinción de razón, la conclusión es que una de ellas es aplicable a la otra; como si dijéramos que, así como la bondad de Dios es su sabiduría por no haber diferencia real, así también la espiración común es la paternidad. No se puede admitir eso. Por lo tanto, no hay cinco nociones.

En cambio parece que no son varias. Porque, así como el Padre no viene de nadie, de ahí la noción de innatibilidad, así también del Espíritu Santo no viene otra persona. Y por eso sería necesario aceptar una sexta noción.

Más aún. Así como al Padre y al Hijo les es común el que de ellos proceda el Espíritu Santo, así también al Hijo y al Espíritu Santo les es común proceder del Padre. Por lo tanto, así como hay una noción común al Padre y al Hijo, así también debe haber una noción común al Hijo y al Espíritu Santo.

Solución. *Hay que decir:* Llamamos noción a la razón propia para conocer la persona divina. Las personas divinas se multiplican según su origen. Al origen pertenece el *de quién surge otro* y el *quién surge de otro.* Según estos dos modos se puede conocer a la persona. Así, pues, la persona del Padre no puede ser conocida porque surja de otro, sino por no surgir de nadie. Y por eso a El le corresponde la noción de *innatibilidad.* Pero en cuanto que alguien procede de El, se conoce de dos maneras. Porque, en cuanto que el Hijo procede de El, se conoce la noción de *paternidad.* En cuanto que el Espíritu Santo procede de El, se conoce la noción de *espiración común.* Por su parte, el Hijo puede ser conocido en cuanto que nace de otro; esto es la *filiación,* y porque de El surge otro, el Espíritu Santo; y por eso es conocido del mismo modo que el Padre por la *espiración común.* Y el Espíritu Santo puede ser conocido por surgir de otro o de otros; esto es la procesión. Pero no puede ser conocido porque otro surja de El, ya que nadie surge de El. Así, pues, cinco son las nociones en Dios: Innatibilidad, paternidad, filiación, espiración común y procesión [e].

De estas cinco, cuatro son relaciones; pues la innatibilidad no es relación más que por reducción, como se dirá más adelante (q.33 a.4 ad 3). Cuatro son sólo propiedades; pues la *espiración común* no es propiedad, ya que pertenece a dos personas. Y tres son nociones *personales,* esto es, constitutivas de personas: la paternidad, la filiación y la espiración; pues la espiración común y la innatibilidad son llamadas nociones de las personas, pero no personales, como luego quedará más claro (q.40 a.1 ad 1).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Además de las cuatro relaciones hay que poner otra noción, como acabamos de decir (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* En Dios la esencia se indica como una cosa determinada; lo mismo las personas; pero las nociones se indican como razones que dan a conocer a las personas. Por eso, aun cuando se diga que Dios, por la unidad de esencia, es uno; y por la trinidad de personas, trino; sin embargo, no es llamado quinario por las cinco nociones.

3. *A la tercera hay que decir:* Como la sola oposición relativa provoca ya la pluralidad real en Dios, las varias propiedades de una persona, como no se oponen realmente entre sí, no se distinguen realmente. Como tampoco decimos que el atributo del poder sea atributo de la ciencia, aun cuando digamos que la ciencia es poder.

4. *A la cuarta hay que decir* [26]*:* Como la persona conlleva dignidad, como se

26. La objeción a la que se responde, está incluida en el *Sed Contra* (En cambio).

---

e. Relación, propiedad y noción son en realidad lo mismo. P.ej. la *paternidad* se llama *relación* en cuanto que se opone a la filiación; se llama *propiedad* en cuanto que conviene únicamente al Padre; se llama *noción* en cuanto que es el principio formal por el que le conocemos (cf. *In Sent.* 1 d.26 q.2 a.3).

dijo anteriormente (q.29 a.3 ad 2), no puede admitirse ninguna noción del Espíritu Santo por el hecho de que ninguna persona surge de El. Pues esto no pertenece a su dignidad, como a la autoridad del Padre sí pertenece el no surgir de nadie.

5. *A la quinta hay que decir*[27]*:* El Hijo y el Espíritu Santo no coinciden en un especial modo de existir desde el Padre; como el Padre y el Hijo sí coinciden en un modo especial de producir ai Espíritu Santo. Lo que es principio de conocimiento, es necesario que sea algo especial. Así, pues, no hay paridad.

ARTICULO 4

¿Se puede o no opinar de forma distinta sobre las nociones?

In Sent. 1 d.33 a.5.

Objeciones por las que parece que no puede opinarse de forma distinta sobre las nociones:

1. Dice Agustín en el I *De Trin.*[28] que no hay *materia en la que el error sea más peligroso* como en lo referente a la Trinidad, a la que con certeza le pertenecen las nociones. Pero las opiniones contrarias no pueden darse sin error. Luego no está permitido opinar de forma distinta sobre las nociones.

2. Más aún. Las personas, como se ha dicho (a. 2 y 3), son conocidas por las nociones. Pero sobre las personas no está permitido opinar de forma distinta. Luego tampoco sobre las nociones.

En cambio, los artículos de fe no versan sobre las nociones. Luego sobre las nociones se puede pensar de ésta o de otra manera.

Solución. *Hay que decir:* De una doble manera algo es de fe. *Una,* directa; esto es, lo que principalmente se nos ha transmitido divinamente, como que Dios es uno y trino, el Hijo de Dios se encarnó, y otras realidades parecidas. Sobre esto, el opinar erróneo cae en la herejía, de modo especial si se añade a eso la pertinacia. *Otra,* indirecta; y comprende todo aquello de lo que se deduce algo contrario a la fe: como si alguien dijera que Samuel no era hijo de Elcaná, pues se deduciría que la divina Escritura es falsa. Sobre estas cosas alguien puede tener un opinar erróneo sin peligro de herejía antes de que se estime o determine que de tal opinión se concluye algo contrario a la fe, y, en especial, si no lo sostiene pertinazmente. Pero después de que resulte evidente que de tal opinión se concluye algo contrario a la fe, y sobre todo si lo ha determinado la Iglesia, el error se convierte en herejía. Por eso, muchas cosas son heréticas ahora, y antes no eran tenidas por tales porque ahora ha quedado mucho más evidente lo que escondían.

Así, pues, con respecto a las nociones hay que decir que se puede opinar de forma distinta sin peligro de herejía, sin pretender sostener algo contrario a la fe. Pero si alguien opinase erróneamente sobre las nociones, derivándose de ello algo contrario a la fe, incurriría en la herejía[f].

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho.

CUESTIÓN 33

Sobre la persona del Padre

Corresponde ahora tratar sobre las Personas en especial. En primer lugar, la del Padre. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

27. Cf. nota 26. 28. C.3: ML 42,822.

f. Al no tratarse de una verdad de fe propuesta por la Iglesia, S. T. subraya la viabilidad de opiniones diversas.

1. Al Padre, ¿le corresponde o no le corresponde ser Principio?—2. El nombre *Padre,* ¿expresa o no expresa propiamente a la persona del Padre?—3. En Dios, ¿por qué se dice antes Padre? ¿Por lo esencial o por lo personal?—4. ¿Es o no es propio del Padre ser ingénito?

ARTICULO 1

Al Padre, ¿le corresponde o no le corresponde ser principio?

In Sent. 1 d.12 a.2 ad 1; d.29 a.1; 3 d.11 a.1 ad 5; *De Pot.* q.10 a.1 ad 8-10.

Objeciones por las que parece que al Padre no puede llamársele principio del Hijo o del Espíritu Santo:

1. Según el Filósofo[1], principio y causa son lo mismo. Pero no decimos que el Padre sea causa del Hijo. Luego tampoco debe decirse que sea su principio.

2. Más aún. Se dice principio por su relación a lo iniciado. Así, pues, si el Padre es principio del Hijo, se sigue que el Hijo ha tenido principio; por lo tanto ha sido creado. Esto parece que es erróneo.

3. Todavía más. La palabra *principio* se fundamenta en la prioridad. Pero, como dice Atanasio[2], en Dios *no hay ni antes ni después.* Luego a Dios no le debemos aplicar la palabra *principio.*

En cambio está lo que dice Agustín en el IV *De Trin.*[3]: *El Padre es principio de toda la deidad.*

Solución. *Hay que decir:* La palabra *principio* no indica más que aquello de lo que procede algo; pues a todo aquello de lo que procede algo, sea del modo que sea, lo llamamos principio. Y al revés. Por lo tanto, como el Padre es Aquel de quien procede otro, se sigue que el Padre es principio[a].

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Los griegos utilizaron indistintamente los nombres *causa* y *principio* en su aplicación a Dios. Pero los doctores latinos sólo utilizaron el de principio, no el de causa. La razón de esto estriba en que *principio* es más general que *causa,* como *causa* es más general que *elemento;* pues el primer término, o también la primera parte de algo recibe el nombre de principio, pero no el de causa. Cuanto más general es un nombre, tanto más convenientemente se aplica a Dios, como ya se dijo (q.13 a.11), porque los nombres, cuanto más concretos son, tanto más convenientemente determinan el modo de ser de la criatura. Por eso, el nombre *causa* parece indicar diversidad sustancial y dependencia de otro por parte de alguien; cosa que no sucede con el principio. Pues en todos los géneros de causa, siempre se encuentra por alguna perfección o virtud la distancia entre la causa y lo causado. Pero *principio* lo utilizamos también en aquellas cosas que no mantienen diferencias de este tipo, sino sólo cierto orden. Por ejemplo, cuando decimos que el punto es principio de la línea, o también cuando decimos que la primera parte de la línea es principio de la línea.

2. *A la segunda hay que decir:* Ciertamente encontramos que los griegos dicen que el Hijo y el Espíritu Santo tienen inicio. Pero no es éste el uso de principio que hacen nuestros doctores[b].

1. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 3 c.2 n.5 (BK 1003b24): S. Th. 1.4 lect.2 n.548. 2. *Symbolo Quicumque:* MA 2,1354; DZ 39. 3. C.20: ML 42,908.

---

a. He aquí un rasgo del *personalismo* tomista. No hay que imaginarse a *Dios* como algo neutro, abstracto, vacío, sino como una naturaleza *realizada* y *singularizada* en unas Personas. No es la esencia divina quien engendra, sino el Padre. No es la esencia quien ama, sino el Padre y el Hijo. Los actos corresponden a los sujetos (1 q.29 a.1; q.36 a.4 ad 7). La generación es propia de la persona del Padre (3 q.23 a.2) (cf. E. BAILLEUX, *Le personnalisme de saint Thomas en théologie trinitaire:* RevThom 69 [1961] 28).

b. La doctrina de Orígenes sobre el Padre como origen y fuente de la divinidad *(In Joan. II,* 20: SC 120,220) tuvo gran resonancia en los Padres griegos (cf. G. NACIANCENO, *Oratio* II, 38: SC 247,138-141; JUAN DAMASCENO, *De Fide Ortodoxa* 1,12: PG 94,848). También la asume S. AGUSTÍN *(De Trinitate* IV,20,29: BAC V 317) dentro de la teología occidental. Recogen la afirmación los concilios de Toledo de los años 675 y 693. También Santo Tomás la acepta,

Porque, aun cuando atribuyamos al Padre alguna autoridad por razón del principio, sin embargo, ni al Hijo ni al Espíritu Santo les atribuimos ningún tipo de subordinación o empequeñecimiento que pueda dar pie al error. Sobre esto dice Hilario en el IX *De Trin.*[4]: *Por conceder autoridad, el Padre es mayor; pero el Hijo, a Quien le concede su mismo ser, no es menor.*

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando la palabra principio originariamente tenga sentido de prioridad; sin embargo, no indica prioridad, sino *origen.* Pues, como dijimos (q.13 a.2 ad 3; a.8), no es lo mismo el sentido original de un nombre que el sentido que se le da al aplicarlo.

ARTICULO 2

Padre, ¿es o no es propiamente el nombre de la persona divina?

q.40 a.2.

Objeciones por las que parece que *Padre* no es propiamente nombre de la persona divina:

1. *Padre* indica relación. Y la Persona es sustancia individual. Por lo tanto, Padre no indica propiamente persona.

2. Más aún. *El que engendra* es una expresión más extendida que *padre;* pues rodo padre engendra, pero no todo el que engendra es padre. Pero, como dijimos (a.1 ad 1), el nombre general propiamente es el más aplicable a Dios. Luego a la persona divina le será más propio el nombre de *el que engendra* o progenitor que el de *padre.*

3. Todavía más. Nada metafórico puede ser el nombre propio de alguien. Pero la Palabra es llamada metafóricamente por nosotros engendro o prole. Consecuentemente, aquel de quien surge la Palabra, metafóricamente es llamado Padre. Por lo tanto, en Dios el principio de la Palabra no puede ser llamado propiamente Padre.

4. Por último. Todo lo que se dice de Dios propiamente, antes se dice de Dios que de las criaturas. Pero parece que la generación se dice antes de las criaturas que de Dios. Pues parece que en las criaturas es más verdadera la generación, ya que alguien procede de otro distinto y no sólo por relación, sino también por esencia. Por lo tanto, el nombre *Padre,* vinculado a generación, no parece ser el nombre propio de ninguna persona divina.

En cambio está lo que se dice en el Sal 88,27: *El me invocó: Tú eres mi Padre.*

Solución. *Hay que decir:* El nombre propio de cualquier persona indica aquello por lo que aquella persona se distingue de todas las demás. Pues, así como a la razón de hombre pertenece el tener alma y cuerpo, así también al concepto de este hombre pertenece el tener esta alma y este cuerpo, según se dice en VII *Metaphys.*[5] Con estas propiedades, este hombre se distingue de todos los demás. Y aquello por lo que se distingue la persona del Padre de las demás es la paternidad. Por eso, el nombre propio de la persona del Padre es el de Padre, que indica paternidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Para nosotros la relación no es persona subsistente. Por eso, para nosotros, Padre no significa persona, sino relación personal. Pero no es así en Dios; de ahí que algunos opinaran erróneamente. Pues en Dios la relación indicada con el nombre Padre es persona subsistente. Ya se dijo (q.24 a.4) que en Dios persona significa relación subsistente en la naturaleza divina.

2. *A la segunda hay que decir:* Según el Filósofo en II *De Anima*[6], la denominación de algo debe hacerse sobre todo partiendo de la perfección y del fin. La generación significa algo que se está haciendo; pero la paternidad significa la generación acabada ya. Por eso, es mucho más adecuado Padre como nombre de la persona divina que los de *El que engendra* o *progenitor.*

3. *A la tercera hay que decir:* La palabra no es algo subsistente en la naturaleza humana; por eso no puede ser llama-

4. §54; ML 10,325. 5. ARISTÓTELES, 6c.11 n.8 (BK 1037a9): S. Th. lect.10 n.1490. 6. ARISTÓTELES, c.4 n.15 (BK 416b23): S. Th. lect.9 n.347.

bien que matice su sentido a fin de evitar errores (cf. Y.CONGAR, *El Espíritu Santo* [Barcelona 1983] p.568-578; W.KASPER, *El Dios de Jesucristo* [Salamanca 1985] p.174-175).

da propiamente engendrada o hija. Pero la Palabra de Dios es algo subsistente en la naturaleza divina. Por eso, su nombre propio y no metafórico es el de Hijo; y el de su principio, Padre.

4. *A la cuarta hay que decir:* Generación y paternidad, asi como otros nombres que son dados a Dios propiamente, antes corresponden a Dios que a las criaturas, en cuanto a lo significado, no en cuanto al modo de significar. Por eso dice el Apóstol en Ef 3,14s.: *Doblo mi rodilla ante el Padre de nuestro Señor Jesucristo, de quien procede toda paternidad en el cielo y en la tierra.* Esto es así porque resulta evidente que la generación se especifica por el término, que es la forma engendrada. Cuanto más cerca esté ésta de la forma del que engendra, más auténtica y perfecta será. Al igual que la generación unívoca es más perfecta que la no unívoca, pues al que engendra le corresponde engendrar algo semejante a sí mismo según la forma. De ahí que, como en la generación divina, progenitor y engendrado tienen numéricamente la misma forma, y en las cosas creadas lo idéntico es la especie, pero no el número, resulta claro que la generación y, consecuentemente, la paternidad, antes está en Dios que en las criaturas. Y como en Dios la distinción entre progenitor y engendrado es sólo de relación, resulta claro que son auténticas la generación y la paternidad.

ARTICULO 3

Padre, ¿se dice o no se dice de Dios antes de nada en sentido personal?

Objeciones por las que parece que *Padre* no se dice antes de nada en Dios en sentido personal:

1. En el orden intelectual lo común es anterior a lo propio. Pero el nombre Padre tomado personalmente es el nombre propio de la persona del *Padre.* Tomado esencialmente es común a toda la Trinidad, pues a toda la Trinidad la llamamos *Padre nuestro.* Por lo tanto, antes se dice *Padre* en sentido esencial que en sentido personal.

2. Más aún. A lo que pertenece al mismo concepto no se le aplica el antes y el después. Pero la paternidad y la filiación parecen entrar en el mismo concepto en cuanto que la Persona divina es el Padre del Hijo, y en cuanto que toda la Trinidad es Padre nuestro o de la criatura. Basilio dice[7] que *recibir* es común a la criatura y al Hijo. Por lo tanto, en Dios *Padre* no se dice antes en sentido esencial que en sentido personal.

3. Todavía más. Entre lo que no se dice bajo una misma razón, no puede haber comparación. Pero el Hijo es comparado a la criatura en razón de la filiación o generación, según aquello de Col 1,15: *El que es imagen del Dios invisible, primogénito de toda criatura.* Por lo tanto, en Dios paternidad no se dice antes en sentido personal que esencial; sino que se dice bajo la misma razón.

En cambio está el hecho de que lo eterno es anterior a lo temporal. Desde la eternidad Dios es Padre del Hijo; y desde el tiempo es Padre de la criatura. Por lo tanto, en Dios paternidad se dice antes con respecto al Hijo que a la criatura.

Solución. *Hay que decir:* El nombre se da antes con respecto a aquello en lo que se salva perfectamente toda la razón de ser de dicho nombre, que con respecto a aquello en lo que se salva en cierto modo. Pues que algo se salva en cierto modo se dice por la semejanza que mantiene con aquello en lo que se salva totalmente, pues todo lo imperfecto tiene referencia a lo perfecto. Ejemplo: León se dice antes del animal en el que está todo lo que significa león, por lo que es llamado propiamente león, que del hombre en el que se encuentra algo de lo propio del león, como puede ser la audacia, o la fuerza, o algo parecido. Y se dice esto por semejanza.

Por todo lo dicho (q.27 a.2; q.28 a.4), resulta evidente que la razón perfecta de paternidad y de filiación se encuentra en Dios Padre y en Dios Hijo; porque al Padre y al Hijo les es común la naturaleza y la gloria. Pero en la criatura, la filiación respecto de Dios no contiene toda la razón de filiación, puesto que no es idéntica la naturaleza del Creador y la de la criatura. Se dice filiación por alguna semejanza; la cual, de ser más perfecta, más cerca estaría de la razón de filiación. Pues se dice que Dios es Padre de

7. *De Fide* hom.15: MG 31,468.

alguna criatura, porque ha dejado alguna huella de semejanza sólo, incluso en las criaturas irracionales. Dice Job 38,28: *¿Quién es el Padre de la lluvia? O las gotas de rocío, ¿quién las engendró?* Por otra parte, de las criaturas racionales se dice que El ha puesto la imagen de semejanza. Dice Dt 32,6: *¿Acaso no es El mismo Tu Padre que te poseyó, te hizo y te creó?* De otras criaturas El es Padre por la semejanza de la gracia, por la que son llamados hijos adoptivos, en cuanto que están ordenados a heredar la gloria eterna como dispendio de la gracia. Dice Rom 8,16-17 *El mismo Espíritu nos testifica que somos hijos de Dios; y si somos hijos, también somos herederos.* Y de otras criaturas es Padre por la semejanza de la gloria, en cuanto que ya poseen la herencia de la gloria. Dice Rom 5,2: *Nos gloriamos en la esperanza de la gloria de los hijos de Dios.*

Así, pues, queda claro que en Dios paternidad se dice antes por la relación de la Persona a la Persona que por la relación de Dios a las criaturas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los nombres comunes absolutos, según nuestro modo de entender, son anteriores a los propios; porque quedan incluidos en el concepto de los propios, pero no al revés. En el concepto de persona del Padre se incluye el concepto de Dios, pero no al revés. Pero los nombres comunes relacionados con las criaturas son aplicados después de los nombres propios que conllevan relaciones personales. Porque la persona que procede de Dios procede como principio de producción de las criaturas. Pues, así como la palabra concebida en la mente del artista, se entiende que procede del artista antes que la obra artística que se hace a semejanza de la palabra concebida en la mente; así también el Hijo procede del Padre antes que la criatura, a la que se le aplica la filiación por participar de la semejanza del Hijo. Es esto lo que incluye aquello de Rom 8,29: *A los que de antemano conoció, y predestinó a ser hechos según la imagen de su Hijo.*

2. *A la segunda hay que decir:* Se dice que *recibir* es común a la criatura y al Hijo, pero no unívocamente, sino por cierta semejanza remota con aquel de quien se dice *primogénito de toda criatura.* Por eso, el texto de aquella autoridad que hemos aducido, añade: *Para que sea el primogénito de muchos hermanos,* después de haber dicho *Ser hechos conformes a la imagen del Hijo de Dios.* Pero el Hijo de Dios tiene por naturaleza algo que no tienen los demás: Tiene por naturaleza lo que recibe, como indica el mismo Basilio[8]. Y por eso es llamado *unigénito.* Dice Jn 1,18: *El Unigénito, que está en el seno del Padre, El mismo nos lo relató.*

3. *A la tercera hay que decir:* En lo dicho está incluida la respuesta.

ARTICULO 4

Ser ingénito, ¿es o no es propio del Padre?

In Sent. 1 d.13 a.4; d.28 q.1 a.1.

Objeciones por las que parece que ser ingénito no es propio del Padre:

1. Toda propiedad pone algo en aquel de quien es propiedad. Pero *ser ingénito* no pone nada en el Padre, tan sólo lo excluye. Luego no indica una propiedad del Padre.

2. Más aún. *Ingénito* se dice en sentido privativo o negativo. Si es en sentido negativo, entonces lo que no es engendrado puede ser llamado ingénito. Pero el Espíritu Santo no es engendrado; tampoco lo es la esencia divina. Por lo tanto, también les corresponde el ser *ingénito.* No siendo sólo propio del Padre. Y si se toma en sentido privativo, como toda privación indica imperfección en quien es privado, se concluye que la Persona del Padre es imperfecta. Esto es imposible.

3. Todavía más. *Ingénito* en Dios no indica relación porque no se dice relativamente, por lo tanto, indica la sustancia. Así, pues, *ingénito* y *engendrado* se diferencian sustancialmente. No obstante, el Hijo, que es engendrado, no se distingue sustancialmente del Padre. Luego el Padre no puede ser llamado ingénito.

4. Y también. Propio es lo que corresponde a uno sólo. Pero como son varios los que en Dios proceden de otro, parece que nada impide que sean varios los que no proceden de otro. Por

8. Ib. 9. § 33: ML 10,120.

lo tanto, no es propio del Padre ser ingénito.

5. Por último. Asi como el Padre es principio de la persona engendrada, así también lo es de la forma que procede. Por lo tanto, si por la oposición que tiene guarda con la persona engendrada, se dice que es propio del Padre ser ingénito, por lo mismo habría que decir que le es propio ser *improcesionable.*

En cambio está lo que dice Hilario en el IV *De Trin.*[9]: *Uno viene del uno* —esto es, el engendrado del ingénito—, *debido a la propiedad de innatibilidad de uno y de origen del otro.*

Solución. *Hay que decir:* Así como en las criaturas se encuentra el principio primero y el segundo, así también en las personas divinas, en las que no hay antes ni después, se encuentra *el principio del no principio,* el Padre; y *el principio del principio,* el Hijo. En las cosas creadas el primer principio es conocido de dos maneras. 1) *Una,* en cuanto es principio primero por la relación que tiene con lo que existe por él; 2) *Otra,* en cuanto que es principio primero porque no existe por otro. Así, pues, el Padre es conocido en su paternidad y común espiración, respecto de las personas que proceden de El. En cuanto es principio del no principio, es conocido por no provenir de otro. Y esto pertenece a la propiedad de la innatibilidad, que es lo que significa *ingénito.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Algunos[10] dicen que la innatibilidad, indicada con la palabra *ingénito,* en cuanto propiedad del Padre, no se dice sólo en sentido negativo, sino que conlleva a un tiempo dos aspectos, esto es, el Padre como no proveniente de nadie, y el Padre como principio de los otros; o que expresa autoridad universal; o que es la plenitud fontal.

Pero parece que esto no es correcto, porque, de ser así, la innatibilidad no sería una propiedad distinta de la paternidad y de la espiración, sino que las incluiría como lo propio está incluido en lo común; pues fontalidad y autoridad en Dios no significan más que el principio de origen. Y, así, hay que decir, según Agustín en el V *De Trin.*[11], *ingénito* implica negación de generación pasiva; pues *decir ingénito equivale a decir no Hijo.* Pero tampoco se sigue de esto que no deba ponerse *ingénito* como noción propia del Padre, puesto que lo primario y simple se da a conocer mediante negaciones; como decimos que el punto es *aquello que no tiene partes.*

2. *A la segunda hay que decir:* Ingénito a veces es tomado sólo en sentido negativo. En este sentido, Jerónimo dice[12] que el Espíritu Santo es *ingénito,* es decir, *no engendrado.* Ingénito puede decirse también en sentido privativo, y, sin embargo, no implica imperfección. Pues la privación tiene múltiples acepciones. 1) *Una,* cuando alguien no tiene lo que por nacer le corresponde tener de otro, aunque no se exija tenerlo. Ejemplo: Una piedra es llamada cosa muerta porque no tiene la vida que otros seres tienen. 2) *Otra,* cuando alguien no tiene lo que por nacer le corresponde tener de alguien de su género. Ejemplo: Llamar ciego al topo. 3) *Otra,* cuando no se tiene lo que por nacer se debe tener. En este sentido la privación implica imperfección. No es en este sentido privativo en el que se dice que el Padre es *ingénito,* sino en el segundo sentido de privación, esto es, en cuanto que algún supuesto de la naturaleza divina no es engendrado, mientras que ser engendrado le corresponde a otro supuesto de la misma naturaleza divina.

Según esto, *ingénito* se puede decir también del Espíritu Santo. Por eso, al aplicarlo como algo propio sólo del Padre, en la palabra *ingénito* hay que entender además que le corresponde a aquella persona divina que es principio de otra persona; para que así se comprenda que implica negación en el género del principio cuando se aplica a Dios en sentido personal. O para que en la palabra *ingénito* se comprenda que no procede en absoluto de otro, y no sólo que no proceda de otro por generación. Pues, así entendido, al Espíritu Santo no le corresponde el ser ingénito, pues existe como persona subsistente por otro mediante procesión; ni tampoco le corres-

10. Cf. GUILLERMO ALTISIODORO, *Summa Aurea,* p.1.ª tr.8 c.5 (fol.16va). 11. C.7: ML 42,916. 12. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.1 d.13 c.4 (QR 1,89).

ponde a la esencia divina, de la que se puede decir que está en el Hijo o en el Espíritu Santo por otro, esto es, el Padre.

3. *A la tercera hay que decir:* Según el Damasceno[13], *ingénito* significa lo mismo que *increado,* en un sentido: el sustancial. Y en esto se diferencia la sustancia creada de la increada. En otro sentido significa lo que no es engendrado. Y esto último es relativo, en el sentido de que la negación se reduce al género de la afirmación, como *no hombre* relativo al género de la sustancia, y *no blanco* relativo al género de la cualidad. Por eso, como *engendrado* supone relación en Dios, *ingénito* también la implicará. Es así como no puede deducirse que el Padre ingénito se distinga del Hijo engendrado sustancialmente; sino que sólo hay distinción de relación, esto es, en cuanto que la relación filial no se da en el Padre.

4. *A la cuarta hay que decir:* Así como en cualquier género es necesario poner un primero, así también en la naturaleza divina es necesario poner un principio que no provenga de otro. Esto es ser *ingénito.* Así, pues, poner dos ingénitos es poner dos dioses y dos naturalezas divinas. Por eso dice Hilario en el libro *De Synodis*[14]: *Como hay un solo Dios, no puede haber dos ingénitos.* Y esto es así principalmente porque, de haber dos ingénitos, uno no procedería de otro; y no se distinguirían por su oposición relativa; sería necesario que se distinguieran por diversidad de naturaleza.

5. *A la quinta hay que decir:* La propiedad del Padre, por no provenir de otro, se da a entender más excluyéndole el nacimiento del Hijo que excluyéndole la procesión del Espíritu Santo. Porque la procesión del Espíritu Santo, como ya dijimos (q.27 a.4 ad 3), no tiene un nombre especial. O porque en el orden de la naturaleza presupone la generación del Hijo. Por eso, excluido del Padre el hecho de ser engendrado, sin embargo, como es principio de generación, se concluye que no procede de la procesión del Espíritu Santo; porque el Espíritu Santo no es principio de generación, sino proveniente del engendrado.

CUESTIÓN 34

Sobre la persona del Hijo [a]

Ahora hay que adentrarse en el estudio sobre la persona del Hijo. Al Hijo se le atribuyen tres nombres: Hijo, Palabra e Imagen. El concepto de

13. *De Fide Orth.* l.1 c.8: MG 94,817. 14. Super canon 26: ML 10,521.

---

a. Cuestión importante ésta en la evolución del pensamiento trinitario de Santo Tomás.

1. En *Las Sentencias* (h.1254) plantea el mismo problema —si en Dios la palabra *verbo* es nombre personal— y su respuesta es la corriente entre sus contemporáneos: Verbo, en Dios, es nombre esencial (Verbo = conocimiento divino) pero, en razón del uso que de él hacen los SS. PP. puede emplearse en sentido personal (Verbo — segunda Persona). En todo caso, no puede decirse sea nombre propio y característico del Hijo. Justifica su opinión razonando que el *verbo* no implica *relación real* respecto a quien lo produce, sino tan sólo una *relación mental.* Esto mismo le impide penetrar el alcance profundo de la analogía sicológica de Agustín, lo que hace que al querer explicar la primera procesión trinitaria, aun usando la analogía de la operación intelectual inmanente, contemporice con la explicación más frecuente entonces de procesión a modo de naturaleza.

2. En el *De Veritate* (a.1256-1259) ha dado ya un viraje radical. Propiamente hablando, dice, *verbo* sólo se afirma de Dios en sentido *personal;* y si se habla de un *verbo esencial* hay que entenderlo de una forma impropia, amplia, metafórica. El motivo de su cambio está en haber descubierto que el *verbo* incluye en su concepto formal una *relación real* con respecto a quien lo produce. Por tanto, si *verbo* se dice de Dios personalmente no es sólo por el uso que en este sentido hicieron los Santos Padres, sino por el concepto mismo de verbo, concepción que considera adecuada con el lenguaje bíblico. A partir de aquí mantendrá esta opinión como definitiva.

Hijo se ha tratado desde la perspectiva del Padre. Ahora falta por estudiar lo referente a Palabra e Imagen. La cuestión sobre la Palabra plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. En Dios, la Palabra, ¿tiene sentido esencial o personal?—2. ¿Es o no es el nombre propio de Hijo?—3. El nombre la *Palabra,* ¿implica o no implica relación con las criaturas?

ARTICULO 1

En Dios, la Palabra, ¿es o no es nombre personal?

1-2 q,93 a.1 ad 2; *In Sent.,* 1 d.27 q.2 a.2 q.M; *De Verit.,* q.4 a.1.2.4; *De Pot.,* q.9 a.9 ad 7.8; *Quodl.* 4 q.4 a.1 ad 1.

Objeciones por las que parece que en Dios *la Palabra* no es nombre personal:

1. Los nombres personales, como Padre e Hijo, son dados propiamente a Dios. Pero en Dios la Palabra se dice metafóricamente, como señala Orígenes en *Super Ioannem* [1]. Luego en Dios la Palabra no es nombre personal.

2. Más aún. Según Agustín en el libro *De Trin.*[2], *la Palabra es el conocimiento con amor.* Y según Anselmo en *Monol.*[3]: *Para el Sumo Espíritu, hablar no es más que ver pensando.* Pero conocimiento, pensamiento e intuición en Dios indican algo esencial. Luego en Dios la Palabra no es nombre personal.

3. Todavía más. Propio de la palabra es que sea pronunciada. Pero, según Anselmo[4], así como el Padre conoce, el Hijo conoce y el Espíritu Santo conoce, así también el Padre se pronuncia, el Hijo se pronuncia y el Espíritu Santo se pronuncia. Lo mismo cabe de lo que de ellos se diga. Por lo tanto, en Dios la Palabra es algo esencial, no personal.

4. Por último. Ninguna persona divina ha sido hecha. Pero la palabra de Dios es algo hecho; pues se dice en el Sal. 148,8: *Fuego, granizo, nieve, hielo, vientos huracanados, que hacen su palabra.* Luego en Dios la Palabra no es nombre personal.

En cambio está lo que dice Agustín en el VII *De Trin.*[5]: *Así como el Hijo está referido al Padre, así también la Palabra está referida a Aquel de quien es Palabra.* Pero Hijo es nombre personal, porque es dado relativamente. Luego también la Palabra.

Solución. *Hay que decir:* En Dios el nombre la Palabra tomado en sentido propio es nombre personal, y de ninguna manera esencial. Para demostrarlo, hay que tener presente que, entre nosotros, *palabra* se dice en sentido propio de tres maneras. Una cuarta manera incluye el sentido impropio o figurativo. Entre nosotros, es muy evidente y muy común llamar palabra a lo que se pronuncia con la voz. Y se refiere tanto a lo que procede del interior cuanto a los dos aspectos que se encuentran en la palabra pronunciada, y que son la palabra en sí misma y su significado. Según el Filósofo en I *Periherm.*[6], la palabra indica lo concebido en el entendimiento; y además la palabra procede de la imaginación, como se dice en el libro *De Anima* [7]. Así, la palabra que no signifique nada, no puede ser llamada propiamente palabra. Por lo tanto, se llama palabra a la voz exterior por expresar la palabra interior concebida en el entendimiento. Así, pues, 1) en primer lugar y principalmente se llama palabra a la concepción interior de la mente; 2) en segundo lugar se llama palabra a la misma voz que expresa lo concebido en el interior; 3) en tercer lugar se llama palabra a la misma imagen que forma la voz.

Estos tres modos que tiene el sentido

1. Tr.1: MG 14,59. 2. L.9 c.10: ML 42,969. 3. C.63: ML 158,208. 4. *Monolog.* c.62: ML 42,936. 5. C.2: ML 42,936. 6. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 16a3): S. Th. lect.2 n.5. 7. ARISTÓTELES, 2 c.8 n.1 (BK 420b32): S. Th. lect.18 n.477.

---

3. La *Suma* representa el fruto granado de esta larga evolución. Defenderá: a) que «el nombre de Verbo en Dios, si se toma en sentido propio, es nombre personal y de ningún modo esencial» (a.1); b) que «es nombre propio de la Persona del Hijo» (a.2). Cf. H. PAISSAC, *Théologie du Verbe. Saint Augustin et Saint Thomas* (París 1951).

propio de la palabra, los ofrece el Damasceno en el c.13 del I libro[8] al decir: (en cuanto al primer modo) *La palabra es el movimiento natural del entendimiento parecida a la luz y al resplandor por el que se mueve, se conoce, se piensa.* (En cuanto al segundo modo): *La palabra es el ángel* (mensajero) *de la inteligencia.* (En cuanto al tercer modo): *La palabra es lo que se pronuncia con el corazón* (no lo que se proclama con la voz).

La palabra tiene un cuarto modo, correspondiente al sentido figurativo, y se refiere a lo que se expresa o se hace con la palabra. Así acostumbramos a decir: *Esta es la palabra que te dije,* o *Esto es lo que mandó el rey,* para dar a entender algo pasado, bien sea algo simplemente del que lo dijo, o del que lo mandó.

En Dios se dice propiamente Palabra en cuanto que Palabra significa lo concebido en el entendimiento. Por eso, en el XV *De Trin.* dice Agustín[9]: *Quien puede entender la palabra no sólo antes de que suene, sino antes de que con el pensamiento se enrede en las imágenes de los sonidos, ja puede ver alguna semejanza de aquella Palabra de la que está escrito: En el principio era la Palabra.*

El mismo concepto mental implica procedencia de otro, esto es, del conocimiento del que concibe. Por eso, la Palabra en Dios propiamente significa algo que procede de otro, lo cual pertenece a la razón propia de los nombres personales en Dios, ya que, como se dijo (q.27 prol.; q.32 a.3), las personas divinas se distinguen por el origen.

Por todo lo cual, el nombre Palabra en cuanto aplicado propiamente a Dios no tiene sentido esencial, sino sólo personal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los arríanos, cuya fuente se encuentra en Orígenes[10], sostuvieron que el Hijo era distinto sustancialmente del Padre. Por eso se empeñaron en añadir que el Hijo de Dios no puede ser llamado propiamente Palabra, pues temían verse obligados, por razón del proceso de la palabra, a no poder mantener que el Hijo de Dios no existía fuera de la sustancia del Padre; pues la palabra interior que sale del que la pronuncia, permanece en él mismo. Pero es necesario que si se dice metafóricamente palabra de Dios, también se diga en sentido propio. Pues una palabra no puede decirse metafóricamente, a no ser en razón de su manifestación. Porque o se manifiesta como palabra, o es manifestado con la palabra. Si es manifestado con la palabra es necesario poner la palabra con la que se manifiesta. Si, por otra parte, se llama palabra porque manifiesta al exterior, lo que manifiesta al exterior no puede ser llamado palabra más que en cuanto expresa la concepción interior de la mente y que también se manifiesta con signos exteriores. Por lo tanto, aunque algunas veces la palabra se diga en Dios metafóricamente, sin embargo, es necesario decir la Palabra propiamente y en sentido personal.

2. *A la segunda hay que decir:* En Dios, nada de lo que pertenece al entendimiento se dice en sentido personal, sólo la Palabra. Ya que sólo la Palabra significa algo que emana de otro. Pues lo que el entendimiento forma al concebir es palabra. Además, el mismo entendimiento, en cuanto que se da por la especie inteligible en acto, es considerado absolutamente. Y lo mismo el conocer, que se relaciona con el entendimiento en acto como el existir con el ser en acto. Pues entender no indica una acción que salga del que entiende, sino que permanece en El. Por lo tanto, cuando se dice que la palabra es *conocimiento,* no se toma *conocimiento* por acto del entendimiento de quien conoce o por alguno de sus actos, sino por aquello que el entendimiento concibe entendiendo. Por eso Agustín[11] dice que la Palabra es *sabiduría engendrada,* porque no es nada más que la misma concepción del sabio; y que, por lo mismo, puede ser llamado *conocimiento engendrado.*

Así puede entenderse que en Dios *decir* sea *ver pensando,* en cuanto que la Palabra de Dios es concebida con la intuición del conocimiento divino. Sin em-

8. *De Fide Orth.* MG 94,857. La exposición del texto del Damasceno que nosotros ofrecemos con el orden *primer modo, segundo modo, tercer modo,* en el original latino figura: *primer modo, tercer modo, segundo modo.* Hemos creído más conveniente guardar la debida correlación e indicarlo. *(N. del T.)* 9. C.10: ML 42,1071. 10. Cf. *In Ioann.* tr.2: MG 14,109. 11. Cf. *De Trin.* 1.7 c.2: ML 42,936.

bargo, el nombre *Pensamiento* propiamente no le corresponde a la Palabra de Dios. Dice Agustín en el XV *De Trin* [12]: *Es llamado Palabra de Dios para que no se le llame pensamiento, con el fin de no dar pie a creer que en Dios hay algo mutable que tan pronto toma forma para ser palabra como la deja y la cambia por otra no teniendo nunca forma determinada.* Propiamente, el pensamiento consiste en la búsqueda de la verdad; búsqueda que en Dios no se da; puesto que cuando el entendimiento ya ha alcanzado la forma de la verdad, no piensa, sino que contempla perfectamente la verdad. De ahí que Anselmo [13] impropiamente usa pensamiento por *contemplación.*

3. *A la tercera hay que decir:* Hablando con propiedad, así como en Dios el nombre la *Palabra* tiene sentido personal y no esencial, así también *decir.* Por eso, así como la Palabra no es común al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, así tampoco es verdad que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo sean uno solo que habla. Escribe Agustín en el VII *De Trin.* [14]: *Pronunciar la palabra eterna no es algo que en Dios haga cada uno.* Pero *ser pronunciado* es algo que le corresponde a cada persona; pues no sólo se pronuncia la palabra, sino también lo que con la palabra se entiende y se expresa. Por lo tanto, en Dios a una persona le corresponde haber pronunciado una palabra en cuanto palabra; pero lo expresado con la palabra le corresponde a cualquiera de las personas. Pues el Padre conociéndose y conociendo al Hijo, al Espíritu Santo y todo lo que está contenido en su ciencia, concibe la Palabra; para que, así, toda la Trinidad y toda criatura sea pronunciada con la Palabra. Es como el entendimiento del hombre, que con la palabra que concibe al conocer la piedra, está diciendo piedra. Anselmo aquí también usa impropiamente *decir* por *conocer.* Pues se diferencian; ya que *conocer* entraña sólo la relación entre el que conoce y lo conocido, en lo cual no hay ninguna razón de origen, sino sólo cierta información para nuestro entendimiento en cuanto que nuestro entendimiento está en acto por la forma de lo conocido. En Dios, en cambio, hay total identidad, porque en El conocimiento y lo conocido son completamente lo mismo, como ya se demostró (q.14 a.2 y 4). Pero *decir* expresa relación principalmente con la palabra concebida; pues decir no es más que pronunciar la palabra. Pero, mediante la palabra, *decir* presupone relación con lo conocido, que, en la palabra pronunciada, se manifiesta al que lo conoce. Así, en Dios sólo la persona que pronuncia la Palabra es el que la dice; aun cuando, sin embargo, cada Persona sea conocedor y conocido, y, consecuentemente, incluida en la Palabra pronunciada.

4. *A la cuarta hay que decir:* En esta objeción, *palabra* tiene sentido figurativo en cuanto que se llama palabra al significado o efecto de la palabra. Así, se dice que las criaturas hacen [15] la palabra de Dios en cuanto que producen algún efecto al que están ordenados por la Palabra concebida en la divina sabiduría. Como se dice que alguien hace la palabra del rey cuando hace lo que ha sido ordenado por la palabra del rey.

ARTICULO 2

Palabra, ¿es o no es el nombre propio del Hijo?

In Sent., 1 d.27 q.2 a.2 q.ª2; *De Verit.,* q.4 a.3; *In Hebr.,* c.1 lect.2; *Cont. Errores Graec.,* c.12.

Objeciones por las que parece que *Palabra* no es el nombre propio del Hijo:

1. El Hijo es, en Dios, persona subsistente. Pero palabra no significa realidad subsistente, como resulta claro entre nosotros. Luego la Palabra no puede ser el nombre propio de la persona del Hijo.

2. Más aún. La Palabra surge del que la dice como algo pronunciado. Luego, si el Hijo es propiamente la Palabra, no surge del Padre más que por pronunciación. Y ésta es la herejía de Valentín, según nos consta por Agustín en el libro *De haeresibus* [16].

3. Todavía más. Todo nombre propio de alguna persona indica alguna propiedad de esa persona. Así, pues, si la

12. C.16: ML 42,1079. 13. *Monolog.* c.63: ML 158,208. 14. C.1: ML 42,933. 15. Hemos mantenido la literalidad traduciendo el original *faceré* por *hacer,* para que el texto no perdiera fuerza ni en la objeción ni en la respuesta. Su equivalente más correcto es *cumplir.* *(N. del T.)* 16. § 11: ML 42,28.

Palabra es el nombre propio del Hijo, indicará alguna propiedad suya. De este modo, en Dios habrá muchas más propiedades que las enumeradas anteriormente (q.32 a.3).

4. Y también. Quien conoce, conociendo concibe la palabra. Pero el Hijo conoce. Luego alguna palabra es el Hijo. De este modo, ser Palabra no es propio del Hijo.

5. Por último. El Hb 1,3 se dice del Hijo: *Todo lo sustenta con la palabra de su poder.* De ahí deduce Basilio[17] que el Espíritu Santo es palabra del Hijo. Por lo tanto, ser Palabra no es propio del Hijo.

En cambio está lo que dice Agustín en el VI *De Trin.*[18]: *Sólo el Hijo es tenido como Palabra.*

Solución. *Hay que decir:* La Palabra, propiamente dicha, en Dios tiene sentido personal y es el nombre propio de la persona del Hijo. Pues significa una determinada emanación del entendimiento. Y la persona que en Dios procede por emanación del entendimiento es llamada Hijo, y esta procesión es llamada generación, como ya se indicó (q.27 a.2). Hay que concluir, pues, que en Dios sólo el Hijo es llamado propiamente Palabra.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Entre nosotros no es lo mismo ser y conocer; de ahí que aquello que en nosotros es inteligible no pertenezca a nuestra naturaleza. Pero el ser de Dios es su mismo conocer; por eso la Palabra de Dios no es en El algo accidental o algún efecto, sino que pertenece a su misma naturaleza. De este modo, es necesario que sea algo subsistente, porque todo lo que está en la naturaleza de Dios subsiste. En este sentido el Damasceno[19] dice que *la Palabra de Dios es sustancia, y es ser en Hipóstasis; en cambio, las otras palabras* (las nuestras) *son virtudes del alma.*

2. *A la segunda hay que decir:* Valentín no fue condenado por decir que el Hijo había nacido como pronunciación, como dijeron calumniándole los arríanos, según nos consta por Hilario en el VI *De Trin.*[20]; sino por el sentido de pronunciación que sostuvo, según nos consta por Agustín en el libro *De haeresibus*[21].

3. *A la tercera hay que decir:* En el nombre Palabra está incluida la misma propiedad que en el de Hijo. Escribe Agustín[22]: *Por lo mismo se dice Palabra que Hijo.* Pues el mismo nacimiento del Hijo, que es una propiedad personal suya, es expresado con diversos nombres que se atribuyen al Hijo para indicar de varias maneras su perfección. Pues, para que sea patente su connaturalidad con el Padre, es llamado *Hijo;* para que lo sea su coeternidad, es llamado *resplandor;* para que lo sea su completa semejanza, es llamado *imagen;* para que lo sea su inmaterial generación, es llamado *Palabra.* No hay un solo nombre que pueda expresar todas estas cosas.

4. *A la cuarta hay que decir:* Por lo mismo que al Hijo le corresponde ser inteligente, le corresponde ser Dios; pues, como ya se dijo (a.1, ad 2 y 3), en Dios conocer tiene sentido esencial. El Hijo es Dios engendrado, no Dios que engendra. Y es inteligente no como pronunciador de palabra, sino como Palabra pronunciada. Esto es, en cuanto que en Dios la Palabra que procede no se diferencia realmente del entendimiento divino, sino sólo por la relación se distingue del principio de la Palabra.

5. *A la quinta hay que decir:* Cuando del Hijo se dice: *Todo lo sostiene con la palabra de su poder,* palabra es tomada figurativamente por efecto de la palabra. Por eso la Glosa[23] ahí dice que *palabra* significa *mandato;* esto es, en cuanto por el efecto del poder de la Palabra la realidad conserva su existir; como por el efecto del poder de la Palabra la realidad existe. El que Basilio interprete *Palabra* por Espíritu Santo lo hace en sentido impropio y figurativo, en cuanto que palabra de alguien puede ser llamado todo aquello que lo manifiesta. Así, el Espíritu Santo es llamado palabra del Hijo porque manifiesta al Hijo.

17. *Contra Eunom.* l.5: MG 29,732. 18. C.2: ML 42,925. 19. *De Fide Orth.* l.1 c.13: MG 94,857. 20. §9: ML 10,162. 21. §11: ML 42,28. 22. Cf. S. AGUSTÍN, *De Trin.* 7 c.2: ML 42,936. 23. *Glossa interl,* a Heb. 1,3 (6,134r); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,406.

ARTICULO 3

El nombre de la Palabra, ¿implica o no implica relación con la criatura?

q.37 a.2 ad 3; 3 q.3 a.8; *In Sent.* 1 d.27 q.2 a.3; *De Verit,* q.4 a.4.5.7; *Quodl.* 4 q.4 a.1.

Objeciones por las que parece que el nombre de la Palabra no implica relación con la criatura:

1. Todo nombre que indique efecto en la criatura, en Dios es esencial. Pero, como ya se dijo (a.l), Palabra no tiene sentido esencial, sino personal. Por lo tanto, Palabra no implica relación con la criatura.

2. Más aún. Lo que implica relación con la criatura, se aplica a Dios desde el tiempo. Así, *Señor y Creador.* Pero Palabra se dice de Dios desde la eternidad. Luego no implica relación con la criatura.

3. Todavía más. Palabra implica relación con aquello de lo que procede. Por lo tanto, si implica relación con la criatura, se sigue que procede de la criatura.

4. Y también. Las ideas son varias según sus diversas relaciones con las criaturas. Por lo tanto, si la Palabra implica relación con las criaturas, se sigue que en Dios no hay una sola Palabra, sino varias.

5. Por último. Si Palabra implica relación con la criatura, esto no es más que en cuanto las criaturas son conocidas por Dios. Pero Dios no conoce sólo lo existente, sino también lo inexistente. Por lo tanto, Palabra implicará relación con lo inexistente. Esto parece ser falso.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[24]: *En el nombre de la Palabra, está indicada no sólo la relación con el Padre, sino también la relación con aquello que ha sido hecho por la Palabra con su poder operativo.*

Solución. *Hay que decir:* En la Palabra se implica la relación con la criatura, pues Dios, conociéndose, conoce toda criatura. La Palabra concebida en la mente es representativa de todo lo que es conocido en su acto. De ahí que en nosotros sean diversas las palabras según la diversidad de lo conocido. Pero porque Dios con un solo acto se conoce y lo conoce todo, su única Palabra es expresiva no sólo del Padre, sino de toda criatura. Y así como la ciencia de Dios con respecto a Dios es sólo cognoscitiva; y con respecto a las criaturas es cognoscitiva y factual, así también la Palabra de Dios, con respecto a Dios Padre, es sólo expresiva, y con respecto a las criaturas es expresiva y operativa. Por eso se dice en el Sal. 32,9: *Lo dijo, y se hizo:* porque en la Palabra está implícita la razón factual de lo que Dios hace.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el nombre de la persona está incluida indirectamente la naturaleza; pues persona es la sustancia individual de naturaleza racional. Así, pues, en el nombre de la persona divina, en cuanto a la relación personal, no está implícita la relación con la criatura; pero está implícita en lo que pertenece a la naturaleza. Sin embargo, nada impide, en cuanto que en su significación incluye la esencia, que implique relación con la criatura. Pues, así como lo propio del Hijo es ser Hijo, así también le es propio ser Dios engendrado o creador engendrado. De este modo es como en el nombre de la Palabra está implícita la relación con la criatura.

2. *A la segunda hay que decir:* Como las relaciones siguen a las acciones, ciertos nombres implican la relación de Dios con la criatura que sigue a la acción de Dios cuyo efecto pasa al exterior, como crear o gobernar. Estos son dados a Dios desde el tiempo. Pero hay otros nombres que implican la relación que sigue a la acción cuyo efecto no pasa al exterior, sino que permanecen en el agente, como conocer o querer. Estos son dados a Dios desde la eternidad. Este «es el tipo de relación con la criatura que está implícito en el nombre de la Palabra. Tampoco es verdad que todos los nombres que implican la relación de Dios con las criaturas sean dados desde el tiempo; sino sólo aquellos nombres que implican la relación que sigue a la acción de Dios cuyo efecto pasa al exterior.

3. *A la tercera hay que decir:* Las criaturas no son conocidas por Dios por el conocimiento que adquieren de las criaturas, sino por su esencia. Por eso no es necesario que la Palabra proceda de las

24. Q.63: ML 40,54.

criaturas aun cuando la Palabra sea expresiva de las criaturas.

4. *A la cuarta hay que decir:* El nombre de idea principalmente se da para indica? la relación *con* la criatura, *y* en Dios tiene un sentido plural, pero no personal, En cambio, el nombre de la Palabra es dado para indicar la relación con el que la pronuncia; y, como consecuencia, también la relación con las criaturas, en cuanto que Dios, conociéndose, conoce toda criatura. Por eso, en Dios sólo hay una Palabra que tenga sentido personal.

5. *A la quinta hay que decir:* En el mismo sentido en que la ciencia de Dios abarca lo inexistente, lo abarca también la Palabra de Dios; porque, como dice Agustín[25], no hay nada menos en la Palabra de Dios que en la ciencia de Dios. No obstante, la Palabra es expresiva y factual de lo existente; mientras que de lo inexistente es expresiva y manifestativa.

CUESTIÓN 35

Sobre la Imagen

Ahora hay que analizar lo referente a la Imagen. Esta cuestión plantea y exige respuesta a dos problemas:

1. En Dios, Imagen, ¿tiene o no tiene sentido personal?—2. ¿Es o no es nombre propio del Hijo?

ARTICULO 1

En Dios, el nombre Imagen, ¿tiene o no tiene sentido personal?

q.93 a.5 ad 4; *In Sent.* 1 d.28 q.2 a.2.

Objeciones por las que parece que en Dios el nombre Imagen no tiene sentido personal:

1. Dice Agustín en el libro *De fide ad Petrum*[1]*: Una es la Imagen divina de la Santa Trinidad a la que ha sido hecho el hombre.* Así, pues, Imagen tiene sentido esencial y no personal.

2. Más aún. Dice Hilario en el libro *De Synod.*[2]*: La imagen es, de aquello de lo que es imagen, especie sin diferencia.* Pero en Dios la especie o la forma tienen sentido esencial. Luego también lo tiene la Imagen.

3. Todavía más. Imagen viene de imitar, y esto implica antes y después. Pero en las personas divinas no hay antes ni después. Luego en Dios Imagen no puede ser nombre personal.

En cambio está lo que dice Agustín[3]: *¿Hay algo más absurdo que llamarse imagen de si mismo?* Por lo tanto, en Dios Imagen se dice relativamente. Y como tal, se trata de nombre personal.

Solución. *Hay que decir:* El concepto de imagen implica la semejanza. Pero no cualquier semejanza puede entrar en el concepto de imagen, sino aquella semejanza que está en la especie del objeto o, al menos, en algún signo de la especie. En las cosas creadas, el signo máximo de la especie parece ser la figura, pues observamos qué de diversos animales según la especie hay diversas figuras y no diversos colores. De ahí que, si se quita el color de alguna cosa pintada en la pared, no se dice que se ha quitado la imagen, a no ser que se borre la figura.

Pero tampoco esta semejanza de la especie o de la figura es suficiente; sino que, para que algo sea semejante, se requiere el origen. Porque, como dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[4], un huevo no es imagen de otro porque no ha salido de él. Por lo tanto, para que algo sea verdaderamente imagen se requiere que proceda de otro semejante en la especie o, al menos, en un signo de la especie. En Dios, los nombres que implican procesión u origen

25. *De Trin.* l.15 c.14: ML 42,1076.

1. Cf. FULGENCIO, *De Fide* c.1: ML 65,674. 2. Super canon 1: ML 40,490. 3. *De Trin.* l.7 c.1: ML 42,934. 4. Q.74: ML 40,86.

son personales. Por lo tanto, Imagen es nombre personal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se llama propiamente imagen lo que procede a semejanza de otro. Aquello a cuya semejanza procede algo, propiamente se llama *ejemplar;* impropiamente, imagen. Sin embargo, Agustín[5] utiliza así el nombre de imagen cuando dice que la divinidad de la santa Trinidad es la imagen a la que ha sido hecho el hombre.

2. *A la segunda hay que decir: Especie,* tal como Hilario la pone en la definición de imagen, implica la forma deducida en alguien por otro. Pues en este sentido se dice que la imagen es especie de algo, lo mismo que aquello que se parece a algo es llamado su forma en cuanto que tiene una forma parecida.

3. *A la tercera hay que decir:* En las personas divinas, imitación no indica posterioridad, sino sólo semejanza.

ARTICULO 2

Imagen, ¿es o no es nombre propio del Hijo?

q.93 a.1 ad 2; *In Sent.* 1 d.3 q.3; d.28 q.2 a.1 ad 3; 2 d.16 a.1; *In 1 Cor.* 6.11 lect.2; *In 2 Cor.* c.4 lect.2; *In Col.* c.1 lect.4; *In Hebr.* c.1 lect.2; *Cont. Errores Graec,* c.10.32 a.5.

Objeciones por las que parece que Imagen no es nombre propio del Hijo:

1. Como dice el Damasceno[6]: El Espíritu Santo es *imagen del Hijo.* Luego no es propio del Hijo.

2. Más aún. Ser imagen implica semejanza expresada, como dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest*[7]. Pero esto le corresponde al Espíritu Santo, pues procede de otro por semejanza. Luego el Espíritu Santo es imagen. Por lo tanto, ser Imagen no es propio del Hijo.

3. Todavía más. También el hombre es llamado imagen de Dios según aquello de 1 Cor 11,17: *El hombre no debe tapar su cabera, porque es imagen j gloria de Dios.* Luego no es propio del Hijo.

En cambio está lo que dice Agustín en VI *De Trin.*[8]: *Sólo el Hijo es Imagen del Padre.*

Solución. *Hay que decir:* Los doctores de los griegos[9] llaman comúnmente al Espíritu Santo imagen del Padre y del Hijo. Pero los doctores latinos[10] atribuyen el nombre de Imagen sólo al Hijo; pues en la Escritura canónica este nombre no se encuentra dicho más que del Hijo. En Col 1,15: *Quien es la imagen de Dios invisible, primogénito de la criatura* Y en Hb 1,3: *El que es esplendor de la gloria y figura de su sustancia.* Como razón de esto algunos[11] aducen que el Hijo conviene con el Padre no sólo en la naturaleza, sino también en la noción de principio. Por otra parte, el Espíritu Santo no tiene ninguna noción común ni con el Hijo ni con el Padre. Pero esto no parece suficiente. Porque así como de las relaciones en Dios no se deriva ni igualdad ni desigualdad, como dice Agustín[12], tampoco la semejanza, que es imprescindible para la razón de imagen. Por eso otros[13] dicen que el Espíritu Santo no puede ser llamado imagen del Hijo porque no hay imagen de la imagen. Tampoco puede ser llamado imagen del Padre, porque la imagen está referida directamente a aquello de lo que es imagen; y el Espíritu Santo está referido al Padre por el Hijo. Tampoco es imagen del Padre y del Hijo, porque sería imagen de dos, y esto es imposible. Por lo tanto, no puede concluirse más que el Espíritu Santo de ningún modo es imagen. Pero con esto no se dice nada. Porque el Padre y el Hijo son el único principio del Espíritu Santo, como se dirá más adelante (q.36 a.4). Por eso, nada impide que sea una ima-

5. Cf. FULGENCIO, l.c. nota 1. 6. *De Fide Orth.* l.1 c.l3: MG 94,856. 7. Q.74: ML 40,86. 8. C.2: ML 42,925. 9. Cf. *Cont. Errores Graec.* op.1 c.10 (MANDONNET 3,288) donde son citados: ATANASIO, Ep.1 *Ad Serapionem* (MG 26,587); BASILIO, *Contra Eunom.* l.5 (MG 29,747); JUAN DAMASCENO, *De Fide Orth.* l.1 c.13 (MG 94,855). 10. Cf. ib. donde son citados: AGUSTÍN, *De Trin.* l.6 c.2 (ML 42,933); RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trin.* l.6 c.1 1.20 (ML 196,975-984). 11. Cf. RICARDO DE SAN VÍCTOR, l.c. nota 10; ALEJANDRO DE HALES, *Summa Tbeol.* p.2.ª n.418 (QR 1,609); BUENAVENTURA, *In Sent.* l.4 a.31 p.2.ª a.1 q.2 (QR 2,542): 12. *Contra Maximinum Haeret.* l.2 c.14: ML 42,775); *De Trin.* l.5 c.6: ML 42,914. 13. Cf. RUPERTO DE DEUTZ, *De Trin.* l.2 c.2: ML 167,248; ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* p.2.ª n.418 (QR 1,609).

gen del Padre y del Hijo en cuanto que son uno; pues también el hombre es una imagen de toda la Trinidad.

Así, pues, en otra dimensión hay que decir: Así como el Espíritu Santo, aun cuando por una procesión tome, al igual que el Hijo, la naturaleza del Padre, sin embargo, no es llamado *nacido;* así tampoco, aun cuando reciba la especie semejante del Padre, es llamado imagen. Porque el Hijo procede como Palabra, a cuya razón de ser pertenece la semejanza de especie con aquello de lo que procede. Pero no es así con la razón de ser del amor, aun cuando le corresponda al amor que es el Espíritu Santo en cuanto amor divino.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Damasceno y otros doctores de los griegos comúnmente utilizan el nombre de imagen por perfectasemejanza.

2. *A la segunda hay que decir:* Aun cuando el Espíritu Santo sea semejante al Padre y al Hijo, sin embargo, y por la razón aducida (sol.), no se sigue que sea imagen.

3. *A la tercera hay que decir:* Una imagen puede encontrarse en algo de dos maneras. 1) *Una,* en la realidad de la misma naturaleza según la especie; como la imagen del rey se encuentra en su hijo. 2) *Otra,* en la realidad de distinta naturaleza, como la imagen del rey se encuentra en una moneda. Según la primera manera, el Hijo es Imagen del Padre. Según la segunda manera, el hombre es imagen de Dios. Por eso, para designar en el hombre la imperfección de imagen, el hombre no sólo es llamado imagen, sino *a imagen,* con cuya expresión se indica cierta tendencia a la perfección. Pero del Hijo de Dios no puede decirse que sea *a imagen,* porque es la perfecta Imagen del Padre.

CUESTIÓN 36

Sobre la persona del Espíritu Santo

Después de lo estudiado, hay que tratar ahora lo referente a la persona del Espíritu Santo, el cual, no sólo es llamado Espíritu Santo, sino también Amor y Don.

La cuestión sobre el nombre *Espíritu Santo* plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. El nombre *Espíritu Santo,* ¿es o no es el nombre propio de alguna persona divina?—2. Aquella Persona llamada *Espíritu Santo,* ¿procede o no procede del Padre y del Hijo?—3. ¿Procede o no procede del Padre por el Hijo?—4. El Padre y el Hijo, ¿son o no son el único principio del *Espíritu Santo?*

ARTICULO 1

«Espíritu Santo», ¿es o no es el nombre propio de alguna persona divina?

In Sent. 1 d.10 a.4; *Cont. Gentes* 4,19; *Compend. Theol.* c.46.47.

Objeciones por las que parece que el nombre *Espíritu Santo* no es el nombre propio de alguna persona divina:

1. Ningún nombre común a las tres personas es propio de alguna en particular, pero el nombre *Espíritu Santo* es común a las tres personas. Pues Hilario, en el VIII *De Trin.*[1] muestra cómo algunas veces en el nombre *Espíritu Santo* está indicado el Padre; por ejemplo: *el Espíritu del Señor está sobre Mí* (Lc 4,18). Otras veces, está indicado el Hijo; por ejemplo, dice el Hijo: *Echo demonios con el espíritu de Dios* (Mt 12,28), demostrando

1. C.8 § 23.25: ML 10,253.

que echa demonios con el poder de su naturaleza. Otras veces, está indicado el Espíritu Santo: *Derramaré mi Espíritu sobre todos* (Act 2,17). Por lo tanto, el nombre *Espíritu Santo* no es propio de alguna persona en particular.

2. Más aún. Los nombres de las personas divinas indican relación, como dice Boecio en el libro *De Trin.*[2] Pero el nombre *Espíritu Santo* no indica relación. Por lo tanto, es el nombre propio de la persona divina.

3. Todavía más. Porque Hijo es el nombre de alguna persona divina, no puede decirse hijo de éste o de aquél. Pero sí se dice Espíritu de éste o de aquel hombre. Está escrito en Núm. 11,17: *Dijo el Señor a Moisés: Tomaré tu espíritu y se lo daré a ellos.* Y en 4 Re 2,16: *El Espíritu de Elias se posó sobre Eliseo.* Por lo tanto, *Espíritu Santo* no parece ser el nombre propio de alguna persona divina.

En cambio está lo que se dice en 1 Jn 5,7: *Tres son los que dan testimonio en el cielo: El Padre, la Palabra y el Espíritu Santo.* Y Agustín dice en VII *De Trin.*[3]: *Al preguntar ¿Qué tres?,* respondemos: *Tres personas.* Luego *Espíritu Santo* es el nombre de la persona divina.

Solución. *Hay que decir:* En Dios, dos son las procesiones. Una de ellas, la procesión por amor, no tiene nombre, como ya se dijo (q.27 a.4 ad 3). Por eso, y como también dijimos (q.28 a.4), las relaciones derivadas de esta procesión no tienen nombre. Por lo cual y por lo mismo, la persona que resulta de dicha procesión tampoco tiene nombre propio. Pero, así como por el uso del lenguaje encontramos algunos nombres que aplicamos para indicar tales relaciones, como *procesión* y *espiración,* los cuales, por su concreto significado, parecen los más apropiados para indicar tanto los actos nocionales como las procesiones, así también, para indicar la persona divina resultante de la procesión por amor, por el uso que hace la Escritura, se ha encontrado, como nombre más apropiado, el de *Espíritu Santo.*

La convenciencia de este nombre puede fundamentarse en dos razones. 1) *La primera,* por la misma realidad común que implica el mismo Espíritu Santo. Pues dice Agustín en el XV *De Trin.*[4]: (El Espíritu Santo) *es común a ambos: y tiene como nombre propio lo que es común a los dos: Pues el Padre es Espíritu y el Hijo es Espíritu: y el Padre es Santo y Santo es el Hijo.* 2) *La segunda,* por su misma significación. Pues en las cosas corpóreas la palabra *espíritu* parece indicar cierto impulso y moción. De hecho, al aire espirado y al viento los llamamos espíritu. Por lo tanto, es propio del amor, que mueve e impulsa la voluntad del que ama hacia lo amado. Por otra parte, la santidad se atribuye a aquello que está ordenado a Dios. Así, pues, porque la persona divina procede por amor con el mismo con que Dios es amado, es adecuado que sea llamada *Espíritu Santo.*

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Lo que denomino *espíritu santo,* en cuanto al contenido respectivo de las dos palabras, es común a toda la Trinidad. Porque con el nombre *espíritu* se indica la inmaterialidad de la sustancia divina; pues el aliento corpóreo es invisible teniendo muy poco de material; de ahí que este nombre lo atribuyamos a todas las sustancias inmateriales e invisibles. Al decir *santo,* se está indicando la pureza de la bondad divina. Por lo tanto, si *Espíritu Santo* se toma como un único nombre, entonces vemos cómo la Iglesia lo ha encontrado apropiado para indicar, por la razón aducida (sol.), una de las tres personas divinas, la que procede por amor.

2. *A la segunda hay que decir:* Aun cuando *Espíritu Santo* no indica relación, está puesto como relativo, en cuanto que es adecuado para indicar aquella persona que se distingue de las demás sólo por la relación. Sin embargo, también puede ser entendido como relación, si *espíritu* se toma como *espirado.*

3. *A la tercera hay que decir:* En el nombre del Hijo, está comprendida la única relación con el principio de quien emana: pero en el nombre del Padre está comprendida la relación del principio; lo mismo cabe decir del nombre *Espíritu* en cuanto que implica cierta fuerza impulsora. Por otra parte, a ninguna criatura le corresponde ser principio respecto de alguna persona divina, pero sí al revés. De este modo, se puede decir *Pa-*

2. C.5: ML 64,1254. 3. C.4: ML 42,940. 4. C.19: ML 42,1086.

dre nuestro y *Espíritu nuestro;* sin embargo, no se puede decir *Hijo nuestro.*

ARTICULO 2

El Espíritu Santo, ¿procede o no procede del Hijo?

In Sent., 1 d.11 a.1; *Cont. Gentes* 4,24.25; *Cont. Errores Graec.,* c.3 a.1-31; *Compend. Theol.,* c.49; *De Rat. Fid.,* c.4; *De Pot.,* q.10 a.4.5; *In Io.* c.15 lect.5; c.16 lect.4.

Objeciones por las que parece que el Espíritu Santo no procede del Hijo:

1. Dionisio dice[5]: *Nadie debe atreverse a decir de la sustancial divinidad más que lo que nos ha sido transmitido en los escritos sagrados.* Pero en la Sagrada Escritura no se dice que el Espíritu Santo proceda del Hijo: sólo se dice que procede del Padre, tal como consta en Jn 15,26: *El Espíritu de verdad que procede del Padre.* Luego el Espíritu Santo no procede del Hijo.

2. Más aún. En el Símbolo del Concilio de Constantinopla se lee[6]: *Creemos en el Espíritu Santo, Señor y dador de vida, procedente del Padre, digno de adoración y glorificación juntamente con el Padre y con el Hijo.* Así pues, de ninguna manera debió añadirse en nuestro símbolo que el Espíritu Santo proceda del Hijo. Quienes lo añadieron parecen ser dignos de anatema.

3. Todavía más. El Damasceno dice[7]: *Decimos que el Espíritu Santo viene del Padre, y le llamamos espíritu del Padre: y no decimos que el Espíritu Santo viene del Hijo y, en cambio, sí le llamamos espíritu del Hijo.* Luego el Espíritu Santo no procede del Hijo.

4. Aún más. Nada procede de aquello en lo que permanece. Pero el Espíritu Santo permanece en el Hijo. Pues se dice en la *Leyenda del Bienaventurado Andrés* [8]: *Paz a vosotros y a todos los que creen en un único Dios Padre, y en su único Hijo, único Señor nuestro Jesucristo, y en el único Espíritu Santo, que procede del Padre y permanece en el Hijo.* Luego el Espíritu Santo no procede del Hijo.

5. Más todavía. El Hijo procede como Palabra. Pero en nosotros no parece que nuestro aliento proceda de nuestra palabra. Luego tampoco el Espíritu Santo procede del Hijo.

6. Y también. El Espíritu Santo procede completamente del Padre. Por lo tanto, es banal añadir que procede del Hijo.

7. Por último. Como se dice en III *Physic.*[9]: *En las cosas perpetuas no hay diferencia entre ser y poder ser.* Mucho menos en Dios. Pero el Espíritu Santo puede distinguirse del Hijo, incluso si no procede de El. Pues dice Anselmo en el libro *De proccessione Spiritus Sancti* [10]: *El Hijo y el Espíritu Santo toman su ser del Padre, pero de distinta manera: uno naciendo y el otro procediendo para que sean distintos entre sí.* Y añade [11]: *Pues si por otra cosa no fueran distintos el Hijo y el Espíritu Santo, por eso sólo ya lo serían.* Luego el Espíritu Santo se distingue del Hijo y no existe por El.

En cambio está lo que dice Atanasio [12]: *El Espíritu Santo no ha sido hecho, ni creado, ni engendrado, sino que procede del Padre y del Hijo.*

Solución. *Hay que decir:* Es obligatorio decir que el Espíritu procede del Hijo. Pues, si no procediera de El, de ninguna manera podría distinguirse personalmente de El. Esto resulta evidente por lo dicho antes (q.28 a.3; q.30 a.2). Hay que tener presente que no hay algo absoluto por lo que las personas divinas se distingan entre sí. De lo contrario, no se seguiría que una fuera la esencia de las tres; pues todo lo que de Dios se dice con sentido absoluto pertenece a la unidad de esencia. Por lo tanto, hay que concluir que las personas divinas se distinguen entre sí sólo por las relaciones.

Las relaciones personales no pueden distinguirse más que como opuestas. Esto es así por lo siguiente: Porque el Padre tiene dos relaciones, una de las cuales va referida al Hijo, y la otra al Espíritu Santo. Sin embargo, dichas relaciones, por no ser opuestas, no constituyen dos personas, pues le corresponden a la persona del Padre. Por lo tanto, si en el Hijo y en el Espíritu Santo no se encontraran más que dos relaciones con las que cada uno se relacionara con el

5. *De Div. Nom.* c.1 § 1: MG 3,588. 6. DZ 86. 7. *De Fide Orth.* l.1 c.8: MG 94,832. 8. MG 2,1217. 9. ARISTÓTELES, c.4 n.9 (BK 203b30): S. Th. lect.7 n.6. 10. C.4: ML 158,292. 11. Ib. 12. Cf. *Symbolo Quicumque* (DZ 39).

Padre, dichas relaciones no serían opuestas entre sí; como tampoco lo serían aquellas con las que el Padre se relaciona con ellas. Por eso, así como la persona del Padre es una, así también se seguiría que la persona del Hijo y del Espíritu Santo sería una, teniendo dos relaciones opuestas a las dos relaciones del Padre. Esto es herético y anula el contenido de la fe en la Trinidad. Por lo tanto, es necesario que el Hijo y el Espíritu Santo estén relacionados entre sí con relaciones opuestas.

Por otra parte, y como ya se demostró (q.28 a.4), en Dios no puede haber más relaciones opuestas que las relaciones de origen. Y las relaciones opuestas de origen lo son por el principio y por lo que emana del principio. Por lo tanto, hay que decir o que el Hijo procede del Espíritu Santo, y esto no lo sostiene nadie; o que el Espíritu Santo procede del Hijo, y esto es lo que nosotros confesamos. Esto está en armonía con el concepto de procesión de ambos. Se dijo (q.27 a.2 y 4; q.28 a.4), que el Hijo procede intelectualmente como Palabra. El Espíritu Santo procede voluntariamente como amor[a]. Y es necesario que el amor proceda de la Palabra; pues nada amamos si antes no lo hemos albergado en nuestra mente concibiéndolo. Resulta evidente así y por eso que el Espíritu Santo procede del Hijo.

Esto también nos lo enseña el mismo orden de las cosas. Pues nunca encontramos que de uno surjan muchos sin relación, a no ser que se trate sólo de diferencia material. Ejemplo: Un fabricante produce muchos cuchillos materialmente distintos entre sí, no guardando entre sí ninguna relación. Pero en aquellas cosas entre las que no hay sólo distinción material, siempre se encuentra algún tipo de relación. Por eso, también en el orden de lo producido por las criaturas se manifiesta la belleza de la sabiduría divina.

Por lo tanto, si de la persona del Padre proceden dos personas, esto es, el Hijo y el Espíritu Santo, es necesario que guarden alguna relación entre sí. Y no se le puede asignar más relación que la natural por la que uno procede del otro. Así, pues, no es posible sostener que el Hijo y el Espíritu Santo procedan del Padre de tal manera que ninguno de los dos proceda del otro, a no ser que alguien les atribuyera una distinción material. Esto es imposible.

De aquí que los mismos Griegos entiendan que la procesión del Espíritu Santo guarde alguna relación con el Hijo. Pues admiten que el Espíritu Santo es *Espíritu del Hijo* y que procede del Padre *por el Hijo.* Algunos de ellos admiten incluso que es del Hijo y *que emana de El:* sin embargo, no admiten que *proceda.* Y esto se debe, al parecer, o a la ignorancia o a la insolencia. Porque, si se pensara correctamente, se podría dar uno cuenta de que entre todas las palabras que indican origen, la más extendida es procesión. Pues la utilizamos para indicar, cualquier origen: como del punto procede la línea; del sol, el rayo; de la fuente, el arroyo. Y lo mismo en otras muchas cosas. Concluyendo: De cualquier palabra referida al origen, puede deducirse que el Espíritu Santo procede del Hijo.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* No debemos decir lo que en la Sagrada Escritura no se encuentra, o escrito o en el sentido de lo escrito. Pues, aun cuando en la Sagrada Escritura no se encuentre textualmente que el Espíritu Santo procede del Hijo, sin embargo, sí se encuentra el sentido de dicha afirmación; y, en especial, donde el Hijo hablando del Espíritu Santo dice: *El me glorificará porque tomará de lo mío* (Jn 16,14). Al leer la Sagrada Escritura hay que tener por norma asimismo que lo que se dice del Padre hay que entenderlo también del Hijo, incluso si se añade alguna partícula exclusiva, a no ser sólo en aquellas cosas en las que el Padre y el Hijo se distinguen por sus relaciones opuestas. Pues, cuando el Señor, en Mt 11,27, dice: *Nadie conoce al Hija a no ser el Padre,* no se excluye que el Hijo no se conozca a sí mismo. Así, pues, cuando se dice que el Espíritu Santo procede del Padre, incluso si se

a. El Verbo procede sólo del entendimiento. El Amor supone entendimiento y voluntad. La voluntad es una potencia ciega que sigue al primero: el amor presupone conocimiento. El objeto, conocido por el entendimiento y presentado por éste a la voluntad como un BIEN, atrae hacia sí a la voluntad. A esta atracción responde la voluntad con el amor.

añade que procede del Padre sólo, no queda excluido el Hijo; porque en cuanto a ser principio del Espíritu Santo, no se oponen Padre e Hijo; sino que sólo se oponen en que éste es Padre; aquél, Hijo.

2. *A la segunda hay que decir:* En cada concilio fue instituido algún *símbolo* por algún error que se condenaba en dicho concilio. Por eso, en el siguiente concilio no se hacía un símbolo distinto al primero; sino que lo implícitamente contenido en el primer símbolo, se explicaba con algunos añadidos para hacer frente a los nuevos herejes. Por eso, en la determinación del concilio de Calcedonia se dice que los congregados en el concillo de Constantinopla transmitieron la doctrina sobre el Espíritu Santo, *no porque faltase algo a lo transmitido por los anteriores* (los congregados en Nicea), *sino para entender cómo debían pronunciarse contra los herejes.* Así, pues, porque en la época de los antiguos concilios todavía no se daba el error de decir que el Espíritu Santo no procede del Hijo, no fue necesario declararlo explícitamente. Pero más tarde, al darse dicho error por parte de algunos, fue necesario que, en un concilio congregado en Occidente, aquello fuera declarado expresamente por la autoridad del Romano Pontífice, con cuya autoridad también eran congregados y confirmados los antiguos concilios. Sin embargo, implícitamente estaba contenido en la misma declaración en la que se dice que el Hijo procede del Padre.

3. *A la tercera hay que decir:* El primero que introdujo que el Espíritu Santo no procede del Hijo fue Nestorio. Esto nos consta por. el mismo credo nestoriano condenado en el concilio de Efeso. Este mismo error lo sostuvo Teodoreto el Nestoriano; y después de él otros muchos, entre los cuales también el Damasceno. Por eso, en esta materia no hay que mantener su parecer. Aunque algunos dicen que el Damasceno, así como no confiesa que el Espíritu Santo proceda del Hijo, tampoco lo niega si se atiende al texto tal cual.

4. *A la cuarta hay que decir:* Al afirmar que el Espíritu Santo descansa o permanece en el Hijo, no se excluye que proceda de El; porque también se dice que el Hijo permanece en el Padre y, sin embargo, procede del Padre. También se dice que el Espíritu Santo permanece en el Hijo como el amor del que ama permanece en el amado o por lo que se refiere a la naturaleza humana de Cristo, según lo que está escrito en Jn 1,33: *Aquel sobre quien viereis bajar y posarse el Espíritu, éste es el que bautiza.*

5. *A la quinta hay que decir:* En Dios, la Palabra no se dice por su semejanza con la palabra vocal, de la que no procede el aliento, porque, de ser así, sólo se diría metafóricamente; sino por semejanza con la palabra concebida en la mente de la que procede el amor.

6. *A la sexta hay que decir:* Al afirmar que el Espíritu Santo procede del Padre no sólo no es banal decir que el Espíritu Santo procede del Hijo, sino que es completamente necesario. Porque una es la fuerza del Padre y del Hijo; y lo que es del Padre, necesariamente es del Hijo menos lo que contradiga la propiedad de filiación. Pues el Hijo no procede de sí mismo aun cuando proceda del Padre.

7. *A la séptima hay que decir:* El Espíritu Santo se distingue personalmente del Hijo en lo siguiente: Que el origen de uno es distinto del origen de otro. Y esta diferencia de origen se fundamenta en lo siguiente: Que el Hijo procede sólo del Padre, mientras que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. Si fuera de otra manera, no se distinguirían las procesiones, como ya quedó demostrado (sol.).

ARTICULO 3

El Espíritu Santo, ¿procede o no procede del Padre por el Hijo?

In Sent., 1 d.12 a.3; *Cont. Errores Graec.,* c.32 a.8.

Objeciones por las que parece que el Espíritu Santo no procede del Padre por el Hijo:

1. Lo que procede de algo por alguien, no procede directamente. Así, pues, si el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo, no procede del Padre directamente. Esto parece incorrecto.

2. Más aún. Si el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo, no procede del Hijo más que a causa del Padre. Pero, *aquello que tiene razón de causa, es*

siempre preferente [13]. Por lo tanto, procede más del Padre que del Hijo.

3. Todavía más. El Hijo tiene su ser por generación. Así, pues, si el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo, se sigue que antes es engendrado el Hijo, y después procede el Espíritu Santo. De este modo, la procesión del Espíritu Santo no es eterna. Esto es herético.

4. Por último. Cuando se dice que alguien obra por otro, puede decirse esto mismo al revés. Pues así como decimos que el rey obra por el bailío, así también puede decirse que el bailío obra por el rey. Pero de ningún modo decimos que el Hijo espire al -Espíritu Santo por el Padre. Por lo tanto, de ningún modo se puede decir que el Padre espire al Espíritu Santo por el Hijo.

En cambio está lo que dice Hilario en el libro *De Trin.*[14]: *Te ruego que me conserves esta religión de mi fe, para que siempre posea al Padre, esto es, a Ti, que junto contigo adore a tu Hijo y que sea merecedor de tu Espíritu Santo que lo es por tu Unigénito.*

Solución. *Hay que decir:* En todas las expresiones en las cuales se dice que alguien obra por otro, la preposición *por* indica causalidad, refiriéndose a la causa o principio de aquel acto. Pero como la acción es el medio entre el agente y el efecto, algunas veces el sentido causal al que se le añade la preposición *por,* se refiere a la causa de la acción en cuanto que procede del agente. En este caso concreto, es causa de que el agente actúe, bien se trate de una causa final, bien formal, bien efectiva, o motriz. Causa final, como si decimos que el artista obra por afán de lucro. Formal, como si decimos que obra por su arte. Motriz, como si decimos que obra por mandato de otro. Otras veces, la frase causal a la que se le añade la preposición *por,* es causa de la acción en cuanto que termina en el hecho. Como cuando decimos que el artista trabaja por el martillo. Pues no significa que el martillo sea la causa de que el artista realice su obra, sino que es la causa de que el efecto proceda del artista, y el hecho de serlo lo recibe del mismo artista. Por eso, algunos dicen que la preposición *por,* a veces indica directamente autoridad, como cuando decimos que el rey obra *por* el bailío; otras veces, indirectamente, como cuando se dice que el bailío obra *por* el rey.

Así, pues, porque el Hijo tiene del Padre el hecho que de El proceda el Espíritu Santo, puede decirse que el Padre espira al Espíritu Santo por el Hijo. O que, y es lo mismo, el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En cualquier acción hay que tener presente dos aspectos. Esto es, el supuesto agente, y el poder con que actúa. Ejemplo: El fuego calienta con el calor. Así, pues, si en el Padre y en el Hijo se analiza el poder con el que espiran al Espíritu Santo, no hay cabida para ningún medio, porque este poder es sólo uno e idéntico en ambos. No obstante, si se consideran las mismas personas que espiran, puesto que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo conjuntamente, nos encontramos con que procede del Padre directamente, en cuanto que proviene de El. Y de forma mediata, en cuanto que procede del Hijo. En este sentido decimos que procede del Padre por el Hijo. También decimos que Abel procedió directamente de Adán en cuanto que Adán fue su padre, y de forma mediata en cuanto que Eva fue su madre, que procedía de Adán. Ponemos este ejemplo aun cuando una procesión material no parece ser la más adecuada para indicar la procesión inmaterial de las personas divinas.

2. *A la segunda hay que decir:* Si el Hijo recibiera del Padre algún poder numéricamente distinto para espirar al Espíritu Santo, se seguiría que sería como una causa segunda e instrumental. En este sentido procedería más del Padre que del Hijo. Pero el poder espirativo en el Padre y en el Hijo es uno e idéntico en ambos. De este modo procede igualmente de ambos. Aun cuando a veces se diga que de manera principal y propia proceda del Padre en cuanto que el Hijo recibe el poder espirativo del Padre.

3. *A la tercera hay que decir:* Así como la generación del Hijo es coeterna con el que le engendra, de modo que no

13. Cf. ARISTÓTELES, *Poster.* 1 c.2 n.5 (BK 72a29): S. Th. lect.6 n.3.

14. L.12 § 57: ML 10,471.

hubo Padre antes de que engrendrara al Hijo, así también la procesión del Espíritu Santo es coeterna con su principio, de manera que no fue engendrado el Hijo antes de que procediera el Espíritu Santo. Ambas procesiones son eternas.

4. *A la cuarta hay que decir:* Cuando se dice que alguien obra por otro, no siempre se puede decir lo mismo al revés. Ejemplo: No decimos que el martillo obre por el artesano. No obstante, decimos que el bailío obra por el rey, porque propio del bailío es obrar, pues es señor de sus actos. En cambio, no es propio del martillo obrar, sino sólo ser usado. Por eso, no se le designa más que como instrumento. Se dice que el bailío obra por el rey, aun cuando la preposición *por* indica medio, porque cuanto más importante es un supuesto en el obrar, tanto más directamente se une su poder con el efecto, porque el poder de la causa primera se une al de la causa segunda en su efecto. Por eso, en las ciencias especulativas los primeros principios son llamados *inmediatos.* Así, pues, en cuanto el bailío es medio según el orden de los supuestos agentes, se dice que el rey obra por el bailío. Pero según el orden de los poderes, se dice que el bailío obra por el rey, porque el poder del rey es el que hace que la acción del bailío consiga su efecto. Entre el Padre y el Hijo no hay orden en lo que se refiere al poder, sino sólo en lo que se refiere a los supuestos. Así, se dice que el Padre espira por el Hijo, pero no al revés.

ARTICULO 4

El Padre y el Hijo, ¿son o no son el único principio del Espíritu Santo?

In Sent. 1 d.11 a.2.4; *Cont. Gentes* 4,25.

Objeciones por las que parece que el Padre y el Hijo no son el único principio del Espíritu Santo:

1. En cuanto que son uno, no parece que el Espíritu Santo proceda del Padre y del Hijo. Tampoco que sean uno en naturaleza, porque, de ser así, el Espíritu Santo procedería también de sí mismo. Tampoco que sean uno en alguna propiedad, porque, al parecer, una misma propiedad no puede tener dos supuestos. Por lo tanto, el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo en cuanto que son varios. Consecuentemente, el Padre y el Hijo no son un único principio del Espíritu Santo.

2. Más aún. Cuando se dice que *el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo,* no puede indicarse con eso una unidad personal, porque, de ser así, el Padre y el Hijo serían una persona. Tampoco una unidad de propiedad, porque si debido a una sola propiedad el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo, por lo mismo, en caso de haber dos propiedades, parece que el Padre sería dos principios, del Hijo y del Espíritu Santo. Por lo tanto, el Padre y el Hijo no son un solo principio del Espíritu Santo.

3. Todavía más. El Hijo no se relaciona más con el Padre que el Espíritu Santo. Pero el Espíritu Santo y el Padre no son un solo principio con respecto a ninguna persona divina. Por lo tanto, tampoco el Padre y el Hijo.

4. Aún más. Si el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo, o lo es el Padre, o no lo es. Pero esto no puede darse, porque si lo es el Padre, hay que deducir que el Hijo es Padre; y si no lo es el Padre, hay que deducir que el Padre no es Padre. Por lo tanto, no hay que decir que el Padre y el Hijo sean un solo principio del Espíritu Santo.

5. Más todavía. Si el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo, parece que, al revés, hay que decir que un solo principio del Espíritu Santo es el Padre y el Hijo. Parece que esta proposición es falsa, porque al decir *principio* es necesario que sustituya a la persona del Padre o a la del Hijo. En ambos casos, es falsa. Por lo tanto, también lo será la proposición *el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo.*

6. Y también. La unidad sustancial causa identidad. Así, pues, si el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo, hay que concluir que son *el mismo principio.* Pero esto es negado por muchos. Por lo tanto, no es admisible que el Padre y el Hijo sean un solo principio del Espíritu Santo.

7. Por último. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, por ser un solo principio de la criatura, se dice que son un solo creador. Pero el Padre y el Hijo no son un solo espirador, sino *dos espiradores,*

como dicen muchos [15]. Esto también concuerda con lo que dice Hilario en el II *De Trin.*[16]: *Hay que confesar que el Espíritu Santo viene del Padre y del Hijo, sus autores.* Por lo tanto, el Padre y el Hijo no son un solo principio del Espíritu Santo.

En cambio está lo que dice Agustín en V *De Trin.*[17]: *El Padre y el Hijo no son dos principios del Espíritu Santo, sino un solo principio.*

Solución. *Hay que decir:* El Padre y el Hijo son uno en todo, a no ser en aquello en que se distinguen por relaciones opuestas [b]. Por eso, como en el hecho de ser principio del Espíritu Santo no hay relación opuesta, se deduce que el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo.

Sin embargo, hay algunos [18] que dicen que la expresión *el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo,* es impropia. Porque como la palabra *principio,* en singular, no indica persona, sino propiedad, dicen que tiene valor de adjetivo; y porque el adjetivo no está determinado por el adjetivo, no puede decirse correctamente que el Padre y el Hijo sean un solo principio del Espíritu Santo; a no ser que *un solo,* se entienda en sentido adverbial, cuyo significado, al decir son un solo principio, sería el de *un solo modo.* Pero por la misma razón podría decirse que el Padre es dos principios del Hijo y del Espíritu Santo, esto es, *de dos modos.*

Por lo tanto, hay que decir: Aun cuando la palabra principio indica propiedad, sin embargo, la indica en sentido sustantivado. Ejemplo: La palabra padre o hijo en su aplicación a las criaturas. Por eso, el número se toma de la forma significada, como los demás sustantivos. Así, pues, como el Padre y el Hijo son un solo Dios por la unidad de forma significada por el nombre Dios, así también son un solo principio del Espíritu Santo por la unidad de propiedad significada con la palabra principio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Considerando el poder espirativo, el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo por ser ambos uno en el poder espirativo, en cuanto que de algún modo expresa conjuntamente la naturaleza y la propiedad, como diremos más adelante (q.41 a.5). No es improcedente que una propiedad se dé en dos supuestos que tienen una sola naturaleza. En cambio, si se consideran los supuestos de la espiración, el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo en cuanto que son varios [c]; pues procede de ellos como el amor que los une [d].

15. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* p.2.ª n.493 (QR 1,695); S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.1 d.29 a.2 q.2 (QR 1,515); ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 1.1 d.29 a.5 (BO 26,9). 16. § 29: ML 10,69. 17. L.5 c.14: ML 42,921. 18. Cf. ALANO DE INSULIS, *Theol. Reg.* reg.51: ML 210,644; GUILLERMO ALTISIODORO, *Summa Aurea* p.1.ª tr.8 c.6 (fol.17va).

b. Tomás recalca el dato de que la espiración activa no pone en «oposición relativa» al Padre y al Hijo, sino más bien les constituye en un solo principio espirativo. Por lo mismo, el Espíritu Santo no es persona en cuanto que el Padre y el Hijo, amándose, espiran activamente; sino en cuanto que es el fruto de una única espiración en la que intervienen dos *spirantes* que se aman mutuamente.

c. S. T. considera atractiva la opinión de Ricardo de San Víctor de que el Espíritu Santo es el «amor mutuo» del Padre y del Hijo, y no rehusa asumirla *(De Pot.* q.10 a.2 ad 11 y ad 15; *Contra errores graec.* c.9), aunque le parece metafísicamente insuficiente para explicar el origen eterno del Espíritu *(De Pot.* q.10 a.5 obj.8 in contrarium). Así, pues, S. T. acepta y defiende que el Espíritu Santo es *amor mutuo* del Padre y del Hijo, pero armoniza este dato con la concepción —proveniente de Agustín y predominante en él— de un Dios que se conoce (= verbum) y se ama (= amor) a sí mismo *(Compend. Theol.* 50). Nada autoriza a considerar como inconciliables una teología trinitaria basada en la teoría personalista de la amistad (Ricardo) y otra que se apoya en el análisis de la estructura del espíritu (Agustín-Tomás).

d. Aun cuando no tengan conjuntamente sino una sola y única fuerza espirativa y no sean, por tanto, más que un solo e idéntico principio del Espíritu, el Padre y el Hijo tienen cada uno su manera propia de espirar en la medida en que son personas distintas: cada uno imprime su sello propio, según su forma personal de ser, en el único y mismo acto de espiración. Y así, siguiendo a Ricardo, «nada prohibe pensar que el mismo amor es gratuito en cuanto es del Padre y debido en cuanto es del Hijo» *(De Pot.* q.10 a.4 ad 8).

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando se dice *el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo,* se está designando una sola propiedad, que es la forma significada por el nombre. Sin embargo, no se deduce que por tener varias propiedades pueda decirse que el Padre sea dos principios, porque esto implicaría la pluralidad de supuestos.

3. *A la tercera hay que decir:* La semejan2a o desemejanza en Dios, no responde a las, propiedades, sino a la esencia. Por eso, así como el Padre no es más semejante a sí mismo que el Hijo, así tampoco el Hijo es más semejante al Padre que el Espíritu Santo.

4. *A la cuarta hay que decir:* La proposición: *El Padre y el Hijo son un solo principio que es el Padre,* y la proposición *un solo principio que no es el Padre,* no son oposiciones contradictorias. Por eso, no es necesario que una de ellas solamente sea viable. Pues cuando decimos *el Padre y el Hijo son un solo principio,* la palabra *principio* no supone determinadamente, sino más bien en confuso, las dos personas a la vez. Por eso, en aquel argumento está el sofisma denominado figura de dicción, consistente en pasar de una suposición confusa a una concreta.

5. *A la quinta hay que decir:* La proposición *un solo principio del Espíritu Santo* es el Padre y el Hijo, también es verdadera. Porque la palabra *principio* no sustituye a una sola persona, sino, como dijimos (ad 4), indistintamente a las dos.

6. *A la sexta hay que decir:* Puede decirse correctamente que el Padre y el Hijo son el mismo principio en cuanto que la palabra *principio* sustituye de forma confusa, indistinta y simultáneamente a las dos personas.

7. *A la séptima hay que decir:* Algunos [19] dicen que el Padre y el Hijo, aun cuando sean un solo principio del Espíritu Santo, sin embargo, son dos espiradores, debido a la distinción de supuestos. Así como también son dos, espirantes, porque los actos van referidos a los supuestos. Pero este argumento no es aplicable a la palabra *creador.* Porque el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo en cuanto que son dos personas distintas, como acabamos de decir (ad 1). En cambio, la criatura procede de las tres personas no en cuanto que sean personas distintas, sino en cuanto que son una sola esencia. Pero parece que es mucho mejor decir que *el que espira* tiene sentido adjetivado, y el *espirador,* en cambio, sustantivado. Podemos decir que el Padre y el Hijo son dos espirantes debido a la pluralidad de supuestos. Pero no *dos espiradores,* debido a que hay una sola espiración. Pues los nombres adjetivados tienen número en cuanto a los supuestos. En cambio, los sustantivos lo tienen en cuanto a sí mismos, atendiendo a la forma significada. Lo dicho por Hilario, que *el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, sus autores,* hay que explicarlo diciendo que en lugar de un adjetivo puso un sustantivo.

CUESTIÓN 37

Sobre el Espíritu Santo llamado Amor

Ahora hay que estudiar lo referente al nombre Amor. Esta cuestión plantea y exige respuesta a dos problemas:

1. ¿Es o no es el nombre propio del Espíritu Santo?—2. El Padre y el Hijo, ¿se aman o no se aman por el Espíritu Santo?

19. Cf. supra nota 15.

ARTICULO 1

Amor, ¿es o no es el nombre propio del Espíritu Santo?

In Sent. 1 d.10 a.1 ad 4; d.27 q.2 a.2 q.ª2; *Compend. Theol* c.46.

Objeciones por las que parece que Amor no es el nombre propio del Espíritu Santo:

1. Dice Agustín en XV *De Trin.*[1]: *Desconozco por qué así como el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son llamados sabiduría, y todos no constituyen a un tiempo tres, sino una sola sabiduría, no se tiene que llamar amor al Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, constituyendo todos, a un tiempo, un solo amor.* Pero ningún nombre dado a cada persona en particular y a todas en conjunto es nombre propio de alguna persona. Luego *Amor* no es nombre propio del Espíritu Santo.

2. Más aún. El Espíritu Santo es persona subsistente. Pero el amor no está indicado como persona subsistente: sino como una determinada acción que pasa del que ama al amado. Luego *Amor* no es nombre propio del Espíritu Santo.

3. Todavía más. El amor es el vínculo de los que aman; porque, según Dionisio en el 4 cap. *De Div. Nom.*[2], es una determinada fuerza unitiva. Pero el vínculo es el medio entre aquello que une; no algo que proceda de lo que une. Así, pues, como el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, como quedó demostrado (q.36 a.2), parece que no es el amor o el vínculo del Padre y del Hijo.

4. Por último. Todo el que ama tiene algún tipo de amor. Pero el Espíritu Santo ama. Luego tiene algún tipo de amor. Así pues, si el Espíritu Santo es amor, será amor del amor, y espíritu del espíritu. Esto es incongruente.

En cambio está lo que dice Gregorio en la homilía sobre Pentecostés[3]: *El Espíritu Santo es Amor.*

Solución. *Hay que decir:* En Dios, el nombre Amor puede ser tomado en sentido esencial y en sentido personal[a]. En sentido personal, es el nombre propio del Espíritu Santo, como Palabra es el nombre propio del Hijo. Para demostrarlo, hay que tener presente que, como ya se probó (q.27 a.1,3 y 5), en Dios hay dos procesiones: Una por el entendimiento, la de la Palabra; otra por la voluntad, la del amor. Porque la primera nos es más conocida, para indicar cada uno de los aspectos que se pueden analizar encontramos más nombres adecuados. Pero no sucede así con la procesión del amor. Por eso hacemos uso de ciertos circunloquios para indicar la persona que resulta de tal procesión. Y las relaciones resultantes también de dicha procesión, las denominadas, tal como ya dijimos (q.28 a.4), *procesión* y *espiración.* Dichos nombres, sin embargo, atendiendo sólo a los nombres, son más de origen que de relación. Sin embargo, ambas procesiones deben ser analizadas como semejantes. Pues, así como, por el hecho de que alguien entienda algo, se produce en su mente una determinada concep-

1. C.17: ML 42,1081. 2. § 15: MG 3,713: S. Th. lect.12. 3. *In Evang.* 1.2 hom.30 § 1: ML 76,1220.

---

a. Amor esencial.—Los actos *esenciales* en Dios son anteriores a la consideración del misterio trinitario. Corresponden, pues, a la naturaleza (a la esencia), no implican «oposición relativa», son comunes a las Tres Personas, nunca *propios* de alguna en concreto. En este sentido, el Padre es amor; el Hijo es amor; el Espíritu es amor *(In Sent.* 1 d.10 q.1 a.4; *Summa* 1 q.37 a.2).

Amor nocional.—Actos *nocionales* son aquellos por los que se puede conocer lo característico de una Persona, por cuanto hacen referencia a las «relaciones de origen», que es lo que las distingue (1.c.). El acto de conocimiento del Padre es nocional en cuanto que es productivo del Hijo; el acto de amor del Padre y del Hijo lo es también en cuanto que es productivo *(spiratio activa)* del Espíritu Santo. Tomado, pues, *nacionalmente* el amor conviene única y simultáneamente al Padre y al Hijo. Es su amor activo, originante, espirativo, del que procede el Espíritu Santo.

Amor personal.—Es aquel que es propio y exclusivo, característico de una de las tres Personas. Supone siempre una «oposición relativa». En este sentido, *Amor* es nombre propio de la Tercera Persona, igual que el Verbo es nombre propio de la segunda, con el significado de «amor procedido» (amor-espirado, amor-fruto, amor-don) *(In Sent.* 1 d.10 q.1 a.4; *Summa* 1 q.27 a.4; 1 q.37 a.1).

ción intelectual de lo conocido y que se llama palabra; así también, por el hecho de que alguien ama algo, se produce en quien ama una determinada impresión, por decirlo de alguna manera, de lo amado, por la cual lo amado se dice que está en quien ama como lo conocido está en quien conoce. Por todo lo cual, cuando alguien se conoce y se ama, está en si mismo no sólo por identidad sujeto-objeto, sino también como lo conocido en quien conoce y lo amado en quien ama.

Pero por parte del entendimiento se encuentran muchos términos para indicar la relación conocedor-objeto conocido, como resulta evidente en el mismo término *conocer.* Y también se encuentran otros términos para indicar el proceso de la concepción intelectual, como son el mismo *decir* y *palabra.* Por eso, en Dios *conocer* sólo se dice en sentido esencial, porque no implica relación con la palabra que procede. Pero *Palabra* se dice en sentido personal, porque indica lo que procede. El mismo término *decir* tiene sentido nocional, porque implica la relación existente entre el principio de la Palabra y la misma Palabra.

Por parte de la voluntad, fuera de *querer* y *amar,* que implican relación entre el que ama y lo amado, no se han aplicado otras palabras que impliquen relación entre la impresión o afección de lo amado —que se produce en el que ama por el hecho del amor— y su principio; y al revés. Por eso, al no disponer de otros términos [b], indicamos dichas relaciones con los de *amor* y *querer,* que es como si la Palabra fuera llamada *inteligencia concebida* o *sabiduría engendrada.*

Así, pues, en cuanto que en el amar o en el querer no está implícita más que la relación del que ama con lo amado, *amor* y *amar* tienen sentido esencial, como lo tienen *conocimiento* y *conocer.* Pero en cuanto a los términos que usamos para expresar la relación entre lo que procede por amor y su principio, y al revés, como por *amor* se entiende el *amor que procede,* y por *amar* se entiende espirar el *amor que procede,* así Amor es nombre de persona, y los verbos *querer* o *amar* son nocionales, como lo son *decir* o *engendrar.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín habla del amor en Dios tomándolo en sentido esencial, tal como dijimos (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Entender, querer y amar, aun cuando se indiquen como acciones que pasan al objeto, sin embargo, son acciones que permanecen en quienes las hacen, como ya dijimos (q.14 a.2; q.18 a.3 ad 1); y permanecen, no obstante, implicando cierta relación con el objeto. Por eso el amor, también entre nosotros, es algo que permanece en quien ama, y la palabra mental permanece en quien la pronuncia; y sin embargo, se relacionan con el objeto amado o expresado con la palabra.

Pero en Dios, en quien no hay accidentes, sucede algo más. Porque tanto la Palabra como el Amor subsisten. Así, pues, cuando se dice que el Espíritu Santo es el Amor del Padre hacia el Hijo o a cualquier otra cosa, no se está indicando algo que pasa a otro, sino sólo la relación entre el amor y lo amado; como en la Palabra está implícita la relación entre la Palabra y lo expresado por la Palabra.

3. *A la tercera hay que decir:* Se dice que el Espíritu Santo es el vínculo del Padre y del Hijo en cuanto que es Amor. Porque, como el Padre se ama a sí mismo y al Hijo con un solo Amor, y al revés; en el Espíritu Santo, en cuanto que es Amor, está implícita la relación entre el Padre y el Hijo, y al revés, como la relación entre el que ama y lo amado. Pero por lo mismo que el Padre y el Hijo se aman mutuamente, es necesario que su mutuo amor, el Espíritu Santo, proceda de ambos. Así, pues, en cuanto al origen, el Espíritu Santo no es el medio, sino la tercera Persona de la Trinidad. Y en cuanto a la relación mencionada, es el vínculo entre los dos procedente de ambos [c].

b. El amor escapa a toda definición. Por ser un sentimiento tan sutil, su campo resulta mucho más misterioso que el de la inteligencia; y así como para designar el fruto de la concepción intelectual tenemos el nombre de *verbo,* carecemos de vocablo para poder caracterizar el fruto de la volición. Recurrimos, así, a un nombre común (amor) para expresar algo propio (amor procedido = Espíritu).

c. Objeto del amor espirante del Padre y del Hijo, el Espíritu Santo es, al mismo tiempo, amor en el que se abrazan ambos: amor de mutua inhesión, de reciprocidad total *(redamatio*

4. *A la cuarta hay que decir:* Así como al Hijo, aun cuando conozca, no le corresponde, sin embargo, producir la Palabra, porque el entender le corresponde en cuanto Palabra que procede; así también, aun cuando el Espíritu Santo ame, tomándolo en sentido esencial, sin embargo, no le corresponde a El espirar amor, que es amar en sentido nocional; porque, así, ama en sentido esencial como Amor que procede y no como aquello de lo que procede.

ARTICULO 2

El Padre y el Hijo, ¿se aman o no se aman por el Espíritu Santo? [d]

In Sent. 1 d.32 q.1 a.1-2; *De Pot.* q.9 a.9 ad 13.

Objeciones por las que parece que el Padre y el Hijo no se aman por el Espíritu Santo:

1. Agustín, en el VII *De Trin.*[4], prueba que el Padre no es sabio por sabiduría engendrada. Pero, así como el Hijo es sabiduría engendrada, así también el Espíritu Santo es Amor que procede, como ya se dijo (a.1). Por lo tanto, el Padre y el Hijo no se aman con el Amor que procede y que es el Espíritu Santo.

2. Más aún. Cuando se dice: *El Padre y el Hijo se aman por el Espíritu Santo,* el verbo *amar* tiene sentido esencial o nocional. Pero tomado en sentido esencial, la frase no puede ser verdadera, porque, por el mismo motivo, podría decirse que *el Padre conoce por el Hijo.* Tomado en sentido nocional, tampoco puede ser verdadera, porque, por el mismo motivo, podría decirse que *el Padre y el Hijo espiran por el Espíritu Santo,* o que *el Padre engendra por el Hijo.* Por lo tanto, de ninguna manera es verdadera la frase *el Padre y el Hijo se aman por el Espíritu Santo.*

3. Todavía más. Es el mismo el amor con el que el Padre ama al Hijo, se ama a sí mismo y nos ama a nosotros. Pero el Padre no se ama por el Espíritu Santo. Porque ningún acto nocional vuelve sobre su principio; pues no puede decirse: *El Padre se engendra* o *el Padre se espira.* Luego tampoco puede decirse que *el Padre se ama por el Espíritu Santo,* si *amar* se toma en sentido nocional. Por lo mismo, el amor con que nos ama no puede ser el Espíritu Santo, porque implicaría relación con la criatura, y esto pertenece a la esencia. Por lo tanto, es falsa la frase: *El Padre ama al Hijo por el Espíritu Santo.*

En cambio está lo que dice Agustín en el VI *De Trin.*[5]: El Espíritu Santo es *por quien el Engendrado es amado por el Progenitor y por quien ama al Progenitor.*

4. C.1: ML 42,933. 5. C.5: ML 42,928.

dirá Santo Tomás: 1-2 q.65 a.5; 2-2 q.23 a.1). Es, a la vez, medio y término. Medio (nexo) en cuanto que es el amor por el cual *(id quo)* el Padre y el Hijo se aman el uno al otro. Término, en cuanto que el amor mutuo del Padre y del Hijo *(amor spirans* = amor nocional) tiene como fruto el *amor espirado* al que llamamos Espíritu Santo *(id quod* = amor personal).

Ahora bien, si se quiere explicar satisfactoriamente el origen de la tercera Persona hay que entender al Espíritu como amor-término (id quod). Porque si se le identificara con el *amor-spirans* (id quo) quedaría destruida la misma Trinidad, ya que sólo se darían dos relaciones opuestas (paternidad-filiación) y, por tanto, dos personas *(De Pot.* q.9 a.9 ad 7). Por esto, al abandonar la teoría sicológica agustiniana y querer basar toda la explicación trinitaria en el concepto de amor, Ricardo no llega a dar razón suficiente del origen eterno de la tercera Persona.

d. Desde su primer comentario a las *Sentencias* (1254-1256) hasta su exposición sobre el *Evangelio de Juan* (1267-1272) afirma una doble unidad entre el Padre y el Hijo, la esencial y la de amor, demostrando vivo interés por integrar en su teología trinitaria todas las riquezas de la tradición y, más en concreto, todos los valores del amor *(In Sent.* 1 d.10 a.1 a.3 y a.5 ad 1; d.32 q.l a.3 se; *In Jo* c.17 lect.3 (Marietti 2214); lect 5 (l.c.2240).

En el *De Potentia* (1265-1267) cita largamente a Ricardo, identificándose con él (cf. q.9 a.9; q.10 a.5 sc) y cuando explica en qué sentido el Padre y el Hijo se aman *por el* Espíritu Santo, la opinión que considera más cercana a la verdad es sin duda la del Victorino *(In Sent.* 1 d.32 q.1 a.1 sec y c; 1 q.37 a.2) tanto en las *Sentencias* como en la *Suma.*

Se trata, sin embargo, de una integración; es decir, un asumir las razones dentro de una visión más amplia y más lógica. Ricardo pretende reducirlo todo el amor y se debate en grandes dificultades; Tomás considera que Dios, como naturaleza espiritual, abarca (necesaria y solamente) dos actividades inmanentes: entender y querer *(De Pot.* q.9 a.9; I q.27 a.3).

Solución. *Hay que decir:* Este problema entraña dificultad cuando en la frase: *El Padre ama al Hijo por el Espíritu Santo,* el ablativo se toma en sentido causal, por lo cual parece que el Espíritu Santo sea el principio del amarse el Padre y el Hijo. Esta acepción es inaceptable. Por eso algunos [6] dijeron que la frase: *El Padre y el Hijo se aman por el Espíritu Santo,* es falsa. Añaden que Agustín se retractó de esta frase de modo equivalente cuando se retractó de esta otra [7]: *El Padre es sabio con sabiduría engendrada.*

Otros [8] dijeron que se trata de una proposición impropia, cuya explicación es: *El Padre ama al Hijo por el Espíritu Santo,* esto es, *por amor esencial,* que se apropia al Espíritu Santo.

Otros [9] dijeron que el ablativo tiene sentido de signo, y se aplica diciendo: *El Espíritu Santo es signo de que el Padre ama al Hijo,* esto es, en cuanto procede de ellos como amor.

Otros [10] dijeron que el ablativo tiene sentido causal formal, porque el Espíritu Santo es el amor con el que formalmente el Padre y el Hijo se aman mutuamente.

Otros [11] dijeron que el ablativo tiene sentido de efecto formal. Estos son los que más se acercaron a la verdad.

Para demostrarlo, hay que tener presente que, como las cosas generalmente son llamadas por sus formas, como *blanco* por la blancura, hombre por su humanidad, todo aquello que es llamado por algo, en cuanto a esto tiene razón de forma. Ejemplo: *Este está cubierto por el vestido.* Este ablativo tiene sentido causal formal, aun cuando no sea forma. Así, sucede que algo puede ser llamado por lo que procede de él mismo, y no sólo como el agente por la acción, sino también como por el objetivo de la misma acción, que es el efecto, cuando el mismo efecto está indicado en el concepto de acción. Ejemplo: Decimos que *el fuego calienta por la calefacción,* aun cuando la calefacción no sea calor, que es la forma del fuego, sino la acción producida por el fuego. Otro ejemplo: Decimos que *el árbol florece por las flores,* aun cuando las flores no sean la forma del árbol, sino determinados efectos que surgen de ella misma.

Por lo tanto, en esta línea hay que decir que en Dios *amar* es tomado en dos sentidos: Esencial y nocional. En sentido esencial, el Padre y el Hijo no se aman por el Espíritu Santo, sino por su esencia. Por eso dice Agustín en XV *De Trin.*[12]: *¿Quién se atreverá a decir que el Padre no-se ama a sí mismo, al Hijo y al Espíritu Santo más que por el Espíritu Santo?* En esto se fundamentan las primeras opiniones mencionadas. En sentido nocional, amar no es más que *espirar amor,* como *decir* es producir palabras, y *florecer,* flores. Por lo tanto, así como se dice que el árbol florece por las flores, así también se dice que el Padre se habla y habla a la criatura por la Palabra o el Hijo; y se dice también que el Padre y el Hijo se aman y nos aman por el Espíritu Santo o Amor que procede.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En Dios ser *sabio* o *inteligente* no tiene más sentido que el esencial. Así, no puede decirse que *el Padre sea sabio o inteligente por el Hijo.* Pero *amar* se toma en sentido no sólo esencial, sino también nocional. Por eso podemos decir que el Padre y el Hijo se aman por el Espíritu Santo, tal como quedó establecido (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Aun cuando en el concepto de alguna acción esté implicado un determinado efecto, el principio de la acción puede ser llamado o por la acción o por el efecto. Así podemos decir que el árbol florece *por floración* o por *las flores.* Pero cuando en la acción no está incluido un determinado efecto, entonces el principio de la acción no puede ser llamado por el efecto, sino sólo por la acción; pues no decimos que *el árbol produce la flor por la flor,* sino por *la producción de la flor.*

Así, pues, al decir *espira* o *engendra,* está incluido sólo el acto nocional. Por eso, no podemos decir que *el Padre espire por el Espíritu Santo* o que *engendre por el Hijo.* Sí podemos decir que *el Padre habla*

6. Cf. PEDRO PICTAVIENSE, *Sent.* l.1 c.21: ML 211,872. 7. *Retract.* l.1 c.26: ML 32,625. 8. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* p.2.ª n.460 (QR 1,657). 9. Cf. SIMÓN TORNACENSIS, *Sent.* l.1 [tomado de M. SCHMAUS, RTAM (1932) p.297]. 10. Cf. GUILLERMO ALTISIODORO, *Summa Aurea,* p.1.ª tr.8 c.7 (fol.18rb). 11. Cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.1 d.32 a.1 q.2 (QR 1,560 nota 7). 12. C.7: ML 42,1065.

por la Palabra —como persona que procede—, y que *habla por la dicción* —como acto nocional—. Porque *decir,* cuando indica producir la Palabra, implica una determinada. persona que procede. Por lo mismo, *amar,* en sentido nocional, indica producir amor. Así, puede decirse que *el Padre ama al Hijo por el Espíritu Santo* —cerno persona que procede—, y *por el mismo amor* —como acto nocional.

3. *A la tercera hay que decir:* El Padre no sólo ama al Hijo por el Espíritu Santo, sino que también se ama a sí mismo y nos ama a nosotros. Porque, según se dijo (a.1), *amar,* tomado en sentido nocional, no sólo implica la producción de la persona divina, sino también la persona producida por amor que guarda relación con lo amado. Por eso, así como el Padre se habla y habla a toda criatura por la palabra engendrada, en cuanto que la Palabra engendrada representa suficientemente al Padre y a toda criatura: así también se ama y ama a toda criatura por el Espíritu Santo[e], en cuanto que el Espíritu Santo procede como Amor de la primera bondad por la que el Padre se ama y ama a toda criatura. Resulta evidente también que la relación con la criatura implicada en la Palabra y en el Amor que procede, es algo secundario; esto es, en cuanto que la verdad y la bondad divina son el principio del conocer y del amar a toda criatura.

CUESTIÓN 38

Sobre el Espíritu Santo llamado Don

Ahora hay que analizar lo referente al nombre Don. Esta cuestión plantea y exige respuesta a dos problemas:

1. Don, ¿puede o no puede ser nombre personal?—2. ¿Es o no es propio del Espíritu Santo?

ARTICULO 1

Don, ¿es o no es nombre personal?

In Sent., 1 d.18 a.1.

Objeciones por las que parece que Don no es nombre personal:

1. En Dios todo nombre personal implica alguna distinción. Pero el nombre *Don* no implica distinción alguna, pues dice Agustín en XV *De Trin.*[1]: *El Espíritu Santo se da como don de Dios para que El también se dé a sí mismo como Dios.* Luego Don no es nombre personal.

2. Más aún. A la esencia divina no le corresponde ningún nombre personal. Pero la esencia divina es el Don que el Padre da al Hijo, como dice Hilario en IX *De Trin.*[2] Luego Don no es nombre personal.

3. Todavía más. Según el Damasceno[3], en Dios nada está sometido, ni hay servidumbre. Pero el don implica cierta dependencia tanto para quien lo da como para quien lo recibe. Luego Don no es nombre personal.

4. Por último. El Don implica relación con la criatura, y así parece que se dice de Dios desde el tiempo. Pero en Dios los nombres personales, como *Pa-*

1. C.19: ML 42,1086. 2. §54: ML 10,325. 3. *De Fide Orth.* 1.3 c.21: MG 94,1085.

e. Ricardo y Tomás concuerdan en afirmar que el Padre y el Hijo se aman el uno al otro, a sí mismos, y a todas las cosas, *en* y *por* la persona del Espíritu. Padre e Hijo se encuentran y se abrazan en el Espíritu. El Espíritu es el «lazo», el «nudo», el «nexo» de su amistad y es también la apertura hacia el hombre. Si se pudiera pensar en Alguien que fuera única y exclusivamente amor, éste sería el Espíritu: lo que hace que el Padre y el Hijo se puedan amar y puedan amar. El amor hecho persona.

dre e *Hijo*, se dicen desde la eternidad. Luego Don no es nombre personal.

En cambio está lo que dice Agustín en XV *De Trin.*[4]: *Así como el cuerpo carnal no es más que carne, así también el don del Espíritu Santo no es más que Espíritu Santo.*

Solución. *Hay que decir:* En el nombre *don* está implícita la aptitud para ser dado. Y lo que se da implica relación tanto con el que lo da como con aquel a quien se da; pues alguien no lo daría si no fuera suyo, y lo da a alguien para que sea suyo. Se dice que la Persona divina es de alguien, o por el origen, como el Hijo es del Padre, o porque la tiene por otro. Se dice que tenemos algo cuando libremente, tal como queremos, podemos usarlo y disfrutarlo. En este sentido, la Persona divina no puede ser tenida más que por la criatura racional unida a Dios. Otras criaturas pueden ser movidas en cierta manera por la persona divina; sin embargo, no de tal manera que en ellas esté la capacidad para disfrutar la Persona divina o usar sus efectos. A esto, algunas veces llega la criatura racional, como por ejemplo, es hecha partícipe de la Palabra divina o del Amor, a fin que pueda libremente conocer a Dios en verdad y amarle como corresponde. De ahí que sólo la criatura racional pueda tener la Persona divina. Pero el hecho de llegar a tenerla no puede conseguirlo con sus propias fuerzas; siendo necesario que se le conceda desde arriba; pues decimos que nos es dado lo que nos proviene de fuera. Así, a la Persona divina le corresponde darse y ser Don.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El nombre *Don* implica distinción personal, en cuanto que, por el origen, se dice que el don es de alguien. Sin embargo, el Espíritu Santo se da a sí mismo, en cuanto que se pertenece pudiéndose usar o, mejor, disfrutar, como también decimos que el hombre libre dispone de sí mismo. Es esto lo que dice Agustín en *Super loan.*[5], cuando escribe: *¿Qué hay más tuyo que tú mismo?* O, mejor dicho, es necesario que, de algún modo, el don sea de quien lo da. Pero la frase *ser de quien lo da* tiene varios sentidos. 1) *Uno,* sentido de identidad, como dice el mismo Agustín en *Super Ioan.*[6] En este sentido don y dador no se distinguen, sólo se distinguen de aquel a quien se da. Así es como se dice que el Espíritu Santo se da a sí mismo. 2) *Otro,* el sentido de pertenencia. Cuando algo es de alguien, como la propiedad o el siervo. En este sentido, es necesario que don y dador se distingan esencialmente. Así es como el don de Dios es algo creado. 3) El *tercer* sentido, cuando se dice que algo es de alguien sólo por su origen. Así, el Hijo es del Padre, y el Espíritu Santo es de ambos. En este sentido, don y dador se distinguen personalmente, y, por lo tanto, don es nombre personal.

2. *A la segunda hay que decir:* La esencia divina es don del Padre en el primer sentido; porque la esencia es del Padre por identidad.

3. *A la tercera hay que decir:* En Dios, Don, en cuanto nombre personal y con respecto al dador, no implica sometimiento, sino sólo origen. Y con respecto a quien lo recibe, implica, como se ha dicho (sol.), libre uso y disfrute.

4. *A la cuarta hay que decir:* No se llama don porque algo sea realmente dado, sino porque algo tiene aptitud para ser dado. Por eso, la Persona divina es llamada Don desde la eternidad, aun cuando el nombre se le dé desde el tiempo. Sin embargo, tampoco por el hecho de implicar relación con la criatura se requiere que sea esencial; sino que en su concepto esté incluido algo esencial, como la esencia está incluida en el concepto de persona, como ya se dijo anteriormente (q.34 a.3 ad 1).

ARTICULO 2

Don, ¿es o no es nombre propio del Espíritu Santo?

In Sent., 1 d.18 a.2; *Cont. Gentes* 4,23.

Objeciones por las que parece que Don no es nombre propio del Espíritu Santo:

1. Algo es llamado don porque se da. Pero, como se dice en Is 9,6: *El Hijo*

4. C.19: ML 42,1086. 5. *Super Io.* 7,16, tr.29: ML 35,1629. 6. Ib.

nos ha sido dado. Por lo tanto, ser *Don* le corresponde al Hijo como le corresponde al Espíritu Santo.

2. Más aún. Todo nombre propio de alguna de las Personas indica alguna propiedad suya. Pero el nombre Don no indica ninguna propiedad del Espíritu Santo. Luego *Don* no es nombre propio del Espíritu Santo.

3. Todavía más. Como se dijo anteriormente (q.36 a.1 obi.3), el Espíritu Santo puede ser llamado aliento de algún hombre. Pero no puede ser llamado don de algún hombre, sino sólo Don de Dios. Luego *Don* no es nombre propio del Espíritu Santo.

En cambio está lo que dice Agustín en IV *De Trin.*[7]: *A.sí como para el Hijo proceder del Padre es ser nacido, así también para el Espíritu Santo proceder del Padre y del Hijo es ser Don de Dios.* Pero el Espíritu Santo toma el nombre propio en cuanto que procede del Padre y del Hijo. Luego *Don* es nombre propio del Espíritu Santo.

Solución. *Hay que decir:* En Dios, Don, tomado en sentido personal, es el nombre propio del Espíritu Santo. Para demostrarlo, hay que tener presente que, según el Filósofo[8], don es propiamente *entrega sin deber de devolución;* esto es, que no se da con intención de recibir algo a cambio; esto implica donación gratuita. La razón de la gratuidad en la entrega es el amor, pues hacemos regalos a quien deseamos el bien. Por lo tanto, lo primero que le damos es el amor con el que le deseamos el bien. Por eso es evidente que el amor es el primer don por el que todos los dones son dados gratuitamente. De ahí que, como el Espíritu Santo procede como Amor, según se dijo (q.27 a.4; q.37 a.1), procede como primer don. Por eso dice Agustín en XV *De Trin.*[9]: *Por el Don que es el Espíritu Santo se distribuyen muchos dones particulares entre los miembros de Cristo.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como el Hijo, por proceder como Palabra en la que está contenida la razón de semejanza con el principio, es llamado propiamente Imagen, aun cuando el Espíritu Santo sea también semejante al Padre; así también el Espíritu Santo, por proceder del Padre como Amor, es llamado propiamente Don, aun cuando el Hijo también sea dado. Pues el hecho mismo de que el Hijo se dé, se debe al amor del Padre, según aquello de Jn 3,16: *¡Cuánto amó Dios al mundo para darle a su Hijo único!*

2. *A la segunda hay que decir:* El nombre *don* implica que, por su origen, sea del dador. Y así es como está implicada la propiedad del origen del Espíritu Santo, que es la procesión.

3. *A la tercera hay que decir:* El don, antes de ser dado, es sólo del dador; una vez dado, es del receptor. Así, pues, porque Don no implica hecho de dar, no puede decirse que sea don del hombre, sino Don del dador, de Dios. Cuando ya se ha dado, entonces es don del hombre.

CUESTIÓN 39

Sobre las relación Personas-Esencia

Después de haber estudiado lo referente a las personas divinas en absoluto, hay que introducirse ahora en la relación personas-esencia, personas-propiedades, personas-actos nocionales y personas entre sí.

La cuestión sobre la relación Personas-Esencia, plantea y exige respuesta a ocho problemas:

1. En Dios, ¿esencia y persona son o no son lo mismo?—2. ¿Hay o no hay que decir que las tres personas son de una esencia?—3. Los nombres esenciales, ¿hay que atribuirlos a las personas en plural o en singular?—

7. C.20: ML 42,908. 8. ARISTÓTELES, *Top.* 4 c.4 n.12 (BK 125a18). 9. C.19: ML 42,1084.

4. Los adjetivos nocionales, verbos y participios, ¿pueden o no pueden atribuirse a los nombres esenciales concretos?—5. ¿Y en abstracto?—6. Los nombres de las personas, ¿pueden o no pueden atribuirse a los nombres esenciales concretos?—7. Los atributos esenciales, ¿son o no son atribuibles a las personas?—8. ¿Qué atributo debe atribuirse a cada Persona?

ARTICULO 1

En Dios, ¿esencia y persona son o no son lo mismo?

Supra q.3 a.3; *In Sent.,* 1 d.34 q.1 a.1; 3 d.6 q.2 a.2.

Objeciones por las que parece que en Dios esencia no es lo mismo que Persona:

1. En aquellos seres en los que la esencia es lo mismo que persona o supuesto, es necesario que haya sólo un supuesto de una naturaleza, como resulta claro en todas las sustancias separadas; pues aquellas cosas que son idénticas, una no se multiplica sin que se multiplique el resto. Pero en Dios, según se dijo (q.28 a.3; q.30 a.2), hay una esencia y tres Personas. Luego esencia y persona no son lo mismo.

2. Más aún. La afirmación y la negación no pueden sostenerse sobre lo mismo al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto. Pero la afirmación y la negación pueden sostenerse con respecto a la esencia y a la persona; pues la persona es distinta, y la esencia, en cambio, no lo es. Luego persona y esencia no son lo mismo.

3. Todavía más. Nada está sometido a sí mismo. Pero la persona está sometida a la esencia. Por eso se la denomina *supuesto* o *hipóstasis.* Luego esencia y persona no son lo mismo.

En cambio está lo que dice Agustín en el VII *De Trin.*[1]: *Cuando decimos persona del Padre, no estamos diciendo más que sustancia del Padre.*

Solución. *Hay que decir:* Para quienes contemplan la simplicidad divina, esta cuestión no entraña dificultad. Pues ya se demostró (q.3 a.3) que la simplicidad divina requiere que en Dios esencia y supuesto sean lo mismo; que en las sustancias intelectuales no es más que la persona.

La dificultad surge porque la multiplicidad de personas divinas conserva la unidad de la esencia. Como dice Boecio[2]: *Porque la relación multiplica la trinidad de personas,* algunos sostuvieron que ahí residía la diferencia entre esencia y persona, estimando que las relaciones eran tangenciales, viendo en ellas sólo lo que dice referencia a otro, pero no lo que son realmente.

Pero, como se demostró anteriormente (q.28 a.2), así como en las cosas creadas las relaciones son accidentales, en Dios son la misma esencia divina. De esto se deduce que en Dios no son distintas realmente la esencia y la persona; y, sin embargo, las personas se distinguen entre sí realmente. Pues la persona, como se dijo (q.29 a.4), indica la relación en cuanto que subsiste en la naturaleza divina. Asi, la relación, con respecto a la esencia, no se distingue realmente, sino que mantiene sólo distinción de razón; pero con respecto a la relación opuesta y en virtud de la misma oposición, mantiene distinción real. Por lo tanto, permanece una esencia y tres personas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En las criaturas no puede haber distinción de supuestos por las relaciones, pero sí es necesario que la haya por los principios esenciales, porque en las criaturas las relaciones no son subsistentes. Pero en Dios las relaciones son subsistentes; de este modo, por haber oposición entre ellos, los supuestos pueden distinguirse. Sin embargo, no se distingue la esencia, porque las mismas relaciones no se distinguen entre sí en cuanto se identifican realmente con la esencia.

2. *A la segunda hay que decir:* En cuanto que la esencia y la persona en Dios se distinguen por razón conceptual, se sigue que lo afirmado de uno puede ser negado de otro, y, consecuentemente, lo afirmado de uno, puede no serlo del otro.

1. C.6: ML 42,943. 2. *De Trin.* c.6: ML 64,1255: S. Th. lect.3.

3. *A la tercera hay que decir:* Como se dijo anteriormente (q.13 a.1 ad 2; a.3), a las cosas divinas les damos nombres partiendo de las criaturas. Y porque las naturalezas de las cosas criadas se individualizan por la materia, sometida a la especie, los individuos son llamados *sujetos,* o *supuestos,* o *hipóstasis.* Por eso también las personas divinas son llamadas supuestos o hipóstasis; no porque en ellas haya alguna suposición o dependencia real.

ARTICULO 2

¿Hay o no hay que decir que las tres personas son de *una esencia?*

In Sent., 1 d.3 Expos. Text.; d.34 q.1.2.

Objeciones por las que parece que no hay que decir que las tres Personas son de una esencia:

1. Hilario, en el libro *De Synod.*[3], dice: *El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, por la sustancia son tres, pero por la consonancia son uno.* Pero la sustancia de Dios es su esencia. Luego las tres personas no son de una esencia.

2. Más aún. Como nos consta por Dionisio, en el c.1l *De Div. Nom.*[4], de Dios no hay que afirmar algo que no haya sido expresado por la autoridad de la Sagrada Escritura. Pero nunca se dice en la Sagrada Escritura que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo sean de una esencia. Luego no hay que sostenerlo.

3. Todavía más. La naturaleza divina es lo mismo que la esencia. Por lo tanto, sería suficiente decir que las tres personas son *de una naturaleza.*

4. Aún más. No se acostumbra decir que la persona sea de la esencia; sino, más bien, que la esencia es de la persona. Luego tampoco parece conveniente decir que las tres personas son *de una esencia.*

5. Y también. Agustín dice[5] que no afirmamos que las tres personas sean *a partir de una esencia,* no sea que se entienda que en Dios esencia y persona sean distintas. Pero así como las preposiciones son transitivas, también lo son los genitivos. Luego, por la misma razón, no hay que decir que las tres personas son *de una esencia*[6].

6. Por último. Lo que puede inducir a error no hay que aplicarlo a Dios. Pero decir tres personas de una esencia o sustancia, es dar pie al error. Porque, como dice Hilario en el libro *De Synod.*[7]: *Afirmar una sustancia del Padre y del Hijo, o significa algo subsistente que tiene dos nombres o una sustancia que, dividiéndose, produce dos sustancias imperfectas, o una tercera y anterior sustancia que ha sido usurpada y asumida por dos.* Por lo tanto, no hay que decir que las tres personas son de una sustancia.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro II *Contra Maximinum*[8]: El nombre *homousion*, confirmado en el concilio de Nicea contra los arríanos, significa que las tres personas son de una esencia.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se afirmó anteriormente (q.13 a.1 ad.2; a.3), nuestro entendimiento da nombre a las cosas divinas, no tal como son en sí mismas, pues no puede conocerlas, sino tal como las encuentra en las cosas creadas. Y porque en las cosas sensibles, de las cuales nuestro entendimiento toma su ciencia, la naturaleza de alguna especie se individualiza por la materia, y, así, la naturaleza se considera como forma y el individuo como supuesto de la forma; por esto mismo también en Dios, y para indicarlo, la esencia se considera como la forma de las tres personas.

Nosotros decimos que, en las cosas creadas, la forma de un ser es de aquel ser en el que está. Ejemplo: La salud o la belleza de un ser humano. Pero no decimos que la realidad que tiene forma sea de la forma, a no ser cuando le aña-

3. §29: ML 10,503. 4. §1: MG 3,588: S. Th. lect.1. 5. *De Trin.* 1.7 c.6: ML 42,945. 6. Las dos expresiones latinas son: *ex una essentia* y *unius essentiae.* La primera está construida con una preposición *(ex)* que rige ablativo. Generalmente indica punto de partida o de procedencia con sentido causal material, no formal. Al mismo tiempo indica distinción. El genitivo, esto es, la segunda expresión, generalmente indica complemento nominal, pero no distinción. La objeción se fundamenta en el ablativo. La traducción admite en los dos casos: *de una esencia.* Pero es preferible introducir dos partículas que, por sí mismas, marcan las diferencias de sentido en el texto. *(N. del T.)* 7. § 68: ML 10,526. 8. C.14: ML 42,772; *Contra Serm. Arian.* C.36: ML 42,707.

dimos algún adjetivo que indique aquella forma. Ejemplo: *Esta mujer es de gran belleza; este hombre es de probada virtud.* Así, porque en Dios al multiplicar las personas no se multiplica la esencia, decimos que una es la esencia de las tres personas; y decimos también tres personas de una esencia para que se entienda que con estos genitivos se está indicando la forma.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir: Sustancia* se toma por *hipóstasis,* no por *esencia.*

2. *A la segunda hay que decir:* Aun cuando en la Sagrada Escritura no se encuentre textualmente que las tres personas sean de una esencia, sí se encuentra, sin embargo, su sentido. Como en Jn 10,30: *Yo y el Padre somos uno;* o en el v.38: *Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí.* Lo mismo puede decirse de otros muchos textos.

3. *A la tercera hay que decir:* Porque naturaleza indica principio de operación, en cambio esencia viene de ser, algunas cosas que coinciden en alguna operación pueden ser llamadas de una naturaleza, como, por ejemplo, todo lo que produce calor; pero no pueden ser llamadas de una esencia, a no ser que tengan un solo ser. Por eso, la unidad divina queda mucho más expresada diciendo que las tres personas son *de una esencia* que diciendo *de una naturaleza.*

4. *A la cuarta hay que decir:* La forma, en sentido absoluto, suele ser indicada como de aquel de quien es. Ejemplo: *La fuerza de Pedro.* Y, al revés, aquello que tiene alguna forma no suele indicarse como suya, a no ser cuando queremos indicar o designar la forma. Si es así, entonces se precisan dos genitivos: Uno, para indicar la forma, y otro, para determinar la forma. Ejemplo: *Pedro es de una gran fuerza.* O también se requiere un genitivo que tenga el valor de dos. Ejemplo: *Hombre de sangre es éste,* es decir, *derramador de mucha sangre.* Así, pues, porque la esencia divina es indicada como la forma respecto de la persona, es conveniente que se diga la esencia de la persona. Pero no al revés, a no ser que se añada algo a la designación de la esencia. Como si se dice que el Padre es persona *de la esencia divina* o que las tres personas son *de una esencia.*

5. *A la quinta hay que decir:* La preposición *a partir de* o *de* no indica relación de causa formal, sino más bien de causa eficiente o material. En todos los seres estas causas se distinguen de aquello de lo que son causa, pues nada es su materia, ni algo es su principio activo. Sin embargo, algo es su forma, como resulta evidente en todos los seres inmateriales. Por eso, al decir tres personas de una esencia, indicando la esencia en relación a la forma, no se está demostrando que la esencia sea distinta a la persona; en cambio, sí quedaría demostrado si dijéramos tres personas *a partir de la misma esencia.*

6. *A la sexta hay que decir:* Dice Hilario en el libro *De Synod.*[9]: *Se perjudicaría inmensamente a las cosas santas si, porque algunos no las admiten, ya no deberían existir. Así, si se comprende mal homousion, en qué me afecta si yo lo entiendo bien. Por lo tanto*[10]*, hay una sustancia a partir de la propiedad de la naturaleza engendrada, no a partir de una división, o unión o comunión.*

ARTICULO 3

Los nombre esenciales, ¿Hay que atribuirlos a las tres Personas en singular o en plural?

In Sent., 1 d.9 q.1 a.2.

Objeciones por las que parece que los nombres esenciales, como el de *Dios,* no hay que atribuirlos a las tres Personas en singular sino en plural:

1. Como *hombre* indica el que tiene *humanidad,* así *Dios* indica el que tiene *divinidad.* Pero las tres personas son tres que tienen divinidad. Luego las tres personas son tres dioses.

2. Más aún. En Gen 1,1, donde se dice: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra,* el texto hebreo pone *Elohim,* que puede ser interpretado como *dioses o jueces.* Y esto se dice por la pluralidad de personas. Luego las tres personas son *varios dioses* y no *un solo Dios.*

3. Todavía más. La palabra *cosa,* en sentido absoluto parece referirse a la sustancia. Pero dicha palabra se dice en plural de las tres personas; pues dice

9. § 85.86: ML 10,538. 10. § 71: ML 10,527.

Agustín en el libro *De Doctr. Christ.*[11]: *Las cosas de las que se disfrutará son el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.* Luego otros nombres esenciales pueden ser atribuidos en plural a las tres personas.

4. Por último. Así como la palabra *Dios* indica el que tiene *divinidad,* así la palabra *persona* el que subsiste en alguna naturaleza intelectual. Pero decimos *tres personas.* Por lo tanto, y por la misma razón, podemos decir *tres dioses.*

En cambio está lo que se dice en Dt 6,4: *Escucha, Israel, el Señor tu Dios es un solo Dios.*

Solución. *Hay que decir:* Los nombres esenciales indican la esencia, unos sustantivamente, y otros adjetivadamente. Los que la indican sustantivamente son atribuidos a las tres personas sólo en singular, no en plural; los que la indican adjetivadamente, son atribuidos a las tres personas en plural. El porqué de esto se encuentra en que los sustantivos indican algo sustancial, mientras que los adjetivos indican algo accidental presente en el sujeto. Y la sustancia, así como en cuanto tal tiene ser, así también en cuanto tal tiene unidad o pluralidad. Por eso, la singularidad o pluralidad de los sustantivos responde a la forma indicada con el nombre. Por su parte, los accidentes, así como tienen su ser en el sujeto, así también de él toman la unidad o la pluralidad. Por eso, la singularidad o pluralidad de los adjetivos responde a los supuestos.

En las criaturas no se encuentra una forma en muchos supuestos a no ser en unidad de orden, que es la forma de una organizada pluralidad. Por eso, los nombres que indican dicha forma, si son sustantivos, se atribuyen a muchos en singular; pero no si son adjetivos. Pues decimos que muchos hombres son un colegio, o un ejército, o un pueblo; y sin embargo, decimos que muchos hombres están colegiados.

En cambio, en Dios, como ya se dijo (a.2), la esencia divina se indica por la forma, la cual, como quedó demostrado (q.3 a.7; q.11 a.4), es una y simple en grado sumo. Por eso, los nombres que indican la esencia divina sustantivamente, se atribuyen a las tres personas en singular y no en plural. Así, pues, el por qué decimos que Sócrates, Platón y Cicerón son tres hombres; y por la que decimos que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son tres dioses, sino uno solo, radica en lo siguiente: Porque en los tres supuestos de la naturaleza humana hay tres humanidades, mientras que en las tres Personas hay una esencia divina.

Por otra parte, aquellos nombres que indican la esencia adjetivadamente, se atribuyen a las tres en plural por la pluralidad de supuestos. Pues decimos tres vivientes, o tres sabios, o tres eternos, increados e inmensos si se toman adjetivadamente. Pero si estos nombres se toman sustantivamente, decimos un *increado, inmenso y eterno,* como hace Atanasio[12].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando *Dios* indique *el que tiene divinidad,* sin embargo, tiene otra significación: Pues *Dios* se dice sustantivamente; *que tiene divinidad,* adjetivadamente. Por eso, aun cuando sean tres los que tienen divinidad, no se concluye, sin embargo, que sean *tres dioses.*

2. *A la segunda hay que decir:* Distintas lenguas, distintos modos de hablar. De ahí que, así como los Griegos para indicar la pluralidad de supuestos dicen *tres hipóstasis,* así también en hebreo se usa el plural *Elohim.* Y nosotros no decimos en plural ni *dioses* ni *sustancias* para que la pluralidad no se atribuya a la sustancia.

3. *A la tercera hay que decir:* La palabra *cosa* pertenece a los transcendentales. Por eso, si pertenece a la relación, se atribuye a Dios en plural; si pertenece a la sustancia, en singular. Por eso Agustín allí mismo[13] dice: *La misma Trinidad es cierta cosa suprema.*

4. *A la cuarta hay que decir:* La forma indicada con la palabra *persona* no es la esencia o la naturaleza, sino la *personalidad.* De ahí que, al haber en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo tres personalidades, esto es, tres propiedades personales, no se atribuyan en singular, sino en plural.

11. L.1 c.5: ML 34,21. 12. Cf. *Symbolo Quicumque* (DZ 39). 13. L.c. nota 11.

ARTICULO 4

Los nombres esenciales concretos, ¿pueden o no pueden sustituir al de persona?

In Sent., 1 d.4 q.1 a.2; d.5 q.1 a.2.

Objeciones por las que parece que los nombres esenciales concretos no pueden sustituir al de persona, de modo que sea verdadera la expresión *Dios engendró a Dios:*

1. Como dicen los sofistas[14], *el término singular significa lo mismo que el término sustituido.* Pero la palabra Dios parece que es término singular, puesto que no puede ser aplicado en plural, como dijimos (a.3). Por lo tanto, cuando significa la esencia, parece que sustituye a esencia y no a persona.

2. Más aún. El término puesto en un sujeto no se restringe, en cuanto al significado, por el término puesto en el predicado; sino únicamente se restringe en cuanto al tiempo que indica. Pero cuando digo *Dios crea,* la palabra *Dios* sustituye a la esencia. Por lo tanto, al decir *Dios engendró,* el término *Dios* no puede, como predicado nocional, sustituir al de persona.

3. Todavía más. Si la expresión *Dios engendró* es verdadera porque el Padre engendra, por la misma razón será verdadera la de *Dios no engendra* porque el Hijo no engendra. Por lo tanto, está el Dios que engendra y el Dios que no engendra. De este modo parece que hay que concluir que estamos ante *dos dioses.*

4. Y también. Si *Dios engendró a Dios,* o se engendró a sí mismo o a otro Dios. Pero no se engendró a sí mismo, porque como dice Agustín en I *De Trin.*[15]: *Nada se engendra a sí mismo.* Y tampoco engendró a otro Dios, porque no hay más que un Dios. Por lo tanto, la expresión *Dios engendró a Dios* es falsa.

5. Por último. Si *Dios engendró a Dios,* o engendró al Dios que es Dios Padre o al Dios que no es Dios Padre. Si engendró al Dios que es Dios Padre, Dios Padre es engendrado. Si engendró al Dios que no es Dios Padre, Dios es el que no es Dios Padre. Esto es falso. Por lo tanto, no se puede decir que Dios engendró a Dios.

En cambio está lo que se dice en el símbolo[16] (Niceno): *Dios de Dios.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos[17] dijeron que la palabra *Dios,* y similares, por su propia naturaleza, sustituyen a la palabra esencia[a]. Pero cuando llevan adjunto un término nocional, pasan a sus-

14. Cf. PEDRO HISPANO, *Summulae Logicae,* 7,3. Sobre el particular, cf. PRANTL, *Geschichte der Logik* c.17, nota 229 (VIII.57). 15. C.1: ML 42,820. 16. DZ 54. 17. Cf. GILBERTO PORRETA, *In De Praedicat. trium Pers.* § Quod si: ML 64,1310.

a. El artículo descansa sobre la distinción de la lógica aristotélica entre la «significación» de una palabra y la función que ejerce en una proposición. En efecto, el contenido de un término es amplio, pero en una frase se utiliza para designar una cosa determinada. Se escoge en razón de su significación, pero al usarlo se le restringe a una de las posibilidades que ofrece el diccionario. Sólo el contexto clarifica lo que se quiere expresar. Si la palabra utilizada no es apta para cumplir la misión que se le atribuye se dice que es empleada impropiamente.

Pues bien, el término *Dios,* siendo concreto, significa la forma (la divinidad) en el sujeto que la tiene (El que tiene la divinidad, el Ser-Dios). Ahora bien, *Dios* puede ser tanto cada una de las Personas como la Naturaleza divina que subsiste en ellas y que subsiste por sí misma. De ahí que pueda designar: bien una de las Personas (Dios = el Padre. En el NT, *Theos* supone casi siempre por el Padre); bien dos conjuntamente (como cuando se dice: «Dios espira a Dios» que equivale a decir: el Padre y el hijo espiran al Espíritu Santo); bien las tres a la vez («Gloria a Dios en el cielo...»).

Ahora bien, ¿es necesario distinguir la Esencia, en cuanto subsistente, de las tres Personas a la vez, siendo así que subsiste en las tres? En la realidad divina, evidentemente no. En nuestro conocimiento, sí, ya que yo puedo conocer que Dios es el Ser subsistente, atribuirle el ser creador, Bien supremo, etc., e ignorar que es trino. O también, sabiéndolo, hacer abstracción de ello. Es el sentido de este apunte de Santo Tomás que sorprende a primera vista: «La esencia crea». Quien crea es el Padre y el Hijo y el Espíritu, Dios subsistente en tres Personas distintas. Mas cuando yo le atribuyo la creación, o lo ignoro o no me paro a pensarlo, de suerte que «Dios» en esta proposición designa el Ser puro subsistente, la esencia identificada con el ser (J. H.NICOLAS,*Les trois qui sont le Dieu unique:* Introduc. a I q.39 a.4 nota 7: Somme Théologique I [París 1984] p.424).

tituir al de persona. Esta opinión parece fundamentarse en aquella consideración sobre la divina simplicidad que precisa que en Dios sea lo mismo el que tiene y lo que se tiene. Así, *tener deidad,* que es lo que significa la palabra *Dios,* es lo mismo que *deidad.*

Pero en las características de las expresiones, no sólo hay que tener presente el significado, sino también el modo de significar. Y así, porque la palabra *Dios* significa la divina esencia que se tiene a sí misma, como la palabra *hombre* indica la presencia de humanidad en el supuesto, otros [18] dijeron, mejor, que la palabra *Dios,* en cuanto al modo de significar, tiene la propiedad de poder sustituir al de persona, como ocurre con la palabra *hombre.*

Por lo tanto, algunas veces la palabra Dios sustituye a la esencia, como cuando se dice *Dios crea;* porque este predicado le corresponde al sujeto en razón de la forma significada, que es la deidad. En cambio, otras veces sustituye a la persona; bien sólo a una, como cuando se dice *Dios engendra,* bien a dos, como cuando se dice *Dios espira,* bien a tres, como cuando se dice: *Al Rey de los siglos, inmortal, invisible, único Dios,* etc. (1 Tim 1,17).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La palabra *Dios,* aun cuando coincide con los términos singulares en el hecho de que la forma significada no se multiplica, sin embargo, coincide con los términos comunes en el hecho que la forma significada se encuentra en muchos supuestos. Por eso, no es necesario que sustituya a la esencia significada.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquella objeción es viable contra aquellos que sostenían que la palabra *Dios,* por propia naturaleza, no puede sustituir a la de persona.

3. *A la tercera hay que decir:* Es distinta la razón por la cual la palabra *Dios* sustituye al de persona, de la razón por la que se utiliza la palabra *hombre.* Porque la forma significada por la palabra *hombre,* esto es, humanidad, realmente está dividida en diversos supuestos, y, en cuanto tal, sustituye a la persona. Incluso aunque no se añada nada que determine a la persona, que es un supuesto distinto. No obstante la unidad o la comunidad de la naturaleza humana no es real, sino sólo conceptual. Por eso, la palabra *hombre* no sustituye la naturaleza común, a no ser por la exigencia de algún añadido, como cuando se dice: *El hombre es especie.* Pero la forma significada por la palabra *Dios,* es decir, la esencia divina, es una y común realmente. Por eso, en cuanto tal sustituye la naturaleza común. Pero, en virtud de algo que se le añade, puede sustituir a la persona. Por eso, cuando se dice *Dios engendra,* por razón del acto nocional la palabra *Dios* sustituye a la persona del Padre. Pero cuando se dice, *Dios no engendra,* nada se añade que determine este nombre como sustitutivo de la persona del Hijo, pues, más bien, se da a entender que la generación va contra la misma naturaleza divina. Pero si se añade algo que corresponda a la persona del Hijo, entonces la expresión será verdadera; como si se dice: *El Dios engendrado no engendra.* Por eso, no se puede concluir *está el Dios que engendra* y *el Dios que no engendra,* a no ser que se añada algo relativo a las personas; como si se dice, por ejemplo, *el Padre es el Dios que engendra,* y *el Hijo es el Dios que no engendra.* De este modo no se sigue que haya *varios dioses,* porque el Padre y el Hijo son *un solo Dios,* como dijimos (a.4).

4. *A la cuarta hay que decir:* La expresión *el Padre se engendra a sí Dios* es falsa. Porque el *se,* por ser recíproco, repercute sobre el mismo sujeto. Y esto no contradice lo que Agustín escribe *Ad Máximum* [19]: *Dios Padre engendró otro El.* Porque aquí este *El* o es acusativo, y, de ser así, significaría que *engendró otro distinto a El;* o significa simple relación, y, así, iría referido a la identidad de naturaleza; pero se trata de una expresión impropia o enfática, cuyo sentido sería: *Engendró otro muy semejante a sí mismo.* Igualmente, la expresión *engendró otro Dios,* es falsa.

18. Cf. ALANO DE INSULIS, *Theol. Reg.* reg.24: ML 210,632; reg.32: ML 210,636; cf. GUILLERMO ALTISIODORO, *Summa Aurea,* p.2.ª tr.4 c.4 (fol.6a). 19. *Epist.* 170: ML 33,749.

Porque, aun cuando el Hijo sea *distinto* del Padre, como dijimos anteriormente (q.31 a.2), sin embargo, no hay que decir que sea *otro Dios*. Porque se entendería que el adjetivo *otro* pondría algo sustancial a *Dios*. De ser así, significaría distinción de deidad. Algunos[20], sin embargo, admiten la expresión: *Engendró otro Dios,* siempre que el *otro* sea sustantivo, y que *Dios* entre en la expresión como aposición. Pero éste es un modo impropio de hablar y que hay que evitar a fin de no inducir a error.

5. *A la quinta hay que decir:* La expresión *Dios engendró a Dios que es Dios Padre,* es falsa. Porque cuando *Padre* se utiliza en aposición con *Dios*, lo restringe a la simple sustitución de persona del Padre. De este modo, el sentido de la frase sería *engendró a Dios que es el mismo Padre.* De ser así, el Padre sería engendrado. Y esto es falso. Por eso, la expresión *engendró a Dios que no es Dios Padre,* se trata de una expresión negativa que es verdadera. Sin embargo, si se entiende que en dicha expresión no hay una simple aposición, sino que entre las dos hay que poner algo, entonces sucedería al revés, es decir, que la expresión afirmativa sería verdadera y la negativa falsa. Su sentido sería: *Engendró a Dios que es el Dios que es Padre.* Pero es ésta una explicación muy forzada. Por lo tanto, es mucho mejor que se niegue totalmente la expresión afirmativa y que se use la negativa.

No obstante, Prepositino[21] dijo que tanto la negativa como la afirmativa son falsas. Porque el relativo *que,* en la expresión afirmativa, puede referirse al supuesto, pero en la expresión negativa se refiere al significado y al supuesto. Por eso, el sentido de la expresión afirmativa sería: *El ser Dios Padre le corresponde a la persona del Hijo.* El sentido de la expresión negativa, por su parte, sería: *Ser Dios Padre no sólo se niega de la persona del Hijo, sino también de su divinidad.* Pero esto parece poco razonable, pues, según el Filósofo[22], de quien se afirma algo también se puede negar algo.

ARTICULO 5

Los nombres esenciales abstractos, ¿pueden o no pueden sustituir al de persona?

In Sent. 1 d.5 q.1 a.1.2; *Cont. Errores Graec.* c.4; *De Un. Verbi,* a.1 ad 12.

Objeciones por las que parece que los nombres esenciales abstractos pueden sustituir al de persona, de modo que sea verdadera la expresión *la esencia engendra la esencia:*

1. Dice Agustín en VII *De Trin.*[23]*: El Padre y el Hijo son una sabiduría porque son una esencia; y de modo especial, sabiduría de sabiduría, esencia de esencia.*

2. Más aún. Cuando nosotros somos engendrados o destruidos, en nosotros se engendra o destruye lo que hay. Pero el Hijo es engendrado. Por lo tanto, como la esencia divina está en el Hijo, parece que la esencia divina es engendrada.

3. Todavía más. Como se demostró anteriormente (q.3 a.3), Dios y la esencia divina es lo mismo. Pero, como dijimos también (a.4), la expresión *Dios engendra a Dios,* es verdadera. Por lo tanto, la expresión *la esencia engendra la esencia,* es verdadera.

4. Aún más. Lo que se atribuye propiamente a alguien, puede sustituirlo. Pero la esencia divina es Padre. Por lo tanto, la esencia puede sustituir la persona del Padre. Así, la esencia engendra.

5. Y también. La esencia es algo que engendra, porque es Padre, que es el que engendra. Así, pues, si la esencia no es la que engendra, la esencia será algo que engendra y que no engendra. Esto es imposible.

6. Por último. Dice Agustín en IV *De Trin.*[24]: *El Padre es el principio de toda la deidad.* Pero no es principio más que en cuanto que engendra o espira. Por lo tanto, el Padre engendra o espira la deidad.

En cambio está lo que dice Agustín en I *De Trin.*[25]: *Nada se engendra a sí mismo.* Pero si la esencia engendra la esen-

20. Cf. GUILLERMO ALTISIODORO, *Summa Aurea* p.1.ª tr.4 c.4 (fol.5a). 21. *Summa* (fol.55vb). 22. ARISTÓTELES, *Periherm.* c.6 n.3 (BK 17a30): S. Th. l.1 lect.10. 23. C.2: ML 42,936. 24. C.20: ML 42,908. 25. C.1: ML 42,820.

cia, no se engendra más que a sí misma, puesto que en Dios no hay nada distinto a la divina esencia. Por lo tanto, la esencia no engendra la esencia.

Solución. *Hay que decir:* Sobre este problema, se equivocó el abad Joaquín[26] al sostener que, así como se dice *Dios engendró a Dios,* así también puede decirse que *la esencia engendró la esencia.* Su fundamento era: La simplicidad divina hace que Dios no sea distinto de la divina esencia. Pero se equivocaba. Porque para que una expresión sea verdadera, no sólo hay que tener presente lo significado, sino también el modo de significar, como ya dijimos (a.4). Pues, aun cuando realmente *Dios* y *deidad* sean lo mismo, sin embargo, el modo de significarlo no es el mismo. Pues la palabra *Dios,* por significar la esencia divina en cuanto que está en el sujeto, en su modo de significar exige, por naturaleza, que pueda sustituir a la persona. Por eso, lo que es propio de las personas, puede decirse de la palabra *Dios.* Ejemplo: *Dios es engendrado* o *engendra,* como dijimos anteriormente (a.4). Pero la palabra *esencia,* por su mismo modo de significar, no precisa que sustituya a la persona, puesto que significa la esencia como forma abstracta. De este modo, lo que es propio de las personas, por lo que las personas se distinguen entre sí, no puede ser atribuido a la esencia, pues significaría que en la esencia divina hay distinción como hay distinción en los supuestos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Para resaltar más la unidad de la esencia y de la persona, los Santos Doctores algunas veces usaron expresiones más rotundas de lo que admite el mismo lenguaje empleado. Por eso, este tipo de expresiones no hay que propagarlas, sino explicarlas. Esto es, los nombres abstractos tienen que ser explicados con nombres concretos, o también con nombres personales. Ejemplo: Al decir *esencia de esencia,* o *sabiduría de sabiduría,* el sentido es: *El Hijo, que es esencia y sabiduría, es del Padre, que es esencia y sabiduría.* Sin embargo, en los términos abstractos hay que conservar un cierto orden, porque lo que se refiere al acto es lo que está más cercano a las personas, porque los actos pertenecen a los supuestos. Por eso, las expresiones: *Naturaleza de naturaleza, sabiduría de sabiduría,* son menos impropias que la expresión: *Esencia de esencia.*

2. *A la segunda hay que decir:* En las criaturas lo engendrado no recibe una naturaleza numéricamente idéntica a la que tiene el que genera, sino otra distinta en número que nuevamente empieza a existir en él por generación, y deja de existir por destrucción. De este modo se engendra y se destruye por accidente. Pero el Dios engendrado recibe la naturaleza numéricamente idéntica a la del que engendra. De este modo, en el Hijo la naturaleza divina no es engendrada, ni directa ni accidentalmente.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando Dios y la divina esencia sean realmente lo mismo, sin embargo, y atendiendo al modo de significar, es necesario que se hable de distinta manera de cada uno.

4. *A la cuarta hay que decir:* La esencia divina se atribuye al Padre por modo de identidad, en razón de la simplicidad divina. Pero, en razón del diverso modo de significar, no puede sustituir al Padre. Aquella objeción sería viable siempre que se tratase de seres en los cuales algo de uno es atribuible a otro, como lo universal de lo particular.

5. *A la quinta hay que decir:* La diferencia entre los sustantivos y los adjetivos, es la siguiente: Los sustantivos indican sujeto; en cambio, los adjetivos no, sino que ponen un significado al sustantivo. Por eso, los sofistas[27] dicen que *los nombres sustantivos sustituyen; por contra, los adjetivos no sustituyen, sino que unen.* Así, pues, los nombres sustantivos personales, por la identidad real, pueden ser dichos de la esencia. Sin embargo, no se sigue que la propiedad personal determine una esencia distinta, puesto que lo que hace es aplicarla al supuesto indicado con el sustantivo. Pero los adjetivos nocionales y personales no pueden ser atribuidos a la esencia si no van unidos a algún sustantivo. Por eso no podemos decir: *La esencia es la que engendra.* Sin embargo, podemos decir que *la esencia es algo que engendra,* o *Dios que en-*

26. Cf. Decretal. Gregor. 9 l.1 tit.1 c.2: *Damnamus* (RF 2,6). 27. Cf. l.c. nota 14.

gendra, si *algo* y *Dios* sustituyen a persona; pero no si sustituyen a esencia. De ahí que no haya contradicción en las frases: *La esencia es algo que engendra,* y *algo que no engendra;* porque en el primer caso *algo* sustituye a persona; en el segundo, a esencia.

6. *A la sexta hay que decir:* La *deidad,* en cuanto que es idéntica en varios supuestos, tiene cierto parecido con la forma del nombre colectivo. Por eso, cuando se dice: *El Padre es principio de toda deidad,* puede ser tomado en el sentido de la totalidad de las personas; esto es, en cuanto que en todas las personas divinas el principio es el mismo. Tampoco es necesario que sea principio de sí mismo. Como cuando se dice que alguien del pueblo es rector *de todo el pueblo,* y, sin embargo, no lo es de sí mismo. Puede decirse también que es principio de toda la deidad, no porque la engendre o espire, sino porque, al generarla y espirarla, la comunica.

ARTICULO 6

Persona, ¿puede o no puede aplicarse a los nombres esenciales?

In Sent. 1 d.4 q.2 a.2 ad 4.5.

Objeciones por las que parece que «Persona» no puede aplicarse a los nombres esenciales, de modo que pueda decirse *Dios es fres personas,* o es *Trinidad:*

1. La expresión: *El hombre es todo hombre,* es falsa. Puesto que no puede verificarse de ningún supuesto, pues ni Sócrates es todo hombre, como tampoco lo es Platón, ni ningún otro. Pero también es falsa la siguiente: *Dios es Trinidad,* puesto que no puede verificarse de ninguno de los supuestos de la naturaleza divina, puesto que ni el Padre es Trinidad, ni tampoco el Hijo, ni el Espíritu Santo. Por lo tanto, la expresión: *Dios es Trinidad,* es falsa.

2. Más aún. Lo inferior no se atribuye a lo superior más que con una atribución accidental. Ejemplo: Cuando digo *el animal es hombre,* en el animal, ser hombre es accidental. Pero la palabra *Dios,* es, con respecto a las tres personas, lo que lo común a lo particular, según dice el Damasceno[28]. Por lo tanto, parece que los nombres de las personas no pueden ser atribuidos a la palabra *Dios* más que accidentalmente.

En cambio está lo que dice Agustín en el sermón *De Fide*[29]*: Creemos que un solo Dios es una sola Trinidad de nombre divino.*

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos anteriormente (a.6 ad 5), aun cuando los nombres personales o los adjetivos nocionales no puedan ser atribuidos a la esencia, sin embargo, sí pueden serlo los sustantivos, debido a la identidad real entre esencia y persona. Pues la esencia divina no sólo es realmente idéntica a una persona, sino a las tres. Por eso, una persona, dos, tres, puede ser dicho de la esencia. Ejemplo: *La esencia es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.* Y porque la palabra *Dios,* en cuanto tal, puede sustituir a la esencia, como dijimos (a.4 ad 3), del mismo modo, así como la expresión: *La esencia es tres personas,* es verdadera, así también lo es la expresión: *Dios es tres personas.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como dijimos anteriormente (a.4 ad 3), la palabra *hombre,* en cuanto tal, puede sustituir a persona; pero, por algún añadido, expresa la naturaleza común. De este modo, la expresión: *El hombre es todo hombre,* es falsa, porque no puede verificarse en ningún supuesto. Pero la palabra *Dios,* en cuanto tal, puede sustituir a esencia. Por eso, aun cuando la expresión: *Dios es Trinidad,* no pueda sustituir a ninguno de los supuestos de la divina naturaleza, sin embargo, sí puede sustituir a la esencia. Por no tenerlo en cuenta, el Porretano[30] lo negó.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando se dice *Dios* o *la divina esencia es Padre,* hay una atribución por identidad, no una atribución de inferior a superior. Porque en las personas divinas no se da el universal y el singular. Por eso, así como la expresión: *El Padre es Dios,* por naturaleza es correcta, así también la expresión: *Dios es Padre,* por naturaleza es también correcta. Y de ningún modo accidentalmente.

28. *De Fide Orth.* l.3 c.4: MG 94,997. 29. Cf. FULGENCIO, c.1: ML 65,673. 30. Cf. GILBERTO PORRETA, *In de Trin.* § Postulas: ML 64,1311.

ARTICULO 7

Los nombres esenciales, ¿son o no son atribuibles a las Personas?

In Sent. 1 d.31 q.1 a.2; *De Verit.* q.7 a.3.

Objeciones por las que parece que los nombres esenciales no son atribuibles a las Personas:

1. Todo lo que puede inducir a error en la fe, al hablar de Dios, debe ser evitado, porque, como dice Jerónimo[31], *partiendo de palabras mal entendidas se cae en la herejía.* Pero atribuir a una persona lo que es común a las demás, puede inducir a error en la fe, porque puede entenderse que o sólo corresponde a la persona a quien se le atribuye, o corresponde a una más que a las otras. Por lo tanto, los atributos esenciales no son atribuibles a las personas.

2. Más aún. Los atributos esenciales, en abstracto, tienen significado por modo de forma. Pero una persona no se relaciona con la otra como forma; puesto que la forma en el sujeto no se distingue de aquello de lo que es forma. Por lo tanto, los atributos esenciales, de modo especial en abstracto, no deben atribuirse a las personas.

3. Todavía más. Lo propio es anterior a lo apropiado; pues lo *propio* entra en el concepto de lo apropiado. Pero los atributos esenciales son, a nuestro modo de ver, anteriores a las personas, como lo común es anterior a lo propio. Por lo tanto, los atributos esenciales no deben ser atribuidos.

En cambio está lo que dice el Apóstol en 1 Cor 1,24: *A Cristo, poder de Dios y sabiduría de Dios.*

Solución. *Hay que decir:* Para expresar mejor la fe, fue conveniente que los atributos esenciales fueran atribuidos a las personas. Pues, aun cuando no sea posible demostrar la trinidad de las personas, como dijimos anteriormente (q.33 a.1), sin embargo, fue conveniente darlas a entender mediante cosas para nosotros más evidentes. Los atributos esenciales nos resultan a nosotros más evidentes racionalmente que las propiedades de las personas. Porque, partiendo de las criaturas, de las cuales tomamos nuestros conocimientos, podemos elevarnos con certeza hasta el conocimiento de los atributos esenciales, no, en cambio, hasta el conocimiento de las propiedades de las personas, como dijimos anteriormente (q.32 a.1 ad 1). Así, pues, así como nos servimos de la semejanza del vestigio o de la imagen que encontramos en las criaturas para dar a entender a las personas divinas, así también nos servimos de los atributos esenciales. La manifestación de las personas por medio de los atributos esenciales es llamada *apropiación* [b]. Las personas divinas pueden manifestarse por medio de los atributos esenciales, de una doble manera[c]. 1) *Una,* por se-

31. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.4 d.13 c.2 (QR 2,818).

b. La apropiación es un modo de hablar por el que se atribuye a una Persona divina más que a otra —no sin fundamento real— ciertos atributos esenciales o ciertas operaciones *ad extra,* y ello con el intento de conocer mejor lo propio de cada Persona. Es como «un acercar la común a lo propio» dice el Santo en el *De Verit.* q.7 a.3.

Esta ley de las apropiaciones, bastante anquilosada ya en tiempos de Santo Tomás, se hizo con el tiempo tan rígida que no sólo se llegó a conclusiones paradójicas —Cristo es hijo adoptivo de toda la Trinidad, decía Durando en el s.XIV, volviendo con ello a los antiguos errores adopcionistas— sino que se abrió un foso infranqueable entre teología y vida espiritual. Contribuyó sin duda a una visión trinitaria abstracta y desencarnada.

Tomás acepta ciertamente la doctrina tradicional, pero la usa con la suficiente flexibilidad como para integrar en su explicación elementos de un sabor claramente personalista. El subraya la unicidad divina. Según esta perspectiva, las Personas divinas se distinguen tan sólo en sus relaciones recíprocas, lo que sólo se da en el interior de la divinidad. De cara a las criaturas obran al unísono, conjuntamente, por una misma sabiduría, una misma voluntad, un mismo poder. *Ad extra,* todo les es común. Sin embargo, cada Persona actúa según su característica propia, por lo que deja en las criaturas su impronta. De ahí que el hombre pueda llegar a tener contacto directo y personal con cada una de las Personas trinitarias (cf. notas a I q.33 a.l; I q.43 a.3; S. FUSTER, *¿Hijos de la Trinidad o hijos del Padre?:* EscVed XVI (1986) 97-105.

c. En realidad, Santo Tomás señala cuatro fundamentos reales de la apropiación:

1. El primero es el uso que de ella hacen tanto la Sda. Escritura *(sed contra),* como los Doctores y Padres de la Iglesia (a.8).

mejanza. Es así como lo que pertenece al entendimiento se apropia al Hijo, que procede intelectualmente como Palabra. 2) *Otra,* por desemejanza. Es así como el poder se apropia al Padre, como dice Agustín[32], porque entre nosotros, los padres, por la vejez, suelen ser débiles; pero no pensemos lo mismo de Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los atributos esenciales no hay que atribuirlos a las personas de modo que se diga que son suyos propios, sino para dar a conocer a las personas por semejanza o desemejanza, como acabamos de decir (sol.). Por eso, no se sigue ningún error de fe, sino, más bien, una manifestación de la verdad[d].

2. *A la segunda hay que decir:* Si los atributos esenciales se apropiaran a las

32. Cf. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De Sacram.* l.1 p.2.ª c.8: ML 176,209.

---

2. El segundo es un argumento *a fortiori:* «Si podemos intentar el conocimiento de Dios partiendo de las criaturas, porque éstas proporcionan una base objetiva para el conocimiento de los atributos esenciales de Dios; si nos es posible llegar a un cierto conocimiento de las Personas en sí mismas considerando las criaturas en cuanto vestigio o imagen de la Trinidad: *a fortiori* podremos abrigar la esperanza de llegar a un cierto conocimiento de las Personas partiendo de la esencia divina» (LAFONT 88-90).

3. El tercero es la *semejanza* existente entre un atributo esencial y lo que es propiedad de una Persona. Puede darse, en efecto, una afinidad o similitud particular entre un determinado atributo esencial, la Sabiduría por ejemplo, y una propiedad personal (el Verbo del Padre). Atribuir a una Persona una cualidad de la esencia no equivale a decir que dicha Persona la posea en propiedad. Pero tampoco se trata de un puro formulismo, sin contenido alguno, carente de significado. No es un verbalismo hueco. Si fuera asi, cualquier atributo esencial podría afirmarse indistintamente de cualquier Persona. Es un camino legítimo para aspirar a conocer lo propio de cada Persona. La apropiación no ofrece un conocimiento exclusivo, pero sí avala el pensamiento en una dirección auténtica y fundada, de suerte que de alguna forma alcanza lo propio de la Persona. *Amor,* por ejemplo, se dice de la naturaleza divina y, bajo este aspecto, el Padre es amor, el Hijo es amor y el Espíritu Santo es amor. Amor es un nombre esencial. Y, sin embargo, *Amor* se apropia al Espíritu Santo de tal modo que llega a ser *nombre propio* (I q.37 a.1).

4. El cuarto es la razón de *desemejanza.* Siempre se había hablado de la atribución de nombres esenciales a las Personas en virtud de la semejanza entre lo significado por el nombre y la peculiaridad característica de la Persona. Alejandro de Hales *(Summa* I, Inq.II, tract.II, Sec.II q.3 m.1: ed. KLUMPER 646), Alberto Magno (I q.1 membr.1: Lyon 1651 t.17 p.289), San Buenaventura *(In I Sent.* d.XXXIV q.3: Quaracchi t.I p.592) y Santo Tomás completaron la noción con la teoría de la desemejanza. Por ejemplo, al Padre se le atribuye el poder para evitar la idea de vejez aneja tantas veces al concepto humano de paternidad. Y al Hijo se le aplica la sabiduría para rechazar la impresión de inexperiencia e ignorancia que se tiene a veces con respecto a los hijos jóvenes. Y al Espíritu Santo se le asigna la bondad por contraste al espíritu terreno que con frecuencia anda envuelto en violencias y malicia.

d. Si la apropiación se funda realmente en lo privativo de cada sujeto trinitario es un modo de hablar apto para conocerlos mejor. Es una «vía persuasiva para la manifestación de las personas» *(In Sent.* 1 d.31 q.1 a.2). Santo Tomás llega a decir que las apropiaciones se darían en Dios «aun cuando nosotros no existiéramos» (l.c.), es decir: hay una base objetiva que hace de nuestro hablar algo más que una palabrería insulsa. Se puede llegar a conectar con las personas, algo paralelo a como partiendo de lo sensible se puede ascender hasta una primera causa. Es decir, si partiendo de lo *creado* es factible elevarse hasta la *causa creadora,* tomando como punto de partida la causa creadora —aceptada esta vez por una opción de fe— se posibilita llegar a cierto conocimiento de las Personas. No se trata, por tanto, de afirmar que lo que es *común* a toda la Trinidad sea más *propio* de una Persona con respecto a otra, pero sí de decir que «esto que es común tiene mayor semejanza con lo que es propio de una Persona que con lo que es propio de otra» *(De Verit.* q.7 a.3). Si es preciso evitar la exclusión de las otras, es válido admitir una *preferencia* con respecto a una. Se abre, pues, un camino correcto. La esencia no existe si no es realizada en un individuo. No existe un *dios* al margen del Padre y del Hijo y del Espíritu. Para Santo Tomás, «los actos corresponden a los sujetos» (I q.36 a.4 ad 7). Quien engendra, no es la esencia divina, sino el Padre (1 q.33 a.1). Quien ama, no es la esencia, sino el Padre y el Hijo abrazados en un solo amor (1 q.37 a.l ad 3). Por lo mismo, «la fuerza creadora, a pesar de ser común a las tres personas, les corresponde con un cierto orden» (1 q.45 a.6 ad 2). «Dios Padre ha llevado a cabo la creación por su Palabra, que es el Hijo, y por su Amor, que es el Espíritu Santo» (1 q.45 a.6).

personas de modo que fueran propios suyos, se seguiría que una se relacionaría con la otra con relación de forma. Lo cual lo rechaza Agustín en VII *De Trin.*[33], mostrando que el Padre no es sabio por la sabiduría que engendra, como si sólo el Hijo fuera sabiduría, y únicamente pudiera ser llamado *sabio* el Padre junto con el Hijo, y no el Padre sin el Hijo. Pero el Hijo es llamado sabiduría del Padre, porque es la sabiduría que procede de la sabiduría del Padre, pues ambos por naturaleza son sabiduría, y en ambos simultáneamente hay una sola sabiduría. Por eso, el Padre no es sabio por la sabiduría que engendra, sino por la sabiduría que es su misma esencia.

3. *A la tercera hay que decir:* El atributo esencial, aun cuando por su propia razón sea anterior a la persona, según el modo de entender, sin embargo, en cuanto que tiene razón de apropiado, nada impide que lo propio de la persona sea anterior a lo apropiado. Como el color es posterior a un cuerpo en cuanto que es cuerpo; sin embargo, es anterior por naturaleza a un *cuerpo blanco* en cuanto que es blanco.

ARTICULO 8

Los Santos Doctores, ¿han o no han atribuido correctamente los atributos esenciales a las personas?

In Sent. 1 d.14; d.31 q.2 a.1; q.3 a.1; d.34 q.2; d.36 q.1 a.3 ad 5; *De Verit,* q.1 a.7; q.7 a.3; *In 2 Cor.* c.13 lect.3; *In Rom.* c.11 lect.5.

Objeciones por las que parece que los Santos Doctores no han atribuido correctamente los atributos esenciales a las personas:

1. Dice Hilario en II *De Trin.*[34]*: La eternidad está en el Padre, la especie en la Imagen, el uso en el Don.* En estas palabras hay tres nombres propios de las personas: Padre, Imagen, que es el nombre propio del Hijo, como dijimos anteriormente (q.35 a.2), y Don o Aval, que es el nombre propio del Espíritu Santo, como quedó establecido (q.38 a.2). Además hay también tres realidades apropiadas: La eternidad, al Padre; la especie, al Hijo; el uso, al Espíritu Santo. Y parece que lo hace de un modo poco razonable. Pues la *eternidad* implica duración de ser; la *especie,* en cambio, es principio de ser; el *uso,* por su parte, parece que pertenece a la operación. Pero la esencia y la operación no se apropian a ninguna persona. Por lo tanto, parece que estas apropiaciones a las personas no las han atribuido correctamente.

2. Más aún. Dice Agustín en I *De Doctr. Christ.*[35]: *En el Padre está la unidad, en el Hijo la igualdad, en el Espíritu Santo la concordia de la unidad y de la igualdad.* Esto parece también que es dicho incorrectamente. Porque una persona formalmente no es denominada por lo que se apropia a otra. Pues el Padre no es sabio por la sabiduría engendrada, como dijimos (a.7 ad 2; q.37 a.2 obi.1). Pero en el mismo contexto dice: *Estas tres realidades son una por el Padre, iguales por el Hijo y conexas por el Espíritu Santo.* Por lo tanto, no se apropian de forma correcta a las personas.

3. Todavía más. Según Agustín[36], al Padre se le atribuye el *poder,* al Hijo la *sabiduría* y al Espíritu Santo la *bondad.* Y parece que esto no es correcto. Pues la *energía* pertenece al poder. El poder es apropiado al Hijo según aquello de 1 Cor 1,24: *A Cristo, poder de Dios.* Y también al Espíritu Santo, según aquello de Lc 6,19: *El poder salía de El, y sanaba a todos.* Por lo tanto, el poder no hay por qué atribuirlo al Padre.

4. Y también. Agustín, en el libro *De Trin.*[37], dice: *No hay que tomar confusamente lo que dice el Apóstol: De El, por El y en El. De El, lo dice por el Padre; por El, por el Hijo; en El, por el Espíritu Santo.* Pero parece que esto no es correcto. Porque la expresión *en El,* parece que implica relación de causa final, que es la primera de las causas. Por lo tanto, esta relación de causa debería ser apropiada al Padre, que es el principio sin principio.

5. Por último. Encontramos que la *verdad* es apropiada al Hijo, según aquello de Jn 16,6: *Yo soy el camino, la verdad y la vida.* Lo mismo el *Libro de la Vida,*

33. C.1: ML 42,933. 34. § 1: ML 10,51. 35. C.5: ML 34,21. 36. Cf. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De Sacram.* l.1 p.2.ª c.6: ML 176,208. 37. l.6 c.10: ML 42,932; cf. *Contra Maximin.* l.2 c.23: ML 42,800.

según aquello del Sal 39,8: *En el encabezamiento del libro está escrito de Mí:* Glosa[38]: *Esto es, en el Padre, que es mi cabeza.* Lo mismo, la expresión *El que es;* porque en torno a aquel texto de Is 65,1: *Heme aquí, voy a los pueblos,* dice la Glosa[39]: *Habla el Hijo que dijo a Moisés: Yo soy el que soy.* Pero parece que todo esto es algo propio del Hijo y no algo apropiado. Pues *verdad,* según Agustín en el libro *De Vera Religione*[40], es *la semejanza suma con el principio, sin ningún tipo de desemejanza.* De este modo, parece que propiamente corresponda al Hijo, que tiene principio. También *Libro de la Vida* parece ser algo propio, porque significa que es algo por alguien, pues todo libro es escrito por alguien. También la expresión *El que es,* parece ser propia del Hijo. Porque si, cuando se dice a Moisés: *Yo soy el que soy,* es la Trinidad la que habla, Moisés había podido decir: *Aquel que es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, me envió a vosotros.* Y más adelante había podido decir: *Aquel que es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, me envió a vosotros,* dando a entender una persona determinada. Esto es falso. Porque ninguna persona es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Por lo tanto, este nombre no puede ser común a la Trinidad, sino propio del Hijo.

Solución. *Hay que decir:* Nuestro entendimiento, que llega al conocimiento de Dios partiendo de las criaturas, es necesario que considere a Dios según el modo que tiene a partir de las criaturas. A la hora de estudiar una criatura, aparecen cuatro elementos en el siguiente orden. *Primero,* se analiza el mismo objeto absolutamente, en cuanto que es un determinado ser. *Segundo,* se le analiza en cuanto que es uno. *Tercero,* en cuanto que en él hay capacidad para obrar o para causar. *Cuarto,* la relación que tiene con lo causado. Por lo tanto, al tratar lo referente a Dios nosotros debemos tener también en cuenta esta cuádruple consideración.

1) Según la primera consideración, es decir, tratar lo referente a Dios en cuanto a su propio ser, encontramos la fórmula de Hilario[41], según la cual la eternidad es apropiada al Padre, la especie al Hijo, el uso al Espíritu Santo (cf. obi.1). Pues la *eternidad,* en cuanto que significa ser sin principio, tiene semejanza con el Padre, que es principio sin principio. La *especie* o la *belleza* tienen semejanza con lo propio del Hijo, pues para la belleza se requiere lo siguiente: Primero, integridad o perfección, pues lo inacabado, por ser inacabado, es feo. También se requiere la debida proporción o armonía. Por último, se precisa la claridad, de ahí que lo que tiene nitidez de color sea llamado bello. Así, pues, en cuanto a lo primero, tiene semejanza con lo propio del Hijo, en cuanto que el Hijo tiene en sí mismo, de forma real y perfecta, la naturaleza del Padre. Para indicar esto, Agustín[42] en su explicación dice: *En donde, esto es, en el Hijo, está la suprema y primera vida,* etc. Por lo que se refiere a lo segundo, también se adecúa con lo propio del Hijo en cuanto que es Imagen expresa del Padre. Por eso, decimos que alguna imagen es bella si representa perfectamente al objeto, aun cuando sea feo. Y esto es a lo que alude Agustín cuando dice[43]: *En donde hay tanta conveniencia y la primera igualdad,* etc. En cuanto a lo tercero, se adecúa con lo propio del Hijo, en cuanto que es Palabra, que es lo mismo que decir *Luz, esplendor del entendimiento,* como dice el Damasceno[44]. Esto mismo lo sugiere Agustín cuando dice[45]: *Como palabra perfecta a la que no le falta nada, especie de arte del Dios omnipotente.*

El *uso* tiene cierta semejanza con lo propio del Espíritu Santo, si tomamos la palabra *uso* en sentido amplio, pues *usar* implica *disfrutar,* ya que usar es *disponer de algo, según la propia voluntad,* y disfrutar es *usar con gozo,* como dice Agustín en X *De Trin.*[46] Por lo tanto, el uso por el que el Padre y el Hijo se disfrutan mutuamente, se adecúa con lo propio del Espíritu Santo, en cuanto que es Amor. Y esto es lo que dice Agustín[47]: *Aquel amor, deleite, felicidad o dicha, es lo que él llama uso.* El uso con que nosotros disfrutamos de Dios tiene cierta semejanza

38. *Glossa ordin.* al salmo 39,8 (3,1438); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,403. 39. *Glossa interl.* (4,104r). 40. C.36: ML 34,152. 41. L.c. nota 34. 42. *De Trin.* 1.6 c.10: ML 42,931. 43. Ib. 44. *De Fide Orth.* l.1 c.13: MG 94,857. 45. L.c. nota 42.43. 46. C11: ML 42,982. 47. *De Trin.* l.6 c.10: ML 42,932.

con lo propio del Espíritu Santo en cuanto que es Don. Y esto es lo que resalta Agustín cuando dice[48]: *En la Trinidad está el Espíritu Santo, la suavidad del que Engendra y del Engendrado, que nos inunda deforma inmensa y generosa.*

De este modo, se comprende por qué la *eternidad,* la *especie* y el *uso,* se atribuyen o se apropian a las personas, y no se les atribuyen la *esencia* o la *operación.* Porque en su propio concepto, y puesto que son comunes, no se encuentra algo que sea semejante a lo propio de las personas.

2) Según la segunda consideración, es decir, tratar lo referente a Dios en cuanto que es uno. Agustín apropia la *unidad* al Padre, la *igualdad* al Hijo, la *concordia* o la *conexión* al Espíritu Santo[49] (cf. obi.2). Es evidente que estas tres características denotan unidad, pero de manera diferente. Pues la *unidad* se dice en sentido absoluto, y no presupone nada más. De este modo se apropia al Padre, que no presupone otra persona, por ser principio sin principio. La *igualdad* conlleva unidad con respecto a otro; pues igual es lo que tiene la misma cantidad que otro. De este modo la igualdad se apropia al Hijo que es el principio del principio. Por su parte, la *conexión* implica unidad de dos. Por eso se apropia al Espíritu Santo, en cuanto que procede de los dos.

A partir de ahí, puede entenderse lo que dice Agustín[50]: *Los tres son uno por el Padre, iguales por el Hijo, conexos por el Espíritu Santo.* Pues es evidente que cada característica se atribuye a aquel en quien se encuentra primero, así como a todos los seres inferiores se dice que *viven* por su alma vegetal, por ser la primera en la que se manifiesta la vida de estos seres. La *unidad* se encuentra inmediatamente en la persona del Padre, incluso si, aunque imposible, desaparecieran las otras personas. De este modo, las otras personas tienen la unidad por el Padre. No obstante, desaparecidas las otras personas, en el Padre no se encuentra la *igualdad.* Pero, existente el Hijo, inmediatamente aparecerá la igualdad. De este modo, se dice que todos son iguales por el Hijo, no porque el Hijo sea principio de la igualdad del Padre, sino porque, si el Hijo no fuese igual al Padre, el Padre no podría ser llamado igual, pues su igualdad en primer lugar es considerada en relación al Hijo. Lo mismo cabe decir de la igualdad que tiene el Espíritu Santo con el Padre, es decir, la tiene por el Hijo. Asimismo, excluido el Espíritu Santo, que es el nexo de los dos, no podría entenderse la unidad de *conexión* entre el Padre y el Hijo. De este modo, se dice que todos están conexos por el Espíritu Santo, porque, existente el Espíritu Santo, se encuentra El donde el Padre y el Hijo pueden llamarse conexos.

3) Según la tercera consideración, es decir, tratar lo referente a Dios en cuanto que en El hay capacidad suficiente para causar, hay que analizar la tercera apropiación, esto es, el *poder,* la *sabiduría* y la *bondad*[51] (cf. obi.3). Esta apropiación se hace por semejanza, si se considera lo que hay en las personas divinas; y por desemejanza, si se considera lo que hay en las criaturas. Pues el *poder* tiene razón de principio. Por eso, tiene semejanza con el Padre del cielo, que es principio de toda la divinidad. A veces falta en el padre terreno, debido a la vejez. La *sabiduría,* en cambio, tiene semejanza con el Hijo celeste, en cuanto que es Palabra, que no es otra cosa que el concepto de sabiduría. A veces falta en el hijo terreno, debido a la poca edad. La *bondad,,* por ser razón y objeto del amor, tiene semejanza con el Espíritu divino, que es Amor. Pero parece que contradice al espíritu terreno, en cuanto que éste implica cierto impulso violento, por lo que dice Is 25,4: *El espíritu de los fuertes es como el huracán que empuja la pared.* El *poder* se apropia al Hijo y al Espíritu Santo, pero no en el sentido en que se llama energía al poder de algo; sino porque a veces también se llama energía a la que surge del poder, como cuando decimos que algo poderoso ha sido hecho *por la virtud o poder* de un agente.

4) Según la cuarta consideración, es decir, tratar lo referente a Dios en cuanto que está relacionado con sus efectos, hay que analizar aquella apropiación *a partir de El, por El* y *en El* (cf. obi.4). La preposición *a partir de,* a veces, implica relación de causa material, que no se da en las personas divinas. Otras veces, implica relación de causa eficiente. Esta es

48. Ib. 49. *De Doct. Christ.* l,1 c.5: ML 34,21. 50. Ib. 51. Cf. l.c. nota 36.

la que corresponde a Dios en razón de su potencia activa. Por eso se apropia al Padre, como potencia. La preposición *por,* indica, a veces, causa intermedia, como cuando decimos que el obrero trabaja por el martillo. Este *por*, a veces no es apropiado, sino propio del Hijo, según aquello de Jn 1,3: *Todo ha sido hecho por El,* no porque el Hijo sea instrumento, sino porque El mismo es principio del principio. Otras veces, indica la relación de forma por la que obra el agente, como cuando decimos que el artista obra *por el arte.* Por eso, así como la sabiduría y el arte se apropia al Hijo, así también lo indicado con *por El.* La preposición *en,* indica propiamente relación de continente. Y Dios contiene las cosas de doble manera. Una, según sus semejanzas. Y, así, se dice que las cosas están en Dios en cuanto que están en su ciencia. De este modo, la expresión *en El,* debería apropiarse al Hijo. Otra manera de cómo están contenidas las cosas en Dios, es en cuanto que Dios, por su bondad, las conserva, las gobierna y las conduce al fin más conveniente. De este modo, *en El,* es apropiado al Espíritu Santo, como se le apropia la bondad.

Tampoco es necesario que la relación de causa final, aun cuando sea la primera de las causas, se apropie al Padre, que es principio sin principio, porque las personas divinas, de las cuales el principio es el Padre, no proceden para orientarse al fin, puesto que cada una de ellas es fin último, sino por procesión natural, que más bien parece pertenecer al concepto de potencia natural.

Con respecto a las otras apropiaciones (cf. obi.5) hay que decir: La verdad, por pertenecer al entendimiento, como se dijo anteriormente (q.16 a.1), se apropia al Hijo. Sin embargo, no es algo propio suyo. Porque, como dijimos (ib.), la verdad puede ser considerada en cuanto que está en el entendimiento, o en cuanto que está en la realidad. Así, pues, así como el entendimiento y el objeto son tomados esencialmente, siendo esenciales y no personales, así también la verdad. La definición dada por Agustín corresponde a la verdad, que se apropia al Hijo.

El *Libro de la Vida* directamente implica conocimiento; indirectamente, vida. Pues, como dijimos anteriormente (q.24 a.l), se trata del conocimiento que Dios tiene de los que alcanzarán la vida eterna. Por eso se apropia al Hijo, aun cuando la vida se apropie al Espíritu Santo, en cuanto que implica cierto movimiento interior, y de este modo se adecúa con lo propio del Espíritu Santo, en cuanto que es amor. Lo de ser escrito por alguien, no pertenece al concepto del libro en cuanto libro, sino en cuanto obra hecha. Por lo tanto, no implica relación de origen, ni tampoco es personal, sino apropiado a la Persona.

La expresión *El que es,* se apropia a la persona del Hijo, pero no por sí misma, sino por el añadido, esto es, en cuanto que en la expresión de Dios a Moisés estaba prefigurada la liberación del género humano, que ha sido hecha por el Hijo. Sin embargo, si *Que* se toma como relativo, puede referirse a la persona del Hijo. De este modo, se tomaría personalmente, como si se dijera: *El Hijo es engendrado el Que es;* lo mismo que *Dios engendrado* tiene sentido personal. Y aun cuando el pronombre *éste,* desde un punto de vista gramatical, parezca que pertenece a una determinada persona, sin embargo, cualquier cosa demostrable, también en sentido gramatical, puede llamarse persona, aun cuando realmente no lo sea, y así decimos esta piedra o este asno. Por eso, desde el punto de vista gramatical, la esencia divina, tal como está indicada por la Palabra Dios, puede ser designada con el pronombre *éste,* según aquello del Ex 15,2: *Este es mi Dios y le glorificaré.*

CUESTIÓN 40

Sobre la relación personas-propiedades

Hay que tratar ahora lo referente a la relación personas-propiedades. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. Relación, ¿es o no es lo mismo que persona?—2. Las relaciones, ¿dis-

tinguen y constituyen las personas?—3. Abstraídas mentalmente las relaciones de las Personas, ¿permanecen o no permanecen las hypóstasis?—4. Según nuestro entender, ¿las relaciones presuponen los actos de las personas o los actos de las personas presuponen las relaciones?

ARTICULO 1

Relación, ¿es o no es lo mismo que persona?

In Sent., 1 d.26 q.2 a.1; d.33 a.2; *In Io,* c.16 lect.4; *Compend. Theol.,* c.67.

Objeciones por las que parece que en Dios relación y persona no son lo mismo:

1. Cuando dos cosas son iguales, multiplicada una se multiplica la otra. Pero sucede que en una misma persona hay varias relaciones. Ejemplo: En el Padre está la paternidad y la común espiración. También una misma relación está en dos personas: La común espiración en el Padre y en el Hijo. Por lo tanto, relación no es lo mismo que persona.

2. Más aún. Según el Filósofo en IV *Physic.*[1], nada está en sí mismo. Pero la relación está en la persona. Tampoco puede decirse que por razón de identidad, pues, de ser así, estaría en la esencia. Por lo tanto, la relación o la propiedad y la persona en Dios no son lo mismo,

3. Todavía más. Cuando dos cosas son iguales, están relacionadas de tal forma que, lo que se dice de una, se dice de la otra. Pero no todo lo que se dice de la persona, se dice de la propiedad. Pues decimos que el *Padre engendra,* pero no decimos que *la paternidad sea engendrante.* Por lo tanto, en Dios la propiedad no es lo mismo que la persona.

En cambio, como dice Boecio en el libro *De hebdom.*[2]: *En Dios no hay diferencia entre lo que es y aquello por lo que es.* Pero el Padre es padre por la paternidad. Por lo tanto el Padre es lo mismo que la paternidad. La misma razón hay que aplicar a las otras propiedades.

Solución. *Hay que decir:* Sobre este problema hay opiniones diversas. Pues algunos[3] dijeron que las propiedades ni *son personas* ni están *en las personas.* A decir esto les impulsó el modo de entender las relaciones, que no indican algo *en un sujeto,* sino más bien algo *en orden a otro.* Por eso dijeron, como hemos indicado anteriormente (q.28 a.2), que las relaciones eran concomitantes. Pero porque la relación en cuanto que es algo en Dios es la misma esencia, y la esencia es lo mismo que persona, como ya se dijo (q.39 a.1), es necesario que la relación sea lo mismo que la persona.

Otros[4], teniendo presente esta identidad, dijeron que las propiedades eran personas, pero que no estaban *en las personas,* porque no ponían propiedades en Dios más que en cuanto al modo de hablar, tal como se ha dicho anteriormente (q.32 a.2). Es necesario poner propiedades en Dios, como demostramos ya (ib.). Estas propiedades están indicadas en abstracto, como si se tratase de ciertas formas de la persona. Por lo tanto, como a la razón de forma pertenece el estar en aquello de lo que es forma, es necesario afirmar que las propiedades *están en las personas,* e incluso que *son las personas,* de la misma manera que decimos que la esencia *está en Dios* y, sin embargo, es el mismo Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Persona y propiedad son realmente lo mismo, si bien con diferencia conceptual. De ahí que no sea necesario que multiplicando una se multiplique la otra. Sin embargo, hay que tener presente que, debido a la simplicidad divina, en Dios hay una doble identidad real por la que difieren de las criaturas. Pues, porque la simplicidad divina excluye la composición de la forma y de la materia, se sigue que en Dios es lo mismo lo abstracto y lo concreto, como *deidad* y *Dios.* Porque la simplicidad divina excluye la composición de sujeto y

1. ARISTÓTELES c.3 n.2 (BK 210a25): S. Th. lect.4 n.7 2. Prop.7: ML 64,1311: S. Th. lect.1. 3. Cf. STO. TOMÁS, *De Pot.* q.8 a.2 (y las referencias que allí da). Cf. supra q.28 a.2. 4. Cf. PREPOSITINO, *Summa* (fol.67rb).

accidente, se sigue que lo que se atribuye a Dios, pertenece a su esencia. Por eso, *sabiduría* y *virtud* son lo mismo en Dios, porque ambas están en la esencia divina. Pues las propiedades personales son las mismas personas, por la misma razón por la que lo abstracto es lo mismo que lo concreto. Y son personas subsistentes, como la paternidad es el mismo Padre, la filiación el Hijo y la procesión el Espíritu Santo. Por su parte, las propiedades no personales son lo mismo que las personas en cuanto a otra razón de identidad: Porque todo lo que se atribuye a Dios, se atribuye a su esencia. Así, pues, la común espiración se identifica con la persona del Padre y con la persona del Hijo, no porque sea una persona subsistente por sí misma, sino porque, así como una esencia está en dos personas, así también una misma propiedad, como dijimos anteriormente (q.30 a.2).

2. *A la segunda hay que decir:* Las propiedades están en la esencia sólo por modo de identidad. Y se dice que están en las personas por modo de identidad no sólo real, sino también en cuanto a su significación, como la forma está en el supuesto. De este modo, las propiedades determinan y distinguen a las personas, pero no a la esencia.

3. *A la tercera hay que decir:* Los participios y los verbos nocionales indican actos nocionales. Los actos pertenecen a los supuestos. Por su parte, las propiedades no son indicadas como supuesto, sino como formas de los supuestos. De este modo, el modo de significar se opone a que los participios y los verbos nocionales se apliquen a las propiedades (cf. q.32 a.2 ad 2).

ARTICULO 2

Las personas, ¿se distinguen o no se distinguen por las relaciones?

In Sent., 1 d.26 q.2 a.2; *Cont. Gentes* 4,24; *De Pot.*, q.8 a.3; q.9 a.4 ad 15; *Quodl.* 4 q.4 a.2.

Objeciones por las que parece que las personas no se distinguen por las relaciones:

1. Las cosas simples se distinguen por sí mismas. Pero las personas divinas son simples en grado sumo. Por lo tanto, se distinguen por sí mismas, no por las relaciones.

2. Más aún. Ninguna forma se distingue más que en su género. Ejemplo: Lo blanco no se distingue de lo negro más que en la cualidad. Pero *hypóstasis* significa individuo en el género de la sustancia. Por lo tanto, las hypóstasis no se distinguen por las relaciones.

3. Todavía más. Lo absoluto es anterior a lo relativo. Pero la primera distinción es la distinción de las personas divinas. Por lo tanto, las personas divinas no se distinguen por las relaciones.

4. Por último. Lo que presupone distinción no puede ser primer principio de distinción. Pero relación presupone distinción, pues está incluida en su definición, ya que ser relativo *es estar relacionado con otro* [5]. Por lo tanto, en Dios el primer principio de distinción no puede ser la relación.

En cambio está lo que dice Boecio en el libro *De Trin.* [6]: *Sólo la relación multiplica la trinidad* de las personas divinas.

Solución al problema. *Hay que decir:* Al encontrar algo común en varias cosas, es necesario buscar algo distintivo. Por eso, como las tres personas tienen unidad de esencia, es necesario buscar algo por lo que se distingan y que hace que sean varias. En las personas divinas encontramos dos realidades por las que se distinguen: El origen y la relación. Pues si bien tanto el origen como la relación no se distinguen realmente, sin embargo, se diferencian en cuanto al modo de significar. Pues el origen se indica como acto: *Generación.* Y la relación, por su parte, como forma: *Paternidad.*

Algunos [7] teniendo presente que la relación sigue al acto, dijeron que en Dios las hypóstasis se distinguen por el origen. Ejemplo: El Padre se distingue del Hijo en cuanto que aquél engendra y éste es engendrado. En la misma línea, las relaciones o las propiedades manifiestan la distinción de las hypóstasis o de las personas, como en las criaturas las propiedades ponen al descubierto las distinciones de los individuos que están causadas por los principios materiales.

Pero esto no puede sostenerse por dos motivos. 1) *El primero,* porque para

5. ARISTÓTELES, *Categor.* c.5 n.24 (BK 8a39). 6. C.6: ML 64,1255. 7. Cf. STO. TOMÁS, *De pot.* q.8 a.3 arg.13 (y las referencias que allí da).

que dos cosas sean entendidas como distintas, es necesario que se comprenda que su distinción está causada por algo intrínseco en ambas. En las cosas creadas, por la materia o por la forma. Pero el origen de una cosa no expresa algo intrínseco, sino, más bien, un camino que va de una realidad a otra, como la generación es expresada como un camino que va a lo engendrado o que parte del que engendra. Por eso, no es posible que lo engendrado y el que engendra se distingan sólo por la generación. Sino que es necesario presuponer tanto en el que engendra como en el engendrado aquello por lo que se distinguen entre sí. Pero en la persona divina, esto no puede ser más que la esencia, la relación o la propiedad. Por lo tanto, como quiera que convienen en la esencia, es necesario que las personas se distingan entre sí por las relaciones. 2) *Segundo,* porque no hay que entender la distinción en las personas divinas como si se dividiese algo común, puesto que la esencia que les es común, permanece indivisa. Sino que es necesario que lo mismo que constituye la distinción, constituya las realidades distintas. Así es como las relaciones o las propiedades constituyen las hypóstasis o las personas, esto es, en cuanto que son las mismas personas subsistentes, como la paternidad es el Padre y la filiación es el Hijo, ya que en Dios lo abstracto no se diferencia de lo concreto. Pero al concepto de origen se opone el que constituya una hypóstasis o persona, porque el origen, considerado en sentido activo, expresa algo que surge de la persona subsistente, y, por lo tanto, la presupone. Y el origen, en sentido pasivo, como *natividad,* expresa el camino que va a la persona subsistente, pero todavía no la constituye.

Por lo tanto, es mucho mejor decir que las personas o las hypóstasis se distinguen por las relaciones más que por el origen. Pues, aun cuando se distingan por ambos modos, sin embargo, el primero y principal es por las relaciones, según nuestro modo de entender. Por lo tanto, el nombre *Padre* no sólo expresa propiedad, sino también hypóstasis. Pero el nombre *Genitor* o *Generante* indica sólo propiedad. Porque el nombre *Padre* expresa relación, que es distintiva y constitutiva de la hypóstasis. El nombre *Genitor* o *Generante,* expresa origen, que no es distintivo y constitutivo de la hypóstasis.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las personas son las mismas relaciones subsistentes. Por eso, no contradice la simplicidad de las personas divinas el que se distingan por las relaciones.

2. **A la segunda hay que decir:** Las personas divinas no se distinguen en el ser en el que subsisten, ni en algo absoluto, sino sólo por el hecho de que se refieren *a algo.* Por eso, para su distinción es suficiente la relación.

3. *A la tercera hay que decir:* Cuanto más anterior es una distinción, tanto más cerca está de la unidad. De este modo, debe ser mínima. Por eso la distinción de las personas no debe darse más que por aquello que es mínimo en su distinción, y esto es la relación.

4. *A la cuarta hay que decir:* La relación presupone la distinción de los supuestos cuando es accidente. Pero si la relación es subsistente, no la presupone, sino que la conlleva. Pues cuando se dice que ser relativo es estar referido a otro, por este *otro* se entiende el correlativo, que no es anterior, sino simultáneo en el orden de la naturaleza.

ARTICULO 3

Abstraídas mentalmente las relaciones de las personas, ¿permanecen o no permanecen las hipóstasis?

In Sent., 1 d.26 q.1 a.2; *Compend. Theol.,* c.61; *De Pot.,* q.8 a.4.

Objeciones por las que parece que, abstraídas mentalmente las relaciones o propiedades de las personas, las hipóstasis permanecen:

1. Lo que está relacionado con otro porque se le añade algo, puede ser concebido mentalmente después de quitarle lo añadido. Ejemplo: *Hombre* está relacionado con *animal* por un añadido, y sin embargo, *animal* puede ser concebido mentalmente anulado *racional.* Pero la persona es algo añadido a la hipóstasis, ya que *persona es la hipóstasis que se distingue por una propiedad referida a la dignidad* (q.29 a.3 ad 2). Por lo tanto, alejada de persona la propiedad personal, la hipóstasis es todavía concebible.

2. Más aún. Aquello por lo que el Padre es padre y por lo que es *alguien,* no es lo mismo. Pues como el padre lo es por la paternidad, si por la paternidad fuese alguien, se seguiría que el Hijo, en el que no hay paternidad, no sería alguien. Por lo tanto, sí mentalmente se despoja al Padre de la paternidad, todavía permanece siendo alguien, que es ser hipóstasis. Por lo tanto, alejada la propiedad de la persona, permanece la hipóstasis.

3. Todavía más. Dice Agustín en V *De Trin.*[8]: *No es lo mismo decir ingénito que decir Padre, porque aunque no hubiese engendrado al Hijo, nada impediría llamarle ingénito.* Pero si no hubiese engendrado al Hijo, no poseería la paternidad. Por lo tanto, suprimida la paternidad, todavía permanece la hipóstasis del Padre como ingénita.

En cambio está lo que Hilario dice en el IV *De Trin.*[9]: *El Hijo nada tiene, a no ser haber nacido.* El Hijo lo es por el nacimiento. Por lo tanto, suprimida la filiación, no permanece la hipóstasis del Hijo. Lo mismo cabe decir de las otras personas.

Solución. *Hay que decir:* Por el entendimiento se hace una doble abstracción. 1) *Una,* por la que lo universal se abstrae de lo particular. Ejemplo: *Animal* de *hombre.* 2) *Otra,* abstrayendo la forma de la materia. Ejemplo: El entendimiento abstrae la forma de círculo de toda materia sensible. La diferencia entre ambas abstracciones consiste en que, al abstraer lo universal de lo particular, desaparece aquello de que se hizo la abstracción. Ejemplo: Si del hombre se abstrae la diferencia de racional, en el entendimiento no permanece el *hombre,* sino solamente *animal.* En cambio, cuando se abstrae la forma de la materia, ambas quedan en el entendimiento. Ejemplo: Si de una lámina abstraemos la forma circular, en el entendimiento quedan por separado los conceptos de círculo y de lámina.

Aunque en Dios no hay universal ni particular, ni forma ni materia realmente, sin embargo, según el modo de significarlo, de estas cosas encontramos alguna semejanza en Dios. Así dice el Damasceno[10] que *lo común es la sustancia, y lo particular la hipóstasis.* Así, pues, si hablamos de la abstracción referida a lo universal y a lo particular, suprimidas las propiedades, en el entendimiento permanece la esencia común, pero no la hipóstasis del Padre, que es como lo particular. Y si hablamos de la abstracción referida a la forma y a la materia, suprimidas las propiedades no personales, permanece el concepto de hipóstasis y de personas. De este modo, aunque el entendimiento prescindiese del Padre como ingénito o espirador, permanece la hipóstasis o la persona del Padre, Pero si intelectualmente se suprime la propiedad personal, se suprime el concepto de hipóstasis. Pues no hay que entender que las propiedades personales se unan a las hipóstasis divinas como la forma al sujeto preexistente, sino que indican sus supuestos, en cuanto que las propiedades son las mismas personas subsistentes, como la paternidad es el mismo Padre. Pues la hipóstasis significa en Dios algo distinto, ya que hipóstasis es sustancia individual. Así, pues, como la relación es lo que distingue y constituye las hipóstasis, como dijimos (a.2), hay que concluir que, suprimidas mentalmente las relaciones personales, las hipóstasis no permanecen.

Pero, como dijimos (a.2), algunos dicen que en Dios las hipóstasis no se distinguen por las relaciones, sino sólo por el origen. Así, el Padre sería una hipóstasis porque no procede de otro, y el Hijo lo sería porque procede de otro por generación. Pero las relaciones que se les añaden como propiedades referentes a la dignidad, constituyen la razón de persona. Por eso son llamadas también personalidades. De ahí concluyen que, suprimidas mentalmente tales relaciones, permanecen las hipóstasis, pero no las personas.

Pero esto no puede ser así por dos motivos. 1) *Primero,* porque las relaciones distinguen y constituyen las hipóstasis, como se demostró (a.2). 2) *Segundo,* porque toda hipóstasis de naturaleza racional es persona, como queda claro por la definición de Boecio[11] cuando dice que *la persona es la sustancia individual de naturaleza racional.* Por lo tanto, para que

8. C.6: ML 42,914. 9. § 10: ML 10,103. 10. *De Fide Orth.* 1.3 c.6: MG 94,1001. 11. *De Duabus Nat.* c.3: ML 64,1343.

fuese hipóstasis y no persona, habría que abstraer por parte de la naturaleza la racionalidad, y no por parte de la persona la propiedad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Persona no añade a hipóstasis una propiedad que la distinga absolutamente, sino *una propiedad que la distingue con respecto a la dignidad.* Todo esto ha de ser tomado como una sola diferencia. La propiedad que distingue pertenece a la dignidad, en cuanto que es entendida como subsistente en la naturaleza racional. Por eso, suprimida de la persona la propiedad que la distingue, no permanece la hipóstasis, permanecería si se suprimiera la racionalidad de la naturaleza. Pues tanto la persona como la hipóstasis es sustancia individual. Por eso en Dios la relación como distintivo entra tanto en el concepto de una como de otra.

2. *A la segunda hay que decir:* Por la paternidad, el Padre no sólo es padre sino que también es persona y es *alguien* o hipóstasis. Sin embargo, no se sigue que el Hijo no sea alguien o hipóstasis, como tampoco no se sigue que no sea persona.

3. *A la tercera hay que decir:* No estaba en el pensamiento de Agustín decir que la hipóstasis del Padre permanece como ingénita si se suprimiera la paternidad, como si la innatibilidad distinguiera y constituyera la hipóstasis del Padre. Pues esto no es posible, ya que, como él mismo dice [12], *ingénito* no añade nada, sino que lo excluye. Pero si se habla un lenguaje común, no todo ingénito es padre; por lo tanto, suprimida la paternidad, en Dios no permanece la hipóstasis del Padre como distintivo de las demás personas, sino sólo en cuanto distinto de las criaturas, tal como lo comprenden los judíos.

ARTICULO 4

Los actos nocionales, ¿son o no son previos a las propiedades?

In Sent. 1 d.27 q.1 a.2; *Compend. Theol.*, c.63; *De Pot.*, q.8 a.3 ad 7.

Objeciones por las que parece que los actos nocionales son previos a las propiedades:

1. Dice el Maestro en I *Sent.* d.27 [13]: *El Padre es siempre Padre porque siempre engendró al Hijo.* De este modo parece que, intelectualmente, la generación es anterior a la paternidad.

2. Más aún. Intelectualmente, toda relación presupone aquello sobre lo que se fundamenta, como la igualdad la cantidad. Pero la paternidad es la relación fundamentada en una acción: La generación. Por lo tanto, la paternidad presupone la generación.

3. Todavía más. La relación entre generación activa y paternidad es como la existente entre natividad y filiación. Pero la filiación presupone la natividad. Pues el Hijo es Hijo en cuanto que ha nacido. Por lo tanto, la paternidad presupone la generación.

En, cambio, la generación es una operación de la persona del Padre. Pero la paternidad constituye la persona del Padre. Por lo tanto, intelectualmente, la paternidad precede a la generación.

Solución. *Hay que decir:* Según aquellos [14] que sostienen que las propiedades no distinguen y constituyen las hipóstasis, sino que ponen al descubierto las ya constituidas y diferenciadas, hay que afirmar rotundamente que las relaciones, intelectualmente, siguen a los actos nocionales. Así puede decirse sin más: *Porque engendra es padre.*

Pero suponiendo que las relaciones constituyen y distinguen las hipóstasis en Dios, es necesario hacer uso de una distinción. Porque el origen es expresado en Dios en sentido activo y pasivo. En sentido activo, como cuando decimos que la generación se atribuye al Padre, y la espiración, tomada como acto nocional, se atribuye al Padre y al Hijo. En sentido pasivo, como cuando decimos que el nacimiento se atribuye al Hijo y la procesión al Espíritu Santo. Los orígenes en sentido pasivo, intelectualmente preceden absolutamente a las propiedades de las personas de las que proceden, incluso las personales, puesto que el origen en sentido pasivo se indica como camino que lleva a la persona constituida por la propiedad. El origen

12. S. AGUSTÍN, *De Trin.* l.5 c.6: ML 42,915. 13. PEDRO LOMBARDO, c.1 (QR 1,171).
14. Cf. RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trin.* l.4 c.15: ML 196,939.

en sentido activo, intelectualmente, precede también a la relación de la persona que origina, como el acto nocional de la espiración intelectualmente precede a la propiedad relativa y sin nombre, común al Padre y al Hijo. Pero la propiedad personal del Padre puede ser considerada de dos maneras. 1) *Una,* en cuanto relación, y de este modo intelectualmente presupone el acto nocional, porque la relación, en cuanto tal, se fundamenta en un acto. 2) *Otra,* en cuanto constitutiva de la persona, y así la relación se concibe como algo anterior al acto nocional, tal como nosotros concebimos a la persona que actúa como anterior a su acción.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando el Maestro dice [15]: *Porque engendra es Padre,* el nombre padre lo toma con el único sentido de relación, no en cuanto persona subsistente. Pues tomado en este sentido, sería necesario decir: *Porque es Padre engendra.*

2. *A la segunda hay que decir:* Aquella objeción se refiere a la paternidad en cuanto relación, y no en cuanto que es constitutiva de la persona,

3. *A la tercera hay que decir:* La natividad es el camino hacia la persona del Hijo. De este modo, intelectualmente, precede a la filiación, incluso en cuanto constitutiva de la persona del Hijo. Pero la generación activa se expresa como surgiendo de la persona del Padre. De este modo presupone la propiedad personal del Padre.

CUESTIÓN 41

Sobre la relación personas-actos nocionales

Hay que tratar ahora lo referente a la relación personas-actos nocionales. Esta cuestión plantea y exige respuesta a seis problemas:

1. Los actos nocionales, ¿son o no son atribuibles a las personas?—2. Dichos actos, ¿son necesarios o voluntarios?—3. Según dichos actos, ¿la persona procede de nada o de algo?—4. En Dios, ¿hay o no hay potencia con respecto al acto nocional?—5. ¿Cuál es el significado de dicha potencia?—6. Los actos nocionales, ¿pueden o no pueden terminar en muchas personas?

ARTICULO 1

Los actos nocionales, ¿son o no son atribuibles a las personas?

Objeciones por las que parece que los actos nocionales no son atribuibles a las personas:

1. Dice Boecio en el libro *De Trin.* [1]: *Todos los géneros, cuando se atribuyen a Dios, se convierten en la sustancia divina a excepción de los que indican relación.* Pero la *acción* es uno de los diez géneros. Así, pues, si se atribuye a Dios alguna acción, pertenecerá a su esencia y no a la noción.

2. Más aún. Agustín, en el V *De Trin.* [2], dice que todo lo que se atribuye a Dios, o se hace por razón de la sustancia o de la relación. Pero lo que pertenece a la sustancia se expresa por medio de los atributos esenciales. Lo que pertenece a la relación se expresa por los nombres de las personas y por los de las propiedades. Por lo tanto, excepto éstos, no hay que atribuir a las personas actos nocionales.

3. Todavía más. Es propio de la acción en cuanto tal imprimir una pasión. Pero en Dios no hay pasiones. Por lo tanto, tampoco hay que atribuirle actos nocionales.

En cambio está lo que dice Agustín

15. PEDRO LOMBARDO, *Senf.* 1.1 d.27 c.1 (QR 1,171).
1. C.4: ML 64,1252. 2. C.4.5: ML 42,913,914.

en el libro *De fide ad Petrum*[3]: *Es propio del Padre el hecho que engendra al Hijo.* Pero engendrar es un determinado acto. Por lo tanto, hay que atribuir a Dios actos nocionales.

Solución. *Hay que decir:* En las personas divinas la distinción responde al origen. El origen no se puede designar correctamente a no ser por algunos actos. Así, pues, para designar el orden de origen en las personas divinas fue necesario atribuirles actos nocionales a las personas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todo origen está designado por algún acto. A Dios se le puede atribuir un doble orden de origen. 1) *Uno,* en cuanto que la criatura procede de El. Esto es común a las tres personas. De este modo las acciones que se atribuyen a Dios para designar el proceso de las criaturas en cuanto provenientes de El, pertenecen a la esencia. 2) *El otro* orden de origen en Dios responde a la procesión personal. Por eso, los actos que designan este orden de origen son llamados nocionales, porque las nociones de las personas son las relaciones que guardan entre sí, como ya quedó demostrado (q.32 a.2.3).

2. *A la segunda hay que decir:* Los actos nocionales se distinguen de las relaciones sólo por su modo de significación. Pero en realidad son idénticas totalmente. Por eso, el Maestro, en I *Sent.* d.26[4], dice que la generación y el nacimiento, *entre otros nombres, se llaman paternidad y filiación.* Para demostrarlo, hay que tener presente que lo primero por lo que se puede aventurar que una cosa procede de otra, es el movimiento, pues desde el momento en que la disposición de un ser se cambia por el movimiento, es evidente que se da alguna causa. De este modo la acción, en su acepción primitiva, implica *origen del movimiento.* Por eso, así como el movimiento, en cuanto recibido por virtud de alguien, se llama *pasión,* así también el origen del movimiento, en cuanto que empieza en algo y termina en aquello que se mueve, se llama *acción.* Así, pues, si prescindimos del movimiento, la acción no expresa más que el orden o relación de origen en cuanto que de una causa o principio proviene algo. Puesto que en Dios no hay movimiento, la acción personal del que produce una persona, no es más que la relación del principio con la persona que procede del principio. Esto es exactamente lo que expresan las relaciones o nociones. Pero como quiera que de Dios y de los seres inteligibles no podemos hablar más que según lo hacemos de lo sensible, pues de lo sensible tomamos nuestros conocimientos, y en las acciones y pasiones, que implican movimiento, son distintas en las relaciones que surgen de ellas, fue necesario expresar las relaciones de modo independiente al de las personas. Por una parte, como actos. Por otra, como relaciones. Y así resulta evidente que realmente son idénticas y que sólo se diferencian por el modo de expresarlas.

3. *A la tercera hay que decir:* La acción en cuanto que implica origen del movimiento, imprime, en cuanto tal, pasión. En este sentido no hay que entender la acción en las personas divinas. Por eso en Dios no hay pasiones a no ser sólo en sentido gramatical y en cuanto al modo de significar. Es así como al Padre le atribuimos el engendrar, y al Hijo el ser engendrado.

ARTICULO 2

Los actos nocionales, ¿son o no son voluntarios?

In Sent., 1 d.6 a.1-3; *Cont. Gentes* 4,11; *De Pot.,* q.2 a.3; q.10 a.2 ad 4.5.

Objeciones por las que parece que los actos nocionales son voluntarios:

1. Dice Hilario en el libro *De Synod.*[5]: *El Padre no engendró al Hijo llevado por una necesidad natural.*

2. Más aún. Dice el Apóstol en Col 1,18: *Nos trasladó al reino de su Hijo amado.* Pero el amor pertenece a la voluntad. Por lo tanto, el Hijo ha sido engendrado por el Padre por voluntad.

3. Todavía más. Nada hay más voluntario que el amor. Pero el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo

3. Cf. FULGENCIO, c.2: ML 65,675. 4. PEDRO LOMBARDO, c.2 (QR 1,165). 5. Al canon 25: ML 10,512.

como Amor. Por lo tanto, procede voluntariamente.

4. Y también. El Hijo procede intelectualmente como Palabra. Pero toda palabra procede del que la dice voluntariamente. Por lo tanto, el Hijo procede del Padre por voluntad, no por naturaleza.

5. Por último. Lo que no es voluntario, es necesario. Así, pues, si el Padre no engendró al Hijo por voluntad, parece deducirse que lo engendró por necesidad. Esto va contra lo expresado por Agustín en el libro *Ad Orosium.*[6]

En cambio está lo que dice Agustín en el mismo libro[7]: *El Padre no engendró al Hijo por voluntad ni por necesidad.*

Solución. *Hay que decir:* Al decir que algo es o se hace voluntariamente, puede ser entendido de dos maneras. 1) *Una,* si el ablativo tiene sentido de simple concomitancia sólo. Ejemplo: Yo puedo decir que *soy hombre por mi voluntad,* porque quiero ser hombre. En este sentido puede decirse que el Padre engendró al Hijo por voluntad, del mismo modo que es Dios por su voluntad, porque quiere ser Dios y quiere engendrar al Hijo. 2) *Otra* manera es cuando el ablativo implica relación de principio. Ejemplo: El artista *obra por la voluntad,* porque la voluntad es el principio de la obra. En este sentido, hay que decir que Dios Padre no engendró al Hijo por voluntad, sino que por voluntad creó a la criatura. Por eso, en el libro *De Synod.*[8] se dice: *Si alguien dice que el Hijo fue hecho por la voluntad de Dios como cualquiera de las criaturas, sea anatema.*

La razón de todo esto está en que la voluntad se distingue de la naturaleza en su modo de causar, pues la naturaleza está determinada hacia una sola cosa, y la voluntad no. Esto es así porque el efecto se asemeja a la forma del que actúa. Es evidente que algo no puede tener más que una sola forma natural, por la que algo tiene ser, y, de este modo, tal como es así actúa. Pero la forma por la que actúa la voluntad no es sólo una, sino que hay varias, según el número de conceptos. De este modo, lo hecho por la voluntad no es tal como es el agente, sino como el agente quiere y comprende que algo sea. Así, pues, la voluntad es el principio de aquello que puede ser de una o de otra manera. El principio por el que algo no puede ser más que de una sola manera es la naturaleza.

Lo que puede ser de una o de otra manera está muy alejado de la naturaleza divina, y esto entra en el concepto de criatura. Porque Dios necesariamente existe por sí mismo, mientras que la criatura fue hecha a partir de la nada. De este modo, los arríanos, empeñados en deducir que el Hijo es una criatura, dijeron que el Padre engendró al Hijo por la voluntad, tomando la voluntad como principio. Nosotros estamos obligados a decir que el Padre engendró al Hijo no por la voluntad, sino por naturaleza. Por eso Hilario en el libro *De Sjnod.*[9] dice: *La voluntad de Dios dio la sustancia a todas las criaturas, pero el nacimiento perfecto de la sustancia impasible e ingénita, dio al Hijo la naturaleza. Todas las cosas fueron creadas por Dios tal como El quiso que fueran. Pero el Hijo, nacido de Dios, subsiste tal como Dios es.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquella autoridad mencionada va contra los que excluyen de la generación del Hijo incluso la concomitancia de la voluntad paterna, diciendo que de tal manera le engendró naturalmente, que incluso le faltó la voluntad de engendrar. Sucede algo parecido a lo que nos pasa a nosotros, que, por necesidad natural, padecemos muchas cosas que van contra nuestra voluntad, como la muerte, la vejez y otro tipo de debilidades. Esto es lo que se deduce del contexto. Pues se dice[10]: *El Padre no engendró al Hijo contra su voluntad, ni obligado ni forzado por una necesidad natural, cuando no quería.*

2. *A la segunda hay que decir:* El Apóstol llama a Cristo *Hijo amado de Dios* en cuanto que. es amado por Dios inmensamente, no porque el amor sea el principio del engendro del Hijo.

3. *A la tercera hay que decir:* Incluso la voluntad, en cuanto que es una cierta naturaleza, quiere naturalmente algo. Como la voluntad del hombre tiende naturalmente a la felicidad. De modo pare-

6. Cf. S. AGUSTÍN, *Dial. Quaest. sexag. quinq.* q.7: ML 40,736. 7. Ib. 8. HILARIO, *De Synod.* ML 10,520. 9. Ib. 10. Ib.

cido Dios quiere y se ama a sí mismo naturalmente. Pero en lo que no es El mismo, la voluntad de Dios puede quererlo o no, como ya dijimos (q.19 a.3). Así, el Espíritu Santo procede como Amor en cuanto que Dios se ama a sí mismo. Por eso procede naturalmente aun cuando proceda por modo de voluntad.

4. *A la cuarta hay que decir:* También en las concepciones intelectuales hay una reducción a los primeros principios que son conocidos naturalmente. Dios se conoce a sí mismo naturalmente. De este modo, la concepción de la Palabra divina es natural.

5. *A la quinta hay que decir:* Se dice que algo es necesario *por sí mismo* o *por otro.* Y es necesario *por otro* de dos maneras. 1) *Una,* por una causa agente y coaccionante. En este sentido se dice que es violento. 2) *Otra,* por la causa final. En este sentido se dice que es necesario lo que hace de mediación para el fin, sin lo cual no se podría dar el fin o el bien. Ninguna de estas dos maneras es aplicable a la divina generación, porque Dios ni está ordenado a un fin ni tampoco sometido a coacción. Se llama necesario *por sí mismo* aquello cuya no existencia es imposible. En este sentido se dice que es necesario que Dios exista. De este modo es necesario también que el Padre engendre al Hijo.

ARTICULO 3

Los actos nocionales, ¿provienen o no provienen de algo?

In Sent. 1 d.5 q.2 a.1.2; 2 d.11 a.1.

Objeciones por las que parece que los actos nocionales no provienen de algo:

1. Si el Padre engendra al Hijo a partir de algo, este algo o es El mismo o es otra cosa. Si se trata de otra cosa, como quiera que aquello de lo que un ser se engendra permanece en dicho ser, habría que concluir que en el Hijo hay algo ajeno al Padre. Esto va contra lo que Hilario dice en el VII *De Trin.*[11]: *En ellos nada hay ni diverso ni ajeno.* En cambio, si el Padre engendra al Hijo de sí mismo, como aquello de lo cual se engendra algo, si es permanente, recibirá los atributos propios. Esto es lo que sucede cuando decimos que *el hombre es blanco,* pues el hombre permanece cuando de no blanco se hace blanco. De ser así, hay que concluir o que el Padre después de engendrar al Hijo desaparece, o que el Padre es el Hijo. Esto es falso. Por lo tanto, el Padre no engendra al Hijo de algo, sino a partir de la nada.

2. Más aún. Aquello de lo que se engendra algo, es principio de aquello que se engendra. Por lo tanto, si el Padre engendra al Hijo de su esencia o de su naturaleza, hay que concluir que la esencia o la naturaleza del Padre es principio del Hijo. Pero no principio material, porque la materia no se da en Dios. Por lo tanto, se trata de un principio cuasi activo, como el que engendra lo es del engendrado. Así, se concluye que la esencia engendra. Esto fue rechazado (q.39 a.5).

3. Todavía más. Agustín dice[12] que las tres personas no son a partir de la misma esencia, porque la esencia no es algo distinto de la persona. Pero la persona del Hijo no es otro de la esencia del Padre. Por lo tanto, el Hijo no es de la esencia del Padre.

4. Por último. Toda criatura existe a partir de la nada. Pero en la Escritura el Hijo es llamado criatura. Así, en Ecl 24,5 por boca de la sabiduría engendrada se dice: *Yo salí de la boca del Altísimo, primogénita antes de toda criatura.* Y más adelante (v.14) por boca de la misma sabiduría se dice: *Desde el principio, y antes de los siglos, fui creada.* Por lo tanto, el Hijo no es engendrado a partir de algo, sino a partir de la nada. De forma parecida puede objetarse con respecto al Espíritu Santo. Así, se dice en Zac 12,1: *Dijo el Señor, el que alarga los cielos y fundamenta la tierra, el que crea el espíritu del hombre dentro de él.* Y en Am 4,13: *Yo soy el que forma los montes y crea el espíritu.*

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De fide ad Petrum*[13]: *El Padre Dios engendró un Hijo igual a El de su naturaleza sin principio.*

Solución. *Hay que decir:* El Hijo no es engendrado a partir de la nada, sino de

11. §39: ML 10,232. 12. *De Trin.* 1.7 c.6: ML 42,945. 13. Cf. FULGENCIO c 2: ML 65,676.

la sustancia del Padre. Ya quedó demostrado anteriormente (q.27 a.2; q.33 a.2 ad 3.4; a.3) que la paternidad, la filiación y el nacimiento son algo verdadero y propio en Dios. La diferencia entre la verdadera generación por la que alguien procede como Hijo, y la fabricación, consiste en que el artista hace algo a partir de una materia exterior, como el carpintero hace un banco de madera; en cambio, el hombre engendra al hijo de sí mismo. Así como el artista hace algo a partir de la materia, Dios lo hace a partir de la nada, como se demostrará más adelante (q.45 a.2).

No porque la nada sea elemento constitutivo de la sustancia de ías cosas, sino porque Dios produce toda la sustancia de algo sin presuponer cosa alguna. Así, pues, si el Hijo procediese del Padre como algo surgido de la nada, su relación con el Padre sería idéntica a la relación existente entre el artista y su obra. Es evidente que no se le podría aplicar propiamente la filiación, a no ser por una muy tenue semejanza. Por todo lo cual se deduce que, si el Hijo procediese del Padre como algo que surge a partir de la nada, no sería Hijo verdadero y propio. Esto va contra lo que se dice en 1 Jn 3,20: *Para que existamos en su verdadero Hijo Jesucristo.* Así, pues, el verdadero Hijo de Dios no existe a partir de la nada, ni ha sido hecho, sino sólo engendrado.

Por otra parte, si las cosas hechas por Dios a partir de la nada son llamadas hijos de Dios, hay que entenderlo en sentido metafórico y en cuanto que tienen alguna semejanza con el Hijo verdadero. Por lo tanto, en cuanto que sólo El es el Hijo verdadero y natural de Dios, es llamado Unigénito, tal como se dice en Jn 1,18: *El Unigénito, que está en el seno del Padre, El mismo nos lo ha contado.* En cambio, por lo que respecta a los hijos adoptivos, llamados así por asemejarse a El, metafóricamente es llamado *Primogénito,* según aquello de Rom 8,29: *A los que conocióy predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que Este sea el Primogénito de muchos hermanos.*

Por lo tanto, hay que concluir que el Hijo de Dios ha sido engendrado de la sustancia del Padre. Sin embargo, hay que decir también que de forma distinta a como lo es el hombre. Pues parte de la sustancia del hombre que engendra pasa a. la sustancia del engendrado. Pero la naturaleza divina es indivisible. Por eso es necesario que el Padre, engendrando al Hijo, no le transmita parte de su naturaleza, sino que le comunique toda su naturaleza, permaneciendo tan sólo la distinción de origen, como ya se dijo anteriormente (q.40 a.2).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando se dice que el Hijo ha nacido del Padre, la preposición *de* expresa principio generador consustancial, no principio material. Lo que se produce de la materia, pasa al ser por transmutación de aquello de lo que se produce, pues adquiere una nueva forma. En cambio, la esencia divina no es transmutable, ni puede adquirir ninguna forma nueva.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando el Maestro en I *Sent.* d. 5[14] dice que el Hijo es engendrado *de la esencia del Padre,* se está designando una relación de principio cuasi activo. Lo explica así: *El Hijo es engendrado de la esencia del Padre, esto es, del Padre, que es la esencia.* Por lo cual, Agustín en el XV *De Trin.*[15] dice: *Cuando digo del Padre, que es la esencia, es lo mismo que si dijera, más claramente, de la esencia del Padre.* Pero esto no parece suficiente para aclarar el sentido de aquella frase. Pues también podemos decir que la criatura es *de Dios, en esencia,* y, sin embargo, no podemos decir que sea *de la esencia de Dios.* Por todo lo cual, hay que decir, para una mejor explicación, que la preposición *de* implica siempre consustancialidad. Por eso, no decimos que un edificio sea *del constructor,* porque éste no es causa consustancial. En cambio sí podemos decir que una cosa es de otra siempre que un modo, sea el que sea, signifique principio consustancial. Bien principio activo, y así se dice que el hijo es *del padre.* Bien principio material, y así se dice que el cuchillo es *de hierro.* Bien principio formal, aunque esto solamente se puede aplicar a cosas cuyas formas sean subsistentes y no informen a otro, y así se puede decir de un ángel que es *de naturaleza intelectual.*

14. PEDRO LOMBARDO, c.2 (QR 1,49).

15. C.13: ML 42,1076.

Este último es precisamente el modo en el que decimos que el Hijo es engendrado de la esencia del Padre, en cuanto que la esencia del Padre, comunicada por generación al Hijo, subsiste en El.

3. *A la tercera hay que decir:* Cuando se dice: *El Hijo es engendrado de la esencia del Padre,* se añade algo respecto a lo cual se puede salvar la distinción. Pero cuando se dice: *Las tres personas son de la esencia divina,* nada hay que permita encontrar la distinción que supone tal expresión. Por lo tanto, no hay paridad.

4. *A la cuarta hay que decir:* Cuando se dice: *La sabiduría es creada,* puede ser entendido no de la sabiduría que es el Hijo de Dios, sino de la sabiduría creada que Dios concedió a las criaturas. Pues se dice en Ecl 1,9-10: *El mismo la creó* (a la sabiduría) *por el Espíritu Santo y la derramó sobre todas sus obras.* Por otra parte, tampoco hay inconveniente en que un mismo texto de la Escritura hable de la sabiduría engendrada y de la creada, porque la sabiduría creada es una determinada participación de la sabiduría increada. También el texto puede referirse a la naturaleza creada asumida por el Hijo, con el siguiente sentido: *Desde el principio y antes de los siglos fui creada,* es decir, *se previo que me uniría a la criatura.* También puede entenderse que se llame a la sabiduría *engendrada* y *creada* para darnos a entender el modo de la divina generación. Pues en la generación lo que es engendrado recibe la naturaleza del que engendra, que es una perfección. En cambio, en la creación el creador no se transforma, pero la criatura tampoco recibe la naturaleza del creador. Por lo tanto, si al Hijo se le llama, a un mismo tiempo, creado y engendrado, es para que la *creación* sea entendida como la inmutabilidad del Padre, y en *generación,* la unidad de naturaleza del Padre y del Hijo. Así es como interpreta el texto de la Escritura Hilario en el libro *De Synod.*[16] Las autoridades que hemos mencionado no hablan del Espíritu Santo, sino del espíritu creado, que unas veces es llamado viento, otras aire, otras aliento del hombre, otras también alma o alguna otra sustancia invisible.

ARTICULO 4

En Dios, ¿hay o no hay potencia con respecto al acto nocional?

In Sent. 1 d.7 q.1 a.1; *De Pot.* q.2 a.1.

Objeciones por las que parece que en Dios no hay potencia con respecto al acto nocional:

1. Toda potencia es activa o pasiva. Pero ninguna de las dos es aplicable aquí, pues en Dios no hay potencia pasiva, como quedó demostrado anteriormente (q.25 a.1). Y la potencia activa no compete a una persona con respecto a otra, puesto que las personas divinas no han sido hechas, como ya se demostró (a.3). Por lo tanto, en Dios no hay potencia con respecto al acto nocional.

2. Más aún. La potencia está referida a lo posible. Pero las personas divinas no entran en el número de lo posible, sino en el de lo necesario. Por lo tanto, con respecto a los actos, nocionales, por los que proceden las divinas personas, no hay que admitir en Dios la potencia.

3. Todavía más. El Hijo procede como Palabra, que es concepción intelectual. El Espíritu Santo procede como Amor, que pertenece a la voluntad. Pero tal como quedó establecido anteriormente (q.25 2.1 ad 3.4), en Dios la potencia se refiere a sus efectos, no a su saber ni a su querer. Por lo tanto, en Dios no debe hablarse de potencia con respecto al acto nocional.

En cambio está lo que dice Agustín en *Contra Maximinum haereticum*[17]*: Si el Padre no pudo engendrar un Hijo igual a El, ¿dónde está la omnipotencia de Dios Padre?* Por lo tanto, en Dios hay potencia con respecto a los actos nocionales.

Solución. *Hay que decir:* Por lo mismo que en Dios ponemos actos nocionales, es necesario que se ponga también la potencia con respecto a dichos actos, pues la potencia no significa más que principio de algún acto. Por lo tanto, si entendemos al Padre como principio de generación, y al Padre y al Hijo como principio de espiración, es necesario que atribuyamos al Padre la potencia para engendrar, y al Padre y al Hijo la poten-

16. Al canon 5: ML 10,494. 17. L.2 c.7: ML 42,762.

cia para espirar. Porque la potencia para engendrar indica que el que engendra engendra. Pues todo el que engendra, engendra algo. Por lo tanto es necesario que se ponga en todo el que engendra la potencia para engendrar, así como en el que espira la potencia para espirar.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como, atendiendo a los actos nocionales, ninguna persona procede como algo hecho, así tampoco la potencia con respecto a los actos nocionales es atribuida a Dios en cuanto referida a alguna persona hecha, sino sólo en cuanto referida a la persona que procede.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo posible, en cuanto opuesto a lo necesario, se fundamenta en la potencia pasiva, que no se da en Dios. Por lo tanto, tampoco hay en El ninguno de estos tipos de posible, sino sólo lo posible en cuanto que está contenido en lo necesario. En este sentido puede decirse que, por lo mismo que es posible que Dios exista, es posible que el Hijo sea engendrado.

3. *A la tercera hay que decir:* Potencia significa principio. El principio implica distinción de aquello de que es principio. Y en las cosas que se dicen de Dios hay que tener presente una doble distinción: Una real y otra de razón. Dios se distingue con distinción real, por su esencia, de las cosas, de las que es principio por creación. Así como con distinción real se distingue una persona de otra cuyo principio es por vía de acto nocional. Pero en Dios la acción no se distingue del agente más que con distinción de razón, pues, de no ser así, la acción sería un accidente en Dios. Por lo tanto, con respecto a aquellas acciones por las que las cosas proceden de Dios siendo esencial o personalmente distintas, a Dios podemos atribuirle la potencia en el sentido propio de principio. Así, atribuimos a Dios la potencia para crear, y también le podemos atribuir la de engendrar y la de espirar. Pero entender y querer no son actos que indiquen procesión de algo personal o esencialmente distinto de Dios. Por lo tanto, con respecto a dichos actos, en Dios no se salva la razón de potencia, a no ser sólo según nuestro modo de entender y hablar, pues en Dios concebimos entendimiento y entender, y, sin embargo, el entender de Dios es su misma esencia, que no tiene principio.

ARTICULO 5

La potencia pata engendrar, ¿indica relación y no esencia?

In Sent. 1 d.7 q.1 a.2; *De Pot.* q.2 a.2.

Objeciones por las que parece que la potencia para engendrar o espirar indica relación y no esencia:

1. Por definición, potencia significa principio, pues se dice que la potencia activa es el principio de acción, como consta en V *Metaphys.*[18] Pero en Dios, el principio con respecto a la persona tiene sentido nocional. Por lo tanto, en Dios potencia no indica esencia, sino relación.

2. Más aún. En Dios no hay diferencia entre poder y hacer. Pero en Dios generación indica relación. Por lo tanto, esto mismo indica la potencia para engendrar.

3. Todavía más. Lo que en Dios significa la esencia, es común a las tres personas. Pero la potencia para engendrar no es común a las tres personas, sino propia del Padre. Por lo tanto, no significa esencia.

En cambio, así como Dios puede engendrar al Hijo, así también quiere hacerlo. Pero la voluntad de engendrar indica la esencia. Por lo tanto, esto mismo significa la potencia para engendrar.

Solución. *Hay que decir:* Algunos[19] dijeron que la potencia para engendrar en Dios significará relación. Pero esto no es posible, pues en un agente cualquiera se llama potencia a aquello por lo cual obra. Todo el que produce algo por su acción, produce algo semejante a él en cuanto a la forma por la que actúa. Ejemplo: El hombre engendrado es semejante en la naturaleza humana al que engendra, pues en virtud de esta misma naturaleza el padre puede engendrar un hombre. Por lo tanto, la potencia para engendrar, en quien engendra, es aquello en lo que el engendrado se asemeja al

18. ARISTÓTELES, 4 c.12 n.1 (BK 1019a15): S. Th. lect.14 n.955. 19. Opinión atribuida a S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.1 d.7 a.u. q.1 concl. (QR 1,136).

que engendra. El Hijo de Dios se asemeja al Padre que le engendra en la naturaleza divina. Por eso, la naturaleza divina en el Padre es la potencia para engendrar. De ahí lo que dice Hilario en V *De Trin.*[20]: *El nacimiento de Dios no puede por menos de tener la naturaleza de donde surgió, y esta naturaleza no es otra que el Dios subsistente, que, además, subsiste sólo en Dios mismo.*

Así, pues, hay que decir que la potencia para engendrar significa, sobre todo, la esencia divina, como dice el Maestro en I *Sent.* d.7[21], y no sólo relación. Y tampoco significa sólo la naturaleza de tal manera que signifique por igual tanto la esencia como la relación, porque, aun cuando la paternidad se significa como forma del Padre, sin embargo, es una propiedad personal con respecto al Padre, como la forma individual lo es con respecto a cualquier individuo creado. En lo creado, la forma individual constituye la persona que engendra, pero no aquello por lo que el que engendra engendra; en caso contrario, Sócrates engendraría a Sócrates. Por lo tanto, por paternidad no puede ser entendido aquello por lo cual el padre engendra, pues, de lo contrario, el padre engendraría al padre. Sino que, aquello por lo cual el Padre engendra es la naturaleza divina, en la cual se asemeja al Hijo. Es así como el Damasceno[22] dice que *la generación es obra de la naturaleza,* no porque sea ella la que engendra, sino porque es aquello por lo que el que engendra engendra. De este modo, la potencia para engendrar significa directamente la naturaleza divina. Indirectamente, la relación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La potencia no significa la misma relación de principio, pues, de ser así, sería del género de la relación. Sino que indica lo que es principio, y no en el sentido en que el agente es llamado principio, sino en el sentido en el que es principio aquello por lo que el agente actúa. Ahora bien, el agente se distingue de lo que hace, y el que engendra se distingue de lo engendrado. Pero aquello por lo que engendra el que engendra, es común tanto al que engendra como al engendrado, y será tanto o más común cuanto más perfecta sea la generación. Por lo tanto, como quiera que la generación divina es absolutamente perfecta, aquello por lo que el que engendra engendra es común tanto al que engendra como al engendrado. Además, es idéntico en número y no solamente en especie, como sucede en las criaturas. Por lo tanto, diciendo que la esencia divina es *el principio por el que engendra el que engendra,* no se sigue que la esencia divina sea distinta del engendrado. Sí se seguiría si dijéramos que la esencia divina *engendra.*

2. *A la segunda hay que decir:* En Dios, la potencia para engendrar y la generación son idénticas como la esencia divina es realmente lo mismo que la generación y la paternidad, si bien no lo son conceptualmente.

3. *A la tercera hay que decir:* Cuando decimos *potencia para engendrar,* directamente expresamos la potencia. Indirectamente, la generación. Lo mismo sucede al decir la *esencia del Padre.* Por lo tanto, en cuanto a la esencia expresada, la potencia para engendrar es común a las tres personas. En cuanto a su implicación nocional, es propia de la persona del Padre.

ARTICULO 6

El acto nocional, ¿puede o *no puede terminar en muchas personas?*

In Sent., 1 d.7 q.2 a.2 q.ª1.2; *De Pot.,* q.2 a.4; q.9 a.9 ad 1-3.

Objeciones por las que parece que el acto nocional puede terminar en muchas personas, de modo que en Dios pueden ser muchas las personas engendradas o espiradas:

1. Todo el que tiene potencia para engendrar, puede engendrar. Pero el Hijo tiene potencia para engendrar. Por lo tanto, puede engendrar. Pero no a sí mismo; por lo tanto, a otro hijo. Consecuentemente, puede haber varios hijos en Dios.

2. Más aún. Agustín, en *Contra Maximinum*[23], dice: *El Hijo no engendró al creador. No porque no pudiera, sino porque no hacía falta.*

20. § 37: ML 10,155. 21. PEDRO LOMBARDO, c.2 (QR 1,56). 22. *De Fide Orth.* l.1 c.8: MG 94,812. 23. l.2 c.12: ML 42,768.

3. Todavía más. El Dios Padre es más poderoso para engendrar que el padre creado. Pero un mismo hombre puede engendrar varios hijos. Por lo tanto, también Dios; de modo especial si se tiene presente que, habiendo engendrado un Hijo, el poder del Padre para engendrar no queda disminuido.

En cambio, en Dios no hay diferencia entre ser y poder. Así, pues, si en Dios pudiera haber varios hijos, habría varios hijos. Consecuentemente, habría más personas que las tres existentes. Esto es herético.

Solución. *Hay que decir:* Creo, dice Atanasio[24], que en Dios *sólo hay un Padre, un Hijo, un Espíritu Santo.* Cuatro argumentos prueban eso. 1) *Primero,* partiendo de las relaciones, que es lo único que distingue las personas. Pues, como quiera que las personas divinas son las mismas relaciones subsistentes, en Dios no puede haber muchos padres o muchos hijos, a no ser que hubiera muchas paternidades y muchas filiaciones. Pero esto sólo sería posible en los seres que se distinguieran por la materia, pues las formas de una especie no se multiplican más que por la materia. Y en Dios no hay materia. Por lo tanto, en Dios no puede haber más que una sola filiación subsistente, como la blancura subsistente no puede ser más que una. 2) *Segundo,* por las procesiones. Pues Dios todo lo entiende y lo quiere con un solo y simple acto. Por lo tanto, no puede haber más que una sola persona que proceda a modo de palabra, que es el Hijo. Y sólo otra que proceda a modo de amor, y es el Espíritu Santo. 3) *Tercero,* por el modo de proceder. Pues las mismas personas proceden naturalmente, como dijimos (a.2). Y la naturaleza está determinada a una sola cosa. 4) *Cuarto,* por la perfección de las personas divinas. Pues el Hijo es perfecto porque en El está contenida toda la filiación divina y porque no hay más que un solo Hijo. Lo mismo cabe decir de las otras personas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque esencialmente puede admitirse que la potencia del Padre la tiene también el Hijo, sin embargo, no puede admitirse que el Hijo tenga potencia para engendrar, si con la expresión *para engendrar* se está haciendo uso de un gerundio activo con el sentido de que el Hijo tiene potencia para engendrar. Pues, aun cuando el Padre y el Hijo sean lo mismo, sin embargo, al Hijo no le corresponde ser Padre debido a la diferencia nocional. Sin embargo, si con la expresión *para engendrar* se está haciendo uso de un gerundio pasivo, el Hijo tendría potencia para ser engendrado. Lo mismo cabría decir si con tal expresión se hiciera uso de un gerundio impersonal, pues el sentido sería: *Potencia para poder ser engendrado,* esto es, potencia por la que es engendrado por otra persona.

2. *A la segunda hay que decir:* Con aquella frase, Agustín no intenta decir que el Hijo pueda engendrar un hijo, sino que el no engendrarlo no se debe a incapacidad del Hijo, como se demostrará mas adelante (q.42 a.6 ad 3).

3. *A la tercera hay que decir:* La inmaterialidad y perfección divinas exigen que no pueda haber muchos hijos en Dios, como dijimos (sol.). Por lo tanto, el que no haya varios hijos no es debido a la incapacidad del Padre para engendrar.

CUESTIÓN 42

Sobre la relación de las personas divinas entre sí. Igualdad y semejanza

Hay que tratar ahora lo referente a las relaciones de las personas entre sí. Primero, en cuanto a la igualdad y la semejanza. Segundo, en cuanto a

24. *Symbolo Quicumque:* DZ 39.

la misión. La cuestión sobre lo primero, plantea y exige respuesta a seis problemas:

1. ¿Hay o no hay igualdad en las personas divinas?—2. La persona que procede, ¿es o no es igual a aquella de la que procede en lo que se refiere a la eternidad?—3. ¿Hay o no hay algún orden en las personas divinas?—4. Las personas divinas, ¿son o no son iguales en cuanto a su grandeza?—5. ¿Una está o no está en la otra?—6. ¿Son o no son iguales en lo que se refiere al poder?

ARTICULO 1

En las personas divinas, ¿hay o no hay igualdad?

In Sent., 1 d.19 q.1 a.1.

Objeciones por las que parece que en las personas divinas no hay igualdad:

1. Como consta por el Filósofo en V *Metaphys*[1], la igualdad responde a que hay unidad en la cantidad. En Dios no hay cantidad continua intrínseca, conocida como magnitud. Tampoco cantidad continua extrínseca, conocida como lugar y tiempo. Tampoco la cantidad alterna, pues dos personas son más que una. Por lo tanto, la igualdad no les corresponde a las personas divinas.

2. Más aún. Las personas divinas son de la misma esencia, como dijimos anteriormente (q.39 a.2). La esencia se enuncia por modo de forma. Pero convenir en la forma no produce la igualdad, sino la semejanza. Por lo tanto, hay que decir: En Dios hay semejanza, no igualdad.

3. Todavía más. Aquellas cosas que son iguales, su igualdad es recíproca, pues se dice: el igual es igual al igual. Pero las personas divinas pueden ser llamadas recíprocamente iguales. Porque, como dice Agustín en VI *De Trin.*[2], *si la imagen reproduce fielmente aquello de lo que es imagen, ella misma se igualará al original y no éste a su imagen.* La imagen del Padre es el Hijo. De este modo el Padre no es igual al Hijo. Por lo tanto, en las personas divinas no hay igualdad.

4. Por último. La igualdad es una determinada relación. Pero ninguna relación es común a todas las personas, las cuales, precisamente por las relaciones, se distinguen entre sí. Por lo tanto, no hay igualdad en las personas divinas.

En cambio está lo que dice Atanasio[3]: *Las tres personas son coeternas y coiguales entre sí.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario que admitamos la igualdad entre las personas divinas. Porque, según el Filósofo en X *Metaphys.*[4], la igualdad es la negación de mayor y menor. Pero en las personas divinas no se puede hablar de mayor ni de menor porque, como dice Boecio en el libro *De Trin.*[5], *admiten diferencia,* esto es, en la deidad, *los que hablan de aumento y disminución, como los arrianos, los cuales, al poner grados de mérito en la Trinidad, destruyen la unidad y la convierten en pluralidad.*

La razón de esto está en que los seres desiguales no pueden tener la misma cantidad numérica. En Dios la cantidad no es más que su esencia. Por lo tanto, hay que concluir que, si en las personas divinas hubiera alguna desigualdad, no poseerían la misma esencia, y, consecuentemente, no serían un único Dios, lo cual es imposible. Así, pues, es necesario que se confiese que hay igualdad en las personas divinas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Hay dos tipos de cantidad. Una, la llamada cantidad *de masa* o cantidad dimensiva, que solamente se da en los seres corpóreos. Por eso, no tiene cabida en Dios. Otra es la cantidad *virtud,* que se mide por el grado de perfección de alguna naturaleza o alguna forma. Esta es la que se indica al decir que una cosa es más o menos caliente, en cuanto que es más o menos perfecta su cualidad de calor. La cantidad virtual

1. ARISTÓTELES, 4 c.15 n.4 (BK 1021a12): S. Th. lect.17. 2. C10: ML 42,931. 3. *Symbolo Quicumque* (DZ 39). 4. ARISTÓTELES, 9 c.5 n.6 (BK 1056a22): S. Th. lect.7 n.2069. 5. C.1: ML 64,1249.

puede ser vista primero en su misma raÍ2, esto es, en la misma perfección de la forma o de la naturaleza. Así, se habla de una grandeza espiritual y de un gran calor, atendiendo a su perfección o intensidad. De este modo, Agustín, en VI *De Trin.*[6], dice: *En las cosas que no son grandes por su masa, ser mayor es ser mejor.* Pues se llama mejor a lo más perfecto. Segundo, puede ser vista en lo que se refiere a los efectos de la forma. Él primer efecto de la forma es el ser, pues todo tiene ser por razón de su forma. El segundo efecto, la operación, pues todo agente obra por su forma. Así, pues, la cantidad virtual puede ser considerada con respecto al ser o con respecto a la operación. Con respecto al ser, lo que tiene una naturaleza más perfecta es también lo más duradero. Con respecto a la operación, los seres de naturaleza más perfecta son los más capacitados para obrar. Consecuentemente, como dice Agustín en el libro *De Fide ad Petrum*[7], la igualdad entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo *hay que entenderla en el sentido de que ninguno de ellos precede en la eternidad, ni excede en la magnitud, ni supera en el poder.*

2. *A la segunda hay que decir:* Allí donde hay igualdad por la cantidad virtual, la igualdad incluye semejanza y algo más, porque excluye el exceso. Aquellas cosas que participan de la misma forma, pueden ser llamadas semejantes, aunque no participen en el mismo grado. Así, puede decirse que el aire se asemeja al fuego por participar del calor. Pero no pueden ser llamadas iguales si una cosa participa más perfectamente de aquella forma que otra. Como quiera que el Padre y el Hijo no sólo tienen la misma naturaleza, sino que la poseen con igual perfección, no solamente decimos que el Hijo es semejante al Padre, y así rechazamos el error de Eunomio[8], sino que también decimos que es igual, con lo cual rechazamos el de Arrio[9].

3. *A la tercera hay que decir:* En Dios la igualdad o la semejanza puede ser indicada de dos maneras: Con nombres o con verbos. Indicarla con nombres significa que tanto la igualdad como la semejanza en las personas divinas es mutua. Pues el Hijo es igual y semejante al Padre, y al revés. Esto es así porque la esencia divina no es mayor en el Padre que en el Hijo. Por eso, así como el Hijo tiene la magnitud del Padre, y en esto consiste ser igual al Padre, el Padre tiene la magnitud del Hijo, y en esto consiste ser igual al Hijo. Pero en lo que se refiere a las criaturas, como dice Dionisio en c.9 *De Div. Nom.*[10], *no hay reciprocídad de igualdad y semejanza.* Esto es así porque, al hablar de las criaturas, se dice que lo causado es semejante a la causa en cuanto que tiene la forma de la causa. Pero no se dice lo contrario, porque la forma principalmente está en la causa, secundariamente en el efecto. Indicarla con verbos, significa igualdad con movimiento. Y, aunque en Dios no hay movimiento, sin embargo, sí se da la *recepción.* Así, pues, porque el Hijo recibe al Padre por lo que es igual a El, pero no al revés, decimos que el Hijo es igual al Padre, y no al revés.

4. *A la cuarta hay que decir:* En las personas divinas no hay que tener presente más que la esencia, en la que convienen, y las relaciones, en las que se distinguen. La igualdad implica ambas cosas, esto es, la distinción de las personas, pues nada es llamado igual a sí mismo, y la unidad de esencia, pues las personas divinas son iguales entre sí poique tienen la misma magnitud y esencia. Es evidente que un individuo no puede relacionarse consigo mismo por una relación real, como tampoco una relación con otra por una tercera. Por eso, cuando decimos que la paternidad se opone a la filiación, dicha oposición no es una relación media entre la paternidad y la filiación, porque, en ambos casos, la relación se multiplicaría indefinidamente. Por lo tanto, la igualdad y la semejanza en las personas divinas no es una relación real distinta de las relaciones personales. No obstante, conceptualmente, están incluidas tanto las relaciones que distinguen a las personas como la unidad de esencia. Por todo lo cual, el Maestro en I *Sent.* d.31[11], dice que en las personas divinas *sólo la apelación es relativa.*

6. C.8: ML 42,929. 7. Cf. FULGENCIO, c.1: ML 65,674. 8. Cf. S. AGUSTÍN, *De Haeres.* § 54: ML 42,40. 9. Cf. S. AGUSTÍN, *De Haeres.* § 49: ML 42,39. 10. § 6: MG 3,913: S. Th. lect.3. 11. PEDRO LOMBARDO, c.1 (QR 1,190).

ARTICULO 2

La persona que procede, ¿es o no es coeterna con su *principio, como el Hijo con el Padre?*

In Sent., 3 d.11 a.1; *In Io.,* c.1 lect.1; *Compend. Theol.,* c.43; *De Pot.,* q.3 a.13.

Objeciones por las que parece que la Persona que procede no es coeterna con su principio, como el Hijo con el Padre:

1. Arrio[12] designa doce modos de generación. 1) *Primero,* como el de la línea, que surge del punto. Ahí falta la igualdad de simplicidad. 2) *Segundo,* como el de los rayos que surgen del sol. Ahí falta la igualdad de naturaleza. 3) *Tercero,* como el carácter, o la impresión con el sello. Ahí falta la consustancialidad y la eficiencia de poder. 4) *Cuarto,* como el de la buena voluntad comunicada por Dios. Ahí falta la consustancialidad. 5) *Quinto,* como el accidente emana de la sustancia. Al accidente le falta la sustancia. 6) *Sexto,* como el de la especie abstraída de la materia, al modo como el sentido recibe las imágenes de lo sensible. Ahí falta la igualdad de simplicidad espiritual. 7) *Séptimo,* como el del estímulo de la voluntad por el pensamiento. Dicho estímulo es temporal. 8) *Octavo,* como el de la transfiguración. Una imagen está hecha de un metal, pero es material. 9) *Noveno,* como el del movimiento causado por el motor. Ahí se incluye el efecto y la causa. 10) *Décimo,* el de la especie deducida del género. Esto no le corresponde a Dios, pues el Padre no se dice del Hijo como el género de la especie. 11) *Undécimo,* como aquello de lo que emana una idea, como un arcón emana del que hay en la mente. 12) *Duodécimo,* el del nacimiento, cómo del Padre nace el Hijo. Ahí hay antes y después en el tiempo. Por todo lo cual se ve que, cualquiera que sea el modo como una cosa procede de otra, o bien le falta la igualdad de naturaleza, o bien la duración. Así, pues, si el Hijo procede del Padre hay que decir, o que es inferior al Padre, o que es posterior, o ambas cosas.

2. Más aún. Todo lo que procede de otro, tiene principio. Pero nada eterno tiene principio. Por lo tanto, el Hijo no es eterno. Tampoco el Espíritu Santo.

3. Todavía más. Todo lo que se corrompe. deja. de existir. Por lo tanto, todo lo que es engendrado empieza a existir, ya que para esto es engendrado, para que exista. Pero el Hijo es engendrado por el Padre. Por lo tanto, empezó a existir, y no es coeterno con el Padre.

4. Por último. Si el Hijo es engendrado por el Padre, o siempre se está engendrando, o bien se puede fijar el momento de su generación. Si siempre es engendrado, como quiera que mientras un ser es engendrado es imperfecto, tal como aparece en los seres sometidos a la sucesión, que están en un continuo hacerse, hay que concluir que el Hijo es siempre imperfecto, lo cual es incongruente. Por lo tanto, hay que fijar el instante de su generación. Consecuentemente, antes de dicho instante el Hijo no existía.

En cambio está lo que dice Atanasio[13]: *Todas las tres personas son coeternas entre sí.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario afirmar que el Hijo es coeterno con el Padre. Para demostrarlo, hay que tener presente que el hecho de que una cosa procedente de otra como de su principio sea posterior al principio, puede depender de lo siguiente: O de la causa agente o de la acción. Por parte de la causa agente, puede ser voluntario o natural. En los agentes voluntarios, la posterioridad se debe a la elección temporal, pues así como el agente voluntario puede escoger la forma que ha de dar al efecto, como dijimos anteriormente (q.41 a.2), así también puede elegir el tiempo en el que lo ha de producir. En lo que se refiere a los agentes naturales, hay agentes que no tienen desde el principio la capacidad o la perfección para obrar, sino que la adquieren por el tiempo, tal como sucede con el hombre, que desde el instante primero no está en condiciones para engendrar. Por parte de la acción, lo que impide que un ser procedente de principio sea simultáneo con su principio es el hecho de que la acción es suce-

12. Cf. CÁNDIDO ARRIANO, *De Gener. Div.:* ML 8,1015.

13. *Symbolo Quicumque* (DZ 39).

siva. Por eso, suponiendo que la causa de una determinada acción empezase a actuar en el mismo instante de su existencia, el efecto no se produciría en aquel mismo instante, sino en el que acabase la acción.

Es evidente que, según lo establecido (q.41 a.2), el Padre no engendra al Hijo por voluntad, sino por naturaleza. Asimismo, la naturaleza del Padre es perfecta desde la eternidad. Y también la acción por la que el Padre engendra al Hijo no es sucesiva, porque, de ser así, el Hijo sería engendrado sucesivamente y su generación sería material y con movimiento, lo cual es imposible. Hay que concluir, por tanto, que el Hijo existió siempre que existió el Padre, y, consecuentemente, el Hijo es coeterno con el Padre. Y el Espíritu Santo lo es con los dos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como dice Agustín en el libro *De Verbis Domini*[14], ningún modo de procesión de las criaturas representa perfectamente la generación divina. Por eso es necesario llegar a una representación partiendo de muchos modos, a fin de que con uno se supla lo que le falta al otro. Por eso se dice en el *Concilio de Efeso: El Esplendor te delata que el Hijo coexiste siempre coeterno con el Padre. La Palabra descubre la impasibilidad del nacimiento. El nombre del Hijo insinúa la consustancialidad.* Sin embargo, lo que mejor la representa es la procesión de la palabra que brota del entendimiento, que no es posterior a aquel de quien procede, a no ser que dicho entendimiento pase de la potencia al acto. Y esto no se puede decir de Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* La eternidad excluye el principio de duración, pero no el principio de origen.

3. *A la tercera hay que decir:* Toda corrupción es una determinada mutación. Por eso, todo lo que se corrompe empieza a no ser y deja de ser. Pero la generación divina no es una transmutación, como dijimos anteriormente (q.27 a.2). Por lo tanto, el Hijo siempre es engendrado y el Padre siempre engendra.

4. *A la cuarta hay que decir:* En el tiempo hay algo que es indivisible: El instante. Y algo duradero: El tiempo. Pero en la eternidad el mismo *ahora* indivisible permanece siempre, como dijimos (q.10 a.2 ad 1; a.4 ad 2). La generación del Hijo no se da en el *ahora* del tiempo o en el tiempo, sino en la eternidad. De este modo, para indicar la presencialidad y la permanencia de la eternidad, puede decirse que *siempre nace,* como dijo Orígenes[15]. Pero, como dicen Gregorio[16] y Agustín[17], es mejor decir que *siempre es nacido,* a fin de que el término *siempre* indique la permanencia de la eternidad; y *nacido,* la perfección del engendrado. Por lo tanto, ni el Hijo es imperfecto, ni *existió cuando no existía,* como sostuvo Arrio[18].

ARTICULO 3

En las personas divinas, ¿hay o no hay orden de naturaleza?

In Sent. 1 d.12 a.1; d.20 a.3 q.ª1.2; *Cont. Errores Graec.,* c.32 a.30; *De Pot.,* q.10 a.3.

Objeciones por las que parece que en las personas divinas no hay orden de naturaleza:

1. Todo lo que hay en Dios, es esencia, persona o noción. Pero el orden de naturaleza no significa esencia, ni tampoco es persona o alguna de las nociones. Por lo tanto, en Dios no hay orden de naturaleza.

2. Más aún. En aquellos seres en los que hay orden de naturaleza, uno es anterior a otro, al menos según la naturaleza y el entendimiento. Pero, como dice Atanasio[19], *en las personas divinas nada es anterior y posterior.* Por lo tanto, en las personas divinas no hay orden de naturaleza.

3. Todavía más. Lo que está ordenado se distingue. Pero en Dios no hay distinción de naturaleza. Por lo tanto, no está ordenada. Consecuentemente, en Dios no hay orden de naturaleza.

4. Por último. La naturaleza divina es su esencia. Pero no se dice que en Dios haya *orden de esencia.* Por lo tanto, tampoco hay orden de naturaleza.

En cambio, allí donde hay pluralidad

14. *Serm. ad Popul.* n.117 c.6: ML 38,666; c.10: ML 38,669. 15. *In Ierem.* hom.9: MG 13,357. 16. *Moral.* l.29 c.1: ML 76,477. 17. *Octog. trium quaest.* q.37: ML 40,27. 18. Cf. ATANASIO, *Contra Arianos* Orat.1: MG 26,19. 19. Cf. *Symbolo Quicumque* (DZ 39).

sin orden, hay confusión. Pero en las personas divinas, como dice Atanasio[20], no hay confusión. Por lo tanto, hay orden.

Solución. *Hay que decir:* Se dice orden por relación a algún principio. Por eso, así como los principios son múltiples, por ejemplo, el del sitio con el punto, y el del entendimiento con el principio de demostración, y el de cada una de las causas, así también, el orden será múltiple. En las personas divinas hay principio de origen sin prioridad, como dijimos anteriormente (q.33 a.1 ad.3). Por lo tanto, es necesario que haya orden según el origen sin prioridad. Este orden es llamado orden de naturaleza, como lo llama Agustín[21], no porque uno sea anterior al otro, sino porque uno procede del otro.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El orden de naturaleza significa la noción de origen en común, aunque no en particular.

2. *A la segunda hay que decir:* En las cosas creadas, procedentes de un principio, aunque, en cuanto a la duración, fueran coetáneos con su principio, sin embargo, el principio es siempre anterior en el orden de la naturaleza y del entendimiento, si se tiene presente aquello que es el principio. En cambio, si se tienen presentes las mismas relaciones de la causa a lo causado y del principio a lo que de él dimana, es evidente que los términos relativos son simultáneos tanto en el orden de la naturaleza como en el del conocimiento, pues cada uno entra en la definición del otro. Pero en Dios las mismas relaciones son personas subsistentes en una naturaleza. Por eso, ni por parte de la naturaleza ni por parte de la relación, una persona puede ser anterior a otra, y no sólo en el orden de la naturaleza, sino tampoco en el orden del conocimiento.

3. *A la tercera hay que decir:* Se llama orden de naturaleza no porque la misma naturaleza esté ordenada, sino porque el orden entre las personas divinas responde a la razón de su origen natural.

4. *A la cuarta hay que decir:* Naturaleza en cierto modo implica la razón de principio. La *esencia,* no. De este modo, el orden de origen es mejor que sea llamado orden de naturaleza que orden de esencia.

ARTICULO 4

El Hijo, ¿es o no es igual al Padre en cuanto a la grandeza?

In Sent. 1 d.19 q.1 a.2; *In Boet. De Trin.,* q.3 lect.4; *Cont. Gentes* 4 c.7.11.

Objeciones por las que parece que el Hijo no es igual al Padre en cuanto a la grandeza:

1. El mismo Hijo dice: *El Padre es mayor que yo* (Jn 14,28). Y el Apóstol, en 1 Cor 15,28, escribe: *El mismo Hijo estará sometido a aquel que sometió todas las cosas.*

2. Más aún. La paternidad pertenece a la dignidad del Padre. Pero la paternidad no le corresponde al Hijo. Por lo tanto, no toda la dignidad que tiene el Padre la tiene el Hijo. Por lo tanto, no es igual al Padre en grandeza.

3. Todavía más. Allí donde hay todo y parte, muchas partes son algo mayor que una o pocas, como tres hombres son algo mayor que dos o que uno. Pero en Dios parece que hay un todo universal y parte. Pues en la *relación* o la *noción* están contenidas muchas nociones. Así, pues, como quiera que en el Padre hay tres nociones, mientras que en el Hijo no hay más que dos, parece que el Hijo no es igual al Padre.

En cambio está lo que se dice en Flp 2,6: *No consideró como robo que fuese igual a Dios.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario afirmar que el Hijo es igual al Padre en grandeza. La grandeza de Dios no es más que la perfección de su naturaleza. Al concepto de paternidad y de filiación pertenece que el Hijo, por la generación, llegue a tener la perfección de la naturaleza que hay en el Padre como Padre. Pero, porque en los humanos la generación es la transmutación de una cosa que pasa de la potencia al acto, el hombre hijo no es desde el primer momento igual al padre que lo engendró, sino que, por un normal desarrollo, llega a alcanzar dicha igualdad, a no ser que ocurra algo debido a algún defecto en el

20. Ib. 21. *Contra Maximinum,* l.2 c.14: ML 42,775.

mismo principio de la generación. Es evidente que, partiendo de lo dicho anteriormente (q.27 a.2; q.33 a.2 ad 3.4; a.3), en Dios hay propia y verdaderamente paternidad y filiación. No puede decirse que la capacidad del Padre Dios para engendrar fuera deficiente, ni tampoco puede decirse que el Hijo de Dios haya llegado a la perfección de un modo progresivo y por transmutación. Por eso, es necesario afirmar que desde toda la eternidad es igual al Padre en grandeza. Por eso, dice Hilario en el libro *De Synod.*[22]: *Quita las debilidades corporales, quita el principio de la concepción, quita los dolores y toda humana flaqueza, y todo hijo, por su nacimiento, es igual al padre, porque tiene una naturaleza semejante.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquellas palabras hay que entenderlas como dichas por Cristo en cuanto a su naturaleza humana, por la que es inferior al Padre y le está sometido. Pero por la naturaleza divina es igual al Padre. Esto es lo que dice Atanasio[23]: *Igual al Padre según la divinidad, menor al Padre según la humanidad.* O lo que dice Hilario en el IX *De Trin.*[24]: *Por la autoridad de dador el Padre es mayor, pero no es menor aquel a quien se le da el mismo ser.* Y en el libro *De Synod.*[25] dice: *El sometimiento del Hijo es una piedad de la naturaleza,* esto es, reconocimiento de la autoridad paterna. Y *el sometimiento de lo demás, es debilidad de la creación.*

2. *A la segunda hay que decir:* La igualdad responde a la grandeza. En Dios la grandeza significa la perfección de la naturaleza y pertenece a la esencia, como ya dijimos (sol.). Por lo tanto, en Dios la igualdad y la semejanza responden a lo esencial. Por las relaciones, aunque sean distintas, no puede deducirse que haya desigualdad o desemejanza. Por eso, Agustín, en *Contra Maximinum*[26] dice: *El problema del origen se formula diciendo qué es de quién, y el problema de igualdad, diciendo: Cuál o cuánto.* Así, pues, la paternidad es dignidad del Padre, y es la esencia del Padre, puesto que la dignidad es algo absoluto y pertenece a la esencia. Por lo tanto, como quiera que la misma esencia que en el Padre es paternidad, en el Hijo es filiación, así también la dignidad que es paternidad en el Padre, en el Hijo es filiación. Por lo tanto, verdaderamente se dice que lo que tiene de dignidad el Padre, lo tiene el Hijo. Pero de ahí no se deduce: *El Padre tiene paternidad, por lo tanto, el Hijo tiene paternidad.* Pues se pasa de la *sustancia* a la *relación*. La esencia y dignidad del Padre y del Hijo es la misma, pero en el Padre está con la relación del que da, y en el Hijo con la relación del que recibe.

3. *A la tercera hay que decir:* En Dios, la relación no es un todo universal, aun cuando se diga de muchas relaciones. Porque todas las relaciones, por esencia y ser, son una, y esto contradice el concepto de universal, cuyas partes se distinguen por el ser. Lo mismo cabe decir de persona, que no es algo universal en Dios, como dijimos anteriormente (q.30 a.4 ad.3). Por lo tanto, ni todas las relaciones son algo mayor que una sola, ni todas las personas son algo mayor que una sola, porque toda la perfección de la naturaleza divina está en cualquiera de las personas.

ARTICULO 5

El Hijo, ¿está o no está en el Padre? ¿Y el Padre en el Hijo?

In Sent. 1 d.19 q.3 a.2; *Cont. Gentes* 4,9; *In Io* c.10 lect.6; c.16 lect.7.

Objeciones por las que parece que el Hijo no está en el Padre ni el Padre en el Hijo:

1. El Filósofo en el IV *Physic.*[27] establece ocho modos de estar una cosa en otra. De ninguno de estos modos está el Hijo en el Padre ni el Padre en el Hijo, como puede comprobar quien los estudie uno por uno. Por lo tanto, el Hijo no está en el Padre, ni al revés.

2. Más aún. Nada que haya salido de algo está en aquello. Pero el Hijo desde la eternidad salió del Padre, según aquello de Miq 5,2: *Su salida desde el principio, desde los días de la eternidad.* Por lo tanto, el Hijo no está en el Padre.

3. Todavía más. Cuando dos seres

22. § 73: ML 10,527. 23. *Symbolo Quicumque* (DZ 39). 24. § 54: ML 10,325. 25. § 79: ML 10,532. 26. L.2 c.18: ML 42,786. 27. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 210a14): S. Th. lect.4 n.2.

son opuestos, uno no está en el otro. Pero el Padre y el Hijo se oponen relativamente. Por lo tanto, uno no puede estar en el otro.

En cambio está lo que se dice en Jn 14,10: *Yo estoy en el Padre y el Padre está en Mí.*

Solución. *Hay que decir:* En el Padre y en el Hijo hay que tener presente la esencia, la relación y el origen. Según cada una de estas tres cosas, el Hijo está en el Padre, y al revés. En cuanto a la esencia, el Padre está en el Hijo, porque el Padre es su esencia y comunica su esencia al Hijo sin cambio alguno, de donde se sigue que, como quiera que la esencia del Padre está en el Hijo, en el Hijo está el Padre. Asimismo, como quiera que el Hijo es su esencia, se sigue que está en el Padre en quien se halla su esencia. Esto es lo que dice Hilario en V *De Trin.*[28]: *El Dios inmutable, por decirlo de alguna manera, continúa su naturaleza engendrando un Dios inmutable. Así, pues, concebimos en él la naturaleza subsistente de Dios, ya que en Dios se halla Dios.* En cuanto a las relaciones, es evidente que uno de los términos opuestos relativamente, entra en el concepto de otro. En cuanto al origen, es evidente que la procesión de la Palabra inteligible, no es hacia el exterior, sino que permanece en el que la pronuncia. Estos argumentos son aplicables también al Espíritu Santo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo que hay en las criaturas no representa suficientemente lo que hay en Dios. Por eso tampoco ninguno de los modos enumerados por el Filósofo[29] es suficiente para expresar cómo el Hijo está en el Padre y al revés. Sin embargo, el modo que más se acerca a lo correcto es aquel según el cual se dice que algo está en el principio del que se origina, aun cuando en las criaturas falta la unidad de esencia entre el principio y lo que procede del principio.

2. *A la segunda hay que decir:* La salida del Hijo con respecto al Padre se da según el modo de procesión interior, como la palabra sale del corazón y permanece en él. Por lo tanto, esta salida de Dios solamente indica la distinción de relaciones, no distinción esencial alguna.

3. *A la tercera hay que decir:* El Padre y el Hijo se oponen en cuanto a las relaciones, no en cuanto a la esencia. Sin embargo, cada uno de los opuestos está en el otro, como dijimos (sol.).

ARTICULO 6

El Hijo, ¿es o no es igual al Padre en cuanto al poder?

In Sent. 1 d.20 a.2; *Cont. Gentes* 4 c.6-8.

Objeciones por las que parece que el Hijo no es igual al Padre en cuanto al poder:

1. Se dice en Jn 5,19: *El Hijo no puede hacer nada por sí mismo, sino lo que ve hacer al Padre.* Pero el Padre puede obrar por sí mismo. Por lo tanto, el Padre es mayor que el Hijo en lo que se refiere al poder.

2. Más aún. Mayor poder tiene el que manda y enseña que el que obedece y escucha. Pero el Padre manda al Hijo, según aquello de Jn 14,31: *Tal como me mandó mi Padre, así actúo.* Y el Padre también enseña al Hijo, según aquello de Jn 5,20: *El Padre ama al Hijo y le enseña todo lo que El hace.* Y el Hijo escucha, según aquello de Jn 5,30: *Según escucho, juzgo.* Por lo tanto, el Padre es mayor que el Hijo en cuanto al poder.

3. Todavía más. A la omnipotencia del Padre pertenece el que pueda engendrar un hijo igual a sí mismo. Dice Agustín en el libro *Contra Maximin.*[30]: *Si no pudo engendrar a alguien igual a sí mismo, ¿dónde está la omnipotencia del Padre?* Pero el Hijo no puede engendrar un Hijo, como se demostró anteriormente (q.41 a.6 ad 1.2). Por lo tanto, el Hijo no puede hacer todo lo que hace la omnipotencia del Padre. Consecuentemente, no es igual a El en poder.

En cambio está lo que se dice en Jn 5,19: *Todo lo que hace el Padre, lo hace el Hijo.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario afirmar que el Hijo es igual al Padre en poder. Pues el poder para actuar es una consecuencia de la perfección de la naturaleza. Pues vemos en las criaturas que, cuanto más perfecta es la naturaleza de un ser, tanto mayor es su poder para

28. § 37: ML 10,155. 29. ARISTÓTELES, l.c. nota 27. 30. L.2 c.7: ML 42,762.

obrar. Quedó demostrado anteriormente (a.4) que los mismos conceptos de paternidad y filiación divinas exigen que el Hijo sea igual al Padre en grandeza, esto es, en la perfección de la naturaleza. Por eso hay que concluir que el Hijo ha de ser igual al Padre en potestad. Lo mismo cabe decir del Espíritu Santo con respecto a ambos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En la expresión *el Hijo no puede hacer nada por sí mismo,* al Hijo no se le quita ninguno de los poderes que tiene el Padre, puesto que a continuación se añade: *Todo lo que el Padre hace, lo hace el Hijo.* El objetivo es demostrar que el Hijo tiene su poder del Padre, del cual tiene también su naturaleza. Por eso dice Hilario en IV *De Trin.*[31]: *La unidad de la naturaleza divina es ésta: Que de tal modo obre el Hijo por sí mismo que no obre de sí mismo.*

2. *A la segunda hay que decir:* En aquello de *enseñar* el Padre y *escuchar* el Hijo, no hay que entender más que el que el Padre comunica al Hijo la sabiduría, como le comunica su esencia. A esto puede aplicarse también el mandato del Padre, puesto que al engendrarle le dio desde la eternidad la ciencia y la voluntad para actuar. O, más bien, hay que aplicar esto a Cristo según la naturaleza humana.

3. *A la tercera hay que decir:* Así como la misma esencia que en el Padre es paternidad, en el Hijo es filiación, así también, uno mismo es el poder con el cual el Padre engendra y por el que el Hijo es engendrado. Por eso es evidente que todo lo que puede el Padre, también lo puede el Hijo. Sin embargo, no se puede concluir que pueda engendrar, pues esto sería pasar de la sustancia a la relación, pues la generación en Dios significa relación. Por lo tanto, el Hijo tiene la misma omnipotencia que el Padre, pero con otra relación. Porque el Padre la tiene como el que da, y esto es lo que se indica cuando se dice que puede engendrar. El Hijo la tiene como el que recibe, y esto es lo que se indica cuando se dice que puede ser engendrado.

CUESTIÓN 43

Sobre la relación de las personas divinas entre sí. La misión [a]

Hay que tratar ahora lo referente a la misión de las personas divinas. Esta cuestión plantea y exige respuesta a ocho problemas [b]:

31. §48: ML 10,319.

a. La cuestión de las «misiones» es la última en el estudio tomista de la Trinidad. Se trata de la orientación del misterio hacia la creación y, particularmente, hacia el hombre; y viene a ser el fundamento de toda espiritualidad, la explicación de la «deificación» humana: la plenitud de la realización del hombre es su transformación en dios. El hombre es un ser fronterizo y su perfección está más allá de sí mismo en Dios, que lejos de alienarle le plenifica, le endiosa.

Del estudio de la Trinidad *en si* (ontológica, inmanente) pasa el Angélico a la reflexión sobre la Trinidad *para nosotros* (económica, salvífica). Quienes acusan a S. T. del «aislamiento» con que el misterio trinitario se ha visto rodeado, tanto en la espiritualidad popular como en la teología-, parecen desconocer esta cuestión. A Tomás le preocupa el enfoque antropológico del estudio de Dios, por mucho que juzgue lícito también indagar el *en sí* de las cosas. La brevedad de esta cuestión no significa minusvaloración u olvido, sino más bien síntesis de lo que analiza con mayor amplitud en otros lugares paralelos (cf. *In Sent.* 1 dd.14-18; *Cont. Gentes* 4,20-23) y en las cuestiones que dedica a los dones del Espíritu Santo (2-2 qq.8,9,19,45,52,121,139).

b. el orden es muy similar a otras cuestiones. Primero se interroga sobre el hecho de las misiones, *an sit* (aa.1-2). Segundo, indaga su razón formal, *quid sit* (a.3). Tercero, estudia diversos aspectos, *quomodo sit* (aa.4-8). En este tercer apartado mira por una parte lo referente a las misiones invisibles: quiénes son enviados (aa.4-5) y a quiénes son enviados (a.6) y, por otra, lo referente a las misiones visibles (aa.7-8).

La bibliografía sobre esta cuestión es muy abundante y el problema muy complejo. Lo más asequible para el lector es G. PHILIPS, *Inhabitación trinitaria y gracia* (Salamanca 1980) donde hallará una visión panorámica a través de la historia. Cf. también S. FUSTER, *Presencia de Dios trinitario en el hombre creyente según el pensamiento de Tomás de Aquino:* ErcVed XIII (1983) 35-58.

1. A alguna persona divina, ¿le corresponde o no le corresponde ser enviada?—2. La misión, ¿es eterna o solamente temporal?—3. ¿Por qué es enviada una persona con misión invisible?—4. ¿Le corresponde o no le corresponde a cada persona ser enviada?—5. ¿Son o no son enviados con misión invisible tanto el Hijo como el Espíritu Santo?—6. ¿A quiénes va dirigida la misión invisible?—7. Sobre la misión visible.—8. Alguna persona, ¿se envía o no se envía a sí misma visible o invisiblemente?

ARTICULO 1

¿Le corresponde o no le corresponde a alguna persona divina ser enviada?

In Sent. 1 d.15 q.1 a.1; *Cont. Gentes* 4 c.16.23; *Cont. Errores Graec.* c.14.

Objeciones por las que parece que a la persona divina no le corresponde ser enviada:

1. El enviado es inferior al que envía. Pero una persona no es menor que otra. Por lo tanto, una Persona no es enviada por otra.

2. Más aún. Todo el que es enviado, se separa del que le envía. Por eso dice Jerónimo en *Super Ezechiel*[1]: *Lo que está unido y forma un solo cuerpo, no puede ser enviado.* Pero, como dice Hilario[2]: *En las personas divinas nada es separable.* Por lo tanto, una Persona no es enviada por otra.

3. Todavía más. Todo el que es enviado se aleja de un lugar y va a otro. Pero esto no le corresponde a la persona divina, que está en todas partes. Por lo tanto, a la persona divina no le corresponde ser enviado.

En cambio está lo que se dice en Jn 8,16: *No soy yo solo, sino yo y el Padre, que me ha enviado.*

Solución. *Hay que decir:* En el concepto de misión, están implícitos dos aspectos[c]: 1) *Uno* es la relación del enviado con quien le envía. 2) *Otro,* la relación del enviado con aquello a lo que es enviado. El hecho de que alguien sea enviado pone al descubierto que el enviado procede de alguna manera de quien le envía. Bien a modo de orden, como el señor envía al siervo. Bien a modo de consejo, como el consejero envía al rey a la guerra, si puede decirse así. O a modo de origen, como cuando decimos que el árbol emite (envía) la flor. También se pone al descubierto una relación con respecto a aquello adonde se envía, bien porque antes nunca hubiera estado allí, bien porque empieza a estar de un modo distinto a como estuvo antes.

Así, pues, la misión le puede corresponder a una persona divina en cuanto que implica relación de origen con quien le envía, y, también, porque implica un nuevo modo de estar en alguien. Así se dice que el Hijo ha sido enviado al mundo por el Padre (Jn 10,36), en el sentido en que empezó a estar en el mundo de una forma visible por la carne que tomó. Sin embargo, existía y*a antes en el mundo,* como se dice en Jn 1,10.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La misión implica inferioridad del enviado, en cuanto que el modo como procede del principio es

1. *Com. a Ez.* 16,53, 1.5: ML 25,164. 2. *De Trin.* 1.7 § 39: ML 10,233.

---

c. El concepto de *misión* supone tres elementos: un principio, el que envía; un término, el que es enviado; cierta novedad en la situación del enviado en cuanto que, o bien está donde no estaba, o bien está de manera nueva donde ya estaba. Al trasladar estos conceptos al orden trinitario se hace preciso despojarlos de cuanto implique imperfección (a.2 ad 2).

Las *misiones* son comunicaciones divinas que terminan en la *inhabitación* (a.3). Pero resulta que inhabitan los Tres y sólo el Hijo y el Espíritu pueden ser enviados. La inhabitación del Padre se explica por la *donación* de sí mismo.

Donación viene a ser la autocomunicación gratuita de Dios al hombre con la facultad de poderlo gozar y disfrutar libremente (aa.2-3). El concepto de *donación* es, pues, más universal que el de *misión.* Y, así, el Padre no puede ser enviado pero *se dona* (a.4). El Hijo y el Espíritu son enviados y se dan. De otra forma: las Tres Personas divinas se donan; el Hijo y el Espíritu son también enviados; el Padre solamente se da (a.4; *In Sent.* 1 d.15 q.3 a.1; d.14 q.2 a.2 ad 2).

el consejo o el mandato, porque quien ordena es superior, y el que aconseja es más sabio. Pero en las personas divinas no implica más que una procesión de origen, la cual requiere igualdad, como dijimos anteriormente (q.42 a.4.6).

2. *A la segunda hay que decir:* Aquello por lo que el enviado empieza a estar donde antes no estuvo, exige movimiento local. Por esto, es necesario que localmente se aparte de quien le envía. Pero no es esto lo que sucede en la misión de la persona divina, porque la persona divina enviada no empieze a estar donde antes no estuvo, ni tampoco deja de estar donde estaba. Por eso, la misión no implica separación, sino sólo distinción de origen.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquel argumento es viable siempre que se trate de la misión que supone movimiento local. Pero esto no se da en Dios.

ARTICULO 2

La misión, ¿es eterna o solamente temporal?

In Sent. 1 d.15 q.4 a.3.

Objeciones por las que parece que la misión puede ser eterna:

1. Dice Gregorio[3]: *Aquello por lo que el Hijo es enviado, por lo mismo es engendrado.* Pero la generación del Hijo es eterna. Por lo tanto, la misión también lo es.

2. Más aún. Aquel a quien le corresponde algo de forma temporal, cambia. Pero la persona divina no cambia. Por lo tanto, su misión no es temporal, sino eterna.

3. Todavía más. La misión implica procesión. Pero la procesión de las personas divinas es eterna. Por lo tanto, la misión también lo es.

En cambio está lo que se dice en Gál 4,4: *Al llegar la plenitud del tiempo, Dios envió a su Hijo.*

Solución. *Hay que decir:* En aquello que implica origen de las personas divinas, hay que tener presente una serie de diferencias. Pues hay una serie de términos que, en su significación, solamente implican relación con el principio. Así, *procesión* y *salida.* Otros, junto con su relación con el principio, expresan el término de la procesión. Unos determinan el término eterno. Así, *generación* y *espiración,* ya que la generación es la procesión de la persona en la naturaleza divina, y la espiración, en sentido pasivo, implica la procesión del Amor subsistente. Otros, junto con su relación con el principio, expresan el término temporal. Así, *misión* y *donación,* ya que, si se envía algo, es para que esté en alguna parte, y si se da, es para que se tenga. El hecho de que la persona divina sea poseída por alguna criatura o que se dé un nuevo modo de estar en ella, es algo temporal.

Por eso, *misión* y *donación* en Dios son exclusivamente temporales. *Generación* y *espiración,* son exclusivamente eternas. *Procesión* y *salida* en Dios son eternas y temporales. Pues, el Hijo procede desde la eternidad para ser Dios y desde el tiempo para ser hombre, atendiendo a la misión visible, o también para que esté en el hombre atendiendo a la misión invisible.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En aquel texto, Gregorio está hablando de la generación temporal del Hijo, pero no como procedente del Padre, sino de la madre. También puede entenderse que, por haber sido engendrado desde la eternidad, puede el Hijo ser enviado.

2. *A la segunda hay que decir:* El hecho de que la persona divina esté en alguien de un modo nuevo, o que sea poseída por alguien temporalmente, no se debe a la mutación de la persona divina, sino a la de la criatura. Así se dice que, debido a un cambio en la criatura, temporalmente Dios es llamado Señor.

3. *A la tercera hay que decir:* La misión no solamente implica procesión con respecto al principio, sino que también determina el término temporal de la procesión. Por eso la misión es sólo temporal. O puede decirse también que la misión implica procesión eterna y añade algo, esto es, el efecto temporal. Pues la relación de la persona divina con su principio no se da más que desde la eternidad. Por eso se habla de una doble procesión, la eterna y la temporal, no en el sentido en que se dupliquen las relaciones con el principio, sino que la du-

3. *In Evang.* 1.2 hom.36: ML 76,1198.

plicidad viene de parte del término, que es temporal y eterno.

ARTICULO 3

La misión invisible de la persona divina, ¿se hace o no se hace sólo por el don de la gracia santificante?

In Sent. 1 d.14 q.2 a.2.

Objeciones por las que parece que la misión invisible de la persona divina no se hace sólo por el don de la gracia santificante:

1. Que la persona divina sea enviada significa que es dada. Así, pues, si solamente fuera enviada por la gracia santificante, no sería dada la misma persona divina, sino solamente sus dones. Este es el error de los que dicen que el Espíritu Santo no es dado, sino sólo sus dones.

2. Más aún. La preposición *por* implica relación causal. Pero la persona divina es causa de que se tenga el don de la gracia santificante, y no al revés, pues se dice en Rom 5,5: *El amor de Dios ha sido difundido en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado.* Por lo tanto, no es correcto decir que la persona divina es enviada por cuanto que son enviados los dones de la gracia santificante.

3. Todavía más. Agustín, en el *IV De Trin.*[4], dice: *Se dice que el Hijo es enviado porque es percibido con la mente desde el tiempo.* Pero el Hijo es conocido no solamente por la gracia santificante, sino también por las gracias dadas gratuitamente, como la fe y la ciencia. Por lo tanto, no es la gracia santificante lo único por lo que es enviada la persona divina.

4. Por último. Rábano[5] dice que el Espíritu Santo fue dado a los Apóstoles para hacer milagros. Pero esto no se trata de una gracia santificante, sino de una gratuita. Por lo tanto, la persona divina no se da solamente por la gracia santificante.

En cambio está lo que dice Agustín en XV *De Trin.*[6]: *El Espíritu Santo procede* (temporalmente) *para santificar la criatura.* Pero la misión es una procesión temporal. Así, pues, como quiera que la santificación de la criatura no se da más que por la gracia santificante, hay que concluir que la misión de la persona divina no se dé más que por la gracia santificante.

Solución al problema. *Hay que decir:* A la persona divina le corresponde ser enviada por cuanto que existe en alguien de un modo nuevo. Y le corresponde ser dada, en cuanto que es tenida por alguien. Ninguna de estas cosas puede suceder más que por la gracia santificante. Pues hay un modo común por el que Dios está en todas las cosas por esencia, potencia y presencia, como la causa está en los efectos que participan de su bondad. Por encima de este modo común, hay otro especial[d] que corresponde a la

4. C.20: ML 42,907. 5. RÁBANO MAURO, *Enarr. in Ep. Pauli,* l.11, super 1 Cor 12 11: ML 112,109. 6. C.27: ML 42,1095.

d. Por la presencia de inmensidad, Dios está en *todas* las cosas como *causa* (p.t. como *uno* en esencia); por la de inhabitación, Dios-trino (Padre-Hijo-Espíritu) mora en l*os justos* como en un *templo,* como en su *propia casa,* siendo objeto por parte del hombre de un conocimiento amoroso y de una fruición que le hace *deiforme* y *superhombre (In Sent.* 3 d.27 q.2 a.1 ad 9; *De Carit.* q.1 a.2 ad 3; 1-2 q.65 a.5; cf. también la nota a I q.8).

Se trata de dos presencias realmente distintas. El pensamiento de la Suma coincide en esto con el de las Sentencias *(In sent.* 1 d.37 q.1 a.2; I q.8 a.3). Hay una clara distinción entre lo «natural» y lo «sobrenatural». Sin embargo, se trata de dos presencias de las cuales la segunda (la de inhabitación) *presupone* necesariamente la primera.

Con otras palabras: no es que las Personas divinas comiencen a existir sustancialmente en el alma por la presencia de inhabitación. De hecho, ya existían en ella por la presencia de inmensidad. El Dios que crea es un Dios-trinitario, Padre, Hijo y Espíritu. Es la Trinidad quien crea y quien redime y quien santifica, es decir, quien es *causa.* Precisamente porque quien crea no es la naturaleza sino las Personas divinas será posible descubrir huellas trinitarias en la creación.

Ahora bien, estas «huellas» o vestigios trinitarios los descubre el hombre que se deja guiar de la fe. El hombre «natural», el hombre filósofo, el hombre que se deja conducir sólo por la razón, nunca alcanza a Dios como *Persona,* sino simplemente como *Causa.*

criatura racional, en la que se dice que Dios se encuentra como lo conocido en quien conoce y lo amado en quien ama, y porque, conociendo y amando, la criatura racional llega por su mismo obrar hasta el mismo Dios [e]. Según este modo especial, no solamente se dice que Dios se encuentra en la criatura racional, sino también que está en ella como en su templo. Así, pues, ningún otro efecto, a no ser la gracia santificante, puede ser el motivo por el que la persona divina esté de un modo nuevo en la criatura racional. Consecuentemente, sólo por la gracia santificante la persona divina es enviada y procede temporalmente. Por lo mismo, no se dice que tenemos sino sólo aquello de lo que podemos hacer uso y disfrutar libremente. Poder disfrutar de la persona divina sólo es posible por la gracia santificante. Sin embargo, por el mismo don de la gracia santificante, se tiene el Espíritu Santo, que habita en el hombre. Por eso, el mismo Espíritu Santo es dado y es enviado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La criatura racional es perfeccionada por el don de la gracia santificante, no sólo para hacer un uso libre del don creado, sino para disfrutar de la misma persona divina [f]. De este modo, la misión invisible se lleva a cabo por el don de la gracia santificante, y, sin embargo, se dice que se da la misma persona divina.

2. *A la segunda hay que decir:* La gracia santificante prepara al alma para poseer a la persona divina. Esto es lo que se indica cuando se dice que el Espíritu Santo es dado según el don de la gracia. Sin embargo, a esto no se le opone el que el mismo don de la gracia provenga del Espíritu Santo. Esto es lo que se indica cuando se dice que *el amor de Dios ha sido difundido en nuestros corazones por el Espíritu Santo* (Rom 5,5).

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando por algunos efectos el Hijo puede ser conocido por nosotros, sin embargo, por algunos efectos habita en nosotros o es poseído por nosotros.

4. *A la cuarta hay que decir:* El hacer milagros manifiesta la gracia santificante

Una vez alcanzado por la *gracia* (Tomás diría: en cuanto es amado de una forma particular por Dios: 1-2 q.110 a.1), el hombre adquiere una nueva *relación* con la divinidad. Ya no se religa con El como de efecto a causa, sino como de persona amada a persona que le ama, como de amigo a amigo; y es esta nueva relación lo que le permite alcanzar (conocer, amar, disfrutar) la tri-personalidad divina.

e. Sin la *gracia* no hay *inhabitación.* Ahora bien, no es la gracia misma lo que constituye la razón formal de la presencia trinitaria, sino la gracia en cuanto que dispone y capacita al hombre no sólo para usar los dones de Dios, sino incluso para alcanzar a las mismas Personas divinas y para poder disfrutar de su compañía en una relación amigable. Por esto, la razón formal de la inhabitación son los actos de conocimiento y amor que el hombre es capaz de realizar una vez que ha sido elevado por la gracia. Hay aquí un cambio de perspectiva con respecto a las *Sentencias.* Allí se fijaba más en la asimilación a las Personas enviadas, siguiendo el esquema de Dionisio sobre la emanación creadora. Aquí subraya los actos del hombre que, al ser elevados por la gracia (cf. nota a I q.12 a.1) son capaces de abarcar como objeto a las mismas Personas divinas.

f. Tradicionalmente se venía hablando de una unión sustancial —de sustancia a sustancia— entre el hombre y el Espíritu Santo (cf. RUPERTO DE DEUTZ, *De Opera Spir. Sancti* I,26: ML 167,1598). Abelardo, sin embargo, reducirá esta presencia apenas a una metáfora. Para él, la persona del Espíritu ni habita ni se une al hombre; se limita a actuar por medio de la gracia *(Intr. Theol.* 111,6: ML 178,1105; cf. 1024.1027). Pedro Lombardo radicaliza la doctrina llevándola al otro extremo: «El mismo Espíritu es el amor o la caridad por la cual nosotros amamos a Dios y al prójimo» *(I Sent.* d.17 a.1: Quar. n.143).

Tomás, con su peculiar equilibrio, se muestra en este punto tan distante de Abelardo como de Lombardo. Cree en la presencia real y sustancial de las Personas divinas —que apropia al Espíritu— y piensa que dicha presencia se realiza por un don gratuito cuya iniciativa procede del Padre mismo. Ahora bien, está lejos tanto de quedarse en el don, como hace Abelardo; como de identificar el don con la Persona, como hace Pedro. Ni un dios neutro, ni sólo sus «dones» o sus «gracias», sino las Personas mismas se comunican al hombre creyente. «La obra del Espíritu Santo que nos mueve y protege, no se reduce al efecto del don habitual que causa en nosotros sino que, más allá de este efecto, nos mueve y protege (El mismo) juntamente con el Padre y el Hijo» (I-II q.109 a.9 ad 2; cf. *I Sent.* d.14 q.2 a.1 sol.1; q.2 a.2 sol.2; *Summa* I q.38 a.1; q.43 a.3 ad 3). Pensar lo contrario es un error para el Santo *(I Sent.* d.14 divisio textus).

lo mismo que lo hace el don de la profecía o cualquier otra gracia gratuita. Por eso en 1 Cor 12,7 la gracia gratuita es llamada *manifestación del Espíritu.* Así, se dice que el Espíritu Santo fue dado a los Apóstoles para hacer milagros, porque les fue dada la gracia santificante como signo revelador. Pero si sólo se diera el signo de la gracia santificante sin la gracia, de ninguna manera podría decirse que el Espíritu Santo es dado, a no ser que se le añada alguna restricción. Ejemplo: A alguien se le da el espíritu *de profecía,* o el *de hacer milagros,* en el sentido que ha recibido del Espíritu Santo poder profetizar o hacer milagros.

ARTICULO 4

Al Padre, ¿le corresponde o no le corresponde ser enviado?

In Sent., 1 d.15 q.2; *Cont. Errores Graec.,* c.14.

Objeciones por las que parece que al Padre también le corresponde ser enviado:

1. Que la persona divina sea enviada significa que es dada. Pero el Padre se da a sí mismo, pues nadie podría poseerlo si él mismo no se diera. Por lo tanto, puede decirse que el Padre se envía a sí mismo.

2. Más aún. La persona divina es enviada por la inhabitación de la gracia. Pero por la gracia toda la Trinidad habita en nosotros, según aquello de Jn 14,23: *Acudiremos a El y en El haremos morada.* Por lo tanto, cualquiera de las personas divinas es enviada.

3. Todavía más. Todo lo que corresponde a una de las personas, le corresponde a todas excepto las nociones y las personas. Pero la misión no indica ninguna persona, ni tampoco noción, ya que no hay más que cinco nociones, como dijimos anteriormente (q.32 a.3). Por lo tanto, a cualquiera de las personas le corresponde ser enviada.

En cambio está lo que dice Agustín en II *De Trin.*[7]: *Nunca se ha escrito que el Padre haya sido enviado.*

Solución. *Hay que decir:* Conceptualmente, la misión implica procesión de otro. Y en Dios, la implica según el origen, como dijimos anteriormente (a.1). Por eso, como quiera que el Padre no procede de otro, bajo ningún concepto le corresponde ser enviado. Esto sólo le corresponde al Hijo y al Espíritu Santo, los cuales proceden de otro.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Si dar implica libre comunicación de algo, el Padre se da a sí mismo en cuanto que libremente se comunica a la criatura para que disfrute de El. Pero si implica superioridad del que da con respecto a lo dado, entonces ser dado, como ser enviado, en Dios no le corresponde más que a la persona que procede de otra.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque el efecto de la gracia sea causado también por el Padre, que habita en nosotros por la gracia, también le corresponde al Hijo y al Espíritu Santo. Sin embargo, al no proceder de otro, no se dice que sea enviado. Esto es lo que dice Agustín en IV *De Trin*[8]: *Cuando el Padre es conocido por alguien en el tiempo, no se dice que haya sido enviado, pues no tiene nadie de quien venir ni de quien proceder.*

3. *A la tercera hay que decir:* La misión, en cuanto que implica procesión con el que envía, en su significado incluye la noción, pero no una noción en especial, sino en general. Esto es, en cuanto que *venir de otro* es común a dos nociones.

ARTICULO 5

Al Hijo, ¿le corresponde o no le corresponde ser enviado invisiblemente?

In Sent. 1 d. 15 q.4 a.1; *Cont. Gentes* 4, 23.

Objeciones por las que parece que al Hijo le corresponde ser enviado invisiblemente:

1. La misión invisible de la persona divina responde al don de la gracia. Pero todos los dones de la gracia le corresponden al Espíritu Santo, según aquello de 1 Cor 12,11: *Todo lo hace uno y el mismo Espíritu.* Por lo tanto, invisiblemente, no es enviado más que el Espíritu Santo.

2. Más aún. La misión de la persona

7. C.5: ML 42,849. 8. C.20: ML 42,908.

divina se hace por la gracia santificante. Pero los dones que pertenecen a la perfección del entendimiento, no son dones de la gracia santificante, ya que no pueden darse sin Amor, según aquello de 1 Cor 13,2: *Si tuviera la profecía, y conociera todos los misterios, toda la ciencia, y si tuviera toda la fe capaz de trasladar montañas, sin amor, nada soy.* Por lo tanto, como el Hijo procede como Palabra del entendimiento, parece que no le corresponde ser enviado invisiblemente.

3. Todavía más. Como se dijo (a. 1.4), la misión de la persona divina es una determinada procesión. Pero una es la procesión del Hijo y otra la del Espíritu Santo. Por lo tanto, si los dos son enviados, las dos misiones son distintas. Consecuentemente, sobraría una de las dos, puesto que una es suficiente para santificar a la criatura.

En cambio está lo que Sab 9,10 dice de la sabiduría divina: *Desde el cielo y desde el trono de tu grandeza, mándala a tus santos.*

Solución. *Hay que decir:* Por la gracia santificante toda la Trinidad habita en el alma, según aquello de Jn 14,23: *Acudiremos a El y en El habitaremos.* Que la persona divina sea enviada a alguien por la gracia invisible, por una parte significa el nuevo modo de inhabitación de aquella persona, y por otro, su origen de otra persona. Por eso, como inhabitar por la gracia y proceder de otro les corresponde tanto al Hijo como al Espíritu Santo, tanto a uno como al otro les corresponde ser enviados invisiblemente. Y aun cuando al Padre le corresponda inhabitar por la gracia, sin embargo, no le corresponde proceder de otro y, consecuentemente, tampoco le corresponde ser enviado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando todos los dones, en cuanto tales, son atribuidos al Espíritu Santo, que tiene razón de primer don por ser amor, como dijimos anteriormente (q.38 a.2), sin embargo, hay otros dones que por sus propias razones se atribuyen al Hijo por apropiación, como los que pertenecen al entendimiento. Es por estos dones como hay que entender la misión del Hijo. Por eso, Agustín en IV *De Trin.*[9] dice que *entonces* el Hijo es invisiblemente *enviado a alguno cuando por éste es percibido y conocido.*

2. *A la segunda hay que decir:* Por la gracia el alma se asemeja a Dios. Por eso, para que alguna persona divina sea enviada a alguien por la gracia, es necesario que se verifique su asimilación a la persona que es enviada por algún don de la gracia. Y porque el Espíritu Santo es amor, el alma es asimilada al Espíritu Santo por el don del amor. Por eso, la misión del Espíritu Santo es considerada en razón del don del amor. Por su parte, el Hijo, es la Palabra, pero no una palabra cualquiera, sino la que espira amor. Por eso, Agustín en IX *de Trin.*[10] dice: *La palabra que intentamos comprender es conocimiento con amor.* Así, pues, el Hijo no es enviado para formar el entendimiento, sino para que, por la formación de dicho entendimiento, el entendimiento se transforme en amor, como se dice en Jn 6,45: *Todo el que oye a mi Padre y le acepta, viene a Mí.* Y en el Salmo 38,4 se dice: *Meditándose se encenderá el fuego.* Por eso, Agustín[11] dice señaladamente que el Hijo es enviado *cuando es conocido y percibido por alguien,* puesto que la percepción indica cierto conocimiento vivencia[g]. Esto es propiamente lo que se llama *sa-*

9. C.20: ML 42,907. 10. C.10: ML 42,969. 11. *De Trin.* l.4 c.20: ML 42,907.

g. No se trata de un conocimiento filosófico y ni siquiera de un conocimiento teológico, sino de un conocimiento «místico»: experimental, por con-naturalidad, conocimiento amoroso dirá repetidas veces. Pero, atención, a diferencia de ciertos autores contemporáneos que reducían la teología a una «scientia affectionis», Santo Tomás establece una clara diferencia entre el conocimiento de fe por *vía intelectual* (= la teología) y el conocimiento de fe por vía de *inclinación* o por con-naturalidad (1 q.1 a.6 ad 3; 2-2 q.9 a.1). La teología será una reflexión científica sobre la fe. Pero, además de esa vía intelectual, Tomás admitirá un camino afectivo, entendido como una vivencia de amor que brota de un previo amor gratuito del Padre (1 Jn 4,7-10). Y será precisamente esa vía la que permita llegar a una común-unión de vida con el Padre y el Hijo y el Espíritu. La filosofía y la teología son incapaces de alcanzar tal plenitud. Esto lo mantiene el Santo a lo largo de toda su docencia. Para la PRIMERA ETAPA del *Comentario a las*

biduría, esto es, un *sabroso saber,* según aquello de Ecl 6,23: *La sabiduría de la doctrina justifica su nombre.*

3. *A la tercera hay que decir:* Como la misión implica el origen de la persona enviada y la inhabitación por la gracia, como dijimos anteriormente (a. 1.3), si hablamos de la misión en cuanto al origen, la misión del Hijo se distingue de la misión del Espíritu Santo como la generación se distingue de la procesión. Pero en cuanto al efecto de la gracia, ambas comunican en la raíz de la gracia, pero se distinguen en los efectos, que son iluminar la inteligencia y encender el corazón. Resulta evidente de este modo, que una no puede existir sin la otra, porque ambas requieren la gracia santificante, y porque una persona es inseparable de la otra.

ARTICULO 6

La misión invisible, ¿se hace o no se hace a todos los que participan de la gracia?

In Sent. 1 d.15 q.5 a.1 q.ae 1-4.

Objeciones por las que parece que la misión invisible no se hace a todos los que participan de la gracia:

1. Los patriarcas del Antiguo Testamento participaron de la gracia. Pero no parece que a ellos les fuera hecha la misión invisible, pues se dice en Jn 7,39: *Todavía no había sido dado el Espíritu, porque Jesús todavía no había sido glorificado.* Por lo tanto, la misión invisible no se hace a todos los partícipes de la gracia.

2. Más aún. El crecimiento virtuoso no se hace más que por la gracia. Pero la misión invisible no parece corresponder al crecimiento virtuoso, puesto que el crecimiento virtuoso es, al parecer, continuo, porque la caridad aumenta o disminuye constantemente. De este modo la misión debería ser continua. Por lo tanto, la misión invisible no se hace a todos los partícipes de la gracia.

3. Todavía más. Cristo y los bienaventurados poseen la gracia en toda su plenitud. Pero no parece que la misión invisible se les haga a ellos, porque la misión se hace a alguien distante, y Cristo, en cuanto hombre, y todos los bienaventurados están íntimamente unidos a Dios. Por lo tanto, la misión invisible no se hace a todos los partícipes de la gracia.

4. Por último. Los sacramentos de la Nueva Ley contienen la gracia; sin embargo, con respecto a ellos no se dice que se haga la misión invisible. Por lo tanto, la misión invisible no se hace a todo lo que contiene la gracia.

En cambio está lo que dice Agustín [12]: *La misión invisible se hace para santificar a la criatura.* Pero toda criatura que tenga la gracia se santifica. Por lo tanto, la misión invisible se hace a toda criatura que tiene la gracia.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos anteriormente (a.1), la misión implica conceptualmente que el enviado, o bien empiece a estar donde antes no estuvo, y esto es lo que les sucede a las criaturas, o que empiece a estar donde ya estaba, pero de un nuevo modo, que es el modo como se atribuye la misión a las personas divinas. Por lo tanto, en aquél a quien se hace la misión invisible es necesario tener presente dos cosas: la inhabitación de la gracia y una cierta innovación producida por la gracia. Por lo tanto, la misión invisible se hace a todos aquellos en quienes se encuentran estos dos aspectos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La misión invisible fue hecha a los padres del Antiguo Testamento. Por eso, Agustín en el IV *De Trin.*[13], dice que el Hijo con misión in-

12. *De Trin.* l.15 c.27: ML 42,1095. 13. C.20: ML 42,907.

Sentencias (a.1254), cf. *In Sent.* 1 d.14 q.2 a.2 sol.3; d.15 q.4 a.1 sol.3; d.16 q.1 a.2.—Para la SEGUNDA ETAPA, *Contra Gentes* (a.1259): IV *Cont. Gentes* 4,21 y 24.—Para la ÉPOCA FINAL, la de la *Suma* (a.1266): 1 q.43 a.3 ad 1; a.5 ad 2; 1-2 q.1 12 a.5; 2-2 q.45 a.2; q.97 a.2 ad 2. J. F. DEDEK, *Quasi experimentalis cognitio...:* Theol. Studies 22 (1961) 357-390; A. COMBES, *Le P. John Dedek et la connaissance quasi-expérimentale des Personnes divines selon Saint Thomas d'Aquin:* Divinitas 7 (1963) 3-82.

visible *está en los hombres o con los hombres. Y esto fue hecho antes con los Padres y los Profetas.* Por lo tanto, al decir que *el Espíritu Santo aún no había sido dado,* hay que entender la donación hecha visiblemente el día de Pentecostés.

2. *A la segunda hay que decir:* También por el crecimiento virtuoso o el aumento de la gracia se hace la misión invisible. Por eso Agustín en IV *De Trin.*[14] dice: *Entonces es enviado a alguien* (el Hijo) *cuando de alguien es percibido y conocido, en cuanto que puede ser conocido y percibido según la capacidad tanto del que se orienta hacía Dios como del alma racional que está unida íntimamente a Dios.* Sin embargo, la misión invisible se entiende en especial, del aumento de la gracia, por la que alguien es elevado a poder realizar algún acto nuevo o a un nuevo estado de gracia. Ejemplo: Cuando alguien alcanza la gracia de hacer milagros, o de la profecía, o también cuando, lleno de amor, se expone al martirio, renuncia a lo que posee, o se lanza a alguna empresa difícil.

3. *A la tercera hay que decir:* La misión invisible fue hecha a los bienaventurados en el primer momento de su bienaventuranza. Desde entonces, la misión invisible continúa, no porque la gracia se intensifique, sino en cuanto que les son revelados algunos misterios. Esto es así hasta el día del juicio. Este aumento proviene como de una especie de expansión de la gracia que llega a muchas más cosas. Y, en cuanto a Cristo, tuvo misión invisible en el instante de su concepción, pero no después, ya que en el mismo instante de su concepción recibió la plenitud de la sabiduría y de la gracia.

4. *A la cuarta hay que decir:* En los sacramentos de la Nueva Ley la gracia se encuentra instrumentalmente, tal como en los instrumentos del arte está la forma de la obra artística que pasa del artista a aquello que va a recibir su acción. Por su parte, no se dice que haya misión más que con respecto al final. Por eso, la misión de la persona divina no se hace a los sacramentos, sino a aquellos que por los sacramentos reciben la gracia.

ARTICULO 7

Al Espíritu Santo, ¿le corresponde o no le corresponde ser enviado visiblemente?

In Sent. 1 d.16 a.1.

Objeciones por las que parece que al Espíritu Santo no le corresponde ser enviado visiblemente:

1. En cuanto que el Hijo es enviado visiblemente al mundo, se dice que es menor que el Padre. Pero en ninguna parte se lee que el Espíritu Santo sea menor que el Padre. Por lo tanto, al Espíritu Santo no le corresponde ser enviado visiblemente.

2. Más aún. La misión visible responde al hecho de que alguna criatura visible es asumida como ocurre con la misión del Hijo al asumir la carne. Pero el Espíritu Santo no asumió ninguna criatura visible. Por eso, no puede decirse que esté en unas criaturas visibles de un modo distinto a como está en otras, a no ser, quizás, como algo en su signo, que es como está en los sacramentos y en todas las imágenes representativas. Por lo tanto, el Espíritu Santo no es enviado visiblemente, de lo contrario, habría que decir que su misión visible se verifica por medio de todas estas cosas.

3. Todavía más. Cada criatura visible es un efecto que manifiesta a toda la Trinidad. Por lo tanto, por cualquier criatura visible no es más enviado el Espíritu Santo que cualquier otra Persona.

4. Aún más. El Hijo fue enviado visiblemente a través de la más digna de las criaturas visibles, esto es, la naturaleza humana. Así, pues, si el Espíritu Santo fuese enviado visiblemente, debería ser enviado por alguna criatura racional.

5. Y también. Lo que Dios hace visiblemente, lo hace por ministerio de los ángeles, como dice Agustín en III *De Trin.*[15] Por lo tanto, si hubo algunas formas visibles, fueron obra de los ángeles. Consecuentemente, los enviados son los ángeles y no el Espíritu Santo.

6. Por último. Si el Espíritu Santo fuese enviado visiblemente, no sería más que para manifestar su misión invisible, porque lo invisible se manifiesta por lo visible. Por lo tanto, a quien fue hecha

14. Ib. 15. C.10: ML 42,879.

la misión invisible no debió hacerse la visible. Y a todos los que se les hace la misión invisible tanto en el Nuevo como en el Viejo Testamento, también debe hacérseles la visible. Esto es claramente falso. Por lo tanto, el Espíritu Santo no es enviado visiblemente.

En cambio está lo que se dice en Mt 3,16: *El Espíritu Santo bajó sobre el Señor, después de bautizado, en forma de paloma.*

Solución. *Hay que decir:* Dios provee a todas las cosas según el modo de ser de cada una. Como dijimos anteriormente (q.12 a.12), lo que naturalmente exige el hombre es que las cosas visibles le lleven a lo invisible como llevado de la mano. De este modo, fue necesario que lo invisible de Dios se manifestase al hombre por medio de lo visible. Y así como Dios se manifiesta a sí mismo y las procesiones eternas de las personas por medio de las criaturas visibles, también fue conveniente que las misiones invisibles de las personas divinas se manifestasen por medio de algunas criaturas visibles. Sin embargo, no de igual modo el Hijo y el Espíritu Santo. Pues al Espíritu Santo, en cuanto que procede como amor, le corresponde ser el don de la santificación. Y al Hijo, al ser principio del Espíritu Santo, le corresponde ser autor de la misma santificación. Por eso el Hijo fue enviado como autor de la santificación, y el Espíritu Santo fue enviado como signo de santificación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Hijo está unido personalmente con la criatura visible que tomó, de tal manera que lo que se dice de esta criatura puede decirse del Hijo de Dios. Por eso, y en razón de la naturaleza asumida, es llamado inferior al Padre. Pero el Espíritu Santo no asumió personalmente la naturaleza visible en la que apareció, de tal manera que lo propio de dicha criatura no puede decirse de El. Por eso, no puede decirse, atendiendo a la criatura visible, que sea menor que el Padre.

2. *A la segunda hay que decir:* La misión visible del Espíritu Santo no responde a una visión imaginaria, que es la visión profética. Porque, como dice Agustín en II *De Trin.*[16], *la visión profética no se presenta a los ojos del cuerpo por formas corpóreas, sino que se presenta al espíritu por medio de imágenes espirituales de los cuerpos. Y quienes vieron aquella paloma y aquel fuego, lo vieron con sus propios ojos. Tampoco es del todo exacto decir que el Espíritu Santo respecto a tales especies sea lo que se dice del Hijo respecto a la piedra cuando se escribe: La piedra era Cristo (1 Cor 10,4). Porque aquella piedra ya existía en la naturaleza y en un momento determinado fue llamada con el nombre de Cristo, pues le representaba. Pero tanto aquella paloma como aquel fuego se formaron de repente sólo para expresar lo que motivó su formación. Sin embargo, puede ser comparado con la llama que apareció a Moisés en la zarza, o con la columna que guiaba al pueblo en el desierto, o con los rayos y truenos que se desencadenaron mientras era dictada la ley en el monte. Pues la realidad física de aquellas cosas existió para expresar algo y desaparecer después.* Por todo eso se ve que la misión invisible no es entendida como se entienden las misiones proféticas, las cuales fueron imaginarias, no corpóreas. Tampoco como los signos sacramentales del Antiguo y del Nuevo Testamento, en los que algo preexistente es tomado para significar otra cosa. Sino que el Espíritu Santo es enviado visiblemente en cuanto que fue manifestado a través de signos hechos expresamente para ello.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando toda la Trinidad haga las cosas visibles, sin embargo, fueron hechas para manifestar de modo especial a esta o aquella Persona. Pues si tanto el Padre, como el Hijo y el Espíritu Santo son designados con nombres distintos, también pueden ser significados por cosas distintas, a pesar de que entre ellos no haya ninguna separación ni diversidad.

4. *A la cuarta hay que decir:* Fue necesario que la Persona del Hijo fuera proclamada Autor de la santificación, como dijimos (sol.). De este modo, fue necesario que la misión visible del Hijo se llevara a cabo por la naturaleza racional, a la que pertenece el obrar y a la que le puede corresponder santificar. En cambio, signo de santificación puede serlo otra criatura cualquiera. Tampoco fue necesario que la criatura visible, formada

16. C.6: ML 42,852.

para este objetivo, fuera asumida por el Espíritu Santo personalmente, puesto que no fue asumida para hacer algo, sino sólo para indicarlo. Por esto mismo, tampoco fue necesario que durase más tiempo que el justo para cumplir su cometido.

5. *A la quinta hay que decir:* Aquellas criaturas visibles fueron formadas por ministerio de los ángeles, pero no para significar la persona del ángel, sino para significar la persona del Espíritu Santo. Así, pues, porque el Espíritu Santo estaba en aquellas criaturas sensibles como lo significado está en el signo, hay que deducir que el Espíritu Santo por ellas es enviado visiblemente, y no el ángel.

6. *A la sexta hay que decir:* No es requisito imprescindible que la misión invisible se manifieste siempre por algún signo visible externo. Sino que, como se dice en 1 Cor 12,7: *La manifestación del Espíritu Santo se da para la utilidad de algunos, esto es, la utilidad de la Iglesia.* Dicha utilidad consiste en que, por medio de estos signos visibles, se confirme y se propague la fe. Esta fue la obra principal de Cristo y los Apóstoles, según aquello de Hb 2,3: *Habiendo empezado a ser promulgada por el Señor entre nosotros, fue confirmada por los que le oyeron.* De este modo, el porqué de haber sido hecha una misión visible especial del Espíritu Santo a Cristo, a los Apóstoles y también algunos de los primeros santos en quienes en un cierto modo se fundamentaba la Iglesia está ahí, pero a condición de que la misión visible hecha a Cristo manifestara lo invisible, misión que no fue hecha entonces, sino en el instante mismo de su concepción. La misión visible fue hecha a Cristo en el bautismo, en forma de paloma, que es un animal fecundo, para simbolizar que Cristo tiene autoridad para dar la gracia y para el renacimiento espiritual. Por eso, la voz del Padre proclamó (Mt 3,17): *Este es mi Hijo amado,* para dar a entender que otros renacerían a semejanza del Unigénito. Y en la transfiguración, bajo la forma de una nube luminosa, se manifiesta para dar a entender la riqueza de la doctrina. Por eso se dice (Mt 17,5): *Escuchadle.* A los Apóstoles se les manifiesta bajo la forma del viento, para indicar la potestad del ministerio en la participación de los sacramentos. Por eso se les dijo (Jn 20,23): *A quienes les perdonéis los pecados les serán perdonados.* Y también se manifiesta en forma de lenguas de fuego para dar a entender la misión de enseñar. Por eso se dice (Hch 2,4): *Empezaron a hablar en varias lenguas.* A los padres del Antiguo Testamento no se les debió hacer la misión visible del Espíritu Santo, porque antes de la misión del Espíritu Santo debió realizarse la misión visible del Hijo, pues el Espíritu Santo manifiesta al Hijo, como el Hijo manifiesta al Padre. No obstante, los padres del Antiguo Testamento fueron testigos de las apariciones de las personas divinas. Pero dichas apariciones no pueden ser llamadas misiones visibles, porque, como dice Agustín [17], no fueron hechas para indicar la inhabitación de la persona divina por la gracia, sino para manifestar alguna otra cosa.

ARTICULO 8

¿Ninguna persona divina es o no es enviada más que por aquella de la que procede eternamente?

In Sent., 1 d.15 q.3 a.1.2; *Cont. Errores Graec.,* c.14; *De Pot.,* q.10 a.4 ad 14.

Objeciones por las que parece que ninguna persona divina es enviada más que por aquella de la que procede eternamente:

1. Dice Agustín en IV *De Trin.* [18]: *El Padre no es enviado por nadie porque no procede de nadie.* Por lo tanto, si alguna persona divina es enviada por otra, es necesario que proceda de ella.

2. Más aún. El que envía tiene autoridad con respecto al enviado. Pero respecto a una persona divina no puede haber más autoridad que la de origen. Por lo tanto, es necesario que la persona divina que es enviada proceda de la persona que envía.

3. Todavía más. Si la persona divina puede ser enviada por aquel de quien no procede, nada impediría poder decir que el Espíritu Santo es dado por el hombre, aunque no proceda de él. Esto va contra lo que dice Agustín en XV *De Trin.* [19]

17. *De Trin.* l.2 c.17: ML 42,866. 18. C.20: ML 42,908. 19. C.26: ML 42,1092; l.2 c.6: ML 42,908.

Por lo tanto, la persona divina no es enviada más que por aquel de quien procede.

En cambio está el hecho que el Espíritu Santo es quien envía al Hijo, según aquello de Is 48,16: *Y ahora me envió el Señor Dios y su Espíritu.* Pero el Hijo no procede del Espíritu Santo. Por lo tanto, la persona divina es enviada por aquella de la que no procede.

Solución. *Hay que decir:* Con respecto a este problema hay varias opiniones. Para algunos[20], la persona divina no es enviada más que por aquella de la que procede eternamente. Según esto, cuando se dice que el Hijo es enviado por el Espíritu Santo, hay que entenderlo en cuanto a la naturaleza humana por la que fue enviado a predicar. Agustín en el II *De Trin.*[21] dice que el Hijo es enviado por sí mismo y por el Espíritu Santo, y que el Espíritu Santo es enviado por sí mismo y por el Hijo. De este modo en Dios ser enviado no le corresponde a cada una de las personas, sino sólo a la persona que procede de otra. En cambio enviarle corresponde a cada una de las personas.

Ambas opiniones tienen algo de verdad. Pues cuando se dice que una persona es enviada se está indicando tanto la persona procedente de otra como el efecto visible o invisible por el que se entiende la misión de la persona divina. Así, pues, si por el que envía se designa el principio de la persona enviada, no puede enviar una cualquiera de las personas, sino sólo aquella a la que le corresponde ser principio. En este sentido, el Hijo es enviado por el Padre, y el Espíritu Santo es enviado por el Padre y el Hijo. En cambio, si por persona que envía se entiende el principio del efecto, en razón del cual se habla de misión, entonces toda la Trinidad es la que manda a la persona enviada. Pero de ahí no hay que concluir que el hombre dé el Espíritu Santo, porque no puede causar el efecto de la gracia.

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho.

20. Cf. S. AGUSTÍN, *De Trin.* l.2 c.5: ML 42,849; PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.1 d.15 c.1 (QR 1,95). S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.1 d.5 a.u. q.4 (QR 1,265).

21. C.5: ML 42,849.

TRATADO DE LA CREACIÓN O PRODUCCIÓN DE TODOS LOS SERES POR DIOS

Introducción a las cuestiones 44 a 49

Por JOSÉ MARÍA ARTOLA BARRENECHEA, O.P.

1. **Orden**

El tratado de la Creación, dentro del esquema de la *Summa Theologiae*, aparece tras la consideración de la divinidad en sí misma, esto es, del misterio trinitario. Sto. Tomás, por otra parte, distribuye el tema de la procesión de todas las criaturas a partir de Dios en tres grandes secciones: 1.ª la producción de las criaturas (qq.44-46); 2.ª su distinción (qq.47-102), y 3.ª su conservación y gobierno (qq. 103-119).

En el presente comentario, el tratado de la creación abarca las cuestiones 44 a 45, referentes a la producción de las criaturas, y las cuestiones 47 a 49, que estudian la distinción genérica de las criaturas (q.47), así como la distinción entre el bien y el mal (qq.48-49). De esta manera quedan para un ulterior estudio más detallado la angelología, la antropología y los temas del gobierno del mundo en sus diversos matices.

Es preciso tener muy presente que el punto de vista, que determina no sólo el orden expositivo, sino también el contenido y sus puntos de referencia, es, en la *Summa Theologiae*, estrictamente teológico. Esto quiere decir que Sto. Tomás, antes de emprender el estudio de la realidad dada a la experiencia humana en su finitud, ha asentado la existencia de Dios y el conocimiento de los atributos divinos, y, muy en especial, la vida intratrinitaria. No pretende, por tanto, Sto. Tomás demostrar la necesidad de admitir la creación a la vista del mundo en que el hombre se encuentra, sino de exponer la necesidad de que el mundo proceda de Dios y de qué manera[1].

En la *Summa Theologiae*, Sto. Tomás expone con anterioridad (q.25) la omnipotencia divina y resuelve las aparentes dificultades que el poder infinito de Dios pudo tener para ser llamado omnipotencia. Estas dificultades nacen de aquellos objetos que, por su incapacidad de ser, no pueden ser producidos por la infinita potencia de Dios. En el texto que nos ocupa, en cambio, el énfasis de Sto. Tomás se coloca en el influjo del poder de Dios respecto de *todos* los seres. Ya se sabía que Dios era capaz de producir seres distintos de sí; ahora se trata de demostrar que no hay ningún ser que no proceda de Dios. Sto. Tomás enfoca la procesión dentro del esquema causalista aceptado por él para la explicación de las relaciones entre Dios y los entes finitos. Por eso en el primer artículo estudia la procesión de los entes a partir de Dios conforme a los tres géneros de causas que pueden intervenir en ella, a saber: la eficiente (a.1 y 2), la ejemplar (a.3) y la final (a.4).

La cuestión 45 estudia el modo de «emanación» de los entes a partir de Dios. Demostrada la necesidad de que todos los seres procedan de Dios como de su causa, Sto. Tomás pasa a exponer el peculiar sentido en que la causalidad divina se ejerce en la producción de toda la realidad. Este sentido se cifra en el término «creación». A la dilucidación de qué sea crear, como «hacer algo de la nada», se dedica la cuestión 45. Consecutivamente Sto. To-

[1] Cf. *Cont. Gentes* 2,4.

más estudia el sentido de la expresión «ex nihilo», «de la nada» (a.1); el sujeto al que compete crear (a.2 y a.5) y al que compete ser creado (a.4); el estatuto ontológico de la creación misma (a.3); las referencias de la creación a la vida interna de Dios (a.6 y a.7), y la relación entre la acción creadora y las acciones de los seres creados entre sí (a.8).

La cuestión 46 trata de un tema ligado al de la creación y de gran resonancia en la literatura teológica: la relación con el tiempo. Sto. Tomás como cristiano, defiende el origen temporal del mundo (a.l), pero entiende que la razón sola no es capaz de probarlo, sino que se trata de un artículo de fe (a.2). En el artículo 3 se analizan los sentidos de la expresión bíblica «in principio», con que el Génesis da comienzo al relato de la creación.

La cuestión 47 pasa al estudio de la distinción entre las cosas creadas, determinando la causa de tal distinción (a.l), la causa de su desigualdad (a.2) y el orden que reina, a pesar de tales diferencias, en el mundo (a.3).

Las cuestiones 48 y 49 versan sobre una de las formas de distinción entre las cosas: la distinción entre el bien y el mal. La prioridad que se da a esta distinción obedece a que la oposición entre bien y mal es la oposición más radical, no sólo frente a Dios, considerado como el ser perfectísimo, sino también frente a la unidad ordenada del mundo.» En la cuestión 48 se delimita la realidad del mal, negando su condición de naturaleza (a.l), pero admitiendo su realidad en las cosas (a.2). Comparado con el bien, el mal está en él como en su sujeto (a.3), pero sin corromperlo del todo (a.4). Los artículos 5 y 6 estudian la peculiar división del mal en los agentes voluntarios, esto es, la división entre el mal de pena y el mal de culpa.

Por último, la cuestión 49 se enfrenta con el origen causal del mal: si el mal tiene causa (a.l); si Dios es causa del mal (a.2) y si hay un mal sumo, origen de todo mal, paralelamente a la causa del bien, que es Dios (a.3).

2. Principios doctrinales

El tema de la creación viene dado a Sto. Tomás por la revelación bíblica, en el comienzo mismo del libro de Génesis. Pero, en la estructuración teológica del dato revelado, Sto. Tomás pone por delante del tema de la creación «sensu stricto» el de la consideración del origen de las cosas a partir de Dios, conforme al esquema de la doctrina aristotélica de las causas. Como puede observarse en el texto, las causas que se tienen en cuenta son las extrínsecas: la eficiente, la ejemplar y la final. Netamente excluye Santo Tomás toda apariencia de panteísmo y, además, se esfuerza por elevar la doctrina de las causas al nivel de la actividad divina sobre las criaturas.

El punto de vista adoptado por Sto. Tomás no es el de partir de la absoluta realidad de Dios, cuya vida íntima es perfectamente inmanente. Ya al tratar en la cuestión 25 de la potencia divina, Sto. Tomás advierte que cabe hablar de potencia en Dios sólo en sentido activo, como principio de acción sobre otra cosa (a.l), no sobre sí mismo. Por ese motivo Sto. Tomás enfoca la acción de Dios sobre las criaturas, bien en su origen, bien en su ulterior conservación, desde el ángulo de la causalidad extrínseca. Ahora bien, esa causalidad extrínseca sufre un proceso de transformación analógica de manera que evita la excesiva separación que tal causalidad introduce entre la causa y el efecto.

Esa transformación se advierte en la utilización del concepto de participación en el cuerpo del artículo 1 de la cuestión 44. Participación, concepto clave del pensamiento platónico, es recibida por Aristóteles con evidente

desconfianza[2]. La participación platónica —a juicio de Aristóteles— remite a un mundo inteligible la explicación de los acontecimientos de este mundo, con lo que, en verdad, no hay una comprensión intelectual de la realidad sensible dada. Aristóteles cree que hay una radical inteligibilidad en la realidad dada a los sentidos, a partir de la cual cabe obtener contenidos que permiten establecer una ciencia de esa realidad sin recurso al mundo platónico de las Ideas.

La utilización tomista del concepto de participación no significa una aceptación del procedimiento platónico, sino un complemento al pensamiento de Aristóteles. La realidad sensible puede ser explicada a través del método aristotélico, que busca las causas dentro del mundo en que se halla la realidad sensible dada. Y esto es tanto más cierto cuanto que cada cosa sensible posee su propia forma, principio de ser y cognoscibilidad.

Pero la posición platónica respecto de la participación es aceptable, tratándose no de la explicación de los fenómenos al hilo de las diversas formas de movimiento, sino de la explicación de la diferencia entre Dios como «ipsum esse subsistens» y los entes que son ser de cualquiera otra manera o medida.

Sto. Tomás concibe la diferencia entre Dios y los entes como la relación entre la perfección subsistente y la perfección limitada. La perfección subsistente es causa de que la perfección limitada se dé en el sujeto que la posee. Este principio vincula la causalidad con la infinitud, de forma que la perfección limitada es, al mismo tiempo, perfección causada. Es a Aristóteles a quien se remite Sto. Tomás para fundar tal vinculación, aludiendo al conocido lugar de la Metafísica[3]. En este pasaje Aristóteles, que se encuentra determinando las características del conocimiento teórico, advierte que dicho conocimiento teórico se funda en el conocimiento de la causa. La causa de que una propiedad se dé en el sujeto posee esa propiedad en grado máximo. Así el fuego respecto al calor y lo máximamente verdadero de lo demás que se dice verdadero. Habida cuenta de que para Aristóteles la verdad real se identifica con la realidad inconmovible, resulta que la verdad y el ser se dan en el mismo grado en cada cosa.

La intención de Aristóteles, en el texto citado por Sto. Tomás, es la de fundar el conocimiento de la realidad en sus causas, que son fuente de verdad en la medida en que son necesarias, incapaces de dejar de ser lo que son. Pero, junto a la causalidad del máximo, Sto. Tomás añade el principio —platónico, a su entender— de la unidad como causa explicativa de la multiplicidad. De esta manera el conjunto de seres finitos pende —no sólo en cuanto al hecho de su existencia, sino también respecto de su contenido ontológico mismo— de Dios, que no es sólo una causa primera en la serie de causas eficientes, sino sobre todo el ser máximo, ya que no participa, sino que es el «ipsum esse subsistens».

Se trata de la fundamentación de la causalidad eficiente primera de Dios en su condición de plenitud de ser. Los ejemplos del calor o de la blancura son meras apoyaturas ilustrativas de la relación de participación, que, en rigor, sólo es admisible en el caso del «esse».

Esta referencia al «esse» como perfección unificada permite, además, establecer claramente la universalidad de la acción divina[4].

[2] Cf. *Metaphys.* A. 6 (BK 98T7a30ss); *Ethic. Nic.* A, 4 (BK 1906a20).

[3] A, 1 (BK 993b24ss).

[4] La bibliografía sobre el papel que juega el «esse» en el pensamiento de Sto. Tomás es muy amplia. A los libros citados en las notas añádanse: FABRO, C., *Partecipazione e causalità se-*

En uno de los pasajes más importantes de toda la obra tomista, por lo que se refiere a su concepción del ser, en el artículo 2 de la cuestión 44, Sto. Tomás expone, al hilo del desarrollo histórico-sistemático de la noción de ser, la paulatina manifestación en la conciencia filosófica del ser de las cosas. En un primer momento del filosofar sólo se reconoce la existencia de cosas sensibles y de sus movimientos conforme a los accidentes. Avanzando por ese camino se llegó a distinguir forma y materia en los seres corporales, lo que permitió determinar el nivel del cambio sustancial. Esta consideración admitía la existencia de una materia increada, sobre la que se operan los cambios sustanciales.

Sto. Tomás entiende que, posteriormente, «aliqui», algunos, llegaron a considerar las cosas, no en cuanto son unos seres dotados de una cierta naturaleza específica con sus accidentes propios, sino que abrieron la perspectiva de su ser. La pregunta acerca de las cosas se refiere en ese caso a su ser; no sólo al hecho de su existencia más o menos contingente, sino al contenido de su realidad, como una cierta medida de ser. Ser hombre o ser piedra son modos o medidas de ser. La pregunta entonces versa acerca de cómo y por qué esas cosas son. Su determinación entitativa remite, conforme a la doctrina antes citada, a la necesidad de la causa de la producción de todo el ser cada cosa[5].

Como puede verse de la lectura del texto, Sto. Tomás, a pesar de invocar la autoridad de Platón y Aristóteles para fundar su doctrina de la participación, es consciente de que su punto de vista rebasa las posiciones de ambos pensadores. Los «aliqui» a los que se refiere Sto. Tomás parecen ser neoplatónicos cristianos, para los que la materia no queda fuera del orden del ser, toda vez que la materia tiene un impulso hacia la forma y la forma es semejanza del ser divino[6].

A través de este planteamiento, Sto. Tomás separa netamente la acción creadora de las otras formas de acción que encontramos dentro del mundo. La actividad intramundana supone siempre un sustrato, de modo que su efecto consiste en que ese sustrato se halle informado por una nueva forma, sustancial o accidental. Pero la acción creadora es total y no ha lugar a presupuesto ninguno. Esta perspectiva le ofrece una base filosófica congruente con la doctrina cristiana de la creación «ex nihilo».

Por otra parte, la citada distinción le permite poner de relieve la independencia de la actividad finita respecto a la creación (cf. q.45 a.8). Aun cuando debe decirse que todos los seres que no son Dios han sido creados, esto no quiere decir que lo hayan sido directamente por la acción divina, ya que, en los seres resultantes de la actividad finita, la creación se presupone en la originación de la materia y de los restantes factores que intervienen en aquella actividad.

Desde un punto de vista gnoseológico, esa distinción entre acción creadora y acción finita se manifiesta en la peculiaridad de la relación que la criatura dice al creador. Sto. Tomás asimila, en un primer momento, esta relación a la relación-que el ser que es causado dice a su causa. Tal relación

condo S. Tommaso d'Aquino (Torino 1960); GILSON, E., *Éléments d'une Métaphysique thomiste de l'être:* AHD 40 (1973) 7-36.

[5] Gilson ha escrito unas páginas en que pone de relieve esta causalidad total, causalidad eficiente respecto del «esse» que se distingue netamente de la causalidad puramente motora, principio eficiente del movimiento, no del ser. A su entender, Avicena es una de las fuentes de Sto. Tomás. Cf. GILSON, E., *Pour l'histoire de la cause efficiente:* AHD 29 (1962) 7-31.

[6] *De div. nom.* c.4 lect.2 ed. Pera n.298.

no pertenece a la esencia del ser. Efectivamente, la definición se funda en las causas intrínsecas, a las que no pertenece la relación a la causa eficiente. Pero, en un segundo momento, Sto. Tomás añade que, tratándose de un ser por participación, la relación a la causa es una consecuencia de su misma realidad, ya que no puede dejar de ser causada.

En el primer punto de vista opera la consideración que pudiéramos llamar científica, mientras que la segunda es la perspectiva propia de la metafísica, para la que la realidad es una entidad por participación. Ambos puntos de vista son compatibles, pero no se deben mezclar ambas perspectivas, porque obedecen a distintas fuentes de inteligibilidad. Ya se puede advertir que la consideración propia de la metafísica, al fijarse en el ser mismo de las cosas y, además, en su totalidad, engloba de alguna manera la científica, pero de tal manera que no la elimina. La consideración del ser en cuanto ser no es connatural a nuestro entendimiento (cf. q.12, a.4 y ad 3), cuyo objeto propio son las naturalezas de las cosas. De ahí que la consideración metafísica, de la que la creación es un objeto peculiar, sea el resultado de un particular esfuerzo intelectual que concibe al ser en cuanto ser y la finitud como participación del ser mismo subsistente. Tal esfuerzo se ve obligado a expresar lo que quiere significar mediante contenidos representativos procedentes del mundo que le es connatural, esto es, el de las esencias que existen en la realidad sensible. Tal procedimiento implica una utilización analógica de los conceptos referentes a dichas esencias, a fin de que puedan significar una realidad que ellos no representan por sí mismos.

3. **«Ex nihilo»**

La idea de creación envuelve la de producción total de la realidad y, en consecuencia, la de originación de una cosa desde la nada, esto es, la ausencia de un principio natural a partir del cual se produjera el ente creado. En ese sentido, la acción «ex nihilo» nada añade a la idea de creación. Ocurre, sin embargo, que la relación con la nada, expresada en esa fórmula tradicional, procedente de la *Glossa*, podría dar lugar a falsas interpretaciones que Sto. Tomás disipa clarificando el verdadero sentido de la relación con la nada. «Ex nihilo» significa: o un orden de sucesión, si cabe hablar así, esto es, «después de la nada, el ser creado», o bien la negación de toda referencia a una causa natural de la que proceda el ser creado.

Resulta oportuno tener en cuenta que éste es el sentido que da Sto. Tomás a la expresión «ex nihilo». No es, por tanto, una interpretación del todo correcta la que ve en esta fórmula la presencia de la nada como algo interno al ser creado en su finitud. La limitación del ser finito viene explicada, en Sto. Tomás, por la composición de esencia y existencia, según unos intérpretes, o por la participación por semejanza, según otros[7].

4. **Creación y tiempo**

La creación guarda una peculiar referencia al tema del comienzo en el tiempo del mundo creado. Sto. Tomás encuentra, por una parte, la revelación bíblica, que formalmente afirma la originación del mundo por creación,

[7] De ambas orientaciones, en los últimos tiempos, son representantes Cornelio Fabro y L. Geiger, respectivamente. Cf. del primero: *La nozione metafísica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino* (Milano 1939; Torino 1963); del segundo, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aqutn* (París ²1953).

pero en el momento inicial del tiempo. Por otra parte, halla la opinión aristotélica de la eternidad del movimiento y, con más generalidad, la actitud del pensamiento griego, partidario de una eternidad del mundo.

La posición de Sto. Tomás consiste en afirmar el origen temporal del mundo creado, la negación, por tanto, de su eternidad, por un lado, y, por otro, en afirmar que dicho origen en el tiempo es un artículo de fe, no un resultado de argumentos racionales.

Para Sto. Tomás es de todo punto necesario distinguir netamente la creación y el origen en el tiempo. Por supuesto que la eternidad e inmutabilidad divinas no exigen que el efecto de la omnipotencia divina sea «ab aeterno». Pero no hay inconveniente alguno, desde el punto de vista de la razón, en que el mundo fuera creado «ab aeterno». Tal creación significaría que el mundo existe siempre, pero producido y mantenido en el ser eternamente por la acción de Dios. Tal existencia «ab aeterno» en modo alguno pondría en entredicho la dependencia de la criatura respecto de Dios. Esa creación sería también «ex nihilo», no en el sentido de un orden sucesivo de nada a ser, sino en el de la total dependencia del ser creado respecto del Creador. En este segundo sentido, aunque el mundo fuera eterno, Dios no hubiera empleado una materia preexistente, de cualquier tipo que fuera[8], para producir la criatura.

Dos son las series de objeciones que Sto. Tomás rechaza: la de los que quieren demostrar la eternidad real del mundo y la de los que quieren probar racionalmente su limitación temporal.

a) En cuanto a las primeras, Sto. Tomás sale al paso de todos aquellos argumentos que, de una manera u otra, se empeñan en suponer la existencia de una cierta realidad antecedente a la acción divina, basándose, ya en la posibilidad del mundo, ya en la estructura propia de la acción natural. La posibilidad del mundo, antes de su creación, no se funda en la materia informe, sino en la esencia misma de Dios. La raíz de este género de objeciones nace de una perspectiva basada en la imaginación, que no es capaz de representarse una acción originadora del ser que sea tan absoluta que no necesite de nada más que de sí misma. La acción creadora sólo presupone aquello que está en el creador, el ser por esencia, y para nada necesita del ser por participación en cualquiera de sus formas.

Otras objeciones, que pretenden demostrar la eternidad del mundo, se apoyan, por el contrario, en la eternidad misma de Dios y en su inmutabilidad. Parece que, si Dios es eterno, sus decisiones eternas deberían obtener sus resultados «ab aeterno». Para Sto. Tomás esta manera de entender la acción divina no tiene en cuenta la distinción entre acción natural y acción voluntaria (cf. q.44 a.1 ad 9). La acción sigue a la forma, ya que ambas se comportan entre sí como el acto primero y el segundo de la realidad finita. Pero la forma —si cabe así hablar— de la que se sigue la acción creadora no es la esencia, sin más, de Dios, sino la idea que se forma la inteligencia divina.

Esta idea contiene la predeterminación de la realidad creada, pero en el modo en que la libre voluntad de Dios lo haya decidido. Si la objeción anterior pecaba de imaginación, ésta lo hace de abstracción. Dios no es causa natural, sino libre, del mundo finito. La libertad de Dios, respecto a todo lo que no es él mismo, es total y omnímoda. En las acciones de los seres

[8] En *In Sent.* 2, d.1 q.1 a.5 señala las diversas maneras con que los pensadores que no llegaron a admitir la creación, entendían la materia preexistente.

finitos, la causalidad no se ejerce con absoluta independencia, toda vez que la causa se comunica con su propio efecto por impulso de la naturaleza, aun en los agentes libres.

Para algunos[9], la posición tomista parece mantener una distancia entre la criatura y el Creador poco conforme con la intimidad entre Dios y su obra, tal como se desprende de la revelación cristiana. En este sentido conviene, como es obvio, hacer resaltar la imposibilidad de que ningún esquema, filosófico o teológico, pueda dar cuenta acabada y definitiva de la esencia misma de Dios. Todo esfuerzo por identificar la actividad creadora se apoya en una aplicación analógica de conceptos, cuyo origen es el mundo finito. De no utilizar la analogía, la inteligencia humana se ve enfrentada con afirmaciones paradójicas. La afirmación de la libertad divina supone que la idea de libertad, procedente de la consideración de la conducta humana, se traspasa a la divinidad, pero no con las características con que la libertad aparece entre nosotros. En la esfera humana, la libertad es cualidad de la voluntad, pero tiene un límite en la naturaleza misma del apetito humano, que no deja de tender al bien en general. En el caso de Dios, su voluntad no puede por menos de amar al bien, ya no abstracto —lo que es propio del imperfecto conocimiento humano—, sino concreto, que es El mismo. Respecto de toda otra realidad Dios es absolutamente libre. El ser humano, cuando ejerce su libertad respecto a un determinado objeto, la ejerce en cuanto a las facultades de que dispone sobre dicho objeto. Pero el poder de Dios es omnímodo, de suerte que su libertad no es sólo en cuanto al movimiento de sí mismo hacia un objeto, sino que da existencia al objeto mismo. El temor a que esta doctrina propugne un desinterés de Dios respecto de la criatura no tiene sentido. En la voluntad humana, el desinterés puede significar la generosidad, o bien la falta de amor al objeto producido. Por una parte es donación del ser, sin búsqueda del propio bien; por otra puede ser el alejamiento del donante y el abandono del objeto. Ya se advierte que esta segunda parte significa una limitación de la primera. En el caso de Dios no hay esta limitación, pero no porque necesite de la criatura para un imposible crecimiento del ser divino. La generosidad divina consiste en la creación del ser finito, ser que por su misma finitud depende del infinito divino. Habida cuenta de la sabiduría y el amor divinos, a tal dependencia en el ser por parte de la criatura corresponde una providencia divina que ejerce su influjo sobre la criatura sin que por ello sea necesario identificar el efecto con la causa.

[9] Cf. DÜMPELMANN, *Kreation als ontisch-ontologisches Verhältnis* (München 1969). En esta obra se recoge el testimonio de una serie de autores (Siewerth, Rahner, Welte, etc.) que conciben la creación no tanto a partir de la actividad eficiente transeúnte, cuanto desde la actividad inmanente del conocer y del amar. Así se pretende evitar el distanciamiento entre el Creador y la criatura, aunque ello lleva aparejada la dificultad de salvaguardar la independencia de Dios respecto de la segunda. Desde el punto de vista de exégesis tomista habría que decir que esta perspectiva no es exactamente la que Sto. Tomás adopta. Para él el punto de partida es la causalidad eficiente extrínseca, sin perjuicio de que complemente y supere tal punto de partida con las peculiaridades de la actividad del ser por esencia, a fin de dar existencia al ser por participación. Sto. Tomás —que efectivamente entiende que Dios es el conocimiento y el amor subsistentes— cuida, ante todo, de defender el realismo de la criatura misma. Con ello es fiel, además, al punto de partida —para nosotros— que es la existencia misma creada.

Lo que sí cabe preguntarse es si en el planteamiento «quoad nos» no existe también una oscura presencia de lo absoluto como tal, que pone en marcha el proceso racional que busca la clarificación de aquella presencia. El término «nesciverunt» (q.49 a.3), que Sto. Tomás usa, parece indicar no sólo un desconocimiento, sino también una impotencia. Por otro lado, la revelación de la vida intratrinitaria favorece una más fácil comprensión de la actividad de Dios como causa del ser, no simplemente como motor del universo.

b) El otro frente doctrinal al que se opone Sto. Tomás es de quienes consideran demostrable por la razón el origen temporal del mundo. Santo Tomás se opone porque entiende que no disponemos de punto de apoyo para tal prueba racional. La inteligencia humana debería basarse para tal demostración en la esencia de mundo. Pero tal esencia del mundo abstrae del «hic et nunc». Esto es, la esencia no incluye una determinación en el tiempo. No hay inconveniente, desde ese punto de vista, para admitir la eternidad del mundo.

A primera vista parece que tal solución se apoya en una consideración abstracta de la esencia del mundo. Esa abstracción es fruto de la limitación metódica del entendimiento humano, o quizá más rigurosamente de un cierto modo de proceder, que no sería el único. Una perspectiva más amplia que partiera, no de la esencia —en sentido aristotélico—, sino de la existencia finita misma, incluiría el tiempo como un elemento integrante de la finitud.

Efectivamente, Sto. Tomás parte de la abstracción de la esencia respecto del momento temporal. No abstrae de la temporalidad que pueda corresponder, en diversas maneras y grados, a los seres creados, pero sí de la necesidad de señalar un primer momento temporal. Esta abstracción no es caprichosa, ni siquiera metódica, sino que se funda en la naturaleza misma de realidad finita. Como ya dice Sto. Tomás en el opúsculo *De aeternitate mundi*[10]: «La criatura no tiene al ser *(esse)* sino por otro; si se la considera en sí misma, abandonada a sí misma, no es nada; luego naturalmente la nada está en ella *(inest sibi)* antes que el ser. Pero el que no preceda (la nada) en la duración no implica que se den juntos el ser y la nada, pues, si la criatura existió siempre, no se afirma que en algún tiempo fue nada, sino lo que se afirma es que su naturaleza es tal que sería nada si se la abandonase a ella misma».

La realidad finita ofrece un doble campo de inteligibilidad: el esencial y el del ser real existente. En el primero nada podemos decir respecto de la cración al comienzo del tiempo. Pues no pertenece esa cuestión al orden esencial. Del segundo tampoco, pues la nihilidad de la criatura abandonada a sí misma no se produce en el decurso temporal, sino en su interna realidad, como acabamos de ver.

Es importante notar que Sto. Tomás subraya que la creación en el comienzo del tiempo es fruto de la libertad divina; que bien pudo haberse creado el universo desde toda la eternidad. El hecho de la creación al comienzo del tiempo, tal como lo atestigua la revelación, no exige considerar la posibilidad de una creación «ab aeterno» como un error, inevitable desde la perspectiva abstracta de nuestra inteligencia. Justamente lo que la fe nos enseña es la revelación de uno de los extremos de la alternativa, pero la razón humana es capaz de conocer la posibilidad de ambos. Admitir la posibilidad de una creación «ab aeterno» es un logro de la razón humana, no un resultado de su limitación intelectual.

5. La multiplicidad y desigualdad de los seres creados

La creación es la producción total del ser de la realidad finita. Pero esta realidad no constituye un todo único y homogéneo. El mundo creado es el mundo de la pluralidad y además de la desigualdad entre los diversos seres.

[10] Ed. Spiazzi (Taurini 1954) n.304-5.

La tendencia a concebir la creación al modo de la producción natural lleva consigo la propensión a fijarse en la semejanza entre la causa creadora y sus efectos, limitando la acción creadora a un aspecto común. Se trata de una reducción de la causalidad en el orden del ser a la causalidad en los órdenes específico y accidental. La formulación teórica de esta actitud se resume en la fórmula «ab uno, unum», de lo uno sólo se sigue una sola realidad. Al rechazar el origen de la pluralidad a partir de la unidad, se añadía además un principio valorativo que veía en la pluralidad una cierta degeneración de la realidad originaria. De ahí la afirmación de la existencia de un principio, paralelo a Dios, que sería el responsable de la proliferación de seres. Esta sería la función de la materia. En realidad esta solución ya quedaba excluida en la cuestión 44, artículo 2, que prueba la creación de la materia prima. Otra solución se ingeniaba en mostrar un descenso a partir de Dios, en el que la multiplicación de los seres se debía directamente a las causas finitas que intervenían en el proceso. Dios crearía la inteligencia primera que, al ser finita, se compondría de acto y potencia. Esta dualidad interna se exteriorizaría por la acción de esa misma inteligencia, que daría lugar a una dualidad, puesto que su actividad podría imitar ya su lado potencial, ya el actual. Sto. Tomás rechaza esta explicación porque, a diferencia de la anterior, extiende la capacidad creadora a seres inferiores a Dios. Sto. Tomás no admite ni siquiera la intervención instrumental de las causas finitas en la acción creadora.

Sto. Tomás señala el nudo de la dificultad que motiva las posiciones criticadas por él, al decir que Dios es agente inteligente, y, en consecuencia, el acto del que pende inmediatamente la acción creadora no es su propia esencia, sino las formas intelectualmente poseídas en su mente. La unidad y simplicidad de Dios no se ven afectadas en modo alguno por la pluralidad de formas ejemplares que su mente posee. Estas formas ejemplares, las ideas, no son sino la representación de las diversas maneras con que la esencia divina puede ser participada, según una cierta medida de semejanza (cf. 1 q.15 a.2). Prolonga así Sto. Tomás una tradición agustiniana que reduce las ideas platónicas a la mente divina[11]. El problema de la unidad, pluralidad y comunicación entre las ideas, que ya constituye un tema de meditación en los diálogos platónicos, recibe una solución que, radicalmente, se basa en la inserción de las ideas dentro de la acción intelectual de la mente de Dios. Dios no es imitado por las criaturas como un modelo inerte. En lenguaje muy posterior habría que decir que Dios no es sólo sustancia, sino también sujeto. En virtud de este mismo planteamiento, Sto. Tomás entiende que la pluralidad de elementos del universo no es sólo un resultado de un proceso degenerativo o simplemente casual. Existe el peligro de ver en la creación una imitación caduca de la grandeza de Dios, y, además, entregada a la causalidad material, que, al recibir la imitación de Dios, multiplica a aquélla desordenadamente. Para Sto. Tomás la inteligencia divina, no sólo concibe la diversidad de imitaciones posibles de la esencia infinita, sino que, además, al dar existencia a algunas de esas posibles imitaciones, crea un mundo cuya diversidad proporciona una representación mayor de la perfección divina que la que podría ofrecer un solo ser aislado. Sto. Tomás opina que la unidad del orden universal aporta una participación nueva que no está contenida en la unidad de un solo ser. Ahora bien, éste es un fruto más

[11] Cf. SAN AGUSTÍN, *De diversis quaestionibus 83* q.46; *De genesi ad litt.* l.2 c.6,12; *De libero arbitrio* 3,4,13.

de la inteligencia divina. Dios no crea como un agente natural, sino como un agente inteligente, capaz de coordinar la pluralidad en vistas a una finalidad que reúne la diversidad inevitable de las criaturas.

Sto. Tomás acepta, como es obvio, la contingencia del ser creado. Dentro de los seres creados distingue los necesarios, aunque tengan fuera de sí la causa de su necesidad[12], pero junto a ellos se hallan los seres materiales sometidos a la corrupción y a la generación. Desde la perspectiva particular de cada uno de estos seres corruptibles, es evidente que la causalidad afecta profundamente su existencia. Pero Sto. Tomás, al haber afirmado la creación de la materia —no como objeto directo de la creación, sino como algo concreado—, la asume dentro del sentido total de la obra de la creación. La manifestación de la perfección divina se lleva a cabo en la totalidad del universo creado, que supone una pluralidad de seres coordinados entre sí. Esta coordinación da sentido a cada uno de los seres particulares y a los movimientos, incluso a las generaciones y corrupciones.

La idea de orden adquiere una gran importancia en el pensamiento de Sto. Tomás. Así aparece con toda claridad en el artículo 3 de la cuestión 47. La creación no ha de entenderse como la simple posición de una realidad en la existencia. Esa realidad tiene un contenido esencial e inteligible que, por lo demás, no se limita a la propia sustancia de cada ser individual, sino al conjunto de todos los seres en sus movimientos. Con ello Sto. Tomás liga el ser con la consecución de unas metas que la inteligencia divina propone. Lo que en Dios es identidad de esencia y actividad, de ser e inteligencia, aparece fraccionado en la criatura. Pero esta última retiene una interna tendencia a la unidad de esos aspectos. De ahí que para Sto. Tomás el orden que resulta de la disposición teleológica de la creación no es algo añadido extrínsecamente al ser, sino su último complemento que mantiene, en la finitud, la unidad cuya forma absoluta sólo se da en Dios[13].

No sólo la distinción entre los seres, sino también su diferencia y desigualdad procede de Dios. La dificultad de atribuir a Dios la causa de la multiplicidad se ve agravada ahora por un prejuicio que ve en la desigualdad una cierta forma de injusticia. Parece que lo conveniente a la acción creadora de Dios sería la constitución de un universo perfectamente unido y, concedida la distinción de partes, compuesto por seres iguales entre sí. La desigualdad procedería de la actividad creada y, más concretamente, de la libertad humana o de otros seres inteligentes. Sto. Tomás recoge la opinión de Orígenes[14]. A juicio de Sto. Tomás, Orígenes quiso evitar que se introdujera el dualismo de un principio bueno —Dios— y otro malo. Por eso estimó que Dios hizo iguales todas las cosas y que las diferencias proceden del buen o mal uso de la libertad. La consecuencia consistía en que la realidad corporal sería el resultado de un castigo al pecado. Dios introduciría, al parecer, las diferencias reales como premio o castigo de las acciones mo-

[12] Sto. Tomás admite que hay seres creados necesarios, pero cuya necesidad depende de causas ajenas. Cf. *Summa Theol.* 1 q.9 a.3).

[13] Con esta posición tomista coincidirían —«servatis servandis»— aquellas actitudes más recientes que insisten en devolver a la teleología su rango. Se trataría de una teleología intrínseca, no extrínseca, al ser ordenado finalmente. De ahí que, en el fondo, se mantenga una identidad, no abstracta, sino concreta. Esta concreción significa una cierta forma de actividad, más o menos inmanente, conforme al grado de perfección, esto es, de aproximación a la unidad perfecta de Dios. Incluso el acontecer histórico no se hallaría fuera del ámbito de la unidad del ser, como lo podría colocar una ontología abstracta que considere a la necesidad como máxima cota del ser.

[14] *Peri Archon* 1,6-8: MG 11,166-178; 2,1-2: MG 11,181-187.

rales. Resulta claro que, en el fondo, late una desvalorización de la corporeidad como cárcel o castigo del espíritu pecador. Nos hallamos ante un espiritualismo exacerbado, antimaterialista y además moralizante. La reacción de Sto. Tomás es muy neta. Ninguna realidad nacida del poder divino debe su existencia al castigo, pues toda realidad en sí es manifestación de la esencia de Dios.

La posición criticada por Sto. Tomás significa un pesimismo que vincula el mal con la limitación de lo finito. Sto. Tomás destruye esa vinculación poniendo de relieve que la esencia divina explícita esa radical imitabilidad en una diversidad formal de las esencias. Por otra parte, esa diversidad formal lleva consigo una gradación de perfección entre los seres que componen el universo. Pero no hay injusticia en la diversidad de grados de perfección. Como dice en la *Summa contra Gentes*[15]: «Parece que Orígenes no ponderó que, cuando damos algo, no en razón de deuda, sino literalmente, no es contrario a la justicia si damos cosas desiguales, sin tener en cuenta cualquier diversidad de méritos, toda vez que la retribución se debe a los que hacen méritos. Pero Dios... no produjo las cosas en el ser por deuda alguna, sino por mera liberalidad». Junto al moralismo, que nace de un espiritualismo que quiere ignorar la materia, aparece en la opinión criticada una actitud que olvida la libertad de Dios en la creación y asimila el poder divino a un poder ligado a una pretensión igualitaria. El igualitarismo moral tiene su campo en determinadas facetas de la vida humana, pero no en la actividad divina, previa a todo mérito. La postura tomista recoge, además, una inspiración básica del cristianismo, según la cual Dios otorga el ser y la comunicación sobrenatural de su vida de modo gratuito, lo que no impide que sus dones sean ulteriormente el punto de partida de las acciones meritorias o demeritorias de los seres libres.

Pretender el igualitarismo ontológico es, asimismo, olvidar la riqueza ontológica que nace en el universo de la variedad de grados de perfección, todos los cuales contribuyen a crear una armonía en la que se dé una más expresiva manifestación de la perfección del Creador. Así resulta que Dios ha creado un universo al que Sto. Tomás llama óptimo (q.47 a.2 ad 1) según la medida de las criaturas, esto es, óptimo dentro de lo que esta palabra puede significar en la criatura. Esto quiere decir que el universo responde del modo más adecuado a los fines que Dios se ha propuesto, no que se trate del mejor de los mundos posibles tomados en sí abstractamente. Esta última pretensión sería contradictoria, porque la condición de criatura impide tal máximo absoluto de bondad. Lo que sí ocurre es que, al ser Dios mismo el fin último de la creación, el universo adquiere, por razón del fin, una perfección absolutamente óptima.

A partir de estas consideraciones de Sto. Tomás es posible vislumbrar una perspectiva estética de la creación del universo con sus variados elementos. Esta perspectiva no se fija en la ordenación final, propia de los seres inteligentes, sino en la manifestación de un orden, ya presente en el universo. Procede, como advierte Sto. Tomás, de la sabiduría divina, y por eso mismo lleva consigo un rasgo de diversidad, dirigida hacia la unidad y procedente de ella, y otro que es el peculiar aspecto de claridad. El primero recoge conceptos como el de medida y número, y el segundo, el de iluminación. El mundo no es sólo un conjunto de realidades graduadas en su perfección, sino que, además, en virtud de su propio ser, proyecta una claridad que no

[15] 2,44.

sólo produce la verdad en la mente que lo contempla, sino que también es un bien que perfecciona la mente humana con esa peculiar bondad que es la belleza, la luz que gratifica al entendimiento contemplativo. Por todo ello se advierte el alejamiento de Sto. Tomás respecto de cualquier exceso moralizante[16].

El origen divino de la diversidad creadora es, a su vez, fundamento real de un importante aspecto de la teoría del conocimiento y del saber humano. El principio supremo regulador del conocimiento humano no es la identidad abstracta ni la regularidad de las leyes basadas en la naturaleza. El ser es análogo, y la analogía se halla más cerca de la equivocidad que de la univocidad. El orden universal no es fruto de una identidad disminuida, sino de la riqueza que a la totalidad aporta la pluralidad de contenidos creados. Hay que evitar cuidadosamente la identificación de la identidad divina, que es, al mismo tiempo, acción subsistente, con la identidad abstracta de la lógica formal o con la identidad esencial —y la subsiguiente regularidad— de las especies mundanas.

6. La cuestión del mal

Las cuestiones 45 y 50 tratan del mal y de su causa. En ellas se discute uno de los temas de mayor trascendencia teológica y filosófica. Su contenido afecta, como es obvio, a las más variadas parcelas de la actividad humana, y aun de la misma metafísica.

Sto. Tomás inserta estas cuestiones, tras la consideración de la distinción genérica de los seres, como un aspecto específico de tal distinción, Es importante notar que esta distinción entre bien y mal es la primera que se estudia en la *Summa*, antes de la que se da entre la criatura espiritual y la corporal. En su condición de privación del bien, el mal aparece frente al bien, el ser, como la más radical oposición una vez que éste se halla ya existiendo. Pero, por otra parte, Sto. Tomás, en la *Summa Theologiae*, estudia la operación entre bien y mal con anterioridad a las consideraciones morales, al pecado, a la gracia, mientras que, en el comentario a las Sentencias, el tema del mal está ligado al estudio de la voluntad salvífica de Dios o al de la gracia. Aquí, en cambio, ordena la cuestión de forma que aparezca como un estudio sobre la problemática realidad del mal, para pasar a continuación a estudiar sus causas[17].

Que el hecho del mal, experimentado por los hombres desde que se tiene memoria de su propia historia, sea evidente e indiscutible no puede ponerse en duda. Otra cosa es, sin embargo, la determinación de qué sea en verdad el mal.

En la *Summa Theologiae* Sto. Tomás parte de la afirmación, realizada en la q.5, a.1, de la identidad del ser y del bien. El mal ha de entenderse por oposición al bien. Ya se ve, por tanto, que el mal queda, de alguna manera, alejado del ser. El mal no es, formalmente hablando, ser. Este razonamiento, basado en la oposición estructural del bien y del mal, dirige la atención hacia un planteamiento ontológico del problema del mal. Los aspectos mo-

[16] Los aspectos estéticos de la creación, un tanto olvidados durante siglos, han sido puestos de relieve en la actualidad. Cf. VON BALTHASAR, HANS URS, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* (Einsiedeln ^{2}1961-9).

[17] Para una historia de la cuestión del mal véase: BILLICHSICH, FR., *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes* (Wien ^{2}1955), 2 vols.

rales y psicológicos quedan en un segundo plano y sólo adquirirán sentido desde ese punto de partida.

La perspectiva ontológica parte, como hemos advertido, de la identificación real del bien con el ser. El bien es el ser mismo en cuanto revestido de la apetibilidad, que le sobreviene toda vez que todas las cosas tienden a permanecer en su ser y a desarrollarlo o perfeccionarlo. La moralidad o inmoralidad de los actos humanos, el ejercicio de la libertad que da lugar a la relación de la voluntad humana con el bien y el mal en el ámbito humano; etc., deben tener en cuenta esta radicación ontológica.

El problema que aparece tras el planteamiento tomista nace de que en la experiencia se advierte que el mal aparece como algo opuesto al bien, determinando una serie de acciones, con lo que el mal parece algo más que una pura negación del ser.

Sto. Tomás desarrolla con este motivo una doctrina de la contrariedad para insertar dentro de ella la que se da entre el bien y el mal. La contrariedad es la oposición cuyos extremos convienen en un mismo género, pero se relacionan entre sí como la posesión de una propiedad y su privación. Esta contrariedad viene a ser, conforme a una observación de Aristóteles[18], la primera y más radical. Que Sto. Tomás acuda a la contrariedad y no a la contradicción es señal, de que, a su entender, el mal no es un simple no-ser, sino el no-ser que en tanto provoca la repulsa de cualquier principio activo en cuanto que su no-ser detiene o pugna contra un ser ya dado. Es, efectivamente, una privación que afecta a un ser real, no una pura y absoluta negación. Por otra parte, el mal no podría provocar atracción alguna si no estuviera unido a alguna forma del bien.

Esta unión, a la que nos hemos referido, no ha de entenderse como si el bien y el mal se intercambiasen equívocamente entre sí, dando lugar a una eventual inversión de valores. Como recuerda Sto. Tomás en la cuestión 48, artículo 2, el universo se compone de diversos grados de perfección. Tal diversidad no implica mal alguno. El universo, compuesto por seres dé desigual perfección, sigue siendo bueno. Pero no todos los seres se poseen a sí mismos de modo indefectible. De ahí que muchos de ellos sean destruidos dando lugar a otros seres. Tal destrucción es un mal. Esto no quiere decir que el mal sea una cosa, pero sí que realmente se dan males. Él mal, para Sto. Tomás, no es exclusivo del mundo moral, sino que afecta a toda realidad que pierde, en alguna medida, el ser, aunque al mismo tiempo aparezcan otros nuevos seres.

Sto. Tomás estima que esta consecuencia de la defectibilidad de algunos seres es expresión de su propia naturaleza y no exige que la omnipotencia divina la evite. Si lo hiciera, no se cumpliría lo que corresponde, de suyo, a tales naturalezas y quedaría anulado su peculiar dinamismo. Lo que supondría una sustitución de la actividad propia de los seres finitos por la de Dios.

La idea de privación expresa la negación de una cierta propiedad a un sujeto a quien corresponde tenerla. No es, por tanto, un simple no-ser o la limitación que cada naturaleza, por finita, lleva consigo. Esto no quiere decir que el mal se subsuma en el orden universal sin el inevitable desgarramiento que en el individuo se produce por la privación de algo que le corresponde, como es la existencia y las propiedades de su naturaleza. Perder-

[18] *Metaphys.* 1,4 (BK 1055a32ss).

las es un mal, aunque esta pérdida es un acontecimiento previsible dada la corruptibilidad del sujeto.

Pero para Sto. Tomás el mal no es una destrucción absoluta, pues sólo en el ser, esto es, en el bien, cabe que se asiente tal privación[19].

El mal adquiere una especial gravedad en los seres inteligentes. En la realidad puramente natural hay mal, como ya hemos visto, pero falta la conciencia de la privación. De ahí que la permanencia de la capacidad del sujeto para recibir el acto constituya un residuo indestructible del bien y justifique, a pesar del mal, la afirmación de la existencia de un orden en la naturaleza.

En los sujetos humanos —y a fortiori en las criaturas puramente espirituales— el mal ofrece unas peculiares características. Sto. Tomás distingue (q.48 a.6) entre el mal que consiste en la privación de una forma —acto primero— debida al sujeto, y el mal que significa la privación de la debida orientación de una acción —acto segundo—. En los seres inteligentes la operación, el acto segundo, es un acto libre, y, por tanto, el desorden, que introduce el mal, es un mal libremente querido, es un mal de culpa. En cambio, el mal que consiste en la privación de una propiedad del sujeto humano es pena. Ya se ve que la condición penal de las privaciones aludidas sólo se entiende en la medida en que hay una providencia y una justicia divinas. Por otra parte, la doctrina del pecado original, con la subsiguiente pena de substracción de los dones preternaturales, convierte en pena las eventuales deficiencias que el hombre ha de sufrir por su misma condición natural. Así resulta que el mal adquiere en el hombre un peculiar dramatismo. Por su misma naturaleza existe en el hombre una pugna entre la corruptibilidad de su condición corporal y sus aspectos espirituales, que se mueven en una esfera superior, pero cuya permanencia en el ser aparece afectada por aquella corruptibilidad. Esa afección se convierte en un finitismo insalvable, si nos fijamos tan sólo en las expectativas que nacen de la conciencia humana en el mundo, ya que en ella no se advierte con claridad cómo puede subsistir lo espiritual una vez que se ha producido la corrupción de la muerte. El acceso a la conciencia de una supervivencia se funda en un tipo de razonamiento distinto del de la mera conciencia mundana.

Ahora bien, no es aquí donde Sto. Tomás discute este tema. Al hablar de la inmortalidad[20], Sto. Tomás presenta las razones por las que el hombre está dotado de un alma subsistente e incorruptible. Tales razones se basan en un análisis ontológico de la actividad humana superior, no precisamente en la conciencia mundana del ser humano, actividad que no pertenece, a juicio de Sto. Tomás, a esa esfera inferior.

En cambio, el problema que sí preocupa a Sto. Tomás en este punto de la *Summa Theologiae* es el referente al de la causa del mal. Este problema es quizá uno de los que ha sido más meditado a lo largo de la historia humana. Si, como dice Aristóteles, la admiración es punto de partida del filosofar, habría que tener en cuenta que la experiencia del mal, de la privación de ser en el seno del ser, el desorden contra el orden, la frustración contra la finalidad, etc., es principio, si no de filosofar en general, sí, al menos, de un cierto estilo de filosofar. A este estilo pertenecen las diversas corrientes que, de una manera u otra buscan en la filosofía una satisfacción, o un remedio, o

[19] En las cuestiones que comentamos, Sto. Tomás no trata del problema de los efectos del pecado en el hombre. Tal cuestión será estudiada en el tratado de la gracia, fundamentalmente. En todo caso véase ya la insistencia de Sto. Tomás respecto a que el mal necesita del bien como del lugar en donde pueda asentarse.

[20] Q.75 a.2.6; *Q, de anima* 14.

la salvación frente al mal. Más que una teoría o una especulación gratuita, la filosofía es entonces saber de salvación. En sentido inverso, el tema del mal ha dado origen a una perspectiva filosófica que pretende no tanto explicar el mal cuanto descargar de la responsabilidad de ser su causa a posibles principios que lo originan.

Sto. Tomás, conforme a su propio estilo de discurso, no adopta en esta ocasión esa actitud exculpatoria o liberadora y se limita a exponer, ordenada y objetivamente, los principios que dan origen al mal.

Como en toda la cuestión acerca del mal, Sto. Tomás sigue de cerca las huellas de San Agustín, el infatigable polemista contra los maniqueos[21].

El punto básico que ya ha obtenido Sto. Tomás es el de la consideración de mal como real privación. Así pues, no se trata de uña cosa, ni de un conjunto de cosas cuya articulación corra paralela a la del bien. El mal se apoya en el bien. Por un lado, por tanto, el mal no puede explicarse como un producto, en sentido estricto, de principios malos. Tal originación de una privación a partir de privaciones sería ininteligible.

Por otra parte el mal se produce por un decaimiento de la naturaleza propia del ser que sufre el mal. Esto exige una intervención exterior, producto de una causa también exterior, que es capaz de llevar a cabo esa acción en la medida en que ella misma es ser. De ahí que el mal tiene por causa el bien, pero no como causa propia, sino por accidente. Nada procura el mal por sí mismo. El desorden, con los males que se siguen, es fruto de la coincidencia «per accidens» de procesos, cada uno de los cuales tiene su propio objetivo, pero incompatible con el otro, ya que no pueden coexistir en la misma materia. Respecto de este tipo de males, Sto. Tomás entiende que se reducen a Dios como causa universal, bien entendido que Dios procura la manifestación del bien en la totalidad del universo, en el orden universal.

Pero, por lo que respecta a los agentes voluntarios, Dios no es causa del desorden que nace de la libre elección del mal. Este mal procede de una mala disposición de la voluntad, cuyo origen está en la libertad de la que ésta goza. Pero, nótese bien, no es la libertad el origen del mal. La libertad significa la indiferencia de la voluntad respecto a cualquier bien limitado, ya que la voluntad tan sólo está determinada respecto al bien en general, no a un bien concreto finito. Dios, bien infinito, aparece inmediatamente ante la voluntad humana en este mundo como un bien entre otros. De ahí que la voluntad humana no se adhiere a Dios necesariamente. Por supuesto que, en el caso en que Dios se manifieste, inmediatamente, tal cual es, su bondad cumpliría la capacidad de la voluntad y no habría lugar a desvío ninguno, sin que por ello dejara la voluntad de ser dueña de sus propios actos, puesto que su determinación no vendría de la especificidad limitada de su naturaleza, sino de la inmensa grandeza del ser infinito. La voluntad no se encontraría ya atada por su propia naturaleza; sería dueña de sí, pero reconocería en el bien divino el bien que colma su capacidad.

En este mundo, la voluntad finita no percibe de modo inmediato el bien infinito y puede dar lugar a que se produzca una desviación respecto a dicho bien por la mediación de otros bienes, finitos, sí, pero presentes. Santo Tomás dedica las cuestiones 71 a 89 de la *Prima Secundae* al estudio más pormenorizado de este problema del mal como pecado. A esos lugares remitimos al lector.

[21] Cf. *De natura boni* I; *Enchiridion* XII; *Opus imperfectum contra Julianum.*

BIBLIOGRAFÍA

ARTOLA, J. M., *Creación y participación* (Madrid 1963).

BARDENHEWER, O., *Die pseudo-aristotelische Schrift «Über das reine Gute» bekannt unter dem Namen «Liber de causis»* (Freiburg i. Br. 1882).

BECK, H., *Der Aktcharakter des Seins:* Tijdschrift voor Philosophie 10 (1948) 801-826.

BRINKTRINE, J., *Die Lehre von der Schöpfung* (Paderborn 1956).

CHENU, M. D., *La condition de créature.* AHD 37 (1970) 9-16.

DURANTEL, J., *La notion de la création dans Saint Thomas:* Annales de phil. chrét. 33 (1912).

FABRO, C., *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomaso d'Aquino* (Torino 1950).

— *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin* (Louvain 1961).

GEIGER, L. B., *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin* (París [2]1953).

HAAG, H., *El problema del mal* (Barcelona 1981).

HENLE, *St. Thomas and Platonism* (The Hague, 1956).

JOLIVET, R., *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne* (París 1931).

KREMER, K., *Die neuplatonische Seinsphilosophie una ihre Wirkung auf Thomas von Aquin* (Leiden 1971).

— *«Das Warum» der Schöpfung «quia bonus» vel/et «quia voluit?»:* Parusia (Frankfurt am Main 1965) p.241-263.

LAZZARINI, *Il male nel pensiero moderno* (Napoli 1925).

MANSELLI, R., *L'eresia del male* (Napoli 1964).

PARENTE, P., *Il male secondo la dottrina di S. Tommaso:* Act. Pont. Accad. Rom. S. Th. (Torino 1940) p.3-40.

RIET, G. van, *Le problème du mal dans la philosophie de la religión de Saint Thomas:* Revue philosophique de Louvain, 71 (1973) 5-45.

ROHNER, A., *Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin* (Münster 1913).

SAURAS, E., *El mal según Sto. Tomás:* Semanas Españolas de Filosofía (Madrid 1955) p.415-443.

SERTILLANGES, A. D., *L'idée de création et ses retentissements en philosophie* (París 1945).

— *Le problème du Mal* (París 1948), 2 vols.

SOLERI, G., *Il problema metafisico del male:* Sap 4-5 (1952) 289-306; 6 (1952) 415-442.

VERDE, F. M., *L'esistenza del male secondo S. Tommaso d'Aquino:* DTh (P.) 63 (1960) 50-65.

— *Il problema del male da Plutarco a S. Agostino:* Sap. 11 (1958) p.231-268.

— *Il problema del male al tempo di S. Thommaso d'Aquino:* Memorie Domenicane (1959) p.38-52.

CUESTIÓN 44

Sobre las criaturas en cuanto procedentes de Dios y sobre la primera causa de todos los seres

Después de haber tratado lo referente a las personas divinas, ahora hay que estudiar lo concerniente a las criaturas en cuanto procedentes de Dios [a]. Dicho análisis abarcará tres partes. Primero, estudio de la producción de las

a. «Processio» es el término que usa Sto. Tomás para designar el origen de las Personas divinas (q.27) y también el de las criaturas. En la q.27 se explican claramente las diferencias entre ambas procesiones. Sto. Tomás recibe esta terminología que, por una parte, responde al ἐχπορέυω de Jn 15,26, y al πρόοδος de Plotino *(Ennead.* IV,2,1; VI,2,2,6; 3,3,2), por otra.

criaturas. Segundo, su diversificación. Tercero, su conservación y gobierno. La ptimeta patte implica tres aspectos; Primero, la primera causa de los seres. Segundo, el modo en el que proceden las criaturas de la primera causa. Tercero, el principio de duración de las cosas.

La cuestión referente a la primera causa de los seres plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. Dios, ¿es o no es causa eficiente de todos los seres?—2. La materia prima, ¿es creada por Dios, o forma, juntamente con El, el principio de todas las cosas?—3. Dios, ¿es causa ejemplar de las cosas o hay otras causas ejemplares además de El?—4. Dios, ¿es o no es la causa final de las cosas?

ARTICULO 1

¿Es o no es necesario que todo ser haya sido creado por Dios? [b]

q.65 a.1; *In Sent. 2* d.1 q.1 a.2; d.37 q.1 a.2; *Cont. Gentes* 2,15; *In De Div. Nom.,* c.5 lect.1; *Compend. Theol.,* c.68; *De Pot.* q.3 a.5; *De Subs. Sep.,* c.9.

Objeciones por las que parece que no es necesario que todo ser haya sido creado por Dios.

1. Nada impide que algo exista sin aquello que no le es esencial, como el hombre sin la blancura. Ahora bien, la relación de dependencia entre lo causado y la causa no parece ser esencial en los seres; porque sin dicha relación pueden concebirse algunos de ellos. Luego sin ella pueden existir. Por lo tanto, nada impide que algunos seres no hayan sido creados por Dios.

2. Más aún. Para lo que algo necesita la causa eficiente es para existir. Luego lo que no puede no existir no necesita causa eficiente. Pero nada necesario puede no existir; porque lo que es necesario que exista no puede no existir. Así, pues, como quiera que hay muchas cosas que son necesarias en la realidad, parece que no todos los seres hayan sido creados por Dios.

3. Todavía más. Todo lo que tiene causa puede demostrarse a través de ella. Pero en las matemáticas no hay demostración por la causa agente, como dice el Filósofo en III *Metaphys.*[1] Así, pues, no todos los seres proceden de Dios como de su causa.

En cambio está lo que dice en Rom 11,36: *De El, por El y en El existe todo.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario afirmar que todo lo que existe de algún modo existe por Dios. Porque si se encuentra algo por participación en un ser, necesariamente ha de ser causado en él por aquel a quien esto le corresponde esencialmente[c], como se encandece el hierro por el fuego. Se ha demostrado anteriormente (q.3 a.4), al tratar sobre la

1. ARISTÓTELES, 2 c.2 n.2 (BK 996a29): S. Th. lect.4.

b. El título auténtico del artículo, tal como aparece en la enumeración del prólogo, es «utrum Deus sit causa efficiens omnium entium». La idea de creación corresponde al modo de emanación de la criatura a partir del creador y aparece en el artículo 2.

c. Q.44 a.1.

La doctrina de la creación está apoyada, dentro del pensamiento de la *Summa Theologiae,* en la participación. A su vez, esta doctrina de la participación aparece en Sto. Tomás conjugada con el causalismo aristotélico.

Sobre la causalidad del máximo, cf. FABRO, C., *La nozione metafísica della partecipazione* (Torino [2]1950); GEIGER, L.: *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin* (París [2]1953); ARTOLA, J. M., *Creación y participación* (Madrid 1963) p.83 y ss.

La multiplicación «secundum recipientia» es un ejemplo típico de la participación por composición, cuyo resultado es la multiplicidad de seres por participación frente al «esse subsistens», que es uno. Pero, además, la participación da lugar a una diversidad de mayor o menor perfección frente al máximo, que es uno y causa de los seres por participación. Es el otro tipo de participación, la participación por semejanza. La prioridad de un tipo sobre el otro y su posible mutua reducción plantea problemas interpretativos nacidos del cambio que Sto. Tomás introduce en los datos de la tradición platónica y aristotélica. Cf. obras citadas que proporcionan la bibliografía pertinente.

simplicidad divina, que Dios es por esencia el ser subsistente, y también se ha demostrado que el ser subsistente no puede ser más que uno, pues si la blancura fuese subsistente no podría haber más que una sola, pues se convierte en múltiple en razón de los sujetos en los cuales es recibida. Por lo tanto, es necesario que todas las cosas, menos Dios, no sean su propio ser, sino que participen del ser, y, por lo tanto, es necesario que todos los seres, que son más o menos perfectos en razón de esta diversa participación, tengan por causa un primer ser que es del todo perfecto. Por eso Platón[d] dijo[2] que es necesario presuponer la unidad antes que la multitud. Y Aristóteles en II *Metaphys.*[3], dice que lo que es ser en grado sumo y verdadero también en grado sumo es causa de todo ser y de todo lo verdadero; así como lo que es caliente en grado sumo es causa de todo lo caliente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque la relación con la causa no entre en la definición del ser que es causado, esta relación, sin embargo, es una consecuencia necesaria de lo que es esencial a lo causado[e]. Porque de ser ser por participación se deduce que ha de ser causado por otro. Por lo tanto, dicho ser no puede existir sin ser causado del mismo modo que tampoco puede existir el hombre sin ser capaz de reír. No obstante, porque el ser causado no pertenece en modo alguno a la razón de ser en cuanto tal, por eso mismo encontramos que hay algún ser que no es causado.

2. *A la segunda hay que decir:* Por esto mismo algunos opinaron que lo que es necesario no tiene causa, como se dice en VIII *Physic.*[4] Pero esto es evidentemente falso en las ciencias demostrativas, en las cuales los principios necesarios son causa de las conclusiones también necesarias. De este modo, Aristóteles en V *Metaphys.*[5] dice que hay ciertas cosas necesarias que tienen causa de su necesidad. Por lo tanto, no sólo por eso se requiere que haya una causa agente, es decir, porque el efecto pueda no existir, sino porque el efecto no existiría si no existiera la causa. Esta condicional es verdadera[f] tanto si el antecedente y el consecuente son posibles como si son imposibles.

3. *A la tercera hay que decir:* El objeto de las matemáticas es tenido como abstracto[g] en nuestro modo de concebirlo, y, sin embargo, no es abstracto en su existencia. Ahora bien, el tener causa eficiente es algo que le corresponde a un ser en tanto en cuanto existe. Así, pues, aun cuando el objeto de las matemáticas tenga causa agente, sin embargo, no caen bajo el análisis del matemático en cuanto que tienen causa agente. De este modo, en las ciencias matemáticas no se demuestra nada por la causa agente.

2. Cf. S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.8 c.4: ML 41,231. DIONISIO, *De Div. Nom.* c.13 § 2: MG 3,980. 3. ARISTÓTELES, lα c.1 n.5 (BK 993b25): S. Th. lect.2 n.290. 4. ARISTÓTELES, c.1 n.15 (BK 252a35): S. Th. lect.3 n.5. 5. ARISTÓTELES, 4 c.5 n.5 (BK 1015b9): S. Th. lect.6 n.838.

d. Los editores de la Leonina remiten al *Parménides* cap.26, 165e y ss. HENLE, *Sto. Thomas and Platonism* (Nijhoff 1956) p.213, aduce como fuente a Ps. Dionisio, *De div. nom.* (edición Pera [Turin 1950], n.° 442).

e. Aquello que no pertenece a la definición, pero se sigue de ella, es lo que se denomina, en la lógica aristotélica y escolástica, «proprium», propiedad. Es el cuarto de los modos predicables. Cf. ARISTÓTELES, *Top.* A, 5: 102 a 18-22; BOCHENSKI, I., *Historia de la lógica formal* (Madrid 1967) p.64.146. La respuesta está concebida en términos aristotélicos de suerte que se subraya la alteridad de la causa creada.

f. Sobre este tipo de implicación, conocida ya por los medievales, véase BOCHENSKI, -o.c., 127.149.213. Sobre las «consequentiae» vide KNEALE, W. y M., *El desarrollo de la lógica* (Madrid 1972) p.255 y ss.

g. La doctrina de la abstracción aquí aludida aparece en STO. TOMÁS en el *Comentario al tratado de Boecio «De Trinitate»*, lect.2. Cf. NEUMANN, S., *Gegenstand und Methode* (Münster 1963) con abundante bibliografía.

ARTICULO 2

La materia prima, ¿es o no es creada por Dios?

Cont. Gentes 2,16; *Compend. Theol.*, c.69; *De Pot.*, q.3 a.5; *In Phys*,, 8 lect.2.

Objeciones por las que parece que la materia prima no es creada por Dios:

1. Todo lo hecho está compuesto de sujeto y de algo más, como se dice en I *Physic.*[6] Pero no hay algo que sea sujeto de la materia prima. Por lo tanto, la materia prima no puede haber sido hecha por Dios.

2. Mas aún. La acción y la pasión se oponen entre sí. Pero como el primer principio activo es Dios, así también el primer principio pasivo es la materia. Por lo tanto, Dios y la materia prima son dos principios que se oponen entre sí, de los cuales ninguno procede del otro.

3. Todavía más. Todo agente hace algo semejante a sí mismo; de este modo, como todo agente obra en tanto en cuanto está en acto, se sigue que todo lo hecho de algún modo está en acto. Pero la materia prima, en cuanto tal, está sólo en potencia. Por lo tanto, va contra la naturaleza misma de la materia prima ser hecha.

En cambio está lo que dice Agustín en XII *Confess.*[7]: *Señor, dos cosas hiciste. Una cerca de Ti* (esto es, el ángel), *otra cerca de la nada* (esto es, la materia prima).

Solución. *Hay que decir:* Los antiguos filósofos poco a poco, y a tientas, fueron entrando en el conocimiento de la verdad[8]. Pues desde el principio, tal vez por su primitiva rudeza, no pensaron que hubiera otros seres fuera de los cuerpos sensibles[9]. Algunos, que admitían el movimiento[10], no consideraron el movimiento más que a partir de algunos accidentes[11] como la vaporización y la densidad[12], la unión y la separación[13]. Suponían que la sustancia de los cuerpos no había sido creada[14], e indicaban algunas causas de estos cambios accidentales, como, por ejemplo, la amistad, la discordia[15], el entendimiento[16], o cosas parecidas.

Posteriormente, otros distinguieron, por el entendimiento, entre forma sustancial y materia, la cual la suponían increada[17]; y observaron también que en los cuerpos hay cambios según sus formas esenciales. Estos cambios los atribuyeron a causas más universales, como el círculo oblicuo, según Aristóteles[18]; o las ideas, según Platón[19].

Pero hay que tener presente que la materia se contrae por la forma en una especie determinada; así como la sustancia de cualquier especie se contrae a un modo particular de existir por los accidentes que se le añaden, como *hombre* se limita por *blanco*. Así, pues, ambos consideraron el ser bajo un aspecto particular, bien en cuanto es *este ser* o en cuanto es *tal ser*. De este modo asignaron a las cosas causas agentes particulares.

Otros[20] progresaron[h] más hasta considerar el ser en cuanto ser; y consideraron la causa de las cosas no en cuanto que son éstas o aquéllas, sino en cuanto que son seres. Así pues, lo que es causa de las cosas en cuanto que son seres, es necesario que sea causa de las cosas, no sólo en cuanto que son tales cosas por las formas accidentales ni tampoco en cuanto que son estas cosas por las formas sustanciales, sino también en cuanto

6. ARISTÓTELES, c.7 n.9 (BK 109b1): S. Th. lect.12 n.10. 7. C.7: ML 32,828. 8. Para todo el conjunto del texto, además de las referencias que se den, cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 1 c.3 n.2; c.4 n.8 (BK 983b6-985b22). 9. ARISTÓTELES, *Phys. 4* c.6 n.2 (BK 213a29); *Metaphys. 2* c.5 n.4 (BK 1002a8). 10. Cf. ARISTÓTELES, *De Gener. 2* c.9 n.7 (BK 335b24). 11. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 1 c.4 n.2 (BK 187a30). 12. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 1 c.4 n.1 (BK 187a15). 13. Cf. ARISTÓTELES, *De Gener.* 2 c.9 n.9 (BK 336a4). 14. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 1 c.8 n.1 (BK 191a27). 15. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 1 c.5 n.8 (BK 188b34). 16. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 8 c.1 n.2 (BK 250b24). 17. Cf. supra q.15 a.3 ad 3; *In Phys.* l.1 lect.15. 18. *De Gener. 2* c.10 n.3 (BK 336a32). 19. Fedon (96A); cf. ARISTÓTELES, *De Gener.* 2 c.10 n.3 (BK 336a32). 20. Cf. STO. TOMÁS, *De Pot.* q.3 a.5; *In Phys.* l.8 lect.2.

h. Ya se ha indicado en la introducción a quién parece referirse Sto. Tomás. En *De pot.* q.3 a.5 Sto. Tomás admite que Platón y Aristóteles sí llegaron al conocimiento del «ipsius esse universalis». Aquí, en cambio, les niega tal descubrimiento. Cf. ARTOLA, o.c., p.84.

todo aquello que pertenece a su ser en el modo que sea. Así, es necesario sostener que también la materia prima fue creada por la causa universal de todos los seres.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo en I *Physic.*[21] está hablando del ser hecho en particular, que consiste en pasar de una forma a otra, tanto si ésta es accidental como si es sustancial; ahora nosotros estamos hablando aquí de las cosas en cuanto que emanan del principio universal del ser[i]. De la emanación de esta causa no queda excluida tampoco la materia, aun cuando lo esté del sentido dicho anteriormente.

2. *A la segunda hay que decir:* La pasión es efecto de la acción. Por lo tanto, es razonable que el primer principio pasivo sea efecto del primer principio activo, pues todo lo imperfecto es causado por lo perfecto. Es necesario que el primer principio sea del todo perfecto, como dice Aristóteles en XII *Metaphys.*[22]

3. *A la tercera hay que decir:* Aquel argumento no demuestra que la materia no haya sido creada, sino que no ha sido creada sin forma. Pues, aun cuando todo lo creado esté en acto, sin embargo, no es acto puro[j]. Por eso es necesario que también aquello que se refiere a la potencia sea creado si todo lo que pertenece al ser es creado.

ARTICULO 3

La causa ejemplar, ¿es o no es algo además de Dios?

Supra q.15 a.1.2.3; *In Sent.*, 1 d.36 q.2 a.1.2.3; *De Verit.*, q.3 a.1.2; *Cont. Gentes* 1,54; *In De Div. Nom.*, c.5 lect.3; *In Metaphys.* 1 lect.15.

Objeciones por las que parece que la causa ejemplar es algo además de Dios:

1. Lo imitado tiene semejanza con el ejemplar. Pero las criaturas distan mucho de la semejanza divina. Por lo tanto, Dios no es su causa ejemplar.

2. Más aún. Todo lo que existe por participación, se reduce a algo que existe por sí mismo, como todo lo ígneo se reduce al fuego, como ya se dijo (a.1). Ahora bien, todo lo que hay en las cosas sensibles existe por participación de alguna especie solamente; y esto resulta evidente por el hecho de que en ninguna cosa sensible se encuentra solamente lo que pertenece al concepto de la especie, sino que a los principios de la especie se le añaden los principios individuales. Así, pues, es necesario admitir que estas especies existen por sí mismas como el hombre *por si mismo* y el caballo *por si mismo,* etc. Estas cosas son llamadas ejemplares. Por lo tanto, las cosas ejemplares son algo real fuera de Dios.

3. Todavía más. Las ciencias y las definiciones son de las mismas especies, no en cuanto que están en lo particular, porque a lo particular no pertenece ni la ciencia ni la definición. Por lo tanto, hay algunos seres o especies que no se dan en lo singular. Estas especies son llamadas ejemplares. Por lo tanto, hay que concluir lo mismo que antes.

4. Por último. Esto mismo parece ser lo que dice Dionisio en c.5 *De Div. Nom.*[23]: *Ser subsistente absolutamente es anterior a ser vida subsistente y anterior a ser sabiduría subsistente.*

En cambio está el hecho de que lo ejemplar es lo mismo que la idea. Pero las ideas, según lo que dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[24], *son las formas principales contenidas en el entendimiento divino.* Por lo tanto, los ejemplares de las cosas no están fuera de Dios.

Solución. *Hay que decir:* Dios es la primera causa ejemplar de todas las co-

21. ARISTÓTELES, c.7 n.9 (BK 190b1): S. Th. lect.12 n.10. 22. ARISTÓTELES, 11 c.7 n.8 (BK 1072b29): S. Th. lect.8 n.2545. 23. § 5: MG 3,820: S. Th. lect.1. 24. Q.46: ML 40,30.

i. Sto. Tomás utiliza el término «emanatio» para designar la creación. Emanatio es traducción de ἀπόρροια. En todo caso, Sto. Tomás entiende que no es un proceso necesario, sino libre. Sobre esta cuestión cf. KREMER, K., *Die neuplatonische Philosophie und ihre Einwirkung auf Thomas von Aquin* (Leiden 1971), 19-24 y el artículo del mismo autor *«Das Warum» der Schöpfung: «quia bonus» vel/et «quia voluit»?,* en *Parusia* (Frankfurt am Main 1965) p.241-263.

j. En la q.7 a.2 ad 3 se ha utilizado ya el término «concreado» para designar el modo con que la materia es creada. No es el objeto directo de la creación, lo es junto con la forma cuya unión constituye el ser subsistente, que es el verdadero término de la creación.

sas. Para demostrarlo, hay que tener presente que la producción de cualquier cosa requiere un ejemplar con el objetivo de que el efecto tenga una determinada forma; pues el artista crea en la materia una determinada forma según el ejemplar establecido, tanto si este ejemplar está delante de sus ojos como si, con anterioridad, lo ha concebido en su mente. Ahora bien, es evidente que las cosas naturales tienen determinadas formas, y esta determinación de las formas es necesario que sea reducida a su primer principio, esto es, a la sabiduría divina, que estableció el orden del universo, que consiste en la diversificación de las cosas. Así, es necesario decir que en la sabiduría divina están las razones de todas las cosas, las cuales anteriormente (q.15 a.1) han sido llamados *ideas*, esto es, las formas ejemplares que hay en la mente divina, las cuales, aun cuando se multipliquen respecto a las cosas, sin embargo, realmente no son algo distinto de la esencia divina, si bien su semejanza puede ser participada por muchos de muchas maneras. Así, pues, el mismo Dios es el primer ejemplar de todo. Puede afirmarse también que algunas de las criaturas son ejemplares de otras en cuanto que hay algunas hechas a la semejanza de otras, bien porque sean de la misma especie, bien por alguna analogía en la imitación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando las criaturas no lleguen a asemejarse a Dios por naturaleza con semejanza de especie, como el hombre se asemeja al hombre que le engendra, sin embargo, sí llegan a asemejarse a El en la representación que de ellas hay en la mente, como la casa que ha sido edificada se parece a la casa que hay en la mente del arquitecto.

2. *A la segunda hay que decir:* Es propio del hombre que tenga materia [k], y así no puede encontrarse un hombre que no tenga materia. Así, pues, aun cuando este hombre sea una participación de su especie, con todo, no puede ser reducido a algo existente por sí mismo en la misma especie, sino a una especie que le supera, como pueden ser las sustancias separadas. Lo mismo cabe decir de otras cosas sensibles.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando la ciencia y la definición tienen por objeto los seres universales, no es necesario que las cosas tengan el mismo modo en la existencia que el que tienen en el entendimiento cuando son conocidas, pues nosotros, por la capacidad del entendimiento agente, abstraemos las especies universales de lo particular. Sin embargo, no es necesario que lo universal subsista fuera de lo particular como su ejemplar.

4. *A la cuarta hay que decir:* Como dice Dionisio en c.11 *De Div. Nom.*[25], las frases *vida por sí misma* y *sabiduría por sí misma*, unas veces indican al mismo Dios y otras veces a las virtudes que hay en las cosas; pero nunca indican realidades subsistentes, tal como sostuvieron los antiguos.

ARTICULO 4

Dios, ¿es o no es la causa final de todo?

q.65 a.2; q.103 a.2; *In Sent.* 2 d.1 q.2 a.1.2; *De Verit.*, q.22 a.2; *Cont. Gentes*, 3,17.18; *Compend. Theol.*, c.100.101.

Objeciones por las que parece que Dios no es la causa final de todo.

1. Obrar por un fin parece que es algo propio del que necesita tal fin. Pero Dios nada necesita. Por lo tanto, no le corresponde obrar por un fin.

2. Más aún. El fin de la generación y la forma generada y el agente, no se dan en el mismo número, como se dice en II *Physic.*[26], porque el fin de la generación es la forma de lo engendrado. Pero Dios es el agente de todo. Por lo tanto, no es causa final de todo.

3. Todavía más. Todos desean el fin. Pero no todos desean a Dios, porque tampoco todos le conocen. Por lo tanto, Dios no es el fin de todo.

4. Por último. La causa final es la primera de las causas. Así, pues, si Dios

25. § 6: MG 3,953: S. Th. lect.4. 26. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 198a26): S. Th. let.1.

k. Sto. Tomás quiere evitar la aporía de las ideas platónicas. El hombre «per se» no puede ser una idea separada porque el hombre es esencialmente materia. Cf. *De div. nom.* 5, lect.3, ed. Pera 663 y ss.

es causa agente y causa final, se concluye que en El hay antes y después. Esto es imposible.

En cambio está lo que dice en Prov 16,4: *El Señor lo ha hecho todo por sí mismo.*

Solución. *Hay que decir:* Todo agente obra por un fin, en caso contrario no se seguiría de su acción un determinado fin, a no ser casualmente. Ahora bien, uno mismo es el fin del agente y del paciente en cuanto tales, pero de forma distinta, pues uno y lo mismo es lo que el agente intenta transmitir y lo que el paciente intenta recibir. Sin embargo, hay algunos agentes que obran y reciben la acción al mismo tiempo y éstos son agentes imperfectos, a los que les corresponde que, aun cuando actúen, intenten conseguir algo. Pero al primer agente, que es exclusivamente activo, no le corresponde actuar para adquirir algún fin, sino que tan sólo intenta comunicar su perfección, que es su bondad[l]. En cambio, todas las criaturas intentan alcanzar su perfección que consiste en asemejarse a la perfección y bondad divinas. Por lo tanto, la bondad divina es el fin de todas las cosas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Obrar movidos por la necesidad no es más que algo propio de seres imperfectos, hechos para obrar y recibir. Pero esto no le corresponde a Dios. Por eso, sólo El es liberal en grado sumo, porque no actúa por utilidad, sino sólo por su bondad.

2. *A la segunda hay que decir:* La forma de lo generado no es fin de la generación sino sólo en cuanto que hay una semejanza con la forma que el que genera intenta comunicar. De no ser así, la forma de lo generado superaría al que genera, porque el fin es siempre más sublime que los medios que llevan al fin.

3. *A la tercera hay que decir:* Todos los seres desean a Dios como fin desde el momento en que desean algún bien, tanto si lo desean con el apetito inteligible como con el sensible, como con el natural, que no tiene conocimiento. Porque nada tiene razón de bien ni de deseable más que en cuanto participa de la semejanza de Dios.

4. *A la cuarta hay que decir:* Como quiera que Dios es la causa eficiente, ejemplar y final de todas las cosas, y la materia procede de El, se sigue que realmente[ll] hay un solo primer principio de todas las cosas. Sin embargo, nada impide que en él se estudien cosas bajo diversos aspectos, según el orden que se dé en nuestro modo de entender.

CUESTIÓN 45

Sobre [el modo] cómo proceden las cosas del primer principio

Ahora hay que tratar sobre cómo proceden las cosas del primer principio. Modo de proceder que llamamos creación[a]. Esta cuestión plantea y exige respuesta a ocho problemas:

l. «Communicatio» es un término que tiene un sentido técnico en la medida en que sirve para especificar una finalidad, no indigente, sino difusora del bien. La difusión del bien es principio de unificación y comunicación. La creación no es sólo producción en el ser, sino comunión entre creador y criatura.

ll. Tras la consideración analítica de las cuatro causas últimas, Sto. Tomás habla aquí de un principio último único. Con ello supera el horizonte aristotélico, que no unifica claramente las causas en un solo principio. Es una corrección de raíz cristiana con una formulación de matiz neoplatónico.

a. La creación, según Sto. Tomás, es el modo de la emanación de los seres por participación respecto del ser por esencia. De ahí que aparezca tras la consideración del origen radical de todas las cosas.

A su vez «emanado» es utilizado por Sto. Tomás en esta cuestión (cf. a.1) para explicar qué sea la creación. «Creación» subraya la inexistencia de causa material en la producción del mundo; «emanación», la procedencia divina de la criatura. Cf. MAY, G., *Schöpfung aus dem Nichts* (Berlín 1978).

1. ¿Qué es la creación?—2. Dios, ¿puede o no puede crear algo?—3. La creación, ¿es o no es algún ser en las cosas?—4. ¿A quién le corresponde ser creado?—5. Crear, ¿le corresponde o no le corresponde sólo a Dios?—6. ¿Es algo común a toda la Trinidad e sólo a alguna de las personas divinas?—7. En las cosas, ¿hay o no hay algún vestigio trinitario?—8. La obra de la creación, ¿está o no está mezclada con las obras de naturaleza y de voluntad?

ARTICULO 1

Crear, ¿es o no es hacer algo de la nada?

In Sent. 2 d.1 q.1 a.2.

Objeciones por las que parece que crear no es hacer algo de la nada:

1. Dice Agustín en *Contra Adversarium Legis et Prophetarum* [1]: *Hacer es producir lo que en absoluto no existía. En cambio, crear es establecer algún orden en algo sacándolo de lo que ya existía.*

2. Más aún. La categoría de la acción y del movimiento se analiza a partir de los términos. Es de más categoría la acción que procede del bien para el bien y del ser para el ser que lo que procede de la nada para algo. Pero parece que la creación es la acción de más categoría y la primera entre todas las acciones. Por lo tanto, no es proceder de la nada a algo, sino del ser al ser.

3. Todavía más. La preposición *a partir de* implica una relación causal sobre todo en lo referido a lo material, como cuando decimos que la estatua está hecha de bronce. Pero *nada* no puede ser materia del ser ni de ningún modo su causa. Por lo tanto, crear no es hacer algo a partir de la nada.

En cambio está lo que sobre aquello del Gen 1,1: *En el principio creó Dios el cielo,* etc., dice la Glosa [2]: *Crear es hacer algo a partir de la nada.*

Solución. *Hay que decir:* Como se dijo anteriormente (q.44 a.2), no sólo hay que analizar el origen de un ser particular de otro particular, sino también el origen de todo ser de la causa universal, que es Dios. Este origen lo llamamos creación. Lo que se origina por emanación particular no se presupone en tal emanación; como al engendrarse un hombre, antes no era tal hombre, sino que de no hombre se hace hombre, y blanco de no blanco. Por eso, si se considera la emanación de todo el ser universal en relación con su primer principio, es imposible presuponer algún ser en tal emanación. Pero la *nada* es igual a la negación de todo ser. Por lo tanto, como la generación del hombre se hace a partir del no ser que es no hombre, así también la creación, que es emanación de todo el ser, se hace a partir del *no ser* que es la *nada.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín utiliza equívocamente el término creación, como se dice que son creadas aquellas cosas que se transforman en algo mejor, como cuando se dice que alguien es creado obispo. Aquí no hablamos de la creación en este sentido, sino en el sentido que hemos dado (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Los cambios se especifican y dignifican no por su punto de partida, sino por el de llegada. Por lo tanto, tanto más perfecta y principal será la mutación cuanto más lo sea su punto de llegada, aunque el punto de partida sea más imperfecto. Así como la generación en sentido absoluto es de más categoría y principal que la alteración, puesto que la forma sustancial es de más categoría que la forma accidental, sin embargo, la privación de la forma sustancial, que es el punto de partida en la generación, es más imperfecta que su contrario, que es el punto de partida de la alteración. De forma parecida, la creación es más perfecta y principal que la generación y la alteración, porque el punto de llegada es toda su sustancia. Lo que se entiende como punto de partida es, sin más, el no ser.

3. *A la tercera hay que decir:* Cuando

1. L.1 c.23: ML 42,633. 2. *Glossa ordin.* a Gen 1,1 (1.23F); cf. BEDA, *In Pentat.* a Gen 1,1 (ML 91,191); PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.1 c.2 (QR 1,307).

se dice que algo es hecho a partir de la nada[b], la preposición *a partir de* no indica causa material, sino tan sólo orden; como cuando decimos que el mediodía se hace de la mañana que no indica más que después de la mañana viene el mediodía. Pero hay que tener presente que la preposición *a partir de* puede incluir negación cuando digo nada, o también puede estar incluida en ella. Si se toma incluyendo la negación, entonces permanece el orden, y se indicará el orden de sucesión entre lo que es y el no ser. En cambio, si la negación incluye la preposición, entonces se niega el orden, y su sentido sería: Se hace de la nada, esto es, no está hecho de algo; es como cuando se dice que uno habla de nada porque no habla de algo. Ambos sentidos son aplicables cuando se dice que algo se hace a partir de la nada. En el primer sentido, la preposición *a partir de* indica orden; en el segundo, implica relación de causa material, la cual es negada.

ARTICULO 2

Dios, ¿puede o no puede crear algo?

In Sent. 2 d.1 q.1 a.2; *Cont. Gentes* 2,16; *Compend. Theol.* c.69; *De Pot.*, q.3 a.1; *In Phys.* 8 lect.2.

Objeciones por las que parece que Dios no puede crear algo:

1. Según el Filósofo en I *Physic.*[3], los antiguos filósofos admitieron como una verdad de sentido común[c] que de nada nada se hace. Pero el poder de Dios no llega hasta lo que es contrario a los primeros principios; por ejemplo a hacer que el todo no sea mayor que la parte o que la afirmación y la negación sean las dos verdaderas a la vez. Por lo tanto, Dios no puede hacer algo a partir de la nada, esto es, no puede crear.

2. Más aún. Si crear es hacer algo a partir de la nada, ser creado es ser hecho algo. Pero todo ser hecho es ser cambiado. Por lo tanto, la creación es un cambio. Pero todo cambio exige un sujeto como se deduce de la definición de movimiento, ya que el movimiento es *el acto de lo que existe en potencia*[4]. Por lo tanto, es imposible que algo sea hecho por Dios a partir de la nada.

3. Todavía más. Lo que es hecho es necesario que en algún tiempo fuera hecho. Pero no puede decirse que lo que es creado se esté haciendo y sea hecho al mismo tiempo, porque en los seres permanentes lo que se hace no está hecho y lo que está hecho ya existe. Por lo tanto, a un mismo tiempo sería y no sería. Luego, si se hace algo, el hacerlo debe preceder al estar hecho. Pero esto no es posible a no ser que preexista el sujeto en el cual se dé el mismo hacer. Por lo tanto, es imposible hacer algo a partir de la nada.

4. Por último. No se puede rebasar una distancia infinita. Pero entre el ser y la nada hay una distancia infinita. Por lo tanto, no es posible hacer algo a partir de la nada.

En cambio está lo que se dice en Gen 1,1: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra.*

Solución. *Hay que decir:* No sólo no es imposible que algo sea creado por Dios, sino que es necesario decir que todo lo creado ha sido hecho por Dios, como se deduce de lo establecido (q.44 a.1). Pues todo el que hace algo de algo, aquello de que lo hace se presupone a su acción y no es producido por la misma

3. ARISTÓTELES, c.4 n.2 (BK 187a28): S. Th. lect.9 n.2. 4. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 3 c.1 n.6 (BK 201a10): S. Th. lect.2 n.2.

b. Sto. Tomás da aquí una doble interpretación de la fórmula «creado ex nihilo»: la sucesión tras la nada o la negativa a toda causa material. En q.104 a.3 ad 1 utiliza la expresión «de nihilo» emparentada con la fórmula «ex nihilo». Allí el *de* tiene un cierto sentido quasi-material. La criatura tiende «ex seipsa» «de suyo» o «por sí misma» a la nada por ser «de nihilo», esto es, por existir partiendo de la nada. Esto último querría decir que la nada es algo que ha entrado dentro del constitutivo del ser creado. Pero no es éste el modo usual de enfocar la cuestión por parte de Sto. Tomás. La potencia intrínseca para no-ser es la materia, no la potencialidad de la esencia respecto del «esse».

c. Esta expresión designa la «χοινὴ ἔννοία» y el «ἀξιωμα» (STO. TOMÁS, cf. *De verit.* q.10 a.12; *Summa Theol.* 1 q.2 a.1; 1-2 q.94 a.4; *De pot.* q.5 a.3 ad 7) y se refiere a aquella proposición cuyo opuesto implica contradicción. Se distingue la «communis conceptio» conocida como tal sólo por los sabios de aquella que lo es para todos.

acción. Así es como actúa el artista con las cosas naturales, la madera y el bronce que no son producidas por la acción artística, sino por la naturaleza. Incluso la misma naturaleza produce las cosas naturales en lo que se refiere a la forma, pero presupone la materia. Por lo tanto, si Dios no obrase más que presuponiendo alguna materia, dicha materia no sería producida por El. Quedó demostrado anteriormente (q.44 a.1.2), que nada puede haber en los seres que no proceda de Dios, que es la causa universal de todo ser. Por lo tanto, es necesario afirmar que Dios produce las cosas en su ser a partir de la nada.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como hemos dicho anteriormente (q.44 a.2), los antiguos filósofos sólo se fijaron en la producción de efectos particulares por causas particulares, las cuales necesariamente presuponen algo anterior a su acción. En este sentido, era opinión común entre ellos que nada se hace a partir de la nada. Sin embargo, esto no se da en el origen de las cosas procedentes del principio universal.

2. *A la segunda hay que decir:* La creación no es un cambio más que en nuestro modo de entender [d]. Pues propio del cambio es que un mismo sujeto tenga un modo distinto de ser antes y después del cambio. A veces dicho sujeto es un mismo ser en acto que cambia accidentalmente, esto es lo que ocurre en los cambios cuantitativos cuyo objeto es la materia. Pero en la creación, por la cual todo el ser de la cosa creada toma realidad, no se puede suponer algo permanente en distintos estados antes y después a no ser sólo según nuestro modo de entender, es decir, en cuanto que nos representamos primero la cosa creada como no existiendo y después como ya existente. Pero, como a la acción y a la pasión le es común el mismo ser del movimiento y se diferencian sólo en cuanto a las distintas relaciones, tal como se dice en III *Physic.*[5], es necesario que, si anulamos el movimiento, no queden más que esas diversas relaciones entre el creador y lo creado. No obstante, puesto que el modo que tenemos de expresarnos sigue al modo de entender, expresamos la creación refiriéndonos al cambio, y por eso decimos que crear es hacer algo a partir de la nada; si bien las palabras hacer y ser hecho son más adecuadas que cambiar y ser cambiado, porque hacer y ser hecho indican la relación causa-efecto y efecto-causa implicando el cambio sólo como una consecuencia.

3. *A la tercera hay que decir:* En aquellas cosas que son hechas sin movimiento, estar haciendo y ser hecho es algo simultáneo, ya sea la acción final de un movimiento como en la iluminación (pues a un tiempo algo está iluminándose y es iluminado), o bien no sea la acción final de ningún movimiento, como lo es el pensamiento, que a la vez se está formando y está formado. En tales casos, lo que se está haciendo ya es. Pero al decir que está hecho, se indica que lo es por otro y que antes no era. Por lo tanto, como la creación se da sin movimiento, a un tiempo se está creando y está ya creado [e].

4. *A la cuarta hay que decir:* Aquella

5. ARISTÓTELES, c.3 n.5 (BK 202b20): S. Th. lect.5 n.7.

d. Respecto a la distinción entre «modi essendi», «modi intelligendi» y «modi significandi» cf. PINBORG J., art. «Modus significandi», en Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWP) (Basel, 1984) VI, cols.68-72; CHENU, M. D., *Grammaire et théologie aux XII[e] et XIII[e] siècles:* AHD 10 (1935-6) p.5-28; S. Thomas en *Summa Theol.*, al tratar de los nombres divinos, establece las diferencias que a su entender existen entre estos diversos modos. En este caso concreto ocurre que la creación no es un movimiento, puesto que no hay un sujeto que pasa de un estado a otro. Sin embargo, nuestro entendimiento, vinculado a lo sensible, concibe la creación como un movimiento, si bien corrige esa imperfecta consideración. Ahora bien, el modo de significar, esto es, el modo de hablar para aludir a la creación sigue al modo de entender, y por eso expone la creación como si fuera un tránsito del no-ser al ser.

e. Las comparaciones ilustrativas aplicadas por Sto. Tomás se refieren a la teoría de la luz según la cual la propagación de la luz se produce «in instanti»; tan pronto como el diáfano recibe la luz queda iluminado (cf. 1 q.53 a.3; 1 q.67 a.2). El segundo ejemplo pertenece a la psicología del acto de entender (cf. *Cont. Gentes,* 4, c.11; RABEAU, G., *Species Verbum,* París 1938, p.70 y ss.).

objeción se debe a que equivocadamente se imagina que entre la nada y el ser hay algún medio infinito. Esto es evidentemente falso. El origen de esta falsa afirmación consiste en concebir la creación como un cierto cambio entre dos extremos existentes.

ARTICULO 3

La creación, ¿es o no es algo en la criatura?

In Sent. 1 d.40 q.1 ad 1; 2 d.1 q.1 a.2 ad 4.5; *Cont. Gentes* 2,18; *De Pot.*, q.3 a.3.

Objeciones por las que parece que la creación no es algo en la criatura:

1. Así como la creación pasiva se atribuye a la criatura, así también la creación activa se atribuye al creador. Pero la creación activa no es algo en el creador porque, de ser así, se seguiría que en Dios habría algo temporal. Por lo tanto, la creación pasiva no es algo en la criatura.

2. Más aún. Nada es medio entre el creador y la criatura. Pero la creación es designada como un medio entre ambos, pues no es el creador, ya que no es eterna y tampoco es la criatura, porque exigiría otra creación por la que tal criatura fuera creada; y así indefinidamente. Por lo tanto, la creación no es algo en la criatura.

3. Todavía más. Si la creación es algo distinto de la sustancia creada, es necesario que sea un accidente suyo. Todo accidente está en el sujeto. Por lo tanto, lo creado serían el sujeto de la creación. De este modo, el sujeto y el término de la creación serían lo mismo. Lo cual es imposible, porque el sujeto es anterior al accidente y conserva el accidente. El término es posterior a la acción y a la pasión de la que es término. Además, una vez que existe el término, desaparecen la acción y la pasión. Así, pues, la misma creación no es algo.

En cambio, ser hecho sustancialmente es más que ser hecho sólo en cuanto a la forma sustancial o accidental. Pero la generación absoluta o relativa, es decir, según la forma sustancial o accidental, es algo en lo generado. Por lo tanto, con mayor razón la creación, con la cual se produce algo en cuanto a todo su ser, es algo en lo creado.

Solución. *Hay que decir:* La creación es algo en lo creado sólo en cuanto a la relación [f]. Porque lo que es creado no es hecho por movimiento o por cambio. Pues lo que es hecho por movimiento o por cambio se hace a partir de algo preexistente; lo cual se da en las producciones particulares de algunos seres, pero esto no se da en la producción de todo ser por la causa universal de todos los seres, que es Dios. Por lo tanto, Dios produce las cosas sin movimiento cuando las crea. Ahora bien, anulado el movimiento en la acción y en la pasión en ellas, no queda más que la relación, tal como acabamos de decir (a.2 ad 2). Por lo tanto, la creación en la criatura no es más que una relación real con el creador como principio de su ser; del mismo modo que en la pasión que se da con movimiento está incluida la relación con el principio de dicho movimiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La creación activa indica la acción divina, que es la misma esencia de Dios relacionada con la criatura. Pero esta relación de Dios con la criatura no es real, sino sólo de razón. En cambio, la relación de la criatura con Dios es real, tal como dijimos anteriormente al tratar sobre los nombres divinos (q.13 a.7).

2. *A la segunda hay que decir:* Al expresar la creación como cambio, tal

f. El artículo tiene como objeto determinar qué entidad tiene el ser-creado en la realidad creada, toda vez que en q.44 a.1 ad 1, se ha dicho que el ser-creado no forma parte de la definición de las cosas creadas. Además en el artículo 2 se ha negado que la creación sea un movimiento. Para entender el sentido del contenido del artículo 3 hay que tener en cuenta que para Sto. Tomás la acción y la pasión, en las operaciones que se llevan a cabo con movimiento, no son en realidad más que la entidad misma del movimiento afectada por una relación «a quo», acción, y por otra «in quo», pasión *(In Physic.* 3, lect.5, ed. Maggiolo, n.° 322). Como en la creación no hay movimiento, Sto. Tomás deduce que no hay sino relaciones, que ya no se refieren al movimiento, sino a todo el ser de la criatura. De ahí que se pase de lo que técnicamente se llama relación predicamental a la relación transcendental. Cf. ARTOLA, J. M., o.c., p.95-7. Como puede verse es una ampliación notoria del concepto aristotélico de causa, de suerte que quepa en ella la causalidad creadora.

como se dijo (a.2 ad 2), por mediar de algún modo el cambio entre el que mueve y lo movido, concebimos la creación como algo intermedio entre el creador y la criatura. Sin embargo, la creación pasiva está en la criatura y es criatura. Luego no es necesario que sea creada por otra creación distinta, porque las relaciones, al incluir en su misma esencia orden con otro, no van referidas a él más que por sí mismas, tal como dijimos anteriormente al tratar sobre la igualdad de Personas (q.42 a.2 ad 4).

3. *A la tercera hay que decir:* La creación indicada como cambio, por término tiene a la criatura; entendida como relación, tal como es en realidad, tiene por sujeto a la criatura, que es anterior a ella, como el sujeto es anterior al accidente. Sin embargo, la relación tiene cierta razón de prioridad respecto de lo creado en lo que se refiere al objeto que es el principio de la criatura. Sin embargo, no es necesario que, aun cuando la criatura exista, se diga que ha sido creada, porque la creación implica relación de la criatura con el creador con novedad o comienzo en su existir [g].

ARTICULO 4

Ser creado, ¿es o no es propio de los seres compuestos y subsistentes?

De Verit., q.27 a.3 ad 9; *De Pot.*, q.3 a.1 ad 12; a.3 ad 2; a.8 ad 3.

Objeciones por las que parece que ser creado no es propio de los seres compuestos y subsistentes:

1. En el libro *De Causis*[6], se dice: *La primera de las cosas creadas es el ser.* Pero el ser de las cosas creadas no es subsistente. Por lo tanto, la creación no es algo propio sobre lo subsistente y compuesto.

2. Más aún. Lo creado lo es a partir de la nada. Pero los seres compuestos no provienen de la nada, sino de sus componentes. Por lo tanto, a los seres compuestos no les corresponde el ser creados.

3. Todavía más. Por la primera emanación se produce lo que se supone en la segunda, como por la generación natural se produce el ser natural que se supone en la obra artística. Pero lo que se supone en la generación natural es la materia. Por lo tanto, la materia es propiamente lo que se crea, no el compuesto.

En cambio está lo que se dice en Gen 1,1: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra.* Pero el cielo y la tierra son cosas compuestas subsistentes. Por lo tanto, a éstos les corresponde propiamente la creación.

Solución. *Hay que decir:* Como se ha dicho (a.2 ad 2), ser creado es un modo de ser hecho. Pero el hacerse está ordenado al ser de la cosa. Por lo tanto, ser hechos y ser creados les corresponde propiamente a aquellos seres a los que les corresponde el ser. Estos son propiamente los seres subsistentes, bien sean simples, como las sustancias separadas, bien sean compuestos, como las sustancias materiales. Pues el ser le corresponde propiamente al que tiene ser propio y que subsiste en él. Pero las formas y los accidentes y cosas parecidas no se dice que sean seres en sí mismos, sino en cuanto que otra cosa es tal cosa por ellos, como se dice que la blancura existe en cuanto que algún sujeto es blanco por ella. Por eso, según el Filósofo[7], el accidente más que ser en sí mismo es lla-

6. § 4 (BA 166): S. Th. lect.4.

7. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 6 c.1 n.3 (BK 1028a18): S. Th. lect.1 n.1248.

g. La creación como relación se asentaría en el sujeto. Es la perspectiva propia de las categorías aristotélicas. Pero la relación a la causa no es algo añadido, sino que es el propio ser de la criatura. O, visto desde otro lado, la realidad creada no es sino una relación al Creador. Esta forma de exponer la cuestión disolvería la sustancialidad de la cosa creada en una mera fulguración del Creador, de suerte que la criatura, mientras existiera, estaría creándose perpetuamente. La llamada «metafísica de la luz» viene a ser la expresión metafórica de una concepción que ve en la criatura únicamente una manifestación disminuida de la luz divina (cf. BEIERWALTES, W.: art. «Licht», en HWP, 5, col.282-6). En cuanto a la importancia de la posición de Sto. Tomás para establecer la justa independencia de las criaturas cf. CHENU, M. D., *La condition de créature:* AHD 37 (1970) 9-16.

mado ser de otro ser. Por lo tanto, así como los accidentes y las formas que no subsisten son más bien coexistentes que seres, así, propiamente deben ser llamados concreados que creados. Así, pues, propiamente, creados lo son los seres subsistentes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando se dice que la primera de las cosas creadas es el ser, la palabra *ser* no indica la sustancia creada, sino el aspecto bajo el cual se considera el objeto creado[h]. Se dice que algo es creado en cuanto que es ser, no en cuanto que es tal ser. Puesto que como se dijo anteriormente (a.1.), la creación es producción de todo el ser por el ser universal. Esta manera de hablar es parecida a la que usamos al decir que el color es el primer objeto visible, aun cuando lo que propiamente se ve es lo coloreado.

2. *A la segunda hay que decir:* La creación del ser compuesto no consiste en formarlo a partir de sus principios preexistentes, sino en crear a un tiempo el compuesto y sus componentes sacándolos de la nada.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquel argumento no prueba que la materia haya sido creada aisladamente, sino que la materia no existe sin ser creada. Pues la creación es la producción de todo el ser y no sólo de la materia.

ARTICULO 5

Crear, ¿es o no es propio sólo de Dios?

q.65 a.3; q.90 a.3; *In Sent. 2* d.1 q.1 a.3; 4 d.5 q.1 a.3 q.[a]3; *De Verit.*, q.5 a.9; *Cont. Gentes* 2,20.21; *De Pot.* q.3 a.4; *Quodl.* 3 q.3 a.1; *De Subst. Sep.*, c.10.

Objeciones por las que parece que crear no es algo propio sólo de Dios:

1. Según el Filósofo[8], *perfecto* es aquello capaz de producir algo semejante a sí mismo. Pero las criaturas inmateriales son más perfectas que las materiales, y éstas producen semejantes suyos, como el fuego produce fuego y el hombre engendra al hombre. Por lo tanto, la sustancia inmaterial puede producir otra sustancia semejante a sí misma. Ahora bien, la sustancia inmaterial no puede ser producida más que por creación, porque no tiene materia a partir de la cual sea hecha. Por lo tanto, alguna criatura puede crear.

2. Más aún. Cuanta más resistencia hay por parte de lo hecho, tanto mayor poder se necesita en el agente. Pero más resiste el contrario que la nada. Por lo tanto, se requiere mayor poder para hacer algo a partir de su contrario, lo cual lo hacen las criaturas, que para hacer algo a partir de la nada. Luego con mayor razón pueden hacer esto las criaturas;

3. Todavía más. El poder de un agente se puede valorar por la medida de lo que hace. Pero el ser creado es finito, como se dijo anteriormente al tratar sobre la infinitud de Dios (q.5). Por lo tanto, para producir algo por creación no se requiere más que un poder finito. Pero tener poder finito no va contra la naturaleza de la criatura. Luego no es imposible que la criatura cree.

En cambio está lo que dice Agustín en III *De Trin.*[9]: *Ni los ángeles buenos ni los ángeles malos pueden ser creadores.* Por lo tanto, mucho menos las otras criaturas.

Solución. *Hay que decir:* Partiendo de lo dicho (a.1; q.44 a.1), a primera vista parece bastante evidente que crear no es más que una acción que sólo le corresponde a Dios. Pues es necesario que los efectos más universales sean reducidos a causas más universales y principales. Entre todos los efectos, el más universal es

8. ARISTÓTELES, *Meteor.* 4 c.3 n.1 (BK 380a14); *De Anima 2* c.4 n.2 (BK 415a26): S. Th. lect.7. 9. C.8: ML 42,876.

h. Sto. Tomás distingue entre «subjectum creatum» y «propria ratio objecti creationis». Lo primero indica aquello que es creado; lo segundo, el aspecto formal bajo el que la acción creadora afecta a lo creado. La proposición del *Liber de Causis,* «Prima rerum creatarum est esse» (Ed. PATTIN: Tijdschrift voor Filosofie 28, 1966, p.142), es la IV del *Liber* y corresponde a la 138[a] de la *Elementatio* de Proclo (ed. DODDS, Oxford, 164, p.122). Sto. Tomás transforma el «esse» de la fórmula de Proclo y del «Liber» en una «ratio formalis», pero en Proclo era más bien un «subjectum».

el mismo ser[i]. Por lo tanto, es necesario que sea efecto propio de la causa primera y universal, que es Dios. Por eso también se dice en el libro *De Causis*[10] que ni la inteligencia o el alma dan el ser a no ser en cuanto que actúan por acción divina. Ahora bien, producir el ser absolutamente, no en cuanto éste o tal ser, es lo que constituye la creación en cuanto tal. Por lo tanto es evidente que la creación es acción propia del mismo Dios.

Sin embargo, se da el caso de que un ser pueda participar de la acción exclusiva de otro, no por su propio poder, sino como instrumento, en cuanto que obra por poder ajeno, como el aire puede calentar y encender por el poder del fuego. Así algunos opinaron que, aun cuando la creación sea acción propia de la causa universal, sin embargo, alguna de las causas inferiores puede crear en cuanto que obra por poder de la causa primera. Así, Avicena[11] sostuvo que la primera sustancia separada, creada por Dios, crea después otra y la sustancia del orbe y su alma, y que la sustancia del orbe crea la materia de los cuerpos inferiores. Asimismo, el Maestro en 5 d. IV *Sent.*[12] dice que Dios puede comunicar a alguna criatura poder creador, de forma que pueda crear por función, no por propio poder.

Pero esto es imposible. Porque la causa segunda instrumental no participa en la acción de la causa superior a no ser en cuanto que aquella, por alguna virtud suya, lo dispone[j]. Pues si no contribuyese nada con su propio poder, la causa principal haría un uso inútil de ella y no sería necesario elegir determinados instrumentos para determinadas acciones. Podemos observar que la sierra, al cortar la madera, cosa que hace por su forma dentada, produce la forma del banco, que es el efecto propio del carpintero como causa principal. Ahora bien, al crear, el efecto propio dé Dios es algo que se supone anterior a toda otra acción, es decir, al ser en absoluto. Por lo tanto, ninguna causa puede obrar dispositiva e instrumentalmente en la producción de este efecto, ya que en la creación no se presupone ninguna materia que pueda disponerse por el agente instrumental. Así, pues, es imposible que el crear corresponda a alguna criatura ni por virtud propia ni instrumentalmente o por función.

De modo especial, es incongruente afirmar que un cuerpo pueda crear, puesto que si un cuerpo no obra más que por contacto y movimiento, todo cuerpo exige para su acción algo preexistente que se pueda tocar y mover, lo cual va contra el concepto mismo de creación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Algunos seres perfectos que participan de una naturaleza, producen otros seres semejantes a sí mismos. Pero al hacer esto no producen de forma absoluta y total dicha naturaleza, sino que la comunican a otro ser. Ejemplo: No es posible que un hombre en concreto produzca absolutamente la naturaleza humana, porque, de hacerlo, sería causa de sí mismo. Sólo hace que la naturaleza humana se reproduzca en otro hombre concreto engendrado, y para esto supone con anterioridad a lo que hace una materia determinada a partir de la cual se hace un hombre concreto. Ahora bien, así como el hombre par-

10. § 3 (BA 165). 11. *Metaphys.* tr.9 c.4 (104vb); cf. ALBERTO MAGNO, *Summa de Creatur.* p.2.ª q.61 a.2 (BO 35,524). 12. PEDRO LOMBARDO, c.3 (QR 2,575).

i. Conforme a lo indicado en la nota anterior, Sto. Tomás considera al «esse» como la formalidad bajo la que actúa la causa creadora, aunque en el lenguaje aquí usado parezca que el «esse» es aquello que es creado. Efectivamente, el «Liber de Causis» cabe ser leído en otro sentido. Por lo demás, el mismo «Liber» prop. 3 (ed. c. 140) habla de la creación del «esse animae» por mediación de la inteligencia.

j. Sto. Tomás defiende que la causa primera actúa mediante las causas segundas (cf. *Summa Theol.* 1 q.103 a.6), pero la instrumentalidad tiene un matiz diferente. La acción mediante instrumento exige que el instrumento posea una actividad propia a la que adviene la influencia de la causa principal. Esa actividad instrumental debe guardar una cierta correspondencia con el influjo que va a producir la causa principal. Tal correspondencia es la que se expresa en el término «dispositive». Huelga decir que en el caso de la creación no cabe disposición previa alguna, pues su influjo es total y absoluto, de suerte que no hay lugar para una correspondencia.

ticipa de la naturaleza humana, así también todo ser creado participa de la naturaleza del ser, porque sólo Dios es su ser, como dijimos anteriormente (q.7 a.1 at.3). Por lo tanto, ningún ser creado puede producir absolutamente otro ser, sino sólo en cuanto que causa el ser en tal sujeto. Para esto es necesario que lo que hace que tal sujeto sea este ser concreto, sea anterior a la acción con la cual el agente hace algo semejante a sí mismo. Ahora bien, en las sustancias inmateriales, no es posible presuponer algo por lo que sean tales individualmente, porque, al ser formas subsistentes, se individualizan por la misma forma que les da el ser. Por lo tanto, la sustancia inmaterial no puede producir otra sustancia inmaterial idéntica en cuanto al ser sustancial, si bien puede hacer un semejante suyo en cuanto a alguna perfección accidental. Los ángeles superiores iluminan a los inferiores, como dice Dionisio[13]. Igualmente, a los seres celestes se les atribuye cierta paternidad por lo que se deduce de las palabras del Apóstol en Ef 3,15: *Dios Padre, de quien recibe su nombre toda paternidad en el cielo y en la tierra.* De todo esto resulta evidente también que ningún ser creado puede producir otro sin presuponer algo. Esto va contra el concepto mismo de creación.

2. *A la segunda hay que decir:* Como se dice en I *Physic.*[14], de lo contrario se hace algo por accidente. Directamente algo se hace de otra cosa que ya es tal en potencia. El contrario resiste efectivamente al agente en cuanto que impide que lo que está en potencia pase a acto, que es lo que intenta el agente. Ejemplo: El fuego intenta hacer el agua a como es él, caliente, pero encuentra resistencia en la forma y disposiciones contrarias del agua. Por dicha forma y disposiciones, la potencia del agua para ser caliente en acto está obstaculizada. Cuanto más atada esté dicha potencia, tanto mayor deberá ser el poder del agente para pasarla a acto. De ahí que se necesite mayor poder por parte del agente cuando no hay potencia alguna. Por lo tanto, se requiere mayor poder para hacer una cosa a partir de la nada que para hacerla a partir de su contraria.

3. *A la tercera hay que decir:* El poder del agente no se ha de medir sólo a partir de la sustancia de lo que se hace, sino también del modo como se hace. Ejemplo: Un calor muy intenso, no sólo calienta más, sino también más pronto. De ahí que, aun cuando producir un efecto finito no indique poder infinito, sin embargo producirlo a partir de la nada demuestra un poder infinito. Esto resulta evidente por todo lo dicho (ad 2). Pues si se requiere tanto mayor poder en el agente cuanto más lejos está del acto la potencia pasiva, es necesario que el poder del agente creador, que no supone ninguna potencia positiva, sea infinito. Porque así como no hay ninguna, proporción entre el no ser y el ser, así tampoco la hay entre la negación de toda potencia y la potencia. Así, pues, como quiera que ninguna criatura tiene una potencia infinita, como se demostró anteriormente (q.7 a.2), es evidente que ninguna criatura puede crear.

ARTICULO 6

Crear, ¿es o no es algo propio de alguna persona divina?[k]

In Sent. 2 Prol.; *De Pot.* q.9 a.5 ad 20.

Objeciones por las que parece que crear es algo propio de alguna Persona:

1. Lo que es antes es causa de lo que viene después. Lo perfecto, de lo imperfecto. Pero la procesión de la persona divina es anterior a la de la criatura, y es también más perfecta, pues la persona divina procede en perfecta semejanza de su principio, mientras que la criatura lo hace de forma imperfecta. Por lo tanto, las procesiones de las divinas personas son causa de la procesión de las cosas. Y, así, crear es propio de la persona.

2. Más aún. Las personas divinas no se diferencian entre sí más que por sus procesiones y relaciones. Así, pues, lo que se atribuye como diferencia a las divinas personas, les corresponde en cuan-

13. *De Cael. Hier.* c.8 § 2: MG 3,240. 14. ARISTÓTELES, c.7 n.13 (BK 190b27): S. Th. lect.13 n.3.

k. Sobre la apropiación cf. q.39 a.8.

to a sus procesiones y relaciones. Pero la causalidad de las criaturas se atribuye de forma distinta a cada una de las personas. Pues en el *Símbolo de la fe*[15], al Padre se atribuye el ser Creador de todo lo visible y de lo invisible; al Hijo se le atribuye que todas las cosas han sido hechas por El; al Espíritu Santo se le atribuye el ser Señor y Vivificador. Por lo tanto, la causalidad de las criaturas les corresponde a las personas en cuanto a las procesiones y relaciones.

3. Todavía más. Si se dice que la causalidad de la criatura responde a algún atributo esencial que se apropia a alguna persona, esto no parece suficiente. Porque cualquiera de los efectos divinos es causado por cualquier atributo esencial, esto es, el poder, la bondad y la sabiduría; de modo que no pertenece más a uno que a otro. Por lo tanto, no debería atribuirse algún modo concreto de causalidad a una persona más que a las otras, a no ser que se distinguiera en la creación por las relaciones y las procesiones.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.2 *De Div. Nom.*[16]; *Todo lo referente a lo que puede ser causado, es común a toda la Trinidad.*

Solución. *Hay que decir:* Crear es propiamente causar o producir el ser de las cosas. Como todo agente hace algo semejante a sí mismo, el principio de la acción puede ser observado a partir del efecto de la acción. Ejemplo: El fuego produce fuego. De este modo crear le corresponde a Dios por su mismo ser, que es su esencia, y que es común a las tres Personas. Por lo tanto, crear no es propio de alguna persona, sino común a toda la Trinidad.

Sin embargo, las personas divinas en cuanto a la creación de las cosas tienen una causalidad según el modo de su procedencia. Pues, como se ha demostrado anteriormente (q.14 a.8; q.19 a.4), al tratar sobre la ciencia y la voluntad de Dios, Dios es causa de las cosas por su entendimiento y voluntad, como el artista lo es de sus obras. El artista obra según lo concebido en su entendimiento y por el amor de su voluntad hacia algo con lo que se relacione. Asimismo el Padre Dios ha producido las criaturas por su Palabra, que es el Hijo, y por su Amor, que es el Espíritu Santo. De este modo, las procesiones de las Personas son las razones de la producción de las criaturas, en cuanto que incluyen los atributos esenciales, que son la ciencia y la voluntad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las procesiones de las personas divinas son causa de la creación tal como hemos dicho (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Así como la naturaleza divina, aun cuando sea común a las tres personas, sin embargo, hay en ellas un determinado orden, en cuanto que el Hijo la recibe del Padre, y el Espíritu Santo la recibe del Padre y del Hijo, así también el poder crear, aunque sea común a las tres personas, les corresponde con un determinado orden. Pues el Hijo lo tiene del Padre, y el Espíritu Santo del Padre y del Hijo. Por eso, ser Creador, se atribuye el Padre como a quien no tiene el poder por otro. Del Hijo se dice que por El han sido hechas todas las cosas, en cuanto tiene el mismo poder, pero por otro; pues la preposición *por* indica una mediación, o sea, un principio que tiene principio. Pero al Espíritu Santo, que tiene el mismo poder por los otros dos, se le atribuye el que gobierne y vivifique lo que ha sido creado por el Padre a través del Hijo. También puede tomarse esta atribución en relación con los atributos esenciales. Pues, como dijimos anteriormente (q.39 a.8), al Padre se le apropia el poder, que se manifiesta sobre todo en la creación, atribuyéndole por tal motivo al Padre el ser Creador. Al Hijo se le apropia la sabiduría, por la que actúa el agente por medio del entendimiento, y por eso se dice del Hijo que es por quien todo ha sido hecho. Al Espíritu Santo se le apropia la bondad, a la que pertenece el gobierno de las cosas orientándolas a sus debidos fines y la vivificación. Pues la vida consiste en un cierto movimiento interior, y el primer motor es el fin y la bondad.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando cada uno de los efectos de Dios proceda de cualquiera de sus atributos, sin embargo, cada uno de los efectos se reduce a aquel atributo con el que tiene

15. Símbolo Niceno (DZ 54). 16. § 3: MG 3,637: S. Th. lect.1.

mayor conveniencia. De este modo, el orden de las cosas, a la sabiduría. La justificación del pecador, a la misericordia y a la bondad, que se difunde sobreabundantemente. Por su parte, la creación, que es la producción de la misma sustancia de la cosa, al poder.

ARTICULO 7

¿Es o no es necesario encontrar en las criaturas algún vestigio trinitario?[l]

q.93 a.1.2.6; *Cont. Gentes* 4, 26; *De Pot.* q.9 a.9.

Objeciones por las que parece que no es necesario encontrar en las criaturas algún vestigio trinitario:

1. Cada ser puede ser investigado por sus propios vestigios. Pero la trinidad de las personas no puede ser investigada a partir de las criaturas, tal como hemos sostenido anteriormente (q.32 a.1). Por lo tanto, en las criaturas no hay vestigios de la Trinidad.

2. Más aún. Todo lo que hay en las criaturas ha sido creado. Así pues, si el vestigio de la Trinidad se encuentra en las criaturas según algunas de sus propiedades, y todo lo creado tiene algún vestigio de la Trinidad, es necesario que en cada una de ellas se encuentre también el vestigio de la Trinidad. Y así indefinidamente.

3. Todavía más. El efecto no representa más que a su causa. Pero la causalidad de las criaturas corresponde a la naturaleza común y no a las relaciones con las cuales las Personas se distinguen y enumeran. Por lo tanto, en las criaturas no se encuentra el vestigio de la Trinidad, sino solamente el de la unidad de la esencia.

En cambio está lo que dice Agustín en VI *De Trin.*[17]: *El vestigio de la Trinidad aparece en las criaturas.*

Solución. *Hay que decir:* Todo efecto representa algo de su causa, aunque de diversa manera. Pues algún efecto representa sólo la causalidad de la causa y no su forma. Ejemplo: El humo al fuego. Tal representación se llama representación del *vestigio;* pues el vestigio evoca el paso de algo transeúnte, sin especificar cuál es. Por otra parte, otro efecto representa a la causa en cuanto a la semejanza de su forma. Ejemplo: Un fuego a otro fuego; a Mercurio, su estatua. Esta es la representación de la *imagen.*

Las procesiones de las personas divinas se conciben como actos del entendimiento, tal como hemos dicho anteriormente (q.27). Pues el Hijo procede como Palabra del entendimiento, y el Espíritu Santo como Amor de la voluntad. Así, pues, en las criaturas racionales, con entendimiento y voluntad, se encuentra la representación de la Trinidad a modo de imagen, en cuanto que se encuentra en ellas la palabra concebida y el amor.

Pero en todas las criaturas se encuentra la representación de la Trinidad a modo de vestigio, en cuanto que en cada una de ellas hay algo que es necesario reducir a las personas divinas como a su causa. Pues cada criatura subsiste en su ser y tiene la forma con la que está determinada en una especie y tiene alguna relación con algo. Así, pues, cada una de ellas es una sustancia creada que representa a su causa y su principio y, de este modo, evoca la persona del Padre, que es principio sin principio. En cuanto que tiene una forma y pertenece a una especie determinada, representa a la Palabra, tal como la forma de la obra artística procede de la concepción del artista. Y en cuanto que está ordenada, representa al Espíritu Santo, en cuanto que es Amor; porque la ordenación del efecto a algo procede de la voluntad del creador.

Por esto, Agustín en VI *De Trin.*[18] dice que el vestigio de la Trinidad se encuentra en cada criatura en cuanto que *cada una es algo,* y en cuanto *está formada*

17. C.10: ML 42,932. 18. Ib.

l. El artículo viene determinado por la autoridad de San Agustín, que, como recoge Sto. Tomás, ha expuesto en *De Trinitate* la doctrina de los vestigios de la Trinidad en la criatura *(De Trin.* 10,10; ed. BAC, p.452-4). Sobre la distinción entre imagen y vestigio cf. *In Sent.* 1 d.3 q.2 a.1; q.3 a.1; *Summa Theol.* 1 q.93 a.2. Contemporáneo de Sto. Tomás, el obispo R. KILWARDBY redactó un *Tractatus de vestigio et imagine Trinitatis,* editado por FR. STEGMÜLLER en AHD 10 (1936) p.324-407.

en alguna especie y en cuanto que *tiene un cierto orden.* A esto mismo se reducen aquellos tres términos que menciona Sab 11,21: *Número, peso, medida.* Pues la medida se refiere al ser de la cosa limitada por sus principios. El número, a la especie. El peso al orden. También se reducen a esto los tres términos mencionados por Agustín[19]: *El modo, la especie, el orden.* También lo que él dice en el libro *Octoginta trium quaest*[20]. *Aquello por lo que subsiste, por lo que se distingue, por lo que se relaciona.* Pues algo subsiste por su sustancia, se distingue por su forma y se relaciona por el orden. Resulta fácil reducir a esto mismo todo aquello que se dice en este sentido.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La representación a modo de vestigio responde a la relación con la apropiación. Así, tal como hemos dicho (sol.; q.32 a.1 ad 1), por las criaturas se puede acceder al conocimiento de la trinidad de las divinas personas.

2. *A la segunda hay que decir:* La criatura es propiamente algo subsistente en la que se pueden encontrar las tres características dichas anteriormente. No es necesario que en cada una de las propiedades de la criatura se encuentren aquellas tres características. Pero por ellas se atribuye el vestigio al ser subsistente.

3. *A la tercera hay que decir:* Como acabamos de decir (a.6), las procesiones de las personas son causa y razón de la creación de algún modo.

ARTICULO 8

La creación, ¿está o no está mezclada con las obras de naturaleza y voluntad?

q.65 a.4; *In Sent. 2* d.1 q.1 a.3 ad 5; a.4 ad 4; *Cont. Gentes* 3, 69; *Quodl.* 9, q.5 a.1; *De Pot.* q.3 a.8; *In Metaphys.* 7 lect.7.

Objeciones por las que parece que la creación está mezclada con las obras de naturaleza y voluntad:

1. En cualquier operación de la naturaleza y del arte[ll], se produce alguna forma. Pero no se produce a partir de algo porque no tiene la materia como parte propia. Por lo tanto, se produce a partir de la nada. De este modo, en cualquier operación de la naturaleza y del arte hay creación.

2. Más aún. El efecto no es superior a su causa. Pero en las cosas naturales no se encuentra algún agente a no ser la forma accidental, activa o pasiva. Por lo tanto, por la operación de la naturaleza no se produce la forma sustancial. Así, pues, debe ser por creación.

3. Todavía más. La naturaleza hace algo semejante a sí misma. Pero en la naturaleza se encuentran seres que no son semejantes a quienes los engendran, como resulta evidente en los animales originados por la putrefacción. Por lo tanto, su forma les viene no por la naturaleza, sino por la creación. Lo mismo puede decirse de otras cosas.

4. Por último. Lo que no es creado no es criatura. Así, pues, si la creación no interviene en aquello que se origina por la naturaleza, se sigue que lo que es por naturaleza no es criatura. Esto es herético.

En cambio está lo que Agustín establece en *Super Gen. ad. litt.*[21]: Hay que distinguir la obra de la propagación, que es obra de la naturaleza, de la obra de la creación.

Solución al problema. *Hay que decir:* Esta duda aparece debido a las formas. Pues algunos[22] establecieron que las formas no empiezan por acción de la naturaleza, sino que existían anteriormente en la materia como algo latente. Esto lo encontramos en aquellos que, al desconocer la materia, no llegaban a distinguir entre potencia y acto. Pues, porque las formas preexisten potencialmente

19. *De Nat. Boni* c.3: ML 42,553. 20. Q.18: ML 40,15. 21. L.5 c.11: ML 34,330; c.20: ML 34,335. 22. Cf. *De Pot.* q.3 a.8.

ll. En la enumeración de los artículos que va en cabeza de la cuestión, en vez de «artis» se lee «voluntatis». El artículo habla solamente de las obras de la naturaleza. En *De pot.* q.3 a.8 se habla también de las obras de la naturaleza. Sto. Tomás quiere en este artículo mostrar la distinción de la creación respecto de las actividades naturales, en general, poniendo de relieve la peculiar originación de las formas naturales conforme a la doctrina de la potencia y el acto.

en la materia, sostuvieron que las formas preexisten absolutamente.

Por su parte, otros[23] sostuvieron que las formas eran causadas, a modo de creación, por un agente separado. Al suponer esto, la creación se mezclaba con cualquier acción de la naturaleza. Esto se encuentra en aquellos que desconocían las formas. Pues no tenían presente que la forma natural del cuerpo no es subsistente, sino aquello por lo que algo es. De este modo, como ser hecho y ser creado propiamente no le corresponde más que a la realidad subsistente, como hemos dicho anteriormente (a.4), a las formas no le corresponde ni ser hechas ni ser creadas, sino ser concreadas.

Propiamente lo que es producido por el agente natural es el compuesto, que está hecho a partir de la materia. De ahí que en las obras de la naturaleza no se mezcla la creación, sino que se presupone.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las formas empiezan a existir en acto al hacerse los compuestos, no porque ellas mismas sean hechas de forma directa, sino de forma accidental sólo.

2. *A la segunda hay que decir:* Las cualidades activas obran en la naturaleza por el poder de las formas sustanciales. De este modo, el agente natural no sólo produce algo semejante a sí mismo en la cualidad, sino también en la especie.

3. *A la tercera hay que decir:* Para la generación de los animales imperfectos es suficiente el agente universal, que es poder celeste, al cual se asemejan no en la especie, sino por una cierta analogía [m]. Tampoco es necesario decir que sus formas sean creadas por un agente separado. Para la generación de los animales perfectos, en cambio, no es suficiente el agente universal, sino que se necesita un agente propio, que es un generante unívoco.

4. *A la cuarta hay que decir:* La operación de la naturaleza presupone los principios creados. Por eso, todo lo producido por la naturaleza es llamado criatura.

CUESTIÓN 46

Sobre el principio de duración de las cosas creadas

Siguiendo el plan trazado, ahora hay que tratar lo referente al principio de duración de las cosas creadas. Esta cuestión plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. Las criaturas, ¿existieron o no existieron siempre?—2. El comienzo de las criaturas, ¿es o no es artículo de fe?—3. ¿En qué sentido se dice que Dios creó al principio el cielo y la tierra?

23. Cf. ib.

m. La necesidad de explicar las causas de lo que se ha llamado «generación espontánea» obligaba a introducir la causalidad equívoca o «secundum analogiam» (cf. ARTOLA, J. M., o.c., p.91 nota 36). Esta causalidad, ejercida por agentes celestes, era capaz de educir formas superiores a las de los agentes inmediatos sublunares. En todo caso esa acción de los agentes superiores no es una creación, sino una causalidad no creadora, pero sí dotada de la capacidad de producir efectos que no guardan identidad específica con ninguno de los agentes que intervienen en la generación. De ahí la expresión causalidad equívoca o analógica. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* B, 2, 194 b 13 y en comentario de Sto. Tomás. Cf. asimismo *Summa Theol.* 1 q.115 a.3 ad2.

ARTICULO 1

La totalidad de las criaturas, ¿existió o no existió siempre?

In Sent. 2 d.1 q.1 a.5; *Cont. Gentes* 2,31-38; *Compend. Theol.* c.98; *De Pot.,* q.3 a.17; *In Phys.,* 8 lect.2; *In Metaphys.* 12 lect.5; *De Caelo,* 1 lect.6.29.

Objeciones por las que parece que la totalidad de las criaturas, que llamamos *mundo,* no empezó a existir, sino que existió desde la eternidad:

1. Todo lo que ha comenzado a existir, antes de existir tenía la posibilidad de existir, porque, de lo contrario, sería imposible que existiera. Por lo tanto, si el mundo comenzó a existir es posible que existiera antes de existir. Ahora bien, lo que tiene posibilidad de existir es la materia, que está en potencia para existir por la forma y para no existir por la privación de la forma. Por lo tanto, si el mundo comenzó a existir, antes de él había materia. Pero no puede haber materia sin forma. La materia del mundo junto con la forma es lo que constituye el mundo. Consecuentemente, habría mundo antes de que comenzara a existir. Esto es imposible [1].

2. Más aún. Nada que tiene capacidad para existir siempre, puede a veces existir y a veces no existir, porque, por naturaleza, cada ser existe en tanto en cuanto que puede. Pero todo lo incorruptible tiene capacidad para existir siempre, pues no está determinado por la duración. Por lo tanto, nada incorruptible a veces existe y a veces no existe. Pero todo lo que empieza a existir a veces existe y a veces no existe. Por consiguiente nada incorruptible empieza a existir. Pero hay muchas cosas incorruptibles en el mundo, como los cuerpos celestes y todas las sustancias intelectuales. Por lo tanto el mundo no empezó a existir [2].

3. Todavía más. Nada ingénito empieza a existir. Pero el Filósofo en I *Physic.*[3] demuestra que la materia es ingénita. Y en I *De caelo et mundo* [4], que el cielo es ingénito. Por lo tanto, la totalidad de las cosas no empezó a existir.

4. Aún más. El vacío es un lugar donde no hay cuerpo, pero puede haberlo. Si el mundo comenzó a existir donde ahora está la masa del mundo, antes no hubo ninguna masa, de. lo contrario tampoco la habría ahora. Por lo tanto, antes del mundo había vacío. Esto es imposible [5].

5. Más todavía. Nada empieza a moverse nuevamente sin que se dé un nuevo cambio en el motor. Pero lo que se cambia se mueve. Por lo tanto, antes de que todo movimiento empiece a ser nuevo, había algún movimiento y, consecuentemente, siempre hubo algún movimiento. También hubo siempre algún motor, porque no es posible el movimiento sin motor [6].

6. Y también. Todo motor es natural o voluntario. Ninguno empieza a mover sin algún movimiento previo. Pues la naturaleza siempre obra del mismo modo. Por lo tanto, el agente natural no empieza a mover con un movimiento nuevo sin que haya algún cambio anteriormente en el motor. Del mismo modo, la voluntad puede cambiar la realización de lo que se propone sin que haya cambio por su parte. Pero no puede posponer dicha ejecución sin imaginar algún cambio, al menos temporal. Ejemplo: El que quiere hacer una cosa mañana y no hoy, espera que mañana se dé alguna circunstancia que no se da hoy. O, por lo menos, espera que pase el hoy y llegue mañana. Esto no se da sin que se produzca algún cambio, porque el tiempo es la medida del movimiento. Por lo tanto, hay que concluir que, antes de todo movimiento que se realiza de nuevo, hay otro movimiento que lo precede. Así resulta lo mismo que antes [7].

7. Una más. Lo que está siempre en el principio y siempre en el fin, no puede ni empezar ni acabar, porque lo que empieza no está en su final y lo que acaba no está en su comienzo. Pero el tiempo está siempre en su principio y en su final, porque no hay más tiempo que el *ahora,* que es el final del pasado y el co-

1. Este es el argumento de los Peripatéticos aducida por MAIMÓNIDES, *Doct. Perplex.* p.2.[a] c.14 (FR 174); cf. AVERROES, *Destruct. Destruct.* disp.1 (9,34H); *In Phys.* l.8 comm.4 (4,340k). 2. Cf. ARISTÓTELES, *De Caelo,* 1, c.12 n.3 (BK 281b18). 3. ARISTÓTELES, c.9 n.4 (BK 192a28): S. Th. lect.15 n.11. 4. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (BK 270a13): S. Th. lect.6 n.1. 5. Cf. AVERROES, *In De Caelo* l.3 comm.29 (5,199H). 6. Cf. AVERROES, *In Phys.* l.8 Comm.7 (4,342 M). 7. Cf. AVICENA, *Methaphys.* tr.9 c.1 (102ra).

mienzo del futuro. Por lo tanto, el tiempo no puede ni empezar ni acabar, y, por ello, tampoco lo puede hacer el movimiento, que es medido por el tiempo[8].

8. Digamos también. Dios es anterior al mundo sólo por naturaleza o por duración. Si lo es sólo por naturaleza, por ser Dios eterno, también el mundo existirá desde la eternidad. Si lo es por duración, tanto el antes como el después constituyen el tiempo. Por lo tanto, hubo tiempo antes de existir el mundo. Esto es imposible[9].

9. Otra más. Establecida una causa suficiente, se desprende el efecto. Pues la causa a la que no sigue el efecto es una causa imperfecta que necesita de algo para que se desprenda de ella un efecto. Pero Dios es causa suficiente del mundo. Causa final debido a su bondad. Causa ejemplar, debido a su sabiduría. Causa efectiva, debido a su poder, tal como se demostró anteriormente (q.44 a. 1.3.4). Por lo tanto, al existir Dios desde la eternidad, también desde la eternidad ha existido el mundo[10].

10. Por último. A una acción eterna, efecto eterno. Pero la acción de Dios es su misma sustancia, que es eterna. Por lo tanto, el mundo es eterno[11].

En cambio está lo que se dice en Jn 17,5: *Glorifícame, Padre, junto a ti mismo, con la misma gloria que tuve antes de que existiera el mundo.* Y en Prov 8,22: *El Señor me colocó al comiendo de sus caminos antes de que existiera cualquier cosa.*

Solución. *Hay que decir:* Fuera de Dios nada existe desde la eternidad. Sostener esto no es contradictorio. Pues quedó demostrado anteriormente (q.19 a.4) que la voluntad de Dios es causa de las cosas. Por lo tanto, en la medida en que alguna cosa es necesaria, lo es en cuanto que Dios lo quiere, puesto que la necesidad de un efecto depende de la necesidad de la causa, tal como se dice en V *Metaphys.*[12] También se demostró anteriormente (q.19 a.3), que, en términos absolutos, no es necesario que Dios quiera algo fuera de sí mismo. Por lo tanto, no es necesario que Dios quiera que el mundo existiera siempre. Pues el mundo existe en tanto en cuanto que Dios quiera que exista, porque la existencia del mundo depende de la voluntad de Dios como causa. Por consiguiente, no es necesario que el mundo haya existido siempre. De ahí que tampoco se pueda demostrar su existencia eterna.

Los argumentos que ofrece Aristóteles no son absolutos, sino relativos, esto es, para rebatir los argumentos de los antiguos, que sostenían ciertos modos, del todo inadmisibles, del comienzo del mundo. Esto es así por tres razones[13]: 1) *Primera,* porque tanto en VIII *Physic.*[14] como en I *De caelo*[15], ya anticipa ciertas opiniones como la de Anaxágoras, Empédocles y Platón contra las que aduce argumentos contradictorios. 2) *Segunda,* porque siempre que se habla de este asunto trae a colación testimonios de los antiguos. Esto no es propio del que demuestra algo, sino del que persuade con probabilidades. 3) *Tercera,* porque, como dice expresamente en I *Topic.*[16], hay ciertos problemas dialécticos[a] para los que no tenemos argumen-

8. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 8 c.1 n.11 (BK 251b19). 9. Cf. AVICENA, l.c. nota 7. 10. Cf. ib. 11. Cf. ib. 12. ARISTÓTELES, 4 c.5 n.5 (BK 1015b9): S. Th. lect.6. 13. Cf. MAIMÓNIDES, *Doct. Perplex.* p.2.ª c.15 (FR 176). 14. ARISTÓTELES, c.1 n.2.10 (BK 250b24; 251b17): S. Th. lect. n.5. 15. ARISTÓTELES, c.10 n.1.10 (BK 279b4; 280a30): S. Th. lect.23 n.4. 16. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 104b16).

a. Sto. Tomás interpreta a Aristóteles en el sentido de que el filósofo griego no se planteó la cuestión de la eternidad del mundo de modo rigurosamente demostrativo, sino tan sólo desde el punto de vista de la probabilidad. La diferencia entre ambos enfoques, en su sentido general, puede estudiarse en el mismo Aristóteles: cf. *Anal. pr.* A, 1; BK 24 a 22-b 12; *Anal. post.* A, 21; 82 b 35; ibid. A, 22; 84 a 7; *Top.* A, 1; 100 b 21; cf. AUBENQUE, P., *La dialectique chez Aristote,* en L'attualità della problematica aristotelica: Atti del Convegno franco-italiano su Aristotele (Padova-Antenore 1970) p.9-31; BERTI, *La dialettica in Aristotele:* ibid., p.33-80; WIELAND, W., *Die aristotelische Physik* (Göttingen 1970) p.216 y ss.

Sto. Tomás, en el prólogo del *Comentario a los Analíticos Posteriores* de Aristóteles, ha expuesto los diversos modos del proceder discursivo. El dialéctico es un método de la probabilidad. No se apoya en la verdad irrefragable de los principios, sino en la probabilidad que nace

tos demostrativos, como, por ejemplo, *si el mundo es eterno.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Antes que el mundo existiera es posible [b] que existiera, pero no por alguna potencia pasiva, la materia, sino por la potencia activa de Dios. También se dice que algo es absolutamente posible no por alguna potencia, sino por la exclusiva relación de términos que no implican contradicción. Así, posible se opone a imposible como nos consta por el Filósofo en V *Metaphys.*[17]

2. *A la segunda hay que decir:* Lo que tiene capacidad para existir siempre, no es posible que a veces exista y a veces no exista. Sin embargo, antes de tener tal capacidad, no existía. Este argumento sostenido por Aristóteles en I *De caelo* [18], no lleva a la conclusión absoluta de que lo incorruptible no haya empezado a existir, sino que no empezó a existir según el modo natural como comienza a existir lo generable y corruptible.

3. *A la tercera hay que decir:* Aristóteles en I *Physic.*[19] demuestra que la materia es ingénita porque no tiene un sujeto del cual sea hecha. En I *De caelo et mundo* [20], demuestra que el cielo es ingénito porque no tiene un contrario del que se origine. De todo eso no se concluye más que la materia y el cielo no empezaron por generación, como sostenían algunos, en especial sobre el cielo. Nosotros, en cambio, sostenemos que la materia y el cielo han sido hechos por creación, tal como dijimos (q.45 a.2) [c].

4. *A la cuarta hay que decir:* Para el concepto de vacío no es suficiente *que no haya nada,* sino que se requiere la existencia de algún espacio con capacidad, en el que no haya nada, como nos consta por Aristóteles en IV *Physic.*[21] Nosotros sostenemos que antes que el mundo existiera, no había ni lugar ni espacio.

5. *A la quinta hay que decir:* El primer motor permaneció siempre inmóvil. Pero no el primer móvil que empezó a existir después de no haber existido. Sin embargo, esto no se dio por un cambio, sino por creación, que no es cambio, como dijimos anteriormente (q.45 a.2 ad 2). De donde se deduce que el argumento que ofrece Aristóteles en VIII *Physic.*[22] va contra aquellos que sostenían la existencia de seres móviles eternos, pero no el movimiento eterno. Así pensaban Anaxágoras y Empédocles. Nosotros sostenemos que desde que empezó a haber seres móviles, siempre hubo movimiento.

6. *A la sexta hay que decir:* El primer agente es agente voluntario. Y aunque eternamente haya tenido la voluntad de producir algún efecto, no por eso ha producido algún efecto eterno. Tampoco es necesario que se presuponga algún cambio ni siquiera con respecto a la representación del tiempo. Pues es necesario concebir de un modo distinto el agente particular, que presupone algo y

17. ARISTÓTELES, 4 c.12 n.7 (BK 1019b19): S. Th. lect.14 n.971. 18. ARISTÓTELES, c.12 n.3 (BK 281b18): S. Th. lect.26. 19. ARISTÓTELES, c.9 n.4 (BK 192a28). 20. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (BK 270a13). 21. ARISTÓTELES, c.1 n.6 (BK 208b26): S. Th. lect.1 n.8. 22. ARISTÓTELES, c.1 n.7 (BK 251a25): S. Th. lect.2 n.6.

---

ya sea de la opinión basada en la autoridad, ya sea del valor de principios universales, genéricos, pero no propios de la materia en discusión. Estos principios universales, comunes, no nos ofrecen la esencia a partir de la cual puedan deducirse conclusiones rigurosas. Las opiniones comunes y los principios genéricos sólo nos sirven como criterios orientadores, de suerte que no resuelven de modo apodíctico la cuestión propuesta . Cabe, por tanto, aducir autoridades opuestas y argumentos probables tomados de otras instancias.

En esta cuestión Sto. Tomás confirma su propia postura respecto a la indemostrabilidad del origen temporal del mundo, mostrando que, incluso para Aristóteles, se hallaba en el terreno de la dialéctica, no en el de la demostración apodíctica.

b. Sto. Tomás distingue tres tipos de posibilidad. Los dos primeros pertenecen a la posibilidad real, uno es el de la posibilidad según la potencia pasiva, otro el de la potencia activa. El tercero se refiere a la posibilidad lógica basada en la no-contradicción de los términos y que se opone, por ello, al imposible tal como lo define Aristóteles en el lugar aludido por Sto. Tomás. Sobre la lógica modal de Aristóteles cf. KNEALE, W. Y M., o.c., p.78-91.

c. Las citas de Aristóteles corresponden a *Phys.* A, 9; BK 192a28 y *De coelo* A, 10ss; 279b4 y ss.

causa algo, y el agente universal, que lo produce todo. Pues así como el agente particular produce la forma, presupone la materia. De ahí que sea necesario que la forma, mantenga cierta proporción con la materia. Por lo cual, se supone razonablemente que aplica la forma a tal materia y no a otra, en virtud de la diferencia que hay entre una materia y otra. Pero esto no es aplicable razonablemente a Dios, que produce a la vez la forma y la materia, sino que es aplicable en cuanto que produce la materia adaptada a la forma y al fin. El agente particular supone el tiempo como también la materia. De ahí que haya que tener presente que el agente obra en un tiempo posterior y no en el anterior, debido a que concebimos el tiempo a partir de la sucesión. Pero con respecto al agente universal, que produce el ser y el tiempo, no hay que suponer que obre ahora y no antes a partir de la concepción del tiempo, como si necesitara el tiempo, pues actuó cuando quiso y cuando lo creyó conveniente para demostrar su poder. Con más evidencia se llega al conocimiento del poder divino creador si se piensa que el mundo no ha existido siempre a que haya existido siempre. Pues es evidente que todo aquello que no ha existido siempre ha tenido causa. Pero no resulta ya tan evidente en aquello que siempre existió.

7. *A la séptima hay que decir:* Tal como se dice en IV *Physic.*[23], el antes y el después se dan en el tiempo como lo anterior y lo posterior se dan en el movimiento. Por lo tanto, el principio y el final hay que concebirlos en el tiempo y en el movimiento. Supuesta la eternidad del movimiento, es necesario que cualquier momento en el movimiento sea tomado como principio y como final; lo cual no sucedería si el movimiento tuviera comienzo. Lo mismo hay que decir del *ahora* del tiempo. De este modo resulta evidente que aquel argumento que habla del *ahora* que siempre es principio y final del tiempo, presupone la eternidad del tiempo y del movimiento. De ahí que Aristóteles presente este argumento en VIII *Physic.*[24] contra aquellos que sostenían la eternidad del tiempo, pero negaban la eternidad del movimiento.

8. *A la octava hay que decir:* Dios es anterior al mundo en duración. Pero ahí este *antes* no indica anterioridad temporal, sino que se refiere a la eternidad. También puede decirse que indica la eternidad del tiempo pensado, pero no realmente existente. Así, como cuando se dice que sobre el cielo no hay nada, este *sobre* indica sólo un lugar imaginado, en cuanto que es posible imaginar que a las dimensiones de los cuerpos celestes se le añadan otras.

9. *A la novena hay que decir:* Así como el efecto sigue a la causa por naturaleza en cuanto al modo de su forma, así también el efecto de la causa que actúa voluntariamente, se desprende de ella en conformidad con la forma preconcebida y determinada, como se deduce de lo dicho anteriormente (q.19 a.4; q.41 a.2). Así pues, aun cuando Dios desde la eternidad haya sido causa suficiente del mundo, sin embargo, no es necesario que se suponga que el mundo ha sido producido por Dios a no ser en cuanto que ha sido predeterminado por su voluntad. Esto es, que el mundo haya empezado a existir después de que no existiera para que así proclamara de forma más clara a su Autor.

10. *A la décima hay que decir:* Establecida una acción, se sigue el efecto en conformidad con la exigencia de la forma que es principio de la acción. En los agentes voluntarios, lo que ha sido preconcebido y determinado se toma como forma que es principio de la acción. Así, pues, de la acción eterna de Dios no se deduce un efecto eterno, sino tal como Dios lo quiso, es decir, que empezara a existir después de no existir.

ARTICULO 2

El inicio del mundo, ¿es o no es artículo de fe?

In Sent., 2 d.1 q.1 a.5; *Cont. Gentes* 2,38; *De Pot.,* q.3 a.14; *Quodl.* 12 q.6 a.1; *Quodl.* 3 q.14 a.2; *De aeternit. mundi,* op.27.

Objeciones por las que parece que el inicio del mundo no es un artículo de fe, sino una conclusión demostrable:

23. ARISTÓTELES, c.11 n.3 (BK 219a17): S. Th. lect.17 n.9. 24. ARISTÓTELES, c.1 n.11 (BK 251b29): S. Th. lect.2 n.12.

1. Todo lo hecho tiene principio de su duración. Pero se puede demostrar con rigor que Dios es la causa efectiva del mundo. Esto también lo sostuvieron los filósofos más acreditados. Por lo tanto, puede demostrarse con rigor que el mundo ha comenzado a existir.

2. Más aún. Si es necesario afirmar que el mundo ha sido hecho por Dios, o lo hizo a partir de la nada, o lo hizo a partir de algo. Pero no puede ser a partir de algo, porque entonces la materia del mundo sería anterior al mundo. Contra esto argumentó Aristóteles sosteniendo que el cielo es ingénito (a.1). Por lo tanto, es necesario decir que el mundo ha sido hecho a partir de la nada. Y, así, tiene existencia después de no tenerla. Por ende, es necesario afirmar que empezó a existir[25].

3. Todavía más. Todo lo que opera por el entendimiento, opera partiendo de algún principio, como resulta claro en las obras artísticas. Pero Dios obra por el entendimiento. Por consiguiente, obra partiendo de algún principio. Así, pues, el mundo, que es efecto suyo, no existió siempre[26].

4. Aún más. Es evidente que hay algunas artes y regiones habitadas que han empezado en un tiempo determinado. Pero esto no sería así si el mundo hubiera existido siempre. Por lo tanto, es evidente que el mundo no ha existido siempre.

5. Más todavía. Es cierto que nada puede igualarse a Dios. Pero si el mundo hubiese existido siempre, se igualaría a Dios en la duración. Por ello, es cierto que el mundo no ha existido siempre[27].

6. Una más. Si el mundo existió siempre, una infinidad de días ha precedido al de hoy. Pero no se puede ir más allá del infinito. Por lo mismo, hubiera sido imposible llegar al día de hoy. Esto es evidentemente falso[28].

7. Y también. Si el mundo fue eterno, también la generación fue desde la eternidad. Por lo tanto, ha habido una serie infinita en la generación humana. Pero tal como se dice en II *Physic.*[29], el padre es la causa eficiente del hijo. Por ende, en las causas eficientes hay que proceder hasta el infinito. Esto no es admitido en II *Metaphys.*[30]

8. Por último. Si siempre existió el mundo y la generación, infinitos hombres nos han precedido. Pero el alma del hombre es inmortal. Por lo tanto, ahora existirían realmente infinitas almas humanas. Esto es imposible. Por eso, puede demostrarse que el mundo ha empezado en algún momento y, por lo tanto, no es sólo materia de fe.

En cambio, los artículos de fe no pueden ser demostrados con rigor porque la fe trata de lo que no se ve, como se dice en Heb 11,1. Pero es artículo de fe que Dios es el creador del mundo, así como que el mundo ha empezado a existir. Decimos[31]: *Creo en un solo Dios,* etc. Y también Gregorio en la homilía I.ª *In Ez.*[32] dice que Moisés habló proféticamente del pasado cuando dijo: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra,* ahí esta Incluida la novedad del mundo. Por lo tanto, la novedad del mundo se conoce sólo por revelación y no puede demostrarse con rigor.

Solución. *Hay que decir:* Que el mundo no ha existido siempre lo sabemos sólo por la fe y no puede ser demostrado con rigor, siguiendo lo que sobre el misterio de la Trinidad hemos dicho anteriormente (q.32 a.1). Esto es así porque la novedad del mundo no puede ser demostrada a partir del mismo mundo. Pues el principio de la demostración es *aquellos que es*[d]. Ahora bien, cada cosa considerada en cuanto a su especie, abstrae del aquí y ahora, por lo cual se dice que *lo universal está en todas partes y siempre*[33]. De ahí que no pueda ser demostrado que el hombre, el cielo o la tierra no hayan existido siempre. Lo mismo

25. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* p.1.ª n.64 (QR 1,93). 26. Cf. ALBERTO MAGNO, *In Phys.* l.8 tr.1 c.12 (BO 3,548). 27. Cf. nota 25. 28. Cf. los autores citados por AVERROES, *Destruct. Destruct.* disp.1 (9,18c). 29. ARISTÓTELES, c.3 n.3 (BK 194b30): S. Th. lect.5 n.5. 30. ARISTÓTELES, lα c.2 n.1 (BK 994a5): S. Th. lect.3 n.301. 31. Símbolo Niceno (DZ 54). 32. L.1: ML 76,786. 33. Cf. ARISTÓTELES, *Post. Analyt.* 1, c.31 n.1 (BK 87b33): S. Th. lect.42 n.5.

d. Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* M,4; 1078b24; STO. TOMÁS, *Cont. Gentes* 3,96.

puede decirse por parte de la causa agente que obra voluntariamente. Pues no puede investigarse con la razón la voluntad de Dios a no ser sobre aquello que es absolutamente necesario que Dios quiera. Ahí no está incluido, tal como hemos dicho (q.19 a.3), lo que Dios quiere de las criaturas.

Sin embargo, la voluntad divina puede manifestarse por revelación al hombre, y ahí se fundamenta nuestra fe. Por lo tanto, que el mundo empezara a existir es creíble, pero no demostrable o cognoscible. Es útil que se tenga esto presente a fin de que, presumiendo de poder demostrar las cosas que son de fe, alguien presente argumentos no necesarios y que provoquen risa en los no creyentes, pues podrían pensar que son razones por las que nosotros aceptamos las cosas que son de fe.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Tal como dice Agustín en XI *De civ. Dei*[34]: Entre los filósofos que sostenían la eternidad del mundo, hubo una doble opinión. Pues algunos sostuvieron que la sustancia del mundo no existe por Dios. Esto es un error intolerable y necesariamente hay que rechazarlo. Otros sostuvieron que el mundo era eterno, pero afirmando al mismo tiempo que había sido hecho por Dios. *Estos no querían admitir principio de duración para el mundo, pero admitían principio de creación, de modo que se está haciendo siempre de una manera apenas comprensible.* En X *De civ. Dei*[35], se nos relata cómo entendían esto. De la siguiente manera. *Decían que así como si el pie estuviera desde la eternidad siempre sobre el polvo, siempre habría tenido debajo de él una huella, la cual nadie dudaría que había sido marcada por el que pisaba aquello; así también el mundo ha existido siempre porque existe siempre el que lo ha hecho.* Para entender este razonamiento hay que tener presente que la causa eficiente que obra por el movimiento, precede a su efecto en el tiempo, porque el efecto no se da más que al final de la acción y es necesario que todo agente sea el principio de la acción. Pero si la acción es instantánea y no sucesiva, no es necesario que el agente preceda en duración a lo que hace. Es lo que ocurre con la luz. De ahí que digan que no es necesario que Dios preceda al mundo en duración aun cuando sea la causa activa del mundo, porque la creación por la que se produjo el mundo no es un cambio sucesivo, tal como se dijo (q.45 a.2 ad 3).

2. *A la segunda hay que decir:* Los que admitieran que el mundo es eterno, dirían que el mundo ha sido hecho por Dios a partir de la nada, no en el sentido que ha sido hecho después de la nada, tal como nosotros entendemos la palabra *creación;* sino porque no ha sido hecho de algo. Algunos, tal como nos consta por Avicena en su *Metafísica*[36], no rechazan este sentido de creación.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquel es el argumento de Anaxágoras que figura en III *Physic.*[37], pero no concluye necesariamente a no ser que se trate del entendimiento que, por un proceso discursivo, averigua lo que hay que hacer, y esto es parecido al movimiento. Así es como actúa el entendimiento humano, pero no el divino, como quedó demostrado (q.14 a.7).

4. *A la cuarta hay que decir:* Los que sostienen la eternidad del mundo, sostienen también que ha habido alguna región que haya pasado indefinidamente de inhabitable a habitable, y viceversa. También sostienen que las artes han sido inventadas y que han desaparecido por infinitos procesos accidentales. Por eso Aristóteles en el libro *Meteor.*[38], dice que es ridículo intentar fundamentar alguna opinión sobre la novedad del mundo en su totalidad a partir de estos cambios.

5. *A la quinta hay que decir:* Aun cuando el mundo hubiera existido siempre, sin embargo, no se igualaría a Dios en la eternidad, tal como dice Boecio al final del *De Consol.*[39] Porque la existencia divina es una existencia total y simultánea sin sucesión. Esto no se da en el mundo.

6. *A la sexta hay que decir:* Todo tránsito se entiende como el paso de un término a otro. Pero cualquier día pasado que se tome desde él hasta el día de hoy hay un número limitado de días que

34. C.14: ML 41,319. 35. C.31: ML 41,311. 36. Tr.9 c.4 (104va). 37. Cf. ARISTÓTELES, c.4 n.5 (BK 203a31): S. Th. lect.6 n.8. 38. ARISTÓTELES, 1 c.24 n.19 (BK 352a26): S. Th. lect.17 n.4. 39. L.5 prosa 6: ML 63,859.

pudieron ser vividos. Aquella objeción sería viable si entre ambos términos hubiera medios infinitos.

7. *A la séptima hay que decir:* En las causas eficientes, es imposible proceder hasta el infinito [e], pues se multiplicarían indefinidamente las causas requeridas para la producción de algún efecto. Ejemplo: Que la piedra sea movida por el bastón, éste por la mano, y así indefinidamente. Pero no es imposible que accidentalmente unas causas dependan de otras indefinidamente, de modo que todas las causas que se multiplican indefinidamente equivalen a una sola cosa. Ejemplo: El carpintero utiliza accidentalmente muchos martillos porque se van rompiendo uno tras otro. En este caso, resulta claro que es sólo accidental usar un martillo después de otro. Lo mismo sucede cuando un hombre engendra a otro después de que él ha sido engendrado, ya que engendra en cuanto que es hombre y no en cuanto que es hijo de otro hombre. Todos los hombres que engendran tienen un mismo rango en la escala de las causas eficientes. Esto es, son agentes particulares. Por lo tanto, no es imposible que el hombre engendre al hombre indefinidamente. Esto sería imposible si la generación de tal hombre dependiera de otro hombre, y de uno de los elementos, y del sol, y así hasta el infinito.

8. *A la octava hay que decir:* Los que sostienen la eternidad del mundo, rechazan de múltiples formas este argumento. Pues algunos no creen imposible que existan almas infinitas en acto. Esto es lo que sostiene Algazel en *Metaphys.* [40] al decir que esto sería algo accidental. Pero esto ya ha sido rechazado anteriormente (q.7 a.4). Otros, en cambio, sostienen que el alma se corrompe juntamente con el cuerpo. Otros, que de todas las almas sólo permanece una. Otros, como nos dice Agustín [41], que existe una especie de circunvolución de las almas, de modo que, separadas de los cuerpos, después de un cierto tiempo vuelven nuevamente a los cuerpos. De todo esto trataremos más adelante (q.75 a.6; q.76 a.2; q.118 a.6). Sin embargo, hay que tener presente que este argumento tiene un sentido especial. Pues se puede pensar que el mundo, o al menos algunas criaturas, como los ángeles, son eternos. Aunque no lo sea el hombre. Nosotros estamos estudiando el problema en sentido global, intentando responder si alguna criatura ha existido desde la eternidad [f].

ARTICULO 3

La creación de las cosas, ¿fue o no fue al principio del tiempo?

In Sent. 2 d.1 q.1 a.6.

Objeciones por las que parece que la creación de las cosas no fue al principio del tiempo:

1. Lo que no existe en el tiempo no existe en algún tiempo concreto. Pero la creación no se dio en el tiempo, pues por la creación se produjo la sustancia de las cosas; y el tiempo no mide la sustancia de las cosas, en especial de las incorporales. Por lo tanto, la creación no fue al principio del tiempo.

2. Más aún. El Filósofo [42] prueba

40. P.1.ª tr.1 div.6 (MK 40); cf. AVERROES, *Destruct. Destruct.* disp.1 (9,20A). 41. *Serm. ad Popul.* serm.241, c.4: ML 38,1135; *De Civ. Det* l.12 c.13: ML 41,361. 42. ARISTÓTELES, *Phys.* 6 c.6 n.10 (BK 237b10): S. Th. lect.8 n.13.

e. Sobre la distinción entre el proceso «in infinitum per se» y el «per accidens» cf. Quodl. 9.a.1; *Summa Theol.* 1-2 q.l a.4. Respecto de la autenticidad y coherencia del Quodlibeto I9 cf. los artículos de GLORIEUX, *Le plus beau de Saint Thomas est à lui?:* Mélanges de science religieuse 3 (1946) 235-68; *Les Quodlibets Vll-Xl de S. Thomas d'Aquin:* Recherches de Théologie ancienne et médiévale 13 (1946) 282-303; *Où en est la question du Quodlibet:* Revue du moyen âge latin 2 (1946) 405-14. A favor de la autenticidad cf. ISAAC, J., *Le Quodlibet 9 est bien de St. Thomas:* AHD 16 (1948) 145-85.

f. Sobre la imposibilidad de una multitud infinita «in actu» cf. *Summa Theol.* 1 q.7 a.4; *Quodl.* 12 q.2 a.2; *De aeternitate mundi.* En el texto que comentamos dice cautamente que no entra en la cuestión de qué seres particulares podían darse en tal mundo eterno. En cuanto a la posibilidad de una infinitud numérica «in actu», su pensamiento distingue entre la posibilidad absoluta de tal infinitud y su inconveniencia en relación al modo con que actúa Dios, causa primera y ordenadora.

que todo lo que se hizo estuvo haciéndose. De este modo, todo lo que se hace tiene un antes y un después. Pero al principio del tiempo, por ser indivisible, no hay antes ni después. Por lo tanto, como quiera que ser creado es un modo de ser hecho, parece que las cosas no fueron creadas al principio del tiempo.

3. Todavía más. También el mismo tiempo ha sido creado. Pero el tiempo no puede ser creado al principio del tiempo, puesto que el tiempo es divisible y el principio del tiempo indivisible. Por lo tanto, la creación no fue al principio del tiempo.

En cambio está lo que se dice en Gen 1,1: *Al principio creó Dios el cielo y la tierra.*

Solución. *Hay que decir:* El texto de Gen 1: *Al principio creó Dios el cielo y la tierra,* hay que exponerlo de tres modos a fin de excluir tres errores. Pues algunos sostuvieron que el mundo existió siempre y que el tiempo no tuvo principio. Para rechazar esto se dice[43]: *Al principio,* esto es, del tiempo. Otros sostuvieron dos principios de creación, uno para las cosas buenas, otro para las malas. Para rechazar esto, se dice: *Al principio,* esto es, en el Hijo. Pues así como el ser principio efectivo se apropia al Padre por el poder, así también el principio ejemplar se apropia al Hijo por la sabiduría. Tal como se dice en el Sal 103,24: *Todo lo hiciste en sabiduría.* Y así se comprende que Dios ha hecho todas las cosas en el principio, es decir, en el Hijo, siguiendo aquello del Apóstol en Col 1,16: *En El mismo,* esto es, en el Hijo [g], *fueron creadas todas las cosas.* Otros[44] sostuvieron que las cosas corporales fueron creadas por Dios a través de criaturas espirituales. Para rechazar esto, se dice: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra,* esto es, antes de cualquier cosa. Se dice que son cuatro las cosas creadas por Dios simultáneamente: El cielo empíreo, la materia corporal (conocida con el nombre de *tierra),* el tiempo y la naturaleza angélica.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No se dice que las cosas hayan sido creadas al principio del tiempo en el sentido de que dicho principio del tiempo sea la medida de la creación, sino porque simultáneamente con el tiempo fueron creados el cielo y la tierra.

2. *A la segunda hay que decir:* El texto del Filósofo está referido al ser hecho, que se lleva a cabo por el movimiento o que es final del movimiento. Porque, como quiera que en todo movimiento puede indicarse un antes y un después, previo a cualquier momento en un movimiento concreto, esto es, mientras se está moviendo o haciendo algo, puede entenderse un antes y un después previo a lo que está en el principio del movimiento o en su final. Pero la creación no es movimiento ni final de ningún movimiento, como se dijo anteriormente (q.45 a.2 ad 3). Por lo tanto, lo que se crea no se estaba creando.

3. *A la tercera hay que decir:* Nada se hace más que en cuanto que existe. Nada es temporal más que el *ahora.* Por lo tanto, nada puede ser hecho a no ser en un *ahora* concreto. No porque en el mismo primer *ahora* haya tiempo, sino porque por él empieza el tiempo.

CUESTIÓN 47

Sobre la diversificación de las cosas en general

Después de haber tratado lo referente a la producción de las cosas en lo que se refiere a su ser, ahora hay que analizar lo referente a su diversificación. Dicho estudio abarca: Primero, diversificación de las cosas en general;

43. *Glossa interl,* a *Gén.* 1,1 (l,23v). 44. Cf. supra q.45 a.5; infra q.65 a.4.

g. Así lo expusieron TEÓFILO DE ALEJANDRÍA, *Ad Autolicum* II,10; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* VI,7; SAN AMBROSIO, *Hexaemeron* I,4,15 y SAN AGUSTÍN, *Confessiones* XI,8.

segundo, diversificación entre bien y mal; tercero, diversificación entre criaturas espirituales y corporales.

La cuestión referente a la diversificación de las cosas en general plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. Multitud o diversificación de las cosas.—2. Desigualdad de las cosas.—3. Unidad del mundo.

ARTICULO 1

La multitud y diversificación de las cosas, ¿proviene o no proviene de Dios?

Cont. Gentes 2,39-45; 3,97; *Compend. Theol.,* c.71.72.102; *De Pot.,* q.3 a.1 ad 9; a.16; *De causis* lect.24.

Objeciones por las que parece que la multitud o diversificación de las cosas no proviene de Dios:

1. Lo uno siempre produce uno. Pero Dios es uno en grado sumo, tal como se demostró anteriormente (q.11 a.4). Por lo tanto no produce más que un efecto.

2. Más aún. Lo imitado se parece a su ejemplar. Pero Dios es la causa ejemplar de su efecto, tal como se dijo anteriormente (q.44 a.3). Por lo tanto, como quiera que Dios es uno, su efecto será sólo uno y no distinto.

3. Todavía más. Lo que se ordena al fin es proporcionado al fin. Pero el fin de la criatura es uno, esto es, la bondad divina, como se demostró anteriormente (q.44 a.4). Por lo tanto, el efecto de Dios no es más que uno.

En cambio está lo que se dice en Gen 1,4-7: *Dios distinguió la luz de las tinieblas y dividió aguas de aguas.* Por lo tanto, la distinción y diversificación de las cosas proviene de Dios.

Solución. *Hay que decir:* La causa de diversificación de las cosas, algunos la determinaron de forma múltiple. Pues algunos la atribuyeron a la materia, bien aislada, bien en unión con el agente. Demócrito y todos los antiguos naturalistas[1], la atribuyeron a la materia, no admitiendo más causa que la material. La diversificación de las cosas era debida al azar, según el movimiento de la materia. Ánaxágoras[2] la atribuyó a la materia juntamente con el agente, e introdujo el entendimiento como agente de la diversificación, separando lo que estaba unido con la materia.

Pero esto no es sostenible por dos motivos: 1) *Primero,* porque, como se ha demostrado anteriormente (q.44 a.2), la misma materia ha sido creada por Dios. Por lo tanto, es necesario que la diversificación que se da a partir de la materia se reduzca a una causa superior. 2) *Segundo,* porque la materia tiene su razón de ser en la forma, no al revés. Así, la diversificación de las cosas es debida a las formas propias. Por lo tanto, la diversificación en las cosas no se da por la materia, sino, más bien, al contrario, en la materia creada está la deformidad para que pudiera ser adaptada a diversas formas.

Otros, en cambio, atribuyeron la diversificación de las cosas a agentes secundarios. Así Avicena[3], el cual dijo que Dios, conociéndose, produce la inteligencia primera, en la cual, por no ser su propio ser, necesariamente entra la composición de potencia y acto, como quedará claro más adelante (q.50 a.2 ad 3). Así, pues, la primera inteligencia, en cuanto que conoce la causa primera, produce la inteligencia segunda. En cuanto que se conoce estando en potencia, produjo el cuerpo del cielo al que mueve. En cuanto que se conoce estando en acto, produjo el alma del cielo.

Pero esto no es sostenible por dos motivos: 1) *Primero,* porque como quedó demostrado anteriormente (q.15 a.5), crear sólo le corresponde a Dios. Por lo tanto, aquellas cosas que no pueden existir más que por creación, no pueden ser producidas más que por Dios. Estas cosas son todas aquellas que no están sometidas a generación y corrupción. 2) *Segundo,* porque según esta opinión,

1. Cf. ARISTÓTELES, *Phys. 2* c.2 n.7 (BK 194a20); 2 c.4 n.6 (BK 196a24). 2. Cf. 3 c.4 n.5 (BK 203a23). 3. *Metaphys.* tr.9 c.4 (104va); cf. tr.1, c.7 (73rb).

la totalidad de las cosas no provendría de la intención del primer agente, sino de la convergencia de muchas causas agentes. Esto es lo que decimos que proviene por casualidad. Así, pues, la perfección del universo, que consiste en la diversidad de las cosas, se debería a la casualidad. Esto es imposible.

Por lo tanto, hay que decir: La diversificación y la multitud de las cosas proviene de la intención del primer agente, que es Dios. Pues produjo las cosas en su ser por su bondad, que comunicó a las criaturas, y para representarla en ellas[a]. Y como quiera que esta bondad no podía ser representada correctamente por una sola criatura, produjo muchas y diversas a fin de que lo que faltaba a cada una para representar la bondad divina fuera suplido por las otras. Pues la bondad que en Dios se da de forma total y uniforme, en las criaturas se da de forma múltiple y dividida. Por lo tanto, el que más perfectamente participa de la bondad divina y la representa, es todo el universo más que cualquier otra criatura. Y porque la causa de la diversificación de las cosas se debe a la sabiduría divina, Moisés dice que las cosas han sido hechas distintas en la Palabra de Dios, que es la concepción de la sabiduría. Esto es lo que se dice en Gen 1,3-4: *Dijo Dios: Hágase la luz.* Y separó la luz de las tinieblas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El agente natural obra por la misma forma por la que existe y que no es más que una sola. Por eso no produce más que un efecto. Pero el agente voluntario, como es Dios, tal como se demostró anteriormente (q.19 a.4), obra por una forma concebida. Así, pues, como quiera que conocer muchas cosas no contradice la unidad y simplicidad de Dios, tal como dijimos anteriormente (q.15 a.2), Dios, aun cuando sea uno, puede hacer muchas cosas.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquella objeción sería viable si se tratara de algo imitado que representara perfectamente el ejemplar. De ser así, lo imitado no podría multiplicarse más que materialmente. Por eso, la imagen increada, que es perfecta, sólo es una. Pero ninguna criatura representa perfectamente el prototipo, que es la esencia divina. De este modo puede ser representada por muchos. Sin embargo, y en cuanto que las ideas son llamadas ejemplares, a la pluralidad de cosas le corresponde en la mente divina una pluralidad de ideas[b].

3. *A la tercera hay que decir:* En las ciencias especulativas, el medio de demostración que prueba perfectamente la conclusión es uno sólo. Pero los medios probables son muchos. Igualmente, en las ciencias operativas, cuando aquello que se ordena a un fin se adecúa perfectamente, no necesita otro. Pero la criatura no está relacionada de esta forma con su fin, que es Dios. Por lo tanto, fue necesario multiplicar las criaturas.

ARTICULO 2

La desigualdad de las cosas, ¿se debe o no se debe a Dios?

q.65 a.2; *Cont. Gentes* 2,44.45; 3,97; *Compend. Theol.,* c.73.102; *In De Div. Nom.,* c.4 lect.16; *De Pot.,* q.3 a.16; *De Anima* a.7.

Objeciones por las que parece que la desigualdad de las cosas no se debe a Dios:

1. A lo óptimo hay que atribuirle cosas óptimas. Pero entre las cosas óptimas, una no es mayor que otra. Por lo tanto, a Dios, que es lo óptimo, le corresponde hacer todas las cosas igual.

2. Más aún. Como se dice en V *Metaphys.*[4], la igualdad es efecto de la uni-

4. ARISTÓTELES, 4 c.15 n.4 (BK 1021 a12).

a. Sto. Tomás expone la finalidad de Dios al crear el mundo bajo los dos aspectos de comunicación y representación del bien. Pero en el desarrollo de esta idea subraya repetidamente el aspecto representativo. Como es obvio este segundo aspecto va a referirse de modo preferente a la esfera del conocimiento creado que va a captar la diversidad de formas de la perfección divina. Se reúnen así dos aspectos de la filosofía creacionista: la producción en el ser como participación de la perfección y como manifestación de la verdad. Esta manifestación de la verdad lleva consigo un matiz estético, como puede verse en el lugar paralelo: *De causis* lect.24, ed. Pera, n.° 400.

b. Sobre la doble relación de las criaturas a la esencia divina o a las ideas divinas, cf. ARTOLA, J. M., o.c., 108 y ss.

dad. Pero Dios es uno. Por lo tanto, hizo todas las cosas iguales.

3. Todavía más. Es de justicia distribuir desigualmente entre seres desiguales. Pero Dios es justo en todas sus obras. Por lo tanto, como quiera que en su operación por la que comunica el ser a las cosas no se presupone ninguna desigualdad, parece que hizo todas las cosas iguales.

En cambio está lo que se dice en Ecl 33,7-8: *Porque un día sigue a otro siendo distinto, mientras que la luz año tras año se debe al sol. Su diferencia se debe a la ciencia del Señor.*

Solución. *Hay que decir:* Orígenes[5], queriendo rechazar la opinión de aquellos que atribuían la distinción de las cosas a partir de la contrariedad de los principios del bien y del mal, sostuvo que todas las cosas habían sido creadas por Dios iguales en el principio. Pues dijo que Dios primero creó las criaturas racionales solamente, y las hizo todas iguales. En dichas cosas surgió la desigualdad por el libre albedrío, pues unas se orientaron hacia Dios de forma más o menos perfecta, mientras que otras se alejaron de El también más o menos. Así, pues, aquellas criaturas que por su libre albedrío se orientaron a Dios, fueron promovidas a los diversos órdenes de los ángeles según la diversidad de méritos. Pero aquellas que se alejaron de Dios, fueron condenadas a vivir en diversos cuerpos según la diversidad del pecado. Dijo que ésta es la causa de la creación y de la diversidad de los cuerpos.

Pero según esto, la totalidad de las criaturas corporales no se debería a la bondad de Dios, que se comunica a las criaturas, sino que sería el castigo del pecado. Esto va contra lo que dice Gen. 1,31: *Vio Dios todo lo que había hecho, y era bueno.* Y como dice Agustín en XI *De civ. Dei*[6]: *¿Quién puede decir torpemente que este sol que nosotros vemos y que en este mundo es único no se deba a la armonía de la belleza o a la conservación de las cosas corporales que Dios como creador quiso poner, sino que, más bien, se debe a que un alma había pecado?* De ser así, si cien almas hubieran pecado, en este mundo habría cien soles.

De este modo hay que decir: Así como la sabiduría de Dios es la causa de la diversificación de las cosas, también lo es de su desigualdad. Esto se demuestra de la siguiente manera. Hay una doble diversificación en las cosas: 1) *Una,* formal, que es la que se da en aquellas cosas que se diferencian en la especie. 2) *Otra,* material, que se da en aquellas cosas que se diferencian solamente en el número. Como quiera que la materia se debe a la forma, la diversificación material se debe a la formal. De ahí que nosotros podamos observar que en las cosas incorruptibles no hay más que un individuo de una especie, porque la especie se conserva de modo suficiente en uno solo. No obstante, en los seres sometidos a generación y corrupción, hay muchos individuos de una especie para conservar la especie. De lo cual se deduce que, principalmente, hay una diversificación formal más que material. La diversificación formal requiere siempre desigualdad porque, como se dice en VIII *Metaphys.*[7], las formas de las cosas son como los números, en los cuales las especies varían según el aumento o disminución de la unidad. Por eso, en las cosas naturales, parece que las especies están ordenadas escalonadamente[c]. Así, los compuestos son más perfectos que sus elementos, y las plantas más que los

5. *Peri Archon,* l.1 c.6: MG 11,166. 6. C.23: ML 41,337. 7. ARISTÓTELES, 7 c.3 n.8 (BK 1043b34).

---

c. La consideración de las esencias como formando una gradación entre ellas puede basarse en el principio aducido aquí por Sto. Tomás, el de las formas tomadas como números, que procede de Aristóteles *(Metaphys.* H,3; BK 1043b33-4). Para un más exacto conocimiento del sentido del pasaje aristotélico cf. Ross, *Aristotle's Metaphysics* (Oxford 1953) II 233. Este principio, a su vez, se basa en la aceptación de un cierto grado de contrariedad entre las especies *(De causis* lect.4, ed. cit. n.114-5; *In de sens. et sens* lect.10,137). Pero esta fundamentación no es del todo rigurosa. La comparación de las esencias con los números es de carácter lógico y no de valor real absoluto. Asi lo dice Sto. Tomás en *Q. de anima* 7 ad 18. En este último lugar niega que haya contrariedad entre los números. Lo cual se traduce en que no hay más perfección en un número por ser mayor. Cf. ARTOLA, J. M., o.c., p.177 y ss.

minerales, y los animales más que las plantas, y los hombres más que los otros animales. Así, en cada uno de ellos se encuentra una especie más perfecta que la de los otros. Por lo tanto, así como la sabiduría divina es causa de la diversificación de las cosas por la perfección del universo, así también es causa de la desigualdad. Pues el universo no sería perfecto si en las cosas no hubiera más que un grado de bondad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* A un agente óptimo le corresponde producir todo su efecto de forma óptima [d]. Sin embargo, no en el sentido de que cada una de las partes del todo que hace sea absolutamente óptima, sino que es óptima en cuanto proporcionada al todo. Ejemplo: Si toda la perfección del animal estuviera en el ojo, que es una parte, se anularía la bondad que tiene todo el animal. Así pues, Dios hizo todo el universo óptimo, atendiendo al modo de ser de las criaturas, no a cada una en particular, sino en cuanto una es mejor que otra. Así, de cada una de las criaturas se dice en Gen 1,4: *Vio Dios que la luz era buena.* Lo mismo se dice de las demás cosas. Pero de todas en conjunto se dice (v.31): *Vio Dios todo lo que había hecho, y era bueno.*

2. *A la segunda hay que decir:* Lo primero que surge de la unidad es la igualdad. Después, la multiplicidad. Así, del Padre, a quien se le apropia la unidad, tal como dice Agustín [8], procede el Hijo, a quien se le apropia la igualdad. Después, la criatura a la que le corresponde la desigualdad. Sin embargo, también las criaturas participan de cierta igualdad, esto es, la igualdad de proporción [e].

3. *A la tercera hay que decir:* Aquel argumento es el que movió a Orígenes [9], pero no es viable más que en la retribución de los premios, pues la desigualdad de premios se deberá a la desigualdad de méritos. Pero en la constitución de las cosas no hay desigualdad de las partes provocada por una desigualdad previa tanto de los méritos como de la disposición de la materia. Sino que es debida a la perfección del todo. Esto es observable en las obras artísticas. Ejemplo: El techo no es distinto de los fundamentos porque esté hecho de materia distinta, sino porque la perfección de la casa se debe a las diversas partes para las cuales el arquitecto necesita un material diverso, e incluso el arquitecto la haría si fuera posible.

ARTICULO 3

¿Hay o no hay un solo mundo?

De Pot., q.3 a.16 ad 1; *In Metaphys.* 12 lect. 10; *De Caelo* 1, c.16-20.

Objeciones por las que parece que no hay un solo mundo, sino muchos:

1. Como dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[10], no es correcto decir que Dios creó las cosas sin un motivo. Pues por lo mismo que creó un solo mundo, pudo crear muchos. Pues su poder no está limitado para hacer un solo mundo, sino que es infinito su poder, como quedó demostrado anteriormente (q.25 a.2). Por lo tanto, Dios hizo muchos mundos.

2. Más aún. La naturaleza hace siempre lo que es mejor. Con mucha más razón lo hace Dios. Pero hubiera sido mejor la existencia de muchos mundos a la de uno sólo, porque muchas cosas buenas son mejores que pocas bue-

8. *De Doct. Christ.* l.1 c.5: ML 34,21. 9. L.c. nota 5. 10. Q.46: ML 40,30.

d. Es un principio platónico que aparece con frecuencia en Sto. Tomás (cf. q.103 a.1). Está tomado de *Timaios* 30 A.

e. La «aequalitas», igualdad, es la propiedad de los que son uno en la cantidad *(In Metaphys. 4,* lect.3, ed. Cathala-Spiazzi, n.° 561). En *Summa Theol.* 1, q.42 a.1 explica Sto. Tomás cómo es posible aplicar a las personas divinas el concepto de igualdad. La cantidad no es la cualidad masiva, sino la virtual o cualitativa. Obviamente, las criaturas no son iguales a Dios en ese estricto sentido. Pero su desigualdad respecto de Dios no excluye una forma participada de unidad cualitativa, por así decirlo. Es la llamada de proporción. Es una semejanza; por tanto no es igualdad cuantitativa, sino cualitativa, con una referencia *(habitudo)* que no puede medirse estrictamente (cf. *Summa Theol.* 1, q.12 a.l ad 1). Sto. Tomás afirma, por un lado, que la multiplicidad y, en este caso concreto, la desigualdad, proviene de Dios. Esta desigualdad no excluye, por otro lado, la referencia a la unidad de donde procede.

ñas. Por lo tanto, Dios hizo muchos mundos.

3. Todavía más. Todo lo que tiene forma en la materia puede multiplicarse según el número, permaneciendo en la misma especie, porque la multiplicación numérica se hace a partir de la materia. Pero el mundo tiene forma en la materia. Pues así como cuando digo hombre indico la forma, cuando digo este hombre indico la forma en la materia; así también, cuando digo *mundo* se indica la forma, y cuando se dice *este mundo,* se indica la forma en la materia. Por lo tanto, nada impide que haya muchos mundos.

En cambio está lo que se dice en Jn 1,10: *El mundo ha sido hecho por El.* Ahí *mundo* está en singular, indicando la existencia de un solo mundo.

Solución. *Hay que decir:* La armonía existente en las cosas creadas por Dios manifiesta la unidad del mundo. Pues se dice que en este mundo hay unidad y armonía en cuanto que unas cosas están ordenadas a otras. Todas las cosas que provienen de Dios, están ordenadas entre sí y también al mismo Dios, como se dijo anteriormente (q.11 a.3; q.21 a.1 ad 3). Por lo tanto, es necesario que todas las cosas converjan hacia un solo mundo. El hecho de que algunos sostuvieran la existencia de muchos mundos se debe a que establecieron que la causa del mundo no se debía a una sabiduría que todo lo ordenaba, sino a la casualidad. Es el caso de Demócrito, que dijo que este mundo y otros muchos han sido hechos a partir de la concurrencia de los átomos [f].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esta es la razón por la cual el mundo es uno: Porque todas las cosas se deben armonizar en un solo orden y orientarse a un mismo fin. Por lo cual, Aristóteles, en XII *Metaphys.* [11], partiendo de la armonía que se da en las cosas, llegó a la conclusión de la unidad del Dios que las gobierna. Y Platón, a partir de la unidad ejemplar, prueba la unidad del mundo como algo imitado.

2. *A la segunda hay que decir:* Ningún agente busca la pluralidad material como fin, porque la multitud material no tiene un final concreto, sino que, en cuanto tal, tiende hacia lo indefinido. Y lo indefinido contradice el mismo concepto de fin. Cuando se dice que la existencia de muchos mundos es mejor que la existencia de uno solo, se está haciendo referencia a la multitud material. Pero esto que se considera como lo mejor no está en la intención de Dios. Porque, por lo mismo que se dice que podía haber hecho dos mundos, sería mejor que se dijera que podía haber hecho tres. Y así indefinidamente.

3. *A la tercera hay que decir:* El mundo está constituido por toda su materia. Pues no es posible que haya otra tierra más que ésta, porque cualquier otra tierra, donde quiera que estuviera, por naturaleza sería atraída hacia este centro. Lo mismo se puede decir de todos los otros cuerpos que son partes del mundo.

CUESTIÓN 48

Sobre la diversificación de las cosas en especial

Ahora hay que tratar lo referente a la diversificación de las cosas en especial. En primer lugar, la diversificación entre lo bueno y lo malo; des-

11. 11 c.10 n.14 (BK 1076 a 4).

f. Sto. Tomás proporciona en realidad una doble argumentación. Una se basa en la percepción del orden del mundo. La segunda justifica ese orden apoyándose en la unidad de Dios, que al crear hace que todas las criaturas guarden orden con El y entre sí. Aun cuando ambas argumentaciones vengan encadenadas, en realidad son dos aspectos distintos: el físico y el metafísico. Más tarde se disociaron completamente y tal separación liberó a la metafísica de ciertas concepciones cosmológicas. Entre otras, la posibilidad de varios mundos es una de las doctrinas condenadas por el obispo de París, Tempier, en 1277. Cf. KOYRÉ, A., *La vie et l'espace infini au XIV^{e} siècle:* AHD 17 (1949) 45-91. En las respuestas se observa que, mientras la primera prueba la unidad del mundo como unidad metafísica de toda criatura con el creador, la tercera es estrictamente física y no metafísica.

pues, entre la criatura espiritual y la corporal. Al analizar lo primero hay que estudiar el mal y la causa del mal. La cuestión referente al mal plantea y exige respuesta a seis problemas:

1. El mal, ¿es o no es alguna naturaleza?—2. El mal, ¿se encuentra o no se encuentra en las cosas?—3. El bien, ¿es o no es sujeto del mal?— 4. El mal, ¿corrompe o no corrompe totalmente al bien?—5. División del mal entre pena y culpa.—6. ¿Dónde hay más razón de mal: en la culpa o en la pena?

ARTICULO 1

El mal, ¿es o no es alguna naturaleza determinada?

In Sent. 2 d.34 a.2; *De Ente et Ess.* c.1; *Cont. Gentes* 3, 7.8.9; *Compend. Theol.* c.1 15; *De Pot.* q.3 a.16 ad 3; *De Malo* q.1 a.1

Objeciones por las que parece que el mal es alguna naturaleza determinada:

1. Todo género es una naturaleza determinada. Pero el mal es un género. Pues en *Praedicamentis*[1] se dice: *El bien y el mal no están en un género, sino que son géneros de otras cosas.* Por lo tanto, el mal es una determinada naturaleza.

2. Más aún. Toda diferencia constitutiva de alguna especie, es una determinada naturaleza. El mal es la diferencia constitutiva en la moral. El hábito malo se diferencia del bueno en la especie, como la liberalidad de la intolerancia. Por lo tanto, el mal indica una naturaleza determinada.

3. Todavía más. Cada uno de los contrarios es una naturaleza determinada. Pero el mal y el bien no se oponen como privación y posesión, sino como contrarios. Esto lo demuestra el Filósofo en *Praedicamentis*[2] ateniéndose al hecho de que entre el bien y el mal hay algún medio, y del hecho de que es posible salir del mal y volver al bien. Por lo tanto, el mal indica alguna naturaleza determinada.

4. Aún más. Lo que no existe, no actúa. Pero el mal actúa, porque corrompe al bien. Por lo tanto, el mal es un determinado ser, una naturaleza determinada.

5. Por último. A la perfección de la totalidad de las cosas no pertenece más que lo que es ser y naturaleza. Pero el mal pertenece a la perfección de la totalidad de las cosas, pues Agustín, en *Enchirid.*[3], dice que *la admirable belleza existe a partir de la totalidad. En dicha belleza, el llamado mal, si está bien ordenado y en su sitio, hace resaltar aún más lo bueno.* Por lo tanto, el mal es una naturaleza determinada.

En cambio está lo que dice Dionisio en c.4 *De Div. Nom.*[4]: *El mal ni existe ni es bueno.*

Solución. *Hay que decir:* Cada uno de los opuestos[a] es conocido por el otro. Ejemplo: Las tinieblas por la luz. De ahí que es necesario que a partir del concepto de bien se conozca lo que es el mal. Hemos dicho anteriormente (q.5 a.1), que el bien es todo aquello que es apetecible. Así, como quiera que toda naturaleza desea su propia existencia y perfección, es necesario afirmar que la existencia y la perfección de cualquier naturaleza tiene razón de bondad. Por lo tanto, no es posible que el mal indique algún ser o una determinada forma o naturaleza. Por lo tanto, no nos queda más que decir que con el nombre de mal se indica una determinada ausencia de bien[b]. Por eso se dice que el mal *ni exis-*

1. ARISTÓTELES, c.8 n.27 (BK 14a23). 2. ARISTÓTELES, c.8 n.7.16 (BK 12a22; 12B26). 3. C.10: ML 40,236. 4. § 20: MG 3,717: S. Th. lect.16.

a. La teoría de las oposiciones en Sto. Tomás puede estudiarse principalmente en el *Comentario a la Metafísica* de Aristóteles (l.V, lect.12; l.X, lect.6) y en el opúsculo *De quatuor oppos.* (en *Opuscula philosophica* ed. Spiazzi, Taurini, p.207-217). Cf. MELENDO, T., *Qntología de los opuestos* (Pamplona 1982) p.67 y ss.

b. Obsérvese la cautela de Sto. Tomás al introducir el término «quaedam». El mal no es, sin más, la ausencia del bien, sino una determinada ausencia; si bien cabría entender el «quaedam» como un paliativo de la simple falta de ser.

te ni es bueno, porque como quiera que todo ser, en cuanto tal, es bueno, no existir y no ser bueno es lo mismo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En aquel texto Aristóteles está siguiendo la opinión de los Pitagóricos, los cuales sostenían que el mal era una naturaleza determinada. Por eso concebían el bien y el mal como géneros. Aristóteles acostumbra, de modo especial en los libros dialécticos, traer a colación ejemplos que en su tiempo eran probables según la opinión de algunos filósofos. También hay que decir: Como dice el Filósofo en X *Metaphys.*[5], *la primera contrariedad es la de la privación y la posesión;* es decir, que cada una de éstas se da en su contrario, puesto que cada uno de los contrarios es imperfecto con respecto al otro. Ejemplo: Lo negro y lo blanco, lo amargo y lo dulce. Por lo cual, el bien y el mal son llamados géneros, no en sentido absoluto, sino como realidades contrarias[c], porque, así como toda forma tiene razón de bien, así también toda privación, en cuanto tal, tiene razón de mal.

2. *A la segunda hay que decir:* El bien y el mal no son diferencias constitutivas más que en la moral, la cual se especifica por el fin, que es el objeto de la voluntad, de la cual depende toda la moral. Y porque el bien tiene razón de fin, del mismo modo el bien y el mal son diferencias específicas en la moral: El bien, en cuanto tal; el mal, en cuanto privación del debido fin. Sin embargo, tampoco la privación del debido fin constituye algo específico en la moral a no ser que esté unido a un fin indebido. Del mismo modo que tampoco en las ciencias naturales se encuentra la privación de la forma sustancial a no ser en cuanto que están unidas a otra forma. Así pues, del mismo modo que el mal es la diferencia constitutiva en la moral, es algún bien junto con la privación de otro bien: como el fin del hombre sin templanza, no es carecer del bien de la razón, sino la delectación sin lo ordenado por la razón. Por lo tanto, el mal, en cuanto tal, no es diferencia constitutiva, a no ser por razón del bien al que está unido[d].

3. *A la tercera hay que decir:* Ahí mismo se da la respuesta. Pues el Filósofo habla del bien y del mal en cuanto que se encuentran en la moral. Pues entre el bien y el mal se encuentra el medio; por cuanto que se llama bueno a lo que está ordenado, y malo, no solamente a lo que está desordenado, sino a lo que también es perjudicial para otro. Por eso, el Filósofo en IV *Ethic.*[6] dice que el pródigo es un inútil, pero no malo. Es cierto también que del mal moral se pueda volver al bien. Pero no de cualquier mal. Ejemplo: Por naturaleza no se pasa de la ceguera a la vista, aunque, sin embargo, la ceguera es un mal.

4. *A la cuarta hay que decir:* Hacer algo tiene tres sentidos: 1) *Uno,* formal. Ejemplo: La blancura hace que el sujeto sea blanco. Así, el mal, incluso como privación, se dice que corrompe el bien, puesto que formalmente es la misma corrupción o privación del bien. 2) *Dos,* material, que es hacer algo efectivamente. Ejemplo: El pintor hace blanca la pared. 3) *Tres,* con sentido final. Es como obra el fin moviendo al que actúa. De los dos últimos sentidos, el mal, en cuanto tal, no hace nada, es decir, en

5. ARISTÓTELES, 9 c.4 n.6 (BK 1055a33): S. Th. lect.6 n.2030. 6. ARISTÓTELES, c.1 n.31 (BK 1121a25): S. Th. lect.4 n.688.

c. Sto. Tomás adopta como solución las propuestas por Simplicio en su comentario al libro de las *Categorías* de Aristóteles (cf. *De malo* q.1 a.1 ad 11um; *Simplicii in Aristotelis categorias commentarium.* Ed. Kalbfleisch, Berlin 1907, super 14a23). Una consiste en leer el texto aristotélico como una argumentación probable; la otra en negar que el bien y el mal sean dos géneros en sentido estricto, esto es, que ambos contengan un elemento esencial de la definición, sino que lo son únicamente como contrarios. Los contrarios son de tal manera, que uno de ellos es, en alguna medida, privación de una perfección que posee el otro. En este peculiar sentido cabe entender que bien y mal sean géneros.

d. En esta respuesta Sto. Tomás habla del mal moral. El mal moral puede especificar un acto, no en cuanto mal, sino en cuanto que el mal moral lleva consigo aparejado un bien. Si en la respuesta ad 1um Sto. Tomás quiere evitar que se conciba el mal como una realidad, en esta respuesta y en la ad 3um quiere explicar la peculiar condición del mal moral.

cuanto que es una privación. Siempre que obra en este sentido, es porque está unido a algún bien. Toda acción se debe a alguna forma, y todo lo que se desea como fin ya es alguna perfección. Por eso, como dice Dionisio, c.4 *De Div. Nom.*[7]: *El mal no obra ni es deseado más que en virtud de algún bien que lleva unido. En cuanto tal, no es un fin, y está fuera de toda voluntad e intención.*

5. *A la quinta hay que decir:* Como se dijo anteriormente (q.2 a.3; q.19 a.5 ad 2; q.21 a.l ad 3; q.44 a.9), las partes del universo están relacionadas entre si en cuanto que unas obran sobre otras y una es fin y ejemplo de la otra. Como acabamos de decir (ad 4), estas cosas no convergen en el mal a no ser por el bien que lleva unido. Por eso, el mal no pertenece a la perfección del universo ni está incluido en el orden del bien más que accidentalmente, esto es, en razón del bien que lleva unido.

ARTICULO 2

El mal, ¿se encuentra o no se encuentra en las cosas?

Supra q.22 a.2 ad 2; *In Sent.* 1 d.46 a.3; 2 d.34 a.1; *Cont. Gentes* 3, 71; *In de Div. Nom.* c.4 lect.16; *Compend. Theol.* c.142; *De Pot.* q.3 a.6 ad 4.

Objeciones por las que parece que el mal no se encuentra en las cosas:

1. Todo lo que se encuentra en las cosas, o es algún ser, o la privación de algún ser, que es el no ser. Pero Dionisio, en c.4 *De Div. Nom.*[8], dice: *El mal está lejos de lo que existe y todavía mucho más de lo que no existe.* Por lo tanto, el mal no se encuentra en absoluto en las cosas.

2. Más aún. Ser y cosa convergen. Por lo tanto, si el mal es un ser en las cosas, se deduce que el mal es una cosa determinada. Esto va contra lo dicho anteriormente (a.1).

3. Todavía más. Como dice Aristóteles en III *Topic.*[9], *lo más blanco es lo que está menos mezclado con lo negro.* Por lo tanto, lo mejor es lo que está menos mezclado con lo malo. Pero Dios hace siempre lo que es mejor, mucho más que la naturaleza. Por lo tanto, en las cosas creadas por Dios no se encuentra ningún mal.

En cambio está el hecho de que desaparecerían todas las prohibiciones y las penas que no existen más que por lo malo.

Solución. *Hay que decir:* Como se indicó anteriormente (q.47 a.2), la perfección del universo requiere que haya desigualdad en las cosas a fin de que se cumplan todos los grados de bondad. Un grado de bondad consiste en que algo sea bueno, de modo que lo bueno nunca falte. Otro grado de bondad consiste en que haya algo bueno, de modo que lo bueno puede faltar. Ambos grados se dan en la realidad. De hecho hay cosas que no pueden perder su ser. Ejemplo: Lo incorruptible. Otras, en cambio, sí pueden perderlo. Ejemplo: Lo corruptible. Por lo tanto, como quiera que la perfección del universo exige que en él haya no sólo seres incorruptibles, sino también corruptibles, igualmente precisa que haya seres en los cuales puede faltar la bondad. Por eso, en algunas cosas la bondad falta de hecho. En esto consiste precisamente la razón de mal, esto es, en que algo sea privado del bien. Por lo tanto, es evidente que en las cosas se encuentra el mal, como puede ser la corrupción, pues la misma corrupción es un determinado mal [e].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El mal está lejos absolutamente del ser y del no ser; porque no es ni posesión ni simple negación, sino privación [f].

7. § 20: MG 3,720: S. Th. lect.16. 8. § 19: MG 3,716: S. Th. lect.14. 9. ARISTÓTELES, c.5 n.10 (BK 119a27).

e. Fiel al planteamiento ontológico, Sto. Tomás considera el mal como una deficiencia del ser. Pero no es la simple finitud, sino el paso del ser al no-ser: la corrupción. El mal es corrupción del ser, del bien; y la corrupción es también, viceversa, un mal. Pero también aquí Sto. Tomás añade el término restrictivo «quoddam».

f. Aristóteles introdujo, frente a la oposición absoluta entre ser y no-ser, otros términos medios. Así la materia y la privación. De esta manera eludía la oposición más abstracta entre el ser y el no-ser. A su vez, Aristóteles distinguía entre materia y privación, no así los platóni-

2. *A la segunda hay que decir:* Como se dice en V *Metaphys.*[10], *ser* tiene dos sentidos. 1) *Uno,* en cuanto que indica la entidad de una. cosa, por lo que está dividido en diez predicamentos. En este sentido, *ser* y cosa son lo mismo. Y también en este sentido ninguna privación es *ser,* por lo tanto, tampoco es mal. 2) En *otro* sentido, se dice *ser* para indicar la verdad de la proposición [g], que consiste en la composición, cuyo signo es el término *es.* Este es el *ser* por el que se responde a la pregunta: *¿Es o no es?* En este sentido decimos que la ceguera está en el ojo. Lo mismo se dice de cualquier otra privación. Es en este sentido en el que se dice que el mal es *ser.* Debido al desconocimiento de dicha distinción, algunos, teniendo presente que algunas cosas son llamadas malas o que el mal se dice que está en las cosas, creyeron que el mal era una cosa determinada.

3. *A la tercera hay que decir:* Dios, la naturaleza y cualquier agente hace lo que es mejor para el todo, pero no lo que es mejor para cada una de sus partes, a no ser en cuanto que cada una está ordenada al todo, como se dijo anteriormente (q.47 a.2 ad 1). El mismo todo que constituye la totalidad de las criaturas, es lo mejor y lo más perfecto si en dicho todo hay algunas partes a las que les puede faltar el bien, y que de hecho les falta, si Dios no lo impide. Porque a la Providencia no le corresponde el destruir la naturaleza, sino salvarla, como dice Dionisio en c.4 *De Div. Nom.* [11] La misma naturaleza de las cosas lleva consigo el que puedan fallar y, de hecho, a veces, fallan. También porque, como dice Agustín en *Enchirid.*[12]: *Dios es tan poderoso que del mal puede sacar bien.* De hecho, muchos bienes no existirían si Dios no permitiera la existencia de ningún mal. Ejemplo: No habría fuego si no se descompusiera el aire. No se conservaría la vida del león si no matara al asno. No se alabarían la justicia vindicativa y la paciencia resignada, si no existiera la iniquidad [h].

ARTICULO 3

El mal, ¿está o no está en el bien como en su sujeto?

Supra q.5 a.3 ad 1; q.17 a.4 ad 2; infra q.103 a.7 ad 1; q.109 a.1 ad 1; *In Sent. 2* d.34 a.4; *Cont. Gentes* 3, 11; *Compend. Theol.* c.118; *De Malo* q.1 a.1.2.

Objeciones por las que parece que el mal no está en el bien como en su sujeto:

1. Todos los bienes son cosas existentes. Pero Dionisio, en c.4 *De Div. Nom.* [13], dice que el mal no existe ni está en lo existente. Por lo tanto, el mal no está en el bien como en su sujeto.

2. Más aún. El mal no es ser; en cambio, el bien sí lo es. Pero lo que no

10. ARISTÓTELES, 4 c.7 n.4 (BK 1017a22): S. Th. lect.9n.889. 11. §33: MG 3,733: S. Th. lect.23. 12. C.11: ML 40,236. 13. L.c. nota 11.

---

eos. Cf. *Metaphys.* A, 6: 987b20-1; *Phys.* A, 8: 192a26. La privación es ausencia de ser, de bien por tanto, pero no como puro no-ser, ni como potencia, sino como la falta de ser que padece un sujeto y que no sólo podría poseer ese ser que le falta, sino que lo exige. Por eso Aristóteles considera que la privación tiene algo de contradicción (ἀντίφασις, *Metaphys.* I, 4: 1055b3-4).

g. El doble sentido del «ens» permite distinguir entre el «ens» como entidad real y el «ens» que fundamenta una proposición, aun cuando el sujeto no sea una realidad. En este segundo caso, sin embargo, no se trata de que el sujeto sea un simple ente de razón, sino de que es verdadera la afirmación contenida en la proposición. Para ello no hace falta que exista una determinada naturaleza, sino que se dé la real privación de algo, como corrupción del ser. Pero esta real privación se significa como ser. De ahí que es verdad que *hay* males, pero no que el mal *sea* una naturaleza. En latín y en griego, los valores esencial y existencial del «ens» y del «ὄν» no están tan separados como en castellano —y análogamente en otros idiomas modernos— mediante el verbo ser y el verbo estar, haber, etc.

h. El modo tomista y aristotélico de contemplar la relación entre todos y partes no nace de una homogeneidad entre la totalidad y sus compuestos. La unidad del todo encierra dentro de sí una pluralidad de partes que guardan entre sí una oposición, lo que da lugar, fuera del todo, a los movimientos de generación y corrupción. Este es uno de los aspectos reales de la negativa aristotélica a la univocidad del ser universal. De ahí el carácter dramático que muestra el orden universal en muchas de sus facetas, ya que tal orden no excluye la corrupción de los seres materiales. Esta corruptibilidad hace posible el mal.

existe no necesita un ser en el que se encuentre como en su sujeto. Por lo tanto, tampoco el mal precisa el bien en el que exista como en su sujeto.

3. Todavía más. Uno de los contrarios no es sujeto del otro. Pero el bien y el mal son contrarios. Por lo tanto, el mal no está en el bien como en su sujeto.

4. Por último. Se llama blanco a aquello en lo que está la blancura como en su sujeto. Por lo tanto, es malo aquello en lo que está el mal como en su sujeto. Por lo tanto, si el mal está en el bien como en su sujeto, hay que concluir que el bien es malo. Contra esto se dice en Is 5,20: *¡Ay de los que llamáis mal al bien y bien al mal!*

En cambio está lo que dice Agustín en *Enchirid.*[14]: *El mal no está más que en el bien.*

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos (a.1), el mal implica ausencia de bien. No obstante, no toda ausencia de bien es llamada mal. Pues la ausencia de bien puede ser tomada como privación y como negación. Así, pues, la ausencia de bien tomada como negación, no contiene razón de mal. En caso contrario se seguiría que aquellas cosas que no existen serían malas. También se diría que cualquier cosa es mala al no tener todo el bien que tienen las demás. Ejemplo: El hombre sería malo por no tener la velocidad de la cabra o la fortaleza del león. Pero la ausencia de bien tomada como privación es llamada mal, como se llama ceguera a la privación de la vista. El sujeto de la privación y de la forma es uno y el mismo, esto es, el ser en potencia, tanto si es ser en potencia absolutamente, como la materia prima, que es sujeto de la forma sustancial y de la privación de su opuesto, bien sea ser en potencia en cierto modo, y en acto absolutamente, como el cuerpo transparente, que es sujeto de las tinieblas y de la luz. Es evidente que la forma por la que algo está en acto es una cierta perfección y un determinado bien. Así, todo ser en acto es un determinado bien. De forma parecida, todo ser en potencia, en cuanto tal, es un determinado bien [i], en cuanto que está ordenado al bien. Es un ser en potencia como es un bien en potencia. Hay que concluir, por tanto, que el bien es el sujeto del mal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dionisio quiere decir que el mal no se da en lo existente como si fuera una parte, o como una propiedad natural de algo existente.

2. *A la segunda hay que decir:* El no ser, tomado en sentido negativo, no precisa sujeto. Pero la privación [j] es negación en el sujeto, como se dice en IV *Metaphys.*[15] Dicho no ser es mal.

3. *A la tercera hay que decir:* El mal no está como en su sujeto en un bien que se le opone, sino en algún otro bien. Pues el sujeto de la ceguera no es la vista, sino el animal. Sin embargo, parece que, como dice Agustín [16], aquí estamos ante la excepción de aquella regla de los dialécticos [k], según la cual, *realida-*

14. C.14: ML 40,238. 15. ARISTÓTELES, 3 c.2 n.8 (BK 1004a15): S. Th. lect.3 n.564-566. 16. L.c. nota 14.

i. Los platónicos (cf. *De malo* q.1 a.2) identificaban la materia con la privación, con lo que llegan a la conclusión de que el bien se extendía a más cosas que el ser. Sto. Tomás reconoce la parte de verdad que corresponde a esta conclusión, que aparece, por lo demás, en el pseudo-Dionisio *(De div. nom.* c.4; ed. Pera, n.° 248), pero no identifica materia y privación. La privación se da en un sujeto. Este sujeto como tal es un ser, y de ahí que el mal reside en un ser, esto es, en un bien.

j. La posición de Sto. Tomás, que sigue a Aristóteles, consiste en que el mal, en cuanto privación, no es ser, pero reside en el ser a quien priva de algo que le pertenecía. De ahí su carácter contradictorio en cierto sentido. Así Aristóteles va exponiendo los diversos modos de ser y de no-ser huyendo del univocismo que el mismo Platón evitó en sus últimos diálogos. De ahí la distinción entre «ens negative» y «privado».

k. Ya Aristóteles en *Top.* B, 7: 113a22 dice que es imposible que «los contrarios se encuentren juntos en lo mismo». Sto. Tomás llama a este principio «regla de los dialécticos» con una cierta intención, puesto que tal principio es utilizado aquí dialécticamente, esto es, conforme al uso meramente lógico del mismo, que coincide con el «secundum communem acceptionem». Frente a este uso y acepción se halla el uso real y la acepción no común, sino especial, con discernimiento de una especie concreta. El bien y el mal son susceptibles de ambas consideraciones, como también cabe un uso lógico y otro metafísico de los primeros principios.

des contrarias no pueden coexistir simultáneamente. Sin embargo, esto debe entenderse según la aceptación general del bien y del mal, no según una aceptación especial de este bien y este mal. Ejemplo: Lo blanco y lo negro, lo dulce y lo amargo y otras cosas contrarias similares, se toman siempre en sentido especial, porque se encuentran ciertos géneros concretos. Pero el bien envuelve todos los géneros. Por eso, un bien puede coexistir simultáneamente con la privación de otro bien.

4. *A la cuarta hay que decir:* El Profeta dirige aquel *¡Ay!* a aquellos que dicen: lo que es bueno, en cuanto que es bueno, es malo. Pero esto no se sigue de lo que se ha establecido y que resulta claro por todo lo que acabamos de decir (sol.).

ARTICULO 4

El mal, ¿corrompe o no corrompe totalmente al bien?

Infra q.103 a.7 ad 1; 1-2 q.20 a.2; q.85 a.2; *In Sent.* *2* d.34 a.5; *De Verit.* q.24 a.10 ad 11; *Cont. Gentes* 3, 12; *De Malo* q.2 a.12.

Objeciones por las que parece que el mal corrompe totalmente el bien:

1. Uno de los contrarios se corrompe totalmente por el otro. Pero el bien y el mal son contrarios. Por lo tanto, el mal puede corromper todo el bien.

2. Más aún. Agustín, en *Enchirid.*[17], dice que el mal es nocivo en cuanto que aniquila el bien. Pero el bien es semejante y uniforme a sí mismo. Por lo tanto, es destruido totalmente por el mal.

3. Todavía más. El mal, mientras existe, perjudica y aleja el bien. Pero aquello de lo cual siempre se está quitando algo, llega un momento en que se consume, a no ser que sea infinito, lo cual no puede decirse de ningún bien creado. Por lo tanto, el mal consume totalmente el bien.

En cambio está lo que dice Agustín en *Enchirid.*[18]: *El mal no puede consumir totalmente al bien.*

Solución. *Hay que decir:* El mal no puede consumir totalmente el bien [l]. Para demostrar esto, hay que tener presente que hay un triple bien. 1) *Uno,* que se suprime totalmente por el mal. Éste es el bien opuesto directamente al mal. Ejemplo: La luz desaparece totalmente por las tinieblas; la vista, por la ceguera. Hay 2) *otro* bien que no es suprimido totalmente por el mal, ni tampoco disminuido. Este es el bien, sujeto del mal. Ejemplo: La sustancia del aire no disminuye por la presencia de las tinieblas. Hay un 3) *tercer* bien que, ciertamente, disminuye por el mal, pero no se suprime totalmente. Este bien es la capacidad del sujeto para actuar.

La disminución de este bien no tiene que ser tomada en el sentido de sustracción, como lo puede ser la disminución de la cantidad, sino en el sentido de atenuación, como lo puede ser la disminución en las cualidades y en las formas. La atenuación de esta capacidad hay que tomarla en el sentido contrario al de la intensificación de la misma capacidad. La capacidad se intensifica por las disposiciones con las que se prepara la materia para el acto, las cuales, cuantas más son en el sujeto, tanto más lo capacitan para recibir la perfección y la forma. Lo contrario sucede si se dan disposiciones opuestas, las cuales, cuantas más son en la materia y cuanto mayor es su intensidad, tanto más se disminuye la capacidad de la potencia para el acto.

Así, pues, si las disposiciones contrarias no se pueden multiplicar ni intensificar indefinidamente, sino hasta cierto

17. C.12: ML 40,237. 18. Ib.

l. Obsérvese que la argumentación que esgrime Sto. Tomás es una aplicación analógica del proceso de la corrupción física. Obviamente, la elección del ejemplo físico obedece a un designio previo conforme al cual el mal no es capaz de aniquilar totalmente el bien. La razón fundamental es metafísica, como ya aparece en el texto citado de San Agustín *(Enquiridion* c.12, ed. BAC, IV, 476-8). Sto. Tomás, por su parte, en la respuesta ad 3 añade los matices propios de la acción moral, de suerte que no cabe achacarle un fisicismo. Es simplemente una analogía explicativa, no probativa. El matiz peculiar de lo moral consiste en que, como se advierte en la respuesta citada, la disminución del bien no se realiza, al modo de la disminución del continuo, guardando una proporción. La acción moral, buena o mala, no es una operación sometida a esa restricción.

punto, tampoco la mencionada capacidad puede disminuir o atenuarse indefinidamente. Esto es lo que sucede en las cualidades activas y pasivas de los elementos. Ejemplo: El frío y la humedad, por las que disminuye o se atenúa la capacidad de la materia para recibir la forma del fuego, no pueden multiplicarse indefinidamente. En cambio, si las disposiciones opuestas pueden multiplicarse indefinidamente, la capacidad puede disminuir o atenuarse indefinidamente. Sin embargo, no se suprime totalmente, porque siempre permanece en su raíz, que es la sustancia del sujeto. Si se interponen indefinidamente cuerpos opacos entre el sol y el aire, indefinidamente se disminuye la capacidad del aire para recibir la luz. Sin embargo, nunca se suprimirá totalmente mientras permanezca el aire, el cual, por su propia naturaleza, es diáfano. De manera parecida, a unos pecados pueden añadirse otros indefinidamente, y con esto se disminuye siempre más y más la capacidad del alma para recibir la gracia. Estos pecados son como obstáculos interpuestos entre nosotros y Dios, según aquello de Is 59,2: *Nuestros pecados pusieron una barrera entre nosotros y Dios.* Sin embargo, no se suprime totalmente la capacidad del alma, porque dicha capacidad le es connatural.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El bien que se opone al mal es suprimido totalmente; pero los otros bienes, como hemos dicho (sol.), no son suprimidos totalmente.

2. *A la segunda hay que decir:* La capacidad que hemos mencionado es algo intermedio entre el sujeto y el acto. Por eso, en lo que se refiere al acto, es disminuida por el mal; pero en lo que se refiere al sujeto, permanece. Por lo tanto, aun cuando el bien en cuanto tal es semejante, sin embargo, en cuanto se relaciona con cosas diversas, no es suprimido totalmente, sino sólo en parte.

3. *A la tercera hay que decir:* Algunos[19], relacionando la disminución del bien con la disminución que se produce en la cantidad, dijeron que, así como lo continuo se divide indefinidamente, siempre que se haga proporcionalmente (tomando la mitad de la mitad o el tercio del tercio), dicen que lo mismo sucede en el asunto que estamos tratando. Pero este argumento aquí no es viable. Porque en la división, en la que siempre se guarda la misma proporción, constantemente se sustrae cada vez menor cantidad, pues la mitad de la mitad es mucho menos que la mitad del todo. Pero un segundo pecado no siempre disminuye la capacidad del alma para recibir la gracia menos de lo que lo hace el pecado anterior; al contrario, tal vez la disminuye por igual o más. Por lo tanto, hay que decir: Aun cuando esta capacidad sea algo finito, sin embargo disminuye indefinidamente, no en cuanto tal, sino accidentalmente, es decir, según que aumenten también indefinidamente las disposiciones contrarias, como ya se dijo (sol.).

ARTICULO 5

El mal, ¿está o no está suficientemente dividido entre pena y culpa?

In Sent., 2 d.35 a.1; *De Malo,* q.1 a.4.

Objeciones por las que parece que el mal está insuficientemente dividido entre pena y culpa:

1. Todo efecto parece ser un determinado mal. Pero en todas las criaturas hay algún defecto, porque no pueden conservarse en sí mismas, y, sin embargo, este defecto no es ni pena ni culpa. Por lo tanto, no está correctamente dividido el mal entre pena y culpa.

2. Más aún. En los seres irracionales no se encuentra ni la culpa ni la pena. Sin embargo, están sometidos a la corrupción y al defecto, que son algo que pertenece al mal. Por lo tanto, no todo mal es culpa o pena.

3. Todavía más. La tentación es un determinado mal. Sin embargo, no es culpa, porque la tentación no consentida no es pecado, sino materia para ejercer la virtud, como se dice en la Glosa[20] a 2 Cor 12,7. Tampoco es pena, porque la tentación precede a la culpa y la pena es una consecuencia. Por lo tanto, no está correctamente dividido el bien entre pena y culpa.

19. Cf. GUILLERMO ALTISIODORO, *Summa Aurea,* p.2.ª tr.26 q.5 (fol.87a). 20. *Glossa ordin.* (6.76E); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,84.

En cambio parece que la división es superflua. Pues Agustín en *Enchirid.*[21] dice que el mal es llamado así *porque perjudica.* Lo que perjudica es penal. Por lo tanto, todo mal está contenido en la pena.

Solución. *Hay que decir:* Como se indicó (a.3), el mal es privación del bien, que, principalmente y en cuanto tal, consiste en la perfección y en el acto. El acto es doble: Primero y segundo. 1) El acto primero es la forma y la integridad del ser. 2) El acto segundo es la operación. Por lo tanto, el mal también es doble: 1) *Uno,* por la sustracción de la forma o de alguna parte que es necesaria para la integridad del ser. Ejemplo: La ceguera es un mal, carecer de algún miembro también lo es. 2) *Dos,* por la sustracción de la debida operación o porque no se da en absoluto, o porque no conserva el debido modo y orden. Por su parte, como el bien es absolutamente el objeto de la voluntad, el mal, que es privación del bien, por una especial razón se encuentra en las criaturas racionales, que poseen voluntad. Así pues, el mal que se da por la sustracción de la forma o de la integridad del ser, tiene razón de pena. De modo especial, en el supuesto de que todas las cosas están subordinadas a la providencia y justicia divinas, como se demostró anteriormente (q.22 a.2). En el concepto de pena está incluido el que sea contraria a la voluntad. El mal, en cuanto sustracción de la debida operación en las cosas provistas de voluntad, tiene razón de culpa. Pues se imputa a uno como culpa el que falle al actuar, pues en la acción el dominio lo ejerce la voluntad. Así, pues, todo mal en las cosas provistas de voluntad es pena o culpa[ll].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Porque el mal es privación del bien y no simple negación, como se dijo anteriormente (a.3), no toda ausencia de bien es mal, sino la ausencia del bien que se puede y se debe tener. Pues la ausencia de la visión no es un mal en la piedra, pero sí lo es en el animal, porque contra el concepto de piedra va el que tenga vista. Igualmente, contra el concepto de criatura va el que se conserve en su existencia por sí misma, porque dar el ser y conservarlo es algo que le corresponde al mismo. Por lo tanto, este defecto no es un mal de la criatura.

2. *A la segunda hay que decir:* La pena y la culpa no dividen el mal en general, sino el mal presente en las cosas provistas de voluntad.

3. *A la tercera hay que decir:* La tentación, en cuanto que implica provocación para el mal, siempre es mal de culpa en el tentador. Pero en quien es tentado, no es propiamente mal, a no ser que en el tentado se produzca algún cambio[m], pues la acción del que actúa pasa a tener su defecto en el que la recibe. En cuanto que el tentado es inclinado al mal por el tentador, cae en la culpa.

4. *A la cuarta hay que decir:* Al concepto de pena pertenece el que perjudique al agente en sí mismo. Pero al concepto de culpa pertenece el que perjudique al agente en su acción, y, así, ambos están contenidos bajo la razón de mal, en cuanto que tiene carácter de perjuicio.

ARTICULO 6

¿Qué tiene más razón de mal: la pena o la culpa?

Supra q.19 a.9; 2-2 q.19 a.1; *In Sent., 2* d.37 q.3 a.2; *De Malo* q.1 a.5

Objeciones por las que parece que tiene más razón de mal la pena que la culpa:

21. L.c. nota 17.

ll. La teoría metafísica del acto primero o forma y del acto segundo u operación es la base de la distinción entre pena y culpa. Pero aquí se restringe su alcance al ser racional y a su actividad voluntaria. La pérdida —contra la voluntad— de un bien que pertenece al ser racional es una pena. La voluntad refleja el cuidado que la criatura racional tiene de sí. El mal de culpa, en cambio, es el mal de la acción que la voluntad comete por sí misma.

m. El tentado es culpable cuando de alguna manera es atraído hacia el mal. Quiérese decir que, en tal caso, hay una cierta complicidad con el mal que viene de un agente externo tentador. El tema es tratado más ampliamente en las cuestiones referentes a la noción de pecado. *Summa Theol.* 1-2 q.74 a.3 ad 2. Un aspecto debatido de la cuestión es el llamado pecado de sensualidad. Cf. DEMAN, Th., art. «Peché»: DTC 12,1.° col.140 y ss.

1. La relación entre culpa y pena es igual a la existente entre mérito y premio. Pero el premio tiene más razón de bien que el mérito, ya que es su fin. Por lo tanto, la pena tiene más razón de mal que la culpa.

2. Más aún. Es mayor mal aquel que se opone a un mayor bien. Pero la pena, como se dijo (a.5), se opone al bien del agente, y la culpa al bien de la acción. Por lo tanto, como es mejor el agente que la acción, parece que sea peor la pena que la culpa.

3. Todavía más. La misma privación de fin es una determinada pena llamada ausencia de visión divina. El mal de culpa se da por la privación de ordenación al fin. Por lo tanto, la pena es un mal mayor que la culpa.

En cambio, un artífice sabio permite el mal menor para evitar el mayor. Ejemplo: El médico amputa un miembro para que no se corrompa todo el cuerpo. Pero la sabiduría de Dios impone la pena para evitar la culpa. Por lo tanto, la culpa es un mal mayor que la pena.

Solución. *Hay que decir:* La culpa tiene más razón de mal que la pena. Y no sólo que la pena sensible, que consiste en la privación de bienes corporales, tal como entienden muchos las penas, sino también más que la pena tomada en toda su extensión, esto es, en cuanto que las penas son una determinada privación de la gracia y de la gloria. Esto es así por dos motivos: 1) *Primero,* porque a partir del mal de culpa se hace alguien malo, no a partir del mal de pena. Así, Dionisio en c.4 *De Div. Nom.*[22] dice: *Castigar no es malo, sino el hacerse acreedor a la pena* [n]. Esto es así porque, como quiera que el bien en sentido absoluto consiste en el acto y no en la potencia, el último acto es la operación o el uso de cualquiera de las cosas que se posee. El bien del hombre se considera, en sentido absoluto, que está en la correcta operación o en el buen uso de las cosas que se poseen. Utilizamos todas las cosas según la voluntad. Si es por buena voluntad, con la que el hombre utiliza bien lo que posee, se dice que es un hombre bueno. Si es por mala, es llamado malo. Pues quien tiene mala voluntad puede utilizar mal incluso el bien que tiene. Ejemplo: Un lingüista puede hablar, si quiere, incorrectamente. Por lo tanto, porque la culpa consiste en el desordenado acto de la voluntad y la pena en la privación de alguna de aquellas cosas que utiliza la voluntad, la culpa contiene una mayor razón de mal que la pena.

2) *Segundo,* porque Dios, que es el autor del mal de pena, no es el autor del mal de culpa. Esto es así porque el mal de pena priva de bien a la criatura, ya se tome el bien de la criatura como algo creado (la ceguera priva la vista), ya se tome el bien como algo increado (la ausencia de la visión divina priva a la criatura de un bien increado). En cambio, el mal de culpa se opone propiamente al mismo bien increado, porque va contra el cumplimiento de la voluntad divina y del amor divino con el que el bien divino se ama en sí mismo; y no sólo en cuanto que es participado por la criatura. Así, pues, resulta evidente que la culpa contiene mayor razón de mal que la pena.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando la culpa culmine en la pena, como el mérito en el premio, sin embargo, no se busca la culpa por la pena, como el mérito por

22. § 22: MG 3,724: S. Th. lect.18.

n. No sólo el pseudo Dionisio, aquí citado, sino también la ética aristotélica pone un especial énfasis en la calidad moral de «hacerse digno de la pena o del premio». Cf. *Ethic Nic:* Δ, 3: 1123a34ss, en la cuestión de la magnanimidad.

El hacerse digno de premio o castigo supone una referencia al que premia o castiga y, por ello, una relación interpersonal. No es una operación física cuyas referencias se reducen a las causas que la producen, sino una exigencia moral ante un ser inteligente y bueno que establece la justicia. Queda asi suprimido el automatismo físico de acción y reacción. Es preciso que haya una relación a otro ser cuya causalidad no es puramente física. Pero el «hacerse digno» no es tampoco mera imputación extrínseca; nace de la inserción del agente voluntario en el orden universal, no como hecho cósmico o social, sino en cuanto a su estructura metafísica previa.

el premio, sino más bien al revés, es decir, se aplica la pena para evitar la culpa[ñ]. Es así como la culpa es peor que la pena.

2. *A la segunda hay que decir:* El orden de la acción, anulado por la culpa, es un bien más perfecto en el agente, por ser una perfección segunda, que el bien anulado por la pena, que es la perfección primera.

3. *A la tercera hay que decir:* La relación entre culpa y pena no es la misma que la existente entre fin y orden al fin, porque de ambos puede estarse privado de algún modo, tanto por la culpa como por la pena. Por la pena, en cuanto que el mismo hombre es alejado del fin y del orden hacia el fin. Por la culpa, en cuanto que dicha privación pertenece a la acción que no está ordenada al debido fin.

CUESTIÓN 49

Sobre la causa del mal

Siguiendo el plan trazado, ahora hay que tratar lo referente a la causa del mal. Esta cuestión plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. El bien, ¿puede o no puede ser causa del mal?—2. El sumo bien, Dios, ¿es o no es causa del mal?—3. ¿Hay o no hay algún sumo mal que sea la primera causa de todos los males?

ARTICULO 1

El bien, ¿puede o no puede ser causa, del mal?

1-2 q.75 a.1; *In Sent., 2* a.1 q.1 a.1 ad 2; d.34 a.3; *Cont. Gentes* 2,41; 3,10.13; *In De Div. Nom.* c.4 lect.22; *De Pot.*, q.3 a.6 ad 1.3.4; *De Malo* q.1 a.3; q.12 a.1 ad 10.

Objeciones por las que parece que el bien no puede ser causa del mal:

1. Se dice en Mt 7,18: *El árbol bueno no puede producir frutos malos.*

2. Más aún. Uno de los contrarios no puede ser causa del otro. El mal es contrario al bien. Por lo tanto, el bien no puede ser causa del mal.

3. Todavía más. Un efecto defectuoso no puede provenir más que de una causa deficiente. Pero el mal, si tiene causa, es un efecto defectuoso. Por lo tanto, tiene una causa deficiente. Pero todo lo deficiente es malo. Por lo tanto, la causa del mal no puede ser otra más que el mal.

4. Por último. Dionisio, en c.4 *De Div. Nom.*[1] dice que el mal no tiene causa. Por lo tanto, el bien no es causa del mal.

En cambio está lo que dice Agustín *contra Julianum*[2]*: No hubo nada en absoluto de donde pudiera salir el mal más que del bien.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario afirmar que todo mal tiene alguna causa. Pues el mal es la ausencia del bien que debe poseerse. El que a algo le falte su natural y debida disposición[a] no puede tener su causa más que en algo que le aparte de su disposición, como no se mueve, por ejemplo, un cuerpo pesado sin que alguien lo empuje hacia arriba,

1. § 30: MG 3,732: S. Th. lect.22. 2. L.1 c.9: ML 44,670.

ñ. La pena no es el fin de la culpa, especialmente si nos atenemos a las penas medicinales, cuya finalidad es precisamente la de evitar la maldad moral propia de la culpa; cf. *Summa Theol.* 1-2, q.87 a.7.

a. Uno de los sentidos de «dispositio» es el aquí empleado, y consiste en la ordenación de una realidad que consta de partes. Cf. *Summa Theol.* 1-2, q.49, a.1 ad 3, en donde se cita, a su vez, a Aristóteles, *Metaphys.* Δ, 19; 1022blss. El orden de las partes constituye una forma para la diversidad de las mismas; además, la forma ordena las partes del sujeto al que informa. Su pérdida es la privación de un bien del sujeto que la padece.

como tampoco falla un agente en su acción a no ser por la presencia de algún obstáculo. El ser causa no le puede corresponder más que al bien, porque nada puede ser causa más que en cuanto que en ser, y todo lo que es ser, en cuanto tal, es bueno. Si nos detenemos en los cuatro géneros de causas, comprobamos que el agente, la forma y el fin, implican alguna perfección que pertenece a la razón de bien. Pero la materia, en cuanto que es potencia para el bien, tiene razón de bien.

El hecho de que el bien sea causa del mal, y causa material, resulta evidente de lo dicho anteriormente. Pues ya quedó demostrado (q.48 a.3) que el bien es el sujeto del mal. El mal, por otra parte, no tiene causa formal, sino que, más bien, es privación de la forma. Lo mismo cabe decir con respecto a la causa final, pues, más bien, lo que tiene es privación del orden a su debido fin. Pues no sólo el fin tiene razón de bien, sino también de utilidad, porque está ordenado al fin. El mal tiene causa por lo que se refiere al agente, y no en cuanto tal, sino accidentalmente [b].

Para demostrar esto hay que tener presente que el mal es causado de forma distinta en la acción y en el efecto. En la acción es causado por la ausencia de alguno de los principios de la acción, o del agente principal, o del instrumental. Ejemplo: La ausencia de movimiento en el animal puede deberse a la debilidad de su fuerza motora, como sucede en los niños; o por la incapacidad instrumental, como sucede en los lisiados. Por otra parte, el mal en alguna cosa, pero no en el propio efecto del agente, a veces es causado por el agente, otras veces porque el agente es defectuoso, o porque lo es la materia. El mal causado por la capacidad o perfección del agente se da cuando, a la forma que el agente persigue, le acompaña necesariamente la privación de alguna otra forma. Ejemplo: A la forma del fuego le acompaña la privación de la forma del aire o del agua. Pues cuanto más potente es la fuerza del fuego, tanto más fuertemente imprime su forma y así corrompe también las formas contrarias. Por eso, el mal y la corrupción del aire y del agua es debida a la perfección del fuego. Pero esto sucede accidentalmente, porque el fuego no pretende anular la forma del agua, sino imprimir su forma propia. Pero haciendo esto causa aquello accidentalmente. Pero si hay defecto en el efecto propio del fuego, por ejemplo, que no llega a calentar, esto se debe al defecto de la acción que, a su vez, es debido al defecto de algún principio, o a la indisposición de la materia, que no recibe adecuadamente la acción del fuego. Pero esto mismo, que es ser deficiente, le sucede al bien, al que le compete, en cuanto tal, actuar. Por eso es verdad que el mal de ningún modo tiene una causa, a no ser de manera accidental. Es así como el bien es causa del mal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín, en *Contra Julianum* [3], comenta: *El Señor llama árbol malo a la mala voluntad, y árbol bueno a la voluntad buena. De la voluntad buena no surge un acto moralmente malo, de la misma forma que de la voluntad buena se sigue un acto moralmente bueno. Sin embargo, el mismo movimiento de la mala voluntad es causado por la criatura racional, que es buena. Así es la causa del mal.*

2. *A la segunda hay que decir:* El bien no causa aquel mal que le es contrario, sino otro. Como la bondad del fuego causa el mal del agua, y el hombre, bueno por naturaleza, causa el acto moralmente malo. Esto mismo sucede accidentalmente, como acabamos de decir (sol.). Encontramos también que uno de los contrarios causa el otro accidentalmente, como el frío del ambiente exterior calienta en cuanto que el calor se concentra en el interior.

3. *A la tercera hay que decir:* En las cosas provistas de voluntad, la causa de-

3. Ib.

b. El mal no es el objeto directo de un agente. Surge accidentalmente; esto no quiere decir que su causa agente sea un accidente, en el sentido técnico, como una de las categorías del ser, sino que el mal surge por la conexión, no esencial, de un principio agente bueno con un defecto. En el artículo Sto. Tomás expone los diversos modos en que se produce esa conexión accidental.

ficiente del mal es distinta de la que se da en las cosas naturales. Pues el agente natural produce su efecto tal cual es él mismo, a no ser que se lo impida algo externo a él. Esto mismo es ya defecto suyo. Por eso nunca se sigue en el efecto un mal a no ser que preexista algún otro mal en el agente o en la materia, como hemos dicho (sol.). Pero en las cosas provistas de voluntad, el defecto de la acción procede de la voluntad deficiente en acto, en cuanto que al actuar no se somete a las reglas. Sin embargo, este defecto no es culpa, sino que la culpa se debe al hecho de que se actúa con tal defecto[c].

4. *A la cuarta hay que decir:* Como acabamos de afirmar (sol.), el mal no tiene una causa directa, sino sólo indirecta.

ARTICULO 2

El sumo bien, Dios, ¿es o no es causa del mal?

Supra q.19 a.9; q.22 a.2 ad 2; q.23 a.5 ad 3; q.48 a.2 ad 3; a.6; *In Sent. 2* d.32 q.2 a.1; d.34 a.3; d.37 q.3 a.1; *Cont. Gentes* 2,41; 3,71; *Compend. Theol.* c.141.142; *De Subst. sep.,* op.15 c.15; *De Malo* q.1 a.5; *In Rom.* c.1 lect.7; *In Io.,* c.9 lect.1.

Objeciones por las que parece que el sumo bien, Dios, es causa del mal:

1. Se dice en Is 45,6-7: *Yo, el Señor, y no otro Dios, hago la luz y creo las tinieblas, hago la paz y creo el mal.* Y Am 3,6: *¿Habrá algún mal en la ciudad que no baya hecho el Señor?*

2. Más aún. El efecto de la causa segunda se reduce a la causa primera. Como se dijo (a.1), el bien es causa del mal. Así, pues, como Dios es la causa de todo bien, como se demostró anteriormente (q.2 a.3; q.6 a.1.4), se sigue que también el mal es causado por Dios.

3. Todavía más. Como se dice en II *Physic.*[4], una misma es la causa de la salvación de la nave y la de su riesgo. Pero Dios es la causa de la salvación de todas las cosas. Por lo tanto, El mismo es la causa de toda perdición y de todo mal.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[5]: *Dios no es el autor del mal, porque no es causa de la tendencia a no ser.*

Solución. *Hay que decir:* Como resulta claro de lo dicho (a.1), el mal que consiste en el defecto de la acción, siempre es causado por el defecto del agente. Pero en Dios no hay ningún defecto, sino que es la perfección suma, como quedó demostrado anteriormente (q.4 a.l). Por eso, el mal que consiste en el defecto de la acción, o que es causado por defecto del agente, no se reduce a Dios como a su causa.

Pero el mal que consiste en la corrupción de algunas cosas, sí se reduce a Dios como a su causa. Y esto es así tanto en las cosas naturales como en las voluntarias. Pues ya se ha dicho (a.l) que algún agente, en cuanto que con su capacidad produce alguna forma a la que se sigue corrupción y defecto, con su poder causa tal corrupción y tal defecto. Es evidente que la forma que de modo primordial Dios pretente en las cosas creadas es el bien de la armonía del universo. La armonía del universo requiere, como dijimos anteriormente (q.22 a.2 ad 2; q.48 a.2), que algunas cosas puedan fallar y que, de hecho, fallan. De este modo, Dios, al causar en las cosas el bien de la armonía del universo, como consecuencia y de forma accidental, también causa la corrupción de las cosas, según aquello que se dice en 1 Re 2,6: *El Señor da la muerte y la vida.* Pero aquello que se dice en Sab 1,13, *Dios no hizo la muerte,* hay que entenderlo en el sentido de que no quería la muerte en sí misma. Al orden del universo pertenece también el orden de la justicia, que exige que los delincuentes sean castigados. Según esto, Dios es autor del mal que es la pena. Pero no del mal que es la culpa por el motivo que antes hemos aducido (sol.)[d].

4. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (BK 195a3): S. Th. lect.5 n.7. 5. Q.21: ML 40,16.

c. En esta respuesta se especifica la peculiar forma en que actúa la causa agente del mal voluntario. Como se explica en *De malo,* q.l a.3, la voluntad decide libremente pasar a la acción sin tener en cuenta la regla de la razón o de la ley divina. No tener conciencia de la regla no es un defecto culpable. La culpa está en la acción que se lleva a cabo cuando no se tiene en cuenta la norma.

d. Como se indica en la nota anterior, el orden tiene razón de forma para el conjunto de partes ordenadas. El orden universal es el objetivo principal de la actividad divina externa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquellas autoridades están hablando del mal de pena, no del mal de culpa.

2. *A la segunda hay que decir:* El efecto de la causa segunda deficiente se reduce [e] a la causa primera no deficiente, por lo que tiene de entidad y de perfección, no en lo que tiene de defecto. Ejemplo: Todo lo que hay de movimiento en la cojera es causado por la fuerza motriz, pero lo que hay de defecto en ella no proviene de dicha fuerza, sino por estar contrahecha la pierna. De forma parecida, todo cuanto hay de entidad y de acción en la acción mala se reduce a Dios como a su causa. Pero lo que hay allí de defecto no es causado por Dios, sino que proviene de la causa segunda deficiente.

3. *A la tercera hay que decir:* El hundimiento de la nave se atribuye como causa al piloto por no hacer lo necesario para salvar la nave. Pero Dios nunca falla a la hora de hacer lo que es necesario para la salvación. Por eso no hay comparación posible.

ARTICULO 3

¿Hay o no hay un sumo mal causa de todo mal?

Infra q.63 a.4; *In Sent., 2* d.1 q.1 a.1 ad 1; d.34 a.1 ad 4; *De Verit.* q.16 a.2 Sed Cont.; *Cont. Gentes* 2,41; 3,15; *De Pot.,* q.3 a.6.

Objeciones por las que parece que hay un sumo mal causa de todo mal:

1. A causas contrarias, efectos contrarios. Pero en las cosas se da la contrariedad, según aquello de Ecl 33,15: *Contra el mal está el bien; contra la vida, la muerte; contra el justo, el pecador.* Por lo tanto, hay dos principios contrarios, uno del bien y otro del mal.

2. Más aún. Como se dice en II *De caelo et mundo* [6], si uno de los contrarios se da realmente, también se da el otro. Pero el sumo bien se da realmente, y es causa de todo bien, como quedó demostrado anteriormente (q.2 a.3; q.6 a.2.4). Por lo tanto, hay un sumo mal que se le opone y que es causa de todo mal.

3. Todavía más. Así como en las cosas se encuentra lo bueno y lo mejor, también se encuentra lo malo y lo peor. Pero tanto lo bueno como lo mejor se dicen por relación a lo óptimo. Por lo tanto, lo malo y lo peor son llamados así por su relación a algún sumo mal.

4. Aún más. Todo lo que es por participación, está reducido a aquello que es por esencia. Pero las cosas que son malas para nosotros, no son malas en esencia, sino por participación. Por lo tanto, hay algún sumo mal en esencia que es causa de todo mal.

5. Y también. Todo lo que es accidentalmente está reducido a aquello que es esencial. Pero el bien es causa del mal accidentalmente. Por lo tanto, es necesario suponer algún sumo mal que sea causa de los males esencialmente. Tampoco puede decirse que el mal no tiene causa esencial, sino sólo accidentalmen-

6. ARISTÓTELES, c.3 n.2 (BK 286a23): S. Th. lect.4 n.7.

Pero, dada la contrariedad de las diversas formas sustanciales, el orden universal no excluye la destrucción de muchas de ellas. Más aún, resulta conforme a la condición material de la realidad en que se da esa oposición entre las formas. Al negar Sto. Tomás el ocasionalismo, que niega la causalidad finita atribuyendo a Dios toda causalidad, afirma la consecuencia realista de la actividad propia de los seres creados, con la inevitable corrupción que acompaña a toda generación contraria.

e. «Reductio» es la operación lógica por la que algo se coloca en un género, pero no de modo propio y absoluto, sino en virtud de otra cosa que sí está en ese género o categoría. Es el caso de los principios y privaciones pertenecientes a una especie. Cf. *Summa Theol.* 1 q.3 a.5. A veces «reductio» se aplica a ambos modos y entonces se distingue la «reductio per se» y la «reductio per accidens». Cf. *In Sent.* 2 d.40 q.1. Pero generalmente «reductio» y el adverbio «reductive» se refieren únicamente al segundo modo. En sentido real, la «reductio» viene a significar la dependencia de lo fundamentado respecto de su fundamento. El ser del efecto es referido a su causa; lo que es «per accidens» a lo que es por sí; cf. *In Periherm.* (ed. Spiazzi, Taurini, 1955) n. 188-189. La reducción, en este caso, atribuye, en última instancia, todo efecto a la causa primera, que es Dios. Los dos aspectos, lógico y real, vienen a confluir cuando el género no se entiende como pura abstracción, sino como un principio real del que las especies no son concreciones sino participaciones. La distinción que Sto. Tomás establece aquí evita que se atribuya a Dios el efecto malo, que, además de finito, es un mal.

te, porque se seguiría que el mal no se daría en muchos, sino en pocos.

6. Por último. El mal del efecto se reduce al mal de la causa, porque el efecto defectuoso se debe a la causa deficiente, como se dijo anteriormente (a.1 y 2). Pero este proceder no se puede seguir indefinidamente. Por lo tanto, es necesario suponer un primer mal que sea causa de todo mal.

En cambio está el hecho de que el sumo bien es causa de todo ser, como se demostró (q.2 a.3; q.6 a.4). Por lo tanto, no puede haber algún principio opuesto a él que sea causa de los males.

Solución. *Hay que decir:* De todo lo establecido resulta claro que no hay un primer principio de los males, como hay un primer principio de los bienes. 1) *En primer lugar,* porque el primer principio de los bienes es esencialmente bueno, como quedó demostrado (q.6 a.3 y 4). Nada puede ser esencialmente malo, pues se demostró también (q.5 a.3; q.48 a.3), que todo ser, en cuanto tal, es bueno, y que el mal no se da más que en el bien como en su sujeto. 2) *En segundo lugar,* porque el primer principio de los bienes es el bien sumo y perfecto, que contiene en sí toda su bondad, como quedó demostrado (q.6 a.2). Por otra parte, el sumo mal no puede existir, porque, ya lo dijimos (q.48 a.4), aunque el mal siempre disminuya el bien, sin embargo, nunca lo puede consumir totalmente, y, así, permaneciendo siempre el bien, no puede haber algo que sea íntegra y completamente malo. Por lo cual, el Filósofo en IV *Ethic.*[7] dice que, *si el mal fuera completo, se destruiría a sí mismo,* porque una vez destruido todo bien (que se requiere para la integridad del mal), se suprimiría también el mismo mal, pues su sujeto es el bien. 3) *En tercer lugar,* porque la razón de mal contradice la razón del primer principio. Porque todo mal es causado a partir del bien, como se demostró anteriormente (a.1), bien porque el mal no puede ser causa más que accidentalmente. De este modo no puede ser primera causa, porque la causa accidental es posterior a la esencial, como resulta evidente en II *Physic.*[8]

Quienes[9] sostuvieron[f] dos primeros principios, uno bueno y otro malo, cayeron en este error por el mismo motivo por el que surgieron otras extrañas hipótesis de los antiguos. Es decir, porque no tuvieron presente la causa universal de todo ser, sino tan sólo las causas particulares de todos los efectos particulares. De este modo, si encontraron algún ser que, por su naturaleza, era perjudicial para otro ser, opinaron que la naturaleza de aquel ser era mala; es como si alguien dijera que la naturaleza del fuego es mala porque destruye la casa de algún pobre. No se puede juzgar la bondad de la naturaleza de un ser por su relación a algo particular, sino que hay que juzgarla en sí misma y en cuanto que está ordenada a todo el universo, en el que cada cosa ocupa su lugar perfectamente dispuesto, como resulta claro por todo lo dicho (q.47 a.2 ad 1).

Porque observaron la presencia de dos causas particulares contrarias en dos efectos particulares contrarios, tampoco fueron capaces de reducir las causas particulares contrarias a una causa universal general. De este modo, llevaron la contrariedad que hay en las causas hasta los primeros principios. Pero, como todos los contrarios convergen en uno general, es necesario que en ellos, por encima de las causas contrarias propias, se encuentre una causa común[g], del mismo modo

7. ARISTÓTELES, c.5 n.7 (BK 1126al2): S. Th. lect.13, n.808. 8. ARISTÓTELES, c.6 n.10 (BK 198a8): S. Th. lect.10 n.12. 9. Cf. STO. TOMÁS, *Cont. Gentes* 2,41.

f. Con este último artículo de la cuestión 49 Sto. Tomás cierra, en alguna medida, una consideración general de la creación y de los grandes aspectos de la distinción y diversidad de las cosas creadas. Y en este artículo vuelve a insistir en que sólo la consideración de la realidad desde el punto de vista de la causalidad universal puede llevarnos al conocimiento de la unidad del primer principio. Las causalidades particulares no permiten ascender al conocimiento de la unidad de lo real si no se supera la contrariedad de lo particular, tal como se advierte en el párrafo siguiente de este mismo artículo.

g. En *De pot.* q.3 a.6, Sto. Tomás expone más detalladamente las posiciones de quienes no llegaban a admitir la unidad del principio creador, a causa de su incapacidad por elevarse a una

que sobre las cualidades contrarias de los elementos se encuentra la facultad del cuerpo celeste. Igualmente, por encima de todo lo que existe de un modo u otro, se encuentra un primer principio de ser, como quedó demostrado anteriormente (q.2 a.3).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los contrarios convienen en un solo género y en una sola razón de ser [h]. Por eso, aun cuando tengan causas particulares contrarias, sin embargo, es necesario que lleguen a una primera causa común.

2. *A la segunda hay que decir:* La privación y la posesión tienen su lugar natural en lo mismo. El sujeto de la privación es el ser en potencia, como se dijo (q.48 a.3). Por eso, como el mal es la privación del bien, como resulta claro por todo lo dicho (ib.), se opone a aquel bien al que se le añade la potencia, pero no al sumo bien, que es acto puro.

3. *A la tercera hay que decir:* Cada ser se proyecta según su propia razón de ser. Así como la forma es una determinada perfección, así también la privación es una determinada ausencia. Por eso, toda forma, perfección y bien, se proyectan por su acceso al término perfecto. La privación y el mal, por su alejamiento del término. Por eso, no se dice malo y peor por su acceso al sumo mal, como se dice bueno y mejor por su acceso al sumo bien [i].

4. *A la cuarta hay que decir:* Ningún ser es llamado malo por participación, sino por privación de la participación. Por lo tanto, no es necesario que se haga una reducción a algo que sea malo en esencia.

5. *A la quinta hay que decir:* Como quedó demostrado (a.1), el mal no puede tener causa más que accidentalmente. Por eso, es imposible hacer una reducción a algo que sea esencialmente causa del mal. Al decir que el mal está en muchos, se está diciendo algo absolutamente falso. Pues los seres sometidos a generación y corrupción, los únicos en los que se da el mal natural, son la más pequeña parte de todo el universo. Además, en cada una de las especies, el defecto natural se da escasamente. Sólo en el hombre parece que se da el mal a me-

causa universal. Sto. Tomás cita a Empédocles y Pitágoras (cf. *Phys.* A, 4: 188a17; *Metaphys.* A, 4: 984b32; ibid., 5: 985b23ss).

La argumentación de Sto. Tomás para probar la existencia de un principio común de los contrarios, superior a las causas contrarias propias, parte del principio de que todos los contrarios convienen en algo común. En ese caso, lo que se quiere decir es que los predicados contrarios se dan en un mismo sujeto, si bien no simultáneamente. Entonces llegaríamos a un sujeto genérico, supremo y universal. Pero el alcance de esta argumentación no llega hasta un principio real subsistente.

Para llegar a la meta propuesta, Sto. Tomás transpone el principio lógico en un principio real. Pero de todos es sabido el rechazo que siempre muestra al uso real de principios lógicos. La solución estriba en que el principio lógico de la conveniencia de los contrarios en un sujeto es, a su vez, derivación de un principio real. Ya Plotino lo vio así (cf. KREMER, o.c. 60-4) y Sto. Tomás lo ha aceptado (cf. *De divin. nom.*, ed. cit. n.° 113). De este modo resulta que la conveniencia entre los opuestos no es la referencia a un sujeto común de atribución, sino la totalidad originaria de la que participan las diversas formas contrarias. La relación lógica, según eso, es un producto derivado que imita a la realidad.

Sto. Tomás entiende que todas las formas contrarias son participación de la unidad total del ser supremo.

h. Véase como Sto. Tomás, de conformidad con lo indicado en la nota anterior, distingue la conveniencia lógica y la real, con la particularidad de que la realidad aquí aludida es la «ratio essendi». Del «esse» dice Sto. Tomás que es el acto de todas las cosas e incluso de las formas *(Summa Theol.* 1 q.4 a.l ad 3). Sobre la función del «esse», cf. FABRO, o.c., 348 y ss.; ARTOLA, o.c., 159-168.

i. Tanto esta respuesta como la siguiente están determinadas por la preocupación de Santo Tomás por rechazar la idea de que el mal constituye o posee un poder propio paralelo al bien. En épocas próximas a Sto. Tomás, el maniqueísmo medieval, bajo las más variadas formas, se había desarrollado ampliamente. Sto. Tomás, como puede verse aquí, combate la consecuencia dualista que pudiera seguirse o, mejor dicho, el dualismo que fundamenta al maniqueísmo. El dualismo no quiere admitir que el mal no es un poder propio sino sólo un defecto. Sobre el dualismo medieval, y en concreto, sobre el catarismo, cf. MANSELLI, R., *L'eresia del male* (Napoli 1964).

nudo[j], porque el bien del hombre, centrado en los sentidos, no es un bien del hombre en cuanto hombre, es decir, conforme a la razón. Por otra parte, muchos se guían más por el sentido que por la razón.

6. *A la sexta hay que decir:* En las causas del mal no se puede seguir un proceso indefinidamente, sino que es necesario reducir todos los males a alguna causa buena, de la cual se sigue accidentalmente el mal.

j. Conocido texto de Sto. Tomás que muestra su visión muy poco optimista respecto a la conducta humana. Cierto que esa opinión resulta de la consideración de la naturaleza humana caída sobre la que se ejerce la gracia sobrenatural.

TRATADO DE LOS ANGELES

Introducción a las cuestiones 50 a 64

Por ARMANDO BANDERA GONZÁLEZ, O.P.

Santo Tomás escribió muchísimo sobre los ángeles; sólo aquí, en la Primera Parte de la *Suma*, hay dos grandes bloques de cuestiones: 50-64 y 106-114. A través de toda la *Suma* se hace frecuentemente mención de los ángeles, sobre todo en la Tercera Parte, en conexión con los misterios de Cristo. Los lugares paralelos son incontables. A los ángeles está dedicado íntegramente el opúsculo *De substantiis separatis* y sobre ellos tratan varios artículos de la cuestión *De spiritualibus creaturis.* Finalmente, en *De malo,* la entera cuestión 16 tiene como tema los ángeles caídos o demonios.

En nuestros días los teólogos tienen miedo a hablar de los ángeles. Parecen temer que dedicarles atención sería algo así como perderse en abstracciones o evadirse hacia el mundo de lo irreal y despreocuparse de los graves problemas que la sociedad tiene planteados. En Santo Tomás, el estudio de los ángeles no se parece en nada a un ejercicio de distracción o de mero deporte intelectual. Si se prescindiera de las cuestiones sobre los ángeles, se perdería un material absolutamente indispensable para comprender puntos básicos del sistema de Santo Tomás.

1. **Cantar con los ángeles y escribir sobre los ángeles**

Todo el mundo sabe que Santo Tomás es muy parco en manifestar sus sentimientos y estados de ánimo. Los ángeles tuvieron la virtud de arrancarle una preciosa confidencia. Dirigiéndose a su secretario Fray Reginaldo, dice: «Ya que no podemos participar en las sagradas solemnidades de los ángeles, no debemos dejar que el tiempo de la devoción se nos pase infructuosamente, antes bien hemos de compensar con el esfuerzo en escribir lo que se resta al oficio de salmodiar. Pongamos, pues, empeño en honrar la grandeza de los santos ángeles»[1]. Para comprender este lenguaje de Santo Tomás hay que tener en cuenta dos datos históricos. Primero, que la salmodia coral era considerada como oficio angélico o como un medio de'asociarse al canto ininterrumpido de los ángeles en las solemnidades del cielo. Y segundo, que la legislación dominicana eximía a Santo Tomás de ciertos actos corales con el fin de que pudiera dedicarse más intensamente a su gran ministerio de escribir. Santo Tomás, eximido de cantar en el coro con los ángeles, consagra aquel tiempo a glorificar con sus escritos la grandeza de los ángeles; escribe sobre ellos en una disposición de ánimo que puede ser definida propiamente como *litúrgica,* transformando así el trabajo de escribir en verdadera oración, o, si se quiere, en un nuevo tipo de salmodia.

2. **Distribución de las cuestiones sobre los ángeles**

Ya se dijo al comienzo que hay dos bloques de cuestiones, entre los cuales se intercalan otros muchos dedicados a otros temas. Alguien quizá pien-

[1] *De angelis,* pról.

se que Santo Tomás se descuidó y no observó el orden debido. Pero semejante idea, si alguien se la forma, es equivocada. Ya desde la primera cuestión, Santo Tomás deja claro que el gran tema de la teología es Dios; las criaturas son objeto de esta ciencia en cuanto que dicen orden a Dios como a principio y como a fin. En cuanto principio de las cosas, Dios ejercita dos grandes funciones: crear y gobernar. Dios crea el mundo y lo gobierna, pero con una particularidad, a saber, que la creación es obra directa y exclusiva de solo Dios, mientras que para el gobierno las criaturas mismas cooperan con Dios, el cual se sirve de ellas como instrumentos para ejecutar su propio plan o su designio sobre el mundo.

En virtud de este criterio, los ángeles tienen que aparecer tanto al tratar de la creación, por la que empiezan a ser, como del gobierno, al que prestan su cooperación. Las cuestiones vinculadas a la creación son concretamente las que van de la 50 a la 64, ambas inclusive; las otras, 106-114, se encuadran dentro del tema gobierno divino, que comienza en la 103.

El estudio de las criaturas, o de la obra de la creación, Santo Tomás lo comienza por los ángeles, ajustándose al orden señalado en la definición dogmática del concilio cuarto de Letrán (año 1215), según la cual Dios creó «el mundo angélico y el mundo terrestre; y después la criatura humana, la cual, compuesta de espíritu y cuerpo, los abraza en cierto modo a los dos»[2]. Con este modo de expresarse, el concilio no pretende señalar un orden cronológico de la aparición de las criaturas, sino sólo indicar los grandes sectores en que se agrupan estas criaturas: espíritus puros, seres materiales, hombre, que viene a ser como la síntesis de ambos extremos (cf. q.50, prólogo).

3. Conjetura humana y certeza cristiana

Santo Tomás advierte que, «ya desde antiguo», es decir, desde antes del cristianismo, los filósofos llegaron a «conjeturar» la existencia de ángeles o de seres superiores al hombre definidos como inmateriales[3]; la «conjetura» se inicia con Anaxágoras, cuya enseñanza es desarrollada y profundizada de modo, hasta cierto punto, sistemático por Platón y Aristóteles[4]. Pero los filósofos, de suyo, nunca pudieron superar la simple «conjetura».

Santo Tomás piensa que la «conjetura» es más firme referida a los ángeles malos que a los buenos; en lo humano hay mayores indicios para pensar en la existencia del primer grupo que en la del segundo. Ocurren, en efecto, fenómenos vinculados a alguna forma de desorden moral que no tienen explicación meramente humana, y que, por razón del mal en que están envueltos, tampoco pueden ser atribuidos a Dios. Entre estos fenómenos, Santo Tomás enumera trances o arrebatos psíquicos durante los cuales personas falaces y embaucadoras «razonan sabiamente sobre ciencias que desconocen» o que, «a pesar de no haber salido del pueblo donde nacieron, hablan elegantemente la lengua vulgar de un país extranjero»[5]. El tema es tratado extensamente por Santo Tomás en *Contra Gentes* 3, capítulos 103-106, vinculándolo con prácticas de magia que producían efectos maravillosos. En todo caso, los fenómenos en cuestión dan pie para una «conjetura». Santo Tomás repite a menudo que lo sensible, de donde nuestro conocimiento natural parte

[2] J. COLLANTES, *La fe de la Iglesia católica* (Madrid 1983) n.208.
[3] Cf. *De angelis* pról.
[4] Cf. *De angelis* c.1-3.
[5] *De angelis* c.2 n.53.

siempre, es insuficiente para llegar al conocimiento de «las sustancias separadas» o de aquellos seres que en nuestro lenguaje llamamos ángeles[6].

Es importante destacar este punto para entender correctamente el modo como Santo Tomás se expresa aquí en la *Suma,* donde comienza afirmando en términos verbalmente apodícticos: «es necesario admitir que existen criaturas incorpóreas» (q.50 a.l). La expresión *es necesario* se repite un poco más adelante. Pero, evidentemente, Santo Tomás no piensa que la existencia de ángeles sea objeto de una demostración *necesaria.* El habla ya desde la certeza que da la fe; como dice al final del artículo, la sola inteligencia humana a lo sumo que puede llegar es a considerar *razonable* la existencia de seres incorpóreos, porque contribuye a dar una mayor perfección al universo.

El paso de la «conjetura» a la certeza sólo se puede dar mediante la fe. La revelación habla frecuentemente de la existencia de ángeles y los presenta como seres superiores al hombre, al cual unos prestan servicio en orden a la salvación, mientras que otros lo tientan con el fin de apartarlo de Dios. Hoy se presta muy poca atención a este dato de fe. Las causas de esta situación son múltiples. Quizá una de las más influyentes sea el exagerado antropologismo que «invade» todos los campos del saber. A fuerza de insistir tanto en el hombre, se introducen en la realidad cortes, o se cierran los ojos a todo lo que no sea el hombre mismo y sus intereses. Y se lanzan preguntas: ¿Qué saca el hombre de que existan ángeles? ¿Qué problema humano se puede resolver a base de la existencia de ángeles? Son preguntas que comienzan cuestionando y que muchas veces se resuelven negando o por lo menos dando cabida a una actitud de indiferencia, que se aproxima mucho a la negación.

Ciertamente, Santo Tomás no pensaba así. A él los ángeles no sólo no le estorbaban, sino que, por el contrario, le regocijaban y le hacían compañía a través de todo su recorrido teológico. En efecto, para Santo Tomás, los ángeles, además de ser un tema concreto al que dedica expresamente numerosas cuestiones, son ante todo algo así como una parte integrante del misterio cristiano global, que sin ellos perdería un valioso punto de referencia para ser comprendido en profundidad. Pensar sobre los ángeles a base de lo *útil* para el hombre es incapacitarse de antemano para juzgar con acierto. Desde el punto de vida cristiano, lo verdaderamente «útil» es acoger el plan de Dios tal como Dios mismo lo diseñó, porque lo que Dios hace está siempre lleno de sabiduría e infunde sabiduría en quien lo acepta dócilmente.

Para entender y encuadrar exactamente las cuestiones que Santo Tomás dedica a los ángeles en la *Suma* hay que presuponer siempre sus comentarios a la Sagrada Escritura, que es la fuente de donde él extrae la «certeza» acerca de la existencia de estas criaturas y la que informa todas sus exposiciones por abstractas que puedan parecer. Entre estos comentarios bíblicos merece especial atención el que Santo Tomás dedica al capítulo primero de la carta a los Hebros, porque es allí donde aparece más clara la relación de los ángeles con Cristo; pero, evidentemente, hay que tomar en consideración también el conjunto de sus *lecturas* sobre el Nuevo Testamento, en el cual los ángeles son mencionados con frecuencia, tanto los buenos como los malos.

Santo Tomás conoce también a fondo la copiosa doctrina patrística sobre los ángeles: sobre su existencia, naturaleza, funciones. Entre las funciones angélicas sobresalen dos; la primera dice orden a Dios y consiste en «asistir» a su divina majestad, rindiéndole culto de adoración y alabanza (cf.

[6] Cf. *In Boet. De Trin.* q.6 a.1 ad secundam quaestionem; *Cont. Gentes* 3,42-45.

q.112 a.3-4), con lo cual Santo Tomás recoge y profundiza la idea expresada en la carta a los Hebreos, que define a los ángeles como *espíritus litúrgicos:* «leitourgikà pnéumata» (1,14). De aquí que el salmodiar o glorificar a Dios con los cantos bíblicos haya sido considerado en la tradición cristiana como *oficio angélico,* mediante el cual los hombres se unen a los ángeles en una misma alabanza a Dios. La otra función es la de «ministrar», o sea, ser enviados por Dios para servicio de los hombres (cf. q.112 a.1-2) en orden a la consecución de «la herencia eterna» (Heb 1,14); este «ministerio» o servicio de los ángeles a los hombres ha recibido en la tradición cristiana el nombre de «custodia»: los ángeles custodian a los hombres. De esto trata Santo Tomás extensamente en la cuestión 113.

Otra fuente importante en que se inspira Santo Tomás es la definición dogmática del cuarto concilio de Letrán, según el cual todos los ángeles, tanto los buenos como los malos, han sido creados por Dios y son de naturaleza espiritual o inmaterial. La definición se contiene en una larga profesión de fe, conocida en la historia como *Primera decretal;* sobre ella escribió Santo Tomás el opúsculo *Expositio primae decretalis* [7].

4. Angeles y sistema de Santo Tomás

Sería un error considerar el tema de los ángeles como una especie de «quiste», con el cual lo mejor que se puede hacer es arrancarlo para que no dañe. Escribiendo sobre los ángeles, Santo Tomás profundizó al máximo algunos puntos fundamentales de su sistema, el cual, por lo mismo, sufriría mutilaciones graves si se prescindiera de estos escritos.

a. *Angeles y concepto de Dios*

La teología —como el vocablo mismo indica— se centra en Dios, y de las criaturas se ocupa sólo en orden a Dios, Pero no es ciencia distinta la que recae directamente sobre Dios y la que estudia las criaturas. La teología toda entera es una sola: Santo Tomás la define muy exactamente cuando dice que debe ser considerada «como una cierta impresión de la ciencia divina, la cual en su simplicísima unidad abarca todas las cosas» (1 q.1 a.3 sol.2). De aquí se deriva una conclusión importante, a saber, que «el estudio de las criaturas sirve para la instrucción de la fe cristiana», o que «la reflexión sobre las obras divinas es necesaria para esclarecer la fe del hombre de Dios» [8].

El principal servicio que las criaturas prestan al hombre consiste en ayudarle a conocer a Dios, pero esta ayuda sólo será efectiva si se funda en el conocimiento verdadero de las criaturas mismas, «porque el error sobre ellas arrastra al error sobre lo divino» [9]. Ahora bien, uno de los modos de errar prácticamente sobre las criaturas consiste en prescindir de hecho de alguno de los grandes sectores de la creación. Las criaturas, y sobre todo los «bloques» de criaturas, son, por lo más profundo de su ser, una «palabra» que Dios pronuncia sobre sí mismo, palabra que nosotros debemos escuchar y que *sólo puede ser oída* prestando atención al bloque de criaturas que la hacen resonar.

Hoy pueden observarse dos fenómenos que no son simplemente parale-

[7] Puede verse en *Opuscula Theologica,* ed. R. A. Verardo, t.1 (Roma 1954) p.117-426.
[8] *Cont. Gentes 2,2.*
[9] *Cont. Gentes* 2,4.

los, sino que se influyen mutuamente. Numerosas «teologías» tienden a prescindir de los ángeles, como si éstos fueran sólo representaciones «míticas» o expresiones simbólicas, bien de fuerzas cósmicas, bien de la intervención de Dios en la historia humana. A la vez, en grandes sectores del pensamiento, incluso del que se considera a sí mismo como el más avanzado, predomina un concepto de Dios manifiestamente deformado, por no decir retrógrado. Basta con ver, por ejemplo, cómo se habla de la *historia de Dios* desde ciertas corrientes cristológicas o desde la teología política y sus derivados. Se da una imagen de Dios tan a la medida del hombre, tan exgeradamente antropomórfica, que a quien razone serenamente le resultará imposible reconocer en ella al verdadero Dios.

Una mirada a los ángeles preservaría de estos antropomorfismos deformantes. Evidentemente, un Dios creador de los ángeles no puede ser pensado a la medida del hombre ni diluirse en la corriente de una historia humana. Ciertamente tampoco se puede pensar en un Dios a la medida de ángel. Pero cuando el hombre piensa en sí mismo y en los ángeles, recibe un poderoso estímulo y encuentra un firme apoyo para transcenderse y transcenderlos, es decir, para pensar en Dios como Dios —en cuanto ello es posible— y para liberarse de nuevas formas de antropomorfismo, que suele ser la antesala de la idolatría. El sentido de transcendencia suscita en el hombre una postura de adoración, mediante la cual él alcanza su realización más plena, a la vez que se coloca en la actitud mejor para abrirse a Dios y acoger sus dones. Aquí está el fundamento para superar el historicismo y secularismo, hoy tan extendidos.

b. *Angelesy creación*

En sus escritos sobre los ángeles, Santo Tomás se encuentra frecuentemente con el emanatismo neoplatónicó, por una parte, y con el dualismo maniqueo por otra[10]. Frente a ambos extremos insiste con gran fuerza en el concepto de creación, la cual no puede ser obra más que del único Dios. Es en estos textos donde se encuentra la idea más depurada de creación como acción que produce todo el ser, partiendo de la nada, o sea, sin materia alguna preexistente, de la cual pueda ser extraída. Los ángeles, siendo espirituales o inmateriales, sólo pueden empezar a existir por creación; trazan, por así decir, la línea divisoria entre el Creador y la criatura, porque, para explicar la existencia de los ángeles, hay que llegar hasta la raíz misma de la «creaturalidad» o de lo que hace a algo ser determinadamente creatura. Ahora bien, como creatura es un concepto esencialmente relativo al Creador, los ángeles son también el punto de referencia más profundo para fijar la noción de Creador en cuanto tal; lo son, al menos, en el pensamiento de Santo Tomás.

Con esto no se hace más que desarrollar el punto anterior. Sólo Dios puede crear. Lo cual implica que el esclarecimiento del concepto de Creador es un medio de esclarecer la noción de Dios en sí mismo. Los ángeles sirven al hombre para pensar correctamente de Dios, y esto no puede menos de ser muy «útil», aunque no preste bagaje específico para resolver ningún conflicto social.

[10] Cf. q.61; *De angelis* 11.16.17.19; *De malo* q.16 a.2.

c. *Otros temas afines*

Dios creador tiene providencia de las criaturas y las gobierna. Respecto de ambos temas, providencia y gobierno, es necesario tomar en consideración la existencia de los ángeles. Las «leyes» por las que se rige la providencia y el gobierno del mundo no han sido pensadas por Dios en función de los hombres únicamente, sino en función de un universo en el que los ángeles son una «pieza» esencial. El resultado último de la providencia y del gobierno de Dios se expresa en el juicio o decreto que fija de modo definitivo la «suerte» de las criaturas. Para el hombre es posible una eternidad de bienaventuranza o una eternidad de condenación. En el primer caso participará de la situación de los ángeles buenos; en el segundo, de la de los malos.

El hecho de que existan ángeles malos en estado de condenación eterna no permite alimentar los fáciles optimismos que ciertas «teologías» proponen. El diablo y el infierno son, desgraciadamente, reales, y el hombre no puede organizar su vida prescindiendo de ellos, porque, obrando de este modo, se perjudicaría gravemente a sí mismo. La situación existencial de los ángeles representa un criterio básico para orientar el comportamiento del hombre.

Santo Tomás, para definir la providencia y el gobierno de Dios, tiene en cuenta no sólo al hombre, sino también la totalidad de las criaturas, entre las cuales ocupan un puesto especial —el supremo— los ángeles (cf. qq.22-23,103, que tienen multitud de lugares paralelos). Los ángeles, pues, cumplen una función absolutamente esencial para comprender tanto el misterio de Dios como el del hombre; la cumplen igualmente para tener un adecuado concepto de universo y superar los estrechos límites del «sensismo». En el pensamiento de Santo .Tomás, la multiplicidad y diversidad de seres —incluida esta diversidad concreta que es la representada por los ángeles— constituye un punto de referencia insustituible para conocer a Dios y para valorar justamente el modo como El quiso reflejarse en el universo[11].

d. *Angeles, hombres, orden sobrenatural*

Santo Tomás distingue netamente y, a la vez, integra armónicamente el orden de la naturaleza y de la gracia. En el orden natural cada ángel difiere específicamente de todos los demás. La distancia que hay del mínimo al supremo es inconmensurable. Con mayor motivo, entre la naturaleza del hombre y la del ángel media un verdadero abismo. Estas enormes distancias o diversidades en lo natural ayudan a comprender la grandeza y transcendencia de la gracia, que unifica no solamente a los ángeles entre sí, sino también a los ángeles y a los hombres.

Ordinariamente, la gracia es definida sólo por relación a Dios o como participación de la naturaleza divina. El Nuevo Testamento, ponderando la grandeza de la vida cristiana, dice que ésta consiste en poseer «preciosos y sumos bienes» mediante los cuales los hombres «nos hacemos partícipes de la naturaleza divina» (2 Pe 1,4). La teología de la gracia depende en gran medida de este pasaje bíblico, que es citado continuamente; refiriéndose a él, expone Santo Tomás una de sus principales ideas sobre el tema de la gracia, o sea, lo que se podría llamar índole «entitativa» del don por el que los hombres somos regenerados como hijos adoptivos de Dios, un don que se distingue de las facultades *operativas* o virtudes (cf. 1-2 q.110 a.3).

[11] Véase toda la q.47 y *Cont. Gentes* 2,45-46.

Sin duda, para comprender el misterio de la gracia y de la vida cristiana que de ella nace, la referencia a Dios es el dato primario y decisivo. La Sagrada Escritura define reiteradamente al cristiano como quien es hijo de Dios por la gracia de adopción; incluso la encarnación del Verbo y la redención que obró mediante la naturaleza humana asumida son presentadas a menudo como ordenadas a restablecer a los hombres en la dignidad perdida de hijos (cf. Gál 4,4-7).

Pero, dando esto por incontrovertible, la referencia a los ángeles presta muy buenos servicios para comprender mejor el misterio de la gracia, porque nos permite relacionar este misterio con cosas más cercanas a nosotros. La distancia del hombre a Dios es infinita; y nosotros, por nuestra limitación, no podemos ni formarnos idea de lo que significa dar un salto definitivo o hacia el infinito. Los ángeles, en cambio, son criaturas; incomparablemente superiores al hombre; pero criaturas al fin. Pues bien, la gracia salva todas las distancias que, desde el punto de vista de la naturaleza, existen entre hombres y ángeles, haciendo de todos una única «sociedad», una familia, una misma comunidad adorante, una sola Iglesia. Por la gracia ángeles y hombres reciben una participación, entitativamente idéntica, de la naturaleza divina, que los hace hijos de Dios de modo también idéntico, sin otras diferencias que las de grado, de mayor o menor santidad, fundadas en la intensidad mayor o menor con que se responde a la gracia.

Según Santo Tomás, la gracia y la bienaventuranza final de ángeles y hombres consiste en la misma participación y visión de Dios. Para convencerse basta comparar, por ejemplo, los artículos primero y segundo de la cuestión 62 con lo que en la *Prima secundae* dice sobre la gracia del hombre, particularmente en las cuestiones 109 y 110. Aquí, en la *Prima pars,* la cuestión 12 sobre la visión beatífica vale por igual para hombres y ángeles. Ángeles y hombres son igualmente sujetos de la fe y tienen la misma necesidad de la fe para ordenarse a Dios (cf. 2-2 q.5 a.1). Otra analogía importante se basa en el hecho de que, según Santo Tomás, el hombre y los ángeles recibieron la gracia en el momento de su respectiva creación (cf. 1 q.62 a.3; q.95 a.1). Para el hombre, en el actual estado de culpa, la gracia tiene que cumplir una finalidad medicinal o sanante que no era posible en el primer estado ni en el ángel (cf. 1 q.62 a.2 sol.2). Pero ésta es una diferencia bastante accidental; ello implica tan sólo que el pecador necesita de la gracia para más cosas, o sea, para liberarse del pecado y para ordenarse a Dios; pero «no la necesita más que antes de haber pecado; porque también entonces el hombre necesitaba gracia para conseguir la vida eterna, que es en lo que consiste la necesidad principal de la gracia» (1 q.95 a.4 sol.1).

Supuesta la identidad fundamental entre persona humana y ángeles en el orden de la gracia, Santo Tomás piensa que, en principio, los ángeles poseen una gracia y una bienaventuranza de grado más alto o de mayor perfección, porque en ellos no se da resistencia alguna a la gracia (cf. 1 q.62 a.6). Pero las diferencias graduales se dan también entre los ángeles mismos y entre los hombres (cf. 1 q.12 a.6), sin mengua de la identidad de estado sobrenatural para todos.

La superioridad de principio reconocida a los ángeles tiene, por lo menos, dos excepciones manifiestas. La primera es la humanidad de Cristo, a la cual fue otorgada la gracia en el grado supremo (cf. 3 q.7 a.10-12); y la segunda, la Virgen María, quien, por razón de su misión, absolutamente singular, sobresale por encima de todas las criaturas y es inferior a solo Cristo (cf. 3 q.27 a.5). Cristo, como soberano universal, es cabeza de los án-

geles y de los hombres (cf. 3 q.8 a.3-4) y hace que todos juntos formen un único cuerpo unificado en la alabanza a Él mismo[12]. La unidad sobrenatural entre ángeles y hombres es unidad de índole litúrgica. Esta idea de Santo Tomás concuerda plenamente con la Sagrada Escritura, donde los ángeles son definidos como «espíritus litúrgicos» (Heb 1,14). El Apocalipsis, por su parte, presenta reiteradamente a los ángeles y a los hombres participando en la misma adoración «al que está sentado en el trono y al Cordero» (7,10-11).

Creo que este horizonte de universalidad, presentado por Santo Tomás, es muy importante para descubrir las dimensiones de la comunión sobrenatural en que está inmersa la vida de cada persona humana y de la humanidad entera, así como la existencia misma del cosmos. Santo Tomás destaca con gran fuerza la unidad de todo el universo o de la creación entera (cf. 1 q.47 a.3). Si se niega uno cualquiera de los órdenes integrantes de esta unidad, la comprensión del cosmos sufre una deformación grave.

Cuando se habla de una sola sociedad, o familia, o cuerpo, de hombres y ángeles, no se hace referencia a todos los ángeles, sino sólo a los buenos.

e. *Angeles y filosofía de Santo Tomás*

Ya se dijo antes que, según Santo Tomás, la existencia de los ángeles es conocida con certeza sólo mediante la fe o a la luz de la revelación. Pero la fe no se limita a proponer la existencia de los ángeles. Nos instruye también acerca de su naturaleza superior, la cual puede ser definida como *espiritual:* los ángeles son espíritus (cf. Heb 1,14). En la tradición de la Iglesia, la espiritualidad de los ángeles no siempre fue entendida de igual manera; frecuentemente se atribuyó a estas criaturas una cierta materia sutil o etérea para poder distinguirlos del espíritu totalmente inmaterial, que sería sólo Dios.

Esta doctrina se enseñaba también en tiempos de Santo Tomás, el cual, sin embargo, no la aceptó nunca y enseñó con firmeza que los ángeles son espíritus *puros,* carentes de cualquier tipo de materia, por muy sutil que se la suponga. Atribuyendo a los ángeles una inmaterialidad o espiritualidad total, Santo Tomás se vio en la necesidad de buscar una razón que expresase su finitud o la raíz misma de su ser de criaturas, distintas, por tanto, de Dios increado y creador. Se argüía, en efecto, contra Santo Tomás que, si los ángeles son totalmente inmateriales, han de ser también totalmente simples, en cuyo caso perderían su condición de criaturas y quedarían convertidos en dioses.

Santo Tomás negó siempre la validez de este razonamiento. Para mostrar su ineficacia propuso su doctrina de la distinción entre esencia y existencia; este tema, fundamental en la enseñanza de Santo Tomás, es desarrollado por él sobre todo al tratar de los ángeles, los cuales vienen así a jugar un papel insustituible dentro de su misma filosofía. Dios es absolutamente simple y en él no hay ningún tipo de composición (cf. 1 q.3). Las criaturas no alcanzan nunca la simplicidad propia de Dios y, por consiguiente, entrañan alguna composición. Pero para explicar esta composición no es necesario recurrir a la materia; la composición original, la inherente a la criatura en cuanto tal, es la de esencia y existencia. Los ángeles, pues, son seres compuestos, pero sólo con esta composición.

De aquí se sigue otra idea importante. Si el ser de la criatura como tal se define en función de la distinción entre esencia y existencia, el ser del

[12] Cf. *In Phil. 2* lect.3 n.72-73.

Creador presupone, por el contrario, la identidad de esencia y existencia (cf. 1 q.3 a.4). Son los ángeles los que obligan a profundizar en lo constitutivo de la criatura, con lo cual se ilumina el tema capital, o lo constitutivo del creador. Ya se dijo antes que los ángeles representan una valiosa ayuda para que el hombre pueda pensar de Dios como Dios, supuesta siempre la limitación inherente a su conocimiento.

En la filosofía de Santo Tomás hay otro punto muy importante, a cuyo esclarecimiento contribuye mucho también su enseñanza sobre los ángeles. Es el tema del conocimiento en toda su gran complejidad. El conocimiento intelectual del hombre comienza por lo corpóreo; tiene como objeto inmediato la esencia de las cosas sensibles; se realiza a través de «especies» elaboradas mediante un proceso de abstracción, entraña siempre un cierto retorno al «fantasma» representativo de lo sensible y sigue un proceso discursivo o de razonamiento que pasa de lo conocido a lo desconocido, de los principios a las conclusiones, de las causas a los efectos. La razón de todos estos asertos generales, que tienen extenso desarrollo en los escritos de Santo Tomás (cf. 1 qq.84-87), se reduce siempre al hecho de que la persona humana es un ser compuesto de alma racional o espiritual y de cuerpo material (cf. 1. qq.75-76). Esta constitución entitativa del hombre predetermina todo su dinamismo psicológico, y en particular lo relacionado con el conocimiento.

Los ángeles, por ser espíritus puros o totalmente carentes de materia, conocen de un modo radicalmente distinto. No dependen para nada de lo sensible, no abstraen «especies» cognoscitivas, no razonan o discurren, sino que intuyen, es decir, de un solo golpe o en un solo acto alcanzan la plenitud de conocimiento que pueden tener de una cosa (cf. 1 qq.55-58). La perfecta lógica de la enseñanza de Santo Tomás sobre los ángeles confirma la validez del modo como explica el funcionamiento del conocimiento humano y, en definitiva, la posibilidad de llegar a la verdad objetiva sobre el hombre mismo, sobre el mundo, sobre Dios, que serán siempre los grandes temas de los cuales debe ocuparse el hombre.

5. Angeles buenos y ángeles malos

Es una distinción fundamental que conocemos por la fe, si bien, como se dijo, la simple razón humana puede llegar a ciertas «conjeturas». Los ángeles malos, a través de la historia, crearon algún problema especial, como, por ejemplo, atribuir su origen a un principio malo. La Iglesia definió que todos los ángeles fueron creados por el único Dios y que los malos se hicieron tales por una culpa que les pertenece a ellos en exclusiva. Obviamente, Santo Tomás acepta y explica esta enseñanza infalible del magisterio de la Iglesia (cf. 1 1.63, a.4). Dada la especial naturaleza del ángel, su pecado es irremisible y produce obstinación en el mal (cf. 1 q.64, a.2). En el Nuevo Testamento, los ángeles malos aparecen en actitud de total hostilidad a Dios, como quienes ya sufren la condenación en que incurrirán los hombres que mueran alejados de Dios por pecado grave (cf. Mt 25,41).

6. Algunos puntos caducos de la doctrina de Santo Tomás sobre los ángeles

La firmeza y coherencia del sistema no excluye que éste lleve señales o marcas del tiempo en que fue elaborado. En tiempo de Santo Tomás no existían estudios de crítica histórica sobre la Sagrada Escritura ni sobre la

tradición patrística. Y esto no podía menos de influir en tomas de posición que hoy no pueden mantenerse. A este respecto, Santo Tomás se encuentra en la misma situación que sus contemporáneos.

Entre los elementos ya caducos se pueden indicar algunos en concreto. Hay que comenzar la lista por el hecho de que Santo Tomás entiende como referidos a los ángeles unos cuantos pasajes bíblicos en que el vocablo *ángel* o no tiene sentido personal o sirve para expresar la presencia de Dios en medio del pueblo escogido. Tampoco tiene ya sentido hablar de la creación de los ángeles en el cielo empíreo (1 q.61 a.4), o la asignación del «aire tenebroso» como lugar penal de los ángeles malos (1 q.64 a.4). Otra serie de problemas se refieren a la distribución de los ángeles en ciertas categorías o grupos bien definidos. Un primer criterio de agrupamiento los distribuye en ángeles *asistentes,* es decir, que se ocupan sólo de lo que se refiere a Dios, y en ángeles *ministrantes,* así llamados porque cumplen el ministerio de custodiar a los hombres (cf. 1 q.112 a.2; q.113 a.3). La organización más conocida es la que los distribuye en jerarquías y órdenes: tres jerarquías, dentro de cada una hay tres órdenes (cf. 1 q.108).

Son modos de hablar que tienen su origen en lo que entonces se llamaban «autoridades», que eran aceptadas por todos como criterio de exposición teológica. Por eso el fenómeno es común a Santo Tomás, a sus contemporáneos y a muchos que vinieron después. Los estudios de crítica histórica han mostrado la endeblez de dichas «autoridades», las cuales, evidentemente, no son vinculantes.

Pero una cosa es clara. Suprimidos todos estos elementos caducos, en los que se muestra cómo Santo Tomás pagó a su tiempo el obligado tributo, el sistema por él construido para explicar la naturaleza y la psicología de los ángeles no sólo no sufre detrimento, sino que sale más bien rejuvenecido. Lo cual prueba la solidez de las ideas básicas. Son ideas tan ramificadas a través de toda la teología y filosofía de Santo Tomás que, si alguien las desecha, deforma la totalidad de su sistema. Por eso, prescindiendo de los ángeles, es prácticamente imposible asimilar a fondo el pensamiento del justamente llamado *Doctor Angélico.* Como en la Sagrada Escritura, también en Santo Tomás los ángeles son una «pieza» esencial del universo, muy a propósito para hacernos captar la índole litúrgica de este universo o su destino a cantar la gloria de Dios creador y Padre providente de todas las criaturas.

BIBLIOGRAFÍA

Para conocer el pensamiento de Santo Tomás sobre los ángeles, el estudio mejor, entre los de época moderna, es el de AURELIANO MARTÍNEZ, *Tratado de los ángeles. Introducciones, notas y apéndice,* en *Suma Teológica* t.III (BAC, Madrid 1950). Al principio, p. 16-30, puede verse una larga lista bibliográfica, bien ordenada por grupos y tendencias de autores. A continuación se añaden algunos escritos que no se encuentran en esta obra.

P. BENOIT D'AZY, *Los ángeles,* en *Iniciación teológica* t.1 (Barcelona 1957) p.491-516.
J. DE BLIC, *Saint Thomas et l'intellectualisme moral. À propos de l'impeccabilité de l'ange:* Mélanges de Science Religieuse 53 (1953) 133-163.
— *Le traité des anges et la fin ultime de l'esprit:* ib., 54 (1954) 155-165.
L. CIAPPI, *Doctor Angelicus. Pastor Angelicus:* Ang. 33 (1956) 241-266.
F. FERNÁNDEZ DE VIANA, *Motores de cuerpos celestes y ángeles en Santo Tomás de Aquino:* Estudios Filosóficos 8 (1959) 339-382.

A. GARDEIL, *Examen de conscience. Du verbe dans la connaissance que l'ange a de soi-même:* Rev. Thom. 29 (1929) 70-84.
L. B. GILLON, art. *Thomas d'Aquin... Simplicité ou composition hylémorphique des anges et de l'âme,* en DTC, t.15 (París 1946) col.672-678.
— *Relatio transcendentalis et quaestio scholastica utrum ángelus et anima differant specie:* Ang. 32 (1955) 105-116.
M. L. GUÉRARD DES LAURIERS, *Le péché et la durée de l'ange* (París 1965).
J. MARITAIN, *Le péché de l'ange. Essai de ré-interprétation des positions thomistes:* Rev. Thom. 56 (1956) 197-239.
E. PETERSON, *El libro de los ángeles* (Madrid 1957).
W. SCHLÖSSINGER, *Die Erkenntnis der Engeln:* Jahrbuch f. Phil. und spek. Theologie 22 (1907-1908) 325-349, 492-519; 23 (1908-1909) 45-84, 198-230, 232-315.
- *Das angelische Wollen:* ib., 24 (1909-1910) 152-244.
H. D. SIMONIN, *La connaissance de l'ange par soi-même:* Ang. 9 (1932) 43-62.
J. DE VRIES, *Die Substanz im Bereich des geistigen Seins:* Scholastik 27 (1952) 34-54.
— *Zum thomistischen Beweis der Immaterialität der Geistseele:* ib., 40 (165) 1-22.
P. ZAMMIT, *De existentia substantiarum separatarum:* Ang. 10 (1933) 513-523.

CUESTIÓN 50

Sobre la sustancia de los ángeles

Ahora hay que analizar la diversificación entre la criatura espiritual y la corporal. En primer lugar, lo referente a la criatura puramente espiritual y que en la Escritura Sagrada es llamada ángel. Segundo, lo referente a la criatura puramente corporal. Tercero, lo referente a la criatura compuesta a partir de lo corporal y de lo espiritual, que es el hombre.

Con respecto a los ángeles, primero hay que tratar lo referente a su sustancia; segundo, lo referente a su entendimiento; tercero, lo referente a su voluntad; cuarto, lo referente a su creación. Con respecto a la sustancia de los ángeles, primero hay que analizarla en cuanto tal; después, en su relación con lo corporal.

La cuestión referente a la sustancia de los ángeles en general plantea y exige respuesta a cinco problemas:

1. ¿Hay o no hay alguna criatura completamente espiritual y totalmente incorpórea?—2. Supuesto que el ángel sea así, hay que analizar si el ángel está compuesto a partir de la materia y de la forma.—3. Multitud de ángeles.—4. Diferencia entre ellos.—5. Su inmortalidad o incorruptibilidad.

ARTICULO 1

El ángel, ¿es o no es completamente incorpóreo?

Cont. Gentes, 2,46.49; *De Subst. Separat.,* c.18.

Objeciones por las que parece que el ángel no es completamente incorpóreo:

1. Aquello que es incorpóreo solamente en lo que se refiere a nosotros, pero no en lo que se refiere a Dios, no es totalmente incorpóreo. Pero el Damasceno en el libro 2 [1] dice que el ángel, *en lo que se refiere a nosotros, es llamado incorpóreo e inmaterial, pero en su relación con Dios, encontramos que es corpóreo y material.* Por lo tanto, no es completamente incorpóreo.

2. Más aún. Como se demuestra en el VI *Physic.*[2] sólo el cuerpo se mueve.

1. *De Fide Orth.* c.3: MG 94,866. 2. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 234b10): S. Th. lect.5 n.10-19.

Pero el Damasceno dice[3] que *el ángel es una sustancia intelectual siempre en movimiento.* Por lo tanto, es una sustancia corpórea.

3. Todavía más. Ambrosio, en el libro *De Spiritu Sancto*[4], dice: *Toda criatura está circunscrita por los invariables límites de su naturaleza.* Estar circunscrito es algo propio de los cuerpos. Por lo tanto, toda criatura es corpórea. Pero los ángeles son criaturas de Dios, como resulta claro en el Sal 48,2: *Alabad al Señor todos sus ángeles.* Y después añade (v.5): *Porque El lo dijo y fueron hechos. El lo mandó, y fueron creados.* Por lo tanto, los ángeles son corpóreos.

En cambio está lo que se dice en el Sal 103,4: *El que hace a sus ángeles espíritus.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario admitir la existencia de algunas criaturas incorpóreas[a]. Lo que sobre todo se propone Dios en las criaturas es el bien, que consiste en parecerse a Dios. Pero la perfecta semejanza del efecto con la causa es tal cuando el efecto la imita en aquello por lo que la causa produce su efecto, como el calor produce lo caliente. Pero Dios produce a la criatura por su entendimiento y su voluntad, como quedó demostrado anteriormente (q.14 a.8; q.19 a.4). Por lo tanto, para la perfección del universo se requiere que haya algunas criaturas intelectuales. Pero

3. L.c. nota 1. 4. L.1 c.7: ML 16,753.

a. Ya se dijo en la Introducción que, según Santo Tomás, la existencia de criaturas incorpóreas o ángeles no es demostrable por vía de sólo razonamiento humano. Aquí mismo lo indica claramente al final del artículo, diciendo que la existencia de estos seres es un dato *razonable* o fundado, pero no el término de una demostración racionalmente necesaria. Santo Tomás habla desde el interior de la fe, por la cual se conoce con certeza la existencia de los ángeles, cuya afirmación, por tanto es *necesaria* para mantener la integridad de la fe. Presuponiendo siempre la fe, Santo Tomás se ocupa en mostrar que la existencia de ángeles es efectivamente *razonable.* Su razonamiento tiene dos puntos de referencia: Dios y el universo. Dios es el Creador, que «se mueve» a crear con el deseo preciso de comunicar algo de su propia perfección a estos pobres seres que llamamos criaturas. En Dios, considerado bajo la modalidad concreta de Creador, se realiza con la máxima plenitud el principio de que todo agente al actuar intenta imprimir en sus obras alguna semejanza consigo mismo; por eso las obras, cualesquiera que éstas sean, hablan siempre de su autor. Partiendo de aquí, el razonamiento de Santo Tomás es claro. Dios es el ser trascendente, absolutamente simple, incorpóreo e inmaterial (cf. 1 q.3 a.7; q.7 a.1-2). Su designio de creación ha de orientarse con preferencia hacia las criaturas que se le asemejan más, es decir, hacia estos seres incorpóreos que llamamos ángeles, los cuales reciben también frecuentemente el nombre de criaturas o sustancias *intelectuales.* La existencia de estos seres es la que, por así decir, más interesa o gusta a Dios, quien se ve reflejado en ellos de modo más perfecto que en todos los demás. Como consecuencia, los ángeles son las criaturas que más nos ayudan a conseguir un concepto depurado de Dios. Hoy existen corrientes del pensamiento que, a fuerza de hablar de *la historia de Dios,* terminan ofreciéndonos una imagen de Dios hecha a la pura medida del hombre y para satisfacer los gustos del hombre. El otro punto de referencia en que se fija Santo Tomás es *el universo,* un tema de larga tradición filosófica y teológica, que él asume y desarrolla. Es un hecho que a base del concepto *universo* el paganismo tuvo atisbos de trascendencia, es decir, desarrolló una especie de «sensibilidad» que le permitió «conjeturar» la existencia de seres invisibles y, a la vez, relacionados de diversas maneras con el hombre. La reflexión sobre el tema *universo* vino a concretarse en la fijación de tres grandes sectores de seres creados que son las cosas materiales carentes de alma racional, el hombre compuesto de alma y cuerpo, y los ángeles, colocados por su propia naturaleza, más allá de lo material. De este modo se logra una gradación o escala de criaturas que llena todo el arco de lo posible y cuya intrínseca armonía es una luz orientadora de la mente humana. Santo Tomás piensa, en efecto, que el orden o armonía de las criaturas es el supremo bien creado, inferior solamente a la bondad propia de Dios mismo. «Después de la bondad divina, que es fin separado de las cosas, el bien principal existente en las cosas mismas es la perfección del universo, la cual no se daría si no existieran de hecho todos los grados del ser» (1 q.22 a.4; cf. q.60 a.3). Ciertamente, no se trata de un razonamiento apodíctico. Pero nadie negará que la armonía de la creación es un concepto clave para la mente humana, porque, gracias a ella, todas las criaturas juntas forman unidad, cuyos diversos elementos se sostienen y equilibran entre sí. Donde algunos pensadores gustan introducir dialéctica y contraposición, Santo Tomás pone orden, armonía, convergencia.

entender no puede ser acto del cuerpo ni de ninguna facultad corpórea, porque todo el cuerpo está sometido al aquí y al ahora. Por lo tanto, para que el universo sea perfecto, es necesario que exista alguna criatura incorpórea.

Los antiguos [b], que ignoraban la existencia de la capacidad intelectual y que no distinguían entre el entendimiento y el sentido, estimaron que en el mundo no existe más que lo que es percibido por el sentido y por la imaginación. Y como en el campo de la imaginación no cabe más que el cuerpo, estimaron que no había más ser que el cuerpo, como dice el Filósofo en IV *Physic.*[5] De aquí surgió el error de los saduceos [c], quienes decían que *no había espíritu* (Hch 23,8). Pero sólo por el hecho de que el entendimiento es superior al sentido, demuestra razonablemente la existencia de algunas realidades incorpóreas, comprehensibles sólo por el entendimiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las sustancias incorpóreas son algo intermedio entre Dios y las criaturas corpóreas. Pero el medio, comparado con uno de los extremos, parece el otro extremo. Ejemplo: Un cuerpo tibio, comparado con uno caliente, parece frío. Esta es la razón por la que se dice que los ángeles, comparados con Dios, son materiales y corpóreos. Pero no porque en ellos haya algo de la naturaleza corpórea.

2. *A la segunda hay que decir:* En el texto citado, el movimiento es tomado en el sentido en el que se dice que entender y querer son un cierto movimiento. Por lo tanto, se dice que el ángel es *una sustancia siempre en movimiento,* porque siempre está entendiendo, y no porque, como nos sucede a nosotros, unas veces esté en acto y otras en potencia. Por eso, aquel argumento está fundamentado en un equívoco.

3. *A la tercera hay que decir:* Estar circunscrito por términos locales es algo propio de los cuerpos. Pero estar circunscrito por límites esenciales es común a cualquier criatura, tanto corporal como espiritual. Por eso, Ambrosio, en el libro *De Spir. Sanct.*[6] dice: *Aunque algunas cosas no estén contenidas en determinados lugares corpóreos, sin embargo, no por eso dejan de estar circunscritas por la sustancia.*

ARTICULO 2

El ángel, ¿está o no está compuesto a partir de la materia y la forma? [d]

De ente et ess. c.5; *In Sent.,* l.1 d.8 q.5 a.2; 1.2 d.3 q.1 a.1; *Cont, Gentes* 2,50.51; *Quodl.* 9 q.4 a.1; *De spirit. creat.* a.1; *De Subst. Separat.* c.5.18; *Quodl.* 3 q.8.

Objeciones por las que parece que el ángel está compuesto a partir de la materia y de la forma:

5. ARISTÓTELES, c.6 n.2 (BK 213a29): S. Th. lect.9 n.4. 6. L.1 c.7: ML 16,753.

b. Estos «antiguos» son los primeros filósofos griegos, los cuales enseñaban una filosofía que tenía no pocas semejanzas con el sistema que muchos siglos más tarde recibiría el nombre de «sensismo». De hecho no rebasaron el ámbito de lo sensiblemente experimentable. Por aquí se ve cómo el desconocimiento de la composición del hombre y de su psicología arrastra poco menos que inevitablemente algún error que vicia la sistematización filosófica en su misma raíz. Otro ejemplo de esto mismo puede verse en el artículo siguiente, donde Santo Tomás muestra cómo el error de Avicebrón acerca de la psicología del conocimiento humano fue la causa de errar en el modo de entender la naturaleza de los ángeles. Fenómenos análogos se observan a través de la historia del pensamiento humano.

c. Santo Tomás no pretende afirmar que el error de los saduceos procede de los filósofos griegos, sino sólo que hay analogía o correspondencia entre las enseñanzas de unos y de otros en el punto concreto de negar la existencia de espíritus. Los saduceos razonaban a base de consideraciones religiosas, totalmente ajenas a los filósofos de la antigüedad griega.

d. Este artículo es el central de toda la enseñanza de Santo Tomás sobre los ángeles; supuesta la total inmaterialidad o perfecta espiritualidad de los ángeles, todo lo demás se deduce con lógica necesaria. Santo Tomás, ya desde el principio, enseñó con toda decisión que en los ángeles no hay ningún tipo de materia (cf. *In Sent. 2* d.3 q.1 a.1); y también desde el principio aplicó esta doctrina al modo de entender la naturaleza del alma humana, la cual se une al cuerpo, pero en sí misma es puramente espiritual (cf. *In Sent.* 1 d.8 q.5 a.2; *Summa theol.* 1 q.75 a.5, que, a su vez, cuenta con numerosos paralelos).

Para comprender el pensamiento de Santo Tomás hay que tener en cuenta algunos puntos generales de su sistema filosófico-teológico. Sólo Dios es absolutamente simple (cf. 1 q.3 a.7).

1. Todo lo que está contenido en algún género, está compuesto a partir del género y de la diferencia, la cual, unida al género, constituye la especie. Pero el género está tomado a partir de la materia. Y la diferencia, a partir de la forma, como resulta claro en VIII *Metaphys.*[7] Por lo tanto, todo lo que pertenece a algún género está compuesto a partir de la materia y de la forma. Pero el ángel pertenece al género de la sustancia. Por lo tanto, está compuesto a partir de la materia y de la forma.

2. Más aún. En todo aquello en lo que se encuentran las propiedades de la materia, también se encuentra la materia. Las propiedades de la materia son recibir y sustentar. Por eso Boecio, en el libro *De Trin.*[8], dice: *La forma simple no puede ser sujeto.* Todo esto lo encontramos en el ángel. Por lo tanto, el ángel está compuesto a partir de la materia y de la forma.

3. Todavía más. La forma es acto. Por lo tanto, todo lo que solamente es forma, es acto puro. Pero el ángel no es acto puro, puesto que sólo lo es Dios. Por lo tanto, no es sólo forma, sino que tiene forma en la materia.

4. Por último. La forma está propiamente limitada y delimitada por la materia. Por lo tanto, la forma que no está en la materia es una forma infinita. Pero la forma del ángel no es infinita, porque toda criatura es finita. Por lo tanto, la forma del ángel está en la materia.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[9]: *Las criaturas primeras son tenidas por incorpóreas e inmateriales.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos sostienen que los ángeles están compuestos a partir de la materia y de la forma. Esta opinión es la que Avicebrón se empeñó en demostrar en el libro *Fontis vitae*[10]. Pues supone que todo lo que intelectualmente es distinto, también lo es en la realidad. En la sustancia incorpórea, el entendimiento aprehende algo por lo que se distingue de la sustancia corpórea, y algo por lo que coincide con ella. Por eso, y a partir de esto, quiere concluir que aquello por lo que la sustancia incorpórea se distingue de la corpórea es para ella algo así como la forma. Y aquello que por su especificidad común sustenta la forma que la distingue es su materia. Fundamentándose en esto, sostiene que la materia universal que se encuentra en los seres espirituales y corporales es la misma. Y estima que la forma de la sustancia incorpórea está impresa en la materia de los seres espirituales, como la forma cuantitativa está impresa en la materia de los seres corporales.

Pero a simple vista se puede advertir que es imposible el que la materia de los

7. ARISTÓTELES, 7 c.2 n.7 (BK 1943a19): S. Th. lect.2 n.1696. 8. L.1 c.2: ML 64,1250. 9. § 1: MG 3,694: S. Th. lect.1. 10. Tr.2 c.16 (BK 51); tr.3 c.46 (BK 182).

En las criaturas hay siempre algún tipo de composición. El primero y más radical es el que proviene de la distinción y consiguiente composición de *esencia* y *existencia*, el cual afecta a todas las criaturas y debe ser considerado como la raíz misma del ser o de la condición creatural: en la criatura, por el hecho mismo de serlo, se da distinción y composición entre esencia y existencia. Es una distinción y composición de orden metafísico, inherente al ser creado en cuanto tal. Además de esta distinción y composición metafísica, en todos los sectores de la creación distintos de los ángeles se da otra, que es la que Santo Tomás llama de *materia* y *forma*, y que, por contraposición a la anterior, puede ser denominada composición *física*, porque reina en el vasto mundo de *la naturaleza*. En todos los seres que van desde el mineral inanimado al hombre racional hay un principio pasivo o genérico, llamado *materia*, y otro activo, determinante o especificante, que se llama *forma;* en el caso concreto del hombre, la materia es el cuerpo, y la forma, el alma. A través de la historia del pensamiento hubo muchas tentativas de atribuir a los ángeles algún tipo de corporeidad, por considerarlo indispensable para salvaguardar su condición de criaturas. Santo Tomás rechazó siempre todas estas teorías, insistiendo en que basta la composición metafísica o entre esencia y existencia para explicar que los ángeles son seres creados, distintos del Creador e infinitamente inferiores a El. Ambas distinciones —entre materia y forma entre esencia y existencia —frecuentemente son englobadas por Santo Tomás en la de *acto* y *potencia*, como puede verse en la solución tercera de este artículo. Potencia es lo determinable o perfeccionable, y acto lo determinante o perfeccionante. En el orden metafísico, potencia es la esencia, y acto la existencia; en el físico, lo son, respectivamente, la materia y la forma.

seres espirituales y los seres corporales sea la misma. Pues no es posible que la forma espiritual y la corporal sean recibidas en la misma parte de la materia, porque, de ser así, lo mismo sería material y espiritual. Por eso, hay que concluir que una es la parte de la materia que recibe la forma corporal y otra la que recibe la forma espiritual. La materia no se divide en partes más que en tanto en cuanto se concibe como sometida a la cantidad. Si ésta desaparece, queda la sustancia indivisible, como se dice en I *Physic.*[11] Así, pues, habría que concluir que la materia de los seres espirituales está sometida a la cantidad. Esto es imposible. Por lo tanto, también es imposible que la materia de los seres corporales y espirituales sea la misma.

Pero podemos añadir algo más. Es imposible que la sustancia intelectual tenga ningún tipo de materia. Pues la operación de cualquier ser se realiza según el modo de su sustancia. El acto de entender es una operación totalmente inmaterial. Esto se comprueba examinando su objeto, que es donde todos los actos encuentran su naturaleza y especie. Pues cualquier cosa es entendida en cuanto que se la abstrae de la materia, porque, en la materia, las formas son formas individuales que no son percibidas en cuanto tales por el entendimiento. Por lo tanto, hay que concluir que toda sustancia intelectual es completamente inmaterial.

Tampoco es necesario que las cosas que se distinguen intelectualmente sean distintas en la realidad, porque el entendimiento no aprehende las cosas según el modo de ser de ellas, sino según el suyo propio. Por eso, las cosas materiales, sometidas a nuestro entendimiento, pueden tener en él un modo de ser mucho más simple del que son en sí mismas. Por su parte, las sustancias angélicas están por encima de nuestro entendimiento. Por eso, nuestro entendimiento no puede aprehenderlas tal y como son en sí mismas, sino sólo a su modo, es decir, tal como aprehende las cosas compuestas. Así es como aprehende a Dios, como dijimos anteriormente (q.3 a.3 ad 1).

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* La diferencia constituye la especie. Todo ser está constituido en una especie en cuanto que está determinado para un grado concreto del ser, porque las especies de las cosas son como los números que se diferencian por suma o resta de la unidad, tal como se dice en VIII *Metaphys.*[12] En las cosas materiales es distinto lo que los determina para un grado especial, la forma, de aquello por lo que son determinados, la materia. Por eso, de una se toma el género y de otra la diferencia. Pero en las cosas inmateriales no es distinto lo que determina y lo determinado, sino que ambas realidades por sí mismas ocupan un determinado grado entre los seres. De este modo, el género y la diferencia no les proviene de elementos distintos, sino de uno y el mismo. La diferencia la establecemos nosotros según nuestro modo de entender, puesto que nuestro entendimiento la considera como indeterminada, encontrando en ella la razón de género. Cuando la considera determinada, encuentra la razón de la diferencia.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquel argumento lo podemos encontrar en el libro *Fontis Vitae*[13]. Y sería viable si el modo de recibir del entendimiento fuese el mismo que el de la materia. Pero es evidentemente falso. Pues la materia recibe la forma para quedar constituida en ser de alguna especie, bien sea del aire, bien sea del fuego, o de cualquier otra. Pero el entendimiento no recibe la forma de esta manera, pues, de ser así, sería verificable la opinión de Empédocles, quien sostuvo que *nosotros conocemos la tierra por la tierra y el fuego por el fuego*[14]. Sino que la forma inteligible está en el entendimiento en su misma razón de forma, pues así es conocida por el entendimiento. Por eso, dicha recepción no es una recepción de la materia, sino de la sustancia inmaterial.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando en el ángel no haya composición de forma y de materia, sin embargo, sí se da en él el acto y la potencia. Esto resulta evidente si partimos del análisis de las cosas materiales, en las cuales se en-

11. ARISTÓTELES, c.2 n.10 (BK 185b10): S. Th. lect.3 n.4. 12. ARISTÓTELES, 7 c.3 n.8 (BK 143b34): S. Th. lect.3 n.1723. 13. L.c. nota 10. 14. ARISTÓTELES, *De Anima* 1 c.2 n.6 (BK 404b13): S. Th. lect.4 n.45.

cuentra una doble composición. La primera, la de la materia y la forma, a partir de las cuales se constituye alguna naturaleza, y la naturaleza compuesta de esta forma no es su propio ser, sino que el ser es su acto. Por eso, la misma naturaleza se relaciona con su ser como la potencia con el acto. Por lo tanto, suprimida la materia, y suponiendo que la forma subsista sin materia, todavía permanece la relación de la forma con su mismo ser, tal como la potencia se relaciona con el acto. Este tipo de composición es el que hay que entender en los ángeles. Esto es lo que sostienen algunos cuando dicen que el ángel está compuesto de aquello *por lo que es* y de aquello *que es* o, como dice Boecio[15] con otras palabras, del *ser* y de aquello *que es.* Pues, en efecto, lo *que es* constituye la misma forma subsistente y su ser es aquello *por lo que* la sustancia existe, como la carrera es aquello por lo que quien corre es corredor. En Dios, sin embargo, el ser y aquello por lo que es no son cosas distintas, como quedó demostrado (q.3 a.4). Por lo tanto, sólo Dios es acto puro.

4. *A la cuarta hay que decir:* Toda criatura es absolutamente finita en cuanto que su ser no es algo absoluto subsistente, sino que está limitado por alguna naturaleza que lo recibe. Pero nada impide que alguna criatura sea infinita en cierto modo. Las criaturas materiales tienen la infinitud por parte de la materia, pero la finitud por parte de la forma, la cual está limitada por la materia en la que es recibida. Las sustancias inmateriales creadas son finitas en cuanto a su ser, pero infinitas en cuanto que sus formas no son recibidas en otro. Es como si dijéramos que la blancura separada fuese infinita en cuanto al concepto de blancura, porque no está concentrada en algún sujeto. Sin embargo, su ser sería finito, porque está determinado por alguna naturaleza específica. Por eso se dice en el libro *De Causis*[16] que la inteligencia es *finita en lo superior,* esto es, en cuanto recibe el ser de algo superior, pero es *infinita en lo inferior,* esto es, en cuanto que no es recibida en ninguna materia[e].

ARTICULO 3

¿Es o no es inmenso el número de los ángeles?

Infra q;112 a.4 ad 2; *In Sent.* l.2 d.3 q.1 a.3; *Cont. Gentes 2,* 92; *De Pot.* q.6 a.6; *De Subst. Separat.* c.2; *In Metaphys.* l.12 lect.9.10.

Objeciones por las que parece que no es inmenso el número de los ángeles:

1. El número es una especie de la cantidad y proviene de la división de lo continuo. Pero esto no puede darse en los ángeles, puesto que son incorpóreos, como quedó demostrado (a.1). Por lo tanto, no puede ser inmenso el número de los ángeles.

2. Más aún. Cuanto más se aproxima una cosa a la unidad, tanto menos se multiplica, como sucede en los números. Pero de entre todas las naturalezas creadas, la angélica es la que está más cerca

15. *De Hebdom.* ML 64, 1311: S. Th. lect.1. 16. § 15 (BA 178): S. Th. lect.16.

e. Esta solución aquilata las ideas fundamentales de Santo Tomás y, como puede apreciarse en la frase conclusiva, constituye una muestra de su característica actitud mental consistente en acoger con espíritu abierto ciertas sentencias que se habían hecho célebres en la historia del pensamiento humano, interpretándolas según el sentido preciso de la fe cristiana. Toda criatura, por serlo, es siempre y necesariamente finita. Pero a veces, por diversos motivos y desde diversas perspectivas, se le puede atribuir algún modo de infinitud, la cual, sin embargo, no excederá nunca los límites de lo restringido. Las sustancias inmateriales o ángeles, precisamente por serlo, no se asientan en una materia que las limite y, en este sentido son ilimitadas o infinitas; pero son objetivamente finitas, porque el ser o perfección que poseen es limitado. A la luz de esta explicación, Santo Tomás asume el dicho filosófico de que la inteligencia separada —el ángel en terminología cristiana— es finita *por arriba* e infinita *por abajo.* Santo Tomás se refiere varias veces a esta sentencia, un tanto extraña para nosotros. Dice, por ejemplo: «Del poder del ángel se afirma que es infinito *por abajo* en cuanto que, siendo un poder no recibido o asentado en materia, no es limitado por recipiente alguno de orden inferior; pero aquel poder no es infinito *por arriba,* porque el ángel recibe de Dios un ser finito, de manera que su sustancia está comprendida dentro de un género concreto y, por lo mismo, su poder se limita a algún modo de actuar. Dios, en cambio, es infinito bajo cualquier aspecto» *(De pot.* q.6 a.3 sol.9; cf. *De ver.* q.20 a.4 sol.1).

de Dios. Por lo tanto, como quiera que Dios es la máxima unidad, parece que en la naturaleza angélica se halla la mínima multiplicidad.

3. Todavía más. El efecto propio de las sustancias separadas parece ser el movimiento de los cuerpos celestes. Pero el movimiento de los cuerpos celestes se reduce a un pequeño número que nosotros podemos incluso observar. Por lo tanto, los ángeles no son más numerosos que los movimientos de los cuerpos celestes.

4. Por último. En el c.4 *De Div. Nom.*[17], Dionisio dice que *todas las sustancias inteligibles e intelectuales subsisten a causa de los rayos de la bondad divina.* Pero los rayos no se multiplican más que por la diversidad de los objetos que los reciben. Y no puede decirse que la materia reciba rayos inteligibles, puesto que las sustancias intelectuales son inmateriales, como quedó demostrado (a.2). Por lo tanto, parece que el número de las sustancias intelectuales depende de lo que exigen los cuerpos primeros, los celestes, para que de este modo termine en ellos el alcance de los rayos. Hay que concluir lo mismo que antes.

En cambio está lo que se dice en Dan 7,10: *Miles de miles le servían. Miles de millones le asistían.*

Solución. *Hay que decir:* Con el objetivo de determinar el número de las sustancias separadas, ha habido diversas opiniones. Platón[18] estableció que las sustancias separadas son las especies de las cosas sensibles, lo cual es admitir que la naturaleza humana existe como separada. Según esta hipótesis, era necesario suponer que el número de las sustancias separadas corresponde al de las especies sensibles[19]. Pero Aristóteles[20] rechaza esta postura fundándose en que la materia pertenece a la razón de esencia de los seres sensibles. Por eso, las sustancias separadas no pueden ser las especies ejemplares de los seres sensibles de aquí, sino que han de poseer naturalezas superiores a las naturalezas de las cosas sensibles.

Sin embargo, el mismo Aristóteles[21] sostuvo que aquellas naturalezas perfectas, con las cosas sensibles de aquí, mantienen la relación de motor y de fin. De este modo, estableció que el número de las sustancias inmateriales es acorde con el de los primeros movimientos.

Pero porque esto parecía contradecir los documentos de la Sagrada Escritura, el Rabí Moisés, judío, queriendo llegar a un acuerdo, sostuvo que los ángeles, en cuanto que son llamados sustancias inmateriales, se multiplican según el número de los cuerpos celestes, tal como decía Aristóteles[22]. Pero añadió que en la Sagrada Escritura se llama también ángeles a los hombres mensajeros de lo divino, y también a todas las perfecciones de las cosas naturales que desvelan la omnipotencia de Dios[23]. Pero que se llamen ángeles a las perfecciones de los seres irracionales es algo totalmente extraño a la Escritura.

Por lo tanto, hay que decir que los ángeles, en cuanto sustancias inmateriales, constituyen una inmensa multitud, superior a la de los seres materiales. Esto es lo que dice Dionisio en el c.14 *Cael. Hier.*[24]: *Muchos son los ejércitos bienaventurados de las mentes celestes. Tantos que exceden la medida pobre y mezquina de nuestros números materiales.* El porqué de todo esto se debe a que, como quiera que sobre todo lo intentado por Dios al crear las cosas es la perfección del universo, cuanto más perfectas sean las cosas, en mayor cantidad son creadas por Dios. Pero como, tratándose de los cuerpos, la grandeza responde a la magnitud, al hablar de los seres incorpóreos puede decirse que la grandeza responde a la multitud. Podemos comprobar que los cuerpos incorruptibles, los más perfectos, son de una magnitud que sobrepasa incomparablemente la de los corruptibles, puesto que toda la esfera de los elementos activos y pasivos resulta ser algo pequeño comparado con los cuerpos celestes. Consecuentemente, es razonable pensar que las sustancias inmateriales ex-

17. §1: MG 3,693: S. Th. lect.1. 18. Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 1 c.6 n.2 (BK 987b7). 19. Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 1 c.11 n.1 (BK 990b6): S. Th. lect.14 n.208. 20. Ib. 21. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 2 c.8 n.2-10 (BK 1073a33; 1074a20): S. Th. lect.9.10. 22. MAIMÓNIDES, *Doct. Perplex.* p.2.ª c.4 (FR 157). 23. Ib. c.6 (FR 160). 24. § 1: MG 3,321.

cedan en número a las materiales, de tal forma que casi ni se pueden comparar [f].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En los ángeles no se da el número como cantidad alterna, causado por la división de lo continuo, sino el causado por la distinción de las formas, en cuanto que la multitud es uno de los transcendentales, como dijimos anteriormente (q.30 a.3).

2. *A la segunda hay que decir:* Por su proximidad a Dios, la naturaleza angélica es necesario que tenga un mínimo de multiplicidad en su composición. Pero de ahi no se deduce que se dé en pocos.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquel argumento lo ofrece Aristóteles en XII *Metaphys.*[25] Sería necesariamente concluyente si las sustancias separadas existieran con las sustancias corporales. Pues, de ser así, las sustancias inmateriales no tendrían razón de ser a menos que hubiese en las cosas corpóreas algún movimiento producido por ellas. Pero no es cierto que las sustancias materiales existan por las corporales, porque el fin es más noble que los medios. Por eso, Aristóteles dice también[26] que este argumento no es demostrativo, sino probable. A pesar de todo eso, se vio obligado a utilizarlo, porque nosotros no podemos llegar a conocer lo inteligible más que por lo sensible.

4. *A la cuarta hay que decir:* Aquel argumento es viable para los que consideran la materia como causa de distinción de las cosas. Esto lo hemos rechazado anteriormente (q.47 a.1). Por lo tanto, la multiplicación de los ángeles no hay que buscarla ni en la materia ni en lo corporal, sino en la sabiduría divina, que dispuso los diversos órdenes de las sustancias inmateriales.

ARTICULO 4

Los ángeles, ¿difieren o no difieren en especie? [g]

De ente et ess. c.5; *In Sent.* l.2 d.3 q.1 a.4; d.32 q.2 a.3; l.4 d.12 q.1 a.1 q.ª 3 ad 3; *Cont. Gentes 2,* 93; *De Spirit. Creat.* a.8; *De Anima* a.3.

Objeciones por las que parece que los ángeles no difieren en especie:

25. ARISTÓTELES, 11 c.8 n.3 (BK 1073a37): S. Th. lect.9. 26. Ib. n.10 (BK 1074a16): S. Th. lect.10.

f. Este artículo muestra alguno de los fundamentos en que filósofos paganos se basaban para razonar sus «conjeturas» acerca de la existencia de estos seres superiores que llamamos ángeles. Se pueden apreciar también los contactos entre la doctrina cristiana sobre los ángeles y ciertas cosmogonías antiguas, que perduraban todavía en tiempo de Santo Tomás y de que él no se libró por completo; el artículo muestra señales inequívocas del tiempo en que fue escrito, al que los más grandes genios pagan siempre algún tributo. La exégesis bíblica que Santo Tomás acepta no puede tampoco ser mantenida. Pero hay una idea básica de la mayor importancia, expresada el fin del artículo y que enlaza con el artículo primero. Supuesto, como se dijo, que Dios en su plan creador busca con preferencia las criaturas más perfectas, «es razonable» pensar que el número de las sustancias inmateriales o ángeles excede incomparablemente al de los seres materiales. Aparece aquí un aspecto nuevo de la perfección del universo, que es lo que Dios intenta principalmente al crear. Santo Tomás está muy lejos de pensar que el «realismo» consista en reducir el universo a materia corpórea.

g. Santo Tomás comienza refiriendo algunos pareceres sobre la aplicación del concepto *especie.* Luego expone su propio pensamiento, que consiste en afirmar resueltamente que cada ángel es una especie distinta de todos los demás. Este aserto es simple conclusión de lo dicho en el artículo segundo, como el propio Santo Tomás hace notar; son dos puntos característicos de la originalidad de su enseñanza sobre los ángeles. Para comprender bien la doctrina de Santo Tomás habría que hacer una exposición detenida de lo que él entiende por *género, especie, diferencia específica;* lo cual rebasa los límites de mi cometido. Para una explicación elemental, se podría decir que *género* es lo común de muchas cosas y de suyo indiferente a cada una de ellas; esta indiferencia o indeterminación desaparece al sobrevenir la *diferencia específica* que constituye a cada cosa en su ser determinado. Un ejemplo puede aclarar estas ideas abstractas. Animal es un género de suyo indiferente para concretarse en *especies* distintas, como león, oso, hombre; llegará a ser cada una de esas cosas determinadamente en virtud de la *diferencia específica,* que, en el caso del hombre es la *racionalidad.* En el ángel, por ser puramente espiritual, no hay lugar a pensar en un género ulteriormente determinable. Cada ángel es una esencia en sí; difiere de los demás esencial y específicamente y no sólo desde un punto de vista numérico, que es como se distinguen los hombres, por ejemplo. En los ángeles la distinción numérica lleva consigo di-

1. Puesto que la diferencia es más noble que el género, todos los seres que coinciden en lo más noble coinciden en la última diferencia constitutiva y, por tanto, son de la misma especie. Pero todos los ángeles coinciden en lo más noble, esto es, la intelectualidad. Por lo tanto, todos los ángeles son de la misma especie.

2. Más aún. Lo más y lo menos no diversifican la especie. Pero parece que los ángeles no se diferencian unos de otros más que en lo más o lo menos. Ejemplo: Uno es más simple que otro, o tiene una inteligencia más capaz. Por lo tanto, los ángeles no se diferencian en la especie.

3. Todavía más. El alma y el ángel se oponen como miembros de una división. Pero todas las almas son de la misma especie. Por lo tanto, también lo son los ángeles.

4. Por último. Cuanto más perfecta es la naturaleza de un ser, tanto más debe multiplicarse. Pero esto no se daría si cada especie no tuviera más que un solo individuo. Por lo tanto, hay muchos ángeles de la misma especie.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *Metaphys.*[21]*:* En los seres de la misma especie no es posible hallar un primero y un segundo. Pero en los ángeles, incluso en los del mismo orden, están los primeros, los de en medio, y los últimos, como dice Dionisio en c.10 *Ang. Hier.*[28] Por lo tanto, los ángeles no son de la misma especie.

Solución. *Hay que decir:* Algunos[29] sostuvieron que todas las sustancias espirituales, también las almas, son de la misma especie. Otros[30], por su parte, dijeron que todos los ángeles son de la misma especie, pero no las almas. Hubo otros[31] que dijeron que son de la misma especie todos los ángeles de la misma jerarquía o del mismo orden.

Pero esto es imposible. Pues las cosas que tienen la misma especie y difieren numéricamente, coinciden en la forma y se distinguen materialmente. Por lo tanto, si los ángeles no están compuestos a partir de la materia y de la forma, como dijimos anteriormente (a.2), hay que concluir que es imposible que haya dos ángeles de la misma especie. Como imposible es decir que hay muchas blancuras separadas, o muchas humanidades, puesto que las blancuras no son muchas a no ser en cuanto que están en muchas sustancias.

Sin embargo, incluso si los ángeles tuvieran materia, no podría decirse que hay muchos de la misma especie. Pues, de ser así, sería necesario que el principio de distinción entre uno y otro fuese la materia, y no por la división de la cantidad, ya que son incorpóreos, sino por la diversidad de potencias. Ahora bien, la diversidad de la materia produce no sólo diversidad de especie, sino también de género.

27. ARISTÓTELES, 2 c.3 n.11 (BK 990a6): S. Th. lect.8 n.437. 28. *De Cael. Hier.* § 2: MG 3,273. 29. Cf. *Cont. Gentes* 2,95 en donde se cita a ORÍGENES, *Peri Archon* l.2 c.95: MG 11,176. 30. Cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent. 2* d.3 p.1.ª a.2 q.1 (QR 2,103); ALBERTO MAGNO, *In Sent. 2* d.9 a.7 (BO 27,204). 31. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 1-2 n.113 (QR 2,153); n.114 (QR 2,155).

versidad específica. Supuesto, como se dijo en el artículo anterior, que el número de ángeles es muy superior al de los seres materiales, se comprende que el «mundo angélico», a pesar de que nosotros lo representamos en fórmulas unitarias, tiene una diversificación enorme. Nuestra idea, por lo menos subconsciente, de que los ángeles son todos iguales, es, en el fondo, fruto de la imaginación, la cual nos induce a pensar la realidad de modo antropomórfico. La razón o fundamento de esta grandísima diversidad entre los ángeles hay que buscarla en la sabiduría divina, la cual brilla tanto más cuanto mayor es la complejidad de cosas, coordinadas armónicamente entre sí (véase la solución cuarta del artículo anterior). Desde hace muchos siglos se viene afirmando que propio de la sabiduría es poner orden y que donde hay orden allí hay que presuponer una inteligencia o una sabiduría ordenadora. Es el razonamiento de que se sirve Santo Tomás en su quinta «vía» para demostrar la existencia de Dios (cf. 1 q.2 a.3), aplicado al caso concreto de los ángeles. A través de toda esta cuestión —y de tantas otras— se comprueba que Santo Tomás tenía una comprensión verdaderamente teologal de todo el mundo creado. Este mundo, que no es ni sólo ni principalmente el mundo de lo corpóreo, existe para cantar la gloria de Dios: su sabiduría, su poder, su bondad, la totalidad de sus atributos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La diferencia es más noble que el género, como lo determinado que lo indeterminado, y lo propio que lo común. Pero no como naturalezas distintas. De lo contrario, sería necesario que todos los animales irracionales fueran de la misma especie, o que hubiera en ellos alguna otra forma más perfecta que el alma sensible. Por lo tanto, los animales irracionales se diferencian en la especie según los diversos y determinados grados de la naturaleza sensitiva. De forma parecida, todos los ángeles se difieren en la especie según los diversos grados de la naturaleza intelectiva.

2. *A la segunda hay que decir: Lo más y lo menos,* en cuanto que están causados por la intensidad o alejamiento de una forma, no diversifican la especie. Sino que diversifican la especie en cuanto que están causados a partir de las formas de los diversos grados. Ejemplo: El fuego es más perfecto que el aire. Es así como lo más y lo menos diversifica a los ángeles.

3. *A la tercera hay que decir:* El bien de la especie prevalece sobre el bien del individuo. Por eso, es mucho mejor que se multipliquen las especies en los ángeles que los individuos en la especie.

4. *A la cuarta hay que decir:* El agente no persigue la multiplicación numérica, prolongable hasta el infinito, sino sólo la multiplicación específica, como dijimos (q.47 a.3 ad 2). Por eso, la perfección de la naturaleza angélica requiere la multiplicación de las especies y no la de los individuos en una especie.

ARTICULO 5

Los ángeles, ¿son o no son incorruptibles?

Supra q.9 a.2; *In Sent.* l.2 d.7 q.1 a.1; *Cont. Gentes 2,* 55; *Compend. Theol.* c.74; *De Pot.* q.5 a.3.

Objeciones por las que parece que los ángeles no son incorruptibles:

1. Hablando del ángel dice el Damasceno[32]: *Es sustancia intelectual que obtiene la inmortalidad por la gracia y no por la naturaleza.*

2. Más aún. En el *Timeo*[33], Platón dice: *¡Oh dioses de los dioses!, de quienes yo soy a la vez artífice y padre. Vosotros, obra mía, sois perecederos por naturaleza, pero imperecederos porque yo lo he querido.* Este tipo de dioses no puede ser entendido más que aplicado a los ángeles. Por lo tanto, por naturaleza los ángeles son corruptibles.

3. Todavía más. Dice Gregorio[34]: *Todas las cosas quedarían reducidas a la nada si no las conservara la mano del Omnipotente.* Pero lo que puede ser reducido a la nada es corruptible. Por lo tanto, como los ángeles fueron hechos por Dios, parece que, por naturaleza, son corruptibles.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[35]: Las sustancias intelectuales *tienen una vida indefectible, pues están libres de toda corrupción, de la muerte, de la materia y de la generación.*

Solución. *Hay que decir:* Es obligatorio afirmar que los ángeles por naturaleza son incorruptibles. La razón de esto se debe a que nada se corrompe a no ser que su forma se separe de la materia. Pero como quiera que el ángel es su misma forma subsistente, según se dijo (a.2), es imposible que su sustancia sea corruptible. Pues lo que le corresponde a un ser por su misma naturaleza es inseparable de él. Y, en cambio, lo que le conviene por cualquier otra razón, se puede separar al desaparecer aquello por lo que le conviene. Ejemplo: La redondez es inseparable de la circunferencia, porque, por ser tal, le corresponde. No obstante, una circunferencia de metal puede perder su redondez si el metal pierde su forma circular. El existir, en cuanto tal, le conviene a la forma, ya que cada cosa es ser en acto en cuanto que tiene forma, y la misma materia es ser en acto por la forma. Por lo tanto, el ser compuesto a partir de la materia y de la forma deja de existir en acto cuando la forma se separa de la materia. Pero si es la misma forma la que subsiste en su ser, y esto es lo que sucede en los ángeles, como dijimos (a.2), no puede perder el ser. Así, pues, la misma inmaterialidad del ángel es la razón por la que el ángel es incorruptible por naturaleza.

Un signo de dicha incorruptibilidad

32. *De Fide Orth.* l.2 c.3: MG 94,868. 33. § 16 (DD 169). 34. GREGORIO MAGNO, *Moral.* l.16 c.37: ML 75,1143. 35. § 1: MG 3,693: S. Th. lect.1.

puede encontrarse a partir de su operación intelectual. Pues, porque todo ser obra tal cual es, la operación de algo indica su modo de ser. Pero la especie y la razón de la operación son comprehendidas a partir del objeto. Y el objeto inteligible, al estar por encima del tiempo, es sempiterno. Por eso, toda sustancia intelectual es incorruptible por naturaleza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Damasceno está hablando de la inmortalidad perfecta, que incluye la total inmutabilidad, porque *todo cambio es como una muerte,* según Agustín[36]. Como demostraremos más adelante (q.62 a.2.8), los ángeles no obtienen la perfecta inmutabilidad más que por la gracia.

2. *A la segunda hay que decir:* Platón[37], por dioses entiende los cuerpos celestes, que los suponía compuestos a partir de los elementos y, por tanto, corruptibles por naturaleza, si bien siempre mantenidos en el ser por voluntad divina.

3. *A la tercera hay que decir:* Según dijimos (q.44 a.1 ad 2), hay cosas necesarias cuya necesidad tiene una causa. Por eso no contradice lo necesario ni lo incorruptible que su ser dependa de otro como de su causa. Por lo tanto, cuando se dice que todo, incluidos los ángeles, se precipitarían en la nada si no estuvieran presentes en Dios, con eso no se da a entender que en los ángeles haya algún principio de corrupción, sino que el ser del ángel depende de Dios como de su causa. Por otra parte, no se dice que algo sea corruptible por el hecho de que Dios pueda reducirlo a la nada retirando su acción conservadora, sino porque en sí mismo encierra algún principio de corrupción, como puede ser la contrariedad o, al menos, la potencialidad de la materia[h].

CUESTIÓN 51

Sobre la relación de los ángeles con lo corporal[a]

Ahora hay que tratar sobre los ángeles en su relación con lo corporal. En primer lugar, su relación con lo corporal; después, con el lugar; luego, con el movimiento local.

36. S. AGUSTÍN, *Contra Maximin. haer.* l.2 c.12: ML 42,768. 37. L.c. nota 33.

h. Santo Tomás distingue claramente entre aniquilación y corrupción, como distingue también entre creación y mutación. Dios, creador de todo, podría también aniquilarlo todo, incluidos los ángeles, con sólo retirar el influjo con que conserva las cosa;, creadas. De hecho, según Santo Tomás, Dios no aniquila nada, porque una hipotética aniquilación no tendría ninguna finalidad. El poder y la bondad de Dios se muestran más bien en la conservación de las cosas (cf. 1 q.104 a.4). La aniquilación, sin embargo, es teóricamente posible; de ella difiere radicalmente la corrupción, la cual consiste no en desaparecer de modo absoluto, sino en dejar de ser lo que se es para empezar a ser otra cosa distinta; es un fenómeno del que hay en la naturaleza multitud de ejemplos. Según Santo Tomás, el ángel es incorruptible, porque no contiene ningún principio de disgregación; es espíritu puro.

a. Supuesto que los ángeles son puramente espirituales, su naturaleza no está constituida parcialmente por cuerpo, como es el caso del hombre. Santo Tomás hace notar la conexión entre psicología del conocimiento y constitución entitativa. Pero los ángeles, si bien no constan de cuerpo, pueden *asumir* cuerpo; aquí el significado del verbo asumir es radicalmente distinto del que tiene en la teología de la encarnación. El Verbo de Dios asumió una naturaleza humana completa, es decir, compuesta de alma racional y cuerpo para subsistir en ella y realizar mediante ella los misterios de la redención de toda la humanidad; aunque esta naturaleza fue asumida en un momento determinado, ya no será separada nunca del Verbo, que la asumió y la hizo personalmente suya. El cuerpo asumido por los ángeles no pertenece a la constitución de su ser; es un simple medio de que se sirven transitoriamente para comunicarse con los hombres a modo humano. Tiene un valor meramente simbólico y funcional (cf. a.2 sol.1 y 2). La exégesis que Santo Tomás hace de algunos pasajes concretos de la Sagrada Escritura peca de un lite-

La cuestión referente a la relación de los ángeles con lo corporal plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. Los ángeles, ¿tienen o no tienen cuerpos unidos a sí naturalmente?—2. ¿Toman o no toman cuerpos?—3. En los cuerpos que asumen, ¿ejercen o no ejercen acciones vitales?

ARTICULO 1

Los ángeles, ¿tienen o no tienen cuerpos unidos a sí naturalmente?

In Sent., l.2 d.8 a.1; *Cont. Gentes* 2,91; *De Pot.,* q.6 a.6; *De Spirit. Creat.* a.5; *De Subst. Separat.* c.18; *De Malo* q.16 a.1.

Objeciones por las que parece que los ángeles tienen cuerpos unidos a sí naturalmente:

1. En el libro *Peri Archon*[1], Orígenes dice: *Sólo la naturaleza de Dios, esto es, la del Padre, la del Hijo y la del Espíritu Santo, tienen la propiedad de existir sin sustancia material y sin estar unidas a nada corpóreo.* Bernardo, en la homilía 6 *Super Cant.*[2], dice: *Atribuyamos solamente a Dios tanto la inmortalidad como la incorporeidad, ya que su naturaleza es la única que ni por sí ni por otro necesita la ayuda de la materia. Pues es indudable que todo espíritu creado necesita el apoyo de lo corpóreo.* Agustín, en *Super. Gen. ad litt.*[3], dice: *Los demonios son llamados animales aéreos porque por naturaleza tienen cuerpos aéreos.* Pero la naturaleza del demonio y del ángel es la misma. Por lo tanto, los ángeles tienen cuerpos a los que están unidos por naturaleza.

2. Más aún. Gregorio[4] en la homilía sobre la Epifanía, llama al ángel *animal racional.* Todo lo animal está compuesto a partir del cuerpo y del alma. Por lo tanto, los ángeles tienen cuerpos unidos a sí por naturaleza.

3. Todavía más. La vida es más perfecta en los ángeles que en las almas. Pero el alma no solamente vive, sino que también vivifica el cuerpo. Por lo tanto, los ángeles vivifican cuerpos a los que están unidos por naturaleza.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[5]: *Los ángeles son entendidos como incorporales.*

Solución. *Hay que decir:* Los ángeles no tienen cuerpo al que estén unidos por naturaleza. Pues lo que en una naturaleza es accidental, no se encuentra en ella umversalmente. Ejemplo: Puesto que tener alas no es de la esencia del animal, no todos los animales las tienen. Ahora bien, puesto que entender no es un acto del cuerpo ni de ninguna facultad corpórea, como resultará evidente más adelante (q.75 a.2), tener un cuerpo unido no pertenece a la esencia de la sustancia intelectual en cuanto tal, sino que se trata de un accidente que se añade a una determinada sustancia intelectual por otros motivos. Esto es lo que le sucede, por ejemplo, al alma humana, a la cual le corresponde la unión con el cuerpo por ser imperfecta y por estar en potencia dentro del género de las sustancias intelectuales, ya que no tiene en su naturaleza la plenitud de la ciencia, sino que la adquiere por medio de los sentidos corporales tomándola de las cosas sensibles, como se dirá más adelante (q.84 a.6; q.89 a.1). Pero siempre que en un género hay algo imperfecto, es necesario que en el mismo género pre-

1. L.1 c.6: MG 11,170. 2. ML 183,803. 3. L.3 n.10: ML 34,284. 4. GREGORIO MAGNO, *In Evang.* l.1 hom.10: ZML 76,1110. 5. § 1: MG 3,693: S. Th. lect.1.

ralismo que hoy no puede mantenerse. Sin embargo, la idea fundamental de que los ángeles asumen figuras sensibles para comunicarse con los hombres la considero perfectamente válida y coherente con el conjunto de la fe, por la que sabemos que ángeles y hombres forman una sola «familia» o «sociedad» sobrenatural, con relaciones entre unos y otros. La consistencia sensible de algunas manifestaciones angélicas es un dato reclamado por la teología de la encarnación (cf. a.2 sol.1). Por eso dichas manifestaciones son sobre todo las que se vinculan con los misterios de Cristo, empezando por el hecho mismo de la encarnación (cf. 3 q.30 a.3) y culminando en la resurrección (cf. *In Mt.* c.28,3-7, n.2425-2434). La explicación que Santo Tomás da del procedimiento utilizado por el ángel para formar una figura visible (cf. a.2 sol.3) se inspira en una física elemental que caducó hace ya mucho tiempo.

exista algo perfecto. Por lo tanto, en la naturaleza intelectual hay algunas sustancias intelectuales perfectas que no precisan adquirir su ciencia tomándola de las cosas sensibles. Así, pues, no todas las sustancias intelectuales están unidas a los cuerpos, sino que algunas están separadas de ellos. A éstas las llamamos ángeles.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Tal como se dijo anteriormente (q.50 a.2), algunos sostuvieron que todo ser es cuerpo. Por este motivo parece ser que todavía hay algunos que piensan que no existe ninguna sustancia incorpórea que no esté unida a algún cuerpo, llegando incluso a sostener, como nos cuenta Agustín en VII *De Civ. Dei*[6], que Dios es el alma del mundo. Pero porque esto contradice la fe católica, que enseña que Dios está sobre todas las cosas, según aquello del *salmo* 8,2: *Tu magnificencia está por encima de los cielos,* Orígenes[7], aun cuando rehusara aplicar esta doctrina a Dios, sin embargo, con respecto a otros seres aceptó aquellas extrañas teorías. En esto se engañó, al igual que en otras muchas cosas, por haber seguido las opiniones de los antiguos filósofos. En cuanto al texto de Bernardo, se puede decir que los espíritus creados necesitan algún instrumento corporal, no unido naturalmente a ellos, sino asumido para algún otro fin, como se dirá más adelante (a.2). Agustín[8] no expone su propia opinión, sino la de los platónicos, los cuales admitían la existencia de ciertos animales aéreos que llamaban *demonios.*

2. *A la segunda hay que decir:* Gregorio llama *animal racional* al ángel en sentido metafórico, debido a la semejanza racional.

3. *A la tercera hay que decir:* Vivificar implica de por sí perfección. Por eso le corresponde a Dios, tal como se dice en 1 Re 2,6: *El Señor da la muerte y la vida.* Pero vivificar en sentido formal es propio de la sustancia que es parte de alguna naturaleza y que no tiene en sí misma la totalidad de la naturaleza de la especie. Por eso, la sustancia espiritual que no está unida al cuerpo, es más perfecta que aquella que lo está.

ARTICULO 2

Los ángeles, ¿toman o no toman cuerpos?

In Sent. 1.2 d.8 a.2; *De Pot.* q.6 a.7.

Objeciones por las que parece que los ángeles no toman cuerpos:

1. En el obrar del ángel no hay nada superfluo, como tampoco lo hay en el obrar de la naturaleza. Pero sí es superfluo que los ángeles tomen cuerpos, pues el ángel no necesita cuerpo debido a que su virtud supera la de los cuerpos. Por lo tanto, el ángel no toma cuerpo.

2. Más aún. Toda asunción acaba en alguna unión, porque *asumir* es lo mismo que *consumir.* Pero, tal como dijimos (a.1), el cuerpo no se une al ángel como forma. Por el hecho de unirse a él como motor no se puede decir que lo asuma, porque, de ser así, se seguiría que todos los cuerpos movidos por los ángeles son asumidos por ellos. Por lo tanto, los ángeles no toman cuerpo.

3. Todavía más. Los ángeles no toman cuerpos de tierra o de agua, porque no desaparecerían de repente. Tampoco de fuego, porque quemarían lo que tocaran. Ni tampoco de aire, porque el aire no es moldeable ni tiene color. Por lo tanto, los ángeles no toman cuerpo.

En cambio está lo que dice Agustín en XVI *De Civ. Dei*[9]*: Los ángeles se aparecieron a Abraham en cuerpos que habían tomado.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos[10] sostuvieron que los ángeles nunca toman cuerpo, sino que todo lo que se lee en las Escrituras Sagradas sobre apariciones de ángeles sucedió en visión profética, esto es, de forma imaginativa. Pero esto contradice el objetivo mismo de la Escritura. Pues lo que es visto imaginativamente no existe más que en la imaginación del que lo ve, y, por lo tanto, no puede ser visto por todos indistintamente. Pero la Sagrada Escritura menciona a veces apariciones de ángeles que fueron vistos por todos, como los ángeles que se aparecieron a Abraham, fueron vistos por él y toda su familia; y también por Lot y por los habitantes de Sodoma. Lo mismo sucedió con el ángel

6. C.6: ML 41,199. 7. L.c. nota 1. 8. L.c. nota 6. 9. C.29: ML 41,508. 10. Cf. MAIMÓNIDES, *Doct. Perplex.* p.2.ª c.6 (FR 162).

que se apareció a Tobías, que fue visto por todos. Resulta evidente que tales apariciones se realizaron con visión corporal, en la cual lo que se ve está fuera del que ve. Así es como algo puede ser visto por todos. Pero este tipo de visión no presenta más que cuerpos. Así, pues, como quiera que los ángeles ni son cuerpos ni están unidos naturalmente a los cuerpos, como dijimos (a.1, q.50 a.1), hay que concluir que, algunas veces, toman cuerpo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los ángeles no necesitan tomar cuerpo para su propio bien, sino para el nuestro. Al convivir familiarmente con los hombres y conversando con ellos forman una comunidad de comprensión que es la que los hombres esperan formar con ellos en la vida futura. El hecho de que en el Antiguo Testamento los ángeles hayan tomado cuerpo, fue como una figura anticipada de que la Palabra de Dios iba a tomar cuerpo humano. Pues todas las apariciones del Antiguo Testamento están orientadas a aquella otra aparición por la que el Hijo de Dios apareció carnalmente.

2. *A la segunda hay que decir:* El cuerpo asumido se une al ángel no como a su forma ni como a su motor solamente, sino como a un motor representando por el cuerpo móvil asumido. Pues, así como en la Sagrada Escritura son descritas las propiedades de los seres intelectuales con formas o representaciones sensibles, así también, y por virtud divina, los ángeles toman cuerpos sensibles aptos para representar las propiedades inteligibles del ángel. Esto es lo que significa que el ángel tome cuerpo.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando el aire, en su vaporicidad, no tiene figura ni color, sin embargo, al condensarse, puede ser moldeado y coloreado, como resulta claro con las nubes. Así es como los ángeles toman cuerpos formados a partir del aire, condensándolos con la misma virtud divina tanto cuanto sea necesario para formar el cuerpo que van a tomar.

ARTICULO 3

Los ángeles, en los cuerpos que toman, ¿ejercen o no ejercen acciones vitales?

In Sent., l.2 d.8 a.4 q.ae 1-5; *De Pot.,* q.6 a.8.

Objeciones por las que parece que los ángeles ejercen acciones vitales en los cuerpos que toman:

1. A los ángeles de la verdad no se les ha de revestir con la ficción. Y sería una ficción si el cuerpo asumido por ellos, que parece tener vida y acción, no fuera real. Por lo tanto, los ángeles ejercen acciones vitales en el cuerpo tomado.

2. Más aún. En las obras del ángel nada hay inútil. Pero sería inútil que en el cuerpo asumido por el ángel se formaran los ojos, las narices y otros órganos sensitivos, si por ellos no sintiera. Por lo tanto, el ángel siente a través del cuerpo asumido. Esto es un acto vital por excelencia.

3. Todavía más. Moverse con movimiento progresivo es una de las operaciones vitales, como se dice en II *De Anima* [11]. Es evidente que los ángeles parece que caminan con los cuerpos que toman. Pues en Gen 18,16 se dice que Abraham *los acompañaba para despedirlos,* esto es, a los ángeles que se le habían aparecido. Y cuando Tobías preguntó al ángel: *¿Conoces el camino que conduce* a la ciudad *de los medos?,* respondió: *Lo conopeo y los he recorrido todos con frecuencia* (Tob 5,7-8). Por lo tanto, los ángeles realizan con frecuencia acciones vitales en los cuerpos que toman.

4. Aún más. Hablar es una operación vital, pues se hace por la voz, que es un sonido emitido por la boca, y que hace el animal, como se dice II *De Anima.* [12] Es evidente que en muchos lugares de la Escritura los ángeles hablaron en los cuerpos que habían asumido. Por lo tanto, ejercen acciones vitales en los cuerpos que asumen.

5. Y también. Comer es una acción propia del animal. Por eso, el Señor, después de la resurrección, y probando que había recobrado la vida, comió con sus discípulos (Lc 24,41). Pero los ange-

11. ARISTÓTELES, c.2 n.2 (BK 413a23): S. Th. lect.3 n.261. 12. ARISTÓTELES, c.8 n.10 (BK 420b5): S. Th. lect.18 n.466.

les que se aparecieron en cuerpos que habían tomado, comieron. Y Abraham les ofreció alimentos a los mismos que antes había adorado (Gen 18,2). Por lo tanto, los ángeles ejercen acciones vitales en los cuerpos asumidos.

6. Por último. Engendrar a un hombre es una acción vital. Pero esto le corresponde a los ángeles en los cuerpos que toman, pues se dice en Gen 6,4: *Después que los hijos de Dios se unieron a las bijas de los hombres, y éstas tuvieron hijos, éstos son los poderosos de la antigüedad, varones famosos.* Por lo tanto, los ángeles ejercen acciones vitales en los cuerpos asumidos.

En cambio, los cuerpos que asumen los ángeles no son cuerpos vivos, como dijimos anteriormente (a.1 ad 3). Por lo tanto, tampoco por medio de ellos pueden ejercer acciones vitales.

Solución. *Hay que decir:* Hay unas determinadas acciones vitales que tienen, con otras que no lo son, algo en común. Ejemplo: Hablar pertenece a los seres vivientes, y, sin embargo, coincide con otros sonidos de seres inanimados en cuanto sonidos. Andar también coincide con otros movimientos en cuanto tales movimientos. Por lo tanto, en lo que respecta a lo que hay de común a una y otra acción, los ángeles pueden ejercer acciones vitales en los cuerpos que toman. Pero no con respecto a lo propio de los seres vivientes, pues, como dice el Filósofo en el libro *De Somn. et Vig.*[13], *a quien tiene la capacidad, a éste pertenece la acción.* Por ello, no puede tener acción vital lo que no tiene vida, que es el principio potencial de la acción.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como no se opone a la verdad el que en la Escritura se describan las cosas inteligibles con figuras sensibles, porque no se hace para afirmar que lo inteligible es sensible, sino para darnos a entender, mediante semejanzas, las propiedades de los seres inteligibles, así tampoco se opone a la verdad de los santos ángeles que los cuerpos asumidos por ellos parezcan hombres vivos, aunque no lo sean, puesto que no toman dichos cuerpos más que con el objetivo de significar, por medio de las propiedades y acciones del hombre, las propiedades y acciones espirituales de los ángeles. Esto no lo conseguirían de forma tan adecuada si tomasen verdaderos hombres, porque sus propiedades nos llevarían a conocer hombres, pero no ángeles.

2. *A la segunda hay que decir:* Sentir es una operación totalmente vital. Por eso, de ningún modo se puede decir que los ángeles sienten por medio de los órganos corporales que asumen. Sin embargo, éstos no son superfluos, ya que no han sido formados para sentir por ellos, sino para designar, por medio de ellos, las virtudes espirituales de los ángeles. Así, con el ojo se significa su poder intelectual, y con los otros miembros se dan a entender otras virtudes, tal como enseña Dionisio en el último capítulo *De Cael. Hier.*[14]

3. *A la tercera hay que decir:* El movimiento producido por un motor unido es un acto propiamente vital. Pero no es así como se mueven los cuerpos asumidos por los ángeles, porque los ángeles no son su forma. Sin embargo, los ángeles se mueven accidentalmente cuando se mueven estos cuerpos, puesto que están en ellos como el motor en el móvil. Y de tal manera están allí, que no están en otra parte, algo que no se puede decir de Dios. Por eso, aun cuando Dios no se mueve, sí se mueven los cuerpos en los que Dios está, puesto que está en todas partes. Al moverse los cuerpos que los ángeles asumen, éstos se mueven accidentalmente. Pero no sucede así cuando los cuerpos que se mueven son los cuerpos celestes, aunque estén unidos a ellos como el motor al móvil, ya que los cuerpos celestes no abandonan totalmente ni el lugar que ocupan, ni el espíritu que mueve el orbe está adscrito a una parte determinada de la sustancia del orbe, que ahora está en el oriente, ahora en occidente, sino que está adscrito a un determinado lugar, porque la fuerza motriz siempre está en oriente, como dice el Filósofo en VIII *Physic.*[15]

4. *A la cuarta hay que decir:* Propiamente, los ángeles no hablan por medio de los cuerpos asumidos, sino que producen algo semejante al lenguaje, por

13. ARISTÓTELES, 1 (BK 454a8): S. Th. lect.1. 14. C.15 § 3: MG 3,328. 15. ARISTÓTELES, *De Caelo* 2 c.2 n.9 (BK 285b18): S. Th. lect.3 n.12.

cuanto forman en el aire sonidos semejantes a la palabra humana.

5. *A la quinta hay que decir:* Propiamente hablando, a los ángeles tampoco les corresponde comer, puesto que comer significa ingerir alimentos para que se transformen en la sustancia del que come, y aunque la comida que Cristo tomó después de la resurrección no se transformó en su cuerpo, sin embargo tenía un cuerpo de tal naturaleza que el alimento podía convertirse en El. Por eso hubo verdadera comida. Pero los alimentos tomados por los ángeles no podían convertirse en el cuerpo que llevaban unido ni, por la naturaleza de aquel cuerpo, el alimento se podía convertir en él; por eso no había verdadera comida, sino figura de la comida espiritual. Esto es exactamente lo que el ángel dijo en Tob 12,18-19: *Cuando estaba con vosotros parecía que comía y que bebía, pero jo como y bebo algo invisible.* Por su parte, Abraham les ofreció alimentos pensando que eran hombres en los que, sin embargo, veneró a Dios que estaba en ellos *como suele estar* Dios *en los profetas,* según dice Agustín en XVI *De Civ. Dei.*[16]

6. *A la sexta hay que decir:* Como dice Agustín en XV *De Civ. Dei*[17]*: Muchos de los que experimentaron, o que lo oyeron de los que lo habían experimentado, confirman que los silvanos y los faunos, vulgarmente llamados íncubos, muchas veces han exigido mujeres y se han unido a ellas. Por lo tanto, negar eso es una torpeza. Pero bajo ningún concepto los santos ángeles de Dios pudieron tropezar de este modo antes del diluvio. Por eso, por hijos de Dios son entendidos los hijos de Set, que eran buenos. Y por hijas de los hombres la Sagrada Escritura designa a las nacidas de la estirpe de Caín. No hay que extrañarse, pues, que de ellos pudieran nacer gigantes. Ni todos lo fueron, pero antes del diluvio hubo muchos más gigantes que después.* Pero, aun suponiendo que alguna vez nazcan hombres de una unión habida con los demonios, no son engendrados por un principio vital del demonio o por el cuerpo que lleva unido, sino que ha sido tomado de algún hombre para tal objetivo. Esto es lo que sucedería, por ejemplo, si el demonio se hace súcubo ante el hombre, e íncubo ante la mujer, ya que también toman las semillas de algunas cosas para engendrar cosas distintas, como dice Agustín en III *De Trin.* En este caso, el hijo que nace no es hijo del demonio, sino hijo del hombre del que tomó el ser.

CUESTIÓN 52

Relación de los ángeles con el lugar [a]

Ahora hay que tratar lo referente al lugar del ángel. Esta cuestión plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. El ángel, ¿ocupa o no ocupa lugar?—2. El ángel, ¿puede o no puede estar en muchos lugares a la vez?—3. ¿Pueden o no pueden muchos ángeles estar en un mismo lugar?

16. C.29: ML 41,509. 17. C.23: ML 41.468.

a. El tema de la presencia local de los ángeles podría dar la impresión de ser una cuestión bizantina. Ciertamente hubo quienes incurrieron en *bizantinismo,* pensando el lugar angélico a la manera de un punto matemáticamente indivisible y sacando la conclusión de que en la punta de una aguja, por ejemplo, podría acumularse una multitud de ángeles. De éstos ya dice Santo Tomás que «se engañaron por ser incapaces de trascender la imaginación (a.2). Dejemos, pues, todo esto como carente de sentido. La localización de los ángeles es un tema que la fe impone al estudio de la teología. La Sagrada Escritura dice que los ángeles son enviados por Dios para un ministerio de salvación a favor de los hombres (cf. Heb 1,14). Este ministerio puede ser transitorio o revestir la forma permanente de *custodia.* Santo Tomás trata de ello más adelante, en las cuestiones 112 y 113. El envío, sea transitorio, sea permanente, no es un concepto meramente simbólico; implica y expresa una cercanía real. Pero la cercanía del ángel no puede ser

ARTICULO 1

El ángel, ¿ocupa o no ocupa lugar?

In Sent. l.1 d.37 q.3 a.1; l.2 d.6 q.1 a.3; *De Pot.* q.3 a.19 ad 2; *De Subst. Separat.* op.15 c.18; *Quodl.* 1 q.3 a.1.

Objeciones por las que parece que el ángel no ocupa lugar:

1. Dice Boecio en el libro *De Hebd.*[1]: *Entre los sabios, es principio comúnmente admitido que lo incorpóreo no ocupa lugar.* Y Aristóteles en IV *De Physic.*[2] dice: *No todo lo que existe está en un lugar, sino sólo el cuerpo móvil.* Pero el ángel no es cuerpo, como quedó demostrado anteriormente (q.50 a.1). Por lo tanto, el ángel no ocupa lugar.

2. Más aún. El lugar es una cantidad situada. Por lo tanto, todo lo que está en un lugar ocupa sitio. Pero ocupar sitio no le corresponde al ángel, puesto que su sustancia está exenta de cantidad, cuya diferencia propia consiste en estar situada. Por lo tanto, el ángel no ocupa lugar.

3. Todavía más. Ocupar lugar es estar delimitado y contenido en el lugar, como nos consta por el Filósofo en IV *Physic.*[3] Pero el ángel no puede estar delimitado y contenido en un lugar porque, como se dice en IV *Physic.*[4], el continente es más formal que el contenido, como lo es el aire con respecto al agua. Por lo tanto, el ángel no ocupa lugar.

En cambio está lo que se dice en la colecta[5]: *Tus ángeles santos, que habitan en ella, nos guarden en la paz.*

Solución. *Hay que decir:* Al ángel le corresponde ocupar un lugar. Sin embargo, se dice equívocamente que el ángel y el cuerpo ocupan un lugar. El cuerpo ocupa un lugar debido a que está unido al lugar por contacto de su cantidad dimensiva. Esta no se da en el ángel, que sí tiene, en cambio, la cantidad virtual. Así, pues, se debe a la aplicación de la virtud angélica a un lugar, por lo que se dice que el ángel ocupa un lugar corpóreo.

De este modo resulta evidente que no es necesario decir que el ángel es delimitado por el lugar, ni que ocupa un sitio en el espacio. Esto le corresponde específicamente al cuerpo situado, en cuanto que tiene cantidad dimensiva. Igualmente, tampoco es necesario decir que está contenido por el lugar. Pues la sustancia incorpórea que se pone en contacto con lo corpóreo por su virtud, la contiene sin estar contenida por ella. Así es como el alma está en el cuerpo como continente y no como contenido. Igualmente, se dice que el ángel ocupa un lugar corpóreo, no como contenido, sino como el que de algún modo lo contiene.

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho.

1. ML 64,1311: S. Th. proemio. 2. ARISTÓTELES, c.5 n.4 (BK 212b28): S. Th. lect.8 n.5. 3. ARISTÓTELES, c.12 n.8 (BK 221a18): S. Th. lect.20 n.4. 4. ARISTÓTELES c.5 n.6 (BK 213a2): S. Th. lect.8 n.7. 5. Cf. Antifonario de la Orden de Predicadores, p.95.

---

pensada como la de Dios, el cual está simultáneamente presente en todas partes y no puede ser contenido, encerrado o limitado por espacio o fuerza alguna. El ángel no es un ser omnipotente, no posee el atributo de *ubicuidad,* el cual pertenece sólo a Dios. Ahora bien, si el ángel no puede estar presente en todas partes, sólo puede estarlo en alguna. La presencia del ángel en un lugar difiere radicalmente de la de los cuerpos materiales; éstos se localizan en un sitio, en cuanto que sus dimensiones quedan circunscritas por el espacio que los rodea. Pero el ángel no tiene dimensiones; como espiritual, es inextenso. De todo ello deduce Santo Tomás que para el ángel hacerse presente en un lugar consiste en actuar o ejercer su poder en ese lugar; siendo criatura finita, su poder es finito también y, por lo mismo, no puede ejercitarse simultáneamente en todas partes. Para prevenir problemas imaginativos, Santo Tomás advierte que el ángel no está en un lugar llenándolo espacialmente (cf. a.3 sol.1). Ello quiere decir que, cuando el ángel se hace presente en un lugar, no desplaza ni desaloja de allí ningún cuerpo extenso. El problema de incompatibilidad local sólo puede presentarse entre ángel y ángel, porque una misma obra o un mismo efecto no puede proceder de dos causas creadas que sean a la vez totales y distintas (cf. a.3). En el artículo 2 se pueden apreciar algunos contactos de la doctrina sobre los ángeles con cuestiones de orden cósmico, que hoy tienen su propia explicación en leyes físicas.

ARTICULO 2

El ángel, ¿puede o no puede estar en muchos lugares a la vez?

Supra q.8 a.2 ad 2; infra q.112 a.1; *In Sent.* 1.1 d.37 q.3 a.2; l.4 d.10 q.1 a.3 q.ª 2; *De Anima* a.10 ad 18.

Objeciones por las que parece que el ángel puede estar en muchos lugares a la vez:

1. El poder del ángel no es menor que el del alma. Pero el alma está simultáneamente en muchos lugares, *porque está totalmente en cualquier parte del cuerpo* como dice Agustín[6]. Por lo tanto, el ángel puede estar en muchos lugares a la vez.

2. Más aún. El ángel está en el cuerpo asumido; y como quiera que toma cuerpo continuo, parece que debe estar en cada una de las partes. Pero distintas partes forman distintos lugares. Por lo tanto, el ángel está en muchos lugares a la vez.

3. Todavía más. El Damasceno dice[7]: *Donde el ángel obra, allí está.* Pero a veces obra a la vez en muchos lugares, como el ángel que destruyó Sodoma (Gen 19,25). Por lo tanto, el ángel puede estar en muchos lugares a la vez.

En cambio está lo que dice el Damasceno[8]: Los ángeles, *mientras están en el cielo, no están en la tierra.*

Solución. *Hay que decir:* El ángel es de esencia y poder finitos. Puesto que la esencia y el poder de Dios son infinitos y causa universal de todas las cosas; con su poder llega a todas, no solamente en muchos lugares, sino en todas partes. Por su parte, el poder del ángel, porque es finito, no llega a todo, sino a una sola cosa concreta. Pues resulta necesario que todo lo que se relaciona con algún poder, se relacione con él como uno. Así, pues, como la universalidad de todos los seres constituye un único todo con respecto al poder universal de Dios, así también un ser particular constituye un único todo con respecto al poder del ángel. Por eso, como el ángel está en un lugar por la aplicación de su virtud en aquel lugar, hay que concluir que no está en todas partes, ni en muchos lugares, sino solamente en uno.

Sin embargo, con respecto a esta cuestión algunos se han equivocado. Unos, incapaces de superar la simple imaginación, concibieron la indivisibilidad del ángel como la indivisibilidad del punto, deduciendo que no puede estar más que en un punto geométrico. Evidentemente, se equivocaron. Pues el punto es algo indivisible que tiene sitio, y el ángel, en cambio, es un ser indivisible al margen de todo sitio y cantidad. Por eso, no es necesario asignarle un lugar indivisible como sitio, sino uno, divisible o indivisible, mayor o menor, según que el ángel aplique voluntariamente su virtud a un cuerpo grande o pequeño. Así, todo el cuerpo al que se aplica por su virtud, le corresponde como un solo lugar.

Sin embargo, no por eso hay que deducir que si algún ángel mueve todo el cielo está en todas partes. *Primero,* porque su virtud no se aplica más que a aquello que primeramente es movido por él; y hay una parte en el cielo, la oriental, en donde empieza el movimiento. Por eso, el Filósofo en VIII *Physic.*[9], ubica la fuerza motriz de los cielos en la parte oriental. *Segundo,* porque los filósofos no sostienen que sea una sola la sustancia separada que mueve directamente todas las esferas. Consecuentemente, no es necesario que esté en todas partes.

Así, pues, resulta evidente que estar en un lugar le corresponde de distinta manera al cuerpo, al ángel y a Dios. El cuerpo está en un lugar circunscribiéndose a él, ya que sus dimensiones se adaptan al lugar. El ángel no se circunscribe al lugar, ya que sus dimensiones no se adaptan al lugar, sino que se delimita a él, puesto que está en un lugar de tal modo que no está en otro. Dios no está ni circunscrito ni delimitado, porque está en todas partes.

Respuesta a las objeciones: Resulta fácil la respuesta. Porque todo aquello a lo que se aplica directamente la virtud del ángel, para él es un solo lugar aunque sea extenso.

6. *De Trin.* 1.6 c.6: ML 42,929. 7. *De Fide Orth.* l.1 c.13: MG 94,853. 8. *De Fide Orth.* l.2 c.3: MG 94,869. 9. ARISTÓTELES, c.10 n.7 (BK 267b6): S. Th. lect.23 n.5; cf. *De Caelo* l.2 c.2 n.9 (BK 285b18): S. Th. lect.3 n.12.

ARTICULO 3

Muchos ángeles, ¿pueden o no pueden estar en un mismo lugar a la vez?

In Sent. 1.1 d.37 q.3 a.3; *De Pot.* q.3 a.7 ad 11; a.19 ad 1; *Quodl.* 1 q.3 a.1 ad 2.

Objeciones por las que parece que muchos ángeles pueden estar en un mismo lugar a la vez:

1. Muchos cuerpos no pueden estar simultáneamente en el mismo lugar porque llenan el lugar. Pero los ángeles no llenan el lugar, ya que sólo el cuerpo llena el lugar para que no esté vacío, como demuestra el Filósofo en IV *Physic.*[10] Por lo tanto, muchos ángeles pueden estar en un mismo lugar.

2. Más aún. Hay más diferencia entre el ángel y el cuerpo que entre dos ángeles. Pero el ángel y el cuerpo están simultáneamente en el mismo lugar, porque no hay ningún lugar que no esté ocupado por algún cuerpo sensible, como se prueba en IV *Physic.* [11] Por lo tanto, con mucha mayor razón dos ángeles pueden estar simultáneamente en el mismo lugar.

3. Todavía más. Según Agustín[12], el alma está en cualquier parte del cuerpo. Pero los demonios, aun cuando no puedan penetrar en el alma, sin embargo, a veces penetran en los cuerpos. De este modo, el alma y el demonio están simultáneamente en el mismo lugar. Por lo tanto, y por lo mismo, también lo puede estar cualquier otra sustancia espiritual.

En cambio, dos almas no están en el mismo cuerpo. Por lo tanto, y por lo mismo, tampoco dos ángeles están en el mismo lugar.

Solución. *Hay que decir:* Dos ángeles no pueden estar a la vez en un mismo lugar. El porqué de esto radica en que es imposible que se den dos causas perfectas y directas de un mismo efecto. Esto es comprobable analizando cualquier género de causa. Una es la forma próxima de cada ser, e igualmente uno solo su motor próximo, si bien puede haber muchos motores remotos. No hay por qué traer al caso el ejemplo del barco remolcado por muchos, porque ninguno de ellos es motor perfecto, puesto que la fuerza de cada uno es insuficiente para el remolque, sino que todos juntos constituyen un solo motor en cuanto que sus fuerzas se aunan para producir un mismo movimiento. Por eso, como quiera que se dice que el ángel está en un lugar porque su virtud contacta directamente con un lugar como continente perfecto, según dijimos (a.1), en un lugar no puede haber más que un solo ángel.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que muchos ángeles no puedan estar en un mismo lugar no se debe a que lo llenen, sino a otra causa, como se indicó (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* El ángel y el cuerpo no están en el mismo lugar del mismo modo. Consecuentemente, no hay paridad.

3. *A la tercera hay que decir:* Ni el demonio ni el alma se relacionan con el cuerpo con relación causal, puesto que el alma es forma del cuerpo; el demonio, no. Consecuentemente, no hay paridad.

CUESTIÓN 53

Sobre el movimiento local de los ángeles [a]

Siguiendo el plan trazado, ahora hay que tratar lo referente al movimiento local de los ángeles. Esta cuestión plantea y exige respuesta a tres problemas:

10. ARISTÓTELES, c.7 n.1 (BK 213b33): S. Th. lect.10 n.4. 11. ARISTÓTELES, c.7.9 (BK 214a4; 216b23): S. Th. lect.10 n.5. 12. L.c. nota 6.

a. El movimiento consiste en cambio de lugar. Si el ángel puede localizarse, como se dijo en la cuestión anterior, puede también moverse. Pero su movimiento difiere del de las cosas

1. El ángel, ¿puede o no puede moverse localmente?—2. ¿Se mueve o no se mueve de un lugar a otro pasando por el medio?—3. El movimiento del ángel, ¿es temporal o instantáneo?

ARTICULO 1

El ángel, ¿puede o no puede moverse localmente?

In Sent. l.1 d.37 q.4 a.1; *De Subst. Separat.* c.18.

Objeciones por las que parece que el ángel no puede moverse localmente:

1. El Filósofo, en VI *Physic.*[1] demuestra que *nada indivisible se mueve,* porque mientras algo está en el punto de partida no se mueve, y cuando está en el punto de llegada tampoco; puesto que entonces ya se ha consumado el movimiento. Por eso, hay que concluir que cuando algo se mueve, en parte está en el punto de partida y en parte está en el de llegada. Pero el ángel es indivisible. Por lo tanto, el ángel no puede moverse localmente.

2. Más aún. Como se dice en III *Physic.*[2], el movimiento es *acto de lo imperfecto.* Pero el ángel bienaventurado no es imperfecto. Por lo tanto, el ángel bienaventurado no se mueve localmente.

3. Todavía más. Todo movimiento presupone alguna necesidad. Pero no hay ninguna necesidad en los ángeles bienaventurados. Por lo tanto, los ángeles no se mueven localmente.

En cambio, la misma razón hay para que se mueva el ángel bienaventurado y el alma bienaventurada. Pero es necesario reconocer que el alma bienaventurada se mueve localmente, ya que es artículo de fe que Cristo, según el alma, bajó a los infiernos. Por lo tanto, el ángel bienaventurado se mueve localmente.

Solución. *Hay que decir:* El ángel bienaventurado puede moverse localmente. Pero así como estar en un lugar conviene tanto al cuerpo como al ángel equívocamente, otro tanto ocurre cuando se trata del movimiento local. Pues el cuerpo ocupa un lugar en cuanto que en él está contenido y por él delimitado. Por eso es necesario que el movimiento local del cuerpo sea medido por el lugar acomodándose a sus exigencias. De ahí que la continuidad del movimiento dependa de la continuidad o magnitud del espacio, y que al antes y al después del espacio le corresponda el antes y el después del movimiento local del cuerpo, como se dice en IV *Physic.*[3] Pero el ángel no está ni delimitado ni contenido en un lugar, sino más bien como quien lo contiene. De ahí que el movimiento local del ángel no se mida por el lugar mismo

1. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 234b10): S. Th. lect.5; c.10 n.1 (BK 240b8): S. Th. lect.12. 2. ARISTÓTELES, c.2 n.4 (BK 201b31): S. Th. lect.3 n.6. 3. ARISTÓTELES, c.11 n.3 (BK 219a12): S. Th. lect.17 n.5.

---

materiales tanto como la localización misma. El ángel está presente en un lugar, porque ejercita sobre él su virtud; su movimiento consiste en dejar de actuar en ese sitio para hacerlo en otro distinto. Este movimiento se requiere, porque el ángel, a causa de su intrínseca finitud, no puede actuar simultáneamente en todas partes; esto es propio de Dios, el cual no está sometido a ninguna forma de movimiento o de cambio. El movimiento angélico puede hacerse «por saltos» o por aplicación de su virtud a lugares espacialmente muy distantes; puede también ser continuo (a.2). En todo caso el movimiento del ángel requiere alguna sucesión temporal, porque el ángel no tiene poder de abarcar simultáneamente con su acción todos los lugares. Pero el tiempo del ángel es tan distinto del cósmico, como su localización y su movimiento (a.3). En las cosas materiales el movimiento tiende a la consecución de algo de que se carece, al remedio de una indigencia; el ángel, en cambio, se mueve no para adquirir algo que le falte, sino para ofrecer su ayuda a seres inferiores, particularmente a los hombres (cf. a.1 sol.3). Pero esta observación, aunque colocada en una cuestión general, en realidad afecta sólo a los ángeles buenos. Los ángeles malos no se guían nunca por la intención de prestar un servicio, sino que, a causa de su obstinación en el mal, sólo buscan hacer daño, sobre todo el daño de apartar a los hombres de Dios, como el Nuevo Testamento lo dice con toda claridad. El artículo segundo contiene un sutil razonamiento sobre la filosofía del movimiento, del tiempo y del espacio, a la que subyace una cierta física propia de aquella época; el fondo del problema reaparece en el artículo tercero.

o por sus exigencias de continuidad, sino que es un movimiento discontinuo. Puesto que el ángel no está en un lugar más que por contacto virtual, como dijimos (q.52 a.1), es necesario que el movimiento local del ángel no consista más que en diversos contactos sucesivos y no simultáneos, ya que el ángel no puede estar simultáneamente en muchos lugares, como dijimos anteriormente (q.52 a.2). Así, este tipo de contactos no necesariamente tienen que ser continuos.

Sin embargo, en estos contactos puede haber cierta continuidad. Porque, ya lo dijimos (q.52 a.2), nada impide poder asignar al ángel un lugar divisible por contacto virtual, como se asigna un lugar divisible al cuerpo por contacto dimensional. Por lo tanto, así como el cuerpo abandona sucesivamente, y no todo a la vez, el lugar en el que estaba antes, de ahí la continuidad de su movimiento local, así también el ángel puede abandonar sucesivamente el lugar donde estaba, y, así, su movimiento será continuo. También puede abandonar súbitamente un lugar y ocupar totalmente otro. Así, su movimiento no será continuo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquel argumento aquí falla por dos motivos. 1) *Primero,* porque la demostración de Aristóteles es viable para lo indivisible cuantitativo, a lo que necesariamente le corresponde un lugar indivisible. Esto no es aplicable al ángel.

2) *Segundo,* porque la demostración de Aristóteles es viable cuando se trate del movimiento continuo. Si el movimiento no fuera continuo, podría decirse que algo se mueve mientras está en el punto de partida y mientras lo está en el de llegada, porque la sucesión de diversos lugares se llamaría movimiento. Por eso, en cualquiera de los lugares donde estuviera, podría decirse que se mueve. Pero la continuidad del movimiento lo impide, porque nada continuo está en su término. Ejemplo: La línea no está en el punto. De este modo, es necesario que lo que se mueve, mientras se mueve, no está totalmente en uno de sus extremos, sino que, en parte está en uno, y en parte en otro. Por lo tanto, porque el movimiento del ángel no es continuo, la demostración de Aristóteles no es viable en este caso.

En cambio, en cuanto que el movimiento del ángel es considerado continuo, puede concederse que el ángel, mientras se mueve, en parte está en el punto de partida, y en parte en el de llegada (entendiendo que *parte* no se refiere a la sustancia del ángel, sino al lugar). Porque, al empezar su movimiento continuo, el ángel está totalmente en el lugar divisible en el que empieza a moverse; pero, mientras se mueve, está en parte del primer lugar que deja, y en parte del segundo lugar que ocupa. Por qué pueda ocupar parte de dos lugares, se debe a que al ángel le corresponde ocupar un lugar divisible por contacto virtual, como el cuerpo lo ocupa por contacto dimensional. De donde se sigue que, tratándose del cuerpo móvil, en cuanto al lugar es divisible en razón de su magnitud. Pero, tratándose del ángel, su virtud puede aplicarse a cualquier lugar divisible.

2. *A la segunda hay que decir:* El movimiento de lo que está en potencia es acto de lo imperfecto. Pero el movimiento que proviene del contacto virtual pertenece al ser en acto; porque algo tiene virtud en cuanto que está en acto.

3. *A la tercera hay que decir:* El movimiento del ser que está en potencia presupone una necesidad. Pero el movimiento del ser que está en acto no presupone una necesidad en él, sino en otro. Así, el ángel se mueve localmente a causa de nuestra necesidad, según aquello de Hebr 1,14: *Todos son espíritus dispensadores, enviados por ministerio en favor de quienes heredan la salvación.*

ARTICULO 2

El ángel, ¿pasa o no pasa por el medio?

In Sent. l.1 d.37 q.4 a.2; *Quodl.* 1 q.3 a.2.

Objeciones por las que parece que el ángel no pasa por el medio:

1. Todo el que atraviesa el lugar intermedio, antes recorre el lugar igual a sí mismo que otro mayor. El lugar igual al ángel es el punto, ya que el ángel es indivisible. Por lo tanto, si el ángel, moviéndose, atraviesa el lugar intermedio, es necesario que, con su movimiento,

atraviese puntos infinitos. Esto es imposible.

2. Más aún. La sustancia del ángel es más simple que nuestra alma. Pero nuestra alma con su pensamiento puede pasar de un extremo a otro sin pasar por el medio. Ejemplo: Yo puedo pensar en Francia y después en Siria sin pensar para nada en Italia que está en medio. Por lo tanto, con mayor motivo el ángel puede trasladarse de un extremo a otro sin pasar por el medio.

En cambio, si el ángel se mueve de un lugar a otro, cuando está en el punto de llegada no se mueve, sino que se ha movido. Pero antes de haberse movido, hay que moverse. Por lo tanto, estando en alguna otra parte, se movía. Pero no se movía cuando estaba en el punto de partida. Por lo tanto, se movía cuando estaba en medio. Así, es necesario que pase por el medio.

Solución. *Hay que decir:* Tal como dijimos (a.1), el movimiento del ángel puede ser continuo o discontinuo. Si es continuo, el ángel no puede moverse de un extremo a otro sin pasar por el medio, porque, como se dice en V *Physic.*[4], *el medio es a lo que llega quien se mueve con movimiento continuo antes de alcanzar el último extremo.* El orden de lo anterior y de lo posterior en el movimiento continuo, corresponde a lo primero y segundo en lo extenso, como se dice en IV *Physic.*[5]

Si el movimiento del ángel no es continuo, es posible que se traslade de un extremo a otro sin pasar por el medio. Se demuestra de la siguiente manera: Entre dos lugares extremos hay infinitos lugares intermedios tanto si se trata de lugares divisibles como indivisibles. Es evidente al tratarse de lugares indivisibles, porque entre dos puntos cualesquiera hay infinitos puntos intermedios, ya que nunca habrá dos puntos distintos sin lugar intermedio entre ellos, como se demuestra en VI *Physic.*[6] Lo mismo hay que decir tratándose de lugares divisibles. Esto resulta claro por el movimiento continuo de un cuerpo cualquiera. Pues el cuerpo no se mueve de un lugar a otro más que en el tiempo. Durante el tiempo que mide el movimiento del cuerpo no hay dos *ahora* en los que el cuerpo que se mueve no esté en lugares distintos, porque si estuviera en el mismo lugar durante dos *ahora,* estaría en reposo, ya que estar en reposo no es más que estar en un mismo lugar *antes* y *después.*

Por lo tanto, como entre el primero y el último *ahora* hay infinitos *ahora,* es necesario que entre el primer lugar, en el que empezó el movimiento, y el último lugar, en el que el movimiento terminó, haya infinitos lugares. Esto lo demuestra la misma experiencia. Si un cuerpo mide un palmo, y el camino que ha de recorrer mide dos, es evidente que el lugar en el que empieza el movimiento mide un palmo, y un palmo mide también el lugar en el que el movimiento termina. Es evidente que cuando el cuerpo empieza a moverse, va abandonando el primer palmo deslizándose por partes al segundo. A medida que va dividiéndose la extensión del palmo, se irán multiplicando los lugares intermedios, porque un punto cualquiera que se tome en la extensión del primer palmo es principio de un lugar, y el correspondiente en la magnitud del otro es su término. Pero como la magnitud es divisible hasta el infinito, y en toda magnitud hay infinitos puntos potenciales, hay que deducir que entre dos lugares cualesquiera hay infinitos lugares intermedios.

Pero un móvil no puede recorrer una infinidad de lugares más que por la continuidad del movimiento. Esto es así porque, si bien los lugares intermedios son infinitos en potencia, es asimismo posible encontrar cierta infinidad potencial en el movimiento continuo. Así, pues, si el movimiento no es continuo, todas las partes que lo componen están numeradas en acto. Si un móvil se mueve con movimiento discontinuo, es necesario o que no pase por todos los lugares intermedios, o que recorra infinitos lugares intermedios. Esto último es imposible. Por lo tanto, cuando el movimiento es discontinuo, el ángel no recorre todos los lugares intermedios.

Pasar de un extremo a otro y no por el medio, es algo que no le puede corresponder al cuerpo, pero sí al ángel, porque el cuerpo está contenido y deli-

4. ARISTÓTELES, c.3 n.2 (BK 226b23): S. Th. lect.5 n.3. 5. ARISTÓTELES, l.c. nota 3. 6. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 231b9): S. Th. lect.2.

mitado por el lugar, y, así, es necesario que, al moverse, esté sometido a las leyes de dicho lugar. En cambio, la sustancia del ángel no está sometida a un lugar como contenido, sino que es superior a él como continente. Por eso es dueño de aplicarse al lugar del modo que prefiera, bien sea pasando por el medio o bien sin pasar.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el lugar del ángel sea igual al ángel no hay que entenderlo en cuanto a la extensión, sino en cuanto al contacto virtual. Por eso, el lugar del ángel puede ser divisible sin necesidad de ser un punto. Y aun cuando los lugares intermedios son infinitos, como dijimos (sol.), sin embargo, quedan anulados por la continuidad del movimiento, como también indicamos (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Mientras el ángel se mueve localmente, aplica su esencia a distintos lugares; en cambio, la esencia del alma no se aplica a lo que piensa, sino que, más bien, es lo pensado lo que está en ella. Por lo tanto, no hay paridad.

3. *A la tercera hay que decir:* En el movimiento continuo, haberse movido no es parte del movimiento, sino su término; de este modo es necesario moverse antes de haberse movido. Así, dicho movimiento necesariamente pasa por el medio. En el movimiento discontinuo, estar en el término es parte del movimiento, al igual que la unidad es parte del número. Por eso, dicho movimiento está constituido por la sucesión de diversos lugares sin necesidad de lugares intermedios.

ARTICULO 3

El movimiento del ángel, ¿es o no es instantáneo?

In Sent. l.1 d.37 q.4 a.3; *Quodl.* 11 q.4.

Objeciones por las que parece que el movimiento del ángel es instantáneo:

1. Cuanto más grande es la fuerza del motor y menor la resistencia del móvil, tanto más veloz es el movimiento. Pero la fuerza con que el ángel se mueve a sí mismo supera sin comparación a las fuerzas que mueven un cuerpo. El tiempo es inversamente proporcional a la velocidad. Y todo tiempo es proporcionado a otro tiempo. Así, pues, todo cuerpo se mueve en el tiempo; el ángel, en el instante.

2. Más aún. El movimiento del ángel es más simple que cualquier mutación corporal. Pero hay alguna mutación corporal instantánea, como la iluminación, ya porque ningún objeto se ilumina sucesivamente, como sí se calienta sucesivamente; ya porque el rayo luminoso no llega antes a lo que tiene más cerca y después a lo más lejano. Por lo tanto, con mayor motivo el movimiento del ángel es instantáneo.

3. Todavía más. Si el ángel se mueve de un lugar a otro en el tiempo, es evidente que en el último instante de aquel tiempo está en el punto de llegada. Durante todo el tiempo anterior, o bien está en el lugar inmediatamente precedente, tomado como punto de partida, o bien está en parte en uno y en parte en otro. Pero si está en parte en uno y en parte en otro, es divisible. Esto no es aceptable. Por lo tanto, durante todo el tiempo anterior está en el punto de partida. Consecuentemente reposa allí, ya que el reposo no es más que estar en el mismo lugar ahora y antes, como dijimos (a.2). Así, sólo se mueve en el último instante del tiempo.

En cambio, en toda mutación hay un *antes* y un *después.* Pero el antes y el después del movimiento se enumeran por razón del movimiento. Por lo tanto, todo movimiento incluso el del ángel, está en el tiempo, ya que en él hay antes y después.

Solución. *Hay que decir:* Algunos[7] dijeron que el movimiento local del ángel es instantáneo. Pues decían que el ángel, al moverse de un lugar a otro, durante todo el tiempo que precede al último instante está en el punto de partida, y que en el último instante está en el punto de llegada. Tampoco es necesario que haya algo intermedio entre los dos extremos, como tampoco es necesario que haya algo intermedio entre el tiempo y

7. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 1.1 d.37 a.23 (BO 26,260); a.24 (BO 26,262); *Summa de Creat.* p.1.ª tr.4 q.59 (BO 34,627).

su término. Entre dos *ahora* del tiempo, hay un tiempo intermedio, y por eso, dicen que no es posible indicar el último *ahora* en el que estuvo en el punto de partida. Tampoco en la iluminación o en la generación sustancial del fuego se puede indicar el último instante en el que el aire fue oscuro, o en el que la materia estuvo privada de la forma del fuego. Pero sí se puede indicar el último momento en el que hubo luz en el aire o forma de fuego en la materia. Por eso, la iluminación y la generación sustancial son llamados movimientos instantáneos[8].

Esta teoría no es aplicable en nuestro caso. Se demuestra de la siguiente manera: Al concepto de reposo pertenece el que lo que reposa no sea de distinta manera ahora y antes. En cada uno de los *ahora* del tiempo medido por el reposo, lo que reposa está igual en el primer momento, en el intermedio y en el último. Pero a la razón de movimiento pertenece que el móvil esté de distinta manera ahora y antes; por eso, en cada uno de los *ahora* del tiempo que mide el movimiento, el móvil tiene una disposición distinta. Por eso es necesario que en el último *ahora* tenga una forma que antes no tenía. Resulta claro que reposar algo en un estado, por ejemplo, en la blancura, es permanecer en tal estado en cada uno de los instantes de aquel tiempo; por eso no es posible que algo repose en uno de los términos durante todo el tiempo precedente, y que después, en el último instante, esté en otro término. Pero esto es posible en el movimiento, porque moverse durante todo un tiempo no es estar en la misma disposición en cada uno de sus instantes. Así, pues, todos estos cambios instantáneos son términos de un movimiento continuo, y, así, la generación es el término de una alteración de la materia, y la iluminación es el término del movimiento local del cuerpo iluminado. Pero el movimiento local del ángel no es el término de ningún otro movimiento continuo, sino que, por sí mismo, es un movimiento distinto e independiente de todo otro movimiento. Por eso, es insostenible decir que durante todo un tiempo dado está en un lugar y en su último instante está en otro, sino que es necesario determinar el último instante en el que estuvo en el lugar precedente. Pero donde hay muchos *ahora*, necesariamente hay tiempo, ya que el tiempo no es más que la enumeración de lo primero y de lo segundo en el movimiento. Por lo tanto, hay que concluir que el movimiento del ángel se realiza en el tiempo, el cual será continuo o discontinuo según lo sea el movimiento, puesto que la continuidad del tiempo proviene de la continuidad del movimiento, como se dice en IV *Physic.*[9], pues el ángel puede moverse de ambas maneras, como dijimos (a.1).

Pero este tiempo, sea o no continuo, nada tiene de común con el tiempo que mide el movimiento del cielo y por el que se miden todos los seres corpóreos cuyos cambios dependen del movimiento del cielo, porque el movimiento del ángel no depende del movimiento de los cielos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Si el tiempo que mide el movimiento del ángel es discontinuo, una sucesión de instantes, no es proporcionado al tiempo que mide el movimiento de los seres corporales, que es continuo, puesto que no son del mismo orden. Pero si fuese continuo, hay proporcionalidad, si bien no fundamentada en la proporción existente entre el motor y el móvil, sino en la existente entre las magnitudes en movimiento. Además, la velocidad del movimiento del ángel no depende de la cantidad de su virtud, sino de la determinación de su voluntad.

2. *A la segunda hay que decir:* La iluminación es el término del movimiento, y es una alteración y no un movimiento local en el sentido de que la luz llegue primero a lo más cercano y después a lo más lejano. En cambio, el movimiento del ángel es local y no es término de movimiento. Por tanto, no hay paridad.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquella objeción se refiere al tiempo continuo. Pero el tiempo que mide el movimiento del ángel puede no ser continuo, y, en este caso, en un determinado instante el

8. Cf. AVERROES, *In Phys.* l.6 comm.59 (4,284 I). 9. ARISTÓTELES, c.11 n.3 (BK 219a13): S. Th. lect.17 n.5.

ángel puede estar en un lugar, y en otro instante en otro, sin necesidad que entre ambos medie tiempo alguno. En el caso que el tiempo, del movimiento del ángel sea continuo, el ángel, durante todo el tiempo que precede al último instante, pasa por una infinidad de lugares, como expusimos anteriormente (a.2). Sin embargo, si en parte está en uno de los lugares continuos y en parte en otro, no se debe a que su sustancia sea divisible, sino a que su virtud se aplica a una parte del primer lugar y a otra del segundo, como también dijimos (a.l).

CUESTIÓN 54

Sobre el conocimiento de los ángeles [a]

Después de haber tratado lo referente a la sustancia del ángel, ahora hay que adentrarse en el estudio de su conocimiento. El análisis abarcará cuatro partes, pues primero hay que estudiar lo referente a la capacidad cognoscitiva del ángel; segundo, su medio de conocer; tercero, de lo que él conoce; cuarto, de su modo de conocer.

La cuestión referente a la capacidad cognoscitiva del ángel plantea y exige respuesta a cinco problemas:

1. En el ángel, ¿conocer y sustancia son lo mismo?—2. En el ángel, ¿ser y sustancia son lo mismo?—3. Su sustancia, ¿es o no es su capacidad intelectiva?—4. En el ángel, ¿hay o no hay entendimiento agente y posible?—5. En los ángeles, ¿hay o no hay alguna otra potencia cognoscitiva además del entendimiento?

a. En esta primera cuestión sobre el conocimiento de los ángeles, Santo Tomás se propone encuadrar exactamente su función cognoscitiva. Aparecen una serie de nociones pertenecientes a su filosofía general y sobre las cuales aquí sólo es posible hacer alguna consideración muy elemental. En todas las criaturas, incluidos, por tanto los ángeles, Santo Tomás hace una primera distinción entre esencia y existencia; la esencia de cosas que pueden existir de suyo o por sí mismas recibe también el nombre de *sustancia,* la cual se distingue de los *accidentes* o de cosas que sólo pueden existir en cuanto adheridas a otras, como, por ejemplo, la blancura. La distinción entre esencia (sustancia) y existencia se sitúa en el orden entitativo. La intelección, en cambio, pertenece al orden de lo dinámico o de la actividad, la cual en las criaturas se distingue siempre de la entidad. Teniendo en cuenta estas indicaciones sumarias, se puede comprender el razonamiento de Santo Tomás en los tres primeros artículos, en los cuales aparece reiteradamente la apelación a la distinción primordial entre Creador y criaturas. El artículo cuarto tiene su origen, sin duda, en la doctrina psicológica de Santo Tomás sobre el entendimiento humano. En el hombre hay un entendimiento *agente* (cf. 1 q.79 a.4-5) que cumple la función de abstraer las especies o formas inteligibles a partir de las cosas materiales; entendimiento *posible* es el que realiza propiamente el acto de entender aquello que el agente hizo inteligible. En el ángel no hay lugar a esta distinción; si a veces se le atribuye por las razones indicadas en la solución segunda, se emplea un lenguaje «equívoco» del que Santo Tomás dice que no debe ser tenido en consideración. En este mismo artículo cuarto Santo Tomás hace una distinción entre *saber* y *considerar,* que él mismo explica más adelante (cf. q.58 a.1). En las criaturas el saber o conocer puede darse en estado latente, como ocurre en todo aquello de que alguien tiene conocimiento, aunque no lo advierte en un momento dado; considerar significa el acto mismo de reflexionar sobre una cosa. Sólo en Dios saber y considerar se unifican totalmente, porque sólo El tiene visión actual de cuanto existe o puede existir. El artículo quinto es simple consecuencia de lo dicho en la cuestión 50 acerca de la naturaleza puramente espiritual de los ángeles. Es de notar la reiterada apelación de Santo Tomás al orden o perfección del universo, del que estas criaturas forman la parte más importante. Al final de la respuesta a las objeciones, Santo Tomás habla de una fantasía «proterva» de los demonios, consistente no en que tengan propiamente fantasía, la cual es una potencia sensitiva, sino en que cometen errores o sufren engaños parecidos a los que en nosotros proceden de la fantasía. Para ulteriores explicaciones, cf. 1 q.58 a.5 (la parte final). La protervia es una actitud de especial rebeldía frente a las verdades pertenecientes a la fe (cf. q.58 a.5 al fin).

ARTICULO 1

En el ángel, entender, ¿es o no es su sustancia?

De Subst. Separat. c.13.

Objeciones por las que parece que en el ángel entender es su sustancia:

1. El ángel es más sublime y más simple que el entendimiento agente del alma. Pero la sustancia del entendimiento agente es su acción, como nos consta por Aristóteles en el III *De Anima*[1] y por su Comentarista[2]. Por lo tanto, con mucho mayor motivo la sustancia del ángel es su acción, que es entender.

2. Más aún. El Filósofo en el XII *Meíaphys.*[3] dice: *La acción del entendimiento es vida.* Pero como para los *vivientes vivir es ser,* como se dice en II *De anima*[4], parece que la vida sea la esencia. Por lo tanto, la acción del entendimiento es la esencia del ángel que entiende.

3. Todavía más. Si los extremos son una misma realidad, el medio no difiere de ellos, porque más dista un extremo de otro que de lo intermedio. Pero en el ángel el entendimiento y lo entendido son lo mismo, al menos cuando entiende su esencia. Por lo tanto, el acto de entender, que ocupa el lugar medio entre el entendimiento y lo entendido, es lo mismo que la sustancia del ángel que entiende.

En cambio, la acción de una cosa difiere más de su propia sustancia que de su ser. Pero no hay nada creado cuyo ser se identifique con su sustancia, puesto que, como ya dijimos (q.3 a.4; q.7 a.1 ad 3; q.44 a.1), esto sólo le corresponde a Dios. Por lo tanto, ni la acción del ángel ni la de cualquier otra criatura es su sustancia.

Solución. *Hay que decir:* Es imposible que la acción del ángel o la de cualquier otra criatura sea sustancia. Propiamente hablando, la acción es la actualidad de una facultad, como el ser es la actualidad de la sustancia o de la esencia. Es imposible que sea su propia actualidad una cosa que no es acto puro, sino que está mezclada con la potencia, porque actúalidad se opone a potencialidad. Sólo Dios es acto puro. Por lo tanto, sólo la sustancia de Dios es su propio ser y su propio obrar.

Además, si el entender del ángel fuese su sustancia, sería necesario que fuera subsistente. Pero el entender subsistente, como cualquier otra forma abstracta subsistente, tiene que ser algo único. Por eso, la sustancia del ángel no se distinguiría de la sustancia de Dios, que es el mismo ser subsistente, ni de la sustancia de otro ángel.

También, si el ángel fuera su mismo entender, no podría haber en el entender grados más o menos perfectos, ya que esto radica en la diversidad de participación del acto de entender.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando se dice que el entendimiento agente es su acción, no se trata de una atribución por concomitancia, ya que, desde el momento en que la sustancia del entendimiento agente está en acto, le acompaña en cuanto que de ella depende su acción. Esto no puede decirse del entendimiento posible, el cual no ejecuta sus acciones hasta que no ha sido puesto en acto.

2. *A la segunda hay que decir:* Respecto al vivir, la vida no es lo que la esencia respecto al ser, sino lo que *carrera* y *correr,* pues estas dos palabras significan el acto en abstracto y en concreto, respectivamente. Por lo tanto, algunas veces la palabra *vida* es tomada por esencia, según aquello que dice Agustín en el libro *De Trin.*[5]: *La memoria, la inteligencia y la voluntad son una sola esencia, una sola vida.* Pero no es éste el sentido dado por el Filósofo cuando dice: *La acción del entendimiento es vida*[6].

3. *A la tercera hay que decir:* La acción que pasa a algo exterior, en realidad es algo medio entre el agente y el sujeto que recibe la acción. Pero la acción que permanece en el agente no es realmente algo intermedio, sino sólo según nuestro modo de entender, porque, realmente, hay unión entre sujeto y objeto. Del hecho de que lo entendido se haga una misma realidad con quien en-

1. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 430a18): S. Th. lect.10, n.732. 2. AVERROES, comm.19 (6,162 C). 3. ARISTÓTELES, 11 c.7 n.7 (BK 1072b27): S. Th. lect.8 n.2544. 4. ARISTÓTELES, c.4 n.4 (BK 415b13): S. Th. lect.7 n.319. 5. L.10 c.11: ML 42,983. 6. ARISTÓTELES, l.c. n.3.

tiende, deriva el entender como si fuera casi un efecto distinto de ambos.

ARTICULO 2

En el ángel, entender, ¿es o no es su ser?

Objeciones por las que parece que en el ángel entender es su ser:

1. *En los vivientes, vivir es ser,* se dice en II *De anima*[7]. Pero entender es un cierto vivir, como se dice alli mismo[8]. Por lo tanto, el entender del ángel es su ser.

2. Más aún. La misma relación que hay entre las causas, la hay entre los efectos. Pero la forma por la que el ángel es, se identifica con la forma por la que entiende, al menos a sí mismo. Por lo tanto, su entender es su ser.

En cambio, el entender del ángel es su movimiento, como nos consta por Dionisio en c.4 *de Div. Nom.*[9] Pero ser no es movimiento. Por lo tanto, el ser del ángel no es su entender.

Solución. *Hay que decir:* La acción del ángel no es su ser, como tampoco lo es la acción de ninguna criatura. Como se dice en IX *Metaphys.*[10], hay un doble género de acción. 1) *Una,* que pasa a algo exterior y produce en él una pasión. Ejemplo: Quemar y cortar. 2) *Otra,* que no pasa al exterior, sino que permanece en el agente. Ejemplo: Sentir, entender y querer. Estas no modifican nada exterior, sino que se consuman en el mismo agente. Si se trata de la primera, es evidente que no hay lugar para afirmar que sea el propio ser del agente, ya que el ser del agente es algo que está dentro de él; y este tipo de acciones consiste en algo que pasa del agente al paciente. En cuanto a la segunda, esencialmente requiere ser infinita, bien absolutamente, bien en cierto modo. *Absolutamente,* como entender, cuyo objeto es lo verdadero; o querer, cuyo objeto es el bien. Ambas cosas se identifican con el ser, por lo cual, los actos de entender y de querer están referidos a todo y ambos reciben su especie de su objeto. *En cierto modo,* como lo es el acto de sentir, que llega a todo lo sensible. Así, la vista abarca todo lo visible. En cambio, el ser de la criatura está determinado a una sola cosa en cuanto al género y en cuanto a la especie; y solamente el ser de Dios es un ser absolutamente infinito, que comprehende en sí todas las cosas, como dice Dionisio en el c.5 *De Div. Nom.*[11] Por eso, sólo el ser divino es su entender y su querer.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir: Vivir,* unas veces se emplea para designar el ser viviente; otras, para indicar las acciones vitales, es decir, aquellas por las que se comprueban que un ser es viviente. Y éste es el sentido en el que el Filósofo dice que *entender es un cierto vivir,* ya que allí mismo distingue los diversos grados de vida, en conformidad con las distintas operaciones vitales.

2. *A la segunda hay que decir:* La esencia del ángel es la razón de todo su ser. Pero no es la razón de todo su entender, porque no puede entender todas las cosas por sus esencias. Por eso, en cuanto tal esencia y por su razón propia, se compara con el ser del ángel. Pero se compara con su entender por la razón del objeto más universal, esto es, del ser o de lo verdadero. Así, se comprende que, si bien la forma es la misma, sin embargo, no es principio del ser y del entender. Por eso hay que concluir: el entender del ángel no es su ser.

ARTICULO 3

La potencia intelectiva del ángel, ¿es o no es su esencia?

Infra q.77 a.1; q.79 a.1.

Objeciones por las que parece que en el ángel la potencia intelectiva no es algo distinto a su esencia:

1. Mente y entendimiento indican la potencia intelectiva. Pero Dionisio, en muchos lugares de sus libros[12], llama a

7. ARISTÓTELES, c.4 n.4 (BK 415b13): S. Th. lect.7 n.319. 8. ARISTÓTELES, *De Anima 2* c.2 n.2 (BK 413a23): S. Th. lect.3 n.255. 9. § 8: MG 3,704: S. Th. lect.8. 10. ARISTÓTELES, 8 c.8 n.9 (BK 1050a23): S. Th. lect.8 n.1862. 11. §4: MG 3,817: S. Th. lect.1. 12. Cf. *De Cael. Hier.* c.2 § 1; c.6 § 1; c.12 § 2: MG 3,137.200.292; *De Div. Nom.* c.7 § 2: MG 3,868.

los ángeles *mentes* o *entendimientos.* Por lo tanto, el ángel es su potencia intelectiva.

2. Más aún. Si la potencia intelectiva en el ángel es algo distinto de su esencia, es necesario que sea un accidente, pues llamamos accidente de un ser a lo que está fuera de su esencia. Pero *la forma simple no puede ser sujeto,* como dice Boecio en el libro *De Trin.* [13] Por lo tanto, el ángel no sería forma simple. Y esto va contra lo ya establecido (q.50, a.2).

3. Todavía más. Agustín, en XII *Confess.*[14], dice: *Dios hizo la naturaleza angélica cerca de si, y la materia prima cerca de la nada.* Esto parece indicar que el ángel, como más cercano a Dios, es más simple que la materia prima. Pero la materia prima es su propia potencia. Por lo tanto, con mayor motivo el ángel es su potencia intelectiva.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.11 *Angel, hier.*[15]: *Los ángeles se dividen en sustancia, virtud y operación.* Por lo tanto, una cosa es en ellos la sustancia, otra la virtud y otra la operación.

Solución. *Hay que decir:* Ni en el ángel ni en ninguna criatura la potencia operativa es lo mismo que la esencia. Se demuestra así: Como la potencia se relaciona con el acto, es necesario que, conforme a la diversidad de actos, haya diversidad de potencias. Por eso se dice que a cada acto propio le corresponde su potencia propia. La esencia de todo ser creado difiere de su ser, y, como ya dijimos (a.1; q.44 a.1), se relaciona con él como la potencia con el acto. El acto que le corresponde a la potencia operativa es la acción. Pero en el ángel, ser y entender no son una misma cosa, como tampoco hay en ningún otro ser creado alguna acción que sea lo mismo que su ser. Por lo tanto, la esencia del ángel no es su potencia intelectiva, ni tampoco en un ser creado su potencia operativa es su esencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El ángel es llamado *entendimiento* y *mente,* porque en él no hay más conocimiento que el intelectual. El conocimiento del alma en parte es intelectual y en parte es sensitivo.

2. *A la segunda hay que decir:* La forma simple que simultáneamente es acto puro no puede ser sujeto de ningún accidente, porque el sujeto se relaciona con el accidente como la potencia con el acto. Un acto así sólo lo es Dios. En este sentido habla Boecio. En cambio, la forma simple que no es su ser, sino que se relaciona con él como la potencia con el acto, puede ser sujeto de accidentes, y, en particular, de los que se derivan de la especie, ya que éstos pertenecen a la forma; como, por el contrario, los del individuo no extensibles a toda la especie, derivan de la materia, principio de individuación. En este último sentido es simple la forma del ángel.

3. *A la tercera hay que decir:* La potencia de la materia se relaciona con el ser sustancial, y, en cambio, la potencia operativa lo hace con el ser accidental. Por lo tanto, no hay paridad.

ARTICULO 4

En el ángel, ¿hay o no hay entendimiento agente y posible?

Infra q.79 a.3; *Cont. Gentes* 1,96.

Objeciones por las que parece que en el ángel hay entendimiento agente y posible:

1. El Filósofo, en III *De Anima*[16], dice: *Así como en toda naturaleza hay algo que es principio de toda pasividad y algo principio de toda actividad, así también lo hay en el alma.* Pero el ángel es una determinada naturaleza. Por lo tanto, en él hay entendimiento agente y posible.

2. Más aún. Como consta en III *De Anima*[17], lo propio del entendimiento posible es recibir; lo propio del entendimiento agente, iluminar. Pero un ángel recibe la iluminación del ángel superior e ilumina al inferior. Por lo tanto, en él hay entendimiento agente y posible.

En cambio está el hecho de que en nosotros hay entendimiento agente y posible por razón de las imágenes, que son al entendimiento posible lo que los colo-

13. C.2: ML 64,1250. 14. C.7: ML 32,828. 15. *De Cael. Hier.* c.11 §2: MG 3,284. 16. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 430a14): S. Th. Iect.10 n.728. 17. ARISTÓTELES, c.4 n.3 (BK 429a15): S. Th. lect.7 n.675; c.5 n.1 (BK 430a14): S. Th. lect.10 n.728.

res a la vista, y al entendimiento agente lo que los colores a la luz, como consta en III *De Anima*[18]. Pero en el ángel no hay imágenes. Por lo tanto, tampoco en él hay entendimiento agente y posible.

Solución. *Hay que decir:* La necesidad de admitir en nosotros un entendimiento posible se debe al hecho de que, a veces, estamos en potencia para entender y, a veces, estamos en acto. Por eso, es necesario que exista una facultad que, antes de entender, esté en potencia con respecto a lo inteligible, y que pase a acto cuando lo conoce y después cuando los piensa. Esta es la facultad llamada entendimiento posible. La necesidad de admitir el entendimiento agente proviene del hecho de que las naturalezas de lo material que son las que nosotros conocemos, no existen fuera del alma en estado inmaterial y actualmente inteligible, sino que, tal como existen fuera del alma, sólo son inteligibles en potencia; por lo cual es necesario que exista alguna facultad que las haga inteligibles en acto. Esta es la facultad llamada entendimiento agente.

Pero en los ángeles no se da ninguna de estas dos necesidades, puesto que nunca está en pura potencia para entender lo que entienden por naturaleza, ni sus objetos son inteligibles en potencia, sino en acto; pues, ante todo y sobre todo, entiende lo inmaterial, como se demostrará (q.34 a.7; q.85 a.1). Así, en ellos no puede haber entendimiento agente ni posible, a no ser equívocamente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo, como se deduce de sus mismas palabras, entiende que estas dos cosas las poseen todas las naturalezas en las que se da el ser engendradas o hechas. En el ángel la ciencia no es engendrada, sino infundida. Por lo tanto, no es necesario que tenga entendimiento agente y posible.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo propio del entendimiento agente es iluminar, pero no a otro ser inteligente, sino lo inteligible potencialmente, en cuanto que, por la abstracción, lo hace inteligible en acto. Y lo propio del entendimiento posible es estar en potencia respecto a los objetos connaturales de su conocimiento, y, algunas veces, ser reducido a acto. Por lo tanto, que un ángel ilumine a otro no pertenece a la razón de entendimiento agente; como tampoco pertenece a la razón de entendimiento posible el hecho de que sea iluminado en lo referente a los misterios sobrenaturales, para cuyo conocimiento algunas veces está en potencia. Si alguien prefiere llamar a esto entendimiento agente o posible, tomará las palabras en sentido equívoco, aunque, por lo demás, la cuestión de nombres no debe preocupar.

ARTICULO 5

En los ángeles, ¿hay o no hay sólo conocimiento intelectivo?

Cont. Gentes 3,108; *De Malo* q.16 a.1 ad 14.

Objeciones por las que parece que en el ángel no hay sólo conocimiento intelectivo:

1. Agustín, en VIII *De civ. Dei*[19], dice: *En los ángeles hay vida que entiende y siente.* Por lo tanto, en ellos hay potencia sensitiva.

2. Más aún. Isidoro dice[20] que los ángeles conocieron muchas cosas por experiencia. Pero la experiencia se forma de muchos recuerdos, como se dice en I *Metaphys.*[21] Por lo tanto, en ellos hay potencia memorativa.

3. Todavía más. Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[22] dice que en los demonios hay *fantasía desenfocada.* Pero la fantasía pertenece al poder imaginativo. Por lo tanto, en los demonios hay poder imaginativo. Por lo mismo, también en los ángeles, porque son de la misma naturaleza.

En cambio está lo que dice Gregorio en la *Homilía de la Ascensión*[23]: *El hombre siente como los animales y entiende como los ángeles.*

Solución. *Hay que decir:* En nuestra alma hay facultades cuyas operaciones se ejecutan por medio de órganos corpóreos. Estas fuerzas son actos de algunas

18. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 430a15): S. Th. lect.10 n.728; c.7 n.3 (BK 431a14): S. Th. lect.12 n.770. 19. C.6: ML 41,231. 20. *Sent.* 1 c.10: ML 83,556. 21. ARISTÓTELES, 1 c.1 n.4 (BK 980b29): S. Th. lect.1 n.17. 22. § 23: MG 3,725. 23. *In Evang.* l.2 hom.29: ML 76,1214.

partes determinadas del cuerpo. Ejemplo: La vista en el ojo; el oído en la oreja. En cambio, hay otras fuerzas del alma cuyas operaciones no son ejecutadas por órganos corpóreos. Ejemplo: El entendimiento y la voluntad. Estas no son acto de ninguna parte del cuerpo. Como se desprende de lo dicho anteriormente (q.51 a.1), los ángeles no tienen cuerpos a los que estén unidos por naturaleza. Por lo tanto, de todas las fuerzas indicadas, no le cuadran más que el entendimiento y la voluntad.

Esto mismo es admitido por el Comentarista cuando en XII *Metaphys.*[24] dice que las sustancias separadas se dividen en entendimiento y voluntad. Es también lo que le corresponde al orden del universo para que la criatura intelectual suprema sea totalmente intelectual, y no sólo en parte, como lo es nuestra alma. Esta es la razón por la que los ángeles son llamados *Entendimientos* y *Mentes,* como dijimos (a.3 ad 1).

Respuesta a las objeciones[25]**:** A las objeciones planteadas hay que responder de una doble manera. 1) *Una,* diciendo que los textos citados expresan la opinión de quienes sostienen que los ángeles y los demonios tienen cuerpos unidos naturalmente a ellos. Esta opinión con frecuencia la utiliza Agustín en sus libros, aun cuando no sea su intención suscribirla. Por eso en XXI *De Civ. Dei*[26] dice: *Sobre esta cuestión no hay que devanarse mucho los sesos.*

2) También puede responderse que aquellas autoridades, y otras parecidas, hay que entenderlas por cierta semejanza. Porque, como quiera que el sentido percibe con certeza su objeto sensible propio, en el uso de los escritores estaba la palabra *sentir* para indicar la certeza de la percepción intelectual. Por eso también es llamada *sentencia.* La *experiencia* puede ser atribuida a los ángeles por razón de la semejanza existente entre los objetos del conocimiento, aunque no la haya entre las facultades cognoscitivas. En nosotros hay experiencia cuando conocemos lo singular por medio de los sentidos; los ángeles conocen lo singular, como quedará demostrado más adelante (q.57 a.2), pero no por los sentidos. Sin embargo, en los ángeles es admisible la *memoria* en el sentido en el que Agustín[27] lo atribuye a la mente; aunque no les es atribuible en cuanto parte del alma sensitiva. Lo mismo cabe decir con respecto a la *fantasía desenfocada,* que se atribuye a los demonios por tener una falsa estimación práctica de lo verdadero y lo bueno. Entre nosotros, las equivocaciones provienen precisamente de la fantasía, que nos impulsa a adherirnos a las imágenes de las cosas como si fueran las cosas. Esto es comprobable en los que están dormidos y en los locos.

CUESTIÓN 55

Sobre el medio del conocimiento angélico [a]

Ahora hay que tratar lo referente al medio del conocimiento angélico. Esta cuestión plantea y exige respuesta a tres problemas:

24. AVERROES, comm.36 (8,318 H). 25. Es la primera vez que ofrece una respuesta global a lo objetado. 26. C.10: ML 41,724. 27. *De Trin.* l.10 c.11: ML 42,983.

a. Dios conoce todas las cosas en Sí mismo, o a través de Sí mismo, y no necesita servirse de ningún medio de conocimiento. Pero el ángel es criatura limitada, que no refleja en su propia naturaleza la totalidad de lo existente. Por eso necesita un medio que le haga las cosas inteligibles; ese medio está constituido por lo que se llaman *especies cognoscitivas.* El hombre posee estas especies, elaborándolas él mismo, mediante un proceso de abstracción que tiene como punto de partida las cosas materiales. Para el ángel el proceso de abstracción es imposible; él recibe las especies directamente de Dios, que se las infunde o imprime en el momento mismo de crearlo (cf. q.56 a.2), por lo cual, desde ese momento posee un conocimiento completo de lo perteneciente al ámbito de la creación, con las salvedades de que se habla más adelante, en la q.57 a.3-4.

1. Los ángeles, ¿lo conocen todo por su sustancia o por algunas especies?—2. Si es por las especies, ¿se trata de especies naturales o de especies tomadas de las cosas?—3. Los ángeles superiores, ¿conocen o no conocen por especies más universales que los ángeles inferiores?

ARTICULO 1

Los ángeles, ¿lo conocen o no lo conocen todo por su sustancia?

Infra q.84 a.2; q.87 a.1; 1-2 q.50 a.6; q.51 a.1 ad 2; *In Sent.* l.2 d.3 p.2.ª q.2 a.1; l.3 d.14 a.1 q.ª2; *De Verit.* q.8 a.8; *Cont. Gentes* 2,98.

Objeciones por las que parece que los ángeles lo conocen todo por su sustancia:

1. Dionisio, en el c.7 *De Div. Nom.*[1], dice: *Los ángeles saben lo que hay en la tierra por la naturaleza propia de la mente.* Pero la naturaleza del ángel es su esencia. Por lo tanto, el ángel conoce por su esencia.

2. Más aún. Según el Filósofo en XII *Metaphys.*[2] y en III *De anima*[3], *en los seres que no tienen materia, el entendimiento es lo mismo que lo entendido.* Pero lo entendido se identifica con el que entiende en razón de aquello por lo que es entendido. Por lo tanto, en los seres que no tienen materia, como los ángeles, aquello por lo que entienden es la misma sustancia del que entiende.

3. Todavía más. Todo lo que está en otro tiene el modo de ser de aquello en que se encuentra. Pero el ángel tiene naturaleza intelectual. Por lo tanto, todo lo que hay en él tiene modo de ser inteligible. Pero en él están todas las cosas, porque las inferiores están en los seres superiores esencialmente; y las superiores están en las inferiores por participación. Así, dice Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[4]: *Dios lo reúne todo en todos.* Es decir: Todas las cosas en todos los seres. Por lo tanto, el ángel lo conoce todo en su propia sustancia.

En cambio está lo que dice Dionisio en el mismo capítulo[5]: *Los ángeles son iluminados por las rabones de las cosas.* Por lo tanto, conocen por las razones de las cosas y no por la propia sustancia.

Solución. *Hay que decir:* Aquello por lo que el entendimiento entiende es para el entendimiento que entiende como su forma, porque la forma es aquello por lo que el agente actúa. Pero para que una potencia esté totalmente actuada por una forma, es necesario que la forma contenga todo aquello a lo que alcanza la potencia. Aquí radica el que en los seres corruptibles la forma no actúe completamente la potencia de la materia, ya que ésta se extiende a más de lo que contiene la forma de este o de aquel ser. Pero la potencia intelectiva del ángel se extiende a todas las cosas, porque el objeto del entendimiento es el ser o la verdad universal. Sin embargo, la esencia del ángel no comprehende en sí mismo todas las cosas, pues se trata de una esencia determinada para el género y la especie. Comprehenderlo todo en sí mismo absoluta y perfectamente es propio de la esencia divina, infinita. Por lo tanto, sólo Dios lo conoce todo por su esencia. En cambio, el ángel por su esencia no puede conocerlo todo, sino que, para conocer algo, necesita que su entendimiento sea enriquecido con algunas especies.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando se dice que el ángel conoce las cosas según su naturaleza, la partícula *según* no determina el medio del conocimiento, ya que éste es la imagen de lo conocido, sino la facultad cognoscitiva que le corresponde al ángel según su naturaleza.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el sentido en acto sea lo sensible en acto, como se dice en III *De anima*[6], no quiere decir que la facultad sensitiva sea la imagen sensible que hay en el sentido, sino que de ambos, como de acto y potencia, se hace una sola cosa. Que el entendimiento en acto sea lo entendido en

1. §2: MG 3,869: S. Th. lect.3. 2. ARISTÓTELES, 11 c.9 n.5 (BK 1075a3): S. Th. lect.11. 3. ARISTÓTELES, c.4 n.12 (BK 430a3): S. Th. lect.9,724. 4. § 7: MG 3,701: S. Th. lect.5. 5. *De Div. Nom.* c.4 § 1: MG 3,692: S. Th. lect.1. 6. ARISTÓTELES, c.2 n.6 (BK 426a10).

acto, no es porque la sustancia del entendimiento sea la imagen por la que entiende, sino porque aquella imagen es su forma. Por lo tanto, decir[7]: *En ¿as cosas que no tienen materia el entendimiento es lo mismo que lo entendido,* equivale a decir: *El entendimiento en acto es lo entendido en acto.* Lo entendido en acto lo es precisamente por ser inmaterial.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo que es inferior al ángel y lo que le es superior, está en cierto modo en su sustancia, pero no perfectamente y según su razón propia, puesto que la esencia del ángel, por ser finita, se distingue por su razón propia de la de los otros seres; sino que está según cierta razón común. En cambio, en la esencia de Dios están todas las cosas de modo perfecto y por su razón propia, como en la primera y universal fuerza operativa, de la cual procede cuanto hay en los seres, sea propio o común. De aquí que Dios tenga conocimiento propio de todas las cosas por su esencia; pero no el ángel, que sólo tiene un conocimento general.

ARTICULO 2

Los ángeles, ¿conocen o no conocen por las especies tomadas de las cosas?

In Sent. l.2 d.3 p.2.ª q.2 a.1 ad 2; *De Verit.* q.8 a.9; *Cont. Gentes* 2,96.

Objeciones por las que parece que los ángeles conocen por las especies tomadas de las cosas:

1. Todo lo que es entendido lo es porque hay una imagen suya en quien entiende. Pero la semejanza de algo que está en otro, o bien está allí de modo ejemplar, de forma que aquella semejanza sea la causa del objeto; o a modo de imagen, y, por lo tanto, causada por él. Es necesario que toda la ciencia del ser que entiende, o sea la causa de lo entendido o esté causada por él. Pero la ciencia de los ángeles no es la causa de los seres de la naturaleza, pues sólo lo es la ciencia divina. Por lo tanto, es necesario que las especies por las que conoce el entendimiento angélico sean tomadas de las cosas.

2. Más aún. La luz angélica es más potente que la del entendimiento agente en nuestra alma. Pero la luz del entendimiento agente abstrae de las imágenes las especies inteligibles. Por lo tanto, la luz del entendimiento agente puede abstraer especies de lo sensible. Así, nada impide decir que el ángel entiende por medio de especies tomadas de las cosas.

3. Todavía más. Las especies que están en el entendimiento, lo mismo se refieren a lo presente que a lo lejano, con tal que sean tomadas de lo sensible. Por lo tanto, si el ángel no conoce por las especies tomadas de las cosas, su conocimiento se extiende indistintamente a lo próximo y a lo lejano. Por lo tanto, es inútil su movimiento local.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.7 *De Div. Nom.*[8]: *El conocimiento que los ángeles tienen de Dios no lo toman de lo divisible ni de lo sensible.*

Solución. *Hay que decir:* Las especies por las que los ángeles entienden no están tomadas de lo sensible, sino que les son connaturales. Es necesario saber que hay distinción y orden entre las sustancias espirituales, como hay orden y distinción entre los corporales. En éstas sucede que los cuerpos supremos tienen la potencia de su naturaleza totalmente colmada por la forma; mientras que en los cuerpos de aquí abajo, la potencia no está totalmente colmada por la forma, sino que, por la acción de algún agente, unas veces adquieren una forma, y, otras veces, otra.

Asimismo, las sustancias intelectuales inferiores, esto es, las almas humanas, tienen la potencia intelectual naturalmente incompleta; y se va completando gradualmente conforme toman las especies inteligibles de las cosas. Pero la potencia intelectual de las sustancias espirituales superiores, o sea, la de los ángeles, por naturaleza está repleta de especies inteligibles, por cuanto que poseen especies inteligibles connaturales para entender todo lo que naturalmente pueden conocer.

Esto mismo se puede comprobar examinando el modo de ser de estas sustancias. Las espirituales inferiores, esto es, las almas, tienen un ser afín con el cuerpo, en cuanto son formas de los cuer-

7. ARISTÓTELES, *De An.* 3 c.4 n.12 (BK 430a3). 8. § 2: MG 3,868: S. Th. lect.2.

pos. Así, por su mismo modo de ser les corresponde obtener de los cuerpos y por los cuerpos su perfección intelectual, pues, de no ser así, en vano se unirían a los cuerpos. En cambio, las sustancias superiores, esto es, los ángeles, están totalmente desligadas de los cuerpos, ya que subsisten de modo inmaterial y en estado inteligible. De aquí que obtengan su perfección intelectual de un efluvio inteligible por el que recibieron de Dios, junto con su naturaleza intelectual, las especies de las cosas conocidas. Por eso, Agustín, en II *Super Gen. ad litt.*[9], dice: *Las otras cosas que están por debajo de los ángeles fueron creadas de tal manera que, primero fueron hechas en el conocimiento de la criatura racional y, después, en su género propio.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En la mente de los ángeles- están las semejanzas de las criaturas, pero no tomadas de ellas, sino de Dios, que es la causa de las criaturas y en quien primeramente existen las semejanzas de las cosas. Por eso Agustín dice en el mismo libro[10]: *Así como la razón, por la que es producida la criatura, antes está en la Palabra de Dios que en la criatura producida, así también el conocimiento de esta razón se produce primero en la criatura racional y después viene la producción de la criatura.*

2. *A la segunda hay que decir:* Para ir de un extremo a otro hay que pasar por el medio. Pero la forma de la imaginación, que, si bien no tiene materia, está, sin embargo, sometida a las condiciones materiales, es algo intermedio entre el ser de la forma que hay en la materia y el de la forma que tiene el entendimiento abstraída de la materia y de las condiciones materiales. Por eso, cualquiera que sea el poder del entendimiento angélico, no puede hacer que las formas materiales pasen al estado inteligible si primero no las hace pasar al estado de formas imaginarias. Y esto es imposible porque carece de imaginación, como dijimos (q.54 a.5). Pero, incluso admitiendo que pudiese abstraer especies inteligibles de las cosas materiales, no lo haría; porque, teniendo como tiene especies inteligibles connaturales, no las necesita.

3. *A la tercera hay que decir:* El conocimiento del ángel alcanza indistintamente lo próximo y lo lejano localmente. Y, sin embargo, no por esto es inútil su movimiento local, puesto que no se mueve para adquirir conocimientos, sino para hacer algo en algún lugar.

ARTICULO 3

Los ángeles superiores, ¿conocen o no conocen por especies más universales que los ángeles inferiores?

Infra q.89 a.1; *In Sent.* 1.2 d.3 p.2 q.2 a.2; *De Verit.* q.8 a.10; *Cont. Gentes* 2,98; *De Anima* a.7 ad 5; a.18; *De Causis* lect.10.

Objeciones por las que parece que los ángeles superiores no conocen por especies más universales que los ángeles inferiores:

1. Lo universal parece ser aquello que es abstraído de lo particular. Pero los ángeles no entienden por especies abstraídas de las cosas. Por lo tanto, no puede decirse que las especies del entendimiento angélico sean más o menos universales.

2. Más aún. Lo que se conoce en particular, se conoce más perfectamente que lo conocido en general, porque conocer algo en general, en cierto modo, está entre la potencia y el acto. Por lo tanto, si los ángeles superiores conocen por formas más universales que los inferiores, se sigue que tienen una ciencia más imperfecta. Esto es inadmisible.

3. Todavía más. Una misma cosa no puede ser la razón propia de muchas. Pero si el ángel conoce por una sola forma universal las diversas cosas que el inferior conoce por muchas formas particulares, se sigue que el ángel inferior usa la misma forma universal para conocer cosas diversas. Por lo tanto, no podrá tener conocimiento propio de unas y de otras. Esto es inadmisible.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.12 *Ángel, hier.*[11]: Los ángeles superiores participan de la ciencia más en universal que los inferiores. Y en el libro *De Causis*[12] se dice que los ángeles superiores tienen formas más universales.

9. § 8: ML 34,269. 10. *De Gen. ad Litt.* l.2 c.8: ML 34,269. 11. *De Cael. Hier.* c.12 § 2: MG 3,292. 12. § 9 (BA 173).

Solución. *Hay que decir:* El hecho de que entre los seres haya algunos que son superiores a otros, se debe a que aquéllos están más próximos y son más semejantes al ser primero, Dios. Pero en Dios toda la plenitud del conocimiento intelectual está contenida en un solo principio, esto es, la esencia divina, por la que Dios conoce todas las cosas. Pero esta plenitud intelectual, en los entendimientos creados, es inferior y menos simple. Por eso, es necesario que lo que Dios conoce por una sola forma, los seres inferiores lo conozcan por muchas; y tantas más cuanto mayor sea la inferioridad de su entendimiento.

Así, pues, cuanto más elevado sea el ángel, con tantas menos especies puede entender la universalidad de lo inteligible, y es necesario que éstas sean más universales en el sentido de que cada una se extienda a más cosas. Un ejemplo aproximado de esto lo podemos encontrar en nosotros mismos. Hay quienes no pueden captar la verdad intelectual a no ser que se les explique con todos sus pormenores; esto es así por la debilidad de su entendimiento. En cambio, hay quienes, por tener un entendimiento más vigoroso, con pocos principios captan mucho.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el universal es abstraído de los singulares debido a que el entendimiento que lo conoce toma sus conocimientos de las cosas, es en él accidental. Por lo tanto, si existiera un entendimiento que no tomase sus conocimientos de las cosas, el universal conocido no sería el resultado de una abstracción, sino que, en cierto modo, sería anterior a las mismas cosas, bien en el orden causal, que es como están las razones universales de las cosas en la Palabra de Dios; bien, al menos, en el orden de la naturaleza, que es como están las razones universales de las cosas en el entendimiento angélico.

2. *A la segunda hay que decir:* Conocer algo en general, puede entenderse de dos maneras. 1) *Una,* por parte de lo conocido, esto es, cuando solamente se conoce la naturaleza universal del objeto. En este caso, el conocimiento es imperfecto. Así, conocería imperfectamente al hombre quien sólo supiera que es animal. 2) *Otra,* por parte del medio de conocer. En este caso conocer una cosa en universal es más perfecto. Pues más perfecto es el entendimiento que puede conocer muchas cosas que quien no puede.

3. *A la tercera hay que decir:* Una misma cosa no puede ser la razón propia y adecuada de muchas. Pero, si es excelente, puede tomarse como razón propia y como semejanza de cosas distintas. Ejemplo: Así como en el hombre hay una prudencia universal que se extiende a todos los actos de las virtudes y que puede tomarse como razón propia y como semejanza de la prudencia particular que tiene, como el león para la grandeza, o la zorra para la astucia; así también, la esencia divina, debido a su excelencia, se considera como la razón propia de todas las cosas, puesto que en ella está todo lo que se requiere para que todas se asemejen según sus razones propias. Esto mismo ha de decirse de la razón universal que hay en la mente del ángel, es decir, que en virtud de su excelencia, muchas cosas pueden ser conocidas por medio de ella con conocimiento propio.

CUESTIÓN 56

Sobre el conocimiento de los ángeles: lo inmaterial [a]

Ahora hay que estudiar lo referente al conocimiento de los ángeles en lo que se refiere a lo conocido. En primer lugar, el conocimiento de lo inmate-

a. La cuestión se refiere al objeto inmaterial del conocimiento angélico; de las cosas materiales trata la cuestión siguiente. A sí mismo el ángel se conoce perfectamente a través de su propia sustancia, la cual, siendo espiritual y estando unida a su entendimiento, es directamente inteligible. Para el conocimiento de los otros ángeles, necesita una especie cognoscitiva que se

rial; en segundo lugar, el conocimiento de lo material. La cuestión referente al conocimiento de lo inmaterial plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. El ángel, ¿se conoce o no se conoce a sí mismo?—2. Un ángel, ¿conoce o no conoce al otro?—3. Por su naturaleza, el ángel, ¿conoce o no conoce a Dios?

ARTICULO 1

El ángel, ¿se conoce o no se conoce a sí mismo?

De Verit, q.8 a.6; *Cont. Gentes* 2,98; *De An.* 3, lect. 9; *De Causis,* lect. 13.

Objeciones por las que parece que el ángel no se conoce a sí mismo.

1. Dionisio, en el c.6 A*ngel hier.*[1], dice: *Los ángeles ignoran sus propias virtudes.* Pero, conocida una sustancia, se conoce su virtud. Por lo tanto, el ángel no conoce su esencia.

2. Más aún. El ángel es una sustancia singular; de no ser así, no obraría, puesto que las acciones son propias de los singulares subsistentes. Pero lo singular no es inteligible. Por lo tanto, no puede ser entendido. Pero como el ángel no tiene otro modo de conocer más que el intelectual, ningún ángel podría conocerse a sí mismo.

3. Todavía más. El entendimiento es movido por el objeto inteligible porque entender es un *cierto recibir,* como se dice en III *De anima*[2]. Pero nada es movido ni recibido por sí mismo, como es comprobable en los seres corpóreos. Por lo tanto, el ángel no puede entenderse a sí mismo.

En cambio está lo que dice Agustín en II *Super Gen. ad. litt.*[3]*: En su misma conformación, esto es, en su misma iluminación de la verdad, se conoció a sí mismo.*

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos anteriormente (q.14 a.2; q.54 a.2), el objeto de la acción no juega el mismo papel en la acción que permanece en el agente y en la acción que pasa a algo exterior. Pues 'en la que pasa a algo exterior, el objeto o la materia a la que pasa la acción está separada del agente. Ejemplo: El objeto caliente, del que calienta; el edificio, del que edifica. Pero en la acción que permanece en el agente, para que se produzca la acción es necesario que el objeto esté unido al agente, y, así, para que se produzca la acción de sentir, es indispensable que lo sensible se una al sentido. Sucede que el objeto unido a la potencia desempeña en esta acción el papel que en otros agentes desempeña la forma, principio de operación. Pues, así como el calor es en el fuego el principio formal de la calefacción, así también la especie de lo visto es en el ojo el principio formal de la visión.

Pero hay que tener presente que, a veces, estas especies del objeto están en la facultad cognoscitiva solamente en potencia; y entonces sólo hay un conoci-

1. *De Cael. Hier.* c.6 § 1: MG 3,200. 2. ARISTÓTELES, c.4 n.2 (BK 429a14): S. Th. lect.7 n.675. El texto original griego ha sido traducido por *quoddam pati.* Los múltiples sentidos del *pati:* padecer, sufrir, ser accionado, etc., impiden el uso de uno solo. No obstante, hemos usado *recibir* porque complexivamente abarca y expresa el contenido que el texto requiere tener. Cf. infra nota 13 a la q.79. *(N. del T.)* 3. § 8: ML 34,269.

---

los haga intencionalmente presentes. Respecto de Dios, Santo Tomás aquí analiza sólo el conocimiento natural. Los temas relativos al conocimiento de gracia y visión beatífica son estudiados más adelante (cf. q.57 a.5 y q.62).

El ángel y el nombre coinciden en un dato fundamental, es decir, en que pueden conocer a Dios naturalmente. Pero de modo muy distinto. El hombre necesita un razonamiento largo y laborioso que tiene como punto de partida las criaturas corpóreas (cf. 1 q.2 a.2; *Cont. Gentes* 1,2-5). El ángel, en cambio, ve a Dios reflejado en su propia esencia espiritual que tiene siempre presente y que le sirve de imagen en que contemplar a su creador; es un conocimiento muy superior al del hombre, pero incomparablemente inferior al de la bienaventuranza cristiana y con más razón al propio de Dios. El ángel no necesita el esfuerzo discursivo; tiene el conocimiento de Dios «al alcance de la mano».

miento potencial; y para que conozca en acto se precisa que la potencia cognoscitiva reciba de hecho la especie. En cambio, si la tiene siempre en acto, puede conocer por ella sin que previamente se produzca mutación o recepción alguna. De lo cual se deduce que ser movido por el objeto no es esencial al que conoce en cuanto que conoce, sino en cuanto que está en potencia para conocer.

Por lo demás, para que la forma sea principio de acción, lo mismo da que sea inherente a otro o sea subsistente por sí misma. Así, el calor no calentaría menos por ser subsistente por sí mismo que por ser inherente.

Así, pues, si en el orden de lo inteligible existe algo que sea forma inteligible subsistente, se entenderá en sí mismo. Pero el ángel, por ser inmaterial, es forma subsistente y por sí misma inteligible. Por eso, hay que concluir que se entiende a sí mismo por su forma, que es su sustancia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El texto aducido está tomado de la versión antigua, corregida por la nueva, en la que se lee: *Además, ellos* (los ángeles) *conocen sus propias virtudes;* en lugar de lo que se leía en la antigua: *Y además ignoran las propias virtudes.* Aunque también sería explicable el texto de la versión antigua diciendo: Los ángeles no conocen enteramente su virtud como procede del orden de la sabiduría divina, que para ellos es incomprensible.

2. *A la segunda hay que decir:* Si en nosotros no se da conocimiento de los singulares corpóreos, no es en razón de la singularidad, sino de la materia, principio de individuación. Si, pues, hay cosas singulares que subsisten sin materia, como los ángeles, nada impide que sean inteligibles en acto.

3. *A la tercera hay que decir:* Ser movido y actuado le corresponde al entendimiento en potencia. Esto no se da en el ángel, y menos cuando se entiende a sí mismo. Además, la acción del entendimiento no es de la misma naturaleza que la acción que vemos en los cuerpos, ya que ésta pasa a otra materia.

ARTICULO 2

Un ángel, ¿conoce o no conoce a otro?

De Verit, q.8 a.7; *Cont Gentes* 2,98.

Objeciones por las que parece que un ángel no conoce a otro:

1. El Filósofo, en el III *De Anima* [4], dice: Si el entendimiento humano tuviese alguna naturaleza de las que hay en el mundo de lo sensible, esta naturaleza que habría dentro de él impediría la aparición de otra distinta. Ejemplo: Si la pupila estuviese impregnada de algún color, no podría ver otros colores. Pero lo que es el entendimiento humano para conocer lo corpóreo, lo es el angélico para conocer lo inmaterial. Así, pues, como el entendimiento angélico tiene en sí mismo una determinada naturaleza del número de las inmateriales, parece que no puede conocer otros.

2. Más aún. En el libro *De Causis* [5] se dice: *Toda inteligencia conoce lo que está por encima de ella en cuanto que es causa suya, y lo que está por debajo en cuanto que es causado por ella.* Pero un ángel no es causa de otro. Por lo tanto, no conoce a otro.

3. Todavía más. Un ángel no puede conocer a otro por la esencia del mismo ángel que conoce, pues todo conocimiento pone la razón de semejanza. Pero la esencia del ángel que conoce no es la semejanza de la esencia del conocido más que en general, tal como dijimos (q.50 a.4; q.55 a.1 ad 3); en tal caso, un ángel no tendría de otro un conocimiento propio, sino sólo general. Tampoco puede decirse que un ángel conoce a otro por la esencia del ángel conocido, porque aquello por lo que el entendimiento conoce es intrínseco a él, y sólo la Trinidad penetra en el interior de la mente. Ni tampoco se puede decir que lo conozca por medio de una especie, porque tal especie no sería distinta del ángel conocido, ya que uno y otra son inmateriales. Por lo tanto, de ninguna manera puede un ángel conocer a otro.

4. Por último. Si un ángel entiende a otro, o lo entiende por alguna especie innata, se seguiría entonces que, si Dios crease un nuevo ángel, no podría ser co-

4. ARISTÓTELES, c.4 n.3 (BK 429a20): S. Th. lect.7 n.677. 5. § 7 (BA 170).

nocido por los que ahora existen; o por una especie tomada de las cosas, y en tal caso se seguiría que los ángeles superiores no pueden conocer a los inferiores, de quienes nada reciben. Así, pues, de ninguna manera puede un ángel conocer a otro.

En cambio está lo que se dice en el libro *De Causis*[6]: *Toda inteligencia conoce lo incorruptible.*

Solución. *Hay que decir:* Como escribe Agustín en II *Super Gen. ad litt.*[7], las cosas que preexistieron en la Palabra de Dios desde la eternidad, emanaron de El de dos maneras. 1) *Una,* para que existiesen en el entendimiento angélico. 2) *Otra,* para que subsistiesen en sus propias naturalezas. En el entendimiento angélico procedieron en cuanto que Dios imprimió en la mente del ángel las semejanzas o especies de las cosas que produjo en su ser natural. Pero en la Palabra de Dios existieron desde la eternidad no sólo las razones de los seres corpóreos, sino las de todas las criaturas espirituales. Por lo tanto, en cada una de las criaturas espirituales fueron impresas por la Palabra de Dios todas las razones de todos los seres, tanto de los corporales como de los espirituales. Pero con la particularidad de que en cada ángel fue impresa la razón de su especie según el ser natural y a la vez según el ser inteligible, de modo que subsistiese en la naturaleza de su especie y por ella se entendiese a sí mismo. En cambio, las razones de las otras naturalezas, lo mismo espirituales que corporales, le fueron impresas solamente con objeto de que por ellas conociese las criaturas, tanto las espirituales como las corporales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como dijimos anteriormente (q.50 a.4 ad 1.2), las naturalezas espirituales de los ángeles se distinguen por un cierto orden o grado. Por esto, la naturaleza del ángel no priva a su entendimiento de poder conocer las otras naturalezas angélicas, dado que tanto las superiores como las inferiores le son afines, y la diferencia entre ellos consiste solamente en diversos grados de perfección.

2. *A la segunda hay que decir:* La razón de causa y efecto no influye en que un ángel conozca a otro más que por virtud de la semejanza, en cuanto que lo causado y la causa son semejantes. Si, pues, suponemos que entre los ángeles hay semejanza sin causalidad, uno puede conocer a otro.

3. *A la tercera hay que decir:* Un ángel conoce a otro por la especie del otro que hay en su entendimiento, y que difiere del ángel del que es semejanza, no como se diferencia lo material de lo inmaterial, sino como lo natural de lo intencional. En efecto, el ángel es una forma subsistente en su ser natural. En cambio, su especie que está en el entendimiento de otro ángel no lo es, sino que allí sólo tiene ser inteligible. Así sucede con la forma del color, que, en la pared tiene ser natural, y en el medio transmisor solamente ser intencional.

4. *A la cuarta hay que decir:* Dios hizo a cada una de las criaturas proporcionada al universo que se había propuesto hacer. Por lo tanto, si se hubiera propuesto hacer más ángeles o más naturalezas, habría impreso más especies inteligibles en las mentes angélicas. Ejemplo: Si el constructor de una casa hubiera querido hacerla más grande habría puesto mayores cimientos. Por todo lo cual, se ve que lo mismo es suponer que Dios añada alguna criatura al universo, o que añada al ángel algunas especies inteligibles.

ARTICULO 3

Los ángeles, por su naturaleza, ¿pueden o no pueden conocer a Dios?

In Sent. l.2 d.23 q.2 a.1; *De Verit.* q.8 a.3; *Cont. Gentes* 3,41.49.

Objeciones por las que parece que, por su naturaleza, los ángeles no pueden conocer a Dios.

1. Dionisio, en el c.1 *De Div. Nom.*[8], dice: *Dios, por su superioridad incomprensible, está colocado sobre todas las mentes celestes.* Y añade: *Porque está sobre toda sustancia es inaccesible a todo conocimiento.*

2. Más aún. Dios se halla a una distancia infinita del entendimiento angélico. Pero lo que está a infinita distancia

6. § 10 (BA 174). 7. § 8: ML 34,269. 8. § 4: MG 3,593: S. Th. lect.2.

no se puede alcanzar. Por lo tanto, parece que el ángel con sus fuerzas naturales no puede conocer a Dios.

3. Todavía más. Se dice en 1 Cor 13,12: *Ahora vemos como en un espejo y oscuramente; entonces veremos cara a cara.* De lo cual parece deducirse que hay dos clases de conocimiento de Dios. 1) *Uno,* por el que se le ve por su esencia, correspondiente a verle cara a cara. 2) *Otro,* por el que se ve en el espejo de las criaturas. Pero el ángel, con sus medios naturales, no puede tener el primero, como ha quedado demostrado (q.12 a.4). Ni tampoco le corresponde la visión como en un espejo, porque, como dice Dionisio en el c.7 *De Div. Nom.*[9], no toma su conocimiento divino de las cosas sensibles. Por lo tanto, los ángeles, por sus medios naturales, no pueden conocer a Dios.

En cambio, para conocer, los ángeles son más poderosos que los hombres. Pero los hombres con sus medios naturales pueden conocer a Dios, según aquello de Rom 1,19: *Lo cognoscible de Dios les es manifiesto.* Por lo tanto, con mayor motivo los ángeles.

Solución. *Hay que decir:* Los ángeles pueden tener algún conocimiento de Dios con sus medios naturales. Para demostrarlo, hay que tener presente que algo puede ser conocido de tres maneras. 1) *Una,* por la presencia de su esencia en quien conoce, como si la luz se viese en el ojo. Esta es la manera como el ángel se entiende a sí mismo, y que ya dijimos (a.1). 2) *Otra,* por la presencia de la imagen en la facultad cognoscitiva. Así, una piedra es vista en el ojo, debido a que en él está su semejanza. 3) *La tercera,* cuando la semejanza del objeto conocido no se toma inmediatamente del mismo objeto, sino de otra cosa en la que aparece, como sucede cuando vemos a un hombre en un espejo.

Así, pues, el conocimiento de Dios, que consiste en verle por su esencia, se parece al primer modo de conocer. Esta clase de conocimiento de Dios no lo puede tener ninguna criatura con sus medios naturales. Al tercer modo corresponde el conocimiento que tenemos de Dios en esta vida, cuando le conocemos por la semejanza divina reflejada en las criaturas, según aquello de Rom 1,20: *Lo invisible de Dios se llega a conocer conociendo lo creado.* Por eso se dice que vemos a Dios en un espejo. En cuanto al conocimiento que el ángel adquiere de Dios con sus medios naturales, es algo intermedio entre las dos maneras mencionadas. Se parece al modo de conocer por el que se ve el objeto por medio de especies obtenidas de él. Porque, como en la naturaleza del ángel está impresa la naturaleza de Dios, el ángel conoce a Dios por su propia esencia, en cuanto que ésta es una semejanza divina, y, sin embargo, no ve la esencia divina porque ninguna semejanza de lo creado es suficiente para representar la esencia de Dios. De aquí que este conocimiento más bien se aproxime al conocimiento como en un espejo, ya que la misma naturaleza angélica es como un espejo que reproduce la imagen de Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dionisio está hablando del conocimiento comprehensivo, como expresamente lo atestiguan sus palabras. De este modo ningún entendimiento creado conoce a Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Por el hecho de que el entendimiento y la esencia del ángel estén a una distancia infinita de Dios, se sigue que no pueden comprenderle ni ver, por su naturaleza, la esencia divina; pero no se sigue que no puedan tener conocimiento alguno de Dios. Lo que sucede es que, así como Dios está a una distancia infinita del ángel, así también el conocimiento que Dios tiene de sí mismo dista infinitamente del que el ángel tiene de Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* El conocimiento que el ángel tiene de Dios ocupa el lugar medio entre estas dos clases de conocimiento, si bien se aproxima más a una de ellas, como dijimos (sol.).

9. § 2: MG 3,868: S. Th. lect.2.

CUESTIÓN 57

Sobre el conocimiento de los ángeles: lo material [a]

Ahora hay que tratar lo referente al conocimiento que los ángeles tienen de lo material. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cinco problemas:

1. Los ángeles, ¿conocen o no conocen las naturalezas de las cosas materiales?—2. ¿Conocen o no conocen lo singular?—3. ¿Conocen o no conocen lo futuro?—4. ¿Conocen o no conocen los pensamientos del corazón?—5. ¿Conocen o no conocen todos los misterios de la gracia?

ARTICULO 1

Los ángeles, ¿conocen o no conocen las cosas materiales? [b]

De Verit. q.8 a.8; q.10 a.4; *Cont. Gentes* 2,99.

Objeciones por las que parece que los ángeles no conocen las cosas materiales:

1. Lo entendido es una perfección de quien entiende. Pero las cosas materiales no pueden ser perfecciones de los ángeles, puesto que les son inferiores. Por lo tanto, los ángeles no conocen las cosas materiales.

2. Más aún. La visión intelectual recae sobre lo que está en el alma por su esencia, como se dice en la Glosa a 2 Cor 12,2 [1]. Pero las cosas materiales no pueden estar por su esencia ni en el alma humana ni en el entendimiento del ángel. Por lo tanto, no pueden ser conocidas con visión intelectual, sino sólo con visión imaginaria, que es la que percibe la semejanza de los cuerpos; y con la visión sensible, que es la que percibe los mismos cuerpos. Pero en los ángeles no hay visión imaginaria, como tampoco sensible, sino solamente intelectual. Por lo tanto, no pueden conocer las cosas materiales.

3. Todavía más. Las cosas materiales no son inteligibles en acto. Solamente son cognoscibles por la percepción de los sentidos o de la imaginación. Esto no se da en el ángel. Por lo tanto, los ángeles no conocen las cosas materiales.

En cambio, todo lo que puede hacer una potencia inferior, lo puede la superior. Pero el entendimiento del hombre, que en el orden de naturaleza es inferior al del ángel, puede conocer las cosas materiales. Por lo tanto, con mayor motivo las puede conocer el entendimiento de los ángeles.

Solución. *Hay que decir:* En el orden del universo encontramos que los seres superiores son más perfectos que los inferiores, y que lo contenido en los inferiores de forma defectuosa, parcial y múltiple, está en los superiores de forma eminente, unitaria y simple. Por eso, en Dios, suprema cumbre de todo, preexiste todo supersustancialmente, según su mismo ser, que es absolutamente simple, como dice Dionisio en el libro *De Div.*

1. *Glossa ordin.* a 2 Cor 12,2 (6,76A): *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,80. Cf. SAN AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* l.12 c.28: ML 34,478.

a. Aunque, en principio, la cuestión se refiere a las cosas materiales, varios artículos, particularmente el cuarto y el quinto, engloban también realidades de orden estrictamente espiritual; entre los misterios, por ejemplo, se cuenta ante todo el de la Trinidad, que está en el culmen mismo de lo espiritual.

b. En el comienzo del artículo, Santo Tomás destaca la comprensión profundamente teologal que él tiene del universo entero, un universo que encuentra su misma consistencia en Dios, «vértice supremo de todas las cosas». Siguiendo el principio de la inclusión de lo inferior en lo superior, Santo Tomás enseña que los seres materiales están contenidos en los ángeles de modo más simple que en sí mismos; se trata, sin embargo, de una continencia intencional o inteligible, no en la entidad de su ser corpóreo (a.1 sol.2). Esta presencia inteligible no es, como en el hombre, el resultado de una función abstractiva (a.1 sol.3; a.2 sol.1), la cual es imposible en el ángel, según se dijo a propósito de q.55 a.2.

Nom.[2] Entre todas las criaturas, los ángeles, son los más cercanos y semejantes a Dios. Por eso participan de la bondad divina más y mejor, como dice Dionisio en el c.4 *De Cael, hier.*[3] Así, pues, todo lo que hay en las cosas materiales, en los ángeles preexiste de forma más simple e inmaterial que en las mismas cosas; aunque de forma menos simple y más imperfecta que en Dios.

Todo lo que está en otro tiene la manera de ser de aquello en que está. Pero los ángeles son intelectuales por naturaleza. Por lo tanto, así como Dios conoce en su esencia las cosas materiales, así también las conocen los ángeles, puesto que están en ellos por sus especies inteligibles.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo entendido es perfección de quien entiende en razón de la especie inteligible que tiene en su entendimiento. En este sentido las especies inteligibles que hay en la inteligencia del ángel, son perfecciones y actos del entendimiento angélico.

2. *A la segunda hay que decir:* El sentido no percibe las esencias de las cosas, sino sólo los accidentes externos. Tampoco las percibe la imaginación, que se limita a percibir las imágenes de los cuerpos. Solamente el entendimiento aprehende las esencias de las cosas. Por eso en III *De Anima*[4] se dice que el objeto del entendimiento es *aquello que algo es;* y sobre esto no se engaña el entendimiento, como tampoco se engaña el sentido con respecto a lo sensible. Por lo tanto, las esencias de las cosas materiales están en el entendimiento del hombre y en el del ángel, no según su ser real, sino a la manera como lo entendido está en quien entiende, sin perjuicio de que haya cosas que tengan en el entendimiento del ángel y en el alma humana ambas maneras de ser. La visión intelectual abarca ambas.

3. *A la tercera hay que decir:* Para que el conocimiento que el ángel tiene de las cosas materiales se tomara de las mismas cosas, sería necesario que las hiciera inteligibles en acto por abstracción. Pero de las cosas no toma el conocimiento que de ellas tiene, sino que las conoce por las especies inteligibles en acto y que le son connaturales. Para su entendimiento son lo que para el nuestro las especies que se hacen inteligibles por abstracción.

ARTICULO 2

Los ángeles, ¿conocen o no conocen lo singular?[c]

Infra q.89 a.4; *In Sent.* 1.2 d.3 p.2.ª q.2 a.3; *De Verit.* q.8 a.11; q.10 a.5; *Cont. Gentes* 2,100; *Quodl.* 7 q.1 a.3; *De Subst. Separat.* c.13.15; *De Anima* a.20.

Objeciones por las que parece que los ángeles no conocen lo singular:

1. Dice el Filósofo en I *Physic.*[5]*: El sentido tiene por objeto lo singular, y la razón* (o entendimiento), *lo universal.* Pero en los ángeles no hay más facultad cognoscitiva que la intelectual, como dijimos anteriormente (q.54 a.5). Por lo tanto, los ángeles no conocen lo singular.

2. Más aún. Todo conocimiento se realiza por cierta asimilación que quien conoce tiene de lo conocido. Pero no parece que el ángel pueda asemejarse a lo singular en cuanto singular, porque, tal como dijimos (q.50 a.2), el ángel es inmaterial, y el principio de la singularidad es la materia. Por lo tanto, los ángeles no pueden conocer lo singular.

3. Todavía más. Si el ángel conoce lo singular, o lo conoce por especies singulares o por especies universales. Por especies singulares no, porque necesitaría infinitas especies. Por especies universales tampoco, porque el universal no es principio suficiente para dar a conocer el singular en cuanto singular, pues-

2. C.1 § 5: MG 3,592: S. Th. lect.3; c.5 § 9: MG 3,825: S. Th. lect.2.3. 3. § 2: MG 3,180. 4. ARISTÓTELES, c.6 n.7 (BK 430b28): S. Th. lect.11 n.760. 5. ARISTÓTELES, c.5 n.9 (BK 188b28): S. Th. lect.10 n.7.

c. El artículo muestra que la psicología cognoscitiva del ángel es mucho más unitaria que la del hombre; éste necesita potencias o facultades distintas para conocer lo singular material y lo universal; el ángel, en cambio, lo conoce todo a través de una sola, que es el entendimiento, enriquecido por Dios desde el principio con las apropiadas especies cognoscitivas (a.2 y sol.2).

to que el singular no es conocido en el universal más que en potencia. Por lo tanto, los ángeles no conocen lo singular.

En cambio, nadie puede guardar lo que no conoce. Pero los ángeles guardan a los hombres individualmente, según aquello del Sal 90,11: *Te encomendará a sus ángeles.* Por lo tanto, los ángeles conocen lo singular.

Solución. *Hay que decir:* Algunos[6] negaron absolutamente que los ángeles conocieran lo singular. Pero esto, en primer lugar, deroga la fe católica cuando enseña que las cosas de este mundo son administradas por los ángeles, según aquello de Heb 1,14: *Todos son espíritus administradores.* Si desconocieran lo singular, no podrían tener ninguna providencia sobre lo que sucede en este mundo, ya que las acciones pertenecen a los singulares. También va contra lo que se dice en Eclo 5,5: *No digas delante del ángel: No hay providencia.* En segundo lugar, deroga los resultados de la filosofía[7], que colocan a los ángeles como motores de las esferas celestes, moviéndolas por el entendimiento y la voluntad.

Otros[8] dijeron que el ángel conoce lo singular, pero en sus causas universales, ya que a las causas universales se reducen todos los efectos particulares. Como el astrólogo que emite su juicio sobre un eclipse futuro según la disposición de los movimientos celestes. Pero esta opinión no suprime los inconvenientes mencionados, ya que conocer lo singular en sus causas universales no es conocerlo en cuanto singular, es decir, como algo *aquí* y *ahora.* Cuando un astrólogo conoce un eclipse futuro calculando los movimientos del cielo, conoce el eclipse en general y no este eclipse tal como es, a no ser que lo perciba por los sentidos. Por el contrario, la administración, la providencia y el movimiento actúan sobre lo singular tal como es *aquí* y *ahora.*

Puestos en otra dimensión, hay que decir: Así como el hombre conoce todos los géneros del ser por distintas facultades cognoscitivas, lo universal e inmaterial por el entendimiento, y lo singular y corporal por los sentidos, el ángel conoce ambas cosas por una sola facultad intelectiva. Pues en el orden del universo encontramos que cuanto más sublime es un ser, tanto mayor es su capacidad y a más cosas se extiende. Esto lo podemos observar en el hombre, cuyo sentido común, más sublime que los sentidos propios, y aunque sea una sola potencia, conoce todo lo que conoce en los cinco sentidos externos. Además, conoce cosas que ningún sentido externo conoce. Ejemplo: La diferencia entre dulzura y blancura. Con otras facultades ocurre otro tanto. Por eso, puesto que, en el orden de la naturaleza, el ángel está por encima del hombre, no es admisible decir que el hombre conoce por una cualquiera de sus potencias aquello que el ángel no conoce por su única facultad cognoscitiva, que es el entendimiento. Por eso Aristóteles, como claramente encontramos en I *De Anima*[9] y en III *Metaphys.*[10] considera inadmisible que, si nosotros conocemos la discordia, Dios la ignore.

Así, pues, el modo como el ángel conoce lo singular se explica considerando que las cosas proceden de Dios para que subsistan en sus propias naturalezas y también para que estén en el conocimiento del ángel. Además, es evidente que de Dios emana hasta los seres no solamente lo que constituye su naturaleza universal, sino también lo que es principio de individuación, ya que es causa de toda su sustancia tanto por parte de la materia como de la forma. Ahora bien, Dios causa según conoce, porque su ciencia es causa de los seres, como quedó demostrado (q.14 a.8). Por lo tanto, así como Dios, por su esencia, por la que causa todo lo existe, es la semejanza de todo, y todo lo conoce por ella, no sólo en cuanto a las naturalezas universales, sino también en cuanto a su singularidad; así también los ángeles, por medio de especies infundidas por Dios, conocen las cosas, no sólo en cuanto a su naturaleza universal, sino

6. Cf. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 1.2 d.3 a.16 (BO 27,94), en donde se alude a MAIMÓNIDES, *Doct. Perplex.* p.2.ª c.11 (FR 167). 7. Cf. MAIMÓNIDES, *Doct. Perplex.* p.2.ª c.4 (FR 156), citando a ARISTÓTELES y los Filósofos Peripatéticos. Cf. supra q.52 a.2. 8. Cf. AVICENA, *Metaphys.* tr.9 c.6 (105vb); cf. supra q.14 a.11. 9. ARISTÓTELES, c.5 n.10 (BK 410b4): S. Th. lect.12 n.186. 10. ARISTÓTELES, 2 c.4 n.15 (BK 1000b5): S. Th. lect.11.

también en cuanto a su singularidad, por ser estas especies representaciones múltiples de aquella única y simple esencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo [11] está hablando de nuestro entendimiento, que no entiende las cosas más que por abstracción; y cuando una cosa se abstrae de sus condiciones materiales, lo abstraído se hace universal. Este modo de entender no le corresponde al ángel. Por lo tanto, no hay paridad.

2. *A la segunda hay que decir:* El ángel por naturaleza no tiene con los seres materiales la semejanza que hay entre las cosas que coinciden en género, en especie o en algún accidente, sino que, en su calidad de ser superior, se asemeja a los inferiores como se asemeja el sol al fuego. De este modo, incluso en Dios se encuentra la semejanza, tanto de la forma como de la materia, de todas las cosas, puesto que en Dios preexiste como en su causa todo lo que en ellas hay. Así, pues, y por lo mismo, las especies del entendimiento angélico, que son semejanzas derivadas de la esencia divina, son la semejanza de las cosas no sólo en cuanto a la forma, sino también en cuanto a la materia.

3. *A la tercera hay que decir:* Los ángeles conocen las cosas singulares por formas universales, que, no obstante, son la semejanza de las cosas en cuanto a sus principios universales y en cuanto a los individuantes. Sobre cómo se pueden conocer muchas cosas por una misma especie, ya nos detuvimos en ello (q.55 a.3 ad 3).

ARTICULO 3

Los ángeles, ¿conocen o no conocen lo futuro? [d]

Infra q.86 a.4; 2-2 q.95 a.1; *In Sent.* l.1 a.38 a.5; l.2 a.3 p.2.ª q.2 a.3 ad 4; a.7 q.2 a.2; *De Verit.* q.8 a.12; *In Is.* c.3; *Cont. Gentes* 3,154; *Quodl.* 7 q.1 a.3 ad 1; *Compend. Theol.* c.134; *De Spir. Creat.* a.5 ad 7; *De Anima* a.20 ad 4; *De Malo* q.16 a.7.

Objeciones por las que parece que los ángeles conocen lo futuro:

1. Para conocer, los ángeles son más poderosos que los hombres. Pero algunos hombres conocen muchas cosas futuras. Por lo tanto, con mayor motivo el ángel.

2. Más aún. El presente y el futuro son diferencias de tiempo. Pero el entendimiento del ángel está por encima del tiempo. *La inteligencia se equipara a la eternidad,* esto es, al evo, como se dice en el libro *De causis* [12]. Por lo tanto, en cuanto al entendimiento del ángel, no difieren lo pasado y lo futuro, sino que conoce indistintamente ambos.

3. Todavía más. El ángel no conoce por especies tomadas de las cosas, sino por especies innatas universales. Pero las especies universales lo mismo se refieren al presente que al pasado o al futuro. Por lo tanto, parece que el ángel conoce indistintamente lo presente, lo pasado y lo futuro.

4. Por último. Así como las cosas distan entre sí en el tiempo, así también distan en el lugar. Pero los ángeles conocen lo que está distante según el lugar. Por lo tanto, también conocen lo lejano en el tiempo futuro.

En cambio, lo que es signo propio de la divinidad no les corresponde a los

11. ARISTÓTELES, *Post. Analyt.* 1,18 (BK 81b6); 24 n.16 (BK 86a29). 12 §2-2 (BA 165).

d. El tema de los futuros contingentes, es decir, de cosas que pueden ocurrir o no ocurrir, ha sido siempre conflictivo, tanto en filosofía como en teología. La teología desde el principio aceptó y acepta el hecho, es decir, que Dios conoce claramente todo lo que ha de ocurrir, incluso lo que depende de la libre voluntad de las criaturas. Pero ha tenido y sigue teniendo dificultades en el modo de explicar este conocimiento, como lo demuestran los numerosos y discrepantes sistemas que han sido propuestos. El ángel se halla en una situación radicalmente distinta de la de Dios; él no abarca de un solo golpe la eternidad, ni, por tanto, puede ver en esa eternidad, como Dios, todo lo que irá sucediendo a través de los tiempos. Sobre la coordinación de este principio con el hecho de que el ángel posee, desde su creación, las especies cognoscitivas de las cosas, véase a.3 sol.2 y 3.

ángeles. Pero conocer lo futuro es el signo propio de la divinidad, según aquello de Is 41,23: *Anunciad lo que más tarde ha de suceder, y sabremos que sois dioses.* Por lo tanto, los ángeles no conocen lo futuro.

Solución. *Hay que decir:* Lo futuro puede ser conocido de dos maneras. 1) *La primera,* conocer lo futuro en su causa. De este modo se conoce con ciencia cierta lo futuro que necesariamente proviene de sus causas. Ejemplo: Mañana saldrá el sol. En cuanto a lo que proviene de sus causas, en la mayoría de los casos, no se conoce con certeza, sino sólo por conjeturas. Ejemplo: El médico pronostica la salud del enfermo. Este es el modo de conocer lo futuro que le corresponde a los ángeles, y tanto más que a nosotros por cuanto conocen las causas universales de las cosas con mayor perfección; como los médicos que con mayor agudeza ven las causas de un mal pronostican mejor el futuro desarrollo de la enfermedad. Por último, lo futuro que proviene de sus causas en pocos casos, es del todo desconocido. Ejemplo: Lo casual o fortuito.

2) *La segunda,* conocer lo futuro en sí mismo. Así sólo Dios conoce, y no sólo lo futuro que sucede necesariamente y en la mayoría de los casos, sino también lo casual y fortuito; porque Dios ve todas las cosas en su eternidad, que, por ser simple, está presente en todos los tiempos incluyéndolos a todos. De aquí que la mirada de Dios, siendo una, abarca todo cuanto se hace a través de todos los tiempos como si estuviese presente, viéndolo todo tal como es en sí mismo, según dijimos anteriormente al tratar lo referente a la ciencia de Dios (q.14 a.13). En cambio, el entendimiento del ángel, como, por lo demás, cualquier otro entendimiento creado, no llega a igualarse con la eternidad divina. Por lo tanto, no hay entendimiento creado que pueda conocer lo futuro tal como es en sí mismo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los hombres no conocen lo futuro más que en sus causas o por revelación divina; de esta manera, también los ángeles conocen lo futuro, y con mayor perspicacia.

2. *A la segunda hay que decir:* Aun cuando la inteligencia del ángel está por encima del tiempo que mide los movimientos corporales, sin embargo, en él hay tiempo en cuanto sucesión de pensamientos. Por eso dice Agustín en VIII *Super Gen. ad litt.*[13]: *Dios mueve a la criatura espiritual en el tiempo.* Y puesto que en el entendimiento del ángel hay sucesión, no está presente a él todo lo que se hace en el transcurso de todos los tiempos.

3. *A la tercera hay que decir:* Si bien las especies que hay en el entendimiento del ángel, en cuanto tales se refieren indistintamente a las cosas presentes, a lo pasado y a lo futuro, no por eso lo presente, lo pasado y lo futuro se refieren por igual a dichas especies. Lo presente posee una naturaleza que lo hace semejante a las especies que hay en la mente del ángel; y, de este modo, puede ser conocido por ellas. Pero lo futuro aún no tiene una naturaleza por la que se asemeje a aquellas especies, y, por lo tanto, no puede ser conocido por ellas.

4. *A la cuarta hay que decir:* Las cosas lejanas localmente existen ya en la realidad y participan de una determinada especie, cuya semejanza está en el ángel. Pero no sucede así con lo futuro, como dijimos (ad 3). Por lo tanto, no hay pandad.

ARTICULO 4

Los ángeles, ¿conocen o no conocen los pensamientos del corazón?[e]

De Verit. q.8 a.13; *Resp. de Art.* op.10,42 a.38; op.11 36 a.36; *In 1 Cor.* c.2 lect.2; *De Malo* q.16 a.8.

Objeciones por las que parece que los ángeles conocen los pensamientos del corazón:

13. C.22: ML 34,389.

e. El artículo trata otro tema que también ha hecho correr mucha tinta. La expresión «cogitationes cordium» podría traducirse por *intimidad de las personas inteligentes y libres.* Santo Tomás muestra que esta intimidad es patente a solo Dios o a quien El quiera revelarlo. Las criaturas, a lo sumo, pueden conjeturar algo a través del reflejo sensible que, a veces, los contenidos de esa intimidad producen en el hombre, pero que no pueden afectar al ángel, el cual es puramente espiritual. La razón es que la inteligencia y la voluntad del hombre dependen de Dios, inclu-

1. Dice Gregorio en *Moralibus*[14] comentando Job 28,17: *No se igualará a él el oro ni el vidrio, porque entonces,* esto es, en la bienaventuranza de los resucitados, *cada uno será tan visible para el otro como para sí mismo; y cuando se mira el entendimiento de cada uno, se descubre a la vez su conciencia.* Pero los que resucitan serán semejantes a los ángeles, como se dice en Mt 22,30. Por lo tanto, un ángel puede ver lo que hay en la conciencia de otro.

2. Más aún. Lo que es la figura con respecto a los cuerpos, lo son las especies inteligibles con respecto al entendimiento. Pero, visto un cuerpo, se ve su figura. Luego, vista una sustancia intelectual, se ve la especie inteligible que hay en ella. Por lo tanto, si un ángel ve a otro y ve también al alma, parece que puede ver los pensamientos de ambos.

3. Todavía más. Mayor semejanza tienen con el ángel las cosas que hay en nuestro entendimiento que las que tenemos en la fantasía, ya que las primeras son entendidas en acto, y las segundas sólo en potencia. Pero el ángel conoce lo que hay en la fantasía como conoce lo temporal, puesto que la fantasía es una facultad del cuerpo. Por lo tanto, parece que puede conocer lo que piensa el entendimiento.

En cambio, lo que es propio de Dios no le corresponde a los ángeles. Pero conocer los pensamientos de los corazones es propio de Dios, según aquello de Jer 17,9-10: *Perverso es el corazón del hombre; e inescrutable. ¿Quién lo conocerá? Yo, el Señor, que penetro los corazones.* Por lo tanto, el ángel no conoce el secreto de los corazones.

Solución. *Hay que decir:* El pensamiento del corazón puede ser conocido de dos maneras. 1) *La primera,* en su efecto; y de este modo puede ser conocido no solamente por el ángel, sino también por el hombre. Y tanta mayor ventaja lleva el ángel cuanto más recóndito sea el efecto. Ejemplo: Un pensamiento es conocido a veces no sólo por algún acto externo, sino también por la alteración de las facciones, y los médicos pueden conocer algunas afecciones del alma por el pulso. Los ángeles, pues, lo mismo que los demonios, las conocerán tanto más cuanto con mayor penetración escudriñen este tipo de alteraciones corporales ocultas. Por eso Agustín, en el libro *De divinatione daemonum*[15], dice: *Los demonios a veces descubren con toda facilidad las disposiciones de los hombres, y no sólo las que manifiestan de palabra, sino también las concebidas en el pensamiento,* porque en el cuerpo se refleja el estado del alma. En su libro *Retractaciones*[16], no obstante, dice que no puede asegurar cómo sucede esto.

2) *La segunda* manera es conocer los pensamientos conforme están en el entendimiento, y los afectos como están en la voluntad. De este modo sólo Dios puede conocer los pensamientos de los corazones y la tendencia de la voluntad. El porqué de esto radica en que la voluntad de la criatura racional no está sujeta más que a Dios, y en ella, como más adelante veremos (q.105 a.4; q.106 a.2; 2-2 q.9 a.6), sólo puede obrar el que es su objeto principal y su último fin. Por eso, lo que está en la voluntad o lo que depende de la voluntad, solamente es conocido por Dios. Es evidente que de la voluntad sola depende que alguien piense de hecho alguna cosa, porque cuando alguien tiene el hábito de la ciencia o posee especies inteligibles, lo usa cuando quiere. Por eso dice el Apóstol en 1 Cor 2,11: *Lo que hay en el hombre nadie lo conoce a no ser el espíritu del hombre que está en él.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En esta vida, un hombre no conoce el pensamiento de otro, porque se lo estorban dos obstáculos: La opacidad del cuerpo y la voluntad que encierra sus secretos. El primero desaparecerá en la resurrección y no existe en los ángeles. Pero el segundo permanecerá después de la resurrección

14. L.18 c.48: ML 76,84. 15. C.5: ML 40,586. 16. L.2 c.30: ML 32,643.

so en su actividad libre, cosa que no puede decirse de ninguna criatura, por más que respecto del hombre las otras criaturas ejerzan un influjo intenso. Ello quiere decir que, incluso entre los ángeles, uno puede tener «secretos» para otros. Estos secretos constituyen el tema de las «locuciones» o «conversaciones» que los ángeles mantienen entre sí (cf. 1 q.107).

y sí existe en los ángeles[f]. No obstante, la cualidad de la mente, en cuanto a la cantidad de gracia y de gloria, estará representada por la claridad del cuerpo. Por eso podrá uno ver la mente de otro.

2. *A la segunda hay que decir:* Aun cuando un ángel vea las especies inteligibles de otro, debido a que el modo de las especies inteligibles, por lo que se refiere a su mayor o menor universalidad, es proporcionado a la dignidad de las sustancias, no por esto hay que deducir que uno conozca el uso que otro hace de sus especies inteligibles cuando piensa.

3. *A la tercera hay que decir:* El apetito animal no es dueño de sus actos, sino que sigue el impulso de otra causa, sea material o espiritual. Debido a que los ángeles conocen los seres corporales y sus disposiciones, por este medio pueden conocer lo que hay en el apetito y en la percepción imaginativa de los animales e incluso en el de los hombres, cuyo apetito se desencadena siguiendo algún impulso corporal. En los animales siempre sucede así. Sin embargo, no es necesario que los ángeles conozcan el movimiento del apetito sensitivo o la percepción imaginativa del hombre en cuanto movidos por la voluntad y por la razón, porque también la parte inferior del alma participa de alguna manera de la razón, como el que obedece al que manda, según se dice en I *Ethic.*[17] Del hecho de que el ángel conozca lo que hay en el apetito sensitivo o en la imaginación del hombre, no se sigue que conozca lo que hay en su pensamiento o en su voluntad, porque el entendimiento y la voluntad no están sometidos al apetito sensitivo ni a la imaginación, sino que, por el contrario, pueden utilizarlo de distintas maneras.

ARTICULO 5

Los ángeles, ¿conocen o no conocen los misterios de la gracia?

In Sent. 1.4 d.10 a.4 q.ª 4; *In Ef.* c.3 lect.3.

Objeciones por las que parece que los ángeles conocen los misterios de la gracia:

1. Entre todos los misterios, el más sublime es el de la encarnación de Cristo. Pero los ángeles lo conocieron desde el principio, pues dice Agustín en V *Super Gen. ad litt.*[18]: *De tal manera estuvo este misterio en Dios desde la eternidad, que no fue obstáculo para que llegase al conocimiento de los principados y potestades en el cielo.* Y también el Apóstol en 1 Tim 3,16 dice: *Aquel gran misterio de piedad fue desvelado a los ángeles.* Por lo tanto, los ángeles conocen los misterios de la gracia.

2. Más aún. Las razones de todos los misterios de la gracia están contenidas en la sabiduría divina. Pero los ángeles ven la misma sabiduría de Dios, que es su esencia. Por lo tanto, los ángeles conocen los misterios de la gracia.

3. Todavía más. Según Dionisio en el c.4 *Angel, hier.*[19], los profetas son instruidos por los ángeles. Pero los profe-

17. ARISTÓTELES, c.13 n.18 (BK 1102b31): S. Th. lect.20 n.240. 18. C.19: ML 34,334. 19. *De Cael Hier.* § 2: MG 3,180.

f. Aparece formulada expresamente la distinción entre conocimiento natural y conocimiento sobrenatural; el primero es absolutamente incapaz de descubrir la existencia de misterios sobrenaturales y, como consecuencia, no puede decir ni una sola palabra sobre su contenido; para ello se requiere la luz de la fe en el estado de peregrinación o de vía y el llamado «lumen gloriae» en la vida futura. El ángel, con ser una criatura perfectísima, no puede jamás dar por sí solo el salto de lo natural a lo sobrenatural. Como se dijo antes (cf. q.50 a.4), entre los ángeles hay una diversidad enorme. Los que son superiores poseen también una penetración más aguda en los designios divinos y pueden comunicarla a los inferiores mediante el procedimiento que Santo Tomás y los teólogos de su tiempo llaman «iluminación» (cf. 1.c.106). La solución primera es muy importante para comprender cómo Santo Tomás, en medio de sus finas especulaciones sobre los ángeles, no pierde nunca el contacto con la realidad de la providencia divina centrada en el misterio de la encarnación y canalizada a través de él; los ángeles no pertenecen a un mundo extraño, sino que se encuentran integrados dentro de esta providencia que tiene manifestaciones históricas muy concretas. Lo sustancial de la idea aparece en q.64 sol.4. En este artículo es citado varias veces el ps.Dionisio, cuyo nombre aparece también en otros muchos pasajes. Ni Santo Tomás ni sus contemporáneos sabían que se trataba de un *pseudo.* De ahí el valor vinculante que atribuyen a sus escritos, los cuales eran para todos una «autoridad» indiscutible e inapelable. Desde hace tiempo la situación, en este punto, ha cambiado radicalmente.

tas conocieron los misterios de la gracia, pues dice Amós 3,7: *No hará nada el Señor sin revelar su secreto a sus siervos los profetas.* Por lo tanto, los ángeles no conocen los misterios de la gracia.

En cambio está el hecho que nadie aprende lo que ya sabe. Pero los ángeles, incluso los superiores, investigan los misterios de la gracia y los aprenden. Pues se dice en el c.7 *Cael, hier.*[20] que la Sagrada Escritura *habla de ciertas esencias celestes que proponían cuestiones al mismo Jesús y aprendían la ciencia de su obra divina en favor nuestro, y Jesús les enseñaba directamente.* Esto concuerda con aquello de Isaías 63,1 cuando preguntan los ángeles: *¿Quién es éste que viene de Edom?* Y responde Jesús: *Yo, el que anuncia la justicia.* Por lo tanto, los ángeles no conocen los misterios de la gracia.

Solución. *Hay que decir:* En los ángeles hay dos clases de conocimiento. 1) Uno natural, por el que conocen las cosas, bien por su esencia o también por especies innatas. Con esta clase de conocimiento no pueden conocer los misterios de la gracia, porque éstos dependen de la sola voluntad de Dios. Si un ángel no puede conocer los pensamientos que dependen de la voluntad de otro, mucho menos conocerá lo que solamente depende de la voluntad divina. Esto mismo es lo que argumenta el Apóstol en 1 Cor 2,11: *Lo que hay en el hombre nadie lo conoce a no ser el espíritu del hombre, que en él está.* Así también, las cosas de Dios nadie las conoce sino el Espíritu de Dios.

Pero los ángeles tienen otra clase de conocimiento: el que los hace bienaventurados y por el que ven la Palabra y las cosas en la Palabra. Por esta visión conocen los misterios de la gracia, aunque no todos los misterios, ni todos los ángeles por igual, sino en la medida en que Dios haya querido revelárselos, según aquello del Apóstol en 1 Cor 2,10: *Dios nos los ha revelado por su Espíritu.* Sin embargo, los ángeles superiores, que contemplan con mayor penetración la sabiduría divina, conocen en la visión de Dios mayor número y más elevados misterios que después manifiestan a los ángeles inferiores cuando los iluminan. Y entre los mismos misterios hay algunos que los ángeles conocieron desde el principio, y otros que les fueron enseñados más tarde, conforme lo iban exigiendo sus ministerios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Del misterio de la encarnación de Cristo se puede hablar de dos maneras. 1) *Una,* en general, y de este modo fue revelado a todos los ángeles desde el principio de su bienaventuranza. El porqué radica en que este misterio es una especie de principio general al que se ordenan todos los misterios de los ángeles. Como se dice en Heb 1,14: *Todos son espíritus administradores enviados para su servicio en favor de los que han de heredar la salvación.* Y esto se hace por el misterio de la encarnación. De aquí la necesidad de que, desde el principio, tuvieran un conocimiento general de este misterio. 2) Otra manera de hablar del misterio de la encarnación es hacerlo en sus condiciones especiales. En esta forma no fue conocido por todos los ángeles desde el principio, e incluso hubo cosas que los mismos ángeles superiores no conocieron ni siquiera más tarde, como resulta claro por la autoridad aducida de Dionisio.

2. *A la segunda hay que decir:* Aun cuando los ángeles bienaventurados contemplan la esencia divina, no por eso la comprenden, y, por lo tanto, no es necesario que sepan todo lo que hay en ella escondido.

3. *A la tercera hay que decir:* Cuanto los profetas conocieron de la gracia por revelación, fue revelado con mayor perfección a los ángeles. Y aun cuando Dios revelara en general a los profetas lo que había que hacer para la salvación del género humano, los apóstoles conocieron ciertas particularidades que los profetas ignoraron, según aquello de Ef 3,4-5: *Por su lectura podéis entender mi conocimiento del misterio de Cristo, que no fue conocido por las generaciones pasadas como ahora ha sido revelado a sus santos apóstoles.* Además, entre los mismos profetas, los posteriores conocieron cosas que no conocieron los anteriores, según aquello del Sal 118,100: *Superé a los ancianos en conocimiento.* Y Gregorio dice[21]: *Conforme pasaba el tiempo aumentaba el conocimiento de lo divino.*

20. § 3: MG 3,209. 21. GREGORIO MAGNO, *In Ezech.* l.2 hom.4: MG 76,980.

CUESTIÓN 58

Los ángeles: modo de conocer

Después de lo tratado, ahora hay que estudiar el modo de conocer de los ángeles. Esta cuestión plantea y exige respuesta a siete problemas:

1. El entendimiento de los ángeles, ¿está o no está a veces en potencia y a veces en acto?—2. El ángel, ¿puede o no puede conocer simultáneamente muchas cosas?—3. ¿Conoce o no conoce con proceso discursivo?—4. ¿Conoce o no conoce por medio de composición y división?—5. En el conocimiento angélico, ¿puede o no puede haber falsedad?—6. El conocimiento del ángel, ¿puede o no puede ser llamado matutino o vespertino?—7. El conocimiento matutino y el vespertino, ¿son el mismo, o son diversos?

ARTICULO 1

El conocimiento del ángel, ¿está o no está a veces en potencia y a veces en acto?[a]

1-2 q.50 a.6; *Cont. Gentes* l.2 c.97.98.101; *De Malo* q.16 a.5.6.

Objeciones por las que parece que el conocimiento angélico a veces está en potencia:

1. Como se dice en III *Physic.*[1] *el movimiento es el acto del ser que está en potencia.* Pero cuando las mentes angélicas entienden, se mueven, como dice Dionisio en c.4 *De div. nom.*[2] Por lo tanto, las mentes angélicas a veces están en potencia.

2. Más aún. Puesto que el deseo recae sobre las cosas que no se poseen, pero se pueden tener, quien desea entender algo está en potencia con respecto a ello. Pero en 1 Pe 1,12 se dice: *A quien los ángeles desean Contemplar.* Por lo tanto, el entendimiento del ángel a veces está en potencia.

3. Todavía más. En el libro *De causis*[3] se dice que el entendimiento entiende *según el modo de su sustancia.* Pero la sustancia del ángel tiene mezcla de potencia. Por lo tanto, a veces entiende en potencia.

En cambio está lo que dice Agustín en II *Super Gen. ad litt.*[4]: *Los ángeles, desde que fueron creados en la misma eternidad de la Palabra, disfrutan de una santa y piadosa contemplación.* Pero el entendimiento que contempla no está en potencia, sino en acto. Por lo tanto, el entendimiento del ángel no está en potencia.

Solución. *Hay que decir:* Como dice el Filósofo en III *De Anima*[5] y en VIII *Physic.*[6], el entendimiento está en potencia de dos maneras. 1) *Una,* como está antes de *aprender o de encontrar,* esto es,

1. ARISTÓTELES, c.1 n.6 (BK 201a10): S. Th. lect.2 n.2. 2. §8: MG 3,704: S. Th. lect.7. 3. § 7 (BA 171). 4. C.8: ML 34,270. 5. ARISTÓTELES, c.4 n.6 (BK 429b8): S. Th. lect.8 n.700. 6. ARISTÓTELES, c.4 n.6 (BK 255a33): S. Th., lect.8 n.3.

---

a. Estar *en potencia* para algo es poder llegar a poseerlo, pero sin tenerlo aún. Santo Tomás continúa manteniendo la distinción entre conocimiento natural y conocimiento sobrenatural, y aplica al tema tratado la doctrina expuesta precedentemente. En cuanto al conocimiento natural, la mente del ángel posee las especies cognoscitivas de las cosas, que le son infundidas o impresas por Dios desde el momento de la creación; no se encuentra nunca en la situación del hombre, que viene al mundo sin saber nada, porque su inteligencia es *como tabla raída en la que no hay nada pintado* («tanquam tabula rasa in qua nihil est depictum»). Pero el ángel no puede *considerar* a la vez y en un solo acto todo el vasto campo de su conocimiento natural; cuando *considera* o piensa una cosa determinada está *en potencia* para considerar otras. El conocimiento sobrenatural funciona casi a la inversa. El ángel puede carecer de él. Pero cuando llega a la contemplación beatífica del Verbo, este acto, y todo lo que a través de él alcanza, permanece de modo inalterable; no puede cesar para dejar entrada a otro acto distinto. La referencia a ciertas ideas cósmicas de la época es meramente ejemplificante. Hoy no tiene valor. Pero su eliminación no afecta nada al fondo de la doctrina.

antes de adquirir el hábito de la ciencia. 2) *Otra,* como está *cuando ya tiene el hábito, pero no analiza.* Si se trata de la primera, el entendimiento del ángel nunca está en potencia con respecto a las cosas que puede entender con conocimiento natural. El porqué de esto radica en que asi como los cuerpos superiores, esto es, los celestes, no tienen potencia alguna para el ser que no esté completada por el acto, así tampoco los entendimientos celestes, esto es, los ángeles, tienen potencia inteligible alguna que no esté completada por]as especies inteligibles que les son connaturales. No obstante, no hay inconveniente en que su entendimiento esté en potencia respecto a las cosas que les son reveladas por Dios, como también los cuerpos celestes están en potencia a veces para ser iluminados por el sol.

En cambio, si se trata de la segunda manera expuesta, el entendimiento del ángel puede estar en potencia con respecto a las cosas de las que tiene conocimiento natural, puesto que no siempre está pensando en todo lo que conoce naturalmente. Pero en cuanto al conocimiento de la Palabra y de lo que en la Palabra ve, nunca puede estar en potencia, porque, de hecho, siempre está contemplando la Palabra y lo que en la Palabra conoce, pues esta visión constituye su bienaventuranza, y ésta no es un hábito, sino un acto, como dice el Filósofo en I *Ethic.*[7]

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el texto aducido no se toma el movimiento en cuanto *acto de lo imperfecto,* esto es, del ser en potencia, sino en cuanto *acto de lo perfecto,* esto es, del ser en acto. Asi es como son llamados movimientos los actos de entender y sentir, como se dice en III *De Anima*[8].

2. *A la segunda hay que decir:* Aquel deseo de los ángeles no excluye lo deseado, sino el hastio de ella. O también que, si se dice que desean la visión de Dios, es en cuanto a las nuevas revelaciones que reciben de Dios conforme lo va exigiendo su ministerio en cada momento.

3. *A la tercera hay que decir:* En la sustancia del ángel no hay potencia alguna desprovista de acto, y, por lo tanto, tampoco su entendimiento está en potencia de manera que no tenga ningún acto.

ARTICULO 2

El ángel, ¿puede o no puede conocer muchas cosas simultáneamente?

Supra q.12 a.10; infra q.85 a.4; *In Sent.* l.2 d.3 p.2.ª q.2 a.4; *De Verit.* q.8 a.14; *Cont. Gentes* 2,101.

Objeciones por las que parece que el ángel no puede conocer muchas cosas simultáneamente:

1. El Filósofo, en II *Topic.*[9], dice: *Se pueden conocer muchas cosas, pero no se entiende más que lo uno.*

2. Más aún. Nada se entiende si el entendimiento no está informado por una especie inteligible a la manera como el cuerpo lo está por la figura. Pero un mismo cuerpo no puede tener diversas figuras. Por lo tanto, un mismo entendimiento no puede entender simultáneamente diversos inteligibles.

3. Todavía más. Entender es un cierto movimiento. Pero ningún movimiento acaba en términos distintos. Por lo tanto, no es posible entender simultáneamente muchas cosas.

En cambio está lo que dice Agustín en IV *Super Gen. ad litt.*[10]: *La potencia espiritual de la mente angélica comprende simultáneamente y con la mayor facilidad todo lo que quiere.*

Solución. *Hay que decir:* Lo mismo que para la unidad de movimiento se precisa unidad de término, así para la unidad de una operación es necesaria la unidad de objeto. Pero hay cosas que unas veces se toman como si fueran muchas; y otras como si fueran una sola. Esto es lo que sucede con las partes de un todo continuo, que, si se toma cada una por separado, son muchas; por eso, ni por el sentido ni por el entendimiento pueden ser percibidas simultáneamente y con una sola operación. Si se toman como una sola realidad en el todo, mientras se considera el todo continuo, en-

7. ARISTÓTELES, c.8 n.9 (BK 1098b33): S. Th., lect.12 n.151. 8. ARISTÓTELES, c.7 n.1 (BK 431a4): S. Th. lect.12 n.765. 9. ARISTÓTELES, c.10 n.1 (BK 114b34). 10. C.32: ML 34,316.

tonces son conocidas simultáneamente y con una sola operación, tanto por el sentido como por el entendimiento, como se dice en III *De anima*[11]. Así es como nuestro entendimiento entiende a la vez el sujeto y el predicado como partes de una misma proposición; y así entiende también los elementos de una comparación cuando son vistos en cuanto comparados. Resulta evidente que muchas cosas, en cuanto distintas, no pueden ser entendidas simultáneamente. Pero unidas en un solo objeto inteligible, pueden ser entendidas simultáneamente.

Todo ser es inteligible en acto en cuanto que su semejanza está en el entendimiento. Por lo tanto, todo lo que puede ser entendido por una misma especie inteligible, es conocido como un solo objeto inteligible y, por lo tanto, simultáneamente.

Así, pues, los ángeles, con el conocimiento con el que conocen lo que hay en la Palabra, lo conocen todo con una sola especie inteligible, la esencia divina. Todo lo que conocen así, lo conocen simultáneamente. Pues en la patria celeste *nuestros pensamientos no serán volubles, pasando de unas cosas a otras para retornar sobre ellas, sino que veremos toda nuestra ciencia simultáneamente con una sola mirada,* como dice Agustín en XV *De Trin.*[12] En cambio, con el conocimiento por el que conocen los ángeles las cosas por especies innatas, pueden entender simultáneamente todo lo que se puede conocer por una misma especie, pero no lo que requiere especies diversas para ser conocido.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Entender muchas cosas como una sola, en cierto modo es entender una sola.

2. *A la segunda hay que decir:* El entendimiento está informado por la especie inteligible que hay en él. Por lo tanto, con una sola especie inteligible puede entender muchas cosas a la vez; como también un cuerpo, con una sola figura, puede asemejarse a otros muchos.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo mismo que a la primera.

ARTICULO 3

El ángel, ¿conoce o no conoce con proceso discursivo?

Infra q.79 a.8; q.85 a.5; *De Verit.* q.8 a.15; q.15 a.1.

Objeciones por las que parece que el ángel conoce con proceso discursivo:

1. El discurso del entendimiento consiste en que una cosa sea entendida por otra. Pero los ángeles por medio de una cosa conocen otra, puesto que conocen las cosas por la Palabra. Por lo tanto, el entendimiento del ángel conoce con proceso discursivo.

2. Más aún. Todo lo que puede una facultad inferior lo puede la superior. Pero el entendimiento humano puede hacer silogismos y conocer las causas por sus efectos, ya que en esto consiste el discurso. Por lo tanto, mucho mejor lo puede hacer el entendimiento del ángel, que es superior en el orden de la naturaleza.

3. Todavía más. Isidoro dice[13] que los demonios conocen muchas cosas por experiencia. Pero el conocimiento experimental es discursivo, pues *de muchos recuerdos se forma una experiencia, y de muchas experiencias un universal,* como se dice al final de *Poster.*[14] y al comienzo de *Metaphys.*[15] Por lo tanto, el conocimiento de los ángeles es discursivo.

En cambio está lo que dice Dionisio en c.7 *De Div. Nom.*[16]: *Los ángeles no toman su conocimiento divino de discursos difusos, ni parten de algo común para llegar a nuestro conocimiento especial.*

Solución. *Hay que decir:* Como hemos dicho a menudo (a.l; q.50 a.3; a.55 a.2), entre las sustancias espirituales[b] los án-

11. ARISTÓTELES, c.6 n.3 (BK 430b7): S. Th. lect.11 n.752. 12. C.16: ML 42,1079. 13. *Sent.* l.1 c.10: ML 83,556. 14. ARISTÓTELES, 2 c.15 n.5 (BK 100a4): S. Th. lect.20 a.11. 15. ARISTÓTELES, 1 c.1 n.4 (BK 980b28): S. Th. lect.1 n.17-19. 16. § 2: MG 3,868; S. Th. lect.2.

b. De nuevo la referencia a cuestiones cósmicas, como simple ejemplo. La razón de que el ángel *no discurre* como el hombre, sino que *intuye* o ve de un solo golpe todo el contenido de un principio, cualquiera que sea, se encuentra en su propia naturaleza de criatura puramente espiritual. La psicología del ángel es mucho más unitaria que la del hombre, no sólo porque nece-

geles ocupan el lugar que entre las corpóreas ocupan los cuerpos celestes. Por eso son llamadas *mentes celestes* por Dionisio [17]. La diferencia que hay entre los cuerpos celestes y los terrenos consiste en que los terrenos logran su última perfección con alteración y movimiento, mientras que los celestes la alcanzan súbitamente por su misma naturaleza. Por esto, las inteligencias inferiores, esto es, las de los hombres, adquieren la perfección de conocer la verdad por un cierto movimiento y discurso de su operación intelectual, ya que, conocida una cosa, pasan a conocer otra. Pero si al entender el principio conocido viesen en él de pronto, como objeto conocido, todas las conclusiones que de él se derivan, no habría lugar para el proceso discursivo. Esto precisamente es lo que ocurre en los ángeles, porque en las cosas que primero conocen naturalmente ven en el acto todo lo que de ellas se puede conocer.

Por eso son llamados *intelectuales,* como también entre nosotros llamamos *entendidas* a aquellas verdades percibidas al instante. También al hábito de los primeros principios se le llama *inteligencia.* En cambio, las almas humanas, que adquieren el conocimiento de la verdad por un determinado proceso discursivo, son llamadas *racionales.* Esto es así por la escasa intensidad de la luz intelectual que hay en ellas; pues si, como los ángeles, poseyeran la plenitud de la luz intelectual, nada más contemplar los primeros principios, al instante comprenderían toda su virtualidad y verían todas las consecuencias.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El discurso implica un cierto movimiento. Todo movimiento va de algo que está antes a lo que está después. Por lo tanto, habrá conocimiento discursivo cuando de algo previamente conocido se llegue al conocimiento de otra cosa que se conoce después y que antes no se conocía. Pero si al contemplar una cosa en ella se ve simultáneamente otra, como cuando se mira un espejo a un tiempo se ve el espejo y lo reflejado en él, no por esto hay conocimiento discursivo. Así es, precisamente, como los ángeles conocen en la Palabra.

2. *A la segunda hay que decir:* Los ángeles pueden hacer silogismos en el sentido que conocen el arte del silogismo, como también ven las causas en los efectos y los efectos en las causas. Pero no en el sentido que adquieran el conocimiento de una verdad desconocida pasando de las causas a los efectos y de los efectos a las causas.

3. *A la tercera hay que decir:* Se habla de experiencia en los ángeles y en los demonios por cierta semejanza, debido a que conocen las cosas sensibles presentes, pero sin ningún proceso discursivo.

ARTICULO 4

El ángel, ¿conoce o no conoce por composición y división? [c]

Infra. q.85 a.5; *De Malo* q.16 a.6 ad 19.

Objeciones por las que parece que el ángel conoce por composición y divi-

17. *De Cael. Hier.* c.2 § 1: MG 3,137; *De Div. Nom.* c.1 § 4: MG 3,593: S. Th. lect.2.

---

sita de menos facultades, como se dijo a propósito de q.57 a.2, sino también, y sobre todo, porque el «funcionamiento» de estas facultades es incomparablemente más simple que en el hombre, aunque siempre a infinita distancia de la absoluta simplicidad de Dios.

c. El sentido de *componer* y de *dividir* está bien claro en la objeción tercera. Componer es hacer un juicio o un enunciado afirmativo, por el cual un predicado es atribuido a un sujeto como algo que le pertenece. Dividir, en cambio, es hacer un juicio negativo por el que algo es separado o excluido de otra cosa. Santo Tomás muestra que la necesidad de formar juicios —sean afirmativos o negativos— y la de discurrir proceden de la misma causa. Por tanto, excluido el discurso, se excluye también el juicio. El ángel no necesita comparar dos términos para ver si uno pertenece o no pertenece al otro. En presencia de una realidad intuye de golpe todo su contenido y no necesita indagación alguna para formar juicio, como nos ocurre a nosotros. Al fin del artículo, Santo Tomás hace una observación importante, a saber, que el ángel conoce nuestros razonamientos discursivos y nuestros juicios, pero no por vía de discurso o de juicio, sino por vía de una intuición, que es simple, inmóvil, inmaterial, como corresponde a su naturaleza espiritual.

1. Donde hay multiplicidad de cosas conocidas hay composición de conceptos, como se dice en III *De Anima* [18]. Pero en el entendimiento del ángel hay multiplicidad de conceptos, ya que entiende por diversas especies distintos objetos y no todos a la vez. Por lo tanto, en su entendimiento hay composición y división.

2. Más aún. Más dista la afirmación de la negación que dos naturalezas opuestas, porque la primera de todas las distinciones es la que consiste en afirmar y negar. Pero, tal como dijimos (a.2), hay naturalezas tan distantes, que el ángel no las conoce por una sola especie, sino por especies diversas. Por lo tanto, es necesario que conozca la afirmación y la negación por actos distintos. Por lo tanto, parece que conoce por composición y división.

3. Todavía más. El lenguaje es el signo del pensamiento. Pero los ángeles que hablaron con los hombres anunciaron proposiciones afirmativas y negativas, como encontramos en muchos textos de la Sagrada Escritura. Esto es un signo de que en ellos hay composición y división. Por lo tanto, parece que el ángel entiende componiendo y dividiendo.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.7 *De Div. Nom.*[19]: *La virtud intelectual de los ángeles resplandece con la brillante simplicidad de los conceptos divinos.* Pero la simplicidad de la inteligencia excluye la composición y la división, como se dice en III *De anima*[20]. Por lo tanto, el ángel entiende sin composición ni división.

Solución. *Hay que decir:* Así como en el entendimiento que discurre se compara la conclusión con su principio, en el que compone y divide se compara el predicado con el sujeto. Así, pues, si el entendimiento al instante viese en el mismo principio la verdad de la conclusión, nunca entendería discurriendo ni razonando. Por esto mismo, si, al percibir la esencia de alguna cosa adquiriera al instante el conocimiento de todo lo que se le puede atribuir o negar, tampoco entendería nunca componiendo ni dividiendo, sino sólo contemplando *aquello por lo que algo es.*

Así, pues, en nuestro entendimiento el hecho de discurrir y el de componer y dividir proviene de la misma causa, o sea, de que en la primera percepción de objeto que conoce no puede ver en el acto todo lo que virtualmente contiene. Esto es así por la debilidad de la luz intelectual que hay en nosotros, como ya dijimos (a.3). Por eso, como en el ángel la luz intelectual es perfecta, ya que es *espejo puro y limpísimo,* como dice Dionisio en c.4 *De Div. Nom.*[21], se deduce, por lo mismo, que no entiende discurriendo, como tampoco entiende componiendo y dividiendo.

Sin embargo, entiende la composición y la división de las proposiciones como también entiende el razonamiento de los silogismos, puesto que entiende lo compuesto, simplemente; lo móvil, inmutablemente; lo material, inmaterialmente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo que causa la composición de los conceptos no es una multitud cualquiera, sino la multitud de aquellos conceptos de los cuales uno es atribuido o negado de otro. Pero cuando el ángel entiende la esencia de alguna cosa, entiende a la vez todo lo que se le puede atribuir o negar. Por lo tanto, al entender *aquello que algo es,* entiende por un acto simple de su entendimiento todo lo que nosotros podemos entender componiendo y dividiendo.

2. *A la segunda hay que decir:* En cuanto a la razón de ser, las esencias de las cosas difieren entre sí menos que la afirmación de la negación. Pero, en cuanto a la razón de conocer, la afirmación y la negación se unen, porque en el instante en que se conoce la verdad de una afirmación, se conoce la falsedad de la negación opuesta.

3. *A la tercera hay que decir:* El hecho que los ángeles enuncien proposiciones afirmativas o negativas demuestra que conocen la composición y la división; pero no demuestra que conozcan componiendo y dividiendo, sino conociendo sin más *aquello que algo es.*

18. ARISTÓTELES, c.6 n.1 (BK 430a27): S. Th. lect.11 n.746. 19. § 2: MG 3,868: S. Th. lect.2. 20. ARISTÓTELES, l.c. nota 18. 21. § 22: MG 3,724: S. Th. lect.18.

ARTICULO 5

En el conocimiento angélico, ¿puede o no puede haber falsedad? [d]

Cont. Gentes 3,108; *De An.* l.3 lect. 11; *De Malo* q.16 a.6; *In Metaphys.* l.9 lect.11.

Objeciones por las que parece que en el conocimiento angélico puede haber falsedad:

1. La depravación pertenece a la falsedad. Pero los demonios tienen *una fantasía desenfocada,* como dice Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[22] Por lo tanto, parece que en el entendimiento de los ángeles puede haber falsedad.

2. Más aún. El desconocimiento causa la falsa apreciación. Pero, como dice Dionisio en el c.6 *Eccl. hier.*[23], *en los ángeles puede haber ignorancia.* Por lo tanto, parece que puede haber falsedad.

3. Todavía más. Todo lo que se aparta de la verdad de la sabiduría y se degenera, en su entendimiento hay falsedad o error. Pero Dionisio en el c.7 *De Div. Nota.*[24] atribuye precisamente esto a los demonios. Por lo tanto, parece que en el entendimiento del ángel puede haber falsedad.

En cambio, el Filósofo, en el III *De anima*[25], dice: *El entendimiento es siempre verdadero.* Y Agustín, en el libro *Octoginta trium quaest.*[26], dice: *No se entiende más que lo verdadero.* Pero los ángeles no conocen algo más que entendiéndolo. Por lo tanto, en el conocimiento del ángel no puede haber ni engaño ni falsedad.

Solución. *Hay que decir:* La verdad de esta cuestión depende de la precedente, en cierta manera. Hemos dicho (a.4) que el ángel no entiende componiendo y dividiendo, sino entendiendo *aquello que algo es.* Y el entendimiento sobre *aquello que algo es* siempre es verdadero, como lo es el sentido con respecto a su objeto propio, como se dice en III *De anima*[27]. Sin embargo, puede suceder que suframos engaño o falsedad al entender *aquello que algo es,* debido a que lleva adjunta alguna composición, bien porque tomemos la definición de algo por la de otra cosa, o porque no se ajusten unas a otras las distintas partes de una misma definición. Ejemplo: Si por definición de una cosa tomáramos la siguiente: *Animal cuadrúpedo volátil* (pues ningún animal es así). Esto sucede cuando se trata de esencias compuestas, cuya definición se toma de elementos diversos, uno de los cuales es material con respecto al otro. Pero al entender las esencias simples no hay falsedad, como se dice en IX *Metaphys.*[28]; porque, o bien no se las concibe totalmente, y en este caso nada se entiende de ellas, o se conocen como ellas son.

Por lo tanto, el error o el engaño no pueden estar en cuanto tales en el entendimiento del ángel, sino sólo accidentalmente. Con todo, de manera distinta que en nosotros, porque nosotros, por medio de la composición y división, llegamos algunas veces al conocimiento de la esencia de algo, como sucede cuando investigamos una definición dividiendo y demostrando, cosa que no sucede en los ángeles, los cuales, por *aquello que algo es,* conocen todas las atribuciones que le corresponden. Es evidente que si la esencia de una cosa puede ser principio de co-

22. §23: MG 3,725: S. Th. lect.19. 23. §1: MG 3,200. 24. §2: MG 3,868. 25. ARISTÓTELES, c.6 n.7 (BK 430a26): S. Th. lect.11 n.746; c.4 n.10 (BK 433a26): S. Th. lect.15 n.826. 26. Q.32: ML 40,22; Q.44: ML 40,38. 27. ARISTÓTELES, c.6 n.7 (BK 430b27): S. Th. lect.11 n.760. 28. ARISTÓTELES, 8 c.10 n.4 (BK 1051b26): S. Th. lect.11 n.1904.

d. Es doctrina muy repetida por Santo Tomás la de que la falsedad del conocimiento humano está en el juicio o segunda operación de la mente, que no relaciona con acierto un sujeto y un predicado, porque le atribuye lo que no es o le niega lo que es. En la primera operación de la mente o simple aprensión de una esencia, de suyo, no puede haber error, a no ser por la circunstancia indicada en el artículo. Para ampliar esta doctrina, cf. 1 q.16 a.2; q.85 a.6; *De verit.* q.1 a.3 y 12. Ahora bien, supuesto que el ángel no forma juicios, sino que simplemente intuye, su entendimiento de suyo no puede errar y de hecho no yerra en nada perteneciente al orden natural. Pero el ángel, juntamente con el hombre, ha sido elevado al orden sobrenatural, en el cual el conocimiento, para mantenerse siempre en la verdad, requiere una actitud de conformidad con la voluntad de Dios y de adhesión a sus designios. A los ángeles malos les falta precisamente esta actitud; en ellos domina «la fantasía proterva» (obj.1 y fin del artículo), que les hace incurrir en errores.

nocimiento suficiente con respecto a lo que naturalmente cuadra o es incompatible con ella, no puede serlo respecto de lo que depende de la ordenación sobrenatural. Por lo tanto, los ángeles buenos, cuya voluntad es recta, vista la esencia de una cosa, no juzgan lo que por naturaleza les corresponde a no ser una vez que se ha salvado el ordenamiento divino. Por eso no pueden incurrir en la falsedad o en el error. En cambio, los demonios, que por una voluntad desenfocada no someten su entendimiento a la sabiduría divina, juzgan a veces las cosas simplemente según su condición natural. Entonces ocurre que, con respecto a lo que les es propio por naturaleza, no se engañan; pero sí pueden engañarse en lo que se refiere a lo sobrenatural, como, por ejemplo, si viendo un hombre muerto consideran que no ha de resucitar; o si, al ver al hombre Cristo, consideraran que no era Dios.

Respuesta a las objeciones: La respuesta salta por sí sola después de lo dicho. Pues la degeneración de los demonios consiste en que no se someten a la sabiduría divina. El desconocimiento que hay en los ángeles no se refiere a lo conocido natural, sino a lo sobrenatural. Es evidente que el entendimiento, respecto a *aquello que algo es* es siempre verdadero; pero accidentalmente no lo es cuando indebidamente implica alguna composición o división.

ARTICULO 6

En los ángeles, ¿hay o no hay conocimiento matutino y vespertino? [e]

Infra q.62 a.1 ad 3; q.64 a.1 ad 3; *In Sent.* l.2 d.12 a.3; *De Verit.* q.8 a.16; *In Efess.* c.3 lect.3; *De Pot.* q.4 a.2 ad 2.8-10.12-21.24.25.

Objeciones por las que parece que en el conocimiento angélico no hay ni conocimiento matutino ni conocimiento vespertino:

1. *La tarde* y *la mañana* tienen mezcla de tinieblas. Pero el conocimiento del ángel nada tiene de tenebroso, ya que en él no hay ni error ni falsedad. Por lo tanto, el conocimiento del ángel no debe llamarse matutino ni vespertino.

2. Más aún. Entre la tarde y la mañana se interpone la noche. Entre la mañana y la tarde, el mediodía. Así, pues, si en los ángeles hay conocimiento matutino y vespertino, parece que, por lo mismo, debería haber conocimiento *meridiano* y *nocturno.*

3. Todavía más. El conocimiento se distingue con arreglo a la diferencia de objetos conocidos. Por eso dice el Filósofo en III *De Anima*[29] que las ciencias *se dividen como las cosas.* Pero las cosas tienen un triple ser: el que poseen en la Palabra, en su propia naturaleza y en la inteligencia angélica, como dice Agustín en II *Super Gen. ad litt.*[30] Por lo tanto, si se admite en los ángeles el conocimiento matutino y el vespertino por razón del ser que tienen en la Palabra y del que tienen en su naturaleza propia, debería admitirse en ellos un tercer conocimiento por razón del ser que tienen en el entendimiento angélico.

En cambio está el hecho que Agustín en IV *Super Gen. ad litt.*[31] y en XI *De Civ. Dei*[32] divide el conocimiento de los ángeles en matutino y vespertino.

Solución. *Hay que decir:* Lo que se dice del conocimiento matutino y vespertino de los ángeles, fue introducido por Agustín[33], quien opina que por los seis días que, según leemos en Gen 1 *Dios hizo todas las cosas,* se entiende no los días corrientes debidos al movimiento circular del sol, hecho en el cuarto día; sino un solo día, que es el conocimiento angélico, puesto en presencia de

29. ARISTÓTELES, c.8 n.2 (BK 431b24): S. Th. lect.13 n.787. 30. C.8: ML 34,269. 31. C.22: ML 34,312. 32. C.7: ML 41,522. 33. L.c. nota 31.

e. Conocimiento *matutino* y conocimiento *vespertino* son expresiones que Santo Tomás encuentra en la tradición teológica de su tiempo y a las que pretende dar una justificación doctrinal por respeto a San Agustín, de quien proceden. Prescindiendo de las denominaciones, el problema de fondo que se ventila en este artículo y en el siguiente, afecta a todos los bienaventurados, los cuales pueden conocer las cosas, a través de las correspondientes especies cognoscitivas o mediante la contemplación de Dios mismo en quien se reflejan. El contenido de estos artículos no es aplicable a los ángeles malos.

los seis géneros de cosas. Pero así como en el día corriente la mañana es principio del día y la tarde su término, así también el conocimiento del ser primordial de las cosas, el que tienen en la Palabra, se llama conocimiento matutino; y el conocimiento del ser de la criatura en cuanto que existe en su propia naturaleza, se llama vespertino. Hay que tener presente que el ser de las cosas emana de la Palabra como de su primordial fuente, y este caudal termina en el ser que tienen las cosas en su naturaleza propia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La tarde y la mañana, aplicadas al conocimiento angélico, no se toman en cuanto implican mezcla con las tinieblas, sino en cuanto tienen razón de principio y de término. O también, que nada se opone a que algo se llame luz si se le compara con una cosa, como dice Agustín en IV *Super Gen. ad litt.*[34], y en comparación con otra se llama tinieblas, como, por ejemplo, la vida de los fieles, que en comparación con la de los impíos se llama luz, según aquello de Ef 5,8: *Fuisteis algún tiempo tinieblas, pero ahora sois luz en el Señor.* Y, sin embargo, comparada con la de la gloria, se llama vida tenebrosa, según aquello de 2 Pe 1,10: *Tenéis la palabra profética a la que hacéis muy bien en atender como a lámpara que luce en lugar tenebroso.* Por lo tanto, el conocimiento con el que conocen los ángeles las cosas en su propia naturaleza, si se compara con la ignorancia o con el error, es día. Pero, comparado con la visión de la Palabra, es oscuridad.

2. *A la segunda hay que decir:* El conocimiento matutino y el vespertino pertenecen al *día,* esto es, a los ángeles iluminados, que son distintos de las *tinieblas,* o sea, los ángeles malos. Los ángeles buenos, cuando conocen a la criatura, no se inclinan a ella, esto constituiría el entenebrecerse y hacerse de noche, sino que convierten este conocimiento en alabanza de Dios, en quien, como en su principio, conocen todas las cosas. Por lo tanto, después de la tarde no hay noche, sino mañana, de manera que la mañana es el final del día anterior y el principio del siguiente, por cuanto que los ángeles usan para alabanza de Dios el conocimiento del día anterior. El *mediodía* está comprendido en el día como algo intermedio entre dos extremos. O también puede referirse al conocimiento de Dios, que no tiene ni principio ni fin.

3. *A la tercera hay que decir:* Los ángeles son también criaturas, y, por lo tanto, el ser de las cosas, en la inteligencia angélica está comprendido en el conocimiento vespertino, lo mismo que el ser que tienen en su propia naturaleza.

ARTICULO 7

El conocimiento matutino y el vespertino, ¿es o no es el mismo?

De Verit. q.8 a.16; *De Pot.* q.4 a.2 ad 10.19.21.

Objeciones por las que parece que el conocimiento matutino y el vespertino no es el mismo:

1. En Gen 1,5 se dice: *Hubo tarde y mañana. Día primero.* Pero, como dice Agustín[35], *por día se entiende el conocimiento angélico.* Por lo tanto, en los ángeles el conocimiento matutino y vespertino son uno y el mismo.

2. Más aún. Es imposible que una misma potencia tenga simultáneamente dos operaciones. Pero los ángeles están siempre en el acto del conocimiento matutino, porque siempre ven a Dios, según aquello de Mt 18,10: *Sus ángeles ven continuamente la faz de mi Padre.* Por lo tanto, si el conocimiento vespertino fuese distinto del matutino, en modo alguno el ángel podría estar en el acto del conocimiento vespertino.

3. Todavía más. Dice el Apóstol en 1 Cor 13,10: *Cuando llegue lo perfecto, desaparecerá lo imperfecto.* Pero, si el conocimiento vespertino fuera distinto del matutino, se relacionarían ambos como lo perfecto y lo imperfecto. Por lo tanto, el conocimiento vespertino no puede existir junto con el matutino.

En cambio[36] está lo que dice Agustín en IV *Super Gen. ad litt.*[37]: *Tan grande es la diferencia entre conocer una cosa cualquiera en la Palabra y conocerla en sí misma, que el primer conocimiento pertenece justamente al día y el segundo a la noche.*

34. C.23: ML 34,312. 35. L.c. nota 31.33. 36. En el texto original, y dentro de la estructura del artículo, el *sed contra* figura aquí por *in contrarium.* Ver la nota 3 a la cuestión 3. *(N. del T.)* 37. C.23: ML 34,312.

Solución. *Hay que decir:* Hemos dicho (a.6), que se llama conocimiento vespertino a aquel por el que los ángeles conocen las cosas en su propia naturaleza. Pero esto no puede entenderse como si los ángeles tomasen sus conocimientos de la propia naturaleza de los seres, de manera que la preposición *en* indique relación de principio, como quedó establecido anteriormente (q.55 a.2). Así, pues, hay que concluir que la expresión *en su propia naturaleza* indica el objeto bajo razón de conocido, por cuanto cae bajo el conocimiento. Se llama vespertino al conocimiento del ángel en cuanto que conoce el ser de las cosas que las mismas cosas tienen en su propia naturaleza.

Esto lo conocen por dos medios. Por especies innatas y por la razón de las cosas que hay en la Palabra. Contemplando la Palabra no sólo conocen el ser que las cosas tienen en la Palabra, sino también el que tienen en su propia naturaleza. Lo mismo que Dios, por el hecho de conocerse a sí mismo, conoce el ser que las cosas tienen en su propia naturaleza. Así, pues, si el conocimiento de los ángeles se llama vespertino en cuanto que, contemplando la Palabra, conocen el ser que las cosas tienen en su propia naturaleza, el conocimiento matutino y el vespertino son esencialmente uno y sólo difieren por la razón de lo conocido. En cambio, si se llama vespertino porque los ángeles conocen el ser que tienen las cosas en su propia naturaleza por especies innatas, el conocimiento vespertino es distinto del matutino. Así parece que lo entendió Agustín[38], ya que a un conocimiento lo considera como imperfecto con respecto a otro.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El número de seis días, tal como lo entiende Agustín, significa los seis géneros de cosas que son conocidas por los ángeles; la unidad de día significa la unidad de lo conocido. Esto no impide que pueda ser conocido con diversos conocimientos.

2. *A la segunda hay que decir:* De una misma facultad pueden proceder simultáneamente dos operaciones si una de ellas está ordenada a la otra, como se observa cuando la voluntad quiere simultáneamente el fin y los medios; y el entendimiento, después de adquirir una ciencia, entiende a la vez los principios y, por los principios, las conclusiones. Pero el conocimiento vespertino está ordenado al matutino, como dice Agustín[39]. Por eso impide que ambos existan simultáneamente en los ángeles.

3. *A la tercera hay que decir:* Al llegar lo perfecto, desaparecerá lo imperfecto que se le opone, como, al llegar la visión, desaparecerá la fe, que está centrada en aquello que no se ve. Pero la imperfección del conocimiento vespertino no se opone a la perfección del matutino. Que una cosa sea conocida en sí misma no se opone a que sea conocida en su causa. Tampoco hay inconveniente en que se le conozca por dos medios, uno de los cuales sea más perfecto y el otro menos perfecto, ya que también para deducir una misma conclusión podemos emplear dos medios, el demostrativo y el dialéctico. De forma parecida, el ángel puede saber una misma cosa por la Palabra increada y por especies innatas.

CUESTIÓN 59

Sobre la voluntad de los ángeles [a]

Siguiendo el plan trazado, hay que tratar ahora lo referente a la voluntad de los ángeles. En primer lugar trataremos la voluntad en sí misma; des-

38. Ib. 39. Ib.

a. Aquí Santo Tomás aplica su doctrina psicológica general al caso concreto de los ángeles, sobre la base de que éstos son criaturas puramente espirituales. Como el ángel es superior al hombre, también su libertad es más perfecta que la humana (a.3). El hombre toma sus decisiones libres después de una deliberación o consejo más o menos largo, que viene a ser lo equiva-

pues, su movimiento, que es el amor o la dilección. La cuestión referente a la voluntad de los ángeles en sí misma, plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Hay o no hay voluntad en los ángeles?—2. La voluntad de los ángeles, ¿es su misma naturaleza o también su mismo entendimiento?—3. En los ángeles, ¿hay o no hay libre albedrío?—4. En ellos, ¿se da o no se da lo irascible y lo concupiscible?

ARTICULO 1

En los ángeles, ¿hay o no hay voluntad?

De Verit. q.23 a.1; *Cont. Gentes* 2,47.

Objeciones por las que parece que en los ángeles no hay voluntad:

1. El Filósofo, en III *De anima* [1], dice: *La voluntad está en la razón.* Pero en los ángeles no hay corazón, sino algo superior. Por lo tanto, en los ángeles no hay voluntad, sino algo superior.

2. Más aún. La voluntad está contenida en el apetito, como dice el Filósofo en III *De anima*[2]. Pero el apetito es propio del ser imperfecto, puesto que está ordenado a lo que no se tiene. Por lo tanto, como en los ángeles, y sobre todo en los bienaventurados, no hay imperfección alguna, parece que tampoco hay voluntad en ellos.

3. El Filósofo, en III *De anima* [3], dice que la voluntad es un motor movido por el objeto que aprehende a través del entendimiento. Pero los ángeles son inmóviles, ya que son incorpóreos. Por lo tanto, en ellos no hay voluntad.

En cambio está lo que dice Agustín en X *De Trin.*[4]*:* La imagen de la Trinidad se encuentra en nuestra mente según la memoria, el entendimiento y la voluntad. Pero la imagen de Dios no solamente se encuentra en la mente humana, sino también en la angélica, puesto que la mente angélica es capaz de Dios. Por lo tanto, en los ángeles hay voluntad.

Solución. *Hay que decir:* Es necesario que en los ángeles se admita la voluntad. Para demostrarlo, hay que tener presente que, como todas las cosas proceden de la voluntad divina, a su modo todas tienden al bien en virtud de un apetito, si bien de distintas maneras. Las hay que únicamente tienden al bien por una relación natural, pero sin conocimiento, como es el caso de las plantas y los seres inanimados. Esta tendencia al bien se llama *apetito natural.* Otras tienden al bien por algún conocimiento, pero no por conocer la razón misma de bien, sino porque conocen algún bien particular, como es el caso del sentido, que conoce lo que es dulce, blanco y similares. La tendencia que sigue a este conocimiento se llama *apetito sensitivo.* Otras tienden al bien por un conocimiento que llega a conocer la razón misma de bien. Estas tienden al bien de un modo perfecto, y no simplemente dirigidas al bien por otro, como es el caso de los que carecen de entendimiento; ni solamente a un bien particular, como las que no tienen más conocimiento que el sensitivo; sino que tienden al mismo bien universal. Esta tendencia es llamada *voluntad.* Por lo tanto, como los ángeles por su entendimiento conocen la razón universal de bien, es evidente que en ellos hay voluntad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* De una manera supera la razón al sentido; y, de otra, el entendimiento a la razón. La razón supera al sentido porque tiene diferente objeto, puesto que el sentido tiene lo particular; y la razón, lo universal. De donde se sigue que el apetito que tiende al

1. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 432b5): S. Th. lect.14 n.802. 2. Ib. 3. ARISTÓTELES, c.10 n.7 (BK 433b10): S. Th. lect.15 n.831. 4. C.12: ML 42,984.

lente al raciocinio o discurso en el orden del conocimiento; el ángel, en cambio, así como conoce intuitivamente, así también decide instantáneamente (a.3 sol.1). Y esto no es imprudencia, como lo sería en el hombre, sino simple expresión de una naturaleza más perfecta.

bien universal correspondiente a la razón es distinto del que tiende al bien particular correspondiente al sentido. En cambio, la razón y el entendimiento difieren en cuanto al modo de conocer, o sea, porque el entendimiento conoce con una simple mirada, mientras que la razón conoce con proceso discursivo, pasando de una cosa a otra. No obstante, la razón, por el proceso discursivo, llega a conocer lo mismo que el entendimiento conoce sin discurso, esto es, lo universal. Por lo tanto, el objeto propuesto a la facultad apetitiva, tanto si lo propone el entendimiento como si lo hace la razón, es el mismo. Por eso, en los ángeles, que son exclusivamente intelectuales, ni hay ningún apetito superior a la voluntad.

2. *A la segunda hay que decir:* Aun cuando el nombre de facultad apetitiva está tomado del acto de apetecer lo que no se tiene, no por ello significa esto sólo, sino otras muchas cosas. Pasa lo mismo que con el nombre *piedra* (en latín *lapis),* tomado de *lesiona el pie* (en latín *laedere pedem);* o también con la potencia irascible, tomado de la *ira;* cuando en ella hay otras muchas pasiones, como la esperanza o la audacia.

3. *A la tercera hay que decir:* Se dice que la voluntad es un motor movido, en cuanto que el querer, lo mismo que el entender, son un cierto movimiento. No hay inconveniente en que exista en los ángeles, ya que tal movimiento es acto de lo perfecto, como se dice en III *De Anima*[5].

ARTICULO 2

En los ángeles, la voluntad, ¿es o no es diferente del entendimiento y de la naturaleza?

In Sent. l.1 d.42 q.1 a.2 ad 3; *De Verit.* q.22 a.10.

Objeciones por las que parece que en los ángeles la voluntad no es diferente del entendimiento y de la naturaleza:

1. El ángel es más simple que los cuerpos físicos. Pero los cuerpos físicos por su propia forma tienden a su fin, que es su bien. Por lo tanto, mucho más los ángeles. Pero la forma del ángel, o es la misma naturaleza en que subsiste, o la especie que hay en su entendimiento. Por lo tanto, el ángel tiende al bien por su naturaleza o por la especie intelectual. Pero esta tendencia pertenece a la voluntad. Por lo tanto, la voluntad del ángel no es otra cosa que su naturaleza o su entendimiento.

2. Más aún. El objeto del entendimiento es la verdad, y el de la voluntad el bien. Pero lo bueno y lo verdadero no difieren en la realidad, sino sólo en el entendimiento. Por lo tanto, la voluntad y el entendimiento no difieren realmente.

3. Todavía más. La distinción entre lo común y lo propio no diversifica las potencias, y, así, la misma potencia visiva tiene por objeto el color y lo blanco. Pero lo bueno y lo verdadero parecen ser entre sí como lo común y lo propio, ya que la verdad es un bien particular, el bien del entendimiento. Por lo tanto, la voluntad, cuyo objeto es el bien, no difiere del entendimiento, cuyo objeto es lo verdadero.

En cambio, la voluntad en los ángeles no tiene más objetos que los bienes. El entendimiento tiene los bienes, y los males, porque conoce a ambos. Por lo tanto, en los ángeles la voluntad es algo distinto del entendimiento.

Solución. *Hay que decir:* La voluntad en los ángeles es una virtud o potencia que no es su propia naturaleza, ni tampoco su entendimiento. Que no es su propia naturaleza se comprende observando que la naturaleza o esencia de algo está incluida dentro de ese mismo algo, por lo cual todo lo que se extiende a lo que está fuera de él no pertenece a su esencia. Así, vemos que en los cuerpos físicos la tendencia que tienen al ser no la tienen en virtud de algo añadido al ser, sino en virtud de la materia que tiende al ser antes de tenerlo, y en virtud de la forma, que lo mantiene una vez conseguido. En cambio, la tendencia a algo extrínseco proviene de algo añadido a la esencia. Así, la tendencia al lugar propio se debe al peso o a la ingravidez; y la tendencia a producir algo semejante a sí mismo se debe a las cualidades activas.

La voluntad tiende naturalmente al bien. Por eso, la esencia y la voluntad

5. ARISTÓTELES, c.7 n.1 (BK 431a6): S. Th. lect.12 n.765.

solamente se identifican donde la esencia del ser que quiere contiene todo el bien, esto es, en Dios, que nada quiere fuera de sí mismo más que en razón de su bondad. Esto no puede decirse de ninguna criatura debido a que el bien infinito está fuera de la esencia de cualquier ser creado. Por lo tanto, ni la voluntad del ángel ni la de otra criatura puede ser lo mismo que su esencia.

Pero tampoco puede ser lo mismo que el entendimiento, sea el del ángel o el del hombre. El conocimiento se verifica por cuanto lo conocido está en quien conoce. De donde se sigue que el entendimiento de quien conoce se extiende a lo que está fuera de él, en tanto en cuanto aquello que por su esencia está fuera llega de algún modo a estar en él. En cambio, la voluntad se extiende a lo que está fuera de ella, en cuanto que por cierta tendencia, de algún modo se inclina a lo exterior. Ahora bien, que un ser obtenga en sí todo lo que está fuera de él y que tienda a algo exterior a él, son cosas que pertenecen a distintas virtudes. Por lo tanto, en toda criatura es necesario que se distinga el entendimiento de la voluntad. Pero no en Dios, que tiene en sí mismo el ser universal y el bien universal. Por eso, tanto su voluntad como su entendimiento son su misma esencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El cuerpo físico tiende a su ser por la forma sustancial; pero a lo exterior tiende por algo sobreañadido, corno dijimos (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Las potencias no se distinguen con arreglo a la distinción material de los objetos, sino conforme a la distinción formal que se fundamenta en la razón de objeto. Por lo tanto, la diversidad entre la razón de bueno y de verdadero es suficiente para que haya diversidad entre el entendimiento y la voluntad.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo bueno y lo verdadero en realidad son lo mismo; de aquí que lo bueno sea percibido por el entendimiento bajo la razón de verdadero, y lo verdadero sea apetecido por la voluntad bajo la razón de bueno. No obstante, la diversidad de sus razones es suficiente para diversificar las respectivas potencias.

ARTICULO 3

En los ángeles, ¿hay o no hay libre albedrío?

In Sent. 1.2 d.25 q.1 a.1; *De Verit.* q.23 a.1; q.24 a.3; *Cont. Gentes* 2,48; *De Malo* q.16 a.5; *Compend. Theol.* c.76.

Objeciones por las que parece que en los ángeles no hay libre albedrío:

1. El acto del libre albedrío es la *elección.* Pero en los ángeles no puede haber elección, porque la elección es un acto del *apetito que presupone el consejo.* El consejo es una *cierta investigación,* como se dice en III *Ethic.*[6] Los ángeles no conocen investigando, ya que esto pertenece al proceso discursivo de la razón. Por lo tanto, parece que los ángeles no tienen libre albedrío.

2. Más aún. El libre albedrío supone indeterminación entre diversos objetos. Por parte del entendimiento no hay en los ángeles indeterminación, porque, como dijimos (q.58 a.5), su entendimiento no se engaña en lo que por naturaleza entiende. Por lo tanto, por parte del apetito tampoco puede haber en ellos libre albedrío.

3. Todavía más. Lo que por naturaleza compete a los ángeles, les compete en mayor o menor grado, porque la naturaleza intelectual es más perfecta en los ángeles superiores que en los inferiores. Pero el libre albedrío no admite grados. Por lo tanto, en los ángeles no hay libre albedrío.

En cambio, la libertad del albedrío pertenece a la dignidad del hombre. Pero los ángeles tienen mayor dignidad que los hombres. Por lo tanto, si en los hombres hay libertad de albedrío, con mayor motivo la habrá en los ángeles.

Solución. *Hay que decir:* Hay seres que no obran con albedrío, sino como empujados y movidos por otro, como es impulsada la flecha por el arquero. Otros obran en virtud de cierto albedrío, como les sucede a los animales irracionales. La oveja, por ejemplo, huye del lobo en virtud de un cierto juicio

6. ARISTÓTELES, c.2 n.17 (BK 1112 a 15): S. Th. lect.6 n.457; c.3 n.12 (BK 1112b23): S. Th. lect.8 n.476.

por el que estima que para ella es perjudicial. Pero este juicio en ella no es libre, sino dado por la naturaleza. Sólo el ser que tiene entendimiento puede obrar en virtud de un juicio libre, en cuanto que conoce la razón universal del bien por el que puede juzgar esto o aquello como bueno. Por lo tanto, donde hay entendimiento, hay libre albedrío. Por eso resulta claro que en los ángeles hay libre albedrío y que en ellos es más sublime que en los hombres, puesto que es más sublime su entendimiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo está hablando de la elección en cuanto elección del hombre. Pero, así como en el orden especulativo la apreciación del hombre difiere de la del ángel en que en ésta no hay deliberación y aquélla lo precisa, lo mismo sucede en el orden práctico. Por lo tanto, en los ángeles hay elección, aunque no por deliberación inquisitiva del consejo, sino por aceptación instantánea de la verdad.

2. *A la segunda hay que decir:* Como dijimos (a.2; q.12 a.4), el conocimiento se lleva a cabo por cuanto lo conocido está en quien conoce. Pero que un ser no tenga lo que le corresponde tener, denota imperfección. Por lo tanto, el ángel sería imperfecto en su naturaleza si su entendimiento no estuviera determinado a todas las verdades que puede conocer naturalmente. En cambio, el acto de la facultad apetitiva consiste en que el afecto se incline a algo exterior. Pero la perfección de un ser no depende de todo aquello a que se inclina, sino sólo de lo que le es superior. Por lo tanto, el ángel no es imperfecto porque su voluntad no esté inclinada a las cosas que le son inferiores, aunque lo sería si permaneciera indeterminado respecto a lo que está por encima de él.

3. *A la tercera hay que decir:* El libre albedrío tiene un modo de ser más digno en los ángeles superiores que en los inferiores, como también lo tiene el juicio de su entendimiento. No obstante, es cierto que la libertad, por lo que implica de ausencia de coacción, no admite grados, porque las privaciones y las negaciones no aumentan ni disminuyen de por sí, sino sólo por su causa o por alguna afirmación añadida.

ARTICULO 4

En los ángeles, ¿se da o no se da lo irascible y lo concupiscible?

Infra q.82 a.5; *In Sent.* 1.2 d.7 q.2 a.1 ad 1; *De Malo* q.,16 a.1 ad 3.

Objeciones por las que parece que en los ángeles se da lo irascible y lo concupiscible:

1. Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[7], dice que los demonios tienen *un furor irracional y una concupiscencia insensata.* Pero los demonios son de la misma naturaleza que los ángeles, porque el pecado no les hizo cambiar de naturaleza. Por lo tanto, en los ángeles hay apetito irascible y concupiscible.

2. Más aún. El amor y el gozo están en el apetito concupiscible, mientras que la ira, la esperanza y el temor están en el irascible. Pero en las Escrituras esto es atribuido tanto a los ángeles buenos como a los malos. Por lo tanto, en los ángeles hay apetito irascible y concupiscible.

3. Todavía más. De algunas virtudes se dice que están en el apetito irascible y de otras que están en el concupiscible; como la caridad y la templanza parecen estar en el apetito concupiscible, y, en cambio, la esperarla y la fortaleza, en el irascible. Pero los ángeles tienen estas virtudes. Por lo tanto, en los ángeles hay apetito irascible y concupiscible.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *De anima*[8]*:* El apetito irascible y el concupiscible están en la parte sensitiva, que no existe en los ángeles. Por lo tanto, en ellos no hay apetito irascible y concupiscible.

Solución. *Hay que decir:* No es el apetito intelectual el que se divide en irascible y concupiscible, sino sólo el apetito sensitivo. El porqué de esto radica en que como las potencias no se distinguen según la distinción material de sus objetos, sino sólo por la razón formal de su objeto, si a una determinada potencia le corresponde un objeto bajo su razón común, no habrá diversificación de poten-

7. § 23: MG 3,725: S. Th. lect.19. 8. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 432b6): S. Th. lect.14 n.802.

cias según la diversidad de objetos propios contenidos en aquel objeto común. Ejemplo: Si el objeto propio de la potencia visiva es el color, bajo la razón de color no se distinguen muchas potencias visivas por razón del color blanco o del negro. En cambio, si el objeto de alguna potencia visiva fuera el color blanco en cuanto blanco, la potencia visiva de lo blanco se distinguiría de la de lo negro.

Ahora bien, por lo dicho anteriormente (a.1), sabemos que el objeto del apetito intelectual, llamado voluntad, es el bien bajo la razón común de bueno, y que no puede haber potencia alguna si no es del bien. Así, pues, en la parte intelectiva el apetito no se divide según la división de los bienes particulares, que es como se divide el apetito sensitivo, que no mira al bien según su razón común, sino a algún bien particular. Por lo tanto, como en los ángeles no hay más apetito que el intelectivo, éste no se divide en irascible y concupiscible, sino que permanece indiviso y se llama voluntad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que en los demonios hay furor y concupiscencia se dice en sentido metafórico, que es también el sentido en el que se atribuye a Dios la ira, por la semejanza de sus efectos.

2. *A la segunda hay que decir:* El amor y el gozo, en cuanto pasiones, están en el apetito concupiscible; pero en cuanto que sencillamente indican los actos de la voluntad, están en la parte intelectiva, puesto que amar es querer el bien para otro, y gozar significa que la voluntad reposa en el bien poseído. En general, ninguno de estos actos se atribuye a los ángeles en el sentido de pasión, como dice Agustín en IX *De Civ. Dei* [9].

3. *A la tercera hay que decir:* La caridad, en cuanto que es virtud, no está en el apetito concupiscible, sino en la voluntad, puesto que el objeto del apetito concupiscible es el bien que deleita los sentidos. Este no es el bien divino, objeto de la caridad. Por la misma razón, hay que decir que la esperanza no está en el apetito irascible, porque el objeto de este apetito es un cierto penoso bien sensible; y la esperanza, en cuanto virtud, no se centra en este bien, sino en el sublime bien divino. La templanza, en cuanto virtud humana, se centra en los objetos sensibles deleitables, que pertenecen al apetito concupiscible; y la fortaleza, por su parte, tiene por objeto las audacias y los temores, que están en el apetito irascible. Pero no es así como se dan en los ángeles. Ellos no tienen pasiones de concupiscencia, ni de temor, ni de audacia, que sea necesario moderar con la fortaleza y la templanza. Pero sí se les atribuye templanza en cuanto que hacen su voluntad moderadamente siguiendo lo ordenado por la voluntad divina. También la fortaleza, en cuanto que cumplen con entereza la voluntad divina. Todo esto se hace por la voluntad; no por el apetito irascible o el concupiscible.

CUESTIÓN 60

Sobre el amor o dilección de los ángeles

Ahora hay que tratar sobre el acto de la voluntad llamado amor o dilección, pues todo acto de la capacidad apetitiva deriva del amor o dilección. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cinco problemas:

1. En los ángeles, ¿hay o no hay amor natural?—2. ¿Y electivo?—3. ¿Se ama a sí mismo con amor natural y electivo?—4. ¿Ama un ángel a otro con amor natural como se ama a sí mismo?—5. Un ángel, ¿ama o no ama con amor natural más a Dios que a sí mismo?

9. C.5: ML41.261.

ARTICULO 1

En el ángel, ¿hay o no hay amor o dilección natural? [a]

1-2 q.10 a.1; *In Sent.* 1.3 a.27 q.1 a.2.

Objeciones por las que parece que en el ángel no hay amor o dilección natural:

1. El amor natural se divide por oposición al intelectual, como dice Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[1] Pero el amor del ángel es intelectual. Por lo tanto, no es natural.

2. Más aún. Los seres que aman con amor natural, más que obrar, están sometidos a la acción de otro, ya que nadie posee el dominio de su propia naturaleza. Pero los ángeles no son actuados, sino que actúan, ya que tienen libre albedrío, como quedó demostrado (q.59 a.3). Por lo tanto, en los ángeles no hay amor o dilección natural.

3. Todavía más. El amor o es recto o no lo es. Pero el amor recto pertenece a la caridad. El que no lo es, a la iniquidad. Ni uno ni otro pertenecen a la naturaleza, porque la caridad está por encima de la naturaleza, y la iniquidad se le opone. Por lo tanto, en los ángeles no hay amor natural alguno.

En cambio está el hecho de que el amor sigue al conocimiento, pues nada es amado si no es conocido, como dice Agustín en X *De Trin.*[2] Pero en los ángeles hay conocimiento natural. Por lo tanto, también hay en ellos amor natural.

Solución. *Hay que decir:* Es necesario atribuir amor natural a los ángeles. Para demostrarlo, hay que tener presente que lo anterior siempre se mantiene en lo posterior. La naturaleza es anterior al entendimiento, porque la naturaleza de un ser es su esencia. Por eso, lo que pertenece a la naturaleza es necesario que se mantenga también en el ser dotado de entendimiento. Es común a toda naturaleza tener alguna tendencia, que es el apetito natural o el amor. Sin embargo, dicha tendencia no se encuentra de la misma manera en todas las naturalezas, sino que en cada una está según su propio modo de ser. De aquí que en la naturaleza intelectual se encuentre una tendencia natural según la voluntad. En la sensitiva, según el apetito sensitivo. En la que carece de conocimiento, sólo según su natural ordenación. Por lo tanto, como el ángel es naturaleza intelectual, es necesario que en su voluntad esté el amor natural.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El amor intelectual se opone al natural que es solamente natural, esto es, al que pertenece a una naturaleza que no añade a la razón de naturaleza la perfección del sentido o del entendimiento.

2. *A la segunda hay que decir:* Todo lo que hay en el mundo está sometido a la acción de algo, excepción hecha del agente primero, que actúa de tal forma que, de ninguna manera, está sometido a la acción de otro, y en el que naturaleza y voluntad son lo mismo. Por lo tanto, nada impide que el ángel esté sometido a la acción de otro, en cuanto que la tendencia natural le ha sido infundida por el Autor de su naturaleza. Sin embargo, no está sujeto a la acción de otro de forma que él no actúe, pues tiene libre voluntad.

3. *A la tercera hay que decir:* Así como el conocimiento natural es siempre verdadero, el amor natural es siempre recto, ya que el amor natural no es más que la- tendencia de la naturaleza, ten-

1. § 15: MG 3,713: S. Th. lect.12. 2. L.8 c.4: ML 42,951; l.10 c.1.2: ML 42,973-975.

a. La expresión *amor natural* requiere un poco de atención para no errar en la lectura. Casi instintivamente lo *natural* se contrapone a lo *sobrenatural,* a los dones de gracia que rebasan todas las posibilidades de la naturaleza o ser de una cosa. A través de la cuestión, aparece alguna vez esta contraposición (cf. sol.3 y a.5 sol.4). Pero aquí, en este artículo y reiteradamente en los restantes, *natural* equivale a *necesario* y se contrapone a *libre* o *electivo.* Santo Tomás afirma que el ángel ama *necesariamente* o por exigencia de su naturaleza, es decir, que *no se puede pensar* que exista un ángel y a la vez que este ángel no ame. Este amor *natural,* el que brota necesariamente de la naturaleza angélica, es siempre recto, pero con una rectitud que no siempre va unida a la caridad (cf. sol.3; a.5 sol.4).

dencia que ha sido infundida por su Autor. Así, pues, decir que la tendencia natural no es recta, es derogar al Autor de la naturaleza. Sin embargo, la rectitud del amor natural es distinta de la rectitud de la caridad y de la virtud, porque una perfecciona a la otra. También la verdad del conocimiento natural es distinta de la verdad del conocimiento infuso o adquirido.

ARTICULO 2

En el ángel, ¿hay o no hay amor electivo?[b]

1-2 q.10 a.1; *De Verit.* q.22 a.5.

Objeciones por las que parece que en el ángel no hay amor electivo:

1. El amor electivo parece ser un amor racional, ya que la elección sigue al consejo, y el consejo es una deliberación, como se dice en III *Ethic.*[3] Pero el amor racional se divide por oposición al intelectual, que es el propio de los ángeles, como se dice en el c.4 *De Div. Nom.*[4] Por lo tanto, en los ángeles no hay amor electivo.

2. Más aún. En los ángeles, aparte del conocimiento infuso, no hay más conocimiento que el natural, porque no parten de los principios para llegar a las conclusiones. Su entendimiento es, con respecto a todo lo que naturalmente pueden conocer, lo que nuestro entendimiento con respecto a los primeros principios, que puede conocer naturalmente. Pero, tal como dijimos (a.l), el amor sigue al conocimiento. Por lo tanto, en los ángeles, fuera del amor gratuito, no hay más amor que el natural. Por lo tanto, no hay el electivo.

En cambio, con los actos naturales ni merecemos ni desmerecemos. Pero los ángeles, por su amor, merecen y desmerecen. Por lo tanto, en ellos hay algún amor electivo.

Solución. *Hay que decir:* En los ángeles hay un amor natural y otro electivo. En ellos, el natural es principio del electivo. Lo que pertenece a lo primero tiene siempre razón de principio. Pero como lo primero que hay en cada ser es la naturaleza, es necesario que lo perteneciente a la naturaleza de cada ser tenga razón de principio.

Esto se da en el hombre, como podemos observar, tanto en cuanto al entendimiento como en cuanto a la voluntad. El entendimiento conoce naturalmente los principios, y este conocimiento causa la ciencia de las conclusiones, que el hombre no conoce de modo natural, sino por hallazgo o por doctrina. Tratándose de la voluntad, el fin es, respecto a ella, lo que son los principios con respecto al entendimiento, como se dice en II *Physic.*[5] Por eso la voluntad tiende naturalmente al fin último; pues, por naturaleza, todo hombre quiere la felicidad. De esta voluntad natural proceden, como de su causa, todas las demás, ya que todo cuanto el hombre quiere lo quiere por el fin. Por lo tanto, el amor del hombre quiere naturalmente el fin; y todo amor derivado de éste y que se refiere a un bien querido por razón del fin, es amor electivo.

Sin embargo, aquí hay diferencia por parte del entendimiento y por parte de la voluntad. Como dijimos (q.59 a.2), el conocimiento se realiza según que las cosas conocidas estén en quien conoce. Por lo tanto, es una imperfección que la naturaleza intelectual del hombre no tenga naturalmente desde el principio todas las cosas que puede conocer, sino sólo algunas, a partir de las cuales inicia un

3. ARISTÓTELES, c.2 n.17 (BK 1112a15): S. Th. lect.6 n.457. 4. DIONISIO, § 16: MG 3,713: S. Th. lect.12. 5. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 200a22): S. Th. lect.15 n.5.

b. En el ángel hay también amor *electivo,* fruto de una decisión libre, el cual recae sobre aquello que ni es fin último ni tiene conexión necesaria con el fin. El ángel es movido por Dios, pero al mismo tiempo conserva su libertad de opción respecto de bienes subordinados. Es importante anotar que el amor electivo tiene su origen y razón de ser en el natural o necesario. En la criatura, el ámbito de lo necesario tiene mayor profundidad y consistencia que lo libre o electivo; lo cual es de la mayor trascendencia para organizar correctamente el ejercicio de la libertad y permite ver en ésta como primario no la exención respecto de algo, sino la responsabilidad para contribuir a algo. En el fondo, Santo Tomás se limita a aplicar su doctrina general sobre las relaciones entre voluntad creada y bondad.

proceso discursivo para llegar a otras. En cambio, el acto de la facultad apetitiva se verifica en sentido inverso: Va del que apetece a lo apetecido. De entre lo apetecido, algo es bueno por sí mismo, siendo apetecible en cuanto tal; y algo tiene su razón de bondad por su referencia a otro, y, por eso, es apetecible por otro. De ahí se sigue que en nada afecta a la perfección de quien apetece el que quiera naturalmente una cosa como fin, y, por elección, quiera otra en cuanto ordenada al fin. Así, pues, como la naturaleza intelectual en los ángeles es perfecta, sólo tienen conocimiento natural y no discursivo, y, sin embargo, en ellos hay amor natural y amor electivo.

En lo dicho hemos prescindido de lo que supera la naturaleza, pues su naturaleza no es principio suficiente. De esto trataremos más adelante (q.62).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No todo amor electivo es amor natural en el sentido en que el amor racional se contrapone al intelectual. Amor racional se llama al que sigue al conocimiento discursivo, y, como dijimos anteriormente al hablar del libre albedrío (q.59 a.3 ad 1), no toda elección es consecuencia de un proceso discursivo racional; sólo la elección del hombre lo es. Por lo tanto, aquel argumento no es viable.

2. *A la segunda hay que decir:* En lo dicho (sol.) está incluida la respuesta.

ARTICULO 3

Un ángel, ¿se ama o no se ama a si mismo con amor natural y electivo?

1-2 q.26 a.4; q.29 a.4; *In De Div. Nom.* c.4 lect.9.10.

Objeciones por las que parece que el ángel no se ama a sí mismo con amor natural y electivo:

1. Como dijimos (a.2), el amor natural tiene por objeto el fin, y el electivo, los medios. Pero una misma cosa no puede ser fin y medio para adquirirlo. Por lo tanto, una misma cosa no puede ser amada con amor natural y con amor electivo.

2. Más aún. Como dice Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[6], *el amor es una fuerza que acerca y une.* Pero acercar y unir suponen diversidad entre lo que queda reducido a uno. Por lo tanto, el ángel no puede amarse a sí mismo.

3. Todavía más. El amor es un cierto movimiento. Pero todo movimiento tiende hacia algo. Por lo tanto, parece que el ángel no puede amarse a sí mismo, ni con amor natural ni con amor electivo.

En cambio está lo que dice el Filósofo en IX *Ethic.*[7]: *Las re/aciones de amor con los demás surgen de las relaciones de amor con uno mismo.*

Solución. *Hay que decir:* Puesto que el amor tiene por objeto el bien, y el bien reside en la sustancia y en el accidente, como resulta claro en I *Ethic.*[8], algo se puede amar de dos maneras. Como bien subsistente o como bien accidental e inherente. Algo es amado como bien subsistente cuando, de tal manera se ama, que se quiere su bien. Por el contrario, como bien accidental o inherente se ama lo que se desea para otro, no para que aquello sea bueno, sino para poseerlo. Este segundo amor es llamado por algunos *concupiscencia.* El primero, *amistad.*

Es evidente que entre los seres carentes de conocimiento, cada cosa apetece, por naturaleza, conseguir lo que es el bien para ella, como el fuego tiende a la altura. El hombre y el ángel apetecen naturalmente su bien y su perfección, y en esto consiste amarse a sí mismos. Por lo tanto, el hombre y el ángel se aman a sí mismos naturalmente, por cuanto tienden a desear algún bien para sí. En cambio, en cuanto por elección se desean a sí mismos el bien, se aman con amor electivo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Tal como hemos dicho (sol.), el hombre y el ángel no se aman a sí mismos con amor natural y electivo respecto al mismo bien, sino respecto a bienes distintos.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como ser uno es más que estar unido, así también el amor que alguien se tiene a sí mismo es más uno que el amor que tiene a lo que se le une. Si Dionisio em-

6. L.c. nota 1. 7. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 1166a1): S. Th. lect.4 n.1797. 8. ARISTÓTELES, c.6 n.2 (BK 1096a19): S. Th. lect.6 n.79.

pleó las palabras *acercarse* y *unirse,* fue para dar a entender que el amor pasa de sí mismo a otro, y que de *uno* viene *unión.*

3. *A la tercera hay que decir:* Así como el amor es una acción que permanece en el agente, así también hay un movimiento que permanece en quien ama, y que no tiende necesariamente a nada exterior, sino que puede reflejarse sobre el propio amante para que se ame a sí mismo, lo mismo que se refleja el conocimiento sobre quien conoce para que se conozca a sí mismo.

ARTICULO 4

Un ángel, ¿ama o no ama a otro con amor natural como se ama a sí mismo?

In De Div. Nom. c.4 lect.9.

Objeciones por las que parece que un ángel no ama a otro con amor natural como se ama a sí mismo:

1. El amor sigue al conocimiento. Pero un ángel no conoce a otro como a sí mismo, porque, como dijimos (q.56 a. 1.2), a sí mismo se conoce por la propia esencia, y a otro por su imagen. Por lo tanto, parece que un ángel no ama a otro como a sí mismo.

2. Más aún. La causa es superior a lo causado; y el principio a lo que de él se deriva. Pero el amor a otro se deriva del amor a sí mismo, como dice el Filósofo en IX *Ethic.*[9] Por lo tanto, un ángel no ama a otro como a sí mismo, sino que se ama más a sí mismo.

3. Todavía más. El amor tiene por objeto el fin y no puede desaparecer. Pero un ángel no es el fin de otro, y, además, su amor puede desaparecer, como se ve en los demonios, que no aman a los ángeles buenos. Por lo tanto, un ángel no ama con amor natural a otro como a sí mismo.

En cambio está el hecho de que lo que se encuentra en todos los seres, incluso en los carentes de razón, parece ser natural. Pero, como se dice en Ecl 13,19: *Todo animal ama a su semejante.* Por lo tanto, un ángel ama naturalmente a otro como a sí mismo.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos (a.3), el ángel y el hombre por naturaleza se aman a sí mismos. Pero lo que es uno con algún ser, es aquel ser. De aquí proviene el que cada ser ama lo que es uno con él. Si es uno con él con unión natural, lo ama con amor natural; y si lo es con unión no natural, lo ama con amor no natural. Por eso, el hombre ama a su conciudadano con amor social; y, en cambio, a un consanguíneo lo ama con amor natural, por cuanto es uno con él en el principio de la generación natural.

Es evidente que aquello que es uno con algún ser en cuanto al género o a la especie, es uno con él por naturaleza. Por lo tanto, todo ser, por lo mismo que ama a su especie, ama con amor natural lo que en especie es uno con él. Esto lo vemos también en los seres carentes de conocimiento, como el fuego, que tiende por naturaleza a comunicar su forma, que es su bien, en torno suyo, como asimismo tiende naturalmente a buscar lo que le es peculiar, subir a lo alto.

Por lo tanto, hay que decir: Un ángel ama a otro con amor natural por cuanto coincide con él en la misma naturaleza, pero que, en cuanto coincide o también en cuanto difiere de él en algunas otras cosas, no lo ama con amor natural.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La expresión *como a sí mismo* puede, en un sentido, designar el conocimiento o el amor por parte de lo conocido o amado. En este sentido, un ángel conoce a otro como a sí mismo, porque conoce que el otro existe, como conoce que existe él. En otro sentido, puede designar el conocimiento y el amor por parte de quien ama y conoce. En este caso un ángel no conoce a otro como a sí mismo, porque a sí mismo se conoce por su esencia y al otro no lo conoce por la suya, y, por lo mismo, tampoco le ama como a sí mismo, porque a sí mismo se ama con su propia voluntad, y al otro no lo ama con la suya.

2. *A la segunda hay que decir:* El adverbio *como* no expresa igualdad, sino semejanza. Como el amor natural se fundamenta en la unidad natural, un ser por naturaleza ama menos lo que es menos

9. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 1166a1): S. Th. lect.4 n.1797.

uno con él. Por esto ama por naturaleza más lo que es más uno con él en número que aquello que sólo lo es en especie o en género. Pero es también natural que tenga a otro un amor semejante al que se tiene a sí mismo, debido a que, así como se ama a sí mismo en cuanto que quiere el bien para sí, así también ama a otro en cuanto que quiere el bien del otro.

3. *A la tercera hay que decir:* Cuando se dice que el fin se ama con amor natural, no se entiende que se quiera para él un bien, sino que él es el bien que queremos para nosotros, y, por lo mismo, para otro en cuanto que es uno con nosotros. Este amor natural no puede desaparecer ni siquiera en los ángeles malos, los cuales no dejan de tener amor natural a los otros ángeles, en cuanto que coinciden con ellos en naturaleza, a pesar de que los odian en cuanto que difieren de ellos como la justicia de la injusticia[c].

ARTICULO 5

Un ángel, ¿ama o no ama con amor natural más a Dios que a sí mismo?

1-2 q.109 a.3; 2-2 q.26 a.3; *In Sent.* 1.2 d.3 p.2.[a] q.3; 1.3 d.29 a.3; *In De Div. Nom.* c.4 lect.9.10; *Quodl.* 1 q.4 a.3.

Objeciones por las que parece que el ángel no ama con amor natural más a Dios que a sí mismo:

1. Como dijimos (a.4), el amor natural se fundamenta en la unión natural. Pero la naturaleza divina está a infinita distancia de la angélica. Por lo tanto, el ángel ama con amor natural a Dios menos que a sí mismo, y también menos que a otro ángel.

2. Más aún. *Lo que es la raaón de ser de algo, le es superior.* Pero con amor natural un ser ama a otro por razón de sí mismo, ya que cada cual ama alguna cosa en cuanto que es un bien para él. Por lo tanto, el ángel no ama con amor natural más a Dios que a sí mismo.

3. Todavía más. La naturaleza se repliega sobre sí misma, pues vemos que todo agente obra naturalmente para su propia conservación. Si la naturaleza tendiera a algo que no fuera ella misma, se replegaría sobre sí misma. Por lo tanto, el ángel con amor natural no ama más a Dios que a sí mismo.

4. Y también. Lo propio de la caridad parece ser que alguien ame a Dios más que a sí mismo. Pero el amor de caridad no es natural en los ángeles, sino que *es difundido en sus corazones por el Espíritu Santo, que les ha sido dado,* como dice Agustín en XII *De civ. Dei.*[10] Por lo tanto, con amor natural el ángel no ama más a Dios que a sí mismo.

5. Por último. El amor natural permanece mientras dura la naturaleza. Pero el hecho de amar a Dios más que a sí mismo no permanece en el ángel ni en el hombre que peca, porque, como dice Agustín en XIV *De civ. Dei.* [11]*: hicieron dos ciudades con dos amores, o sea, la terrena con el amor de sí mismo hasta llegar al desprecio de Dios, y la celestial con el amor de Dios hasta llegar al desprecio de sí mismo.* Por lo tanto, amar a Dios más que a sí mismo no es natural.

En cambio, todos los preceptos morales de la ley son de ley natural. Pero el precepto de amar a Dios más que a sí mismo es un precepto moral de la ley. Por lo tanto, es de ley natural. Así, pues, el ángel ama con amor natural a Dios más que a sí mismo.

Solución. *Hay que decir:* Algunos[12] dijeron que el ángel por naturaleza ama a Dios más que a sí mismo con amor de concupiscencia, debido a que apetece para sí el bien divino más que el propio. De algún modo también con amor de amistad, en cuanto que naturalmente quiere para Dios un mayor bien que para sí mismo, ya que naturalmente quiere que Dios sea Dios, y respecto a sí mismo quiere tener su propia naturaleza.

10. C.9: ML 41,357. 11. C.28: ML 41,436. 12. Cf. GUILLERMO ALTISIODORO, *Summa Aurea,* 1.2 tr.1 c.4 (fol.36rb); ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 1.2 d.3 a.18 (BO 27,98).

c. El amor natural o necesario de unos ángeles a otros es tan fuerte que no desaparece ni siquiera con el pecado de los malos. El pecado no destruye la naturaleza, pero introduce desórdenes de donde procede un odio que no debería existir nunca. También en el hombre la naturaleza queda fuertemente desordenada por el pecado (cf. 1-2 q.83 a.3-4; q.85 a.1-3).

Pero, en resumidas cuentas[13], con amor natural se ama más a sí mismo que a Dios, porque a sí mismo se ama naturalmente con más predilección y mayor intensidad que a Dios.

Pero la falsedad de esta opinión salta a la vista de quien considere a qué cosas tienden naturalmente los seres de la naturaleza; pues la tendencia natural que hay en los carentes de razón manifiesta la tendencia natural de la voluntad de la naturaleza intelectual. En los seres de este mundo observamos que aquello cuyo ser pertenece por naturaleza a otro, tiende preferentemente y más a otro que a sí mismo. Esta tendencia natural se observa en los fenómenos naturales, porque, como se dice en II *Physic.*[14], *lo que naturalmente se hace en cada ser debe ser hecho así.* En efecto, vemos que la parte por naturaleza se expone al peligro para conservar el todo. Ejemplo: La mano, sin deliberación, se expone a herirse para conservar todo el cuerpo. Y como quiera que la razón imita a la naturaleza, encontramos también esta tendencia en las virtudes sociales. Así, lo propio del ciudadano virtuoso es exponerse al peligro de la muerte para la conservación de todo el Estado. Y si el hombre fuera parte natural de su ciudad, esta tendencia sería natural.

Así, pues, porque el bien universal es el mismo Dios, y bajo este bien están contenidos el ángel, el hombre y todas las criaturas; porque toda criatura, con todo su ser pertenece naturalmente a Dios, hay que concluir que también el ángel y el hombre con amor natural aman preferentemente y más a Dios que a sí mismos. Si, por el contrario, naturalmente se amasen más a sí mismos que a Dios, habría que concluir que el amor natural es perverso y que la caridad no lo perfecciona, sino que lo destruye [d].

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Aquel argumento es viable cuando se trata de cosas que se dividen por igual, y una de ellas no es la razón de la existencia y bondad de la otra, pues sabemos que cada uno se ama naturalmente más a sí mismo que a otro, porque consigo mismo es más uno que con otro. Pero cuando uno de ellos es toda la razón de la existencia y de la bondad de otro, éste naturalmente le ama más que a sí mismo, como la parte ama naturalmente al todo más que a sí misma, como dijimos (sol.) y todo ser ama naturalmente más el bien de su especie que el bien particular. Pero Dios no solamente es el bien de una especie, sino el mismo bien universal y absoluto. Por lo tanto, todo lo que existe, cada cosa a su manera, ama naturalmente más a Dios que a sí misma.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando se dice que Dios es amado por el ángel en cuanto que es para él un bien, si la expresión *en cuanto* implica la razón de fin, la proposición es falsa, porque naturalmente el ángel no ama a Dios por el propio bien, sino por el mismo Dios. Si, por el contrario, implica la razón de amor por parte del que ama, es verdadera, porque no estaría en la naturaleza de un ser el que amase a Dios si no fuera porque depende del bien que es Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* La naturaleza se repliega sobre sí misma no sólo en cuanto a lo que en ella es singular, sino, y mucho más, en cuanto a lo que tiene de común. Todo ser tiende naturalmente a conservar no sólo el propio individuo, sino también su especie. Y tiene una mayor tendencia natural a aquello que es el bien universal absoluto.

4. *A la cuarta hay que decir:* Dios, bien universal del que depende todo bien natural, es amado por todos con

13. El original latino utiliza la expresión: *Simpliciter loquendo.* Véase sobre el particular la nota 21 a la cuestión 25 *(N. del T.)* 14. ARISTÓTELES, c.8 n.4 (BK 199a9): S. Th. lect.13 n.3.

d. De nuevo este artículo proclama vigorosamente la comprensión teologal que Santo Tomás tiene del universo. «Por propia naturaleza, toda criatura, en todo lo que es, es de Dios». Y esto no es mera teoría, porque repercute inmediatamente en algo tan decisivo como el amor. Por impulso natural o necesario, el ángel se orienta hacia Dios con un amor superior al que se tiene a sí mismo; la «naturaleza» es recta y por eso precisamente pone a Dios en primer término. Así se comprende que la caridad no sólo no destruye la naturaleza, sino que la asume, transforma y eleva. En el ángel se da la expresión primigenia tanto de la creaturalidad como de las relaciones entre naturaleza y gracia.

amor natural. En cuanto bien que hace naturalmente bienaventurados a todos con bienaventuranza sobrenatural, es amado con amor de caridad.

5. *A la quinta hay que decir:* Como la sustancia divina y el bien común en Dios son una misma cosa, todos los que ven la esencia divina se encaminan con un solo movimiento de amor hacia la misma esencia de Dios en cuanto que es distinta de las demás y en cuanto es el bien común. Y porque en cuanto bien común es amado naturalmente por todos los que ven a Dios, por esencia es imposible que no le amen. Pero quienes no ven su esencia le conocen por algunos efectos particulares, que son contrarios, a veces, a su propia voluntad. De esta manera se dice que odian a Dios, a pesar de que, en cuanto es bien común de todos, cada uno ame naturalmente más a Dios que a sí mismo [e].

CUESTIÓN 61

Sobre la producción de los ángeles en su ser natural

Después de lo que ha sido establecido sobre la naturaleza de los ángeles, sobre su conocimiento y voluntad, ahora falta por tratar lo referente a su creación o, en general, a su origen. Dicho estudio abarcará tres partes: Pues primero trataremos lo referente a cómo son producidos en su ser natural; segundo, cómo son perfectos en gracia o gloria; tercero, cómo algunos de ellos se hicieron malos. La cuestión referente a la producción de los ángeles en su ser natural plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. El ángel, ¿es o no es causado?—2. El ángel, ¿existe o no existe desde la eternidad?^-3. El ángel, ¿ha sido o no ha sido creado antes que la criatura corporal?—4. Los ángeles, ¿fueron o no fueron creados en el cielo empíreo?

ARTICULO 1

Los ángeles, ¿son o no son causados?

Supra q.44 a.1 *De Subst. Separat.* c.9.17

Objeciones por las que parece que los ángeles no tienen causa de su existir:

1. En Gen 1 se trata de lo que fue creado por Dios. Pero no se hace ninguna mención de los ángeles. Por lo tanto, los ángeles no fueron creados por Dios.

2. Más aún. El Filósofo, en VIII *Metaphys.*[1], dice: Si una sustancia es for-

1. ARISTÓTELES, 7 c.6 n.5.6 (BK 1045a36-b7): S. Th. lect.5 n.1762.

e. En las relaciones entre naturaleza y gracia, el misterio introduce siempre algún elemento para nosotros desconcertante. La tiniebla se hace más densa en el caso del pecado, que implica ya constitutivamente un rechazo de la luz. El ángel malo, por una parte, se siente impulsado hacia Dios con todo su ser y, por otra, al experimentar el castigo de su propia culpa, lo odia. La modalidad bajo la cual Dios es amado y odiado no es la misma; pero para la mente humana resulta bien difícil comprender la coexistencia de estos dos sentimientos. En todo caso, aquí se puede apreciar que el estado de condenación implica un auténtico «descoyuntamiento» de la psicología de la criatura. La bienaventuranza es quietud y placidez; la condenación, en cambio, desgarro.

Todo lo dicho en esta cuestión, que se completa con q.56 a.3, muestra que en los ángeles no puede darse el fenómeno de ateísmo; pero el razonamiento de Santo Tomás sirve para explicar algunos ateísmos, al menos prácticos, entre los hombres. Dios castiga; otras veces, sin tratarse de castigo, permite males que hacen sufrir, acaso dramáticamente. El hombre, envuelto en estas aflicciones cuya razón o desconoce, o no alcanza, o no quiere ver, opta por la negación de Dios con una frecuencia que en nuestro tiempo adquiere proporciones alarmantes. Pero en medio de tantos desastres queda siempre una ventana abierta a la esperanza, no sólo a la teologal, que no defrauda, sino también a la humana: la naturaleza, aunque dañada por el pecado, es buena, y esta bondad constituye un principio de rectificación. El tema «Dios» no puede menos de «inquietar» y la «inquietud» algún día fructificará.

ma sin materia, *tiene al momento ser y unidad, y no tiene causa que la haga ser y una.* Pero los ángeles son formas inmateriales, como ya quedó demostrado (q.50 a.2). Por lo tanto, no tienen causa de su ser.

3. Todavía más. Todo lo que es producido por algún agente, por el hecho de ser producido, recibe del agente una forma. Pero los ángeles, precisamente porque son formas, no reciben del agente forma alguna. Por lo tanto, no tienen causa eficiente.

En cambio está lo que se dice en el Sal 148,2: *Alabadle vosotros, sus ángeles todos.* Y añade: *Porque El lo dijo y fueron hechos.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario afirmar que los ángeles y todo lo que no es Dios, ha sido hecho por Dios. Sólo Dios es su ser, y en todas las demás cosas el ser difiere de la esencia, como dijimos (q.3 a.4; q.7 a.1 ad 3; q.44 a.1). Por eso resulta evidente que sólo Dios es ser por esencia y que todos los demás seres lo son por participación. Pero todo lo que es por participación tiene por causa lo que es por esencia, como todo lo que se quema es causado por el fuego. Por lo tanto, es necesario que los ángeles hayan sido creados por Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín, en XI *De civ. Dei*[2], dice que los ángeles no fueron omitidos al describir aquella primera creación de las cosas, sino indicados con los nombres *cielo* y *luz*. Pero la razón de que fueran omitidos o indicados con nombres de seres corpóreos fue porque Moisés hablaba a un rudo pueblo que aún no podía concebir la naturaleza incorpórea; y si les hubiera dicho claramente que hay algunos seres superiores a la naturaleza corporal, hubiera dado ocasión para caer en la idolatría, a la que eran tan propensos y de la que Moisés intentaba preservarlos.

2. *A la segunda hay que decir:* Las sustancias que son formas subsistentes no tienen ninguna causa formal de su ser ni de su unidad, como tampoco tienen causa eficiente que las produzca alterando la materia de la potencia al acto. Pero, en cambio, sí tienen causa productora de toda su sustancia.

3. *A la tercera hay que decir:* Está incluida en lo dicho.

ARTICULO 2

El ángel, ¿es o no es producido por Dios desde la eternidad?

Objeciones por las que parece que el ángel ha sido producido por Dios desde la eternidad:

1. Dios es causa del ángel por su ser, puesto que no obra por algo añadido a su esencia. Pero su ser es eterno. Por lo tanto, produjo a los ángeles desde la eternidad.

2. Más aún. Todo lo que en un momento existe y en otro no, está sujeto al tiempo. Pero el ángel está *por encima del tiempo,* como se dice en el libro *De causis*[3]. Por lo tanto, no hay un momento en el que el ángel existe y otro en el que no existe, sino que existe siempre.

3. Todavía más. Agustín[4] deduce la incorruptibilidad del alma del hecho de que por el entendimiento es capaz de alcanzar la verdad. Pero así como la verdad es incorruptible, así también es eterna. Por lo tanto, la naturaleza intelectual del alma y del ángel no solamente es incorruptible, sino también eterna.

En cambio está lo que se dice en Prov 8,22 de la persona de la Sabiduría engendrada: *El Señor me tuvo desde el primer instante, al principio, antes de sus obras.* Pero, como dijimos (a.l), los ángeles fueron creados por Dios. Por lo tanto, en algún momento no existieron.

Solución. *Hay que decir:* Sólo Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo son eternos. Esto la fe católica lo tiene por indudable. Lo que se le opone debe ser desechado por herético. Pues de tal manera produjo Dios a las criaturas que las hizo *a partir de la nada,* esto es, después de *que no hubiera nada.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El ser de Dios es también su querer. Por lo tanto, el que Dios haya producido a los ángeles y a las demás criaturas no excluye que las haya producido por su voluntad. Pero la

2. C.9.33: ML 41,323.347. 3. § 2 (BA 165). 4. *Soliloq.* l.2 c.19: ML 32,901.

voluntad de Dios no produce a las criaturas por necesidad, como ya dijimos (q. 19 a.3; q.46 a.1). Por lo tanto, produjo lo que quiso y cuando quiso.

2. *A la segunda hay que decir:* El ángel está por encima del tiempo que mide el movimiento del cielo, ya que está sobre todos los movimientos de la criatura corporal. Pero, en cambio, no está por encima del tiempo que mide la sucesión del ser, ni del que mide la sucesión que hay en sus operaciones. Por eso Agustín, en VIII *Super Gen. ad litt.*[5], dice: *Dios mueve a la criatura espiritual en el tiempo.*

3. *A la tercera hay que decir:* Los ángeles y las almas dotadas de inteligencia son incorruptibles por tener una naturaleza capaz de alcanzar la verdad. Pero esta naturaleza no la tienen desde la eternidad, sino que Dios se la dio cuando quiso. Por lo tanto, no se sigue que los ángeles existan desde la eternidad.

ARTICULO 3

Los ángeles, ¿han sido o no han sido creados antes que el mundo corpóreo?

In Sent, d.2 q.1 a.3.

Objeciones por las que parece que los ángeles fueron creados antes que el mundo corpóreo:

1. Dice Jerónimo en *Super Epistolam ad Titum*[6]: *Todavía no han transcurrido seis mil años de nuestro tiempo, pero ¿cuántos tiempos y cuántas sucesiones de siglos se deben suponer durante los cuales los ángeles, los tronos, las dominaciones y los demás órdenes sirvieron a Dios?* Y el Damasceno en el l.II dice[7]: *Algunos sostienen que los ángeles fueron engendrados antes de toda creación, como Gregorio el Teólogo cuando afirma*[8]: *Pensó ante todo en las virtudes angélicas y celestiales y el pensamiento fue su obra.*

2. Más aún. La naturaleza angélica ocupa el lugar medio entre la divina y la corpórea. Pero la naturaleza divina existe desde le eternidad, y la corpórea en el tiempo. Por lo tanto, la naturaleza angélica fue hecha antes que el tiempo y después de la eternidad.

3. Todavía más. Más distancia hay entre la naturaleza angélica y la corporal que entre dos naturalezas corporales. Pero unas naturalezas corporales fueron hechas antes que otras, por lo cual al principio del *Génesis* se describe la producción de las cosas en seis días. Por lo tanto, con mayor motivo fue hecha la naturaleza angélica antes que la corporal.

En cambio está lo que se dice en Gen 1,1: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra.* Pero esto no sería verdad si antes hubiera creado algo. Por lo tanto, los ángeles no fueron creados antes que la naturaleza corpórea.

Solución. *Hay que decir:* Sobre este problema, entre los santos doctores encontramos dos opiniones, pero la que parece más probable es que los ángeles fueran creados a la vez que las criaturas corporales. El porqué de esto radica en que ángeles son una parte del universo, pues ellos solos no constituyen un universo aparte, sino que ellos, junto con las criaturas corpóreas, constituyen un universo. Esto resulta claro por el orden existente entre las criaturas, pues el bien del universo consiste en el orden que las cosas guardan entre sí. Pero ninguna parte es perfecta si se separa del todo. Así, pues, no es probable que Dios, *cuyas obras son perfectas,* según Dt 32,4, crease por separado la naturaleza angélica antes que las demás criaturas. A pesar de esto, no se debe considerar como errónea la opinión contraria; lo digo, sobre todo, por la opinión de Gregorio de Nacianzo[9], cuya autoridad en la doctrina cristiana es tanta, que, como dice Jerónimo[10], nadie ha levantado calumnias contra ninguno de sus escritos, como tampoco contra los de Atanasio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Jerónimo está hablando de acuerdo con la opinión de los doctores griegos, los cuales, unánimemente, piensan que los ángeles fueron creados antes que el mundo corpóreo.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios no es una parte del universo, sino que está por encima de él, reuniendo en sí toda la perfección del mundo de un modo más

5. C.20.22: ML 34,388.389. 6. ML 26,594. 7. *De Fide Orth. 2* c.3: MG 94,873. 8. GREGORIO DE NAZIANZO, O. *38 in Theoph.:* MG 36,320. 9. Ib. 10. Cf. RUFINO, *Prol, in* Orat. *Gregorii Naz.:* MG 35,305.

sublime. En cambio, el ángel es parte del universo. Por lo tanto, no hay paridad.

3. *A la tercera hay que decir:* Todas las criaturas corpóreas tienen en común la materia, pero los ángeles y la criatura corporal no tienen en común la materia. Por eso, hay que deducir que, creada la materia de la criatura corporal, en cierto modo fueron creados todos los cuerpos; y, en cambio, producidos los ángeles, no habría sido creado este universo.

Si alguien opinase lo contrario, el texto de Gen 1: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra,* puede exponerse diciendo: *En el principio,* esto es, *en el Hijo;* o también, *en el principio del tiempo.* Pero no *en el principio* esto es, *antes que nada existiese,* a no ser que se añadiera: *antes que nada existiese en el género de las criaturas corporales.*

ARTICULO 4

Los ángeles, ¿fueron o no fueron creados en el cielo empíreo?

Infra q.102 a.2 ad 1; *In sent.* l.2 d.6 a.3

Objeciones por las que parece que los ángeles no han sido creados en el cielo empíreo:

1. Los ángeles son sustancias incorpóreas. Pero la sustancia incorpórea no depende del cuerpo en cuanto a su ser, y, así, tampoco en cuanto a su producción. Por lo tanto, los ángeles no fueron creados en un lugar corpóreo.

2. Agustín en III *Super Gen. ad litt.*[11], dice: Los ángeles fueron creados en la parte superior del aire. Por lo tanto, no en el cielo empíreo.

3. Todavía más. Se llama cielo empíreo al cielo superior. Así, pues, si los ángeles hubieran sido creados en el cielo empíreo, no les habría correspondido subir a otro más alto. Esto se opone a lo que en persona del ángel pecador se dice en Is 14,13: *Subiré al cielo.*

En cambio está lo que dice Estrabón[12] comentando Gen 1,1: *E» el principio creó Dios el cielo y la tierra: Llama aquí cielo no al firmamento que vemos, sino al empíreo, o sea al ígneo o intelectual, llamado así no por su ardor, sino por su resplandor, y que, apenas hecho, fue llenado de ángeles.*

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos (a.3), las criaturas corporales junto con las espirituales forman un solo universo. De aquí que las criaturas espirituales hayan sido creadas de modo que tengan algún orden con la corporal y presidan todo el mundo corpóreo. De aquí la conveniencia de que los ángeles fueran creados en el cuerpo superior, llámese cielo empíreo o llámese de cualquier otra forma. Por eso, Isidoro[13] comentando Dt 10,14: *Del Señor tu Dios es el cielo y el cielo de los cielos,* dice que el cielo superior es el de los ángeles.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los ángeles no fueron creados en un lugar corpóreo porque dependen del cuerpo en cuanto a su ser o en cuanto a su producción, ya que Dios hubiera podido crear ángeles antes de haber producido ninguna criatura corporal, como sostienen muchos santos doctores; sino que fueron hechos en un lugar corpóreo para dar a entender el orden que tienen con la naturaleza corporal, y también porque tienen contacto virtual con los cuerpos.

2. *A la segunda hay que decir:* Quizás Agustín por parte superior del aire entienda la parte más alta del cielo, con el que el aire tiene cierta afinidad por lo sutil y transparente. O está hablando no de todos los ángeles, sino de los que pecaron, los cuales, según dicen algunos, pertenecían a los órdenes inferiores. Nada impide decir que los ángeles superiores, que tienen sobre todos los cuerpos un poder más soberano y universal, hayan sido producidos en la parte más alta de la criatura corpórea, y, en cambio, los otros, que tienen poderes más limitados, lo fuesen en los cuerpos inferiores.

3. *A la tercera hay que decir:* En aquel texto se habla no de cielo alguno corpóreo, sino del cielo de la santa Trinidad, al que pretendió subir el ángel pecador cuando de alguna manera quiso ser igual a Dios. Más adelante lo estudiaremos (q.63 a.3).

11. C.10: ML 34,284; 1.8 c.20: ML 34,388. 12. Cf. *Glossa ordin.* a Gén 1,1 (1,23F); cf. BEDA, *Hexaemeron* 1: ML 91,13. 13. *De Ord. creatur.* c.6: ML 83,927; cf. *Glossa ordin.* a Dt 10,14 (1,343A).

CUESTIÓN 62

Sobre la perfección de los ángeles en gracia y gloria [a]

Siguiendo el plan trazado, hay que tratar ahora lo referente a los ángeles en su estado de gracia y de gloria. Esta cuestión plantea y exige respuesta a nueve problemas:

1. Los ángeles, desde el momento de su creación, ¿fueron o no fueron bienaventurados?—2. ¿Necesitaron o no necesitaron de la gracia para volverse a Dios?—3. ¿Fueron o no fueron creados en gracia?—4. ¿Merecieron o no merecieron su bienaventuranza?—5. ¿Alcanzaron o no alcanzaron la bienaventuranza inmediatamente después de merecerla?—6. ¿Recibieron o no recibieron la gracia y la gloria según su capacidad natural?—7. Una vez conseguida la gloria, ¿permaneció o no permaneció en ellos su amor y conocimiento natural?—8. Después, ¿pudieron o no pudieron pecar?—9. Una vez alcanzada la gloria, ¿pudieron o no pudieron progresar?

ARTICULO 1

Los ángeles, desde el momento de su creación, ¿fueron o no fueron bienaventurados?

In Sent. l.2 d.4 a.1.

Objeciones por las que parece que los ángeles, desde el momento de su creación, fueron bienaventurados:

1. En el libro *De ecclesiasticis dogmatibus*[1], se dice: *Los ángeles que perseveraron en la bienaventuranza en que fueron creados no tienen por naturaleza el bien que poseen.* Por lo tanto, los ángeles fueron creados en estado de bienaventuranza.

2. Más aún. La naturaleza angélica es más digna que la criatura corporal. Pero la criatura corporal salió formada y perfecta desde el momento de su creación, y en ella el estado informe no precedió a la formación con anterioridad temporal, sino sólo natural, como dice Agustín en I *Super Gen. ad litt.*[2] Por lo tanto, tampoco creó Dios la naturaleza angélica informe e incompleta. Pero su formación y perfección consiste en la bienaventuranza, por la que disfruta de Dios. Por lo tanto, fue creada bienaventurada.

3. Todavía más. Según Agustín, en *Super Gen. ad litt.*[3], las cosas que se lee haber sido hechas con la obra de los seis días, fueron hechas simultáneamente; así, es necesario que aquellos seis días hayan existido inmediatamente desde el principio de la creación de los seres. Pero, siguiendo su comentario[4], en aquellos seis días *la mañana* fue el conocimiento por el que los ángeles conocieron la Palabra y las cosas en la Palabra. Por lo tanto, conocieron la Palabra y las cosas en la Palabra inmediatamente desde el primer momento de la creación. Pero los ángeles son bienaventurados precisamente porque ven en la Palabra. Por lo tanto,

1. GENADIO, c.59: ML 58,995. 2. C.15: ML 34,257. 3. L.4 c.34: ML 34,319. 4. L.4 c.22: ML 34,312.

a. Esta cuestión es de las más características para presentar el pensamiento de Santo Tomás sobre las relaciones entre naturaleza y gracia, o análogamente, entre bienaventuranza natural y bienaventuranza sobrenatural. Como se puede observar, Santo Tomás distingue netamente ambos órdenes; pero no los separa, sino que los integra y armoniza orgánicamente o desde dentro, presentando una naturaleza que Dios trae a la existencia con la intención precisa de otorgarle la gracia. Aunque sobre el momento en que los ángeles recibieron la gracia no se puede afirmar nada con certeza, Santo Tomás siempre pensó que la recibieron en el primer instante de su existencia o al ser creados (a.3); piensa también que hay correspondencia o analogía entre el grado de perfección natural de los ángeles y el de la gracia, de modo que los que son más perfectos en naturaleza recibieron una gracia más alta (a.6). Un último tema en que la integración adquiere gran relieve es el tratado en el a.7.

inmediatamente desde el primer momento de su creación fueron bienaventurados.

En cambio, al concepto de bienaventuranza pertenece la estabilidad y la confirmación en el bien. Pero los ángeles no fueron confirmados en el bien inmediatamente después de haber sido creados, como lo demuestra la caída de algunos. Por lo tanto, no fueron bienaventurados en el instante de su creación.

Solución. *Hay que decir* [b]*:* Con el nombre *bienaventuranza* se entiende la perfección última de la naturaleza racional o intelectual; y de aquí viene que se desea naturalmente, porque todo ser desea naturalmente su última perfección. Pero la naturaleza racional o intelectual tiene dos perfecciones últimas. 1) *Una,* la que puede alcanzar con sus solas fuerzas naturales, y que, de algún modo, puede llamarse bienaventuranza o felicidad. Por eso dice Aristóteles[5] que el acto más perfecto de la contemplación humana por el que se puede contemplar en esta vida el inteligible supremo, Dios, constituye la suprema felicidad del hombre. Pero por encima de esta felicidad hay 2) *otra* que esperamos para más adelante, por la que *veremos a Dios tal cual es* (1 Jn 3,2). Esta, como quedó demostrado (q.12 a.4), supera la capacidad de cualquier entendimiento creado.

Así, pues, hay que decir: Respecto a la primera bienaventuranza que el ángel pudo tener con sus fuerzas naturales, fue creado bienaventurado. Porque el ángel no adquiere esta perfección por proceso discursivo, como es el caso del hombre, sino que, por la dignidad de su naturaleza, la posee inmediatamente, como ya dijimos (q.58 a.3). Pero la última bienaventuranza, que excede sus fuerzas naturales, no la obtuvieron desde el primer momento de su creación, porque esta bienaventuranza no pertenece a alguna naturaleza, sino que es el fin de la naturaleza. Por eso, no debieron tenerla inmediatamente desde el principio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En aquel texto, la bienaventuranza es tomada en el sentido de la perfección natural que tuvo el ángel en el estado de inocencia.

2. *A la segunda hay que decir:* La criatura corporal no pudo tener inmediatamente, desde el principio de su creación, la perfección que adquiere con sus actos. Por eso Agustín[6] piensa que la germinación de las plantas no se produjo inmediatamente al principio de la obra de los seis días, en los que a la tierra no se la dio más que la capacidad germinativa. Por algo parecido, la criatura angélica desde el principio de su creación tuvo la perfección de su naturaleza, pero no la que debe adquirir actuando.

3. *A la tercera hay que decir:* El ángel tiene un doble conocimiento de la Palabra: el natural y el glorioso. Con el natural conoce la Palabra por su imagen reflejada en su propia naturaleza. Con el glorioso conoce la Palabra por la esencia de la Palabra. Conoce las cosas en la Palabra por uno y otro conocimiento; pero, por el natural, con conocimiento imperfecto; y, en cambio, por el glorioso, con conocimiento perfecto. Por lo tanto, el ángel tuvo conocimiento de las cosas en la Palabra desde el principio de su creación, pero el segundo no lo tuvo hasta que fue hecho bienaventurado por su conversión al bien. Este es, propiamente, el llamado conocimiento matutino.

5. *Ethic* 10 c.7 n.1 (BK 1177a12): S. Th. lect.10 n.2080-2085. 6. *De Gen. ad litt.* l.5 c.4: ML 34,324.

---

b. Santo Tomás formula en términos explícitos la distinción entre bienaventuranza natural y bienaventuranza sobrenatural. Las dos pertenecen al orden del conocimiento contemplativo de Dios (cf. 1 q.12 a.1-2; 1-2 c.3). Pero difieren o distan entre sí como la naturaleza y la gracia. La bienaventuranza natural consiste en el conocimiento de Dios que el ángel tiene a través de su propia sustancia, en la que Dios se refleja (cf. q.56 a.3). Este conocimiento lo posee el ángel ya en el momento mismo de la creación; lo cual implica que el ángel fue creado en estado de bienaventuranza o felicidad natural; en cambio, la sobrenatural o visión directa de Dios cara a cara, sin ningún intermedio de creatura, no la posee desde el principio, porque, de haberla poseído, no habría podido pecar (cf. a.8). El hecho del pecado muestra que hubo algún intervalo entre el comienzo de la existencia del ángel y su glorificación sobrenatural.

ARTICULO 2

¿Necesitaran o no necesitaron de la gracia para volverse a Dios? [c]

In Sent. l.2 d.5 q.2 a.1.

Objeciones por las que parece que no necesitaron de la gracia para volverse a Dios:

1. Para lo que se puede hacer naturalmente, no es necesaria la gracia. Pero el ángel naturalmente puede volverse a Dios, porque, como dijimos (q.60 a.5), ama a Dios con amor natural. Por lo tanto, no necesita la gracia para volver a Dios.

2. Más aún. Sólo para lo que es difícil se precisa ayuda. Pero volverse a Dios no es difícil para el ángel, puesto que nada hay en él que se oponga a tal conversión. Por lo tanto, no necesita la ayuda de la gracia para volverse a Dios.

3. Todavía más. Volverse a Dios es prepararse para la gracia. Por eso en Zac 1,3 se dice: *Volveos a mí y yo me volveré a vosotros.* Pero nosotros no tenemos necesidad de la gracia para prepararnos para la gracia, porque esto sería iniciar un proceso indefinido. Por lo tanto, el ángel no necesita la gracia para volverse a Dios.

En cambio, el ángel llegó a la bienaventuranza por su conversión a Dios. Así, pues, si para convertirse a Dios no hubiera necesitado la gracia, habría que concluir que no necesitaba la gracia para alcanzar la vida eterna. Esto se opone a aquello del Apóstol cuando dice en Rom 6,23: *La gracia de Dios es la vida eterna.*

Solución. *Hay que decir* [b]*:* Los ángeles necesitaron la gracia para convertirse a Dios en cuanto al objeto de la bienaventuranza. Como dijimos anteriormente (q.60 a.2), el movimiento natural de la voluntad es el principio de todo lo que queremos. Pero la tendencia natural de la voluntad tiene por objeto lo conveniente según su naturaleza. Por lo tanto, si algo supera la naturaleza, la voluntad no puede tender hacia ello a no ser ayudada por algún principio sobrenatural. Ejemplo: Comprobamos que el fuego tiene una tendencia natural a calentar y producir fuego. Pero producir carne es algo que supera su capacidad natural. Por eso no tiene ninguna tendencia a hacerlo, a no ser en cuanto instrumento movido por el alma nutritiva.

Ya quedó demostrado (q.12 a.4), al hablar del conocimiento de Dios, que ver a Dios por esencia, y en esto consiste la última bienaventuranza de la criatura racional, supera la naturaleza de todo entendimiento creado. Por eso, la criatura racional no puede tener ordenado su movimiento de la voluntad a esta bienaventuranza, a no ser en cuanto que es movida por un agente sobrenatural. Esto es, precisamente, lo que llamamos ayuda de la gracia. Por lo tanto, hay que decir: El ángel no puede volverse a aquella bienaventuranza por su voluntad a no ser ayudada por la gracia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El ángel ama naturalmente a Dios en cuanto que es principio del ser natural. Aquí estamos hablando de la conversión a Dios en cuanto que da la bienaventuranza por la visión de su esencia.

2. *A la segunda hay que decir: Difícil* es lo que excede a la potencia. Pero esto puede ocurrir de dos maneras. 1) *Una,* porque la exceda según su orden natural. En este caso lo que se puede conseguir con alguna ayuda se llama simple-

c. Convertirse a Dios es volverse o dirigirse a El en cuanto fin sobrenatural. Para un acto así, el ángel necesitaba un don de gracia, sin la cual toda su actividad quedaría en un orden inferior, desproporcionado a dicho fin. El hecho de que el ángel sea una criatura espiritual nos induce a pensar, al menos subconscientemente, que no necesitaba gracia; pero semejante idea, si alguno se la forma, es falsa. Entre el orden natural y el sobrenatural hay una distancia que se sobrepone a las posibilidades de toda criatura y que sólo Dios puede superar concediendo un don gratuito. Santo Tomás precisa su pensamiento en la solución segunda. Su idea central podría resumirse diciendo que el hombre, en la actual situación de culpa, necesita de la gracia *para más cosas,* es decir, para que se le perdone el pecado y para dirigirse a Dios; pero *no tiene de la gracia una necesidad mayor* que la del ángel, porque para ambos, sin la gracia, es igualmente imposible dirigirse u orientarse a Dios como a fin sobrenatural. En el hombre la gracia tiene una función *sanante* y otra *elevante;* pero la primera es, en el fondo, accidental; lo verdaderamente propio de la gracia es elevar o capacitar para encaminarse a Dios en cuanto fin sobrenatural. Y. de esta elevación el ángel tiene la misma necesidad que el hombre.

mente *difícil.* Y si no se puede conseguir de ningún modo, se llama *imposible.* Ejemplo: Es imposible que el hombre vuele. 2) *La otra,* porque le exceda, no en cuanto a su orden natural, sino por algún impedimento que haya en ella. Ejemplo: El hecho de elevarse no se opone al orden natural de la potencia motriz del alma, que, en cuanto tal, puede moverse en todas direcciones, pero se encuentra impedida por el peso del cuerpo. Por eso es *difícil* para el hombre volar. Por lo tanto, volverse a la última bienaventuranza es *difícil* para el hombre, porque excede su naturaleza. También, porque el hombre alberga obstáculos que provienen de la debilidad del cuerpo y de la carcoma del pecado. En cambio, para el ángel sólo es *difícil* porque es sobrenatural.

3. *A la tercera hay que decir:* Todo movimiento de la voluntad hacia Dios puede llamarse *conversión.* Hay tres tipos de conversión. 1) *La primera,* por el amor perfecto. Esta es la que tiene la criatura que disfruta de Dios. Para ello se requiere la gracia consumada. 2) *La segunda,* la que merece la bienaventuranza. Para ésta se requiere la gracia habitual, que es el principio del merecimiento. 3) *La tercera* es aquella por la que alguien se prepara para obtener la gracia. Para ésta no se precisa la gracia habitual, sino una acción de Dios volviendo al alma hacia sí, según aquellas palabras de *Thren.* 5,21: *Conviértenos a ti, Señor, y nos convertiremos.* Por lo tanto, no hay proceso indefinido.

ARTICULO 3

¿Fueron o no fueron creados en gracia?

In Sent. l.2 d.4 a.3.

Objeciones por las que parece que no fueron creados en gracia:

1. Dice Agustín en II *Super Gen. ad litt.*[7] que la naturaleza angélica primero fue creada en estado informe y llamada *cielo.* Después, fue formada y llamada *luz.* Pero esta formación fue obra de la gracia. Por lo tanto, los ángeles no fueron creados en gracia.

2. Más aún. La gracia hace que la criatura racional tienda a Dios. Así, pues, si el ángel hubiera sido creado en gracia, ninguno se habría apartado de Dios.

3. Todavía más. La gracia ocupa el lugar medio entre la naturaleza y la gloria. Pero los ángeles no fueron bienaventurados en su creación. Por lo tanto, parece que tampoco fueron creados en gracia, sino que primeramente lo fueron en su naturaleza pura; después consiguieron la gracia; por último, la gloria.

En cambio está lo que dice Agustín en XII *De Civ. Dei*[8]: *¿Quién hizo la buena voluntad de los ángeles sino aquel que los creó con la voluntad que tienen, esto es, con el casto amor con que se adhieren a El, dándoles la naturaleza e infundiéndoles al mismo tiempo la gracia?*

Solución. *Hay que decir:* Aun cuando en esta materia que estamos tratando hay diversidad de opiniones, pues según algunos[9] los ángeles fueron creados en estado de naturaleza pura; según otros[10], en estado de gracia, lo que parece más probable y lo que está más en armonía con la doctrina de los Santos es que fueron creados en estado de gracia santificante[d]. Vemos que todo lo que en el transcurso del tiempo fue producido por obra de la providencia divina con la intervención de la criatura, obrando bajo la acción de Dios, en la primera producción de las cosas fue hecho según ciertas razones seminales, como dice Agustín en *Super Gen. ad litt.*[11] Esto fue lo que sucedió con los árboles, los animales, etc. Pero es evidente que la gracia santifican-

7. C.8: ML 34,269. 8. C.9: ML 41,357. 9. Cf. GUILLERMO ALTISIODORO, *Summa Aurea,* l.2 tr.1 c.1 (fol.35rb); ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 1-2 n.100 (QR 2,126); BUENAVENTURA, *In Sent.* l.2 d.4 a.1 q.2 (QR 2,134). 10. Cf. PREPOSITINO, *Summa 2,* cod.71 (fol.88 D); citado en *Summae Theol. Alexandri Halensis* (QR 2,125 nota 2); cf. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* l.2 d.3 a.12 (BO 27,85). Cf. infra q.95 a.1. 11. L.8 c.3: ML 34,374; l.5 c.4: ML 34,324; c.23: ML 34,338.

d. Santo Tomás considera más probable que los ángeles fueron creados en estado de gracia santificante, con que pudieron merecer la bienaventuranza sobrenatural; reconoce, sin embargo, que no se puede hablar con certeza, porque «los santos», es decir, los Padres y Doctores de

te es, con respecto a la bienaventuranza, lo que la razón seminal con respecto a su efecto natural. Por eso, en 1 Jn 3,9, la gracia es llamada *simiente de Dios.* Así, pues, de acuerdo con la opinión de Agustín se admite que, así como en la primera producción de la criatura corporal inmediatamente se depositaron en ella las razones seminales de todos los efectos naturales, así también los ángeles fueron creados en gracia desde el primer momento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El estado informe del ángel puede entenderse o bien comparándolo con la formación de la gloria, y en este caso precedió temporalmente a la formación, o con la formación de la gracia, y entonces no hubo prioridad temporal, sino, sólo de naturaleza. Esto mismo lo admite Agustín[12] para la formación del mundo corporal.

2. *A la segunda hay que decir:* Toda forma inclina a su sujeto conforme al modo de su naturaleza. Pero el modo de la naturaleza intelectual es que tienda libremente a lo que quiere. Por lo tanto, la inclinación de la gracia no impone necesidad alguna, sino que, quien la posee, puede no usarla y pecar.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando la gracia ocupa un lugar medio entre la naturaleza y la gloria, en la naturaleza creada la gloria no debió coexistir con la naturaleza en el orden temporal, porque es el fin de la acción de la misma naturaleza apoyada por la gracia. La gracia, en cambio, no es el fin de la operación que no procede de ella, sino que es el principio de obrar bien. Por lo tanto, fue conveniente que se infundiera al dar la naturaleza.

ARTICULO 4

Los ángeles bienaventurados, ¿merecieron o no merecieron su bienaventuranza?

In Sent. l.2 d.5 q.2 a.2; *Quodl.* 9 q.4 a.3.

Objeciones por las que parece que los ángeles bienaventurados no merecieron su bienaventuranza:

1. El mérito proviene de la dificultad del acto meritorio. Pero los ángeles no experimentaron dificultad alguna para obrar bien. Por lo tanto, sus acciones no fueron meritorias.

2. Más aún. Lo que es natural no se merece. Pero en el ángel es natural que vuelva a Dios. Por lo tanto, por ello no mereció la bienaventuranza.

3. Todavía más. Si el ángel bienaventurado mereció su bienaventuranza, o la mereció antes de tenerla, o después. Pero no pudo ser antes porque, antes, según una extendida opinión, no tuvo la gracia, sin la cual no hay mérito alguno. Y tampoco la tuvo después, porque, de ser así, todavía continuaría mereciendo, lo cual parece falso, ya que, de darse tal hipótesis, el ángel inferior podría, por sus merecimientos, alcanzar el grado del ángel superior, y, así, no serían estables las diferencias entre los grados de gracia. Esto es inadmisible. Por lo tanto, el ángel bienaventurado no mereció su bienaventuranza.

En cambio, en Apoc 21,17 se dice: *La medida del ángel,* en la Jerusalén celestial, *es la medida del hombre.* Pero el hombre no puede alcanzar la bienaventuranza si no es por el mérito. Por lo tanto, tampoco el ángel.

Solución. *Hay que decir:* Sólo en Dios es natural la bienaventuranza perfecta, porque en El ser y ser bienaventurado

12. *De Gen. ad litt.* l.1 c.15: ML 34,257.

la Iglesia expresaron pareceres distintos acerca del particular. Para explicar su pensamiento, Santo Tomás recurre a la conocida teoría de San Agustín, según la cual, todos los seres corpóreos existen ya desde el principio en sus «radones seminales», es decir, en sus gérmenes que irán desarrollándose a través de la historia. Parece que esta ley debe realizarse también en el orden sobrenatural, en el cual la gracia es «semilla» de la gloria o bienaventuranza última. Supuesta la analogía, habría que decir que los ángeles tuvieron la gracia desde el principio o desde el instante de la creación. Pero esto no pasa de ser una analogía, vinculada a una comprensión de lo corpóreo, propia de una determinada época. La verdadera razón hay que verla en el designio de Dios de crear los ángeles con la finalidad de abrirles el camino hacia la bienaventuranza sobrenatural (cf. a.6). La acción de la gracia no sólo no suprime, sino que facilita el ejercicio de la voluntad (cf. sol.2; a.8 sol.3).

son lo mismo. En la criatura, ser bienaventurada no es la naturaleza, sino el último fin. Cada ser consigue su último fin por la acción. La acción que conduce al fin, o bien lo produce, cuando no excede la capacidad del que actúa para conseguirlo, como la medicación produce la salud; o bien lo merece, cuando el fin excede la capacidad del que actúa para conseguirlo, y, por lo tanto, lo espera como dado por otro. Pero la última bienaventuranza supera tanto la naturaleza angélica como la humana, según dijimos anteriormente (a.1 q.12 a.4). Por lo tanto, hay que concluir que tanto el ángel como el hombre merecen su bienaventuranza[e].

Ahora bien, si el ángel fue creado en gracia, sin la cual no hay mérito alguno, nada impide que se admita que mereció su bienaventuranza. Lo mismo puede decir todo el que admita que el ángel poseyó la gracia antes que la gloria.

Pero si no poseyó la gracia antes de ser bienaventurado, hay que decir que consiguió la bienaventuranza sin méritos, que es como nosotros alcanzamos la gracia. Sin embargo, esto se opone al concepto de bienaventuranza, que tiene *razón de fin y es el premio a la virtud*, como también dice el Filósofo en I *Ethic* [13]

O también puede decirse, como sostuvieron algunos, que los ángeles merecieron la bienaventuranza por el ejercicio de los ministerios divinos a los que se dedicaron después de ser bienaventurados. Pero esto se opone al concepto de mérito, ya que el mérito tiene razón de medio que lleva al fin; y nadie que está en el fin se mueve para lograrlo, pues ya lo tiene.

O, también, habría que decir que el mismo acto de conversión a Dios, como procedente del libre albedrío, es meritorio; y, en cuanto alcanza el fin, es goce beatífico. Pero tampoco esto parece admisible, porque el libre albedrío no es causa suficiente del mérito. Por eso, el acto no puede ser meritorio en cuanto que procede del libre albedrío, sino en cuanto que está informado por la gracia. Y no puede estar informado, a la vez, por la gracia imperfecta, que es el principio del merecer, y por la perfecta, que es el principio del gozar. Así, no parece posible que, simultáneamente, goce y merezca su gozo.

Por lo tanto, es mucho mejor decir que el ángel, antes de ser bienaventurado, poseyó la gracia por la que mereció la bienaventuranza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La dificultad para obrar bien, en los ángeles no radica en ninguna contrariedad o impedimento natural, sino que algunas acciones superan su capacidad natural.

2. *A la segunda hay que decir:* El ángel no mereció la bienaventuranza por su conversión natural a Dios, sino por el movimiento del amor, que procede de la gracia.

3. *A la tercera hay que decir:* En lo dicho está incluida la respuesta.

ARTICULO 5

¿Alcanzaron o no alcanzaron la bienaventuranza inmediatamente después de merecerla?

Objeciones por las que parece que inmediatamente después de un acto meritorio no recibieron la bienaventuranza:

1. Obrar bien es más difícil para el hombre que para el ángel. Pero el hombre no recibe el premio nada más hacer un acto meritorio. Por lo tanto, tampoco el ángel.

2. Más aún. Desde el momento de. su creación, el ángel pudo haber realizado un acto meritorio inmediatamente, ya que hasta los cuerpos naturales empiezan a moverse en el mismo instante de su creación; y si su movimiento pudiera ser instantáneo, como el del entendimiento y el de la voluntad, tendrían movimiento desde el primer instante de su generación. Así, pues, si el ángel mereció la bienaventuranza con un solo movimien-

13. ARISTÓTELES c.7 n.4 (BK 1097a34): S. Th. lect.14 n.169. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.5 c.6 (QR 1,329); ALBERTO MAGNO, *In Sent.* l.2 d.5 a.7 (BO 27,124).

e. Para el ángel, «convertirse a Dios» por la gracia es acto meritorio de la bienaventuranza. El mérito se vincula particularmente a la caridad (cf. a.9 sol.1; 1-2 q.114 a.4). Lo cual quiere decir que, en los ángeles que se convirtieron a Dios, su conversión fue un acto de caridad.

to de su voluntad, la mereció en el mismo instante de su creación. Por lo tanto, su bienaventuranza no se retrasó, sino que el ángel fue bienaventurado desde el primer momento.

3. Todavía más. Entre las cosas lejanas entre sí, es necesario que haya otras muchas intermedias. Pero el estado de bienaventuranza de los ángeles dista mucho de su estado de naturaleza. Entre ambos estados, el medio es el mérito. Así, pues, fue necesario que llegase a la bienaventuranza pasando por muchos medios.

En cambio, el alma humana y el ángel están ordenados por igual a la bienaventuranza. Por eso a los santos se les promete la igualdad con los ángeles. Pero si el alma separada del cuerpo ha merecido la bienaventuranza, la consigue directamente, a no ser que se interponga algo. Por lo tanto, y por lo mismo, también el ángel. Pero el ángel inmediatamente después del primer acto de amor mereció la bienaventuranza. Por lo tanto, como en él no hay ningún impedimento, alcanzó la bienaventuranza al momento y por un solo acto meritorio.

Solución. *Hay que decir:* Después que el ángel realizó el primer acto de amor por el que mereció la bienaventuranza, inmediatamente fue bienaventurado[f]. El porqué de esto radica en que la gracia perfecciona la naturaleza según el modo de ser de cada naturaleza, ya que toda perfección es recibida por lo perfectible según su modo de ser. Pero, como quedó demostrado (q.58 a.3), lo propio de la naturaleza angélica es que no adquiere su perfección natural por un proceso discursivo, sino que la alcanza inmediatamente por naturaleza. Por lo tanto, lo mismo que el ángel, por su naturaleza, está ordenado a la perfección natural, así también, por el mérito, está orientado a la gloria. Por eso, inmediatamente después de merecerla, la tuvo. Pero no solamente el ángel, sino también el hombre puede merecer la bienaventuranza con un solo acto, porque la merece por cada acto informado por la caridad. Por lo tanto, hay que concluir que inmediatamente después de un acto informado por la caridad, el ángel fue bienaventurado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Por su naturaleza, el hombre, al igual que el ángel, no es capaz de conseguir la última perfección inmediatamente. Por eso, para merecer la bienaventuranza le ha sido dado un camino más largo que al ángel.

2. *A la segunda hay que decir:* El ángel está por encima del tiempo de lo corporal. Por eso, en el ángel los diversos instantes son tomados como sucesión de actos. Pero el acto de merecer la bienaventuranza no pudo ser en ellos simultáneo con el de ser bienaventurados, consistente en el disfrute, ya que uno es acto de la gracia imperfecta, y el otro, de la gracia consumada. Por lo tanto, hay que concluir: Es necesario admitir diversos instantes. En uno merecieron la bienaventuranza; en otro, fueron bienaventurados.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo propio de la naturaleza del ángel es que adquiere inmediatamente la perfección a la que está ordenado. Por eso no necesita

f. El artículo intenta precisar la duración del estado de vía o de prueba para los ángeles *buenos.* En la cuestión siguiente se verá que el caso de los ángeles malos es distinto. El razonamiento parte de dos principios. El primero es que un acto no puede estar informado a la vez por la gracia imperfecta, propia del estado de vía en el cual se merece, y por la gracia perfecta o definitiva, propia de la bienaventuranza (cf. a.4). En el ángel bueno hay que poner alguna sucesión de «momentos» o un «tiempo» de prueba para dar lugar al mérito. El otro principio se toma de la naturaleza del ángel, a la cual se acomoda el «funcionamiento» de la gracia. Tratando del conocimiento, ya se dijo que el ángel no discurre ni formula juicios, sino que de un solo golpe intuye o aprehende todo lo que puede conocer de una cosa. Con un solo acto, el ángel llega desde el principio hasta el fin. La voluntad del ángel es también instantánea; para elegir o tomar una decisión no necesita, como la nuestra, tomar consejo o deliberación (cf. 59, a.3 sol.1); llega también de un solo golpe desde el principio hasta el fin. En conclusión, Santo Tomás piensa que el estado de vía para los ángeles buenos duró *un solo instante* y que inmediatamente después les fue otorgada la bienaventuranza, añadiendo que el instante angélico no puede ser pensado al modo del temporal, a que nosotros estamos acostumbrados (cf. sol.2 y 3). Todo esto acorta el estado de vía angélico hasta limites para cuya representación nosotros no tenemos conceptos apropiados.

más que un solo acto meritorio, que puede llamarse medio, ya que por él el ángel se está ordenando a la bienaventuranza.

ARTICULO 6

Los ángeles, ¿recibieron o no recibieron la gracia y la gloria según su capacidad natural?

In Sent. l.1 d.17 q.1 a.3 ad 4; l.2 d.3 p.1.ª exp. text; l.4 d.4 q.2 a.3 q.ª3 ad 1; *In Math.* c.25.

Objeciones por las que parece que los ángeles no recibieron la gracia y la gloria según su capacidad natural:

1. La gracia depende de la mera voluntad de Dios. Por lo tanto, la cantidad de gracia depende de la voluntad de Dios y no de la cantidad de dotes naturales.

2. Más aún. Más cerca de la gracia parece estar el acto del hombre que su naturaleza, ya que el acto humano es preparatorio para la gracia. Pero la gracia no *proviene de las obras,* como se dice en Rom 11,6. Por lo tanto, con mucho menor motivo la cantidad de la gracia en los ángeles se deberá a la cantidad de sus dotes naturales.

3. Todavía más. El hombre y el ángel están igualmente ordenados a la bienaventuranza y a la gracia. Pero el hombre no recibe más gracia por tener mejores dotes naturales. Por lo tanto, tampoco el ángel.

En cambio está lo que dice el Maestro en II *Sent.* d.3[14]: *Los ángeles, que fueron creados con naturaleza más sutil y entendimiento más perspicaz, fueron también dotados con mayores dones de gracia.*

Solución. *Hay que decir:* Es razonable suponer que los ángeles recibieron los dones de la gracia y la perfección de la bienaventuranza conforme al grado de su perfección natural. Para esto hay un doble motivo. 1) *Primero,* por parte del mismo Dios, el cual, según el orden de su sabiduría, estableció distintos grados en la naturaleza angélica. Ahora bien, así como la naturaleza del ángel fue hecha por Dios para que alcanzara la gracia y la bienaventuranza, así también los grados de esta naturaleza parecen haber sido ordenados a diversos grados de gracia y de gloria. Ejemplo: Un cantero pulimenta piedras para levantar una casa. Si talla algunas con mayor arte y esmero, parece que éstas son las destinadas a la parte más apropiada de la casa. Así, pues, parece que Dios a los ángeles que hizo de naturaleza más perfecta los destinó para recibir mayores dones de gracia y más intensa bienaventuranza.

2) *Segundo,* por parte del ángel. El ángel no está compuesto de diversas naturalezas, de forma que la tendencia de una retarde la tendencia de la otra, como ocurre en el hombre, en el cual el movimiento de la parte intelectiva retarda o impide la tendencia de la parte sensitiva. Así, pues, cuando nada hay que retarde o impida, la naturaleza se mueve con todo el ímpetu de su capacidad. Por eso, es razonable admitir que los ángeles de naturaleza más perfecta se volvieron a Dios con mayor intensidad y eficacia. Esto ocurre también en los hombres, a los cuales se les da mayor gracia y gloria cuanto más intensa sea su conversión a Dios. Por lo tanto, parece que los ángeles que poseyeron mejores dotes naturales recibieron más gracia y más gloria.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Si la gracia depende de la mera voluntad de Dios, de ella depende también la naturaleza del ángel. Y si la voluntad de Dios es la que ordena la naturaleza a la gracia, ella es también la que ordena los grados de naturaleza a los grados de gracia.

2. *A la segunda hay que decir:* Los actos de la criatura racional provienen de ella, y, en cambio, la naturaleza proviene directamente de Dios. Por lo tanto parece, más bien, que la gracia se da con arreglo a los grados de naturaleza que no como consecuencia de las obras.

3. *A la tercera hay que decir:* La diversidad de dotes naturales no es la misma en los ángeles, que difieren en especie, que en los hombres, que difieren sólo en número. Pues la diferencia en especie se toma del fin, y la diferencia en número se toma de la materia. Además, en el hombre hay algo que puede impedir o retardar el movimiento de la naturaleza intelectual, y en el ángel no lo hay. Por lo tanto, no hay paridad entre ellos.

14. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.3 c.2 (QR 1,318).

ARTICULO 7

Una vez conseguida la gloría, ¿permaneció o no permaneció en ellos su amor y conocimiento natural?

Objeciones por las que parece que, una vez conseguida la bienaventuranza, no permanece en ellos su amor y conocimiento natural:

1. Se dice en 1 Cor 13,10: *Cuando llegue lo perfecto, desaparecerá lo imperfecto.* Pero el conocimiento y el amor natural, comparados con el beatífico, son imperfectos. Por lo tanto, con la llegada de la bienaventuranza cesan el conocimiento y el amor natural.

2. Más aún. Allí donde una sola cosa es suficiente, cualquier otra es banal. Pero en los ángeles bienaventurados es suficiente el conocimiento y el amor de la gloria. Por lo tanto, sería banal que en ellos permanecieran el conocimiento y el amor natural.

3. Todavía más. Una misma potencia no ejecuta simultáneamente dos actos, como tampoco una línea termina por el mismo lado en dos puntos. Pero los ángeles bienaventurados están siempre en el acto del conocimiento y del amor beatíficos. La bienaventuranza no consiste en un hábito, sino en un acto, como se dice en I *Ethic.*[15] Por lo tanto, en los ángeles nunca puede haber conocimiento y amor natural.

En cambio, mientras dura una naturaleza, su acción permanece. Pero la bienaventuranza no destruye la naturaleza, ya que es su perfección. Por lo tanto, no destruye el conocimiento ni el amor natural.

Solución. *Hay que decir:* En los ángeles bienaventurados permanecen el conocimiento y el amor natural. La razón es porque las operaciones guardan entre sí la misma relación que sus principios operativos. Es evidente que la naturaleza guarda con la bienaventuranza el mismo orden que lo primero con lo segundo, ya que la bienaventuranza se añade a la naturaleza. Pero en lo segundo debe mantenerse lo primero. Por lo tanto, es necesario que en la bienaventuranza permanezca la naturaleza. Igualmente, en el acto de la bienaventuranza ha de permanecer el acto de la naturaleza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando llega una perfección, queda anulada la imperfección que se le opone. Pero la imperfección de la naturaleza no se opone a la perfección de la bienaventuranza, sino que es su fundamento. Lo mismo que la imperfección de la potencia es el fundamento de la perfección de la forma. Por eso, la forma no destruye la potencia, sino la privación, que es lo opuesto a la forma. Así, pues, la imperfección del conocimiento natural no se opone a la perfección del conocimiento de la gloria, puesto que algo puede ser conocido por distintos medios, como pueden ser conocerlo a la vez por lo probable y lo demostrativo. Por lo tanto, a la vez el ángel puede conocer a Dios por la esencia divina, y en esto consiste el conocimiento de la gloria; y por la propia esencia, y en esto consiste su conocimiento natural.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo que constituye la bienaventuranza es suficiente en cuanto tal. Pero para existir presupone lo que pertenece a la naturaleza, ya que ninguna bienaventuranza, excepto la increada, en cuanto tal es subsistente.

3. *A la tercera hay que decir:* En una misma potencia no puede haber dos operaciones simultáneas a no ser que una esté ordenada a la otra. Pero el conocimiento y el amor natural están ordenados al conocimiento y al amor de la gloria. Por eso, nada impide que simultáneamente haya en el ángel conocimiento y amor natural junto con el conocimiento y el amor de la gloria.

ARTICULO 8

Un ángel bienaventurado, ¿puede o no puede pecar?

In Sent. l.2 d.7 q.1 a.1; *De Verit.* q.24 a.28.

Objeciones por las que parece que un ángel bienaventurado puede pecar:

1. Como dijimos (a.7), la bienaventuranza no destruye la naturaleza. Pero es esencial a la naturaleza creada el po-

15. ARISTÓTELES, c.8 n.9 (BK 1098b33): S. Th. lect.12 n.144.

dcr fallar. Por lo tanto, el ángel bienaventurado puede pecar.

2. Las facultades racionales están ordenadas a cosas opuestas, como dice el Filósofo[16]. Pero la voluntad del ángel no deja de ser racional. Por lo tanto está relacionada con el bien y con el mal.

3. Todavía más. Propio del libre albedrío es poder elegir entre el bien y el mal. Pero en los ángeles bienaventurados la libertad de albedrío no disminuye. Por lo tanto, pueden pecar.

En cambio está lo que dice Agustín en XI *Super Gen. ad litt.: En los ángeles se encuentra la naturaleza que no puede pecar.* Por lo tanto, los ángeles santos no pueden pecar.

Solución. *Hay que decir:* Los ángeles bienaventurados no pueden pecar[g]. El porqué de esto radica en que su bienaventuranza consiste en que ven a Dios por esencia. La esencia de Dios es la esencia de la bondad. Por lo tanto, el ángel que ve a Dios, con respecto a Dios se comporta como se comporta con respecto a la razón común de bien quien no ve a Dios. Pero es imposible que alguien quiera o haga algo sin su mirada puesta en el bien; como también es imposible que quiera apartarse del bien en cuanto tal. Por lo tanto, el ángel bienaventurado no puede obrar ni querer si no es mirando a Dios. Queriendo y actuando así, no puede pecar. Por lo tanto, el ángel no puede pecar.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El bien creado, considerado en sí mismo, puede fallar. Pero por su unión perfecta con el bien increado, como es la unión con la bienaventuranza, y por lo dicho (sol.), no puede pecar.

2. *A la segunda hay que decir:* Las facultades racionales se relacionan a cosas opuestas cuando se trata de cosas a las que no están ordenadas por naturaleza. Pero si se trata de algo a lo que están ordenadas por naturaleza, no se relacionan a cosas opuestas. Así, el entendimiento no puede dejar de asentir a los principios que por naturaleza conoce, ni tampoco puede la voluntad dejar de adherirse al bien en cuanto bien, porque por naturaleza está ordenada al bien como a su objeto. Por lo tanto, la voluntad del ángel se relaciona a cosas opuestas en cuanto a hacer o no hacer muchas. Pero en lo que se refiere a Dios, al comprobar que es la misma esencia de la bondad, no oscila entre cosas opuestas, sino que, eligiendo una o su contraria, se dirige a todas. Ahí no hay pecado.

3. *A la tercera hay que decir:* El libre albedrío se relaciona con la elección de medios para el fin, como el entendimiento con las conclusiones. Es evidente que el entendimiento tiene la capacidad de llegar a diversas conclusiones ateniéndose a principios conocidos. En cambio, cuando se encamina a las conclusiones prescindiendo de los principios, manifiesta ser defectuosa. Por lo tanto, que el libre albedrío pueda elegir entre cosas diversas, conservando siempre su ordenación al fin, es algo que pertenece a la perfección de la libertad. En cambio, elegir algo apartándose de su ordenación al fin, y en esto consiste el pecado, es un defecto de libertad. Por todo lo cual, el ángel, que no puede pecar, tiene más libertad que nosotros, que sí podemos pecar.

ARTICULO 9

Los ángeles bienaventurados, ¿pueden o no pueden progresar en la bienaventuranza?

In Sent. l.2 d.11 p.2.ª a.1.

Objeciones por las que parece que los ángeles bienaventurados pueden progresar en la bienaventuranza:

1. La caridad es principio de merecimiento. Pero en los ángeles hay caridad perfecta. Por lo tanto, los ángeles bien-

16. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 8 c.2 n.2 (BK 1046b5): S. Th. lect.2 n.1789.

g. Una vez llegados a la bienaventuranza, los ángeles son impecables en virtud de la bienaventuranza misma, y no sólo por una especie de preservación que les venga desde afuera. La bienaventuranza es inamisible e incompatible con el más mínimo desorden moral. La imposibilidad de pecar no sólo no elimina la libertad, sino que le confiere su máxima plenitud (cf. sol.3), con la que se hace semejante a la libertad de Dios mismo.

aventurados pueden merecer. Pero al crecer el mérito, crece también el premio de la bienaventuranza. Por lo tanto, los ángeles bienaventurados pueden crecer en la bienaventuranza.

2. Más aún. Agustín, en el libro *De Doct. Christ.*[17], dice: *Dios se sirve de nosotros para nuestra utilidad y para su bondad.* Asimismo se sirve de los ángeles a los que emplea en los ministerios espirituales, ya que *son espíritus administradores, enviados para su servicio en favor de los que han de heredar la salvación,* como se dice en Heb 1,14. Pero no sacarían ningún provecho si por ello no merecieran crecer en la bienaventuranza. Por lo tanto, hay que concluir que los ángeles bienaventurados pueden merecer y progresar en la bienaventuranza.

3. Todavía más. Quien sin ocupar el lugar supremo no puede progresar, denota imperfección. Pero los ángeles no ocupan el lugar supremo. Por lo tanto, si no pueden subir más alto, parece que en ellos hay defecto e imperfección. Esto no es admisible.

En cambio está el hecho de que merecer y progresar es algo propio del estado de la vida terrena. Pero los ángeles no están en dicho estado, sino en el de la vida eterna. Por lo tanto, los ángeles bienaventurados no pueden merecer ni progresar en la bienaventuranza.

Solución. *Hay que decir:* En todo movimiento, la intención del que mueve está orientada a algo determinado, intentando llevar hasta ahí al móvil, ya que la intención está puesta en el fin. Pero como la criatura racional con sus solas fuerzas no puede alcanzar la propia bienaventuranza, que consiste en la visión de Dios, como dijimos (a.1 q.12 a.4), es evidente que necesita ser dirigida por Dios a la bienaventuranza. Por lo tanto, es necesario que exista algo determinado a lo que se oriente como a su fin último cualquier criatura racional.

Tratándose de la vida divina, este algo determinado no puede ser el mismo objeto visto, porque la suprema verdad es vista en diversos grados por todos los bienaventurados. Por el contrario, si se atiende al modo de visión, encontramos que la intención de quien dirige al fin, establece el fin de distintas maneras. No es posible que, por el hecho de que la criatura racional sea elevada a ver la suma esencia, sea elevada también al sumo modo de verla, que es la comprehensión; pues, por todo lo dicho (q.12 a.7; q.14 a.3), este modo sólo le corresponde a Dios. Pero como para comprehender a Dios se precisa una eficacia infinita, la capacidad de visión de la criatura es finita. Entre lo finito y lo infinito hay infinitos grados. Por lo tanto, hay que concluir que los modos de ver a Dios también son infinitos. Unos más claros, otros menos. Como la bienaventuranza consiste en la misma visión de Dios, el grado de la bienaventuranza consiste en un determinado modo de visión.

Así, pues, cada una de las criaturas racionales de tal manera es llevada por Dios a la bienaventuranza, que también es llevada por predestinación divina a un determinado grado de bienaventuranza. Por eso, conseguido aquel grado, no puede pasar a otro más elevado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Merecer le corresponde a quien se mueve hacia el fin. Pero la criatura racional no solamente se mueve a su fin recibiendo estímulos, sino también actuando. Por eso, cuando el fin es asequible a sus fuerzas, la acción sirve para adquirirlo. Así, el hombre adquiere la ciencia reflexionando; y, si no está a su alcance, sino que lo espera de otro, la acción será meritoria del fin. A quien ya ha alcanzado el último fin no le corresponde moverse, sino haberse movido. Por lo tanto, a la caridad imperfecta, la de esta vida, le corresponde merecer, y, en cambio, a la perfecta no le corresponde merecer, sino, más bien disfrutar el premio. Con esto sucede lo mismo que con los hábitos adquiridos. La operación que precede al hábito sirve para adquirirlo; la que procede del hábito ya adquirido es una operación perfecta acompañada de gozo. También el acto de caridad perfecta no tiene razón de mérito, sino que, más bien, pertenece a la perfección del premio.

2. *A la segunda hay que decir:* Algo es útil de dos maneras. O como lo es el medio para conseguir el fin, y así es útil el mérito para alcanzar la bienaventuran-

17. L.1 c.32: ML 34,32.

za; o como la parte es útil al todo, como las paredes a la casa. Así es como los ministerios de los ángeles bienaventurados son útiles para ellos, es decir, en cuanto son una parte de la bienaventuranza; ya que difundir entre otros la perfección alcanzada es algo propio del perfecto en cuanto perfecto.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando el ángel bienaventurado no ocupa el lugar absolutamente supremo de la bienaventuranza, no obstante sí ocupa el supremo que le corresponde según la predestinación divina.

Sin embargo, el gozo de los ángeles puede aumentar por la suerte de los que salvan por intervención de su ministerio, según aquello de Lc 15,10: *Hay alegría en los ángeles del Señor por un pecador que hace penitencia.* Pero dicho gozo pertenece al premio accidental, que puede aumentar hasta el día del juicio. Por eso algunos[18] dijeron que, en cuanto al premio accidental, el ángel puede merecer. No obstante, lo más acertado es decir que ningún bienaventurado en modo alguno puede merecer, a no ser que sea terreno y eterno[19], como le sucedió a Cristo, el único que fue terreno y eterno a un tiempo. Pues el gozo que experimentan, más que merecerlo, lo adquieren en virtud de su bienaventuranza.

CUESTIÓN 63

Sobre la maldad de los ángeles: la culpa[a]

Ahora hay que tratar lo referente a cómo los ángeles se hicieron malos. Primero, en cuanto al mal de culpa; segundo, en cuanto al mal de pena. La cuestión referente al mal de culpa plantea y exige respuesta a nueve problemas:

1. En el ángel, ¿puede o no puede haber mal de culpa?—2. ¿Qué tipos de pecados puede haber en ellos?—3. ¿Qué es aquello por lo que, apeteciéndolo, el ángel pecó?—4. Supuesto que se hicieran malos por algún pecado cometido por la propia voluntad, ¿pudieron o no pudieron algunos ser malos naturalmente?—5. Supuesto que no, ¿pudo o no pudo algún ángel en el mismo momento de su creación ser malo por algún acto de su propia voluntad?—6. Supuesto que no, ¿transcurrió o no transcurrió algún tiempo entre su creación y su caída?—7. El superior entre los que cayeron, ¿fue o no fue absolutamente el primero entre todos los ángeles?—8. El pecado del primer ángel, ¿fue o no fue causa del pecado de los demás?—9. Los que cayeron, ¿son o no son tantos como los que permanecieron?

18. Cf. GUILLERMO DE PARÍS, *De Univ.* 3.ª-2.ª, c.156 (2,948); cf. *Glossa ordin.* a Núm 25,5 (1,311C). ORÍGENES, *In Num.* nom.20: MG 12,735. 19. El original latino usa los términos *viator* y *comprehensor.* Una traducción literal resultaría anacrónica necesitada de explicación. El ser *viator* es el que se encuentra en un estado provisional. El ser *comprehensor* es el que se encuentra en un estado definitivo. El ser *viator* no está siempre en estado provisional, pues está en marcha hacia el estado definitivo. El estado provisional es propio del ser *terreno;* el estado definitivo es propio del ser *eterno.* De ahí la traducción que ofrecemos. *(N. del T.)*

a. Si en los ángeles buenos la psicología de la gracia nos resulta difícil de entender, la del pecado, en los malos, es oscurísima. Por la fe conocemos con certeza que algunos ángeles pecaron; pero la explicación de este hecho queda para nosotros envuelta en misterio.

ARTICULO 1

En los ángeles, ¿puede o no puede haber mal de culpa?

In Sent. l.2 d.5 q.1 a.2; d.23 q.1 a.1; *De Verit.* q.24 a.7; *Cont. Gentes* 3,108-110; *In Iob* c.4 lect.3; *De Subst. Separat.* c.19; *De Malo* q.16 a.2.

Objeciones por las que parece que en los ángeles no puede haber mal de culpa:

1. Como se dice en IX *Metaphys.*[1], sólo puede haber mal en los seres que están en potencia, pues el sujeto de la privación es el ser que está en potencia. Pero como los ángeles son formas subsistentes, en su ser no hay potencia. Por lo tanto, en ellos no puede haber mal.

2. Más aún. Los ángeles son más dignos que los cuerpos, celestes. Pero en éstos, como dicen los filósofos[2], no cabe el mal. Por lo tanto, tampoco en los ángeles.

3. Todavía más. Lo que es natural, siempre se conserva. Pero en los ángeles es natural que se muevan con movimiento de amor a Dios. Por lo tanto, no pueden perderlo. Pero amando a Dios no pecan. Por lo tanto, los ángeles no pueden pecar.

4. Por último. El apetito no tiende más que a lo bueno o a lo que parece bueno. Pero es imposible que para los ángeles haya un bien aparente que no sea verdadero bien, porque en ellos no cabe error alguno, o por lo menos, no puede preceder a la culpa. Por lo tanto, los ángeles no pueden apetecer sino lo que es realmente bueno. Pero por apetecer lo realmente bueno nadie peca. Por lo tanto, el ángel, apeteciendo, no peca.

En cambio está lo que se dice en Job 4,18: *En sus ángeles halló maldad.*

Solución. *Hay que decir:* Tanto el ángel corno cualquier otra criatura racional, si sólo se considera su naturaleza, puede pecar. Si hay alguno que no pueda pecar, se debe a un don de la gracia y no a la condición natural. El porqué de esto radica en que pecar, trátese del pecado de naturaleza, de profesión o de conducta, consiste en que el acto se desvía de la rectitud que debe tener. El único acto que no puede desviarse de la debida rectitud es aquel cuya regla es la virtud de quien obra. Así, si la mano del artesano fuese la regla de cortar la madera, siempre la cortaría como se debe. Pero si la rectitud del corte está sujeta a otra regla, a veces cortará derecho, y, otras, torcido. Sólo la voluntad de Dios es la regla de sus propias acciones, porque no está ordenado a otro fin superior. En cambio, toda voluntad de cualquier criatura no obra rectamente a no ser que esté regulada por la voluntad divina a la que pertenece el último fin. De aquí que toda voluntad del inferior deba ser regulada por la del superior, como la del soldado por la del jefe del ejército. Por lo tanto, sólo la voluntad divina está exenta de pecado; y, en cambio, en toda voluntad de la criatura puede haber pecado por su condición natural.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En los ángeles no hay potencia para el ser natural. Sin embargo, en su parte intelectiva sí la tienen para optar por esto o aquello. En cuanto a esto, en ellos puede haber mal.

2. *A la segunda hay que decir:* Los cuerpos celestes no tienen más operaciones que las naturales. Por lo tanto, así como en su naturaleza no puede haber mal ni corrupción, tampoco en su acto natural cabe el mal de insubordinación. En cambio, los ángeles, por encima de su acción natural, tienen la del libre albedrío, y, por eso, en ellos puede haber mal.

3. *A la tercera hay que decir:* En el ángel es natural que se vuelva con movimiento de amor natural a Dios, como principio del ser natural. Pero que se vuelva a Dios en cuanto objeto de la bienaventuranza sobrenatural, le viene del amor gratuito, del cual pudo prescindir pecando[b].

1. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 1051a18): S. Th. lect.10 n.1885. 2. Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 8 c.9 n.4 (BK 1051a19); AVICENA, *Metaphys.* tr.9 c.6 (106ra); AVERROES, *In Metaphys.* l.9 comm.19 (8,245 F).

b. A través del pecado del ángel, se descubren consecuencias dramáticas de la distinción entre el orden natural y el sobrenatural. En el natural, el ángel está permanentemente vuelto a Dios por amor (cf. a.3). En el hombre el pecado presupone siempre alguna forma de ignoran-

4. *A la cuarta hay que decir:* En el acto del libre albedrío puede haber pecado de dos maneras. 1) *Una,* porque elija lo malo. Ejemplo: Peca el hombre cuando elige, el adulterio, que en sí mismo es malo. Estos pecados siempre provienen de algún error o ignorancia, ya que, de no tenerlo, no se eligiría lo malo como si fuese bueno. El adúltero, ciertamente, se equivoca en cada caso concreto eligiendo el placer de un acto desordenado como si fuese un bien que de momento quiere tener, movido por la pasión o por el hábito, aunque, por lo general, no se engaña y sí piense correctamente en esta materia. Pero el ángel no puede pecar de esta manera, porque, como dijimos (q.50 a.4), ni en él hay razones que entorpezcan la razón o el entendimiento, ni a su primer pecado pudo preceder ningún hábito que le inclinara a pecar. 2) *Otra,* consiste en hacer algo que en sí mismo es bueno, pero no con arreglo a la debida medida, de suerte que el defecto causante del pecado no viene por parte de lo elegido, sino de la elección, que no guarda el orden debido. Ejemplo: Quien determina orar desentendiéndose de lo prescrito por la Iglesia. Estos pecados no presuponen ignorancia, sino solamente falta de consideración de aquello que debe ser tenido presente. Así es como pecaron los ángeles, los cuales, por el libre albedrío, se inclinaron al propio bien sin someterse a la regla de la voluntad divina.

ARTICULO 2

En los ángeles, ¿puede haber sólo el pecado de soberbia y de envidia?

In Sent. l.2 d.5 q.1 a.3; d.22 q.1 a.1; d.43 a.6; *Cont. Gentes* 2,109; *De Malo* q.16 a.2 ad 4.

Objeciones por las que parece que en los ángeles no puede haber más que el pecado de soberbia y el de envidia:

1. En quien cabe el deleite de algún pecado, cabe dicho pecado. Pero los demonios se deleitan en las obscenidades de los pecados carnales, como dice Agustín en II *De Civ. Dei*[3]. Por lo tanto, en los demonios puede haber también pecados carnales.

2. Más aún. Si la soberbia y la envidia son pecados espirituales, también lo son la pereza, la avaricia y la ira. Pero los pecados espirituales son propios del espíritu, como los carnales son propios de la carne. Por lo tanto, en los ángeles no solamente puede haber soberbia y envidia, sino también pereza y avaricia.

3. Todavía más. Gregorio, en *Moralibus*[4], dice: De la soberbia nacen muchos vicios; de la envidia también. Pero, puesta una causa, se sigue su efecto. Por lo tanto, si en los ángeles puede haber soberbia y envidia, por lo mismo puede haber también otros vicios.

En cambio está lo que dice Agustín en XIV *De Civ. Dei*[5]: *El diablo no es fornicador ni borracho ni nada parecido; y, sin embargo, es soberbio y envidioso.*

Solución. *Hay que decir:* De dos maneras puede haber algún pecado en alguien: *una,* en cuanto al reato; *otra,* en cuanto al efecto. En cuanto al reato, los demonios tienen todos los pecados, porque al inducir a los hombres a cometer todo género de pecados incurren en el reato de todos ellos. En cuanto al efecto, solamente puede haber en los ángeles malos aquellos pecados a los que puede tender la naturaleza espiritual. Pero la naturaleza espiritual no tiende a los bienes propios del cuerpo, sino a los que pueden encontrarse en las cosas espirituales, ya que nada tiende más que a lo que, de algún modo, puede convenir a su naturaleza. En los bienes espirituales, cuando alguien se aficiona a ellos, no puede haber pecado, a no ser que en tal afecto no se observe la regla del superior. Pero no someterse a la regla del superior en lo debido es precisamente lo que constituye el pecado de la soberbia. Por lo tanto, el primer pecado del ángel no pudo ser más que el de soberbia[c].

3. C.4: ML 41,50. 4. L.31 c.45: ML 76,620. 5. C.3: ML 41,406.

cia o de error. «No saben lo que hacen», dijo Cristo en la cruz (cf. Le 22,34). En el ángel tuvo que preceder también algún fallo psicológico que consistió en la sola falta de consideración o de atención (cf. sol.4).

c. La psicología del pecado del ángel se pone de manifiesto sobre todo en su confrontación con Cristo. El punto culminante de la tentación está en la propuesta que el diablo hace al Se-

Pero, y como consecuencia, pudo haber en ellos también el de envidia. En efecto, la misma razón que el apetito tiene para inclinarse a una cosa, la tiene para rechazar la contraria. Por eso, el envidioso se duele del bien del otro, pues estima que el bien ajeno es un obstáculo para el propio. Pero el bien de otro rio pudo ser tenido como obstáculo del bien al que se aficionó el ángel malo, a no ser en cuanto que apeteció una grandeza que quedaba eclipsada por la grandeza de otro. Por eso, tras el pecado de soberbia apareció en el ángel prevaricador el mal de la envidia, porque se dolió del bien del hombre y también de la grandeza divina, en cuanto que Dios se sirve del hombre para su gloria en contra de la voluntad del demonio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los demonios no se deleitan en las obscenidades carnales en el sentido que aprecien deleite carnal, sino en el sentido de que, por envidia, se deleitan en cualquier pecado del hombre, en cuanto que todo pecado es un obstáculo para el bien del hombre.

2. *A la segunda hay que decir:* La avaricia, en cuanto pecado especial, es un apetito desordenado de toda clase de bienes temporales que sirvan para la vida humana y puedan estimarse por dinero. Los demonios no apetecen estas cosas, como tampoco apetecen los deleites carnales. Por eso, en ellos no puede haber avaricia propiamente tal. Si llamáramos avaricia al deseo inmoderado de poseer un bien creado cualquiera, este género de avaricia está contenido en la soberbia que hay en los demonios. La ira, por su parte, va siempre acompañada de alguna pasión, lo mismo que la concupiscencia, y, por lo tanto, no puede hallarse en los demonios más que en sentido metafórico. En cuanto a la acedía, es una forma de la tristeza que hace al hombre lento para aquellos ejercicios del espíritu a causa de la fatiga corporal. Esto no lo pueden experimentar los demonios. Por todo lo cual resulta claro que sólo la soberbia y la envidia son los pecados puramente espirituales que le pueden competer a los demonios. Sin embargo, siempre que la envidia no se tome como pasión, sino como voluntad reacia al bien ajeno.

3. *A la tercera hay que decir:* Bajo la envidia y la soberbia, tal como se atribuyen a los demonios, están comprendidos todos los pecados que de ellas se derivan.

ARTICULO 3

El diablo, ¿apeteció o no apeteció ser como Dios?

2-2 q.163 a.2; *In Sent.* l.2 d.5 q.1 a.2; d.22 q.1 a.2; *Cont. Gentes* 3,109; *De Malo* q.16 a.3.

Objeciones por las que parece que el diablo no apeteció ser como Dios:

1. Lo que no puede ser concebido no puede ser deseado, puesto que el bien aprehendido es el que mueve todo apetito, sea sensitivo, racional o intelectual (aunque sólo en este apetito se da el que haya pecado). Pero es inconcebible que una criatura sea igual a Dios, porque esto implica contradicción, ya que, si lo finito se igualara con lo infinito, sería infinito. Por lo tanto, el ángel no pudo apetecer ser como Dios.

2. Más aún. Lo que es el fin de la naturaleza puede ser apetecido sin pecado. Pero la semejanza con Dios es el fin al que naturalmente tiende toda criatura. Si, pues, el ángel apeteció ser como Dios, no por igualdad, sino por semejanza, parece que en esto no pecó.

3. Todavía más. El ángel fue creado con mayor caudal de sabiduría que el hombre. Pero ningún hombre, a no ser que esté perturbado, elige ser igual a un ángel, y mucho menos a Dios, porque la elección solamente recae sobre aquellas cosas posibles acerca de las que cabe deliberación. Por lo tanto, mucho menos pecó el ángel apeteciendo ser igual a Dios.

En cambio está lo que dice Is 14,13-14 de la persona del diablo: *Subiré al cielo y seré semejante al Altísimo,* Y Agustín, en el libro *De quaestionibus Vet. Test.*[6] dice: *Inflamado de orgullo, quiso ser llamado Dios.*

6. Cf. AMBROSIASTER, p.1.[a] q.1 13: ML 35,2341.

ñor de postrarse ante él para adorarlo (cf. Mt 4,8-9). La mejor «definición» del diablo es la que él da de sí mismo, pidiendo ser adorado.

Solución. *Hay que decir:* Sin duda, el ángel pecó apeteciendo ser como Dios. Pero esto puede entenderse de dos maneras: Como equiparación o como semejanza. Del primer modo no pudo apetecer ser igual a Dios, porque, por conocimiento natural, sabía que esto es imposible, y, además, porque a su primer acto pecaminoso no precedió en él ningún hábito ni pasión que entorpeciese su capacidad cognoscitiva, de forma que errase en aquel caso concreto eligiendo lo imposible, como a veces nos ocurre a nosotros. Y aun cuando esto fuera posible, hubiera sido contrario al deseo natural de conservar su ser, pues desaparecería si se convirtiera en otra naturaleza. De aquí que ningún ser perteneciente a un grado inferior de la naturaleza puede apetecer el grado de otra naturaleza superior, como el asno no desea ser caballo porque, pasando a una naturaleza superior, ya no sería él mismo. Pero aquí nos engaña la imaginación, porque, debido a que el hombre apetece elevarse a un grado superior en cuanto a sus condiciones accidentales, que pueden crecer sin que se destruya el sujeto, imaginamos que puede apetecer un grado superior de naturaleza al que no podría llegar a no ser dejando de ser lo que es. Es evidente que Dios supera al ángel, no en condiciones accidentales, sino en el grado de la naturaleza, que es también como un ángel supera a otro. Por lo tanto, es imposible que el ángel inferior, lejos de apetecer ser igual a Dios, apetezca ni tan siquiera, ser igual al ángel superior.

Apetecer ser como Dios por semejanza se puede entender también de dos maneras. 1) *La primera,* en cuanto a aquello en que es capaz una criatura de asemejarse a Dios. Quien así apetece ser semejante a Dios no peca, con tal que aspire a la semejanza con Dios según el orden debido, esto es, a recibirla de Dios. Pero peca si aspira a ello exigiéndola en nombre de la justicia, como si fuera debida a su esfuerzo y no a la acción de Dios. 2) *La segunda,* si alguien apeteciera ser semejante a Dios en lo que no es apto para asemejarse a Dios, como, por ejemplo, el que apeteciera crear el cielo y la tierra, cosa que sólo pertenece a Dios, pues en este apetito hay pecado. De esta manera es como el diablo apeteció ser como Dios. Y no porque apeteciera ser semejante a Dios en cuanto a no estar sometido absolutamente a nadie, porque, de ser así, hubiera querido su propio no ser, pues ninguna criatura puede existir a no ser en cuanto que participa del ser que Dios le comunica. Su deseo de ser semejante a Dios consistió en apetecer como fin último de la bienaventuranza las cosas que podía conseguir por la capacidad de su naturaleza, desviando por ello su apetito de la bienaventuranza sobrenatural, que proviene de la gracia de Dios. O si deseó como último fin la semejanza con Dios que tiene por causa la gracia, quizo alcanzarla por la capacidad de su naturaleza, y no con la ayuda divina, según la disposición de Dios. Esto concuerda con la opinión de Anselmo cuando dice[7] que apeteció aquello a que habría llegado si hubiera perseverado. De cualquier modo, estas dos explicaciones coinciden, porque lo que una y otra dicen es que apeteció obtener la bienaventuranza final por su capacidad, lo cual sólo es propio de Dios.

No obstante, porque lo que existe por sí mismo es causa y principio de lo que es por otro, de aquel apetecer se siguió que quisiera dominar todo lo demás. En esto también perversamente quiso asemejarse a Dios.

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho.

ARTICULO 4

Algunos demonios, ¿son o no son malos por naturaleza? [d]

Cont. Gentes 3,107; *In De Div. Nom.* c.4 lect.19; *De Subst. Separ.* c.19; *De Malo* q.16 a.2; *In Io* c.8 lect.6.

Objeciones por las que parece que algunos demonios son por naturaleza malos:

7. *De casu Diab.* c.6: ML 158,337.

d. El tema de criaturas naturalmente malas es típicamente maniqueo. A su vez, el maniqueísmo representa uno de los principales errores con que hubo de enfrentarse la predicación dominicana desde sus comienzos; en el sur de Francia había sectas, por ejemplo, la de los cata-

1. Agustín en X *De civ. Dei*[8] cita un texto de Porfirio: *Hay un género de demonios de naturaleza falaz, fingiendo ser dioses o almas de los difuntos.* Pero ser falaz es ser malo. Por lo tanto, algunos demonios son malos por naturaleza.

2. Más aún. Así como los ángeles fueron creados por Dios, también lo fueron los hombres. Pero hay hombres malos por naturaleza. De éstos se dice en Sab 12,10: *Su malicia les era natural.* Por lo tanto, también algunos ángeles pueden ser malos por naturaleza.

3. Todavía más. Algunos animales irracionales tienen cierta perversidad natural. Ejemplo: La zorra es astuta; el lobo, rapaz. Sin embargo, son criaturas de Dios. Por lo tanto, también los demonios, aun cuando sean criaturas de Dios, pueden ser malos por naturaleza.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[9]*: Los demonios no son malos por naturaleza.*

Solución. *Hay que decir:* Todo lo que existe, por el simple hecho de existir, tiende naturalmente a algún bien, ya que procede de un principio bueno. El efecto se reduce a su principio. Sin embargo, es posible que a los bienes particulares se una algún mal, como al fuego se le une el mal de consumir lo que toca. Pero el bien universal no puede llevar anexo ningún mal. Por lo tanto, si hay algún ser cuya naturaleza está ordenada a un bien particular, por naturaleza puede tender a un mal, pero no en cuanto mal, sino accidentalmente, esto es, en cuanto que está unido a un bien. Pero si existe algo cuya naturaleza esté ordenada a algún bien bajo la razón de bien, por naturaleza nunca puede tender a algún mal. Es evidente que toda naturaleza intelectual está ordenada al bien universal que puede conocer y que es objeto de la voluntad. Por lo tanto, como los demonios son sustancias intelectuales, no pueden tener tendencia natural al mal. Por lo tanto, por naturaleza no pueden ser malos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín allí mismo refuta el texto de Porfirio en el que sostiene que los demonios son falaces por naturaleza. Lo hace diciendo que no son falaces por naturaleza, sino por propia voluntad. La opinión de Porfirio se debe a que suponía que los demonios son animales de naturaleza sensitiva. La naturaleza sensitiva está ordenada a algún bien particular al que puede ir unido algún mal. Por eso puede tener alguna tendencia natural al mal, aunque siempre accidentalmente y sólo en cuanto que aquel mal va unido al bien.

2. *A la segunda hay que decir:* La malicia de algunos hombres puede ser llamada natural, a causa de la costumbre, que es otra naturaleza; o porque en su naturaleza sensitiva hay alguna inclinación natural a alguna pasión desordenada. También algunos son llamados por naturaleza iracundos y lascivos. Pero esto no puede decirse por parte de la naturaleza intelectual.

3. *A la tercera hay que decir:* Los animales, debido a su naturaleza sensitiva, tienden naturalmente a determinados bienes particulares que llevan unido algún mal. Así, la zorra tiende a buscarse la vida sagazmente uniendo a ello la astucia. Pero la astucia no es un mal en la zorra, ya que en ella es natural. Tampoco es un mal en el perro ser furioso, como observa Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[10]

ARTICULO 5

El diablo, ¿fue o no fue malo en el mismo instante de su creación por culpa de su propia voluntad?

3 q.34 a.3 ad 1; *In Sent.* l.2 d.3 p.2.ª q.1; 1.3 d.18 a.3 ad 4; *De Verit,* q.29 a.8 ad 2; *De Malo* q.16 a.4; *In Io* c.8 lect.6.

Objeciones por las que parece que el

8. C.11: ML 41,289. 9. § 23: MG 3,724: S. Th. lect.19. 10. § 25: MG 3,728: S. Th. lect.20.

ros, que profesaban el dualismo. Santo Tomás se ocupa insistentemente del problema, tanto desde una perspectiva universal (cf. 1 q.47 a.2; q.49 a.3), como en su concreta aplicación a los ángeles, como hace aquí y en multitud de lugares paralelos. Su respuesta es siempre uniforme: no hay ninguna criatura que sea mala por naturaleza. El mal moral, o sea el pecado, se introduce en el mundo de los ángeles por culpa personal de algunos de ellos.

diablo fue malo en el mismo instante de su creación por culpa de su propia voluntad:

1. Hablando del diablo, se dice en Jn 8,44: *Este era homicida desde el principio.*

2. Más aún. Según Agustín en I *Super Gen. ad litt.* [11], el estado informe de la criatura no precedió temporalmente a su formación, sino sólo en el origen. Pero, como él mismo dice en el segundo libro [12], por *cielo,* que, según se lee (Gen 1,1) fue lo creado primero, se entiende la naturaleza angélica en estado informe. Y cuando se lee (Gen 1,3) que Dios dijo: *Hágase la luz, y la luz fue hecha,* se entiende su formación por su conversión a la Palabra. Por lo tanto, la naturaleza del ángel a la vez fue creada y hecha luz. Pero en el instante en que fue hecha luz, también fue separada de las *tinieblas* (v.4), en las que hay que entender a los ángeles malos. Por lo tanto, fue en el mismo instante de su creación cuando unos ángeles fueron bienaventurados y otros pecaron.

3. Todavía más. El pecado se opone al mérito. Pero alguna naturaleza intelectual puede ya merecer en el instante de su creación, como el alma de Cristo o los mismos ángeles buenos. Por lo tanto, los demonios también pudieron pecar en el primer instante de su creación.

4. Por último. La naturaleza angélica está más capacitada que la corpórea. Pero el ser corpóreo desde el mismo instante de su creación empieza a ejercer sus operaciones, como el fuego se mueve hacia arriba en el mismo momento en que es producido. Por lo tanto, también el ángel pudo ejecutar sus operaciones desde el mismo instante de su creación. Su acción fue recta o no lo fue. Si fue recta, por poseer la gracia mereció la bienaventuranza. Pero, como dijimos anteriormente (q.62 a.5), en los ángeles el premio sigue inmediatamente al mérito. Por lo tanto, inmediatamente hubieran sido bienaventurados, y, siéndolo, nunca hubieran pecado. Esto es falso. Por lo tanto, hay que concluir: En el primer instante, por no obrar rectamente, pecaron.

En cambio está lo que se dice en Gen 1,13: *Vio Dios todo lo que había hecho, y era bueno.* Entre el todo estaban también los demonios. Por lo tanto, en algún tiempo los demonios fueron buenos.

Solución. *Hay que decir:* Algunos [13] sostuvieron que los demonios en el primer instante de su creación fueron malos, no por naturaleza, sino por el pecado debido a su propia voluntad, *porque el diablo rechazó la justicia desde el momento en que fue hecho.* Agustín en XI *De Civ. Dei* [14] dice: *Quien piensa así, no incurre en aquella herejía, la de los maniqueos, consistente en decir que el demonio tiene la naturaleza del mal.* Pero esta opinión contradice a la Escritura (pues bajo la figura del príncipe de Babilonia, del diablo dice Is 14,12: *¿Cómo caíste, Lucifer, que nacías por la mañana?* Y en Ez 23,13 se dice del diablo en la persona del rey de Tiro: *Estuviste entre las delicias del paraíso de Dios).* Por eso, razonablemente y por errónea esta opinión es rechazada por los maestros.

Algunos [15] dijeron que los ángeles pudieron pecar en el primer momento de su creación, pero que no pecaron. Algunos [16] rechazan esta opinión por lo siguiente: Puesto que hay dos operaciones y una sigue a la otra, es imposible que las dos acaben en el mismo instante. Es evidente que el pecado del ángel fue una operación posterior a la creación. El final de la creación es el mismo ser del ángel; el final de la acción pecaminosa, que el ángel sea malo. Por lo tanto, parece imposible que el ángel hubiese sido malo en el primer instante que empezó a existir [e].

11. C.15: ML 34,257. 12. C.8: ML 34,269. 13. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.3 c.4 (QR 1,319). 14. C.13: ML 41,329. 15. Cf. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* l.2 d.3 a.14 (BO 27,86); S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.2 d.3 p.2.ª a.1 q.2 (QR 2,117). 16. Cf. ALBERTO MAGNO, l.c. nota 15.

e. El problema planteado en este artículo podría parecer superficial o, tal vez, de simple curiosidad. Pero la hondura del razonamiento de Santo Tomás muestra que se trata de algo importante. La intención de Dios al crear es evidentemente buena; los ángeles buenos la secundaron desde el primer instante y en ese mismo instante realizaron un acto de caridad que los hizo entrar en la bienaventuranza definitiva. Alguien quizá piense que, si los ángeles buenos pudie-

Este argumento no parece suficiente. Pues sólo es aplicable a los movimientos corporales, que se realizan sucesivamente. Por eso, si a un movimiento de alteración sigue uno local, no es posible que la alteración y el movimiento local terminen en el mismo instante. Pero si las alteraciones son instantáneas, las primeras y las segundas pueden terminar en el mismo instante. Ejemplos: En el mismo instante en que la luna es iluminada por el sol, el aire es iluminado por la luna. Es evidente que la creación es instantánea y que en los ángeles lo es también el movimiento del libre albedrío, pues no necesitan ningún proceso discursivo, como dijimos (q.58 a.3). Por lo tanto, nada impide que en un mismo instante se dé el final de la creación y el final del movimiento del libre albedrío.

Puestos en otra dimensión, hay que decir: Fue imposible que el ángel pecara en el primer instante por un acto desordenado de su libre albedrío. El porqué de esto radica en que, si bien algunas cosas desde que empiezan a ser pueden comenzar también a obrar, la operación que empieza al mismo tiempo que el ser la reciben de quien reciben el ser, como el moverse del fuego hacia arriba lo recibe de quien lo genera. Por eso, si algo recibe el ser de un agente defectuoso que puede ser causa de una acción defectuosa, desde el primer instante en que empieza a existir, puede realizar acciones defectuosas. Ejemplo: La pierna que nace rota por la debilidad del principio generante, inmediatamente empieza a cojear. Pero quien produce a los ángeles, Dios, no puede ser causa del pecado. Por eso no puede decirse que el diablo fuera malo desde el primer instante de su creación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín, en XI *De civ. Dei* [17], dice que en la frase *el diablo peca desde el principio* (Jn 3,8), *no hay que entender desde el principio de su creación, sino desde el principio de su pecado.* Esto es, porque nunca abandonó su pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* La distinción entre luz y tinieblas, en cuanto que por tinieblas se indican los pecados de los demonios, ha de ser entendida conforme a la presciencia de Dios. Por eso Agustín en XI *De civ. Dei* [18] dice: *Sólo pudo separar la luz de las tinieblas quien pudo saber, antes de que cayeran, quiénes eran los que iban a caer.*

3. *A la tercera hay que decir:* Todo lo que hay en el mérito viene de Dios; así, el ángel pudo merecer en el primer instante de su creación. En cambio, y como dijimos (sol.), en el pecado no pasa lo mismo.

4. *A la cuarta hay que decir:* Como dice Agustín en XI *De civ. Dei* [19], Dios no hizo ninguna distinción entre los ángeles antes de la aversión de unos y la conversión de otros. Así, todos, creados en gracia, merecieron ya en el primer instante. Algunos se opusieron inmediatamente a su bienaventuranza, anulando el mérito precedente. Por eso fueron privados de la bienaventuranza que habían merecido.

ARTICULO 6

¿Medió o no medió algún tiempo entre la creación del ángel y su caída? [f]

Objeciones por las que parece que medió algún tiempo entre la creación del ángel y su caída:

17. C15: ML 41,330. 18. C.19: ML 41,333. 19. C.11: ML 41,327.

ron hacer un acto meritorio en el primer instante, se debería concluir en buena lógica que los malos pudieron cometer en ese mismo instante un acto pecaminoso. Pero Santo Tomás no acepta esta aparente lógica. La ordenación al bien puede actualizarse antes que la comisión del mal (cf. sol.3). La fuerza del impulso divino impide que la primera reacción de la criatura sea perversa. Por eso el ángel sólo pudo pecar en un segundo instante. No se trata de ningún vulgar problema de «cronología», sino de comprender la fuerza de la intención creadora de Dios. Es un punto importante para fundamentar una comprensión optimista del universo: el bien es más fuerte que el mal, aunque a los hombres nos parezca lo contrario.

f. La bondad inicial del ángel malo fue una bondad natural; el ángel no hizo uso positivo de la gracia, porque esto lo habría trasladado de golpe a la bienaventuranza eterna, como ocurrió con los ángeles buenos. Deteniéndose en su naturaleza no prestó atención al fin sobrenatural (cf. a.1 sol.4), y entonces se introdujo el acto de soberbia que lo alejó definitivamente de

1. En Ez 28,14-15 se dice: *Anduviste rectamente en tus caminos desde el día en que fuiste concebido hasta el día en que fue encontrada en ti la iniquidad.* Pero andar es un movimiento continuo que requiere algún tiempo. Por lo tanto, entre la creación y la caída del diablo transcurrió algún tiempo.

2. Más aún. Dice Orígenes[20]: *La antigua serpiente no anduvo inmediatamente sobre su pecho y su vientre;* aquí se significa el pecado. Por lo tanto, el diablo no pecó inmediatamente después del primer instante de su creación.

3. Todavía más. Poder pecar es común al hombre y al ángel. Pero entre la creación del hombre y su pecado medió algún tiempo. Por lo tanto, y por lo mismo, medió también entre la formación del ángel y su pecado.

4. Por último. El instante en que el ángel pecó fue distinto del momento en que fue creado. Pero entre dos instantes cualesquiera hay un tiempo intermedio. Por lo tanto, entre la tentación del diablo y su caída transcurrió algún tiempo.

En cambio está lo que se dice en Jn 8,44 sobre el diablo: *No se mantuvo en la verdad.* Y Agustín en XI *De civ.. Dei* [21] dice: Es necesario admitir que estuvo en la verdad, pero que no se mantuvo en ella.

Solución. *Hay que decir:* Sobre esta cuestión hay dos opiniones, pero la más probable y más conforme con la doctrina de los Santos es que el diablo pecó inmediatamente después del primer instante de su creación. Es preciso que afirmemos esto si admitimos que ejecutó un acto del libre albedrío en el mismo momento en que fue creado, y que fue creado en gracia, como dijimos (a.5; q.62 a.3). Pues, como los ángeles alcanzaron la bienaventuranza por un solo acto meritorio, como también dijimos (q.62 a.5), si el diablo, creado en gracia, mereció en el primer instante, habría recibido la bienaventuranza inmediatamente después del primer instante, si, pecando, no hubiera puesto, también inmediatamente, el impedimento.

En cambio, si se admite que el ángel no fue creado en gracia; o que en el primer instante no pudo realizar un acto de libre albedrío, nada impide que hubiera intervalo entre su creación y su caída.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En la Sagrada Escritura es frecuente que los movimientos corporales medidos por el tiempo indiquen metafóricamente los movimientos espirituales instantáneos. Así, por *andar* se entiende el movimiento del libre albedrío que tiende al bien.

2. *A la segunda hay que decir:* Orígenes dice que *la antigua serpiente no anduvo arrastrándose inmediatamente y desde el principio,* atendiendo al primer instante en el que no fue mala.

3. *A la tercera hay que decir:* El ángel tiene libre albedrío inflexible después de la elección. Por lo tanto, si inmediatamente después del primer instante, en el que tuvo tendencia natural al bien, no hubiera interpuesto ningún obstáculo a su bienaventuranza, hubiera sido confirmado en el bien. En cambio, en el hombre no sucede lo mismo. Por lo tanto, no hay paridad.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que entre dos instantes cualesquiera haya un tiempo intermedio, es verdad si se demuestra que se trata del tiempo continuo, según VI *Physic.*[22] Pero como los ángeles no están sometidos al movimiento de los cuerpos celestes, que es la primera medida del tiempo continuo, en ellos por tiempo se entiende la sucesión de operaciones intelectuales y afectivas. Así, pues, el primer instante en los ángeles corresponde a la operación con la que la mente angélica se volvió a sí misma por el conocimiento vespertino. Por esto, en el primer día se habla de la tarde y no de la mañana (Gen 1). Esta operación fue buena en todos. Pero a partir de dicha operación, por el conocimiento matutino, unos se volvieron al conocimiento y alabanza de la Palabra; y otros, en cambio, se encerraron en sí mismos e, *hinchados de soberbia,* se hicieron noche, como dice Agustín en IV *Super Gen. ad*

20. *In Ezech.* hom.1: MG 13,670. 21. C.15: ML 41,330. 22. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 231 b9): S. Th. lect.1 n.4.

Dios. El pecado del ángel ocurrió no en el instante mismo de la creación, pero sí en el inmediatamente posterior. Son deducciones lógicas basadas en la especial psicología del ángel.

litt.[23] Por lo tanto, la primera operación fue la misma en todos; pero en la segunda son distintos. Por lo tanto, en el primer instante todos fueron buenos; en el segundo se separaron los buenos de los malos.

ARTICULO 7

El ángel supremo entre los que pecaron, ¿era o no era el supremo de todos?

In Sent. l.2 d.6 a.1; *Cont. Gentes* 3,109; *De Subst. Separat.* op.15 c.19.

Objeciones por las que parece que el ángel supremo entre los que pecaron no era el supremo de todos:

1. Del ángel se dice en Ez 28,14: *Eras un querubín protector, de alas desplegadas. Yo te puse en el santo monte de Dios.* Pero el orden de los querubines es inferior al de los serafines, como dice Dionisio en c.7 *Ang. hier.*[24] Por lo tanto, el ángel supremo entre los que pecaron, no era el supremo entre todos.

2. Más aún. Dios hizo la naturaleza intelectual para que alcanzara la bienaventuranza. Así, pues, si el ángel supremo entre todos fue el que pecó, hay que concluir que la ordenación divina quedó sin efecto en la más noble de las criaturas. Esto es inaceptable.

3. Todavía más. Cuanto mayor es la tendencia de alguien a algo, tanto menos puede prescindir de ello. Pero cuanto más elevado es un ángel, más tiende a Dios. Por lo tanto, menos puede apartarse de El pecando. Parece, así, que el ángel que pecó no fue el supremo de todos, sino uno de los inferiores.

En cambio está lo que dice Gregorio en la homilía *De centum ovibus*[25]: *El primer ángel pecó porque, debido a su categoría de príncipe de las multitudes de ángeles, a todos los superaba en resplandor, y, comparándose con ellos, todavía se vio más resplandeciente.*

Solución. *Hay que decir:* En el pecado hay que considerar lo siguiente: la propensión al pecado y el motivo de pecar. Si el ángel es considerado desde la propensión al pecado, más bien parece que pecaron los inferiores y no los superiores. Por eso el Damasceno dice[26] que el mayor de los que pecaron fue *el que presidía el orden terrestre.* Con esta opinión parece concordar la postura de los platónicos, como nos relata Agustín en VIII[27] y X[28] *De civ. Dei.* Pues algunos decían que los dioses son todos buenos, y los demonios, en cambio, unos son buenos y otros malos, advirtiendo que llamaban dioses a las sustancias intelectuales que están por encima de la esfera lunar, y demonios a las sustancias intelectuales que están debajo, aunque superiores a los hombres en el orden de la naturaleza. No hay motivo para rechazar esta opinión como contraria a la fe, ya que Dios administra las criaturas corporales por medio de los ángeles, como dice Agustín en III *De Trin.*[29] Por lo tanto, nada impide decir que los ángeles inferiores están destinados, por disposición divina, a administrar los cuerpos superiores; y los supremos están destinados a asistir delante de Dios. Por eso el Damasceno dice que los que pecaron fueron los inferiores, aunque en aquel orden inferior algunos ángeles buenos se mantuvieron fieles.

En cambio, si se considera el motivo de pecar, encontramos que es mayor en los superiores que en los inferiores. Hemos visto ya (a.2) que el pecado de los demonios fue la soberbia, cuyo motivo es la grandeza, y que poseyeron en mayor grado los superiores que los inferiores. Por eso Gregorio dice[30]: El que pecó fue el supremo entre todos.

Esto parece lo más probable. Porque el pecado del ángel no provino de ninguna propensión, sino sólo del libre albedrío, y por lo tanto, parece que preferentemente se ha de tener en cuenta el motivo de pecar. Sin embargo, no hay que desechar la otra opinión, ya que también en el más elevado de los inferiores pudo haber motivo para pecar.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El nombre *querubín* significa plenitud de ciencia. *Serafín* significa el que arde o el que incendia. Por

23. C.24: ML 34,313. 24. *De Cael. Hier.* § 1: MG 3,205. 25. *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1250. 26. *De Fide Orth.* l.2 c.4: MG 94,873. 27. C.13: ML 41,237. 28. C.11: ML 41,289. 29. C.4: ML 42,873. 30. *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1250; cf. *Moral.* 1.32 c.23: ML 76,664.

lo tanto, es evidente que el querubín toma su nombre de la ciencia, compatible con el pecado mortal; y el serafín lo toma del ardor del amor, que no puede darse con el pecado. Por eso, al primer ángel pecador no se le llama serafín, sino querubín.

2. *A la segunda hay que decir:* La intención divina no queda sin efecto ni en los que pecan ni en los que se salvan, puesto que Dios conoce de antemano la suerte de unos y de otros; y de todos obtiene gloria: de unos cuando, por su bondad, los salva; de otros cuando, por su justicia, los castiga. Así, pues, cuando la criatura intelectual peca, fracasa con respecto a su fin. No queda exenta de esto ninguna criatura, por sublime que sea, ya que la criatura intelectual fue instituida por Dios de forma que, en su albedrío, puso el poder obrar por el fin.

3. *A la tercera hay que decir:* Por grande que fuera la tendencia al bien que tuvo el ángel superior, no le impuso necesidad; y, por lo tanto, por el libre albedrío, pudo dejar de seguir su tendencia natural.

ARTICULO 8

El pecado del primer ángel, ¿fue o no fue causa del pecado de los demás?

In Sent. 1.2 d.6 a.2

Objeciones por las que parece que el pecado del primer ángel no fue la causa de pecar de los demás:

1. La causa es anterior al efecto. Pero los ángeles pecaron todos a la vez, como dice el Damasceno[31]. Por lo tanto, el pecado de uno no fue causa del pecado de los demás.

2. Más aún. Como dijimos (a.2), el primer pecado de los ángeles no pudo ser más que el de soberbia. Pero la soberbia busca la grandeza. Y la grandeza rechaza más someterse a un inferior que a un superior. Por lo tanto, no parece que los demonios hayan pecado por haberse querido someter a los ángeles superiores más que a Dios. Pero la manera de que el pecado de un ángel haya sido la causa del pecado de los demás es que los hubiera inducido a que se le sometieran. Por lo tanto, no parece que el pecado del primer ángel haya sido la causa del pecado de los demás.

3. Todavía más. Mayor pecado es someterse a alguno en contra de Dios que, en contra de Dios, querer dominar en otro, ya que hay menos motivos para pecar. Así, pues, si el motivo de que el pecado del primer ángel sea la causa del pecado de los demás consiste en que los persuadió para que se sometieran a él, el pecado de los inferiores habría sido más grave que el del superior. Esto se opone a lo que, comentando aquello del Sal 103,26: *Este dragón que hiciste para que allí retozase,* dice la Glosa[32]: *El que superaba a todos por el ser, los superó a todos en maldad.* Por lo tanto, el pecado del primer ángel no fue la causa del pecado de los demás.

En cambio está lo que se dice en Apoc. 12,4: *El dragón arrastró tras de sí la tercera parte de las estrellas.*

Solución. *Hay que decir:* El pecado del primer ángel fue para los otros causa de pecar, no coactiva, pero sí como exhortación persuasiva. Un indicio de esto lo tenemos en que todos los demonios están sometidos a aquel primer rebelde, como resulta claro por lo que dice el Señor en Mt 25,41: *Id, malditos, al fuego eterno que está preparado para el diablo y para sus ángeles.* En el orden de la justicia divina está dispuesto que, si alguno consiente en la culpa sugestionado por otro, en castigo quede sometido a su poder. Dice 2 Pe 2,19: *Cada cual es esclavo de quien le venció.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando todos los ángeles pecaron a la vez, sin embargo, el pecado de uno pudo ser causa de que pecasen los demás. Esto es así porque el ángel no necesita tiempo para elegir, exhortar o consentir, como sucede en el hombre, que para elegir y consentir necesita deliberar, y para exhortar necesita hablar; y todo esto requiere tiempo. Más aún: en el mismo hombre sucede que, como todos saben, apenas concibe algo en el corazón, al momento empieza a hablar. Y si cuando deja de hablar alguien comprende lo dicho, pue-

31. *De Fide Orth.* 1.2 c.4: MG 94,876.

32. *Glossa ordin.* (3,241 A); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,941.

de asentirlo. Esto es así sobre todo cuando se trata de los primeros principios, *que, apenas oídos, son asentidos*[33]. Por lo tanto, suprimido el tiempo que en nosotros resulta necesario para hablar y deliberar, en el mismo instante en que el primer ángel expresó con lenguaje espiritual sus designios, fue posible que los otros los hicieran también propios.

2. *A la segunda hay que decir:* En igualdad de circunstancias, el soberbio prefiere someterse a un superior más que a un inferior. Pero si del inferior consigue alguna grandeza que no puede conseguir del superior, prefiere someterse al inferior más que al superior. Por lo tanto, no se oponía al orgullo de los demonios que quisieran someterse a un inferior, aceptando su dominio, ya que, si quisieron tenerle como jefe y caudillo, fue con el objetivo de conseguir la bienaventuranza por sus propias fuerzas; y, sobre todo, porque, en el orden natural, estaban ya sometidos al ángel supremo.

3. *A la tercera hay que decir:* Como dijimos (q.62 a.6), en el ángel no hay nada que retarde su acción. Por eso se lanza a su objetivo, sea bueno o malo, con toda la fuerza de la que es capaz. Así, pues, debido a que el ángel supremo poseía mayor capacidad natural que los inferiores, más impetuosa fue su caída en el pecado. Por eso su maldad es mayor.

ARTICULO 9

Los que cayeron, ¿son o no son tantos como los que permanecieron?

In Sent. l.1 d.39 q.2 a.2 ad 4; l.2 d.1 p.1.ª a.1 ad 3.

Objeciones por las que parece que son más los que pecaron que los que permanecieron:

1. El Filósofo dice[34]: *El mal se encuentra en muchos; el bien, en pocos.*

2. Más aún. La justicia y el pecado se encuentran en los ángeles por los mismos motivos que en los hombres. Pero entre los hombres son más los malos que los buenos. Dice Ecl 1,15: *Infinito es el número de los insensatos.* Por lo tanto, lo mismo debe suceder entre los ángeles.

3. Todavía más. Los ángeles se distinguen en personas y en órdenes. Así, pues, si las personas angélicas que perseveraron fueron las más, parece que no pecaron individuos de todos los órdenes.

En cambio está lo que se dice en 4 Re 6,16: *Los que están con nosotros son más de los que están con ellos.* Esto va referido a los ángeles buenos, que están con nosotros para protegernos, y de los malos que nos acechan.

Solución. *Hay que decir:* Los ángeles que perseveraron son más que los que pecaron porque el pecado es contrario a la tendencia natural; y lo que va contra la naturaleza logra su efecto siempre, por lo menos en la mayoría de los casos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo se está refiriendo a los hombres, en los que el mal proviene de su búsqueda de bienes sensibles, que son los más conocidos, abandonando el bien de la razón, que pocos conocen. Pero en los ángeles no hay más naturaleza que la intelectual. Por lo tanto, no hay paridad.

2. *A la segunda hay que decir:* Está incluida en lo dicho.

3. *A la tercera hay que decir:* Para los que opinan[35] que el diablo fue el mayor de los ángeles pertenecientes al orden inferior, no cabe duda que no cayeron ángeles de todos los órdenes, sino solamente del orden inferior. En cambio, quienes sostienen[36] que el diablo superior pertenece al orden supremo, admiten la probabilidad de que cayeran de todos los órdenes; como también que, para suplir la pérdida de los ángeles, son elevados a todos los órdenes hombres de todas las clases, con lo cual se confirma más la libertad del libre albedrío, que puede tender al mal, cualquiera que sea la categoría de las criaturas. Sin embargo, en la Sagrada Escritura a los demonios no se les atribuyen los nombres de algunos órdenes, como el de *Serafines* o

33. Cf. BOECIO, *De hebdom.:* ML 64,1311: S. Th., proem. 34. ARISTÓTELES, *Topic. 2* c.6 n.3 (BK 112b11). 35. Cf. JUAN DAMASCENO, *De Fide Orth.* l.2 c.4: MG 94,873. 36. Cf. GREGORIO MAGNO, *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1250; GUILLERMO DE PARÍS *De Univ* 2-2 c.11 (2,805).

Tronos, porque estos nombres están tomados del ardor del amor y de la inhabitación de Dios, que no pueden darse junto con el pecado. En cambio, sí se les atribuyen los de *Querubines, Potestades* y *Principados,* porque éstos se toman de la ciencia y del poder, pudiendo ser comunes a los buenos y a los malos.

CUESTIÓN 64

Sobre la pena de los demonios [a]

Ahora hay que tratar sobre la pena de los demonios. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. La obcecación del entendimiento.—2. La obstinación de la voluntad.—3. El dolor.—4. El lugar de la pena.

ARTICULO 1

El entendimiento del demonio, ¿se obcecó o no se obcecó por la privación del conocimiento de toda la verdad?

In Sent. l.2 d.7 q.2 a.1; *De Malo* q.16 a.6.

Objeciones por las que parece que el entendimiento del demonio se obcecó por la privación del conocimiento de toda la verdad:

1. Si los demonios conocieran alguna verdad, se conocerían sobre todo a sí mismos, que es conocer las sustancias separadas. Pero esto no es compatible con su mísero estado, ya que, al parecer, proporciona una gran felicidad, hasta el punto que algunos [1] dijeron: La bienaventuranza suprema del hombre consiste en conocer las sustancias separadas. Por lo tanto, los demonios están privados del conocimiento de toda verdad.

2. Más aún. Lo que naturalmente es lo más cognoscible, parece que debe ser lo más conocido por los ángeles, sean buenos o malos. Que para nosotros no lo sea, se debe a la debilidad de nuestro entendimiento, que toma su saber de las imágenes; como por la debilidad orgánica de los ojos, el murciélago no puede ver la luz del sol. Pero los demonios no pueden conocer a Dios, que, por ser la suma verdad, es lo más cognoscible, porque no tienen el corazón puro, condición indispensable para ver a Dios. Por lo tanto, tampoco pueden conocer las demás cosas.

3. Todavía más. Según Agustín [2], los ángeles tienen un doble conocimiento de las cosas: el matutino y el vespertino. Pero los demonios no tienen conocimiento matutino, porque no ven la Palabra. Tampoco tienen el vespertino, porque el conocimiento vespertino orienta lo conocido a la alabanza del creador (por eso después de la *tarde* viene la *mañana,* como se dice en Gen). Por lo tanto, los demonios no pueden tener conocimiento de las cosas.

4. Y también. En el momento de su creación, los ángeles conocieron el misterio del reino de Dios, como dice Agustín, en V *Super Gen. ad litt.* [3] Pero los demonios fueron privados de este conocimiento, porque, como se dice en 1 Cor 2,8: *Si lo hubieran conocido, nunca hubieran crucificado al Señor de la gloria.* Por lo tanto, y por lo mismo, fueron privados también del conocimiento de toda otra verdad.

5. Por último. Cualquiera que sea la verdad que alguien conozca, o la conoce naturalmente, como nosotros conocemos

1. Cf. infra q.88 a.1. 2. *De Gen. ad litt.* l.4 c.22: ML 34,317; *De Civ. Dei* l.11 c.7: ML 41,322, 3. C.19: ML 34,334.

a. Santo Tomás enseña que la culpa deja siempre el consiguiente reato de pena que debe ser soportada por el culpable (cf. 1-2 q.87 a.1). El ángel, por ser criatura puramente espiritual, sólo tiene dos facultades que puedan ser afectadas por la pena, o sea, el entendimiento y la voluntad. La cuestión estudia la situación de estas dos facultades en el ángel malo después de la culpa.

los primeros principios; o porque la recibe de otro, como sabemos lo que nos han enseñado; o la adquiere por la experiencia de mucho tiempo, como sabemos nosotros lo que hemos descubierto investigando. Pero los demonios no pueden conocer la verdad por su naturaleza, porque están separados de los ángeles buenos como la luz de las tinieblas, como dice Agustín[4]; pues para toda manifestación se requiere luz, como se dice en Ef 5,13. Tampoco pueden conocerla por revelación ni por comunicación de los ángeles buenos, porque, como se dice en 2 Cor 6,14: *No hay compatibilidad entre luz y tinieblas.* Tampoco la pueden conocer por lo experimentado en mucho tiempo, porque la experiencia se origina por los sentidos. Por lo tanto, en ellos no hay conocimiento alguno de la verdad.

En cambio está lo que dice Dionisio en c.4 *De div. nom.*[5]: *L,os dones angélicos otorgados a los demonios, no fueron alterados, sino que permanecieron íntegros y en todo su esplendor.* Pero entre estos dones naturales está el conocimiento de la verdad. Por lo tanto, en ellos hay algún conocimiento de la verdad.

Solución: Hay dos clases de conocimiento de la verdad. 1) *Uno,* se obtiene por la gracia. 2) *Otro,* por la naturaleza. El que se obtiene por la gracia, a su vez, se divide en otros dos: *Uno* que es solamente especulativo, como el de aquel a quien se le revela algún secreto divino. Otro, que es afectivo y produce el amor de Dios. Este es el que propiamente pertenece al don de la sabiduría.

De estos tres géneros de conocimiento, 1) *el primero* ni fue suprimido ni tan siquiera atenuado [b] en los demonios. Pues deriva de la misma naturaleza del ángel, el cual por su naturaleza es un determinado entendimiento o mente. En efecto, como debido a la simplicidad de su sustancia nada de ella puede ser substraído, es imposible castigarle privándole de una parte de su naturaleza, como se castiga al hombre amputándole una mano, un pie o cualquier otra parte del cuerpo. Por esto dice Dionisio[6] que en ellos permanecieron íntegros los dones naturales. Por lo tanto, su conocimiento natural no pudo ser disminuido. 2) Por lo que se refiere *al segundo* género de conocimiento, el puramente especulativo, obtenido por gracia, no fue totalmente borrado, sino disminuido, porque de estos secretos divinos solamente los más convenientes les son revelados, o por medio de los ángeles, o *por medio de algunos efectos temporales de la virtud divina,* como dice Agustín en IX *De civ. Dei*[7]. Aunque no les son revelados como a los ángeles santos, a quienes en la Palabra les son revelados más secretos y con mayor claridad. 3) En cuanto *al tercer* género de conocimiento, están totalmente privados, como también lo están de la caridad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La felicidad consiste en la unión con algo superior. Puesto que las sustancias separadas son, en el orden de la naturaleza, superiores a nosotros, para el hombre puede haber alguna razón de felicidad en conocerlas, si bien su felicidad perfecta consiste en conocer la sustancia primera, esto es, Dios. Pero el que las sustancias separadas conozcan la sustancia separada, en ellas es connatural, como lo es para nosotros conocer las naturalezas sensibles. Por lo tanto, así como la felicidad del hombre no consiste en que conozca las naturalezas sensibles, tampoco la del ángel consiste en conocer las sustancias separadas.

2. *A la segunda hay que decir:* Que lo naturalmente más cognoscible sea oculto para nosotros, se debe a que excede la capacidad de nuestro entendimiento, y no solamente a que nuestro entendimiento tome su saber de las imágenes.

4. *De Civ. Dei* l.11 c.19.33: ML 41,333.346. 5. §23: MG 3,725: S. Th. lect.19. 6. Ib. 7. C.21: ML 41,274.

b. Aquí y en los artículos siguientes, Santo Tomás hace un gran esfuerzo por mantener todo lo que de bien puede permanecer en el ángel después de la culpa. El ángel malo no sólo conserva toda la ciencia natural, sino también algo de la sobrenatural, en cuanto que Dios se sirve también de él para cumplir en los hombres sus designios de salvación (cf. a.4), que de algún modo les da a conocer. Pero este conocimiento es aflictivo para el ángel malo, cuya envidia no puede soportar que los hombres se salven (cf. 63 a.2).

Pero la sustancia divina no sólo supera la capacidad de nuestro entendimiento, sino también la del angélico, y, por lo tanto, ni el propio ángel puede, por naturaleza, conocer la esencia de Dios. Sin embargo, sí puede, en virtud de la perfección de su naturaleza, tener un conocimiento de Dios más elevado que el del hombre. Dicho conocimiento de Dios permanece en los demonios. Pues, si bien no poseen la pureza que otorga la gracia, tienen la de su naturaleza, que les es suficiente para alcanzar el conocimiento de Dios que naturalmente les corresponde.

3. *A la tercera hay que decir:* Si la criatura se compara con la excelencia de la luz divina, es tiniebla; por esto el conocimiento de las criaturas en su propia naturaleza es llamado *vespertino.* La tarde, en efecto, si bien lleva mezcla de tinieblas, tiene, sin embargo, algo de luz, puesto que, cuando ésta desaparece, es ya de noche. De aquí que, cuando el conocimiento de las cosas en su propia naturaleza se orienta a la alabanza del Creador, como hacen los ángeles buenos, tiene algo de luz divina y puede llamarse vespertino. Por el contrario, cuando no se orienta a Dios, como es el caso de los demonios, no se llama vespertino sino *nocturno.* Por eso se dice en Gen 1,5 que Dios *llamó noche* a las tinieblas que había separado de la luz.

4. *A la cuarta hay que decir:* El misterio del reino de Dios realizado por Cristo fue conocido de alguna manera por todos los ángeles desde el principio; y sobre todo lo fue a partir del momento en que consiguieron la bienaventuranza por la visión de la Palabra. Esto nunca lo tuvieron los demonios. Sin embargo, no todos los ángeles lo conocieron completamente ni por igual. Por supuesto que mucho menos los demonios debieron de conocer el misterio de la encarnación mientras Cristo estuvo en este mundo. Dice Agustín[8]: *No se les dio a conocer como a los ángeles santos, que gozan por participación de la eternidad de la Palabra, sino que se les notificó, para su espanto, por ciertos efectos temporales.* Por lo demás, si hubieran conocido con seguridad y certeza que era el Hijo de Dios y cuáles habían de ser los efectos de su pasión, nunca hubieran dirigido la crucifixión del Señor de la gloria.

5. *A la quinta hay que decir:* Los demonios conocen la verdad de tres maneras. 1) *Una,* en virtud de la perspicacia de su naturaleza, ya que, aunque oscurecidos por la privación de la luz de la gracia, no obstante, son iluminados por la luz de su naturaleza intelectual. 2) *La segunda,* por revelación de los ángeles santos, porque, si bien no concuerdan con ellos en voluntad, sin embargo, sí tienen con ellos en común la naturaleza intelectual, y por ella pueden recoger lo que los otros manifiestan. 3) *La tercera* es por la experiencia de mucho tiempo, y no porque la adquieran por medio de algún sentido, sino porque, cuando en las cosas particulares se lleva a cabo la semejanza de la especie infusa que naturalmente poseen, conocen como presentes cosas que antes no habían conocido como futuras, como dijimos anteriormente al tratar lo referente al conocimiento de los ángeles (q.57 a.3 ad 3).

ARTICULO 2

La voluntad de los demonios, ¿se obstinó o no se obstinó en el mal?

In Sent. l.2 d.7 q.1 a.2; *De Verit.* q.24 a.10; *De Malo* q.16 a.5.

Objeciones por las que parece que la voluntad de los demonios no se obstinó en el mal:

1. El libre albedrío es un atributo de la naturaleza intelectual que, como dijimos (a.1), conservan los demonios. Pero, en cuanto tal, el libre albedrío antes se ordena al bien que al mal. Pero la voluntad del demonio no está tan obstinada en el mal que no pueda volverse al bien.

2. Más aún. Mayor es la misericordia de Dios, infinita, que la malicia del demonio, finita. Pero nadie pasa de la maldad de la culpa a la bondad de la justicia si no es por la misericordia divina. Por lo tanto, tampoco los demonios pueden pasar del estado de maldad al estado de justicia.

3. Todavía más. Si los demonios tuvieran la voluntad obstinada en el mal, la tendrían, sobre todo, en cuanto al pe-

8. Ib.

cado que ocasionó su caída. Pero aquel pecado, la soberbia, ya no lo tienen, puesto que ha desaparecido su motivo, la grandeza. Por lo tanto, el demonio no está obstinado en el mal.

4. Y también. Gregorio dice[9] que el hombre pudo ser redimido por otro, porque por otro cayó. Pero, como dijimos (a.8), los ángeles inferiores cayeron a causa del primero. Por lo tanto, su ruina puede ser reparada por otro, y consecuentemente, no están obstinados en el mal.

5. Por último. Nadie que esté obstinado en el mal hace una cosa buena. Pero el demonio hizo algunas cosas buenas. Así, confesó la verdad a Cristo cuando dijo: *Sé que eres el santo de Dios* (Mc 1,24). También *los demonios creen y tiemblan,* se dice en Sant 2,19. Y, como dice Dionisio en el c.4 *De div, nom.*[10]: *Desean cosas buenas y óptimas, como ser, vivir y entender.* Por lo tanto, no están obstinados en el mal.

En cambio está lo que se dice en el Sal 72,23: *La soberbia de los que te odiaron crece siempre.* Esto hay que entenderlo de los demonios. Por lo tanto, perseveran siempre obstinados en el mal.

Solución. *Hay que decir:* Orígenes[11] sostuvo la teoría de que toda voluntad creada puede inclinarse al bien o al mal en virtud del libre albedrio, excepto el alma de. Cristo, a causa de su unión con la Palabra. Pero esta postura destruye la verdad de la bienaventuranza de los ángeles santos y de los hombres, porque la estabilidad perpetua es esencial a la bienaventuranza, que, por esto mismo, es llamada *vida eterna.* Además, se opone a la autoridad de la Sagrada Escritura cuando enseña que los demonios y los hombres malos serán enviados *al castigo eterno,* mientras que los justos serán trasladados a la *vida eterna* (Mt 25,46). Por lo tanto, esta opinión debe ser considerada como errónea. Siguiendo la fe católica, hay que sostener que la voluntad de los ángeles santos está confirmada en el bien. La de los demonios, en el mal[c].

En cuanto a la causa de dicha obstinación, no se ha de buscar en la gravedad de la culpa, sino en la condición del estado natural. Esto es así porque, como dice el Damasceno[12], *lo que para los hombres es la muerte, esto es para los ángeles la caída.* Es evidente que todos los pecados mortales, grandes o pequeños, de los hombres son remisibles antes de la muerte. Después de la muerte, son irremisibles y duran siempre[d].

Por lo tanto, para buscar otra causa de esta obstinación, hay que tener en cuenta que el poder apetitivo es en todos proporcional al poder cognoscitivo, que es el que mueve como el motor al móvil. Ahora bien, el apetito sensitivo tiene por objeto el bien particular, mientras que la voluntad, como dijimos (q.59 a.1), tiene el bien universal; como también el sentido tiene por objeto los singulares, y el entendimiento los universa-

9. *Moral.* l.4 c.3: ML 75,642. 10. § 23: MG 3,725: S. Th. lect.19. 11. *Peri Archon* l.1 c.6.8: MG 11,168-178. 12. *De Fide Orth.* 1.2 c.4: MG 94,877.

c. La confirmación definitiva de los ángeles buenos en el bien y la obstinación, también definitiva, de los malos en el mal es un dato de fe. Si se excluyera la duración eterna no habría ni bienaventuranza ni condenación propiamente dichas. Son verdades sobrecogedoras, ante las cuales el hombre se siente aterrado. Pero, como advierte Santo Tomás, «la autoridad de la Sagrada Escritura» es irrecusable. Estar obstinado en el mal con la obstinación definitiva, de que aquí se trata, significa que el ángel malo se ha hecho incapaz de tener intención deliberada de cosa alguna buena. Si alguna vez hace algo que sea objetivamente bueno, la intención que le guía es siempre perversa (sol.5). Permanece irremediablemente fijo en la voluntad pecaminosa por la que se apartó de Dios (cf. sol.3).

d. El pecado del ángel es de una gravedad para nosotros incomprensible; porque su voluntad actúa con una intensidad que no podemos medir. Así como el conocimiento del ángel es mucho más luminoso que el humano, así también su malicia es incomparablemente más refinada. Pero la razón de la obstinación del ángel no está en la malicia objetiva de su culpa, sino en la propia naturaleza angélica, cuya «voluntad se adhiere de modo fijo o inmóvil», una vez que ha elegido algo determinado. Para el ángel, una sola elección buena introduce inmediatamente en la bienaventuranza, y también una sola elección mala acarrea inmediatamente la condenación eterna y la obstinación en el mal. La psicología del ángel es mucho más perfecta que la del hombre; pero, en cierto sentido, más peligrosa también, porque su eternidad se «juega» toda en un solo acto.

les. Pero el conocimiento del ángel difiere del del hombre en que el ángel conoce por su entendimiento de un modo inmutable, a la manera como nosotros conocemos de modo inmutable los primeros principios, que son el objeto del *entendimiento.* El hombre, en cambio, conoce por la razón de una manera mutable, con el camino abierto para llegar a metas opuestas. De donde se sigue que la voluntad del hombre se adhiere a los objetos de una manera mutable, ya que puede abandonar uno y adherirse a su contrario. Libremente puede adherirse a una cosa o a su opuesta (entiéndase de las cosas que no quiere por naturaleza). Pero, una vez adherida, esta adhesión es inmutable. Por esto suele decirse que el libre albedrío del hombre es flexible en sentidos opuestos *antes de la elección y después de ella;* mientras que el libre albedrío del ángel lo es *antes de la elección, pero no después.* Así, pues, los ángeles buenos, adheridos desde siempre a la justicia, están confirmados en ella, mientras que los malos, los pecadores, están obstinados en su pecado. Sobre la obstinación de los hombres condenados, hablaremos más adelante *(Supl.* q.98 a.1.2; *In Sent.* 4 d.50 q.2).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo mismo los ángeles buenos que los malos tienen libre albedrío, pero según el modo y condición de su naturaleza, como ya dijimos (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* La misericordia divina libra del pecado a los que se arrepienten. Pero a los que, por estar adheridos irrevocablemente al mal, no son capaces de arrepentimiento, la misericordia de Dios no los libra [e].

3. *A la tercera hay que decir:* El primer pecado del demonio permanece en él en cuanto a lo que apeteció, aunque no en cuanto que crea poderlo conseguir. Es como el que se convence de poder cometer un homicidio y quiere cometerlo, que, si después se le escapa la posibilidad de hacerlo, sin embargo, su voluntad puede seguir queriéndolo, bien porque quisiera haberlo cometido, bien porque todavía querría cometerlo si pudiera.

4. *A la cuarta hay que decir:* La causa total de que sea remisible el pecado del hombre no es porque haya pecado por instigación de otro. Por lo tanto, no hay paridad.

5. *A la quinta hay que decir:* En el demonio hay dos clases de actos. 1) *Uno,* procedente de su voluntad deliberada, que es lo que propiamente puede llamarse acto suyo. Este acto en el demonio es siempre malo, porque, aun cuando a veces hace algo bueno, sin embargo, no lo hace bien. Así, cuando dice la verdad es para engañar, y cuando cree y confiesa, no lo hace voluntariamente, sino forzado por la evidencia de las cosas. 2) *El otro* acto del demonio es el natural, que puede ser bueno y atestigua la bondad de su naturaleza, a pesar de que, incluso de este acto, abusan para el mal.

ARTICULO 3

¿Hay o no hay dolor en los demonios?

Objeciones por las que parece que no hay dolor en los demonios:

1. Como el dolor y la alegría se oponen, no pueden estar en el mismo sujeto. Pero los demonios experimentan alegría. Dice Agustín en *Contra Manicheos* [13]: *El diablo tiene poder sobre todos los que desprecian los mandamientos divinos, y se alegra de este desdichado poder.* Por lo tanto, en los demonios no hay dolor.

2. Más aún. El dolor es causa del temor, porque las cosas que tememos antes de que lleguen son las mismas de las que nos dolemos cuando han llegado. Pero en los demonios no hay temor, según aquello de Job 41,42: *Fue hecho para*

13. *De Genesi contra Manicheos,* l.2 c.17: ML 34,209.

e. La misericordia de Dios es infinita, y así como basta para perdonar todos los posibles pecados de todos los hombres, así también basta o bastaría para perdonar el pecado del ángel. Si éste no recibirá nunca el perdón, no se debe a insuficiencia de la misericordia divina, sino al hecho de que el ángel malo no se arrepentirá nunca de su culpa, es decir, no se pondrá nunca en la disposición necesaria para recibir el perdón de la misericordia divina. El pecado del ángel es por naturaleza irremisible. Al hombre pecador Dios le prometió y le otorgó un Redentor para sacarlo del pecado. Cuando falta la capacidad de arrepentimiento, como en el ángel malo, no hay tampoco posibilidad de envío de un redentor.

no tener miedo a nada. Por lo tanto, en los demonios no hay dolor.

3. Todavía más. Dolerse del mal es un bien. Pero los demonios no pueden hacer nada bien. Por lo tanto, no pueden dolerse al menos del mal de culpa que pertenece al gusano de la conciencia.

En cambio está el hecho de que el pecado del demonio es más grave que el del hombre. Pero el hombre es atormentado con dolores en castigo por el goce del pecado, según aquello del Apoc 18,7: *Cuanto se envaneció y entregó al lujo, dadle otro tanto de tormento y duelo.* Por lo tanto, mucho más castigado con tormento y duelo será el diablo, que tanto se ufanó.

Solución. *Hay que decir:* Si el temor, el dolor, la alegría y, en general, las afecciones de este género se toman como pasiones, no pueden atribuirse a los demonios, puesto que en este sentido son propias del apetito sensitivo, que es una facultad unida a algún órgano corporal. Pero si, en cambio, se toman como simples actos de la voluntad, pueden existir en los demonios. Hay que decir: En ellos hay dolor. El porqué de esto radica en que el dolor, en cuanto simple acto de la voluntad, no es otra cosa que una reacción contra lo que es y lo que no es. Pero es indudable que los demonios quisieran que muchas cosas que existen, no existieran. Así, por ejemplo, y por estar llenos de envidia, quisieran la condenación de los que se salvan. Por lo tanto, hay que decir: En los demonios hay dolor. Primero, porque es esencial a la pena el que sea contraria a la voluntad. Además, porque están privados de una bienaventuranza que desean naturalmente, y también porque en muchas ocasiones encuentran cohibida su perversa voluntad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La alegría y el dolor son opuestos cuando se refieren a un mismo objeto, pero no lo son respecto a objetos distintos. Por eso no hay inconveniente en que alguien se duela de una cosa y a la vez se alegre de otra distinta. Esto sucede sobre todo cuando el dolor y la alegría son simples actos de la voluntad, porque puede suceder que, no ya en cosas diversas, sino en la misma cosa, se encuentre algo que queremos y algo que no queremos.

2. *A la segunda hay que decir:* Por lo mismo que en los demonios hay dolor del mal presente, también hay temor del mal futuro. En cuanto al texto: *Fue hecho para no tener miedo* (Job 41,24), se entiende el temor de Dios que aparta del pecado. En otra parte está escrito (Sant 2,19): *Los demonios creen y tiemblan.*

3. *A la tercera hay que decir:* Dolerse del mal de culpa es prueba en favor de la bondad de la voluntad, a la que se le opone el mal de culpa. En cambio, dolerse del mal de pena o del mal de culpa por razón de la pena, atestigua la bondad de la naturaleza, a la que se opone el mal de pena. Por eso dice Agustín en XIX *De civ. Dei* [14]: *El dolor del bien perdido por causa del tormento es prueba de una naturaleza buena.* Por lo tanto, como el demonio tiene una voluntad perversa y obstinada, no se duele del mal de culpa.

ARTICULO 4

El aire, ¿es o no es el lugar penal de los demonios? [f]

In Sent., l.2 d.6 q.1 a 3; l.4 d.45 q.2 a 3.

Objeciones por las que parece que el

14. C.13: ML 41,641.

f. El enunciado del artículo depende de ciertos planteamientos ya superados. Pero Santo Tomás expone algo de valor permanente. El ángel malo, además del dolor espiritual que sufre (cf. a.3), está o puede estar sujeto a un dolor, hasta cierto punto sensible, en cuanto que Dios le obliga a ejercer su actividad donde no quisiera o le impide ejercerla donde quisiera. Ya se dijo antes (cf. q.52 a.1) que el ángel se localiza por actuar en un lugar determinado sin poder hacerlo a la vez en todas partes.

Respecto de los condenados —ángeles y hombres— la tradición cristiana habla frecuentemente *de fuego.* Evidentemente, el fuego no puede torturar al espíritu por vía de calentamiento o de *combustión*, sino sólo en cuanto representa para él una especie de .cárcel o de «lugar» donde se le obliga a estar contra su voluntad (cf. sol.1 y 3). Para un espíritu, el tormento del fuego sería exactamente idéntico al del hielo, por más que a nosotros nos parezcan contrarios. Santo Tomás desarrolla extensamente el tema en la cuestión disputada *De anima* a.21.

aire no es el lugar penal de los demonios:

1. El demonio es una naturaleza espiritual. Pero la naturaleza espiritual no es afectada por el lugar. Por lo tanto, ningún lugar es sitio de castigo para los demonios.

2. Más aún. El pecado del hombre no es más grave que el del demonio. Pero el lugar del tormento del hombre es el infierno. Por lo tanto, con mayor razón lo ha de ser del demonio. Así pues, no lo es nuestro aire tenebroso.

3. Todavía más. Los demonios son castigados con la pena del fuego. Pero en el aire tenebroso no hay fuego. Por lo tanto, no es el lugar de tormento de los demonios.

En cambio está lo que Agustín en III *Super Gen. ad litt.*[15] dice: *El aire tenebroso es como una cárcel para los demonios hasta el día del juicio.*

Solución. *Hay que decir:* Los ángeles, por naturaleza, ocupan el lugar medio entre Dios y los hombres. Ahora bien, en el plan de la Providencia divina entra el procurar el bien de los seres. Pero Dios procura el bien de los seres superiores por medio de los inferiores. Pero Dios procura el bien del hombre de dos maneras. 1) *Una,* directamente, esto es, siempre que alguien es atraído al bien o alejado del mal. Esto es hecho dignamente por los ángeles buenos. 2) *Otra,* indirectamente, o sea, cuando alguno que es atacado se esfuerza en rechazar al adversario. Esta manera de procurar el bien del hombre fue conveniente que se llevara a cabo por medio de los ángeles malos, a fin de que, después de su pecado, no quedasen totalmente excluidos de colaborar en el orden del universo. Así, pues, los demonios deben tener dos lugares de tormento: Uno por razón de su culpa: el infierno; otro por razón de las pruebas a las que someten a los hombres: la atmósfera tenebrosa.

Pero la obra de procurar la salvación de los hombres durará hasta el día del juicio. Por lo tanto, hasta entonces deberá durar el ministerio de los ángeles y la función de los demonios[16]. Por eso y hasta entonces nos serán enviados los ángeles buenos. Y hasta entonces estarán también los demonios en nuestro aire tenebroso para someternos a prueba; si bien algunos están ya en el infierno para atormentar a los que arrastraron al mal, como también hay ángeles que están en el cielo en compañía de las almas santas. Pero, a partir del día del juicio, todos los malos, hombres o ángeles, estarán en el infierno; y todos los buenos, en el cielo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El lugar no atormenta al ángel ni al alma en cuanto que influya en ellos alterando su naturaleza, sino en cuanto que influye en su voluntad, entristeciéndola, al ver, lo mismo el ángel que el alma, que están en un lugar que su voluntad rechaza.

2. *A la segunda hay que decir:* Conforme al orden de la naturaleza, un alma no es superior a otra, y, en cambio, los demonios en el orden de la naturaleza son superiores al hombre. Por lo tanto, no hay paridad.

3. *A la tercera hay que decir:* Algunos[17] dijeron que tanto la pena sensible de los demonios como la de las almas será alargada hasta el día del juicio; como también hasta entonces se alargará la bienaventuranza de los justos. Pero esto es erróneo y contrario a la doctrina que, en 2 Cor 5,1, dice el Apóstol: *Si la casa de nuestra mansión terrena se desmorona, tenemos una casa en el cielo.* Otros[18], no admitiendo esto para las almas, sí lo aceptan para los demonios. Pero es mucho más acertado decir que lo mismo se debe juzgar de las almas condenadas que de los ángeles malos, como aplicamos el mismo juicio a las almas buenas y a los ángeles buenos.

Por lo tanto, hay que decir: Así como el cielo es el lugar de la gloria de los ángeles, y, sin embargo, su gloria no disminuye cuando vienen a nosotros, porque consideran aquel lugar suyo (a la manera como tampoco decimos que disminuya el honor del obispo cuando no

15. Ib. 16. Angeles y demonios actúan sobre los hombres. Para la acción de los ángeles, el original latino usa el término *ministerium.* Para la de los demonios, *exercitatio.* Hemos traducido *ministerio* y *función* respectivamente. El *Ministerio* Angélico implica misión; la *función* demoníaca implica iniciativa propia, y, por parte de Dios, *permisividad. (N. del T.)* 17. Cf. *Cont. Gentes* 4,91. 18. Cf. GUILLERMO DE PARÍS, *De Univ.* 2-2 c.70 (2,871).

está sentado en su cátedra), así también se ha de decir que, aun cuando los demonios, mientras ocupan nuestra tenebrosa atmósfera no están encadenados al fuego infernal, sin embargo, sólo el saber que aquella prisión les corresponde es ya suficiente para que no disminuya su tormento. Por eso, en cierta glosa[19] a Sant 3,6 se dice: *Dondequiera que vayan, consigo llevan el fuego del infierno.* A esto no se opone aquello que se dice en Lc 8,31: *Rogaron al Señor que no los mandara al abismo.* Si pidieron esto fue porque consideraban como castigo el estar excluidos de un lugar en el que podían perjudicar a los hombres. Por eso, en Mc 5,10 se dice: *Le suplicaban que nos los echara fuera de aquella región.*

19. *Glossa ordin.* a Sant 3,6 (6,213 F).

TRATADO DE LA CREACIÓN CORPÓREA

Introducción a las cuestiones 65 a 74

Por ELÍSEO RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ, O.P.

El tratado de la creación corpórea no dejará de extrañar al lector moderno. En efecto, entre la q.65, de un carácter eminentemente teológico, y la q.73, que ofrece una rica doctrina sobre la creación del mundo como inicio de la historia de la salvación, el significado del *descanso divino* y el sentido de la *bendición y santificación* del día séptimo, encontramos otra serie de cuestiones que sólo tienen en gran parte un valor meramente histórico, por cuanto que son el testimonio de una etapa de la historia de la teología, y que sólo se entenderán desde la «imagen del universo» que dominaba en la Edad Media, así como desde la metafísica de la realidad que caracteriza el pensamiento de Santo Tomás. Por otra parte, la confrontación del texto bíblico de la creación (Gén 1,1-2,4a) con esta «imagen del universo» y con las distintas exégesis que de dicho texto ofrece la tradición, desencadena en la reflexión de Sto. Tomás un pensamiento abierto a distintas formas de entender el dato de la Escritura, sin pronunciarse las más de las veces por una interpretación determinada, y esforzándose al mismo tiempo por conciliar distintas exégesis; labor difícil de conciliación que alguien ha calificado de semifracaso: «La razón esencial de este semifracaso, dice D. Dubarle, a despecho de todo el interés de su esfuerzo de elaboración, es la ausencia de un principio orgánico de comparación y arbitraje entre las diferentes fuentes imaginativas de su síntesis. Dispone, en efecto, por una parte, de las representaciones contenidas en la materialidad de los textos bíblicos; por otra, de las que afloran en las exégesis patrísticas y, en fin, de un lote de concepciones cosmológicas recibidas de la filosofía aristotélica. Se siente obligado, por un lado, a respetar escrupulosamente la autoridad escrituraria; por otro, a esclarecer la interpretación de la Escritura por recurso a las exposiciones patrísticas existentes y, en fin, a mantener los derechos de las evidencias que la razón es susceptible de establecer en la materia. Pero le resulta difícil precisar, en cada detalle del texto del Génesis, a dónde llega la autoridad de la Escritura: su tendencia espontánea le inclina a tomarla lo más posible al pie de la letra, incluso en el plano cosmológico —lo cual, sin embargo, no es siempre posible—, teniendo en cuenta lo que él cree saber por otros conductos. Le resulta también difícil encontrar un acuerdo satisfactorio entre los Padres, y señala con frecuencia sus divergencias, aunque suavizándolas mejor o peor. En fin, entrevé, con bastante claridad en ciertas ocasiones, el hecho de la dependencia de las representaciones bíblicas con respecto al nivel cultural de los contemporáneos del autor sagrado, nivel bastante más bajo que el de los clérigos de su tiempo»[1].

El texto citado resume perfectamente las características fundamentales de este tratado y pone al lector ante la necesidad de conocer, junto a la metafísica de Sto. Tomás, también su cosmología, y, junto a la tradición de la exégesis del primer capítulo del Génesis, los propios criterios exegéticos de Sto. Tomás. Importante igualmente es conocer el valor que la criatura cor-

[1] D. DUBARLE, *La Teología del Cosmos,* en *Iniciación teológica* t.1 (Barcelona 1957) p.542s.

poral o física tiene en el conjunto del pensamiento del autor de la Suma, como don de Dios ofrecido al hombre y medio para que éste llegue al conocimiento del Creador. Este pensamiento entresacado de algunas de sus obras puede proporcionar al lector el clima *contemplativo* que G. Lafont pide para el lector de estas cuestiones de la Suma[2].

1. Contenido de las qq.65-74

El lugar que estas cuestiones sobre la creación corpórea ocupan en el tratado más general de la creación responde a un esquema usado ya por Pedro Lombardo en sus *Sentencias;* este autor había dispuesto el tratado sobre la creación de la forma siguiente: Sobre la creación en general (distinción 1); los ángeles (d.2-11); *la obra de los seis días,* sobre la creación corpórea (d.12-15); la creación y condición del hombre (d. 16-20), el pecado, la libertad y la gracia (d.21-44). Centrándonos ahora en el tema concreto de la creación corpórea encontramos también la misma dependencia en cuanto al esquema. Pedro Lombardo había dedicado la distinción 12 al tema de la creación primordial, la creación del mundo *informe,* anterior a los días de la creación; desde la distinción 13 hasta la distinción 15, cap.4, trata sucesivamente las distintas obras de la creación. Cierra el tratado con los temas, entre otros, del *descanso divino* (cap.8) y la *santificación* del séptimo día (cap. 10). El tema del hombre se trata aparte, sacándolo de lo que serían un desarrollo coherente del contenido del capítulo del génesis. Esto mismo hace Sto. Tomás; la dependencia en este aspecto de la obra de Pedro Lombardo es más notoria si comparamos la Suma de Sto. Tomás con la *Summa Theologiae* de S. Alberto: éste colocará el tema de la perfección del mundo y del descanso divino después de haber tratado la creación del hombre, ciñéndose así al desarrollo normal del texto bíblico[3]. Si Sto. Tomás, siguiendo a Pedro Lombardo, saca del texto bíblico el tema del hombre para estudiarlo aparte, es porque tiene especial interés en presentar la obra de la creación corpórea en función del hombre; sigue el orden de los fines: poner al hombre al final del proceso de creación del universo es declararle fin de este universo y de una forma concreta del mundo corpóreo[4]. Santo Tomás se distanciará, sin embargo, del Maestro de las Sentencias por la forma de tratar y ordenar la temática, por la atención prestada a los temas desde la filosofía de Aristóteles, y por una mayor relación con el texto bíblico: una de las constantes será si el texto sagrado describe adecuadamente la obra de la creación que trata.

Después de fijar el lugar del tratado dentro del esquema general de la creación, comienza Sto. Tomás haciendo referencia al texto de la Escritura y lo considera, conforme a lo que era común en los Padres de la Iglesia y en los teólogos[5], estructurado en torno a tres categorías doctrinales: *opus creationis* (Gén 1,1-2), *opus distinctionis* (Gén 1,3-13) y *opus ornatus* (Gén 1,14-25). En la base de esta división está el *creavit* del v. 1, *divisit, dividat* y *congregentur* de los v. 4, 6 y 9, respectivamente, y el *ornatus* de Gén 2,1, que es la traducción latina de la palabra *Kosmos,* propia de la traducción griega: «igi-

[2] G. LAFONT, *Estructuras y métodos en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino* (Madrid 1964) p.174s.

[3] Cf. S. ALBERTO MAGNO, *Summa Theologiae,* 2.ª pars. tract.11 qq.43-67.

[4] Cf. E. GILSON, *El tomismo. Introducción a la Filosofía de Santo Tomás* (Buenos Aires 1951) p.247.

[5] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum,* 2 dist.14 c.9, donde nos ofrece inesperadamente la división clásica del texto bíblico de Gén 1.

tur perfecti sunt coeli et térra, et omnis *ornatus* eorum». Sto. Tomás sintetiza su pensamiento a este respecto diciendo que «a la obra de la creación le corresponde también producir la misma sustancia de los elementos. A la obra de la diversificación y ornamentación le corresponde formar alguna otra partiendo de los elementos preexistentes»[6]. Por este motivo, para hablar de la creación corpórea en general, siguiendo la pauta del génesis, no se hablará de creación, sino de *producción*[7]. Creación, diversificación y ornamentación serán las tres categorías que articulan el tratado.

1. *La creación*

La q.65 abre el comentario teológico al texto del génesis en sus palabras primeras: *In principio creavit Deus coelum et terram*, interpretándolo correctamente como expresión de la universalidad del acto creador de Dios. En torno a esta idea central se desarrollan temas ya tratados en las qq.44 y 47. Se afirma en primer lugar la unicidad del principio creador y, por lo mismo, la bondad radical de toda criatura visible, rechazando así las teorías creacionistas de origen gnóstico y maniqueo que perduraban con fuerza en tiempo de Sto. Tomás en las distintas corrientes cataras: todo lo que existe, visible o invisible, tiene un elemento común que es el *ser;* debe, pues, existir un principio común del cual todo recibe el ser (a.1). Por otra parte (a.2), el fin de la creación de las realidades visibles no es otro que la manifestación de la bondad de Dios, a la que la creación visible sirve en la medida en que existe para sí misma y para su propio bien, y esto en función de la perfección del hombre, en quien se recapitula la perfección del universo. La creación corporal es además obra *inmediata* de Dios, tanto si se considera a la criatura desde la totalidad de su ser (materia y forma) (a.3) como desde la *forma* que hace que la materia, potencialidad radical del ser, se concretice en un ser determinado (a.4). En estos artículos se polemiza con la filosofía platónica y neoplatónica de la creación descendente (a.3) o la subsistencia de formas corporales separadas.

La q.66 se centra en el esclarecimiento del v.2 del primer capítulo del Génesis: *Terra era inanis et vacua*, entendido en la tradición con el concepto vago de *informidad de la materia;* esta *informitas materiae* en modo alguno puede referirse a un estado de la materia carente de alguna forma o acto, lo cual sería metafísicamente imposible (a.1). Otra cuestión debatida es si aquella materia informe es común a todos los cuerpos creados, pronunciándose en este sentido Sto. Tomás decididamente en favor de una *quintaesencia* por relación a los cuatro elementos, tierra, agua, aire y fuego, que sería propia del mundo astral (a.2). La tradición cristiana había introducido por razones teológicas la creación desde el principio de un lugar de los bienaventurados, que llamaron *cielo empíreo;* Sto. Tomás asumirá este dato de la tradición afirmando su *conveniencia* en razón de la bienaventuranza de los ángeles, la misma que se promete a los santos (a.3). Es un *cuerpo* exento desde el principio de la corrupción y mutabilidad propia de los cuerpos terrenos y totalmente lúcido por contraposición al mundo astral, es decir, totalmente perfecto desde su creación junto con la materia informe. Finalmente, el *tiempo* es otro elemento creado en la creación primigenia (a.4); este artículo tiene presente

[6] *Summa Theol.* 1 q.68 a.1; cf. ib., q.74 a.1 ad 1 y ad 4; l.c., a.2 ad 1 y ad 2.

[7] Cf. *Summa Theol.* q.65 prol: «Considerandum est de creatura corporali, in cuius *productione...*».

implícitamente la *temporalidad* inherente a todo lo creado. Sto. Tomás entiende este tiempo primigenio como *medida* de *alguna sucesión de conceptos o afectos en la naturaleza angélica* (cf. q.66 a.4 ad 3).

La q.66 tiene un matiz de quicio entre la cuestión anterior y las siguientes: por una parte, concreta lo que fue el objeto de la creación primigenia, y, por otra, especifica lo que va a ser objeto de la sucesiva diversificación y ornamentación: concretamente la materia informe en el doble aspecto ya señalado.

2. *La obra de distinción y ornamentación*

A partir de la q.67 y hasta q.73 seguirá el orden de las obras que señala el relato bíblico. Existe en todo ello una preocupación por concordar el texto bíblico con la imagen del mundo que se tiene en la Edad Media. Los presupuestos de orden cosmológico que subyacen en estas cuestiones deben ser conocidos, aunque sólo sea someramente; lo mismo que las cuestiones fundamentales de orden metafísico que han tenido ya incidencia en las cuestiones anteriores y que siguen estando presentes en éstas.

3. *Cuestiones complementarias*

Finalmente, con la q.73 concluye el comentario literal del texto del Génesis explicando el sentido de las expresiones bíblicas de Gén 2,2-3: la *conclusión* de la obra de la creación (a.1), el *descanso divino* (a.2) y la *bendición y santificación* del día séptimo (a.3). Aparte de la sugerente teología contenida en estos artículos, conviene señalar la precisión exegética de Sto. Tomás en cuanto a la comprensión de la *bendición* como multiplicación de aquello que se bendice: en este caso multiplicación del día sabático, de tal forma que el *sábado* será siempre un *memorial* de aquel día primero en que Dios descansó, de acuerdo con la teología del autor sacerdotal de estos *versículos* del génesis; y la *santificación* corno consagración y dedicación de algo para Dios. La q.74, por su parte, resume las qq.65-72 y al mismo tiempo las complementa desde la perspectiva del sentido espiritual del texto bíblico.

2. **Metafísica del ser e imagen del mundo**

1. *Metafísica del ser*

Todo ser creado se caracteriza por lo que es *en acto* y lo que puede ser (potencia). La potencialidad radical de que algo pueda llegar a ser un sujeto sustancial es lo que se llama *materia prima,* que tomada en sí misma y separadamente no es concebible, puesto que no posee ningún ser propio (cf. q.66 a.1). Que no sea nada en sí no prueba, sin embargo, que sea absolutamente incapaz de existir: la materia prima existe en la sustancia desde el momento que existe la sustancia misma, y en virtud del acto que la hace existir. Este acto constitutivo de la sustancia es la *forma.* Tal es la constitución metafísica de toda realidad meramente corporal en la que es indisociable la materia y la forma. Por lo mismo, si en estas realidades corpóreas es impensable la existencia de la materia separadamente de la forma, lo mismo se debe decir de ésta respecto de aquélla (cf. q.65 a.4). Por eso la expresión propia que convendría emplear para designar la producción propia de los cuerpos y sus principios sustanciales por parte de Dios sería que Dios ha creado los cuerpos, mas con-creando su forma y su materia, es decir, la una

en la otra, indivisiblemente[8]. Sto. Tomás resumirá esto en una frase concisa y acertada: «Dios, al dar el ser por la creación, simultáneamente produce aquello que recibe el ser»[9].

Por otra parte, la experiencia sensible que proporcionaban los datos al conocimiento humano está en la base de una ulterior precisión referente a la intensidad con que la materia puede ser actualizada por la forma: la aparente inmutabilidad de los cuerpos celestes en cuanto a su ser hacía pensar que la materia de estos cuerpos recibe su forma en una plenitud tal que no existe en ellos potencialidad para ninguna otra forma: el sol, por ejemplo, jamás se convertirá en otra cosa que no sea sol[10]. La única potencialidad de estos cuerpos es sólo respecto al lugar: *materia ad ubi* dirá Sto. Tomás en la q.66, a.2[11]. En razón de esto se afirmaba igualmente que los cuerpos celestes escapan a la multiplicación de individuos dentro de la especie[12]. El resto de los cuerpos creados están sometidos a un continuo cambio de generación y corrupción porque la materia que recibe la actualización de la forma sigue siempre en potencia para otras muchas. Estas son las ideas que fundamentan la q.66 a.2 y 3.

2. *La imagen del universo*

El cosmos es concebido como un inmenso globo de dimensiones finitas, estratificado en una serie de esferas invisibles por ser totalmente transparentes y deducidas por el giro de los astros unidos a ellas. La esfera primera, que encierra la totalidad del cosmos, es la esfera que contiene las estrellas fijas; a continuación se sitúan las esferas respectivas de los planetas Saturno, Júpiter y Marte; seguía la esfera del sol y, finalmente, las esferas de Mercurio, Venus y la Luna. Este conjunto formaba el *mundo astral,* que abrazaba el *mundo sublunar,* formado por la tierra y el espacio comprendido entre ésta y la Luna.

El cosmos quedaba así dividido en dos grandes regiones de características físicas y metafísicas diferentes. Las esferas astrales estaban sometidas únicamente al movimiento circular, el más perfecto de los movimientos que no encuentra contrario, una de las causas de corrupción en los cuerpos del ámbito sublunar; según Aristóteles, seguido en esto por Sto. Tomás, los cuerpos astrales están constituidos por una materia irreductible a ninguno de los cuatro elementos constitutivos del resto de la creación corpórea; es lo que llaman los antiguos *quinta esencia.* Los cuerpos del ámbito sublunar, por el contrario, están sometidos a dos clases de movimientos rectilíneos, ascendente y descendente, contrarios entre sí, y que están en relación con la ligereza o pesantez. Partiendo de este dato se clasifican los elementos prima-

[8] Cf. la síntesis sobre este particular en E. GILSON, o.c., p.250ss.

[9] Cf. *De Pot.* q.3 a.1 ad 17; *Summa Theol.* q.65 a.4.

[10] Cf. *In Sent. 2* d.7 q.1 a.1; ib., d.12 q.1 a.1; ib., 4 d.47 q.2 a.2 q^a.2; *De verit.* q.8 a.15; *In Boet. de Trin,* q.4 a.2; *Cont. Gentes,* 2, 16; ib., 98; *De pot* q.4 a.1 ad 15; *Summa Theol.* 1 q.9 a.2; ib., q.55 a.2; ib., q.58 a.1; ib., q.66 a.2; ib., q.68 a.1; ib., q.79 a.2; ib., q.84 a.3 ad 1; ib., q.85 a.5; ib., q.90 a.2 ad 1; ib., q.97 a.1; *In Physic* 8 lect. 21 n.1152-1153; *In Metaphys. 2* lect.5 n.336; ib., 5 lect.22 n.1125-1127; ib., 8 lect.1 n.1690; ib., lect.4 n.1729 y 1740-42; ib., 12 lect.2 n.2436; *De spirit. creat.* a.6 ad 2; ib., a.8; *Q. de anima* a.7; *Compend. Theol.* c.111; *Quodl.* 3 q.3 a.1; *De coelo* 1 lect.6 n.63.

[11] Cf. *In Boet. De Trin.* q.4 a.2; *Cont. Gentes* 1, 20; *Compend. Theol.* c.74; *In Metaphys.* 8 lect.1 n.1690; ib., lect.4 n.1742; ib., 12 lect.2 n.2436; *In Physic* 8 lect.21 n.1152.

[12] Cf. *Summa Theol.* 1 q.43 a.9; ib., q.47 a.2; ib., q.119 a.1; *Cont. Gentes* 2,93; *De Spirit. creat.* a.8; ib., ad 12; *In Metaphys.* 7 lect.15 n.1627; *In Periherm.* 1 lect.10 n.122; *De coelo* 1 lect.19 n.194-196.

rios del mundo sublunar: el *fuego*, absolutamente ligero, caliente y seco; el *aire*, ligero por relación al agua y la tierra, seco y húmedo; el *agua*, pesada por relación al fuego y al aire, fría y húmeda; y la *tierra* absolutamente pesada, fría y seca [13]. Estos cuatro elementos se combinan y corrompen los unos a los otros [14]. Los cuatro elementos se combinan conjuntamente y engendran los cuerpos mixtos: minerales, plantas o animales. El mundo astral, por su parte, se mueve indefinidamente, exento de contrariedad, de toda imperfección y, en consecuencia, de corrupción [15]. La q.66 a.2 sintetiza perfectamente esta doctrina [16].

El aristotelismo pagano completaba esta concepción del mundo astral admitiendo la relación de cada una de las esferas con un viviente espiritual, una inteligencia que explicaba su movimiento, conduciendo también las especulaciones sobre la posible animación de los astros. Sto. Tomás rechaza de plano esta segunda hipótesis (cf. q.70, a.3) [17], admitiendo, en cambio, que puedan estar movidos de forma extrínseca por espíritus creados [18]. Finalmente, el mundo astral tiene una relación con el mundo sublunar de causa equívoca sobre los cambios que en éste se producen [19], exceptuando sólo dos campos: los actos humanos de inteligencia y voluntad, y los acontecimientos fortuitos [20].

Esta es, sumariamente, la visión del cosmos que condiciona el pensamiento de Sto. Tomás; pero no debiéramos olvidar que da a las hipótesis un valor muy relativo: concretamente, en cuanto al tema de las *esferas*, Santo Tomás conoce también las hipótesis de otros astrónomos (Eudoxio y Ptolomeo, por ejemplo), y frente a la diversidad de hipótesis Sto. Tomás viene a decir que es posible que el sistema existente en la realidad, el verdadero sistema, no haya sido encontrado aún, y en consecuencia todos los sistemas propuestos hasta el presente sean falsos. He aquí el texto donde Sto. Tomás expresa este pensamiento: «No es necesario que las hipótesis a las que han llegado (los antiguos astrónomos) sean verdaderas, porque los fenómenos aparentes acerca de las estrellas quizás se puedan explicar de otra forma aún no comprendida por los hombres» [21]. El mismo relativismo encontramos de hecho en el tratado de la creación corpórea sobre el número de las esferas (q.68 a.2) o sobre la constitución del mundo astral (q.68 a.1).

3. Historia de la exégesis de Gen 1 y la exégesis de Sto. Tomás

Sto. Tomás conoce y sintetiza perfectamente las interpretaciones que los Padres de la Iglesia y los teólogos anteriores a él daban al relato del génesis;

[13] Cf. ARISTÓTELES, *De general, et corrupt. 2* c.2 (BK 329b7-330a29).

[14] Cf. ARISTÓTELES, *De coelo* 3 c.6 (BK 305a32); *De general, et corrupt. 2* c.4 (BK 331a7-332a2).

[15] Cf. ARISTÓTELES, *De coelo* 1 c.2 (BK 269a2-bl7): S. TH., lect.4, n.33-50.

[16] Cf. también *In Sent 2* d.12 a.1; *Cont. Gentes 2,* 40 y 43; ib., 3, 82; *Compend. theol.* c.7.

[17] Cf. *In Sent. 2* d.8 a.1, donde califica esta doctrina de «error de filósofos»; *De verit,* q.5 a.9 ad 4; *Cont. Gentes* 4, 97; *De pot.* q.5 a.5; *Q. de anima* a.8 ad 3; *De spirit. creat.* a.6; *In Metaphys.* 12 lect.4 n.2476; lect.8 n.2536; *Quodl.* 12 q.6 a.2.

[18] Cf. *In Sent. 2* d.14 q.1 a.3; *Cont. Gentes* 3, 23; *De pot.* q.5 a.5; *De spirit. creat* a.6; *Summa Theol.* 1 q.70 a.3.

[19] Se habla de causa equívoca cuando entre la causa y efecto se da sólo una semejanza analógica, cf. *In Sent. 4* d.1 q.1 a.4 q.ª4; *De verit.* q.27 a.7.

[20] Sólo algunos lugares de los muchos en que Sto. Tomás habla de este tema: *Summa Theol.* 1 q.115 a.6; ib., q.116 a.1; 1-2 q.9 a.5; 2-2 q.95 a.5; *In Sent. 2* d.7 q.2 a.2 ad 5; ib. d.15 q.1 a.3; ib., d.25 q.1 a.2 ad 5; *De verit.* q.5 a.10; ib., q.22 a.9 ad 2; ib., q.24 a.1 ad 19; *Cont. Gentes* 3, 84, 85, 87, 92, 105, 154; *Compd. theol.* cc. 127,128,129.

[21] *De coelo, 2* lect.17, n.451.

una historia interpretativa que entendía la creación, bien como una creación simultánea, bien como una creación sucesiva del mundo.

1. *Breve historia de las interpretaciones*

Entre los Padres griegos, la *escuela alegórica alejandrina* expone que la creación de la que habla Gén 1 es un acto simultáneo, y los días del relato no son una sucesión real de tiempo, sino un recurso de lenguaje acomodado a la inteligencia humana[22].

Por otra parte, S. Efrén y la *escuela antioquena*, siguiendo el sentido literal del texto, explican la creación como una sucesión en el tiempo de acuerdo con la materialidad de lo narrado en el relato bíblico[23]. S. Juan Crisóstomo, uno de los exponentes de esta escuela, es uno de los Padres que citará frecuentemente Sto. Tomás.

Especial importancia tienen los Padres Capadocios, principalmente S. Gregorio de Nisa y S. Basilio[24]: en sus exposiciones bíblicas usan tanto la técnica alegórica como la literal; en el tema de la obra de los seis días adoptan la doctrina de la creación simultánea para una primera materia elemental que irá recibiendo su perfección en una organización sucesiva durante los seis días del relato bíblico. Estos Padres aprovechan ya en sus exposiciones todo el material *científico* que les ofrece la ciencia de su tiempo.

Los *padres latinos* no harán más que seguir una u otra línea: S. Hilario de Poitiers es un representante latino de la escuela alegórica[25], mientras que S. Ambrosio seguirá muy de cerca la doctrina de S. Basilio[26].

Mención especial merece S. Agustín, tanto por la profundidad de sus exposiciones como por la influencia que tendrá en la historia sucesiva. Dedicó tres obras al tema que nos ocupa *(De Genesi contra Maniqueos; De Genesi ad litteram liber imperfectus; De Genesi al litteram libri duocecim);* trata también el tema en los libros 11-13 de las *Confesiones,* así como en el libro 11 de la *Ciudad de Dios.* La exégesis de S. Agustín significa una vuelta decidida a la exégesis alegórica de los pp. Alejandrinos: Las palabras del Génesis, *en el principio creó Dios el cielo y la tierra* es la expresión de la creación de la universalidad de todas las criaturas desde el primer instante: las espirituales significadas por el *cielo,* y las corporales significadas por la *tierra.* Los días del relato no hacen referencia a espacios reales de tiempo, sino al conocimiento progresivo que los ángeles van adquiriendo de la creación; un conocimiento directo significado en la palabra *tarde,* y un conocimiento más perfecto en la contemplación del Verbo, significado por la palabra *mañana,* es el conocimiento *vespertino y matutino,* respectivamente. Por su parte, la *informidad* de la que habla el relato significa la dimensión histórica de toda criatura, que irá adquiriendo una mayor perfección en la historia del mundo de acuerdo con las leyes del gobierno divino. S. Agustín enriquece su doctrina hablan-

[22] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* 6,16: MG 9,369; ORÍGENES, *Cont. Celsum,* 6,60: MG 11, 1389; *Homil. in Genesim:* MG 12, 145ss.; *De principiis,* 4,16: MG 11,376-377; S. ATANASIO, *Orat. 2 cont. arianos* n.60: MG 26, 276. S. CIRILO DE ALEJANDRÍA es una excepción entre los Padres alejandrinos: aunque usa la alegoría en sus exposiciones, no admite la creación simultánea, cf. *Glaph. in Gen.* 1: MG 69,13 y 16.

[23] S. JUAN CRISÓSTOMO, *In. Gen. homil.* 3, n.3: MG 53,35; TEODORETO, *Quaest. in Gen., ínter.* 6-17: MG 80,88-97. S. CIRILO DE JERUSALÉN, *Cat.,* 9: MG 33,641-656.

[24] S. BASILIO, *Homil. in Hexaemeron:* MG 29,3-208; S. GREGORIO DE NISA, *In Hexaemeron:* MG 44,61-126.

[25] S. HILARIO, *De Trinitate,* 12 n.40: ML 10,58s.

[26] S. AMBROSIO, *Hexaemeron:* ML 14,133-288.

do de la presencia de Dios trino en el acto creador: el Padre en la obra creadora, el Verbo en la palabra creadora, y el Espíritu Santo en la expresión *Spiritus Domini* del v. 2. Sto. Tomás recogerá también esta doctrina en el último artículo de su tratado.

La influencia de S. Agustín fue grande en la tradición latina; siguen sus ideas, entre otros, Próspero de Aquitania, Mario Víctor, Casiodoro, S. Isidoro de Sevilla, S. Julián de Toledo...

Una excepción importante a este respecto la representa Beda el Venerable, que se manifiesta contrario a la exposición de S. Agustín. Según este autor, antes del día primero fue creada la materia elemental, que será organizada en los días sucesivos de la creación, admitiendo, al mismo tiempo, un largo período de tiempo entre la creación de aquella materia y su organización posterior.

La escolástica recibirá esta doble tradición que hemos reseñado, manifestándose respetuosa con la opinión de S. Agustín, pero inclinándose claramente por la tradición de los Padres capadocios[27].

2. *La exégesis de Sto. Tomás*

En el *Cuodlibeto* 7, en su *Comentario a los Gálatas* y en *Suma Theol.* 1 q.1 a.10, ha dejado Sto. Tomás reflejado su pensamiento sobre el sentido de la Escritura, distinguiendo en ella un sentido literal y un sentido espiritual: «la verdad, en la Escritura, se encuentra manifestada de dos formas: ante todo, las palabras se refieren a realidades: es el sentido literal; en segundo lugar estas realidades pueden convertirse en figuras de otras realidades: es el sentido espiritual»[28]. No son dos sentidos superpuestos, sino que el sentido espiritual dimana naturalmente de la letra. La razón de esta vinculación estriba en que las cosas en el correr de la historia pueden obtener un sentido particular, lo cual es un privilegio debido a aquel que gobierna los seres con su providencia[29]. Lo que aquí es la teoría lo encontramos en acto en las cuestiones del tratado de la creación corpórea.

1. *Sentido literal del relato según Sto. Tomás.*—Todo el tratado parece estar dominado por la búsqueda del sentido de la letra del texto del Génesis, y la impresión que deja es la de incapacidad para darnos un sentido único y determinado. ¿Habrá que decir que Sto. Tomás admite una multiplicidad de sentidos literales?[30] La intención no es convertir el texto de la Biblia en una fuente de conocimientos científicos, sino poner de manifiesto desde el texto la bondad, sabiduría y poder de Dios reflejados en el mundo creado, pero un mundo que es susceptible de distintas comprensiones razonables desde las cuales se patentizan aquellas verdades del texto: la diversidad como puede ser explicado el texto no radica en la letra de éste, sino en las distintas explicaciones que se pueden dar sobre el mundo creado. Dicho esto, exponemos algunos principios que regulan la fijación del sentido del texto en la exposición que hace Sto. Tomás sobre la obra de los seis días:

a) Una primera referencia es su comentario al libro segundo de las

[27] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Libri Sententiarum 2* dist.12 c.2, que resume bien la tónica de la postura adoptada en la escolástica. Hay que recordar, sin embargo, a S. Buenaventura, que se manifiesta abiertamente contrario a las tesis de S. Agustín.

[28] *Quod.* 7 a.14; cf. *Summa Theol.* 1 q.1 a.10; *In Gal.* c.2 lect.7.

[29] *Cf. Quodl.* 7 a.16.

[30] Sobre la exégesis de Sto. Tomás y las diversas interpretaciones de su doctrina sobre el sentido literal, cf. H. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* t.4 (Aubier 1964) p.272-302.

Sentencias: «En lo que a la fe se refiere hay que distinguir dos cosas, unas que son esencialmente de la sustancia de la fe, como que Dios es uno y trino, y semejantes: respecto de las cuales a nadie le es lícito opinar de otra forma... Otras atañen a la fe accidentalmente..., respecto a las cuales los santos opinaron de diversas formas al exponer de distintas maneras la Escritura. Así, respecto del origen del mundo, es de la sustancia de la fe que comenzó por creación, y en esto todos los santos son acordes. En cuanto al modo y orden en que fue hecho no pertenece a la fe más que accidentalmente, en la forma como se narra en la Escritura, referente a la cual los santos, salvando en sus exposiciones la verdad de ésta, nos enseñan cosas diferentes»[31]. Estas ideas, aunque no las encontramos formuladas en las cuestiones de la Suma que introducimos, están sin duda determinando la forma de abordar el tema de la creación corpórea.

b) En la cuestión 68, artículo 1.°, formula un principio, siguiendo a S. Agustín, que aunque parece referirlo directamente a la obra del segundo día *(Si el firmamento fue hecho el segundo día),* es válido y está presente en la mayor parte de los problemas tratados: «hay que tener presente lo siguiente: Primero, que la verdad de la Escritura tiene que mantenerse a toda costa. Segundo, que cuando la Escritura divina puede ser explicada de muchas maneras, nadie se aferré a una exposición de tal forma que, si se constata que es falsa la opinión que defiende, le impida admitir otro sentido del texto de la Escritura, no sea que se ridiculice la Escritura ante los no creyentes y se les cierre un posible acceso para creer». Este principio, que es de importancia capital, supone en Sto. Tomás una convicción radical sobre la verdad de la Escritura, pero al mismo tiempo un reconocimiento de la falta de conocimientos ciertos sobre el mundo.

c) Tercer principio: Moisés se acomoda a la capacidad de intelección del pueblo, y evita, al mismo tiempo, nombrar obras de la creación que pudieran contribuir a la propensión idolátrica de este pueblo. Desde esta convicción, Sto. Tomás *leerá* en la letra referencias a elementos de la creación que no se contienen materialmente el texto (cf. q.66 a.1 ad 1; q.68 a.3; q.67 a.4; 70 a.1 ad 3).

Coherente con estos principios, Sto. Tomás tratará prácticamente sobre un mismo plano de igualdad las opiniones de los Padres sobre los temas clásicos de la naturaleza de la *materia informe* y la *creación simultánea o sucesiva,* rechazando sólo, desde presupuestos de filosofía aristotélica, la identificación de la materia informe con la materia prima. Referente al problema de la creación simultánea o sucesiva notemos un pequeño matiz en la postura de Sto. Tomás: en su comentario al libro de las Sentencias parece decidirse por la doctrina de S. Agustín: «esta postura (la referente a la creación sucesiva) es más común y parece adecuarse mejor a la superficialidad de la letra; pero la primera (creación simultánea) va más de acuerdo con la razón y se presta mejor para defender la fe de la irrisión de los infieles»[32]. Esta preferencia así explicitada ya no la encontraremos en la *Suma,* ni en la obra *De Potentia,* donde Sto. Tomás diserta con detenimiento sobre el problema de la materia informe[33].

2) *Sentido espiritual en el relato de Gén 1.*—Sto. Tomás escribe ya desde un estadio en el que, por un conocimiento más pleno de la revelación de Dios, las realidades de la primera letra adquieren una mayor riqueza de sig-

[31] *In Sent. 2* d.12 q.1 a.3.
[32] *In Sent.* 2 d.12 q.1 a.2.
[33] Cf. *De pot.* q.4 a.1 y 2.

niñeado desde la clave hermenéutica que es Cristo; es el sentido espiritual que ofrece la letra del Génesis leída desde esta perspectiva. Sentido aludido en el último artículo del tratado: En dependencia estrecha de S. Agustín, en la obra de la creación se menciona al Hijo como *principio* (cf. ad 1); en la creación y en la obra de distinción está insinuada la Trinidad (cf. ad 3); el *espíritu de Dios* que se cernía sobre las aguas es el *Espíritu Santo* (cf. ad 4) [34].

4. Importancia del mundo corporal en el pensamiento de Sto. Tomás

El lector de las qq.65-74 de la primera parte de la Suma no debe perder de vista que se encuentra dentro del tratado general sobre Dios. Es el prólogo a la q.2, donde encontramos posiblemente la nervatura de todo el edificio de la Suma[35], y ciertamente el punto de arranque de un desarrollo en cuya dinámica quedan insertas las cuestiones sobre la creación corpórea: La intención principal de la sagrada doctrina es dar a conocer a Dios no sólo como es en sí mismo, sino también en cuanto es *principio y fin de todas las cosas*[36]. Por eso, después de tratar de Dios en lo referente a la esencia divina y a la distinción de personas, se centrará, a partir de la q.44, en el origen divino del universo, visto desde la perspectiva de cada una de las criaturas que lo forman: puramente espirituales (qq.50-64), puramente corporales (qq.65-74) y la criatura que es espíritu y cuerpo, el hombre (qq.75-103). Un desarrollo que, como ya se dijo, sigue el orden de los fines, poniendo el universo en general y las criaturas corporales en particular en función del hombre. Dirá Sto. Tomás que las criaturas visibles no han sido hechas para manifestar lo que es Dios a los ángeles, sino a la criatura racional, por lo cual se pone de manifiesto que el hombre es el fin de las criaturas[37]. «Manifestar al hombre lo que es Dios», ésta es la razón última del tratado sobre la creación corpórea; Sto. Tomás llegará a decir que en teología usamos las obras de Dios, bien sean de naturaleza o de gracia, en lugar de definiciones para conocerlo[38]. De aquí que rechace con energía la opinión de los que piensan que no tiene importancia para la verdad de la fe lo que uno opine sobre las criaturas siempre que sea correcta la idea sobre Dios, pues el error acerca de las criaturas redunda en opinión falsa sobre Dios y aparta de Dios a la inteligencia del hombre[39]. Sto. Tomás señala alguno de esos errores: El desconocimiento de la naturaleza de las cosas las ha constituido en primera causa y, por tanto, en Dios, y han sometido al hombre a algunas criaturas desconociendo así la armonía y gradación de todo el universo en función del hombre[40]. La recta comprensión del mundo creado, sin embargo, instruye al hombre sobre la sabiduría, poder y bondad de Dios, y le conduce finalmente a una cierta semejanza de la perfección divina, en cuanto que el conocimiento del mundo creado le hace partícipe de la sabiduría de Dios, que, conociéndose a sí mismo, intuye en sí todas las otras cosas[41].

[34] Sobre el sentido espiritual en Sto. Tomás, cf. M.-D. MAILHIOT, *La pensée de Saint Thomas sur le sens spirituel:* Rev. Thom. 59 (1959) 613-663.

[35] Cf. A. PATFOORT, *Saint Thomas d'Aquin. Les clés d'une théologie* (Bar le Duc 1983) p.34-38.49-70.

[36] Gf. *Summa Theol.* 1 q.2 prol.

[37] Cf. *De pot,* q.3 a.18 ad 5.

[38] Cf. *Summa Theol.* 1 q.1 a.7 ad 1.

[39] Cf. *Cont. Gentes 2,* 3; sumamente ilustrativo a este respecto es la lectura de *Cont. Gentes* 3,1 y 69.

[40] Cf. *Cont. Gentes 2,* 3.

[41] Ib., 2,2.

Por estas razones, el mundo visible es el primer paso en la historia de la salvación, como lo dirá expresamente Sto. Tomás: «... para conseguir la bienaventuranza se requiere la naturaleza y la gracia..., *en el séptimo día se dio la consumación de la naturaleza;* en la encarnación de Cristo, la de la gracia; al fin del mundo, la de la gloria»[42]. Consumación de la naturaleza que, por otra parte, no está desvinculada del estadio segundo, pues «en el séptimo día Dios hizo algo, no creando una nueva criatura, sino rigiendo lo creado e impulsándolo en su propia acción. Esto en cierto modo ya pertenece al comienzo de la segunda perfección»[43].

Una última consideración nos ayudará a comprender la función de las qq.65-74: la finalidad del universo, y concretamente del mundo visible, en función del hombre. Esto que pone de manifiesto la q.65 a.2, se desprende también del lugar que ocupan estas cuestiones dentro del tratado general de la creación; colocándolas inmediatamente antes del tratado del hombre, Sto. Tomás no hace otra cosa que describir el marco concreto donde va a desarrollarse la vida del hombre; por esta razón se debiera considerar este tratado formando unidad con el del hombre[44]. Esta funcionalidad se pondrá de relieve cuando en la *Suma* veamos retomadas algunas de las realidades corpóreas, vistas como causas segundas, en función del gobierno sobre el hombre[45]. Es ésta una de las enseñanzas más ricas en el pensamiento de Sto. Tomás que puede considerarse como una constante en sus obras[46].

BIBLIOGRAFÍA

COLUNGA, A., *Introducción al tratado de la creación corpórea,* en *Suma Teológica,* edic. bilingüe t.3 (Madrid 1950) p.717-753.

CONGAR Y., *Le thème de Dieu-Créateur et les explications de l'hexaéméron et La Tradition chrétienne,* en *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au P. Henri du Lubac* t.1 (París 1963) p.189-222.

D. DUBARLE, *La teología del Cosmos,* en *Iniciación teológica* t.1 (Barcelona 1957) 535-566.

DUHEM, P., *Le système du monde* t.1-8 (París 1953; reimp. 1959).

GARDEIL, H.-D., *Renseignements techniques,* en *Saint Thomas d'Aquin: Somme Théologique: L'Oeuvre des six jours, 1.ª questions 65-74* (Paris-Tournai-Roma 1960) p.271-321.

LITT, TH., *Les Corps célestes dans l'univers de Saint Thomas d'Aquin* (Louvain-Paris 1963).

REYERO, M. A., *Thomas von Aquin als Exeget* (Einsiedeln 1971).

CUESTIÓN 65

Sobre la creación de la criatura corporal

Después de haber tratado lo referente a la criatura espiritual, hay que considerar ahora lo concerniente a la criatura corporal. Con respecto a su

[42] *Summa Theol.* 1 q.73 a.1 ad 1.
[43] Ib., ad 2; cf. también el cuerpo del artículo.
[44] Cf. G. LAFONT, o.c., p.164.
[45] *Summa Theol.* 1 q.115. Conviene precisar que lo que en la *Suma* se suele considerar como un comentario a la obra de los seis días no se cierra con la q.74; de hecho, continúa en el tratado sobre el hombre, que concluye con una serie de cuestiones cuyo punto de partida es Gén 1 más Gén 2 y 3.
[46] *In Sent.* 4 d.48 q.2 a.1; cf. *In Sent. 2* d.1 q.2 a.3; ib., 4 d.48 q.2 a.2; *Cont. Gentes* 3, 22; *De pot.* q.3 a.10 ad 3; ib., q.5 a.5; ib., q.5 a.9; *De spirit. creat.* a.2 y 6; *Comp. Theol.* c.171.

producción, la Escritura relata tres obras: la obra de la creación, cuando en Gén 1,1 se dice: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra;* la obra de diversificación, cuando en Gén 1,4,7 se dice: *Separó la luz de las tinieblas, las aguas de arriba del firmamento de las de abajo;* y la obra de ornamentación, cuando en Gén 1,4 se dice: *Haya luces en el firmamento.*

Por lo tanto, primero hay que estudiar la obra de la creación; segundo, la de diversificación; tercero, la de ornamentación.

La cuestión sobre la obra de la creación plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. La criatura corporal, ¿proviene o no proviene de Dios?—2. ¿Ha sido o no ha sido hecha por la bondad de Dios?—3. ¿Ha sido o no ha sido hecha por Dios por medio de los ángeles?—4. Las formas de los cuerpos, ¿fueron hechas por los ángeles o directamente por Dios?

ARTICULO 1

La criatura corporal, ¿ha sido o no ha sido hecha por Dios? [a]

Supra q.44 a.1; *De Pot.* q.3 a.6.

Objeciones por las que parece que la criatura corporal no existe por Dios [b]:

1. Se dice en Ecl 3,14: *Supe que todo lo hecho por Dios permanece para siempre.* Pero los cuerpos visibles no permanecen para siempre; pues se dice en 2 Cor 4,18: *Lo que se ve es temporal; lo que no se ve, eterno.* Por lo tanto, Dios no hizo los cuerpos visibles.

2. Más aún. Se dice en Gén 1,31: *Vio Dios todo lo que había hecho; y era bueno.* Pero las criaturas corporales son malas. Pues comprobamos que muchas son dañinas, como muchas clases de serpientes, o la sequía provocada por el sol, y otras. También algo que produce daño es llamado malo. Por lo tanto, las criaturas corporales no han sido hechas por Dios.

3. Todavía más. Lo hecho por Dios no aleja de El, sino que conduce a El. Pero las criaturas corporales alejan de Dios. Por eso dice el Apóstol en 2 Cor 4,18: *No nos detenemos a considerar lo que se ve.* Por lo tanto, las criaturas corporales no han sido hechas por Dios.

En cambio está lo que se dice en el Sal 145,6: *Quien hizo el cielo y la tierra y el mar y todo lo que hay en ellos.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos herejes [1] sostienen [c] que todas las cosas visibles no han sido hechas por el buen Dios, sino por un principio malo. Como fundamento de su error toman lo que dice el Apóstol en 2 Cor 4,4: *El dios de este mundo cegó las mentes de los infieles.*

Pero sostener esto es completamente imposible. Pues si las cosas, entre sí diversas, coinciden en algo, es necesario que haya alguna causa de tal coincidencia, ya que las cosas diversas no coinciden entre sí por sí mismas. Por eso, cuando entre cosas diversas se encuentra algo común, es necesario que este algo tenga alguna causa. Ejemplo: Los diversos cuerpos calientes tienen calor por el fuego. Todas las cosas, por muy diver-

1. Se refiere a los maniqueos. Cf. supra q.49 a.3.

a. Este artículo contiene las mismas ideas de la q.44 aa.1 y 2; debemos de notar, sin embargo, un cambio importante de perspectiva: allí se trata de Dios como causa eficiente, ejemplar y final de la creación; aquí y en los artículos siguientes, lo que está en primer plano es la criatura corporal, cuyo recto conocimiento nos proporciona un conocimiento recto de Dios (cf. *Introducción* 4).

b. Las dificultades que se mencionan proceden de las doctrinas gnósticas y maniqueas; el principio: «las cosas iguales crean cosas iguales» será usado por éstos para probar un principio malo creador de las realidades visibles. Las dificultades recogidas en este artículo son otros tantos argumentos usados por las corrientes dualistas, como articulaciones de aquel principio.

c. Referencia a las herejías antes mencionadas que perduraban en tiempo de Sto. Tomás en las doctrinas albigenses y cataras. El Concilio IV Lateranense (1215) se había pronunciado en contra de las doctrinas albigenses (cf. Dz 428).

sas que sean, coinciden en algo común a todas: *el ser.* Por lo tanto, es necesario que haya un principio del ser por el que tengan ser las cosas, incluso las más diversas, tanto si son invisibles y espirituales como si son visibles y corporales [d]. Por otra parte, se dice que el diablo es *dios de este mundo* no porque lo haya creado, sino porque quienes viven mundanamente le sirven. En este sentido dice el Apóstol en Flp 3,19: *Su dios es el vientre.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todas las criaturas de Dios en algún aspecto permanecen para siempre, al menos en la materia [e], porque las criaturas nunca vuelven a ser nada aunque sean corruptibles. Pero cuanto más se acercan las criaturas a Dios, que es inmutable, tanto más inmutables son. Pues las criaturas corruptibles permanecen para siempre en la materia, pero cambian en la forma sustancial. Por su parte, las criaturas incorruptibles permanecen en la sustancia, pero cambian en algo; por ejemplo, de lugar, como los cuerpos celestes; o de afectos, como las criaturas espirituales. Con respecto a lo que dice el Apóstol: *lo que se ve es temporal,* aunque sea verdad en cuanto a las cosas consideradas en sí mismas, pues toda criatura visible está sometida al tiempo, bien por su ser, bien por su movimiento, sin embargo, el Apóstol se está refiriendo a lo visible como premio del hombre. Pues los premios dados al hombre y que están en las cosas visibles, son caducos; mientras que los que están en las cosas invisibles, son eternos. Por eso antes había dicho (2 Cor 4,17): *Esta pesadumbre actúa en nosotros para la gloria eterna.*

2. *A la segunda hay que decir:* La criatura corporal, por naturaleza es buena [f]; pero no se trata de un bien universal, sino particular y reducido, por lo que se origina en ella cierta contrariedad por la que una se opone a otra aunque en sí mismas ambas sean buenas.

Algunos, considerando las cosas no en sí mismas, sino por lo que les reportan, las que les resultan nocivas las llaman, sin más, malas. Y no se detienen a pensar que lo nocivo en algo para unos es beneficioso para otros o también para ellos mismos en algo. Esto no sería así si las cosas corporales en sí mismas fueran malas y nocivas.

3. *A la tercera hay que decir:* Las criaturas por sí mismas no alejan de Dios, sino que conducen a El; porque, como se dice en Rom 1,20: *Lo invisible de Dios nos es conocido a través de lo que ha sido hecho.* Pero que alejen de Dios se debe a aquellos que hacen un torpe uso de ellas. Por eso se dice en Sal 14,11: *Las criaturas son el grillete de los torpes.* Pero incluso esto demuestra que son hechas por Dios. Pues no apartan de Dios a los torpes, sino que los atraen a sí mismas por algo bueno que hay en ellas y que tienen por Dios.

d. Todas las cosas, visibles o invisibles, tienen en común *el ser.* Debe existir un principio del que recibieron dicho elemento común. En *De pot.* q.3 a.6, da otros dos argumentos: sólo puede obrar lo que es en acto, pero el *mal* es pura privación y como tal no puede obrar y menos ser creador. Además, todas las cosas creadas forman parte de un mismo orden, lo cual supone un principio ordenador común.

e. Se refiere a la *materia prima* (cf. *Introducción* 2.1). La materia prima es el sujeto permanente de los cambios sustanciales en los cuerpos corruptibles. Sólo puede volver a la nada por aniquilación, lo cual no ocurrirá de hecho, según lo afirmado aquí y explicitado con más detalle en *Summa Theol.* 1 q.104 a.4 y *De pot.* q.5 a.4. Sto. Tomás hablará también de este tema cuando trata del orden de las criaturas corporales en función del hombre: puesto que todas las cosas corporales existen para el hombre, cuando éste sea finalmente glorificado, la criatura corporal recibirá un nuevo estado (cf. *Comp. theol.* c.169; *Cont. Gentes* 4,97). En ese nuevo estado sólo los cuerpos astrales y los elementos (tierra, agua, aire, fuego) permanecerán, porque son *per se* las partes esenciales del universo material, que continuará existiendo en beneficio del hombre (cf. el sugerente texto del *Comp. theol.* c.170; también *De pot.* q.5 a.7).

f. En la solución a la segunda dificultad, Sto. Tomás puede precisar mejor la base del argumento del cuerpo del artículo: *el ser* recibido es por sí mismo bueno: «Todo ser es bueno en la medida que es ser»: *Summa Theol.* 1 q.5 a.3. En cuanto al *bien particular, reducido o finito,* cf. ib. q.6 a.3 y a.4 en el cuerpo y ad 1.

ARTICULO 2

La criatura corporal, ¿ha sido o no ha sido hecha en razón de la bondad de Dios?[g]

Supra q.47 a.2.

Objeciones por las que parece que la criatura corporal no ha sido hecha en razón de la bondad de Dios:

1. Se dice en Sab 1,14: *Dios lo creó todo para que existiese.* Por lo tanto, todo ha sido creado por su propia existencia y no en razón de la bondad de Dios.

2. Más aún. El bien tiene razón de fin. Luego lo que en la criatura es mejor es fin de lo que no es tan bueno. Por otra parte, la criatura espiritual se compara a lo corporal como lo mejor a lo bueno. Por lo tanto, la criatura corporal lo es por la espiritual, y no en razón de la bondad de Dios.

3. Todavía más. La justicia distribuye de forma desigual entre lo que es desigual. Pero Dios es justo. Por lo tanto, ante toda desigualdad creada por Dios hay una desigualdad no creada por Dios. Pero toda desigualdad no creada por Dios no puede existir más que a partir del libre albedrío. Luego toda desigualdad es consecuencia de los diversos motivos del libre albedrío[h]. Por otra parte, las criaturas corporales son desiguales con respecto a las espirituales. Por lo tanto, las criaturas corporales han sido hechas en razón de algunos motivos del libre albedrío y no en razón de la bondad de Dios.

En cambio está lo que se dice en Prov 16,4: *El Señor lo hizo todo en razón de sí mismo.*

Solución. *Hay que decir:* Orígenes[2] sostuvo que la criatura racional no ha sido hecha a partir de la primera intención de Dios, sino para castigo del pecado de la criatura espiritual. Pues sostuvo también[3] que al principio hizo sólo las criaturas espirituales todas iguales. De las cuales, por el libre albedrío, algunas se adhirieron a Dios, y según la intensidad de su adhesión alcanzaron un mayor o menor grado, si bien permaneciendo en su simplicidad. Otras, en cambio, alejadas de Dios, se adhirieron a diversos cuerpos según el grado de alejamiento de Dios.

Esta postura es errónea. *Primero,* porque contradice la Escritura, la cual, después de narrar (Gén 1) la producción de cada especie de las criaturas corporales, añade: *Vio Dios que era bueno.* Como si dijera que cada cosa ha sido hecha así porque su mismo ser es bueno. Según la opinión de Orígenes, la criatura corporal ha sido hecha no porque su mismo existir sea bueno, sino para castigar el mal de otro. *Segundo,* porque se deduciría que la disposición que ahora hay del mundo corporal es fortuita. Pues, si el sol tal como es ha sido hecho para castigar algún pecado de la criatura espiritual, si varias criaturas espirituales hubiesen cometido el mismo pecado que dio ocasión a que, como castigo, fuera hecho el sol, se concluiría que habría varios soles en el mundo[i]. Lo mismo puede decirse de otras cosas. Todo esto es completamente improcedente.

Excluida, pues, esta opinión por errónea, hay que tener presente que todo el universo está hecho con todas las criaturas como el todo con las partes. Si queremos indicar el fin de algún todo y de sus partes, nos encontramos: 1) En primer lugar, que cada parte lo es por sus actos, como el ojo para ver. 2) En segundo lugar, encontramos que lo menos noble se ordena a lo más noble; como el sentido al entendimiento y el pulmón al corazón. 3) En tercer lugar, encontramos que todas las partes tienden a la perfección del todo, como la materia a la forma, pues las partes son como la materia del todo. Al margen de todo esto,

2. *Peri Archon* l.3 c.5: MG 11,329. 3. *Peri Archon* l.1 c.6.8: MG 11,166.178; l.2 c.9: MG 11,229.

---

g. En este artículo contempla a las criaturas visibles desde la finalidad para la que han sido creadas. Tiene su relación con la doctrina sobre Dios como causa final del universo.

h. Se alude ya a la razón que Orígenes pone para la existencia del mundo corpóreo, y que se mencionará explícitamente en el cuerpo del artículo; cf. q.47 a.2.

i. Este ejemplo depende de las concepciones astrológicas del tiempo de Sto. Tomás, según las cuales las estrellas no eran soles. El ejemplo, sin embargo, no invalida lo que se quiere probar: que el mundo sería fruto del acaso.

todo el hombre está ordenado a un fin extrínseco a él, como puede ser el disfrutar de Dios.

Así, pues, en el universo cada criatura está ordenada a su propio acto y a su perfección. Las criaturas menos nobles a las más nobles; como las inferiores al hombre, al hombre. Cada criatura tiende a la perfección del universo. Y todo el universo, con cada una de sus partes, está ordenado a Dios como a su fin en cuanto que en el universo, y por cierta imitación, está reflejada la bondad divina para la gloria de Dios; si bien las criaturas racionales de un modo especial tienen por fin a Dios, al que pueden alcanzar obrando, conociendo y amando. Queda patente que la bondad divina es el fin de todos los seres corporales [j].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En una criatura, por el mismo hecho de existir, está reflejado el ser divino y su bondad. De este modo, el que Dios lo creara todo para que existiera, no excluye que lo creara en razón de su bondad.

2. *A la segunda hay que decir:* El fin próximo no excluye el fin último. Por eso, el hecho que la criatura corporal fuera creada en cierto modo en razón de la criatura espiritual, no excluye que fuera creada en razón de su bondad.

3. *A la tercera hay que decir:* La igualdad de la justicia se concreta en la distribución. Pues justo se llama a lo distribuido por igual entre iguales. Pero esto no es aplicable a la primera institución de las cosas. Pues, así como el constructor coloca no injustamente las piedras de un mismo género en las distintas partes de un edificio no teniendo presente la diversidad de las piedras, sino la perfección de todo el edificio, perfección que no se daría si las piedras no fueran colocadas variadamente, así también Dios, para que hubiera armonía en el universo, al principio instituyó la variedad y desigualdad de las criaturas, siguiendo el criterio de su sabiduría, sin injusticia, y, sin embargo, sin contar con la presupuesta diversidad de méritos [k].

ARTICULO 3

La criatura corporal, ¿ha sido o no ha sido hecha por Dios a través de los ángeles? [l]

Supra q.45 a.5; *In Sent.* l.2 d.1 q.1 a.3.4; l.4 d.5 q.1 a.3 q.ª3 ad 3; *De Pot.* q.3 a.4 ad 9.12; *De Subst. Separat.* c.10.

Objeciones por las que parece que la criatura corporal ha sido hecha por Dios a través de los ángeles:

1. Así como todas las cosas están regidas por la sabiduría divina, así también todo ha sido hecho por la sabiduría de Dios. Dice el Sal 103,24: *Todo lo hiciste con sabiduría.* Pero, tal como se dice al comienzo de la *Metaphys.*[4]*: Ordenar es de sabios.* Por eso, en el gobierno de las cosas, y en un cierto orden, las inferiores son regidas por las superiores, tal como dice Agustín en el III *De Trin.*[5] Por lo tanto, en la producción de las cosas hubo tal orden, que la criatura corporal, por inferior, fue producida por la criatura espiritual, por superior.

2. Más aún. La diversidad de efectos

4. ARISTÓTELES, 1 c.2 n.3 (BK 982a18): S. Th. lect.2 n.4. 5. C.4: ML 42,873.

j. Cf. *In Sent.* 2 d.1 q.2 aa.2 y 3. Esta doctrina sobre el orden del universo tiene un amplio eco en las obras de Sto. Tomás; cf. *Introducción* nota 46. Cf. J. H. WRIGHT, S.J., *The Order of the Universe in tbe theology of St. Thomas Aquinos*, Roma 1957. En este orden, las criaturas dotadas de entendimiento y voluntad dicen relación a Dios en un doble sentido: como partes del universo y también de una forma directa y personal, «porque el hombre y los seres intelectuales alcanzan su fin conociendo y amando a Dios; lo cual no compete a las demás criaturas, que alcanzan el último fin por participación de alguna semejanza de Dios, según que existen, viven o conocen» *(Summa Theol.* 1-2 q.1 a.8; cf. ib., 1 q.103 a.2; *In Sent. 2* d.38 q.1 aa.1 y 2; *De verit.* q.5 a.6 ad 4; *Cont. Gentes* 3,17-25).

k. Cf. *In Sent. 2* d.28-29.

l. En el art. 1 se ha afirmado el origen de todas las cosas desde un único principio bueno; en el art. 2, que el motivo de la creación es la bondad de las cosas visibles en sí mismas. En este art. 3.° y en el siguiente se precisa el modo como Dios ha creado las criaturas corpóreas. Se tiene presente en el art. 3 la doctrina neoplatónica que explicaba la creación material como obra de seres intermedios (demiurgos) entre el *primer principio* y el mundo corpóreo. Estos mediadores serían los ángeles en la tradición cristiana, y ésta parece ser la doctrina de Pedro Lombardo y el averroísta Siger de Brabante.

manifiesta la diversidad de causas. Porque la misma causa siempre hace el mismo efecto. Por lo tanto, si todas las criaturas, tanto espirituales como corporales, han sido producidas directamente por Dios, no habría diversidad alguna entre las criaturas, ni una estaría más lejos de Dios que otra. Y esto es falso, pues *por estar lejos de Dios* algunas criaturas son corruptibles, dice el Filósofo[6].

3. Todavía más. Para producir un efecto finito no se precisa un poder infinito. Pero todo cuerpo es finito. Luego pudo ser producido, y de hecho lo fue, por el poder finito de la criatura espiritual, en las que no hay diferencia entre ser y poder; de modo especial porque no se le deniega, a no ser, quizás, por la culpa, ninguna dignidad que le corresponda por naturaleza.

En cambio está lo que se dice en Gén 1,1: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra,* es decir, lo corporal. Por lo tanto, la criatura corporal ha sido producida directamente por Dios.

Solución. *Hay que decir:* Algunos[7] sostuvieron que las cosas procedían de Dios gradualmente, esto es: De El procedía directamente una criatura; y ésta produjo otra; y así hasta llegar a la criatura corpórea. Pero esta postura es insostenible. Porque la producción de la primera criatura corporal fue por creación por la cual fue producida la misma materia. Pues en el hacerse, lo imperfecto precede a lo perfecto. Por lo tanto, es imposible que algo haya sido creado a no ser sólo por Dios.

Para demostrarlo, hay que tener presente que cuanto más superior es una causa tanto más abarca su causalidad [m]. Siempre, lo que en las cosas es más fundamental, está más extendido que lo que las informa o restringe; como existir más que vivir, vivir más que entender, la materia más que la forma. Luego, cuanto más fundamental es algo, tanto más directamente procede de la causa superior. Y, por lo tanto, lo que es el primer fundamento de todo, pertenece propiamente a la causalidad de la causa suprema. Así, pues, ninguna causa segunda puede producir algo que no presuponga, en lo producido, algo causado por la causa superior. La creación es la producción de algo en toda su sustancia [n] sin presuponer nada increado o creado por alguien. Así, hay que concluir que nadie puede crear algo. Sólo Dios, que es la primera causa, puede hacerlo. Fue así como Moisés, viendo que todo había sido creado directamente por Dios, dijo: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En la producción de las criaturas hay un orden, pero no consistente en que una criatura sea creada por otra (esto es imposible), sino el orden resultante de los diversos grados entre las criaturas que han sido constituidas por la sabiduría divina.

2. *A la segunda hay que decir:* Como se demostró anteriormente (q.15 a.2), el mismo único Dios, sin detrimento de su simplicidad, conoce la diversidad de las cosas [o]. Y así también, según la diversidad conocida, causa, por su sabiduría, cosas diversas. Es como el artista que, concibiendo diversas formas, produce diversas obras de arte.

3. *A la tercera hay que decir:* El poder del que actúa no se mide sólo por lo hecho, sino también por el modo de hacerlo; porque uña misma cosa es hecha de forma distinta por una fuerza mayor y por una menor. Producir algo sin presuponer la existencia de algo, es propio del poder infinito; y no puede corresponderle a ninguna criatura.

6. ARISTÓTELES, *De General. 2* c.10 n.7 (BK 336b30). 7. Cf. AVICENA, supra q.45 a.5, nota 11. También AVICEBRÓN, *Fons Vitae,* tr.2 c.24 (BK 71.3); tr.3 c.2 (BK 76.26); tr.3 c.6 (BK 90.15); cf. infra q.74 a.3 ad 5.

m. Fórmula típicamente neoplatónica frecuentemente usada por Sto. Tomás.

n. Cf. *Introducción* 2.1.

o. Para un mayor esclarecimiento del tema sobre la unidad de Dios y la pluralidad de conocimientos en Dios, cf. *Summa Theol.* 1 q.14 a.11; q.15 aa.1-3.

ARTICULO 4

Las formas de los cuerpos, ¿son o no son producidas por los ángeles? [p]

Supra q.45 a.8; infra q.91 a.2; q.110 a.2; *In Sent.* l.2 d.1 q.1 a.4 ad 4; d.7 q.3 a.1; *Cont. Gentes* 2,43; 3,24.69.103; *De malo* q.16 a.9.

Objeciones por las que parece que las formas de los cuerpos son producidas por los ángeles:

1. Dice Boecio en el libro *De Trin.*[8]: *De las formas inmateriales vienen las formas que están en la materia.* Las formas inmateriales son sustancias espirituales; y las formas que están en la materia son las formas de los cuerpos. Luego las formas de los cuerpos vienen de las sustancias espirituales.

2. Más aún. Todo lo que es por participación se reduce a lo que es por esencia. Pero las sustancias espirituales por su esencia son formas; las criaturas corporales participan de las formas. Luego las formas de las cosas corporales derivan de las sustancias espirituales.

3. Todavía más. Las sustancias espirituales tienen más capacidad causal que los cuerpos celestes. Pero los cuerpos celestes causan formas en los cuerpos de aquí abajo; por eso son llamados causa de generación y de corrupción. Luego con mucha más razón las formas que están en la materia derivan de las sustancias espirituales.

En cambio está lo que dice Agustín en el III *De Trin.*[9]: *No hay que pensar que esta materia corporal está sometida al arbitrio de los ángeles, sino a Dios.* Se dice que la materia corporal está sometida al arbitrio de quien recibe la especie. Por lo tanto, las formas corporales no son causadas por los ángeles, sino por Dios.

Solución. *Hay que decir:* Algunos sostuvieron que todas las formas corporales derivan de las sustancias espirituales que nosotros llamamos ángeles. Y lo sostuvieron por un doble motivo. Pues Platón estableció que las formas presentes en la materia corporal se derivan y constituyen por participación de las formas subsistentes sin materia. Sostenía que había un hombre inmaterial subsistente, lo mismo un caballo y otros seres, a partir de los cuales se constituían los seres sensibles singulares, quedando en la materia corporal una determinada impresión de aquellas formas del mundo de las ideas, por medio de la asimilación que él denominaba *participación*[10]. Así, los platónicos, según el orden de las formas establecían el orden de las sustancias del mundo de las ideas. Ejemplo: Una sustancia del mundo de las ideas es la sustancia de caballo y causa de todos los caballos. Por encima de esta sustancia hay una vida del mundo de las ideas, que llamaban vida en cuanto tal y causa de toda vida; por encima de todo, otra forma que denominaban el mismo ser y causa de todo ser.

Por otra parte, Avicena[11] y algunos otros[12], no sostuvieron que las formas en cuanto tales subsistan en la materia, sino sólo en el entendimiento. Y decían que todas las formas que hay en la materia corporal proceden de las formas presentes en el entendimiento de las criaturas espirituales (ellos las denominaban *Inteligencia;* nosotros, ángeles), como las formas de las obras de arte proceden de las formas presentes en la mente del artista.

A esto mismo parecen volver algunos herejes modernos[13] cuando sostienen que Dios lo creó todo, pero que la materia corporal ha sido formada y distribuida en varias especies por el diablo.

Todas estas opiniones parecen tener la misma raíz. Pues buscaban la causa de las formas como si las mismas formas se hicieran en cuanto tales. Pero, como prueba Aristóteles en VII *Metaphys.*[14], lo que propiamente es producido es lo compuesto; y las formas de las cosas corruptibles existen y dejan de existir no porque ellas mismas se generen o co-

8. C.2: ML 64,1250. 9. C.8: ML 42,875. 10. Para las citas implícitas, cf. súpra q.18 notas 10-17. 11. *Metaphys.* tr.7 c.2 (96rb). 12. AVICEBRÓN, *Fons Vitae* tr.3 c.23 (BK 132.24). 13. Referido a los albigenses (DZ 428). 14. 6 c.8 n.3 (BK 1033b17): S. Th. lect.7 n.1417; c.9 n.7 (BK 1034b10): S. Th. lect.8 n.1458.

p. Este artículo tiene como transfondo la doctrina platónica sobre la existencia de las *formas separadas.*

rrompan, sino por la generación o corrupción de los compuestos; porque tampoco las formas tienen ser, sino que por ellas lo tienen los compuestos [q]. Pues a algo le corresponde ser hecho tal como le corresponde existir. De este modo, como el semejante procede de su semejante, no hay que buscar alguna forma inmaterial como causa de las formas corporales, sino algún compuesto, como, por ejemplo, este fuego es producido por este fuego. Así, pues, las formas corporales son causadas no como influidas por alguna forma inmaterial, sino como la materia pasa de la potencia al acto por algún agente compuesto. Pero como el agente compuesto, que es un cuerpo, es movido por la sustancia espiritual creada, como dice Agustín en III *De Trin.*[15], se deduce también, y yendo más lejos, que las formas corporales derivan de las sustancias espirituales no en cuanto que éstas den las formas, sino en cuanto que impulsan hacia ellas [r]. Y, yendo más lejos todavía, también las especies del entendimiento angélico, que son como las razones seminales [s] de las formas corporales, son reducidas a Dios como primera causa.

Por otra parte, en la producción de la criatura corporal no se considera ningún paso de la potencia al acto. De este modo, las formas corporales que, en la primera producción, tuvieron cuerpo, fueron producidas directamente por Dios, a cuyo único arbitrio está sometida la materia como a su propia causa. Para indicar esto, Moisés, antes de relatar cada obra escribe: *Dijo Dios: Hágase esto o aquello;* ahí está incluido también que fueron hechas por la Palabra de Dios, de quien procede, según Agustín [16], *toda forma, engranaje y armonía de las partes.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Por formas inmateriales Boecio entiende las razones de las cosas que están en la mente divina; como dice también el Apóstol en Hb 11,3: *Por la fe creemos que los mundos han sido dispuestos por la palabra de Dios, de forma que en lo invisible se origina lo visible.* Sin embargo, si por formas inmateriales entiende los ángeles, hay que decir que de ellos proceden no por influjo, sino por impulso las formas que están en la materia.

2. *A la segunda hay que decir:* Las formas participadas en la materia no se reducen a algunas formas de la misma especie y subsistentes por sí mismas como sostenían los platónicos; sino a las formas inteligibles o entendimientos angélicos de los que proceden por impulso. O, yendo más lejos, se reducen a las razones del entendimiento divino, por las que las razones seminales de las formas están impresas en las cosas creadas; a fin de que por el movimiento puedan estar en acto.

3. *A la tercera hay que decir:* Los cuerpos celestes causan formas en los de aquí abajo, pero no por influjo, sino por impulso [t].

15. C.4: Ml 42,873. 16. *In Ioan.* tr.1 a Jn 1,3: ML 35,1386.

---

q. Cf. Introducción 2.1.

r. La misma idea se lee en ad 1. La causalidad de los ángeles no es ni una creación de la sustancia corporal ni una *infusión* de una forma separada en la materia preexistente, sino sólo una *moción* o *impulso* conforme a lo que Sto. Tomás explica en esta primera parte de la *Suma,* qq.110 y 111. Las doctrinas de Platón y Avicena están aquí contempladas; según estos filósofos, en la transformación sustancial que se verifica constantemente en el mundo material, las causas materiales de estas transformaciones terminaban su función cuando habían preparado la materia para recibir la forma; serían las sustancias separadas (en la tradición cristiana, los ángeles) quienes *infundían* la forma en esa materia (cf. *Summa Theol.* 1 q.115 a.l).

s. Por *razones seminales,* que encontramos también en ad 2, entiende Sto. Tomás, siguiendo a S. Agustín, todas las potencialidades activas y pasivas de los cuerpos, que son su principio de generación y corrupción (cf. *De verit.* q.5 a.9 ad 8; *Summa Theol.* 1 q.115 a.2). En cuanto al uso de esta fórmula en S. Agustín, cf. por ejemplo *De Trinitate* 3,9: ML 42,878; *De Gen. ad litteram* 9,17,32: ML 34 406. Decir que las especies del entendimiento angélico son *ciertas rayones seminales* es afirmar que ellos conocen aquellas virtualidades impresas por Dios en la criatura y este conocimiento dirige la causalidad que les es propia: *«como moviendo a las formas».*

t. Cf. Introducción nota 19; *Summa Theol.* q.115 sobre la influencia de los cuerpos celestes.

CUESTIÓN 66

Sobre la relación creación-diversificación [a]

Ahora hay que tratar lo referente a la obra de diversificación. En primer lugar hay que analizar la relación creación-diversificación. En segundo lugar, la diversificación en sí misma. La primera cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. El estado informe de la materia creada, ¿precedió o no precedió temporalmente a la obra de diversificación?—2. ¿Hay o no hay una sola materia para todos los seres corporales?—3. El cielo empíreo, ¿fue o no fue creado junto con la materia informe?—4. ¿También el tiempo?

ARTICULO 1

El estado informe de la materia, ¿precedió o no precedió a su formación? [b]

Infra q.69 a.1; q.74 a.2; *In Sent.* l.2 d.12 a.4; *De Pot.* q.4 a.1.

Objeciones por las que parece que el estado informe de la materia precedió a su formación:

1. Se dice en Gén 1,2: *La tierra estaba deshabitada y vacía,* o, según otra versión, *la tierra era invisible y sin componer.* Como dice Agustín [1], con esto se indica el estado informe de la materia. Luego antes de ser formada, la materia era informe.

2. Más aún. La naturaleza en su obra imita el obrar de Dios; como la causa segunda imita la causa primera. Pero en el obrar de la naturaleza, el estado informe precede en el tiempo a su formación. Luego también en él obrar de Dios.

3. Todavía más. La materia es superior al accidente, porque la materia es parte de la sustancia. Pero Dios puede hacer que el accidente se dé sin sujeto, como ocurre en el Sacramento del Altar. Luego pudo hacer que la materia existiese sin forma.

En cambio, un efecto imperfecto deja al descubierto la imperfección del agente. Pero Dios es agente perfectísimo. De El se dice en Dt 32,4: *Las obras de Dios son perfectas.* Luego lo creado por El nunca fue informe.

Más aún. La formación de la criatura corporal se hizo por la obra de diversificación. Pero confusión y diversificación se oponen como se oponen formación y estado informe. Por lo tanto, si la informidad precedió en el tiempo a la formación de la materia, se sigue que al principio la criatura corporal tenía un estado confuso que los antiguos llamaron *Caos* [2].

Solución. *Hay que decir:* Sobre esta cuestión los Santos (Padres) han opinado de distinta manera. Pues Agustín [3] pensó que el estado informe de la materia corporal no había precedido en el tiempo a su formación, sino sólo en el origen y en la dispersión de la naturaleza. Otro, en cambio, como Basilio [4], Ambrosio [5] y Crisóstomo [6], estimaron que el estado informe de la materia había precedido en el tiempo a su forma-

1. *Confess.* l.12 c.12: ML 32,831; *De Gen. ad litt.* l.2 c.11: ML 34,272. 2. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 1 c.4 n.1 (BK 187a23); *Metaphys.* 11 c.2 n.3 (BK 1069b22). 3. L.c. nota 1. 4. *In Hexaëm.* hom.11: MG 29,29. 5. *In Hexaëm.* c.7: ML 14,148. 6. *In Gén.* hom.2: MG 53,30. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.12 c.2 (QR 1,359).

a. Sto. Tomás va a tratar aquello que ha sido objeto de la creación primordial: según la tradición, la naturaleza angélica, el cielo empíreo, la materia corporal informe y el tiempo. Sobre la creación de los ángeles ya trató en la q.61. Aquí tratará de la materia informe, el cielo empíreo y el tiempo, precisando lo que será objeto de diversificación y ornamentación, es decir, de una perfección sucesiva: *la materia informe.*

b. Se tratará en este artículo la forma distinta cómo S. Agustín y los otros Padres entendieron la informidad de la materia. Para este tema remito a la *Introducción* 3.1.

ción. Aun cuando ambas opiniones parezcan contrarias, sin embargo, se diferencian muy poco entre sí; ya que Agustín entiende el estado informe de la materia en un sentido distinto a como lo tiende el estado informe de la materia como carencia de toda forma. De este modo, resulta imposible afirmar que el estado informe de la materia haya precedido en el tiempo a su formación y diversificación. Con respecto a la formación resulta evidente. Pues si la materia informe ya existía, estaba en acto; y esto implica duración, pues el término de la creación es el ser en acto. Además, lo mismo que es acto, es forma. Por lo tanto, decir que existía la materia sin forma, es decir que existe el ser en acto sin acto; y esto es contradictorio.

Tampoco puede decirse que tuvo alguna forma común y que después se le superpusieron formas diversas con las cuales se produjo la diversificación [c]. Pues esto es lo mismo que sostenían los antiguos naturalistas al decir que la materia prima era un cuerpo en acto, como fuego, aire, agua o algún cuerpo intermedio. De todo lo cual no se concluía sino que hacer era alterar [7]. Porque como aquella forma ya existente colocaba al ser en acto en el género de la sustancia haciendo que fuese algo, se concluía que la forma superpuesta no colocaba al ser en acto, sino que lo colocaba en *este* acto, que es lo propio de la forma accidental. De esta manera, las formas siguientes eran accidentes, pues no eran producto de la generación, sino de la alteración. Por lo tanto, hay que decir que la materia prima no fue creada completamente informe ni tampoco con una forma común, sino con formas diversificadas.

De este modo, si el estado informe de la materia prima se refiere a la condición de la materia prima, que, en cuanto tal, no tiene forma alguna, entonces el estado informe de la materia no precedió en el tiempo a su formación o diversificación, como decía Agustín, sino sólo en el origen o naturaleza de la misma manera que la potencia es anterior al acto y la parte al todo.

Por otra parte, otros Santos (Padres) toman el estado informe no como algo que excluye toda forma, sino como algo que excluye la proporción y la armonía que ahora hay en lo creado. En este sentido dicen que el estado informe de la materia corporal precedió en la duración a su formación. Por eso Agustín en algo concuerda con ellos y en algo discrepa, como, se demostrará más adelante (q.69 a.1; q.79 a.2).

Con respecto al texto del Gén 1,2, la ausencia de proporción [8], por la que se decía que el estado de lo creado era informe, era triple. Pues al cuerpo totalmente transparente, el cielo, le faltaba la belleza de la luz. Por eso se dice: *Las tinieblas cubrían el abismo.* A la tierra le faltaba una doble belleza: No estar cubierta totalmente de agua, por eso se dice que estaba *deshabitada,* o que era *invisible,* puesto que no se podía ver cómo era por estar cubierta de agua.

La otra belleza, la presencia de hierbas y plantas; por eso se dice que estaba *vacía,* o *sin componer,* sin ornamentación, según otra versión. De este modo, al enviar dos naturalezas creadas, el cielo y la tierra, había sido declarado el estado

7. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 1 c.4 n.1 (BK 187a12): S. Th. lect.8 n.2; c.8 n.1 (BK 191a23): S. Th. lect.14 n.2.

8. Original latino: *Formositas.* Esta palabra, que figura como raíz de *fermosura-hermosura* (belleza), proviene de *forma.* Su contrario es *informitas* (ausencia de forma) pero no *deformitas* (formas mal hechas: contrahecho). *Formositas deesse* puede ser traducido por *ausencia de proporción,* cuyo contenido se explícita diciendo *estado informe.* El *estado informe* precisa la obra de distinción-separación (diversificación). El resultado de dicha obra es la *presencia de formas,* cuya *proporción* da lugar a la *armonía.* Por eso, a la *proporción de formas* suele denominársele *formositas*-fermosura-hermosura-belleza *(Pulchrum-Pulchritudo). Es el equivalente al griego kosmos,* cuya palabra ha llegado, por derivación, a *cosmética* (hoy equivalente a «productos de belleza»). *(N. del T.)*

c. Desde las categorías hilemórficas aristotélicas ya se había desechado la posibilidad de una *materia prima* existente con anterioridad de tiempo a la forma (cf. *Introducción* 2.1); ahora se precisa que aquella materia no podía estar informada por una forma común: ello constituiría un ser sustancial en sí mismo que no podría ser objeto más que de mutaciones accidentales. Por eso, concluirá, se debe afirmar que la materia prima no estaba, al ser creada, destituida del todo de forma ni con una forma común, *sino con formas y a distintas.*

informe del cielo al decir: *Las tinieblas cubrían el abismo* (en *cielo* se incluye el aire); y también había sido declarado el estado informe de la tierra al decir: *La tierra estaba deshabitada y vacía.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En este texto, *tierra* es entendida por Agustín de manera distinta a como la entienden otros Santos (Padres), ya que Agustín quiere que en ese texto tierra y agua signifiquen lo mismo que materia prima. Pues Moisés no podía explicar a aquel rudo pueblo la materia prima más que con semejanzas tomadas de cosas conocidas. De ahí que la exprese bajo múltiples semejanzas, no llamándola sólo agua o sólo tierra, para que no pareciera que la realidad de la materia prima fuese sólo agua o sólo tierra. Sin embargo, guarda semejanza con la tierra en cuanto que se asienta bajo la forma; y con el agua en cuanto que se adapta a muchas formas. Y en este sentido decimos que la tierra estaba *deshabitada* y *vacía* o *invisible* y *sin componer* porque la materia se conoce por la forma (de ahí que, considerada en cuanto tal, sea llamada invisible y deshabitada); y su poder se colma por la forma (de ahí que Platón[9] diga que la materia es *lugar).* Los otros Santos (Padres), por su parte, por tierra entienden el mismo elemento tierra, que, en cuanto tal, según ellos y como se dijo (sol.), era informe.

2. *A la segunda hay que decir:* La naturaleza produce el efecto en acto extrayéndolo del ser en potencia; de este modo, es necesario que, en su acción, la potencia preceda temporalmente al acto, y el estado informe a su formación. Pero Dios produce el ser en acto de la nada; y de este modo puede producir, por la grandeza de su poder, algo totalmente completo.

3. *A la tercera hay que decir:* El accidente, por ser forma, es un determinado acto; y la materia, por lo que es, es ser en potencia. De ahí que sea más contradictorio que haya materia sin forma que accidente sin sujeto.

4. *A la cuarta hay que decir*[10]*:* Si, según otros Santos (Padres), el estado informe precedió temporalmente a la formación de la materia, no se debió a la incapacidad de Dios, sino a su sabiduría, a fin de conservar el orden en las cosas pasando de lo imperfecto a lo perfecto.

5. *A la quinta hay que decir:* Algunos antiguos naturalistas[11] mantuvieron la existencia de la confusión excluyendo toda diversificación. Anaxágoras[12], por su parte, sostuvo que sólo el entendimiento estaba diversificado y sin mezcla. Pero antes de la obra de diversificación, la Sagrada Escritura pone una múltiple diversificación (Gén 1,1-2). La primera, la del cielo y de la tierra (con lo cual queda resaltada la diversificación material, como veremos más adelante (a.3 q.68 a.1 ad 1) cuando dice: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra.* La segunda, la diversificación de los elementos en cuanto a sus formas, en cuanto que da los nombres de cielo y tierra. No nombra el aire y el fuego, porque para aquella ruda gente a la que hablaba Moisés ya no resultaba tan evidente que sean cuerpos como lo son la tierra y el agua. Aunque Platón, tal como nos refiere Agustín (VIII *De Civ. Dei*[13]*), por aire indicaba el espíritu del Señor* (porque también el aire es llamado espíritu) y por fuego indicaba el *cielo* (que, se dice, era de naturaleza ígnea). Pero Rabí Moisés[14 d], que en otras cosas concuerda con Platón, dice que por fuego se indican las tinieblas, porque en su propia esfera, y según su estimación, el fuego no luce. Pero esto parece más inadecuado que lo anterior, porque en la Sagrada Escritura el espíritu del Señor no suele indicar más que el Espíritu Santo. Y se dice que se desliza sobre las aguas, pero no corporalmente, sino como la voluntad del

9. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 4 c.2 n.2 (BK 209b11): S. Th. lect.3 n.4. Cf. PLATÓN, *Timeo* § 26 (DD 179). [52 b]. 10. La respuesta se da a las objeciones incluidas en el *sed contra.* Allí figura como *ad primum, ad secundum.* Para guardar la correlación las hemos enumerado como *cuarta* y *quinta,* pues sin explicación podría confundir. *(N. del T.)* 11. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 1 c.4 n.2 (BK 187a29): S. Th. lect.8 n.4. 12. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 8 c.5 n.5 (BK 256b25): S. Th. lect.1 n.4. 13. C.11: ML 41,236. 14. MAIMÓNIDES, *Doct. Perplex.* p.2.ª c.30 (FR 213).

d. Con este nombre menciona Sto. Tomás habitualmente al filósofo judío Moisés *Maimónides.*

artista ante la materia que quiere moldear.

La tercera diversificación se indica por el lugar. Porque la tierra estaba debajo de las aguas, que la hacían invisible; en cambio el aire, que es el sujeto de las tinieblas, se dice que estaba sobre las aguas, por aquello de: *Las tinieblas cubrían el abismo.* Lo que quedaba por diversificar, lo trataremos más adelante (q.69).

ARTICULO 2

¿Hay o no hay para todos los cuerpos una sola materia en estado informe? [e]

In Sent. l.2 d.12 a.1; *Cont. Gentes* 2,16; *In Metaphys.* 8, lect.4; 10 lect.12; *De Caelo* 1. lect.6.

Objeciones por las que parece que hay una sola materia en estado informe para todos los cuerpos:

1. Dice Agustín en XIII *Confess.*[15]: *Observo dos cosas en lo que hiciste: una formada y otra informe;* esta última dice que es *la tierra invisible y sin componer,* indicando que ésta es la materia de las cosas corporales. Por lo tanto, una es la materia de todos los cuerpos.

2. Más aún. El Filósofo, en el V *Metaphys.* [16], dice que lo que es uno en el género es también uno en la materia. Pero todos los cuerpos coinciden en el género de cuerpo. Por lo tanto, una es la materia de todos los cuerpos.

3. Todavía más. A diversos actos, diversas potencias; a acto único, potencia única. Pero una es la forma de todos los cuerpos: la corporeidad. Por lo tanto, una es la materia de todos los cuerpos[f].

4. Por último. La materia, considerada en sí misma, sólo está en potencia. Pero la diversificación se hace por las formas. Por lo tanto, considerada en sí misma, una es la materia de todos los cuerpos.

En cambio, como se dice en I *De Generat.* [17], aquellas cosas que coinciden en la materia son intercambiables y, recíprocamente, son agentes y pacientes de sus acciones. Pero los cuerpos celestes y los de aquí abajo no guardan tal reciprocidad. Por lo tanto, su materia no es una.

Solución. *Hay que decir:* Los filósofos han mantenido diversas opiniones sobre este problema. Pues Platón y todos los filósofos anteriores a Aristóteles [18] sostuvieron que todos los cuerpos estaban constituidos por una naturaleza que comprendía cuatro elementos. Por eso, como los cuatro elementos se dan en una materia, como manifiesta su mutua generación y corrupción, consecuentemente se deducía que una era la materia de todos los cuerpos. El hecho de que algunos cuerpos fueran incorruptibles, Platón lo atribuía no a la condición de la materia, sino a la voluntad del artífice, esto es, Dios, que dice a los cuerpos celestes: *Por naturaleza sois disolubles, pero por mi voluntad indisolubles, porque mi voluntad es superior a vuestro vínculo.* Esta opinión la rechaza Aristóteles [19] por los movimientos naturales de los cuerpos. Pues, como el cuerpo celeste tiene un movimiento natural diverso del movimiento natural de los elementos, se deduce que su naturaleza es distinta de la naturaleza de los cuatro elementos. Y así como el movimiento circular, propio del cuerpo celeste, carece de oposición, y los movimientos de los elementos son contrarios entre sí, como el subir y el bajar, así también el cuerpo celeste no tiene oposición, y los cuerpos elementales sí, y porque la corrupción y la generación parten de realidades opuestas, se deduce

15. C.12: ML 34,831. 16. ARISTÓTELES, 4 c.6 n.7 (BK 1016a24): S. Th. lect.7 n.861. 17. ARISTÓTELES, c.6 n.3 (BK 322b18): S. Th. lect.18.19. 18. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 1 c.4 n.1 (BK 187a12): S. Th. lect.8 n.4. 19. Cf. ARISTÓTELES, *De Caelo* 1 c.2 n.10 (BK 269a30): S. Th. lect. 4 n.9.

e. Sobre el contenido de este artículo, cf. *Introducción 2.2.* Este artículo significa un esclarecimiento del art. 1: aparentemente la *materia informe primordial,* según la letra del Génesis, sería común a todos los cuerpos creados; unos argumentos de razón, fundados en una física de la generación y en una astronomía hoy totalmente superada, conducirán a Sto. Tomás a pronunciarse en contra de la unidad de materia en el universo.

f. En esta dificultad se alude a la opinión de Avicena, *Suff.* 1 c.3. Cf. *In Sent.* d.12 a.1 a.1.

que, por naturaleza, el cuerpo celeste es incorruptible y los elementos no.

Pero, a pesar de esta diferencia entre la corruptibilidad y la incorruptibilidad natural, y atendiendo a la unidad de la forma corporal, Avicebrón[20] sostuvo que una es la materia de todos los cuerpos.

Pero si la forma de la corporeidad fuese la forma por sí misma, a la que se le superpusieran otrás formas por las que los cuerpos se distinguen, lo que él dice si sería necesario. Porque aquella forma estaría unida inmutablemente a la materia, y en cuanto a ella, todo cuerpo sería incorruptible, pero la corrupción se daría por exclusión de las siguientes formas, que ya no sería corrupción absoluta, sino en cierto modo, porque debajo de tal privación se mantendría algo que es ser en acto. Esto mismo les ocurría a los antiguos naturalistas, que ponían como sujeto de los cuerpos algún ser en acto, como el fuego, el aire o algo parecido (a.1)[g].

Establecido, pues, que ninguna forma presente en el cuerpo corruptible permanece sin estar sometida a generación o corrupción, necesariamente se deduce que la materia de los cuerpos corruptibles y la de los incorruptibles no es la misma. Pues la materia, por lo que es, está en potencia hacia la forma. Por lo tanto, es necesario que la materia, considerada en sí misma, esté en potencia hacia la forma de todos aquellos cuerpos de los que es materia común. Y por una forma se convierte en acto sólo con respecto a dicha forma. Con respecto a todas las demás formas se mantiene en potencia. Y esto no se anula a pesar de que una de las formas sea más perfecta y contenga toda la capacidad de las demás. Porque la potencia, en cuanto tal, es indiferente ante lo perfecto y ante lo imperfecto; de ahí que, al encontrarse en una forma imperfecta, está en potencia hacia la forma perfecta; y al revés.

Y así también la materia: en cuanto que está bajo la forma de un cuerpo incorruptible, al mismo tiempo está en potencia hacia la forma de un cuerpo corruptible. Y como no la tiene en acto, al mismo tiempo está sometida a la forma y a su privación; porque para aquello que está en potencia hacia la forma, carecer de forma es privación. Esto es lo propio del cuerpo corruptible. Por lo tanto, es imposible que, por naturaleza, la materia del cuerpo corruptible y la del incorruptible sea una.

Sin embargo, tampoco hay que decir, como se figura Averroes[21], que el mismo cuerpo celeste es la materia del cielo, un ser en potencia hacia un *donde* y no para el *ser;* y que su forma es la sustancia separada que se une a ella como motor. Porque es imposible poner algún ser en acto sin que o todo él sea acto y forma, o tenga acto o forma. Por lo tanto, excluida intelectualmente la sustancia separada aducida como motor, si el cuerpo celeste no existe teniendo forma, que consiste en estar compuesto de forma y sujeto de la forma, se deduce que todo él es forma y acto. Todo cuerpo así es entendido en acto[h]; lo cual no puede decirse del cuerpo celeste por ser sensible.

20. *Fons Vitae*, tr.1 c.17 (BK 21.20; 22.10).

21. *De Subst. Orbis.* c.3 (9,9A).

g. El mismo fondo de argumentación que hemos encontrado en el artículo anterior, cf. *nota* c.

h. Sto. Tomás ha rechazado la opinión de Averroes, que sostenía que los cuerpos celestes no estaban compuestos de materia y forma: eran *materia* relativamente a una forma espiritual que era el espíritu motor de éstos o su alma. Sto. Tomás no podía admitir que una realidad en acto, como son claramente los cuerpos celestes, jugaran el papel de materia respecto a una forma sustancial: una forma que se añadiese a una sustancia ya constituida no podía ser más que una forma accidental. Pero, con ocasión de esta discusión, Sto. Tomás *inventa* un argumento desconocido de Aristóteles: los cuerpos celestes deben estar compuestos de materia y de forma en su misma sustancia, porque, si la sustancia de éstos fuera puro acto o pura forma, serian inteligibles en acto y no sensibles. Este razonamiento lo usa repetidamente Sto. Tomás respecto del hombre, los ángeles y Dios, y proviene de Aristóteles; pero la aplicación a los cuerpos celestes es un hallazgo de Sto. Tomás (lo usará también en *De subst. sep.* c.8 n.86; *In Physic.* 8 lect.21 n.1153; *De coelo* 1 lect.6 n.63). Para comprender mejor este razonamiento digamos que la composición de materia y forma tiene tres aplicaciones metafísicas en Sto. Tomás: sirve en primer lugar para interpretar las transformaciones sustanciales en los cuerpos corruptibles; además para explicar la multiplicidad de los individuos corporales dentro de una misma especie,

Por lo tanto, hay que concluir que la materia del cuerpo celeste, considerada en sí misma, no está en potencia más que hacia aquella forma que posee. No importa, para nuestro caso, lo que es, bien sea alma o cualquier otra cosa (q.70 a.3). Por eso, aquella forma completa aquella materia, porque de ninguna manera permanece en ella la potencia hacia *ser,* sino sólo hacia el *dónde,* como afirma Aristóteles[22]. De este modo, la materia del cuerpo celeste y la de los elementos no es la misma, a no ser analógicamente, esto es, en cuanto que coinciden en la razón de potencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín aquí sigue la opinión de Platón que no admitía un quinto elemento[23]. O también hay que decir: La materia informe es una con unidad de orden, como todos los cuerpos son uno en el orden de la criatura corpórea.

2. *A la segunda hay que decir:* Si el género se considera en sentido físico, los seres corruptibles y los incorruptibles no están en el mismo género debido al diverso modo de la potencia que se da en ellos, tal como se dice en X *Metaphys.*[24] Por otra parte, considerándolo lógicamente, uno es el género de todos los cuerpos, debido a la única razón de corporeidad[i].

3. *A la tercera hay que decir:* La forma de la corporeidad no es una en todos los cuerpos, debido a que no es distinta de las formas por las que los cuerpos se distinguen, tal como ya se dijo (sol.).

4. *A la cuarta hay que decir:* Como la potencia tiende al acto, el ser en potencia se diversifica por el hecho mismo de estar ordenado a un acto diverso, como la vista al color y el oído al sonido. De ahí que, por lo mismo, la materia del cuerpo celeste sea distinta de la materia del elemento; es decir, porque no está en potencia hacia la forma del elemento.

ARTICULO 3

El cielo empíreo, ¿fue o no fue creado junto con la materia informe? [j]

In Sent. l.2 d.11 q.2 a.1-3.

Objeciones por las que parece que el cielo empíreo no fue creado junto con la materia informe:

1. El cielo empíreo, si es algo, es necesario que sea cuerpo sensible. Todo cuerpo sensible es movible. No obstante, el cielo empíreo no es movible; porque su movimiento debería percibirse por el movimiento de algún cuerpo visible; lo cual no se da. Por lo tanto, el cielo empíreo no es algo creado juntamente con la materia informe.

2. Más aún. Dice Agustín en el III

22. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 11 c.2 n.4 (BK 1069b26): S. Th. l.12 lect.2 n.2437. 23. Original latino: *non ponentis quintam essentiam.* La traducción literal sería: *que no establece la quintaesencia.* La Real Academia admite el término *quintaesencia* y *quintaesenciar,* con el sentido de refinamiento, extracto de algo (y sus acciones verbales). No creemos que traduzca el sentido original propio del latín medieval académico. *(N. del T.)* 24. ARISTÓTELES, 9 c.10 n.1 (BK 1058b28): S. Th. 1.10 lect.12 n.2136.

---

y, finalmente, impide que los seres corporales puedan ser inteligibles en acto: debido a la materia son sensibles en acto, pero inteligibles en potencia, y no pueden ser entendidos por el hombre más que por la intervención del entendimiento agente que *ilumina los fantasmas* (cf. *Summa Theol.* 1 q.54 a.4; q.79 a.3; *Cont. Gentes* 2,77; *De spirit. creat.* a.9; *Q. de anima* a.4; *Compend. theol.* c.83). Cf. sobre este particular, TH. LITT, *Les corps célestes dans l'univers de Saint Thomas d'Aquin* p.57.

i. Hay predicados genéricos que son unívocos desde la perspectiva de la lógica, y equívocos para los físicos y metafísicos: es el caso del género *cuerpo* cuando se predica de los cuerpos celestes y de los cuerpos inferiores. Es unívoco para la lógica, que los considera a ambos bajo la formalidad de ser sensibles y extensos; pero en la física y metafísica el predicado *cuerpo* es equívoco, porque se requeriría para la univocidad la unidad de materia en ambos y la posibilidad de generación y corrupción mutua (cf. *In Boet. de Trin.* 1 q.2 a.2; *In Metaphys.* 5 lect.22 n.1125-1127).

j. El cielo empíreo tiene a su favor sólo razones de orden teológico o exegéticas. Venía concebido como una cubierta material superpuesta y rodeando a todo el resto de sistemas de esferas.

De Trin. [25]*: Los cuerpos de aquí abajo están regidos, en un cierto orden, por los de allí arriba.* Por lo tanto, si el cielo empíreo es el cuerpo de más arriba, es necesario que tenga alguna influencia sobre estos de aquí abajo. Pero esto no parece ser así; de modo especial si se establece que es inmóvil, pues ningún cuerpo se mueve si no es movido. Por lo tanto, el cielo empíreo no ha sido creado juntamente con la materia informe.

3. Todavía más. Si se dice[26] que el cielo empíreo es lugar de contemplación no destinado a efectos naturales, hay que replicar: Agustín dice en IV *De Trin.*[27]*: Nosotros, en cuanto que captamos algo eterno con la mente, no estamos en este mundo.* Por lo cual, queda patente que la contemplación eleva la mente sobre lo corporal. Por lo tanto, para la contemplación no es pensable un lugar corpóreo.

4. Por último. Entre los cuerpos celestes se encuentra algún cuerpo en parte transparente y en parte luminoso: *el cielo sideral.* Se encuentra también algún cuerpo totalmente transparente, que algunos[28] llaman *cielo acuoso* o *cristalino.* Por lo tanto, si hay algún otro cielo más arriba, es necesario que sea totalmente luminoso. Pero esto no puede ser; porque, de ser así, el aire continuamente estaría iluminado, y nunca sería de noche. Por lo tanto, el cielo empíreo no ha sido creado juntamente con la materia informe.

En cambio está lo que Estrabón[30] dice comentando aquello de: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra,* a saber: *Cielo no significa el firmamento visible, sino el empíreo, esto es, ígneo.*

Solución. *Hay que decir:* El cielo empíreo no se encuentra establecido más que por las autoridades de Estrabón[k] y de Beda, y también por la de Basilio[l]. Y al establecerlo coinciden en algo, y es en que se trata del lugar de los bienaventurados. Pues dice Estrabón[30], y también Beda[31], que *nada más acabado de hacer fue llenado de ángeles.* También Basilio en el II *Hexaem.*[32] dice: *Así como los condenados son arrojados a las más oscuras tinieblas, así también el premio para las que resplandecieron por sus obras se encuentra en aquella luz que está fuera del mundo, donde los bienaventurados disfrutan en paz de su morada.*

Sin embargo, hay diferencia entre ellos en cuanto a la razón de establecer el cielo empíreo. Pues Estrabón y Beda ponen el cielo empíreo porque el firmamento por el que entienden el cielo sideral, no fue creado en el principio, sino al segundo día. Basilio, por su parte, lo sitúa para que no parezca que Dios, sin más, empezó su obra creadora con las tinieblas, por lo cual los maniqueos blasfeman llamando al Dios del Antiguo Testamento dios de las tinieblas.

Pero estas razones no son de mucho peso. Pues la cuestión sobre el firmamento, del que se lee que fue hecho el segundo día, ha sido resuelta de otra manera por Agustín y otros Santos. Y la cuestión sobre las tinieblas se resuelve, según Agustín[33], diciendo que el estado informe (indicado con las tinieblas) no precedió a la formación en la duración, sino en el origen. Según otros[34], como las tinieblas no son criaturas, sino privación de luz, evidencia la sabiduría divina que las produjo de la nada, primero en un estado imperfecto y, después, llevándolas al perfecto.

De modo más apropiado puede tomarse la razón de todo esto a partir de la misma condición de gloria. Pues en el premio futuro se espera una doble gloria: la espiritual y la corporal, y no sólo

25. C.4: ML 42,873. 26. Cf. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* l.2 d.2 a.5 (BO 27,54). 27. C.20: ML 42,907. 28. Cf. infra q.68 a.2.4. 29. Cf. *Glossa ordin.* a *Gén.* 1,1 (1,23F). 30. Ib. l.c. nota 29. 31. *Hexaëm.* l.1 a *Gén.* 1,6: ML 91,18. 32. MG 29,41. 33. Cf. *Contra Adv. Legis et Proph.* l.1 c.8: ML 42,609. 34. Cf. BEDA, l.c. nota 31.

k. Se refiere a Walfrido Estrabón, monje benedictino muerto en el 849. Cf. su obra *Glossa ordinaria:* ML 113,69.

l. S. Basilio, habla en general de un infierno tenebroso y de un cielo luminoso, sin establecer ninguna distinción entre un cielo empíreo y los otros cielos, y sin usar la palabra *empíreo.* En su homilía primera *In Hexaëmeron* (MG 29,13) se encuentra la idea de un cielo anterior al origen del mundo, mientras que el firmamento o cielo de estrellas fue creado el segundo día. Tampoco en este texto se usa la palabra *empíreo.*

para los cuerpos humanos que serán glorificados, sino para la misma renovación de todo el mundo. La gloria espiritual empezó desde el mismo principio del mundo con la bienaventuranza de los ángeles, cuya igualdad ha sido prometida a los santos (Lc 20,36). Por eso, también fue conveniente que, desde el principio; la gloria corporal empezara en algún cuerpo; que también desde el principio no estuviera sometido a la corrupción y a la mutabilidad, y que fuera totalmente luminoso. Tal como se espera para toda criatura corporal después de la resurrección. Por eso, aquel cielo es llamado empíreo, esto es, ígneo, y no por el ardor, sino por el esplendor.

Hay que tener presente que Agustín, en el X *De Civ. Dei*[35][m], dice que Porfirio *distinguía los ángeles de los demonios, atribuyendo a los demonios los lugares aéreos, y a los ángeles los etéreos o empíreos.* Pero Porfirio, como platónico que era, estimaba que el cielo sideral era ígneo; y por eso lo llamaba empíreo o etéreo, en cuanto que *éter* significa *llamarada,* y no en cuanto que significa velocidad del movimiento, como dice Aristóteles[36]. Dejamos constancia de todo esto para que no se piense que Agustín hablaba del cielo empíreo en el sentido del que hablan ahora los modernos[37].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los cuerpos sensibles son móviles por el mismo estado del mundo, porque por el movimiento de la criatura corporal se multiplican los elegidos. Pero en la definitiva consumación de la gloria acabará el movimiento de los cuerpos. Así convino que fuese desde el principio la disposición del cielo empíreo.

2. *A la segunda hay que decir:* Es bastante probable que, según algunos[38], el cielo empíreo, destinado para ser estado de gloria, no influyera en los cuerpos de aquí abajo, que están bajo otro orden, como es el hecho de estar ordenados al desarrollo natural de las cosas. Sin embargo, mucho más probable parece, si se dice que, así como los ángeles mayores, asistentes, influyen sobre otros, enviados, aunque, como dice Dionisio[39], aquellos no son enviados; así también el cielo empíreo influye sobre los cuerpos que se mueven aunque aquél no se mueva. Por esto puede decirse que imprime en el primer cielo que se mueve no algo que por el movimiento se traslade y cambie, sino algo fijo y estable, como puede ser el poder conservar y causar, o algo parecido propio de su dignidad [n].

3. *A la tercera hay que decir:* Para la contemplación se designa un lugar corpóreo, no por necesidad, sino por congruencia, como la luminosidad exterior le corresponde a la interior. Por eso dice Basilio[40]: *El que concede el espíritu, no podía estar acurrucado en las tinieblas, sino que su morada más digna está en la luz y en la alegría.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Dice Basilio en II *Hexaem.*[41]*: Nos consta que el cielo fue hecho redondo y cerrado, espeso y resistente, capaz de separar lo de dentro y lo de fuera. Por eso fue necesario que detrás de él quedara una región oscura, sin luz, a la que no llega su fulgor.* Pero, porque el cuerpo del firmamento, aun cuando sea sólido es, sin embargo, transparente que no obstaculiza la luz (cosa que resulta evidente por el hecho que nosotros podemos ver la luz de las estrellas a pesar de los cielos intermedios); puede decirse, en otra dimensión, que el cielo empíreo tiene luz no condensada, capaz de emitir

35. C.9: ML 41,287. 36. ARISTÓTELES, *De Caelo,* 1, c.3 n.6 (BK 270b20): S. Th. lect.7 n.7; *Meteor.* 1, c.3 n.4 (BK 339b21): S. Th. lect.3 n.5. 37. Referido a las opiniones de ESTRABÓN y de BEDA que acaba de exponer. 38. Cf. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* l.2 d.2 a.5 (BO 27,54). 39. *De Cael. Hier.* c.13 § 3: MG 3,301. 40. *In Hexaëm.* hom.2: MG 29,41. 41. Ib.

---

m. Se cita aquí a S. Agustín no para apoyar la existencia del cielo empíreo, sino para mostrar que esta palabra no tenía aún en S. Agustín el mismo sentido que se le daba en el s.XIII.

n. En este punto de la influencia del cielo empíreo en los cuerpos inferiores se da una evolución en el pensamiento de Sto. Tomás: en *In Sent. 2* d.2 q.2 a.3 se pronuncia por la no influencia del cielo empíreo sobre los cuerpos inferiores. En este artículo de la *Suma* y en *Quodl.* 6 q.11 a.1 se inclina por algún tipo de influencia. Curioso notar que en el *Quodlibeto 6* él mismo declara haber pensado de otra forma en otro momento: *Hoc mihi aliquando visum est.*

rayos, como el sol, pero de forma más sutil. O que tiene el resplandor de la gloria, que no guarda parecido con la claridad natural.

ARTICULO 4

El tiempo, ¿fue o no fue creado juntamente con la materia informe? [o]

In Sent. l.2 d.12 a.5.

Objeciones por las que parece que el tiempo no fue creado juntamente con la materia informe:

1. Hablándole a Dios, dice Agustín en XII *Confess.*[42]: *Observo que hiciste dos cosas no sometidas al tiempo;* se refiere a la materia prima corporal y a la naturaleza angélica. Por lo tanto, el tiempo no fue creado juntamente con la materia informe.

2. Más aún. El tiempo está dividido en día y noche. Pero en el principio no había ni día ni noche; los hubo después, cuando *Dios separó la luz de las tinieblas.* Por lo tanto, en el principio no había tiempo.

3. Todavía más. El tiempo es el número del movimiento del firmamento; que fue hecho, tal como se lee, el segundo día. Por lo tanto, en el principio no había tiempo.

4. Y también. El movimiento es anterior al tiempo. Así, pues, entre las cosas creadas se debería contar con mayor motivo antes el movimiento que el tiempo.

5. Por último. Así como el tiempo es una medida extrínseca, así también lo es el lugar. Por lo tanto, no hay mayor motivo para contar entre las cosas creadas antes el tiempo que el lugar.

En cambio está lo que dice Agustín en *Super Gen. ad litt.*[43]: La criatura espiritual y la corporal fueron creadas *al principio del tiempo.*

Solución al problema. 1. *Hay que decir:* Generalmente se dice[44] que fueron cuatro las primeras cosas creadas: la naturaleza angélica, el cielo empíreo, la materia corporal informe y el tiempo. Pero hay que tener presente que esto no responde a la opinión de Agustín. Pues Agustín[45] dice que dos fueron las primeras cosas creadas: la naturaleza angélica y la materia corporal; no menciona para nada el cielo empíreo. Además, estas dos, la naturaleza angélica y la materia informe, preceden a la formación no en duración, sino en naturaleza [p]. Y de la misma manera que en naturaleza preceden a la formación, también al movimiento y al tiempo. Por eso el tiempo no puede ser enumerado juntamente con aquellas dos.

Aquella enumeración es viable según la opinión de otros Santos[46], los cuales establecen que el estado informe de la materia precede en la duración a la formación; y entonces, resulta necesario que en aquella duración se ponga algún tiempo, puesto que no podría tomarse la medida de dicha duración.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esto lo dice Agustín por el hecho de que la naturaleza angélica y la materia informe preceden al tiempo en el origen o naturaleza.

42. C.12: ML 32,831. 43. L.1 c.1: ML 34,247. 44. Cf. ALBERTO MAGNO, *Summa de Creatur.* p.1.[a] (BO 39,307). 45. *Confess.* l.12 c.12: ML 32,831. 46. Cf. supra a.1.

o. La razón de este artículo ya está indicada en la *nota a* de esta cuestión. Ayudará a comprender mejor este artículo la lectura del art.3 de la cuestión 46 de la primera parte de la *Suma:* en ese artículo se reseñan tres interpretaciones del *en el principio,* que quieren salir al paso de otros tantos errores sobre la creación. La última de las interpretaciones reseñadas dice así: «otros dijeron que las cosas corpóreas fueron creadas por Dios por mediación de las criaturas espirituales; y contra este error se expone el texto *En el principio creó Dios el cielo y la tierra,* en el sentido de que las creó todas antes de que existiese nada. Cuatro cosas se supone que fueron creadas simultáneamente: el cielo empíreo, la materia corporal, significada por la tierra, el tiempo y la naturaleza angélica». Afirmar la creación del tiempo de este modo, significa poner de manifiesto la *temporalidad* inherente a todo lo creado.

p. Se da la recta explicación del pensamiento de S. Agustín, precisando que entre la creación de los ángeles y la materia informe, por una parte, y la formación no hay una duración temporal, sino de naturaleza.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como, según algunos santos, en cierto modo la materia era informe y después fue formada, así también el tiempo en cierto modo fue informe y después formado y distinguido entre día y noche.

3. *A la tercera hay que decir:* Si el movimiento del firmamento no empezó ya desde el principio, entonces el tiempo que precedió no era el número del movimiento del firmamento, sino de cualquier movimiento primero. Pues sucede que el tiempo es el número del movimiento del firmamento en cuanto que este movimiento es el primero de los movimientos. Si hubiera otro movimiento anterior, su medida sería el tiempo, porque todas las cosas se miden por lo primero de su género. Por lo tanto, hay que decir necesariamente que ya al principio hubo algún movimiento, al menos por lo que respecta a la sucesión conceptual y afectiva en la mente angélica [q]. Además, el movimiento no se entiende sin tiempo; pues el tiempo no es otra cosa que *el número de lo anterior y de lo posterior en el movimiento.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Entre las primeras cosas creadas se cuentan las que guardan relación general con las cosas. De este modo, debió ser contado el tiempo, que tiene razón de medida general; pero no el movimiento, que está relacionado sólo con el sujeto móvil.

5. *A la quinta hay que decir:* El lugar está comprendido en el cielo empíreo que lo abarca todo. Y porque el lugar pertenece a lo permanente, fue creado todo a un tiempo. Pero el tiempo, que no es permanente, fue creado a su comienzo; del mismo modo que, al hablar del tiempo, nada puede ser tenido en acto más que el *ahora* [r].

CUESTIÓN 67

Sobre la obra de diversifícación en cuanto tal

Siguiendo el plan trazado, hay que adentrarse ahora en el estudio sobre la obra de diversificación en cuanto tal. En primer lugar, lo referente al primer día; después, lo referente al segundo día; por último, lo referente al tercer día. La cuestión sobre lo referente al primer día plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Puede o no puede aplicarse propiamente la luz a los seres espirituales?—2. La luz corporal, ¿es o no es cuerpo?—3. ¿Y cualidad?—4. ¿Fue o no fue conveniente que la luz fuera hecha en el primer día?

q. El tiempo es la medida del movimiento; pero el movimiento se entiende también en un sentido muy general, como paso de la potencia al acto. Esto se da en los ángeles en el mismo instante de su creación: «es indudable que la creación es instantánea y que en los ángeles lo es también el movimiento del libre albedrío, ya que no necesitan ningún raciocinio, según hemos dicho (q.58 a.3). Por consiguiente, nada se opone a que un mismo instante sea a la vez el término de la creación y el del movimiento» *(Summa Theol.* 1 q.63 a.3). Otro texto esclarece también el pensamiento de Sto. Tomás al respecto: «la criatura angélica tuvo desde el principio de su creación la perfección que corresponde a su naturaleza, pero no la que debe adquirir por su operación» (q.62 a.1 ad 2); esto supone que Dios no crea sólo para participar el propio ser, sino también para comunicar su bondad (cf. q.65 a.2), pero para participar formalmente en su bondad deben poder tender a él, y no se tiende a Dios sin algún tipo de movimiento *(sucesión de conceptos o afectos).* Cf. también q.10 a.5.

r. Este pensamiento se explicita en la q.46 a.3 ad 3: «nada es hecho sino en cuanto existe, y del tiempo no existe sino el momento presente. Luego del tiempo no puede hacerse más que algún momento presente. Y esto, no en el sentido de que en el primer instante mismo haya tiempo, *sino en cuanto que desde ese primer instante comienza el tiempo».*

ARTICULO 1

Luz, ¿es o no es dicho en sentido propio de los seres espirituales? [a]

In Sent. l.2 d.13 a.2; *In Io.* c.1 lect.3.

Objeciones por las que parece que *luz* es dicho en sentido propio de los seres espirituales:

1. Dice Agustín en IV *Super Gen. ad Hit.*[1]: (En los seres espirituales) *la luz es mejor y más auténtica; Cristo no es llamado luz en el mismo sentido que es llamado piedra; pues luz lo es en sentido propio; piedra, en sentido figurado.*

2. Más aún. Dionisio, en el c.4 *De Div. Nom.*[2], coloca *Luz* entre los nombres inteligibles de Dios. Pero los nombres inteligibles son aplicados propiamente a los seres espirituales. Por lo tanto, la luz se aplica con propiedad a los seres espirituales.

3. Todavía más. Dice el Apóstol en Ef 5,13: *Todo lo que se manifiesta es luz.* Pero la manifestación es más propia en los espirituales que en los corporales. Luego también la luz.

En cambio está el hecho de que Ambrosio, en el libro *De Fide*[3], coloca *esplendor* entre los nombres que se dan a Dios en sentido metafórico.

Solución. *Hay que decir:* De un nombre cualquiera conviene tener presente dos aspectos: su sentido original y el sentido con el que se usa. Un ejemplo claro lo tenemos en la palabra *visión,* cuyo sentido original indicaba el sentido de la vista; pero por la dignidad y certeza de ese sentido, la palabra se ha extendido, con el uso, para indicar todo conocimiento que se tiene por los sentidos. (Así decimos: *Mira cómo sabe, mira cómo huele, mira qué caliente está);* y también para indicar el conocimiento intelectual. Dice Mt 5,8: *Bienaventurados los limpios de corazón porque verán a Dios.*

Algo parecido puede decirse de *Luz.* Pues, primero, dicho nombre fue instituido para indicar lo que permite que la vista vea; después se empleó para indicar todo aquello que permite cualquier tipo de conocimiento. Por lo tanto, si se toma el nombre *Luz* en el primer sentido, entonces, y tal como dice Ambrosio[4], se aplica metafóricamente a los seres espirituales. Si se toma en el segundo sentido, entonces se aplica con propiedad.

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho.

ARTICULO 2

La luz, ¿es o no es cuerpo? [b]

In Sent. l.2 d.13 a.3; *De Anima* l.2 lect.14.

Objeciones por las que parece que la luz es cuerpo:

1. Dice Agustín en el libro *De Lib. Arbit.*[5]*: Entre los cuerpos, la luz ocupa el primer lugar.* Por lo tanto, la luz es cuerpo.

2. Más aún. El Filósofo[6] dice que la luz es una especie de fuego. Pero el fuego es cuerpo. Por lo tanto, la luz es cuerpo.

1. C.28: ML 34,315. 2. §5: MG 3,700: S. Th. lect.4. 2. §5: MG 3,700; S. Th. lect.4. 3. L.2, pról.: ML 16,584. 4. Ib. 5. L.3 c.5: ML 32,1279. 6. ARISTÓTELES, *Top.* 5 c.5 n.11 (BK 134b29).

---

a. La razón que motiva este artículo es la exégesis de S. Agustín al texto bíblico *hágase la luz, y la luz fue hecha:* Como en el relato de la creación no se hace mención de los ángeles, parace que *literalmente* y en sentido propio esa mención está hecha por la producción de la luz (cf. *In Sent.* d.12 q.1 a.1, dif.3). Esto da pie a Sto. Tomás para precisar los diferentes modos en los que se puede y se suele usar la palabra *luz,* como se lee en el cuerpo del artículo.

b. Cuerpo se ha de entender en sentido aristotélico como una realidad limitada por una superficie, que tiene extensión, tiene su propio espacio y es una substancia. La respuesta de este artículo supone esta idea de cuerpo. Por otra parte, sobre el término *luz (lux)* hemos de remitirnos a las precisiones que encontramos *In Sent. 2* d.13 q.1 a.3: *Lux* se refiere a la luz en cuanto que radica en el sujeto emisor; *Lumen* se usa para indicar aquella luz recibida en un medio transparente en el cual se propaga: *«lux* y *lumen* difieren entre sí como el calor en el sujeto que es cálido por sí mismo y el calor en el objeto calentado por aquél». Sto. Tomás no explicita esta diferencia semántica en estos artículos de la *Suma,* pero en el uso que hace de ambos términos es coherente con la distinción mencionada; por eso indicamos la equivalencia latina de la palabra *luz* en este artículo y los dos siguientes: emplea *lux* en los títulos de los artículos, y en el planteamiento general de las dificultades. Y *lumen* en la solución al problema.

3. Todavía más. Ser llevado, dividido o reflejado es propio de los cuerpos. Todo esto se atribuye a la luz o al rayo de luz. También, los diversos rayos se unen o separan, como dice Dionisio en el c.2 *De Div. Nom.*[7], lo cual también parece que es algo que no le corresponde más que a los cuerpos. Por lo tanto, la luz es cuerpo.

En cambio, dos cuerpos no pueden estar al mismo tiempo en un mismo lugar. Por lo tanto, la luz no es cuerpo.

Solución. *Hay que decir:* Es imposible que la luz sea cuerpo. Y esto es así por un triple motivo. *Primero,* por lo que respecta al lugar. Pues el lugar de cualquier cuerpo es distinto del lugar de otro cuerpo. Tampoco es posible, por naturaleza, que dos cuerpos, cualesquiera que sean, estén al mismo tiempo en un mismo lugar; porque lo contiguo requiere distinción local. *Segundo,* por lo que respecta al movimiento. Pues si la luz fuese cuerpo, la iluminación sería el movimiento local del cuerpo. Pero ningún movimiento local de un cuerpo es instantáneo; porque todo lo que se mueve localmente es necesario que antes llegue al medio que al final. No obstante, la iluminación es instantánea. Tampoco puede decirse que se realiza en un tiempo imperceptible. Porque, en un pequeño espacio, el tiempo podría pasar inadvertido, pero no en un espacio grande, como el que va de oriente a occidente; pues ya cuando el sol está en un punto de oriente, queda iluminado todo el hemisferio hasta el punto opuesto. Y hay algo más a tener presente con respecto al movimiento. Todo cuerpo tiene un movimiento natural determinado; pero el movimiento de la iluminación se extiende a todas partes, tanto en línea recta como circular. Por eso resulta evidente que la iluminación no es el movimiento local de ningún cuerpo. *Tercero,* con respecto a la generación y corrupción. Pues si la luz fuese cuerpo, cuando el aire se oscureciera por falta de iluminación, se seguiría que el cuerpo de la luz se corrompería y que su materia tomaría otra forma. Esto no sucede, a no ser que alguien sostenga que también las tinieblas son cuerpo. Tampoco vemos la materia de la que pueda surgir diariamente un cuerpo capaz de llenar medio hemisferio. Resulta ridículo también decir que por la sola ausencia de iluminación, se corrompa un cuerpo tan inmenso.

Si alguien sostuviera que dicho cuerpo no se corrompe, sino que junto con el sol se acerca y envuelve, ¿quién puede decir que al poner algún cuerpo cerca de una vela queda oscurecida toda la habitación? Tampoco parece que la luz se concentre alrededor de la vela, pues no se ve que allí haya más luz después que antes. Por lo tanto, porque todo esto es contrario no sólo a la razón, sino también al sentido, hay que decir que es imposible que la luz sea cuerpo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín toma luz por cuerpo luminoso en acto, es decir, por fuego, que es el más importante de los cuatro elementos.

2. *A la segunda hay que decir:* Aristóteles llama *luz* al fuego en su propia materia, en la misma medida en que en la materia aérea se denomina *llama* y en la materia terráquea *carbón.* Pero no hay que prestar excesiva atención a los ejemplos que Aristóteles ofrece en sus libros de Lógica, ya que los presenta como probables según la opinión de otros.

3. *A la tercera hay que decir:* Todo aquello es atribuido a la luz en sentido metafórico; como también puede ser atribuido al calor. Pues, porque el movimiento local es por naturaleza el primero de los movimientos, como se demuestra en VIII *Physic.*[8], usamos nombres correspondientes al movimiento local para indicar la alteración y cualquier otro tipo de movimiento. Al igual que el nombre *distancia,* que, derivando de lugar, se aplica a todos los contrarios, según se dice en X *Metaphys.*[9]

7. § 4: MG 3,641: S. Th. lect.2. 8. ARISTÓTELES, c.7 n.2 (BK 260a28): S. Th. lect.14 n.2. 9. ARISTÓTELES, 9 c.4 n.1 (BK 1055a9): S. Th. lect.5 n.2024.

ARTICULO 3

La luz, ¿es o no es cualidad? [c]

In Sent. l.2 d.13 a.3; *De Anima* l.2 lect.14.

Objeciones por las que parece que la Iu2 no es cualidad:

1. Toda cualidad permanece en el sujeto incluso después de desaparecer el agente. Ejemplo: El calor permanece en el agua después de quitarla del fuego. Pero la luz no permanece en el aire una vez retirado el cuerpo que despide luz. Por lo tanto, la luz no es cualidad.

2. Más aún. Toda cualidad sensible tiene su contrario. Ejemplo: Lo caliente, lo frío. Lo blanco, lo negro. Pero la luz no tiene su contrario; pues la tiniebla es privación de luz. Por lo tanto, la luz no es una cualidad sensible.

3. Todavía más. La causa es más potente que el efecto. Pues la luz de los cuerpos celestes causa formas sustanciales en los cuerpos de aquí abajo [10]. También da ser espiritual a los colores: los hace visibles. Por lo tanto, la luz no es una cualidad sensible, sino más bien una forma sustancial o espiritual.

En cambio está lo que dice el Damasceno en el libro I [11]: *La luz es una determinada cualidad.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos [12] dijeron que la luz en el aire no tiene ser natural, como lo tiene el calor en la pared; sino ser intencional [d], como la semejanza del color en el aire. Pero esto no puede ser así por dos razones. *La primera,* porque la luz adjetiviza al aire, pues lo convierte en luminoso; pero el color no, pues no decimos aire coloreado. *La segunda,* porque la luz tiene su efecto en la naturaleza; por los rayos del sol se calientan los cuerpos. Por su parte, las intenciones no provocan cambios naturales.

Otros [13] dijeron que la luz es la forma sustancial del sol. Pero esto tampoco parece posible, por dos razones. La primera, porque ninguna forma sustancial en cuanto tal es sensible, ya que la esencia es objeto sólo del entendimiento, como se dice en III *De Anima* [14]. Y la luz en cuanto tal es visible. La segunda, porque resulta imposible que lo que en uno es forma sustancial, en otro lo sea accidental; porque a la forma sustancial en cuanto tal le corresponde constituir algo en especie; por eso está presente siempre y en todo. Pero la luz no es la forma sustancial del aire, pues al desaparecer, el aire se corrompería. En consecuencia, no puede ser la forma sustancial del sol.

Por lo tanto hay que decir: Así como el calor es una cualidad activa consecuencia de la forma sustancial del fuego, así también la luz es una cualidad activa consecuencia de la forma sustancial del sol o de cualquier otro cuerpo con luz propia, si es que hay algún otro. Prueba de ello es que los rayos de las diversas

10. Para el fundamento de esta doctrina neoplatónica de la luz, cf. ALBERTO MAGNO, *De Causis et Proc. Univ.* tr.1 c.21 (BO 10,649); AVICENA, *Metaphys.* tr.9 c.2 (102rb). 11. *De Fide Orth.* c.8 : MG 94,816. 12. Cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.2 d.13 a.3 q.2 (QR 2,328); ALBERTO MAGNO, *In De An.* l.2 tr.3 c.12 (BO 5,255). 13. Cf. referencias dadas en nota 12. 14. ARISTÓTELES, c.6 n.7 (BK 430b28): S. Th. lect.11 n.760.

---

c. Interpretando el pensamiento de Sto. Tomás, la *cualidad* se suele definir como un accidente modificativo o determinativo de la sustancia en sí misma. Se divide en hábito y disposición, *potencia* e impotencia, pasión y *patibilis qualitas,* forma y figura. De esta división nos interesa señalar por su incidencia en el artículo los términos *potencia,* que, a su vez, se califica *activa* cuando un sujeto, en virtud de una cualidad que le es propia, puede causar algún cambio en otro sujeto, de ahí la expresión de *cualidad activa* que se encuentra en este artículo; y *pasión,* que indica la alteración que conduce a la adquisición de una cualidad que conviene a la naturaleza del paciente. Este segundo aspecto está presente en la primera *dificultad* del artículo y en su correspondiente solución (ad 1).

d. La expresión *ser intencional* es un concepto de la gnoseología: *intentio* es la relación existente entre la imagen cognoscitiva del sujeto que conoce y el objeto del cual recibe esa imagen que lo expresa. El ser intencional sólo tiene existencia en las facultades cognoscitivas. Se contrapone así al *ser natural,* que designa la existencia de un objeto en su realidad. Sto. Tomás expresa aquí el pensamiento de una forma que nos permite hacer una paráfrasis para entenderlo mejor: pensando en la percepción del color: el color tiene su ser natural propio en la pared, pero no es ese color materialmente considerado lo que llega al ojo, sino que a través del aire manda una especie de sustituto, una imagen, algo espiritual, intencional. Esta misma entidad intencional atribuyeron a la luz *(lumen)* S. Alberto Magno y S. Buenaventura.

estrellas tienen diversos efectos según las diversas naturalezas de los cuerpos [e].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como la cualidad es consecuencia de la forma sustancial, el sujeto se comporta de manera distinta ante la recepción de la cualidad y ante la de la forma. Pues cuando la materia recibe completamente la forma, también queda firmemente anclada en ella la cualidad que es consecuencia de la forma. Como si el agua se convirtiera en fuego. En cambio, cuando la forma sustancial es recibida incompleta, por cierta incoación, entonces la cualidad permanece algún tiempo, pero no siempre. Como el agua calentada, que vuelve a su estado natural. Pero la iluminación no es producida por algún cambio que se da en la materia al recibir la forma sustancial, como si hubiera alguna incoación de la forma. Por eso la luz no permanece más que estando el agente.

2. *A la segunda hay que decir:* La luz no tiene su contrario en cuanto que es cualidad natural de un primer cuerpo principio de alteración, que está lejos de la contrariedad.

3. *A la tercera hay que decir:* Así como el calor por su forma sustancial coopera instrumentalmente en la producción de la forma del fuego, así también la luz, en virtud de los cuerpos celestes, coopera instrumentalmente en la producción de formas sustanciales; y también en hacer que los colores sean visibles, en cuanto que es la cualidad del primer cuerpo sensible [f].

ARTICULO 4

¿Es o no es conveniente colocar la producción de la luz en el primer día?

Infra q.69 a.1; *In Sent.* l.2 d.13 a.4.

Objeciones por las que parece que no es conveniente colocar la producción de la luz en el primer día:

1. Como se ha dicho (a.3), la luz es una determinada cualidad. La cualidad, al ser un accidente, no tiene razón de ser lo primero, sino, más bien, lo último. Por lo tanto, no debe colocarse en el primer día la producción de la luz.

2. Más aún. Por la luz se distingue el día de la noche. Y esto se debe al sol, que fue hecho el cuarto día. Por lo tanto, no debió colocarse en el primer día la producción de la luz.

3. Todavía más. La noche y el día se producen por el movimiento circular del cuerpo luminoso. Pero el movimiento circular es propio del firmamento, que fue hecho, según se lee, el segundo día. Por lo tanto, no debió colocarse en el primer día la producción de la luz que distingue el día de la noche.

4. Por último. Si se dice que hay que entenderlo como luz espiritual, hay que replicar: La luz que, según se lee, fue hecha en el primer día, se diversifica de las tinieblas. Pero en el principio no había tinieblas espirituales, porque también en el principio, y tal como se dijo (q.63 a.5), los demonios fueron buenos. Por lo tanto, no debió colocarse en el primer día la producción de la luz.

En cambio fue necesario que en el primer día se hiciera aquello sin lo cual no puede haber día. Pero sin luz no puede haber día. Luego fue necesario hacer la luz en el primer día.

Solución. *Hay que decir:* Sobre la producción de la luz hay una doble opinión. A Agustín le parece poco conveniente que Moisés omitiera la producción de las criaturas espirituales. Escribe [15] que, cuando se dice: *En el principio creó Dios el*

15. S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* l.1 c.1: ML 34,247.

---

e. Según las diversas naturalezas de los cuerpos se refiere no a los cuerpos receptores de los rayos, sino a los cuerpos emisores, es decir, según las diversas naturalezas de las estrellas.

f. Aquí está supuesta la idea de la influencia de los astros en los procesos de generación, corrupción y aparición de nuevos seres por generación espontánea en el mundo inferior (cf. TH. LITT, o.c., p.110-199). Sto. Tomás expresa la idea de esta solución en *In Sent. 2* d.17 q.3 a.1; d.13 q.1 a.3; *De div. nom.* c.4 lect.3; *In de anima* 1.2 lect.14. La influencia activa de los cuerpos celestes se transmite a las sustancias materiales de la naturaleza inferior mediante la luz, cuyo efecto propio y directo es el *calor: In Sent.* 2 d.13 q.l a.3 ad 6; ib., a.4; *De pot.* q.3 a.8 ad 14; *In de anima* 1.2 lect.8). Sobre la actividad en los colores, cf. *In Sent.* 3 d.14 q.1 a.1 q.ª2; *In de sensu et sensato* lect.6; *In de anima* 1.2 lect.14.

cielo y la tierra, por *cielo* se entiende la naturaleza espiritual todavía informe, y por *tierra* se entiende la materia informe de la criatura corporal. Y como la criatura espiritual es más digna que la corporal, fue hecha antes. Así, pues, la formación de la naturaleza espiritual está indicada en la producción de la luz[g], pues la formación de la naturaleza espiritual consiste en estar iluminada para que se adhiera a la Palabra de Dios.

Para otros, en cambio, Moisés omitió la producción de la criatura espiritual. Quienes opinan así dan dos motivos. Basilio[16] dice que Moisés comenzó el relato empezando por el principio correspondiente al tiempo de las cosas sensibles; pero la naturaleza espiritual, es decir, la angélica, la omite porque fue creada antes. Crisóstomo[17] da otra razón. Dice que fue porque Moisés hablaba a un pueblo rudo, que no podía entender más que lo palpable. Y se hubiera dado motivo para la idolatría si a aquella gente se le hubiera hablado de la existencia de otras sustancias por encima de todas las criaturas corpóreas. Las hubiesen tomado por dioses, pues eran muy propensos a honrar como dioses al sol, la luna y las estrellas; lo cual se les prohibe en Dt 4,19.

En Gén 1,2 había sido colocado un múltiple estado informe de la criatura corporal. Como cuando se dice: *La tierra estaba deshabitada y vacía;* o cuando se dice: *Las tinieblas cubrían el abismo.* Y fue necesario que el estado informe de las tinieblas fuera anulado mediante la producción de la luz, por dos razones. La primera, porque la luz, como se dijo (a.3), es cualidad del primer cuerpo; por eso, con ella comenzó a formarse el mundo. La segunda, por la universalidad de la luz, pues con ella entran en relación los cuerpos de aquí abajo con los de allá arriba. Pues, así como en el conocimiento se empieza por lo general, así también pasa en la acción; pues antes se engendra al vivo que al animal, y antes al animal que al hombre, como se lee en el libro *De Gener. Animal*[18]. Por lo tanto, para que se manifestase el plan de la sabiduría divina fue necesario que, entre las obras de diversificación, la primera fuera la producción de la luz como forma del primer cuerpo y como lo más universal.

Basilio[19] da una tercera razón: Porque por la luz todo lo demás se desvela. Puede añadirse una cuarta razón y que ya fue insinuada en las objeciones: Porque no es de día si no hay luz; de ahí que fuera necesario hacer la luz en el primer día.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Siguiendo la opinión que establece que el estado informe de la materia precede en la duración a la formación, es necesario afirmar que la materia habría sido creada en el principio bajo formas sustanciales; y que después había sido formada según algunas condiciones accidentales, entre las que la luz ocupa el primer lugar.

2. *A la segunda hay que decir:* Algunos[20] sostienen que aquella luz había sido una cierta nube luminosa y que después, una vez hecho el sol, se evaporó. Esto no es congruente. Porque en el principio, el *Génesis* relata la institución de la naturaleza que después se ha mantenido; de ahí que no deba sostenerse que algo que fue hecho, después dejó de existir. Asimismo, otros dicen que aquella nube luminosa todavía permanece y está unida al sol sin poder separarse de él. Pero, de ser así, aquella nube sería inútil; y en lo hecho por Dios nada ha sido hecho en vano. Otros[21] afirman que el sol se formó de aquella nube. Pero eso tampoco puede sostenerse, si se advierte que el sol no está hecho con los cuatro elementos, sino que en su naturaleza es incorruptible. De ser así, su materia no puede existir bajo otra forma. Por eso hay que decir, como expresa Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[22] que aquella luz fue la luz del sol, pero aún informe, en cuanto que ya tenía la sus-

16. *In Hexaëm.* hom.1: MG 29,4. 17. *In Genesim* hom.5: MG 53,52. 18. ARISTÓTELES, 2,3 (BK 736b2). 19. *In Hexaëm.* hom.2: MG 29,44. 20. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 1-2 n.263 (QR 2,323). 21. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.13 c.5 (QR 1,366). 22. § 4: MG 3,700: S. Th. lect.3.

g. Cf. q.67 a.1.

tancia del sol y la capacidad para iluminar en general; pero que después se le dio la capacidad concreta y especial para otros efectos particulares[h]. Según dicha opinión, en la producción de esa luz, la luz se separa de la tiniebla en tres dimensiones. 1) Una, en cuanto a la causa: por lo cual la causa de la luz estaba en la sustancia del sol, y la causa de las tinieblas estaba en la oscuridad de la tierra. 2) Dos, en cuanto al lugar: porque en un hemisferio había luz; en el otro, tinieblas. 3) Tres, en cuanto al tiempo: porque según una parte del tiempo había luz; según la otra, tinieblas. Esto es lo que significa: *Llamó a la luz Día; y a las tinieblas, Noche.*

3. *A la tercera hay que decir:* Basilio[23] dice que la luz y las tinieblas se debieron a la aparición y desaparición de la luz; no al movimiento. A esto Agustín[24] objeta que no había motivo alguno para dicha aparición y desaparición de la luz, pues no había ni hombres ni animales para que les pudiera servir de algo. Además, la naturaleza de un cuerpo luminoso no puede hacer desaparecer su propia luz. Esto se puede hacer sólo milagrosamente. Y en la primera institución de la naturaleza no se requería el milagro, sino, como dice Agustín[25], se requería lo que a la naturaleza le corresponde tener.

De este modo, hay que decir que el movimiento del cielo es doble. Uno, común a todo el cielo, que causa el día y la noche; éste es el movimiento que, al parecer, fue instituido el primer día. Otro, el que se diversifica por los diversos cuerpos. Según dichos movimientos hay diversidad de días, de meses, de años. En el primer día se menciona sólo la distinción debida al movimiento general: día y noche. En el cuarto día se menciona la diversidad de días, y de estaciones y de años, cuando se dice: *Para que haya estaciones y días y años.* Esta diversidad se debe a movimientos propios.

4. *A la cuarta hay que decir:* Según Agustín[26], el estado informe no precede a su formación en duración. De ahí que se tenga que decir que por producción de la luz hay que entender la formación de la criatura espiritual, no la que existe por la gloria completa con la que no fue creada; sino la que existe por la gracia completa con la que sí fue creada según dijimos (q.62 a.3). Por lo tanto, por esta luz fue hecha la separación de las tinieblas, es decir, del estado informe de la criatura aún no formada. O, si todas las criaturas fueron formadas a un tiempo, se hizo la separación de las tinieblas espirituales, no las que entonces hubiera (porque el diablo no fue creado malo), sino las que Dios previo que habría.

CUESTIÓN 68

Sobre el segundo día[a]

Ahora hay que tratar lo referente al segundo día. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. El firmamento, ¿fue o no fue hecho en el segundo día?—2. ¿Hay o no hay aguas sobre el firmamento?—3. El firmamento, ¿separa o no separa unas aguas de otras?—4. ¿Hay un cielo o hay varios?

23. *In Hexaëm.* hom.2: MG 29,48. 24. *De Gen. ad litt.* l.1 c.16: ML 34,258. 25. *De Gen. ad litt.* l.2 c.1: ML 34,263. 26. *Confess.* l.12 c.29: ML 32,843.

h. Cf. q.70 a.1 ad 1; q.74 a.1 ad 4.

a. Desde esta q.68 hasta la cuestión 72, los artículos giran todos de una forma directa sobre el texto bíblico del Génesis. Nótese que, excepto en la q.68 a.4 y q.70 a.3, en todos los artículos el texto del *sed contra* es el versículo correspondiente del relato de la creación, o la simple alusión con la fórmula reiterada *basta en contrario la autoridad de la Escritura.* Por otra parte, para estas cuestiones téngase presente lo dicho en la *Introducción,* sobre la *visión del cosmos,* 2.2, y sobre la exégesis de Sto. Tomás, 3.2.

ARTICULO 1

El firmamento, ¿fue o no fue hecho en el segundo día?

De Pot. q.4 a.1 ad 15.

Objeciones por las que parece que el firmamento no fue hecho en el segundo día:

1. Se dice en Gén 1,8: *Al firmamento Dios lo llamó cielo.* Pero el cielo fue hecho antes del primer día, pues está escrito: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra.* Por lo tanto, el firmamento no fue hecho en el segundo día.

2. Más aún. Las obras de los seis días siguen el plan trazado por la sabiduría divina. No es propio de la naturaleza divina que, lo que por naturaleza es anterior, sea hecho después. El firmamento por naturaleza es anterior al agua y a la tierra, las cuales, sin embargo, son mencionadas antes de la formación de la luz, que fue hecha el primer día. Por lo tanto, el firmamento no fue hecho en el segundo día.

3. Todavía más. Todo lo que se hizo en los seis días, fue hecho partiendo de la materia creada antes del primer día. Pero el firmamento no pudo ser hecho a partir de la materia preexistente porque, de ser así, estaría sometido a generación y corrupción. Por lo tanto, el firmamento no fue hecho en el segundo día.

En cambio está lo que se dice en Gén 1,6: *Dijo Dios: Hágase el firmamento.* Y después (v.6) se añade: *Y el segundo día tuvo tarde y mañana.*

Solución. *Hay que decir:* Como enseña Agustín[1], en este tipo de problemas hay que tener presente lo siguiente: 1) Primero, que la verdad de la Escritura tiene que mantenerse a toda costa. 2) Segundo, que cuando la Escritura divina pueda ser explicada de muchas maneras, que nadie se aferré a una exposición de tal forma que, si se constata que es falsa la opinión que defiende, le impida admitir otro sentido del texto de la Escritura, no sea que se ridiculice la Escritura ante los no creyentes y se les cierre un posible acceso para creer.

Por lo tanto, hay que tener presente que el texto en el que se lee que el firmamento fue hecho en el segundo día, puede ser entendido de dos maneras. Una, referida al firmamento en el que están las estrellas. Entonces hay que explicarlo siguiendo las diversas opiniones de los estudiosos. Pues algunos dijeron que el firmamento estaba compuesto por los elementos. Esta fue la opinión de Empédocles[2], quien sostuvo, asimismo, que dicho firmamento era indisoluble, porque en su composición no había contrariedades, sino sólo concordia. Otros dijeron que el firmamento era de la naturaleza de los cuatro elementos, pero no como un compuesto de ellos, sino como un elemento simple. Esta fue la opinión de Platón[3], quien sostuvo que el cuerpo celeste era el elemento fuego. Otros dijeron que el cielo no era de la naturaleza de los cuatro elementos, sino que se trataba de un quinto cuerpo, al margen de los cuatro elementos. Esta fue la opinión de Aristóteles[4].

Así, pues, siguiendo la primera opinión puede afirmarse absolutamente que el firmamento fue hecho en el segundo día, incluso su sustancia. Pues a la obra de creación le corresponde también producir la misma sustancia de los elementos. A la obra de diversificación y ornamentación le corresponde formar alguna otra partiendo de los elementos preexistentes. Siguiendo, por otra parte, la opinión de Platón, no conviene creer que el firmamento, en su sustancia, fuera hecho en el segundo día. Pues, de ser así, hacer el firmamento sería producir el elemento fuego. La producción de los elementos le corresponde a la obra de creación si seguimos a quienes sostienen que el estado informe de la materia precede en el tiempo a su formación, pues las formas de los elementos son lo primero que recibe la materia.

Y si se sigue la opinión de Aristóteles[5], mucho menos puede sostenerse que el firmamento fuera producido en su

1. *De Gen. ad litt.* l.1 c.18: ML 34,260. 2. Cf. ARISTÓTELES, *De Generat.* 1, c.2 n.11 (BK 315a3). 3. Cf. *Timeo* § 15 (DD 168). 4. Cf. *De Caelo* 1, c.2 n.13 (BK 269b13): S. Th. lect.4. 5. Cf. *De Caelo,* 1 c.3 n.4 (BK 270a12): S. Th. lect.6.

sustancia en el segundo día, siempre que por días se entienda la sucesión de tiempo. Y esto es así porque el cielo, al ser por naturaleza incorruptible, tiene una materia que no puede sustentar otra forma, de ahí que resulte imposible que el firmamento esté hecho a partir de una materia existente con anterioridad. Por eso, la producción de la sustancia del firmamento le corresponde a la obra de creación. Pero alguna de sus formaciones, siguiendo aquellas dos opiniones, pertenece a la obra realizada en el segundo día. Como dice Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[6], en los tres primeros días la luz del sol era informe, después, en el cuarto día, recibió la forma [b].

Por otra parte, si al hablar de estos tres días no se indica sucesión temporal, sino orden natural, como quiere Agustín[7], entonces nada impide poder decir, siguiendo cualquiera de aquellas opiniones, que la formación del firmamento, en su sustancia, pertenece al segundo día.

Hay otra manera de entender el texto en el que se dice que el firmamento fue hecho en el segundo día, y es entendiendo el firmamento no como aquello en lo que están las estrellas, sino aquella parte del aire en la que están condensadas las nubes. Y se llama *firmamento* por el espesor del aire en aquella parte, pues como dice Basilio[8], lo que es espeso y sólido *recibe el nombre de cuerpo consistente a diferencia del cuerpo matemático.* Según esto, puede seguirse cualquier opinión. Por eso Agustín, en el II *Super Gen. ad litt.*[9], recomendando esta interpretación del texto, dice: *Estimo que esta consideración es la más digna de alabanza, pues lo que dice no es contrario a la fe y puede ser aceptada con la simple lectura del texto.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según el Crisóstomo[10], en un primer momento Moisés pone de forma sucinta lo que Dios hizo: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra.* Después lo explica por partes. Es algo así como si se dijera: *Este constructor hizo esta casa,* y después se añadiera: *Primero puso los fundamentos, después levantó las paredes, luego el techo.* Así, no es necesario entender un cielo cuando se dice: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra;* y otro cielo cuando se dice que el *firmamento fue hecho en el segundo día.* También puede decirse que uno es el cielo creado en el principio, y otro el hecho en el segundo día. Y hay diversos modos de entenderlo. Pues, según Agustín[11], el cielo que, según se lee, fue hecho en el primer día, es de naturaleza espiritual informe. Y el cielo del segundo día es de naturaleza corpórea. Según Beda[12] y Estrabón[13], el cielo del primer día es el cielo empíreo, y el firmamento hecho en el segundo día es el cielo sideral. Según el Damasceno[14], el cielo del primer día es un cielo esférico sin estrellas, del cual hablan los filósofos[15] llamándolo novena esfera y primer móvil con movimiento diurno[c]. El cielo del segundo día es el cielo sideral.

Siguiendo otra explicación, y que Agustín[16] apunta, el cielo del primer día es también el mismo cielo sideral, y por firmamento del segundo día hay que entender el espacio aéreo en el que se condensan las nubes y que, equívocamente, también es llamado cielo. Por eso, para señalar dicho equívoco, se insiste: *Al firmamento Dios lo llamó cielo,* tal como anteriormente había dicho: *A la luz la llamó día* (porque *día* equivale también a veinticuatro horas). La misma observación puede hacerse de otros textos, como indica Rabí Moisés[17].

Las respuestas a la segunda y tercera objeción están incluidas en lo dicho.

6. § 4: MG 3,700: S. Th. lect.3. 7. *De Gen. ad litt.* l.4 c.34: ML 34,319. 8. *In Hexaëm.* hom.3: MG 29,64. 9. C.4: ML 34,266. 10. *In Genesim* hom.2: MG 53,30. 11. *De Gen. ad litt.* l.1 c.9: ML 34,252. 12. *Hexaëm.* l.1 a *Gén.* 1,2: ML 91,13. 13. Cf. *Glossa ordin.* a Gén. 1,1 (1,23F). 14. *De Fide Orth.* l.2 c.6: MG 94,880. 15. Cf. infra a.2 ad 3. 16. *De Gen. ad litt.* l.2 c.1: ML 34,263. 17. MAIMÓNIDES, *Doct. Perplex.* p.2.ª c.30 (FR 213); cf. infra q.69 a.1 ad 6.

---

b. Cf. q.67 a.4 ad 2.

c. Sto. Tomás no indica que esta opinión tenga sus preferencias personales; pero la admite sin duda como se desprende del a.2 ad 3; a.4; si existe una novena esfera es únicamente porque la octava está regida por dos movimientos, el movimiento diurno y la precesión.

ARTICULO 2

¿Hay o no hay aguas encima del firmamento?

In Sent. l.2 d.14 a.1; *De Pot.* q.4 a.1 ad 5; *Quodl.* 4 q.2 a.2.

Objeciones por las que parece que no hay aguas encima del firmamento:

1. El agua es pesada por naturaleza. El lugar propio de lo pesado no es encima, sino sólo debajo. Por lo tanto, no hay aguas encima del firmamento.

2. Más aún. El agua es líquida por naturaleza. Pero, experimentalmente, lo líquido no se mantiene sobre un cuerpo redondo. Por lo tanto, como el firmamento es un cuerpo redondo, no puede haber agua encima del firmamento.

3. Todavía más. El agua, al ser elemento, está ordenada a la generación del cuerpo mixto, como lo imperfecto está ordenado a lo perfecto. Pero el lugar de mezcla no está encima del firmamento, sino encima de la tierra. Por lo tanto, sería en vano que el agua estuviera encima del firmamento. Pero en las obras de Dios nada ha sido hecho en vano. Luego no hay aguas encima del firmamento.

En cambio está lo que se dice en Gén 1,7: *Separó las aguas que estaban encima del firmamento de las que estaban debajo.*

Solución. *Hay que decir:* Como dice Agustín en II *Super Gen. ad litt.*[18]: *La autoridad de la Escritura es mayor que la capacidad del ingenio humano. Por eso, cómo y cuáles son esas aguas que, sin embargo, están allí, no lo dudamos ni mínimamente.* A la pregunta de ¿cuáles son aquellas aguas? no todos responden lo mismo. Pues Orígenes[19] dice que aquellas aguas que están sobre los cielos son sustancias espirituales. De ahí que en el Sal 148,4-5, se diga: *Las aguas que están encima de los cielos, alaben al Señor.* Y en Dan 3,60: *Aguas que estáis encima de los cielos, bendecid al Señor.* Pero a todo esto, Basilio responde en III *Hexaem.*[20] que esto no se dice porque las aguas sean criaturas racionales, sino porque *el tenerlas presentes y contemplándolas prudentemente con los sentidos, contribuye a la gloria del creador.* Por eso, aquel texto de la Escritura continúa mencionando el fuego y el granizo y otras cosas que nos consta que no son criaturas racionales.

Por lo tanto, hay que decir que son aguas corporales. Pero a la pregunta: ¿Qué tipo de aguas son?, es necesario que la respuesta dependa de lo que *se* entiende por firmamento. Si por firmamento se entiende el cielo sideral hecho de la naturaleza de los cuatro elementos, por la misma razón deberá creerse que las aguas existentes sobre los cielos son de idéntica naturaleza que la de las aguas elementales. Y si por firmamento se entiende el cielo sideral, que no está hecho de la misma naturaleza de los cuatro elementos, entonces aquellas aguas que están encima del firmamento no serán de idéntica naturaleza que la de las aguas elementales. Sino que, así como, según Estrabón[21], se llama cielo empíreo, es decir, ígneo, sólo por su esplendor, así también el otro que está encima del cielo sideral se le llamará[22] cielo acuoso sólo por su diafanidad.

Establecido también que el firmamento es de otra naturaleza al margen de los cuatro elementos, puede decirse[23] que separó las aguas, si por agua entendemos, como hace Agustín en *Super Gen. contra manich.*[24], no el elemento agua, sino la materia informe de los cuerpos; porque, según eso, lo que está entre los cuerpos separa aguas de aguas.

Si por firmamento se entiende la parte del aire en la que se condensan las nubes, en este sentido las aguas que hay encima del firmamento son aguas que, vaporizadas, se elevan sobre alguna parte del aire generando las lluvias. Pero decir que las aguas vaporizadas se elevan sobre el cielo sideral, como sostuvieron algunos y cuya opinión apunta también Agustín en II *Super Gen. ad litt.*, es completamente imposible. Bien por la soli-

18. C.5: ML 34,267. 19. Cf. S. JERÓNIMO, epist.51: ML 22,523. 20. MG 29,76. 21. Cf. *Glossa ordin.* a Gén. 1,1 (1,23 F). 22. Cf. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* l.2 d.14 a.2 (BO 27,260). 23. Cf. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* l.2 d.14 a.1 (BO 27,258). 24. L.1 c.7: ML 34,179.

dez del cielo, bien por la zona media ígnea que destruiría los vapores [d], bien porque el lugar al que son llevados los cuerpos ligeros y gaseosos está por debajo de la concavidad de la esfera lunar [e]. O porque, tal como podemos observar, los vapores no llegan a elevarse hasta las cimas de algunos montes.

Lo que algunos dicen sobre la indefinida transformación líquida del cuerpo por el hecho de que el cuerpo es indefinidamente divisible, no tiene fundamento. Pues el cuerpo natural no se divide o licúa indefinidamente, sino sólo hasta un cierto límite.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Parece que algunos intentan solucionar el problema diciendo que aquellas aguas, aun cuando por naturaleza sean pesadas, sin embargo, el poder divino las mantiene sobre los cielos. Pero esta opinión la rechaza Agustín en II *Super Gen. ad litt.*[25] diciendo: *Ahora conviene investigar el estado en el que instituyó Dios la naturaleza de las cosas, no lo que quiso hacer con ellas por el milagro de su poder.*

Por eso, y en otra dimensión, la solución se encuentra partiendo de lo dicho (sol.) y siguiendo las dos últimas opiniones sobre el agua y el firmamento. Según la primera opinión, es necesario establecer un orden en los elementos distinto al dado por Aristóteles[26], para que algunas aguas espesas estén alrededor de la tierra y otras ligeras alrededor del cielo, a fin de que, de este modo, unas se relacionen con la tierra y otras con el cielo. O que por agua se entienda, como se dijo (sol.), la materia de los cuerpos.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquí también la solución se encuentra partiendo de lo dicho (sol.) y siguiendo las dos últimas opiniones. Según la primera, Basilio[27] da una respuesta doble. Una: No es necesario que todo lo que en la concavidad de una esfera es redondo lo sea también en la convexidad. Dos: Las aguas que hay encima de los cielos no son líquidas, sino que están fijas alrededor del cielo como si fuesen hielo. Por eso algunos[28] lo llaman cielo *cristalino.*

3. *A la tercera hay que decir:* Siguiendo la tercera opinión, las aguas están sobre el firmamento vaporizadas, siendo elevadas para provocar las lluvias. Siguiendo la segunda opinión, las aguas están sobre el firmamento, entendiendo por firmamento el cielo totalmente diáfano y sin estrellas. Algunos[29] lo llaman el primer móvil que hace girar todo el cielo con movimiento diurno, para que con dicho movimiento se siga realizando la generación. Como el cielo en el que están las estrellas, por el movimiento zodiacal realiza la diversidad de generación y de corrupción, mediante acceso o receso [f] y por las diversas influencias de las estrellas.

Según la primera opinión, y como dice Basilio[30], las aguas están allí para mantener el calor de los cuerpos celestes. Algunos tomaron como signo de esto, dice Agustín[31], el que la estrella Saturno, por la cercanía de las aguas de allá arriba, sea gélida [g].

25. C.1: ML 34,263. 26. ARISTÓTELES, *De Caelo 2,* c.4 n.9 (BK 287a32): S. Th. lect.6 n.5. 27. *In Hexaëm.* hom.3: MG 29,60. 28. Cf. infra a.4. 29. Cf. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 1.2 d.14 a.2 (BO 27,260); d.15 a.3 (BO 27,275); *In Metaphys.* l.11 tr.2 c.24 (BO 6,650). 30. *In Hexaëm.* hom.3: MG 29,69. 31. *De Gen. ad litt.* l.2 c.5: ML 34,266. 32. ARISTÓTELES, *Top.* 1, c.5 n.4 (BK 103a19).

---

d. Esta idea responde a que los cuatro elementos del mundo sublunar (tierra, aire, agua y fuego) estaban distribuidos en conjunto concéntricamente en el interior del orbe de la luna.

e. La expresión *por debajo de la concavidad del orbe de la luna* se refiere a la concavidad de la esfera en la que está fijo el cuerpo lunar; no tendría sentido si designase lo que nosotros llamamos hoy el globo lunar, porque la cara de la luna que nosotros vemos tiene forma convexa y no cóncava.

f. Sobre la causalidad del mundo astral en los procesos de generación y corrupción del mundo sublunar, Sto. Tomás distingue, por una parte, la continuidad de la generación, y por otra, la diversidad; la continuidad está causada por el movimiento del cielo de las estrellas fijas, la diversidad por el movimiento de los siete cielos de los planetas o movimiento zodiacal.

g. Esta idea la repite Sto. Tomás otras dos veces: *In Sent.* 2 d.14 q.1 a.1 ad 3 y *De pot.* q.4 a.1 ad 5; Idea, dice TH. LlTT, o.c., p.222, que pudiera proceder de Ptolomeo.

ARTICULO 3

El firmamento, ¿separa o no separa unas aguas de otras?

Objeciones por las que parece que el firmamento no separa unas aguas de otras:

1. A cada cuerpo según su especie le corresponde un lugar natural. Pero, como dice el Filósofo[32], *todas las aguas son de la misma especie.* Por lo tanto, no hay que separar por el lugar unas aguas de otras.

2. Más aún. Si se dice que las aguas que están sobre el firmamento son de distinta especie de las que están debajo, se replica: las que son diversas en la especie no necesitan algo más que las distinga. Por lo tanto, si las aguas de arriba y las de abajo son de distinta especie, el firmamento no las distingue entre sí.

3. Todavía más. Lo que separa unas aguas de otras por cada parte está en contacto con las aguas, como una pared levantada en medio de un río. Es evidente que las aguas de aquí abajo no llegan hasta el firmamento. Por lo tanto, el firmamento no separa unas aguas de otras.

En cambio está lo que dice en Gén 1,6: *Hágase el firmamento en medio de las aguas y que las separe unas de otras.*

Solución. *Hay que decir:* Es posible que alguien, interpretando superficialmente el texto del Génesis, no concibiera más que simples fantasías acordes con la opinión de alguno de los antiguos filósofos. Pues algunos[33] sostuvieron que el agua era un cuerpo infinito, principio de todos los cuerpos. Tal inmensidad puede entenderse por la palabra *abismo,* cuando se dice: *Las tinieblas cubrían el abismo.* También sostenían que este cielo sensible que vemos, no ampara debajo de él a todos los seres corporales, sino que por encima de él hay un cuerpo infinito de aguas. Así alguien podría decir que el firmamento del cielo separa las aguas exteriores de las interiores, es decir, de todos los seres corporales que están debajo del cielo y cuyo principio decían que era el agua. Pero porque esta postura, y por sólidas razones, es falsa, no hay que decir que éste sea el sentir de la Escritura. Pero hay que tener presente que Moisés hablaba a un rudo pueblo, y poniéndose al nivel de su simplismo, sólo les propuso aquellas cosas que resultaban evidentes a primera vista. De esta manera, todos, por muy torpes que fueran, podían deducir que la tierra y el agua eran cuerpos. No obstante, que el aire sea un cuerpo ya no resultaba tan claro para todos, máxime si se tiene en cuenta que también algunos filósofos[34] dijeron que el aire era nada, y llamaban vacío a lo lleno de aire. De este modo, Moisés menciona expresamente el agua y la tierra, pero no así el aire, a fin de no presentar algo desconocido a aquel rudo pueblo. Sin embargo, para que a los más capacitados les quedara la verdad, les da pie para entender el aire, indicándolo como algo anexo a las aguas, cuando dice: *Las tinieblas cubrían el abismo.* Con lo cual se da a entender la existencia, sobre las aguas, de un cuerpo diáfano que es el sujeto de la luz y de las tinieblas.

Así, pues, tanto si entendemos por firmamento el cielo en el que están las estrellas, como el espacio aéreo nubiloso, convenientemente se dice que el firmamento separa unas aguas de otras, siempre que por agua se indique la materia informe o bien todos los cuerpos transparentes. Pues el cielo sideral separa los cuerpos transparentes de abajo de los de arriba. El aire nubiloso separa la parte superior del aire en la que se forman las lluvias y fenómenos similares, de la parte inferior, contigua al agua, y conocida con el nombre de aguas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Si por firmamento se entiende el cielo sideral, las aguas de arriba no son de la misma especie que las de abajo. Si por firmamento se entiende el aire nubiloso, entonces ambas aguas son de la misma especie. Y entonces se asignan dos lugares para las aguas, pero no por la misma razón. El lugar más alto es el de la generación de las aguas. El lugar más bajo, el de su asentamiento.

33. En concreto Tales, cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 1 c.3 n.4 (BK 983b20); S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.8 c.2: ML 41,225. 34. Más que una opinión de filósofos, se trata de una opinión generalizada sin fundamento científico; cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 4 c.6 n.2 (BK 213a27): S. Th. lect.9 n.4.

2. *A la segunda hay que decir:* Si se admiten diversas aguas según la especie, se dice que el firmamento separa unas aguas de otras, pero no como causa de tal división, sino como límite de ambas aguas.

3. *A la tercera hay que decir:* Moisés, debido a que el aire y otros cuerpos semejantes eran invisibles, los incluyó todos en el nombre de aguas. Resultando evidente, de este modo, que en cualquier parte del firmamento, se entienda como se entienda, hay aguas.

ARTICULO 4

¿Hay o no hay un solo cielo? [h]

In Sent: l.2 d.14 a.4; *In 2 Cor.* c.12 lect.1; *In Io.* c.6 lect.4.

Objeciones por las que parece que hay un solo cielo:

1. El cielo se contrapone a la tierra, cuando se dice: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra.* Pero sólo hay una tierra. Luego sólo hay un cielo.

2. Más aún. Todo lo que consta de toda su materia, es uno solo. Pero, como demuestra el Filósofo en el I *De Caelo* [35], el cielo es así. Luego sólo hay un cielo.

3. Todavía más. Todo lo que se dice unívocamente de muchos, se dice de ellos sólo por una razón común. Pero si hay muchos cielos, *cielo* se dirá unívocamente de muchos, porque, si se dijera equívocamente, no se diría propiamente de muchos cielos. Por lo tanto, es necesario que, si se dice muchos cielos, haya alguna razón común por la cual son llamados cielos. Pero esta razón no puede determinarse. Por lo tanto, no se ha de decir que hay muchos cielos.

En cambio, está lo que se dice en el Sal 148,4: *Alabadle, cielos de los cielos.*

Solución. *Hay que decir:* Sobre este problema parece que Basilio y el Crisóstomo opinan de distinta manera. Pues el Crisóstomo [36] dice que sólo hay un cielo, y que la expresión *cielos de los cielos* es una propiedad lingüística hebraica que suele nombrar el cielo en plural, como también hay muchos nombres que en latín carecen del singular. Basilio [37] y el Damasceno [38], que le siguen, opinan que hay muchos cielos. Pero la diversidad de opiniones es más verbal que real, ya que el Crisóstomo llama un cielo a todo el cuerpo que está sobre la tierra y el agua, pues también las aves, que vuelan por el aire, son llamadas por eso aves del cielo. Pero como en dicho cuerpo hay muchas distinciones, Basilio dijo que había muchos cielos.

Por lo tanto, para conocer la distinción de los cielos, hay que tener presente que *cielo* tiene en la Escritura una triple acepción. Pues, a veces, se dice propia y naturalmente. En este sentido se dice que el cielo es un cuerpo sublime, luminoso en acto o en potencia e incorruptible por naturaleza. Y según eso ponen tres cielos. El primero, totalmente luminoso y que llaman *empíreo* [39]. El segundo, totalmente transparente y que llaman cielo *acuoso* o *cristalino.* El tercero en parte transparente y en parte luminoso [i] en acto y que llaman cielo *sideral.* Está dividido en ocho esferas: La esfera

35. ARISTÓTELES, c.9 n.8 (BK 279a7): S. Th. lect.20 n.9. 36. *In Genesim* hom.4: MG 53,41. 37. *In Hexaëm.* hom.3: MG 29,56. 38. *De Fide Orth.* l.2 c.6: MG 94,880. 884. 39. Este nombre, al igual que los siguientes, los medievales los tomaron de *Glossa ordin.* a Gén 1,1 (1,23F); cf. BEDA, *In Pentat.* l.1 a Gén 1,1: ML 91,192. Sobre los distintos nombres y la disposición de los cielos, cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 1-2 n.266 (QR 2,327); ALBERTO MAGNO, *In Sent.* l.2 d.15 a.3 (BO 27,275); *Summa De Creatur.* p.1.ª tr.3 q.10 (BO 34,415); S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.2 d.2 dub.2 (QR 2,85).

h. El procedimiento de este artículo es semejante al a.1 de la q.67; completará su exposición sobre la obra del segundo día precisando los diversos sentidos que la palabra cielo puede tener en la escritura: en sentido propio se refiere a la realidad física, entendida de modo diverso por los distintos autores, y en sentido metafórico.

i. La *diafanidad* en el pensamiento de Sto. Tomás no indica primariamente la transparencia de los cuerpos; señala, por el contrario, una *cualidad* (cf. q.67 a.3 nota c), aptitud *(pasio o patibilis qualitas)* de los cuerpos para ser penetrados por la luz (cf. *Cont. Gentes,* 2,19). *La luminosidad* es cualidad activa, se dice de algo que contiene en sí mismo luz (cf. *Summa Theol.* 1 q.43 a.7 ad 3; q.66 a.3 obj.3,4; ad 2; q.67 a.4 ad 3; q.68 aa.2,4). El cielo de los astros es lúcido en cuanto a éstos y diáfano en cuanto a la materia que compone las distintas esferas portadoras de los

fija de las estrellas, y las siete esferas de los planetas. Se puede decir: Ocho cielos.

En segundo lugar, se llama *cielo* por participación de alguna propiedad del cuerpo celeste, esto es, la sublimidad o luminosidad en acto o en potencia. Así, para todo aquel espacio que va desde las aguas hasta la esfera lunar, el Damasceno pone un cielo, llamándolo *aéreo.* Según él, hay tres cielos: El aéreo, el sideral y otro superior, que sería el mencionado por el Apóstol cuando dice (2 Cor 12,2) *que fue raptado hasta el tercer cielo.*

Pero, porque este espacio contiene dos elementos, el fuego y el aire, y en ambos se menciona una región superior y otra inferior, este cielo Rábano[40] lo dividió en cuatro, llamando a la región más alta del fuego cielo *ígneo,* y a la más baja cielo *olimpo,* por la altura de un monte llamado Olimpo. A la región más alta del aire la llamó cielo *etéreo* por su inflamación, y a la región más baja la llamó cielo *aéreo.* De este modo, estos cuatro cielos, unidos a los otros tres, hacen que en el universo haya, según Rábano, siete cielos.

En tercer lugar se dice *cielo* en sentido metafórico. Así, a veces la misma Santa Trinidad es llamada cielo por su sublimidad y luz espiritual. De este cielo se dice que habla el diablo cuando dijo (Is 14,13): *Subiré al cielo,* esto es, a la igualdad con Dios. A veces, y por su eminencia, son llamados cielos los bienes espirituales en los que está el premio de los santos. Como cuando se dice (Mt 5,12; Lc 6,23): *Vuestra recompensa es grande en los cielos,* como explica Agustín[41]. A veces, los tres géneros de visiones sobrenaturales: La corporal, la imaginaria y la intelectual, son llamados tres cielos. De ellos habla Agustín[42] al comentar que Pablo fue raptado hasta el tercer cielo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La tierra está relacionada con el cielo como el centro a la circunferencia. Alrededor de un centro puede haber muchas circunferencias. Por eso, habiendo una tierra, se colocan muchos cielos.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquel argumento es viable si se entiende por cielo aquello que incluye la totalidad de las criaturas corporales. Pues, de ser así, sólo hay un cielo.

3. *A la tercera hay que decir:* Como resulta claro por lo expuesto (sol.), en todos los cielos se encuentra comúnmente la sublimidad y alguna luminosidad.

CUESTIÓN 69

Sobre la obra del tercer día

Ahora hay que tratar lo referente a la obra del tercer día. Esta cuestión plantea y exige respuesta a dos problemas:

1. La acumulación de aguas.—2. La producción de plantas.

ARTICULO 1

¿Es o no es correcto decir que la acumulación de aguas fue hecha en el tercer día?

In Sent. l.2 d.14 a.5; *De Pot.* q.4 a.1 ad 17-20.

Objeciones por las que parece que no es correcto decir que la acumulación de aguas fue hecha el tercer día:

1. Todo lo hecho en los días primero y segundo es expresado con el verbo hacer. Se dice: *Dijo Dios: Hágase la luz* (Gén 1,3); *Hágase el firmamento* (Gén 1,6). Pero el tercer día constituye un solo bloque con los dos primeros. Por

40. BEDA, *In Pentat.* a Gén 1,1: ML 91,192. 41. De Serm. Dom. l.1 c.5: ML 34,1237. 42. *De Gen. ad litt.* l.12 c.28: ML 34,478; c.29: ML 34,479.

astros. El cielo acuoso o cristalino (cf. a.1 nota c), totalmente diáfano; el cielo empíreo, totalmente luminoso, «como todas las criaturas corporales esperan serlo después de la resurrección» (cf. q.66 a.3).

lo tanto, la obra del tercer día debió ser expresada con el verbo *hacer* y no sólo con el verbo *acumular* [a].

2. Más aún. Antes la tierra estaba cubierta de aguas y por eso era llamada *invisible*. Por lo tanto, no había ningún lugar sobre la tierra en el que las aguas pudieran ser acumuladas [b].

3. Todavía más. Lo que no es continuo no ocupa un solo lugar. Pero no todas las aguas son continuas entre sí. Luego no todas las aguas están acumuladas en un lugar.

4. Y también. La acumulación se debe al movimiento local. Pero parece que, por naturaleza, las aguas fluyen y corren hasta el mar. Por lo tanto, no fue necesario para esto un precepto divino.

5. Por último. La *tierra* también es nombrada al comienzo de su creación cuando se dice: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra* (Gén 1,1). Por lo tanto, no es correcto decir que el nombre tierra se dio en el tercer día.

En cambio es suficiente la autoridad de la Sagrada Escritura (Gén 1,9ss.).

Solución. *Hay que decir:* Es necesario que aquí se den soluciones distintas según se siga a Agustín o a otros santos [1]. Pues Agustín no pone en todas estas obras un orden de duración, sino sólo de origen y de naturaleza. Pues dice [2] que primero fue creada la naturaleza espiritual informe (indicada con el nombre tierra y agua), no porque dicho estado informe precediera a la formación en el tiempo, sino sólo en el origen. Según él, tampoco una formación precede a la otra en duración, sino sólo en el orden de la naturaleza. Según este orden, fue necesario que primero se pusiera la formación de la suprema naturaleza, la espiritual, por lo cual se lee que en el primer día fue hecha la luz.

Así como la naturaleza espiritual es superior a la corporal, así también los cuerpos de allá arriba son superiores a los de aquí abajo. De ahí que, en segundo lugar, se apunte la formación de los cuerpos de allá arriba, cuando se dice: *Hágase el firmamento* (Gén 1,9), por el cual se entiende la impresión de la forma celeste en la materia informe, no existente con anterioridad temporal, sino sólo en el origen. En tercer lugar, se coloca la impresión de las formas elementales en la materia informe, anterior no en el tiempo, sino en el origen. Por eso, cuando se dice: *Acumúlense las aguas y que se vea lo seco* (Gén 1,9), hay que entender que en la impresión de la materia corporal está la forma sustancial del agua, por la cual le corresponde tal movimiento, y también la forma sustancial de la tierra, por la que le corresponde ser árida.

Pero, según otros santos, en todas estas obras está presente también el orden de duración, pues sostienen que el estado informe de la materia precede en el tiempo a la formación, y una formación precede a la otra. Pero, según ellos, el estado informe de la materia no es entendido como carencia de forma, porque ya había cielo y agua y tierra (cuyos tres nombres responden a su evidente perceptibilidad por los sentidos), sino que el estado informe de la materia es entendido como carencia de la debida diversificación y de la completa belleza de cada una. Y según estos tres nombres, la Escritura puso tres estados informes. Pues al cielo, que está arriba, pertenece el estado informe de las *tinieblas,* porque en el cielo se origina la luz. El estado informe del agua, que está en medio, se indica con el nombre *de abismo,* porque este nombre indica una cierta inmensidad descontrolada de las aguas, como observa Agustín en *Contra Faustum* [3]. El estado informe de la tierra está apuntado cuando se dice que la tierra era *invisible* o estaba *deshabitada,* por estar cubierta de agua.

Así, pues, la formación del cuerpo de más arriba se hizo en el primer día. Y porque el tiempo sigue al movimiento del cielo, el tiempo es el número del

1. Cf. Supra q.66 a.1. 2. *De Gen. ad litt.* l.1 c.1: ML 34,247; l.5 c.5: ML 34,325. 3. L.22 c.11: ML 42,405.

a. Es S. Agustín quien se planteó originariamente esta dificultad en *De Gen. ad litt.* 2 c.11: ML 34,237; cf. el ad 1.

b. Objeción de los maniqueos recogida por S. Agustín en *De Gen. cont. Manich.* 1,12: ML 34,181. Cf. el ad 2.

movimiento del cuerpo de más arriba. Con esta formación fue hecha la diversificación del tiempo, es decir, el de la noche y el del día.

En el segundo día fue formado el cuerpo de en medio, es decir, el agua, tomando por el firmamento una determinada diversificación y orden (así como también todo lo que está comprendido en el nombre de *aguas*, tal como se dijo anteriormente, q.68 a.3).

En el tercer día fue formado el último cuerpo, es decir, la tierra, al quedar libre de las aguas que la cubrían. Así se hizo la diversificación en la parte más baja y que es llamada tierra y mar.

Por eso, es bastante congruente que, así como el estado informe de la tierra había sido expresado diciendo que la tierra era *invisible* o *deshabitada*, así también está expresada su formación diciendo: *Y apareció seca.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según Agustín[4], en la obra del tercer día la Escritura no utiliza como en los días anteriores el verbo *hacer*, para demostrar que las formas superiores, es decir, las formas espirituales de los ángeles y las de los cuerpos celestes son perfectas y estables en su ser, pero las formas de los cuerpos de aquí abajo son imperfectas y mutables. Así, con la acumulación de las aguas y la aparición de lo seco, se indica la impresión de tales formas; pues *el agua es inconsistentemente fluida, la tierra firmemente estable*, como dice él mismo en II *Super Gen. ad litt.*[5]. Según otros[6], la obra del tercer día es perfecta sólo en cuanto al movimiento local. Y, así, no fue necesario que la Escritura usara el verbo *hacer*.

2. *A la segunda hay que decir:* La respuesta viene dada por Agustín[7]: Porque no es necesario decir que la tierra primero estaba cubierta de aguas y después las aguas fueron acumuladas. Sino que fueron producidas en tal acumulación. Según otros, y como observa el mismo Agustín en I *Super Gen. ad litt.*[8], la respuesta es triple. 1) *Una*, que las aguas son elevadas a un lugar más alto en el que son acumuladas. Pues que el mar es más alto que la tierra se comprobó experimentalmente en el mar Rojo, como dice Basilio[9 c]. 2) *Dos*, que se diga que el *agua vaporizada, como la niebla, cubría las tierras, densificándose con la acumulación.* 3) *Tres*, que se diga que *la tierra pudo tener algunas partes cóncavas en las cuales desembocaron las aguas.* De estas tres respuestas, la primera es la más probable.

3. *A la tercera hay que decir:* Todas las aguas tienen un destino, el mar, en el que confluyen a través de caminos visibles u ocultos. Por eso se dice que las aguas se acumulan en un lugar. O se dice un lugar, no en cuanto tal, sino por comparación al lugar de la tierra seca. Cuyo sentido es: *Se acumulen las aguas en un lugar*, esto es, *fuera de la tierra seca.* Pues para indicar la pluralidad de lugares de agua, añade: *Las acumulaciones de agua las llamó mares.*

4. *A la cuarta hay que decir:* El mandato de Dios da a los cuerpos el movimiento natural. Por eso se dice (Sal 148,8) que con sus movimientos naturales *cumplen su palabra*[10]. O puede decirse que sería natural que el agua se extendiese por doquier alrededor de la tierra, como está el aire alrededor del agua y de la tierra. Pero, por necesidad del fin, es decir, para que sobre la tierra hubiera animales y plantas, fue necesario que una parte de la tierra se viera libre de aguas. Esto algunos filósofos[11] lo atribuyen a la acción del sol, por los vapores que secan la tierra. Pero la Sagrada Escritura atribuye esto al poder divino, no sólo en el *Génesis* sino también en Job 38,10, donde de la persona del Señor se dice: *Rodeé el mar poniéndole límites.*

4. *De Gen. ad litt.* 1.2 c.11: ML 34,273. 5. Ib. 6. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.14 c.8 (QR 1,372); *Glossa ordin.* a Gén 1,8 (1,25,E); BEDA, *Hexaëm.* l.1 a Gén 1,8: ML 91,20. 7. *De Gen. contra Manicheos* l.1 c.12: ML 34,181; *De Gen. ad litt.* l.2 c.11: ML 34,272. 8. C.12: ML 34,355. 9. *In Hexaëm.* hom.4: MG 29,84. 10. Orig. latino: *faciunt verbum eius.* Sobre la traducción que ofrecemos, cf. supra q.34 nota 15. *(N. del T.)* 11. Cf. ARISTÓTELES, *Meteor. 2*, c.1 n.3 (BK 353b5): S. Th. lect.1 n.4.

c. Alude a un proyecto de unión del mar Rojo con el mar Mediterráneo por un canal, proyecto que fue abandonado por la razón que se menciona.

Y en Jer 5,22: *Dice el Señor: ¿No me temeréis a Mi que con la arena delimité el mar?*

5. *A la quinta hay que decir:* Según Agustín[12], por tierra, de la que se hablaba antes, se entiende la materia prima. Ahora se entiende el mismo elemento de la tierra. O puede decirse, según Basilio[13], que antes se llamaba a la tierra por su naturaleza, y ahora se la llama por su principal propiedad, la aridez. Por eso se dice: *A la parte árida la llamó tierra.* O puede decirse, según Rabí Moisés[14], que siempre que se dice *llamó,* se indica un nombre equívoco. Por eso, antes se ha dicho que *llamó a la luz día,* porque también se llama *día* al espacio de veinticuatro horas, al decir: *El día primero se hizo la tarde y la mañana.* Igualmente, se dice que *al firmamento,* esto es, *al aire, lo llamó cielo,* porque también se llama *cielo* a lo primero que fue creado. Igualmente aquí se dice que *seca,* esto es, aquella parte libre de aguas, la llamó *tierra,* en cuanto que se distingue del mar, aun cuando con el nombre *tierra* en general se indica tanto la parte cubierta de agua como la libre de aguas.

Siempre que se dice *llamó* hay que entender: *Dio la naturaleza o la propiedad para que pueda ser llamada así.*

ARTICULO 2

¿Es o no es correcto colocar en el tercer día la producción de plantas?

Infra q.102 a.1 ad 5; *In Sent.* l.2 d.14 a.5 ad 6.7.

Objeciones por las que parece que no es correcto colocar en el tercer día la producción de plantas:

1. Las plantas tienen vida como también la tienen los animales. Pero la producción de los animales no se coloca entre las obras de diversificación, sino que pertenece a la de ornamentación. Luego tampoco la producción de plantas debió colocarse en el tercer día, que pertenece a la obra de diversificación.

2. Más aún. Lo que pertenece a la maldición de la tierra no debió colocarse junto a la formación de la tierra. Pero la producción de algunas plantas pertenece a la maldición de la tierra, según aquello de Gen 3,17-18: *Será maldita la tierra en tu trabajo, te dará espinas y cardos.* Luego la producción de las plantas en general no debió colocarse en el tercer día, que pertenece a la formación de la tierra.

3. Todavía más. Así como las plantas brotan de la tierra, también lo hacen las piedras y los metales, y, sin embargo, no se mencionan en la formación de la tierra. Luego tampoco las plantas debieron ser hechas en el tercer día.

En cambio está lo que se dice en Gén 1,2: *Produjo la tierra hierba verde.* Y se añade (v.13): *Hubo tarde y hubo mañana, el día tercero.*

Solución. *Hay que decir:* Como se indicó anteriormente (a.l), en el tercer día desapareció el estado informe de la tierra. Dicho estado se describía de dos maneras: 1) Una, diciendo que la tierra era *invisible* o *deshabitada,* porque estaba cubierta de aguas. 2) Otra, diciendo que estaba *sin componer* o *vacia,* esto es, que no tenía una ornamentación adecuada como la que le viene de las plantas con las que está revestida. En ambos aspectos desapareció el estado informe de la tierra en este tercer día: Primero, con la acumulación de aguas en un lugar, apareciendo la tierra seca; segundo, con la producción de hierba verde.

Sin embargo, con respecto a la producción de plantas opinan de forma distinta Agustín y los demás. Pues estos[15] dicen que las plantas fueron producidas con sus especies en este tercer día según el sentido literal del texto. Por su parte, Agustín en V *Super Gen. ad litt.*[16] escribe: *Se dice que la tierra produjo causalmente la hierba y los árboles, esto es, que recibió la capacidad de producir.* Esto queda confirmado con la autoridad de la Escritura. Pues se lee en Gén 2,4-5: *Estos son los orígenes del cielo y de la tierra cuando fueron creados. El día en que Dios hizo el cielo y la tierra, no había arbusto alguno en el campo, ni hierba en ninguna parte de la tierra.* Por lo tanto, antes que afloraran sobre la tierra, fueron hechas causalmente en la tie-

12. *De Gen. contra Manicheos,* l.1 c.7: ML 34,178. 13. *In Hexaëm.* hom.4: MG 29,89. 14. *Doct. Perplex.* p.2.ª c.30 (FR 213). 15. Cf. *Glossa ordin.* a Gén 1,11 (1,25F); BEDA, *Hexaëm.* l.1 a Gén 1,11: ML 91,21; cf. BASILIO, *In Hexaëm.* hom.5: MG 29,99; AMBROSIO, *In Hexaëm.* l.3 c.6: ML 14,178. 16. t.4: ML 34,325; L.8 c.3: ML 34,374.

rra. Esto queda confirmado también por la razón. Porque en aquellos primeros días, creó Dios la criatura original o causalmente, después descansó. Sin embargo, después de esto, y según el plan de propagación de lo creado, *siguió actuando hasta el presente* (Jn 5,17). Producir plantas es algo que pertenece a la obra de propagación. Por lo tanto, en el tercer día no se produjeron las plantas en acto, sino sólo causalmente [d].

Aun cuando, según otros, pueda decirse que la primera institución de las especies pertenece a la obra de los seis días, la producción a partir de las primeras especies instituidas pertenece a la propagación de las cosas. Y esto es lo que dice la Escritura: *Antes de que apareciera sobre la tierra,* o *antes de que germinara,* es decir, antes de que de semejantes surgieran semejantes, como observamos que ahora se hace por inseminación. Por eso recalca la Escritura: *Que la tierra germine hierba verde con semilla,* pues las especies de las plantas fueron producidas de manera perfecta, y de sus semillas surgían otras. No es el momento de discutir dónde tienen su fuerza germinativa: Si en la raíz, en el tronco o en el fruto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La vida en las plantas es oculta, porque carecen de movimiento local y de sentido, que es, sobre todo, lo que distingue lo animado de lo inanimado. De este modo, por estar inmóviles en la tierra, se dice que su producción es como una formación de la misma tierra.

2. *A la segunda hay que decir:* También antes de aquella maldición habían sido producidas las espinas y los cardos, en potencia o en acto. Pero no habían sido producidas para desgracia del hombre, como si la tierra cultivada para dar alimentos, diera cosas estériles y dañinas. Se dijo: *Germinará para ti* [e].

3. *A la tercera hay que decir:* Moisés se propuso explicar lo que se veía, según hemos dicho (q.68, a.3). Y los minerales tienen su origen oculto en las entrañas de la tierra [f]. Además, no se distinguen claramente de la tierra, sino que parecen una especie de tierra. Por eso no los mencionó.

CUESTIÓN 70

Sobre la ornamentación. Cuarto día

Siguiendo el plan trazado, hay que analizar ahora lo referente a la ornamentación. Primero, de cada día en particular; después, de los seis días conjuntamente. Con respecto a lo primero, hay que tratar: 1) la obra en el cuarto día; 2) en el quinto; 3) en el sexto; 4) lo referente al séptimo día.

La cuestión referente a la obra realizada en el cuarto día plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. La producción de astros luminosos.—2. Objetivo.—3. ¿Son o no son animados?

d. Con esta referencia a S. Agustín, Sto. Tomás ha resumido perfectamente lo que en otro lugar se llamó *razones seminales.* Cf. q.65 a.4, nota s.

e. Cf. q.65 a.1 ad 2.

f. Se entiende esta afirmación desde la teoría aristotélica sobre la formación de los minerales y metales. Según Aristóteles, éstos se forman en lo más profundo de la tierra a partir de ciertas emanaciones secas y húmedas que se encuentran allí encerradas (cf. ARISTÓTELES, *Meteorológica* 3 c.6 (BK 377a29-378b5: S. TH. lect.9).

ARTICULO 1

Los astros luminosos, ¿debieron o no debieron ser producidos en el cuarto día?

In Sent. l.2 d.15 q.1 a.1.

Objeciones por las que parece que los astros luminosos no debieron ser producidos en el cuarto día:

1. Los astros luminosos son cuerpos incorruptibles por naturaleza. Por lo tanto, su materia no puede existir sin su forma. Pero su materia fue creada en la obra de la creación, antes de los días. Luego también su forma. Por lo tanto, no fueron hechos en el cuarto día.

2. Más aún. Los astros luminosos son como vasos de luz. Pero la luz fue hecha en el primer día. Por lo tanto, los astros luminosos debieron ser hechos en el primer día y no en el cuarto.

3. Todavía más. Así como las plantas están fijas en la tierra, los astros luminosos lo están en el firmamento. Por eso dice la Escritura: *Los colocó en el firmamento.* Pero la producción de plantas se describe juntamente con la formación de la tierra a la que están adheridas. Por lo tanto, la producción de los astros debió colocarse en el segundo día juntamente con la producción del firmamento.

4. Y también. El sol, la luna y otros astros luminosos son causas de las plantas. Pero en el orden natural la causa precede al efecto. Por lo tanto, los astros luminosos no debieron ser hechos en el cuarto día, sino en el tercero o antes.

5. Por último. Según los astrólogos, muchas estrellas son mayores que la luna. Por lo tanto, no debieron ponerse solamente el sol y la luna como dos grandes astros luminosos.

En cambio es suficiente la autoridad de la Escritura (Gén 1,14ss.).

Solución. *Hay que decir:* En la recapitulación de las obras divinas, la Escritura dice (Gén 2,1): *Así, pues, fueron acabados los cielos y la tierra y toda su ornamentación.* En estas palabras puede entenderse la triple obra: La de *creación,* por la que se dice que fueron hechos el cielo y la tierra, si bien en estado informe; la de *diversificación,* por la que el cielo y la tierra fueron acabados, tanto por las formas sustanciales atribuidas a la materia informe, según Agustín[1], como por lo que respecta a la adecuada ornamentación y orden, según otros santos[2]. Y a estas dos obras se añade la de *ornamentación.*

Hay diferencia entre ornamentación y acabado. Pues al acabado del cielo y de la tierra pertenece lo intrínseco; y, en cambio, a la ornamentación pertenece aquello por lo que se diversifican cielo y tierra. Así como el hombre se completa con las propias partes y formas, y se adorna con vestidos y otras cosas parecidas. La diversificación de algunos seres se manifiesta fundamentalmente por el movimiento local, por el que se separan entre sí. De este modo, a la obra de ornamentación pertenece la producción de aquellas cosas que tienen movimiento en el cielo y la tierra.

Como ya dijimos (q-69, a.1), en la creación se mencionan tres cosas: El cielo, el agua y la tierra. Y estas tres son formadas mediante la obra de diversificación en tres días. En el primero, el cielo; en el segundo, las aguas; y en el tercero, la tierra diversificando mar y tierra seca. De manera parecida sucede con la obra de ornamentación. En el primer día, que corresponde al cuarto, son producidos los astros como ornamentación en el cielo en el que se mueven. En el segundo, que corresponde al quinto, las aves y los peces, como ornamentación del elemento de en medio, porque se mueven en el aire o en el agua tomados ambos como uno solo. En el tercer día, que corresponde al sexto, fueron producidos los animales para ornamentación de la tierra en la que se mueven [a].

Pero hay que tener presente que en la producción de los astros luminosos no hay discrepancia entre Agustín y los otros santos. Pues dice que los astros

1. *De Gen. ad litt.* l.2 c.11: ML 34,272. 2. Cf. supra q.66 a.1; q.69 a.1.

a. La argumentación propia de Sto. Tomás se funda en un análisis estructural del texto bíblico, perfectamente asumible por la exégesis moderna, en el que se manifiesta la perfecta correspondencia entre las partes constitutivas de las obras de la *diversificación,* y las partes de la obra de *ornamentación;* el *movimiento* es la característica fundamental común a las obras que adornan los espacios creados en la obra de diversificación.

luminosos fueron hechos en acto, no sólo en potencia, pues el firmamento no tiene la capacidad de producir astros luminosos como la tierra puede producir plantas. Por eso la Escritura no dice: *Produzca el firmamento astros luminosos;* como dice: *Produzca la tierra hierba verde.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según Agustín, aquí no se plantea ninguna dificultad. Pues en estas obras no pone sucesión temporal, y, por lo tanto, no es necesario decir que la materia de los astros luminosos existiera bajo otra forma. Según los que sostienen que los cuerpos celestes están hechos a partir de la naturaleza de los cuatro elementos, tampoco hay dificultad, porque puede decirse que fueron hechos con la materia previa a su formación, como los animales y las plantas. Pero según los que sostienen que los cuerpos celestes son de naturaleza distinta a la de los elementos, e incorruptibles por naturaleza, hay que decir que la sustancia de los astros luminosos fue creada desde el principio. Pero antes era informe y ahora ha sido formada; no en cuanto a la forma sustancial, sino por la impresión de un determinado poder. Sin embargo, no se habla de ellos al principio, sino sólo en el cuarto día, para que, como dice el Crisóstomo[3], así se apartara al pueblo de la idolatría, demostrando que los astros no son dioses partiendo del hecho de que no existieran al principio.

2. *A la segunda hay que decir:* Según Agustín, tampoco aquí hay dificultad, porque la luz mencionada en el primer día es la luz espiritual; mientras que la que ahora es hecha, es la luz corporal. No obstante, si por la luz mencionada en el primer día se entiende la luz corporal, hay que decir que aquella luz fue producida según la naturaleza común de la luz; y en el cuarto día, a los astros luminosos se les atribuye una determinada capacidad para unos determinados efectos; por lo cual vemos que unos son los efectos de los rayos del sol, y otros los de la luna[b]; y lo mismo cabe decir de otros efectos. Por esa concreta capacidad, Dionisio dice en el c.4 *De Div. Nom.*[4] que la luz del sol, informe al principio, en el cuarto día recibió su forma.

3. *A la tercera hay que decir:* Según Ptolomeo[5], los astros luminosos no están fijos en las esferas, sino que tienen movimiento independiente del de las esferas. Por eso el Crisóstomo estima que no se dice que los puso en el firmamento porque allí están fijos; sino porque *había mandado que estuvieran allí;* como puso al hombre en el paraíso para que estuviera allí.

Pero, según la opinión de Aristóteles[6], las estrellas están fijas en las esferas, y en realidad no se mueven más que con el movimiento de las esferas. Sin embargo, el movimiento de los astros luminosos puede percibirse con los sentidos; no así el movimiento de las esferas[c]. No obstante, Moisés, poniéndose al nivel de aquel rudo pueblo, y como se ha dicho (q.68 a.3), se centra sólo en lo que se percibe con los sentidos. Por lo demás, si el firmamento hecho en el segundo día es distinto por naturaleza de aquel en el que fueron colocadas las estrellas, aunque los sentidos no puedan discernirlo, y Moisés sigue este criterio tal como dijimos (q.68 a.3), entonces desaparece la objeción. Pues en el segundo día fue hecho el firmamento en cuanto a su parte inferior. En el cuarto día fueron colocadas las estrellas en la parte superior. Y ambas partes se toman por un todo, que es como lo perciben los sentidos.

4. *A la cuarta hay que decir:* Como dice Basilio, la producción de las plantas se relata antes de la de los astros luminosos para evitar la idolatría. Pues quienes creen que los astros luminosos son dioses, sostienen que el origen de las plantas radica en los astros luminosos. Aunque, como observa el Crisóstomo,

3. *In Genesim* hom.6: MG 53,58. 4. § 4: MG 3,700: S. Th. lect.3. 5. *Syntaxis Mathematica* l.1 c.20 (HB 1,26-23); l.3 c.3 (HB 1,216.24). 6. ARISTÓTELES, *De Caelo* 2 c.8 n.4 (BK 289b32): S. Th. lect.11.

---

b. Cf. q.68 a.2 ad 3; *In Sent.* 2 d.15 q.1 a.1 ad 1.

c. Encontramos en este texto la exposición de los dos grandes sistemas astronómicos de la antigüedad, el de Ptolomeo y el de Aristóteles. Sto. Tomás menciona ambas opiniones aquí sin hacer explícitamente suya ninguna de las dos.

así como los hombres trabajando la tierra contribuyen a la producción de las plantas, así también los astros contribuyen con sus movimientos.

5. *A la quinta hay que decir:* Como dice el Crisóstomo, se habla de *dos grandes astros luminosos* no tanto por la cantidad como por su eficacia y poder. Porque, aun cuando otras estrellas sean mucho más grandes que la luna, sin embargo, el efecto de la luna se siente más en los cuerpos de aquí. Y también a los sentidos les parece mayor.

ARTICULO 2

El porqué de la producción de los astros luminosos, ¿fue o no fue descrito correctamente?

In Sent. l.2 d.15 q.1 a.1.

Objeciones por las que parece que el porqué de la producción de los astros luminosos no fue descrito correctamente:

1. Se dice en Jer 10,2: *No os espantéis de los signos del cielo; que lo hagan los paganos.* Por lo tanto, los astros del cielo no han sido constituidos *como signos.*

2. Más aún. El signo y la causa se contraponen. Pero los astros luminosos son causa de lo que se hace aquí. Por lo tanto, no son signos.

3. Todavía más. La distinción de estaciones y días comenzó en el primer día. Por lo tanto, los astros luminosos no han sido hechos para distinguir las *estaciones, los días y los años.*

4. Y también. Nada ha sido hecho para algo de menor calidad; porque *el fin es mejor que aquellos que se ordenan a tal fin.* Pero los astros luminosos son mejores que la tierra. Por lo tanto, no han sido hechos *para que iluminen la tierra.*

5. Por último. La luna nueva no preside la noche. Pero es probable que la luna fuese creada en su fase de nueva. De hecho los hombres computan el tiempo a partir de ella. Por lo tanto, no ha sido hecha *para que presidiera la noche.*

En cambio es suficiente la autoridad de la Escritura (Gén 1,14ss).

Solución. *Hay que decir:* Como se indicó anteriormente (q.65 a.2), puede decirse que la criatura corporal ha sido hecha o para, simplemente, actuar, o para otra criatura, o para todo el universo, o para la gloria de Dios. Pero Moisés, a fin de alejar al pueblo de la idolatría, sólo puso como causa: ser útiles al hombre. Por eso se dice en Dt 4,19: *Al poner los ojos en el cielo y ver el sol, la luna y todos los astros del cielo, no te dejes llevar por el error, y los adores y honres, pues el Señor Dios los creó para bien de los pueblos.*

Este bien es concretado en tres aspectos al principio del Génesis. 1) Primero, por la utilidad que representan para los hombres y los animales, ya que pueden ver, orientando así sus obras, y es fundamental para conocer las cosas. Y en este sentido dice: *Luzcan en el firmamento e iluminen la tierra.* 2) Segundo, para indicar los cambios de estaciones, con los que desaparece el decaimiento, se conserva la salud y se dan las cosechas necesarias para vivir. Todo esto no se daría si siempre fuera verano o invierno. Y en este sentido dice: *Para que haya estaciones y días y años.* 3) Tercero, para llevar adelante asuntos y trabajos, encuanto que por los astros se indica si el tiempo será lluvioso o seco, que son buenos para asuntos distintos. Y en este sentido dice: *Para que sean signos* [d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los astros luminosos son signos de los cambios en los cuerpos; pero no son signos de los cambios que dependen del libre albedrío [e].

2. *A la segunda hay que decir:* Por causas sensibles a veces llegamos a conocer efectos ocultos; y al revés. Por eso nada impide que una causa sensible sea signo. Sin embargo, es mucho mejor decir *signos* que *causas,* para evitar la idolatría.

3. *A la tercera hay que decir:* En el primer día se hizo la común distinción del tiempo en día y noche, atendiendo al movimiento diurno, que es común a todo el cielo. Puede aceptarse que empezó en el primer día. Pero las distinciones especiales de días y estaciones, por las que un día es más caluroso que otro, o una estación que otra, o un año que

d. Hay que hacer notar la perfecta exégesis de Sto. Tomás respecto a Gén 1,14, donde el autor bíblico señala reiteradamente la creación de los astros en función del hombre, y con la clara intención de evitar la idolatría (cf. ad 2).

e. Cf. *Summa Theol.* 1 q.115 a.3; *Introducción 2.2,* nota 20.

otro, esto ya se debe al movimiento especial de las estrellas. Puede aceptarse que esto empezó en el cuarto día.

4. *A la cuarta hay que decir:* En la iluminación de la tierra está comprendida la utilidad del hombre, el cual, por su alma, aventaja a los astros luminosos. Sin embargo, nada impide decir que la criatura superior esté al servicio de la inferior, no en cuanto se la considera en sí misma, sino en cuanto que está ordenada a la plenitud del universo.

5. *A la quinta hay que decir:* La luna, cuando es llena, aparece por la noche y desaparece por la mañana, y, así, preside la noche. Es bastante probable que la luna fuera hecha llena; como las hierbas fueron hechas perfectas produciendo semilla, lo mismo que los animales y el hombre. Pues, aun cuando por el proceso natural se pase de lo imperfecto a lo perfecto, sin embargo, y en sentido absoluto, lo perfecto es anterior a lo imperfecto. No obstante, Agustín [7] no afirma esto, porque dice que nada impide que Dios hiciera algo imperfecto, y que después El mismo lo perfeccionara.

ARTICULO 3

Los astros luminosos del cielo, ¿son o no son animados? [f]

In Sent. l.2 d.14 a.3; *De Verit.* q.5 a.9 ad 14; *Cont. Gentes* 2,70; *De Pot.* q.6 a.6; *De spir, Creat.* a.6; *De Anima* a.8 ad 3-5; *De Caelo* l.2 lect.3.13.

Objeciones por las que parece que los astros luminosos del cielo son animados:

1. El cuerpo de arriba debe adornarse con lo más admirable. Pero lo que pertenece a la ornamentación de los cuerpos de aquí abajo está animado. Ejemplo: Los peces, las aves, los animales terrestres. Luego los astros luminosos, que pertenecen a la ornamentación del cielo, también son animados.

2. Más aún. La forma de un cuerpo de más categoría es de más categoría. Pero el sol, la luna y los otros astros luminosos son de más categoría que los cuerpos de las plantas y de los animales. Por lo tanto, tienen una forma de más categoría. Y la forma de más categoría es el alma, principio vital; porque, como dice Agustín en el libro *De Vera Relig.*[8]: *Toda sustancia viviente es preferida a la no viviente.* Por lo tanto, los astros luminosos del cielo son animados.

3. Todavía más. La causa es de más categoría que el efecto. Pero el sol, la luna y los astros luminosos son causa de vida; esto resulta evidente, sobre todo, en los animales que surgen a partir de la putrefacción, que, por el poder del sol y de las estrellas, obtienen vida. Por lo tanto, con mucha más razón los cuerpos celestes viven y son animados.

4. Y también. Como se demuestra en el I *De caelo* [9], los movimientos del cielo y de los cuerpos celestes son naturales. El movimiento natural tiene un principio intrínseco. Así, pues, como el movimiento de los cuerpos celestes es alguna sustancia aprehensiva que se mueve como el que desea por lo deseado, según se dice en XII *Metaphys.* [10], parece que el principio aprehendente es el principio intrínseco en los cuerpos celestes. Por lo tanto, son animados.

5. Por último. El primer móvil es el cielo. En el género de los móviles, el primero es el que se mueve en sí mismo, como se demuestra en VIII *Physic.*[11], porque *lo que es por sí mismo es anterior a lo que es por otro.* Sólo los cuerpos animados se mueven a sí mismos, como queda demostrado en el mismo libro[12]. Por lo tanto, los cuerpos celestes son animados.

En cambio está lo que dice el Damasceno en el libro II [13]: *No tengas por*

1. *De Gen. ad litt.* l.2 c.15: ML 34,276. 8. C.29: ML 34,145. 9. ARISTÓTELES, *De Caelo* c.2 n.10 (BK 269a30): S. Th. lect.3 n.11; lect.4 n.1. 10. ARISTÓTELES, 11 c.8 n.2 (BK 1072a26): S. Th. lect.7 n.2519. 11. ARISTÓTELES, c.5 n.2 (BK 256a21): S. Th. lect.9 n.13. 13. ARISTÓTELES, *Phys.* 8 c.4 n.3 (BK 255a6): S. Th. lect.7 n.1. 13. *De Fide Orth.* c.6: MG 94,885.

---

f. Cf. *Introducción* 2.2, notas 17 y 18; Sto. Tomás admite que las esferas celestes están movidas por espíritus creados. El problema sobre el que gira este artículo es si estos espíritus han de ser considerados como algo extrínseco a los cuerpos celestes o, al contrario, se les ha de considerar como la forma sustancial de éstos, lo mismo que el alma respecto del cuerpo, o en otras palabras si son vivientes. Esto es lo que tratará de dilucidar el cuerpo del artículo.

animados los cielos y los astros luminosos; pues son inanimados e insensibles.

Solución. *Hay que decir:* Sobre este problema los filósofos opinaron de forma distinta. Como nos cuenta Agustín en el libro XVIII *De Civ. Dei*[14], Anaxágoras *fue hecho prisionero por los atenienses porque dijo que el sol era una piedra ardiente negando que fuera dios,* o algo animado. Los platónicos[15], en cambio, sostuvieron que los cuerpos celestes eran animados.

También los doctores de la fe tienen opiniones distintas. Orígenes[16] dijo que eran animados. Jerónimo[17], al parecer, es de la misma opinión cuando expone aquello de Ecl 1,6: *Recorriendo el mundo, el viento va dando vueltas.* Basilio[18] y el Damasceno[19] afirman que los cuerpos celestes no son animados. Agustín duda y mantiene una opinión intermedia, como se puede observar en II *Super Gen. ad litt.*[20] y en el *Enchirid.*[21], donde también dice que, si los cuerpos celestes son animados, sus almas pertenecen al grupo de los ángeles.

Ante tal muestrario de opiniones, para esclarecer la verdad hay que tener presente que la unión del alma y del cuerpo no se debe al cuerpo, sino al alma; pues la forma no se debe a la materia, sino al revés[g]. La naturaleza y el poder del alma se deduce de su acción, que, en cierto modo, también es su fin. El cuerpo es necesario para alguna operación del alma que se realiza por medio del cuerpo; esto se da en las operaciones del alma sensitiva y nutritiva. Por eso es necesario que tales almas estén unidas a los cuerpos para sus operaciones.

Hay alguna otra operación del alma que no se realiza por medio del cuerpo; sin embargo, reciben alguna ayuda del cuerpo; esto se da en las imágenes que el alma necesita para entender. De esto se deduce que tal alma necesita estar unida al cuerpo para su operación, aun cuando pueda estar separada de él.

Es evidente que el alma del cuerpo celeste no puede realizar las operaciones del alma nutritiva, como son alimentarse, crecer, engendrar. Pues este tipo de operaciones no son propias, por naturaleza, de los cuerpos incorruptibles.

Igualmente, tampoco les son propias a los cuerpos celestes las operaciones del alma sensitiva; porque todos los sentidos se fundamentan en el tacto, que es el que aprehende las cualidades elementales. También, todos los órganos de las potencias sensitivas requieren una determinada proporción en cuanto a alguna mezcla de los elementos, cuya naturaleza no poseen los cuerpos celestes.

Por lo tanto, se concluye que de las operaciones del alma ninguna le corresponde al alma de los cuerpos celestes, a no ser, como posibles, dos: entender y moverse; pues apetecer es consecuencia del sentido del entendimiento, dándose juntamente con los dos. Por otra parte, la operación intelectual, al no ejercitarse mediante el cuerpo, no necesita el cuerpo más que en la medida en que por el sentido se le proporcionan las imágenes. Como se ha dicho, las operaciones del

14. C.41: ML 41,601. 15. Cf. MACROBIO, *In Somn. Scipion.* l.1 c.14 (DD 45B). A Platón le fue atribuida esta teoría por S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.13 c.16: ML 41,388; y por BOECIO, *In Porphyrium* l.3 c. De Specie. § Planum autem erit: ML 64,103; cf. *Timeo* (41D). Cf. AVICENA, *Metaphys.* tr.9 c.2 (102vb); AVERROES, *In Metaph.* l.12 comm.36 (8.318G); *De Subst. Orbis* c.1 (9,5H); *Destruct. Destruct.* disp.14 (9.119D). 16. *Peri Archon* l.1 c.7: MG 11,173. 17. *In Eccle.* a.1,6: ML 23,1068. 18. *In Hexaëm.* hom.3: MG 29,76. 19. *De Fide Orth.* l.2 c.6: MG 94,885. 20. C.18: ML 34,279. 21. C.58: ML 40,260. 22. ARISTÓTELES, c.5 n.8 (BK 257a33): S. Th. lect.10 n.3.

g. Este principio lo explícita en *De spirit. creat.* a.6: «la unión del cuerpo y del alma no está en función del cuerpo, es decir, para que éste sea ennoblecido, sino en función del alma, que necesita del cuerpo para sus funciones». Estas funciones del alma para las que necesita el cuerpo son las sensitivas y las nutritivas; para las funciones intelectivas el cuerpo presta una ayuda al alma intelectiva. Establecidos estos principios, Sto. Tomás procede por exclusión respecto a las hipotéticas necesidades de un *alma* de los cuerpos celestes, quedando reducida esta necesidad al *movimiento;* pero éste se puede explicar por un agente extrínseco, como el motor respecto a lo que recibe su movimiento. En este sentido es como hay que entender la *animación* de los cuerpos celestes: están movidos por una fuerza externa y no por naturaleza. Por esta razón sólo puede hablarse de cuerpos celestes animados de una forma *equívoca* (cf. especialmente *In Sent. 2* d.14 q.1 a.3; *Cont. Gentes* 2,70; *De spirit. creat.* a.6).

alma sensitiva no son propias de los cuerpos celestes. Así, pues, para una operación intelectual, el alma no se une al cuerpo.

Sólo queda el movimiento. Para moverse, no es necesario que se le una como forma, sino por contacto de su poder, como el motor se une al móvil. Por eso Aristóteles,, en el libro VIII *Physic.*[22], después de demostrar que el primer automotor se compone de dos partes, la que mueve y la movida, al analizar cómo se unen ambas partes, dice[23] que por contacto, o bien de las dos entre sí, si una de ellas es cuerpo, o bien de una con la otra, pero no al revés, si una es cuerpo y la otra no lo es.

Los platónicos decían[24] que las almas no se unían a los cuerpos más que por contacto de poder, como el motor al móvil. Este es el motivo por el que Platón dice que los cuerpos celestes son animados, no dando a entender con ello más que las sustancias espirituales están unidas a los cuerpos celestes como los motores a los móviles.

Que los cuerpos celestes son movidos por alguna sustancia aprehendente, y no sólo por naturaleza, como los ligeros y pesados, resulta claro por el hecho de que la naturaleza no se mueve más que hacia un lugar, en el que, una vez obtenido, reposa. Esto no se da en el movimiento, de los cuerpos celestes. Por eso hay que concluir que se mueven por alguna sustancia aprehendente. También Agustín en III *De Trin.*[25] dice que *todos los cuerpos son regidos por Dios por el soplo vital.*

Así, pues, los cuerpos celestes no son animados en el mismo sentido que lo son las plantas y los animales. Lo son en sentido equívoco. Por eso, entre los que sostienen que son animados y los que dicen que son inanimados, la diferencia es mínima o inexistente, y, más que real, sólo verbal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Algunas cosas pertenecen, por su propio movimiento, a la ornamentación. Y con respecto a esto, los astros luminosos del cielo coinciden con aquellas otras cosas que pertenecen a la ornamentación; porque son movidos por una sustancia viviente.

2. *A la segunda hay que decir:* Nada impide que, en cuanto tal, algo sea de más categoría; y, sin embargo, con respecto a algo, no serlo. La forma del cuerpo celeste, aun cuando, en cuanto tal, no sea de más categoría que el alma animal, sin embargo, lo es con respecto a la razón de forma; pues completa totalmente su materia, que no está en potencia para recibir otra forma. Esto no lo hace el alma. Y en cuanto al movimiento, también los cuerpos celestes son movidos por motores de mayor categoría.

3. *A la tercera hay que decir:* El cuerpo celeste, al ser motor movido, tiene razón de instrumento que actúa en virtud del agente principal. De este modo, partiendo del poder de su motor, que es una sustancia viviente, puede causar vida.

4. *A la cuarta hay que decir:* El movimiento del cuerpo celeste es natural, no por un principio activo, sino pasivo. Es decir, porque en su naturaleza está la aptitud para que con tal movimiento sea movido por un entendimiento.

5. *A la quinta hay que decir:* Se dice que el cielo se mueve a sí mismo en cuanto que está compuesto a partir del motor y del móvil, y no como lo están la materia y la forma, sino por contacto de poder, como ya se dijo (sol.). Y en este sentido, también puede decirse que su motor es principio intrínseco, y así también, el movimiento del cielo es natural por parte del principio activo; de la misma forma que se dice que el movimiento voluntario es natural al animal en cuanto animal, como se dice en VIII *Physic.*[26]

23. ARISTÓTELES, c.5 n.11 (BK 258a20): S. Th. lect.11 n.3. 24. Cf. infra q.76 a.1. 25. C.4: ML 42,873. 26. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 254b14): S. Th. lect.7 n.1.

CUESTIÓN 71

El quinto día

Ahora hay que tratar lo referente a la obra del quinto día.

Objeciones por las que parece que dicha obra no ha sido descrita correctamente:

1. Las aguas producen aquello para lo cual basta su propio poder. Pero el poder del agua no es suficiente para producir todos los peces y aves, pues observamos que muchos de ellos son engendrados seminalmente. Por lo tanto, no es correcto decir: *Produzcan las aguas animales que vivan en ellas y aves que vuelen sobre la tierra.*

2. Más aún. Los peces y las aves no son sólo producidos a partir del agua, sino que observamos que, en su composición, hay más tierra que agua. Porque sus cuerpos, por naturaleza, se mueven por la tierra y en ella se establecen. Por lo tanto, no es correcto decir que los peces y las aves son producidos a partir del agua.

3. Todavía más. Así como los peces se mueven en el agua, las aves lo hacen en el aire. Por lo tanto, si los peces son producidos a partir del agua, las aves no deberían ser producidas a partir del agua, sino del aire.

4. Y también. No todos los peces se mueven por el agua, pues algunos, por tener pies, como las focas, se arrastran por la tierra. Por lo tanto, no está descrita suficientemente la producción de peces diciendo: *Produzcan las aguas animales que vivan en ellas.*

5. Por último. Los animales terrestres son más perfectos que las aves y los peces. Esto resulta claro al tener miembros más diferenciados y una generación más perfecta, pues engendran animales, mientras que los peces y las aves engendran huevos. Y lo más perfecto es anterior en el orden natural. Por lo tanto, los peces y las aves no debieron ser hechos en el quinto día antes de los animales terrestres.

En cambio es suficiente con la autoridad de la Escritura (Gén 1,20ss.).

Solución. *Hay que decir:* Como se dijo anteriormente (q.70 a.1), hay correspondencia de orden entre la obra de ornamentación y la de diversificación. Por eso, así como entre los tres días de diversificación señalados, el de en medio, es decir, el segundo, está dedicado a la diversificación del cuerpo medio, esto es, las aguas, así también entre los tres días señalados para la obra de ornamentación, el de en medio, es decir, el quinto, está dedicado a la ornamentación del cuerpo medio, esto es, a la producción de aves y de peces.

Por eso, así como Moisés en el cuarto día nombra los astros luminosos y la luz, para que el cuarto día se corresponda con el primero, en el que se había dicho que fue hecha la luz, así también, en este quinto día menciona las aguas y el firmamento, para que el quinto día se corresponda con el segundo.

Pero hay que tener presente que, así como sobre la producción de las plantas la opinión de Agustín es distinta de la de los demás, así ocurre también sobre la producción de peces y de aves. Pues los demás [1] dicen que los peces y las aves fueron producidos en acto en el quinto día, mientras que Agustín, en V *Super Gen. ad litt.* [2] sostiene que la naturaleza de las aguas produjo, en el quinto día, peces y aves potencialmente [a].

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Avicena[3] sostuvo que todos los animales pueden generarse a partir de alguna mezcla de los elementos, no seminalmente y por vía natural. Pero esto parece poco correcto. Porque la naturaleza se encamina hacia sus efectos con medios concretos; por eso, aquellos seres cuya generación natural es se-

1. Cf. BASILIO MAGNO, *In Hexaëm.* hom.7: MG 29,148; AMBROSIO, *In Hexaëm.* l.5 c.1: ML 14,219; BEDA, *In Hexaëm.* l.1: ML 1,25. 2. C.5: ML 34,326. 3. *De Anim.* l.15 c.1 (59va).

---

a. Cf. q.69 a.2 y q.65 a.4, nota s.

minal, no pueden generarse naturalmente sin seminación. De este modo, hay que decir que, en la generación natural de los animales, el principio activo es la fuerza formativa que está en el semen, para aquellos que se generan por seminación. Para aquellos que se generan a partir de la putrefacción, el lugar de su fuerza formativa está en el cuerpo celeste [b]. El principio material de la generación de ambos animales es alguno de los elementos o un derivado de los elementos.

En la primera institución de las cosas, el principio activo fue la palabra de Dios, que, a partir de la materia fundamental [c], produjo animales en acto, según algunos santos [4]; en potencia, según Agustín [5]. No porque el agua o la tierra contengan la capacidad de producir todos los animales, como sostuvo Avicena [6], sino porque esto mismo que, a partir de la materia fundamental, por la fuerza seminal o estelar, pueden producir los animales, es debido a la capacidad concedida a los elementos en su misma constitución original.

2. *A la segunda hay que decir:* Los cuerpos de las aves y de los peces pueden ser considerados en un doble aspecto. 1) Primero, en cuanto tales. En este sentido es necesario que en ellos domine el elemento terrestre, porque para que en el cuerpo del animal haya una adecuada mezcla, es necesario que cuantitativamente abunde el elemento menos activo, o sea, la tierra [d]. 2) Segundo, en cuanto al movimiento. En este sentido, y considerando que nacen para desenvolverse con unos determinados movimientos, tienen cierta afinidad con los cuerpos en medio de los que se mueven. En este sentido describe el texto su origen.

3. *A la tercera hay que decir:* El aire, por ser insensible, no es enumerado solo, sino juntamente con los otros cuerpos; bien sea con el agua, por lo que respecta a la parte inferior que se ve densificada por la evaporación, bien sea con el cielo, por lo que respecta a la parte superior. Las aves se mueven en la parte inferior del aire, y así se dice que vuelan bajo el *firmamento del cielo,* incluso si por firmamento se entiende el aire nubiloso. En este sentido se atribuye a las aguas la producción de las aves.

4. *A la cuarta hay que decir:* La naturaleza pasa de un extremo a otro por el medio. Por esto, entre los animales terrestres y los acuáticos, los hay anfibios, y son enumerados con aquellos con los que más semejanza mantienen y por tal semejanza, no por las diferencias que mantienen con los otros. Sin embargo, para que fueran incluidos entre los peces todos aquellos que tienen algo específico, después de decir: *Produzcan las aguas animales que vivan en ellas,* añadió: *Creó Dios grandes cetáceos.*

5. *A la quinta hay que decir:* La producción de estos animales está regida más por el orden de los cuerpos a los que sirven de ornamentación que por su propia categoría. Sin embargo, el itinerario de generación va de los imperfectos a los más perfectos.

CUESTIÓN 72

El sexto día

Supra q.70 a.1.

Ahora hay que tratar lo referente a la obra del sexto día.

Objeciones por las que parece que dicha obra no ha sido descrita correctamente:

1. Así como las aves y los peces tienen alma viviente, así también la tienen los animales terrestres; pero los animales

4. Cf. nota 1. 5. Cf. nota 2. 6. Cf. nota 3.

b. Cf. q.67 a.3, nota f.
c. Cf. *Introducción* 2.2.
d. Cf. *Introducción* 2.2.

terrestres no son la misma alma viviente. Por lo tanto, no es correcto decir: *Produzca la tierra alma viviente;* sino que debió decirse: *Produzca la tierra cuadrúpedos de alma viviente.*

2. Más aún. El género no debe contraponerse a la especie. Pero los *ganados* y las *fieras* son contados entre los *cuadrúpedos.* Por lo tanto, no es correcto contar los cuadrúpedos junto con los ganados y las fieras.

3. Todavía más. Así como los animales son un determinado género o especie, así también el hombre. Pero al hacer el hombre no se menciona el género o la especie. Por lo tanto, tampoco en la producción de los otros animales debió mencionarse el género o la especie diciendo: *en su género, en su especie.*

4. Más aún. Los animales terrestres se parecen más al hombre, bendecido por Dios, que las aves y los peces. Así, pues, como las aves y los peces son bendecidos, con mucha más razón debió decirse lo mismo de los otros animales.

5. Y también. Algunos animales se generan a partir de la putrefacción, que es una determinada corrupción. Pero la corrupción no se dio en la primera institución de las cosas. Por lo tanto, los animales no debieron ser producidos en la primera institución de las cosas.

6. Por último. Algunos animales son venenosos y peligrosos para el hombre. Pero nada debió ser nocivo para el hombre antes del pecado. Por lo tanto, todo este tipo de animales o no debieron ser hechos en absoluto por Dios, autor del bien, o no debieron ser hechos antes del pecado.

En cambio[1] es suficiente la autoridad de la Escritura (Gén l,24ss).

Solución. *Hay que decir:* Así como en el quinto día fue adornado el cuerpo de en medio, correspondiente al segundo día; así también en el sexto día fue adornado con la producción de animales terrestres el cuerpo de abajo, es decir, la tierra, correspondiente al tercer día. Por eso, en ambos días se menciona la tierra. Aquí también, según Agustín, los animales terrestres son producidos potencialmente; según los otros santos, en acto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como dice Basilio, los diversos grados de vida que se encuentran en los distintos animales, es deducible del modo de hablar de la Escritura. Pues las plantas tienen una vida muy imperfecta y escondida. Por eso, en su producción no se habla de vida, sino sólo de generación, que es su acto vital; pues la nutritiva y la aumentativa se sirven de ella, como se dirá más adelante (q.78 a.2).

En cambio, y en general, entre los animales, los más perfectos son los terrestres, más que las aves y los peces. No porque los peces carezcan de memoria, como afirma Basilio y niega Agustín; sino por la distinción de miembros y la perfección generativa (aunque para algunas habilidades también algunos animales imperfectos están más capacitados, como las abejas y las hormigas). Así, a los peces los llama no *alma viviente,* sino *reptiles de alma viviente;* pero a los animales terrestres los llama *alma viviente,* por la perfección de vida que hay en ellos. Pues si los peces son cuerpos que tienen alguna alma, los animales terrestres, en cambio, y por su perfección de vida, son casi almas que rigen los cuerpos.

Por lo demás, el grado más perfecto de vida está en el hombre. Por eso no se dice que la vida del hombre haya sido producida por la tierra o por el agua, como la de los demás animales, sino por Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Por *ganados* o *rebaños* se entiende los animales domésticos que, de alguna manera, sirven al hombre. Por *fieras* se entiende los animales salvajes, como osos y leones. Por *reptiles,* en cambio, se entiende los animales que no tienen pies con los que se puedan separar de la tierra, como las serpientes; o que los tienen cortos con los que apenas se separan, como los lagartos, las tortugas y similares. Pero, porque hay animales que no están incluidos en ninguno de estos grupos, como los ciervos y las cabras, para que también queden incluidos, añadió *cuadrúpedos.* También puede decirse que primero puso los *cuadrúpedos* como género y a los otros los añadió como especie; pues hay

1. Cf. la nota 36 a la q.58 y la nota 3 a la q.3. Los autores mencionados en la presente cuestión son los mismos que en la c.71. Las referencias textuales son las mismas. Remitimos a ellas (c.71). *(N. del T.)*

algunos reptiles cuadrúpedos como los lagartos y las tortugas.

3. *A la tercera hay que decir:* En los otros animales y plantas se menciona el género y la especie para indicar la generación entre semejantes. Pero no había necesidad de decirlo del hombre, porque lo dicho de otros puede entenderse como dicho también del hombre. También puede decirse que los animales y las plantas son producidos en su género y en su especie, como muy alejados de la semejanza divina. En cambio, del hombre se dice que fue hecho *a imagen y semejanza de Dios.*

4. *A la cuarta hay que decir:* La bendición de Dios da el poder de multiplicarse por generación. Por eso, lo dicho de las aves y los peces, los primeros en aparecer, no fue necesario repetirlo de los animales terrestres; sino que se sobreentiende. En cambio para los hombres se repite la bendición porque en ellos hay una razón especial de su multiplicación: la de completar el número de los elegidos, y también *para que nadie dijera que hay pecado en la misión de engendrar hijos.* En cambio, las plantas *no tienen ningún afecto para desear la propagación, y producen sin ningún sentimiento; por eso no fueron tenidas por merecedoras de palabras de bendición.*

5. *A la quinta hay que decir:* Como la generación de un cuerpo es la corrupción de otro, porque de la corrupción de los de inferior categoría se generan los de superior categoría, no va contra la institución original de las cosas. De ahí que los animales que son generados a partir de la corrupción de las cosas inanimadas o de las plantas, pudieran ser generados entonces. Pero no los que se generan a partir de la corrupción de los animales; fueron generados entonces sólo potencialmente.

6. *A la sexta hay que decir:* Dice Agustín en I *Super Gen. contra Manicheos*[2]: *Si un ignorante entra en el taller de un artista y se encuentra con muchos objetos e instrumentos cuya funcionalidad desconoce, quizás, y debido a su ignorancia, las tache de inútiles. Si, por poco precavido, cae en el horno o se hiere con algún instrumento puntiagudo, quizás los tache de dañinos. Pero el artista, que conoce para qué sirve cada objeto de su taller, se reirá de la ignorancia de aquel hombre. En este mundo ocurre algo parecido, pues muchos rechazan lo que desconocen. En nuestra casa también hay muchas cosas innecesarias, y, sin embargo, se completa todo el conjunto.* Si, antes del pecado, el hombre hubiera hecho un uso adecuado de las cosas de este mundo, los animales venenosos no le hubieran resultado nocivos.

CUESTIÓN 73

El séptimo día[a]

Ahora hay que tratar lo referente al séptimo día. Esta cuestión plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. La conclusión de las obras.—2. El descanso de Dios.—3. Bendición y santificación de este día.

2. C.16: ML 34,185.

---

a. En esta cuestión comenta Sto. Tomás los vv.1-3 del capítulo segundo del Génesis, comentando en cada artículo los conceptos claves de estos versículos: *concluyó* su obra, *descansó* y *bendijo* y *santificó* el día séptimo. La lectura directa de estos artículos pone de manifiesto claramente el rico pensamiento teológico de Sto. Tomás al respecto.

ARTICULO 1

La conclusión de las obras divinas, ¿fue o no fue en el séptimo día?

In Sent. l.2 d.15 q.3 a.2.

Objeciones por las que parece que la conclusión de las obras divinas no hay que colocarla en el séptimo día:

1. Todo lo que se hace en este tiempo, pertenece a las obras divinas. Pero la *consumación del tiempo* será al fin del mundo, como consta en Mt 13,37ss. También el momento de la encarnación de Cristo es una cierta *conclusión del tiempo;* de ahí que en Gál 4,4 se diga *tiempo de la plenitud.* El mismo Cristo, al morir, dijo: *Está consumado* (Jn 19,30). Por lo tanto, la conclusión de las obras divinas no fue en el séptimo día.

2. Más aún. Aquel que concluye en obra, algo hace. Pero no se lee que Dios hiciera algo en el séptimo día, sino que descansó de toda obra. Por lo tanto, la conclusión de las obras divinas no fue en el séptimo día.

3. Todavía más. No se llama acabado a aquello a lo que se le añaden cosas, a no ser, quizás, que éstas sean innecesarias. Porque *perfecto* se llama a aquello que no le falta nada de lo que debe tener. Pero después del séptimo día se hicieron muchas cosas: la producción de muchos individuos; como también la de nuevas especies que aparecen con frecuencia, en especial de animales procedentes de putrefacción. Diariamente Dios crea nuevas almas. Nueva fue también la obra de la Encarnación, de la que se dice en Jer 31,22: *Algo nuevo hará Dios en la tierra.* Nuevas son también las obras milagrosas, de las que se dice en Ecl 36,6: *Renueva los milagros, repite los portentos.* Todo se renovará también en la glorificación de los santos, pues dice Ap 21,5: *Dijo el que estaba sentado en el trono: He aquí que lo renuevo todo.* Por lo tanto, la conclusión de las obras divinas no fue en el séptimo día.

En cambio está lo que se dice en Gén 1,2: *En el día séptimo concluyó Dios sus obras.*

Solución. *Hay que decir:* La perfección de una cosa es doble: primera y segunda. 1) La primera se da cuando una cosa es perfecta en su sustancia. Dicha perfección es la forma del todo que surge de la integración de las partes. 2) La segunda es la perfección del fin. Y el fin o es una acción, como tocar la cítara lo es del citarista; o es algo a lo que llega la acción, como la casa lo es del constructor, que la hace construyéndola. La primera perfección es causa de la segunda, porque la forma es principio de acción. La última perfección, fin de todo el universo, es la perfecta bienaventuranza de los santos, que se dará en la definitiva consumación de los tiempos. La primera perfección, que consiste en la integridad del universo, se dio en la primera institución de las cosas. Esta es de la que se habla en el séptimo día.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como se dijo (sol.), la perfección primera es causa de la segunda. Y para conseguir la bienaventuranza se requiere la naturaleza y la gracia. Aunque, como también se dijo (sol.), la misma perfección de la bienaventuranza se dará al fin del mundo. Pero dicha consumación causalmente tuvo sus anticipos; por lo que respecta a la naturaleza, lo tuvo en la institución de las cosas; por lo que respecta a la gracia, lo tuvo en la encarnación de Cristo, porque, como se dice en Jn 1,17, *la gracia y la verdad nos vinieron por Jesucristo.* Así, pues, en el séptimo día se dio la consumación de la naturaleza; en la encarnación de Cristo, la de la gracia; al fin del mundo, la de la gloria.

2. *A la segunda hay que decir:* En el séptimo día Dios hizo algo, no creando una nueva criatura, sino rigiendo lo creado e impulsándolo en su propia acción. Esto en cierto modo ya pertenece al comienzo de la segunda perfección. Por eso la conclusión de las obras, según nuestra versión, se coloca en el séptimo día; según otra versión, se coloca en el sexto día. Y en los dos puede colocarse. Porque la conclusión, en cuanto a la integridad de las partes del universo, corresponde al sexto día; y la conclusión en cuanto a la acción de dichas partes, corresponde al séptimo.

O puede decirse que en el movimiento continuo, mientras algo puede seguir moviéndose, no es llamado movimiento acabado antes del reposo; pues el reposo manifiesta que el movimiento ha acabado. Dios había podido hacer muchas más cosas además de las que hizo en los

seis días. De ahí que el hecho mismo de parar en su creación de nuevas criaturas en el séptimo día, sea llamado conclusión de las obras.

3. *A la tercera hay que decir:* Después de lo que Dios hizo, nada es absolutamente nuevo, pues de algún modo está anticipado en las obras de los seis días. Pues algunas cosas preexistieron materialmente: como la mujer, que Dios formó de la costilla de Adán. Otras cosas, en cambio, preexistieron no sólo materialmente, sino causalmente. Como los individuos que ahora son engendrados, fueron ya anticipados en los primeros individuos de sus especies. Incluso las especies nuevas, si se dan, preexistían en algunas potencias activas: como los animales engendrados a partir de la putrefacción, son producidos por los poderes de las estrellas y de los elementos que recibieron desde el principio; y esto es así incluso si se producen nuevas especies de tales animales. Hay también algunos animales que forman una nueva especie y surgen a partir de la mezcla de animales diversos según la especie, como del cruce de un asno con una yegua sale un mulo. Estos también causalmente ya estaban en las obras de los seis días. Otros preexistieron por semejanza: como las almas que ahora son creadas. Igualmente la obra de la Encarnación, porque, como se dice en Flp 2,7: *El Hijo de Dios ha- sido hecho semejante al hombre.* También la gloria espiritual, por semejanza, fue anticipada en los ángeles; y la corporal, en el cielo, en especial el empíreo. Por eso se dice en Ecl 1,10: *Nada nuevo bajo el sol; pues todo existió ya en los siglos que nos precedieron.*

ARTICULO 2

En el séptimo día, ¿descansó o no descansó Dios de todo lo hecho?

In Sent. l.2 d.15 q.3 a.2; *In Hebr.* c.4 lect.1.

Objeciones por las que parece que en el séptimo día Dios no descansó de todo lo hecho:

1. En Jn 5,17 se dice: *Mi Padre sigue obrando, y yo obro también.* Por lo tanto, en el séptimo día no descansó Dios de todo lo hecho.

2. Más aún. Descanso se opone a movimiento; o al trabajo que, algunas veces, es realizado a partir del movimiento. Pero Dios llevó a cabo sus obras sin moverse y sin trabajo. Por lo tanto, no hay que decir que en el séptimo día descansó de todo lo hecho.

3. Todavía más. Si se dice que en el séptimo día Dios descansó porque *ordenó descansar al hombre,* hay que replicar: El descanso se opone a su acción. Pero al decir: *Dios creó o hizo esto o aquello,* no implica: *Dios mandó al hombre hacer o crear.* Por lo tanto, tampoco es correcto decir que Dios descansó porque mandó descansar al hombre.

En cambio está lo que se dice en Gén 2,2: *En el séptimo día Dios descansó de todo lo que había hecho.*

Solución. *Hay que decir:* En sentido propio, descanso se opone a movimiento; y, consecuentemente, al trabajo que se realiza a partir del movimiento. Aun cuando el movimiento se atribuya propiamente a los cuerpos, la palabra *movimiento* también es aplicable a los seres espirituales, y en un doble aspecto. 1) Uno, en cuanto que toda acción es llamada movimiento; así, la bondad divina en cierto modo se mueve y se dirige a los objetos en cuanto que se comunica a ellos, como señala Dionisio en el c.2 *De div. nom.*[1] 2) Otro, en cuanto que el deseo que tiende hacia algo, es como un cierto movimiento. De ahí que el reposo tenga dos acepciones: 1) Una, como cese del obrar. 2) Otra, como cumplimiento del deseo. En ambas acepciones se dice que Dios descansó en el séptimo día. Primero, porque en el séptimo día cesó de su creación de nuevas criaturas; pues ya no hizo nada que, de algún modo, no estuviera contenido en lo hecho, tal como dijimos (a.1 ad 3). Segundo, en cuanto que no necesitaba lo creado, pues El es feliz disfrutándose a Sí mismo.

De ahí que, después de la creación de todas las cosas, no se diga: *Descansó en sus obras,* como si las necesitara para su felicidad; sino que se dice: *Descansó de sus obras,* pero descansó en sí mismo, porque se basta a sí mismo y colma todos sus deseos. Y aun cuando descansara en sí mismo desde la eternidad, sin embargo, el hecho de descansar en sí mismo

1. §4: MG 3,640: S. Th. lect.2.

después de haber creado, esto pertenece al séptimo día. Este es el sentido del descansar de sus obras, como dice Agustín en *Super Gen. ad litt.*[2]

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dios sigue actuando conservando y rigiendo lo creado; no creando algo nuevo.

2. *A la segunda hay que decir:* El reposo no se opone al trabajo o al movimiento, sino a la producción de cosas nuevas y al deseo que tiende hacia algo, como ya se dijo (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Así como Dios descansa sólo en sí mismo y es feliz disfrutándose; así también nosotros somos felices sólo disfrutando de Dios. Y así también nos hace descansar en El mismo de sus trabajos y de los nuestros. Por lo tanto, es correcto que se diga que Dios descansó porque nos mandó descansar a nosotros. Pero esta afirmación no es la única; sino que la otra (sol.) es la primera y la principal.

ARTICULO 3

¿Es o no es correcto decir que Dios bendijo y santificó el séptimo día?

In Sent. l.2 d.15 q.3 a.3.

Objeciones por las que parece que no es correcto decir que Dios bendijo y santificó el día séptimo:

1. Algún tiempo concreto suele ser llamado *bendito* o *santo* porque en él se encuentra algo bueno, o porque se evita algo malo. Pero en Dios nada aumenta ni disminuye, por actuar o por dejar de actuar. Por lo tanto, al día séptimo no se le debe ninguna bendición ni santificación especial.

2. Más aún. Bendición es un derivado de *bueno*. Pero, según Dionisio[3], el bien tiende a expandirse y es comunicativo. Por lo tanto, con mucho mayor motivo debieron ser bendecidos los días en los que Dios creó, que aquel día en el que dejó de crear.

3. Todavía más. Se puede decir que hay una cierta bendición en cada criatura cuando de cada una de sus obras se dice: *Vio Dios que era bueno.* Así, pues, no era necesario que, después de la creación de todo, fuera bendecido el día séptimo.

En cambio está lo que se dice en Gén 2,3: *Bendijo Dios el día séptimo, y lo santificó; porque en aquel día había dejado de crear.*

Solución. *Hay que decir:* Como se dijo anteriormente (a.2), el descanso de Dios en el día séptimo tiene una doble acepción. 1) Primero, en cuanto que dejó de crear cosas nuevas aunque, sin embargo, las conserva y las rige. 2) Segundo, en cuanto que, después de actuar, descansó en sí mismo. Con respecto a lo primero, la bendición le corresponde al séptimo día. Porque, tal como ya se dijo (q.72 ad 4), la bendición se refiere a la multiplicación. De ahí que se diga de las criaturas a las que bendijo: *Creced y multiplicaos.* Tal multiplicación responde al plan divino por el que los semejantes se engendran entre sí. Con respecto a lo segundo, la santificación le corresponde al séptimo día. Pues la santificación de algo se debe, sobre todo, a que reposa en Dios. Por eso lo dedicado a Dios es llamado *santo.*

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* No se dice que el día séptimo sea santificado porque Dios pueda aumentar o disminuir, sino porque algo crece en las criaturas por multiplicarse y reposar en Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* En los primeros seis días, las cosas fueron producidas en sus primeras causas. Pero después se multiplican y conservan a partir de aquellas primeras causas; porque también esto se debe a la bondad divina. Cuya perfección se manifiesta sobre todo en que Dios descansa en su misma bondad, mientras que nosotros podemos descansar disfrutando de ella.

3. *A la tercera hay que decir:* El bien que se menciona en cada día, corresponde a la primera institución de las cosas. La bendición del séptimo día corresponde a la propagación de la naturaleza.

2. L.4 c.15: ML 34,306. 3. *De Div. Nom.* c.4 § 20: MG 3,720: S. Th. lect.1.3.

CUESTIÓN 74

Sobre los siete días en conjunto [a]

Ahora hay que tratar los siete días en conjunto. Esta cuestión plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. La suficiencia de estos días.—2. ¿Son uno o muchos?—3. Algunos géneros literarios utilizados por la Escritura para relatar las obras de los seis días.

ARTICULO 1

¿Son o no son suficientes los días mencionados?

Supra q.70 a.1; *In Hebr.* c.4 lect.1.

Objeciones por las que parece que no son suficientes los días mencionados:

1. No es menor la diferencia que hay entre la obra de creación y las obras de diversificación y ornamentación que la existente entre estas dos últimas. Pero unos días son destinados a la diversificación y otros a la ornamentación. Por lo tanto, también hay que asignar otros a la creación.

2. Más aún. El aire y el fuego son elementos de más categoría que el agua y la tierra. Pero un día es destinado a la diversifícación del agua, y otro a la de la tierra. Por lo tanto, otros días deben ser asignados a la separación del fuego y a la del aire.

3. Todavía más. No es menor la diferencia entre aves y peces que la existente entre aves y animales terrestres. Es mayor la diferencia entre el hombre y los demás animales que la que se da en los animales entre sí. Pero un día es asignado a la producción de los peces del mar, y otro a la producción de los animales de la tierra. Por lo tanto, debe asignarse un día a la producción de las aves del cielo y otro a la producción del hombre.

En cambio parece que algunos días son asignados inútilmente. Pues la relación que hay entre luz y astros luminosos es como la existente entre accidente y sujeto. Y el sujeto es producido juntamente con su accidente propio. Por lo tanto, no debió ser producida la luz un día, y los astros luminosos otro.

Más aún. Estos días son asignados a la primera institución del mundo. Pero el séptimo día no hubo ninguna institución original. Por lo tanto, el séptimo día no debe ser contado con los otros.

Solución. *Hay que decir:* El porqué de la distinción de estos días puede deducirse de lo establecido anteriormente (q.70 a.1). Pues fue necesario primero diversificar las partes del mundo, y, después, ornamentar cada una de dichas partes, cosa que se hace con todos lo que las habitan. Según algunos santos [1], en la criatura corpórea se señalan tres partes: La superior, indicada con el nombre de *cielo;* la mediana, indicada con el nombre de *agua;* la inferior, indicada con el nombre de *tierra.* Por eso, según los pitagóricos, y tal como consta en el I *De Caelo*[2], la perfección se pone en los tres: *en el principio, medio y fin.* La parte superior fue diversificada en el primer día y ornamentada en el cuarto; la mediana, diversificada en el segundo y ornamentada en el quinto; la inferior, diversificada en el tercero y ornamentada en el sexto.

Agustín, por su parte, concuerda con ellos en lo referente a los tres últimos días, pero no en lo de los tres primeros [3]. Porque, según él, en el primer día fue formada la criatura espiritual, y en

1. Cf. BASILIO MAGNO, *In Hexaëm.* hom.1: MG 29,19. 2. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 268a10): S. Th. lect.2 n.4. 3. Cf. supra q.71 a.1; q.72.73.

---

a. Esta cuestión tiene carácter de resumen de todo lo que hasta el momento se trató en el resto de las cuestiones. El a.3, como ya indicamos en la *Introducción* a estas cuestiones (cf. 3.2.2), completa el tono general de exégesis literal que presentan las cuestiones dedicadas a la creación corpórea, indicando sintéticamente algunos aspectos de una exégesis hecha desde el sentido espiritual de la letra.

los otros dos la corporal. En el segundo, los cuerpos de arriba, y en el tercero los de abajo. De este modo, la perfección de las obras divinas se corresponde con la del número seis, que está formado por la unión de sus distintas partes: *Uno, dos, tres.* Un día, pues, es asignado a la formación de la criatura espiritual; dos a la formación de la criatura corporal; y tres a la ornamentación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según Agustín, la obra de la creación corresponde a la producción de la materia informe y a la producción de la naturaleza espiritual informe. Ambas se dan fuera del tiempo, como él mismo dice en XII *Confess.*[4] Y, así, la creación de ambas es colocada *antes de todo día.* Pero según otros santos[5], puede decirse que la obra de diversificación y de ornamentación responde a algún cambio de la criatura que es medida con el tiempo. En cambio, la obra de la creación consiste en la sola acción divina en el instante de producir la sustancia de las cosas. Así, cualquier obra de diversificación y ornamentación se dice que fue hecha *en el día,* mientras que la creación se dice que fue hecha *en el principio,* que indica algo indivisible.

2. *A la segunda hay que decir:* El fuego y el aire, porque no son distinguidos por el hombre simple, no son mencionados expresamente por Moisés. Pero son incluidos en el cuerpo medio, esto es, el agua, en especial por lo que respecta a la parte inferior del aire. En cuanto a la parte superior, son incluidos en el cielo, como dice Agustín[6].

3. *A la tercera hay que decir:* La producción de animales es relatada en cuanto que contribuyen a la ornamentación de las partes del mundo. Así, los días de la producción de animales son distinguidos o unidos según la conveniencia o diferencia por la que contribuyen a la ornamentación de alguna parte del mundo.

4. *A la cuarta hay que decir*[7]*:* En el primer día fue hecha la luz en algún sujeto. Pero se dice que en el cuarto día fueron hechos los astros luminosos, no porque su sustancia fuera nuevamente producida, sino porque de algún modo reciben la forma que antes no tenían, según dijimos anteriormente (q.70 a.1 at 2).

5. *A la quinta hay que decir:* Según Agustín, después de lo atribuido a los seis primeros días, al séptimo se le asigna el que Dios descansó en sí mismo de sus obras. Y así fue necesario que, después de los seis días, se mencionara el séptimo. En cambio, según otros, puede decirse que en el séptimo día el mando tuvo un nuevo estado, esto es, nada nuevo se le añadiría. Y así, después de los seis días se coloca el séptimo dedicado al cese de las obras.

ARTICULO 2

Todos estos días, ¿son o no son uno sólo?

In Sent. l.2 d.12 a.2.3; *De Verit.* q.8 a.16; *In Hebr.* c.4 lec.1; *De Pot.* q.4 a.2.

Objeciones por las que parece que todos estos días son uno sólo:

1. Se dice en Gén 2,4-5: *Estos son los orígenes del cielo y de la tierra cuando fueron creados el día en el que Dios hizo el cielo, la tierra y toda la hierba del campo antes que brotara de la tierra.* Por lo tanto, uno es el día en el que hizo *el cielo, la tierra y toda la hierba del campo.* Pero el cielo y la tierra los hizo en el primer día, o, mejor, antes de los días, y la hierba del campo la hizo en el tercer día. Por lo tanto, uno es el primer día y el tercero; y, aplicando el mismo criterio, también todos los demás.

2. Más aún. Se dice en Eclo 18,1: *El que vive eternamente, todo lo hizo a un tiempo.* Pero esto no sería así si el día de sus obras fueran muchos, porque muchos días no se dan a un tiempo. Por lo tanto, no son muchos días, sino uno sólo.

3. Todavía más. En el día séptimo Dios dejó de crear cosas nuevas. Por lo tanto, si el séptimo día es distinto de los demás, se sigue que no hizo aquel día. Esto es incongruente.

4. Por último. Toda la obra que se coloca en un día, fue hecha en un instante, pues a cada obra se dice: *Lo dijo y se cumplió.* Así, pues, si dejaba algo para hacer el día siguiente, se seguiría que parte del día anterior había estado sin

4. C.12: ML 32,831. 5. Cf. supra q.66 a.1. 6. *De Gen. ad litt.* l.2 c.3: ML 34,265. 7. La respuesta se da a las objeciones incluidas en el *sed contra* (En cambio). Cf. supra q.66 nota 10.

hacer nada. Esto es banal. Por lo tanto, un día no es distinto de otro.

En cambio está lo que se dice en Gén 1,8ss.: *Hubo tarde y hubo mañana, el día segundo, y el tercero,* y lo mismo los demás días. No obstante, el *segundo* no puede ser llamado *tercero* si sólo hay uno. Luego no hubo un día solamente.

Solución. *Hay que decir:* Sobre este problema, la opinión de Agustín es distinta de la de los demás. Agustín estima en *Super Gen Ad litt.*[8] y en XI *De civ. Dei*[9] y en *ad Oros.*[10] que todos los siete días son uno sólo presentado septiformemente, según las distintas cosas. En cambio, la opinión de los demás[11] es que fueron siete días distintos y no uno sólo. Estas dos opiniones, si las confrontamos con el texto del Génesis, son de una gran diversidad. Pues según Agustín[12] por *día* se entiende el conocimiento de la mente angélica. De este modo, el primer día es el conocimiento de la primera obra divina, el segundo, de la segunda, y así sucesivamente. Y se dice que cada obra fue hecha en algún día, porque Dios no produjo nada en la naturaleza de las cosas que no lo hubiera impreso en la mente angélica. La cual puede conocer muchas cosas simultáneamente, de modo especial la Palabra en la que el conocimiento de los ángeles se perfecciona y completa. Y, así, el día se distingue atendiendo al orden natural de las cosas conocidas, no atendiendo al orden del conocimiento, o al orden de la producción de las cosas. Propiamente, el conocimiento angélico puede ser llamado día, pues la luz, causa del día, se encuentra propiamente, según Agustín, en los seres espirituales. Para los demás, estos días indican la sucesión temporal propia de los días y la sucesión de la producción de las cosas.

Pero si estas dos opiniones las confrontamos con el modo de producción de las cosas, no encontramos gran diferencia. Y esto se debe a los dos puntos de partida que toman para su exposición Agustín y los demás, tal como aparece en lo dicho antes. Primero, porque Agustín por tierra y agua creadas al principio entiende la materia corporal totalmente informe; y por creación del firmamento, acumulación de aguas y aparición de la parte seca, entiende la impresión de las formas en la materia corporal. Los otros santos, en cambio, por tierra y agua creadas al principio, entienden los mismos elementos del mundo en sus formas propias de existencia; y por las siguientes obras entienden alguna diversificación que se hace en los cuerpos ya existentes, tal como se dijo anteriormente (q.69 a.1). Segundo, se diferencian por lo que respecta a la producción de las plantas y de los animales. Agustín dice que se dio sólo potencialmente, mientras que los demás dicen que se dio en acto a lo largo de los seis días.

Del hecho de que Agustín diga que las obras de los seis días fueron hechas simultáneamente, se deduce un mismo modo de producción de las cosas.

Pues todos dicen que en la primera producción la materia se encontraba bajo las formas sustanciales de los elementos, y dicen también que en la primera institución de las cosas, las plantas y los animales no existían en acto. Pero se mantiene la diferencia con respecto a los cuatro elementos. Pues, según los demás, después de la primera producción de la criatura, hubo un tiempo en que no había luz, y en el que el firmamento no estaba formado, y en el que la tierra no estaba descubierta de aguas, y en el que no habían sido hechos los astros luminosos del cielo. Todo esto, según Agustín, no es necesario ponerlo así. Por lo tanto, para inclinarse por una o por otra opinión, hay que responder a sus respectivos argumentos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El día en el que Dios creó el cielo y la tierra, creó también la hierba del campo, no en acto, sino potencialmente, pues se dice: *Antes de que brotara de la tierra.* Esto Agustín lo atribuye al tercer día; los otros, en cambio, a la primera institución de las cosas.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios lo creó todo a un tiempo, con respecto a la sustancia, en cierto modo informe, de

8. L.4 c.26: ML 34,314. 9. C.9: ML 41,324. 10. Cf. S. AGUSTÍN, *Dial, quaest. sexag. quinq.* q.26: ML 40,471. 11. Cf. BASILIO MAGNO, *In Hexaëm.* hom.2: MG 29,49; AMBROSIO, *In Hexaém.* l.1 c.10: ML 14,155; GREGORIO MAGNO, *Moral.* l.32 c.12: ML 76,644. 12. *De Gen. ad litt.* l.4 c.18: ML 34,315.

las cosas. Pero no fue a un tiempo respecto a la formación hecha por diversificación y ornamentación. De ahí que se recalque el uso del verbo *crear*.

3. *A la tercera hay que decir:* En el séptimo día Dios dejó de crear cosas nuevas, pero no renunció a que se propagaran unas de otras. A dicha propagación se debe el que al primer día le sigan los demás.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que todas las cosas no fueran diversificadas y adornadas simultáneamente, no se debe a la incapacidad de Dios, sino para guardar el orden dado en la primera institución de las cosas. Así, fue necesario que a diversos estados del mundo les correspondieran días diversos. Además, siempre con la siguiente obra al mundo se le añade un nuevo estado de perfección.

5. *A la quinta hay que decir:* Según Agustín, aquel orden de los días hay que referirlo al orden natural de las obras que se atribuyen a los distintos días.

ARTICULO 3

¿Usa o no usa la Escritura las palabras más adecuadas para expresar las obras de los seis días?

Objeciones por las que parece que la Escritura no utiliza las palabras más adecuadas para expresar las obras de los seis días:

1. Así como la luz, el firmamento y obras parecidas fueron hechas por la Palabra de Dios, así también lo fueron el cielo y la tierra, porque, como se dice en Jn 1,3: *Todo ha sido hecho por El.* Por lo tanto, en la creación del cielo y de la tierra, así como en la de las demás obras, debió mencionarse la Palabra de Dios.

2. Más aún. El agua fue creada por Dios, y, sin embargo, no es mencionada como cosa creada. Por lo tanto, la creación de las cosas no es suficientemente descrita.

3. Todavía más. Así como en Gén 1,31 se dice: *Vio Dios todo lo que había hecho, y vio que era bueno,* así también a cada una de sus obras debió decir: *Vio Dios que era bueno.* Por lo tanto, es incorrecto no mencionarlo en la obra de la creación y en la obra del segundo día.

4. Aún más. El espíritu de Dios es Dios. A Dios no le corresponde ni trasladarse ni tener un sitio concreto. Por lo tanto, no es correcto decir: *El Espíritu de Dios se movía sobre las aguas.*

5. Más todavía. Nadie hace lo que ya está hecho. Por lo tanto, no es correcto que, después de decir: *Dijo Dios: Hágase el firmamento, y así fue;* se añada: *Y Dios hizo el firmamento.* Lo mismo ocurre con las demás obras.

6. Y también. La tarde y la mañana no son una división suficiente del día, pues el día tiene más partes. Por lo tanto, no es correcto decir: *Hubo tarde, hubo mañana el día segundo,* o *tercero.*

7. Por último. *Segundo* y *tercero* no se corresponden correctamente con *uno,* sino con *primero.* Por lo tanto, debió decirse: *Hubo tarde, hubo mañana, el día primero,* allí donde se dice *día uno.*

Respuesta a las objeciones[13]**:** 1. *A la primera hay que decir:* Según Agustín[14], la persona del Hijo es mencionada tanto en la primera creación de las cosas como en la diversificación y ornamentación de lo creado. Sin embargo, en las dos de distinta manera. Pues la diversificación y la ornamentación pertenecen a la formación de las cosas. Así como la formación dada por los artistas responde a la forma del arte presente en la mente del artista, pudiendo ser llamada su palabra inteligible, así también la formación de toda la creación responde a la Palabra de Dios. Así, se menciona la Palabra en la obra de separación y ornamentación.

En la creación el Hijo es mencionado como principio cuando se dice: *En el principio creó Dios,* porque por creación se entiende la producción de la materia informe. En cambio, según los otros autores, que sostienen que en un principio los elementos fueron creados con sus formas propias, hay que decir algo distinto. Pues Basilio[15] afirma que en la expresión *dijo Dios,* está implícito el mandato divino. Además, era necesario

13. Pasa directamente a responder a las objeciones, sin antes poner su punto de partida: *sed contra* (en cambio), ni su solución al problema. Este hecho, que no se ha dado anteriormente, puede explicarse con el final del art.2 en su sol.: *Para inclinarse por una o por otra opinión, hay que responder a sus respectivos argumentos. (N. del T.)* 14. *De Gen. ad litt.* l.1 c.4: ML 34,249. 15. *In Hexaëm.* hom.2.3: MG 29,45.53.

que, antes de mencionar el mandato divino, fuera creada la criatura que tenía que obedecer.

2. *A la segunda hay que decir:* Según Agustín[16], por *cielo* se entiende la naturaleza espiritual informe; por *tierra,* la materia informe de todos los cuerpos. Y, así, ninguna criatura es excluida. En cambio, según Basilio[17], el cielo y la tierra son como dos extremos a partir de los cuales pueden entenderse los seres de en medio. Esto es así, sobre todo, porque el movimiento de todos los cuerpos de en medio o está orientados hacia el cielo, como los ligeros, o hacia la tierra, como los pesados. Otros[18] autores dicen que en el nombre *tierra* la Escritura suele incluir los cuatro elementos. Por eso, en el Sal 148, después de decir (v.7): *Alabad al Señor, seres de la tierra,* se añade (v.8): *Fuego, granizo, nieve, hielo.*

3. *A la tercera hay que decir:* En la obra de la creación se pone algo que corresponde a lo que se dice en la obra de diversificación y ornamentación: *Vio Dios que era bueno esto o aquello.* Para demostrarlo, hay que tener presente que el Espíritu Santo es amor. Dice Agustín en I *Super Gen ad litt.*[19]: *Dos son ¿as razones por las que Dios ama a la criatura: Para que exista y para que se conserve.* Para que existiera lo que iba a conservar, se dice que el espíritu de Dios se posaba sobre las aguas (por agua se entiende la materia informe, como el amor del artista se posa sobre la materia con la que realizará su obra), y para que se conservara lo que había hecho, se dice: *Vio Dios que era bueno.* Aquí se indica cierta complacencia del Dios creador en lo hecho, y no porque la conozca de un modo distinto, o que se complazca en lo hecho de modo distinto a como lo conocía y se complacía antes de hacerlo.

Así es como en la obra de la creación y de la formación está indicada la Trinidad de personas. En la creación, el Dios Creador indica la persona del Padre. El principio en el que creó, indica la persona del Hijo. Aquel que se posa sobre las aguas, indica al Espíritu Santo. En la formación, en el Dios que habla se indica la persona del Padre. En la palabra pronunciada, se indica la persona del Hijo. En la complacencia que Dios contempla en lo creado, se indica al Espíritu Santo.

En cambio, en la obra del segundo día no se dice: *Vio Dios que era bueno,* porque la obra de diversificación entonces comenzaba y en el tercer día se completó, de ahí que se diga en el tercer día, pero referido también al segundo. O porque la diversificación que se indica en el segundo día se refiere a aquellas cosas que no eran evidentes al pueblo, de ahí que en la Escritura no se haga uso de la expresión de complacencia[20]. O también fue debido a que por *firmamento* se entiende el aire nubiloso, que no pertenece a las partes perennes del universo, o a las fundamentales del mundo. Estas son las tres razones dadas por Rabí Moisés[21].

Otros[22] introducen, a partir del número, una razón alegórica. Puesto que el número binario se aparta de la unidad, en la obra del segundo día no se hace uso de la expresión de complacencia.

4. *A la cuarta hay que decir:* Rabí Moisés, por *espíritu del Señor,* entiende lo mismo que entendió Platón[23], esto es, el aire o el viento. Y afirma que se dice *espíritu del Señor* porque la Escritura suele atribuir a Dios el soplo de los vientos.

Pero según los santos, por *Espíritu del Señor* se entiende el Espíritu Santo. El cual, se dice, *cubría las aguas,* que, según Agustín, son la materia informe, *para que no se pensara que Dios necesariamente amaba lo que iba a hacer. Pues un amor absoluta-*

16. *De Gen. ad litt.* l.1 c.1: ML 34,247. 17. *In Hexaëm.* hom.1: MG 29,17. 18. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.12 c.1 (QR 1,358); MAIMÓNIDES, *Doct. Perplex.* p.2.ª c.30 (FR 213). 19. C.8: ML 34,251. 20. Original latino: *ideo huiusmodi approbatione Scriptura non utitur.* Un poco más adelante, al final de este ad 3, se dice: *unde opus secundae diae non approbatur.* No hemos creído oportuno traducir literalmente ambas expresiones, pues podría darse a entender que lo hecho en el segundo día no fue aprobado por Dios. Sería un sinsentido. La reflexión y argumentación giran en torno al *uso* de una *expresión de complacencia:* Vio Dios que era bueno. Por tanto, no se trata de negar un hecho, sino de contener una expresión. *(N. del T.)* 21. MAIMÓNIDES, *Doct. Perplex.* p.2.ª c.30 (FR 215). 22. Cf. *Glossa ordin.* a Gén 1,6 (1,25B); cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.14 c.6 (QR 1,371). 23. Cf. supra q.66 a.1 ad 5.

mente necesario está sometido a lo que ama. Por eso resultaba fácil dar a entender primero la existencia de algo sobre lo que se posaba. Pero esto no hay que entenderlo referido a un lugar concreto, sino referido a la sublimidad de su poder, como señala Agustín en I *Super Gen. ad litt.*[24]

Según Basilio, en cambio, se posaba sobre eí eíemento agua, es decir, *calentaba y daba vida a la naturaleza del agua, al modo como incuba una gallina, infundiendo su fuerza vital a aquello que calentaba.* Pues el agua tiene principalmente fuerza vital, porque muchos animales se generan en el agua, y el semen de todos los animales es húmedo. También la vida espiritual se da por el agua del bautismo. De ahí que se diga en Jn 3,5: *A no ser el que renaciere por el agua y por el Espíritu Santo.*

5. *A la quinta hay que decir:* Según Agustín, por aquellos tres se señala el triple existir de las cosas. Primero, el existir en la palabra, por aquello que dijo: *Hágase.* Segundo, el existir en la mente angélica, por aquello que dijo: *Fue hecho.* Tercero, el existir en la propia naturaleza, por aquello que dijo: *Hizo.* Y porque en el primer día es descrita la formación de los ángeles, no fue necesario que allí se añadiera: *Hizo.*

Según otros, en cambio, se puede afirmar que en aquello de: *Dijo Dios: Hágase,* está implícito el mandato divino de hacer. En el: *Fue hecho,* está implícito el acabado de la obra. Fue necesario que se añadiera cómo se hizo, sobre todo ante aquellos que decían que todo lo visible había sido hecho por los ángeles. Para excluir esta opinión, se añade: *El mismo Dios lo hizo.* De ahí que a cada obra, después de decir: y *fue hecho,* se añada algún acto de Dios: O *hizo, o separó, o llamó,* o algo por el estilo.

6. *A la sexta hay que decir:* Según Agustín, por tarde y mañana se entiende el conocimiento angélico vespertino y matutino. De éstos ya se habló (q.58 a.6 y 7). O, según Basilio, todo el tiempo suele recibir eí nombre de la parte principal, en este caso el día, por lo que dice Jacob (Gén 47,9): *El día de mi peregrinación,* no mencionándose para nada la noche. La tarde y la mañana se ponen como extremos del día, del cual la mañana es el comienzo, pero la tarde es el fin.

O porque por tarde se indica el comienzo de la noche, y por mañana el comienzo del día. Fue, pues, coherente que, allí donde se menciona la primera diversificación de las cosas, se indiquen sólo los comienzos de los tiempos. Primero se menciona la tarde porque, como el día empieza con la luz, antes se da el final de la luz, la tarde, que el final de la noche y de las tinieblas, la mañana. O, según el Crisóstomo, para indicar que el día natural no termina al anochecer, sino al amanecer.

7. *A la séptima hay que decir:* Se dice *día uno* en la primera institución del día para indicar que a un día le pertenece el espacio de veinticuatro horas. De ahí que diciendo *uno* quede fijada la medida del día natural. O porque se quiere indicar que el día se acaba con el regreso del sol a uno y mismo punto. O porque, acabados los siete días, de nuevo se vuelve al primero, que es uno con el octavo. Estas son las tres razones que ofrece Basilio[25].

24. C.7: ML 34,251. 25. *In Hexaëm.* hom.2: MG 29,49.

TRATADO DEL HOMBRE

Introducción a las cuestiones 75 a 102

Por FERNANDO SORIA HEREDIA, O.P.

Este tratado del hombre forma parte de la consideración de Dios como creador, como causa o principio eficiente de todas las cosas. Por consiguiente, estudia al hombre en cuanto obra de Dios, es decir, formalmente en cuanto creatura. Por razones lógicas sigue al tratado de los ángeles o creaturas espirituales, y al de los seres materiales, por cuanto el hombre, compuesto de espíritu y materia, participa de la naturaleza de ambos (q.75 intr.); y también por una razón derivada del relato bíblico de la creación: porque con la formación del hombre se ultimó la obra divina de los seis días creadores.

Por eso, aun desarrollando temas en sí mismos filosóficos y con metodología filosófica, sobre todo en su primera parte, es éste un tratado formalmente teológico.

Ordenación del tratado

El sentido teológico de este tratado motiva también su ordenación y sus temas. En primer lugar se estudia la naturaleza del hombre, que responde a la idea creadora que Dios se formó de aquél; luego su origen y modo de producción, que dice orden y se acomoda a esa idea proyectada en la mente divina.

Con respecto a la naturaleza del hombre se estudia sobre todo lo concerniente al alma; el estudio de su cuerpo sólo atañe al teólogo en cuanto dice relación al alma (q.75 intr.); la mera constitución del cuerpo y los procesos biológicos y fisiológicos en sí mismos, aparte de las repercusiones morales y espirituales que presenten, no son incumbencia suya determinarlos. Por lo que respecta al alma se la considera primero en cuanto a su esencia, luego en cuanto a su virtud o fuerza operativa, es decir, como sujeto de facultades o potencias; y una vez estudiadas éstas, se tratará de sus respectivas operaciones.

Este orden invierte lo que para Aristóteles y Sto. Tomás en filosofía debe ser el proceso normal para el estudio del hombre. Nuestro conocimiento natural parte siempre de lo sensible, no conoce directamente las esencias de las cosas, tampoco la propia esencia del alma. Por eso el examen filosófico del alma se debe iniciar con la consideración de los objetos a que tienden sus operaciones y que determinan la naturaleza de éstas; por las operaciones conocemos las facultades o potencias que las realizan, y a través de estas últimas alcanzamos la esencia misma del alma en que se sustentan (objetos-operaciones-facultades-alma) [1]. Pues en nuestro conocimiento debemos ir de lo más claro a lo más oscuro, de lo exterior a lo interior, de lo que tenemos delante y se nos manifiesta con mayor evidencia, a lo más íntimo y oculto, aun siendo su fundamento y constituyendo su esencia; al conocimiento de la forma o naturaleza de las cosas llegamos a través de sus mani-

[1] *In De anima* l.2 lect.6; *Q. de anima* a.13; *Summa Theol.* 1 q.77 a.3.

festaciones externas; al conocimiento del alma, a través de sus operaciones.

Pero al ser la teología como una impresión en nosotros de la ciencia divina (1 q.1 a.3 ad 2), su análisis de las creaturas lo hará acomodándose, según su medida, a ese conocimiento que Dios tiene de las cosas: partiendo desde lo que en ellas es principio, causa y acto de ser, a sus implicaciones y consecuencias. En concreto, al tratar del hombre estudiará primero el alma, luego las potencias o facultades y, por último, las operaciones. Aparte de que considerando formalmente a las creaturas como creaturas debe atender en ellas sobre todo a aquello en que primera y esencialmente recae la acción creadora de Dios, esto es a su acto o forma, pues por razón de ella se organiza de tal modo su correspondiente materia y tal es la actividad que desarrolla (1 q.47 a.2; q.90 a.4).

De este modo también se responde al carácter sapiencial que corresponde al conocimiento teológico (1 q.1 a.6). Se trata, en efecto, de ordenar y juzgar desde Dios, la causa primera y más elevada, como corresponde siempre al teólogo, y dentro del tema concreto de estudio —aquí el hombre— desde los principios y causas supremas relativas a su propio género. La base empírica y la inducción de esos principios y causas —que en el texto de la *Suma Teológica* se exponen brevemente, bien sea a través de un dato de experiencia común, bien de un axioma o de una sentencia tomada de una autoridad filosófica— se suponen ya determinadas por una búsqueda propedéutica anterior de orden psicológico-filosófico. El proceso sapiencial consiste entonces en ver desde la altura cognoscitiva de esos principios y causas la concatenación entitativa que guardan con sus efectos.

Hay que señalar, finalmente, en esta parte del tratado del hombre una ausencia notable: en el desarrollo de las operaciones de las potencias superiores del alma no se consideran las correspondientes al apetito racional o voluntad y a su actividad libre (como tampoco se detiene en el análisis de los actos del apetito sensitivo); sólo se ocupa de la operación intelectiva. Como en cualquier otro tratado de la *Suma Teológica,* Sto. Tomás tiene en cuenta aquí todo el conjunto de la ciencia teológica, y, puesto que los actos apetitivos, tanto de la sensibilidad como del apetito superior, son objeto directo de estudio para el moralista, reserva su consideración para el momento en que se ha de tratar de los principios de la actividad ética (q.84 intr.).

La consideración del origen primero del hombre es parte constitutiva de este tratado, y hacia ella se ordena en algún modo el examen anterior de su naturaleza. Pues, en virtud de su naturaleza racional, el hombre es imagen de Dios y sujeto receptor de la gracia sobrenatural. Tal naturaleza responde a la idea ejemplar que Dios tiene del hombre, que, en analogía con el proceso del arte[2], preside y acompaña al acto creador y se refleja en la obra producida. Se atiende de modo explícito a la condición en que el hombre salió formado de las manos creadoras, con su bondad intrínseca tanto en sus aspectos de naturaleza como de gracia original. Ambos aspectos se interrelacionan, en virtud del principio universal de la teología tomista de que la gracia no destruye la naturaleza, sino que actúa sobre ella perfeccionándola.

Sto. Tomás estudia en primer lugar el mismo proceso formativo; luego el fin a que se ordena esa producción, con los temas fundamentales de la imagen de Dios en el hombre y del estado de justicia original, y, luego, el modo de transmitirse la especie y la situación de su descendencia si el primer hombre y la primera mujer no hubiesen perdido la condición original

[2] *Cont. Gentes* 2, 2 y 24; 1 q.14 a.8; q.44 a.3; q.45 a.6; q.77 a.3.

en que fueron creados. Por último, se trata del paraíso, el lugar destinado para su vida terrena.

No continúa el tratado con el estudio del pecado original —que en el texto bíblico sigue al relato de la creación del hombre y la mujer y su situación en el paraíso—, contra la costumbre habitual entonces en las exposiciones teológicas, que el mismo Sto. Tomás había seguido en sus Comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Se reserva ese estudio para la parte moral de la *Suma*. El pecado original, como todo pecado, no puede referirse a la causalidad divina, sino a una defección en la actuación libre del hombre, que de ese modo rompió la perfección y armonía de naturaleza y gracia en que había sido creado.

He aquí, pues, en esquema, la ordenación de este tratado:

I. *De la naturaleza del hombre*

A. Del alma humana (q.75-76).
  1. En sí misma (q.75).
  2. En su unión con el cuerpo (q.76).
B. De sus principios operativos, o de las potencias del alma (q.77-89).
  1. En general (q.77).
  2. En particular (q.78-83).
    a. Las potencias vegetativas (q.78 a.2).
    b. Las potencias cognoscitivas (q.78 a.3-q.83).
      a'. Los sentidos externos (q.78 a.3).
      b'. Los sentidos internos (a.4).
      c'. La facultad intelectiva (a.79).
    c. Las facultades apetitivas (q.80-83).
      a'. En general (q.80).
      b'. Del apetito sensitivo (q.81).
      c'. Del apetito racional o voluntad (q.82).
      d'. Del libre albedrío (q.83).
  3. Del modo y orden de la intelección (q.84-89).
    a. De cómo conoce las cosas materiales (q.84-86).
    b. De cómo el alma humana se conoce a sí misma (q.87).
    c. De cómo conoce las realidades que le son superiores (q.88).
    d. Del conocimiento por parte del alma separada del cuerpo (q.89).

II. *Del origen primero del hombre*

A. En cuanto a su producción (q.90-92).
  1. La formación del primer hombre en cuanto al alma (q.90-92).
  2. De la formación de su cuerpo (q.91).
  3. De la formación de la mujer (q.92).
B. En cuanto al fin o término de esa producción (q.93-97).
  1. De la imagen de Dios en el hombre (q.93).
  2. Del estado de justicia original en que fue creado (q.94-97).
    a. Con respecto al alma (q.94-95).
      a'. En cuanto al entendimiento (q.94).
      b'. En cuanto a la voluntad (q.95).
      c'. De su dominio original sobre las demás creaturas (q.96).
    b. Con respecto al cuerpo (q.97).
C. Del modo de transmisión de la especie en el estado originario (q.98-101).
  1. En cuanto al propio proceso generativo (q.98).

2. En cuanto a los hijos, fin o término de la generación (q.99-101).
   a. Por lo que respecta al cuerpo (q.99).
   b. Por lo que respecta al estado de justicia original (q. 100-101).

D. De la habitación terrena del primer hombre: el paraíso (q.102).

Ambientación histórica y fuentes doctrinales

Las fuentes doctrinales que predominan en este tratado son distintas en cada una de sus dos partes, según sus diversas características. En la primera, en que se exponen, aunque con finalidad teológica, cuestiones fundamentalmente filosóficas, predominan las citas de filósofos, especialmente de Aristóteles. Y en la doctrina aristotélica se basa sustancialmente Sto. Tomás para determinar la naturaleza del alma y de sus facultades; si bien con una elaboración personal que aquilata y desarrolla la fuente original y tiene presente las controversias de su tiempo.

Efectivamente, en esta primera parte se ventilan cuestiones de amplia —y agria— polémica motivadas por la difusión del aristotelismo en el siglo xiii. Cuando Sto. Tomás inicia la redacción de la *Suma Teológica* se encuentra en plena ebullición la controvesia entre los *aristotélicos* y los que se suelen llamar *agustinianos.* Las discusiones alcanzan un grado máximo de acritud en las facultades de Teología y de Artes (o Filosofía) de los dos centros principales de la cristiandad de entonces en estas disciplinas: las Universidades de París y Oxford. Los maestros agustinianos consideran una traición a la fe la aceptación de Aristóteles, el filósofo *pagano.* Había ciertamente posiciones heterodoxas en un aristotelismo exagerado. Este no sólo aceptaba, sin más, todas y cada una de las sentencias del Estagirita, sino que incorporaba al pensamiento aristotélico doctrinas heterogéneas de origen árabe y judío —de Avicena y Averroes principalmente—, muchas de aquéllas y de éstas incompatibles con la fe cristiana. Es el llamado *averroísmo latino,* que capitaneaban Siger de Brabante y Boecio de Tracia.

Pero los maestros de la vieja escuela extendieron su repulsa —y después de la muerte de Sto. Tomás consiguieron su condenación en París y Oxford (1277)— a tesis de filiación aristotélica defendidas por el Sto. Doctor y fundamentales en el conjunto de su arquitectura filosófica. En la concatenación de las cuestiones, en la formulación de las dificultades y sentido de las respuestas, en la exposición razonada del cuerpo de doctrina de los artículos late en este tratado, tras su aparente asepsia científica, toda la turbulencia de aquellas discusiones, que la mente serena y el espíritu apacible de Sto. Tomás no permite que se traduzca en expresiones incisivas de defensa personal o de ataque a sus adversarios.

Se ventilan en estas cuestiones la libertad, la individualidad del entendimiento y el alma humana, contra la posición monopsiquista —un único entendimiento y alma universales— del averroísmo; y, contra los agustinianos, la unidad del hombre, la simplicidad del alma —no composición de materia y forma—, la unidad de forma sustancial en el hombre y la distinción real entre el alma y sus potencias.

La oposición más violenta de estos últimos al pensamiento de Sto. Tomás se dirigía, sobre todo, a su doctrina de la unidad de forma.

A pesar del nombre de *agustinianos* que se les da y de su oposición al aristotelismo, sus doctrinas no respondían siempre a las de S. Agustín; no era de S. Agustín, por ejemplo, la tesis de la pluralidad de formas, y más de uno de sus defensores así lo reconocía. Ni se oponían en bloque a toda la filosofía de Aristóteles. Así suscribían la teoría aristotélica de la potencia y

el acto, y de la materia y la forma. Pero sin una asimilación adecuada y una aplicación y desarrollo lógicos y concordes de sus implicaciones. Concedían cierta actualidad, aunque pequeña, a la materia prima; en ella radicaban las *rationes seminales,* determinantes de la posibilidad de los cambios sustanciales. La forma sustancial confería únicamente una perfección o actualidad determinada, no total, en el orden de la esencia. Toda clase de potencialidad se identificaba con la materia (en cualquier género y orden de potencialidad que se considerase, y no sólo en el material), y toda actualidad con la forma.

De ahí el que se denomina *binarium famossisimum Augustinianum:*

a) Todos los seres creados (el alma humana y los ángeles incluidos) y no sólo los corporales, están compuestos de materia y forma, puesto que tienen composición de potencia y acto. (Acto puro sólo es Dios). En los ángeles y el alma humana se trata de una materia sutilísima.

b) Puesto que ninguna forma confiere toda su actualidad esencial a un ser, se precisa de múltiples formas sustanciales en el mismo individuo.

Pocos eran en el siglo XIII los que defendían, al modo platónico, la pluralidad de almas en el hombre; pero era doctrina común la consideración en él de los principios vegetativo, sensitivo e intelectivo como otras tantas formas sustanciales, aunque subordinadas; y la afirmación en todo viviente de *una forma corporeitatis,* que disponía para la recepción del alma, la acompañaba en vida y permanecía después de su desaparición o separación del cuerpo. De este modo el cuerpo de Cristo, después de su muerte hasta la resurrección, seguía siendo en razón de esa forma de corporeidad el mismo numéricamente. (Se discute si el propio Sto. Tomás admitía en los primeros años de su magisterio esta forma de corporeidad.)

El desenvolvimiento de tales principios llevaba a multiplicar el número de formas sustanciales en el viviente intelectivo. Así Juan Peckam, el detractor más acérrimo de la doctrina de Sto. Tomás, establecía:

a) El alma es forma del cuerpo, pero al mismo tiempo se une a él como motor.

b) El cuerpo humano está constituido por los cuatro elementos —agua, tierra, aire, fuego—, cuyas formas subsisten en algún modo (era doctrina de Avicena).

c) Estas formas de los cuatro elementos son reducibles a una forma compuesta, la *forma complexionis,* propia de la naturaleza humana.

d) A la naturaleza humana en cuanto a su constitución corpórea le da ser y unidad *Informa corporeitatis.*

e) El alma humana está compuesta de materia y forma, y ésta, a su vez, se compone de otras tres formas distintas: la vegetativa, la sensitiva y la racional. Pero no son tres almas, sino que constituyen una sola alma.

Tenemos, pues, según Peckam, diez formas sustanciales en el hombre. Aunque no simplemente yuxtapuestas, sino ordenadas jerárquicamente, de modo que la inferior dispone a la superior y ésta perfecciona y completa la inferior.

Sto. Tomás, en cambio, de acuerdo con los principios aristotélicos, establecía:

a) No toda potencialidad es materia ni toda actualidad es forma sustancial. La materia se encuentra exclusivamente en las realidades sujetas a generación y corrupción; carecen de ella, por tanto, el alma humana y los ángeles.

b) La materia prima es pura potencia pasiva, sin actualidad alguna. En consecuencia no se dan en ella *rationes seminales* ni disposición alguna.

c) La forma sustancial confiere a la materia prima su determinación específica completa, toda la actualidad y perfecciones del ser en el orden esencial. Por consiguiente, no puede coexistir con ella ninguna *inchoatio formae* o forma incompleta, ni una forma del cuerpo *(forma corporeitatis),* ni multiplicidad de formas sustanciales subordinadas. «Por eso decimos que en este hombre no hay otra forma sustancial que su alma racional, y que por ella no sólo es hombre, sino animal y vivo y cuerpo y sustancia y ser»[3].

De ello se seguía que el cuerpo de un difunto no es numéricamente el mismo que el del viviente que le tuvo, al faltarle el alma que lo informaba. Y esto se aplicaba a las reliquias de los mártires y también —con gran escándalo de la mayoría— al cuerpo de Cristo en el sepulcro, pues de lo contrario se negaría su muerte verdadera; si bien su cuerpo se mantuvo siempre ligado, en virtud de la unión hipostática, a la persona divina del Verbo[4].

Por todo ello se ha podido escribir que la tesis tomista de la unidad de forma «fue una declaración de guerra a todo el siglo XIII»[5].

En la segunda parte de este tratado, las fuentes primordiales son, por una parte, el relato del *Génesis,* y por otra, la tradición patrística, de modo especial S. Agustín. Si bien en cuanto a la argumentación racional Sto. Tomás aplica el orden aristotélico de las causas y las conclusiones establecidas antes sobre la naturaleza del hombre. No se busquen aquí soluciones que respondan a los planteamientos evolucionistas actuales.

Proyección del tratado en el resto de la Suma Teológica

La doctrina aquí expuesta se presupone después a lo largo de toda la *Suma:* en el sentido dado a la bienaventuranza, en la fundamentación del orden moral, en la naturaleza asumida por el Verbo... Al mismo tiempo que luego se desarrollarán temas de antropología filosófica y teológica, ahora no expuestos o simplemente insinuados. Ya lo advertimos a propósito del apetito sensitivo, de los actos voluntarios y de la libertad. No se olvide que aquí nos encontramos dentro del análisis de la obra creadora. Con respecto al estado actual del hombre —de naturaleza caída y redimida—, la doctrina tomista se establece en los tratados del pecado original, de los vicios y pecados, en los de la gracia, las virtudes y dones del Espíritu Santo, y al tratar de los efectos de la redención de Cristo. Pero la situación nueva supone y recibe aclaración del estado primitivo perdido.

En un orden más estricto de antropología filosófica son imprescindibles, para conocer el pensamiento de Sto. Tomás, sus comentarios al *De anima* de Aristóteles, y para los aspectos gnoseológicos, las Cuestiones Disputadas *De Veritate,* si bien éstas no siempre reflejan —por las fechas de su composición— el último y más maduro pensamiento tomista.

[3] *De spirit. creat.* a.3.

[4] 3 q.50 a.5; *Quod. 2* q.1 a.1; *Quodl.* 3 q.2 a.2; *Quodl.* 4 q.5 a.1. Los *Quodlibeta* recogen las *disputationes* extraordinarias —que se tenían dos veces al año, por Navidad y Pascua—, donde no se discutía un tema previamente elegido por el ponente, sino las cuestiones que el público —de maestros y estudiantes— le proponían *(quod-iibet).* Al final de la discusión se resumía al modo escolástico cada tema tratado. Entre 1269 y 1272 principalmente, Sto. Tomás tuvo que responder, en diversas ocasiones, a cuestiones relacionadas con la unidad de forma.

[5] G. M. MANSER, *La esencia del tomismo* (Madrid 1947) p.238. Cf. D. A. CALLUS, *La condenación de Sto. Tomás en Oxford:* Revista de Filosofía 6 (1947) 377-416.

BIBLIOGRAFÍA

BARBADO, M., *Estudios de Psicología Experimental,* 2 v. (Madrid 1946-1948).
BRENNAN, R. E., *Psicología tomista* (Barcelona 1960).
CALLUS, D. A., *The Condemnation of St. Thomas at Oxford* (Oxford 1946).
DE BEAURECUEIL, S., *L'homme image de Dieu selon saint Thomas d'Aquin:* Études et recherches d'Ottawa 8 (1952) 45-82; 9 (1955) 37-96.
FRAILE, G., *Historia de la Filosofía* t.2 (Madrid 1960).
GARDEIL, A., *La structure de I'âme et l'expérience mystique,* 2 v. (Paris 1927).
GARDEIL, H.-D., *Les origines de l'homme,* en S. THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique* q.90-102 (Paris 1963).
HISSETTE, R., *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277* (Louvain 1977).
LEGRAN, J., *L'univers et l'homme dans la philosophie de S. Thomas* (Paris 1946).
LOTTIN, O., *Psychologie et morale aux XII^e^ et XIII^e^ siècles* t.1 (Louvain-Gembloux 1942).
MANDONNET, P., *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e^ siècle,* 2 v. (Louvain 1908-1911).
MICHEL, A., *Justice originelle:* DTC 8b 275-606.
UBEDA, M., con la colaboración de GONZÁLEZ, A. y SORIA, F.: *Tratado del hombre,* en STO. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* t.3 (2.°) (Madrid 1959).
VERNEAUX, R., *Filosofía del hombre* (Barcelona 1971).
WÉBERT, J., *L'âme humaine,* en ST. THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique* q.75-83 (Paris 1961).
— *La pensée humaine,* en ST. THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique* q.84-89 (Paris 1954).

CUESTIÓN 75

Sobre el hombre compuesto de alma y cuerpo. Sobre la esencia del alma

Una vez acabado el estudio de la creación de lo espiritual y de lo corporal, hay que introducirse ahora en el del hombre, ser compuesto de sustancia espiritual y corporal.

Al teólogo le corresponde estudiar la naturaleza humana en lo referente al alma, no en lo referente al cuerpo, a no ser en cuanto que está relacionado con el alma.

Así, nuestro primer análisis será el del alma. Y puesto que, según dice Dionisio en el c.2 *Angel, hier.*[1], en las sustancias espirituales hay *esencia, capacidad y acción,* primero estudiaremos lo referente a la esencia del alma; segundo, lo referente a su capacidad o potencias; tercero, lo referente a su acción.

Con respecto a lo primero, se presenta una doble problemática: 1) El alma en sí misma; 2) el alma en cuanto unida al cuerpo.

La cuestión sobre el alma en sí misma plantea y exige respuesta a siete problemas:

1. El alma, ¿es o no es cuerpo?—2. El alma humana, ¿es o no es algo subsistente?—3. Las almas de los seres irracionales, ¿son o no son subsistentes?—4. El alma, ¿es o no es el hombre? Mejor formulado: El hombre, ¿es

1. *De Cael. Hier.* § 2: MG 3,284.

o no es algo compuesto de alma y cuerpo?—5. El alma, ¿está o no está compuesta de materia y forma?—6. El alma humana, ¿es o no es incorruptible?—7. El alma humana, ¿es o no es de la misma especie que el ángel? [a]

ARTICULO 1

El alma, ¿es o no es cuerpo?

Cont. Gentes 2,65; *De An.* 1.2 lect.1.

Objeciones por las que parece que el alma es cuerpo:

1. El alma es el motor del cuerpo. Pero es un motor inmóvil. Bien porque parece que nada puede mover sin ser movido, porque nada transmite lo que no tiene, como, por ejemplo, no es caliente lo que no calienta; bien porque, si algo es motor inmóvil, causa el movimiento eterno, que sería el movimiento que tendría, como se demuestra en VIII *Physic.*[2]*;* y éste no es el movimiento animal que es causado por el alma. Por lo tanto, el alma es motor movido. Pero todo motor movido es cuerpo. Luego el alma es cuerpo.

2. Más aún. Todo conocimiento se hace por alguna semejanza. Pero no puede haber semejanza entre el cuerpo y lo incorpóreo. Así, pues, si el alma no fuese cuerpo, no podría conocer lo corpóreo.

3. Todavía más. Es necesario que, entre el motor y lo movido, haya algún contacto. Pero no hay más contacto que el de los cuerpos. Así, pues, como el alma mueve el cuerpo, parece que el alma es cuerpo.

En cambio está lo que dice Agustín en el VI *De Trin.*[3]*.: El alma es llamada simple porque su masa no se difunde por el espacio local.*

Solución. *Hay que decir:* Para analizar la naturaleza del alma, es necesario tener presente el presupuesto según el cual se dice que el alma es el primer principio vital en aquello que vive entre nosotros, pues llamamos *animados* a los vivientes, e *inanimados* a los no vivientes. La vida se manifiesta, sobre todo, en una doble acción: La del conocimiento y la del movimiento. El principio de tales acciones fue colocado por los antiguos filósofos[4], que eran incapaces de ir más allá de la fantasía, en algún cuerpo, ya que decían que sólo los cuerpos eran algo, y lo que no es cuerpo es nada[5]. Así, sostenían que el alma era algún cuerpo[6].

Aun cuando la falsedad de esta opinión puede ser demostrada con muchas razones, sin embargo, tan sólo mencionaremos una por la que, de un modo más general y seguro, resulta evidente que el alma no es cuerpo. Es evidente que el alma no es el principio de cualquier operación vital. Pues, de ser así, el ojo sería alma, ya que es principio de visión. Lo mismo puede decirse de los otros instrumentos del alma. Pero decimos que el *primer* principio vital es el alma. Aunque algún cuerpo pueda ser un determinado principio vital, como en el animal su principio vital es el corazón. Sin embargo, un determinado cuerpo no puede ser el primer principio vital. Ya que es evidente que ser principio vital, o ser viviente, no le corresponde al cuerpo por ser cuerpo. De ser así, todo cuerpo sería viviente o principio vital. Así, pues, a algún cuerpo le corresponde ser viviente o principio vital en cuanto que es *tal* cuerpo. Pero es tal cuerpo en acto por la presencia de algún principio que constituye su acto. Por lo tanto, el alma, primer principio vital, no es el cuerpo, sino, el acto del cuerpo. Sucede como con el calor, principio de calefacción,

2. ARISTÓTELES, c.10 n.6 (BK 267b3): S. Th. lect.23 n.8. 3. C.6: ML 42,929. 4. Demócrito y Empédocles, según ARISTÓTELES, *De An.* 1 *c.2* n.2.6 (BK 404a1b16). 5. Cf. Supra q.50 a.1l. 6. Cf. MACROBIO, *In Soma. Scipion.* l.1 c.14 (DD 476); NEMESIO, *De Nat. hom.* c.2: MG 40,536; S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.8 c.5: ML 41,230.

---

a. Dado que el hombre es una creatura intermedia entre los animales y los ángeles, compuesto de materia y espíritu, lógicamente se establece el análisis del alma humana primero por comparación al cuerpo y a los animales (a.1-4), luego se considera en sí misma (a.5-6) y, finalmente, por comparación a los ángeles (a.7). El punto central de la exposición se encuentra en el a.2, donde se demuestra su subsistencia —tener el ser por sí misma— e inmaterialidad.

que no es cuerpo, sino un determinado acto del cuerpo [b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como todo lo que se mueve es movido por otro, y este encadenamiento no puede llevarse hasta el infinito, es necesario decir que no todo motor es móvil. Pues, como moverse es pasar de la potencia al acto, el motor da lo que tiene al móvil, en cuanto que hace que él mismo esté en acto. Pero, como queda demostrado en VIII *Physic.*[7], hay algún motor absolutamente inmóvil que no se mueve ni sustancial ni accidentalmente. Y tal motor provoca un movimiento siempre uniforme. Hay otro motor que no se mueve sustancial, sino accidentalmente. Por eso su movimiento no es uniforme. Este tipo de motor es el alma. Y hay otro motor que se mueve sustancialmente: Es el cuerpo. Como los antiguos naturalistas[8] creían sólo en la existencia de los cuerpos, sostuvieron que todo motor se mueve, y que el alma es cuerpo y que se mueve sustancialmente.

2. *A la segunda hay que decir:* No es necesario que la semejanza de lo conocido esté en acto en la naturaleza de quien conoce. Pero si alguien primero conoce en potencia y después en acto, es necesario que la semejanza de lo conocido no esté en acto en la naturaleza de quien conoce, sino que esté sólo en potencia. Sucede como con el color, que no está en la pupila en acto, sino sólo en potencia. Por lo tanto, no es necesario que la semejanza de lo corpóreo esté en acto en la naturaleza del alma, pero sí es necesario que el alma esté en potencia hacia tales semejanzas. Como los antiguos naturalistas[9] desconocían la distinción entre acto y potencia, sostenían que el alma era cuerpo por conocer lo corpóreo. Y por conocer todo lo corpóreo, decían que el alma estaba compuesta a partir de los principios de todos los cuerpos.

3. *A la tercera hay que decir:* Hay dos tipos de contacto: *físico* y *espiritual*[10]. El primero no se da más que cuando un cuerpo toca otro cuerpo. El segundo permite que un cuerpo sea tocado por algo incorpóreo que impulsa al cuerpo.

ARTICULO 2

El alma humana, ¿es o no es algo subsistente? [c]

De Pot. q.3 a.9.11; *De An.* l.3 lect.7; *De Spir. Creat.* a.2; *De Anima* a.1.14.

Objeciones por las que parece que el alma humana no es algo subsistente:

1. Lo que es subsistente es *algo concreto.* Pues el alma no es *algo concreto,* sino que lo es el compuesto resultante a partir del alma y del cuerpo. Luego el alma no es algo subsistente.

2. Más aún. Todo lo que es subsistente puede decirse que obra. Pero no se

7. ARISTÓTELES, c.5 n.11 (BK 258b4); c.65 n.2 (BK 258b15); c.10 n.6 (BK 267b3): S. Th. lect.13 n.7. 8. Cf. ARISTÓTELES, *De An.* 1 c.2 n.2 (BK 403b29). 9. Cf. ARISTÓTELES, *De General.* 1, c.10 n.5 (BK 327b23). 10. Original latino: *Quantitatis et virtutis.* Estas dos palabras en latín tienen una fuerza expresiva que se pierde en la traducción literal: *cuantitativo* y *virtual.* El contacto cuantitativo no va referido a la cantidad ni a la intensidad. Y el virtual no va referido al poder ni a la fuerza. Ambos pueden ser contactos intensos y poderosos por igual. La diferencia está en el modo. Por eso, *físico* y *espiritual* traducen la fuerza expresiva que la literalidad anula. *(N. del T.)*

b. No debemos pensar, al modo hoy corriente, en el alma como realidad exclusiva del hombre. En el pensamiento antiguo hasta Descartes, y aun después, todos los vivientes tenían alma y por ella eran vivientes; de ahí la división de los seres naturales en «animados» e «inanimados». La negación de que el alma sea cuerpo no es afirmación de su espiritualidad (lo será, por una razón ulterior, respecto del alma humana [a.2], no con respecto a los animales [a.3] ni a las plantas). Lo que se demuestra aquí es que el alma no es un cuerpo unido a otro cuerpo, ni todo el cuerpo del viviente o una parte de él, sino el principio o acto de «tal» cuerpo que le hace ser vivo, pudiendo ser un principio o acto corpóreo. Es la aplicación a los vivientes del hilemorfismo aristotélico.

c. Subsistencia y subsistente no tienen carácter temporal o atemporal, sino ontológico. *Subsistere,* estar debajo en pie; es decir, tener en sí mismo razón de ser y existencia, y no por o en dependencia de otro (cf. ad 2; a.6). No se trata, por tanto, de probar la inmortalidad del alma (se hará en el a.6), aunque prepara para ello al demostrar su incorporeidad.

dice que el alma obra, porque, como se señala en I *De Anima*[11], *decir que el alma siente o entiende es como decir que teje o construye algo.* Luego el alma no es algo subsistente.

3. Todavía más. Si el alma fuese algo subsistente, alguna de sus operaciones se daría sin el cuerpo. Pero ninguna de sus operaciones se da sin el cuerpo, ni siquiera el entender, porque entender no se da sin imágenes, y éstas no se dan sin el cuerpo. Luego el alma no es algo subsistente.

En cambio está lo que dice Agustín en el X *De Trin.*[12]*: Quien comprenda que la naturaleza de la mente es sustancia incorpórea, comprenderá también que se equivocan quienes dicen que es corpórea, pues éstos le adhieren todo aquello sin lo que no ven posible una naturaleza, es decir, las imágenes de los cuerpos.* Por lo tanto, la naturaleza de la mente humana no sólo es incorpórea, sino que también es sustancia, es decir, algo subsistente.

Solución. *Hay que decir:* Es necesario afirmar que el principio de la operación intelectual, llamado alma humana, es incorpóreo y subsistente. Es evidente que el nombre por el entendimiento puede conocer las naturalezas de todos los cuerpos[d]. Para conocer algo es necesario que en la propia naturaleza no esté contenido nada de aquello que se va a conocer, pues todo aquello que está contenido naturalmente impediría el conocimiento. Ejemplo: La lengua de un enfermo, biliosa y amarga, no percibe lo dulce, ya que todo le parece amargo. Así, pues, si el principio intelectual contuviera la naturaleza de algo corpóreo, no podría conocer todos los cuerpos. Todo cuerpo tiene una naturaleza determinada. Así, pues, es imposible que el principio intelectual sea cuerpo.

De manera similar, es imposible que entienda a través del órgano corporal, porque también la naturaleza de aquel órgano le impediría el conocimiento de todo lo corpóreo. Ejemplo: Si un determinado color está no sólo en la pupila, sino también en un vaso de cristal, todo el líquido que contenga se verá del mismo color.

Así, pues, el mismo principio intelectual, llamado mente o entendimiento, tiene una operación sustancial independiente del cuerpo. Y nada obra sustancialmente si no es subsistente. Pues no obra más que el ser en acto; por lo mismo, algo obra tal como es. Así, no decimos que calienta el *calor,* sino lo *caliente.*

Hay que concluir, por tanto, que el alma humana, llamada entendimiento o mente, es algo incorpóreo y subsistente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir: Algo concreto* puede tener dos sentidos: 1) El de cualquier cosa subsistente; 2) El de algo subsistente con una naturaleza completa de alguna especie. El primero excluye la adhesión de un accidente y de la forma material. El segundo excluye la imperfección que implica ser parte. Por eso, la mano puede ser llamada *algo concreto* en el primer sentido, pero no en el segundo. Por lo tanto, el alma humana, al ser parte de la especie humana, puede ser llamada *algo concreto* subsistente en el primer sentido, pero no en el segundo. En el segundo sentido es llamado *algo concreto* el compuesto resultante a partir del alma y del cuerpo.

2. *A la segunda hay que decir:* Con aquellas palabras, Aristóteles no está expresando su opinión, sino la de aquellos que sostenían que entender es mover. El contexto lo aclara[13].

O también puede decirse que obrar

11. ARISTÓTELES, c.4 n.12 (BK 408b11): S. Th. lect.10 n.151. 12. C.7: ML 42,979. 13. ARISTÓTELES, *De An.* 1 c.4 n.10 (BK 408a34): S. Th. lect.10 n.146.

d. La aceptación de la doctrina aristotélica de la intelección (abstractiva, a través de las realidades singulares y acompañada de la imagen sensible) planteaba un problema para la incorporeidad (espiritualidad) y para la pervivencia del alma humana después de la muerte, ignorado en las explicaciones innatistas e iluministas del conocimiento, de filiación platónica y neoplatónica. El argumento presente se establece desde dentro de la misma teoría aristotélica del conocimiento. Tiene su origen en Anaxágoras y fue sistematizado por Aristóteles. (Amplia exposición de sus diversas formulaciones en Aristóteles y Sto. Tomás en J. R. ARIAS, *El más antiguo y discutido argumento para probar la incorporeidad del alma humana:* Estudios Filosóficos 1-2 [1952-3] 139-190 y 89-143.)

por sí mismo corresponde al existir por sí mismo. Que existe por sí mismo puede decirse de algo cuando no está adherido como accidente, o como forma material, incluso si es parte. Pero, propiamente, que subsiste por sí mismo se dice de aquello que no está adherido según lo dicho, y que tampoco es parte. En este sentido, el ojo y la mano no pueden ser llamados subsistentes por sí mismos, y, consecuentemente, tampoco puede decirse que obran por sí mismos. De ahí que las operaciones de las partes sean atribuidas al todo a través de las partes. Pues decimos que el hombre ve por el ojo, que palpa por la mano, en un sentido distinto al que implica decir que lo caliente calienta por el calor, porque, propiamente hablando, de ninguna manera el calor calienta. Así, pues, puede decirse que el alma entiende, como se dice que el ojo ve. Pero tiene un mayor sentido y propiedad decir: El hombre entiende por el alma.

3. *A la tercera hay que decir:* El cuerpo es necesario para la acción del entendimiento, pero no como el órgano con el que se realiza tal acción, sino por razón del objeto. Pues la imagen se relaciona con el entendimiento como el color con la vista. Y necesitar el cuerpo no excluye que el entendimiento sea subsistente, de lo contrario el animal no sería algo subsistente, pues necesita de los sentidos externos para sentir.

ARTICULO 3

Las almas de los animales irracionales, ¿son o no son subsistentes? [e]

Cont. Gentes 1.2 c.82.

Objeciones por las que parece que las almas de los animales irracionales son subsistentes:

1. El hombre y los otros animales convienen en género. Pero, como ha quedado demostrado (a.2), el alma del hombre es algo subsistente. Por lo tanto, las almas de los otros animales son subsistentes.

2. Más aún. La relación entre lo sensitivo y lo sensible es similar a la que se da entre lo intelectivo y lo inteligible. Pero el entendimiento conoce lo inteligible sin el cuerpo. Por lo tanto, el sentido aprehende lo sensible sin el cuerpo. Por otra parte, las almas de los animales irracionales son sensitivas. Por lo tanto, son subsistentes por la misma razón por la que lo es el alma del hombre, que es intelectiva.

3. Todavía más. El alma de los animales irracionales mueve el cuerpo. Y el cuerpo no mueve, sino que es movido. Por lo tanto, el alma del animal irracional realiza alguna operación sin el cuerpo.

En cambio está lo que se dice en el libro *Eccl. Dogmat.*[14]: *Creemos que sólo el alma humana es sustantiva, no así el alma irracional.*

Solución. *Hay que decir:* Los antiguos filósofos no ponían distinción alguna entre el sentido y el entendimiento, y, como se ha dicho (a.1 q.50; a.1), a cada uno le atribuían un principio corpóreo.

Platón, por su parte, distinguió entre entendimiento y sentido; sin embargo, a cada uno le atribuyó un principio incorpóreo, estableciendo que al alma en cuanto tal le corresponde entender y también le corresponde sentir. Por su parte, Aristóteles[15] sostuvo que entre las operaciones del alma sólo el entender se realiza sin órgano corporal. En cambio, el sentir y las operaciones propias del alma sensitiva es claro que se realizan con alguna mutación corporal, como, al ver, la pupila se cambia por la especie del color. Lo mismo sucede con otras operaciones. Resulta evidente, así, que el alma sensitiva no tiene, por sí misma, ninguna operación propia, sino que toda operación del alma sensitiva va unida a lo corporal. De todo esto se concluye que las almas de los animales irracionales, al no obrar por sí mismas, no son subsistentes, pues en cada uno hay semejanza entre ser y obrar.

14. GENADIO, c.16: ML 58,984. 15. ARISTÓTELES, *De An.* 3, c.4 n.4 (BK 429a24): S. Th. lect.7 n.684. Para las otras opiniones, cf. las notas 4.5.6 a esta q.75.

---

e. El hombre, animal racional, conviene en el género con los otros animales. Por eso nunca se les denominaba al contraponerlos al hombre, simplemente «animales», sino añadiendo la diferencia *«bruta» animalia* (animales irracionales).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El hombre, aun cuando convenga en género con los otros animales, sin embargo se diferencia en la especie. La diferencia de especie se debe a la diferencia de forma. Tampoco es necesario que toda diferencia de forma produzca diversidad de género.

2. *A la segunda hay que decir:* En cierto modo lo sensitivo se relaciona con lo sensible como lo intelectivo con lo inteligible, es decir, en cuanto que ambos están orientados potencialmente hacia sus objetos. Pero también en cierto modo se distinguen, es decir, en cuanto que lo sensitivo recibe la acción de lo sensible por la mutación corporal. Por eso, la excesiva intensidad de lo sensible anula el sentido. Esto no sucede con el entendimiento, pues el entendimiento, entendiendo lo inteligiblemente más sublime, puede entender después mucho mejor lo menos sublime. Si, por lo demás, al entender se cansa el cuerpo, esto es accidentalmente, es decir, en cuanto que el entendimiento necesita la cooperación de las fuerzas sensitivas con las que se le preparan las imágenes.

3. *A la tercera hay que decir:* La fuerza motriz es doble. 1) *Una* ordena el movimiento: Es la fuerza apetitiva. Su operación en el alma sensitiva no se da sin el cuerpo, sino que la ira, la alegría y todas las pasiones de este tipo, se dan con alguna mutación corporal. 2) *Otra* ejecuta el movimiento, por la cual los miembros son aptos para obedecer la orden del apetito. Su acto no es mover, sino ser movido. De ahí que resulte claro que mover no es un acto del alma sensitiva realizado sin el cuerpo.

ARTICULO 4

El alma, ¿es o no es el hombre?

De ente et ess. c.2; *In Sent.* l.3 d.5 q.3 a.2; d.22 q.1 a.1; *Cont. Gentes* 2,57; *In Metaphys.* l.7 lect.9.

Objeciones por las que parece que el alma es el hombre:

1. Se dice en 2 Cor 4,16: *Nuestro hombre exterior se corrompe, sin embargo, el interior se renueva constantemente.* Pero en el hombre lo interior es el alma. Luego el alma es el hombre interior.

2. Más aún. El alma humana es una determinada sustancia. Y no una sustancia universal, sino particular. Por lo tanto, es hypóstasis o persona. Y no lo puede ser si no es humana. Luego el alma es el hombre, pues la persona humana es el hombre.

En cambio está el hecho que Agustín, en XIX *De Civ. Dei*[16] alaba a Varrón, quien *defendía que el hombre no es sólo alma ni sólo cuerpo, sino alma y cuerpo a un tiempo.*

Solución. *Hay que decir:* La afirmación: *El alma es el hombre,* puede ser entendida de dos maneras. 1) *Una,* que el hombre es el alma, pero *este hombre* no es el alma, sino un compuesto a partir del alma y del cuerpo. Ejemplo: Sócrates. Esto lo digo porque algunos[17] sostuvieron que sólo la forma pertenecía a la especie, mientras que la materia era parte del individuo, no de la especie. Esto no puede ser verdad. Pues a la naturaleza de especie le pertenece lo que expresa la definición. Y en las cosas naturales, la definición no expresa sólo la forma, sino la forma y la materia. De ahí que la materia en las cosas naturales sea parte de la especie, no una materia concreta, que es principio de individuación, sino la materia común. Pues, así como es propio de la razón de *este hombre* que lo sea a partir de esta alma, carne y huesos, así también es propio de la razón de hombre que lo sea a partir del alma, carne y huesos. Ya que es necesario que la sustancia de la especie tenga lo propio y común de la sustancia de todos los individuos contenidos en dicha especie.

2) *Otra* manera de entender aquella afirmación es la expresada diciendo: *Esta alma es este hombre.* Y esto sería viable si la operación del alma sensitiva se realizara sin el cuerpo. Porque, de ser así, todas las operaciones atribuidas al hombre le corresponderían sólo al alma, puesto que cada cosa es aquello por lo que realiza sus operaciones.

Ya se demostró (a.3) que sentir no es una operación exclusiva del alma. Así, pues, como sentir es una determinada operación del hombre, no la única, es evidente que el hombre no es sólo alma, sino algo compuesto a partir del alma y

16. C.3: ML 41,626. 17. Cf. AVERROES, *In Metaphys.* l.7 comm.21 (8,171-I); comm.34 (8,184D).

del cuerpo. Platón, por su parte, diciendo que sentir es propio del alma, pudo decir también que el hombre es *el alma usando del cuerpo*[18].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según el Filósofo en IX *Ethic.*[19] nos parece que una cosa es, sobre todo, lo que es más importante en ella. Ejemplo: Lo que hace el gobernador de una ciudad, decimos que es la ciudad la que lo hace. Así, lo que es más importante en el hombre, decimos que esto es el hombre. Unas veces se considera como más importante la parte intelectiva, lo cual es cierto, y se denomina *el hombre interior.* Otras veces, en cambio, se considera como más importante la parte sensitiva vinculada al cuerpo, lo cual expresa la opinión de aquellos que sólo se detienen en lo sensible, y se denomina *el hombre exterior.*

2. *A la segunda hay que decir:* No toda sustancia particular es hypóstasis o persona, sino aquella que tiene toda la naturaleza de la especie. De ahí que la mano o el pie no puedan ser llamados hypóstasis o persona. De forma parecida, tampoco el alma, ya que es sólo parte de la especie humana.

ARTICULO 5

El alma, ¿está o no está compuesta a partir de la materia y de la forma?

In Sent. l.1 d.8 q.5 a.2; l.2 d.17 q.1 a.2; *Cont. Gentes* 2,50; *Quodl.* 9 q.4 a.1; *De Spir. creat.* a.1; a.9 ad 9; *De Anima* a.6; *Quodl.* 3 q.8.

Objeciones por las que parece que el alma está compuesta a partir de la materia y de la forma:

1. Potencia y acto se contraponen. Pero todo lo que está en acto participa del primer acto, Dios. Por dicha participación, y tal como se deduce de la doctrina de Dionisio en el libro *De Div. Nom.*[20], todo es bueno, ser y viviente. Por lo tanto, todo lo que está en potencia participa de la primera potencia. Pero la primera potencia es la materia prima. Como el alma en cierto modo está en potencia, tal como se prueba por el hecho de que el hombre es inteligente en potencia, parece que el alma humana participa de la materia prima en cuanto que es parte suya.

2. Más aún. Allí donde hay propiedades de la materia, allí hay materia. Pero en el alma hay propiedades de la materia como son ser sujeto y cambiar, pues sostiene el saber y la virtud, y pasa de la ignorancia al saber, del vicio a la virtud. Por lo tanto, en el alma hay materia[21].

3. Todavía más. Como se dice en VIII *Metaphys.*[22], lo que no tiene materia no tiene causa de su ser. Pero el aliña tiene causa de su ser, Dios, que la creó. Luego el alma tiene materia.

4. Por último. Lo que no tiene materia, sino que es sólo forma, es acto puro e infinito. Esto sólo lo es Dios. Luego el alma tiene materia.

En cambio está el hecho, probado por Agustín en VII *Super Gen. ad litt.*[23], que el alma no ha sido hecha ni a partir de la materia corporal ni a partir de la materia espiritual.

Solución. *Hay que decir:* El alma no tiene materia. Esta afirmación puede ser analizada en un doble aspecto. 1) *Primero,* a partir del concepto del alma en general. Propio del alma es ser forma de algún cuerpo. Y lo es o en su totalidad o en parte. Si lo es en su totalidad, es imposible que parte suya sea materia, si se sostiene que la materia es algún ser sólo en potencia. Porque la forma, en cuanto tal, es acto. Lo que está sólo en potencia, no puede ser parte del acto, pues la potencia contradice al acto, ya que se le contrapone. Y si es forma en parte, dicha parte la llamaremos alma, y a aquella materia de la que es acto, la llamaremos *primer animado.* 2) *Segundo,* y en especial, a partir del concepto del alma humana en cuanto que es intelectiva. Es evidente que todo lo que se contiene en algo, está contenido según el modo de ser del continente. Así, todo es conocido según la forma con que se encuentra en quien conoce. El alma intelectiva conoce algo en cuanto tal absolutamente. Ejemplo: Conoce absolutamente una piedra en cuanto piedra. Así,

18. Cf. notas 4.5.6 a esta q.75. 19. ARISTÓTELES, c.8 n.6 (BK 11268b31): S. Th. lect.5 n.1762. 20. C.5 § 5: MG 3,820: S. Th. lect.1. 21. Cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.2 d.3 p.1.ª a.1 q.1 arg.1.2 (QR 2,89). 22. ARISTÓTELES, 7, c.6 n.6 (BK 1045b4): S. Th. lect.5 n.1762. 23. C.7.8.9: ML 34,359-360.

pues, la forma de piedra, en su razón formal propia, está absolutamente en el alma intelectiva. Por lo tanto, el alma intelectiva es forma absoluta, y no algún compuesto a partir de la materia y de la forma.

Pues si el alma intelectiva estuviese compuesta a partir de la materia y de la forma, las formas de las cosas estarían en ella como individuos. De ser así, no se conocería más que lo singular, tal como sucede en las potencias sensitivas que contienen las formas de las cosas en el órgano corporal. Pues la materia es el principio de individuación de las formas. Hay que concluir, por lo tanto, que el alma intelectiva, lo mismo que toda sustancia intelectual que conoce las formas absolutamente, carece de la composición materia-forma.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El primer acto es el principio universal de todos los actos porque es infinito, *conteniéndolo todo en sí mismo* virtualmente, como dice Dionisio[24]. De ahí que sea participado por las cosas, no como parte, sino por difusión. La potencia, por ser receptiva del acto, es necesario que sea proporcionada al acto. Por su parte, los actos recibidos que proceden del primer acto y del que son una participación, son diversos. De ahí que no puede haber una potencia que reciba todos los actos, como hay un acto que impulsa todos los actos que lo participan. En caso contrario, la potencia receptiva se adecuaría a la potencia activa del primer acto. Por lo tanto, la potencia receptiva que hay en el alma intelectiva es distinta de la potencia receptiva de la materia prima, como lo demuestra la diversidad de cosas recibidas. Pues la materia prima recibe formas individuales, mientras que el entendimiento recibe formas absolutas. Por lo tanto, la potencia presente en el alma intelectiva no prueba que el alma esté compuesta a partir de la materia y de la forma.

2. *A la segunda hay que decir:* Sostener y cambiar es propio de la materia en cuanto que está en potencia. Por lo tanto, así como una es la potencia del entendimiento y otra distinta la potencia de la materia prima, así también distinta es la razón de ser sujeto y cambiar. Pues el entendimiento sostiene la ciencia y pasa de la ignorancia al saber en cuanto que está en potencia hacia las especies inteligibles.

3. *A la tercera hay que decir:* La forma es causa de ser de la materia, y su agente. El agente, en cuanto que reduce la materia a acto de la forma cambiando, es su causa de ser. Si algo es forma subsistente, su ser no lo tiene por algún principio formal, como tampoco tiene causa que la pase de potencia a acto. De ahí que, después de lo dicho, el Filósofo[25] concluya: *En lo compuesto a partir de la materia y de la forma no hay otra causa más que la que lo mueve de la potencia al acto. En cambio, en los seres inmateriales todo es ser en sentido absoluto y verdadero.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Todo lo que participa se relaciona con aquello de lo que participa como a su acto. Cualquiera que sea la forma creada autosubsistente que se ponga, es necesario que participe del ser, porque también *la misma vida,* o cualquier otra cosa que se llame así, *participa del mismo ser,* como dice Dionisio en el c.5 *De Div. Nom.*[26] Y el ser participado tiene la limitación que tiene la capacidad de aquel del que participa. Y sólo Dios, que es su mismo ser, es acto puro e infinito. En cambio, en las sustancias intelectuales está la composición acto-potencia, no a partir de la materia y de la forma, sino a partir de la forma y del ser participado. Por eso algunos dicen que están compuestos a partir de *lo que es* y de *aquello por lo que es*[f]; pues el mismo ser es por lo que algo es.

24. *De Div. Nom.* c.5 § 8: MG 3,825: S. Th. lect.3. 25. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 7 c.6 n.8 (BK 1045b21): S. Th. lect.5 n.1767. 26. L.c. nota 24.

f. La distinción entre «lo que es» *(quod est)* y «aquello por lo cual es» *(quo est),* de tan amplias repercusiones en la filosofía y teología medievales, tiene su origen en Boecio precisamente en relación con el tema de la participación en el ser de que aquí se trata (cf. *In De Hebdom* lect.2).

ARTICULO 6

El alma humana, ¿es o no es corruptible?

In Sent. l.2 d.19 a.1; l.4 d.50 q.1 a.1; *Cont. Gentes* l.2 c.79-81; *Compend. Theol.* c.84; *Quodl.* 10 q.3 a.2; *De Anima* a.14.

Objeciones por las que parece que el alma humana es corruptible:

1. Las cosas de similar principio y desarrollo, parece que tienen similar fin. Pero el principio de generación del hombre y del asno es similar: Ambos provienen de la tierra. Similar es también en ambos su desarrollo vital. Pues, como se dice en Ecl 3,19: *Respiran de forma parecida, y el hombre no es que tenga mucho más que el asno.* Y como ahí se concluye: *Uno es el destino del hombre y del asno. Igual es su condición.* Pero el alma de los animales irracionales es corruptible. Por lo tanto, el alma humana es corruptible.

2. Más aún. Todo lo que viene de la nada, puede volver a la nada, porque el fin debe responder al principio. Pero, como se dice en Sab 2,2: *Hemos salido de la nada.* Y esto es verdadero no sólo en cuanto al cuerpo, sino también en cuanto al alma. Por lo tanto, como ahí se concluye, después de esto seremos como si no hubiéramos sido. En *esto* está incluida el alma.

3. Todavía más. Todo tiene su propia operación. Pero la operación propia del alma, entender con imágenes, no puede realizarse sin el cuerpo, pues el alma nada conoce si no es a través de las imágenes. Y tal como se dice en el libro *De Anima*[27], no hay imágenes sin el cuerpo. Por lo tanto, destruido el cuerpo, desaparece el alma.

En cambio está lo que dice Dionisio en el C.4 *De Div. Nom.*[28]: *Las almas humanas por la bondad divina son intelectuales y tienen una vida sustancial inconsumible.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario afirmar que el alma humana, a la que llamamos principio intelectivo, es incorruptible. Algo puede corromperse de dos maneras: Una, sustancial; otra, accidental. Es imposible que algo subsistente se genere o se corrompa accidentalmente, esto es, por algo generado o corrompido. Pues a algo le corresponde ser engendrado o corromperse como le corresponde el ser, que se adquiere por generación y se pierde por corrupción. Por eso, lo que sustancialmente tiene ser, no puede generarse o corromperse más que sustancialmente. En cambio, lo que no subsiste, por ejemplo, los accidentes y las formas materiales, se dice que es hecho y que se corrompe por generación o corrupción de los compuestos.

Quedó demostrado anteriormente (a.2 y 3) que sólo el alma humana es subsistente, no las almas de los irracionales. Por eso las almas de los irracionales se corrompen al corromperse los cuerpos. En cambio, el alma humana no puede corromperse a no ser que se corrompiera sustancialmente. Esto es imposible que se dé no sólo con respecto al alma, sino con respecto a cualquier ser subsistente que sea sólo forma. Ya que es evidente que lo que le corresponde a alguien sustancialmente, le es inseparable. El *ser* corresponde sustanciaimente a la forma, que es acto. De ahí que la materia adquiera el ser en acto en cuanto adquiere la forma. Se corromperá cuando la forma desaparezca. Pero es imposible que la forma se separe de sí misma. De ahí que sea imposible también que la forma subsistente deje de ser.

Incluso suponiendo, como dicen algunos[29], que el alma estuviese compuesta a partir de la materia y de la forma, habría que decir que es incorruptible. Pues no hay corrupción más que allí donde hay contrariedad, pues las generaciones y corrupciones surgen de contrarios y se dan en contrarios. Por eso, los cuerpos celestes, al no tener materia sometida a contrariedad, son incorruptibles. Por su parte, en el alma intelectiva no puede haber ninguna contrariedad. Pues lo que recibe lo recibe según su modo de ser. Y lo que en ella se recibe no tiene contrariedad, porque incluso las razones de los contrarios en el entendimiento no son contrarios, sino que hay una sola ciencia de los contrarios. Por lo tanto, es imposible que el alma humana sea corruptible.

Puede ser también señal de esto el que cada ser por naturaleza desea ser

27. ARISTÓTELES, 1 c.1 n.9 (BK 403a9): S. Th. lect.2 n.17-19. 28. § 2: MG 3,696: S. Th. lect.1. 29. Cf. supra a.5; q.50 a.2.

como debe ser. En los seres que pueden conocer, el deseo sigue al conocimiento. En cambio, el sentido no conoce el ser más que sometido al *aquí* y *ahora,* mientras que el entendimiento aprehende el ser absolutamente y siempre. Por eso, todo lo que tiene entendimiento por naturaleza desea existir siempre. Un deseo propio de la naturaleza no puede ser un deseo vacío. Así, pues, toda sustancia intelectual es incorruptible.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Salomón, tal como queda expresado en Sab 2,1.21, dice aquello pero referido a los necios. El que el hombre y los otros animales tengan un principio sim lar, es verdad en cuanto al cuerpo, pues todos los animales vienen de la tierra. Pero no es verdad en cuanto al alma, pues el alma de los irracionales es producida a partir de alguna fuerza corpórea, mientras que el alma humana es producida por Dios. Esto es lo que expresa lo dicho en Gén 1,24 en cuanto a los animales: *Produzca la tierra alma viviente.* En cuanto al hombre dice (Gén 2,7): *Le inspiró en su rostro el aliento vital.* De ahí que en Ecl 12,17 concluya: *Vuelva el polvo a la tierra de la que vino, retorne el espíritu al Dios que lo dio.*

Igualmente, un similar desarrollo vital lo tiene en cuanto al cuerpo. A esto corresponde lo dicho: *Respiran de forma parecida* (Ecl 3,19), y en Sab 2,2: *Humo y aliento hay en nuestras narices.* Pero no es similar el desarrollo en cuanto al alma, porque el hombre entiende, no así el irracional. Por eso es falso aquello de: *No tiene mucho más el hombre que el asno.* Así, similar es el destino en cuanto al cuerpo, pero no en cuanto al alma.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como al decir que algo puede ser creado se está haciendo referencia no a una potencia pasiva, sino a la potencia activa del Creador, que puede producir algo de la nada, así también al decir que algo puede volver a la nada no se está diciendo que en la criatura está la potencia para no ser, sino que en el Creador está el que deje de infundirle el ser. Se dice que algo es corruptible porque en él está la potencia para no ser.

3. *A la tercera hay que decir:* Entender con imágenes es la operación propia del alma en cuanto que está unida al cuerpo. Separada del cuerpo, tendrá otro modo de entender semejante al de las otras sustancias separadas del cuerpo. Esto quedará mejor demostrado más adelante (q.89 a.1).

ARTICULO 7

El alma y el ángel, ¿son o no son de la misma especie?

In Sent. l.2 d.3 q.1 a.6; *Cont. Gentes* 2,94; *De Anima* a.7.

Objeciones por las que parece que el alma y el ángel son de la misma especie:

1. Cada ser está ordenado por naturaleza al fin propio de su especie por la que tiene inclinación a tal fin. Pero uno es el fin del alma y del ángel: La bienaventuranza eterna. Por lo tanto, son de la misma especie.

2. Más aún. La última diferencia específica es la de más categoría, porque colma la razón de la especie. Pero nada hay de más categoría en el ángel y en el alma que el ser intelectual. Por lo tanto, el ángel y el alma convienen en la última diferencia específica. Luego son de la misma especie.

3. Todavía más. No parece que el alma se diferencia del ángel más que por el hecho de estar unida al cuerpo. Pero el cuerpo, al estar fuera de la esencia del alma, no parece que pertenezca a su especie. Por lo tanto, el alma y el ángel son de la misma especie.

En cambio los seres cuyas operaciones naturales son diversas, son de distinta especie. Pero las operaciones naturales del alma y del ángel son diversas, porque, como dice Dionisio en el C.7 *De Div. Nom.*[30], *las mentes angélicas tienen entendimientos simples y bienaventurados, no necesitando lo visible para conocer lo divino.* Del alma se dice exactamente lo contrario. Así, pues, el alma y el ángel no son de la misma especie.

Solución. *Hay que decir:* Orígenes[31] sostuvo que todas las almas humanas y los ángeles eran de la misma especie. Pensaba así porque sostuvo también que la diversidad de grados que se encuentra en dichas sustancias es accidental prove-

30. § 2: MG 3,868: S. Th. lect.2.
31. *Peri Archon* l.3 c.5: MG 11,329.

niente del libre albedrío, como ya indicamos anteriormente (q.47 a.2).

Esto no puede ser, porque en las sustancias incorpóreas no puede haber diversidad en cuanto al número sin diversidad en cuanto a la especie y sin desigualdad natural. Porque si no están compuestas a partir de la materia y de la forma, sino que son formas subsistentes, es evidente que sería necesario que hubiera diferencia en la especie. Pues no puede concebirse que exista alguna forma separada a no ser que haya una sola de cada especie. Ejemplo: Si existiese la blancura separada, no podría haber más que una sola, pues esta blancura no se diferencia de aquélla más que por el hecho de ser de éste o de aquél.

Por otra parte, la diversidad en la especie indica siempre diversidad natural. Como en las especies de los colores, uno es más perfecto que otro. Lo mismo ocurre en lo demás. Esto es así porque las diferencias existentes entre los géneros son contrarias, y las cosas contrarias se relacionan por lo perfecto y lo imperfecto. Pues, como se dice en X *Metapbys.*[32]: *El principio de contrariedad es la privación y el hábito.*

Lo mismo se concluiría también si esas sustancias estuviesen compuestas a partir de la materia y de la forma. Pues si la materia de éste se distingue de la materia de aquél, es necesario que, o bien la forma sea el principio de diversificación de la materia, siendo las materias (distintas) por su relación con las distintas formas, y en tal caso habría también diversidad en la especie y desigualdad natural, o bien que la materia sea el principio de diversificación de las formas. De ser así, no podría decirse que esta materia es distinta de aquélla, a no ser por división cuantitativa, la cual no se da en las sustancias incorpóreas como lo son el ángel y el alma. Por eso no puede decirse que el ángel y el alma sean de la misma especie.

En qué sentido hay muchas almas de una misma especie, lo detallaremos más adelante (q.76 a.2 ad 1).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquel argumento es viable con respecto al fin próximo y natural. En cambio, la bienaventuranza eterna es el fin último y sobrenatural.

2. *A la segunda hay que decir:* La diferencia específica última es la de más categoría, en cuanto que es la más determinada, al igual que el acto es de más categoría que la potencia. Pero lo intelectual no es lo de más categoría, porque es indeterminado y está sometido a muchos grados de intelectualidad, como lo sensible está sometido a muchos grados en el ser sensible. Por eso, así como no todos los seres sensibles son de la misma especie, tampoco lo son los seres intelectuales.

3. *A la tercera hay que decir:* El cuerpo no pertenece a la esencia del alma, pero el alma por su misma naturaleza puede unirse al cuerpo. Por eso, tampoco el alma está en la especie, sino sólo el compuesto. Y el hecho de que el alma en cierto modo necesite del cuerpo para realizar su operación, pone al descubierto que el alma tiene un grado de intelectualidad inferior al del ángel, que no se une al cuerpo.

CUESTIÓN 76

Sobre la unión alma-cuerpo

Ahora hay que estudiar lo referente a la unión alma-cuerpo[a]. Esta cuestión plantea y exige respuesta a ocho problemas:

32. ARISTÓTELES, 9 c.4 n.6 (BK 1055a33): S. Th. lect.6.

a. Dada la subsistencia y espiritualidad del alma humana se plantea la cuestión de su unión al cuerpo, cuál es la causalidad que el alma ejerce como acto de un cuerpo vivo. El eje de la solución tomista —y fundamento de toda su psicología— se encuentra en el a.1. Con la afirmación del alma como acto formal o forma sustancial del cuerpo, Sto. Tomás defiende la espiri-

1. El principio intelectivo, ¿se une o no se une al cuerpo como forma?—2. El principio intelectivo, ¿se multiplica o no se multiplica numéricamente de forma proporcional a la multiplicación de cuerpos, o hay una sola inteligencia para todos los hombres?—3. En el cuerpo cuya forma es el principio intelectivo, ¿hay o no hay alguna otra alma?—4. En él, ¿hay o no hay alguna otra forma sustancial?—5. ¿De qué tipo debe ser el cuerpo cuyo principio intelectivo es la forma?—6. ¿Se une o no se une al cuerpo a través de algún otro cuerpo?—7. ¿Y mediante algún accidente?—8. El alma, ¿está o no está totalmente en cualquier parte del cuerpo?

ARTICULO 1

El principio intelectivo[b], ¿se une o no se une al cuerpo como forma?

Cont. Gentes 2,56.57.59.68-70; *De An.* 2 lect.4; 3, lect.7; *De Spir. Creat.* a.2; *De Anima* a.1.2.

Objeciones por las que parece que el principio intelectivo no se une al cuerpo como forma:

1. El Filósofo, en el III *De Anima*[1], dice que el entendimiento está *separado,* y que no es acto de ningún cuerpo. Por lo tanto, no se une al cuerpo como forma.

2. Más aún. Toda forma está determinada por la naturaleza de aquella materia de la que es forma. En caso contrario, no se seguiría la proporción entre la materia y la forma. Por lo tanto, si el entendimiento se uniera al cuerpo como forma, como quiera que todo cuerpo posee una determinada naturaleza, se seguiría que el entendimiento tendría una determinada naturaleza. De este modo, no lo conocería todo, como quedó asentado anteriormente (q.75 a.2); lo cual va contra la razón de entendimiento. Por lo tanto, el entendimiento no se une al cuerpo como forma.

3. Todavía más. Toda potencia receptiva que es acto de algún cuerpo, recibe la forma de modo material e individual, porque lo recibido está en el que lo recibe según el modo de ser del recipiente. Pero la forma de lo conocido no es recibida en el entendimiento de modo material e individual, sino más bien de modo inmaterial y universal; en caso contrario, no conocería lo inmaterial y universal, sino sólo lo singular, como hacen los sentidos. Por lo tanto, el entendimiento no se une al cuerpo como forma.

4. Aún más. La potencia y la acción son de uno mismo, puesto que el que puede obrar y obra es el mismo. Pero la acción del entendimiento no es de ningún cuerpo, según dijimos anteriormente (q.75 a.2). Por lo tanto, tampoco la potencia intelectiva es de ningún cuerpo. Pero una capacidad o potencia no puede ser más abstracta o más simple que la esencia de la que deriva. Por lo tanto,

1. ARISTÓTELES, c.4 n.5 (BK 429b5): S. Th. lect.7 n.684.

---

tualidad y corporeidad esenciales del hombre y su unidad, enfrentándose a un tiempo a los materialismos, al espiritualismo exagerado, a los dualismos psicológicos y a los paralelismos ocasipnalistas o psicofisiológicos. Argumenta de modo directo contra la concepción platónica del alma como motor del cuerpo y de las tres almas en el hombre, contra la posición agustiniana medieval de la multiplicidad de formas sustanciales y contra el monopsiquismo averroísta. El valor teológico de esta explicación tomista —contestada fuertemente en su tiempo e incluso condenada en Oxford por el arzobispo de Canterbury Roberto Kilwardby (no llegó a ser condenada en París debido entre otras cosas a la enérgica intervención de S. Alberto Magno)— sería sancionado por la Iglesia en los concilios de Viena (1311-1312) y Lateranense V (1512-1517).

b. «Principio intelectivo» o simplemente «entendimiento» no se refieren a la facultad intelectiva en cuanto tal, que difiere realmente del alma (cf. q.77 a.l), sino al alma del hombre, a su modo de ser o esencia (alma intelectiva), según se explica en el cuerpo del artículo (cf. también q.79 a.1 ad 1). Recoge el sentido de Aristóteles cuando habla del νοῦς como la realidad esencial del hombre, y la terminología del s.XIII. Ese principio, «llámese entendimiento o alma intelectiva», es la forma única del cuerpo humano, que contiene en sí las virtualidades de los principios vegetativo y sensitivo.

tampoco la sustancia del entendimiento es forma del cuerpo.

5. Más todavía. Lo que posee el ser por sí mismo, no se une al cuerpo como forma; porque la forma es aquello por lo que algo es; de este modo, el mismo ser de la forma no es de la forma en cuanto tal. Pero el principio intelectivo tiene el ser en cuanto tal y es subsistente, como ya dijimos (q.75 a.2). Por lo tanto, no se une al cuerpo como forma.

6. Por último. Lo que por naturaleza pertenece a un ser siempre está con él. Pero a la forma por naturaleza le corresponde estar unida a la materia. Pues no es acto de la materia de forma accidental, sino esencialmente; en caso contrario, la unión a partir de la materia y de la forma no sería sustancial, sino accidental. Por lo tanto, la forma no puede darse sin la materia. Pero el principio intelectivo, al ser incorruptible, como quedó demostrado (q.75 a.6), una vez corrompido el cuerpo permanece no unido a él. Por lo tanto, el principio intelectivo no se une al cuerpo como forma.

En cambio según el Filósofo en VIII *Metaphys.*[2] la diferencia procede de la forma. Pero la diferencia constitutiva del hombre es *racional;* y le corresponde al hombre en virtud del principio intelectivo. Por lo tanto, el principio intelectivo es la forma del hombre.

Solución. *Hay que decir:* Es necesario afirmar que el entendimiento, principio de la operación intelectual, es forma del cuerpo humano. Pues lo primero por lo que obra un ser es la forma del ser al que se le atribuye la acción; así como lo primero por lo que sana un cuerpo es la salud, y lo primero que hace que el alma tenga conocimiento es la ciencia; de ahí que la salud sea forma del cuerpo y la ciencia lo sea del alma. Esto es así porque ningún ser obra sino en cuanto que está en acto; por lo tanto, obra por aquello que hace que esté en acto. Es evidente que lo primero por lo que un cuerpo vive es el alma. Y como en los diversos grados de los seres vivientes la vida se expresa por distintas operaciones, lo primero por lo que ejecutamos cada una de estas operaciones es el alma.

En efecto, el alma es lo primero por lo que nos alimentamos, sentimos y nos movemos localmente; asimismo es lo primero por lo que entendemos. Por lo tanto, este principio por el que primeramente entendemos, tanto si le llamamos entendimiento como alma intelectiva, es forma del cuerpo. Esta es la demostración que ofrece Aristóteles en el II *De Anima*[3].

Si alguien[4] insiste en afirmar que el alma intelectiva no es forma del cuerpo, es necesario que señale cómo el entender es una acción de este hombre concreto; pues quien entiende experimenta que él es el que entiende. Pues la acción se atribuye a alguien de tres maneras, como nos consta por el Filósofo en V *Physic.*[5] De hecho se dice que algo mueve o actúa con todo su ser (ejemplo: el médico que cura), o con parte de su ser (ejemplo: el hombre ve por los ojos), o por medio de algo accidental (ejemplo: lo blanco edifica, por ser blanco el nombre que lo hace). Ahora bien, al decir que Sócrates o Platón conocen, es evidente que no se lo atribuimos accidentalmente, puesto que lo hacemos en cuanto que son hombres, y ser hombre en ellos es esencial. Por lo tanto, hay que decir que Sócrates entiende con todo su ser, que es lo que sostuvo Platón al decir que el hombre es el alma intelectiva; o hay que decir que el entendimiento es alguna parte de Sócrates. Lo primero no es sostenible, como se demostró anteriormente (q.75 a.4), puesto que es el mismo hombre que percibe tanto el entender como el sentir. El sentir no se da sin el cuerpo; de ahí que sea necesario que el cuerpo sea alguna parte del hombre. Por lo tanto, hay que concluir que el entendimiento con el que Sócrates entiende, es alguna parte de Sócrates; así como que el entendimiento de algún modo está unido al cuerpo de Sócrates.

En el III *De Anima*[6], el Comentarista dice que dicha unión se realiza por la especie inteligible. Lo cual tiene un doble sujeto: uno, el entendimiento posible;

2. ARISTÓTELES, 7 c.2 n.7 (BK 1043a19): S. Th. lect.2 n.1696. 3. ARISTÓTELES, c.2 n.12 (BK 414a12): S. Th. lect.4 n.271. 4. Cf. ALBERTO MAGNO, *Summa de Creatur.* p.2.ª q.4 a.1 (BO 35,34); AVICENA, *De An.* p.1.ª c.1 (1rb); p.5.ª c.4 (24va). 5. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 224a31): S. Th. lect.1 n.2. 6. AVERROES, Comm.5 (6 n.2, 148C).

otro, las mismas imágenes que están en los órganos corporales. De este modo, la especie inteligible sirve de unión entre el entendimento posible y el cuerpo de este o aquel hombre. Pero esta continuidad o unión no es suficiente para que la acción del entendimiento sea acción de Sócrates. Esto es evidente si se compara con lo que ocurre en los sentidos, de los cuales parte Aristóteles para analizar lo propio del entendimiento. Pues, como se dice en el III *De Anima*[7], la relación entre las imágenes sensibles y el entendimiento es idéntica a la existente entre los colores y la vista. Por lo tanto, así como las especies de los colores están en la vista, así también las especies de las imágenes sensibles están en el entendimiento posible. Es evidente, asimismo, que por el hecho de que los colores estén en la pared, la acción de ver no se atribuye a la pared; pues no decimos que la pared ve, sino, más bien, que es vista. Y del hecho de que las imágenes sensibles estén en el entendimiento posible, no se sigue que Sócrates, en quien están las imágenes sensibles, entienda; sino que él mismo, o sus imágenes, son entendidas.

Algunos[8] sostuvieron que el entendimiento se une al cuerpo como motor; de este modo, a partir del entendimiento y del cuerpo se hace uno solo, lo cual permite que se atribuya al todo la acción del entendimiento. Pero esto es insostenible por muchas razones. *Primero,* porque el entendimiento no mueve el cuerpo a no ser por el apetito, cuyo movimiento presupone la acción del entendimiento. Sócrates no entiende porque sea movido por el entendimiento, sino que es movido por el entendimiento porque entiende. *Segundo,* porque al ser Sócrates un individuo dentro de una naturaleza cuya esencia es una, compuesta a partir de la materia y de la forma, si el entendimiento no es su forma, hay que concluir que es extraño a su esencia; y de este modo el entendimiento se compararía con todo Sócrates como el motor con el móvil. Pero entender es una acción de las que permanecen en el agente, y no de las que pasan a otro, como el calentar. Por lo tanto, entender no puede ser atribuido a Sócrates por el hecho de que esté movido por el entendimiento. *Tercero,* porque la acción del motor nunca se atribuye a lo movido a no ser como instrumento, como se atribuye a la sierra la acción del carpintero. Así, pues, si entender se atribuye a Sócrates porque es la acción de su motor, se concluiría que se le atribuye como instrumento. Lo cual va contra la opinión del Filósofo[9], que sostiene que el entender no se debe al instrumento corpóreo. *Cuarto,* porque, aun cuando la acción de la parte se atribuya al todo, como al hombre la acción del ojo, sin embargo, nunca se atribuye a otra parte, a no ser, quizás, accidentalmente. Pues no decimos que la mano vea por el hecho de que sea el ojo el que ve. Por lo tanto, si del entendimiento y de Sócrates se forma un todo según el modo dicho, la acción del entendimiento no puede ser atribuida a Sócrates. Y si Sócrates es un todo formado por la unión de entendimiento con las demás cosas que integran a Sócrates, pero el entendimiento no se une a ellas más que como motor, se concluiría que Sócrates no es una unidad sustancial, ni, por lo tanto, un ser sustancial, puesto que cada cosa es ser en tanto en cuanto es una.

Por todo lo cual, sólo queda como sostenible la opinión de Aristóteles, esto es, que este hombre entiende porque el principio intelectivo es su forma. Así, por la misma operación del entendimiento se demuestra que el principio intelectivo se une al cuerpo como forma. Esto también puede resultar evidente partiendo del análisis de la naturaleza de la especie humana. Pues la naturaleza de cualquier cosa queda manifestada por su operación. Pero la operación propia del hombre en cuanto hombre es la de entender, pues por ella supera a todos los animales. Por eso, Aristóteles, en el libro *Ethic.*[10], en esta operación, la más propia del hombre, coloca la plena felicidad. Por lo tanto, es preciso que el hombre tome su especie de lo que es principio de dicha operación. Ahora bien, a los seres les viene la especie de su propia forma. Por consiguiente, es

7. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 431a14): S. Th. lect.12 n.770. 8. En especial, GUILLERMO DE PARÍS, *De An.* c.1 p.7.ª (2,72); c.6 p.35.ª (2,194). 9. ARISTÓTELES, *De An.* 3 c.4 (BK 429a24-27). 10. ARISTÓTELES, 10 c.7 n.1 (BK 1177a12): S. Th. lect.10 n.2080.

necesario que el principio intelectivo sea la forma propia del hombre.

Sin embargo, hay que tener presente que una forma, cuanto más alta es su categoría, tanto más domina la materia corporal y menos inmersa está en ella, y tanto más la impulsa por su operación y su capacidad. Así observamos que la forma de un cuerpo compuesto tiene alguna operación que no es causada por las cualidades fundamentales. Cuanto mayor es la categoría de las formas, tanto más supera su poder al de la materia elemental; y, de este modo, el alma vegetativa supera la forma de un metal; lo mismo hace el alma sensitiva con la vegetativa. Pero de todas las formas, la de más categoría es el alma humana. Por eso, su poder sobrepasa de tal manera al de la materia corporal, que tiene una capacidad y una operación en la que de ninguna manera participa la materia corporal. Esta facultad es llamada entendimiento.

Hay que tener presente que si alguien supone el alma compuesta a partir de la materia y de la forma, de ninguna manera puede afirmar que sea forma del cuerpo. Porque, como quiera que la forma es acto y la materia es un ser en pura potencia, no hay posibilidad de que lo compuesto a partir de la materia y de la forma pueda ser, en cuanto tal, forma de otra cosa. Si lo fuese por alguna de sus partes, lo que es forma sería el alma, y lo informado por ella sería lo *primero animado,* como dijimos anteriormente (q.75 a.5).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como indica el Filósofo en II *Physic.*[11], de entre las formas naturales la de más categoría, el alma humana, en la que termina la consideración del filósofo naturalista, es algo separado y, sin embargo, está en la materia. Esto lo prueba porque *el hombre a partir de la materia engendra al hombre; también lo hace el sol.* En efecto, está separado por su potencia intelectiva, porque el poder intelectivo no es facultad de ningún órgano corpóreo, tal como la facultad de ver es acto de los ojos; pues entender es un acto que no puede ejercerse mediante algún órgano corporal, como se realiza el acto de ver. Sin embargo, está en la materia por cuanto que la propia alma, a quien pertenece tal facultad, es forma del cuerpo y término de la generación humana. Por eso, el Filósofo, en el III *De anima*[12], dice que el entendimiento está *separado,* porque no es facultad de ningún órgano corporal.

2 y 3. *A la segunda y a la tercera hay que decir:* La respuesta a estas dos objeciones está incluida en lo dicho. Pues, para que el hombre pueda entender con su entendimiento todas las cosas y para que el entendimiento entienda lo inmaterial y universal, es suficiente con que la facultad intelectiva no sea acto del cuerpo.

4. *A la cuarta hay que decir:* El alma humana, por su perfección, no es una forma inmersa en la materia ni totalmente absorbida por ella. Por lo tanto, no hay inconveniente en que alguna de sus facultades no sea acto del cuerpo, aunque por su esencia sea forma del cuerpo.

5. *A la quinta hay que decir:* El alma comunica el mismo ser con que ella subsiste con la materia corporal, y de ésta y del alma intelectiva se forma una sola entidad de suerte que el ser que tiene todo el compuesto es también el ser del alma. Esto no ocurre en las otras formas no subsistentes. Por esto el alma permanece en su ser cuando se corrompe el cuerpo, y no, en cambio, las otras formas.

6. *A la sexta hay que decir:* Al alma le corresponde esencialmente estar unida al cuerpo, como al cuerpo ligero esencialmente le corresponde mantenerse en lo alto. Y así como el cuerpo ligero sigue siendo ligero cuando es alejado de su lugar propio, aunque con aptitud o inclinación a ocuparlo, así también el alma humana permanece en su ser cuando está separada del cuerpo, conservando su aptitud e inclinación natural a unirse al cuerpo.

11. ARISTÓTELES, c.2 n.11 (BK 194b12): S. Th. lect. 4 n.9. 12. ARISTÓTELES c.4 n.5 (BK 429b5): S. Th. lect.7 n.684.

ARTICULO 2

El principio intelectivo, ¿se multiplica o no se multiplica conforme se multiplican los cuerpos? [c]

In Sent. l.1 d.8 q.5 a.2 ad 6; l.2 d.17 q.2 a.1; *Cont. Gentes* 2,73.75; *De Spir. Creat.* a.9; *De Anima* a.3.

Objeciones por las que parece que el principio intelectivo no se multiplica conforme se multiplican los cuerpos, sino que hay una sola inteligencia para todos los hombres:

1. Ninguna sustancia inmaterial se multiplica numéricamente dentro de la misma especie. Pero el alma humana es sustancia inmaterial, pues no está compuesta a partir de la materia y de la forma, según se demostró anteriormente (q.75 a.5). Por lo tanto, no hay muchas almas de la misma especie. Pero todos los hombres son de la misma especie. Por lo tanto, hay un solo entendimiento para todos los hombres.

2. Más aún. Anulada la causa, anulado el efecto. Por lo tanto, si al multiplicarse los cuerpos se multiplicaran las almas, parece que hay que concluir que, anulados los cuerpos, no se daría la variedad en las almas, puesto que todas ellas quedarían reducidas a un solo ser. Esto es herético; pues, de ser así, desaparecería la diferencia que hay entre premios y penas.

3. Todavía más. Si mi entendimiento es distinto del tuyo, el mío es individual, lo mismo que el tuyo. Pues las realidades particulares se diferencian en el número y coinciden en la especie. Pero todo lo que es recibido en algo, está en él tal como es el que lo recibe. Por lo tanto, las especies de las realidades son recibidas en mi entendimiento y en el tuyo individualmente. Esto es contrario a la naturaleza del entendimiento, conocedor de los universales.

4. Aún más. Lo que es entendido se encuentra en el entendimiento del que entiende. Por lo tanto, si mi entendimiento es distinto del tuyo, es necesario que lo que yo entiendo sea distinto de lo que entiendes tú. De ser así, tendríamos objetos numéricamente individuales, y el entendimiento sólo estaría en potencia, siendo del todo necesario abstraer el concepto común a ambos, porque de objetos distintos, sean los que sean, se puede abstraer un concepto inteligible común. Lo cual se opone a la naturaleza del entendimiento, ya que no se distinguiría de la facultad de la imaginación. Por lo tanto, parece que todos los hombres tienen un solo entendimiento.

5. Y también. Cuando el discípulo recibe la enseñanza del maestro, no puede decirse que la ciencia del maestro engendre la ciencia en el discípulo, porque, de ser así, la ciencia sería una forma activa como el calor. Esto es evidentemente falso. Por lo tanto, parece que la ciencia que tiene el maestro, la misma numéricamente, debe pasar al discípulo. Esto no es posible a no ser que el entendimiento de ambos sea el mismo. Por lo tanto, parece que sea uno sólo el entendimiento del discípulo y el del maestro. Consecuentemente, también el de todos los hombres.

c. La doctrina aristotélica del νοῦς o principio intelectivo, que trasciende la materia y «separado», junto a su condición de forma sustancial de un cuerpo corruptible, es confusa y en ocasiones equívoca (cf. F. NUYENS, *L'évolution de la psychologie d'Aristote* [Louvain 1948] p.266ss). Sobre todo en lo que se refiere al entendimiento agente. La unicidad de éste como entidad espiritual separada, divina y siempre en acto, la establece ya de modo explícito Alejandro de Afrodisias; recogida esta doctrina por Alkindi, pasará a la filosofía árabe y por su medio llegará al aristotelismo medieval. Para Averroes, además —el «comentarista» por excelencia de Aristóteles para los autores medievales—, también el entendimiento posible es único para todos los hombres y separado. Sto. Tomás, creyéndose fiel intérprete del filósofo griego frente a Averroes, y llevando de modo lógico a sus últimas consecuencias los principios fundamentales de la psicología aristotélica, establece la individualidad en cada hombre de su alma y su entendimiento. La trascendencia del tema le llevará a escribir el *De unitate intellectus contra averroistas.* Sus argumentaciones contribuirán a las matizaciones significativas que de su propia doctrina hará Siger de Brabante en los últimos escritos (cf. F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites* [Louvain 1942]; ID., *Maître Siger de Brabant* [Louvain 1977] p.132-9, 347-389; A. MARLASCA, *Les Quaestiones super Librum de Causis de Siger de Brabant* [Louvain 1977] p.18-23; ID., *La antropología sigeriana en las «Quaestiones super Librum de Causis»:* Estudios Filosóficos 20 [1971] 3-37; ID., *De nuevo, Tomás de Aquino y Siger de Brabante:* ib., 23 [1974] 431-9).

6. Por último. En el libro *De quantitate Animae*[13], dice Agustín: *Si dijera únicamente que hay muchas almas, me estaría riendo de mí mismo.* Pero parece que el alma es sobre todo una sola en cuanto al entendimiento. Por lo tanto, uno es el entendimiento de todos los hombres.

En cambio está lo que dice el Filósofo en II *Physic.*[14]: Lo que las causas universales son con respecto a lo universal, eso mismo lo son las particulares con respecto a lo particular. Pero es imposible que un alma de una especie esté en animales de distinta especie. Por lo tanto, también es imposible que un alma intelectiva, numéricamente la misma, esté en seres numéricamente diversos.

Solución. *Hay que decir:* Que el entendimiento sea tan sólo uno para todos los hombres, es del todo imposible. Esto resulta evidente si, siguiendo a Platón, el hombre es su mismo entendimiento. Pues habría que concluir que, si el entendimiento de Sócrates y de Platón es sólo un entendimiento, Sócrates y Platón son un solo hombre, y no se distinguirían entre sí más que por elementos ajenos a sus respectivas esencias. La diferencia entre Sócrates y Platón, suponiendo lo dicho, no sería mayor que la existente en un hombre por llevar una túnica o llevar una capa. Esto es totalmente absurdo.

Igualmente resulta imposible si, siguiendo a Aristóteles[15], afirmamos que el entendimiento es parte, o potencia del alma, que es la forma del hombre. Pues es tan imposible que muchas cosas numéricamente distintas tengan la misma forma, como imposible es que tengan el mismo ser, ya que la forma es principio de ser.

Igualmente resulta imposible, se explique como se explique, la unión del entendimiento con este o aquel hombre, por ser evidente que, cuando el agente principal es uno sólo y los instrumentales dos, puede decirse que hay, en el fondo, un solo agente y varias acciones. Pues, en el caso de que un hombre tocase objetos distintos con las dos manos, lo que toca es uno, pero los contactos son dos. Por el contrario, si hay un solo instrumento y varios agentes principales, se dice que hay muchos agentes, pero que la acción es sólo una. Ejemplo: Si entre muchos arrastran una embarcación tirando de la misma amarra, los que tiran serán muchos, pero la acción una sola. Si no hubiera más que un solo agente principal y un solo instrumento, se dice que hay un solo agente y una sola acción. Ejemplo: Un carpintero golpea con un solo martillo; hay un solo percusor y una sola percusión.

Es evidente que, cualquiera que sea el modo como el entendimiento se une o se funde a este o con aquel hombre, entre todas las cosas propias del hombre, el entendimiento es, sin duda alguna, la principal, puesto que las fuerzas sensitivas obedecen y están sometidas al entendimiento. Por lo tanto, si suponemos que dos hombres tienen distinto entendimiento y un mismo sentido, por ejemplo, un solo ojo para ambos, quienes verían serían dos, pero la visión sólo una. En cambio, si tienen un mismo entendimiento, cualquiera que sea la diversidad de cosas que el entendimiento use como instrumentos, tanto Sócrates como Platón no serían más que un solo sujeto inteligente. Si a todo esto añadimos que el entender, como acción propia del entendimiento, no se lleva a cabo mediante ningún otro órgano, sino sólo por el entendimiento, nos encontramos que uno solo es el agente y una sola la acción. Esto es, todos los hombres son un solo sujeto inteligente y todos tienen la misma acción de entender. Con respecto a esto último se habla de un mismo sujeto inteligible.

Por otra parte, mi acción intelectual podría distinguirse de la tuya por la diversidad de imágenes sensibles, es decir, porque la imagen de la piedra que hay en mí es distinta de la que hay en ti, si la imagen, en cuanto que es algo en mí y algo distinto en ti, fuera la forma del entendimiento posible. Porque un mismo agente, obrando diversamente, produce acciones diversas, al igual que en virtud de las diversas formas de los objetos, son distintas las visiones de la vista. Pero la imagen sensible no es la forma del entendimiento posible, sino la es-

13. C.32: ML 32,1073. 14. ARISTÓTELES, c.3 n.12 (BK 195b26): S. Th. lect.6 n.11. 15. ARISTÓTELES, *De An.* 2 c.2 n.12 (BK 414a13): S. Th. lect.4 n.271; c.3 n.1 (BK 414a32): S. Th. lect.5 n.279.

pecie inteligible abstraída de dichas imágenes. Y en un mismo entendimiento no se abstrae de las distintas imágenes sensibles del mismo orden más que una sola especie inteligible. Esto resulta evidente cuando comprobamos que en un mismo hombre puede haber distintas imágenes de piedras, y, sin embargo, de todas ellas no es abstraída más que una sola especie inteligible de piedra por la cual el entendimiento de cada hombre entiende con una sola operación la naturaleza de la piedra a pesar de la diversidad de imágenes. Por lo tanto, si todos los hombres tuvieran el mismo entendimiento, la diversidad de imágenes en ellos no podría fundamentar la distinción entre la operación intelectual de un hombre y la operación intelectual de otro, como se imaginaba el Comentarista en el III *De Anima*[16]. Hay que concluir, por tanto, que es completamente imposible e incongruente decir que hay un mismo entendimiento para todos los hombres.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque el alma no tenga materia a partir de la cual ha sido hecha, como tampoco el ángel, sin embargo, es forma de alguna materia. Y esto no es propio del ángel. De este modo, y atendiendo a la división de la materia, muchas son las almas dentro de una misma especie. En cambio, no puede haber muchos ángeles de una misma especie[d].

2. *A la segunda hay que decir:* Cada cosa tiene unidad tal como tiene el ser, y, consecuentemente, es idéntico el juicio sobre la multiplicación de algo y sobre la multiplicación de su ser. Es evidente que el alma intelectual se une según su propio ser al cuerpo como forma, y, sin embargo, destruido el cuerpo, el alma intelectual conserva su ser. Por lo tanto, también la multiplicidad de almas se da según la multiplicidad de cuerpos, y, sin embargo, destruidos los cuerpos, las almas permanecen multiplicadas en su propio ser.

3. *A la tercera hay que decir:* Tanto la individuación del ser que entiende, como la individuación de la especie por la que entiende, no impiden el conocimiento de los universales. De lo contrario, al ser los entendimientos separados substancias subsistentes, y, consecuentemente, particulares, no los conocerían. Pero la materialidad del ser que conoce y la de la especie por la que conoce, impiden el conocimiento del universal. Pues, así como toda acción se realiza según el modo de ser de la forma por la que actúa el agente, como el calentar según el modo del calor, así también el conocimiento se realiza según el modo de ser de la especie en virtud de la que se conoce. Ahora bien, es evidente que la naturaleza común se distingue y multiplica por los principios de individuación que provienen de la materia. Por lo tanto, si la forma por la que se realiza el conocimiento es material, no abstraída de las condiciones de la materia, habrá una representación de la naturaleza específica o genérica en cuanto particularizada y multiplicada por los principios de individuación. De este modo, no podrá ser conocida la naturaleza de algo en su realidad común. En cambio, si la especie está despojada de las condiciones de la materia individual, tendrá la representación de una naturaleza sin aquello que la distingue y multiplica. Así es como se conoce el universal. Con respecto a esto, poco importa que haya un solo entendimiento o muchos. Porque, aunque hubiera uno sólo, sería necesario que tanto el entendimiento como la especie por la que entiende, fuesen algo concreto.

16. AVERROES, *Comm.* 5 (6^2, 152E).

---

d. Según Aristóteles la individuación no viene de la forma —que da la especie común—, sino de la materia. Negada la composición de materia y forma en los ángeles y en el alma humana, no cabe en los primeros otra diversidad que la que da la especie (cf. q.50 a.4); en cambio, cada alma humana, al ser forma de una materia determinada, se diversifica de las otras almas humanas, con las que coincide en la especie, por esa relación esencial que dice a su propio cuerpo (cf. V. RODRÍGUEZ, *Diferencia sustancial y unidad específica entre las almas:* Estudios Filosóficos 6 [1957] 153-7). Esta sentencia tomista, a pesar de su plena ortodoxia católica, sufrió la condena del obispo de París Esteban Tempier en 1277 (cf. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277* [Louvain 1977] p.82-7).

4. *A la cuarta hay que decir:* Tanto si el entendimiento es uno como si es múltiple, lo entendido es uno. El objeto entendido, por sí mismo no está en el entendimiento, sino que está representativamente. Como se dice en el III *De Anima*[17]*: En el alma no está la piedra, sino la imagen de la piedra.* Sin embargo, lo entendido no es la imagen de la piedra, sino la piedra, a no ser que el entendimiento haga un acto reflejo sobre sí mismo. De no ser así, la ciencia no trataría sobre las cosas, sino sobre las especies inteligibles. Pero ocurre que de una misma cosa se forman diversas imágenes a través de formas distintas. Como quiera que el conocimiento se hace por una asimilación del cognoscente a lo conocido, hay que deducir que una misma cosa puede ser conocida por distintos seres, como resulta evidente en los sentidos, pues son muchos los que ven el mismo color según diversas representaciones. Igualmente, muchos entendimientos conocen una misma realidad. Pero esto último solamente si, siguiendo a Aristóteles[18], entre el entendimiento y el sentido existe la diferencia de que las cosas son sentidas según la disposición individual que poseen fuera del alma. Por su parte, la naturaleza del objeto entendido está fuera del alma, pero fuera de ella no tiene el modo de ser según el que es entendida. Pues lo que se entiende es la naturaleza común, una vez excluidos los principios de individuación, y, fuera del alma, no se tiene este modo de ser. Pero, siguiendo a Platón, los objetos entendidos existen fuera del alma tal como son entendidos, pues sostuvo que las naturalezas de las cosas están separadas de la materia.

5. *A la quinta hay que decir:* La ciencia que hay en el discípulo es distinta de la que hay en el maestro. Sobre cómo se causa, lo demostraremos más adelante (q.117 a.1).

6. *A la sexta hay que decir:* Agustín entiende que no puede haber muchas almas, a no ser, solamente, que pertenezcan todas a una misma especie.

ARTICULO 3

En el hombre, además del alma intelectiva, ¿hay o no hay otras almas diferentes esencialmente?

Cont. Gentes 2,58; *De Pot.* q.3 a.9 ad 1; *QuodI.* 11 q.5; *De Spir. Creat.* a.1 ad 9; *De anima* a.9.11.

Objeciones por las que parece que en el hombre, además del alma intelectiva, hay otras almas diferentes esencialmente, esto es, el alma sensitiva y la nutritiva:

1. Una misma sustancia no puede ser corruptible e incorruptible. Pero el alma intelectiva es incorruptible. En cambio, las otras, esto es, la sensitiva y la nutritiva, son corruptibles, como quedó demostrado (q.75 a.6). Por lo tanto, en el hombre no puede tener la misma esencia el alma intelectiva, la sensitiva y la nutritiva.

2. Más aún. Si se dijera que el alma sensitiva del hombre es incorruptible, hay que replicar: *Lo corruptible y la incorruptible difieren en el género,* como se dice en X *Metaphys.*[19] Pero el alma sensitiva en el caballo, en el león y en otros animales irracionales es corruptible. Por lo tanto, si el alma sensitiva en el hombre es incorruptible, no sería del mismo género que la que se encuentra en el animal irracional. Pero se dice que el animal es animal por tener alma sensitiva. Por lo tanto, el género animal no sería idéntico al hombre y a los otros animales. Esto es incongruente.

3. Todavía más. El Filósofo, en el libro *De Generat. Animal.*[20], dice que el embrión es antes animal que hombre. Pero esto sería imposible si el alma sensitiva y la intelectiva tuviesen la misma especie, pues el animal lo es por el alma sensitiva, en cambio, el hombre lo es por la intelectiva. Por lo tanto, en el hombre no puede tener la misma esencia el alma sensitiva y la intelectiva.

4. Por último. El Filósofo en el VIII *Metaphys.*[21] dice que el género se toma de la materia, y la diferencia se toma de la forma. Pero *racional,* diferencia constitutiva del hombre, se toma del alma intelectiva. En cambio, *animal,* se

17. ARISTÓTELES, c.8 n.2 (BK 431b29): S. Th. lect.13 n.789. 18. ARISTÓTELES, *De An.* 3 c.8 n.3 (BK 432a2): S. Th. lect.13 n.791. 19. ARISTÓTELES, 9 c.10 n.3 (BK 1059a10): S. Th. lect.12 n.2136. 20. ARISTÓTELES, 2 c.3 (BK 736a35). 21. ARISTÓTELES, 7 c.2 n.6 (BK 1043a5): S. Th. lect.2 n.1696-1698.

toma del hecho de tener un cuerpo animado por el alma sensitiva. Por lo tanto, el alma intelectiva se relaciona con el cuerpo animado por el alma sensitiva como la forma con la materia. Por lo tanto, en el hombre no tiene la misma esencia el alma intelectiva que la sensitiva, sino que la presupone como sujeto material.

En cambio está lo que se dice en el libro *De Eccles. Dogmat.*[22]*: No decimos que en un mismo hombre haya dos almas, como sostuvieron Jacobo y otros autores sirios; una animal, por la que es animado el cuerpo y está mezclada con la sangre; y otra espiritual, al servicio de la razón. Sino que afirmamos que hay una sola y la misma alma en el hombre, la que por su unión con el cuerpo lo vivifica y por la razón se gobierna a sí misma.*

Solución. *Hay que decir:* Platón[23] sostuvo que en un mismo cuerpo, incluso en sus diferentes miembros, había diversas almas a las cuales les atribuía diversas operaciones vitales. Decía que la fuerza nutritiva residía en el hígado; la fuerza concupiscible, en el corazón; la fuerza cognoscitiva, en el cerebro.

En el libro *De Anima*[24], Aristóteles rechaza dicha opinión, en cuanto a las partes del alma que para sus operaciones se valen de órganos corporales, fundamentándose en el hecho de que en los animales que viven después de ser descuartizados, en cada una de las partes pueden observarse distintas operaciones anímicas, como la sensibilidad y el apetito. Esto no sería así si los distintos principios de operación del alma, supuestos como esencialmente diversos, se encontrasen distribuidos por las distintas partes del cuerpo. Sin embargo, en cuanto al alma intelectiva, parece dejarnos en la duda si su separación con respecto a las demás partes del alma es una separación *sólo conceptual o también local.*

Podría sostenerse la opinión de Platón siempre que se supusiera, como hace él, que el alma está unida al cuerpo como motor, no como forma. Pues no hay ningún inconveniente en que un mismo móvil sea movido por distintos motores, de modo especial en sus diversas partes. Pero, si suponemos que el alma se une al cuerpo como forma, resulta totalmente imposible que en un mismo cuerpo haya muchas almas esencialmente distintas. Esto se puede probar por tres razones.

1. La primera, porque el animal en el que hubiese muchas almas, esencialmente no sería uno. Pues nada es esencialmente uno sino en virtud de la forma única por la que tiene el ser, puesto que del mismo modo se tiene el ser que la unidad. Por eso, las realidades cuya denominación se debe a formas diversas, esencialmente no son una. Ejemplo: Hombre blanco. Pues si el hombre, en virtud de una forma, esto es, el alma vegetativa, tuviese el vivir, y en virtud de otra, esto es, el alma sensible, tuviese el ser animal, y de una tercera, esto es, el alma racional, tuviera el ser hombre, habría que concluir que no es esencialmente uno. Así argumenta Aristóteles contra Platón en VIII *Metaphys.*[25] cuando dice que si la idea de animal y la de bípedo fuesen distintas, animal bípedo no constituiría una unidad absoluta. Por eso, en I *De Anima*[26], contra los que sostienen que en un mismo cuerpo hay distintas almas pregunta: *¿Qué es lo que las contiene?,* es decir, qué es lo que las establece en una sola unidad, no puede responderse que se unan por la unidad del cuerpo, pues, más bien, el alma contiene al cuerpo haciéndolo uno, y no al revés.

2. La segunda, por el modo de predicación. Pues los predicados tomados de distintas formas, se predican unos de otros de modo accidental cuando las formas no están relacionadas entre sí. Ejemplo: Lo blanco es dulce. Si las formas están relacionadas entre sí, la predicación es necesaria siguiendo el segundo modo de predicación *esencial,* porque el sujeto entra en la definición del predicado. Ejemplo: Debido a que el color presupone la superficie, si decimos que la superficie de un cuerpo está pintada, tendremos el segundo modo de predicación esencial. Por lo tanto, si la forma por la que se dice que un ser es animal es distinta de aquella por la que se dice que es hombre, habría que concluir, o

22. GENADIO, c.15: ML 58,984. 23. Cf. *Timeo* (69E). Referido por AVERROES, *In De An.* l.1 comm.90 (6[2], 45F). 24. ARISTÓTELES, 2 c.2 n.7 (BK 413b13): S. Th. lect.4 n.263-267. 25. ARISTÓTELES, 7 c.6 n.2 (BK 1045a14): S. Th. lect.5 n.1757. 26. ARISTÓTELES, c.5 n.24 (BK 411b6): S. Th. lect.14 n.206.

que uno de estos atributos no se puede predicar del otro, a no ser accidentalmente, esto es, siempre que las dos formas no estén relacionadas entre sí, o se tendrá el segundo modo de predicación *esencial* si una de las almas es presupuesto para la otra. Todo esto es resueltamente falso. Pues *animal* se predica del hombre esencialmente y no de modo accidental. *Hombre* no entra en la definición de animal, sino al revés. Por lo tanto, es necesario que la forma que hace a algo ser animal y la que lo hace ser hombre sea la misma. De lo contrario, el hombre no sería verdaderamente animal como lo es, ya que animal se predica del hombre esencialmente.

3) La tercera, porque cuando una operación del alma es intensa, impide la otra. Esto no sería así si el principio de las operaciones no fuese esencialmente uno.

Por lo tanto, hay que decir: El alma sensitiva, la intelectiva y la nutritiva, en el hombre son numéricamente la misma. Cómo sucede esto, se puede comprobar fácilmente reflexionando sobre las diferencias de las especies y de las formas. Pues observamos que las especies y las formas se distinguen entre sí por su mayor o menor perfección. De este modo, en el orden natural los seres animados son más perfectos que los inanimados, los animales, son más perfectos que las plantas, el hombre más perfecto que los animales, y aun dentro de estos géneros hay diversos grados. Así, Aristóteles, en VIII *Metaphys.*[27], compara las especies de las cosas a los números, que varían de especie por la suma o resta de la unidad. Y en II *De Anima*[28] compara las diversas almas a las especies de las figuras, en las que unas contienen a otras, como el pentágono contiene al cuadrilátero y es mayor que él. Así, pues, el alma intelectiva contiene virtualmente todo lo que hay en el alma sensitiva de los seres irracionales y lo que hay en el alma vegetativa de las plantas. Por lo tanto, así como una superficie pentagonal no tiene figura de cuadrilátero por una parte y de pentágono por otra, ya que la primera es superflua al estar contenida en la segunda, así tampoco Sócrates es hombre en virtud de un alma y animal en virtud de otra, sino que lo es por una y la misma.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El alma sensitiva no es incorruptible por ser sensitiva, sino que por ser intelectiva tiene incorruptibilidad. Por lo tanto, cuando el alma es solamente sensitiva, es corruptible. Pero si, además de sensitiva, es también intelectiva, entonces es incorruptible. Pues, aun cuando lo sensitivo no da incorruptibilidad, tampoco la quita a lo intelectivo.

2. *A la segunda hay que decir:* No son las formas, sino los compuestos, los incluidos en el género y la especie. El hombre es corruptible como los demás animales. Por eso, la diferencia fundamentada en lo corruptible y lo incorruptible, proveniente de la forma, no hace que el hombre se distinga por el género de los demás animales.

3. *A la tercera hay que decir:* Al principio, el embrión tiene un alma sólo sensitiva que es sustituida por otra más perfecta, a la vez sensitiva e intelectiva, como trataremos exhaustivamente más adelante (q.118 a.2 ad 2).

4. *A la cuarta hay que decir:* No es necesario que a los diversos conceptos e intenciones lógicas, propias de nuestro modo de entender, les correspondan en la naturaleza objetos distintos, ya que el entendimiento puede concebir algo de distintos modos. Así, pues, porque, tal como acabamos de decir (sol.), el alma intelectiva virtualmente contiene la sensitiva superándola, la razón puede concebir separadamente lo que es propiamente sensitivo como algo imperfecto y material. Y tal como lo encuentra, común al hombre y a los demás animales, así establece el concepto de género. En cambio, aquello en lo que el alma intelectiva supera a la sensitiva, lo considera como formal y completivo, estableciendo así la diferencia de hombre.

27. ARISTÓTELES, 7 c.3 n.8 (BK 1043b34): S. Th. lect.3 n.1723. 28. ARISTÓTELES c.3 n.6 (BK 414b28): S. Th. lect.5 n.295.

ARTICULO 4

En el hombre, además del alma intelectiva, ¿hay o no hay otra forma?

In Sent. l.4 d.44 q.1 a.1 q.ª1 ad 4; *Cont. Gentes* 2,56,58.68-75; 4,81; *Compend. Theol.* c.90; *De Spir. Creat.* a.3; *Quodl.* 11 q.5; *De Anima* a.2,3,9,10; *Quodl.* 1 q.4 a.1.

Objeciones por las que parece que en el hombre, además del alma intelectiva, hay otra forma:

1. El Filósofo en el II *De Anima* [29] dice: *El alma es el acto de un cuerpo físico que tiene la vida en potencia.* Así, pues, el alma se relaciona con el cuerpo como la forma con la materia. Pero el cuerpo tiene alguna forma sustancial por la que es cuerpo. Por lo tanto, en el cuerpo, antes del alma, hay alguna forma sustancial.

2. Más aún. El hombre y cualquier animal se mueve a sí mismo. Todo lo que se mueve a sí mismo se divide en dos partes, la que mueve y la movida, como se demuestra en VIH *Physic.*[30] La parte que mueve es el alma. Por lo tanto, es necesario que la otra sea de tal naturaleza que pueda ser movida. Pero la materia prima no puede ser movida, como se dice en V *Physic.*[31], por estar solamente en potencia, y, además, todo lo movido es cuerpo. Por lo tanto, es necesario que en el hombre y en cualquier animal haya alguna otra forma sustancial por la que queda constituido el cuerpo.

3. Todavía más. En las formas, el orden se establece por su relación con la materia prima, puesto que anterior y posterior se dice por su relación a algún principio. Por lo tanto, si en el hombre no hubiese otra forma sustancial además del alma racional, sino que ésta se uniera directamente a la materia prima, se seguiría que pertenecería al orden de las formas más imperfectas, que son las unidas directamente a la materia.

4. Por último. El cuerpo humano es un cuerpo mixto. En dicha composición no entra sólo la materia ya que sólo habría entonces corrupción. Por lo tanto, es necesario que en un cuerpo compuesto permanezcan las formas de sus elementos, que son formas sustanciales. Por lo tanto, en el cuerpo humano, además del alma intelectiva, hay otras formas sustanciales.

En cambio está el hecho de que una cosa no tiene más que un solo ser sustancial. Pero la forma sustancial es lo que da el ser sustancial. El alma es forma sustancial del hombre. Por lo tanto, es imposible que en el hombre, además del alma intelectiva, haya otra forma sustancial.

Solución. *Hay que decir:* Si se supone que el alma intelectiva no está unida al cuerpo como forma, sino sólo como motor, como sostuvieron los platónicos, sería necesario que en el hombre hubiera otra forma sustancial por la que el cuerpo, móvil del alma, fuera constituido en su ser. Pero, si el alma intelectiva está unida al cuerpo como forma sustancial, como ya dijimos (a.1), es imposible que, además de ella, se encuentre en el hombre otra forma sustancial.

Para demostrarlo, hay que tener presente que la forma sustancial se distingue de la accidental en que ésta no da el ser en absoluto, sino tal ser. Ejemplo: El calor no hace que su sujeto sea ser en absoluto, sino ser caliente.

De este modo, cuando sobreviene una forma accidental, no se dice que algo es formado o generado absolutamente, sino que se habla de haber recibido tal modalidad. Igualmente, cuando la pierde, no decimos que algo se corrompa totalmente, sino hasta cierto punto. En cambio, la forma sustancial da el ser en absoluto. De este modo, al aparecer, hablamos de generación absoluta de un ser. Al desaparecer, hablamos de total corrupción. Por eso, los antiguos naturalistas, que soponían que la materia prima era ser en acto, como el fuego, el aire o algo parecido, dijeron que nada se engendra ni se destruye totalmente, sino que *se transforma,* como se dice I *Physic.*[32] Si esto fuera así, y si además del alma intelectiva en la materia preexiste alguna otra forma sustancial por la cual el sujeto del alma es un ser en acto, habría que concluir que el alma no comunica en absoluto el ser, ni, consecuentemente, es forma sustancial, y que ni el advenimiento del alma ocasionaría la generación en cuanto tal,

29. ARISTÓTELES, c.1 n.5 (BK 412a27): S. Th. lect.1 n.220. 30. ARISTÓTELES, c.5 n.8 (BK 457b12): S. Th. lect.10 n.4. 31. ARISTÓTELES, c.1 n.8 (BK 225a25): S. Th. lect.2 n.8. 32. ARISTÓTELES, c.4 n.2 (BK 178a30): S. Th. lect.9 n.2.

ni su pérdida la destrucción, sino que sólo se darían de forma accidental. Esto es evidentemente falso.

Por lo tanto, hay que decir que en el hombre no hay ninguna otra forma sustancial a no ser el alma intelectiva, la cual, así como contiene virtualmente la sensitiva y la nutritiva, así también virtualmente contiene todas las formas inferiores y por sí misma hace todo lo que las formas más imperfectas llevan a cabo en los demás seres. Lo mismo puede decirse del alma sensitiva en los animales irracionales, lo mismo de la vegetativa en las plantas, y, hablando en general, lo mismo de todas las formas más perfectas con respecto a las menos perfectas.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Aristóteles[33] no dice que el alma sea sólo *acto del cuerpo,* sino *acto de un cuerpo físico y orgánico que tiene potencialmente vida* y que tal potencia *no excluye al alma.* Por eso resulta evidente que en aquello cuya alma es llamada acto también se incluye el alma. También decimos que el calor es acto del cuerpo caliente, y la luz del luminoso, no porque un cuerpo sea luminoso sin la luz, sino porque lo lúcido lo es por la luz. Es así como se dice que el alma es *acto del cuerpo,* etc., ya que por el alma es cuerpo, es orgánico y tiene vida en potencia. Pero se dice que el acto primero está en potencia con respecto al segundo, que es la operación. Pues tal potencia *no expulsa,* esto es, no excluye al alma.

2. *A la segunda hay que decir:* El alma no mueve al cuerpo por su ser, en cuanto que está unida como forma, sino por su fuerza motriz, cuyo acto presupone el cuerpo constituido en acto por el alma. Así, el alma, por su potencia motriz, es la parte que mueve; y el cuerpo animado, la parte movida.

3. *A la tercera hay que decir:* En la materia hay que distinguir distintos grados de perfección como ser, vivir, sentir y entender. Pero, cuando a un grado se añade otro, la perfección aumenta. Por lo tanto, la forma que solamente da a la materia el primer grado de perfección, es muy imperfecta. Pero la forma que da el primero, el segundo, el tercero y todos los demás, es muy perfecta a pesar de estar unida directamente a la materia.

4. *A la cuarta hay que decir:* Avicena[34] estableció que las formas sustanciales de los elementos permanecen íntegras en todo compuesto. La composición se lleva a cabo por la neutralización de las cualidades opuestas de los elementos. Pero esto es imposible. Porque las distintas formas de los elementos no pueden existir más que en las diversas partes de la materia, cuya diversidad supone dimensiones sin las que la materia no puede ser divisible. La materia sometida a dimensiones sólo se da en los cuerpos. Diversos cuerpos no pueden ocupar un mismo lugar. Por eso, hay que concluir que los elementos en la composición ocupan lugares distintos. Así no se da una verdadera composición, en sí misma total, sino sólo aparente, resultado de la yuxtaposición de mínimas partículas.

Averroes en III *De Caelo*[35] sostuvo que las formas de los elementos, debido a su imperfección, son formas intermedias entre las sustanciales y las accidentales. Consecuentemente, sometidas a aumento y disminución, por lo cual, en el compuesto llegan a atenuarse hasta el punto de llegar a un nivel medio, componiendo, de esta manera, una forma. Pero esto es todavía más imposible. Pues el ser sustancial de una cosa consiste en algo indivisible, y toda suma o resta hace variar la especie como sucede con los números, tal como se dice en VIII *Metaphys.*[36] Por lo tanto, es imposible que una forma sustancial esté sometida al aumento o a la disminución. Y no es menos imposible que exista algo intermedio entre la sustancia y el accidente.

Por lo tanto, hay que decir, según el Filósofo en I *De Generat.*[37], que las formas de los elementos permanecen en el compuesto no en acto, sino virtualmente. Pues permanecen las cualidades propias de los elementos, aunque atenuadas, en los que reside el poder de las formas elementales. Igualmente, la cualidad de la composición es la disposición propia para la forma sustancial del cuerpo com-

33. ARISTÓTELES, *De An. 2* c.2 n.5 (BK 412a27): S. Th. lect.2 n.240. 34. Referencia dada por AVERROES, *In De Gener.* l.1 comm.90 (5,370K). 35. AVERROES, comm.67 (5,227C). 36. ARISTÓTELES, 7 c.3 n.10 (BK 1044a9): S. Th. lect.3 n.1723. 37. ARISTÓTELES, c.10 n.5 (BK 327b22).

puesto, como para la forma de la piedra o del alma de cualquier ser.

ARTICULO 5

¿Es o no es conveniente que el alma intelectiva se una al cuerpo correspondiente?

In Sent. l.2 d.1 q.2 a.5; *De Anima* a.8; *De Malo* q.5 a.5.

Objeciones por las que parece que no es conveniente que el alma intelectiva se una al cuerpo correspondiente:

1. La materia debe ser proporcionada a la forma. Pero el alma intelectiva es una forma incorruptible. Por lo tanto, no se une convenientemente a un cuerpo corruptible.

2. Más aún. El alma intelectiva es una forma sumamente inmaterial, y lo prueba el hecho de que tiene operaciones en las que no participa la materia corpórea. Pero cuanto más sutil es un cuerpo tanta menos materia tiene. Por lo tanto, el alma debería estar unida a un cuerpo sumamente sutil, como el fuego, y no a un cuerpo compuesto y más terrestre.

3. Todavía más. Como quiera que la forma es principio de la especie, de una sola forma no provienen especies distintas. Pero el alma intelectiva es una forma. Por lo tanto, no debe estar unida a un cuerpo compuesto de partes de distintas especies.

4. Por último. Cuanto más perfecta es la forma, más perfecto debe ser el sujeto que la recibe. Pero el alma intelectiva es la más perfecta de las almas. Así, pues, como quiera que los cuerpos de los otros animales tienen naturalmente con que protegerse, como pelo en lugar de vestido y pezuñas en lugar de calzado, y además tienen armas dadas por la naturaleza, como uñas, dientes y cuernos, parece que el alma intelectiva no debería unirse a un cuerpo imperfecto desprovisto de tales ayudas.

En cambio está lo que dice el Filósofo en II *De Anima*[38]: *El alma es acto de un cuerpo físico, orgánico, que potencialmente tiene vida.*

Solución. *Hay que decir:* Como quiera que la forma no lo es por la materia, sino más bien la materia por la forma, a partir ,de la forma debe fundamentarse la razón de por qué la materia es de tal naturaleza, y no al revés. Pues el alma intelectiva, como dijimos anteriormente (q.55 a.2), en el orden de la naturaleza ocupa el más bajo lugar entre las sustancias intelectuales, debido a que no le es connatural el conocimiento innato de la verdad, como sí lo es en los ángeles, sino que se ve obligada a desgranarla a través de los sentidos tomándola de la multiplicidad de las cosas, como dice Dionisio en el c.7 *De Div. Nom.*[39] Por otra parte, en lo necesario la naturaleza no le falla a ningún ser. Por eso, sería necesario que el alma intelectiva no solamente tuviera la facultad de entender, sino también la de sentir. Pero como quiera que la acción de sentir no se puede llevar a cabo más que por medio de un órgano corporal, por eso se precisa que el alma intelectiva se una a un cuerpo constituido de tal manera que pueda servir convenientemente de órgano a los sentidos.

Todos los sentidos se fundamentan en el tacto [e]. Pero el órgano del tacto es preciso que sea algo intermedio entre los contrarios que puede percibir, como lo frío y lo caliente, lo húmedo y lo seco. Pues, así, se encuentra en potencia con respecto a unos y otros pudiendo recibir la sensación. Por eso, cuanto más se acerque a dicho punto medio la composición del órgano del tacto, más perfecta será la capacidad sensible táctil. Pero el alma intelectiva posee el más alto grado de capacidad de sentir, pues, como dice Dionisio en el libro *De Div. Nom.*[40], las cualidades del ser inferior se encuentran más perfectamente en el superior. Por lo tanto, fue necesario que el cuerpo al que estuviera unida el alma intelectiva, fuera

38. ARISTÓTELES, c.1 n.5 (BK 412a27): S. Th. lect.1 n.220. 39. § 2: MG 3,868: S. Th. lect.2. 40. C.5 § 3: MG 3,817: S. Th. lect.1.

e. Esta doctrina sobre el sentido del tacto, basada en datos de observación empírica, se encuentra desarrollada en Aristóteles y sus comentaristas y en las obras médicas arabo-judías. A través de ellos llega al pensamiento medieval cristiano (cf. M. BARBADO, *Estudios de Psicología Experimental* t.2 [Madrid 1948] p.346-352).

un cuerpo compuesto y de complexión más equilibrada que los demás.

Por eso, de todos los animales el hombre es el que posee el mejor tacto. Entre los hombres, los de mejor tacto son los de mejor entendimiento. Prueba de ello es, como se dice en II *De Anima*[41], el hecho de que *vemos cómo los más refinados son de buena valía mental.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Probablemente alguien trataría de eludir esta objeción diciendo que, antes del pecado, el cuerpo del hombre era incorruptible. Pero parece que esta respuesta no es suficiente. Porque, antes del pecado, el cuerpo del hombre fue inmortal no por naturaleza, sino por don de la gracia divina. De lo contrario, no habría perdido la inmortalidad por el pecado, como no la perdió el demonio.

De este modo, puestos en otra dimensión, decimos que en la materia encontramos una doble condición: *Una,* elegida en orden a hacerla proporcionada a la forma; *otra,* que necesariamente se deduce de la primitiva condición de la materia. Ejemplo: Un herrero, para hacer una sierra, elije un material de hierro apto para cortar objetos duros. Pero que los dientes de la sierra se partan o se oxiden es una consecuencia necesaria de la condición del mismo material. Igualmente, al alma intelectiva le corresponde tener un cuerpo de equilibrada complexión. Pero de ello se deduce, por condición propia de la materia, que sea corruptible. Si alguien dice que Dios pudo evitar tal necesidad, hay que decir que, en la constitución de los seres naturales, no hay que considerar lo que Dios pudo hacer, sino lo que le corresponde a la naturaleza de las cosas, como dice Agustín en II *Super Gen. ad litt.*[42] Sin embargo, Dios proveyó el remedio contra la muerte concediendo el don de la gracia.

2. *A la segunda hay que decir:* Al alma intelectiva no le compete el cuerpo en razón de la operación intelectual en cuanto tal, sino como una exigencia de la parte sensitiva, que precisa un órgano de adecuada complexión. De este modo fue necesario que el cuerpo se viera unido al alma intelectiva, y no que el alma se uniera a un elemento simple o a un cuerpo compuesto en el que predominase el fuego, ya que no podría haber equilibrio en su complexión debido a la excesiva potencia del fuego. Por lo demás, este cuerpo de equilibrada complexión posee una determinada dignidad, ya que no está sometido a influencias contrarias, por lo cual, y en cierto modo se asemeja al cuerpo celeste.

3. *A la tercera hay que decir:* Las partes del animal, como el ojo, la mano, la carne, el hueso, etc., no pertenecen a la especie, sino que lo que le pertenece es el todo. De este modo, no puede decirse, propiamente, que estas partes sean de especie distinta, sino que, propiamente hablando, tienen distintas disposiciones. Esto mismo es lo que ocurre con el alma intelectiva, la cual, aun cuando en su esencia sea una, por su perfección es de múltiple virtualidad. De este modo, para sus diversas operaciones requiere diversas disposiciones en las partes del cuerpo al que se une. Por esto vemos que hay mayor diversidad de partes en los animales perfectos que en los imperfectos, y en éstos más que en las plantas.

4. *A la cuarta hay que decir:* El alma intelectiva, porque puede comprender lo universal, tiene capacidad para lo infinito. Por eso la naturaleza no podía imponerle determinadas estimaciones naturales, ni tampoco determinados medios de defensa o de abrigo como a los otros animales cuyas almas tienen capacidad de percepción y otras facultades para cosas particulares. Pero en su lugar, el hombre posee por naturaleza la razón y las manos, que son *órgano de los órganos*[43]; por las que el hombre puede preparar una variedad infinita de instrumentos para infinitos efectos.

ARTICULO 6

El alma intelectiva, ¿se une o no se une al cuerpo mediante determinadas disposiciones accidentales?

Cont. Gentes 2,71; *De An.* l.2 lect.1; *De Spir. Creat.* a.3; *De Anima* a.9; *In Metaphys.* l.8 lect.5.

Objeciones por las que parece que el alma intelectiva se une al cuerpo me-

41. ARISTÓTELES, c.9 n.2 (BK 421a26): S. Th. lect.1. 42. C.1: ML 39,263. 43. ARISTÓTELES, *De An.* 3 c.8 n.2 (BK 431b28): S. Th. lect.13 n.789.

diante algunas determinadas disposiciones accidentales:

1. Toda forma está en una materia que le es propia y convenientemente dispuesta. Pero las disposiciones para la forma son accidentales. Por lo tanto, es necesario presuponer en la materia algunos accidentes previos a la forma sustancial y, consecuentemente, anteriores al alma, ya que el alma es. la forma sustancial.

2. Más aún. Las diversas formas de una especie requieren diversas partes de la materia. Pero no es posible concebir diversas partes de la materia a no ser dividiendo sus dimensiones cuantitativas. Por lo tanto, es necesario concebir en la materia las dimensiones antes que las formas sustanciales, muchas de las cuales son de la misma especie.

3. Todavía más. Lo espiritual se une a lo corporal por contacto virtual. Pero la fuerza del alma es su potencia. Por lo tanto, parece que el alma se une al cuerpo mediante su potencia, que es un accidente.

En cambio, el accidente es posterior a la sustancia en el tiempo y en el conocimiento, como se dice en VIII *Metaphys.*[44] Por lo tanto, en la materia no se puede concebir ninguna forma accidental anterior al alma, que es la forma sustancial.

Solución. *Hay que decir:* Si el alma se uniese al cuerpo solamente como motor, no solamente nada lo impediría, sino que sería necesario que entre el alma y el cuerpo mediasen algunas disposiciones. Por parte del alma, la potencia de mover el cuerpo; por parte del cuerpo, una cierta aptitud para ser movido por el alma.

Pero si el alma se une al cuerpo como forma sustancial, como dijimos anteriormente (a.1), es imposible que medie alguna disposición accidental entre el alma y el cuerpo o entre cualquier forma sustancial y su materia. El porqué de esto radica en que, como la materia está en potencia para todos los actos, en un cierto orden, es necesario que lo primero que concebimos en la materia sea el acto absolutamente primero. Entre todos los actos el primero es el ser. Por eso, resulta imposible concebir que la materia sea caliente o extensa antes de que exista en acto. Pero el ser en acto lo es por la forma sustancial, que da el ser absolutamente, según dijimos (a.4). Por eso, es imposible que en la materia preexistan, anteriormente a la forma sustancial, algunas disposiciones accidentales, ni, consecuentemente, previas a su unión con el alma [f].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* De lo dicho anteriormente (a.4) resulta evidente que la forma más perfecta contiene virtualmente lo propio de las formas inferiores, y, por lo tanto, permaneciendo una y la misma, perfecciona a la materia en los diversos grados de perfección. Pues una y la misma es, esencialmente, la forma por la que el hombre es ser en acto, y es cuerpo, viviente, animal y hombre. Es evidente también que cada género tiene sus propios accidentes. Por lo tanto, así como la materia se concibe perfecta en el ser anteriormente a su corporeidad y a otros atributos, así también se conciben los accidentes propios del ser como anteriores a la corporeidad. Igualmente se pueden considerar en la materia las disposiciones anteriores a la forma, no en cuanto a todo efecto suyo, sino sólo en cuanto al de grado inferior.

2. *A la segunda hay que decir:* Las dimensiones cuantitativas son accidentes que acompañan a la corporeidad propia de la materia. Por eso, una vez considerada la materia bajo la corporeidad y las dimensiones, es posible concebirla como dividida en diversas partes, de modo que reciba diversas formas según los distintos grados de perfección. Pues, aun cuando la forma que da a la materia los diversos grados de perfección sea esencialmente la misma, como hemos dicho

44. ARISTÓTELES, 6 c.1 n.6 (BK 1028a32): S. Th. lect.1 n.1257.

f. El problema aquí tratado se circunscribe a la constitución misma del compuesto alma-cuerpo y no a su proceso formativo (el problema de la animación retardada lo tratará en q.118). En el proceso formativo —el *fieri*— sí se dan mediaciones catalizadoras, como en general para que se produzcan los cambios sustanciales (cf. el comentario tomista al *De generatione et corruptione).*

(ad 1), sin embargo, difieren conceptualmente.

3. *A la tercera hay que decir:* La sustancia espiritual que está unida al cuerpo sólo como motor lo está por potencia o virtud. Pero el alma intelectiva se une al cuerpo como forma por su ser. Sin embargo, lo mueve y rige por su potencia o virtud.

ARTICULO 7

El alma, ¿se une o no se une al cuerpo mediante algún cuerpo? [g]

In Sent. l.2 d.1 q.2 a.4 ad 3; *Cont. Gentes* 2,71; *De An.* 1.2 lect.1; *De Spir. Creat.* a.3; *De Anima* a.9; *In Metaphys.* l.8 lect.5.

Objeciones por las que parece que el alma se une al cuerpo del animal mediante algún cuerpo:

1. Dice Agustín en VII *Super Gen. ad litt.*[45] que el alma orienta al cuerpo por la luz, esto es, por el fuego, y por el aire, que son los más parecidos al espíritu. Pero el fuego y el aire son cuerpos. Por lo tanto, el alma se une al cuerpo humano mediante algún cuerpo.

2. Más aún. Aquello cuya supresión motiva el que se disuelva una unión, parece ser el medio de unión entre lo unido. Pero, al faltar el espíritu, el alma se separa del cuerpo. Por lo tanto, el espíritu, que es un cierto cuerpo sutil, es el medio de unión entre el cuerpo y el alma.

3. Todavía más. Las cosas que distan mucho entre sí, no se unen más que por un medio. Pero el alma intelectiva dista del cuerpo, no sólo por ser incorpórea, sino por ser incorruptible. Por lo tanto, parece que está unida mediante algo que es cuerpo incorruptible. Este algo parece ser la luz celeste, que concilia los elementos reduciéndolos a la unidad.

En cambio está lo que dice el Filósofo en II *De Anima*[46]: *No es necesario preguntarse si el alma y el cuerpo forman una unidad, como tampoco preguntarse si la forman la cera y la figura en ella grabada.* Pero la figura se une a la cera sin mediación de cuerpo alguno. Por lo tanto, tampoco sin mediación se une el alma al cuerpo.

Solución. *Hay que decir:* Si el alma se uniera al cuerpo solamente como motor, tal como sostienen los platónicos, sería conveniente decir que entre el alma del hombre o de un animal cualquiera y su cuerpo, se encontrarían cuerpos intermedios, ya que propio del motor es mover lo más alejado por medios más próximos.

En cambio, si el alma se une al cuerpo como forma, según dijimos (a.1), es imposible que se una a él mediante algún cuerpo. El porqué de esto radica en que algo es uno del mismo modo que es ser. La forma hace por sí misma que las cosas estén en acto, siendo ella esencialmente acto, y no comunica el ser por mediador alguno. Por eso, la unidad de un ser compuesto a partir de la materia y de la forma proviene de la misma forma, que, por sí misma, se une a la materia como su acto, al no haber otro principio de unión, a no ser el agente, que hace que la materia esté en acto, como se dice en VIII *Metapbys.*[47]

Por eso, resulta claro que son falsas las opiniones de aquellos que sostuvieron que hay algunos cuerpos intermedios entre el alma y el cuerpo del hombre. Algunos platónicos[48] afirmaron que el alma intelectiva posee un cuerpo incorruptible unido a ella por naturaleza, del que nunca se separa y por el que se une al cuerpo corruptible del hombre. Otros[49] afirmaron que se une al cuerpo mediante un espíritu corpóreo. Otros[50] afirmaron que se une al cuerpo mediante

45. C.19: ML 34,364. 46. ARISTÓTELES, c.1 n.7 (BK 412b6): S. Th. lect.1 n.234. 47. ARISTÓTELES, 7 c.6 n.8 (BK 1045b21): S. Th. lect.5 n.1767. 48. Cf. supra q.51 a.t ad 1. 49. Cf. Ps. AGUSTÍN (Alquero de Claraval), *De Spir. et An.* c.14: ML 40,789; cf. AVICEBRÓN, *Fons Vitae,* tr.3 c.2 (BK 75-24).

g. Los «espíritus» a que se hace referencia en este artículo responden a un elemento explicativo de la fisiología aristotélica. Se concebían como vapores muy sutiles —de ahí el nombre de *espíritus*— a través de los cuales actuaban las facultades del alma. Recibían diversas calificaciones: espíritus vitales, corpóreos, animales... Actuaban en el semen, en la actividad motora, en los movimientos del conocimiento sensitivo externo e interno, en la vida emocional, etc. Constituían con los respectivos órganos corpóreos el elemento material imprescindible que acompañaba a los actos psíquicos en cualquier proceso psicofisiológico.

la luz, pues sostenían que es cuerpo y de naturaleza de una quinta esencia. Y lo hace de tal modo que el alma vegetativa está unida al cuerpo mediante la luz del cielo sideral; la sensitiva, con la del cielo cristalino; y la intelectual, con la del cielo empíreo. Todo esto resulta ficticio e irrisorio, bien porque la luz no es cuerpo, bien porque la quintaesencia, por ser inalterable, materialmente no entra en la composición de un cuerpo, a no ser sólo virtualmente, bien porque el alma está directamente unida al cuerpo como la forma a la materia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín está hablando del alma en cuanto que mueve al cuerpo. Por eso utiliza la palabra *orientar.* Es cierto que mueve las partes más espesas del cuerpo mediante las más sutiles, y que el primer instrumento de su fuerza motriz es el espíritu, como dice el Filósofo en el libro *De causa motus animalium*[51].

2. *A la segunda hay que decir:* Anulado el espíritu, desaparece la unión del alma con el cuerpo, no porque sea medio, sino porque el cuerpo pierde su disposición para tal unión. Sin embargo, el espíritu es medio para el movimiento como primer instrumento del movimiento.

3. *A la tercera hay que decir:* El alma dista mucho del cuerpo si se consideran por separado sus condiciones. Por eso, si tuvieran el ser por separado, entre ellos debería haber muchos seres intermedios. Pero, en cuanto que es forma del cuerpo, no tiene un ser separado de éste, sino que por su propio ser se une directamente al cuerpo. Pues cualquier forma considerada como acto, dista mucho de la materia, que es ser sólo en potencia.

ARTICULO 8

El alma, ¿está o no está totalmente en cualquier parte del cuerpo?

In Sent. l.1 d.8 q.5 a.3; *Cont. Gentes* 2,72; *De Spir. Creat.* a.4; *De Anima* a.10.

Objeciones por las que parece que el alma no está totalmente en cualquier parte del cuerpo:

1. Dice el Filósofo en el libro *De causa motus animalium*[52]: *No es preciso que el alma esté en cada una de las partes del cuerpo, sino que, existiendo en algún principio del cuerpo, las demás viven, debido a que, por su propia naturaleza, están destinadas a efectuar simultáneamente su propio movimiento.*

2. Más aún. El alma está en el cuerpo del que es acto. Pero es acto de un cuerpo orgánico. Por lo tanto, no está más que en un cuerpo orgánico. Pero no cualquier parte del cuerpo humano es un cuerpo orgánico. Por lo mismo, el alma no está totalmente en cualquier parte del cuerpo.

3. Todavía más. En el II *De Anima*[53] se dice que la misma relación que hay entre una parte del alma y otra del cuerpo, por ejemplo, entre la visión y la pupila, es la misma que hay entre el alma y todo el cuerpo del animal. Así, pues, si el alma está totalmente en cada una de las partes del cuerpo, hay que concluir que cualquier parte del cuerpo es el animal.

4. Y también. Todas las potencias del alma están fundamentadas en la misma esencia del alma. Así, pues, si el alma está totalmente en cualquier parte del cuerpo, hay que concluir que todas las potencias del alma están en cualquier parte del cuerpo, y, así, la vista estará en el oído, y el oído en el ojo. Esto es absurdo.

5. Por último. Si el alma estuviese totalmente en cualquier parte del cuerpo, cualquier parte del cuerpo dependería directamente del alma. Por lo tanto, una parte no dependería de la otra, ni una sería más importante que la otra. Esto es evidentemente falso. Por lo tanto, el alma no está totalmente en cualquier parte del cuerpo.

En cambio está lo que dice Agustín en VI *De Trin.*[54]: *El alma está totalmente en cualquier cuerpo y en cualquiera de sus partes.*

Solución. *Hay que decir:* Si, como hemos dicho ya (a.1), el alma se uniera al cuerpo sólo como motor, se podría decir que no está en cada una de sus partes, sino solamente en una por la que move-

50. Cf. BUENAVENTURA, *In Sent.* 1.2 d.13, divisio Text. (QR 2,310); d.13 a.2 q.2 a.5 (QR 2,321); d.17 a.2 q.2 (QR 2,421). 51. ARISTÓTELES, c.10 (BK 703a9). 52. ARISTÓTELES, c.10 (BK 703a34). 53. ARISTÓTELES, c.l n.9 (BK 412617): S. Th. lect.2 n 235-238 54. C.6: ML 42,929.

ría las demás. Pero porque el alma se une al cuerpo como forma, es necesario que esté en todo él y en cada una de sus partes. Pues no es forma accidental del cuerpo, sino forma sustancial. La forma sustancial no es solamente perfección del todo, sino de cada una de sus partes. Como quiera que el todo está compuesto a partir de las partes, la forma del todo que no diese el ser a cada una de las partes del cuerpo, sería una forma de composición y orden. Ejemplo: La forma de una casa. Esta es una forma accidental. En cambio, el alma es forma sustancial. Por eso, es necesario que sea forma y acto no solamente del todo, sino de cada una de sus partes. De este modo, así como al separarse el alma no hablamos de hombre o de animal, a no ser equívocamente, como llamamos animal al pintado o al tallado, lo mismo debemos decir con respecto a la mano y al ojo, a la carne y al hueso, como dice el Filósofo[55]. Prueba de ello es que cuando el alma se separa, ninguna parte del cuerpo realiza sus funciones propias, mientras que todo lo que conserva su especie retiene la operación específica. El acto se encuentra en el sujeto del que es acto. Por eso es necesario que el alma esté en todo el cuerpo y en cada una de sus partes.

Que esté totalmente en cada una de sus partes se deduce al considerar las tres clases de totalidad en conformidad con la triple división del todo, pues es el todo lo que se divide en partes. Hay un todo que se divide en partes cuantitativas, como la totalidad de una línea o de un cuerpo. Otros se dividen en partes de razón y de esencia, como lo definido, en las partes de la definición, y lo compuesto, en materia y forma. El tercer modo es el todo potencial, que se divide en partes virtuales[h].

El primer modo de totalidad no le corresponde a las formas, a no ser accidentalmente tal vez. Y sólo a aquellas formas que se ordenan indistintamente al todo cuantitativo y a sus partes. Ejemplo: La blancura, por su naturaleza, lo mismo puede estar en toda la superficie de un cuerpo que en cada parte. Por eso, al dividir la superficie, la blancura se divide accidentalmente. Pero una forma que precisa diversidad de las partes, como el alma, sobre todo el alma de los animales superiores, no se ordena indistintamente al todo que a las partes. Por eso no se divide accidentalmente por división cuantitativa. De este modo, ni esencial ni accidentalmente se puede atribuir al alma la totalidad cuantitativa. Pero la segunda totalidad, la fundamentada en la perfección conceptual y esencial, les corresponde a las formas en sentido propio y esencial. Igualmente la totalidad virtual, ya que la forma es el principio de la operación.

Por lo tanto, si se preguntase por la blancura, si está toda en la superficie y en cada una de las partes, es necesario hacer una distinción. Si se habla de la totalidad cuantitativa que la blancura tiene accidentalmente, no toda la blancura está en cada una de las partes de la superficie. Lo mismo habría que decir de la totalidad virtual, ya que más puede centrar la vista la blancura de toda una superficie que la de una parte minúscula. Pero si se trata de totalidad específica y esencial, toda la blancura está en cada una de las partes de la superficie.

Pero, porque el alma no tiene ni esencial ni accidentalmente totalidad cuantitativa, como acabamos de decir (sol.), es suficiente con decir que está toda en cada parte del cuerpo según su totalidad de perfección y de esencia, si bien no según su totalidad virtual. Porque no está, en cuanto a cada una de sus potencias, en cada parte del cuerpo, sino que por la potencia visual está en el ojo; y por la auditiva, en el oído; y, así, en lo demás.

Sin embargo, hay que tener presente que, porque el alma exige diversidad de partes, no está referida al todo de la misma forma que lo está a las partes. Al todo se refiere de forma necesaria y esencial como a su propio y proporcio-

55. ARISTÓTELES, *De An. 2* c.1 n.8 (BK 412b10): S. Th. lect.2 n.235: *Meteor.* 4, c 12 n 3 (BK 389b31).

---

h. La distinción en partes cuantitativas, esenciales y virtuales, que sirve aquí para armonizar la animación unitaria del viviente y su multiplicidad de órganos y funciones, se aplicará luego en la exposición teológica de las virtudes.

nado perfectible. A las partes, secundariamente, en cuanto que están orientadas al todo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo está hablando de la fuerza motriz del alma.

2. *A la segunda hay que decir:* El alma es acto de un cuerpo orgánico en cuanto que éste es su primero y proporcionado perfectible.

3. *A la tercera hay que decir:* El animal es un ser compuesto a partir del alma y de todo el cuerpo, que es lo inmediatamente perfectible y proporcionado a ella. Pero el alma no está en cada parte del cuerpo de este modo. Por eso, no es necesario que una parte del animal sea el animal.

4. *A la cuarta hay que decir:* Algunas potencias del alma, como el entendimiento y la voluntad, están en ella por exceder la capacidad corporal. Por eso no se encuentran en ninguna parte del cuerpo. En cambio, otras potencias son comunes al alma y al cuerpo. Por eso, no es necesario que cada una esté allá donde esté el alma, sino solamente en aquella parte del cuerpo proporcionada a la operación de dicha potencia.

5. *A la quinta hay que decir:* Se dice que una parte del cuerpo es más importante que otra en razón de las diversas potencias de las que son órganos. Pues la parte que es órgano de la potencia más importante, ésa es la parte más importante del cuerpo. También puede decirse lo mismo de aquella que le sirve de un modo más sobresaliente.

CUESTIÓN 77

Sobre lo referente a las potencias en general

Ahora hay que analizar lo referente a las potencias del alma [a]. Primero, en general. Segundo, en particular. Esta cuestión plantea y. exige respuesta a ocho problemas:

1. La esencia del alma, ¿es o no es su potencia?—2. ¿Hay una sola potencia del alma, o, en cambio, hay muchas?—3. ¿Cómo 6e distinguen las potencias del alma?—4. Sobre su relación entre sí.—5. El alma, ¿es o no es el sujeto de todas las potencias?—6. Las potencias, ¿dimanan o no dimanan de la esencia del alma?—7. Una potencia, ¿surge o no surge de la otra?—8. Todas las potencias del alma, ¿permanecen o no permanecen en ella después de la muerte?

a. Del mismo modo que el hombre tiene conciencia de la unidad de su ser, la experiencia inmediata le muestra la multiplicidad de operaciones psíquicas y vitales. Pero éstas no tienen una unidad específica, ni aun genérica —entender y andar, por ejemplo—, como para reducirlas a un solo principio o fuente inmediata de energía vital de la que provengan. La antigua doctrina de las potencias era la respuesta con la que se conciliaba esa multiplicidad de los hechos psíquicos con la unidad de su principio esencial, o alma. *Vires, virtutes, potentiae, facultates* son la traducción de δυνάμεις con que se las denominaba en la filosofía griega. Forman parte de las potencias activas, y como tales se contraponen a las potencias pasivas, cuyo máximo exponente es la materia prima; aunque coinciden con ellas en ser principios de posibilidad: posibilidad de acción en aquéllas; de recepción pasiva en éstas. En unas y otras su opuesto es la impotencia o imposibilidad (cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* 5 c.12 [BK 1019 a 15ss]; S. TH. lect. 14; *ib.,* 9 c.1 [BK 1046 a 5ss]: S. TH. lect.1). La doctrina general de las facultades del alma aquí expuesta supone un desarrollo amplio y personal de presupuestos aristotélicos.

ARTICULO 1

La misma esencia del alma, ¿es o no es su potencia?

Supra q.54 a.3; *In Sent.* l.1 d.3 q.4 a.2; *Quodl.* 10 q.3 a.1; *De Spir. Creat.* a.11; *De Anima* a. 12.

Objeciones por las que parece que la misma esencia del alma es su potencia [b]:

1. Dice Agustín en IX *De Trin.*[1]: *La mente, el conocimiento y el amor, sustancialmente, o, si se quiere, esencialmente, están en el alma.* Y en el X[2] dice: *La memoria, la inteligencia y la voluntad son una vida, una mente, una esencia.*

2. Más aún. El alma es más noble que la materia prima. Pero la materia prima es su propia potencia. Por lo tanto, con mucho mayor motivo lo será el alma.

3. Todavía más. La forma sustancial es más simple que la accidental, signo de esto es que la forma sustancial no aumenta ni disminuye, sino que consiste en lo indivisible. Pero la forma accidental es su misma potencia. Por lo tanto, con mucho mayor motivo la forma sustancial, que es el alma.

4. Aún más. La potencia sensitiva es aquella por la que sentimos. La potencia intelectiva, aquella por la que entendemos. Pero, tal como dice el Filósofo en II *De Anima*[3], *el alma es aquello por lo que primeramente sentimos y entendemos.* Por lo tanto, el alma es su propia potencia.

5. Y también. Todo lo que no forma parte de la esencia de algo, es accidente. Por lo tanto, si la potencia del alma está fuera de su esencia, se concluye que es accidente. Esto va contra lo que dice Agustín en IX *De Trin.*[4], cuando afirma que dichas facultades *no están en el alma como accidentes en el sujeto, como lo puede estar el color en el cuerpo, lo mismo que la figura u otra cualidad o cantidad, ya que es de tal forma, que no abarca más allá del sujeto en el que está. Pero la mente puede amar y conocer otras cosas.*

6. Una más. *La forma simple no puede estar sin sujeto*[5]. El alma es forma simple, ya que no está compuesta a partir de la materia y de la forma, como dijimos anteriormente (q.75 a.5). Por lo tanto, la potencia del alma no puede estar en ella como en su sujeto.

7. Por último. El accidente no es principio diferencial sustancial. Pero *sensible* y *racional* son diferencias sustanciales, ya que pertenecen a los sentidos y a la razón, que son potencias del alma. Por lo tanto, las potencias del alma no son accidentes. De este modo, parece que la potencia del alma es su esencia.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.11 *Cael. Hier.*[6]: *Los espíritus ce celestes están divididos en esencia, potencia y operación.* Así, pues, con mayor razón en el alma es distinta la esencia y la virtud o potencia.

Solución. *Hay que decir:* Es imposible afirmar que la esencia del alma sea su potencia, aun cuando algunos lo sostuvieron así. Esto resulta evidente por un doble motivo. 1) *Primero,* porque, como la potencia y el acto dividen el ser y cualquier género de ser, es necesario que tanto la potencia como el acto estén

1. C.4: ML 42,963. 2. C.11: ML 42,984. 3. ARISTÓTELES, c.2 n.12 (BK 414a12): 5. Th. lect.4 n.271. 4. C.4: ML 42,963. 5. Cf. BOECIO, *De Trin.* c.2: ML 64,1250. 6. § 2: MG 3,284.

---

b. Sin alcanzar la virulencia de las cuestiones relacionadas con la unidad de la forma, la distinción entre el alma y sus potencias era tema muy discutido en el siglo XIII. Y se encuentran en algún modo interrelacionadas. Si hay diversidad de forma sustancial entre el principio intelectivo y los principios sensitivo y vegetativo, quedaba de alguna manera explicada la diversidad genérica entre la vida superior del hombre y sus actividades vegetativas y sensitivas. De ahí que los agustinianos no tuviesen dificultad por ese lado en afirmar la identidad con el alma de sus facultades superiores. Los textos del Doctor de Hipona que en un sentido inmediato afirmaban esa identidad eran claros (cf. los textos principales en la dif.1), y tal doctrina estaba corroborada por la autoridad del Maestro de las Sentencias.—Sobre esta discusión, cf. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII[e] et XIII[e] siècles* t.1 (Louvain 1942) p.483ss; G. M. MANSER, *La esencia del tomismo* (Madrid 1947) p. 164-166. A. ARÓSTEGUI, *La supuesta identidad agustiniana del alma y sus potencias:* Revista de Filosofía 11 (1952) 43-64, es contrario a la interpretación comúnmente dada entonces y ahora a los textos de S. Agustín, y se inclina como interpretación literal a otra que se aproxima a la que presenta Sto. Tomás en este artículo en la solución a la 1.ª y 5.ª dificultades.

referidos al mismo género. De este modo, si el acto no está en el género de la sustancia, la potencia que está relacionada con dicho acto no puede estar en el género de la sustancia. Y la operación del alma no está en el género de la sustancia, sino sólo en Dios, cuya operación es su sustancia. Por eso, la potencia de Dios, principio de operación, es la misma esencia de Dios [c]. Esto no puede ser así ni en el alma ni en ninguna criatura, como dijimos anteriormente al tratar de los ángeles (q.54 a.3).

2) *Segundo,* esto resulta imposible también en el alma. Pues el alma, esencialmente, está en acto. Por lo tanto, si la misma esencia del alma fuese el principio inmediato de su operación, todo el que tiene alma estaría siempre realizando en acto las acciones vitales, así como quien tiene alma está vivo. Pues, en cuanto forma, un acto no está ordenado a otro posterior, sino que es el último término de la generación. Por eso, a lo que está en potencia con respecto a otro acto, el estarlo no le compete por su esencia, esto es, en cuanto forma, sino en cuanto potencia. Así, la misma alma, en cuanto subyace a su potencia, es llamada *acto primero* [7] ordenada al acto segundo. Pero el ser dotado de alma no siempre está llevando a cabo acciones vitales. Por eso, en la definición de alma se dice [8] que es *acto del cuerpo que tiene vida en potencia,* y, sin embargo, dicha potencia *no excluye el alma.* Por lo tanto, hay que concluir que la esencia del alma no es su potencia, ya que nada está en potencia con respecto a un acto en cuanto que es acto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín está hablando de la mente en cuanto que se conoce y se ama a sí misma. Por lo tanto, si el conocimiento y el amor, en cuanto referidos al alma como conocida y amada, están en el alma sustancial o esencialmente, es debido al hecho de que la misma sustancia o esencia del alma se conoce y se ama.

Es así como hay que entender también lo que dice en otro lugar: *Son una vida, una mente, una esencia.* O, como dicen algunos [9], dicha expresión indica el modo como se predica de sus partes el todo potencial, que es punto medio entre el todo universal y el todo integral. Pues el todo universal está presente en todas las partes en toda su esencia y potencia, como *animal* lo está en el hombre y en el caballo. Por eso, propiamente se predica de cada una de las partes. El todo integral no está en todas sus partes según toda su esencia o toda su potencia. Por eso, no se predica en absoluto de cada una de las partes, sino que, de alguna manera, si bien impropiamente, se predica de todas a la vez, como cuando decimos que la pared, el techo y los cimientos son la casa. El todo potencial está presente en cada una de las partes en toda su esencia, pero no en toda su virtud. De este modo, y en cierta manera, puede predicarse de cualquier parte, pero no tan propiamente como el todo universal. Por eso, Agustín dice que la memoria, la inteligencia y la voluntad son una sola esencia del alma.

2. *A la segunda hay que decir:* El acto

7. Cf. ARISTÓTELES, *De An.* 2, c.1 n.5 (BK 412a27): S. Th. lect.1 n.227. 8. Cf. ARISTÓTELES, ib. n.10. 9. Cf. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* l.1 d.3 a.34 (BO 25,140).

c. Esta dificultad para admitir la identidad entre el alma y sus potencias —aunque no con la precisa formulación de Sto. Tomás— ya había sido expuesta hacia 1220 por Guillermo de Auxerre, y se había tenido luego en cuenta en las discusiones sobre el tema. Según Boecio, en todo ser creado se distingue el sujeto personal *(id quod est)* del principio por el que tiene el ser *(id quo est);* con mayor razón —se argumentaba— el sujeto o alma se diversificaría de sus potencialidades *(id quo potest).* Así el Canciller Felipe distigue tres clases de potencias: *a)* accidentales, *b)* naturales o propiedades y *c)* esenciales; entre las últimas, que no difieren realmente del alma, se encuentran sus facultades. Odón de Rigaud, Alejandro de Hales y la escuela franciscana establecían diferencia esencial entre el alma y sus potencias, pero con identidad de sustancia.—El principio establecido por Sto. Tomás tiene valor universal para toda sustancia creada, de ahí que lo haya aplicado antes, y con mayor extensión, al tratar de los ángeles (q.54).—Una exposición de todos los argumentos formulados por Sto. Tomás en sus diversas obras tanto para probar la distinción del alma y sus potencias como, en general, entre la sustancia y sus principios inmediatos operativos, en A. ROZWADOWSKI, *Distinctio potentiarum a substantia, secundum doctrinan S. Thomae:* Gregorianum 16 (1935) 272-281.

con respecto al que la materia prima está en potencia, es la forma sustancial. Por eso, la potencia de la materia no es más que su esencia.

3. *A la tercera hay que decir:* La acción, al igual que el ser, pertenece al compuesto, ya que, propio de lo que existe es actuar. Ahora bien, el compuesto existe sustancialmente por su forma sustancial, y obra por la potencia que de ella se deriva. Por eso, la forma accidental activa, con respecto a la forma sustancial del agente (como el calor a la forma del fuego) es lo que la potencia del alma con respecto a la misma alma.

4. *A la cuarta hay que decir:* El mismo hecho de que la forma accidental sea principio de acción, le proviene de la forma sustancial. Por eso, la forma sustancial es el primer principio de acción, pero no el próximo. En este sentido, el Filósofo dice que el alma es aquello por lo que entendemos y sentimos.

5. *A la quinta hay que decir:* Si se toma el accidente como algo opuesto a la sustancia, no hay medio entre la sustancia y el accidente, ya que se oponen como la afirmación y la negación, esto es, uno está en el sujeto y el otro no lo está. De este modo, al no ser la potencia del alma su misma esencia, es necesario que sea accidente, y queda situada en la segunda especie de la cualidad. En cambio, si el accidente se toma como perteneciente a uno de los cinco universales, algo es punto medio entre la sustancia y el accidente. Porque a la sustancia le corresponde lo que es esencial a la cosa. Lo que está fuera de la esencia, no puede ser llamado accidente, sino tan sólo aquello que no es causado por los principios esenciales de la especie. Pues *propio* no pertenece a la esencia de una cosa, sino que es causado por los principios esenciales de la especie. Por eso, es el medio propiamente dicho entre la esencia y el accidente. Así, se puede decir que las potencias del alma son el punto medio entre la sustancia y el accidente, como propiedades naturales del alma[d].

Lo que dice Agustín, esto es, que el conocimiento y el amor no están en el alma como accidentes en el sujeto, hay que entenderlo en el sentido que acabamos de decir *(ad* 1), en cuanto que se relacionan con el alma no como al sujeto que ama y conoce, sino como a algo amado y conocido. Demostrarlo se hace así: Si el amor estuviese en el alma amada como en su sujeto, se seguiría que el accidente abarcaría más que su sujeto, puesto que otras cosas también son amadas por el alma.

6. *A la sexta hay que decir:* Aun cuando el alma no esté compuesta a partir de la materia y de la forma, sin embargo tiene alguna mezcla de potencialidad, como dijimos anteriormente (q.75 a.5 ad 4). De este modo puede ser sujeto del accidente. La proposición aducida es viable en Dios, acto puro. Es a esto a lo que se refiere Boecio.

7. *A la séptima hay que decir: Racional* y *sensible* como diferencias no se toman en cuanto referidas a las potencias sensitivas y a la razón, sino a la misma alma sensitiva y racional. Sin embargo, porque las formas sustanciales nos son desconocidas en sí mismas, se nos manifiestan por los accidentes. Así, nada impide que los accidentes sean colocados en el lugar de las diferencias sustanciales.

d. La dificultad a que aquí responde Sto. Tomás era, además de la autoridad de S. Agustín, el principal argumento de los defensores de la identidad, y la razón de que quienes veían las repercusiones en algún modo panteístas de la identidad no se atreviesen a afirmar de modo claro la distinción real entre el alma y sus potencias. Las potencias no pueden ser accidentes del alma, pues ésta no puede darse sin ellas; luego pertenecen a su misma sustancia y se identifican con ella. Se trataba de una confusión entre accidente «predicamental» y accidente «predicable». Los predicamentos o categorías de Aristóteles eran divisiones del ser, con carácter entitativo, mientras que los «predicables» —establecidos por Porfirio en la *Isagoge*— son modos lógicos de predicación: aquellas nociones universales o modos comunes mediante los cuales podemos enunciar algo de un sujeto (género, diferencia específica, especie, propiedad y accidente). Las potencias del alma son accidentes «predicamentales» que pertenecen al predicamento cualidad en su segunda especie (potencia e impotencia); pero como «predicables» no pertenecen al modo accidente ni se predican como tales, sino como «propiedad»; es decir, una cualidad distinta de la esencia, pero que, una vez constituida ésta, la sigue siempre de modo necesario y se predica, por tanto, necesariamente de ella.

ARTICULO 2

¿Hay o no hay muchas potencias del alma?

Objeciones por las que parece que no hay muchas potencias del alma:

1. El alma intelectiva es la más cercana a la semejanza divina. Pero en Dios sólo hay un único y simple poder. Por lo tanto, lo mismo sucederá en el alma intelectiva.

2. Más aún. Cuanto más poderosa es una fuerza, tanto más unificada está. Pero el alma intelectiva sobrepasa en poder todas las otras formas. Por lo tanto, con mayor motivo debe tener una sola virtud o potencia.

3. Todavía más. Actuar es algo propio de lo que existe en acto. Pero, por la misma esencia del alma, el hombre tiene el ser en diversos grados de perfección, como quedó establecido anteriormente (q.76 a.3.4). Por lo tanto, por la misma potencia del alma lleva a cabo las diversas acciones en sus distintos grados.

En cambio está el hecho de que el Filósofo, en II *De Anima* [10], indica *muchas potencias del alma.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario admitir que hay muchas potencias en el alma. Para demostrarlo, hay que tener presente que, como dice el Filósofo en II *De Caelo* [11], los seres más débiles no pueden alcanzar la perfecta bondad, sino tan sólo un estado imperfecto por medio de movimientos muy limitados. Los seres inmediatamente superiores, alcanzan la perfección por medio de muchos movimientos. En cambio, los seres más elevados, la alcanzan con pocos movimientos. El grado supremo está en aquello que lo alcanza sin movimiento. Ejemplo: Él menos dispuesto para la salud es aquel que no puede alcanzar una salud perfecta, sino tan sólo un poco de salud con pocos remedios. Está mejor dispuesto aquel que puede alcanzar una perfecta salud, aunque sea con muchos remedios; y aún estará mejor dispuesto aquel que la consigue con pocos remedios. En grado sumo, aquel que sin ningún remedio goza de una perfecta salud.

Por lo tanto, hay que decir: Los seres inferiores al hombre consiguen ciertos bienes particulares, y, por lo mismo, sus operaciones y potencias son pocas y muy concretas. En cambio, el hombre puede alcanzar la perfecta y universal bondad, ya que puede alcanzar la bienaventuranza. Sin embargo, está en el último grado por su misma naturaleza, entre aquellos seres a quienes le corresponde la bienaventuranza. Por eso, el alma humana necesita muchas y variadas operaciones y potencias. Por su parte, los ángeles precisan menos diversidad de potencias. En Dios no hay potencia o acción fuera de su esencia.

Hay aún otra razón que explica por qué el alma humana tiene variedad de potencias. Es la siguiente: Por estar en los límites entre las criaturas espirituales y corporales, en ella concurren tanto las potencias de unas como las de las otras.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El alma intelectiva se acerca a la semejanza con Dios más que las criaturas inferiores, de la misma manera que puede conseguir la perfecta bondad, si bien mediante muchos y variados apoyos. En esto, es menos perfecta que las criaturas más altas.

2. *A la segunda hay que decir:* La potencia unificada es superior a cualquier otra si abarca lo mismo. Pero la potencia múltiple es superior si le están sometidas.

3. *A la tercera hay que decir:* Una misma realidad tiene un solo ser sustancial, pero puede tener múltiples operaciones. De este modo, la esencia del alma es una, pero las potencias muchas.

ARTICULO 3

Las potencias, ¿se distinguen o no se distinguen por los actos y objetos?

De An. l.2 lect.6; *De Anima* a.13.

Objeciones por las que parece que las potencias no se distinguen por los actos y objetos:

1. Nada está determinado a una especie por aquello que le es posterior o extrínseco. Pero el acto es posterior a la potencia, y el objeto le es extrínseco. Por lo tanto, las potencias no se distinguen específicamente por los actos y los objetos.

10. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 414a31): S. Th. lect.5 n.279. 11. ARISTÓTELES, c.12 n.3 (BK 292a22): S. Th. lect.18 n.2-5.

2. Más aún. La máxima diferencia se establece entre contrarios. Así, pues, si las potencias se distinguieran por sus objetos, no sería una misma la potencia para los contrarios. Esto es evidentemente falso en casi todas las cosas, pues la potencia de visión es idéntica para lo blanca y para lo negro; lo mismo que la del gusto lo es para lo dulce y lo amargo.

3. Todavía más. Anulada la causa, anulado el efecto. Así, pues, si la diferencia de las potencias surgiera de la diferencia de los objetos, el mismo objeto no pertenecería a diversas potencias. Esto es evidentemente falso, pues una misma cosa es lo que conoce la potencia cognoscitiva y desea la apetitiva.

4. Por último. Lo que en cuanto tal es causa de algo, lo causa en todo. Pero algunos objetos diversos y pertenecientes a distintas potencias pertenecen también a una sola potencia distinta de las otras. Ejemplo: El sonido y el color pertenecen a la vista y al oído, que son potencias diversas. Sin embargo, pertenecen a una sola potencia, el sentido común. Por lo tanto, las potencias no se distinguen por la diferencia de objetos.

En cambio, lo consecuente se distingue por el antecedente. Pero el Filósofo en el II *De Anima*[12] dice: *Los actos y las operaciones conceptualmente son anteriores a las potencias. Y más anteriores todavía lo son los opuestos,* los objetos. Por lo tanto, las potencias se distinguen por los actos y los objetos.

Solución. *Hay que decir:* En cuanto tal, la potencia está ordenada al acto. Por eso, es necesario que esté determinada por el acto al que está ordenada. Consecuentemente, es necesario que la diversidad de naturaleza en las potencias sea establecida en razón de la diversidad de los actos, que a su vez se establece en razón de la diversidad de objetos. Pues toda acción responde o a una potencia activa o a una pasiva. El objeto, con respecto al acto de la potencia pasiva, es como principio y causa motora. Ejemplo: El color, en cuanto que mueve a la facultad de visión, es principio de visión. El objeto, con respecto al acto de la potencia activa, es como término y fin. Ejemplo: El objeto de la facultad de desarrollo es la adquisición del tamaño perfecto, fin o término del crecimiento. Por lo tanto, la acción se especifica por lo siguiente: Por su principio y por su fin o término. Ejemplo: La calefacción y la refrigeración se diferencian en que aquélla procede de un cuerpo activamente caliente para producir calor, y ésta de un cuerpo frío para producir frío. Por eso, es necesario que las potencias se diversifiquen por los actos y los objetos.

Sin embargo, hay que tener presente que lo accidental no diversifica la especie. Pues, porque el color es un accidente en el animal, las especies de animal no se diversifican por la diferencia del color, sino por la diferencia de lo que propiamente le corresponde al animal, esto es, por la diferencia del alma sensitiva, que unas veces está unida a la razón, y otras veces no. Por eso, racional e irracional son diferencias de división del animal constituyendo diversas especies. Así pues, no toda diversidad de objetos constituye diferencia en las potencias del alma, sino solamente la diversidad en aquello a lo que la potencia está ordenada por naturaleza. Y como los sentidos están ordenados por naturaleza a la cualidad pasible, que, a su vez, está dividida en color, sonido y similares; por eso mismo, la potencia sensitiva del color, la vista, es distinta de la del sonido, el oído. Pero a una cualidad pasible, el color, por ejemplo, accidentalmente puede añadírsele el ser músico o gramático, grande o pequeño, hombre o piedra. Pero las potencias del alma no se distinguen por dichas diferencias.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El acto, aun cuando sea posterior a la potencia, sin embargo, intencional y conceptualmente es anterior, como el fin en el que actúa. El objeto, aun cuando sea extrínseco, sin embargo, es principio o término de la acción. Y el principio y el fin están proporcionados a los elementos intrínsecos de la realidad.

2. *A la segunda hay que decir:* Si una potencia estuviera referida a uno de los contrarios como a su objeto propio, el otro contrario pertenecería a una potencia distinta. Pero la potencia del alma en cuanto tal no está referida a la razón propia de contrario, sino a lo que en

12. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 415a 18): S. Th. lect.6 n.304.

ambos contrarios es común. Ejemplo: La vista en cuanto tal no está referida a lo blanco, sino al color. Esto es así porque uno de los contrarios es, en cierta medida, la razón del otro, puesto que están relacionados como lo imperfecto y lo perfecto.

3. *A la tercera hay que decir:* Nada impide que lo idéntico en la realidad, conceptualmente sea distinto. De este modo, puede pertenecer a diversas potencias del alma.

4. *A la cuarta hay que decir:* La potencia superior, en cuanto tal, está referida a una razón más universal de objeto que la potencia inferior, porque, cuanto más elevada es una potencia, tantas más realidades abarca. De este modo, son muchas las cosas que tienen de común la razón de objeto al que, en cuanto tal, está referida la potencia superior, y, sin embargo, se distinguen en aspectos que son objeto propio de las potencias inferiores. De aquí que diversos objetos, pertenecientes a diversas potencias inferiores, sin embargo entren bajo el dominio de una sola potencia superior.

ARTICULO 4

En las potencias del alma, ¿hay o no hay orden?

De Anima a.13 ad 10.

Objeciones por las que parece que en las potencias del alma no hay orden:

1. En aquellas cosas comprendidas en una división, no se da lo anterior y lo posterior, sino que por naturaleza son simultáneas. Pero las potencias del alma están divididas entre sí. Por lo tanto, entre ellas no hay orden.

2. Más aún. Las potencias del alma se relacionan con los objetos y con la misma alma. Pero por parte del alma no hay orden entre ellas, ya que el alma es sólo una. Igualmente, tampoco la hay por parte de los objetos, ya que son distintos y totalmente dispares, como el color y el sonido. Por lo tanto, no hay orden entre las potencias del alma.

3. Todavía más. Entre las potencias ordenadas, la operación de una depende de la de la otra. Pero el acto de una potencia del alma no depende del acto de la otra, pues la vista puede realizar su acción de ver sin el concurso del oído, y al revés. Por lo tanto, no hay orden entre las potencias del alma.

En cambio, el Filósofo en II *De Anima*[13] compara las partes o potencias del alma con las figuras. Pero las figuras están ordenadas entre sí. Por lo tanto, también las potencias del alma.

Solución. *Hay que decir:* Como quiera que el alma es una y las potencias muchas, y de lo uno a lo múltiple se pasa con un cierto orden, es necesario que entre las potencias del alma haya orden[e].

Entre ellas hay un triple orden. Dos, provenientes de la dependencia de una potencia de la otra. El tercero, del orden de los objetos. La dependencia de una potencia con respecto a otra puede ser doble: 1) *Una,* según el orden de la naturaleza, ya que las cosas perfectas, por naturaleza son anteriores a las imperfectas. 2) *Otra,* según el orden de generación y de tiempo, puesto que se pasa de lo imperfecto a lo perfecto.

Así, pues, según el primer orden de potencias, las potencias intelectivas son anteriores a las sensitivas; por eso, las rigen y dirigen. Igualmente, y según este mismo orden, las potencias sensitivas son anteriores a las potencias del alma nutritiva. Todo lo contrario ocurre según el segundo orden. Porque en el proceso de la generación las potencias del

13. ARISTÓTELES, c.3 n.5 (BK 414b20): S. Th. lect.5 n.295-298.

---

e. La noción de orden es capital en la arquitectura filosófica y teológica tomista. En virtud del orden se explican las relaciones entre Dios y las creaturas y entre la multiplicidad de las creaturas. Todo el esquema de la *Suma Teológica* en su conjunto y en cada una de sus partes quiere reflejar ese orden divino en sí mismo y en cuanto participado. Donde quiera nos encontremos con una multiplicidad en la unidad, allí hay un orden, que se manifiesta en diferentes maneras y dependencias. Especial importancia adquieren el orden de naturaleza, en razón de la finalidad, que establece el orden de jerarquía, pues indica la dependencia y relación de lo más imperfecto a lo más perfecto, y el orden de generación o de prioridad temporal, que suele ser inverso al anterior, por cuanto lo imperfecto prepara para la recepción o el ejercicio de lo más perfecto.

alma nutritiva preceden a las del alma sensitiva, ya que aquéllas preparan al cuerpo para las acciones de éstas. Lo mismo hay que decir de las potencias sensitivas con respecto a las intelectivas[f]. Según el tercer tipo de orden, algunas potencias guardan relación entre sí, como la vista, el oído y el olfato. Pues por naturaleza el primero es la vista, por ser común tanto a los cuerpos superiores como a los inferiores. El sonido es perceptible en el aire, y por naturaleza es anterior a la combinación de elementos de la que se deduce el olor.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En las especies de algunos géneros hay prioridad y posterioridad existencial, como en las especies de los números y las figuras, aun cuando se dice que existen simultáneamente por recibir la atribución de género común.

2. *A la segunda hay que decir:* El orden que se da entre las potencias del alma proviene por parte de la misma alma, la cual, a pesar de ser esencialmente una, está capacitada para realizar actos diversos en un determinado orden. Lo mismo puede decirse por parte de los objetos y también por parte de los actos, como ya indicamos (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Aquel argumento es viable en aquellas potencias ordenadas según el tercer tipo. Pero las que lo están según los otros dos, se relacionan entre sí de tal manera que el acto de una depende del de la otra.

ARTICULO 5

Todas las potencias del alma, ¿están o no están en el alma como en su sujeto?

Compend. Theol. c.89.92; *De Spir. Creat.* a.4 ad 3.

Objeciones por las que parece que todas las potencias del alma están en el alma como en el sujeto.

1. Lo que las potencias corporales son con respecto al cuerpo, lo son las potencias del alma con respecto al alma. Pero el cuerpo es el sujeto de las potencias corporales. Por lo tanto, el alma es el sujeto de las potencias del alma.

2. Más aún. Las operaciones de las potencias del alma son atribuidas al cuerpo a causa de alma, porque, como se dice en II *De Anima*[14], *el alma es aquello por lo que primeramente sentimos y entendemos.* Pero los principios propios de las operaciones del alma son las potencias. Por lo tanto, las potencias están primariamente en el alma.

3. Todavía más. Agustín en XII *Super Gen. ad litt.*[15] dice que el alma percibe el temor y otros estados parecidos sin que para ello intervenga en absoluto el cuerpo. Pero si la potencia sensitiva no estuviese sólo en el alma como en su sujeto, no podría sentir nada sin el cuerpo. Por lo tanto, el alma es el sujeto de la potencia sensitiva. Por lo mismo, lo es de todas las otras potencias.

En cambio está lo que dice el Filósofo en el libro *De Somno et Vigilia*[16]*: Sentir no es propio del alma ni del cuerpo, sino del compuesto.* Luego la potencia sensitiva está en el compuesto como en su sujeto. Por lo tanto, no sólo el alma es el sujeto de todas sus potencias.

Solución. *Hay que decir:* El sujeto de la potencia operativa es aquello que tiene capacidad para obrar, pues todo accidente da nombre a su sujeto propio. Uno mismo es el que puede obrar y el que obra. Por eso, es necesario que *la potencia* pertenezca *como a sujeto* a quien realiza *la operación,* como también dice el Filósofo al comienzo del *De Somno et Vigilia*[17].

Es evidente, tal como dijimos anteriormente (q.75 a.2.3; q.76 a.1 ad 1), que ciertas operaciones del alma se ejecutan sin intervención del órgano corporal. Ejemplo: Entender y querer. De ahí que las potencias que son principio de estas operaciones estén en el alma como en su sujeto propio. En cambio, hay otras operaciones del alma que se llevan a cabo por medio de los órganos corporales. Ejemplo: Ver, por los ojos; oír, por los oídos. Lo mismo puede decirse de

14. ARISTÓTELES, c.2 n.12 (BK 414a12): S. Th. lect.4 n.271. 15. C.7: ML 34,459. 16. ARISTÓTELES, c.1 (BK 454a7). 17. Ib.

f. Este es el principio que esgrimirá más adelante (q.118) para defender la animación retardada.

todas las demás operaciones nutritivas y sensitivas. Por lo tanto, las potencias que son principio de tales operaciones, están en el compuesto como en su propio sujeto, y no sólo en el alma.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se dice que todas las potencias pertenecen al alma, no como a sujeto, sino como a principio, porque por el alma el compuesto puede llevar a cabo tales operaciones.

2. *A la segunda hay que decir:* Todas las potencias del alma están antes en el alma que en el compuesto, no como en su propio sujeto, sino como en su principio.

3. *A la tercera hay que decir:* Platón sostuvo que sentir es una operación propia del alma, como entender. Agustín muchas veces cita las opiniones de Platón concernientes a la filosofía, pero no haciéndolas suyas, sino simplemente citándolas. Sin embargo, en este caso concreto en el que se dice que el alma unas cosas las siente con el cuerpo y otras sin él, puede ser entendido de dos maneras. 1) *Una,* si la expresión *con el cuerpo* o *sin el cuerpo* determina el acto de sentir en cuanto que procede del que siente. En este sentido, la acción de sentir no la realiza sin el cuerpo, porque no puede proceder del alma si no es a través de un órgano corporal. 2) *Otra,* indicando el acto de sentir por parte del objeto sentido, y, en este caso, unas cosas las siente con el cuerpo, esto es, existentes en el cuerpo, como puede ser una herida o algo parecido; y otras cosas, en cambio, las siente sin el cuerpo, esto es, no existentes en el cuerpo, sino sólo en la aprehensión del alma, como, por ejemplo, cuando se entristece o se alegra por algo que ha oído.

ARTICULO 6

Las potencias del alma, ¿dimanan o no dimanan de su esencia?

In Sent. l.1 d.3 q.4 a.2.

Objeciones por las que parece que las potencias del alma no dimanan de su esencia:

1. De lo uno y lo simple no proceden cosas diversas. La esencia del alma es una y simple. Por lo tanto, como quiera que las potencias del alma son muchas y diversas, no pueden proceder de su esencia.

2. Más aún. Aquello de lo que procede algo, es su causa. Pero no puede decirse que la esencia del alma sea causa de las potencias. Esto resulta evidente analizando cada uno de los géneros de las causas. Por lo tanto, las potencias del alma no dimanan de su esencia.

3. Todavía más. Emanar implica cierto movimiento. Pero, como se demuestra en el VII *Physic.*[18], nada se mueve a sí mismo, a no ser en calidad de parte, como decimos que el animal se mueve a sí mismo porque una parte suya es motriz y la otra movida. Pero, como también se demuestra en I *De Anima*[19], el alma no se mueve de esta manera. Por lo tanto, el alma no causa en sí misma sus potencias.

En cambio, las potencias del alma son unas determinadas propiedades suyas. Pero el sujeto es causa de sus propios accidentes, y por eso entra en la definición de accidente, como nos consta en el VII *Metaphys.*[20] Por lo tanto, las potencias del alma dimanan de su esencia como causa.

Solución. *Hay que decir:* La forma sustancial y la accidental, en parte coinciden y en parte se diferencian. Coinciden en que ambas son acto y en que, en virtud de una y otra, algo está de algún modo en acto. Se diferencian por un doble motivo. 1) *Primero,* porque la forma sustancial da el ser en absoluto y por sujeto tiene el ser solamente en potencia. La forma accidental no hace que una cosa sea absolutamente, sino que sea así, o tanta, o de ésta, o de la otra manera, pues su sujeto es el ser en acto. Por eso, la actualidad se encuentra primero en la forma sustancial antes que en su sujeto. Y porque en todos los géneros lo primero es la causa, la forma sustancial es la causa de que su sujeto esté en acto. Por el contrario, la actualidad se encuentra primero en el sujeto de forma accidental antes que en la forma accidental. A su vez resulta que la actualidad de la forma

18. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 241b24): S. Th. lect.1 n.2. 19. ARISTÓTELES, c.4 n.10 (BK 408a34): S. Th. lect.10 n.146. 20. ARISTÓTELES, 6 c.4 n.6 (BK 1029b30): S. Th. lect.3 n.1318.

accidental es causada por la actualidad del sujeto. De este modo, el sujeto, en cuanto que está en potencia, recibe la forma accidental. En cuanto que está en acto, la produce. Esto lo digo del accidente propio y necesario, pues, con respecto al accidente que no es propio, el sujeto se limita solamente a recibirlo, y el que lo produce, es un agente extrínseco. 2) *Segundo,* la forma sustancial y la accidental se diferencian en que, como quiera que lo menos principal existe por lo más principal, la materia existe por razón de la forma sustancial. Y, al revés, la forma accidental se da para completar el sujeto.

De todo lo dicho (a.5), resulta evidente que el sujeto de las potencias del alma es o el alma sola, que puede ser sujeto de accidentes por tener alguna potencialidad, como dijimos (a.l ad 6, q.75 a.5 ad 4), o el compuesto. Pero el compuesto está en acto por el alma. Por eso, es evidente que todas las potencias del alma, tanto si su sujeto es el alma sola como si lo es el compuesto, dimanan de la esencia del alma como de su principio, porque, ya lo dijimos (a.5), el accidente es causado por el sujeto en cuanto que está en acto, y es recibido en él en cuanto que está en potencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Del ser uno y simple pueden proceder por naturaleza muchas cosas en un orden determinado. También por razón de los diversos sujetos receptores. Así, pues, de la sola esencia del alma proceden muchas y diversas potencias, tanto por razón del orden de las potencias como también por la diversidad de los órganos corporales.

2. *A la segunda hay que decir:* El sujeto es causa final del accidente propio y en cierto modo también causa eficiente, y también causa material en cuanto que recibe al accidente. De aquí que pueda decirse que la esencia del alma es causa de todas las potencias como fin y como principio eficiente, y de algunas potencias lo es como sujeto receptivo.

3. *A la tercera hay que decir:* La emanación de los accidentes propios del sujeto no se da por alguna transmutación, sino por un resultado natural como de algo resulta naturalmente otra cosa. Ejemplo: De la luz, el color.

ARTICULO 7

Una potencia del alma, ¿surge o no surge de otra?

In Sent. l.1 d.3 q.4 a.3; l.2 d.24 q.1 a.2; *De Anima* a.13 ad.7.8.

Objeciones por las que parece que una potencia del alma no surge de otra:

1. Las cosas que a un mismo tiempo empiezan a existir, no proceden unas de otras. Pero todas las potencias del alma son simultáneas al alma. Por lo tanto, unas no proceden de otras.

2. Más aún. Las potencias surgen del alma como el accidente del sujeto. Pero una potencia del alma no puede ser sujeto de la otra, ya que no hay accidente del accidente. Por lo tanto, una potencia no surge de la otra.

3. Todavía más. Los contrarios no surgen uno de otro, sino que cada uno surge de su semejante en la especie. Las potencias del alma se oponen entre sí como especies diversas. Por lo tanto, una no procede de la otra.

En cambio, las potencias son conocidas por los actos. Pero el acto de una potencia es causado por otro, como el acto de la fantasía por el acto del sentido. Por lo tanto, una potencia es causada por otra.

Solución. *Hay que decir:* En aquellas cosas que, según un orden natural, proceden de una sola, sucede que, así como la primera es causa de todas las demás, así también la que está más próxima a la primera, de algún modo es la primera causa de la más alejada. Quedó demostrado anteriormente (a.4) que entre las potencias del alma hay un orden múltiple. De este modo, una potencia del alma procede de la esencia del alma a través de otra potencia.

Porque la esencia del alma con respecto a las potencias es como su principio eficiente y final, y también principio receptivo, bien por sí misma, bien aisladamente o en unión con el cuerpo, y por ser el agente y el fin mucho más perfectos, y, por su parte, el principio receptivo menos perfecto, hay que concluir: Aquellas potencias del alma que son las primeras según el orden de naturaleza y perfección, también son el origen de las demás en cuanto fin y principio eficiente. También el sentido existe en razón

del entendimiento, pero no al revés. Por ser el sentido como una participación incompleta del entendimiento, su origen natural ha de tenerlo en el entendimiento como lo imperfecto en lo perfecto. Pero, si consideramos la línea del principio receptivo, sucede todo lo contrario. Pues las potencias más imperfectas son el principio con respecto a las más perfectas. De este modo, el alma, en cuanto dotada de potencia sensitiva, en cierto modo es considerada como sujeto y materia del entendimiento. Por eso, las potencias más imperfectas son anteriores en el proceso de generación, pues antes es engendrado el animal que el hombre.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como la potencia del alma dimana de su esencia no por transmutación, sino por un resultado natural, y coexiste con ella, así también ocurre con una potencia respecto de la otra.

2. *A la segunda hay que decir:* El accidente, en cuanto tal, no puede ser sujeto de accidentes. Pero un accidente es recibido en la sustancia antes que otro, como la cantidad antes que la cualidad. Por eso, puede decirse que un accidente es sujeto de otro (como la superficie del color), en cuanto que la sustancia recibe un accidente a través del otro. Lo mismo puede decirse de las potencias del alma.

3. *A la tercera hay que decir:* Las potencias del alma se oponen entre sí como lo perfecto y lo imperfecto. Así también es como se oponen las especie de los números y de las figuras. Pero esta oposición no impide que uno proceda de otro, porque lo imperfecto procede naturalmente de lo perfecto.

ARTICULO 8

Todas las potencias del alma, ¿permanecen o no permanecen en el alma una vez separada del cuerpo?

In Sent. l.4 d.44 q.3 a.3 q.ae1,2; d.50 q.1 a.1; *Cont. Gentes* 2,81; *Quodl.* 10 q.4 a.2; *De Anima* a.19.

Objeciones por las que parece que las potencias del alma permanecen en el alma una vez separada del cuerpo:

1. En el libro *De Spiritu et Anima*[21], se dice que *el alma se separa del cuerpo llevándose consigo la sensibilidad y la imaginación, la razón y el entendimiento, la inteligencia, lo concupiscible y lo irascible.*

2. Más aún. Las potencias del alma son sus propiedades naturales. Pero lo que es propio está siempre presente y nunca se separa de su sujeto. Por lo tanto, las potencias del alma están en ella incluso después de la muerte.

3. Todavía más. Las potencias del alma, también las sensitivas, no se debilitan al debilitarse el cuerpo, porque, como se dice en I *De Anima*[22], *si un anciano recibiese los ojos de un joven, vería como el joven.* Pero la debilidad lleva a la destrucción. Por lo tanto, las potencias del alma no se destruyen al corromperse el cuerpo, sino que permanecen en el alma separada.

4. Una más. La memoria es una potencia del alma sensitiva, como demuestra el Filósofo[23]. Pero la memoria permanece en el alma separada, pues se dice en Lc 16,25: Al rico Epulón, cuya alma estaba en el infierno, se le dijo: *Acuérdate que recibiste tus bienes mientras vivías.* Por lo tanto, en el alma separada permanece la memoria, y, consecuentemente, las demás potencias de la parte sensitiva.

5. Y también. La alegría y la tristeza pertenecen al apetito concupiscible, que es una potencia de la parte sensitiva. Es evidente que las almas separadas se alegran o entristecen por las recompensas recibidas o por los castigos sufridos. Por lo tanto, la potencia concupiscible permanece en el alma separada.

6. Por último. Agustín, en XII *Super Gen. ad litt.*[24], dice que, así como el alma, cuando el cuerpo yace sin sentido, pero no muerto aún del todo, ve algunas cosas con visión imaginaria, así sucederá cuando esté totalmente separada del cuerpo por la muerte. Pero la imaginación es una potencia de la parte sensitiva. Por lo tanto, en el alma separada permanece una potencia de la parte sensitiva, y, consecuentemente, todas las demás potencias.

En cambio está lo que se dice en el libro *De Eccles. Dogmat.*[25]*: El hombre está*

21. Ps. AGUSTÍN (Alquero de Claraval), c.15: ML 40,791. 22. ARISTÓTELES, c.4 n.13 (BK 408b21): S. Th. lect.10 n.163. 23. ARISTÓTELES, *De Mem. et Rem.* c.1 (BK 450a12); S. Th. lect.2 n.318. 24. C.32: ML 34,480. 25. GENADIO, c.29: ML 58,985.

constituido a partir de dos sustancias solamente: Del alma con su razón y de la carne con sus sentidos. Por lo tanto, muerta la carne, no permanecen las potencias sensitivas.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos anteriormente (a.5.6.7), todas las potencias del alma están referidas al alma como a su principio. Pero algunas potencias, como el entendimiento y la voluntad, están referidas al alma como a su sujeto. Por eso es necesario que estas potencias permanezcan en el alma una vez destruido el cuerpo. Otras potencias, en cambio, tienen por sujeto el compuesto. Estas son las potencias de la parte sensitiva y la vegetativa. Y, destruido el compuesto, no pueden permanecer sus accidentes. Por lo tanto, destruido el compuesto, dichas potencias no permanecen en el alma en acto, sino sólo virtualmente como en su principio o raíz.

Así, es falsa la afirmación que hacen algunos cuando sostienen que dichas potencias permanecen en el alma una vez corrompido el cuerpo. Más falsa todavía es la opinión de que el alma separada realice los actos propios de estas potencias, ya que no puede realizarlas a no ser por medio de órganos corporales[26].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquel libro citado no tiene autoridad. Por eso, lo que en él está escrito, con la misma facilidad con que es citado es rechazado. Sin embargo, puede decirse que el alma retiene tales potencias, pero no en acto, sino virtualmente.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquellas potencias de las que decimos que permanecen en acto en el alma separada, no son propiedades sólo del alma, sino del compuesto.

3. *A la tercera hay que decir:* Las potencias no se debilitan cuando se debilita el cuerpo, puesto que el alma, su principio virtual, permanece inmutable.

4. *A la cuarta hay que decir:* Aquella memoria hay que entenderla como la presente en el espíritu, como dice Agustín[27], y no como la memoria que es parte del alma sensitiva.

5. *A la quinta hay que decir:* La tristeza y la alegría están en el alma separada, pero no por el apetito sensitivo, sino por el intelectivo. Lo mismo sucede en los ángeles.

6. *A la sexta hay que decir:* En aquel texto, Agustín está investigando, no afirmando. Por eso se retractó de algunas cosas allí dichas[28].

CUESTIÓN 78

Sobre las potencias del alma en especial

Ahora hay que tratar lo referente a las potencias del alma en especial. Al análisis del teólogo le corresponde investigar en especial sólo aquellas potencias intelectivas y sensitivas en las cuales se encuentran las virtudes. Pero, porque el conocimiento de estas potencias en cierto modo depende de las otras, nuestro análisis sobre las potencias del alma en especial será triple. Pues en primer lugar hay que analizar las potencias que preceden al entendimiento. En segundo lugar, las potencias intelectivas. En tercer lugar, las apetitivas.

La cuestión referente al primer aspecto plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. Sobre los géneros de las potencias del alma.—2. Sobre las especies de la parte vegetativa.—3. Sobre los sentidos exteriores.—4. Sobre los sentidos interiores[a].

26. Ambas opiniones, en Ps. AGUSTÍN (Alquero de Claraval), *De Spir. et An.* c.15.30: ML 40,791.800. 27. *De Trin.* l.10 c.11: ML 42,983. 28. Retract. l.2 c.24: ML 32,640.

a. Sto. Tomás resume en esta cuestión doctrinas más ampliamente expuestas en sus comentarios al *De anima* de Aristóteles, al *De Sensu et sensato* y al *De memoria et reminiscentia.*

ARTICULO 1

¿Son o no son cinco los géneros de las potencias del alma que hay que distinguir?

Supra q.18 a.3; *De Verit.* q.10 a.1 ad *2; De An.* l.1 lect.14; l.2 lect.3.5; *De Anima* a.13.

Objeciones por las que parece que no son cinco los géneros de las potencias que hay que distinguir, esto es: el vegetativo, el sensitivo, el apetitivo, el motriz y el intelectivo:

1. Las potencias del alma son llamadas partes suyas. Pero comúnmente son asignadas solamente tres partes del alma: Alma vegetativa, alma sensitiva y alma racional. Por lo tanto, los géneros de las potencias del alma son tres y no cinco.

2. Más aún. Las potencias del alma son los principios de las acciones vitales. Pero que algo vive, se dice de cuatro maneras. Escribe el Filósofo en II *De Anima*[1]*: Vivir tiene muchas acepciones, aunque una sola basta para que un ser viva: Entendimiento, sentido, movimiento y reposo. Y el movimiento, en cuanto nutrición, crecimiento y decrepitud.* Por lo tanto, los géneros de las potencias del alma son sólo cuatro, excluido el apetito.

3. Todavía más. Lo que es común a todas las potencias, no debe ser tenido como género especial del alma. Pero apetecer es algo propio de todas las potencias. Así, la vista apetece el objeto que se le proporciona. Por eso se dice en Ecl 40,22: *El ojo deseará el encanto, la belleza y, sobre todo, el verdor de los sembrados*. Por lo mismo, cada una de las potencias desea el objeto que le es propio. Por lo tanto, el apetito no debe ser tenido como género especial de las potencias del alma.

4. Por último. En los animales, el principio motor es el sentido, el entendimiento o el apetito, como se dice en III *De Anima*[2]. Por lo tanto, además de los géneros dichos, el principio motor no debe ser tenido como un género especial del alma.

En cambio está lo que dice el Filósofo en II *De Anima*[3]*: Llamamos potencias a las facultades vegetativa, sensitiva, apetitiva, locomotriz e intelectiva.*

Solución. *Hay que decir:* Los géneros de las potencias del alma son los cinco enumerados. Tres, dichos del alma. Cuatro, de las diversas clases de vida.

Las diversas almas se distinguen por el modo como la operación del alma supera las operaciones de la naturaleza corporal. Pues toda la naturaleza corporal está sometida al alma y, con respecto a ellas, es como su materia e instrumento. Hay una cierta operación del alma que supera de tal manera la naturaleza corporal, que ni siquiera se realiza por medio del órgano corporal. Es la operación del *alma racional.* Por debajo de ésta, hay otra operación del alma que se realiza por medio de un órgano corporal; aunque no en virtud de una cualidad corpórea. Es la operación del *alma sensitiva.*

De este modo, si para el ejercicio de los sentidos son necesarios el calor, el frío, la humedad, la sequedad y otras cualidades corporales, sin embargo, no lo son hasta el punto de que la operación del alma sensitiva se realice en virtud de dichas cualidades, sino que son requeridas tan sólo para la debida disposición del órgano. Entre las operaciones del alma, la más inferior es la que se produce por medio de un órgano corporal y en virtud de alguna cualidad corpórea. No obstante, es superior a la operación de la naturaleza corporal, ya que los cuerpos son movidos por un principio exterior, mientras que dichas operaciones provienen de uno interior, esto es, lo común a todas las operaciones del alma, ya que todo ser animado, de algún modo se mueve a sí mismo. Esta es la operación del *alma vegetativa,* ya que tanto la digestión como las funciones que de ella se derivan, son realizadas instrumentalmente por la acción del calor, como se dice en II *De Anima*[4].

Los géneros de las potencias del alma se distinguen por sus objetos. Pues cuanto más noble es una potencia, tanto más universal es el objeto sobre el que actúa, como dijimos anteriormente (q.77 a.3 ad 4). El objeto de las operaciones del alma puede ser analizado en un triple orden. 1) Pues hay potencias del alma

1. ARISTÓTELES, c.2 n.2 (BK 413a22): S. Th. lect.3 n.253. 2. ARISTÓTELES, c.10 n.1 (BK 433a9): S. Th. lect.15 n.818. 3. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 414a31): S. Th. lect.5 n.279. 4. ARISTÓTELES, c.4 n.16 (BK 416b25): S. Th. lect.6 n.347.

que tienen por objeto único el cuerpo que está unido al alma. Su género es llamado *vegetativo* en cuanto que la potencia vegetativa no actúa más que sobre el cuerpo al que está unida el alma. 2) Otro género de las potencias del alma está referido a un objeto más universal, esto es, todo cuerpo sensible, y no solamente el cuerpo que está unido al alma. 3) Hay un tercer género de potencias cuyo objeto es todavía más universal, puesto que no acaban sólo en el cuerpo sensible, sino que llegan a todo ser sin excepción. De aquí que resulte evidente que la operación de estos dos últimos géneros de potencias del alma tienen su razón de ser no sólo con respecto a lo unido al alma, sino también a lo extrínseco. Como quiera que es necesario que el sujeto que actúa, de algún modo esté unido al objeto de su acción, también es necesario que la realidad extrínseca objeto de la operación del alma, esté referida a ella de dos maneras. *Una,* en cuanto que es apta para unirse al alma y estar en ella por su semejanza. Con respecto a esto, hay dos géneros de potencias: 1) Las *sensitivas,* referidas al objeto menos común, esto es, el cuerpo sensible; 2) y las *intelectivas,* referidas al objeto más común, esto es, el universal. La *otra* manera, en cuanto que la misma alma tiende hacia el objeto exterior. De este modo, tenemos dos nuevos géneros de potencias del alma: *Las apetitivas,* por las que el alma tiende al objeto extrínseco como a su fin, siendo esto lo primero en el orden de la intención, y las *locomotrices,* por las que el alma tiende a un objeto exterior como al término de su operación y movimiento, ya que todo animal se mueve hacia la consecución de aquello que se propone y que desea.

Los modos de vida se distinguen según los grados de los vivientes. Unos, como las plantas, sólo tienen vida vegetativa. Otros, junto a lo vegetativo poseen lo sensitivo, pero no lo locomotor. Otros tienen, además, el movimiento local. Estos últimos son los animales perfectos, que requieren infinidad de cosas para vivir, y por eso mismo necesitan el movimiento que les permita conseguir lo necesario para la vida. Por último, otros vivientes, además, tienen la inteligencia. Son los hombres. En cambio, lo apetitivo no constituye ningún grado de vivientes, porque todos los seres dotados de sentido tienen también el apetito, como se dice en el II *De Anima* [5].

Respuesta a las objeciones: 1 y 2. *A la primera y segunda hay que decir:* Está incluida en lo dicho.

3. *A la tercera hay que decir:* El *apetito natural* es la inclinación natural de todo ser hacia algo. Por eso toda potencia desea con apetito natural lo que le es propio. Pero el *apetito animal* sigue a la aprehensión de la forma. De este modo para dicho apetito se requiere una potencia especial, no siendo suficiente la sola aprehensión. Pues las cosas se apetecen tal como son en su naturaleza, pero en la facultad aprehensiva no están según su naturaleza, sino según su semejanza. Ejemplo: La vista apetece naturalmente el objeto visible solamente en orden a realizar su acto, esto es, ver. Mientras que el animal, por su facultad apetitiva, desea el objeto no sólo por mirarlo, sino también para utilizarlo. Y si el alma no necesitara lo percibido por los sentidos más que para ejercitarlos, esto es, para sentir, no sería necesario que la facultad apetitiva constituyera un género especial de las potencias del alma, ya que sería suficiente con el apetito natural de las potencias.

4. *A la cuarta hay que decir:* Aun cuando el sentido y el apetito sean los principales motores en los animales perfectos, sin embargo, dichas potencias, en cuanto tales, no sería suficientes para mover si no tuvieran añadido alguna otra facultad distinta, ya que los animales sin movimiento tienen sentidos y apetito; sin embargo, no tienen fuerza motriz. La fuerza motriz no reside sólo en el apetito y en el sentido que ordenan el movimiento, sino también en las diferentes partes del cuerpo para hacerlas aptas para obedecer al alma. Lo prueba el que, cuando los miembros están naturalmente dislocados, no obedecen dicho impulso del alma.

5. ARISTÓTELES, c.3 n.2 (BK 414b1): S. Th. lect.5 n.279.

ARTICULO 2

¿Están o no están asignadas correctamente las partes vegetativas, es decir, nutritiva, aumentativa y generativa?

Cont. Gentes. 4,58; *De An.* 1.2 lect.9; *De Anima* a.13.

Objeciones por las que parece que no son asignadas correctamente las partes vegetativas, es decir, nutritiva, aumentativa y generativa:

1. Estas potencias son llamadas *naturales.* Pero las potencias del alma están por encima de las fuerzas naturales. Por lo tanto, dichas fuerzas no deben ser tenidas como potencias del alma.

2. Más aún. Lo común a los vivientes y no vivientes, no debe ser atribuido a ninguna potencia del alma. Pero la generación es común a todos los seres sometidos a generación y corrupción, tanto vivientes como no vivientes. Por lo tanto, la fuerza generativa no debe ser tenida como potencia del alma.

3. Todavía más. El alma es más potente que la naturaleza corpórea. Pero la naturaleza corpórea, por el mismo poder activo, da a las cosas su especie y su proporción. Por lo tanto, mucho más el alma. De este modo, en el alma no hay una potencia de crecimiento distinta de la generativa.

4. Por último. Cada cosa es conservada en su ser por aquello por lo que tiene ser. Pero la potencia generativa es aquella por la que se adquiere el ser de viviente. Por lo tanto, también por ella se conserva vivo. Pero la fuerza nutritiva está destinada a la conservación de la vida, como se dice en II *De Anima*[6]: *Es la potencia capaz de salvar al que la recibe.* Por lo tanto, no debe hacerse distinción entre la potencia nutritiva y la generativa.

En cambio, el Filósofo, en II *De Anima*[7], dice que las operaciones del alma son: *Engendrar, nutrir* y también *desarrollar*[8].

Solución. *Hay que decir:* Las potencias de la parte vegetativa son tres. Pues, como se dijo (a.1), lo vegetativo tiene por objeto el cuerpo que vive por el alma. Con respecto a esto, son necesarias tres operaciones del alma. 1) *Una,* por la que adquiere el ser; y a esto se orienta la potencia *generativa.* 2) *Otra,* por la que el cuerpo vivo adquiere su debido desarrollo; y a esto se orienta la facultad *aumentativa.* 3) *Otra,* por la que el cuerpo viviente se conserva en su ser y proporción; y a esto se orienta la facultad *nutritiva.*

Sin embargo, hay que tener presente la diferencia entre dichas potencias. Las de nutrición y desarrollo producen su efecto en el mismo sujeto en el que se encuentran, ya que es el mismo cuerpo unido al alma el que crece y se conserva en virtud de las potencias nutritivas y de desarrollo que hay en el alma. Pero la potencia generativa produce su efecto no en su propio cuerpo, sino en el de otro, ya que nadie se engendra a sí mismo. De este modo, la potencia generativa se acerca a la dignidad del alma sensitiva, cuya acción se realiza sobre objetos exteriores, aunque la sensitiva lo hace de un modo más sublime y universal. Lo sublime de una naturaleza inferior toca lo ínfimo de la superior, como resulta claro por lo que dice Dionisio en c.7 *De Div. Nom.*[9] De este modo, de entre estas tres potencias, la que tiene un fin más alto, noble y perfecto es la generativa, como se dice en II *De Anima*[10]; pues, propio de algo perfecto es *hacer algo igual a sí mismo.* Por su parte, las potencias de desarrollo y nutrición sirven a la generativa. Y la nutritiva a la de desarrollo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Este tipo de potencias son llamadas naturales, bien porque producen un efecto semejante al de la naturaleza, que también da el ser, el desarrollo y la conservación (aun cuando estas potencias lo hacen de un modo más perfecto); ya porque estas potencias ejercen sus acciones sirviéndose instrumentalmente de las cualidades activas y pasivas, que son los principios de las acciones naturales.

2. *A la segunda hay que decir:* La generación de los seres inanimados es ab-

6. ARISTÓTELES, c.4 n.13 (BK 416b14): S. Th. lect.9 n.347. 7. ARISTÓTELES, c.4 n.2. (BK 415a25): S. Th. lect.7 n.309 8. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 413a25): S. Th. lect.3 n.256. 9. § 3: MG 3,872: S. Th. lect.4. 10. ARISTÓTELES, c.4 n.15 (BK 416b24): S. Th. lect.9 n.347.

solutamente producida por algo externo. La generación de los vivientes se realiza por un modo más noble, parte del mismo viviente, el semen, en el que está el principio formativo del cuerpo. Así, es necesario que en el ser viviente haya una potencia que prepare este semen. Dicha potencia es la generativa.

3. *A la tercera hay que decir:* Porque la generación de los vivientes proviene de una semilla, es necesario que el animal que se genera al principio sea pequeño. Por eso, es necesaria la existencia de una potencia del alma que conduzca a la plenitud del desarrollo. Pero el cuerpo inanimado es generado a partir de una materia determinada por un agente extrínseco. De este modo, a un tiempo recibe la especie y el tamaño según las condiciones propias de la materia.

4. *A la cuarta hay que decir:* Como ya se dijo (a.1), la operación del principio vegetativo se realiza por el calor que seca lo húmedo. De este modo, para recuperar la humedad perdida, es necesaria la existencia de una potencia nutritiva que transforme los alimentos en sustancia corporal. Esto también es necesario para la acción de la potencia de crecimiento y reproducción.

ARTICULO 3

¿Es o no es correcta la distinción en cinco sentidos exteriores?

In Sent. l.2 d.2 q.2 a.2 ad 5; l.3 d.14 a.1, sol.2; *De An.* l.2 lect.14; l.3 lect.1; *De Anima* a.13.

Objeciones por las que parece que no es es correcta la distinción en cinco sentidos exteriores:

1. El sentido conoce los accidentes. Hay muchos géneros de accidentes. Por lo tanto, como quiera que las potencias se distinguen por los objetos, parece que los sentidos se multiplican según el número de los géneros de accidentes.

2. Más aún. La dimensión, la figura y otras cualidades llamadas *sensibles comunes,* no son *sensibles accidentalmente,* sino que se distinguen por oposición, como consta en el II *De Anima*[11]. Pero la diversidad formal de los objetivos diversifica las potencias. Por lo tanto, como la dimensión y la figura se distinguen del color más que el sonido, parece más razonable que haya potencias sensitivas especiales para conocer la dimensión y la figura, que no para conocer el sonido y el color.

3. Todavía más. Un mismo sentido no tiene por objeto más que una sola contrariedad. Ejemplo: La vista tiene la de lo blanco y lo negro. Pero el tacto percibe muchos objetos constrastados: Lo caliente y lo frío, lo húmedo y lo seco, y similares. Así, no hay un solo sentido, sino muchos. Por lo tanto, los sentidos son más de cinco.

4. Por último. La especie no se divide por su oposición al género. Pero el gusto es un determinado tacto. Por lo tanto, no debe ser considerado como distinto del tacto.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *De Anima*[12]*: Cinco son los sentidos.*

Solución. *Hay que decir:* La razón de la distinción y número de los sentidos externos algunos[13] quisieron encontrarla en los mismos órganos, según que predomine uno u otro de los elementos, bien sea el agua, el aire, o cualquier otro. Otros quisieron encontrarlo en el medio sensible extrínseco o anexo, como el aire, el agua, o cualquier otro. Otros[14] quisieron encontrarlo en la diversa naturaleza de las cualidades sensibles, según se trate de un cuerpo simple o que haya alguna composición.

Ninguna de estas opiniones es admisible. Pues las potencias no existen en razón de los órganos, sino que los órganos existen para las potencias. Por eso, no hay diversas potencias porque haya distintos órganos, sino que la naturaleza proporcionó diversidad de órganos en correspondencia a la diversificación de las potencias. La naturaleza también asignó a los distintos sentidos medios diferentes en correspondencia a la actividad de las potencias. Y conocer las naturalezas de las cualidades sensibles no es algo propio del sentido, sino del entendimiento.

11. ARISTÓTELES, c.6 n.1 (BK 418a8): S. Th. lect.13 n.386. 12. ARISTÓTELES, 6 c.1 n.1 (BK 424b22): S. Th. lect.1 n.566. 13. Cf. ALBERTO MAGNO, *Summa de Creat.* p.2.ª q.34 a.4 (BO 35,304); ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 1-2 n.356 (QR 2,432). 14. Cf. S. BUENAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum* c.2 (QR 5,300).

Por lo tanto, hay que aceptar la razón del número y de la distinción de los sentidos externos según lo que les es propio y esencial a los sentidos. El sentido es una cierta potencia pasiva sometida por naturaleza a la alteración proveniente de los objetos sensibles exteriores [b]. Por lo tanto, lo que por su naturaleza percibe el sentido es el objeto exterior que lo altera, y según la diversidad de objetos, se distinguen las potencias sensitivas.

Hay un doble tipo de alteración: Una física y otra espiritual [c]. *La alteración física* se da cuando la forma de lo que es causa de la alteración es recibida en el objeto alterado según su propio ser natural. Ejemplo: El calor en lo calentado. *La alteración espiritual* se da cuando la forma de lo que provoca la alteración es recibida en el objeto alterado según su ser espiritual. Ejemplo: La forma del color en la pupila, la cual, no por eso queda coloreada. Para la operación del sentido se requiere una alteración espiritual por la que se establezca en el órgano del sentido una representación intencional de la forma sensible. De no ser así, si sólo la alteración física fuera necesaria para sentir, todos los cuerpos físicos, al ser alterados, sentirían.

Pero en algunos sentidos sólo se da la alteración espiritual, como en la *vista.* En otros, junto a la alteración espiritual se da también la física, bien sólo por parte del objeto, bien por parte del órgano. Por parte del objeto se da la transmutación física, por cambio local, en el sonido, que es el objeto del *oído,* pues el sonido es causado por una percusión y vibración del aire. En cambio, en el olor, objeto del *olfato,* hay alteración, ya que es necesaria cierta modificación del cuerpo por la acción del calor para que huela. Por parte del órgano hay alteración física en el *tacto* y en el *gusto,* pues la mano se calienta por contacto con lo caliente, y la lengua se impregna de la humedad de los sabores. En cambio, los órganos del olfato y del oído no sufren alteración física al sentir, a no ser accidentalmente.

La vista, por estar libre de alteración física tanto por parte del órgano como del objeto, de entre todos los sentidos es el más perfecto y el más universal. Después, el oído y el olfato, los cuales sufren alteración física por parte del objeto. Sin embargo, el movimiento local es más perfecto y por naturaleza anterior al movimiento de alteración, como se demuestra en VIII *Physic.* [15] El tacto y el gusto son los más materiales. De ellos y de su distinción hablaremos en seguida (ad 3.4). De ahí que los tres primeros sentidos no actúen por un medio unido a ellos, a fin de evitar que al órgano le llegue alguna transmutación natural, como le llega al tacto y al gusto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No todos los accidentes tienen, en cuanto tales, el poder de alteración. Sólo lo poseen las cualidades de la tercera especie, por las que se

15. ARISTÓTELES, c.7 n.2 (BK 260a28): S. Th. lect.14 n.3. 16. ARISTÓTELES, c.2 n.4 (BK 244b12): S. Th. lect.4 n.2.

---

b. Todas las facultades o potencias del alma son activas con respecto a su operación. La distinción en activas y pasivas se establecen en razón del objeto, según actúen sobre él modificándole (caso de las facultades nutritivas, p.e.) o sean por él alteradas, como los sentidos externos por su sensible (cf. q.79 a.3 ad 1). Esta distinción explica la posterior división del entendimiento en agente y posible (q.79 a.2ss).

c. «Espiritual» no tenía en el siglo XIII el sentido restringido de nuestros días; conservaba aún de modo expreso sus connotaciones etimológicas (de *spiro,* respirar); se decía por eso del aire aspirado y espirado en la respiración animal, del aire atmosférico y el viento, de los vapores y, en general, de cualquier naturaleza e impulsos sutiles e invisibles (así los «espíritus animales»). No resultaba, por eso, contradictorio hablar de «espíritus corporales». Sólo por traslación, en virtud de su naturaleza invisible e incorpórea, se decía también de Dios, los ángeles y el alma humana (cf. *In Sent.* 1 d.10 a.4; *Cont. Gentes* 4,23; *Summa Theol.* 1 q.36 a.1; q.41 a.3 ad 4). Para estas realidades espirituales en sentido restringido se preferían los términos «incorpóreo» e «inmaterial».—Al hablar aquí de una inmutación espiritual se refiere al aspecto formalmente intencional o cognoscitivo que en la sensación el estímulo produce en el órgano conjuntamente con su alteración física (o, en algunos casos —según el estado de la ciencia de entonces—, sin alteración física alguna), distinta de ésta y que no se encuentra en las simples realidades físicas.

produce la alteración. De este modo solamente éstas son el objeto de los sentidos, porque, como se dice en VII *Physic.*[16], *los sentidos se alteran en virtud de aquello por lo que se alteran los cuerpos inanimados.*

2. *A la segunda hay que decir:* La dimensión, la figura, y similares, llamadas *sensibles comunes,* son algo intermedio entre las realidades *sensibles* percibidas *accidentalmente* y los *sensibles propios,* objeto de los sentidos. Pues los sensibles propios alteran el sentido de forma directa y natural, porque son cualidades alterantes. Los sensibles comunes se reducen a la cantidad. La dimensión y el número son especies de la cantidad. La figura es una cualidad de la cantidad, ya que consiste en el contorno de la dimensión. El movimiento y el reposo se sienten según sean unas o múltiples las relaciones del sujeto con la dimensión del objeto o la distancia, como en el movimiento de desarrollo y en el movimiento local. O también con respecto a las cualidades sensibles, como en el movimiento de alteración. De este modo, sentir el movimiento y el reposo equivale en cierto modo a sentir lo uno y lo múltiple. La cantidad es el sujeto próximo de la cualidad alterante, como la superficie lo es del color. Por lo tanto, los sensibles comunes no mueven los sentidos de forma directa y natural, sino en razón de la cualidad sensible, como la superficie por razón del color. Sin embargo, no son realidades sensibles percibidas indirectamente, ya que establecen diversidad en la alteración del sentido. El sentido se altera de manera distinta por una superficie grande o por una pequeña, pues incluso de la blancura se dice grande o pequeña, y, por eso, se divide según su propio sujeto.

3. *A la tercera hay que decir:* Como parece afirmar el Filósofo en el II *De Anima*[17], el sentido del tacto genéricamente es uno, pero específicamente múltiple. Por eso es percibido con diversas contrariedades. Sin embargo no están vinculados a distintos órganos, sino que están mezclados por todo el cuerpo y de este modo no se percibe su diferencia. Por su parte, el gusto, que percibe lo dulce y lo amargo, está unido al tacto en la lengua, pero no en el resto del cuerpo, por lo cual se puede distinguir fácilmente del tacto.

Sin embargo, podría decirse que todas aquellas contrariedades coinciden en un género próximo y en un género común, que es el objeto del tacto en general. Pero dicho género común no tiene nombre, como tampoco tiene nombre el género próximo de la contrariedad de lo caliente y lo frío.

4. *A la cuarta hay que decir:* Según lo dicho por el Filósofo[18], el sentido del gusto es una especie del tacto que está sólo en la lengua. Y no es distinto del tacto en general, sino de sus especies esparcidas por todo el cuerpo.

Si el tacto, en razón de la unidad de su objeto común, fuese un solo sentido, habría que afirmar que el gusto y el tacto son distintos por ser distintas las razones de su alteración. Pues el tacto sufre una alteración natural, y no sólo espiritual, en cuanto a su órgano propio, según la cualidad que actúe directamente sobre él. Por su parte, el órgano del gusto no experimenta necesariamente dicha alteración física por la cualidad que actúa directamente sobre él, esto es, que la lengua se haga dulce o amarga, sino por una cualidad previa en la que se fundamenta el sabor, esto es, la humedad, que sería el objeto del tacto.

ARTICULO 4

Los sentidos interiores, ¿están o no están distinguidos correctamente?

De Anima a.13.

Objeciones por las que parece que los sentidos interiores no se distinguen correctamente[d].

17. ARISTÓTELES, C.11 n.1-12 (BK 422b17): S. Th. lect.22.23 n.517-550. 18. ARISTÓTELES, *De An.* 2 c.9 n.2 (BK 421al8): S. Th. lect.19 n.481.

d. La doctrina aristotélica de los sentidos internos presenta oscuridades e incertidumbres tanto en lo que se refiere a su número como a la naturaleza y función propia de algunos de ellos. Los averroístas y S. Alberto Magno se atenían fundamentalmente a la exposición de Averroes, más cercana a la letra y doctrina del Estagirita y —como casi siempre— enfrentada a la exposición de Avicena. Sto. Tomás, en cambio, toma muy en cuenta las precisiones y los

1. Lo común no se opone a lo propio. Por lo tanto, el sentido común[e] no debe ser enumerado entre las facultades interiores sensitivas, al margen de los sentidos externos propios.

2. Más aún. Para lo que le es suficiente al sentido propio, no es necesario añadir una facultad aprehensiva interior. Pero para juzgar lo sensible, son suficientes los sentidos propiamente tales y externos, ya que cada sentido juzga su objeto propio. Igualmente, también parecen suficientes para percibir sus actos. Pues, al ser la operación del sentido algo intermedio entre la potencia y el objeto, parece que la vista puede percibir mejor su propia visión, por estar cerca, que el color. Lo mismo puede decirse de los otros sentidos. Por lo tanto, no fue necesario establecer una potencia interior llamada sentido común.

3. Todavía más. Según el Filósofo[19], la fantasía y la memoria son pasiones de la raíz sensitiva. Pero una pasión no se opone a su sujeto. Por lo tanto, la memoria y la fantasía no deben ser consideradas como potencias al margen de los sentidos.

4. Una más. El entendimiento depende del sentido menos que cualquier otra potencia de la parte sensitiva. Pero el entendimiento no conoce nada a no ser tomándolo de los sentidos. Por eso se dice en I *Posteriorum*[20] que, *a quienes les falta un sentido les falta una ciencia.* Por lo tanto, mucho menos debe admitirse una potencia de la parte sensitiva destinada a recibir las intenciones que no percibe el sentido y que suele ser llamada estimativa.

5. Y también. El acto de la potencia cogitativa, consistente en comparar, componer y dividir, y el acto de la reminiscencia, consistente en emplear un determinado silogismo analítico, no dista menos de los actos de la estimativa y de la memoria que lo que dista el acto de la estimativa del de la fantasía. Por lo tanto, o la cogitativa y la reminiscencia deben ser consideradas como potencias distintas de la estimativa y de la memoria, o la estimativa y la memoria no deben ser consideradas como potencias al margen de la fantasía.

6. Por último. Agustín en XII *Super Gen. ad litt.*[21] establece tres géneros de visión: La corporal, realizada por el sentido; la espiritual, realizada por la imaginación o la fantasía; y la intelectual, realizada por el entendimiento. Por lo tanto, no hay ninguna potencia interior intermedia entre el sentido y el entendimiento, a no ser sólo la imaginación.

En cambio está el hecho de que Avicena, en su libro *De Anima*[22], establece cinco potencias sensitivas interiores: *El sentido común, la fantasía, la imaginación, la estimativa y la memoria.*

Solución. *Hay que decir:* Como quiera que la naturaleza no falla en lo necesario, es preciso que el alma sensitiva disponga de tantas operaciones cuantas sean requeridas para la vida del animal perfecto. Y cuantas de entre dichas acciones no puedan ser reducidas a un

19. ARISTÓTELES, *De Mem. et Rem.* c.1 (BK 450a10): S. Th. lect.2 n.318. 20. ARISTÓTELES, c.18 (BK 81a38): S. Th. lect.30 n.2. 21. C.6.7.24: ML 34,458.459.474. 22. P.1.ª c.5 (5 rb); p.4.ª c.1 (17va).

desarrollos de este último, si bien no acepte su doctrina en todos y cada uno de los puntos, como en la distinción aviceniana de la «imaginación» y la «fantasía», admitida también por San Alberto.—Sobre la influencia de Avicena en Sto. Tomás, y de modo especial en el período de formación del pensamiento tomista, cf. A. LOBATO, *Avicena y Santo Tomás:* Estudios Filosóficos 4 (1955) 45-80; 5 (1956) 83-130 y 511-551.

e. «Sentido común» no tenía el significado hoy habitual en el lenguaje corriente —y a partir sobre todo de Thomas Reid (1710-1796), el fundador de la llamada «escuela escocesa del sentido común»— también en filosofía. No se designaba con ello la inclinación natural de la inteligencia a establecer ciertos juicios universalmente admitidos, sobre todo en el orden de las necesidades vitales. Decía relación a algo común a todos los sentidos externos, bien fuese en razón de su objeto, o en cuanto a su principio o raíz entitativa de la que provienen, o a un efecto en alguna manera común, como pudiera ser la conciencia sensitiva. Así entendido, era un elemento importante en la estructura y en la dinámica aristotélica del conocimiento, como facultad *puente* entre los sentidos externos e internos. S. Agustín hablaba también de un «sentido interior» *(De libero arb.* l.2 c.3, 8-9: ML 32,1244-5), pero le atribuía funciones que según Aristóteles corresponden a la estimativa animal y a la cogitativa del hombre.

solo principio, requerirán distintas potencias, ya que la potencia del alma no es más que el principio próximo de la operación del alma.

Hay que tener presente que para la vida del animal perfecto se precisa no solamente que perciba la realidad presente sensible, sino también la ausente. De no ser así, como quiera que el movimiento y la acción del animal siguen a una percepción, el animal no se movería para buscar cosas lejanas. Esto va contra lo que podemos observar, de modo especial en los animales de movimiento progresivo, que se mueven para conseguir algo lejano y que han percibido. Por lo tanto, es necesario que el animal, por medio del alma sensitiva, reciba no sólo las especies de los objetos sensibles que le alteran, sino también que los pueda recibir y conservar. Pero recibir y conservar en los seres corporales es algo que se atribuye a principios distintos. Ejemplo: Los cuerpos húmedos reciben bien y conservan mal, y los secos al revés. Por lo tanto, como la potencia sensitiva es acto de un órgano corporal, es necesario que sean distintas la potencia que recibe y la potencia que conserva las especies de lo sensible. Por otra parte, hay que tener presente que, si el animal sólo se moviera por lo que deleita o mortifica los sentidos, no sería necesario atribuirle más que la aprehensión de las formas sensibles que le produjeran deleite o repulsa. Pero es necesario que el animal busque unas cosas y huya de otras, no sólo porque le sean convenientes o perjudiciales al sentido, sino también por otras conveniencias, utilidades, o perjuicios. Ejemplo: La oveja, al ver venir el lobo, huye, no porque la figura o el color del lobo sea repulsiva, sino porque el que viene es un enemigo de su propia naturaleza. El pájaro recoge pajas no para tener un placer, sino porque son útiles para la construcción de su nido. Para hacer eso, es necesario que el animal pueda percibir esas intenciones que no percibe el sentido exterior. Además, es preciso que en él exista un principio propio para dicha percepción, ya que la percepción de lo sensible proviene de la alteración del sentido, cosa que no ocurre con la percepción de las intenciones.

Por lo tanto, para recibir las formas sensibles se tiene el *sentido propio y el común,* de cuya distinción hablaremos inmediatamente (ad 1.2). Para retener y conservar se tiene la *fantasía* o *imaginación,* que son lo mismo, pues la fantasía o imaginación es como un depósito de las formas recibidas por los sentidos. Para percibir las intenciones que no se reciben por los sentidos, se tiene la facultad *estimativa.* Para conservarlas, se tiene la *memoria,* que es como un archivo de dichas intenciones. Por eso, los animales recuerdan lo que es nocivo o conveniente. También la misma razón de pasado, considerada por la memoria, entra dentro de las intenciones.

Hay que tener presente que, en lo que se refiere a las formas sensibles, no hay diferencia entre el hombre y los otros animales, ya que son alterados de la misma manera por los objetos sensibles exteriores. Pero sí hay diferencia en lo que se refiere a las intenciones, ya que los animales las perciben sólo por un instinto natural, mientras que el hombre las percibe por una comparación. De este modo, lo que en los otros animales es llamada facultad estimativa natural, en el hombre es llamada *cogitativa,* porque descubre dichas intenciones por comparación[23]. Por eso, es llamada también *razón particular,* a la que los médicos[24] le asignan un determinado órgano que es la parte media de la cabeza, y, así, compara las intenciones particulares como la facultad intelectiva compara las universales. Por lo que se refiere a la memoria, el hombre no sólo tiene memoria como los demás animales por el recuerdo inmediato de lo pasado, sino que también tiene *reminiscencia,* con la que analiza silogísticamente el recuerdo de lo pasado atendiendo a las intenciones individuales.

Avicena[25] admite una quinta potencia, intermedia entre la estimativa y la imaginación, que une y divide las imágenes. Ejemplo: Con la imagen de oro y la imagen de monte, formamos la imagen de un monte de oro que nunca hemos visto. Pero esta operación no es obser-

23. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 1-2 n.357 (QR 2,434); ALBERTO MAGNO, *In De An.* l.3 tr.2 c.19 (BO 5,367). 24. Cf. AVICENA, *De An.* p.1.ª c.5 (5rb); AVERROES *Colliget.* 1.2 c.20 (10, 30F). 25. *De An.* p.4.ª c.1 (17va).

vable en los animales, y en el hombre, para realizarla, es suficiente la potencia imaginativa. Esto mismo dice Averroes en un libro titulado *De Sensu et Sensibilibus*[26].

Por lo tanto, no hay necesidad de admitir más que cuatro potencias interiores de la parte sensitiva: El sentido común, la imaginación, la estimativa y la memoria.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El sentido interior es llamado común, no por una atribución genérica, sino como la raíz y principio de los sentidos externos.

2. *A la segunda hay que decir:* El sentido propio juzga el objeto sensible que le es propio, distinguiéndolo de otras cualidades que caen también bajo el campo del mismo sentido, discerniendo lo blanco de lo negro o de lo verde. Pero ni la vista ni el gusto pueden distinguir lo blanco de lo dulce, ya que para distinguir entre dos cosas es necesario que se conozcan las dos. Por eso, es necesario que al sentido común le corresponda el juicio de discernimiento, pues a él se dirigen como a su término las aprehensiones de los sentidos. Y también le corresponde percibir las intenciones de los sentidos, como cuando alguien ve que ve. Pues a esto no llega el sentido propio, el cual no conoce más que la forma de lo sensible por la que es alterado y en cuya alteración se consuma la visión, de la que se sigue otra alteración en el sentido común, que es el que percibe la visión misma[f].

3. *A la tercera hay que decir:* Así como una potencia surge del alma por otra potencia, como dijimos anteriormente (q.77 a.7), así también el alma es sujeto de una potencia por otra. En este sentido, imaginar y recordar son llamadas pasiones de la raíz sensorial.

4. *A la cuarta hay que decir:* Aun cuando la acción del entendimiento se origine en los sentidos, sin embargo, en lo aprehendido por los sentidos, el entendimiento conoce muchas cosas que el sentido no puede percibir. Igualmente ocurre con la potencia estimativa, aunque en menor escala.

5. *A la quinta hay que decir:* Lo sublime que tienen las potencias cogitativa y memorativa en el hombre, no se debe a lo que es propio de la parte sensitiva, sino por cierta afinidad y proximidad a la razón universal que repercute sobre ellas. De este modo, no son facultades distintas, sino la misma, aunque más perfectas de lo que lo son en los otros animales.

6. *A la sexta hay que decir:* Agustín llama visión espiritual a la que se realiza por medio de las imágenes de los cuerpos estando los cuerpos ausentes. Por eso resulta claro que es común a todas las aprehensiones internas.

26. C.6 n.2 (16 I).

---

f. Aristóteles nunca incluye al sentido común en sus enumeraciones de los sentidos internos; más bien lo integra, a modo de un sexto sentido superior, en el conjunto de los sentidos externos. Su objeto propio serian los sensibles comunes, es decir, aquellos aspectos de la realidad sensible que dos o más sentidos externos perciben conjuntamente —aunque por razón distinta— por y en su sensible propio (movimiento y quietud, número, figura, extensión), y sus funciones son las de distinguir entre sí las diferentes cualidades sensibles —el color del sabor, etcétera—, unificarlos en su referencia a un mismo objeto —la manzana, por ejemplo—, fundamentando así lo que podemos llamar conciencia sensitiva (percepción sensorial de que vemos, oímos, gustamos, etc.). Avicena será quien por vez primera, de modo claro y terminante, integre al sentido común entre los sentidos internos, quien afirme que su objeto propio no son los sensibles comunes, sino las sensaciones de los sentidos externos (ver, oír, etc.), de lo que se derivan las funciones correspondientes, que son las ya establecidas por Aristóteles. Averroes, los averroístas medievales y S. Alberto Magno subscribirían la doctrina aristotélica. Tomás de Aquino se moverá en la dirección señalada por Avicena.—Una exposición comparada de la doctrina sobre el sentido común y sus relaciones con los sentidos externos y los otros sentidos internos en Aristóteles, Avicena, Averroes y Alberto Magno, en M. UBEDA PURKISS, *El «sensus communis» en la psicología aristotélica:* Salmanticensis 3 (1956) 30-67.

CUESTIÓN 79

Sobre las potencias intelectivas

Ahora hay que analizar lo referente a las potencias intelectivas. Esta cuestión plantea y exige respuesta a trece problemas:

1. El entendimiento, ¿es potencia del alma o es su esencia?—2. Si es potencia, ¿es o no es potencia pasiva?—3. Si es potencia pasiva, ¿hay o no hay que poner algún entendimiento agente?—4. ¿Es o no es algo del alma?—5. El entendimiento agente, ¿es o no es uno solo para todos?—6. La memoria, ¿está o no está en el entendimiento—7. ¿Es o no es una potencia distinta del entendimiento?—8. La razón, ¿es o no es una potencia distinta del entendimiento?—9. La razón superior y la inferior, ¿son o no son potencias distintas?—10. La inteligencia, ¿es o no es una potencia distinta del entendimiento?—11. El entendimiento especulativo y el práctico, ¿son o no son potencias distintas?—12. La sindéresis, ¿es o no es una potencia de la parte intelectiva?—13. La conciencia, ¿es o no es una potencia de la parte intelectiva? [a]

ARTICULO 1

El entendimiento, ¿es o no es una potencia del alma?

Supra q.54 a.3; q.77 a.1.

Objeciones por las que parece que el entendimiento no es una potencia del alma, sino que es su misma esencia:

1. Parece que el entendimiento es lo mismo que la mente. Pero la mente no es una potencia del alma, sino la esencia. Dice Agustín en IX *De Trin.*[1]: *Mente y espíritu no indican algo relativo, sino que ponen al descubierto la esencia.* Por lo tanto, el entendimiento es la misma esencia del alma.

2. Más aún. Los diversos géneros de las potencias del alma no se unen en una potencia, sino sólo en la esencia del alma. Lo apetitivo y lo intelectivo son diversos géneros de las potencias del alma, como se dice en II *De Anima*[2]. Ambas coinciden en la mente, porque Agustín, en X *De Trin.*[3], coloca la inteligencia y la voluntad en la mente. Por lo tanto, la mente y el entendimiento son la misma esencia del alma y no una de sus potencias.

3. Todavía más. Dice Gregorio en la homilía de la Ascensión[4]: *El hombre entiende como los ángeles.* Pero los ángeles son llamados *Mentes* y *Entendimientos.* Por lo tanto, la mente y el entendimiento del hombre no son alguna potencia del alma, sino la misma alma.

4. Por último. A una sustancia le corresponde ser intelectiva por ser inma-

1. C.2: ML 42,962. 2. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (414a31): S. Th. lect.5 n.279. 3. C.11: ML 42,983. 4. *In Evang.* 1.2 hom.29: ML 76,1214.

a. El orden y número de los artículos de esta cuestión responde tanto o más que al proceso lógico del tema propuesto, a los problemas y dificultades que las posiciones del agustinismo y averroísmo presentaban a la solución tomista. Si contra los averroístas razona la filiación aristotélica de su doctrina del conocimiento intelectivo, a los agustinianos les muestra su acatamiento a la autoridad del obispo de Hipona. No le contradice; busca, al contrario, en las sentencias de aquél un sentido que las acomode al pensamiento que el propio Sto. Tomás propugna. Aunque su interpretación de los textos agustinianos no es históricamente válida, se mantiene dentro de los modos exegéticos entonces habituales tanto para comentar los testimonios de los Santos Padres como de la misma Sagrada Escritura. No se conceptúen, pues, sus explicaciones como el resultado de una mera postura acomodaticia, sino como una búsqueda sincera de coincidencia en un fondo doctrinal común de interpretación de la fe, más allá de las diferencias verbales y conceptuales.—La mayoría de los temas aquí tratados se encuentran ya expuestos en las cuestiones disputadas *De veritate,* donde se puede percibir mejor la polémica suscitada por las soluciones tomistas.

terial. Pero el alma es inmaterial por su esencia. Por lo tanto, parece que el alma por su esencia es intelectiva.

En cambió, como consta en II *De Anima* [5], el Filósofo establece el principio *intelectivo* como potencia del alma.

Solución. *Hay que decir:* Siguiendo lo dicho (q.54 a.3; q.77 a.1), hay que afirmar que el entendimiento es una potencia del alma y no su misma esencia. Pues la esencia del ser que obra es principio inmediato de la operación solamente cuando su misma operación es su mismo ser, ya que la proporción que hay entre potencia y operación es idéntica a la existente entre esencia y ser. Pero sólo en Dios entender es lo mismo que ser. Por eso, sólo en Dios el entendimiento es su esencia. En las demás criaturas intelectuales, el entendimiento es una potencia del que entiende [b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* A veces, el *sentido* es tomado por la potencia. Otras veces por la misma alma sensitiva. Pues se llama alma sensitiva porque toma el nombre de su potencia principal, que es el sentido. Igualmente, el alma intelectiva es llamada a veces *entendimiento* como la más principal de las potencias. En el I *De Anima*[6] se dice que *el entendimiento es una determinada sustancia.* Igualmente, Agustín dice que la mente es *espíritu* o *esencia.*

2. *A la segunda hay que decir:* Lo apetitivo y lo intelectivo son diversos géneros de las potencias del alma en razón de la diversidad de sus objetos. Pero lo apetitivo, en parte coincide con lo intelectivo y en parte con lo sensitivo, según que obre por medio de un órgano corporal o sin él, pues el apetito es efecto de la aprehensión. En este sentido, Agustín[7] coloca la voluntad en la mente. El Filósofo[8], en la razón.

3. *A la tercera hay que decir:* En el ángel no hay más facultad que la intelectiva y la voluntad que es consecuencia del entendimiento. Por eso, el ángel es llamado *Mente* o *Entendimiento,* ya que en esto consiste todo su poder. El alma tiene otras muchas facultades, como las sensitivas y las nutritivas. Por eso no hay paridad.

4. *A la cuarta hay que decir:* La misma inmaterialidad de la sustancia intelectual creada no es su entendimiento. Pero, a partir de dicha inmaterialidad le viene su capacidad para entender. Por eso no es necesario que el entendimiento sea la sustancia del alma, sino sólo una facultad o potencia.

ARTICULO 2

El entendimiento, ¿es o no es potencia pasiva?

In Sent. 1.3 a.14 a.1 q.ª2; *De Verit.* q.10 a.6; q.16 a.1 ad 13; *De An.* 1.3 lect.7.9.

Objeciones por las que parece que el entendimiento no es potencia pasiva:

1. Todo ser es pasivo por su materia y activo en razón de su forma. Pero la facultad intelectiva se deriva de la inmaterialidad de la sustancia del que entiende. Por lo tanto, parece que el entendimiento no es una potencia pasiva.

2. Más aún. La potencia intelectiva es incorruptible, como dijimos anteriormente (q.75 a.6). Pero, como se dice en III *De Anima*[9], *si el entendimiento es pasivo, es corruptible.* Por lo tanto, la potencia intelectiva no es pasiva.

3. Todavía más. Como dice Agustín en XII *Super Gen. ad litt.*[10] y Aristóteles en III *De Anima* [11], *el agente es más noble*

5. ARISTÓTELES, l.c. nota 2. 6. ARISTÓTELES, c.4 n.13 (BK 408b18): S. Th. lect.10 n.163. 7. *De Trin.* 1.9 c.2: ML 42,962. 8. ARISTÓTELES, *De An.* 3, c.9 n.3 (BK 432b5): S. Th. lect.14 n.802. 9. ARISTÓTELES, c.5 n.2 (BK 430a24): S. Th. lect.10 n.732. 10. C.16: ML 34,467.

b. Vuelve a la doctrina ya expuesta en q.77 a.l y, en relación con los ángeles, en q.54 a.3, limitando aquí su argumentación a la prueba, a la vez filosófica y teológica, de la distinción fundamental entre el ser de Dios y el de la creatura: sólo en Dios se identifica el obrar con su ser, que se distinguen realmente en las creaturas. En términos más absolutos, todo en Dios es acto y perfección y unidad, mientras en las creaturas —aun los ángeles y el alma humana— se da composición de potencia y acto. De ahí la dependencia del entendimiento humano con respecto a su objeto, de que tratará en el artículo siguiente; lo que más adelante le sirve para argumentar contra las posiciones panteístas y emanatistas referentes al origen del hombre (q.90

que el paciente. Las potencias de la parte vegetativa son todas activas, y, sin embargo, son las más débiles entre las potencias del alma. Por lo tanto, con mayor razón las potencias intelectivas, que son las supremas, son todas activas.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *De Anima*[12]: *Entender es un cierto padecer*[13].

Solución. *Hay que decir:* Se dice padecer en un triple sentido. 1) Uno, en sentido muy propio, esto es, cuando un sujeto es privado de algo que le compete por naturaleza o por tendencia. Ejemplo: Cuando el agua pierde su frialdad por el calor. Cuando un hombre enferma o se entristece. 2) Dos, en sentido menos propio, cuando al sujeto se le quita algo tanto si le es como si no le es debido. Ejemplo: Se dice que padece no sólo el que enferma, sino también el que sana; no sólo el que se entristece, sino también el que se alegra o el que experimenta una alteración o cualquier tipo de movimiento. 3) Tres, en sentido más general, por padecer se entiende el simple hecho de que un ser en potencia para algo adquiera aquello para lo que estaba en potencia, sin perder nada propio. En este sentido, todo ser que pasa de la potencia al acto, puede ser llamado paciente, incluso cuando alcanza una perfección. En este sentido es pasivo nuestro entendimiento.

Esto se demuestra de la siguiente manera. Como dijimos anteriormente (q.78 a.1), él entendimiento tiene una operación que recae sobre el ser en general. Por lo tanto, se puede deducir si el entendimiento está en acto o en potencia analizando su actitud con respecto al ser en general. Hay un entendimiento que en relación con el ser universal es como acto de todo el ser. Este es el entendimiento divino, que es la esencia de Dios, en quien preexiste de forma originaria y virtual todo el ser como en su causa primera. Por eso, el entendimiento divino no está en potencia, sino que es puro acto. Por su parte, ningún entendimiento creado puede estar en acto con respecto a la totalidad del ser universal, ya que se requeriría que fuese infinito. Por eso, todo entendimiento creado, por el hecho de serlo, no está en acto con respecto a todo lo inteligible, sino que se relaciona con ello como la potencia con el acto.

La potencia está referida al acto de una doble manera. Hay una potencia que está siempre perfeccionada por su acto. Se trata de la materia de los cuerpos celestes, como dijimos (q.58 a.1). Hay otra potencia que no siempre está en acto, sino que pasa de la potencia al acto. Se trata de lo sometido a generación y corrupción. Por su parte, el entendimiento angélico está siempre en acto con respecto a lo inteligible, debido a su proximidad al primer entendimiento. Por su parte, el entendimiento humano, el último en el orden de los entendimientos y el más alejado de la perfección del entendimiento divino, está en potencia con respecto a lo inteligible, y, al principio, es *como una tablilla en la que nada hay escrito,* como dice el Filósofo en III *De Anima*[14]. Esto resulta evidente por el hecho de que en un principio estamos sólo en potencia para entender, y luego entendemos en acto. Así, pues, resulta evidente que nuestro entender es *un cierto padecer,* según el tercer sentido de pasión. Consecuentemente, el entendimiento es una potencia pasiva.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquella objeción sería viable aplicándola al primer y segundo sentido de padecer, propios de la materia prima. Por su parte, el tercer sentido es propio de todo ser en potencia que pasa al acto.

2. *A la segunda hay que decir:* Algunos[15] llaman *entendimiento pasivo* al apetito sensitivo en el que residen las pasiones del alma. En I *Ethic.*[16] también es llamado *racional por participación,* porque *obedece a la razón.* Otros[17] llaman entendimiento pasivo a la facultad cogitativa, llamada también *raszón particular.* En ambos casos, *pasivo* puede ser tomado en los dos sentidos de padecer, por cuanto

11. ARISTÓTELES, l.c. nota 9. 12. ARISTÓTELES, c.4 n.9 (BK 429b24): S. Th. lect.9 n.720. 13. Para esta definición y la traducción, cf. lo anotado en n.2 a la q.56. *(N. del T.)* 14. ARISTÓTELES, l.c. nota 12. 15. Cf. TEMISTO, *In De An.* 3 c.5 (CG 5 n.3, 101-105). 16. ARISTÓTELES, c.13 n.17 (BK 1102b25): S. Th. lect.20 n.239. 17. Cf. AVERROES, *In De An.* l.3 comm.20 (6.164C).

dicho entendimiento es acto de algún órgano corporal. Pero el entendimiento que está en potencia con respecto a lo inteligible, y que Aristóteles llama *entendimiento posible,* no es pasivo más que el tercer sentido, ya que no es acto de ningún órgano corporal. Y, así, es incorruptible.

3. *A la tercera hay que decir:* El agente es más noble que el paciente si se refieren a lo mismo, pero no si acción y pasión están referidas a órdenes distintos. El entendimiento es una potencia pasiva con respecto a la totalidad del ser universal. La facultad vegetativa, por su parte, es activa en orden a un ser particular, esto es, al cuerpo que le está unido. Por eso, nada impide que la facultad pasiva sea superior a la activa.

ARTICULO 3

¿Hay o no hay que poner un entendimiento agente?

Supra q.54 a.4; *Cont. Gentes* 2,77; *De An.* l.3 lect.10; *De Spir. Creat.* a.9; *De Anima* a.4.

Objeciones por las que parece que no hay que poner un entendimiento agente:

1. La relación que hay entre los sentidos y lo sensible, es idéntica a la existente entre nuestro entendimiento y lo inteligible. Pero cuando el sentido está en potencia con respecto a lo sensible, no es admitido un sentido agente, sino sólo pasivo. Por lo tanto, como quiera que nuestro entendimiento está en potencia con respecto a lo inteligible, parece que no hay que admitir un entendimiento agente, sino sólo posible [19].

2. Más aún. Si se dice [20] que en el sentido hay algo activo, como la luz, se replica: La luz es necesaria para la visión en cuanto que hace que el medio sea luminoso en acto, pues es el color en cuanto tal el que motiva la luminosidad. Pero en la operación del entendimiento no se pone medio alguno que necesariamente esté en acto. Por lo tanto, no es necesario que haya un entendimiento agente.

3. Todavía más. La imagen del agente es recibida en el paciente según el modo de ser de este último. El entendimiento posible es una facultad inmaterial. Por lo tanto, es suficiente su inmaterialidad para que las formas sean recibidas en él de modo inmaterial. Pero una forma es inteligible en acto por el hecho de ser inmaterial. Por lo tanto, no hay necesidad de suponer un entendimiento agente que haga las especies inteligibles en acto [21].

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *De Anima* [22]*: Como ocurre en cualquier naturaleza, también en el alma hay algo por lo que ella puede hacerse todas las cosas y algo por lo que puede hacerlas todas.* Por lo tanto, hay que admitir un entendimiento agente.

Solución. *Hay que decir:* Platón opina que no hay necesidad alguna de un entendimiento agente que haga las cosas inteligibles en acto. Sino, quizás, para otorgar luz inteligible a quien entiende, como diremos más adelante (a.4 q.84 a.6). Pues Platón [23] sostenía que las formas de los seres naturales subsisten sin materia, y, consecuentemente, son inteligibles en cuanto tales, puesto que una cosa es inteligible en acto por el simple hecho de ser inmaterial. Así, las llamaba *especies* o *ideas,* de cuya participación afirmaba que se forma la materia corporal, de tal manera que los seres individuales quedan constituidos en sus propios géneros y especies. También nuestros entendimientos, a fin de poder conseguir el conocimiento de los géneros y especies de las cosas.

Pero, porque Aristóteles [24] no admite que las formas de los seres naturales subsistan sin materia, y porque las formas que existen en la materia no son inteligibles en acto, se concluye que las naturalezas o las formas de las cosas sensibles que entendemos, no son inteligibles en acto. Pero nada pasa de la potencia al acto a no ser por medio de algún ser en acto, como el sentido está en acto por lo sensible en acto. Así, pues, era necesario admitir en el entendimiento una facultad

18. ARISTÓTELES, *De An.* 3 c.4 n.3 (BK 429a22): S. Th. lect.7 n.675. 19. Cf. GUILLERMO DE PARÍS, *De An.* c.7 p.4.ª (2,207). 20. Opinión mantenida por los antiaristotélicos. Cf. GUILLERMO DE PARÍS, l.c. nota 19. 21. Ib. 22. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 430alO): S. Th. lect.10 n.728. 23. Cf. supra q.6 a.4. 24. Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 2, c.4 n.6 (BK 999b18): S. Th. l.3 lect.9 n.443-445.

que hiciera a las cosas inteligibles en acto abstrayendo las especies de sus condiciones materiales. Aquí radica la necesidad de admitir el entendimiento agente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo sensible está en acto fuera del alma, y, por tanto, no fue necesario admitir un sentido agente. Así resulta claro que todas las potencias nutritivas son activas; Las sensitivas, pasivas; las intelectivas, en parte activas y en parte pasivas.

2. *A la segunda hay que decir:* Sobre la acción de la luz hay una doble opinión. Unos dicen que para ver es necesaria la luz, a fin de que haga visibles en acto los colores. Y así como se necesita la luz para ver, se necesita el entendimiento agente para entender. Otros, en cambio, dicen que la luz es necesaria para la visión, pero no por el color, para hacerlo visible en acto, sino para que el medio se haga luminoso en acto, como dice el Comentarista en II *De Anima* [25]. Según esto, la semejanza que Aristóteles establece entre el entendimiento agente y la luz, hay que entenderla en el sentido de que, así como la luz es necesaria para ver, así también el entendimiento es necesario para entender, pero no por la misma razón.

3. *A la tercera hay que decir:* Supuesto el agente, bien puede suceder que su imagen sea recibida de distintas maneras en diversos sujetos por su diversa disposición. Pero si no preexiste el agente, es inútil la disposición del receptor. Lo inteligible en acto no es algo que exista en el orden de la realidad natural sensible, que no subsiste sin la materia. De este modo, la inmaterialidad del entendimiento posible no sería suficiente para entender si no actuase el entendimiento agente para hacerlo inteligible en acto por medio de las abstracciones.

ARTICULO 4

El entendimiento agente, ¿es o no es algo del alma?

In Sent. l.2 d.17 q.2 a.1; *Cont. Gentes* 2,76.78; *Compend. Theol.* c.86; *De An.* l.3 lect.10; *De Spir. Creat.* a.10; *De Anima* a.5.

Objeciones, por las que parece que el entendimiento agente no es algo de nuestra alma [c]:

1. El efecto del entendimiento agente es el de iluminar para entender. Pero se hace por algo que es superior al alma, según aquello de Jn 1,9: *Era la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo.* Por lo tanto, parece que el entendimiento agente no es algo del alma.

2. Más aún. El Filósofo, en el III *De Anima* [26], *atribuye al entendimiento agente que unas veces entienda y otras no entienda.* Pero nuestra alma no siempre entiende, sino que unas veces entiende y otras no. Por lo tanto, el entendimiento agente no es algo de nuestra alma.

3. Todavía más. El agente y el paciente son suficientes para obrar. Así, pues, si el entendimiento posible es algo de nuestra alma, virtud pasiva, y el entendimiento agente lo mismo, virtud activa, hay que concluir que el hombre podría entender cuando quisiera. Esto es falso. Por lo tanto, el entendimiento agente no es algo de nuestra alma.

4. Y también. El Filósofo, en el III *De Anima* [21], dice que el entendimiento agente es una *sustancia que tiene el ser en acto.* Nada está en acto y en potencia con respecto a lo mismo. Por lo tanto, si el entendimiento posible, que está en potencia con respecto a todo lo inteligi-

25. AVERROES, *Comm.* 67 (6^2, 84E). Véanse ib. las referencias sobre las distintas opiniones indicadas en este ad 2. 26. ARISTÓTELES, c.5 n.2 (BK 430a22): S. Th. lect.10 n.740. 27. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 430a13): S. Th. lect.10 n.728.

---

c. El clima teológico en que se desenvuelven todas las doctrinas expuestas en esta cuestión, y la referencia teológica que matiza sus argumentaciones —sin perder por ello nada de su fuerza racional filosófica—, se acentúan en el desarrollo de este artículo. Sto. Tomás se mantiene al mismo tiempo en un diálogo con la tradición filosófica y con la tradición patrística. Las referencias doctrinales inmediatas señalan tanto en dirección a Averroes y el averroísmo latino como a S. Agustín y el agustinismo medieval, tanto al entendimiento separado y único de aquéllos como al iluminismo de éstos y a las divisiones y funciones que atribuían al entendimiento y la razón.

ble, es algo de nuestra alma, parece imposible que el entendimiento agente sea algo de nuestra alma.

5. Por último. Si el entendimiento agente es algo de nuestra alma, es necesario que sea alguna potencia. Pues no es ni pasión ni hábito, ya que los hábitos y las pasiones no tienen razón de agentes con respecto a las pasiones del alma, sino que, más bien, la pasión es la acción misma de la potencia pasiva, y el hábito es resultado de los actos. Toda potencia dimana de la esencia del alma. Por lo tanto, habría que concluir que el entendimiento agente procede de la esencia del alma no estando en ella por participación de un entendimiento superior. Esto es incorrecto. Por lo tanto, el entendimiento agente no es algo de nuestra alma.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *De Anima: Es necesario que en el alma se den estas diferencias,* esto es, el entendimiento posible y el agente.

Solución. *Hay que decir:* El entendimiento agente del que habla el Filósofo es algo propio del alma. Para demostrarlo, hay que tener presente que, por encima del alma intelectiva humana, es necesario colocar un entendimiento superior del que el alma recibe la facultad de entender. Pues todo lo que participa de algo, lo que es móvil y lo imperfecto exige, siempre con anterioridad, algo que tiene por esencia dicha realidad y que es inmóvil y perfecto. El alma humana es llamada intelectiva por participar de la facultad Intelectual. Prueba de ello lo tenemos en que no toda ella es intelectiva, sino sólo en parte. Además, llega al conocimiento de la verdad con la argumentación, mediante el discurso y el movimiento. También tiene una inteligencia imperfecta, ya sea porque no llega a entenderlo todo, ya sea porque en lo que entiende pasa de la potencia al acto. Por lo tanto, es necesaria la existencia de un entendimiento más alto que ayude al alma a entender.

Algunos [28] sostuvieron que este entendimiento sustancialmente separado es el entendimiento agente, que, esclareciendo las imágenes, las hace inteligibles en acto. Pero, aun suponiendo que dicho entendimiento agente separado exista, siempre será necesario admitir en la misma alma humana una facultad participada de aquel entendimiento superior por la que haga a las cosas inteligibles en acto. Asimismo decían que en los otros seres naturales perfectos, además de las causas agentes universales, hay energías propias congénitas a cada uno de ellos, derivadas de los agentes universales. Pues no sólo el sol engendra al hombre, sino que en el hombre hay capacidad para engendrar al hombre, y esto mismo sucede en los demás animales perfectos. Entre los seres inferiores nada es más perfecto que el alma humana. Por lo tanto, es necesario decir que en ella hay una energía derivada del entendimiento superior, por la que es posible iluminar las imágenes.

Esto lo sabemos por experiencia, cuando observamos que las formas universales las abstraemos de sus condiciones particulares, y en esto consiste poner en acto lo inteligible. A un ser nunca le corresponde una acción si no es por algún principio formalmente presente en él, tal como dijimos anteriormente al hablar del entendimiento posible (q.76 a.1). Por lo tanto, es necesario que la energía que es principio de esta acción sea algo propio del alma. Así, Aristóteles [29] compara el entendimiento agente a la luz, que es algo que se recibe en el aire. Platón, como dice Temistio en el comentario III *De Anima* [30], comparó con el sol el entendimiento separado, que infunde su luz en nuestra alma.

Según los documentos de nuestra fe, el entendimiento separado es el mismo Dios, creador del alma, y el único en el que está la bienaventuranza, como se demostrará más adelante (q.90 a.3; 1-2 q.3 a.7). Por eso, de El mismo participa el alma humana su luz intelectual, siguiendo aquello del Sal 4,7: *Señor, marcada está en nosotros la luz de tu rostro* [d].

28. Cf. ALEJANDRO AFRODISIO, *De Intellectu et Intellecto* (TH 76); AVERROES, *In De Anima* l.3 Comm.18 (6[2] 161E); AVICENA, *De Anima* p.5.ª c.5 (25rb); *Metaphys.* tr.9 c.3 (104rb). 29. ARISTÓTELES, *De An.* 3 c.5 n.1 (BK 430al5): lect.10 n.728. 30. 5 (CG 5[3], 103.35).

d. Los Santos Padres, siguiendo una línea de desarrollo doctrinal establecida por el neoplatonismo, habían situado en Dios las ideas arquetípicas de Platón, que adquirían así carácter de

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquella luz verdadera ilumina como causa universal, de la que la naturaleza humana participa cierta facultad especial, como dijimos (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* En aquel texto, el Filósofo no está hablando del entendimiento agente, sino del entendimiento en acto. Por eso había dicho antes[31]: *El entendimiento en acto es el mismo conocimiento de la realidad.* Y, si sus palabras están referidas al entendimiento agente, significaría que, el que unas veces entendamos y otras no, no proviene del entendimiento agente, sino del entendimiento que está en potencia.

3. *A la tercera hay que decir:* Si con respecto al entendimiento posible, el entendimiento agente fuera lo que es el objeto que actúa con respecto a la potencia sobre la que actúa, como para la vista es el objeto visible en acto, habría que concluir que todo lo entenderíamos inmediatamente, ya que es el entendimiento agente el que lo hace inteligible todo. Pero realmente no tiene referencia de objeto, sino referencia de lo que pone en acto los objetos, para lo cual, además de la presencia del entendimiento agente, es necesaria la de las imágenes sensibles, juntamente con la buena disposición de las potencias sensitivas y su ejercicio en estas operaciones, porque el conocimiento de algo conduce al conocimiento de algo más, al igual que por medio de los términos se conocen las proposiciones, y por los primeros principios se conocen las conclusiones. Con respecto a todo esto, es indistinto que el entendimiento agente sea algo propio o ajeno del alma.

4. *A la cuarta hay que decir:* El alma intelectiva es inmaterial en acto, pero está en potencia con respecto a determinadas especies de las cosas. Por su parte, las imágenes son representaciones actuales de ciertas naturalezas, pero son inmateriales en potencia. Por eso, nada impide que una y la misma alma, en cuanto inmaterial en acto, posea una facultad por la que hace en acto inmateriales a sus objetos, despojándolos de las condiciones de la materia individual por medio de la abstracción, y que llamamos entendimiento agente. Y también que posea otra facultad receptiva de dichas especies, llamada entendimiento posible, en cuanto que está en potencia con respecto a dichas especies.

5. *A la quinta hay que decir:* Como quiera que la esencia del alma es inmaterial, nada impide que de la facultad participada del entendimiento supremo, y por la que realiza la abstracción de la materia, proceda de su esencia como proceden las demás potencias.

31. ARISTÓTELES, l.c. nota 26.

---

ejemplares en su acción creadora. También, aplicando conceptos platónicos y neoplatónicos, situaban en Dios la fuente de donde mana nuestro conocimiento. Para S. Agustín en concreto, la adquisición de la verdad se explica por una iluminación actual y directa de la verdad divina, increada y subsistente. Todas las luces creadas, y entre ellas la inteligencia humana, necesitan de Dios, Luz increada, Sol de los espíritus, para encenderse y brillar, en razón de que ninguna de ellas es en sí misma luz. En Dios «vivimos, nos movemos y existimos», según la expresión de S. Pablo (Act 17,28); también vemos o comprendemos por El. Aunque en ocasiones su modo de expresarse pueda dar pie para ello, no ha de entenderse en sentido ontologista, al modo de Malebranche. Un cierto innatismo de las ideas, una presencia en nosotros antes de todo juicio de ciertas verdades absolutas y de razones eternas sí están expresas en el iluminismo de S. Agustín; ellas nos permiten juzgar con acierto de las cosas, explican la universalidad del conocer, que alcanza a todos los hombres, y posibilita la comunicación de los contenidos mentales entre los hombres.

Para Sto. Tomás —aparte el concurso ordinario de Dios en toda actividad de la creatura y, por tanto, también en la operación intelectiva—, la participación en la luz increada y en su fuerza iluminadora se encuentra ya inserta en la misma naturaleza racional del hombre en cuanto dotado del entendimiento agente. Es uno de los aspectos de su condición de imagen de Dios. En su doctrina sobre el conocimiento de los ángeles, en el conocimiento que corresponde a la acción de ciertos dones del Espíritu Santo y en la visión beatífica hay, en cambio, una mayor aproximación al iluminismo agustiniano. La discusión más pormenorizada con las teorías platónicas y agustinianas se desarrolla luego en la q.84.

ARTICULO 5

El entendimiento agente, ¿es o no es uno en todos?

In Sent. l.2 d.17 q.2 a.1; *Compend. Theol.* c.86; *De Spir. Creat.* a.10; *De Anima* a.5.

Objeciones por las que parece que el entendimiento agente es uno en todos:

1. Nada de lo que está separado del cuerpo se multiplica por la multiplicidad de los cuerpos. Pero, como se dice en el III *De Anima*[32], el entendimiento agente está *separado.* Por lo tanto, no se multiplica en muchos cuerpos humanos, sino que es uno en todos.

2. Más aún. El entendimiento agente hace el universal, que es uno en muchos. Pero lo que es causa de unidad, es mucho más uno. Por lo tanto, el entendimiento agente es uno en todos.

3. Todavía más. Todos los hombres coinciden en los primeros conceptos del entendimiento. Aceptarlos, lo hacen por el entendimiento agente. Por lo tanto, todos coinciden en un entendimiento agente.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *De Anima*[33]: *El entendimiento agente es como la luz.* Pero la luz no es la misma en las diversas cosas iluminadas. Por lo tanto, el entendimiento agente no es el mismo en todos los hombres.

Solución. *Hay que decir:* La solución se desprende de lo dicho (a.4), pues si el entendimiento agente no fuese algo del alma, sino que fuera una sustancia separada, el entendimiento agente sería el mismo en todos los hombres. Así lo entienden los que sostienen la unidad del entendimiento agente. Pero si el entendimiento agente es algo del alma, como una potencia propia suya, es necesario afirmar que hay tantos entendimientos agentes como almas, las cuales se multiplican al ritmo de la multiplicación de los hombres, como dijimos anteriormente (q.76 a.2). Pues no es posible que una potencia, numéricamente la misma, lo sea de diversas sustancias.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo demuestra que el entendimiento agente está separado por el hecho de que el posible también está separado, ya que, como él mismo dice, *el agente es más noble que el paciente.* Del entendimiento posible se dice que está separado porque no es acto de ningún órgano corporal. En este sentido se dice que el entendimiento agente está *separado,* no que sea una sustancia separada.

2. *A la segunda hay que decir:* El entendimiento agente causa el universal abstrayendo de la materia. Para eso no se requiere que sea uno en todos los que tienen entendimiento, sino que en todos haya una misma actitud con respecto a todo aquello de lo que se abstrae el universal, y con respecto a lo que el universal es uno. Esto es algo que corresponde al entendimiento agente en cuanto que es inmaterial.

3. *A la tercera hay que decir:* Todos los seres que son de la misma especie, tienen en común la acción que es consecuencia de su naturaleza específica y, por tanto, la potencia que es principio de esta acción, no que ésta sea numéricamente la misma en todos. Conocer los primeros conceptos inteligibles es una acción consecuente de la especie humana. Por eso es necesario que todos los hombres tengan en común la facultad que es principio de dicha acción; esta facultad es el entendimiento agente. Sin embargo, no es necesario que sea el mismo en todos numéricamente. Empero, sí es necesario que a todos se derive de un mismo principio. Así, la común posesión que tienen los hombres de los primeros conceptos inteligibles, demuestra la unidad del entendimiento separado que Platón compara con el sol, pero no la unidad del entendimiento agente, que Aristóteles compara a la luz.

ARTICULO 6

La memoria, ¿está o no está en la parte intelectiva del alma?

1.2 q.67 a.2; *In Sent.* l.1 d.3 q.4 a.1; l.3 d.26 q.1 a.5 ad 4; l.4 d.44 q.3 a.3 q.ª2 ad 4; d.50 q.1 a.2; *De Verit.* q.10 a.2; q.19 a.1; *Cont. Gentes* 2,74; *Quodl.* 12 q.9 a.1

Objeciones por las que parece que la memoria no está en la parte intelectiva del alma:

32. Ib. 33. Ib.

1. Agustín, en XII *De Trin.*[34], dice que a la parte superior del alma le corresponde aquello que *no es común a los hombres y a los animales.* Pero la memoria es común a los hombres y a los animales, pues en el mismo lugar dice que los animales *pueden sentir por los sentidos del cuerpo lo corporal y archivarlo en la memoria.* Por lo tanto, la memoria no pertenece a la parte intelectiva del alma.

2. Más aún. La memoria tiene por objeto lo pasado. Pero se llama pasado a algo en relación con un tiempo determinado. Así, pues, la memoria es la facultad cognoscitiva de algo sucedido en un determinado tiempo. Y esto significa conocer algo *aquí y ahora.* Pero esto no es propio del entendimiento, sino del sentido. Por lo tanto, la memoria no reside en la parte intelectiva, sino sólo en la parte sensitiva.

3. Todavía más. En la memoria se archivan las especies de las cosas que no son pensadas en acto. Pero no es posible que esto suceda en el entendimiento, porque el entendimiento se pone en acto al ser informado por la especie inteligible, pues el hecho de estar el entendimiento en acto es su mismo entender en acto. Así, el entendimiento entiende en acto todo aquello cuya representación la contiene en sí mismo. Por lo tanto, la memoria no se encuentra en la parte intelectiva,

En cambio está lo que dice Agustín en X *De Trin.*[35]: *La memoria, la inteligencia y la voluntad son una mente.*

Solución. *Hay que decir:* Como quiera que a la razón de memoria pertenezca el archivar las especies de las cosas que no se perciben en acto, lo primero que hay que analizar es si las especies inteligibles pueden ser archivadas así en el entendimiento. Avicena[36] sostuvo que esto era imposible. Decía que esto se daba en ciertas potencias de la parte sensitiva en cuanto que son actos de los órganos corporales, en los cuales pueden archivarse algunas especies de las cosas sin una percepción en acto. Pero en el entendimiento, que carece de órgano corporal, no existe nada a no ser inteligiblemente. Por eso es necesario que aquello cuya representación está en el entendimiento, sea entendido. Según él, tan pronto como alguien cesa de entender en acto algo, la representación de este algo deja de estar en el entendimiento. Si quiere entenderlo nuevamente, es necesario que recurra al entendimiento agente, que él lo tiene por una sustancia separada, para que la especie inteligible pase de él al entendimiento posible. Del habitual ejercicio de dirigirse al entendimiento agente, según él, se produce una cierta facilidad en el entendimiento posible para recurrir al entendimiento agente. Decía que esto era el hábito de la ciencia. Así, pues, según esta postura, nada se archiva en la parte intelectiva que no sea entendido en acto. Por eso no sitúa la memoria en la parte intelectiva.

Pero esta opinión contradice de forma clara lo dicho por Aristóteles. Pues, en III *De Anima*[37], dice: *El entendimiento posible, cuando se hace cada cosa singular según el modo de conocer, es llamado entendimiento en acto, y que esto es así cuando puede obrar por sí mismo. Pero incluso entonces de algún modo está en potencia, pero no como lo estaba antes de que aprendiera o descubriera.* Ahora bien, se dice que el entendimiento posible se hace cada una de las cosas en cuanto que recibe las especies de cada uno de los objetos. Por lo tanto, del hecho de recibir las especies inteligibles surge el que pueda obrar cuando quiera, aunque no obre siempre, porque también entonces de algún modo está en potencia, aunque de distinta manera que antes de entender, esto es, tal como el que tiene conocimiento habitual de algo está en potencia para considerarlo en acto.

Esta opinión contradice también la razón. Pues todo lo que se recibe en algo se recibe según el modo del receptor. El entendimiento es de una naturaleza más estable e inmóvil que la materia corporal. Por lo tanto, si la materia corporal retiene las formas que recibe no sólo mientras obra en acto por ellas, sino también después de cesar en su acción, con mucha mayor razón el entendimiento ha de recibir de modo más estable e inamovible las especies inteligibles, tanto si provienen de los objetos sensibles como si dimanan de un entendimiento supe-

34. C.2: ML 42,999. 35. C.11: ML 42,983. 36. *De An.* p.5.ª c.6 (26rb). 37. ARISTÓTELES, c.4 n.6 (BK 429b5): S. Th. lect.8 n.700.

rior. Así, pues, si por memoria entendemos tan sólo la facultad de archivar las especies, es necesario decir que la memoria está situada en la parte intelectiva.

En cambio, si a la razón de memoria pertenece el que su objeto sea lo pasado en cuanto tal, la memoria no estará situada en la parte intelectiva, sino sólo en la sensitiva, que es la que percibe lo particular. Pues lo pasado, en cuanto tal, por expresar el ser sometido a un tiempo determinado, pertenece a una condición particular.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La memoria, en cuanto archivadora de las especies, no es común a los hombres y a los animales. Pues las especies no se archivan sólo en la parte sensitiva, sino más bien en el conjunto, ya que la facultad de recordar es acto de un órgano. Pero el entendimiento por su misma naturaleza archiva las especies sin la asistencia de ningún órgano corporal. Por eso el Filósofo en III *De Anima*[36] dice: *El alma es el lugar de las especies; no toda, sino el entendimiento.*

2. *A la segunda hay que decir:* La condición de pasado puede estar referida a lo siguiente: Lo conocido y el acto de conocer. Los dos se encuentran simultáneamente en la parte sensitiva, capaz de la aprehensión de una realidad, al igual que es alterada por el objeto sensible presente. Por eso, el animal recuerda simultáneamente que ha sentido en el pasado y que ha sentido lo sensible pasado. Pero en lo que se refiere a la parte intelectiva, la condición de pasado le es accidental al objeto del entendimiento y no le afecta necesariamente. Pues el entendimiento entiende al hombre en cuanto hombre. Y al hombre en cuanto hombre le es accidental existir en el tiempo presente, pasado o futuro. En cambio, por parte del acto, la condición de pasado puede intervenir necesariamente en el entendimiento, al igual que en el sentido, en cuanto que el entender de nuestra alma es un acto particular que se da en este o en aquel tiempo. Así, decimos que el hombre entiende ahora, ayer o mañana. Y esto no contradice su condición intelectual, puesto que entender, aunque sea algo particular, sin embargo, es un acto inmaterial, como dijimos al hablar del entendimiento (q.76 a.1). Y así, del mismo modo que el entendimiento se entiende a sí mismo aunque sea singular, también entiende su propio entender, que es un acto singular, tanto si se da en el presente como en el pasado o en el futuro. Así, pues, el concepto de memoria se salva en el entendimiento en cuanto referido a lo pasado, ya que entiende que entendió anteriormente. Pero no en cuanto que entienda lo pasado tal y como sucedió concretamente.

3. *A la tercera hay que decir:* Unas veces la especie inteligible está en el entendimiento sólo en potencia, y entonces se dice que el entendimiento está en potencia. Otras veces, completa al acto, y entonces se entiende en acto. Otras veces, está en un estado intermedio entre la potencia y el acto, y entonces se dice que el entendimiento está en hábito. Según este último modo es como el entendimiento archiva las especies, aun cuando no entienda en acto.

ARTICULO 7

La memoria intelectiva y el entendimiento, ¿son o no son potencias distintas?

Infra q.93 a.7 ad 3; *In Sent.* l.1 d.3 q.4 a.1; *De Verit.* q.10 a.3; *Cont. Gentes* 2,74.

Objeciones por las que parece que la memoria intelectiva y el entendimiento son potencias distintas[e]:

38. ARISTÓTELES, c.4 n.4 (BK 429a27): S. Th. lect.7 n.686.

e. S. Agustín distinguía con suficiente claridad la memoria sensible de la intelectiva. A veces se refiere a esta última con una significación universal, como potencia radical del alma, equivaliendo a mente; en ocasiones indicaría la misma naturaleza humana, el alma misma, sobre todo en cuanto empeñada en el conocimiento interior de sí. Cuando habla de la memoria intelectiva como facultad propia —principalmente al establecer la imagen interior de la Trinidad en el hombre— la distingue de la inteligencia y la voluntad. Esta trinidad de facultades superiores en el hombre —memoria, inteligencia y voluntad—, recogida por el Maestro de las Sentencias, pasaría a la tradición agustiniana medieval y se mantendría en épocas posteriores. Las fluctuaciones terminológicas y conceptuales de S. Agustín le dan pie aquí a Sto. Tomás, como tantas otras veces, para buscar una interpretación de los textos que los acomode a la propia sentencia que defiende.

1. Agustín en el X *De Trin.*[39] sitúa en la mente *la memoria, la inteligencia y la voluntad.* Pero es evidente que la memoria es una potencia distinta de la voluntad. Por lo tanto, igualmente es distinta del entendimiento.

2. Más aún. Una misma es la razón de distinción entre las potencias de la parte sensitiva y las de la parte intelectiva. Pero la memoria en la parte sensitiva es una potencia distinta del sentido, como dijimos anteriormente (q.78 a.4). Por lo tanto, la memoria de la parte intelectiva es una potencia distinta del entendimiento.

3. Todavía más. Según Agustín[40], la memoria, la inteligencia y la voluntad son iguales entre sí y surgen una de otra. Pero esto no sería posible si la memoria fuese la misma potencia que el entendimiento. Por lo tanto, no es la misma potencia.

En cambio, por naturaleza, la memoria es el depósito o el lugar archivador de las especies. Y esto mismo, el Filósofo, en III *De Anima*[41], lo atribuye al entendimiento, como se dijo (a.6 ad 1). Por lo tanto, en la parte intelectiva la memoria no es una potencia distinta del entendimiento.

Solución. *Hay que decir:* Como se dijo (q.77 a.3), las potencias del alma se distinguen por razón de la diversa formalidad de sus objetos, ya que la razón de ser de cada potencia consiste en su relación con aquello a lo que se aplica, y que es su objeto. También se dijo (q.59 a.4) que, si una potencia se refiere por naturaleza a un objeto considerado umversalmente, dicha potencia no se diversifica por las diferencias particulares del objeto, como la potencia visiva, que considera su objeto atendiendo al color, no se diversifica por la diferencia entre blanco y negro. Ahora bien, el entendimiento considera su objeto bajo la razón universal del ser, ya que el entendimiento posible es *aquello por lo que el alma se hace todas las cosas.* Por eso, ninguna diversidad de los seres constituye la diferencia del entendimiento posible.

Sin embargo, la potencia del entendimiento agente se diversifica de la del entendimiento posible, porque con respecto a un mismo objeto, es necesario que sea distinto el principio que constituye la potencia activa, por la que el objeto está en acto, del principio de la potencia pasiva, que es movida por el objeto que ya está en acto. Así, la potencia activa se relaciona con su objeto como el ser en acto sé relaciona con el ser en potencia. Y la potencia pasiva se relaciona con su objeto como el ser en potencia se relaciona con el ser en acto.

Así, pues, no puede haber ninguna diferencia de potencias en el entendimiento, a no ser la del entendimiento posible y el agente. Por eso, es evidente que la memoria no es una potencia distinta del entendimiento, pues propio de la naturaleza de la potencia pasiva es tanto el conservar como el recibir.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando en d.31 *Sent.* se diga que la memoria, la inteligencia y la voluntad son tres facultades, sin embargo, no es así lo que pensaba Agustín, el cual dice expresamente, en XIV *De Trin.*[42], que, *si la memoria, la inteligencia y la voluntad se conciben como presentes siempre en el alma, tanto si se piensa en ellas como si no, esto es algo que al parecer pertenece sólo a la memoria. En estos momentos estoy refiriéndome a la inteligencia por la que entendemos cuando pensamos y a la voluntad, amor o dilección que une a los hijos con los padres.* De este texto se desprende que Agustín no las considera como tres potencias del alma, sino que llama memoria a la retención habitual del alma, inteligencia al acto del entendimiento, voluntad al acto de la voluntad.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo pasado y lo presente pueden ser diferencias propias que diversifiquen las potencias sensitivas. Pero no las intelectivas por la razón dada (sol. d.7 ad 2).

3. *A la tercera hay que decir:* La inteligencia procede de la memoria como el acto del hábito. Y es en este sentido en el que se le compara, y no como una potencia a otra.

39. C.11: ML 42,983. 40. *De Trin.* l.10 c.11: ML 42,983. 41. ARISTÓTELES c.4 n.4 (BK 429a27): S. Th. lect.7 n.686. 42. C.7: ML 42,1043.

ARTICULO 8

La razón, ¿es o no es una potencia distinta del entendimiento?

In Sent. l.3 d.35 q.2 a.2 q.ª1; *De Verit.* q.15 a.1.

Objeciones por las que parece que la razón es una potencia distinta del entendimiento: *De Spiritu et Anima* [43] se dice: *Cuando, partiendo de lo inferior, queremos llegar a lo superior, lo primero con lo que nos encontramos es el sentido, después la imaginación, luego la razón y, por último, el entendimiento.* Por lo tanto, la razón es una potencia distinta del entendimiento, como la imaginación lo es de la razón.

2. Más aún. Boecio, en el libro *De Consol.* [44], dice que el entendimiento se relaciona con la razón como la eternidad con el tiempo. Pero no es propio de una misma facultad estar en el tiempo y en la eternidad. Por lo tanto, la razón y el entendimiento no son la misma potencia.

3. Todavía más. El hombre tiene de común con los ángeles el entendimiento. Con los animales, el sentido. Pero la razón, propia del hombre y por la que es llamado animal racional, es una potencia distinta del sentido. Por lo tanto, y por lo mismo, es distinta del entendimiento, que propiamente les corresponde a los ángeles, por lo que son llamados intelectuales.

En cambio está lo que dice Agustín en III *Super Gen. ad litt.*[45]: *aquello por lo que el hombre aventaja a los animales irracionales es la razón, o mente, o inteligencia o como cualquiera lo quiera llamar.* Por lo tanto, la razón, el entendimiento y la mente son una sola potencia [f].

Solución. *Hay que decir:* En el hombre la razón y el entendimiento no pueden ser potencias distintas. Esto resulta claro si se analizan sus respectivos actos. Pues entender consiste en la simple aprehensión de la verdad inteligible. En cambio, raciocinar es pasar de un concepto a otro para conocer la verdad inteligible. De este modo, los ángeles, que por naturaleza poseen el perfecto conocimiento de la verdad inteligible, no tienen necesidad de pasar de uno a otro, sino que aprehenden la verdad de las cosas de forma directa y sin proceso analítico, como dice Dionisio en c.7 *De Div. Nom.*[46] Los hombres, en cambio, y como dice él mismo[47], llegan a la verdad inteligible pasando de un concepto a otro. Por eso son llamados racionales. Por lo tanto, es evidente que el raciocinar con respecto al entender es como el

43. Ps. AGUSTÍN (Alquero de Claraval), c.11: ML 40,780. 44. L.4, prosa 6: ML 63,818. 45. C.20: ML 34,292. 46. § 2: MG 3,868: S. Th. lect.2. 47. Ib.

---

f. *Mens, ratio, intellectus, intelligentia* eran términos cuya significación precisa no siempre resultaba clara tanto en la tradición agustiniana como en la tradición filosófica. *Nous* en Aristóteles tanto indica el alma intelectiva como la facultad propia de entender. Igual ocurre con *mens* en S. Agustín: en ocasiones es sinónimo de razón o inteligencia; pero de modo preferente designa la condición intelectiva del alma humana, su propia esencia. *Intelligentia* en S. Agustín indicaría lo más eminente de la *mens,* equivale en ocasiones a *intellectus,* y es distinta de *ratio. Intellectus* señalaría aquella facultad de la mente que de modo directo recibe la iluminación divina; mientras que *ratio* se refiere al movimiento del alma o mente por el que discernimos u ordenamos. No obstante, las fluctuaciones terminológicas y conceptuales a este respecto son frecuentes en S. Agustin. Sin olvidar tampoco la identidad real que parece afirmar siempre entre el alma y las potencias superiores (sobre el sentido de estos términos y, en general, para toda la teoría agustiniana del conocimiento, cf. M. M. CAMPELO, *Conocer y pensar: Introducción a la noética agustiniana* [Valladolid 1981]). En algunas ocasiones llama *intellectus* al acto de la razón u operación de entender. Sentido este último que, por el contrario, tenía *intelligentia* en la tradición filosófica. En relación con ello se denominaban (cf. a.10) inteligencias a las sustancias astrales separadas, por cuanto siempre se hallan en acto de entender. Aunque también se las llamaba entendimientos o mentes. Igual denominación se les daba en ocasiones a los ángeles en la teología católica.—La distinción agustiniana de funciones entre la inteligencia y la razón le sirve a Sto. Tomás aquí para determinar el modo propio y connatural del conocimiento intelectivo humano, que es predominantemente discursivo, contrapuesto al conocimiento intuitivo de los ángeles. Partimos de la inteligencia o aprehensión de los primeros principios, que se produce de inmediato —*intellectus ut intellectus*—, y por vía de juicio y raciocinio —*intellectus ut ratio*— progresamos en nuestro conocimiento. Sin que sea necesario por eso establecer como facultades distintas a la inteligencia y a la razón.

moverse con respecto al reposar o como el adquirir con respecto al poseer. Lo primero es propio del ser imperfecto; lo segundo, del perfecto. Y porque el movimiento siempre parte de lo inmóvil y acaba en el reposo, se sigue que el raciocinio humano, por segir un proceso de investigación o invención, parte de ciertas verdades entendidas directamente, que son los primeros principios, para volver luego, a través de un juicio, a comprobar la adecuación de lo encontrado con los primeros principios.

Es evidente que el reposo y el movimiento no se reducen a potencias diversas, sino a una y la misma, incluso en las cosas naturales, porque por la misma naturaleza algo se mueve hacia un lugar y reposa en él. Por lo tanto, con mucha mayor razón, por una misma potencia entendemos y raciocinamos. Y así resulta evidente que el entendimiento y la razón en el hombre son una misma potencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquella enumeración se hace atendiendo al orden de los actos y no en razón de la distinción de potencias. Además, aquel libro no goza de una gran autoridad.

2. *A la segunda hay que decir:* Se deduce de lo dicho (sol.), pues la eternidad se relaciona con el tiempo como lo inmóvil con lo móvil. Así, Boecio comparó el entendimiento con la eternidad y la razón con el tiempo.

3. *A la tercera hay que decir:* Los otros animales son de tal manera inferiores al hombre, que no pueden llegar al conocimiento de la verdad que investiga la razón. En cambio, el hombre, si bien imperfectamente, llega al conocimiento de la verdad inteligible, conocida por los ángeles. Por eso, la potencia cognoscitiva de los ángeles no es de un género distinto del de la potencia cognoscitiva de la razón, sino que se compara con ella como lo perfecto con lo imperfecto.

ARTICULO 9

La razón superior y la inferior, ¿son o no son potencias diversas?

In Sent. l.2 d.24 q.2 a.2; *De Verit.* q.15 a.2.

Objeciones por las que parece que la razón superior y la inferior son potencias diversas[g]:

1. Agustín, en XII *De Trin.*[48], dice que la imagen de la Trinidad está en la parte superior de la razón, no en la inferior. Pero las partes del alma son sus mismas potencias. Por lo tanto, la razón superior y la inferior son dos potencias.

2. Más aún. Nada tiene su origen en sí mismo. Pero la razón inferior surge de la superior, por la que es regulada y dirigida. Por ello, la razón superior es una potencia distinta de la inferior.

3. Todavía más. El Filósofo, en VI *Ethic.*[49], dice: *Lo científico* del alma, por lo que el alma conoce lo necesario, es principio y parte del alma distinto de *la facultad de opinar y raciocinar,* por la que conoce lo contingente. Esto lo fundamenta en el hecho de que *lo que tiene género diverso está ordenado a partes del alma de género distinto.* Lo contingente y lo necesario son genéricamente distintos, como lo corruptible y lo incorruptible. Como quiera que lo necesario y lo eterno son lo mismo, al igual que lo temporal y lo contingente, parece que el Filósofo llama *científico* a la parte superior de la razón, que, según Agustín, *intenta considerar y consultar lo eterno.* Y lo que el Filósofo llama *facultad de raciocinar o de opinar,* es la razón inferior, que, según Agustín, *intenta orientar lo temporal.* Por lo tanto, la razón superior y la inferior son distintas potencias del alma.

4. Por último. Dice el Damasceno[50]:

48. C.4: ML 42,1000. 49. ARISTÓTELES, c.1 n.5 (BK 1139a6): S. Th. lect.1 n.1115. 50. *De Fide Orth.* l.2 c.22: MG 94,941.

g. La distinción que establece S. Agustín en el *De Trinitate* entre *razón superior* y *razón inferior* es equivalente a la que en otros lugares establece entre la inteligencia y la razón. La razón inferior se ocupa de las cosas sensibles y corpóreas, de las verdades temporales; es el sujeto de la *ciencia.* La razón superior se aplica, en cambio, a las realidades superiores, a la verdad intemporal, al mundo inteligible; sobre ella recae inmediatamente la iluminación de Dios y en ella se asienta la *sabiduría.* Sto. Tomás las equipara a los hábitos de ciencia y sabiduría y a sus respectivos procesos inductivo o ascendente —*via inventionis*— y deductivo o descendente —*via iudicii.*

La opinión se forma a partir de la imaginación. De ahí que la mente, al discernir sobre si una opinión es verdadera o falsa, juzga la verdad. Por eso la palabra mente viene de medir. Así, pues, es llamado entendimiento aquello que ya ha sido juzgado y discernido. De ahí que la facultad de opinar, que es la razón inferior, sea distinta de la mente y del entendimiento, que son identificables con la razón superior.

En cambio está lo que dice Agustín en XII *De Trin.*[51]: *La razón superior y la inferior no se distinguen más que por sus funciones.* Por lo tanto, no son dos potencias.

Solución. *Hay que decir:* La razón superior y la inferior, tal como son entendidas por Agustín, de ninguna manera pueden ser dos potencias del alma. Pues afirma que la razón superior *intenta considerar y consultar lo eterno.* E intenta considerarlas en la medida en que las contempla en sí misma. Intenta consultarlas en la medida en que de ellas toma normas para su obrar. La razón inferior la entiende como la que *intenta considerar y consultar lo temporal.* Pero lo temporal y lo eterno, con respecto a nuestro entendimiento, implican realidades subordinadas entre sí, de modo que unas sirvan de medio para conocer las otras. Pues por un proceso de búsqueda, a través de lo temporal llegamos al conocimiento de lo eterno, según aquello del Apóstol en Rom 1,20: *Lo invisible de Dios se ha hecho perceptible a través del conocimiento de lo creado.* Por un proceso deductivo juzgamos lo temporal por lo eterno ya conocido, disponiéndolo según las normas eternas.

Puede suceder que el medio y aquello a que por él se llega, pertenezcan a diversos hábitos, como los primeros principios indemostrables pertenecen al hábito del entendimiento; y las conclusiones deducidas, al hábito de la ciencia. De este modo, de los principios de la geometría se deducen conclusiones que son aplicables a otra ciencia, como la perspectiva. Pero el medio y el término pertenecen a la misma potencia racional, ya que el acto de la razón es como un movimiento que va de uno a otro, y uno mismo es el móvil que atravesando el medio llega al final. Por eso la razón superior y la inferior son una misma potencia racional. Pero, según Agustín, se distinguen por el ejercicio de sus actos y por los diversos hábitos, pues a la razón superior se le atribuye la sabiduría; en cambio, a la inferior, la ciencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cualquier parte de la división puede ser llamada parte. Por lo tanto, tanto la razón superior como la inferior son llamadas partes en cuanto que se dividen por sus funciones, no porque sean potencias diversas.

2. *A la segunda hay que decir:* Se dice que la razón inferior surge de la superior y que es regulada por ella, en cuanto que los principios de los que se sirve, se deducen y están regidos por los principios de la razón superior.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo *científico,* de lo que está hablando el Filósofo, no es lo mismo que la razón superior, pues incluso en las cosas temporales, objeto de las ciencias naturales y de las matemáticas, hay nociones necesarias. La facultad para *opinar* y *raciocinar,* ni tan siquiera llega a ser razón inferior, porque sólo se centra en lo contingente.

Sin embargo, no por eso hay que afirmar absolutamente que la potencia por la que el entendimiento conoce lo necesario, es distinta de aquella por la que se conoce lo contingente, porque tanto lo necesario como lo contingente caen bajo una misma consideración objetiva, esto es, en cuanto ser y verdadero. Por lo tanto, conoce con perfección lo necesario, que existe perfectamente en la verdad, ya que llega hasta su esencia y por ella pone al descubierto sus propios accidentes. En cambio, conoce imperfectamente lo contingente, por el hecho de que posee un ser y una verdad imperfectas. Ahora bien, lo perfecto y lo imperfecto en acto no diversifican la potencia, sino que diversifican los actos en lo que se refiere al modo de obrar; y, consecuentemente, los principios de los actos y los mismos hábitos. Por eso el Filósofo estableció dos partes en el alma, la científica y la de raciocinio, no porque sean dos potencias, sino porque se distinguen por su diversa capacidad para recibir distintos hábitos cuya diversidad intentaba indagar. Pues lo contingente y lo necesa-

51. C.4: ML 42,1000.

rio, aunque difieran por sus propios géneros, sin embargo, coinciden en la noción común de ser, objeto del entendimiento, con la que se relacionan de distinta manera, como lo perfecto y lo imperfecto.

4. *A la cuarta hay que decir:* La distinción del Damasceno va referida a la diversidad de actos, no a la de potencias. Pues *opinión* significa el acto del entendimiento que se inclina por uno de los miembros de la contradicción con temor de que el otro sea verdadero. *Juzgar* o *medir* es el acto del entendimiento por el que aplica los principios ciertos al análisis de las cuestiones. De ahí se toma el nombre de *mente. Entender* es adherirse a lo juzgado aprobándolo.

ARTICULO 10

La inteligencia, ¿es o no es una potencia distinta del entendimiento?

Objeciones por las que parece que la inteligencia es una potencia distinta de la del entendimiento:

1. En el libro *De Spiritu et Anima* [52] se dice: *Cuando a partir de lo inferior queremos subir a lo superior, lo primero que encontramos es el sentido, luego la imaginación, después la razón, más tarde el entendimiento, y, por último, la inteligencia.* Pero la imaginación y el sentido son diversas potencias. Por lo tanto, también lo son el entendimiento y la inteligencia.

2. Más aún. Boecio, en el V *De Consol.* [53], dice: *El sentido, la imaginación, la razón y la inteligencia analizan de distinta manera al hombre.* Pero el entendimiento es la misma potencia que la razón. Por lo tanto, parece que la inteligencia sea una potencia distinta del entendimiento, como la razón lo es de la imaginación y del sentido.

3. Todavía más. Como se dice en el II *De anima* [54], *los actos son anteriores a las potencias.* Pero la inteligencia es un acto distinto de los demás actos atribuidos al entendimiento. Dice el Damasceno [55]: *El primer movimiento de conocer se llama inteligencia, que, aplicada a algo, recibe el nombre de intención. Si permanece y configura al alma en conformidad con lo que entiende, se llama pensamiento. Cuando éste permanece en algo examinándose y juzgándose a sí mismo, se llama fronesis (esto es, sabiduría). El ejercicio de la fronesis produce el conocimiento, esto es, el lenguaje interior coordinado, del que procede el lenguaje externo hablado, según dicen.* Por lo tanto, parece que la inteligencia es una potencia especial.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *De Anima* [56]: *La inteligencia tiene por objeto las realidades indivisibles en las que no hay nada falso.* Pero este conocimiento pertenece al entendimiento. Por lo tanto, la inteligencia no es una potencia al margen del entendimiento.

Solución. *Hay que decir:* La palabra *inteligencia* propiamente significa el acto del entendimiento consistente en entender. No obstante, en algunos libros traducidos del árabe [57], se llama *inteligencias* a las sustancias separadas que nosotros llamamos *ángeles.* Tal vez esto es así porque dichas sustancias siempre entienden en acto. En algunas traducciones del griego [58], son llamados *Entendimientos* o *Mentes* [h]. Por lo tanto, la inteligencia no

52. Ps. AGUSTÍN (Alquero de Claraval), c.11: ML 40,780. 53. Prosa 4: ML 63,849. 54. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 415a16): S. Th. lect. 6 n.304. 55. *De Fide Orth.* l.2 c.22: MG 94,941. 56. ARISTÓTELES, c.6 n.1 (BK 430a26): S. Th. lect.11 n.746. 57. Cf. AVICENA, *Metaphys.* tr.10 c.1 (107va); AVERROES, *Destruct. Destruct.* disp.16 (9.122F). 58. Cf. q.54 a.3 ad 1. Referido en concreto a Dionisio.

h. En la astronomía griega establecida en el s.IV a.C. por Eudoxio de Cnido y Calipo de Cízico, se concebía al mundo celeste como una serie de esferas astrales concéntricas alrededor de la tierra. En el s.II d.C. Tolomeo daría forma definitiva a ese sistema geocéntrico en su *Megale Syntaxis,* que a través de su versión árabe, a la que se denominó *Almagesto,* y posterior versión latina, dominaría hasta el s.XVI. Aristóteles —que depende de Eudoxio y Calipo— consideraba a esas esferas constituidas de una materia sutil e incorruptible, animadas y movidas por formas inteligentes. Unida a elementos neoplatónicos, emanatistas e iluministas, y vinculada a los cálculos astrológicos, esta doctrina seguiría presente en la filosofía posterior, con desarrollos notables en autores como Avicena y Maimónides, de tanta repercusión en el s.XIII. La existencia de tales sustancias o inteligencias astrales, su naturaleza y su función de motores de los

se distingue del entendimiento como una potencia de otra, sino como el acto se distingue de la potencia. Esta misma distinción se puede encontrar en los filósofos[59], los cuales, a veces, mencionan cuatro entendimientos: *El agente, el posible, el habitual y el consumado.* De éstos, el *agente* y el *posible* son potencias distintas, ya que, como en todas las cosas, la potencia activa es distinta de la potencia pasiva. Por su parte, los otros tres, se distinguen en conformidad con el entendimiento posible en sus tres estados: En potencia, y entonces es llamado entendimiento posible; en acto primero, es la ciencia, y entonces es llamado entendimiento habitual; otras, en acto segundo, es el pensar, y por eso es llamado entendimiento en acto o entendimiento consumado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Si se acepta aquel argumento de autoridad, por inteligencia se entiende el acto del entendimiento. En este sentido se contrapone al entendimiento como el acto a la potencia.

2. *A la segunda hay que decir:* Boecio toma por inteligencia el acto del entendimiento, superior al acto de la razón Por eso, allí mismo dice: *La razón es una propiedad exclusiva del género humano, como la inteligencia lo es solamente del divino.* Pues propio de Dios es entenderlo todo sin análisis.

3. *A la tercera hay que decir:* Todos aquellos actos que ennumera el Damasceno, son de una sola potencia, la intelectiva; ésta primeramente se limita a la simple aprehensión de algo. Este acto es llamado *inteligencia.* En segundo lugar, lo que aprehende lo orienta hacia el conocimiento o acción de otra cosa. Este acto es llamado *intención.* Mientras persiste en la investigación de lo propuesto, es llamado *pensamiento.* Al examinar lo pensado relacionándolo con nociones ciertas, es llamado *saber* o *conocer,* esto es, *fronesis* o *sabiduría,* pues a la sabiduría le corresponde juzgar, como se dice en I *Metaphys.*[60] Cuando ya posee algo como cierto, esto es, comprobado, piensa cómo puede comunicarlo a los demás. Esto es lo que constituye la disposición del *lenguaje interior,* de la que procede el *lenguaje hablado exterior.* No toda diferencia de actos origina potencias diversas, sino sólo aquellas que no se pueden reducir a un mismo principio, como dijimos anteriormente (q.78 a.4).

ARTICULO 11

El entendimiento especulativo y el práctico, ¿son o no son potencias diversas?

In Sent. 1.3 d.23 q.2 a.3 q.ª2; *De Verit.* q.3 a.3; *De An.* 1.3 lect.15; *In Ethic.* 1.6 lect.2.

Objeciones por las que parece que el entendimiento especulativo y el práctico son potencias diversas:

1. Como consta en II *De Anima*[61], la fuerza aprehensiva y la motriz pertenecen a diversos géneros de potencias. Pero el entendimiento especulativo es sólo aprehensivo, mientras que el práctico mueve. Por lo tanto, son potencias diversas.

2. Más aún. La diversa formalidad de objeto, diversifica la potencia. Pero el objeto del entendimiento especulativo es lo verdadero, y el objeto del práctico es lo bueno, que son formalidades distintas. Por lo tanto, el entendimiento especulativo y el práctico son potencias diversas.

3. Todavías más. En la parte intelectiva, el entendimiento práctico con respecto al especulativo, es lo que en la parte sensitiva es la estimativa con respecto a la imaginativa. Pero la estimativa y la imaginativa son potencias distintas, como dijimos anteriormente (q.78 a.4). Por lo tanto, también lo son el entendimiento especulativo y el práctico.

59. Cf. ALBERTO MAGNO, *Summa de Creatur.* p.2.ª q.54 (BO 35,449). 60. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 982a18): S. Th. lect.2 n.41. 61. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 414a31): S. Th. lect.5 n.279.

cielos fue desde muy pronto problema que preocupó a los pensadores cristianos, tanto en sí mismo como en su vinculación con la cosmogonía bíblica y con la doctrina de los ángeles. En Sto. Tomás el tema se halla presente tanto en sus comentarios a los libros de física, cosmología y metafísica aristotélicos como en las obras teológicas (cf. F. FERNÁNDEZ DE VIANA, *Motores de cuerpos celestes y ángeles en Sto. Tomás de Aquino:* Estudios Filosóficos 8 [1959] 359-382).

En cambio está lo que dice III *De Anima* [62]*: El entendimiento especulativo se hace práctico por extensión.* Pero una potencia no se transforma en otra. Por lo tanto, el entendimiento especulativo y el práctico no son potencias diversas.

Solución. *Hay que decir:* El entendimiento práctico y el especulativo no son potencias diversas. El porqué de esto radica en que, como se dijo (q.77 a.3), lo que es accidental con respecto a la formalidad del objeto a la que está referida una potencia, no diversifica dicha potencia. Ejemplo: Es accidental al color el que su sujeto sea un hombre, o grande o pequeño. Pues una misma potencia visiva lo aprehende. Es accidental también en el objeto percibido por el entendimiento, el que esté ordenado a la acción. En esto difieren el entendimiento especulativo y el práctico, ya que el entendimiento especulativo no ordena lo que percibe a la acción, sino a la consideración de la verdad. Por su parte, el práctico ordena lo aprehendido a la acción. Esto es lo que indica el Filósofo en III *De Anima* [63] al decir que *el entendimiento especulativo difiere del práctico en el fin.* Por eso, ambos reciben su nombre del fin: Uno, especulativo; otro, práctico, esto es, operativo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* el entendimiento práctico mueve, no porque ejecute el movimiento, sino porque dirige hacia el movimiento. Esto le compete por el modo de su aprehensión.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo verdadero y lo bueno se implican mutuamente, pues lo verdadero es un cierto bien. De no ser así, no sería deseable. Y, lo bueno es verdadero, porque, de otro modo, no sería inteligible. Por lo tanto, así como lo verdadero puede ser objeto del apetito bajo el concepto de bueno, como sucede cuando alguien desea conocer la verdad, así también lo bueno es aplicable a la acción bajo el aspecto de verdadero, que es el objeto del entendimiento práctico. Pues el entendimiento práctico conoce la verdad, como la conoce también el especulativo, pero ordena a la acción la verdad conocida.

3. *A la tercera hay que decir:* Muchas diferencias diversifican las potencias sensitivas, que no diversifican las potencias intelectivas, como se dijo anteriormente (q.77 a.3 ad 4).

ARTICULO 12

La sindéresis, ¿es o no es una potencia especial distinta de las demás?

In Sent. 1.2 d.24 q.2 a.3; *De Verit,* q.16 a.1.

Objeciones por las que parece que la sindéresis es una potencia especial distinta de las demás:

1. Los miembros de una división, parecen ser del mismo género. Pero en la Glosa a *Ezequiel* 1,6, Jerónimo [64] distingue la *sindéresis* del apetito irascible, el concupiscible y el racional dentro de la división de las potencias. Por lo tanto, la *sindéresis* es una determinada potencia.

2. Más aún. Los opuestos son del mismo género. Pero la *sindéresis* parece oponerse a la sensualidad, porque la *sindéresis* tiende siempre al bien; la sensualidad, al mal. Por eso es simbolizada por la serpiente, como nos consta por Agustín en XII *De Trin.* [65] Por lo tanto, parece que la *sindéresis* es una potencia, como lo es la sensualidad.

3. Todavía más. Agustín, en el libro *De libero arbitrio* [66], dice que en la facultad natural de juzgar hay ciertas reglas y gérmenes de virtudes verdaderos e invariables, que llamamos *sindéresis.* Por lo tanto, como quiera que las reglas invariables que nos rigen en nuestros juicios son propias de la parte superior de la razón, como dice Agustín en XII *De Trin.* [57], parece que la *sindéresis* es lo mismo que la razón. Por lo tanto, es una determinada potencia.

En cambio, según el Filósofo [68], *las potencias racionales están referidas a objetos opuestos.* La *sindéresis* no está referida a objetos opuestos, sino que tiende simplemente al bien. Por lo tanto, la *sindére-*

62. ARISTÓTELES, c.10 n.2 (BK 433a14): S. Th. lect.15 n.820. 63. Ib. 64. S. JERÓNIMO, *en Ezech.* 1.1: ML 25,22; cf. *Glossa ordin.* (4,210E). 65. C.12.13: ML 42,1007. 1009. 66. L.2 c.10: ML 32,1256. 67. C.2: ML 42,999. 68. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 8 c.2 n.2 (BK 1046b5): S. Th. lect.2 n.1789.

sis no es una potencia. Si fuese potencia, sería necesario que fuera una potencia racional, ya que no la encontramos en los animales.

Solución. *Hay que decir:* La *sindéresis* no es una potencia, sino un hábito. Aunque algunos[69] hayan afirmado que es una potencia superior a la razón, y otros[70] hayan afirmado que es la misma razón, considerándola no como razón, sino como naturaleza. Para demostrarlo, hay que tener presente que, como dijimos anteriormente (a.8), el raciocinio del hombre, al ser una especie de movimiento, parte de la intelección de ciertas verdades evidentes por naturaleza, y, sin necesidad de investigación racional, termina en otro conocimiento, puesto que juzgamos según los principios conocidos en sí mismos y por naturaleza, sobre las verdades que hemos descubierto por medio del razonamiento. Hay que hacer constar también que tal como la razón especulativa analiza lo especulativo, la razón práctica así lo hace sobre lo operativo. Por lo tanto, es necesario que estemos dotados naturalmente de principios tanto especulativos como prácticos.

Los primeros principios especulativos infundidos en nosotros naturalmente, no pertenecen a ninguna potencia especial, sino a cierto hábito especial llamado *entendimiento de los principios,* como aparece claramente en VI *Ethic.*[71] Por lo tanto, tampoco los principios prácticos infundidos en nosotros por naturaleza pertenecen a una potencia especial, sino a un hábito especial natural llamado *sindéresis.* Por eso, se dice que la *sindéresis* impulsa al bien y censura el mal en cuanto que por los primeros principios procedemos a la investigación, y, por ellos, juzgamos lo averiguado. Por lo tanto, resulta evidente que la *sindéresis* no es una potencia, sino un hábito natural.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La división que hace Jerónimo responde a la diversidad de actos y no a la de potencias. Diversos actos suelen ser resultado de una sola potencia.

2. *A la segunda hay que decir:* Igualmente, la oposición entre sensualidad y *sindéresis* responde a la oposición de sus actos, no oponiéndose como especies diversas de un mismo género.

3. *A la tercera hay que decir:* Dichas razones invariables son los primeros principios operativos, en los que no cabe el error. Son atribuidos a la razón como potencia, y a la *sindéresis* como hábito. De ahí que, por ambas, esto es, por la razón y por la *sindéresis,* juzgamos naturalmente.

ARTICULO 13

La conciencia, ¿es o no es una determinada potencia?

In Sent. l.2 d.24 q.2 a.4; *De Verit.* q.17 a.1.

Objeciones por las que parece que la conciencia es una determinada potencia:

1. Orígenes[72] dice que la conciencia es un espíritu corrector y pedagogo asociado al alma por el que se aparta del mal y se adhiere al bien. Pero en el alma, el espíritu designa una potencia, que puede ser la mente, según aquello de Ef 4,23: *Renovaos en el espíritu de vuestra mente;* o puede ser la misma imaginación, y por eso la visión imaginaria es llamada espiritual, como hace Agustín en XII *Super Gen. ad, litt.*[73] Por lo tanto, la conciencia es una determinada potencia.

2. Más aún. Nada es sujeto del pecado, a no ser la potencia del alma. Pero la conciencia es sujeto del pecado, pues se dice en Tit 1,15 de algunos: *Su mente y su conciencia están manchadas.* Por lo tanto, parece que la conciencia es una potencia.

3. Todavía más. Es necesario que la conciencia sea acto, hábito o potencia. Pero no es acto, porque no siempre estaría en el hombre. Tampoco es hábito, porque no se tendría una, sino muchas conciencias, ya que son muchos los hábitos cognoscitivos por los que nos ordenamos a la acción. Por lo tanto, la conciencia es una potencia.

En cambio se puede prescindir de la conciencia, pero no de una potencia. Por

69. Cf. GUILLERMO ALTISIODORO, *Summa Aurea,* l.2 tr.12 c.1 (fol.65vb). 70. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 1-2, n.418 (QR 2,493). 71. ARISTÓTELES, c.6 n.2 (BK 1141a7). 72. *In Rom.* l.2: MG 14,892. 73. C.7.24: ML 34,459.474.

lo tanto, la conciencia no es una potencia.

Solución. *Hay que decir:* Propiamente hablando, la conciencia no es una potencia, sino un acto. Esto resulta evidente tanto si atendemos a su nombre como a las funciones que, hablando comúnmente, se le atribuyen. Pues la conciencia, originalmente, indica la relación de un conocimiento con una cosa. Ya que conciencia equivale a un *consaber.* Ahora bien, la aplicación de una ciencia a una cosa se efectúa a través de un acto. Por eso, atendiendo a la razón nominal, resulta claro que la conciencia es un acto.

Lo mismo cabe decir examinando las funciones que se le atribuyen. Pues se dice que propio de la conciencia es dar testimonio, ligar o instigar, y, también, acusar, remorder o reprender: cosas todas que siguen a la aplicación de nuestro conocimiento a lo que hacemos. Esta aplicación puede hacerse de tres maneras: 1) Una, cuando reconocemos que hicimos o no una cosa, según aquello de Ecl 7,23: *Tu conciencia sabe que frecuentemente has maldecido a otro.* En este caso, se dice que *testifica.* 2) Otra, cuando por nuestra conciencia juzgamos que algo debe o no debe hacerse. Entonces se dice que la conciencia *incita* o *liga.* 3) Tercera, cuando por la conciencia juzgamos que algo ha estado bien o mal hecho. Entonces, *excusa, acusa* o *remuerde.* Ahora bien, es indudable que todo esto responde a la aplicación del conocimiento a lo que hacemos. Por lo tanto, propiamente hablando, la conciencia indica un acto.

Sin embargo, porque el hábito es principio del acto, a veces se da el nombre de conciencia al primer hábito natural, esto es, la *sindéresis*, como hace Jerónimo[74] en la Glosa a Ez 1,6. Basilio[75] lo llama facultad natural de juzgar. Y el Damasceno[76] dice que es la *ley de nuestro entendimiento.* Pues se acostumbra a nombrar indistintamente por las causas o por los efectos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* la conciencia es llamada espíritu en cuanto que el espíritu se identifica con mente, porque es una especie de dictamen de la mente.

2. *A la segunda hay que decir:* Se dice que la mancha está en la conciencia, no como en su sujeto, sino como lo conocido en el conocimiento. Esto es, en cuanto que uno sabe que está manchado.

3. *A la tercera hay que decir:* El acto, aun cuando no siempre, permanezca en sí mismo, sin embargo, siempre permanece en su causa, que es la potencia y el hábito. Los hábitos, a partir de los que la conciencia está informada, aun cuando sean muchos, sin embargo, todos reciben su eficacia de uno primero, esto es, del hábito de los primeros principios, que es llamado *sindéresis.* Por eso y, de modo especial, este hábito toma a veces el nombre de conciencia, como dijimos anteriormente (sol.).

CUESTIÓN 80

Sobre las potencias apetitivas en general

Ahora hay que tratar lo referente a las potencias apetitivas. Esta cuestión implica lo siguiente: Primero, lo concerniente al apetito en general; segundo, la sensualidad; tercero, la voluntad; cuarto, el libre albedrío.

Lo concerniente al apetito en general plantea y exige respuesta a dos problemas:

1. El apetito, ¿debe o no debe situarse en alguna potencia especial del alma?—2. El apetito, ¿se divide o no se divide en apetito sensitivo e intelectivo, como en potencias diversas?

74. L.c. nota 64. 75. Hom.12 *In Princ. Prov.* MG 31,404. 76. *De Fide Orth* 14 c.22: MG 94, 1089.

ARTICULO 1

El apetito, ¿es o no es alguna potencia especial del alma?

1-2 q.26 a.1; q.29 a.1; *In Sent.* l.3 d.27 q.1 a.2; *De Verit.* q.22 a.3; q.25 a.1.

Objeciones por las que parece que el apetito no es alguna potencia especial del alma:

1. A lo que es común en lo animado e inanimado, no hay que asignarle una potencia especial. Pero apetecer es común en lo animado e inanimado, porque *lo bueno es lo que todos apetecen,* como se dice en I *Ethic.*[1] Por lo tanto, el apetito no es una potencia especial del alma.

2. Más aún. Las potencias se distinguen por los objetos. Pero lo que apetecemos o conocemos es lo mismo. Por lo tanto, la potencia apetitiva no es necesario que sea distinta de la aprehensiva.

3. Todavía más. Lo común no se contrapone a lo propio. Pero cualquiera de las potencias del alma apetece algo en concreto, esto es, el objeto que le conviene. Por lo tanto, con respecto al objeto que es apetecible en común, no es necesario añadir alguna potencia especial llamada apetitiva.

En cambio está el hecho de que el Filósofo, en II *De Anima*[2], distingue el apetito de las otras potencias. También el Damasceno[3], en el libro II, distingue entre potencias apetitivas y cognoscitivas[a].

Solución. *Hay que decir:* Es necesario admitir una potencia apetitiva del alma. Para demostrarlo, hay que tener presente que cada forma lleva inherente una tendencia. Ejemplo: El fuego, por su forma, tiende a elevarse y producir un efecto semejante a él. Ahora bien, la forma se encuentra de un modo superior en los seres dotados de conocimiento que en los desprovistos de él. En éstos, la forma determina a cada uno exclusivamente en lo que le es natural. Así, pues, de esta forma natural se deriva una inclinación natural que es llamada *apetito natural.* En los que tienen conocimiento, cada uno de tal manera está determinado en su propio ser natural por su forma natural, que no le impide recibir las representaciones de otras especies, como el sentido recibe las representaciones de todos los objetos sensibles y el entendimiento las de todos los inteligibles. Así, el alma humana en cierto modo se hace todas las cosas por medio del sentido y del entendimiento. Por eso, los seres dotados de conocimiento se acercan a una cierta semejanza con Dios, *en quien preexiste todo,* como dice Dionisio[4].

Así, pues, al igual que las formas de los seres dotados de conocimiento tienen un modo de ser superior al de las formas naturales, también en ellos debe darse una tendencia superior al de la natural, llamada apetito natural. Esta tendencia le corresponde a la potencia apetitiva del alma, por la que el animal puede apetecer todo aquello que aprehende y no sólo aquello a lo que le impulsa su forma natural. Así, pues, es necesario admitir en el alma una potencia apetitiva.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En los seres dotados de conocimiento, su modo de apetecer es superior al modo común que hay en los seres, tal como se dijo (sol.). Por

1. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 1094a3): S. Th. lect.1 n.9. 2. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 414a31): S. Th. lect.5 n.279. 3. *De Fide Orth.* c.22: MG 94,941. 4. *De Div. Nom* c5 § 5: MG 3,820; S. Th. lect.1.

a. Sto. Tomás trata en estas cuestiones sólo de las facultades apetitivas, no de sus actos y hábitos correspondientes, cuyo amplio desarrollo se encuentra en la *Prima Secundae.* En estos temas, además de las doctrinas y sentencias de Aristóteles, S. Agustín y el seudo Dionisio, siempre presentes en su obra, tiene muy en cuenta el *De fide ortodoxa* de S. Juan Damasceno y, en menor medida, el *De natura hominis* de Nemesio de Emesa, que se atribuía entonces a S. Gregorio de Nisa. Traducidos en 1150 y 1159, respectivamente, por Burgundio de Pisa (el *De natura hominis* contaba con otra traducción anterior, del s.XI, debida al médico y arzobispo de Salerno Alfaro), formaban parte desde entonces en Occidente de la herencia cultural recibida del Oriente cristiano. Si bien menos citado el *De natura hominis* por Sto. Tomás, su aportación indirecta también es grande, pues S. Juan Damasceno incorpora en el *De fide ortodoxa* bastantes doctrinas tomadas de aquél.

eso, es necesario que para tal efecto esté determinado por una potencia del alma.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo que se aprehende y es apetecido, es lo mismo como sujeto, pero con formalidad distinta. Pues es aprehendido como ser sensible o inteligible. En cambio, es apetecido en cuanto conveniente o bueno. Para que haya diversidad de potencias, se requiere una diversa formalidad en el objeto, no diversidad material.

3. *A la tercera hay que decir:* Cada una de las potencias del alma es una forma o naturaleza con inclinación natural a algo determinado. Por eso, cada una apetece con apetito natural el objeto que le conviene. Por encima está el apetito animal, derivado de la aprehensión, por el que se apetece algo no en cuanto conveniente al acto de esta o de aquella potencia, como la visión para ver o la audición para oír, sino sencillamente porque le conviene al animal.

ARTICULO 2

El apetito sensitivo y el intelectivo, ¿son o no son potencias diversas?

De Verit. q.22 a.4; q.25 a.1; *De An.* l.3 lect.15.

Objeciones por las que parece que el apetito sensitivo y el intelectivo no son potencias diversas:

1. Como ya dijimos anteriormente (q.77 a.3), las potencias no se diversifican por las diferencias accidentales. Pero en lo apetecible es accidental ser aprehendido por el sentido o por el entendimiento. Por lo tanto, el apetito sensitivo y el intelectivo no son potencias diversas.

2. Más aún. El conocimiento intelectivo trata de lo universal, y en esto se distingue del sensitivo, que trata de lo singular. Pero tal distinción no se da en la parte apetitiva, pues, como quiera que el apetito es un movimiento que va del alma al objeto, que es singular, parece que todo apetito sea de lo singular. Por lo tanto, no debe hacerse distinción entre el apetito intelectivo y el sensitivo.

3. Todavía más. Lo apetitivo, como potencia inferior, y también la potencia motriz, está subordinado a lo aprehensivo. Pero no es distinta la potencia motriz, que en el hombre sigue al entendimiento, de la que en los demás animales sigue al sentido. Por lo tanto, y por lo mismo, tampoco lo es lo apetitivo.

En cambio, el Filósofo, en III *De Anima* [5], distingue un doble apetito, y dice [6] que el apetito superior mueve al inferior.

Solución. *Hay que decir:* Hay que afirmar que el apetito intelectivo es una potencia distinta del apetito sensitivo. Pues la potencia apetitiva es una potencia pasiva que, por naturaleza, es movida por lo aprehendido. Por eso lo apetecible conocido es motor no movido, mientras que el apetito es motor movido, como se dice en III *De Anima* [7] y en XII *Metaphys.* [8] Los seres pasivos y mutables se distinguen por los principios activos y motores, porque es necesario establecer una proporción entre el motor y el móvil, y entre lo activo y lo pasivo. También la potencia pasiva recibe su propia naturaleza de su relación con el motivo que le determina. Así, pues, porque lo conocido por el entendimiento es genéricamente distinto a lo conocido por el sentido, hay que concluir que el apetito intelectivo es una potencia distinta del apetito sensitivo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No es accidental en lo apetecible ser aprehendido por el sentido o por el entendimiento, sino que esto es algo que le corresponde esencialmente, pues lo apetecible no mueve al apetito más que en cuanto aprehendido. Por eso las diferencias entre lo aprehendido son esenciales a lo apetecido. De ahí que las potencias apetitivas se distinguen por las diferencias de los objetos aprehendidos como objetos propios.

2. *A la segunda hay que decir:* El apetito intelectivo, aunque sea transportado a lo singular que está fuera del alma, es movido por una razón universal, como la de apetecer algo porque es bueno. Por eso, el Filósofo, en su *Retórica* [9], dice que se puede odiar algo universal. Ejemplo: Cuando *tenemos odio a todo género de ladro-*

5. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 432b5): S. Th. lect.14 n.802. 6. ARISTÓTELES, c.11 n.3 (BK 434a12): S. Th. lect.16 n.843. 7. ARISTÓTELES, c.10 n.7 (BK 433b16): S. Th. lect.15 n.820. 8. ARISTÓTELES, 11 c.7 n.2 (BK 1072a26): S. Th. lect.7 n.2519. 9. ARISTÓTELES, 2 c.4 n.31 (BK 1382a5).

nes. Igualmente podemos decir que deseamos bienes inmateriales por medio del apetito intelectivo, como puede ser la ciencia, la virtud y otras cosas parecidas que los sentidos no pueden aprehender.

3. *A la tercera hay que decir:* Como se dice en el III *De Anima*[10], una opinión universal no mueve más que a través de una particular. De modo parecido, el apetito superior mueve a través del inferior. De este modo no hay una fuerza motriz distinta para el entendimiento y para el sentido.

CUESTIÓN 81

Sobre la sensualidad

Ahora hay que tratar lo referente a la sensualidad[a]. Esta cuestión plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. La sensualidad, ¿es o no es sólo una fuerza apetitiva?—2. La sensualidad, ¿se divide o no se divide en irascible y concupiscible, como en potencias diversas?—3. Lo irascible y lo concupiscible, ¿están o no están sometidos a la razón?

ARTICULO 1

La sensualidad, ¿es o no es solamente apetitiva?

In Sent. l.2 d.24 q.2 a.1; *De Verit.* q.25 a.1.

Objeciones por las que parece que la sensualidad no es sólo apetitiva, sino también cognitiva:

1. Dice Agustín en XII *De Trin.*[1]: *El movimiento sensual del alma, que se encuentra en los sentidos corporales, no es común con los animales.* Pero los sentidos corporales caen bajo el orden cognoscitivo. Por lo tanto, la sensualidad es una fuerza cognoscitiva.

2. Más aún. Los miembros de una división pertenecen al mismo género. Pero Agustín, en XII *De Trin.*[2], divide la sensualidad en contraposición a la razón superior e inferior, que pertenecen al conocimiento. Por lo tanto, la sensualidad es una fuerza cognoscitiva.

3. Todavía más. En la tentación del hombre, la sensualidad ocupa el lugar de la *serpiente.* Pero la serpiente, en la tentación de los primeros padres, se presenta como quien descubre y propone el pecado, que es algo cognoscitivo. Por lo tanto, la sensualidad es una fuerza cognoscitiva.

En cambio, la sensualidad se define[3] como *el apetito de cosas pertenecientes al cuerpo.*

Solución. *Hay que decir:* La palabra sensualidad parece haber sido tomada del movimiento sensible, del que habla Agustín en XII *De Trin.*, de la misma manera que el nombre de potencia se toma del acto, como la visión, de ver. Pero el movimiento sensual es un apeti-

10. ARISTÓTELES, c.11 n.4 (BK 434a16): S. Th. lect.16 n.845.
1. C.12: ML 42,1007. 2. Ib. 3. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.24 c.4 (QR 1,421).

a. Al hablar de *sensualitas* Sto. Tomás se refiere, según el modo entonces habitual, al apetito sensitivo. Pero el término tenía —y aún hoy tiene— connotaciones morales peyorativas, como inclinación desordenada de la sensibilidad (cf. a.3 dif.1); y designaba, por otra parte, tanto el aspecto cognoscitivo de la sensación externa e interna que precede al movimiento apetitivo sensible, como este mismo apetito. Algo similar a lo que en nuestros días ocurre con *sensibilidad* e incluso *sensación.* El carácter fluctuante del término en S. Agustín favorecía la confusión (cf. a.1). Sto. Tomás distingue claramente ambos fenómenos, por otra parte conexos, y se refiere a *sensualitas* exclusivamente como al apetito sensitivo. Si bien en adelante, para evitar equívocos, empleará de modo casi exclusivo la expresión apetito sensitivo.

to que sigue al conocimiento sensible. El acto de la facultad cognoscitiva no es movimiento en sentido tan propio como lo es el acto del apetito, pues la operación cognoscitiva se consuma con la presencia de lo conocido en quien conoce, mientras que la operación apetitiva consiste en la tendencia del sujeto que desea hacia lo deseado. De este modo, la operación cognoscitiva se parece más al reposo. La operación apetitiva, por su parte, al movimiento. Por eso, el movimiento sensual es entendido como la operación de la potencia apetitiva. Y, así, sensualidad es el nombre del apetito sensitivo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando Agustín dice que el movimiento sensual del alma tiende hacia los sentidos corporales, no da a entender que los sentidos del cuerpo estén bajo la sensualidad, sino, más bien, que el movimiento de la sensualidad es una cierta inclinación hacia los sentidos corporales, por cuanto deseamos lo que ellos perciben. Así, los sentidos corporales pertenecen a la sensualidad como anticipación..

2. *A la segunda hay que decir:* La sensualidad se divide contra la razón superior e inferior por cuanto convienen en el acto de mover. Pues la facultad cognoscitiva, a la que le pertenece la razón superior y la inferior, es motriz, como también la apetitiva, a la que pertenece la sensualidad.

3. *A la tercera hay que decir:* La serpiente no solamente descubre y propone el pecado, sino que también impulsa a cometerlo. En este sentido, la sensualidad está simbolizada por la serpiente.

ARTICULO 2

El apetito sensitivo, ¿se divide o no se divide en irascible y concupiscible, como en potencias diversas?

Infra q.82 a.5; *In Sent.* l.3 d.26 q.1 a.2; *De verit.* q.25 a.2; *De an.* l.3 lect.14; *De malo* q.8 a.3.

Objeciones por las que parece que el apetito sensitivo no se divide en irascible y concupiscible, como en potencias diversas:

1. Como se dice en II *De Anima* [4], una misma potencia tiene por objeto cosas contrarias, como la vista tiene lo blanco y lo negro. Pero lo conveniente y lo perjudicial son contrarios. Por lo tanto, como el objeto del apetito concupiscible es lo conveniente, y, en cambio, el del irascible lo perjudicial, parece que una misma potencia del alma es irascible y concupiscible.

2. Más aún. El apetito sensitivo no tiene por objeto más que lo conveniente a los sentidos. Pero lo conveniente a los sentidos es el objeto concupiscible. Por lo tanto, no hay ningún apetito sensitivo diferente del concupiscible.

3. Todavía más. El odio está en el irascible, pues dice Jerónimo [5] en *Super Mt.* 13,33: *En el irascible odiemos los vicios.* Pero el odio, por ser contrario al amor, se encuentra en el concupiscible. Por lo tanto, la potencia concupiscible e irascible es la misma.

En cambio está el hecho de que Gregorio Niseno [6] y el Damasceno [7] sitúan estas dos potencias, la irascible y la concupiscible, como partes del apetito sensitivo.

Solución. *Hay que decir:* El apetito sensitivo es una facultad genérica llamada sensualidad, pero dividida en dos potencias, cuyas especies son la irascible y la concupiscible. Para entender esto, hay que tener presente que es necesario que en los seres naturales corruptibles no sólo debe haber tendencia a procurarse lo conveniente y eludir lo perjudicial, sino que también debe haber tendencia a resistir lo corruptivo y adverso, que son obstáculos para conseguir lo conveniente, y son también fuente de perjuicios. Así, el fuego no sólo tiende por naturaleza a alejarse de un lugar bajo, que le es contrario, y a elevarse, que le es propio también por naturaleza, sino que también tiende a resistir ante todo lo que le altera y obstaculiza. Así, pues, porque el apetito sensitivo es una tendencia que sigue al conocimiento sensitivo, como el apetito natural es una tendencia que sigue a la forma natural, es necesario que en la parte sensitiva del alma haya dos

4. ARISTÓTELES, c.11 n.2 (BK 422b23): S. Th. lect.22 n.519. 5. L.1: ML 26,94. 6. Cf. NEMESIO, *De Nat. Hom.* c.16.17: MG 40.672.676. 7. *De Fide Orth.* l.2 c.12: MG 94,928.

potencias apetitivas. 1) *Una,* por la que el alma tienda simplemente hacia lo conveniente en el orden sensible, y rehuya lo perjudicial. A ésta la llamamos concupiscible. 2) *Otra,* por la que el animal rechaza todo lo que se le opone en la consecución de lo que le es conveniente y le perjudica. A esta la llamamos irascible, cuyo objeto denominamos *lo difícil,* esto es, porque tiende a superar lo adverso y prevalecer sobre ello.

Estas dos tendencias no se reducen a un solo principio, porque a veces el alma, a pesar de la tendencia de su apetito concupiscible, se ocupa de lo triste con el objetivo de superar los obstáculos, conforme con la tendencia irascible. Por eso, también parece que hay lucha entre las pasiones del irascible y las del concupiscible. Pues, encendida la concupiscencia, disminuye la ira, y encendida la ira, disminuye la concupiscencia. Esto mismo se desprende con claridad del hecho de que el irascible es como campeón y defensor del concupiscible, ya que irrumpe contra los obstáculos que impiden alcanzar lo conveniente que apetece el concupiscible, e irrumpe contra lo perjudicial de lo que huye el concupiscible. Por eso, todas las pasiones del irascible empiezan en las del concupiscible y en ellas terminan. Esto sucede con la ira, que nace de aquella tristeza que afecta al sujeto, y, lograda su venganza, se convierte en alegría. Por lo mismo, las peleas de los animales responden a lo concupiscible, como puede ser el alimento o los apáreos, según se dice en VIII *De Animalibus*[8].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El apetito concupiscible tiene por objeto tanto lo conveniente como lo perjudicial. Pero el irascible se centra en la resistencia a lo perjudicial, combatiéndolo.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como en las facultades cognoscitivas, en la parte sensitiva hay una facultad estimativa, que, como dijimos anteriormente (q.78 a.2), percibe lo que no impresiona al sentido, así también, en el apetito sensitivo hay una facultad que tiende hacia algo que no es conveniente para el deleite de los sentidos, pero sí útil al animal para su defensa. Esta es la potencia irascible.

3. *A la tercera hay que decir:* En cuanto tal, el odio pertenece al concupiscible. Pero por razón de la lucha que provoca, puede pertenecer al irascible.

ARTICULO 3

Lo irascible y lo concupiscible, ¿están o no están sometidos a la razón?

1-2 q.17 a.7; *De Verit.* q.25 a.4; *De An.* l.3 lect.16; *In Ethic.* l.1 lect.20.

Objeciones por las que parece que lo irascible y lo concupiscible no están sometidos a la razón:

1. El irascible y el concupiscible son partes de la sensualidad. Pero la sensualidad no obedece a la razón. Por eso es simbolizada con la *serpiente,* como dice Agustín en XII *De Trin.*[9] Por lo tanto, el apetito irascible y el concupiscible no están sometidos a la razón.

2. Más aún. Cuando se obedece a alguien, no se le contradice. Pero el irascible y el comcupiscible contradicen a la razón, según aquello del Apóstol en Rom 7,23: *Veo otra ley en mis miembros que contradice a la ley de mi espíritu.* Por lo tanto, el irascible y el comcupiscible no están sometidos a la razón.

3. Todavía más. Así como la facultad apetitiva es inferior a la parte racional del alma, así también es inferior la potencia sensitiva. Pero la parte sensitiva del alma no está sometida a la razón, pues no oímos ni vemos cuando queremos. Por lo tanto, igualmente las potencias del apetito sensitivo, es decir, el irascible y el concupiscible, tampoco están sometidos a la razón.

En cambio está lo que dice el Damasceno[10]: *Lo que está sometido y se deja persuadir por la razón se divide en concupiscencia e ira.*

Solución. *Hay que decir:* El irascible y el concupiscible están sometidos a la parte superior, en la que reside el entendimiento o razón y la voluntad, de dos maneras: 1) *Una,* con respecto a la razón. 2) *Otra,* con respecto a la voluntad. Están sometidos a la razón en cuanto a

8. ARISTÓTELES, *Hist. Anim.* 8, c.1 n.4 (BK 589a2). 9. C.12: ML 42,1007. 10. *De Fide Orth.* l.2 c.12: MG 94,928.

sus mismos actos. Esto es así porque en los otros animales el apetito sensitivo está ordenado a ser movido por la potencia estimativa. Ejemplo: La oveja teme al lobo porque lo estima enemigo suyo. Como dijimos anteriormente (q.78 a.4), el hombre, en lugar de la potencia estimativa, tiene la cogitativa, llamada por algunos *razón particular,* porque compara las representaciones individuales. Por eso, de ella proviene en el hombre el movimiento del apetito sensitivo. La razón particular es movida y regida naturalmente por la razón universal. Por eso, en la argumentación silogística, de las proposiciones universales se deducen conclusiones particulares. De este modo, resulta evidente que la razón universal gobierna el apetito sensitivo, dividido en concupiscible e irascible, y que este apetito le está sometido. Y porque el resolver los principios universales en conclusiones particulares no es una obra del entendimiento en cuanto tal, sino de la razón, se dice que el apetito concupiscible y el irascible están sometidos a la razón más que al entendimiento. Esto puede experimentarlo cada uno en sí mismo, ya que, recurriendo a ciertas consideraciones generales, se mitigan o intensifican la ira, el temor y otras pasiones similares.

Igualmente, el apetito sensitivo se subordina a la voluntad en orden a la ejecución, que se lleva a cabo por medio de la fuerza motriz. En los animales, a la actividad concupiscible e irascible inmediatamente le sigue el movimiento. Ejemplo: En la oveja, que huye inmediatamente por temor al lobo. Esto es así porque no hay en ellos un apetito superior que le contradiga. En cambio, el hombre no se mueve inmediatamente impulsado por el apetito irascible y concupiscible, sino que espera la orden del apetito superior, que es la voluntad. Pues en todas las potencias motoras, ordenadas entre sí, la segunda no se mueve a no ser por la primera. Por eso, el apetito inferior no es suficiente para mover hasta que no lo consiente el superior. Esto es lo que dice el Filósofo en III *De Anima* [11]*: El apetito superior mueve al inferior como la esfera superior a la inferior.* Por lo tanto, así es como el apetito irascible y el concupiscible están sometidos a la razón.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La sensualidad está simboliza por la *serpiente* en lo que se refiere a aquello que le corresponde por razón de la parte sensitiva. En cambio, el irascible y el concupiscible indican, más bien, el apetito sensitivo por parte del acto, al que son instigados por la razón, como dijimos (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* El Filósofo en I *Politicorum* [12] dice: *En el animal es observable tanto el poder despótico como el político. El alma domina al cuerpo con despotismo, y el entendimiento domina al apetito con poder político y regio.* Pues se llama dominio despótico el que se ejerce sobre los siervos, los cuales no disponen de ningún medio para enfrentarse a las órdenes de quien ordena, ya que no tienen nada propio. En cambio, el poder político y regio es el ejercido sobre hombres libres, los cuales, aunque estén sometidos al gobierno de un jefe, sin embargo, poseen cierta autonomía que les permite enfrentarse a los mandatos. Así, se dice que el alma domina al cuerpo con poder despótico, ya que los miembros del cuerpo en nada pueden oponerse al mandato del alma, sino que, conforme a su deseo inmediatamente mueven el pie, la mano o cualquier otro miembro capaz de movimiento voluntario. En cambio, se dice que el entendimiento o la razón ordenan al apetito concupiscible e irascible con poder político, porque el apetito sensitivo tiene cierta autonomía que le permite enfrentarse al mandato de la razón. Pues el apetito sensitivo, por naturaleza, no sólo puede ser movido por la facultad estimativa en los animales y por la cogitativa en el hombre, siendo ésta dirigida por la razón universal, sino también por la imaginación y los sentidos. De ahí que experimentemos la resistencia que el apetito concupiscible e irascible oponen a la razón, al sentir o imaginar algo deleitable que la razón veta o algo triste que la razón ordena. Por eso, la resistencia que el irascible y el concupiscible oponen a la razón no excluye que le estén sometidos.

11. ARISTÓTELES, c.11 n.3 (BK 434a12): S. Th. lect.16 n.843. 12. ARISTÓTELES, c.2 n.11 (BK 1254b2): S. Th. lect.3.

3. *A la tercera hay que decir:* Los sentidos externos para obrar necesitan ser estimulados por los objetos sensibles exteriores, cuya presencia no depende de la razón. Pero las facultades interiores, tanto apetitivas como aprehensivas, no necesitan objetos exteriores. De este modo, están sometidas al imperio de la razón, que puede no solamente provocar o calmar los afectos de las potencias apetitivas, sino también formar las representaciones de la potencia imaginativa.

CUESTIÓN 82

Sobre la voluntad

Ahora hay que tratar lo referente a la voluntad [a]. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cinco problemas:

1. Lo que la voluntad desea, ¿lo desea o no lo desea por necesidad?—2. ¿Lo desea todo por necesidad?—3. ¿Es o no es, como potencia, más digna que el entendimiento?—4. La voluntad, ¿impulsa o no impulsa al entendimiento?—5. La voluntad, ¿se divide o no se divide en irascible y concupiscible?

ARTICULO 1

Lo que la voluntad desea, ¿lo desea o no lo desea por necesidad?

1-2 q.10 a.1; *In Sent.* l.2 d.25 a.2; *De Verit.* q.22 a.5; *De Malo* q.6.

Objeciones por las que parece que la voluntad nada desea por necesidad:

1. Dice Agustín en V *De Civ. Dei* [1]: *Si algo es necesario, no es voluntario.* Pero todo lo que la voluntad desea es voluntario. Por lo tanto, nada de lo que desea lo desea necesariamente.

2. Más aún. Según el Filósofo [2], las potencias racionales se orientan a objetos opuestos. Pero la voluntad es una potencia racional, porque, como se dice en III *De Anima* [3], la voluntad está en la razón. Por lo tanto, la voluntad se relaciona a objetos opuestos. Por lo tanto, la voluntad no está determinada a nada necesariamente.

3. Todavía más. Por la voluntad somos dueños de nuestros actos. Pero no somos dueños de lo que sucede necesariamente. Por lo tanto, el acto de la voluntad no puede ser necesario.

En cambio está lo que dice Agustín en XIII *De Trin.* [4]: *Todos desean la felicidad unánimemente.* Si esto no fuese necesario,

1. C.10: ML 41,152. 2. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 8 c.2 n.2 (BK 1046b5): S. Th. lect.2 n.1789. 3. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 432b5): S. Th. lect.14 n.802. 4. C.4: ML 42,1018.

a. Probada la existencia de la voluntad como apetito intelectivo en la q.80, aquí considera su objeto (a.1-2), su relación con el entendimiento (a.3-4) y con el apetito sensitivo (a.5). El carácter finito, creado, del hombre se refleja también en la naturaleza de la voluntad, como antes se había manifestado en su entendimiento, al mismo tiempo que se ensalza su dignidad como partícipe en los atributos de Dios. La voluntad del hombre está en dependencia de su objeto, el bien, no lo crea, como es el caso de la voluntad divina, del mismo modo que la inteligencia depende y no crea la verdad objetiva. Si en el proceso intelectivo se parte de la evidencia de los primeros principios, en las voliciones se presupone la inclinación de la potencia apetitiva al bien y la tendencia implícita en todos los actos de la voluntad al fin último o felicidad en abstracto (a.l). Esta necesidad es la raíz misma de la libertad del hombre, ya que ningún objeto finito —ni el mismo bien infinito limitadamente percibido— puede actualizar por completo a la voluntad, por lo que siempre queda con respecto a ellos en un estado radical de indiferencia (a.2; cf. q.83 a.1). Como apetito que es, sigue y depende de la aprehensión cognoscitiva de la razón y de las fluctuaciones de su juicio estimativo, a la vez que influye y determina a este último.

sino contingente, fallaría al menos en unos pocos casos. Por lo tanto, la voluntad quiere algo necesariamente.

Solución. *Hay que decir: Necesidad* tiene múltiples acepciones. 1) *Necesario* es *lo que no puede menos de ser.* Esto se puede predicar de un sujeto por razón de su principio intrínseco, bien material, como cuando decimos que todo compuesto de contrarios necesariamente debe corromperse; bien formal, como cuando decimos que todo triángulo necesariamente tiene tres ángulos iguales a dos rectos. Es ésta una necesidad *esencial y absoluta.* 2) Otra acepción está originada en el sujeto por razón de un principio extrínseco, bien final, bien eficiente. Por razón del fin, se da cuando sin algo determinado no puede conseguirse o difícilmente es alcanzable el fin. En este sentido se dice que el alimento es necesario para la vida, y el caballo para viajar. Esta es llamada *necesidad del fin.* También es llamada *utilidad.* 3) Por razón del agente, la necesidad surge cuando un sujeto es obligado por él a algo, sin serle posible obrar de otro modo. Es llamada *necesidad de coacción.*

Esta necesidad de coacción es contraria absolutamente a la voluntad. Pues llamamos violento a todo lo que va contra la inclinación natural de algo. No obstante, el movimiento de la voluntad es también una tendencia hacia algo. De este modo, así como se llama natural lo que es conforme con la tendencia de la naturaleza, así también una cosa es llamada voluntaria en cuanto que es conforme con la tendencia de la voluntad. Por lo tanto, así como es imposible que algo sea a la vez natural y violento, así también es imposible absolutamente que algo sea violento y voluntario al mismo tiempo.

Por su parte, la necesidad de fin no es contraria a la voluntad cuando al fin no se puede llegar más que de una manera. Ejemplo: Quien decide voluntariamente atravesar el mar, es necesario que en su voluntad esté el propósito de embarcarse.

De forma semejante, la necesidad natural no es contraria a la voluntad. Por el contrario, es necesario que, así como el entendimiento asiente por necesidad a los primeros principios, así también es necesario que la voluntad se adhiera al fin último, que es la bienaventuranza. Pues el fin es, en el orden práctico, lo que los principios en el orden especulativo, como se dice en II *Physic.*[5] Ya que es necesario que lo que le compete a una cosa de forma natural e inmutable, sea principio y fundamento de todo lo demás, porque la naturaleza es lo primero en cualquier ser, y todo movimiento deriva de algo inmutable.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquella expresión de Agustín ha de ser entendida en el sentido de necesidad de coacción. La necesidad natural *no quita la libertad de la voluntad,* como él mismo dice en dicho libro[6].

2. *A la segunda hay que decir:* La voluntad, en cuanto que naturalmente quiere una cosa, expresa mayor relación al entendimiento de los primeros principios que a la razón, orientada al conocimiento de los contrarios. Por eso es una potencia más intelectual que racional.

3. *A la tercera hay que decir:* Somos dueños de nuestros propios actos en cuanto que podemos elegir esto o aquello. No se elige el fin, sino *lo que lleva al fin,* como se dice en III *Ethicorum*[7]. Por lo tanto, el deseo del último fin no es algo de lo que seamos dueños.

ARTICULO 2

Lo que la voluntad quiere, sea lo que sea, ¿lo quiere o no lo quiere por necesidad?

1-2 q.10 a.2; *In Sent.* l.2 d.25 a.2; *De Verit.* q.22 a.6; *De Malo* q.3 a.3; q.6; *Periherm.* l.1 lect.14.

Objeciones por las que parece que la voluntad lo que quiere, sea lo que sea, lo quiere por necesidad:

1. Dice Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[8]: *El mal es ajeno a la voluntad.* Por lo tanto, la voluntad necesariamente tiende al bien que se le propone.

2. Más aún. El objeto de la voluntad se relaciona con ella como el motor

5: ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 200a21): S. Th. lect.15 n.5. 6. *De Civ. Dei* l.5 c.10: ML 41,152. 7. ARISTÓTELES, c.2 n.9 (BK 1111b27): S. Th. lect.5 n.446. 8. § 32: MG 3,732: S. Th. lect.22.

con lo móvil. Pero el movimiento de lo móvil necesariamente sigue al impulso del motor. Por lo tanto, parece que el objeto de la voluntad la mueve necesariamente.

3. Todavía más. Así como el apetito sensitivo es lo aprehendido por los sentidos, así también lo aprehendido por el entendimiento es objeto del apetito intelectivo, llamado voluntad. Pero lo aprehendido por los sentidos necesariamente impulsa al apetito sensitivo, pues Agustín, en *Super Gen. ad litt.*[9], dice que *los animales son llevados por lo que ven.* Por lo tanto, parece que lo aprehendido intelectualmente mueve necesariamente a la voluntad.

En cambio está lo que dice Agustín[10]: *Por la voluntad se peca y se vive rectamente.* Así, puede optar entre cosas opuestas. Por lo tanto, no todo lo que quiere lo quiere necesariamente.

Solución. *Hay que decir:* La voluntad no quiere necesariamente todo lo que quiere. Para demostrarlo, hay que tener presente que, así como el entendimiento asiente de manera natural y necesaria a los primeros principios, así también la voluntad asiente al último fin, cómo ya dijimos (a.1). Pero hay realidades inteligibles que no están conectadas necesariamente con los primeros principios, como lo pueden ser las proposiciones contingentes, de cuya negación no se deriva la negación de los primeros principios. A tales proposiciones el entendimiento no asiente necesariamente. Por su parte, hay otras conectadas necesariamente con los primeros principios. Son las conclusiones demostrables, de cuya negación se deriva la negación de los primeros principios. A éstas, el entendimiento asiente necesariamente cuando deductivamente se reconoce su inclusión en los principios. Pero no asiente a ellas necesariamente antes de conocer por demostración dicha inclusión.

Lo mismo ocurre por parte de la voluntad. Pues hay bienes particulares no relacionados necesariamente con la felicidad, puesto que, sin ellos, uno puede ser feliz. A dichos bienes, la voluntad no se adhiere necesariamente. En cambio, hay otros bienes relacionados necesariamente con la felicidad, por los que el hombre se une a Dios, el único en el que se encuentra la verdadera felicidad. Sin embargo, hasta que sea demostrada la necesidad de dicha conexión por la certeza de la visión divina, la voluntad no se adhiere necesariamente a Dios ni a lo que es de Dios. En cambio, la voluntad del que contempla a Dios esencialmente, por necesidad se une a Dios del mismo modo que ahora deseamos necesariamente la felicidad. Por lo tanto, resulta evidente que la voluntad no quiere necesariamente todo lo que quiere.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La voluntad no puede tender hacia algo a no ser bajo la razón de bien. Pero porque el bien es múltiple, por eso mismo no está determinada necesariamente a uno en concreto.

2. *A la segunda hay que decir:* El motor causa necesariamente el movimiento del móvil cuando su potencia supera a la del móvil de tal modo que todas sus posibilidades le estén subordinadas. Pero la posibilidad de la voluntad, por serlo de un bien universal y completo, no puede estar subordinada toda ella a ningún bien particular. De la misma manera, ningún bien particular la mueve necesariamente.

3. *A la tercera hay que decir:* La fuerza sensitiva no tiene el poder de comparar objetos diversos, como hace la razón, sino que simplemente aprehende algo determinado. Así mueve determinándolo al apetito sensitivo con respecto a algo en concreto. Pero la razón compara muchos objetos. De este modo, el apetito intelectivo, esto es, la voluntad, puede ser movido por diversos objetos y no necesariamente por uno solo.

ARTICULO 3

La voluntad, ¿es o no es una potencia más digna que el entendimiento?

Infra q.82 a.4 ad 1; 1-2 q.3 a.4 ad 4; 2-2 q.23 a.6 ad 1; *In Sent.* l.2 d.25 a.2 ad 4; l.3 d.27 q.1 a.4; *De Verit.* q.22 a.11; *Cont. Gentes* 3,26; *De Caritate* a.3 ad 12.13.

Objeciones por las que parece que la

9. L.9 c.14: ML 34,402. 10. *Retract.* l.1 c.9: ML 32,596; *De Civ. Dei,* l.5 c.10: ML 41,152.

voluntad es más digna que el entendimiento:

1. El bien y el fin son el objeto de la voluntad. Pero el fin es la primera y la más digna de las causas. Por lo tanto, la voluntad es la primera y la más digna de las potencias.

2. Más aún. Los seres naturales progresan de lo imperfecto a lo perfecto. Esto mismo sucede con las potencias del alma, pues hay un progreso desde los sentidos al entendimiento, que es más digno. Pero hay un proceso natural que va del acto intelectivo al voluntario. Por lo tanto, la voluntad es más perfecta y más digna como potencia que el entendimiento.

3. Todavía más. Hay proporción entre los hábitos y sus potencias como la hay entre la perfección y lo perfectible. Pero el hábito con que se perfecciona la voluntad, esto es, el amor, es más digno que los hábitos perfectibles del entendimiento, pues se dice en 1 Cor 13,2: *Si conociera todos los misterios y tuviera toda la fe, pero no tuviera amor, nada soy.* Por lo tanto, la voluntad es una potencia más digna que el entendimiento.

En cambio está el hecho de que el Filósofo, en X *Ethic.* [11], coloca el entendimiento como la más alta de las potencias del alma.

Solución. *Hay que decir:* La superioridad de una cosa con relación a otra puede ser considerada en dos aspectos: Uno, *absolutamente;* otro, *en cierto modo.* Una cosa es considerada absolutamente cuando se la considera tal como es en sí misma. Es considerada en cierto modo cuando se la considera en comparación con otra. Si el entendimiento y la voluntad son considerados en sí mismos, el entendimiento es más eminente, como se deduce de la mutua comparación de sus objetos. Pues el objeto del entendimiento es más simple y absoluto que el de la voluntad, puesto que el objeto del entendimiento es la razón misma del bien deseable, y el de la voluntad es el bien deseable, cuyo concepto se encuentra en el entendimiento. Pero cuando una cosa es más simple y abstracta, tanto más digna y eminente es en sí misma. De este modo, el objeto del entendimiento es más eminente que el de la voluntad. Y como quiera que la naturaleza de una potencia depende de su ordenación al objeto, se sigue que el entendimiento, en cuanto tal y absolutamente, es más eminente y digno, que la voluntad.

En cambio, si lo consideramos de manera relativa y comparativa, a veces la voluntad es más eminente que el entendimiento. Esto es, cuando el objeto de la voluntad se encuentra en una realidad más digna que el objeto del entendimiento. De la misma manera que podemos decir que el oído en cierto modo es más digno que la vista en cuanto que el sonido percibido es más perfecto que la realidad en la que se encuentra el color, aun cuando el color es más digno y simple que el sonido. Como se dijo anteriormente (q.16 a.1; q.27 a.4), la acción del entendimiento consiste en que el concepto de lo conocido se encuentre en quien conoce. En cambio, el acto de la voluntad se perfecciona por el movimiento hacia el objeto tal como es en sí mismo. Así, el Filósofo, en VI *Metaphys.* [12], dice: *El bien y el mal,* objetos de la voluntad, *están en las cosas. Lo verdadero y lo falso,* objeto del entendimiento, *están en la mente.* Así, pues, cuando la realidad en la que se encuentra el bien es más digna que la misma alma en la que se encuentra el concepto de dicha realidad, por comparación a esta realidad la voluntad es más digna que el entendimiento. Sin embargo, cuando la realidad en que se encuentra el bien es inferior al alma, entonces, por comparación a tal realidad, el entendimiento es superior a la voluntad. Por eso, es mejor amar a Dios que conocerle, y al revés: Es mejor conocer las cosas caducas que amarlas. Sin embargo, y en sentido absoluto, el entendimiento es más digno que la voluntad[b].

11. ARISTÓTELES, c.7 n.2 (BK 1177a20): S. Th. lect.10 n.1230. 12. ARISTÓTELES, 5 c.4 n.l (BK 1027b25): S. Th. 1.6 lect.4 n.1236.

b. En este artículo se encuentra el fundamento del intelectualismo tomista en oposición al voluntarismo que presidía las concepciones de la escuela franciscana. Un intelectualismo moderado; no sólo porque «relativamente» o *secundum quid* la voluntad es a veces superior al entendimiento, sino también por la interrelación causal que se establece entre la inteligencia y la vo-

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El concepto de causa se toma de la comparación de una cosa con otra. En dicha comparación lo más importante es la noción de bien. Pero lo verdadero se entiende en un sentido más absoluto incluyendo la misma noción de bien. Por eso, el bien es una especie de verdad. Pero, a su vez, la verdad es una especie de bien, por cuanto que el entendimiento es una realidad y la verdad es su fin. Y es el más eminente de los fines, de la misma manera que el entendimiento es la más digna de las potencias.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquello que es anterior en la generación y en el tiempo, es lo más imperfecto, porque en uno y el mismo sujeto la potencia precede temporalmente al acto, y la imperfección a la perfección. Pero aquello que, por naturaleza y absolutamente, es anterior, es más perfecto. Así, el acto es anterior a la potencia. Es así como el entendimiento es anterior a la voluntad, el motor al móvil y lo activo a lo pasivo, pues el bien conocido mueve a la voluntad.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquella objeción considera la voluntad en relación con aquello que es superior al alma. Es por la virtud de la caridad, por la que amamos a Dios.

ARTICULO 4

La voluntad, ¿impulsa o no impulsa al entendimiento?

1-2 q.9 a.1; *De Verit.* q.22 a.12; *Cont. Gentes* 3,26; *De Malo* q.6.

Objeciones por las que parece que la voluntad no impulsa al entendimiento:

1. El motor es más digno y anterior a lo movido porque el motor es agente, y *el agente es más digno que el paciente,* como dice Agustín en XII *Super Gen. ad litt.*[13] y el Filósofo en III *De Anima*[14]. Pero el entendimiento es anterior y más perfecto que la voluntad, como se dijo (a.3). Por lo tanto, la voluntad no mueve al entendimiento.

2. Más aún. El motor no es movido por el móvil a no ser, quizás, accidentalmente. Pero el entendimiento mueve a la voluntad, porque lo apetecible conocido por el entendimiento es motor no movido, mientras que el apetito es motor movido. Por lo tanto, el entendimiento no es movido por la voluntad.

3. Todavía más. Nada podemos querer sin conocerlo. Así, pues, si queriendo entender, la voluntad mueve a entender, sería necesario que a dicho acto de la voluntad le precediera otro del entendimiento, y a éste otro de la voluntad, y así indefinidamente. Esto es imposible. Por lo tanto, la voluntad no mueve al entendimiento.

En cambio está lo que dice el Damasceno[15]: *De nosotros depende aprender o no cualquier arte que queramos.* Ahora bien, algo depende de nosotros por la voluntad, y las artes las conocemos por el entendimiento. Por lo tanto, la voluntad mueve al entendimiento.

Solución. *Hay que decir:* De dos maneras se dice que algo mueve. 1) Una, a modo de fin. Así decimos que el fin mueve al agente. Es de esta manera como el entendimiento mueve a la voluntad, porque el bien conocido es su objeto; y la mueve a modo de fin.

2) Otra, a modo de causa eficiente. Así mueve lo que altera a lo alterado y lo que impulsa a lo impulsado. Es de esta manera como la voluntad mueve al entendimiento y a todas las potencias del alma, como dice Anselmo en el libro *De similitudinibus*[16]. Esto es así porque, en toda serie ordenada de potencias activas, la que se orienta al fin universal mueve a las demás, que están referidas a fines particulares. Esto es observable tanto en el orden natural como en el social. Pues

13. C.16: ML 34,467. 14. ARISTÓTELES, c.5 n.2 (BK 430a18): S. Th. lect.10 n.730. 15. *De Fide Orth.* l.2 c.26: MG 94,960. 16. C.2: ML 159,605.

luntad. Las repercusiones de la doctrina aquí expuesta son grandes para la concepción racional de la ley, tanto natural como positiva, y para estructurar el orden moral. Contra el intelectualismo de Sto. Tomás se argumentaba con la autoridad de S. Agustín y por considerarlo contrario a la existencia del orden sobrenatural y a la posibilidad del milagro, relacionándolo con el determinismo cosmológico de Aristóteles —que desconocía el concepto de creación y para quien el mundo es eterno y necesario— y, en general, de todo el pensamiento griego.

el cielo, cuya acción tiende a la conservación universal de cuanto tiene un comienzo y un fin en su existir, mueve todos los cuerpos inferiores cuyas acciones se orientan a la conservación de la propia especie o sólo del individuo. También el rey, que procura el bien común de todo el reino, con su mandato mueve a cada uno de los magistrados a quienes les tiene encomendado el gobierno de las distintas ciudades. El objeto de la voluntad es el bien y el fin en común. En cambio, cada una de las potencias se relaciona con aquel bien particular que le es propio y conveniente, como la vista se orienta a la percepción de los colores, y el entendimiento se orienta al conocimiento de lo verdadero. De este modo, la voluntad mueve a todas las potencias del alma, como causa eficiente, para la ejecución de sus respectivos actos, excepción hecha de las potencias vegetativas, que no están sometidas a nuestro arbitrio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El entendimiento puede ser considerado bajo dos aspectos: 1) *Uno,* en cuanto que el entendimiento conoce el ser y la verdad universal. 2) *Otro,* en cuanto que es algo concreto o una potencia particular para un acto determinado. También la voluntad puede ser considerada en un doble aspecto: 1) *Uno,* por razón de la universalidad de su objeto, en cuanto que tiende al bien común. 2) *Otro,* en cuanto que es una potencia del alma con una determinada actividad. Por lo tanto, si relacionamos el entendimiento y la voluntad en razón de la universalidad de sus respectivos objetos, tal como dijimos anteriormente (a.3), el entendimiento es absolutamente más eminente y digno que la voluntad. Si se considera el entendimiento con respecto a la universalidad de su objeto y la voluntad en cuanto potencia concreta, nuevamente el entendimiento es superior y más eminente que la voluntad. Esto es así porque, bajo la razón de ser y de verdadero, que el entendimiento aprehende, está contenida la misma voluntad con su acto y su objeto. Por eso, el entendimiento conoce la voluntad, su acto y su objeto del mismo modo que conoce los demás objetos inteligibles particulares, como puede ser una piedra o un tronco, incluidos bajo la formalidad común de ser y de verdadero. En cambio, si se considera la voluntad en razón de la universalidad de su objeto, que es el bien, y el entendimiento es considerado en cuanto realidad o potencia concreta, entonces, bajo la formalidad de bien están incluidos, como bienes particulares, tanto el entendimiento como su acto y su objeto, que es lo verdadero, y cada uno de los cuales es como un bien particular. En este sentido, la voluntad es superior al entendimiento y puede moverlo.

De todo lo dicho se desprende por qué estas dos potencias se implican mutuamente en su actividad. Esto es, porque el entendimiento conoce que la voluntad quiere, y la voluntad quiere que el entendimiento conozca. Y, por lo mismo, el bien está contenido en lo verdadero en cuanto que es conocido, y lo verdadero está contenido en el bien, en cuanto que es deseado.

2. *A la segunda hay que decir:* El entendimiento mueve a la voluntad de manera distinta a como la voluntad mueve al entendimiento, como acabamos de decir (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* No es necesario iniciar un proceso indefinido, sino anclarse en el entendimiento como en el punto de partida. Pues a todo movimiento de la voluntad es necesario que le preceda un conocimiento. Pero no al revés, es decir, no a todo conocimiento precede un movimiento de la voluntad. El principio de la deliberación e intelección es un principio intelectivo superior a nuestro entendimiento, y lo es Dios, como también dice Aristóteles en VII *Ethicae Eudemicae*[17], con lo cual demuestra que no hay un proceso indefinido.

ARTICULO 5

Lo irascible y lo concupiscible, ¿deben o no deben distinguirse en el apetito superior, que es la voluntad?

Supra q.59 a.4; *In Sent.* l.3 d.27 a.1 q.ª3; *De Verit.* q.25 a.3; *De An.* l.3 lect.14.

Objeciones por las que parece que lo irascible y lo concupiscible deben dis-

17. ARISTÓTELES, c.14 n.20 (BK 1248a26).

tinguirse en el apetito superior, que es la voluntad:

1. La potencia concupiscible es llamada así por el acto de concupiscencia. La irascible, por el de ira. Pero hay concupiscencias que no pueden ser apropiadas al apetito sensitivo, sino sólo al intelectivo, que es la voluntad. Ejemplo: La concupiscencia de la sabiduría, de la que se dice en Sab 6,21: *La concupiscencia de la sabiduría conduce al reino perpetuo.* Hay también una cierta clase de ira que no puede pertenecer al apetito sensitivo, sino sólo al intelectivo, como el airarse contra los vicios. Por eso, Jerónimo [18], en el comentario a Mt 13,33 advierte: *Tengamos en el irascible el odio a los vicios.* Por lo tanto, lo irascible y lo concupiscible deben distinguirse en el apetito intelectivo así como en el sensitivo.

2. Más aún. Comúnmente se dice que la caridad reside en el concupiscible, y la esperanza en el irascible. Pero no pueden estar en el apetito sensitivo porque no es su objeto lo sensible, sino lo inteligible. Por lo tanto, lo irascible y lo concupiscible hay que situarlos en la parte intelectiva.

3. Todavía más. En el libro *De spiritu et anima* [19] se dice: *El alma posee, antes de unirse al cuerpo, estas potencias* (es decir, la irascible, la concupiscible y la racional). Pero ninguna potencia de la parte sensitiva es propia del alma sólo, sino del compuesto, como se dijo (q.77 a.5.8). Por lo tanto, lo irascible y lo concupiscible están en la voluntad, que es. el apetito intelectivo.

En cambio está lo que dice Gregorio Niseno[20]: *La parte irracional del alma se divide en concupiscible e irascible.* Lo mismo afirma el Damasceno en el libro II [21]. El Filósofo, en III *De Anima* [22], dice: *La voluntad está en la razón. En cambio, la concupiscencia, la ira, el deseo y la animosidad, están en la parte irracional del alma.*

Solución. *Hay que decir:* Lo irascible y lo concupiscible no son partes del apetito intelectivo llamado voluntad. Porque, como dijimos anteriormente (q.59 a.4; q.79 a.7). La potencia que está ordenada a una consideración universal de su objeto no se diversifica por las diferencias especiales contenidas dentro de su consideración común. De igual modo que la vista, ordenada al objeto visible en cuanto sujeto de color, no se multiplica en distintas potencias visivas por razón de las diversas especies de color. En cambio, si hubiese una potencia que tuviera por objeto el color blanco en cuanto blanco y no en cuanto color, sería distinta de la que tuviese por objeto el color negro en cuanto negro.

El apetito sensitivo no tiene por objeto el bien en sentido universal, porque tampoco el sentido conoce lo universal. Así, el apetito sensitivo se diversifica según las formalidades de los bienes particulares. Pues el apetito concupiscible mira la razón propia de bien en cuanto deleitable al sentido y conveniente a la naturaleza, mientras que el irascible mira la razón de bien en cuanto que repele y combate lo perjudicial. Pero la voluntad mira el bien bajo la razón universal de bien. Así, en ella, que es un apetito intelectivo, no hay diversidad de potencias apetitivas hasta el punto de que se encuentre en el apetito intelectivo una potencia irascible y otra concupiscible. Tampoco se multiplican en el entendimiento las potencias aprehensivas, aun cuando se multipliquen por parte del sentido.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El amor, la concupiscencia y similares, tienen una doble acepción. Unas veces son pasiones que provienen de una determinada perturbación anímica. Generalmente son entendidas así, y por eso se encuentran solamente en el apetito sensitivo. Otras veces significan un simple afecto, sin pasión ni perturbación anímica. Así son los actos de la voluntad. En este sentido son atribuidos a los ángeles y a Dios. Pero, bajo esta acepción, no pertenecen a diversas potencias, sino a una sola, llamada voluntad.

2. *A la segunda hay que decir:* La misma voluntad puede ser llamada irascible en cuanto que quiere combatir el mal, no impulsada por la pasión, sino por un dictamen racional. Igualmente, puede ser llamada concupiscible por su deseo de

18. L.1: ML 26,94. 19. Ps. AGUSTÍN (Alquerio de Claraval), c.16: ML 40,791. 20. NEMESIO, *De Nat. Hom.* c.16.17: MG 40,672.676. 21. *De Fide Orfh.* c.12: MG 94, 928. 22. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 432b5): S. Th. lect.14.

bien. Así es como están la caridad y la esperanza en el apetito concupiscible y en el irascible, esto es, en la voluntad en cuanto ordenada a este tipo de actos. En este mismo sentido puede entenderse lo que se dice en el libro *De Spiritu et Anima: El apetito irascible y el concupiscible están en el alma antes de unirse al cuerpo* (entendiéndolo en el orden natural, no temporal). No obstante, no hay que dar mucho crédito a lo escrito en dicho libro.

3. *A la tercera hay que decir:* Por lo dicho resulta evidente la respuesta.

CUESTIÓN 83

Sobre el libre albedrío

Ahora hay que tratar lo referente al libre albedrío [a]. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. El hombre, ¿tiene o no tiene libre albedrío?—2. ¿Qué es el libre albedrío? ¿Una potencia? ¿Un acto? ¿Un hábito?—3. Si es una potencia, ¿es apetitiva o cognitiva?—4. Si es apetitiva, ¿es una potencia con la voluntad o, en cambio, es distinta?

ARTICULO 1

El hombre, ¿tiene o no tiene libre albedrío?

Supra q.59 a.3; 1-2 q.13 a.6; *De Verit.* q.24 a.1-2; *De Malo* q.6.

Objeciones por las que parece que el hombre no tiene libre albedrío [b]:

1. Todo el que tiene libre albedrío hace lo que quiere. Pero el hombre no hace lo que quiere, pues se dice en Rom 7,15: *No hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero.* Por lo tanto, el hombre no tiene libre albedrío.

2. Más aún. El que tiene libre albedrío quiere o no quiere, actúa o no ac-

a. La materia aquí tratada se deriva lógicamente de la doctrina expuesta en los a. 1-2 de la cuestión precedente, por lo que parece que debería seguir a continuación de ellos. Pero la trascendencia del tema, por cuanto forma parte de la dignidad esencial del hombre y fundamenta el orden moral, lo hacen merecedor de una consideración aparte y especial. Una razón de índole histórica es aun, si cabe, más determinante. S. Agustín y S. Anselmo ya lo habían tratado como cuestión independiente (en *De libero arbitrio* y *Dialogus de libero arbitrio,* respectivamente), y en el siglo XIII había adquirido en las escuelas universitarias un desarrollo en cierta manera autónomo. Se discutía ampliamente sobre su sujeto propio. Todos estaban acordes en hacer intervenir a la inteligencia y a la voluntad en el acto libre. El problema consistía en establecer los modos y grados de su intervención y determinar cuál de estas potencias era su sujeto formal e inmediato, o si bien constituía una tercera potencia propia y distinta tanto del entendimiento como de la voluntad. Los puntos de partida de la controversia estaban en la definición de Boecio «juicio libre sobre la voluntad» *(liberum de voluntate iudicium)* —asumida en el s.XII por Abelardo, a quien se le atribuía, y aceptada por la mayoría de los maestros en filosofía—, en la sentencia de S. Bernardo donde afirma que el libre albedrío es un «hábito del alma», en la definición que se encuentra en la *Summa Sententiarum* —que se atribuye bien a Hugo de S. Víctor o a Odón de Lucca, entre otros—: *habilitas rationalis voluntatis* (en su doble posible sentido: «habilidad racional de la voluntad» y «habilidad de la voluntad racional»), y en la definición de Pedro Lombardo como «facultad de la razón y de la voluntad» *(facultas rationis et voluntatis);* a los que incorporaron en pleno apogeo de la controversia la autoridad de S. Juan Damasceno, quien afirma del libre albedrío que «libremente delibera, examina, juzga y quiere». Por otro lado, los testimonios de Aristóteles fluctúan en su atribución a la voluntad o al entendimiento, y en el agustinismo se tiene en cuenta la doctrina de la identidad entre el alma y sus potencias.—Sobre todo el proceso de la discusión, cf. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII[e] et XIII[e] siècles* t.1 (Louvain 1942) p.11-389 y 515-519. Sobre los principios fundamentales del pensamiento de Sto. Tomás en torno a la libertad, lugares diversos de sus obras donde los trata y amplia bibliografía, cf. A. FERNÁNDEZ, *La libertad en Sto. Tomás:* Estudios Filosóficos 23 (1974) 409-417.

b. Entre las proposiciones condenadas en París el 7 de marzo de 1277, varias se refieren a la libertad. Aparte la intención que subyace en algunas, de atacar la fundamentación aristotélica

túa, pero esto no es propio del hombre, pues se dice en Rom 9,16: *El querer no es del que quiere, ni el correr es del que corre.* Por lo tanto, el hombre no tiene libre albedrío.

3. Todavía más. Como se dice en I *Metaphys.*[1], *libre es lo autónomo*[2]. Por lo tanto, lo que es movido por otro no es libre. Pero Dios mueve la voluntad, pues se dice en Prov 21,1: *El corazón del rey está en manos de Dios y El lo dirige a donde le place.* Y en Flp 2,13: *Dios es el que obra en nosotros el querer y el hacer.* Por lo tanto, el hombre no tiene libre albedrío.

4. Y también. Quien tiene libre albedrío es dueño de sus actos. Pero el hombre no es dueño de sus actos, porque, como se dice en Jer 10,23: *No está en manos del hombre trazarse caminos, ni en sus manos dirigir sus pasos.* Por lo tanto, el hombre no tiene libre albedrío.

5. Por último. Dice el Filósofo en III *Ethic.*[3]: *Tal como es cada uno, así le parece el fin.* Pero no está a nuestro alcance el modo propio de ser, sino que nos es dado por la naturaleza. Por lo tanto, nos es natural el perseguir el fin. Por lo tanto, no proviene del libre albedrío.

En cambio está lo que se dice en Ecl 15,14: *Dios creó desde el principio al hombre y lo dejó en manos de su consejo.* Glosa[4]: *Esto es, en la libertad de su arbitrio.*

Solución. *Hay que decir:* En el hombre hay libre albedrío. De no ser así, inútiles serían los consejos, las exhortaciones, los preceptos, las prohibiciones, los premios y los castigos. Para demostrarlo, hay que tener presente que hay seres que obran sin juicio previo alguno. Ejemplo: Una piedra que cae de arriba; todos los seres carentes de razón. Otros obran con un juicio previo, pero no libre. Ejemplo: Los animales; la oveja que ve venir al lobo juzga que debe huir de él, pero lo hace con un juicio natural y no libre, ya que no juzga analíticamente, sino con instinto natural. Así son los juicios de todos los animales. En cambio, el hombre obra con juicio, puesto que, por su facultad cognoscitiva, juzga sobre lo que debe evitar o buscar. Como quiera que este juicio no proviene del instinto natural ante un caso concreto, sino de un análisis racional, se concluye que obra por un juicio libre, pudiendo decidirse por distintas cosas. Cuando se trata de algo contingente, la razón puede tomar direcciones contrarias. Esto es comprobable en los silogismos dialécticos y en las argumentaciones retóricas. Ahora bien, las acciones particulares son contingentes, y, por lo tanto, el juicio de la razón sobre ellas puede seguir diversas direcciones, sin estar determinado a una sola. Por lo tanto, es necesario que el hombre tenga libre albedrío, por lo mismo que es racional.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como dijimos anteriormente (q.81 a.3 ad 3), el apetito sensitivo, aun cuando esté sometido a la razón, sin embargo, puede oponérsele deseando algo contrario a lo que dicta la razón. Por lo tanto, éste es el bien que rechaza el hombre cuando quiere, esto es, *no desear en contra de la razón,* como explica Agustín[5] en aquel mismo texto.

1. ARISTÓTELES, c.2 n.9 (BK 982b26): S. Th. lect.3 n.58. 2. Original latino: *Liberum est quod sui causa est.* Una traducción literal anularía o confundiría el correcto sentido del texto. No se trata de identificar lo libre con lo que es causa de sí mismo. De ser así, se volatizaría toda libertad. El sentido se centra en la autodeterminación, es decir, en la no dependencia de alguien o de algo para actuar, o sea, *autónomo.* Cf. ad 3. *(N. del T.)* 3. ARISTÓTELES, c.5 n.17 (BK 1114a32): S. Th. lect.13 n.515. 4. *Glossa interl.* (3,401v); *Glossa ordin.* (3.401E). 5. *Serm. ad Popul.* serm.154 c.3: ML 38,834; cf. *Glossa interl,* a Rom. 7,19 (6,17r).

---

de doctrinas del averroísmo latino y del tomismo que no niegan la libertad humana, de ellas y de otros escritos de la época se deduce la existencia de una corriente difusa de pensamiento determinista derivada de razones teológicas y cosmológicas. La inmutabilidad del orden de la naturaleza propia del pensamiento griego, el emanatismo noeplatónico, el fatalismo religioso musulmán, junto a la influencia generalmente admitida de las sustancias astrales sobre la actividad humana, estarían indudablemente en la base de tal determinismo. Avicena establecía como axioma: todo efecto se refiere siempre en última instancia a una causa por respecto a la cual tal efecto es necesario; aplicándose con igual extensión y fuerza a los hechos físicos y a los actos de la voluntad. El determinismo astral lo afirmaron directamente Alkindi y Averroes.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquella frase del Apóstol no significa que el hombre no quiera ni corra con libre albedrío, sino que el libre albedrío no es suficiente para hacerlo si no es movido y ayudado por Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* El libre albedrío es causa de su propio movimiento, ya que el hombre se mueve a sí mismo a obrar por su libre albedrío. Pero la libertad no precisa necesariamente que el sujeto libre sea la primera causa de sí mismo. Para que una cosa sea causa de otra, tampoco se precisa que sea su primera causa. Dios es la primera causa que mueve tanto las causas naturales como las voluntarias. Y así como al mover las causas naturales no impide que sus actos sean naturales, al mover las voluntarias, tampoco impide que sus acciones sean voluntarias. Por el contrario, hace que lo sean ya que en cada uno obra según su propio modo de ser.

4. *A la cuarta hay que decir:* Cuando se dice que no está en manos del hombre trazarse caminos, hay que entenderlo de la ejecución de sus decisiones, que le pueden ser impedidas, lo quiera o no lo quiera. La elección nos pertenece, por supuesto que contando siempre con la ayuda divina.

5. *A la quinta hay que decir:* En el hombre hay dos clases de cualidades: Naturales y adquiridas. Las naturales pueden estar referidas bien a la parte intelectiva, bien al cuerpo o a sus facultades propias. Por el hecho de que el hombre está conformado concretamente por una cualidad natural que afecta a su parte intelectiva, por naturaleza desea el último fin o bienaventuranza. Pues este deseo es natural y no depende del libre albedrío, como se desprende de lo dicho (q.28 a.1.2). En cambio, por lo que se refiere al cuerpo y a sus facultades, el hombre puede ser de una determinada manera por alguna cualidad natural, ya que tiene tal complexión o disposición por el influjo de algunas causas corporales que no pueden influir en la parte intelectiva, porque ésta no es acto de ningún cuerpo. Así, pues, tal como es cada uno en sus cualidades corporales, así le parece el fin, ya que, en conformidad con su disposición, tiende a elegir una cosa o a rechazarla. Pero estas tendencias están sometidas al juicio racional, ya que el apetito inferior está sometido a la razón, como dijimos (q.81 a.3). Por eso no se pierde el libre albedrío.

Las cualidades adquiridas son como hábitos y pasiones por cuyo influjo tendemos a unas cosas más que a otras. Pero estas tendencias también están sometidas al juicio de la razón. Lo mismo cabe decir de las cualidades, ya que adquirirlas o rechazarlas depende de nosotros, bien por causarlo o disponerlo. Así, nada hay incompatible con el libre albedrío.

ARTICULO 2

El libre albedrío, ¿es o no es una potencia?

In Sent. l.2 d.24 q.1 a.1; *De Verit.* q.24 a.4.

Objeciones por las que parece que el libre albedrío no es una potencia [c]:

1. El libre albedrío no es más que el *juicio libre.* Pero el juicio libre no es una potencia, sino un acto. Por lo tanto, el libre albedrío no es una potencia.

2. Más aún. Se dice[6] que el libre albedrío *es una facultad de la voluntad y de la razón.* Facultad quiere decir facilidad en la potencia, que proviene del hábito. Así, el libre albedrío es un hábito. Bernardo dice[7]: El libre albedrío *es un hábito del alma libre.* Por lo tanto, no es una potencia.

3. Todavía más. Ninguna potencia natural es anulada por el pecado. Pero el libre albedrío es anulado por el pecado.

6. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 1.2 d.24 c.3 (QR 1,421). 7. *De Grat. et lib. Arb.* c.1: ML 182,1002.

c. Responde aquí Sto. Tomás a la posición de S. Buenaventura, Roberto Kilwarbdy y, en parte, de Alejandro de Hales. Siguiendo la línea establecida en las afirmaciones de S. Bernardo y del autor de la *Summa Sententiarum,* hacían consistir el libre albedrío en un hábito del entendimiento y la voluntad conjuntamente, dando a la *facultas* de la definición de Pedro Lombardo el significado, lingüísticamente posible, de «facilidad» o *potentia facilis.* Su función sería hacer de modo pronto y fácil, como corresponde a los hábitos, el concurso de ambas potencias para la producción del acto libre.

Dice Agustín[8]: *Al hacer el hombre mal uso del libre albedrío, se pierde y lo pierde.* Por lo tanto, el libre albedrío no es una potencia.

En cambio está el hecho de que, al parecer, sólo la potencia es sujeto del hábito. Pero el libre albedrío es sujeto de la gracia, con cuya presencia elige el bien. Por lo tanto, el libre albedrío es una potencia.

Solución. *Hay que decir:* Aun cuando en su sentido gramatical, libre albedrío significa un acto, sin embargo, en el uso corriente llamamos libre albedrío a lo que es principio de este acto, esto es, aquello en virtud de lo que el hombre juzga libremente. En nosotros el principio de un acto es tanto la potencia como el hábito, pues decimos que conocemos algo por la ciencia y por la potencia intelectiva. Por lo tanto, es necesario que el libre albedrío sea una potencia[9], o un hábito[10], o una potencia juntamente con algún hábito[11].

Que no es un hábito ni una potencia juntamente con un hábito, es evidente por dos razones. 1) La primera, porque, de ser un hábito, necesariamente sería un hábito natural, ya que natural al hombre es tener libre albedrío. Pero en nosotros no hay ningún hábito natural con respecto a lo sometido al libre albedrío, ya que a aquello a lo que se orientan los hábitos naturales tendemos por naturaleza, como asentir a los primeros principios. Aquello a lo que tendemos naturalmente no está sujeto al libre albedrío, como dijimos al hablar del deseo de felicidad (q.82 a.1). Por eso, que sea un hábito natural va contra la esencia misma del libre albedrío. Y ser un hábito no natural sería contrario a su carácter de natural. Hay que concluir por tanto que, de ninguna manera, es hábito.

2) La segunda, porque, como se dice en II *Ethic.*[12], *hábito es aquello por lo que nos encontramos bien o mal dispuestos con respecto a las pasiones o a los actos.* Pues por la templanza nos encontramos bien dispuestos para las concupiscencias, y mal para la intemperancia. Por la ciencia, bien para el acto del entendimiento para conocer lo verdadero y mal para lo contrario.

En cambio, el libre albedrío es indiferente para elegir bien o mal. Consecuentemente, es imposible que sea un hábito. Por lo tanto, hay que concluir que es una potencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es costumbre designar la potencia con el nombre del acto. Así, el juicio libre, que es un acto, da nombre a la potencia que es su principio. De no ser así, si el libre albedrío fuese un acto, no permanecería siempre en el hombre.

2. *A la segunda hay que decir: Facultad* a veces designa la potencia dispuesta para obrar. En este sentido entra en la definición de libre albedrío. Bernardo toma el hábito no en contraposición a la potencia, sino en cuanto que significa una cierta disposición por la que de algún modo alguien se ordena al acto. Y esto le compete tanto a la potencia como al hábito, pues la potencia hace que el hombre pueda obrar, y el hábito hace que sea acto para obrar bien o mal.

3. *A la tercera hay que decir:* Se dice que el hombre al pecar perdió el libre albedrío, no en cuanto a la libertad natural o de coacción, sino en cuanto a estar libre de culpa y de miseria. De esto hablaremos más adelante en el tratado llamado Moral, en la segunda parte de esta obra (1-2 q.85ss).

ARTICULO 3

El libre albedrío, ¿es o no es una potencia apetitiva?

1-2 q.13 a.1.

Objeciones por las que parece que el libre albedrío no es una potencia apetitiva sino cognoscitiva[d]:

8. *Enchir.* c.30: ML 40,246. 9. Cf. ALBERTO MAGNO, *Summa de Creatur.* p.2.ª q.70 a.2 (BO 35,575). 10. Cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* 1.2 d.25 p.1.ª q.4 (QR 2,601). 11. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 1-2 n.390 (QR 2,486). 12. ARISTÓTELES, c.5 n.2 (BK 1105b25): S. Th. lect.5 n.290.

d. Para Prepositino de Cremona y Guillermo de Auxerre, el libre albedrío corresponde directamente al entendimiento; su acto propio, la elección o consentimiento, consistiría en el jui-

1. Dice el Damasceno[13]: *El libre albedrío acompaña estrechamente a la razón.* Pero la razón es una potencia cognoscitiva. Por lo tanto, el libre albedrío es una potencia cognoscitiva.

2. Más aún. Decir libre albedrío es casi como decir *juicio libre.* Pero juzgar es un acto de la facultad cognoscitiva. Por lo tanto, el libre albedrío es una potencia cognoscitiva.

3. Todavía más. Propia del libre albedrío es la elección. Pero la elección parece pertenecer al conocimiento, porque la elección implica una cierta comparación de una cosa con otra, lo cual es propio de la facultad cognoscitiva. Por lo tanto, el libre albedrío es una potencia cognoscitiva.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *Ethic.*[14]: *La elección es el deseo de aquello que está en nuestro poder.* Pero el deseo es un acto de la potencia apetitiva. Por lo tanto, también lo es la elección. Ahora bien, el libre albedrío es aquello por lo que elegimos. Por lo tanto, el libre albedrío es una potencia apetitiva.

Solución. *Hay que decir:* La elección es lo propio del libre albedrío, y por eso se dice que tenemos libre albedrío, porque podemos aceptar algo o rehusarlo, y esto es elegir. De este modo, la naturaleza del libre albedrío debe ser analizada a partir de la elección. En la elección coinciden en parte la facultad cognoscitiva y en parte la facultad apetitiva. Por parte de la facultad cognoscitiva, se precisa la deliberación o consejo, por el que se juzga sobre lo que ha de ser preferido. Por parte de la facultad apetitiva se precisa el acto del apetito aceptando lo determinado por el consejo. Así, Aristóteles en VI *Ethic.*[15] en cierto momento deja en duda si la elección pertenece principalmente a la facultad cognoscitiva o a la apetitiva, pues dice que la elección es *un entendimiento apetitivo o un apetito intelectivo.* Pero en III *Ethic.*[16] se inclina por afirmar que se trata de un apetito intelectivo, llamando elección al *deseo dependiente de un consejo.* El porqué de esto radica en que el objeto de la elección son los medios que llevan a un fin, y el medio en cuanto tal es el bien llamado *útil.* Por lo tanto, como quiera que el bien en cuanto tal es el objeto del apetito, se sigue que la elección es sobre todo un acto de la potencia apetitiva. Consecuentemente, el libre albedrío es una potencia apetitiva.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las potencias apetitivas acompañan siempre a las aprehensivas. Por eso dice el Damasceno que el libre albedrío *acompaña estrechamente a la razón.*

2. *A la segunda hay que decir:* El juicio es como la conclusión y determinación del consejo. El consejo está determinado primero, por el dictamen de la razón, y segundo, por la aceptación del apetito. Por eso, el Filósofo, en III *Ethic.*[17], dice: *Después de haber formado un juicio por el consejo, deseamos en conformidad con dicho consejo.* De este modo, la misma elección es como una especie de juicio del que toma su nombre el libre albedrío.

3. *A la tercera hay que decir:* La relación implicada en el nombre de elección está referida al consejo precedente, propio de la razón. Pues el apetito, aun cuando no es capaz de relacionar, sin embargo, en cuanto que es movido por una potencia cognoscitiva que sí relaciona, guarda cierta semejanza en cuanto que prefiere una cosa a la otra.

13. *De Fide Orth.* l.2 c.27: MG 94,949. 14. ARISTÓTELES, c.3 n.19 (BK 1113a11): S. Th. lect.9 n.486. 15. ARISTÓTELES, c.2 n.5 (BK 1139b4): S. Th. lect.2 n.1137. 16. ARISTÓTELES, c.3 n.19 (BK 1113a11): S. Th. lect.9 n.486. 17. Ib.

ció práctico de la razón. En apoyo de su tesis, además de las definiciones magistrales de Boecio y de Pedro Lombardo, aducían, por vez primera en el curso de las discusiones, la autoridad de S. Juan Damasceno. Para Felipe el Canciller y Juan de la Rochela, partiendo igualmente de S. Juan Damasceno y las definiciones clásicas, y desde la tradición agustiniana de la identificación del alma con sus potencias, el libre albedrío comprendería, como «un todo universal», múltiples actos de la razón y la voluntad, identificándose con ambas. Se completa también en este artículo la respuesta dada en el anterior a la doctrina de S. Buenaventura y Roberto Kilwarbdy.

ARTICULO 4

El libre albedrío, ¿es o no es una potencia distinta de la voluntad?

3 q.18 a.3.4; *In Sent.* l.2 d.24 q.1 a.3; *De Verit.* q.24 a.6.

Objeciones por las que parece que el libre albedrío es una potencia distinta de la voluntad [e]:

1. El Damasceno en el libro II [18] dice que una cosa es la *thelesis,* y otra distinta la *bulesis. Thelesis* es la voluntad. *Bulesis* parece ser el libre albedrío, porque *bulesis,* según dice, *es la voluntad que quiere algo como resultado de la comparación de una cosa con otra.* Por lo tanto, parece que el libre albedrío es una potencia distinta de la voluntad.

2. Más aún. Las potencias son conocidas por los actos. Pero la elección, acto del libre albedrío, es distinta de la voluntad, como se dice en III *Ethic.* [19] Porque *la voluntad tiene por objeto el fin; y la elección, aquello que se ordena al fin.* Por lo tanto, el libre albedrío es una potencia distinta de la voluntad.

3. Todavía más. La voluntad es un apetito intelectivo. Pero por parte del entendimiento hay dos potencias: La agente y la posible. Por lo tanto, también en el apetito intelectivo debe haber otra potencia además de la voluntad. Parece que ésta no es más que el libre albedrío. Por lo tanto, el libre albedrío es una potencia distinta de la voluntad.

En cambio está lo que dice el Damasceno en el libro III [20]: *El libre albedrío no es más que la voluntad.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario que las potencias apetitivas sean proporcionadas a las aprehensivas, como dijimos anteriormente (q-64 a.2). Ahora bien, lo que en la percepción intelectiva es el entendimiento con respecto a la razón, eso mismo es en el apetito la voluntad con respecto al libre albedrío, que no es otra cosa que la facultad de elección. Esto resulta claro por la correlación de sus actos y de sus objetos. Pues *entender* implica la simple percepción de una cosa. Por eso, y en rigor, sólo entendemos los principios que se conocen por sí mismos sin un proceso comparativo. *Razonar* consiste propiamente en pasar del conocimiento de una cosa al conocimiento de otra. Por eso, el objeto propio del razonamiento son las conclusiones a las que se llega por medio de los principios. Por parte del apetito, *querer* significa el simple deseo de algo. Por eso se dice que la voluntad tiene por objeto el fin, deseado por sí mismo. *Elegir* significa querer una cosa para conseguir otra. Por eso, su objeto propio son los medios que llevan al fin. Ahora bien, lo que en el orden cognoscitivo es el principio con respecto a la conclusión, a la que asentimos por los principios, eso mismo es en el orden apetitivo el fin con respecto a los medios deseados por razón del fin. Es evidente que, así como el entendimiento se relaciona con la razón, así también lo hace la voluntad con la facultad electiva, esto es, el libre albedrío. Se demostró (q.79 a.8) que entender y razonar son actos de una misma potencia, al igual que el reposo y el movimiento. Por eso, una misma potencia es también la que elige y la que quiere. Consecuentemente, la voluntad y el libre albedrío no son dos potencias, sino una [f].

18. *De Fide Orth.* c.22: MG 94,944. 19. ARISTÓTELES, c.2 n.9 (BK 1111b26): S. Th. lect.5 n.446. 20. *De Fide Orth.* c.14: MG 94,1037.

---

e. Era también frecuente en el s.XIII atribuir el libre albedrío a una tercera potencia del alma distinta del entendimiento y la voluntad, con la función propia de garantizar la libertad de elección. Según Pedro de Capua consistiría en el poder de autodeterminación mediante el cual el hombre orienta su voluntad hacia el objeto elegido; para Esteban Langton esta nueva facultad ejerce de «arbitro» entre el apetito concupiscible, que inclina al mal, y la sindéresis, que lo contradice y nos invita al bien; en opinión de Godofredo de Poitiers es superior a la razón y a la voluntad, con la misión de dirigir todas las potencias del alma *(potentia regnitiva et ordenativa omnium potentiarum animae).* En este mismo sentido se expresan Alejandro de Hales *(potentia universaliter imperans)* y S. Alberto Magno, quien destaca su función de «arbitraje» entre lo que aprueba la razón y aquello a que se siente arrastrada la voluntad.

f. El precedente más inmediato de la doctrina de Sto. Tomás sobre el libre albedrío se encuentra en el maestro franciscano de París Odón Rigaud, en quien se hallan prácticamente to-

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La *bulesis* y la *thelesis* se distinguen no por la diversidad de potencias sino por la de actos.

2. *A la segunda hay que decir:* La elección y la voluntad, esto es, el mismo querer, son diversos actos, sin embargo, pertenecen a una potencia como el entender y el raciocinar, como acabamos de decir (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* El entendimiento se relaciona con la voluntad como motor. Por eso, no es necesario que en la voluntad se distinga entre el agente y el posible.

CUESTIÓN 84

Sobre cómo el alma, unida al cuerpo, entiende lo corporal, que le es inferior

Siguiendo el plan trazado, hay que tratar ahora sobre los actos del alma vinculados a las potencias intelectivas y apetitivas, pues las otras potencias del alma no caen directamente bajo el análisis del teólogo. Los actos de la parte apetitiva corresponden al estudio de la ciencia moral. Esto será tratado en la segunda parte de esta obra, en la que se analizará la materia moral. Ahora, pues, estudiaremos los actos intelectivos. En dicho estudio seguiremos el siguiente orden: Primero nos centraremos en ver cómo entiende el alma unida al cuerpo. Después, cómo entiende separada de él.

La primera consideración será triple: *Primero,* cómo conoce el alma lo corporal, que le es inferior. *Segundo,* cómo se conoce a sí misma y qué hay en ella. *Tercero,* cómo conoce las sustancias inmateriales superiores a ella".

Por lo que respecta al conocimiento de lo corporal, se nos presentan tres cuestiones: *Primera,* por qué medio las conoce. *Segunda,* cómo y en qué orden. *Tercera,* qué conoce en lo corporal.

La cuestión referente a lo indicado en primer lugar plantea y exige respuesta a ocho problemas:

1. El alma, ¿conoce o no conoce lo corporal por el entendimiento?—2. ¿Lo conoce por su esencia o por algunas especies?—3. Si lo conoce por algunas especies, ¿las especies de todo lo inteligible le son o no le son inna-

dos los elementos de la solución tomista, aunque sin una elaboración adecuada y convincente, y dudando entre la identificación real de las potencias con el alma (lo que haría de la voluntad y la inteligencia energías diversas de una misma facultad y explicaría la participación del libre albedrío en ambas), o entre su distinción (y entonces sería sólo materialmente a la vez inteligencia y voluntad, con la posibilidad de establecerse como facultad propia y distinta).

a. Esta división tripartita, perfectamente lógica, se encuentra establecida en el *Liber de causis,* de donde seguramente la tomó Sto. Tomás. Esta obra tuvo extensa difusión y enorme influjo en la Edad Media. La estima que el Sto. Doctor tenía de ella fue muy grande y el uso que de ella hizo muy amplio (cf. C. VANSTEENKISTE, *Il «Liber de causis» negli scritti di S. Tommaso:* Angelicum 35 [1938] 325-374), aun considerándola apócrifa y rechazando como herética alguna de sus doctrinas. No sólo estaba convencido de que no se trataba de una obra de Aristóteles, como en un principio se afirmaba, sino que conocía su fuente originaria, el neoplatónico Proclo (h.410-485), de cuya *Elementatio theologica* viene a ser un resumen. No obstante, la alta valoración en que la tenía le llevó a escribir un comentario que es, entre sus obras menores, una de las más importantes: *In librum de causis expositio.* Con el seudo Dionisio, el *Liber de causis* es la fuente noeplatónica que más le ayudó al establecer su síntesis doctrinal, prestándole un impulso arquitectónico, atemperado en sus excesos con el realismo aristotélico y su atención a la naturaleza concreta. Ambas direcciones se manifiestan armonizadas en estas cuestiones de la *Suma.* La procedencia del *Liber de causis* es problemática, posiblemente de un autor árabe del s.X.

tas por naturaleza?—4. ¿Le vienen o no le vienen de ciertas formas inmateriales separadas?—5. Nuestra alma, ¿contempla o no contempla todo lo que entiende en las razones eternas?—6. ¿Adquiere o no adquiere el conocimiento inteligible partiendo de los sentidos?—7. El entendimiento, ¿puede o no puede conocer, de hecho, mediante las especies inteligibles que ya posee sin referirse a las imágenes?—8. Al estar impedidas las potencias sensitivas, ¿queda o no queda anulado el juicio del entendimiento? [b]

ARTICULO 1

El alma, ¿conoce o no conoce lo corporal por el entendimiento?

De Verit. q.10 a.4.

Objeciones por las que parece que el alma no conoce lo corporal por el entendimiento:

1. Dice Agustín en II *Soliloq.*[1]*: Los cuerpos no pueden ser comprendidos por el entendimiento. Nada corpóreo puede ser percibido más que por los sentidos.* Y dice también en XII *Super Gen. ad litt.*[2]*: Sólo hay visión intelectual de aquello que está por su esencia en el alma.* Los cuerpos no están así. Por lo tanto, el alma no puede conocer lo corporal por el entendimiento.

2. Más aún. La misma relación que hay entre el sentido y lo inteligible, se da entre el entendimiento y lo sensible. Pero el alma no puede conocer de ninguna manera lo espiritual por los sentidos, pues lo espiritual es inteligible. Por lo tanto, de ninguna manera puede conocer lo corporal, que es sensible, por el entendimiento.

3. Todavía más. El entendimiento tiene por objeto lo necesario e invariable. Pero todos los cuerpos son móviles y variables. Por lo tanto, el alma no puede conocer lo corporal por el entendimiento.

En cambio está el hecho de que la ciencia se encuentra en el entendimiento. Por lo tanto, si el entendimiento no conoce lo corporal, hay que deducir que no puede haber ciencia de lo corporal. De esta forma, la ciencia natural, que trata del cuerpo móvil, desaparece.

Solución. *Hay que decir:* Para demostrar la solución a este problema, hay que tener presente que los primeros filósofos que investigaron la naturaleza de las cosas, pensaron que en el mundo no existía nada fuera de lo corporal. Y porque veían que todo lo corporal era móvil, y lo consideraban en un continuo fluir, estimaron que no podíamos tener ninguna certeza sobre la verdad de las cosas. Pues lo que fluye constantemente no puede ser aprehendido con certeza, puesto que desaparece antes de ser juzgado por la mente. Así, Heráclito dijo que *no es posible tocar dos veces el agua de la corriente de un río,* como nos refiere el Filósofo en IV *Metaphys.*[3]

Más tarde, Platón, para salvar la certeza de nuestro conocimiento intelectual de la verdad, sostuvo que, además de lo corporal, hay otro género de seres sin

1. C.4: ML 32,888. 2. C.24: ML 34,474. 3. ARISTÓTELES, 3 c.5 n.12 (BK 1010a14): S. Th. 1.4 lect.12 n.683.

b. En estas cuestiones Sto. Tomás se limita a la consideración de la actividad especulativa del entendimiento. El conocimiento práctico, sus actos y hábitos, los tratará, en su inmediata relación con la moral, en la Segunda Parte de la *Suma.* Y atiende aquí de modo primordial al conocimiento de las realidades sensibles, a lo que dedica, con 20 artículos en total, tres de fas seis cuestiones que comprende el análisis de la intelección. Le interesa determinar tanto el objeto propio de nuestra inteligencia —la esencia o quididad de las realidades sensibles— como el origen de las ideas, en una discusión y rechazo del empirismo puro, por un lado, y del idealismo por otro, siguiendo un método habitual en Aristóteles. Si, como punto de partida, las alusiones al empirismo se concretan en los filósofos jónicos —«los primeros filósofos»—, en Heráclito y Demócrito, y las correspondientes al idealismo en Platón y Avicena, en el desarrollo de la discusión se implican las diversas posiciones de sus contemporáneos. De ahí la notable atención dedicada a las doctrinas innatistas, infusas y ontologistas y las abundantes referencias a S. Agustín.

materia ni movimiento, que llamó *especies* o *ideas,* de cuya participación cada realidad singular y sensible recibe su nombre, como el de hombre, caballo, o cualquier otro. Afirmaba, consecuentemente, que las ciencias, las definiciones y todo lo referente al acto del entendimiento no se centra en lo sensible, sino en aquello inmaterial y separado, de forma que el alma no entiende lo corporal, sino su especie separada.

Esto resulta falso por un doble motivo. 1) *Primero,* porque, al ser aquellas especies inmateriales e inmóviles, de las ciencias quedaría excluido el conocimiento tanto del movimiento como de la materia, que es lo propio de la ciencia natural, y quedaría también excluida la demostración por las causas agentes y materiales. 2) *Segundo,* porque resulta irrisorio que para llegar al conocimiento de las cosas manifiestas tengamos que poner como medio otras realidades distintas sustancialmente, ya que difieren de ellas en el ser. Así, aun cuando se conozcan estas sustancias separadas, no por eso podemos emitir un juicio de lo sensible.

Parece ser que en esto Platón se desvió de la verdad, porque, juzgando que todo conocimiento se verifica por una cierta semejanza, estimó que la forma de lo conocido necesariamente está en quien conoce de igual manera que en lo conocido. Consideró que la forma de la realidad entendida está en el entendimiento de un modo universal, inmaterial e inmóvil. Y esto resulta claro por la misma operación del entendimiento, que entiende de manera universal y con una cierta necesidad, siendo la acción algo proporcionado a la forma de ser del agente. De este modo, sostuvo que las cosas entendidas debían subsistir por sí mismas de modo inmaterial e inmóvil.

No es necesario que esto sea así. Porque también en las mismas realidades sensibles vemos que la forma se encuentra de modo distinto en unas y en otras. Ejemplo: En un ser la blancura puede ser más intensa que en otro. En un ser la blancura va unida a la dulzura; y en otro, no. De la misma manera, la forma sensible se encuentra diversamente en lo exterior al alma y en el sentido que recibe las formas de lo sensible inmaterialmente. Ejemplo: El color del oro sin el oro. Igualmente, el entendimiento percibe las especies de los cuerpos materiales y móviles, inmaterial e inmóvilmente, según su propia naturaleza, pues lo recibido está en quien lo recibe según conforme al modo de éste [c]. Por lo tanto, hay que concluir que el alma conoce lo corporal por el entendimiento inmaterial, universal, y necesariamente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir;* Aquella frase de Agustín hay que entenderla en cuanto referida a aquello por lo que el entendimiento conoce, no a lo que conoce. Pues conoce lo corporal entendiéndolo, pero no a través de lo corporal ni de imágenes materiales y corpóreas, sino a través de especies inmateriales e inteligibles que pueden estar en el alma por su propia esencia.

2. *A la segunda hay que decir:* Como indica Agustín en XXII *De Civ. Dei* [4], no hay que afirmar que el entendimiento conoce sólo lo espiritual como el sentido conoce sólo lo corporal. Porque, de ser así, habría que concluir que Dios y los ángeles no conocen lo corporal. El porqué de dicha diversidad radica en que una potencia inferior no llega a lo que es propio de una superior; pero, la superior lleva a cabo de un modo más eminente lo propio de la inferior.

4. C.29: ML 41,800.

c. Este adagio, muchas veces aducido en diferentes formas universales o particulares hasta nuestros días (el más común: *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur),* se atribuía en bastantes ocasiones a Boecio, algunas al seudo Dionisio y otras a Aristóteles —posiblemente por atribuírsele la autoría del *Liber de causis*—. No obstante, sobre todo en su formulación más universal, proviene directamente del *Líber de causis,* y a éste suele remitir Sto. Tomás en sus citas expresas. El conocimiento intelectivo de la realidad material no se produce en virtud de una semejanza física entre el cognoscente y lo conocido; al contrario, se realiza en virtud de la inmaterialidad del sujeto que conoce; pero en su asimilación del objeto hace a éste semejante a sí, al recibirlo no en su entidad física, sino de un modo inmaterial. Las consideraciones posteriores sobre la necesidad del entendimiento agente y su función abstractiva, y sobre las «especies» o representaciones cognoscitivas, tienen su fundamentación en este principio.

3. *A la tercera hay que decir:* Todo movimiento supone algo inmóvil. Pues, cuando es la cualidad lo que cambia, la sustancia queda inmóvil, y cuando lo es la forma sustancial, la materia permanece invariable. En las realidades cambiables hay relaciones inmutables. Ejemplo: Aunque Sócrates no esté siempre sentado, es absolutamente cierto que, cuando está sentado, permanece en un lugar concreto. Por eso, nada impide que haya ciencia invariable de lo cambiable.

ARTICULO 2

El alma, ¿conoce o no conoce lo corporal por su esencia?

In Sent. l.2 d.3 p.2.ª q.2 a.1; l.3 d.14 a.1 q.ª2; *De Verit.* q.8 a.8; *Cont. Gentes* 2,98.

Objeciones por las que parece que el alma conoce lo corporal por su esencia:

1. Agustín, en X *De Trin.*[5], dice: *El alma recoge las imágenes de los cuerpos y se adueña de las imágenes formadas en sí misma de sí misma, ya que para configurarlas les transmite algo de su propia sustancia.* Pero conoce los cuerpos por medio de las imágenes de los cuerpos. Por lo tanto, por su propia esencia conoce los seres corporales, que emplea para configurar tales imágenes a las que transmite su propia esencia.

2. Más aún. El Filósofo, en III *De Anima*[6], dice: *En cierto modo el alma lo es todo.* Por lo tanto, como quiera que lo semejante es conocido por lo semejante, parece que el alma conoce lo corporal por sí misma.

3. Todavía más. El alma es superior a las criaturas corporales. Los seres inferiores están en los superiores de un modo más perfecto que el modo que tienen en sí mismos, como dice Dionisio[7]. Por lo tanto, todas las criaturas corpóreas se encuentran de una manera más digna en la sustancia del alma que en sí mismas. Por lo tanto, por su propia sustancia puede conocer las criaturas corpóreas.

En cambio está lo que dice Agustín en IX *De Trin.*[8]: *La mente llega al conocimiento de lo corporal a través de los sentidos corporales. En cambio, el alma no es cognoscible por los sentidos corporales.* Por lo tanto, no conoce lo corpóreo por su propia sustancia.

Solución. *Hay que decir:* Los antiguos filósofos sostuvieron que el alma conoce lo corporal por su propia esencia. Pues era de patrimonio común que *lo semejante es conocido por lo semejante*[9]. Estimaban que la forma de lo conocido está en quien conoce del mismo modo que en lo conocido. Los platónicos opinaron de forma contraria. Pues Platón, percatándose de que el alma intelectiva es inmaterial y que conoce inmaterialmente, sostuvo que las formas de lo conocido subsisten también de modo inmaterial. En cambio, los primeros naturalistas, por estimar que lo conocido era corporal y material, sostuvieron que también está materialmente en el alma que lo conoce. Por eso, y para poder atribuir al alma el conocimiento de todo, sostuvieron que el alma era naturaleza común a todo, y, como la naturaleza del ser originado está constituida por sus principios, al alma le atribuyeron la misma naturaleza de su principio. Así, quien sostuvo que el primer principio de las cosas es el fuego, así también sostuvo que el alma es de naturaleza ígnea, lo mismo cabe decir con respecto al aire y al agua. Empédocles, que estableció cuatro elementos materiales y dos agentes, sostuvo que el alma estaba constituida de dichos elementos. De este modo, al determinar que las cosas están en el alma materialmente, sostuvieron que todo conocimiento del alma era material, ya que confundían y no distinguían el entendimiento de los sentidos.

Pero este modo de pensar es inadmisible. 1) *Primero,* porque en el principio material al que hacían referencia, no se encuentran los seres que se originan de él a no ser potencialmente. Y nada es conocido en cuanto que está en potencia, sino sólo en cuanto que está en acto, como consta en IX *Metaphys.*[10] Por eso, ni tan siquiera la misma potencia es conocida a no ser a través del acto. Por lo

5. C.5: ML 42,977. 6. ARISTÓTELES, c.8 n.1 (BK 431b21): S. Th. lect.13 n.878. 7. *De Cael. Hier.* c.12 § 2: MG 3,293. 8. C.3: ML 42,963. 9. Cf. ARISTÓTELES, *De An.* 1 c.5 n.5 (BK 409b24): S. Th. lect.12 n.178. 10. ARISTÓTELES, 8 c.9 n.6 (BK 1051a29): S. Th. lect.10 n.1888.

tanto, para que el alma lo conociera todo, no sería suficiente atribuirle la naturaleza de los principios, a no ser que también poseyera la naturaleza y forma de cada uno de sus efectos, como la de los huesos, la carne, y demás, como argumenta Aristóteles contra Empédocles en I *De Anima*[11]. 2) *Segundo,* porque, si fuera necesario que lo conocido estuviera materialmente en quien conoce, nada impediría que las realidades materiales exteriores carecieran de conocimiento, puesto que si el alma conociera el fuego por el fuego, también el mismo fuego, que está fuera del alma, lo conocería.

Por lo tanto, hay que concluir que los objetos materiales conocidos están en quien conoce no materialmente, sino, más bien, inmaterialmente. Esto es así porque el acto del entendimiento comprende los objetos que están fuera de quien conoce, ya que es evidente que conocemos lo externo a nosotros. Ahora bien, por la materia la forma está determinada a un ser único y concreto. Por eso es evidente que la razón de la materialidad y del conocimiento son opuestos. De este modo, los seres que reciben sólo materialmente las formas de otros seres, no pueden conocer de ningún modo, como, por ejemplo, las plantas, tal como se dice en el II libro *De Anima*[12]. En cambio, cuanto más inmaterialmente un ser posee la forma de lo conocido, más perfectamente conoce. Por eso el entedimiento, que abstrae la especie inteligible no sólo de la materia, sino también de las condiciones materiales individuantes, conoce más perfectamente que los sentidos, los cuales reciben su forma de lo conocido sin su materia, pero con sus condiciones materiales. De entre los sentidos, el de la vista es el más capacitado para conocer, porque, como dijimos ya (q.78 a.3), es el menos material. Entre los entendimientos, cuanto más inmaterial, más perfecto.

Se concluye claramente que, si hay un entendimiento que conozca todas las cosas por su esencia, es necesario que las posea todas inmaterialmente. De modo semejante a como los antiguos suponían la esencia del alma compuesta en acto por los principios de todas las cosas materiales, para que las pudiera conocer todas. Es exclusivo de Dios poseer una esencia que contenga inmaterialmente todas las cosas, al modo como los efectos preexisten virtualmente en la causa. Así, pues, sólo Dios lo conoce todo en virtud de su propia esencia. No el alma humana ni tampoco el ángel.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín está hablando de la visión imaginaria que se realiza por medio de imágenes corporales. Para formar dichas imágenes el alma pone algo de su sustancia, a la manera como se pone el sujeto para que sea informado por alguna forma. Es así como produce de sí misma las imágenes, no porque el alma o una parte suya se transforme en ésta o en aquella imagen, sino al modo como se dice que un cuerpo se convierte en algo coloreado porque se le da un color. Este sentido del texto se desprende del contexto. Pues dice[13] *que conserva algo,* esto es, lo no informado por tal imagen, *que es aquello por lo que libremente juzga de tales imágenes.* Esto lo llama *mente* o *entendimiento.* En cambio, en lo que se refiere a que es informada por las imágenes, esto es, por la imaginación, dice que *nos es común con los animales.*

2. *A la segunda hay que decir:* Aristóteles no admitió, como lo hacían los antiguos naturalistas, que el alma estuviera compuesta de todas las cosas, sino que dijo: *En cierto modo el alma lo es todo.* Y esto en cuanto que está en potencia con respecto a todo; por los sentidos, a lo sensible; por el entendimiento, a lo inteligible.

3. *A la tercera hay que decir:* Toda criatura tiene el ser finito y determinado. Por eso, la esencia de una criatura superior, aunque tenga cierta semejanza con la de una criatura inferior, por coincidir en un mismo género; sin embargo, tal semejanza no es perfecta, ya que está determinada a una especie a la que no pertenece la criatura inferior. Pero la esencia divina es la semejanza perfecta de todo con respecto a todo, como principio universal de todo.

11. ARISTÓTELES, c.5 n.5 (BK 409b23): S. Th. lect.12 n.178. 12. ARISTÓTELES, c.12 n.4 (BK 424a32): S. Th. lect.24 n.556. 13. *De Trin.* l.10 c.5: ML 42,977.

ARTICULO 3

El alma, ¿lo conoce o no lo conoce todo por las especies impresas naturalmente en ella?

De Verit. q.10 a.6; q.11 a.1; q.18 a.7; q.19 a.1; *Cont. Gentes* 2,83; *De Anima* q.15.

Objeciones por las que parece que el alma lo conoce todo por las especies impresas naturalmente en ella:

1. Dice Gregorio en la homilía sobre la Ascensión[14]: *Entender es común al hombre y a los ángeles.* Pero los ángeles lo entienden todo por las formas innatas. Por eso, se dice en el libro *De Causis* [15]*: Toda inteligencia está llena de formas.* Por lo tanto, el alma posee especies congénitas de todo por las que conoce lo corporal.

2. Más aún. El alma intelectiva es más digna que la materia prima corporal. Pero la materia prima es creada por Dios con las formas con respecto a las que está en potencia. Por lo tanto, con mayor motivo el alma intelectiva es creada por Dios con las especies inteligibles. De este modo, el alma entiende lo corporal por las especies innatas.

3. Todavía más. Nadie puede responder correctamente más que de lo que conoce. Pero también un idiota, que no tiene ciencia adquirida, responde correctamente sobre cosas concretas, con tal que se le pregunte ordenadamente, como se cuenta de uno en el *Menon* de Platón [16]. Por lo tanto, antes de adquirir su ciencia, se tiene conocimiento de las cosas. Esto no sería posible a no ser que el alma poseyera las especies innatas. Así, pues, el alma conoce lo corpóreo por las especies innatas.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *De Anima* [17] al hablar del entendimiento: *Es como una tablilla en la que no hay nada escrito.*

Solución. *Hay que decir:* Como quiera que la forma es principio de acción, es necesario que la relación de una cosa con la forma que es principio de acción, sea la misma que mantiene con dicha acción. Así, si el elevarse depende de la ingravidez, es necesario que sea ingrávido sólo en potencia; y lo que de hecho se eleve, sea ingrávido en acto. Pero observamos que el hombre a veces sólo conoce en potencia tanto sensitiva como intelectualmente. Dicha potencia pasa al acto en el conocimiento sensitivo por las acciones de las cualidades sensibles sobre el sentido, y en el intelectivo, por medio del aprendizaje de la inventiva. Por eso es necesario afirmar que el alma intelectiva está en potencia tanto con respecto a las imágenes, principio de sensación, como a las semejanzas, principio de intelección. Por eso, Aristóteles [18] sostuvo que el entendimiento, por el que el alma conoce, no posee especies inteligibles innatas, sino que originariamente está en potencia hacia todas estas especies.

Pero porque, en ocasiones, el que posee en acto una forma no puede obrar conforme a ella por algún impedimento, como el cuerpo ingrávido no puede elevarse, Platón sostuvo que el entendimiento del hombre, por naturaleza, está repleto de todas las especies inteligibles. Pero que, debido a su unión con el cuerpo, no pasan a estar en acto.

No parece que esto sea correcto. 1) Primero, porque, si el alma tiene un conocimiento natural de todo, no parece posible que su olvido sea tan grande y que ni siquiera recuerde que posee dicho conocimiento. De hecho, ningún hombre olvida lo que conoce por naturaleza, como, por ejemplo, que el todo es mayor que la parte y cosas parecidas. Y mucho más incorrecto todavía parece, si tenemos en cuenta que al alma le es natural estar unida al cuerpo, como dijimos anteriormente (q.76 a.1), ya que es inaceptable que la acción natural de un ser quede totalmente impedida por algo que le es natural.

2) Segundo, la falsedad de esta postura aparece manifiestamente porque, cuando falta algún sentido, falta el conocimiento de lo que dicho sentido percibe. Ejemplo: El ciego de nacimiento no conoce los colores. Esto no sucedería si en el alma hubieran sido infundidas por naturaleza las razones de todo lo inteligible. Por lo tanto, hay que afirmar que el alma no conoce lo corporal a través de las especies innatas.

14. L.2 hom.29:ML 76, 1214. 15. § 9 (BA 178). 16. C.15. Cf. CICERÓN, *Tuscul.* l.1 c.24 (DD 635); S. AGUSTÍN, *De Trin.* l.2 c.15: ML 42,1011. 17. ARISTÓTELES, c.4 n.11 (BK 430a1): S. Th. lect.9 n.722. 18. ARISTÓTELES, *De An.* 3 c.4 n.11 (BK 429b30): S. Th. lect.9 n.722.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Ciertamente, común a los ángeles y a los hombres es el entender, pero en éstos no se da la perfección de aquéllos. De la misma forma que los cuerpos inferiores, que se limitan a existir, no tienen una existencia tan perfecta como la de los cuerpos superiores, como dice Gregorio. Pues la materia de los cuerpos inferiores no está totalmente formada, sino que está en potencia para algunas formas que todavía no posee. La materia de los cuerpos superiores está totalmente formada, de manera que, como establecimos (q.66 a.2), no están en potencia para recibir otra forma. Igualmente, el entendimiento del ángel está naturalmente perfeccionado por las especies inteligibles, mientras que el entendimiento humano está en potencia con respecto a ellas.

2. *A la segunda hay que decir:* La materia prima tiene su ser sustancial por la forma. Y, por eso, debió ser creada con alguna forma. De no ser así, no existiría en acto. Sin embargo, existiendo con una sola forma, está en potencia con respecto a otras. En cambio, el entendimiento no recibe su ser sustancial de la especie inteligible. Consecuentemente, no hay paridad.

3. *A la tercera hay que decir:* Un correcto interrogatorio va de los principios generales, comúnmente conocidos, a los casos concretos. Este procedimiento causa el saber en el alma del que aprende. Por eso, cuando uno responde con precisión a algo que se le pregunta, no es porque lo conociera antes, sino porque es entonces cuando lo conoce por primera vez. Por lo demás, da igual que el maestro, al pasar de los principios generales a las conclusiones, lo haga exponiendo o preguntando, porque, en ambos casos, quien le escucha se convence de lo posterior por lo anterior.

ARTICULO 4

Las especies inteligibles, ¿pasan o no pasan al alma provenientes de algunas formas separadas?

De Verit. q.10 a.6; q.11 a.1; *De Anima* a.15.

Objeciones por las que parece que las especies inteligibles pasan al alma provenientes de otras formas separadas:

1. Todo lo que uno es por participación ha sido causado por alguien que lo es por esencia. Ejemplo: Lo encendido tiene por causa el fuego. Pero el alma intelectiva, entendiendo en acto, participa de las mismas realidades inteligibles, pues el entendimiento en acto es, de algún modo, lo entendido en acto. Por lo tanto, las cosas que en sí mismas y por su propia esencia son entendidas en acto son la causa de que el alma intelectiva entienda en acto. Pero las cosas entendidas en acto por su misma esencia son las formas que existen sin materia. Así, pues, las especies inteligibles por las que el alma entiende, son causadas por ciertas formas separadas.

2. Más aún. La misma relación hay entre lo inteligible y el entendimiento que entre lo sensible y el sentido. Pero los objetos sensibles que están en acto fuera del alma, son la causa de las especies sensibles que hay en el sentido y por las que sentimos. Por lo tanto, las especies inteligibles por las que nuestro entendimiento conoce, son causadas por ciertos objetos inteligibles en acto que existen fuera del alma. Así, pues, las formas inteligibles de nuestro entendimiento dimanan de algunas sustancias separadas.

3. Todavía más. Todo lo que está en potencia se actualiza por lo que está en acto. Por lo tanto, si nuestro entendimiento está primero en potencia y después en acto, es necesario que esto sea causado por algún entendimiento que está siempre en acto. Este es el entendimiento separado. Por lo tanto, las especies inteligibles por las que entendemos en acto, son causadas por algunas sustancias separadas.

En cambio está el hecho de que, de ser así, para entender no necesitaríamos los sentidos. Esto es evidentemente falso, porque quien carece de un sentido, de ninguna manera puede conocer los objetos sensibles correspondientes a dicho sentido.

Solución. *Hay que decir:* Algunos sostuvieron que las especies inteligibles de nuestro entendimiento proceden de algunas formas o sustancias separadas. Esto sucede de dos maneras. Platón, como dijimos (a.1), sostuvo que las formas de las realidades sensibles subsisten por sí mismas sin materia. Ejemplo: La

forma del hombre, que él llamaba el *hombre en sí*, y la forma o idea de caballo, que llamaba *caballo en sí*. Consecuentemente, sostenía también que las formas separadas eran participadas tanto por nuestra alma como por la materia corporal. Por nuestra alma, para entender. Por la materia corporal, para existir. Y así como la materia corporal, por el hecho de participar de la idea de piedra, se hace piedra, así también nuestro entendimiento, por el hecho de participar de la idea de piedra, conoce la piedra. La participación de la idea se realiza a través de una semejanza suya en quien participa de ella. A la manera como el ejemplar es participado por la copia. Así, pues, de la misma manera que afirmaba que las formas sensibles presentes en la materia corporal dimanan de las ideas como una especie de imágenes suyas, así también sostenía que las especies inteligibles de nuestro entendimiento son ciertas representaciones de las ideas que de ellas se desprenden. Por eso, como dijimos (a.1), las ciencias y los conceptos los hacía depender de las ideas.

Pero porque contra la razón propia de lo sensible va el que las formas subsistan sin materia, como demuestra Aristóteles[19] sobradamente, Avicena[20], alejándose de dicha opinión, sostuvo que las especies inteligibles de los seres sensibles no subsisten por sí mismas sin la materia, sino que preexisten inmaterialmente en los entendimientos separados. Del primero de estos entendimientos dimana el segundo, y así sucesivamente, hasta llegar al último entendimiento separado, que llamó *entendimiento agente* y del que, como él mismo dice, las especies inteligibles pasan a nuestras almas, y las formas sensibles a la materia corporal. En esta línea, Avicena y Platón concuerdan en que las especies inteligibles de nuestro entendimiento dimanan de ciertas formas separadas. Sin embargo, Platón dice que subsisten por sí mismas, y Avicena dice que están en el entendimiento agente. También difieren en que Avicena sostiene que las especies inteligibles no permanecen en nuestro entendimiento cuando deja de entender en acto, sino que necesita recibirlas de nuevo. Por eso no admite la ciencia natural innata, como Platón, el cual sostenía que las participaciones de las ideas están invariablemente en el alma.

Pero en esta suposición no es posible encontrar la razón suficiente de por qué nuestra alma se une al cuerpo. Pues no puede decirse que el alma intelectiva se une al cuerpo por el cuerpo, ya que ni la forma existe por razón de la materia, ni el motor por el móvil, sino al contrario. Parece, más bien, que el cuerpo es necesario al alma intelectiva en orden a su propia operación, entender, ya que, por su ser, no depende del cuerpo. Si el alma por su naturaleza estuviera destinada a recibir las especies inteligibles sólo a través del influjo de ciertos principios separados, y no las recibiese por parte de los sentidos, para entender no necesitaría el cuerpo. Consecuentemente, no necesitaría unirse a él.

Tampoco basta decir que nuestra alma necesita los sentidos para entender en cuanto que los sentidos la estimulan a pensar en las cosas cuyas especies inteligibles recibe por parte de los principios separados. Porque no parece que el alma necesite dichos estímulos a no ser en cuanto que, como dicen los platónicos, está como adormecida y olvidada por efecto de su unión con el cuerpo. De ser así, los sentidos no servirían al alma intelectiva más que para alejar el obstáculo que representa su unión con el cuerpo. Consecuentemente, permanece en pie la cuestión de averiguar cuál es la razón por la que el alma se une al cuerpo.

Si, siguiendo a Avicena, se dice que los sentidos son necesarios al alma en cuanto que la impulsan a recurrir al entendimiento agente del que recibe las especies, tampoco esto resulta suficiente. Porque si en la naturaleza del alma está el que entiende a través de las especies procedentes del entendimiento agente, habría que concluir que algunas veces podría volverse a él por su tendencia natural, o también estimulada por uno de los sentidos para recibir del entendimiento agente las especies de los objetos sensibles que pertenecen a un sentido

19. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 6 c.14 (BK 1039a24): S. Th. l.7 lect.14 n.1592. 20. *De An.* p.5.ª c.5 (25rb); *Metaphys.* tr.9 c.4 (105ra). También para las referencias de las siguientes afirmaciones.

que no posee. De ser así, un ciego de nacimiento podría tener conocimiento de los colores, lo cual es evidentemente falso. Por lo tanto, hay que afirmar que las especies inteligibles por las que nuestra alma conoce, no provienen de algunas formas separadas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las especies inteligibles de las que participa nuestro entendimiento se reducen, como a su primera causa, a un principio inteligible por su propia esencia, esto es, a Dios. Pero proceden de dicho principio a través de las formas de las cosas sensibles y materiales, de las que obtenemos la ciencia, como dice Dionisio[21].

2. *A la segunda hay que decir:* El ser que las cosas materiales poseen fuera del alma, les permite ser sensibles en acto, pero no inteligibles en acto. Por lo tanto, entre el sentido y el entendimiento no hay paridad.

3. *A la tercera hay que decir:* Nuestro entendimiento posible pasa de la potencia al acto por un ser en acto, es decir, por el entendimiento agente, que es una potencia del alma, como dijimos (q.79 a.4), pero no por un entendimiento separado como por causa próxima, sino, en todo caso, como causa remota.

ARTICULO 5

El alma intelectiva, ¿conoce o no conoce las cosas materiales en las razones eternas?

De Verit. q.8 a.7 ad 13; q.10 a.6 ad 6; a.8.

Objeciones por las que parece que el alma no conoce las cosas materiales en las razones eternas:

1. Aquello en lo que una cosa es conocida, se conoce antes y mejor. Pero el alma intelectiva del hombre, en el estado de la vida presente, no conoce las razones eternas, ya que no conoce a Dios mismo, en quien están estas razones, sino que *se une a El como a un ser desconocido,* como dice Dionisio en c.1 *Mysticae Theologiae*[22]. Por lo tanto, el alma no conoce todas las cosas en las razones eternas.

2. Más aún. En Rom 1,20 se dice: *Llegamos a lo invisible de Dios por lo creado.* Pero entre lo invisible de Dios se encuentran las razones eternas. Por lo tanto, las razones eternas se conocen por las criaturas materiales, y no al revés.

3. Todavía más. Las razones eternas no son más que las ideas. Pues Agustín, en el libro *Octoginta trium quaest.*[23], dice: *Las ideas son las razones permanentes de las cosas que hay en la mente divina.* Por lo tanto, decir que el alma intelectiva conoce todas las cosas en las razones eternas, es actualizar la postura de Platón, quien sostuvo que toda ciencia deriva de las ideas.

En cambio está lo que dice Agustín en XII *Confes.*[24]*: Si los dos vemos que es verdad lo que tú dices, y los dos vemos que es verdad lo que digo yo, pregunto: ¿Dónde lo vemos? Ni yo en ti ni tú en mí, sino que ambos lo vemos en aquella verdad inmutable que está por encima de nosotros.* Pero la verdad inmutable está contenida en las razones eternas. Por lo tanto, el alma intelectiva conoce todas las cosas verdaderas en las razones eternas.

Solución. *Hay que decir:* Como dice Agustín en II *De Doct. Christ.*[25]: *Los llamados filósofos, si han dicho alguna verdad en consonancia con nuestra fe, debemos reivindicarla para nuestro uso, puesto que ellos son injustos poseedores. Pues en las doctrinas de los paganos hay ciertas fábulas supersticiosas que todo cristiano que proceda del paganismo debe evitar.* Por eso, Agustín, imbuido en las doctrinas de los platónicos, recogió todo lo que en ellas encontró conforme con la fe, corrigiendo todo lo que se oponía. Así, Platón sostuvo, como hemos dicho (a.4), que las formas de las cosas, que llamó *ideas,* subsisten independientemente de la materia, por cuya participación nuestro entendimiento conoce todas las cosas, de modo que, así como la materia corporal se hace piedra por la participación de la idea de piedra, así también nuestro entendimiento conoce la piedra por participación de la misma idea. Pero porque parece contrario a la fe que las formas de las cosas subsistan fuera de éstas por sí mismas y sin materia, como sostuvieron los platónicos, los cuales afirmaban que *la vida en sí misma* y la *sabiduría en sí misma* son sustan-

21. *De Div. Nom.* c.7 §2: MG 3,886. 22. §3: MG 3,1001. 23. Q.46: ML 40,30. 24. C.25: ML 32,840. 25. C.40: ML 34,63.

cias creadoras, como dice Dionisio en c.11 *De Div. Nom.*[26]; por eso, Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[27] admitió, en lugar de las ideas de Platón, la existencia en la mente divina de las razones de todas las cosas, según las cuales han sido hechas todas las cosas y según las que el alma todo lo conoce.

Por lo tanto, cuando nos preguntamos si el alma humana conoce todas las cosas en las razones eternas, debemos responder que algo es conocido en otro de dos maneras. 1) Una, como en objeto conocido, al modo como se ven en el espejo las cosas cuyas imágenes refleja. De esta manera el alma no puede en el presente estado de vida ver todas las cosas en las razones eternas; en cambio, así es como conocen los bienaventurados, los cuales ven a Dios y todas las cosas en Dios. 2) Otra, como en su principio de conocimiento. Como si dijéramos que vemos en el sol lo que vemos por su luz. En este sentido es necesario decir que el alma humana conoce las cosas en las razones eternas, por cuya participación lo conocemos todo. Pues la misma luz intelectual que hay en nosotros no es más que una cierta semejanza participada de la luz increada en la que están contenidas las razones eternas. Por eso, en el Sal 4,6-7 se dice: *Muchos dicen: ¿Quién nos muestra los bienes?* El salmista responde a esta pregunta diciendo: *Señor, sobre nosotros está sellada la luz de tu rostro.* Como si dijera: Por el sello de la luz divina en nosotros todo se nos da a conocer.

Sin embargo, porque, además de la luz intelectual para conocer las cosas materiales necesitamos las especies inteligibles que provienen de los mismos objetos, hay que concluir que no conocemos las cosas materiales sólo por la participación de las razones eternas, como decían los platónicos afirmando que la sola participación de las ideas es suficiente para tener ciencia. Por eso, Agustín en IV *De Trin.*[28] dice: *¿Acaso porque los filósofos demuestran con pruebas irrefutables que todo lo temporal fue hecho en virtud de las razones eternas, han podido ver en ellas o deducir de ellas cuántas son las especies de animales y cuántos los principios germinales de cada uno? ¿Acaso no acudieron, más bien, al análisis de la historia de tiempos y lugares?*

Que Agustín no entendió que todas las cosas son conocidas *en las razones eternas* o *en la verdad inmutable* en el sentido de que contempláramos las mismas razones eternas, resulta evidente por lo que él mismo escribe en el libro *Octoginta trium quaest.*[29]: *No toda ni cualquier alma racional es considerada apta para dicha visión, o sea, en las razones eternas, sino la encontrada santa y pura, como la de los bienaventurados.*

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho.

ARTICULO 6

El conocimiento intelectual, ¿parte o no parte de las cosas sensibles?

De Verit. q.10 a.6; q.19 a.1; *Quodl.* 8 q.2 a.1; *Compend. Theol.* c.81.82; *De Anima* a.15.

Objeciones por las que parece que el conocimiento intelectual no parte de las cosas sensibles:

1. Dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[30]: *Ninguna verdad cierta puede esperarse de los sentidos del cuerpo.* Esto lo prueba por dos razones. *Una,* porque *todo cuanto el sentido corporal alcanza, está en continuo cambio; y lo que no permanece, no puede ser percibido. Otra,* porque *conservamos las imágenes de todas las cosas que impresionaron los sentidos corporales, aun cuando no estén presentes en ellos, como ocurre en el sueño y en la locura, sin que podamos discernir por los sentidos sobre si lo que sentimos son los mismos objetos sensibles o falsas imágenes, y no es posible que se perciba nada sin discernirlo de lo falso.* Así, concluye que no hay que esperar la verdad de los sentidos. Pero el conocimiento intelectual percibe la verdad. Por lo tanto, el conocimiento intelectual no proviene de los sentidos.

2. Más aún. Dice Agustín en XII *Super Gen. ad litt.*[31]: *No debe creerse que el cuerpo obre algo en el espíritu como si el espíritu estuviese sometido a su acción en calidad de materia, puesto que es, en todos los conceptos, más digno el sujeto que obra que la realidad en la que se obra.* Por eso concluye: *No es el cuerpo el que produce su imagen en el espíritu, sino éste quien produce dicha ima-*

26. § 6: MG 3,956: S. Th. lect.4. 27. L.c. nota 23. 28. C.16: ML 42,902. 29. L.c. nota 23.27. 30. C.9: ML 40,13. 31. C.16: ML 34,467.

gen en sí mismo. Por lo tanto, el conocimiento intelectual no proviene de las cosas sensibles.

3. Todavía más. El efecto no sobrepasa la capacidad de su causa. Pero el conocimiento intelectual llega más allá de los objetos sensibles, pues llegamos a conocer cosas que no perciben los sentidos. Por lo tanto, el conocimiento intelectual no proviene de las cosas sensibles.

En cambio, el Filósofo, en *Metaphys.*[32] y al final del *De Poster.*[33], demuestra que el principio de nuestro conocimiento parte de los sentidos.

Solución. *Hay que decir:* Sobre esta cuestión, entre los filósofos hubo tres opiniones. Demócrito sostuvo que *la única causa de cada uno de nuestros conocimientos consiste en que vengan y entren en nuestras almas las imágenes de los cuerpos en que pensamos,* como nos transmite Agustín en su carta *Ad Dioscorum*[34]. Y Aristóteles, en el libro *De soma, et vigil.*[35], también dice que Demócrito sostuvo que el conocimiento se verifica *por imágenes y emanaciones.* El fundamento de tal opinión está en que tanto Demócrito como los antiguos naturalistas no establecían diferencias entre el entendimiento y el sentido, como delata Aristóteles en el libro *De Anima*[36]. Por eso, como el sentido es alterado por el objeto sensible, estimaron que todos nuestros conocimientos se verificaban sólo por esta alteración producida por lo sensible. Esta alteración Demócrito afirmaba que se realiza por emanaciones de imágenes.

Por su parte, Platón distinguía el entendimiento de los sentidos. Así, el entendimiento era una facultad inmaterial que para su acción no se servía de ningún órgano corporal. Y como lo incorpóreo no puede ser alterado por lo corpóreo, dedujo que el conocimiento intelectual no se verifica por la modificación que los objetos sensibles producen en el entendimiento, sino por la participación de las formas inteligibles separadas. Esto ya se dijo (a.5). También sostuvo que los sentidos tenían cierta virtualidad propia por la que ni siquiera ellos mismos, a no ser como facultad espiritual, son alterados por objetos sensibles, que sólo afectan a los órganos sensoriales, por cuya alteración de alguna manera es estimulada el alma en orden a configurar en sí misma las especies de los objetos sensibles. Esta opinión parece ser muy cercana a la expresada por Agustín en XII *Super Gen. ad litt.,* cuando dice: *No es el cuerpo el que siente, sino el alma por el cuerpo, del que se sirve como de mensajero para formar en sí misma lo que se le notifica de fuera.* Así, pues, según la opinión de Platón, ni el conocimiento intelectual procede del sensible, ni siquiera el sensible procede totalmente de los objetos sensibles, sino que los objetos sensibles estimulan al alma sensitiva para sentir, y, a su vez, los sentidos estimulan al alma intelectiva para entender.

Aristóteles[37] mantuvo una postura media equilibrada. Con Platón admite que el entendimiento es distinto del sentido. Pero sostuvo que el sentido no ejerce su operación propia sin que intervenga el cuerpo, de tal manera que el sentir no es un acto exclusivo del alma, sino del compuesto. Lo mismo afirma de todas las operaciones de la parte sensitiva. Y porque no hay inconveniente en que los objetos sensibles que se encuentran fuera del alma produzcan algún efecto en el compuesto, Aristóteles concuerda con Demócrito en decir que las operaciones de la parte sensitiva son causadas por impresiones de los objetos sensibles en el sentido, pero no a modo de emanación, como sostuvo Demócrito, sino por medio de una operación. Pues Demócrito suponía que todas las acciones se deben a la movilidad de los átomos, como aparece en I *De Generat.*[38] Aristóteles, en cambio, sostenía que el entendimiento ejecuta su operación sin la intervención del cuerpo. Nada corpóreo puede influir en algo incorpóreo. De este modo, según Aristóteles, para que se produzca la operación intelectual no basta la simple impresión de los cuerpos sensibles, sino que se precisa algo más

32. ARISTÓTELES, 1 c.1 n.2 (BK 981a2): S. Th. lect.1 n.10-17. 33. ARISTÓTELES, 2 c.15 n.5 (BK 100a3): S. Th. lect.20 n.11. 34. Epist.118 c.4: ML 33,446. 35. *De Divinat.* c.2 (BK 464a5): S. Th. lect.2. 36. C.24: ML 34,475. 37. ARISTÓTELES, *De An.* 3 c.3 n.3 (BK 427b6). 38. ARISTÓTELES, c.8 n.1 (BK 324b25): S. Th. lect.21.

digno, porque, como él mismo dice[39], *el agente es más digno que el paciente.* Sin embargo no en el sentido de que la operación intelectual sea producida en nosotros por el solo influjo de ciertos seres superiores, como sostuvo Platón, sino en cuanto que un agente superior y más digno, llamado entendimiento agente, y del que ya dijimos algo (q.79 a.3.4), por medio de la abstracción hace inteligibles las imágenes recibidas por los sentidos.

Por lo tanto, según esto, la operación intelectual es causada por los sentidos en lo que se refiere a las imágenes. Pero porque las imágenes no son suficientes para alterar el entendimiento posible, sino que necesitan el entendimiento agente para convertirse en inteligibles en acto, no puede decirse que el conocimiento sensible sea la causa total y perfecta del conocimiento intelectual, sino que, en cierto modo, es la materia de la causa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquellas palabras de Agustín dan a entender que no hay que esperar de los sentidos toda la verdad. Pues se precisa la luz del entendimiento agente para que en las cosas mutables conozcamos la verdad inmutable y para discernir entre la realidad objetiva y su imagen.

2. *A la segunda hay que decir:* Agustín no está hablando del conocimiento intelectivo, sino de lo imaginario. Y porque, según la opinión de Platón, la facultad de la imaginación tiene una operación que pertenece exclusivamente al alma, Agustín, para probar que los cuerpos no imprimen sus imágenes en la potencia imaginativa, sino que es el alma misma la que las produce, utilizó la misma razón empleada por Aristóteles para demostrar que el entendimiento agente es separado, esto es, porque *el agente es más digno que el paciente.* Según esta opinión, indudablemente habría que poner en la facultad imaginativa no sólo potencia pasiva, sino también activa. Pero si con Aristóteles admitimos que la acción de la facultad imaginativa pertenece al compuesto, desaparece toda dificultad, pues el cuerpo sensible es más digno que cualquier órgano animal, ya que se relaciona con dicho órgano como el ser en acto se relaciona con el ser en potencia, de igual modo que el cuerpo, que tiene el color en acto, se compara con la pupila, que lo tiene en potencia. Sin embargo, podría decirse que, aun cuando la primera alteración de la potencia imaginativa se debe a la moción de los objetos sensibles, porque, *la fantasía es un movimiento producido por el sentido,* como se dice en el libro *De Anima*[40], en el hombre hay cierta operación del alma que, por medio de la composición y división, forma diversas imágenes de las cosas sin que los sentidos lo perciban. Esto es lo que quiere decir Agustín.

3. *A la tercera hay que decir:* El conocimiento sensitivo no es causa completa del conocimiento intelectual. Por lo tanto, no hay que extrañarse de que el conocimiento intelectual abarque más que el sensitivo.

ARTICULO 7

El entendimiento, ¿puede o no puede conocer, de hecho, mediante las especies inteligibles que ya posee sin recurrir a las imágenes?

Infra q.85 a.1 ad 4; a.5 ad 2; q.86 a.1; q.89 a.1; *In Sent.* 1.2 d.20 q.2 a.2 ad 3; l.3 d.31 q.2 a.4; *De Verit.* q.10 a.2 ad 7; a.8 ad 1; q.19 a.1; *Cont. Gentes* 2,73-81; *De Mem. et Remin.* lect.3; *In 1 Cor.* c.13 lect.3.

Objeciones por las que parece que el entendimiento puede conocer, de hecho, mediante las especies inteligibles que ya posee sin referirse a las imágenes:

1. El entendimiento pasa al acto por la especie inteligible que lo informa. Pero estar el entendimiento en acto es lo mismo que entender. Por lo tanto, las especies inteligibles son suficientes para que el entendimiento entienda en acto sin necesidad de recurrir a las imágenes.

2. Más aún. Más depende la imaginación del sentido que el entendimiento de la imaginación. Pero la imaginación puede ejercer su operación sin la presencia de lo sensible. Por lo tanto, con mayor motivo el entendimiento puede entender sin necesidad de recurrir a las imágenes.

3. Todavía más. No hay imágenes de lo incorporal, porque la imaginación

39. ARISTÓTELES, *De An.* 3 c.5 n.2 (BK 430a18): S. Th. lect.7 n.677. 40. ARISTÓTELES, 3 c.3 n.13 (BK 429a1): S. Th. lect.6.

no trasciende el tiempo y el espacio. Por lo tanto, si nuestro entendimiento no pudiera entender nada en acto sin recurrir a las imágenes, se seguiría que no podría entender nada incorpóreo. Esto es evidentemente falso, pues entendemos la verdad misma, a Dios y a los ángeles.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *De Anima*[41]*: El alma no entiende nada sin imágenes.*

Solución. *Hay que decir:* Es imposible que nuestro entendimiento, en el presente estado de vida, durante el que se encuentra unido a un cuerpo pasible, entienda en acto algo sin recurrir a las imágenes. De que esto es así, tenemos un doble indicio. 1) *Primero,* porque al ser el entendimiento una facultad que no se sirve de ningún órgano corporal, de ninguna manera estaría impedido su acto por la lesión de un órgano corporal si para su ejercicio no necesitase el acto de otra facultad que sí utiliza dichos órganos. Las potencias que sirven de órganos corporales son el sentido, la imaginación y las otras facultades de la parte sensitiva. Por eso resulta evidente que para que el entendimiento entienda en acto, y no sólo cuando por primera vez adquiera un conocimiento, sino también en la posterior utilización del conocimiento adquirido, se precisa el acto de la imaginación y el de las demás facultades. Pues observamos que, impedido el acto de la imaginación por la lesión de un órgano, como sucede en los dementes, o impedida la facultad de la memoria, como sucede en los que se encuentran en estado de letargo, el hombre no puede entender en acto ni siquiera aquellas cosas cuyo conocimiento ya había adquirido. 2) *Segundo,* porque todos pueden experimentar en sí mismos que, al querer entender algo, se forman ciertas imágenes a modo de ejemplares, en las que se puede contemplar, por decirlo de alguna manera, lo que se proponen entender. Por eso, cuando queremos hacer comprender a otro algo, le proponemos ejemplos que le permitan formarse imágenes para entender.

El porqué de todo esto radica en que la potencia cognoscitiva está proporcionada a lo cognoscible. Por eso, el entendimiento angélico, sin vinculación alguna con un cuerpo, por objeto propio tiene la sustancia inteligible separada del cuerpo, por la que conoce lo material inteligible. En cambio, el objeto propio del entendimiento humano, que está unido a un cuerpo, es la esencia o naturaleza existente en la materia corporal y, a través de la naturaleza de lo visible, llega al conocimiento de lo invisible. Es esencial a la naturaleza visible existir en un individuo que no es tal individuo sin materia corpórea, como es esencial a la naturaleza de la piedra existir en esta piedra, y a la naturaleza del caballo es esencial existir en este caballo. Por lo tanto, de forma verdadera y completa no se puede conocer la naturaleza de la piedra o la de cualquier otro objeto material si no se la conoce existente de forma concreta. Pero lo concreto lo percibimos por los sentidos y por la imaginación. Consecuentemente, para que el entendimiento entienda en acto su objeto propio, es necesario que recurra a las imágenes para descubrir la naturaleza universal como presente en un objeto particular. En cambio, si el objeto de nuestro entendimiento fuesen las formas separadas, o si las naturalezas de las realidades sensibles subsistiesen independientemente de lo concreto, como dicen los platónicos, no sería necesario que nuestro entendimiento para entender recurriera siempre a las imágenes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las especies conservadas en el entendimiento posible están en él habitualmente cuando no las entiende en acto, como se dijo (q.79 a.6). Por eso, para entender en acto no basta conservar así las especies, sino que es necesario que las utilicemos en conformidad con lo que representan, esto es, con las naturalezas existentes en las cosas particulares.

2. *A la segunda hay que decir:* La misma imagen es una semajanza de la realidad concreta. Por eso la imaginación no necesita una nueva representación particular, como la necesita el entendimiento.

3. *A la tercera hay que decir:* Conocemos las realidades incorpóreas, de las que no disponemos de imágenes, por la relación con lo sensible, de lo cual sí po-

41. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 431a16): S. Th. lect.12 n.770.

seemos imágenes. De este modo, conocemos la verdad misma reflexionando sobre el objeto cuya verdad investigamos. Como dice Dionisio[42], a Dios le conocemos en cuanto causa y por vía de eminencia y negación. En lo que se refiere a las demás sustancias incorpóreas, no podemos conocerlas en el estado presente de vida más que por vía de remoción o a través de una comparación con lo corporal. Así, para conocer algo de estos seres, aun cuando no dispongamos de sus imágenes, es necesario recurrir a las imágenes de lo corpóreo.

ARTICULO 8

El juicio del entendimiento, ¿queda o no queda impedido cuando el sentido está anulado?

2-2 q.154 a.5 ad 3; *In Sent.* l.3 d.15 q.2 a.3 q.ª2 ad 2; *De Verit,* q.12 a.3 ad 1-3; q.28 a.3 ad 6.

Objeciones por las que parece que el juicio del entendimiento no queda impedido cuando el sentido está anulado:

1. Lo superior no depende de lo inferior. Pero el juicio del entendimiento está por encima de los sentidos. Por lo tanto, el juicio del entendimiento no es impedido por el embotamiento de los sentidos.

2. Más aún. Raciocinar es un acto del entendimiento. Durante el sueño, los sentidos están impedidos, como se dice en el libro *De Somn. et Vigil.*[43] Sin embargo, hay quien razona durmiendo. Por lo tanto, estancados los sentidos, no queda impedido el juicio del entendimiento.

En cambio no se consideran actos pecaminosos aquellas acciones contrarias a las rectas costumbres y que se realizan durante el sueño, como dice Agustín en XII *Super Gen. ad litt.*[44] Esto no ocurriría si, estando dormido el hombre, pudiera usar libremente de la razón y del entendimiento. Por lo tanto, el estancamiento de los sentidos impide el uso de la razón.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos (a.7), el objeto propio y proporcionado a nuestro entendimiento es la naturaleza de lo sensible. Pero no puede emitirse un juicio completo de algo si no se conoce todo lo que está referido a este algo, en especial si se desconoce el término y el fin del juicio. Dice el Filósofo en III *De Caelo*[45]: *Así como el fin de la ciencia práctica es la operación, así también el de la ciencia natural es lo que principalmente se percibe por los sentidos.* Pues el herrero no busca conocer lo que es un cuchillo a no ser para su trabajo, es decir, para forjar este cuchillo en concreto. Igualmente, tampoco el naturalista busca conocer la naturaleza de la piedra o del caballo a no ser para conocer las definiciones de lo que le ofrecen los sentidos. Es evidente que ni el juicio del herrero sobre el cuchillo sería perfecto si ignorase su funcionalidad, ni tampoco lo sería el juicio del naturalista sobre los objetos naturales si ignorase lo sensible. Ahora bien, todo lo que en la vida presente entendemos lo entendemos por comparación con lo sensible. Por lo tanto, es imposible que el juicio de nuestro entendimiento sea perfecto cuando están impedidos los sentidos por los que conocemos lo sensible.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque el entendimiento sea superior al sentido, sin embargo, y en cierto modo, depende de él. Y en lo sensible se fundamenta su primer y principal objeto. De este modo, es necesario que el juicio del entendimiento quede impedido al quedar estancados los sentidos.

2. *A la segunda hay que decir:* Los sentidos pierden su actividad en quienes duermen debido a ciertas emanaciones y vaporizaciones, como se dice en el libro *De Somn. et Vigil.*[46] El mayor o menor embotamiento de los sentidos depende de la disposición de estas evaporaciones. Cuando su movimiento es grande, no solamente se paralizan los sentidos, sino también la imaginación, hasta el punto que no se ofrece ninguna imagen, como ocurre sobre todo al dormirse después de haber comido y bebido demasiado. Si el movimiento de los vapores es algo menor, se ofrecen imágenes, pero desfiguradas y desordenadas, como les ocurre a los que tienen fiebre. Si dicho movi-

42, *De Div. Nom.* c.1 § 5: MG 3,593. 43. ARISTÓTELES, c.1 (BK 454b13): S. Th. lect.13. 44. C.15: ML 34,466. 45. ARISTÓTELES, c.8 n.6 (BK 306a16). 46. ARISTÓTELES, c.3 (BK 456b17): S. Th. lect.5.

miento aún es más lento, las imágenes se ofrecen ordenadas, como sucede sobre todo al acabar el sueño y en aquellos hombres sobrios y dotados de una potente imaginación. Si el movimiento de los vapores es mínimo, no sólo queda libre la imaginación, sino también y en parte el sentido común, de tal manera que, incluso durmiendo, a veces el hombre juzga que lo que ve es un sueño como si distinguiera entre realidad e imagen. Sin embargo, en parte está atado al sentido común. Por eso, aunque la realidad la distinga de ciertas imágenes, con otras se engaña siempre. Así, pues, en la medida en que el sentido y la imaginación se van recobrando paulatinamente durante el sueño, también el entendimiento recobra el juicio, aunque no totalmente. Por eso, los que durmiendo razonan, siempre reconocen que se equivocaron en algo.

CUESTIÓN 85

Sobre el conocer: modo y orden

Ahora hay que tratar lo referente al modo y orden en el conocer. Esta cuestión plantea y exige respuesta a ocho problemas:

1. Nuestro entendimiento, ¿conoce o no conoce lo corporal y lo material abstrayendo especies de las imágenes?—2. Las especies inteligibles abstraídas de las imágenes, ¿se relacionan con nuestro entendimiento como lo que se conoce o como el medio por lo que se conoce?—3. Nuestro entendimiento, por naturaleza, ¿conoce o no conoce ante todo lo más universal?—4. Nuestro entendimiento, ¿puede o no puede conocer al mismo tiempo muchas cosas?—5. Nuestro entendimiento, ¿conoce o no conoce a través de la composición y la división?—6. El entendimiento, ¿puede o no puede equivocarse?—7. ¿Puede o no puede alguien conocer mejor que otro una cosa?—8. Nuestro entendimiento, ¿conoce o no conoce antes lo indivisible que lo divisible?

ARTICULO 1

Nuestro entendimiento, ¿conoce o no conoce lo corporal y lo material abstrayendo especies de las imágenes?

Supra q.12 a.4; *Cont. Gentes* 2,77; *De Spirit. Creat.* a.10 ad 17; *In Metaphys. 2* lect.1.

Objeciones por las que parece que nuestro entendimiento no conoce lo corporal y lo material abstrayendo especies de las imágenes:

1. Cualquier entendimiento que entiende una cosa de modo distinto a como ella es, está equivocado. Ahora bien, las formas de las cosas materiales no existen abstraídas de los objetos particulares, cuyas representaciones son las imágenes. Por lo tanto, si conociéramos las realidades materiales abstrayendo sus especies de las imágenes, la falsedad estaría en nuestro entendimiento.

2. Más aún. Las realidades materiales son realidades naturales en cuya definición entra la materia. Pero nada puede ser entendido sin conocer lo que entra en su definición. Por lo tanto, los seres materiales no pueden ser entendidos sin la materia. Pero la materia es principio de individuación. Por lo tanto, las realidades materiales no pueden ser entendidas abstrayendo lo universal de lo particular, que consiste en abstraer las especies inteligibles de las imágenes.

3. Todavía más. En el III *De Anima* [1] se dice que las imágenes se relacionan con el alma intelectiva como los colores con la vista. Pero la visión no se verifica abstrayendo especies de los colores, sino por la impresión de éstos en la vista. Por lo tanto, tampoco el entender se verifica abstrayendo algo de las imágenes,

1. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 431a14): S. Th. lect.12 n.770.

sino porque las imágenes se imprimen en el entendimiento.

4. Y también. Como se dice en III *De Anima*[2], en el alma intelectiva se encuentra el entendimiento posible y el agente. Pero extraer las especies inteligibles de las imágenes no le corresponde al entendimiento posible, sino que le corresponde archivar las especies ya abstraídas. Pero tampoco parece que le corresponda al entendimiento agente, que se relaciona con las imágenes como con los colores la luz, la cual no abstrae nada de. ellos, sino que, más bien, influye en ellos. Por lo tanto, de ninguna manera entendemos abstrayendo de las imágenes.

5. Por último. El Filósofo, en el III *De Anima*[3], dice: *El entendimiento conoce las especies en las imágenes.* Por lo tanto, no abstrayéndolas.

En cambio está lo que se dice en III *De Anima*[4]*: En la medida en que las cosas son separables de la materia, se aproximan al entendimiento.* Por lo tanto, es necesario que las cosas materiales sean entendidas por abstracción de la materia y de las representaciones materiales, esto es, de las imágenes.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos (q.84 a.7), el objeto cognoscible está proporcionado a la facultad cognoscitiva. Hay tres grados en la facultad cognoscitiva. 1) Hay una facultad cognoscitiva que es acto de un órgano corporal, y es el *sentido.* Por eso, el objeto de cualquier potencia sensitiva es la forma en cuanto presente en la materia corporal. Como dicha materia es principio de individuación, las potencias de la parte sensitiva sólo conocen realidades concretas. 2) Hay otra facultad cognoscitiva que ni es acto de un órgano corporal ni está unida de ninguna manera a lo corpóreo, y ésta es el *entendimiento angélico.* Así, el objeto de esta facultad cognoscitiva es la forma subsistente sin materia, pues aunque conozca las realidades materiales, sin embargo, no las conoce más que viéndolas en las inmateriales, ya sea en sí mismo, ya en Dios. 3) El entendimiento humano ocupa un lugar intermedio, pues no es acto de ningún órgano corporal. En cambio, es una facultad del alma que es forma del cuerpo, como quedó demostrado (q.76 a.1). Y por eso, le corresponde como propio el conocimiento de la forma presente en la materia corporal individual, si bien no tal como está en la materia. Pero conocer lo que está en una materia individual y no tal como está en dicha materia, es abstraer la forma de la materia individual representada en las imágenes. De este modo, es necesario afirmar que nuestro entendimiento conoce las realidades materiales abstrayendo de las imágenes. Y por medio de las realidades materiales así entendidas, llegamos al conocimiento de las inmateriales, pero de forma distinta a como lo hacen los ángeles, los cuales por lo inmaterial conocen lo material.

En cambio, Platón, atendiendo sólo a la inmaterialidad del entendimiento humano y no al hecho de que de algún modo está unido al cuerpo, sostuvo que su objeto son las ideas separadas y que nosotros entendemos no abstrayendo, sino, más bien, participando de las realidades abstractas, como se dijo anteriormente (q.84 a.l).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Hay dos maneras de Abstraer. 1) *Una,* por composición y división, como cuando entendemos que una cosa no está en otra o que está separada de ella. 2) *Otra,* por consideración simple y absoluta, como cuando entendemos una cosa sin pensar en ninguna otra. Así, pues, abstraer según la primera manera indicada, esto es, abstraer con el entendimiento cosas que en la realidad no están abstraídas, no puede darse sin error. Pero no hay error en abstraer según la segunda manera, como resulta evidente en el orden sensible, pues si pensamos o decimos que el color de un cuerpo no le es inherente, o que está separado de él, hay falsedad en el juicio o en la expresión. En cambio, si consideramos el color y sus propiedades sin referencia alguna a la manzana en que está el color, o expresamos de palabra lo que así entendemos, no habrá error ni en el juicio ni en la expresión. Pues la manza-

2. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 430a14): S. Th. lect.10 n.728. 3. ARISTÓTELES, c.7 n.5 (BK 431b2): S. Th. lect.12 n.777. 4. ARISTÓTELES, c.4 n.8 (BK 429b21): S. Th. lect.8 n.714.

na no pertenece a la esencia del color, y, consecuentemente, no hay inconveniente en que consideremos el color sin referirnos para nada a la manzana. Igualmente, lo que pertenece a la esencia específica de cualquier objeto material, una piedra, un hombre o un caballo, puede ser considerado sin sus principios individuales, que no entran en el concepto de esencia. En esto consiste precisamente abstraer lo universal de lo particular por la especie inteligible de las imágenes, esto es, considerar la naturaleza específica independientemente de los principios individuales representados por las imágenes.

Por lo tanto, cuando se dice que es falso quien entiende algo de modo distinto a como es, se está diciendo algo verdadero si la expresión *de modo distinto* se refiere a lo entendido. Pues es falso aquel entendimiento que entiende algo de modo distinto a como es en realidad. Por eso, sería falso aquel entendimiento que abstrayera de la materia la especie de piedra de manera que entendiese que no está en la materia, como sostuvo Platón. Pero no es verdadero si la expresión *de modo distinto* está referida a quien entiende. Pues no hay falsedad en que su modo de ser cuando entiende sea distinto del modo de ser de la realidad existente, puesto que lo entendido está inmaterialmente en quien lo entiende, según el modo de ser del entendimiento, y no materialmente, según el modo de ser de la realidad material.

2. *A la segunda hay que decir:* Algunos[5] pensaron que la especie del objeto natural es sólo la forma, y que la materia no es parte de la especie. Pero, según esto, la materia no entraría en la definición de las cosas naturales. Hay que tener presente dos tipos de materia, esto es, la común y la concreta o individual. Común, como la carne y los huesos; individual, como esta carne y estos huesos. El entendimiento abstrae la especie de la materia sensible individual, no de la materia sensible común. De este modo, abstrae la especie de hombre de esta carne y de estos huesos, que no pertenecen al concepto de especie, sino que son partes del individuo, como se dice en VII *Metaphys.*[6], que no sufran en su noción esencial. Pero la especie de hombre no puede ser abstraída por el entendimiento de la carne y de los huesos.

Las especies matemáticas pueden ser abstraídas por el entendimiento, no sólo de la materia sensible individual, sino también de la común. Sin embargo, no de la materia inteligible común, sino sólo de la individual. Pues se llama materia sensible a la materia corporal en cuanto que es sujeto de cualidades sensibles, como el calor, el frío, la dureza o la blandura. Y se llama materia inteligible a la sustancia en cuanto que es sujeto de la cantidad. Es evidente que la cantidad está presente en la sustancia antes que las cualidades sensibles. Por eso, las cantidades, como números, dimensiones y figuras, que son límites de la cantidad, pueden ser consideradas sin las cualidades sensibles, y esto es abstraer de la materia sensible. Sin embargo, no pueden ser concebidas sin referirlas a la sustancia en cuanto sujeto de la cantidad, ya que esto sería abstraerías de la materia inteligible común. Sin embargo, no es necesario referirlas a esta o a aquella sustancia. Esto equivaldría a abstraerías de la materia inteligible individual.

Hay esencias que pueden ser abstraídas incluso de la materia inteligible común, como son el ser, la unidad, la potencia y el acto, los cuales también pueden existir sin materia alguna, como es el caso de las sustancias inmateriales. Y porque Platón no tuvo presente este doble modo de abstracción, sostuvo que era abstracto realmente todo lo que, tal como dijimos (ad 1), es abstraído por el entendimiento.

3. *A la tercera hay que decir:* Los colores existen del mismo modo en la materia corporal que en la potencia visiva, y, así, pueden imprimir su representación en la vista. Pero las imágenes, por ser representaciones de individuos y existir en órganos corporales, no tienen el mismo modo de existencia en el entendimiento humano, como resulta claro por lo dicho (sol.), y, por lo tanto, por sí mismas no pueden imprimirse en el entendimiento posible. Pero en virtud del entendimiento agente, que actúa sobre las imágenes, en el entendimiento

5. Cf. AVERROES, *In Metaphys.* l.7 comm.21 (8,171 I); comm.34 (184D). 6. ARISTÓTELES, 6 c.10 n.11 (BK 1035b28): S. Th. lect.10 n.1492.

posible se produce una cierta impresión o representación de los mismos objetos a los que se refieren las imágenes, pero exclusivamente en lo que respecta a su naturaleza específica. En este sentido, se habla de abstraer las especies inteligibles de las imágenes, no en el sentido de que una forma numéricamente la misma, y que antes estaba en la imaginación, pase al entendimiento posible, tal como un cuerpo pasa de un lugar a otro.

4. *A la cuarta hay que decir:* El entendimiento agente no sólo ilumina las imágenes, sino que también abstrae de ellas las especies inteligibles. Las ilumina porque, así como el sentido se perfecciona en su capacidad por su unión a la facultad intelectiva, así también las imágenes, en virtud del entendimiento agente, se hacen aptas para que de ellas puedan ser abstraídas las especies inteligibles. Y abstrae estas especies inteligibles de las imágenes en cuanto que, en virtud del entendimiento agente, podemos considerar las naturalezas específicas de las cosas sin sus determinaciones individuales, en cuanto que el entendimiento posible es informado por las representaciones de dichas naturalezas.

5. *A la quinta hay que decir:* Nuestro entendimiento abstrae las especies inteligibles de las imágenes en cuanto que considera de modo universal la naturaleza de las cosas. Sin embargo, las entiende en las imágenes, porque no puede entender nada, ni siquiera lo abstraído, a no ser recurriendo a las imágenes, como dijimos anteriormente (q.84 a.7).

ARTICULO 2

Las especies inteligibles abstraídas de las imágenes, ¿se relacionan o no se relacionan con nuestro entendimiento como objeto?

De Verit. q.10 a.9; q.18 a.1 ad 1; *Cont. Gentes* 2,75; 4,11; *De An.* 3 lect.8; *Quodl.* 7 a.1; *Compend. Theol.* c.85; *De Spirit. Creat.* a.9 ad 6.

Objeciones por las que parece que las especies inteligibles abstraídas de las imágenes se relacionan con nuestro entendimiento como el objeto:

1. Lo entendido en acto está en quien entiende, porque lo entendido en acto es el mismo entendimiento en acto. Pero nada de lo entendido está en el entendimiento de quien entiende en acto, a no ser la especie inteligible abstraída. Por lo tanto, esta misma especie es lo entendido en acto.

2. Más aún. Es necesario que lo entendido en acto esté en algún ser. De no ser así, nada sería. Pero no está en la realidad exterior al alma, porque, por ser ésta una realidad material, nada de lo que hay en ella puede ser entendido en acto. Por lo tanto, lo entendido en acto está en el entendimiento. Consecuentemente, no es más que la especie inteligible anteriormente mencionada.

3. Todavía más. Dice el Filósofo en I *Periherm.*[7]*: Las palabras son signos de las impresiones que hay en el alma.* Pero las palabras significan las cosas entendidas, pues por ellas expresamos lo que entendemos. Por lo tanto, lo entendido en acto son las mismas impresiones del alma, esto es, las especies inteligibles.

En cambio, la especie inteligible es con respecto al entendimiento lo que lo sensible con respecto al sentido. Pero la especie sensible no es lo que se siente, sino, más bien, aquello por lo que el sentido siente. Por lo tanto, la especie inteligible no es lo que se entiende en acto, sino aquello por lo que el entendimiento entiende.

Solución. *Hay que decir:* Algunos[8] sostuvieron que nuestras facultades cognoscitivas no conocen más que las propias pasiones. Por ejemplo, que el sentido no conoce más que la alteración de su órgano. En este supuesto, el entendimiento no entendería más que su propia alteración, es decir, la especie inteligible recibida en él. Según esto, estas especies son lo que el entendimiento conoce.

Pero esta opinión es evidentemente falsa por dos razones. 1) *Primera*, porque los objetos que entendemos son los mismos que constituyen las ciencias. Así, pues, si solamente entendiéramos las especies presentes en el alma, se seguiría que ninguna ciencia trataría sobre las realidades exteriores al alma, sino sólo sobre las especies inteligibles que hay en ella. Así, los platónicos sostenían que todas las ciencias tratan sobre las

7. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 16a3): S. Th. lect.2 n.3. 8. Cf. S. TOMÁS, *In Metaphys.* l.9 lect.3.

ideas, entendidas en acto. 2) *Segunda,* porque se repetiría el error de los antiguos, los cuales sostenían que *es verdadero todo lo aparente.* Así, lo contradictorio sería simultáneamente verdadero. Pues si una potencia no conoce más que su propia impresión, sólo juzga de ella. Pero lo que algo parece, depende del modo como es alterada la potencia cognoscitiva. Por lo tanto, el juicio de la potencia cognoscitiva siempre tendría por objeto aquello que juzga, es decir, su propia alteración tal y como es. Consecuentemente, todos sus juicios serían verdaderos. Por ejemplo, si el gusto no siente más que su propia impresión, cuando alguien tiene el gusto sano y juzga que la miel es dulce, hará un juicio verdadero. Igualmente emitiría un juicio verdadero quien, por tener el gusto afectado, afirmara que la miel es amarga. Pues ambos juzgan según les indica su gusto. De ser así, se deduciría que todas las opiniones son igualmente verdaderas. Lo mismo cabría decir de cualquier percepción.

Por lo tanto, hay que afirmar que la especie inteligible con respecto al entendimiento es como el medio por el que entiende. Se demuestra de la siguiente manera. Como se dice en IX *Metaphys.*[9], la acción es doble. 1) *Una,* que permanece en el agente, como ver o entender. 2) *Otra,* que pasa a una realidad externa, como calentar o cortar. Ambas se realizan de una forma determinada. Así como la forma según la cual se realiza la acción que tiende a una realidad exterior es imagen del objeto de dicha acción, como el calor de lo que calienta es imagen de lo calentado, así también la forma según la que se produce la acción que permanece en el agente, es una representación del objeto. Por eso, en conformidad con la imagen del objeto visible ve la vista, y la representación de lo entendido o la especie inteligible, es la forma según la que el entendimiento conoce.

Pero porque el entendimiento vuelve sobre sí mismo, por un único acto reflexivo conoce tanto su propio entender como la especie por la que entiende, y, así, secundariamente, la especie inteligible es lo entendido. Pues lo primero que se entiende es la realidad representada en la especie inteligible.

Esto se comprueba partiendo de la opinión de los antiguos, quienes sostenían que *lo semejante se conoce por lo semejante.* Pues también afirmaban que el alma conoce la tierra exterior a ella por la tierra presente en ella, y lo mismo las demás cosas. Por lo tanto, si en lugar de la tierra ponemos su especie inteligible, según la doctrina de Aristóteles[10], para quien *en el alma no está la piedra, sino la especie de la piedra,* tendremos que el alma conoce por medio de las especies inteligibles la realidad exterior a ella.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo entendido está en quien entiende por medio de una representación. Y así se dice que lo entendido en acto significa que la representación de lo entendido es la forma del entendimiento, como la imagen del objeto sensible es la forma del sentido en acto. Por eso, no se sigue de aquí que la especie inteligible abstraída sea lo entendido en acto, sino que es su imagen.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando se dice *lo entendido en acto* se implica tanto lo entendido como el acto de entender. Igualmente, cuando se dice *el universal abstraído,* se implica tanto la naturaleza misma del objeto como su abstracción o universalidad. Así, pues, la naturaleza que puede ser abstraída, entendida o concebida de modo universal, no existe más que en los singulares, mientras que su abstracción, intelección y universalización conceptual es propia del entendimiento. Algo parecido podemos observar en los sentidos. Pues la vista ve el color de la manzana sin su olor. Por lo tanto, si se pregunta dónde está el color que se ve sin el olor, la respuesta tiene que ser: en la manzana misma. El que se perciba sin el olor depende de la vista, en cuanto que posee la imagen del color y no la del olor. Igualmente, la humanidad conocida no existe más que en este o en aquel hombre. El que sea percibida sin las condiciones individuantes, en lo cual consiste su abstracción y de lo que se sigue su universalidad conceptual, le viene del hecho de ser percibida por el entendimiento, en el que se encuentra la

9. ARISTÓTELES, 8 c.8 n.9 (BK 1050a23): S. Th. 1.9 lect.8 n.1862. 10. ARISTÓTELES, *De An.* 3 c.8 n.2 (BK 431b29): S. Th. lect.13 n.789.

representación de su naturaleza específica y no la de sus principios individuales.

3. *A la tercera hay que decir:* En la parte sensitiva hay una doble operación. *Una,* consistente en la alteración. Es la operación del sentido, que se realiza por la alteración que en los sentidos produce lo sensible. *Otra,* formativa, que se da cuando la potencia imaginativa forma la imagen de algún objeto ausente o nunca visto. Esta doble operación se encuentra en el entendimiento.

Pues, en primer lugar, el entendimiento posible sufre una modificación al ser informado por la especie inteligible, y luego, una vez informado, establece una definición, división o composición, que expresa por medio de la palabra. La razón significada por el nombre es la definición. La proposición indica la composición o división hecha por el entendimiento. Por lo tanto, las palabras no indican las especies inteligibles, sino lo que el entendimiento forma para juzgar las realidades exteriores.

ARTICULO 3

Nuestro entendimiento, por naturaleza, ¿conoce o no conoce antes lo más universal?

In Phys. 1 lect.1; *Post. Analyt.* 1 lect.4; *In Metaphys.* 1 lect.2.

Objeciones por las que parece que lo más universal no es lo primero en nuestro conocimiento intelectual:

1. Lo que por naturaleza es primero y más conocido, es para nosotros posterior y menos conocido. Pero lo universal es por naturaleza lo primero, porque es anterior *aquello que en su existencia no lleva consigo reciprocidad con sus derivados*[11]. Por lo tanto, lo más universal es posterior en nuestro conocimiento intelectivo.

2. Más aún. Lo compuesto es anterior para nosotros a lo simple. Pero lo universal es lo más simple. Por lo tanto, lo conocemos con posterioridad.

3. Todavía más. El Filósofo en I *Physic.*[12] dice que antes conocemos lo definido que las partes de la definición. Pero lo más universal es parte de la definición de lo menos universal, como animal es parte de la definición de hombre. Por lo tanto, conocemos con posterioridad lo más universal.

4. Por último. Por los efectos llegamos a las causas y a los principios. Pero los universales son ciertos principios. Por lo tanto, los conocemos con posterioridad.

En cambio está lo que se dice en I *Physic.*[13]: *Es necesario pasar de lo universal a lo particular.*

Solución. *Hay que decir:* En nuestro conocimiento intelectual es necesario tener presentes dos aspectos. 1) *Uno,* que el conocimiento intelectual se origina de algún modo en el sensitivo. Y porque los sentidos perciben lo particular y el entendimiento percibe lo universal, es necesario que el conocimiento de las cosas particulares en nosotros preceda al conocimiento de las universales. 2) *Dos,* que nuestro entendimiento pasa de la potencia al acto. Todo lo que pasa de la potencia al acto, antes que al acto perfecto llega a un acto imperfecto, intermedio entre la potencia y el acto. El acto perfecto al que llega nuestro entendimiento es la ciencia completa, por la que conocemos las cosas de forma clara y determinante. El acto incompleto constituye la ciencia imperfecta, por la que conocemos las cosas de un modo indeterminado y confuso, ya que lo que así conocemos, en un cierto grado, lo conocemos en acto, y de alguna manera, en potencia. Por eso, el Filósofo en I *Physic.*[14] dice que *primero nos es evidente y claro lo más indeterminado, y, después, conocemos distinguiendo con precisión los principios y los elementos.* Es evidente que conocer algo en lo que estén contenidas otras muchas cosas sin un conocimiento particular de cada una, es conocerlas confusamente. De este modo pueden ser conocidos tanto el todo universal, en el que las partes están en potencia, como el todo integral, puesto que de uno y otro cabe un conocimiento confuso sin tenerlo cla-

11. Cf. ARISTÓTELES, *Categor.* c.12 (BK 14a29). 12. ARISTÓTELES, c.1 n.5 (BK 184b11): S. Th. lect.1 n.10. 13. ARISTÓTELES, c.1 n.4 (BK 184a23): S. Th. lect.1 n.10. 14. ARISTÓTELES, c.1 n.3 (BK 184a21): S. Th. lect.1 n.10.

ro de sus partes. En cambio, conocer distintamente lo que contiene un todo universal es tener conocimiento de algo menos común. Así, conocer indistintamente al animal significa conocerlo únicamente en cuanto animal, mientras que conocerlo distintamente significa conocerlo en cuanto racional o irracional, lo cual significa conocer al hombre o al león. Así, pues, nuestro entendimiento conoce antes al animal que al hombre. Y la misma razón es aplicable a lo más universal respecto de lo menos universal.

Y porque el sentido pasa de la potencia al acto, como el entendimiento, en el sentido encontramos el mismo orden de conocimiento. Pues por los sentidos formamos un juicio de lo más común antes que de lo menos común, tanto con respecto al espacio como al tiempo. Ejemplo: Con respecto al espacio, al ver un objeto lejano nos damos cuenta antes de que es cuerpo que de que es animal; y antes nos damos cuenta que es animal de que es hombre; y antes nos damos cuenta que es hombre de que sea Sócrates o Platón. Con respecto al tiempo, porque el niño empieza por distinguir al hombre de lo que no es hombre antes que a este hombre de aquél. Como se dice en I *Physic.*[15], *los niños al principio llaman padre a todos los varones, hasta que más tarde distinguen quién es cada uno.*

El porqué de esto es evidente. Porque quien conoce algo indistintamente aún está en potencia para conocer el principio de su distinción, como quien conoce el género está en potencia para conocer la diferencia. Resulta claro que el conocimiento confuso es algo intermedio entre la potencia y el acto.

Por lo tanto, hay que decir: El conocimiento de los singulares no es anterior al de los universales, de igual modo que el conocimiento sensitivo es anterior al intelectivo. Pero tanto en el sensitivo como en el intelectivo, el conocimiento de lo más común es anterior al de lo menos común.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El universal puede ser considerado bajo dos aspectos. 1) *Uno,* en cuanto que la naturaleza del universal implica la intención de universalidad. Como la intención de universalidad, esto es, que una y la misma cosa se refiera a muchas, proviene de la abstracción del entendimiento, es necesario que lo universal, bajo este aspecto, sea lo posterior. Por eso, en I *De Anima*[16] se dice que *el animal universal o no es nada o es algo posterior.* En cambio, según Platón, que admitió los universales subsistentes, el universal considerado así sería anterior a los singulares, los cuales, según él, no son más que participaciones de los universales subsistentes llamados ideas. 2) En un *segundo aspecto,* el universal puede ser considerado en cuanto a su misma naturaleza, esto es, su animalidad o humanidad, tal como existe en los individuos. Y entonces debemos distinguir un doble orden de naturaleza. 1) *Primero,* el de la generación y el tiempo en conformidad con el que son anteriores las cosas más imperfectas y las potenciales. Desde este punto de vista, lo más común por naturaleza es anterior, como resulta evidente en la generación del animal y del hombre. *ya que antes se genera el animal que el hombre,* como se dice en el libro *De Generat. Animal.*[17] 2) *Segundo,* el orden de perfección o finalidad de la naturaleza, a la manera como el acto por naturaleza es anterior a la potencia y lo perfecto es anterior a lo imperfecto. En este sentido, lo menos general por naturaleza es anterior a lo más general, como lo es el hombre con respecto al animal, pues la finalidad de la naturaleza en la generación humana no se alcanza con la generación del animal, sino con la del hombre.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo universal más común es con respecto a lo menos común como el todo a la parte. Como un todo, en cuanto que en lo más universal no solamente se incluye en potencia lo menos universal, sino, además, otras cosas, al modo que en *animal* no sólo está incluido el hombre, sino también el caballo. Como parte, en cuanto que lo menos común en su concepto contiene no sólo lo más común, sino también otras cosas, al modo como en *hombre* está incluido no sólo el ser animal, sino también racional. Así, pues, animal, considerado en sí mismo, en nuestro conocimiento precede a hombre,

15. Ib. 16. ARISTÓTELES, c.1 n.5 (BK 402b7): S. Th. lect.1 n.9. 17. ARISTÓTELES, 2 c.3 (BK 736b2).

pero conocemos al hombre antes de conocer que animal es parte de su definición.

3. *A la tercera hay que decir:* La parte puede ser conocida de dos maneras. 1) *Una,* en absoluto, según es en sí misma, y, así, nada impide conocer las partes antes que el todo. Ejemplo: Las piedras antes que el edificio. 2) *Otra,* en cuanto partes de este todo, y es necesario que conozcamos el todo antes que las partes, puesto que primero tenemos un cierto y confuso conocimiento del edificio antes de distinguir cada una de sus partes. Así, pues, debemos decir que los elementos de la definición, considerados en sí mismos, nos son conocidos antes que lo definido. De no ser así, no darían a conocer lo que definen. Pero, en cuanto a las partes de la definición, nos son conocidos con posterioridad, pues primero tenemos una noción confusa del hombre antes de saber distinguir todo lo que pertenece a su esencia.

4. *A la cuarta hay que decir:* El universal, en cuanto que implica la intención de universalidad, de algún modo es principio de conocimiento, puesto que el conocimiento intelectivo, que se realiza por medio de la abstracción, lleva consigo dicha intención de universalidad. Pero no es necesario que todo principio de conocimiento sea principio de ser, como pretendía Platón. Pues a veces conocemos la causa por el efecto y la sustancia por los accidentes. Por eso, según Aristóteles, en VII *Metaphys.*[18], el universal así considerado no es ni principio de ser ni sustancia. Si consideramos la naturaleza misma del género y de la especie tal como se encuentra en los singulares, en cierto modo y con respecto a ellos tiene razón de principio formal, ya que lo singular se constituye en tal por la materia, y la razón de especie se toma de la forma. Pero la naturaleza genérica se relaciona con la específica como principio material, ya que la razón de género se toma de lo que hay de material en el objeto, y la de especie, de lo que hay de formal, como la razón de animal se toma del elemento sensitivo, y la de hombre, del intelectivo. De ahí que la tendencia última de la naturaleza vaya dirigida a la especie y no al individuo ni al género, pues el fin de la generación es la forma, y la materia existe por la forma. No es necesario que el conocimiento de la causa o del principio para nosotros sea lo posterior, ya que, a veces, conocemos por causas sensibles efectos desconocidos, y, a veces, sucede todo lo contrario.

ARTICULO 4

Nuestro entendimiento, ¿puede o no puede conocer simultáneamente muchas cosas?

Supra q.12 a.10; q.58 a.2; *In Sent.* l.2 d.3 q.3 a.4; l.3 d.14 a.2 q.ª4; *De Verit,* q.8 a.14; *Cont. Gentes* 1,55; *De Anima* a.18 ad 5; *Quodl.* 7 q.1 a.2.

Objeciones por las que parece que podemos conocer muchas cosas simultáneamente:

1. El entendimiento está sobre el tiempo. Pero el antes y el después pertenecen al tiempo. Por lo tanto, el entendimiento no conoce las cosas distintas unas antes y otras después, sino simultáneamente.

2. Más aún. Nada impide la coexistencia de formas diversas no opuestas en un mismo sujeto. Ejemplo: El olor y el color en la misma manzana. Pero las especies inteligibles no son opuestas. Por lo tanto, nada impide que un mismo entendimiento sea actualizado a la vez por diversas especies inteligibles y que de este modo pueda entender muchas cosas simultáneamente.

3. Todavía más. El entendimiento puede entender simultáneamente algún todo. Ejemplo: Un hombre o una casa. Pero en cada todo se contienen muchas partes. Por lo tanto, el entendimiento conoce muchas cosas simultáneamente.

4. Por último. Como se dice en el libro *De Anima*[19], no se puede conocer la diferencia entre dos cosas si ambas no se perciben simultáneamente. Lo mismo sucede en cualquier comparación. Pero nuestro entendimiento conoce las diferencias y establece comparaciones entre los seres. Por lo tanto, conoce muchas cosas simultáneamente.

En cambio está lo que se dice en el

18. ARISTÓTELES, c.13 n.2 (BK 1038b8): S. Th. lect.13 n.1570. 19. ARISTÓTELES, 3 c.2 n.12 (BK 426b22): S. Th. lect.3 n.605.

libro *Topic.*[20]; *El entender es único, el saber es múltiple.*

Solución. *Hay que decir:* Ciertamente, el entendimiento puede conocer muchas cosas en cuanto constituyen una unidad, no en cuanto son muchas. Al hablar de unidad o multiplicidad, nos referimos a una sola o a varias especies inteligibles. Pues el modo de cada acción proviene de la forma que es su principio. Por lo tanto, todo lo que el entendimiento puede conocer por una sola especie, puede entenderlo simultáneamente. Por eso Dios lo ve todo simultáneamente, ya que lo ve todo en una sola realidad: Su esencia. Las cosas, en cambio, que el entendimiento conoce por especies distintas, no las conoce simultáneamente. El porqué de esto radica en que es imposible que un mismo sujeto a la vez sea perfeccionado por distintas formas del mismo género y de distinta especie, como es imposible que un mismo cuerpo tenga simultáneamente y desde un mismo punto de vista diversos colores y figuras. Todas, las especies inteligibles pertenecen a un mismo género, ya que son perfecciones de una misma potencia intelectiva, aun cuando pertenezcan a distinto género los objetos que representan. Por lo tanto, es imposible que un mismo entendimiento sea perfeccionado simultáneamente por especies inteligibles diversas de modo que entienda en acto objetos diversos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El entendimiento está por encima del tiempo, que mide el movimiento de los cuerpos. Pero la pluralidad de las especies inteligibles origina una cierta sucesión en las operaciones intelectivas, según la cual una es anterior a otra. A esta sucesión Agustín, en VIII *Super Gen. ad litt.*[21] la llama *tiempo* cuando dice que *Dios mueve a la criatura espiritual en el tiempo.*

2. *A la segunda hay que decir:* Es imposible que coexistan simultáneamente en un mismo sujeto no sólo formas opuestas, sino cualquier tipo de formas de un mismo género aunque no sean opuestas, como resulta evidente en el ejemplo de los colores y las figuras.

3. *A la tercera hay que decir:* Las partes pueden ser conocidas de dos maneras. 1) *Una,* con cierta confusión, en cuanto incluidas en el todo, y de este modo se las conoce por la única forma del todo y, por lo tanto, simultáneamente. 2) *Otra,* con un conocimiento claro y distinto, en cuanto que cada una es conocida por su especie respectiva, y entonces no se conocen simultáneamente.

4. *A la cuarta hay que decir:* Cuando el entendimiento conoce la diferencia o la relación de un ser con respecto a otro, conoce los seres que divide o compara en razón de la misma diferencia o comparación, tal como dijimos que conoce las partes incluidas en el todo.

ARTICULO 5

Nuestro entendimiento, ¿conoce o no conoce componiendo y dividiendo?

Supra q.58 a.4.

Objeciones por las que parece que nuestro entendimiento no conoce componiendo y dividiendo:

1. La composición y la división requieren pluralidad de elementos. Pero el entendimiento no puede entender muchas cosas simultáneamente. Por lo tanto, no puede entender componiendo y dividiendo.

2. Más aún. En toda composición intervienen el tiempo presente, el pasado y el futuro. Pero el entendimiento abstrae del tiempo, así como de las demás condiciones particulares. Por lo tanto, el entendimiento no conoce componiendo y dividiendo.

3. Todavía más. El entendimiento conoce por cuanto se asemeja a las cosas. Pero en éstas no se da ni composición ni división, ya que en las cosas no se encuentra más que la realidad significada por el predicado y el sujeto, que es una y la misma si la composición es verdadera, pues el hombre es la realidad misma que es animal. Por lo tanto, el entendimiento no compone ni divide.

En cambio, como dice el Filósofo en I *Periherm.*[22], las palabras expresan los conceptos del entendimiento. Pero en las palabras hay composición y división, como resulta evidente en las proposicio-

20. ARISTÓTELES, 2 c.10 n.1 (BK 114b34). 21. C.20.22: ML 34,388.389. 22. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 16a3): S. Th. lect.2 n.3.

nes afirmativas y negativas. Por lo tanto, el entendimiento compone y divide.

Solución. *Hay que decir:* El entendimiento humano necesita conocer componiendo y dividiendo. Pues el conocimiento humano, al pasar de la potencia al acto, guarda una cierta semejanza con los seres susceptibles de generación, los cuales no poseen inmediatamente toda su perfección, sino que la adquieren gradualmente. Tampoco el entendimiento humano adquiere de repente el conocimiento perfecto de una cosa al percibirla por primera vez, sino que empieza por conocer algo de ella, esto es, su esencia, que es el objeto primero y propio del entendimiento. Después conoce las propiedades, accidentes y relaciones que acompañan a la esencia. Esto exige unir o separar unos con otros los objetos percibidos y pasar de una composición o división a otra, y esto es raciocinar.

En cambio, el entendimiento angélico y el divino se asemejan a las realidades incorruptibles, las cuales, inmediatamente y desde un principio, poseen ya toda su perfección. Por eso, el entendimiento angélico y el divino adquieren un conocimiento instantáneo y perfecto del objeto en su totalidad. De ahí que, al conocer su esencia, conozcan simultáneamente cuanto nosotros podemos alcanzar a través de la composición, división y razonamiento. El entendimiento humano conoce componiendo, dividiendo y razonando. El divino y el angélico conocen ciertamente la composición, la división y el raciocinio, pero no componiendo, dividiendo ni razonando, sino por intelección simple de la esencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La composición y división intelectual implican cierta diferencia y comparación. Por eso, el entendimiento conoce muchas cosas componiendo y dividiendo, del mismo modo que conoce la diferencia y relación entre ellas.

2. *A la segunda hay que decir:* El entendimiento abstrae de las imágenes, y, sin embargo, no conoce en acto más que refiriéndose a ellas, como dijimos anteriormente (a.1 q.84 a.7). Por esta referencia a las imágenes, la composición y división intelectual se dan en el tiempo.

3. *A la tercera hay que decir:* La imagen del objeto es recibida en el entendimiento según el modo de ser del entendimiento y no según el modo del objeto. Por eso, hay algo en el objeto que corresponde a la composición y división del entendimiento, aunque no está en el objeto del mismo modo que en el entendimiento. El objeto propio del entendimiento es la esencia de la realidad material que cae bajo el dominio de los sentidos y la imaginación. Ahora bien, en el objeto material encontramos dos tipos de composición. 1) *El primero* es la de la forma con la materia. A este tipo corresponde la composición intelectiva, según la cual el todo universal se predica de sus partes, ya que el género se toma de la materia común; en cambio, la diferencia, que completa la especie, se toma de la forma. La singularidad se toma de la materia individual. 2) *El segundo* es el del accidente con el sujeto. A este tipo corresponde por parte del entendimiento la composición por la que el accidente es atribuido al sujeto, como cuando se dice *el hombre es blanco.* Sin embargo, hay diferencia entre la composición intelectiva y la del objeto, pues los componentes objetivos son diversos, mientras que la composición establecida por el entendimiento es signo de la identidad de los elementos que se agrupan o componen. El entendimiento no compone de manera que se afirme que el hombre sea la blancura, sino que el hombre es blanco, esto es, que tiene blancura, ya que uno mismo es el hombre y el sujeto de la blancura. Lo mismo puede decirse de la composición de forma y materia, ya que animal significa el ser de naturaleza sensitiva. Racional, el de naturaleza intelectiva. Hombre, el que las posee a ambas. Sócrates, el que a todo ello añade k materia individual. Según esta razón de identidad, nuestro entendimiento compone una atribuyéndola a la otra.

ARTICULO 6

El entendimiento, ¿puede o no puede ser falso?

Supra q.17 a.3; q.58 a.5; *In Sent.,* l.1 d.19 q.5 a.1 ad 7; *De Verit.* q.1 a.12; *Cont. Gentes* 1,59; 3,108; *De An.* l.3 lect.11; *In Periherm.* l.1 lect.3; *In Metaphys.* l.6 lect.4; l.9 lect.11.

Objeciones por las que parece que el entendimiento puede ser falso:

1. Dice el Filósofo en VI *Metaphys.* [23]: *Lo verdadero y lo falso están en la mente.* Pero la mente y el entendimiento son lo mismo, como dijimos (q-79). Por lo tanto, la falsedad está en el entendimiento.

2. Más aún. La opinión y el raciocinio son propios del entendimiento. Pero en ambos hay falsedad. Por lo tanto, puede haber falsedad en el entendimiento.

3. Todavía más. El pecado está en la parte intelectiva. Pero el pecado implica falsedad, pues, como se dice en Prov 14,22: *Yerran quienes practican el mal.* Por lo tanto, la falsedad puede estar en el entendimiento.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[24]: *El que yerra no entiende aquello en lo que yerra.* Y el Filósofo en el libro *De Anima* [25] dice: *El entendimiento es siempre recto.*

Solución. *Hay que decir:* Sobre este punto, el Filósofo en III *De Anima*[26] compara el entendimiento con los sentidos. El sentido no se engaña con respecto a su propio objeto, por ejemplo, la vista acerca del color, a no ser accidentalmente, debido a algún impedimento en el órgano, como sucede cuando el paladar de un enfermo juzga como dulce lo amargo, debido a que su lengua está biliosa. En cambio, se engaña con respecto a lo sensible común, como al formar un juicio de la magnitud o de la figura. Ejemplo: Cuando juzga que la dimensión del sol es de un pie a pesar de que sea mayor que toda la tierra. Y mucho más se engaña con respecto a lo accidentalmente sensible, al juzgar que la miel es hiél por semejanza del color. El porqué de esto es evidente. Pues toda potencia, en cuanto tal, está ordenada a su objeto. Y lo que está ordenado siempre obra de la misma manera. Por eso, mientras subsiste la potencia no yerra en su juicio sobre el propio objeto.

El objeto propio del entendimiento es la esencia de las cosas. Sobre la esencia, y en términos absolutos, el entendimiento no yerra. En cambio, sí puede equivocarse sobre aquello que envuelve la esencia, al establecer relaciones, o al juzgarlo, o al diversificar, o al razonar sobre ello. Por lo mismo tampoco puede errar acerca de las proposiciones que se conocen directamente, una vez conocida la esencia de los términos, como sucede con los primeros principios, de los cuales se desprende la infalibilidad de la verdad de las conclusiones en lo que se refiere a su certeza científica. Sin embargo, puede suceder que accidentalmente el entendimiento se engañe acerca de la esencia de las cosas compuestas, no por razón del órgano, ya que el entendimiento no es una facultad que use el órgano, sino por la composición que interviene en la definición, bien porque la definición de una cosa es falsa cuando se la aplica a otra, como si la del círculo se aplicase al triángulo, o bien porque una definición es en sí misma falsa, al implicar la unión de elementos incompatibles, como si se define un ser diciendo que es *animal racional alado.* Por eso, acerca de las realidades simples, en cuya definición no puede intervenir la composición, no podemos engañarnos, pero nos engañamos al no poder concebir la realidad en su totalidad, como se dice en IX *Metaphys.*[27]

Respuesta a las objeciones[28]**:** La falsedad que, según el Filósofo, está en la mente, se refiere a la composición y división. Lo mismo hay que responder en lo referente a la opinión y al raciocinio. Y lo mismo también sobre el error de los que pecan, que consiste en la adhesión a lo deseable. Pero en la absoluta consideración de la esencia de una cosa y de lo que por ella es conocido, el entendimiento nunca se engaña. En este sentido hay que entender las autoridades que hemos ofrecido como réplica a las objeciones.

ARTICULO 7

¿Puede o no puede alguien conocer mejor que otro una cosa?

Supra q.76 a.5; *In Sent.* l.4 d.49 q.2 a.4 ad 1; *De Verit.* q.2 a.2 ad 11; *De Anima* a.8.

Objeciones por las que parece que

23. ARISTÓTELES, 5 c.4 n.1 (BK 1027b27): S. Th. lect.4 n.1230. 24. Q.32: ML 40,22. 25. ARISTÓTELES, 3 c.10 n.4 (BK 433a26): S. Th. lect.15 n.828. 26. ARISTÓTELES, c.6 n.7 (BK 430b29): S. Th. lect.11 n.760. 27. ARISTÓTELES, 8 c.10 n.5 (BK 1052a21): S. Th. lect.11 n.1904. 28. Respuesta que se da globalmente a las 3 objeciones planteadas.

uno no puede conocer mejor que otro una cosa:

1. Dice Agustín en el libro *Octoginta trium qaest.* [29]*: Quien conoce una cosa de modo distinto a como es, no la conoce. Por lo cual, no cabe duda de que hay un conocimiento perfecto que no puede ser superado. Consecuentemente, tampoco puede progresar hasta lo infinito en el conocimiento de algo, ni puede uno entender mejor que otro una cosa.*

2. Más aún. El entendimiento es verdadero en su acción de entender. Pero como la verdad es una cierta igualdad entre el entendimiento y- el objeto, no admite más ni menos. Pues propiamente no puede hablarse de algo más o menos igual. Por lo tanto, tampoco puede decirse que algo sea más o menos conocido.

3. Todavía más. El entendimiento es lo más formal que hay en el hombre. Pero la diferencia de forma implica diferencia de especie. Así, pues, si un hombre entiende algo mejor que otro, parece que no son de la misma especie.

En cambio está el hecho de que por la experiencia encontramos que hay quienes entienden más profundamente que otros, como entiende con mayor profundidad quien puede reducir una conclusión a sus primeros principios y primeras causas que el que sólo puede llegar a sus causas próximas.

Solución. *Hay que decir:* Que alguien conozca algo más que otro, puede entenderse de dos maneras. 1) *Una,* cuando con la partícula *más* se expresa el acto de entender en relación con lo conocido. En este sentido, nadie puede entender una cosa más que otro, porque, si la entendiese distinta a como es, o entendiese que es mejor o peor, se engañaría y no la entendería, como argumenta Agustín. 2) *Otra,* cuando expresa el acto de entender por parte del que entiende. En este sentido, uno puede entender la misma cosa mejor que otro por cuanto es superior su vigor intelectual, como en la visión corporal ve mejor un objeto quien posee una facultad más perfecta y con mejor capacidad de visión.

En el entendimiento esto se da de dos maneras. 1) *Una,* por parte del mismo entendimiento, que es más perfecto. Ya que es evidente que cuanto mejor dispuesto está el cuerpo, tanto mejor es el alma que le corresponde. Esto aparece claramente en los seres de distinta especie. El porqué de esto radica en que el acto y la forma son recibidos en la materia según la capacidad de la materia. Por eso, ya que incluso entre los hombres los hay que tienen un cuerpo mejor dispuesto que otros, tienen un alma de mayor capacidad intelectual. Por eso, se dice en II *De Anima*[30]*: Vemos que los de carnes blandas tienen buenas aptitudes mentales.* 2) *Otra,* por parte de las facultades inferiores, que el entendimiento necesita para el ejercicio de su operación, pues aquellos que están mejor dispuestos en sus potencias imaginativa, cogitativa y memorativa, están mejor dispuestos para entender.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La respuesta está incluida en lo dicho.

2. *A la segunda hay que decir:* Ocurre lo mismo que con la primera objeción, pues la verdad del entendimiento consiste en que la cosa sea entendida tal como es.

3. *A la tercera hay que decir:* La diferencia de forma, que no proviene más que de la distinta disposición de la materia, no origina diversidad específica, sino sólo numérica, ya que la diversidad de forma en los individuos viene dada por la diversificación de la materia.

ARTICULO 8

Nuestro entendimiento, ¿conoce o no conoce antes lo indivisible que lo divisible?

Supra q.11 a.2 ad 4; *De An.* l.3 lcct.11.

Objeciones por las que parece que nuestro entendimiento conoce antes lo indivisible que lo divisible:

1. Dice el Filósofo en I *Physic.*[31]*: Entendemos y sabemos por el conocimiento de los principios y de los elementos.* Pero los principios y los elementos de las realidades divisibles son indivisibles. Por lo tanto, conocemos lo indivisible antes que lo divisible.

2. Más aún. Lo que entra en la defi-

29. Q.32: ML 40,22. 30. ARISTÓTELES, c.9 n.2 (BK 421a25): S. Th. lect.19 n.481. 31. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 184a12): S. Th. lect.1 n.5.

nición de una cosa nos es conocido con anterioridad, porque, como se dice en VI *Topic.*[32], la definición se establece *a partir de lo anterior y más conocido.* Pero lo indivisible entra en la definición de lo divisible, como el punto entra en la definición de línea; pues, según Euclides, *la línea es una longitud sin anchura, cuyos extremos son dos puntos.* La unidad entra en la definición de número, porque, como se dice en X *Metaphys.*[33], *el número es una multitud medida por la unidad.* Por lo tanto, nuestro entendimiento conoce lo indivisible antes que lo divisible.

3, Todavía más. Lo semejante se conoce por lo semejante. Pero lo indivisible se asemeja al entendimiento más que lo divisible, porque, como se dice en III *De Anima*[34], *el entendimiento es simple.* Por lo tanto, nuestro entendimiento conoce primero lo indivisible.

En cambio está lo que se dice en III *De Anima*[35]: *Lo indivisible se nos presenta como privación.* Pero la privación es conocida con posterioridad. Por lo tanto, también lo indivisible.

Solución. *Hay que decir:* De lo dicho (a.1 q.84 a.7), se desprende que el objeto del entendimiento en el presente estado es la esencia del objeto material que se abstrae de las imágenes. Y porque lo primario y necesariamente conocido por una facultad cognoscitiva es su objeto propio, puede deducirse el orden con que conocemos lo indivisible partiendo de su relación con la esencia. Pues, como se dice en III *De Anima*[36], lo indivisible puede serlo de tres maneras. 1) *Una,* como es indivisible lo continuo, que no está dividido en acto, aunque sea divisible en potencia. Este indivisible nos es conocido antes que las partes en que se divide, porque el conocimiento confuso es anterior al distinto, como dijimos (a.3). 2) *Otra,* como lo es la especie. Ejemplo: El concepto de hombre, que es algo indivisible. Lo que es indivisible así, es conocido antes que su división en partes lógicas, e incluso antes que el entendimiento componga o divida afirmando o negando, como también dijimos (a.3). Esto es así porque el entendimiento, en cuanto tal, entiende estas dos clases de indivisibles como su objeto propio. 3) *Tercera,* la de lo absolutamente indivisible como el punto o la unidad, que ni en acto ni en potencia se dividen. Este tipo de indivisibles, por carecer de división, son conocidos con posterioridad. Por eso, el punto se define privativamente diciendo: *El punto es lo que no tiene partes*[37]. E igualmente para el concepto de unidad se precisa *que sea indivisible,* como se dice en X *Metaphys.*[38] El porqué de todo esto radica en que lo indivisible mantiene cierta oposición con lo corporal, cuya esencia es conocida por el entendimiento de manera primaria y directa.

En cambio, si nuestro entendimiento conociese por participación de las sustancias indivisibles separadas, como sostuvieron los platónicos, se seguiría que lo primero que deberíamos entender era este indivisible, porque, según los platónicos, las realidades primeras son las primeras participadas por las cosas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el proceso de adquisición de la ciencia, no siempre los principios y los elementos son los primeros; pues, a veces, llegamos al conocimiento de los principios y de las causas inteligibles por los efectos sensibles. Pero, adquirida la ciencia, el conocimiento de los efectos siempre depende del conocimiento de los principios y de los elementos, porque, como dice el Filósofo en el mismo libro[39], *cuando podemos reducir los efectos a sus causas, entonces opinamos que sabemos.*

2. *A la segunda hay que decir:* El puntó no entra en la definición general de línea, pues es evidente que ni en la línea

32. ARISTÓTELES, c.4 n.2 (BK 141a32). 33. ARISTÓTELES, 9 c.6 n.8 (BK 1057a3): S. Th. l.10 lect.8 n.2089. 34. ARISTÓTELES, c.4 n.3 (BK 429a18): S. Th. lect.7 n.677. 35. ARISTÓTELES, c.6 n.5 (BK 430b21): S. Th. lect.11 n.757. 36. ARISTÓTELES, c.6 n.3 (BK 430b6): S. Th. lect.11 n.752. 37. Cf. *Geometria* interp. de BOECIO: ML 63,1307. 38. ARISTÓTELES, 9 c.1 n.7 (BK 1052b16): S. Th. lect.1 n.1932. 39. ARISTÓTELES, *Phys.* 1 c.1 n.1 (BK 184a12). Esta definición en el texto latino dice: *Tunc opinamur nos scire, cum principia possumus in causas resolvere.* La palabra *principia* ha sido fijada en vez de *principiata.* Consideramos que debe fijarse *principiata* en el sentido de algo derivado del principio-causa. El texto que se ofrece es para fundamentar la segunda parte de este ad 1. Y exige la traducción dada. *(N. del T.)*

infinita ni en la circular existe el punto más que en potencia. Pero Euclides definió la línea recta limitada, y, así, introduje el punto en su definición como el límite entra en la definición de lo limitado. En cambio, la unidad es la medida del número, y, por eso, entra en la definición del número medido por ella. Pero no en la definición de lo divisible, sino, más bien, al contrario.

3. *A la tercera hay que decir:* La semejanza por la que conocemos es la especie de lo conocido en quien conoce. Así, el que una cosa sea conocida antes, no proviene de su semejanza con la naturaleza de la potencia cognoscitiva, sino de su conformidad con el objeto. De no ser así, la vista conocería mejor el sonido que el color.

CUESTIÓN 86

Sobre lo que nuestro entendimiento conoce en las cosas materiales

Ahora hay que tratar sobre lo que nuestro entendimiento conoce en las cosas materiales. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Conoce o no conoce lo singular?—2. ¿Conoce o no conoce lo infinito?—3. ¿Conoce o no conoce lo contingente?—4. ¿Conoce o no conoce lo futuro?

ARTICULO 1

Nuestro entendimiento, ¿conoce o no conoce lo singular?

In Sent. l.2 d.3 q.3 a.3 ad 1; 1.4 d.50 q.1 a.3; *De Verit.* q.2 a.5.6; q.10 a.5; *Cont. Gentes* 1,65; *De An.* 3, lect.8; *Quodl.* 7 q.1 a.3; 12 q.8.

Objeciones por las que parece que nuestro entendimiento conoce lo singular:

1. Quien conoce una proposición también conoce sus términos. Pero nuestro entendimiento conoce la siguiente proposición: *Sócrates es hombre,* ya que al entendimiento le corresponde formular la proposición. Por lo tanto, nuestro entendimiento conoce lo singular que es Sócrates.

2. Más aún. El entendimiento práctico orienta a la acción. Pero los actos se centran en lo singular. Por lo tanto, conoce lo singular.

3. Todavía más. Nuestro entendimiento se conoce a sí mismo. El mismo es algo singular; de no ser así, no realizaría ninguna acción, ya que las acciones son propias de los singulares. Por lo tanto, nuestro entendimiento conoce lo singular.

4. Por último. Lo que puede una facultad inferior, lo puede la superior. Pero el sentido conoce lo singular. Por lo tanto, con mayor motivo el entendimiento.

En cambio está lo que dice el Filósofo en I *Physic.*[1]: *Lo universal es conocido por la razón. Lo singular, por los sentidos.*

Solución. *Hay que decir:* Nuestro entendimiento no puede conocer primaria y directamente lo singular de las cosas materiales. El porqué de esto radica en que el principio de singularización en las cosas materiales es la materia individual, y nuestro entendimiento, tal como dijimos (q.85 a.1), conoce abstrayendo la especie inteligible de la materia individual. Lo abstraído de la materia individual es universal. Por eso, nuestro entendimiento directamente no conoce más que lo universal.

Indirectamente, y como por cierta reflexión, puede conocer lo singular, porque, como se dijo (q.84 a.7), incluso después de haber abstraído las especies inteligibles, no puede entender en acto por ellas a no ser volviendo a las representaciones imaginarias en las que entiende las especies inteligibles, como se

1. ARISTÓTELES, c.5 n.9 (BK 189a5): S. Th. lect.10 n.7.

dice en III *De Anima*[2]. Así, pues, directamente conoce por las especies inteligibles lo universal. Indirectamente, lo singular representado en las imágenes. Así es como construye la proposición *Sócrates es hombre.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es evidente por lo dicho.

2. *A la segunda hay que decir:* La elección de lo concreto es casi la conclusión de un silogismo del entendimiento práctico, como se dice en VII *Ethic.*[3] De una proposición universal directamente no puede deducirse una conclusión singular a no ser interponiendo una proposición singular. Por eso, el concepto universal del entendimiento práctico no mueve, a no ser por una percepción sensitiva particular, como se dice en III *De Anima*[4].

3. *A la tercera hay que decir:* Lo singular es ininteligible no en cuanto singular, sino en cuanto que es material, ya que nada es entendido más que inmaterialmente. Por lo tanto, si hay algún ser inmaterial singular, como el entendimiento, no se opone a su inteligibilidad.

4. *A la cuarta hay que decir:* Una facultad superior tiene toda la capacidad de la inferior, pero de un modo más sublime. Por eso, lo que el sentido conoce de forma material y concreta, y en esto consiste el conocimiento directo de lo singular, el entendimiento lo conoce de forma inmaterial y abstracta, y en esto consiste el conocimiento de lo universal.

ARTICULO 2

Nuestro entendimiento, ¿puede o no puede conocer lo infinito?

Supra q.14 a.12; *De Verit.* q.2 a.9; q.20 a.4 ad 1; *Compend. Theol.* c.133.

Objeciones por las que parece que nuestro entendimiento puede conocer lo infinito:

1. Dios sobrepasa todas las realidades infinitas. Pero nuestro entendimiento puede conocer a Dios, como dijimos (q.12 a.1). Por lo tanto, con mayor motivo puede conocer todas las demás realidades infinitas.

2. Más aún. Nuestro entendimiento está capacitado para conocer los géneros y las especies. Pero las especies de algunos géneros son infinitas, como la de los números, las proposiciones y las figuras. Por lo tanto, nuestro entendimiento puede conocer las realidades infinitas.

3. Todavía más. Si un cuerpo no impidiese que otro ocupase su mismo sitio, nada se opondría a que hubiese infinitos cuerpos en el mismo lugar. Pero una especie inteligible no impide que simultáneamente haya otra en el mismo entendimiento, ya que se tiene conocimiento habitual de muchas cosas. Por lo tanto, nada impide que nuestro entendimiento tenga ciencia habitual de realidades infinitas.

4. Por último. El entendimiento, al no ser, como dijimos (q.76 a.1), una facultad de la materia corporal, parece que es una potencia infinita. Pero una potencia infinita puede llegar a lo infinito. Por lo tanto, nuestro entendimiento puede conocer lo infinito.

En cambio está lo que se dice en I *Physic.*[5]: *Lo infinito, en cuanto infinito, es desconocido.*

Solución. *Hay que decir:* Como la potencia es proporcionada a su objeto, es necesario que el entendimiento guarde con lo infinito la misma proporción que guarda con su objeto, que es la esencia de lo material. En las cosas materiales no se encuentra lo infinito en acto, sino sólo en potencia, en cuanto que una sucede a la otra, como se dice en III *Physic.*[6] De este modo, en nuestro entendimiento se encuentra lo infinito también en potencia, en cuanto que percibe una realidad después de otra sin que nunca llegue a entender tantas que no pueda entender más.

Pero nuestro entendimiento no puede entender lo infinito ni actual ni habitualmente. No actualmente, porque su intelección actual no llega más que a lo que puede ser conocido por una sola especie. Pero lo infinito no tiene una sola especie, ya que, de ser así, tendría razón de

2. ARISTÓTELES, c.8 n.5 (BK 431b2): S. Th. lect.12 n.777. 3. ARISTÓTELES, c.3 n.9 (BK 1147a28): S. Th. lect.3 n.1345. 4. ARISTÓTELES, c.11 n.4 (BK 434a16): S. Th. lect.16 n.845. 5. ARISTÓTELES, c.4 n.4 (BK 187b7): S. Th. lect.9 n.7. 6. ARISTÓTELES, c.6 n.3 (BK 204a20): S. Th. lect.10 n.4-6.

todo y de perfecto. Por lo tanto, no puede ser entendido más que sucesivamente, esto es, una parte después de otra, como se deduce de la definición dada en III *Physic.*[7] *Infinito: Aquello que, por mucho que se le quite, siempre tiene para ser quitado.* Por eso, no se le podría conocer en acto a no ser contando todas sus partes, y esto es imposible.

Por la misma razón, tampoco podemos tener un conocimiento habitual de lo infinito. Pues en nosotros el conocimiento habitual proviene de la consideración actual, ya que, como se dice en II *Ethic.*[8], entendiendo llegamos a ser sabios. Por eso, no podemos tener un conocimiento habitual distinto de lo infinito sin haber considerado todas las realidades infinitas ennumerándolas conforme se van sucediendo en nuestro conocimiento. Y esto es imposible.

De este modo, nuestro entendimiento no puede conocer lo infinito ni actual ni habitualmente, sino sólo en potencia, como acabamos de decir (sol.).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como se dijo (q.7 a.l), Dios es llamado infinito en cuanto que es forma que no está limitada por ninguna materia, mientras que en las cosas materiales se llama infinito a lo que no tiene límites provenientes de una forma. Como la forma es conocida por si misma, mientras que la materia sin forma es incognoscible, hay que deducir que lo infinito material en sí mismo es desconocido. En cambio, el infinito formal, Dios, es conocido por sí mismo aunque para nosotros nos sea desconocido por la incapacidad de nuestro entendimiento, cuya aptitud natural, en la vida terrena, se ordena al conocimiento de las realidades materiales. Por eso, en la vida presente no podemos conocer a Dios más que a través de sus efectos materiales. Pero en la vida futura, al desaparecer la incapacidad de nuestro entendimiento a causa de la glorificación, podremos ver al mismo Dios en su esencia, aunque sin una comprehensión perfecta.

2. *A la segunda hay que decir:* Nuestro entendimiento, por naturaleza, está ordenado al conocimiento de las especies abstrayéndolas de las imágenes. Por lo tanto, ni actual ni habitualmente puede conocer las especies de los números o las figuras que no haya imaginado, a no ser en general y en los principios universales, y en esto consiste conocer en potencia y confusamente.

3. *A la tercera hay que decir:* Si dos o más cuerpos ocupasen un mismo lugar, no sería necesario que entraran en él sucesivamente, de modo que la misma sucesión con que entraran sirviera para enumerar lo allí situado. Pero las especies inteligibles entran sucesivamente en nuestro entendimiento, ya que no entiende en acto y simultáneamente muchas cosas. De este modo, es necesario que las especies presentes en él sean limitadas y no infinitas.

4. *A la cuarta hay que decir:* Así como nuestro entendimiento, virtualmente, es infinito, así también conoce lo infinito. Pues su capacidad es infinita en cuanto que no está limitada por la materia corporal. Y conoce lo universal, que, por ser abstraído de la materia individual, no se limita a ningún individuo, sino que, en cuanto tal, se extiende a infinitos individuos.

ARTICULO 3

El entendimiento, ¿conoce o no conoce lo contingente?

De Verit. q.15 a.2 ad *3; Ethic.* l.6 lect.1.

Objeciones por las que parece que nuestro entendimiento no conoce lo contingente:

1. Como se dice en VI *Ethic.*[9], el entendimiento, la sabiduría y la ciencia no tratan de lo contingente, sino de lo necesario.

2. Más aún. Como se dice en IV *Physic.*[10], *lo que a veces es y a veces no, es medido por el tiempo.* Nuestro entendimiento abstrae del tiempo como de las demás condiciones materiales. Como lo propio de las realidades contingentes consiste en que a veces son y a veces no

7. ARISTÓTELES, c.6 n.8 (BK 207a7): S. Th. lect.11 n.2. 8. ARISTÓTELES, c.1 n.4 (BK 1103a33): S. Th. lect.1 n.250. 9. ARISTÓTELES, c.6 n.1 (BK 1140b31): S. Th. lect.5 n.1175. 10. ARISTÓTELES, c.12 n.13 (BK 221b29): S. Th. lect.20 n.12.

son, parece que lo contingente no sea conocido por el entendimiento.

En cambio, toda ciencia está en el entendimiento. Pero hay ciencias que tratan lo contingente, como las ciencias morales, que se centran en los actos humanos sometidos al libre albedrío; y también las ciencias naturales, en cuanto que una de sus partes trata de los seres sometidos a generación y corrupción. Por lo tanto, el entendimiento conoce lo contingente.

Solución. *Hay que decir:* Lo contingente puede ser considerado de dos maneras. Una, en cuanto contingente. Otra, en cuanto que en lo contingente hay cierta necesidad, ya que no hay ser tan contingente que en sí mismo no tenga algo de necesario. Ejemplo: El hecho de que Sócrates corra, en sí mismo es contingente. Pero la relación de la carrera con el movimiento es necesaria, ya que, si Sócrates corre, es necesario que se mueva.

Las realidades contingentes lo son por parte de la materia, ya que contingente es lo que puede ser y no ser, y la potencia está en la materia. En cambio, la necesidad está en el concepto mismo de forma, por cuanto lo que es consecuencia de la forma se posee necesariamente. Pero la materia es el principio de individuación, mientras que la universalidad se obtiene abstrayendo la forma de la materia particular. Dijimos (a.1) que el objeto directo y necesario del entendimiento es lo universal, y el de los sentidos es lo singular, que indirectamente es también de algún modo objeto del entendimiento, como dijimos anteriormente (a.l). Así, pues, las realidades contingentes, en cuanto contingentes, son conocidas directamente por los sentidos e indirectamente por el entendimiento. En cambio, las nociones universales y necesarias de dichas realidades contingentes son conocidas por el entendimiento.

Por eso, si se consideran las razones universales de lo cognoscible, todas las ciencias tienen por objeto lo necesario. Si se consideran las cosas en sí mismas, una ciencia tiene por objeto lo necesario, y otra lo contingente.

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho.

ARTICULO 4

Nuestro entendimiento, ¿conoce o no conoce lo futuro?

Supra q.57 a.3; 2-2 q.95 a.1; q.172 a.1; *In Sent.* l.1 d.38 a.5 ad 2; 1.2 d.7 q.2 a.2; *De Verit,* q.8 a.12; *Cont. Gentes* 3,154; *Compend. Theol.* c.133.134.

Objeciones por las que parece que nuestro entendimiento conoce lo futuro:

1. Nuestro entendimiento conoce por especies inteligibles, que, por abstraer del tiempo y del espacio, pertenecen indistintamente a todo tiempo. Pero puede conocer lo presente. Por lo tanto, puede conocer lo futuro.

2. Más aún. Cuando el hombre no controla los sentidos, puede conocer algunas cosas futuras. Es el caso de los que sueñan y los que deliran. Pero cuando se está privado de los sentidos, es cuando el entendimiento desarrolla más actividad. Por lo tanto, en lo que depende de él, el entendimiento puede conocer lo futuro.

3. Todavía más. El conocimiento intelectivo del hombre es más eficaz que el conocimiento de cualquier animal. Pero hay animales que conocen algunas cosas futuras, como las cornejas, que anuncian, con intermitentes graznidos, que va a llover. Por lo tanto, con mayor motivo el entendimiento humano puede conocer lo futuro.

En cambio está lo que se dice en Ecl 8,6-7: *Grande es la aflicción del hombre que ignora lo pasado y por ningún mensajero puede conocer lo futuro.*

Solución. *Hay que decir:* Con respecto al conocimiento de lo futuro debemos establecer la misma distinción hecha sobre el conocimiento de lo contingente. Pues lo futuro, considerado con relación al tiempo, es singular, lo cual no es conocido por el entendimiento humano más que por reflexión, como dijimos anteriormente (a.l). Las razones de lo futuro pueden ser universales y perceptibles por el entendimiento y también pueden ser objeto de ciencia.

Sin embargo, al hablar en general del conocimiento de lo futuro, hay que tener presente que puede ser conocido de dos maneras. Una, en sí mismo. Otra, en sus causas. En sí mismo lo futuro no puede ser conocido más que por Dios, ante quien está presente todo lo futuro,

si bien todavía no se ha dado en el tiempo, ya que su eterna mirada abarca simultáneamente todo el transcurso del tiempo, tal como dijimos anteriormente al estudiar lo referente a la ciencia de Dios (q.14 a.13). En sus causas, nosotros también podemos conocer lo futuro, y si está de modo que haya de producirse necesariamente, lo conoceremos con certeza científica, como el astrónomo conoce con anticipación la llegada de un eclipse. Y si en la mayoría de los casos ha de producirse, podemos conocerlo por conjeturas, más o menos ciertas, según la mayor o menor tendencia de la causa a producir sus efectos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El argumento aquel se refiere al conocimiento que se fundamenta en las razones universales de las causas por medio de las cuales es posible conocer lo futuro según el modo de relación que el efecto tiene con su causa.

2. *A la segunda hay que decir:* Como dice Agustín en XII *Confes.*[11], el alma tiene un cierto poder de adivinación que le hace naturalmente capaz de conocer lo futuro. Por eso, cuando se sustrae a la acción de los sentidos corporales y de algún modo se concentra en sí misma, participa del conocimiento de lo futuro. Esta opinión sería razonable si aceptáramos que el alma conoce las cosas por participación de las ideas eternas, como sostuvieron los platónicos[12]. Pues en este caso el alma conocería en virtud de su naturaleza las causas universales de todos los efectos y sería el cuerpo quien se lo impidiese.

Pero, porque no es éste el modo natural de conocer nuestro entendimiento, que, más bien, inicia su intelección en los sentidos, no es propio del alma que conozca lo futuro cuando está privada de los sentidos, sino que se debe al influjo de ciertas causas superiores espirituales o corporales. A causas espirituales se debe el que Dios, por ministerio de los ángeles, ilumine el entendimiento humano y asocie las imágenes para el conocimiento de cualquier cosa futura. También a causas espirituales se debe la conmoción que por influjo del demonio se opera en la fantasía encaminada a presagiar ciertos hechos futuros que los demonios conocen, como dijimos anteriormente (q.57 a.3). Ocurre que el alma humana está mejor dispuesta para recibir ese tipo de influencias de las causas espirituales cuando está desligada de los sentidos, por aproximarse más, en este estado, a las sustancias espirituales, y encontrarse más libre de las inquietudes exteriores. Esto mismo sucede por influjo de causas corporales superiores. Ya que es evidente que los cuerpos superiores influyen en los inferiores. Por eso, cuando las facultades sensitivas ejercen su actividad por órganos corporales, es natural que la fantasía se vea afectada de alguna manera por la acción de los cuerpos celestes. De ahí que, como los cuerpos celestes son causa de muchos sucesos futuros, se formen en la imaginación ciertos indicios de futuros acontecimientos. Tales indicios son percibidos mejor de noche y por los que duermen que de día y por los que están despiertos, porque, como se dice en el libro *De Somn. et Vigil.*[13], *las impresiones que nos llegan de día, fácilmente se desvanecen, mientras que de noche el aire está menos agitado,, ya que las noches son más silenciosas. Estas impresiones se sienten en el cuerpo por el sueño, ya que los pequeños movimientos interiores son percibidos mejor por los que duermen que por los que están despiertos. Estos son los movimientos que producen las representaciones imaginarias por las que se prevé lo futuro.*

3. *A la tercera hay que decir:* Los animales no poseen ninguna facultad superior a la fantasía que ordene sus representaciones imaginarias, como sucede en los hombres, que tienen razón. Así, la fantasía de los animales responde totalmente al influjo celeste. De este modo, por los movimientos de los animales pueden conocerse mejor que por los de los hombres, regidos por la razón, ciertos acontecimientos futuros, como la lluvia y cosas parecidas. Por eso, el Filósofo, en el libro *De Somn. et Vigil.*[14] dice: *Algunos seres muy ignorantes son los que mejor prevén, pues su inteligencia no está afectada por ningún cuidado, sino que está como desierta y vacía de todo, dejándose llevar por el que la guía.*

11. Cf. S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* l.12 c.13: ML 34,464. 12. Cf. supra q.84 a.1.4; infra q.87 a.1. 13. ARISTÓTELES, *De Divinat. 2* (BK 464a12): S. Th. lect.2. 14. Ib.

CUESTIÓN 87

Sobre cómo el alma se conoce a sí misma y cómo conoce lo que hay en ella

Ahora hay que tratar lo referente a cómo el alma se conoce a sí misma y cómo conoce lo que hay en ella. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Se conoce o no se conoce a sí misma por su esencia?—2. ¿Cómo conoce los hábitos que hay en ella?—3. ¿Cómo el entendimiento conoce su propio acto?—4. ¿Cómo conoce el acto de la voluntad?

ARTICULO 1

El alma intelectiva, ¿se conoce o no se conoce a sí misma por su esencia?

Supra q.14 a.2 ad 3; *In Sent.* 1.1 d.10 q.l a.5 ad 2; *De Verit.* q.8 a.6; q.10 a.8; *Cont. Gentes* 2,75; 3,46; *De An. 2* lect.6; 3 lect.9.

Objeciones por las que parece que el alma intelectiva se conoce a sí misma por su esencia:

1. Dice Agustín en IX *De Trin.*[1]: *La mente se conoce a sí misma por sí misma, puesto que es incorpórea.*

2. Más aún. El ángel y el alma humana pertenecen al género común de la sustancia intelectual. Pero el ángel se entiende a sí mismo por su esencia. Por lo tanto, también el alma.

3. Todavía más. Se dice en III *De Anima* [2]*: En los seres inmateriales, el entendimiento y lo entendido es lo mismo.* Pero la mente humana es inmaterial, pues no es acto de ningún cuerpo, como dijimos ya (q.76 a.l). Luego, en la mente humana, el entendimiento y lo entendido es lo mismo. Por lo tanto, se conoce por su esencia.

En cambio está lo que se dice en III *De Anima* [3]: *El entendimiento se conoce a sí mismo igual que a lo demás.* Pero lo demás no lo conoce por su esencia, sino por sus imágenes. Por lo tanto, tampoco a sí mismo se conoce por su esencia.

Solución. *Hay que decir:* Cada cosa es cognoscible en cuanto que está en acto y no en cuanto que está en potencia, como se dice en IX *Metaphys.* [4] Pues algo es ser y verdadero, objeto del conocimiento, en cuanto que está en acto. Esto resulta evidente en las cosas sensibles: Pues la vista no capta lo coloreado en potencia, sino lo que lo está en acto. Igualmente resulta claro con respecto al entendimiento en cuanto que está ordenado al conocimiento de las cosas materiales conocidas sólo en cuanto que están en acto; por lo cual la materia prima no es cognoscible a no ser por su relación con la forma, como se dice en I *Physic.*[5] Por eso, las sustancias inmateriales son inteligibles por su propia esencia en la medida en que les compete esencialmente existir en acto.

Así, pues, la esencia de Dios, acto puro y perfecto, es absoluta y perfectamente inteligible en sí misma. Por eso Dios se entiende por su propia esencia no sólo a sí mismo, sino también todo lo demás. En cambio, la esencia del ángel, aun cuando pertenezca al género de los seres inteligibles, sin embargo, no es acto puro y perfecto. Por eso su capacidad de entender no se actualiza toda mediante la propia esencia. Pues, aunque se entiende por su esencia, por ella no conoce todas las cosas, sino que lo distinto a él lo conoce por sus imágenes. El entendimiento humano, con respecto a los seres inteligibles, está en pura potencia, como la materia prima en relación a lo sensible. Por eso es llamada *posible* [6]. Así, pues, considerado en su esencia, es sólo capacidad de entender. Por eso tiene, en cuanto tal, el poder de entender, pero no el de ser entendido hasta que no esté

1. C.3: ML 42,963. 2. ARISTÓTELES, c.4 n.12 (BK 430a3): S. Th. lect.9 n.724. 3. Ib. 4. ARISTÓTELES, 8 c.9 n.6 (BK 1051a29): S. Th. 1.9 lect.10 n.1888. 5. ARISTÓTELES, c.7 n.16 (BK 191a8): S. Th. lect.13 n.9 6. Cf. ARISTÓTELES, *De Anima* 3 c.4 n.3 (BK 428a22): S. Th. lect.7 n.677.

en acto. Así, los platónicos colocaron el orden de los seres inteligibles por encima del de los entendimientos, porque el entendimiento no entiende más que por participación de lo inteligible, y lo que participa, según ellos, es inferior a lo participado. Así, pues, si el entendimiento humano se actualizara por participación de las formas inteligibles separadas, como suponían los platónicos[7], por dicha participación de las cosas incorpóreas el entendimiento humano se entendería a sí mismo. Pero porque, en la vida terrena, a nuestro entendimiento le es connatural conocer lo material y sensible, como dijimos (q.84 a.7), se sigue que nuestro entendimiento se conoce a sí mismo en cuanto se actualiza por las especies abstraídas de lo sensible, sirviéndose de la luz del entendimiento agente, que es el acto de las especies inteligibles y, por ellas, del entendimiento posible. Por lo tanto, nuestro entendimiento se conoce a sí mismo no por su esencia, sino por su acto. Esto es así de una doble manera. 1) *Una,* particular. Ejemplo: Sócrates o Platón saben que tienen un alma intelectiva por el hecho de percibir que entienden. 2) *Otra,* universal. Ejemplo: Cuando investigamos la naturaleza de la mente humana partiendo de los actos del entendimiento. Pero es verdad que el juicio y la eficacia de este conocimiento por el que conocemos la naturaleza del alma, se debe a la iluminación de nuestro entendimiento por la verdad divina, en la que están contenidas las razones de todas las cosas, como ya dijimos (q.84 a.5). Por eso Agustín en IX *De Trin.*[8] dice: *Por la incorruptible verdad que contemplamos, sabemos con toda la perfección de que somos capaces, no lo que es la mente de cada hombre, sino lo que debe ser según las razones eternas.*

Entre estos dos tipos de conocimiento hay diferencia. Para tener el primero, basta la misma presencia del alma, que es principio del acto por el cual se conoce a sí misma. Por eso se dice que se conoce a sí misma por su sola presencia. En cambio, para tener el segundo tipo de conocimiento, no es suficiente su presencia, sino que se precisa una laboriosa y minuciosa investigación. Esto explica que muchos ignoren la naturaleza del alma y que también muchos se hayan engañado sobre este problema. Por eso, y refiriéndose a dicha investigación. Agustín en X *De Trin.*[9] dice: *No se busque el alma a sí misma como a algo ausente, sino que se discierna como algo presente, esto es, conocer su diferencia de las demás cosas, y esto es conocer su esencia y su naturaleza.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La mente se conoce por sí misma puesto que al final llega a conocerse, aunque sea por sus actos. Es ella misma la que se conoce porque se ama a sí misma, como se dice en el contexto. Pero una cosa puede ser conocida por sí misma de dos maneras: O porque no se llegue a ella a través del conocimiento de ninguna otra, como ocurre en los primeros principios; o porque su conocimiento no es indirecto, como el color es visible por sí mismo mientras que la sustancia sólo lo es indirectamente.

2. *A la segunda hay que decir:* La esencia del ángel, así como sus actos, pertenecen al género de lo inteligible; por eso es, a la vez, entendimiento y objeto entendido. De aquí que el ángel puede conocerse por su propia esencia. No ocurre lo mismo con el entendimiento humano, ya que, o bien está en pura potencia con respecto a lo inteligible, como el entendimiento posible, o bien es el acto de las especies inteligibles abstraídas de las imágenes, como el entendimiento agente.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquel texto del Filósofo es umversalmente válido para todo entendimiento. Pues así como lo sentido en acto es lo sensible por la semejanza del objeto que es forma del sentido en acto, así el entendimiento en acto es lo actualmente entendido por la semejanza del objeto conocido que es la forma del entendimiento actualizado. Por eso, el entendimiento humano, que se actualiza por la especie inteligible del objeto entendido, es entendido por esa misma especie como forma suya. Decir: *En los seres inmateriales el entendimiento y lo*

7. Cf. DIONISIO, *De Div. Nom.* c.4 § 1: MG 3,693; Lib. *De Causis.* § 9 (BA 173). PROCLO, *Inst. Theol.* prop. 163.164 (DD 103). 8. C.6: ML 42,966. 9. C.9: ML 42,980.

entendido es lo mismo, es igual que decir: *En los objetos entendidos en acto, el entendimiento y lo entendido son lo mismo,* ya que una cosa es entendida en acto por existir sin materia. Pero hay que distinguir entre las esencias que existen sin materia, como las sustancias separadas que llamamos ángeles, cada una de las cuales a la vez conoce y es conocida, y algunas cosas en las que no existen sin materia las esencias, sino sólo las semejanzas abstraídas de ellas. Por eso, el Comentarista en III *De Anima*[10] dice que el texto aducido sólo es aplicable a las sustancias separadas, porque en ellas se cumple de alguna manera lo que no se cumple en las demás, como acabamos de decir (ad 2).

ARTICULO 2

Nuestro entendimiento, ¿conoce o no conoce los hábitos del alma por la esencia propia de ellos?

In Sent. l.3 d.23 q.1 a.2; *De Verit.* q.10 a.9; *Quodl.* 8 q.2 a.2.

Objeciones por las que parece que nuestro entendimiento conoce los hábitos del alma por la propia esencia de ellos:

1. Dice Agustín en XIII *De Trin.*[11]: *No vemos la fe en el corazón del creyente como vemos el alma de otro hombre por los movimientos del cuerpo. Sin embargo, la manifiesta una ciencia del todo cierta, y la proclama la conciencia.* Lo mismo es aplicable a los demás hábitos del alma. Por lo tanto, los hábitos del alma no son conocidos por sus actos, sino por sí mismos.

2. Más aún. Conocemos las cosas materiales que están fuera del alma por la presencia de sus imágenes en ella. Y así se dice que son conocidas por sus representaciones. Pero los hábitos del alma están presentes en ella por su esencia. Por lo tanto, son conocidos por su esencia.

3. Todavía más. *Lo que una cosa es por causa de otra, esa otra lo es con mayor razón*[12]. Pero las demás cosas son conocidas por el alma por medio de hábitos y especies inteligibles. Por lo tanto, con mayor motivo las conocerá el alma por sí mismas.

En cambio, los hábitos, como las potencias, son principios de los actos. Pero se dice en II *De Anima*[13]: *En nuestro conocimiento los actos y las operaciones son anteriores a las potencias.* Por lo mismo, también a los hábitos. Y así los hábitos son conocidos por los actos lo mismo que las potencias.

Solución. *Hay que decir:* El hábito es, en cierto modo, un término medio entre la pura potencia y el puro acto. Ya dijimos (a.1) que nada es conocido más que en cuanto está en acto. Por lo tanto, el hábito, al carecer de la actualidad perfecta, tampoco posee la perfecta cognoscibilidad por sí mismo, necesitando ser conocido por medio de su acto, bien porque uno se dé cuenta de que posee un determinado hábito por el hecho de advertir en sí mismo acciones propias de dicho hábito, bien porque, partiendo del estudio de los actos, investigue la naturaleza y la esencia del hábito. El primero de estos conocimientos se adquiere por la misma presencia del hábito, ya que su sola presencia produce el acto que inmediatamente lo percibe. El segundo conocimiento se obtiene por medio de una laboriosa investigación, como se dijo con respecto a la mente (a.1).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando la fe no sea conocida por los movimientos del cuerpo, sin embargo, es percibida por el acto interno de la mente. Pues nadie sabe que tiene fe más que por darse cuenta de que cree.

2. *A la segunda hay que decir:* Los hábitos están presentes en nuestro entendimiento, no como objetos del entendimiento (porque el objeto de nuestro entendimiento en el estado de la vida presente es la naturaleza de lo material, como se dijo, q.84 a.7, q.85 a.8, q.86 a.2), sino que están presentes en el entendimiento como medios por los que el entendimiento entiende.

3. *A la tercera hay que decir:* Cuando se dice: *Lo que una cosa es por causa de otra, esta otra lo es con mayor razón,* se dice algo verdadero si se refiere a las cosas que pertenecen al mismo orden, por ejemplo, al causal. Así, al decir que la

10. AVERROES, *Comm.* 15 (6,2, 160A).
11. C.1: ML 42,1014.
12. ARISTÓTELES, *Poster.* 1 c.2 n.15 (BK 72a29): S. Th. lect.6.
13. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 415a16): S. Th. lect.6 n.304.

salud es deseable por la vida, se está diciendo que ésta lo es más que aquélla. En cambio, si se aplica a cosas de distinto orden, no se está diciendo algo verdadero. Por ejemplo, si se dice que la salud es de desear por razón de la medicina, no se deduce que ésta sea más deseable, ya que la salud pertenece al orden de los fines, y la medicina, al orden de las causas eficientes. Así, pues, si nos detenemos en dos objetos cognoscibles por sí mismos, será más conocido aquel por el que se conozca el otro, como los principios son más conocidos que las conclusiones. Pero el hábito en cuanto tal no pertenece al orden de los objetos, ni es causa del conocimiento de algo, como objeto conocido, sino como una disposición o forma por la que quien conoce conoce. Por lo tanto, aquel argumento no es viable.

ARTICULO 3

El entendimiento, ¿conoce o no conoce su propio acto?

In Sent. l.3 d.23 q.1 a.2 ad 3; *De Verit.* q.10 a.9; *Cont. Gentes* 2,75; *De An.* l.2 lect.6.

Objeciones por las que parece que el entendimiento no conoce su propio acto:

1. Lo que propiamente conoce una facultad cognoscitiva es su objeto. Pero el acto es distinto del objeto. Por lo tanto, el entendimiento no conoce su acto.

2. Más aún. Lo que es conocido lo es por algún acto. Así, pues, si el entendimiento conoce su acto, será en virtud de otro acto, y éste por otro. Por lo tanto, se iniciará un proceso indefinido. Esto parece imposible.

3. Todavía más. La proporción entre los sentidos y sus actos es igual a la existente entre el entendimiento y los suyos. Pero el sentido propio no siente su acto, sino que esto es algo que corresponde al sentido común, como se dice en el libro *De Anima* [14]. Por lo tanto, tampoco el entendimiento entiende su acto.

En cambio está lo que dice Agustín en X *De Trin.*[15]: *Entiendo que entiendo.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya dijimos (a. 1.2), cada cosa se conoce en cuanto que está en acto. La última perfección del entendimiento es su operación, que no es una acción que pase a otro, perfeccionando al efecto, como la construcción a lo construido, sino que permanece en quien actúa como perfección y acto propios, tal como se dice en IX *Metaphys.*[15] Así, pues, lo primero que el entendimiento conoce de sí mismo es su mismo entender.

Con respecto a esto se diversifican los distintos entendimientos. Pues hay algún entendimiento, el divino, que es su mismo entender. Y puesto que en Dios la esencia se identifica con el acto de entender, entender que entiende y entender su esencia son lo mismo. Hay otro entendimiento, el angélico, que no es su mismo entender, pero que tiene como primer objeto de su intelección la propia esencia, como ya dijimos (q.79 a.1). Por lo tanto, aunque en el ángel haya que distinguir lógicamente la intelección de su acto y la de su esencia, sin embargo, simultáneamente y en un solo acto conoce ambas cosas, porque la perfección propia de su esencia es entenderla, y en un solo y único acto se conoce una cosa y su perfección. Hay otro entendimiento, el humano, que ni es su mismo entender ni el primer objeto de su intelección es su propia esencia, sino algo extrínseco, esto es, la naturaleza de lo material. Esto es lo primero conocido por el entendimiento humano. Lo segundo es el mismo acto por el que es conocido el objeto. Y por el acto conoce el propio entendimiento cuya perfección es el mismo entender. Así, el Filósofo dice [17] que *los objetos se conocen antes que los actos, y los actos antes que las potencias.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El objeto del entendimiento es algo universal, esto es, el ser y lo verdadero, bajo lo cual se incluye el mismo acto de entender. Por eso el entendimiento puede conocer su acto. Pero no como lo primero, porque el objeto primero de nuestro entendimiento en la vida presente no es cualquier ser o verdad, sino el ser y lo verdadero consi-

14. ARISTÓTELES, l.3 c.2 (BK 425b12): S. Th. lect.2 n.584. 15. C.11: ML 42,983. 16. ARISTÓTELES, 8 c.8 n.9 (BK 1050a36): S. Th. lect.8 n.1862. 17. ARISTÓTELES, *De anima* 2 c.4 n.1 (BK 415a16): S. Th. lect.6 n.304.

derados en las cosas materiales, como dijimos (q.84 a.7), por las cuales llega al conocimiento de todo lo demás.

2. *A la segunda hay que decir:* El mismo entender humano no es el acto y perfección de lo entendido de modo que por un solo acto pueda conocerse la naturaleza material y el propio entender, como por uno sólo se conoce la realidad y su perfección. Por eso es distinto el acto por el que el entendimiento conoce la piedra del acto por el que entiende que la conoce; y así sucesivamente. Por lo demás, no hay inconveniente en admitir que el entendimiento potencialmente sea infinito, como ya se dijo (q.86 a.2).

3. *A la tercera hay que decir:* El sentido propio siente con la alteración de un órgano material producida por un objeto externo. No es posible que algo material se altere a sí mismo, sino que una cosa es alterada por la otra. Así, el sentido propio es percibido por el acto del sentido común. Pero el entendimiento no conoce por alteración material de un órgano. Por lo tanto, no hay paridad.

ARTICULO 4

El entendimiento, ¿conoce o no conoce el acto de la voluntad?

Supra q.82 a.4 ad 1; *In Sent.* l.3 d.23 q.1 a.2 ad 3.

Objeciones por las que parece que el entendimiento no conoce el acto de la voluntad:

1. El entendimiento conoce sólo lo que de alguna manera está presente en él. Pero el acto de la voluntad no está presente en el entendimiento, pues son potencias diversas. Por lo tanto, el acto de la voluntad no es conocido por el entendimiento.

2. Más aún. El acto se especifica por su objeto. Pero el objeto de la voluntad es distinto del objeto del entendimiento. Por lo tanto, el acto de la voluntad específicamente es distinto del objeto del entendimiento. Por lo tanto, no es conocido por el entendimiento.

3. Todavía más. Agustín en el libro X *Confess.*[18] considera que *los afectos del alma no son conocidos ni por imágenes, como los cuerpos; ni por su presencia, como las artes, sino por ciertas nociones.* No parece que en el alma pueda haber otras nociones que no sean las esencias de las cosas conocidas, o de sus imágenes. Por lo tanto, parece imposible que el entendimiento conozca los afectos del alma, que son actos de la voluntad.

En cambio está lo que dice Agustín en X *De Trin.* [19]: *Entiendo que quiero.*

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos (q.59 a.1), el acto de la voluntad no es más que una tendencia consecuencia de la forma conocida, como el apetito natural es una tendencia de la forma natural. La tendencia de cualquier cosa es algo íntimo a ella y a su modo de ser. Por eso la tendencia natural existe naturalmente en las cosas naturales. La sensible, sensiblemente en quien siente. La inteligible, que es acto de la voluntad, está inteligiblemente en quien entiende, como en su principio y en su propio sujeto. Por eso el Filósofo, hablando en este sentido, en III *De Anima*[20] dice: *La voluntad está en la razón.* Es lógico que lo que está inteligiblemente en un sujeto inteligente sea entendido por él. Por eso el entendimiento conocerá el acto de la voluntad tanto al percibir su acto de querer como al conocer la naturaleza de dicho acto, y, consecuentemente, la naturaleza de su principio, que es un hábito o una potencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquel argumento sería viable si la voluntad y el entendimiento, así como son potencias diversas, también tuvieran distintos sujetos, ya que entonces no estaría en la voluntad lo que estuviera en el entendimiento. No obstante, colocando a ambas en la misma sustancia del alma, y siendo uno, en cierto modo, principio del otro, hay que concluir que lo que está en la voluntad, de alguna manera debe estar también en el entendimiento.

2. *A la segunda hay que decir:* El bien y la verdad, que son objetos de la voluntad y del entendimiento, conceptualmente se distinguen. No obstante se implican mutuamente, como dijimos ya (q.16 a.4 ad 1; q.82 a.4 ad 1); pues la

18. C.17: ML 32,790. 19. C.11: ML 42,983. 20. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 432b5): S. Th. lect.14 n.802.

verdad es un bien y el bien es una verdad. Así, las cosas que pertenecen a la voluntad caen bajo la acción del entendimiento, y las propias del entendimiento pueden caer bajo el dominio de la voluntad.

3. *A la tercera hay que decir:* Los afectos del alma no están en el entendimiento ni por sus imágenes solamente, como los cuerpos, ni por su presencia en él a modo de sujeto, como las artes, sino como lo derivado está en el principio en el que está contenida la noción de derivado. Así, Agustín dice que los afectos del alma están en la memoria por determinadas nociones.

CUESTIÓN 88

Sobre cómo el alma conoce lo que está por encima de ella

Ahora hay que tratar lo referente a cómo el alma conoce lo que hay por encima de ella, esto es, las sustancias inmateriales. Esta cuestión plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. El alma humana, en la vida terrena, ¿puede o no puede conocer las sustancias inmateriales, que llamamos ángeles, por sí mismas?—2. ¿Puede o no puede llegar a su conocimiento a través del conocimiento de las cosas materiales?—3. Dios, ¿es o no es lo primero que nosotros conocemos?

ARTICULO 1

El alma humana, en el estado de la vida presente, ¿puede o no puede conocer las sustancias inmateriales, que llamamos ángeles, por sí mismas?

De Verit, q.10 a.11; q.18 a.5 ad 7.8; *In Boet. De Trin.* q.6 lect.3; *Cont. Gentes* 2,60; 3,42-44.46; *De Anima* a.16; *In Metaphys. 2* lect.1.

Objeciones por las que parece que el alma, en el estado de la vida presente, puede conocer las sustancias inmateriales, que llamamos ángeles, por sí mismas:

1. Dice Agustín en IX *De Trin.*[1]: *La misma mente, así como adquiere el conocimiento de lo corpóreo por medio de los sentidos del cuerpo, así también adquiere por sí misma el conocimiento de lo incorpóreo.* Incorpóreas lo son las sustancias inmateriales. Por lo tanto, la mente conoce las sustancias inmateriales.

2. Más aún. Lo semejante se conoce por lo semejante. Pero la mente humana, por ser inmaterial, como dijimos (q.76 a.l), se asemeja más a lo inmaterial que a lo material. Por lo tanto, como nuestra mente conoce lo material, mucho más conocerá lo inmaterial.

3. Todavía más. El hecho de que aquellas cosas que son sumamente sensibles no sean sentidas así por nosotros se debe a que lo excesivamente sensible corrompe el sentido. Pero lo excesivamente inteligible no corrompe el entendimiento, como se dice en III *De Anima*[2]. Por lo tanto, aquellas cosas que en cuanto tales son más inteligibles, también lo son para nosotros. Pero como quiera que las cosas materiales no son inteligibles más que en cuanto que nosotros, por abstracción, hacemos que lo sean de hecho, es evidente que serán más inteligibles aquellas sustancias que por naturaleza son inmateriales. Por lo tanto, son más conocidas por nosotros que las cosas materiales.

4. Y también. El Comentarista, en II *Metaphys.*[3], dice: Si las sustancias abstractas no pudieran ser entendidas por nosotros, *entonces la naturaleza habría obrado inútilmente, porque hizo algo que, siendo inteligible en cuanto tal, no es entendido por nadie.* Pero en la naturaleza nada es inútil ni superfluo. Por lo tanto, las sustancias inmateriales pueden ser conocidas por nosotros.

5. Por último. La relación que hay

1. C.3: ML 42,963. 2. ARISTÓTELES, c.4 n.5 (BK 429b2): S. Th. lect.7 n.687.
3. AVERROES, *Comm.* 1 (8,29C).

entre el sentido y lo sensible, es la misma que hay entre el entendimiento y lo inteligible. Pero nuestra vista puede ver todos los cuerpos, tanto si son superiores e incorruptibles como si son inferiores y corruptibles. Por lo tanto, nuestro entendimiento puede conocer todas las sustancias inteligibles, incluso las superiores e inmateriales.

En cambio está lo que se dice en Sab 9,16: *Lo que hay en el cielo, ¿quién lo investigará?* En los cielos están las sustancias inmateriales, según aquello de Mt 18,10: *Sus ángeles en el cielo.* Por lo tanto, las sustancias inmateriales no pueden ser conocidas por la investigación humana.

Solución. *Hay que decir:* Según Platón, no sólo conocemos las sustancias inmateriales, sino que éstas son lo primero que conocemos. Pues Platón sostuvo que las formas inmateriales subsistentes, que llamaba *ideas,* eran el objeto propio de nuestro entendimiento. Por serlo, son conocidas por nosotros de forma directa. Sin embargo, el alma llega al conocimiento de las cosas materiales en cuanto que al entendimiento se une la sensación y la imaginación[4]. Por lo tanto, cuanto más puro sea el entendimiento, tanto mejor percibe la verdad inteligible de lo inmaterial[5].

Pero según la opinión de Aristóteles[6], más conforme con la experiencia, en la vida terrena nuestro entendimiento, por naturaleza, se centra en las esencias de las cosas materiales. Por eso no entiende nada a no ser recurriendo a las imágenes, como ya dijimos (q.84 a.7). Así, resulta evidente que las sustancias inmateriales, que no caen bajo el control de los sentidos y la imaginación, nosotros, según nuestro modo propio de conocer, no podemos entenderlas de forma directa.

Sin embargo, Averroes, en el comentario III *De Anima*[7], sostiene que el hombre, al final de esta vida, puede llegar a entender las sustancias separadas por la continuidad o unión de alguna sustancia separada con nosotros, y que llama *entendimiento agente,* el cual, por ser sustancia separada, conoce naturalmente las sustancias separadas. Por eso, cuando esté tan unido a nosotros que, por él, conozcamos perfectamente, conoceremos las sustancias separadas, como ahora, por la unión al entendimiento posible, conocemos las cosas materiales. Nos explica cómo se une a nosotros el entendimiento agente[8]. Dice: Puesto que entendemos por el entendimiento agente y por los objetos inteligibles especulados, como lo confirma el conocimiento que, por los principios, tenemos de las conclusiones, es necesario que el entendimiento agente se relacione con lo entendido como el agente principal con el instrumento, o como la forma con la materia. Pues en ambos casos una acción es atribuida a dos principios distintos: 1) Al agente principal y a su instrumento. Ejemplo: La acción de serrar se atribuye al carpintero y a la sierra. 2) A la forma y su sujeto. Ejemplo: La acción de calentar se atribuye al calor y al fuego. En cualquiera de los dos casos, el entendimiento agente con respecto a lo especulado es lo que la perfección con respecto a lo perfectible, y lo que el acto con respecto a la potencia. Por ser simultáneamente se recibe lo perfecto y la perfección, como simultáneamente lo visible y la luz se reciben en la pupila. Así, pues, simultáneamente se reciben en el entendimiento posible lo especulado y el entendimiento agente. Cuanto más numeroso sea lo especulado, tanto más perfectamente se unirá a nosotros el entendimiento agente. Esto es así de tal manera que, si conociéramos todo lo posible, la unión sería perfectísima, pudiendo llegar a conocerlo todo, tanto lo material como lo inmaterial. En esto coloca la última felicidad del hombre[9]. No viene al caso si en dicho estado de felicidad, el entendimiento posible conoce las sustancias separadas por medio del entendimiento agente, como él piensa; o, como atribuye a Alejandro, el entendimiento posible nunca llega a conocerlas (debido a que sostiene que el entendimiento posible es corruptible), sino que el hombre conoce las sustancias separadas por medio del entendimiento agente.

4. Cf. MACROBIO, *In Somn. Scipion.* l.1 c.12 (DD 41b); c.14 (DD 46b). 5. Cf. id., c.8 (DD 33b). 6. *De an.* 3 c.7 n.3 (BK 431a16): S. Th. lect.12 n.770. 7. *Comm.* 36, digressio, p.5.ª (6,2,183C). 8. Ib. 9. *De An. Beatitud,* c.1 (9,148B); también, AVICENA, *De An.* p.5.ª (26va).

Pero esto es insostenible. 1) *Primero,* porque si el entendimiento agente es sustancia separada, es imposible que conozcamos formalmente por él. Porque aquello por lo que formalmente obra un agente es su forma y su acto, pues todo agente actúa en cuanto que está en acto. Anteriormente (q.12 a.1), ya hablamos de esto al tratar lo referente al entendimiento posible.

2) *Segundo,* porque si, siguiendo dicha explicación, el entendimiento agente fuera sustancia separada, no se uniría a nosotros sustancialmente, sino sólo por su luz, en cuanto que es participada por los entendimientos especulativos. Pero no en cuanto a sus restantes operaciones, que serían lo que a nosotros nos permitiría entender lo inmaterial. Así, cuando vemos los colores iluminados por el sol, no se une a nosotros la sustancia del sol de forma que podamos hacer lo que él hace, sino que sólo se nos une la luz del sol, que nos permite ver los colores.

3) *Tercero,* porque aun admitiendo que la sustancia del entendimiento agente se uniera a nosotros tal como nos dice, sin embargo, ellos afirman que no lo haría totalmente según uno o dos inteligibles, sino según todo lo especulado. Pero todos los inteligibles conocidos no colman la capacidad del entendimiento agente, porque mucho más es entender las sustancias separadas que entender todo lo material. Por eso resulta evidente que, incluso conocido todo lo material, el entendimiento agente no se uniría a nosotros de manera que por él pudiéramos conocer las sustancias separadas.

4) *Cuarto,* porque apenas se hallaría alguien en este mundo que conociera todo lo inteligible material, llegando, por eso, pocos o ninguno a ser felices. Esto va contra el Filósofo cuando, en I *Ethic.*[10], dice: La felicidad *es un cierto bien común que puede llegar a todos los que no estén desprovistos de virtud.* Además, es absurdo que sólo consigan el fin de una especie muy pocos de los individuos que la constituyen.

5) *Quinto,* porque el Filósofo en I *Ethic.*[11] dice expresamente: La felicidad *es una operación de la virtud perfecta.* Enumeradas muchas virtudes, en el libro X[12] concluye que la felicidad última, consistente en el conocimiento de los supremos "objetos inteligibles, corresponde a la virtud de la sabiduría, de la que en el libro VI había colocado a la cabeza de las ciencias especulativas. Por eso resulta evidente que Aristóteles puso la última felicidad del hombre en el conocimiento de las sustancias separadas, tal como puede obtenerse por las ciencias especulativas; y no por la prolongación del entendimiento agente que algunos imaginaron.

6) *Sexto,* quedó demostrado anteriormente (q.79 a.4) que el entendimiento agente no es sustancia separada, sino una determinada facultad del alma que se extiende activamente a todo lo que pasivamente se extiende el entendimiento posible. Porque, como se dice en III *De Anima*[13], *el entendimiento posible es aquello que permite al alma hacerse todas las cosas;* el entendimiento agente es aquello por lo que *puede hacerlo todo.* Por lo tanto, ninguno de los dos alcanza, durante la vida terrena, más que lo material, que el entendimiento agente lo convierte en inteligible en acto y es recibido en el entendimiento posible. En definitiva, durante la vida terrena, ni el entendimiento posible ni el agente pueden conocer lo inmaterial en sí mismo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* De aquella autoridad de Agustín se deduce que lo que nuestra mente puede conocer de las cosas incorpóreas puede conocerlo por sí misma. Esto es tan cierto, que los mismos filósofos[14] dicen que la ciencia del alma es un principio para conocer las sustancias separadas. En efecto, por conocerse a sí misma, el alma llega a tener algún conocimiento de las sustancias incorpóreas tal como es capaz de tenerlo; pero no las conoce absoluta y perfectamente conociéndose a sí misma.

2. *A la segunda hay que decir:* La semejanza de naturaleza no basta para que

10. ARISTÓTELES, c.9 n.4 (BK 1099b18): s. Th. lect.14 n.170. 11. ARISTÓTELES, c.10 n.15 (BK 1101a14): S. Th. lect.16 n.200. 12. ARISTÓTELES, c.7 n.2 (BK 1177a21); c.8 n.13 (BK 1179a30): S. Th. lect.12 n.2124. 13. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 1141a20): S. Th. lect.6 n.1190; c.5 n.1 (BK 430a14): S. Th. lect.10 n.728. 14. Cf. AVERROES, *In De An.* l.1 *comm.* *2* (6,2, IF); l.3 *comm.* 5 (6,2,151E).

se dé conocimiento; de lo contrario, habría que admitir la opinión de Empédocles[15] cuando dijo que el alma es de la naturaleza de todas las cosas, puesto que las conoce todas. Para conocer se requiere que la semejanza del objeto conocido esté en quien conoce casi como forma suya. Durante la vida terrena, nuestro entendimiento posible es apto para recibir la semejanza de las cosas materiales abstraídas de las imágenes. Por eso conoce mejor las sustancias materiales que las inmateriales.

3. *A la tercera hay que decir:* Entre el objeto y la potencia cognoscitiva debe haber alguna proporción como entre lo activo y lo pasivo, o entre la perfección y lo perfectible. Por eso, el motivo de que los sentidos no perciban lo sensible demasiado intenso, no se debe sólo a que se corrompan los órganos sensoriales, sino también a que no es proporcionado a las potencias sensitivas. Asimismo, las sustancias inmateriales son desproporcionadas a nuestro entendimiento, hasta el punto de que durante la vida terrena no puede conocerlas.

4. *A la cuarta hay que decir:* El argumento del Comentarista tiene muchos fallos. Primero, porque del hecho de que nuestro entendimiento no conozca las sustancias separadas no se sigue que ningún otro entendimiento las conozca; pues se conocen a sí mismas y entre sí. Segundo, porque el fin de las sustancias separadas no es el que nosotros las conozcamos. Sólo se puede llamar inútil y superfluo a lo que no consigue el fin para el que existe. Por eso no se sigue que las sustancias inmateriales sean inútiles, incluso si no fueran conocidas de ninguna manera por nosotros.

5. *A la quinta hay que decir:* Los sentidos conocen los cuerpos superiores e inferiores de la misma manera, esto es, por alteración del órgano por lo sensible. En cambio, no conocemos de la misma manera las sustancias materiales, que conocemos por abstracción, y las inmateriales, que no podemos entender de esta manera, porque de ellas no hay ninguna imagen.

ARTICULO 2

¿Puede o no puede llegar a su conocimiento a través del conocimiento de las cosas materiales?

In Sent. l.4 d.49 q.2 a.7 ad 2; *De Verit.* q.18 a.5 ad 6; *In Boet. de Trin.* q.6 lect.3.4; *Cont. Gentes* 3,41; *De Anima* a.16; *Post. Analyt.* 1 lect.41; *De causis* c.7.

Objeciones por las que parece que nuestro entendimiento puede llegar al conocimiento de las sustancias inmateriales a través del conocimiento de las cosas materiales:

1. Dionisio, en c.1 *Cael. hier.*[16], dice: *Al alma humana no le es posible elevarse hasta la contemplación inmaterial de las jerarquías celestes, a no ser que haga uso de un guía material.* Por lo tanto hay que concluir que podemos ser conducidos por las sustancias materiales al conocimiento de las inmateriales.

2. Más aún. La ciencia está en el entendimiento. Pero las ciencias y las definiciones se centran en las sustancias inmateriales. El Damasceno[17] define al ángel; y de los ángeles tenemos algunas referencias tanto en las ciencias teológicas como filosóficas. Por lo tanto, las sustancias inmateriales pueden ser conocidas por nosotros.

3. Todavía más. El alma humana pertenece al género de las sustancias inmateriales. Pero ella misma puede ser entendida por nosotros mediante el acto por el que ella entiende lo material. Por lo tanto, también podemos conocer otras sustancias inmateriales por sus efectos en las materiales.

4. Por último. Sólo es incomprensible por sus efectos aquella causa que está infinitamente distante de ellos. Esto sólo es propio de Dios. Por lo tanto, las demás sustancias inmateriales creadas pueden ser conocidas por nosotros por medio de las materiales.

En cambio está lo que dice Dionisio en c.1 *De Div. Nom.*[18]: *No puede entenderse lo inteligible por lo sensible, lo simple por lo compuesto, lo incorporal por lo corpóreo.*

Solución. *Hay que decir:* Averroes cuenta, en III *De Anima*[19], que un tal

15. Cf. ARISTÓTELES, *De An.* 1 c.2 n.6 (BK 404b11): S. Th. lect.4 n.45. 16. § 3: MG 3,124. 17. *De Fide Orth.* l.2 c.3: MG 94,865. 18. § 1: MG 3,588: S. Th. lect.1 19. *Comm.* 36, digressio, p.3.ª (6,2,180E).

Avempace sostuvo que, por el conocimiento de las sustancias materiales, y según los principios de la verdadera filosofía, podemos llegar a conocer las sustancias inmateriales. Pues como nuestro entendimiento es capaz de abstraer de la materia sensible su esencia, si en ésta quedase aún algo de materia, podría nuevamente abstraería. Y siendo imposible prolongar este proceso indefinidamente, debería llegar a entender alguna esencia totalmente inmaterial. En esto consiste entender la sustancia inmaterial.

Esto sería cierto si tales sustancias inmateriales fueran las formas y especies de las materiales, como sostenían los platónicos[20]. Pero si no se admite esto y, en. cambio, se supone que las sustancias inmateriales son de naturaleza completamente distinta a las esencias de las materiales, por mucho que nuestro entendimiento abstraiga de la materia la esencia de un objeto material, nunca llegará a algo semejante a la sustancia espiritual. Por lo tanto, por las cosas materiales no podemos conocer perfectamente las sustancias inmateriales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* A partir de las cosas materiales podemos llegar a conocer en cierta manera las inmateriales, pero no perfectamente, porque no hay proporción adecuada entre ambos órdenes; y, aunque pueden obtenerse algunas imágenes materiales para conocer lo inmaterial, éstas son muy desproporcionadas, como dice Dionisio en c.2 *Cael, hier.*[21]

2. *A la segunda hay que decir:* De las cosas superiores se trata en las ciencias sobre todo por vía de negación. Asi, Aristóteles[22] describe los cuerpos celestes negándoles las propiedades de los inferiores. Por eso, con mayor motivo nos es imposible conocer las sustancias inmateriales aprehendiendo sus esencias. Lo que de ellas nos dicen las ciencias es por vía de negación y por ciertas relaciones con las cosas materiales.

3. *A la tercera hay que decir:* El alma humana se entiende a sí misma por su propio acto de entender, que revela perfectamente su poder y naturaleza. Pero ni esto ni otra cosa que se encuentre en las sustancias materiales nos da a conocer el poder y la naturaleza de las inmateriales, porque no hay adecuación entre unas y otras.

4. *A la cuarta hay que decir:* Las sustancias inmateriales creadas no pertenecen al mismo género natural que las materiales, porque la naturaleza de su potencia y materia no es idéntica. No obstante, pertenecen al mismo género lógico, porque también las sustancias inmateriales están incluidas en el predicamento de la Sustancia, ya que su esencia no es su existencia. Pero Dios no coincide con las cosas materiales ni en el género natural ni en el lógico, pues Dios no está incluido en género alguno. Por eso por las imágenes y las cosas materiales podemos conocer algo positivamente de los ángeles, aunque de modo genérico y no específico, como ya dijimos (q.3 a.5). De Dios, en cambio, en ninguno de los dos aspectos.

ARTICULO 3

Dios, ¿es o no es lo primero que nosotros conocemos?

In Boet. de Trin. q.1 lect.3.

Objeciones por las que parece que Dios es lo primero conocido por la mente humana:

1. Aquello en lo que conocemos todo lo demás, y por lo que juzgamos de lo demás, es lo primero que conocemos. Ejemplo: La luz por el ojo, los primeros principios por el entendimiento. Pero, como dice Agustín en el libro *De Trin.*[23] y en el libro *De Vera Relig.*[24], lo conocemos todo en la luz de la verdad suprema y por ella juzgamos lo demás. Por lo tanto, Dios es lo primero conocido por nosotros.

2. Más aún. *Lo que hace que algo sea lo que es, lo es mucho más.* Pero Dios es la causa de todo nuestro conocimiento; pues *El mismo es la* /uz *verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo,* como se dice en Jn 1,9. Por lo tanto, Dios es lo primero y mejor que conocemos.

3. Todavía más. Lo primero que se conoce en una imagen es el ejemplar en

20. Cf. supra q.84 a.1. 21. § 2: MG 3,137. 22. *De Caelo* 1 c.3 (BK 269b18): S. Th. lect.5-7. 23. L.12 c.2: ML 42,999. 24. C.31: ML 34,147.

el que se ha formado la imagen. Pero en nuestra mente está la imagen de Dios, como dice Agustín[25]. Por lo tanto, lo primero que se conoce en nuestra mente es Dios.

En cambio está lo que se dice en Jn 1,18: *A Dios nunca nadie le vio.*

Solución. *Hay que decir:* Como nuestro entendimiento, durante la vida terrena, no puede conocer las sustancias inmateriales creadas, como dijimos (a.1), mucho menos podrá conocer la esencia de la sustancia increada. Por eso hay que afirmar: Dios no es lo primero que conocemos, sino que llegamos a su conocimiento por medio de las criaturas, según aquello del Apóstol en Rom 1,20: *Conocemos lo invisible de Dios por medio de aquello que ha sido hecho.* Lo primero que nosotros entendemos en el estado terreno de nuestra vida es la esencia de lo material, que es el objeto de nuestro entendimiento, como hemos repetido tantas veces (q.84 a.7; q.85 a.8; q.87 a.2 ad 2).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Entendemos y juzgamos todas las cosas a la luz de la primera verdad, en cuanto que la propia luz de nuestro entendimiento, poseída naturalmente o por gracia, no es más que una impresión de la primera verdad, como ya dijimos (q.12 a.2 ad 3; q.84 a.5). Por eso, al no ser la misma luz intelectual objeto, sino medio de nuestro conocimiento, mucho menos será Dios lo primero conocido por nosotros.

2. *A la segunda hay que decir: Lo que hace que algo sea lo que es, lo es mucho más* ha de entenderse referido a lo que es del mismo orden, como dijimos (q.87 a.2 ad 3). Conocemos todas las cosas por Dios, no en cuanto que El sea lo primero conocido, sino en cuanto que es la primera causa de la facultad cognoscitiva.

3. *A la tercera hay que decir:* Si en nuestra mente existiera una imagen perfecta de Dios, como el Hijo es la perfecta imagen del Padre, inmediatamente nuestra mente conocería a Dios. Pero es imagen imperfecta. Por lo tanto, aquel argumento no es viable.

CUESTIÓN 89

Sobre el conocimiento del alma separada

Ahora hay que tratar lo referente al conocimiento del alma separada. Esta cuestión plantea y exige respuesta a ocho problemas:

1. El alma separada del cuerpo, ¿puede o no puede conocer?—2. ¿Conoce o no conoce las sustancias separadas?—3. ¿Conoce o no conoce todo lo natural?—4. ¿Conoce o no conoce lo singular?—5. El hábito científico adquirido aquí, ¿permanece o no permanece en el alma separada?—6. ¿Puede o no puede utilizar el hábito científico adquirido aquí?—7. La distancia local, ¿impide o no impide el conocimiento del alma separada?—8. Las almas separadas de los cuerpos, ¿conocen o no conocen lo que sucede aquí?

ARTICULO 1

El alma separada, ¿puede o no puede conocer algo?

1-2 q.67 a.2; *In Sent.* l.3 d.31 q.2 a.4; 1.4 d.50 q.1 a.1; *De Verit.* q.19 a.1; *Cont. Gentes* 2,81; *De Anima* z.15; *Quodl.* 3 q.9 a.1.

Objeciones por las que parece que el alma separada no puede conocer nada en absoluto:

1. El Filósofo, en I *De Anima*[1], dice: *El entendimiento cesa en su actividad cuando algo interior se corrompe.* La muerte destruye todo lo que hay en el hombre. Por lo tanto, también su entender.

2. Más aún. El impedimento de los

25. *De Trin.* l.12 c.4: ML 42,1000.

1. ARISTÓTELES, c.4 n.14 (BK 408b24): S. Th. lect.10 n.163.

sentidos y la perturbación de la imaginación imposibilitan al alma para conocer, como ya dijimos (q.84 a.7.8); y con la muerte desaparecen totalmente la imaginación y los sentidos, como acabamos de demostrar (q.77 a.3). Por lo tanto, después de la muerte el alma no conoce nada.

3. Todavía más. Si el alma separada entiende, deberá servirse de algunas especies. Pero no entiende por especies innatas, porque al principio *es como una tablilla en la que nada hay escrito.* Tampoco por las especies abstraídas de las cosas, porque no tiene órganos sensoriales ni imaginación por medio de los cuales se abstraen de las cosas las especies inteligibles. Tampoco por las especies anteriormente abstraídas y conservadas en el alma, porque, en ese caso, el alma del niño no entendería nada después de la muerte. Tampoco por las especies infundidas divinamente, porque tal conocimiento no sería el natural, que es del que estamos tratando ahora, sino el sobrenatural. Por lo tanto, el alma separada del cuerpo no conoce nada.

En cambio está lo que el Filósofo, en I *De Anima*[2], dice: *Si el alma no tuviera alguna operación que le fuera exclusiva, no se separaría.* Pero se separa. Luego debe tener alguna operación propia; y la mayor: entender. Por lo tanto, entiende aunque esté separada del cuerpo.

Solución. *Hay que decir:* Esta cuestión entraña cierta dificultad, porque el alma, mientras está unida al cuerpo, no puede conocer nada si no es recurriendo a las imágenes, como lo confirma la experiencia. Si esto le correspondiera no por naturaleza, sino accidentalmente, por el hecho de estar unida al cuerpo, como creían los platónicos[3], la cuestión sería solucionada con facilidad. Pues, suprimido el impedimento del cuerpo[4], el alma volvería a su estado natural, conociendo entonces lo inteligible sin tener que acudir a las imágenes, que es lo que hacen las demás sustancias separadas. Pero, según esto, si el alma comprendiese peor unida al cuerpo que separada de él, su unión con el cuerpo no sería mejor para el alma, sino mejor para el cuerpo. Esto es absurdo, porque la materia existe para la forma, y no al revés. Por el contrario, si admitimos que el alma para entender necesita naturalmente acudir a las imágenes, como su naturaleza no cambia por la muerte del cuerpo, parece que el alma nada puede entender naturalmente por no disponer de imágenes a las que referirse.

Para apartar esta dificultad, hay que tener presente que todo ser obra en cuanto está en acto; y el modo de obrar corresponde a su modo de ser. El alma tiene un diferente modo de ser cuando está unida al cuerpo y cuando está separada de él. Conserva, sin embargo, la misma naturaleza. No es que la unión con el cuerpo sea para ella algo accidental, pues se realiza por exigencia de su misma naturaleza. Tampoco cambia la naturaleza de un cuerpo ligero cuando pasa de un lugar apropiado que por naturaleza le corresponde a otro que no es el suyo propio, sino ajeno a su naturaleza. Así, pues, conforme a su modo de ser, cuando está unida al cuerpo, al alma le corresponde un modo de entender que consiste en referirse a las imágenes de los cuerpos que se encuentran en los órganos corpóreos. En cambio, separada del cuerpo, le compete un modo de entender semejante al de las demás sustancias separadas, consistente en una conversión hacia lo inteligible. Por lo tanto, el modo de entender volviéndose a las imágenes es natural al alma, como lo es su unión al cuerpo. En cambio, estar separada de él y entender sin recurrir a las imágenes es algo que está fuera de su naturaleza. Por eso se une al cuerpo: para existir y obrar conforme a su naturaleza.

Pero esto plantea una nueva duda. Como la naturaleza se ordena siempre a lo mejor y es más perfecto conocer volviéndose directamente a lo inteligible que recurriendo a las imágenes, la naturaleza del alma debió de ser formada de tal forma por Dios, que la manera más perfecta de conocer le fuese connatural, sin que para ello necesitara unirse al cuerpo.

Así, pues, hay que tener presente que,

2. ARISTÓTELES, c.1 n.10 (BK 403a11): S. Th. lect.2 n.21. 3. Cf. *Fedon* (92A): *Timeo* (44A); CICERÓN, *Tuscul.* l.1 c.31 (DD 3,640); MACROBIO, *In Somn. Scipion.* l.1 c.14 (DD 45b). 4. Cf. CICERÓN, ibid.; AVICENA, *De An.* p.5.ª c.5 (25va).

aun cuando el entender refiriéndose a lo superior, en cuanto tal, es más digno que el hacerlo recurriendo a las imágenes, sin embargo, dada la capacidad del alma, tal manera de conocer era más imperfecta. Se demuestra de la siguiente manera: En todas las sustancias intelectuales, la facultad cognoscitiva proviene de un influjo de la luz divina. En su primer principio es una y simple. Pero cuanto más van alejándose de él las criaturas intelectuales, tanto más se divide y diluye aquella luz, como ocurre con las líneas que parten del centro. De aquí que Dios entienda todas las cosas por su sola esencia, y que las sustancias intelectuales superiores, aunque conozcan por medio de diversas formas, sin embargo se sirvan de pocas, las más universales y eficaces para la comprehensión de las cosas, debido al poder de la energía intelectiva que en ellas reside. En cambio, las sustancias inferiores necesitan muchas más formas, menos universales y menos eficaces para penetrar la realidad, debido a que carecen del poder intelectual de las superiores. Si las sustancias inferiores poseyeran las formas tan universales como las superiores, no poseyendo la virtualidad de intelección de aquéllas, no obtendrían por ellas un conocimiento perfecto de las cosas, sino uno genérico y confuso. Esto se comprueba también, en parte, entre los hombres, pues los menos capacitados intelectualmente no adquieren un conocimiento perfecto mediante conceptos universales de los más inteligentes, a no ser que se les explique cada cosa en particular. Pues bien: Es evidente que, en el orden natural, las almas humanas son las ínfimas entre las sustancias espirituales. La perfección del universo exigía que hubiera grados diversos en las cosas. Así pues, si Dios hubiera dotado a las almas humanas de la intelección propia de las sustancias separadas, su conocimiento no sería perfecto, sino general y confuso. Para que pudieran conocer con propiedad y perfección las cosas, han sido ordenadas naturalmente a unirse a los cuerpos, para que puedan tener un conocimiento adecuado de lo sensible. Algo parecido a lo que sucede con los hombres torpes, que no pueden llegar a la ciencia si no es por medio de ejemplos sensibles.

Por lo tanto, resulta claro que el estar unida con el cuerpo y entender por medio de imágenes es mejor para el alma. Si bien puede existir separada y tener otro modo distinto de conocer.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Si se examinan con atención las palabras del Filósofo, se advertirá que su acento depende de una previa hipótesis[5], según la cual tanto el entender como el sentir son acciones del compuesto humano; aún no había establecido la distinción entre entendimiento y sentido.

O puede decirse que está hablando del modo de entender por medio de las imágenes.

2. *A la segunda hay que decir:* Tal objeción se fundamenta en lo que acabamos de decir. Por lo tanto, la respuesta está ya incluida en lo dicho.

3. *A la tercera hay que decir:* El alma separada no entiende por medio de especies innatas, ni por las que abstrae entonces, ni únicamente por las que haya conservado, como pretende tal objeción; sino por medio de las especies recibidas en virtud del influjo de la luz divina, de las que el alma participa como las demás sustancias separadas, aunque en menor grado. Por eso inmediatamente que cesa su relación con el cuerpo se relaciona con las realidades superiores. Sin embargo, no por eso su conocimiento no es natural, porque Dios es autor no sólo del influjo de la luz de la gracia, sino también de la luz natural.

ARTICULO 2

El alma separada, ¿conoce o no conoce las sustancias separadas?

Cont. Gentes 3,45; *De Anima* a.17; *Quodl.* 3 q.9 a.1.

Objeciones por las que parece que el alma separada no conoce las sustancias separadas:

1. El alma es más perfecta unida al cuerpo que separada de él, puesto que es esencialmente una parte de la naturaleza humana; y toda parte es más perfecta cuando está en un todo. Pero el alma

5. ARISTÓTELES, l.c. nota 1.

unida al cuerpo no entiende las sustancias separadas. Por lo tanto, mucho menos las entiende separada del cuerpo.

2. Más aún. Todo lo que se conoce, o se conoce por su presencia o por su especie. El alma no puede conocer las sustancias separadas por su presencia, porque nada penetra en ella, sino sólo Dios. Tampoco por especies que puede abstraer del ángel, porque el ángel es más simple que el alma. Por lo tanto, de ningún modo el alma puede conocer las sustancias separadas.

3. Todavía más. Algunos filósofos [6] colocaron la última felicidad del hombre en el conocimiento de las sustancias separadas. Por lo tanto, si el alma separada puede conocer las sustancias separadas consigue su felicidad con sólo separarse del cuerpo. Esto es inadmisible.

En cambio está el hecho de que las almas separadas conocen otras almas separadas; como el rico que estaba en el infierno vio a Lázaro y a Abraham (Lc 16,23). Por tanto, las almas separadas ven también a los ángeles y los demonios.

Solución. *Hay que decir:* Agustín, en IX *De Trin.* [7], dice: *Nuestra mente adquiere el conocimiento de las cosas corpóreas por sí misma;* es decir, conociéndose a sí misma, como dijimos (q.88 a.1 ad 1). Por lo tanto, por el modo de conocerse el alma separada a sí misma podemos intuir cómo conocerá a las demás sustancias separadas. Pero también dijimos (a.1; q.84 a.7) que, mientras el alma está unida al cuerpo, conoce recurriendo a las imágenes. Por eso, ni a sí misma puede conocerse, a no ser en cuanto que entiende en acto por medio de la especie abstraída de las imágenes. Es decir, se conoce a sí misma a través de su acto, como ya quedó demostrado (q.87 a.1). Pero, una vez separada del cuerpo, entiende no recurriendo a las imágenes, sino a lo que en cuanto tal es inteligible. Por eso se conoce a sí misma por sí misma. *Es común a toda sustancia separada entender lo superior y lo inferior a ella según el modo de ser de su sustancia,* pues una cosa es conocida según el modo como está en el sujeto que conoce. Algo está en otro según el modo de ser de aquel en quien está. El modo de la sustancia del alma separada es inferior al de la angélica, pero conforme al modo de ser de las demás almas. Por eso, de éstas tiene un conocimiento perfecto; de los ángeles, imperfecto y deficiente, hablando en un plano natural. Todo es distinto al tratarse del conocimiento de gloria.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El alma separada es más imperfecta desde el punto de vista de la naturaleza con la que se comunica con el cuerpo. Sin embargo, está más libre para conocer, pues la pureza de su intelección estaba impedida por la pesadez y cadena del cuerpo.

2. *A la segunda hay que decir:* El alma separada conoce a los ángeles por medio de imágenes infundidas por Dios, las cuales, sin embargo, no los representan de un modo perfecto, porque la naturaleza del alma es inferior a la del ángel.

3. *A la tercera hay que decir:* La suprema felicidad del hombre no consiste en el conocimiento de cualquiera de las sustancias separadas, sino sólo en el de la sustancia divina, que únicamente puede ser contemplada mediante la gracia. El conocimiento de las demás sustancias separadas, si es perfecto, constituye una gran felicidad, aunque no la suprema. Pero el alma separada no las conoce perfectamente con conocimiento natural, como ya se dijo.

ARTICULO 3

El alma separada, ¿conoce o no conoce todo lo natural?

De Anima a.18.

Objeciones por las que parece que el alma separada conoce todo lo natural:

1. En las sustancias separadas están los conceptos de todas las cosas naturales. Pero las almas separadas conocen las sustancias separadas. Por lo tanto, conocen todo lo natural.

2. Más aún. Quien entiende lo más inteligible, mucho más puede entender lo menos inteligible. Pero el alma separada entiende las sustancias separadas, que son lo más inteligible. Por lo tanto, mucho más puede entender todo lo natural, que es menos inteligible.

En cambio, el conocimiento natural en los demonios es mayor que él de las-

6. Cf. supra q.88 a.1. 7. C.3: ML 42,963.

almas separadas. Pero los demonios no conocen todo lo natural, sino que, como dice Isidoro[8], conocen muchas tras una larga experiencia. Por lo tanto, tampoco las almas conocen todo lo natural.

Más aún. Si inmediatamente después de su separación el alma conociera todo lo natural, sería vano el esfuerzo de los hombres por adquirir ciencia. Esto es inadmisible. Por lo tanto, el alma separada no conoce todo lo natural.

Solución. *Hay que decir:* Ya indicamos (a.1 ad 3) que el alma separada entiende por medio de especies recibidas por influjo divino, al igual que los ángeles. Sin embargo, porque la naturaleza del alma es inferior a la del ángel, al que le es connatural este modo de conocer, el conocimiento que el alma separada consiga por medio de estas especies no es perfecto, sino general y confuso. Así, pues, en la misma medida en que los ángeles por dichas especies tienen un conocimiento perfecto de lo natural, lo tienen las almas separadas imperfecto y confuso. Tal modo de conocer es perfecto en el ángel, porque, como dice Agustín en *Super Gen. ad litt.*[9], Dios creó en la inteligencia angélica todo lo que creó en las propias naturalezas reales. Por eso, las almas separadas tienen de todo lo natural un conocimiento general y confuso, no propio y cierto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como dijimos anteriormente (q.55 a.1; q.87 a.4 ad 2), ni el mismo ángel conoce todo lo natural por su sustancia, sino por medio de ciertas especies. Por eso, del hecho de que el alma conozca de algún modo las sustancias separadas no se sigue que conozca todo lo natural.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como el alma no conoce perfectamente las demás sustancias separadas, tampoco entiende todo lo natural con perfección, sino con cierta confusión, como acabamos de decir (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Isidoro habla del conocimiento de los sucesos futuros, que ni los ángeles, ni los demonios, ni las almas separadas poseen, a no ser en sus causas o por revelación divina. En cambio, nosotros hablamos del conocimiento de lo natural.

4. *A la cuarta hay que decir:* El conocimiento que se adquiere en este mundo mediante el estudio, es propio y perfecto; aquél, en cambio, es confuso. No se sigue, pues, que entregarse al estudio sea en vano.

ARTICULO 4

El alma separada, ¿conoce o no conoce lo singular?

In Sent. l.4 d.50 q.1 a.3; *De Verit,* q.19 a.2; *De Anima* a.20.

Objeciones por las que parece que el alma separada no conoce lo singular:

1. El entendimiento es la única potencia cognoscitiva que permanece en el alma separada, como quedó demostrado (q.77 a.8). Pero el entendimiento no conoce lo singular, como también dejamos asentado (q.86 a.1). Por lo tanto, tampoco el alma separada.

2. Más aún. Es más concreto el conocimiento por el que se conoce algo en particular que aquel por el que sólo se conoce algo en general. Pero el alma separada no tiene un conocimiento concreto de las especies de las cosas naturales. Por lo tanto, mucho menos conoce lo singular.

3. Todavía más. Si conociera lo singular, y no por los sentidos, por lo mismo conocería todo lo singular. Esto no es correcto. Por lo tanto, no conoce ninguna realidad singular.

En cambio está el hecho de que el rico, puesto en el infierno, dijo: *Tengo cinco hermanos* (Lc 1,28).

Solución. *Hay que decir:* Las almas separadas conocen algunos seres singulares, pero no todos, ni siquiera los que existen en el presente. Para demostrarlo hay que tener presente que hay dos maneras de entender: 1) *Una* por abstracción de las imágenes. De este modo no puede conocerse lo singular de forma directa, sino indirecta, como dijimos anteriormente (q.86 a.1). 2) *Otra,* por medio de las especies infundidas por Dios; y es así como el entendimiento puede conocer lo singular. Pues así como el mismo Dios, en cuanto causa de los principios universales e individuales, lo conoce todo por su propia esencia, tanto lo universal

8. *Sent.* l.1 c.10: ML 83,556. 9. L.2 c.8: ML 34,269.

como lo singular, como quedó establecido (q.14 a.11; q.57 a.2), así también las sustancias separadas pueden conocer lo singular por medio de las especies, que son ciertas semejanzas participadas de aquella ciencia divina.

Sin embargo, hay diferencia entre los ángeles y las almas separadas, porque los ángeles por las especies tienen un conocimiento perfecto y propio de las cosas; en cambio, las almas separadas, confuso. Por eso los ángeles, debido a la eficacia de su entendimiento, no sólo pueden conocer por medio de tales especies la naturaleza de las cosas de modo específico, sino también lo singular comprendido en las especies. En cambio, las almas separadas no pueden conocer por dichas especies más que aquellas cosas singulares con las que tengan alguna relación: Por un conocimiento anterior, por algún sentimiento, por una tendencia natural o por disposición divina; porque todo lo que se recibe en algún sujeto está determinado en él por el modo de ser del que lo recibe.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El entendimiento no conoce lo singular por abstracción. No es así, pues, como el alma separada entiende, sino del modo que acabamos de concretar (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Como acabamos de decir (sol.), el conocimiento del alma separada está ordenado a aquellas especies o individuos con los que tiene alguna relación concreta.

3. *A la tercera hay que decir:* El alma separada no está igualmente ordenada a todas las cosas singulares, sino que su relación con una o con otra es distinta. Por eso no hay que aplicar el mismo criterio siempre.

ARTICULO 5

El hábito científico adquirido aquí, ¿permanece o no permanece en el alma separada?

1-2 q.53 a.1; q.67 a.2; *In Sent.* l.4 d.50 q.1 a.2; *Quodl.* 12 q.9 a.1; *In 1 Cor.* c.13 lect.3.

Objeciones por las que parece que el hábito científico adquirido aquí no permanece en el alma separada:

1. Dice el Apóstol en 1 Cor 13,8: *La ciencia desaparecerá.*

2. Más aún. Algunos menos buenos en este mundo poseen la ciencia, mientras que otros mejores no la tienen. Por lo tanto, si los hábitos científicos perseveran en el alma después de la muerte, se seguiría que, incluso en la vida futura, algunos menos virtuosos serían superiores a los mejores. Esto parece inaceptable.

3. Todavía más. Las almas separadas poseerán la ciencia por influjo de la luz divina. Así, pues, si la ciencia adquirida aquí permaneciera en el alma separada, habría dos formas de una misma especie en un mismo sujeto. Esto es imposible.

4. Por último. El Filósofo, en el libro *Praedicament.*[10], dice: *El hábito es una cualidad que difícilmente cambia, pero, a veces, por una enfermedad o algo parecido, la ciencia desaparece.* Pero ningún cambio es tan grande como el que conlleva la muerte. Por lo tanto, parece que por la muerte se destruye el hábito científico.

En cambio está lo que dice Jerónimo en la carta *Ad Paulinum*[11]*: Aprendamos en la tierra aquellas cosas cuya ciencia permanecerá en nosotros en el cielo.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos[12] supusieron que el hábito científico no reside en el entendimiento mismo, sino en las facultades sensitivas; esto es, la imaginativa, la cogitativa o la memorativa. También supusieron que las especies inteligibles no se conservan en el entendimiento posible. Si esta opinión fuera cierta, se seguiría que, destruido el cuerpo, desaparecería totalmente el hábito científico adquirido en este mundo[13].

Pero porque la ciencia está en el entendimiento, que es *el lugar de las especies,* como se dice en III *De Anima*[14]*,* el hábito científico adquirido en esta vida reside en parte en dichas facultades y en parte en el entendimiento mismo. Esto puede constatarse a partir de los mismos actos por los que se adquiere el hábito científico, porque *los hábitos son semejantes a los actos a partir de los que se adquieren,*

10. ARISTÓTELES, c.6 n.4 (BK 8b28). 11. Epist.53: ML 22,549. 12. Cf. AVICENA, *De An.* p.5.ª c.6 (26va). 13. Cf. DOMINGO GUNDISALVO, *De An.* c.10 (MK 97.12). 14. ARISTÓTELES, c.4 n.4 (BK 429a27): S. Th. lect.7 n.686.

como se dice en II *Ethic.*[15] Pero los actos intelectuales, a partir de los que se adquiere la ciencia durante la vida terrena, se realizan recurriendo a las imágenes que residen en dichas potencias sensitivas. Por eso, en virtud de tales actos se produce en el mismo entendimiento posible una actitud para comprender por medio de las especies recibidas. Incluso las mismas facultades inferiores adquieren cierta idoneidad para que el entendimiento, al volverse hacia ellas, pueda especular más fácilmente lo inteligible. Pues, así como el acto intelectivo está principal y formalmente en el entendimiento mismo, y material y dispositivamente en las facultades intelectivas, así también sucede con el hábito. -

Por lo tanto, en el alma separada no permanecerá aquella parte del hábito científico adquirido que reside en las facultades inferiores, pero sí la que existe en el entendimiento mismo. Porque, como se dice en el libro *De longitudine et brevitate vitae*[16], una forma puede destruirse de dos modos: Por sí misma, cuando es sustituida por su contrario, como el calor por el frío; o accidentalmente, por corrupción del sujeto en el que está. Por corrupción del sujeto no puede desaparecer la ciencia que existe en el entendimiento, ya que éste es incorruptible, como quedó demostrado (q.79 a.2 ad 2). Tampoco pueden las especies inteligibles existentes en el entendimiento posible ser destruidas por su contrario, porque nada hay contrario a la intención inteligible, sobre todo tratándose de la simple aprehensión, por medio de la cual conocemos *lo que algo es.* Sin embargo, en cuanto a aquella operación por la que el entendimiento compone o divide o raciocina, hay contrariedad en el entendimiento, puesto que la falsedad en la proposición o en la argumentación es contraria a lo verdadero. En este sentido, a veces, la ciencia es destruida por su contrario, como ocurre cuando alguien, por un argumento falso, se desvía de la ciencia de la verdad. Así, el Filósofo, en el libro mencionado, admite que la ciencia se destruía por dos motivos: *el olvido,* por parte de la memoria; y *el engaño,* por una argumentación falsa. Ninguno de ellos puede caber en el alma separada. Por lo tanto, hay que concluir que el hábito científico, en cuanto que está en el entendimiento, permanece en el alma separada.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Apóstol no está hablando de la ciencia como hábito, sino del acto del conocimiento. Así, para aclararlo, añade (v.12): *Ahora conozco parcialmente.*

2. *A la segunda hay que decir:* Así como alguien de baja estatura corporal puede aventajar al que es mayor que él, así también, nada impide que aquél posea en la vida futura un hábito científico que no posea éste. Esto, sin embargo, apenas significará nada en comparación con otras prerrogativas que los más virtuosos tendrán.

3. *A la tercera hay que decir:* Las dos ciencias son conceptualmente distintas. Por lo tanto, nada puede concluirse.

4. *A la cuarta hay que decir:* Aquella objeción es viable siempre que se trate de la ciencia en cuanto a lo que en ella hay proveniente de las potencias sensitivas.

ARTICULO 6

El acto científico adquirido aquí, ¿permanece o no permanece en el alma separada?

1-2 q.67 a.2; *In Sent.* l.3 d.31 q.2 a.4; l.4 d.50 q.1 a.2.

Objeciones por las que parece que el acto científico aquí adquirido no permanece en el alma separada:

1. El Filósofo, en I *De anima*[17], dice: Una vez corrompido el cuerpo, *el alma ni recuerda ni ama.* Pero recordar es pensar en aquellas cosas que uno conoció anteriormente. Por lo tanto, el alma separada no puede usar la ciencia adquirida en esta vida.

2. Más aún. Las especies inteligibles no serán más eficaces en el alma separada de lo que lo son en el alma unida al cuerpo. Pero por ellas no podemos ahora entender a no ser volviéndonos hacia las imágenes, como ya dijimos (q.84

15. ARISTÓTELES, c.1 n.7 (BK 1103b21): S. Th. lect.1 n.252. 16. ARISTÓTELES, c.2 (BK 465a19). 17. ARISTÓTELES, c.4 n.14 (BK 408b27): S. th. lect.10 n.103.

a.7). Por lo tanto, tampoco podrá hacerlo el alma separada. Así, de ninguna forma podrá conocer por medio de las especies inteligibles adquiridas aquí.

3. Todavía más. El Filósofo, en II *Ethic.*[18], dice: *Los hábitos producen actos semejantes a los actos por los que son adquiridos.* Pero el hábito científico se adquiere aquí por los actos del entendimiento que se vuelve sobre las imágenes. Por lo tanto, el hábito no puede producir otros actos. Como tales actos no competen al alma separada, ésta no podrá usar la ciencia adquirida en esta vida.

En cambio está lo que en Lc 16,25 se dice al rico puesto en el infierno: *Recuerda que recibiste bienes en tu vida.*

Solución. *Hay que decir:* En el acto hay que considerar dos aspectos: su especie y su modo. La especie del acto se toma del objeto hacia el que el acto de la potencia cognoscitiva se encamina por medio de la especie que es su imagen. En cambio, el modo del acto se aprecia por el poder del agente. Así, el que uno vea la piedra depende de la especie sensible que existe en el ojo; pero el que la vea con claridad depende de la potencia visual del ojo. Permaneciendo en el alma separada las especies inteligibles, como acabamos de decir (a.5), y no siendo su estado igual al que tiene en el presente, se sigue que el alma separada puede entender por medio de las especies inteligibles aquí adquiridas lo que antes conocía. Sin embargo, no del mismo modo, es decir, recurriendo a las imágenes, sino del modo adecuado al alma separada. Así, pues, permanece en el alma separada el acto de la ciencia adquirida en este mundo, pero de distinto modo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo está hablando del recuerdo refiriéndose a la memoria sensitiva, no a la que es, de alguna manera, intelectual, como ya dijimos (q.79 a.6).

2. *A la segunda hay que decir:* El diverso modo de entender no proviene de la distinta eficacia de las especies, sino del diferente estado del alma que conoce.

3. *A la tercera hay que decir:* Los actos por medio de los que se adquieren los hábitos son semejantes a los causados por éstos sólo en cuanto a la especie, no en cuanto al modo de obrar. Pues hacer obras justas, pero no con espíritu de justicia, esto es, con agrado, causa el hábito de la justicia política, por el que obramos gustosamente.

ARTICULO 7

La distancia local, ¿impide o no impide el conocimiento del alma separada?

In Sent. l.4 d.50 q.1 a.4.

Objeciones por las que parece que la distancia local impide el conocimiento del alma separada:

1. Agustín, en el libro *De cura pro mortuis agenda*[19], dice: *Las almas de los difuntos están donde no pueden saber lo que ocurre en este mundo.* En cambio, conocen lo que sucede cerca de ellas. Por lo tanto, la distancia local impide el conocimiento del alma separada.

2. Más aún. Agustín, en el libro *De divinatione daemonum*[20], dice: *Los demonios, debido a la rapidez de sus movimientos, nos anuncian cosas que nosotros desconocemos.* Pero la rapidez de movimiento nada influiría en esto si la distancia local no impidiera el conocimiento de los demonios. Así, pues, con mayor motivo impedirá el del alma separada, que es de naturaleza inferior a la del demonio.

3. Todavía más. La distancia local es semejante a la temporal. Esta impide el conocimiento del alma separada, pues no conoce lo futuro. Por lo tanto, parece que también lo impedirá la distancia local.

En cambio está lo que se dice en Lc 16,23: *Cuando el rico estaba en el lugar del tormento, levantando sus ojos, vio desde lejos a Abraham.* Por lo tanto, la distancia local no impide el conocimiento del alma separada.

Solución. *Hay que decir:* Algunos[21] supusieron que el alma separada conoce lo singular por abstracción de las cosas sensibles. Si esto fuera así, podría decirse que la distancia local impediría el conocimiento del alma separada, pues sería

18. ARISTÓTELES, l.c. nota 15. 19. C.13: ML 40,605. 20. C.3: ML 40,584. 21. Cf. CASIODORO, *De An.* c.2: ML 70,1286; Ps. AGUSTÍN (Alquero de Claraval), *De Spir. et An.* c.30: ML 40,800. Citados por S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.5 d.50 p.2.ª a.1 q.1 (QR 4,1046).

preciso o que lo sensible obrara sobre ella, o ella sobre lo sensible; en ambos casos se exigiría una determinada distancia. Sin embargo, tal hipótesis es imposible; porque abstraer especies de las cosas sensibles se realÍ2a por medio de los sentidos y demás potencias sensitivas, de las que carece el alma separada. Esta conoce lo singular por medio de las especies que provienen del influjo de la luz divina, que se extiende por igual a lo cercano y a lo lejano. Por lo tanto, la distancia local de ningún modo impide el conocimiento del alma separada.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín no afirma que las almas de los difuntos estén imposibilitadas para ver lo que sucede en este mundo por el hecho de que estén en el otro, de modo que se atribuya a la distancia local dicha ignorancia. Esto puede suceder por otros motivos, como veremos más adelante (a.8).

2. *A la segunda hay que decir:* Agustín allí está refiriéndose a la opinión de algunos, que creían que los demonios estaban naturalmente unidos a un cuerpo. Según dicha opinión, podrían tener también potencias sensitivas, para cuyo ejercicio se requiere una determinada distancia. A esa hipótesis alude expresamente en el mismo libro[22] Agustín, si bien más exponiéndola que asintiéndola, como resulta claro por lo que dice en XXI *De Civ. Dei*[23].

3. *A la tercera hay que decir:* Lo futuro, que dista en el tiempo, no es algo en acto; por eso no es cognoscible en sí mismo, porque, en la medida en que algo carece de entidad, carece también de inteligibilidad. En cambio, lo distante localmente es algo en acto, y, por lo tanto, en cuanto tal, cognoscible. Por eso, la distancia local y temporal son conceptualmente distintas.

ARTICULO 8

Las almas separadas, ¿conocen o no conocen lo que aquí sucede?

2-2 q.83 a.4 ad 2; *In Sent.* l.4 d.45 q.3 a.1 ad 1.2; d.50 q.1 a.4 ad 1; *De Verit.* q.8 a.11 ad 12; q.9 a.6 ad 5; *De Anima* a.20 ad 3.

Objeciones por las que parece que las almas separadas conocen lo que aquí sucede:

1. Si las almas separadas no conocieran lo que sucede aquí, no se cuidarían de ello. Sin embargo, sí se preocupan de lo que sucede aquí, como lo confirma aquello que se dice en Lc 16,18: *Tengo cinco hermanos, para que les avise y que no vengan también ellos a este lugar de tormento.* Por lo tanto, conocen lo que sucede aquí.

2. Más aún. Los difuntos se aparecen frecuentemente a los vivos, ya durante el sueño, o estando despiertos, avisándoles de cosas que ocurren en el mundo. Es el caso de Samuel a Saúl referido en 1 Re 28,11. Esto no ocurriría si ignorasen lo que sucede aquí. Por lo tanto, lo conocen.

3. Todavía más. Las almas separadas saben lo que sucede junto a ellas. Si no conocieran lo que sucede entre nosotros, sería la distancia local lo que lo impidiese. Esto último lo hemos negado (a.7).

En cambio está lo que se dice en Job 14,21: *Si sus hijos son honrados o son despreciados, él no lo sabrá.*

Solución. *Hay que decir:* Por conocimiento natural, al que nos estamos refiriendo ahora, las almas de los difuntos no saben lo que sucede en este mundo. El porqué de esto radica en lo que ya hemos dicho (a.4): El alma separada conoce lo singular en cuanto que de alguna manera está determinada a ello, o bien por un vestigio de conocimiento o afecto anterior, o bien por disposición divina. Las almas de los difuntos, por prescripción divina y en conformidad con su modo de existir, están separadas de toda comunicación con los vivos y en convivencia con las sustancias espirituales, separadas de los cuerpos. Por eso ignoran lo que sucede entre nosotros. Gregorio, en XII *Moralium*[24] da el siguiente porqué: *Los muertos ignoran cómo se desarrolla la vida corporal de los que viven después de ellos; porque la vida del espíritu es muy diferente de la del cuerpo, y así como lo corpóreo y lo incorpóreo pertenecen a distinto género, así también difieren en su conocimiento.* Esto parece ser también lo que sostiene Agustín en el libro *De cura pro*

22. *De Divinat. Daemon.* c.3: ML 40,584. 23. C.10: ML 41,724. 24. C.21: ML 75,999.

mortuis agenda [25] cuando dice: *Las almas de los muertos no intervienen en las cosas de los vivos.*

En cuanto a las almas de los bienaventurados, parece que hay diferencia entre Gregorio y Agustín. Pues a lo dicho, Gregorio añade[26]: *Lo cual no ha de pensarse de las almas santas, porque de quienes interiormente ven la claridad de Dios omnipotente no puede creerse en modo alguno que ignoren algo exterior.* Agustín, en el libro *De cura pro mortuis agenda,* afirma expresamente [27]: *Los muertos, incluso los santos, ignoran lo que hacen los vivos y sus hijos.* Esto aparece en la *Glossa* [28] a Is 63,16: *Abraham no supo de nosotros.* Para confirmarlo, alude al hecho de que su madre no lo visitaba ni consolaba en su tristeza, como hacía mientras vivió, no siendo probable que en una vida más feliz se hubiera hecho menos piadosa. Como asimismo Dios prometió al rey Josías que moriría antes de ver los males que habían de sobrevenir a su pueblo (4 Re 22,20). No obstante, Agustín duda sobre esto mismo. Por eso había señalado anteriormente: *Que cada uno piense lo que quiera de lo que voy a decir.* En cambio, Gregorio habla afirmativamente, como lo demuestra su expresión: *En modo alguno ha de creerse.*

Sin embargo, parece más probable, siguiendo la opinión de Gregorio, que las almas de los bienaventurados, que ven a Dios, conocen todo lo que aquí sucede, porque son iguales a los ángeles. De éstos el mismo Agustín afirma [29] que no ignoran lo que sucede entre los vivos. Pero corno las almas de los santos están unidas de un modo perfectísimo a la justicia divina, no se entristecen, como tampoco intervienen en las cosas de los vivos, a no ser que lo exija una disposición de la justicia divina.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las almas de los difuntos pueden ocuparse de las cosas de los vivos aun cuando ignoren el estado en que se encuentran, como nosotros nos ocupamos de ellos ofreciendo sufragios en su favor, aunque ignoramos su estado. Pueden también conocer los hechos de los vivos no por sí mismos, sino, bien por las almas de los que de aquí van a ellos, bien por medio de los ángeles o demonios, o bien *porque se lo revele el Espíritu Santo,* como dice Agustín en el mismo libro [30].

2. *A la segunda hay que decir:* Que los muertos se aparezcan a los vivos de una u otra manera, sucede o por una especial providencia divina, que dispone que las almas de los difuntos intervengan en las cosas de los vivos, lo que constituye un milagro de Dios; o porque estas apariciones se realizan por acciones de los ángeles, buenos o malos, aun ignorándolo los muertos, como también los vivos se aparecen sin saberlo a otros vivos mientras duermen, como señala Agustín en el libro mencionado [31]. Así, en el caso de Samuel, podría decirse, atendiendo a la revelación divina, que él mismo se apareció, porque Ecl 46,23 dice: *Se durmió y anunció al rey el fin de su vida.* O bien, si no se admite esta autoridad del Eclesiástico, ya que los hebreos no lo admiten entre los libros canónicos, aquella aparición fue dispuesta por los demonios.

3. *A la tercera hay que decir:* Tal ignorancia no se debe a la distancia local, sino a la causa mencionada (sol.).

CUESTIÓN 90

Sobre el origen del hombre: el alma

Después de lo establecido, ahora hay que analizar el origen del hombre. Este asunto implica cuatro aspectos: 1) el origen del mismo hombre; 2) el objetivo; 3) del primer estado y condición del hombre; 4) su lugar [a].

25. C.13: ML 40,604. 26. *Moral.* 1,12 c.21: ML 75,999. 27. C.13: ML 40,604. 28. *Glossa interl.* (4,102v). 29. *De cura pro mort.* c.15: ML 40,605. 30. Ib. 31. Ib. c.12: ML 40,600.

a. Se vuelve aquí al relato bíblico de la creación expuesto en las cuestiones 65-74, que se interrumpía precisamente al llegar a la formación del hombre. Cambia Sto. Tomás el orden de

Sobre el origen del hombre hay que analizar: 1) Lo referente al alma; 2) lo referente al cuerpo del hombre; 3) lo referente al cuerpo de la mujer.

La primera cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. El alma humana, ¿es algo hecho o es de la sustancia del mismo Dios?—2. Supuesto que haya sido hecha, el alma, ¿es o no es creada?—3. ¿Es o no es hecha por medio de los ángeles?—4. ¿Es o no es hecha antes que el cuerpo?

ARTICULO 1

El alma, ¿es algo hecho o es de la sustancia del mismo Dios?

In Sent. l.2 d.17 q.1 a.1; *Cont. Gentes* 2,85; *Compend. Theol.* c.94.

Objeciones por las que parece que el alma no es algo hecho, sino que es de la sustancia del mismo Dios [b]:

1. Se dice en Gén 2,7: *Formó Dios al hombre del barro y sopló en su rostro el aliento de la vida. Así fue el hombre ser animado.* Pero quien sopla hace salir algo de sí mismo. Por lo tanto, el alma, que da vida al hombre, es algo de la sustancia divina.

2. Más aún. Como dijimos anteriormente (q.75 a.5), el alma es una forma simple. La forma es acto. Luego el alma

desarrollo tradicional de los temas, que había seguido en sus comentarios a las *Sentencias.* Allí, subordinándose al lugar en que se mencionan en el texto sagrado, trataba primero de la imagen de Dios en el hombre («hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» [Gén 1,26]). Lo que, por otra parte, respondía al orden aristotélico de las causas, en que el fin ocupa el primer lugar. Pero si en cuanto a la intención que mueve al agente el fin es lo primero, es en cambio lo último en el proceso de producción, que aquí se considera *(primum in intentione, ultimum in executione).* Y, por las razones que ya señalamos en la Introducción a este tratado, no se considera a continuación el pecado original. Nótese la aplicación constante de la doctrina expuesta sobre la naturaleza del nombre, que indica la valoración teológica de la misma en la mente del Doctor Angélico.

b. La doctrina panteísta, de viejísima raigambre filosófica, y el emanatismo que de ella se deriva, estaba en el centro de la filosofía estoica y había encontrado en los neoplatónicos una formulación brillante que hallaría un eco nunca perdido del todo en la filosofía y teología cristianas. Ya en los primeros siglos de la Iglesia, los movimientos gnósticos y maniqueos sucumbirían a su influjo; aunque con modificaciones esenciales que salvaguardaban el dogma católico, también las grandes figuras de la Patrística se mantendrían dentro de la órbita neoplatónica y, rompiendo con el dogma, corrientes heterodoxas, como el priscilianismo. Aun con cambios profundos, alimentada además por la filosofía árabe, la situación se mantendría en la Edad Media. En 1210 fueron condenadas en un sínodo de París doctrinas de filiación más o menos próximas al emanatismo y panteísmo, de Escoto Eriúgena, Amalrico de Benes y David de Dinand, a las que Sto. Tomás hace referencia en diversos lugares de sus obras. Por otro lado, los albigenses y cataros mantenían vivas en el s.XIII las posiciones maniqueas. En la *Summa contra gentiles* (2,75), Sto. Tomás recoge tres direcciones o «fuentes» en las explicaciones panteístas sobre el origen del alma humana: Una materialista, que niega la existencia de cualquier sustancia espiritual y concibe a Dios como el más noble de los cuerpos, proviniendo las almas de El como partículas desprendidas de su ser; incluyendo en este grupo a los maniqueos. Otra formada por quienes sostenían la unidad para todos los hombres de un entendimiento separado, bien fuese solamente el entendimiento agente o también el posible; los cuales, al concebir toda sustancia separada como Dios, afirmaban que el alma humana, es decir, su principio intelectivo, era de naturaleza divina. Y por último, los que interpretaban la semejanza del hombre con Dios en el sentido de poseer una misma naturaleza. Anteriormente, en su comentario a las *Sentencias (2* d.17 q.1 a.1), situaba en el grupo primero a Parménides entre los filósofos antiguos y a David de Dinand —que identificaba a Dios con la materia prima— entre los filósofos modernos; y en el grupo tercero a Anaxágoras. No habla allí del grupo segundo; en cambio señala como fuente posible de estos y otros errores al respecto *(plurium huiusmodi)* la predicación unívoca del ser, confundiendo la identidad de predicación lógica (Dios es ser, el hombre es ser) con una unidad entitativa, lo que a Parménides y Meliso de Samos les condujo al monismo; o adecuando la predicación unívoca de los géneros a una identidad real, como es el caso de Avicebrón (Ibn Gabirol) al afirmar la humanidad entre los hombres y la naturaleza intelectiva en Dios y las almas humanas; o la consideración del número matemático como la esencia de todas las cosas, lo que sostenían Pitágoras y Platón.

es acto puro. Como ser acto puro es exclusivo de Dios, el alma es algo de la sustancia divina.

3. Todavía más. Las cosas existentes que en nada difieren, son idénticas. Pero Dios y la mente existen, y en nada difieren; porque deberían distinguirse por alguna diferencia. De ser así, serían compuestos. Por lo tanto, Dios y la mente humana son lo mismo.

En cambio está el hecho que Agustín, en *De origine animae* [1], enumera ciertas cosas que, dice, *son del todo perversas y opuestas a la fe católica.* La primera es lo que algunos sostuvieron: *Dios no creó el alma a partir de la nada, sino de sí mismo.*

Solución. *Hay que decir:* Sostener que el alma es algo de la sustancia divina, carece de toda probabilidad. Como dijimos (q.77 a.2; q.79 a.2; q.86 a.6), el alma humana a veces está en pura potencia para entender; además, la ciencia le viene en cierto modo de las cosas; y posee diversas potencias. Todo esto de ningún modo le compete a la naturaleza de Dios, que es acto puro, que nada recibe de otro y en él no hay diversidad, como ya quedó demostrado (q.3 a.17; q.9 a.1).

Este error parece tener su fundamento en dos antiguas teorías. Pues los primeros que empezaron a investigar la naturaleza de las cosas, no pudiendo ir más allá de la fantasía, sostuvieron que sólo existían los cuerpos. Por lo cual, Dios sería un cierto cuerpo, principio de todos los demás. Y porque decían que el alma era de la naturaleza de ese cuerpo principio de los demás, como se dice en I *De Anima* [2], deducían que el alma era algo de la naturaleza de Dios. Siguiendo esta opinión, incluso los maniqueos sostuvieron [3] que Dios era una cierta luz corpórea y que el alma era una parte de esta luz unida al cuerpo. La segunda teoría es la de algunos [4] que llegaron a darse cuenta de que había alguna sustancia incorpórea, pero no estaba separada del cuerpo, sino que era su forma. Por eso, Varrón dijo: *Dios es un alma que rige el mundo por medio del movimiento y de la razón,* como nos cuenta Agustín en VIII *De Civ. Dei* [5].

Así, pues, algunos [6] dijeron que el alma humana es una parte de esa alma total, del mismo modo que el hombre es una parte del universo; pues no eran capaces de distinguir los grados de las sustancias espirituales más que las distinciones de los cuerpos.

Todas estas teorías son inadmisibles e inviables, como ya hemos demostrado (q.3 a.18; q.50 a.2 ad 4; q.75 a.1). Por eso, y de forma evidente, resulta falso que el alma sea algo de la sustancia de Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Soplar no debe entenderse sólo en sentido físico, sino que en Dios equivale a *producir un espíritu.* Si bien tampoco el hombre, cuando sopla físicamente, hace salir algo de su sustancia, sino de una naturaleza exterior a él.

2. *A la segunda hay que decir:* El alma, aunque en su esencia sea forma simple, sin embargo, no es su mismo ser, sino un ser por participación, como ya hemos dicho (q.75 a.5 ad 4). Por lo tanto, no es acto puro como Dios.

3. *A la tercera hay que decir: Lo diferente,* en sentido propio, difiere por algo. Por eso se busca la diferencia allí donde hay coincidencia. Así, los objetos diferentes deben ser, en cierto modo, compuestos, ya que en algo convienen y en algo difieren. Según esto, aunque todo lo diferente es diverso, no todo lo *diverso* es diferente, como se dice en X *Metaphys.* [7] Pues los objetos simples son diversos en cuanto tales; y no por las diferencias a partir de las cuales estén compuestos. Así, el hombre y el asno difieren entre sí por las respectivas diferencias de racional e irracional, no siendo necesario asignarles otras diferencias.

ARTICULO 2

¿El alma es o no es creada?

Infra q.118 a.2; *In Sent.* l.2 d.1 q.1 a.4; *De Verit.* q.27 a.3 ad 9; *Cont. Gentes* 2,87; *De Pot.* q.3 a.9; *Quodl.* 9 q.5 a.1; *Compend. Theol.* c.93.

Objeciones por las que parece que el alma no es creada:

1. L.3 c.15: ML 44,522. 2. ARISTÓTELES, c.2 n.10 (BK 405b10): S. Th. lect.5 n.65-67. 3. Cf. S. AGUSTÍN, *De Haeres.* §46: ML 42,35; *De Gen. ad litt.* l.7 c.11: ML 34,361. 4. Cf. supra q.44 a.2. 5. C.6: ML 41,199. 6. Cf. MACROBIO, *In Somn. Scipion.* l.1 c.14 (DD 45b); cf. ALBERTO MAGNO, *De Motibus An.* l.1 tr.1 c.1 (BO 9,258). 7. ARISTÓTELES, l.4 c.9 n.4 (BK 1018a11): S. Th. l.5 lect.12 n.913.

1. Aquello que posee algo material está hecho a partir de la materia. Ahora bien, el alma humana tiene algo material, ya que no es acto puro. Luego el alma ha sido hecha a partir de la materia. Por lo tanto, no fue creada.

2. Más aún. Todo acto propio de una materia parece ser sacado de la potencialidad de la materia, ya que, estando ésta en potencia con respecto del acto, todo acto existe previamente en la materia en potencia. Pero el alma es acto de una materia corporal, según su misma definición[8]. Por lo tanto, el alma es sacada de la potencialidad de la materia.

3. Todavía más. El alma es una cierta forma. Así, pues, si es producida por creación, también lo serán todas las demás formas. Por lo tanto, ninguna de ellas es producida por generación. Esto es inadmisible[c].

En cambio está lo que se dice en Gén 1,27: *Dios creó al hombre a su imagen.* El hombre es imagen de Dios en cuanto al alma. Por lo tanto, el alma irrumpió en la existencia por creación.

Solución. *Hay que decir:* El alma humana no puede ser producida más que por creación; esto no le compete a las demás formas. El porqué de esto radica en que siendo la producción el camino hacia la existencia, a cada cosa le convendrá ser producida de la misma manera que es. Se dice que existe propiamente aquello que tiene en sí mismo la existencia, como subsistiendo en su ser. Por eso, sólo las sustancias son llamadas seres en sentido propio y verdadero. El accidente, en cambio, no existe, sino que por él algo existe; y por eso se dice que es ser. Ejemplo: La blancura es ser en cuanto que por ella una cosa es blanca. Por eso se dice en VII *Metaphys.*[9] que *el accidente más que ser es algo del ser.* Lo mismo puede decirse de todas las demás formas no subsistentes. Y, en este sentido, a ninguna forma no subsistente le compete propiamente ser hecha, sino que se dice que son hechas porque son hechos los compuestos subsistentes. Él alma racional, en cambio, es forma subsistente, como dijimos ya (q.75 a.2). Por eso, en sentido propio le corresponde existir y ser hecha. Y porque no puede ser hecha a partir de una materia preexistente corporal, porque sería de naturaleza corpórea; ni espiritual, porque las sustancias espirituales serían intercambiables, hay que decir: El alma humana no es hecha más que por creación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el alma hay un elemento como material, la misma esencia simple; y uno formal, el ser participada, que va junto y necesariamente unida a su esencia, porque el ser, en cuanto tal, sigue a la forma. Lo mismo podría decirse sosteniendo, como hacen algunos[10], que está compuesta a partir de una cierta materia espiritual. Porque tal materia no está en potencia con respecto a otra forma, como tampoco lo está la materia del cuerpo celeste. De no ser así, el alma sería corruptible. Por eso, de ninguna manera el alma puede ser hecha a partir de una materia preexistente.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el acto se extrae dé la potencialidad de la materia no significa más que pasa a acto lo que antes estaba en potencia. Pero porque el alma racional no tiene su ser dependiente de la materia corporal, sino que es subsistente y supera la capacidad de la materia corporal, como dijimos (q.75 a.2), no es sacada de la potencialidad de la materia.

3. *A la tercera hay que decir:* No hay paridad entre el alma racional y las demás formas, como acabamos de afirmar (sol.).

ARTICULO 3

El alma racional, ¿es o no es creada directamente por Dios?

In Sent. l.2 d.18 q.2 a.2; *De Subst. Separat.* c.10; *De Causis* lect.3.5; *Quodl.* 3 q.3 a.1.

Objeciones por las que parece que el

8. Cf. ARISTÓTELES, *De anima 2* c.1 n.5 (BK 412a15): S. Th. lect.1 n.220. 9. ARISTÓTELES, 6 c.1 n.3 (BK 1028a25): S. Th. l.7 lect.1 n.1248. 10. Cf. Supra q.50 a.2; q.75 a.6.

c. Eran éstas —aparte las de índole más estrictamente teológica derivadas de la transmisión del pecado original— las razones de base en que fundamentaban su argumentación los traducianistas para afirmar la producción del alma humana por virtud de la fuerza germinativa del semen. De ello tratará Sto. Tomás en q.118 a.2.

alma humana no es creada directamente por Dios [d]:

1. Hay un orden más perfecto entre los seres espirituales que entre los corporales. Pero los *cuerpos inferiores son hechos por medio de los superiores,* como dice Dionisio en c.4 *De Div. Nom.* [11] Por lo tanto, también los espíritus inferiores, las almas racionales, son hechos por medio de los superiores, los ángeles.

2. Más aún. El fin de las cosas responde a su principio; Dios es principio y fin de las cosas. Por lo tanto, también su procedencia del principio responde a la ordenación de las cosas al fin. Pero como dice Dionisio [12]: Lo último es ordenado por lo primero. Por lo tanto, lo último irrumpe en la existencia por medio de lo primero; esto es, las almas por medio de los ángeles.

3. Todavía más. Como se dice en IV *Meteor.* [13], *es perfecto aquello que puede realizar algo semejante a sí mismo.* Pero las sustancias espirituales son muchos más perfectas que las corporales. Por lo tanto, como los cuerpos producen algo semejante a sí mismos según la especie, mucho más los ángeles podrán producir algo inferior según la especie, es decir, el alma racional.

En cambio está lo que se dice en Gén 2,7: *Dios sopló en el rostro del hombre el aliento de vida.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos dijeron que los ángeles, puesto que obran por virtud de Dios, causan las almas racionales. Esto es completamente imposible y contrario a la fe. Quedó demostrado (a.2) que el alma racional no puede ser hecha más que por creación. Sólo Dios puede crear. Porque sólo el primer agente puede obrar sin presuponer nada, mientras que el agente segundo presupone algo que le viene del primero, como se dijo (q.65 a.3). Pero aquello que hace algo a partir de lo presupuesto, hace una transmutación. Por eso, sólo Dios hace creando; los demás agentes, cambiando. Por lo tanto, porque el alma humana no puede ser hecha por transmutación de alguna materia, no puede ser hecha más que por Dios directamente.

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho, pues el hecho de que los cuerpos produzcan efectos semejantes a sí mismos o inferiores y el que los superiores ordenen a los inferiores, todo esto se hace por transmutación.

ARTICULO 4

El alma humana, ¿fue o no fue creada antes del cuerpo?

Infra q.91 a.4 ad 3.5; *In Sent.* l.2 d.17 q.2 a.2; *Cont. Gentes* 2,83-84; *De Pot.* q.3 a.10.

Objeciones por las que parece que el alma humana fue creada antes que el cuerpo:

1. La obra de creación precedió a la de diversificación y ornamentación, como ya quedó asentado (q.66 a.1; q.70 a.1). Pero el alma fue hecha por creación, mientras que el cuerpo fue hecho al final

11. § 4: MG 3,700: S. Th. lect.3. 12. Cf. *De eccl. hier.* c.5 § 4: MG 3,504. 13. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 380a14): S. Th. lect.4.

d. La doctrina de agentes intermediarios en la creación del mundo se inspiraba en el emanatismo neoplatónico. El gnosticismo, en su conglomerado confuso de doctrinas neoplatónicas y cristianas, había subscrito esta doctrina, también aceptada por el maniqueísmo. A la Edad Media llega reforzada por la filosofía árabe, que identifica las inteligencias o almas celestes con los ángeles; para Avicena —según la exposición de Sto. Tomás en *De potentia* q.3 a.4— de Dios, uno y simple, no pueden provenir muchos seres, ya que, según el principio aristotélico sobre la generación, lo nacido debe ser semejante al que lo engendra. Por eso de Dios sólo procede la inteligencia primera separada; de ésta la segunda, etc., cada vez con un grado menor de actualidad, hasta llegar a la última de estas inteligencias separadas, que es el entendimiento agente, del que fluyen las almas humanas y todas las formas sustanciales de este mundo inferior. Una acción creadora meramente instrumental por parte de las creaturas superiores, la consideraban posible el seudo Dionisio y —desprovista de carácter emanatista— Pedro Lombardo y Domingo Gundisalvo. En *In Sent. 2* d.18 q.2 y en *De pot.* l.c., Sto. Tomás desarrolla más ampliamente y responde a todos los puntos de la cuestión. En este artículo de la *Sama* se limita nominalmente a la acción creadora instrumental por parte de los ángeles, aunque su argumentación tiene valor universal.

de la obra de ornamentación. Por lo tanto, el alma fue hecha antes que el cuerpo.

2. Más aún. El alma racional se asemeja más a los ángeles que a los animales. Pero los ángeles fueron creados antes que los cuerpos, o inmediatamente al principio. Juntamente con la materia corporal, mientras que el cuerpo humano fue formado el sexto día, cuando fueron hechos los animales. Por lo tanto, el alma del hombre fue creada antes que el cuerpo.

3. Todavía más. El fin es proporcionado al principio. Pero el alma permanece al final después de desaparecer el cuerpo. Por lo tanto, en el principio fue creada antes que el cuerpo.

En cambio está el hecho de que el acto propio es hecho en su propia potencia. Por lo tanto, como el alma es el acto propio del cuerpo, fue hecha en el cuerpo.

Solución. *Hay que decir:* Orígenes [14] sostuvo que no sólo el alma del primer hombre, sino la de todos los hombres fue creada antes que los cuerpos y a la vez que los ángeles; por eso creyó que todas las sustancias espirituales, tanto las almas como los ángeles, eran idénticas en su condición natural, distinguiéndose sólo por el mérito. Así, unas se unieron a los cuerpos; son las almas de los hombres o de los cuerpos celestes mientras que otras permanecieron en su pureza y en diversos órdenes. Pero de todo este asunto ya hemos hablado (q.47 a.2) y no vamos a insistir ahora.

En cambio, Agustín, en VII *Super Gen. ad litt.*[15], dice que el alma del primer hombre fue creada antes que el cuerpo y junto con los ángeles; pero por otra razón. La siguiente: Porque el cuerpo humano, en la obra de los seis días, no fue hecho en acto, sino sólo en sus razones causales. Esto no puede decirse del alma, que no fue hecha a partir de alguna materia corporal o espiritual preexistente, ni pudo ser hecha a partir de alguna virtud creada. Parece, pues, que el alma fue creada junto con los ángeles en la obra de los seis días, en los que fueron hechas todas las cosas; y que, posteriormente, por propia voluntad se orientó a regir el cuerpo. Esto, no obstante, no lo da como seguro, como parece deducirse de sus mismas palabras. Pues dice [16]: *Puede creerse, mientras la autoridad de la Sagrada Escritura o la verdad objetiva no digan lo contrario, que el hombre fue hecho en el sexto día, de modo que el cuerpo humano fue creado en cuanto a su razón causal entre los elementos del mundo; el alma, en cambio, lo fue en sí misma.*

Podría admitirse esto suponiendo, como hacen algunos [17], que el alma posee en cuanto tal especie y naturaleza completa, y que no se une al cuerpo como forma, sino sólo para regirlo. Si se admite que se une como forma y es naturalmente parte de la naturaleza humana, aquella postura es insostenible. Pues resulta evidente que Dios estableció las primeras cosas en el estado perfecto de su naturaleza, tal como lo exigía la especie de cada una. Ahora bien, el alma, al ser parte de la naturaleza humana, no tiene su perfección natural más que en cuanto unida al cuerpo. Por eso, no sería congruente que fuera creada antes que el cuerpo.

Por lo tanto, admitiendo la opinión de Agustín sobre la obra de los seis días [18], podría decirse que el alma humana precedió a la obra de los seis días en cuanto a cierta semejanza de género, pues coincide con los ángeles en la naturaleza intelectual; en cambio fue creada a la vez que el cuerpo. Según otros santos [19], tanto el alma como el cuerpo del primer hombre fueron hechos en la obra de los seis días [e].

14. *Peri Archon,* l.1 c.6: MG 11,166. 15. C.24: ML 34,368. 16. *De Gen. ad litt.* l.7 c.24: ML 34,368. 17. Cf. supra q.76 a.1. 18. Cf. *De Gen. ad litt.* l.4 c.26: ML 34,314. 19. Cf. supra q.74 a.2.

---

e. La preexistencia de las almas tuvo su formulación más brillante en el *Fedro* platónico, con el mito del auriga; allí se describe la caída del alma desde el mundo celeste que le es propio —como castigo posiblemente de una defección o culpa— y su encierro en el cuerpo; concepción que en su esencia está explicita o en el transfondo de muchos dualismos alma-cuerpo. No extraña en el ambiente alejandrino la posición de Orígenes. El origenismo fue condenado en el s.VI por los papas Vigilio y Pelagio I. Contra el preexistencialismo volverá a argumentar Sto. Tomás en q.118 a.3; su exposición más amplia se encuentra en *De pot.* q.3 a.10.—El pre-

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Si la naturaleza del alma poseyera la especie completa de tal modo que hubiera sido creada en cuanto tal, aquel argumento sería viable, y podría admitirse que fue creada en un principio. Pero, porque naturalmente es la forma del cuerpo, no debió ser creada separadamente, sino en él.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo mismo que a la primera, pues si el alma poseyera la especie por sí misma, se asemejaría más a los ángeles. Pero, al ser forma del cuerpo, pertenece al género de los animales como principio formal.

3. *A la tercera hay que decir:* El que el alma perdure después del cuerpo se debe a un defecto del cuerpo, la muerte. Este defecto no debió existir en el principio de la creación del alma.

CUESTIÓN 91

Sobre el origen del hombre: el cuerpo

Ahora hay que tratar lo referente al origen del cuerpo del hombre. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. Sobre la materia de la que ha sido hecho.—2. Sobre quién lo hizo.—3. El estado en el que fue hecho.—4. Modo y orden de su producción.

ARTICULO 1

El primer hombre, ¿fue o no fue hecho del barro?

Objeciones por las que parece que el primer hombre no fue hecho del barro:

1. Implica un mayor poder hacer algo a partir de la nada que a partir de algo; porque más lejos del acto está el no ser que el ser en potencia. Pero, como el hombre es la más sublime de las criaturas inferiores, convenía que en la producción de su cuerpo se manifestara en grado sumo el poder de Dios. Por lo tanto, no debió ser hecho a partir del barro, sino a partir de la nada.

2. Más aún. Los cuerpos celestes son más nobles que los terrenos. Pero el cuerpo humano posee la máxima dignidad, puesto que la forma que lo perfecciona, el alma racional, es la más digna. Por lo tanto, no debió ser hecho de un cuerpo terreno, sino, más bien, de un cuerpo celeste.

3. Todavía más. El fuego y el aire, por su sutilidad, son cuerpos más nobles que la tierra y el agua. Así, pues, como el cuerpo humano es de gran dignidad, debió ser hecho a partir del fuego y del aire más que a partir del barro.

4. Por último. El cuerpo humano está compuesto a partir de los cuatro elementos. Por lo tanto, no fue hecho a partir del barro, sino a partir de todos los elementos.

En cambio está lo que se dice en Gén 2,7: *Dios hizo al hombre del barro.*

Solución. *Hay que decir:* Al ser Dios perfecto, dio a sus obras la perfección conforme al modo propio de ellas, según aquello de Dt 32,4: *Las obras de Dios son perfectas.* El es absolutamente

existencialismo de S. Agustín se refiere únicamente al alma del primer hombre, y el motivo que le lleva a él, aun dentro de un contexto platónico, es diferente: compaginar el texto del Eclesiástico (18,1), «el que vive eternamente creó todas las cosas al mismo tiempo», con el relato de la obra de los seis días. Dios crearía en un principio todas las cosas a la vez: los ángeles y el alma del primer hombre, simples y espirituales, en su ser completo y perfecto; el cuerpo de Adán y los demás seres materiales en sus potencialidades germinativas —*rationes seminales*—, que se actualizarían después en su especie y número el día correspondiente que en el *Génesis* se nos dice. El cuerpo de Adán recibiría así su alma ya creada anteriormente. (Sto. Tomás se ocupará de esto último al tratar de la formación del cuerpo del primer hombre [q.91 a.2].) La idea de las *rationes seminales* se encontraba ya en Plotino y en los λόγοι σπερματιχοί de los estoicos.

perfecto en cuanto que *contiene en sí todas las cosas*, no como composición, sino *en su simplicidad y unidad, como* dice Dionisio[1], al modo como los efectos diversos preexisten en la causa como en su única esencia. Esta perfección pasa a los ángeles, en cuanto que en su conocimiento está todo lo producido en la naturaleza por Dios bajo formas diversas. Tal perfección pasa al hombre de un modo inferior, ya que en su conocimiento no está todo lo natural. Pero está compuesto, en cierto modo, a partir de todo lo natural, puesto que su alma racional participa del género de las sustancias espirituales; y participa también de los cuerpos celestes, en cuanto que posee un cierto distanciamiento de elementos contrarios debido a su altamente equilibrada complexión; y por tener todos los elementos físicos en su sustancia. Sin embargo, lo tiene de tal modo que, en él, predominan, por su virtud, los elementos superiores, el fuego y el aire; porque la vida consiste principalmente en lo cálido, propio del fuego, y lo húmedo, propio del aire.

En cambio, los elementos inferiores abundan en él por la sustancia, pues no habría igualdad en la mezcla si los elementos inferiores, cuya virtud es menor, no abundaran cuantitativamente en el hombre. Por eso se dice que el cuerpo humano está hecho del barro, porque el barro es una mezcla de tierra y agua. A esto se debe que el hombre sea llamado *mundo en pequeño*[2], porque todas las criaturas del mundo de algún modo se encuentran en él[a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El poder de Dios creador se manifestó en el cuerpo humano al producir por creación su materia. Pero fue conveniente que el cuerpo humano fuera hecho a partir de la materia de los cuatro elementos, para que el hombre tuviera algo común con los cuerpos inferiores, como un término medio entre las sustancias espirituales y las corporales.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque el cuerpo celeste sea absolutamente más noble que el terrestre, sin embargo, con respecto al acto del alma racional no lo es. Pues el alma recibe el conocimiento de la verdad, en cierto modo, de los sentidos, cuyos órganos no pueden ser formados a partir del cuerpo celeste por no ser receptivo. Tampoco es cierto que en la composición del cuerpo humano entre una quinta esencia material, como pretenden algunos[3], cuando dicen que el alma se une al cuerpo por medio de una luz. Y no es cierto, primero porque es falso que la luz sea un cuerpo. Además, es imposible que algo de la quinta esencia se separe del cuerpo celeste o se mezcle con los elementos, dada la no receptividad del cuerpo celeste. Por eso no entra en la composición de los cuerpos mixtos, a no ser en cuanto al efecto de su virtud.

3. *A la tercera hay que decir:* Si el fuego y el aire, que poseen una mayor virtualidad operativa, hubieran entrado en la composición del cuerpo en gran cantidad, atraerían hacia sí a los otros, y no sería posible la proporción en la mezcla, necesaria, por otra parte, en la composición del hombre para la buena constitución del sentido del tacto, fundamento de los otros sentidos. Ya que es necesario que el órgano de cada sentido no tenga en acto lo contrario que él puede percibir, sino que lo tenga sólo en potencia. O también, que carezca de todo género de contrarios, como la pupila carece del color y está en potencia con respecto a todos los colores: lo cual en el órgano del tacto no es posible, al estar compuesto a partir de los elementos cuyas cualidades percibe. O que el órgano sea un término medio entre contrarios, como es preciso que suceda en el tacto, que es como medio en potencia hacia los extremos.

1. *De Div. Nom.* c.5 § 9: MG 3,825: S. Th. lect.3. 2. Orig. lat. *minor mundus*, trad. del griego *Microcosmos.* Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 8 c.2 n.2 (BK 252b26): S. Th. lect.4 n.3. 3. Cf. supra q.76 a.7.

a. La teoría de los cuatro elementos permanecía en la física y en la fisiología medievales; la jerarquía de los seres, de concepción originariamente neoplatónica, había sido desarrollada con sentido cristiano por los Santos Padres; a través de ellos, y de modo especial del seudo Dionisio, llega a la Edad Media. En este artículo se realiza una conjunción armónica de ambas doctrinas.

4. *A la cuarta hay que decir:* En el barro hay tierra y agua, que es la que aglutina las partes de la tierra. De los otros elementos no habla la Escritura, bien porque se dan en el cuerpo humano en menos cantidad, como acabamos de decir (sol.); bien porque, al hablar de la producción de las cosas, el fuego y el aire no son percibidos sensiblemente por los torpes; y la Escritura tenía por destinatario un pueblo rudo.

ARTICULO 2

El cuerpo humano, ¿es o no es hecho directamente por Dios?

Infra q.92 a.4.

Objeciones por las que parece que el cuerpo humano no es producido directamente por Dios:

1. En III *De Trin.*[4], Agustín dice que lo corporal es dispuesto por Dios por medio de la criatura angélica. Pero el cuerpo humano fue formado a partir de materia corporal, como dijimos (a.1). Por lo tanto, debió ser hecho por medio de los ángeles y no directamente por Dios.

2. Más aún. Lo que puede ser hecho por una potencia creada no es necesario que sea hecho directamente por Dios. Pero el cuerpo humano puede ser hecho por la potencia creada del cuerpo celeste. Algunos animales son engendrados a partir de la putrefacción por la potencia activa del cuerpo celeste. Albumasar dice[5] que los hombres no son engendrados en lugares en los cuales es excesivo el calor o el frío, sino sólo en lugares templados. Por lo tanto, no fue necesario que el cuerpo humano fuera hecho directamente por Dios.

3. Todavía más. A partir de la materia corporal no se hace nada a no ser por medio de alguna transmutación de la misma materia. Pero toda transmutación corporal es causada por el movimiento del cuerpo celeste, que es el movimiento primero. Así, pues, como el cuerpo humano es hecho a partir de la materia corporal, parece que en su formación tuvo parte el cuerpo celeste.

4. Por último. En *Super Gen. ad litt.*[6] Agustín dice que el hombre fue hecho, en cuanto al cuerpo, en la obra de los seis días según las razones causales que Dios infundió en la criatura corporal; y luego fue hecho en acto. Pero lo que preexiste en la criatura corporal según razones causales puede ser hecho por alguna potencia corporal. Por lo tanto, el cuerpo humano fue hecho por una potencia creada y no directamente por Dios.

En cambio está lo que se dice en Ecl 17,1: *De la tierra Dios creó al hombre.*

Solución. *Hay que decir:* La primera formación del cuerpo humano no pudo proceder de una potencia creada, sino directamente de Dios. Algunos dijeron que las formas existentes en la materia corporal derivan de algunas formas inmateriales. Pero el Filósofo, en VII *Metaphys.*[7], rechaza esta opinión, porque el ser hecho no compete a las formas en cuanto tales, sino al compuesto, como se dijo (q.45 a.8; q.65 a.4; q.90 a.2). Además, porque es necesario que el agente se asemeje a la obra, no es congruente que una forma pura e inmaterial produzca una forma inmersa en la materia, que no es hecha más que cuando es hecho el compuesto. Así es necesario que la forma inmersa en la materia sea causa de la forma que está inmersa en la materia, ya que el compuesto es engendrado por lo compuesto. Pero Dios, aunque absolutamente inmaterial, es el único que puede, por su poder, producir la materia creando. Por lo tanto, sólo El puede producir la forma en la materia prescindiendo de toda anterior forma material. Por eso, los ángeles no pueden cambiar los cuerpos en sus formas a no ser por medio de algunos gérmenes, como dice Agustín en III *De Trin.*[8] Así, pues, porque nunca había sido hecho un cuerpo humano por cuya virtud pudiera ser formado por generación otro ser semejante en la especie, fue necesario que el primer cuerpo humano fuera hecho directamente por Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la*

4. C.4: ML 42,873. 5. ALBUMASAR escribió un libro titulado *Introductorium in Astronomiam* (Venecia 1506). Cf. las referencias dadas por DUHEM, *Le Système du monde* (2,369). 6. L.7 c.24: ML 34,368. 7. ARISTÓTELES, 6 c.8 n.4 (BK 1033b16): S. Th. l.7 lect.7 n.1424. 8. C.8: ML 42,876.

primera hay que decir: Aunque los ángeles presten algún ministerio a Dios con respecto a los cuerpos, sin embargo, Dios realiza en la criatura corpórea obras que no pueden hacer los ángeles, como es resucitar muertos e iluminar ciegos. Con este poder formó del barro el cuerpo del primer hombre. No obstante, pudo suceder que los ángeles desempeñaran algún ministerio en la formación del cuerpo del primer hombre, del mismo modo que lo desempeñan en la última resurrección recogiendo las cenizas.

2. *A la segunda hay que decir:* Los animales perfectos, engendrados a partir del semen, no pueden ser engendrados únicamente por la virtud del cuerpo celeste, como pretende Avicena[9]. Si bien en su generación natural toma parte la virtud del cuerpo celeste, tal como dice el Filósofo en II *Physic.*[10]: *El hombre, juntamente con el sol, engendra a otro hombre a partir de la materia.* De aquí que se exija un lugar templado para la generación de los hombres y de los demás animales perfectos. Sin embargo, basta la virtud de los cuerpos celestes para la generación de algunos animales imperfectos a partir de la materia ya dispuesta; ya que es evidente que se requieren más cosas en la producción de lo perfecto que en la de lo imperfecto.

3. *A la tercera hay que decir:* El movimiento del cielo es causa de las transmutaciones naturales; no de las que están fuera del orden natural y que son producidas únicamente por el poder divino, como es que los muertos resuciten o los ciegos vean. A esto se asemeja el que el hombre sea formado a partir del barro.

4. *A la cuarta hay que decir:* Una cosa puede preexistir según las razones causales en las criaturas de un doble modo. 1) *Uno,* según la potencia activa y pasiva; de tal modo que pueda ser producida no sólo a partir de una materia preexistente, sino también por una criatura preexistente. 2) *Otro,* según la potencia pasiva exclusivamente, es decir, que pueda ser producida sólo por Dios de una materia preexistente. Según Agustin, de este segundo modo preexiste el cuerpo humano en las obras creadas en sus razones causales.

ARTICULO 3

El cuerpo humano, ¿fue o no fue correctamente dispuesto?

2-2 q.164 a.1 ad 1; *De Anima* a.8; *De Malo* q.5 a.5.

Objeciones por las que parece que el cuerpo humano no fue correctamente dispuesto:

1. Siendo el hombre el más noble entre los animales, su cuerpo debió recibir la mejor disposición posible para lo propio del animal, esto es, la sensación y el movimiento. Pero algunos animales son más agudos y de movimientos más veloces, como los perros, que olfatean mejor, y las aves, que se mueven más velozmente. Por lo tanto, el cuerpo humano no está correctamente dispuesto.

2. Más aún. Es perfecto aquello a lo que nada falta. Pero el cuerpo humano carece de más cosas que los cuerpos de los animales; pues éstos poseen, para su protección, piel dura y armas naturales que faltan al hombre. Por lo tanto, la disposición del cuerpo humano es muy pobre.

3. Todavía más. El hombre se encuentra más distante de las plantas que de los animales. Pero las plantas se mantienen en vertical, mientras que los animales lo hacen en horizontal. Por lo tanto, el hombre no debería ser de estatura vertical.

En cambio está lo que se dice en Ecl 7,30: *Dios hizo al hombre recto.*

Solución. *Hay que decir:* Todo lo natural ha sido hecho por el arte divino; por eso, en cierto modo, es obra artesanal de Dios mismo. Ahora bien, todo artista se propone dar a su obra la disposición más conveniente, no en absoluto, sino en relación con el fin. Prescinde de que tal disposición tenga algún defecto. Ejemplo: Quien hace una sierra para cortar, la hace de hierro, para que valga para tal fin; y no procura hacerla de vidrio, aunque sea un material más bonito, puesto que, como material frágil, sería un impedimento para el objetivo que persigue. Así, pues, también Dios ha dado a cada cosa la correcta disposición, no absolutamente, sino en orden a su propio fin. Es exactamente lo que dice

9. Cf. supra q.71 a.u. ad 1.

10. ARISTÓTELES, c.2 n.11 (BK 194b13): S. Th. lect.4 n.10.

el Filósofo en II *Physic.*[11]*: Porque así es más digno, no en absoluto, sino con respecto a lo sustancial de cada cosa.*

Pero el fin próximo del cuerpo humano es el alma racional y sus operaciones; pues la materia se ordena a la forma, y el instrumento a la acción del agente. Por lo tanto, decimos que Dios hizo el cuerpo humano en la mejor disposición para tal forma y operaciones. Si parece que hay algún defecto, hay que tener presente que se trata de una consecuencia necesaria de la misma materia que se precisa para que se dé la debida proporción entre el cuerpo y el alma y sus operaciones del alma.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El tacto, fundamento de los demás sentidos, es más perfecto en el hombre que en cualquier otro animal. Por eso fue necesario que el hombre poseyera la complexión más equilibrada entre todos los animales. Es superior también a los demás animales en lo que se refiere a las potencias sensitivas internas, como se deduce de lo ya dicho (q.78 a.4). Pero por cierta necesidad sucede que, en cuanto a los sentidos externos, el hombre es inferior a los demás animales. Así, tiene un olfato menos fino que todos ellos. Y fue necesario que el hombre tuviera el cerebro más grande en proporción a su cuerpo, bien para que se perfeccionaran más ampliamente en él las operaciones de las potencias sensitivas internas, que son necesarias, como dijimos también (q.84 a.7), para la operación intelectual; bien para que el frío del cerebro templara el calor del corazón, que debe ser intenso en el hombre debido a su verticalidad. Ahora bien, la dimensión del cerebro, dada su humedad, es un obstáculo para el olfato, que requiere sequedad. De modo semejante puede explicarse por qué algunos animales poseen una vista más aguda y un oído más sutil que el hombre, pues el obstáculo que encuentran dichos sentidos se debe a la equilibrada complexión del hombre. Lo mismo puede decirse de la velocidad, mayor en algunos animales que en el hombre; ya que es incompatible con el equilibrio de la complexión humana.

2. *A la segunda hay que decir:* Los cuernos y las uñas, armas propias de algunos animales, la consistencia de la piel, la profusión de pelos y plumas que cubren a otros, demuestran la abundancia de elementos terrenos que no se concilian con la proporción y delicadeza de la complexión humana. Por eso no le correspondían estos elementos. Pero en su lugar tiene el entendimiento y las manos, de los cuales puede servirse de mil maneras para buscarse armas, vestidos y demás cosas necesarias para vivir. Por eso, las manos son llamadas *órgano de los órganos* en III *De Anima*[12]. También le convenía más la naturaleza racional, que puede concebir infinitas cosas, que tuviera la facultad para procurarse infinitos medios.

3. *A la tercera hay que decir:* La verticalidad le fue conveniente al hombre por cuatro razones. 1) *En primer lugar,* porque los sentidos le fueron dados, no sólo para proveerse de lo necesario para vivir, como sucede en los animales, sino para conocer. De ahí que, mientras los animales no se deleitan en las cosas sensibles más que en orden al alimento y a los pareos, sólo el hombre se deleita en la belleza del orden sensible por la belleza misma. Así, porque la mayoría de los sentidos están en el rostro, los demás animales lo tienen mirando el suelo, como para buscar comida y alimentarse; mientras que el hombre tiene el rostro erguido, para que por medio de los sentidos, sobre todo de la vista, que es el más sutil y percibe las diferencias de las cosas, pueda conocer abiertamente todo lo sensible tanto en el firmamento como en la tierra, en orden a descubrir la verdad. 2) *En segundo lugar,* para que las facultades internas puedan ejercer más libremente sus operaciones, mientras el cerebro, en el que se perfeccionan, no esté sumergido, sino elevado sobre todas las partes del cuerpo. 3) *En tercer lugar,* porque, si el hombre anduviera encorvado, sus manos deberían hacer de patas delanteras, y no podrían ser utilizadas para la ejecución de diversas operaciones. 4) *En cuarto lugar,* si fuera corvo y usara las manos como patas, debería tomar los alimentos con la boca, con lo cual ten-

11. ARISTÓTELES, c.7 n.7 (BK 198b8): S. Th. lect.11 n.9. 12. ARISTÓTELES, c.8 n.2 (BK 432al): S. Th. lect.13 n.78.

dría la boca puntiaguda, los labios duros y gruesos y la lengua áspera, para no ser dañado por objetos exteriores, como sucede en los animales. Pero tal disposición impediría hablar, que es la obra propia de la razón.

Sin embargo, a pesar de poseer una estatura vertical, el hombre está a gran distancia de las plantas. En efecto, su parte más sublime, la cabeza, mira hacia lo más sublime del mundo; y su parte inferior, hacia la inferior del mundo. Posee, pues, una disposición óptima respecto de todo el conjunto. Las plantas, en cambio, tienen sus partes más dignas mirando hacia lo inferior del mundo (ya que sus raíces corresponden a la boca), y su parte más ínfima mira hacia lo más sublime del mundo. Los animales, por su parte, se hallan en medio, ya que lo más sublime en ellos es la parte por la que se alimentan; y la ínfima, la parte por la que evacúan lo superfiuo.

ARTICULO 4

La producción del cuerpo humano, ¿está o no está correctamente descrita por la Sagrada Escritura?

Supra q.72.

Objeciones por las que parece que la producción del cuerpo humano no está correctamente descrita en la Escritura (Gén 1,26s.; 2,7):

1. Así como el cuerpo humano fue hecho por Dios, así también lo fueron todas las obras de los seis días. Pero de éstas se dirá: *Dijo Dios: Hágase. Y se hizo.* Por lo tanto, debía haber dicho lo mismo de la producción del hombre.

2. Más aún. El cuerpo humano fue hecho directamente por Dios, como dijimos (a.2). No debió decirse: *Hagamos al hombre.*

3. Todavía más. La forma del cuerpo humano es el alma, aliento de vida. Por lo tanto, no es correcto que, después de decir: *Formó Dios al hombre del barro,* añada: *Y sopló en su rostro el aliento de vida.*

4. Y también. El alma, aliento de vida, está en todo el cuerpo, y principalmente en el corazón. Por lo tanto, no debía haber dicho: *Sopló en su rostro el aliento de vida.*

5. Por último. El sexo masculino y el femenino pertenecen al cuerpo; ser imagen de Dios, al alma. Pero el alma, como dice Agustín[13], fue hecha antes que el cuerpo. Por lo tanto, después de haber dicho: *A su imagen lo hizo,* no debía haber añadido: *Macho y hembra los creó.*

En cambio[14] está la autoridad de la Escritura.

Respuesta a las objeciones[15]**:** 1. *A la primera hay que decir:* Como dice Agustín en VI *Super Gen. ad litt.*[16] el hombre no es superior a las demás cosas por haber sido hecho por Dios, como si Dios no hubiera hecho también las demás cosas; ya que está escrito: *Obra de tus manos es el cielo* (Sal 101,26). Y también: *Suya la tierra, que El formó con sus manos* (Sal 94,5). Es superior a ellas en que fue hecho a imagen de Dios. Sin embargo, la Escritura, al hablar de la producción del hombre, usa especiales expresiones para hacer resaltar que las demás cosas fueron hechas para el hombre. Pues lo que constituye nuestro objetivo principal solemos hacerlo con mayor deliberación y esmero.

2. *A la segunda hay que decir:* No hay que entender que hablaba Dios a los ángeles cuando dijo: *Hagamos al hombre,* como algunos malintencionados[17] pretendieron. Sino que con ello se señala la pluralidad de las personas divinas, cuya imagen se encuentra más abiertamente en el hombre.

3. *A la tercera hay que decir:* Algunos[18] sostuvieron que el cuerpo humano había sido formado en un tiempo, y una vez formado, Dios le habría infundido el alma. Pero va contra la perfección de la primera institución de las cosas el que Dios hubiera formado el cuerpo sin el alma o el alma sin el cuerpo, puesto que ambos forman parte de la naturaleza humana. Más incongruencia hay todavía

13. *De Gen. ad litt.* 1.7 c.24: ML 34,368. 14. El constante *sed contra* aquí es sustituido por *in contrarium.* 15. La solución al problema es dada aquí como respuesta a las objeciones. De hecho, en el original se lee: *Respondeo dicendum ad.* 16. C.12: ML 34,362. 17. Referencias que toma de PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 1.2 d.16 c.2 (QR 1,379); cf. S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* 1.16 c.6: ML 41,484. 18. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 1.2 d.17 c.2 (QR 1,383).

teniendo presente que el cuerpo depende del alma, y no al revés.

Para excluir estos inconvenientes, algunos[19] sostuvieron que en la expresión: *Formó Dios al hombre,* se incluye la producción simultánea del cuerpo y el alma. Al añadir: *Y sopló en su rostro el aliento de vida,* se refiere al Espíritu Santo; como cuando el Señor sopló sobre los Apóstoles, diciendo: *Recibid el Espíritu Santo.* Pero esta interpretación, como dice Agustín en el libro *De Civ. Dei.*[20], queda excluida por las mismas palabras de la Sagrada Escritura. Pues añade: *Así fue el hombre ser animado.* Esto lo aplica el Apóstol en 1 Cor 15,45, no a la vida espiritual, sino a la animal. El aliento de vida es, pues, el alma, de modo que la expresión *Sopló en su rostro aliento de vida,* es como una aclaración de lo que había dicho antes; pues el alma es forma del cuerpo.

4. *A la cuarta hay que decir:* Dice la Escritura: *Sopló en su rostro el aliento de vida* porque, al estar en el rostro los sentidos, también se manifiestan en él de modo especial las operaciones vitales.

5. *A la quinta hay que decir:* Según Agustín[21], todas las obras de los seis días fueron producidas a la vez. De ahí que el alma del primer hombre, que, según él, fue creada a la vez que los ángeles, no fue creada antes del sexto día, sino que en este día fue hecha el alma del primer hombre en acto; y su cuerpo según razones causales. Otros doctores[22] opinan que tanto el alma como el cuerpo fueron hechos en acto en el sexto día (q.90 a.4).

CUESTIÓN 92

Sobre el origen de la mujer

Ahora hay que tratar sobre el origen de la mujer. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. Al producir las primeras cosas, ¿debió o no debió ser producida también la mujer?—2. ¿Debió o no debió ser hecha del hombre?—3. ¿Y de la costilla del hombre?—4. ¿Fue o no fue hecha directamente por Dios? [a]

19. Cf. Referencias dadas por S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.13 c.24: ML 41,398. 20. L.13 c.24: ML 41,401. 21. *De Gen. ad litt.* l.4 c.33: ML 34,318. 22. Cf. supra q.90 a.4.

a. En esta cuestión, además del texto bíblico, Sto. Tomás tiene presente de modo inmediato, por un lado, los problemas que Pedro Lombardo se plantea en el libro 2 de las Sentencias (d.18) —quien, a su vez, depende de S. Agustín y Hugo de S. Víctor— y por otro, las teorías fisiológicas y psicológicas de Aristóteles sobre la mujer, no precisamente enaltecedoras de su condición (cf. E. G. ESTÉBANEZ, *La cuestión feminista en Aristóteles:* Estudios Filosóficos 33 [1984] 9-39). Afirmaba Aristóteles que la mujer está menos dotada que el varón para la intelección, siendo incapaz de la especulación más alta a que corresponde la Metafísica. También que sólo el varón es activo en la generación, y que, por lo mismo, ésta se ordena de suyo a la formación de otro varón; el que nazca mujer se debe a una deficiencia en la fuerza generadora, o a la materia imperfecta sobre la que actúa, o a la acción de un agente exterior que entorpece la marcha normal del proceso (cf. a.1). La mujer debe estar sujeta al varón, servirle de ayuda para la generación y en la vida doméstica. Varias de estas ideas son anteriores a Aristóteles y comunes, antes y después, en muchas civilizaciones distintas de la griega; p.e., en el Oriente Medio y en el ámbito de la cultura judía. Sto. Tomás suaviza estas concepciones dentro de un contexto bíblico y desde la consideración del sacramento del matrimonio. Al tratar de la imagen de Dios en el hombre se destaca más la dignidad de la mujer en igualdad con el varón (cf. sobre todo q.93 a.6 ad 2).

ARTICULO 1

Al producir las primeras cosas, ¿debió o no debió ser hecha la mujer?

Objeciones por las que parece que la mujer no debió ser hecha en la primera producción de las cosas:

1. Dice el Filósofo en el libro *De Generat. Animal.*[1]*: La mujer es un varón frustrado.* Pero en la primera creación de las cosas no era conveniente que hubiera nada frustrado ni imperfecto. Por lo tanto, en la primera institución de las cosas no debió ser hecha la mujer.

2. Más aún. El sometimiento y el empequeñecimiento fueron consecuencia del pecado. Pues después del pecado se le dijo a la mujer: *Estarás sometida al varón* (Gén 3,16). Y Gregorio dice[2]: *En aquello en que no pecamos todos somos iguales.* Pero, por naturaleza, la mujer es inferior al hombre en dignidad y en poder. Pues *el agente es siempre más digno al paciente,* como dice Agustín en XII *Super Gen. ad litt.*[3] Por lo tanto, la mujer no debió ser hecha en la primera producción de las cosas antes del pecado.

3. Todavía más. Hay que evitar las ocasiones de pecado. Pero Dios previo que la mujer sería ocasión de pecado para el hombre. Por lo tanto, no debió crearla.

En cambio está lo que se dice en Gén 2,18: *No es bueno que el hombre esté solo; hagámosle una ayuda semejante a él.*

Solución. *Hay que decir:* Fue necesaria la creación de la mujer, como dice la Escritura, para ayudar al varón no en alguna obra cualquiera, como sostuvieron algunos[4], ya que para otras obras podían prestarle mejor ayuda los otros hombres, sino para ayudarle en la generación. Esto aparece de forma evidente si nos detenemos ante los modos de generación que se dan en los vivientes. Hay vivientes que no poseen en sí mismos la capacidad generativa activa, sino que son engendrados por un agente de distinta especie. Ejemplo: Las plantas y los animales que son engendrados sin seminación a partir de la materia convenientemente dispuesta, por medio de la potencia activa de los cuerpos celestes. Otros poseen unidas la potencia generativa activa y pasiva. Ejemplo: Las plantas que se reproducen a partir de la semilla. No habiendo en ellas una función vital más digna que la generación, es preciso que en ellas estén en todo tiempo unidas la potencia pasiva y la activa de la generación. En cambio, la potencia generativa activa de los animales perfectos reside en el sexo masculino, y la pasiva en el femenino. Porque en ellos hay operaciones vitales más dignas que la generación, a las que se ordena principalmente su misma vida, en los animales perfectos no siempre están unidos el sexo masculino y femenino, sino solamente durante el coito, de modo que por él resulta una sola cosa de la unión del macho y de la hembra, al igual que en las plantas siempre están unidas la potencia masculina y la femenina, aunque a veces una esté en mayor proporción que la otra. Por su parte, el hombre se ordena a una operación vital más digna aún: entender. Por eso, en él era conveniente una mayor distinción de ambas potencias, de modo que la hembra fuese hecha separadamente del varón, y, sin embargo, se unieran carnalmente para la generación. Así, inmediatamente después de la formación de la mujer, se dice en Gén 2,24: *Serán dos en una sola carne.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Considerada en relación con la naturaleza particular, la mujer es algo imperfecto y ocasional. Porque la potencia activa que reside en el semen del varón tiende a producir algo semejante a sí mismo en el género masculino. Que nazca mujer se debe a la debilidad de la potencia activa, o bien a la mala disposición de la materia, o también a algún cambio producido por un agente extrínseco, por ejemplo los vientos australes, que son húmedos, como se dice en el libro *De Generat Animal.*[5] Pero si consideramos a la mujer en relación con toda la naturaleza, no es algo ocasional, sino algo establecido por la naturaleza para la generación. La intención de toda la naturaleza depende de Dios, Autor de la misma, quien al producirla

1. ARISTÓTELES, l.2 c.3 (BK 737a27). 2. *Moral.* 21 c.15: ML 76,203. 3. C.16: ML 34,467. 4. Cf. referencias dadas por S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* l.9 c.3: ML 34,395. 5. ARISTÓTELES, l.4 c.2 (BK 766b33).

no sólo produjo al hombre, sino también a la mujer.

2. *A la segunda hay que decir:* Hay un doble sometimiento. 1) *Uno servíl,* por el que el señor usa de sus subditos para su propio provecho. Fue introducido después del pecado. 2) *Otro, económico o civil,* por el que el señor emplea a sus subditos para la utilidad y bienestar de los mismos. Este último habría existido también antes de darse el pecado, ya que no habría organización en la sociedad humana si unos no fueran gobernados por otros más sabios. Este es el sometimiento con el que la mujer, por naturaleza, fue puesta bajo el marido; porque la misma naturaleza dio al hombre más discernimiento. Tampoco la desigualdad de los hombres está excluida por el estado de inocencia, como se dirá más adelante (q.96 a.3).

3. *A la tercera hay que decir:* Si Dios hubiera quitado del mundo todas las cosas que sirvieran al hombre de ocasión de pecado, este mundo quedaría imperfecto. No es justo destruir el bien común para evitar un mal particular; especialmente porque Dios es tan poderoso que puede ordenar cualquier mal al bien.

ARTICULO 2

La mujer, ¿debió o no debió ser hecha del hombre?

In Sent. l.2 d.18 a.1.

Objeciones por las que parece que la mujer no debió ser hecha del hombre:

1. El sexo es común al hombre y a los demás animales. Pero, en éstos, las hembras no fueron hechas de los machos. Por lo tanto, tampoco en el hombre debió suceder esto.

2. Más aún. Dos cosas de la misma especie poseen la misma materia. Pero el hombre y la mujer son de la misma especie. Así, pues, como el varón fue hecho a partir del barro, de lo mismo debió ser hecha la mujer, y no del varón.

3. Todavía más. La mujer fue hecha como ayuda del hombre para la generación. Pero la excesiva proximidad inhabilita a las personas. Por eso se prohibe el matrimonio entre parientes, como consta en Lev 18,6. Por lo tanto, la mujer no debió ser hecha del varón.

En cambio está lo que se dice en Ecl 17,5: *De él,* esto es del varón, *creó una ayuda semejante a sí mismo,* esto es, la mujer.

Solución. *Hay que decir:* Fue conveniente que en la primera institución de las cosas, la mujer, a diferencia de los demás animales, fuera formada del hombre. 1) En primer lugar, para dar así mayor dignidad al primer hombre, el cual, siendo imagen de Dios, él mismo fuera el principio de toda su especie, como Dios es principio de todo el universo. Por eso, Pablo en Act 17,26 dice: *De uno hizo Dios todo el género humano.*

2) En segundo lugar, para que el hombre amase más a la mujer y se uniera más inseparablemente a ella al saber que ha sido hecha de él. Por eso se dice en Gén 2,23: *Fue tomada del varón. Así, pues, dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer.* Esto fue particularmente necesario en la especie humana, en la que el varón y la hembra permanecen unidos por toda la vida, algo que no sucede en los demás animales.

3) En tercer lugar, porque, como dice el Filósofo en VIII *Ethic.*[6], el hombre y la mujer se unen no sólo por la necesidad de la generación, como los demás animales, sino para formar un hogar, en el que hay otras operaciones propias del marido y de la mujer, y en el que el varón es la cabeza de la mujer. Por lo tanto, era conveniente que la mujer fuese formada del varón como de su principio.

4) En cuarto lugar, hay una razón sacramental; pues con esto se significa que el principio de la Iglesia es Cristo. Por eso, el Apóstol en Ef 5,32 dice: *Gran misterio es éste. Yo lo entiendo de Cristo y de la Iglesia.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Está incluida en lo dicho.

2. *A la segunda hay que decir:* La materia es aquello de lo que se hace algo. La naturaleza creada tiene un principio determinado. Por estar determinada a un fin concreto, sigue un proceso determinado. Una materia determinada produce algo en una determinada especie. En cambio, la virtud divina, por ser infinita, puede producir objetos específicamente

6. ARISTÓTELES, c.12 n.7 (BK 1162a19): S. Th. lect.12 n.1721.

idénticos de una materia cualquiera. Ejemplo: Producir al varón del barro y a la mujer del varón.

3. *A la tercera hay que decir:* Por la generación natural se contrae cierto parentesco que impide el matrimonio. Pero la mujer no fue hecha del varón por generación, sino sólo por virtud divina. Por eso, Eva no es llamada hija de Adán. Por lo tanto, aquel argumento no es viable.

ARTICULO 3

La mujer, ¿debió o no debió ser formada a partir de la costilla del hombre?

In Sent. l.2 d.18 q.1 a.1; *In 1 Cor.* c.7 lect.1.

Objeciones por las que parece que la mujer no debió ser hecha a partir de la costilla del hombre:

1. La costilla del varón era mucho más pequeña que el cuerpo de la mujer. Pero de lo pequeño no puede hacerse lo más grande, a no ser añadiendo algo. De haber sido así, diríamos que fue formada de lo añadido más que de la costilla; o por enrarecimiento, porque, como dice Agustín en *Super Gen. ad litt.*[7], no es posible que un cuerpo crezca a no ser enrareciéndose. Pero el cuerpo de la mujer no es menos denso que el del hombre, al menos en la proporción de la costilla al cuerpo de Eva. Por lo tanto, Eva no fue formada a partir de la costilla de Adán.

2. Más aún. En las obras creadas al principio no hubo nada banal. La costilla de Adán era necesaria para la perfección de su cuerpo. Por lo tanto, quitándosela, quedó imperfecto. Esto es inadmisible.

3. Todavía más. La costilla no puede arrancarse del hombre sin dolor. Pero antes del pecado no hubo dolor. Por lo tanto, no debió arrancarse al varón la costilla para formar la mujer.

En cambio está lo que se dice en Gén 2,22: *Y de la costilla que Dios tomó a Adán formó la mujer.*

Solución. *Hay que decir:* Fue conveniente que la mujer fuera formada de la costilla del varón. Primero, para dar a entender que entre ambos debe haber una unión social. Pues la mujer no debe *dominar al varón* (1 Tim 2,12); por lo cual no fue formada de la cabeza. Tampoco debe el varón despreciarla como si le estuviera sometida servilmente; por eso no fue formada de los pies. En segundo lugar, por razón sacramental. Pues del costado de Cristo muerto en la cruz brotaron los sacramentos, esto es, la sangre y el agua, por los que la Iglesia fue instituida.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Algunos[8] dicen que el cuerpo de la mujer fue formado por multiplicación de la materia sin adición, de modo semejante a como el Señor multiplicó los cinco panes. Pero es imposible, ya que tal multiplicación o se da por transmutación de la sustancia de la materia o de sus dimensiones. Lo primero no es posible, bien porque la materia en cuanto tal es completamente intransmutable, porque sólo existe en potencia y está únicamente referida al sujeto; bien porque la multitud y la magnitud no son esenciales a la misma materia. Por eso, la multiplicación de la materia no puede entenderse permaneciendo la misma materia sin adición, a no ser que adquiera mayores dimensiones. En esto consiste el enrarecimiento, es decir, en que la materia adquiera dimensiones mayores, como dice el Filósofo en IV *Physic.*[9] Por lo mismo, decir que la materia se multiplica sin evaporización es poner dos cosas contradictorias, es decir, la definición sin lo definido.

Por eso, al no haber enrarecimiento en tales multiplicaciones, es preciso hablar de adición de materia, sea por creación o, más probablemente, por conversión. Por eso, Agustín en *Super loan.* dice[10]: *Cristo alimentó con cinco panes a cinco mil hombres del mismo modo que de pocos granos brota una multitud de espigas.* Esto se hace por conversión del alimento. Sin embargo, se dice que alimentó a la multitud con cinco panes o que formó a la mujer de una costilla, porque la adición

7. l.10 c.26: ML 34,428. 8. Cf. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De Sacram,* l.1 p.6.[a] c.36: ML 176,284; PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.18 c.4 (QR 1,389). 9. ARISTÓTELES, c.9 n.6 (BK 217a25): S. Th. lect.14 n.11. 10. Tr.24, a Jn. 6,2: ML 35,1593.

se hizo sobre una materia preexistente de costilla o de pan [b].

2. *A la segunda hay que decir:* La costilla pertenecía a la perfección de Adán, no en cuanto individuo, sino como principio de la especie; así como el semen pertenece a la perfección del sujeto que engendra, y se echa en una operación natural que va a compañada de placer. Por lo tanto, mucho más con el poder divino pudo formarse de la costilla del varón el cuerpo de la mujer sin dolor.

3. *A la tercera hay que decir:* Está incluida en lo dicho.

ARTICULO 4

La mujer, ¿fue o no fue hecha directamente por Dios?

Objeciones por las que parece que la mujer no fue hecha directamente por Dios:

1. Ningún individuo producido de otro específicamente semejante es hecho directamente por Dios. La mujer fue hecha del varón, que es de la misma especie. Por lo tanto, no fue hecha directamente por Dios.

2. Más aún. Agustín en III *De Trin.*[11] dice: Los seres corporales son hechos por Dios por medio de los ángeles. Pero el cuerpo de la mujer ha sido formado a partir de la materia corporal. Por lo tanto, fue hecho por medio de los ángeles y no directamente por Dios.

3. Todavía más. Aquello que preexistió en las criaturas según razones causales, es hecho en virtud de alguna criatura y no directamente por Dios. Pero el cuerpo de la mujer fue hecho en las primeras obras según razones causales, como dice Agustín en IX *Super Gen. ad litt.*[12] Por lo tanto, la mujer no fue hecha directamente por Dios.

En cambio está lo que dice Agustín en el mismo libro[13]: *Sólo Dios, que sostiene toda la naturaleza, pudo formar o modelar la costilla para que la mujer existiera.*

Solución. *Hay que decir:* Como acabamos de decir (a.2 ad 2), la generación natural de cada especie procede de una materia determinada. La materia de la que es engendrado naturalmente el hombre, es el semen humano del varón o de la mujer. Por eso, el hombre no puede ser engendrado naturalmente de otra materia. Sólo Dios, Autor de la naturaleza, puede dar el ser a las cosas prescindiendo de ese orden natural. Así, sólo El pudo formar al varón del barro y a la mujer de una costilla del varón.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es viable cuando el individuo es engendrado de otro específicamente semejante, por generación natural.

2. *A la segunda hay que decir:* Como dice Agustín en IX *Super Gen. ad litt.*[14], no sabemos si los ángeles tuvieron algún ministerio encargado por Dios en la formación de la mujer, sin embargo sabemos que ni formaron del barro el cuerpo del hombre, ni de la costilla del varón el cuerpo de la mujer.

3. *A la tercera hay que decir:* Dice Agustín en el mismo libro[15]: *En la primera condición de las cosas no estaba el que la mujer fuera hecha así; sólo estaba el que pudiera ser hecha así.* De este modo existió el cuerpo de la mujer en las primeras obras según razones causales, no según la potencia activa, sino sólo según la potencia pasiva, en orden a la potencia activa del Creador.

11. C.4: ML 42,873. 12. C.15: ML 34,404. 13. *De Gen. ad litt.* l.9 c.15: ML 34,403. 14. C.15: ML 34,404. 15. *De Gen. ad litt.* l.9 c.18: ML 34,407.

b. Aquí, como en la explicación de la obra de los seis días, hay que tener en cuenta la situación de la exégesis bíblica en aquel tiempo. El texto de Gén 2,22 —«y de la costilla qué de Adán tomara, formó Yavé Dios a la mujer»— se interpretaba en sentido literal. Pedro Lombardo debatía esta cuestión en los términos en que aquí se establece, inclinándose, al contrario que Sto. Tomás, por la solución, dada antes por Hugo de S. Víctor, de la rarefacción de la materia. Más ampliamente desarrolló Sto. Tomás este tema en los comentarios a las *Sentencias (2* d.18 q.1 a.1).

CUESTIÓN 93

Sobre el origen del hombre. Fin u objetivo

Ahora hay que tratar lo referente al fin u objetivo del origen del hombre, por cuanto se dice que ha sido hecho *a imagen y semejanza de Dios*[a]. Esta cuestión plantea y exige respuesta a nueve problemas:

1. La imagen de Dios, ¿está o no está en el hombre?—2. La imagen de Dios, ¿está o no está en las criaturas irracionales?—3. La imagen de Dios, ¿está más en el ángel que en el hombre?—4. La imagen de Dios, ¿está o no está en todo hombre?—5. La imagen de Dios, ¿está en el hombre por ir referida a la esencia divina, a las Personas divinas o a una sola de ellas?—6. La imagen de Dios, ¿se encuentra en el hombre sólo por lo que respecta a la mente?—7. La imagen de Dios, ¿está en el hombre por ra2Ón de las potencias, o de los hábitos o de los actos?—8. ¿Y por ir referida a todos los objetos?—9. Diferencia entre *imagen* y *semejanza.*

ARTICULO 1

La imagen de Dios, ¿está o no está en el hombre?

Supra q.35 a.2 ad 3; q.45 a.7; *In Sent.* l.2 d.16 exp. text.; *In 1 Cor.* c.11 lect.2; *Cont, Gentes* 4,26.

Objeciones por las que parece que la imagen de Dios no está en el hombre:

1. Se dice en Isaías 40,18: *¿A quién compararéis a vuestro Dios? ¿Qué imagen haréis que se le asemeje?*

2. Más aún. El ser imagen de Dios es propio del Primogénito, de quien dice el Apóstol en Col 1,15. *El cual es imagen del Dios invisible, primogénito de toda criatura.* Por lo tanto, en el hombre no se da la imagen de Dios.

3. Todavía más. Dice Hilario en el libro *De Synod.*[1]: *La imagen es específicamente idéntica con aquello de lo que es imagen,* y añade[2]: *La imagen es una semejanza indistinta y unida que iguala una cosa a otra.* Pero Dios y el hombre no son específicamente idénticos, ni puede haber igualdad entre ambos. Por lo tanto no puede darse en el hombre la imagen de Dios.

En cambio está lo que se dice en Gén 1,26: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza.*

Solución. *Hay que decir:* Dice Agustín

1. ML 10,490. 2. Ib.

---

a. Que el ser a imagen de Dios sea el fin o término de la creación del hombre, indica el lugar privilegiado que Sto. Tomás concede a este tema tanto en este tratado de la creación del hombre como en la arquitectura total de la *Suma Teológica.* Pues para ser imagen de Dios fue creado el hombre y por eso recibió tal naturaleza que le hiciese semejante a Él, cumpliéndose la adecuación entre el fin y la forma que Aristóteles propugna en la interrelación de las causas: cual es el fin asignado tal es la forma o naturaleza que recibe el ser producido. Por otro lado, el proceso de procedencia y retorno, desde Dios y hacia Dios, queda determinado por el dinamismo propio de la imagen, que consiste en asemejarse lo más posible a su modelo. Aunque sin los desarrollos explícitos que caracterizan a la patrística griega, la teología de Sto. Tomás sobre la imagen de Dios se relaciona, en el sentido paulino, con la procesión del Hijo en la Trinidad y la asimilación al Padre mediante Cristo, Verbo encarnado. Tampoco se halla ausente en el Doctor Angélico, en la perspectiva de la teología de la imagen, un *itinerario* espiritual de la mente hacia Dios, iniciado en el s.XII por S. Bernardo, Guillermo de Thierry y Hugo de S. Víctor, y ampliamente desarrollado en el s.XIII por S. Buenaventura. No obstante, el pensamiento de Sto. Tomás se encuentra bastante alejado, aquí y en los demás procesos teológicos, del simbolismo de los Padres griegos y del ejemplarismo de S. Buenaventura. Por eso su teología no se desarrolla de modo tan determinante o exclusivo alrededor de la doctrina de la imagen. Aunque alude en diversas ocasiones a los Padres griegos, su fuente primordial son los tratados *De Trinitate* de S. Agustín (donde se encuentran la casi totalidad de los temas aquí tratados), aceptando o acomodando al propio sentir —siempre con su peculiar exégesis de los textos agustinianos— las soluciones que presenta el Obispo de Hipona.

en el libro *Octoginta trium quaest.*[3]: *Donde hay imagen se da al punto semejanza, pero donde hay semejanza, no hay inmediatamente imagen.* Es decir, la semejanza es algo esencial a la imagen, y ésta añade algo al concepto de semejanza, esto es, el ser sacada de otro, pues se llama *imagen* por hacerse imitando a otro. Ejemplo: Un huevo, por más que sea semejante e igual a otro huevo, no es imagen del mismo, puesto que no procede de él. La igualdad, en cambio, no es esencial a la imagen, porque dice Agustín: *Donde hay imagen, no hay inmediatamente igualdad,* como se ve en la imagen de un objeto en un espejo. Sin embargo, es esencial a la imagen perfecta, a la que nada falta de lo que tiene aquello de lo que está tomada.

Pero es evidente que en el hombre hay una semejanza de Dios y que procede de El como ejemplar, y que no es semejanza de igualdad, pues el ejemplar es infinitamente superior a lo imitado. Así se dice que en el hombre hay imagen de Dios, pero no perfecta, sino imperfecta. Esto es lo que da a entender la Escritura cuando dice que el hombre está hecho *a imagen de Dios,* porque la preposición *a* indica acercamiento, que sólo es posible entre cosas distantes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El profeta habla de las imágenes corporales fabricadas por el hombre. Por eso dice claramente: *¿Qué imagen haréis que se le asemeje?* Pero la imagen espiritual de Dios la puso El mismo en el hombre.

2. *A la segunda hay que decir: El Primogénito de toda criatura* es la imagen perfecta de Dios, que cumple exactamente las condiciones esenciales a la imagen.

Por eso se dice de El que es *Imagen* no *a imagen.* El hombre, en cambio, es imagen por semejanza, y por la imperfección de esta semejanza se dice *a imagen.* Y porque la semejanza perfecta de Dios sólo puede darse en la identidad de naturaleza, su imagen se da en el Hijo, como la imagen del rey en su hijo connatural a él; pero en el hombre, como en una naturaleza ajena, como la imagen del rey en una moneda, siguiendo lo que dice Agustín en el libro *De decem chordis*[4].

3. *A la tercera hay que decir:* Siendo la unidad el ser no dividido, es lo mismo decir *especie no diferente* que *especie una. Uno* se dice de algo no sólo numérica, específica o genéricamente, sino también por cierta analogía o proporción. Tal es la unidad o coincidencia entre la criatura y Dios. La expresión: *De una cosa a otra que se le iguala,* indica imagen perfecta.

ARTICULO 2

La imagen de Dios, ¿se encuentra o no se encuentra en las criaturas irracionales?

Supra q.45 a.7; *In Sent.* l.1 d.3 q.3; l.2 d.16 a.2; l.3 d.2 q.1 a.1 q.M; d.10 q.2 a.2 q.[a]2; *De Verit.* q.10 a.1 ad 5; *Cont. Gentes* 4,26; *De Pot.* q.9 a.9.

Objeciones por las que parece que la imagen de Dios se encuentra en las criaturas irracionales:

1. Dice Dionisio en el libro *De Div. Nom.*[5]*: Las cosas causadas poseen imágenes afines de sus causas.* Por lo tanto, al ser Dios causa no sólo de las criaturas racionales, sino también de las irracionales, su imagen ha de estar también en éstas.

2. Más aún. Cuanto más clara es la semejanza en una cosa, tanto más se acerca al concepto de imagen. Ahora bien, dice Dionisio en el libro *De Div. Nom.*[6], que el rayo del sol es la semejanza más perfecta de la bondad divina. Por lo tanto, es a imagen de Dios.

3. Todavía más. Cuanto más perfecta es una cosa en bondad, tanto más se asemeja a Dios. Pero el universo entero es más perfecto en bondad que el hombre, puesto que, aunque cada cosa por separado sea buena, el conjunto de todas ellas es llamado en Gén 1,31: *muy bueno.* Por lo tanto, no sólo el hombre, sino todo el universo es a imagen de Dios.

4. Por último. Dice Boecio en el libro *De Consol.*[7]*: Dios lleva al mundo en su mente y lo forma en imagen semejante.* Por lo tanto, todo el mundo es a imagen de Dios, y no sólo la criatura racional.

En cambio está lo que dice Agustín en VI *De Super. Gen. ad litt.*[8]: *En el hom-*

3. Q.74: ML 40,85. 4. *Serm. ad Popul.* 9 c.8: ML 38,82. 5. C.2 § 8: MG 3,645; S. Th. lect.4. 6. § 4: MG 3,697: S. Th. lect.3. 7. L.3 metr.9: ML 63,759. 8. C.12: ML 34,348.

bre sobresale el que Dios lo hace a su imagen, al darle una mente intelectual, por la que es superior a los animales. Por lo tanto, las cosas que no tienen entendimiento no son a imagen de Dios.

Solución. *Hay que decir:* Para constituir imagen no basta cualquier semejan2a, aunque esté tomada de otro. Pues, si sólo es semejanza en el género o en algún accidente común, no por ello se dice que una cosa es a imagen de otra. Ejemplo: No puede decirse que los gusanos que nacen del hombre sean imagen suya por la semejanza genérica, ni puede decirse que si una cosa se hace blanca por asemejarse a otra, sea por ello a su imagen, puesto que la blancura es un accidente común a muchas especies. Para constituir imagen es necesaria la semejanza de especie, como se da la imagen del rey en su hijo, o, al menos, de un accidente propio de la especie, sobre todo la figura, como se da, por ejemplo, cuando decimos que está la imagen del hombre en la moneda. Por eso Hilario dice[9]: *La imagen es una especie no diferente.*

Es evidente que la semejanza específica se toma de la última diferencia. A Dios se asemejan las cosas, en primer lugar, y de un modo muy común, en cuanto que existen; en segundo lugar, en cuanto que viven; finalmente, en cuanto que saben o entienden. Estas, en expresión de Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[10]*, están tan cerca de Dios por la semejanza, que entre las criaturas no hay ninguna más próxima.* Es evidente que sólo las criaturas intelectuales son, propiamente hablando, a imagen de Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo imperfecto es una participación de lo perfecto. Por ello, incluso las cosas que no cumplen las condiciones de imagen participan algo del concepto de imagen en cuanto que poseen, en sí mismas, algunas semejanza de Dios. Por eso dice Dionisio que las cosas causadas poseen *imágenes contingentes* de sus causas, es decir, en cuanto acontece tenerlas, y no de un modo absoluto.

2. *A la segunda hay que decir:* Dionisio asemeja el rayo solar a la bondad divina en cuanto a la causalidad, no en cuanto a la excelencia de naturaleza que se requiere para constituir imagen.

3. *A la tercera hay que decir:* El universo es más perfecto en bondad que la criatura intelectual de un modo extensivo y difusivo. Pero en el aspecto intensivo y colectivo, la semejanza de la perfección divina se encuentra más en la criatura intelectual, que es capaz del sumo bien. O puede decirse que la parte no se contrapone al todo, sino a otra parte. De ahí que, al decir que sólo la naturaleza intelectual es a imagen de Dios, no se excluye que el universo, en cuanto a alguna parte del mismo, sea a imagen de Dios, sino que se excluyen únicamente las demás partes del universo.

4. *A la cuarta hay que decir:* Boecio toma la imagen por la semejanza según la cual el objeto producido por el artífice imita la especie del arte que hay en su mente. En este sentido, toda criatura es imagen de la razón ejemplar que existe en la mente divina. Pero aquí no hablamos de la imagen en ese sentido, sino de la semejanza de naturaleza, es decir, en cuanto que al primer ser se asemejan todas las cosas por el hecho de ser seres; a la primera vida, por ser vivientes; a la suma sabiduría, por ser pensantes.

ARTICULO 3

La imagen de Dios, ¿está o no está más en el ángel que en el hombre?

In Sent. l.1 d.3 q.3 u. ad 4; l.2 d.16 a.3; l.3 d.2 q.1 q.ª2 ad 1; *In Psalm.* 8.

Objeciones por las que parece que la imagen de Dios no está más en el ángel que en el hombre:

1. Dice Agustín en el *De Imagine*[11] que Dios a ninguna criatura concedió el ser a imagen suya sino al hombre. Por lo tanto, no es cierto que el ángel sea más a imagen de Dios que el hombre.

2. Más aún. Dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[12]: *El hombre es a imagen de Dios de tal manera que fue formado por El sin haber mediado ninguna criatura. Por ello no hay ninguna cosa más unida a El.* Pero se dice de una criatura que es a imagen de Dios porque está unida a El.

9. *De Synod.* ML 10,490. 10. Q.51: ML 40,32. 11. *Serm. ad Popul.* 43 c.2: ML 38,255. 12. Q.51: ML 40,33.

Por lo tanto, el ángel no es más a imagen de Dios que el hombre.

3. Todavía más. La criatura es a imagen de Dios en cuanto que posee una naturaleza intelectual. Pero la naturaleza intelectual no aumenta ni disminuye, puesto que pertenece al género de sustancia y no al de accidente. Por lo tanto, el ángel no es más a imagen de Dios que el hombre.

En cambio está lo que dice Gregorio [13]: *El ángel es llamado sello de la semejanza, porque en él está más expresa la semejanza de la imagen divina.*

Solución. *Hay que decir:* Podemos hablar de imagen de Dios en un doble sentido. 1) *Primero,* en cuanto a aquello en lo que se considera ante todo la razón de imagen: la naturaleza intelectual. Considerada así, la imagen de Dios se da más en el ángel que en el hombre, porque en el primero es más perfecta la naturaleza intelectual, como se dijo (q.58 a.3; q.75 a.7 ad 3; q.79 a.8). 2) *Segundo,* puede considerarse la imagen de Dios en el hombre en su elemento secundario, es decir, en cuanto que en el hombre se da cierta imitación de Dios, ya que hombre procede de hombre, como Dios de Dios; y en cuanto que el alma humana está toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes, como Dios respecto del mundo. En cuanto a esto y a otros aspectos semejantes, se encuentra la imagen de Dios más plenamente en el hombre que en el ángel. Pero esto no cuenta para el porqué de imagen divina en el hombre, a no ser que se presuponga la primera imitación por la naturaleza intelectual; pues, de no ser así, también las bestias serían a imagen de Dios. Por tanto, como en lo referente a la naturaleza intelectual el ángel es más a imagen de Dios que el hombre, hay que admitir absolutamente que el ángel es más plenamente imagen divina; y el hombre lo es más en algún aspecto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín excluye de la idea de imagen de Dios las criaturas inferiores, que carecen de entendimiento, no a los ángeles.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como se dice que el fuego es el cuerpo más sutil por su especie, y hay fuegos más sutiles que otros, así también nada hay más unido a Dios que la mente humana en el género de naturaleza intelectual; pues, como el mismo Agustín había dicho antes, *los seres inteligentes le están tan próximos por la semejanza, que entre las criaturas no hay ninguna más cercana.* No se excluye, por lo tanto, que el ángel sea más a imagen de Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* Con la expresión *la sustancia no admite el más y el menos* [14] no se pretende indicar que una especie de sustancia no sea más perfecta que otra, sino que un mismo individuo no participa su especie unas veces más que otras. Ni siquiera por distintos individuos se participa la especie de la sustancia más y menos.

ARTICULO 4

La imagen de Dios, ¿se encuentra o no se encuentra en cualquier hombre?

In Sent. l.1 d.3 p.2.ª exp. text.; *De Pot.* q.9 a.9.

Objeciones por las que parece que la imagen de Dios no se encuentra en cualquier hombre:

1. Dice el Apóstol en 1 Cor 11,7: *El hombre es imagen de Dios, y la mujer es imagen del varón.* Por lo tanto, como la mujer es un individuo de la especie humana, no es propio de todo individuo el ser imagen de Dios.

2. Más aún. Dice el Apóstol en Rom 8,29: *A los que antes conoció, a ésos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo.* Pero no todos los hombres están predestinados. Por lo tanto, no todos los hombres poseen la conformidad de la imagen.

3. Todavía más. La semejanza es esencial a la imagen, como dijimos (a.1). Pero por el pecado se hace al hombre desemejante de Dios. Por lo tanto, pierde su imagen.

En cambio está lo que se dice en Sal 38,7: El hombre se va como una imagen.

13. *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1250. 14. Cf. ARISTÓTELES, *Categ.* c.5 n.20 (BK 3b33); cf. BOECIO, *In Categ. Aristot.* l.1 c. *De Subst.*, § Videtur autem: ML 64,197.

Solución. *Hay que decir:* Como quiera que se dice que el hombre es a imagen de Dios por su naturaleza intelectual, lo es sobre todo en cuanto que la naturaleza intelectual puede imitarle del modo más perfecto posible. Y le imita de un modo perfecto en cuanto que Dios se conoce y se ama a sí mismo. De ahí que la imagen de Dios en el hombre puede ser considerada de tres modos. 1) *Primero,* en cuanto que el hombre posee una aptitud natural para conocer y amar a Dios, aptitud que consiste en la naturaleza de la mente; esta es la imagen común a todos los hombres. 2) *Segundo,* en cuanto que el hombre conoce y ama actual o habitualmente a Dios, pero de un modo imperfecto; ésta es la imagen procedente de la conformidad por la gracia. 3) *Tercero,* en cuanto que el hombre conoce actualmente a Dios de un modo perfecto; ésta es la imagen que resulta de la semejanza de la gloria. Por eso, comentando la expresión del Sal. 4,7: *Sellada sobre nosotros está la luz de tu rostro, ¡oh Señor!,* distingue la *Glosa* una triple imagen: *de creación, de recreación y de semejanza.* La primera se da en todos los hombres; la segunda, sólo en los justos; la tercera, exclusivamente en los bienaventurados.

Respuesta a las objeciones; 1. *A la primera hay que decir:* Tanto en el hombre como en la mujer se encuentra la imagen de Dios en lo esencial, esto es, en cuanto a la naturaleza intelectual. Por eso en Gén 1,27, después de decir del hombre que *Dios lo creó a su imagen,* añade: *Los creó macho y hembra.* Y dice en plural *Los,* según Agustín, para evitar el que se entienda que ambos sexos se daban en un solo individuo. Sin embargo, en cuanto a algo secundario se encuentra la imagen de Dios en el hombre y no en la mujer. El hombre es principio y fin de la mujer, como Dios es principio y fin de toda criatura. Por eso el Apóstol, después de haber dicho que *el varón es imagen y gloria de Dios,* muestra por qué lo dijo, añadiendo (v.8-9): *Pues no procede el varón de la mujer, sino la mujer del varón, y no fue creado el varón para la mujer, sino la mujer para el varón.*

2.3. *A la segunda y tercera hay que decir:* Aquellas objeciones parten de la noción de imagen tal como se da por la conformidad de la gracia y de la gloria.

ARTICULO 5

La imagen de Dios, ¿está en el hombre referida a la trinidad de personas?

Infra q.93 a.6; *De Verit.* q.10 a.3.

Objeciones por las que parece que la imagen de Dios no está en el hombre referida a la trinidad de personas:

1. Dice Agustín en el libro *De fide ad Petrum*[15]: *Una esencialmente es la divinidad de la Santa Trinidad y la imagen a la cual fue hecho el hombre.* Hilario, por su parte, dice en V *De Trin.*[16]: *El hombre es hecho a la imagen común de la Trinidad.* Por lo tanto, en el hombre se da la imagen de Dios en cuanto a su esencia, no en cuanto a la trinidad de personas.

2. Más aún. En el libro *De Eccles. Dogmat.*[17], se dice que la imagen de Dios en el hombre es considerada según la eternidad. El Damasceno añade[18]: *Que el hombre sea a imagen de Dios, significa que es intelectual, libre y dueño de sí.* Gregorio Niseno escribe[19]: Cuando la Sagrada Escritura dice que el hombre fue hecho a imagen de Dios, *es lo mismo que si dijera que la naturaleza humana fue hecha partícipe de todo bien, ya que la divinidad es la plenitud del bien.* Todo esto no es propio de la distinción de las personas, sino de la unidad de esencia. Por lo tanto, la imagen de Dios que existe en el hombre no dice referencia a la trinidad de personas, sino a la unidad de esencia.

3. Todavía más. La imagen lleva al conocimiento de aquello que representa. Por lo mismo, si en el hombre se da la imagen de Dios según la trinidad de personas, puesto que el hombre puede conocerse a sí mismo naturalmente, se seguiría de aquí que podría conocer naturalmente la Trinidad. Como quedó demostrado (q.32 a.1), esto es falso.

4. Por último. *Imagen* no se atribuye a cualquiera de la tres Personas, sino sólo al Hijo, pues, según Agustín en VI *De Trin.*[20]: *Sólo el Hijo es imagen del Pa-*

15. Cf. FULGENCIO, c.1: ML 65,674. 16. ML 10,134. 17. GENADIO, c.88: ML 58,1000. 18. *De Fide Orth.* l.2 c.12: MG 94,920. 19. *De Hom. Opil.* c.16: MG 44,184. 20. C.2: ML 42,925.

dre. Así, pues, si en el hombre se considerase la imagen de Dios referida a la Persona, no se daría en él la imagen de toda la Trinidad, sino sólo del Hijo.

En cambio está el que Hilario en IV *De Trin.*[21] deduce la pluralidad de las Personas divinas del hecho de que el hombre se dice hecho a imagen de Dios.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos anteriormente (q.40 a.2), la distinción entre las Personas divinas no se da sino por razón del origen, o mejor, por razón de las relaciones de origen. Ahora bien, no es uno mismo el modo de origen en todas las cosas, sino que cada uno tiene el modo de origen que es propio de su naturaleza: lo inanimado es producido de modo distinto que lo animado; y las plantas de modo distinto que los animales. Es evidente que la distinción de las Personas divinas se realiza en conformidad con la naturaleza divina. De ahí que el ser a imagen de Dios por la imitación de la naturaleza divina no excluye el serlo según la representación de las tres Personas; antes bien, lo uno se sigue de lo otro. Así, pues, hay que decir: En el hombre se da la imagen de Dios en cuanto a la naturaleza divina y en cuanto a la trinidad de personas, pues en el mismo Dios hay una naturaleza en tres Personas.

Respuesta a las objeciones: 1. y 2. *A la primera y segunda hay que decir:* Está incluida en lo dicho.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquel argumento sería viable si la imagen que el hombre tiene de Dios lo representara perfectamente. Dice Agustín en XV *De Trin.*[22]*: Es máxima la diferencia existente entre esta trinidad que hay en nosotros j la Trinidad divina.* Por eso, como dice él mismo[23], *la trinidad que hay en nosotros la vemos más que la creemos, mientras que creemos más que vemos que Dios sea Trinidad.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Algunos sostuvieron que en el hombre sólo se da la imagen del Hijo. Pero Agustín en XII *De Trin.*[24] demuestra la falsedad de esto. *Primero,* porque, dado que el Hijo es semejante al Padre en igualdad de esencia, de haber sido hecho el hombre a imagen del Hijo, lo habría sido a imagen del Padre. *Segundo,* porque si el hombre hubiera sido hecho solamente a imagen del Hijo, no hubiera dicho el Padre: *Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra,* sino a imagen y semejanza tuya.

Por lo tanto, Gén 1,27: *Lo hizo a imagen de Dios* no debe entenderse como si hubiera hecho al hombre sólo a imagen del Hijo, que es Dios, como algunos pretendieron, sino que significa que Dios Trinidad hizo el hombre a imagen suya, es decir, de toda la Trinidad.

Y la expresión *Dios hizo el hombre a su imagen* puede entenderse de dos modos. *Primero,* en cuanto que la preposición *a* designara el término de la producción: *hagamos al hombre de tal manera que se dé en él la imagen. Segundo,* en cuanto que la preposición *a* designara la causa ejemplar, como cuando decimos: *Este libro ha sido hecho conforme con aquél.* Así, la imagen de Dios es la misma esencia divina, que se llama *Imagen* de un modo abusivo, en cuanto que la imagen se toma como ejemplar. O, como dicen algunos[25], la esencia divina es llamada *imagen* en cuanto que, según ella, una persona imita a la otra.

ARTICULO 6

La imagen de Dios, ¿está en el hombre sólo en lo que respecta a la mente?

Supra q.3 a.1 ad 2; q.45 a.7; *In Sent.* l.1 d.3 a.3; *Cont. Gentes* 4,26.

Objeciones por las que parece que la imagen de Dios no está en el hombre sólo en lo que respecta a la mente [b]:

21. ML 10,111. 22. C.20: ML 42,1088. 23. *De Trin.* l.15 c.6: ML 42,1064. 24. C.6: ML 42,1001. 25. Cf. *In Sent.* l.1 d.2 exp. text.; HILARIO, *De Trin.* l.4: ML 10,111; PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.1 d.2 c.4 (QR 1,24).

b. Tertuliano, Prudencio, y especialmente S. Ireneo, afirmaban que Adán fue creado, en la perspectiva futura del Verbo hecho carne, según el modelo del cuerpo de Cristo glorificado; por eso para ellos es en su cuerpo dotado de espíritu donde sobre todo se halla la imagen de Dios. Pero, en general, los Padres, sobre todo quienes intentaban cristianizar la gnosis pagana y el neoplatonismo, excluían al cuerpo de esta imagen. El cuerpo es sólo vestigio de Dios, aunque superior al de las otras creaturas materiales por cuanto en él se transparenta el resplan-

1. Dice el Apóstol en 1 Cor 11,7: *El varón es imagen de Dios.* Pero el varón no es sólo mente. Por lo tanto, la imagen de Dios no se considera sólo en cuanto a la mente.

2. Más aún. Se dice en Gén. 1,27: *Creó Dios al hombre a su imagen; los creó macho y hembra.* Como la distinción entre macho y hembra se da según el cuerpo, la imagen de Dios en el hombre es según el cuerpo y no sólo según la mente.

3. Todavía más. La imagen se considera sobre todo por la figura. Pero ésta es algo propio del cuerpo. Por lo mismo, la imagen de Dios en el hombre es también según el cuerpo y no sólo según la mente.

4. Por último. Dice Agustín en XII *Super Gen. ad litt.*[26]: *Hay en nosotros una triple visión: corporal, espiritual o imaginativa e intelectual.* Por lo tanto, si por la visión intelectual, perteneciente a la mente, hay en nosotros una trinidad por la que somos imagen de Dios, con igual motivo la habrá en las otras visiones.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Ef 4,23-24: *Renovaos en el espíritu de vuestra mente y vestios del hombre nuevo.* Esto da a entender que nuestra renovación, que se hace por el vestido del hombre nuevo, es algo que pertenece a la mente. Pero en Col 3,10 dice: *Vestios del hombre nuevo, que sin cesar se renueva para lograr el perfecto conocimiento, según la imagen de su Creador.* Atribuye a la imagen de Dios la renovación por el vestido del hombre nuevo. Por lo tanto, el ser a imagen de Dios pertenece sólo a la mente.

Solución. *Hay que decir:* Aunque en todas las criaturas hay alguna semejanza de Dios, sólo en la criatura racional se encuentra la semejanza de Dios como imagen, como dijimos (a.2), y en las demás se encuentra sólo como vestigio. Pero la criatura racional es superior a las otras por el entendimiento o mente. De ahí que tampoco en la criatura racional se encuentra la imagen de Dios a no ser según la mente. En las demás partes de la criatura racional se encuentra la semejanza de vestigio, como en las demás cosas a las cuales se asemeja por tales partes.

El porqué de esto resulta evidente considerando cómo representa el vestigio y la imagen. Esta representa en semejanza específica, como dijimos (a.2), mientras que el vestigio representa como efecto que imita su causa sin llegar a la semejanza específica. Ejemplo: Las huellas que dejan los animales en sus movimientos se llaman vestigios; la ceniza es vestigio del fuego; la desolación de la tierra es vestigio de un ejército enemigo.

Por lo tanto, puede verse la diferencia entre las criaturas racionales y las irracionales en dos aspectos: En cuanto a la representación en las criaturas de una semejanza de la naturaleza divina, y en cuanto a la representación de la Trinidad increada. En cuanto a la semejanza de la naturaleza divina, la criatura racional parece llegar a constituir una representación específica, en cuanto que imita a Dios, no sólo como ser viviente, sino como inteligente, como dijimos (a.2). Las otras criaturas, en cambio, no entienden, pero aparece en ellas un vestigio del entendimiento que las produce, si consideramos su armónica disposición. Asimismo, como la Trinidad increada se distingue por la procesión de la Palabra de quien lo dice, y la del Amor de entrambos, como dijimos (q.28 a.3), en la criatura racional, en la que se da la procesión de una palabra según el entendimiento y un proceso de amor de la voluntad, puede decirse que se da una imagen de la Trinidad increada según cierta representación específica. En las demás criaturas no se da el principio de la palabra ni la palabra, ni el amor; pero sí se da en ellas cierto vestigio que pone al descubierto su existencia en la causa productora. Pues al tener la criatura una sustancia modificada y finita pone al descubierto que procede de un principio; su especie pone al descubierto la palabra del que la produce, como la forma de la casa pone al descubierto la concepción del arquitecto, y el orden pone al descubierto el amor del principio productor, por el que el efecto se ordena al bien, así como el uso del edificio pone al descubierto la voluntad del arquitecto.

26. C.7.24: ML 34,459.474.

---

dor del alma, siendo un signo de esto último y de su origen divino la postura erguida y la mirada dirigida hacia lo alto. Con ellos, y de modo expreso, también S. Agustín.

Así, pues, en el hombre se encuentra la semejanza de Dios como imagen en cuanto a la mente y como vestigio en sus otras partes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El hombre es imagen de Dios, no en cuanto que él mismo sea esencialmente imagen, sino en cuanto que en él está la imagen de Dios impresa en su mente; así como se dice que el denario es la imagen del César por llevar su imagen. Por lo tanto, no debe tomarse la imagen de Dios en cuanto a todas las partes del hombre.

2. *A la segunda hay que decir:* Como dice Agustín en XII *De Trin.*[21] algunos sostuvieron que la imagen de Dios se daba en el hombre, no en un individuo, sino en muchos, diciendo: *El varón representa al Padre; lo que de él procede por generación, al Hijo; y el Espíritu Santo, que es la tercera persona, está representado por la mujer, la cual procede del varón sin ser su hijo o su hija.* Pero parece ya a primera vista absurdo. Primero, porque entonces el Espíritu Santo sería principio del Hijo, como la mujer es principio de la prole que nace del hombre. Segundo, porque cada hombre no sería imagen más que de una persona. Tercero, porque, según esto, la Escritura no hubiese hablado de la imagen de Dios en el hombre sino después de engendrada la prole.

Así, hay que decir: La Escritura, después de decir *Lo creó a imagen de Dios*, añadió: *Los creó macho y hembra,* no para que se tome la imagen de Dios de la distinción de sexos, sino porque esta imagen divina es común a ambos sexos, puesto que se da por la mente, en la que no hay distinción de sexos. Por eso el Apóstol en Col 3,10, después de decir *según la imagen de su Creador,* añade: *Para el que no hay macho ni hembra.*

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque la imagen de Dios en el hombre no se tome por la figura corpórea, debemos decir como Agustín, en el libro *Octoginta trium quaest.*[28]: *El cuerpo humano, por ser el único entre los animales terrestres que no está encorvado sobre su vientre, sino que está dispuesto para contemplar mejor el cielo, puede con razón parecer hecho más a semejanza de Dios que los cuerpos de los demás animales.* Esto no indica que en el cuerpo humano resida la imagen de Dios, sino que la misma figura del hombre es una huella que representa la imagen de Dios en el alma.

4. *A la cuarta hay que decir:* Tanto en la visión corporal como en la imaginativa se encuentra una cierta trinidad, como dice Agustín en el libro *De Trin.*[29] En la visión corporal se da primeramente la especie del cuerpo externo; después, la visión, que se realiza por medio de la impresión de una semejanza en dicha especie en la vista; por último, la intención de la voluntad, que aplica la vista a la visión y la hace fijarse en el objeto visto. Igualmente, en la visión imaginativa se encuentra: primero la imagen guardada en la memoria; luego, la visión imaginaria, que proviene del hecho de que el vértice del alma, la imaginación, es informada conforme a dicha especie; por último, la acción de la voluntad que une ambas. Pero ninguna de estas dos trinidades constituye una imagen divina, ya que la especie del cuerpo está fuera de la naturaleza del alma, y la especie de la memoria, aunque no está fuera del alma, sobreviene a la misma, y, así, falta en ambos casos la representación de connaturalidad y coeternidad de las divinas personas. La visión corporal, por su parte, no procede sólo de la especie del cuerpo externo, sino también del sentido del sujeto. Del mismo modo, la visión imaginativa no sólo procede de la especie conservada en la memoria, sino también de la imaginación. Por todo lo cual no representan bien la procesión del Hijo de sólo el Padre. En cambio, la intención de la voluntad, que une a estos dos elementos, no procede de ellos ni en la visión corpórea ni en la espiritual. Por todo lo cual no representa bien al Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo.

ARTICULO 7

La imagen de Dios, ¿está o no está en el alma por razón de los actos?

De Verit. q.10 a.3.

Objeciones por las que parece que la imagen de Dios no se encuentra en el alma en lo que respecta a los actos:

27. C.5: ML 42,1000. 28. Q.51: ML 40,33. 29. L.11 c.2: ML 42,985.

1. Dice Agustín en el libro *De Civ. Dei*[30]*:* El hombre fue hecho a imagen de Dios *según lo que somos, y conocemos que somos, y amamos este ser y conocimiento.* Pero ser no significa acto. Por lo tanto, la imagen de Dios no se da en el alma según sus actos.

2. Más aún. Dice Agustín en IX *De Trin.*[31] que la imagen de Dios en el alma se da según tres elementos: *La mente, el conocimiento y el amor.* Pero la mente no significa el acto, sino más bien la potencia, o también la esencia del alma intelectiva. Por lo tanto, la imagen de Dios no se da según los actos.

3. Todavía más. Agustín en el libro *De Trin.*[32] pone la imagen de la Trinidad en el alma según *la memoria, la inteligencia y la voluntad,* que son *potencias naturales del alma,* como dice el Maestro en 1 *Sent.* d.3[33]. Por lo tanto, la imagen se da según las potencias y no según los actos.

4. Por último. La imagen de la Trinidad siempre permanece en el alma. Pero no así los actos. Esto pone al descubierto que la imagen de Dios en el alma no se da en cuanto a sus actos.

En cambio, Agustín, en XI *De Trin.*[34], asigna una Trinidad en las potencias inferiores del alma según la visión actual sensible e imaginativa. Por lo tanto, la trinidad que está en la mente, por la cual el hombre es a imagen de Dios, debe ser considerada según la visión actual.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos (a.2), es esencial a la imagen alguna representación de la especie. Por eso, si la imagen de la Trinidad ha de ser recibida en el alma, debe tomarse principalmente por aquello que mejor represente, en lo posible, la especie propia de las divinas Personas. Estas se distinguen por la procesión del Verbo de quien lo pronuncia y la del Amor que los une a ambos. Ahora bien, en nuestra mente no puede darse una palabra *sin el pensamiento en acto,* como dice Agustín en XIV *De Trin.*[35] Por lo mismo, de un modo principal se toma la imagen de la Trinidad en cuanto a los actos, es decir, en cuanto que por el conocimiento adquirido, pensando interiormente, formamos la palabra, y de éste pasamos al amor. Pero, porque los principios de los actos son los hábitos y las potencias, y cada cosa está, virtualmente, en su principio, de un modo secundario y consecuente, la imagen de la Trinidad puede ser considerada en el aílma según las potencias y, sobre todo, según los hábitos, en los que los actos están virtualmente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Nuestro ser pertenece a la imagen de Dios, lo cual nos eleva sobre los demás animales. Este ser nos compete por nuestra mente. Por eso, esta Trinidad es idéntica a la que pone Agustín en IX *De Trin.*[36], que consiste en *la mente, el conocimiento y el amor.*

2. *A la segunda hay que decir:* Agustín encuentra esta trinidad, en primer lugar, en la mente. Pero como ésta, aunque se conozca a sí toda en cierto modo, también se ignora en cierto modo; es decir, en cuanto distinta de los demás, y, por lo mismo, se busca, como deduce Agustín en X *De Trin.*[37] Y como si lo conocido no se adecuara de un modo total a la mente, distingue en el alma tres cosas propias de la mente: *la memoria, la inteligencia y la voluntad,* cuya existencia todos conocen. En estas tres coloca la imagen de la Trinidad preferentemente, como si la primera designación fuera algo imperfecta.

3. *A la tercera hay que decir:* Como argumenta Agustín en XIV *De Trin.*[38], decimos que entendemos y queremos o amamos algo cuando pensamos y cuando no pensamos en ello. Pero, cuando no pensamos en ello, está sólo la memoria, que no es, según él, más que la retención habitual del conocimiento y del amor. He aquí sus palabras[39]: *Pero como la palabra sin el pensamiento no puede existir (puesto que pensamos cuanto decimos, aunque se trate de la palabra interior, que no pertenece a ningún idioma), se reconoce esta imagen principalmente en estas tres facultades: memoria, inteligencia y voluntad. Llamo inteligencia a la facultad que nos hace entender cuando pensamos. Entiendo por voluntad, dilección o*

30. C.26: ML 41,339. 31. C.12: ML 42,972. 32. C.12: ML 42,984. 33. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.1 d.3 c.2 (QR 1,35). 34. C.2: ML 42,985. 35. C.7: ML 42,1043. 36. C.12: ML 42,972. 37. C.4.8: ML 42,976.979. 38. C.7: ML 42,1042. 39. *De Trin.* l.14 c.7: ML 42,1043.

amor, la facultad que une a este padre y a esta prole. De donde se deduce claramente que pone la imagen de la Trinidad más bien en la inteligencia y voluntad en acto que en su habitual retención en la memoria; aunque también en cuanto a esto se dé, en alguna manera, como dice allí mismo. De ahí que la *memoria, la inteligencia y la voluntad* no son tres *potencias,* como se dice en *Sent.*[40]

4. *A la cuarta hay que decir:* Dice Agustín en XIV *De Trin.*[41]: *La mente siempre se acuerda, se conoce y ama a sí misma.* Esto significaría, para algunos, que en el alma se da el conocimiento y amor de sí. Pero esta interpretación queda excluida por lo que él mismo añade[42]: *No siempre se contempla a sí misma distinta de las cosas que no son lo mismo que ella.* Por lo dicho, se ve que el alma siempre se conoce y se ama, no actual, sino habitualmente, aunque pudiera decirse que, percibiendo su acto, se conoce a sí misma cuando conoce otra cosa. Pero, como no siempre conoce actualmente, como puede comprobarse en el que duerme, debe decirse que los actos, aunque no siempre permanecen en sí mismos, permanecen en sus principios, esto es, en sus potencias y hábitos. Por eso escribe Agustín en XIV *De Trin.*[43]: *Si el alma racional fue hecha a imagen de Dios, en cuanto que puede hacer uso de la razón y del entendimiento para conocer y percibir a Dios, fue imagen suya desde que empezó a existir.*

ARTICULO 8

La imagen de la divina Trinidad, ¿está o no está en el alma sólo en relación con su objeto, que es Dios?

In Sent. l.1 d.3 q.4 a.4; *De Verit,* q.10 a.7.

Objeciones por las que parece que la imagen de la divina Trinidad no está en el alma sólo en relación con su objeto, que es Dios:

1. La imagen de la divina Trinidad se encuentra en el alma, como dijimos (a.6.7), en cuanto que en nosotros la palabra procede del sujeto que la pronuncia; y el amor, de ambos. Pero esto se da en nosotros en relación con cualquier objeto. Por lo tanto, en relación con cualquier objeto se da en nosotros la imagen de la divina Trinidad.

2. Más aún. Dice Agustín en XII *De Trin.*[44]: *Cuando buscamos en el alma la Trinidad, en toda ella la buscamos, sin separar la actividad racional sobre lo temporal de la contemplación de lo eterno.* Por lo tanto, incluso respecto de los objetos temporales se encuentra en el alma la imagen de la Trinidad.

3. Todavía más. El que conozcamos y amemos a Dios es un don de la gracia. Por lo tanto, si se considera la imagen de la Trinidad en el alma por la memoria, inteligencia y voluntad o amor de Dios, no habrá en el hombre la imagen de Dios según la naturaleza, sino según la gracia, y, así, no será común a todos.

4. Por último. Los santos del cielo se conforman en grado sumo con la imagen de Dios por la visión de la gloria. Por eso se dice en 2 Cor 3,8: *Nos transformamos en la misma imagen, de gloria en gloria.* Pero por la visión de la gloria se conoce lo temporal. Por lo tanto, también respecto de esto se da en nosotros la imagen de Dios.

En cambio está lo que dice Agustín en XIV *De Trin.*[45]: *La imagen de Dios no está en la mente por el hecho de que se recuerda, se conoce y ama a sí misma, sino porque puede recordar, conocer y amar a Dios, su Autor.* Mucho menos, por lo tanto, se considera la imagen de Dios en la mente por relación a los otros objetos.

Solución. *Hay que decir:* Como acabamos de decir (a.6.7), la imagen implica una semejanza que de algún modo constituya una representación de la especie. Por eso, la imagen de la Trinidad en el alma ha de ser considerada por algo que representa a las Personas divinas específicamente, en la medida que es posible a las criaturas. Dijimos (a.6.7) también que las Personas divinas se distinguen por la procesión de la Palabra respecto del Padre, que la pronuncia, y la procesión del Amor respecto de ambos. Pero la Palabra de Dios nace de El según el conocimiento de sí mismo; y el Amor procede de Dios en cuanto que se ama a sí mismo. Es evidente, por otra parte, que la diversidad de objetos constituye especies de palabra y amor distintas, ya

40. Cf. l.c. nota 33. 41. C.6: ML 42,1042. 42. Ib. 43. C.4: ML 42,1040. 44. C.4: ML 42,1000. 45. C.12: ML 42,1048.

que no es de especie idéntica en el hombre la palabra que concibe de una piedra y la de un caballo, como tampoco el amor a cada uno de ellos. Por lo tanto, la imagen de Dios en el hombre se considera según la palabra concebida del conocimiento de Dios y el amor que de él se deriva. Por eso, la imagen de Dios en el alma se tiene en cuanto que es llevada o puede ser llevada a Dios.

Ahora bien, la mente puede ser llevada hacia una cosa de dos modos: Directamente y sin mediación o indirectamente y con mediación. El segundo modo se da cuando, por ejemplo, viendo la imagen de un hombre en el espejo, decimos que somos atraídos hacia el mismo hombre. Por eso dice Agustín en XIV *De Trin.*[46], que *la mente se recuerda, conoce y ama a sí misma. Si distinguimos esto, distinguimos la Trinidad, no a Dios todavía, pero ya una imagen suya.* Pero esto se debe, no a que la mente sea llevada a sí misma totalmente, sino a que, puede ser llevada posteriormente a Dios, como resulta claro por la autoridad aducida (en *sed cont.)*[c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Para lo esencial de la imagen no sólo debe tenerse en cuenta el que una cosa proceda de otra, sino qué es lo que procede y de quién; es decir, que la Palabra de Dios procede del conocimiento de Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* En toda el alma se encuentra una cierta trinidad, no de tal manera que, además de la acción en lo temporal y la contemplación de lo eterno, haya de buscarse *un tercer ser con el que se cumpla la Trinidad,* como se añade allí mismo[47]. En la parte de la razón que se actúa en el conocimiento de lo temporal, *aunque puede encontrarse la Trinidad, no puede, sin embargo, estar la imagen de Dios,* porque el conocimiento de lo temporal es algo agregado al alma. Y los mismos, hábitos, por medio de los cuales se conoce lo temporal, no siempre existen, sino que unas veces lo están, y otras, aun después de conseguidos, sólo están en la memoria. Esto puede verse en la fe, que la poseemos temporalmente en esta vida, pero en el estado de bienaventuranza futura ya no habrá más que recuerdo de ella.

3. *A la tercera hay que decir:* El conocimiento y amor de Dios meritorios no provienen más que de la gracia. Pero existen un conocimiento y amor de Dios naturales, como dijimos (q.12 a.12; q.56 a.3; q.60 a.5). Es también natural que la mente pueda hacer uso de la razón para conocer a Dios, en cuanto que la imagen de Dios permanece en la mente, bien que esta imagen sea, en expresión de Agustín en XIV *De Trin.*[48], *tan velada, tan poco visible, que apenas si es imagen,* como en los que no tienen uso de razón; bien sea *oscura y deforme,* como en los pecadores; o *clara y bella,* como en los justos.

4. *A la cuarta hay que decir:* Por la visión de la gloria se verá en Dios lo temporal, por lo que tal visión de lo tempo-

46. C.8: ML 42,1044. 47. S. AGUSTÍN, *De Trin.* l.14 c.12: ML 42, 104B. 48 C.4: ML 42,1040.

---

c. Buscando S. Agustín analogías en las creaturas que nos ayuden a comprender el misterio de Dios uno y trino, encuentra al alma o mente dotada de conocimiento y amor, lo que nos da una primera imagen de la Trinidad *(mens-notitia-amor);* imagen que se hace más expresiva al considerar a la mente constituida por tres facultades distintas, *memoria-inteligencia-voluntad* que, no obstante, no difieren esencialmente del alma, sino que forman con ella *una vida, una mente, una esencia.* Esta imagen en la estructura misma del alma encuentra una referencia más explícita cuando la mente, en el ejercicio de sus facultades, se dirige no a las cosas exteriores, sino a su interior, siendo una *memoria de sí, inteligencia de sí, voluntad o querer de sí,* al modo como ocurre en la vida íntima de Dios; y la perfección en la semejanza, fruto del dinamismo de la imagen, se producirá cuando ponga a Dios como objeto de sus actos, siendo así *memoria de Dios, inteligencia de Dios, amor de Dios.* Estas concepciones presidirán las exposiciones medievales. Sto. Tomás las matiza desde su propia doctrina psicológica del entendimiento y la voluntad. En *De verit.* q.10 a.7 sigue de un modo más lineal el proceso agustiniano: sobre la consideración que la mente hace de las realidades temporales dice allí que no se constituye en imagen de la Trinidad, sino en semejanza imperfecta como vestigio; la que ejerce sobre sí misma, en cambio, es representación de la Trinidad *por analogía,* y cuando se dirige a Dios mismo lo es *por conformidad.*

ral se incluirá en la imagen de Dios. Esto es lo que Agustín expresa en XIV *De Trin.*[49] al decir: *En aquella naturaleza a la que la mente se fijará felizmente, verá como inmutable todo.* En la Palabra increada se encuentran, en efecto, las razones de todas las criaturas.

ARTICULO 9

¿Hay o no hay una correcta distinción entre imagen y semejanza?

In Sent. l.2 d.16 a.4.

Objeciones por las que parece que no hay una correcta distinción entre imagen y semejanza:

1. El género no se distingue con propiedad de la especie. Pero la semejanza es a la imagen lo que el género a la especie; porque, como dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[50], *donde hay imagen, aparece en seguida la semejanza, pero no al revés.* Por lo tanto, no deben distinguirse la semejanza y la imagen.

2. Más aún. El concepto de imagen se toma no sólo de la representación de las personas divinas, sino también de la representación de la esencia divina, a la que le compete la inmortalidad y la indivisibilidad. Por eso no es exacto decir[51]: *La semejanza está en la esencia, por ser inmortal e indivisible; y la imagen en lo demás.*

3. Todavía más. Como ya dijimos (a.3), la imagen de Dios en el hombre puede ser triple: de naturaleza, de gracia y de gloria. Pero la inocencia y la justicia son algo propio de la gracia. Por lo tanto, no debe decirse[52]: *La imagen se concibe según la memoria, inteligencia y voluntad, y la semejanza según la inocencia y la justicia.*

4. Por último. El conocimiento de la verdad es propio de la inteligencia, y el amor de la virtud es propio de la voluntad, que son dos partes de la imagen. Por lo tanto, no es correcto decir[53]: *La imagen está en el conocimiento de la verdad, y la semejanza, en el amor de la virtud.*

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[54]*: Hay quienes entienden que no en vano se dicen dos cosas: ser a imagen y ser a semejanza, ya que, de ser una misma cosa, hubiera bastado un solo nombre para designarlas.*

Solución. *Hay que decir:* La semejanza es cierta unidad, pues lo uno en la cualidad causa la semejanza, como se dice en V *Metaphys.*[55] Pero la unidad, por ser trascendente, es común a todos y puede acomodarse a cada uno, lo mismo que la bondad y la verdad. Por eso, así como la bondad puede referirse a algo particular como predisposición a ello, o como una consecuencia que lo perfecciona, así también la semejanza y la imagen. La bondad es anterior al hombre, en cuanto que éste es un bien particular; y, a su vez, el bien es posterior al hombre, en cuanto que decimos de un hombre en particular que es bueno por la perfección de su virtud. De la misma manera, se considera la semejanza como anterior a la imagen por ser más común que ella, y como algo que sigue a la imagen, porque significa cierta perfección de la misma, pues decimos que la imagen de una cosa es o no es semejante a aquella de la que es imagen según que la representa perfecta o imperfectamente.

Así, pues, la semejanza puede distinguirse de la imagen por dos aspectos. 1) *Primero,* como predisposición a la misma y existente en muchas cosas. Así considerada, la semejanza se mide por lo que es más común a las propiedades de la naturaleza intelectual conforme a las cuales se toma propiamente la imagen. Según esto, dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[56]: *El espíritu,* es decir, la mente, *fue hecho, sin duda alguna, a imagen de Dios; las otras partes del hombre,* lo perteneciente a las potencias inferiores del alma o al mismo cuerpo, *algunos pretenden que hayan sido hechas a semejanza.* En el libro *De quantitate animae*[57] dice que la semejanza de Dios se considera en el alma en cuanto que es incorruptible, porque la corruptibilidad e incorruptibilidad son diferencias del ser en común.

2) *Segundo,* la semejanza puede ser considerada en cuanto significa la expresión y perfección de la imagen. En este sentido escribe el Damasceno[58]: *Lo que es a*

49. C.14: ML 42,1051. 50. Q.74: ML 40,85. 51. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.16 c.3 (QR 1,381). 52. Ib. 53. Ib. 54. Q.51: ML 40,33. 55. ARISTÓTELES, 4 c.15 n.4 (BK 1021a11): S. Th. 1.5 lect.18. 56. L.c. nota 54. 57. S. AGUSTÍN, c.2: ML 32,1037. 58. *De Fide Orth.* l.2 c.12: MG 94,920.

imagen significa algo intelectual, libre y dueño de sí mismo; lo que es a semejanza significa la semejanza de virtud en la medida en que puede darse en el hombre. A eso mismo se refiere la otra expresión de que la semejanza pertenece *al amor de la virtud,* pues no hay virtud sin amarla [d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La semejanza no se distingue de la imagen por la razón común de semejanza (en este aspecto queda incluida en el concepto de imagen), sino en cuanto que algunas semejanzas no llegan a ser imágenes o son perfectivas de la imagen.

2. *A la segunda hay que decir:* La esencia del alma se incluye en el concepto de imagen en cuanto que representa la esencia divina en lo que es propio de la naturaleza intelectual, no por las condiciones que acompañan al ser en común, como el ser simple e indisoluble,

3. *A la tercera hay que decir:* Hay algunas virtudes que son naturales al alma, por lo menos en su germen, y por éstas podría darse la semejanza natural. Aunque no hay inconveniente en que a lo mismo, bajo una designación, se le llame imagen; bajo otra, semejanza.

4. *A la cuarta hay que decir:* El amor de la palabra, que significa conocimiento amado, es esencial a la imagen; pero el amor de la virtud, como la virtud misma, es algo que pertenece a la semejanza.

CUESTIÓN 94

Sobre el estado y condición del primer hombre. Lo referente al entendimiento

Ahora hay que tratar lo referente al estado o condición del primer hombre. En primer lugar, lo referente al alma; después, al cuerpo.

Lo primero implica un doble aspecto: 1) el entendimiento; 2) la voluntad. La cuestión sobre lo referente al entendimiento plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Vio o no vio el hombre a Dios en su esencia?—2. ¿Pudo o no pudo ver a los ángeles?—3. ¿Lo conoció o no lo conoció todo?—4. ¿Pudo o no pudo equivocarse o engañarse?

ARTICULO 1

¿Vio o no vio el hombre a Dios en su esencia?

In Sent. l.2 d.23 q.2 a.1; *De Verit.* q.18 a.1.2.

Objeciones por las que parece que el hombre vio a Dios en su esencia [a]:

1. La bienaventuranza del hombre consiste en la visión de la esencia divina. Pero el primer hombre, *cuando vivía en el paraíso, tuvo una vida dichosa sin faltarle nada,* como dice el Damasceno en el II libro [1]. Agustín, en XIV *De Civ. Dei,* dice: *Si los hombres tenían los mismos afectos*

1. *De Fide Orth.* c.11: MG 94,912.

d. «A imagen y semejanza» se dice en el Génesis, εἰχών y ὁμοίωσις en la traducción de los LXX. Los gnósticos fueron quienes primero les aplicaron el significado que estos términos ya tenían en la filosofía platónica, donde la *homoiosis* indica el camino y la consumación en el asemejarse a la divinidad. Los Padres de Oriente y Occidente aceptaron el sentido de esta terminología.—En la Edad Media, la escuela cisterciense centraba la doctrina de la imagen-semejanza en la voluntad libre; para Hugo de S. Víctor y, en el s.XIII, para S. Buenaventura, la imagen corresponde al entendimiento, y la semejanza, a la voluntad.

a. Para S. Agustín, como en general en la patrística anterior, el estado de Adán antes del pecado era un reflejo fiel de la vocación del hombre como imagen de Dios, exaltando al máximo su situación en el paraíso, casi similar a la de los ángeles. Iluminado permanentemente por la luz divina y sin sombras que ofuscasen el ojo interior de su espíritu, Adán contemplaba la gloria de Dios.

que nosotros ahora, ¿cómo eran felices en aquel lugar de indescriptible felicidad que era el paraíso?[2] Por lo tanto, parece que el primer hombre en el paraíso vio a Dios en su esencia.

2. Más aún. Dice Agustín en XIV *De Civ. Dei*[3]: *Al primer hombre no le faltaba nada de lo que su buena voluntad podía alcanzar.* Pero su buena voluntad no podía alcanzar nada mejor que la visión de Dios en su esencia. Por lo tanto, el primer hombre veía a Dios en su esencia.

3. Todavía más. La visión de Dios en su esencia consiste en verle sin mediación y sin enigma. Pero el hombre, en el estado de inocencia, *vio a Dios sin mediación alguna*, como dice el Maestro en IV *Sent.* d.1 [4]. Lo vio también sin enigma, pues, según Agustín en XV *De Trin.*[5], el enigma lleva consigo oscuridad, y ésta vino después del pecado. Por lo tanto, el hombre en aquel primer estado vio a Dios en su esencia.

En cambio está lo que dice el Apóstol en 1 Cor 15,46: *Pero no es primero lo espiritual, sino lo animal.* Pero sumamente espiritual es ver a Dios en su esencia. Por lo tanto, el primer hombre, en su primer estado de vida animal, no vio a Dios en su esencia.

Solución. *Hay que decir:* El primer hombre no vio a Dios en su esencia según el estado común de aquella vida, a no ser que digamos que lo vio en rapto, cuando, *Dios infundió en Adán un profundo sueño* (Gén 2,21). El porqué de esto radica en que, siendo la esencia divina la bienaventuranza misma, el entendimiento que ve la esencia divina está, respecto de Dios, en la misma relación que cualquier hombre respecto de la bienaventuranza. Es evidente que ningún hombre puede apartarse voluntariamente de la bienaventuranza, ya que, de un modo natural y necesario, el hombre busca la bienaventuranza y huye de la miseria. Por eso, nadie que haya visto a Dios en su esencia puede apartarse de El voluntariamente, en lo cual consiste el pecado. Y así, cuantos han visto la esencia divina se reafirman de tal manera en el amor de Dios, que no pueden ya pecar nunca. Por lo tanto, como Adán pecó, es evidente que no vio a Dios en su esencia.

Sin embargo, conocía a Dios de un modo más sublime que nosotros, llegando a ser su conocimiento un término medio entre el conocimiento de esta vida y el del cielo, por el que se ve la esencia de Dios. Para demostrarlo hay que tener presente que la visión de Dios en su esencia se distingue de la visión de Dios por medio de las criaturas. Pero cuanto más elevada y semejante a Dios es una criatura, tanto más claramente se ve por medio de ella a Dios, como al hombre se ve mejor reflejado en un espejo limpio. Por lo mismo, se ve a Dios mucho mejor por medio de los efectos inteligibles que por medio de los sensibles y corpóreos. Pero en esta vida terrena el hombre no puede valorar plena y lúcidamente los efectos inteligibles, porque le distraen los sensibles cuando se ocupa de ellos. Pero, como se dice en Ecl 7,30: *Dios hizo al hombre recto.* Rectitud que consistía en la sumisión de las fuerzas inferiores a las superiores, sin dificultad ni obstáculo. De ahí que el primer hombre no encontraba en las cosas externas obstáculo para la clara y segura contemplación de los efectos inteligibles, que percibía por irradiación de la primera verdad, sea por conocimiento natural o gratuito. Por eso dice Agustín en XI *Super Gen. ad litt.*[6]: *Quizá en un principio Dios hablaba con los primeros hombres del mismo modo que habla con los ángeles, ilustrando sus inteligencias con la verdad inmutable, aunque sin concederles tanta participación de la esencia divina como son capaces de recibir los ángeles.* Así pues, conocían más claramente que nosotros a Dios por medio de estos efectos inteligibles.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El primer hombre fue dichoso en el paraíso, pero no con la felicidad perfecta a la que había de ser elevado, y que consiste en la visión de la esencia divina; pero, según Agustín en XI *Super Gen. ad litt.* [7], *poseía una vida en cierto modo bienaventurada,* en cuanto que poseía cierta integridad y perfección natural.

2. *A la segunda hay que decir:* La voluntad recta es la voluntad ordenada. Por lo tanto, la voluntad del primer hombre no hubiera sido recta si en el es-

2. C.10: ML 41,417. 3. Ib. 4. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.4 d.1 c.5 (QR II, 747). 5. C.9: ML 42,1069. 6. C.33: ML 34,447. 7. C.18: ML 34,438.

tado de mérito hubiera querido poseer lo que se le prometía como premio.

3. *A la tercera hay que decir:* Hay que distinguir una doble mediación. *Una,* en la que se ve a la vez el medio y lo que por él se ve. Ejemplo: Cuando el hombre se ve en el espejo y a la vez ve el espejo. *Otra,* aquella por cuyo conocimiento llegamos a algo desconocido. Ejemplo: El medio de la demostración. Sin este medio veía el primer hombre a Dios, no sin el primero; pues no era conveniente que el hombre llegara al conocimiento de Dios por una demostración tomada de algún efecto, como precisamos nosotros, sino que juntamente con los efectos, sobre todo intelectuales, conocía a su modo a Dios en ellos.

También hay que tener presente que la oscuridad que implica la palabra *enigma* puede tomarse en un doble sentido. *Primero,* en cuanto que toda criatura es algo oscuro comparada con la inmensidad de la claridad divina. Así, Adán veía a Dios en enigma porque lo veía por medio de efectos creados. *Segundo,* en cuanto que procede del pecado. Así, las preocupaciones sensibles impiden al hombre ocuparse de las cosas inteligibles. Tomado en este sentido, Adán no vio a Dios en enigma.

ARTICULO 2

Adán, en su estado de inocencia, ¿vio o no vio a los ángeles?

De Verit. q.18 a.5.

Objeciones por las que parece que Adán, en el estado de inocencia, vio a los ángeles:

1. Dice Gregorio en IV *Dialog.*[8]*: En el paraíso, el hombre estaba acostumbrado a gozar de la palabra de Dios y a estar entre los espíritus de los ángeles bienaventurados por la purera de su corazón y la claridad de la visión.*

2. Más aún. El alma, en el estado terreno, no puede conocer las sustancias separadas, porque está unida al cuerpo corruptible, el cual, como se dice en Sab 9,15, *sobrecarga al alma.* De ahí que el alma separada pueda conocer las sustancias separadas, como ya dijimos (q.89 a.2). Pero el alma del primer hombre no estaba sobrecargada por el cuerpo, por no ser corruptible. Por lo tanto, podía ver las sustancias separadas.

3. Todavía más. Una sustancia separada conoce a otra al conocerse a sí misma, como se dice en el libro *De Causis*[9]. Por lo tanto, como el alma del primer hombre se conocía a sí misma, conocía también las sustancias separadas.

En cambio, el alma de Adán era de la misma naturaleza que la nuestra, la cual no puede conocer en el estado actual las sustancias separadas. Por lo tanto, tampoco las conoció Adán.

Solución. *Hay que decir:* El estado del alma humana puede distinguirse de dos maneras. 1) *En primer lugar,* por el diverso modo de su ser natural. Así se distingue el estado del alma separada del estado del alma unida al cuerpo. 2) *En segundo lugar* se distinguen el estado de alma íntegra y corrompida, aunque ambas poseen la misma naturaleza esencial. Así, el estado de inocencia se distingue del estado del hombre después del pecado. Pues el alma humana en el estado de inocencia era apta para perfeccionar y regir el cuerpo, como ahora; por eso en Gén 2,7 se dice: *El primer hombre fue ser animado,* es decir, su alma daba vida animal al cuerpo. Pero poseía la integridad de esta vida en cuanto que el cuerpo estaba totalmente sometido al alma sin ser ningún impedimento, como dijimos (a.1). Es evidente que, por el hecho de ser el alma apta para regir y perfeccionar al cuerpo en su vida animal, le corresponde conocer recurriendo a las imágenes. Así conocía también el alma del primer hombre.

Según este modo de conocer, en el alma se da, como dice Dionisio en c.4 *De div. nom.*[10], un movimiento en tres grados. 1) *El primero* hace que *el alma de lo externo vuelva sobre sí misma.* 2) *El segundo,* que ascienda para *unirse a las virtudes superiores unidas,* a los ángeles. 3) *El tercero,* que *sea llevada al supremo bien, a*

8. C.1: ML 77,317. 9. § 12 (BA 176.2): S. Th. lect.13. 10. § 9: MG 3,705: S. Th. lect.7.

Dios. Siguiendo el primer proceso, de lo externo a sí misma, se perfecciona el conocimiento del alma, porque la operación intelectual del alma se ordena naturalmente a lo externo, como dijimos (q.87 a.3); por el conocimiento de lo externo puede conocerse perfectamente nuestra operación intelectual, como el acto por medio del objeto. Y, a su vez, por la operación intelectual puede conocerse perfectamente el entendimiento humano, como la potencia por su propio acto. Pero en el segundo proceso no hay conocimiento perfecto, porque, como el ángel no conoce por medio de imágenes sensibles, sino de un modo muy superior, como dijimos (q.55 a.2), dicho modo de conocerse el alma a sí misma no lleva suficientemente al conocimiento de los ángeles. El tercer proceso está aún mucho más lejos de llegar al conocimiento perfecto; porque ni siquiera los ángeles, al conocerse a sí mismos, pueden llegar al conocimiento de la sustancia divina, que está a infinita distancia de ellos.

Así, pues, el alma del primer hombre no podía ver a los ángeles en su esencia. No obstante, los conocía de un modo más perfecto que nosotros, pues su conocimiento era más cierto y seguro que el nuestro respecto de lo inteligible interno. A esta superioridad sobre nosotros se debe el que Gregorio diga[11] que *estaba entre los espíritus de los ángeles.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Está incluida en lo dicho.

2. *A la segunda hay que decir:* El que el alma del primer hombre no conociera las sustancias separadas no provenía de la sobrecarga del cuerpo, sino de que su objeto connatural era más imperfecto que las sustancias separadas. Nosotros, en cambio, nos encontramos con ambos obstáculos.

3. *A la tercera hay que decir:* El alma del primer hombre no podía, por medio del conocimiento de sí misma, llegar al conocimiento de las sustancias separadas, como dijimos (sol.), porque cada sustancia separada conoce a los demás según su modo propio de conocer.

ARTICULO 3

El primer hombre, ¿lo conoció o no lo conoció todo?

In Sent. l.2 d.23 q.2 a.2; *De Verit.* q.18 a.4.

Objeciones por las que parece que el primer hombre no lo conoció todo:

1. Esta ciencia tenía que poseerla o por especies adquiridas o connaturales o infusas. Pero no pudo poseerla por especies adquiridas, pues tal conocimiento procede de la experiencia, como se dice en I *Metaphys.*[12]; y no era experto en todo. Tampoco por especies connaturales, pues era de la misma naturaleza que nosotros, y nuestra alma es, como dice el Filósofo en III *De Anima*[13], como *una tablilla en la que nada hay escrito.* Si la tuvo por especies infusas, su ciencia de las cosas no fue idéntica a la nuestra, que adquirimos de las cosas mismas.

2. Más aún. En todos los individuos de una misma especie se da el mismo modo de conseguir la perfección. Pero los hombres no adquieren la ciencia de todo en el instante en que empiezan a existir, sino que la adquieren con el tiempo de manera adecuada a su modo propio. Por lo tanto, tampoco Adán poseyó la ciencia de todo en el instante de su formación.

3. Todavía más. El estado de la vida terrena se le concede al hombre para que el alma progrese en conocimiento y en mérito; pues para esto parece estar unida el alma al cuerpo. Pero el hombre en aquel estado habría progresado en méritos. Por lo tanto, progresaría también en el conocimiento de las cosas y, por consiguiente, no poseyó la ciencia de todas.

En cambio, como se dice en Gén 2,20, el primer hombre puso nombres a los animales. Como éstos deben acomodarse a la naturaleza, se sigue que Adán conoció las naturalezas de todos los animales y, por lo tanto, la ciencia de todas las demás cosas.

Solución. *Hay que decir:* Por el orden natural, lo perfecto es anterior a lo imperfecto, como, por ejemplo, el acto es anterior a la potencia, pues lo que está en potencia no pasa al acto sino por un ser en acto. Como las cosas en un prin-

11. *Dial.* l.4 c.1: ML 77,317. 12. ARISTÓTELES, c.1 n.4 (BK 980b28): S. Th. lect.1 n.17-19. 13. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 430a1): S. Th. lect.9 n.722.

cipio fueron producidas por Dios, no sólo para que existieran, sino también para que fuesen principios de otras, por eso fueron producidas en estado perfecto, conforme al que pudieran ser principio de otras. Pero el hombre puede ser principio de los demás, no sólo por la generación corporal, sino también por la instrucción y el gobierno. De ahí que el primer hombre, así como fue producido en estado perfecto en su cuerpo para poder engendrar, también fue hecho perfecto en cuanto a su alma para que pudiera instruir y gobernar a los demás.

Pero nadie puede instruir sin poseer ciencia. Por lo mismo, el primer hombre fue creado por Dios en tal estado que tuviera ciencia de todo aquello en que el hombre puede ser instruido. Esto es, todo lo que existe virtualmente en los principios evidentes por sí mismos; esto es, todo lo que el hombre puede conocer naturalmente. Y para el gobierno propio y el de los demás, no sólo es necesario el conocimiento de lo que puede saberse naturalmente, sino de lo que supera el conocimiento natural, pues la vida humana se ordena a un fin sobrenatural, del mismo modo que a nosotros, para gobernar nuestra vida, nos es necesario conocer los contenidos de la fe. Por eso, el primer hombre recibió conocimiento de lo sobrenatural tanto cuanto le era necesario para el gobierno de la vida humana en aquel estado.

Las demás cosas que ni por investigación pueden conocerse ni son necesarias para el gobierno de la vida humana, el primer hombre no las conoció; como los pensamientos de los hombres, lo futuro contingente y algunas cosas muy concretas, como, por ejemplo, cuántas piedrecitas hay en el lecho de un río.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El primer hombre poseyó la ciencia de todas las cosas por medio de especies infundidas por Dios. No obstante, esta ciencia no fue distinta de la nuestra, como tampoco los ojos que Cristo dio a un ciego de nacimiento son distintos de los ojos naturales.

2. *A la segunda hay que decir:* Adán, como primer hombre, debía poseer alguna perfección que no poseen los demás, como se ve por lo dicho *(sol.).*

3. *A la tercera hay que decir:* Adán no hubiera progresado en la ciencia de lo natural en cuanto al número de cosas sabidas, sino en cuanto al modo de saber; lo que sabía intelectualmente, lo hubiera sabido después por experiencia. En cuanto a lo sobrenatural, hubiera progresado también en su número por medio de nuevas revelaciones, al igual que los ángeles progresan por nuevas iluminaciones. Pero no son idénticos el progreso de mérito y de ciencia, porque un hombre para otro no es principio de mérito como sí lo es de ciencia.

ARTÍCULO 4

El hombre en su primer estado, ¿pudo o no pudo ser engañado?

In Sent. l.2 d.33 q.2 a.3; *De Verit.* q.18 a.6.

Objeciones por las que parece que el hombre en su primer estado pudo ser engañado:

1. Dice el Apóstol en 1 Tim 2,14: *La mujer, seducida, incurrió en la transgresión.*

2. Más aún. Dice el Maestro en II *Sent.* d.21 [14]: *La mujer no se horrorizó de que hablara la serpiente, porque creyó que había recibido de Dios la función de hablar.* Pero esto era falso. Por lo tanto, la mujer fue engañada antes de pecar:

3. Todavía más. Lo natural es que, cuanto más lejos está una cosa, menos se vea. Pero la naturaleza del ojo no fue reducida por el pecado. Luego esto mismo debió suceder en el estado de inocencia. Por lo tanto, el hombre se engañaría, como ahora, respecto de la cantidad de lo visto.

4. Y también. Dice Agustín en XII *Super Gen. ad litt.* [15]: *En el sueño el alma toma las imágenes por los objetos.* Pero el hombre en estado de inocencia comería y, por lo tanto, dormiría y soñaría; con lo cual tomaría las imágenes por las cosas.

5. Por último. El hombre no conocería, como acabamos de decir (a.3), los pensamientos de los hombres ni lo futuro contingente. Por lo tanto, si alguien lo falseara, sería engañado.

En cambio está lo que dice Agus-

14. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.21 c.4 (QR 1,405). 15. C.2: ML 34,455.

tín [16]: *Aprobar lo verdadero por falso no se debe a la naturaleza del hombre creado, sino a la pena del hombre condenado.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos[17] dijeron que en la palabra *engaño* pueden distinguirse dos aspectos: cualquier estimación por la que se toma lo falso por verdadero sin asentimiento firme; y la firme credulidad. Con respecto a lo que Adán conocía por su ciencia, antes de pecar no podía engañarse por ninguno de estos dos conceptos. Pero, con respecto a aquellas cosas de las que no tenía ciencia, podía engañarse, tomando el engaño en sentido amplio, como una estimación cualquiera sin asentimiento de credulidad. Esto lo dicen porque creer algo falso en tales casos no es perjudicial para el hombre; y porque, no asintiéndolo temerariamente, no es algo culpable.

Pero esto no puede decirse de la integridad del primer estado, pues, como dice Agustín en XIV *De Civit. Dei* [18], en dicho estado *se evitaba fácilmente el pecado y, mientras duraba dicho estado, no podía existir ningún pecado.* Es claro, por otra parte, que, así como la verdad es un bien para el entendimiento, la falsedad es un mal, como se dice en VI *Ethic.*[19] Por lo mismo, no era posible que, mientras permaneciera la inocencia, el entendimiento humano asintiera a algo falso tomándolo por verdadero. Así como en los miembros del cuerpo del primer hombre faltaba alguna perfección, por ejemplo, el resplandor de la gloria, sin que por ello pudiera darse en ellos mal alguno, así también en su entendimiento podía faltar algún conocimiento, pero no podía darse alguna apreciación de lo falso como verdadero.

Esto es claro, además, si consideramos la rectitud del estado primitivo, según el cual, siempre que el alma permaneciera fiel a Dios, sus potencias inferiores se someterían a las superiores sin obstaculizarlas. Es evidente, por lo dicho (q.17 a.3; q.85 a.6), que el entendimiento nunca se equivoca sobre su objeto propio. De ahí que nunca se engaña por sí mismo, sino que todo engaño le viene de alguna facultad inferior, como la imaginación o facultades sensibles. Por eso, cuando no está impedida la facultad natural del juicio, no nos engañan tales apariencias, sino sólo cuando está impedida, como sucede en el que duerme. De todo lo cual se deduce que la rectitud del estado primitivo no era compatible con engaño intelectual alguno.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La seducción de la mujer, aunque precedió al pecado de obra, fue posterior al pecado de presunción interna. Pues dice Agustín en XI *Super Gen. ad litt.* [20]: *La mujer no hubiera dado crédito a las palabras de la serpiente si en su mente no hubiera existido, ya antes, el amor a la propia potestady cierta estimación presuntuosa de sí misma.*

2. *A la segunda hay que decir:* La mujer creyó que la serpiente había recibido la misión de hablar, no de un modo natural, sino sobrenatural. Pero tampoco es necesario aceptar en esto la autoridad del Maestro de las Sentencias[21].

3. *A la tercera hay que decir:* Si a los sentidos o a la imaginación del primer hombre se les hubiera representado algo de manera distinta a como está en la naturaleza, no por ello hubiera sido engañado, puesto que su razón hubiera descubierto la verdad.

4. *A la cuarta hay que decir:* Lo que sucede en el sueño no se le imputa al hombre, ya que en ese estado no hace uso de su razón, que es el acto propio suyo.

5. *A la quinta hay que decir:* Si alguien hubiera dicho algo falso sobre lo futuro contingente o sobre los entresijos de los corazones, el hombre en estado de inocencia no hubiera creído que era así en efecto, sino que lo hubiera creído como posible. Esto no es creer lo falso.

O puede decirse también que Dios le asistiría para que no fuera engañado en aquello de lo que no tenía ciencia. Y no puede alegarse, como hacen algunos[22], que en la tentación no recibió ayuda para no caer en ella, a pesar de ser cuando más la necesitaba. Porque ya se había albergado el pecado en su interior y no había recurrido al auxilio divino.

16. *De lib. Arb.* l.3 c.18: ML 32,1296. 17. Cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.2 d.23 a.2 q.2 (QR 11,540); ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 1-2 n.520 (QR 11,773). 18. C.10: ML 41,417. 19. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 1139a28): S. Th. lect.2 n.1130. 20. C.30: ML 34,445. 21. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.23 c.1 (QR 1,417), citando a S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* l.11 c.10: ML 34,434. 22. Ib.

CUESTIÓN 95

Sobre el estado y condición del primer hombre. Lo referente a la voluntad: gracia y justicia

Ahora hay que tratar lo referente a la voluntad del primer hombre. Hay dos aspectos: 1) la gracia y la justicia del primer hombre; 2) el uso justo con respecto al dominio sobre las otras cosas.

La cuestión referente al primer aspecto indicado plantea y exige respuesta a cuatro problemas.

1. El primer hombre, ¿fue o no fue creado en estado de gracia?—2. En el estado de inocencia, el alma, ¿tenía o no tenía pasiones?—3. ¿Poseyó o no poseyó todas las virtudes?—4. Sus obras, ¿eran o no eran dignas de mérito como lo son ahora?

ARTICULO 1

El primer hombre, ¿fue o no fue creado en estado de gracia?

In Sent. l.2 d.20 q.2 a.3; d.29 a.2; *De Malo* q.4 a.2 ad22.

Objeciones por las que parece que el primer hombre no fue creado en estado de gracia [a]:

1. Distinguiendo entre Adán y Cristo, dice el Apóstol en 1 Cor 15,45: *El primer hombre, Adán, fue hecho alma viviente; el último Adán, espíritu vivificante.* Pero la vivificación del espíritu se hace por la gracia. Por lo tanto, es propio de Cristo el haber sido hecho en gracia.

2. Más aún. Dice Agustín en el libro *De quaest. Vet. et Nov. Test.* [1]: *Adán no poseyó el Espíritu Santo.* Pero todo el que está en gracia posee el Espíritu Santo, Por lo tanto, Adán no fue creado en gracia.

3. Todavía más. Agustín, en el libro *De correptione et grafía,* dice [2]: *Dios ordenó la vida de los ángeles y la de los hombres de tal manera que en ellos se manifestase primero el poder de su libertad, y luego el beneficio de la gracia y el juicio de la justicia.* Por lo tanto, primero creó al hombre y al ángel en la sola natural libertad; después les dio la gracia.

4. Aún más. Dice el Maestro en II *Sent.* d.24 [3]: *Al hombre en la creación le fue dado el auxilio con el cual podía perseverar,*

1. Cf. AMBROSIASTER, p.1.ª q.123: ML 35,2371. 2. C.10: ML 44,932. 3. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.24 c.1 (QR 1,419).

---

a. Gilberto Porretano establecía que Adán en el paraíso sólo poseyó los dones *naturales,* pues los *gratuitos* —no debidos a la condición de su naturaleza humana— estaban subordinados al mérito consecuente a vencer en la tentación. Pedro Lombardo y, siguiéndolo, Alejandro de Hales, S. Buenaventura y S. Alberto Magno, afirmaban igualmente que con su creación sólo recibió Adán los *naturales,* pero en un momento posterior, antes de la caída, también fue dotado de los *gratuitos;* pues para la recepción de éstos se precisa en el adulto un acto de consentimiento (cf. obj.5 y ad 5). La justicia original consistiría en los dones gratuitos y, de suyo, no comprendería la gracia santificante, que se les añade. Esta era la sentencia considerada y afirmada como «más común y probable». Era una consecuencia derivada en parte de entremezclar en el mismo estudio las consideraciones sobre la justicia original con las del pecado original. Santo Tomás sigue en otra línea, ya levemente esbozada por Prepositino de Cremona: el primer hombre y la primera mujer fueron creados en naturaleza y gracia, respondiendo a ésta desde el primer instante de su formación; y es la gracia santificante la raíz última de la justicia original, que en su elemento más formal consiste en la subordinación del alma a Dios, a la que se unen los demás elementos gratuitos (subordinación del cuerpo al alma, del apetito inferior al superior, junto con la inmortalidad). Le favorece para la nueva visión el estudiar el primer estado de Adán en sí mismo, antes y no en subordinación a los efectos de la caída, su concepción unitaria del hombre, la armonía superior que establece entre naturaleza y gracia sobrenatural —perfeccionando ésta, sin destruirla, a la primera—, y su doctrina sobre el sujeto donde radica la gracia santificante, que es la sustancia misma del alma y no la voluntad.

pero no progresar. Pero todo el que posee la gracia puede progresar por el mérito. Por lo tanto, el primer hombre no fue creado en gracia.

5. Y también. Para recibir la gracia es necesario el consentimiento del sujeto que la recibe; pues por medio de ella se realiza cierto matrimonio espiritual entre Dios y el alma. Pero el consentimiento a la gracia no puede darse sino en un sujeto previamente existente. Por lo tanto, el hombre no recibió la gracia en el instante de su creación.

6. Por último. Hay mayor distancia entre la naturaleza y la gracia que entre ésta y la gloria, que no es más que la plenitud de la gracia. Pero en el hombre la gracia precede a la gloria. Por lo tanto, con mayor motivo la naturaleza precedió a la gracia.

En cambio, el hombre y el ángel están ordenados por igual a la gracia. Pero el ángel ha sido creado en gracia, pues dice Agustín en XII *De Civ. Dei* [4]: *Dios en ellos estaba a la vez como creador de la naturaleza y dador de la gracia.* Por lo tanto, el hombre fue creado en gracia.

Solución. *Hay que decir:* Algunos [5] dicen que el primer hombre no fue creado en gracia, pero que ésta le fue dada antes de pecar; pues muchos santos [6] sostienen qué el hombre en estado de inocencia tuvo la gracia. Pero que fue creado también en gracia, como sostienen otros [7], parece exigirlo la rectitud del estado primitivo, en el que, según Ecl 7,30, *Dios hizo al hombre recto.* Esta rectitud consistía en que la razón estaba sometida a Dios; las facultades inferiores, a la razón; el cuerpo, al alma. El primer sometimiento era causa de los otros dos; pues, en cuanto que la razón permanecía sometida a Dios, se le sometían a ella las facultades inferiores, como dice Agustín [8]. Pero es evidente que este sometimiento del cuerpo al alma y de las facultades inferiores a la razón no era natural. De serlo hubiera permanecido después de haber pecado, pues los dones naturales, como dice Dionisio en c.4 *De Div. Nom.* [9], permanecieron en los demonios. Por eso es evidente que el primer sometimiento, por ef que ía razón se subordinaba a Dios, no era sólo natural, sino un don sobrenatural de la gracia, pues el efecto no puede ser superior a la causa. Por eso dice Agustín en XII *De Civ. Dei.* [10]: *Una vez dada la transgresión del precepto, al instante, destituida el alma de la gracia divina, se avergonzaron de la desnudez de su cuerpo, pues sintieron en su carne un movimiento de desobediencia, como castigo por su desobediencia.* Con lo cual se da a entender que si, al abandonar la gracia el alma, desapareció la obediencia de la carne al alma, por la gracia que se daba en el alma se le sometían las facultades inferiores.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* El Apóstol quiere expresar que si hay cuerpo animal hay cuerpo espiritual; porque la vida del cuerpo espiritual empezó en Cristo, *primogénito entre los muertos* (Col 1,18) como la vida del cuerpo animal empezó con Adán. Por lo tanto, de las palabras del Apóstol no se deduce que Adán no fue espiritual en cuanto al alma; sino que no fue espiritual en cuanto al cuerpo.

2. *A la segunda hay que decir:* Corno dice Agustín en el mismo sitio [11], no se niega que en Adán estuviera, como en los demás justos, el Espíritu Santo; sino *que no estuvo en él como ahora en los fieles* que son admitidos a recibir la herencia eterna nada más morir.

3. *A la tercera hay que decir:* De la autoridad de Agustín no se deduce que el ángel o el hombre fueran creados en la libertad natural de albedrío antes de poseer la gracia, sino que pone al descubierto primero lo que podía en ellos el libre albedrío antes de la confirmación y qué consiguieron después por medio del auxilio de la gracia.

4. *A la cuarta hay que decir:* El Maestro [12] habla según la opinión de aquellos

4. C.9: ML 41,357. 5. Cf. GUILLERMO ALTISIODORO, *Summa Aurea* p.2.ª tr.1 c.1 (fol.35 rb); ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 1-2 n.505 (QR II, 729); S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.2 d.29 a.2 q.2 (QR II, 703); PREPOSITINO, *Summa* (Fol.72 vb). 6. Cf. S. JERÓNIMO, *In Ephes.* l.3.a.4,30: ML 26,546; S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.13 c.13: ML 41,386; S. BASILIO, *Contra Eunom.* l.5: MG 29,728. 7. Cf. PREPOSITINO, *Summa* (fol.77rb); ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 1.2 d.3 a.12 (BO 27,85). 8. *De Civ. Dei* l.13 c.13: ML 41,386. 9. § 23: MG 3,725: S. Th. lect.19. 10. C.13: ML 41,386. 11. Cf. AMBROSIASTER, *Quaest. Vet. et Nov. Test.* p.1.ª q.123: ML 35,2371. 12. Cf. supra nota 3.

que sostuvieron que el hombre no fue creado en gracia, sino en estado natural sólo. O puede decirse también que, aunque el hombre fuera creado en gracia, no tuvo de la creación natural el poder progresar por medio del mérito, sino que esto le fue añadido por gracia.

5. *A la quinta hay que decir:* Al no ser continuo el movimiento de la voluntad, no hay inconveniente en que el primer hombre hubiera dado su consentimiento a la gracia incluso en el primer instante de su creación.

6. *A la sexta hay que decir:* Merecemos la gloria por medio de un acto de gracia, pero no la gracia por medio de un acto natural. Por lo tanto, no hay paridad.

ARTICULO 2

El primer hombre, ¿tuvo o no tuvo pasiones?

De Verit, q.26 a.8.

Objeciones por las que parece que el primer hombre no tuvo pasiones:

1. Por las pasiones del alma, *la carne tiene tendencias contrarias al espíritu* (Gál 5,17). Pero esto no se daba en el estado de inocencia. Por lo tanto, en él no había pasiones del alma.

2. Más aún. El alma de Adán era más digna que su cuerpo. Pero el cuerpo era impasible. Por lo tanto, tampoco el alma tenía pasiones.

3. Todavía más. Por medio de las virtudes morales se moderan las pasiones del alma. Pero en Adán había una virtud moral perfecta. Por lo tanto, las pasiones estaban excluidas totalmente de él.

En cambio está lo que dice Agustín en XIV *De Civ. Dei* [13]: *Había en ellos un amor imperturbable hacia Dios y otras pasiones del alma.*

Solución. *Hay que decir:* Las pasiones del alma residen en el apetito sensitivo, cuyo objeto es el bien y el mal. Por eso unas pasiones del alma, como el amor y el gozo, se ordenan al bien; y otras, como el temor y el dolor, al mal. Como en el estado primitivo no había ni amenazaba ningún mal ni faltaba ningún bien cuya posesión pudiera desear entonces la voluntad recta, según dice Agustín en XIV *De Civ. Dei,* las pasiones que se centran en el mal, como el temor, el dolor y otras semejantes, no se dieron en Adán; ni tampoco las que se centran en el bien no poseído y que se va a poseer, como un deseo ardiente. Pero las pasiones que pueden referirse al bien presente, como el gozo y el amor, y las que se refieren a un bien futuro, como el deseo y la esperanza, que no causan aflicción, se dieron en el estado de inocencia. Sin embargo, se dieron en él de modo distinto a como se dan en nosotros. En nosotros, el apetito sensitivo, en el que residen todas las pasiones, no está totalmente sometido a la razón, por lo cual, a veces, las pasiones previenen el juicio de la razón o lo impiden, y, otras veces, le siguen, en cuanto que el apetito sensitivo obedece, en cierto modo, a la razón. En el estado de inocencia, en cambio, el apetito inferior estaba totalmente sometido a la razón; por eso no se daban más pasiones del alma que las procedentes a partir del juicio racional.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La carne tiene tendencias contrarias al espíritu, en cuanto que las pasiones se oponen a la razón. Esto no se daba en el estado de inocencia.

2. *A la segunda hay que decir:* El cuerpo humano en estado de inocencia era impasible en cuanto a las pasiones que destruyen la disposición natural, como veremos más adelante (q.97 a.2). Igualmente, el alma era impasible en cuanto a las pasiones que impiden el ejercicio de la razón.

3. *A la tercera hay que decir:* La virtud moral perfecta no suprime, sino que ordena las pasiones; pues, como se dice en III *Ethic.* [14], es propio del moderado *desear como conviene y lo que conviene.*

ARTICULO 3

Adán, ¿tuvo o no tuvo todas las virtudes?

In Sent. l.2 d.29 a.3.

Objeciones por las que parece que Adán no tuvo todas las virtudes:

13. C.10: ML 41,417.

14. ARISTÓTELES, c.12 n.9 (BK 1119b16): S. Th. lect.22 n.547.

1. Algunas virtudes están ordenadas a frenar la inmoderación de las pasiones. Así, la templanza refrena la concupiscencia inmoderada; la fortaleza, el temor inmoderado. Pero en el estado de inocencia no había inmoderación en las pasiones. Por lo tanto, tampoco dichas virtudes.

2. Más aún. Algunas virtudes se refieren a las pasiones cuyo objeto es el mal; así, la mansedumbre se refiere a la ira; la fortaleza, al temor. Pero tales pasiones no existían en el estado de inocencia, como dijimos (a.2). Por lo tanto, tampoco se daban estas virtudes.

3. Todavía más. La penitencia es una virtud cuyo objeto es el pecado ya cometido. La misericordia, por su parte, tiene por objeto la miseria. Ambas cosas no se daban en el estado de inocencia. Por lo tanto, tampoco las virtudes correspondientes.

4. Y también. La perseverancia, que es una virtud, no la poseyó Adán, como lo demuestra el pecado que cometió. Por lo tanto, no poseyó todas las virtudes.

5. Por último. La virtud de la fe no existió en el estado de inocencia, pues implica un conocimiento oscuro, que no parece compaginarse con la perfección del estado primitivo.

En cambio está lo que dice Agustín en una homilía [15]: *El Príncipe del vicio venció a Adán, hecho del barro a imagen de Dios, armado con la honestidad, compuesto con la templanza, resplandeciente de gloria.*

Solución. *Hay que decir:* El hombre en estado de inocencia poseyó en cierto sentido todas las virtudes, como es evidente por lo dicho hasta ahora (a.1). En el estado primitivo había una rectitud tal, que la razón estaba sometida a Dios; y las potencias inferiores, a la razón. Por otra parte, las virtudes no son sino ciertas perfecciones por las que la razón se ordena a Dios y las potencias inferiores se ajustan a las reglas de la razón, como se verá mejor cuando tratemos las virtudes (1-2 q.56 a.4.6; q.63 a.2). De ahí que la rectitud del estado primitivo exigía que el hombre poseyera en algún modo todas las virtudes.

Pero hay que tener en cuenta que hay virtudes que en su esencia no implican nada de imperfección, como son la caridad y la justicia. Dichas virtudes existieron en el estado de inocencia de un modo absoluto, habitual y actualmente. Hay otras que implican imperfección, bien por parte del acto, bien por parte de la materia. Si tal imperfección no se opone a la perfección del estado primitivo, estas virtudes podían darse en él, como son la fe, que se centra en lo que no se ve; y la esperanza, cuyo objeto es lo que no se posee, ya que la perfección del estado primitivo no se extendía a la visión de Dios en su esencia ni a poseerlo con el disfrute de la bienaventuranza final. Por eso la fe y la esperanza podían darse en el estado primitivo, en su hábito y en acto. En cambio, si la imperfección esencial de una virtud se opone a la perfección del estado primitivo, tal virtud podía darse en cuanto al hábito, pero no en cuanto al acto. Son: La penitencia, que es el dolor por un pecado cometido; y la misericordia, que es dolor de la miseria ajena; porque tanto el dolor como la culpa y la miseria son incompatibles con la perfección del estado primitivo. Por lo tanto, estas virtudes existían en el primer hombre en su hábito, pero no en acto, porque su disposición habitual era tal, que, si hubiera habido un pecado, se dolería de él, y si viera en algún otro miseria, la remediaría en lo posible. Como dice el Filósofo en IV *Ethic.*[16], la vergüenza, cuyo objeto es algo torpemente hecho, le sobreviene al virtuoso sólo condicionalmente, por estar dispuesto de tal modo que se avergonzaría si hiciera algo torpemente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El que la templanza y la fortaleza refrenen el exceso de las pasiones, les es accidental a las mismas, porque en el sujeto encuentran sobradas pasiones. Pero, en cuanto tales, sólo les es propio moderar las pasiones.

2. *A la segunda hay que decir:* Se oponen a la perfección del estado primitivo las pasiones ordenadas al mal que se refieren a un mal en el sujeto afectado por la pasión, como son el temor y el dolor. Pero las pasiones que se refieren al mal en otro no se oponen a la perfección de dicho estado, ya que el hombre en el estado primitivo podía odiar la malicia del

15. Cf. *Serm. contra Iudaeos,* c.2: ML 42,1117; cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.29 c.2 (QR 1,457). 16. ARISTÓTELES, c.9 n.7 (BK 1128b29): S. Th. lcct.17 n.877.

demonio, como también amar la bondad de Dios. De ahí que las virtudes que se refieren a estos objetos podían darse en el estado primitivo en cuanto al hábito y en cuanto al acto. Pero las que se refieren a las pasiones del mal en el mismo sujeto, si afectan sólo a estas pasiones, no podían darse en el estado primitivo en acto, sino sólo en hábito, como hemos dicho con respecto a la penitencia y a la misericordia (sol.). En cambio, hay otras virtudes que no versan sólo sobre estas pasiones, sino sobre otras, como la templanza, que se ocupa no sólo de las tristezas, sino también de los placeres; y la fortaleza, que se ocupa no sólo de los temores, sino también de la audacia y la esperanza. Por lo tanto, podían darse en el estado primitivo los actos de la templanza que moderan los placeres, y los de la fortaleza, que moderan la audacia y la esperanza; pero no en cuanto que moderan la tristeza y el temor.

3. *A la tercera hay que decir:* Está incluida en lo dicho (sol.).

4. *A la cuarta hay que decir:* La perseverancia puede tomarse en dos sentidos. Primero, como virtud, y significa el hábito por el que se elige perseverar en el bien. En este sentido, Adán poseyó la perseverancia. Segundo, como circunstancia de la virtud, y, así, significa una continuación de la virtud sin interrupción. En este sentido no la poseyó Adán.

5. *A la quinta hay que decir:* Está incluida en lo dicho (sol.).

ARTICULO 4

Las obras del primer hombre, ¿fueron o no fueron menos dignas de mérito que nuestras obras?

In Sent. l.2 d.29 a.4.

Objeciones por las que parece que las obras del primer hombre fueron menos dignas de mérito que nuestras obras:

1. La gracia de Dios se da por misericordia, que ayuda más a los necesitados. Pero nosotros necesitamos la gracia más que el primer hombre en estado de inocencia. Por lo tanto, se nos infunde más abundantemente la gracia. Al ser ésta la raíz del mérito, nuestras obras se hacen más meritorias.

2. Más aún. Para el mérito se requiere cierta lucha y dificultad, pues se dice en 2 Tim 2,5: *No es coronado sino quien compite legítimamente.* Y el Filósofo, en II *Ethic.* [17] dice: *La virtud tiene por objeto lo difícil y lo bueno.* Pero ahora, en nuestro estado, hay mayor lucha y dificultad. Por lo tanto, también mayor eficacia para merecer.

3. Todavía más. El Maestro en II *Sent.* d.24 dice [18]: *El hombre no hubiera merecido resistiendo a la tentación, mientras que ahora merece el que resiste a ella.* Por lo tanto, nuestras obras son más meritorias que las del estado primitivo.

En cambio, de ser así, el hombre estaría en mejor condición después de haber pecado.

Solución. *Hay que decir:* La cantidad de mérito puede medirse por dos principios. 1) *Primero,* por la raíz de la caridad y de la gracia. Tal cantidad de mérito responde al premio esencial, que consiste en el goce de Dios, pues el que hace una obra por una caridad más grande gozará más perfectamente de Dios. 2) *Segundo,* puede medirse el mérito por la cantidad de la obra. Esta puede ser doble: absoluta y proporcional. Ejemplo: La viuda que echó dos chavos en el cepillo del templo (Mc 12,41) hizo una obra más pequeña que los que depositaron grandes limosnas; pero en cantidad proporcional hizo más, según la sentencia del Señor, porque lo dado superaba sus posibilidades. Ambos géneros de cantidad responden, sin embargo, al premio accidental, que es el gozo del bien creado.

Así, pues, hay que decir: Hubieran sido más meritorias las obras realizadas en el estado de inocencia que después del pecado, si consideramos la cantidad de mérito por parte de la gracia, que sería entonces más abundante por no oponérsele ningún obstáculo de la naturaleza humana. También serían más meritorias considerando la cantidad absoluta de las obras, puesto que, al ser el hombre más virtuoso, realizaría obras más grandes. Pero si se considera la cantidad proporcional, hay mayor razón de mérito después del pecado por la debilidad hu-

17. ARISTÓTELES, c.3 n.10 (BK 1105a9): S. Th. lect.3 n.278.

18. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.24 c.1 (QR 1,420).

mana, ya que supera más las propias fuerzas una obra pequeña costosa que una obra grande ligera.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El hombre después del pecado necesita la gracia para más cosas, pero no necesita más de ella, porque antes de pecar el hombre necesitaba la gracia para conseguir la vida eterna; y ésta es la necesidad principal de la gracia. Pero, después del pecado, el hombre la necesita, además, para la remisión del pecado y remedio de sus flaquezas.

2. *A la segunda hay que decir:* La dificultad y la lucha pertenecen a la cantidad de mérito correspondiente a la cantidad proporcional de la obra, como se dijo (sol.). Y es un signo de la disponibilidad de la voluntad, que intenta lo que le es difícil. Esta disponibilidad es causada por la grandeza de la caridad. Sin embargo, puede suceder que se haga con voluntad tan dispuesta una obra fácil como otra difícil, por estar dispuesto el sujeto a hacer también lo difícil. Pero la dificultad actual, que es penal, tiene también valor satisfactorio por el pecado.

3. *A la tercera hay que decir:* La resistencia a la tentación en el primer hombre no sería meritoria, según la opinión de los que dicen que no poseía la gracia, como ahora no es meritorio para el que no está en gracia. Pero la diferencia está en que en el estado primitivo no había interiormente nada que impulsara al pecado, como lo hay ahora. Por lo tanto, podía resistir a la tentación mejor que ahora.

CUESTIÓN 96

Sobre el dominio que le correspondía al hombre por su estado de inocencia

Ahora hay que tratar lo referente al dominio que le correspondía al hombre por su estado de inocencia. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. En el estado de inocencia, el hombre, ¿dominaba o no dominaba a los animales?—2. ¿Y a toda criatura?—3. En tal estado, ¿serían o no serían iguales todos los hombres?—4. En aquel estado, ¿dominaba o no dominaba el hombre al hombre?

ARTICULO 1

Adán, en el estado de inocencia, ¿dominaba o no dominaba a los animales?

In Sent. l.2 d.44 q.1 a.3.

Objeciones por las que parece que Adán, en el estado de inocencia, no dominaba a los animales:

1. Agustín, en. IX *Super Gen. ad litt.*[1], dice: Por el ministerio de los ángeles, los animales fueron llevados hasta Adán para que les diera nombre. No hubiera sido necesario el ministerio de los ángeles si el hombre por sí mismo dominara a los animales. Por lo tanto, en el estado de inocencia el hombre no dominaba a los animales.

2. Más aún. No es fácil unir bajo un único dominio cosas discordantes. Son muchos los animales discordantes entre sí. Ejemplo: El lobo y la oveja. Por lo tanto, no todos los animales estaban bajo el dominio del hombre.

3. Todavía más. Dice Jerónimo[2]: *Dios dio al hombre el dominio de los animales antes del pecado, cuando no necesitaba de ellos; pues sabía que le serían útiles después de la caída.* Por lo tanto, al menos el uso de ese dominio sobre los animales no le competía al hombre antes del pecado.

4. Por último. Propio del señor es dar normas y preceptos. Pero el precep-

1. C.14: ML 34,402. 2. Cf. BEDA, *Hexaëm.* l.1 a Gén. 1,26: ML 91,200.

to sólo se da al ser racional. Por lo tanto, el hombre no tenía dominio sobre los animales irracionales.

En cambio está lo que se dice del hombre en Gén 1,26: *Domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y las bestias de la tierra.*

Solución. *Hay que decir:* Dijimos anteriormente (q.95 a.1) que el hombre, como pena por su desobediencia a Dios, se encontró con la desobediencia de todo lo que le estaba sometido. En el estado de inocencia, anterior a esta desobediencia, nada se oponía al sometimiento natural. Todo animal está por naturaleza sometido al hombre. Esto lo manifiestan tres hechos. 1) *El primero,* el proceso de toda la naturaleza. Pues, así como en la generación de las cosas se detecta un orden que va de lo imperfecto a la perfecto, la materia se ordena a la forma, y la forma inferior a la superior, así también sucede en el uso de las cosas naturales, en el que las imperfectas están al servicio de las perfectas: las plantas viven de la tierra; los animales, de las plantas; los hombres, de las plantas y animales. De donde se deduce que este dominio de los animales es natural al hombre. Por eso dijo el Filósofo en I *Politic.*[3], que la caza de animales salvajes es justa y natural, pues por ella el hombre reivindica lo que por naturaleza es suyo.

2) *El segundo,* el orden de la divina Providencia, que gobierna lo inferior por lo superior. Como el hombre ha sido creado a imagen de Dios, está por encima de los restantes animales, que le están sometidos.

3) *El tercero,* algo que es natural al hombre y a los animales. En éstos se advierte, por una estimación que les es natural, una cierta participación de la prudencia en hechos concretos; mientras que en el hombre se encuentra la prudencia universal, razón de toda acción. Por otra parte, todo lo que es por participación está por debajo de lo que es esencial y universal. Por todo esto, el sometimiento de los animales al hombre es natural.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Sobre una misma cosa, la potestad superior tiene mayor dominio que la inferior. El ángel es naturalmente superior al hombre. Por eso, sobre los animales, por virtud angélica, se pueden producir efectos que no puede hacer el hombre. Ejemplo: La reunión inmediata de los animales dispersos.

2. *A la segunda hay que decir:* Algunos[4] sostienen que los animales salvajes y carnívoros, en el estado de inocencia, eran mansos con el hombre y con los otros animales. Pero esto se opone a la razón, porque el pecado no cambió la naturaleza de los animales haciendo que los que ahora son carnívoros, como los leones y halcones, hasta entonces fueran herbívoros. La Glosa[5] de Beda a Gén 1,30 no dice que la hierba y los troncos fueron dados como alimento a todos los animales y aves, sino sólo a algunos. Por lo tanto, había discordia entre los animales. Pero esto no limitaba el dominio del hombre, como tampoco limita ahora el dominio de Dios, cuya Providencia dirige todo esto. De esta providencia el hombre era el ejecutor, como ahora sucede con algunos animales domésticos, como los halcones, a los que alimenta de gallinas.

3. *A la tercera hay que decir:* En el estado de inocencia, los hombres no necesitaban animales para cubrir las necesidades corporales; ni para sus vestidos, pues estaban desnudos y no se avergonzaban, porque en ellos no había ningún movimiento desordenado de la concupiscencia; ni para alimento, pues comían de los árboles del paraíso; ni como vehículo, pues su cuerpo era robusto. Sin embargo, los necesitaban para un conocimiento experimental tomado de su comportamiento natural. Lo prueba el hecho que Dios le presentó a Adán los animales para que les diera nombre, que designa su naturaleza.

4. *A la cuarta hay que decir:* También los animales tienen en su natural instinto una cierta participación de prudencia y razón. Ejemplo: Las grullas siguen a su guía y las abejas obedecen a su reina. Así obedecerían al hombre todos los

3. ARISTÓTELES, c.3 n.8 (BK 1256b24): S. Th. lect.6. 4. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 1-2 n.522 (QR 11,781); PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.15 c.3 (QR 1,374); S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.2 d.15 a.2 q.1 (QR 11,383). 5. *Glossa ordin.* a Gén. 1,30 (I.28F); BEDA, *In Pentat.* ML 91,202.

animales como ahora lo hacen los domesticados.

ARTICULO 2

El primer hombre, ¿dominaba o no dominaba sobre todas las demás criaturas?

Objeciones por las que parece que el hombre no tenía dominio sobre todas las demás criaturas:

1. El ángel, por naturaleza, es superior en potestad al hombre. Dice Agustín en III *De Trin.*[6]: *La materia corporal no obedecería incondicionalmente ni siquiera de los santos ángeles.* Por lo tanto, mucho menos al hombre en el estado de inocencia.

2. Más aún. En las plantas no hay más facultades del alma que la nutritiva, la de desarrollo y la generativa. Pero éstas no están bajo el dominio de la razón, como se ve en el hombre. Por lo tanto, porque el dominio lo tiene el hombre por la razón, parece deducirse que en el estado de inocencia el hombre no dominaba sobre las plantas.

3. Todavía más. El dominio de una cosa implica poder cambiarla. El hombre no podría cambiar el curso de los cuerpos celestes, algo exclusivo de Dios, como afirma Dionisio en la carta *Ad Polycarpum*[7]. Por lo tanto, no tenía dominio sobre ellos.

En cambio está lo que se dice del hombre en Gén 1,26: *Domine sobre toda criatura.*

Solución. *Hay que decir:* En el hombre, en cierto modo, se encuentra todo. Así, pues, el modo de su dominio sobre lo que hay en él es una imagen del dominio sobre lo demás. En el hombre hay que tener presente lo siguiente: *La razón,* común con los ángeles; *las potencias sensitivas,* comunes con los animales; *las naturales,* comunes con las plantas; y *el cuerpo,* que le iguala a los seres inanimados. La razón en el hombre es lo que contribuye a hacerle dominador y no sujeto a dominio. El hombre en el primer estado no dominaba sobre los ángeles; y lo de *a toda criatura* ha de entenderse *de la que no es a imagen de Dios.* En lo que se refiere a las potencias sensitivas, como la irascible y la concupiscible, que obedecen de algún modo a la razón, el alma las domina rigiéndolas. Así, pues, también en el estado de inocencia con su imperio dominaba a los animales. Las potencias naturales y el mismo cuerpo no están sometidos a su imperio, sino a su uso. Por ello el hombre, en estado de inocencia, no tenía sobre las plantas y seres inanimados un dominio imperativo y transmutante, sino que, libremente, se servía de ellos.

Respuesta a las objeciones: 1. Está incluida en lo dicho.

ARTÍCULO 3

En el estado de inocencia, ¿los hombres serían o no serían iguales?

Objeciones por las que parece que en el estado de inocencia todos los hombres serían iguales:

1. Dice Gregorio[8]: *Donde no delinquimos, somos todos iguales.* Pero en el estado de inocencia no había delito. Por lo tanto, todos eran iguales.

2. Más aún. El mutuo amor brota de la semejanza y la igualdad, según aquello de Ecl 13,19: *Todo animal ama a su semejante, y el hombre a su prójimo.* En aquel estado abundaba el amor, que es el vínculo de la paz. Por lo tanto, en aquel estado todos eran iguales.

3. Todavía más. Anulada la causa, anulado el efecto. Pero la causa de la actual desigualdad entre los hombres deriva, por parte de Dios, de que a unos premia por los méritos y a otros castiga; por parte de la naturaleza, de que ésta hace a unos débiles e incapaces y a otros fuertes y perfectos. Esto no debió ser así en aquel primer estado.

En cambio está lo que se dice en Rom 13,1: *Lo que existe, por Dios está ordenado.* El orden se establece entre lo dispar. Dice Agustín en XIX *De Civ. Dei*[9]: *El orden es una disposición de lo igual y desigual, cada uno en su lugar propio.* Por lo tanto, en aquel estado, tan armonioso, habría disparidad.

Solución. *Hay que decir:* Debe afirmarse que alguna disparidad debió de

6. C.8: ML 42,875. 7. § 2: ML 3,1080. 8. *Moral.* l.21 c.15: ML 76,203. 9. C.13: ML 41,640.

haber en aquel estado, al menos la de sexos, pues sin ésta no se da la generación. E igualmente la de edad, pues unos nacían de otros, y en las uniones no había estériles.

Pero incluso con respecto del alma habría disparidad en lo referente a la justicia y a la ciencia. El hombre no obraba por necesidad, sino libremente; por eso podía dedicarse más o menos a hacer algo, a querer o a conocer, progresando así más o menos en la justicia y en la ciencia.

Incluso por parte del cuerpo podía haber disparidad, pues el cuerpo no era ajeno a las leyes naturales. Por eso, los agentes exteriores podían servir de mayor o menor ayuda o utilidad, ya que se alimentaban comiendo. Así, nada impide decir que unos fueran más fuertes, más altos, más guapos o de mejor complexión que otros, debido a las influencias del clima o de los astros. Sin embargo, en los que eran superados por otros, no había ningún defecto ni pecado en el alma ni en el cuerpo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El intento de Gregorio es excluir la disparidad originada por la diferencia según la justicia y según el pecado, que hace que algunos tengan que ser corregidos penalmente por otros con castigos.

2. *A la segunda hay que decir:* La igualdad hace que el amor mutuo sea igual. Sin embargo, entre desiguales puede haber mayor amor que entre iguales, aunque no sea igual por ambas partes. Ejemplo: El padre ama naturalmente más al hijo que los hermanos entre sí, aunque el hijo no le corresponda con idéntico amor.

3. *A la tercera hay que decir:* La causa de la desigualdad podría venir de parte de Dios, no porque a unos castigase y a otros premiase, sino porque a unos los haría más sublimes que a otros, para que así resplandeciera más la belle2a del orden entre los hombres. O también podría venir de parte de la naturaleza en el sentido ya dicho (sol.), sin que esto signifique imperfección natural alguna.

ARTICULO 4

En el estado de inocencia, ¿dominaba el hombre al hombre?

Objeciones por las que parece que en el estado de inocencia el hombre no era dominado por el hombre:

1. Dice Agustín en XIX *De Civ. Dei*[10]: *Dios quiso que el ser racional, hecho a su imagen, fuese señor sólo de los seres irracionales; no quiso que fuese señor del hombre, sino sólo de las bestias.*

2. Más aún. Lo impuesto como pena del pecado no existía en el estado de inocencia. El sometimiento de unos hombres a otros, como el de la mujer al hombre, fue impuesto por el pecado, pues se dice a la mujer en Gen 3,16: *Serás dominada por tu marido.* Por lo tanto, en el estado de inocencia no estaba el hombre sometido al hombre.

3. Todavía más. Sometimiento y libertad se oponen. Pero la libertad es uno de los más altos bienes, que en el estado de inocencia no faltó, *pues en aquel estado no faltaba nada que pudiese desear la buena voluntad,* como dice Agustín en XIV *De Civ. Dei*[11]. Por lo tanto, el hombre no dominaba al hombre en el estado de inocencia.

En cambio, la condición de los hombres en aquel estado no era más digna que la de los ángeles. Pero entre éstos se da el dominio; incluso hay un orden de ángeles llamado *Dominaciones.* Por lo tanto, no se opone a la dignidad de aquel estado que el hombre dominara al hombre.

Solución. *Hay que decir:* El dominio tiene doble acepción. 1) *Una,* como opuesto a la servidumbre; y en este sentido domina quien tiene un siervo. 2) *Otra,* referida a cualquier modo de tener a alguien sometido; y en este sentido domina quien tiene el gobierno o dirección de personas libres. El dominio en el primer sentido no se daba en el estado de inocencia; mientras que el segundo ciertamente era posible.

El porqué de esto radica en que el siervo y el libre difieren en que *el libre es dueño de sí,* como dice el Filósofo al comienzo de *Metaphys.*[12]*;* mientras que el

10. C.15: ML 41,643. 11. C.10: ML 41,417. 12. ARISTÓTELES, l.9 c.10 n.1 (BK 1058b28): S. Th. lect.3 n.58.

siervo depende de otros. Hay, por tanto, servidumbre cuando se retiene a alguien para utilidad propia. Porque todos desean el bien propio y se entristecen cuando lo propio debe ser cedido en favor de otro, este dominio conlleva la aflicción en los sometidos. Por eso no podía darse en el estado de inocencia.

Por el contrario, el dominio libre coopera al bien del sometido o del bien común. Este dominio es el que existía en el estado de inocencia por un doble motivo. 1) *El primero,* porque el hombre es por naturaleza animal social, y en el estado de inocencia vivieron en sociedad. Ahora bien, la vida social entre muchos no se da si no hay al frente alguien que los oriente al bien común, pues la multitud de por sí tiende a muchas cosas; y uno sólo a una. Por esto dice el Filósofo en *Politic.*[13] que, cuando muchos se ordenan a algo único, siempre se encuentra uno que es primero y dirige. 2) *El segundo,* porque si un hombre tuviera mayor ciencia y justicia, surgiría el problema si no lo pusiera al servicio de los demás, según aquello de 1 Pe 4,10: *El don que cada uno ha recibido, póngalo al servicio de los otros.* Y Agustín, en XIX *De Civ. Dei*[14], dice: *Los justos no mandan por el deseo de mandar, sino por el deber de aconsejar. Así es el orden natural y así creó Dios al hombre.*

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho, pues parten del dominio según el primer sentido expuesto (sol.).

CUESTIÓN 97

Sobre el estado del primer hombre. La conservación del individuo

Ahora hay que tratar lo referente al estado del primer hombre en su aspecto corporal. Primero, en cuanto a la conservación del individuo; segundo, en cuanto a la conservación de la especie.

La cuestión referente a la conservación del individuo plantea y exige respuesta a cuatro problemas.

1. El hombre, en estado de inocencia, ¿sería o no sería inmortal?—2. ¿E impasible?—3. ¿Necesitaría o no necesitaría alimentos?—4. Por el árbol de la vida, ¿se alcanzaba o no se alcanzaba la inmortalidad?

ARTICULO 1

El hombre en estado de inocencia, ¿sería o no sería inmortal?

Supra q.76 a.5 ad 1; *In Sent.* l.2 d.19 a.2.4; l.4 d.44 q.3 a.1 q.ª2; *De Verit.* q.24 a.9; *De Malo* q.5 a.5; *In Rom.* c.5 lect.3; *Compend. Theol.* c.152.

Objeciones por las que parece que el hombre en estado de inocencia no era inmortal:

1. Mortal entra en la definición de hombre. Anulada la definición, anulado lo definido. Por lo tanto, si existía el hombre, no podía ser inmortal.

2. Más aún. *Lo corruptible y lo incorruptible difieren en género,* como se dice en X *Metaphys.*[1] Entre lo que difiere genéricamente no cabe el intercambio. Por tanto, si el primer hombre era incorruptible, no podía ser ahora corruptible.

3. Todavía más. La inmortalidad en aquel estado lo sería por naturaleza o por gracia. No podía serlo por naturaleza, pues permaneciendo ésta específicamente idéntica, también ahora sería inmortal. Tampoco por gracia, pues ésta la recuperó el primer hombre por el arrepentimiento, según aquello de Sab 10,2: *Le salvó de su caída.* Con la gracia habría recuperado también la inmortalidad. Por lo tanto, el primer hombre no era inmortal en el estado de inocencia.

13. ARISTÓTELES, c.2 n.9 (BK 125a28): S. Th. lect.3. 14. C.14: ML 41,643.

1. ARISTÓTELES, l.9 c.10 n.1 (BK 1058b28): S. Th. l.10 lect.12 n.2136.

4. Por último. La inmortalidad nos es prometida como premio, según aquello del Apoc 21,4: *La muerte no existirá más.* Ahora bien, el hombre no fue creado en estado de premio, sino para merecer el premio. Por lo tanto, el hombre no era inmortal en el estado de inocencia.

En cambio está lo que se dice en Rom 5,12: *Por el pecado entró la muerte en el mundo.* Por lo tanto, antes el hombre era inmortal.

Solución. *Hay que decir:* La incorruptibilidad tiene un triple sentido. 1) *Uno,* referido a la materia, y entonces es incorruptible aquello que, o no tiene materia, como el ángel, o la tiene como potencia para una sola forma, como los cuerpos celestes. Ambos son por naturaleza incorruptibles. 2) *Otro,* referido a la forma, y entonces es una disposición que impide la corrupción en algo por naturaleza corruptible. Esto se llama incorruptible según la gloria; porque, como dice Agustín en su carta *Ad Dioscorum*[2]*: Dios hizo al alma de tal vigor natural, que su bienaventuranza se vierte en el cuerpo como plenitud de salud o don de incorrupción.* 3) *El tercer* sentido se toma de la causa eficiente. Este, es el modo como el hombre era incorruptible e inmortal en el estado de inocencia, pues, como dice Agustín en el libro *De quaest. Vet. et Nov.. Test.*[3]: *Dios dotó al hombre de inmortalidad mientras no pecase, para que él mismo se diese la vida o la muerte.* En efecto, su cuerpo no era incorruptible por virtud propia, sino por una fuerza sobrenatural impresa en el alma que preservaba el cuerpo de corrupción mientras estuviese unida a Dios. Esto fue razonablemente otorgado. Pues, porque el alma racional supera la proporción de la materia corporal, como dijimos (q.76 a.1), era necesario que desde el principio le fuese dada una virtud por la que pudiese conservar el cuerpo por encima de la naturaleza material corporal.

Respuesta a las objeciones: 1 y 2. *A la primera y segunda hay que decir:* Son viables en cuanto a lo que es incorruptible e inmortal por naturaleza.

3. *A la tercera hay que decir:* La virtud de preservar el cuerpo de corrupción no era natural al alma, sino un don de la gracia. Aun cuando recuperara la gracia por la remisión de la culpa y para el merecimiento de la gloria, no así para el efecto de la inmortalidad. Esto se reservaba a Cristo, quien repararía sobreabundantemente los defectos de la naturaleza, como veremos más adelante (3 q.14 a.4 ad 1).

4. *A la cuarta hay que decir:* No es lo mismo la inmortalidad de la gloria prometida como premio y la inmortalidad conferida al hombre en estado de inocencia.

ARTICULO 2

El hombre en estado de inocencia, ¿fue o no fue pasible?

In Sent. l.2 d.19 a.3; l.4 d.44 q.2 a.1 q.a4 ad 1.

Objeciones por las que parece que el hombre en estado de inocencia no era pasible:

1. *Sentir es un cierto recibir.* El hombre en el estado de inocencia era sensible. Por lo tanto, también era pasible.

2. Más aún. El sueño es un cierto recibir. Pero en el estado de inocencia, el hombre dormía, como se dice en Gén 2,21: *Dios infundió en Adán un profundo sueño.* Por lo tanto, era pasible.

3. Todavía más. En el mismo texto se añade: *Cogió una de sus costillas.* Por lo tanto, al menos en lo extirpado, fue pasible.

4. Por último. El cuerpo del hombre era blando. Por lo tanto, pasivo con respecto a lo duro, que, al chocar con su cuerpo, lo alteraría. Por lo tanto, el primer hombre fue pasible.

En cambio está el hecho de que, de ser pasible, sería también corruptible, ya que la pasión excesivamente intensa destruye la sustancia.

Solución. *Hay que decir:* La pasión se toma en un doble sentido. 1) *Uno,* propio, cuando algo es sacado de su disposición natural. La pasión es efecto de una acción, y los seres naturales contrarios actúan y son actuados recíprocamente, pues unos sacan a los otros de su disposición natural. 2) Otro, más corriente. Así, pasión es cualquier muta-

2. *Epist.* 118 c.3: ML 33,439. 3. Cf. AMBROSIASTER, p.1.ª q.19: ML 35,2227.

ción, incluso la que perfecciona la naturaleza. En este sentido, sentir y entender son un *cierto padecer*[4].

En este segundo sentido, el hombre, en el primer estado, era pasible en su alma y en su cuerpo; mientras que en el primer sentido de pasión era impasible en el alma y en cuerpo, como también era inmortal; por lo cual hubiera podido librarse de toda pasión, incluso de la muerte, si se hubiera mantenido sin pecado.

Respuesta a las objeciones: 1 y 2. *A la primera y segunda hay que decir:* Está incluida en lo dicho, pues el sentir y el dormir no cambian una disposición natural del hombre, sino que se ordenan al bien de la naturaleza.

3. *A la tercera hay que decir:* La costilla de Adán, como dijimos anteriormente (q.92 a.3 ad 2), le fue dada como principio del género humano; al igual que el semen lo tiene el hombre por ser principio generativo. Y así como la pérdida del semen no es una alteración que destruya una disposición natural, así tampoco la separación de aquella costilla.

4. *A la cuarta hay que decir:* En parte la propia razón, dictando qué es perjudicial; y en parte la divina Providencia, que lo defendía de todo lo imprevisto que le pudiera sobrevenir, preservaban al cuerpo del hombre en el estado de inocencia de toda lesión que le pudiera producir algo duro.

ARTICULO 3

El hombre en estado de inocencia, ¿necesitaba o no necesitaba alimentos?

In Sent. l.2 d.19 a.2 ad 2.3; *Cont. Gentes* 4,83; *De Malo* q.5 a.5 ad 8; *Compend. Theol.* c.156.

Objeciones por las que parece que el hombre en estado de inocencia no necesitaba alimentos:

1. El alimento se necesita para reparar lo perdido. Pero, al parecer, en el cuerpo de Adán no había desgaste, pues era incorruptible. Por lo tanto, no necesitaba alimentos.

2. Más aún. La comida es necesaria para nutrirse. Pero la nutrición implica alteración. Por lo tanto, como el cuerpo del hombre era impasible, no parece que tuviese necesidad de alimento.

3. Todavía más. Se dice que el alimento nos es necesario para la conservación de la vida. Pero a Adán le bastaba no pecar para conservar la vida. Por lo tanto, no necesitaba alimentos.

4. Por último. Alimentarse conlleva la evacuación de residuos, cosa incompatible con la dignidad de aquel primer estado. Por lo tanto, el hombre en el primer estado no se alimentaba.

En cambio está lo que se dice en Gén 2,16: *Puedes comer de todo árbol del paraíso.*

Solución. *Hay que decir:* El hombre en el estado de inocencia tenía vida vegetativa, que requeriría alimentos. Sin embargo, después de la resurrección su vida será espiritual y no los necesitará. Para demostrarlo, hay que tener presente que el alma racional es alma y espíritu. Se dice que es alma por lo que tiene de común con la de los animales: dar vida al cuerpo. Por eso se dice en Gén 2,7: *Así fue el hombre ser animado.* Esto es, con cuerpo dotado de vida. Pero es también espíritu por lo que tiene de propio y no común con los demás animales, esto es, su potencia intelectiva inmaterial.

Así, pues, en el primer estado, el alma racional comunicaba al cuerpo lo que le era común; así, el cuerpo es llamado *animal,* esto es, en cuanto que tiene la vida por el alma. El primer principio de vida en los seres inferiores es el alma vegetativa, como se dice en el libro *De anima*[5], a la que le compete alimentarse, engendrar y desarrollarse. Por lo tanto, estas cosas se daban en el hombre en el primer estado. Pero en el último estado, después de la resurrección, el alma hará que redunde en el cuerpo lo que le es peculiar como espíritu: la inmortalidad en todos; la impasibilidad, la gloria y la virtud en los buenos, cuyos cuerpos serán llamados *espirituales* (cf. 1 Cor 15,44). Después de la resurrección, por lo tanto, los hombres no necesitarán alimentarse; pero en el estado de inocencia, sí lo necesitaban.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la*

4. Cf. ARISTÓTELES, *De An.* 1.3 c.4 n.2 (BK 429a13): S. Th. lect.7 n.675.

5. ARISTÓTELES, l.2 c.4 n.2 (BK 415a23): S. Th. lect.7 n.309.

primera hay que decir: Dice Agustín en *De quaest. Vet. et Nov. Test.*[6]: .*¿Cómo podía ser inmortal lo que necesitaba alimentarse? Pues lo inmortal no come ni bebe.* Ya dijimos (a.1) que la inmortalidad del primer hombre en aquel primer estado estaba sobreañadida como fuerza sobrenatural, y no como disposición inherente al cuerpo. Así, el calor podría consumir parte de la humedad de aquel cuerpo; y para que no se consumiera totalmente era necesario suplirla alimentándose.

2. *A la segunda hay que decir:* En la nutrición hay una cierta pasión o alteración por parte del alimento al convertirse en sustancia del que lo toma. Pero de aquí no se deduce que el cuerpo del hombre fuera pasible, sino que lo era el alimento. Aun cuando tal pasión fuera para perfección de la naturaleza.

3. *A la tercera hay que decir:* Si el hombre no se alimentara, pecaría, como pecó tomando el alimento prohibido. Pues en un mismo mandato recibió la orden de alimentarse de todo árbol del Paraíso y de abstenerse del de la ciencia del bien y del mal.

4. *A la cuarta hay que decir:* Algunos opinan que el hombre en el estado de inocencia sólo tomaba el alimento necesario, por lo cual no le sobraba nada. Pero parece poco razonable que en la comida no hubiera nada, ni siquiera algún poso indigerible. Era necesario echar los residuos. Pero incluso esto estaba divinamente dispuesto, de forma que no resultaba indecente.

ARTICULO 4

El hombre en estado de inocencia, ¿hubiera o no hubiera alcanzado la inmortalidad por el árbol de la vida?

In Sent. l.2 d.19 a.4; *De Malo* q.5 a.5 ad 9.

Objeciones por las que parece que el árbol de la vida no podía ser causa de inmortalidad:

1. Nada puede producir un efecto que exceda su causa. Ahora bien, el árbol de la vida era corruptible, como lo muestra su virtud de alimentar, que es una mutación sustancial, como dijimos (a.3 ad 2). Por lo tanto, no podía causar la incorruptibilidad.

2. Más aún. Los efectos causados por las potencias vegetativas o de cualquier otro ser natural, son naturales. Por lo tanto, si el árbol de la vida causase la inmortalidad, ésta sería natural.

3. Todavía más. Esto renueva las antiguas fábulas, ridiculizadas por el Filósofo en III *Metaphys.*[7], que atribuían la inmortalidad de los dioses a que comían cierto alimento.

En cambio está lo que se dice en Gén 3,22: *No vaya ahora a poner su mano en el árbol de la vida y, comiendo de él, viva para siempre.*

Más aún. Agustín, en *Quaest. Vet. et Nov. Test.*[8], dice: *El comer del árbol de la vida apartaba la corrupción del cuerpo. Incluso después del pecado hubiera podido ser incorruptible, si se le hubiera permitido volver a comer de él.*

Solución. *Hay que decir:* El árbol de la vida causaba tan sólo la inmortalidad en una cierta manera, no absolutamente. Para demostrarlo hay que tener presente que el hombre tenía dos remedios contra los dos siguientes defectos. El primero, la pérdida de humedad por efecto del calor natural, instrumento del alma. Esto lo remediaba el hombre comiendo de los otros árboles del Paraíso, del mismo modo que ahora nosotros nos alimentamos comiendo.

El segundo se debe a que, como dice el Filósofo en I *De generat.*[9], cuando se añade algo extraño a una cosa húmeda, ésta pierde parte de su virtud activa. Ejemplo: El agua añadida al vino toma el sabor de éste. Pero si la cantidad aumenta, disminuye la fuerza del vino y acaba por aguarse. Así, pues, vemos que, en un principio, la fuerza activa de la especie es tan vigorosa, que no sólo transforma el alimento necesario para restaurar las fuerzas perdidas, sino también para el crecimiento. Después, el alimento sumido sólo da para restaurar las fuerzas perdidas; finalmente, en la vejez, ni siquiera para esto, llegando así la decrepitud y la disolución natural del cuerpo. Contra este defecto se fortalecía el hombre con el árbol de la vida, que ro-

6. Cf. AMBROSIASTER, p.1.ª q.19: ML 35,2227. 7. ARISTÓTELES, l.2 c.4 n.12 (BK 1000a12): S. Th. l.3 lect.11 n.468. 8. Cf. AMBROSIASTER, l.c. n.6. 9. ARISTÓTELES, c.5 n.18 (BK 322a28): S. Th. lect.17 n.6.

bustecía el vigor de la especie contra el desgaste originado por mezcla de cosas extrañas. Por eso, Agustín, en XIV *De Civ. Dei* [10], dice: *Tenía a mano la comida, para que no tuviese hambre; la bebida, para que no tuviese sed; y el árbol de la vida para que no le aniquilara la vejez.* Y en el libro *De quaest. Vet. et Nov. Test.*[11] dice: *El árbol de la vida infundía la incorrupción a los hombres como una medicina.*

Pero esta inmortalidad no era absoluta, pues la virtud que redundaba del alma en el cuerpo no provenía del árbol de la vida, ni éste podía dar al cuerpo una inmortalidad perpetua. La virtud de cualquier cuerpo es finita; por eso, la virtud del árbol de la vida no podía hacer durar al cuerpo infinitamente en el tiempo, sino sólo determinado tiempo. Es evidente que, cuanto mayor es la virtud de algo, más perdurable es su efecto. Por lo tanto, si la virtud del árbol de la vida era finita, su gusto preservaba de la corrupción por un cierto tiempo. Acabado este tiempo, o el hombre hubiera sido trasladado a una vida espiritual, o de nuevo hubiese necesitado comer del árbol de la vida.

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho, pues de las primeras objeciones se concluye que no causaba la absoluta incorruptibilidad; y de las otras, que la causaba impidiendo la corrupción del modo como acabamos de explicar (sol.).

CUESTIÓN 98

Sobre el estado del primer hombre. La conservación de la especie

Ahora hay que tratar lo referente a la conservación de la especie. Primero, la misma generación; segundo, la condición de la prole. La cuestión sobre el primer aspecto indicado, plantea y exige respuesta a dos problemas:

1. En el estado de inocencia, ¿habría habido, o no, generación?— 2. ¿Habría habido, o no, generación por coito?

ARTICULO 1

En el estado de inocencia, ¿habría habido, o no, generación?

In Sent. l.2 d.20 q.1 a.1.

Objeciones por las que parece que en el estado de inocencia no habría habido generación:

1. Se dice en V *Physic.*[1]: *La generación es contraria a la corrupción.* Lo contrario lo es sobre lo mismo. En el estado de inocencia no habría habido corrupción. Por lo tanto, tampoco generación.

2. Más aún. La generación está ordenada a conservar en la especie lo que individualmente no puede conservarse. Así, en los seres eternos no hay generación. Pero en el estado de inocencia el hombre hubiese vivido perpetuamente. Por lo tanto, en el estado de inocencia no hacía falta generación.

3. Todavía más. Por la generación se multiplican los hombres. Multiplicados los dueños, es necesario dividir las posesiones para distinguir lo que es propio de cada uno. Por lo tanto, habiendo sido constituido el hombre como señor de los animales, una vez multiplicados los hombres, se seguiría la división del dominio. Pero esto parece ir en contra del derecho natural por el que todas las cosas son comunes, como dice Isidoro[2]. Por lo tanto, en el estado de inocencia no habría generación.

En cambio está lo que se dice en Gén 1,28: *Creced, multiplicaos, llenad la tierra.* Esta multiplicación no puede hacerse más que por generación, supuesto que en un principio sólo fueran creados

10. C.16: ML 41,434. 11. Cf. AMBROSIASTER, l.c. n.6 y 8.

1. ARISTÓTELES, c.5 n.6 (BK 229b12): S. Th. lect.8 n.11. 2. *Etymol.* l.5 c.4: ML 82,199.

dos. Por lo tanto, en el primer estado habría generación.

Solución. *Hay que decir:* En el estado de inocencia habría generación que multiplicase los hombres. De no ser así, el pecado del hombre hubiera sido muy necesario como medio para alcanzar un gran bien. Hay que tener en cuenta que el hombre, por naturaleza, es algo intermedio entre lo corruptible y lo incorruptible, ya que su alma, por naturaleza, es incorruptible, y el cuerpo corruptible. La naturaleza tiende siempre a lo que continuamente es algo esencial a ella. Pero a lo que sólo tiende durante cierto tiempo no es algo primario en la naturaleza sino subordinado a otro. En caso contrario, su desaparición supondría la desaparición de la intención de la naturaleza. Y porque en los seres corruptibles sólo la especie perdura siempre y continuamente, en éstos el bien de la especie, a cuya conservación se ordena la generación, es el fin principal de la naturaleza. Por el contrario, las sustancias incorruptibles permanecen siempre específica e individualmente. Por lo cual, en ellas, la conservación de los individuos constituye también el fin principal de la naturaleza.

Así, pues, al hombre le corresponde la generación en su parte corporal, que, en cuanto tal, es corruptible. Por parte del alma, que es incorruptible, corresponde a su naturaleza —o mejor, al Autor de la naturaleza, único creador de las almas— el intento de multiplicar los individuos. Así, estableció la generación, incluso en el estado de inocencia, para multiplicar el género humano.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El cuerpo del hombre en el estado de inocencia era corruptible. El alma lo preservaba de la corrupción. Por lo tanto, al hombre no había por qué quitarle la generación, propia de lo que es corruptible.

2. *A la segunda hay que decir:* Aun cuando la generación en el estado de inocencia no tuviera por fin la conservación de la especie, tendría la multiplicación del individuo.

3. *A la tercera hay que decir:* En nuestro estado, al aumentar los dueños se dividen las posesiones, pues la comunidad de posesión origina la discordia, como dice el Filósofo en II *Politic.*[3] Pero en el estado de inocencia estaban de tal modo armonizadas las voluntades de los hombres, que cada uno hubiese tomado del bien común lo que le correspondía sin peligro alguno de discordia. Y esto también se puede ver ahora entre hombres honestos.

ARTICULO 2

En el estado de inocencia, ¿habría habido, o no, generación por coito?

In Sent. l.2 d.20 q.1 a.2; *Cont. Gentes* 3,126.

Objeciones por las que parece que en el estado de inocencia no habría habido generación por coito:

1. El Damasceno[4] pinta al primer hombre en el Paraíso *como otro ángel.* Pero en el estado futuro de la resurrección, cuando los hombres serán semejantes a los ángeles, *ni se casarán ni se darán en casamiento,* como se dice en Mt 22,30. Por lo tanto, tampoco en el Paraíso habría habido generación por coito.

2. Más aún. Los primeros padres fueron creados en edad adulta. Así, pues, si la generación antes del pecado hubiera sido por coito, hubiesen estado unidos carnalmente en el Paraíso. Esto es falso, por la misma Escritura (Gén 4,1).

3. Todavía más. Debido al alto grado de placer que hay en este acto, el hombre es comparado a los animales; por eso se alaba la continencia. Pero el hombre es comparado a los animales por el pecado, según aquello del Sal 48,21: *El hombre, aun puesto en suma dignidad, no entiende. Es semejante a los animales.* Por lo tanto, antes del pecado no habría habido unión carnal del hombre y la mujer.

4. Por último. En el estado de inocencia no había corrupción. Por el coito se corrompe la integridad virginal. Por lo tanto, el coito no habría existido en el estado de inocencia.

En cambio está el hecho de que Dios antes del pecado hizo al hombre y a la mujer, como se dice en Gén 1,27 y 2,22. Dios no hace nada en vano. Por lo tan-

3. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 1263a21): S. Th. lect.4. 4. *De Fide Orth.* l.2 c.11: MG 94,916.

to, si el hombre no hubiese pecado, también habría habido coito al que se ordena la diferencia de sexos,

Más aún. En Gén 2,18-20 se dice que la mujer ha sido creada para ayuda del varón, Y no podría serlo más que para la generación, porque para cualquier otra cosa le sería más útil la ayuda de un hombre que la de la mujer. Por lo tanto, también en el estado de inocencia hubo generación por coito.

Solución. *Hay que decir:* Algunos antiguos doctores[5], atendiendo a la fealdad de concupiscencia que conlleva este acto en la vida terrena, dijeron que en el estado de inocencia no habría generación por coito. Por eso Gregorio de Nisa, en el libro titulado *De Homine*[6], dice que en el Paraíso el género humano se hubiese multiplicado sin unión carnal, como los ángeles se multiplicaron por obra del poder divino. Añade que Dios creó macho y hembra en el primer estado previendo el modo de generación que había de darse después del pecado.

Pero esto no es razonable. Lo que es natural en el hombre ni se le añade ni se le retira por el pecado. Como dijimos anteriormente (q.97 a.3), es evidente que el engendrar por coito es propio de la naturaleza animal del hombre, como lo es de los demás animales perfectos. Esto lo dejan al descubierto los miembros naturales destinados para tal efecto, que no hay por qué afirmar que no tuviesen su función propia antes del pecado, como la tenían los demás miembros.

En el coito en el estado actual terreno hay dos aspectos. 1) *Uno*, propio, que es la unión del hombre y de la mujer para engendrar. En toda generación se requiere un principio activo y otro pasivo. Ya que en todos los seres con distinción de sexos el principio activo está en el macho y el pasivo en la hembra, la misma naturaleza exige la unión de ambos para engendrar. 2) El *otro* aspecto que se puede considerar es la deformidad de una concupiscencia desenfrenada, que no existiría en el estado de inocencia, por estar allí sometidas, las facultades inferiores a las superiores. Por eso Agustín, en XIV *De Civ. Dei*[7], dice: *Lejos de nosotros sospechar que no pudieran engendrar sus hijos sin intervención libidinosa. Pero esos miembros, como los demás, se movían sometidos en todo a la voluntad: sin ardor, sin provocación, con el espíritu sosegado, con el cuerpo relajado*[a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El hombre en el Paraíso se asemejaba a los ángeles en su inteligencia espiritual, pero tenía además un cuerpo material con vida animal. Sólo después de la resurrección el hombre será semejante al ángel en alma y en cuerpo. Por lo tanto, no hay paridad.

2. *A la segunda hay que decir:* Como dice Agustín en IX *Super Gen. ad litt.*[8], los primeros padres en el Paraíso no tuvieron unión sexual, porque después de ser formada la mujer fueron arrojados del Paraíso por su pecado; o también porque esperaban la fijación del tiempo para la unión, cuyo mandato general ya tenían.

3. *A la tercera hay que decir:* Los animales carecen de razón. Y el hombre en el coito se compara a los animales en que no puede moderar el deleite del acto ni el impulso de la concupiscencia. Pero en el estado de inocencia no habría nada que no estuviese moderado según la recta razón, lo cual no quiere decir, como afirman algunos[9], que no hubiese deleite sensible, pues la intensidad de éste es tanto mayor cuanto lo es la condición natural y la sensibilidad corporal; sino que el apetito no produciría de un modo

5. Cf. GREGORIO DE NISA, *De Hom. Opif.* c.17: MG 44,189; JUAN CRISÓSTOMO, *In Gen.* hom.16: MG 53,126. 6. *De Hom, Opif.* c.17: MG 44,189. 7. C.26: ML 41,434 8. C.4: ML 34,395. 9. Cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.2 d.20 q.3 (QR II,481).

a. Según S. Agustín el cuerpo le servía a Adán en el paraíso de puro ornato y como instrumento para comunicarse con el mundo exterior. En su opinión, la «concupiscencia» del hombre, su libido, procede del pecado; de ahí que ahora no se encuentre sujeta a los impulsos de la voluntad, y su exclusión en el paraíso. Si el cuerpo de Adán en el paraíso era, a semejanza de los ángeles, un cuerpo «espiritual», también la copulación, según S. Agustín, habría de tener un carácter «espiritual» (cf. D. COVI, *Valor y finalidad del sexo según S. Agustín. La ética sexual en el paraíso según S. Agustín:* Augustinus 18 [1973] 4-21).

tan desordenado el deleite. Esto estaría regulado por la razón, la cual no lo disminuye, pero sí impide que el deleite esté sólo a merced de un inmoderado apetito. Entiendo por *inmoderado* lo que se escapa al control de la razón. Ejemplo: El sobrio no percibe un deleite menor que el goloso al comer moderadamente; pero su concupiscencia no se detiene en este deleite. Esto es lo que indican las palabras de Agustín[10], quien no excluye los placeres en el estado de inocencia, pero sí el ardor de la sensualidad y el desasosiego de ánimo. Por eso la continencia en el estado de inocencia no sería virtud, pues, si ahora se la alaba, no es como abstinencia, sino como liberación de una libido desordenada. Pero entonces la fecundación se hacía sin libido.

4. *A la cuarta hay que decir:* Dice Agustín en XIV *De Civ. Dei*[11]*:* En aquel estado, *la unión sexual no corrompería la integridad corporal. La introducción del semen en el útero podría hacerse sin romper el himen de la mujer, como tambien ahora la mujer, durante la menstruación, echa sangre sin corromper su integridad genital. Así, el parto no iría acompañado de gemidos dolorosos, sino por una relajación de las visceras femeninas. Tampoco impulsaría a concebir el apetito libidinoso, sino el uso voluntario de unir ambas naturalezas.*

CUESTIÓN 99

Sobre la condición de la prole. El cuerpo

Ahora hay que tratar lo referente a la condición de la prole. 1) El cuerpo; 2) la justicia; 3) la ciencia.

La cuestión referente al cuerpo plantea y exige respuesta a dos problemas:

1. En el estado de inocencia, los niños, nada más ser engendrados, ¿tenían o no tenían toda la perfección corporal en uso?—2. Todos los nacidos, ¿eran o no eran varones?

ARTICULO 1

En el estado de inocencia, los niños, al nacer, ¿tenían o no tenían toda la perfección corporal en uso?

In Sent. l.2 d.20 q.2 a.1; *De Verit.* q.18 a.8.

Objeciones por las que parece que en el estado de inocencia los niños nada más nacer disponían ya del uso de todos sus miembros:

1. Dice Agustín en el libro *De Bapt. Parvul.*[1]*: La debilidad corporal que vemos en los niños, es fiel reflejo de su debilidad mental.* Pero en el estado de inocencia no habría debilidad mental. Por lo tanto, tampoco habría debilidad corporal en los niños.

2. Más aún. Algunos animales, desde el momento que nacen, tienen el perfecto uso de sus miembros. Siendo el hombre superior a los animales, con mayor razón debe tener este dominio de sus miembros desde que nace. El no ser así parece consecuencia del pecado.

3. Todavía más. La imposibilidad de lograr algo que uno desea, aflige. Si los niños no tuvieran el poder de mover los miembros, con frecuencia se encontrarían en tal situación. No pudiendo existir la aflicción antes del pecado, se sigue que entonces los niños moverían los miembros a su voluntad.

4. Por último. Hay proporción entre los defectos de la vejez y los de la niñez. Como en el estado de inocencia no existían los defectos de la vejez, tampoco los de la niñez.

En cambio está el hecho de que todo lo engendrado, antes de perfeccionarse,

10. *De Civ. Dei.* l.14 c.26: ML 41,434. 11. C.26: ML 41,434.

1. L.1 c.38: ML 44,150.

es imperfecto. Como los niños en el estado de inocencia venían a la existencia por generación, se sigue que comenzaban siendo imperfectos en la talla y en fuerzas.

Solución. *Hay que decir:* Lo que sobrepasa la naturaleza sólo la fe lo alcanza; lo que creemos, a la autoridad lo debemos. Por eso, en todas nuestras afirmaciones debemos atender a la naturaleza de las cosas, menos en lo que ha sido transmitido por autoridad divina, que es lo que sobrepasa la naturaleza. Evidentemente, es natural, por radicar en los principios de la naturaleza humana, que los niños al nacer no tengan pleno dominio de sus miembros, pues los hombres tienen un cerebro mayor que los demás animales, proporcionado a su cuerpo. Por eso es natural que, debido a la alta humedad del cerebro infantil, los nervios, instrumentos del movimiento, no muevan con flexibilidad los miembros. Por otra parte, ningún católico duda de que Dios puede hacer que los niños desde su nacimiento tengan pleno dominio de sus miembros. Pero consta por la autoridad de la Escritura (Ecl 7,30) que *Dios hizo al hombre recto.* Esta rectitud consiste, como dice Agustín[2], en la perfecta sujeción del cuerpo al alma. Por lo tanto, así como en el primer estado no podría haber en los miembros del hombre algo que fuera incompatible con la voluntad del hombre, tampoco de sus miembros podían venir impedimentos a la voluntad. La voluntad es ordenada cuando tiende a actos proporcionados a ella, que van cambiando según la edad. Por lo tanto, los niños al nacer no tenían poder para toda clase de movimientos, sino sólo para los proporcionados a su edad, como el mamar.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín habla de la debilidad actual de los niños, incluso en lo que se refiere a actos proporcionados a su edad, como se ve por las palabras que antepone[3]: *Aun delante del pecho de la madre les es más fácil llorar que mamar.*

2. *A la segunda, hay que decir:* El que ciertos animales desde el momento que nacen dominen sus miembros, no se debe a su dignidad, pues animales más perfectos no tienen esto; sino que se debe a la sequedad de su cerebro o a que sus actos son tan imperfectos que les basta con una pequeña virtualidad,

3. *A la tercera hay que decir:* Resulta evidente por lo dicho sobre el cuerpo. También puede decirse que no desearían nada que no fuera conforme a su estado.

4. *A la cuarta hay que decir:* El hombre en el estado de inocencia nacería, pero no moriría. Y así, en aquel estado podrían darse las imperfecciones anejas a la generación, pero no las de la vejez, que acercan a la muerte.

ARTICULO 2

En el primer estado, ¿hubo o no hubo mujeres?

In Sent. l.2 d.20 q.2 a.1 ad.1.2.

Objeciones por las que parece que en el primer estado no hubo mujeres:

1. El Filósofo, en II *De Generat. Animal.*[4] dice: *La mujer es un varón frustrado,* como indicando que su aparición se debe a un defecto de la naturaleza. Pero en aquel estado nada antinatural habría en la generación del hombre. Por lo tanto, no habrían nacido mujeres.

2. Más aún. Todo agente engendra algo semejante a sí mismo a no ser que esté impedido por falta de capacidad, o por indisposición en la materia. Ejemplo: Una pequeña llama no hace arder madera verde. En la generación, la virtud activa es del varón. Así, pues, como en estado de inocencia no cabía imperfección en la virtud activa del varón ni indisposición de la materia femenina, parece que siempre nacerían varones.

3. Todavía más. En el estado de inocencia, la generación era para multiplicar los hombres. Pero para esta multiplicación bastaban los primeros padres, que no habían de morir. Por lo tanto, no fue necesario que hubiera mujeres.

En cambio está el hecho de que la naturaleza engendraría del modo como la había creado Dios. Pero Dios instituyó en la naturaleza humana al hombre y a la mujer, como se dice en Gén 1,27 y 2,22. Por lo tanto, también así habrían sido engendrados los nuevos seres.

2. *De Civ. Dei* l.13 c.13: ML 41,386. 3. L.c. nota 1. 4. ARISTÓTELES, c.3 (BK 737a27).

Solución. *Hay que decir:* Nada de lo que se refiere a la perfección humana faltaba en aquel estado de inocencia. Así, como a la perfección del universo contribuyen los diversos grados de cosas, así también la diversidad de sexos acrecienta la perfección de la naturaleza humana. Por lo tanto, en el estado de inocencia nacerían ambos sexos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La mujer es *varón frustrado* porque no está dentro del proyecto de la naturaleza particular, pero sí de la universal, como dijimos anteriormente (q.92 a.1 ad 1).

2. *A la segunda hay que decir:* La generación de la mujer no proviene sólo del defecto de capacidad activa ni de indisposición de la materia, como se objeta. Sino también de algo extrínseco. Pues, como dice el Filósofo en el libro *De animalibus*[5]: *El viento septentrional favorece la generación masculina y el austral la femenina.* A veces también por los pensamientos del alma, a los que fácilmente se adapta el cuerpo. Esto tenía gran probabilidad de ser así en el estado de inocencia, en el que el cuerpo estaba más sometido al alma; esto es, el sexo en la prole lo establecería la voluntad del genitor.

3. *A la tercera hay que decir:* La prole sería engendrada con vida animal y por consiguiente, con posibilidad de alimentarse y de engendrar. Por eso convenía que todos engendrasen y no sólo los primeros padres. Para ello parece que fueron engendrados tantos hombres como mujeres.

CUESTIÓN 100

Sobre la condición de la prole. La justicia

Ahora hay que tratar lo referente a la prole en lo que respecta a la justicia. Esta cuestión plantea y exige respuesta a dos problemas:

1. Los hombres, ¿nacieron o no nacieron justos?—2. ¿Iban o no iban a nacer confirmados en justicia?

ARTICULO 1

Los hombres, ¿nacieron o no nacieron justos?

1-2 q.81 a.2; *In Sent.* l.2 d.20 q.2 a.3; *De Verit.* q.18 a.7; *De Modo* q.4 a.8.

Objeciones por las que parece que los hombres no nacieron justos:

1. Dice Hugo de San Víctor[1]: *El primer hombre, antes del pecado, engendraría hijos libres de pecado, pero no herederos de la justicia paterna.*

2. Más aún. La justicia lo es por la gracia, como dice el Apóstol en Rom 5,16.21. Pero la gracia no se traspasa, porque sería natural; sino que es infundida sólo por Dios. Por lo tanto, los niños no habrían nacido en justicia.

3. Todavía más. La justicia está en el alma. Pero el alma no se traspasa. Por lo tanto, tampoco la justicia pasó de los padres a los hijos.

En cambio está lo que dice Anselmo en el libro *De Conceptu Virg.*[2]: *Si el hombre no pecara, junto con el alma racional sus hijos recibirían la justicia.*

Solución. *Hay que decir:* Por naturaleza, el hombre engendra un ser semejante según la especie. Por lo tanto, todos los accidentes derivan de la naturaleza de la especie, y, así, los hijos se asemejan a los padres, a no ser que haya defecto en la acción natural, defecto que no se dio en aquel estado de inocencia. Sólo en los accidentes individuales no es necesario que los hijos se asemejen a los padres. La justicia original, en la que fue creado el primer hombre, era un accidente de la

5. ARISTÓTELES, *Hist. Anim.* l.6 c.19 n.2 (BK 574a1).

1. *De Sacram.* l.1 p.6.[a] c.24: ML 176,278. 2. C.10: ML 158,444.

naturaleza de la especie, no causado por los principios de la especie, sino por un don infundido por Dios a toda la naturaleza. Esto es evidente, porque las cosas opuestas están en un mismo género, y se dice que el pecado original, como opuesto a la justicia original, es un pecado de naturaleza. Por eso pasa de padres a hijos. Por lo mismo, también se transmitiría la justicia original.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo dicho por Hugo hay que entenderlo no en cuanto referido al hábito de la justicia, sino a la acción.

2. *A la segunda hay que decir:* Algunos[3] sostienen que los niños no habrían nacido con la justicia gratuita, que es principio del mérito, sino con la original. Como la raíz de la justicia original en la que fue creado el hombre consiste en el sometimiento sobrenatural de la razón a Dios, que se tiene por la gracia santificante, hay que decir: Los niños habrían nacido en justicia y en gracia igual a la del primer hombre, que, como dijimos (q.95 a.1), fue creado en gracia. Sin embargo, no puede deducirse que la gracia fuese natural, ya que no era producida por la generación, sino infundida al hombre junto con el alma racional. Al igual que, cuando el cuerpo está dispuesto, por creación Dios infunde directamente el alma.

3. *A la tercera hay que decir:* Está incluida, en lo dicho.

ARTICULO 2

En el estado de inocencia, los niños, ¿hubieran o no hubieran nacido confirmados en justicia?

In Sent. l.2 d.20 q.2 a.3 ad 5.7; *De Malo* q.5 a.4 ad 8; *Quodl* 5 q.5 a.1.

Objeciones por las que parece que en el estado de inocencia los niños hubieran nacido confirmados en justicia:

1. Dice Gregorio en IV *Moral.*[4] comentando Job 3,13: *(Descansaría con mi sueño): Si la caída del hombre no hubiera degradado a los primeros padres, no engendrarían hijos para el infierno, sino que sólo engendrarían a los que ahora han de ser salvados por el Redentor.* Por lo tanto, todos nacerían confirmados en justicia.

2. Más aún. Anselmo, en el libro *Cur Deus Homo*[5], dice: *Si los primeros padres no hubieran sucumbido a la tentación, serían confirmados, junto con su descendencia, para nunca poder pecar.* Por lo tanto, los niños nacerían confirmados en justicia.

3. Todavía más. El bien es más poderoso que el mal. Pero en el pecado del primer hombre había fuerza para arrastrar al pecado a todos sus descendientes. Por lo tanto, si el primer hombre se hubiera mantenido en la justicia, todos sus descendientes hubieran sido confirmados en justicia.

4. Por último. El ángel que vence la tentación, mientras otros caen, inmediatamente es confirmado en justicia para que ya no pudiese pecar. Por lo tanto, de modo semejante, el hombre, si hubiese vencido la tentación, sería confirmado. Pero tal como él era así engendraría a los demás. Por lo tanto, sus hijos nacerían confirmados en justicia.

En cambio está lo que dice Agustín en XIV *De Civ. Dei*[6]*: Cuán dichosa sería la sociedad humana si ni ellos,* esto es, los primeros padres, *hubieran cometido el mal que transmitieron a sus descendientes, ni tampoco descendiente alguno cometiera pecado por el que mereciera ser condenado.* Con eso se da a entender que, si los primeros hombres no hubieran pecado, alguno de sus descendientes hubiera podido pecar. Por lo tanto, no debieron nacer confirmados en gracia.

Solución. *Hay que decir:* No parece posible que los niños en estado de ino-. cencía nacieran confirmados en justicia. Es evidente que los niños al nacer no poseerían una perfección superior a la de sus padres en el momento de engendrarlos. Y los padres, mientras engendrasen, no estarían confirmados en justicia, pues la criatura racional se dice que está confirmada en justicia cuando alcanza la bienaventuranza en la visión clara de Dios, a quien, al ser bondad por esencia, no puede rechazarse, ya que todo cuanto se desea y se ama es en orden a esta suma verdad. Pero estamos hablando según la ley general, porque, por un privilegio

3. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 1-2 n.499 (QR 11,712). 4. C.31: ML 75,671. 5. L.1 c.18: ML 158,387. 6. C.10: ML 41,47.

especial, como la fe enseña de la Virgen María, puede suceder lo contrario, y tan pronto como Adán alcanzase la bienaventuranza en la visión de Dios, vendría a ser espiritual en inteligencia y cuerpo, acabando así su vida animal y, con ella, la generación. Por eso, es evidente que los niños no nacerían confirmados en justicia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Si Adán no hubiera pecado no habría engendrado hijos para el infierno, es decir, nadie contraería su pecado, causa del infierno. Pero podrían llegar allí si usasen mal su libertad. Puede también contestarse que, aun cuando no fuesen condenados al infierno por el pecado, no se debería a estar confirmados en gracia, sino a una especial providencia que los guardaría inmunes de pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo que dice Anselmo no es una afirmación, sino una opinión. Esto lo prueba su mismo modo de hablar cuando dice[7]: *Parece que, si no hubieran sucumbido,* etc.

3. *A la tercera hay que decir:* Este argumento no es resolutivo, aun cuando moviera a Anselmo a afirmar tal cosa, como aparece en sus palabras. Los descendientes de los primeros padres no son arrastrados de tal modo al pecado que no puedan volver a la justicia. Esto es propio de los condenados. Por eso tampoco transmitirían una tal necesidad de no pecar que les hiciera absolutamente impecables. Esto es propio de los bienaventurados.

4. *A la cuarta hay que decir:* No vale el símil del hombre y del ángel. El hombre tiene libre albedrío, mutable antes de la elección y después de ella. Pero no es el caso de los ángeles, como dijimos anteriormente al estudiarlos (q.64 a.2).

CUESTIÓN 101

Sobre la condición de la prole. La ciencia

Ahora hay que tratar lo referente a la condición de la prole en lo que respecta a la ciencia. Esta cuestión plantea y exige respuesta a dos problemas:

1. Los niños, ¿nacían o no nacían perfectos en ciencia?—2. Inmediatamente después de nacer, ¿tenían o no tenían uso de razón?

ARTICULO 1

Los niños, ¿nacían o no nacían perfectos en ciencia?

In Sent. l.2 d.23 q.2 a.2; *De Verit.* q.18 a.7.

Objeciones por las que parece que en el estado de inocencia los niños nacían en estado perfecto de ciencia:

1. Tal como fue Adán, así habría engendrado a los hijos. Pero Adán tuvo la plenitud de la ciencia, como dijimos anteriormente (q.94 a.3). Por lo tanto, sus hijos nacerían en plenitud de ciencia.

2. Más aún. La ignorancia está causada por el pecado, como dice Beda[1]. Pero la ignorancia es una privación de la ciencia. Por lo tanto, antes del pecado los niños al nacer tendrían la plenitud de la ciencia.

3. Todavía más. Los niños nada más nacer poseían la justicia. Pero para la justicia se precisa la ciencia que regula la acción. Por lo tanto, tendrían la ciencia.

En cambio está el hecho de que nuestra alma, por naturaleza, es como *una tablilla en la que no hay nada escrito,* como se dice en III *De Anima*[2]. Pero la naturaleza del alma es la misma ahora que entonces. Por lo tanto, las almas de

7. L.c. nota 5.

1. BEDA, *In Luc.* 10,30: ML 92,469; cf. *Glossa ordin.* a Lc 10,30 (V,153A). Cf. 1-2 q.85 a.1.3. 2. ARISTÓTELES, c.4 n.11 (BK 430a1): S. Th. lect.9 n.722.

los niños al principio carecerían de ciencia.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos anteriormente (q.99 a.1), lo que sobrepasa la naturaleza es creído por razón de autoridad. Donde falta la autoridad debemos seguir el orden natural. En el orden natural del hombre está el que adquiera la ciencia por medio de los sentidos, como ya dijimos (q.55 a.2; q.84 a.7). Por eso el alma se une al cuerpo, porque lo necesita para su propia operación. No lo necesitaría si, desde el principio, tuviera ciencia infusa. Por lo tanto, hay que decir: En el estado de inocencia, los niños no habrían nacido con la plenitud de ciencia, sino que la iban aprendiendo con la propia experiencia o con la ajena a lo largo del tiempo y sin dificultad, preguntando y averiguando.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Ser perfecto en ciencia fue algo peculiar del primer padre, en cuanto que había sido instituido como padre e instructor de todo el género humano. En este sentido, no engendraba hijos semejantes a sí mismo, sino sólo semejantes en aquello natural o gratuito propio de toda naturaleza.

2. *A la segunda hay que decir:* La ignorancia es una privación de la ciencia que se debe tener en un determinado tiempo. En este sentido no había ignorancia en los niños al nacer, pues conocían todo lo que correspondía a su estado. Por eso en ellos no hubo ignorancia, sino sólo desconocimiento de algunas cosas. Este desconocimiento, Dionisio en c.7 *Cael. hier.* [3], lo pone también en los ángeles.

3. *A la tercera hay que decir:* Los niños tendrían la suficiente ciencia para obrar conforme a la justicia en aquello que los hombres hacen conforme con los principios universales del derecho. Y la tendrían más plenamente que nosotros ahora. Lo mismo cabe decir de otros principiosuniversales.

ARTICULO 2

Nada más nacer, los niños, ¿tenían o no tenían uso de razón?

In Sent. l.2 d.20 q.2 a.2; *De Verit.* q.18 a.8.

Objeciones por las que parece que en el estado de inocencia los niños, nada más nacer, ya tenían uso de razón:

1. El que ahora los niños no nazcan con este perfecto uso de razón, se debe a que el alma está sobrecargada por el cuerpo. Esto no sucedería entonces, porque, como se dice en Sab 9,15: *El cuerpo corruptible sobrecarga el alma.* Por lo tanto, antes del pecado y de la corrupción que de él se derivó, los niños, al nacer, tendrían el perfecto uso de la razón.

2. Más aún. Hay animales que desde el momento en que nacen realizan actos que requieren cierta destreza. Ejemplo: El cordero huye del lobo. Por lo tanto, con mayor razón, en el estado de inocencia los hombres tendrían al nacer perfecto uso de razón.

En cambio está el hecho de que en todo lo producido, la naturaleza pasa de lo imperfecto a lo perfecto. Por lo tanto, los niños, al principio, no tendrían perfecto uso de razón.

Solución. *Hay que decir:* Partiendo de lo ya dicho (q.84 a.7), el uso de la razón depende en cierto modo de las potencias sensitivas. Si el sentido está impedido, e impedidas también las potencias sensitivas internas, el hombre no tiene perfecto uso de razón. Es el caso de los que duermen o de los locos. Las potencias sensitivas son orgánicas. Por eso, los actos y también el uso de la razón quedan impedidos si los órganos están imposibilitados. En los niños este impedimento se da por la excesiva humedad cerebral. Por lo tanto, en ellos no se da el perfecto uso de razón, como tampoco de los demás miembros. Esto mismo sucedería en el estado de inocencia, en el que los niños no tendrían igual uso de razón que los maduros. Pero lo tendrían más perfecto que ahora en lo que era propio de aquel estado, como dijimos con respecto al dominio de los miembros (q.99 a.l).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Ese gravamen que ejerce el cuerpo corruptible afecta al uso de la razón, propio de cada edad.

2. *A la segunda hay que decir:* También otros animales adquieren con el tiempo sus propias habilidades naturales.

3. § 3: MG 3,209.

Ejemplo: Las aves enseñan a volar a sus polluelos. Esto mismo puede decirse de otro género de animales. Sin embargo, en el hombre hay un especial impedimento debido a su excesiva humedad cerebral, como acabamos de indicar (sol.).

CUESTIÓN 102

Sobre el Paraíso, lugar del hombre

Ahora hay que tratar lo referente al Paraíso como lugar del hombre. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. El Paraíso, ¿es o no es un lugar corpóreo?—2. ¿Es o no es un lugar adecuado para ser habitado por el hombre?—3. ¿Para qué fue puesto el hombre en el Paraíso?—4. ¿Debió o no debió ser hecho en el Paraíso?

ARTICULO 1

El Paraíso, ¿es o no es un lugar corpóreo?

In Sent. l.2 d.17 q.3 a.2.

Objeciones por las que parece que el Paraíso no es un lugar corpóreo:

1. Dice Beda[1]: *El Paraíso llega hasta el círculo lunar.* Pero ningún lugar terreno puede ser así; ya porque iría contra la naturaleza de la tierra el que se elevase tanto, ya porque bajo la esfera lunar está la región de fuego, que consumiría la tierra. Por lo tanto, el Paraíso no es un lugar corpóreo.

2. Más aún. La Escritura, en Gén 2,10ss., menciona los cuatro ríos que nacen en el Paraíso. Los ríos que allí se mencionan, tienen su origen en otras regiones, como aparece también indicado por el Filósofo en el libro *Meteor.*[2]. Por lo tanto, el Paraíso no es un lugar corpóreo.

3. Todavía más. Algunos[3] exploraron minuciosamente todos los lugares de la tierra habitable, y, sin embargo, no mencionan para nada un lugar llamado *Paraíso.* Por lo tanto, no parece que sea un lugar corpóreo.

4. Y también. En Gén 2,9 se nos describe cómo en el Paraíso estaba el árbol de la vida. Pero el árbol de la vida es algo espiritual. Pues se dice en Prov 3,18, a propósito de la Sabiduría: *Es árbol de vida para quien la alcanza.* Por lo tanto, el Paraíso no es un lugar corpóreo, sino espiritual.

5. Por último. Si el Paraíso es un lugar corporal, es necesario que los árboles del Paraíso también lo sean. Pero parece que no es así, ya que los árboles corpóreos fueron producidos el tercer día, y, tal como se lee en Gén 2,8-9, los árboles del Paraíso fueron plantados después de la obra de los seis días. Por lo tanto, el Paraíso ño es un lugar corpóreo.

En cambio está lo que dice Agustín en VIII *Super Gen. ad litt.*[4]*: Hay tres opiniones bastante extendidas sobre el Paraíso: Una, sostenida por aquellos que sólo quieren entender el Paraíso como algo corporal. Otra, por aquellos que sólo lo quieren entender como algo espiritual. La tercera, y es la que más me agrada, la sostienen aquellos que lo toman en ambos sentidos.*

Solución. *Hay que decir:* Escribe Agustín en XIII *De Civ. Dei*[5]*: Las cosas que pueden ayudar a un conocimiento espiritual del Paraíso, sean bienvenidas, pero siempre que creamos que es cierta aquella historia que nos cuenta fielmente lo que pasó en realidad.* Lo que la Escritura cuenta del Paraíso, lo hace como narración histórica. Aquellas cosas que la Escritura nos transmite de esta forma, hay que admitir un fundamento histórico real, al que se le pueden añadir comentarios espiritua-

1. Cf. *Glossa ordim.* a *Gen.* 2,8 (I,36F); PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.17 c.5 (QR 1,386). 2. ARISTÓTELES, l.1 c.13 n.23 (BK 350b18): S. Th. lect.16 n.8. 3. Cf. referencias dadas por ALBERTO MAGNO, *De Nat. Locorum* tr.1 c.6 (BO 9,527). 4. C.1: ML 34,371. 5. C.21: ML 41,395.

les. Por lo tanto, el Paraíso, tal como escribe Isidoro en el libro *Etymol.*[6], *es un lugar situado en las regiones del Oriente y cuya palabra griega equivale en latín a Huerto.* Correctamente es colocado en el oriente, ya que hay que asignarle el lugar más digno de la tierra. Pues, según el Filósofo en II *De Caelo*[7], el oriente está a la derecha del cielo, y la derecha tiene más dignidad que la izquierda. Por lo tanto, fue conveniente que el Paraíso terrenal fuera situado por Dios en oriente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Si lo dicho por Beda se toma tal como suena, no es verdadero. Sin embargo, puede decirse que llega hasta la esfera lunar por cierta semejanza con lo agradable de aquel lugar, porque allí, como dice Isidoro[8], hay una *temperatura permanentemente blanda,* pareciéndose, de este modo, a los cuerpos celestes, en los que no hay altibajos. Sin embargo, si se hace una mención especial de la esfera lunar, se debe a que es el extremo del mundo celeste más cercano a nosotros, y, también, a que la luna es el cuerpo celeste más parecido a la tierra, puesto que tiene ciertas tinieblas nebulosas, que recuerdan la oscuridad.

Algunos[9] dicen que el Paraíso llegaba hasta la esfera lunar, esto es, hasta la capa divisoria del aire, en donde se producen los vientos y las lluvias, porque a la luna se le asigna el poder de la evaporación. De ser así, aquel lugar no sería adecuado ni habitable, bien por su intemperie, bien por no ser adaptable al hombre, como lo es el aire más cercano a nosotros.

2. *A la segunda hay que decir:* Como dice Agustín en VIII *Super Gen. ad litt.*[10]: *Puesto que el lugar del Paraíso es ya tan distante al conocimiento humano, hay que admitir que los ríos, cuyas fuentes desconocemos, se filtran bajo la tierra y, recorriendo largas distancias, surgen en otros lugares lejanos. Que esto sucede con algunas aguas, ¿quién lo ignora?*

3. *A la tercera hay que decir:* Aquel lugar nos es inaccesible debido quizás a los montes, o mares, o regiones muy calurosas que no pueden ser atravesadas. Por eso, los geógrafos no mencionaron este lugar.

4. *A la cuarta hay que decir:* El árbol de la vida es un árbol material, llamado así por su virtud de conservar la vida, como dijimos (q.97 a.4). Sin embargo, también tenía un sentido espiritual, como la piedra del desierto fue algo material, y, sin embargo, significó a Cristo (1 Cor 10,4). Igualmente, el árbol de la ciencia del bien y del mal fue un árbol material, llamado así por algo que iba a suceder. Pues el hombre, después de comer de aquel árbol, en el castigo que se le impuso aprendió a distinguir entre el bien de la obediencia y el mal de la infidelidad. Sin embargo, y como dicen algunos[11], también podía significar el libre albedrío.

5. *A la quinta hay que decir:* Según Agustín[12], en el tercer día fueron producidas las plantas, no en acto, sino seminalmente. Pero después de la obra de los seis días, fueron producidas en acto, tanto las del Paraíso como las demás. Siguiendo a otros santos[13], es necesario decir que todas las plantas fueron producidas en acto en el tercer día (q.69 a.2). También hay que incluir ahí los árboles del Paraíso. El hecho de que se vuelva a hablar de la plantación de los árboles del Paraíso más tarde, hay que entenderlo como una recapitulación de todo lo dicho. Por eso, nuestro texto dice (v.8): *Desde el principio, el Señor Dios había plantado el Paraíso del gozo.*

ARTICULO 2

El Paraíso, ¿fue o no fue un lugar adecuado para ser habitado por el hombre?

In Sent. l.2 d.29 a.5; *Compend, theol.* c.187.

Objeciones por las que parece que el Paraíso no fue un lugar adecuado para ser habitado por el hombre:

1. El hombre y el ángel están ordenados a la bienaventuranza de manera semejante. Pero el ángel, desde el mismo

6. L.14 c.3: ML 82,496. 7. ARISTÓTELES, c.2 n.9 (BK 285b16): S. Th. lect.3 n.12. 8. L.c. nota 6. 9. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.17 c.5 (QR 1,386); PEDRO. COMESTOR, *Hist. Scholast.* l. *Génesis* c.13: ML 198,1067. 10. C.7: ML 34,378. 11. Cf. S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.13 c.21: ML 41,395; BEDA, *In Pentat.* l.1: ML 91,208. 12. *De Gen. ad litt.* l.5 c.4: ML 34,324. 13. Cf. supra q.69 a.2.

instante de su creación, fue colocado en el lugar de los bienaventurados, esto es, en el cielo empíreo. Por lo tanto, también allí debió situarse el lugar para la vida del hombre.

2. Más aún. Si al hombre hay que darle algún lugar, o será en razón del alma o en razón del cuerpo. Si del alma, se le debe el cielo, pues allí parece tener su morada natural, ya que todos lo desean. Si del cuerpo, no se le debe un lugar distinto del de los animales. Por lo tanto, de ninguna manera el Paraíso fue el lugar adecuado para la vida del hombre.

3. Todavía más. Un lugar en el que nada hay, es inútil. Pero después del pecado, el Paraíso ya no es el lugar para la vida del hombre. Por lo tanto, si fuera un lugar apto para vivir los hombres, parece que Dios lo estableció inútilmente.

4. Por último. El hombre, por tener una complexión templada, necesita un lugar templado. Pero el Paraíso no era un lugar templado, pues es patrimonio común que se encontraba bajo el círculo de equinoccio[14], lugar muy cálido, ya que dos veces al año el sol pasa perpendicular sobre aquella región[15]. Por lo tanto, el Paraíso no es un lugar apto para la vida humana.

En cambio está lo que dice el Damasceno sobre el Paraíso: *Es una región divina, y digna morada de aquel que fue creado a imagen de Dios.*

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos anteriormente (q.97 a.1), el hombre era incorruptible e inmortal, no porque su cuerpo tuviera la incorruptibilidad como algo connatural, sino como una cierta fuerza infundida en el alma para preservar el cuerpo de la corrupción. En el cuerpo, la corrupción puede deberse a algo interior y a algo exterior. Interiormente, porque se va secando, o por vejez, como dijimos anteriormente (q.97 a.4). A este tipo de corrupción el primer hombre podía hacer frente alimentándose. Entre lo que corrompe externamente, el primer lugar lo ocupa un ambiente destemplado. A esta corrupción se le hace frente con un buen clima. En el Paraíso se encontraban ambas cosas, porque, como dice el Damasceno[16], *se trata de un lugar cuyo clima es templado y suave, el aire es puro; además, repleto siempre de plantas y cubierto de flores.* Por lo tanto, es evidente que el Paraíso es un lugar apto para la vida del hombre en el primer estado de inmortalidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El cielo empíreo es el supremo lugar corpóreo, fuera de todo cambio. Con respecto a lo primero, es un lugar conveniente a los ángeles, porque, como dice Agustín en III *De Trin.*[17], *Dios gobierna las criaturas corporales por las espirituales.* Por eso era conveniente que la naturaleza espiritual fuera colocada, como presidiéndola, sobre la corporal. Con respecto a lo segundo, le conviene también al estado de bienaventuranza, que tiene suma estabilidad. Así pues, el lugar de la bienaventuranza se adapta a la naturaleza angélica. Por eso fue creada allí. Sin embargo, no se adapta al hombre en su naturaleza, ya que no le corresponde gobernar todo lo creado, sino que sólo le correspondería en razón de la bienaventuranza. Por eso no fue colocado desde el principio en el cielo empíreo, sino que aquél era el lugar donde iba a concedérsele la bienaventuranza final.

2. *A la segunda hay que decir:* Es irrisorio asignar un lugar corpóreo al alma, aunque, por cierta congruencia, a los seres incorpóreos se les asignan unos determinados lugares. Por lo tanto, el Paraíso terrenal era el lugar apropiado para el hombre en lo que se refiere a su alma y a su cuerpo, ya que en el alma estaba la fuerza de la incorrupción corporal. Esto no se aplicaba a los demás animales. Así, el Damasceno dice[18]: *En el Paraíso no habitaba ningún animal irracional. Si bien, y por cierta concesión divina, fueron llevados los animales ante Adán, y la serpiente también llegó por las artimañas del diablo.*

3. *A la tercera hay que decir:* Que allí no haya hombres viviendo después del pecado, no permite hablar de la inutilidad de su creación, como tampoco fue

14. Cf. ALBERTO MAGNO, *Summa de Creatur.* p.2.ª q.79 a.1 (BO 35,640): *In Sent.* l.2 d.17 a.4 (BO 27,304); S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.2 d.17 dub.3 (QR 11,427). 15. Cf. ALBERTO MAGNO, *De Nat. Locorum* tr.1 c.6 (BO 9,539). 16. *De Fide Orth.* l.2 c.11: MG 4,913. 17. C.4: ML 42,873. 18. *De Fide Orth.* l.2 c.11: MG 94,913.

superfluo el atributo de la inmortalidad que no se iba a conservar. Más bien lo que queda al descubierto es la bondad de Dios para con el hombre y cuánto el hombre perdió pecando. No obstante, se dice[19] que ahora Enoc y Elias habitan en el Paraíso.

4. *A la cuarta hay que decir:* Quienes sostienen que el Paraíso se encuentra bajo el círculo equinoccial, piensan que se trata de un lugar muy templado, debido a la constante igualdad de los días y de las noches. Además, porque el sol nunca se aleja demasiado de allí como para dejar paso al frío, ni tampoco hay un excesivo calor, como dicen, ya que, aunque el sol pasa perpendicular a ellos, empero, no dura mucho tiempo. Sin embargo, Aristóteles, en el libro *Meteor.*[20], dice expresamente que aquella región no es habitable a causa del calor. Esto parece lo más probable, porque aquellas tierras sobre las que nunca pasa el sol perpendicularmente, son excesivamente calurosas por la simple proximidad del sol. Sea como sea, es cierto que el Paraíso debió de estar situado en un lugar muy templado, bien sea en el equinoccio, bien sea en cualquier otra parte.

ARTICULO 3

El hombre, ¿fue o no fue puesto en el Paraíso para que lo trabajara y custodiara?

Objeciones por las que parece que el hombre no fue puesto en el Paraíso para que lo trabajara y lo custodiara:

1. Lo que fue impuesto como pena del pecado, en el Paraíso y en estado de inocencia no existía. Pero el trabajar la tierra fue algo que se introdujo como pena por el pecado, según se dice en Gén 3,17. Por lo tanto, el hombre no fue puesto en el Paraíso para trabajar.

2. Más aún. No hay necesidad de guardar aquello donde no hay temor a invasor violento. Pero en el Paraíso no había ningún temor a invasor violento. Por lo tanto, no era necesario vigilar el Paraíso.

3. Todavía más. Si el hombre fue puesto en el Paraíso para que lo trabajara y lo custodiara, parece que hay que deducir que el hombre fue creado para el Paraíso, y no al revés. Parece que esto último es falso. Por lo tanto, el hombre no fue puesto en el Paraíso para que lo trabajara y lo custodiara.

En cambio está lo que se dice en Gén 2,15: *Tomó el Señor Dios al hombre y lo puso en el Paraíso del gozo para que lo trabajara y lo custodiara.*

Solución. *Hay que decir:* Como dice Agustín en VIII *Super Gen. ad litt.*[21], este texto del Génesis puede ser entendido de dos maneras. La primera, que Dios puso al hombre para que Dios mismo trabajara y guardara al hombre: Trabajarle para la justificación, de la que, si se aparta, queda a oscuras como se oscurece el aire cuando desaparece la luz. Guardarle significaría preservarle de toda corrupción y de todo mal. La segunda, que el hombre trabajara y custodiara el Paraíso. Pero esto no sería penoso como lo es después de aquel pecado, sino que sería agradable para ejercitar una capacidad natural. La custodia no sería contra invasores violentos, sino contra la tentación al pecado, que le robaría el Paraíso. Todo esto redundaba en bien del hombre. Así, el Paraíso estaba ordenado al bien del hombre. No al revés.

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho.

ARTICULO 4

El hombre, ¿fue o no fue hecho en el Paraíso?

Objeciones por las que parece que el hombre fue hecho en el Paraíso:

1. El ángel fue creado en su lugar propio, esto es, el cielo empíreo. Pero el Paraíso fue un lugar apto para la vida humana antes del pecado. Por lo tanto, parece que el hombre debió ser creado en el Paraíso.

2. Más aún. Los animales viven en el ambiente en el que son producidos, como los peces en el agua, y los herbívoros en la tierra. El hombre hubiera perdurado en el Paraíso, como se dijo

19. Cf. S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* l.9 c.6: ML 34,396. Opinión común entre los Santos Padres. 20. ARISTÓTELES, l.2 c.5 n.15 (BK 362b25): S. Th. lect.10 n.3. 21. C.10: ML 34,380.

(q.97 a.4). Por lo tanto, debió ser creado en el Paraíso.

3. Todavía más. La mujer fue hecha en el Paraíso. Pero el hombre es superior a la mujer. Por lo tanto, con mayor motivo el hombre debió ser hecho en el Paraíso.

En cambio está lo que se dice en Gén 2,15: *Tomó Dios al hombre y lo puso en el Paraíso.*

Solución. *Hay que decir:* El Paraíso fue un lugar apto para la vida humana en aquel primer estado de incorruptibilidad. La incorruptibilidad no era algo natural al hombre, sino un don sobrenatural de Dios. Por lo tanto, para que no se atribuyera a la naturaleza humana, sino a la gracia de Dios, Dios hizo al hombre fuera del Paraíso; después lo puso en el Paraíso para que habitara allí todo el tiempo de la vida física; y luego, cuando alcanzara la vida espiritual, trasladarlo al cielo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El cielo empíreo es el lugar apto para los ángeles, incluso en lo que se refiere a su naturaleza. Por eso fueron creados allí.

2. *A la segunda hay que decir:* Puede responderse lo mismo. Pues aquellos lugares son aptos para los animales en cuanto a su naturaleza.

3. *A la tercera hay que decir:* La mujer fue hecha en el Paraíso no por su dignidad, sino por la dignidad del principio del que había de ser formado su cuerpo. Porque de modo semejante también los hijos habrían nacido en el Paraíso en el que habían sido puestos los padres.

LA CONSERVACIÓN Y GOBIERNO DE LAS COSAS POR DIOS

Introducción a las cuestiones 103 a 119

Por JOSÉ MARÍA ARTOLA BARRENECHEA, O.P.

1. Las cuestiones que se extienden desde la 103 a la 119 se ocupan de la conservación (q.44 introd.) y del gobierno de las cosas. Las cuestiones anteriores han tratado del origen radical de toda la realidad que no sea la divina, así como de su distinción. En ellas quiere Sto. Tomás disipar la idea de un cosmos cuya diversidad no procediera de Dios, sino que fuese el resultado de extraños poderes ajenos a Dios mismo. Ahora le preocupa a Sto. Tomás asegurar la función que ejerce Dios en la acción misma de las criaturas.

Este problema tiene una peculiar dificultad. El dinamismo de la realidad creada —espiritual, material o humana— ofrece el espectáculo de las múltiples series de la actividad creada, que se entrecruzan entre sí de forma tal que la unidad de ese universo dinámico parece quedar destruida por la caótica actividad creada. Por otra parte, Sto. Tomás reconoce una real y verdadera eficacia de las cosas creadas en todos sus órdenes. De ahí que el fondo del problema a resolver sea precisamente el de la conciliación entre la actividad divina, inexcusable para que pueda producirse cualquier género de acción en el universo, y la autonomía dinámica del agente creado.

Este tipo de problemas que exigen la conciliación entre dos géneros de principios son, sin embargo, algo más que una conciliación o una concordia. Significan la necesidad de modificar ciertos conceptos que, tomados en su simplicidad inicial, resultan incompatibles.

El discurso teológico de Sto. Tomás en este punto, como en muchos otros, se ve obligado a transcender perspectivas que parecen inconciliables. La buena lectura del texto es aquella que sea capaz de detectar la progresiva superación de los datos iniciales. El instinto propulsor y orientador de este proceso es, en última instancia, la palabra de la revelación, que contiene *in nuce* esta elevación y ampliación de los contenidos conceptuales del discurso, a fin de que éste sea capaz de insertarse dentro de la «Sacra doctrina».

2. El primer concepto que aparece en esta sección es el del gobierno divino de las cosas (q.103). Es una cuestión paralela a la de la providencia divina (q.22). Si allí se trataba de un atributo de Dios, aquí se expone el ejercicio en el mundo de tal atributo.

Sto. Tomás expone el gobierno divino como fruto de la bondad divina, que es la razón última del origen de las cosas. A la bondad corresponde no sólo dar existencia, sino llevar hasta la cumbre del fin a todas las criaturas.

Así Sto. Tomás se opone a quienes niegan la acción ordenadora de Dios, a quienes consideran que todo o una parte del universo está entregada absolutamente al azar.

La idea de gobierno, sin embargo, es entendida por Sto. Tomás de tal suerte que la acción desplegada por Dios es participada por las criaturas mismas, de tal forma que la acción de gobierno no resulta extrínseca a las cosas mismas gobernadas. Y ello por un doble motivo: porque la acción go-

berriadora de Dios aparece ya en la realidad propia de cada criatura, cuya esencia le impulsa al fin, de forma que no es algo violento que se imponga a pesar de ella misma, y en segundo lugar, porque unas cosas obran sobre otras dirigiéndolas secundariamente a su fin último.

Así pues, como antes hemos observado, Sto. Tomás utiliza como cañamazo de su exposición un esquema causalista de la relación entre Dios y la criatura, pero tal esquema se transforma en cuanto que la causalidad no es la eficiencia extrínseca sin más, sino la actividad divina, que incluso da a las criaturas lo que es propio de la criatura misma. Y la finalidad se amplía de tal manera que el fin no es sólo una cualidad recibida, sino también una realidad distinta a la que se llega a poseer o «tocar»[1], superando así la exterioridad más burda (cf. q.103 a.2 ad 1). Con todo ello Sto. Tomás hace del gobierno divino del universo una extensión participativa de la bondad divina (q.103 a.2 y 4).

Análogamente, Sto. Tomás se esfuerza por poner en relación la bondad y la unidad, perfecciones cuya coincidencia resulta de difícil aceptación en la consideración inmediata del mundo y sólo cabe que se admita en la perspectiva transcendental[2].

De ahí resulta, por tanto, que el gobierno divino no es la acción exterior violenta, ni siquiera ajena, del poder de Dios, toda vez que este poder es el sustentador de la naturaleza misma. Y esta intervención, divina se extiende a toda realidad, lo que supone una neta separación respecto de una estructura del universo —como el neoplatónico-— en el que la emanación «en cascada» impide un gobierno universal de Dios. Para Sto. Tomás está presente la revelación evangélica, que afirma el cuidado de Dios hasta de las flores del campo y las aves del cielo.

El primer efecto de gobierno divino es la conservación de las criaturas en el ser.

En estrecha conformidad con la doctrina acerca del «esse» de la q.44, Sto. Tomás distingue netamente entre la conservación de la naturaleza frente al principio de corruptibilidad, la materia, y la más absoluta indigencia de toda criatura respecto al ser en cuanto tal. Dios no es causa de la generación, sino del ser en su totalidad. Por eso la dependencia de la criatura no se refiere solamente al origen de su ser, sino al ser como tal.

También en este punto Sto. Tomás logra, mediante su concepto de Dios como causa del ser, evitar tanto una imagen de un Dios desinteresado por el mantenimiento de la criatura en el ser como la opinión de quienes, para subrayar el dominio divino, convertían la realidad mundana en un conjunto de accidentes[3]. En última instancia, esta posición, atribuida por Sto. Tomás a los motecallemin[4], volvía a considerar a Dios como una causa natural más. Al interferir en la acción de las criaturas, o se negaba la intervención divina tras la creación, o se rebajaba la independencia de la criatura.

En este sentido es curioso observar que Sto. Tomás rechaza, como aca-

[1] La idea de participar por contacto está presente en Sto. Tomás de modo peculiar; cf. FABRO, C., *La nozione metafísica de partecipazione* (Torino 1950) p.325; ARTOLA, J. M., *Creación y participación* (Madrid 1963) p.257ss.

[2] Cf. OEING-HANHOFF, *Ens et unum converttmtur* (Münster 1953) p.182. Recuérdese el origen de esta doctrina en la filosofía de Plotino.

[3] *Cont. Gentes* 65 in fine.

[4] Sobre los «motekallemin» cf.NIEWÖHNER,F., *Die Diskussion um den Kalam und die Mutakallimun in der europäischen Philosophiegeschichtsschreibung:* Archiv für Begriffsgeschichte 18 (1974) 7-34. Sto. Tomás debió de conocer el retrato que de estos teólogos musulmanes transmitió Maimónides.

bamos de ver, la idea de que las formas naturales sean puramente accidentales, y, sin embargo (q.104 a.1), utiliza la analogía ilustrativa, procedente de San Agustín, del aire iluminado. La criatura se halla respecto del ser como el aire respecto de la luz *(lumen)* que recibe del sol. Obviamente, esta forma de discurso no es el desarrollo a priori de unos conceptos, sino la aproximación analógica hacia el núcleo, cuya fijación conceptual excede a la inteligencia humana. De la exposición de Sto. Tomás se sigue que la realidad creada posee una estructura propia frente a las restantes realidades, dotadas todas ellas de su especificidad, pero no es ése el caso en su relación con Dios. Dios y su intervención no se halla en el mismo plano que las realidades entre sí y su recíproco dinamismo.

Esta doctrina es de importancia capital para la correcta interpretación de la cuestión 105, dedicada a la mutación de las criaturas por Dios. Dios no sólo mantiene en el ser a las criaturas, interviene también en su actividad, lo que plantea un doble género de temas: el de la actividad de Dios sobre el mundo y los seres que lo componen y el de la intervención de Dios en la actividad de las criaturas.

Como es sabido, en la tradición de los comentadores de Sto. Tomás es en esta cuestión 105 donde se ha discutido el problema de la conciliación entre la autonomía de la criatura —especialmente de la voluntad humana libre— y el poder absoluto de Dios[5]. Sto. Tomás no entra en detalles. Expone sobriamente los principios que determinan la cuestión y señala cómo cabe salir al paso de las dificultades. Esta sobriedad no es sólo un rasgo literario, sino que expresa una importante cautela que afecta al fondo mismo del problema.

Para Sto. Tomás, Dios es causa del «esse» de las criaturas. Por otra parte, es la única causa primera absolutamente hablando. Esto hace que toda modificación en el ser de la criatura lleve consigo una referencia a Dios, porque el ser —el «esse»— es efecto propio de Dios. Sto. Tomás (cf. a.5 ad 1) mantiene —en estrecho paralelismo con el orden estático de las esencias respecto de Dios— la necesidad de que la acción creada exige la existencia de una causalidad de los seres finitos junto con la intervención de la causa primera. Dios es fundamento último del ser y de la acción. Esto quiere decir que no cabe entender en un mismo plano la actividad de Dios y la de la causa creada. Todo el nervio de la argumentación de Sto. Tomás se halla precisamente en esa duplicidad de planos.

Aun cuando Sto. Tomás utilice el término «extrínseco» (cf. a.4 ad 1) para designar la posición de Dios respecto de la criatura, tal término adquiere aquí un peculiar sentido, toda vez que Dios es extrínseco en tanto que se distingue de la criatura, pero de tal manera que Dios confiere a la criatura la inclinación natural propia de ésta e incluso el cumplimiento de tal inclinación. De ahí que Dios actúe íntimamente en todas las cosas (q.105 a.5). El extrinsecismo inicial modifica su contenido hasta el punto de admitir tal intimidad en la criatura. Resulta claro que no se trata de una simple contradicción, sino de una forma superior de concebir la relación entre la criatura y Dios. La distinción entre Dios y la criatura es, al mismo tiempo, el fundamento de la intimidad por no hallarse ambos —-ni tampoco sus correspondientes actividades— en un mismo plano. La actividad creada necesita un

[5] La bibliografía sobre este punto es inmensa. Quien desee tener conocimiento de las diversas posiciones y matices puede acudir a la introducción y comentario que a esta cuestión dedicó JESÚS VALBUENA en el *Tratado del gobierno del Mundo,* en *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino* v.III (2.°) (Madrid [2]1959) p.119ss.

fundamento, pues no es autosuficiente. En la sistemática tomista esto resulta muy claro, porque la acción creada no es subsistente por sí sola. La actividad creada es una realidad —dinámica, por supuesto— cuya fundamentación reside fuera de ella misma.

En el artículo 5, Sto. Tomás señala los diversos géneros de dependencia en que la acción creada se halla respecto de Dios. Es una concreción del principio general de la dependencia de la criatura respecto del creador que, como es sabido, ofrece una especial dificultad en este caso, porque la acción de la causa primera parece ser incompatible con la autonomía de los agentes creados, máxime si son libres.

Como ya hemos indicado, lo que no hace Sto. Tomás es descender a una explicación que, en detalle, pretenda coordinar la actividad divina y la humana. Y ello porque no hay tal coordinación ni podemos ofrecer una exposición conceptual propia del modo en que se fundamenta la acción creada en la divina. Sólo cabe afirmar la fundamentación y explicitarla analógicamente por comparación a la acción instrumental.

Si la distinción entre Dios y la criatura permite y obliga a afirmar la exterioridad de Dios, la fundamentación que la criatura recibe del creador obliga a aceptar la intimidad del influjo divino en el ser y en el actuar de las criaturas. La idea de alteridad aplicada a Dios sufre una profunda modificación, puesto que la alteridad, sin más, sólo explica un aspecto de la relación entre Dios y la criatura. Dios es distinto de la criatura, puesto que es su creador, pero precisamente por eso su influjo en el ser y en el obrar creado llega a la máxima intimidad.

La lectura de este artículo 5 exige, en todo caso, una clara conciencia de que la analogía de la causalidad instrumental sirve para hacer más asequible la transformación del concepto de causa extrínseca, que pasa de la exterioridad, propia de los seres materiales en sus interacciones, a la unidad de transcendencia e intimidad propia de la causalidad creadora. La causalidad instrumental ofrece un ejemplo de diversidad de agentes en el ejercicio de una única actividad, gracias a una subordinación entre ellos. Ocurre que, en el caso de la acción divina, el influjo de la causa principal no consiste en una forma adicional, sino en el ser mismo.

El origen neoplatónico de la doctrina del «esse» aparece también en el punto que tratamos. Por eso en la cuestión *De Potentia Dei*, q.3 a.7, Sto. Tomás invoca la autoridad del «Liber de Causis», la «Elementatio Theologica» o Στοιχείωσις Θεολογιχή de Proclo. Allí también aparece la analogía de la causa instrumental, junto con la de la causalidad superior de los cuerpos celestes sobre los cuerpos elementales. De conformidad con Proclo, Sto. Tomás afirma la mayor intimidad de las causas universales, porque no son más ajenas, sino más íntimas que las causas propias, sin que por ello estas últimas desaparezcan.

Como ya vimos, son los neoplatónicos los que ofrecen a Sto. Tomás la base de una doctrina del «esse» como el aspecto más íntimo de la realidad, si bien Sto. Tomás no admite la prioridad del bien sobre el ser. Como es sabido, Sto. Tomás los identifica.

Así resulta una doctrina metafísica, no ya cosmológica, sobre las relaciones entre la actividad superior de Dios y la inferior de las criaturas, que, por lo demás, va a constituir el fondo sobre el cual se discutirán más adelante los problemas de las relaciones entre Dios y el hombre dentro de la doctrina de la gracia. Sin embargo, el influjo religioso cristiano está ya presente en estas cuestiones sobre el gobierno del mundo. La intervención divina en la

conservación y gobierno del mundo se halla en estrecha relación con la imagen de un Dios que cuida del mundo en toda su integridad y profundidad. La superioridad divina —su trascendencia— está acompañada por una íntima penetración en la criatura. Esta penetración puede verificarse de modo directo o indirecto, si nos atenemos a los diversos planos de la realidad, pero, en todo caso, el ser mismo de las cosas, su radical intimidad, está sostenido por Dios cuya causalidad se refiere a ese ser que no es algo genérico, sino individual. La mediación de otras causas no impide la inmediata presencia de Dios. Como se dice en el *Compendium theologiae*[6]: «Pero Dios es por sí mismo *(per se)* directamente causa del ser *(esse)* mismo, en cuanto que comunica el ser a todas las cosas (...) Ahora bien, es necesario que el factor y lo hecho estén juntos *(simul)*».

Es muy importante tener presente en la interpretación del pensamiento de Sto. Tomás que el punto de arranque de la doctrina acerca del gobierno divino es la doctrina de la creación y que, a su vez, la creación se funda en la doctrina de la participación. Como es sabido, la doctrina de la participación es entendida por Sto. Tomás desde un punto de vista causal, dando así al pensamiento platónico la apoyatura aristotélica. No obstante, la raíz participacionista es la determinante, como puede verse en q.44, a.1. De ahí que el entramado de causalidades entre sí debe ser considerado desde el ángulo de la participación, es decir, que todo proceso causal creado —de cualquier género que sea— es participación y esta participación supone la causalidad, no compartida, de Dios sobre toda criatura. Esta causalidad, distinta de la creada, no es, sin embargo, ajena, puesto que es la que da el ser más íntimo a todo ente por participación.

3. A partir de la cuestión 106 Sto. Tomás estudia los diversos modos con que se produce la causalidad entre las distintas clases de seres creados.

No se trata de un intento de metafísica o cosmología del ser creado. Es, por el contrario, una consideración teológica de la actividad creada, en la medida en que el gobierno divino del universo se produce, en muchos casos, a través de la actividad de las criaturas. De ahí la selección de temas estudiados por Sto. Tomás y el enfoque bajo el que los contempla. Del conjunto de estas cuestiones, que van de la 106 a la 119, final de la primera parte de la *Summa*, las nueve primeras se ocupan del resultado externo de la actividad angélica.

a) Los abundantes testimonios escriturarios acerca de la influencia angélica entre los mismos ángeles y sobre el resto de la creación, especialmente sobre los hombres, es la base revelada de la especulación teológica de Sto. Tomás.

Otra de las fuentes principales del tratado lo constituye la obra del Pseudo Dionisio Aeropagita *De coelesti Hierarchia*[7]. Es otra de las fuentes de influjo neoplatónico que, en este terreno, va a ofrecer una imagen grandiosa del orden jerárquico de la creación[8]. Esto es tanto más perceptible en la angelología, por cuanto que los ángeles, como sustancias separadas, no admiten una multiplicidad numérica de origen material. Al ser cada uno una especie diferente, la ordenación de todos ellos se encuentra por encima de las contingencias y del azar que intervienen en las criaturas materiales. Además,

[6] C.130.
[7] ML 3,119-369.
[8] Sobre la noción de jerarquía dionisiana, véase ROQUES, R., *La notion de hiérarchie selon le Pseudo-Denys:* AHD 17 (1949) p.183-222 y 18 (1950-51) p.5-44.

de ahí se sigue la gradación necesaria que entre ellos existe. En cuanto criaturas espirituales, las acciones que pueden realizar tienen la pureza de una comunicación entitativa desprovista de la resistencia ciega de la materia.

Las acciones angélicas que Sto. Tomás expone son la iluminación y la locución. La primera es la manifestación de la verdad que un ángel superior hace a uno inferior. Sto. Tomás, siguiendo la inspiración neoplatónica, advierte (q.106 a.1) que el ángel superior posee la verdad de modo más universal. No es necesario señalar que tal universalidad no es producto de la abstracción aristotélica, que da por resultado una universalidad potencial, sino la que corresponde a principios intelectuales más próximos a la fuente de todo saber, esto es, a la esencia divina (1 q.55 a.3).

La otra operación angélica dirigida a otros ángeles es la llamada locución. La locución se distingue de la iluminación (cf. q.107 a.2), porque la iluminación se refiere a las verdades que proceden de Dios como primera verdad. La locución tiene por objeto la revelación de aquellos conocimientos que dependen de la voluntad del comunicante y que Sto. Tomás denomina «secretos del corazón». No son verdades esenciales; son datos de la propia conciencia personal, cuya manifestación está bajo el sello de la propia voluntad. De ahí la libertad característica de tal comunicación de la intimidad. Esta doctrina está inspirada por la exposición paulina de la Primera Carta a los Corintos, 13,1, y Sto. Tomás la desarrolla como una actividad que subraya un aspecto de intimidad en la vida de los ángeles, que compensa el peligro de una imagen de los ángeles puramente volcada a lo esencial. También los ángeles tienen intimidad, por más que su revelación no contribuye a la perfección del entendimiento.

Las cuestiones 108 y 109 estudian la jerarquía y ordenación de los ángeles buenos y malos, respectivamente. Apoyado e impulsado por los nombres que la Escritura da a los ángeles y en la tradición eclesiástica, Sto. Tomás intenta describir y determinar el orden de las sustancias angélicas. Pero es muy consciente de que tal tema excede la capacidad humana, de tal manera que sólo cabe hacer consideraciones generales (cf. a.3) acerca de él. A lo largo de esos artículos —al igual que en las qq.50 y ss., dedicadas a la naturaleza angélica—, Sto. Tomás se esfuerza en aplicar y esbozar una doctrina del espíritu puro, doctrina que no es una fantasmagoría, sino un intento de mostrar la estructura del espíritu y las relaciones entre la naturaleza y la gracia. La ordenación angélica depende, en cuanto a la naturaleza, de su perfección esencial, y en lo sobrenatural, de su proximidad a Dios mismo. La preeminencia de lo sobrenatural y la permanencia de lo natural explica los matices que Sto. Tomás da a su expresión y que van a reflejarse en las cuestiones 110 a 114, destinadas a estudiar el influjo angélico y el demoníaco sobre las criaturas materiales y sobre el hombre.

La historia de las religiones y de las deformaciones supersticiosas, así como la literatura universal, contienen abundantes alusiones a estos poderes demoníacos —buenos o malos— que presiden el mundo. Sto. Tomás conoció a través de autores cristianos o paganos referencias a esta doctrina que, por otra parte, podían ponerse en parangón con las enseñanzas bíblicas. Curiosamente, esta cuestión de los poderes angélicos es uno de los temas en que la cultura precristiana y el cristianismo tienen un punto de contacto.

En la tradición neoplatónica, en su versión quasi-religiosa de la época final de la civilización antigua, las sustancias separadas cumplen una serie de funciones en el mundo de las realidades corporales, conforme a la preeminencia que cada idea posee sobre los individuos materiales que la imitan.

El aristotelismo, en cambio, no admitía por ese motivo la pluralidad de sustancias separadas, sino por el de necesidad de varios motores para el movimiento de cada una de las esferas celestes[9].

Sto. Tomás se inclina a la opinión aristotélica y reduce la actividad angélica sobre la criatura corporal al movimiento local. Es el movimiento más perfecto, porque es el que menos afecta al móvil (cf. q.110 a.3) y éste es el punto de contacto entre lo material y lo espiritual. Es una de las versiones tomistas del principio neoplatónico de la continuidad entre los seres. Sto. Tomás no se limita a ver en la creación una aparición de seres dotados de su propia esencia cada uno. Como es sabido, a la doctrina de las esencias como números se añade la de la continuidad gradual entre los mismos.

La acción angélica sobre el hombre, tal como es concebida teológicamente por Sto. Tomás, debe explicar los datos que la Escritura y la Tradición aportan sobre el influjo, bueno o malo, que las criaturas angélicas ejercen sobre el hombre. Eso quiere decir que no se trata de una especulación presidida por un afán de curiosidad hacia esos poderes misteriosos y amenazantes, sino de una explicación teológica que salva siempre la omnipotencia y el gobierno divinos, por un lado, y la libertad del hombre, por otro. Incluso la materia corporal (cf. q.110 a.2) no obedece incondicionalmente al poder espiritual de los ángeles. Ocurre que los ángeles disponen de poderes superiores a los que poseen los hombres. De ahí que puedan llevar a cabo obras que pueden parecer milagrosas. Pero Sto. Tomás entiende que sólo Dios puede realizar milagros en sentido estricto y sólo El puede mover la voluntad humana internamente. Por lo demás, la actividad de los ángeles sobre los hombres se inscribe dentro del proceso salvífico de la humanidad. Aun cuando Sto. Tomás procura establecer los fundamentos que permiten explicar la presencia activa de los ángeles, no hay que olvidar que no es éste el objetivo final. La finalidad es manifestar la comunidad de ángeles y hombres dentro del plan divino de la salvación humana y de la glorificación de Dios en la multiplicidad ordenada de sus criaturas.

b) Las cuestiones 115 y 116 se ocupan de la actividad corporal. La primera lo hace en general. La segunda se refiere al problema del hado o fatalidad.

La actividad corporal es tema teológico en la medida en que la actividad corporal se inserta dentro del gobierno divino de toda la creación; de ahí el cuidado con que Sto. Tomás quiere determinar con exactitud el alcance de la causalidad de los cuerpos para salvaguardar la libertad humana. Para ello es preciso determinar los límites de la actividad corporal, límites que, a su vez, vienen dados por el exacto conocimiento de la estructura de los verdaderos agentes de la actividad corporal. Fiel a su aristotelismo, Sto. Tomás rechaza la idea de que la actividad corporal no procede inmediatamente de las sustancias corpóreas individuales. Estas son las causas inmediatas, sin perjuicio de que, en el mundo corpóreo, los cuerpos celestes sean la causa mediata a la que hayan de reducirse los movimientos de los cuerpos terrestres.

En la cuestión 116 Sto. Tomás va a aplicar lo anteriormente dicho a la doctrina del hado o fatalidad. El término «fatum», como admite Sto. Tomás, no es del gusto de los Doctores de la Iglesia, que ven en él el reconocimiento de un poder astral (cf. q.116 a.1). Sto. Tomás, siguiendo en esta

[9] Cf. BK 1073a28 y ss. Puede leerse el comentario de TRICOT a este pasaje de la Metafísica, *Aristote. La Métaphysique* (París 1966) I, 686-8.

cuestión a Boecio, lo admite con una serie de cautelas. El hado en tal caso no sería más que la disposición de las cosas móviles, mediante la cual la Providencia lleva a cabo sus planes. Una vez mis, sin embargo, añade Sto. Tomás que esa mediación de las causas segundas no impide en modo alguno la prerrogativa divina para actuar directamente.

Toda la cuestión está dominada por la autoridad de Boecio, en su *De consolatione*[10], que constituye un nexo con el neoplatonismo y cuya doctrina sobre la Providencia es importante para el Medioevo. Una de las características es precisamente la preocupación por reducir a unidad la pluralidad de efectos (cf. q.103 a.3) y, en este caso concreto, la casualidad entendida como la yuxtaposición infundada de los hechos. En cierto sentido, el aristotelismo de los principios motores está así atemperado por la presencia de la idea ordenadora universal, resultado de la interiorización de las ideas platónicas, de forma que la unidad se identifica con la bondad.

c) La cuestión 117 se refiere a la actividad del hombre en cuanto compuesto de «criatura espiritual y corporal» (introd.). Esta actividad es vista aquí, como acontece en todas estas cuestiones, como una parte del dinamismo universal. De ahí que se ocupe de la actividad docente del hombre y de las que pudiera ejercer sobre los ángeles y sobre la materia.

Siguiendo el paralelismo con la actividad angélica, esta cuestión estudia la capacidad docente del hombre y su eventual poder sobre la materia. En el primer aspecto nos ofrece una fundamentación filosófica de la docencia.

La dificultad máxima del artículo consiste en encontrar una opinión que se aparte tanto del naturalismo averroísta (cf. ad 2) como del innatismo platónico. Enseñar es una actividad no natural, pero tampoco es mero recordar. Sto. Tomás, siguiendo a Aristóteles, descubre la analogía del arte. La actividad docente, al modo de la artística, nace de un principio intelectual que actúa desde fuera. Su término —a diferencia del arte— es otra inteligencia que ha de pasar de lo conocido a lo desconocido. Para lograrlo no cabe infundir especies o confortar la inteligencia, al modo angélico, ya que todos los hombres están en el mismo grado; lo que el docente hace es mostrar al discípulo la conexión entre conceptos, ya sea por abstracción, ya por discurso. Esto aumentará su agudeza y capacidad de establecer relaciones.

En el segundo aspecto, Sto. Tomás no admite el poder del alma humana sobre los seres corpóreos ajenos, si bien hay una curiosa concesión al llamado «mal de ojo» que practican las «vetulae», esto es, las brujas, por su especial malicia.

Las dos cuestiones finales, 118 y 119, versan sobre la propagación del género humano. La primera sobre la propagación del alma; la segunda, sobre la del cuerpo. En el primer punto Sto. Tomás insiste en la diferencia radical entre el alma sensitiva y la intelectual. La primera es causada por la virtud corporal de los agentes que producen la generación. La segunda es creada por Dios[11].

La cuestión 119 trata de la propagación corporal del hombre. Las ideas fisiológicas y embriológicas de Sto. Tomás, tomadas de Aristóteles, se aplican a una teoría de la generación que asegure la capacidad transformadora del principio vital del alma humana. De esta manera, la vinculación de los

[10] BOECIO, *De consolatione philosophiae:* ML 63,758. Nótese aquí, como en todo el tratado de la actividad creada, la importancia que adquiere San Agustín como moderador de los diversos modos de hablar en la tradición acerca de este tema.

[11] Nótese que Sto. Tomás coloca el momento de la creación del alma intelectiva al final del proceso generativo.

hombres con Adán no debe entenderse de un modo cuantitativo inerte, sino activo, en virtud de la presencia originaria en el protoparente de la virtud generativa y formativa, tal como se explica en *Quodl. VIII,* q.3 a. único ad3.

BIBLIOGRAFÍA

ARTOLA, J. M., *Creación y participación* (Madrid 1963).
BARBADO, M., *¿Cuándo se une el alma al cuerpo?:* Revista de Filosofía 2 (1943) 7-60.
ELORDUY, E., *El estoicismo* (Madrid 1972).
FABRO, C, *La nozione metafísica de partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino* (Torino ²1950).
GEIGER, L. D., *La participation dans la philosophie de St. Thomas d'Aquin* (Paris ²1953).
— *Le problème de l'amour chez St. Thomas d'Aquin* (Paris 1952).
GOERGEN, *Des hl. Albertus Magnus Lehre von de göttlichen Vorsehung und dem Fatum* (Vechta 1932).
JOURNET, CH., *De l'inégale égalité des créatures:* Études Carmélitaines 2 (1939) 193-206.
KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin* (Leiden 1971).
MANSER, G., *La esencia del tomismo* (Madrid 1947).
MAYER, H., *Geschichte der Lehre von den keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik* (Bonn 1914).
MUNDHENK, *Die Begriffe der Teilhabe und des «Lichts»,* en *Psychologie und Erkenntnislehre der Thomas von Aquin* (Würzburg 1935).
RAMÍREZ, J. M., *De ordine placita quaedam thomistica* (Salamanca 1963).
ROQUES, R., *La notion de hiérarchie selon le Pseudo-Denys:* AHD 17 (1949) 183-222; 18 (1950-51) 5-44.
SIMONIN, *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour:* AHD (1931) p.174-274.
VALBUENA, Jesús de, *Tratado del gobierno del mundo,* en *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino,* v.III (Madrid ²1959) p.H9ss.

CUESTIÓN 103

Sobre el gobierno del mundo en general

Después de haber tratado sobre la creación de las cosas y su diversificación, ahora nos falta por analizar, en tercer lugar, lo referente al gobierno de las cosas. Primero, en general; segundo, en especial los efectos de dicho gobierno.

La cuestión referente al gobierno del mundo en general plantea y exige respuesta a ocho problemas:

1. El mundo, ¿está o no está gobernado por alguien?—2. ¿Cuál es el objetivo de dicho gobierno?—3. ¿Está o no está gobernado por uno solo?—4. Efectos de dicho gobierno—5. ¿Está o no está sometido todo al gobierno divino?—6. ¿Está o no está todo gobernado directamente por Dios?—7. El gobierno divino, ¿fracasa o no fracasa en algo?—8. ¿Puede o no puede oponerse algo a lo establecido por el gobierno divino?

ARTICULO 1

El mundo, ¿está o no está gobernado por alguien?

Supra q.2 a.3; *De Verit.* q.5 a.2; *Cont. Gentes* 3,64.

Objeciones por las que parece que el mundo no está gobernado por alguien:

1. Gobernadas lo son aquellas cosas que se mueven u obran por un fin. Pero las cosas naturales, que constituyen una gran parte del universo, no se mueven ni obran por un fin, porque no lo conocen. Por lo tanto, el mundo no es gobernado.

2. Más aún. Aquellas cosas que tienden a algo son las que propiamente están gobernadas. Pero no parece que el mundo se mueva hacia algo, sino que permanece estable en sí mismo. Por lo tanto, el mundo no es gobernado.

3. Todavía más. Lo que necesariamente está ordenado a algo, no necesita que le gobiernen desde fuera. Pero las partes más importantes del mundo están como necesariamente determinadas a algo en sus acciones y movimientos. Por lo tanto, el mundo no necesita ser gobernado.

En cambio está lo que se dice en Sab 14,3: *Mas Tú, ¡oh Padre! gobiernas todas las cosas providencialmente.* Y Boecio, en el libro *De consol.* [1] dice: *¡Oh Tú, que gobiernas el mundo con sabiduría eterna!* [a]

Solución. *Hay que decir:* Algunos antiguos filósofos[2b] *negaron que el mundo fuera gobernado, afirmando que todo sucedía por pura casualidad. Pero esta opinión es claramente inadmisible por dos razones. 1) Primero,* por algo que es observable en las mismas cosas. Pues vemos que en las cosas naturales acontece siempre, o casi siempre, lo que es mejor. Esto no sería así a no ser que estuviesen providencialmente dirigidas hacia un fin bueno; y en esto consiste ser gobernado. Así, pues, el mismo orden constante del universo deja patente que el mundo está gobernado. Ejemplo: Al entrar en una casa limpia y ordenada, de tal limpieza y orden deducimos la razón ordenadora de quien la habita. Este ejemplo lo trae a colación Tulio en el libro *De natura deorum*[3] citando a Aristóteles.

2) *Segundo,* cuando consideramos la bondad divina, que ha dado origen a todas las cosas, como ya hemos dejado asentado (q.44 a.4; q.65 a.2). Pues, por *ser condición de las cosas mejores producir mejores efectos* [c], no es compatible con la suma bondad de Dios que no conduzca hacia, la perfección a las cosas creadas por El. Pues la perfección última de cada cosa se centra en la consecución del fin. Por eso, a la bondad divina pertenece el que, así como produce el ser de las cosas, así también las lleve a sus fines. Esto es gobernarlas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Moverse y obrar por un fin es algo que sucede de dos maneras. *Una,* dirigiéndose el agente a sí mismo hacia el fin, como lo hacen el hombre y las demás criaturas racionales. Este modo exige el tener concepto del fin y de los medios o cosas que son para tal fin. *Otra* manera es cuando las cosas tienden al fin movidas o dirigidas hacia él por otro. Ejemplo: La flecha es lanzada en dirección al blanco por el arquero,

1. L.3 metr.9: ML 63,758. 2. Cf. supra q.22 a.2. 3. CICERÓN, l.2 c.5 (DD 4,111).

---

a. La autoridad de Boecio en el tema de la providencia y del gobierno del mundo es muy relevante. En él confluyen la tradición aristotélica y la neoplatónica. Sto. Tomás lo emplea abundantemente. Sobre el himno aquí citado «O qui perpetua mundum ratione gubernas», cf. BEIERWALTES, *Trost im Begriff,* en *Denken des Einen* (Frankfurt a. M. 1985) p.319-336.

b. Santo Tomás se refiere a los atomistas y a Epicuro (cf. 1 q.22 a.2), que afirmaron la casualidad total de los acontecimientos del mundo, y también a los que limitaron a una esfera particular de la creación la providencia y gobierno del universo, como es el caso de Maimónides.

c. Texto del *Timaios* de PLATÓN 30 A. Sto. Tomás acude a un principio platónico precisamente en una cuestión donde Aristóteles no ofrecía puntos de apoyo suficientes, pues el Dios de Aristóteles no es un Dios providente. Sobre el tema de las relaciones de Sto. Tomás con los neoplatónicos en general, cf. KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin* (Leiden 1971); HENLE, R. J., *Saint Thomas and Platonism* (The Hague, Nijhoff, 1956).

que conoce el fin que la flecha desconoce. Así, pues, de la misma manera que el movimiento de la flecha hacia un punto determinado indica claramente que es dirigida hacia él por alguien que conoce este punto, así también, el curso regular y constante de los seres naturales es una prueba evidente de que el mundo esta gobernado por alguna inteligencia.

2. *A la segunda hay que decir:* En todo ser creado hay algo permanente, al menos la materia prima, y hay algo también sometido a movimiento, si bajo el concepto de movimiento se incluye la operación. Para lo uno y para lo otro las cosas tienen necesidad de ser gobernadas; pues hasta la misma materia que hay en ellas permanentemente volvería a la nada, de donde salió, si no fuera preservada por la mano de quien la rige, como se demostrará más adelante (q.104, a.1).

3. *A la tercera hay que decir:* Esta misma necesidad natural inherente a las cosas que están determinadas a un fin es algo estampado en ellas por la acción de Dios que las dirige, como la necesidad con que está impulsada la flecha para dirigirse a un blanco fijo es un efecto del que la dispara y no de ella misma. Sin embargo, hay una diferencia: Lo que las criaturas reciben de Dios, les es natural. Pero lo que se hace por el hombre en las cosas naturales no según la condición de éstas, tiene carácter de violento. De ahí que, como la necesidad violenta en el movimiento de la flecha manifiesta la dirección del arquero, así la necesidad natural de las criaturas demuestra el gobierno de la Providencia divina.

ARTICULO 2

El fin del gobierno del mundo, ¿está o no está fuera del mundo?

Cont. Gentes 3,17; *In Metaphys.* l.12 lect.12.

Objeciones por las que parece que el fin del gobierno del mundo no es algo que está fuera del mundo:

1. El fin del gobierno de una cosa es aquello a lo que la conduce el que la gobierna. Pero el término que se apunta a la dirección de una cosa es algún bien no extrínseco a la misma cosa. Ejemplo: La salud a que se conduce al enfermo es un bien intrínseco de éste. Por lo tanto, el fin de la gobernación de las cosas no es algún bien extrínseco, sino intrínseco a ellas.

2. Más aún. El Filósofo, en I *Ethic.*[4] dice: *Entre los fines, unos son operaciones y otros son obras,* esto es, efectos de operaciones. Nada que esté totalmente fuera del universo puede ser efecto o cosa hecha; y respecto de la operación, ésta es siempre inherente al que la ejecuta. Por lo tanto, nada fuera del mundo puede ser fin del gobierno del mundo.

3. Todavía más. El bien de la multitud parece ser el orden y la pa2 que es *la tranquilidad del orden,* como dice Agustín en XIX *De Civ. Dei*[5] Pero el mundo consiste en una cierta multitud de cosas. Por lo tanto, el fin del gobierno del mundo es el orden pacífico que está en las mismas cosas. Por lo tanto, el fin del gobierno de las cosas no es un bien extrínseco a ellas.

En cambio está lo que se dice en Prov 16,4: *Por sí mismo lo ha hecho todo el Señor.* Pero Dios está fuera de todo orden del universo. Por lo tanto, el fin de las cosas es un bien extrínseco a ellas.

Solución. *Hay que decir:* Porque el fin responde al principio, no se puede ignorar cuál es el fin de las cosas, conocido su principio. Así, pues, al ser el principio de las cosas extrínseco a todo el universo, es decir, Dios, como quedó demostrado (q.44 a.1), necesariamente el fin de las mismas cosas ha de ser también algún bien extrínseco a ellas.

Razonémoslo. Es evidente que el bien tiene carácter de fin. Vemos que el fin particular de cada cosa es un bien particular, y también que el fin universal de todas las cosas es un bien universal. El bien universal" es aquel que, en cuanto

4. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 1094a4): S. Th. lect.1 n.12. 5. C.13: ML 41,640.

d. Aquí «bonum universale» debe ser entendido, dentro de la teoría de la participación, como lo ilimitado, ya que es lo bueno «por sí mismo y por su esencia». No es un pues la universalidad lógica del concepto «bueno» tomado en su generalidad. En cambio «universitas creaturarum» se refiere a la totalidad de los seres que son por participación. Sobre la participación véase FABRO: *La nozione metafísica de partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino* (Torino 1950); GEIGER, L. D.: La *participation dans la philosopbie de St. Thomas d'Aquin* (París [2]1953).

tal, es bien. Equivale a decir que esencialmente es bien o es la esencia de la bondad. El bien particular es aquel que es bien por participación. Por lo demás, es evidente que, en todo el conjunto de las criaturas, ninguna es buena a no ser que lo sea por participación. Por lo tanto, el bien que es fin de todo el universo, por necesidad ha de estar fuera del mismo universo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El bien puede conseguirse de varias maneras. O a modo de una forma que está en nosotros, como se consigue la salud y la ciencia, o como algo ejecutado en nosotros, como consigue su fin el constructor al edificar una casa. O adquiriendo su posesión o dominio, como consigue el fin el comprador de un campo al poseerlo. No hay, pues, inconveniente alguno en que el fin del universo sea algún bien extrínseco al mismo universo.

2. *A la segunda hay que decir:* El Filósofo[6] hace la división de fines refiriéndose a las artes. De éstas, unas tienen por fin la ejecución misma del arte. Ejemplo: Fin del citarista es tocar la cítara. Mientras que otras tienen por fin algo realizado. Ejemplo: Fin del constructor no es construir, sino la casa. Además, una cosa extrínseca puede ser fin no solamente en cuanto hecha o ejecutada, sino también como poseída o tenida, o, incluso, como representada. Ejemplo: Decimos que Hércules es el fin de la imagen que de él se hace para representarle[e]. Por lo tanto, se puede decir que el bien extrínseco a todo el universo es fin del gobierno de los seres en cuanto bien obtenido y en cuanto bien representado. Porque a ése tienden por naturaleza todas las cosas: A participar del bien, y a asemejarse a él en lo posible.

3. *A la tercera hay que decir:* Ciertamente, es fin del universo algo que está en él, esto es, el orden del universo mismo. Pero semejante bien no es fin último, sino fin ordenado a otro bien extrínseco como a fin último. Algo así como la disposición del ejército se ordena al jefe, como se dice en XII *Metaphys.*[7]

ARTICULO 3

El mundo, ¿está o no está gobernado por uno solo? [f]

Supra q.11 a.3; *De Verit.* q.5 a.3; *Cont. Gentes* 3,64; *De Subst. Separat.* c.16; *In Metaphys.* l.12 lect.12.

Objeciones por las que parece que el mundo no está gobernado por uno solo:

1. Por los efectos juzgamos la causa. Pero del gobierno de las cosas parece desprenderse que éstas no están gobernadas ni obran uniformemente, pues unas existen contingentemente y otras necesariamente; amén de otras diferencias que hay entre ellas. Por lo tanto, el mundo no está gobernado por uno solo.

2. Más aún. Las cosas gobernadas por uno solo no disienten entre sí, a no ser por la impericia o la impotencia del que las gobierna. Nada de todo esto puede suponerse de Dios. Pero las cosas creadas disienten entre sí y están en lucha unas con otras, como se ve claramente en las que son contrarias. Por lo tanto, el mundo no está gobernado por uno solo.

3. Todavía más. En la naturaleza se da siempre lo mejor. *Mejor es estar dos juntos que uno solo,* como se dice en Ecl 4,9. Por lo tanto, el mundo no está gobernado por uno solo, sino por varios.

En cambio confesamos que no hay más que un solo Dios y un solo Señor, según aquello del Apóstol en 1 Cor 8,6: *Para nosotros no hay más que un solo Dios, Padre y Señor.* Pero el gobierno va unido

6. ARISTÓTELES, l.1 c.1 n.1 (BK 1094a1): S. Th. lect.1 n.11. 7. ARISTÓTELES, l.11 c.10 n.1 (BK 1075a15): S. Th. lect.12 n.2629.

e. La distinción entre la consecución del fin a modo de forma o bien como algo poseído, o como algo representativo, ha de entenderse dentro de la doctrina de la participación operativa. Especialmente la doctrina de la asimilación del mundo a Dios tiene raíces en la tradición neoplatónica. Cf. BEIERWALTES, W., *Realisierung des Bildes,* en *Denken des Einen* p.73-113.

f. Sobre la doctrina del «unum» en Sto. Tomás, cf. OEING-HANHOFF, L., *«Ens et unum convertuntur». Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin* (Münster 1953) y en concreto p.179-187. En cuanto a la proximidad del uno y de lo bueno, téngase en cuenta que en el neoplatonismo el uno, que está más allá del Ser, atrae hacia sí a los seres. Cf. los libros citados de KREMER y BEIERWALTES.

a ambas cosas. Pues al Señor le corresponde gobierno de los subditos, y el nombre de Dios está tomado de providencia, como dijimos (q.13 a.8). Por lo tanto, el mundo está gobernado por uno solo.

Solución. *Hay que decir:* Necesariamente debemos afirmar que el mundo está gobernado por uno solo. Siendo el fin del gobierno del mundo \o cpe es esencialmente bueno, que es lo mejor, necesariamente el modo del gobierno del mundo ha de ser también el mejor. Y el mejor gobierno es el de uno solo, pues gobernar es dirigir los gobernados al fin, que es un bien. La unidad es esencial a la bondad, como prueba Boecio en III *De consol.*[8] por el hecho de que, como todas las cosas buscan su bien, también todas buscan su unidad, sin la que no pueden existir. Pues en tanto existe una cosa en cuanto que es una. Por eso vemos cómo todas las cosas se resisten en la medida de lo posible a ser divididas; y cómo no se separan los elementos componentes de cada una de ellas, a no ser por defecto de la misma cosa. Esta es la razón de que la meta del que gobierna una multitud sea la unidad o la concordia. Ahora bien, la causa de la unidad es lo que es uno esencialmente. Está claro que muchos no pueden unir y concordar cosas diversas si ellos mismos no están de algún modo unificados. Por otra parte, lo que es uno esencialmente, puede causar la unidad mejor y más propiamente que muchos unidos. Por eso, la multitud es mejor gobernada por uno que por muchos. Por lo tanto, el gobierno del mundo, que es el mejor, está bajo un solo gobernante. Esto es lo que dice el Filósofo en XII *Metaphys.*[9]: *Los seres se resisten a ser mal gobernados; y el mando de muchos no es bueno, debiendo, por tanto, ser uno solo el gobernante.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Movimiento es la *actuación del móvil por el motor.* La diversidad de movimientos proviene de la diversidad de móviles que exige el universo para su perfección, como dijimos (q.47 a.1.2; q.48 a.2), y no de la pluralidad de gobernantes.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque las cosas contrarias disienten en cuanto a sus fines próximos, convienen en cuanto a su fin último, estando todas dentro de un orden único del universo^.

3. *A la tercera hay que decir:* Hablando de bienes particulares, dos son mejor que uno. Pero al que es esencialmente bueno nada se le puede añadir a su bondad.

ARTICULO 4

El efecto del gobierno del mundo, ¿es uno o muchos?

Objeciones por las que parece que el efecto del gobierno del mundo es uno solo y no son muchos:

1. El efecto del gobierno parece ser aquello que, por medio de la gobernación, se produce en lo gobernado. Pero esto es una sola cosa: el bien del orden. Ejemplo: Un ejército. Por lo tanto, el efecto del gobierno del mundo es uno solo.

2. Más aún. Naturalmente, de la unidad no procede sino la unidad. Pero el gobernador del mundo es uno, como quedó demostrado (a.3). Por lo tanto, el efecto del gobierno debe ser también uno.

3. Todavía más. Si a pesar de la unidad del gobernante no es uno solo el efecto del gobierno, es que éste se hace múltiple por razón de la multitud de cosas gobernadas. Pero estas cosas son para nosotros innumerables. Por lo tanto, los efectos del gobierno no pueden reducirse a un número determinado.

En cambio está lo que dice Dionisio[10]: *La Deidad mantiene y colma por sí misma todas las cosas con providencia y bondad perfecta.* Pero el gobierno es parte de la providencia. Por lo tanto, el gobierno tiene efectos determinados.

Solución. *Hay que decir:* El efecto de una acción cualquiera puede deducirse del fin de la misma, pues la operación es medio por el que se llega al fin. Pero el fin del gobierno del mundo es el bien por esencia, a cuya participación y asimi-

8. Prosa 11: ML 63,771. 9. ARISTÓTELES, l.11 c.10 n.l (BK 1075a15): S. Th. lect.12 n.2629. 10. *De Div. Nom.* c.12: MG 3,969: S. Th. lect.1.

lación[g] tienden todos los seres. El efecto del gobierno puede ser juzgado bajo tres aspectos. 1) *Primero,* atendiendo al fin mismo. El efecto del gobierno, bajo este aspecto, es uno solo, esto es, asemejarse al sumo bien. 2) Puede estimarse también el efecto del gobierno por parte de aquellas cosas por medio de las cuales la criatura llega a asemejarse a Dios; bajo este aspecto los efectos del gobierno en general son dos. Porque las criaturas tienden a asemejarse a Dios en cuanto a dos aspectos: En cuanto a ser buenas, como Dios es bueno; y en cuanto a ser unas para otras causa de bien, como Dios es causa de la bondad de todos los demás seres. Por lo tanto, son dos los efectos del gobierno: la conservación de las cosas en el bien y la moción de las cosas al bien. 3) *Tercero,* pueden considerarse los efectos del gobierno en particular. Bajo este aspecto, para nosotros son innumerables.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El orden del universo lleva consigo la conservación de la diversidad de seres creados por Dios y la moción de los mismos, porque bajo ambos aspectos están ordenadas las cosas; por cuanto unas son mejores que otras, y unas influyen en otras.

2. y 3. *A la segunda y tercera hay que decir:* Está incluida en lo dicho *(sol.).*

ARTICULO 5

¿Está o no está todo sometido al gobierno divino?

Supra q.22 a.2; *Cont. Gentes* 3,64.94.113; *Compend. Theol.* c.123.

Objeciones por las que parece que no está todo sometido al gobierno divino:

1. Se dice en Ecl 9,11: *Vi debajo del sol que no es de los ágiles el correr, ni de los valientes el vencer, ni de los sabios el pan, ni de los entendidos la riqueza, ni de los cuerdos el favor, sino que el tiempo y la casualidad en todo están mezclados.* Pero las cosas que están sometidas al gobierno de alguien no son casuales. Por lo tanto, las cosas que están debajo del sol no están sometidas al gobierno divino.

2. Más aún. Dice el Apóstol en 1 Cor 9,9: *Dios no cuida de los bueyes.* Pero cada uno se ocupa de lo que gobierna. Por lo tanto, no todo está sometido al gobierno divino.

3. Todavía más. Lo que puede gobernarse a sí mismo no parece necesitar de otro que lo gobierne. Pero la criatura racional puede gobernarse a sí misma, pues tiene dominio sobre sus actos, y obra por sí misma, y no sólo es movida por otro, que parece ser lo propio de las cosas gobernadas. Por lo tanto, no todas las cosas están sometidas al gobierno divino.

En cambio está lo que dice Agustín en V *De Civ. Dei*[11]*: Dios no sólo no abandona el cielo y la tierra o al hombre o al ángel, sino que ni tan siquiera deja sin la debida proporción de partes el organismo del más diminuto y despreciable ser animado, ni la pluma del ave, ni la florecilla de la hierba, ni las hojas del árbol.* Por lo tanto, todas las cosas están sometidas a su gobierno.

Solución. *Hay que decir:* Por lo mismo que Dios es creador de las cosas, también es gobernador de ellas. Porque a uno mismo pertenece dar origen a las cosas y llevarlas a su perfección, que es función propia del gobernante. Pero Dios es causa, no particular de un solo género de cosas, sino universal de todo ser, como quedó demostrado anteriormente (q.44 a.1.2). Por lo tanto, así como nada puede existir sin haber sido creado por Dios, de igual modo nada puede haber que no esté sometido al gobierno divino.

Esto mismo aparece también claramente si se tiene en cuenta la condición

11. C.11: ML 41,154.

---

g. El concepto de «assimilatio» es un término técnico. Sto. Tomás lo emplea para indicar que la criatura no sólo es fruto de la actividad creadora y posee una participación de la perfección divina, sino que, además, tiende a asemejarse a Dios mismo. Resulta así un concepto que establece un puente entre el cristianismo y la tradición platónica. Por otro lado, Sto. Tomás acepta la doctrina de que la semejanza es causa del amor. Cf. 1-2 q.27 a.3; q.32 a.7; q.99 a.2. El amor al fin nace de una semejanza y tiende a otra mayor. Cf. ARTOLA, J. M., *Creación y participación* (Madrid 1963) p.288 y ss.

del fin. Pues a tanto se extiende la acción del que gobierna a cuanto puede extenderse el fin de su gobierno. Pero el fin del gobierno divino es la misma bondad divina, como se ha dicho (a.2). Por lo tanto, no pudiendo haber nada que no esté ordenado a la bondad divina como al fin, según puede deducirse de todo lo dicho (q.44 a.4; q.65 a.2), es imposible que alguno de los seres quede fuera del gobierno divino.

Así, pues, fue torpe la opinión de quienes decían que estas cosas corruptibles que nos rodean, o las singulares, o incluso las cosas humanas, no son gobernadas por Dios. De ellos se dice en Ez 9,9: *El Señor abandonó la tierra.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se dice estar bajo el sol aquellas cosas que se engendran y corrompen siguiendo el curso del sol. En todas estas se da la casualidad. Pero no en el sentido de que sea casual todo lo que en ellas sucede, sino en cuanto que en cualquiera de ellas puede haber algo casual. Pero esto mismo demuestra que están sometidas al gobierno de alguien. Porque si las cosas corruptibles no estuviesen regidas por algún principio superior, a nada tenderían especialmente las que carecen de conocimiento, y, así, nada ajeno a la intención les sucedería, en lo cual se hace consistir la casualidad. Por eso, para indicar que las cosas casuales suceden según el orden de alguna causa superior, no dice simplemente el texto sagrado que vio en todo la casualidad, sino que vio *el tiempo y la casualidad;* porque los defectos casuales se encuentran en estas cosas según algún orden del tiempo.

2. *A la segunda hay que decir:* Todo gobierno implica algún cambio causado por el gobernante en las cosas gobernadas. Pero el movimiento o cambio es *una actuación del móvil por el motor,* como se dice en III *Physic.*[12] Y la actuación es siempre proporcional a quien lo efectúa. Así se explica que diversos móviles se muevan diversamente incluso bajo la moción de un mismo motor. Así, pues, conforme a un plan único de Dios que las gobierna, las cosas son gobernadas diversamente según su diversidad. Pues hay algunas que, conforme a su naturaleza, obran por sí mismas en cuanto que tienen dominio de sus actos. Estas son gobernadas por Dios no solamente en cuanto son movidas por Dios mismo, que obra en ellas interiormente, sino también en cuanto que por El son inducidas al bien y retraídas del mal por medio de mandatos y prohibiciones, premios -y castigos. Está claro que no pueden ser gobernadas por Dios de este modo las criaturas irracionales, que son sólo determinadas, sin determinarse ellas a sí mismas. Por lo tanto, cuando el Apóstol dice que Dios no se ocupa de los bueyes, no lo excluye totalmente de los cuidados del gobierno divino, sino sólo en cuanto al modo que es propio de la criatura racional.

3. *A la tercera hay que decir:* La criatura racional puede gobernarse a sí misma por su entendimiento y voluntad; pero ambas potencias necesitan ser regidas y perfeccionadas por el entendimiento y la voluntad de Dios. Así, pues, sobre el gobierno con que la criatura racional se gobierna a sí misma en cuanto que es dueña de sus actos, necesita ser gobernada por Dios.

ARTICULO 6

¿Está o no está todo gobernado directamente por Dios? [h]

Supra q.22 a.3; infra q.116 a.2; *Cont. Gentes* 3,76.77. 83.94; *De Subst. Separat.* c.14; *Compend. Theol.* c.130.

Objeciones por las que parece que todo está gobernado directamente por Dios:

1. Gregorio Niseno[13] reprueba la opinión de Platón, que admite tres clases de providencia: una del Dios supremo, que provee las cosas celestes y todas las universales; otra de los dioses de segundo orden, que residen alrededor del cielo y se ocupan de lo sometido a generación y corrupción; una tercera providen-

12. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 202a14): S. Th. lect.4 n.7. 13. Cf. NEMESIO, *De Nat. Hom.* c.44: MG 40,794.

h. La mediación de las criaturas en el gobierno del universo significa que Dios gobierna el universo de modo que unas cosas actúan sobre otras; pero esto no quiere decir que Dios no esté presente y actúe en cada una de ellas dándoles el ser y su obrar. Cf. 1 q.8 a.1.

cía, atribuida a ciertos espíritus, que vigilan sobre la tierra las acciones humanas. Por lo tanto, parece que Dios gobierna directamente todas las cosas.

2. Más aún. Mejor es que algo sea hecho por uno que por muchos, si es posible, como se dice en VIII *Physic.*[14] Pero Dios puede gobernar todas las cosas por sí mismo sin necesidad de causas intermedias. Por lo tanto, parece que Dios gobierna directamente todas las cosas.

3. Todavía más. En Dios no hay nada defectuoso o imperfecto. Pero el gobernar por medio de otros parece delatar incapacidad en el gobernante, como lo vemos en los reyes de la tierra, que, por no bastarse para hacer por sí mismos todas las cosas, y porque no pueden estar siempre presentes en todo su reino, tienen necesidad de echar mano de ministros para el gobierno. Por lo tanto, Dios gobierna directamente todas las cosas.

En cambio está lo que dice Agustín en III *De Trin.*[15]: *Así como los cuerpos toscos e inferiores son regidos con cierto orden por otros cuerpos más potentes y sutiles, así también todos los cuerpos lo son por un espíritu vital; y el espíritu de vida que carece de razón lo es por su espíritu racional; y el alma desertara e inmunda, por el alma justa y santa, que, a su vez, lo es por el mismo Dios.*

Solución. *Hay que decir:* En el gobierno hay que tener presentes dos aspectos: el plan de la gobernación, que es la providencia propiamente dicha, y la ejecución de dicho plan. Por lo que se refiere al plan de gobernación, Dios gobierna directamente todas las cosas. En cuanto a la ejecución de dicho plan, Dios gobierna unas cosas por medio de otras.

El porqué de esto radica en que, siendo Dios la esencia misma de la bondad, cada cosa se debe atribuir a Dios según lo mejor que en ella hay. Pero lo mejor en todo género de conocimiento práctico, como lo es el plan de la gobernación, consiste en que se conozcan las cosas particulares, sobre las que se centra el acto u operación de la razón práctica. Ejemplo: El mejor médico es el que no se queda en la consideración de generalidades, sino que desciende hasta los más mínimos detalles. En otros casos puede decirse lo mismo. Por lo tanto, necesariamente se ha de admitir que Dios lo dispone todo, hasta los más mínimos detalles, en el plan de la gobernación.

Sin embargo, como es fin de la gobernación llevar mediante ella a la perfección las cosas gobernadas, tanto mejor será el gobierno cuanto mayor perfección se consiga por el gobernante para las cosas gobernadas. Ahora bien, mayor perfección es si una cosa, además de ser buena en sí misma, puede ser causa de bondad para otras, que si únicamente es buena en sí misma. Y, por eso, de tal modo Dios gobierna las cosas, que hace a unas ser causas de otras en la gobernación; como un maestro que no sólo hace instruidos a sus discípulos, sino que los hace además capaces de instruir ellos a otros.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La opinión de Platón es reprensible por afirmar, incluso en cuanto al plan o disposición de la gobernación, que Dios no gobierna inmediatamente todas las cosas. Que Platón afirmase esto, se desprende de que dividía en tres la providencia, que es el plan de la gobernación.

2. *A la segunda hay que decir:* Si gobernase Dios solo, se privaría a las criaturas de la perfección causal, y, por tanto, el conjunto hecho por uno sólo no resultaría mejor que hecho por muchos.

3. *A la tercera hay que decir:* El tener un rey terreno ministros, ejecutores de su gobernación, no se debe solamente a su insuficiencia, sino también a su dignidad regia, porque la potestad regia se reviste de mayor esplendor con el aparato de los ministros.

ARTICULO 7

¿Puede o no puede suceder algo fuera de lo establecido por el gobierno divino?[i]

Supra q.19 a.6; q.22 a.2 ad 1.

Objeciones por las que parece que

14. ARISTÓTELES, c.6 n.4 (BK 259a8): S. Th. lect.12 n.7. 15. C.4: ML 42,873.

i. Dios es causa primera universal «totius entis». Como causa primera no necesita de otra causa en su orden; en cuanto universal actúa sobre todos los individuos que se hallan dentro del género, pero este género, a su vez, no es un género particular, sino la totalidad de lo que es o existe. Esto significa la unidad de todos los géneros en el Ser. Esta unidad en el ser de los contrarios es el tema del *Sofista* de Platón.

puede suceder algo fuera de lo establecido por el gobierno divino:

1. Boecio, en III *De Consol.* [16], dice: *Dios dispone todas las cosas para el bien.* Por lo tanto, si nada sucede fuera del gobierno divino, se seguiría que no habría ningún mal en las cosas.

2. Más aún. Nada casual hay en lo que acontece según la preordenación de algún gobernante. Por lo tanto, si en las cosas nada sucede fuera del orden del gobierno divino, nada será ni fortuito ni casual.

3. Todavía más. El orden del gobierno divino es fijo e inmutable, conforme a la razón eterna. Por lo tanto, si nada puede acontecer en las cosas fuera del orden del gobierno divino, se seguiría que todas las cosas suceden por necesidad y que nada es contingente en ellas. Esto es inadmisible. Por lo tanto, puede suceder algo en las cosas fuera del orden del gobierno divino.

En cambio está lo que se dice en Ester 13,9: *Señor, Dios, Rey Omnipotente, Tú eres dueño de todo. Señor, nada hay que pueda resistirte.*

Solución. *Hay que decir:* Es posible que algo suceda fuera del orden de una causa particular, pero no que suceda fuera del orden de la causa universal. El porqué de esto radica en que, para que algo suceda fuera del orden de una causa particular, es necesario que intervenga alguna otra causa particular, la cual, necesariamente, está dentro del orden de la causa universal primera. Ejemplo: La indigestión se da fuera del orden de la potencia nutritiva debido a algún impedimento, como lo puede ser la grasa, que proviene de otra causa. Y así sucesivamente hasta llegar a la causa universal. Por lo tanto, por ser Dios la causa universal primera, no ya de un solo género, sino de todo el ser, es imposible que algo suceda fuera del orden del gobierno divino. En realidad, por el mero hecho de que algo parece salirse en parte del orden de la providencia, atendiendo a una causa particular, necesariamente viene a caer dentro de este mismo orden por razón de otra causa también particular.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Quedó demostrado (q.48 a.3) que en el mundo no hay nada que sea totalmente malo, puesto que el mal no existe sino en el bien. Una cosa es llamada mala en tanto se sale del orden de algún bien particular. Si estuviera totalmente fuera del orden del gobierno divino, carecería totalmente de ser.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando se dice que algo es casual en las cosas, se entiende con respecto a determinadas causas particulares, fuera de cuyo orden se verifica. Pero respecto de la Providencia divina, *nada sucede en el mundo por casualidad,* como dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.* [17]

3. *A la tercera hay que decir:* Cuando se dice que algunos efectos son contingentes, se entiende en orden a sus causas próximas, que pueden fallar en su obrar. No como si algo estuviera fuera totalmente del orden del gobierno divino. El hecho mismo de que algo suceda fuera del orden de una causa próxima se debe a alguna otra causa sometida al gobierno divino.

ARTICULO 8

¿Puede o no puede oponerse algo a lo establecido por el gobierno divino?

Objeciones por las que parece que algo puede oponerse a lo establecido por el gobierno divino:

1. Se dice en Is 3,8: *Su lengua y su corazón están contra el Señor.*

2. Más aún. Ningún rey castiga con justicia a los que no se oponen a sus órdenes. Por lo tanto, si nada va contra la ordenación divina, nada sería con justicia castigado por Dios.

3. Todavía más. Todas las cosas están sometidas al orden del gobierno divino. Pero algunas van contra otras. Por lo tanto, hay algunas cosas que se oponen al gobierno divino.

En cambio está lo que dice Boecio en III *De Consol.* [18]: *No hay nada que quiera ni pueda oponerse al Sumo Bien. Pues el Sumo Bien rige todas las cosas con poder y las gobierna con suavidad,* como se dice en Sab 8,1 respecto de la sabiduría divina.

Solución. *Hay que decir:* El orden de la Providencia divina puede ser conside-

16. Prosa 12: ML 63,779. 17. Q.24: ML 40,17. 18. L.c. nota 15.

rado de dos modos: *Universalmente,* esto es, en cuanto procede de la causa que gobierna todo el universo; o *en particular,* en relación con alguna causa particular ejecutora del gobierno divino. Del primer modo, nada va contra el orden del gobierno divino. *Primero,* por el hecho de que el orden del gobierno divino lo dirige todo hacia el bien, y cada cosa particular no tiende sino hacia el bien de su operación e intento, pues *nadie obra con miras al mal,* como dice Dionisio[19]. *Segundo,* y como dijimos (a.1 ad 3; a.5 ad 2), toda tendencia de los seres, natural o voluntaria, no es más que un impulso de la primera causa en ellos. Ejemplo: La dirección de la flecha hacia el blanco no es más que el impulso dado por el arquero. Por eso, todas las cosas que obran, sea natural o voluntariamente, llegan como por impulso propio a aquello a que están ordenadas por la sabiduría divina. Por eso se dice que Dios *dispone todas las cosas con suavidad.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se dice que algunos piensan o hablan y obran en contra de Dios no porque totalmente contraríen el orden del gobierno divino, puesto que incluso los pecadores se proponen algún bien, sino porque se oponen a algún bien particular que les es conveniente según su naturaleza o estado. Por eso son con justicia castigados por Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Está incluida en lo dicho.

3. *A la tercera hay que decir:* El hecho de que unas cosas se opongan a otras indica que puede contrariarse el orden divino en cuanto que éste procede de alguna causa particular, pero no en cuanto al orden total, que procede de la causa universal.

CUESTIÓN 104

Sobre los efectos del gobierno divino en especial

Ahora hay que tratar lo referente a los efectos del gobierno divino en especial. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. Las criaturas, ¿necesitan o no necesitan ser mantenidas en su existencia por Dios?—2. ¿Son o no son mantenidas en su existencia directamente por Dios?—3. ¿Puede o no puede Dios reducir algo a la nada?—4. ¿De hecho reduce o no reduce algo a la nada?

ARTICULO 1

Las criaturas, ¿necesitan o no necesitan ser mantenidas en su existencia por Dios?

In Heb. c.1 lect.2; *Cont. Gentes* 3,65; *De Pot.* q.5 a.1; *In Io.* c.5 lect.2.

Objeciones por las que parece que las criaturas no necesitan ser mantenidas en su existencia por Dios:

1. Lo que no puede dejar de ser no necesita ser conservado en su existencia; como lo que no puede desaparecer no necesita ser atendido para que no desaparezca. Pero hay algunas criaturas que, atendiendo a su naturaleza, no pueden dejar de existir. Por lo tanto, al menos no todas las criaturas tienen necesidad de que Dios las conserve en el ser. La premisa menor se prueba así: Lo que esencialmente es inherente a una cosa no puede no estar en ella y lo que es opuesto lo rechaza. Ejemplo: El número dos necesariamente es par y es imposible que sea impar. Pero el ser sigue inseparablemente a la forma, porque cada cosa, en cuanto tiene forma, existe en acto. Ahora bien, hay algunas criaturas, como los ángeles, que son formas subsistentes, a las cuales les es inherente el ser por su misma naturaleza. Otro tanto hay que

19. *De Div. Nom.* c.4 § 31: MG 3,732: S. Th. lect.22.

decir de algunos seres materiales cuya materia no tiene potencia sino para una forma, como dijimos al hablar de los cuerpos celestes (q.66 a.2). Por lo tanto, estas criaturas existen por necesidad según su naturaleza, y no pueden no existir, ya que en ellas la posibilidad de no existir no puede fundamentarse ni en la forma, a la que naturalmente sigue el ser, ni en la materia existente bajo una forma de la que no puede prescindir, por no haber potencia para otra forma.

2. Más aún. Dios es más poderoso que cualquier agente creado. Pero hay algunos agentes creados que pueden comunicar a sus efectos el que se conserven en el ser incluso después de cesar en ellos la acción. Ejemplo: La casa se conserva después de cesar la acción del constructor. El agua conserva su calor algún tiempo después de cesar la acción del fuego. Por lo tanto, con mayor razón Dios puede conceder a sus criaturas el que se conserven en el ser sin obrar El sobre ellas.

3. Todavía más. Nada violento sucede sin alguna causa agente. Pero tender hacia el no ser es antinatural y violento para cualquier criatura, porque todas ellas tienden naturalmente al ser. Por lo tanto, ninguna criatura tiende al no ser si no es por algún agente corruptivo. Pero hay algunas criaturas a cuya corrupción no puede contribuir ningún agente, como son las sustancias espirituales y los cuerpos celestes. Por lo tanto, tales criaturas no pueden tender hacia el no ser aun cesando en ellas la operación divina.

4. Por último. Si Dios conserva las cosas en la existencia, será por alguna acción del agente; si es eficaz, algo se produce en el efecto. Así, pues, es necesario que, por la acción de Dios que conserva, algo ocurra en la criatura. Pero esto no parece ser así. Pues lo producido por esta acción no es el ser mismo de la criatura, porque lo que ya existe no se hace. Tampoco puede ser algo que se añada a lo que ya existe, porque, o no conservaría Dios continuamente la criatura en el ser, o continuamente se estaría añadiendo algo a la criatura. Esto no es admisible. Por lo tanto, las criaturas no son mantenidas por Dios en su existencia.

En cambio está lo que se dice en Heb 1,3: *Con su poder la Palabra todo lo sustenta.*

Solución. *Hay que decir:* Es obligatorio afirmar, a la luz de la fe y de la razón, que las criaturas son mantenidas en su existencia por Dios. Para demostrarlo, hay que tener presente que una cosa puede ser conservada por otro de dos maneras. 1) *Una,* indirecta y accidentalmente, como se dice que conserva una cosa el que aparta de ella lo que pudiera corromperla. Ejemplo: Si alguien guarda a un niño para que no caiga en el fuego, se dice que lo conserva. Pues de este mismo modo se dice también que Dios conserva algunas cosas, si bien no todas, por cuanto hay algunas que no admiten factores de corrupción de los cuales sea preciso alejarlas para su conservación. 2) *Otra* es conservar la cosa directa y esencialmente, es decir, en cuanto que lo que es conservado, de tal manera depende en sí de la acción de la causa conservadora, que no puede existir sin tal conservación. Este es el modo en que todas las criaturas necesitan ser conservadas por la acción divina conservadora. De tal modo depende de Dios el ser de todas las criaturas, que ni por un instante podrían subsistir, sino que volverían a la nada si no fueran conservadas en el ser por la acción de la virtud divina, como dice Gregorio[1].

Insistiendo. Todo efecto depende de su causa en cuanto ésta es causa de él. Pero hay algunos agentes que son causas de sus efectos sólo en cuanto a ser hechos, sin serlo directamente en cuanto al ser de los mismos. Esto resulta evidente tanto en el orden de lo artificial como en el de lo natural. Ejemplo: El constructor es causa de la casa en cuanto a la construcción de ésta. Pero no lo es directamente en cuanto al ser de la misma. Porque, como resulta evidente, el ser de la casa procede de su forma, que es la composición y el orden de los materiales, y se debe a la eficacia natural de los mismos. Así como el cocinero cuece la comida sin hacer más que aplicar una determinada virtud natural activa, el fue-

1. *Moral.* l.16 c.37: ML 75,1143.

go; así también el constructor hace la casa utilizando cemento, piedras y madera, materiales que naturalmente reciben y retienen bien la composición y el orden. Por lo tanto, el ser de la casa depende de la condición natural de estos materiales, mientras que su construcción depende de la acción del constructor. Lo mismo sucede en el orden natural. Porque cualquier agente que no sea directamente causa de la forma sustancial en sí misma, no será tampoco causa directamente del ser que se debe a tal forma, sino que será causa del efecto únicamente en cuanto al hacerse del mismo.

Es evidente que, si dos seres pertenecen a una misma especie, ninguno puede ser causa directamente de la forma del otro en cuanto tal forma, porque, al serlo, sería causa de su propia forma, ya que esta forma es la misma para ambos seres. No obstante, uno puede ser causa de la forma del otro en cuanto esta forma está en tal materia, es decir, ser causa de que esta materia adquiera tal forma. Esto es ser causa del hacerse, que es lo que sucede al engendrar el hombre al hombre y el fuego al fuego. Por eso, siempre que un efecto natural puede recibir naturalmente la forma del agente del mismo modo que está en éste, el efecto dependerá del agente en cuanto a ser hecho, pero no en cuanto a su ser. Sin embargo, algunas veces el efecto no es capaz naturalmente de recibir del agente la forma de la manera específica de que ésta está en dicho agente, como puede verse en todos aquellos agentes que producen efectos no semejantes a sí en la especie, por ejemplo, los cuerpos celestes, que son causa de la generación de cuerpos inferiores de diferentes especies. Estos tales agentes pueden ser causa de la forma en sí misma, y no sólo en cuanto ésta se origina en tal materia, por lo cual son causa no solamente del hacerse, sino también de la forma en cuanto al ser.

Así, pues, como el efecto se suspende si cesa la acción del agente que es su causa en cuanto al hacerse, así tampoco puede continuarse el ser del efecto si cesa la acción del agente que es su causa, no sólo en cuanto al hacerse, sino también en cuanto al ser. Este es exactamente el porqué de que el agua cálida retiene el calor aún después de cesar la acción del fuego que la ha calentado, mientras que el aire iluminado no retiene la iluminación ni siquiera un instante cuando cesa la acción del sol. La sustancia del agua puede naturalmente recibir el calor del fuego del mismo modo específico que este calor tiene en el fuego. Por lo tanto, si llega a adquirir perfectamente la forma de fuego, retendrá siempre el calor. Pero si participa imperfectamente algo de la forma del fuego como en estado incoativo, el calor no permanecerá siempre, sino por algún tiempo, debido a la incompleta participación del calor. En cambio, el aire de ningún modo puede recibir naturalmente la luz como ésta está específicamente en el sol, es decir, no puede adquirir la forma del sol, principio de la luz. Así, la luz, al no tener principio en el aire, cesa inmediatamente al cesar la acción del sol.

Pues bien, toda criatura se relaciona con Dios como el aire con respecto al sol que lo ilumina. Como el sol es lúcido por su naturaleza, pero el aire se hace luminoso participando la luz del sol, sin participar la misma naturaleza del sol; del mismo modo, sólo Dios es existente por su naturaleza, porque su esencia es su existencia. Dice Agustín en IV *Super Gen. ad litt.*[2]: *Si por un instante el poder de Dios cesara de regir las cosas por El creadas, al instante cesaría también la visión de las mismas y perecería toda naturaleza.* Y en el libro VIII del mismo libro dice[3]: *Como el aire se hace lúcido con la presencia de la luz, así es iluminado el hombre al estar Dios presente en él. Pero se vuelve tiniebla en el momento en que Dios se ausenta* [a].

2. C.12: ML 34,304. 3. C.12: ML 34,383.

a. Sto. Tomás distingue el agente que es causa de su efecto «secundum fieri», del agente que es causa de su efecto «secundum esse eius (del efecto)». Esta distinción aparece en Aristóteles. Así en *Metaphys.* Z 17 (BK 104a30), donde se distingue entre la causa de la generación de una cosa y la causa del ser. Otra cosa es que Aristóteles restringió la causalidad del ser a la causalidad final, relegando la causalidad eficiente a la de ser causa del origen, del devenir de la cosa producida. La interpretación que Sto. Tomás hace del pensamiento de Aristóteles ofrece alguna oscilación. Cf. Bulletin Thomiste VII,525.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El ser en cuanto tal es inseparable de la forma de la criatura supuesto el influjo divino, como la luz es inseparable de la transparencia del aire supuesto el influjo del sol. La potencia de las criaturas espirituales y de los cuerpos celestes para dejar de ser, más que en la forma o materia de tales criaturas, está en Dios, que puede sustraer de su influjo.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios no puede comunicar a criatura alguna el que se conserve en el ser sin la acción divina, como tampoco puede comunicarle el que El no sea causa de ella. La criatura necesita ser conservada por Dios tanto en cuanto el ser del efecto depende de la causa de su existir. Por lo tanto, no hay paridad entre esto y el agente que no es causa del ser, sino únicamente del hacerse.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquel argumento sería viable si se refiriera sólo a la conservación indirecta, que consiste en preservar de los factores de desintegración, y de la cual no necesitan todas las criaturas, como acabamos de decir (sol.).

4. *A la cuarta hay que decir:* La conservación de las cosas no la hace Dios por una acción nueva, sino por continuación de la misma acción por la que les da el ser, la cual se efectúa sin movimiento ni tiempo, del modo que la conservación de la luz en el aire se efectúa por un continuado influjo del sol.

ARTICULO 2

Dios, ¿conserva o no conserva directamente a toda criatura en su existencia?

Objeciones por las que parece que Dios mantiene a toda criatura directamente en su existencia:

1. Por una misma acción Dios es creador y conservador de las cosas, como acabamos de decir (a.1 ad 4). Pero Dios es el creador directo de todas las cosas. Por lo tanto, también es su directo conservador.

2. Más aún. Cada ser está en mejor condición respecto a sí mismo que respecto a cualquier otro ser. Pero no puede comunicarse a la criatura el conservarse a sí misma. Por lo tanto, mucho menos podrá comunicársele que conserve a otra. Por lo tanto, Dios conserva directamente todas las cosas sin ninguna otra causa media que conserve.

3. Todavía más. El efecto es conservado en el ser por el agente que es su causa no sólo en cuanto al hacerse, sino también en cuanto al ser. Pero todas las causas creadas, al parecer, no son causa de sus efectos más que en cuanto al hacerse, pues no causan sino moviendo, como ya dijimos (q.45 a.3). Por lo tanto, no son causas conservadoras de sus efectos en el ser.

En cambio está el hecho de que las cosas se conservan por el mismo de quien reciben el ser. Pero Dios da el ser a algunas mediante otras causas medias. Por lo tanto, también las conserva por medio de algunas otras causas.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos (a.l), de dos maneras puede conservarse una cosa en el ser. *Una,* indirecta y accidentalmente, al alejar o impedir la acción de aquello que la puede corromper. *Otra,* directa y esencialmente, por aquél de quien depende el ser de la cosa como depende de su causa el ser del efecto. De ambos modos una cosa creada puede conservar a otra. Es evidente que incluso entre las cosas corporales hay muchas que impiden la acción de agentes corruptores, por lo cual se dice que son conservativas de las cosas, como la sal, que preserva las carnes de la putrefacción. Además, se da el caso de que dependa de alguna criatura algún efecto en cuanto a su ser. Efectivamente, cuando hay muchas causas ordenadas, el efecto necesariamente depende primera y principalmente de la causa primera. Pero también depende de todas las causas medias. Por lo tanto, la causa primera es ciertamente lo que sobre todo conserva el efecto. Pero también lo conservan todas las causas medias, y tanto más cuanto cada una de ellas es más sublime y se aproxima más a la causa primera. Así, en el mismo orden de los cuerpos se atribuye a ciertas causas superiores la conservación y continuidad de las cosas materiales terrestres. Así, el Filósofo, en XII *Metaphys.*[4], dice que el primer movi-

4. ARISTÓTELES, l.11 c.6 n.10 (BK 1072a9): S. Th. l.12 lect.6 n.2510-2516.

miento, el diurno, es causa de la continuidad de la generación; mientras que el segundo movimiento, el zodiacal, es causa de la variación que resulta de la generación y corrupción. Asimismo, los astrólogos[5] atribuyen a Saturno, el planeta más elevado, lo fijo y permanente. Así, pues, hay que decir: Dios conserva algunas cosas en el ser por medio de otras causas[b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dios creó directamente todas las cosas. Pero en la misma creación ya estableció orden entre ellas. De tal modo que unas dependiesen de otras por las que fuesen secundariamente conservadas en el ser, aunque necesitándose 'siempre la conservación principal, que procede de El mismo.

2. *A la segunda hay que decir:* Como la causa propia es la que conserva el efecto que de ella depende, como no se puede comunicar a ningún efecto que sea causa de sí mismo, pudiéndosele comunicar que lo sea de otro, así tampoco se puede comunicar a ningún efecto que se conserve a sí mismo, aunque se le puede comunicar que sea conservativo de otro.

3. *A la tercera hay que decir:* Ninguna criatura puede ser causa de otra en cuanto a adquirir una nueva forma o disposición sin que medie alguna alteración, puesto que la criatura siempre obra sobre algún sujeto presupuesto. Pero después que ha causado la forma o disposición en el efecto, conserva tal forma o disposición sin nueva alteración del efecto. Ejemplo: En el aire, al ser iluminado de nuevo, se realiza una alteración. Pero la conservación de la luz se verifica sin nueva alteración del aire, sólo con la presencia del cuerpo que lo ilumina.

ARTICULO 3

Dios, ¿puede o no puede reducir algo a la nada?

Objeciones por las que parece que Dios no puede reducir algo a la nada:

1. Dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[6]*: Dios no es causa de la tendencia al no ser.* Pero sí lo sería si redujese alguna criatura a la nada. Por lo tanto, Dios no puede reducir algo a la nada.

2. Más aún. Dios, por su bondad, es la causa de que las cosas existan. Porque, como dice Agustín en el libro *De Doct. Christ.*[7]*: Porque Dios es bueno, existimos.* Pero Dios no puede dejar de ser bueno. Por lo tanto, no puede hacer que las cosas no existan. Lo haría si las redujera a la nada.

3. Todavía más. En caso de que Dios redujera algo a la nada, sería necesaria alguna acción para ello. Pero esto es imposible, porque toda acción tiene por objetivo algún ser. Ejemplo: La acción del agente corruptor tiene por objetivo algo que por ella es generado, ya que la generación de una cosa conlleva corrupción de otra. Por lo tanto, Dios no puede reducir algo a la nada.

En cambio está lo que se dice en Jer 10,24: *Señor, corrígeme con suavidad, no con ira. No me conviertas en nada.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos sostuvieron que Dios había obrado por necesidad de naturaleza al producir las cosas a la existencia. Si esto fuera verdadero, Dios no podría reducir algo a la nada, como no puede mudarse de naturaleza. Pero, como dijimos (q.19 a.4), esta opinión es falsa y completamente contraria a la fe católica, que confiesa que Dios ha sacado todas las cosas a la existencia por libre voluntad, según aquello del Salmo 134,6: *Lo que el Señor quiso, lo hizo.* Así, pues, que Dios comunique el ser a las criaturas depende de la voluntad divina. E igualmente las conserva en su existencia, causando en ellas continuamente el ser, tal como dijimos (a.1 ad 4). Por lo tanto, así como antes que existiesen las cosas Dios pudo no darles el ser y, así, no hacerlas, después de haber sido hechas puede no causar su ser, con lo cual dejarían de existir. Esto es reducirlas a la nada.

5. Cf. AVERROES, *In Metaphys.* l.12 *Comm.* 44 (8.327G). 6. Q.21: ML 40,16. 7. L.1 c.32: ML 34,32.

b. Cf. nota *h.* Las causas medias ejercen la conservación de la criatura. Pero, esto no obstante, la causa primera lo hace «principaliter», lo que quiere decir, como causa primordial, no simplemente en mayor grado que las otras.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El no ser no tiene causa directa porque nada puede ser causa más que en cuanto es ser, y el ser en cuanto tal es causa de ser. De este sentido, Dios no puede ser causa de la tendencia al no ser. Pero esta tendencia al no ser la lleva consigo la criatura misma en cuanto que proviene de la nada [c]. Sin embargo, Dios puede ser causa indirecta de que las cosas vuelvan a la nada simplemente retirando su acción.

2. *A la segunda hay que decir:* La bondad de Dios es causa de las cosas, pero no por necesidad natural, puesto que la bondad divina no depende de lo creado, sino por libre voluntad. De ahí que, como pudo, sin perjuicio alguno de su bondad, no dar existencia a las cosas, de igual modo puede no conservarlas en ella, sin detrimento alguno de esta misma bondad.

3. *A la tercera hay que decir:* Si Dios redujera algo a la nada, no sería por alguna acción, sino simplemente dejando de obrar.

ARTICULO 4

¿Es o no es algo reducido a la nada?

Supra q.65 a.1 ad 1; *De Pot.* q.5 a.4; a.9 ad 1.

Objeciones por las que parece que algo es reducido a la nada:

1. El fin responde al principio. Pero al principio nada existía, sólo Dios. Por lo tanto, se llegará a un fin en que no exista más que Dios. Así, las criaturas serán reducidas a la nada.

2. Más aún. Toda criatura tiene una potencia limitada. Pero ninguna potencia limitada abarca lo infinito. Por eso en VIII *Physic.*[8] se demuestra que una potencia finita no puede mover por tiempo infinito. Por lo tanto, ninguna criatura puede durar indefinidamente. Así, alguna vez será reducida a la nada.

3. Todavía más. La forma y los accidentes no tienen materia como parte de su ser. Pero a veces dejan de existir. Por lo tanto, volverán a la nada.

En cambio está lo que se dice en Ecl 3,14: *Supe que todo lo hecho por Dios dura para siempre.*

Solución. *Hay que decir:* Las acciones de Dios sobre las criaturas, unas se realizan según el curso natural de las cosas; otras, por el contrario, suceden milagrosamente, es decir, fuera del orden natural impuesto a las criaturas, como diremos más adelante (q.105 a.6). Lo que hará Dios según el orden natural implantado por El en las cosas puede deducirse de la naturaleza misma de las cosas; lo que se hará milagrosamente, se ordena a la manifestación de la gracia, según aquello del Apóstol en 1 Cor 12,7: *A cada uno se le concede la manifestación del espíritu para utilidad común.* Entre otras gracias menciona el poder de hacer milagros.

La condición natural de las criaturas manifiesta que ninguna de ellas será reducida a la nada, ya que, o son inmateriales y en éstas no hay potencia para no ser, o son materiales, y entonces permanecen al menos en cuanto a la materia, que es incorruptible por ser el sujeto que se supone en toda generación y corrupción. Tampoco contribuiría a la manifestación de la gracia el que alguna cosa fuera reducida a la nada. Por el contrario, el poder y la bondad de Dios se manifiestan más claramente en el hecho de conservar las cosas en el ser. Por lo tanto, absolutamente hay que afirmar: Nada quedará reducido completamente a la nada.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la*

8. ARISTÓTELES, c.10 n.1 (BK 266a12): S. Th. lect.21 n.2.

c. En 1 q.45 a.1 ad 3 Sto. Tomás dice que crear es hacer algo «ex nihilo» y que ese «ex» debe entenderse no como causa material, sino como un orden de sucesión, es decir, como «después de». Aquí, en cambio, el «de» tiene otro matiz más próximo a una especie de causalidad intrínseca. El modo de hablar más frecuente en Sto. Tomás —como se ve en esta cuestión, artículo 4— es el de que las cosas materiales sublunares sí son corruptibles, porque su materia prima no tiene la potencialidad totalmente cubierta por la forma. Los seres inmateriales, en cambio, no están en potencia hacia su corrupción.

primera hay que decir: El hecho de que las cosas hayan sido producidas a la existencia después de no haber existido, manifiesta el poder de quien las produjo. En cambio, el que fuesen reducidas a la nada después de existir, sería un obstáculo para esta manifestación, ya que el poder de Dios se revela sobre todo en conservar las cosas en la existencia, según aquello del Apóstol en Heb 1,3: *Con su poder, la Palabra todo lo sustenta.*

2. *A la segunda hay que decir:* La potencia de la criatura respecto a ser es sólo receptiva. Pero la potencia activa es del mismo Dios de quien procede la comunicación del ser. Por lo tanto, la duración infinita de las cosas supone y es efecto de la infinitud del poder divino. Sin embargo, en algunas cosas su virtud se reduce a existir en un tiempo limitado, según que pueden ser impedidas de continuar recibiendo el influjo de ser que les viene de Dios, por algún agente contrario, al que la virtud limitada de tales cosas no puede resistir por un tiempo infinito, sino sólo por un cierto tiempo. Por eso, aquellas cosas que no tienen contrarios permanecen sin fin, a pesar de tener ellas una virtualidad también limitada.

3. *A la tercera hay que decir:* Las formas y los accidentes no son seres completos, puesto que no subsisten, sino que unas y otros son algo del ser al que pertenecen. Tales formas y accidentes se dice que son en cuanto que por ellos las cosas son algo de lo que son. Sin embargo, del modo en que ésos son, tampoco se reducen totalmente a la nada. Y no porque persevera alguna parte de tales formas o accidentes, sino porque permanecen potencialmente en la materia o en el sujeto a que pertenecen.

CUESTIÓN 105

Sobre la mutación de las criaturas por Dios

Ahora hay que tratar lo referente al segundo efecto del gobierno divino en las criaturas, y que es el de la mutación de las criaturas. Primero, la mutación de las criaturas por Dios; segundo, la mutación de una criatura por otra.

La cuestión sobre la mutación de las criaturas por Dios plantea y exige respuesta a ocho problemas:

1. ¿Puede o no puede Dios mover directamente la materia hacia la forma?—2. ¿Puede o no puede Dios mover directamente algún cuerpo?—3. ¿Puede o no puede Dios mover directamente el entendimiento?—4. ¿Puede o no puede Dios mover directamente la voluntad?—5. ¿Opera o no opera Dios en todo el que actúa?—6. ¿Puede o no puede Dios operar fuera del orden establecido en las cosas?—7. Todo lo que Dios hace fuera del orden establecido en las cosas, ¿es o no es milagro?—8. Diversidad de milagros.

ARTICULO 1

¿Puede o no puede Dios mover directamente la materia hacia la forma? [a]

Objeciones por las que parece que Dios no puede mover directamente la materia hacia la forma:

1. Como lo prueba el Filósofo en VII *Metaphys.*[1], que una forma esté en determinada materia no puede hacerlo sino otra forma que esté en la materia;

1. ARISTÓTELES, l.6 c.8 n.5 (BK 1033b23): S. Th. L.7 lect.7 n.1427.

a. La potencia divina puede suplir con creces la potencia de las causas creadas materiales. Pero este poder no lo tienen las formas separadas finitas, ángeles o demonios. La forma separa-

porque lo semejante hace lo semejante a sí. Pero Dios no es una forma que esté en la materia. Por lo tanto, Dios no puede causar la forma en la materia.

2. Más aún. Si algún agente se relaciona con muchas cosas, no hará ninguna a no ser que esté determinado a ello por algún otro, pues, como se dice en III *De Anima*[2], el conocimiento universal no mueve si no es particularizándose. Pero el poder divino es la causa universal de todo. Por lo tanto, no puede producir una forma particular si no es por medio de algún agente particular.

3. Todavía más. Como el ser común depende de la primera causa universal, así el ser determinado depende de causas particulares determinadas, como dijimos (q.104 a.2). Pero el ser determinado de una cosa se debe a la forma propia.

Por lo tanto, las formas propias de las cosas no son producidas por Dios a no ser por medio de causas particulares.

En cambio está lo que se dice en Gén 2,7: *Formó Dios al hombre del barro.*

Solución. *Hay que decir:* Dios puede mover directamente la materia a la forma. En efecto, el ser que está en potencia pasiva puede ser reducido al acto por aquella potencia activa que contiene bajo su poder dicha potencia pasiva. Así, pues, como la materia está contenida bajo el poder divino, como producida por Dios, puede ser reducida a acto por el poder divino. Esto es lo que significa mover la materia hacia la forma; porque la forma no es otra cosa que el acto de la materia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El efecto puede asemejarse a su causa de dos modos. *Uno,* por la misma especie. Ejemplo: El hombre engendra al hombre, el fuego al fuego. *Otro,* por contenido virtual, es decir, en cuanto que la forma del efecto está virtualmente contenida en la causa. Ejemplo: Los animales engendrados a partir de la putrefacción, las plantas y los minerales engendrados por la virtud del sol y de los astros. Así, pues, el efecto se asemeja a la causa según todo aquello a que se extiende la virtud del agente. El poder de Dios se extiende a la forma y a la materia, como se dijo (q.14 a.11; q.44 a.2). Por eso, el compuesto formado se asemeja a Dios en cuanto que Dios lo contiene virtualmente, mientras que al compuesto generador se asemeja con una semejanza específica. De ahí que, como el compuesto generador puede mover la materia a la forma originando otro compuesto semejante a sí, de igual modo puede Dios también hacerlo. No puede, sin embargo, hacer esto ninguna otra forma que no exista en la materia, porque la materia no está virtualmente contenida bajo el poder de ninguna otra sustancia separada. Por lo tanto, los demonios y los ángeles, al obrar sobre las cosas visibles, no lo hacen causando ellos directamente las formas, sino sirviéndose de gérmenes corporales.

2. *A la segunda hay que decir:* Sería viable la objeción si Dios obrase por necesidad natural. Pero como Dios obra por su voluntad y entendimiento, que conoce las naturalezas particulares de todas las formas, y no sólo las naturalezas universales, puede originar concretamente cualquier forma de la materia.

3. *A la tercera hay que decir:* La determinación misma que tienen las causas segundas para producir efectos determinados les viene de Dios. Ordenando, pues, Dios las otras causas a producir determinados efectos, puede también producirlos El por sí mismo.

ARTICULO 2

¿Puede o no puede Dios mover directamente algún cuerpo?

Resp. de art. 36 a.13.

Objeciones por las que parece que Dios no puede mover directamente ningún cuerpo:

1. Siendo necesaria la unión del motor y del móvil, como se demuestra en VII *Physic.*[3], es preciso que se dé algún contacto entre ambos. Pero entre Dios y

2. ARISTÓTELES, c.11 n.4 (BK 434a16): S. Th. lect.16 n.854. 3. ARISTÓTELES, c.2 n.1 (BK 243a4): S. Th. lect.3.4.

da no tiene poder sobre la materia. El neoplatonismo concedía, en cambio, un poder activo a las formas e ideas. Cf. KREMER, o.c., 72ss.

los cuerpos no puede haber tal contacto, pues dice Dionisio en c.1 *De Div. Nom.* [4]: *No hay tacto alguno de Dios.* Por lo tanto, Dios no puede mover directamente ningún cuerpo.

2. Más aún. Dios es motor inmóvil. Pero tal motor es el bien apetecible en cuanto percibido. Luego Dios mueve en cuanto deseado y percibido. Pero Dios no es percibido más que por el entendimiento, que ni es cuerpo ni virtud corporal. Por lo tanto, Dios no puede mover ningún cuerpo directamente.

3. Todavía más. El Filósofo en VIII *Physic.* [5] demuestra que la potencia infinita mueve instantáneamente. Pero es imposible que algún cuerpo sea movido instantáneamente, porque, verificándose el movimiento entre términos opuestos, se seguiría que dos cosas opuestas pertenecerían a tal cuerpo simultáneamente. Esto es imposible. Por lo tanto, el cuerpo no puede ser movido directamente por una potencia infinita. Ahora bien, la potencia de Dios es infinita, como quedó establecido (q.25 a.2). Por lo tanto, Dios no puede mover ningún cuerpo directamente.

En cambio, Dios realizó directamente la obra de los seis días, en la que está incluido el movimiento de cuerpos, como consta por lo que se dice en Gén 1,9: *Acumúlense en un lugar las aguas.* Por lo tanto, Dios puede mover un cuerpo directamente.

Solución. *Hay que decir:* Es un error decir que Dios no pueda hacer por sí mismo todos los efectos particulares que son hechos por cualquiera de las causas creadas. Por tanto, siendo movidos los cuerpos directamente por causas creadas, a nadie se le debe admitir a dudar de que Dios pueda mover directamente cualquier cuerpo.

Esto es deducible de lo dicho anteriormente (a.1). Porque todo movimiento de cualquier cuerpo, o procede de su forma, como el movimiento local de los cuerpos graves y ligeros, que les viene de la forma dada por el generante, que por esto es llamado motor; o es una tendencia a alguna forma, como la calefacción es vía para la forma de fuego. Ahora bien, a uno mismo pertenece imprimir la forma, disponer de ella y dar el movimiento que le sigue. Así, el fuego no sólo engendra otro fuego, sino que a la vez calienta y mueve hacia arriba. Así, pues, pudiendo Dios imprimir directamente la forma en la materia, se sigue de aquí que pueda mover cualquier clase de cuerpo en cualquier clase de movimiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Hay dos clases de contacto físico: El corporal, que existe entre dos cuerpos que se tocan; y el virtual, como al decir, por ejemplo, que el que entristece toca al entristecido. Por ser Dios incorpóreo, no puede ni tocar ni ser tocado del primer modo. Según el contacto virtual, toca al mover a las criaturas, aunque no puede ser tocado, porque está fuera del alcance de toda virtud natural de las criaturas. En este sentido entendió Dionisio que *no hay tacto de Dios,* esto es, que Dios sea tocado.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios mueve en cuanto deseado y percibido. Pero no es necesario que en todo caso mueva como deseado y percibido por aquel que es movido, bastando que sea deseado y conocido por Sí mismo, porque Dios lo hace todo por su bondad.

3. *A la tercera hay que decir:* El Filósofo en VIII *Physic.* [6] intenta probar que la virtud del primer motor es una virtud no cuantitativa, del siguiente modo: La virtud del primer motor es infinita; y lo prueba [7] por el hecho de que puede mover por tiempo infinito, pero una virtud infinita, si fuese cuantitativa, movería sin tiempo. Esto es imposible. Por lo tanto, es necesario que la virtud infinita del primer motor no sea cuantitativa. Lo que de aquí se deduce es que el moverse un cuerpo sin tiempo no se debe más que a una virtud cuantitativamente infinita. El porqué de esto radica en que la virtud cuantitativa mueve siempre con toda su intensidad, puesto que obra por necesidad de naturaleza. Pero la potencia infinita excede sin proporción a toda potencia finita, y, por otra parte, cuanto mayor es la potencia del motor, tanto mayor es la velocidad del movimiento. Por lo tanto, si toda potencia finita mue-

4. § 5: MG 3.593. 5. ARISTÓTELES, c.10 n.2 (BK 266a31): S. Th. lect.21 n.6. 6. ARISTÓTELES, c.10 n.1 (BK 266a10): S. Th. lect.21 n.6. 7. ARISTÓTELES, c.10 n.9 (BK 267b10): S. Th. lect.23 n.8.

ve en un tiempo determinado, se sigue que la potencia infinita ha de mover sin tiempo alguno. Porque entre dos tiempos hay siempre alguna proporción. Pero la virtud que no es cuantitativa es virtud de algún ser inteligente, el cual obra en sus efectos según lo que les conviene. Así, pues, aunque no competa al cuerpo ser movido sin tiempo, no se sigue que la virtud divina le mueva sin tiempo.

ARTICULO 3

¿Mueve o no mueve Dios directamente el entendimiento creado?

1-2 q.109 a.1; *Compend. Theol.* c.129.

Objeciones por las que parece que Dios no mueve directamente el entendimiento creado:

1. La acción del entendimiento procede del mismo entendimiento en que se realiza, ya que es una acción que no pasa a algo exterior, como se dice en IX *Metaphys.* [8] Pero la acción del que es movido por otro no procede de aquel en quien está, sino de aquel que mueve. Por lo tanto, el entendimiento no es movido por otro, y, así, parece que Dios no puede mover al entendimiento.

2. Más aún. Lo que tiene en sí principio suficiente de su movimiento no es movido por otro. Pero el movimiento del entendimiento es su propio entender. Por eso se dice que el entender o sentir es cierto movimiento, según el Filósofo en III *De Anima* [9]. El principio suficiente del entender es la luz intelectual impresa en el entendimiento. Por lo tanto, no es movido por otro.

3. Todavía más. Como el sentido es movido por lo sensible, lo es el entendimiento por lo inteligible. Pero Dios no es inteligible para nosotros, sino que excede nuestro entendimiento. Por lo tanto, Dios no puede mover nuestro entendimiento.

En cambio, el que enseña mueve el entendimiento del que es enseñado. Pero Dios *enseña al hombre la ciencia,* como se dice en el salmo 93,10. Por lo tanto, Dios mueve el entendimiento del hombre.

Solución. *Hay que decir:* Como en el movimiento corporal se llama motor a lo que da la forma que es principio del movimiento, así se dice que mueve al entendimiento lo que causa en él la forma que es principio de la operación intelectual, llamada movimiento del entendimiento. Este principio de la operación intelectiva es doble en el que entiende: *Uno,* la misma virtud intelectiva, que se encuentra incluso en aquel que sólo está en potencia para entender. *Otro,* es principio del entender en acto, que es la especie de lo conocido. Así, pues, se dice, por tanto, que se mueve al entendimiento, ya sea porque se le da la facultad de entender, o también porque se le infunda la especie de la cosa entendida.

De ambos modos mueve Dios al entendimiento creado. Dios es, en efecto, el primer ser inmaterial, y como la inmaterialidad es la raíz del entender, se sigue que Dios es el primer inteligente. Ahora bien, al ser lo primero en cada orden la causa de todo lo que en dicho orden viene después, se sigue que toda otra facultad de entender procede de Dios. Asimismo, al ser Dios el ser primero y al preexistir en El todas las cosas como en la primera causa, por necesidad han de estar todas en El en cuanto inteligibles, como lo exige la condición de la naturaleza divina. Pues así como las razones inteligibles de todas las cosas existen primero en Dios, y de El se derivan a los demás entendimientos para que éstos entiendan en acto; así también las mismas razones se derivan a las criaturas para que éstas subsistan [b]. Por lo tanto, Dios mueve el entendimiento en cuanto

8. ARISTÓTELES, l.8 c.8 n.9 (BK 1050a36): S. Th. l.9 lect.8 n.1862. 9. ARISTÓTELES, c.7 n.1 (BK 431a6): S. Th. lect.12 n.765.

b. «Derivatio» es un término que se halla dentro del cuadro semántico de la filosofía emanatista. De Dios emanan las formas que subsisten en las criaturas y, por otro lado, esas mismas formas derivan hacia los entendimientos para allí ser inteligidos en acto. Hay un proceso descendente en ambos casos que mantiene la unidad de Dios y la pluralidad de los seres. Cf. KREMER, art. *Emanation. Historisches Wörterbuch der Philosophie* (HWP) 2 col.445-448.

le da la facultad para entender, sea ésta natural o sobrenatural, y en cuanto imprime en él las especies inteligibles, y ambas cosas las sustenta y conserva en el ser.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La operación intelectiva procede, como de la causa segunda, del entendimiento en que se verifica, pero procede de Dios como de la causa primera, porque Dios es quien da el poder entender a todo el que entiende.

2. *A la segunda hay que decir:* La luz intelectual, juntamente con la especie de lo entendido, es principio suficiente del entender, pero es principio secundario y dependiente del principio primero.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo inteligible mueve a nuestro entendimiento en cuanto imprime en él en cierto modo una semejanza suya, que es lo que hace posible que lo inteligible sea entendido. Pero las semejanzas que Dios imprime en el entendimiento creado no bastan para conocer a Dios por esencia, como se dijo (q.12 a.2). Por lo tanto, Dios mueve el entendimiento creado, aun cuando no sea para él inteligible, como se dijo (q.12 a.4).

ARTICULO 4

¿Puede o no puede Dios mover la voluntad creada? [c]

Infra q.106 a.2; q.111 a.2; 1-2 q.9 a.6; *De Verit.* q.22 a.8; *Cont. Gentes* 3,88.89.91; *De Malo* q.3 a.3; *Compend. Theol.* c.129.

Objeciones por las que parece que Dios no puede mover la voluntad creada:

1. Todo lo que es movido por algún agente extrínseco es coaccionado. Pero la voluntad no puede ser coaccionada. Luego no es movida por agente alguno extrínseco. Por lo tanto, no puede ser movida por Dios.

2. Más aún. Dios no puede hacer que cosas contradictorias sean a un mismo tiempo verdaderas. Esto se seguiría si Dios moviese a la voluntad, puesto que moverse voluntariamente es moverse por sí mismo y no por otro. Por lo tanto, Dios no puede mover la voluntad.

3. Todavía más. El movimiento es más del motor que del móvil; por eso el homicidio no se atribuye a la piedra, sino al que la arroja. Así, pues, si Dios moviese la voluntad, se seguiría que las obras voluntarias no se le imputarían al hombre ni para el mérito ni para el demérito. Esto es falso. Por lo tanto, Dios no mueve la voluntad.

En cambio está lo que dice Pablo en Flp. 2,13: *Dios es el que obra en nosotros el querer y el obrar, según su beneplácito.*

Solución. *Hay que decir:* Así como el entendimiento es movido por su objeto y, a la vez, por aquel que le ha dado la facultad de entender, así también la voluntad es movida por el objeto, que es el bien, y por aquel que es autor de la virtud de querer. La voluntad puede ser movida, como objeto, por cualquier bien; sin embargo, de un modo suficiente y eficaz, sólo puede ser movida por Dios. El porqué de esto radica en que nada puede mover suficientemente a no ser que la virtud activa del motor exceda o, al menos, iguale la virtud pasiva del móvil. Pero la virtud pasiva de la voluntad se extiende a todo el bien, por ser su objeto el bien universal, como es también objeto del entendimiento el ser universal. Ahora bien, todo bien creado es algún bien particular, pues sólo Dios es bien universal. Por lo tanto, sólo Dios llena la voluntad y la mueve suficientemente como objeto. Sólo Dios es, asimismo, el que causa la virtud de querer; pues querer no es otra cosa que una inclinación al objeto de la voluntad, que es el bien universal. Pero inclinar al bien universal es exclusivo del primer motor, al que le corresponde también, por lo mismo, ser el último fin; de igual modo que, en el orden humano, dirigir al bien común le corresponde al que gobierna la multitud. Por lo tanto, es propio de Dios mover la voluntad de uno y de otro modo, pero singularmente del segundo modo, es decir, inclinándola interiormente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se entiende que es coaccionado lo que es movido por otro cuando es movido contra su propia tendencia. Pero si es movido por otro que

c. Tanto en el caso del entendimiento como en el de la voluntad, Dios no suple la causalidad creada, sino que la mantiene y le da un contenido.

le da la propia tendencia, no se dice que haya coacción, como no es violentado un cuerpo pesado al ser movido hacia abajo por el que le empuja. Así, pues, Dios, al mover la voluntad, no ejerce sobre ella coacción alguna, ya que es El quien le da su propia inclinación.

2. *A la segunda hay que decir:* Ser movido voluntariamente es ser movido por sí, esto es, por principio intrínseco. Pero esto no excluye que dicho principio intríseco sea movido por otro principio extrínseco. De este modo, moverse por sí mismo no está en contradicción con ser movido por otro.

3. *A la tercera hay que decir:* Si la voluntad de tal modo fuese movida por otro que bajo ningún concepto se moviese ella por sí misma, sus obras no se le imputarían para mérito ni para demérito. Pero como el ser movido por otro no excluye el que la voluntad se mueva por sí misma, como acabamos de decir (ad 2), de aquí se sigue que no desaparezca en ella la razón de mérito o demérito.

ARTICULO 5

¿Opera o no opera Dios en todo el que actúa?

In Sent. l.2 d.l q.l a.4; *Cont. Gentes* 3, 67; *De Pot.* q.3 a.7; *Compend. Theol.* c.135.

Objeciones por las que parece que Dios no opera en todo el que actúa:

1. En Dios no puede suponerse ninguna insuficiencia. Así, pues, si Dios obra en todo el que actúa, lo hace El suficientemente en cada uno. Por lo tanto, sería superfluo que obrasen algo los agentes creados.

2. Más aún. Una misma operación no puede proceder al mismo tiempo de dos agentes. Tampoco un movimiento numéricamente idéntico puede pertenecer a dos móviles. Así, pues, si la operación de la criatura procede de Dios, que obra en la criatura, no puede tal acción proceder al mismo tiempo de la criatura. Por lo tanto, ninguna criatura obra algo.

3. Todavía más. Se dice que el agente es causa de la acción de su efecto en cuanto el agente da al efecto la forma por la que éste obra. Al decir, que Dios es causa de las acciones de las criaturas, se habrá de entender esto en cuanto que les da la virtud por la que obran. Pero esto lo hizo Dios todo al principio, al hacer las cosas. Por lo tanto, parece que después ya no obra en las criaturas al actuar éstas.

En cambio se dice en Isaías 26,12: *¡Señor! Cuanto hacemos, eres Tú quien lo hace en nosotros.*

Solución. *Hay que decir:* Obrar Dios en todo el que obra, lo entendieron algunos[d] en el sentido de que ninguna virtud creada obra algo en las cosas, sino que Dios todo lo hace todo directamente. Ejemplo: No calienta el fuego, sino Dios en el fuego; y, así, todos los demás casos. Esto es inadmisible. 1) *En primer lugar,* porque con esto se eliminaría de las cosas creadas el orden de causa y efecto, lo cual podría suponer falta de poder en el Creador, pues del poder del agente depende el que éste comunique a su efecto la virtud de obrar. 2) *En segundo tugar,* porque en vano se les habría dado a las cosas las potencias operativas que en ellas vemos, si no obrasen nada por medio de tales potencias. Más aún: De algún modo, las mismas cosas creadas parecerían existir todas inútilmente, al carecer de operaciones propias, que es para lo que existen todos los seres. Efectivamente, lo menos perfecto existe siempre por razón de lo más perfecto. Por eso, como la materia existe por razón de la forma, así la forma, que es el acto primero, tiene su razón de ser en la operación, que es el acto segundo, y, de este modo, la operación es el fin de las cosas creadas. Por lo tanto, el obrar de Dios en las cosas se ha de entender de tal modo, que, no obstante, las mismas cosas tengan sus propias operaciones.

Para demostrarlo hay que tener presente que, de los cuatro géneros de causas, la materia no es principio de acción, sino sujeto que recibe el efecto de la acción. En cambio, el fin, el agente y la forma son principios de acción, pero con cierto orden y distinción. Porque el primer principio de la acción es el fin, que mueve al agente; el segundo es el agente; y el tercero es la forma de aque-

d. Sto. Tomás debe referirse a Algazel, a quien Averroes criticó su teoría de la reducción de toda causalidad a la divina.

lio que el agente aplica a obrar, sin que esto quiera decir que el agente no obre también por su forma propia, como se ve claro, en las obras artesanales. El artesano se mueve a obrar por el fin, que es la obra misma, por ejemplo, un arca o una cama, y aplica a la operación la sierra, que corta por su filo.

De estos tres modos obra Dios en todo el que actúa. En primer lugar, a modo de fin. Porque, como toda operación es por algún bien, real o aparente, y nada es o aparece bueno sino en cuanto participa alguna semejanza del sumo Bien, que es Dios, se sigue que Dios mismo es causa de toda operación en razón de fin. Asimismo, cuando hay muchos agentes ordenados, siempre el segundo obra en virtud del primero, puesto que el primer agente mueve al segundo a obrar. Y, según esto, todas las cosas obran en virtud de Dios mismo, resultando que Dios es causa de las acciones de todos los agentes. En tercer lugar, hay que tener presente que Dios no sólo mueve las cosas a obrar aplicando sus formas y potencias a la operación, algo así como el artesano aplica la sierra para cortar, y que, a veces, el artesano no le ha dado la forma, sino que Dios da, además, la forma a las criaturas que obran y las conserva en el ser. Por lo tanto, Dios es causa de las acciones no sólo en cuanto da la forma que es principio de la acción, como se dice que es causa del movimiento de los cuerpos pesados y ligeros el que los produce, sino también en cuanto que conserva las formas y las potencias de las cosas, como se dice que el sol es causa de la presencia de los colores en cuanto da y conserva la luz por la que éstos se avivan. Como las formas de las cosas están dentro de ellas, tanto más cuanto estas formas son superiores y más universales, y, por otra parte, en todas las cosas Dios es propiamente la causa del ser mismo en cuanto tal[e], que es lo más íntimo de todo, se concluye que Dios obra en lo más íntimo de todas las cosas. Por eso, en la Sagrada Escritura, las operaciones naturales se atribuyen a Dios como a quien obra en la naturaleza, según aquello de Job 10,11: *Me revestiste de piel y carne, y con huesos y músculos me consolidaste.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dios *obra suficientemente* en las cosas como causa primera, sin que por eso resulte superflua la operación de las criaturas como causas segundas.

2. *A la segunda hay que decir:* La misma acción no puede proceder de dos agentes de un mismo orden, pero no hay inconveniente en que una sola y misma acción proceda de dos agentes como primero y segundo.

3. *A la tercera hay que decir:* Dios no sólo da las formas a las cosas, sino que también las conserva en el ser, y las aplica a obrar, y es fin de todas las acciones, como dijimos (sol.).

ARTICULO 6

¿Puede o no puede Dios hacer algo fuera del orden establecido en las cosas?

Infra q.106 a.3; *Cont. Gentes* 3,98.99; *De Pot.* q.6 a.1; *Compend. Theol.* c.136.

Objeciones por las que parece que Dios no puede hacer algo fuera del orden establecido en las cosas:

1. Dice Agustín en XXVI *Contra Faustum*[10]: *Dios, autor y creador de todas las naturalezas, nada hace en contra de la naturaleza.* Pero parece estar contra la naturaleza aquello que se sale del orden natural establecido. Por lo tanto, Dios no puede hacer algo fuera del orden impuesto a las cosas.

2. Más aún. Como emana de Dios el orden de la justicia, así también el de la naturaleza. Pero Dios no puede hacer nada fuera del orden de la justicia, pues haría algo injusto. Por lo tanto, no puede hacer nada fuera del orden de la naturaleza.

3. Todavía más. Dios instituyó el

10. C.3: ML 42,480.

e. No es el concepto universal de ser, sino el *esse* real, que, por un lado, se da en todos los seres reales y, por otro, es el principio constitutivo de cada cosa real en cuanto real. La causalidad divina respecto del «esse» y la causalidad creada respecto del efecto producido no son dos causalidades separadas; la segunda se da en el seno de la primera.

orden de la naturaleza. Si fuera de este orden hiciese algo, parecería ser mutable. Esto es inadmisible.

En cambio, está lo que dice Agustín en XXVI *Contra Faustum* [11]: *Dios obra, algunas veces, contra el curso ordinario de la naturaleza.*

Solución. *Hay que decir:* De toda causa se deriva algún orden a sus efectos [f], puesto que toda causa tiene razón de principio. De ahí que sean varios los órdenes según sean varias las causas; y que unos órdenes se contengan bajo otros, como unas causas se contienen en otras. Por otra parte, es evidente que no se contiene la causa superior bajo el orden de la inferior, sino al revés. Ejemplo: La sociedad humana. El orden familiar, que depende del padre, está dentro del orden de la ciudad, que depende de la autoridad correspondiente, el cual, a su vez, está sometido al orden del rey, por el que se ordena todo el reino.

Si se considera el orden de las cosas en cuanto dependiente de la primera causa, Dios no puede hacer nada fuera del orden de las cosas; si lo hiciera obraría contra su presciencia, o voluntad, o bondad. Pero si se considera el mismo orden de las cosas en cuanto dependiente de cualquiera de las causas segundas, de este modo Dios sí puede obrar fuera del orden natural. El porqué de esto radica en que El no está sujeto al orden de tales causas, antes, al contrario, este orden está sujeto a El, como proveniente de El, no por alguna necesidad natural, sino por arbitrio de su voluntad, pues pudo Dios haber establecido cualquier otro orden en las cosas, y, por tanto, puede obrar contra este orden establecido siempre que quiera, por ejemplo, produciendo los efectos propios de las causas segundas sin necesidad de ellas, o produciendo otros efectos a los que no alcanza la virtud de las causas naturales. Confirmando esto, dice Agustín, en XXVI *Contra Faustum* [12], que *Dios obra contra el curso ordinario de la naturaleza, pero de ningún modo contra la ley suprema, porque no puede obrar contra sí mismo.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando en las cosas naturales sucede algo fuera del curso ordinario de su propia naturaleza, puede ser de dos modos. *Uno,* por la acción de algún agente que no dé a tales cosas su tendencia natural, como si el hombre mueve un cuerpo pesado hacia arriba, dirección hacia la que no tiende; esto va contra la naturaleza. *Otro,* por la acción de aquel agente del que depende la acción natural; esto no va contra la naturaleza, como en el caso del flujo y reflujo del mar, que no va contra la naturaleza, aunque no sea según la condición natural del agua, que tiende a descender, pues esto proviene de la influencia de los cuerpos celestes, de los cuales depende la tendencia natural de los cuerpos de aquí abajo. Así, pues, al provenir de Dios el orden existente en la naturaleza, si El hace algo fuera de este orden, no va contra la naturaleza. A este propósito dice Agustín en XXVI *Contra Faustum* [13]: *Le es natural a cada ser todo lo que hiciere en él aquel de quien procede todo modo, número y orden de la naturaleza.*

2. *A la segunda hay que decir:* El orden de la justicia se toma de la relación con la causa primera, que es la regla de toda justicia. Por lo tanto, Dios no puede hacer nada fuera de este orden.

3. *A la tercera hay que decir:* Al fijar Dios el orden natural de las cosas, se reservó el poder obrar, a veces, de otro modo con causa. No hay, pues, cambio en El al obrar fuera de dicho orden.

ARTICULO 7

Todo lo que Dios hace fuera del orden establecido, ¿es o no es *milagro?*

In Sent. 1.2 d.18 q.1 a.3; *Cont. Gentes* 3,101; *De Pot.* q.6 a.2.

Objeciones por las que parece que

11. Ib. 12. Ib. 13. Ib.

f. Para Sto. Tomás la causalidad tiene una estructura jerárquica porque ninguna causa puede llegar a ejercerse si no es movida por causa superior. Pero la causa primera no está sujeta a ninguna de las que le siguen: sólo depende de su propio ser. Ahora bien, Dios es la primera causa, que está dotada de inteligencia y libertad y, por ello no está sujeto a ninguna necesidad natural procedente de las criaturas.

no todo lo que Dios hace fuera del orden establecido en las cosas es milagro:

1. La creación del mundo, e incluso la de las almas, y la justificación del pecador las hace Dios fuera del orden natural, puesto que no las hace mediante la acción de causa natural alguna. Sin embargo, estas cosas no son llamadas *milagros*. Por lo tanto, no todas las cosas que hace Dios fuera del orden natural de las cosas son milagros.

2. Más aún. Milagro: *Hecho difícil e insólito que rebasa las fuerzas de la naturaleza y la expectación del que lo contempla*[14]. Pero hay hechos fuera del orden natural que no son, sin embargo, difíciles, pues se verifican en cosas mínimas. Ejemplo: Encontrar una joya perdida o ciertas curaciones de enfermos. Ni son tampoco insólitos, pues acontecen con frecuencia. Ejemplo: Cuando se ponían los enfermos en las plazas para ser curados al contacto con la sombra de Pedro (Act 5,15). Tampoco rebasan la facultad de la naturaleza. Ejemplo: Al ser sanados algunos de la fiebre. Ni sobrepasan la expectación, puesto que esperamos la resurrección de los muertos, que se hará, sin embargo, fuera del orden de la naturaleza. Por lo tanto, no todas las cosas que acontecen fuera del orden de la naturaleza son milagros.

3. Todavía más. *Milagro* viene de *admiración*[15]. Pero la admiración se refiere a cosas patentes a los sentidos. No obstante, a veces suceden cosas fuera del orden natural en materias que no son patentes a los sentidos. Ejemplo: Cuando los apóstoles adquirieron la ciencia sin estudio ni aprendizaje (Act 2,4). Por lo tanto, no todas las cosas que acontecen fuera del orden natural son milagros.

En cambio está lo que dice Agustín en XXVI *Contra Faustum*[16]: *Cuando Dios hace algo fuera del curso de la naturaleza ordinario y conocido para nosotros, tales obras son llamadas sorprendentes o maravillosas.*

Solución. *Hay que decir: Milagro* viene de *admiración,* la cual surge ante la presencia de efectos cuya causa se desconoce. Ejemplo: Alguien se admira al ver el eclipse de sol ignorando su causa, como se dice al comienzo de *Metaphys.*[17] Sin embargo, la causa de un fenómeno es conocida para unos y desconocida para otros, en cuyo caso cabe la admiración para unos, y no para otros. Ejemplo: Se admira el vulgo ante el eclipse de sol, y, en cambio, no se admira el astrónomo. Pero *milagro* viene a equivaler a *lleno de admiración,* es decir, lo que tiene una causa oculta en absoluto y para todos. Esta causa es Dios. Por lo tanto, se llaman *milagros* aquellas cosas que son hechas por Dios fuera del orden de las causas conocidas para nosotros.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La creación y la justificación del impío, aunque son obras exclusivas de Dios, sin embargo, no se llaman propiamente milagros, porque no son cosas que puedan producirse naturalmente por otras causas, y, por lo tanto, no acontecen insólitamente fuera del orden de la naturaleza, puesto que no caen dentro del poder de la misma.

2. *A la segunda hay que decir:* El milagro se dice que es una obra difícil, no precisamente por la condición del sujeto o materia en que se realiza, sino porque excede el poder de la naturaleza. Asimismo se dice insólito, no precisamente porque acontezca raras veces, sino porque acontece fuera del orden naturalmente acostumbrado. Y respecto a exceder el poder de la naturaleza, se ha de entender esto no sólo en cuanto a la sustancia de lo hecho, sino también en cuanto al orden con que se hace. Se dice que sobrepasa la expectación de la naturaleza, pero no que sobrepase la esperanza de la gracia, que se fundamenta en la fe, por la que creemos en la resurrección futura.

3. *A la tercera hay que decir:* La ciencia de los apóstoles, aunque en sí misma no era sensiblemente evidente, lo era, no obstante, en sus efectos, en los cuales se mostraba sensiblemente admirable.

14. Cf. S. AGUSTÍN, *De util. cred.* c.16: ML 42,90. 15. Orig. lat.: *miraculi nomen ab admiratione sumitur.* Es el sentido original de *milagro.* Maravillarse o admirarse ante algo portentoso. Posteriormente, se identificó el *milagro* (reacción ante un hecho) con el hecho mismo portentoso. La raíz latina originó el hoy ya anticuado *miraglo.* 16. C.3: ML 42,481. 17. ARISTÓTELES, l.1 c.2 n.8 (BK 982b16): S. Th. lect.3 n.52.

ARTICULO 8

¿Es o no es un milagro mayor que otro?

1-2 q.113 a.10; *Cont. Gentes* 3,101.

Objeciones por las que parece que un milagro no es mayor que otro:

1. Dice Agustín en la carta *Ad Volusianum*[18]: *En las cosas hechas milagrosamente, toda la ra^ón de lo hecho es el poder del que lo hace.* Pero todos los milagros se hacen con un mismo poder, a saber: el de Dios. Por lo tanto, un milagro no es mayor que otro.

2. Más aún. El poder de Dios es infinito. Pero lo infinito sobrepasa sin ninguna proporción todo lo finito. Luego no hay razón para admirar más que haga Dios esto o que haga lo otro. Por lo tanto, un milagro no es mayor que otro.

En cambio, hablando el Señor de las obras milagrosas, dice (Jn 14,12): *Hará también las obras que yo hago, y las hará mayores.*

Solución. *Hay que decir:* Nada puede llamarse milagro por comparación a la potencia divina, porque cualquier hecho, comparado a la potencia divina, es insignificante, según aquello de Isaías 40,15: *Son las naciones como gota de agua en el caldero, como un grano de polvo en la balanza.* Sino que llamar a algo milagro se entiende por comparación al poder de la naturaleza al que rebasa. Así, cuanto más rebasa este poder, se dice que hay mayor milagro.

Ahora bien, un hecho puede exceder el poder de la naturaleza de tres modos: Primero, en cuanto a la sustancia de lo hecho. Ejemplo: Que dos cuerpos coexistan simultáneamente en un mismo lugar, o que el sol retroceda, o que el cuerpo humano sea glorificado; lo cual de ningún modo puede hacerse por la naturaleza. Y entre todos los milagros éstos son los mayores. El segundo modo es exceder el poder de la naturaleza, no por lo que es hecho, sino por el sujeto en que se hace. Ejemplo: la resurrección de los muertos, el recobrar la vista los ciegos, y otros hechos parecidos. Puede, en efecto, la naturaleza producir la vida, pero no en un cuerpo muerto; puede dar la vista, pero no a un ciego. Estos hechos ocupan el segundo lugar entre los milagros. Por último, puede rebasarse el poder de la naturaleza en cuanto al modo y el orden de obrar, al curarse repentinamente la fiebre por virtud divina, sin el uso y proceso de los remedios naturales usados en tales casos, o al deshacerse súbitamente en lluvia la atmósfera por virtud divina sin causas naturales, como sucedió por las oraciones de Samuel (1 Re 12,18) y de Elias (3 Re 18,44). Estos hechos ocupan el ínfimo lugar entre los milagros. Hay, además, dentro de cada uno de estos tres géneros, diversos grados, según que en cada caso se sobrepase más o menos el poder de la naturaleza.

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho.

CUESTIÓN 106

Sobre cómo una criatura mueve a otra

Ahora hay que tratar lo referente a cómo una criatura mueve a otra. El análisis abarcará un triple aspecto. En primer lugar trataremos cómo mueven los ángeles, que son criaturas puramente espirituales. En segundo lugar, cómo mueven los cuerpos. En tercer lugar, cómo mueven los hombres, que son compuestos a partir de la naturaleza espiritual y la corporal.

Sobre el primer aspecto hay que estudiar lo siguiente: Primero, cómo actúa un ángel sobre otro; segundo, cómo lo hace sobre la criatura corporal; tercero, cómo lo hace sobre los hombres.

Lo indicado en primer lugar implica estudiar lo referente a la ilumina-

18. Epist. 137 c.2: ML 33,519.

ción y locución de los ángeles; también, la relación entre ellos, tanto la de los buenos como la de los malos.

La cuestión referente a la iluminación plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. Un ángel ¿mueve o no mueve el entendimiento de otro iluminándolo?—2. ¿Mueve o no mueve uno la voluntad del otro?—3. ¿Puede o no puede el inferior iluminar al superior?—4. El superior, ¿ilumina o no ilumina al inferior con todo lo que conoce?

ARTICULO 1

¿Ilumina o no ilumina, un ángel a otro?

Infra q.111 a.1; *In Sent.* l.2 d.9 a.2; d.11 p.2.ª q.1 a.2; *De Verit,* q.9 a.1.5; *Compend. Theol.* c.126.

Objeciones por las que parece que un ángel no ilumina a otro:

1. Los ángeles poseen ya la bienaventuranza que esperamos nosotros. Pero cuando nosotros la poseamos, no seremos iluminados unos por otros, según aquello de Jeremías 31,34: *No tendrán ya que enseñarse unos a otros.* Por lo tanto, tampoco ahora ilumina un ángel a otro.

2. Más aún. Tres clases de luz hay en los ángeles: de naturaleza, de gracia y de gloria. Con la luz de naturaleza, el ángel es iluminado por el Creador; con la luz de la gracia, por el justificador; con la luz de la gloria, por el santificador. Todo esto es propio de Dios. Por lo tanto, un ángel no ilumina a otro.

3. Todavía más. La luz es cierta forma de la mente. Pero la mente racional *es informada solamente por Dios, sin intervención de criatura alguna,* según dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[1] Por lo tanto, un ángel no ilumina la mente de otro.

En cambio está lo que dice Dionisio en c.8 *De cael, hier.*[2]*: Los ángeles de la segunda jerarquía son purificados, iluminados y perfeccionados por los ángeles de la primera.*

Solución. *Hay que decir:* Unos ángeles iluminan a otros[a]. Para demostrarlo hay que tener presente que la luz, por lo que se refiere al entendimiento, no es más que cierta manifestación de la verdad, según Ef 5,13: *Todo lo descubierto es luz.* Iluminar, pues, no es más que dar a otro la manifestación de una verdad conocida, y en tal sentido dice el Apóstol en Ef 3,8-9: *A mí, el menor de todos los santos, me fue otorgada esta gracia: dar luz a los gentiles sobre la manifestación del misterio oculto desde los siglos en Dios.* Así, pues, se dice que un ángel ilumina a otro en cuanto que le manifiesta la verdad que él conoce. Dice Dionisio en c.7 *De cael, hier.*[3]*: Los teólogos claramente enseñan que los órdenes de las sustancias celestes son instruidos en las ciencias divinas por los espíritus supremos.*

Al darse cita en el acto de entender, y, tal como dijimos (q.105 a.3), la virtud intelectiva y la especie de la cosa entendida, en razón de ambas puede un ángel notificar a otro la verdad conocida. Primero, fortaleciendo su virtud intelectiva; porque, así como la virtud de un cuerpo menos perfecto se robustece con la proximidad local de otro cuerpo más perfecto, por ejemplo, uno menos cálido aumenta

1. Q.51: ML 40,33. 2. § 1: MG 3,240. 3. § 3: MG 3,209.

a. La metáfora de la luz para explicar los fenómenos cognoscitivos intelectuales es un lugar común de la filosofía antigua y también lo es de la Escritura (cf. BLUMENBERG, H., *Paradigmen zu einer Metaphorologie:* Archiv für Begriffgeschichte 6 [1960] 7-142; ID., *Licht als Metapher der Wahrheit:* Studium Generale 10 [1957] 432-447). Aquí Sto. Tomás entiende que el «lumen» es cierta manifestación de la verdad. La iluminación resulta entonces la operación por la que la verdad se difunde al modo como el «lumen» difunde el color en diversos medios más o menos puros. De ahí la vinculación entre teoría de la participación y doctrina de la iluminación. Cf. MUNDHENK, *Die Begriffe der Teilhabe und des «Lichts» in Psychologie und Erkenntnislehre der Thomas von Aquin* (Würzburg 1935). Una bibliografía general sobre el tema de la luz puede verse en BREMER, D., *Licht als universales Darstellungsmedium:* Archiv für Begriffsgeschichte 18 (1974) 185-206.

en calor con la presencia de otro más cálido, así la virtud intelectiva de un ángel inferior es confortada por la conversión[b] hacia él de un ángel superior. El hecho de esta conversión hace en las cosas espirituales lo que el de la proximidad local en las corporales. Manifiesta también un ángel a otro la verdad por parte de la especie intelectiva; porque el ángel superior recibe el conocimiento de la verdad bajo una forma de concepción universal que sobrepasa la capacidad intelectual del ángel inferior, al cual es connatural conocer la verdad de un modo más particular. El ángel superior divide en cierto modo la verdad que él conoce umversalmente, a fin de que la pueda recibir el inferior, y así, se la propone para que la conozca, a la manera como, incluso entre nosotros, los maestros hacen muchas distinciones sobre lo que ellos conciben en síntesis, acomodándose así a la capacidad de los demás. Confirma esto Dionisio, en c.15 *De cael. hier.* [4], diciendo: *Cada sustancia espiritual divide y multiplica con asombrosa destreza la inteligencia uniforme que ella misma recibe de otra más divina, con miras a una acomodación que ayude a la sustancia inferior.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todos los ángeles, tanto los inferiores como los superiores, ven directamente la esencia divina; en esto no enseñan unos a otros. A esta enseñanza se refiere el profeta, y por eso dice: *No tendrán que enseñarse unos a otros diciendo: Conoced al Señor, sino que todos me conocerán, desde los pequeños a los grandes.* Pero las razones de las obras divinas, que se conocen en Dios como en su causa, Dios las conoce todas en sí mismo, porque se comprehende, pero, de los demás que ven a Dios, cada uno tanto más le conoce cuanto más perfectamente le ve. Por lo tanto, los ángeles superiores conocen en Dios, en lo que se refiere a las razones de las obras divinas, más que los inferiores, y sobre esto los iluminan. Por eso dice Dionisio en c.4 *De Div. Nom.* [5]: *Los ángeles son iluminados con las razones de lo existente.*

2. *A la segunda hay que decir:* Un ángel no ilumina a otro dándole la luz natural ni la luz de la gracia o de la gloria, sino fortaleciendo su luz natural y manifestándole la verdad sobre lo que pertenece al estado de la naturaleza, de gracia y de gloria, como dijimos (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* La mente racional es informada directamente por Dios, tanto al modo como la imagen lo es por su modelo, puesto que no está formada a imagen de otro que de Dios, cuanto al modo en que es informado el sujeto por su última forma completiva, puesto que la mente creada se considera informe hasta estar unida a la misma verdad primera. En cambio, todas las otras iluminaciones, recibidas del hombre o del ángel, son a modo de disposición para esta última forma.

ARTICULO 2

¿Puede o no puede un ángel mover la voluntad de otro?

Infra q.111 a.2; 1-2 q.9 a.6; *De Verit.* q.22 a.9; *Cont. Gentes* 3,88; *De Malo* q.3 a.3.

Objeciones por las que parece que un ángel puede mover la voluntad de otro:

1. Según la autoridad de Dionisio citada anteriormente[6], como unos ángeles iluminan a otros, así los purifican y perfeccionan. Pero la purificación y perfeccionamiento parecen pertenecer a la voluntad, porque la purificación parece

4. § 3: MG 3,332. 5. § 1: MG 3,693. 6. L.c. nota 2.

b. Es un término técnico, ya usado por los pensadores griegos, con la raíz στρεφειν para designar el movimiento intelectual (cf. ARISTÓTELES, *De coelo* 1,2 [BK 269a2]; 1,5 [BK 272a5]). En la tradición latina, los términos de la raíz «vertere» traducen a los griegos y tienen un sentido gnoseológico y moral. Así en S. AGUSTÍN, *De div. quaes.* 83,9; *Confess.* V, 2,2. *De magistro* 14.46. Sto. Tomás compara la cercanía local entre los cuerpos a la «conversio» de los agentes espirituales. La primera permite la actividad de un cuerpo sobre otro; la segunda pone en relación un espíritu con otro. Un espíritu se dirige hacia otro gracias a su libertad y a su poder. En *De verit,* q.9 a.1 y ad 4, Sto. Tomás dice que los ángeles inferiores tienen una «continuado» con los superiores sin que por ello queden absorbidos. Nótese que en el contexto neoplatónico la «conversio» es un movimiento que el efecto, lo emanado, realiza hacia la causa y la fuente. Aquí, en cambio, lo superior *se* vuelve hacia lo inferior.

ser de las manchas de culpa, lo cual se refiere a la voluntad; y el perfeccionamiento parece efectuarse por la consecución del fin, que es objeto de la voluntad. Por lo tanto, un ángel puede mover la voluntad de otro.

2. Más aún. Como dice Dionisio en c.7 *De cael, hier.* [7], *los nombres de los ángeles designan sus propiedades.* Pero el nombre de *Serafín* significa así como *abrasantes o inflamantes,* lo cual se entiende del amor, que pertenece a la voluntad. Por lo tanto, un ángel mueve la voluntad de otro.

3. Todavía más. El Filósofo en III *De anima* [8] dice que el apetito superior mueve al inferior. Pero como es superior el entendimiento del ángel superior, así lo es también su apetito. Por lo tanto, parece que el ángel superior puede mover la voluntad de otro.

En cambio, mover la voluntad es propio de aquel a quien pertenece justificar, puesto que la justicia es la rectitud de la voluntad. Pero sólo Dios es quien justifica. Por lo tanto, un ángel no puede mover la voluntad de otro.

Solución. *Hay que decir:* Hemos dicho (q.105 a.4) que la voluntad se mueve de dos maneras: por parte del objeto y por parte de la potencia misma. Por parte del objeto, la voluntad es movida por el bien mismo, que es su objeto, como el apetito es movido por lo apetecible, y también por aquel que le presente este objeto. Ejemplo: Al hacerle ver que algo es bueno. Pero, como ya se ha dicho, algunos bienes inclinan más o menos la voluntad; pero nada, a no ser el bien universal, que es Dios, es capaz de moverla lo suficiente. Y este bien no puede ser manifestado de tal modo que pueda ser visto en su esencia por los bienaventurados, sino sólo por Dios, quien, al decirle Moisés: *Manifiéstame tu gloria,* respondió: *Yo te mostraré todo bien,* según se relata en Ex 33,18-19. El ángel, pues, no puede mover suficientemente la voluntad, ni como objeto ni como manifestador del objeto. Sin embargo, puede inclinarla en cuanto manifiesta a la voluntad algunos bienes creados que se ordenan a la bondad de Dios. Por eso puede despertar en ella amor de la criatura o de Dios, persuadiéndola.

Pero, por parte de la potencia misma, de ningún modo puede la voluntad ser movida si no es por Dios. Porque la operación de la voluntad es como una inclinación del que quiere hacia lo querido; y esta inclinación solamente la puede mover aquel que confirió a la criatura la virtud de querer, del mismo modo que la tendencia natural sólo puede cambiarla el agente que puede dar la virtud de la que proviene dicha tendencia. Pero sólo Dios da a la criatura la potencia de querer, porque sólo El es autor de la naturaleza intelectual. Por lo tanto, un ángel no puede mover la voluntad de otro.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La purificación y perfeccionamiento dependen de la iluminación. Así, Dios, que ilumina moviendo el entendimiento y la voluntad, purifica ambas potencias y las conduce a su meta de perfección. Pero la iluminación del ángel se refiere al entendimiento, como dijimos (a.1) y, por lo tanto, el ángel purifica únicamente en cuanto al defecto del entendimiento, que es la carencia de ciencia, consistiendo la perfección en la consecución del fin del entender, que es la verdad conocida. Así lo expresa Dionisio en c.6 *De eccl. hier.* [9] al decir: *En la jerarquía celeste la purificación de las sustancias inferiores es a modo de iluminación sobre cosas desconocidas, conduciéndolas a una ciencia más perfecta.* Como si dijéramos que la vista corporal se purifica al desvanecerse las tinieblas, y se ilumina al ser iluminada de luz, y se perfecciona al llegar a percibir el objeto visible.

2. *A la segunda hay que decir:* Un ángel puede inducir a otros al amor de Dios persuadiéndoles, conforme acabamos de decir (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* El Filósofo habla del apetito inferior sensitivo, que puede ser movido por el apetito superior intelectivo, por pertenecer a una misma naturaleza del alma y por ser el apetito inferior una potencia orgánica corporal. Esto no se da en los ángeles.

7. § 1: MG 3,205. 8. ARISTÓTELES, c.11 n.3 (BK 434a13): S. Th. lect.16 n.843. 9. P.3.ª § 6: MG 3,573.

ARTICULO 3

¿Puede o no puede un ángel inferior iluminar a uno superior?

Infra q.107.a.2; *De Verit.* q.9 a.2.

Objeciones por las que parece que el ángel inferior puede iluminar al superior:

1. La jerarquía eclesiástica se deriva de la celeste y la representa, por lo cual la Jerusalén celestial se llama *madre nuestra* (Gál 4,26). Pero en la Iglesia los superiores son a veces iluminados y enseñados por los subditos, según aquello del Apóstol en 1 Cor 14,31: *Uno a uno podéis profetizar todos, a fin de que todos aprendan y todos sean exhortados.* Por lo tanto, igualmente pueden en la jerarquía celeste ser iluminados los ángeles superiores por los inferiores.

2. Más aún. Del mismo modo dependen de la voluntad de Dios el orden de las cosas corporales y el de las espirituales. Pero, como dijimos (q.105 a.6), Dios prescinde a veces del orden de las sustancias corporales. Por lo tanto, puede también obrar prescindiendo del orden de las espirituales, iluminando a los ángeles inferiores sin mediación de los superiores; e iluminados por Dios de este modo los inferiores, pueden éstos iluminar a los superiores.

3. Todavía más. Un ángel ilumina a otro convirtiéndose a él, como dijimos (a.1). Pero como esta conversión es voluntaria, el ángel supremo puede volverse al ínfimo sin los intermedios. Por lo tanto, puede iluminarle directamente, en cuyo caso puede éste iluminar después a los superiores.

En cambio está lo que dice Dionisio [10]: *La divinidad ha establecido como ley inmutable que las cosas inferiores sean conducidas a Dios por las superiores.*

Solución. *Hay que decir:* Los ángeles inferiores nunca iluminan a los superiores, sino que siempre son iluminados por ellos. El porqué de esto radica en que, según lo dicho (q.105 a.6), un orden se contiene bajo otro como una causa bajo otra. Así, pues, al igual que se ordena una causa a otra, así se ordena un orden a otro. Por eso, nada impide que alguna vez se realice algo fuera del orden de una causa inferior para ordenarlo a una causa superior, como en las cosas humanas se prescinde a veces del mandato del regente para obedecer al príncipe. Así sucede cuando Dios hace milagros fuera del orden de la naturaleza corporal, para dirigir a los hombres a su conocimiento. Pero prescindir del orden establecido para las sustancias espirituales, en nada contribuye a ordenar a los hombres a Dios, porque las operaciones de los ángeles no son evidentes para nosotros, como lo son las de los cuerpos visibles. Por lo tanto, el orden establecido en las sustancias espirituales nunca es derogado por Dios, siendo siempre las inferiores movidas por las superiores, y no al revés.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La jerarquía eclesiástica imita, hasta cierto punto, la celeste, pero no llega a una perfecta semejanza con ella. Porque todo el porqué del orden en la jerarquía celeste está en la proximidad a Dios; por eso, aquellos que están más cerca de Dios son a la vez superiores en grado y más brillantes en ciencia, por lo cual nunca los superiores son enseñados por los inferiores. Pero, en la jerarquía eclesiástica, los que están más cerca de Dios por su santidad pertenecen algunas veces a un rango ínfimo y no descuellan por su ciencia; los hay, además, que sobresalen en unas materias siendo deficientes en otras. Esta es la razón de que puedan ser enseñados los superiores por los inferiores.

2. *A la segunda hay que decir:* Como dijimos (sol.), no hay razón para que Dios obre fuera del orden espiritual, como la hay para que obre fuera del orden de la naturaleza corporal. Por lo tanto, el argumento no es viable.

3. *A la tercera hay que decir:* El ángel se vuelve voluntariamente hacia otro ángel para iluminarle, pero la voluntad del ángel siempre está regulada por la ley divina, que ha establecido orden en los ángeles.

ARTICULO 4

¿Ilumina o no ilumina el ángel superior al inferior con todo lo que conoce?

Objeciones por las que parece que el

10. C.5 § 4: MG 3,504.

ángel superior no ilumina al inferior con todo lo que conoce:

1. Dice Dionisio, en c.12 *De cael. hier.* [11], que la ciencia de los ángeles superiores es más universal, en tanto que la de los inferiores es más particular y restringida. Pero bajo la ciencia universal se contiene más que bajo la particular. Por lo tanto, los ángeles inferiores no conocen por la iluminación de los superiores todas las cosas que éstos saben.

2. Más aún. Dice el Maestro en II *Sent.* d.11 [12] que los ángeles superiores conocieron desde los siglos el misterio de la Encarnación, desconocido para los inferiores hasta el momento de su realización, a lo cual parece referirse el que, preguntando algunos ángeles: *¿Quién es ese rey de la gloria?,* como ignorándolo, respondieron otros, como conociéndolo: *El Señor poderoso; El es el rey de la gloria* (Sal 23,10), como lo expone Dionisio en c.7 *De cael. hier.* [13] Pero esto no sucedería si los ángeles superiores iluminasen a los inferiores sobre todas las cosas que ellos conocen. Por lo tanto, no los iluminan sobre todo lo que ellos saben.

3. Todavía más. Si los ángeles superiores comunican a los inferiores todo lo que ellos conocen, nada de cuanto conocen los superiores es ignorado por los inferiores. Luego no podrán ya iluminar más los superiores a los inferiores. Esto parece inadmisible. Por lo tanto, los superiores no iluminan a los inferiores sobre todas las cosas.

En cambio está lo que dice Gregorio [14]: *En la patria celestial, aunque ciertos dones se otorgan con largueza, nada, sin embargo, se posee individualmente.* Y Dionisio en c.15 *De cael. hier.* [15] afirma: *Cada sustancia celeste comunica a la inferior la inteligencia que recibe de la superior,* como consta por la autoridad aducida anteriormente (a.l).

Solución. *Hay que decir:* Todas las criaturas se asemejan a la bondad divina en difundir a otras el bien que poseen; pues comunicarse es propio del bien. Vemos que incluso los agentes corporales comunican a otros su semejanza en la medida de lo posible. Por lo tanto, cuanto más participan las causas de la bondad divina, tanto más aspiran a transmitir a otros sus perfecciones. Por eso, San Pedro amonesta a los que participan por la gracia la bondad divina, diciéndoles (1 Pe 4,10): *El don que cada uno haya recibido, póngalo al servicio de los otros, como buenos administradores de la multiforme gracia de Dios.* Con mayor razón, pues, los santos ángeles, que participan plenamente de la bondad divina, comunican a los inferiores todo lo que ellos perciben de Dios. Sin embargo, esto no es recibido por los inferiores de manera tan plena como está en los superiores, por lo cual los superiores permanecen siempre en un orden más elevado y son poseedores de ciencia más perfecta, así como una misma cosa es entendida por el maestro más plenamente que por el discípulo que aprende de él [c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La ciencia de los ángeles superiores se dice que es más universal por razón de su modo de entender, que es más eminente.

2. *A la segunda hay que decir:* Las palabras del Maestro no se han de entender en el sentido de que los ángeles inferiores ignorasen completamente el misterio de la Encarnación, sino en cuanto que no le conocieron tan plenamente como los superiores, perfeccionándose este conocimiento al realizarse el misterio.

3. *A la tercera hay que decir:* Hasta el día del juicio, constantemente serán revelados por Dios a los ángeles supremos nuevas cosas sobre la disposición del mundo, y principalmente sobre la salvación de los elegidos. Así los ángeles superiores siempre tendrán sobre qué iluminar a los inferiores.

11. §2: MG 3,293. 12. PEDRO LOMBARDO, *Sent. 2,* d.11 c.2 (QR I,356). 13. §3: MG 3,209. 14. *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1255. 15. § 3: MG 3,332.

c. Sto. Tomás aplica el principio dionisiano de que el bien se difunde a sí mismo (cf. *De Div. Nom.* 4, 700 A-B) pero aquí entiende esta difusión como acción del agente que posee un bien. En otras ocasiones (cf. 1 q.5 a.4 ad 2) subraya más bien el carácter final.

CUESTIÓN 107

Sobre el lenguaje de los ángeles

Ahora hay que tratar lo referente al lenguaje de los ángeles. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cinco problemas:

1. ¿Habla o no habla un ángel a otro?—2. ¿Y el inferior al superior?—3. ¿Y un ángel a Dios?—4. Cuando un ángel habla a otro, ¿hay o no hay distancia entre ellos?—5. Lo que un ángel dice a otro, ¿lo conocen o no lo conocen los demás?

ARTICULO 1

¿Habla o no habla un ángel a otro?

In Sent. l.2 d.11 p.2.ª a.3; *De Verit.* q.9 a.4; *In 1 Cor.* c.13 lect.1.

Objeciones por las que parece que un ángel no habla a otro:

1. Dice Gregorio en XVIII *Moral.*[1]: *En el estado de resurrección, la corpulencia de los miembros de cada uno no oculta la mente a los ojos de los demás.* Mucho menos se esconde, pues, la mente de un ángel a otro. Pero el lenguaje es para manifestar a otros lo que está oculto en la mente. Por lo tanto, no es necesario que un ángel hable a otro.

2. Más aún. Hay dos clases de lenguaje: *el interior,* por el que habla uno consigo mismo; y *el exterior,* por el que habla con otro. Pero el exterior se realiza por medio de signos sensibles, como la voz, el gesto o algún miembro del cuerpo, como la lengua o los dedos, nada de lo cual compete a los ángeles. Por lo tanto, un ángel no habla con otro.

3. Todavía más. El que habla llama la atención al oyente para que le escuche. Pero no parece que un ángel pueda hacer esto, pues esto se hace entre nosotros por medio de signos sensibles. Por lo tanto, un ángel no habla a otro.

En cambio está lo que se dice en 1 Cor 13,1: *Si hablando lenguas de hombres y de ángeles.*

Solución. *Hay que decir:* Hay entre los ángeles algún modo de lenguaje. Pero, como dice Gregorio en II *Moral.*[2], *es justo que nuestra mente, superior a la cualidad del lenguaje corpóreo, quede en suspenso ante los sublimes y desconocidos modos de una locución íntima.* Tratando de entender cómo un ángel puede hablar a otro, es preciso tener presente que, como dijimos al tratar de los actos y potencias del alma (q.82 a.4), la voluntad mueve a obrar al entendimiento. Pero lo inteligible está en el entendimiento de tres maneras: 1) o habitualmente, es decir, en la memoria, según dice Agustín[3]; 2) o considerado y concebido en acto; 3) o como referido a otro. Es evidente que lo inteligible pasa del primer modo al segundo por el imperio de la voluntad, que por eso se dice en la definición del hábito: *Del que usa uno cuando quiere*[4]. Del mismo modo se pasa también del segundo grado al tercero, puesto que por la voluntad se ordena a algo el concepto mental, por ejemplo, a obrar algo o a manifestarlo a los demás. Cuanto al volverse la mente a considerar en acto lo que posee en hábito, se habla uno a sí mismo; pues el mismo concepto mental se llama realmente *palabra interior.* Y por el hecho mismo de que el concepto de la mente angélica se ordena por la voluntad del propio ángel a ser manifestado a otro ángel, se le descubre a éste el concepto de la mente del que a él se convierte; y esto es a lo que se dice hablar un ángel a otro. Pues hablar a otro no es más que manifestarle algún concepto de la mente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Nuestro concepto mental interior está como incomunicado por un doble obstáculo. 1) *Primero* por la voluntad misma, que es capaz de retener oculto o de manifestar el concepto del entendimiento. Por encima de este

1. C.48: ML 76,84. 2. C.7: ML 75,559. 3. *De Trin.* l.14 c.6: ML 42,1042. 4. Cf. AVERROES, *In De An.* l.2 *Comm.* 18 (6,2,161E).

obstáculo, nadie, sino Dios, puede ver la mente ajena, según aquello de 1 Cor 2,11: *Las cosas del hombre no las conoce sino el espíritu del hombre,* que está en él. 2) *En segundo lugar* se oculta el pensamiento del hombre a los demás por el espesor del cuerpo. Así vemos que, aun cuando la voluntad decide manifestar a otros el concepto de la mente, no es conocido inmediatamente, sino que es necesario hacer uso de algún signo sensible. Dice sobre esto Gregorio en II *Moral.*[5]: *En el secreto interior de la mente, estamos ocultos a las miradas extrañas, como tras el muro del cuerpo; pero cuando deseamos manifestarnos a nosotros mismos, parece que salimos, a través de la lengua, para mostrarnos tal como somos interiormente.* Pero este obstáculo no lo tiene el ángel, y, por eso, en el momento que quiere manifestar su pensamiento, al instante lo conoce otro.

2. *A la segunda hay que decir:* El lenguaje exterior por medio de la voz nos es necesario a nosotros debido al obstáculo del cuerpo. No es, pues, necesario al ángel, al que le es suficiente con el lenguaje interior, por el que no sólo habla consigo mismo al concebir interiormente, sino también se manifiesta a los demás ángeles al dirigirse a ellos voluntariamente. Por lo tanto, se llama metafóricamente *lengua de los ángeles* a la virtud misma del ángel para manifestar sus conceptos.

3. *A la tercera hay que decir:* Por lo que se refiere a los ángeles buenos, que siempre se ven mutuamente en el Verbo, no sería necesario ningún estímulo, porque así como siempre se ven unos a otros, así también ven siempre unos en otros lo que cada uno voluntariamente destina a ser conocido por los demás. Sin embargo, como también en el estado dé la naturaleza primitiva se comunicaban mutuamente, e incluso ahora se comunican así los ángeles malos, debe decirse que, como el sentido es movido por lo sensible, así lo es el entendimiento por lo inteligible. Así como por los signos sensibles se excitan los sentidos, así también por cierta virtud inteligible puede ser excitada la mente del ángel para atender.

ARTICULO 2

¿Habla o no habla el ángel inferior al superior?

De Verit. q.9 a.5; *In 1 Cor.* c.13 lect.1.

Objeciones por las que parece que el ángel inferior no habla al superior:

1. Sobre aquello de 1 Cor 13,1: *Si hablase lenguas de hombres y de ángeles,* dice la *Glosa*[6] que las lenguas de los ángeles son ilustraciones, por medio de las que los superiores iluminan a los inferiores. Pero los inferiores nunca iluminan a los superiores, como dijimos (q.106 a.3). Por lo tanto, tampoco hablan los inferiores a los superiores.

2. Más aún. Ya dijimos (q.106 a.1) que iluminar no es otra cosa que manifestar a otro lo que es patente a uno. Pues esto mismo es hablar. Por lo tanto, es una misma cosa hablar e iluminar; y así tenemos lo de antes.

3. Todavía más. Dice Gregorio en II *Moral.*[7]*: Dios habla a los ángeles en cuanto que les revela sus cosas ocultas invisibles.* Pero esto mismo es iluminar. Luego toda locución de Dios es iluminación, y, por lo mismo, toda locución de un ángel es iluminación. Por lo tanto, de ningún modo puede hablar un ángel inferior a otro superior.

En cambio está el hecho de que, según la exposición de Dionisio en c.7 *Cael, hier.*[8], los ángeles inferiores preguntaron a los superiores: *¿Quién es ese rey de la gloria?* (Sal 23,10).

Solución. *Hay que decir:* Los ángeles inferiores pueden hablar a los superiores. Para demostrarlo, hay que tener presente que toda iluminación es en los ángeles locución, pero no toda locución es iluminación. Efectivamente, como dijimos (a.1), hablar un ángel a otro no es más que destinar por propia voluntad algún concepto a ser conocido por él. Ahora bien, los conceptos pueden relacionarse como un doble principio, a saber: con Dios mismo, que es la primera verdad, o con la voluntad del que entiende, de la cual depende que se haga actual el concepto. Pero como la verdad es luz del entendimiento, y Dios es, además, la regla de toda verdad, la manifes-

5. C.7: ML 75,559. 6. *Glossa ordin.* (6,53E). 7. C.7: ML 75,559. 8. § 3: MG 3,209.

tación de los conceptos, en cuanto se relacionan con la primera verdad, es locución y a la vez es iluminación. Ejemplo: Al decir un hombre a otro: *El cielo ha sido creado por Dios;* o *El hombre es animal.* Pero la manifestación de los conceptos por exclusiva referencia a la voluntad del que entiende, no puede llamarse iluminación, sino solamente locución, como si uno dice a otro: *Quiero aprender esto; quiero hacer esto o lo otro.* El porqué de esta diversidad radica en que la voluntad creada no es luz del entendimiento ni regla de verdad, sino participante de luz, y, por lo tanto, manifestar las cosas que, en cuanto tales, dependen de la voluntad creada, no es iluminar, pues no es de la perfección de mi entendimiento saber qué deseas o qué piensas tú, sino únicamente saber lo que pertenece a la verdad de las cosas,

Es evidente que los ángeles son llamados superiores o inferiores en relación al principio que es Dios, y, por lo tanto, la iluminación que depende del principio que es Dios, sólo por los ángeles superiores desciende a los inferiores. Pero en relación al otro principio, es decir, a la voluntad creada, el mismo que quiere es primero y supremo, y, por lo tanto, la manifestación de aquellas cosas que pertenecen a su voluntad puede ser hecha por él mismo; indeterminadamente, a otros cualesquiera. Respecto a esto, lo mismo pueden hablar los ángeles superiores a los inferiores que los inferiores a los superiores.

Respuesta a las objeciones: 1 y 2. *A la primera y segunda hay que decir:* Está incluida en lo dicho.

3. *A la tercera hay que decir:* Toda locución de Dios a los ángeles es iluminación, porque, al ser la voluntad de Dios regla de verdad, incluso el saber qué es lo que Dios quiere pertenece a la perfección e iluminación de la mente creada. Pero no sucede lo mismo respecto de la voluntad del ángel, como acabamos de decir (sol.).

ARTICULO 3

¿Habla o no habla el ángel a Dios?

In Iob c.1 lect.2.

Objeciones por las que parece que el ángel no habla a Dios:

1. Se habla para manifestar algo a otro. Pero el ángel no puede manifestar nada a Dios, que lo sabe todo. Por lo tanto, el ángel no habla a Dios.

2. Más aún. Hablar es referir a otro algún concepto mental, como dijimos (a.1). Pero el ángel constantemente tiene fijos en Dios todos los conceptos de su mente. Si, pues, habla a Dios alguna vez, le habla constantemente, lo cual pudiera parecer imposible, habida cuenta de que un ángel habla también a veces a otro. Por lo tanto, parece que el ángel no habla a Dios nunca.

En cambio está lo que se dice en Zach 1,12: *Respondió el ángel del Señor, y dijo: ¡Señor de los ejércitos! ¿Hasta cuándo no vas a tener piedad de Jerusalén?* Por lo tanto, el ángel habla a Dios.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos (a. 1.2), la locución del ángel consiste en destinar su concepción mental a otro. Pero destinar puede hacerse de dos modos. 1) *El primero,* para comunicar algo a otro, como en la naturaleza se ordena el agente al paciente; y en la locución humana, el maestro al discípulo. En este sentido, de ningún modo habla el ángel a Dios, ni sobre lo que pertenece a la verdad de las cosas ni sobre aquello que depende de la voluntad creada, puesto que Dios es principio y autor de toda verdad y de toda voluntad creada. 2) *El segundo* modo de referir algo a otro es para recibir algo de aquél a quien se refiere; así se debe en la naturaleza el paciente al agente; y, en lo humano, el discípulo al maestro. De este segundo modo habla el ángel a Dios, bien sea para consultar la divina voluntad sobre lo que se ha de hacer, o para admirar la grandeza divina, que nunca ha de llegar a comprender, porque, como dice Gregorio en II *Moral.* [9]*: Al contemplar lo que les sobrepasa, los ángeles, en éxtasis de admiración, hablan a Dios.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El hablar no siempre es para manifestar algo a quien se habla, sino que, a veces, tiene por fin que se manifieste algo a quien habla, como sucede en las preguntas que el discípulo hace al maestro.

2. *A la segunda hay que decir:* La locución con que los ángeles hablan a Dios,

9. C.7: ML 75,560.

alabándole y admirándole, es ininterrumpida. Pero con la locución por medio de la que le consultan sobre lo que se ha de hacer, le hablan solamente cuando les ocurre hacer algo nuevo, sobre lo cual desean ser iluminados.

ARTICULO 4

Cuando un ángel habla a otro, ¿hay o no hay distancia local entre ellos?

In Sent. l.2 d.11 p.2.ª a.3 ad 3; *De Verit.* q.9 a.6.

Objeciones por las que parece que hay alguna distancia local cuando un ángel habla a otro:

1. Dice el Damasceno[10]: *El ángel obra donde está.* Pero el hablar es un obrar del ángel. Por lo tanto, al estar el ángel en un lugar determinado, parece que sólo puede hablar a determinada distancia local.

2. Más aún. El gritar depende de la distancia del que oye. Pero en Is 6,3 se dice que los serafines *se gritan unos a otros.* Por lo tanto, parece que la distancia local influye algo en la locución de los ángeles,

En cambio está lo que se dice en Lc 16,24, sobre aquel rico que hablaba desde el infierno a Abrahán, sin impedirlo la distancia local. Así, pues, mucho menos impedirá la distancia local que se hablen unos ángeles a otros.

Solución. *Hay que decir:* El hablar del ángel es una operación intelectual, como dijimos (a.1.2.3). Ahora bien, la operación intelectual del ángel es independiente por completo del lugar y del tiempo. Esto sucede también en nuestra misma operación intelectual, a no ser accidentalmente por parte de las imágenes sensibles, que no se dan en los ángeles. Pero, en aquello que es independiente por completo del lugar y del tiempo, nada influyen ni la diversidad de tiempo ni la distancia del lugar. Por lo tanto, para el habla del ángel no es impedimento alguno la distancia local.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El hablar del ángel es, como se ha dicho (a.1 ad 2), una locución interior, percibida, no obstante, por otros; y, por lo tanto, está en el ángel que habla, y, en consecuencia, donde éste está hablando. Pero así como la distancia local no impide que un ángel pueda ver a otro, así tampoco impide el que perciba en aquél lo que se le destina: la locución.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquel gritar no es de voz corpórea, que se debe a la excesiva distancia local, sino que expresa la importancia del pensamiento emitido o la intensidad del afecto, según dice Gregorio en II *Moral.*[11]*: A menos interés, menos gritos.*

ARTICULO 5

Lo que un ángel dice a otro, ¿lo conocen o no lo conocen todos?

De Verit. q.9 a.7.

Objeciones por las que parece que lo que un ángel dice a otro lo conocen todos:

1. De la distancia local depende que, al hablar un hombre, no le oigan todos. Pero en la locución del ángel no influye la distancia local, como acabamos de decir (a.4). Por lo tanto, al hablar un ángel a otro, se enteran todos.

2. Más aún. Todo los ángeles tienen la misma facultad de entender. Por lo tanto, si el concepto de la mente de uno dirigido a otro es conocido por éste, por la misma razón puede ser conocido por los demás.

3. Todavía más. La iluminación es una locución. Pero la iluminación de un ángel a otro llega a todos los ángeles; porque, como dice Dionisio en c.15 *De cael. hier.*[12]*, cada una de las sustancias celestes comunica a las demás la inteligencia que ella recibe.* Por lo tanto, también la locución de un ángel a otro llega a todos.

En cambio está el hecho de que un hombre puede hablar privadamente a otro. Por lo tanto, con mayor razón lo podrán hacer los ángeles.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos (a. 1.2), el concepto mental de un ángel se hace perceptible para otro ángel por el hecho de que aquél a quien pertenece el concepto, por propia voluntad lo

10. *De Fide Orth.* l.1 c.13: MG 74,853. 11. C.7: ML 75,560. 12. § 3: MG 3,332.

destina a ser recibido por otro ángel. Pero por cualquier motivo puede un ángel hacer particularmente dicho destino a uno y no a otro. En este caso dicho concepto será perceptible para él y no lo será para los demás. Así, la locución de un ángel a otro puede ser percibida por uno sin que la perciban los demás, no porque lo impida la distancia local, sino debido al destino que voluntariamente hace el que habla, como dijimos (a. 1.2).

Respuesta a las objeciones: 1 y 2. *A la primera y segunda hay que decir:* Está incluida en lo dicho.

3. *A la tercera hay que decir:* La iluminación traía sobre aquello que procede de la regia primera de verdad, que es principio común de todos los ángeles, y, por tanto, las iluminaciones son comunes a todos. Pero el hablarse puede ser sobre aquello que se refiere al principio de la voluntad creada, y que es particular en cada uno de los ángeles. Por eso no es necesario que estas locuciones sean comunes a todos.

CUESTIÓN 108

Los ángeles: jerarquías y órdenes

Ahora hay que tratar lo referente a la distribución de los ángeles en jerarquías y órdenes; pues hemos dicho que los superiores iluminan a los inferiores, y no al revés.

Esta cuestión plantea y exige respuesta a ocho problemas:

1. Todos los ángeles, ¿son o no son una sola jerarquía?—2. En la jerarquía, ¿hay o no hay un solo orden?—3. En un orden, ¿hay o no hay muchos ángeles?—4. La distinción de jerarquías y órdenes, ¿es o no es por naturaleza?—5. Nombres y propiedades de cada orden.—6. Relación de los órdenes entre sí.—7. Los órdenes angélicos, ¿durarán o no durarán hasta después del juicio?—8. Los hombres, ¿pertenecerán o no pertenecerán a los órdenes angélicos?

ARTICULO 1

Todos los ángeles, ¿son o no son de una sola jerarquía?

3 q.8 a.4; *In Sent.* l.2 d.9 a.3; l.4 d.24 q.2 a.1 q.[a]2 ad 4; *In Ephes.* c.1 lect.7.

Objeciones por las que parece que todos los ángeles son de una sola jerarquía:

1. Siendo los ángeles las criaturas supremas, debe suponerse que tienen la mejor disposición posible. Pero, según el Filósofo en XII *Metaphys.*[1] y en III *Politic.*[2], la mejor disposición de la multitud es aquella en la que están todos bajo un régimen. Por lo tanto, al no ser la jerarquía más que un principado sagrado, parece que todos los ángeles deben pertenecer a una sola jerarquía.

2. Más aún. Dice Dionisio en c.3 *De cael. hier.*[3]: *La jerarquía es orden, ciencia y acción.* Pero todos los ángeles tienen un mismo orden a Dios, a quien conocen todos y por quien son todos regidos en sus acciones. Por lo tanto, todos los ángeles son de una misma jerarquía.

3. Todavía más. El principado sagrado, que es lo que se llama jerarquía, se da entre los hombres y entre los ángeles. Pero todos los hombres pertenecen a una jerarquía. Por lo tanto, también los ángeles son todos de una misma jerarquía.

En cambio está el hecho de que Dionisio distingue tres jerarquías de ángeles, según indica en c.6 *De cael. hier.*[4]

Solución. *Hay que decir:* Jerarquía es lo mismo que *principado sagrado.* Pero el

1. ARISTÓTELES, l.11 c.10 n.14 (BK 1076a4): S. Th. lect.12 n.2661. 2. ARISTÓTELES, l.4 c.2 n.2 (BK 1289a40): S. Th. lect.1. 3. § 1: MG 3,164. 4. § 2: MG 3,200.

principado es el resultado de dos elementos: del príncipe y de la multitud puesta a sus órdenes. Así, pues, porque Dios es Señor, no sólo de todos los ángeles, sino también de todos los hombres y de todas las criaturas, ha de ser una sola, en consecuencia, la jerarquía, no sólo de todos los ángeles, sino también de todas las criaturas racionales capaces de participar de las cosas sagradas, conforme con lo que dice Agustín en XII *De Civ. Dei*[5]*: Dos son ¿as ciudades, es decir, las sociedades: una de los buenos ángeles y hombres, y otra de los malos.* Pero si se considera el principado por parte de la multitud puesta a las órdenes del príncipe, habrá un solo principado si la multitud puede recibir la gobernación del príncipe de un modo único y uniforme; mas las cosas que no pueden ser regidas del mismo modo por el príncipe, pertenecerán a diversos principados, como bajo un mismo príncipe están, por ejemplo, las diversas ciudades regidas por diversas leyes y diversos ministros.

Es evidente que las iluminaciones divinas son recibidas de diverso modo por los hombres y los ángeles, pues éstos las reciben en su pureza inteligible, mientras que los hombres las perciben bajo sus semejanzas de cosas sensibles, como dice Dionisio en c.7 *De cael. hier.*[6] Por lo tanto, es necesario que se distingan la jerarquía humana y la angélica.

Por lo mismo, han de distinguirse en los ángeles tres jerarquías. Al tratar sobre el conocimiento de los ángeles, dijimos (q.55 a.3) que los ángeles superiores conocen la verdad de modo más universal que los inferiores. Esta acepción universal del conocimiento admite tres grados en los ángeles, puesto que pueden considerarse bajo tres aspectos las razones de las cosas[a] sobre las que son iluminados los ángeles. 1) *El primer aspecto* es, en cuanto que tales razones proceden del primer principio universal, que es Dios, y este modo compete a la primera jerarquía, que se extiende hasta Dios directamente, y que está situada *como en la antecámara de Dios,* según la expresión de Dionisio, en c.7 *De cael. hier.*[7] 2) *El segundo aspecto* es, en cuanto que tales razones dependen de las causas universales creadas, que en alguna manera ya son múltiples; y este modo de iluminación compete a la segunda jerarquía. 3) *El tercer aspecto,* según que estas razones son aplicadas a las cosas singulares por cuanto cada una depende de sus propias causas; y este modo es propio de la ínfima jerarquía. Esto se aclarará más plenamente cuando tratemos en particular de cada uno de los órdenes (a.6). Así, pues, la distinción de jerarquías se toma por parte de la multitud regida.

De donde resulta claramente que yerran e interpretan falsamente a Dionisio aquellos[8] que extienden hasta las divinas Personas cierto modo de jerarquía, que llaman *supraceleste.* En las Personas divinas hay un cierto orden natural, pero no jerárquico. Pues, como dice Dionisio en c.3 *De cael. hier.*[9], *el orden de jerarquía consiste en que unos sean purificados e iluminados y perfeccionados, y otros purifiquen e iluminen y perfeccionen.* Esto es inaplicable a las Personas divinas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el argumento se toma principado por parte del príncipe en cuanto que lo mejor es que la multitud esté gobernada por uno solo, como dice el Filósofo[10].

5. C.1: ML 41,349. 6. § 2: MG 3,140. 7. § 3: MG 3,208. 8. Cf. GUILLERMO DE PARÍS, *De Univ. 2-2* c.140 (11,932); S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.2 d.9 praenot. (QR II,240). 9. § 2: MG 3,165. 10. ARISTÓTELES, l.c. notas 1 y 2.

a. «Rationes rerum» son los conceptos de la mente que dan a conocer las esencias de las cosas. Estas «rationes» pueden llegar a la mente por una triple vía: procedentes de Dios, primer principio universal; procedentes de causas creadas universales; o bien, procedentes de las causas propias de las cosas singulares. Nótese que las nociones no proceden por abstracción, sino que su universalidad se basa en la universalidad de las causas; a la inversa de la universalidad por abstracción. El conocimiento por causas propias es el más perfecto para el aristotelismo, pero para el platonismo la mayor perfección procede de una mayor universalidad causal. Esta universalidad no es generalización empobrecedora, sino el acceso a la plenitud de la eficacia. La oposición entre el conocimiento por abstracción y el conocimiento por participación del entendimiento divino puede verse, por ejemplo, en el *Comentario al De divinis nominibus* de Ps. DION. c.2 lect.4 (ed. Pera, n.177) y c.7 lect.4 (ed. cit. 729 y ss).

2. *A la segunda hay que decir:* No se distinguen jerarquías en los ángeles en cuanto al conocimiento de Dios mismo, a quien ven todos de una misma manera, esencial, sino que se distinguen en cuanto a las razones de las cosas creadas, como dijimos (*sol.).*

3. *A la tercera hay que decir:* Todos los hombres pertenecen a una misma especie y todos tienen el mismo modo connatural de entender, lo cual no sucede en los ángeles. Por lo tanto, no hay paridad.

ARTICULO 2

En la jerarquía, ¿hay o no hay un solo orden?

In Sent. l.2 d.9 a.3; l.4 d.24 q.2 a.1 q.ª2 ad 4.

Objeciones por las que parece que en la jerarquía no hay muchos órdenes:

1. A definición multiplicada, multiplicación de lo definido. Pero la jerarquía es orden, como dice Dionisio[11]. Por lo tanto, si hay varios órdenes, no habrá una sola jerarquía, sino muchas.

2. Más aún. Los diversos órdenes son diversos grados, y en las cosas espirituales los grados corresponden a diversos dones espirituales. Pero, entre los ángeles, todos los dones espirituales son comunes, puesto que *nada se posee allí individualmente*[11 bis]. Por lo tanto, no hay diversos órdenes de ángeles.

3. Todavía más. En la jerarquía eclesiástica se distinguen los órdenes según los oficios de purificar, iluminar y de perfeccionar. Pues el orden de los diáconos es purificativo, el de los sacerdotes es iluminativo y el de los obispos es perfectivo, según dice Dionisio en c.5 *De cael. hier.*[12] Pero cada uno de los ángeles purifica, ilumina y perfecciona. Por lo tanto, no hay distinción de órdenes en los ángeles.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Ef 1,21: *Dios constituyó a Cristo en cuanta hombre sobre todo principado, y potestad, y virtud, y dominación;* que son diversos órdenes angélicos y que pertenecen varios de ellos a una misma jerarquía, como se verá más adelante (a.6).

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos (a.1), una jerarquía es un principado, o sea, una multitud uniformemente ordenada bajo el gobierno de un príncipe. Pero la multitud no sería ordenada, sino confusa, si en ella no hubiese diversos órdenes. Luego el carácter mismo de jerarquía exige diversidad de órdenes. Esta diversidad se toma de los diversos oficios y funciones, como resulta evidente que en una misma ciudad hay diversos órdenes en conformidad con las diversas funciones, pues uno es el orden de los jueces, otro el de los militares, otro el de los agricultores, etc.

Sin embargo, aunque sean muchos los órdenes en una ciudad, todos pueden reducirse a tres, en cuanto que toda multitud perfecta consta de principio, medio y fin. Por eso hay también en las ciudades un triple orden de hombres: *Uno,* el de los que constituyen la clase alta, que son los magnates; otro, el de la clase ínfima, que es la plebe; y otro, en fin, intermedio, que es la clase media. Pues de igual modo hay también en cada jerarquía angélica diversos órdenes, según los diversos oficios y funciones. Toda esta diversidad se reduce a tres grados: El sumo, el medio y el ínfimo. Por lo cual Dionisio[13] señala en cada jerarquía tres órdenes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El orden puede tomarse de dos modos: Por la ordenación misma, que comprende bajo sí los diversos grados, y en este sentido no hay más que un orden; o por cada uno de los grados, y así es como se dice que hay varios órdenes en una jerarquía.

2. *A la segunda hay que decir:* En la sociedad de los ángeles, todo se posee en común, pero algunas cosas unos las poseen más excelentemente que otros. Cualquier cosa es poseída más perfectamente por aquel que puede comunicarla que por el que no puede, como es más perfectamente cálido lo que puede calentar que lo que no puede, y posee de modo más perfecto la ciencia el que puede enseñarla que el que es incapaz de hacerlo. Por otra parte, cuanto más excelente sea el don que puede uno comunicar, tanto más perfecto es el grado en que está, como el que es capaz de ense-

11. *De cael. hier.* c.3 § 1: MG 3,164. 11 bis. PEDRO LOMBARDO, *Sent. 2* d.9. 12. P.1.ª § 6: MG 3,505. 13. C.6: MG 3,200.

ñar una ciencia superior está en un grado más perfecto de magisterio, Así, pues, en conformidad con estos casos análogos, se ha de entender la diversidad de grados o de órdenes en los ángeles según sus diversos oficios y funciones.

3. *A la tercera hay que decir:* El ínfimo ángel es superior al supremo hombre de nuestra jerarquía, según aquello de Mt 11,11: *El más pequeño en el reino de los cielos es mayor que él,* esto es, que San Juan Bautista, pues *mayor que él no ha aparecido ninguno entre los nacidos de mujer.* Él menor ángel, pues, de la jerarquía celestial puede no sólo purificar, sino también iluminar y perfeccionar; y hacerlo mucho mejor que los órdenes de nuestra jerarquía. Por lo tanto, la distinción de órdenes celestes no se entiende según la distinción de estas acciones, sino según otras diferencias de acciones.

ARTICULO 3

En un solo orden, ¿hay o no hay muchos ángeles?

In Sent. l.2 d.9 a.3.5.

Objeciones por las que parece que en un solo orden no hay muchos ángeles:

1. Como dijimos (q.50 a.4), todos los ángeles son desiguales entre sí. Pero se dice que son de un orden las cosas que son iguales. Por lo tanto, a un mismo orden no pertenecen varios ángeles.

2. Más aún. Lo que puede ser hecho suficientemente por uno, es superfluo que sea hecho por muchos. Pero lo que pertenece a un mismo oficio angélico puede ser hecho suficientemente por un solo ángel; mucho mejor que por un solo sol es hecho suficientemente todo lo que pertenece al oficio del sol, puede hacerlo el ángel, que es más perfecto que el cuerpo celeste. Por lo tanto, si los órdenes se distinguen según los oficios, como dijimos (a.2), es superfluo que haya varios ángeles de un mismo orden.

3. Todavía más. Se ha dicho anteriormente (obj.1) que todos los ángeles son desiguales. Si, pues, hay varios de un mismo orden, supongamos tres o cuatro, el ínfimo de un orden superior tendrá mayor semejanza con el supremo del orden inferior que con el supremo de su propio orden, y así no parece que haya mayor razón para ser del orden de éste que del orden del otro. Por lo tanto, no hay varios ángeles de un mismo orden.

En cambio está lo que se dice en Isaías 6,3: Los serafines *se gritaban unos a otros.* Por lo tanto, hay varios ángeles en el mismo orden de serafines.

Solución. *Hay que decir:* El que conoce perfectamente algunas cosas, puede distinguir hasta en los más mínimos detalles los actos, las potencias y las naturalezas de las mismas. Pero el que las conoce imperfectamente, sólo puede distinguirlas en general [b], y tal distinción constará de menos partes. Así, por ejemplo, el que conoce imperfectamente las cosas naturales las distingue por órdenes generales, poniendo en uno los cuerpos celestes, en otro los cuerpos inferiores inanimados, en otro las plantas, en otro los animales; pero el que las conociese más perfectamente, podría distinguir en los mismos cuerpos celestes diversos órdenes, y así en cada uno de los demás.

Pues bien, nosotros conocemos imperfectamente a los ángeles y sus oficios, como dice Dionisio en c.6 *De cael. hier.* [14]; de ahí que no podamos distinguir más que en general los oficios y los órdenes de los mismos, y así es como se contienen muchos ángeles en un mismo orden. Pero si conociésemos perfectamente los misterios de los ángeles y las peculiaridades de cada uno, sabríamos perfectamente que, en realidad, cada ángel tiene su propio ministerio y su propio orden, en mayor grado incluso que cada una de las estrellas, aunque para nosotros sea ahora desconocido.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todos los ángeles de un mismo orden son en alguna manera iguales, en cuanto a la semejanza común, según la cual están constituidos en tal orden; pero, en absoluto, no son iguales. Por eso dice Dionisio en c.10

14. § 1: MG 3,200.

b. Conforme a lo advertido en la nota anterior, «universale» en este caso no es perfección, sino un conocimiento imperfecto basado en la abstracción generalizadora.

De cael. hier.[15] que en un mismo orden de ángeles cabe distinguir primeros, medios y últimos.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo peculiar de los órdenes y oficios, según lo cual cada ángel tiene su propio oficio y orden, es desconocido para nosotros.

3. *A la tercera hay que decir:* Así como en una superficie que es mitad blanca y mitad negra los dos extremos que están en los confines de lo blanco y de lo negro convienen más entre sí en cuanto a la posición que algunas otras dos partes blancas, pero convienen, sin embargo, menos en cuanto a la cualidad del color, así los ángeles que están en los términos contiguos de dos órdenes convienen más entre sí en cuanto a la proximidad de naturaleza que cualquiera de ellos con algunos otros de su mismo orden, pero convienen menos en cuanto a la idoneidad para oficios similares, idoneidad que tiene ciertamente límites determinados.

ARTICULO 4

La distinción de jerarquías y órdenes en los ángeles, ¿es o no es por naturaleza?

In Sent. 1.2 d.9 a.7; 1.4 d.24 q.l a.l q.M ad 3.

Objeciones por las que parece que la distinción de jerarquías y órdenes en los ángeles no es por naturaleza:

1. Jerarquía quiere decir principado sagrado, y en la definición de la misma incluye Dionisio *que imita, en lo posible, a lo deiforme*[16]. Pero la santidad y deiformidad en los ángeles viene de la gracia, no de la naturaleza. Por lo tanto, la distinción de jerarquías y órdenes en los ángeles viene de la gracia, no de la naturaleza.

2. Más aún. Como dice Dionisio en c.7 *De cael. hier.*[17], a los serafines se les llama *ardientes* o *abrasantes.* Pero esto parece ser propio de la caridad, que no procede de la naturaleza, sino de la gracia, *pues se difunde en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que se nos ha dado,* como se dice en Rom 5,5; *lo cual no se ha de entender sólo de los hombres santos, sino que también puede afirmarse de los santos ángeles,* como dice Agustín en XII *De Civ. Dei*[18]. Por lo tanto, los órdenes en los ángeles no proceden de la naturaleza, sino de la gracia.

3. Todavía más. La jerarquía eclesiástica tiene por ejemplar a la celeste. Pero los órdenes entre los hombres' no provienen de la naturaleza, sino de dones gratuitos; pues no viene de la naturaleza el que uno sea obispo, otro presbítero y otro diácono. Por lo tanto, tampoco en los ángeles vienen los órdenes de la naturaleza, sino solamente de la gracia.

En cambio está el hecho de que el Maestro en II *Sent.* d.9[19] dice: *Se entiende por orden de los ángeles una multitud de espíritus celestes que se asemejan entre sí por algún don de gracia, como asimismo convienen en la participación de dones naturales.* Por lo tanto, la distinción de órdenes en los ángeles proviene no sólo de los dones gratuitos, sino también de los dones naturales.

Solución. *Hay que decir:* El orden de gobierno, que es orden de una multitud existente bajo un régimen, se hace por respecto al fin. Pero el fin de los ángeles puede entenderse de dos modos. 1) *Uno,* según la condición de su naturaleza, a saber: que conozcan y amen a Dios con conocimiento y amor naturales, y por relación a este fin se distinguen los órdenes de los ángeles en conformidad con los dones naturales. 2) *Otro* en que puede considerarse el fin de la multitud angélica, es según sus facultades sobrenaturales; y, en este sentido, su fin es la visión de la divina esencia y el disfrute constante de la bondad de la misma; fin que ellos no pueden conseguir más que por la gracia. Con respecto a este fin, los órdenes se distinguen en los ángeles *completivamente,* o sea, de un modo cabal y perfecto, según los dones gratuitos, y *dispositivamente*[c], según los dones natura-

15. § 2: MG 3,273. 16. C.3 § 1: MG 3,164. 17. § 1: MG 3,205. 18. C.9: ML 41,357. 19. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.9 c.2 (QR 1,345).

---

c. La distinción entre «completio» y «dispositio» es frecuente en Sto. Tomás. La posesión completa de una perfección se opone a la posesión imperfecta. La primera es, además, firme; la segunda es, por el contrario, lábil. Con ello Sto. Tomás ordena gradualmente la marcha de

les, porque a los ángeles se les dieron los dones gratuitos según la capacidad de sus dones naturales, lo cual no es así en los hombres, como dijimos (q.62 a.6). Por eso, en los hombres se distinguen los órdenes solamente según los dones gratuitos y no según la naturaleza.

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho.

ARTICULO 5

Los órdenes de los ángeles, ¿están o no están nominados correctamente?

In Sent. l.2 d.9 a.34; *In Col.* c.1 lect.4; *In Hebr.* c.1 lect.6; *Cont. Gentes* 3,80; *Compend. Theol.* c.126.

Objeciones por las que parece que los órdenes de los ángeles no están nominados correctamente:

1. A todos los espíritus celestes se aplican a veces los nombres de ángeles, de virtudes o potestades celestes[20]. Pero los nombres comunes no se aplican con propiedad a algunos. Por lo tanto, no es razón que un orden se llame *de Angeles* y otro *de Virtudes.*

2. Más aún. Ser Señor es propio de Dios, según aquello del salmo 99,3: *Sabed que el Señor es Dios.* Por lo tanto, no es propio llamar *Dominaciones* a un orden de espíritus celestes.

3. Todavía más. La palabra *Dominación* sugiere la idea de gobierno. Pero esto mismo sucede también con las palabras *Principados* y *Potestades.* Por lo tanto, estos tres nombres incorrectamente se apropian a tres órdenes.

4. Aún más. *Arcángeles* significa *Angeles Príncipes.* Por lo tanto, no debe darse este nombre sino al orden de los *Principados.*

5. Y también. El nombre *Serafín* se toma de ardor, que pertenece a la caridad, y el de *Querubín* se toma de la ciencia. Pero la caridad y la ciencia son dones comunes a todos los ángeles. Por lo tanto, no deben ser nombres de órdenes especiales,

6. Por último. *Tronos* significa asientos. Pero por eso se dice que Dios tiene su asiento en la criatura racional por el hecho de que ésta le conoce y le ama. Luego el orden de los *Tronos* no debe ser orden distinto de los órdenes de los *Querubines* y de los *Serafines.* Por lo tanto, parece que los órdenes de los ángeles se designan incorrectamente.

En cambio está la autoridad de la Sagrada Escritura, que los nombra así. Pues el nombre de *Serafín* consta en Is 6,2; y el de *Querubín* en Ez 1; el de *Tronos* en Col 1,16; los de *Dominaciones, Virtudes* y *Potestades* y *Principados* en Ef 1,21; el de *Arcángeles,* en la Canónica de Judas (v.6); y el nombre de *Angeles* en muchos lugares de la Escritura.

Solución. *Hay que decir:* En la nomenclatura de los órdenes angélicos debe observarse que *los nombres propios de cada uno de ellos designan sus respectivas propiedades,* según dice Dionisio en c.7 *De cael, hier.*[21] Pero para saber cuál es la propiedad de cada orden, hay que tener presente que en las cosas ordenadas puede encontrarse algo de tres modos: como propiedad, por exceso y por participación. Se dice que algo está como propiedad en una cosa cuando es adecuado y proporcionado a la naturaleza de la misma; se dice que está por exceso cuando lo que se atribuye a tal cosa es de condición inferior a ella, pero, no obstante, le conviene con excedencia de la cosa respecto de lo que se la atribuye, como se ha dicho (q.13 a.2) de todos los nombres que se atribuyen a Dios; finalmente, por participación cuando lo que se atribuye

20. Cf. DIONISIO, *De Cael. Hier.* c.5: MG 3,196. 21. § 1: MG 3,205.

un móvil, o de un proceso, hacia su meta. Cf. *In Sent.,* 2 d.24 q.3 a.6 ad 6. En este caso concreto Stp. Tomás lo aplica para poner de relieve la armonía gradual de las perfecciones naturales y sobrenaturales en el ángel. Lo que no ocurre en el hombre; pero, de suyo, naturaleza y gracia no se oponen ni ofrecen mutua resistencia. Con todo, este texto no justifica una interpretación que implicara la necesidad de que la medida de la gracia sobrenatural venga delimitada por la naturaleza.

d. PROCLO, en la *Elementatio theologica,* prop.103 (ed. Dodds, Oxford 1963 p.92) dice que «todas las cosas están en todas». A su vez este principio general está clarificado en la prop.65 (ed. c.62): «Todo lo que en cualquier manera subsiste o está en su causa como en un principio esencial, o en su ser propio, o por participación, a modo de imagen». La proposición 103 de la *Elementatio* de Proclo aparece en la XII del *Liber de causis.* Sto. Tomás la comenta en la

a alguno no se encuentra en él en sentido pleno, sino de un modo empequeñecido, como se dice que los hombres santos son *dioses* por participación. Así, pues, si se quiere nombrar alguna cosa con un nombre que designe su propiedad, no debe tomarse tal nombre de algo que sea participado imperfectamente por la cosa, ni tampoco de aquello que tiene por exceso, sino de aquello que es como al igual de ella. Si se quiere, por ejemplo, nombrar con propiedad al hombre, dígase que es una *sustancia racional,* no que es una *sustancia intelectual,* que es el nombre propio del ángel, puesto que la inteligencia pura compete al ángel a modo de propiedad, mientras que al hombre por participación. Tampoco se le llame *sustancia sensible,* que es nombre propio del animal, puesto que los sentidos son de inferior condición que lo propio del hombre y le competen con exceso sobre todos los animales.

Así, pues, hay que tener presente en los órdenes angélicos que todas las perfecciones espirituales son comunes a todos los ángeles y que todas están de manera más espléndida en los superiores que en los inferiores. Por otra parte, como incluso en estas mismas perfecciones hay grados, la perfección superior se atribuye al orden superior a modo de propiedad; y al inferior se atribuye a modo de participación; y al revés, lo inferior se atribuye al inferior como propiedad y al superior se atribuye como sobrepasándola éste. Así es como el orden superior se denomina por la perfección superior.

Según esto, Dionisio[22] expone los nombres de los órdenes según la conformidad de dichos nombres con sus perfecciones espirituales. Gregorio[23], en cambio, en la exposición de estos nombres parece atender más a los ministerios exteriores, pues dice: *Se llama Angeles a los que anuncian las cosas menos importantes; Arcángeles, a los que anuncian las cosas más sublimes; Virtudes, a los que obran milagros; Potestades, a los que reprimen y ahuyentan los poderes adversos; Principados, a los que presiden a los mismos espíritus buenos.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir: Ángel* significa *mensajero,* y por eso a todos los espíritus celestes se les llama ángeles, en cuanto que manifiestan las cosas divinas. Pero en esta misma manifestación tienen cierta excelencia los ángeles superiores, que es por lo que se les denomina *órdenes superiores.* En cambio, el ínfimo orden de ángeles no añade excelencia alguna sobre la común manifestación, por eso su nombre les es dado a partir de la simple manifestación. Así es como se les apropia el simple nombre común de ángeles, según dice Dionisio en c.5 *De cael. hier.*[24] También puede decirse que se denomina especialmente orden de ángeles el ínfimo orden, por ser éstos los que inmediatamente nos anuncian las cosas directamente.

Virtud puede tomarse en dos sentidos. 1) *Uno,* común, en cuanto designa algo intermedio entre la esencia y la operación, y en este sentido todos los espíritus celestes se denominan virtudes celestes, así como también *esencias celestes.* 2) *Otro* sentido en que se toma es para indicar cierta superioridad de fortaleza, y en este sentido es nombre propio de un orden. Por eso dice Dionisio en c.8 *De cael. hier.*[25] que *el nombre de Virtudes significa cierta fuerza viril e inquebrantable,* en primer lugar, para todas las operaciones divinas a ellos pertinentes; y, además, para recibir las cosas divinas, significa que sin ningún temor acometen las cosas divinas que se les encomiendan, lo cual parece pertenecer a la fortaleza de ánimo.

2. *A la segunda hay que decir:* Según dice Dionisio en c.12 *De div. nom.*[26], se *alaba singularmente en Dios la dominación a modo de exceso; pero los textos sagrados llaman señores, por participación, a los órdenes principales, por cuanto de ellos reciben los inferiores sus dones.* Por donde el mismo Dionisio en c.8 *De cael. hier.*[21], dice que el nombre de las *Dominaciones* significa, en primer lugar, *cierta libertad o exención*

22. C.7 § 1: MG 3,205. 23. *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1250. 24. MG 3,196. 25. § 1: MG 3,237. 26. § 2: MG 3,969: S. Th. lect.1. 27. § 1: MG 3,237.

lect.12 (ed. Pera n.273 y ss). Como puede verse, se trata de una conocida doctrina neoplatónica conforme a lo cual hay una comunicación entre los diversos órdenes de seres. Cf. ARTOLA, o.c., 179 y ss.

de condición servil y de sujeción baja, como la de la plebe, y *también de la opresión tiránica* que incluso los mayores sufren a veces. En segundo lugar, significa *cierto gobierno severo e inflexible, que no se rebaja a actos serviles ni propios de los sometidos a los tíranos o de los oprimidos por ellos.* En tercer lugar, significa el apetito y participación del verdadero dominio tal como se encuentra en Dios. Y, del mismo modo, el nombre de cada orden significa la participación de algo que está en Dios. Ejemplo: El nombre *Virtudes* significa participación de la virtud divina, y así de los demás.

3. *A la tercera hay que decir:* Los nombres *Dominación, Potestad* y *Principado* pertenecen de distinta manera a la gobernación. Pues al señor pertenece solamente prescribir lo que se ha de hacer; por eso dice Gregorio[28]: *Ciertos coros de ángeles se llaman dominaciones, porque los demás están sometidos a obedecerlos.* El nombre de *Potestad* designa cierta intimación, según aquello del Apóstol en Rom 13,2: *El que resiste a la potestad, a la ordenación divina resiste;* por eso dice Dionisio[29] que el nombre *Potestad* significa cierta ordenación, tanto respecto a la recepción de las cosas divinas como respecto a las acciones divinas que ejercen los superiores en los inferiores encumbrándolas. Pertenece, pues, al orden de las *Potestades* ordenar las cosas que se han de hacer por los subditos. Pero ser Príncipe, como dice Gregorio[30], *es tener prioridad entre otros,* como si dijéramos, ser los primeros en ejecutar lo mandado. Por lo cual dice Dionisio en c.9 *De cael. hier.*[31] que el nombre de *Principados* significa *guia con orden sagrado,* y, efectivamente, a los que guían a otros, estando a la cabeza de ellos, se les llama propiamente *Príncipes,* según aquello del salmo 67,26: *Precedían los príncipes juntamente con los cantores.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Los *Arcángeles* están, según Dionisio[32], entre los *Principados* y los *Angeles.* Ahora bien, lo que está en medio, comparado a uno de los extremos, parece el otro, en cuanto participa de la naturaleza de ambos. Ejemplo: Lo tibio es frío respecto de lo cálido, y es cálido respecto de lo frío. Pues, de igual modo, los *Arcángeles* son considerados como *Angeles príncipes,* porque, comparados a los ángeles, son príncipes, y, comparados a los Principados, son ángeles. Aunque, según Gregorio[33], se llaman *Arcángeles* porque tienen prioridad sólo con respecto a los Angeles, como mensajeros de las cosas grandes, mientras que los *Principados* se llaman así por presidir a todas las virtudes celestiales que ejecutan los mandatos divinos.

5. *A la quinta hay que decir:* La palabra *Serafín* no encuentra su origen simplemente de la caridad, sino del exceso de caridad que implica la palabra *ardor* o *incendio.* Por eso Dionisio en c.7 *De cael. hier.*[34] explica la palabra *Serafín* por las propiedades del fuego, en el que está el exceso del calor y en el que podemos distinguir tres cosas: 1) *Primero,* el movimiento, que es hacia arriba y continuo, con lo cual se indica que los Serafines se mueven hacia Dios sin desviación posible. 2) *Segundo,* su virtud activa, que es el calor, y que se encuentra en el fuego, no simplemente, sino con cierta intensidad, por cuanto es penetrante en su acción y trasciende hasta las partes más insignificantes, y, además, con un ardor rebasante, con lo cual significa la acción que estos ángeles ejercen potentemente sobre los subditos, estimulándolos a un sublime fervor y purificándolos totalmente por el incendio. 3) *Tercero,* se observa en el fuego su claridad, lo cual significa que estos ángeles tienen en sí mismos una luz inextinguible y que iluminan perfectamente a otros.

Asimismo, también la palabra *Querubín* está tomada de cierto exceso de ciencia, que por eso se traduce como *plenitud de ciencia;* y lo explica Dionisio[35] por relación a cuatro cosas: 1) *Primero,* en cuanto a la perfecta visión de Dios; 2) *segundo,* en cuanto a una plena recepción de la luz divina; 3) *tercero,* en cuanto al hecho de que contemplan en Dios mismo la belleza del orden de las cosas derivadas de Dios; 4) *cuarto,* en cuanto a que, inundados ellos plenamente con

28. L.c. nota 23. 29. *De cael. hier.* c.8 § 1: MG 3,240. 30. L.c. nota 23.28. 31. § 1: MG 3,257. 32. *De cael. hier.* c.9 § 2: MG 3,257. 33. L.c. notas 23.28.30. 34. § 1: MG 3,205. 35. Ib.

este conocimiento, lo difunden con largueza entre otros.

6. *A la sexta hay que decir:* La excelencia del orden de *Tronos* sobre los órdenes inferiores consiste en que los *Tronos* pueden conocer directamente en Dios mismo las razones de las obras divinas. Los *Querubines,* en cambio, tienen la excelencia de la ciencia, como los *Serafines* tienen la del amor. Y, aunque en estas dos excelencias de la ciencia y del amor esté incluida la de los *Tronos,* en ésta, sin embargo, no están incluidas las otras dos, por lo que es distinto el orden de los *Tronos* de los órdenes de los *Querubines* y *Serafines.* Lo común a todos es que la excelencia del inferior está incluida en la del superior, pero no viceversa.

Dionisio[36] explica el nombre de *Tronos* por su semejanza con los asientos materiales, en los cuales se deben tener presentes cuatro cosas: 1) *Primera,* el sitio, porque así como los asientos materiales se elevan sobre la tierra, así los ángeles llamados Tronos se elevan hasta conocer directamente en Dios las razones de las cosas. 2) *Segunda,* la solidez, porque el que en ellos se sienta toma posición estable, aunque aquí sucede al contrario, pues los ángeles mismos son consolidados por Dios. 3) *Tercera,* que el asiento recibe al que en él se sienta y éste puede ser llevado en él, e igualmente estos ángeles reciben a Dios en sí mismos, y en cierto modo lo llevan a los inferiores. 4) *Cuarta,* la figura, porque el asiento está abierto por un lado para recibir al que en él se sienta, y así también estos ángeles están como abiertos por su prontitud para recibir a Dios y ser sus servidores.

ARTICULO 6

Los órdenes de los ángeles, ¿están o no están correctamente estratificados?

In Sent. l.2 d.9 a.3; *In Ephes.* c.1 lect.7; *In Col.* c.1 lect.4; *Cont. Gentes* 3,80; *Compend. Theol.* c.126.

Objeciones por las que parece que los órdenes de los ángeles no están correctamente estratificados:

1. El orden de los prelados parece ser el supremo. Pero las Dominaciones, los Principados y las Potestades significan cierta prelacia, como indican sus nombres. Por lo tanto, estos órdenes deben ser los supremos de todos.

2. Más aún. Cuanto un orden está más cerca de Dios, tanto es superior. Pero el orden de los *Tronos* parece ser el más próximo a Dios, porque nada hay más unido al que está sentado que su mismo asiento. Por lo tanto, el orden de los Tronos es el más sublime.

3. Todavía más. La ciencia precede al amor, y el entendimiento parece ser una facultad más sublime que la voluntad. Por lo tanto, también el orden de los Querubines parece más sublime que el de los Serafines.

4. Por último. Gregorio[37] coloca los *Principados* sobre las *Potestades.* Por lo tanto, no están inmediatamente sobre los *Arcángeles,* como opina Dionisio[38].

En cambio está el hecho que Dionisio[39] supone en la primera jerarquía a los Serafines como primeros, a los Querubines como medios y a los Tronos como últimos. En la segunda, a las Dominaciones como primeros, a las Virtudes como medios y a las Potestades como últimos. En la tercera y última, a los Principados como primeros, a los Arcángeles como medios y a los Angeles como últimos.

Solución. *Hay que decir:* En la asignación de los grados de los órdenes angélicos, Gregorio y Dionisio coinciden en todo, excepto en los Principados y Virtudes. Dionisio[40] coloca a las Virtudes debajo de las Dominaciones y sobre las Potestades, y a los Principados bajo las Potestades y sobre los Arcángeles. Gregorio[41] coloca a los Principados entre las Dominaciones y las Potestades, y a las Virtudes entre las Potestades y los Arcángeles. Ambas asignaciones pueden tener algún fundamento en la autoridad del Apóstol. El cual, enumerando los órdenes medios en orden ascendente, dice en Ef 1,20-21 que *Dios constituyó a Cristo a su diestra en los cielos sobre todo Principado y Potestad y Virtud y Dominación.* Aquí, las Virtudes están entre las Potestades y las Dominaciones, tal como hace Dionisio. Pero en Col 1,10, enumerando los mismos órdenes en orden des-

36. Ib. 37. L.c. notas 23.28.30.33. 38. *De cael. hier.* c.6 § 2: MG 3,200. 39. Ib. 40. Ib. 41. L.c. notas 23.28.30.33.37.

cendente, dice: *Todas las cosas han sido creadas por él y en él, tanto los Tronos como las Dominaciones, los Principados y las Potestades.* Aquí Principados están entre las Dominaciones y las Potestades, tal como hace Gregorio.

Veamos, pues, primero las razones de la clasificación de Dionisio. En ella hay que tener presente, como dijimos (a.1), que la primera jerarquía toma las razones de las cosas de Dios mismo; la segunda, las toma de las causas más universales; la tercera, según la determinación a los efectos especiales. Por otra parte, siendo Dios fin no sólo de los ministerios angélicos, sino también de toda criatura, a la primera jerarquía pertenece la consideración del fin; a la segunda, la disposición universal de las cosas que se han de hacer; a la tercera y última, la aplicación de la disposición al efecto, que es la ejecución de la obra, porque es evidente que estas tres cosas se encuentran en toda operación. Por eso Dionisio[42], deduciendo de los nombres respectivos las propiedades de los órdenes, coloca en la jerarquía primera aquellos órdenes cuyos nombres se imponen con relación a Dios: Serafines, Querubines y Tronos; en la segunda, aquellos cuyos nombres designan cierto gobierno o disposición común: Dominaciones, Virtudes y Potestades; y en la tercera, aquellos cuyos nombres designan la ejecución de la obra: Principados, Arcángeles y Angeles.

Pero respecto del fin hay que tener presente: Primero se concibe el fin, después se tiene el perfecto conocimiento de él, y, por último, se fija la intención en él. De esto, lo segundo es por añadidura a lo primero, y lo tercero, por añadidura a lo segundo y primero. Teniendo en cuenta, por otra parte, que Dios es fin de las criaturas, como el jefe es fin del ejército, según expresión de Aristóteles en XII *Metaphys.*[43], puede verse una semejanza de este orden en las cosas humanas. Efectivamente, hay algunos de tal dignidad que, sin mediación de otros, pueden acercarse familiarmente al rey o al jefe; otros, además, pueden conocer sus secretos; y otros, aún más, permanecen siempre junto a él, como unidos a él. Pues según esta semejanza podemos tomar la disposición de los órdenes en la primera jerarquía. Porque los Tronos se elevan hasta recibir familiarmente a Dios en sí mismos, en cuanto ven en él directamente las razones de las cosas, lo cual es propio de toda la jerarquía; pero los Querubines conocen de manera más eminente los secretos divinos; y los Serafines tienen la suprema excelencia, que es estar unidos a Dios mismo. De este modo, el orden de los Tronos se denomina por lo que es común a toda la jerarquía, como de lo que es común a todos los espíritus celestes se denomina el orden de los ángeles.

Hay también tres aspectos de la gobernación. Lo primero es la distinción de las cosas que se han de hacer, que es propio de las Dominaciones; lo segundo es dar el poder para realizarlo, que pertenece a las Virtudes; y, por último, el ordenar cómo deban realizarse las cosas prescritas o determinadas, para que alguno lo cumpla, y esto pertenece a las Potestades.

Por último, la ejecución de los ministerios angélicos consiste en anunciar las cosas divinas. Pero en la ejecución de cualquier acto hay algunos que lo comienzan y guían a otros, como los que entonan en el canto y los que guían y conducen a otros en la batalla, y esto pertenece a los Principados; otros, que simplemente ejecutan las órdenes, y esto pertenece a los Angeles; otros, en fin, son como intermediarios entre los que guían y los que simplemente ejecutan, y éstos son los Arcángeles, como dijimos (a.5 ad 4).

Esta designación de los órdenes parece adecuada. Lo supremo de un grado inferior siempre es afín a lo ínfimo del inmediato grado superior[e]. El ínfimo

42. L.c. nota 38. 43. ARISTÓTELES, l.11 c.10 n.1 (BK 1075a15): S. Th. lect.12 n.2620.

e. El pseudo-Dionisio *(De div. nom.,* ed. Pera, en el Comentario de Sto. Tomás, n.324) había formulado este principio: «Ella misma (la sabiduría divina) es, según la palabra (— l a Escritura), la causa productora de todas las cosas y que a todas armoniza y la causa del orden y del acuerdo indisoluble de todas ellas y la que une siempre el término de las primeras con el comienzo de las segundas...»

grado, por ejemplo, de la vida animal dista muy poco de las plantas. Ahora bien, el primer orden es el de las divinas Personas, cuyo término es el Espíritu Santo, que es el amor que procede, con el que tiene alguna afinidad el orden supremo de la primera jerarquía, denominado del incendio de amor. El orden ínfimo de la primera jerarquía lo constituyen los Tronos, que, por su mismo nombre, tiene relación con las Dominaciones, puesto que los Tronos son, según Gregorio[44], *por los que Dios ejecuta sus juicios,* por cuanto reciben las divinas ilustraciones como competentes para iluminar directamente a la segunda jerarquía, a la cual pertenece la disposición de los ministerios divinos. El orden de las Potestades tiene afinidad con el de los Principados, pues, perteneciendo a las Potestades el poner orden en sus subditos, semejante ordenación está designada inmediatamente por el nombre de los Principados, que son los primeros en la ejecución de los ministerios divinos, puesto que presiden el gobierno de las naciones y reinos, que es el primero y principal entre los ministerios divinos, ya que *el bien común es más divino que el particular*[44 bis]. Así se dice en Dan 10,13: *El príncipe del reino de Persia se me opuso.*

También la disposición de las órdenes que hace Gregorio es adecuada. En efecto, al ser las Dominaciones las que determinan y prescriben lo perteneciente a los divinos ministerios, los órdenes a ellas sujetos están dispuestos en conformidad con la disposición de los seres en que se ejecutan dichos ministerios. Pero, como dice Agustín en III *De Trin.*[45], *los cuerpos inferiores están regidos con cierto orden por los superiores, todos los cuerpos por la criatura espiritual, y el espíritu malo por el bueno.* Así, pues, el primer orden, después del de las Dominaciones, se dice que es el de los Principados, que imperan incluso sobre los espíritus buenos. Vienen después las Potestades, que alejan a los espíritus malos, como lo hacen las potestades terrenas con los malhechores, como se dice en Rom 13,13-4. Siguen a éstas las Virtudes, que tienen poder sobre la naturaleza corporal para obrar milagros. Después de las Virtudes vienen los Angeles y Arcángeles, que anuncian a los hombres, ya las cosas grandes que rebasan la razón, ya las pequeñas que caen bajo su dominio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En los ángeles es más importante su sumisión a Dios que su prelacia sobre los inferiores, y de aquélla les viene ésta; y por eso no son los supremos los órdenes que traen su nombre de la prelacia, sino que lo son los que se nombran por su mirar hacia Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* La proximidad a Dios que indica el nombre de los *Tronos,* se da también en los *Querubines* y *Serafines,* y de modo más excelente, según dijimos (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Como dijimos (q.16 a.1; q.27 a.3), el conocimiento se realiza en cuanto que lo conocido está en quien conoce. En cambio, el amor, en cuanto que el amante se une a lo amado. Por otra parte, Jas cosas superiores están en sí mismas de un modo más sublime que en las inferiores, en tanto que las inferiores están de manera más digna en las superiores que en sí mismas. De esto se sigue que el conocer las cosas inferiores es más sublime que el amarlas; pero el amor de las superiores, y principalmente de Dios, es superior a su conocimiento [f].

4. *A la cuarta hay que decir:* Si se mira bien a las disposiciones de los órdenes según Dionisio y según Gregorio, se diferencian en realidad muy poco o nada. Porque el nombre de Principados se toma, según Gregorio, del hecho de que *presiden a los espíritus buenos;* y esto mismo compete a las Virtudes en cuanto que su nombre implica cierta fortaleza

44. L.c. notas 23.28.30.33.37.41. 44 bis. ARISTÓTELES, *Ethic.* l.1 c.2 (BK 1094b7): S. Th. lect.2 n.30. 45. C.4: ML 42,873.

f. A la doctrina de los grados de posesión de una perfección, que hemos señalado en la nota d, se superpone la referente a la mayor dignidad que resulta de la operación afectiva o cognoscitiva. Es un punto importante para determinar la valoración que Sto. Tomás hace del conocimiento y del amor. Cf. SIMONIN, *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour:* (AHD) 6 (1931) 174-274; GEIGER, *Le problème de l'amour chez St. Thomas d'Aquin* (París 1952); ARTOLA, J. M., o.c., 288ss.

que da eficacia a los espíritus inferiores para ejecutar los ministerios divinos. Asimismo, las Virtudes, según Gregorio[46], parecen ser lo mismo que los Principados según Dionisio, puesto que el primero entre los ministerios divinos es hacer milagros, por medio de lo cual se prepara el camino para el anuncio que hacen los Arcángeles y los Angeles.

ARTICULO 7

Los órdenes angélicos, ¿permanecerán o no permanecerán después del día del juicio?

In Sent. l.2 d.11 p.2.ª a.6; l.4 d.47 q.1 a.2 q.ª4; *In 1 Cor.* c.15 lect.3.

Objeciones por las que parece que los órdenes angélicos no permanecerán después del día del juicio:

1. Dice el Apóstol en 1 Cor 15,24: *Cristo reducirá a la nada todo Principado y toda Potestad cuando entregue a Dios Padre el reino,* lo cual sucederá en la consumación final. Por lo tanto, y por lo mismo, en aquel estado serán reducidos a nada todos los demás órdenes.

2. Más aún. Lo propio del oficio de los órdenes angélicos es purificar, iluminar y perfeccionar. Pero, después del día del juicio, un ángel no purificará, ni iluminará, ni perfeccionará a otro, porque ya no progresarán más en la ciencia. Por lo tanto, sería inútil la permanencia de los órdenes angélicos.

3. Todavía más. Hablando de los ángeles, dice el Apóstol en Heb 1,14: *Son todos aquellos espíritus administradores, enviados para servicio en favor de los que han de heredar la salvación,* de lo cual se deduce claramente que los oficios de los ángeles se ordenan a conducir a los hombres a la salvación. Pero todos los elegidos conseguirán la salvación no más allá del día del juicio. Por lo tanto, no habrá ministerios y órdenes de ángeles después del día del juicio.

En cambio está lo que se dice en Juec 5,20: *Las estrellas conservarán su orden y su curso.* Esto se dice de los ángeles según la *Glosa*[47]. Por lo tanto, los ángeles permanecerán siempre en sus órdenes.

Solución. *Hay que decir:* En los órdenes angélicos hay que tener presente la distinción de grados y el desempeño del ministerio. La distinción de grados se da según las diferencias de gracia y de naturaleza, como ya dijimos (a.4). Y estas diferencias permanecerán siempre en los ángeles. Porque no es posible que desaparezcan de ellos las diferencias de naturaleza sin que ellos dejen de existir, y la diferencia de gloria permanecerá también siempre en ellos, conforme a la diferencia de los méritos precedentes.

En cambio, el desempeño de los oficios angélicos, en parte permanecerá y en parte cesará después del día del juicio. Cesará en cuanto dichos oficios se ordenan a llevar a otros al fin, pero permanecerá en cuanto es compatible con la consecución última del fin; a la manera que, en el orden militar, unas son las funciones en tiempo de guerra y otras en el tiempo de la victoria.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los principados y potestades cesarán con la consumación final en cuanto a la misión de llevar a otros al fin; porque, conseguido éste, no se necesita tender hacia él. Esta solución está indicada por las mismas palabras del Apóstol, al decir: *Cuando haya entregado a Dios Padre el reino,* esto es, cuando haya conducido a los fieles al disfrute final de Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Las acciones de unos ángeles sobre otros se han de entender a semejanza de las acciones inteligibles entre nosotros. Ahora bien, entre nosotros hay muchas acciones inteligibles que están ordenadas a modo de causa y efecto, como el llegar gradualmente a una conclusión por muchos medios. En este caso es evidente que el conocimiento de la conclusión depende de todos los medios precedentes, no sólo en cuanto a una nueva adquisición de ciencia, sino también en cuanto a la conservación de la adquirida, como lo indica el hecho de que, si alguno se olvida de los medios precedentes, se podrá tener opinión o fe acerca de la conclusión, pero no ciencia, ignorando el orden de las causas. Así, pues, al conocer los ángeles inferiores la razón de las obras divinas por medio de la luz de los ángeles superiores, su conocimiento depende de la luz de los superiores, no

46. L.c. notas 23.28.30.33.37.41.44. 47. *Glossa interl.* a Jue 5,20 (II,38r).

sólo en cuanto a la nueva adquisición de ciencia, sino también en cuanto a la conservación del conocimiento. Por lo tanto, aunque después del juicio no progresen los ángeles inferiores en el conocimiento de las cosas, esto no excluye, sin embargo, el que sean iluminados por los superiores.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque después del juicio los hombres no hayan de ser conducidos a la salvación por medio del ministerio de los ángeles, sin embargo, aquellos que la hayan alcanzado continuarán recibiendo de los ángeles ciertas iluminaciones.

ARTICULO 8

Los hombres, ¿pertenecerán o no pertenecerán a los órdenes angélicos?

In Sent. l.2 d.9 a.8.

Objeciones por las que parece que los hombres no pertenecerán a los órdenes angélicos:

1. La jerarquía humana está por debajo de la ínfima jerarquía angélica, como la ínfima bajo la media y ésta bajo la primera. Pero los ángeles de la ínfima jerarquía nunca pasarán a la media ni a la primera. Por lo tanto, tampoco los hombres serán promovidos a los órdenes de los ángeles.

2. Más aún. A los órdenes de los ángeles competen ciertos oficios, como custodiar, obrar milagros, ahuyentar los demonios y otros tales, que no parecen que correspondan a las almas de los santos. Por lo tanto, no serán promovidos a los órdenes angélicos.

3. Todavía más. Como los buenos ángeles inducen al bien, así los demonios al mal. Pero es erróneo decir que las almas de los hombres malos se conviertan en demonios, pues esto lo reprueba el Crisóstomo en *Super Matth.*[48] Por lo tanto, no parece que las almas de los santos hayan de pasar a los órdenes de los ángeles.

En cambio está lo que en Mt 22,30 dice el Señor hablando de los santos: *Serán como ángeles en el cielo.*

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos (a.4.7), los órdenes angélicos se distinguen tanto según la condición de la naturaleza como según los dones de la gracia. Así, pues, si se consideran estos órdenes sólo en cuanto a los grados de naturaleza, es evidente que los hombres no pueden de ningún modo pasar a los órdenes de los ángeles, porque permanecerá siempre la distinción de naturalezas. Algunos[49], deteniéndose en esta distinción, afirmaron que de ningún modo pueden los hombres elevarse hasta ser igualados con los ángeles. Lo cual es erróneo, porque contradice la promesa de Cristo, quien dice (Lc 20,36) que los hijos de la resurrección serán iguales a los ángeles en el cielo. Pues lo que proviene de parte de la naturaleza, en el orden va referido a lo material; lo que es perfectivo en grado supremo es aquello que procede de la gracia, lo cual depende de la liberalidad de Dios y no de la naturaleza. Por lo tanto, los hombres pueden merecer, mediante los dones de la gracia, tanta gloria que lleguen a igualarse con los ángeles en cualquiera de los grados angélicos; y en esto consiste el que los hombres sean elevados a los órdenes de los ángeles.

Otros[50] dicen que no todos los hombres que se salvan son elevados a los órdenes angélicos, sino únicamente los que son vírgenes o los perfectos, constituyendo los demás hombres su propio orden, como en contraposición a la sociedad total de los ángeles. Pero esto va contra Agustín, quien, en XII *De Civ. Dei*[51], dice que no habrá dos sociedades de hombres y de ángeles, sino una sola, *porque la bienaventuranza de todos consiste en estar unidos a un solo Dios.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La gracia se da a los ángeles en proporción de sus dones naturales, no así a los hombres, según dijimos (a.4; q.62 a.6). Y, por lo tanto, como los ángeles inferiores no pueden pasar al grado natural de los superiores, así tampoco al gratuito. En cambio, los hombres pueden ascender al gratuito, aunque no al natural.

2. *A la segunda hay que decir:* Los ángeles, según el orden de naturaleza, es-

48. Hom. 28: MG 57,354. 49. Cf. ALBERTO MAGNO, *In Eth.* l.6 tr.6 c.18 (BO 7,433). 50. Cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.2 d.9 q.7 (QR II, 254). 51. C.9: ML 41,357.

tan entre Dios y nosotros, y, por lo tanto, conforme a la ley común, son administradas por ellos no sólo las cosas humanas, sino también todas las corporales. Pero los hombres santos, incluso después de esta vida, serán de la misma naturaleza que nosotros, y, por lo tanto, según la ley común, no administran las cosas humanas *ni se entrometen en los asuntos de los vivos*, según dice Agustín en el libro *De Cura pro mortuis agenda* [52]. Sin embargo, por una dispensa especial se concede, a veces, a algunos santos, vivos o muertos, realizar estas funciones, ya sea haciendo milagros, ya alejando a los demonios, o cosas parecidas, como dice Agustín en el mismo libro.

3. *A la tercera hay que decir:* No es erróneo decir que los hombres son llevados a la pena de los demonios, pero sí erraron quienes afirmaron [53] que los demonios no son otra cosa que almas de los difuntos, y esto es lo que reprueba el Crisóstomo.

CUESTIÓN 109

Sobre el orden de los ángeles malos

Ahora hay que tratar lo referente al orden de los ángeles malos. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Hay o no hay orden en los demonios?—2. ¿Hay o no hay prelacia en ellos?—3. ¿Ilumina o no ilumina uno a otro?—4. ¿Están o no están sometidos a la prelacia de los ángeles buenos?

ARTICULO 1

¿Hay o no hay orden en los demonios?

In Sent. l.2 d.6 a.4; l.4 d.47 q.1 a.2 q.ª4; *In Ephes.* c.6 lect.3.

Objeciones por las que parece que no hay orden en los demonios:

1. El orden tiene razón de bien, igual que el modo y la especie, como dice Agustín en el libro *De natura boni* [1]; y, por el contrario, el desorden tiene razón de mal. Pero en los ángeles buenos nada hay desordenado. Por lo tanto, en los malos no hay ninguna clase de orden.

2. Más aún. Los órdenes angélicos están dentro de alguna jerarquía. Pero los demonios no están bajo ninguna jerarquía, que es principado sagrado, puesto que están privados de toda santidad. Por lo tanto, no hay órdenes en los demonios.

3. Todavía más. Según la opinión común, hay demonios caídos de cada uno de los órdenes angélicos. Así, pues, si se dice que son de algún orden por haber caído de él, parece que debieran atribuírseles los respectivos nombres de cada orden. Pero no se da el caso de llamarles Serafines, o Tronos, o Dominaciones. Por lo tanto, tampoco están en determinados órdenes.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Ef 6,12: *Nuestra lucha es contra los Principados y las Potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya se dijo (q.108 a.4.7.8), los órdenes angélicos son entendidos según los grados de naturaleza y según los grados de gracia. Pero en la gracia se dan dos estados: uno imperfecto, que es el estado de merecer; y otro perfecto, que es el estado de la gloria final. Si se atiende a los órdenes angélicos con respecto a la perfección de la gloria, de este modo los demonios ni están ni estuvieron nunca en los órdenes angélicos. Pero, si se consideran con respecto al estado imperfecto de la gracia, sí estuvieron en algún tiempo en los órdenes de los ángeles, de los

52. C.13.16: ML 40,604.607. 53. Cf. S. JUAN CRISÓSTOMO, *In Math.* hom.28: MG 57,353.

1. C.3: ML 42,553.

cuales cayeron, según aquello que dejamos asentado (q.62 a.3): Todos los ángeles fueron creados en gracia. Si, por último, se consideran los órdenes por razón de la naturaleza, de este modo los demonios están todavía en los órdenes, puesto que no perdieron los dones naturales, como dice Dionisio[2].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Puede darse el bien sin mezcla de mal, pero no el mal sin mezcla de bien, como dijimos (q.49 a.3). Por lo tanto, los demonios están ordenados en cuanto tienen una naturaleza buena.

2. *A la segunda hay que decir:* El orden de los demonios, considerado por parte de Dios, que lo hace, es sagrado, pues Dios usa de ellos para sí mismo. Pero, por parte de la voluntad de los mismos demonios, no es sagrado, porque abusan de su naturaleza para el mal.

3. *A la tercera hay que decir:* El nombre de *Serafín* está tomado del ardor de la caridad; el de los *Tronos,* de la inhabitación divina; el de las *Dominaciones* implica cierta libertad. Todas estas cosas se oponen al pecado. Por eso no se atribuyen estos nombres a los ángeles que pecaron.

ARTICULO 2

¿Hay o no hay prelacia en ellos?

Supra q.73 a.8; *In Sent.* l.2 d.6 q.1 a.4; 1.4 d.47 q.1 a.2 q.ª4.

Objeciones por las que parece que no hay prelacia en ellos:

1. Toda prelacia se fundamenta en algún orden de justicia. Pero los demonios se apartaron totalmente de la justicia. Por lo tanto, no hay en ellos prelacia.

2. Más aún. Donde no hay obediencia y sumisión, tampoco hay prelacia. Pero obediencia y sumisión no pueden darse sin concordia, de la cual no hay ni rastro en los demonios, según aquello de Prov 13,10: *Entre los soberbios siempre hay discordias.* Por lo tanto, en los demonios no hay prelacia.

3. Todavía más. Si hay en los demonios alguna prelacia será por razón de su naturaleza, o por razón de su culpa, o por razón de su pena. Pero no la hay por *razón* de su naturaleza, porque el sometimiento y la servidumbre no proviene de la naturaleza, sino del pecado. Tampoco por razón de su culpa o de su pena, porque de este modo los demonios superiores, que pecaron más, deberían estar sometidos a los inferiores. Por lo tanto, no hay prelacia en los demonios.

En cambio está lo que dice la *Glosa* a 1 Cor 15[3]: *Mientras dure el mundo, ángeles presidirán a ángeles, hombres a hombres y demonios a demonios.*

Solución. *Hay que decir:* Al ser el obrar según es la naturaleza de las cosas, aquellos seres cuyas naturalezas están ordenadas tienen también naturalmente sus acciones unas bajo otras, como se ve en las cosas corporales, donde, estando naturalmente los cuerpos inferiores bajo los cuerpos celestes, las acciones y movimientos de los primeros están sometidos a las acciones y movimientos de los segundos. Ahora bien, de lo dicho (a.1), resulta evidente que algunos de los demonios están naturalmente constituidos bajo otros. Por lo tanto, también las acciones de unos están bajo las acciones de otros. Y esto es precisamente lo que constituye la razón de prelacia, es decir, que la acción del subdito esté sometida a la acción del prelado. Por lo tanto, la misma disposición natural de los demonios exige que haya entre ellos alguna prelacia. Esto es, por otra parte, muy conforme con la Sabiduría divina, que no deja en el universo cosa alguna sin orden y que, como se dice en Sab 8,1, *se extiende poderosa del uno al otro confín y lo gobierna todo con suavidad.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La prelacia de los demonios no se fundamenta en la justicia de ellos, sino en la de Dios, que ordena todas las cosas.

2. *A la segunda hay que decir:* La concordia de los demonios, por la que algunos de ellos obedecen a otros, no procede de la amistad que tengan entre sí, sino de la maldad común con que odian a los hombres y contradicen a la justicia de Dios. Vemos, en efecto, que es propio de los hombres impíos, para ejecutar

2. *De Div. Nom.* c.4 § 23: MG 3,725. 3. *Glossa ordin.* (6,58B).

su propia iniquidad, unirse y someterse a aquellos que ven más fuertes y poderosos.

3. *A la tercera hay que decir:* Al ser los demonios desiguales en naturaleza, naturalmente existe entre ellos alguna prelacia. No sucede así entre los hombres, que son todos iguales en naturaleza. El estar los demonios inferiores sometidos a los superiores no es para bien de éstos, sino para su mal, porque, como el obrar mal es signo de la máxima miseria, presidir a los malos es ser más miserable todavía.

ARTICULO 3

¿Hay o no hay iluminación en los demonios?

Objeciones por las que parece que en los demonios hay iluminación:

1. Iluminar es manifestar la verdad. Pero un demonio puede manifestar la verdad a otro, ya que los superiores tienen mayor penetración de la ciencia natural. Por lo tanto, los demonios superiores pueden iluminar a los inferiores.

2. Más aún. Un cuerpo rebosante de luz puede iluminar a otro deficiente en resplandor, como el sol ilumina a la luna. Pero los demonios superiores participan de manera más sublime la luz natural. Por lo tanto, parece que puedan iluminar a los inferiores.

En cambio, la iluminación va unida con la purificación y perfección, como dijimos (q.106 a.1 sed contra; a.2 ad 1). Pero el purificar no puede atribuirse a los demonios, según lo que dice Ecl 34,4: *De fuente impura, ¿puede salir cosa pura?* Por lo tanto, tampoco se les debe atribuir el iluminar.

Solución. *Hay que decir:* No puede haber en los demonios iluminación propiamente tal. Dijimos (q.107 a.2), que la iluminación es propiamente una manifestación de la verdad en cuanto ésta se refiere a Dios, que ilumina todo entendimiento. Puede también tomarse la iluminación en el sentido de simple locución, como en el caso de manifestar un ángel a otro su pensamiento. Pero la perversidad de los demonios lleva consigo el que no intenten llevarse unos a otros a Dios, sino más bien sustraerse del orden divino. Por lo tanto, un demonio no ilumina a otro, aunque sí pueden manifestarse unos a otros su pensamiento a modo de locución.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No toda manifestación de la verdad tiene carácter de iluminación, sino solamente la que hemos dicho (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Por lo que se refiere al conocimiento natural, ni los ángeles ni los demonios tienen necesidad alguna de que se les manifieste la verdad, porque, como dijimos (q.55 a.2; q.58 a.2; q.79 a.2), desde el principio de su creación conocieron inmediatamente cuanto se refiere al conocimiento natural. Y, por lo tanto, la plenitud mayor de la luz natural de los demonios superiores no puede servir de argumento de la iluminación.

ARTICULO 4

Los ángeles buenos, ¿tienen o no tienen prelacia sobre los malos?

Objeciones por las que parece que los ángeles buenos no tienen prelacia sobre los malos:

1. Lo que más resalta en la prelacia de los ángeles es el intercambio de iluminaciones. Pero los ángeles malos, que son como tinieblas, no son iluminados por los buenos. Por lo tanto, los ángeles buenos no ejercen dominio sobre los malos.

2. Más aún. El mal que hacen los subditos parece que debe atribuirse a la negligencia del que los gobierna. Pero los demonios hacen muchas cosas malas. Así, pues, si están sometidos al dominio de los ángeles buenos, parece que en éstos hay alguna negligencia. Esto es inadmisible.

3. Todavía más. La prelacia de los ángeles es según el orden de naturaleza, como dijimos (a.2). Pero si los demonios cayeron de cada uno de los órdenes, como suele decirse, muchos demonios son en naturaleza superiores a muchos ángeles. Por lo tanto, los ángeles buenos no tienen superioridad sobre todos los malos.

En cambio está lo que dice Agustín en III *De Trin.*[4]: *El espíritu de vida deser-*

4. C.4: ML 42,873.

tor y pecador es regido por el espíritu de vida racional, piadoso y justo. Y Gregorio dice: *Las potestades son ángeles a cuyo dominio están sometidos los poderes contrarios.*

Solución. *Hay que decir:* Todo el orden de prelacia está primera y originalmente en Dios, y es participado por las criaturas según que se aproximan más a Dios; de modo que las criaturas más perfectas y más próximas a Dios ejercen influencia sobre las demás. Ahora bien, la perfección máxima y por la que hay la aproximación mayor a Dios es la de las criaturas que disfrutan de El, como son los ángeles buenos, de cuya perfección están privados los demonios. Por lo tanto, los ángeles buenos tienen prelacia sobre los malos y los rigen.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Son reveladas por los ángeles buenos a los demonios muchas cosas acerca de los misterios divinos siempre que la divina justicia exige que se haga algo por los demonios, bien sea para castigo de los hombres malos o para ejercicio de los buenos, al modo como en lo humano los asesores del juez notifican a veces su sentencia a los verdugos. Sin embargo, tales manifestaciones son iluminaciones en lo que se refiere a los ángeles reveladores, que las ordenan a Dios; pero no lo son por parte de los demonios, que, lejos de ordenarlas a Dios, las utilizan para llevar a cabo su propia iniquidad.

2. *A la segunda hay que decir:* Los santos ángeles son ministros de la sabiduría divina, y por lo tanto, como ésta tolera que se hagan ciertos males por los malos ángeles o por los hombres, en atención a los bienes que de ello puede sacar, por esto mismo los buenos ángeles no impiden totalmente a los malos hacer daño.

3. *A la tercera hay que decir:* El ángel de condición natural inferior tiene dominio sobre los demonios, a pesar de que éstos le excedan en naturaleza, porque el poder de la divina justicia, a la que están unidos los ángeles buenos, es más fuerte que toda virtud natural de los ángeles. Incluso entre los hombres, *el espiritual juzga de todo,* como se dice en 1 Cor 2,15. Y el Filósofo en el libro *Ethic.*[5] dice que *el virtuoso es regla y medida para todos los actos humanos.*

CUESTIÓN 110

Sobre el dominio de los ángeles sobre la criatura corporal

Ahora hay que tratar lo referente al dominio de los ángeles sobre la criatura corporal. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. La criatura corporal, ¿está o no está regida por los ángeles?—2. La criatura corporal, ¿obedece o no obedece según el arbitrio de los ángeles?—3. Los ángeles, con su poder, ¿pueden o no pueden mover local y directamente los cuerpos?—4. Los ángeles, tanto buenos como malos, ¿pueden o no pueden hacer milagros?

ARTICULO 1

La criatura corporal, ¿está o no está regida por los ángeles?

De Verit. q.5 a.8; *Cont. Gentes* 3,78.83.

Objeciones por las que parece que la criatura corporal no está regida por los ángeles:

1. Las cosas que tienen determinado su modo de obrar no necesitan ser gobernadas por nadie, puesto que la razón de necesitar ser gobernadas es para no obrar de modo improcedente. Pero las cosas corporales tienen ya determinadas sus acciones por la misma naturaleza que Dios les ha dado. Por lo tanto, no necesitan del gobierno de los ángeles.

2. Más aún. En la escala de los seres, los inferiores son gobernados por

5. ARISTÓTELES, l.10 c.5 n.10 (BK 1176a17): S. Th. lect.8 n.2062.

los superiores. Pero, entre los cuerpos, unos se dicen superiores y otros inferiores. Por lo tanto, los inferiores son regidos por los superiores, y, así, no es necesario que sean regidos por los ángeles.

3. Todavía más. Los diversos órdenes de ángeles se distinguen por sus diversos oficios. Pero si las criaturas corporales son gobernadas por los ángeles, habrá tantos oficios de ángeles cuantas son las especies de las cosas, y, asimismo, habrá también tantos órdenes de ángeles cuantas son las mismas especies de las cosas. Esto está en contra de lo que hemos dicho (q.108 a.2). Por lo tanto, la criatura corporal no es gobernada por los ángeles.

En cambio está lo que dice Agustín en III *De Trin.* [1]: *Todos los cuerpos son regidos por el espíritu racional de vida.* Y Gregorio en IV *Dial.* [2] dice: *En este mundo visible nada se dispone sino por medio de la criatura invisible.*

Solución. *Hay que decir:* Es norma general, tanto en el orden de las cosas humanas como en el de las naturales, que la potestad particular está gobernada y regida por la potestad universal, como la potestad del bailío está gobernada por la potestad del rey. Hablando de los ángeles, hemos dicho también (q.55 a.3; q.100 a.1; q.108 a.1) que los superiores, que presiden a los inferiores, tienen una ciencia más universal. Ahora bien, es evidente que la virtud de cualquier cuerpo es más particular que la virtud de la sustancia espiritual, porque toda forma corporal está individualizada por la materia y está restringida a determinado lugar y tiempo, mientras que las formas inmateriales no están de ese modo condicionadas y son además inteligibles. Por lo tanto, así como los ángeles inferiores, que tienen formas menos universales, son regidos por los superiores, así también todas las cosas corporales son regidas por los ángeles. Y esto no sólo es doctrina de los santos doctores, sino también de todos aquellos filósofos que admitieron sustancias incorpóreas [a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las cosas corpóreas tienen determinadas sus acciones, pero no las ejercen sino en cuanto que son movidas, porque los cuerpos no obran más que en cuanto que son movidos. Así pues, la criatura corpórea necesita ser movida por la espiritual.

2. *A la segunda hay que decir:* Este argumento se fundamenta en la opinión de Aristóteles [3], según la cual los cuerpos celestes son movidos por las sustancias espirituales, cuyo número intentó determinar por el número de movimientos que observó en dichos cuerpos. Sin embargo, no puso ninguna sustancia espiritual que dominara directamente sobre los cuerpos de aquí abajo, a no ser, tal vez, el alma humana. Aristóteles pudo pensar de este modo porque no supuso en los cuerpos inferiores más operaciones que las naturales, para las cuales les bastaba con el movimiento recibido de los cuerpos celestes. Pero como nosotros sabemos que en los cuerpos inferiores se realizan otras muchas operaciones además de aquellas que les son naturales, para las cuales no es suficiente con la virtud de los cuerpos celestes, por eso, según nosotros, es necesario admitir que los ángeles buenos ejercen directo dominio, no sólo sobre los cuerpos celestes, sino también sobre los cuerpos de aquí abajo.

3. *A la tercera hay que decir:* Sobre las sustancias inmateriales opinaron de muy distintas maneras los filósofos antiguos. Platón, por ejemplo, afirmó que las sus-

1. C.4: ML 42,873. 2. C.6: ML 77,329. 3. ARISTÓTELES, *Metaphys.* l.11 c.8 n.2 (BK 1073a32): S. Th. l.12 lect.9 n.2556.

a. Los autores aludidos por Sto. Tomás son los que aparecen en la respuesta ad 3 de la cuestión: Platón, Aristóteles y Avicena. En la q.50 a.3, donde se debate un tema análogo al de esta cuestión, se añade el de Maimónides.

Sto. Tomás utiliza para su angelología los antecedentes filosóficos relativos a la acción de las sustancias separadas sobre el mundo corpóreo. Pero el acuerdo no es completo; lo que no tiene nada de extraño. Por de pronto no admite la existencia de ideas subsistentes al modo platónico. Tampoco limita la existencia de los ángeles a la función de motores celestes. Los ángeles en Sto. Tomás, como en la tradición cristiana, cumplen primariamente una función soteriológica sobrenatural. Los aspectos cosmológicos o quasi-cosmológicos son secundarios y sólo valen en la medida en que la misión primordial los exija.

tancias inmateriales eran las formas y esencias puras de los cuerpos sensibles[4], siendo unas más universales que otras; y, como consecuencia de esto, afirmó que dichas sustancias ejercían una prelacia directa sobre todos los cuerpos sensibles y que eran diversas para los diversos cuerpos[5]. Aristóteles[6], en cambio, no admitió que las sustancias inmateriales fuesen las formas o esencias abstractas de los cuerpos sensibles. Según él, estas sustancias son algo más noble y más universal; y, en conformidad con esto, no les atribuyó[7] una prelacia directa sobre cada uno de los cuerpos, sino únicamente sobre los agentes universales, como son los cuerpos celestes. Avicena[8] siguió una vía media, afirmando, por aproximación a Platón, que hay una sustancia espiritual presidiendo directamente la esfera de los cuerpos activos y pasivos, porque, como Platón suponía que las formas de estos cuerpos sensibles vienen de las sustancias inmateriales, así también Avicena supuso esto mismo. Pero, en cambio, se apartó de Platón al poner una sola sustancia inmaterial que preside todos los cuerpos de aquí abajo, a la que llamó *Inteligencia agente.*

Pero los santos doctores afirmaron, coincidiendo en esto con ellos los platónicos, que a cada una de las diversas cosas corpóreas las presiden diversas sustancias espirituales. Así, Agustín, en el libro *Octoginta trium quaest.*[9], dice: *Cada una de las cosas visibles de este mundo tiene al frente de sí un poder angélico.* Y el Damasceno[10]: *El diablo era una de aquellas virtudes angélicas que presidían el orden terrestre.* Y Orígenes[11], al comentar aquellas palabras del libro de los Números 22 y 23: *Al ver el asna al ángel,* dice: *El mundo necesita de los ángeles que presidan sobre las bestias, y sobre el nacimiento de los animales, y el crecimiento de los arbustos y plantaciones y de todas las demás cosas.* Pero esto no ha de entenderse en el sentido de que unos ángeles por su naturaleza estén adaptados para presidir a los animales y otros a las plantas, puesto que cualquier ángel, aunque sea el menor de todos, tiene una virtud más elevada y más universal que todo lo que se refiere a cualquier género de cosas corporales, sino que esto se debe únicamente a la divina Sabiduría, que ha dispuesto que para diversas cosas haya diversos rectores.

Sin embargo, de aquí no se sigue que haya más de nueve órdenes de ángeles, porque, como dijimos (q.108 a.2), los órdenes se distinguen según sus oficios generales.

Por lo tanto, así como, según Gregorio[12], al orden de las potestades pertenecen todos los Angeles que tienen propiamente dominio sobre los demonios, así al orden de las Virtudes parecen pertenecer todos los ángeles que presiden sobre las cosas puramente corpóreas, pues incluso los milagros se realizan, a veces, por el ministerio de éstos.

ARTICULO 2

La materia corporal, ¿obedece o no obedece al arbitrio de los ángeles? [b]

Supra q.65 a.4; q.91 a.2; *In Gal.* c.3 lect.1; *Cont. Gentes* 3,103; *De Pot.* q.6 a.3; *Quodl.* 9, q.4 a.5; *De Malo* q.16 a.9.

Objeciones por las que parece que la materia corporal obedece al arbitrio de los ángeles:

1. La virtud del ángel es más potente que la del alma. Pero la materia corporal obedece en gran manera al pensamiento del alma, pues vemos que por el pensamiento se altera el cuerpo al calor y al frío, y, en algunos casos, incluso a la salud o a la enfermedad. Por lo tanto,

4. Cf. supra q.65 a.4. 5. Cf. supra 22 a.3. 6. ARISTÓTELES, *Metaphys.* l.6 c.8 n.6 (BK 1033b27). 7. ARISTÓTELES, l.c. nota 3. 8. *Metaphys.* tr.9 c.3 (104rb); cf. supra q.65 a.4; q.84 a.4. 9. Q.79: ML 40,90. 10. *De Fide Orth.* l.2 c.4: MG 94,873. 11. *In Num.* hom.14: MG 12,680. 12. *In Evang.* 1.2 hom.34: ML 76,1251.

b. La expresión «ad nutum», al arbitrio, al capricho, aplicada a esta cuestión significaría que el ángel ejerce un poder no limitado por las exigencias de las leyes naturales. Etimológicamente, «nutus» se emparenta con «numen», poder divino superior a toda naturaleza. Cf. ERNOUT-MEILLET, *Diclionnatre étymologique de la langue latine* (París 1967) p.452. Los ángeles no tienen tal poder divino. Sus actuaciones sobre los cuerpos se realizan conforme a lo dicho en la respuesta ad 2, a saber, moviendo los agentes corporales, que sí pueden producir una generación o una corrupción.

con mayor razón se cambiará la materia corpórea por el pensamiento del ángel.

2. Más aún. Todo lo que puede la virtud inferior, lo puede la superior. Pero la virtud del ángel es superior a la virtud corporal; y, por otra parte, vemos que el cuerpo puede, con su virtud, hacer que la materia corporal cambie de forma, como sucede cuando un fuego produce otro fuego. Por lo tanto, más potentemente podrán los ángeles con su virtud hacer pasar la materia corpórea de una a otra forma.

3. Todavía más. Toda la naturaleza corporal es regida por los ángeles, como dijimos (a.1); así, parece que los cuerpos son como instrumentos respecto de los ángeles, porque la condición de instrumento es ser motor movido. Pero en los efectos del instrumento hay algo que es debido a la virtud del agente principal y que no puede explicarse por la sola virtud del instrumento, y esto es precisamente lo más principal del efecto. Ejemplo: La digestión del alimento se hace por la virtud del calor natural, que es instrumento del alma nutritiva, pero el que el alimento se convierta en carne viva se debe a la virtud del alma; asimismo, el cortar la madera es efecto propio de la sierra, pero el cortarla de tal modo que adquiera la forma de lecho se debe a la virtud del carpintero. Por lo tanto, la forma sustancial, que es lo más principal en los efectos corporales, se debe a la virtud de los ángeles. Por lo tanto, la materia obedece a los ángeles respecto al cambio de forma.

En cambio está lo que dice Agustín en III *De Trin.*[13]: *No se ha de pensar que la materia de las cosas visibles obedezca a la voluntad de los espíritus prevaricadores, sino sólo a Dios.*

Solución. *Hay que decir:* Los platónicos[14] afirmaron que las formas, como existentes en la materia, eran producto de formas inmateriales, porque creían que estas formas materiales eran ciertas participaciones de dichas formas inmateriales. Avicena pensó en parte como ellos, al afirmar que todas las formas existentes en la materia proceden de la concepción de la Inteligencia[15] y que los agentes corporales no hacen más que disponer la materia para recibir tales formas[16]. El origen de este error parece haber sido creer que las formas materiales son algo que se intenta directamente o por razón de ellas mismas, y, como tales, debieran provenir de un principio formal. Pero, como demuestra el Filósofo en VII *Metaphys.*[17], lo que en realidad se hace es el compuesto, que es lo que propiamente subsiste. La forma, en cambio, no se dice que sea como si ella fuese el ser, sino como aquello por lo que algo lo es, y, por lo tanto, tampoco la forma es lo que propiamente es hecho, pues el hacerse pertenece al mismo que el ser, ya que el hacerse no es otra cosa que dar paso al ser.

Ahora bien, es evidente que lo hecho se asemeja al que lo hace, porque todo agente hace algo semejante a sí. Y, así, lo que hace las cosas naturales ha de ser semejante al compuesto producido, bien sea porque es específicamente el mismo compuesto, como al producir el fuego, fuego; o porque todo el compuesto, en cuanto a su materia y forma, está contenido dentro de la virtud del que lo hace, lo cual no puede afirmarse más que de Dios. Así, pues, todo acto de recibir la materia nuevas formas viene, o directamente de Dios, o de algún agente corpóreo, pero no directamente del ángel.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Nuestra alma está unida al cuerpo como su forma. Así, pues, no es de admirar que el cuerpo cambie de formas como consecuencia del pensar del alma, especialmente si se tiene en cuenta que los movimientos del apetito sensitivo, que van siempre acompañados de alguna alteración corporal, están sometidos al imperio de la razón. Pero el ángel no puede ser forma de ningún cuerpo natural. Por lo tanto, el argumento no es viable.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo que puede la virtud inferior lo puede la superior, pero no del mismo modo, sino de modo más sublime, como conoce el entendimiento las cosas sensibles de modo más elevado que los sentidos. Así transforma el ángel la materia corporal de

13. C.8: ML 42,875. 14. Cf. supra q.65 a.4. 15. Cf. supra q.84 a.4. 16. *Metaphys.* tr.9 c.3 (103vb). 17. ARISTÓTELES, l.6 c.8 n.4 (BK 1033b17): S. Th. l.7 lect.7 n.1417.

modo más sublime que los agentes corporales, es decir, moviendo a los mismos agentes corporales como causa superior.

3. *A la tercera hay que decir:* Nada impide que, por virtud de los ángeles, en las cosas naturales haya ciertos efectos para los cuales no son suficientes los agentes corporales. Pero esto no es obedecer la materia a la voluntad del ángel, como tampoco obedece la materia a la voluntad de los cocineros por el hecho de que, según ciertas reglas del arte culinario, consigan por medio del fuego cierto modo de cocción que no produciría el fuego por sí solo, puesto que introducir nueva forma sustancial en la materia no rebasa la virtud del agente corporal, siendo como es natural a todo agente la producción de su semejante.

ARTICULO 3

Los cuerpos, ¿obedecen o no obedecen a los ángeles con respecto al movimiento local?

De Pot. q.6 a.3; *Quodl.* 9 q.4 a.5; *In Iob* c.1 lect.3; *De Malo* q.16 a.1 ad 14; a.10.

Objeciones por las que parece que los cuerpos no obedecen a los ángeles con respecto al movimiento local:

1. El movimiento local de los cuerpos naturales obedece a sus formas. Pero los ángeles no causan las formas de los cuerpos naturales, como dijimos (a.2; q.65 a.4; q.1 a.2). Por lo tanto, tampoco pueden producir en ellos el movimiento local.

2. Más aún. Prueba el Filósofo en VIII *Physic.* [18] que el movimiento local es el movimiento principal. Pero los ángeles no pueden causar otros movimientos, haciendo que la materia cambie de forma. Por lo tanto, tampoco pueden causar el movimiento local.

3. Todavía más. Los miembros corporales obedecen a la actividad mental del alma para el movimiento local, porque tienen en sí algún principio de vida. Pero en los cuerpos naturales no hay tal principio. Por lo tanto, no obedecen a los ángeles para el movimiento local.

En cambio está lo que dice Agustín en III *De Trin.*[19]: Los ángeles se sirven de semillas corporales para producir ciertos efectos. Pero esto no lo pueden hacer sin mover localmente. Por lo tanto, los cuerpos les obedecen para el movimiento local.

Solución. *Hay que decir:* Como dice Dionisio en c.7 *De Div. Nom.*[20], *la divina Sabiduría junta los términos de las cosas primeras a los comienzos de las segundas;* de lo cual se deduce que la naturaleza superior alcance a la inferior por la parte suprema de ésta. Pero la naturaleza corporal está debajo de la espiritual, y, por otra parte, el movimiento local es el más perfecto entre los corpóreos, según se demuestra en VIII *Physic.*[21 c], alegando por razón que el ser susceptible de movimiento local no está, en cuanto tal, en potencia para algo intrínseco, sino únicamente para algo extrínseco, es decir, para el cambio de lugar. De todo lo cual se sigue que es naturalmente conforme a la naturaleza corporal ser movida directamente por la naturaleza espiritual con movimiento local. Tanto es así que los mismos filósofos[22] afirmaron que, de hecho, los cuerpos supremos son movidos localmente por las sustancias espirituales; y vemos también que el movimiento con que el alma primero y principalmente mueve el cuerpo es el movimiento local.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se dan en los cuerpos más movimientos locales que los que proceden de sus formas, como el flujo y el reflujo del mar, que no proce-

18. ARISTÓTELES, c.7 n.2 (BK 260a28): S. Th. lect.14. 19. C.8.9: ML 42,875.878. 20. § 3: MG 3,872: S. Th. lect.4. 21. ARISTÓTELES, c.7 n.5 (BK 261a14): S. Th. lect.14 n.9. 22. Cf. supra q.57 a.2.

c. Santo Tomás acepta la doctrina de Aristóteles conforme a la cual el movimiento local es, por una parte, el más extrínseco de los movimientos y, por otra, es la base de los demás. Al ser el más extrínseco no exige que el agente posea la forma que va a inducir en la materia. Pero el movimiento local es —según Aristóteles— el primero de todos, lógica, cosmológica y ontológicamente. No olvidemos que para Aristóteles los cuerpos celestes no pueden moverse de otra manera, si tenemos en cuenta su peculiar incorruptibilidad (cf. *Phys.* Θ, 7; (BK 260a20-261b25).

den de la forma sustancial del agua, sino del influjo de la luna. Con mayor razón pueden proceder tales movimientos del influjo de sustancias espirituales.

2. *A la segunda hay que decir:* Los ángeles, causando antes el movimiento local, pueden causar por medio de él otros movimientos, sirviéndose para ello de agentes corpóreos, por medio de los cuales producen tales efectos, como se sirve el herrero del fuego para ablandar el hierro.

3. *A la tercera hay que decir:* Los ángeles tienen una virtud menos restringida que la de las almas. Vemos que la virtud motriz del alma se concreta en el cuerpo a ella unido, al que vivifica y por medio del que puede mover otros cuerpos. En cambio, la virtud del ángel no está circunscrita a cuerpo alguno, pudiendo, por tanto, mover localmente cuerpos a los que no está unida.

ARTICULO 4

Los ángeles, ¿pueden o no pueden hacer milagros?

Infra q.114 a.4; *Cont. Gentes* 3,102.103; *De Pot.* q.6 a.3.4; *In Ioan,* c.10 lect.5; *Compend. Theol.* c.136.

Objeciones por las que parece que los ángeles pueden hacer milagros:

1. Dice Gregorio[23]: *Se llaman Virtudes aquellos espíritus por los que más frecuentemente se hacen prodigios y maravillas.*

2. Más aún. Dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[24]: *Los magos hacen milagros por pactos privados; los buenos cristianos, por pública justicia; y los malos, por apariencias de la misma.* Pero como él mismo dice en el mismo libro[25], *los magos hacen milagros porque son oídos por los demonios.* Por lo tanto, los demonios pueden hacer milagros. Y mucho más podrán hacerlos los ángeles buenos.

3. Todavía más. En el mismo libro dice Agustín[26]: *No es absurdo creer que puedan ser hechas por las potestades espirituales todas aquellas cosas que se hacen visiblemente.* Pero decimos que hay milagro cuando algún efecto de las causas naturales es producido fuera del orden de tales causas. Ejemplo: Si alguno es curado de la fiebre sin la acción de los medios naturales. Por lo tanto, los ángeles y los demonios pueden hacer milagros.

4. Por último. La virtud superior no está sujeta al orden de la causa inferior. Pero la naturaleza corpórea es inferior al ángel. Por lo tanto, el ángel puede obrar fuera del orden de los agentes corpóreos. Y esto es hacer milagros.

En cambio está lo que se dice de Dios en el Sal 135,4: *Es el único en hacer grandes maravillas.*

Solución. *Hay que decir:* Milagro es, propiamente, un hecho realizado fuera del orden de la naturaleza. Pero no basta para esto que se haga algo fuera del orden de una naturaleza particular, porque entonces, al lanzar una piedra hacia arriba, se haría un milagro, ya que esto está fuera del orden natural de la piedra. Se entiende por milagro aquello que se efectúa fuera del orden de toda la naturaleza creada. Evidentemente esto no puede hacerlo más que Dios, porque cualquier cosa que haga el ángel o cualquier otra criatura, con su propia, virtud, cae dentro del orden de la naturaleza creada, y, por lo tanto, no es milagro. Así, pues, resulta evidente que sólo Dios puede hacer milagros.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se dice que algunos ángeles pueden hacer milagros, o porque los hace Dios por su intercesión, como se dice también que los hacen los santos, o porque desempeñan algún ministerio al hacerse los milagros. Ejemplo: Reuniendo las cenizas en la resurrección universal, o haciendo algo parecido.

2. *A la segunda hay que decir:* Hablando en rigor, se entiende por milagros, como hemos dicho (sol.), hacer algunas cosas fuera del orden de toda naturaleza creada. Pero como nosotros no conocemos todas las fuerzas de la naturaleza, si alguna vez se hace, por algún poder desconocido para nosotros, algo fuera del orden natural que nos es conocido, se dice que lo así hecho es un milagro para nosotros. De ahí que, cuando los demonios hacen algo con su virtud natural, se dice que es un milagro, no en absoluto, sino para nosotros. Y tal es el modo en que los magos hacen milagros por vir-

23. *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1251. 24. Q.79: ML 40,92. 25. Cf. *Viginti unius Sent,* sent.4: ML 40,726. 26. Ib.

tud de los demonios. Se dice que los hacen por medio de *pactos privados,* porque la virtud de cualquier criatura es en el universo lo que cualquier persona particular es en una sociedad; de ahí que, cuando el mago hace algo por medio de un pacto con el demonio, esto se hace a modo de contrato privado. Pero la justicia divina hace en el universo entero las veces de la ley pública en la sociedad. Por eso los cristianos buenos, al hacer milagros por la justicia divina, se dice que los hacen por *pública justicia,* en tanto que los malos cristianos se dice que los hacen por *apariencias de pública justicia.* Ejemplo: Invocando el nombre de Cristo o haciendo ostentación de cosas sagradas.

3. *A la tercera hay que decir:* Las potestades espirituales pueden hacer aquellas cosas que se hacen visiblemente en este mundo, utilizando por movimiento local los gérmenes de los cuerpos.

4. *A la cuarta hay que decir:* Aunque los ángeles pueden hacer algo fuera del orden de la naturaleza corpórea, nada pueden hacer, sin embargo, fuera del orden de toda la naturaleza creada, lo cual se requiere para el concepto de milagro, como dijimos (sol.).

CUESTIÓN 111

De la acción de los ángeles sobre los hombres

Ahora hay que tratar lo referente a la acción de los ángeles sobre los hombres. Primero hay que tratar sobre si pueden alterarlos con su poder natural; segundo, cómo los envía Dios para su función sobre los hombres; tercero, cómo custodian a los hombres.

La cuestión referente al primer aspecto plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. El ángel, ¿puede o no puede iluminar el entendimiento del hombre?—2. ¿Puede o no puede alterar su afecto?—3. ¿Puede o no puede alterar su imaginación?—4. ¿Puede o no puede alterar su sentido?

ARTICULO 1

El ángel, ¿puede o no puede iluminar al hombre?

De Verit. q.11 a.3; *Cont. Gentes* 3,81; *Quodl.* 9 q.4 a.5; *De Malo* q.16 a.12.

Objeciones por las que parece que el ángel no puede iluminar al hombre:

1. El hombre es iluminado por la fe, por lo cual Dionisio en *Eccles. Hier.* [1] atribuye cierta iluminación al bautismo, que es el sacramento de la fe. Pero la fe viene directamente de Dios, según aquello de Ef 2,8: *De gracia habéis sido salvados por la fe, y esto no os viene de vosotros, es don de Dios.* Por lo tanto, el hombre no es iluminado por el ángel, sino directamente por Dios.

2. Más aún. Sobre aquello de Rom 1,19: *Dios se lo manifestó,* dice la *Glosa* [2]*: No sólo aprovechó la razón natural para esto, a saber, para que se manifestasen a los hombres las cosas divinas, sino que Dios se las reveló por su obra, es decir, por las criaturas.* Pero una y otra de estas cosas, es decir, la razón natural y las criaturas, vienen directamente de Dios. Por lo tanto, Dios es el que ilumina directamente al hombre.

3. Todavía más. El que es iluminado tiene conciencia de ello. Pero los hombres nunca perciben que sean iluminados por los ángeles. Por lo tanto, no son iluminados por ellos.

En cambio está el hecho de que Dionisio, en c.4 *De Cael. Hier.* [3], da por cierto que las revelaciones de las cosas divinas llegan a los hombres por medio de

1. C.2 p.1.[a]: MG 3,392. 2. *Glossa ordin.* (VI, 5B). 3. § 2: MG 3,180.

los ángeles. Pero tales revelaciones son iluminaciones, como dijimos (q.106 a.1; q.107 a.2). Por lo tanto, los hombres son iluminados por los ángeles.

Solución. *Hay que decir:* Por corresponder al orden de la divina Providencia que los seres inferiores estén sometidos a la acción de los superiores, como dijimos (q.109 a.2; q.110 a.1), los hombres, que son inferiores a los ángeles, son iluminados por éstos, como los mismos ángeles inferiores son iluminados por los superiores.

Pero el modo de una y otra iluminación en parte es semejante y en parte diverso. Hemos dicho (q.106 a.1) que la iluminación, que consiste en la manifestación de la verdad divina, se puede considerar bajo dos aspectos: 1) En cuanto que el entendimiento inferior es confortado por la acción del entendimiento superior; y 2) en cuanto que las especies inteligibles que están en el entendimiento superior se acomodan al entendimiento inferior para poder ser captadas por éste. Esto se verifica en los ángeles según que el ángel superior divida la verdad universal por él concebida, adaptándola a la capacidad del ángel inferior. Pero el entendimiento humano no puede captar la verdad en su pura inteligibilidad por serle connatural entender por medio de imágenes, como dijimos (q.84 a.7). Por eso, los ángeles proponen a los hombres las verdades inteligibles bajo semejanzas de cosas sensibles. Aquí está el por qué dice Dionisio en c.1 *De Cael. Hier.*[4], que *es imposible que los rayos de la luz divina lleguen a nosotros a no ser envueltos en variados velos sagrados.* Además, el entendimiento humano, como inferior, es fortalecido por la acción del entendimiento angélico. Según estos dos aspectos se ha de entender la iluminación por medio de la que el hombre es iluminado por el ángel.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Para la fe se requieren dos cosas. Primero, un hábito intelectual que dispone al entendimiento para seguir a la voluntad en su tendencia hacia la verdad divina, porque el entendimiento asiente a las verdades de la fe, no como convencido por la razón, sino como obligado por la voluntad, pues *nadie cree sino queriendo,* como dice Agustín[5]; y en cuanto a esto, la fe viene exclusivamente de Dios. 2) *Segundo,* se requiere para la fe que las cosas creíbles sean propuestas al que las ha de creer. Y en esto sí tiene alguna parte el hombre, en cuanto que *la fe es por la predicación,* como se dice en Rom 10,17; pero la parte principal le corresponde a los ángeles, por quienes se revelan a los hombres las cosas divinas. Por lo tanto, los ángeles contribuyen algo a la iluminación de la fe. Además, los hombres son iluminados por los ángeles no sólo acerca de las cosas que deben creer, sino también sobre las cosas que deben practicar [a].

2. *A la segunda hay que decir:* La razón natural, que procede directamente de Dios, puede ser fortalecida por el ángel del modo que queda dicho (sol.). Por otra parte, la verdad inteligible que resulta de las especies recibidas de las criaturas es tanto más elevada cuanto más potente sea el entendimiento humano. Y de este modo es ayudado el hombre por el ángel para llegar más perfectamente por las criaturas al conocimiento divino.

3. *A la tercera hay que decir:* La operación intelectual y la iluminación se pueden considerar bajo dos aspectos. 1) *Uno,* por parte de lo entendido; y bajo este aspecto, todo el que entiende o es iluminado percibe que entiende o que es iluminado, ya que conoce que el objeto le es evidente. 2) *El otro* aspecto se refiere al principio del conocimiento, y bajo éste, no todo el que entiende alguna verdad sabe lo que es el entendimiento, que es el principio de la operación intelectual. Igualmente, no todo el que es iluminado por el ángel se da cuenta de que es iluminado por él.

4. § 2: MG 3,121. 5. *In Ioann.* 6,44, tr.26: ML 35,1607.

a. Sto. Tomás responde al argumento basado en la coincidencia del término «iluminación» como la operación —y el correspondiente efecto— que eleva al entendimiento en general y como la específica elevación propia de la fe. Esta segunda exige un movimiento voluntario que sólo Dios puede llevar a cabo. En la primera no hay necesidad de tal acto de voluntad.

ARTICULO 2

Los ángeles, ¿pueden o no pueden alterar la voluntad del hombre?

Supra q.106 a.2; 1-2 q.9 a.6; q.80 a.1; *In Sent.* l.2 d.8 a.5; *De Verit.* q.22 a.9; *Cont. Gentes* 3,88-92; *De Malo* q.3 a.3.4.

Objeciones por las que parece que los ángeles pueden alterar la voluntad del hombre:

1. Porque sobre aquello de Heb 1,7: *El que hace a sus ángeles espíritus y a sus ministros llamas de fuego,* dice la *Glosa*[6] que *son fuego al encenderse en espíritu y abrasar nuestros vicios.* Pero esto no sería así si no cambiaran la voluntad. Por lo tanto, los ángeles pueden cambiar la voluntad.

2. Más aún. Dice Beda[7] que *el diablo no solamente inspira malos pensamientos, sino que además los enciende.* El Damasceno dice[8] que también son instigadores, pues escribe en el II libro[9]: *Toda malicia y todas las pasiones inmundas han sido pensadas por ellos, y se les ha permitido sugerirlas a los hombres.* Y, de igual modo, los ángeles buenos inspiran y encienden los buenos pensamientos. Pero ni unos ni otros podrían hacer esto sin cambiar la voluntad. Por lo tanto, los ángeles pueden cambiar la voluntad.

3. Todavía más. Como dijimos (a.1), el ángel ilumina el entendimiento del hombre por medio de las imágenes sensibles. Pero, como la fantasía, que suministra al entendimiento, puede ser cambiada por el ángel, así también puede serlo el apetito sensitivo, que suministra a la voluntad, porque también éste es una facultad que usa el órgano corporal. Por lo tanto, así como el ángel ilumina al entendimiento, así también puede alterar la voluntad.

En cambio está el hecho de que cambiar la voluntad es propio de Dios, según aquello de Prov 21,1: *El corazón del rey está en manos del Señor; El lo dirige a donde le place.*

Solución. *Hay que decir:* La voluntad del hombre puede ser movida de dos modos. 1) *Uno,* desde dentro de ella misma, y de este modo, el movimiento de la voluntad no es más que una tendencia de la misma hacia lo querido. Sólo Dios es capaz de moverla, por ser El quien da a la naturaleza intelectual la virtud de tal tendencia, pues, como la tendencia natural no procede sino de Dios, que da la naturaleza, así la inclinación voluntaria no viene más que de Dios, que es causa de la voluntad. 2) *El otro* modo de alterar la voluntad es por algo que está fuera de ella, y este cambio no puede hacerse por el ángel más que de un modo, esto es, por medio de la aprehensión del bien por el entendimiento, de donde se sigue que, en cuanto es posible ser causa de que algo se conciba por el entendimiento como bueno para ser apetecido por la voluntad, en tanto se puede mover la voluntad. Pero así sólo Dios es capaz de mover eficazmente la voluntad; el ángel y el hombre sólo pueden moverlo por persuasión, como ya dijimos (q.106 a.2). Pero aún queda otro modo exterior por el que la voluntad del hombre puede ser movida, y es por la pasión del apetito sensitivo. Así se inclina la voluntad, por ejemplo, cuando quiere algo a impulsos de la concupiscencia o de la ira. Y también de este modo puede el ángel mover la voluntad, en cuanto puede excitar tales pasiones, sin que pueda llegar nunca, sin embargo, a someterla violentamente, ya que la voluntad permanece siempre libre para consentir o para resistir a la pasión.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los ministros de Dios, sean ángeles u hombres, se dice que consumen los vicios, o encienden para la virtud, por medio de la persuasión.

2. *A la segunda hay que decir:* Los demonios no son capaces de infundir pensamientos causándolos interiormente, porque el uso de la facultad cogitativa es cosa de la voluntad. Sin embargo, se dice que el diablo enciende los pensamientos en cuanto que, por medio de la persuasión o excitando las pasiones, instiga a pensar o a desear lo pensado. Y este mismo encender es lo que el Damasceno llama *sugerir* debido a que tal operación se ejecuta interiormente. Los buenos pensamientos, en cambio, son atribuidos a un principio más elevado, es decir, a Dios; si bien El nos los facili-

6. *Glossa ordin.* (VI, 135A). 7. *In Matth.* l.3: ML 92,75. 8. *De Fide Orth.* c.4: MG 94,877. 9. Ib.

ta sirviéndose del ministerio de los ángeles.

3. *A la tercera hay que decir:* En el estado terreno, el entendimiento humano no puede entender sin recurrir a las imágenes sensibles; en cambio, la voluntad humana puede querer algo conformándose al dictamen de la razón y sin seguir la pasión del apetito sensitivo. Por lo tanto, no hay paridad.

ARTICULO 3

El ángel, ¿puede o no puede alterar la imaginación del hombre?

In Sent. l.2 d.8 a.5; *De Malo* q.3 a.4; q.16 a.11.

Objeciones por las que parece que el ángel no puede alterar la imaginación del hombre:

1. Como se dice en el libro *De Anima*[10], *la fantasía es como un movimiento hecho por los sentidos en acto.* Pero si esto se hiciese por alteración causada por el ángel, dejaría de ser por los sentidos. Por lo tanto, es contrario a la naturaleza del fantasear, como acto de la virtud imaginativa[b], el que la imaginación sea alterada por el ángel.

2. Más aún. Las formas existentes en la imaginación, por ser inmateriales, son más sublimes que las existentes en la materia sensible. Pero el ángel no puede imprimir formas en la materia sensible, como dijimos (q.110 a.2). Luego mucho menos podrá imprimirlas en la imaginación. Por lo tanto, no puede alterar la imaginación.

3. Todavía más. Dice Agustín en XII *Super Gen. ad litt.*[11]: *Es posible que un espíritu, por medio de las imágenes de las cosas que él conoce, manifieste dichas cosas a otro por la unión íntima con él, bien que las entienda el que las recibe o que sólo las conozca como entendidas por otro.* Sin embargo, no parece que el ángel pueda unirse a la imaginación humana ni que ésta pueda conocer las cosas inteligibles que el ángel conoce. Por lo tanto, parece que el ángel no puede alterar la imaginación.

4. Por último. En la visión imaginaria, el hombre se adhiere a las semejanzas de las cosas como si fuesen las cosas mismas. Pero en esto hay cierto engaño. Así, pues, al no poder ser el ángel bueno causa de decepción, parece que, por medio de una visión imaginaria, no puede alterar la imaginación.

En cambio está el hecho de que lo que aparece en sueños se ve con visión imaginaria. Pero los ángeles revelan algunas cosas en sueños, como nos consta por Mt 1,20; 2,13-19, en que lo hizo el ángel que se apareció a José. Por lo tanto, el ángel puede alterar la imaginación.

Solución. *Hay que decir:* Los ángeles, tanto los buenos como los malos, son capaces de excitar, con su virtud natural, la imaginación del hombre. Esto se explica así: Hemos dicho (q.110 a.3) que la naturaleza corporal está bajo el poder del ángel en cuanto al movimiento local. Luego todas aquellas cosas que pueden producirse por medio de dicho movimiento, caen también bajo el poder natural de los ángeles. Ahora bien, es sabido que las apariciones imaginarias provienen a veces en nosotros de la alteración local de ciertos espíritus y humores corporales. Por eso, Aristóteles, en el libro *De Somn. et Vigil.*[12], dice que *mientras dormimos, al retraerse casi toda la sangre al interior hacia su principio sensitivo, la acompañan también hacia dentro los movimientos,* es decir, las impresiones que permanecen de la excitación de los sentidos, conservadas en los centros sensoriales, y *excitan de tal modo el principio sensitivo,* que se origina interiormente una aparición como si a ese mismo tiempo los órganos sensoriales fuesen en realidad excitados por las cosas exteriores. Tanta puede ser la conmoción de los espíritus y humores, que tales apariciones pueden suceder incluso en gente despierta, como es el caso de los delirantes. Pues, así como esto sucede por la conmoción natural de los humores y, a veces, hasta por la voluntad del hombre, que imagina a sa-

10. ARISTÓTELES, l.3 c.3 n.13 (BK 429a1): S. Th. lect.6 n.660. 11. C.12: ML 34,464. 12. ARISTÓTELES, c.3 (BK 461b11).

b. Sobre la «virtus imaginativa» véase *Sur». Theol.* 1 q.78 a.4 y el comentario a este texto por M. UBEDA en *Suma Teológica de Sto. Tomás de Aquino* (Madrid 1959) vol.III (2.°) p.78ss. En cuanto al alcance moral de las «cogitationes», cf. *De malo,* q.3 a.3 ad 7.

hiendas lo que antes había sentido, así también puede suceder esto por influjo de los ángeles buenos o malos, unas veces con enajenación de los sentidos corporales y otras no.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El principio de la fantasía está en el ejercicio en acto de los sentidos. No se puede imaginar lo que antes no se ha sentido, en todo o en parte; por eso el ciego de nacimiento no puede imaginar el color. No obstante, la imaginación se altera algunas veces hasta surgir el acto de la fantasía, debido a las impresiones conservadas interiormente, como acabamos de decir (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* El ángel altera la imaginación, no ciertamente imprimiendo en ella alguna forma imaginaria que de ningún modo ha pasado antes por los sentidos, pues el ángel no puede hacer, por ejemplo, que un ciego imagine los colores, sino que lo hace mediante el movimiento local de los espíritus y humores, como hemos dicho (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* La mezcla del espíritu angélico con la imaginación humana no se hace a modo de unión por esencia, sino por medio de efectos que puede causar el ángel en la imaginación al sugerir las cosas que él conoce; aunque no tal como él las conoce.

4. *A la cuarta hay que decir:* El ángel que causa la visión imaginaria, simultáneamente ilumina a veces el entendimiento para que éste conozca lo que se significa con tales representaciones; en cuyo caso no hay ninguna decepción. Pero, otras veces, de la operación del ángel sólo se sigue la aparición de tales representaciones en la imaginación; y, sin embargo, tampoco hay en este caso decepción causada por el ángel, sino que la decepción proviene por defecto del entendimiento al que se le hacen aparecer tales cosas; como tampoco fue Cristo causa de decepción al proponer a la gente muchas cosas en parábolas sin explicárselas.

ARTICULO 4

El ángel, ¿puede o no puede alterar el sentido humano?

In Sent. l.2 d.8 a.5; *De Malo* q.3 a.4; q.16 a.11.

Objeciones por las que parece que el ángel no puede alterar el sentido humano:

1. La operación sensitiva es una operación vital. Pero tal operación no procede de principio extrínseco. Por lo tanto, la operación sensitiva no puede ser causada por el ángel.

2. Más aún. La virtud sensitiva es más elevada que la nutritiva. Pero el ángel, al parecer, no puede cambiar la virtud nutritiva, como tampoco otras formas naturales. Por lo tanto, tampoco puede alterar la virtud sensitiva.

3. Todavía más. La condición natural del sentido pide que éste sea actuado por el objeto sensible. Pero el ángel no puede alterar el orden de la naturaleza, como dijimos (q.110 a.4). Por lo tanto, el ángel no puede alterar el sentido, sino que el sentido actúa siempre por el objeto sensible.

En cambio está el hecho de que los ángeles que destruyeron a Sodoma *hirieron a los sodomitas con la ceguera (o aorisia) a fin de que no pudiesen dar con la puerta de la casa,* como se dice en Gén 19,11. Cosas parecidas se leen en IV Reg 6,18ss sobre los sirios que Eliseo condujo a Samaría.

Solución. *Hay que decir:* Los sentidos se alteran de dos maneras. Una, exteriormente, como al ser impresionados por el objeto sensible. Otra, por algo interior. Vemos que, alterados los espíritus y humores, se altera el sentido. Ejemplo: la lengua del enfermo, si está biliosa, todo lo percibe como amargo. Lo mismo sucede con los demás sentidos. Pues de uno y otro modo puede el ángel con su virtud natural alterar los sentidos del hombre. El ángel puede presentar al sentido exteriormente algún objeto sensible, formado por la naturaleza o formándolo él de nuevo, como lo hace al tomar cuerpo, como dijimos (q.51 a.2). Puede también, por otra parte, conmover interiormente los espíritus y humores como antes dijimos (a.3), de cuya conmoción se derivan diversas alteraciones de los sentidos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La operación sensitiva no puede proceder de principio exterior sin su principio interior, que es la potencia sensitiva, pero este principio interior puede alterarse de muchas maneras por un principio exterior, como dijimos (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Por medio de la conmoción interior de los espíritus y humores, puede el ángel llegar a alterar el acto de la potencia nutritiva. Esto mismo puede hacer también respecto de la potencia apetitiva o sensitiva o de cualquier otra potencia en la que intervenga órgano corporal.

3. *A la tercera hay que decir:* El ángel no puede obrar fuera del orden de toda naturaleza creada, pero sí puede hacerlo fuera del orden de cualquier naturaleza particular a cuyo orden no esté sometido. Y, así, puede alterar los sentidos de cierto modo especial distinto del modo ordinario.

CUESTIÓN 112

Sobre la misión de los ángeles

Ahora hay que tratar lo referente a la misión de los ángeles. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. Algunos ángeles, ¿son o no son enviados para algún ministerio?— 2. ¿Son o no son todos enviados?—3. Los que son enviados, ¿asisten o no asisten?—4. ¿A que órdenes pertenecen los que son enviados?

ARTICULO 1

Los ángeles, ¿son o no son enviados para algún ministerio?

Objeciones por las que parece que los ángeles no son enviados para, algún ministerio:

1. Toda misión se hace a algún lugar determinado. Pero las acciones intelectuales no dicen relación determinada a lugar alguno, porque el entendimiento abstrae del lugar y del tiempo. Así, pues, al ser las acciones angélicas intelectuales, parece que los ángeles no son enviados a ejecutar sus acciones.

2. Más aún. El cielo empíreo es el lugar apropiado para la dignidad de los ángeles. Así, pues, si son enviados a la tierra, parece que se rebaja algo su dignidad. Esto es inadmisible.

3. Todavía más. Las ocupaciones exteriores impiden la contemplación de la sabiduría, por eso se dice en Ecl 38,25: *El que no tiene otros quehaceres puede llegar a ser sabio.* Así, pues, si algunos ángeles son enviados a los ministerios exteriores, parece que se distraerán de la contemplación. Pero toda su bienaventuranza consiste en la contemplación de Dios. Por lo tanto, al ser enviado, se disminuiría su bienaventuranza. Esto es inadmisible.

4. Por último. Administrar le corresponde al inferior; por eso se dice en Lc 22,27: *¿Quién es mayor, el que está sentado a la mesa o el que sirve? ¿No es el que está sentado?* Pero los ángeles son mayores que nosotros en orden de naturaleza. Por lo tanto, no son enviados en ministerio para nosotros.

En cambio está lo que se dice en Ex 23,20: *Yo mandaré un ángel ante ti para que te defienda en el camino.*

Solución. *Hay que decir:* De lo dicho puede deducirse claramente que algunos ángeles son enviados por Dios en ministerio. Pues, según se ha dicho al tratar de la misión de las divinas Personas (q.43 a.1), se dice ser enviado aquel que de algún modo procede de otro para comenzar a estar donde antes no estaba o estaba de otro modo. Así, el Hijo o el Espíritu Santo se dice que son enviados en cuanto que proceden del Padre por origen y en cuanto comienzan a estar de nueva manera, esto es, por la gracia o por la naturaleza asumida, donde ya estaban antes por la presencia de la Deidad, ya que es propio de Dios estar en todas partes, por ser agente universal, cuya virtud llega a todos los seres. De donde se sigue que está presente en todo, como se dijo (q.8 a.1).

Pero la virtud del ángel, que es agente particular, no llega a todo el universo, sino que de tal manera llega a un ser,

que no llega a otros, y, por lo tanto, de tal modo está en un lugar, que no está en otros. Ahora bien, es evidente por lo dicho (q.110 a.1) que la criatura corporal es administrada por los ángeles. Luego siempre que es necesario que se haga algo por el ángel cerca de alguna criatura corpórea, de nuevo aplica el ángel a tal cuerpo su virtud y de nuevo comienza el ángel a estar allí. Todo se verifica por un mandato divino. De donde se sigue que el ángel es enviado por Dios.

Pero la acción que el ángel enviado ejecuta, procede de Dios como de primer principio, a cuyo arbitrio y autoridad obran los ángeles. Y a Dios se reduce también tal acción como a último fin. Esto es precisamente lo que constituye la razón del ministerio, porque el ministro es como un instrumento de carácter racional, y el instrumento es siempre movido por otro y a otro también se ordena su acción. Por eso, las acciones de los ángeles son llamadas ministerios; y por eso también se dice que los ángeles son enviados en ministerio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Una acción puede ser llamada intelectual bajo dos aspectos. Pues, en cuanto que se realiza en el entendimiento, como la contemplación, la acción intelectual no está vinculada a lugar concreto. Más aún, como dice Agustín en IV *De Trin.*[1]: *Nosotros mismos, mientras saboreamos en nuestra mente algo eterno, no estamos en este mundo.* El otro aspecto, bajo el cual una acción se denomina intelectual, es en cuanto que está regulada e imperada por el entendimiento. Bajo este aspecto es evidente que las acciones intelectuales están, a veces, vinculadas a lugares concretos.

2. *A la segunda hay que decir:* El cielo empíreo corresponde a la dignidad del ángel por cierta congruencia; porque es, efectivamente, muy propio que el más elevado de los cuerpos se reserve a la naturaleza que está sobre todos los cuerpos. Sin embargo, el ángel no recibe del cielo empíreo[a] dignidad alguna. Por lo tanto, cuando no está de hecho en él, nada pierde de su dignidad, como nada pierde tampoco el rey cuando no está de hecho sentado en el trono regio, propio de su dignidad.

3. *A la tercera hay que decir:* Las ocupaciones exteriores nos impiden a nosotros la pureza de la contemplación por intervenir en este ejercicio nuestro las facultades sensitivas, cuyas operaciones, cuando son intensas, dificultan la operación de las potencias intelectuales. Pero en las acciones exteriores del ángel intervienen exclusivamente las operaciones intelectuales, y, por lo tanto, dichas acciones exteriores en nada le impiden la contemplación, puesto que dos acciones de las cuales una es regla y razón de la otra, lejos de impedirse mutuamente, se ayudan. Por eso dice Gregorio en II *Moral.*[2] que *los ángeles no salen a los ministerios exteriores de tal modo que se priven por ello de los deleites de la contemplación interna.*

4. *A la cuarta hay que decir:* En sus acciones exteriores, los ángeles sirven ante todo a Dios y secundariamente a nosotros; no porque en absoluto seamos superiores a ellos, sino que cualquier hombre o ángel es superior a toda otra criatura en cuanto por su adhesión a Dios se hace un espíritu con Dios. En este sentido dice Pablo en Flp 22,3: *Teniéndoos unos a otros por superiores.*

ARTICULO 2

Todos los ángeles, ¿son o no son enviados para algún ministerio?

In Sent. l.2 d.10 a.2; *In Heb.* c.1 lect.6.

Objeciones por las que parece que todos los ángeles son enviados para algún ministerio:

1. C.20: ML 42,907. 2. C.3: ML 75,556.

a. En la astronomía filosófica de origen neoplatónico, el empíreo era el lugar que se encuentra más allá del cielo observable por los astrónomos, habitado por los ángeles y por los santos. Sto. Tomás dedica el art.3 de, la q.66 de esta parte a este problema así como la q.61 art.4. Pero en todo caso, en el punto que comentamos, admite Sto. Tomás que la razón alegada para esta atribución local es una mera congruencia. Como se señala en q.52 a.l decir que un ángel está en un lugar quiere decir simplemente que su acción se ejerce en ese lugar. De ahí se sigue que el lugar no contiene al ángel sino, al revés, el ángel contiene el lugar. Sobre el empíreo, cf. HWP (KURDZIALEK-MAURACH, art. *Empyreum) 2* col.478-80.

1. Dice el Apóstol en Heb 1,14: *¿No son todos ellos espíritus administradores, enviados en ministerio?*

2. Más aún. El supremo de los órdenes angélicos es el de los Serafines (q.108 a.6). Pero un Serafín fue enviado a purificar los labios del profeta Isaías (Is 6,6-7). Por lo tanto, con mayor razón los ángeles inferiores son también enviados.

3. Todavía más. Las Personas divinas sobrepasan infinitamente todos los órdenes angélicos. Pero las Personas divinas son enviadas (q.43 a.1). Por lo tanto, mucho más cualquiera de los ángeles supremos.

4. Por último. Si los ángeles superiores no son enviados en ministerio exterior, será porque éstos ejecutan los oficios divinos por medio de los inferiores. Pero, al ser todos los ángeles desiguales, como dijimos (q.50 a.4; q.108 a.3 ad 1), para cada ángel hay otro inferior, excepto para el último. Por lo tanto, sólo un ángel sería enviado en ministerio. Esto va contra lo que se dice en Dan 7,10: *Millares de millares le servían.*

En cambio está lo que dice Gregorio[3], citando la afirmación de Dionisio[4]: *Los ejércitos superiores de ningún modo ejercen ministerio exterior.*

Solución. *Hay que decir:* Según consta por lo dicho (q.106 a.3; q.110 a.1), es modo de obrar de la Providencia divina, no sólo respecto de los ángeles, sino de todo el universo, gobernar las cosas inferiores por las superiores. De este orden se prescinde a veces en las cosas corporales por dispensa divina, en consideración a otro orden más elevado, esto es, cuando así conviene para la manifestación de la gracia. Así, por ejemplo, el ciego de nacimiento fue iluminado y Lázaro fue resucitado directamente por Dios, sin mediación alguna de los cuerpos celestes. Los mismos ángeles buenos y malos pueden obrar algo en los cuerpos terrestres sin la acción de los cuerpos celestes, como condensar las nubes para producir la lluvia, y otras cosas parecidas. No debe tampoco dudarse que Dios puede revelar directamente algunas cosas a los hombres sin mediación de los ángeles; y lo mismo pueden hacer los ángeles superiores sin mediación de los inferiores. Basados en este razonamiento, afirmaron algunos[5] que, comúnmente, no son enviados los ángeles superiores, sino sólo los inferiores, pero que, por dispensa divina, son también enviados a veces los superiores.

Pero esta opinión no parece aceptable. Porque el orden angélico está hecho según los dones de gracia. Ahora bien, el orden de la gracia no tiene otro orden superior al que pueda alguna vez renunciar, como se renuncia al orden de la naturaleza en interés del orden de la gracia. Hay que tener presente que el orden de la naturaleza se suspende, en el caso de los milagros, para confirmación de la fe. Pero no puede contribuir a tal confirmación el prescindir del orden angélico. Ya que esta suspensión nos sería desconocida. Por lo demás, nada hay tan grande en los ministerios divinos que no pueda ser ejecutado por los órdenes inferiores. Como dice Gregorio[6], *aquellos que anuncian las cosas más elevadas se llaman arcángeles, y por eso a la Virgen María fue enviado el arcángel Gabriel.* A pesar de ser éste el más elevado de todos los ministerios divinos, como añade. Por lo tanto, sin distinción alguna se debe decir con Dionisio[7] que los ángeles superiores nunca son enviados a ministerios exteriores.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como de las misiones de las Personas divinas hay una visible, que se realiza bajo forma corpórea, y otra invisible, que consiste en un efecto espiritual, así también de las misiones de los ángeles unas se dicen exteriores, como son las que llevan consigo ministerio de cosas corporales, y para éstas no todos los ángeles son enviados; y otras son interiores, en forma de efectos intelectuales, es decir, en cuanto que un ángel ilumina a otro. Según este modo, todos los ángeles son enviados.

O se puede decir también que el Apóstol intercala tales palabras para probar que Cristo es mayor que los ángeles por los que fue dada la ley, y manifestar así la superioridad de la ley nueva res-

3. *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1254. 4. *De Cael. Hier.* c.13 § 2: MG 3,300. 5. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.10 c.1 (QR 1,351). 6. L.c. nota 3. 7. L.c. nota 4.

pecto de la antigua. Por eso, no es necesario que se entienda más que del ministerio de los ángeles, por los que fue dada la ley.

2. *A la segunda hay que decir:* El ángel enviado a purificar los labios del profeta fue de los inferiores, según Dionisio[8]. Se le llamó Serafín, es decir, *abrasador,* por cierta analogía, en cuanto que había venido a abrasar los labios del profeta.

Puede también decirse que los ángeles superiores comunican sus propios dones, de los que reciben sus nombres, por medio de los ángeles inferiores. Y en este sentido se dice que un Serafín purificó con fuego los labios del profeta, no porque hiciese él esto directamente, sino porque por su virtud lo hizo otro ángel inferior; como se dice que el Papa absuelve a alguno aunque dispense la absolución por medio de otro.

3. *A la tercera hay que decir:* Las Personas divinas no son enviadas en ministerio, sino que se dicen analógicamente enviadas, según lo explicado (sol.).

4. *A la cuarta hay que decir:* En los ministerios divinos hay muchos grados. Por lo tanto, no hay inconveniente en que ángeles desiguales sean directamente enviados a realizarlos. Pero de tal modo que los superiores se envíen para los ministerios más sublimes, y los inferiores, para las menos.

ARTICULO 3

Los ángeles que son enviados, ¿asisten o no asisten?

In Sent. l.2 d.10 a.1; *In Hebr.* c.1 lect.6; *In Iob* c.1 lect.2.

Objeciones por las que parece que los ángeles enviados también asisten:

1. Dice Gregorio en una homilía[9]: *Son, pues, enviados los ángeles, y asisten, porque aunque el espíritu angélico está circunscrito, sin embargo, el Espíritu sumo, que es Dios, no está circunscrito.*

2. Más aún. El ángel de Tobías fue enviado en ministerio. Pero dijo él mismo: *Yo soy el ángel Rafael, uno de los siete que estamos delante de Dios* (Tob 12,15). Por lo tanto, asisten los ángeles que son enviados.

3. Todavía más. Cualquier ángel bienaventurado está más próximo a Dios que Satanás. Pero Satanás asiste ante Dios, según se lee en Job 1,6: *Vinieron un día los hijos de Dios a presentarse delante del Señor y vino también entre ellos Satán.* Por lo tanto, con mayor razón asistirán los ángeles que son enviados en ministerio.

4. Por último. Si los ángeles inferiores no asisten es porque no reciben directamente las divinas luces, sino que las reciben por los ángeles superiores. Pero cada ángel, excepto el supremo, recibe por un superior las divinas luces. Por lo tanto, asistirá únicamente el ángel supremo. Esto va en contra de lo que se dice en Dan 7,10: *Y le asistían millones de millones.* Por lo tanto, también asisten los que sirven.

En cambio está lo que dice Gregorio en XVII *Moral.*[10], sobre aquellas palabras de Job 25,3: *¿Por ventura tienen número sus soldados?: Asisten aquellas Potestades que no salen a anunciar algo a los hombres.* Por lo tanto, los que son enviados en ministerio, no asisten.

Solución. *Hay que decir:* La nomenclatura de ángeles asistentes y administradores está tomada de lo que vemos qué sucede en la corte de un rey, donde hay algunos que asisten siempre ante él y oyen directamente sus mandatos; mientras que a otros se comunican las órdenes reales por los asistentes, como a los prefectos encargados de administrar las ciudades; y estos últimos se llaman ministros, pero no asistentes.

Hay que tener presente que todos los ángeles ven directamente la esencia divina; y en cuanto a esto, todos, incluso los que administran, se dice que asisten. Por eso dice Gregorio en II *Moral.*[11], *no son impedidos de asistir y de ver siempre la esencia divina aquellos que para nuestra salvación son enviados a los ministerios exteriores.* Pero no todos los ángeles pueden percibir en la luz misma de la divina esencia los secretos de los misterios divinos, sino solamente los superiores, por medio de los cuales se comunican a los inferiores. Conforme a esto, sólo los superiores, que son los de la primera jerarquía, se dice que asisten, a los cuales les corresponde ser iluminados directamente por Dios, como dice Dionisio[12].

8. Ib. 9. L.c. nota 3.6. 10. C.13: ML 76,20. 11. L.c. nota 2. 12. *De cael, hier.* c.6.7: MG 3,201-209.

Respuesta a las objeciones: 1 y 2. *A la primera y segunda hay que decir:* Está incluida en lo dicho, pues se refieren al primer modo de entender la palabra *asistir.*

3. *A la tercera hay que decir:* Satanás no se dice que asiste, sino que se le describe como estando entre los asistentes, porque, como dice Gregorio en II *Moral*[13]. *Aunque perdió la bienaventuranza, no perdió la naturaleza angélica.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Todos los que asisten ven directamente algunas cosas en la claridad de la divina esencia. Por eso se dice que pertenece a toda la primera jerarquía ser iluminados directamente por Dios. Sin embargo, los superiores de entre éstos perciben más cosas que los inferiores, sobre las que iluminan a otros; como también, entre los que asisten al rey, unos saben más que otros sobre sus secretos.

ARTICULO 4

Todos los ángeles de la segunda jerarquía, ¿son o no son enviados?

In Sent. l.2 d.10 a.3; *In Heb.* c.1 lect.6.

Objeciones por las que parece que todos los ángeles de la segunda jerarquía son enviados:

1. Todos los ángeles, o asisten o administran, según lo que se dice en Dan 7,10. Pero los de la segunda jerarquía no asisten, puesto que son iluminados por los de la primera, según dice Dionisio en c.8 *De cael. hier.*[14] Por lo tanto, todos los ángeles de la segunda jerarquía son enviados en ministerio.

2. Más aún. Dice Gregorio en XVII *Moral.*[15]: *Son más los que administran que los que asisten.* Pero esto no sería así si los ángeles de la segunda jerarquía no fuesen enviados en ministerio. Por lo tanto, todos los ángeles de la segunda jerarquía son enviados en ministerio.

En cambio está lo que dice Dionisio[16]: *Las Dominaciones están por encima de todo sometimiento.* Pero ser enviados en ministerio delata sometimiento. Por lo tanto, las Dominaciones no son enviadas en ministerio.

Solución. *Hay que decir:* Según lo dicho (a.1), ser enviados a ministerio exterior compete propiamente a los ángeles, en cuanto obran por mandato divino sobre alguna criatura corporal. Esto pertenece, sin duda, a la ejecución del ministerio divino. Por otra parte, las propiedades de los ángeles pueden deducirse de sus nombres, como lo dice Dionisio en c.7 *De cael. hier.*[17] Por lo tanto, son enviados en ministerio exterior los ángeles de aquellos órdenes cuyos nombres indican alguna ejecución. Ahora bien, en el nombre de las *Dominaciones,* no se indica ejecución alguna, sino sólo la disposición y el mandato de lo que se ha de ejecutar, en tanto que en los nombres de los órdenes inferiores sí se indica alguna ejecución, pues los Angeles y los Arcángeles reciben sus nombres de la misión de anunciar; las Virtudes y las Potestades se denominan así por relación a algún acto; y respecto a los Principados, *propio es del Príncipe,* dice Gregorio[18], *ser el primero entre otros ejecutores.* Por consiguiente, a estos cinco órdenes pertenece ser enviados en ministerio exterior, pero no a los cuatro órdenes superiores.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las Dominaciones se incluyen entre los ángeles que administran, no porque ejecuten algún ministerio, sino porque disponen y ordenan lo que se ha de hacer por otros, como los arquitectos, con sus manos, nada ejecutan de la obra, sino que disponen y mandan lo que otros deben ejecutar.

2. *A la segunda hay que decir:* El número de los que asisten y de los que administran se puede razonar de dos modos. Así, Gregorio dice que son más los que administran que los que asisten, porque interpreta aquello de Dan 7,10, *millares de millares le servían,* no en un sentido multiplicativo, sino partitivo, como si dijera *millares del número de miles.* De este modo, el número de los que administran queda indefinido, para significar exceso; en cambio, el número de los que asisten es definido, al añadirse: *y diez mil veces cien mil estaban delante de El.* Gregorio sigue en esto a los platónicos[19], los cuales decían que cuanto las

13. Ib. 14. § 1: MG 3,240. 15. C.13: ML 76,20. 16. *De cael. hier.* c.8 § 1: MG 3,237. 17. Ib. 18. L.c. nota 3. 19. Cf. *Lib. de Causis* § 4 (BA 166.23); PROCLO, *Inst. Theol.* prop.5 (DD 52); AVICENA, *Metaphys.* tr.9 c.4 (104vb).

cosas están más cercanas al primer principio absoluto, tanto menos numerosas son. Ejemplo: Cuanto más se acercan los números a la unidad, tanto es menor la multitud que expresa cada uno. Esta opinión se salva, en cuanto al número de órdenes, al poner seis órdenes de administrantes y tres de asistentes.

Pero Dionisio, en c.14 *De cael. hier.*[20], dice que la multitud de ángeles rebasa toda multitud material, de modo que, así como los cuerpos superiores exceden casi inmensamente en magnitud a los cuerpos terrestres, así las naturalezas superiores incorpóreas exceden sin comparación a todas las corpóreas, porque lo que es mejor, es más deseado por Dios y más multiplicado, y, según esto, como los asistentes son superiores a los que administran, serán más aquéllos que éstos. Por tanto, las palabras *millares de millares* deben entenderse multiplicativamente, como si se dijese: *mil veces millares.* Y como diez veces ciento son mil, si dijera *diez veces cien mil,* se daría a entender que los asistentes eran tantos como los que administran, pero diciendo *diez mil veces cien mil,* los asistentes resultan muchos más que los que administran. Estos números no se usan, sin embargo, para indicar que los ángeles son solamente tantos como expresan los números, sino que nos indican que son muchos más. Esto se quiere dar a entender por medio de la multiplicación por sí mismos de los números mayores en sus respectivas clases: diez, ciento, mil, según advierte Dionisio ahí mismo.

CUESTIÓN 113

Los ángeles custodios

Ahora hay que tratar lo referente a la guarda de los ángeles buenos y a la insidia de los malos. La cuestión referente a la guarda de los ángeles buenos plantea y exige respuesta a ocho problemas:

1. Los hombres, ¿están o no están guardados por los ángeles?—2. A cada hombre ¿le corresponde o no le corresponde un ángel custodio distinto?—3. Dicha guarda, ¿pertenece o no pertenece al último de los órdenes angélicos?—4. A todo hombre, ¿le corresponde o no le corresponde tener un ángel custodio?—5. ¿Cuándo empieza a guardar el ángel al hombre?;—6. El ángel, ¿custodia o no custodia siempre al hombre?-—7. ¿Sufre o no sufre el ángel cuando se pierde el hombre por él custodiado?—8. ¿Hay o no hay discrepancias entre los ángeles por motivos de la custodia?

ARTICULO 1

Los hombres, ¿están o no están custodiados por los ángeles?

In Sent. l.2 d.11 p.1.ª a.1.

Objeciones por las que parece que los hombres no están custodiados por los ángeles:

1. Se asignan guardas a algunos que no saben o no pueden custodiarse a sí mismos, como los niños y los enfermos. Pero el hombre puede guardarse a sí mismo por medio del libre albedrío; y lo sabe también por medio del conocimiento de la ley natural. Por lo tanto, el hombre no es custodiado por el ángel.

2. Más aún. Donde hay un custodio más fuerte, sobra el más débil. Pero los hombres están bajo la custodia de Dios, según aquello del Sal 120,4: *No durmió ni dormirá el que guarda a Israel.* Por lo tanto, no hay necesidad de que el hombre sea custodiado por el ángel.

3. Todavía más. La perdición del custodiado se atribuye a la negligencia

20. MG 3,321.

del que lo guarda; por lo cual se dijo a uno: *Defiende a este varón, porque, si cae, será tu vida el precio de la suya* (3 Reg 20,39). Pero cada día perecen muchos hombres, cayendo en pecado, en ayuda de los cuales podían venir los ángeles, apareciéndoseles visiblemente, o haciendo milagros, o por medios parecidos. Serían, pues, negligentes los ángeles si estuviesen encomendados a ellos los hombres. Esto es evidentemente falso. Por lo tanto, los ángeles no son custodios de los hombres.

En cambio está lo que se dice en Sal 90,11: *Enviará a sus ángeles para que te guarden en todos tus caminos.*

Solución. *Hay que decir:* Es evidente que, según el orden de la Providencia divina en todas las cosas, los seres mutables y variables son movidos y gobernados por las inmutables e invariables, como todos los cuerpos por las sustancias espirituales e inmóviles, y los cuerpos terrestres por los celestes, que son sustancialmente invariables. Nosotros mismos tenemos también por regla para las conclusiones, en las que podemos opinar diversamente, los principios, que son invariables. Pues bien, no se puede negar que, respecto al obrar, el conocimiento y afecto del hombre pueden variar mucho y apartarse del bien. Por lo tanto, fue necesario que se destinasen ángeles para la guarda de los hombres, por los cuales fuesen dirigidos y movidos hacia el bien.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Por medio del libre albedrío puede el hombre evitar el mal hasta cierto punto, pero no indefectiblemente; porque sus múltiples pasiones le debilitan el afecto hacia el bien. Asimismo, el conocimiento universal de la ley natural que posee el hombre naturalmente, le encamina también de algún modo hacia el bien, pero tampoco indefectiblemente, porque, al aplicar los principios universales del derecho a los casos particulares, sucede que comete el hombre muchos errores. Por lo cual se dice en Sab 9,14: *Inseguros son los pensamientos de los mortales, y nuestros cálculos muy aventurados.* Por eso se hizo necesaria para el hombre la custodia del ángel.

2. *A la segunda hay que decir:* Para obrar bien se necesitan dos cosas. 1) *Primero,* que el afecto tienda al bien. Esto lo hace en nosotros el hábito de la virtud moral. 2) *Segundo,* que la razón dé con los medios más convenientes para obrar el bien de la virtud. Esto lo atribuye el Filósofo[1]. a la prudencia. Pues, en cuanto a lo primero, Dios guarda directamente al hombre, infundiéndole la gracia y las virtudes. Pero, en cuanto a los segundo, guarda Dios al hombre a modo de maestro universal, cuya instrucción llega al hombre por mediación de los ángeles, como dijimos (q.111 a.1).

3. *A la tercera hay que decir:* Así como por el afecto al pecado se apartan los hombres del instinto natural del bien, así pueden también desoír las inspiraciones que los ángeles buenos les dan invisiblemente iluminándolos para obrar bien. De ahí que el perderse los hombres no se ha de atribuir a negligencia de los ángeles, sino a la malicia de los hombres. El que alguna vez se aparezcan los ángeles visiblemente a los hombres, fuera del curso ordinario, es por una gracia especial de Dios; como suceden también los milagros fuera del orden de la naturaleza.

ARTICULO 2

A cada hombre, ¿le corresponde o no le corresponde un ángel custodio?

Objeciones por las que parece que a cada hombre no le corresponde un ángel custodio:

1. El ángel es de mayor eficacia que el hombre. Pero un solo hombre basta para custodiar muchos hombres. Por lo tanto, con mayor razón puede un solo ángel custodiar muchos hombres.

2. Más aún. Los seres inferiores son reducidos a Dios por los superiores por medio de los seres intermedios, como dice Dionisio[2]. Pero, como todos los ángeles son desiguales, según dijimos (q.50 a.4), solamente hay un ángel entre el cual y los hombres no hay algún ángel intermedio. Por lo tanto, es uno sólo el ángel que directamente guarda a los hombres.

3. Todavía más. Los ángeles mayo-

1. ARISTÓTELES, *Ethic.* l.6 c.12 n.6 (BK 1144a8): S. Th. lect.10 n.1268. 2. *De cael. hier.* c.4§3: MG 3,181.

res son destinados a los oficios más elevados. Pero guardar a un hombre no es más elevado oficio que guardar a otro, porque todos los hombres son de igual naturaleza. Por lo tanto, no habiendo más que un ángel que no sea mayor que algún otro, según dice Dionisio[3], parece que los diversos hombres no son custodiados por ángeles diversos.

En cambio está lo que Jerónimo[4], explicando aquello de Mt 18,10: *Sus ángeles en el cielo,* dice: *Grande es la dignidad de las almas, cuando cada una de ellas, desde el momento de nacer, tiene un ángel destinado para su custodia.*

Solución. *Hay que decir:* Angeles diversos están destinados a la custodia de los diversos hombres custodiados. El porqué de esto radica en que la guarda angélica es una ejecución de la divina Providencia sobre los hombres. :Pero la providencia que Dios tiene sobre los hombres es distinta de la que tiene sobre las otras criaturas corruptibles, por tener el hombre y las demás criaturas distinta relación a la incorruptibilidad, pues los hombres no sólo son incorruptibles en cuanto a su especie común, sino también en cuanto a sus propias formas singulares, que son las almas racionales, lo cual no puede decirse de las otras cosas corruptibles. Es evidente, por otra parte, que la providencia de Dios se ocupa principalmente de aquellas cosas que permanecen perpetuamente; en cambio, de las cosas transitorias se ocupa en cuanto las ordena a las perpetuas. Así, pues, la providencia de Dios está en relación con cada uno de los hombres en particular como está en relación con cada uno de los géneros o especies de las cosas corruptibles. Ahora bien, según Gregorio[5], diversos órdenes angélicos son destinados a los diversos géneros de cosas. Ejemplo: Las Potestades, a ahuyentar a los demonios; las Virtudes, a obrar milagros en las cosas corpóreas; y es también muy verosímil que estén destinados diversos ángeles de un mismo orden a la guarda de las diversas especies de seres. Por lo tanto, es también muy conforme a razón que sean destinados diversos ángeles en particular para la guarda de los diversos nombres.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* A un mismo hombre se le destina guardián por muchos conceptos. Ya sea en cuanto hombre particular, y, bajo este aspecto, para cada hombre se necesita un guardián, y a veces a la custodia de uno solo se destinan varios. O ya sea en cuanto forma parte de una colectividad, y, en este concepto, la guarda de toda la colectividad se encomienda a un solo hombre, al que le corresponde proveer aquellas cosas que se refieren a cada hombre particular en relación con todo el grupo, como son las cosas que hace cada uno exteriormente, de las cuales otros pueden edificarse o escandalizarse. Pero la custodia angélica se destina, además, a los hombres con miras a las cosas invisibles y ocultas que se refieren a la salvación de cada uno en particular en cuanto tales. De ahí que a los diversos hombres se destinen diversos ángeles que les guarden.

2. *A la segunda hay que decir:* Como dijimos (q.112 a.3 ad 4), todos los ángeles de la primera jerarquía son directamente iluminados por Dios acerca de algunas cosas, pero hay otras cosas sobre las cuales sólo son iluminados por Dios inmediatamente los ángeles superiores, los cuales las revelan a los inferiores. Y lo mismo se ha de entender de los órdenes inferiores, pues un ángel ínfimo es iluminado en cuanto a algunas cosas por otro supremo; y en cuanto a otras es iluminado por aquel que está inmediatamente sobre él. Y hasta es posible que directamente ilumine a un hombre algún ángel que tiene bajo sí a otros ángeles, a los que ilumina.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque los hombres sean iguales en naturaleza, hay entre ellos desigualdad en cuanto que por la divina Providencia unos están destinados a más y otros a menos, conforme a aquello de Ecl 33,11-12: *Con su gran sabiduría los distinguió el Señor y les fijó diferentes destinos: a unos los bendijo y los ensalzó, a otros los maldijo y los humilló.* Es, pues, más elevado oficio guardar a un hombre que a otro.

3. *De cael, hier.* c.10 § 2.3: MG 3,273. 4. *In Matth.* l.3: ML 26,135. 5. *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1251.

ARTICULO 3

La guarda del hombre, ¿pertenece o no pertenece al último de los órdenes angélicos?

In Sent. l.2 d.11 p.1 a.2; *Cont. Gentes* 3,80.

Objeciones por las que parece que la custodia del hombre no pertenece sólo al último de los órdenes angélicos:

1. Dice el Crisóstomo[6] que lo dicho en Mt 18,10: *Sus ángeles en el cielo,* etc., hay que entenderlo *no de cualquier ángel, sino de los más eminentes.* Por lo tanto, guardan a los hombres los ángeles más eminentes.

2. Más aún. El Apóstol en Heb 1,14 dice: *Los ángeles son enviados para servicio, en favor de los que han de heredar la salvación;* de lo cual parece deducirse que la misión de los ángeles se ordena a la guarda de los hombres. Pero cinco órdenes son enviados en ministerio exterior, como dijimos (q.112 a.4). Por lo tanto, todos los ángeles de estos cinco órdenes son destinados a la guarda de los hombres.

3. Todavía más. Para la guarda de los hombres es sobre todo necesario reprimir los demonios; lo cual de modo particular se atribuye a las Potestades, según Gregorio[7], y obrar milagros, que es lo propio de las Virtudes. Por lo tanto, también estos órdenes son destinados para la custodia, y no sólo el ínfimo.

En cambio está el hecho de que la guarda de los hombres se atribuye en Sal 90,11 a los ángeles, cuyo orden es el ínfimo, según Dionisio[8].

Solución. *Hay que decir:* Como ya se dijo (a.2 ad 1), la guarda del hombre es de dos clases. 1) *Una* es custodia particular, según que a cada hombre se destina un ángel custodio distinto; y esta custodia pertenece al ínfimo grado de ángeles, a los que les pertenece, según Gregorio[9], *anunciar las cosas de menor importancia;* pareciendo, por otra parte, que el ínfimo entre los oficios de los ángeles es procurar lo que se refiere a la salvación de cada hombre particular. 2) *La otra* custodia del hombre es la colectiva, a cuya gradación responde la de los diversos órdenes, porque, cuanto más universal es el agente, tanto más superior es. Según esto, la guarda del conjunto de los hombres pertenece al orden de los Principados, o también al de los Arcángeles, que son los *príncipes entre los ángeles,* por lo cual, a Miguel, que lleva nombre de arcángel, se le llama en Dan 10,13 *uno de los príncipes.* Después están las Virtudes, que tienen la guarda de todas las naturalezas corpóreas; a las Virtudes siguen las Potestades, que ejercen su dominio sobre los demonios; y, por último, los Principados o las Dominaciones están al cuidado de los espíritus buenos, según Gregorio[10].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las palabras del Crisóstomo pueden entenderse de los ángeles supremos dentro del ínfimo orden, porque, como dice Dionisio[11], en cada orden hay primeros, medios y últimos. Es también probable que a los ángeles mayores esté encomendada la guarda de aquellos que han sido elegidos por Dios para mayor grado de gloria.

2. *A la segunda hay que decir:* No todos los ángeles que son enviados ejercen una custodia particular sobre algún hombre determinado, sino que algunos órdenes la ejercen sobre comunidades de ellos, mayores o menores.

3. *A la tercera hay que decir:* Los ángeles inferiores ejercen a veces algunos oficios propios de los superiores, en cuanto que participan algo de los dones de éstos y son respecto de ellos como los ejecutores de su poder. Así es como todos los ángeles del orden ínfimo pueden también reprimir los demonios y obrar milagros.

ARTICULO 4

A todo hombre, ¿le corresponde o no le corresponde tener un ángel custodio?

In Sent. l.2 d.11 p.1.ª a.3.

Objeciones por las que parece que a todo hombre no le corresponde tener un ángel custodio:

1. De Cristo se dice en Flp 2,7: *Se hizo semejante a los hombres y en la condición de hombre.* Si, pues, todos los hombres

6. *In Matth.* hom.59: MG 58,579. 7. L.c. nota 5. 8. *De cael. hier.* c.9 § 2: MG 3,260. 9. L.c. nota 5. 10. Ib. 11. L.c. nota 3.

tienen un ángel custodio, también Cristo debió tener el suyo. Pero esto parece insostenible, por estar Cristo sobre todos los ángeles. Por lo tanto, no todos los hombres tienen su ángel custodio.

2. Más aún. El primero de los hombres fue Adán. Pero éste no necesitaba de ángel custodio, al menos en el estado de inocencia, ya que entonces no estaba expuesto a peligros. Por lo tanto, no a todos los hombres se destinan ángeles para su guarda.

3. Todavía más. La razón de destinar ángeles a la guarda de hombres es para que los conduzcan a la vida eterna, los estimulen a obrar bien y los protejan contra las asechanzas de los demonios. Pero los hombres que de antemano sabe Dios que se han de condenar, nunca llegarán a la vida eterna; y los infieles, aunque alguna vez hagan cosas buenas, no obran bien porque no las ejecutan con intención recta, que *está dirigida por la fe,* como dice Agustín[12], y, finalmente, la venida del Anticristo será acompañada del poder de Satanás (2 Tes 2,9). Por lo tanto, no se destinan ángeles a la custodia de todos los hombres.

En cambio está la autoridad de Jerónimo que ya antes citamos (a.2 Sed Contra), y que dice[13]: *Cada alma tiene un ángel destinado para su custodia.*

Solución. *Hay que decir:* El hombre se encuentra en la vida presente como en un camino por el que ha de marchar hacia su patria. En este camino le amenazan muchos peligros, tanto interiores como exteriores, según aquello del Sal 141,4: *En la senda por donde voy me han escondido una trampa.* Por eso, así como a los que van por caminos inseguros se les pone guardias, así también a cada uno de los hombres, mientras camina por este mundo, se le da un ángel que le guarde. Pero cuando haya llegado al término de este camino, ya no tendrá ángel custodio, sino que tendrá en el cielo un ángel que con él reine, o en el infierno un demonio que le torture.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cristo, en cuanto hombre, era regido directamente por la Palabra de Dios, no necesitando, por tanto, de la guarda de los ángeles. Además, en cuanto al alma, era bienaventurado, si bien por razón del estado de pasibilidad del cuerpo era viador; pero bajo este aspecto no le era debido un ángel custodio como superior, sino un ángel ministro como inferior. Por eso se dice en Mt 4,11: *Se acercaron los ángeles y le servían.*

2. *A la segunda hay que decir:* En el estado de inocencia, el hombre no tenía ningún peligro interior, porque interiormente todo estaba en él bien ordenado, como se dijo (q.95 a.1.3). Pero le acechaba un peligro exterior, el de las envidias del demonio, como lo demostraron los hechos. Necesitaba, pues, de la guarda de los ángeles.

3. *A la tercera hay que decir:* Así como los reprobos y los infieles e incluso el anticristo no están privados del auxilio interior de la razón natural, así tampoco están privados del auxilio exterior concedido por Dios a toda la naturaleza humana, es decir, la guarda angélica. Y aunque este auxilio, de hecho, no les sirva para conseguir por medio de sus buenas obras la vida eterna, les sirve, no obstante, para apartarse de ciertos males con que se podrían perjudicar a sí mismos y a otros, porque incluso los mismos demonios son reprimidos por los ángeles buenos para que no hagan todo el daño que quisieren. Tampoco será permitido al anticristo hacer tanto daño como pretenderá.

ARTICULO 5

El ángel custodio, ¿empieza o no empieza a guardar al hombre desde el momento de su nacimiento?

In Sent. l.2 d.11 p.1.ª a.3.

Objeciones por las que parece que el ángel no empieza a guardar al hombre desde el momento de su nacimiento:

1. *Los ángeles son enviados para servicio, en favor de los que han de heredar la salvación,* según el Apóstol en Heb 1,14. Pero los hombres comienzan a heredar la salvación al ser bautizados. Por lo tanto, el ángel custodio se asigna al hombre desde el momento del bautismo y no desde el momento de nacer.

2. Más aún. Los hombres son custodiados por los ángeles en cuanto son

12. *Enarr. in Psalm.* Sal.31/2: ML 36,259.

13. L.c. nota 4.

iluminados por ellos doctrinalmente. Pero los niños recién nacidos no son capaces de ser adoctrinados, puesto que no tienen uso de razón. Por lo tanto, a los niños recién nacidos no se asignan ángeles custodios.

3. Todavía más. Mientras los niños están en el útero materno tienen en algún tiempo alma racional, como la tienen después de nacer. Pero, mientras están en el útero materno, se cree que no tienen ángeles custodios propios, como tampoco se les confiere en ese tiempo sacramento alguno por los ministros de la Iglesia. Por lo tanto, no se asignan ángeles custodios a los hombres desde el momento de nacer.

En cambio está lo que dice Jerónimo [14]: *Cada alma tiene señalado su ángel custodio desde el momento de nacer.*

Solución. *Hay que decir:* Como dice Orígenes [15], sobre esto hay dos opiniones. Pues unos creen que los ángeles custodios se asignan a los hombres al momento de ser bautizados, y otros que al momento de nacer. Por esta segunda opinión se inclina Jerónimo, y no sin razón. Ciertamente que los beneficios conferidos por Dios al hombre en cuanto que es cristiano, comienzan desde el momento del bautismo, como el poder recibir la Eucaristía y otros semejantes; pero los que Dios le otorga en atención a su naturaleza racional, se le confieren desde el momento en que, al nacer, recibe la naturaleza. Ahora bien, según lo dicho (a. 1.4), el beneficio del ángel custodio pertenece a la segunda clase. Por lo tanto, desde el momento mismo de nacer tiene el hombre asignado su ángel custodio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Mirando al último efecto de la guarda angélica, que es la consecución de la salvación, sólo son enviados eficazmente en ministerio los ángeles custodios de los que consiguen la salvación. Sin embargo, no se niega el ministerio de los ángeles a los demás, aunque no tenga en ellos la eficacia de llevarles a la vida eterna. Es todavía eficaz el ministerio en cuanto que los libra de muchos otros males.

2. *A la segunda hay que decir:* La función de custodiar se ordena a la iluminación doctrinal, como a su último y principal efecto. Pero tiene, además, otros muchos efectos que no se excluyen de los niños, tales como reprimir a los demonios e impedir otros daños, tanto espirituales como corporales.

3. *A la tercera hay que decir:* Mientras el niño está en el útero materno, no está totalmente separado de la madre, sino que por virtud de cierto ligamen continúa siendo en algún modo algo de ella, como es algo del árbol el fruto que de él pende. No es, pues, improbable que el mismo ángel custodio de la madre guarde también a la prole que ésta lleva en su seno. Pero cuando al nacer se separa de la madre, se le asigna su propio ángel custodio [a], como dice Jerónimo [16].

ARTICULO 6

El ángel, ¿abandona o no abandona alguna vez al hombre?

In Sent. l.2 d.11 p.1.ª a.4.

Objeciones por las que parece que los ángeles custodios abandonan al hombre alguna vez:

1. Se dice en Jer 51,9 en persona de los ángeles: *Hemos querido curarla, pero no se ha curado, dejémosla.* Y en Isa 5,5: *Derribaré su cerca, y será hollada,* esto es, *quitará la guarda de los ángeles,* según la Glosa [17].

2. Más aún. Más importante es la guarda de Dios que la de los ángeles. Pero Dios abandona alguna vez al hombre, según aquello del Sal 21,2: *Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?* Por lo tanto, con mayor razón abandonará al hombre el ángel custodio.

3. Todavía más. Dice el Damasceno [18]: *Los ángeles, cuando están aquí con nos-*

14. Ib. 15. *In Matih.* tr.13: MG 13,1165. 16. L.c. nota 13. 17. *Glossa interl.* a Is 5,5 (IV, 14r). 18. *De Fide Orth.* 1.2 c.3: MG 94,869.

a. En el Comentario al *Liber Sententiarum 2* dist.11 q.1, a.3 y ad 3, Santo Tomás había defendido la existencia de un ángel custodio desde el momento de la infusión del alma racional. Aquí, en cambio, limita esa custodia al momento del nacimiento.

otros, no están en el cielo. Pero algunas veces están en el cielo. Por lo tanto, nos abandonan alguna vez.

En cambio, los demonios están siempre asediándonos, según aquello de 1 Pe 5,8: *Vuestro adversario el diablo como león rugiente, anda rondando y busca a quien devorar.* Por lo tanto, mucho más los ángeles buenos estarán siempre a nuestro lado.

Solución. *Hay que decir:* La guarda angélica, como dijimos (a.2), es cierta ejecución de los designios de Dios sobre los hombres. Ahora bien, es cierto que ni el hombre ni cosa alguna se sustrae totalmente de la Providencia divina, porque, en tanto participa algo de la providencia universal en cuanto participa del ser. Pero en tanto se dice que Dios deja a alguno abandonado del orden de su providencia en cuanto permite que tal hombre sufra algún defecto de pena o de culpa. Pues de igual modo se ha de decir también que el ángel custodio nunca se desentiende totalmente del hombre, aunque sí le abandona de algún modo a veces, a saber: en cuanto no impide que caiga bajo alguna tribulación e incluso en pecado, conformándose en esto el ángel con el orden de los juicios divinos. En este sentido se dice que Babilonia y el pueblo israelita fueron abandonados por sus ángeles custodios, porque éstos no impidieron que sufrieran tribulaciones.

Respuesta a las objeciones: 1 y 2. *A la primera y segunda hay que decir:* Está incluida en lo dicho.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque alguna vez el ángel se aleja localmente del hombre, nunca le abandona en cuanto al efecto de la guarda, porque incluso desde el cielo sabe lo que le sucede al hombre, y no necesita intervalo para el movimiento local, sino que, instantáneamente, puede acudir a su lado.

ARTICULO 7

Los ángeles custodios, ¿sufren o no sufren por el mal que le sucede al custodiado?

In Sent. l.2 d.11 p.1.ª a.5.

Objeciones por las que parece que los ángeles custodios sufren por el mal que Le sucede al custodiada-,

1. Se dice en Isa 33,7; *Llorarán amargamente las ángeles de paz.* Pero el llanto es señal de dolor y tristeza. Por lo tanto, los ángeles se entristecen con los males de aquellos a quienes guardan.

2. Más aún. La tristeza, dice Agustín[19], *lo es de aquellas cosas que suceden a pesar nuestro.* Pero la perdición del hombre custodiado es contra la voluntad de su ángel custodio. Por lo tanto, los ángeles se entristecen por la perdición de los hombres.

3. Todavía más. Como la tristeza se opone al gozo, así el pecado a la penitencia. Pero los ángeles gozan cuando el pecador hace penitencia, como se dice en Lc. 15,7. Por lo tanto, se entristecen cuando un justo cae en pecado.

4. Por último. A propósito de las palabras de Núm 18,12: *todo lo que se ofrece de las primicias,* dice Orígenes en su Glosa[20]: *Los ángeles son llamados a juicio para saber si por negligencia suya o por abandono de los hombres cayeron éstos en pecado.* Pero con razón se duelen todos de aquellos males por los que son llamados a juicio. Por lo tanto, los ángeles se duelen de los pecados de los hombres.

En cambio, donde hay tristeza y dolor, no hay dicha completa. Por eso se dice en Apoc 21,4: *No habrá más muerte, ni llanto, ni clamor, ni dolor alguno.* Pero los ángeles son completamente dichosos. Por lo tanto, de nada se duelen.

Solución. *Hay que decir:* Los ángeles no sufren ni por los pecados ni por las penas de los hombres. La tristeza y el dolor no son, dice Agustín[21], sino de aquello que sucede contra la voluntad. Pero nada sucede en el mundo contra la voluntad de los ángeles ni de los demás bienaventurados, porque su voluntad está perfectamente conforme al orden de la justicia divina, y nada se hace en el mundo sino aquello que es hecho o permitido por la justicia divina. Por eso, hablando en absoluto, nada acontece en el mundo contra la voluntad de los bienaventurados. Efectivamente, se denomina voluntario simplemente o en abso-

19. *De Civ. Dei* l.14 c.15: ML 41,424. 20. *In Num.* hom.11: MG 12,647. 21. L.c. nota 19.

luto, según el Filósofo en III *Ethic.*[22], aquello que alguno quiere de hecho al obrar en concreto después de consideradas todas las circunstancias, si bien no sería voluntaria tal cosa considerada sin esas circunstancias. Ejemplo: El navegante rehusa arrojar las mercancías al mar si considera tal acto sólo en absoluto y en abstracto, pero, ante la inminencia del peligro para su salvación, quiere tal acto, por lo cual tal acción es voluntaria más que involuntaria.

De igual modo, los ángeles no quieren los pecados y las penas de los hombres mirando esto en absoluto y en abstracto. Quieren que se guarde en esto el orden de la justicia divina, según el cual algunos sufren castigos y se les tolera el pecar.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las palabras de Isaías pueden entenderse de aquellos ángeles o mensajeros de Ezequías que lloraron al oír las palabras de Rabsaces, y que se menciona en Is 37,2ss. Esto en cuanto al sentido literal. Pero, según el sentido alegórico, los ángeles de paz son los apóstoles y otros predicadores, que lloran por los pecados de los hombres. Y si estas palabras se quieren entender de los ángeles buenos, según el sentido anágogico, entonces son una expresión metafórica para expresar que los ángeles quieren la salvación de los hombres, considerada ésta sólo en sí misma. De este modo se atribuyen efectivamente a Dios y a los ángeles las pasiones de este género.

2. *A la segunda hay que decir:* Está incluida en lo dicho.

3. *A la tercera hay que decir:* Tanto en la penitencia de los hombres como en el pecado, queda siempre una razón de gozo para los ángeles, esto es, el cumplimiento de los designios divinos.

4. *A la cuarta hay que decir:* Los ángeles son llamados a juicio por los pecados de los hombres, no como reos, sino como testigos, para convencer a los hombres de su dejadez.

ARTICULO 8

Entre los ángeles, ¿hay o no hay discrepancias por motivo de la custodia?

In Sent. l.2 d.11 p.2.ª a.5; l.4 d.45 q.3 a.3 ad 3.

Objeciones por las que parece que entre los ángeles no pueden haber discrepancias ni discordia:

1. Se dice en Job 25,2: *El mantiene la paz en sus alturas.* Pero la lucha se opone a la paz. Por lo tanto, entre los ángeles del cielo no hay lucha.

2. Más aún. Donde hay perfecta caridad y justa prelacia no puede haber lucha. Pues ambas cosas existen en los ángeles. Por lo tanto, no hay entre ellos discrepancia.

3. Todavía más. Si se dice que los ángeles luchan por aquellos a quienes guardan, es preciso que un ángel favorezca a una parte y otro a otra. Pero, si de una parte está la justicia, de la otra estará, por el contrario, la injusticia. Se seguirá, pues, que un ángel bueno sea promotor de la injusticia. Esto es inadmisible. Por lo tanto, no hay discrepancia entre los ángeles buenos.

En cambio está lo que se dice en Dan 10,13, en persona del arcángel Gabriel: *El príncipe del reino de los persas me ha resistido por veintiún días.* Pero este príncipe de los persas era el ángel custodio del reino persa. Luego un ángel bueno resiste a otro. Por lo tanto, hay discrepancia entre ellos.

Solución. *Hay que decir:* Se suscita esta cuestión[23] con ocasión de las citadas palabras de Daniel. Jerónimo[24] las explica diciendo que el príncipe del reino de los persas era el ángel que se opuso a la liberación del pueblo israelita, por el que oraba Daniel, cuyas preces presentaba a Dios Gabriel. Esta resistencia pudo tener lugar porque algún príncipe de los demonios indujera a pecar a los judíos conducidos a Persia, por lo cual se ponía impedimento a la oración de Daniel, que oraba por aquel pueblo.

En cambio, según Gregorio en XVII *Moral.*[25], el príncipe del reino de los per-

22. ARISTÓTELES, c.1 n.5 (BK 110a9): S. Th. lect.1 n.390. 23. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 1-2 n.223 (QR II, 277). 24. *In Dan.* a 10,13: ML 25,581. 25. C.12: ML 76,19.

sas fue un ángel bueno, el ángel custodio de aquel reino. Para comprender, pues, cómo un ángel discrepa con otro, hay que tener presente que los divinos juicios se ejercen sobre diversos reinos y diversos hombres por medio de los ángeles. Estos se rigen, en sus acciones, por el juicio divino. Pero a veces sucede que hay contrarios méritos o deméritos en los diversos reinos o en los diversos hombres, por lo que tienen que someterse o ser mandados unos por otros. Cuál es en estos casos el orden de la divina Sabiduría, no pueden saberlo los ángeles sin que Dios se lo revele. Por eso necesitan consultar sobre ello a la Sabiduría de Dios. Se dice que discrepan entre sí en cuanto que consultan a la voluntad divina acerca de méritos contrarios e incompatibles entre sí, no porque sus respectivas voluntades sean contrarias, pues todos están acordes en que se cumpla la sentencia divina, ni porque los intereses sobre los que consultan sean incompatibles.

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho.

CUESTIÓN 114

Sobre la insidia de los demonios

Ahora hay que tratar lo referente a la insidia de los demonios. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cinco problemas:

1. Los hombres, ¿son o no son combatidos por los demonios?—2. Tentar, ¿es o no es propio del diablo?—3. Todos los pecados del hombre, ¿provienen o no provienen de la insidia o tentación del demonio?—4. ¿Pueden o no pueden hacer verdaderos milagros para seducir al hombre?—5. Los demonios que no consiguen vencer al hombre, ¿insisten o no insisten en tentarles?

ARTICULO 1

Los hombres, ¿son o no son combatidos por los demonios?

Supra q.64 a.4.

Objeciones por las que parece que los hombres no son combatidos por los demonios:

1. Los ángeles son destinados a la guarda de los hombres por misión divina. Pero los demonios no son enviados por Dios, porque la intención de ellos es perder las almas, y la de Dios es salvarlas. Por lo tanto, no hay demonios destinados a combatir a los hombres.

2. Más aún. No es equitativa la lucha cuando en la batalla se expone el débil contra el fuerte o el incauto contra el astuto. Pero los hombres son débiles e ignorantes, mientras que los demonios son fuertes y astutos. Por lo tanto, Dios, que es autor de toda justicia, no debe permitir que los hombres sean combatidos por los demonios.

3. Todavía más. Para el ejercicio de los hombres, es suficiente con los combates de la carne y del mundo. Y la razón de permitir Dios que sus elegidos sean combatidos es para que se ejerciten. Por lo tanto, no parece necesario que sean combatidos por los demonios.

En cambio está lo que el Apóstol en Ef 6,12 dice: *No es nuestra lucha contra la carne y la sangre, sino contra los Principados y Potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus malos de los aires.*

Solución. *Hay que decir:* En los combates de los demonios hay que tener presente el combate mismo y su ordenación. El combate procede de la malicia del demonio, que, por envidia, trata de impedir el provecho de los hombres, y, por soberbia, usurpa una semejanza del poder divino, sirviéndose de ministros determinados para combatir a los hombres, como los ángeles buenos están al servicio de Dios en determinados oficios

para la salvación de los hombres. Pero el orden del mismo combate viene de Dios, que sabe usar ordenadamente los males encaminándolos al bien. En cambio, por lo que se refiere a los ángeles buenos, tanto la guarda como el orden de la misma se han de atribuir a Dios corrió a primer autor.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los demonios combaten a los hombres de dos maneras. Una, instigándoles a pecar. Cuando tientan de este modo no son enviados por Dios para combatir, si bien alguna vez se les permite por justos juicios de Dios. La otra manera de combatir a los hombres es castigándolos, y para esto sí son enviados por Dios, como fue enviado el espíritu falaz a castigar a Achab, rey de Israel, según se dice en 1 Reg 22,20ss, porque el castigo puede venir de Dios como de primer autor. No obstante, los demonios enviados para castigar castigan con intención distinta de aquella con que son enviados, porque ellos castigan por odio o envidia, pero Dios los envía en un plan de justicia.

2. *A la segunda hay que decir:* Para que no haya desigualdad en la lucha, el hombre es confortado principalmente con el auxilio de la gracia de Dios y secundariamente con la guarda de los ángeles, viene a este propósito lo que decía Eliseo en 2 Reg 6,16: *No temas, porque más son los que están con nosotros que los que están con ellos.*

3. *A la tercera hay que decir:* A la fragilidad humana le bastaría para ejercicio con los combates de la carne y del mundo, pero no bastaría esto a la malicia de los demonios, que se sirven de la carne y del mundo para combatir al hombre. Sin embargo, por ordenación divina, todo redunda en gloria de los elegidos.

ARTICULO 2

Tentar, ¿es o no es propio del diablo?

In Sent. l.2 d.21 q.1 a.1; *In Math.* c.4; *In 1 Thess.* c.3,5; lect. un.; *In Hebr.* c.11 lect.4.

Objeciones por las que parece que tentat no t.s propio dtl diablo:

1. Se dice que tienta Dios, según aquello del Gén 22,1: *Tentó Dios a Abraham.* Tientan también la carne y el mundo, e incluso el hombre se dice que tienta a Dios y al hombre. Por lo tanto, no es exclusivo del demonio tentar.

2. Más aún. Tienta el que ignora. Pero los demonios saben bien lo que pasa entre los hombres. Por lo tanto, los demonios no tientan.

3. Todavía más. La tentación es camino al pecado. Pero el pecado anida en la voluntad. Por lo tanto, no pudiendo los demonios cambiar la voluntad del hombre, como se desprende de lo dicho (q.111 a.2), parece que no les compete tentar.

En cambio está lo que sobre las palabras de Pablo en 1 Tes 3,5: *No fuera que el tentador os hubiera tentado,* dice la Glosa[1]: *Esto es, el diablo, cuyo oficio es tentar.*

Solución. *Hay que decir:* Tentar" es propiamente hacer examen de alguno a quien se le pone a prueba para descubrir algo acerca de él. El fin próximo, pues, del que tienta es saber. Pero, a veces, se busca, además del saber, algún otro fin, bueno o malo. Bueno, como al intentar saber cómo es uno respecto de la ciencia o de la virtud con la intención de estimularle al bien. Malo, si se quiere saber esto mismo para engañarle o inducirle al mal.

Pues de aquí se debe deducir cómo a diversos sujetos se les atribuye de diversa manera el tentar. Así, el hombre se dice que unas veces tienta con el único

1. *Glossa interl.* (VI, 110v).

---

a. «Tentare», como dice Sto. Tomás es —en traducción literal— «tomar experiencia respecto de algo». En q.58 a.3 obj.3 alude Sto. Tomás a las fuentes aristotélicas de este concepto de «experimentum», a saber, *Anal. Post.* 11,15 (BK 100a4) y *Metaphys.* A, 1 (BK 980b28). En sentido aristotélico, la εμπειρία es el fruto de la memoria, que recoge muchas cosas individua les. Pero la «tentatio» —«temptatio» en épocas más clásicas— es un intento o ensayo para conocer algo. En sentido neutro, «tentare» o «temptare» es ejercer una curiosidad por algo. No es el sentido moderno de experimento científico. De ahí que esa curiosidad pueda resolverse en un conocimiento objetivo que respeta la realidad, cuya intimidad quiere conocer, o bien, en un afán maligno de hacer daño intentando poner al descubierto la potencial inclinación al mal de lo que se examina.

fin de saber, y por eso se dice que tentar a Dios es pecado, porque el hombre presume al hacerlo; como dudando, intenta explorar el poder de Dios; otras veces el hombre tienta para ayudar; y algunas también para dañar. El diablo tienta siempre para dañar, precipitando al pecado. Este es el sentido en el que se dice que el tentar es oficio propio de los demonios, porque, aunque también el hombre alguna vez tienta de este modo, lo hace como ministro del demonio. En cambio, se dice que Dios tienta para saber, pero del modo en que se dice que viene El a saber lo que hace que otros conozcan. Así se dice en el Dt 13,3: *El Señor Dios vuestro os tienta a fin de que se haga manifiesto si le amáis.* La carne y el mundo se dice que tientan como instrumentos o materialmente, es decir, en cuanto puede conocerse cuál sea el hombre por el hecho de seguir o de resistir a las concupiscencias de la carne o por despreciar las cosas prósperas y adversas del mundo, de las cuales se sirve también el demonio para tentar.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Está incluida en lo dicho.

2. *A la segunda hay que decir:* Los demonios conocen las cosas que pasan exteriormente respecto de los hombres, pero sólo Dios, que *pesa las almas* (Prov 16,2), conoce la condición interior del hombre, según la cual unos son más dados a un vicio que a otro. Por eso tienta el diablo explorando la condición interior del hombre, a fin de instigar a cada uno en aquel vicio al que es más dado.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque el demonio no pueda alterar la voluntad humana, puede, sin embargo, como se dijo (q.111 a.3.4), alterar de algún modo las potencias inferiores del hombre, por medio de las cuales, aunque no se coacciona a la voluntad, sí se la puede inclinar.

ARTICULO 3

Todos los pecados, ¿provienen o no provienen de la tentación del diablo?

1-2 q.80 a.4; *De Malo* q.3 a.5.

Objeciones por las que parece que todos los pecados provienen de la tentación del diablo:

1. Dice Dionisio en c.4 *De Div. Nom.*[2]: *La muchedumbre de los demonios es causa de los males de ellos y de los demás.* Y el Damasceno dice[3]: *Toda malicia e inmundicia han sido pensadas por el diablo.*

2. Más aún. De todo pecador puede decirse lo que el Señor dijo de los judíos: *Vosotros tenéis por padre al diablo* (Jn 8,44). Pero esto era en cuanto que pecaban por sugestión diabólica. Por lo tanto, todo pecado procede de la tentación del diablo.

3. Todavía más. Como los ángeles están destinados para custodiar a los hombres, así los demonios para combatirlos. Pero todo el bien que hacemos procede de la inspiración de los ángeles buenos, puesto que las cosas divinas llegan a nosotros por mediación de los ángeles. Por lo tanto, igualmente todo lo malo que hacemos proviene de la tentación del demonio.

En cambio está lo que en el libro *De Eccl. Dogm.*[4] se dice: *No todos nuestros pensamientos malos son excitados por el diablo, sino que algunas veces brotan de los impulsos de nuestro albedrío.*

Solución. *Hay que decir:* De dos modos se puede ser causa de algo: directa o indirectamente. 1) *Indirectamente,* del modo en que un agente se dice que es causa ocasional o indirecta del efecto para el que produce una disposición, como si se dijera que el que seca la leña es causa de su combustión. En este sentido sí se debe decir que el diablo es causa de todos nuestros pecados, por haber instigado al primer hombre a pecar, de cuyo pecado se siguió en todo el género humano cierta tendencia a todos los pecados. Y así deben entenderse las palabras del Damasceno[5] y de Dionisio[6]. 2) *Directamente,* se dice que el agente es causa de una cosa cuando obra intentándola directamente. Y de este modo, el diablo no es causa de todos los pecados, porque no todos los pecados se cometen por instigación directa del diablo, sino que algunos provienen del libre albedrío y de la corrupción de la carne. Efectiva-

2. § 18: MG 3,716. 3. *De Fide Orth.* l.2 c.4: MG 94,877. 4. GENADIO, c.82: ML 58,999. 5. L.c. nota 3. 6. L.c. nota 2.

mente, como dice Orígenes[7], aunque no existiese el diablo, los hombres tendrían el apetito de la gula y de la carne y otros semejantes, a los que acompaña gran desorden si no son frenados por la razón, particularmente después de la corrupción de nuestra naturaleza. Pero el frenar y ordenar tales apetitos es materia del libre albedrío. Así, pues, no es necesario que todos los pecados provengan de la instigación del demonio. Si algunos, no obstante, provienen de dicha instigación, *para consumarlos se dejan los hombres seducir en tal acto por el mismo estímulo por el que se dejaron los primeros padres,* como dice Isidoro[8].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Está incluida en lo dicho.

2. *A la segunda hay que decir:* En los pecados cometidos sin instigación del diablo, los hombres se hacen por ellos hijos del diablo, en cuanto le imitan a él, que pecó el primero.

3. *A la tercera hay que decir:* Para pecar se basta el hombre a sí mismo, pero no puede hacer méritos sin el auxilio divino, que se le da por medio el ministerio de los ángeles. Por lo tanto, los ángeles cooperan a todas nuestras buenas obras, pero no todos nuestros pecados proceden de la sugestión demoníaca. No hay, sin embargo, género alguno de pecado en que no pueda pecarse alguna vez por incitación de los demonios.

ARTICULO 4

Los demonios, ¿pueden o no pueden seducir a los hombres por medio de verdaderos milagros?

Supra q.110 a.4 ad 2; 2-2 q.178 a.1 ad 2; a.2; *In Sent.* l.2 d.7 q.3 a.1; *In Math.* c.24; *In II Thess.* c.2 lect. 2; *De Pot.* q.6 a.5.

Objeciones por las que parece que los demonios no pueden seducir a los hombres con verdaderos milagros:

1. El poder de los demonios se manifestará singularmente en las obras del anticristo. Pero, como dice el Apóstol en 2 Tes 2,9: *La venida del inicuo irá acompañada del poder de Satanás, de todo género de engaños, milagros, señales y prodigios.* Con mayor razón debe, pues, suponerse que no serán sino engañosos los prodigios obrados por los demonios en cualquier otro tiempo.

2. Más aún. Todo verdadero milagro lleva consigo algún cambio en los cuerpos. Pero los demonios no pueden cambiar la naturaleza de los cuerpos, pues dice Agustín en XVIII *De Civ. Dei*[9]*: Nunca he creído que por arte o poder del demonio pueda el cuerpo humano convertirse de algún modo en miembros de bestias.* Por lo tanto, los demonios no pueden hacer milagros verdaderos.

3. Todavía más. El argumento que prueba igualmente cosas opuestas no tiene ningún valor. Luego, si los demonios pueden hacer verdaderos milagros para persuadir la falsedad, tales hechos no tendrán ninguna eficacia para confirmar las verdades de la fe. Esto es inadmisible. Porque está escrito en Mc 16,20: *Cooperando con ellos el Señor y confirmando su palabra con signos.*

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[10]*: Por artes mágicas se hacen a veces milagros semejantes a los que son hechos por los siervos de Dios.*

Solución. *Hay que decir:* Como puede deducirse de lo dicho anteriormente (q.110 a.4), tomado el milagro en sentido estricto, no pueden hacerlos los demonios ni criatura alguna, sino sólo Dios. Porque milagro propiamente es lo que se hace sobrepasando el orden de toda la naturaleza creada, y todo poder creado está contenido bajo este orden. A veces, sin embargo, se entiende también por milagro, en sentido lato, aquello que sobrepasa el poder y la previsión de los hombres. Y en tal sentido pueden los demonios hacer milagros, es decir, cosas que admiran los hombres porque rebasan su propio poder y conocimiento. Incluso un hombre, al hacer algo que sobrepasa el poder y conocimientos de otros, le causa admiración, hasta el punto de hacerle creer que lo hace milagrosamente.

Hay que tener presente que, aunque tales obras de los demonios, que a nosotros nos parecen milagros, no llegan a

7. *Peri Archon,* l.3 c.2: MG 11,305. 8. *Sent.* 1.3 c.5: ML 83,664. 9. C.18: ML 41,575. 10. Cf. *Viginti unius Sent.* sent.4 : ML 40,726.

la categoría de verdaderos milagros, son, no obstante, algunas veces cosas verdaderas y reales. *Así, por ejemplo, los magos de Faraón hicieron por virtud de los demonios verdaderas serpientes y ranas; y cuando cayó fuego del cielo y en un abrir y cerrar de ojos consumió la familia y los ganados de Job, y la tempestad destruyó su casa y mató a sus hijos. Cosas que fueron hechos de Satanás, no fantasmas,* como dice Agustín en XX *De Civ. Dei*[11].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como dice el mismo Agustín[12], las obras del Anticristo puede decirse que son señales de mentira: *o porque mediante tales fantasmas ha de engañar a los sentidos mortales, de tal modo que aparezca hacer lo que no hace; o porque, si son verdaderos prodigios, conducirán a la mentira a los que crean en ellos.*

2. *A la segunda hay que decir:* Como se dijo (q.110 a.2), la materia corporal no obedece a la voluntad de los ángeles, buenos ni malos, como si los demonios por propia virtud pudieran hacerla pasar de una forma a otra, pero pueden utilizar ciertos gérmenes[b] que se encuentran en los elementos materiales, como dice Agustín en III *De Trin.*[13], para producir tales efectos. Pero esto puede decirse que todos los cambios de las cosas corporales que pueden hacerse por cualquier virtud natural, entre los cuales están los gérmenes mencionados, pueden hacerse por la operación de los demonios utilizando tales gérmenes. Ejemplo: Al convertirse ciertas cosas en serpientes o ranas, las cuales pueden engendrarse en la putrefacción. Pero los cambios de las cosas materiales que no pueden realizarse por virtud de la naturaleza, de ningún modo pueden hacerse en realidad por la acción de los demonios, como que el cuerpo humano se convierta en cuerpo de bestia o que un cuerpo muerto resucite. Y si alguna vez parece hacerse esto por virtud de los demonios, no es así en realidad, sino sólo en apariencia.

Este fenómeno puede suceder de dos modos. Puede tener su origen dentro del hombre, en cuanto que el demonio es capaz de alterar la imaginación humana e incluso los sentidos hasta el punto de que les haga percibir algo como real, sin ser tal, según ya se ha dicho (q.111 a.3.4), lo cual se dice que incluso puede suceder algunas veces por la virtud de ciertas cosas naturales. Puede también tener un origen exterior al hombre. Pues, pudiendo el demonio formar con el aire un cuerpo de cualquier forma y figura para aparecer visiblemente disfrazándose, del mismo modo puede disfrazar cualquier objeto corpóreo con cualquier forma corpórea, de tal modo que se vea dicho cuerpo bajo tal forma. Este es el sentir de Agustín en XVIII *De Civ. Dei*[14], cuando dice que *lo fantaseado por el hombre, sea pensando o soñando, que varía tanto como los innumerables géneros de seres, se presenta a los sentidos ajenos como disfrazado de cuerpo bajo la forma de algún animal.* Esto no ha de entenderse como si el poder de la fantasía del hombre o su misma representación individual revestida de cuerpo se manifiesta a los sentidos de otro, sino en cuanto que el demonio, que puede formar una representación en la fantasía de un hombre, puede también presentar a los sentidos de otro hombre una imagen semejante de esta representación.

3. *A la tercera hay que decir:* Como dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[15], *al hacer los magos cosas como las que hacen los santos, lo hacen con diverso fin y con distinto poder, pues los magos lo hacen buscando la gloria propia, mientras que los santos buscan la gloria de Dios; los magos lo hacen por un pacto privado, pero los santos por servicio público y por mandato de Dios, a quien están sometidas todas las cosas creadas.*

ARTICULO 5

Los demonios que son superados por alguien, ¿insisten o no insisten en seguir tentando?

In Sent. 1.2 d.6 a.5.

Objeciones por las que parece que los demonios que han sido superados

11. C.19: ML 41,687. 12. *De Civ. Dei* 1.20 c.19: ML 41,687. 13. C.8.9: ML 42,875.877. 14. C.18: ML 41,575. 15. Q.79: ML 40,92.

b. Sobre la noción de «ratio seminalis» véase q.115 a.2.

por alguien, no por eso dejan de seguir tentando:

1. La victoria de Cristo sobre su tentador fue del todo eficaz. Sin embargo, volvió el tentador a combatirle, incitando a los judíos para que le diesen muerte. Por lo tanto, no es verdad que, vencido el diablo, cese de combatir.

2. Más aún. Castigar al que sucumbe en la lucha es incitarle a combatir con mayor acritud. Pero esto es impropio de la misericordia de Dios. Por lo tanto, superados los demonios, no dejan de combatir.

En cambio está lo que se dice en Mt 4,11: *Entonces le dejó el diablo,* es decir, a Cristo vencedor.

Solución. *Hay que decir:* Dicen algunos[16] que, vencido el demonio, no puede volver a tentar a ningún hombre, ni sobre el mismo ni sobre otros pecados. Otros[17] opinan que no puede tentar al mismo, pero pueden tentar a otros. Esta segunda opinión tiene mayor probabilidad, pero entiendo que no puede hasta un tiempo determinado, pues en el mismo Lc 4,13 se dice: *Acabado todo género de tentaciones, el diablo se retiró de El hasta el momento oportuno.* Esta opinión se apoya en dos razones. La primera está tomada de la clemencia divina, porque, como dice el Crisóstomo en *Super Matth.*[18], *el diablo no tienta a los hombres por el tiempo que quiere, sino por el que Dios le permite. Porque, si bien le permite tentar por algún tiempo, le deja, no obstante, en atención a la naturaleza enferma.* La otra razón se toma de la astucia del diablo, pues dice Ambrosio[19] en *Super Lucam* 4,13, que *el diablo rehusa insistir ante el peligro de ser nuevamente derrotado.* Sin embargo, que vuelva a veces el diablo sobre aquel a quien abandonó, claramente se deduce de las palabras de Mt 12,44: *Me volveré a mi casa de donde salí.*

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho.

CUESTIÓN 115

Sobre la acción de la criatura corporal

Siguiendo el plan trazado, ahora hay que tratar lo referente a la acción de la criatura corporal y lo referente al hado, atribuido a algunas criaturas. La cuestión referente a las acciones corporales plantea y exige respuesta a seis problemas:

1. Algún cuerpo, ¿es o no es activo?—2. En los cuerpos, ¿hay o no hay razones seminales?—3. Los cuerpos celestes, ¿son o no son causa de lo que ocurre en los cuerpos de aquí abajo?—4. ¿Son o no son causa de los actos humanos?—5. Los demonios, ¿están o no están sujetos a sus acciones?—6. Los cuerpos celestes, ¿imponen o no imponen necesidad en aquellos que les están sometidos?

ARTICULO 1

Algún cuerpo, ¿es o no es activo?

De Verit. q.5 a.9 ad 4; *Cont. Gentes* 3,69; *De Pot.* q.3 a.7.

Objeciones por las que parece que ningún cuerpo es activo:

1. Dice Agustín[1]: *Entre los seres hay algunos que son pasivos y no activos, como son los cuerpos; alguno que es activo y no pasivo, como es Dios; y otros que son activos y pasivos, como son las sustancias espirituales.*

2. Más aún. Todo agente, con excepción únicamente del primero, necesita para su acción un sujeto que la reciba.

16. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.6 c.7 (QR 1,233). 17. Cf. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* l.2 d.6 a.9 (BO 27,138). 18. MG 56,668. 19. ML 15,1707.

1, *De Civ. Dei* l.5 c.9: ML 41,151.

Pero la sustancia corporal no tiene otra sustancia inferior que pueda recibir su acción, porque ocupa ella el lugar ínfimo en la escala de los seres[2]. Por lo tanto, la sustancia corporal no es activa.

3. Todavía más. Toda la sustancia corporal está coartada por la cantidad. Pero la cantidad impide a la sustancia el movimiento y la acción, al circunscribirla y estar sumergida en ella, como la nubosidad incapacita al aire para la percepción de la luz. Señal de esto es que cuanto más se aumenta la cantidad del cuerpo, tanto más se hace éste grave y pesado para ser movido[3]. Por lo tanto, ninguna sustancia corporal es activa.

4. Y también. Todo agente es operativo en el grado en que se aproxima al primer principio activo. Pero los cuerpos, en los cuales se encuentra la máxima composición[4], son los seres más alejados del primer principio activo, que es del todo simple. Por lo tanto, ningún cuerpo es agente.

5. Por último. Si algún cuerpo es activo, contribuirá en su obrar a producir una forma sustancial o accidental. Pero no puede producir una forma sustancial, porque en los cuerpos no hay más principios de acción que las cualidades activas, que son accidentes, y los accidentes no pueden ser causa de una forma sustancial, ya que la causa debe ser siempre superior al efecto. Y tampoco puede producir una forma accidental, porque *el accidente no se extiende más allá de su sujeto,* como dice Agustín en IX *De Trin.*[5] Por lo tanto, ningún cuerpo es activo.

En cambio está el hecho de que Dionisio en c.15 *De Cael. Hier.*[6], entre otras propiedades que atribuye al fuego, dice de él que *ante las materias recibidas manifiesta su propia magnitud activa y potente.*

Solución. *Hay que decir:* Sensiblemente se nos manifiesta que algunos cuerpos son activos. Ha habido, sin embargo, tres clases de errores sobre la actividad de los cuerpos. Hubo quienes negaron en absoluto tal actividad, y ésta fue la opinión de Avicebrón[a] en el libro *Fontis Vitae*[7], donde, con las razones expuestas en las objeciones, intenta probar que ningún cuerpo obra activamente, sino que todas las acciones que parecen de los cuerpos, pertenecen a cierta virtud espiritual que los penetra a todos[8]. De modo que, según él, no calienta el fuego, sino una virtud espiritual que le invade. Esta opinión parece proceder de otra de Platón. Platón sostuvo que todas las formas existentes en la materia corporal son participadas y están determinadas y contraídas a tal materia, en tanto que las formas separadas, son absolutas y como universales[9]. Por lo cual afirmaba Platón que las formas separadas son la causa de las formas existentes en la materia[10]. Avicebrón[11] afirmaba que, al estar la forma existente en la materia corporal determinada a esta materia individualizada por la cantidad, que es principio de individuación, se impide y se aleja a la forma corpórea para que no pueda extender su acción a otra materia. Y así, sólo la forma espiritual e inmaterial, que no está coartada por la cantidad, puede difundirse a otro sujeto por medio de su acción.

Pero de esta argumentación no se deduce que la forma corporal no sea agente, sino que no es agente universal. Porque en el grado en que se participa algo, en ese mismo grado se participa también necesariamente lo que es esencialmente inherente a lo participado, como se participa de la visibilidad cuando se participa de la luz. Ahora bien, obrar, que no

2. Cf. AVICEBRÓN, *Fons Vitae* tr.2 c.9 (BK 40.22). 3. Ib. 4. Ib. 5. C.4: ML 42,963. 6. § 2: MG 3,329. 7. L.c. nota 2. 8. Ib. 9. Cf. supra q.84 a.1. 10. Cf. *De Pot.* q.3 a.8; cf. AVERROES, *In Metaphys.* l.12 comm.18 (8,305E). 11. L.c. nota 2.

a. Respecto del *Fons vitae* de Avicebrón (= Ibn Gabirol), véase la edición por BÄUMKER de la traducción de Juan Hispano y Domingo Gundisalvo en «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters» 1 (1892-5) Hefte 2-4. Cf. respecto al punto en cuestión 323,25-324,6, entre otros lugares. En cuanto a Avicena, el texto más típico es el *Metaphysica* tr.9,c.5 (trad. latina: Venecia 1508; fol.105 rb-vb. Reimpresión anastática, Heverlee 1961). Por lo que respecta a Demócrito, Sto. Tomás tiene noticia de él a partir de Aristóteles. Cf. *De generat.* 1,8,9 (BK 324b25-325a3). En *De pot.* q.3 a.7 se añade la figura de Maimónides entre los que niegan la actividad de los cuerpos.

es más que hacer algo en acto, es esencialmente inherente al acto en cuanto tal, y de ahí que todo agente haga algo semejante a lo que él es. Así, pues, en cuanto algo es una forma no determinada por la materia sujeta a la cantidad, le compete ser agente indeterminado y universal, pero si es forma restringida a determinada materia, le corresponde ser agente contraído y particular. De ahí que, si se diese la forma de fuego separada, como afirmaron los platónicos, sería de algún modo la causa de toda combustión; pero la forma concreta de fuego existente en determinada materia corporal es sólo causa de la combustión particular que procede de tal cuerpo concreto a tal cuerpo concreto. Por esto mismo tal acción se verifica por contacto de los dos cuerpos.

Sin embargo, la opinión de Avicebrón iba más lejos que la de Platón, pues Platón ponía únicamente formas sustanciales separadas[12] y reducía los accidentes a ciertos principios materiales, que son *lo grande* y *la pequeño,* los cuales creía que eran los primeros contrarios[13], como otros[14] creían que eran lo raro y lo denso. Pero tanto Platón como Avicena, que le siguió en parte, suponían que los agentes corporales obran disponiendo, por medio de sus formas accidentales, la materia para la forma sustancial, si bien la última disposición, que la verifica al entrar la forma sustancial, procede de un principio inmaterial. Y ésta es la segunda opinión sobre el obrar de los cuerpos, de la cual se ha hablado antes al tratar de la Creación (q.45 a.8; cf. q.65 a.4).

La tercera opinión es la de Demócrito, según el cual la acción se realiza por emanación de átomos del cuerpo agente, y la pasión se verifica por la recepción de estos mismos átomos en los poros del cuerpo paciente. Opinión que rechaza Aristóteles, en I *De Generat.*[15], porque de ella se seguirían dos cosas falsas a todas luces, a saber, que el cuerpo no sería todo él pasivo y que la cantidad del cuerpo agente se disminuiría al obrar.

Por lo tanto, hay que decir: Un cuerpo obra sobre otro en cuanto el que obra está en acto y aquel sobre el que obra está en potencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las palabras de Agustín hay que entenderlas de toda la naturaleza corporal en conjunto, que no tiene bajo sí ninguna otra naturaleza inferior sobre la cual obre, como obra la naturaleza espiritual en la corporal y la naturaleza increada en la creada. Sin embargo, un cuerpo está bajo otro en cuanto uno está en potencia para recibir lo que otro tiene en acto.

2. *A la segunda hay que decir:* Y con esto mismo se responde. Nótese, sin embargo, que hay que tener presente que, al argumentar Avicebrón[16] de este modo: *Hay algo que es motor inmóvil, a saber, el primer hacedor de las cosas; luego hay también, por oposición, algo que es solamente movido y pasivo,* se le ha de conceder. Pero esto es la materia prima, que es pura potencia, como Dios es acto puro. El cuerpo, en cambio, se compone de potencia y acto. Por eso es agente y paciente.

3. *A la tercera hay que decir:* La cantidad no impide totalmente a la forma corporal el obrar, como acabamos de decir (sol.), sino que le impide ser agente universal, en cuanto se individualiza la forma al existir en una materia sujeta a cantidad. El indicio que se trae de la pesadez de los cuerpos no hace al caso. En primer lugar, porque el aumento de cantidad no es causa de gravedad, como se demuestra en IV *De caelo et mundo*[17]. En segundo lugar, porque es falso que la pesadez retarde más el movimiento; antes, cuanto más grave es un cuerpo, tanto más se mueve con movimiento propio. Por último, porque la acción no se realiza por movimiento local, sino porque algo se reduce de la potencia al acto.

4. *A la cuarta hay que decir:* No es el cuerpo lo que está más distante de Dios, pues participa algo de la semejanza del ser divino en virtud de la forma que tiene. Lo que dista más de Dios es la materia prima, que de ningún modo es agente, por ser pura potencia pasiva.

5. *A la quinta hay que decir:* El cuerpo contribuye con su acción a la forma

12. Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* l.1 c.9 n.4 (BK 900b29). 13. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* l.1 c.4 n.1 (BK 187a17): S. Th. lect.8. 14. Ib, 15. C.8.9 (BK 324b25/325a23): S. Th. suppl. lect.21. 16. L.c. nota 2. 17. ARISTÓTELES, 2 (BK 308b5).

accidental y a la forma sustancial. El porqué de esto radica en que las cualidades activas, como el calor, aunque sean accidentes, obran, sin embargo, en virtud de la forma sustancial, como instrumentos suyos. Por eso pueden contribuir a originar la forma sustancial, como contribuye también el calor natural, en cuanto es instrumento del alma, a que el alimento se convierta en carne. En la producción de accidentes obran las cualidades activas por su propia virtud. Tampoco va contra la naturaleza del accidente el que éste transcienda su propio sujeto en el obrar, sino el que le transcienda en el ser, a menos que alguno se imagine que al obrar un mismo accidente numéricamente pasa del agente al paciente, tal como suponía Demócrito que la acción se verificaba por la descarga de los átomos [b].

ARTICULO 2

En la materia corporal, ¿hay o no hay algunas razones seminales? [c]

In Sent. l.2 d.18 q.1 a.2; *De Verit.* q.5 a.9 ad 8.

Objeciones por las que parece que en la materia corporal no hay algunas razones seminales:

1. El concepto de *razón* implica cierta condición espiritual. Pero en la materia corporal no hay nada espiritualmente, sino materialmente, siguiendo el modo de ser de aquello en que está. Por lo tanto, en la materia corporal no hay razones seminales.

2. Más aún. Dice Agustín en III *De Trin.*[18] que los demonios hacen ciertas obras utilizando, mediante movimientos ocultos, algunas semillas que ellos conocen en los elementos. Pero las cosas que se utilizan mediante movimiento local, son cuerpos, no razones. Por lo tanto, es incorrecto decir que en la materia corporal haya razones seminales.

3. Todavía más. Lo seminal es principio activo. Pero no hay principio alguno activo en la materia corporal, a la cual no compete obrar, como dijimos (a.1 ad 2). Por lo tanto, no hay razones seminales en la materia corporal.

4. Por último. Se dice que en la materia corporal hay ciertas *razones causales*[19] que parecen ser suficientes para la producción de las cosas. Pero las razones seminales son distintas de las causales, porque en los milagros se prescinde de las seminales, pero no de las causales. Por lo tanto, es incorrecto decir que en la materia corporal haya razones seminales.

En cambio está lo que dice Agustín en III *De Trin.*[20]: *De todas las cosas que nacen corporaly visiblemente, hay ciertos gérmenes ocultos en los elementos corpóreos de este mundo.*

Solución. *Hay que decir:* Las denominaciones suelen tomarse de lo más per-

18. C.8.9: ML 42,876.878. 19. Cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.2 d.18 a.1 q.2 (QR 11,438). 20. L.c. nota 18.

---

b. Esta respuesta presupone la doctrina tomista según la cual la sustancia finita no es inmediatamente operativa. Lo es a través de los accidentes. La sustancia finita está en acto, toda vez que posee una forma sustancial, pero a ese acto se añade la operación. Este acto segundo no se identifica plenamente con la sustancia de la que nace. Ninguna sustancia finita es sustancialmente su propia operación. Cf. ARTOLA, J. M., o.c., p.211ss.

c. La doctrina de las «rationes seminales» está tomada de San Agustín, a quien llega a partir de los estoicos. Para estos pensadores, el desarrollo de la naturaleza, sus cambios y procesos, están determinados por estos «λόγοι σπερματιχοί» que contienen el principio generador y los objetivos a los que tienden los diversos movimientos. Cf. sobre esta doctrina estoica, MAYER, H.: *Geschichte der Lebre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik* (Bonn 1914). Sobre el estoicismo en general, ELORDUY, E., *El estoicismo* (Madrid 1972).

Sto. Tomás, en este artículo, expone condensadamente la evolución del concepto de «naturaleza». A partir de la generación de los vivientes pasa a significar el principio del movimiento intrínseco al móvil. Análogamente, «semilla» se dice de los vivientes y se atribuye luego a todas las virtudes activas y pasivas. A su vez, la idea de «razón» se dice originaria y primariamente de las razones ideales que están en el Verbo. Pero luego se aplican a los principios activos y pasivos elementales y a los que se dan en cada agente individual. Como puede verse es una conciliación entre Aristóteles (virtudes activas y pasivas), los estoicos (λόγοι σπερματιχοί) y San Agustín (Verbo). Pero, al mismo tiempo, es una exposición del desarrollo histórico de un concepto.

fecto, según dice Aristóteles en II *De Anima*[21]. Ahora bien, lo más perfecto de toda la naturaleza corpórea son los cuerpos vivientes. De ahí que hasta el mismo nombre de *naturaleza* vemos que se ha trasladado de los seres vivientes a todas las cosas naturales. Porque este nombre de *naturaleza*, como dice el Filósofo en V *Meiaphys.*[22], fue impuesto primeramente para significar la generación de los vivientes, a la cual llamamos *nacimiento.* Pero, porque los seres vivientes son engendrados de un principio unido, como del árbol se engendra fruto y de la madre el feto, que está a ella ligado, se extendió este nombre de naturaleza a todo principio de movimiento que está en el mismo ser que es movido. Es evidente que el principio activo y pasivo de la generación de los seres vivientes son las sustancias germinales de las cuales son engendrados. De todo lo cual se deduce que Agustín[23] llama con propiedad *razones seminales* a todas las virtudes activas y pasivas que son principio de las generaciones y movimientos naturales.

Pero estas virtudes activas y pasivas pueden considerarse en diverso orden. Porque, en primer lugar, como escribe el mismo Agustín en VI *De super Gen. ad litt.*[24], están principal y originalmente en la misma Palabra de Dios en forma de razones ideales. Después están también, como en sus causas universales, en los elementos materiales del mundo, donde fueron simultáneamente producidas al principio. Están de un tercer modo, como en sus causas particulares, en las cosas que se producen de las causas universales en la sucesión de los tiempos. Ejemplo: En tal planta o tal animal. Y, por último, de un cuarto modo, están en las sustancias germinales o semillas que se producen de los animales y de las plantas, cuyas semillas, a su vez, se relacionan con otros efectos particulares, como las primordiales causas universales se relacionan con los primeros efectos producidos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Estas virtudes activas y pasivas de las cosas naturales, aunque no les cuadra la denominación de razones en cuanto están en la materia corporal, pueden, no obstante, denominarse tales por relación a su origen, esto es, en cuanto provienen de razones ideales.

2. *A la segunda hay que decir:* Tales virtudes activas y pasivas están en determinadas partes corporales que, al ser utilizadas mediante un movimiento local para producir ciertos efectos, se dice que los demonios las utilizan como semillas.

3. *A la tercera hay que decir:* La sustancia seminal del sexo masculino hace de principio activo en la generación del animal, pero puede también llamarse sustancia seminal el elemento aportado por la hembra en la generación, que hace de principio pasivo, y, de este modo, en el nombre de sustancia seminal están comprendidas las fuerzas activas y pasivas.

4. *A la cuarta hay que decir:* De las palabras de Agustín al hablar de estas razones seminales, suficientemente se deduce que las mismas razones seminales son también razones causales, como el semen mismo es cierta causa. Dice en III *De Trin.*[25] que, *al igual que las madres llevan la prole en su seno, así el mundo está cargado de causas germinales.* Pero, aunque las razones ideales pueden llamarse causales, no pueden, propiamente, llamarse germinales, por no ser el semen principio separado. Por eso los milagros no se hacen prescindiendo de las razones ideales, como tampoco se prescinde en ellos de las potencias pasivas que se dan en la criatura para que pueda hacerse en ella todo lo que Dios ordene. En cambio, sí se ha de entender que se hagan los milagros independientemente de las virtudes activas naturales y de las potencias pasivas que a ellas se ordenan, al decirse que los milagros se realizan prescindiendo de las razones seminales.

ARTICULO 3

Los cuerpos celestes, ¿son o no son causa de lo que ocurre en los cuerpos de aquí abajo?

In Sent. l.2 d.15 q.1 a.2; *De Verit.* q.5 a.9; *Cont. Gentes* 3,82; *Compend. Theol.* c.127.

Objeciones por las que parece que los cuerpos celestes no son causa de lo

21. ARISTÓTELES, c.4 n.15 (BK 416b23): S. Th. lect.9 n.347. 22. ARISTÓTELES, l.4 c.4 n.1 (BK 1014b16): S. Th. 1.5 lect.5 n.808. 23. *De Trin.* l.3 c.8: ML 42,875. 24. C.10: ML 34,346. 25. C.9: ML 42,878.

que ocurre en los cuerpos de aquí abajo:

1. Dice el Damasceno[26]: *Pero nosotros decimos que ellos,* es decir, los cuerpos celestes, *no son causa de cosa alguna de las que acontecen ni de la corrupción de las cosas que se disuelven; son, más bien, signos de las lluvias y de los cambios atmosféricos.*

2. Más aún. Para hacer algo, es suficiente con el agente y la materia. Pero en estos cuerpos inferiores hay materia pasiva y también hay agentes contrarios, como lo cálido y lo frío, y otros semejantes. Por lo tanto, no es necesario recurrir a la causalidad de los cuerpos celestes para explicar lo que aquí abajo acontece.

3. Todavía más. El agente produce un efecto semejante a sí. Pero vemos que todas las cosas que se hacen aquí en el mundo inferior, se hacen por efecto del calor y del enfriamiento, por humedecerse y secarse los cuerpos y por otras visicitudes análogas. Esto no se da en los cuerpos celestes. Por lo tanto, los cuerpos celestes no son la causa de los acontecimientos del mundo inferior.

4. Por último. Como dice Agustín en V *De Civ. Dei*[27], *nada hay más corpóreo que el sexo de los cuerpos.* Pero éste no es causado por los cuerpos celestes, de lo cual parece ser indicio cierto el hecho de que, de dos gemelos nacidos bajo una misma constelación, el uno es varón y el otro hembra. Por lo tanto, los cuerpos celestes no son causa de las cosas corporales que se hacen en la tierra.

En cambio está lo que dice Agustín en III *De Trin.*[28]: *Los cuerpos foscos e inferiores so» regidos con cierto orden por los más sutiles y potentes.* Y Dionisio en c.4 *De Div. Nom.*[29] afirma que *la luz del sol contribuye a la generación de los cuerpos sensibles, y los mueve hacia la vida, los nutre y los aumenta y perfecciona.*

Solución. *Hay que decir:* Como toda multitud procede de la unidad[d], y, por otra parte, lo que es invariable permanece siempre de un mismo modo, mientras que lo que se cambia es multiforme, hay que tener presente que en la naturaleza entera todo el movimiento procede de lo inmóvil. Así, vemos que, cuando algunas cosas son menos variables, tanto más son causa de las que son más variables. Ahora bien, los más inmóviles entre los cuerpos son los celestes, que no tienen más movimiento que el local. Por lo tanto, los movimientos de estos cuerpos inferiores, que son variados y multiformes, deben atribuirse al movimiento de los cuerpos celestes como a su causa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo que dice el Damasceno se ha de entender en el sentido de que los cuerpos celestes no son la primera causa de las generaciones y corrupciones que acontecen en el mundo inferior, como decían los que opinaban que los cuerpos celestes eran dioses.

2. *A la segunda hay que decir:* En estos cuerpos inferiores no hay más principios activos que las cualidades activas de los elementos, que son lo cálido, lo frío, y similares. Y si fuera verdad que las formas sustanciales de los cuerpos inferiores no se diferencian más que por estos accidentes, cuyos principios son, según los antiguos naturalistas[30], lo *gaseoso* y lo *denso,* no sería necesario suponer otro principio activo sobre estos cuerpos inferiores, sino que se bastarían ellos mismos para obrar. Pero, al que atentamente lo considerare, le parecerá claro que tales accidentes no son más que disposiciones materiales para las formas sustanciales de los cuerpos naturales; y la materia no se basta a sí misma para obrar. Por lo tanto, sobre estas disposiciones es preciso suponer algún principio activo.

Los platónicos[31] suponían para esto las especies separadas, por cuya participación adquirían los cuerpos inferiores sus formas sustanciales. Pero esto no es suficiente. Porque las especies separadas

26. *De Fide Orth.* l.2 c.7: MG 94,893. 27. C.6: ML 41,146. 28. C.4: ML 42,873. 29. § 4: MG 3,700: S. Th. lect.3. 30. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* l.1 c.4 n.1 (BK 187a15): S. Th. lect.8. 31. Cf. supra a.1.

d. Es un principio neoplatónico muy conocido por Sto. Tomás que puede ser utilizado como explicación de la génesis de la realidad y también como principio regulador de la actividad intelectual, como principio lógico. Así aparece en 1 q.44 a.1; *De potentia* q.3 a.5. Pueden verse, como fuente de información, ARISTÓTELES, *Metaphys.* 1,6 (BK, 987B1-18) y el PSEUDO DIONISIO, *De divinis nominibus* (ed. Pera, 442). Sobre el movimiento local véase nota *c* q.110 a.3.

existirían siempre de un mismo modo, dado que se las supone inmóviles. De ésta se seguiría que no habría variación alguna respecto de la generación y la corrupción. Esto es evidentemente falso.

De ahí que, según el Filósofo en II *De Gen.*[32], se ha de suponer algún principio activo variable que, por su presencia y ausencia, cause la variedad en la generación y corrupción de los cuerpos inferiores. Este principio son los cuerpos celestes. De lo cual resulta que todo lo que en estos cuerpos inferiores engendra y determina a la especie obra como instrumento de los cuerpos celestes, conforme a lo que se dice en II *Physic.*[33]: *El hombre es engendrado por el hombre y por el sol a la vez*[e].

3. *A la tercera hay que decir:* Los cuerpos celestes no se asemejan a los cuerpos inferiores por alguna semejanza específica, sino en cuanto que por su virtud universal contienen en sí todo lo que en los inferiores se produce por la generación. En este mismo sentido decimos también que todas las cosas se asemejan a Dios.

4. *A la cuarta hay que decir:* Las acciones de los cuerpos celestes se reciben en los inferiores de manera muy distinta, según la diversa disposición de la materia. A veces, sucede que la materia de la concepción humana no está toda ella dispuesta para el sexo masculino, resultando de aquí que, de una parte de esa materia se forma un ser del sexo masculino, y de otra se forma otro del sexo femenino. A esto mismo recurre Agustín para rechazar la adivinación que se quiere hacer por los astros, puesto que los efectos de éstos en las cosas corpóreas varían también según la diversa disposición de la materia.

ARTICULO 4

Los cuerpos celestes, ¿son o no son causa de los actos humanos?

1-2 q.9 a.5; 2-2 q.95 a.5; *In Sent.* l.2 d.5 q.1 a.3; d.25 a.2 ad 5; *De Verit.* q.5 a.10; *In Math.* c.2; *Cont. Gentes* 3,84.85.87; *De An.* 3 lect.4; *Periherm.* 1 lect.14; *In Metaphys.* 6 lect.3.

Objeciones por las que parece que los cuerpos celestes son causa de los actos humanos:

1. Los cuerpos celestes, al ser movidos por las sustancias espirituales, como se dijo (q.1 10 a.3), obran en virtud de éstas como instrumentos suyos. Pero tales sustancias son superiores a nuestras almas. Por lo tanto, parece que puedan impresionar nuestras almas y, mediante esto, causar los actos humanos.

2. Más aún. Todo lo multiforme se deriva de algún principio uniforme. Pero los actos humanos son variados y multiformes. Por lo tanto, parece que deben reducirse a los movimientos uniformes de los cuerpos celestes como a sus principios.

3. Todavía más. Los astrólogos predicen a veces cosas verdaderas sobre las guerras y otros acontecimientos humanos que proceden del entendimiento y la voluntad. Esto no podrían hacerlo si los cuerpos celestes no fueran causa de los actos humanos. Por lo tanto, los cuerpos celestes son causa de los actos humanos.

En cambio está lo que dice el Damasceno[34]: *Los cuerpos celestes de ningún modo son causa de los actos humanos.*

32. ARISTÓTELES, c.10 n.1 (BK 336a15): S. Th. supl. lect.10 n.4. 33. ARISTÓTELES c.2 n.11 (BK 194b13): S. Th. lect.4 n.1. 34. *De Fide Orth.* l.2 c.7: MG 94,893.

e. Sto. Tomás es de la opinión de que los cuerpos sublunares, de suyo, no realizan operaciones «sensu stricto», es decir, su actividad no resulta de una tendencia ordenada a un fin (cf. *Cont. Gentes* 3,22). Para realizar una actividad ordenada deben ser movidos por agentes superiores. Estos agentes superiores ejercen la llamada causalidad equívoca (cf. ARTOLA, J. M., o.c., p.91 nota 36) porque no producen efectos de su misma especie, sino que, desde su mayor universalidad —real, no lógica— mueven a los seres inferiores a producir efectos de la misma especie que estos últimos. Es decir, son causas de la especie inferior. Los seres inferiores, cuyos principios activos son las cualidades activas, calor, frío, etc., no serían capaces de engendrar a otro ser de su misma especie si no contaran con principios activos superiores. Sto. Tomás subraya el posible matiz platónico del texto de Aristóteles *(Phys.* 11,2, BK 194b13) «άνθρωπος άνθρωπον γεννά χαί ήλιος». El sol no es una sustancia separada, pero sí un agente universal. No todos interpretan así el pensamiento de Aristóteles. Cf. OEHLER, K., *Ein Mensch zeugt einen Menschen* (Frankfurt am Main 1963).

Solución. *Hay que decir:* Los cuerpos celestes obran en los cuerpos terrestres directamente y por sí mismos, como se dijo (a.3). Pero en las potencias del alma, que son los actos de los órganos corpóreos, obran directa, pero accidentalmente, porque los actos de tales potencias necesariamente se impiden, al menos por los impedimentos de sus órganos. Ejemplo: Con los ojos turbios, no se ve bien. Así, pues, si el entendimiento y la voluntad fuesen facultades dependientes de órganos corpóreos, como pensaron algunos, que decían[35] que el entendimiento no se diferenciaba de los sentidos, se seguiría necesariamente que los cuerpos celestes podrían ser causa de la elección y de los actos humanos. De esto se seguiría, a su vez, que el hombre pudiese ser impulsado a sus operaciones por el instinto natural, lo mismo que los demás animales, en los que no hay potencias del alma no dependientes de órganos corpóreos. Porque lo que se realiza en estos seres inferiores por influjo de los cuerpos celestes, se hace naturalmente, y, por lo tanto, se seguiría también que el hombre no tendría libre albedrío, sino que tendría acciones determinadas, como las tienen los demás seres naturales. Todo lo cual es evidentemente falso y contrario a lo que vemos de continuo en la vida humana.

Hay que admitir, sin embargo, que las influencias de los cuerpos celestes pueden llegar, indirecta y accidentalmente, hasta el entendimiento y la voluntad, esto es, en la medida en que tanto el entendimiento como la voluntad se suministran en alguna manera de las facultades inferiores que dependen de órganos corpóreos. Pero hay en esto una diferencia grande entre ambas potencias. Porque el entendimiento recibe necesariamente lo que le suministran las facultades aprensivas inferiores, y así, perturbadas la imaginación, o la estimativa, o la memoria, por necesidad se resiente también de ello la acción del entendimiento. Pero, en cambio, la voluntad no sigue necesariamente la inclinación del apetito inferior, pues, aunque no dejen las pasiones irascibles y concupiscibles de tener cierta fuerza para inclinarla, queda, sin embargo, en su poder, el seguirlas o rechazarlas. A esto se debe que la acción de los cuerpos celestes, por la cual pueden ser alteradas las potencias inferiores, sea menos efectiva respecto de la voluntad, causa inmediata de los actos humanos, que respecto del entendimiento.

El suponer, pues, que los cuerpos celestes son causa de los actos humanos, es algo propio de los que dicen que el entendimiento no se distingue de los sentidos. Así, algunos decían de ellos que *tal era la voluntad de los hombres según día a día se la modelaba el padre de los hombres y de los dioses*[35 bis]. Pero, como es absolutamente cierto que el entendimiento y la voluntad no son facultades dependientes de los órganos corpóreos, no es posible que los cuerpos celestes sean causa de los actos humanos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las sustancias espirituales que mueven los cuerpos celestes, obran en las cosas corporales por medio de dichos cuerpos. Pero en el entendimiento humano obran directamente, iluminándole. Sin embargo, no pueden cambiar la voluntad, según dijimos (q.111 a.2).

2. *A la segunda hay que decir:* Como la multiformidad de movimientos corporales se reduce como a su causa a la uniformidad de los movimientos celestes, así la multiformidad de actos que proceden del entendimiento y la voluntad se reduce a su correspondiente principio uniforme, que es el entendimiento y la voluntad divina.

3. *A la tercera hay que decir:* Son muchos los hombres que siguen las pasiones, que son movimientos del apetito sensitivo, en las cuales pueden influir los cuerpos celestes. En cambio, no son pocos los sabios que las resisten. Esta es la razón por la que los astrólogos pueden predecir la mayoría de las veces cosas verdaderas. Y más si dicen generalidades. No sucede así si hablan pormenorizando, porque siempre queda la posibilidad de que cualquier hombre resista a las pasiones por su libre albedrío. Hay que tener presente que los mismos astrólogos[36] afirman que *el hombre sabio domina a lo astros* al dominar sus pasiones.

35. Cf. ARISTÓTELES, *De An.* l.3 c.3 n.1 (BK 427a21): S. Th. lect.4 n.616. 35 bis. HOMERO, *Odyss.* canto 18 v.136 (BU 3,55). 36. Cf. las referencias dadas por ALBERTO MAGNO, *In Sent.* l.2 d.15 a.4 (BO 27,276).

ARTICULO 5

Los cuerpos celestes, ¿pueden o no pueden influir en los mismos demonios?

De Pot. q.6 a.10.

Objeciones por las que parece que los cuerpos celestes pueden influir en los mismos demonios:

1. En ciertas fases crecientes de la luna, los demonios vejan a algunos hombres, llamados por esto lunáticos, como aparece en Mt 4,24 y 17,14. Pero no harian esto si no estuviesen bajo el influjo de los cuerpos celestes. Por lo tanto, los demonios están bajo el influjo de los cuerpos celestes.

2. Más aún. Los nigromantes observan ciertas constelaciones para invocar a los demonios. Pero no serían invocados por medio de los cuerpos celestes sin estar sometidos a éstos. Por lo tanto, los demonios están sometidos al influjo de los cuerpos celestes.

3. Todavía más. Los cuerpos celestes son de mayor eficacia que los inferiores. Pero los demonios son alejados mediante ciertos cuerpos inferiores: hierbas, piedras y animales. Y mediante ciertos sonidos: voces, figuras y simulacros, como dice Porfirio, citado por Agustín en X *De Civ. Dei* [37].

Por lo tanto, con mayor razón estarán los demonios sujetos a la acción de los cuerpos celestes.

En cambio, los demonios son superiores en naturaleza a los cuerpos celestes. Pero el agente exige superioridad sobre el paciente, como dice Agustín en XII *Super Gen. ad litt.* [38] Por lo tanto, los demonios no están sujetos a la acción de los cuerpos celestes.

Solución. *Hay que decir:* Acerca de los demonios [f] ha habido tres opiniones. La primera es la de los peripatéticos, que negaban en absoluto su existencia y decían que las cosas atribuidas a ellos, según las artes nigrománticas, eran hechas por virtud de los cuerpos celestes. Así lo refiere Agustín en X *De Civ. Dei,* según el cual afirmó Porfirio que *se fabrican en la tierra por los hombres potestades idóneas para producir varios efectos de los astros.* Esta suposición es evidentemente falsa, porque por experiencia se sabe que los demonios hacen muchas cosas para las cuales es insuficiente en absoluto la virtud de los cuerpos celestes. Ejemplo: Que los posesos hablen lenguas desconocidas, que reciten versos y citas de autoridades que nunca conocieron, que los nigromantes hagan hablar y moverse a las estatuas, y otras cosas parecidas.

Esto indujo a los platónicos a afirmar que *los demonios eran animales de cuerpo aéreo y de ánimo pasivo,* según lo atribuye Agustín en VIII *De Civ. Dei* [39] a Apuleyo. Y ésta es la segunda opinión, según la cual se podría decir que los demonios vienen a estar sujetos a los cuerpos celestes, del mismo modo que se ha dicho que lo están los hombres (a.4). También esta opinión es falsa, como se deduce de lo dicho (q.51 a.1), pues los demonios son sustancias espirituales no unidas a cuerpo alguno. De todo lo cual resulta que los demonios no están sujetos a la acción de los cuerpos celestes, ni por sí mismos ni accidentalmente, ni directa ni indirectamente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que los demonios vejen a los hombres particularmente en ciertas fases crecientes de la luna, se debe a dos cosas. Hacen ellos esto, en primer lugar, para que, debido a ello, *se difame a una criatura de Dios,* como es la luna, según dicen Jerónimo [40] y el Crisóstomo [41]. En segundo lugar, porque, como los demonios no pueden obrar sino por medio de las fuerzas naturales,

37. C.16: ML 41,290. 38. C.16: ML 34,467. 39. C.11: ML 41,241. 40. *In Matth.* l.1 a.4,24: ML 26,34. 41. *In Matth.* hom.57: MG 58,562.

f. Sto. Tomás conocía la demonología desarrollada por los pensadores antiguos con independencia de la Revelación, pero no aceptaba del todo aquellas teorías, porque el punto de vista de Sto. Tomás en este tema no es precisamente cosmológico, sino soteriológico. Sobre los «demonios» platónicos, cf. HENLE, R. J., *Saint Thomas and Platonism* (The Hague, Nijhoff, 1956) 417-8; HAGER, F. P. art. *Dämonen* en HWP 2, cols. 1-4. Sobre el tema de saberes astrológicos puede consultarse THORNDIKE, L., *A History of Magic and experimental Science* (New York 1947).

según dijimos (q.114 a.4 ad 2), estudian en sus obras las aptitudes de los cuerpos para los efectos que intentan. Es evidente que *el cerebro es la más húmeda de todas las partes del cuerpo,* según dice Aristóteles[42]; por eso está más sujeto a la acción de la luna, que, en cuanto tal, tiene la propiedad de alterar los humores. Por otra parte, en el cerebro es donde se consuma la fuerza animal. De todo esto proviene el que los demonios perturben la fantasía del hombre en determinadas fases crecientes de la luna cuando ven que el cerebro está dispuesto para ello.

2. *A la segunda hay que decir:* Invocados los demonios bajo el signo de ciertas constelaciones, responden a tal invocación por dos razones: *Primero,* para inducir a error a los hombres, haciéndoles creer que hay en los astros alguna divinidad. *Segundo,* porque advierten que bajo esas constelaciones la materia corporal está mejor dispuesta para los efectos por lo que se les invoca.

3. *A la tercera hay que decir:* Según Agustín en XI *De Civ. Dei*[43], *los demonios son atraídos por varios géneros de piedras, hierbas, maderas, animales, versos, ritos, no como los animales lo son por la comida, sino como lo es el espíritu por los signos,* es decir, en cuanto tales cosas se les ofrecen como signo de honor divino, que ellos tanto ambicionan.

ARTICULO 6

Los cuerpos celestes, ¿imponen o no imponen necesidad en aquellos que les están sometidos?

In Sent. l.2 d.15 q.1 a.2 ad 3; a.3 ad 4; *De Verit.* q.5 a.9 ad l.2; *Cont. Gentes* 3,86; *De Malo* q.6 ad 21; q.16 a.7 ad 14.16; *In Metaphys.* 6, lect.3.

Objeciones por las que parece que los cuerpos celestes imponen necesidad en aquellos que les están sometidos:

1. Puesta la causa suficiente, se sigue por necesidad el efecto. Pero los cuerpos celestes son causa suficiente de sus efectos. Así, pues, formando los cuerpos celestes con sus movimientos y disposiciones un conjunto de ser necesario, parece que sus efectos se han de seguir necesariamente.

2. Más aún. El efecto del agente se sigue necesariamente en la materia cuando la virtud de agente es tanta que puede someter a sí toda la materia. Pero la materia toda de los cuerpos inferiores está sometida a la virtud de los cuerpos celestes, como a ser más elevado. Por lo tanto, el efecto de los cuerpos celestes se recibe necesariamente en la materia corporal.

3. Todavía más. Si el efecto de los cuerpos celestes no se realiza necesariamente, es porque lo impide alguna cosa. Pero cualquier causa corpórea capaz de impedir el efecto del cuerpo celeste, necesariamente ha de reducirse a algún principio celeste, supuesto que los cuerpos celestes son la causa de todos los acontecimientos de los cuerpos terrestres. Por lo tanto, siendo también necesario tal principio celeste, se sigue que necesariamente sea impedido el efecto del otro cuerpo celeste. Así, todo lo que acontece, acontece por necesidad.

En cambio está lo que dice el Filósofo en el libro *De somn. et vigil.*[44]*: No es imposible que no se verifiquen muchas de aquellas señales celestes, como de aguas y vientos, que se dan en los cuerpos.* Así, pues, no todos los efectos de los cuerpos celestes acontecen necesariamente.

Solución. *Hay que decir:* Esta cuestión queda ya en parte resuelta con lo dicho anteriormente, y en parte ofrece alguna dificultad. Se ha demostrado (a.4), efectivamente, que, aunque de la acción de los cuerpos celestes se sigan algunas inclinaciones en la naturaleza corporal, sin embargo, la voluntad no sigue necesariamente tales inclinaciones. Por lo tanto, no hay inconveniente alguno en que el efecto de los cuerpos celestes sea impedido no sólo por lo que al hombre se refiere, sino incluso en cuanto a aquellas cosas a las cuales se extiende la acción del hombre.

Sin embargo, en las cosas naturales no hay principio alguno del tenor de la voluntad humana, que tenga libertad para seguir o no seguir las impresiones de los cuerpos celestes. Parece, pues, que, al menos en las cosas naturales, todo acontece necesariamente, conforme

42. ARISTÓTELES, *De Part. Anim. 2* c.7 (BK 652a27); *De Somno* 3 (BK 457b29): S. Th. lect.6. 43. C.6: ML 41,717. 44. ARISTÓTELES, *De Divinat,* c.2 (BK 463b22): S. Th. lect.1.

al antiguo razonamiento de aquellos[45] que, suponiendo que cuanto existe tiene causa y que, puesta ésta, por necesidad se ha de seguir el efecto, venían a concluir que todo absolutamente sucede por necesidad. Opinión que refutó Aristóteles en VI *Metaphys.* [46], fundamentándose precisamente en las dos cosas que éstos suponían.

En primer lugar porque no es verdadero que, puesta cualquier causa, se siga necesariamente el efecto. Pues hay causas que no están ordenadas a producir por necesidad sus efectos, sino a producirlos las más de las veces, pudiendo a veces fallar en el menor número de casos. Sin embargo, como tales causas no fallan casi nunca a no ser que lo impida otra causa, parece que con esta respuesta no desaparece el inconveniente señalado, dado el caso de que también el supuesto impedimento se interpone por necesidad.

Por lo cual se responde, en segundo lugar, que todo aquello que es esencialmente un ser, tiene causa; pero lo que sólo accidentalmente es ser, no tiene causa[g], puesto que no es propiamente ser, al no ser propiamente uno. Ejemplo: Tiene causa el ser *blanco* y la tiene igualmente el ser *músico,* pero el ser *músico blanco* no la tiene, porque tal ser no es propiamente ser, como tampoco es propiamente uno. Ahora bien, es evidente que la causa que impide la acción de alguna otra causa ordenada a producir su efecto las más veces, concurre a veces con ella accidentalmente, y, por consiguiente, tal concurso de causas no tiene causa, dado que es accidental. Por eso, lo que se siga de tal concurso no puede reducirse a alguna causa preexistente, de la cual se siga necesariamente. Ejemplo: Que se produzca en la parte superior de la atmósfera algún cuerpo terrestre ígneo y que caiga abajo, tiene por causa alguna virtud celeste, y asimismo puede reducirse a algún principio celeste el que haya sobre la superficie de la tierra alguna materia combustible. Pero que al caer el fuego dé sobre esta materia y la incendie, no tiene por causa algún cuerpo celeste, sino que sucede por casualidad, accidentalmente. De este modo, es evidente que no todos los efectos de los cuerpos celestes se producen necesariamente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los cuerpos celestes son causa de los efectos terrestres por medio de causas particulares inferiores, que las menos veces pueden fallar.

2. *A la segunda hay que decir:* La virtud del cuerpo celeste no es infinita. Requiere, por lo tanto, cierta disposición. de la materia para producir en ella su efecto, tanto por lo que se refiere a la distancia de lugar como respecto de otras condiciones. Por eso, como la distancia del lugar impide el efecto del cuerpo celeste, por ejemplo, no tiene la misma eficacia el calor del sol en Dacia que en Etiopía, así también la densidad de la materia, o su frialdad, o calor, o cualquier otra disposición similar puede impedir el efecto del cuerpo celeste.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque la causa que impide el efecto de otra causa se reduzca a algún cuerpo celeste como a su causa, el concurso, no obstante, de dos causas no se reduce a una causa celeste, puesto que es accidental, como dijimos (sol.).

45. Cf. *In Metaphys.* 6 lect.3 n.1191.

46. ARISTÓTELES, l.5 c.3 n.1 (BK 1027a31): S. Th. lect.3 n.1191.

---

g. Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles *Metaphys.* E,2; (BK 1026a32ss) distingue entre lo que es «per se» y lo que es «per accidens». Lo primero es un ser; lo segundo, la conjunción fortuita de dos seres o acontecimientos. Lo primero tiene causa, lo segundo no. Por tanto no se puede confundir el ser «per accidens» con el accidente. Este es un ser real que no subsiste en sí, sino en otro. Los acontecimientos que resultan de la concurrencia fortuita de dos movimientos separados no pueden explicarse por ninguna de las series causales que han dado lugar al ser «per accidens». Cabe únicamente acudir a una causa superior. Es lo que Sto. Tomás va a discutir en la q.116 a.1 que sigue inmediatamente a este pasaje.

CUESTIÓN 116

Sobre el hado

Ahora hay que tratar lo referente al hado. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Hay o no hay hado?—2. ¿En qué está?—3. ¿Es o no es inmóvil?—4. ¿Está o no está todo sometido al hado?

ARTICULO 1

El hado, ¿es o no es algo?

In Math. c.2; *Cont. Gentes* 3,93; *Quodl.* 12 q.3 a.2; *Compend. Theol.* c.138; *In Metaphys.* 6 lect.3.

Objeciones por las que parece que el hado es nada:

1. Dice Gregorio en la homilía sobre la Epifanía[1]: *Lejos de los corazones de los fieles decir que el hado es algo real.*

2. Más aún. Lo que sucede casualmente, no es imprevisto, porque, como dice Agustín en V *De Civ. Dei*[2], *entendemos que hado viene de fando, es decir hablar;* de tal modo que las cosas que se atribuyen al hado han sido habladas previamente por alguien que las determina. Lo que ha sido previsto no es fortuito ni casual. Así, pues, si las cosas se realizan por el hado, se excluye de ellas la casualidad y la fortuna.

En cambio, lo que no existe no se define. Pero Boecio, en IV *De Consol.*[3], define el hado diciendo: *Es una disposición inherente a las cosas mutables, por la que la Providencia las coordina en un determinado orden.* Por lo tanto, el hado es algo.

Solución. *Hay que decir:* Vemos que en las cosas de este mundo algunas suceden fortuitamente o por casualidad. Y a veces sucede que un acontecimiento que por orden a las causas inferiores es fortuito o casual, referido a otra causa superior se ve que es intencionado. Ejemplo: Si dos siervos de un señor son enviados por él a un mismo lugar sin saberlo uno del otro, encontrarse allí los dos es puramente casual para ellos, puesto que sucede sin intentarlo ninguno de los dos. Pero para el señor que los mandó, no es casual, sino conocido e intencionado.

Así pues, hubo algunos que rechazaron reducir a una causa superior estas cosas casuales y fortuitas que suceden en los seres de aquí abajo. Estos negaron el hado y la Providencia, como Tulio, tal como nos cuenta Agustín en V *De Civ. Dei*[4]. Esto va contra lo que dijimos anteriormente sobre la Providencia (q.22 a.2).

Otros[5], intentaron reducir a una causa superior, los cuerpos celestes, todas las cosas fortuitas y casuales que acontecen aquí abajo, sea en el orden natural o en el orden humano. Según esta opinión, el hado no sería más que *la disposición de los astros bajo la cual cada uno fue concebido o nació.* Pero esto no es aceptable por dos razones. En primer lugar, en cuanto a las realidades humanas. Ya quedó demostrado (q.115 a.4) que los actos humanos no están sometidos a la acción de los cuerpos celestes a no ser de forma accidental e indirecta, pero, como la causa de la fatalidad debe tener una ordenación sobre lo que se efectúa por hado, tal causa necesariamente ha de ser esencial y directa de lo que se hace. En segundo lugar, en cuanto a lo que se hace accidentalmente. Se dijo (q.115 a.6) que lo que es ser accidentalmente propiamente no es ser ni uno. Pero toda acción de la naturaleza tiene por objetivo algo que es determinadamente uno. Por lo tanto, es imposible que lo que es accidentalmente, en sí mismo sea efecto de algún principio que sea agente natural. Por lo tanto, ninguna causa natural puede hacer en cuanto tal, por ejemplo, que el que intenta cavar un sepulcro encuentre un tesoro. Es evidente que los cuerpos celestes obran a modo de principio natural. De lo que se sigue que igualmente son naturales sus efectos terres-

1. *In Evang.* l.1 hom.11: ML 76,1112. 2. C.9: ML 41,150. 3. Prosa 6: ML 63,815. 4. C.9: ML 41,148. Cf. CICERÓN, *De Divinat.* l.2 c.5.10 (DD 4,218.221). 5. Cf. S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.5 c.7: ML 41,454.

tres. Por lo tanto, es imposible que virtud alguna activa de los cuerpos celestes sea la causa de las cosas que aquí abajo suceden accidentalmente, bien por casualidad, bien fortuitamente.

Por todo lo cual hay que decir: Las cosas que aquí suceden accidentalmente, sea en el orden natural o en el orden humano, se reducen a alguna causa que de antemano las ordena[a], y que es la Providencia divina. No hay inconveniente para que aquello que es ser accidentalmente, sea concebido por algún entendimiento como un solo ser. En caso contrario, sería imposible que el entendimiento formara la siguiente proposición: *cavando un sepulcro encontró un tesoro.* Del mismo modo que el entendimiento puede hacer tal concepción, se puede también realizar. Ejemplo: Si alguien, conocedor del lugar en el que está escondido el tesoro, anima a un labriego, que lo ignora, a que cave allí un sepulcro. Así, no hay inconveniente en que las cosas que suceden accidentalmente, como fortuitas o casuales, se reduzcan a alguna causa ordenadora que obre por el entendimiento, y más si se trata del entendimiento divino, ya que sólo Dios puede mover la voluntad, como se dijo (q.105 a.4; q.106 a.2, q.111 a.2). Por lo tanto, la ordenación de los actos humanos cuyo principio es la voluntad, sólo puede atribuirse a Dios.

Así, pues, podemos admitir el hado en el sentido de que todas las cosas que suceden en este mundo están sujetas a la divina Providencia, como ordenadas por ella y, si se puede decir, *prehabladas.* Sin embargo, los santos doctores rechazaron el uso de esta palabra para no favorecer a aquellos que abusaban de ella creyendo dar a entender cierta capacidad de los astros. A este propósito dice Agustín en V *De Civ. Dei*[6]*: Si alguien atribuye al hado las cosas humanas, queriendo significar con la palabra hado la voluntad misma o el poder de Dios, quédese con el modo de pensar y corrija el de hablar.* En este sentido Gregorio rechaza que haya hado[7].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Está incluida en lo dicho.

2. *A la segunda hay que decir:* Nada impide que algo sea fortuito o casual en relación con las causas próximas sin serlo en relación con la Providencia divina. Así queda a salvo que nada acontece en el mundo impensadamente, como dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[8].

ARTICULO 2

El hado, ¿está o no está en las cosas creadas?

In Sent. l.1 d.39 q.2 a.1 ad 5; *De Verit,* q.5 a.1 ad 1; *Cont. Gentes* 3,93; *Compend. Theol.* c.138.

Objeciones por las que parece que el hado no está en las cosas creadas:

1. Dice Agustín en V *De Civ. Dei*[9]*: Lo que se indica con el nombre de hado es la voluntad misma o poder de Dios.* Pero la voluntad y el poder de Dios no está en las criaturas, sino en Dios. Por lo tanto, el hado no está en las cosas creadas, sino en Dios.

2. Más aún. La relación entre el hado y lo hecho por el hado es una relación causal, como lo manifiesta el mismo modo de hablar. Pero la causa universal que, en cuanto tal, causa lo que aquí sucede accidentalmente, es sólo Dios, como dijimos (a.l). Por lo tanto, el hado está en Dios y no en las cosas creadas.

3. Todavía más. Si el hado está en las criaturas, será una sustancia o un accidente. En cualquiera de estos casos es necesario que sea tan múltiple como lo son las criaturas. Por lo tanto, como parece que el hado es uno, parece que el hado no está en las criaturas, sino en Dios.

En cambio está lo que dice Boecio en IV *De Consol.*[10]: *El hado es una disposición inherente a las cosas mudables.*

Solución. *Hay que decir;* Como resulta claro por lo dicho (q.22 a.3; q.103 a.6),

6. C1:ML 41,141. 7. L.c. nota 1. 8. Q.24: ML 40,17. 9. L.c. nota 6. 10. L.c. nota 3.

a. La reducción de lo azaroso a una causa sólo puede hacerse a una causa intelectual, que no actúa conforme a las leyes de una naturaleza determinada. Sobre el axioma «opus naturae, opus inteligentiae», cf. RAMÍREZ, J., *De hominis beatitudine* (Matriti 1942) I, 240-241.

la Providencia divina ejecuta sus acciones por medio de causas intermedias. La ordenación de estos efectos puede ser vista en un doble aspecto. 1) *Uno,* según está en Dios, y, bajo este aspecto, la ordenación de los efectos es llamada Providencia. 2) *La otra.* Pero si se considera esta ordenación de los efectos en cuanto está en las causas intermedias ordenadas por Dios a producir tales efectos, así es como se entiende el hado. Esto es lo que dice Boecio en IV *De Consol.*[11]: *Que el hado se ejerza por ciertos ministros espirituales de la divina Providencia, o por el alma, o por la cooperación de la naturajeza entera, o por los movimientos celestes de los astros, o por virtud angélica, o por las artimañas de los demonios, o por algunas de estas cosas, o por todas ellas, así es como queda tejida la serie fatal.* De todo lo cual ya se ha tratado antes (a.1, q.104 a.2; q.110 a.1; q.103.114). Por lo tanto, es evidente que el hado está en las mismas causas creadas en cuanto que están ordenadas por Dios a producir sus efectos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La ordenación de ías causas segundas, que Agustín[12] Mama serie de causas, no tiene razón de hado sino en cuanto que depende de Dios. Por eso, el poder o la voluntad de Dios pueden llamarse causalmente hado, pero esencialmente el hado es la misma disposición o serie, es decir, el orden de las causas segundas.

2. *A la segunda hay que decir:* El hado tiene razón de causa en cuanto la tienen las mismas causas segundas, cuya disposición es llamada hado.

3. *A la tercera hay que decir:* La disposición llamada hado no es tal que pertenezca al género de la cualidad, sino la disposición entendida como un orden, que no es sustancia, sino relación. Este orden, tomado en relación con su principio, es uno solo, y, en tal sentido, el hado es también uno. Pero si es tomado en relación con sus efectos o con las mismas causas intermedias, es múltiple. Así lo entendió el poeta al decir: *Tus destinos te arrastran*[13].

ARTICULO 3

El hado, ¿es o no es inmutable?

Objeciones por las que parece que el hado no es inmóvil:

1. Dice Boecio en IV *De Consol.*[14]*:* Lo *que el raciocinio es al entendimiento, lo engendrado a lo existente, el tiempo a la eternidad, y al punto central el círculo, eso mismo es la serie mutable del hado a la permanente simplicidad de la Providencia.*

2. Más aún. Como dice el Filósofo en II *Topic.*[15]: *A.I cambiarnos nosotros, también se cambia lo que hay en nosotros.* Pero el hado es *una disposición inherente a lo mutable,* como dice Boecio en el mismo lugar. Por lo tanto, el hado es mutable.

3. Todavía más. Si el hado es inalterable, lo que está sujeto a él sucederá de manera inmutable y necesaria. Pero lo sometido al hado parece ser precisamente lo mayormente contingente. Por lo tanto, no habrá nada contingente en las cosas, sino que todo sucederá necesariamente.

En cambio está lo que dice Boecio[16]: *El hado es una disposición inmutable.*

Solución. *Hay que decir:* La disposición de las causas segundas, que llamamos hado, puede considerarse bajo dos aspectos. 1) *Uno,* atendiendo a las mismas causas segundas que están así dispuestas y ordenadas. 2) *Otro,* relacionando tal disposición con el primer principio por el que son ordenadas, esto es, Dios. Algunos sostuvieron que la serie misma o disposición de las causas en cuanto tal es necesaria, de modo que todo sucede por necesidad, debiéndose esto a que todo efecto tiene su causa, y, puesta ésta, es necesario que se siga el efecto. Pero esto es evidentemente falso por todo lo que ya dijimos anteriormente (q.115 a.6).

Otros dijeron lo contrario, afirmando que el hado era mutable, incluso en cuanto relacionado con la Providencia divina. Por eso, los egipcios decían que podía cambiarse el destino mediante ciertos sacrificios, tal como nos cuenta Gregorio de Nisa[17]. Pero esto ha sido

11. Ib. 12. *De Civ. Dei* c.8: ML 41,148. 13. Cf. HILDEBERTO CENOMANENSIS, *Versus de Exicidio Troiae* ML 171, 1449D); cf. ALBERTO MAGNO, *De Fato* a.2 (MD 5,406); *In Phys.* l.2 tr.2 c.20 (BO 3,156). 14. Prosa 6: ML 63,817. 15. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 113a29). 16. L.c. nota 14. 17. Cf. NEMESIO, *De Nat. Hom.* c.36: MG 40,745.

rechazado ya (q.23 a.8) por ser contrario a la inmutabilidad de la Providencia divina.

Hay que decir: El hado, respecto a las causas segundas es mutable. Pero referido a la Providencia divina es inalterable, no por absoluta necesidad, sino condicionalmente [b], es decir, en el sentido en el que afirmamos que esta condicional es verdadera o necesaria: *Si Dios ha previsto tul cosa, sucederá.* Por eso, Boecio [18], después de haber dicho que *la serie* del hado es *alterable*, poco después añade: *La cual, por proceder de los orígenes de la Providencia inmóvil, es necesario que ella misma sea inmutable.*

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho.

ARTICULO 4

¿Está o no está todo sometido al hado?

Supra q.116 a.1.

Objeciones por las que parece que todo está sometido al hado:

1. Dice Boecio en IV *De Consol.* [19]*: La serie del hado mueve el cielo y las estrellas, atempera entre sí los elementos y, por un cambio alternado, los transforma. Todo lo que nace y muere lo reproduce y renueva por la sucesión de gérmenes y fetos. Enlaza, en una conexión indisoluble de causas, actos y fortunas de los hombres.* Por lo tanto, no parece exceptuarse cosa alguna de estar contenida bajo la serie del hado.

2. Más aún. Agustín en V *De Civ. Dei*[20] dice que el hado es algo en cuanto se refiere a la voluntad y poder de Dios. Pero la voluntad de Dios es causa de todo lo hecho, como dice Agustín en III *De Trin.* [21] Por lo tanto, todo está sometido al hado.

3. Todavía más. Según Boecio[22], el hado *es la disposición inherente a todo lo mutable.* Pero todas las criaturas son mutables, y sólo Dios es verdaderamente inmutable, como dijimos (q.9 a.2). Por lo tanto, el hado está en todas las criaturas.

En cambio está lo que dice Boecio en IV *De Consol.* [23]: *Algunas cosas que están bajo la Providencia, están por encima del hado.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya dijimos (a.2), el hado es la ordenación de las causas segundas a los efectos previstos por Dios. Por lo tanto, todo lo sometido a las causas segundas está sometido también al hado. Pero si hay algo que es hecho directamente por Dios, al no estar sujeto a las causas segundas, tampoco lo está al hado. Así, la creación de las cosas, la glorificación de las sustancias espirituales. Por eso, dice Boecio [24]: *Los seres que están próximos a la primera divinidad, establemente fijos, están sobre el orden de la mutabilidad fatal.* De aquí resulta también que, *cuanto más alejada está una cosa de la Inteligencia, tanto más ligada está al hado,* ya que está más sometida a la necesidad de las causas segundas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todo lo que se menciona en aquel texto, es hecho por Dios mediante las causas segundas. Por lo tanto, está sometido al hado. Pero no puede decirse lo mismo de todo lo demás, como acabamos de decir (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* El hado se refiere al poder y la voluntad de Dios como a su primer principio. Por lo tanto, no es necesario que todo lo que está sometido a la voluntad o al poder de Dios, esté también sometido al hado, como acabamos de decir (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando todas las criaturas de alguna manera sean mutables, sin embargo, algunas de ellas no proceden de causas creadas variables. Por eso no están sometidas al hado, como acabamos de decir (sol.).

18. L.c. nota 14. 19. Ib. 20. C.1.8: ML 41,141.148. 21. C.1: ML 42,871. 22. L.c. nota 14. 23. Ib. 24. Ib.

---

b. Sobre esta distinción véase BOCHENSKI, I., *Historia de la lógica formal* (Madrid 1966) p.94.

CUESTIÓN 117

Sobre lo que pertenece a la acción del hombre

Después de lo estudiado, hay que tratar ahora lo referente a aquello que pertenece a la acción del hombre, compuesto a partir de lo espiritual y de lo corporal. En primer lugar, hay que tratar sobre la acción del hombre; en segundo lugar, lo concerniente a la propagación humana. La cuestión referente a la acción del hombre plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. Un hombre, ¿puede o no puede enseñar a otro provocando en él la ciencia?—2. Un hombre, ¿puede o no puede enseñar al ángel?—3. El hombre, por el poder de su alma, ¿puede o no puede alterar la materia corporal?—4. El alma del hombre separada, ¿puede o no puede mover los cuerpos con movimiento local?

ARTICULO 1

Un hombre, ¿puede o no puede enseñar a otro?

In Sent. l.2 d.9 a.2 ad 4; d.28 a.5 ad 3; *De Verit.* q.11 a.1; *Cont, Gentes* 2,75.

Objeciones por las que parece que un hombre no puede enseñar a otro:

1. Dice el Señor (Mt 23,8): *No queráis ser llamados maestros.* Y dice la glosa de Jerónimo[1]: *No sea que tributéis a los hombres un honor divino.* Luego parece que ser maestro es un honor divino. Pero propio del maestro es enseñar. Por lo tanto, el hombre no puede enseñar, ya que esto es sólo propio de Dos.

2. Más aún. Si un hombre enseña a otro, no lo hará más que sirviéndose de sus propios conocimientos para causar conocimientos en el otro. Pero toda cualidad por la que uno obra para producir algo semejante a sí es una cualidad activa. Por lo tanto, la ciencia es una cualidad activa, como lo es el calor.

3. Todavía más. Para el conocimiento se requiere la luz intelectual y la especie de lo conocido. Pero ninguna de estas cosas las puede causar un hombre en otro. Por lo tanto, un hombre no puede causar la ciencia en otro enseñándole.

4. Por último. El maestro no hace más que proponer al discípulo ciertos signos expresando algo, sea con palabras, sea con gestos. Pero proponiendo con signos no se puede enseñar a otro causando en él la ciencia, porque o propone signos de lo conocido o de lo desconocido. Si es de lo conocido, entonces aquél a quien se le proponen tales signos ya tiene la ciencia y no la recibe del maestro. Si de lo desconocido, nada se puede aprender por tales signos. Ejemplo: Si alguien propone algo en griego a uno que sólo habla latín nada puede enseñarle. Por lo tanto, de ninguna manera puede un hombre, enseñando, producir en otro la ciencia.

En cambio está lo que dice el Apóstol en 1 Tim 2,7: *Para este anuncio he sido hecho predicador y apóstol, maestro de los gentiles en la fe y en la verdad.*

Solución. *Hay que decir:* Sobre esta cuestión ha habido diversas opiniones. Averroes en Coment. III *De Anima*[2] sostuvo la existencia de un solo entendimiento posible para todos los hombres, como dijimos (q.76 a.2). De ahí se seguiría que son las mismas las especies inteligibles de todos los hombres. Y tendríamos entonces que el hombre no causa en otro hombre mediante la enseñanza una ciencia distinta de la que él tiene, sino que le comunica la misma que él tiene, estimulándole a ordenar las imágenes en su alma de tal manera que sean convenientemente dispuestas para la aprehensión inteligible. Dicha opinión es verdadera por lo que se refiere al hecho de que la ciencia es una misma en el maestro y en el discípulo, si tal identidad se entiende con respecto a la unidad de lo conocido. La verdad de lo conocido es la misma en el discípulo y el maestro. Pero por lo que se refiere a que el

1. *Glossa interl,* a *Mat.* 23,8 (V,71r). 2. *Comm.* 5, digressio, p.5.ª (6,2,146F).

entendimiento posible es uno solo para todos los hombres, y que son unas mismas las especies inteligibles, diferenciándose sólo por las imágenes, la opinión es falsa, como dejamos ya patente (q.76 a.2).

Otra opinión es la de los platónicos[a], los cuales sostuvieron que la ciencia está desde el principio en nuestras almas por la participación de las formas separadas. De esto ya hablamos anteriormente (q.84 a.3.4). No obstante, el alma, por su unión con el cuerpo, queda impedida para penetrar libremente aquello que sabe. Según esto, el discípulo no adquiere, por el maestro, ciencia nueva, sino que el maestro simplemente le estimula a analizar los conocimientos que el discípulo ya tiene, hasta el punto de que, según los platónicos, aprender no es más que recordar. Asimismo afirmaban que los agentes naturales no hacen sino disponer para la recepción de las formas que la materia corporal adquiere por participación de las especies separadas. Pero contra esto, ya demostramos (q.79 a.2; q.84 a.3) que el entendimiento posible del alma humana está en pura potencia para lo inteligible, como dice Aristóteles en III *De Anima* [3].

Puestos en otra dimensión hay que decir: El que enseña causa ciencia en el que aprende haciéndole pasar de la potencia al acto, como se dice en VIII *Physic.*[4] Para demostrarlo, hay que tener presente que de los efectos procedentes de un principio exterior, unos provienen exclusivamente de un principio exterior. Ejemplo: La forma de la casa se origina en la materia sólo por el arte. Otros, proceden a veces de un principio exterior y a veces de un principio interior. Ejemplo: La salud es causada en el enfermo unas veces por un principio externo, la medicina, y otras por un principio interno, como cuando alguno sana por virtud de la naturaleza. En esta segunda clase de efectos hay que tener presente: *Primero,* que el arte imita a la naturaleza[b] en sus operaciones, porque, así como la naturaleza sana al enfermo alterando, digiriendo, y echando lo que causa la enfermedad, así también el arte. *Segundo,* hay que atender al hecho de que el principio externo, el arte, no obra como agente principal, sino como subsidiario, ya que el agente principal es el principio interno, reforzándole y suministrándole los instrumentos y auxilios que ha de utilizar en la producción del efecto. Ejemplo: El médico refuerza la naturaleza y le proporciona alimentos y medicinas de los cuales podrá usar para el fin que persigue.

Ahora bien, el hombre adquiere la ciencia a veces por un principio interno, como es el caso de quien investiga por sí mismo; y, a veces, por un principio externo, como es el caso del que es enseñado. Pues a cada hombre le va anejo un principio de ciencia, la luz del entendimiento agente, por el que, ya desde el comienzo y por naturaleza, se conocen ciertos principios universales comunes a todas las ciencias. Cuando uno aplica estos principios universales a casos particulares cuyo recuerdo o experiencia le suministran los sentidos, por investigación propia adquiere la ciencia de cosas que ignoraba, pasando de lo conocido a lo desconocido. De ahí que también todo el que enseña procura conducir al que aprende de las cosas que éste ya conoce al conocimiento de las que ignora, siguiendo aquello que se dice en I *Poster.*[5]: *Toda enseñanza, dada o adquirida, procede de algún conocimiento previo.*

El maestro puede contribuir de dos maneras al conocimiento del discípulo. La primera, suministrándole algunos medios o ayudas de los cuales pueda usar su entendimiento para adquirir la ciencia, tales como ciertas proposiciones menos universales, que el discípulo puede fácilmente juzgar mediante sus previos conocimientos, o dándole ejemplos

3. ARISTÓTELES, c.4 n.11 (BK 429b30): S. Th. lect.9 n.722. 4. ARISTÓTELES, c.4 n.6 (BK 255a33): S. Th. lect.8 n.3. 5. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 71a1): S. Th. lect.1 n.9.

---

a. Sobre las fuentes utilizadas por Sto. Tomás puede verse HENLE, o.c., p.229. La idea de reminiscencia platónica le llega a Sto. Tomás a través de Macrobio, Boecio y Aristóteles.

b. Se trata de una fórmula aristotélica *Phys.* B,2 (BK 194a21). Sobre el conjunto de la doctrina que afirma la dependencia del arte respecto de la naturaleza véase las contribuciones de A. MÜLLER y A. RECKERMANN en el art. *Kunst* del HWP 4 cols.1360-78.

palpables, o cosas semejantes, o cosas opuestas a partir de las que el entendimiento del que aprende es llevado al conocimiento de algo desconocido. La segunda, fortaleciendo el entendimiento del que aprende, no mediante alguna virtud activa como si el entendimiento del que enseña fuese de una naturaleza superior, tal como dijimos que iluminan los ángeles, (q.106 a.1; q.111 a.1), puesto que todos los entendimientos humanos son de un mismo grado en el orden natural, sino en cuanto que se hace ver al discípulo la conexión de los principios con las conclusiones, en el caso de que no tenga suficiente poder comparativo para deducir por sí mismo tales conclusiones de tales principios [c]. Se dice en I *Poster.* [6]*: La demostración es un silogismo que causa ciencia.* De este modo, aquel que enseña por demostración hace que el oyente adquiera ciencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como acabamos de decir (sol.), el hombre que enseña ejerce únicamente un ministerio externo, lo mismo que el médico cuando sana. Pero como la naturaleza interna es la causa principal de la curación, así la luz interior del entendimiento es la causa principal de la ciencia. Ambas cosas proceden de Dios. Así como se dice de El: *El que sana todas tus enfermedades* (Sal 102,3), también se dice: *El que enseña al hombre la ciencia* (Sal 93,10), en cuanto que *llevamos impresa en nosotros la luz de su rostro* (Sal 4,7), por la que se nos manifiestan todas las cosas.

2. *A la segunda hay que decir:* El maestro no causa en el discípulo la ciencia a modo de agente natural como objeta Averroes [7]. Por eso no es necesario que la ciencia sea una cualidad activa, sino que ésta es un principio por el que alguien es dirigido al enseñar, como el arte es el principio por el que alguien es dirigido a actuar.

3. *A la tercera hay que decir:* El maestro no produce en el discípulo la luz intelectual; no produce tampoco directamente las especies inteligibles, sino que por la enseñanza mueve al discípulo para que él, por su propio entendimiento, forme las concepciones inteligibles, cuyos signos le propone exteriormente.

4. *A la cuarta hay que decir:* Los signos que el maestro propone al discípulo son de cosas conocidas en general y con cierta vaguedad, pero desconocidas en particular e indistintamente. Por eso, cuando adquiere uno por sí mismo la ciencia, no puede decirse que se enseña a sí mismo o que es maestro de sí mismo, ya que no existe en él anteriormente la ciencia completa, como se requiere en el maestro.

ARTICULO 2

Los hombres, ¿pueden o no pueden enseñar a los ángeles?

In Sent. l.2 d.11 p.2.ª a.4; *In Ephes.* c.3 lect.3; *Contra Errores graec,* c.26.

Objeciones por las que parece que los hombres pueden enseñar a los ángeles:

1. Dice el Apóstol en Ef 3,10: *Para que la multiforme sabiduría de Dios sea ahora notificada por la Iglesia a los Principados y Potestades en los cielos.* Pero la Iglesia es la congregación de los hombres fieles. Por lo tanto, se notifica algo a los ángeles por los hombres.

2. Más aún. Los ángeles superiores, que son iluminados directamente por Dios sobre las cosas divinas, pueden instruir a los ángeles inferiores, como ya dijimos (q.106 a.1; q.112 a.3). Pero algunos hombres han sido instruidos en las cosas divinas directamente por la Pala-

6. ARISTÓTELES, c.2 n.4 (BK 71b17): S. Th. lect.4. 7. *In De An.* l.3 com.5, digressio, p.5.ª (6,2,152D).

c. Ambos son términos técnicos. «Diiudicare» —juzgar— tiene el sentido de «discernir», «resolver» a partir de unos principios; lo que supone la vinculación entre principios y conclusiones. Así, por ejemplo, 2-2 q.53 a.4: «en las cuestiones especulativas la ciencia demostrativa se llama judicativa en cuanto que, mediante la resolución en los primeros principios, se juzga acerca de la verdad de las cosas investigadas».

En cuanto a «virtus collativa» —poder comparativo—, cf. PÉGHAIRE, J., *Intellectus et ratio selon St. Thomas d'Aquin* (Paris, Ottawa 1936) p.90-94; CHENU, D., *Note de lexicographie philosophique médiévale:* RevScPhilThéol 16 (1927) 445ss.

bra de Dios, como el caso de los Apóstoles, según aquello de Heb 1,2: *En estos últimos días, nos ha hablado por el Hijo.* Por lo tanto, algunos hombres pueden enseñar a los ángeles.

3. Todavía más. Los ángeles inferiores son instruidos por los superiores. Pero algunos hombres son superiores a algunos ángeles, ya que algunos hombres son elevados a los coros supremos de los ángeles, como dice Gregorio en una homilía[8]. Por lo tanto, algunos ángeles inferiores pueden ser instruidos por algunos hombres sobre cosas divinas.

En cambio está lo que dice Dionisio en c.4 *De Div. Nom.*[9] que todas las ilustraciones divinas llegan a los hombres por medio de los ángeles. Por lo tanto, los ángeles no son instruidos por los hombres sobre las cosas divinas.

Solución. *Hay que decir:* Según lo establecido ya (q.107 a.2), los ángeles inferiores pueden hablar a los superiores manifestándoles sus pensamientos. Pero nunca los superiores son ilustrados por los inferiores sobre las cosas divinas. Es evidente que del modo que los ángeles inferiores están subordinados a los superiores, así lo están los hombres más eminentes a los ángeles, incluso a los más ínfimos de los ángeles. Esto resulta claro por lo que dice el Señor en Mt 11,11: *Entre los nacidos de mujer no ha habido uno más grande que Juan el Bautista, pero el más pequeño en el reino de los cielos es mayor que él.* Así, pues, los ángeles nunca son instruidos por los hombres sobre las cosas divinas. No obstante, los hombres pueden manifestar a los ángeles sus íntimos pensamientos hablando con ellos, por ser exclusivo de Dios el conocer los secretos de los corazones.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo dicho por el Apóstol lo explica Agustín en V *Super Gen. ad litt.*[10] El Apóstol dijo antes (v.8.9): *A mí, el menor de todos los santos, me fue otorgada esta gracia de anunciar a los gentiles la incalculable riqueza de Cristo y darles luz sobre la manifestación del misterio oculto desde los siglos en Dios. Digo «oculto» y, sin embargo, la multiforme sabiduría de Dios fue patente a los Principados y Potestades en los cielos por medio de la Iglesia. Como si dijera: Este misterio estaba oculto a los hombres de tal modo que fue manifiesto, no obstante, a la Iglesia celeste, representada en los Principados y Potestades desde los siglos y no antes de los siglos, porque la Iglesia existió ya allí donde después de la resurrección se ha de congregar también esta Iglesia de los hombres.*

Sin embargo, y puestos en otra dimensión, puede decirse que *aquello estaba oculto y se manifiesta a los, ángeles, no sólo en Dios, sino también al realizarse y ser proclamado,* como también añade Agustín. Así, al cumplirse por los Apóstoles los misterios de Cristo y de la Iglesia, los ángeles tuvieron de estos misterios algún conocimiento que antes les estaba oculto. De este modo puede entenderse lo que dice Jerónimo[11] que los ángeles conocieron algunos misterios por la predicación de los Apóstoles, puesto que por esta predicación se cumplían en realidad tales misterios, como por la predicación de Pablo se convertían los gentiles. De esto es de lo que está hablando el Apóstol.

2. *A la segunda hay que decir:* Los Apóstoles eran instruidos directamente por la Palabra de Dios, no según su divinidad, sino según su humanidad. Por lo tanto, aquel argumento no es viable.

3. *A la tercera hay que decir:* Incluso en el estado de la vida terrena, algunos hombres son superiores a algunos ángeles, pero no en acto, sino virtualmente, es decir, en cuanto que tienen tal grado de amor que pueden merecer con él mayor grado de gloria que el que tienen algunos ángeles. Ejemplo: La semilla de un árbol grande es virtualmente mayor que un árbol pequeño y, sin embargo, de hecho es mucho menor.

ARTICULO 3

El hombre, por el poder de su alma, ¿puede o no puede alterar la materia corporal?

In Gal. c.3 lect.1.

Objeciones por las que parece que el hombre, por el poder de su alma, puede alterar la materia corporal:

1. Dice Gregorio en II *Dialog.*[12]: *Los santos hacen milagros a veces por la ora-*

8. *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1252. 9. Cf. *De Cael. Hier.* c.4 § 2: MG 3,180. 10. C.19: ML 34,335. 11. *In Ephes.* l.2 a.3,10: ML 26,515. 12. C.30: ML 66,188.

don, a veces por su poder, como Pedro, que resucitó a Tabita por la oración, y mató a Ananías y Safira increpándolos por haber mentido. Pero, al hacer milagros, de alguna manera se altera la materia corporal. Por lo tanto, los hombres, por la virtud de su alma, pueden alterar la materia corporal.

2. Más aún. Sobre aquello de Gál 3,1: *¿Quién os fascinó para no obedecer a la verdad* dice la Glosa[13]: *Algunos tienen ojos como de fuego y con su mirada emponzoñan a otros, y en especial a los niños.* Pero esto no sucedería si la virtud del alma no pudiera alterar la materia corporal. Por lo tanto, el hombre, por la virtud de su alma, puede alterar la materia corporal.

3. Todavía más. El cuerpo humano es más digno que los inferiores. Pero a ciertas aprehensiones del alma le acompañan cambios de calor o de frío en el cuerpo del hombre, como se puede comprobar en quien está lleno de ira o de miedo. A veces estas alteraciones pueden causar enfermedades o incluso la muerte. Por lo tanto, con mayor motivo el alma del hombre podrá alterar la materia corporal.

En cambio está lo que dice Agustín en III *De Trin.*[14]: *La materia corporal no está sometida más que al arbitrio de Dios.*

Solución. *Hay que decir:* Repitiendo lo ya afirmado (q.110 a.2), la materia corporal no cambia de forma a no ser por algún agente, compuesto de materia y de forma o por Dios mismo, en quien preexiste virtualmente toda materia y toda forma como en la causa primera de ambas. Por eso se dijo (ib.) que ni los mismos ángeles pueden alterar con su virtud natural la materia corporal si no es aplicando agentes corporales que produzcan sus respectivos efectos. Así, pues, mucho menos el alma, con su virtud natural, puede alterar la materia corporal sin el concurso de otros cuerpos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se dice que los santos hacen milagros con el poder de la gracia, no con el natural. Esto se desprende de lo dicho por Gregorio[15]: *Los que por el poder de Dios son hijos suyos, como dice Juan, ¿qué tiene de extraño que por el mismo poder hagan milagros?*

2. *A la segunda hay que decir:* Avicena[16] señaló como causa de la fascinación el hecho de que la materia corporal, naturalmente, obedece más a la sustancia espiritual que a los agentes naturales contrarios. Así, cuando la representación imaginaria es muy fuerte, la materia corporal se altera. Esta es la explicación que da a la mirada que fascina. Pero ya se demostró (q.110 a.2) que la materia corporal no está al arbitrio de las sustancias espirituales, exceptuando únicamente al Creador. Por lo cual parece más propio pensar que el alma, por una fuerte representación imaginaria, puede alterar los espíritus del cuerpo. Esta alteración de los espíritus corporales[d] tiene lugar principalmente en los ojos, donde se dan cita los espíritus más sutiles. Los ojos infectan después el aire cercano hasta un determinado espacio, al igual que los espejos, nuevos y limpios se empañan con la mirada de la mujer cuando tiene la menstruación, como dice Aristóteles en el libro *De Somn. et Vigil.*[17]

Así, pues, cuando el alma siente una vehemente conmoción maligna, como de manera especial puede ocurrir con esas viejas hechiceras, la mirada de éstas se hace ponzoñosa y dañina del modo que hemos dicho, especialmente para los niños que son muy impresionables. Es también posible que por permisión de Dios, o incluso por algún hecho oculto, intervenga la malicia de los demonios, con los que las viejas hechiceras pueden tener algún pacto.

3. *A la tercera hay que decir:* El alma se une al cuerpo como forma, y el apetito sensitivo, que hasta cierto punto está sometido a la razón, como dijimos (q.18 a.3), funciona por medio del órgano corporal, y así es necesario que de ciertas aprehensiones del alma se sigan conmociones del apetito sensitivo, acompañadas de algunas alteraciones corporales. Sin embargo, no son suficientes para po-

13. *Glossa ordin.* (VI,82A). 14. C.8: ML 42,875. 15. *Dial.* l.2 c.30: ML 66,188. 16. *De An.* p.4.[a] c.4 (20vb). 17. ARISTÓTELES, *De Insomn. 2* (BK 459b26): S. Th. lect.3.

---

d. Expresión paradójica que significa la sutileza de algunas entidades corpóreas. Cf. *In Sent.* 1 d.40 q.4.

der alterar los cuerpos separados de ella, a no ser a través de la alteración del propio cuerpo, como acabamos de decir (ad 3).

ARTICULO 4

El alma del hombre separada, ¿puede o no puede mover los cuerpos al menos localmente?

De Malo q.16 a.10 ad 2.

Objeciones por las que parece que el alma del hombre separada puede mover los cuerpos al menos localmente:

1. El cuerpo está naturalmente sometido a la sustancia espiritual con respecto al movimiento local, como se dijo (q.110 a.3). Pero el alma separada es una sustancia espiritual. Por lo tanto, puede mover con su imperio los cuerpos exteriores.

2. Más aún. En el *Itinerario*[18] de Clemente se dice que tal como contó Nicetas a Pedro, Simón Mago, por arte mágico, retenía el alma de un niño al que había matado y por ella realizaba operaciones mágicas. Pero no hubiera podido hacer eso sin alguna alteración de los cuerpos, al menos local. Por lo tanto, el alma separada tiene poder para mover localmente los cuerpos.

En cambio está que dice el Filósofo en el libro *De Anima*[19] que el alma no puede mover más cuerpo que el propio.

Solución. *Hay que decir:* El alma separada no puede mover ningún cuerpo con su virtud natural. Es evidente que mientras el alma está unida al cuerpo, no lo mueve sino en cuanto que lo vivifica, por eso, al quedar sin vida algún miembro, éste ya no obedece a la voluntad del alma para moverse. También es evidente que el alma separada no vivifica ningún cuerpo. Por lo tanto, ningún cuerpo obedece al alma con respecto al movimiento local atendiendo sólo a la virtud natural del alma. Pero no hay inconveniente en que por virtud divina al alma se le comunique algún poder superior a su virtud natural.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Hay algunas sustancias espirituales cuyo poder respecto de la materia no está vinculado determinadamente a cuerpo alguno, como son los ángeles, que naturalmente están desligados de todo cuerpo; y a éstos pueden obedecer por el movimiento diversos cuerpos. Pero si la virtud motriz de alguna sustancia separada está destinada naturalmente a mover algún cuerpo determinado, tal sustancia no podrá mover un cuerpo mayor, aunque sí uno menor. Por eso dicen los Filósofos que el motor de un cielo inferior no puede mover un cielo superior. Por lo tanto, estando el alma, por su naturaleza, determinada a mover el cuerpo del que es forma, no puede mover, por su virtud natural, ningún otro cuerpo.

2. *A la segunda hay que decir:* Como dice Agustín en X *De Civ. Dei*[20] y el Crisóstomo en *Super Math.*[21], con frecuencia los demonios fingen ser las almas de los muertos, para afianzar en su error a los gentiles que creen tales cosas. Y así, en este caso es creíble que Simón Mago estaba poseído por algún demonio que fingía ser el alma del niño que él había matado.

CUESTIÓN 118

Sobre la propagación humana: el alma

Ahora hay que tratar lo referente a la propagación humana. En primer lugar, en lo que respecta al alma; en segundo lugar, en lo que respecta al cuerpo. La cuestión referente a la propagación humana en lo que respecta al alma plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. El alma sensitiva, ¿se transmite o no se transmite con el semen?—

18. *De Gestis S. Petri* c.27: MG 2,492. 19. ARISTÓTELES, l.1 c.3 n.22 (BK 407b19): S. Th. lect.8 n.130. 20. C.11: ML 41,290. 21. Hom.28: MG 57,353.

2. ¿Y el alma intelectiva?—3. Todas las almas, ¿fueron o no fueron creadas simultáneamente?

ARTICULO 1

El alma sensitiva, ¿se transmite o no se transmite con el semen?

In Sent. l.2 d.18 q.2 a.3; *Cont Gentes* 2,86; *De Pot.* q.3 a.11; *Quodl.* 9 q.5 a.1.

Objeciones por las que parece que el alma sensitiva no se transmite con el semen, sino que ha sido creada por Dios:

1. Toda sustancia perfecta que no es compuesta de materia y de forma, si comienza a ser, no es por generación, sino por creación, pues nada se engendra a no ser partiendo de la materia. Pero el alma sensitiva es una sustancia perfecta, ya que, de no ser así, no podría mover el cuerpo, y por ser forma del cuerpo, no está compuesta de materia y de forma. Por lo tanto, no empieza a existir por generación, sino por creación.

2. Más aún. La generación de los seres vivientes tiene su principio en la potencia generativa, que es inferior al alma sensitiva, pues se la enumera entre las potencias del alma vegetativa. Pero ninguna potencia puede obrar sobre su especie. Por lo tanto, el alma sensitiva no puede ser causada por la potencia generativa del animal.

3. Todavía más. Quien engendra, engendra algo semejante a sí mismo. Y así, es necesario que la forma de lo engendrado esté en acto en la causa de la generación. Pero ni el alma sensitiva ni parte alguna de ella están en la sustancia seminal en acto, porque ninguna parte del alma sensitiva está sino en alguna parte del cuerpo, y en la sustancia seminal no hay partícula alguna del cuerpo, porque no hay parte alguna del cuerpo que no se haga de dicha sustancia y en virtud de la misma. Por lo tanto, el alma sensitiva no es causada a partir del semen.

4. Por último. Si en el semen hay algún principio activo del alma sensitiva, éste o permanece o no una vez engendrado ya el animal. Pero no puede permanecer, porque o se identificaría con el alma sensitiva del animal engendrado, lo cual es imposible, porque así sería uno mismo el que engendró y el engendrado, el que hace y lo hecho; o se distinguiría de ello, lo cual también es imposible, porque quedó demostrado (q.76 a.4) que en un mismo animal no puede haber más que un solo principio formal, que es una sola alma. También parece imposible que no permanezca, pues en tal caso se daría un agente que obrase para la corrupción del mismo. Esto es imposible. Por lo tanto, el alma sensitiva no puede ser engendrada de la sustancia seminal.

En cambio, la virtud del semen se relaciona con los animales de él engendrados, como la virtud de los elementos materiales con los animales que proceden de ellos. Ejemplo: Los originados a partir de la descomposición. Pero las almas de estos animales son producidas a partir de la virtud que hay en los elementos de que proceden. Se dice en Gén 1,20: *Produzcan las aguas reptiles vivientes.* Por lo tanto, también las almas de los animales que son engendrados a partir del semen, son producidos a partir de la virtud que hay en él.

Solución. *Hay que decir:* Algunos sostuvieron que las almas sensitivas de los animales son creadas por Dios [a]. Esta afirmación sería admisible si el alma sensitiva fuera subsistente y le correspondiera ser y obrar por sí misma. Pues, de este modo, como por sí misma le correspondía al alma sensitiva ser y obrar, así también el hacerse le sería debido a sí misma. Como, por otra parte, lo que es simple y subsistente no puede ser hecho más que por creación, se seguiría que el alma sensitiva llegaría a la existencia por creación.

Partiendo de lo establecido (q.75 a.3), el fundamento de esta opinión es falso. Pues si al alma sensitiva le correspondiera ser y obrar por sí misma, al corromperse el cuerpo no se corrompería ella. Por lo tanto, al no ser forma subsistente, en cuanto al ser, se encuentra en las mismas circunstancias que las formas corpó-

a. Cf. q.45 a.4.

reas, a las que no se les debe el ser por sí mismas, sino que se dice que existen por ellas sus compuestos subsistentes. Por lo tanto, a los compuestos mismos es a los que se debe también el hacerse. Y porque lo que engendra es semejante a lo engendrado, es necesario que por naturaleza, tanto el alma sensitiva como las demás formas de su índole, sean puestas en la existencia por algunos agentes corpóreos que transmutan la materia de la potencia al acto por medio de alguna virtud corpórea presente en ellos.

Ahora bien, cuanto mayor es la eficacia del agente, tanto mayor es la distancia a la que llega su acción. Ejemplo: Cuanto más cálido es un cuerpo, tanto más lejos calienta. De ahí que, como consecuencia, los cuerpos inorgánicos, que son los ínfimos de la naturaleza, engendran sus semejantes, pero no por medio alguno, sino por sí mismos, como por sí mismo el fuego engendra fuego. Pero los cuerpos vivientes, al ser de mayor virtud, para engendrar su semejante actúan con o sin mediación. Sin mediación, en la función nutritiva, en la que la carne engendra carne. Con mediación, en el acto de la generación, pues del alma del que engendra se deriva cierta virtud activa que pasa a la simiente del animal o de la planta, tal como del agente principal pasa al instrumento cierta virtud motriz. Así como puede decirse indistintamente que algo es movido por el instrumento o que lo es por el agente principal, así también puede decirse indistintamente que el alma del engendrado es causada por el alma del que engendra, o que lo es por una virtud derivada de esta misma que se encuentra en la sustancia seminal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El alma sensitiva no es una sustancia perfecta subsistente por sí misma. Esto ya lo hemos tratado (q.75 a.3), y no es necesario insistir en ello.

2. *A la segunda hay que decir:* La potencia generativa no solamente engendra por su propia virtud, sino por virtud de toda el alma de la que es potencia. Por eso la virtud generativa de la planta engendra una planta, y la virtud generativa del animal engendra un animal. Pues cuanto el alma sea más perfecta, tanta mayor perfección hay en lo engendrado.

3. *A la tercera hay que decir:* La virtud activa existente en el semen, derivada del alma del que engendra, es y obra como cierto impulso del alma misma del que engendra. Tampoco es alma ni parte del alma, a no ser virtualmente. Ejemplo: En la sierra o en el hacha no está la forma de una cama, sino cierto impulso a tal forma. De este modo, no es necesario que esta virtud activa tenga órgano alguno en acto, sino que tal virtud estriba en el mismo espíritu vital sustentado en el semen, que es espumoso, como lo indica su color blanco. En este mismo espíritu hay cierto calor, debido a la misma virtud de los cuerpos celestes, por la que obran también los agentes inferiores para la especie, como dijimos (q.115 a.3 ad 2). Por aunarse en este espíritu la virtud del alma y la virtud celeste, *al hombre lo engendran el hombre y el sol conjuntamente*[1]. El calor hace las veces de instrumento para la virtud generativa, como las hace también para la virtud nutritiva, según se dice en II *De Anima*[2].

4. *A la cuarta hay que decir:* En los animales perfectos, que son engendrados por unión carnal de sexos, la virtud activa está en la sustancia seminal del género masculino, según el Filósofo en el libro *De Generat. Animal.*[3]. Mientras que la materia del feto es lo suministrado por la hembra. En esta materia se encuentra ya desde el principio el alma vegetativa, pero no obrando o en acto segundo, sino en acto primero, tal como está el alma sensitiva en los que duermen. Pero cuando comienza a tomar alimento, de hecho está ya obrando. Esta materia, pues, se va alterando por la virtud seminal activa hasta llegar a ser en acto alma sensitiva; pero no de tal modo que la virtud que había en el semen se convierte en alma sensitiva, en cuyo caso sería uno mismo el que engendra y el engendrado, y esto se parecería más a la nutrición y al crecimiento que a la generación, como anota el Filósofo[4]. Des-

1. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* l.2 c.2 n.11 (BK 194b13): S. Th. lect.4 n.10. 2. ARISTÓTELES, c.4 n.8.16 (BK 416a9/416a28): S. Th. lect.8.9 n.329.348. 3. ARISTÓTELES, l.2 c.4 (BK 740b24). 4. ARISTÓTELES, l.1 c.5 n.10 (BK 321a22).

pues que por la virtud del principio activo que había en el semen se produce en el engendrado el alma sensitiva en cuanto a alguna parte principal, esta misma alma sensitiva de la prole comienza ya a actuar para el complemento del propio cuerpo por la nutrición y el crecimiento. Pero la virtud activa existente antes en el semen, deja de existir al disolverse el semen [b] y desvanecerse el espíritu inherente a él. En esta desaparición no hay inconveniente alguno, pues esta virtud no es agente principal, sino instrumental; y la moción del instrumento cesa una vez que se ha producido el efecto.

ARTICULO 2

El alma intelectiva, ¿es o no es causada a partir del semen?

Supra q.90 a.2; *In Sent.* l.2 d.18 q.2 a.1; *Cont, Gentes* 2,86.88.89; *Compend. Theol.* c.93; *De Pot.* q.3 a.9; *Quodl.* 11 q.5; *In Rom.* c.5 lect.3.

Objeciones por las que parece que el alma intelectiva es causada a partir del semen:

1. Se dice en Gén 46,26: *El total de almas que procedieron de Jacob fue de sesenta y seis.* Pero no pudieron proceder de él más que por generación. Por lo tanto, el alma intelectiva es causada seminalmente.

2. Más aún. Quedó demostrado (q.76 a.3), que en el hombre hay una sola alma sustancialmente, que, a la vez, es intelectiva, sensitiva y vegetativa. Pero el alma sensitiva se engendra del semen en el hombre igual que en los otros animales. De ahí que no se comience simultáneamente a ser animal y hombre, sino que antes se es animal informado de alma sensitiva, como dice el Filósofo en *De Generat. Animal.* [5] Por lo tanto, también el alma intelectiva es causada a partir del semen.

3. Todavía más. Uno mismo es el agente de cuya acción son término la forma y la materia; de no ser así, a partir de la materia y la forma no se haría un ser de unidad absoluta. Pero el alma intelectiva es forma del cuerpo humano que se hace por virtud del semen. Por lo tanto, también el alma intelectiva es producida por virtud del semen.

4. Y también. El hombre engendra lo semejante a sí en la especie. Pero el constitutivo diferencial de la especie humana es el alma racional. Por lo tanto, el alma racional procede del que engendra.

5. Por último. No puede decirse que Dios coopera con los que pecan. Pero, si las almas racionales fueran creadas por Dios, Dios cooperaría a veces con los adúlteros, de cuya unión carnal ilícita algunas veces se engendra prole. Por lo tanto, las almas racionales no son creadas por Dios.

En cambio está lo que se dice en el libro *De Eccles. Dogmat.* [6]: *Las almas racionales no se propagan por generación.*

Solución. *Hay que decir:* Es imposible que la virtud activa de la materia llegue a producir un efecto inmaterial. Es evidente que el principio intelectivo en el hombre es un principio que trasciende la materia, pues tiene operaciones en las que no participa el cuerpo. Por lo tanto, es imposible que la virtud seminal sea causa del principio intelectivo.

Igualmente, la virtud seminal obra por virtud del alma del que engendra, en cuanto que el alma del que engendra es forma de su cuerpo, del que se sirve para obrar. Pero en las operaciones del entendimiento no participa el cuerpo. Por lo tanto, la virtud del principio intelectivo, en cuanto tal, no puede comunicarse al semen. Por eso, el Filósofo, en el libro *De Generat. Animal.* [7], dice: *Sólo el entendimiento proviene de fuera.*

Igualmente, el alma intelectiva tiene operaciones vitales incorpóreas, y es subsistente, como ya dijimos (q.75 a.2). Consecuentemente, le compete por sí misma el ser y el hacerse. Por ser sustancia inmaterial, no puede ser producida por generación, sino sólo por creación divina. Por lo tanto, decir que el alma intelectiva es producida por el que engendra, equivale a negar su subsistencia y a admitir que se corrompe con el cuer-

5. ARISTÓTELES, l.2 c.3 (BK 736b2). 6. GENADIO, c.14: ML 58,984. 7. ARISTÓTELES, l.2 c.3 (BK 736b27).

b. La doctrina contraria aparece en *De pot.* q.3 a.9 ad 16.

po. Por eso es herético[8] decir que el alma intelectiva se propaga por generación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquella autoridad, por sinécdoque, toma la parte por el todo, es decir, el *alma* por todo el hombre.

2. *A la segunda hay que decir;* Algunos[9] afirmaron que las operaciones vitales del embrión no proceden del alma del mismo embrión, sino del alma de la madre o de la virtud formativa que hay en el semen. Ninguna de estas dos explicaciones es admisible, porque las operaciones vitales, como sentir, nutrirse y desarrollarse no pueden proceder de un principio extrínseco. Por lo tanto, hay que admitir que el alma preexiste en el embrión, primero como nutritiva; después, como sensitiva, y, por último, como intelectiva.

Otros dicen que sobre el alma vegetativa que es la primera en existir, viene otra alma, la sensitiva, y sobre ésta otra, la intelectiva. De tal modo que hay en el hombre tres almas, de las cuales una es potencia de la otra. Esto lo rechazamos ya (q.76 a.3).

Otros[10] sostienen que la misma alma, que al principio es sólo vegetativa, después se convierte en sensitiva por la acción de una virtud que hay en el semen; y, por último, esta misma alma se convierte en intelectiva, no ya por virtud activa del semen, sino por la virtud de un agente superior, es decir, Dios, que la alumbra desde fuera. Esto es lo que quiso decir el Filósofo al afirmar que el entendimiento procede de un principio extrínseco. Pero tampoco esto puede admitirse. 1) *En primer lugar,* porque ninguna forma sustancial es susceptible de más y menos, sino que añadirles perfección es hacerlas cambiar de especie, como hace otra especie en los números el simple añadido de la unidad. Además, no es posible que una forma numéricamente idéntica pertenezca a diversas especies. 2) *En segundo lugar,* porque se seguiría que la generación del animal sería un movimiento continuo, pasando gradualmente de lo imperfecto a lo perfecto, como ocurre en la alteración. 3) *En tercer lugar,* porque se tendría que la generación del hombre o del animal no sería generación en sentido estricto, puesto que el sujeto de la generación ya se daría en acto antes de la generación misma. Efectivamente, si en la materia de la prole desde el principio hay alma vegetativa que gradualmente va llegando hasta la perfección, siempre habrá adición de perfección subsiguiente sin corrupción de la perfección precedente. Esto va contra la naturaleza de la generación en sentido propio. 4) *En cuarto lugar,* porque lo que es causado por la acción de Dios, o es algo subsistente, en cuyo caso será esencialmente distinto de la forma preexistente, que no era subsistente, y así se vuelve a la opinión de los que ponían varias almas en el cuerpo; o no es algo subsistente, sino alguna perfección del alma preexistente, y de esto, por necesidad, se sigue que el alma intelectiva se corrompa al corromperse el cuerpo, lo cual es imposible.

Hay otro modo más de hablar sobre esta cuestión, que es el de aquellos que proponen un único entendimiento para todos los hombres. Esto fue ya rechazado (q.76 a.2).

Por lo tanto, hay que decir: La generación de un ser implica siempre corrupción de otro, y, por eso, tanto en los hombres como en los otros animales, al llegar una forma superior se corrompe la precedente, pero de tal manera que en la forma siguiente queda todo lo que había en la anterior más lo que ella trae de nuevo. De este modo, mediante diversas generaciones y corrupciones se llega a la última forma sustancial tanto en el hombre como en los otros animales. Esto resulta evidente en los animales engendrados a partir de la descomposición. Por lo tanto, hay que decir que el alma intelectiva es creada por Dios al completarse la generación humana, y que esta alma es, a un mismo tiempo, sensitiva y vegetativa, corrompiéndose las formas que le preceden.

3. *A la tercera hay que decir:* Este argumento es viable tratándose de diver-

8. Cf. ALBERTO MAGNO, *In De An.* l.16 tr.1 c.2 (BO 12,136); ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 1-2 n.489 (QR 2,683). 9. Cf. ALBERTO MAGNO, l.c. nota 8; AVERROES, *In De Generat. animal.* l.2 c.3 (6,3,75C). 10. Cf. supra q.76 a.3.

sos agentes no coordinados entre sí. Pero cuando hay muchos agentes coordinados, nada impide que la virtud del agente superior se extienda hasta la última forma, mientras que la virtud de cada agente inferior sólo se extiende a determinada disposición de la materia. Ejemplo: En la generación del animal, la virtud seminal dispone la materia, pero la virtud del alma es la que da la forma. De todo lo establecido (q.105 a.3; q.110 a.l), resulta evidente que toda la naturaleza corporal actúa como instrumento de la virtud espiritual, principalmente de Dios. Por lo tanto, no hay inconveniente en que la formación del cuerpo se haga por alguna virtud corporal, en tanto que el alma intelectiva procede sólo de Dios.

4. *A la cuarta hay que decir:* El hombre engendra lo semejante a sí en cuanto que por la virtud de su sustancia seminal se dispone la materia para la recepción del alma racional.

5. *A la quinta hay que decir:* En la acción de los adúlteros, lo que pertenece a la naturaleza, es bueno. A esto Dios coopera. Pero lo que se refiere a un placer desordenado, es malo. A esto Dios no coopera.

ARTICULO 3

Todas las almas humanas, ¿fueron o no fueron creadas a un tiempo al principio del mundo? [c]

Supra q.90 a.4; *In Sent.* l.1 d.8 q.5 a.2 ad 6; l.2 d.3 q.1 a.4 ad 1; d.17 q.2 a.2; *Cont. Gentes* 2,83.84; *De Pot.* q.3 a.10; *De Malo* q.5 a.4.

Objeciones por las que parece que todas las almas humanas fueron creadas a un tiempo al principio del mundo:

1. Se dice en Gén 2,2: *Descansó Dios de todo lo hecho.* Pero esto no sería verdad si cada día creara nuevas almas. Por lo tanto, todas las almas fueron creadas a un tiempo.

2. Más aún. A la perfección del universo contribuyen de una manera especial las sustancias espirituales. Así, pues, si las almas son creadas al mismo tiempo que se forman los cuerpos, diariamente se añadirían innumerables sustancias espirituales a la perfección del universo, de lo cual se seguiría que el universo al principio fue imperfecto. Esto va contra lo que se dice en Gén 2,2: *Completó Dios toda su obra.*

3. Todavía más. El fin de las cosas se corresponde con su principio. Pero el alma intelectiva permanece una vez destruido el cuerpo. Por lo tanto, empezó a existir antes del cuerpo.

En cambio está lo que se dice en el libro *De Eccl. Dogmat.* [11]: *El alma es creada juntamente con el cuerpo.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos [12] sostuvieron que era accidental para el alma intelectiva estar unida al cuerpo, afirmando que el alma racional era de idéntica condición que las otras sustancias espirituales que no están ordenadas a unirse a los cuerpos. Por eso afirmaron también que las almas de los hombres fueron creadas al principio juntamente con los ángeles [d].

Pero esta opinión es falsa. 1) *Primero,* en cuanto a su raíz. Si verdaderamente fuese accidental para el alma su unión con el cuerpo, el hombre, que esencialmente resulta de esta unión, sería un ser accidental, o bien el alma sola constituiría al hombre, lo cual es falso, como quedó ya demostrado (q.75 a.4). También es falso que el alma humana sea de la misma naturaleza que los ángeles, como lo demuestra su diverso modo de entender. Pues ya se demostró (q.55 a.2; q.85 a.1)

11. GENADIO, c.14.18: ML 58,984.985.

12. Cf. ORÍGENES, *Peri Archon* l.1 c.6.8: MG 11,166.178; 1.2 c.9: MG 11,229.

c. Sto. Tomás estima herética la doctrina del traducianismo respecto del alma humana, incluso en su versión espiritual. Un ser inmaterial como el alma humana, que es capaz de ciertas operaciones sin el cuerpo, no puede originarse más que por creación, ya que no cabe una materia de donde pueda ser educida. Sto. Tomás sabía que, en épocas anteriores, diversos Padres y Doctores de la Iglesia habían dudado a este respecto. Cf. VALBUENA, En *Suma Teológica de Sto. Tomás de Aquino,* vol.III, 2.° (BAC, 1959), p.1112-13. La razón de esta duda era la necesidad de dar una explicación a la transmisión del pecado original. La dificultad de tal transmisión por la negación del traducianismo se la plantea Sto. Tomás en la 1-2 q.81 a.1.

d. La posición de Orígenes depende de principios platónicos combinados con la doctrina cristiana, cf. *Cont. Gentes* 2,83.

que el hombre entiende suministrándose de los sentidos y recurriendo a imágenes sensibles como vimos (q.84 a.6.7; q.85 a.1). Esto hace necesario que el alma se una al cuerpo, del que por necesidad se ha de servir para las operaciones del alma sensitiva. Esta necesidad no la tiene el ángel.

2) *Segundo,* esta opinión es falsa en su misma hipótesis. Pues si es natural al alma unirse al cuerpo, estar separada de él le será contranatural, y sin él no podrá tener la perfección que exige su naturaleza. No es condición de Dios dar comienzo a sus obras a partir de cosas imperfectas y al margen de la naturaleza. Ejemplo: No hizo al hombre sin manos o sin pies, que son partes naturales de él. Por lo tanto, mucho menos había de hacer el alma sin el cuerpo.

Pero si alguien dijera que no es natural al alma unirse al cuerpo, hay que buscar por qué las almas están unidas a los cuerpos. Se responderá que es debido a la voluntad del alma misma o a alguna otra causa. Si se dice que por voluntad del alma, nos encontramos con muchos inconvenientes. En primer lugar, una voluntad así sería irracional, al quererse unir al cuerpo sin necesidad de él, ya que, si lo necesitase, le sería natural tal unión, porque *la naturaleza no falta en lo necesario*[e]. Además, no se ve razón alguna para que el alma, creada desde el principio del mundo, ahora quiera, después de tanto tiempo, unirse al cuerpo, siendo así que, por ser una sustancia espiritual, está por encima del tiempo y es independiente del movimiento de los cielos. Un tercer inconveniente de dicha respuesta es que resultaría casual la unión de tal alma y tal cuerpo, pues tal unión necesitaría el concurso de dos voluntades, a saber: la del alma que se une y la del hombre que engendra. Por el contrario, si se dice que el alma se une al cuerpo independientemente de su voluntad y por exigencias ajenas a su naturaleza, esto no puede ser sin la acción de una causa que violente al alma. Y entonces tal unión resultaría para el alma penosa y triste. Esto sería caer en el error de Orígenes, quien sostuvo que las almas se unían a los cuerpos como pena por el pecado.

Por lo tanto, como quiera que todas estas suposiciones son inadmisibles, hay que afirmar que las almas no son creadas con anterioridad a la formación de los cuerpos, sino que son creadas en el momento de ser infundidas en los cuerpos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dios cesó el día séptimo, no de toda obra, pues se dice en Jn 5,17: *Mi Padre sigue obrando todavía,* sino que cesó en la producción de nuevos géneros y especies de cosas que no preexistieran en las primitivas obras. Las almas que ahora se crean preexistían por la igualdad de especie en estas primeras obras, entre las que fue creada el alma de Adán.

2. *A la segunda hay que decir:* A la perfección del universo hay que añadir cotidianamente algo en cuanto al número de individuos, aunque no según el número de especies.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el alma permanezca separada del cuerpo es una consecuencia de la corrupción del cuerpo que siguió al pecado. Pero no fue conveniente que comenzara la obra de Dios por tal separación. Pues está escrito en Sab 1,13.16: *Dios no hizo la muerte; pero los impíos, con sus obras y palabras, la hicieron llegar.*

CUESTIÓN 119

Sobre la propagación humana: el cuerpo

Ahora hay que tratar sobre la propagación humana en lo que respecta al cuerpo. Esta cuestión plantea y exige respuesta a dos problemas:

1. Algo del alimento, ¿constituye o no constituye parte real de la naturaleza humana?—2. El semen, principio de generación humana, ¿está o no está hecho de lo sobrante del alimento?

e. Cf. ARISTÓTELES, *De anima* l.3 c.9 (BK. 432b21) y el comentario de Sto. Tomás a ese pasaje, núm. 811.

ARTICULO 1

Algo del alimento, ¿constituye o no constituye parte real de la naturaleza humana? [a]

In Sent. l.2 d.30 q.2 a.1; 4 d.44 q.1 a.2 q.ª4; *Quodl.* 8 q.3a.1.

Objeciones por las que parece que nada del alimento pasa a constituir parte de la naturaleza humana:

1. Se dice en Mt 15,17: *Todo lo que entra por la boca, va al vientre y acaba en la letrina.* Pero lo que acaba en la letrina no se convierte en constitutivo real de la naturaleza humana. Por lo tanto, nada del alimento se convierte en realidad de la naturaleza humana.

2. Más aún. El Filósofo, en I *De Generat.* [1], distingue entre la carne según la *materia* y según la *especie,* y dice que la primera *se adquiere* y *se pierde.* Pero lo engendrado por el alimento se adquiere y se pierde. Por lo tanto, aquello en que se convierte el alimento es materialmente carne, pero no lo es específicamente. Ahora bien, aquello que pertenece a la esencia de la naturaleza humana, pertenece a su especie. Por lo tanto, el alimento no pasa a ser realmente de la naturaleza humana.

3. Todavía más. A la esencia de la naturaleza humana parece pertenecer el *húmedo radical*[2], que, en el sentir de los médicos [3], una vez perdido, no puede recobrarse. Pero podría restablecerse si el alimento se convirtiera en él. Por lo tanto, el alimento no se convierte en constitutivo real de la naturaleza humana.

4. Y también. Si el alimento pasara a ser constitutivo real de la naturaleza humana, todas las pérdidas del hombre podrían restaurarse. Pero la muerte humana no acaece más que como consecuencia de estas pérdidas. Así, pues, el hombre, alimentándose, podría defenderse perpetuamente de la muerte.

5. Por último. Si el alimento pasara a ser constitutivo real de la naturaleza humana, en el hombre no habría algo que no pudiese perderse y recobrarse. Pues cuanto en el hombre se engendra del alimento, es susceptible de reparación y pérdida. Viviendo, pues, el nombre largo tiempo, se seguiría que no quedaría en él, al final de la vida, nada de lo que estuvo en él materialmente al comienzo de su generación. De esto se seguiría que el hombre no sería numéricamente el mismo durante toda su vida, puesto que, para serlo, se necesita identidad de materia. Esto es inadmisible. Por lo tanto, el alimento no pasa a ser constitutivo real de la naturaleza humana.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De Vera Relig.*[4]: *Digeridos los alimentos de carne, o sea, perdiendo éstos su forma, vienen a formar el tejido de nuestros miembros.* Pero los tejidos de nuestros miembros pertenecen a la esencia de la naturaleza humana. Por lo tanto, los alimentos pasan a ser constitutivo real de la naturaleza humana.

Solución. *Hay que decir:* Según el Filósofo en II *Metaphys.*[5], *las cosas son respecto a la verdad como son respecto al ser.* Por lo tanto, pertenece a la esencia de una naturaleza aquello que pertenece al ser constitutivo de la misma. La natura-

1. ARISTÓTELES, c.5 n.14 (BK 321b21): S. Th. lect.15. 2. Se trata de un término médico usado entre los antiguos para indicar el humor linfático, dulce, sutil y balsámico que se suponía daba a las fibras del cuerpo flexibilidad y elasticidad. 3. Cf. AVICENA, I *Canon* Fen 1 doctr.4 c.1; Fen 2 doctr.3 c.3; IV *Canon* Fen 1 tr.3 c.1 (referencias tomadas de *Opera Omnia Bonaventurae, In Sent.* T.II p.736, notas 2.3). 4. C.40: ML 34,155. 5. ARISTÓTELES, l.1α c.1 n.5 (BK 993b30): S. Th. lect.2 n.289.

---

a. Tanto en este lugar como en *Quodl.*8 q.3 a.1 se usa esta expresión para afirmar la conversión fisiológica de los alimentos en realidad corpórea humana. Además, al comienzo del cuerpo del artículo, se alega la autoridad de Aristóteles, que identifica el ser y la verdad. Con ello parece adquirir un rango filosófico lo que es una simple cuestión fisiológica. En realidad Sto. Tomás está tratando de las diversas formas de actividad del hombre y de su relevancia esencial. De ahí que quiera asegurar hasta qué punto afecta a esa esencia humana la ingestión de alimentos y su asimilación. La tesis de Sto. Tomás es que el alimento sí se convierte en verdadera naturaleza humana. Téngase en cuenta, además, el problema teológico de la transmisión del pecado original, que movió a algunos autores a defender una pintoresca vinculación natural de todos los hombres con la materia de Adán. Sto. Tomás renuncia a una vinculación basada en una identidad cuantitativa.

leza puede tomarse en dos sentidos: 1) *Uno,* universalmente, tomándolo por la esencia específica. 2) *Otro,* según que está en un individuo determinado. A la esencia de una naturaleza tomada en sentido universal pertenecen su forma y su materia concebidas en abstracto. Pero al constitutivo de la naturaleza considerada en un individuo particular pertenece la materia asi particularizada y la forma individualizada por tal materia. Ejemplo: Del constitutivo de la naturaleza humana en abstracto son el alma y el cuerpo, pero del de la naturaleza humana en Pedro o en Martín son esta alma y este cuerpo.

Sin embargo, hay seres cuyas formas no pueden estar más que en una sola materia determinada, como la forma del sol no puede salvarse a no ser en la materia que es su sujeto en acto. Conforme a esto, algunos supusieron que la forma humana no puede subsistir a no ser en una sola materia determinada, esto es, en aquella materia que al principio fue por ella misma informada en el primer hombre. De tal forma que lo que se añadió, al margen de lo transmitido del primer padre a sus sucesores, no pertenece a la esencia de la naturaleza humana, por cuanto no recibe verdaderamente la forma de la misma. Pero aquella materia que en el primer hombre fue sujeto de la forma humana, se multiplica en sí misma, y así se forma, del cuerpo del primer hombre la multitud de todos los otros cuerpos humanos. Según los defensores de esta opinión, el alimento no se convierte en algo real de la naturaleza humana, sino que ésta lo toma como un remedio de la naturaleza con el que se pueda resistir para que la acción del calor natural no consuma el húmedo radical, como se agrega plomo o estaño a la plata para que ésta no sea consumida por el fuego.

Esta hipótesis no tiene razón de ser por muchos conceptos. 1) *En primer lugar,* porque una misma es la razón de que alguna forma pueda recibirse en otra materia y de que pueda dejar de estar en la suya propia, razón por la cual todo lo generable es corruptible, y al revés. Es evidente que la forma humana puede desaparecer de la materia que en cualquier momento es su sujeto, pues de otro modo no sería corruptible el cuerpo humano. Por lo tanto, puede sobrevenir a tal forma otra materia, con lo cual dicha materia pasaría a ser del constitutivo real de la naturaleza humana. 2) *En segundo lugar,* porque en los casos en que la materia está toda en un individuo, se da un solo individuo en cada especie, como acontece en el sol y la luna. En esta hipótesis no habría más que un individuo de la especie humana. 3) *En tercer lugar,* porque no se concibe aumento de materia sino sólo respecto de la cantidad, como sucede en los fluidos vaporizados, cuya materia adquiere mayores dimensiones; o respecto también de la misma sustancia de la materia. Pero, permaneciendo única la misma sustancia de la materia, no puede decirse propiamente que ésta se multiplique. Porque una cosa consigo misma no hace multitud, la cual exige esencialmente alguna división. Por eso, para la multiplicación de la materia es necesario que se le añada alguna otra sustancia, ya sea por creación, ya por conversión de otra cosa en ella. Ejemplo: Para el aumento de la materia se requiere o su evaporización, como es el caso del agua, o la conversión de otra cosa en ella, como es el aumento del fuego cuando se le añade leña, o la creación de nueva materia. Es evidente que el aumento de materia en los cuerpos humanos no se verifica por evaporización, pues de este modo los cuerpos de los hombres en la edad madura serían más imperfectos que los de los niños. Tampoco se hace por creación de nueva materia, porque, según Gregorio[6], *todas las cosas fueron creadas a un mismo tiempo en lo que se refiere a la sustancia de la materia, aunque no en lo que se refiere a la especie de su forma.* Hay que concluir, por tanto, que el aumento del cuerpo humano no se verifica más que cuando el alimento se convierte en verdadera naturaleza humana. 4) *En cuarto lugar,* porque, no diferenciándose el hombre de los animales y las plantas en cuanto al alma vegetativa, se seguiría que tampoco los cuerpos de los animales y de las plantas aumentarían por conversión del alimento en el cuerpo alimentado, sino por cierta multiplicación. Semejante multiplicación no

6. *Moral.* l.32 c.12: ML 76,644.

podría ser natural, porque la materia en cuanto tal no se extiende más que a una determinada cantidad. Por otra parte, no vemos que se dé algún otro caso de crecimiento natural que no sea por evaporización o por conversión de otra cosa. Se seguiría de esta hipótesis que todo el resultado de las funciones generativas y nutritivas, que se llaman *potencias naturales*, sería milagroso. Esto es completamente inadmisible.

Otros dijeron que la forma humana puede originarse de nuevo en alguna otra materia, si se habla de la naturaleza humana en abstracto. Pero que esto no es posible si se trata de la naturaleza humana tal como está en un individuo determinado, en el que la forma humana permanece fija en la materia particular concreta en la que originariamente se infundió en la generación de tal individuo, de tal modo que nunca desaparece de dicha materia hasta la corrupción completa del individuo. Dicen que ésta es la materia que principalmente pertenece al constitutivo de la naturaleza humana. Sin embargo, como esta materia no basta para la cantidad debida, se requiere más materia por conversión del alimento en sustancia del alimentado, tanta cuanta sea necesaria para el debido desarrollo. Dicen que esta materia pertenece secundariamente a la esencia de la naturaleza humana, pues no se requiere para el ser primero del individuo, sino para la cantidad del mismo. Si por el alimento se añade algo más que esto, propiamente hablando ya no pertenece a la esencia de la naturaleza humana.

También esto es insostenible. 1) *Primero,* porque en esta opinión se juzga del mismo modo sobre la materia de los cuerpos vivientes y de los inanimados, siendo así que estos últimos, aunque tienen capacidad para engendrar semejantes a sí mismos en la especie, sin embargo, no la tienen para engendrar semejantes a sí mismos en el orden individual, como lo hace la potencia nutritiva en los seres vivientes. Por lo tanto, nada se añadiría a los cuerpos vivos por la potencia nutritiva si el alimento no se convirtiera realmente en el constitutivo de la naturaleza de los mismos. 2) *En segundo lugar,* porque la virtud activa que hay en el semen es cierto impulso que proviene del alma de quien engendra, como dijimos anteriormente (q.118 a.1). Así, pues, no podrá ser de mayor eficacia al obrar que la misma alma de la que se deriva. Si por la virtud del semen una materia recibe la forma humana, con mayor motivo el alma podrá con su potencia nutritiva imprimir la verdadera forma de naturaleza humana en la sustancia nutritiva unida a sí. 3) *En tercer lugar,* porque de la nutrición se necesita no sólo para el desarrollo (de no ser así, cuando cesa éste no sería ya necesaria), sino también para restaurar aquello que se pierde por la acción del calor natural. Pero no habría tal restauración si lo que se engendra del alimento no reemplazara lo perdido. Por lo tanto, como la materia que había inicialmente pertenece al constitutivo real de la naturaleza humana, así pertenece también la que se engendra del alimento.

Hay que afirmar, según otros[7], que el alimento se convierte realmente en constitutivo de la naturaleza humana, en cuanto que recibe verdaderamente la forma de carne y de huesos y de otras partes. Esto mismo lo dice el Filósofo en II *De Anima*[8]*: El alimento nutre en cuanto que es virtualmente carne.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Señor no dice que *todo* lo que entra en la boca vaya a la letrina, sino que es preciso que de *todo* alimento se arroje lo impuro. También puede decirse que todo lo que del alimento se engendra puede disolverse por el calor natural y ser expulsado por poros ocultos, como dice Jerónimo[9].

2. *A la segunda hay que decir:* Algunos[10], por carne según la especie entendieron aquello que primero tiene forma humana, después de ser recibido del generante. Y dicen que permanece mientras dura el individuo. Por carne según la materia entienden lo que se engendra del alimento. Y dicen que esta carne no permanece siempre, sino que, lo mismo que viene, se va. Pero esto va contra el pensamiento de Aristóteles[11]. Pues dice:

7. Cf. AVERROES, *In de Gener.* l.1 comm.38 (V,358H). 8. ARISTÓTELES, c.4 n.13 (BK 416b9): S. Th. lect.9 n.340. 9. *In Matth.* l.2 a 15,17: ML 26,112. 10. Cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.2 d.30 a.3 q.2 (QR 11,735). 11. ARISTÓTELES, *De Gener.* l.1 c.5 n.14 (BK 321b20): S. Th. lect.16 n.3.

Como todo lo que tiene especie en la materia, por ejemplo en la madera o en la piedra, así en la carne esto es según la especie y aquello según la materia. Es evidente que la distinción hecha no tiene lugar en la cosas inanimadas, las cuales no se engendran seminalmente ni se nutren. Y, por otra parte, uniéndose lo que se engendra del alimento al cuerpo nutrido a modo de mezcla, como el agua con el vino, ejemplo que pone el Filósofo [12], no es posible que sean distintas naturalezas la de lo que se ha convertido y la de aquello en que se ha convertido, habiéndose hecho ya una sola cosa por verdadera mezcla. Por eso, no hay razón alguna para que una de estas cosas se consuma por el calor natural y la otra permanezca.

Puestos en otra dimensión hay que decir que la distinción hecha por el Filósofo ha de entenderse no según diversas carnes, sino según una diversa consideración de la misma carne. Pues, si se considera la carne según la especie, según lo que es formal en ella, siempre permanece, pues permanece siempre la naturaleza de la carne y la disposición natural de la misma. Pero si se considera la carne según la materia, no permanece, sino que va consumiéndose y restaurándose paulatinamente, como se ve en el fuego de un horno, cuya forma de fuego permanece, en tanto que la materia se consume poco a poco y es reemplazada por otra.

3. *A la tercera hay que decir:* En el *húmedo radical* está incluido todo aquello en que radica la virtud de la especie; y, suprimido todo esto, no puede restablecerse, como en el caso de amputarse el pie, o la mano. Pero por el *húmedo nutrimental* se entiende aquello que todavía no ha llegado a recibir perfectamente la naturaleza de la especie, sino que está en vías de recibirla, como la sangre y otras partes semejantes. Por eso, aunque esto se pierda, permanece todavía la virtud de la especie en su raíz, que no se pierde.

4. *A la cuarta hay que decir:* Toda virtud activa del cuerpo pasible se debilita por la acción continua, por cuanto esta clase de agentes son, al mismo tiempo, pacientes. Por esto, la virtud transformativa al principio es tan fuerte, que puede convertir en su sustancia no sólo lo que basta para reparar lo perdido, sino también para el crecimiento. Pero después no puede convertir sino lo que basta para reparar las pérdidas; y entonces cesa el crecimiento; y, por último, falta totalmente la virtud, y el animal muere. Al igual que la virtud del vino, para convertir el agua que se le mezcla, se va debilitando gradualmente por la mezcla hasta que, por fin, se hace totalmente acuoso, como explica el Filósofo en I *De Generat.* [13]

5. *A la quinta hay que decir:* Como dice el Filósofo en I *De Generat.* [14], cuando una materia se convierte en fuego por sí misma, se dice que se engendra fuego de nuevo; pero si se convierte en fuego preexistente, se dice que el fuego se nutre. Por tanto, si toda la materia pierde simultáneamente la naturaleza específica del fuego y otra materia se convierte en fuego, este fuego será numéricamente distinto. Pero si la leña se va quemando y sustituyendo gradualmente hasta que no quede nada de lo primero, el fuego permanece siempre numéricamente uno, pues lo que se añade se convierte siempre en lo que ya existe. Esto mismo se ha de entender en los cuerpos vivientes, en los que por nutrición se repara lo que por calor se consume.

ARTICULO 2

El semen, ¿está o no está hecho de lo sobrante del alimento?

In Sent. l.2 d.30 q.2 a.2

Objeciones por las que parece que el semen no está hecho de lo sobrante del alimento, sino que es de la misma sustancia del que genera:

1. Dice el Damasceno [15]: *La generación es obra de la naturaleza, que de la sustancia del que engendra produce lo que es engendrado.* Pero lo que se engendra, se engendra de la sustancia geminal. Por lo tanto, el semen se forma de la sustancia del que engendra.

2. Más aún. El hijo se asemeja al padre por lo que de él recibe. Pero si la sustancia seminal de la que algo se engendra procede del sobrante del alimen-

12. ARISTÓTELES, l.c. nota 11. 13. Ib. 14. Ib. 15. *De Fide Orth.* l.1 c.8: MG 94,813.

to, no se recibiría nada de los abuelos y otros progenitores en los que de ningún modo estuvo tal alimento. Por lo tanto, no se parecería uno más a sus abuelos y progenitores que a otros hombres.

3. Todavía más. El alimento del que engendra procede a veces de carnes bovinas o porcinas o de cualquier otro tipo. Por lo tanto, si la sustancia seminal procediese del sobrante de tales alimentos, el hombre de ella engendrado tendría mayor afinidad con estos animales que con sus progenitores y consanguíneos.

4. Por último. Dice Agustín en X *Super Gen. at litt.*[16]: *Estuvimos en Adán no sólo según la razón seminal, sino también según la sustancia corporal.* Pero no sería así si la sustancia seminal procediera del sobrante del alimento. Por lo tanto, esta sustancia no procede de lo sobrante del alimento.

En cambio está lo que el Filósofo prueba muchas veces en el libro *De Generat. Animal.*[17]: *El semen proviene de lo sobrante del alimento.*

Solución. *Hay que decir:* La solución a este problema depende, de alguna manera, de lo dicho anteriormente (a.1; q.118 a.1). Si en la naturaleza humana hay capacidad para comunicar su forma a otra materia, no sólo en otro, sino en el mismo individuo, es evidente que el alimento, desemejante antes, se hace semejante después por la nueva forma adquirida. Es de orden natural que una cosa se reduzca gradualmente de la potencia al acto. Así, en las cosas que son engendradas vemos que todo es imperfecto en un principio y después se perfecciona. Ahora bien, lo común es, respecto de lo propio y concreto, como lo imperfecto respecto de lo perfecto. Por eso vemos que en la generación del animal se adquiere antes la naturaleza de animal que la de hombre o caballo [b]. Así también el alimento recibe primero una virtud común respecto de todas las partes del cuerpo, y, al final, se concreta en ser esta parte o la otra.

Pero no es posible que se destine a ser sustancia seminal aquello que se ha convertido ya en sustancia de los miembros por asimilación. Porque lo ya asimilado, si no conservara la naturaleza de aquello de que se ha asimilado, dejaría de ser de la naturaleza del que engendra, al estar en vías de corrupción. Por lo mismo, no tendrá capacidad para convertir otra cosa en semejante naturaleza. Pero si conservara la naturaleza de aquello de que se ha asimilado, entonces estaría determinado a ser tal parte, y no tendría capacidad de transformarse en la naturaleza de otras partes del todo, sino solamente en la de una parte, a no ser que se diga que se ha asimilado de todas las partes del cuerpo y que retiene la naturaleza de todas ellas. De ser así, el semen sería ya en acto como un animal en miniatura, y la generación de un animal por otro no se daría más que por división, como del barro sale barro. Pero esto es inadmisible.

Por lo tanto, hay que concluir que el semen no es seccionado de lo que de hecho era ya un todo, sino que es un todo en potencia, es decir, con capacidad para la producción de todo el cuerpo, capacidad que deriva del alma del que engendra como dijimos (a.l; q.118 a.l). Pero lo que está en potencia para el todo es aquello que se engendra del alimento antes de que éste se convierta en sustancia de alguno de los miembros. De esto se forma el semen. Así es como se dice que la virtud nutritiva suministra a la generativa; porque lo que ha sido transformado por la virtud nutritiva, lo utiliza la

16. C.20: ML 34,424. 17. ARISTÓTELES, l.1 c.18 (BK 726a26).

b. Sto. Tomás alude aquí a su tesis de la animación gradual, como puede verse en *Cont. Gentes* 2,84; 3,44; *De pot.* q.3 a.9. Cf. BARBADO, M.: *¿Cuándo se une el alma al cuerpo?:* Revista de Filosofía 2 (1943) 7-60. La razón que mueve a Sto. Tomás es la consideración de que el alma humana, de acuerdo con Aristóteles, es el «acto primero de un cuerpo natural orgánico» *(In De anima* l.2, lect.1). La idea de «orgánico» parece que debe entenderse como equivalente a «organizado», es decir, dotado de los instrumentos propios de la forma o acto primero. El alma no existe con anterioridad a ese momento. El punto importante es que, para Sto. Tomás, no cabe animación humana mientras no haya una organización embrional adecuada a la forma humana. De ahí que admita la sucesión del alma vegetativa y de la sensitiva antes de que aparezca el alma humana. Esta última, siguiendo a Aristóteles, viene de fuera *(Cont. Gentes* 2,89).

virtud generativa como semen. Una prueba más de esto la ve el Filósofo[18] en el hecho de que los animales muy corpulentos, que necesitan mucho sustento, son de sustancia seminal escasa en proporción al volumen de sus cuerpos; y son poco prolíficos. Esto sucede también en los hombres obesos, por la misma causa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se dice que en los animales y plantas la generación se hace de la sustancia del que engendra, en cuanto que del alma de éste recibe el semen su virtud formativa; además, en cuanto que el semen está en potencia para pertenecer a la sustancia del que engendra.

2. *A la segunda hay que decir:* La semejanza entre el que engendra y el engendrado no se hace en virtud de la materia, sino en virtud de la forma del agente, que engendra lo semejante a sí. Por eso, para que uno se asemeje al abuelo, no es necesario que haya estado en éste la materia corporal de la sustancia seminal. Es suficiente con que en esta sustancia haya alguna virtud derivada del alma del abuelo a través del padre.

3. *A la tercera hay que decir:* Se puede responder lo mismo. Pues la afinidad no se toma según la materia, sino, más bien, según el influjo de la forma.

4. *A la cuarta hay que decir:* Lo dicho por Agustín no hay que entenderlo en el sentido de que en Adán estuviesen realmente ni la razón seminal próxima de tal hombre ni su sustancia corpórea, sino en el sentido de que ambas cosas estuvieron en él en cuanto a su origen. Pues de Adán derivan tanto la materia corporal, que es suministrada por la madre, y que llama sustancia corporal, como también la virtud activa existente en la sustancia seminal del padre, que es la razón seminal próxima de este hombre concreto.

De Cristo se dice que estuvo en Adán según la sustancia corporal, pero de ningún modo según la razón seminal, ya que la materia de su cuerpo, que fue suministrada por la Virgen Madre, derivaba de Adán. Pero no así la virtud activa, porque su cuerpo no fue formado por virtud de sustancia seminal de varón, sino por la acción del Espíritu Santo. *Tal parto le correspondía a El,* QUE ES DIOS BENDITO SOBRE TODAS LAS COSAS POR SIEMPRE. AMÉN.

18. Ib.

SE TERMINO DE IMPRIMIR ESTA CUARTA EDICIÓN DEL
VOLUMEN PRIMERO DE LA «SUMA DE TEOLOGÍA»,
DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS,
EL DÍA 23 DE MARZO DE 2001, FESTIVIDAD
DE SANTO TORIBIO DE MOGROVEJO,
OBISPO, EN LOS TALLERES DE
SOCIEDAD ANÓNIMA DE
FOTOCOMPOSICION,
TALISIO, 9. MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI

SANTO TOMAS DE AQUINO

SUMA DE TEOLOGÍA

BIBLIOTECA
DE
AUTORES CRISTIANOS
Declarada de interés nacional

35

SANTO TOMAS DE AQUINO

SUMA DE TEOLOGÍA

II

PARTE I-II

COLABORADORES

Ángel Martínez • Donato González • Luis López de las Heras • Jesús M. Rodríguez Arias • Rafael Larrañeta • Victorino Rodríguez • Antonio Sanchís • Esteban Pérez • Antonio Osuna • Niceto Blázquez • Ramón Hernández

SEGUNDA EDICIÓN

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMLXXXIX

Con licencia del Arzobispado de Madrid-Alcalá (4-II-1988)

Don Ramón de la Cruz, 57. Madrid 1993.
Depósito legal M 41.668.1989
ISBN 84-220-1317-7 (obra completa)
ISBN 84-220-1351-7 (tomo II)
Impreso en España. Printed in Spain

SANTO TOMAS DE AQUINO

SUMA DE TEOLOGÍA

Edición dirigida por
los Regentes de Estudios de las
Provincias Dominicanas en España

PLAN GENERAL DE LA OBRA

TOMO I: *Introducción general y Parte I.* (Publicado.)

TOMO II: *Parte I-II.* (Publicado.)

TOMO III: *Parte II-II (a).*

TOMO IV: *Parte II-II (b).*

TOMO V: *Parte III e índices.*

EQUIPO DE COLABORADORES

PARTE I-II

Traducción y referencias técnicas del texto:

Traducción y referencias técnicas de las cuestiones 1 a 21:	Ángel Martínez Casado.
Traducción y referencias técnicas de las cuestiones 22 a 48:	Donato González.
Traducción y referencias técnicas de las cuestiones 49 a 70:	Victorino Rodríguez Rodríguez.
Traducción y referencias técnicas de las cuestiones 71 a 89:	Luis López de las Heras.
Traducción y referencias técnicas de las cuestiones 90 a 114:	Jesús María Rodríguez Arias.

Introducciones y notas doctrinales:

Introducción a la I-II:	Rafael Larrañeta Olleta.
Introducción y notas a las cuestiones 1 a 21:	Rafael Larrañeta Olleta.
Introducción y notas a las cuestiones 22 a 70:	Victorino Rodríguez Rodríguez.
Introducción y notas a las cuestiones 71 a 78:	Antonio Sanchís Quevedo.
Introducción y notas a las cuestiones 79 a 89:	Esteban Pérez Delgado.
Introducción y notas a las cuestiones 90 a 97:	Antonio Osuna Fernández-Largo.
Introducción y notas a las cuestiones 98 a 108:	Niceto Blázquez Fernández.
Introducción y notas a las cuestiones 109 a 114:	Ramón Hernández Martín.

INDICE GENERAL

Págs.

PARTE I-II

TRATADO DE LA BIENAVENTURANZA

Págs.

TRATADO DE LOS ACTOS HUMANOS

Págs.

Págs.

TRATADO DE LAS VIRTUDES EN GENERAL

Págs.

TRATADO DE LOS DONES DEL ESPÍRITU SANTO

TRATADO DE LOS VICIOS Y PECADOS

Págs.

TRATADO DE LA LEY EN GENERAL

TRATADO DE LA LEY ANTIGUA Y NUEVA

Págs.

TRATADO DE LA GRACIA

SIGLAS DE LAS OBRAS DE SANTO TOMAS

Cat. aur. sup. Mt. Mc. Lc. Io.	=	Catena aurea super quatuor Evangelia.
Collat. in Credo	=	Collaciones de Credo in Deum.
Compend. Theol.	=	Compendium Theologiae seu Brevis Compilado Theologiae ad Fratrem Raynaldum.
Cont. errores graec.	=	Contra errores graecorum ad Urbanum IV Papam Máximum.
Cont. Gentes	=	Summa contra Gentiles seu de veritate catholicae fidei.
Cont. impugn. relig.	=	Contra impugnantes Dei cultum et religionem.
Contr. retrahent.	=	Contra pestiferam doctrinam, retrahentíum homines a religionis ingressu.
De aeternit. mundi	=	De aeternitate mundi contra murmurantes.
De angelis	=	De angelis seu de substantiis separatis ad Fratrem Raynaldum de Piperno.
De art. fid.	=	De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis.
De carit.	=	Q.D. De caritate.
De correct, frat.	=	Q.D. De correctione fraterna.
De demonstr.	=	De demonstratione.
De different. verb.	=	De differentia verbi divini et humani.
De duob. praecept.	=	De duobus praeceptis caritatis et decem legis praeceptis.
De ente et ess.	=	De ente et essentia.
De fallaciis	=	De fallaciis ad quosdam nobiles artistas.
De forma absol.	=	De forma absolutionis sacramentalis.
De instant.	=	De instantibus.
De iudic. astror.	=	De iudiciis astrorum.
De malo	=	Q.D. De malo
De mixt. element.	=	De mixtione elementorum ad Magistrum Philippum de Castrocaeli.
De motu cord.	=	De motu cordis ad Magistrum Philippum de Castrocaeli.
De natur. accident.	=	De natura accidentis.
De natur. gener.	=	De natura generis.
De natur. mater.	=	De natura materiae et dimensionibus interminatis.
De natur. verb. intellect.	=	De natura verbi intellectus.
De operat. occult.	=	De operationibus occultis naturae ad quemdam militem ultra montanum.
De perf. vitae spirit.	=	De perfectione vitae spiritualis.
De pot.	=	Q.D. De potentia Dei.
De princ. indiv.	=	De principio individuationis.
De princ. natur.	=	De principiis naturae ad Fratrem Sylvestrum.
De prop. modal.	=	De propositionibus modalibus.
De quatuor oppos.	=	De quatuor oppositis.
De rat. fid.	=	De rationibus fidei ad cantorem Antiochenum.
De regim. iudaeor.	=	De regimine iudaeorum Epístola ad Ducissam Brabantiae.
De regim. princ.	=	De regno seu de regimine principum ad Regem Cypri.

De secr.	= De secreto.
De sortibus	= De sortibus ad Dominum Iacobum de Burgo.
De spe	= Q.D. De spe.
De spirit. creat.	= Q.D. De spiritualibus creaturis.
De un. Verbi	= Q.D. De unione Verbis Incarnati.
De unit. intell.	= De unitate intellectus contra Averroistas Parisienses.
De verit.	= Q.D. De veritate.
De virt. cara.	= Q.D. De virtutibus cardinalibus.
De virtut.	= Q.D. De virtutibus in communi.
Decret. 1	= In Decretalem Primam Expositio ad Archidiaconum Tudertinum.
Decret. 2	= In Decretalen Alteram Expositio.
Ep. ad Bernardum	= Epistola ad Bernardum, abbatem Casinensem.
Ep. de modo stud.	= Epistola de modo studenti.
Exposit. Ave Maria	= Expositio super salutationes angélica, videlicet Ave Maria.
Exposit. Pater Noster	= Expositio devotissima orationis Dominicae, videlicet Pater Noster.
In Boet. De Trin.	= Expositio super Boethii De Trinitate.
In De anima	= In Aristotelis Librum De Anima Commentarium.
In De caelo	= In Libros Aristotelis De Caelo et Mundo Commentaria.
In De causis	= Expositio super Librum De Causis.
In De div. nom.	= Expositio super Dyonisii De Divinis Nominibus.
In De generat. et corrupt.	= In Librum Primum Aristotelis De Generatione et Corruptione Commentaria.
In De hebdom.	= Expositio super Boethii De Hebdomadibus.
In De mem. et reminisc.	= In Aristotelis Librum De Memoria et Reminiscentia Commentarium.
In De sensu et sens.	= In Aristotelis Librum De Sensu et Sensato Commentarium.
In Ethic.	= In decem Libros Ethicorum Aristotelis Ad Nicomachum Expositio.
In Ier.	= In Ieremiam Prophetam Expositio.
In Io.	= In Evangelium S. loannis Commentarium.
In Iob	= Expositio super lob ad litteram.
In Is.	= In Isaiam Prophetam Expositio.
In Metaphys.	= In Metaphysicam Aristotelis Commentaria.
In Meteorol.	= In Libros Aristotelis Meteorologicorum Commentaria.
In Mt.	= In Evangelia S. Matthaei Commentaria.
In Periherm.	= In Aristotelis Libros Peri Hermeneias Commentaria.
In Physic.	= In octo Libros Physicorum Aristotelis Commentaria.
In Polit.	= In octo Libros Politicorum Aristotelis Expositio.
In Post. Analyt.	= In Aristotelis Libros Posteriorum Analyticorum Commentaria.
In Ps.	= In Psalmos Davidis Expositio.
In Rom. - In 1 Cor. - In 2 Cor. In Gal. - In Eph. - In Phil. - In Col. - In 1 Thess. - In 2 Thess. - In 1 Tim. - In 2 Tim. - In Tit. - In Philem. - In Hebr.	= Super Epistolas S. Pauli Expositio.

In Sent.	=	Scriptum super quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi.
In Thren.	=	In Threnos Ieremiae Prophetae Expositio.
Off. de fest. Corp. Christi	=	Officium de festo Corporis Christi ad mandatum Urbani Papae IV dictum festum instituentis.
Piae preces	=	Piae preces.
Princ. Hic est	=	Principium: Hic est liber. De Commendatione et Partitione S. Scripturae.
Princ. Rigans Mont.	=	Principium: Rigans Montes. De Commendatione S. Scripturae.
Q. de anima.	=	Q.D. De anima.
Quodl.	=	Quaestiones quodlibetales.
Resp. de art. 6	=	Responsio de 6 articulis ad Lectorem Bisuntinum.
Resp. de art. 36	=	Responsio de 36 articulis ad Lectorem Venetum.
Resp. de art. 43	=	Responsio de 43 articulis.
Resp. de art. 108	=	Responsio ad Fratrem Ioannem Vercellensem Generalem Magistrum Ordinis Praedicatorum de articulis 108 sumptis ex opere Petri de Tarantasia.
Resp. super mater. vendit.	=	De emptione et venditione ad tempus ad Fratrem Iacobum Viterbiensem, Lectorem Florentinum.
Summa Theol.	=	Summa Theologiae.
Suppl.	=	Supplementum. Summa Theologiae.

SUMA DE TEOLOGÍA

II

INTRODUCCIÓN A LA I-II

Por RAFAEL LARRAÑETA OLLETA, O.P.

La moral ocupa en la *Suma teológica* de Santo Tomás la parte más amplia, pues comprende también toda la II-II. Junto con ésta que nos toca introducir, se ha considerado la sección más original y genial del Doctor de Aquino. Su teología moral, dividida orgánicamente en definiciones y demostraciones perfectamente concatenadas entre sí, hace confluir en ella la gran mayoría de las doctrinas éticas hasta entonces conocidas. No es extraño que, no mucho tiempo después, la perspectiva moral de la *Suma teológica* se convirtiese en punto de referencia obligatorio para los tratadistas católicos. El mismo magisterio hizo de ella el puntal de su enseñanza y la norma para sus documentos oficiales.

1. **Características generales**

La parte moral de la *Suma* se inicia con un brevísimo prólogo. Pese a su reducida dimensión de pocas líneas, es muy importante atenernos a él, especialmente si lo confrontamos con los prólogos paralelos de cada parte; sólo así podremos entender el sentido pleno de la intención del autor.

La moral de Santo Tomás está situada tras el estudio del misterio de Dios, que abarca no sólo la investigación sobre Dios mismo, sino también la relación con los seres creados. El Santo da una explicación estrictamente teológica a esta manera de situar la moral, que ya puede adivinarse por su mismo orden de exposición.

En el prólogo de la q.2, en la 1.ª parte, que es la presentación de toda ella, define su moral como «el movimiento de la criatura racional hacia Dios», es decir, como el intermedio entre esa salida de Dios (creación) y esa vuelta a Dios (redención-salvación) que estructura la *Suma,* cual fiel reflejo de la vida humana. La moral aparece como la forma de llegar a Dios, como la vía por la cual los hombres logran merecer en la medida posible la salvación de Dios. No está muy lejos esta consideración de la mejor tradición primitiva, que hacía consistir la vida del creyente en un *odos* o *via* de la fe verdadera, como sucede en las primeras proposiciones de la *Didaché.*

Ahora, sin olvidar la referencia a la procedencia divina, completa su definición de la moral teológica acudiendo al esquema antropológico de la «imagen de Dios». Según las tesis, de raigambre platónico-agustiniana, el hombre es participación del ser de Dios y está hecho, tal como dice la Escritura, a imagen y semejanza suya. Todo el proyecto moral del cristiano consiste en cumplir con su rango de «semejanza de Dios», usando diestra y rectamente su libre albedrío para que le conduzca a ese Bien total, que es Dios mismo.

Cristo, imagen de Dios Padre, será mostrado en el tercer prólogo de la q.1, 3.ª parte, como quien realizó en sí mismo el camino veraz que lleva a la bienaventuranza perfecta, es decir, el modelo pleno para la conducta ética del creyente.

Queda bien clara y patente la voluntad de encuadrar la moral en un marco totalmente teológico. Ese es el sentido auténtico que tuvo en la Biblia y que Santo Tomás desea mantener. La principal fuente de inspiración y el dinamismo más vigoroso de la moral surge de Dios mismo y del misterio completo de la fe. La conducta del creyente debe ser un cumplimiento de la intención y voluntad de Dios, así como una satisfacción de su vocación profunda a la felicidad total con su Creador.

Siglos después se inició una separación metodológica entre el estudio de la fe misma (el dogma) y la acción del creyente (la moral). A la larga, esta disyunción se convirtió en ruptura, y la moral quedó atrapada en las redes del legalismo moralizante, perdiendo así sus raíces genuinamente teológicas. Nada de esto tiene que ver con la *Suma teológica)* y quizás por ello, hoy se ha llevado a cabo la recuperación de la ética cristiana por parte de la teología como tal, remitiéndola directamente a sus fuentes bíblicas.

Desde este planteamiento tan teológico de la moral se comprende mejor la pregunta sobre la *racionalidad interna* de la ética en la *Suma teológica.* Esta pregunta incluye el interrogante sobre la estructura íntima de la moralidad.

La respuesta fundamental va a ser reiteradamente propuesta en una y múltiples fórmulas a través de las diversas cuestiones: siendo Dios el objeto de la teología como tal, Dios ha de ser también el objeto propio de la teología moral. Esta formulación, de nuevo teocéntrica, no va a desconocer una distribución importante, demasiado recordada por los comentaristas posteriores.

Tal como hemos visto en las definiciones de los prólogos a las tres partes de la *Suma,* Dios aparece como el término o fin de la actuación humana, libre y moral. Pero este hombre libre va a funcionar en todo su dinamismo ético como un hombre autónomo, y tanto en sus motivaciones y atractivos como en sus impotencias y tentaciones, seguirá siendo un ser enteramente racional.

La distinción no es difícil, mientras que las interrelaciones entre esa racionalidad del actuar humano y la sobrenaturalidad del fin de la existencia humana se hacen extremadamente complejas. Los discípulos convertirán esta «distinción» en un vastísimo tratado acerca del carácter teológico de la ciencia moral.

Esta mezcla y síntesis entre teología y racionalidad da un tono singular a la moral de Santo Tomás. Descubrimos así que, siguiendo a Aristóteles, él confecciona tratados meramente filosóficos, como el de los hábitos, los actos humanos, las pasiones, las virtudes, los vicios. Parece casi una reproducción de la *Etica a Nicómaco* del Estagirita, con otro esquema y notables mejoras. La teología está ahí presente como telón de fondo o como pequeños complementos al tema total. A la vez hallamos tratados solamente teológicos, como el de la gracia, cuya inspiración sólo puede proceder de la Biblia y la teología. Después encontramos otros, como el de la bienaventu-

ranza o el de la ley, donde hay cuestiones más filosóficas y otras más teológicas.

El esfuerzo de su teología consiste en intentar ensamblar esas dos esferas, la racional y la teológica, sin olvidar nunca que en su enseñanza la fe no destruye lo natural, sino que lo asume y plenifíca. Esto es fácilmente comprensible cuando las cuestiones se diversifican con claridad, pero no tanto cuando lo racional queda en entredicho por lo sobrenatural, o viceversa, como sucede de manera primordial en la desproporción o hiato entre el *dinamismo ético natural* y el *fin sobrenatural.* ¿Es verdaderamente racional una ética cuyo objeto último sea Dios? ¿Respeta la gratuidad divina una actuación con mecanismos primordialmente humanos?

La respuesta de Santo Tomás no deja lugar a dudas, aunque se discrepe de ella desde fuera de la teología. No existen dos órdenes separados, el racional y sobrenatural. Sólo existe un orden *real:* en él todo procede de Dios y todo está hecho en virtud de Dios. La vida moral del hombre es una respuesta positiva o negativa, consciente o anónima, al proyecto divino.

No desconoce el autor de la *Suma* que con ello se sitúa al hombre como tal ante una aporía: la carencia de un fin apropiado a sus aspiraciones definitivas que es la realización total. Desde la perspectiva de la fe, Dios colma esa impotencia humana. Desde otros prismas aún acepta que los hombres buenos alcanzarán de alguna manera el premio a una vida virtuosa por la actuación extraordinaria de Dios y que, en todo caso, existen algunas metas que satisfacen parcialmente el proyecto ético, como son la contemplación, la sabiduría, el placer moderado y el gozo de la práctica misma de la virtud.

No se piense que esta dificultad de relación entre la ética humana y el mandamiento divino sea algo propio de una época ya pasada. La dialéctica entre ambos órdenes ha seguido vigente hasta nuestros días.

Desde la perspectiva no creyente se ha defendido el derecho del hombre a crear una moral que no dependa de la existencia de Dios ni de la ley divina. Autores como Feuerbach, Nietzsche o N. Hartmann reivindicaron, entre el pasado siglo y el actual, las potencialidades y riquezas de una ética autónoma sin Dios.

Los autores cristianos, como R. Guardini[1], fueron pioneros de la aceptación de un orden moral que, sin romper con lo divino, conserva su legítima autonomía. Pese a algunas suspicacias y pese al reconocimiento de una autonomía atea incompatible con la fe, el concilio Vaticano II habló de cómo «todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias», que son las que legitiman la autonomía de la realidad terrena[2].

Siguiendo estas pautas, los moralistas actuales católicos han desarrollado ampliamente este tema, que unas veces centran en torno al lema de la autonomía[3], otras en torno al valor y carácter específico de la moral cristiana[4],

[1] Cf. R. GUARDINI, *Mundo y persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre* (Madrid 1963) p.53-63.

[2] CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes* n.36.

[3] Cf. F. BÖCKLE, *Moral fundamental* (Madrid 1980) p.51-90; R. RINCÓN, G. MORA, E. LÓPEZ, *Praxis cristiana.* I: *Fundamentación* (Madrid ²1980) p.243-261.

[4] Cf. F. COMPAGNONI, *La specificità della morale cristiana* (Bologna 1972); R. SIMON, *Fundar la moral. Dialéctica de la fe y de la razón práctica* (Madrid 1976) p.193-226.

y otras, en la relación de coincidencia-contraste entre ética y fe[5]. La cuestión, que en Santo Tomás no queda definitivamente resuelta, también hoy sigue abierta.

2. **Fuentes**

La parte moral de la *Suma,* y especialmente esta I-II, tiene unas fuentes bastante bien precisas y conocidas.

A nivel filosófico, la principal fuente de inspiración de Santo Tomás es Aristóteles. Su conocimiento de la ética aristotélica aparece bien patente en el comentario que realiza a la obra más importante del Estagirita en el orden ético. La *Etica a Nicómaco* ha sido considerada, además, una de las más atractivas y grandiosas del filósofo griego. El Doctor de Aquino estructura de modo más claro las enseñanzas recibidas y, sobre todo, hace una traducción en clave teológica. Esta teologización de la ética aristotélica, que encuentra aquí su culmen, recibió críticas severas por ambas vertientes: por parte de los creyentes se le acusó de herejía; y por parte de los filósofos se le recriminó por pervertir la pureza filosófica de Aristóteles. Ahí queda la síntesis realizada para que los estudiosos de todos los tiempos la juzguen.

San Agustín es la fuente teológica de mayor importancia y autoridad. Muchos esfuerzos de conciliación que realiza el Santo se deben al respeto que le merece el Doctor de Hipona. En la moral de esta segunda parte se nota todo el genio creador de la doctrina agustiniana, pese a que frecuentemente se aparte de la inspiración platónica de éste para aceptar con mayor agrado la enseñanza aristotélica. En todo caso algo diferencia notablemente a ambos teólogos: en la *Suma teológica,* el ordenamiento lógico de las cuestiones obedece a un rigor intelectual poco común, mientras que en los escritos agustinianos sus doctrinas, quizás más vitalmente expuestas, resultan menos ordenadas para el sistema ético.

Importante es referirnos a las fuentes inmediatas, para observar con un cierto detenimiento sus paralelos y contrastes. Estamos hablando de las sumas teológicas que precedieron a Santo Tomás.

Las sumas teológicas que más lejanamente pudieron influirle fueron las de Hugo de San Víctor († 1141) y Abelardo († 1142).

Construida la primera según el esquema de Antiguo y Nuevo Testamento, comienza por la creación para quedarse en las obras de la ley veterotestamentaria. La redención se centra en Cristo, derivando de él hacia la Iglesia y los sacramentos, yendo a concluir en la vida virtuosa y en el fin perfectivo de todas las cosas. El sentido de la moral poseerá, como toda su teología, un carácter cristocéntrico. La bienaventuranza aparecerá como el cumplimiento de toda la redención.

Abelardo construye la suya con una lógica bastante más rigurosa. Está dividida en tres partes, que contienen la fe con sus motivos, la caridad junto con la vida virtuosa y, finalmente, los sacramentos. La moral está inserta

[5] Cf. O. GONZÁLEZ, *Etica y religión* (Madrid 1977); R. LARRAÑETA, *Una moral de felicidad* (Salamanca 1979) p.273-342.

dentro de una síntesis, en la cual llega a identificarse lo bueno con la caridad.

Quien más huella dejó, sin embargo, en todas las producciones teológicas de la época, fue la obra de Pedro Lombardo († 1160) con sus *Cuatro Libros de las Sentencias.* Santo Tomás se dejó llevar mucho por él, de tal manera que inició sus grandes escritos con el *Comentario a las Sentencias* de P. Lombardo. Esta obra magna de la teología de entonces se divide en dos partes desiguales. La primera parte, titulada *De rebus,* se subdivide, a su vez, en otras tres, a saber: una, que comprende el libro I, y que habla del misterio de Dios; otra, el libro II, que estudia la creación y el hombre; y la tercera, que abarca el libro III, donde se reflexiona sobre la encarnación, las virtudes y los pecados. La segunda parte está encabezada con el título *De signis*, y contiene sólo el libro IV; en ella se exponen los sacramentos y los novísimos. La moral aparece, por tanto, junto a la encarnación, aunque derive del esquema creacional. El *Comentario* de Santo Tomás introduce el tema de «la salida y retorno a Dios», hablando del retorno a partir del libro III[6]. Esta estructura la conservará el Santo en su *Suma teológica* de un modo parcial, haciendo prologar su parte moral con este tratado de la bienaventuranza, que encabeza la I-II y que juzga como la causa final del movimiento de retorno.

La *Suma áurea,* de Guillermo de Auxerre († 1231), influyó bastante en la doctrina moral y sacramentaría de Santo Tomás, pero es muy similar a la de Pedro Lombardo. Algunos llegaron a considerarla como un comentario más a las *Sentencias.*

Los más inmediatos predecesores doctrinales fueron Alejandro de Hales († 1243) y San Alberto Magno († 1280).

La que más parece haber influido en nuestro autor es la *Suma* de A. de Hales. Dividida en dos grandes secciones, que, a su vez, se subdividen en otras dos, las cuatro partes resultantes corresponden con bastante similitud a las cuatro partes de que de hecho está formada la *Suma teológica* de Santo Tomás. En cambio, el esquema no se asemeja tanto, pues la primera gran sección, titulada *Opera conditionis,* estudia los temas del Creador y de la creación, mientras que la segunda, *Opera restaurationis,* se dedica al Redentor y la redención. La diferencia es notable, pues en este predecesor del aquinatense, la moral aparece derivando de la redención, y en la *Suma teológica* la redención viene detrás de la moral, siendo ésta como un puente entre la creación natural y la salvación de Cristo.

San Alberto Magno, su maestro, escribió dos sumas. La que más nos interesa es la primera, puesto que la segunda es, ciertamente, posterior a la de Tomás. Titulada *Summa de creaturis,* está dividida en varias partes. La primera trata de «quattuor coaequaevis», la segunda del hombre, la tercera del bien, etc. Los críticos han juzgado que sólo las dos primeras deben considerarse como propias de la *Suma.* Santo Tomás tomó de esta suma mucho ma-

[6] Boccanegra ha hecho algunas comparaciones sugerentes entre los distintos planteamientos observados en P. Lombardo y en las obras de Santo Tomás más cercanas: el *Comentario a las Sentencias,* la *Suma contra Gentiles* y la *Suma de Teología.* Cf. su introducción a la I-II en S. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teológica* (Perugia 1959) VIII p.10-20.

terial, especialmente todo lo referido a las fuentes aristotélicas. Pero la estructura total es muy fragmentaria en su maestro Alberto, mientras en el discípulo está perfectamente construida y llena de significados. La moral está también mejor ordenada en Santo Tomás y hay un mejor logro de adecuación entre el orden de la racionalidad y el orden sobrenatural.

Las razones que debieron de impulsar a Santo Tomás a construir una moral más independiente de la razón y más inserta en la línea de la creación-salvación pudieron estar motivadas por estos autores que inmediatamente le precedieron. No quería despojar de su cohesión humana y racional a la moral. Por ello le concede un puesto aparte. No pretendía en absoluto privarla de sus raíces en el misterio de la fe. Por ello une el tratado anterior sobre Dios y su creación con la moral, insertando en su inicio el tema del fin de la vida humana, que es Dios mismo, así como haciéndolo terminar con las cuestiones sobre la gracia, en virtud de la cual la acción humana se hace meritoria ante Dios.

Deudor reconocido de todos estos autores, Santo Tomás, con plena honradez científica, va sembrando sus textos de citas explícitas o generales, con las cuales es fácil descubrir hoy el valor de su estudio y la categoría de sus aportaciones e investigaciones.

3. **Originalidad**

El estudio de las fuentes nos lleva de la mano a preguntarnos por su originalidad.

Algunos contemporáneos[7] ya notaron que toda esta segunda parte de la *Suma teológica*, es decir, la dedicada a la moral, es la más original de todas por la riqueza de sus construcciones y por haber en ella estudios hasta entonces inéditos.

En efecto, los tratados de la I-II referentes a los actos humanos, las pasiones, los hábitos y la ley, no se encuentran en obras anteriores de Santo Tomás. Escogiendo y profundizando la enseñanza de la moral nicomaquea de Aristóteles y dotándole, como dijimos, de su carácter teológico, el autor logra textos realmente sugerentes y notables.

Conviene destacar dos aspectos que proceden del Estagirita y que dieron un tono tan diverso y original a su moral.

El primer aspecto se refiere al carácter científico de la moral. Se discutió y se discute mucho entre filósofos y teólogos sobre el «estatuto» de la ética. Sus «fuentes» parecen ser las teorías y doctrinas acerca del hombre, e incluso de Dios (o de los dioses en las filosofías paganas). Pero también es fácil detectar que existen otras «fuentes» de moralidad, como son las costumbres de los pueblos, transmitidas a veces de generación en generación. Si a ello unimos el «campo de aplicación», que es la conducta humana, encontraremos lógica la pregunta por su consistencia científica. La respuesta de Aris-

[7] Esto es lo que refiere S. RAMÍREZ en su introducción general a la *Suma teológica.* Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica* (Madrid ^{2}1957) I p.193*.

tóteles, que ya comentó Santo Tomás de acuerdo con él[8], es que la ética o la moral es una ciencia, pero una ciencia singular, porque posee rasgos más prácticos que especulativos. Y lo que es más importante, esta «ciencia» en que consiste la moral ha de tender, por necesidad y si no quiere perder su sentido, a hacer que los hombres lleven una vida virtuosa. Dicho con otras palabras, no sólo debe enseñar a los hombres a pensar en sus reacciones éticas, sino que debe mostrarles el arte de conducir la vida. Esta forma de considerar la moral está muy en concordancia con los autores humanistas actuales[9], quienes se alejan de esas otras corrientes que, desde las ciencias positivas o desde las filosofías del lenguaje, intentan desposeer a la ética de su carácter humano y dinámico.

El segundo aspecto tiene profunda conexión con el anterior. La moral de Santo Tomás, como la de Aristóteles, tiene «un centro», posee algo que le da consistencia y garra. La aplicación falseada de sus análisis de los actos humanos y la caída en el legalismo por alejamiento de la teología, transformaron la moral de los teólogos clásicos en un jeroglífico de posibilidades para juzgar un acto moral. Despojada de su sentido hondo, la moral se convirtió en «casuismo», una especie de juego de acertijo para descubrir cuántas diferenciaciones esenciales podía tener un acto humano, un caso moral.

Nada de eso aparece ni en el autor de la *Etica* nicomaquea ni en nuestro Doctor. La moral está centrada, como bien puede descubrirse en esta I-II, en el hábito moral. La finalidad de la acción humana es lograr formar en el hombre hábitos buenos (virtudes), desterrando los malos (vicios). Del conjunto surgirá un conjunto de hábitos buenos que dotarán a cada uno del carácter, estilo o forma de ser que la moral desea conseguir en todos.

No es ilógico que esta manera de concebir al hombre ético sea muy positiva. Es decir, Santo Tomás desea reflejar con su ética que el hombre, creado por Dios, aun habiendo recibido la tradición del pecado, es un ser con potencialidades más positivas que negativas. Su naturaleza es originalmente buena. Incluso en la ignorancia de Dios, el hombre puede percibir en sí, en su naturaleza primaria, la luz de la bondad, la guía, orientación o ley hacia ti bien. La moral no basca aterrorizar a los hombres con el recuerdo de su condición desgraciada, sino más bien enseñarles a desplegar toda su capacidad natural para el bien y, desde el bien, ir caminando a la felicidad y a Dios mismo.

Santo Tomás se desprende mejor de ciertas inclinaciones agustinianas hacia el pesimismo moral. La tradición posterior de talante antinatural, como la de Lutero, o de insistencia en el frío deber, como la de Kant, poco tendrían que ver con la tendencia hacia la moral de la felicidad que refleja la *Suma teológica.*

[8] *In Ethic.* l.I lect.I-III.
[9] Como ejemplo de otros pensadores, más alejados del pensamiento clásico del catolicismo, pero concordes contesta idea, citamos a E. FROMM, *Etica y psicoanálisis* (México [9]1973) p.20-50.

4. División de la I-II

Esta primera parte de la moral de Santo Tomás contiene 114 cuestiones, lo que significa un amplio material de reflexión y de estudio.

La división más general que puede hacerse sería en dos bloques, absolutamente desiguales: Uno, que comprendería sólo las cinco primeras cuestiones, y referido al fin último de la vida humana; y otro, que abarcaría el resto, y trata de los actos humanos.

Propiamente esta I-II incluye ocho tratados; a saber: el inicial, acerca del fin último, más conocido como de la bienaventuranza; un segundo, dedicado a los actos humanos en cuanto tales; un tercero, a aquello que el hombre «tiene común con los animales», o sea las pasiones; el cuarto, con sólo seis cuestiones, lo dedica a los hábitos en general; el quinto, a las virtudes; el sexto, a los vicios y pecados; el séptimo, a la ley; y el octavo, también con seis cuestiones, a la gracia.

Existe otro tipo de esquematizaciones que sacan cinco o siete tratados, pero nada nos añade de enseñanza. Reflejamos, por ello, sin más preámbulos, el esquema total que se ha venido dando siempre para mayor claridad del lector:

I. DEL FIN ÚLTIMO DEL HOMBRE (q.1-5)

II. DE LOS ACTOS HUMANOS
- A) En sí mismos
  - 1) Actos propios del hombre (q.6-21).
  - 2) Actos «comunes con los animales», o pasiones (q.22-48).
- B) En sus principios
  - 1) Intrínsecos: Los hábitos
    - *a)* En general (q.49-54).
    - *b)* En particular
      - 1) Virtudes (q.55-70).
      - 2) Vicios v pecados (q.71-89).
  - 2) Extrínsecos
    - *a)* Directivos: la ley (q.90-108).
    - *b)* Motivo: la gracia (q.109-114).

BIBLIOGRAFÍA

(Se excluyen de esta bibliografía elemental las referencias a Aristóteles, Platón y otros clásicos teológicos, como San Agustín, así como también las paralelas de Santo Tomás, de sus predecesores y sus comentaristas posteriores. La selección está hecha pensando solamente en las referencias más históricas, más teológicas y más recientes.)

BOCCANEGRA, A. M., *Introduzione* en S. TOMMASO D'AQUINO, *La Summa teológica* I-II q.1-21 (Perugia 1959) VIII p.7-31.

LOTTIN, O., *Psychologie et morale aux XII^{e} et XIII^{e} siècles,* 6 t. en 7 vols. (Louvain-Gembloux 1942-1960).

PINCKAERS, S., *Le renouveau de la morale* (Tournai 1964).

RAMÍREZ, S., *Introducción general* en STO. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica* (Madrid ^{2}1957) I (incluye amplia bibliografía sobre toda la *Suma teológica).*

SERTILLANGES, A. D., *Comentarios* en ST. THOMAS D'Aquin, *Somme théologique* (II 1-5) (París ^{2}1951).

SIMÓN, R., *Morale. Philosophie de la conduite humaine* (París 1961).

URDÁNOZ, T., *Introducción general a la parte moral de la Suma* en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica* (Madrid 1954) IV p.1-72 (contiene una bibliografía histórica y clásica muy abundante).

VIDAL, M., *Moral de actitudes.* I: *Moral fundamental* (Madrid ^{3}1975).

SINOPSIS DE LA PARTE I-II

PARTE II: ACERCA DE LA IMAGEN DE DIOS, QUE ES EL HOMBRE, EN CUANTO PRINCIPIO DE SU PROPIO ACTUAR

A. Fin de la vida humana (q.1-5)
B. Medio para llegar a este fin (q.6-114 y II-II)

A. FIN DE LA VIDA HUMANA

1. El fin último del hombre, en común (q.1)
2. De la bienaventuranza (q.2-5)

q.1 1. *El fin último del hombre, en común*

2. *De la bienaventuranza* (q.2-5):
q.2 a. En qué reside
q.3 b. Qué es
q.4 Qué exige la bienaventuranza
q.5 c. Consecución de la bienaventuranza

B. LOS ACTOS HUMANOS, MEDIO PARA LLEGAR A LA BIENAVENTURANZA

1. En universal (q.6-114)
2. En particular (II-II)

1. *En universal:*
a. En sí mismos (q.6-48)
b. En sus principios (q.49-114)

a. En sí mismos:
a'. Los propios del hombre
a''. Los comunes a hombres y animales: pasiones del alma

a'. Los propios del hombre:
— De los actos humanos, que no son voluntarios
Voluntario e involuntario en común:
q.6 Voluntario e involuntario
q.7 De las circunstancias del acto
Voluntario en especial:
Voluntarios inmediatos o elícitos:
En los que la voluntad se mueve por el fin:
La volición (= el querer)
q.8 Acerca de qué versa (su objeto)
q.9 Motivo de la voluntad
q.10 Como mueve
q.11 La fruición
q.12 La intención
En los que la voluntad se mueve por lo que se ordena al fin:
q.13 La elección de los medios
q.14 El consejo que precede la elección
q.15 El consentimiento
q.16 El uso de los medios
q.17 Imperados por la voluntad
— De su distinción:
Por la bondad o malicia:
q.18 Bondad y malicia en general

q.19 Bondad y malicia de los actos interiores
q.20 Bondad y malicia de los actos exteriores
q.21 Lo que se sigue de la bondad o malicia de los actos,

a''. Los comunes a hombres y animales: pasiones del alma

— En general:
q.22 Sujeto de las pasiones
q.23 Diferencia de las mismas
q.24 Comparación entre ellas
q.25 Malicia y bondad de las pasiones

— En especial:

Las del concuspicible:

— Sobre el amor y el odio

Sobre el amor:
q.26 Del amor mismo
q.27 Causa del amor
q.28 Efectos del amor
q.29 Sobre el odio
q.30 — Sobre la concupiscencia y la fuga

— Sobre la delectación y la tristeza

Sobre la delectación:
q.31 En sí misma
q.32 Causas de la delectación
q.33 Efectos
q.34 Su bondad o malicia

Sobre la tristeza:
q.35 En sí misma
q.36 Causas de la tristeza
q.37 Efectos de la misma
q.38 Remedios
q.39 Su bondad o malicia

Las del irascible:
q.40 — Sobre la esperanza y la desesperación

— Sobre el temor y la audacia

Sobre el temor:
q.41 En sí mismo
q.42 De su objeto
q.43 Causas del temor
q.44 Efectos
q.45 Sobre la audacia

— Sobre la ira:
q.46 En sí misma
q.47 Causa y remedios
q.48 Efectos

b. En sus principios:

b' Intrínsecos

b'' Extrínsecos

b' Intrínsecos:

— Potencias (ya en I q.77-83)

— Hábitos

En general:
q.49 Qué son
q.50 Cual es su sujeto

Causa de los hábitos:
q.51 En cuanto a su generación
q.52 En cuanto a su aumento
q.53 En cuanto a la disminución y desaparición
q.54 Distinción de los mismos

En especial:
— Hábitos buenos:
Virtudes:
q.55 Esencia de las virtudes
q.56 Sujeto de las mismas
Distinción:
q.57 Las intelectuales
Las morales:
q.58 Distinción de las intelectuales
Distinción de las morales entre sí:
q.59 Por relación a la pasión
q.60 Según las pasiones
q.61 Distinción de las principales (cardinales) de otras
q.62 Las teologales
q.63 Causa de la virtud
Algunas propiedades:
q.64 El medio de las virtudes
q.65 Conexión de las virtudes
q.66 Su igualdad
q.67 Su duración
Anejos a las virtudes:
q.68 Dones
q.69 Bienaventuranzas
q.70 Frutos
— Hábitos malos (vicios y pecados):
q.71 En sí mismos
q.72 Distinción
q.73 Comparación en sí
q.74 Sujeto del pecado
Causa del pecado:
q.75 En general
En especial
— Causas interiores:
q.76 Por parte de la razón: ignorancia
q.77 Debilidad o pasión del apetito
q.78 Malicia de la voluntad
— Causas exteriores:
q.79 Por parte de Dios
q.80 Por parte del diablo
Por parte del hombre
Sugiriendo (como el diablo)
Transmitiendo (e.d., por el origen: pecado original):
q.81 Cómo se transmite
q.82 Esencia del pecado original
q.83 Sujeto del pecado original
q.84 — Pecados causa de otros pecados
Efecto del pecado
q.85 Corrupción del bien natural
q.86 Mancha del alma
Reato de pena:
q.87 Del reato mismo
q.88 Distinción en mortal y venial
q.89 El pecado venial en sí mismo

b". Extrínsecos:
— Inclinando al mal: el diablo (ya en I q.114)

— Moviendo al bien: Dios
Que instruye por la ley
De la ley común:
q.90 Su esencia
q.91 Diferencia o diversidad
q.92 Efectos
De cada una de las leyes:
q.93 — La ley eterna
q.94 — La ley natural
— La ley humana:
q.95 En sí
q.96 Su potestad
q.97 Su mutabilidad
— La ley antigua:
q.98 En sí
Preceptos de la ley antigua
q.99 Su distinción:
Géneros:
q.100 Preceptos morales
Preceptos ceremoniales:
q.101 En si
q.102 Su causa
q.103 Su duración
Preceptosjudiciales:
q.104 En común
q.105 De su razón
- La ley nueva o evangélica:
q.98 En sí
q.107 Comparación con la antigua
q.108 Contenido
Que ayuda por la gracia
De la gracia:
q.109 Necesidad
q.110 Esencia
q.111 División
q.112 Causa de la gracia
Efectos de la gracia:
q.113 Justificación: efecto de la gracia operante
q.114 Mérito: efecto de la gracia cooperante
2. *En particular* (será el contenido de la II-II)

FUENTES USADAS POR SANTO TOMAS EN LA I-II

En este índice recogemos las referencias usadas por Santo Tomás de modo explícito y aquellas otras que, gracias al minucioso trabajo de sus editores, sobre todo los de la Edición Leonina, han podido ser detectadas como citas implícitas. De estas últimas damos las fuentes bibliográficas cuando las hay. Se tiene así a mano un elenco casi completo de las auténticas fuentes del pensamiento de Santo Tomás y de las raíces de su doctrina, que pueden servir para que los historiadores de las doctrinas teológicas y filosóficas reconstruyan la historia de las ideas.

Al hacer referencia a las ediciones de las obras hemos preferido las más divulgadas y corrientes entre los estudiosos. En algunos casos, como en las obras de los Santos Padres, citamos, además de la edición de Migne, otras de gran valor, si bien las referencias en el texto de la traducción se dan sólo a Migne. En las obras de Aristóteles se citan en el texto las ediciones de Didot y de Bekker, aunque en esta lista de fuentes sólo aparece la de Bekker, por ser la más usada. En todas las obras, a continuación de la referencia, va la abreviatura con que será citada la obra en este volumen.

Para la confección de este índice somos deudores a la Edición Leonina y también a las ediciones de Ottawa y de Ediciones Paulinas.

S. AGUSTÍN, *Obras completas de S. Agustín,* 41 vols, (Madrid, BAC).
— *Ad Episcopos Eutropium et Paulum Epístola, sive Liber De Perfectione Iustitiae Hominis:* ML 44,291-318 *(De Perfect. Iust.).*
— *Adversus quinque Haereses sen Contra quinqué Hostium genera Tractatus:* ML 42,1101-1116 *(Contra quinq. Haeres.).*
— *Confessionum Libri tredecim:* ML 32,659-868; BAC 2; CC 27 *(Confess.).*
— *Contra Adimantum Manichaei Discipulum Liber unus:* ML 42,129-172 *(Contra Adimant.).*
— *Contra duas Epistolas Pelagianorum ad Bonifacium Romanae Ecclesiae Episcopum Libri quatuor:* ML 44,549-638 *(Contra duas Epist. Pelag.).*
— *Contra Fausium Manichaeum Libri triginta tres:* ML 42,207-518 *(Contra Faust.).*
— *Contra Iulianum Haeresis Pelagianae Defensores Libri sex:* ML 44,641-874; BAC 35 *(Contra Iulian.).*
— *Contra Maximinum Haereticum Arianorum Episcopum Libri duo:* ML 42,743-814 *(Contra-Maximin. Haeret.).*
— *Contra Mendacium ad Consentium Liber unus:* ML 40,517-548; BAC 12 *(Contra Mendac.).*
— *De Bono Comugali Liber unus:* ML 40,373-396; BAC 12 *(De Bono Coniug.).*
— *De Cuitate Dei contra Paganos Libri duo et viginti:* ML 41,13-804; BAC 16-17; CC 47-48 *(De Civit. Dei).*
— *De Correptione et Grafia ad Valentinum et cum tilo Monachos Adnumentinos Liber unus:* ML 44,915-946; BAC 6 (*De Corrept. et Grat.).*
— *De Diversis Quaestionibus LXXXIH Liber unus:* ML 40,11-100; CC 44A *(Octog. trium Quaest.).*
— *De Doctrina Christiana Libri quatuor:* ML 34,15-122; CC 32 *(De Doctr. Christ.).*
— *De Dono Perseverantiae Liber ad Prosperum et Hilarium secundus:* ML 45,993-1034; BAC 6 *(De Dono Persev.).*
— *De duabus Animabus contra Manichaeos Liber unus:* ML 42,93-112 *(De duabus An.).*

—*De Fide et Operibus Liber unas:* ML 40,197-230 *(De Fide et Oper.).*
—*De Genesi ad Litteram Libri duodecim:* ML 34,345-486; BAC 15 *(De Genesi ad Litt.).*
—*De Genesi contra Manichaeos:* ML 34,173-220; BAC 15 *(De Genesi contra Manich.).*
—*De Haeresibus ad Quodvultdeum Liber unus:* ML 42,21-50; CC 46 *(De Haeres.).*
—*De Libero Arbitrio Libri tres:* ML 32,1221-1310; BAC 3 *(De Lib. Arb.).*
—*De Moribus Ecclesiae Catholicae et de Moribus Manichaeorum Libri duo:* ML 32,1309-1378; BAC 4 *(De Mor. Eccl. Cathol.).*
—*De Música Libri sex:* ML 32,1081-1194 *(De Música).*
—*De Natura Boni contra Manichaeos Liber unus:* ML 42,551-572; BAC 3 *(De Nat. Boni).*
—*De Natura et Gratia ad Timasium et Iacobum contra Pelagium Liber unus:* ML 44,247-290; BAC 6 *(De Nat. et Grat.).*
—*De Nuptiis et Concupiscentia ad Valerium Comitem Libri duo:* ML 44,413-474; BAC 35 *(De Nupt. et Concupisc.).*
—*De Peccatorum Meritis et Remissione et de Baptismo Parvulorum ad Marcellinum Libri tres:* ML 44,109-200; BAC 9 *(De Pecc. Remiss. et Bapt. Parí:).*
—*De Praedestinatione Sanctorum Liber ad Prosperum et Hilarium primus:* ML 44,959-992; BAC 6 *(De Preadest. Sanct.).*
—*De Quantitate Animae Liber unus:* ML 32,1035-1080; BAC 3 *(De Quant. An.).*
—*De Sermone Domini in Monte secundum Matthaeum Libri duo:* ML 34,1229-1308; BAC 12; CC 35 *(De Serm. Dom.).*
—*De Spiritu et Littera Liber unus:* ML 44,199-246; BAC 6 *(De Spir. et Litt.).*
—*De Trinitate libri quindecim:* ML 42,819-1098; BAC 5; CC 50-50A *(De Trin.).*
—*De Vera Religione Liber unus:* ML 34,121-172; BAC 4; CC 32 *(De Vera Relig.).*
—*Enarrationes in Psalmos,* ps. I-LXXIX: ML 36,68-1028; ps. LXXX-CL: ML 37,1033-1968; BAC 19-20-21-22; CC 38-39-40 *(Enarr. in Psalm.).*
—*Enchiridion ad Laurentium, sive de Fide, Spe et Caritate Liber unus:* ML 40,231-290; BAC 4; CC 46 *(Enchir.).*
—Epístola XXXVI *Ad Casulanum:* ML 33,136-151; BAC 8 (Epist. XXXVI *Ad Casulanum).*
—Epistola LIV-LV *Ad Inquisitiones Ianuarii:* ML 33,199-223; BAC 8 (Epist. LIV *Ad Inquis. Ianuarii).*
—Epistola LXXXII *Ad Hieronymum:* ML 33,275-297; BAC 8 (Epist. LXXXII *Ad Hieron.).*
—Epistola CXVIII *Ad Dioscorum:* ML 33,431-449; BAC 8 (Epist. CXYIII *Ad Diosc.).*
—Epistola CXLVII *De Videndo Dea ad Paulinam:* ML 33,596-622; BAC 11a (Epist. CXLVII *Ad Paulinam).*
—Epistola CLXV1I *Ad Hieronymum, seu De Sententia Iacobi:* ML 33,733-741; BAC 11a. (Epist. CLXVII *De Sent. lac.).*
—Epistola CLXXXVI *Ad Paulinum:* ML 33,815-832; BAC l1a (Epist. CLXXXVI *Ad Paulinum).*
—Epistola CXCIX *De Fine Saeculi ad Hesychium:* ML 33,904-925; BAC llb (Epist. CXCIX *Ad Hesych.).*
—Epistola CCXI *Ad Monachas:* ML 33,958-965; BAC llb (Epist. CCXI *Ad Monachas).*
—Epístola CCXVII *Ad Vitalem:* ML 33,978-989; BAC llb (Epist. CCXVII *Ad Vitalem).*
—Epístola CCL *Ad Auxilium:* ML 33,1066-1067; BAC llb (Epist. CCL *Ad Auxilium).*
—*Epistolae ad Galatas Expositiones Liber unus:* ML 35,2105-2148; BAC 18 *(Ad Gal.).*
—*In Epistolam Ioannis ad Parthos Tractatus decem:* ML 35,1977-2062; BAC 18 *(In I Ioann.).*
—*In Ioannis Evangelium Tractatus ceníum viginti et quattuor:* ML 35,1379-1976; BAC 13-14 *(In Ioann.).*
—*Quaestionum Evangeliorum Libri duo:* ML 35,1321-1364; CC 44B *(Quaest. Evang.).*

— *Quaestionum in Heptateuchum Libri septem:* ML 34,547-824; SC 33 *(Quaest. in Heptat.).*
— *Quaestionum septemdecim in Evangelium secundum Matthaeum Liber unus:* ML 35,1365-1376; CC 44B *(Quaest. septemdecim in Matth.).*
— *Retractationum Libri duo:* ML 32,583-656; CC 57 *(Retract.).*
— *Sermones ad Populum,* serm. I-CCCXL: ML 38,23-1484; serm. CCCXLI-CCCXCVI: ML 39,1493-1718; BAC 7-10-23-24-25 *(Serm. ad Popul.).*
— *Soliloquiorum Libri duo:* ML 32,869-904; BAC 1 *(Solil.).*

S. AGUSTÍN (?), *De vera et falsa Poenitentia ad Christi Devotam Liber unus:* ML 40,1113-1130 *(De vera et falsa Poenit.).*

PSEUDO-AGUSTÍN, *Hypomnesticon contra Pelagianos et Caelestianos vulgo Libri Hypognosticon:* ML 45,1611-1664 *(Hypognost.).*

PSEUDO-AGUSTÍN (Alquero Claravalense), *De Spiritu et Anima:* ML 40,779-832 *(De Spir. et An.).*

PSEUDO-AGUSTÍN (S. Fulgencio), *De Fide ad Petrum, sive De Regula Verae Fidel Liber unus:* ML 40,753-780 *(De Fide).*

PSEUDO-AGUSTÍN (Genadio), *De Ecclesiasticis Dogmatibus Liber unus:* ML 42,1213-1222 *(De Ecclesiast. Dogm.).*

S. ALBERTO MAGNO, *Opera Omnia,* edid. A. BORGNET, 38 vols. (Parisiis, Vives, 1890-1899) (BO).
— *S. Alberti Magni... Opera omnia* (Institutum Alberti Magni Coloniense) (Aschendorff 1951ss) (CO).
— *Ethicorum Libri decem* (BO 7) *(Ethic.).*
— *De Animalibus* (BO 11-12) *(De Anim.).*
— *Commentarii in Sententiarum Libros quatuor* (BO 25-30) *(In Sent.).*
— *Summa Theologiae* (BO 31-33) *(Summa Theol.).*
— *Summa de Creaturis* (BO 34-35) *(Summa de Creatur.).*
— *De Animalibus Libri XXV],* edid. H. J. STADLER (Münster 1916-1920) (Beitráge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bánde XV-XVI) (ST).
— *Summa de Bono,* excerpta ex Ms. Bibliothecae Regiae Bruxellarum, 603 (cat. 1655), edid. O. LOTTIN, *Le droit naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs* (Bruges [2]1931) *(Summa de bono,* en LOTTIN, *Le droit naturel...).*

ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologia,* edita studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae (Quaracchi 1924-1930) 3 vols. *(Summa Theol.).*

ALFREDO ANGLICO, *De Motu Cordis,* edid. C. BAEUMKER, *Des Alfred von Sarechel (Alfredus Anglicus) Schrift de Motu Cordis* (Münster 1923) (Beitráge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band XXIII, Hefte 1-2) *(De Motu Cordis).*

AMBROSIASTER, *Commentaria in duodecim Epistolas Beati Pauli:* ML 17,47-536 *(In Rom.).*

S. AMBROSIO, *Obras de S. Ambrosio. Edición bilingüe* (Madrid, BAC).
De Officiis Ministrorum Libri tres: ML 16,25-194 *(De Off. Minist.).*
De Paradiso Liber unus: ML 14,291-332 *(De Parad.).*
— *De Spiritu Sancto Libri tres ad Gratianum Augustum:* ML 16,731-850 *(De Spir. Sancto).*
— *Expositio Evangelii secundum Lucam Libris decem comprehensa:* ML 15,1607-1944; BAC 1; SC 45-52; CC 14 *(In Luc.).*
In Epistolam Beati Pauli ad Corinthios Prima: ML 17,193-290 *(In I Cor.).*
— *In Epistolam Beati Pauli ad Ephesios:* ML 17,393-426 *(In Ephes.).*
— *In Epistolam Beati Pauli ad Galatas:* ML 17,357-394 *(In Gal.).*

ANÓNIMO, *S. Thomae in Librum De Causis expositio,* cura et studio C. Pera (Taunni 1955).
Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber De Causis, edid. O. BARDENHEWER (Freiburg i.B. 1882) *(Lib. de Causis).*

ANÓNIMO (Pseudo-HUGO DE S. VÍCTOR), *Summa Sententiarum septem Tractatibus Distincta:* ML 176,41-174 *(Summa Sent.).*

S. ANSELMO, *Obras Completas de S. Anselmo.* Edición bilingüe, 2 vols. (Madrid, BAC).
— *Liber de Conceptu Virginali et Originali Peccato:* ML 158,431-464; BAC 2 *(De Conceptu Virginali).*
— *Tractatus de Concordia Praescientiae et Praedestinationis me non Gratiae Dei cum Libero Arbitrio:* ML 158,507-542; BAC 2 *(De Concord. Praesc. cum Lib. Arb.).*
ARISTÓTELES, *Aristóteles Opera Omnia Graece et Latine cum índice,* 5 vols., edid. FIRMIN-DIDOT (Parisiis 1848-1878) (Cuando se cita esta edición, se da sólo el libro, capitulo y número si los hubiere).
— *Aristoteles Graece, 2* vols. ex recensione I. BEKKERI (Academia Regia Borussica, Berolini 1931) (BK añadiendo la página, columna y línea).
— *Categoriae* sive *Praedicamenta* (BK 1a1-15b33) *(Cat.).*
— *De Interpretatione sive Perihermeneias* (BK 16a1-24b9) *(Perib.).*
— *Analyticorum Posteriorum* (BK 71a1-100b17) *(Post.).*
— *Topicorum* (BK 100a18-164b19) *(Top.).*
— *Physica auscultatio* (BK 184a10-267b26) *(Phys.).*
— *De Caelo* (BK 268a1-313b23) *(De Caelo).*
— *De Generatione et Corruptione* (BK 314a1-338b19) *(De Gener.).*
— *Meteorologicorum* (BK 338a20-390b22) *(Meteor.).*
— *De Anima* (BK 402a1-435b25) *(De An.).*
— *De Memoria et Reminiscentia* (BK 449b1-453b7) *(De Mem. et Rem.).*
— *De Somno et Vigilia* (BK 453b8-458a33) *(De Somno).*
— *De Longitudine et Brevitate Vitae* (BK 464b19-467b9) *(De Long. et Erev. Vitae).*
— *Historiae Animalium* (BK 486a5-638b37) *(Hisí. Anim.).*
— *De Partibus Animalium* (BK 639a1-697b30) *(De Parí. Anim.).*
— *De Animalium Motione* (BK 698a1-704b3) *(De Anim. Mot.).*
— *De Generatione Animalium* (BK 715a1-789b20) *(De Gen. Anim.).*
— *Metaphysica* (BK 980a21-1093b29) *(Metaph.).*
— *Ethica Nicomachea* (BK 1094a1-1181b23) *(Eth.).*
— *Ethica ad Eudemum* (BK 1214a1-1249b25) *(Lib. de Bona Fortuna).*
— *De Virtutibus et Vitiis* (BK 1249a26-1251b37) *(De Virt. et Vií.).*
— *De Re Publica* o *Política* (BK 1252a1-1342b34) *(Pol.).*
— *Ars Rhetorica* (BK 1354a1-1420b4) *(Rhet.).*
— *De Poética* (BK 1447a8-1462b18) *(Poet.).*
PSEUDO-ARISTÓTELES, *Problemata* (BK 859a1-967b27) *(De Probl.).*
S. ATANASIO, *Vita et Conversado S. Antonii:* MG 26,823-976 *(Vita S. Antonii,* EVAGRIO interprete).
AVERROES, *Commentaria in Opera Aristotelis,* 12 vols. (Venetiis 1562-1576) (se cita el volumen, página y párrafo) *(In Phys.) (In De caelo) (In de An.).*
AVICENA, *Opera in lucem redacta ac nuper quantum ars niti potuit per canonicos emendata,* translata per DOMINICUM GUNDISSALINUM (Venetiis 1508) *(De An.) (Metaph.) (Suffic.) (De Nat. Anim.).*
S. BASILIO MAGNO, Homilía XII *In Principio Proverbiorum;* MG 31,385-424 (Hom. XII *In Pritu. Prov.).*
— *Homiliae in Hexaëmeron:* MG 29,3-208; SC 26bis *(In Hexaem.).*
S. BEDA, *De Tabernaculo et Vasis eius ac Vestibus Sacerdotum:* MG 91,393-498; CC 119A *(De Tabernaculo).*
— *In Lucae Evangelium Expositio:* MG 92,301-634; CC 120 *(In Lúe.).*
— *Super Acta Apostolorum Expositio. Ad Accam Episcopum Bedae Epistola:* ML 92,937-1032 *(In Act.).*
S. BEDA (?), *Sententiae sive Axiomata Philosophica ex Aristotele et alus Praestantibus Collecta, una cum Brevibus quibusdam Explicationibus ac Limitationibus:* ML 90,965-1090 *(Sent.).*
S. BENITO, *San Benito. Su vida. Su regla* (Madrid, BAC).
— *Regula, cum Commentanis:* ML 66,215-932; BAC; SC 181 a 186 *(Reg. ad Mon.).*
BOECIO, *Commentaria in Porphyrium a se translatum:* ML 64,71-158 *(Isagoge,* BOETHIO interprete).
— *De Consolatione Philosophiae Libri quinque:* ML 63,579-862; CC 94 *(De Consol.).*

— *De Differentiis Topicis Libri quatuor:* ML 64,1173-1216 *(De Differ. Top.).*
— *In Categorías Aristotelis Libri quatuor:* ML 64,159-294 *(In Cat. Arist.).*
— *In Librum Aristotelis de Interpretatione Libri sex. Editio secunda, seu Maiora Commentaria:* ML 64,393-640 *(Maior Comm. in De Interpret. Arist.).*
— *Liber de Persona et duabus Naturis contra Eutychen et Nestorium ad Ioannem Diaconum Ecclesiae Romanae:* ML 64,1337-1354 *(De duabus Nat.).*
— *Quomodo Substantiae, in eo quod sint, ipsae sint, cum non sint Substantialia Bona. Liber ad Ioannem Diaconum Ecclesiae Romanae:* ML 64,1311-1314 *(De Hebdom.).*

BREVIARIO S.O.P., *Breviarium iuxta ritum Sacri Ordinis Praedicatorum Auctoritate Apostolica approbatum,* ed. iussit Rdsmus. P. M. S. Gillet, 2 vols. (Romae 1930) (Breviarium S.O.P.).

S. BUENAVENTURA, *Opera Omnia,* 10 vols. (Quaracchi 1882-1902) (QR).
— *Obras de San Buenaventura,* 6 vols. (Madrid, BAC).
— *Commentarii in quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi,* t.1-4 *(In Sent.).*

CALODIO, cf. J. H. WASZINK, *Timaeus a Calcidio translatus commenfarioque instructus* (Plato Latinus IV) (Londoni [2]1975) *(In Timaeum).*

CASIODORO, *In Psalterium Expositio:* ML 70,25-1056 *(Expos. in Psalt.).*

CÉSAR, *Guerre des Gaules,* Texte établi et traduit par L.-A. CONSTANS (París 1964) 5 t. (Collection des Universités de France, éditions BUDÉ, «Les Belles Lettres») (BU).
— *Commentarii De Bello Gallico (De Bello Gallico).*

CICERÓN, *Ciceronis Opera,* ed. C. F. W. MUELLER (Leipzig 1880-1886) (EL).
— *Cicerón.* (Collection des Universités de France, ed. BUDÉ, «Les Belles Lettres») (BU).
— *Oeuvres Complètes de Cicerón,* 5 vols. (Paris, Firmin-Didot, 1881) (Collection des Auteurs Latins avec la traduction en français, publiée sous la direction de M. Nisard) (DD).
— *Rhetorica seu De Inventione Oratoria:* DD 1,88-169 *(Rhetor.).*
— *Topica:* DD 1,489-507 *(Top.).*
— *Paradoxa:* DD 1,541-553 *(Paradox.*
— *De Finibus:* DD 3,487-612 *(De Finibus).*
— *De Tusculanis Quaestionibus:* DD 3,621-670; 4,1-74 *(Tuscul.).*
— *De Re Publica:* DD 4,279-348 *(De República).*
— *De Officiis:* DD 4,425-516 *(De Off.).*

CONCILIO ARAUXICANO, *Concilium Arausicanum II. De Grafia et Libero Arbitrio:* MANSI 8,711-724; DENZ. 380-397 *(Conc. Arausic.* II).

CONCILIO DE CARTAGO, *Concilium Africanum* Carthagine contra Pelagianos celebratum a. 418: Mansi 4,325-345; DENZ. 222-230 *(Conc. Carth.* XVI).

CONCILIO DE LOS NOVICIANOS, *Concilium Novatianorum* Angari Celebratum: MANSI 3,699-844 *(Conc. Novatianorum).*

CORPUS IURIS CANONICI, *Corpus Inris Canonici,* ed. secunda, 2 vols. post A. L. RICHTERI curas, recensuit et adnotatione instruxit A. FRIEDBERG (Lipsiae, Tauchnitz, 1922) (Corpus lur. Can.: RF).
— *Decretum Magistri Gratiani* (GRATIANUS, *Decretum:* RF 1).
— *Decretalium Collectiones (Decretal. Gregor. IX:* RF 2).

CORPUS IURIS CIVILIS, *Corpas Iuris Civilis,* v. I, editio stereotypa quinta decima (Berolini 1928) (KR).
— *Institutiones,* recognovit PAULUS KRUEGER *(Instit.:* KR 1).
Digesta, recognovit THEODORUS MOMMSEN, retractavit PAULUS KRUEGER *(Dig.:* KR 1).
— *Corpus Iuris Civilis,* v. II, editio stereotypa nona (Berolini 1915).
— *Codex Iustinianus,* recognovit et retractavit PAULUS KRUEGER *(Codex:* KR 2).

DENIFLE, H. y CHATELAIN, AE., *Chartularium Universitatis Parisiensis,* 4 vols. (Parisiis 1889-1897) *(Chartularium).*

DIOGENES LAERCIO, *De Clarorum Philosophorum Vitis, Dogmatibus et Apophtegmatibus Libri decem,* recensuit C.G. COBET (Parisiis, Firmin-Didot 1878) (DD) *(De Vita et Mor. Philosoph.).*

PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *De Caelesti Hierarchia:* MG 3,119-370 *(De Cael. Hier.).*
— *De Divinis Nominibus:* MG 3,585-996 *(De Div. Nota.).*
— *De Ecclesiastica Hierarchia:* MG 3,369-584 *(De Ecclesiast. Hier.).*
— *De Mystica Theologia ad Timotheum:* MG 3,997-1064 *(De Myst. Theol.).*
ESTOICOS, *Storicorum Veterum Fragmenta,* 4 vols., collegit I. AB ARNIM (Lipsiae, in Aedibus B. G. Teubneri, 1921-1924) *(Fragm.). De Virtute (Fragm.* v.3).
EUSTRATIO y ANÓNIMOS, *In Ethica Nicomachea Commentaria,* edidit G. HEYLBUT (Berolini 1892) (Commentaria in Aristotelem Graeca, edita consilio et auctoritate Academiae Regiae Borussicae, v. XX) (GC) *(In Eth.).*
S. FULGENCIO, *Liber de Duplici Praedestinatione Dei, Una Bonorum ad Gloriam, Altera Malorum ad Poenam:* ML 65,153-178 *(De duplici Praedest. Dei).*
GLOSA, *Glossa Ordinaria cum expositione Lyre litterali et morali, necnon additionibus et relias,* 6 vols. (Basilieae, Iohanni Petri de Langedorff et Iohanni Frobenio de Hammelburg, 1506-1508) *(Glossa ordin.). (Glossa interl.).*
S. GREGORIO MAGNO, *Obras de S. Gregorio Magno* (Madrid, BAC).
— *Homiliarum in Ezechielem Prophetam Libri duo:* ML 76,786-1072; BAC; CC 142 *(In Ezech.).*
— *Liber Regulae Pastoralis:* ML 77,13-126; BAC *(Reg. Pastor.).*
— *Libri Dialogorum:* ML 77,149-430; SC 251-260-265 *(Dial.).*
— *Moralium Libri,* l.I-XVI: ML 75,509-1162; l.XVII-XXXV: ML 76,9-782; CC 143 143A-143B *(Moral.).*
— *Quadraginta Homiliarum in Evangelia Libri duo:* ML 76,1075-1312; BAC *(In Evang.).*
PSEUDO-GREGORIO NYSENO (NEMESIO EMESENO), *Nemesius D'Emese, De natura hominis. Traduction de Burgundio de Pise.* Ed. par G. Verbeke et J.R. Moncho (Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum. Suppl. 1) (Leiden 1975) (VM).
— *De natura hominis:* MG 40,503-818 *(De Nat. Hom.).*
GUILLERMO ALTISIODORENSE, *Summa Aurea in quattuor Libros Sententiarum,* 326 ff. (Parisiis, P. Pigouchet, 1500) *(Summa Aurea).*
HESIQUIO, *Commentarius in Leviticum:* MG 93,787-1180 *(In Lev.).*
S. HILARIO, *De Trinitate:* ML 10,25-472 *(De Trin.).*
HOMERO, *L'Odyssée,* 3 vols., texte établi et traduit par V. BÉRARD (Paris 1924-1933) (Collection des Universités de France, édition BUDÉ, «Les Belles-Lettres») (BU).
— *Carmina et Cycli Epici Reliquiae, Graece et Latine, editio iteratis curis correcta* (Parisiis, Firmin-Didot, 1853) (DD) *(litad.) (Odyss.).*
HUGO DE SAN VÍCTOR, *Commentariorum in Hierarchiam Caelestem S. Dionysii Areopagitae secundum Interpretationem Ioannis Scoti ad Ludovicum Regem Francorum Filium Ludovici Grossi Libri decem:* ML 175,923-1154 *(In Hier. Cael. S. Dionysii).*
— *De Sacramentis Christianae Fidei:* ML 176,173-618 *(De Sacram.).*
S. IGNACIO, *Padres Apostólicos.* Edición bilingüe preparada y anotada per D. Ruiz (Madrid, BAC) *(Ad Rom.).*
S. ISIDORO, *Differentiarum sive De Proprietate Sermonum Libri duo:* ML 83,9-98 *(Diff.).*
— *Etymologiarum Libri viginti:* ML 82,73-728; *Etimologías.* Ed. bilingüe, 2 vols. (Madrid, BAC) *(Etymol.).*
— *Mysticorum Expositiones Sacramentorum seu Quaestiones in Vetus Testamentum:* ML 83,207-424 *(Quaest. in Vet. Test.).*
— *Synonyma De Lamentatione Animae Peccatricis:* ML 83,825-868 *(Synon.).*
S. JERÓNIMO, *Cartas de S. Jerónimo. Edición bilingüe,* 2 vols. (Madrid, BAC).
— *Adversus Iovinianum Libri duo:* ML 23,221-352 *(Adv. Iovin.).*
— Epistola LXVI *Ad Pammachium:* ML 22,639-647; BAC 1 (Epist. LXVI *A Pammachium).*
Epistola CXII *Ad Augustinum:* ML 22,916-931; BAC 2 (Epist. CXII *Ad August.).*
— Epistola CXIX *Ad Minervium et Alexandrum Monachos:* ML 22,966-980; BAC 2 (Epist. CXIX *Ad Minerv. et Alex.).*

— Epístola CXXIV *Ad Avitum:* ML 22,1059-1072; BAC 2 (Epist. CXXIV *Ad Avitum).*
— *Libri duodeviginti Commentariorum in Isaiam Prophetam:* ML 24,17-704 *(In Isaiam).*
— *Libri quatuor Commentariorum in Evangelium Matthaei, ad Eusebium:* ML 26,15-228; SC 242-259; CC 77 *(In Matth.).*
— *Libri quatordecim Commentariorum in Ezechielem Prophetam:* ML 25,15-512; CC 75-75A *(In Ezech.).*
— *Libri tres Commentariorum in Epistolam ad Ephesios:* ML 26,467-590 *(In Ephes.).*
— *Libri tres Commentariorum in Oseam Prophetam:* ML 25,855-992 *(In Osee).*

JOSEFO, *Iosephus.* Opera translata ab H. THACKERAY et R. MARCUS, 9 vols. (Harvard University Press 1926) (The Loeb Classical Library) (TK).
— *The Jewish War,* t.H-III *(De Bello Judaico).*
— *Antiquities,* t.IV-IX *(Antiqu.).*

S. JUAN CRISÓSTOMO, *Obras de San Juan Crisóstomo.* Ed. bilingüe. 3 vols. (Madrid, BAC).
Commentarius in S. Matthaeum Evangelistam: MG 57,13-472; 58,471-794; BAC t.1-2 *(In Matth.).*
— *Commentarius seu Homiliae in Epistolam ad Romanos:* MG 60,391-682 *(In Rom.).*
— *Homiliae duae in illud «Salutate Priscillam et Aquilam»* (Rom 16,3): MG 51,187-208 *(Hom. II in Rom 16).*

S. JUAN DAMASCENO, *Expositio accurata Fidei Orthodoxae:* MG 94,789-1228 *(De Fide Orth.).*

LIBER «DE CAUSIS», *S. Thomae in Librum De Causis expositio* cura et studio C. Pera (Taurini 1955) *(De Causis.).*

MACROBIO, *Commentarius ex Cicerone in Somnum Scipionis,* en MACROBE-VARRON-POMPONIUS MELA, *Oeuvres Completes* (Paris, Firmin-Didot, 1875) (Collection des Auteurs Latins avec la traduction en français, publiée sous la direction de M. NISARD) *(In Somn. Scipion.:* DD).

MAIMÓNIDES o RABBY MOYSES, *Guia de Perplejos.* Ed. preparada por David Gonzalo Maeso (Madrid, Editora Nacional, 1984) *(Doct. Perplex.).*

S. MÁXIMO CONFESOR, *Commentaria in S. Dionysii Aeropagitae Librum de Caelesti Hierarchia:* MG 4,29-114 *(In De Cael. Hier.).*

MISAL, *Missale S.O.P.* Auctoritate Apostolica approbatum, editionem iussit Rvdsmus. P. M. S. GILLET (Roma 1933) *(Missale S.O.P.).*

ODÓN RIGALDO, *Excerptum a quaestionibus controversis,* editado por A. DONDAINE, *Un catalogue des dissensions doctrinales entre les Maîtres Parisiens de la fin du XIII*[e] *siècle:* Recherches de Théologie ancienne et médiévale 10 (1938) 378-394 (Text. cit. por DONDAINE).

ORÍGENES, *Homiliae in Exodum:* MG 12,297-396; SC 321 *(In Exod.).*
— *Homiliae in Numeros:* MG 12,585-806; SC 29 *(In Num.).*
— *Peri Archon Libri quatuor Interprete Rufino Aquileiensi Presbytero:* MG 11,115-414; SC 252-253-268-269-312 *(Peri Archon).*

PEDRO COMESTOR, *Historia Sckolastica:* ML 198,1053-1722 *(Hist. Scholastica).*

PEDRO DE TARANTASIA, *Super IV Libros Sententiarum,* 4 vols. (Tolosae 1652) *(In Sent.).*

PEDRO LOMBARDO, *Collectanea in omnes Divi Pauli Epistolas, Rom., I Cor.:* ML 191,1297-1696; otras: ML 192,9-520 *(Glossa* LOMBARDl).
— *Libri IV Sententiarum, 2* vols. editi studio et cura PP Collegii S. Bonaventurae (Quaracchi 1916) *(Sent.).*

PEDRO PICTAVIENSE, *Sententiarum Libri quinque:* ML 211,783-1280 *(Sent.).*

PELAGIO, *Commentarius in Evangelium secundum Marcum:* ML 30,609-668 *(In Marc.).*
— Epistola I *Ad Demetriadem:* ML 30,16-47 (Epist. 1 *Ad Demetr.).*
— *Libellus Fidei Pelagii ad Innocentium ab Ipso Missus, Zosimo redditus:* ML 45,1716-1718 *(Libellus Fidei ad Innocentium).*

PLATÓN, *Timaeus ex Platonis Dialogo translatus et in eundem Commentarius a* CHALCIDIO edidit G. A. MULLACHIUS (Parisiis 1867) (Fragmenta Philosophorum graecorum, edidit G. A. MULLACHIUS. Parisiis, Firmin-Didot, vol.2 p.147-258) *(Timaeus,* CHALCIDIO interprete: DD).

— *Meno,* interprete HENRICO ARISTIPPO, edidit V. Kordeuter. Londini, The Warburg Institute, 1941 (Corpus Platonicum Medii Acvi, I) *(Meno,* HENRICO ARISTIPPO interprete: KO).
— *Platonis Opera,* ex recensione R. B. Hirschigii graece et latine, 2 vols. (Parisiis, A. Firmin-Didot 1856) *(Phaedo-Thaeet.-Protag.-Philebus-Symposium-Respublica-Timaeus).*
PLOTINO, *Ennéades,* texte établi et traduit par E. BRÉHIER, 6 t. (Paris 1924-1938) (Collection des Universités de France, édition BUDÉ, «Les Belles-Lettres») *(Ennead.).*
PORFIRIO, *Isagoge et in Aristotelis Categorias Commentarium,* edidit A. BUSSE (Berolini 1887) (Commentaria in Aristotelem Graeca, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Borussicae, vol.4 pars 1) *(Isagoge,* BOËTHIO interprete).
PREPOSITINO, *Summa,* Ms. Turone 142, ff. 53-127 *(Summa).*
PROCLO, *Institutio Theologia,* edidit F. DUBNER, en *Platini Ennéades* (Parisiis, Firmin-Didot 1855) p.LI-CXVII *(Instit. Theol.).*
PRÓSPERO AQUITANO, *Sententiarum ex Operibus S. Augustini Delibatarum Liber unus:* ML 51,427-496 *(Sent.).*
PTOLOMEO, *Liber Ptholomei quattuor tractuum (Quadripartitum) cum Centiloquio eiusdem Ptholomei et commento Haly* (Venetiis 1484) *(Centiloquium Quadripartitum).*
RABANO MAURO, *Allegoriae in Universam Sacram Scripturam:* ML 112,849-1088 *(Allegar.).*
— *Commentariorum in Ecclesiasticum Libri decem:* ML 109,763-1126 *(In Eccli.).*
— *Commentariorum in Exodum Libri quattuor:* ML 108,9-246 *(In Exod.).*
— *Commentariorum in Matthaeum Libri octo:* ML 107,727-1156 *(In Matth.).*
SACRAMENTARIO, *The Gregorian Sacramentary under Charles the Great,* edited by WlLSON from three mss. of the ninth Century (London 1915) (Henry Bradshaw Society, Edition of rare Liturgical Texts, XLIX) (WI).
SALUSTIO, *Conjuration de Catilina-Guerre de Jugurtha,* texte établi et traduit par J. ROMAN (Paris 1924) (Collection des Universités de France, édition BUDÉ, «Les Belles-Lettres») *(In Coniurat. Catil.).*
SÉNECA, *Lettres à Lucilius.* Texte établi par F. PRÉCHACH et traduit par H. NOBLOT (Paris 1958-1965) 5 t. (Collection des Universités de France, éditions BUDÉ, «Les Belles-Lettres») *(Ad Lucilium:* BU).
SIMPLICIO, *In Aristotelis Categorias Commentarium,* edidit C. KALBFLEISCH (Berolini 1907) (Commentaria in Aristotelem Graeca, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Borussicae, vol.VIII) *(In Cat.).*
STOBEO, *Eglogarum Physicarum et Ethicarum Libri duo,* edidit T. GAISFORD (Oxoni 1850) *(Eglogae).*
VALERIO MÁXIMO, *Cornélius Népos, Quinte-Curce, justin, Valere Maxime, Julius Obsequens, Oeuvres complètes* (Paris, Dubochet-Firmin-Didot, 1841) (Collection des Auteurs Latins avec la traduction en françáis, publiée sous la direction de M. NlSARD) (DD).
— *Factorum et Dictorum Memorabilium Libri novem, ad Tiberium Caesarem Augustum (Factor. Dictor. Memorab.:* DD).
VEGECIO RENATO, *Ammien Marcellin, Jornandès, Frontín, Végèce, Modesíus* (Paris, Firmin-Didot, 1878) (Collection des Auteurs Latins avec la traduction en françáis, publiée sous la direction de M. NlSARD) (DD).
— *Ad Valentinianum Augustum Institutorum Rei Militaris ex Commentariis Catonis, Celsi, Traiani, Hadriani et Frontini (Instit. Rei Militar.:* DD).
VIRGILIO, *Énéide.* Texte établi par J. PERRET (París 1794) 3 vols. (Collection des Universités de France, éditions BUDÉ, «Les Belles-Lettres») *(Aeneidos:* BU).

PARTE I-II

PROLOGO

Cuando decimos que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios, entendemos por imagen, como dice el Damasceno[1], *un ser dotado de inteligencia, libre albedrío y dominio de sus propios actos.* Por eso, después de haber tratado del ejemplar, de Dios, y de cuanto produjo el poder divino según su voluntad (cf. 1 q.2 introd.), nos queda estudiar su imagen, es decir, el hombre, como principio que es también de sus propias acciones por tener libre albedrío y dominio de sus actos.

1. *De fide orth.* 1.2 c.12: MG 94,920.

TRATADO DE LA BIENAVENTURANZA

Introducción a las cuestiones 1 a 5

Por RAFAEL LARRAÑETA OLLETA, O.P.

Este tratado, que inicia la moral de la *Suma teológica*, ha sido llamado muy pronto con el nombre «de beatitudine». El hecho de situarlo aquí encierra interesantes significados.

Con ese rasgo, Santo Tomás diferencia su moral de la de otros filósofos y teólogos, siendo además el primer teólogo que hizo depender toda la moral del fin último y de la bienaventuranza. Las consecuencias derivantes son dignas de reflexión y a ello aludiremos en estas páginas.

1. **Estructura y contenido**

En sí mismo el tratado es de suma concisión, claridad y unidad. Comprende sólo cinco cuestiones, divididas cada una en ocho artículos y siendo cada artículo de dimensiones muy similares. Parecería que se buscó darle armonía hasta en la misma extensión del texto.

Según señala el autor en su segundo prólogo, existe una gran división dentro de estas cuestiones.

La primera cuestión se refiere al fin último en general y se separa de las otras tanto en su estilo como en su contenido.

Las otras cuatro cuestiones estudian el tema de la bienaventuranza misma. Estas podrían esquematizarse en tres partes. La q.2 quiere descubrir el «objeto» de la bienaventuranza, es decir, aquello que hay que alcanzar para ser feliz; los clásicos la denominaban bienaventuranza objetiva, *finis qui o finis cuius gratia*. La q.3 trata del «acto» mismo que proporciona la felicidad; se le llamaba bienaventuranza subjetiva, formal o *finís quo.* A ésta y como parte integrante debe añadirse la cuestión siguiente, donde se describen los elementos completivos de la bienaventuranza subjetiva. La q.5 analiza el «modo» como puede conseguirse la bienaventuranza.

Así pues, y para mayor claridad, tenemos el siguiente esquema:

I. SOBRE EL FIN ÚLTIMO EN GENERAL (q.1).

II. SOBRE LA BIENAVENTURANZA	Objeto (q.2). Acto (q.3-4). Modo (q.5).

Los temas que se encierran en tan breves cuestiones son de una enorme envergadura para la comprensión de la moral del Santo y fueron objeto de serias polémicas.

El primero es el referente al finalismo de la acción moral. Toda acción

humana es *propter finem.* Este breve aserto está basado en varias identificaciones, como entre fin y bien, fin y objeto de la acción, fin y perfección de la obra. Es el primer presupuesto de su moral y que la diferenciará de otros sistemas éticos.

El segundo es lo que muchos —no todos[1]— llaman el eudemonismo moral y que consiste en la identificación del fin último con la felicidad. Esta identificación procede del sentir común y de la filosofía antigua. Ya San Agustín recordaba que Varrón había hallado tantos sistemas éticos cuantos bienes podemos identificar con la felicidad del hombre. Santo Tomás lo toma de Aristóteles, dándole una versión teológica.

El tercer tema tenía una gran importancia en su época y refleja con bastante exactitud los intereses de la teología de los siglos XII y XIII. Hablamos del constitutivo de la bienaventuranza, que Santo Tomás sitúa en un acto del entendimiento, y que llamará visión de la esencia divina. Esta es una de las razones del nombre dado a su postura, intelectualismo, y que lo separará de los voluntarismos radicales.

El cuarto y último tema es la identificación sobrenatural del fin de la vida moral. Esta está presente a través de todas las cuestiones, pues aparece de modo conclusivo en el a.8 de la q.1 y el mismo de la q.2. De forma plena se trata en el octavo de la q.3, afirmando que la bienaventuranza consiste en la visión de la esencia divina. Reaparece de nuevo en la q.4, al dar por evidente la necesidad de esperar a la otra vida para alcanzar la dicha, y en la q.5, donde se explica cómo el hombre necesita de la ayuda de Dios para gozarle.

Este modo de convertir en teológico el fin de la acción moral es crucial para entender el sentido de toda la moral en la *Suma teológica.*

Aristóteles había estudiado casi similarmente el asunto y no llegó jamás a esa conclusión. Evidentemente, convertir la felicidad en algo propio de Dios mismo es una identificación «gratuita». Santo Tomás lo reconoce y por ello lo argumenta «por exclusión», porque sabe que es la fe misma la que le proporciona ese conocimiento.

En ello hay también un presupuesto olvidado. En la *Suma teológica* hay un pequeño capítulo, un tanto marginado —por evidente— entre los tratadistas, y que se pregunta sobre si Dios es feliz (I q.26). La respuesta es positiva, naturalmente. Así es fácil para el Santo volver ahora a repetir que la única felicidad absoluta e incorruptible está en Dios. Teología y moral quedan perfectamente ensambladas.

Se resucita así el problema del hiato entre vida moral y término sobrenatural. Ya dijimos en la introducción a la I-II que ello incluye la aporía permanente de toda ética que ofrece un proyecto de plenitud y topa con la paradoja de la muerte. Entre los creyentes se resuelve por el recurso a la vida eterna, y el autor de la *Suma* no quiere desvincular la moral de esta raíz sobrenatural, que no sólo surge de su origen (Dios creador), sino también de su término (el Dios feliz que espera al final del recorrido por la existencia).

Otro asunto distinto es la cuestión de la racionalidad interna de la moral

[1] LOTTIN, por ejemplo, no acepta dar ese tratamiento a la moral de Santo Tomás. Cf. O. LOTTIN, *Morale fundamentale* (Tournai 1954) p.248.

y si ésta queda quebrada por este eudemonismo sobrenatural. Santo Tomás presenta la razón como norma del actuar humano. Nunca se volverá atrás de esta doctrina, pese a algunas dificultades en su coherencia total. En este caso, el Santo tiene muy claro que la tensión hacia el fin no sustituye ni se opone al ejercicio de la razón libre como fuente, guía y canon de ese difícil caminar hacia la felicidad plena. En él habría que hablar de una especie de eudemonismo racional, en el que la razón está llamada a descubrir y perseguir la realidad del bien que encarna la felicidad suprema.

Curiosa es la terminología usada para hablar de la bienaventuranza en Dios. Generalmente emplea el término «beatitudo», que en pocas ocasiones lo hace equivaler al de «felicitas» («beatitudo seu felicitas»). En el *Comentario a la Etica a Nicómaco* casi emplea únicamente el vocablo de «felicitas». Parecería que con esta diferenciación, no permanente, pero sí habitual, quisiera resaltar la distancia entre la felicidad terrenal y la eterna.

Y esto nos da pie para hablar de las concesiones de Santo Tomás a la felicidad mundana y al placer.

Lo mismo en estas cuestiones que a través de toda su moral, el Santo se separa tanto del hedonismo como del egoísmo placentero. Mas tampoco hace muchas concesiones al rigorismo ni al espiritualismo radical. Si es cierto que el cuerpo queda excluido de la felicidad esencial, también es verdad que se le concede una participación en ella. Si es verdad que la felicidad suprema es transcendente, tampoco lo es menos que en esta vida existe un reflejo de ella y con la cual el hombre puede ser dichoso y orientar su existencia ética[2].

Queda patente, en todo caso, la importancia y relevancia de estas pocas cuestiones sobre la bienaventuranza para la estructura interior de toda su moral.

2. **Originalidad y fuentes**

Las cuestiones acerca de la felicidad como fin último de la vida humana se plantearon en Aristóteles, Platón, Cicerón, Séneca y otros muchos filósofos. Los teólogos lo trataban como reflexión final al referirse al destino último de los hombres.

Como ya indicamos, el tema del fin último está tomado directamente de Aristóteles. Santo Tomás lo incorpora a la moral, proponiendo con toda naturalidad la identidad entre bien y fin, y aplicándola luego tanto a los fines parciales de la existencia como al fin definitivo.

La pregunta sobre qué tipo de felicidad humana es la que verdaderamente perfecciona la vida, se halla con más frecuencia en la filosofía y teología anteriores. Aristóteles criticó varias opiniones sobre el tema, desde la de aquellos que sostenían que lo bueno y justo sólo existe en virtud de la ley

[2] Todo este planteamiento, con sus ventajas y dificultades, así como sus posibles versiones actuales, los he expuesto ampliamente en R. LARRAÑETA, *Una moral de felicidad* (Salamanca 1979) p. 183-212; *El olvido del placer en la moral cristiana. A. propósito de una obra de A. Plé:* Ciencia Tom. 108 (1981) 41-87; *Etica y felicidad. La singular actitud de L. A. Feuerbach:* Cienc. Tom. 110 (1983) 329-377.

o que no se fundamenta en la naturaleza, hasta la opinión misma de Platón, para quien el último bien sólo puede encontrarse en la idea «separada» de Bien[3]. Contra todos ellos, Aristóteles presentó como meta de la vida y de la moral el bien real, que se concreta en la vida feliz del hombre virtuoso.

San Agustín, desde la crítica teológica a las doctrinas griegas, situaría la felicidad última en el bien divino, que se realiza en felicidad eterna. Esto lo recogerán todos los escritores espirituales, especialmente Dionisio Areopagita, llamado también «el místico».

Boecio completará esta enseñanza. Contrapone las felicidades engañosas de esta vida a la única felicidad auténtica: la que está en Dios. La enumeración que realiza de las primeras será muy conocida: riquezas, honores, poder, gloria, placer, bienes del cuerpo[4].

Santo Tomás no hace sino jerarquizar un poco más estos bienes del mundo por orden de importancia, tal como aparece en la q.2: lo externo al hombre (a. 1-4), bienes del cuerpo (a.5-6), bienes del alma (a.7) y una síntesis de todos ellos (a.8). Ya dijimos que por exclusión llega a su punto final: la única felicidad total está en Dios[5].

Sin embargo, la más polémica de estas cuestiones acerca de la bienaventuranza sería, para Santo Tomás, la respuesta y solución sobre el constitutivo esencial de la felicidad eterna.

Existían tres corrientes principales.

La primera fue transmitida por las escuelas místicas y defendida por algunos predecesores de Santo Tomás. Sostenían que la bienaventuranza consistía en algo increado. Hugo de San Víctor pensaba que era el Verbo divino, quien se une al alma haciéndola feliz por participación. Pedro Lombardo creía que era el Espíritu Santo, que se comunicaba con el espíritu del bienaventurado de manera similar a la unión hipostática.

La segunda opinión hacía consistir el acto de la bienaventuranza en el amor. Esta forma de pensar, muy cercana al Evangelio y muy atractiva hoy mismo para la reflexión teológica, era defendida por Alejandro de Hales.

Otros, como San Alberto Magno y San Buenaventura, juzgaron que la *visión* intelectual de Dios es el acto principal, pero que el amor también pertenece a la esencia de la bienaventuranza. En seguida veremos cómo Santo Tomás tampoco excluye de la bienaventuranza ni el amor ni el goce fruitivo, pero defiende con razonamientos muy concisos que la visión de Dios es un acto esencialmente intelectivo, aunque posea connotaciones de amor y de fruición.

La tercera postura fue sostenida por la filosofía de origen árabe, representada entonces por los averroístas, quienes habían recogido la herencia de Alkindi, Alfarabi, Algazel, Avempace, el mismo Averroes y hasta Maimónides. Concebían éstos la vuelta a Dios de modo paralelo a como el neoplato-

[3] Cf. ARISTÓTELESS, *Eth.* 1 (Bk 1094-1103). Nunca conviene olvidar el carácter dinámico de la obra ética de Aristóteles, que le da ese atractivo tan singular para todos los tiempos.

[4] Cf. A. M. S. BOETHIUS, *De consolatione philosophiae* III pr.II: ML 63,723-730.

[5] Aquí introducirán algunos teólogos posteriores la cuestión de la gloria de Dios y también la de la caridad. Pese a que insinuaban estos mismos que el Santo había sido aquí demasiado parco en lo teológico-revelado, hoy se ve cómo resulta más certero respetar el orden propio de lo moral remitiendo esos contenidos al misterio de Dios o al tratado de la escatología.

nismo hacía surgir las cosas de él, por un proceso gradual de unión de nuestro espíritu con el primer Ser mediante el entendimiento agente.

Opiniones menores fueron las de algunos que creían que el acto de la bienaventuranza era de carácter corporal.

Como ya hemos apuntado, Santo Tomás defiende que el constitutivo formal de la bienaventuranza es un acto del entendimiento especulativo. Esta doctrina, argumentada con tesis racionales y con datos de fe, será aplicada por él a todo lo que propiamente hablando es un acto de felicidad. También en esta vida, y como decía Aristóteles, la felicidad consiste en un acto de contemplación intelectual, propio de los seres humanos que alcanzan la sabiduría. Esta solución no carece de dificultades, y de hecho otras escuelas se inclinaron en direcciones diferentes. La intención primaria del autor de la *Suma* era distanciarse de todos los extremos: del espiritualismo radical y del hedonismo craso, del voluntarismo cerrado y del intelectualismo platónico-idealista. Teniéndolos en cuenta, su respuesta busca salvaguardar la presencia de lo divino en la felicidad del hombre y la distancia respetuosa hacia lo sobrenatural, la consistencia real y deleitable del máximo bien y la categoría espiritual-intelectual del ser humano.

Cuestiones menores, pero que también traían su historia de discusiones teológicas, son las referentes al cómo de la obtención de la bienaventuranza y al cuándo comienza el hombre a gozar de ella. Son los temas recogidos en la parte central de estas cuestiones y cuyos precedentes vamos a señalar, comenzando por el interrogante sobre el cuándo.

Algunos autores antiguos, como Orígenes, afirmaban que los bienaventurados pueden pecar y que de hecho pecan. Sería un estado de felicidad-bondad eterna un tanto singular. Más resonancia tuvo entre los Padres de la Iglesia la opinión de que los justos sólo comenzaban a gozar de la visión plena de Dios después del juicio final. Además de Orígenes y Tertuliano, defendían esta tesis San Justino, Clemente Alejandrino, San Ireneo, San Hilario y San Anselmo. La tradición greco-ortodoxa continuó esta enseñanza, llegando a asignar un lugar provisional para las almas a la espera de la resurrección universal. Más tarde se adherirían a estos autores San Bernardo y el mismo papa Juan XXII, pero que antes de morir se retractó de ello. El concilio de Lyon, al que hubiera debido asistir Santo Tomás, resolvió el problema, que quedó zanjado del todo por la bula *Benedictas Deus*[6] *y* que el concilio de Florencia acabó imponiendo a los orientales unidos a Roma. Parece que Santo Tomás ataca de forma directa esta postura, cuando en la *Suma contra Gentiles* (lib.4 q.91) la atribuye a «algunos griegos». La *Suma teológica* defiende sin mayores problemas que el justo, purificado de todo pecado, comienza a ver a Dios desde que pasa a su seno.

El otro tema, tratado aquí con brevedad, pero que había sido muy combatido y que luego resucitaría con virulencia, fue el referente a cómo el hombre puede alcanzar la esencia divina. Las herejías pelagianas dieron mucha guerra con ello, pero en el siglo del Santo todos admitían la necesidad de la acción divina como ayuda imprescindible a la condición humana e in-

[6] DENZ, 530 (1000).

cluso a todos los méritos de los buenos. La Reforma resucitó esta cuestión con mucha fuerza, pero insistiendo en el extremo contrario: la impotencia del hombre.

También dio que hablar otra pequeña cuestión, aquí presente de forma indirecta: el deseo natural de ver a Dios. Algunos malos conocedores del Santo quisieron presentar este «deseo natural», un deseo de tal calibre «que no puede quedar insatisfecho», como un argumento lógico para demostrar la existencia de Dios y de la inmortalidad. En los textos de Santo Tomás esta forma de hablar es solamente un argumento «ad hominem» para algunos musulmanes que tanto ensalzaban la vía mística de la contemplación de Dios. En realidad, la expresión sólo es legítima como argumento «de congruencia», que nos muestra tanto la armonía de lo natural-sobrenatural como la imposibilidad de acceder por los propios medios a la visión de Dios.

3. La bienaventuranza en el conjunto de las obras de Santo Tomás

Como diversos autores han señalado[7], este tratado no aparece por primera vez en la *Suma*. De muy diversos modos había tocado ya Santo Tomás el tema del fin último y de la felicidad.

Los lugares donde se estudia son tantos que su completa enumeración resultaría aburrida y no muy útil. Lo haremos de modo escueto[8] para reflejar la evolución de la doctrina sobre la felicidad y la bienaventuranza en sus escritos.

Cuatro son los principales lugares donde se abordan los contenidos de estas cuestiones:

1.° El *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo,* donde se refiere a la felicidad en el libro I d.1, hablando del disfrute y del uso; en el libro II d.1 y 38, donde se enfrenta más directamente al interrogante sobre el fin último; en el libro III d.14, cuando comenta el problema de la ciencia bienaventurada del alma de Cristo; y finalmente, en el libro IV d.49, al referirse a la retribución de los buenos después de la muerte.

2.° La *Suma contra Gentiles,* especialmente en el libro I c.100-102, explicando la bienaventuranza de Dios; en el libro III c.1-73, dedicados al fin de todas las cosas, que es Dios, y al constitutivo de la felicidad eterna; y en el libro IV c.79-97, al exponer la resurrección y los novísimos.

3.° El *Comentario a la Etica a Nicómaco.* Se estudian las cuestiones del fin último y de la felicidad en el libro I y en el libro X. Pero de hecho toda la obra aparece como inmersa en el tema de la felicidad, ya que Aristóteles daba una visión muy complexiva de la misma y la remitía tanto al fin definitivo como a la virtud, al placer y a los bienes externos.

4.° En la *Suma de Teología* se abordan en varios lugares estas temáticas.

[7] Cf. O LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles* (Gembloux 1942-60) III p.592.
[8] Para quien desee obtener una recopilación mucho más amplia de lugares paralelos, le será útil acudir a J. RAMÍREZ, *De hominis beatitudine,* en *Opera omnia* (Madrid 1972) III vol.1 p.202-4.

En la parte I son numerosos: en la q.12, sobre la visión de Dios; en la q.26, sobre la felicidad de Dios; en la q.44 a.4, sobre Dios como causa final de todas las cosas; en la q.62, sobre la felicidad de los ángeles; en la q.94 a.1, sobre la visión de Dios en el estado de inocencia del hombre.

En la parte I-II, además de las q.1-5, correspondientes a nuestro tratado, en la q.69, al explicar las bienaventuranzas evangélicas.

En la parte II-II, se plantea en la q.173 a.1, si los profetas vivían la esencia divina; reaparece indirectamente la felicidad en las q. 179-182, al hablar de la vida contemplativa y activa.

En la parte III, en las q.9-10, donde surge un curioso tema acerca de la «ciencia feliz» del alma de Cristo. Y, por supuesto, en las q.57-58, sobre la glorificación de Cristo.

Ya indicamos más atrás la manera tan diferente de estudiar la moral en el *Comentario a las Sentencias* y en la *Suma teológica.* Ahora seguiremos comentando su evolución doctrinal desde la perspectiva de la bienaventuranza.

En el *Comentario a las Sentencias,* aunque ya ha asimilado la doctrina filosófica sobre el fin último, todavía no la ha perfilado por entero. Desde el punto de vista racional le falta incorporar de modo pleno el finalismo aristotélico a su concepción del actuar humano. A nivel teológico ya señalamos el distanciamiento de Pedro Lombardo al introducir con claridad el tema agustiniano-platónico de la salida y del retorno. La bienaventuranza aparece sólo al término de estos comentarios y como parte de la enseñanza sobre la remuneración final. Todas estas primeras doctrinas del Santo habrían de evolucionar considerablemente.

En la *Suma contra Gentiles* encontramos manifiestos progresos. El planteamiento filosófico aristotélico sobre el fin último ya ha sido integrado. Los capítulos centrales están estructurados de manera orgánica y completa. Se detiene con gusto en resaltar los aspectos más destacados de la felicidad humana en cuanto tal. Teológicamente se advierte la incorporación del fin último al «misterio» de Dios, o sea, que se inserta el actuar humano dentro del finalismo humano-divino (retorno a Dios). Por otro lado, se confirma el sobrenaturalismo estricto de la felicidad, constituyéndolo en momento último de la salvación y del retorno a Dios. Falta realizar la síntesis plena entre el camino racional y el orden revelado, pero ya se pergeñan bien las soluciones, aunque el libro IV reproduce el esquema tripartito de los primeros libros e incluso según el mismo orden racional (forma, causa eficiente y fin); no obstante, queda por conseguir la incardinación de todos ellos en un proceso racional-revelado más completo.

El *Comentario a la Etica nicomaquea* no se sale del estilo expositivo del Santo, pese a que la forma de exposición sea tan diferente. Santo Tomás busca desentrañar la lógica interna de los textos aristotélicos, aunque a veces ésta no resulte clara ni completa. En las cuestiones que nos corresponden hemos de decir que se percibe un acuerdo sustancial entre ambos autores. Las discordancias que puedan notarse proceden a menudo del talante teológico, y otras de rango menor son debidas a perfeccionamientos de los contenidos argumentativos. Sorprende un tanto observar que Santo Tomás se ciñe estrechamente al estilo filosófico del Estagirita, dejándose llevar en

cierta manera por su modo de «sentir» la existencia. La reflexión sobre la felicidad humana en cuanto tal, que pudiera parecer pobre en estas cuestiones 1-5, está aquí mucho mejor desarrollada y de manera más acorde con las exigencias del interrogar humano. No cabe duda que el estudio pausado de esta obra ayudó al Doctor de Aquino a configurar el cañamazo interno de toda su moral, incluso tal como la podemos leer hoy en la segunda parte de la *Suma teológica.*

En la *Suma de Teología* se tiene la sensación de haber llegado ya al término del trayecto. Ya hicimos notar que, en todo lo que se refiere al tratado de la bienaventuranza y a los principios de la moral, hay una serie de temas que son de índole puramente teológica y que son abordados en ese mismo estilo (por ejemplo, el de la bienaventuranza objetiva), mientras que se observa un estilo plenamente racional para estudiar aspectos de carácter filosófico (el del fin último). Y lo más llamativo es que no parece existir ningún salto brusco entre ellos. La tradición neoplatónica, el espíritu aristotélico y el orden de la creación-salvación quedan bien conjuntados, aunque el norte de la cuestión sea lo teológico, es decir, la visión de Dios como meta de lo moral.

Después de la *Suma,* la reflexión sobre la bienaventuranza no sufrirá rectificación alguna. No en vano la muerte sorprendió a su autor sin terminarla. Los discípulos se encargarían de completar este breve tratado, dándole a veces dimensiones mucho mayores.

BIBLIOGRAFÍA

(Se reseñan únicamente las obras más importantes y más actuales acerca del tema de la bienaventuranza como fin de la moral.)

BLANDINO, HÄRING, MORRA, VALORI, *L'Etica de la felicita* (Bologna 1968).

DUPONT, J., *Les béatitudes* (París [2] 1969).

LARRAÑETA, R., *Una moral de felicidad* (Salamanca 1979). *Etica y felicidad. La singular actitud de L. A. Feuerbach:* Ciencia Tom. 110 (1983) 329-377.

LOTTIN, O., *Morale fundamentale* (Tournai 1954).

PINCKAERS, S., *La quête du bonheur* (París 1979).

PLÉ, A., *Par devoir ou par plaisir?* (Paris 1980).

RAMÍREZ, J. M., *De hominis beatitudine* en *Opera omnia* (Madrid 1972) III 5 vols. (amplia bibliografía).

URDÁNOZ, T., *Introducción al tratado de la bienaventuranza* en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica* (Madrid 1954) IV p.75-253.

VANIER, J., *Le bonheur, principe et fin de la morale aristotélicienne* (Paris 1965).

CUESTIÓN 1

El fin último del hombre

Lo primero que debemos estudiar es el fin último de la vida humana; después, lo que le permite al hombre llegar a este fin o apartarse de él (q.6), pues se deben tomar del fin las razones de cuanto a él se ordena. Y porque admitimos que la bienaventuranza es el fin último de la vida humana, debemos estudiar primero el fin último en general y, después, la bienaventuranza (q.2).

Acerca de lo primero se plantean ocho problemas:

1. ¿Es propio del hombre obrar por un fin?—2. ¿Es esto una propiedad de la naturaleza racional?—3. ¿Los actos del hombre se especifican por el fin?—4. ¿Hay algún fin último de la vida humana?—5. ¿Puede un hombre tener muchos fines últimos?—6. ¿El hombre ordena todo al fin último?—7. ¿Es el mismo el fin último de todos los hombres?—8. ¿Ese fin último es común a todas las demás criaturas?

ARTICULO 1

¿Es propio del hombre obrar por un fin?

Infra q.1 a.2; q.6 a.1; *Cont. Gentes* 3 c.2.

Objeciones por las que parece que no es propio del hombre el obrar por un fin.

1. La causa es algo previo por naturaleza. El fin, por el contrario, denota algo último, como su nombre mismo indica. Por tanto, el fin no tiene razón de causa. Pero el hombre actúa por lo que es causa de la acción, pues la preposición *por* indica relación de causa. Luego, no es propio del hombre el obrar por un fin.

2. Además, lo que es fin último no es por un fin. Pero hay acciones que son fin último, como señala el Filósofo en I *Ethic*[1]. Por tanto, el hombre no hace todo por un fin.

3. Además, parece que el hombre obra por un fin precisamente cuando delibera. Pero hace muchas cosas sin deliberación, incluso sin darse cuenta, como cuando mueve un pie o una mano, atendiendo a otra cosa, o se frota la barba. Por tanto, el hombre no hace todo por un fin.

En cambio, todo lo que pertenece a un género determinado procede del principio de este género. Pero el fin es principio del obrar humano, como señala el Filósofo en II *Phys.*[2] Luego es propio del hombre el obrar siempre por un fin.

Solución. *Hay que decir:* De entre las acciones que el hombre realiza, sólo pueden considerarse propiamente *humanas* aquellas que son propias del hombre en cuanto que es hombre [a]. El hombre se diferencia de las criaturas irracionales en que es dueño de sus actos. Por eso,

1. C.1 n.2 (BK 1094a4): S. TH., lect.1 2. C.9 n.5 (BK 200a34): S. TH., lect.15.

a A partir de esta inicial declaración de principios, se van a dar en estos tres primeros artículos varias definiciones previas que es imprescindible tener en cuenta para entender todo el conjunto de la moral: 1) La definición del hombre, a quien se denomina como tal, como hombre, cuando es dueño de sus acciones y cuando es capaz de caminar hacia el fin por sí mismo. 2) La identidad de fin y de bien. 3) La identificación del objeto de la voluntad como fin y como bien. 4) La equiparación del acto humano con el acto moral. 5) La declaración de que la especificación del acto viene del fin, por ser un acto humano.

En el fondo, toda la cuestión está dedicada a desentrañar estos principios básicos y que po-

sólo aquellas acciones de las que el hombre es dueño pueden llamarse propiamente humanas. El hombre es dueño de sus actos mediante la razón y la voluntad; así, se define el libre albedrío como *facultad de la voluntad y de la razón*[3]. Llamamos, por tanto, acciones propiamente humanas a las que proceden de una voluntad deliberada. Las demás acciones que se atribuyen al hombre pueden llamarse *del hombre,* pero no propiamente humanas, pues no pertenecen al hombre en cuanto que es hombre.

Ahora bien, todas las acciones que proceden de una potencia son causadas por ella en razón de su objeto. Pero el objeto de la voluntad es el bien y el fin. Luego es necesario que todas las acciones humanas sean por un fin.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El fin, aunque es lo último en la ejecución, es lo primero en la intención del agente. Y de este modo tiene razón de causa.

2. *A la segunda hay que decir:* Si alguna acción humana es fin último, es necesario que sea voluntaria, como acabamos de decir. Y se llama voluntaria una acción de dos modos distintos: porque la ordena la voluntad, como andar o hablar, o porque nace de la misma voluntad, como el mismo querer. Pero es imposible que el acto nacido de la volun-

3. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 2 d.24 c.3.

dríamos resumir en este breve enunciado: el hombre obra por un fin; ese fin es también el bien que, a su vez, es objeto de la voluntad, ya que ningún acto humano puede existir sin alguna intención determinada.

Conviene, para mejor entendimiento del problema, explicar un poco todas las «identificaciones» incluidas en estos presupuestos.

1. La identificación del obrar humano-voluntario con el obrar por un fin.

No procede ésta de ninguna demostración lógica, sino de un análisis del obrar humano. Pero a la vez hay una equiparación previa entre actuación humana y actuación voluntaria, ya que las acciones no voluntarias no se consideran propiamente humanas.

Para los clásicos, esta doble identificación es innegable desde la simple observación. En la existencia, todo agente obra por un fin y se juzga imputable, para bien o para mal, su obrar si esa acción surge de su voluntad libre. Ya sabían ellos que existen algunos actos que parecen estar desposeídos de sentido o de finalidad, pese a su raíz plenamente voluntaria y humana; mas la tesis general hizo prevalecer esta primera aseveración.

2. La identificación del fin con el bien y la identificación consiguiente del obrar voluntario-finalista con el obrar moral.

Aquí la lógica se hace más presente. Se parte de la definición del bien como «aquello que todos apetecen». Ahora bien, como todo lo apetecible por el hombre es el fin de su voluntad, se concluye que fin y bien son idénticos.

La moralidad quedará circunscrita a los fines y bienes objeto de la voluntad, y la acción moral será la acción humano-voluntaria que desea alcanzar un bien o que obra por un fin determinado por el hombre. Aunque existe un raciocinio más estricto, el proceder primero también parte de la observación experimental.

Aristóteles también daba comienzo a su ética con expresiones muy semejantes: «todas las artes, todas las indagaciones metódicas del espíritu, lo mismo que todos nuestros actos y todas nuestras determinaciones morales tienen, al parecer, siempre por mira algún bien que deseamos conseguir. Y por esta razón se ha dicho que es el objeto de todas nuestras aspiraciones» (cf. ARISTÓTELES, *Eth.* 1 c.1 n.1 [BK 1049a1]).

3. La identidficación del fin-bien, al que tiende el hombre, con su perfección. Posiblemente ésta se basa en la palabra que los griegos utilizaban para designar el fin y la perfección, que hacía muy cercana su significación primordial. Pero de hecho refuerza la idea de que aquello *a.* lo que el hombre se siente atraído por naturaleza constituye su verdadera perfección.

4. La identificación del bien-objeto general de la voluntad con el bien universal.

Esta es una deducción por el análisis auto-reflexivo del modo de ser humano, que nunca se sacia con ningún bien particular.

La posterior equiparación de ese bien universal con Dios es más compleja, y de ella hablaremos más adelante.

Conviene insistir en que tanto el finalismo como los análisis del acto humano no surgen en Santo Tomás del dato teológico. Tampoco proceden de una demostración metafísica. Son sobre todo análisis experimentales, tomados del Estagirita, quienes le conducen a establecer tales fundamentaciones antropológicas y morales.

tad sea fin último, porque el objeto de la voluntad es el fin, como el de la vista es el color. Del mismo modo que es imposible que el primer objeto visible sea el ver mismo, pues el ver tiene como objeto siempre algo visible; así es también imposible que el primer objeto apetecible, o sea, el fin, sea el querer mismo. Si alguna acción humana, por tanto, es el fin último, ésta tiene que ser ordenada por la voluntad. Y, así, alguna acción del hombre, al menos el mismo querer, es por un fin. Luego es verdad que cualquier cosa que realiza el hombre la hace por un fin, incluso cuando lleva a cabo la acción que es último fin.

3. *A la tercera hay que decir:* Estas acciones no son propiamente humanas, porque no proceden de una deliberación de la razón, que es el principio propio de los actos humanos. No tiene, por tanto, un fin establecido por la razón, sino sólo imaginado.

ARTICULO 2

¿Es propio de la naturaleza racional obrar por un fin?

Infra q.12 a.5; *De princ. natur.; Cont. Gentes* 1 q.75; 2 q.23; 3 q.1.2.16 y 24; *De pot.* q.1 a.5; q.3 a.15; *In Metaphys.* 5 lect.16.

Objeciones por las que parece que obrar por un fin es una propiedad exclusiva de la naturaleza racional.

1. El hombre, que ciertamente obra por un fin, nunca actúa por un fin desconocido. Pero hay muchos seres que desconocen el fin, porque carecen de conocimiento, como las criaturas insensibles, o porque no captan la razón de fin, como los animales irracionales. Luego el obrar por un fin es exclusivo de la naturaleza racional.

2. Además, obrar por un fin significa ordenar la acción hacia él. Pero esto es tarea de la razón. Luego no se da en los seres que carecen de ella.

3. Además, el bien y el fin son el objeto de la voluntad. Pero *la voluntad está en la razón,* como se dice en el III *De anima*[4]. Luego sólo la naturaleza racional obra por un fin.

En cambio, demuestra el Filósofo en el II *Physic.*[5] que *no sólo el entendimiento, sino también la naturaleza obra por un fin.*

Solución. *Hay que decir:* Todo agente obra necesariamente por un fin. En efecto, en una serie de causas ordenadas entre sí, no se puede eliminar la primera sin suprimir también las otras; y la primera de todas las causas es la final. La razón de esto es que la materia no alcanza la forma sin la moción de la causa agente, pues nada puede pasar por sí mismo de la potencia al acto. Pero la causa agente sólo actúa en vista del fin. Si un agente no estuviera determinado a lograr algo concreto, no haría una cosa en vez de otra, porque, para que produzca un efecto determinado, tiene que estar determinado a algo cierto, lo cual tiene razón de fin. Esta determinación la realiza en los seres racionales el apetito racional, que llamamos voluntad; en los demás seres la lleva a cabo la inclinación natural, que también se llama apetito natural.

Debemos, no obstante, tener en cuenta que un ser puede tender a un fin de dos modos distintos: uno, cuando se mueve a sí mismo hacia el fin, como es el caso del hombre; otro, cuando es otro ser quien lo encamina al fin, como ocurre con la flecha, que se dirige a un fin determinado porque la lanza un arquero, dirigiendo su acción al fin. Así, pues, los seres dotados de razón se mueven por sí mismos al fin merced al dominio de sus actos que les presta el libre albedrío, que es *la facultad de la voluntad y de la razón* [6]. En cambio, los que carecen de razón tienden al fin por inclinación natural, como movidos por otro y no por sí mismos, pues carecen de noción de fin y, por tanto, nada pueden ordenar a un fin, sino que ellos mismos son ordenados a un fin por otro ser. En efecto, toda la naturaleza irracional es, con respecto a Dios, como un instrumento en manos de un agente principal, como arriba se dijo (1 q.22 a.2 ad 4; q.103; 1 ad 3). Por tanto, es propio de la naturaleza racional tender a un fin moviéndose o dirigiéndose a sí misma; a su vez, lo característico de la naturaleza irracional es tender al fin como impulsada o dirigida por otro, bien sea a un fin de algún modo

4. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 432b5): S. TH., lect.14. 5. ARISTÓTELES, c.5 n.2 (BK 196b21): S. TH., lect.8. 6. Cf. nota 3.

conocido, como los simples animales, bien sea a un fin del todo desconocido, como los seres privados de conocimiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando un hombre se dirige por sí mismo a un fin, conoce ciertamente el fin; pero cuando se dirige o es guiado por otro, obrando, por ejemplo, bajo la orden o el impulso de otro, no es necesario que conozca el fin. Y esto mismo pasa en las criaturas irracionales.

2. *A la segunda hay que decir:* Es propio de quien puede por sí mismo dirigirse a un fin, el ordenar hacia él; pero a quien es movido hacia el fin por otro, sólo le compete ser ordenado al fin. Y esto es lo propio de la naturaleza irracional, pero conducida por un ser dotado de razón.

3. *A la tercera hay que decir:* El objeto de la voluntad es el fin y el bien en universal. Por lo tanto, no puede haber voluntad en los seres privados de razón y entendimiento, porque no pueden aprehender lo universal; pero hay en ellos apetito natural o sensitivo, determinado a algún bien particular. Es evidente que la causa universal mueve las causas particulares, como el gobernador de una ciudad, que intenta el bien común, pone en funcionamiento con sus órdenes todos los oficios particulares de la misma. Por eso es necesario que todos los seres carentes de razón sean movidos hacia sus fines particulares por una voluntad racional que alcance el bien universal, es decir, la voluntad divina.

ARTICULO 3

¿Los actos del hombre se especifican por el fin?

Infra q.18 a.6; q.72 a.3; *In Sent. 2* d.40 a.1; *De virtut.* q.1 a.2 ad 3; q.2 a.3.

Objeciones por las que parece que los actos humanos no reciben su especie del fin.

1. El fin es una causa extrínseca. Pero los seres reciben su especie de algún principio intrínseco. Luego los actos humanos no reciben su especie del fin.

2. Además, lo que proporciona la especie, tiene que ser anterior. Pero el fin es posterior en el orden del ser. Luego el acto humano no se especifica por el fin.

3. Además, una cosa no puede pertenecer más que a una especie. Pero a veces un mismo acto se ordena a fines diversos. Luego el fin no da la especie a los actos humanos.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De moribus Ecclesiae et Manichaeorum*[7]: *Según sea culpable o laudable el fin, así serán vuestras obras culpables o laudables.*

Solución. *Hay que decir:* Cada cosa se constituye en su especie por el acto y no por la potencia; por eso los seres compuestos de materia y forma se constituyen en sus especies por sus propias formas. Esto mismo debe pensarse de los movimientos. Aunque el movimiento se divide, de algún modo, en acción y pasión, ambas se especifican por el acto: la acción, por el acto que es principio del obrar; la pasión, por el acto que es término del movimiento. Así, la acción de calentar es una mutación que procede del calor, mientras que su pasión no es otra cosa que un movimiento hacia el calor: y la definición pone de manifiesto la naturaleza de la especie.

Los actos humanos, ya se consideren como activos, ya como pasivos, se especifican por el fin. De ambas maneras pueden considerarse los actos humanos, pues el hombre se mueve y es movido por sí mismo. Hemos dicho antes (a.1) que los actos son humanos cuando proceden de la voluntad deliberada, y el objeto de la voluntad es el bien y el fin; por tanto, es claro que el fin es el principio de los actos humanos, en cuanto que son humanos. Y es también su término, porque el término de los actos humanos es lo que busca la voluntad como fin; del mismo modo que en los agentes naturales lo producido tiene forma similar a la del productor. Y porque, como dice Ambrosio, *Super Lucam*[8]: *A las costumbres las llamamos propiamente humanas,* los actos morales se especifican propiamente por el fin, pues los actos morales son lo mismo que los actos humanos.

7. L.2 c.13: ML 32,1356. 8. Pról.: ML 15,1612.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El fin no es algo del todo extrínseco al acto, porque el acto se refiere a él como a principio o como a término. Y pertenece a la naturaleza misma del acto el proceder de un principio, en la medida que es acción, y dirigirse a un término, en la medida que es pasión.

2. *A la segunda hay que decir:* El fin es primero en la intención, como ya se dijo (a.1 ad 1), y de este modo pertenece a la voluntad. Y así da la especie al acto humano o moral.

3. *A la tercera hay que decir:* El acto, que es numéricamente uno, porque lo produce de una vez el agente, sólo se ordena a un fin próximo, del cual toma la especie; pero puede ordenarse a varios fines remotos, de los que uno solo es su fin.

Sin embargo, es posible que el mismo acto, que es uno según la especie de la naturaleza, se ordene a diversos fines de la voluntad, como el matar a un hombre, que es un solo acto según la especie natural, puede ordenarse al mantenimiento de la justicia y a la satisfacción de la ira. Por eso habrá diversos actos según la especie moral, porque en un caso será acto de virtud, y en el otro, acto de vicio. Pero un movimiento no se especifica por lo que es término accidental, sino por el término esencial. Y como los fines morales son accidentales al ser natural y, al contrario, el fin natural es accidental al ser moral, nada impide que los actos, que son idénticos según la especie natural, sean distintos según la especie moral, y a la inversa.

ARTICULO 4

¿Hay un fin último de la vida humana?

*In Ethic.*1 lect.2; *In Metaphys.* 2 lect.4.

Objeciones por las que parece que no hay un fin último de la vida humana, sino una serie infinita de fines.

1. El bien es, por su naturaleza, comunicativo de sí mismo, como manifiesta Dionisio en el capítulo 4 del *De div. nom*[9]. Si, pues, lo que procede del bien es también bueno, es necesario que el segundo bien produzca a su vez otro bien; y así, el proceso del bien es infinito. Pero el bien tiene razón de fin. Luego en los fines hay un proceso al infinito.

2. Además, los entes de razón pueden multiplicarse hasta el infinito; por eso las cantidades matemáticas pueden aumentarse hasta el infinito. Por eso mismo, las especies de los números son también infinitas, ya que, dado un número cualquiera, la razón puede pensar otro mayor. Pero el deseo del fin depende de un concepto de la razón. Luego parece que cabe también un proceso infinito en los fines.

3. Además, el bien y el fin son el objeto de la voluntad. Pero la voluntad puede reflejarse sobre sí misma infinitas veces, pues puedo querer algo, querer querer algo, y así hasta el infinito. Luego en los fines de la voluntad humana se procede hasta el infinito y no hay un fin último.

En cambio está lo que dice el Filósofo, II *Metaphys.*[10]: *Destruyen la naturaleza del bien quienes suponen una serie infinita.* Pero el bien es precisamente lo que tiene razón de fin. Luego es contrario a la razón de fin un proceso al infinito. Es necesario, por tanto, admitir un fin último.

Solución. *Hay que decir:* Hablando con rigor, es imposible proceder hasta el infinito en los fines, bajo cualquier concepto[b]. Porque en todas las cosas que dependen entre sí por naturaleza, si se quita la primera, desaparecen las demás relacionadas con ella. Por eso demuestra el Filósofo, en el VIII *Physic.*[11], que no es posible proceder hasta el infinito en las causas motoras, porque no habría un

9. § 1: MG 3,694; S. TH., lect.1. 10. ARISTÓTELES, I *a* c.2 n.9 (BK 994b12: S. TH., lect.4. 11. ARISTÓTELES, c.5 n.2 (BK 256a17): S. TH., lect.9.

b En este artículo se esgrime un argumento parecido al utilizado en las pruebas de la existencia de Dios *(Summa theol.* 1 c.2) para demostrar la existencia del último fin. Así como allí se reducía «a evidencia» («alguien debe ser el motor primero»), aquí también se deduce que «tiene que haber un último fin», puesto que sin él «no habría apetencia de nada, ni se terminaría ninguna acción ni reposaría la intención del agente», lo cual contradice la realidad patente.

Con ello se realiza una transposición entre el orden real y el orden antropológico. El fin-

primer motor, y, faltando éste, las otras no podrían mover, pues reciben el movimiento del primer motor. Ahora bien, dentro de los fines se distinguen dos órdenes: el orden de la intención y el orden de la ejecución, y en ambos debe haber algo que sea primero. Lo primero en el orden de la intención es como el principio que mueve al apetito; por eso, si se quita el principio, el apetito permanece inmóvil. La acción comienza a partir de lo que es primero en la ejecución, por eso nadie comienza a hacer algo si se suprime este principio. El principio de la intención es el último fin, y el principio de la ejecución es la primera de las cosas que se ordenan al fin. Así, pues, por ambas partes es imposible un proceso al infinito, porque, si no hubiera último fin, no habría apetencia de nada, ni se llevaría a cabo acción alguna, ni tampoco reposaría la intención del agente. Si no hubiera algo primero entre las cosas que se ordenan al fin, nadie comenzaría a obrar ni se llegaría a resolución alguna, sino que se procedería hasta el infinito.

En cambio, las cosas que no están ordenadas entre sí por naturaleza, sino que se unen accidentalmente, pueden tener infinitud, pues las causas accidentales son indeterminadas. Y así, puede haber infinitud accidental en los fines y en las cosas que se ordenan al fin.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Pertenece a la razón de bien que algo proceda de él, pero no que él proceda de otra cosa. Y así, aunque el bien tiene razón de fin y el primer bien es el último fin, este argumento no prueba que no haya un fin último, sino que, supuesto un primer fin, habría un proceso al infinito descendente y relativo a las cosas que se ordenan a dicho fin. Esto sería válido si se considerara únicamente el poder del primer bien, que es infinito. Pero como el primer bien se difunde según el entendimiento, cuya propiedad consiste en proyectarse en los efectos mediante formas determinadas, una cierta medida acompañará al flujo de los bienes a partir del primer bien, de cuya virtud difusiva participan todos los demás bienes. Por eso, la difusión de los bienes no procede al infinito, sino que, como dice Sab 11,21, Dios dispuso todas las cosas *en número, peso y medida.*

2. *A la segunda hay que decir:* En las cosas que existen realmente, la razón comienza a partir de principios naturalmente conocidos y llega hasta un término concreto. Por eso demuestra el Filósofo, en I *Poster.*[12], que en las demostraciones no hay un proceso al infinito, porque en ellas se atiende a cosas conexas entre sí esencialmente, y no accidentalmente. En cambio, en las cosas que se relacionan entre sí accidentalmente, la razón puede muy bien proceder hasta el infinito. Unir una cantidad o una unidad a otra cantidad o número dados, en cuanto tales, es puramente accidental; por eso, nada impide a la razón proceder hasta el infinito.

3. *A la tercera hay que decir:* Esa multiplicación de actos de la voluntad reflejándose sobre sí misma es accidental al orden de los fines. Y esto es claro porque, con relación a un mismo fin, es indiferente que la voluntad se refleje sobre sí misma una o muchas veces.

12. ARISTÓTELES, c.3 n.2 (BK 72b7): S. TH., lect.7.

bien, objeto de la *voluntad*, es algo *real.* Analizando la causalidad interna de lo real, descubrimos que algo «tiene que ser» lo último real y, por lo mismo, el último fin de la voluntad del hombre, puesto que la constitución ontológica de los seres está formada por un orden jerárquico en el que «lo inferior» depende de «lo superior».

Santo Tomás defiende además la correspondencia entre la causalidad final de los seres y la realidad perfectiva del hombre. Es decir, para él la estructura de lo real es la misma que aquella a la que busca coaptarse el hombre.

Desde esta concepción metafísica y antropológica de las cosas, el orden ético encuentra un sentido muy claro. La acción moral nunca estará desprovista de significado profundo, sino que, por el contrario, estará inserta hondamente en lo real. La actuación ética del hombre intenta llevarle a la cúspide de lo real, ir orientando su vida hacia el bien real, hacia el bien incluso total por el que suspira implícitamente todo el dinamismo del ser humano.

ARTICULO 5

¿Puede un hombre tener muchos fines últimos?[c]

Objeciones por las que parece posible que la voluntad de un hombre pueda querer cosas distintas como fines últimos simultáneamente.

1. Dice Agustín, XIX *De civ.* Dei[13], que algunos pusieron el fin último del hombre en estas cuatro cosas: *En el placer, en la tranquilidad, en los bienes primarios de la naturaleza y en la virtud.* Es evidente que son cosas distintas. Luego un hombre puede establecer muchas cosas como fin último de su voluntad.

2. Además, las cosas que no se oponen mutuamente, no se excluyen entre sí. Pero en la realidad hay muchas cosas que no se oponen mutuamente. Luego, si se toma una de ellas como fin último, por eso no se excluyen las otras.

3. Además, la voluntad no pierde su libertad por establecer como último fin una cosa, pues antes de fijar una como fin último, por ejemplo: el placer, podía haber establecido otra: las riquezas, por ejemplo. Por tanto, después de establecer uno, como fin último de su voluntad, el placer, también puede a la vez señalar como fin último las riquezas. Luego la voluntad de un hombre puede tener a la vez distintos objetivos como fines últimos.

En cambio, lo que un hombre acepta como fin último domina su afecto, porque de ello toma las normas que regulan toda su vida. Por eso se dice de los glotones, Flp 3,19, *su dios es su vientre,* pues consideran los placeres del vientre como fin último. Pero, como se lee en Mt 6,24, *nadie puede servir a dos señores,* no subordinados entre sí. Por tanto, un hombre no puede tener a la vez muchos fines últimos no subordinados entre sí.

Solución. *Hay que decir:* Es imposible que la voluntad de un hombre desee a la vez objetos diversos como fines últimos. Podemos demostrarlo con tres argumentos. *El primero:* como todo desea su propia perfección, lo que uno desea como fin último, lo aprecia como bien perfecto y perfeccionador de sí mismo. Por eso dice Agustín, XIX *De civ. Dei*[14]: *Llamamos ahora fin de un bien, no que se consuma hasta dejar de existir, sino que se perfeccione hasta ser plenamente.* Es necesario, por tanto, que el fin último colme de tal modo los deseos del hombre, que no excluya nada deseable. Y esto no puede darse si requiere, para ser perfecto, algo distinto de él. Por tanto, es inadmisible que el apetito desee dos cosas como si ambas fueran un bien perfecto.

Segundo argumento: En el proceso del apetito racional, que es la voluntad, es necesario que el principio sea algo naturalmente deseado, del mismo modo que, en el proceso de la razón, el principio es algo que se conoce naturalmente; y esto tiene que ser único, porque la naturaleza tiende a un único fin. Pero el principio en el proceso del apetito racional es el último fin. Por tanto, es necesario que sea uno solo aquello que busca la voluntad como último fin.

Tercer argumento: Porque las acciones humanas reciben su especie del fin, como ya se ha dicho (a.3), es necesario que la razón de género la reciban también del fin último, que es común, como sucede en los seres naturales, que se constituyen en su género por una razón formal común. Si, pues, todo lo que la voluntad en cuanto tal puede apetecer es del mismo género, forzosamente el último fin tiene que ser uno solo. Y, sobre todo, porque en cada género hay un primer principio, y el fin último tiene carácter de primer principio, como se ha dicho.

Por otra parte, la relación que tiene el último fin del hombre en cuanto tal con todo el género humano es la misma que guarda el último fin de un hombre con-

13. C.1: ML 41,622; c.4: ML 41,627.

14. C.1: ML 41,621.

c En los tres artículos que siguen se pretende hacer universal la fundamentación antropológica y moral dada anteriormente: se amplía a *todas* las mociones voluntarias de cada hombre (todas se mueven por un solo y último fin) y se extiende también a *todos* los hombres, aunque sea en cuanto a «la idea general» de último fin («ratio ultimi finis», a.7).

Esta universalización le interesa mucho al Santo para dar unidad y coherencia a su sistema moral desde el ámbito racional y desde la esfera de lo creyente.

creto con todo su ser. Por consiguiente, hay que concluir que la voluntad de cada hombre se determina a un solo fin último, del mismo modo que todos los hombres tienden naturalmente a un solo fin último.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todas aquellas cosas eran consideradas, por quienes las tomaban como su fin último, como un solo bien perfecto integrado por todas ellas.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque puedan encontrarse muchas cosas que no se oponen entre sí, sin embargo, a un bien perfecto se opone el que haya alguna perfección real distinta de él.

3. *A la tercera hay que decir:* El poder de la voluntad no es capaz de hacer existir a la vez cosas opuestas. Y esto sucedería si persiguiera objetos distintos como riñes últimos, como se desprende de lo antes dicho (a.5 y ad 2).

ARTICULO 6

¿Quiere el hombre por el fin último cuanto desea?

In Sent. 4 d.49 q.1 a.3 q.ª4; *Cont. Gentes* 1 q.101.

Objeciones por las que parece que el hombre no quiere por el fin último todo cuanto desea.

1. Las cosas que se ordenan al fin último son serias, útiles. Pero los juegos no son cosas serias. Luego lo que el hombre hace por divertirse no lo ordena al último fin.

2. Además, dice el Filósofo, en el principio de *Metaphys.*[15], que las ciencias especulativas se buscan por sí mismas, y, sin embargo, no podemos decir que cualquiera de ellas sea el fin último. Por tanto, no todo lo que el hombre desea lo desea por el fin último.

3. Además, quien ordena algo a un fin, piensa en el fin; pero el hombre no piensa siempre en el último fin cuando quiere o hace algo. Luego el hombre no quiere o hace todo por el fin último.

En cambio está lo que dice Agustín, XIX *De civ. Dei*[16]: *El fin de nuestro bien es aquello por lo que deben desearse los demás bienes, y él por sí mismo.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario que el hombre desee por el último fin todo cuanto desea. Y esto por dos razones. En primer lugar, porque cuanto desea el hombre, lo desea bajo la razón de bien; y, si éste no es el bien perfecto, que sería el fin último, es necesario que lo desee como tendente al bien perfecto, porque siempre el comienzo de algo se ordena a su perfeccionamiento, como se ve en las obras de la naturaleza y en las artificiales. Y, por tanto, el comienzo de una perfección se ordena a la perfección completa, que lo es por el último fin.

En segundo lugar, porque el fin último, cuando mueve al apetito, se comporta del mismo modo que el primer motor en los demás movimientos. Pero es claro que las causas segundas mueven sólo en la medida que son movidas por el primer motor. Por consiguiente, los apetecibles segundos mueven el apetito sólo en orden al primer apetecible, que es el fin último.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las acciones lúdicas no se ordenan a ningún fin extrínseco, sino que se ordenan al bien del que juega, porque le son agradables o le proporcionan descanso. Pero el bien perfecto del hombre es el fin último.

2. *Y del mismo modo hay que responder a la segunda,* sobre la ciencia especulativa, que se desea como un bien del estudioso, y este bien queda comprendido en el completo y perfecto que es el fin último.

3. *A la tercera hay que decir:* No es necesario que uno piense siempre en el fin último cuando desea o hace algo, sino que la eficacia de la primera intención, que mira al fin último, permanece en el deseo de cualquier otra cosa, aun cuando no se piense de hecho en el fin último. Del mismo modo que no es necesario que quien va por un camino vaya pensando a cada paso en el final del trayecto.

ARTICULO 7

¿Hay un único fin último para todos los hombres?

Supra a.5; *In Ethic.* 1 lect.9.

Objeciones por las que parece que

15. ARISTÓTELES, c.2. n.3,5 (BK 928al4; a.28): S. TH., lect.2. 16. C.1: ML 41,621.

no hay un fin último único para todos los hombres.

1. Parece que el fin último del hombre tiene que ser un bien inconmutable. Pero algunos se apartan de él pecando. Luego no hay un fin último único para todos los hombres.

2. Además, toda la vida del hombre se regula por el fin último. Si todos los hombres tuvieran un fin último único, se seguiría que no habría en sus vidas intereses distintos. Lo que, evidentemente, es falso.

3. Además, el fin es el término de la acción, y las acciones son de los individuos. Pero los hombres, aunque convengan en la naturaleza específica, se diferencian en los elementos individuales. Luego no hay un fin último único para todos los hombres.

En cambio está lo que dice Agustín, XIII *De Trin.*[17], que todos los hombres coinciden en desear el fin último, que es la bienaventuranza.

Solución. *Hay que decir:* El fin último puede considerarse de dos modos: uno, refiriéndonos a lo esencial del fin último; y otro, a aquello en lo que se encuentra este fin. Pues bien, en el primer caso, todos coinciden en desear el fin último, porque todos desean alcanzar su propia perfección, y esto es lo esencial del fin último, como ya se dijo (a.5). Pero en cuanto a aquello en lo que se encuentra el fin último no coinciden todos los hombres, pues unos desean las riquezas como bien perfecto, otros los placeres, y otros cualquier otra cosa. Del mismo modo que lo dulce es agradable a todos los gustos, pero unos prefieren la dulzura del vino, otros la de la miel, otros la de cualquier otra cosa. Sin embargo, se debe considerar propiamente como dulzura más agradable la que satisface al gusto más refinado. De igual modo se debe considerar como bien más perfecto el deseado como fin último por quien tiene el afecto bien dispuesto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Quienes pecan se apartan de aquello en lo que se encuentra realmente el fin último, pero no de la intención del fin último, que buscan equivocadamente en otras cosas.

2. *A la segunda hay que decir:* En los hombres se dan distintos intereses vitales, porque buscan el bien supremo en cosas distintas.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque las acciones son de los individuos, el primer principio para obrar es de la naturaleza, y ésta tiende a un único fin, como ya se dijo (a.5).

ARTICULO 8

¿Las demás criaturas tienen el mismo último fin?

1 q.103 a.2; *In Sent.* 2 d.38 a1l y 2; *De verit.* q.5 a.6 ad 4; *Cont. Gentes* 3 q.17 y 25.

Objeciones por las que parece que todas las demás cosas convienen en el fin último del hombre.

1. El fin corresponde al principio. Pero el principio de los hombres, o sea Dios, es también principio de todos los otros seres. Luego todos los seres tienen el mismo fin último que el hombre.

2. Además, dice Dionisio, en el libro *De Div. nom.*[18], que *Dios atrae hacia sí, como a fin último, a todas las cosas.* Pero Dios es también el fin último del hombre, porque, como dice Agustín[19], sólo El es digno de ser gozado. Luego también las demás cosas tienen el mismo fin último que el hombre.

3. Además, el fin último del hombre es el objeto de la voluntad. Pero el objeto de la voluntad es el bien universal, que es el fin de todas las cosas. Luego es necesario que todas las cosas convengan en el fin último del hombre.

En cambio está que el fin último de los hombres es la bienaventuranza, que todos apetecen, como dice Agustín[20]. Pero *los animales, que carecen de razón, no pueden ser bienaventurados,* como dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[21] Por tanto, los demás seres no tienen el mismo fin último que el hombre.

Solución. *Hay que decir:* Como señala el Filósofo, en II *Physic.*[22] y en V *Metaphys.*[23], hablamos del fin de dos mo-

17. C.3: ML 42,1018. 18. C.4 § 4: MG 3,700; S. TH., lect.3. 19. *De doctr. christ.* l.1 c.5.22: ML 34,21.25. 20. *De Trin.* 1.13 c.3: ML 42,1018; *De civ. Dei* l.19 c.1: ML 41,621. 21. Q.5: ML 40,12. 22. ARISTÓTELES, c.2 n.9 (BK 194a35): S. TH., lect.4. 23. ARISTÓTELES, cf. *De an.* 1.2 c.4 n.2.5 (BK 415b2; b20): S. TH., lect.7.

dos, a saber: *cuius* y *quo;* es decir, la cosa misma en la que se encuentra el bien y su uso o consecución. Por ejemplo: el fin del cuerpo grave es el lugar inferior, como cosa, y estar en el lugar inferior, como uso; y el fin del avaro es el dinero, como cosa, y su posesión, como uso.

Por tanto, si hablamos del fin último del hombre refiriéndonos a la cosa misma que es el fin, entonces todos los demás seres tienen el mismo fin último que el hombre, porque Dios es el fin último del hombre y de todas las demás cosas[d]. Pero, si hablamos del fin último del hombre refiriéndonos a la consecución del fin, entonces las criaturas irracionales no tienen el mismo fin que el hombre. Porque el hombre y las demás criaturas racionales alcanzan el último fin conociendo y amando a Dios, y esto no lo consiguen las otras criaturas, que logran el último fin por participación de alguna semejanza de Dios, porque existen, viven o incluso conocen.

Y con esto queda clara la respuesta a las objeciones, pues la bienaventuranza significa la consecución del último fin.

d Al llegar aquí Santo Tomás reconocería que aún quedaba por exponer lo más vital y cercano para la preocupación ética: *la determinación concreta del bien y del mal* para el hombre.

Efectivamente, ese bien último al que tiende el ser humano nunca se hace presente en nuestra realidad próxima, frágil y temporal. La más normal experiencia de los hombres lo atestigua. El hombre se encuentra únicamente con bienes de índole menor que le dejan, como mucho, medianamente satisfecho y que nunca sabe con seguridad si son apropiados a ese bien total de la vida.

Las dificultades para llegar a esa *determinación* serían tres: 1) cómo elegir esos bienes limitados de forma segura, es decir, sabiendo que están ordenados rectamente al bien último; 2) qué o quién puede darnos la certeza para distinguir el bien del mal; 3) dónde se halla ese objeto que cumple en sí mismo la categoría de bien último del hombre.

Santo Tomás dedicará varias cuestiones al final del tratado de los actos humanos *(Summa theol.* 1-2 q.18-21) para resolver la primera dificultad. Para la segunda propondrá en distintos lugares de la 1-2 y 2-2 sus enseñanzas de la ley natural, de la sindéresis y de la conciencia.

La tercera quiere solucionarla en este breve artículo octavo. Si no supusiésemos toda la doctrina anterior de la primera parte de la *Suma,* esta respuesta sería desilusionante. Tampoco podría exigírsele en absoluto si hablase como filósofo. Muchos niegan que haya una respuesta a ese interrogante. Otros se conforman con las parcas medidas de lo terrenal. Otros todavía rehuyen saber algo del asunto.

Pero Santo Tomás habla como teólogo. Desde la revelación y desde la doctrina de fe —ya expuesta, como decimos—, él declara con toda naturalidad que ese último fin es Dios. Si antes había mostrado que Dios era la causa primera, también ahora se deducirá por evidencia que es la causa final, meta y término de todo lo creado, también del hombre, de sus acciones y de sus anhelos. Insistimos: esta declaración procede de la fe y desde ella *confiesa* que la cúspide de lo real y aquello que puede saciar enteramente al hombre es Dios. Por eso mismo, por ser una identificación creyente, él tiene buen cuidado de aclarar que no todos llegan a conocer esta verdad, aunque ello no obsta para que el orden de la realidad fundante de lo ético esté apoyado en el ser supremo, que es Dios.

CUESTIÓN 2

¿En qué consiste la bienaventuranza del hombre?

Ahora estudiaremos la bienaventuranza (cf. q.1 introd.). En primer lugar en qué consiste[a]; después, qué es (q.3); finalmente, cómo podemos alcanzarla (q.5).

Sobre lo primero[b] se plantean ocho problemas:

1. ¿Consiste la bienaventuranza en las riquezas?—2. ¿En los honores?—3. ¿En la fama o en la gloria?—4. ¿En el poder?—5. ¿En algún bien del cuerpo?—6. ¿En el placer?—7. ¿En algún bien del alma?—8. ¿En algún bien creado?

ARTICULO 1

¿Consiste la bienaventuranza del hombre en las riquezas?

Cont. Gentes 3,30; *In Ethic.* 1, lect.5.

Objeciones por las que parece que la bienaventuranza del hombre consiste en las riquezas.

1. La bienaventuranza, por ser el fin último del hombre, está en lo que domina totalmente su afecto. Y así son las riquezas, pues dice Ecle 10,19: *Todo obedece*

a Comienza así el estudio concreto de la felicidad como meta de la moral. Ya dijimos que es un tema muy clásico para la filosofía y teología precedentes.

Y ello nos lleva a preguntarnos sobre el *eudemonismo* de Santo Tomás. Partimos de que en él y en general se consideraba eudemonismo hacer de la vida feliz el fin de la acción humana. En ética consiste en tomar como meta de lo moral la felicidad del hombre. Y desde aquí hay que interrogarse sobre si Santo Tomás es o no eudemonista.

En la historia antigua fueron eudemonistas radicales todos los hedonistas; no tanto los estoicos y, de manera divergente, el mismo Epicuro. Esta es la opinión de un autor actual (cf. A. PLÉ, *Par devoir ou par plaisir* [París 1980] p.32s) quien con otros reduce las formas esenciales de la moral a dos: las centradas en el puro deber (Kant) y las eudemonistas (cf. A. UTZ, *Approches d´une philosophie morale* [Friburgo 1972] p.33-72). Hoy se han llegado a tomar como un tanto eudemonistas el utilitarismo y el pragmatismo. De ahí lo importante que es la pregunta sobre esta doctrina en el autor de la *Suma teológica.*

Algo está muy claro dentro de su enseñanza: él propone con toda claridad y espontaneidad que la felicidad es el fin último de la vida y de la actividad moral.

Las únicas matizaciones notables son las que proceden del ámbito subjetivo y objetivo. Desde el primero, ésta es una verdad indiscutible: que todos los hombres, tal como ya indicaba Aristóteles, buscan la felicidad para sí mismos. El plano objetivo es más complicado, y éste nos lleva a indagar una y otra vez por el verdadero «objeto» que proporciona al hombre la felicidad absoluta.

Sin embargo y como se verá en el desarrollo de estas cuatro cuestiones, su eudemonismo es muy característico: está centrado en Dios, no excluye el placer, no aborrece la felicidad terrenal, no cuestiona la racionalidad, no niega el amor. Son síntomas de una concepción ética bastante original.

b Como ya apuntamos, Santo Tomás toma la forma de investigación sobre la felicidad de Boecio, añadiendo un poco más de orden lógico, un tema aristotélico acerca de los bienes del alma y una conclusión, la del artículo 8.

También de Boecio procede la célebre definición de felicidad: «status omnium bonorum aggregatione perfectus» (c.2 a.1 obj.2) que luego está repetida en otras cuestiones (cf. c.3 a.2 obj.2 y c.3 a.3 obj.2).

Otro de los autores más evocados es San Agustín. El fue quien mejoró las ideas platónicas e identificó la idea de bien con la «vita beata» que sólo en Dios mismo, sumo bien, puede encontrarse (cf. S. AGUSTÍN, *Sermo* CLVI c.6 y 7: ML 38,853-4).

De todos modos y a partir de sus predecesores, el Santo dejará tan bien entramada esta temática, que sus comentadores pasarían por ella sin apenas glosarla.

al dinero. Por tanto, la bienaventuranza del hombre consiste en las riquezas.

2. Además, la bienaventuranza es *un estado perfecto con la unión de todos los bienes,* como dice Boecio en III *De consol.*[1] Pero parece que todo se posee con el dinero, porque, como dice el Filósofo en el V *Ethic.*[2], el dinero se inventó para ser como la fianza de cuanto desee el hombre. Luego la bienaventuranza consiste en las riquezas.

3. Además, el deseo del bien sumo parece que es infinito, pues nunca se extingue. Pero esto ocurre sobre todo con la riqueza, porque *el avaro nunca se llenará de dinero,* como dice Ecle 5,9. Luego la bienaventuranza consiste en las riquezas.

En cambio, el bien del hombre consiste más en conservar la bienaventuranza que en gastarla. Pero, como dice Boecio en II *De consol.*[3]: *Lo que da más brillo al dinero no es el atesorarlo, sino el gastarlo; por eso, la avaricia inspira aversión, mientras que la generosidad merece el aplauso de la gloria.* Luego la bienaventuranza no consiste en las riquezas.

Solución. *Hay que decir:* Es imposible que la bienaventuranza del hombre consista en las riquezas. Hay dos clases de riquezas, como señala el Filósofo en I *Polit.*[4], las naturales y las artificiales. Las riquezas naturales sirven para subsanar las debilidades de la naturaleza; así el alimento, la bebida, el vestido, los vehículos, el alojamiento, etc. Por su parte, las riquezas artificiales, como el dinero, por sí mismas, no satisfacen a la naturaleza, sino que las inventó el hombre para facilitar el intercambio, para que sean de algún modo la medida de las cosas vendibles.

Es claro que la bienaventuranza del hombre no puede estar en las riquezas naturales, pues se las busca en orden a otra cosa; para sustentar la naturaleza del hombre y, por eso, no pueden ser el fin último del hombre, sino que se ordenan a él como a su fin. Por eso, en el orden de la naturaleza, todas las cosas están subordinadas al hombre y han sido hechas para el hombre, como dice el salmo 8,8: *Todo lo sometiste bajo sus pies.*

Las riquezas artificiales, a su vez, sólo se buscan en función de las naturales. No se apetecerían si con ellas no se compraran cosas necesarias para disfrutar de la vida. Por eso tienen mucha menos razón de último fin. Es imposible, por tanto, que la bienaventuranza, que es el fin último del hombre esté en las riquezas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todas las cosas corporales obedecen al dinero, por lo que se refiere a la multitud de los necios, que sólo reconocen bienes corporales, que pueden adquirirse con dinero. Pero no son los necios, sino los sabios, quienes deben facilitarnos el criterio acerca de los bienes humanos, del mismo modo que el criterio acerca de los sabores debemos tomarlo de quienes tienen el gusto bien dispuesto.

2. *A la segunda hay que decir:* El dinero puede adquirir todas las cosas vendibles, pero no las espirituales, que no pueden venderse. Por eso dice Prov 17,16: *¿De qué sirve al necio tener riquezas, si no puede comprar la sabiduría?*

3. *A la tercera hay que decir:* El deseo de riquezas naturales no es infinito, porque las necesidades de la naturaleza tienen un límite. Pero sí es infinito el deseo de riquezas artificiales, porque es esclavo de una concupiscencia desordenada, que nunca se sacia, como nota el Filósofo en I *Polit.*[5] Sin embargo, el deseo de riquezas y el deseo del bien supremo son distintos, porque cuanto más perfectamente se posee el bien sumo, tanto más se le ama y se desprecian las demás cosas. Por eso dice Eclo 24,29: *Los que me comen quedan aún con hambre de mí.* Pero con el deseo de riquezas o de cualquier otro bien temporal ocurre lo contrario: cuando ya se tienen, se desprecian y se desean otras cosas, como manifiesta Jn 4,13, cuando el Señor dice: *Quien bebe de esta agua,* refiriéndose a los bienes temporales, *volverá a tener sed.* Y precisamente porque su insuficiencia se advierte mejor cuando se poseen. Por lo tanto, esto mismo muestra su imperfección y que el bien sumo no consiste en ellos.

1. Prosa 2: ML 63,724. 2. ARISTÓTELES, c.5 n. 14 (BK 1133b12): S. TH., lect.9. 3. Prosa 5: ML 63,690. 4. ARISTÓTELES, c.3 n.10 (BK 1257a4): S. TH., lect.7. 5. ARISTÓTELES, c.3 n.19 (BK 1258al): S. TH., lect.8.

ARTICULO 2

¿La bienaventuranza del hombre consiste en los honores?

Cont. Gentes 3,28; *In Ethic.* 1 lect.5.

Objeciones por las que parece que la bienaventuranza del hombre consiste en los honores.

1. La bienaventuranza o felicidad es el *premio de la virtud,* como dice el Filósofo en I *Ethic.*[6] Pero parece que el premio más adecuado a la virtud es el honor, como dice el Filósofo en IV *Ethic.*[7] Luego la bienaventuranza consiste propiamente en el honor.

2. Además, parece evidente que la bienaventuranza, que es el bien perfecto, se identifica con lo propio de Dios y de los seres más excelentes. Pero así es el honor, como dice el Filósofo en IV *Ethic.*[8] También, en 1 Tim 1,17, dice el Apóstol: *A Dios solo el honor y la gloria.* Luego la bienaventuranza consiste en el honor.

3. Además, lo que más desean los hombres es la bienaventuranza. Pero no parece haber nada más deseable para ellos que el honor, porque, para evitar el menor detrimento de su honor, los hombres soportan la pérdida de todas las demás cosas. Luego la bienaventuranza consiste en el honor.

En cambio, la bienaventuranza está en el bienaventurado. Pero el honor no está en quien es honrado, sino *más bien en quien honra,* en quien le rinde homenaje, como advierte el Filósofo en I *Ethic.*[9] Luego la bienaventuranza no consiste en el honor.

Solución. *Hay que decir:* Es imposible que la bienaventuranza consista en el honor, pues se le tributa a alguien por motivo de la excelencia que éste posee, y así el honor es como signo o testimonio de la excelencia que hay en el honrado. Pero la excelencia del hombre se aprecia sobre todo en la bienaventuranza, que es el bien perfecto del hombre, y en sus partes, es decir, en aquellos bienes por los que se participa de la bienaventuranza. Por tanto, el honor puede acompañar a la bienaventuranza, pero ésta no puede consistir propiamente en el honor.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como señala el Filósofo en el mismo lugar[10], el honor no es el premio de la virtud por el que se esfuerzan los virtuosos, sino que los hombres se lo tributan a modo de premio *por no tener nada mejor que dar.* Pero el premio auténtico de la virtud es la misma bienaventuranza, por la que se esfuerzan los virtuosos. Si se esforzaran por el honor, no habría virtud, sino ambición.

2. *A. la segunda hay que decir:* Debemos honor a Dios y a los seres más excelentes como signo y testimonio de su excelencia previa, no porque el honor los haga excelentes.

3. *A la tercera hay que decir:* Los hombres aprecian mucho el honor por su deseo natural de bienaventuranza, a la que acompaña el honor, como se ha dicho (a.2). Por eso buscan sobre todo que los honren los sabios, pues con su aprobación se creen excelentes y felices.

ARTICULO 3

¿La bienaventuranza del hombre consiste en la fama o gloria?

Cont. Gentes 3,29.

Objeciones por las que parece que la bienaventuranza del hombre consiste en la gloria.

1. Parece que la bienaventuranza consiste en lo que se da a los santos por las tribulaciones que padecen en el mundo. Y eso es la gloria, pues dice el Apóstol, Rom 8,18: *Los sufrimientos del presente tiempo no son comparables con la gloria que se manifestará en nosotros.* Por tanto, la bienaventuranza consiste en la gloria.

2. Además, el bien es difusivo de sí mismo, como muestra Dionisio en el capítulo 4 del *De div. nom.*[11] Pero el bien del hombre llega al conocimiento de los demás mediante la gloria, porque, como dice Ambrosio[12], la gloria es *una notorie-*

6. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 1099bl6): S. TH., lect.14. 7. ARISTÓTELES, c.3 n.15 (BK 1123b35): S. TH., lect.8. 8. ARISTÓTELES, c.3 n.10 (BK 1123b20): S. TH., lect.8. 9. ARISTÓTELES, c.5 n.4 (BK 1095b24): S. TH., lect.5. 10. ARISTÓTELES, *Eth.* 1 c.5 n.4 (BK 1095b24): S. TH., lect.5. 11. § 1: MG 3,694; S. TH., lect.1. 12. AGUSTÍN, *Contra Maximin. Haeret.* 2 c.13: ML 42,770.

dad laudatoria. Luego la bienaventuranza del hombre consiste en la gloria.

3. Además, la bienaventuranza es el más estable de los bienes. Y así parece ser la fama o gloria, porque por ella los hombres alcanzan de algún modo la eternidad. Por eso dice Boecio en *De consol.* [13]: *Vosotros creéis asegurar vuestra inmortalidad cuando pensáis en vuestra gloria venidera*. Por tanto, la bienaventuranza del hombre consiste en la fama o gloria.

En cambio, la bienaventuranza es el verdadero bien del hombre. Pero la fama o gloria pueden ser falsas, como dice Boecio en el libro III *De consol.*[14]: *Son muchos los que deben su renombre a la falsa opinión del vulgo: ¿puede darse algo más vergonzoso? Pues quien es alabado sin merecimiento forzosamente sentirá vergüenza de los elogios*. Por tanto, la bienaventuranza no consiste en la fama o gloria.

Solución. *Hay que decir:* Es imposible que la bienaventuranza del hombre consista en la fama o gloria humana. La gloria se define como *una notoriedad laudatoria*, como dice Ambrosio[15]. Ahora bien, el conocimiento de una cosa es distinto en Dios y en el hombre, pues el conocimiento humano es producido por las cosas conocidas, mientras que el conocimiento divino las produce. Por eso, la perfección del bien humano, que llamamos bienaventuranza, no puede producirla el conocimiento humano, sino que éste procede de la bienaventuranza de alguien y es como causado por ella, sea incoada o perfecta. Por tanto, la bienaventuranza del hombre no puede consistir en la fama o en la gloria. Pero el bien del hombre depende, como de su causa, del conocimiento de Dios. Y, por eso, la bienaventuranza del hombre tiene su causa en la gloria que hay ante Dios, como dice el salmo 90,15-16: *Lo libraré y lo glorificaré, lo saciaré de largos días y le haré ver mi salvación*.

Hay que considerar también que el conocimiento humano se equivoca con frecuencia, sobre todo al juzgar los singulares contingentes, como son los actos humanos; y, por eso, la gloria humana es frecuentemente engañosa. En cambio, la gloria de Dios, como El no puede equivocarse, es siempre verdadera; por eso se dice en 2 Cor 10,18: *Está probado aquel a quien recomienda el Señor*.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Apóstol no se refiere a la gloria que procede de los hombres, sino a la que otorga Dios ante sus ángeles. De ahí que se diga en Me[16] 8,38: *El Hijo del hombre lo reconocerá en la gloria de Dios, ante sus ángeles*.

2. *A la segunda hay que decir:* El reconocimiento multitudinario de la bondad de un hombre ilustre, si es verdadero, debe derivar de la bondad existente en ese hombre y, entonces, presupone su bienaventuranza, perfecta o sólo iniciada. Pero si este reconocimiento es falso, no concuerda con la realidad y, por tanto, la bondad no se encuentra en quien la fama ha hecho célebre. En consecuencia, queda claro que la fama nunca puede hacer a un hombre bienaventurado.

3. *A la tercera hay que decir:* La fama no tiene estabilidad, es más, la destruye fácilmente un rumor falso. Si alguna vez permanece estable es por accidente. Pero la bienaventuranza tiene estabilidad por sí misma y siempre.

ARTICULO 4

¿Consiste la bienaventuranza del hombre en el poder?

Cont. Gentes 3,31; *In Mt.* 5; *De regim. princ.* 1,8; *Compend. theol.* 2,9.

Objeciones por las que parece que la bienaventuranza consiste en el poder.

1. Todas las cosas tienden a asemejarse a Dios, como fin último y primer principio. Pero los hombres constituidos en poder se parecen más a Dios por la semejanza del poder; por eso en la Escritura se les llama incluso *dioses*, como puede verse en Ex 22,28: *No hablarás mal de los dioses*. Luego la bienaventuranza consiste en el poder.

2. Además, la bienaventuranza es un bien perfecto. Pero lo más perfecto es que el hombre pueda gobernar también a los demás, y esto es propio de los que están investidos de poder. Luego la bienaventuranza consiste en el poder.

3. Además, la bienaventuranza, por ser lo más deseable, se opone a lo que es

13. L.2 prosa 7: ML 63,711. 14. Prosa 6: ML 63,745. 15. Cf. nota 12. 16. Cf. Lc 12,8.

más repulsivo. Pero los hombres huyen sobre todo de la esclavitud, que es lo opuesto al poder. Luego la bienaventuranza consiste en el poder.

En cambio, la bienaventuraba es un bien perfecto. Pero el poder es muy imperfecto, porque, como dice Boecio en III *De consol.*[17]: *El poder humano no es capaz de impedir el peso de las preocupaciones, ni de esquivar el aguijón de la inquietud.* Y añade: *¿Llamarás poderoso a quien se rodea de una escolta y teme más que es temido?* Por tanto, la bienaventuranza no consiste en el poder.

Solución. *Hay que decir:* Es imposible que la bienaventuranza consista en el poder, por dos razones. La primera, porque el poder tiene razón de principio, como se ve en V *Metaphys.*[18], mientras que la bienaventuranza la tiene de fin último. La segunda, porque el poder vale indistintamente para el bien y para el mal; en cambio, la bienaventuranza es el bien propio y perfecto del hombre. En consecuencia, puede haber algo de bienaventuranza en el ejercicio del poder, más propiamente que en el poder mismo, si se desempeña virtuosamente.

Pueden aducirse, con todo, cuatro razones generales para probar que la bienaventuranza no puede consistir en ninguno de los bienes externos de los que venimos hablando. La primera es que, por ser la bienaventuranza el bien sumo del hombre, no es compatible con algún mal; y todos esos bienes los encontramos tanto en los buenos como en los malos. La segunda es que, por ser propio de la bienaventuranza el *ser suficiente por sí misma,* como se dice en I *Ethic.*[19], es de rigor que, una vez alcanzada, no le falte al hombre ningún bien necesario. Pero, después de lograr cada uno de esos bienes, pueden faltarle al hombre otros muchos necesarios, como la sabiduría, la salud del cuerpo, etc. La tercera es que la bienaventuranza no puede ocasionar a nadie ningún mal, porque es un bien perfecto; pero esto no sucede con los bienes citados, pues se dice en Ecle 5,12 que las riquezas se guardan *para el mal de su dueño,* y lo mismo ocurre con los otros tres. La cuarta es que el hombre se ordena a la bienaventuranza por principios internos, pues se ordena a ella por naturaleza; pero esos cuatro proceden de causas externas y, con frecuencia, de la fortuna, de ahí que se les llame también bienes de fortuna. Por tanto, de ningún modo puede consistir la bienaventuranza en ellos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El poder divino se identifica con su bondad y, por eso, no puede ejercerse mal. Pero esto no ocurre en los hombres. De ahí que no baste para la bienaventuranza del hombre el asemejarse a Dios en el poder si no se asemeja también en la bondad.

2. *A. la segunda hay que decir:* Del mismo modo que lo mejor es que alguien desempeñe bien el poder en el gobierno de muchos, lo peor es que lo desempeñe mal. Es que el poder vale lo mismo para el bien que para el mal.

3. *A la tercera hay que decir:* La esclavitud es un impedimento para el buen uso del poder y, por eso, los hombres sienten una aversión natural hacia ella; no porque en el poder humano esté el bien supremo.

ARTICULO 5

¿Consiste la bienaventuranza del hombre en algún bien del cuerpo?

In Sent. 4 d.49 q.1 a.1 q.[a]1; *Cont. Gentes* 3 q.32; *In Ethic.* 1 lect.10; *Compend. theol. 2* c.9.

Objeciones por las que parece que la bienaventuranza del hombre consiste en los bienes del cuerpo.

1. Dice Eclo 30,16: *No hoy tesoro mayor que la salud del cuerpo.* Pero la bienaventuranza consiste en lo mejor. Luego consiste en la salud del cuerpo.

2. Además, dice Dionisio, en el capítulo 5 del *De div. nom.*[20], que es mejor ser que vivir, y vivir mejor que las otras cosas que siguen. Pero para ser y vivir el hombre necesita la salud del cuerpo. Luego por ser la bienaventuranza el mayor bien del hombre, parece que la salud del cuerpo es una parte muy importante de ella.

3. Además, cuanto más común es

17. Prosa 5: ML 63.741. 18. ARISTÓTELES, 4 c.12 n.1(BK 1019a15): S. TH., 1.5 lect.14. 19. ARISTÓTELES, c.7 n.6 (BK 1097b8): S. TH., lect.9. 20. § 3: MG 3,817; S. TH., lect.1.

una cosa, tanto más elevado es el principio del que depende, porque cuanto más alta es una causa, a más cosas alcanza su virtualidad. Pero del mismo modo que la causalidad de la causa eficiente se mide por su influencia, la causalidad del fin se aprecia por la tendencia hacia él. Por tanto, lo mismo que la primera causa eficiente es la que influye en todas las cosas, el último fin es lo que todos desean. Pero lo que todos desean es ser. Luego la bienaventuranza consiste en lo perteneciente al ser mismo del hombre, como es la salud del cuerpo.

En cambio, el hombre aventaja a todos los demás animales en la bienaventuranza. Pero muchos animales le superan en los bienes del cuerpo, como el elefante en longevidad, el león en fuerza, el ciervo en velocidad. Luego la bienaventuranza del hombre no consiste en los bienes del cuerpo.

Solución. *Hay que decir:* Es imposible que la bienaventuranza del hombre consista en los bienes del cuerpo, por dos razones. La primera, porque es imposible que el último fin de una cosa, que tiene otra como fin, sea su propia conservación en el ser. Así, el comandante de una nave no busca como último fin la conservación de la nave que tiene encomendada, porque el fin de la nave es otra cosa, navegar. Ahora bien, el hombre ha sido entregado a su voluntad y razón para que lo gobiernen, lo mismo que se entrega una nave a su comandante, como dice Eclo 15,14: *Dios hizo al hombre desde el principio y lo dejó en manos de su criterio.* Pero es claro que el hombre tiene un fin distinto de él mismo, pues el hombre no es el bien supremo. Por tanto, es imposible que el último fin de la razón y de la voluntad humanas sea la conservación del ser humano.

La segunda, porque no se puede decir que el fin del hombre sea algún bien del cuerpo, aunque se conceda que el fin de la razón y de la voluntad humanas es la conservación del ser humano. Porque el ser del hombre consta de alma y de cuerpo y, aunque el ser del cuerpo depende del alma, el ser del alma no depende del cuerpo, como se ha demostrado antes (1 q.75 a.2; q.76 a.1 ad 5,6; q.90 a.2 ad 2); además, el cuerpo existe por el alma[c], como la materia por la forma y los instrumentos por el motor, para que con ellos realice sus acciones. Por tanto, todos los bienes del cuerpo se ordenan a los del alma como a su fin. En consecuencia, es imposible que la bienaventuranza, que es el fin último del hombre, consista en los bienes del cuerpo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los bienes exteriores tienen como fin al cuerpo, lo mismo que el cuerpo al alma. Y, por eso, igual que el bien del alma es preferible a los del cuerpo, el bien del cuerpo es preferible, con toda razón, a los bienes exteriores, que son los señalados con la palabra *tesoro.*

2. *A la segunda hay que decir:* El ser, considerado en sí mismo, por incluir toda la perfección del ser, vale más que la vida y todo lo que le sigue, pues el ser así considerado comprende en sí todo lo que le sigue. Y en este sentido se expresa Dionisio. Pero, si consideramos el ser como se participa en las cosas concretas, que no contienen en sí toda la perfección del ser, sino que tienen un ser imperfecto, como es el ser de toda criatura; entonces es claro que el ser dotado de más perfección es más eminente. Por eso, también Dionisio señala en el mismo lugar[21] que los seres inteligentes son mejores que los vivientes, y éstos, que los sólo existentes.

3. *A la tercera hay que decir:* Porque el fin se corresponde con el principio, en este argumento se demuestra que el último fin es el primer principio del ser, en el que se halla toda la perfección del ser, y cuya semejanza buscan todos según su capacidad: unos sólo en el existir, otros

21. Cf. nota 20.

c Aunque sea como llamada, conviene destacar este razonamiento tan espiritualista: en el orden metafísico, lo imperfecto está en razón de lo perfecto, y, por ello, el cuerpo —inferior— está por el alma —superior—. La acusación de hedonismo contra Santo Tomás es una auténtica desmesura o desconocimiento de su teología. Su espiritualismo reaparece en el artículo siguiente y en las otras cuestiones acerca del tema, como en la q.4, cuando declara que el placer corporal no es ni esencial ni siquiera «accidente habitual» de la felicidad última.

en el ser vivo, otros en el ser vivo, inteligente y bienaventurado. Y esto es propio de pocos.

ARTICULO 6

¿La bienaventuranza del hombre consiste en el placer?

In Sent. 4 d.44 q.1 a.3 q.ª4 ad 3,4; *Cont. Gentes* 3, 27.33; *In Ethic.* 1 lect.5; *Compend. theol.* 108.

Objeciones por las que parece que la bienaventuranza del hombre consiste en el placer[d].

1. Por ser la bienaventuranza el fin último, no se la desea por otra cosa, sino que las demás cosas se desean por ella. Pero esto es lo más propio de la delectación, *pues es ridículo preguntarle a uno por qué quiere deleitarse,* como se dice en X *Ethic.*[22] Por tanto, la bienaventuranza consiste principalmente en el placer y la delectación.

2. Además, *la causa primera influye con más vehemencia que la segunda,* como se dice en el libro *De causis*[23]. Pero el influjo del fin se mide por su deseo. Luego parece que lo que más mueve al deseo tiene razón de fin último. Ahora bien, esto ocurre con el placer, y la prueba está en que la delectación absorbe de tal modo la voluntad y la razón del hombre, que le hacen despreciar los otros bienes. Luego parece que el último fin del hombre, que es la bienaventuranza, consiste sobre todo en el placer.

3. Además, parece que lo mejor es el deseo del bien, de aquello que todos desean. Pero todos desean la delectación, tanto los sabios como los necios, incluso los que carecen de razón. Luego la delectación es lo mejor.

En cambio, dice Boecio en III *De consol.*[24]: *Quien quiera recordar sus liviandades, comprenderá el triste resultado de los placeres. Si pudieran proporcionar la felicidad, nada impediría que las bestias fueran bienaventuradas.*

Solución. *Hay que decir: Las delectaciones corporales, por ser las que conoce más gente, acaparan el nombre de placeres,* como se dice en VII *Ethic.*[25], aunque hay delectaciones mejores. Pero tampoco en éstas consiste propiamente la bienaventuranza, porque en todas las cosas hay que distinguir lo que pertenece a su esencia y lo que es su accidente propio; así, en el hombre, es distinto ser animal racional que ser risible. Según esto, hay que considerar que toda delectación es un accidente propio que acompaña a la bienaventuranza o a alguna parte de ella, porque se siente delectación cuando se tiene un bien que es conveniente, sea este bien real, esperado o al menos recordado. Pero un bien conveniente, si es además perfecto, se identifica con la bienaventuranza del hombre; si, en cambio, es imperfecto, se identifica con una parte próxima, remota o al menos aparente, de la bienaventuranza. Por lo tanto, es claro que ni siquiera la delectación que acompaña al bien perfecto es la esencia misma de la bienaventuranza, sino algo que la acompaña como accidente.

Con todo, el placer corporal no puede acompañar, ni siquiera así, al bien perfecto, porque es consecuencia del bien que perciben los sentidos, que son virtudes del alma que se sirve de un cuerpo; pero el bien que pertenece al cuerpo y es percibido por los sentidos no puede ser un bien perfecto del hombre. La razón de esto es que, por superar el alma racional los límites de la materia corporal, la parte de ella que permanece desligada de órganos corpóreos tiene cierta infinitud respecto al cuerpo y a sus partes vinculadas al cuerpo; lo mismo que los seres inmateriales son de algún modo infinitos respecto a los seres materiales, porque en éstos la forma queda contraída y limitada de algún modo por la materia y, por eso, la forma desligada de la materia es en cierto modo ilimitada. Y así, los sentidos, que son fuerzas corpo-

22. ARISTÓTELES, c.2 n.2 (BK 1172b22): S. TH., lect.2. 23. Prop. 1; S. TH., lect.1. 24. Prosa 7: ML 63,749. 25. ARISTÓTELES, c.13 n.6 (BK 1153b33): S. TH., lect.13.

---

d Esta temática está considerada en lugar aparte por la importancia que asumió entre los griegos, muchos de los cuales ponían la felicidad suprema en el placer. Luego lo comentaremos. Aristóteles tampoco dejó del todo clara su postura sobre el placer como constitutivo de la felicidad. De todas maneras, para el Filósofo era más esencial que para Santo Tomás (cf. ARISTÓTELES, *Eth.* 10 [BK 1172-1181]).

rales, conocen lo singular, que está determinado por la materia; mientras que el entendimiento, que es una fuerza desligada de la materia, conoce lo universal, lo que está abstraído de la materia y se extiende sobre infinitos singulares. Por consiguiente, es claro que el bien conveniente al cuerpo, que causa una delectación corporal al ser percibido por los sentidos, no es el bien perfecto del hombre, sino un bien mínimo comparado con el del alma. Por eso se dice en Sab 7,9: *Todo el oro, en comparación con la sabiduría, no es más que arena.* Así, pues, el placer corporal ni se identifica con la bienaventuranza ni es propiamente un accidente de ella.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La misma razón tenemos para apetecer el bien que para apetecer la delectación, pues ésta es el sosiego del apetito en el bien; igual que se debe a la misma fuerza de la naturaleza que los cuerpos graves desciendan hacia abajo y se queden ahí. Por eso, igual que el bien se desea por sí mismo, la delectación es también deseada por sí misma, si *por* indica causa final. Pero si indica causa formal, o mejor, motiva, entonces la delectación es apetecible por otra cosa: por el bien, que es su objeto y, en consecuencia su principio y quien le da forma, pues se apetece la delectación precisamente por ser el descanso en un bien deseado.

2. *A la segunda hay que decir:* El apetito vehemente de la delectación sensible se debe a que las operaciones de los sentidos son más perceptibles, porque son el principio de nuestro conocimiento. Por eso también la mayoría desea las delectaciones sensibles.

3. *A la tercera hay que decir:* Todos desean la delectación del mismo modo que desean el bien; sin embargo, desean la delectación en razón del bien, y no al contrario, como se acaba de decir (ad 1). Por tanto, no se sigue que la delectación sea el bien máximo y esencial, sino que acompaña al bien, y una delectación determinada, al bien que es el máximo y esencial.

ARTICULO 7

¿La bienaventuranza del hombre consiste en algún bien del alma?

Objeciones por las que parece que la bienaventuranza consiste en algún bien del alma.

1. La bienaventuranza es el bien del hombre. Pero este bien se divide en tres: bienes exteriores, bienes del cuerpo y bienes del alma. Ahora bien, la bienaventuranza no consiste en los bienes exteriores ni en los del cuerpo, como se demostró antes (a.4.5). Luego consiste en los bienes del alma.

2. Además, amamos más a quien le deseamos un bien que al bien que le deseamos; así, amamos más al amigo al que deseamos dinero que al dinero. Pero cada uno desea para sí todo el bien. Luego cada uno se ama a sí mismo más que a todos los demás bienes. Pero la bienaventuranza es lo que más se ama, como manifiesta el que amamos y deseamos todas las demás cosas por ella. Por tanto, la bienaventuranza consiste en algún bien del hombre mismo. Pero no en los del cuerpo. Luego en los bienes del alma.

3. Además, la perfección es algo del sujeto que se perfecciona. Pero la bienaventuranza es una perfección del hombre. Luego la bienaventuranza es algo del hombre. Pero no es algo del cuerpo, como se demostró (a.5). Luego la bienaventuranza es algo del alma. Y así, consiste en bienes del alma.

En cambio, como dice Agustín en el libro *De doctr. christ.*[26], *debe ser amado por sí mismo aquello en que consiste la vida bienaventurada.* Pero no debemos amar al hombre por sí mismo, sino que cuanto hay en el hombre debemos amarlo por Dios. En consecuencia, la bienaventuranza no consiste en ningún bien del alma.

Solución. *Hay que decir:* Como se dijo más arriba (q.1 a.8), se llama fin a dos cosas: a la cosa misma que deseamos alcanzar, y a su uso, consecución o posesión. Por tanto, si hablamos del fin últi-

26. L.1 c.22: ML 34,25.

mo del hombre refiriéndonos a la cosa misma que deseamos como fin último, entonces es imposible que el fin último del hombre sea su misma alma o algo de ella; porque el alma, considerada en sí misma, es como existente en potencia, pues de ser sabia en potencia pasa a ser sabia en acto, y de ser virtuosa en potencia a serlo en acto. Pero es imposible que lo que en sí mismo es existente en potencia tenga razón de último fin, porque la potencia existe por el acto, como por su complemento. Por eso es imposible que el alma sea el último fin de si misma.

De igual modo, tampoco puede serlo algo del alma, sea potencia, hábito o acto, porque el bien que es último fin es un bien perfecto que sacia el apetito. Pero el apetito humano, que es la voluntad, tiene como objeto el bien universal, y cualquier bien inherente al alma es un bien participado y, por consiguiente, particularizado. Por tanto, es imposible que alguno de ellos sea el fin último del hombre.

Pero, si hablamos del fin último del hombre en el sentido de la consecución, posesión o uso de la cosa misma que se apetece como fin, entonces algo del hombre, por parte del alma, pertenece al último fin, porque el hombre consigue la bienaventuranza mediante el alma. Por tanto, la cosa misma que se desea como fin es aquello en lo que consiste la bienaventuranza y lo que hace al hombre bienaventurado. Pero se llama bienaventuranza a la consecución de esta cosa. Luego hay que decir que la bienaventuranza es algo del alma; pero aquello en lo que consiste la bienaventuranza es algo exterior al alma.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como en esa división se comprenden todos los bienes que son apetecibles para el hombre, hay que llamar bien del alma no sólo a la potencia, al hábito o al acto, sino también al objeto, que es extrínseco. Y, de este modo, nada impide decir que la bienaventuranza consiste en algo que es un bien del alma.

2. *A la segunda hay que decir:* Ciñéndonos al tema, la bienaventuranza es lo que más se ama como bien deseado, pero al amigo se le ama como a quien se le desea un bien; y así también se ama el hombre a sí mismo. Por tanto, no hay la misma razón de amor en uno y otro caso. Cuando se trate de la caridad (2-2 q.26 a.3), será el momento de considerar si el hombre ama con amor de amistad algo superior a sí mismo.

3. *A la tercera hay que decir:* La bienaventuranza misma, por ser una perfección del alma, es un bien inherente al alma; pero aquello en lo que consiste la bienaventuranza, es decir, lo que hace bienaventurado, es algo exterior al alma, como acabamos de decir (a.7).

ARTICULO 8

¿La bienaventuranza del hombre consiste en algún bien creado?

1 q.12 a.1; *Cont. Gentes* 4,54; *De regim. prínc.* 1,18; *In Ps.* 32; *Compend, theol.* c.108; p.2 c.9.

Objeciones por las que parece que la bienaventuranza del hombre consiste en algún bien creado.

1. Dice Dionisio, en el capítulo 7 del *De div. nom.*[27], que la sabiduría divina *une los fines de los primeros seres con los principios de los segundos;* y de esto se puede entender que lo sumo de la naturaleza inferior es alcanzar lo ínfimo de la naturaleza superior. Pero el bien sumo del hombre es la bienaventuranza. Por tanto, parece que la bienaventuranza del hombre consiste en alcanzar de algún modo al ángel, porque el ángel es superior al hombre en el orden de la naturaleza, como se ha visto en la primera parte (q.96 a.1 ad 1; q 108 a.2 ad 3; a.8 ad 2; q.111 a.1).

2. Además, el fin último de cada cosa está en su obra perfecta, por eso la parte es por el todo, como por su fin. Pero todo el conjunto de las criaturas, que se llama *mundo mayor,* se compara con el hombre, que en el VIII *Physic.*[28] se le llama *mundo menor,* como lo perfecto con lo imperfecto. Luego la bienaventuranza del hombre consiste en todo el conjunto de las criaturas.

3. Además, lo que calma el deseo natural del hombre es lo que le hace bienaventurado. Pero el deseo natural del hombre no llega hasta un bien mayor

27. § 3: MG 3,872; S. TH., lect.4. 28. ARISTÓTELES, c.2 n.2 (BK 252b24): S. TH., lect.4.

que el que pueda recibir. Por tanto, parece que el hombre pueda llegar a ser bienaventurado por algún bien creado, pues no es capaz de un bien que supere los límites de toda la creación. Y así, la bienaventuranza del hombre consiste en algún bien creado.

En cambio está lo que dice Agustín en el XIX *De civ. Dei*[29]: *La vida bienaventurada del hombre es Dios, como la vida de la carne es el alma;* por eso se dice (Sal 143,15): *Dichoso el pueblo cuyo Dios es el Señor.*

Solución. *Hay que decir:* Es imposible que la bienaventuranza del hombre esté en algún bien creado. Porque la bienaventuranza es el bien perfecto que calma totalmente el apetito, de lo contrario no sería fin último si aún quedara algo apetecible. Pero el objeto de la voluntad, que es el apetito humano, es el bien universal. Por eso está claro que sólo el bien universal puede calmar la voluntad del hombre. Ahora bien, esto no se encuentra en algo creado, sino sólo en Dios, porque toda criatura tiene una bondad participada. Por tanto, sólo Dios puede llenar la voluntad del hombre[e], como se dice en Sal 102,5: *El que colma de bienes tu deseo.* Luego la bienaventuranza del hombre consiste en Dios solo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo superior del hombre alcanza ciertamente lo ínfimo de la naturaleza angélica por cierta semejanza, pero no se detiene allí como en el último fin, sino que se dirige hasta la misma fuente universal del bien, que es el objeto universal de la bienaventuranza de todos los bienaventurados, como bien existente, infinito y perfecto.

2. *A la segunda hay que decir:* El fin último de una parte es algo distinto del mismo todo, si este todo no es último fin, sino que se ordena a otro fin ulterior. Pero el conjunto de las criaturas, con quien se relaciona el hombre como la parte con el todo, no es el fin último, sino que se ordena a Dios como al último fin. Por tanto, el bien del universo no es el último fin del hombre, sino Dios mismo.

3. *A la tercera hay que decir:* El bien creado no es menor que el bien del que el hombre es capaz, como cosa intrínseca e inherente; sin embargo, es menor que el bien del que el hombre es capaz como objeto, que es infinito. Pero el bien del que participan el ángel y todo el universo es un bien finito y contracto.

29. C.26: ML 41,656.

e De modo casi paralelo a la cuestión anterior se repite la presentación de Dios como felicidad suprema. El único bien objetivo que puede saciar al hombre es Dios. Es un dato, como dijimos, de carácter teológico.

CUESTIÓN 3

¿Qué es la bienaventuranza?

Corresponde ahora considerar qué es la bienaventuranza (cf. q.2 introd.) y qué requiere (q.4).

Sobre lo primero se plantean ocho problemas:

1. ¿La bienaventuranza es algo increado?—2. Si es algo creado, ¿es una operación?—3. ¿Es una operación de la parte sensitiva o sólo de la intelectual?—4. Si es de la intelectiva, ¿es una operación del entendimiento o de la voluntad?—5. Si es una operación del entendimiento, ¿lo es del especulativo o del práctico?—6. Si es una operación del entendimiento especulativo, ¿consiste en la contemplación de las ciencias especulativas?—7. ¿Consiste en la contemplación de las sustancias separadas, es decir, de los ángeles?—8. ¿Sólo en la contemplación de Dios, por la que se le ve por esencia?

ARTICULO 1

¿La bienaventuranza es algo increado?

1 q.26 a.3; *In Sent.* 4 d.49 q.1 a.2 q.ª1.

Objeciones por las que parece que la bienaventuranza es algo increado[a].

1. Dice Boecio en III *De consol*[1]: *Es necesario afirmar que Dios es la misma bienaventuranza.*

2. Además, la bienaventuranza es el bien sumo. Pero el ser bien sumo es propio de Dios. Luego parece que la bienaventuranza se identifica con Dios, pues no hay muchos bienes sumos.

3. Además, la bienaventuranza es el fin último, al que tiende naturalmente la voluntad humana. Pero la voluntad debe tender como a su fin únicamente a Dios, el único digno de ser disfrutado, como advierte Agustín[2]. Luego la bienaventuranza es lo mismo que Dios.

En cambio, ningún hecho es increado. Pero la bienaventuranza del hombre es algo hecho, porque, como dice Agustín en I *De doctr. christ.*[3]: *Hay que disfrutar de las cosas que nos hacen bienaventurados.* Luego la bienaventuranza no es el algo increado.

Solución. *Hay que decir:* Como se ha señalado (q.1 a.8; q.2 a.7), se habla de fin de dos modos: uno, de la cosa misma que deseamos alcanzar; así el avaro tiene como fin el dinero. El otro, de la consecución misma o posesión, uso o disfrute, de lo que se desea, como si se dijera que el fin del avaro es la posesión del dinero y el del intemperante el disfrutar de algo voluptuoso. En la primera acepción, por tanto, el fin último del hombre es el

1. Prosa 10: ML 63,766. 2. *De doctr. christ.* 1 c.5: ML 34,21; c.22: ML 34,25. 3. C.3: 3. C.3: ML 34,20.

---

a Como ya dijimos en la introducción, esta cuestión 3 es la más importante por las polémicas existentes en la época, aunque hoy estemos algo lejos de ellas.

En cambio debe reconocerse que, en aspectos no tan nucleares, toca temas muy dignos de tener en cuenta por las consecuencias que entraña para todo lo moral.

En este primer artículo, por ejemplo, se refiere a un aspecto que pudiera parecer intrascendente, pero no lo es. Al negar que la bienaventuranza sea algo increado, se declara *desde la teología* el carácter radicalmente antropológico de esa felicidad que ha quedado constituida como meta de la moral. Dios y todo lo divino pertenecen a otro plano. A Dios sólo se llega por participación. Incluso en la vida eterna, el hombre goza de la felicidad divina *humanamente.* Aparece de nuevo la concordia entre razón y fe, humano y divino, natural y sobrenatural, camino moral y meta trascendente.

bien increado, es decir, Dios, el único que con su bondad infinita puede llenar perfectamente la voluntad del hombre. En la segunda acepción, el fin último del hombre es algo creado existente en él, y no es otra cosa que la consecución o disfrute del fin ultimo. Pero el fin último del hombre se llama bienaventuranza. Por tanto, si se considera la bienaventuranza del hombre en cuanto causa u objeto, entonces es algo increado; pero si se la considera en cuanto a la esencia misma de la bienaventuranza, entonces es algo creado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dios es la bienaventuranza por propia esencia: no por participación o consecución de algo distinto de El, sino por propia esencia. Los hombres, sin embargo, son bienaventurados, como dice allí mismo Boecio[4], por participación, del mismo modo que se les llama también *dioses* por participación. Pero la bienaventuranza según la cual se llaman bienaventurados los hombres, es algo creado.

2. *A la segunda hay que decir:* Se afirma que la bienaventuranza es el bien sumo del hombre, porque es la consecución o disfrute del bien sumo.

3. *A la tercera hay que decir:* Se llama último fin a la bienaventuranza del mismo modo que a la consecución del fin se llama fin.

ARTICULO 2

¿Es la bienaventuranza una operación?

In Sent. 4 d.49 q.1 a.2 q.ª2; *Cont. Gentes* 1,100; *In Ethic.* 1 lect.10; *In Metaphys.* 9 c.8.

Objeciones por las que parece que la bienaventuranza no es una operación.

1. Dice el Apóstol, en Rom 6,22: *Tenéis por fruto la santificación, por fin la vida eterna.* Pero la vida no es una operación, sino el ser mismo de los vivientes. Luego el fin último, que es la bienaventuranza, no es una operación.

2. Además, dice Boecio en III *De consol.*[5], que la bienaventuranza es *un estado perfecto con la acumulación de todos los bienes.* Pero estado no significa operación. Luego la bienaventuranza no es una operación.

3. Además, la bienaventuranza significa algo que está en el bienaventurado, pues es la última perfección del hombre. Pero la operación no significa algo existente en el operante, sino algo que procede de él. Luego la bienaventuranza no es una operación.

4. Además, la bienaventuranza permanece en el bienaventurado. Pero la operación no permanece, sino que pasa. Luego la bienaventuranza no es una operación.

5. Además, cada hombre tiene una sola bienaventuranza. Pero las operaciones son muchas. Luego la bienaventuranza no es una operación.

6. Además, la bienaventuranza está en el bienaventurado sin interrupción. Pero la operación humana se interrumpe con frecuencia, por ejemplo, con el sueño, con alguna otra ocupación, con el descanso. Por tanto, la bienaventuranza no es una operación.

En cambio está lo que dice el Filósofo en I *Ethic.*[6], que *la bienaventuranza es una operación según la virtud perfecta.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario afirmar que la bienaventuranza del hombre es una operación, en la medida que es algo creado existente en él. Porque la bienaventuranza es la perfección última del hombre. Pero algo es perfecto en tanto en cuanto está en acto, pues la potencia sin acto es imperfecta. Es preciso, por eso, que la bienaventuranza consista en el acto último del hombre. Pero es claro que una operación es el acto último del que obra, por eso el Filósofo, en el II *De anima*[7], la llama también *acto segundo;* pues lo que tiene forma puede ser operante en potencia, como el sabio es pensante en potencia. De ahí que también en las demás cosas se afirma que cada una es *por su operación,* como se dice en II *De caelo*[8]. Por consiguiente, es ne-

4. *De consol.* 3 prosa 10: ML 63,767. 5. Prosa 2: ML 63,724. 6. ARISTÓTELES, c.13 n.1 (BK 1102a5): S. TH., lect.19; c.7 n.15 (BK 1098al6): S. TH., lect.10. 7. ARISTÓTELES, c.1 n.5 (BK 412a23): S. TH., lect.1. 8. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 286a8): S. TH., lect.4.

cesarlo que la bienaventuranza del hombre sea una operación[b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se habla de la vida en dos sentidos. Uno, refiriéndose al ser mismo del viviente; y así la bienaventuranza no es vida, pues se ha demostrado (q.2 a.5) que el ser del hombre, cualquiera que sea, no es su bienaventuranza, porque sólo la bienaventuranza de Dios es su ser. En el segundo sentido se llama vida a la operación misma del viviente, por la cual el principio de la vida pasa a acto; y así hablamos de vida activa, vida contemplativa, vida voluptuosa. Y en este sentido se dice que la vida eterna es el fin último. Esto queda demostrado con lo que se dice en Jn 17,3: *Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero.*

2. *A la segunda hay que decir:* Boecio, al definir la bienaventuranza, consideró la razón común de la bienaventuranza, porque la razón común de la bienaventuranza es que sea el bien común perfecto; y esto quiso decir cuando afirmó que es *el estado perfecto con la acumulación de todos los bienes*[9], con lo que únicamente se señala que el bienaventurado está en un estado de bien perfecto. Pero Aristóteles indicó la esencia misma de la bienaventuranza cuando mostró que el hombre llega a tal estado mediante una operación[10]. Y por eso, también él en I *Ethic.*[11], advirtió que la bienaventuranza es el bien perfecto.

3. *A la tercera hay que decir:* Como se observa en el IX *Metaphys.*[12], la acción es doble. Una, la que procede del que obra y llega a la materia exterior, como quemar o cortar. Y una operación así no puede ser la bienaventuranza, porque esta operación no es acción y perfección del agente, sino más bien del paciente, como allí mismo se advierte. La otra es la acción que permanece en el agente, como sentir, entender y querer; y una acción así es perfección y acto del agente. Y esta operación puede ser la bienaventuranza.

4. *A la cuarta hay que decir:* Es necesario hablar de la bienaventuranza de modos distintos, pues la bienaventuranza indica una perfección última, según la cual cosas diversas capaces de bienaventuranza pueden alcanzar grados diversos de perfección. Porque en Dios la bienaventuranza es por esencia, porque su mismo ser es su operación, con la que sólo disfruta de sí mismo. En los ángeles bienaventurados, en cambio, la última perfección es una operación, con la que se unen al bien increado; y esta operación es única y sempiterna en ellos. Pero en los hombres, según el estado de la vida presente, la última perfección es según la operación con la que se unen con Dios; pero esta operación no puede ser continua ni, por lo tanto, única, porque la operación se multiplica con la interrupción. Y por eso, en el estado de la vida presente el hombre no puede tener una bienaventuranza perfecta. Por eso el Filósofo, en I *Ethic.*[13], por poner la bienaventuranza del hombre en esta vida, afirma que es imperfecta, al concluir después de muchos, argumentos: *decimos bienaventurados, como pueden serlo los hombres.* Pero Dios nos promete una bienaventuranza perfecta, cuando lleguemos a ser *como los ángeles en el cielo,* como se dice en Mt 22,30.

Por tanto, cesa la objeción por lo que se refiere a la bienaventuranza perfecta, porque el alma del hombre se unirá con Dios en ese estado de bienaventuranza mediante una operación única, continua y sempiterna. Pero, en la vida presente, carecemos de la perfección de la bienaventuranza, en la misma medida en que carecemos de la unidad y continuidad de una operación así. Sin embargo, hay una participación de la bienaventuranza; y tanto mayor cuanto la operación pueda ser más continua y única. Por eso, en la vida activa, que se ocupa de muchas cosas, hay menos razón de bienaventuran-

9. *De consol.* 3 prosa 2: ML 63,724. 10. Cf. nota 6. 11. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 1097a29): S. TH., lect.9. 12. ARISTÓTELES, 8 c.8 n.9 (BK 1050a30): S. TH., 1.9 lect.8. 13. ARISTÓTELES, c.10 n.16 (BK 1101a20): S. TH., lect.16.

b Declarando que la bienaventuranza es un acto, rebate Santo Tomás a todos los que, como San Buenaventura, opinaban que es un hábito. Como se ve, el razonamiento es puramente metafisico y citando a Aristóteles.

za que en la vida contemplativa, que sólo se aplica a una cosa, a la contemplación de la verdad. Y si alguna vez el hombre no realiza de hecho esa operación, no obstante, porque tiene en la mente realizarla siempre y porque ordena a ella la interrupción misma, por ejemplo, la del sueño o la de alguna ocupación natural, parece que es una operación casi continua.

Y con esto queda clara la respuesta a las objeciones *quinta* y *sexta.*

ARTICULO 3

¿La bienaventuranza es una operación de la parte sensitiva o sólo de la intelectiva?

Cont. Gentes 3,33; *In Ethic.* 1 lect.10; *Compend, theol.* 2,9.

Objeciones por las que parece que la bienaventuranza consiste también en la operación de los sentidos.

1. No se encuentra en el hombre ninguna operación más noble que la sensitiva, exceptuada la intelectiva. Pero la operación intelectiva depende en nosotros de la operación sensitiva, *porque no podemos entender sin imagen,* como se dice en III *De anima*[14]. Luego la bienaventuranza consiste también en la operación sensitiva.

2. Además, dice Boecio en III *De consol.*[15], la bienaventuranza es *el estado perfecto con la acumulación de todos los bienes.* Pero hay bienes sensibles, que alcanzamos mediante la operación de los sentidos. Luego parece que se requiere la operación de los sentidos para la bienaventuranza.

3. Además, la bienaventuranza es *el bien perfecto,* como se demuestra en el I *Ethic.*[16]; y no lo sería si con ella el hombre no se perfeccionara en todas sus partes. Pero algunas partes del alma se perfeccionan mediante operaciones sensitivas. Luego se requiere la operación sensitiva para la bienaventuranza.

En cambio, los animales brutos tienen en común con nosotros la operación sensitiva. Pero no la bienaventuranza. Luego la bienaventuranza no consiste en la operación sensitiva.

Solución. *Hay que decir:* Una cosa puede pertenecer a la bienaventuranza de tres formas: una, esencialmente; otra, antecedentemente; la tercera, consiguientemente. La operación de los sentidos no puede pertenecer esencialmente a la bienaventuranza[c], porque la bienaventuranza del hombre consiste esencialmente en su unión con el bien increado, como arriba se señaló (a.1), y el hombre no puede unirse con él mediante la operación de los sentidos. Del mismo modo también porque, como se señaló (q.2 a.5), la bienaventuranza del hombre no consiste en los bienes corporales, que son los únicos que podemos alcanzar mediante la operación de los sentidos.

Sin embargo, las operaciones de los sentidos pueden pertenecer a la bienaventuranza antecedente y consiguientemente. Antecedentemente, según la bienaventuranza imperfecta que puede tenerse en la vida presente, porque la operación del entendimiento exige previamente la operación de los sentidos. Y consiguientemente, en la bienaventuranza perfecta que se espera en el cielo, porque después de la resurrección, *por la misma bienaventuranza del alma,* como dice Agustín en la *Epístola ad Dioscorum*[17], *habrá ciertos influjos en el cuerpo y en los sentidos, de modo que se perfeccionen en sus operaciones;* como se verá más claramente cuando se trate de la resurrección *(Suppl.* q.82). Pero, entonces, la operación por la que el alma se une con Dios no dependerá de los sentidos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La objeción demuestra que se requiere antecedentemente la operación de los sentidos para la bienaventuranza imperfecta, cual puede tenerse en esta vida.

2. *A la segunda hay que decir:* La bienaventuranza perfecta, como la que tienen

14. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 431al6): S. TH., lect.12. 15. Prosa 2: ML 63,724. 16. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 1097a29): S. TH., lect.9. 17. *Epist,* 118 c.3: ML 33,439.

c Con esta negación se aparta el Santo de todos los hedonismos y de ciertas opiniones árabes. El gozo corporal y de los sentidos sólo puede obtenerse por participación, siendo lo primordial la actividad espiritual e intelectual. De ello hablará más adelante en la q.4 a.1-2.

los ángeles, tiene la acumulación de todos los bienes por la unión con la fuente universal de todo bien; y no porque necesite de cada uno de los bienes particulares. Pero, en esta bienaventuranza imperfecta, se requiere la suma de los bienes suficientes para la más perfecta operación de esta vida.

3. *A la tercera hay que decir:* En la bienaventuranza perfecta se perfecciona todo el hombre, pero en la parte inferior por redundancia de la superior. Sin embargo, en la bienaventuranza imperfecta de la vida presente, ocurre lo contrario, se llega a la perfección de la parte superior a partir de la perfección de la inferior.

ARTICULO 4

¿La bienaventuranza es una operación del entendimiento o de la voluntad?

1 q.26 a.2 ad 2; *In Sent.* 4 d.49 q.1 a.1 q.ª2; *Cont. Gentes* 3,26; *Quodl.* 8 q.9 a.1; *Compend, theol.* c.107.

Objeciones por las que parece que la bienaventuranza consiste en un acto de la voluntad.

1. Dice Agustín, XIX *De civ. Dei*[18], que la bienaventuranza del hombre consiste en la paz, por eso dice el Salmo 147,3: *El puso la paz en tus fronteras.* Pero la paz pertenece a la voluntad. Luego la bienaventuranza del hombre consiste en la voluntad.

2. Además, la bienaventuranza es el bien sumo. Pero el bien es el objeto de la voluntad. Luego la bienaventuranza consiste en una operación de la voluntad.

3. Además, el fin último corresponde a lo primero que mueve, por ejemplo, el fin último de todo el ejército es la victoria, que es el fin del general que mueve a todos. Pero lo primero que mueve a obrar es la voluntad, porque mueve las otras fuerzas, como se dirá más abajo (q.9 a.l y 3). Luego la bienaventuranza pertenece a la voluntad.

4. Además, si la bienaventuranza es una operación, es necesario que sea la más noble del hombre. Pero el amor de Dios, que es acto de la voluntad, es una operación más noble que el conocimiento, que lo es del entendimiento; como manifiesta el Apóstol en 1 Cor 13. Luego, parece que la bienaventuranza consiste en un acto de la voluntad.

5. Además, dice Agustín en XIII *De Trin.*[19], que *sólo es feliz el que posee todo lo que desea y no desea nada mal.* Y añade poco después[20]: *Se acerca al bienaventurado quien quiere bien todo lo que quiere; pues el bien hace bienaventurado, y del bien ya tiene algo, la buena voluntad misma.* Luego la bienaventuranza consiste en un acto de la voluntad.

En cambio está lo que dice el Señor, en Jn 17,3: *Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero.* Pero la vida eterna es el fin último, como se dijo (a.2 ad 1). Luego la bienaventuranza del hombre consiste en el conocimiento de Dios, que es un acto del conocimiento.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se señaló (q.2 a.6), para la bienaventuranza se requieren dos cosas: una, lo que es la esencia de la bienaventuranza, y la otra, lo que la acompaña como accidente propio, es decir, la delectación consiguiente. Digo, por tanto, que es imposible que la bienaventuranza consista en un acto de la voluntad, en cuanto a lo que es esencialmente la bienaventuranza, pues se desprende claramente de lo antes dicho (a.1 y 2; q.2 a.1), que la bienaventuranza es la consecución del fin último. Pero la consecución del fin no consiste en el acto mismo de la voluntad, porque la voluntad se mueve a un fin cuando lo desea si está ausente, y cuando se deleita descansando en él si está presente. Pero es claro que el deseo mismo del fin no es su consecución, sino un movimiento hacia el fin. Ahora bien, la delectación le llega a la voluntad precisamente porque el fin está presente y no al contrario, que algo se haga presente porque la voluntad se deleita en ello. Por tanto, es necesario que haya algo distinto del acto de la voluntad por lo que el fin se haga presente a quien lo desea.

Y esto se observa claramente a propósito de los fines sensibles. Pues, si el conseguir dinero fuera un acto de la vo-

18. C10: ML 41,636; c.ll: ML 41,637. 19. C.5: ML 42,1020. 20. *De Trin.* 13 c.6: ML 42,1020.

luntad, inmediatamente el deseoso lo habría conseguido desde el principio, cuando quiere tenerlo; pero le falta desde el principio, y lo consigue precisamente cuando lo toma con la mano o de alguna otra forma; y es entonces cuando goza de tener el dinero. Y lo mismo ocurre con el fin inteligible, porque desde el principio queremos conseguirlo, pero lo conseguimos precisamente por un acto del entendimiento, y es entonces cuando la voluntad gozosa descansa en el fin ya conseguido.

Así, pues, la esencia de la bienaventuranza consiste en un acto del entendimiento; sin embargo, pertenece a la voluntad la delectación consiguiente a la bienaventuranza, como dice Agustín en X *Conf.*[21], que la bienaventuranza es *el gozo de la verdad;* porque el gozo mismo es la consumación de la bienaventuranza[d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La paz pertenece al fin último del hombre, pero no como si fuera esencialmente la bienaventuranza misma, sino porque se relaciona con ella antecedente y consiguientemente. Antecedentemente, en cuanto que todo lo que perturba y aparta del fin último ya ha desaparecido. Consiguientemente, en cuanto que el hombre permanece en paz, con su deseo aquietado, una vez que ha conseguido el último fin.

2. *A la segunda hay que decir:* El primer objeto de la voluntad no es su acto, como tampoco el primer objeto de la visión no es su acto, sino lo visible. De ahí que, por el hecho mismo de que la bienaventuranza pertenece a la voluntad

21. C.23: ML 32,793.

d Este es el quicio de las polémicas a que nos referíamos. Se debate si el acto de la bienaventuranza es del entendimiento o de la voluntad. Contra su propio maestro San Alberto y contra otro autor, muy apreciado, como A. de Hales, él afirma que pertenece al entendimiento. El razonamiento proviene de la psicología aristotélica: puesto que el entendimiento necesita siempre de la presencia del objeto, sólo su acto puede traernos la posesión del bien último. La voluntad estará actuante, en cuanto algo consiguiente, en cuanto gozo de consumación y descanso en el bien ya alcanzado.

Pero de fondo había algo mucho más serio, es decir, la importancia del amor en el acto de posesión absoluta de Dios, de felicidad humana con Dios, un Dios que ha sido definido como amor.

Desde la teología se ha querido oponer una moral centrada en el amor, o la caridad, a otra centrada en la felicidad. Para Santo Tomás se trata de una falsa oposición. El orden de la caridad no va contra la felicidad como meta suprema de la vida humana. El hombre está llamado a acabar su vida en la comunión con Dios. Esa unidad común entre Dios y hombre, expresada y vivida como amor pleno y santo, no contradice el proyecto de felicidad. Dios es santo, bueno, amoroso y feliz. El hombre desea culminar su existencia participando de todas esas «cualidades» y «sentimientos» de Dios. Siendo Dios el objeto principal del creyente y de la existencia, en él se realiza nuestra perfecta felicidad y en él también la perfecta conjunción del amor a Dios, al prójimo y a nosotros mismos.

La filosofía también hostiga esta concepción de la felicidad.

Por un lado, ateos, como L. A. Feuerbach (cf. *Das Wesen des Christentums* [Stuttgart 1971] p.251.369-399), criticarán a los cristianos por convertir el amor al prójimo en «una condición para la salvación» o para la felicidad personal, por hacer del amor algo secundario y pensar sólo en la propia bienaventuranza. Ya vemos que la concepción teológica de la *Suma* no incurre en tal defecto.

Por otro lado, Kant resucita esta oposición: «Con esta ley ofrece curioso contraste el principio de la felicidad propia, que algunos quisieran elevar a principio supremo de la moralidad. Ese diría así: Amate a ti mismo sobre todas las cosas y a Dios y al prójimo por amor a ti mismo» (cf. M. KANT, *Critica de la razón práctica* [Buenos Aires [4]1977] p.90). Las motivaciones de Kant son diferentes. Para realizar una fundamentación puramente racional del deber, excluye la felicidad de lo ético como motivación «indigna». El amor a Dios y al prójimo, en cuanto deberes, son muy dignos y respetables, y demuestran lo impropio de los deberes hechos por gusto o por felicidad. Olvida, quizás, Kant o, al menos, no está muy concorde con la idea que Aristóteles tenía del amor a sí mismo, que es difícil, arduo y presupuesto para aprender a amar bien a los demás. Es decir, buscar la felicidad es una forma de sano amor a sí mismo que sirve de fundamento para llegar a amar a los demás de buen grado y con cordura (cf. E. FROMM, *Etica y psicoanálisis* [México [9]1973] p.132-154, donde hace análisis semejantes a los aristotélicos).

como su propio objeto, se sigue que no pertenece a ella como su propio acto.

3. *A la tercera hay que decir:* El entendimiento capta el fin primero que la voluntad, si bien el movimiento hacia el fin arranca de la voluntad. Por eso se debe a la voluntad lo que se sigue en último lugar de la consecución del fin, es decir, la delectación o fruición.

4. *A la cuarta hay que decir:* El amor aventaja al conocimiento en mover, pero el conocimiento es previo al amor en alcanzar, *pues sólo se ama lo conocido,* como dice Agustín en X *De Trin.*[22] Y por eso alcanzamos primero el fin inteligible por la acción del entendimiento, del mismo modo que alcanzamos primero el fin sensible por la acción de los sentidos.

5. *A la quinta hay que decir:* Quien tiene todo lo que desea es dichoso, precisamente, porque tiene todo lo que desea, y esto se debe a algo distinto del acto de la voluntad. Pero se requiere para la bienaventuranza, como disposición debida para la misma, el no querer nada mal. Y, así, la buena voluntad se cuenta entre los bienes que hacen bienaventurado, en la medida que es una inclinación en ella; del mismo modo que el movimiento se reduce al género de su término, como la alteración a la cualidad.

ARTICULO 5

¿La bienaventuranza es una operación del entendimiento especulativo o del práctico?

In Sent. 4 d.49 q.1 a.1 q.ª3; *In Ethic.* 10 lect.10-12.

Objeciones por las que parece que la bienaventuranza consiste en una operación del entendimiento práctico.

1. El fin último de toda criatura es asemejarse a Dios. Pero el hombre se asemeja más a Dios por el entendimiento práctico, que es causa de las cosas entendidas, que por el especulativo, que recibe su ciencia de las cosas. Luego la bienaventuranza del hombre consiste más en una operación del entendimiento práctico que del especulativo.

2. Además, la bienaventuranza es el bien perfecto del hombre. Pero el entendimiento práctico se ordena más al bien que el especulativo, que se ordena a la verdad. Por eso también nos llamamos buenos según la perfección del entendimiento práctico y no según la perfección del entendimiento especulativo; por ésta, en cambio, nos llamamos sabios o inteligentes. Luego la bienaventuranza del hombre consiste más en una operación del entendimiento práctico que del especulativo.

3. Además, la bienaventuranza es un bien del hombre mismo. Pero el entendimiento especulativo se ocupa más de las cosas que son exteriores al hombre, mientras que el entendimiento práctico se ocupa de aquellas cosas que son del hombre mismo, es decir, sus operaciones y pasiones. Luego la bienaventuranza del hombre consiste más en una operación del entendimiento práctico que del entendimiento especulativo.

En cambio está lo que dice Agustín en I *De Trin.*[23], que *esta contemplación se nos promete, término de todas las acciones y plenitud eterna de gozos.*

Solución. *Hay que decir:* La bienaventuranza consiste más en una operación del entendimiento especulativo que del práctico. Y esto se demuestra por tres razones. La primera, porque, si la bienaventuranza del hombre es una operación, debe ser la mejor operación del hombre. Pero la mejor operación del hombre es la de la mejor potencia respecto del mejor objeto. Ahora bien, la mejor potencia es el entendimiento, y su mejor objeto el bien divino, que no es, ciertamente, objeto del entendimiento práctico, sino del especulativo. Por consiguiente, en esta operación, es decir, en la contemplación de las cosas divinas, consiste fundamentalmente la bienaventuranza. Y porque *parece que cada uno es su parte mejor,* como se dice en los libros IX y X *Ethic.*[24], por eso mismo esta operación es la más adecuada al hombre y la más agradable.

La segunda surge de que la contemplación se busca sobre todo por sí misma. Pero el acto del entendimiento práctico no se busca por sí mismo, sino por la acción. Las acciones mismas también

22. C.1: ML 42,973. 23. C.8: ML 42,831. 24. ARISTÓTELES, 1.9 c.8 n.6 (BK 1169a2): S. TH., lect.9; 1.10 c.7 n.9 (BK 1178a2): S. TH., lect.11.

se ordenan a un fin. Por consiguiente, es claro que el último fin no puede consistir en la vida activa, que pertenece al entendimiento práctico.

La tercera también surge de que, en la vida contemplativa, el hombre entra en contacto con los seres superiores, es decir, con Dios y los ángeles, a quienes se asemeja por la bienaventuranza. Pero, en las cosas que pertenecen a la vida activa, también los otros animales tienen algo en común con el hombre de algún modo, aunque imperfectamente.

Y, por eso, la bienaventuranza última y perfecta, que se espera en la vida futura, consiste toda ella en la contemplación. Pero la bienaventuranza imperfecta, como puede tenerse aquí, consiste en primer lugar y principalmente en la contemplación; en segundo lugar, en la operación del entendimiento práctico que ordena las acciones y pasiones humanas, como se dice en X *Ethic.*[25]

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esta similitud del entendimiento práctico con Dios es según proporcionalidad, es decir, porque se relaciona con su objeto conocido como Dios con el suyo. Pero la semejanza del entendimiento especulativo es según unión o información, que es una semejanza mucho mayor. Y, además, se puede decir que Dios no tiene conocimiento práctico, sino sólo especulativo, del principal objeto conocido, que es su esencia.

2. *A la segunda hay que decir:* El entendimiento práctico se ordena al bien que está fuera de él, mientras que el entendimiento especulativo tiene el bien en sí mismo, es decir, la contemplación de la verdad. Y si ese bien es perfecto, todo el hombre se perfecciona y hace bueno, pero ciertamente no lo tiene el entendimiento práctico, sino que ordena a él.

3. *A la tercera hay que decir:* Ese razonamiento procedería si el hombre mismo fuese su último fin, pues entonces la consideración y ordenación de sus actos y pasiones sería su bienaventuranza. Pero, porque el fin último del hombre es un bien extrínseco, es decir, Dios, que alcanzamos por una operación del entendimiento especulativo, por eso mismo, la bienaventuranza del hombre consiste más en una operación del entendimiento especulativo que en una operación del entendimiento práctico.

ARTICULO 6

¿Consiste la bienaventuranza del hombre en la consideración de las ciencias especulativas?

Cont. Gentes. 3.48; *Compend. theol.* c.104.

Objeciones por las que parece que la bienaventuranza del hombre consiste en la consideración de las ciencias especulativas.

1. Dice el Filósofo, en el libro *Ethic.*[26], que *la felicidad es la operación según la virtud perfecta.* Pero distinguiendo las virtudes, sólo señala tres especulativas: *la ciencia, la sabiduría y el entendimiento*[27], todas las cuales pertenecen a la consideración de las ciencias especulativas. Luego la última bienaventuranza del hombre consiste en la especulación de las ciencias especulativas.

2. Además, parece que la bienaventuranza última del hombre es aquello que todos desean naturalmente por sí mismo. Pero así es la consideración de las ciencias especulativas, porque, como se dicen en I *Metaphys.*[28], *todos los hombres desean por naturaleza saber;* y poco después[29] añade que las ciencias especulativas se buscan por sí mismas. Luego la bienaventuranza consiste en la consideración de las ciencias especulativas.

3. Además, la bienaventuranza es la perfección última del hombre. Pero algo se perfecciona en la medida que pasa de potencia a acto. Ahora bien, el entendimiento humano pasa a acto mediante la consideración de las ciencias especulativas. Luego parece que la bienaventuranza última del hombre consiste en una consideración así.

En cambio está lo que se dice en Jer 9,23: *No se gloríe el sabio en su sabiduría;* y habla de la sabiduría de las ciencias especulativas. Por tanto, la bienaventuran-

25. ARISTÓTELES, c.7 (BK 1177a12) c.8 (BK 1178a9): S. TH., lect.10ss. 26. ARISTÓTELES, 1 c.13 n.1 (BK 1102a5): S. TH., lect.19. 27. ARISTÓTELES, *Eth.* 6 c.3 n.1 (BK 1139b16): S. TH., lect.3. 28. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 980a21): S. TH., lect.1. 29. ARISTÓTELES, *Metaph.* 1 c.2 n.3.5 (BK 982a14; a28): S. TH., lect.2.

za última del hombre no consiste en la consideración de éstas.

Solución. *Hay que decir:* Como se ha dicho antes (a.2 ad 4), la bienaventuranza del hombre es doble: una perfecta y otra imperfecta. Ahora bien, hay que entender como bienaventuranza perfecta la que alcanza la verdadera razón de bienaventuranza, y por bienaventuranza imperfecta la que no la alcanza, sino que participa de una semejanza particular de la bienaventuranza. Del mismo modo que la prudencia se encuentra en el hombre, en quien se da la razón de las cosas agibles, mientras que una prudencia imperfecta se da en algunos animales brutos, en quienes hay algunos instintos particulares para algunas obras similares a las de la prudencia.

Así, pues, la bienaventuranza perfecta no puede consistir en la consideración de las ciencias especulativas. Para verlo claramente, es necesario advertir que la consideración de la ciencia especulativa no se extiende más allá de la virtud de los principios de esa ciencia, porque en los principios de la ciencia se contiene virtualmente toda la ciencia. Pero los primeros principios de las ciencias especulativas son recibidos mediante los sentidos, como demuestra el Filósofo en el principio de *Metaphys.*[30] y al final de *Poster.*[31] Por tanto, toda la consideración de las ciencias especulativas no puede extenderse más allá de adonde puede conducir el conocimiento de las cosas sensibles. Pero la bienaventuranza última del hombre, que es su perfección última, no puede consistir en el conocimiento de las cosas sensibles; pues nada inferior perfecciona a algo superior, a no ser que en lo inferior haya alguna participación de lo superior. Pero es claro que la forma de la piedra, o de cualquier otra cosa sensible, es inferior al hombre. Por consiguiente, el entendimiento no se perfecciona por la forma de la piedra en cuanto es tal forma, sino en cuanto en ella se participa alguna semejanza de algo que es superior al entendimiento humano, es decir, la luz inteligible o algo así. Por eso conviene que la perfección última del hombre sea mediante el conocimiento de alguna cosa que sea superior al entendimiento humano. Ahora bien, se ha demostrado (1 q.88 a.2) que mediante las cosas sensibles no se puede llegar al conocimiento de las cosas separadas, que son superiores al conocimiento humano. Luego queda que la bienaventuranza última del hombre no puede estar en la consideración de las ciencias especulativas, sino que, del mismo modo que en las formas sensibles se participa alguna semejanza de las sustancias superiores, la consideración de las ciencias especulativas es cierta participación de la bienaventuranza verdadera y perfecta.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo habla en el libro *Ethicorum*[32] de la felicidad imperfecta, del modo en que puede tenerse en esta vida, como ya se dijo (a.2 ad 4).

2. *A la segunda hay que decir:* No sólo se desea naturalmente la bienaventuranza perfecta, sino también cualquier semejanza o participación de ella.

3. *A la tercera hay que decir:* Mediante la consideración de las ciencias especulativas nuestro entendimiento pasa a acto, pero no al último y completo.

ARTICULO 7

¿La bienaventuranza consiste en el conocimiento de las sustancias separadas?

1 q.64 a.1 ad 1; *In Boet. De Tria,* q.6 a.4 ad 3; *Cont. Gentes* 3,44.

Objeciones por las que parece que la bienaventuranza del hombre consiste en el conocimiento de las sustancias separadas, es decir, de los ángeles.

1. Dice Gregorio en una homilía[33]: *De nada sirve asistir a las fiestas de los hombres, si no se asiste a las fiestas de los ángeles;* con lo que se refiere a la bienaventuranza final. Pero podemos asistir a las fiestas de los ángeles mediante su contemplación. Luego parece que la última bienaventuranza del hombre consiste en la contemplación de los ángeles.

2. Además, la perfección última de una cosa es que se una con su principio; por eso también se dice que el círculo es

30. ARISTÓTELES, 1 c.1 n.4 (BK 980b29): S. TH., lect.1. 31. ARISTÓTELES, 2 c.15 c.5 (BK 100a6): S. TH., lect.20. 32. ARISTÓTELES, 1 c.10 n.16 (BK 1101a20): S. TH., lect.18. 33. *In Evang.* 1.2 homil.26: ML 76,1202.

una figura perfecta, porque tiene el mismo principio y fin[34]. Pero el principio del conocimiento humano procede de los ángeles, mediante los cuales son iluminados los hombres, como dice Dionisio en el capítulo 4 del *Cael. hier.*[35] Luego la perfección del entendimiento humano está en la contemplación de los ángeles.

3. Además, una naturaleza llega a ser perfecta cuando se une a una naturaleza superior, como la última perfección del cuerpo es unirse a la naturaleza espiritual. Pero en el orden de la naturaleza, por encima del entendimiento humano, están los ángeles. Luego la última perfección del entendimiento humano es unirse mediante la contemplación a los ángeles.

En cambio está lo que se dice en Jer 9,24: *El que se gloríe, glóriese en esto: en saber y conocerme a mí.* Por tanto, la última gloria, o bienaventuranza del hombre, consiste sólo en el conocimiento de Dios.

Solución. *Hay que decir:* Como se señaló (a.6), la bienaventuranza perfecta del hombre no consiste en lo que es perfección del entendimiento por participación de algo, sino en lo que lo es por esencia. Pero es claro que algo es perfección de una potencia en la medida que le pertenece la razón de objeto propio de esa potencia. Y el objeto propio del entendimiento es la verdad. Por consiguiente, la contemplación de algo que tiene verdad participada no perfecciona al entendimiento con la última perfección. Pero, como la disposición de las cosas en el ser y en la verdad es la misma, según se dice en II *Metaphys.*[36], lo que es ente por participación es verdadero por participación. Ahora bien, los ángeles tienen ser participado, porque sólo en Dios su propio ser es su esencia, como se demostró en la primera parte (q.44 a.1; cf. q.3 a.4; q.7 a.1 ad 3; a.2). Por consiguiente, resulta que sólo Dios es la verdad por esencia, y que su contemplación hace perfectamente bienaventurado. Con todo, nada impide apreciar en la contemplación de los ángeles alguna bienaventuranza imperfecta, incluso más alta que en la consideración de las ciencias especulativas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Asistiremos a las. fiestas de los ángeles, no sólo contemplando a los ángeles, sino a Dios, junto con ellos.

2. *A la segunda hay que decir:* Según los que afirman que las almas humanas han sido creadas por los ángeles, parece bastante conveniente que la bienaventuranza del hombre esté en la contemplación de los ángeles, como en la unión con su principio[37]. Pero esto es erróneo, como se dijo en la primera parte (q.90 a.3). Por eso, la última perfección del entendimiento humano se alcanza mediante la unión con Dios, que es el primer principio tanto de la creación del alma como de su iluminación. No obstante, el ángel ilumina como maestro, como se señaló en la primera parte (q.111 a.2 ad 2); por eso ayuda al hombre con su magisterio para que llegue a la bienaventuranza, pero no es el objeto de la bienaventuranza humana.

3. *A la tercera hay que decir:* La naturaleza inferior puede alcanzar la superior de dos modos. Uno, según el grado de la potencia que participa, y así, la última perfección del hombre estará en que éste llegue a contemplar como contemplan los ángeles. El otro modo, como la potencia consigue su objeto, y de este modo la perfección última de cualquier potencia consiste en alcanzar aquello en lo que se encuentra plenamente la razón de su objeto.

ARTICULO 8

¿Está la bienaventuranza del hombre en la visión de la esencia divina?

1 q.12 a.1; *De verit.* q.8 a.1; *In Matth.* 5; *Quodl.* 10 q.8; *In Io.* 1 lect11; *Compend, theol.* c.104 y 106; p.2 c.9.

Objeciones por las que parece que la bienaventuranza del hombre no está en la visión de la misma esencia divina.

1. Dice Dionisio en el capítulo 1 de *Myst. theol.*[38] que, mediante lo supremo

34. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 8 c.8 n.10 (BK 264b28): S. TH., lect.19. 35. § 2: MG 3,180. 36. ARISTÓTELES, la c.1 n.5 (BK 993b30): S. TH., 1.2 lect.3. 37. *Lib. de causis* 3; S. TH., lect.3; AVICENA, *Metaph.* tr.9 c.4 (104 v); *De an.* p.5 c.6 (26va). 38. § 3: MG 3,1001.

del entendimiento, el hombre se une con Dios como con lo totalmente desconocido. Pero lo que se ve por esencia no es totalmente desconocido. Luego la última perfección del entendimiento, o bienaventuranza, no consiste en ver a Dios por esencia.

2. Además, una perfección más alta es propia de una naturaleza más alta. Pero la perfección propia del entendimiento divino es que vea su esencia. Luego la última perfección del entendimiento humano no llega a tanto, sino que se queda más abajo.

En cambio está lo que se dice en 1 Jn 3,2: *Cuando aparezca, seremos semejantes a El, y le veremos tal cual es.*

Solución. *Hay que decir:* La bienaventuranza última y perfecta sólo puede estar en la visión de la esencia divina[e]. Para comprenderlo claramente, hay que considerar dos cosas. La primera, que el hombre no es perfectamente bienaventurado mientras le quede algo que desear y buscar. La segunda, que la perfección de cualquier potencia se aprecia según la razón de su objeto. Pero el objeto del entendimiento es *lo que es,* es decir, la esencia de la cosa, como se dice en III *De anima*[39]. Por eso, la perfección del entendimiento progresa en la medida que conoce la esencia de una cosa. Pero si el entendimiento conoce la esencia de un efecto y, por ella, no puede conocer la esencia de la causa hasta el punto de saber acerca de ésta *qué es,* no se dice que el entendimiento llegue a la esencia de la causa realmente; aunque, mediante el efecto, pueda conocer acerca de ella *si existe.* Y así, cuando el hombre conoce un efecto y sabe que tiene una causa, naturalmente queda en él el deseo de saber también *qué es* la causa. Y éste es un deseo de admiración, que causa investigación, como se dice en el principio de *Metaphys.*[40] Por ejemplo, si quien conoce el eclipse de sol piensa que está producido por una causa, se admira de ella, porque no sabe qué es, y porque se admira, investiga; y esta investigación no cesa hasta que llegue a conocer la esencia de la causa.

Si, pues, el entendimiento humano, conocedor de la esencia de algún efecto creado, sólo llega a conocer acerca de Dios *si existe,* su perfección aún no llega realmente a la causa primera, sino que le queda todavía un deseo natural de buscar la causa. Por eso todavía no puede ser perfectamente bienaventurado. Así, pues, se requiere, para una bienaventuranza perfecta, que el entendimiento alcance la esencia misma de la causa primera. Y así tendrá su perfección mediante una unión con Dios como con su

39. ARISTÓTELES, c.6 n.7 (BK 430b27): S. TH., lect.11. 40. ARISTÓTELES, 1 c.2 n.8.11 (BK 982b12; 983a12): S. TH., lect.3.

e Después de complementar con temas adyacentes el a.4 (en los arts. 5-7), Santo Tomás plantea un articulo conclusivo.

En éste intenta dar ante todo la denominación justa del acto intelectual por el que el hombre consigue la bienaventuranza: es la visión. Se opone así este «nombre» al acto normal del conocimiento humano, que se llama ciencia, y al acto propio de los «viatores» en las cuestiones sobrenaturales, que se denomina fe. La visión es una forma de «conocimiento» de Dios, ya en la eternidad, que posee todas las cualidades de lo sobrenatural.

Por ello insistirá el Santo en el carácter propio de esta visión de Dios. Por el entendimiento natural, el hombre conoce, como mucho, la existencia de Dios. Por la revelación de fe, el ser humano penetra ya en los misterios propios de Dios. Pero nada de eso es suficiente para sentirse perpetuamente feliz. Sólo la «posesión» de la esencia divina por parte del hombre en el acto de visión le dará la verdadera bienaventuranza.

Se marcan así las diferencias entre los actos de la inteligencia humana respecto de Dios. Se recuerda con pertinencia la índole humana de la bienaventuranza celestial. Y se pone un acento: puesto que las fuerzas humanas son insuficientes para aprehender tan grande misterio de la esencia misma de Dios, el hombre se ve necesitado de una ayuda. De esta «ayuda» nos hablará en la c.5, aunque ya estaba desarrollado en la *Suma teológica* I q.4-5, donde le da el nombre de «lumen».

Santo Tomás cita con frecuencia en esta cuestión a San Agustín, quizás porque fue uno de los teólogos que más trató de la vida «beata» y de la contemplación de Dios. No faltan tampoco, según hemos observado, las alusiones a Aristóteles. En el fondo, el tratamiento dado a la felicidad aquí no anda muy lejos, si le añadimos el «bautismo» teológico, del que nos presenta el Estagirita en su *Etica Nicomaquea* (libro 10 c.8).

objeto, en lo único en que consiste la bienaventuranza del hombre, como ya se dijo (a.1 y 7; q.2 a.8).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dionisio habla del conocimiento que tienen los viadores, los que se dirigen a la bienaventuranza.

2. *A la segunda hay que decir:* Como hemos dicho (q.1 a.8), el fin puede entenderse de dos modos. Uno, como la cosa misma que se desea; y así, es el mismo el fin de la naturaleza superior que el de la inferior, incluso el de todas las cosas, como allí mismo se dijo. El otro, como la consecución de esta cosa; y así es distinto el fin de la naturaleza superior y el de la inferior, según su distinta relación con la cosa. Así, pues, la bienaventuranza de Dios, al comprehender con el entendimiento su esencia, es más alta que la del hombre o la del ángel, que ven, pero no comprehenden.

CUESTIÓN 4

¿Qué se requiere para la bienaventuranza?

A continuación estudiaremos lo que se exige para la bienaventuranza (cf. q.1 introd.).

Y sobre esto se plantean ocho problemas:

1. ¿Se requiere la delectación para la bienaventuranza?—2. ¿Qué es más importante en la bienaventuranza, la delectación o la visión?—3. ¿Se requiere comprehensión?—4. ¿Se requiere rectitud de voluntad?—5. ¿Se requiere el cuerpo para la bienaventuranza del hombre?—6. ¿La perfección del cuerpo?—7. ¿Algunos bienes exteriores?—8. ¿Se requiere la compañía de los amigos?

ARTICULO 1

¿Se requiere la delectación para la bienaventuranza?

Supra q.3 a.4; *In Sent. 2* d.38 a.2; 4 d.49 q.1 a.1 q.ª2; q.3 a.4 q.ª3; *In Ethic.* 10 lect.6; *Compend. theol.* c.107 y 165.

Objeciones por las que parece que no se requiere la delectación para la bienaventuranza.

1. Dice Agustín, en I *De Trin.*[1], que *la visión es toda la recompensa de la fe.* Pero lo que es premio o recompensa de la virtud es bienaventuranza, como manifiesta el Filósofo en I *Ethic.*[2] Luego para la bienaventuranza se requiere exclusivamente la visión.

2. Además, la bienaventuranza es *por si misma un bien más que suficiente,* como dice el Filósofo en I *Ethic.*[3] Pero lo que necesita de alguna otra cosa no es por sí mismo suficiente. Así, pues, por consistir la esencia de la bienaventuranza en la visión de Dios, como se demostró (q.3 a.8), parece que no se requiere la delectación para la bienaventuranza.

3. Además, es necesario que *la operación de la felicidad* o de la bienaventuranza no *sea impedida,* como se dice en VII *Ethic.*[4] Pero la delectación impide la acción del entendimiento, pues *corrompe la estimación de la prudencia,* como se dice en VI *Ethic.*[5] Luego no se requiere la delectación para la bienaventuranza.

En cambio está lo que dice Agustín en X *Confess.*[6], que la bienaventuranza es *el gozo de la verdad.*

Solución: *Hay que decir:* De cuatro modos se requiere una cosa para otra. Uno, como preámbulo o preparación, como se requiere la disciplina para la ciencia. Otro, como lo que perfecciona una cosa, como se requiere el alma para la vida del cuerpo. Tercero, como coadyuvante extrínseco, como se requieren los amigos para hacer algo. Cuarto modo, como algo concomitante, como si dijéramos que se requiere el calor para el fuego. Y de este último modo se requiere la delectación para la bienaventuranza, porque la delectación es causada por el hecho de que el apetito descansa en el bien conseguido. Por eso, no puede haber bienaventuranza sin delectación concomitante[a], pues la bienaventuranza no

1. C.8: ML 42,831; *Enarr. in Psalm.* ps.90,16 serm.2: ML 37,1170. 2. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 1099b16): S. TH., lect.14. 3. ARISTÓTELES, c.7 n.6 (BK 1097b8): S. TH., lect.9. 4. ARISTÓTELES, c.13 n.2 (BK 1153bl6): S. TH., lect.13. 5. ARISTÓTELES, c.5 n.6 (BK 1140b12): S. TH., lect.4. 6. C.23: ML 32,793.

a Con esta solución, que completará en el a.2, sienta Santo Tomás su tesis acerca de la delectación o goce de la bienaventuranza. Se excluye el placer corporal como tal y se afirma que el goce espiritual es un elemento necesario (concomitante), pero no esencial, para la felicidad última.

es otra cosa que la consecución del bien sumo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Por el hecho mismo de darle la recompensa a uno, la voluntad del que la merece descansa, y eso es deleitarse. Por eso, en la razón misma de la recompensa dada se incluye la delectación.

2. *A la segunda hay que decir:* La delectación es causada por la visión misma de Dios. De ahí que, quien ve a Dios, no puede carecer de delectación.

3. *A la tercera hay que decir:* La delectación que acompaña a la operación del entendimiento no la impide, sino más bien la refuerza, como se dice en X *Ethic.*[7]: pues realizamos con más atención y perseverancia aquellas cosas que hacemos deleitablemente. Sin embargo, una delectación extraña impide la operación, unas veces por distracción de la intención, porque, como acabamos de decir, atendemos más a aquellas cosas que nos deleitan y, mientras atendemos vehementemente a una, necesariamente la intención se aparta de otra. Otras veces también por contrariedad, como la delectación de los sentidos, contraria a la razón, entorpece la estimación de la prudencia, más que a la estimación del entendimiento especulativo.

ARTICULO 2

¿Es más importante la visión que la delectación en la bienaventuranza?

In Sent. 2 d.38 a.2 ad 6; *Cont. Gentes* 3,26; *In Ethic.* 10 lect.6.

Objeciones por las que parece que la delectación es más importante que la visión en la bienaventuranza.

1. *L.a delectación es la perfección de la operación,* como se dice en X *Ethic.*[8] Pero la perfección es mejor que lo perfectible. Luego la delectación es mejor que la operación del entendimiento, que es la visión.

2. Además, es de más valor aquello que hace apetecible una cosa. Pero las operaciones se apetecen por su delectación; por eso también la naturaleza añadió delectación a las operaciones necesarias para la conservación del individuo y de la especie, para que los animales no las descuidaran. Luego en la bienaventuranza, la delectación es de más valor que la operación del entendimiento, que es la visión.

3. Además, la visión corresponde a la fe, mientras que la delectación o fruición, a la caridad. Pero la caridad es mayor que la fe, como dice el Apóstol en 1 Cor 13,13. Luego la delectación o fruición es más estimable que la visión.

En cambio, la causa es más apreciable que el efecto. Pero la visión es causa de la delectación. Luego la visión es más apreciable que la delectación.

Solución: *Hay que decir:* Esta cuestión la plantea el Filósofo en X *Ethic.*[9], y la deja sin solucionar. Pero si se considera diligentemente, es del todo necesario que la operación del entendimiento, que es la visión, sea más estimable que la delectación. Porque la delectación consiste en un descanso de la voluntad. Pero el que la voluntad descanse en algo, se debe sólo a la bondad de aquello en que descansa. Por tanto, si la voluntad des-

7. ARISTÓTELES, c.4 n.6 (BK 1174b23): S. TH., lect.6. 8. ARISTÓTELES, c.4 n.6.8 (BK 1174b23; b31): S. TH., lect.6. 9. ARISTÓTELES, c.4 n.11 (BK 1175a18): S. TH., lect.6.

Santo Tomás se sitúa así entre los que excluían todo placer de la bienaventuranza y los que la hacían consistir en el goce fruitivo, como Aureolo. El sí al placer producido por la felicidad es claro. Sin él no hay verdadera bienaventuranza. Por eso se aleja de los espiritualismos puritanos, que llegaban a negar el placer de la vida eterna.

Pero las características de esa delectación última son muy espirituales. De entrada, el cuerpo es excluido directamente de la suprema felicidad. El deleite del que se Habla es el acompañante al acto del entendimiento humano aprehendiendo su objeto beatífico. Hay gozo, hay placer, pero poseen un carácter singular, propio de lo más «alto» que tiene el hombre: su alma.

Esta manera de concebir el placer en la felicidad eterna la aplicará también en esta vida. El hombre feliz es el hombre en el acto de contemplación, un acto típicamente intelectual. No es extraño que algunos acusasen a Santo Tomás y Aristóteles, de donde procede la doctrina, de ser fríamente intelectuales hasta para la concepción de la felicidad humana y tangible. Hoy día muchos desearían un mayor compromiso con el placer, más acorde con la visión del hombre como un todo unitario y donde todas las facultades gozan con su ejercicio gratificante.

cansa en una operación, el descanso de la voluntad procede de la bondad de la operación. Ni siquiera la voluntad busca el bien por el descanso; si fuera así, el acto mismo de la voluntad sería fin, y esto contradice lo dicho antes (q.1 a.1 ad 2; q.3 a.4). Con todo, busca descansar en la operación, porque la operación es su bien. Concluyendo, es claro que la operación misma en la que descansa la voluntad es un bien más importante que el descanso de la voluntad en él.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como señala en el mismo lugar[10] el Filósofo, *la delectación perfecciona la operación, como los encantos a la juventud,* porque son su consecuencia. Así, la delectación es una perfección concomitante de la visión, no una perfección que haga que la visión sea perfecta en su especie.

2. *A la segunda hay que decir:* La aprehensión sensitiva no llega a la razón común de bien, sino a un bien particular que es deleitable. Y por eso, según el apetito sensitivo que hay en los animales, se buscan las operaciones por la delectación. Pero el entendimiento aprehende la razón universal de bien, a cuya consecución sigue la delectación; por eso se dirige con más interés al bien que a la delectación. Y de ahí que el entendimiento divino, que es el que dispone la naturaleza, haya añadido las delectaciones por las operaciones. Pero no hay que apreciar las cosas simplemente por el orden del apetito sensitivo, sino más bien según el orden del apetito intelectivo.

3. *A la tercera hay que decir:* La caridad no busca por la delectación el bien amado, sino que esto es su consecuencia, deleitarse de haber conseguido el bien que ama. Y así la delectación no le corresponde como fin, sino más propiamente la visión, por la que el fin se le hace presente primero.

ARTICULO 3

¿Se requiere la comprehensión para la bienaventuranza?

1 q.12 a.7 ad 1; *In Sent.* 1 d.l q.1 a.1; 4 d.49 q.4 a.5 q.ª1.

Objeciones por las que parece que no se requiere la comprehensión para la bienaventuranza.

1. Dice Agustín, *Ad Paulinam, De videndo Deum*[11]: *Es gran bienaventuranza llegar con la mente a Dios, pero es imposible comprehenderlo.* Luego la bienaventuranza se da sin comprehensión.

2. Además, la bienaventuranza es la perfección del hombre según su parte intelectiva, en la que no hay más potencias que el entendimiento y la voluntad, como se dijo en la primera parte (q.79ss). Pero el entendimiento se perfecciona suficientemente por la visión de Dios, y la voluntad por la delectación en él. Luego no se requiere la comprehensión como algo tercero.

3. Además, la bienaventuranza consiste en una operación. Pero las operaciones se determinan según sus objetos, y los objetos generales son dos: la verdad y el bien; la verdad corresponde a la visión, y el bien, a la delectación. Luego no se requiere la comprehensión como algo tercero.

En cambio está lo que dice el Apóstol en 1 Cor 2,24: *Corred de modo que comprehendáis.* Pero la carrera espiritual termina en la bienaventuranza; por eso también dice en 2 Tim 7,8: *He combatido un buen combate, he terminado la carrera, he guardado la fe; al final se me ha dado la corona de la justicia.* Luego se requiere la comprehensión para la bienaventuranza.

Solución: *Hay que decir:* Como la bienaventuranza consiste en la consecución del fin último, las cosas que se requieren para la bienaventuranza hay que considerarlas desde el orden mismo del hombre al fin. Ahora bien, el hombre se or-

10. ARISTÓTELES, c.4 n.6.8 (Ex 1174b23; b31): S. TH., lect.6.

11. *Serm. ad popul.* serm.117 c.3: ML 38,663.

dena a un fin inteligible en parte por el entendimiento y en parte por la voluntad. Por el entendimiento, en efecto, en cuanto que en éste preexiste un conocimiento imperfecto del fin; por la voluntad, en primer lugar mediante el amor, que es el primer movimiento de la voluntad hacia algo; en segundo lugar mediante la relación real del que ama con lo amado, y ésta puede ser triple. Unas veces lo amado está presente al que ama, y entonces ya no se le busca. Otras, no está presente y es imposible conseguirlo, y entonces tampoco se busca. Otras veces es posible conseguirlo, pero está más elevado que la facultad del que lo va a conseguir, de modo que no puede alcanzarse inmediatamente; y ésta es la relación del que espera con lo esperado, única relación que lleva a cabo la búsqueda del fin. Y con estas tres se corresponden algunas cosas en la bienaventuranza: el conocimiento perfecto del fin corresponde al imperfecto; la presencia del fin, a la relación de esperanza, y la delectación en el fin ya presente, al amor, como ya se dijo (a.2 ad 3). Por tanto, es necesario que concurran estas tres cosas para la bienaventuranza, a saber: la visión, que es el conocimiento perfecto del fin inteligible; la comprehensión, que supone la presencia del fin, y la delectación o fruición, que supone el descanso de la cosa que ama en lo amado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La comprehensión se entiende de dos modos. Uno, como la inclusión de lo comprehendido en quien comprehende, y así todo lo que comprehende un ser finito es finito. Por eso, ningún entendimiento creado puede comprehender a Dios de esta manera. En el otro modo, la comprehensión designa simplemente la posesión de una cosa que se tiene ya presente; así cuando alguien persigue a otro, se dice que lo comprehende cuando lo tiene sujeto. Y de este modo es como se requiere la comprehensión para la bienaventuranza.

2. *A la segunda hay que decir:* Del mismo modo que la esperanza y el amor pertenecen a la voluntad, porque es propio de ella amar algo y tender hacia ello si no lo tiene, así también la comprehensión y la delectación pertenecen a la bienaventuranza, porque es propio de ésta tener algo y descansar en ello.

3. *A la tercera hay que decir:* La comprehensión no es una operación distinta de la visión, sino una relación con el fin ya conseguido. Por eso también la visión misma, o la cosa misma vista en cuanto que está presente, es el objeto de la comprehensión.

ARTICULO 4

¿Se requiere para la bienaventuranza la rectitud de la voluntad?

Infra q.5 a.7; *Cont. Gentes* 4,92; *Compend, theol.* c.166.

Objeciones por las que parece que la rectitud de la voluntad no se requiere para la bienaventuranza.

1. La bienaventuranza consiste esencialmente en una operación del entendimiento, como se dijo (q.3 a.4). Pero para una operación perfecta del entendimiento no se requiere rectitud de la voluntad, por la que los hombres se llaman limpios, pues dice Agustín en el libro *Retract.*[12]: *No apruebo lo que dije en la oración: Dios, que quisiste que sólo los limpios conocieran la verdad. Pues puede responderse que muchos no limpios conocen muchas verdades.* Por tanto, no se requiere rectitud de voluntad para la bienaventuranza.

2. Además, lo anterior no depende de lo posterior. Pero la operación del entendimiento es anterior a la operación de la voluntad. Luego la bienaventuranza, que es una operación perfecta del entendimiento, no depende de la rectitud de la voluntad.

3. Además, lo que se ordena a algo como fin no es necesario, una vez que se consigue el fin; como el barco después de que se llega al puerto. Pero la rectitud de la voluntad, que existe por virtud, se ordena a la bienaventuranza como a fin. Luego una vez conseguida la bienaventuranza, no es necesaria la rectitud de la voluntad.

En cambio está lo que se dice en Mt 5,8: *Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios.* Y en Heb 12,14: *Procurad la paz con todos, y la santidad, sin la cual nadie verá a Dios.*

12. L.1 c.4: ML 32,589.

Solución: *Hay que decir:* La rectitud de la voluntad se requiere para la bienaventuranza antecedente y concomitantemente. Antecedentemente, en efecto, porque la rectitud de la voluntad existe por el orden debido al fin último. Ahora bien, el fin se relaciona con lo que ordena a él, como la forma con la materia. Por eso, lo mismo que la materia no puede conseguir la forma si no está debidamente dispuesta para ella, nada puede conseguir el fin si no está ordenado a él debidamente. Y, por eso, nadie puede llegar a la bienaventuranza si no tiene rectitud de voluntad.

Concomitantemente también, porque, como ya se dijo (q.3 a.8), la bienaventuranza última consiste en la visión de la esencia divina, que es la esencia misma de la bondad. Y así la voluntad del que ve la esencia de Dios necesariamente ama cuanto ama en orden a Dios; lo mismo que la voluntad de quien no ve la esencia de Dios necesariamente ama cuanto ama bajo la razón común de bien que conoce. Y esto es lo que hace recta a la voluntad. Por consiguiente, es claro que no puede haber bienaventuranza sin voluntad recta.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín está hablando del conocimiento de la verdad que no es la esencia misma de la bondad.

2. *A la segunda hay que decir:* Algún acto del entendimiento precede a todo acto de la voluntad, pero algún acto de la voluntad es anterior a algún acto del entendimiento. Porque la voluntad tiende al acto final del entendimiento, que es la bienaventuranza. Y, por eso, se exige previamente para la bienaventuranza la recta inclinación de la voluntad, lo mismo que el movimiento correcto de la flecha para su impacto en la diana.

3. *A la tercera hay que decir:* No todo lo que se ordena a un fin termina cuando llega al fin, sino sólo lo que se da en razón de la imperfección, como el movimiento. Por eso, los instrumentos del movimiento no son necesarios después de que se ha llegado al fin, pero es necesario el orden debido al fin.

ARTICULO 5

¿Para la bienaventuranza del hombre se requiere el cuerpo?

Cont. Gentes 4,79.91; *Depot,* q.5 a.10; *Compend. theol.* c.151.

Objeciones por las que parece que se requiere el cuerpo para la bienaventuranza[b].

1. La perfección de la virtud y de la gracia presuponen la perfección de la naturaleza. Pero la bienaventuranza es perfección de la virtud y de la gracia. Ahora bien, el alma no tiene la perfección de la naturaleza sin el cuerpo, pues es por naturaleza parte de la naturaleza humana, y toda parte separada de su todo es imperfecta. Por consiguiente, el alma no puede ser bienaventurada sin el cuerpo.

2. Además, la bienaventuranza es una operación perfecta, como ya se dijo (q.3 a.2 y 5). Pero la operación perfecta es consecuencia del ser perfecto, pues todo obra en la medida que es ente en acto. Por tanto, como el alma no tiene el ser perfecto cuando está separada del cuerpo, lo mismo que ninguna parte cuando está separada del todo, parece que el alma no puede ser bienaventurada sin el cuerpo.

3. Además, la bienaventuranza es la perfección del hombre. Pero el alma sin el cuerpo no es hombre. Luego no puede haber bienaventuranza en un alma sin cuerpo.

4. Además, según el Filósofo, en VII *Ethic.*[13], *la operación de la felicidad,* en

13. ARISTÓTELES, c.13 n.2 (BK 1153b16): S. TH., lect.13.

---

b Reaparece el cuerpo, que, como antes se dijo, es innecesario para la visión feliz. Convenía reafirmarlo contra quienes demoraban la bienaventuranza hasta la resurrección universal. En el a.6 se complementará esta enseñanza, diciendo que el bien del cuerpo es un «ornato» de la felicidad total; por eso se habla de la resurrección de los cuerpos.

Incluso en esta vida presente, el cuerpo es nada más que un medio para la felicidad, aunque se necesita de él más próximamente. Es muy difícil, por ejemplo, sentirse feliz sin salud corporal. Ya lo decía Aristóteles.

Es curiosa la observación acerca de esa especie de «nostalgia» que tendría el alma del cuerpo (cf. q.4 a.5 ad 2).

la que consiste la bienaventuranza, es *no impedida.* Pero la operación del alma separada es impedida, porque, como dice Agustín en XII *Super Gen. ad litt.*[14]: Le *es inherente cierto apetito natural de gobernar el cuerpo, y este apetito le impide de algún modo llegar con toda atención a aquel sumo cielo,* es decir, a la visión de la esencia divina. Luego el alma no puede ser bienaventurada sin el cuerpo.

5. Además, la bienaventuranza es un bien suficiente y aquieta el deseo. Pero esto no se ajusta al alma separada, porque aún desea la unión del cuerpo, como dice Agustín[15]. Luego el alma separada del cuerpo no es bienaventurada.

6. Además, el hombre en la bienaventuranza es igual a los ángeles. Pero el alma sin el cuerpo no es igual a los ángeles, como dice Agustín[16]. Luego no es bienaventurada.

En cambio está lo que se dice en Apoc 14,13: *bienaventurados los muertos que mueren en el Señor.*

Solución: *Hay que decir:* Hay dos clases de bienaventuranza: una imperfecta, que se tiene en esta vida, y otra perfecta, que consiste en la visión de Dios. Ahora bien, es claro que para la bienaventuranza de esta vida por necesidad se requiere el cuerpo, porque la bienaventuranza de esta vida es una operación del entendimiento, del especulativo o del práctico. Pero no puede haber operación del entendimiento en esta vida sin imagen, que sólo está en un órgano corpóreo, corno se determinó en la primera parte (q.84 a.6 y 7). Y así la bienaventuranza que puede tenerse en esta vida depende de algún modo del cuerpo.

Pero acerca de la bienaventuranza perfecta, que consiste en la visión de Dios, algunos afirmaron que no puede llegarle a un alma que existe sin cuerpo, diciendo que las almas de los santos, separadas del cuerpo, no pueden llegar a esa bienaventuranza hasta el día del juicio, cuando vuelvan a tomar los cuerpos. Y esto ciertamente parece que es falso tanto por autoridad como por razón. Por autoridad, en efecto, porque dice el Apóstol en 2 Cor 5,6: *Mientras estamos en el cuerpo, permanecemos exiliados del Señor;* y muestra la razón de este exilio cuando añade (v.7): *porque caminamos en fe y no en visión.* De lo cual se desprende que, cuando uno camina en fe y no en visión, careciendo de la visión de la esencia divina, todavía no está presente ante Dios. Pero las almas de los santos, separadas del cuerpo, están presentes ante Dios, por eso se añade (v.8): *Pero nos atrevemos y tenemos buen deseo de dejar el cuerpo y presentarnos ante el Señor.* Por consiguiente, es claro que las almas de los santos, separadas de los cuerpos, andan en visión, viendo la esencia de Dios, y en esto está la verdadera bienaventuranza.

Esto también se concluye por razón. Porque el entendimiento, para su operación perfecta, sólo necesita del cuerpo por las imágenes *(phantasmata),* en las que mira la verdad inteligible, como se dijo en la primera parte (q.84 a.7). Pero es evidente que la esencia divina no puede verse mediante imágenes, como se demostró en la primera parte (q.12 a.3). Por consiguiente, la bienaventuranza perfecta del hombre no depende del cuerpo, pues consiste en la visión de la esencia divina. En consecuencia, el alma puede ser bienaventurada sin el cuerpo.

Pero hay que tener en cuenta que una cosa pertenece a la perfección de otra de dos modos. Uno, para constituir la esencia de la cosa, como se requiere el alma para la perfección del hombre. Del otro modo, se requiere para la perfección de una cosa lo que pertenece a su bien ser, como pertenecen a la perfección del hombre la belleza del cuerpo y la rapidez de ingenio. Así, pues, aunque el cuerpo no pertenece a la perfección de la bienaventuranza humana del primer modo, sin embargo, pertenece del segundo. Porque la operación depende de la naturaleza de la cosa, cuanto más perfecta sea el alma en su naturaleza, más perfectamente tendrá su operación, en la que consiste la felicidad. Por eso, en XII *Super Gen. ad litt.*[17], cuando pregunta Agustín: *Si puede darse aquella bienaventuranza suprema a los espíritus sin cuerpo de los difuntos,* responde que *no pueden ver la sustancia inconmutable como la ven los santos ángeles; bien porque hay en ellos un apetito natural de gobernar el cuerpo, bien por otra causa más oculta.*

14. C.35: ML 34,483. 15. *De Genesi ad litt.* 12 c.35: ML 34,483. 16. *De Genesi ad litt.* 12 c.35: ML 34,483. 17. C.35: ML 34,483.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La bienaventuranza es la perfección del alma por parte del entendimiento, según el cual trasciende los órganos del cuerpo; pero no por ser forma natural del cuerpo. Y por eso permanece aquella perfección de la naturaleza según la cual se le debe la bienaventuranza, aunque no permanezca la perfección de la naturaleza según la cual es forma del cuerpo.

2. *A la segunda hay que decir:* El alma se relaciona con el ser de modo distinto a como lo hacen las otras partes. Porque el ser del todo no es de una de las partes; por eso, o bien deja de ser totalmente la parte, una vez destruido el todo, como ocurre con las partes del animal, destruido el animal; o bien, si permanecen, tienen otro ser en acto, como una parte de la linea tiene un ser distinto de toda la línea. Pero en el alma humana permanece el ser del compuesto después de la destrucción del cuerpo, precisamente porque es el mismo el ser de la materia y el de la forma, y eso es el ser del compuesto. Ahora bien, el alma subsiste en su ser, como se demostró en la primera parte (q.75 a.2). Por consiguiente, resulta que, después de la separación del cuerpo, el alma tiene un ser perfecto y, por eso, puede también tener una operación perfecta; aunque no tenga la naturaleza perfecta de la especie.

3. *A la tercera hay que decir:* La bienaventuranza es según el entendimiento del hombre y, por eso, mientras haya entendimiento, puede haber en él bienaventuranza. Del mismo modo que los dientes de un etíope, según los cuales se le llama blanco, pueden ser blancos incluso después de la extracción.

4. *A. la cuarta hay que decir:* Una cosa impide otra de dos formas. Una, por modo de contrariedad, como el frío impide la acción del calor; y tal impedimento de la operación se opone totalmente a la bienaventuranza. La otra, por modo de algún defecto, es decir, porque la cosa impedida carece de algo de lo que se requiere para su perfección completa, y este impedimento de la operación no se opone a la felicidad, sino a su perfección completa. Y así se dice que la separación del cuerpo retarda al alma en dirigirse con toda intención a la visión de la esencia divina. Pues el alma desea disfrutar de Dios de modo que esta misma fruición llegue también al cuerpo por redundancia, en la medida de lo posible. Y por eso, mientras ella disfruta de Dios sin el cuerpo, aunque su apetito descansa en lo que tiene, querría, sin embargo, que su cuerpo llegara a participar de ello.

5. *A la quinta hay que decir:* El deseo del alma separada descansa totalmente por lo que se refiere a lo apetecible, porque, en efecto, tiene lo que sacia su apetito. Pero no descansa del todo como apetente, porque no posee aquel bien con toda la capacidad con que quisiera poseerlo. Por eso, al recobrar el cuerpo, la bienaventuranza crece extensivamente, no intensivamente.

6. *A la sexta hay que decir:* Lo que allí se dice, que *los espíritus de los difuntos no ven a Dios igual que los ángeles,* no hay que entenderlo como una desigualdad de cantidad, porque ya algunas almas de bienaventurados también han sido elevadas hasta los órdenes superiores de los ángeles, y ven a Dios con más claridad que los ángeles inferiores. Sino que se entiende como desigualdad de proporción, porque incluso el último ángel tiene toda la perfección de la bienaventuranza que va a tener, mientras que no ocurre lo mismo con las almas separadas de los santos.

ARTICULO 6

¿Se requiere para la bienaventuranza la perfección del cuerpo?

3 q.15 a.10; *In Sent.* 4 d.49 q.4 a.5 q.ª2.

Objeciones por las que parece que no se requiere la perfección del cuerpo para la bienaventuranza perfecta del hombre.

1. La perfección del cuerpo es un bien corporal. Pero ya se ha demostrado (q.2) que la bienaventuranza no consiste en los bienes corporales. Luego no se requiere una disposición perfecta del cuerpo para la bienaventuranza.

2. Además, la bienaventuranza del hombre consiste en la visión de la esencia divina, como se demostró (q.3 a.8). Pero el cuerpo no aporta nada a esta operación, como se dijo (a.5). Luego no se requiere ninguna disposición del cuerpo para la bienaventuranza.

3. Además, cuanto más separado

está el entendimiento del cuerpo, más perfectamente entiende. Pero la bienaventuranza consiste en la operación más perfecta del entendimiento. Luego es de todo punto necesario que el alma esté separada del cuerpo. Por tanto, de ningún modo se requiere la disposición del cuerpo para la bienaventuranza.

En cambio, la bienaventuranza es el premio de la virtud, por eso se dice en Jn 13,17: *Seréis bienaventurados si hacéis estas cosas.* Pero no sólo se promete a los santos como premio la visión de Dios y la delectación, sino también una buena disposición del cuerpo, pues se dice en el último capítulo de Isaías, 14: *Veréis, y se alegrará vuestro corazón, y vuestros huesos reverdecerán como hierba.* Luego se requiere la buena disposición del cuerpo para la bienaventuranza.

Solución: *Hay que decir:* Si hablamos de la bienaventuranza del hombre que puede tenerse en esta vida, es claro que para ella se requiere por necesidad la buena disposición del cuerpo, pues consiste esta bienaventuranza, según el Filósofo[18], *en la operación perfecta.* Pero es claro que el hombre puede verse impedido en toda operación de virtud por la debilidad del cuerpo.

Pero si hablamos de la bienaventuranza perfecta, a este respecto algunos afirmaron que no se requiere ninguna disposición del cuerpo para la bienaventuranza; es más, que se requería que el alma estuviese totalmente separada del cuerpo. Por eso Agustín, en XXII *De civ. Dei*[19], cita estas palabras de Porfirio: *Para que el alma sea bienaventurada, debe huir de todo cuerpo.* Pero esto es incongruente. Pues no puede ser que la perfección del alma excluya su perfección natural, y para ella es natural unirse al cuerpo.

En consecuencia, hay que decir que para la bienaventuranza completamente perfecta se requiere una disposición perfecta del cuerpo, tanto antecedente como consiguientemente. Antecedentemente, porque, como dice Agustín en XII *Super Gen. ad litt.*[20]: *Si el cuerpo es de tal condición que es difícil y pesado su gobierno, como es esta carne que corrompe y sobrecarga al alma, se aparta de aquella visión del supremo cielo.* Por eso concluye que *cuando este cuerpo ya no es animal, sino espiritual, entonces se equiparará a los ángeles y le servirá de gloria lo que fue pesada carga.* Consiguientemente, porque de la bienaventuranza del alma habrá redundancia para el cuerpo, de modo que éste mejorará su perfección. Por eso dice Agustín en la carta *Ad Dioscorum*[21]: *Dios hizo el alma de una naturaleza tan potente, que de su bienaventuranza plena redundará el vigor de la inmortalidad a la naturaleza inferior.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La bienaventuranza, no consiste en el bien corporal como su objeto, pero el bien corporal puede contribuir algo al complemento o perfección de la bienaventuranza.

2. *A la segunda hay que decir:* El cuerpo podría impedir esa operación del entendimiento mediante la cual se ve a Dios, aunque no aporte nada a ella. Por consiguiente, se requiere la perfección del cuerpo para que no impida la elevación de la mente.

3. *A la tercera hay que decir:* Para una operación perfecta del entendimiento se requiere ciertamente la separación de este cuerpo corruptible, que sobrecarga al alma, pero no la del cuerpo espiritual, que estará totalmente sometido al espíritu. De esto hablaremos en la tercera parte de esta obra *(Suppl.* q.82ss).

ARTICULO 7

¿Se requieren algunos bienes exteriores para la bienaventuranza?

2-2 q.186 a.3 ad 4.

Objeciones por las que parece que se requieren también bienes exteriores para la bienaventuranza.

1. Pertenece a la bienaventuranza lo que se promete como premio a los santos. Pero a los santos se les prometen bienes exteriores, como comida y bebida, riqueza y reino, pues se dice en Lc 22,30: *Para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino,* y en Mt 6,20: *Venid, benditos de mi Padre, tomad posesión del reino.* Luego se requieren bienes exteriores para la bienaventuranza.

2. Además, según Boecio en III *De*

18. ARISTÓTELES, *Eth.* 1 c.13 n.l (BK 1102a5): S. TH., lect.19. 19. C.26: ML 41,794. 20. C.35: ML 34,483. 21. Epist.118 c.3: ML 33,439.

consol.[22], la bienaventuranza es *un estado perfecto con la acumulación de todos los bienes*. Pero los bienes exteriores son bienes del hombre, aunque sean mínimos, como observa Agustín[23]. Luego también se requieren para la bienaventuranza.

3. Además, dice el Señor en Mt[24] 5,12: *Vuestra recompensa es grande en los cielos*. Pero estar en los cielos implica estar en un lugar. Luego al menos se requiere un lugar exterior para la bienaventuranza.

En cambio está lo que se dice en Sal 72,25: *¿A quién tengo yo en los cielos? Fuera de ti, ¿qué me complace en la tierra?* Como si dijera: «sólo deseo lo que sigue (v.28): *Sino que mi bien es estar apegado a Dios*». Luego no se requiere ninguna otra cosa exterior para la bienaventuranza.

Solución: *Hay que decir:* Para la bienaventuranza imperfecta, cual puede tenerse en esta vida, se requieren los bienes exteriores, no porque existan por exigencia de la esencia de la bienaventuranza, sino porque sirven a la bienaventuranza instrumentalmente, pues ésta consiste en la operación de la virtud, como se dice en I *Ethic.*[25] Pues el hombre en esta vida necesita las cosas exteriores para el cuerpo, tanto para la operación de la virtud contemplativa como para la de la activa; para ésta se requieren aún más, para con ellos llevar a cabo las obras de la virtud activa.

Pero para la bienaventuranza perfecta, que consiste en la visión de Dios, no se requiere ninguno de estos bienes. Y la razón de esto es que todos estos bienes exteriores son necesarios sólo para el sustento del cuerpo animal o para algunas operaciones que realizamos a través del cuerpo animal y que son necesarias para la vida humana. Ahora bien, la bienaventuranza perfecta, que consiste en la visión de Dios, se dará en el alma sin el cuerpo o en el alma unida al cuerpo, pero ya no animal, sino espiritual. Y por eso, estos bienes exteriores de ningún modo se requieren para esa bienaventuranza, pues se ordenan a la vida animal. Y porque en esta vida la felicidad contemplativa alcanza más semejanza con esa felicidad perfecta que la activa, como que también se parece más a Dios, como se desprende de lo dicho (q.3 a.5 ad 1), por eso necesita menos de estos bienes del cuerpo, como se dice en X *Ethic.*[26]

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todas esas promesas corporales que se encuentran en la Sagrada Escritura, hay que entenderlas metafóricamente, puesto que en las Escrituras se suelen designar las cosas espirituales mediante corporales, *para que desde las cosas que conocemos, nos elevemos a desear las desconocidas*, como dice Gregorio en una homilía[27]. Por ejemplo, mediante la comida y la bebida se da a entender la delectación de la bienaventuranza; con las riquezas, la suficiencia con la que Dios será suficiente para el hombre; con el reino, la exaltación del hombre hasta la unión con Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Estos bienes, que sirven para la vida animal, carecen de valor para la espiritual, en la que consiste la bienaventuranza perfecta. Sin embargo, también habrá en esa bienaventuranza acumulación de todos los bienes, porque se tendrá cuanto de bueno se encuentra en éstos en la suprema fuente de los bienes.

3. *A la tercera hay que decir:* Según Agustín, en el libro *De ser. Dom. in monte*[28], no se afirma que la recompensa de los santos está en los cielos corpóreos, sino que por los cielos se entiende la altura de los bienes espirituales. Con todo, sin embargo, los bienaventurados tendrán lugar corpóreo, es decir, el cielo empíreo, pero con cierta conveniencia y decoro.

ARTICULO 8

¿Se requiere la compañía de los amigos para la bienaventuranza?

Objeciones por las que parece que los amigos son necesarios para la bienaventuranza.

1. La bienaventuranza futura se designa frecuentemente en las Escrituras con el término *gloria*. Pero la gloria consiste en que la bondad de un hombre llega a conocimiento de muchos. Luego se

22. Prosa 2: ML 63,724. 23. *De lib. arb. 2* c.19: ML 32,1267. 24. Cf. Le 6,23. 25. ARISTÓTELES, c.13 n.1 (BK 1102a5): S. TH., lect.19. 26. ARISTÓTELES, c.8 n.5 (BK 1178b1): S. TH., lect.12. 27. *In Evang. 2* homil.11: ML 76,1114. 28. L1 c.5: ML 34,1237.

requiere la compañía de los amigos para la bienaventuranza.

2. Además, dice Boecio[29] que *ningún bien sin compañía es posesión grata.* Pero para la bienaventuranza se requiere delectación. Luego también se requiere compañía de amigos.

3. Además, la caridad se perfecciona en la bienaventuranza. Pero la caridad comprende el amor de Dios y del prójimo. Luego parece que se requiere para la bienaventuranza la compañía de amigos.

En cambio está lo que se dice en Sab 7,11: *Me vinieron todos los bienes junto con ella,* es decir, con la sabiduría divina, que consiste en la contemplación de Dios. Y así, para la bienaventuranza no se requiere ninguna otra cosa.

Solución: *Hay que decir:* Si hablamos de la felicidad de la vida presente, como dice el Filósofo en IX *Ethic.*[30], el hombre feliz necesita amigos; no, ciertamente, por utilidad, pues se basta a sí mismo; ni por delectación, pues tiene en sí mismo la delectación perfecta en la operación de la virtud; sino para obrar bien, es decir, para hacerles bien, y para que, al verlos, le agrade hacer el bien, y también para que le ayuden a hacerlo. Porque el hombre necesita del auxilio de los amigos para obrar bien, tanto en las obras de la vida activa como en las de la vida contemplativa.

Pero si hablamos de la bienaventuranza perfecta que habrá en la patria, no se requiere necesariamente la compañía de amigos para la bienaventuranza, porque el hombre tiene toda la plenitud de su perfección en Dios. Pero la compañía de amigos contribuye al bien ser de la bienaventuranza. Por eso dice Agustín en VIII *Super Gen. ad litt.*[31]: *Para ser bienaventurada, la criatura espiritual sólo es ayudada intrínsecamente por la eternidad, la verdad y la caridad del Creador. Pero extrínsecamente, si podemos hablar de ayudar, quizá únicamente ayude el que se ven mutuamente y se alegran de su compañía en Dios.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La gloria que es esencial para la bienaventuranza es la que tiene el hombre, no ante los hombres, sino ante Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Esa frase tiene sentido cuando en el bien que se tiene no hay plena suficiencia. Y esto no puede decirse en el argumento, porque el hombre tiene suficiencia de todo bien en Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* La perfección de la caridad es esencial para la bienaventuranza en cuanto al amor de Dios, pero no en cuanto al amor al prójimo. Por eso, si hubiera una sola alma disfrutando de Dios, sería bienaventurada, aunque no tuviera prójimo a quien amar. Pero, supuesto el prójimo, su amor es consecuencia de la dilección perfecta de Dios. Por eso, la amistad y la bienaventuranza perfecta se relacionan entre sí como concomitantemente.

29. SÉNECA, *Ad Lacilium* epist.6 (DD 532). 30. ARISTÓTELES, c.9 n.4 (BK 1169b22): S. TH., lect.10. 31. C.25: ML 34,391.

CUESTIÓN 5

La consecución de la bienaventuranza

A continuación debemos tratar de la consecución de la bienaventuranza (cf. q.2 introd.).

Y acerca de esto se plantean ocho problemas:

1. ¿Puede el hombre conseguir la bienaventuranza?—2. ¿Puede un hombre ser más bienaventurado que otro?—3. ¿Puede alguno ser bienaventurado en esta vida?—4. ¿Se puede perder la bienaventuranza una vez adquirida?—5. ¿Puede el hombre adquirir la bienaventuranza por sus medios naturales?—6. ¿Consigue el hombre la bienaventuranza por la acción de alguna criatura superior?—7. ¿Se requiere alguna obra del hombre para conseguir de Dios la bienaventuranza?—8. ¿Todo hombre desea la bienaventuranza?

ARTICULO 1

¿Puede el hombre conseguir la bienaventuranza?

Objeciones por las que parece que el hombre no puede conseguir la bienaventuranza[a].

1. La naturaleza espiritual está sobre la racional, como la racional sobre la sensible, como demuestra Dionisio en el libro *De div. nom.* en muchos lugares[1]. Pero los animales brutos, que sólo tienen naturaleza sensible, no pueden llegar al fin de la naturaleza racional. Luego tampoco el hombre, que es de naturaleza racional, puede llegar al fin de la naturaleza intelectual, que es la bienaventuranza.

2. Además, la bienaventuranza verdadera consiste en la visión de Dios, que es la verdad pura. Pero es connatural al hombre el ver la verdad en las cosas materiales; por eso *entiende las especies inteligibles en las imágenes (phantasmata),* como se dice en el III *De anima*[2]. Luego no puede llegar a la bienaventuranza.

3. Además, la bienaventuranza consiste en la adquisición del bien sumo. Pero nadie puede llegar a lo sumo sin

1. C.4 § 1.2: MG 3,693-696; S. TH., lect.1.2; c.6 § 1: MG 3,856; S. TH., lect.2; c.7 § 2: MG 3,868; S. TH., lect.2. 2. ARISTÓTELES, c.7 n.5 (BK 431b2): S. TH., lect.12.

---

a Se aborda aquí un problema muy interesante: la posibilidad radical del hombre para la bienaventuranza eterna y comunión con Dios.

La respuesta de Santo Tomás es positiva. Y la fundamenta en su antropología, que concibe el entendimiento humano como adaptado en su capacidad al «bien universal». Confirma esta doctrina con la revelación cristiana, que habla de cómo un día los bienaventurados llegan a ver a Dios.

Otro problema, ya abordado inicialmente (cf. *Summa theol.* 1 q.12 a.4-5; 1-2 q.3 a.8), es si el hombre, sólo con sus propias fuerzas, logra la visión de la divina esencia. La respuesta aquí es negativa. En el a.5 dirá que ver a Dios por esencia excede a la naturaleza humana, y más adelante (a.6 ad 2) hablará del «lumen gloriae», por el que Dios viene en ayuda del ser humano para gozar de esa visión beatificante.

Y todavía otro tema completa las condiciones humanas para la bienaventuranza y que interesa señalar para comprender de nuevo el sentido de la moral frente a la felicidad última. Se trata de la necesidad de las obras buenas para llegar al Dios feliz. Su solución es intermedia: la bienaventuranza en Dios es gratuita, pero hay una necesidad «secundaria» de los méritos de las acciones buenas «para que se conserve el orden en las cosas» (cf. a.7 ad 1). Esta frase misteriosa parece significar lo que en otros lugares suele denominar respeto a lo natural o al orden de la creación, ya que la gracia no destruye nunca la naturaleza. Tampoco la bienaventuranza sobrenatural ha de eliminar la propia naturaleza del orden moral humano.

superar lo medio. Luego, como entre Dios y la naturaleza humana media la naturaleza angélica, que el hombre no puede superar, parece que no puede adquirir la bienaventuranza.

En cambio está lo que se dice en el Sal 93,12: *Bienaventurado aquel a quien tú educas, Señor.*

Solución. *Hay que decir:* La bienaventuranza significa la adquisición del bien perfecto. Por consiguiente, quien es capaz de recibir el bien perfecto puede llegar a la bienaventuranza. Pero se ve que el hombre es capaz de recibir el bien perfecto, porque no sólo su entendimiento puede alcanzar el bien universal y perfecto, sino también su voluntad desearlo. Por tanto, el hombre puede alcanzar la bienaventuranza. Se advierte también lo mismo por el hecho de que el hombre es capaz de tener la visión de la esencia divina, como se determinó en la primera parte (q.12 a.1); y hemos dicho (q.3 a.8) que la bienaventuranza perfecta del hombre consiste precisamente en esta visión.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La naturaleza racional supera a la naturaleza sensitiva de modo distinto a como la intelectual supera a la racional. Porque la naturaleza racional supera a la sensitiva en cuanto al objeto del conocimiento, ya que los sentidos de ningún modo pueden conocer lo universal, cuya razón es cognoscitiva. Pero la naturaleza intelectual supera a la racional en cuanto al modo de conocer la misma verdad inteligible, pues la naturaleza racional llega a ella mediante la investigación de la razón, como se desprende de lo dicho en la primera parte (q.58 a.3; q.79 a.8). Y por eso, la razón llega mediante cierto movimiento a lo que el entendimiento comprende. Por consiguiente, la naturaleza racional puede conseguir la bienaventuranza, que es la perfección de la naturaleza intelectual, aunque de modo distinto a como lo hacen los ángeles. Pues los ángeles la consiguieron inmediatamente después de su creación, mientras que los hombres llegan a ella a través del tiempo. Pero la naturaleza sensitiva de ningún modo puede conseguir este fin.

2. *A la segunda hay que decir:* Según el estado de la vida presente, le es connatural al hombre el modo de conocer la verdad inteligible mediante imágenes. Pero después del estado de esta vida, tiene otro modo connatural, como se dijo en la primera parte (q.84 a.7; q.89 a.1).

3. *A la tercera hay que decir:* El hombre no puede superar a los ángeles en grado de naturaleza, es decir, siendo por naturaleza superior a ellos. Pero puede superarlos mediante la operación del entendimiento, al entender que algo está sobre los ángeles, y esto hace a los hombres bienaventurados; y cuando lo consiga perfectamente, será perfectamente bienaventurado.

ARTICULO 2

¿Puede un hombre ser más bienaventurado que otro?

In Sent. 4 d.49 q.1 a.4 q.ª2; *In Matth.* 20; *la 1 Cor.* 3 lect.2; *In lo.* 14 lect.l.

Objeciones por las que parece que un hombre no puede ser más bienaventurado que otro.

1. La bienaventuranza es *el premio de la virtud,* como dice el Filósofo en I *Ethic.*[3] Pero se da a todos la misma recompensa por las obras de las virtudes, pues se dice en Mt 20,10 que todos los trabajadores en la viña *recibieron cada uno un denario;* porque, como dice Gregorio[4], *consiguieron la misma retribución de vida eterna.* Luego uno no será más bienaventurado que otro.

2. Además, la bienaventuranza es el bien sumo. Pero no puede haber algo mayor que lo sumo. Luego no puede haber otra bienaventuranza mayor que la bienaventuranza de un hombre.

3. Además, la bienaventuranza, por ser *un bien perfecto y suficiente*[5], aquieta el deseo del hombre. Pero no se aquieta el deseo si falta algún bien que pudiera añadirse. Ahora bien, si no falta nada que pueda añadirse, no podrá haber un bien distinto mayor. Luego o el hombre no es bienaventurado, y, si sí lo es, no puede haber una bienaventuranza mayor que otra.

En cambio está lo que se dice en Jn

3. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 1099b16): S. TH., lect.14. 4. *In Evang.* 1 homil.19: ML 76,1156. 5. Cf. ARISTÓTELES, *Eth.* 1 c.7 n.3 (BK 1097a29): S. TH., lect.9.

14,2: *En la casa de mi Padre hay muchas moradas,* que, como señala Agustín[6], *significan distintas dignidades de méritos en la vida eterna.* Pero la dignidad de vida eterna, que se da por los méritos, es la bienaventuranza misma. Luego hay diversos grados de bienaventuranza, y no todos tienen igual bienaventuranza.

Solución. *Hay que decir:* Como se dijo antes (q.1 a.8; q.2 a.7), en la razón de bienaventuranza se incluyen dos cosas: el fin último, que es el bien sumo, y la consecución o fruición de este bien. En cuanto al bien, que es objeto y causa de la bienaventuranza, no puede haber una bienaventuranza mayor que otra, porque no hay más que un bien sumo, Dios, con cuya fruición los hombres son bienaventurados. Pero en cuanto a la consecución o fruición de este bien, uno puede ser más bienaventurado que otro, pues cuando más disfruta de este bien, más bienaventurado es. Ahora bien, sucede que uno puede disfrutar de Dios más perfectamente que otro, porque está mejor dispuesto u ordenado a su fruición. Y de acuerdo con esto, uno puede ser más bienaventurado que otro.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La unidad del denario significa la unidad de la bienaventuranza por parte del objeto. Pero la diversidad de mansiones significa la diversidad de bienaventuranza según el diverso grado de fruición.

2. *A la segunda hay que decir:* Se afirma que la bienaventuranza es el bien sumo, en cuanto que es la posesión o fruición perfecta del bien sumo.

3. *A la tercera hay que decir:* A ningún bienaventurado le falta algún bien que pueda desear, pues tiene al mismo bien infinito que es *el bien de todo bien,* como dice Agustín[7]. Pero se dice que uno es más bienaventurado que otro por la distinta participación en este bien. Sin embargo, la adición de otros bienes no aumenta la bienaventuranza, por eso dice Agustín en V *Confess.*[8]: *Quien te conoce a Ti y las otras cosas, no es más bienaventurado por las otras cosas, sino que es bienaventurado por Ti solo.*

ARTICULO 3

¿Puede alguien ser bienaventurado en esta vida?

In Sent. 4 d.43 a.1 q.ª1; d.49 q.1 a.1 q.ª4; *Cont. Gentes* 3,48; *In Ethic.* 1 lect.10.16.

Objeciones por las que parece que puede tenerse la bienaventuranza en esta vida.

1. Se dice en Sal 118,1: *Bienaventurados los de conducta intachable, porque caminan en la ley del Señor.* Pero esto sucede en esta vida. Luego alguno puede ser bienaventurado en esta vida.

2. Además, la participación imperfecta del bien sumo no quita razón de bienaventuranza; de lo contrario, uno no sería más bienaventurado que otro. Pero, en esta vida, los hombres pueden participar del bien sumo, conociendo y amando a Dios, aunque sea imperfectamente. Luego el hombre puede ser bienaventurado en esta vida.

3. Además, lo que afirman muchos no puede ser del todo falso, pues parece que es natural lo que hay en muchos, y la naturaleza no falla del todo. Pero muchos encuentran la bienaventuranza en esta vida, como se demuestra por lo que dice Sal 143,15: *Llamaron bienaventurado al pueblo que tiene esto,* es decir, los bienes de la vida presente. Luego alguno puede ser bienaventurado en esta vida.

En cambio está lo que se dice en Job 14,1: *El hombre nacido de mujer vive poco tiempo y se llena de miserias.* Pero la bienaventuranza excluye la miseria. Luego en esta vida no se puede ser bienaventurado.

Solución. *Hay que decir:* En esta vida se puede tener alguna participación de la bienaventuranza[b], pero no se puede te-

6. *In Ioann.* 14,2 tract.67: ML 35,1812. 7. *Enarr. in Psalm.* ps.134,3: ML 37,1741. 8. C.4: ML 32,708.

b Se aborda, por fin, de forma directa el tema de la felicidad en esta vida. Como se excluye su plenitud, se le llama «imperfecta» (a.3 ad 2).

Santo Tomás defiende, por tanto, que en esta existencia terrena pueda darse la felicidad. Siguiendo sus categorías cristianas, el Santo la considera ortológicamente como «participación» de la bienaventuranza divina. Pero su razonamiento expresa nada más que un típico análisis de

ner la bienaventuranza perfecta y verdadera. Y esto se puede comprender de dos modos. En primer lugar, por la misma razón común de bienaventuranza, pues la bienaventuranza excluye todo mal y colma todo deseo, por ser *el bien perfecto y suficiente* (cf. nota 5). Pero la vida presente está sometida a muchos males que no pueden evitarse: tanto la ignorancia por parte del entendimiento, como el deseo desordenado por parte del apetito, y múltiples penalidades por parte del cuerpo, que enumera minuciosamente Agustín en XIX *De civ. Dei*[9]. Igualmente tampoco el deseo de bien puede saciarse en esta vida, pues el hombre desea naturalmente la permanencia del bien que tiene. Pero los bienes de la vida presente son transitorios, puesto que la vida misma pasa y la deseamos naturalmente, queremos que permanezca sin interrupción, porque el hombre rehuye naturalmente la muerte. Por consiguiente, es imposible tener en esta vida la verdadera bienaventuranza.

En segundo lugar, si se considera aquello en lo que consiste especialmente la bienaventuranza, es decir, la visión de la esencia divina, que no puede ocurrirle al hombre en esta vida, como se demostró en la primera parte (q.12 a.2). Según esto, queda claro que nadie puede conseguir la bienaventuranza verdadera y perfecta en esta vida.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se llama a algunos bienaventurados en esta vida, bien por la esperanza de conseguir la bienaventuranza en la vida futura, según Rom 8,24: *En esperanza hemos sido salvados;* o bien por alguna participación de la bienaventuranza, según alguna fruición del sumo bien.

2. *A la segunda hay que decir:* La participación de la bienaventuranza puede ser imperfecta de dos modos. Uno, por parte del objeto mismo de la bienaventuranza, al que ciertamente no se ve según su esencia. Y esta imperfección quita la razón de verdadera bienaventuranza. De otro modo, puede ser imperfecta por parte del mismo que participa, quien ciertamente llega a alcanzar el objeto mismo de la bienaventuranza, es decir, a Dios, pero imperfectamente, en comparación con el modo como Dios disfruta de sí mismo. Y esta imperfección no quita la verdadera razón de bienaventuranza, porque, al ser la bienaventuranza una operación, como se dijo (q.3 a.2), se considera la verdadera razón de bienaventuranza a partir del objeto, que da la especie al acto, pero no a partir del sujeto.

3. *A la tercera hay que decir:* Los hombres consideran que en esta vida hay alguna bienaventuranza por alguna semejanza con la bienaventuranza verdadera. Y así no se equivocan del todo en su apreciación.

9. C.4: ML 41,628.

---

la experiencia humana, que conoce la fragilidad de la dicha humana y los enormes obstáculos que la acompañan.

Otro asunto es la relación de esa felicidad humana con la moral. Siguiendo a Aristóteles, hace consistir esa felicidad en la actividad del alma conforme a la virtud. Una vida virtuosa es fuente de dicha. En el ejercicio de la virtud consiste la felicidad. Cuanto más virtuoso es un hombre, más feliz será y más durará su gozo. Son expresiones repetidas una y otra vez por ambos autores. Etica y felicidad quedan así bien ensambladas y unidas.

Desde esta vertiente humana, la filosofía y teología han querido recuperar el tema de la felicidad para la ética. Se vuelve a proponer, con aquellos grandes maestros, que el ejercicio moral lleva a la felicidad y que, si no es así, algo falla en la vida. Es cierto que se ofrecen muchos matices para esta «recuperación», como restarle el tono excesivamente «intelectual» a la felicidad aristotélica y hacer más hueco al placer corporal; pero ahí queda una buena herencia para la actualidad.

Desde e¡ ámbito cristiano se ha resucitado la felicidad como modo de vida desde el sermón de las bienaventuranzas. Se trata de actuar conforme al seguimiento de Jesucristo, pero sin perder esa serenidad existencial, tan apacible y tan feliz, que reflejan las palabras de Jesús cuando llama bienaventurados a los suyos. La ética creyente, sin olvidar las paradojas de la cruz, debe ser una ética de felicidad.

ARTICULO 4

¿Puede perderse la bienaventuranza?

1 q.64 a.2; q.94 a.1; *In Sent.* 1 d.8 q.3 a.2; 4 d.49 q.1 a.1 q.[a]4; *Cont. Gentes* 3,62; *In Io.* 10 lect.5; *Compend. theol.* c.166; p.2 c.9.

Objeciones por las que parece que puede perderse la bienaventuranza.

1. La bienaventuranza es una perfección. Pero toda perfección está en el ser perfectible según su modo de ser. Y, puesto que el hombre según su naturaleza es mudable, parece que el hombre participa de la bienaventuranza de un modo mudable. Y así parece que el hombre puede perder la bienaventuranza.

2. Además, la bienaventuranza consiste en una acción del entendimiento, que está sometido a la voluntad. Pero la voluntad se relaciona con cosas opuestas. Luego parece que puede desistir de la operación que hace al hombre bienaventurado, y así dejar el hombre de ser bienaventurado.

3. Además, el fin se corresponde con el principio. Pero la bienaventuranza del hombre tiene principio, pues el hombre no siempre fue bienaventurado. Luego parece que tendrá fin.

En cambio está lo que se dice en Mt 25,46, acerca de los justos, que *irán a la vida eterna,* que es la bienaventuranza de los santos, como se dijo (a.2 *sed contra).* Pero lo que es eterno no termina. Luego no puede perderse la bienaventuranza.

Solución. *Hay que decir:* Si hablamos de la bienaventuranza imperfecta, cual puede tenerse en esta vida, ciertamente puede perderse. Y esto es manifiesto en la bienaventuranza contemplativa, que puede perderse bien por olvido, por ejemplo: cuando una enfermedad destruye la ciencia; o bien por otras ocupaciones, que distraen a uno totalmente de la contemplación. Y también es claro en la felicidad activa, pues la voluntad del hombre puede transformarse hasta pasar de la virtud, en cuyo acto consiste fundamentalmente la felicidad, al vicio. Pero si la virtud permanece íntegra, los cambios exteriores pueden, ciertamente, perturbar esta bienaventuranza, en cuanto que impiden muchas operaciones de las virtudes; pero no pueden quitarla del todo, porque siempre permanece la operación de la virtud mientras el hombre soporte satisfactoriamente las adversidades. Y porque la bienaventuranza de esta vida puede perderse, y esto parece que está en contra de la razón de bienaventuranza, por eso dice el Filósofo en I *Ethic.*[10], que algunos son bienaventurados en esta vida, pero no absolutamente, sino *como hombres,* cuya naturaleza está sometida al cambio.

Ahora bien, si hablamos de la bienaventuranza perfecta que esperamos después de esta vida, hay que recordar lo que afirmó Orígenes[11], siguiendo el error de algunos platónicos, que después de la última bienaventuranza el hombre puede llegar a ser miserable.

Pero se ve claramente que esto es falso de dos formas. Una, por la misma razón común de bienaventuranza. Pues por ser la bienaventuranza *el bien perfecto y suficiente* (cf. a.2 arg.3), es necesario que aquiete el deseo del hombre y excluya todo mal. Pero el hombre desea naturalmente retener el bien que tiene y conseguir la seguridad de retenerlo, de lo contrario, es necesario que se atormente con el temor de perderlo o con el dolor por la certeza de la pérdida. Se requiere, por tanto, para la verdadera bienaventuranza, que el hombre tenga la certeza de que el bien que tiene, nunca lo va a perder. Y si esta certeza es verdadera, nunca se perderá la bienaventuranza. Pero si es falsa, ya es un mal el hecho mismo de tener una opinión falsa, pues lo falso es un mal del entendimiento, del mismo modo que lo verdadero es un bien suyo, como se dice en VI *Ethic.*[12] Así, pues, ya no será verdaderamente bienaventurado si hay algo malo en él.

La segunda concluye lo mismo, si se considera la razón de la bienaventuranza en especial. Pues se demostró antes (q.3 a.8) que la bienaventuranza perfecta del hombre consiste en la visión de la esencia divina. Pero es imposible que quien ve la esencia divina quiera no verla. Porque uno desea privarse de un bien que ya tiene cuando es insuficiente y busca en su lugar otro más completo, o cuan-

10. ARISTÓTELES, c.10 n.6 (BK 1101a19): S. TH., lect.16. 11. *Peri Archon* 1 c.5: MG 11,164; c.6: MG 11,167 n.70; cf. AGUSTÍN, *De civ. Dei* 10 c.30: ML 41,309. 12. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 1139a26): S. TH., lect.2.

do está asociado con alguna incomodidad que provoca hastío. Ahora bien, la visión de la esencia divina llena al alma con todos los bienes, pues la une a la fuente de toda bondad; por eso se dice en Sal 16,15: *Me saciaré cuando aparezca tu gloria; y* en Sab 7,11: *Me vinieron todos los bienes juntamente con ella,* es decir, con la contemplación de la sabiduría. De igual modo, tampoco tiene asociada ninguna incomodidad, porque de la contemplación de la sabiduría se dice, en Sab 8,16: *No es amarga su conversación, ni tediosa su convivencia.* Así, por tanto, queda claro que el bienaventurado no puede dejar la bienaventuranza por propia voluntad. De igual modo, tampoco puede perderla porque se la quite Dios. Porque, al ser su sustracción una pena, Dios, que es juez justo, no puede producirla si no hay alguna culpa; y no puede incurrir en culpa quien ve la esencia de Dios, pues acompaña necesariamente a esta visión la rectitud de la voluntad, como ya se demostró (q.4 a.4). Tampoco ningún otro agente puede apartar de ella, porque la mente unida a Dios se eleva sobre todas las demás cosas, y así ningún otro agente puede excluirla de esta unión. En consecuencia, parece inaceptable que a lo largo de ciertas alteraciones de los tiempos el hombre pase de la bienaventuranza a la miseria, y al contrario; porque estas alteraciones temporales sólo pueden afectar a las cosas que están sometidas al tiempo y al movimiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La bienaventuranza es la perfección consumada, que excluye todo defecto del bienaventurado. Y, por eso, llega a quien la tiene sin mutabilidad, mediante el poder divino, que eleva al hombre hasta la participación de la eternidad, que supera toda mutación.

2. *A la segunda hay que decir:* La voluntad se relaciona con cosas opuestas en lo que se ordena a un fin, pero se ordena por necesidad natural al fin último. Y esto es claro por el hecho de que el hombre no puede no querer ser bienaventurado.

3. *A la tercera hay que decir:* La bienaventuranza tiene principio por la condición de quien participa, pero carece de fin por la condición del bien cuya participación hace bienaventurado. Por eso se debe a una cosa el comienzo de la bienaventuranza, y a otra el que carezca de fin.

ARTICULO 5

¿Puede el hombre adquirir la bienaventuranza por sus medios naturales?

1 q.12 a.4; infra q.62 a.1; *In Sent.* 3 d.27 q.2 a.2; 4 d.49 q.2 a.6; *Cont. Gentes* 3,52.147.

Objeciones por las que parece que el hombre puede conseguir la bienaventuranza por sus medios naturales.

1. La naturaleza no falla en las cosas necesarias. Pero nada hay más necesario para el hombre que aquello por lo que se consigue el fin último. Luego no falta esto a la naturaleza humana. Por consiguiente, el hombre puede conseguir la bienaventuranza por sus medios naturales.

2. Además, el hombre, por ser más noble que las criaturas irracionales, parece que es más suficiente. Pero las criaturas irracionales pueden conseguir sus fines mediante sus medios naturales. Luego mucho más el hombre puede conseguir la bienaventuranza por sus medios naturales.

3. Además, la bienaventuranza es *la operación perfecta,* según el Filósofo[13]. Pero corresponde al mismo comenzarla y llevarla a cabo. Por consiguiente, como la operación imperfecta, que es como el principio en las operaciones del hombre, está sometida al poder natural del hombre, por el cual es dueño de sus actos, parece que podrá alcanzar la operación perfecta, que es la bienaventuranza, mediante el poder natural.

En cambio, el hombre es naturalmente el principio de sus actos mediante el entendimiento y la voluntad. Pero la bienaventuranza última, que está preparada para los santos, supera el entendimiento y la voluntad del hombre; pues dice el Apóstol, en 1 Cor 2,9: *Ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni ha llegado hasta el corazón del hombre lo que Dios tiene preparado para quienes le aman.* Por consiguiente, el hombre no puede conseguir la bienaventuranza por sus medios naturales.

13. ARISTÓTELES, *Eth. 7* c.13 n.2 (BK 1153b16): S. TH., lect.13.

Solución. *Hay que decir:* La bienaventuranza imperfecta, que puede tenerse en esta vida, puede adquirirla el hombre por sus medios naturales, del mismo modo que también puede adquirir la virtud, en cuya operación consiste; pero de esto se tratará después (q.63). Sin embargo, la bienaventuranza perfecta del hombre consiste en la visión de la esencia divina, como ya se dijo (q.3 a.8). Ahora bien, ver a Dios por esencia es superior no sólo a la naturaleza del hombre, sino también a la de toda criatura, como se demostró en la primera parte (q.12 a.4); pues el conocimiento de cualquier criatura es según el modo de su sustancia, como se dice a propósito de la inteligencia en el libro *De causis*[14], *que conoce lo que está sobre ella y lo que le es inferior, según el modo de su sustancia.* Pero todo conocimiento según el modo de una sustancia creada es insuficiente en la visión de la esencia divina, que supera infinitamente toda sustancia creada. Por consiguiente, ni el hombre, ni ninguna otra criatura, puede conseguir la bienaventuranza última por sus medios naturales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo mismo que la naturaleza no falla al hombre en lo necesario, no le dio armas ni vestido como a los otros animales, porque le dio razón y manos para conseguir estas cosas; así tampoco le falla al hombre en lo necesario, aunque no le diera un principio con el que pudiera conseguir la bienaventuranza, pues esto era imposible. No obstante, le dio libre albedrío, con el que puede convertirse a Dios, para que le haga bienaventurado. *Pues lo que podemos mediante los amigos, de algún modo lo podemos por nosotros mismos,* como se dice en el III *Ethic.*[15]

2. *A la segunda hay que decir:* La naturaleza que puede conseguir el bien perfecto es de condición más noble, aunque necesite el auxilio exterior para conseguirlo, que la naturaleza que no puede conseguir el bien perfecto, sino que consigue un bien imperfecto, aunque para su consecución no necesite auxilio exterior, como dice el Filósofo en el II *De caelo*[16]. Del mismo modo que está mejor dispuesto para la salud quien puede adquirir la salud perfecta, aunque sea con la ayuda de la medicina, que quien sólo puede adquirir una salud imperfecta sin ayuda de la medicina. Y por eso, la criatura racional, que puede conseguir el bien perfecto de la bienaventuranza, aunque necesite para ello la ayuda divina, es más perfecta que la criatura irracional, que no es capaz de conseguir un bien así, sino que sólo consigue un bien imperfecto con los recursos de su naturaleza.

3. *A la tercera hay que decir:* Cuando lo perfecto y lo imperfecto son de la misma especie, pueden estar causados por la misma virtud. Pero esto no es necesario si son de distinta especie, pues todo lo que puede causar la disposición de la materia no puede conferir la última perfección. Ahora bien, una operación imperfecta, que está bajo el poder natural del hombre, no es de la misma especie que la operación perfecta que es la bienaventuranza del hombre, pues la especie de la operación depende del objeto. Por consiguiente, el argumento no procede.

ARTICULO 6

¿Consigue el hombre la bienaventuranza por la acción de una criatura superior?

Objeciones por las que parece que el hombre puede llegar a ser bienaventurado por la acción de una criatura superior, es decir, de los ángeles.

1. Puesto que se encuentra en las cosas un orden doble: uno de las partes del universo entre sí, y otro de todo el universo al bien que está fuera de él; el primer orden se ordena al segundo como a fin, según se dice en XII *Metaphys.*[17]; por ejemplo, el orden de las partes de un ejército entre sí es por el orden de todo el ejército al jefe. Pero el orden de las partes del universo entre sí se aprecia porque las criaturas superiores actúan sobre las inferiores, como se dijo en la primera parte (q.19 a.5 ad 2; q.48 a.1 ad 5; q.109 a.2). Ahora bien, la bien-

14. Prop. 8: S. TH., lect.8. 15. ARISTÓTELES, c.3 n.13 (BK 1112b27): S. TH., lect.8. 16. ARISTÓTELES, c.12 n.3 (BK 292a22): S. TH., lect.18. 17. ARISTÓTELES, 11 c.10 n.1 (BK 1075a11): S. TH., 1.12 lect.12.

aventuranza consiste en el orden del hombre al bien que está fuera del universo, que es Dios. Luego el hombre llega a ser bienaventurado mediante la acción de la criatura superior, es decir, del ángel, en él.

2. Además, lo que es algo en potencia, puede ser llevado a acto por lo que es eso mismo en acto; por ejemplo, lo que es cálido en potencia pasa a ser cálido en acto mediante lo que es cálido en acto. Pero el hombre es bienaventurado en potencia. Luego puede llegar a ser bienaventurado en acto mediante el ángel, que es bienaventurado en acto.

3. Además, la bienaventuranza consiste en una operación del entendimiento, como antes se dijo (q.3 a.4). Pero el ángel puede iluminar el entendimiento del hombre, como se estudió en la primera parte (q.111 a.1). Luego el ángel puede hacer al hombre bienaventurado.

En cambio está lo que se dice en Sal 83,12: *El Señor dará la gracia y la gloria.*

Solución. *Hay que decir:* Como toda criatura está sometida a las leyes de la naturaleza, puesto que tiene una virtud y una acción limitadas, la virtud de una criatura no puede llevar a cabo lo que excede la naturaleza creada. Por eso, si es necesario hacer algo que supera la naturaleza, eso lo hace inmediatamente Dios, como resucitar un muerto, dar la vista a un ciego, y cosas así. Ahora bien, se ha demostrado (a.5) que la bienaventuranza es un bien que supera la naturaleza creada. Por consiguiente, no es posible que se proporcione por la acción de criatura alguna, sino que Dios sólo es el agente que hace al hombre bienaventurado, si hablamos de la bienaventuranza perfecta. Pero si hablamos de la bienaventuranza imperfecta, sí hay proporción entre ésta y la virtud, en cuyo acto consiste.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Normalmente sucede, en las potencias activas ordenadas, que pertenece a la potencia suprema el conducir al fin último, mientras que las potencias inferiores ayudan a la consecución de este fin disponiendo; por ejemplo, el uso de una nave, que es para lo que se la construye, pertenece al arte de la navegación, que preside el arte de la construcción naval. Lo mismo, pues, ocurre también en el orden del universo: los ángeles ayudan, ciertamente, al hombre a conseguir el fin último mediante algunas cosas preparatorias que lo disponen a su consecución; pero el hombre consigue el último fin mediante el primer agente mismo, que es Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando una forma existe en acto en alguna cosa según el ser perfecto y natural, puede ser principio de acción para otra cosa; por ejemplo, lo cálido calienta mediante el calor. Pero si la forma existe en algo imperfectamente, y no según el ser natural, no puede ser principio de su comunicación a otro; así, la visión de un color que está en la pupila no puede dar color a otra cosa; tampoco todo lo que está iluminado y caliente puede iluminar y calentar otras cosas, pues así las acciones de iluminar y calentar serían hasta el infinito. Ahora bien, la luz de gloria, con la que se ve a Dios, está en El, ciertamente, de un modo perfecto según el ser natural, pero en las criaturas está imperfectamente y según un ser figurado o participado. Por consiguiente, ninguna criatura bienaventurada puede comunicar su bienaventuranza a otra.

3. *A la tercera hay que decir:* El ángel bienaventurado ilumina el entendimiento del hombre, o incluso el ángel inferior, en lo referente a algunas razones de las obras divinas, pero no en cuanto a la visión de la esencia divina, como se dijo en la primera parte (q.106 a.1). Pues Dios ilumina inmediatamente a todos, para que vean su esencia.

ARTICULO 7

¿Se requiere alguna obra buena para que el hombre consiga de Dios la bienaventuranza?

1 q.62 a.4; *Compend, theol.* c.172.

Objeciones por las que parece que no se requiere ninguna obra del hombre para que éste consiga de Dios la bienaventuranza.

1. Por ser Dios un agente de virtud infinita en su obrar, no necesita previamente materia ni disposición de la materia, sino que puede producir todo al instante. Pero las obras del hombre sólo pueden requerirse para su bienaventuranza como disposiciones, pues no se re-

quieren para ella como causa eficiente, según se ha dicho (a.6). Luego Dios, que no requiere disposiciones previas en su obrar, confiere la bienaventurarla sin que precedan obras.

2. Además, Dios es el autor inmediato de la bienaventuranza, del mismo modo que lo es de la naturaleza. Pero en la primera disposición de la naturaleza produjo las criaturas sin que precediera ninguna disposición o acción de las criaturas, pues al instante hizo todo perfecto en su especie. Luego parece que conferirá la bienaventuranza al hombre sin que preceda obra alguna.

3. Además, dice el Apóstol, en Rom 4,6 que la bienaventuranza del hombre es *para quien Dios confiere la justicia sin obras.* Por tanto, no se requiere obra alguna del hombre para conseguir la bienaventuranza.

En cambio está lo que se dice en Jn 13,17: *Si sabéis esto, seréis bienaventurados si lo practicáis.* Luego por la acción se llega a la bienaventuranza.

Solución. *Hay que decir:* Como se observó más arriba (q.4 a.4), se requiere para la bienaventuranza la rectitud de la voluntad, pues no es otra cosa que el orden debido de la voluntad al último fin; y se exige esta rectitud para la consecución del último fin como se exige la disposición debida de la materia para la consecución de la forma. Pero con esto no se demuestra que alguna operación del hombre deba preceder a su bienaventuranza, pues Dios podría hacer a la vez que la voluntad tendiera rectamente al fin y que lo consiguiera; del mismo modo que a veces dispone la materia e induce la forma a la vez. Pero el orden de la sabiduría divina exige que no se haga esto, pues, como se dice en el II *De caelo*[18], *de los seres que están destinados a tener el bien perfecto, alguno lo tiene sin movimiento, otros con un solo movimiento, otros con muchos.* Ahora bien, tener el bien perfecto sin movimiento, es propio de quien lo tiene naturalmente. Pero tener la bienaventuranza naturalmente es propio de Dios solo. Por eso, es propio de Dios solo que no sea movido a la bienaventuranza mediante operación precedente alguna. Pero, como la bienaventuranza excede toda naturaleza creada, ninguna simple criatura consigue la bienaventuranza convenientemente sin el movimiento de la operación, mediante la cual tiende a ella. Con todo, el ángel, que es superior al hombre en el orden de la naturaleza, la ha conseguido, por disposición de la sabiduría divina, con un solo movimiento de operación meritoria, como se expuso en la primera parte (q.62 a.5). Los hombres, en cambio, la consiguen con muchos movimientos de operaciones, que se llaman méritos. Por eso también, según el Filósofo[19], la bienaventuranza es premio de las operaciones virtuosas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No se exige alguna operación previa del hombre para conseguir la bienaventuranza por insuficiencia de la virtud divina beatificante, sino para guardar el orden en las cosas.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios produjo al instante las primeras criaturas perfectas sin que precediera ninguna disposición u operación de las criaturas, porque Dios estableció los individuos de las especies de modo que por ellos se propagara la naturaleza a los descendientes. De igual modo, porque a través de Cristo, que es Dios y hombre, habría que derivar la bienaventuranza a los hombres, según aquello del Apóstol en Heb 2,10: *Quien había llevado muchos hijos a la gloria;* al instante, desde el principio de su concepción, sin ninguna operación meritoria precedente, su alma fue bienaventurada. Pero esto es peculiar en él, y así el mérito de Cristo ayuda a los niños bautizados a conseguir la bienaventuranza, aunque les falten méritos propios, porque por el bautismo han sido hechos miembros de Cristo.

3. *A la tercera hay que decir:* El Apóstol está hablando de la bienaventuranza de la esperanza, que se tiene por gracia justificante y que no se da porque precedan obras. Pues no tiene razón de término de movimiento, como la bienaventuranza, sino que más bien es el principio del movimiento con el que se tiende a la bienaventuranza.

18. ARISTÓTELES, c.12 n.3 (BK 292a22): S. TH., lect.18.

19. ARISTÓTELES, *Eth.* 1 c.9 n.3 (BK 1099b16): S. TH., lect.14.

ARTICULO 8

¿Todos los hombres desean la bienaventuranza?

In Sent. 4 d.49 q.1 a.3 q.ª1.

Objeciones por las que parece que no todos desean la bienaventuranza.

1. Nadie puede desear lo que desconoce, porque el objeto del apetito es el bien conocido, como se dice en el III *De anima*[20]. Pero muchos no saben qué es la bienaventuranza; y esto, como dice Agustín en el XIII *De Trin.*[21], es claro, porque *algunos pusieron la bienaventuranza en el placer del cuerpo, otros en la virtud del alma, otros en otras cosas.* Luego no todos desean la bienaventuranza.

2. Además, la esencia de la bienaventuranza es la visión de la esencia divina, como se dijo (q.8 a.8). Pero algunos[22] opinan que es imposible esto, que el hombre vea a Dios por esencia; por eso no lo desean. Luego no todos los hombres desean la bienaventuranza.

3. Además, dice Agustín, en el XIII *De Trin.*[23], que *bienaventurado es quien tiene todo lo que desea, y nada desea mal.* Pero no todos quieren esto, pues algunos quieren mal algunas cosas y, sin embargo, quieren quererlas. Luego no todos quieren la bienaventuranza.

En cambio está lo que dice Agustín en el XIII *De Trin.: Si uno dijera: «todos queréis ser bienaventurados y no queréis ser desventurados», diría algo que todos reconocen en su voluntad*[24]. Luego todos desean ser bienaventurados.

Solución. *Hay que decir:* Se puede considerar la bienaventuranza de dos modos. Uno, según la razón común de bienaventuranza. Y así es necesario que todo hombre quiera la bienaventuranza. La razón común de la bienaventuranza es ser el bien perfecto, como se dijo (a.3.4). Ahora bien, como el objeto de la voluntad es el bien, el bien perfecto de alguien es lo que sacia totalmente su voluntad. Por eso, desear la bienaventuranza no es otra cosa que desear que se sacie la voluntad. Y esto lo desea cualquiera.

Podemos hablar de la bienaventuranza de otro modo, según su razón especial, en cuanto a aquello en lo que consiste la bienaventuranza. Y así no todos conocen la bienaventuranza, porque no saben a qué cosa corresponde la razón común de bienaventuranza. Y, por consiguiente, en cuanto a esto, no todos la desean.

Con esto queda respondida la *primera* objeción.

Respuesta a las otras objeciones:
2. *A la segunda hay que decir:* Como la voluntad es consecuencia de la aprehensión del entendimiento o de la razón, del mismo modo que sucede que algo es igual en la realidad y, sin embargo, es distinto según la consideración de la razón, así también sucede que algo es igual en la realidad, pero se desea de un modo sí y de otro no. La bienaventuranza, por tanto, puede ser considerada bajo la razón de bien final y perfecto, que es la razón común de bienaventuranza y, así, naturalmente y por necesidad, la voluntad tiende a ello, como se dijo (a.8 y a.4 ad 2). También puede ser considerada según otras consideraciones especiales: por parte de la misma operación, por parte de la potencia operativa o por parte del objeto; y así la voluntad no tiende a la bienaventuranza por necesidad.

3. *A la tercera hay que decir:* Esa definición de bienaventuranza que algunos[25] dieron: *Bienaventurado es quien tiene todo lo que desea,* o *a quien sucede todo lo anhelado,* es buena y suficiente si se entiende de un modo, pero de otro modo es imperfecta. Si se entiende con total referencia a todo lo que desea el hombre con su apetito natural, entonces es verdad que quien tiene todo lo que desea es bienaventurado, pues únicamente sacia el apetito natural del hombre el bien perfecto, que es la bienaventuranza. Pero si se entiende referida a aquellas cosas que desea el hombre, según la aprehensión

20. ARISTÓTELES, c.10 n.4.6 (BK 433a27; b12): S. TH., lect.15. 21. C.4: ML 42,1018; *De civ. Dei* 18 c.41: ML 41,601. 22. Cf. C. CAPELLE, *Autour du décret de 1210.* III: *Amaury de Rene* (París 1932) p.105; A. M. MOTTE, *Une fausse accusation contre Abélard et Arnaud de Brescia:* Rev. Se. Phil. Theol. 22 (1933) 27-46. 23. C.5: ML 42,1020. 24. C.3: ML 42,1018. 25. AGUSTÍN, *De Trin.* 13 c.5: ML 42,1020; PEDRO LOMBARDO, *Sent. 4* d.49 q.1.

de la razón, entonces tener algunas cosas que desea el hombre no pertenece a la bienaventuranza, sino más bien a la desventura, porque el tenerlas impide al hombre *alcanzar* lo que desea naturalmente; del mismo modo que el hombre a veces acepta como verdaderas algunas cosas que le impiden conocer la verdad. Teniendo esto en cuenta, Agustín[26] añadió, para la perfección de la bienaventuranza, que *no desee nada mal.* Aunque lo primero, que *es bienaventurado quien tiene todo lo que desea,* podía ser suficiente si se entiende correctamente.

26. *De Trin.* 13 c.5: ML 42,1020.

TRATADO DE LOS ACTOS HUMANOS

Introducción a las cuestiones 6 a 21

Por RAFAEL LARRAÑETA OLLETA, O.P.

Las cuestiones que nos ocupan (q.6-21) reciben el nombre de «tratado de los actos humanos».

En el prólogo a ellas, Santo Tomás nos aclara su postura: «después de haber tratado del fin (la bienaventuranza), hemos de considerar los medios por los que a ella se llega, es decir, los actos humanos». Y a partir de él hemos de comprender su sentido.

1. **Sentido general y contenidos**

Los presupuestos doctrinales de estas cuestiones son filosóficos, aunque quedan enmarcados en un contexto teológico. Explicaremos esta clara distinción.

El análisis de estas temáticas es de índole casi exclusivamente *filosófica.* Lo comprobamos en todo lo referente a los actos humanos en sí mismos, al objeto de la voluntad, su modo de ser movida, la extensión y fundamento de la libertad, la especificidad de la acción por el fin y por el objeto, el respeto a la conciencia y algunos más, especialmente el principio «interior» de distinción entre bien y mal.

Pero vemos que el Santo plantea asuntos estrictamente *teológicos* (q.10 a.4; q.19 a.10), que acude también con toda normalidad a instancias de fe (q.19 a.4 ad 3) y hasta llega a interrogarse sobre las competencias del moralista y del teólogo (q.7 a.2). Y lo que es más relevante: las «implicaciones» totales de las acciones morales son prioritariamente teológicas. Como ya vimos, el fin último que obtenemos-preparamos-merecemos lo concede gratuitamente Dios; el orden moral está garantizado últimamente por la razón divina; los principios de las operaciones buenas son las virtudes, mas su «forma» suprema es la caridad (teologal).

Podría suscitarse con ello un triple cuestionamiento: si estas cuestiones son excesivamente teológicas, filosóficas o ambivalentes. Responderemos por partes, y así se comprenderá mejor el sentido del texto.

Sabemos desde el comienzo que Santo Tomás pretende ofrecer una teología moral. El primer paso lo establece en el tratado de la bienaventuranza, que sirve de base a toda la moral de la *Suma.* El siguiente paso de esta fundamentación moral está en este segundo bloque. Su estilo y forma es mucho más racional. Ello se debe a que los contenidos poseen una estructura más independiente del dato teológico. Y por eso no será tan difícil para él remitirse una y otra vez a su fuente aristotélica. Ya veremos cómo algunas respuestas podrían deslindarse tranquilamente del estudio teológico.

Pero además existen otros aspectos que, pese a su «consistencia» filosófi-

co-humana, tienen raigambre teológica. Las potencias del alma, entendimiento y voluntad —que son el soporte de la moralidad—, son algo creado por Dios que, por su carácter espiritual, tienen origen «directo» en Dios. El bien moral, objeto de la voluntad y de la acción, es un bien real en la medida que participa del Bien absoluto, que es Dios. La norma moral tiene su fundamento en la razón divina, norma suprema del orden creado.

Antiguamente se hubiese planteado la duda de si tal exposición del «fundamento de la moralidad» respetaba la gratuidad de lo teológico, dado el talante y el tratamiento interno de los temas. Hoy día sucederá lo contrario, es decir, si tales referencias al dato teológico dejan suficiente autonomía a la ética humana. El contexto es diferente y en ambos casos creemos que Santo Tomás aporta un elemento interesante.

En efecto, para aquella época esta forma de fundamentar la moral significó un paso hacia adelante. Quizás por primera vez y de manera sólida se establecieron unos principios claros, sistemáticos y humanos para la actuación moral del *creyente.* Se dirá todavía hoy desde ciertas mentalidades que eso es concesión a los humanismos y a los racionalismos. Pero no es así. Discernir el estilo del obrar creyente, las responsabilidades ante la propia conciencia, la coherencia respecto a la fe y, simultáneamente, a la razón, no son cosas ni asuntos baladíes o de fácil concesión a una moda. En ello está en juego el prestigio y la lógica de la fe.

Los actos humanos, sus implicaciones, sus raíces en la ética, se estudian hoy en ámbitos más singulares, propios de la psicología o de la filosofía. No sufre merma con ello este tratado. El acento que imprime a su moral en estas páginas posee fuerza suficiente como para adherirse a la grandeza del sistema aristotélico. Como el Filósofo, Santo Tomás privilegia el acto humano, pero no en sí mismo y de manera aislada, sino como raíz de la moralidad y como medio para la virtud. Así, felicidad en la meta y virtud en el camino se comportan como verdaderos ejes de la moralidad.

No existe, por tanto, ambivalencia en su ética teológica. Siempre se trata de lo mismo: enraizar la moral en lo teológico con un enorme respeto a ambos órdenes. Este respeto lo considera heredado del mensaje de la Biblia. Un ejemplo entre los muchos que podríamos dar: para defender la libertad, el Santo niega que Dios mueva la voluntad humana de forma «dictatorial»; cuando Dios mueve la voluntad, lo hace siguiendo el orden mismo de la creación, o sea, salvaguardando siempre la libertad que Dios mismo creó. En caso contrario, insinúa el Santo, Dios sería un ser arbitrario y absurdo.

En el contenido de estas cuestiones suelen distinguirse con razón dos apartados. El primero comprende las cuestiones 6-17. El segundo, las 18-21. El tamaño tan desigual tiene una explicación: sobre el segundo ya había escrito bastante el autor, y ahora no hace sino presentar un resumen, mientras que sobre el primero nunca había confeccionado un «capítulo» expreso.

Para mejor intelección ofrecemos un esquema completo:

1. De la condición y naturaleza de los actos humanos en cuanto son voluntarios (q.6-17).

- A. Del voluntario e involuntario en común
  - 1) Su naturaleza (q.6).
  - 2) Las circunstancias del acto voluntario (q.7).
- B. De los actos voluntarios en particular
  - 1) De los actos propios de la voluntad
    - *a)* Respecto del fin
      - *a)* La volición
        - 1. La simple voluntad (q.8).
        - 2. El motivo de la voluntad (q.9).
        - 3. El modo de ser movida (q.10).
      - *b)* El gozo o fruición (q.11).
      - *c)* La intención (q.12).
    - *b)* Respecto de los medios
      - *a)* La elección
        - 1. En sí misma (q.13).
        - 2. En el consejo (q.14).
      - *b)* El consentimiento (q.15).
      - *c)* El uso (q.16).
  - 2) De los actos imperados por la voluntad: El imperio (q.17).

II. De la bondad y malicia de los actos humanos (q.18-21).

- 1) De la bondad o malicia de los actos en general (q.18).
- 2) De la bondad o malicia de los actos internos (q.19).
- 3) De la bondad o malicia de los actos externos (q.20).
- 4) Propiedades consiguientes a la bondad o malicia de los actos (q.21).

Como se ve, en el primer bloque (q.6-17) se perfilan de una forma minuciosa los componentes del acto humano. Dado que este acto es el acto moral y dado que en él se centraba gran parte del problema ético de la época, su concepción y determinación detallada tenía una importancia enorme para el autor. También es verdad que esta descripción-definición de la acción moral quedaría convertida en clisé permanente de la ética católica. Muchos catecismos y manuales no harían sino reproducirlo en lenguajes más accesibles al vulgo.

Pero desde el punto de vista estrictamente moral, el bloque segundo (q. 18-21) posee mayor relevancia. Santo Tomás alude en ellos a los problemas más candentes del momento, ofreciendo respuestas teológicas muy interesantes en cuanto defienden con una notable singularidad las instancias humanas de lo moral.

Para sintonizar con nuestra actualidad es instructivo dar una breve descripción de los temas que andan en juego en estas cuestiones:

1.° *El sujeto de la moralidad.*—Ese sujeto no es otro que el acto humano voluntario. En Santo Tomás esta equiparación entre acto humano, acto voluntario, acto libre y acto moral es tan insistente que no queda sino resaltarlo con vigor, pues ella da el «primer toque de distinción» a su ética humana

y teológica. Cualquier legitimación ética de la in-humanidad y la no-libertad jamás podrá ampararse en la firma del Doctor de Aquino.

2.° *Los componentes del acto moral-humano* ocupan el espacio más amplio. Nos referimos a aquellos pasos o «actos menores» que conjuntamente forman el acto humano integral. Esta temática contiene aspectos bastante complejos.

El «paso» central es, sin duda, la elección. Lo decisivo dentro del acto moral es, para el Santo, la elección; en ella recibe la acción humana el apelativo de moral o inmoral, buena o mala. Consecuente con esta importancia dada a la elección, sitúa aquí el tema —tan candente entonces y ahora— de la libertad. ¿Existe la libertad, existe el acto libre? Su respuesta, y aun reconociendo las limitaciones existenciales, es siempre positiva[1].

Por las consecuencias que posee para la fijación del objeto moral y de la moralidad intrínseca, se destaca también ahora el «paso» de la intención, que para muchas mentalidades (como la bíblica, con su llamada constante «al corazón») y para muchos moralistas ya era el constitutivo propio de la bondad o de la maldad.

Relieve especial tiene la fruición, pues nos interroga sobre la deleitabilidad del bien ético, algo muy olvidado en las tradiciones teológicas. Y por distintas causas es preciso mencionar el estudio de las circunstancias, tan certeramente descritas, que los moralistas posteriores se remitirán aquí casi literalmente.

3.° *El constitutivo de la moralidad.*—Es el tercer contenido primordial y se refiere a las instancias que convierten en bueno o malo un acto humano. Santo Tomás distingue un doble orden: *a)* instancias que definen la moralidad *intrínseca* de cada acto y que son el objeto, el fin y las circunstancias; en otro lugar habrá ocasión de comprobar cómo estas tres dan lugar a curiosas superposiciones, cómo alguna de ellas no siempre es decisoria de la moralidad y cómo no poseen las tres el mismo valor en todo momento, *b)* Instancias que califican *objetivamente* el orden moral de cada acto y que son la razón natural, la ley eterna, la conciencia y la razón divina; también sobre ellas habrá ocasión de hacer interesantes aclaraciones.

Restan algunos otros temas que darían mucho trabajo a los comentaristas posteriores, como la existencia de actos indiferentes, la determinación moral del voluntario indirecto, la elaboración completa del acto humano, etc. En la reflexión reciente ya no son tan primordiales, aunque en las notas al texto aludiremos a lo más capital.

2. **Originalidad y fuentes**

Este «tratado» no existía como tal, de forma independiente, hasta la *Suma teológica* de Santo Tomás. Esta es una de sus mayores originalidades, aunque tenga fuentes que explican su contenido.

[1] El siglo XIII estudia explícitamente el problema de los fundamentos de la libertad humana. Parten de una convicción de Anselmo de Canterbury: que la libertad es una perfección, que existirá incluso en la vida bienaventurada de los justos. El cariz teológico de la cuestión no quita radicalidad al planteamiento. Cf. O. LOTTIN, *Mora/e fundamentale* (Tournai 1954) p.96s.

Santo Tomás encontró estos temas en varios autores, sobre todo en el «Maestro de las Sentencias»; en efecto, Pedro Lombardo los había recogido como una parte de las consideraciones morales acerca del pecado. El Santo también lo estudió así hasta la *Suma*, cuando lo desglosa de todo lo referente al pecado.

De todas maneras, los contenidos de estas cuestiones eran bien conocidos en su época y traían un lejano legado histórico. El mérito del Santo es sintetizar, ordenar y profundizar las reflexiones heredadas.

Su fuente más remota es Aristóteles y, concretamente, su *Etica a Nicómaco* (cf., sobre todo, 1.3). De esta obra encontramos hasta sesenta citas, y aunque son perceptibles bastantes diferencias en cuanto a análisis y a talante, el significado general se asemeja mucho.

San Agustín es el otro gran inspirador del Santo. El Doctor de Hipona no confeccionó un conjunto estructurado sobre los actos humanos y, sin embargo, las numerosas observaciones introspectivas de sus escritos sirvieron de material-base para las sumas del Medioevo[2]. De él derivan aspectos tan interesantes como la fruición, el consenso y el uso; igualmente procede de él la división bipartita de la teología en «usar» y «disfrutar», es decir que San Agustín distinguía las cosas según sirven para uso o para disfrute (aunque ambas pueden conducirnos al goce perfecto: Dios mismo)[3]. Precisamente P. Lombardo recogerá esta distinción y de ella derivarán largos comentarios en la introducción a la teología; así lo haría el mismo Santo Tomás en su *Comentario a las Sentencias*[4], aunque ahora se desprenda de la generalización del uso y el disfrute para insertarlos dentro de la estructura del acto moral.

Juan Damasceno, nombrado con frecuencia por el autor, fue uno de los primeros que intentó estructurar las diversas partes o «pasos» del acto humano; puso en ello tanto énfasis y detallismo, que llegaría a enunciar doce «pasos» sólo para la voluntad, sin contar con los del entendimiento. Sin dejar de reconocer tan insigne autoridad, Santo Tomás reducirá ese número a prácticamente la mitad (aunque hay opiniones diversas, como se verá).

San Gregorio Niceno es el más citado en estas cuestiones. De él refiere siempre la obra *De natura hominis;* en realidad, su autor es Nemesio, obispo de Emesa (sobre el siglo v); no se conoce ninguna otra obra del mismo, y ésta se atribuyó umversalmente al Niceno. Santo Tomás debió de remitirse tanto a él por sus alusiones continuadas a la *Etica* aristotélica. Era un modo clásico de protegerse en el prestigio de los Santos Padres para utilizar doctrinas tan sospechosas entonces como las del pagano Aristóteles, porque, en el fondo, no añadían demasiado al texto original del Estagirita.

Pese a que estas fuentes eran muy conocidas por todos los maestros, Santo Tomás se separa de ellos en el estilo de exposición, creando un conjunto independiente. Ese fue uno de sus méritos, según dijimos, pero debe tener alguna explicación.

[2] No obstante, la escuela de Santo Tomás se separará de las tesis más voluntaristas del agustinismo. Cf. J. RAMÍREZ, *Opera omnia.* IV: *De actibus humanis* (Madrid 1972) p.518s.

[3] S. AUGUSTINUS, *De doctrina christiana* I c.4: ML 34,20.

[4] *In Sent.* I d.1.

Posiblemente Santo Tomás juzgó que, si lo humano-moral posee consistencia propia, no convenía difuminarlo mezclándolo con cuestiones de más directa implicación teológica, como sucede con el pecado. La actuación humana queda así bien perfilada y forma el cimiento de la conducta creyente.

Evidentemente, existen otras muchas fuentes para tantos temas como se estudian en este tratado. No nos toca en tan breve espacio realizar una investigación histórica, ya efectuada por otros eruditos y con acierto[5]. Pero conviene resaltar siquiera los pormenores más sobresalientes, según la selección que ofrecemos a continuación.

En la q.6 aborda el problema de «lo voluntario», muy meditado ya por el Estagirita. Aunque los enunciados remiten al Damasceno y al Niceno, las soluciones concretas son propias del Santo.

Las circunstancias, enumeradas de pasada por Aristóteles, han de atribuirse en justicia a Cicerón. En su obra *De inventione oratoria*, aconseja al orador que en sus defensas nunca olvide las circunstancias atenuantes o agravantes de las causas en litigio. Las múltiples circunstancias de Cicerón fueron reducidas por la escolástica a siete, intentando una especie de paralelismo con los accidentes individuantes de la persona *(forma, figura, locus, tempus, stirps, patria, nomen).* Estas son las que sirven de base al argumento de Santo Tomás para enumerar las circunstancias del acto humano.

Mientras muchos detalles de la elección, el consejo y la intención proceden de Aristóteles, la mayor parte de las que se refieren a la fruición, al consenso y al uso son de San Agustín. Ya dijimos algo al respecto. Basta añadir que algunas de estas citaciones probablemente las tomó de las muchas que había en las sumas sobre el Doctor de Hipona, y particularmente debió de inspirarse en P. Lombardo.

El tratamiento de la bondad y malicia de los actos no es tan propio de Santo Tomás. Eran temas muy antiguos. Y por si fuera poco, ya estaban muy discutidos desde Abelardo por todos los maestros de la época. También veremos cómo el mismo Santo Tomás ya había debatido estos problemas anteriormente cuando estudió toda la moralidad referente al pecado.

No deben pasarse por alto la gran cantidad de citas bíblicas. A través de ellas se nos quiere recordar una y otra vez que seguimos en teología. Algo importa señalar: la mayoría no se emplean rigurosamente como contenido directo de valor demostrativo, sino más bien como textos que apoyan lo que por otro cauce va a demostrarse. Lógicamente, falta el rigor de la explicación exegética que hoy pedimos a los biblistas y que en aquel entonces era imposible esperar. Tampoco escasean demostraciones lógico-racionales para confirmar algunos contenidos de fe que de suyo son indemostrables. Es un modo peculiar de utilizar el dato bíblico y, ciertamente, propio de una etapa mucho menos crítica e incluso ingenua.

[5] Cf. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e^ et XIII^e^ siècles* (Louvain-Gembloux 1948: t.11).

3. Los actos humanos en el conjunto de las obras de Santo Tomás

En lugar de conformarnos con ofrecer una lista exhaustiva de lugares paralelos, juzgamos más interesante analizar la evolución del pensamiento del autor según la trayectoria que observamos en sus obras más importantes.

Para mejor intelección dividimos esta exposición en dos bloques, conforme a lo que ya hemos apuntado.

a) *Lugares paralelos de q.6-17*

Siendo esta parte la más original, es lógico que sólo encontremos pasajes parciales paralelos a las distintas cuestiones. Estos son los lugares más relevantes:

1.° El *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo.*—Desde su comienzo trata del uso y de la fruición como actos de la razón y del intelecto (I d.1 c.1); también se aborda en el libro II d.24 c.l el tema del libre albedrío, que en la d.25 se aplica a Dios. En el mismo libro II d.38 se trata de la voluntad y de su ordenación al fin. Y por último, en el libro IV d.l6 c.3 se toca el tema de las circunstancias morales referidas al pecado.

2.° La *Cuestión disputada acerca de la Verdad,* que contiene muchos asuntos similares a los que nos ocupan. En la q.1 se estudia la verdad y falsedad del entendimiento; en la q.10 se analiza la mente humana dentro de esta vida y de la otra; en las q.15-17 se habla ya de la razón, la sindéresis y la conciencia. Finalmente, la q.24 aborda la cuestión del libre albedrío.

3.° La *Suma contra Gentiles.*—En ésta aparecen, en el libro I c.88, un curioso interrogante sobre la libertad de Dios y otros no menos sugerentes sobre el gozo y el amor de Dios, en el c.90-91. Mas propio para nuestro tema es el libro II c.46-101, donde se expone todo lo referente al alma, al entendimiento humano y de las «sustancias separadas».

4.° El *Comentario a la Etica a Nicómaco,* que probablemente es el lugar más cercano a estas cuestiones de la *Suma.* En el libro III c.1-4, correspondientes a las lecciones 1-10 del Santo, se intenta aclarar el significado exacto del voluntario, del acto de elección y del «consilium»; se volverá también a definir el objeto propio de la voluntad.

5.° La *Cuestión disputada acerca del Mal.*—En la q.3 y hablando del pecado, se pregunta el autor por las causas que pueden impedir la voluntariedad plena. Pero la más interesante es la q.6, dedicada al acto de «elección»; de esta cuestión se ha dicho que con ella pretendió Santo Tomás intervenir directamente en la polémica suscitada por las condenas del obispo Tempier, polémica a la que aludiremos en algún momento.

6.° Llegamos así a la *Suma teológica.*—En la primera parte no tenemos, hablando con propiedad, un lugar paralelo, sino algo mucho más capital: el complemento del tratado de los actos humanos. Estamos refiriéndonos al llamado «tratado del hombre» q.75-89. En el prólogo a la q.84 leemos que, mientras «ahora estudiamos los actos intelectivos», en «la segunda parte, que

versa sobre la cuestión moral», estudiaremos los actos apetitivos, aunque ya ha descrito poco antes qué es la voluntad (q.82) y el libre albedrío (q.83).

En el estudio del hombre, que llega hasta la q.102, no quiso insertar Santo Tomás los contenidos de nuestras cuestiones. Para dar mayor coherencia y unidad a la moral, el Santo no tiene inconveniente en realizar esta especie de «vivisección». Los discípulos se aprestarán a unificar esas dos secciones, pero al Doctor de Aquino le importaba más construir una fundamentación rigurosa de lo ético.

En la segunda parte están únicamente, como pasajes de cierta envergadura, nuestro tratado de los actos humanos. Sin embargo, será muy fácil hallar por doquier, en el resto de esta parte, que es la típicamente moral, llamadas continuas a nuestras q.6-17, de manera especial en el estudio de los vicios y pecados (I-II q.75-89).

Hagamos ahora un breve repaso sobre el sentido de estos pasajes paralelos para la comprensión de nuestras cuestiones.

Los que hemos citado son los lugares «mayores». Existen otros de índole menor, como la *Cuestión disputada acerca del Alma* y el *Comentario al «De Anima» de Aristóteles.* Pese a su cierto interés, nos referiremos solamente a los señalados más arriba.

Puede observarse con facilidad que en ellos no se da una exposición tan ordenada y completa de la temática de los actos humanos. A nivel moral, el único lugar de similar categoría sería el *Comentario a la Etica nicomaquea* al exponer la voluntad, la elección y la deliberación; algo parecido hemos de decir de su estudio de la «elección» en la cuestión 6: *De Malo.*

En cambio, el estilo de análisis no difiere demasiado. En todos ellos es un estudio de carácter filosófico por el que se introduce en el contenido del acto humano. El contexto varía más. Ante todo y como ya dijimos, el nuestro es un contexto teológico y que da cabida a problemas procedentes del misterio de la fe. Pero además difiere de las otros lugares donde la teología también está presente, y eso da un tono muy diverso a nuestro tratado. En el libro *de las Sentencias y* en la cuestión *De Malo* domina la preocupación por el pecado, mientras que aquí sólo interesa la fundamentación del obrar moral.

Esta diferencia nos da ya una pista para entender por qué Santo Tomás lo separó de otros contextos. No se trata de saber qué es un acto humano en su raíz ontológica, antropológica o psicológica. Todo ello es importante, pero siempre como preámbulo. Ahora se trata de estudiar el acto humano en cuanto fundamentación de la actuación moral y como principio del acercamiento al Dios bueno.

Algunos acusarán al Santo de haber sido demasiado analista y haber provocado el nacimiento del casuismo. La segunda acusación ya está respondida más atrás, cuando hablamos del sentido pleno de estas cuestiones en la formación de la virtud. La primera tiene dos perspectivas: si, desde la actualidad científica, comparamos estas introspecciones con las indagaciones últimas acerca del subconsciente o acerca de la conducta, tendremos que reconocer la claridad y sencillez de estas páginas. Si, desde una cierta e interesada simplicidad de algunos moralistas recientes, volvemos la mirada a estos

análisis, entonces habrá que admirar, junto a la complejidad, la seriedad y altura de lo intentado por el Santo[6].

En todo caso, es verdad que este modo de fundamentar la moralidad en el acto humano, con sus peculiaridades racionales y su raigambre teológica, sirvió de guía para muchos hombres durante siglos. También hoy puede servir de punto de confrontación y de modelo de estudio teológico.

b) *Lugares paralelos de q. 18-21*

Ya quedó señalado que, sobre el bien y el mal, trató Santo Tomás en numerosísimos lugares y que aquí se nos presenta una especie de bosquejo para recordar reflexiones anteriores de mayor amplitud. Relataremos las más significativas para el tema:

1.° El *Comentario a las Sentencias de P. Lombardo,* principalmente en su libro II d.34-40, donde se explican los problemas del bien, del mal y del pecado.

2.° La *Cuestión disputada acerca de la Verdad,* con las q.21 y 22, dedicadas al bien.

3.° La *Suma contra Gentiles.*—Comienza con el bien, en el libro I c.37-41, c.71 y c.95-96, aplicado a Dios. Lo que más nos atañe es el c.1-16 del libro III, donde se estudia el bien y el mal en general.

4.° La *Cuestión disputada acerca del Mal.* — Se trata del mal en general y se aplica luego al pecado en todas sus cuestiones, a excepción de la q.6, que ya indicamos está reservada al libre albedrío.

5.° En la *Suma teológica,* la bondad y la maldad aparecen en muchos contextos. Los que más importan aquí son éstos que siguen.

En la primera parte se nos habla del bien en general en la q.5. Pero además se reservan las q.48-49 para la exposición del bien y del mal «como distinción de las cosas en particular».

En la segunda parte, además de nuestras q. 18-21, se nos presenta de modo muy paralelo a ellas el estudio del bien y del mal en la I-II q.24, cuando pregunta sobre la bondad y malicia de las pasiones. Este interrogante sobre el bien y el mal se especificará todavía más en los temas de la delectación (I-II q.34) y de la tristeza y el dolor (q.39). También recordaremos otra vez que el problema de la bondad y maldad estará siempre de fondo en el resto de la I-II, sobre todo al tratar de las virtudes y vicios.

Comentaremos sucintamente estos paralelismos.

Como ya apuntamos, éstos son los lugares más notables. Existen otros muchos de rango menor (por ejemplo, *Quodl.* III c.12, donde se habla de la conciencia errónea), pero comentaremos sólo los primeros.

[6] Es frecuente escuchar de los tratadistas más recios en la teología católica actual el ruego de que se use mayor rigor racional en las declaraciones del magisterio jerárquico. Existe a veces la impresión de que han sido impuestas como obligatorias ciertas normas morales sin apoyarlas suficientemente en argumentos comprensibles y sin dar opción a que el fiel creyente sea capaz de asimilarlas con su conciencia serena y crítica. Cf., por ejemplo, F. BÖCKLE, *Moralfundamental* (Madrid 1980) p.313-4. Nada que decir de ciertas «espiritualidades» que aún imponen a sus seguidores preceptos morales carentes de la menor legitimidad racional. Poco tiene que ver todo eso con la ética de la *Suma teológica.*

En el *Comentario a las Sentencias* y en la *Cuestión De Malo* está reflejado el modo tradicional de tratar el bien y el mal en la moral teológica, o sea, en el contexto del pecado. La moral medieval tenía más interés en determinar las circunstancias de los pecados que en ensayar fundamentaciones de lo moral; debía de repercutir aún la influencia de «los confesionarios», que fueron como las primeras codificaciones éticas en torno a las faltas de los penitentes.

En la *Cuestión de Veritate* y en la *Suma contra Gentiles* hay un trasfondo más filosófico, recogiendo la herencia platónica presente en Aristóteles que tanto privilegiaba las esencialidades del bien y del mal. De aquí se suscitarían importantísimos interrogantes acerca del bien y del mal dentro de Dios mismo.

En la *Suma teológica* parece ensayarse una síntesis entre todos los aspectos: el filosófico y el teológico, el idealista y el concreto, el positivo y el negativo.

Vemos, efectivamente, cómo la pregunta por el bien en sí mismo se atribuye ya a Dios (q.5-6). El consiguiente cuestionamiento sobre la causa última del mal intenta resolverlo en las q.48-49, con lo que hemos conseguido un análisis entitativo y teológico sobre el bien y el mal.

Estos reaparecen en nuestras q-18-21, mas no ya bajo su forma ontológico-teológica, sino bajo una perspectiva moral. Entre ambas consideraciones no quiere el autor dar saltos bruscos (q.18 a. 1-2), y juntamente por eso su moral ha sido llamada «objetivista», porque ha vinculado lo moral a lo entitativo-creado[7].

Todavía existe otra interesante concatenación, esta vez entre lo bueno-moral entitativo y lo bueno-moral operativo. Las acciones concretas y los hábitos que les dan vida forman parte del esquema total, filosófico y teológico, entitativo y moral, del universo. Santo Tomás llegará a decir que el hombre, a través de sus acciones[8], se encamina al fin último y a la bondad suprema, causa primera y bien original, fuente de todo lo existente, y que, a la vez, esas acciones significan para el hombre el logro de su propia perfección, es decir que el hombre por ellas se hace a sí mismo mejor al par que recrea el universo. Lo humano-operativo queda vinculado a los principios del ser y a la bondad última.

Este tipo de reflexiones de fondo son las que deben suscitarnos nuevas luces para construir una moral acorde con el hombre y con la creación entera.

[7] Este es el sentido de una obra cuyo título ya era singular. Cf. O. N. DERISI, *Los fundamentos metafísicas del orden moral* (Madrid [2]1951).

[8] El sentido «práctico» de la ética tiene aquí su raíz dentro del espíritu de Santo Tomás. Otras corrientes bien dispares de la del autor de la *Suma* buscarán, en la acción humana, el «criterio» de toda la filosofía. Bien lo destaca, por ejemplo, J. L. L. ARANGUREN, *El marxismo como moral* (Madrid 1968), aunque luego se ha hecho lugar común y desde una vertiente socipolítica para una nueva versión de la teología: la polémica teología de la liberación. Cf. G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres* (Salamanca 1982) p.51-95.

BIBLIOGRAFÍA

(Continuamos empleando el criterio de selectividad y de actualidad teológica.)

CENTI, T. S., *Gli Atti umani.* Introduzione, en S. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teológica* (Perugia 1959) p.165-173.

GILLET, M.-S., *Les actes humaines* (comentarios), en St. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* (París [2]1926). En la novena edición hace los comentarios S. Pinckaers.

HÄRING, B., *Libertad y fidelidad en Cristo. La teología moral expuesta a sacerdotes y seglares.* I: *Los fundamentos* (Barcelona 1980). Es una versión de «moral fundamental» más actualizada y pastoral que su célebre obra *La Ley de Cristo* (Barcelona [7]1973).

HEINEN, W., *Begründung christlicher Moral* (Würzburg 1969).

HORTELANO, A., *Problemas actuales de moral.* I: *Introducción a la teología moral. La conciencia moral* (Salamanca 1979).

MERKELBACH, B., *Le traité des actions humaines dans la morale thomiste:* Rev. Se. Phil. Theol. 15 (1926) 185-204.

MlLHAVEN, J. G., *Absolutos morales y Tomás de Aquino,* en CH. E. CURRAN, *¿Principios absolutos en teología moral?* (Santander 1970) p.155-186.

PRÜMMER, D.-M., *Manuale theologiae moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis* (Barcinone [12]1955) I.

RAMÍREZ, J., *De Actibus humanis,* en *Opera omnia* (Madrid 1972) IV.

URDÁNOZ, T., *Introducción* a las cuestiones 6-21, en S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica* (Madrid 1954) p.255-573.

VAN DER POEL, C. J., *El principio del doble efecto,* en CH. E. CURRAN, *¿Principios absolutos en teología moral?* (Santander 1970) p. 187-211.

CUESTIÓN 6

Lo voluntario y lo involuntario

Porque es necesario llegar a la bienaventuranza mediante algunos actos, debemos estudiar los actos humanos, para saber con qué actos se llega a la bienaventuranza y cuáles entorpecen su camino (cf. q.1 intr.). Ahora bien, toda ciencia operativa debe llegar hasta la consideración particular, porque las operaciones y los actos versan sobre cosas singulares. Por tanto, la consideración moral, por ser de los actos humanos, hay que centrarla primero en lo universal, pero después en lo particular (II-II).

Acerca de la consideración universal de los actos humanos, primero hay que estudiar los mismos actos humanos; en segundo lugar, sus principios (q.49). Ahora bien, unos actos son propios del hombre, mientras que otros son comunes al hombre y a los demás animales. Y porque la bienaventuranza es un bien propio del hombre, se hallan más cerca de ella los actos que son propiamente humanos que los que son comunes al hombre y a los demás animales. Por consiguiente, hay que considerar en primer lugar los actos que son propios del hombre y, en segundo lugar, los que son comunes al hombre y a los otros animales, que se llaman pasiones del alma (q.22).

Acerca de lo primero hay que considerar dos cosas: la constitución de los actos humanos y su división (q.18). Pero, como se llaman actos propiamente humanos los que son voluntarios, porque la voluntad es el apetito racional que es propio del hombre, es necesario estudiar los actos en cuanto que son voluntarios. Por tanto, en primer lugar, hay que estudiar lo voluntario y lo involuntario en común; en segundo lugar, los actos voluntarios que produce la misma voluntad *(eliciti),* como existiendo inmediatamente en ella (q.8); en tercer lugar, los actos que son voluntarios por estar ordenados por la voluntad *(imperati),* que son de la voluntad mediante otras potencias (q.17).

Y porque los actos voluntarios tienen algunas circunstancias, según las cuales se los distingue, primero hay que estudiar lo voluntario y lo involuntario; a continuación, las circunstancias de estos actos, en los que se encuentra lo voluntario y lo involuntario (q.7).

Acerca de lo primero se plantean ocho problemas:

1. ¿Se encuentra lo voluntario en los actos humanos?—2. ¿Se encuentra en los animales irracionales?—3. ¿Puede haber voluntario sin ningún acto?—4. ¿Puede infligirse violencia a la voluntad?—5. ¿La violencia causa involuntario?—6. ¿El miedo causa involuntario?—7. ¿La concupiscencia causa involuntario?—8. ¿La ignorancia?

ARTICULO 1

¿Hay voluntario en los actos humanos?

De verit. q.23 a.1.

Objeciones por las que parece que no se encuentra lo voluntario en los actos humanos.

1. Voluntario es *aquello cuyo principio está en sí mismo,* como señalan Gregorio Niseno[1], el Damasceno[2] y Aristóteles[3]. Pero el principio de los actos humanos

1. NEMESIO, *De nat. hom.* c.32: MG 40,728. 2. *De fide orth. 2* c.24: MG 94,953. 3. *Eth.* 3 c.1 n.20 (BK 1111a23): S. TH., lect.4.

no está en el hombre mismo, sino fuera; pues lo apetecible, que está fuera, mueve el apetito del hombre a actuar y es como *lo que mueve sin ser movido,* como se dice en el III *De anima*[4]. Luego en los actos humanos no se encuentra lo voluntario.

2. Además, demuestra el Filósofo, en el VIII *Physic.*[5], que no se encuentra en los animales ningún movimiento nuevo que no provenga de un movimiento exterior. Pero todos los actos humanos son nuevos, porque ninguno de ellos es eterno. Luego el principio de todos los actos humanos procede de fuera. Por consiguiente, no se encuentra en ellos lo voluntario.

3. Además, quien actúa voluntariamente puede actuar por sí mismo. Pero esto no es propio del hombre, pues se dice en Jn 15,5: *Sin mí no podéis hacer nada.* Luego lo voluntario no se encuentra en los actos humanos.

En cambio está lo que dice el Damasceno en el libro II[6], que *lo voluntario es un acto que es operación racional.* Pero así son los actos humanos. Luego en ellos se encuentra lo voluntario.

Solución. *Hay que decir:* Es necesario que en los actos humanos haya voluntario. Para verlo, hay que tener en cuenta que el principio de algunos actos o movimientos está en el agente, o en lo que es movido; mientras que el principio de otros movimientos o actos está fuera. Porque, cuando una piedra se mueve hacia arriba, el principio de esta moción es exterior a la piedra, pero cuando se mueve hacia abajo, el principio de esta moción está en la piedra misma. Ahora bien, de los que se mueven por un principio intrínseco, unos se mueven a sí mismos y otros no; porque, como todo agente actúa o todo movimiento se mueve por un fin, según se determinó antes (q.1 a.2), se mueven perfectamente por un principio intrínseco aquellos seres en los que hay un principio intrínseco no sólo para moverse, sino también para moverse al fin. Pero para que algo llegue a hacerse por un fin, se requiere algún conocimiento del fin. Así, pues, lo que obra de este modo o es movido por un principio intrínseco que tiene algún conocimiento del fin, tiene en sí mismo el principio de la acción o del movimiento, no sólo para obrar, sino también para obrar por un fin. Mientras que en lo que carece de conocimiento del fin, aunque esté en ello el principio de la acción o del movimiento, no se halla en ello el principio de su obrar o moverse por un fin, sino en otro, que le imprime el principio de su movimiento hacia el fin. Por eso no se dice que estos seres se muevan a sí mismos, sino que los mueven otros. Pero se dice que se mueven a sí mismas las cosas que tienen conocimiento del fin, porque está en ellas el principio no sólo para obrar, sino para obrar por un fin. En consecuencia, cuando tanto el obrar como el obrar por un fin se deben a un principio intrínseco, estos movimientos y actos se llaman voluntarios; pues el término voluntario implica esto, que el movimiento y el acto se deben a la propia inclinación. Y por eso se dice que lo voluntario es, según la definición de Aristóteles[7], Gregorio Niseno[8] y del Damasceno[9] no sólo *aquello cuyo principio está dentro,* sino con el añadido de *conocimiento.* Por consiguiente, en los actos del hombre se encuentra plenamente lo voluntario, porque él conoce perfectamente el fin de su obrar y se mueve a sí mismo[a].

4. ARISTÓTELES, c.10 n.6 (BK 433b11): S. TH., lect.15. 5. ARISTÓTELES, c.2 n.5 (BK 253all): S. TH., lect.4. 6. *De fide orth.* c.24: MG 94,953. 7. *Eth.* 3 c.1 n.20 (BK 1111a23): S. TH., lect.4. 8. NEMESIO, *De nat. hom.* c.32: MG 40,728. 9. *De fide orth. 2 c.24:* MG 94,953.

a Se pretende determinar con tan elemental fórmula los principios básicos de la moralidad.

Y lo primero es establecer el sujeto de atribución de la moralidad, que es todo el actuar humano, pero en la medida en que es voluntario.

Para mejor delimitar el término, Santo Tomás comienza dando la «definición» de voluntario: la actuación hecha por un fin conocido y que surge de un agente con principio propio para esa acción. Esta definición va a delimitar mucho el campo de la voluntariedad, ya que se excluirá de ella a los seres irracionales (carecen de conocimiento por un fin «explícito»: a.2) y a todo lo que en el hombre no procede de su principio interior.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No todo principio es primer principio. Por consiguiente, aunque pertenece a la razón de voluntario que su principio esté dentro, no va contra ella que el principio intrínseco sea causado o movido por un principio exterior; porque no pertenece a la razón de voluntario que el principio intrínseco sea primer principio. Con todo, hay que saber que a veces el principio de un movimiento es primero en el género, pero no es absolutamente primero; como ocurre en el género de las cosas alterables, donde lo primero que altera es un cuerpo celeste que, sin embargo, no es lo primero que mueve absolutamente, sino que es movido con movimiento local por un agente superior. Así, pues, el principio intrínseco de un acto voluntario, que es la fuerza cognoscitiva y apetitiva, es el primer principio en el género del movimiento apetitivo, aunque lo mueva algo exterior según otras especies de movimiento.

2. *A la segunda hay que decir:* Algo exterior antecede a un movimiento nuevo del animal de dos modos distintos. Uno, cuando por un movimiento exterior se presenta a los sentidos del animal algo sensible, que, una vez percibido, mueve el apetito; por ejemplo, el león que ve a un ciervo que se acerca por su movimiento, comienza a moverse hacia él. El otro modo cuando por un movimiento exterior el cuerpo del animal comienza a alterarse algo con alteración natural, por ejemplo, por el frío o el calor. Ahora bien, si el cuerpo se altera por el movimiento de un cuerpo exterior, también se altera el apetito sensitivo accidentalmente, pues es virtud de un órgano corpóreo; como cuando, a consecuencia de una alteración del cuerpo, se estimula el apetito a desear alguna cosa. Pero esto no es contrario a la razón de voluntario, como se dijo (ad 1), pues estas mociones que proceden de un principio exterior son de otro género.

3. *A la tercera hay que decir:* Dios mueve al hombre a obrar no sólo proponiendo lo sensible a los sentidos, o alterando el cuerpo, sino también moviendo la voluntad misma; porque todo movimiento, tanto de la voluntad como de la naturaleza, procede de El como del primero que mueve. Y del mismo modo que no es contrario a la razón de naturaleza que su movimiento proceda de Dios como de lo primero que mueve, por cuanto la naturaleza es un instrumento que mueve Dios, así tampoco es contrario a la razón de acto voluntario que proceda de Dios, por cuanto Dios mueve la voluntad. No obstante, pertenece, tanto a la razón de movimiento natural como a la de movimiento voluntario, que proceda de un principio intrínseco.

ARTICULO 2

¿Se encuentra lo voluntario en los animales irracionales?

In Sent. 2 d.25 a1 ad 6; *De verit.* q.23 a.1; *In Ethic.* 3 lect.4.

Objeciones por las que parece que no hay voluntario en los animales irracionales.

Con ello tenemos dada ya, por evidente, la existencia de la voluntariedad humana y, con ello, la posibilidad misma de lo moral. Pero aún señalaremos dos notas más.

Pese a que no son idénticos voluntario y libre (y todavía existen distinciones más sutiles entre voluntario-involuntario, voluntario «pleno» y voluntario indirecto, que tendrán muchas aplicaciones en la moral posterior), con este enunciado equipara Santo Tomás la voluntariedad libre a lo moral. La moral se corresponde adecuadamente con lo voluntario y lo humano. Cuando el acto y hasta el hombre mismo se ven privados de voluntariedad libre, aunque sea por accidente o mucho más si es por la fuerza, se ven desposeídos, a la vez, de su talante humano y de su responsabilidad ética. Cuando se halle en alguien ausencia o deficiencias de voluntariedad, nunca deberán pronunciarse sobre sus acciones ni sobre su personalidad juicios morales. Este principio tan primordial no siempre se tuvo en cuenta en la práctica moral, tanto en sus versiones eclesiásticas como civiles, y dio lugar a tremendos errores. En el Doctor de Aquino había otra enseñanza.

En efecto, Santo Tomás hace una defensa pausada, pero profunda, de la libertad humana. La voluntad humana es libre. Nada impide del todo este modo libre de actuar. Incluso frente a los elementos exteriores, la voluntad podrá conservar bastantes resortes de libertad, a no ser que le priven de la vida o de la razón. Dios mismo no puede condicionar la voluntad humana (cf. a.4 ad 1). Tampoco lo desea; porque Dios no exige ser elegido como objeto necesario de la voluntad humana en esta vida, y además el modo de sostener Dios nuestra existencia se acopla perfectamente con el carácter libre del movimiento voluntario (q.9 a.6; q.10 a.4).

1. Lo voluntario recibe su nombre de la voluntad. Pero, por estar la voluntad en la razón, como se dice en el III *De anima*[10], no puede estar en los animales irracionales. Luego tampoco lo voluntario se encuentra en ellos.

2. Además, se dice que el hombre es dueño de sus actos en la medida que los actos humanos son voluntarios. Pero los animales irracionales no tienen dominio de sus actos, *pues no obran, sino que más bien son obrados,* como dice el Damasceno[11]. Luego en los animales irracionales no hay voluntario.

3. Además, dice el Damasceno[12] que *la alabanza y el vituperio* son consecuencia de los actos voluntarios. Pero no se debe alabanza ni vituperio a los actos de los animales irracionales. Luego en ellos no hay voluntario.

En cambio está lo que dice el Filósofo en el III *Ethic.*[13], que *los niños y los animales irracionales tienen en común lo voluntario.* Y lo mismo dicen el Damasceno[14] y Gregorio Niseno[15].

Solución. *Hay que decir:* Como se dijo (a.1), para la razón de voluntario se requiere que el principio del acto sea interno, con algún conocimiento del fin. Ahora bien, hay un doble conocimiento del fin: el perfecto y el imperfecto. Hay un conocimiento perfecto del fin cuando no sólo se aprehende la cosa que es fin, sino también se conoce su razón de fin y la proporción con el fin de lo que se ordena a él. Y este conocimiento compete sólo a la naturaleza racional. En cambio, el conocimiento imperfecto del fin es el que consiste sólo en la aprehensión del fin, sin que se conozca la razón de fin y la proporción del acto con respecto al fin. Y este conocimiento del fin se encuentra en los animales irracionales mediante los sentidos y la estimación natural.

Por consiguiente, a un conocimiento perfecto del fin sigue lo voluntario según su razón perfecta; puesto que, una vez aprehendido el fin, uno puede dirigirse hacia él o no, después de deliberar acerca del fin y de las cosas que se ordenan a él. A un conocimiento imperfecto del fin, en cambio, sigue lo voluntario según una razón imperfecta, puesto que al aprehender el fin, no delibera, sino que se mueve hacia él inmediatamente. En consecuencia, sólo a la naturaleza racional compete lo voluntario según su razón perfecta, pero, según una razón imperfecta, compete también a los animales irracionales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se llama voluntad al apetito racional y, por tanto, no puede existir en los seres que carecen de razón. No obstante, el término voluntario deriva de voluntad y puede aplicarse a aquellas cosas en las que hay alguna participación de la voluntad, por algún parecido con ella. Y de este modo se atribuye lo voluntario a los animales irracionales, puesto que se mueven hacia el fin mediante algún conocimiento.

2. *A la segunda hay que decir:* El hombre es dueño de sus actos precisamente porque tiene deliberación acerca de ellos; pues, porque la razón, cuando delibera, se relaciona con cosas opuestas, la voluntad puede optar por cualquiera de ellas. Pero, según esto, no hay voluntariedad en los animales irracionales, como se dijo (a.2).

3. *A la tercera hay que decir:* La alabanza y el vituperio acompañan a los actos voluntarios según la perfecta razón de voluntario, que no se encuentra en los irracionales.

ARTICULO 3

¿Puede haber voluntario sin acto alguno?

1-2 q.71 a.5 ad 2; *In Sent. 2* d.35 a.3; *De malo* q.2 a.1 ad2.

Objeciones por las que parece que no puede haber voluntario sin acto.

1. Se llama voluntario a lo que procede de la voluntad. Pero nada procede de la voluntad sin acto alguno, al menos el de la misma voluntad. Luego no puede haber voluntario sin acto.

2. Además, se dice que alguien quiere por un acto de voluntad, del mismo

10. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 432b5): S. TH., lect.14. 11. *De fide orth.* 2 c.27: MG 94,960. 12. *De fide orth. 2* c.24: MG 94,953. 13. ARISTÓTELES, c.2 n.2 (BK 1111b8): S. TH., lect.5. 14. *De fide orth.* 2 c.24: MG 94,953. 15. NEMESIO, *De nat. hom.* c.32: MG 40,729.

modo que, al cesar el acto de voluntad, se dice que no quiere. Pero el no querer es causa de lo involuntario, que se opone a lo voluntario. Luego lo voluntario no puede existir si cesa el acto de voluntad.

3. Además, la razón de voluntario exige el conocimiento, como se dijo (a. 1.2). Pero el conocimiento llega a ser mediante algún acto. Luego no puede haber voluntario sin algún acto.

En cambio se dice que es voluntario aquello de lo que somos dueños. Pero somos dueños de actuar y de no actuar, de querer y de no querer. Luego del mismo modo que actuar y querer son voluntarios, lo son el no actuar y el no querer.

Solución. *Hay que decir:* Se llama voluntario a lo que procede de la voluntad. Pero una cosa procede de otra de dos modos. Uno, directamente, es decir, cuando una cosa procede de otra en cuanto que es agente; como la acción de calentar, del calor. El otro, indirectamente, precisamente porque no actúa; así, se atribuye el hundimiento de una nave al piloto, porque deja de pilotar. Pero hay que advertir que lo que se deriva de la falta de acción, porque no actúa, no siempre se achaca como causa al agente, sino solamente cuando puede y debe actuar. Pues, si un piloto no pudiera dirigir una nave, o no tuviera encomendada su conducción, no se le imputaría el hundimiento que sucediera por ausencia de piloto.

En consecuencia, porque la voluntad, queriendo y actuando, puede impedir el no querer y el no actuar, y algunas veces debe hacerlo, el no querer y el no actuar se le imputan, porque los causa ella[b] . Y así puede haber voluntario sin acto: unas veces sin acto exterior, aunque con acto interior, cómo cuando quiere no actuar; otras, incluso, sin acto interior, como cuando no quiere.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se llama voluntario no sólo a lo que procede de la voluntad directamente, como de un agente, sino también a lo que procede de ella indirectamente, como de un no agente.

2. *A la segunda hay que decir:* El *no querer* se entiende de dos modos. Uno, tomándolo como una sola dicción, como infinitivo del verbo *nolo*[16]. Por eso, cuando digo *no quiero leer,* el sentido es *quiero no leer;* de este modo, *no querer leer* significa *querer no leer.* Y, así, el no querer causa involuntario. El otro modo, tomándolo como oración. Y entonces no se afirma un acto de la voluntad. Y este no querer no causa involuntario.

3. *A la tercera hay que decir:* El acto de conocimiento se requiere para lo voluntario del mismo modo que el acto de la voluntad; es decir, que esté en poder de uno pensar, querer y actuar. Y entonces, del mismo modo que el no querer y no actuar, cuando es momento, es voluntario, así también lo es el no pensar.

ARTICULO 4

¿Puede infligirse violencia a la voluntad?

1 q.81 a.1; *In Sent. 2* d.25 a.2; 4 d.29 a.1; *De verit.* q.22 a.5.8.

Objeciones por las que parece que puede infligirse violencia a la voluntad.

1. Cualquier ser puede ser coaccionado por otro más poderoso. Pero hay algo más poderoso que la voluntad humana: Dios. Luego al menos El puede coaccionarla.

2. Además, lo activo coacciona su pasivo correspondiente, cuando lo altera. Pero la voluntad es una fuerza pasiva, pues es *algo movido que mueve,* como se dice en el III *De anima*[17]. Luego parece

16. En la primera acepción, identifica *no querer (non velle)* con el infinitivo del verbo *nolo* (no quiero) en el significado de *querer no hacer algo.* En la segunda acepción significa *no querer* de un modo absoluto: ausencia de acto de voluntad *(N. del T.).* 17. ARISTÓTELES, c.10 n.7 (BK 433B16): S. TH., lect.15.

b Bajo esta terminología está presente la polémica sobre el acto de «omisión». Se discutía si éste era voluntario o no, y, por lo mismo, si era imputable al sujeto o no. La respuesta de Santo Tomás es muy clara: los actos de «omisión» se imputan a la voluntariedad humana como si procediesen expresamente de ella. Esta solución a tan debatido problema haría escuela y desde entonces las enseñanzas oficiales se inclinaron pronto a favor de esta tesis.

que alguna vez es coaccionada, al menos cuando la mueve su activo.

3. Además, el movimiento contra la naturaleza es un movimiento violento. Pero algunas veces el movimiento de la voluntad es contra la naturaleza, como se ve en su movimiento al pecado, que es contra la naturaleza, como dice el Damasceno[18]. Luego el movimiento de la voluntad puede ser coaccionado.

En cambio está lo que dice Agustín, en el V *De civ. Dei*[19], que todo lo que hace la voluntad, no se hace por necesidad. Pero todo lo coaccionado se hace por necesidad. Luego lo que se hace por voluntad, no puede ser coaccionado. Por tanto, la voluntad no puede ser coaccionada para actuar.

Solución. *Hay que decir:* El acto de la voluntad es doble: uno, el que es de la voluntad inmediatamente, como extraído *(elicitus)* de ella; es decir, el querer. El otro es el acto de la voluntad mandado *(imperatus)* por ella y realizado mediante otra potencia, como andar y hablar, que los manda la voluntad mediante la potencia motriz. Pues bien, en cuanto a los actos mandados por la voluntad, ésta puede sufrir violencia en la medida que la violencia puede retener los miembros exteriores para que no cumplan el mandato de la voluntad. Pero en cuanto al propio acto mismo de la voluntad, no puede inferírsele violencia.

Y la razón de esto es que el acto de la voluntad no es otra cosa que una inclinación que procede del principio interior que conoce, del mismo modo que el apetito natural es una inclinación procedente de un principio interior sin conocimiento. Ahora bien, lo que es coaccionado o violento procede de un principio exterior. Por eso, es contrario a la razón del acto mismo de la voluntad que sea coaccionado o violento, como también es contrario a la razón de apetito o movimiento natural. Pues una piedra puede ser llevada hacia arriba mediante violencia, pero este movimiento no puede surgir de su apetito natural, porque es violento. Del mismo modo un hombre puede ser también arrastrado mediante violencia, pero es contrario a la razón de violencia que esto surja de su voluntad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dios, que es más poderoso que la voluntad humana, puede moverla, según Prov 21,1: *El corazón del rey está en manos de Dios, lo dirige adonde le place.* Pero si esto se realizara mediante violencia, ya no sería un acto de la voluntad, ni la misma voluntad se movería, sino que sería algo contra la voluntad.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando lo activo altera lo pasivo, no siempre hay movimiento violento, sino cuando se lleva a cabo contra la inclinación interior de lo pasivo. De lo contrario, todas las alteraciones y generaciones de los cuerpos simples serían innaturales y violentas. Pero son naturales, por la aptitud natural e interior de la materia o del sujeto para esta disposición. Y del mismo modo, cuando lo apetecible mueve a la voluntad según la propia inclinación, no hay movimiento violento, sino voluntario.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquello a lo que tiende la voluntad cuando peca, aunque realmente sea malo y contrario a la naturaleza racional, sin embargo, es aprehendido como bueno y conveniente a la naturaleza, por cuanto conviene al hombre según alguna pasión de los sentidos, o según algún hábito corrompido.

ARTICULO 5

¿La violencia causa involuntario?

Q.73 a.6; *In Ethic.* 3 lect.1.

Objeciones por las que parece que la violencia no causa involuntario.

1. Se llama voluntario o involuntario según su relación con la voluntad. Pero no puede infligirse violencia a la voluntad, como se demostró (a.4). Luego la violencia no puede causar involuntario.

2. Además, lo involuntario está acompañado de tristeza, como dicen el Damasceno[20] y el Filósofo[21]. Pero alguna vez uno sufre violencia y, sin embargo, no se entristece por ello. Luego la violencia no causa involuntario.

3. Además, lo que procede de la voluntad no puede ser involuntario. Pero

18. *De fide orth.* 4 c.20: MG 94,1196. 19. C.10: ML 41,152. 20. *De fide orth. 2* c.24: MG 94,952. 21. ARISTÓTELES, *Eth.* 3 c.l n.19 (BK 1111a20): S. TH., lect.4.

de la voluntad proceden algunas cosas violentas, por ejemplo, cuando uno sube hacia arriba con un cuerpo pesado, y cuando uno dobla los miembros contra su flexibilidad natural. Luego la violencia no causa involuntario.

En cambio está lo que dicen el Filósofo [22] y el Damasceno[23], que *algo es involuntario por la violencia.*

Solución. *Hay que decir:* La violencia se opone directamente a lo voluntario, como también a lo natural[c]. Pues lo voluntario y lo natural tienen en común que ambos proceden de un principio intrínseco, mientras que lo violento procede de uno extrínseco. Y por eso, lo mismo que en las cosas que carecen de conocimiento la violencia hace algo contra la naturaleza, así en las cosas que conocen hace que algo sea contrario a la voluntad. Ahora bien, lo que es contrario a la naturaleza se llama *innatural;* del mismo modo, lo que es contrario a la voluntad se llama *involuntario.* Luego la violencia causa involuntario.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo involuntario se opone a lo voluntario. Ahora bien, se ha dicho antes (a.4) que se llama voluntario no sólo al acto que es inmediatamente de la misma voluntad, sino también al acto mandado por ella. Pues bien, en cuanto al acto que es inmediatamente de la misma voluntad, como se dijo antes (a.4), no se puede producir violencia a la voluntad, por lo que la violencia no puede hacer un acto así involuntario. Pero, en cuanto al acto mandado, la voluntad puede padecer violencia. Y en cuanto a este acto, la violencia hace involuntario.

2. *A la segunda hay que decir:* Del mismo modo que se llama natural a lo que es de acuerdo con la inclinación de la naturaleza, se llama voluntario a lo que es acorde con la inclinación de la voluntad. Ahora bien, se llama algo natural de dos modos. Uno, porque procede de la naturaleza como de principio activo; así el calentar es natural al fuego. El otro, según un principio pasivo, es decir, porque hay en la naturaleza una inclinación a recibir la acción de un principio extrínseco; así se dice que es natural el movimiento del cielo por la aptitud natural de los cuerpos celestes para ese. movimiento, aunque el que mueve sea voluntario. Del mismo modo, también puede decirse que algo es voluntario de dos maneras: una, según la acción, cuando uno quiere hacer algo, por ejemplo; la otra, según la pasión, es decir, cuando uno quiere recibir la acción de otro. Por consiguiente, cuando algo exterior produce una acción, si permanece en quien recibe su influjo la voluntad de recibirlo, no hay violencia absolutamente; porque, aunque quien padece no contribuya actuando, contribuye queriendo padecer. Por consiguiente, no puede llamarse involuntario.

3. *A la tercera hay que decir:* Como advierte el Filósofo en el VIII *Physic.*[24], el movimiento del animal por el que se mueve contra la inclinación natural de su cuerpo, aunque no es natural al cuerpo, no obstante es natural al animal de algún modo, pues le es natural moverse según su apetito. Por eso, esto no es absolutamente violento, sino relativamente. Y lo mismo hay que decir cuando alguien flexiona sus miembros contra la disposición natural, pues es violento relativamente, es decir, en cuanto al miembro particular, pero no absolutamente, en cuanto al hombre mismo.

22. ARISTÓTELES, *Eth.* 3 c.1 n.3 (BK 1109b35): S. TH., lect.1. 23. *De fide orth.* 2 c.24: MG 94,953. 24. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 254bl4): S. TH., lect.7.

c A partir de este artículo 4 se explican los impedimentos clásicos del voluntario, aunque en el a.3 ya se había comenzado el tema desde otra perspectiva. Sólo la violencia impide de manera total lo voluntario hasta producir su contrario: lo involuntario. Será preciso en cada caso dictaminar el grado de violencia, temor, concupiscencia o ignorancia para calibrar la gravedad o lenidad de la acción moral. La concupiscencia en sus casos extremos no anula lo voluntario, sino la privación de la razón, con lo cual estamos en el mismo nivel que los irracionales (a.7 ad 3).

ARTICULO 6

¿Causa el miedo lo absolutamente involuntario?

In Sent. 4 d.29 q.1 a.1; *In 2 Cor.* 9 lect.1; *In Ethic.* 3 lect.l.2; *Quodl.* 5 q.5 a.3

Objeciones por las que parece que el miedo causa absolutamente involuntario.

1. Lo mismo que la violencia es con respecto a lo que contraría la voluntad en el presente, así es el miedo respecto al mal futuro que se opone a la voluntad. Pero la violencia causa absolutamente involuntario. Luego también el miedo causa absolutamente involuntario.

2. Además, lo que es de suyo de un modo determinado permanece tal, aunque se le añada cualquier cosa; por ejemplo, lo que es de suyo cálido permanece cálido mientras no deje de existir, aunque se añada cualquier cosa. Pero lo que se hace por miedo es de suyo involuntario. Luego también hay involuntario cuando sobreviene el miedo.

3. Además, lo que es de un modo determinado bajo condición, es tal relativamente; mientras que lo que es de un modo determinado sin condición alguna, es absolutamente tal. Por ejemplo: lo que es necesario por alguna condición, es necesario relativamente, mientras que lo que es necesario de un modo absoluto, es absolutamente necesario. Ahora bien, lo que se hace por miedo es absolutamente involuntario, sólo es voluntario bajo condición, o sea, para evitar el mal que se teme. Luego lo que se hace por miedo es absolutamente involuntario.

En cambio está lo que dicen Gregorio Niseno[25] y el Filósofo[26], que las cosas que se hacen por miedo son *más voluntarias que involuntarias.*

Solución. *Hay que decir:* Como advierten el Filósofo en el III *Ethic.*[27] y Gregorio Niseno[28], las cosas que se hacen por miedo *tienen mezcla de voluntario e involuntario.* Pues lo que se hace por miedo, considerado en sí mismo, no es voluntario, pero se hace voluntario casualmente, es decir, por evitar el mal que se teme.

Pero si uno piensa correctamente, estas acciones son más voluntarias que involuntarias, pues son voluntarias en sí mismas e involuntarias relativamente. Se dice que una cosa es en sí misma, cuando está en acto, mientras que es relativamente y no en sí misma, cuando está sólo en la aprehensión. Ahora bien, lo que se hace por miedo está en acto en la medida que se lleva a cabo; pues, como los actos están en las cosas singulares, lo singular en cuanto tal está aquí y ahora. Lo que se hace está en acto en la medida que está aquí y ahora y bajo las otras condiciones individuales. Pero lo que se hace por miedo es voluntario en cuanto está aquí y ahora, es decir, en cuanto en este caso evita un mal mayor que se estaba temiendo. Por ejemplo: el arrojar las mercancías al mar llega a ser voluntario cuando hay tempestad, por temor del peligro. Por eso, es claro que en sí mismo es voluntario. En consecuencia, le corresponde la razón de voluntario, pues su principio es interno. Pero si se piensa en lo que se hace por miedo, prescindiendo de la circunstancia concreta, en cuanto que contraría a la voluntad, eso sólo existe en la mente. Y, por eso, es involuntario relativamente: en cuanto se lo considera fuera de las circunstancias concretas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Entre las cosas que se hacen por miedo y las que se hacen por violencia, no sólo hay diferencia en cuanto al presente y al futuro, sino también en cuanto que en las cosas que se hacen por violencia la voluntad no consiente, sino que se hacen totalmente en contra del movimiento de la voluntad. Las cosas que se hacen por miedo, en cambio, son voluntarias, precisamente porque el movimiento de la voluntad lleva a ellas, aunque no por ellas mismas sino por otra cosa: por evitar el mal que se teme. Pues para la razón de voluntario es suficiente que sea voluntario por otra cosa, porque es voluntario no sólo lo que queremos como fin por sí mismo, sino también lo que queremos por otra cosa como fin. Por consiguiente, queda claro que la voluntad interior no hace

25. NEMESIO, *De nat. hom.* c.30: MG 40,721. 26. ARISTÓTELES, *Eth.* 3 c.1 n.6 (BK 1110a12): S. TH., lect.1. 27. ARISTÓTELES, c.1 n.6 (BK 1110a12): S. TH., lect.1. 28. NEMESIO, *De nat. hom.* c.30: MG 40,721.

nada en lo que se hace por violencia, pero, en lo que se hace por miedo, la voluntad sí hace algo. Y por eso, como dice Gregorio Niseno[29], para excluir lo que se hace por miedo, en la definición de violento no sólo se dice que *violento es aquello cuyo principio es exterior,* sino que se añade *sin que coopere el paciente;* porque la voluntad del que teme aporta algo a lo que se hace por miedo.

2. *A la segunda hay que decir:* Las cosas que se dicen absolutamente, aunque se añada cualquier otra, permanecen tales, como lo caliente o lo blanco. Pero las cosas que se dicen relativamente varían según se comparan con otras distintas, pues lo que es grande comparado con esto, es pequeño en comparación con lo otro. Ahora bien, se llama voluntario no sólo a lo que lo es por sí mismo, absolutamente en cierto modo, sino también a lo que lo es por otra cosa, relativamente. Por eso, nada impide que lo que no sería voluntario comparado con una cosa, llegue a ser voluntario en comparación con otra.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo que se hace por miedo es voluntario sin condición, es decir, en cuanto que se realiza en acto; pero es involuntario bajo condición, esto es, si no amenazase ese miedo. Por consiguiente, según ese razonamiento, más bien se puede concluir lo contrario.

ARTICULO 7

¿La concupiscencia causa involuntario?

In Ethic. 3 lect.2.4.

Objeciones por las que parece que la concupiscencia causa involuntario.

1. La concupiscencia es una pasión, lo mismo que el miedo. Pero el miedo causa de alguna manera involuntario. Luego la concupiscencia también.

2. Además, el incontinente actúa en contra de lo que se proponía, por la concupiscencia; como el temeroso, por el temor. Pero el temor causa involuntario de algún modo. Luego también la concupiscencia.

3. Además, se requiere conocimiento para lo voluntario. Pero la concupiscencia corrompe el conocimiento, pues dice el Filósofo, en el VI *Ethic.*[30], que *la delectación,* o la concupiscencia de la delectación, *corrompe la estimación de la prudencia.* Luego la concupiscencia causa involuntario.

En cambio está lo que dice el Damasceno[31]: *Lo involuntario es digno de misericordia o de indulgencia, y se realiza con tristeza.* Pero ninguna de estas cosas se aplica a lo que se hace por concupiscencia. Luego la concupiscencia no causa involuntario.

Solución. *Hay que decir:* La concupiscencia no causa involuntario, sino que más bien hace las cosas voluntarias. Se dice que algo es voluntario porque la voluntad se dirige a ello. Pero la voluntad, por la concupiscencia, se inclina a querer lo que se desea vehementemente. Por consiguiente, la concupiscencia contribuye más a que algo sea voluntario que a que sea involuntario.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El temor se refiere al mal, mientras que la concupiscencia mira al bien. Pero el mal por sí mismo es contrario a la voluntad, mientras que el bien es acorde con ella. Por eso, el temor tiene más capacidad de producir involuntario que la concupiscencia.

2. *A la segunda hay que decir:* En quien hace algo por miedo, permanece la repugnancia de la voluntad a hacerlo si se considera en sí mismo. Pero en quien hace algo por concupiscencia, como es el caso del incontinente, no permanece la voluntad primera, con la que se repudiaba lo que se desea vehementemente, sino que se transforma hasta querer lo que antes repudiaba. Por consiguiente, lo que se hace por miedo es de algún modo involuntario, pero no lo es de ninguna manera lo que se hace por concupiscencia. Pues el incontinente de concupiscencia actúa contra lo que se proponía en un primer momento, pero no contra lo que quiere ahora; en cambio, el temeroso actúa contra lo que ahora desea propiamente.

3. *A la tercera hay que decir:* Si la concupiscencia quitara totalmente el co-

29. NEMESIO, *De nat. hom.* c.30: MG 40,721. 30. ARISTÓTELES, c.5 n.6 (BK 1140b12): S. TH., lect.4. 31. *De fide orth. 2* c.24: MG 94,953.

nocimiento, como ocurre en quienes por la concupiscencia llegan a perder la razón, se seguiría que la concupiscencia quitaba lo voluntario. Con todo, tampoco habría allí propiamente involuntario, porque en quienes no tienen uso de razón no hay voluntario ni involuntario. Pero en los otros casos, cuando se hace algo por concupiscencia, no desaparece la capacidad de conocer, sino sólo la consideración actual sobre un agible particular. Y, sin embargo, esto mismo es voluntario, porque se entiende por voluntario lo que está en el poder de la voluntad, como no actuar, no querer y, de un modo semejante, no pensar; pues la voluntad puede resistir la pasión, como se dirá después (q.10 a.3; q.77 a.7).

ARTICULO 8

¿La ignorancia causa involuntario?

Q.76 a.3; *In Sent. 2* d.39 q.1 a.1 ad 4; d.43 a.1 ad 3; *In Ethic.* 3 lect.1.3; *De malo* q.3 a.8.

Objeciones por las que parece que la ignorancia no causa involuntario.

1. *Lo involuntario merece perdón,* como dice el Damasceno[32]. Pero algunas veces lo que se hace por ignorancia no merece perdón, de acuerdo con 1 Cor 14,38: *Quien ignora, será ignorado.* Luego la ignorancia no causa involuntario.

2. Además, todo pecado está acompañado de ignorancia, según Prov 14,22: *Yerran los que hacen el mal.* Si, pues, la ignorancia causa involuntario, se seguiría que todo pecado era involuntario. Y contra esto afirma Agustín[33] que *todo pecado es voluntario.*

3. Además, *lo involuntario está acompañado de tristeza,* como dice el Damasceno[34]. Pero algunas cosas se hacen con ignorancia y sin tristeza; por ejemplo: si uno mata a un enemigo a quien deseaba matar, pensando que mataba un ciervo. Luego la ignorancia no causa involuntario.

En cambio está lo que dicen el Damasceno[35] y el Filósofo[36], que *algún involuntario es por ignorancia.*

Solución. *Hay que decir:* La ignorancia tiene capacidad de causar involuntario en la misma medida que priva del conocimiento que, como se ha dicho (a.1), requiere lo voluntario. Sin embargo, no toda ignorancia priva de este conocimiento. Por eso hay que tener en cuenta que la ignorancia se relaciona de tres modos distintos con el acto de la voluntad: uno, concomitantemente; otro, consiguientemente; y el tercero, antecedentemente. Concomitantemente, cuando versa acerca de lo que se hace, pero, aunque se supiera, no dejaría de hacerse. En este caso la ignorancia no induce a querer hacerlo, sino que ocurre que hay a la vez algo hecho e ignorado, como en el ejemplo puesto (en obj.3), cuando uno quiere matar a un enemigo y lo mata sin saberlo, pensando que mata un ciervo. Esta ignorancia no produce involuntario, como dice el Filósofo[37], porque no causa algo que sea contrario a la voluntad; sino que causa no voluntario, porque no puede ser querido en acto lo que se ignora.

La ignorancia se relaciona con la voluntad consiguientemente, cuando la ignorancia misma es voluntaria. Y esto ocurre de dos formas, de acuerdo con los dos modos de voluntario antes (a.3) señalados. La primera, porque el acto de la voluntad se dirige a la ignorancia; por ejemplo, cuando uno quiere no saber, para tener excusa del pecado o para no retraerse de pecar, según Job 21,14: *No queremos saber tus caminos.* Y esta ignorancia se llama afectada. Según la otra forma, se llama voluntaria la ignorancia de lo que uno puede y debe saber, del mismo modo que se llama voluntario el no actuar y el no querer, como se dijo más arriba (a.3). Por consiguiente, tenemos una ignorancia así cuando uno no tiene en cuenta lo que puede y debe tener en cuenta. Esta ignorancia se llama de mala elección y puede provenir de la pasión o del hábito. También tenemos esta ignorancia, cuando uno no procura tener el conocimiento que debe tener; y así, la ignorancia de los principios universales del derecho, que todos deben saber, se considera voluntaria, porque se produce por negligencia. Ahora bien, cuando la

32. *De fide orth. 2* c.24: MG 94,953. 33. *De vera relig.* c.14: ML 34,133. 34. *De fide orth.* 2 c.24: MG 94,953. 35. *De fide orth.* 2 c.24: MG 94,953. 36. ARISTÓTELES, *Eth.* 3 c.l n.3 (BK 1110al): S. TH., lect.1. 37. ARISTÓTELES, *Eth.* 3 c.1 n.14 (BK 1110b25): S. TH., lect.3.

ignorancia misma es voluntaria de alguna de estas formas, no puede causar involuntario propiamente. No obstante, causa involuntario de algún modo, pues precede al movimiento de la voluntad a hacer algo, y este movimiento no se daría de haber conocimiento.

La ignorancia se relaciona con la voluntad antecedentemente cuando, sin ser voluntaria, es causa de querer lo que de otro modo una persona no querría. Así, cuando un hombre ignora alguna circunstancia de un acto que no estaba obligado a conocer, y por eso hace algo que no haría de saberlo; por ejemplo, cuando uno, prestada la debida atención, sin saber que alguien pasa por el camino, lanza una flecha con la que mata a un transeúnte. Esta ignorancia causa involuntario absolutamente.

Y con esto se tiene la respuesta a las objeciones. Pues el primer argumento procedía de la ignorancia de lo que uno tiene que saber. El segundo, de la ignorancia de elección, que de algún modo es voluntaria, como se dijo (a.8). El tercero, de la ignorancia que se relaciona concomitantemente con la voluntad.

CUESTIÓN 7

Las circunstancias de los actos humanos

Ahora corresponde estudiar las circunstancias de los actos humanos (cf. q.6 intr.)[a]. Y acerca de esto se plantean cuatro problemas:

1. ¿Qué es una circunstancia?—2. ¿Debe el teólogo considerar las circunstancias de los actos humanos?—3. ¿Cuántas son las circunstancias?—4. ¿Cuáles son las más importantes?

ARTICULO 1

¿Qué es una circunstancia?

Q.18 a.3; *In Sent.* d.16 q.3 a.1 q.ª1.

Objeciones por las que parece que la circunstancia no es un accidente del acto humano.

1. Dice Tulio, en los *Retóricos*[1], que *la circunstancia es el medio de que se sirve el discurso para añadir fuerza j autoridad a la argumentación.* Pero el discurso da fuerza a su argumentación con lo que pertenece a la sustancia del asunto, como la definición, el género, la especie, etc., con lo que el mismo Tulio[2] enseña a argumentar al orador. Luego la circunstancia no es un accidente del acto humano.

2. Además, es propio del accidente ser inherente. Pero la circunstancia no es inherente, sino externa. Luego las circunstancias no son accidentes de los actos humanos.

3. Además, un accidente no pertenece a otro accidente. Pero los actos humanos mismos son accidentes. Luego las circunstancias no son accidentes de los actos.

En cambio, a las condiciones particulares de cualquier cosa singular se las llama accidentes que la individualizan. Pero el Filósofo, en el III *Ethic.*[3], llama a las circunstancias *cosas particulares,* es decir, condiciones particulares de los actos singulares. Luego las circunstancias son accidentes individuales de los actos humanos.

Solución: *Hay que decir: Porque los nombres son signos de lo entendido,* según el Filósofo[4], es necesario que el proceso de denominación corresponda al proceso del conocimiento intelectivo. Ahora bien, nuestro conocimiento intelectual procede de las cosas más conocidas a las menos conocidas. Por eso, nosotros transferimos los nombres desde las cosas más conocidas a significar cosas menos conocidas. Y así, como se dice en el X *Metaphys.*[5], *a partir de las cosas que están en un lugar, el término distancia pasó a significar todos los contrarios;* igualmente utilizamos los nombres que pertenecen al movimiento local para significar otros movimientos, porque los cuerpos, que se circunscriben a un lugar, nos son más conocidos. Y por eso, el término *circunstancia,* que procede de las cosas que están en un lugar, se aplica a los actos humanos.

Ahora bien, en lo que se circunscribe a un lugar, se dice que es circunstante lo que, siendo ciertamente extrínseco a una cosa, la afecta o se acerca a ella espacialmente. Por eso, se llaman circunstancias las condiciones extrínsecas a la sustancia

1. *Rhetor.* 1.1 c.17. 2. *Top.* c.3 3. ARISTÓTELES, c.1 n.15 (BK 1110b33): S. TH., lect.3. 4. ARISTÓTELES, *Perih.* c.1 n.2 (BK 16a3): S. TH., lect.2. 5. ARISTÓTELES, 1.9 c.4 n.1 (BK 1055a9): S. TH., 1.10 lect.5.

---

a El tema de las circunstancias del acto humano es estudiado de forma muy sintética. Sus repercusiones morales serán, sin embargo, muy importantes, pues pueden cambiar esencialmente la categoría ética de la acción y, por ello, reaparecen en la q.18 a.10-11. Su número septenario *(quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando)* fue muy conocido en la antigüedad, y Santo Tomás lo justifica acudiendo al razonamiento de su accidentalidad (a.3).

del acto, que afectan de algún modo al acto humano. Pero se llama accidente de una cosa a lo que, siendo exterior a su sustancia, la afecta realmente. Por consiguiente, a las circunstancias de los actos humanos hay que llamarlas accidentes de los mismos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El discurso, en efecto, da fuerza a la argumentación sobre todo con la sustancia del acto, pero secundariamente con lo que rodea al acto. Así, uno se convierte en acusado, en primer lugar, por haber cometido homicidio; secundariamente por haberlo perpetrado con dolo, por lucro, en tiempo o lugar sagrado, o algo similar. Por eso, dice expresamente que con la circunstancia *el discurso añade fuerza a la argumentación,* de un modo secundario.

2. *A la segunda hay que decir:* Una cosa se dice accidente de otra de dos modos. Uno, porque le es inherente; así, blanco se dice accidente de Sócrates. El otro, porque está junto con ella en el mismo sujeto, y así se dice que blanco es accidente de músico por cuanto coinciden y de algún modo se unen en un sujeto. De este segundo modo se dice que las circunstancias son accidentes de los actos.

3. *A la tercera hay que decir:* Se dice que un accidente lo es de otro por la concurrencia de ambos en el mismo sujeto, como acabamos de exponer (ad 2). Esto sucede de dos modos. Uno, cuando los dos accidentes coinciden en el mismo sujeto sin orden alguno, por ejemplo, blanco y músico en Sócrates. El otro modo, con algún orden, por ejemplo, porque el sujeto recibe un accidente mediante el otro, como el cuerpo recibe el color mediante la superficie. Y así se dice también que un accidente está en otro, pues decimos que el color está en la superficie. Pues bien, las circunstancias se relacionan con los actos de ambos modos, porque algunas de las que se ordenan al acto afectan al agente sin que medie el acto, por ejemplo, el lugar y la condición de la persona; mientras que otras le afectan mediante el acto mismo, como el modo de obrar.

ARTICULO 2

¿Debe el teólogo considerar las circunstancias de los actos humanos?

Objeciones por las que parece que el teólogo no debe considerar las circunstancias de los actos humanos.

1. El teólogo sólo considera los actos humanos en cuanto que son cualificados, es decir, buenos o malos. Pero parece que las circunstancias no pueden hacerlos cualificados, porque, hablando con propiedad, nada es cualificado por lo que le es exterior, sino por lo que está en ello. Luego el teólogo no debe considerar las circunstancias de los actos.

2. Además, las circunstancias son accidentes de los actos. Pero *un ente tiene infinitos accidentes* y, por eso, se dice en el VI *Metaphys.*[6] que *ningún arte o ciencia versa sobre el ente por accidente, salvo la sofística.* Luego el teólogo no debe considerar las circunstancias de los actos humanos.

3. Además, el estudio de las circunstancias corresponde al retórico. Pero la retórica no es parte de la teología. Luego la consideración de las circunstancias no corresponde al teólogo.

En cambio, la ignorancia de las circunstancias causa involuntario, como dicen el Damasceno[7] y Gregorio Niseno[8]. Pero lo involuntario excusa de culpa, y esto sí debe considerarlo el teólogo. Luego también las circunstancias.

Solución: *Hay que decir:* Las circunstancias entran en la consideración del teólogo por tres razones. La primera, porque el teólogo considera los actos humanos en cuanto que por ellos el hombre se ordena a la bienaventuranza. Ahora bien, todo lo que se ordena a un fin, debe ser proporcionado a él, y un acto adquiere esa proporción al fin según cierta medida que surge de las circunstancias debidas. Por consiguiente, la consideración de las circunstancias corresponde al teólogo. La segunda, porque el teólogo considera los actos humanos en cuanto que son buenos o malos, mejores o peores, y esta diversidad se

6. ARISTÓTELES, c.2 n.1 (Bk 1026b3): S. TH., lect.2. 7. *De fide orth. 2* c.24: MG 94,953. 8. NEMESIO, *De nat. hom.* c.31: MG 40,724.

debe a las circunstancias, como se verá después (q.18 a.10s; c.73 a.7). Y la tercera, porque el teólogo considera los actos humanos en cuanto meritorios o demeritorios, que es una característica de estos actos, por lo que se requiere que sean voluntarios. Pero un acto humano se juzga voluntario según el conocimiento o la ignorancia de las circunstancias, como se dijo[9]. En consecuencia, corresponde al teólogo la consideración de las circunstancias[b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se considera útil el bien que se ordena a un fin, lo cual implica cierta relación; por eso dice el Filósofo en I *Ethic.*[10], que *el bien de la relación es lo útil.* Ahora bien, en las cosas que se relacionan con otra, la denominación no procede sólo de lo que es intrínseco, sino también de lo próximo extrínseco; como se ve en derecho e izquierdo, igual y desigual, y similares. Por tanto, como la bondad de los actos nace de que sean útiles para el fin, nada impide que se los considere buenos o malos según guarden proporción con algo que los afecta exteriormente.

2. *A la segunda hay que decir:* Los accidentes del todo accidentales quedan fuera de todo arte por su incertidumbre e infinidad. Pero estos accidentes no tienen razón de circunstancia, porque, si bien las circunstancias son exteriores al acto, como se dijo (a.1), no obstante le afectan de algún modo y se ordenan a él. Con todo, los accidentes propiamente dichos son considerados por el arte.

3. *A la tercera hay que decir:* La consideración de las circunstancias incumbe al moralista, al político y al retórico. Al moralista, porque ellas contribuyen a establecer o quebrantar el justo medio de la virtud en las pasiones y en los actos humanos. Al político y al retórico, porque según las circunstancias los actos se vuelven laudables o vituperables, excusables o imputables; si bien de distinto modo, pues lo que el retórico sugiere, el político lo juzga. Pero al teólogo, a quien sirven todas las artes, de todos esos modos le corresponde su estudio, pues con el moralista considera los actos como virtuosos o viciosos; con el retórico y el político, como merecederores de pena o de premio.

ARTICULO 3

¿Cuántas son las circunstancias?

In Sent. 4 d.16 q.3 a.1 q.ª2s; *In Ethic.* 3 lect.3; *De malo* q.2 a.6.

Objeciones por las que parece que no están convenientemente enumeradas las circunstancias en el III *Ethic.*[11]

1. Se llama circunstancia a lo que se relaciona con el acto desde el exterior. Pero así son el tiempo y el lugar. Luego sólo hay dos circunstancias: *cuándo* y *dónde.*

2. Además, de las circunstancias deriva que se obre bien o mal. Pero esto corresponde al modo del acto. Luego todas las circunstancias se reducen a una, que es *el modo de obrar.*

3. Además, las circunstancias no son la sustancia del acto. Pero parece que pertenecen a la sustancia del acto sus causas. Luego no debe considerarse circunstancia lo que procede de la causa del acto mismo. Por consiguiente, ni *quién,* ni *por qué,* ni *acerca de qué* son circunstancias; pues *quién* pertenece a la causa eficiente; *por qué,* a la final; *acerca de qué,* a la material.

En cambio está la autoridad del Filósofo en el III *Ethic.*[12]

9. En *sed contra* y c.6 a.8. 10. ARISTÓTELES, c.6 n.3 (BK 1096a26): S. TH., lect.6. 11. ARISTÓTELES, c.1 n.16 (BK 1111a3): S. TH., lect.3. 12. ARISTÓTELES, c.1 n.16 (BK 1111a3): S. TH., lect.3.

b Esta cuestión, tal como está aquí planteada, es bastante extemporánea y, en realidad, debiera extenderse a todo el tratado de los actos humanos; es decir, si el teólogo tiene que preocuparse de demarcar los principios racionales de la actuación humana. La respuesta de Santo Tomás nos da un nuevo apoyo a la idea ya expuesta de su concepción ética en teología. El teólogo no debe despreocuparse de la bondad y maldad de lo humano, ya que en ello está en juego la bienaventuranza eterna. Con ello no niega la competencia propia de los moralistas, los políticos y los «retóricos» (buen argumento para la autonomía de las ciencias correspondientes), pero cree que el teólogo debe compartir con ellos lo que hoy llamaríamos inquietud por el destino del hombre y el sentido de la vida (cf. a.2 ad 3).

Solución: *Hay que decir:* Tulio en su *Retórica*[13] señala siete circunstancias, contenidas en el verso siguiente: *quién, qué, dónde, con qué medios, por qué, cómo, cuándo.* En un acto humano se debe considerar, en efecto, quién lo hizo, con qué medios o instrumentos lo ha ejecutado, qué es lo que ha hecho, por qué, cuándo y cómo lo hizo. Pero Aristóteles, en el III *Ethic.*[14], añade otra: *acerca de qué,* incluida por Tulio en la circunstancia *qué.*

La razón de esta enumeración puede encontrarse así. Se llama circunstancia a lo que existe fuera de la sustancia del acto y de algún modo le afecta. Y esto puede suceder de tres maneras: porque afecta al acto mismo, porque afecta a su causa o porque afecta a su efecto. Al acto mismo puede afectarle midiéndolo, como *el tiempo* y *el lugar,* o bien cualificándolo, como *el modo de obrar.* Respecto del efecto, se considera circunstancia *qué* ha hecho alguien. En cuanto a la causa del acto, puede referirse a la causa final, y tenemos *por qué;* a la causa material u objeto, y resulta la circunstancia *acerca de qué;* a la causa eficiente principal, *quién* ha hecho; finalmente, a la causa agente instrumental, de la que resulta la circunstancia *con qué medios.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El tiempo y el lugar son circunstancias del acto como su medida, pero las otras lo son porque le afectan de algún otro modo, y existen fuera de su sustancia.

2. *A la segunda hay que decir:* Este modo de obrar bien o mal no cuenta como circunstancia, sino que es consecuencia de todas ellas. No obstante, figura como circunstancia especial el modo que se refiere a la cualidad del acto, como el andar veloz o lento, golpear suave o fuerte, etc.

3. *A la tercera hay que decir:* No se tiene por circunstancia a la condición de la causa de la que depende la sustancia del acto, sino otra condición añadida; así, en el objeto no se dice que sea circunstancia de un robo lo ajeno, porque esto pertenece a la sustancia del robo, sino que sea de mayor o menor cantidad. Lo mismo ocurre con las demás circunstancias que surgen de las otras causas. Pues no es circunstancia el fin que da la especie al acto, sino un fin sobre añadido; por ejemplo: no es circunstancia que un hombre fuerte actúe con vigor por el bien de la fortaleza, pero sí lo es que lo haga por la liberación de una ciudad o del pueblo cristiano o por algo semejante. Lo mismo ocurre también a propósito de *qué,* pues no es circunstancia de una mojadura que alguien, al echar agua sobre otro, lo moje; lo es, en cambio, que al mojarlo lo enfríe o lo caliente, lo cure o le haga daño.

ARTICULO 4

¿Cuáles son las circunstancias principales?

In Sent. 4 d.16 q.3 a.2 q.ª2; *In Ethic.* 3 lect.3.

Objeciones por las que parece que las principales circunstancias no son *por qué* y *aquello en lo que está la operación,* como se dice en el III *Ethic.*[15]

1. Aquello en lo que está la operación parece que son el lugar y el tiempo, que no parecen ser circunstancias principales, pues son las más extrínsecas al acto. Luego aquello en lo que está la operación no es una circunstancia principal.

2. Además, el fin es extrínseco a la cosa. Luego no parece ser circunstancia principal.

3. Además, lo principal de una cosa son su causa y su forma. Pero la causa del acto es la persona agente, y su forma, el modo. Luego parece que estas dos circunstancias son las principales.

En cambio está lo que dice Gregorio Niseno[16], que *las principales circunstancias son para qué se obra y qué es lo que se obra.*

Solución: *Hay que decir:* Los actos se llaman propiamente humanos en la medida que son voluntarios, como ya se dijo (c.1 a.1). Ahora bien, el fin es el motivo y el objeto de la voluntad. Por consiguiente, la principal de todas las circunstancias es la que afecta al acto por parte del fin, es decir, *para qué;* después de ésta, la que afecta a la sustancia misma del acto, es decir, *qué hizo.* Las demás circunstancias son más o menos

13. *Rhetor.* 1 c.24. 14. C.l n.16 (BK 1111a3): S. TH., lect.6. 15. ARISTÓTELES, c.1 n.18 (BK 1111a18): S. TH., lect.3. 16. NEMESIO, *De nat. hom.* c.31: MG 40,728.

importantes según se acerquen mas o menos a estas dos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo no entiende el tiempo y el lugar como aquello en lo que está la operación, sino como lo que se añade al acto mismo. Por eso Gregorio Niseno[17], como explicando la expresión del Filósofo, pone *qué se obra,* en lugar de lo que dijo el Filósofo: *aquello en lo que está la operación.*

2. *A la segunda hay que decir:* El fin, aunque no es de la sustancia del acto, es su causa principalísima, en cuanto que mueve a obrar. Por eso también el acto moral recibe la especie sobre todo del fin.

3. *A la tercera hay que decir:* La persona agente es causa del acto en la medida que es movida por el fin, y en virtud de esto se ordena principalmente al acto. Las demás condiciones de la persona no se ordenan tan principalmente al acto. Tampoco el modo es la forma sustancial del acto, pues esto se advierte en el acto según el objeto y el término o fin, sino que es sólo una cualidad accidental.

17. NEMESIO, *De nat. hora,* c.31: MG 40,728.

CUESTIÓN 8

El objeto de la voluntad

A continuación debemos estudiar los actos voluntarios en especial (cf. q.6 introd.). Y en primer lugar, los actos que son inmediatamente de la voluntad, como extraídos *(eliciti)* de la misma voluntad; en segundo lugar, los actos imperados por la voluntad (q.17).

Ahora bien, la voluntad se mueve hacia el fin y hacia lo que es para el fin. Por consiguiente, debemos estudiar primero los actos de la voluntad con los que se mueve hacia el fin, y después, los actos con los que se mueve hacia lo que es para el fin (q.13).

Pero parece que los actos de la voluntad hacia el fin son tres: querer, disfrutar y tender. Veremos, por tanto, primero la voluntad, después la fruición (q.11) y, en tercer lugar, la intención (q.12).

Acerca de lo primero hay que estudiar tres cosas: primero, su objeto; en segundo lugar, qué la mueve (q.9); finalmente, cómo se mueve (q.10).

Acerca de lo primero se plantean tres problemas:

1. La voluntad, ¿es sólo del bien?—2. ¿Es sólo del fin o también de lo que es para el fin?—3. Si de algún modo es de lo que es para el fin, ¿se mueve con el mismo movimiento hacia el fin y hacia lo que es para el fin?

ARTICULO 1

La voluntad, ¿es sólo del bien?

1 q.19 a.9; *In Sent.* 4 d.49 q.1 a.3 q.ª1; *De verit,* q.22 a.6.

Objeciones por las que parece que la voluntad no es sólo del bien.

1. Una misma potencia es de cosas opuestas; como la vista, de lo blanco y de lo negro. Pero el bien y el mal son opuestos. Luego la voluntad no es sólo del bien, sino también del mal.

2. Además, es propio de las potencias racionales perseguir cosas opuestas, según el Filósofo[1]. Pero la voluntad es una potencia racional, pues *está en la razón,* como se dice en el III *De anima*[2]. Luego la voluntad se refiere a cosas opuestas. Luego no sólo a querer el bien, sino también a querer el mal.

3. Además, el bien y el ente son convertibles. Pero la voluntad no sólo es de entes, también es de no entes, porque algunas veces queremos no andar y no hablar. También queremos en ocasiones cosas futuras, que no son entes en acto. Luego la voluntad no es sólo del bien.

En cambio está lo que dice Dionisio en el capítulo 4 del *De div. nom.*[3], que *el mal está fuera de la voluntad* y que *todas las cosas desean el bien*[4].

Solución: *Hay que decir:* La voluntad es un apetito racional. Por otra parte, todo apetito es sólo del bien. La razón de esto es que un apetito no es otra cosa que la inclinación de quien desea hacia algo. Ahora bien, nada se inclina sino hacia lo que es semejante y conveniente. Por tanto, como toda cosa, en cuanto que es ente y sustancia, es un bien, es necesario que toda inclinación sea hacia el bien. De ahí viene lo que dice el Filósofo en el I *Ethic.*[5], que *el bien es lo que todas las cosas desean.*

No obstante, hay que tener en cuenta que, como toda inclinación sigue a una

1. ARISTÓTELES, *Metaph.* 8 c.2 n.2 (BK 1046b8): S. TH., 1.9 lect.2. 2. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 432B5): S. TH., lect.14. 3. § 32: MG 3,732; S. TH., lect.22. 4. § 10: MG 3,708; S. TH., lect.9. 5. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 1094a3): S. TH., lect.1.

forma, el apetito natural sigue a una forma que existe en la naturaleza, mientras que el apetito sensitivo y también el intelectivo o racional, que se llama voluntad, siguen a una forma aprehendida. Por consiguiente, igual que hacia lo que se dirige el apetito natural es un bien existente en la realidad, hacia lo que se dirige el apetito animal o voluntario es un bien aprehendido. Luego, para que la voluntad tienda hacia algo, no hace falta que sea un bien verdadero y real, sino que sea aprehendido en razón de bien. Por eso dice el Filósofo, en el II *Physic.*[6], que *el fin es un bien o un bien aparente.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Una misma potencia es de cosas opuestas, pero no se comporta con ellas del mismo modo. Así, pues, la voluntad se relaciona con el bien y con el mal, pero con el bien deseándolo, mientras que con el mal, huyendo de él. Por consiguiente, el apetito en acto de bien se llama *voluntad,* puesto que designa el acto de la voluntad; y en este sentido hablamos ahora de voluntad. La huida del mal, sin embargo, se llama mejor *noluntad.* Por tanto, igual que la voluntad es del bien, la *noluntad* es del mal.

2. *A la segunda hay que decir:* No es propio de una potencia racional perseguir cualesquiera cosas opuestas, sino las que están contenidas en su objeto conveniente, pues toda potencia persigue sólo su objeto conveniente. Ahora bien, el objeto de la voluntad es el bien. Luego es propio de la voluntad perseguir cosas opuestas que estén contenidas en el bien, por ejemplo, moverse y quedarse quieto, hablar y callar, y otras semejantes. Hacia una u otra se inclina la voluntad en razón del bien.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo que no es ente en la naturaleza real se toma como ente en la razón; por eso las negaciones y privaciones se llaman entes de razón. Y así, incluso las cosas futuras, en cuanto que son conocidas, son entes. Pues bien, en la medida que son entes de esta clase, son aprehendidas bajo la razón de bien, y así tiende a ellas la voluntad. Por eso dice el Filósofo[7] que *carecer de mal tiene razón de bien.*

ARTICULO 2

La voluntad, ¿es sólo del fin o también de lo que es para el fin?

In Sent. 1 d.45 a.2 ad 1; 1 d.24 q.1 a.3 ad 3; *De verit.* q.22 a.13 ad 9.

Objeciones por las que parece que la voluntad no es de lo que es para el fin, sino sólo del fin.

1. Dice el Filósofo, en el III *Ethic.*[8], que *la voluntad es del fin, mientras que la elección es de lo que es para el fin.*

2. Además, *potencias diversas del alma se ordenan a cosas que son diversas en género,* como se dice en el VI *Ethic.*[9] Pero el fin y lo que es para el fin están en diverso género de bien, pues el fin, que es del bien honesto y deleitable, está en el género de cualidad, o en el de acción o pasión; en cambio, el bien útil, que es para el fin, está en el de relación, como se dice en el I *Ethic.*[10] Luego, si la voluntad es del fin, no será de lo que es para el fin.

3. Además, los hábitos son proporcionados a las potencias, pues son sus perfecciones. Pero entre los hábitos que se llaman artes operativas, el fin pertenece a una, y lo que es para el fin, a otra; así el uso de una nave, que es su fin, pertenece al comandante, mientras que lo que es para el fin, su construcción, pertenece al arte de construcción naval. Luego, como la voluntad es del fin, no será de lo que es para el fin.

En cambio está que, en las cosas naturales, uno pasa el medio y llega al término mediante la misma potencia. Pero las cosas que son para el fin son medios con los que se llega al fin, como al término. Luego, si la voluntad es del fin, lo es también de lo que es para el fin.

Solución: *Hay que decir:* Se llama voluntad unas veces a la potencia del alma, y otras, en cambio, al acto de la voluntad. Por consiguiente, si hablamos de la voluntad refiriéndonos a la potencia, se

6. ARISTÓTELES, c.3 n.5 (BK 195a26): S. TH., lect.5. 7. ARISTÓTELES, c.1 n.10 (BK 1129b8): S. TH., lect.1. 8. ARISTÓTELES, c.2 n.9 (BK 1111b26): S. TH., lect.5. 9. ARISTÓTELES, c.1 n.5 (BK 1139a8): S. TH., lect.1. 10. ARISTÓTELES, c.6 n.3 (BK 1096a26): S. TH., lect.6.

extiende tanto al fin como a lo que es para el fin, pues cada potencia se extiende hasta todo aquello en lo que puede encontrarse razón de su objeto; la vista, por ejemplo, se extiende a todo lo que participa de algún modo del color. Por otra parte, la razón de bien, que es el objeto de la potencia de la voluntad, se encuentra no sólo en el fin, sino también en lo que es para el fin[a].

a Se recoge de nuevo el tema del bien como objeto de la voluntad (cf. a.1).

Para que este «bien» funcione como objeto, debe tener razón de fin, porque éste es el que por sí mismo puede ser y «es bien y querido».

La «razón de bien» no tiene por qué coincidir siempre con el bien real. Es imprescindible y al mismo tiempo es suficiente que sea aprehendido por el hombre como bueno por su inteligencia y propuesto así a la voluntad.

Pero esta conjunción de inteligencia y voluntad, fin y objeto, es muy compleja y dará lugar a muy importantes distinciones, que se irán resolviendo en las cuestiones siguientes (cf. q.9-10) y sobre las que necesariamente habrá que volver.

Ahora nos importa detenernos en un asunto que ya insinuamos y que aparece aquí de forma más plena: si la ética posee raíces objetivas o subjetivas; si su «ideal» o su meta tiene asiento en la realidad o solamente en la aprehensión humana; si hay que inclinarse por un cierto subjetivismo o hay que buscar la fidelidad sin tacha a lo objetivo.

Es éste uno de los grandes problemas que se debaten en la moral de Santo Tomás y en cualquier otro sistema ético: cómo debe enraizarse la moral en el mundo objetivo, respondiendo simultáneamente a las exigencias del hombre que persigue su propia realización y plenificación.

La combinación de ambos aspectos, el objetivo y el subjetivo, parecería sencilla. Si tomamos la expresión «realidad» en un sentido muy determinado, podríamos enunciar: la moral está llamada a «realizar», es decir, a incorporar a la «realidad» de manera plena a todos los sujetos que acierten en su empeño virtuoso.

Pero surgen luego las diferencias de apreciación en los distintos pensamientos filosóficos y teológicos, que cargan más el acento sobre el sujeto o el objeto.

Veamos lo que sucede en Santo Tomás, aunque sea de una manera muy esquemática e inicial.

En tres momentos de su exposición fundamental se pronuncia Santo Tomás sobre este problema:

1) Lo hallamos, en primer lugar, al ofrecer la justificación metafísica de por qué la voluntad apetece un bien. En ese momento (q.6), Santo Tomás señala la existencia del bien objetivo —del bien entitativo— y propone el dinamismo apetitivo del bien como el resorte interior de toda la perfección humana y moral, y su satisfacción en los dominios reales del bien como el verdadero ejercicio del actuar moral. Santo Tomás es aquí plenamente objetivista. El bien «está ahí», correlacionándose y convertible con el ser real. La voluntad es la potencia humana para la búsqueda y el logro permanente de ese bien real que se ofrece al hombre en la existencia.

2) El tema reaparece, por supuesto, en el análisis de lo bueno y lo malo. En este momento parece inclinarse más a lo subjetivo. En efecto, la voluntad humana, que guarda el secreto del dinamismo sustancial de lo moral, se inclina siempre y se decide ante aquello que el entendimiento le propone como bien. No es el bien en sí, en su cualidad real, lo que elige la voluntad, sino, por así decir, «la forma de bien» propuesta por el entendimiento humano. La conquista del bien pasa por un proceso de subjetivización radical, sin el cual —dice una y otra vez Santo Tomás— no puede haber elección del bien (q.8 y 9). La labor de selección crítica del bien, hecha por el sujeto racional, es primordial. Es el sujeto mismo el que discurrirá entre *lo bueno real y lo bueno para el hombre.* Lo moral está en dependencia de un mecanismo plenamente subjetivo.

3) A nivel más plenamente moral encontramos algo similar: la regla moral es la ley natural, reconocida por la razón (q.19). La razón señala lo que es bueno, lo que está en conformidad con el orden definitivo hacia el fin. En este momento parece surgir como una doble medida: la medida de *lo objetivo, real, final, recto* cuya adecuación se nos presenta de forma perfecta en la ley eterna; y la medida de la razón natural, donde está impreso ese *orden objetivo, recto.* La razón es imagen e instrumento de la medida objetiva, y, por consiguiente, lleva al hombre a la perfección segura del bien pleno y del ser absoluto. Este modo moral de conducir la razón no está negado por el hecho de que, a falta de otras luces próximas, el hombre, en algunas ocasiones, haya de obedecer a un dictamen racional erróneo. Normalmente no sucede así: el hombre es guiado por la razón de forma bastante segura hacia el bien objetivo y real. Santo Tomás está tan convencido de ello que, cuando el individuo y su conciencia yerran en la proposición de un bien particular a la voluntad, nunca afirmará que obra bien, que elige un bien verdadero, sino que *no hace mal,* que no se vicia la voluntad por esa obediencia a la razón.

En conjunto podemos concluir que Santo Tomás se inclina por el objetivismo como funda-

Pero si hablamos de la voluntad refiriéndonos exclusivamente al acto, entonces, hablando con propiedad, es sólo del fin, pues todo acto que lleva el nombre de su potencia designa al acto simple de la potencia; por ejemplo, *entender* designa el acto simple del entendimiento. Ahora bien, el acto simple de una potencia se refiere a lo que es de suyo el objeto de la potencia, y lo que es por sí mismo bien y querido es el fin. En cambio, lo que es para el fin no es bien ni querido por sí mismo, sino por orden al fin. Por tanto, la voluntad sólo se dirige a ello en la medida que se dirige al fin; por eso precisamente lo que quiere en esto es el fin. El entender, por ejemplo, es propiamente de lo que se conoce de suyo, es decir, de los principios; pero no se dice que la inteligencia sea de lo que se conoce mediante los principios, salvo en la medida en que se aprecian en ello los principios, pues *el fin se comporta en lo apetecible igual que el principio en lo inteligible,* como se dice en el VII *Ethic.* [11]

Respuesta a las objeciones: 1. *A la*

11. ARISTÓTELES, c.8 n.4 (BK 1151al6): S. TH., lect.8.

mentó de su moral. La moral está enraizada en el ser de las cosas, en el orden verdadero del universo, ese orden inscrito desde siempre en la creación y que los hombres por su razón pueden conocer. Por eso Santo Tomás no es voluntarista, porque no hace depender el bien de algo subjetivo, sino que sitúa el bien en la categoría del ser. La razón puede conocer ese orden del ser. La voluntad puede abrazar el bien en sus participaciones; pero nunca a capricho, ni siquiera a capricho de Dios, podrá mudar el sentido y la realidad de lo existente.

Las distintas filosofías y teologías de corte más subjetivista insistirán en los valores más «interiores», ya sea primando la voluntad, ya sea exaltando algunas realidades subjetivas, ya sea radicalizando todo en la sola razón. Sin olvidar el salto de la Edad Moderna, esto es lo que sucedería con Kant. En Kant, más allá de las críticas profundas que puedan hacerse, el *a priori* fundamental de todo lo ético es subjetivo: el imperativo práctico. «En efecto, el pensamiento *a priori* de una posible legislación general, pensamiento, pues, puramente problemático, se impone absolutamente como ley sin tomar nada de la experiencia o de cualquier otra voluntad exterior» (M. KANT, *Critica de la razón práctica* [Buenos Aires ^{4}1977] p.37).

Vuelve a aparecer el subjetivismo radical ético en el existencialismo. Abominando los excesos de un objetivismo abstracto y legalista, los existencialistas se volcarán en lo subjetivo: lo que importa es obrar con decisión desde el sujeto y en una situación según la autenticidad del momento. Este modo de pensar y de sentir no ha desaparecido, ni mucho menos, en el mundo actual; de ahí que el hombre tienda en sus valoraciones éticas al relativismo radical.

Santo Tomás desea insertar al hombre en la realidad y que su moral transforme la vida y el entorno real de lo humano. Esta tendencia se hallaba también en Aristóteles, quien daba a su ética un acento mucho más vital y práctico que subjetivista e idealista. Se trata de hacer al hombre virtuoso y feliz, no de teorizar sobre esos principios de lo humano. Algunos discípulos suyos sacarán conclusiones que en manera alguna tendrían que ver con el objetivismo de su doctrina moral. En cambio, otras tendencias, provenientes en principio de los idealismos, tenderán a una practicidad mucho mayor de lo moral y harán de la realidad el principio de toda la filosofía y de todos los imperativos humanizantes de la historia.

Que lo objetivo nunca se da en forma pura y plena es algo que ya había notado toda la tradición filosófica grecorromana. Tanto en moral como en derecho se aludía constantemente a las circunstancias individuantes como imprescindibles para valorar moral y jurídicamente las acciones. Esta complicación se agudizará bastante al mezclar las circunstancias de lo objetivo con la visión subjetivista de las cosas. De la complicación de planos morales que de ahí surgirá, ya hemos insinuado algo al referirnos al casuismo.

Santo Tomás analiza todo ello y da a la circunstancia un puesto relevante en moral. También reconoce la complicación de lo subjetivo y ofrece soluciones, que son válidas aún hoy, para afrontar los problemas morales. Pero no pocos críticos posteriores al Santo y considerados a veces como discípulos suyos, hicieron derivar el tema del subjetivismo y de las circunstancias en ese otro casuismo minimalista que abusaba de las distinciones de la moral y que en el fondo se separaba de la orientación objetiva y realista de la moral del Maestro. Curiosamente, el existencialismo, que se rebela contra lo objetivo de la ley moral, se quedó en la circunstancia —la situación— como determinante último de la acción moral del sujeto. Ni el fervor por la circunstancia, ni el interés abusivo por las distinciones minimizantes de lo moral ni el subjetivismo radical, son propios del Santo. Santo Tomás parte de la realidad y pretende conducir al individuo, a través de opciones fundamentales y de acciones maduras, a su estabilidad y plenitud, que consiste en la incorporación de su ser a la fuente misma de lo real y de todo bien.

primera hay que decir: El Filósofo[12] está hablando de voluntad en cuanto que designa su acto simple, no en cuanto designa la potencia.

2. *A la segunda hay que decir:* Potencias diversas se ordenan a cosas diversas en género, cuando éstas se relacionan entre sí de un modo igual; el sonido y el color, por ejemplo, son géneros diversos de sensible y a ellos se ordenan el oído y la vista. Pero lo honesto y lo útil no se relacionan entre sí de un modo igual, sino como lo que es de suyo y lo que es por otro. Ahora bien, las cosas de esta clase siempre se refieren a la misma potencia; así, mediante la potencia visiva, se sienten el color y la luz, mediante la cual se ve el color.

3. *A la tercera hay que decir:* No todo lo que diversifica el hábito diversifica la potencia, pues los hábitos son unas determinaciones de las potencias para algunos actos especiales. Y, sin embargo, toda arte operativa considera tanto el fin como lo que es para el fin, pues el arte náutica considera el fin, como lo que hace, y lo que es para el fin, como quien manda; y el arte de construcción naval, en cambio, considera lo que es para el fin, como lo que hace, y el fin, como aquello a lo que se ordena lo que hace. En otras palabras, en toda arte operativa hay un fin propio y algo que es para el fin y que le pertenece a ella con toda propiedad.

ARTICULO 3

La voluntad, ¿se mueve con el mismo acto hacia el fin y hacia lo que es para el fin?

Q.12 a.4; *De verit.* q.22 a.14.

Objeciones por las que parece que la voluntad se mueve con el mismo acto hacia el fin y hacia lo que es para el fin.

1. Según el Filósofo[13], *donde hoy una cosa por causa de otra, hay sólo una cosa.* Pero la voluntad sólo quiere lo que es para el fin por causa del fin. Luego se mueve con el mismo acto a ambos.

2. Además, el fin es la razón de querer lo que es para el fin, igual que la luz es la razón de la visión de los colores. Pero la luz y el color se ven con el mismo acto. Luego la voluntad quiere el fin y lo que es para el fin con el mismo movimiento.

3. Además, el movimiento natural que a través del medio tiende a lo último es el mismo numéricamente. Pero lo que es para el fin se relaciona con el fin como lo medio con lo último. Luego es el mismo movimiento de la voluntad aquel con el que se dirige al fin y a lo que es para el fin.

En cambio, los actos se diversifican según los objetos. Pero el fin y lo que es para el fin, que es lo útil, son especies diversas de bien. Luego la voluntad no se dirige a uno y otro con el mismo acto.

Solución: *Hay que decir:* Como el fin es querido por sí mismo y lo que es para el fin, en cuanto tal, sólo es querido por causa del fin, es claro que la voluntad puede dirigirse hacia el fin sin por ello dirigirse a lo que es para el fin; sin embargo, no puede dirigirse hacia lo que es para el fin, en cuanto tal, sin dirigirse al fin mismo. Por tanto, la voluntad se dirige a un mismo fin de dos modos: uno, absolutamente por sí; el otro, como a la razón de querer lo que es para el fin. Por consiguiente, es claro que es uno solo e idéntico el acto con el que la voluntad se dirige al fin, en cuanto es razón de querer lo que es para el fin, y hacia lo que es para el fin. Pero el acto con el que se dirige hacia el fin de un modo absoluto es distinto. Y a veces precede en el tiempo, por ejemplo, cuando uno quiere primero la salud y, después, deliberando cómo puede sanar, quiere traer al médico para que lo cure. Lo mismo ocurre también con el entendimiento: uno entiende primero los principios por sí mismos, después entiende también en las conclusiones, puesto que asiente a las conclusiones por los principios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Ese razonamiento procede en la medida que la voluntad se dirige al fin, en cuanto que es la razón de querer lo que es para el fin.

2. *A la segunda hay que decir:* Siempre que se ve el color, se ve la luz, pero puede verse la luz sin que se vea el co-

12. ARISTÓTELES, *Eth.* 3 c.2 n.9 (BK 1111b26): S. TH., lect.5. 13. ARISTÓTELES, *Top.* 3c.2 n.2 (BK 117a18).

lor. Del mismo modo, siempre que uno quiere lo que es para el fin, quiere también el fin con el mismo acto, pero no al revés.

3. *A la tercera hay que decir:* En la ejecución de la obra, lo que es para el fin se comporta como medio, y el fin, como término. Por eso, igual que un movimiento natural a veces se detiene en el medio y no llega al término, así uno a veces realiza lo que es para el fin y no llega al fin. Pero en el querer ocurre lo contrario, porque la voluntad llega a querer lo que es para el fin por el fin, como el entendimiento llega a las conclusiones por los principios, que se llaman *medios.* Por eso el entendimiento, a veces, entiende un medio y con eso no llega a la conclusión. Lo mismo la voluntad: unas veces quiere un fin, pero no llega a querer lo que es para el fin.

En cuanto a la objeción en contra[14], la respuesta es clara con lo que se ha dicho (a.2 ad 2). Pues lo útil y lo honesto no son especies de bien divididas por igual, sino que se relacionan como lo que es por sí y lo que es por otro. Por eso el acto de la voluntad puede dirigirse a uno sin dirigirse al otro, pero no al

14. *Sed contr.*

CUESTIÓN 9

El motivo de la voluntad

A continuación hay que estudiar el motivo de la voluntad (cf. q.8 introd.). Y acerca de esto se plantean seis problemas:

1. ¿Mueve el entendimiento a la voluntad?—2. ¿La mueve el apetito sensitivo?—3. ¿Se mueve la voluntad a sí misma?—4. ¿La mueve un principio externo?—5. ¿La mueve un cuerpo celeste?—6. ¿Sólo mueve a la voluntad Dios, como principio externo?

ARTICULO 1

¿Mueve el entendimiento a la voluntad?

1 q.82 a.4; *De verit.* q.22 a.12; *Cont. Gentes* 3,26; *De malo* q.6.

Objeciones por las que parece que el entendimiento no mueve a la voluntad.

1. Comentando la frase del Salmo (118,20): *Anhela mi alma desear tus decisiones,* dice Agustín[1]: *Sobrevuela el entendimiento, sigue un afecto tardo o nulo: conocemos el bien, pero no agrada practicarlo.* Pero esto no sucedería si el entendimiento moviera a la voluntad, porque el movimiento del móvil sigue a la moción de lo que mueve. Luego el entendimiento no mueve a la voluntad.

2. Además, el entendimiento se comporta con la voluntad como lo que presenta lo apetecible, igual que la imaginación presenta lo apetecible al apetito sensitivo. Pero la imaginación que presenta lo apetecible no mueve al apetito sensitivo; al contrario, a veces nos comportamos con las cosas que imaginamos como con lo que se nos muestra en una pintura, con lo que no nos movemos, como se dice en el libro *De anima*[2]. Luego tampoco el entendimiento mueve a la voluntad.

3. Además, una misma cosa, respecto a lo mismo, no es lo que mueve y lo movido. Pero la voluntad mueve al entendimiento, pues entendemos cuando queremos. Luego el entendimiento no mueve a la voluntad.

En cambio está lo que dice el Filósofo en el III *De anima*[3]: *Lo apetecible entendido es lo que mueve y no es movido, mientras que la voluntad es lo que mueve movido.*

Solución: *Hay que decir:* Una cosa necesita ser movida por otra en la medida que está en potencia para muchas cosas, pues es necesario que lo que está en potencia pase a acto mediante algo que esté en acto; y esto es mover. Ahora bien, se encuentra que una potencia del alma está en potencia para cosas diversas de dos modos: uno, en cuanto a hacer y no hacer; el otro, en cuanto a hacer esto o aquello. Por ejemplo: la vista unas veces ve en acto y otras veces no ve; y unas veces ve blanco y otras veces ve negro. Por consiguiente, se necesita algo que mueva para dos cosas: para el ejercicio o uso del acto y para la determinación del acto. La primera de ellas procede del sujeto, que unas veces se encuentra obrando y otras no obrando; la otra procede del objeto, y por ella se especifica el acto.

Pues bien, la moción del sujeto procede de algún agente. Y como todo agente obra por un fin, como se demostró (q.1 a.2), el principio de esta moción procede del fin. Y por eso el arte a la que pertenece el fin mueve con sus dictámenes al arte a la que pertenece lo que es para el fin: *Como el arte de navegar dictamina a la constructiva,* según se dice en el II *Physic.*[4] Ahora bien, el objeto de la voluntad es el bien en común, que tiene razón de fin. Por eso, desde él la voluntad mueve las otras potencias del alma a

1. *Enarr. in Psalm.* ps.118,20 serm.8: ML 37,1552. 2. ARISTÓTELES, 3 c.3 n.4 (BK 427b23): S. TH., lect.4. 3. ARISTÓTELES, c.6 n.6.7 (BK 433B10; b16): S. TH., lect.15. 4. ARISTÓTELES, c.2 n.10 (BK 194b5): S. TH., lect.4.

sus actos, pues las usamos cuando queremos; porque los fines y las perfecciones de todas las otras potencias están incluidos en el objeto de la voluntad como bienes particulares, y siempre el arte o la potencia a la que pertenece el fin universal mueve a obrar al arte o a la potencia a la que pertenece un fin particular incluido en el universal. Por ejemplo: el caudillo de un ejército, que pretende el bien común, es decir, el orden de todo el ejército, mueve con sus órdenes a alguno de los tribunos, que pretende el orden de una sección.

Por su parte, el objeto mueve determinando el acto, como un principio formal, que especifica la acción en las cosas naturales, igual que el calor al calentar. Ahora bien, el primer principio formal es el ente y lo verdadero universal, que es el objeto del entendimiento. Luego, con este tipo de moción, el entendimiento mueve a la voluntad, presentándole su objeto[a].

a Con esta expresión se propone la reflexión sobre las relaciones entre el entendimiento y la voluntad, que saldrán frecuentemente a colación. Esta es una cuestión más importante de lo que pudiera parecer a primera vista.

Ante todo es imprescindible definir los términos de «voluntad» y «entendimiento».

Voluntad significa, normalmente, esa facultad humana que, junto con el entendimiento, forman el alma. Suele denominársele también facultad apetitiva superior, donde todo deseo propiamente humano tiene su origen.

La facultad correspondiente, como decimos, dentro del espíritu humano es el entendimiento. Con ella el hombre es capaz de pensar, de concebir ideas, de abstraer, de objetivar, de acceder a la verdad. Como también se le llama «razón», a veces puede confundirse con algunos aspectos normativos de carácter humano, tal como está usado en la tradición aristotélica, ya que «conforme a razón» equivale a bueno, y «disconforme», a malo. Pero no es en absoluto correcto equipararlos, pues en este caso se refiere al orden universal de las cosas, de la bondad, de lo moral que «está inscrito» o que «espontáneamente conoce el hombre» en la razón natural, es decir, la razón sin ninguna otra ayuda o luz que le venga de fuera. De esto se hablará más tarde y no conviene mezclar aspectos.

Volviendo al tema que aquí se propone, vemos que la voluntad tiene como dos principios de movimiento, uno para el ejercicio y otro para la determinación concreta, o sea, uno para «comenzar» a actuar y otro para actuar «de tal o cual manera». El primero procede con toda certeza de la causa agente, que es la voluntad misma. El segundo proviene de quien posee «el principio formal», es decir, de quien presenta el objeto a la voluntad, y que no es otro sino el entendimiento.

A nivel ético se ha planteado en este momento si Santo Tomás era intelectualista o voluntarista. El interrogante es correcto y posee, desde luego, mucha mayor trascendencia de la que pudiera suponerse, como hemos dicho.

La cuestión del intelectualismo o voluntarismo interesa mucho a la ética, ya que con ello se privilegia una u otra concepción del bien y del tipo de actuación que transforma los actos en buenos o en malos. Hasta el mismo Dios puede verse involucrado en el tema, pues no es igual que sea su «razón» o su «voluntad» las que señalen lo bueno o lo malo dentro del universo.

Santo Tomás no se inclina exclusivamente por la superioridad de una u otra facultad. Continuamente repite que ambas son imprescindibles para la constitución de lo humano y de lo moral. En estas mismas cuestiones (6-21) comprobamos con facilidad un equilibrio bastante claro entre los «actos» del entendimiento y los «actos» de la voluntad para lograr el acto humano pleno.

Sin embargo y como es sabido, el Santo se inclina moderadamente por la primacía del entendimiento. Si nos insertamos en el contexto de la época, lo veremos mejor, pues frente a las tendencias platónico-agustinianas propagadas por la escuela franciscana y más proclives a exaltar la voluntad, el Doctor de Aquino se inscribirá con gusto en la corriente aristotélica, de talante más intelectualista.

Y así vemos en sus aplicaciones al sistema ético: la norma moral es una ordenación de la razón; esa misma norma es captada por un hábito racional, la sindéresis; también la conciencia, norma próxima de moralidad, es un juicio de razón. Dios mismo va a ser «sometido» a la razón o el intelecto, en la medida en que no puede determinar la verdad o la bondad de las cosas superponiéndose al principio de contradicción.

También ha de quedar claro que Santo Tomás no minusvalora tanto la voluntad. El acto últimamente determinante de la acción está definido por la voluntad. Esta es, además, el sujeto de los actos respectivos, la elección y la intención, que son decisivos para la moralidad. Y por si no bastase, en la cúspide de todas las virtudes se sitúa ese acto de la voluntad que se llama el amor de caridad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* De esa autoridad no se tiene que el entendimiento no mueva, sino que no mueve necesariamente.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo mismo que la imaginación de una forma no mueve el apetito sensitivo sin la estimación de conveniente o nocivo, tampoco la aprehensión de lo verdadero sin la razón de bueno y apetecible. Por eso el entendimiento especulativo no mueve, sino el entendimiento práctico, como se dice en el III *De anima*[5].

3. *A la tercera hay que decir:* La voluntad mueve al entendimiento para el ejercicio del acto, porque lo verdadero, que es la perfección del entendimiento, está incluido como bien particular en el bien universal. Pero, para la determinación del acto, que procede del objeto, el entendimiento mueve a la voluntad, porque el mismo bien es comprendido según una razón especial, incluida en la razón universal de verdadero. Y así está claro que no es lo mismo lo que mueve y lo que es movido respecto a lo mismo.

ARTICULO 2

¿Mueve el apetito sensitivo a la voluntad?

Infra q.10 a.3; q.77 a.1; *De verit.* q.22 a.9 ad 6.

Objeciones por las que parece que el apetito sensitivo no puede mover a la voluntad.

1. *Lo que mueve y lo que obra es superior a lo que padece,* como dice Agustín en el XII *Super Gen. ad litt.*[6] Pero el apetito sensitivo es inferior a la voluntad, que es el apetito intelectivo, como lo son los sentidos al entendimiento. Luego el apetito sensitivo no mueve a la voluntad.

2. Además, ninguna virtud particular puede producir un efecto universal. Pero el apetito sensitivo es una virtud particular, pues sigue a la aprehensión particular de los sentidos. Luego no puede causar el movimiento de la voluntad, que es universal, puesto que es consecuencia de una aprehensión universal del entendimiento.

3. Además, como se demuestra en el VIII *Physic.*[7], lo que mueve no es movido por lo que ello mismo mueve, de modo que haya una moción reciproca. Pero la voluntad mueve el apetito sensitivo, por cuanto el apetito sensitivo obedece a la razón. Luego el apetito sensitivo no mueve a la voluntad.

En cambio está lo que se dice en Sant 1,14: *Cada uno es tentado por su concupiscencia, que lo atrae y seduce.* Pero nadie sería atraído por la concupiscencia si el apetito sensitivo, en el que está la concupiscencia, no moviera su voluntad. Luego el apetito sensitivo mueve la voluntad.

Solución: *Hay que decir:* Como se indicó (a.l), lo aprehendido bajo razón de bien y de conveniente mueve a la voluntad como objeto. Pero el que algo parezca bueno y conveniente se debe a dos cosas: a la condición de lo que se propone, y a la del sujeto a quien se propone. Lo conveniente, en efecto, se dice como relación; por eso depende de ambos extremos. A esto se debe que el gusto, si varía su disposición, aprecie de modo distinto una misma cosa como conveniente o como no conveniente. Por eso dice el Filósofo, en el III *Ethic.*[8]: *Según es cada uno, así le parece el fin.*

Por otra parte, es claro que el hombre se inclina a una disposición determinada siguiendo la pasión del apetito sensitivo. Por eso, cuando el hombre está bajo una pasión, le parece conveniente una cosa que no le parecería tal si estuviera sin pasión; por ejemplo, al que está irritado le parece bien lo que le parece mal cuando está tranquilo. Y de este modo, por parte del objeto, el apetito sensitivo mueve la voluntad.

5. ARISTÓTELES, c.9 n.7 (BK 432b26); c.10 n.2 (BK 433a17): S. TH., lect.14.15. 6. C.16: ML 34,467; cf. ARISTÓTELES, *De an.* 3 c.5 n.2 (BK 196a21): S. TH., lect.10. 7. ARISTÓTELES, c.5 n.9 (BK 257b23): S. TH., lect.10. 8. ARISTÓTELES, c.5 n.17 (BK 1114a32): S. TH., lect.13.

De todos modos, la postura del Santo fue criticada por su intelectualismo. Es cierto que el exceso daría lugar a los racionalismos de signo extremo. Pero tampoco deja de ser verdad que, en el otro lado, se dio una radicalización de signo contrario, los voluntarismos de distintos colores, que provocarían el nacimiento de espiritualidades, éticas y hasta políticas, cuyos resultados últimos fueron bien funestos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Nada impide que lo que es más fuerte de suyo y de un modo absoluto, sea más débil en relación con algo. Por tanto, la voluntad es de un modo absoluto más fuerte que el apetito sensitivo, pero en relación con quien está dominado por una pasión, en cuanto que está sometido a ella, el apetito sensitivo mueve a la voluntad.

2. *A la segunda hay que decir:* Los actos y las elecciones de los hombres se refieren a cosas singulares. De ahí que el apetito sensitivo, por ser virtud particular, tenga gran virtud en sí mismo para disponer al hombre, de modo que algo le parezca de una forma u otra en lo referente a cosas singulares.

3. *A la tercera hay que decir:* Como señala el Filósofo en el I *Polit.*[9], la razón, en la que está la voluntad, mueve con su dictamen al irascible y al concupiscible, pero no con *autoridad despótica,* como mueve un señor a su esclavo, sino con *autoridad regia o política,* como rige un gobernante a hombres libres, quienes, no obstante, pueden oponerse. Por tanto, el irascible y el concupiscible pueden oponerse a la voluntad. Y, así, nada impide que alguna vez muevan a la voluntad.

ARTICULO 3

¿Se mueve la voluntad a sí misma?

De malo q.6.

Objeciones por las que parece que la voluntad no se mueve a sí misma.

1. Todo lo que mueve, en cuanto tal, está en acto, y lo que es movido, en potencia, pues *movimiento es el acto de lo que existe en potencia en cuanto está en potencia*[10]. Pero una misma cosa no está en potencia y en acto respecto a lo mismo. Luego nada se mueve a sí mismo. Luego tampoco la voluntad se mueve a sí misma.

2. Además, un móvil se mueve en presencia de lo que mueve. Pero la voluntad está siempre presente a sí misma. Luego, si se moviera a sí misma, se movería siempre; lo que, evidentemente, es falso.

3. Además, el entendimiento mueve a la voluntad, como se dijo (a.1). Por consiguiente, si la voluntad se moviera a sí misma, se seguiría que una misma cosa era movida a la vez e inmediatamente por dos motores, lo que parece incongruente. Luego la voluntad no se mueve a sí misma.

En cambio, la voluntad es dueña de su acto y está en ella el querer y el no querer. Esto no sería así si no tuviera el poder de moverse a sí misma a querer. Luego se mueve a sí misma.

Solución: *Hay que decir:* Como ya se señaló (a.1), pertenece a la voluntad mover las otras potencias por razón del fin, que es el objeto de la voluntad. Pero el fin se comporta en las cosas apetecibles como el principio en las inteligibles, como ya se dijo (q.8 a.2). Ahora bien, es claro que el entendimiento, precisamente por conocer el principio, se lleva a sí mismo de potencia a acto en cuanto al conocimiento de las conclusiones, y de este modo se mueve a sí mismo. Igualmente la voluntad, por el hecho mismo de querer el fin, se mueve a sí misma a querer lo que es para el fin.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La voluntad no mueve y es movida respecto a lo mismo. Por tanto, tampoco está en potencia y en acto respecto a lo mismo, sino que, por querer en acto el fin, se lleva de potencia a acto respecto a lo que es para el fin, es decir, a querer esto en acto.

2. *A la segunda hay que decir:* La potencia de la voluntad está siempre presente a sí misma en acto; en cambio, el acto de la voluntad, con el que quiere un fin concreto, no siempre está en ella. Por otra parte, es mediante este acto como se mueve a sí misma; por eso no se sigue que siempre se mueva a sí misma.

3. *A la tercera hay que decir:* La voluntad no se mueve a sí misma del mismo modo que la mueve el entendimiento, sino que el entendimiento la mueve por razón del objeto, y a sí misma, en cambio, se mueve por razón del fin.

9. ARISTÓTELES, c.2 n.11 (BK 1254b5): S. TH., lect.3.

10. ARISTÓTELES, *Phys.* 3 c.1 n.6 (BK 201a10): S. TH., lect.2.

ARTICULO 4

¿Mueve a la voluntad algún principio exterior?

1 q.105 a.4; q.106 a.2; q.111 a.2; infra q.80 a.1; q.109 a.2 ad 1; *De verit.* q.22 a.9; *Cont. Gentes* 3,89; *De malo* q.6; *Quodl.* 1 q.4 a.2.

Objeciones por las que parece que nada exterior mueve a la voluntad.

1. El movimiento de la voluntad es voluntario. Pero pertenece a la razón de voluntario proceder de un principio intrínseco, como también a la razón de natural. Luego el movimiento de la Voluntad no procede de algo extrínseco.

2. Además, la voluntad no puede padecer violencia, como se demostró (q.6 a.4). Pero es violento *lo que tiene un principio externo*[11]. Luego nada exterior puede mover a la voluntad.

3. Además, lo que mueve suficientemente un motor, no necesita que lo mueva otro. Pero la voluntad se mueve suficientemente a sí misma. Luego no la mueve algo exterior.

En cambio, a la voluntad la mueve el objeto, como se dijo (a.1). Pero el objeto de la voluntad puede ser una cosa exterior presentada a los sentidos. Luego algo exterior puede mover a la voluntad.

Solución: *Hay que decir:* Puesto que el objeto mueve a la voluntad, es claro que algo exterior puede moverla. Pero es necesario afirmar también que la voluntad puede ser movida por algo exterior incluso en el ejercicio del acto; pues todo lo que unas veces está en acto y otras en potencia, necesita que lo mueva algo que mueve. Ahora bien, es claro que la voluntad comienza a querer algo si antes no lo quería; por tanto, es necesario que algo la mueva a querer. Y, efectivamente, como se dijo (a.3), se mueve a sí misma cuando de querer el fin pasa a querer lo que es para el fin; pero esto no podría hacerlo si no mediara el consejo, porque, cuando uno quiere sanar, comienza a pensar cómo puede conseguirlo y, mediante este pensamiento, llega a que puede sanar con la ayuda de un médico, y lo quiere. Pero, porque no siempre quiso en acto la salud, es necesario que comience a querer sanar por la moción de algo. Incluso si se hubiera movido a sí misma, sería necesario que lo hiciera mediante consejo, procedente de otra voluntad previa. Pero esto no se puede llevar hasta el infinito. Por consiguiente, es necesario afirmar que la voluntad necesita arrancar del impulso de algo exterior que la mueva para su primer movimiento, como concluye Aristóteles en un capítulo de la *Etica a Eudemo*[12].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Pertenece a la razón de voluntario que su principio sea interior, pero no es necesario que este principio intrínseco sea primer principio, no movido por otro. Por consiguiente, aunque el movimiento voluntario tenga un principio intrínseco próximo, el primer principio es exterior. Igual que el primer principio del movimiento natural es extrínseco: el que mueve la naturaleza.

2. *A la segunda hay que decir:* Para la razón de violento no basta que el principio sea extrínseco, es necesario añadir: *sin la colaboración del paciente*[13]. Y esto no sucede cuando algo exterior mueve a la voluntad, pues es ella misma la que quiere, aunque sea movida por otra cosa. No obstante, este movimiento sería violento si fuera contrario al movimiento de la voluntad; pero en este caso es imposible, pues la misma cosa querría y no querría.

3. *A la tercera hay que decir:* La voluntad se mueve suficientemente a sí misma para algo determinado y en su orden, es decir, como agente próximo, pero no puede moverse a sí misma para todo, como se demostró (a.4). Por consiguiente, es necesario que la mueva algo, como lo primero que mueve.

ARTICULO 5

¿Mueven a la voluntad los cuerpos celestes?

1 q.115 a.4; 2-2 q.95 a.5; *In Sent.* 2 d.15 q.1 a.3; *De verit.* q.5 a.10; *In Mt. 2; Cont. Gentes* 3,85.87; *In de Anima* 3 lect.4; *In Ethic.* 3 lect.13; *De malo* q.6; *In Periherm.* 1 lect.14; *Campend, theol.* c. 127.128.

Objeciones por las que parece que los cuerpos celestes mueven a la voluntad.

11. ARISTÓTELES, *Eth.* 3 c.1 n.3 (BK 1110a1): S. TH., lect.2. 12. L.7 c.14 n.20.22 (BK 1248a14). 13. Cf. ARISTÓTELES, *Eth.* 3 c.1 n.3 (BK 1110a1): S. TH., lect.2.

1. Todos los movimientos variados y multiformes se reducen, como a su causa, a un movimiento uniforme, que es el movimiento del cielo, como se demuestra en el VIII *Physic.*[14] Pero los movimientos humanos son variados y multiformes, y comienzan, después de no existir antes. Luego se reducen como a su causa al movimiento del cielo, que es uniforme por naturaleza.

2. Además, según Agustín, en el III *De Trin.*[15], *los cuerpos inferiores se mueven gracias a los cuerpos superiores.* Pero los movimientos del cuerpo humano, que los causa la voluntad, no pueden reducirse como a su causa al movimiento del cielo si el cielo no mueve también la voluntad. Luego el cielo mueve la voluntad humana.

3. Además, mediante la observación de los cuerpos celestes, los astrólogos anuncian algunas cosas verdaderas, concernientes a los actos humanos futuros, que dependen de la voluntad. Pero esto no ocurriría si los cuerpos celestes no pudieran mover la voluntad. Luego la voluntad humana es movida por los cuerpos celestes.

En cambio está lo que afirma el Damasceno en el libro segundo[16], que *los cuerpos celestes no son causa de nuestros actos.* Pero lo serían si movieran la voluntad, que es el principio de los actos humanos. Luego los cuerpos celestes no mueven la voluntad.

Solución: *Hay que decir:* Es claro que los cuerpos celestes pueden mover la voluntad, igual que la mueven los objetos exteriores, es decir, porque tanto los cuerpos exteriores, que presentados a los sentidos mueven la voluntad, como los órganos mismos de las potencias sensitivas están sometidos a los cuerpos celestes.

Pero algunos incluso afirmaron que los cuerpos celestes influían directamente en la voluntad humana del mismo modo que un agente externo la mueve para el ejercicio del acto. Sin embargo, esto es imposible, porque *la voluntad está en la razón,* como se dice en el III *De anima*[17], y la razón es una potencia del alma que no está ligada a órgano corporal; luego queda que la voluntad es totalmente inmaterial e incorpórea. Por otra parte, es claro que ningún cuerpo puede influir sobre una cosa incorpórea, sino más bien al contrario, porque las cosas incorpóreas e inmateriales son de virtud más formal y más universal que las cosas corporales. Por consiguiente, es imposible que los cuerpos celestes influyan directamente sobre el entendimiento o sobre la voluntad. Y por eso, Aristóteles, en el libro *De anima*[18], atribuye a quienes sostenían que el entendimiento no se diferenciaba de los sentidos, la opinión de que *tal es la voluntad de los hombres cual determina cada día el Padre de los dioses y de los hombres*[19] (es decir, Júpiter, que para ellos significaba todo el cielo); pues, como todas las fuerzas sensitivas son actos de órganos corporales, los cuerpos celestes pueden moverlas accidentalmente, al mover los cuerpos de los que éstas son actos.

No obstante, porque se dijo (a.2) que el apetito sensitivo de algún modo mueve el apetito intelectivo, el movimiento de los cuerpos celestes puede repercutir indirectamente en la voluntad, porque de hecho las pasiones del apetito sensitivo mueven la voluntad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los movimientos multiformes de la voluntad humana se reducen a una causa uniforme, pero que es superior al entendimiento y a la voluntad. Ahora bien, eso no puede decirse de ningún cuerpo, sino de una sustancia inmaterial superior. Por consiguiente, el movimiento de la voluntad no hay que reducirlo al movimiento del cielo como a su causa.

2. *A la segunda hay que decir:* Los movimientos corporales humanos se reducen al movimiento de los cuerpos celestes como a su causa, porque la disposición misma de los órganos, adecuada al movimiento, procede de algún modo del influjo de los cuerpos celestes; también porque el apetito sensitivo se conmueve por el influjo de estos cuerpos; además, porque los cuerpos exteriores se mueven

14. ARISTÓTELES, c.9 n.2 (BK 265a27): S. TH., lect.19; cf. 4 c.14 n.5 (BK 223b18): S. TH., lect.23. 15. C.4: ML 42,873. 16. *De fide orth.* c.7: MG 94,893. 17. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 432b5): S. TH., lect.14. 18. L.3 c.3 n.1 (BK 427a25): S. TH., lect.4. 19. HOMERO, *Odyss.* 18,135-136.

por el movimiento de los celestes y a causa de su encuentro la voluntad comienza a querer o no querer algo; por ejemplo: al llegar el frío, uno comienza a querer hacer fuego. Pero esta moción se debe a la presentación desde el exterior de un objeto, no a un impulso interior.

3. *A la tercera hay que decir:* El apetito sensitivo es acto de un órgano corporal, como se dijo (a.5; 1 c.84 a.6s). Por consiguiente, nada impide que por influjo de los cuerpos celestes algunos estén más dispuestos a la ira, a la concupiscencia o a alguna otra pasión semejante, como pueden estarlo por complexión natural. Ahora bien, la mayoría de los hombres sigue sus pasiones. Por consiguiente, se verifica en la mayoría lo que se anuncia acerca de los actos de los hombres mediante el estudio de los cuerpos celestes. Sin embargo, como dice Tolomeo en el *Centiloquium*[20]: *El sabio domina los astros,* porque, al resistir las pasiones, impide el efecto de los cuerpos celestes con su voluntad libre y nunca sometida al movimiento celeste.

O, como dice Agustín en el II *Super Gen. ad litt.*[21]: *Hay que afirmar que, cuando los astrólogos predicen algo verdadero, lo hacen mediante un instinto muy oculto, que las mentes humanas sienten sin saberlo.* Y es obra de los espíritus malignos si sucede para engañar a los hombres.

ARTICULO 6

¿Mueve a la voluntad Dios solo, como principio externo?

1 q.105 a.4; q.106 a.2; q.111 a.2; *In Sent. 2* d.15 q.1 a.3; *De verit,* q.22 a.8s; *De malo* q.3 a.3; q,6; *Compend. theol.* c.129.

Objeciones por las que parece que a la voluntad no la mueve sólo Dios como principio exterior.

1. Lo inferior ha sido hecho para ser movido por lo superior, como los cuerpos inferiores por los cuerpos celestes. Pero la voluntad del hombre tiene algo superior, después de Dios: los ángeles. Luego a la voluntad del hombre la pueden mover también los ángeles, como principio exterior.

2. Además, el acto de la voluntad sigue al acto del entendimiento. Pero no es sólo Dios quien lleva a acto al entendimiento del nombre, también lo hacen los ángeles mediante iluminaciones, como dice Dionisio[22]. Luego, por la misma razón, también a la voluntad.

3. Además, Dios sólo es causa del bien, según Gen 1,31: *Vio Dios todas las cosas que había hecho y eran muy buenas.* Por tanto, si solamente Dios moviera la voluntad del hombre, nunca se movería hacia el mal. Pero la voluntad es *con lo que se vive rectamente y se peca,* como dice Agustín[23].

En cambio está lo que dice el Apóstol en Flp 2,13: *Dios es quien obra en nosotros el querer y el realizar.*

Solución: *Hay que decir:* El movimiento de la voluntad procede del interior, lo mismo que el movimiento natural. Ahora bien, aunque algo, que no es causa de la naturaleza de la cosa movida, puede mover una cosa natural, no puede causar un movimiento natural si no es de algún modo causa de la naturaleza. Un hombre, que no es causa de la naturaleza de la piedra, puede mover hacia arriba una piedra, pero este movimiento no es natural a la piedra, pues su movimiento natural sólo puede ser causado por lo que es causa de su naturaleza. Por eso se dice en el VIII *Physic.*[24] que lo que genera, mueve cosas pesadas y leves según el lugar. Así, por consiguiente, sucede que algo que no es causa del hombre, mueve al hombre que tiene voluntad, pero es imposible que su movimiento voluntario proceda de un principio extrínseco, que no es causa de la voluntad.

Por otra parte, la causa de la voluntad sólo puede ser Dios, y esto es claro por dos razones. La primera, porque la voluntad es una potencia de un alma racional, que sólo es causada por Dios mediante creación, como se dijo en la primera parte (q.90 a.2s). La segunda, porque la voluntad está ordenada al bien universal. Por eso ninguna otra cosa puede ser causa de la voluntad, sólo Dios mismo, que es el bien universal. Todo lo demás se llama bien por participación y es un bien particular, pero una cosa particular no produce una inclina-

20. Prop. 4-8 (46vb-47rb): cf. *Quadripartitum* 1.1 c.3 (2v). 21. C.17: ML 34,278. 22. *De cael. hier.* c.4 § 2: MG 3,180. 23. *Retract.* 1 c.9: ML 32,596. 24. ARISTÓTELES, c.4 n.7 (BK 255b35): S. TH., lect.8.

ción universal. Por eso, ni siquiera la materia prima, que está en potencia para todas las formas, puede ser causada por un agente particular.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El ángel no es tan superior al nombre que sea causa de su voluntad; como ocurre con los cuerpos celestes, que son causa de las formas naturales, a las que siguen movimientos naturales de las cosas naturales.

2. *A la segunda hay que decir:* Los ángeles mueven el entendimiento del hombre desde el objeto que le presenta la virtud de la luz angélica para que lo conozca. Y así también las criaturas exteriores pueden mover la voluntad, como se dijo (a.4).

3. *A la tercera hay que decir:* Dios, como motor universal, mueve la voluntad del hombre hacia su objeto universal, que es el bien. Sin esta moción universal, el hombre no puede querer nada. Pero el hombre se determina mediante la razón a querer esto o aquello, que es un bien real o aparente. No obstante, a veces Dios mueve a algunos de un modo especial a querer algo determinado, que es bien; por ejemplo, a los que mueve mediante la gracia, como se dirá más adelante (q.109 a.2).

CUESTIÓN 10

El modo como se mueve la voluntad

Debemos estudiar a continuación (cf. q.8 introd.) el modo como se mueve la voluntad.

Y acerca de esto se plantean cuatro problemas:

1. ¿Se mueve la voluntad hacia algo por naturaleza?—2. ¿La mueve su objeto necesariamente?—3. ¿La mueve el apetito inferior necesariamente?—4. ¿La mueve necesariamente desde el exterior Dios?

ARTICULO 1

¿Se mueve la voluntad hacia algo por naturaleza?

1 q.60 a.1s; *In Sent.* 3 d.27 q.1 a.2; *De verit.* q.22 a.5; *De malo* q.6; q.16 a.4 ad 5.

Objeciones por las que parece que la voluntad no se mueve por naturaleza hacia algo.

1. El agente natural se divide con el agente voluntario, como se ve al principio del II *Physic.*[1] Luego la voluntad no se mueve hacia algo naturalmente.

2. Además, lo que es natural está siempre en la cosa, como el ser caliente en el fuego. Pero ningún movimiento está en la voluntad siempre. Luego ningún movimiento es natural a la voluntad.

3. Además, la naturaleza está determinada a una sola cosa. Pero la voluntad se relaciona con cosas opuestas. Luego la voluntad no quiere nada por naturaleza.

En cambio está que el movimiento de la voluntad sigue al acto del entendimiento. Pero el entendimiento entiende algo por naturaleza. Luego la voluntad también quiere algunas cosas por naturaleza.

Solución: *Hay que decir:* Como advierten Boecio, en el libro *De duabus naturis*[2], y el Filósofo, en el V *Metaphys,*[3], la naturaleza se dice de muchos modos. Unas veces se dice el principio intrínseco de las cosas móviles, y esta naturaleza es la materia o la forma material, como se desprende del II *Physic.*[4] Otras veces se llama naturaleza a cualquier sustancia o incluso a cualquier ente. Según esto, se dice que es natural a una cosa lo que le corresponde según su sustancia, y esto es lo que, de suyo, es inherente a la cosa. Ahora bien, en todas las cosas, lo que de suyo no es inherente se reduce, como a su principio, a algo que es inherente. Por eso, es necesario que el principio de lo que pertenece a una cosa sea natural, si se entiende la naturaleza de este segundo modo. Esto se ve claramente en el entendimiento, pues los principios del conocimiento intelectual son conocidos por naturaleza. Lo mismo, también, el principio de los movimientos voluntarios debe ser algo querido naturalmente.

Ahora bien, a lo que tiende por naturaleza la voluntad, lo mismo que cualquier potencia a su objeto, es al bien en común, y también al fin último, que se comporta en lo apetecible como los primeros principios de las demostraciones en lo inteligible; y, en general, a todo lo que conviene a quien tiene voluntad según su naturaleza. Pues, mediante la voluntad, deseamos no sólo lo que pertenece a la potencia de la voluntad, sino también lo perteneciente a cada una de las potencias y a todo el hombre. Por tanto, el hombre naturalmente quiere no sólo el objeto de la voluntad, sino también lo que conviene a las otras potencias: como el conocimiento de lo verda-

1. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 192b8): S. TH., lect.1; c.5 n.2 (BK 196b21): S. TH., lect.8. 2. C.1: ML 64,1341. 3. L.4 c.4 n.1 (BK 1014b16): S. TH., 1.5 lect.5. 4. ARISTÓTELES, c.1 n.10 (BK 193a28): S. TH., lect.2.

dero, que corresponde al entendimiento; o el ser, el vivir y otras cosas semejantes, que se refieren a la consistencia natural. Todas estas cosas están comprendidas en el objeto de la voluntad como bienes particulares.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La voluntad se divide con la naturaleza como una causa con otra, porque unas cosas se hacen naturalmente y otras voluntariamente. En efecto, es distinto el modo de causar propio de la voluntad, que es dueña de sus actos, y el modo que corresponde a la naturaleza, que está determinada a una sola cosa. Pero, porque la voluntad se fundamenta en una naturaleza, es necesario que el movimiento propio de la naturaleza se participe de algún modo en la voluntad, igual que lo que pertenece a una causa anterior se participa en lo posterior. Ahora bien, en todas las cosas es primero el ser, que es por naturaleza, que el querer, que es por voluntad. Por consiguiente, la voluntad quiere algo por naturaleza.

2. *A la segunda hay que decir:* En las cosas naturales, lo que es natural sólo como consecuencia de la forma, está presente siempre en acto, como el calor en el fuego. Pero lo que es natural como consecuencia de la materia no está en acto siempre, sino que a veces está sólo en potencia; porque la forma es acto, mientras que la materia es potencia. Ahora bien, el movimiento es *el acto de lo que existe en potencia*[5]. Por consiguiente, lo que pertenece al movimiento o es su consecuencia, no siempre está presente en las cosas naturales; así, el fuego sólo se mueve hacia arriba cuando está fuera de su lugar propio. De modo semejante, no es necesario que la voluntad, que pasa de potencia a acto cuando quiere algo, quiera siempre en acto, sino sólo cuando está en una disposición determinada. En cambio, la voluntad de Dios, que es acto puro, está siempre en acto de querer.

3. *A la tercera hay que decir:* A la naturaleza le corresponde siempre una sola cosa, aunque proporcionada a la naturaleza, pues a la naturaleza considerada en género corresponde una sola cosa en género; a la naturaleza considerada en especie corresponde una sola cosa en especie, mientras que a una naturaleza individualizada le corresponde una cosa individual. Por consiguiente, al ser la voluntad una fuerza inmaterial, como lo es el entendimiento, le corresponde por naturaleza una unidad común, es decir, el bien; como le corresponde al entendimiento una unidad común: lo verdadero, o el ente, o *lo que algo es.* Ahora bien, la voluntad no está determinada a ninguno de los muchos bienes particulares que se contienen en el bien común.

ARTICULO 2

¿Mueve a la voluntad su objeto necesariamente?

1 q.82 a.1; *In Sent.* 2 d.25 a.2; *De verit.* q.22 a.6; *De malo* q.6; *In Periherm.* 1 lect.14.

Objeciones por las que parece que el objeto de la voluntad la mueve con necesidad.

1. El objeto de la voluntad se relaciona con ella como lo motor con lo móvil, según se desprende del III *De anima*[6]. Pero lo motor, si es suficiente, mueve al móvil por necesidad. Luego el objeto de la voluntad puede moverla por necesidad.

2. Además, la voluntad es una fuerza inmaterial como el entendimiento, y ambas potencias se ordenan a un objeto universal, como se dijo (a.1 ad 3). Pero el objeto del entendimiento lo mueve por necesidad. Luego también a la voluntad, el suyo.

3. Además, todo lo que uno quiere o es el fin o es algo ordenado al fin. Pero, como parece, el fin se quiere por necesidad, porque es como un principio en lo especulativo, al que asentimos por necesidad. Por otra parte, el fin es la razón de querer lo que es para el fin, y, así, parece que también queremos por necesidad lo que es para el fin. Luego por necesidad la voluntad es movida por su objeto.

En cambio está que, según el Filósofo[7], las potencias racionales se relacio-

5. ARISTÓTELES, *Phys.* 3 c.1 n.6 (BK 201a10): S. TH., lect.2. 6. ARISTÓTELES, c.10 n.6.7 (BK 433b10; b16): S. TH., lect.15. 7. ARISTÓTELES, *Metaph.* 8 c.2 n.2 (BK 1046b8): S. TH., 1.9 lect.2.

nan con cosas opuestas. Pero la voluntad es una potencia racional, pues *está en la razón,* como se dice en el III *De anima*[8]. Luego la voluntad se relaciona con cosas opuestas. Por tanto, no se mueve por necesidad hacia uno de los opuestos.

Solución: *Hay que decir:* La voluntad se mueve de dos modos: para el ejercicio del acto y para la especificación del acto, que proviene del objeto. En el primer modo, por tanto, ningún objeto mueve a la voluntad con necesidad, pues uno puede no pensar en ningún objeto y, consiguientemente, tampoco quererlo en acto.

Pero, en cuanto al segundo modo de moción, unos objetos mueven a la voluntad con necesidad, otros no. En efecto, en el movimiento de cualquier potencia producido por su objeto, hay que tener en cuenta la razón por la que un objeto mueve a la vista bajo la razón de color visible en acto. Por eso, si se presenta un color a la vista, necesariamente la mueve si no se la aparta; esto pertenece al ejercicio del acto. Pero si se presenta a la vista algo que no es color en acto en todos los aspectos, sino que lo es en un aspecto, pero no en otro, entonces la vista no lo ve por necesidad, pues podría mirarlo desde la parte que no tiene color en acto, y entonces no lo vería. Pues bien, lo que tiene color en acto es el objeto de la vista, lo mismo que el bien lo es de la voluntad. Por tanto, si se propone a la voluntad un objeto que sea universalmente bueno y bajo todas las consideraciones, necesariamente la voluntad tenderá a él si quiere algo, pues no podrá querer otra cosa. Pero si se le propone un objeto que no sea bueno bajo todas las consideraciones, la voluntad no se verá arrastrada por necesidad. Y, porque el defecto de cualquier bien tiene razón de no bien, sólo el bien que es perfecto y no le falta nada, es el bien que la voluntad no puede no querer, y éste es la bienaventuranza. Todos los demás bienes particulares, por cuanto les falta algo de bien, pueden ser considerados como no bienes y, desde esta perspectiva, pueden ser rechazados o aceptados por la voluntad, que puede dirigirse a una misma cosa según diversas consideraciones[a].

8. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 432b5): S. TH., lect.14.

---

a Si unimos el tema de este artículo con la q.12, con las cuestiones 19-20 y con la precedente q.8, tendremos planteado uno de los problemas más complicados de la moral de Santo Tomás. Nos referimos a la relación entre *objeto y fin.*

Objeto significa, por lo general, el objeto del acto: matar es el objeto del homicidio. Fin suele equivaler a fin del agente: defender la patria puede ser el fin del homicidio practicado sobre el enemigo.

Fin tiene más significados: fin se dice de la vida entera, y se habla entonces de fin del hombre (que puede ser la bienaventuranza o la condenación). Otras se aplica a la acción misma, y se identifica entonces con el objeto de la acción. En sentido operativo se designa siempre como fin del agente o de la voluntad, y se le llama «fin de la intención» (q.12).

Cuando los mecanismos humanos se ponen en movimiento, el fin suele estar comprendido siempre bajo la intención, mientras que el objeto se restringe a los medios que el hombre escoge en la elección.

La dificultad mayor proviene de la determinación específica de la bondad o maldad. Quién dictamina últimamente si un acto es bueno o malo, ¿el fin o el objeto?

Tenemos dos respuestas primordiales: una que lo atribuye al objeto (matar es malo), otra al fin (defenderse es legítimo). La primera tiene en cuenta el objeto del acto; la segunda, los propósitos del agente. Es una delicadísima distinción, pues a menudo coinciden y, en alguna medida, ningún objeto de la acción puede estar fuera del fin de la voluntad cuando se halla en pleno ejercicio.

En todo caso, Santo Tomás afirma que de ambos, el objeto y el fin, surge la especificidad del bien y del mal. También se señala que suele prevalecer el fin sobre el objeto. Y, por último, que si alguno de los dos posee malicia, ésta «gana» sobre la otra, ya que «bonum ex integra causa», o «el fin no justifica los medios», y otras interesantes concreciones que dieron los manuales (cf., por ejemplo, la revisión de F. BÖCKLE, *Moral fundamental* [Madrid 1980] p.291-307).

Todavía conviene no olvidar la complicación que se añade con la diferenciación entre acto interior y exterior de la voluntad (cf. q.19-20) y la especificación peculiar de las circunstancias.

El conjunto se hará extremadamente complejo; no es raro que diese pie a las más dispares

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Sólo el objeto que tiene totalmente razón de motor es el motor suficiente de cualquier potencia. Pero si le falta algo, no moverá con necesidad, como se dijo (a.2).

2. *A la segunda hay que decir:* El entendimiento es movido necesariamente por el objeto que es siempre y necesariamente verdadero, pero no por lo que puede ser verdadero y falso, es decir, por lo contingente; como se dijo acerca del bien (a.2).

3. *A la tercera hay que decir:* El fin último mueve a la voluntad por necesidad, porque es el bien perfecto. Y lo mismo cuanto se ordena a este fin sin lo cual no se puede llegar a alcanzar, como el ser y el vivir, etc. Pero las demás cosas sin las cuales se puede alcanzar el fin, no las quiere necesariamente quien quiere el fin; del mismo modo que quien acepta los principios no acepta necesariamente las conclusiones sin las cuales los principios pueden ser verdaderos.

ARTICULO 3

¿Mueve a la voluntad el apetito inferior necesariamente?

Infra q.77 a.7; *De verit.* q.5 a.10; q.22 a.9 ad 3.6.

Objeciones por las que parece que la pasión del apetito inferior mueve la voluntad por necesidad.

1. Dice el Apóstol, en Rom 7,15: *No hago el bien que quiero, sino que hago el mal que odio.* Y esto lo dice por la concupiscencia, que es una pasión. Luego la pasión mueve necesariamente la voluntad.

2. Además, como se dice en el III *De anima*[9], *según es uno, así le parece el fin.* Pero no está en la potestad de la voluntad el dejar a un lado inmediatamente la pasión. Luego no está en la potestad de la voluntad no querer aquello a lo que la inclina la pasión.

3. Además, una causa universal sólo se aplica a un efecto particular mediante una causa particular; por eso tampoco la razón universal mueve sin que medie una estimación particular, como se dice en el III *De anima*[10]. Pero la voluntad se relaciona con el apetito sensitivo como la razón universal con la estimación particular. Por consiguiente, la voluntad sólo se mueve a querer algo particular si media el apetito sensitivo. Luego, si el apetito sensitivo está dispuesto a algo por alguna pasión, la voluntad no podrá moverse a lo contrario.

En cambio está lo que se dice en Gén 4,7: *El apetito te estará sometido y lo dominarás.* Luego el apetito inferior no mueve a la voluntad por necesidad.

Solución: *Hay que decir:* Como se señaló (q.9 a.2), la pasión del apetito sensitivo mueve la voluntad desde la parte en que la voluntad es movida por el objeto, es decir, en cuanto que un hombre, predispuesto por una pasión, juzga que es conveniente y bueno algo que no juzgaría así estando sin pasión. Ahora bien, un cambio de este tipo, producido en el hombre por una pasión, sucede de dos modos. Uno, cuando la razón queda totalmente atada, hasta el punto de que el hombre queda sin uso de razón; por ejemplo, aquellos que llegan a ser furiosos o dementes por una ira vehemente o por concupiscencia, o por alguna otra perturbación corporal; pues este tipo de pasiones no se producen sin transmutación corporal. Acerca de éstos hay que argumentar como acerca de los animales irracionales, que siguen el ímpetu de la

9. ARISTÓTELES, c.5 n.17 (BK 1114a32): S. TH., lect.13. 10. ARISTÓTELES, c.11 n.4 (BK 434b19): S. TH., lect.16.

opiniones en algunos problemas morales y que de alguna manera ayudase a la aparición del casuismo.

Pero en Santo Tomás las cosas no se enfocan por ahí. A él le preocupa más la relación sujeto-objeto, entendimiento-voluntad, pero para situar de una manera armónica la acción moral ante el compromiso con Dios. De ahí que ciertas soluciones parezcan muy arduas en los niveles de pura razón, y muy sencillas en el confrontamiento, que late en su moral, con esa otra pauta fundamental del cristiano: el seguimiento del camino de Jesucristo.

No debe esconderse con esta referencia la dificultad interna de la solución de Santo Tomás que tantas polémicas suscitó, pero sin olvidar la primacía de lo teológico y la preeminencia de lo humano, manifiesta en su «normal» predilección por el fin.

pasión necesariamente, pues en ellos no hay movimiento de la razón y, por consiguiente, tampoco de la voluntad.

Otras veces, en cambio, la razón no queda totalmente absorbida por la pasión, sino que queda la posibilidad de algún juicio libre de la razón. Y en esta medida queda algún movimiento de la voluntad, puesto que en la medida que la razón permanece libre y no sometida a la pasión, el movimiento de la voluntad que permanece, no tiende por necesidad a lo que sugiere la pasión. Y así, o no hay movimiento de la voluntad, sino que domina sólo la pasión, o, si hay movimiento de la voluntad, no secunda necesariamente a la pasión.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque la voluntad no pueda hacer que no surja el movimiento de la concupiscencia, del que afirma el Apóstol, en Rom 7,15: *Hago,* es decir, *deseo con concupiscencia, el mal que odio;* no obstante, la voluntad puede no querer desear con concupiscencia, o no consentir con la concupiscencia. Y así, no se secunda necesariamente el movimiento de la concupiscencia.

2. *A la segunda hay que decir:* Como en el hombre hay dos naturalezas, la intelectual y la sensitiva, unas veces se muestra de un modo con toda el alma, porque la parte sensitiva se somete totalmente a la razón, como ocurre en los virtuosos, o, al contrario, la razón queda absorbida totalmente por la pasión, como ocurre en los dementes. Pero otras veces, aunque la razón esté obnubilada por una pasión, queda algo de razón libre y, de acuerdo con esto, uno puede repeler totalmente la pasión o, al menos, abstenerse de secundarla. En realidad, en esta disposición, porque el hombre está dispuesto de distinta forma según las distintas partes del alma, le parece una cosa según la razón y otra según la pasión.

3. *A la tercera hay que decir:* La voluntad no sólo se mueve por el bien universal aprehendido mediante la razón, sino también por el bien aprehendido mediante los sentidos. Y, por tanto, puede moverse hacia un bien particular sin pasión del apetito sensitivo. Realmente queremos y hacemos muchas cosas sin pasión, sólo por elección, como queda bien claro en aquellas cosas en las que la razón se opone a la pasión.

ARTICULO 4

¿Mueve Dios, como motor exterior, a la voluntad necesariamente?

1 q.83 a.1ad 1; *De verit.* q.24 a.l ad 3; *De malo* q.6 a.3.

Objeciones por las que parece que Dios mueve a la voluntad necesariamente.

1. Todo agente, al que no se puede resistir, mueve con necesidad. Pero no se puede resistir a Dios, que es de virtud infinita; por eso se dice en Rom 9,19: *¿Quién resistirá a su voluntad?* Luego Dios mueve la voluntad con necesidad.

2. Además, la voluntad se mueve con necesidad hacia lo que quiere por naturaleza, como se dijo (a.2 ad 3). Pero *es natural a todas las cosas que Dios obre en ellas,* como dice Agustín en XXVI *Contra Faustum*[11]. Luego la voluntad quiere necesariamente todo aquello hacia lo que Dios la mueve.

3. Además, es posible aquello de lo que no se sigue lo imposible si se supone. Pero se sigue lo imposible si se supone que la voluntad no quiere aquello hacia lo que la mueve Dios, porque, según esto, la operación de Dios sería ineficaz. Por tanto, no es posible que la voluntad no quiera aquello hacia lo que Dios la mueve. Luego es necesario que ella lo quiera.

En cambio está lo que se dice en Eclo 15,14: *Dios hizo al hombre desde el principio y lo dejó en manos de su albedrío.* Por tanto, no mueve su voluntad con necesidad.

Solución: *Hay que decir:* Como afirma Dionisio en el capítulo cuarto de *De divin. nom.*[12]: *A la providencia divina no corresponde destruir la naturaleza de las cosas, sino conservarla.* Por eso mueve todas las cosas según su condición; así, de causas necesarias se siguen efectos con necesidad, mientras que de causas contingentes se siguen efectos contingentemente. Así, pues, porque la voluntad es un principio activo, no determinado a una

11. C.3: ML 42,480. 12. § 33: MG 3,733; S. TH., lect.23.

sola cosa, sino que se relaciona indiferentemente con muchas, Dios la mueve sin determinarla con necesidad a una sola cosa, sino conservando su movimiento contingente y no necesario, salvo en aquello hacia lo que se mueve por naturaleza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La voluntad divina no sólo alcanza a hacer algo mediante la cosa que mueve, sino también a que se haga del modo conveniente a su naturaleza. Y, por eso, repugnaría más a la moción divina que moviera la voluntad con necesidad, pues esto no es propio de su naturaleza, que el moverla libremente, como corresponde a su naturaleza.

2. *A la segunda hay que decir:* Para cualquier cosa es natural lo que Dios obra en ella para que le sea natural: así, algo es conveniente a la naturaleza de una cosa, en la medida que Dios quiere que le sea conveniente. Ahora bien, no quiere que cuanto se obra en las cosas les sea natural, por ejemplo, que resuciten los muertos. Pero quiere que le sea natural a todo estar sometido a la potestad divina.

3. *A la tercera hay que decir:* Si Dios mueve la voluntad hacia algo, es incompatible con esta suposición que la voluntad no se mueva hacia ello. Sin embargo, no es absolutamente imposible. Por eso no se sigue que Dios mueva la voluntad con necesidad.

CUESTIÓN 11

La fruición, que es acto de la voluntad

A continuación hay que estudiar la fruición (cf. q.8 introd.)[a].

Y acerca de esto se plantean cuatro problemas:

1. El disfrutar, ¿es acto de la potencia apetitiva?—2. ¿Conviene sólo a la naturaleza racional o también a los animales brutos?—3. ¿Sólo hay fruición del fin último?—4. ¿Es sólo del fin conseguido?

ARTICULO 1

El disfrutar, ¿es acto de la potencia apetitiva?

In Sent. 1 d.1 q.1 a.1.

Objeciones por las que parece que disfrutar no es sólo de la potencia apetitiva.

1. Parece que disfrutar no es otra cosa que recoger el fruto. Pero el fruto de la vida humana, que es la bienaventuranza, lo recoge el entendimiento, en cuyo acto consiste la bienaventuranza, como se demostró (q.3 a.4). Luego el disfrutar no pertenece a la potencia apetitiva, sino al entendimiento.

2. Además, cada potencia tiene un fin propio, que es su perfección; así, el fin de la vista es conocer lo visible; el del oído, percibir los sonidos, y lo mismo las otras. Pero el fin de una cosa es su fruto. Luego disfrutar es propio de cada potencia, no sólo de la apetitiva.

3. Además, la fruición comporta cierta delectación. Pero la delectación sensible pertenece a los sentidos, que se deleitan con su objeto, y por la misma razón la delectación intelectual pertenece al entendimiento. Luego la fruición pertenece a la potencia aprehensiva, no a la apetitiva.

En cambio está lo que dice Agustín en I *De Docír. christ.*[1] y en X *De Trín.*[2]: *Disfrutar es adherirse con amor a una cosa por ella misma.* Pero el amor pertenece a la potencia apetitiva. Luego disfrutar pertenece a la potencia apetitiva.

Solución. *Hay que decir:* La *fruición* y el *fruto* parece que pertenecen a lo mismo y que derivan uno de otro. Qué deriva de qué, no aporta nada a este problema; sí, en cambio, que parece probable que lo que es más manifiesto recibió también primero el nombre. Ahora bien, para nosotros, es más manifiesto lo que es más sensible. Por eso parece que el nombre de fruición derivó de los frutos sensibles.

Por otra parte, el fruto sensible es lo último que se espera de un árbol y se recibe con cierto agrado. Por eso parece que la fruición pertenece al amor o delectación que uno experimenta de lo último que espera, que es el fin. Pero el bien y el fin son objeto de la potencia apetitiva. Luego es claro que la fruición es acto de la potencia apetitiva.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la*

1. C.4: ML 34,20. 2. C.10.11: ML 42,981.982.

a Un poco fuera del esquema que luego establecerán los discípulos como lógico, aparece la fruición. Es un tema que está plenamente insertado en la moral de Santo Tomás y que corresponde al puesto tan importante que Aristóteles concedió al placer en su ética. Lo hemos comentado antes.

Basta destacar ahora que es un acto perteneciente a la voluntad (a.l), que está siempre presente en el acto humano, aunque de forma consecuente (a.3) y que es un gozo propio del espíritu humano (a.2).

La añadidura que hace el Santo sobre la perfecta fruición (a.4) ya la habíamos escuchado en sus cuestiones acerca de la bienaventuranza. Vuelve a insistir que en «intención» o, como diríamos hoy, en esperanza también puede haber una fruición imperfecta.

primera hay que decir: Nada impide que una misma cosa pertenezca a diversas potencias, según razones diversas. Pues bien, la visión de Dios, en cuanto es visión, es acto del entendimiento; pero, en cuanto es bien y fin, es objeto de la voluntad. Y así es su fruición. De este modo, el entendimiento alcanza el fin como potencia agente, mientras que la voluntad lo alcanza como potencia que mueve hacia el fin y disfruta de él una vez conseguido.

2. *A la segunda hay que decir:* El fin y la perfección de cualquier otra potencia está incluido en el de la apetitiva, como lo propio en lo común, según se dijo (c.9 a.1). Por consiguiente, la perfección y el fin de cualquier potencia, por cuanto son un bien, pertenecen a la apetitiva, porque ésta mueve a las otras a sus fines, y ella misma logra el fin cuando cualquiera de las otras lo alcanza.

3. *A la tercera hay que decir:* En la delectación hay dos cosas: la percepción de lo conveniente, que pertenece a la potencia aprehensiva, y la complacencia en lo que se presenta como conveniente. Y esto último pertenece a la potencia apetitiva, en la que se lleva a cabo la razón de delectación.

ARTICULO 2

¿Disfrutar conviene sólo a la naturaleza racional o también a los animales brutos?

In Sent. 1 d.1 q.4 a.1.

Objeciones por las que parece que el disfrutar es exclusivo de los hombres.

1. Dice Agustín, en I *De doctr. christ.*[3], que *nosotros los hombres somos quienes disfrutamos y utilizamos.* Luego los demás animales no pueden disfrutar.

2. Además, la fruición es del último fin. Pero los animales brutos no pueden llegar al último fin. Luego carecen de fruición.

3. Además, lo mismo que el apetito sensitivo se subordina al intelectivo, el apetito natural se subordina al sensitivo. Luego si el disfrutar pertenece al apetito sensitivo, parece que por la misma razón podría pertenecer al natural. Pero es evidente que esto es falso, pues no es propio de éste deleitarse. Luego disfrutar no pertenece al apetito sensitivo. Y así, no conviene a los animales brutos.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[4]: *No se piensa absurdamente que también las bestias disfrutan del alimento y de cualquier placer corporal.*

Solución. *Hay que decir:* Como se ha concluido (a.l), el disfrutar no es acto de la potencia que alcanza el fin como ejecutora, sino de la potencia que ordena la ejecución, pues se ha dicho que es propio de la potencia apetitiva. Ahora bien, en las cosas que carecen de conocimiento se encuentra ciertamente la potencia que *alcanza* el fin como ejecutora; por ejemplo, aquella por la que un cuerpo pesado tiende hacia abajo y uno ligero hacia arriba. Pero en estas cosas no se encuentra la potencia a la que pertenece el fin como ordenadora, sino que está en una naturaleza superior, que mueve toda la naturaleza con sus órdenes lo mismo que, en quienes tienen conocimiento, el apetito mueve las demás potencias a sus actos. Por consiguiente, es claro que en lo que carece de conocimiento, aunque alcance el fin, no hay fruición del fin; ésta sólo se da en quienes tienen conocimiento.

Pero el conocimiento del fin es doble: perfecto e imperfecto. El conocimiento perfecto, con el que no sólo se conoce lo que es fin y bien, sino también la razón universal de fin y bien, es exclusivo de la naturaleza racional. Es conocimiento imperfecto aquel con el que se conoce particularmente el fin y el bien, y se da en los animales brutos. Además, sus virtudes apetitivas no dan órdenes libremente, sino que se mueven hacia lo que aprehenden según el instinto natural. Por consiguiente, conviene a la naturaleza racional la fruición según una razón perfecta, a los animales brutos según una razón imperfecta, y a las demás criaturas, de ningún modo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín está hablando de la fruición perfecta.

2. *A la segunda hay que decir:* No es necesario que la fruición sea del último

3. C.22: ML 34,25. 4. Q.30: ML 49,19.

fin absolutamente, sino de lo que cada uno tiene como último fin.

3. *A la tercera hay que decir:* El apetito sensitivo sigue a algún conocimiento, pero no el apetito natural, sobre todo el que se da en los seres que carecen de conocimiento.

4. *A la cuarta* (arg. *en cambio) hay que decir:* Agustín ahí se refiere a la fruición imperfecta. Esto es claro por su mismo modo de hablar, pues dice que *no se piensa tan absurdamente que también las bestias disfrutan,* esto es, como sería absurdísimo afirmar que utilizan.

ARTICULO 3

La fruición, ¿es sólo del último fin?

In Sent. 1 d.1 q.2 a.1; *In Períherm.* lect.2.

Objeciones por las que parece que la fruición no es sólo del último fin.

1. Dice el Apóstol, en Flm 20: *Así, hermano, disfrute de ti en el Señor.* Pero es claro que Pablo no había puesto su último fin en un hombre. Luego disfrutar no es sólo del último fin.

2. Además, fruto es aquello con lo que uno disfruta. Pero dice el Apóstol, en Gal 5,22: *El fruto del Espíritu es la caridad, el gozo, la paz,* y otras cosas semejantes, que no tienen razón de último fin. Luego la fruición no es sólo del último fin.

3. Además, los actos de la voluntad reflejan sobre sí mismos, pues quiero querer y amo amar. Pero disfrutar es un acto de la voluntad, pues *la voluntad es el medio con el que disfrutamos,* como dice Agustín en el X *De Trin.*[5] Luego alguno disfruta de su fruición. Pero el último fin del hombre no es la fruición, sino sólo el bien increado, que es Dios. Luego la fruición no es sólo del último fin.

En cambio está lo que dice Agustín en el X *De Trin.*[6]: *No disfruta quien desea por otra cosa lo que tiene en la facultad de la voluntad.* Pero es sólo el último fin lo que no se desea por otra cosa. Luego la fruición es sólo del último fin.

Solución. *Hay que decir:* Como se señaló (a.l), a la razón de fruto pertenecen dos cosas: que sea último, y que calme el apetito con cierta dulzura o delectación. Ahora bien, lo último es absoluta y relativamente: es absolutamente último lo que no se refiere a ninguna otra cosa; en cambio, lo es relativamente lo que es último de algunas cosas. Por consiguiente, lo que es último absolutamente, en lo que uno se deleita como último fin, recibe con toda propiedad el nombre de fruto, y de él se dice propiamente que alguien disfruta. Pero lo que no es deleitable en sí mismo, sino que se apetece sólo en orden a otra cosa, como una bebida amarga para la salud, de ningún modo puede llamarse fruto. En cambio, lo que tiene en sí alguna delectación, a la que se refieren ciertas cosas previas, puede llamarse fruto de algún modo, pero no se dice que disfrutemos de ello propiamente y según la completa razón de fruto. Por eso dice Agustín en el X *De Trin.*[1] que *disfrutamos de las cosas conocidas, en las que descansa complacida la voluntad.* Pero sólo descansa completamente en lo último, porque el movimiento de la voluntad, mientras espera algo, permanece en suspenso, aunque ya haya logrado algo. Como en el movimiento local, aunque lo que es medio en la extensión sea principio y fin, sin embargo, sólo se toma como fin en acto cuando se descansa en ello.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como señala Agustín en el I *De doctr. christ.*[8]: *Si hubiera dicho «disfrute de ti», sin añadir «en el Señor», parecería que había puesto en él el fin del amor. Pero porque añadió eso, señaló que puso el fin en el Señor y que disfruta de El.* De modo que ha dicho que no disfruta del hermano como término, sino como medio.

2. *A la segunda hay que decir:* El fruto se relaciona de modo distinto con el árbol que lo produce que con el hombre que lo disfruta. Con el árbol se relaciona como el efecto con la causa; con quien lo disfruta, como lo último que se espera y deleita. Por tanto, esas cosas que enumera ahí el Apóstol se llaman frutos, porque son, ciertamente, efectos del Espíritu Santo en nosotros; por eso también se los llama *frutos del Espíritu,* no

5. C.10: ML 42,981. 6. C.11: ML 42,983. 7. C10: MI. 42,981. 8. C.33: ML 34,33.

porque disfrutemos de ellos como de fin último. O de otra forma, hay que decir que se llaman frutos, según Ambrosio[9], porque *deben ser buscados por ellos mismos;* no porque no estén ordenados a la bienaventuranza, sino porque en sí mismos tienen de donde deban agradarnos.

3. *A la tercera hay que decir:* Como ya se advirtió (q.1 a.8; c.2 a.7), el fin se dice de dos modos: uno, la cosa misma; otro, la consecución de la cosa. Pero no son dos fines, sino uno solo: considerado en sí mismo y aplicado a otro. Pues bien, Dios es el fin último como cosa que se busca en último término; en cambio, la fruición es como la consecución de este último fin. Por consiguiente, lo mismo que no son fines distintos Dios y la fruición de Dios, también es la misma razón de fruición con la que disfrutamos de Dios y con la que disfrutamos de la fruición divina. Y la misma razón hay acerca de la bienaventuranza creada, que consiste en la fruición.

ARTICULO 4

La fruición, ¿es sólo del fin conseguido?

Objeciones por las que parece que la fruición es sólo del fin conseguido.

1. Dice Agustín en el X *De Trin.*[10] que *disfrutar es utilizar con gozo, no todavía la esperanza, sino ja la realidad.* Pero, mientras no se tiene, no hay gozo de la cosa, sino de la esperanza. Luego la fruición sólo es del fin conseguido.

2. Además, como se dijo (a.3), la fruición propiamente es del último fin, porque sólo el último fin calma el apetito. Pero el apetito sólo se calma con el fin ya adquirido. Luego la fruición, hablando propiamente, sólo es del fin conseguido.

3. Además, disfrutar es tomar el fruto. Pero sólo se toma el fruto cuando ya se tiene el fin. Luego sólo hay fruición del fin que se tiene.

En cambio, *disfrutar es adherirse con amor a alguna cosa por ella misma,* como dice Agustín[11]. Pero esto puede suceder incluso con una cosa que no se ha conseguido. Luego disfrutar puede ser también de un fin no conseguido.

Solución. *Hay que decir:* Disfrutar implica una relación de la voluntad con el fin último, en la medida en que la voluntad considera algo como fin último. Ahora bien, hay dos modos de conseguir el fin: perfecta e imperfectamente. Perfectamente, cuando se tiene no sólo en la intención, sino también en la realidad; imperfectamente, cuando se tiene sólo en la intención. Por consiguiente, la fruición perfecta es de un fin que ya se tiene realmente; en cambio, la imperfecta es de un fin que no se tiene realmente, sino sólo en la intención.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín está hablando de la fruición perfecta.

2. *A la segunda hay que decir:* La quietud de la voluntad se impide de dos modos: uno, por parte del objeto, porque no es el último fin, sino que se ordena a otra cosa; y el otro, por parte de quien desea el fin y todavía no lo consigue. Ahora bien, el objeto es lo que da la especie al acto; en cambio, el modo de obrar, sea perfecto o imperfecto, según la condición del agente, depende del agente. Por consiguiente, la fruición de lo que no es el último fin es impropia, como si le faltara la especie de fruición; mientras que la fruición del último fin, aún no conseguido, es ciertamente propia, aunque imperfecta, por el modo imperfecto de tener el último fin.

3. *A la tercera hay que decir:* Se dice que uno consigue o tiene un fin no sólo según la realidad, sino también según la intención, como se dijo (a.4).

9. *In Gal.* super 5,22: ML 17,389; cf. PEDRO LOMBARDO, *Glossa* super Gal 5,22: ML 192,160; *Sent.* 1 d.1 c.3. 10. C.ll: ML 42,982. 11. *De doctr. christ.* 1.1 c.4: ML 34,20.

CUESTIÓN 12

La intención

Ahora debemos estudiar la intención (cf. q.8 introd.). Y acerca de esto se plantean cinco problemas:

1. La intención, ¿es acto del entendimiento o de la voluntad?—2. ¿Es sólo del fin último?—3. ¿Puede uno tender a la vez a dos cosas?—4. La intención del fin, ¿es el mismo acto que la voluntad de lo que es para el fin?—5. ¿Conviene la intención a los animales brutos?

ARTICULO 1

La intención, ¿es acto del entendimiento o de la voluntad?

In Sent. 2 d.38 a.3; *De verit.* q.22 a.13.

Objeciones por las que parece que la intención es un acto del entendimiento y no de la voluntad.

1. Se dice en Mt 6,22: *Si tu ojo es sencillo, todo tu cuerpo resplandecerá;* donde ojo significa intención, como dice Agustín en el libro *De serm. Dom. in monte*[1]. Pero el ojo, por ser el instrumento de la visión, significa potencia aprehensiva. Luego la intención no es acto de la potencia apetitiva, sino de la aprehensiva.

2. Además, en el mismo lugar dice Agustín que el Señor llama luz a la intención, cuando dice (Mt 6,23): *Si la luz que hay en ti es tiniebla,* etc. Pero la luz pertenece al conocimiento. Luego también la intención.

3. Además, la intención designa cierta ordenación al fin. Pero ordenar es propio de la razón. Luego la intención no pertenece a la voluntad, sino a la razón.

4. Además, el acto de la voluntad sólo es del fin y de lo que es para el fin. Pero el acto de la voluntad, respecto al fin, se le llama voluntad o fruición; respecto a lo que es para el fin, elección; y de ambas cosas se diferencia la intención. Luego la intención no es acto de la voluntad.

En cambio está lo que dice Agustín, en XI *De Trin.*[2], que *la intención de la voluntad une el cuerpo visto con la vista, j también, la especie que está en la memoria con la agudeza de alma que medita interiormente.* Por consiguiente, la intención es acto de la voluntad.

Solución. *Hay que decir:* La intención, como su mismo nombre indica, significa *tender hacia algo.* Ahora bien, tiende hacia algo tanto la acción de lo que mueve como el movimiento del móvil. Pero que el movimiento del móvil tienda hacia algo, procede de la acción de lo que mueve. Por consiguiente, la intención en primer lugar y principalmente pertenece a lo que mueve hacia el fin; por eso decimos que el arquitecto, y todo el que da órdenes, mueve a los demás con sus determinaciones hacia lo que él mismo tiende. Ahora bien, la voluntad mueve todas las demás fuerzas del alma hacia el fin, como se mostró antes (q.9 a.1). Luego es claro que la intención es propiamente un acto de la voluntad[a].

1. L.2 c.13: ML 34,1289. 2. C.4.8.9: ML 42,990.994.996.

---

a Con esta declaración introduce Santo Tomás el tema de la intención. Además de su pertenencia a la voluntad, conviene no olvidar que dice referencia al fin (a.2), con lo cual queda adscrita al mismo orden de moralidad de los fines.

La intención tenía en la tradición anterior otros tratamientos. Y conviene no olvidarlos para comprender mejor la postura de Santo Tomás.

Unos resaltaban la enorme importancia de la intención para definir la «cualidad» del acto humano. Abelardo llegaría a defender que todos los actos humanos son, de suyo, indiferentes y que sólo la intención les confiere valor moral.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se llama ojo a la intención metafóricamente, no porque pertenezca al conocimiento, sino porque presupone el conocimiento mediante el cual se propone a la voluntad el fin hacia el que mueve; del mismo modo que mediante los ojos prevemos el lugar hacia donde debemos dirigirnos corporalmente.

2. *A la segunda hay que decir:* Se llama luz a la intención, porque es clara para el que la tiene. Por eso también se llaman tinieblas las obras, porque el hombre sabe qué intenta, pero no sabe qué se sigue de una obra, como Agustín explica en el mismo lugar.

3. *A la tercera hay que decir:* La voluntad, ciertamente, no ordena, sino que tiende hacia algo según el orden de la razón. Por eso la palabra *intención* designa el acto de la voluntad después de presuponer la ordenación de la razón que ordena algo al fin.

4. *A la cuarta hay que decir:* La intención es acto de la voluntad respecto al fin. Pero la voluntad mira el fin de tres modos. Uno, absolutamente, y así se la llama *voluntad,* por cuanto queremos de un modo absoluto; por ejemplo, la salud, o si hay algo de estas características. En el segundo modo se considera el fin en cuanto se descansa en él, y así mira al fin *la fruición.* En el tercer modo se considera el fin como término de algo que se ordena a ese fin, y así es como *la intención* mira el fin. Pues no se dice que tendemos a la salud sólo porque la queremos, sino porque queremos llegar a ella mediante alguna otra cosa.

ARTICULO 2

La intención, ¿es sólo del fin último?

Objeciones por las que parece que la intención es sólo del fin último.

1. Se dice en el libro *Sententiarum,* de Próspero[3]: *La intención del corazón es el clamor a Dios.* Pero Dios es el último fin del corazón humano. Luego la intención siempre mira el último fin.

2. Además, la intención mira el fin en cuanto que es término, como se dijo (a.1 ad 4). Pero el término tiene razón de último. Luego la intención siempre mira el último fin.

3. Además, la intención mira el fin, como la fruición. Pero la fruición es

3. *Sent.* 100: ML 51,441.

Pedro Lombardo, entre otros, aclaró que existen actos intrínsecamente malos y a los que ninguna intención puede transformar en buenos.

De todas maneras, y más allá de los avalares menudos de esta polémica, todos los maestros resaltaron la importancia de la intención, si bien es verdad que en algún momento [por ejemplo, al hablar del *cur,* como circunstancia (cf. q.7 a.3 ad 3)] se llegaba a admitir, en cirto modo, que la intención del fin podía llegar a ser un elemento «exterior» al acto humano.

En Santo Tomás, y pese a que en él también se desliza este doble modo de considerar la intención, siempre se deja bien sentado que la intención es factor intrínseco de moralidad: la intención del fin es lo que especifica el acto humano. En estas cuestiones que estamos comentando lo repite a menudo: la moralidad proviene del objeto de la voluntad (q.8 a.2), está en la intención misma (q.12 a.9), surge del acto interno (q.9 a.2), es lo especificativo del acto externo (q.20 a.3). Confirmaba así la enseñanza del *Comentario a las Sentencias* y de la cuestión *De malo.*

Al interrogante suscitado por Abelardo sobre si la intención es el único determinante de la moralidad, la respuesta del Santo sería negativa en un doble sentido:

En primer lugar, porque él no desea dejar reducida la moralidad a pura intención interior. La intención no proporciona bondad o maldad «plena» sino en la medida que le sigue la elección de los medios. Eso que corrientemente llamamos intenciones «decisivas» constituyen de hecho un único acto junto con la elección (cf. q.12 a.4).

En segundo lugar, el Doctor de Aquino, como vimos, no está dispuesto a negar esa otra fuente de moralidad que es el objeto del acto, pese a las complicaciones inherentes a tal distinción. Mas su fidelidad a lo «objetivo» le lleva a devolver una y mil veces la moralidad al campo de la realidad misma de las cosas y de las acciones.

Cuestión adyacente y de erudición sería por qué Santo Tomás, dada la relevancia que concede a la intención, no excluye de las circunstancias el *cur* o la causa final (motiva, se diría hoy) de los actos humanos. La respuesta es obvia si se recuerda el sumo respeto con que trata a «las autoridades» en teología. El no podía suprimir de la enumeración tradicional esta «circunstancia», aunque tampoco tiene dificultades para estudiarla en una cuestión singular.

siempre del fin último. Luego también la intención.

En cambio, el fin último de las voluntades humanas es uno solo, es decir, la bienaventuranza, como se dijo (q.1 a.7). Por tanto, si la intención fuera sólo del último fin, los hombres no tendrían intenciones diversas. Lo que, evidentemente, es falso.

Solución. *Hay que decir:* Como se señaló (a.1 ad 4), la intención mira el fin como término del movimiento de la voluntad. Ahora bien, en un movimiento puede considerarse el término de dos modos: uno, como el término último mismo en el que se descansa, que es término de todo el movimiento; el otro, como algo medio, que es principio de una parte del movimiento y fin o término de otra. Por ejemplo: en el movimiento que va de A a C pasando por B, C es el término último, mientras que B es término también, aunque no último. Y de ambos términos puede ser la intención. Por eso, aunque siempre sea del fin, no es necesario que sea siempre del fin último.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se considera la intención del corazón como clamor a Dios, no porque Dios sea siempre el objeto de la intención, sino porque es conocedor de la intención. O porque, cuando oramos, dirigimos nuestra intención a Dios, y esta intención tiene, ciertamente, fuerza de clamor.

2. *A la segunda hay que decir:* El término tiene razón de último, pero no siempre de último respecto del todo, sino que a veces lo es respecto de una parte.

3. *A la tercera hay que decir:* La fruición implica quietud en el fin, y esto pertenece sólo al fin último. Pero la intención implica movimiento hacia el fin, mas no quietud. Por consiguiente, no hay semejanza.

ARTICULO 3

¿Puede uno tender a dos cosas a la vez?

De verit, q.13 a.3.

Objeciones por las que parece que uno no puede tender a muchas cosas a la vez.

1. Dice Agustín en el libro *De serm. Dom. in monte*[4] que un hombre no puede tender a la vez hacia Dios y hacia la comodidad corporal. Luego, por la misma razón, hacia ningún otro par de cosas.

2. Además, la intención designa el movimiento de la voluntad hacia el término. Pero un solo movimiento no puede tener muchos términos desde una parte. Luego la voluntad no puede tender a la vez hacia muchas cosas.

3. Además, la intención presupone un acto de la razón o del entendimiento. Pero, según el Filósofo[5], *no sucede que se entiendan a la vez muchas cosas.* Luego tampoco sucede que se tienda a la vez hacia muchas.

En cambio, el arte imita a la naturaleza. Pero la naturaleza de un solo instrumento tiende a dos utilidades: *Por ejemplo, la lengua se ordena tanto al gusto como a la locución,* según se dice en el II *De anima*[6]. Luego, por la misma razón, el arte o la razón puede ordenar a la vez una sola cosa a dos fines. Y así, uno puede tender a la vez a muchas cosas.

Solución. *Hay que decir:* Dos cosas se pueden entender de dos modos: como ordenadas entre sí o como no ordenadas entre sí. Y, si estuvieran ordenadas entre sí, es claro, por lo antes expuesto, que un hombre puede tender a la vez a muchas cosas; pues la intención no es sólo del fin último, como se dijo (a.2), sino también de un fin intermedio. Efectivamente, uno tiende a la vez al fin próximo y al último; por ejemplo, a la elaboración de la medicina y a la salud.

Si se entienden las dos cosas como no ordenadas entre sí, incluso así un hombre puede tender a muchas cosas a la vez. Esto es claro porque el hombre puede escoger una cosa en vez de otra, porque una es mejor que otra, pero entre las distintas condiciones por las que una cosa es mejor que otra, una de ellas es valer para muchas cosas; por eso puede escoger una cosa en vez de otra, porque vale para muchas cosas. Y así claramente el hombre tiende a la vez a muchas cosas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la*

4. L.2 c.14.17: ML 34,1290.1294. 5. ARISTÓTELES, *Top. 2* c.10 n.1 (BK 114b35). 6. ARISTÓTELES, c.8 n.10 (BK 420b18): S. TH., lect.18.

primera hay que decir: Agustín entiende que el hombre no puede tender a la vez hacia Dios y hacia la comodidad corporal, como hacia fines últimos; porque, como se demostró (q.1 a.5), un hombre no puede tener muchos fines últimos.

2. *A la segunda hay que decir:* Un solo movimiento, desde una parte, puede tener muchos términos, si uno se ordena a otro; pero si no se ordenan entre sí, desde una parte un solo movimiento no puede tener dos términos. Sin embargo, hay que tener en cuenta que lo que no es uno según la realidad, puede ser considerado como uno según la razón. Pero la intención es el movimiento hacia algo, ordenado previamente en la razón, como se dijo (a.1 ad 3). Por consiguiente, distintas cosas en la realidad pueden ser consideradas como un solo término de la intención, por cuanto son una sola cosa según la razón: bien porque dos de ellas concurren a integrar una unidad, como para la salud concurren el calor y el frío medidos, bien porque algunas están comprendidas en una unidad común, que puede ser lo que se intenta. Por ejemplo: la adquisición de vino y de vestido están comprendidas en el lucro, como en algo común; por consiguiente, nada impide que quien busca el lucro, busque también estas dos cosas.

3. *A la tercera hay que decir:* Como se dijo en la primera parte (q.12 a.10; q.58 a.2; q.85 a.4), sucede que se entienden a la vez muchas cosas, en la medida que forman de algún modo una unidad.

ARTICULO 4

La intención del fin, ¿es el mismo acto que la voluntad de lo que es para el fin?

Supra q.8 a.2; *In Sent. 2* d.38 a.4; *De verit.* q.22 a.14.

Objeciones por las que parece que la intención del fin no es el mismo movimiento que la voluntad de lo que es para el fin.

1. Dice Agustín, en el XI *De Trin.*[7], que *la voluntad de ver la ventana tiene como fin la visión de la ventana; y es distinta la voluntad de ver a los transeúntes a través de la ventana.* Pero pertenece a la intención que yo quiera ver a los transeúntes a través de la ventana, y a la voluntad de lo que es para el fin, que yo quiera ver la ventana. Luego son distintos el movimiento de la voluntad que es intención del fin y la voluntad de lo que es para el fin.

2. Además, los actos se distinguen según los objetos. Pero el fin y lo que es para el fin son objetos diversos. Luego el movimiento de la voluntad que es intención del fin es distinto de la voluntad de lo que es para el fin.

3. Además, la voluntad de lo que es para el fin se llama elección. Pero no es lo mismo la elección que la intención. Luego no es el mismo movimiento la intención del fin que la voluntad de lo que es para el fin.

En cambio, lo que es para el fin se relaciona con el fin como lo medio con el término. Pero, en las cosas naturales, es el mismo movimiento el que pasa por el medio hasta el término. Luego también en las cosas voluntarias es el mismo movimiento la intención del fin que la voluntad de lo que es para el fin.

Solución. *Hay que decir:* Puede considerarse de dos modos el movimiento de la voluntad hasta el fin y hasta lo que es para el fin. Uno, si se considera que la voluntad se dirige hacia cada una de las dos cosas de un modo absoluto y separadamente. Y así hay absolutamente dos movimientos de la voluntad hacia cada cosa. El segundo modo, si se considera que la voluntad se dirige hacia lo que es para el fin, por el fin. Y así, el movimiento de la voluntad que tiende al fin y a lo que es para el fin es uno solo y el mismo en cuanto al sujeto. Pues cuando digo: *quiero la medicina por la salud,* no expreso más que un solo movimiento de la voluntad. Y la razón de esto es que la razón del fin es la de querer lo que es para el fin. Efectivamente, el mismo acto recae sobre el objeto y sobre la razón del objeto; por ejemplo, es la misma la visión del color y la de la luz, como se dijo (q.8 a.3 ad 2). Y es parecido al entendimiento, pues si se considera absolutamente el principio y la conclusión, la consideración de uno y otra es diversa, pero al asentir a la conclusión por los principios, hay sólo un acto del entendimiento.

7. C.6: ML 42,992.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín habla de la visión de la ventana y de la visión de los transeúntes a través de la ventana, en cuanto que la voluntad se dirige a cada una de las dos cosas absolutamente.

2. *A la segunda hay que decir:* El fin, en cuanto que es una cosa concreta, es un objeto de la voluntad distinto de lo que es para el fin; pero en cuanto es razón de querer lo que es para el fin, es un solo objeto y el mismo.

3. *A la tercera hay que decir:* El movimiento que es uno solo en cuanto al sujeto, puede diferenciarse con la razón según el principio y el fin, como una subida y una bajada, según se dice en el III *Physic.*[8] Así, pues, en cuanto que el movimiento de la voluntad se dirige a lo que es para el fin, porque se ordena al fin, es elección. En cambio, el movimiento de la voluntad que se dirige al fin, en la medida en que se consigue mediante lo que es para el fin, se llama intención. La prueba de esto es que puede haber intención incluso antes de determinar lo que es para el fin, que lo decide la elección.

ARTICULO 5

¿Conviene la intención a los animales brutos?

In Sent. 2 d.38 a.3.

Objeciones por las que parece que los animales brutos tienden al fin.

1. En las cosas que carecen de conocimiento, la naturaleza dista más de la naturaleza racional que de la sensitiva, que hay en los animales brutos. Pero la naturaleza tiende al fin, incluso en lo que carece de conocimiento, como se demuestra en II *Physic.*[9] Luego mucho más tienden al fin los animales brutos.

2. Además, la intención es del fin lo mismo que la fruición. Pero la fruición conviene a los animales brutos, como se dijo (q.11 a.2). Luego también la intención.

3. Además, tender al fin es propio de lo que obra por un fin, pues no es otra cosa que dirigirse a algo. Pero los animales brutos obran por un fin, pues el animal se mueve a buscar comida o a cosas por el estilo. Luego los animales brutos tienden al fin.

En cambio, la intención del fin implica ordenación de algo al fin, lo que es propio de la razón. Por tanto, dado que los animales brutos no tienen razón, parece que no tienden al fin.

Solución. *Hay que decir:* Como se señaló (a.1), la intención es tender hacia algo, lo que, ciertamente, pertenece tanto a lo que mueve como a lo que es movido. Por tanto, puesto que se dice que tiende al fin lo que es movido hacia el fin por otro, también se dice que tiende al fin la naturaleza, como movida a su fin por Dios, igual que una flecha por el arquero. Y de este modo también los animales brutos tienden al fin, por cuanto los mueve a algo el instinto natural. Un modo distinto de dirigirse al fin es el de lo que mueve, es decir, en cuanto ordena el movimiento de algo, de sí mismo o de otro, hasta el fin. Esto es exclusivo de la razón; por consiguiente, los animales brutos no tienden al fin de este modo, y esto es propia y principalmente la intención, como se dijo (a.l).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Este argumento concluye en la medida que se trata de la intención de lo que es movido al fin.

2. *A la segunda hay que decir:* La fruición no implica una ordenación a algo, como la intención; sino el descanso absoluto en el fin.

3. *A la tercera hay que decir:* Los animales brutos se mueven al fin no considerando que con su movimiento pueden conseguir el fin, y en esto consiste propiamente la intención, sino que, deseando el fin con instinto natural, son movidos al fin como por otro, lo mismo que las demás cosas que se mueven naturalmente.

8. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 202a19): S. TH., lect.4. 9. ARISTÓTELES, c.8 n.12 (BK 199b30): S. TH., lect.13.14.

CUESTIÓN 13

La elección, acto de la voluntad acerca de lo que es para el fin

A continuación debemos estudiar los actos de la voluntad que están relacionados con lo que es para el fin (cf. q.8 introd.). Y son tres: elegir, consentir y usar. Ahora bien, el consejo precede a. la elección. Luego hay que estudiar primero la elección (q.13), después el consejo (q.14), a continuación el consentimiento (q.15) y, finalmente, el uso (q-16).

Acerca de la elección se plantean seis problemas:

1. ¿De qué potencia es acto: del entendimiento o de la. voluntad?—2. ¿Conviene la elección a los animales brutos?—3. ¿La elección es sólo de lo que es para el fin o también, alguna vez, del fin?—4. ¿La elección es sólo de lo que hacemos nosotros mismos?—5. ¿La elección es sólo de lo posible?—6. ¿Elige el hombre por necesidad o libremente?

ARTICULO 1

¿La elección es acto de la voluntad o del entendimiento?

1 q.83 a.3; *In Sent. 2* d.24 q.1 a.2; *De verit*, q.22 a. 15; *In Ethic.* 3 lect.6.9; 6 lect.2.

Objeciones por las que parece que la elección no es un acto de la voluntad, sino de la razón.

1. La elección comporta una comparación, con la que se prefiere una cosa a otra. Pero comparar es propio de la razón. Luego la elección es de la razón.

2. Además, pertenece a lo mismo argumentar y concluir. Pero argumentar acerca de las cosas realizables es propio de la razón. Por consiguiente, al ser la elección como una conclusión sobre cosas realizables, como se dice en el VII *Ethic.*[1], parece que es un acto de la razón.

3. Además, la ignorancia no pertenece a la voluntad, sino a la fuerza cognoscitiva. Ahora bien, hay una *ignorancia de elección,* como se dice en el III *Ethic.*[2] Luego parece que la elección no pertenece a la voluntad, sino a la razón.

En cambio está lo que dice el Filósofo en el III *Ethic.*[3], que la elección es *el deseo de lo que hay en nosotros.* Pero el deseo es un acto de la voluntad. Luego también la elección.

Solución. *Hay que decir:* La palabra elección comporta algo que pertenece a la razón o entendimiento y algo que pertenece a la voluntad[a], pues dice el Filó-

1. ARISTÓTELES, 1.3 c.3 n.17.19 (BK 1113a4; a11): S. TH., 1.7 lect.3. 2. ARISTÓTELES, c.1 n.15 (BK 1110b31): S. TH., lect.3. 3. ARISTÓTELES, c.3 n.19 (BK 1113a9): S. TH., lect.9.

---

a Como ya dijimos, la elección es el momento decisorio del actuar humano. Consciente de la importancia del tema, lo adscribe el Santo a las dos facultades superiores del hombre, aunque con las debidas distinciones (a.1). Posteriormente (a.2-6) no hará sino establecer la condición real de la elección.

Se ha dicho que la libertad tuvo un lugar muy pobre en los tratados éticos del Medievo. Conviene matizar la expresión.

De momento ya es importante confesar la relevancia que se concede a la libertad de elección y la equiparación que se hace entre acto humano-moral y acto libre.

Pero hemos de reconocer que el estilo de enfoque no corresponde al espíritu actual: nunca se habla de la libertad como fundamento de la persona. Aunque se resalta su talante plenamente humano, la libertad aparece como una propiedad de la acción.

En efecto, el análisis parte de la estructura de la voluntad. La voluntad es libre, y lo es porque tiene en sí misma su propio principio de operación y porque en su propio movimiento también está indeterminada hacia ese fin hacia el cual se siente atraída.

sofo en el VI *Ethic.*[4] que la elección es *entendimiento apetitivo o apetito intelectivo.* Ahora bien, siempre que concurren dos cosas para constituir una sola, una de ellas es como lo formal respecto de la otra. Por eso Gregorio Niseno[5] dice que *la elección no es apetito en sí misma ni sólo consejo, sino algo compuesto de ambos. Pues igual que decimos que un animal está compuesto de cuerpo y alma, pero no que es cuerpo en sí mismo ni tampoco que sea sólo alma, sino ambas cosas, lo mismo también la elección.* Ahora bien, hay que tener en cuenta que, en los actos del alma, el acto que es esencialmente de una sola potencia o hábito recibe la forma y la especie de una potencia o hábito superior, puesto que lo inferior es ordenado por lo superior; pues si alguien ejecuta un acto de fortaleza por amor de Dios, el acto es materialmente de fortaleza en efecto, pero formalmente es de caridad. Pero es claro que la razón precede de algún modo a la voluntad y ordena su acto, puesto que la voluntad tiende a su objeto según el orden de la razón, porque la fuerza aprehensiva proporciona su objeto a la apetitiva. Por consiguiente, el acto por el que la voluntad tiende a algo que se propone como bueno, por estar ordenado al fin por la razón, es materialmente un acto de la voluntad ciertamente, pero formalmente es de la razón. Pero en estos casos, la sustancia del acto se comporta materialmente con respecto al orden que le impone la sustancia superior y, en consecuencia, la elección no es sustancialmente un acto de la razón, sino de la voluntad, pues le elección se termina de realizar en el movimiento del alma hacia el bien que se elige. Por consiguiente, es claramente acto de la potencia apetitiva.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La elección comporta cierta comparación precedente, pero no es esencialmente esa misma comparación.

2. *A la segunda hay que decir:* También la conclusión del razonamiento que se hace acerca de las cosas realizables pertenece a la razón, y se llama *sentencia o juicio,* al que sigue la elección. Y por eso la misma conclusión parece pertenecer a la elección, como a lo consiguiente.

3. *A la tercera hay que decir:* Se afirma que hay una ignorancia de elección, no porque la elección misma sea ciencia, sino porque se ignora qué hay que hacer.

ARTICULO 2

¿Conviene la elección a los animales brutos?

In Sent. 2 d.25 a.1 ad 6s; *In Ethic.* 3 lect.5.; *In Metaphys.* 5 lect.16.

Objeciones por las que parece que la elección conviene a los animales brutos.

1. La elección es *el deseo de algo por un fin,* como se dice en el III *Ethic.*[6]

4. ARISTÓTELES, c.2 n.5 (BK 1139b4): S. TH., lect.2. 5. NEMESIO, *De nat. hom.* c.33: MG 40,733. 6. ARISTÓTELES, c.2 n.9 (BK 1111b27); c.3 n.20 (BK 1113a11): S. TH., lect.5.9.

¿Cómo es esa «indeterminación» que posibilita la existencia de la libertad? La indeterminación procede de la entidad misma de la voluntad, que jamás puede elegir en esta vida la totalidad del bien que le atrae. Esta forma de concebir la libertad procede de San Buenaventura y Santo Tomás. El primero destaca el carácter decisorio de la voluntad, dando a la razón el papel de cauce orientativo. El segundo (cf. *De veritate* q.24 a.2), sin desconocer que la voluntad es dinámica, dictamina que el acto humano es libre porque el juicio práctico de la razón es libre.

Entre estos dos autores y sus antecesores existía un acuerdo: el acto libre se explica por un juego de interacción entre razón y voluntad. Lo resaltaban bien diversas definiciones de libre albedrío, como la de Abelardo *(liberum de volúntate iudicium)* o la de P. Lombardo *(facultas mentis et voluntatis).* Sin embargo, otros, como G. de Auxerre, lo adscribían a la razón, y todavía otros, a una facultad distinta de la razón y de la voluntad.

Santo Tomás no abandonó su posición nunca, aunque, con motivo de una disputa surgida en aquellos años en la facultad de Artes de París, él modificaría su tesis y la dejaría plasmada en las páginas que ahora leemos y que reproducen la q.6 *De malo.* La razón es importante y presenta a la voluntad su objeto específico, pero la voluntad tiene en ella misma el principio eficiente de la acción.

Estos matices no restan valor a la importancia de la libertad de elección con que los maestros medievales definieron las claves fundamentales de la moralidad.

Pero los animales brutos desean algo por un fin, pues obran por un fin y con deseo. Luego en los animales brutos hay elección.

2. Además, el nombre mismo de elección parece significar que se toma una cosa con preferencia a otras. Pero los animales brutos toman unas cosas con preferencia a otras, como claramente se ve en que la oveja come una hierba y rechaza otra. Luego en los animales brutos hay elección.

3. Además, como se dice en el VI *Ethic.*[7], *pertenece a la prudencia que uno elija bien lo que es para el fin.* Pero los animales brutos tienen prudencia, por eso se dice al comienzo de *Metaphys.*[8] que *son prudentes sin disciplina los que no pueden oír sonidos, como las abejas.* Y esto parece claro incluso a los sentidos, pues se aprecian sagacidades admirables en las obras de los animales, como las de las abejas, las de las arañas o las de los perros. Por ejemplo: el perro que persigue a un ciervo, si llega a un cruce de tres salidas, explora con el olfato si el ciervo pasó por un camino u otro y, si encuentra que no pasó por ninguno de los dos primeros, prosigue por el tercero sin explorar, como utilizando un razonamiento divisivo, con el que pudiera concluir que el ciervo sigue aquel camino, porque no sigue los otros dos y no hay más. Luego parece que la elección conviene a los animales brutos.

En cambio está lo que dice Gregorio Niseno[9], que *los niños y los irracionales obran voluntariamente, pero no eligen.* Luego no hay elección en los animales brutos.

Solución. *Hay que decir:* Porque elección es escoger una cosa con preferencia a otra, es necesario que la elección se dé respecto a muchas cosas que puedan elegirse. Por consiguiente, no hay lugar para la elección en lo que está completamente determinado a una sola cosa. Pero hay una diferencia entre el apetito sensitivo y la voluntad, porque, como se desprende de lo dicho (q.1 a.2 ad 3), el apetito sensitivo está determinado a una sola cosa particular según el orden de la naturaleza; en cambio, la voluntad está, ciertamente, según el orden de la naturaleza, determinada a una sola cosa común, que es el bien, pero se relaciona indeterminadamente con los bienes particulares. Y, por eso, elegir es propiamente de la voluntad, pero no del apetito sensitivo, que está solo en los animales brutos. En consecuencia, la elección no conviene a los animales brutos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No se llama elección a todo deseo de algo por un fin, sino cuando hay que separar una cosa de otra. Y esto sólo puede tener lugar cuando el apetito puede dirigirse a muchas cosas.

2. *A la segunda hay que decir:* Un animal toma una cosa con preferencia a otra, porque su apetito está naturalmente determinado a ello. Por eso, inmediatamente que se le presenta, por los sentidos o por la imaginación, algo a lo que se inclina naturalmente su apetito, se mueve sólo a ello sin elección. Del mismo modo que el fuego se dirige hacia arriba y no hacia abajo, sin elección.

3. *A la tercera hay que decir: El movimiento es el acto de un móvil efectuado por algo que mueve,* como se dice en el III *Physic.*[10] Y, por eso, la virtud de lo que mueve se manifiesta en el movimiento del móvil y, a causa de esto, en toda cosa que es movida por una razón, aparece el orden de la razón que mueve, aunque la cosa misma carezca de razón; así una flecha se dirige directamente al blanco por moción del arquero, como si ella misma tuviera razón. Y lo mismo se ve en los movimientos de los relojes y en todos los ingenios artificiales humanos. Ahora bien, lo mismo que se relacionan las cosas artificiales con el arte humana, se relacionan todas las cosas naturales con el arte divina. Y, por eso, se ve orden en las cosas que se mueven según la naturaleza, lo mismo que en las que se mueven mediante la razón, como se dice en el II *Physic.*[11] Por eso sucede que en las obras de los animales brutos se ven ciertas sagacidades, porque tienen inclinación natural a ciertos procesos muy ordenados, como que están ordena-

7. ARISTÓTELES, c.12 n.6 (BK 1144a8): S. TH., lect.10. 8. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 980b22): S. TH., lect.1. 9. NEMESIO, *De nat. hom.* c.33: MG 40,732. 10. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 202al3): S. TH., lect.4. 11. ARISTÓTELES, c.5 n.2 (BK 196b17): S. TH., lect.8.

dos por el arte suprema. Y precisamente también por eso se llaman prudentes o sagaces algunos animales, no porque haya en ellos razón o elección alguna. Y esto se aprecia en que todos los que son de la misma naturaleza obran de un modo semejante.

ARTICULO 3

¿Se refiere la elección sólo a lo que es para el fin?

In Sent. 1 d.41 a.1; 2 d.25 a.3 ad 2; *De verit.* q.24 a.1 ad 20; *In Ethic.* 3 lect.5.

Objeciones por las que parece que la elección no es sólo de lo que es para el fin.

1. Dice el Filósofo, en el VI *Ethic.*[12], que *la virtud hace recta la elección, pero todo lo que se hace a causa de ella, no es de la virtud, sino de otra potencia.* Ahora bien, el fin es aquello a causa de lo cual se hace algo. Luego la elección es del fin.

2. Además, la elección implica preferencia de una cosa respecto de otra. Pero lo mismo que, de entre las cosas que son para el fin, se pueden preferir unas en vez de otras, también de entre fines diversos. Luego la elección puede ser del fin, igual que de lo que es para el fin.

En cambio está lo que dice el Filósofo en el III *Ethic.*[13], *que la voluntad es del fin, mientras que la elección es de lo que es para el fin.*

Solución. *Hay que decir:* Como se observó (a.1 ad 2), la elección sigue a una sentencia o juicio, que es como la conclusión de un silogismo operativo. Por eso entra en la elección lo que se comporta como conclusión en un silogismo de lo realizable. Ahora bien, el fin se comporta como principio en las cosas realizables, no como conclusión, según indica el Filósofo en el II *Physic.*[14] Luego el fin en cuanto tal no entra en la elección.

Pero lo mismo que en las cosas especulativas nada impide que lo que es principio de una demostración o de una ciencia, sea conclusión de otra demostración o de otra ciencia, aunque el primer principio indemostrable no puede ser conclusión de una demostración o de una ciencia; también ocurre que lo que en una operación es fin, se ordena a otra cosa como a fin. Y así entra en la elección. Por ejemplo: en la acción de un médico, la salud se comporta como fin; por eso no entra en la elección del médico, sino que la supone como principio. Pero la salud del cuerpo se ordena al bien del alma; por consiguiente, para quien tiene que cuidar también la salud del alma, puede entrar en la elección estar sano o enfermo, pues el Apóstol dice, en 2 Cor 12,10: *Cuando estoy enfermo, entonces soy poderoso.* Sin embargo, el último fin no entra en la elección en modo alguno.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los fines propios de las virtudes se ordenan a la bienaventuranza como al último fin. Y así puede haber elección de ellos.

2. *A la segunda hay que decir:* El último fin es uno solo, como se señaló antes (q.1 a.5). Por tanto, donde concurren muchos fines, puede haber elección de ellos, por cuanto se ordenan a un fin ulterior.

ARTICULO 4

¿La elección se refiere sólo a lo que hacemos nosotros?

Objeciones por las que parece que la elección no se refiere sólo a los actos humanos.

1. La elección es de lo que es para el fin. Pero para el fin no son sólo los actos, sino también los órganos, como se dice en el II *Physic.*[15] Luego las elecciones no son sólo de los actos humanos.

2. Además, la acción se distingue de la contemplación. Pero la elección también tiene lugar en la contemplación, puesto que se elige una opinión en vez de otra. Luego la elección no es sólo de los actos humanos.

3. Además, quienes eligen hombres para algunos oficios, tanto seculares como eclesiásticos, no hacen nada con

12. ARISTÓTELES, c.12 n.8 (BK 1144a20): S. TH., lect.10. 13. ARISTÓTELES, c.2 n.9 (BK 1111b26): S. TH., lect.5. 14. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 200a20): S. TH., lect.15. 15. ARISTÓTELES, c.3 n.3 (BK 195a1): S. TH., lect.5.

respecto a los elegidos. Luego la acción no es sólo de los actos humanos.

En cambio está lo que dice el Filósofo en el III *Ethic.*[16], *que nadie elige otra cosa que lo que juzga que puede hacer él.*

Solución. *Hay que decir:* Del mismo modo que la intención es del fin, la elección es de lo que es para el fin. Ahora bien, el fin es una acción o una cosa. Si fuera una cosa, es necesario que intervenga alguna acción humana, bien porque el hombre hace la cosa que es fin, como el médico hace la salud, que es su fin (por eso se dice también que el fin del médico es hacer la salud), o bien porque el hombre de algún modo usa o disfruta de la cosa que es fin; así el avaro tiene como fin el dinero o su posesión. Y lo mismo hay que decir de lo que es para el fin, porque es necesario que lo que es para el fin sea una acción o una cosa, con la intención de alguna acción que haga o utilice lo que es para el fin. Y así la elección es siempre de actos humanos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los órganos se ordenan al fin en la medida en que el hombre los utiliza para el fin.

2. *A la segunda hay que decir:* En la contemplación misma hay un acto del entendimiento que asiente a una opinión o a otra. Pero la acción que se divide con la contemplación es la exterior.

3. *A la tercera hay que decir:* Quien elige un obispo o una autoridad ciudadana, elige nombrarlo para tal dignidad. De lo contrario, si su acción fuera nula para constituir al obispo o a la autoridad, no le competería la elección. Y del mismo modo hay que decir que, siempre que se afirma que se elige una cosa en vez de otra, se añade una operación de quien elige.

ARTICULO 5

¿La elección es sólo de lo posible?

In Ethic. 3 lect.5.

Objeciones por las que parece que la elección no es sólo de cosas posibles.

1. La elección es un acto de la voluntad, como se dijo (a.1). Pero *la voluntad es de cosas imposibles,* como se dice en el III *Ethic.*[17] Luego también la elección.

2. Además, la elección es de lo que realizamos nosotros, como se dijo (a.4). Luego nada importa, en cuanto a la elección, que se elija lo que es absolutamente imposible o lo que es imposible para quien elige. Por otra parte, elegimos frecuentemente cosas que no podemos llevar a cabo y, así, son imposibles para nosotros. Luego la elección es de cosas imposibles.

3. Además, el hombre no intenta hacer nada sin elegir. Pero el bienaventurado Benito[18] dice que, si el prelado mandara algo imposible, habría que intentarlo. Luego la elección puede ser de cosas imposibles.

En cambio está lo que dice el Filósofo, en el III *Ethic.*[19], que *la elección no es de lo imposible.*

Solución. *Hay que decir:* Como se dijo (a.4), nuestras elecciones se refieren siempre a nuestras acciones. Ahora bien, todo lo que nosotros hacemos nos es posible. Luego es necesario afirmar que la elección sólo es de cosas posibles.

Así también la razón de elegir algo está en que conduce al fin. Pero nadie puede conseguir el fin mediante lo que es imposible. La prueba es que, cuando los hombres, al deliberar, llegan a algo que es imposible, desisten, por no poder avanzar más.

También se ve esto claramente en el proceso precedente de la razón, pues lo que es para el fin, de lo que trata la elección, se relaciona con el fin como la conclusión con el principio. Ahora bien, es claro que de un principio posible no se sigue una conclusión imposible. Por consiguiente, no puede ocurrir que el fin sea posible sin que lo que es para el fin sea también posible. Por otra parte, nadie se mueve hacia lo que es imposible. Por consiguiente, nadie tendería al fin si no pareciera que lo que es para el fin es posible. Luego lo que es imposible no entra en la elección.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la*

16. ARISTÓTELES, c.2 n.8 (BK 1111b25): S. TH., lect.5. 17. ARISTÓTELES, c.2 n.7 (BK 1111b22): S. TH., lect.5. 18. *Reg. ad mon.* c.68: ML 66,917. 19. ARISTÓTELES, c.2 n.7 (BK1111b22): S. TH., lect.5.

primera hay que decir: La voluntad está en el medio entre el entendimiento y la operación exterior, pues el entendimiento propone a la voluntad su objeto y la voluntad realiza la acción exterior. Por tanto, el principio del acto de la voluntad se contempla en el entendimiento que aprehende algo como bueno en universal; en cambio, la terminación o perfección del acto de la voluntad se mira en la operación, mediante la cual uno tiende a la consecución de la cosa; porque el movimiento de la voluntad va del alma a la cosa. Por consiguiente, la perfección del acto de la voluntad se calcula según esto, que para alguien una cosa es buena para hacerla. Pero esto es posible. Luego la voluntad sólo es completa si es de lo posible, que es lo bueno para quien quiere. La voluntad de lo imposible, en cambio, es incompleta y, según algunos, se llama *veleidad,* porque uno querría algo si fuera posible. Ahora bien, la elección es el acto de la voluntad ya determinado a lo que uno tiene que hacer. Por consiguiente, es de lo posible solamente.

2. *A la segunda hay que decir:* El juicio acerca del objeto de la voluntad debe establecerse por lo que entra en la aprehensión, pues el objeto de la voluntad es el bien aprehendido. Por tanto, lo mismo que algunas veces hay voluntad de algo que se aprehende como bueno y, sin embargo, no lo es de verdad, también algunas veces hay elección de algo que se aprehende como posible para quien elige y, sin embargo, no lo es para él.

3. *A la tercera hay que decir:* Esto se afirma porque el subdito no debe definir con su juicio si algo es posible, sino atenerse al juicio del superior en cualquier caso.

ARTICULO 6

¿Elige el hombre por necesidad o libremente?

1 q.83 a.1; *In Sent. 2* d.25 a.2; *De verit.* q.22 a.6; q.24 a.l; *De malo* q.6; *In Periherm.* 1 lect.14.

Objeciones por las que parece que el hombre elige por necesidad.

1. El fin se relaciona con lo elegible igual que los principios con lo que se sigue de ellos, como se ve en el VII *Ethic.* [20] Pero las conclusiones se deducen de los principios por necesidad. Luego uno se mueve a elegir a partir del fin por necesidad.

2. Además, como se dijo (a.1 ad 2), la elección sigue el juicio de la razón sobre lo que se debe hacer. Pero la razón juzga de algunas cosas necesariamente, por la necesidad de las premisas. Luego parece que la elección se sigue necesariamente.

3. Además, si dos cosas son completamente iguales, el hombre no se mueve más hacia una que hacia otra, como el hambriento, que, si tiene alimento igualmente apetecible en diversas partes y a igual distancia, no se mueve más hacia uno que hacia otro, como dijo Platón, señalando la quietud de la tierra en el centro, según se dice en el II *De caelo*[21]. Pero mucho menos se puede elegir lo que se considera menor que lo que se considera igual. Luego, si se proponen dos o más cosas, entre las que una parece mayor, es imposible elegir alguna de las otras. Luego se elige por necesidad lo que parece más excelente. Pero toda elección versa sobre lo que parece de algún modo mejor. Luego toda elección es por necesidad.

En cambio está que toda elección es un acto de la potencia racional, que se relaciona con cosas opuestas, según el Filósofo[22].

Solución. *Hay que decir:* El hombre no elige con necesidad, precisamente porque lo que es posible que no exista no es necesario que exista. Pero la razón de que es posible elegir y no elegir puede apreciarse por la doble potestad del hombre, porque el hombre puede querer y no querer, obrar y no obrar, y puede también querer esto o lo otro, hacer esto o lo otro. Y la razón de esto está en la virtud misma de la razón, pues la voluntad puede tender hacia cuanto la razón puede aprehender como bueno. Ahora bien, la razón puede aprehender como bien no sólo el querer y el obrar, sino

20. ARISTÓTELES, c.8 n.4 (BK 1151a16): S. TH., lect.8. 21. ARISTÓTELES, c.13 n.19.22 (BK 295b12; b25): S. TH., lect.25. 22. ARISTÓTELES, *Metaph.* 8 c.2 n.2 (BK 1046b8): S. TH., lect.2.

también el no querer y el no obrar. Y además, en todos los bienes particulares puede considerar la razón de algún bien o el defecto de algún bien, que tiene razón de mal. Según esto, puede aprehender cualquiera de estos bienes como elegible o como rechazable. En cambio, al bien perfecto, que es la bienaventuranza, la razón no puede aprehenderlo bajo razón de mal o de algún defecto; y por eso el hombre quiere la bienaventuranza necesariamente y no puede querer no ser feliz. Ahora bien, como la elección no trata del fin, como se dijo (a.3), no es del bien perfecto, que es la bienaventuranza, sino de los otros bienes particulares. Por consiguiente, el hombre elige libremente y no por necesidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La conclusión no siempre procede de los principios por necesidad, sino sólo cuando los principios no pueden ser verdaderos si la conclusión no es verdadera. Igualmente tampoco es necesario que el hombre tenga siempre necesidad de elegir lo que es para el fin a causa del fin, pues no todo lo que es para el fin es tal que sin ello no pueda conseguirse el fin; o, si fuera así, no siempre se considera bajo esta razón.

2. *A la segunda hay que decir:* El juicio de la razón acerca de lo que hay que hacer versa sobre cosas contingentes, que nosotros podemos hacer; y en estas cosas las conclusiones no se siguen con necesidad de principios absolutamente necesarios, sino de principios necesarios sólo por condición, como *si corre, se mueve.*

3. *A la tercera hay que decir:* Nada impide que, si se presentan dos cosas iguales según una perspectiva, se piense de cualquiera de ellas alguna condición por la cual sobresalga, y la voluntad se pliegue más hacia una que hacia la otra.

CUESTIÓN 14

El consejo, que precede a la elección

A continuación hay que estudiar el consejo (cf. q.13 introd.)[a]. Y sobre esto se plantean seis problemas:

1. El consejo, ¿es una investigación?—2. El consejo, ¿trata del fin o sólo de lo que es para el fin?—3. El consejo, ¿trata sólo de lo que hace-

a Con este tema, que remite además al prólogo (q.13), donde expone un pequeño conjunto de los «actos» o «pasos» que restan para describir el acto humano pleno, se complementa ya inicialmente la descripción total del acto moral.

Aunque se extiende bastante sobre algunos «pasos» de la razón (consejo e imperio), el Santo intenta explicar todos los componentes de la voluntad en la acción moral.

Esto nos lleva ineludiblemente a preguntarnos por la conformación total del acto humano. Santo Tomás nunca ofreció ni un esquema ni una aclaración pormenorizada de los distintos «pasos» del acto moral pleno.

Sin embargo, los comentaristas y discípulos sí lo hicieron y, confrontando los lugares de la *Suma teológica,* redactaron un cuadro similar a éste:

Actos del entendimiento práctico	**Actos de la voluntad**
ACTOS REFERENTES AL FIN	
1.º Simple aprehensión del fin (1-2 q.9 a.l).	2.º Simple volición del fin (1-2 q.8 a.2).
3.º Juicio que presenta el fin como asequible *(Sent. 2* d.38 q.1 a.3; 1-2 q.12 a.1 ad 1).	4.º Intención del fin (1-2 q.12; q.19 a.7-8).
ACTOS REFERENTES A LOS MEDIOS	
5.º Consejo (1-2 q.14).	6.º Consentimiento (1-2 q.15).
7.º Juicio discretivo-práctico (1-2 q.13 a.3; q.14 a.6).	8.º Elección (1-2 q.13).
9.º Imperio (1-2 q.17).	10.º Uso activo del querer (1-2 q.16).
CONSECUCIÓN DEL FIN	
11.º Uso pasivo de las facultades ejecutivas (1-2 q.16 a.1).	12.º Fruición (1-2 q.11).

Sobre este esquema y este modo de interpretar la mente de Santo Tomás en sus escritos acerca del acto humano, hemos de hacer alguna puntualización.

Evidentemente, es fácil comprobar que algunos de estos «pasos» están mucho mejor definidos que otros; así, por ejemplo, la elección, la intención y la fruición. Otros, como la simple aprehensión del fin, aparecen con frecuencia, mas no se ve con claridad su consistencia. A otros (imperio, uso activo y pasivo) es difícil determinarles su sentido preciso. Y de todo ello puede deducirse una conclusión: no todos estos momentos o «pasos» son igualmente importantes.

Aunque no sería imposible justificar un orden distinto al ofrecido mayoritariamente por los discípulos, es cierto que ese ordenamiento halla su correspondencia en las obras del Santo. Pero una pregunta surge espontánea: ¿por qué no lo expuso él mismo con ese rigor lógico y minucioso, siendo él tan preciso en sus exposiciones argumentativas? No se conoce la respuesta última, pero pueden hallarse algunas. Quizás el Santo no deseó tanto resaltar en este tratado los detalles cuanto los «pasos-clave» del acto humano. Y probablemente él no intentó tanto un análisis exhaustivo del acto humano cuanto aclarar los datos que sirvan de interpretación al obrar moral y virtuoso.

Y aquí reaparece otro propósito al que ya nos hemos referido anteriormente. El quiere estudiar el acto humano en cuanto sujeto moral. Es una fundamentación moral lo que se pretende. No estamos ante una reflexión metafísica sobre la voluntad humana y su modo de actuar. Tampoco se nos introduce aquí en una investigación psicológica sobre la motivación del acto libre. Todo eso está subyacente, pero lo que interesa pertenece al dominio de lo moral.

mos nosotros? 4. El consejo, ¿trata de todo lo que hacemos nosotros?— 5. El consejo, ¿procede con orden resolutorio?—6. El consejo, ¿procede al infinito?

ARTICULO 1

El consejo, ¿es una investigación?

Objeciones por las que parece que el consejo no es una investigación.

1. Dice el Damasceno[1] que *el consejo es apetito.* Pero el investigar no pertenece al apetito. Luego el consejo no es investigación.

2. Además, el investigar es propio del entendimiento que discurre, por eso no lo hace Dios, cuyo conocimiento no es discursivo, como se estudió en la primera parte (q.14 a.7). Pero se atribuye a Dios el consejo, pues se dice en Ef 1,11: *Todo se hace según el consejo de su voluntad.* Luego el consejo no es investigación.

3. Además, la investigación trata de cosas dudosas. Pero el consejo se da acerca de lo que son bienes ciertos, según aquello del Apóstol, 1 Cor 7,25: *Acerca de las vírgenes no tengo precepto del Señor, pero doy un consejo.* Luego el consejo no es investigación.

En cambio está lo que dice Gregorio Niseno[2]: *Todo consejo es, ciertamente, una cuestión, pero no toda cuestión es un consejo.*

Solución. *Hay que decir:* La elección sigue a un juicio de la razón acerca de lo que hay que hacer, como se dijo (q.13 a.1 ad 2). Pero en lo que hay que hacer se encuentra mucha incertidumbre, porque las acciones se refieren a cosas singulares y contingentes, que por su propia variabilidad son inciertas. Por otra parte, en lo dudoso e incierto la razón no emite juicio sin una investigación previa. Por consiguiente, es necesaria una investigación de la razón antes del juicio acerca de lo que hay que elegir, y esta investigación se llama *consejo.* Por eso dice el Filósofo, en el III *Ethic.*[3], que la elección es *el apetito de lo aconsejado previamente.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando los actos de dos potencias se ordenan entre sí, en ambos hay algo de la otra potencia y, por eso, a los dos se los puede considerar de una u otra potencia. Ahora bien, es claro que el acto de la razón que dirige en las cosas que son para el fin y el acto de la voluntad que tiende hacia ellas, bajo el dictamen de la razón, se ordenan entre sí. Por eso, no sólo en la elección, que es el acto de la voluntad, aparece algo de la razón: el orden; sino que también en el consejo, que es el acto de la razón, aparece algo de la voluntad como materia, porque el consejo trata de las cosas que quiere hacer el hombre, y también como motivo, pues el hombre se mueve a deliberar acerca de lo que es para el fin, precisamente porque quiere el fin. Por eso, igual que el Filósofo dice en VI *Ethic.*[4] que *la elección es entendimiento apetitivo,* para indicar que ambos concurren en la elección, también el Damasceno[5] dice que *el consejo es apetito inquisitivo,* para mostrar que el consejo pertenece de algún modo tanto a la voluntad, acerca de la cual y con cuyo contenido se hace la investigación, como a la razón que investiga.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo que se afirma de Dios hay que entenderlo sin ninguno de los defectos que se encuentran en nosotros; por ejemplo: en nosotros hay ciencia de conclusiones mediante el discurrir desde las causas a los efectos; en cambio, la ciencia que se atribuye a Dios significa certeza acerca de todos los efectos en la primera causa, sin ningún discurrir. Así, se atribuye a Dios el consejo en cuanto a la certeza de la sentencia o juicio, que en nosotros proviene de la investigación del consejo. Pero una investigación de este género no tiene lugar en Dios y, por consiguiente, no se le atribuye el consejo con estas características. Y, según esto, dice el Damasceno[6] *que Dios no se aconseja, pues aconsejarse es propio de quien no sabe.*

3. *A la tercera hay que decir:* Nada

1. *De fide orth.* 1.2 c.22: MG 94,945. 2. NEMESIO, *De nat. hom.* c.34: MG 40,736. 3. ARISTÓTELES, c.2 n.16.17 (BK 1112a15): S. TH., lect.6. 4. ARISTÓTELES, c.2 n.5 (BK 1139b4): S. TH., lect.2. 5. *De fide orth.* 1.2 c.22: MG 94,945. 6. *De fide orth.* 1.2 c.22: MG 94.945.

impide que algunos bienes sean muy ciertos según la opinión de varones sabios y espirituales y que, sin embargo, no son bienes ciertos según la opinión de la mayoría, o de hombres carnales. Y por eso se dan consejos acerca de esas

ARTICULO 2

El consejo, ¿considera el fin o sólo lo que es para el fin?

In Sent. 3 d.35 q.2 a.4 q.ª1; *In Ethic.* 3 lect.8.

Objeciones por las que parece que el consejo no considera sólo lo que es para el fin, sino también el fin.

1. Se puede investigar acerca de todo lo que admite duda. Pero sucede que acerca de lo que pueden realizar los hombres hay dudas sobre el fin y no sólo sobre lo que es para el fin. Luego parece que el consejo puede considerar también el fin, pues la investigación trata de lo que se puede hacer.

2. Además, la materia del consejo son las operaciones humanas. Pero algunas de éstas son fines, como se dice en el I *Ethic.*[7] Luego el consejo puede considerar el fin.

En cambio está lo que dice Gregorio Niseno[8], que *el consejo no trata delfin, sino de lo que es para elfin.*

Solución. *Hay que decir:* En las cosas realizables el fin tiene razón de principio, porque las razones de lo que es para el fin se toman del fin. Ahora bien, el principio no entra en la cuestión, sino que es necesario suponer los principios en toda investigación. Por tanto, como el consejo es una cuestión, el consejo no trata del fin, sino sólo de lo que es para el fin. Sin embargo, sucede que lo que es fin respecto de algunas cosas se ordena a otro fin, como también lo que es principio de una demostración es conclusión de otra. Así, pues, lo que se toma como fin en una investigación, puede tomarse como para el fin en otra. Y, así, tratará de ello el consejo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo que se toma como fin está ya determinado. Por tanto, mientras se tiene como dudoso no se tiene como fin. Por consiguiente, si se tiene consejo acerca de ello, no será un consejo acerca del fin, sino acerca de lo que es para el fin.

2. *A la segunda hay que decir:* El consejo trata de operaciones en cuanto que se ordenan a un fin. Por eso, si una operación humana es fin, de ella, en cuanto tal, no hay consejo.

ARTICULO 3

El consejo, ¿trata sólo de lo que nosotros hacemos?

In Ethic. 3 lect.7.

Objeciones por las que parece que el consejo no trata sólo de lo que nosotros hacemos.

1. El consejo comporta una confrontación. Pero la confrontación puede hacerse entre muchos e incluso acerca de seres inmóviles, que no hacemos nosotros, por ejemplo, las esencias de las cosas. Luego el consejo no trata sólo de lo que hacemos nosotros.

2. Además, los hombres a veces piden consejo acerca de lo establecido por la ley, por eso también se habla de jurisconsultos. Y, sin embargo, quienes piden este consejo no hacen las leyes. Luego el consejo no trata sólo de lo que hacemos nosotros mismos.

3. Además, se dice que algunos hacen consultas acerca de acontecimientos futuros que, sin embargo, no están en nuestro poder. Luego el consejo no trata sólo de lo que hacemos nosotros.

4. Además, si el consejo versara sólo sobre lo que nosotros hacemos, nadie se aconsejaría sobre lo que tiene que hacer otro. Pero esto es claramente falso. Luego el consejo no trata sólo de lo que hacemos nosotros.

En cambio está lo que dice Gregorio Niseno[9]: *Nos aconsejamos acerca de lo que hay en nosotros y podemos hacer.*

Solución. *May que decir:* El consejo propiamente implica confrontación entre muchos, como su mismo nombre indica, pues consejo equivale a *sesión conjunta,* porque muchos se sientan a conferenciar

7. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 1094a4): S. TH., lect.1. 8. NEMESIO, *De nat. hom.* c.34: MG 40,740. 9. NEMESIO, *De nat. hom.* c.34: MG 40,737.

juntos. Ahora bien, hay que tener en cuenta que, en los contingentes particulares, para llegar a conocer algo cierto, es necesario considerar muchas condiciones y circunstancias que no son fáciles para considerarlas uno solo, sino que las perciben con más certeza muchos, pues lo que uno advierte otros no. En cambio, en lo universal y necesario, la reflexión es más absoluta y más simple, hasta el punto de que uno solo puede valerse mejor para hacerlo. Por eso la investigación del consejo se refiere propiamente a contingentes singulares. Ahora bien, el conocimiento de la verdad en estas cosas no tiene algo grande, que sea apetecible por sí, como el conocimiento de lo universal y necesario, sino que se apetece en la medida que es útil para la operación, porque las acciones se refieren a contingentes singulares. Por consiguiente, hay que decir que el consejo se refiere propiamente a lo que hacemos nosotros mismos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El consejo comporta confrontación, pero no cualquiera, sino la que se refiere a lo que hay que hacer, por la razón dicha (a.3).

2. *A la segunda hay que decir:* Lo dispuesto por la ley, aunque no dependa de la acción de quien pide consejo, le es normativo para su obrar, porque el mandato de la ley es una de las razones de hacer algo.

3. *A la tercera hay que decir:* El consejo no se refiere sólo a las cosas que se hacen, sino también a las que se ordenan a la acción. Por eso se dice que se consulta acerca de acontecimientos futuros, porque el hombre, conociéndolos, se dirige a hacer algo o a evitarlo.

4. *A la cuarta hay que decir:* Pedimos consejo acerca de hechos de otros, porque en cierto modo forman unidad con nosotros, bien por unión de afecto, como el amigo se preocupa por los asuntos del amigo como si fueran propios, bien como instrumento, pues el agente principal y el instrumental son de alguna manera una misma causa, pues uno actúa a través del otro; y así el amo se aconseja sobre lo que tiene que hacer el esclavo.

ARTICULO 4

El consejo, ¿trata de todo lo que hacemos?

In Sent. 3 d.35 q.2 a.4 q.M; *In Ethic.* 3 lect.7.

Objeciones por las que parece que el consejo trata de todo lo que tenemos que hacer.

1. La elección es *el apetito de lo aconsejado previamente,* como se dijo (a.1). Pero la elección versa sobre todo lo que hacemos. Luego también el consejo.

2. Además, el consejo conlleva investigación de la razón. Pero procedemos con investigación de la razón en todo lo que no hacemos por impulso de una pasión. Luego el consejo se refiere a todo lo que hacemos.

3. Además, dice el Filósofo en el III *Ethic.*[10] que, *si algo puede hacerse con muchos medios, se pide consejo sobre cómo hacerlo más fácilmente y mejor; si, en cambio, sólo puede hacerse con uno, sobre cómo puede realizarse.* Pero todo lo que se hace, se hace con uno o con muchos medios. Luego el consejo trata de todo lo que hacemos.

En cambio está lo que dice Gregorio Niseno[11], que *no hay consejo acerca de las obras que se hacen mediante disciplina o arte.*

Solución. *Hay que decir:* El consejo es una investigación, como se dijo (a.l). Pero sólo solemos investigar las cosas que llegan a ser dudosas; por eso la razón inquisitiva, que se llama *argumento,* es *lo que da firmeza a un asunto dudoso*[12]. Ahora bien, entre las cosas que pueden realizar los hombres, ocurre que algo no es dudoso por dos motivos. Uno, porque se llega a fines determinados por vías determinadas, como sucede en las artes, que tienen vías seguras de obrar; por ejemplo, el escribiente no se aconseja sobre cómo debe juntar las letras, pues esto está determinado por el arte. El segundo, porque no importa mucho hacerlo de un modo u otro; se trata de cosas mínimas que ayudan o entorpecen muy poco la consecución del fin: la razón considera lo poco como si fuera nada. Por consiguiente, como dice el Fi-

10. ARISTÓTELES, c.3 n.2 (BK 1112b16): S. TH., lect.8. 11. NEMESIO, *De nat. hom.* c.34: MG 40,740. 12. Cf. CICERÓN, *Top.* principio.

lósofo[13], no nos aconsejamos sobre estas dos cosas: sobre cosas pequeñas y sobre lo que está determinado cómo hacerlo, por ejemplo, en la operación de las artes, *exceptuando,* como advierte Gregorio Niseno[14], *algunas artes que se basan en conjeturas, como la medicinal, la negociativa,* etc.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La elección presupone el consejo por razón del juicio o de la sentencia. Por eso, cuando el juicio o sentencia son claros sin investigación, no se requiere la investigación del consejo.

2. *A la segunda hay que decir:* La razón no investiga en las cosas claras, sino que juzga inmediatamente. Por tanto, no es necesario que haya investigación del consejo en todo lo que se hace racionalmente.

3. *A la tercera hay que decir:* Puede haber duda cuando puede hacerse por un solo medio, pero de distintos modos, lo mismo que cuando se hace por muchos medios; por consiguiente, se necesita el consejo. Pero cuando están determinados tanto la cosa como el modo, entonces no hace falta el consejo.

ARTICULO 5

El consejo, ¿procede con orden resolutorio?

In Ethic. 3 lect.8.

Objeciones por las que parece que el consejo no procede de modo resolutorio.

1. El consejo trata de lo que nosotros hacemos. Pero nuestras operaciones no proceden de modo resolutorio, sino más bien de modo compositivo, es decir, de las cosas simples a las compuestas. Luego el consejo no procede siempre de modo resolutorio.

2. Además, el consejo es una investigación de la razón. Pero la razón comienza por las cosas primeras y llega a las últimas, siguiendo el orden más conveniente. Por consiguiente, como las cosas pretéritas son anteriores a las presentes y éstas a las futuras, parece que, al efectuar el consejo, hay que proceder de lo pasado y presente hasta lo futuro. Pero esto no pertenece al orden resolutorio. Luego no se observa el orden resolutorio en los consejos.

3. Además, el consejo sólo trata de lo que nos es posible, como se dice en el III *Ethic.*[15] Pero determinar si una cosa nos es posible depende de lo que podemos o no podemos hacer para llegar a ella. Luego en la investigación del consejo se debe comenzar por lo presente.

En cambió está lo que dice el Filósofo, en el III *Ethic.*[16], *que quien efectúa el consejo parece investigary analizar.*

Solución. *Hay que decir:* En toda investigación hay que comenzar por algún principio. Y, si lo que es primero en el conocimiento lo es también en el ser, no hay proceso resolutorio, sino más bien compositivo; por ejemplo, proceder de las causas a los efectos es un proceso compositivo, pues las causas son más simples que los efectos. En cambio, si lo que es primero en el conocimiento es posterior en el ser, hay proceso resolutorio; por ejemplo, cuando juzgamos efectos claros, resolviéndolos en sus causas simples. Ahora bien, el principio en la investigación del consejo es el fin, que es anterior en la intención y posterior en el ser. Según esto, es necesario que la investigación del consejo sea resolutiva, es decir, que comience por lo que se pretende en el futuro y llegue hasta lo que hay que hacer inmediatamente[b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El consejo considera, efectivamente, las operaciones, pero la razón de las operaciones se toma del fin; por eso el orden del razonar acerca

13. ARISTÓTELES, *Eth.* 3 c.3 n.10 (BK 1112b9): S. TH., lect.7. 14. NEMESIO, *De nat. hom.* c.34: MG 40,740. 15. ARISTÓTELES, c.3 n.13.15 (BK 1112b26; b32): S. TH., lect.8. 16. ARISTÓTELES, c.3 n.11 (BK 1112b20): S. TH., lect.8.

b Quizás por este carácter analítico dirigido a una decisión práctica se traduce *consilium* de dos formas: consejo y deliberación. El término griego original es *bouleusis;* en latín siempre se utiliza *consilium;* hubiera convenido en las traducciones de Aristóteles y Santo Tomás dar unidad a la terminología. De todas maneras quede patente que, aunque proceda del entendimiento (a.1) y sea indagativo (a.3-4), se dirige a los medios (a.2) con ese carácter deliberativo.

de las operaciones es contrario al orden del obrar.

2. *A la segunda hay que decir:* La razón comienza por lo que es primero según la razón, pero no siempre por lo que es primero en el tiempo.

3. *A la tercera hay que decir:* Acerca de lo que hay que hacer por causa del fin, no preguntaríamos si es posible si no fuera adecuado al fin. Por eso, antes de mirar si es posible, es necesario investigar si es conveniente para llevar hacia el fin.

ARTICULO 6

El consejo, ¿procede al infinito?

In Ethic. 3 lect.8.

Objeciones por las que parece que la investigación del consejo procede al infinito.

1. El consejo es una investigación acerca de cosas particulares, entre las que está la operación. Pero los singulares son infinitos. Luego la investigación del consejo es infinita.

2. Además, entra en la investigación del consejo el mirar no sólo qué hay que hacer, sino también cómo quitar los impedimentos. Pero toda acción humana puede ser impedida y los impedimentos pueden quitarse mediante alguna razón humana. Luego resulta infinito investigar el modo de suprimir los impedimentos.

3. Además, la investigación de las ciencias demostrativas no procede al infinito, porque consiste en llegar a unos principios conocidos por sí mismos, que tienen certeza completa. Pero esta certeza no puede encontrarse en los singulares contingentes, porque son variables e inciertos. Luego la investigación del consejo procede al infinito.

En cambio, *nadie se mueve hacia donde es imposible llegar,* como se dice en el I *De caelo*[17]. Pero es imposible atravesar lo infinito. Por consiguiente, si la investigación del consejo fuera infinita, nadie comenzaría a hacer consejo. Lo que evidentemente es falso.

Solución. *Hay que decir:* La investigación del consejo es finita en acto por las dos partes: por la parte del principio y por la parte del término. En la investigación del consejo, en efecto, se toma un doble principio: uno propio, del mismo género de lo que se puede hacer, que es el fin, acerca del cual no hay consejo, sino que se establece como principio en el consejo, como se dijo (a.2); y otro tomado de otro género, como en las ciencias demostrativas una de ellas toma de otra unos principios que no investiga expresamente. Ahora bien, los principios de esta clase que se suponen en la investigación del consejo son cuanto aceptamos por los sentidos, como que esto es hierro o pan, y cuanto es conocido en universal mediante alguna ciencia especulativa o práctica, por ejemplo: que el cometer adulterio está prohibido por Dios, y que el hombre no puede vivir sin tomar alimento adecuado. Acerca de estas cosas no investiga el consejo.

Por otra parte, el término de la investigación consiste en lo que está inmediatamente en nuestro poder hacerlo. Y lo mismo que el fin tiene razón de principio, lo que se hace por el fin tiene razón de conclusión. Por eso, lo primero que hay que hacer tiene razón de conclusión última, en la que termina la investigación.

No obstante, nada impide que el consejo sea infinito en potencia, puesto que el consejo puede investigar algunas cosas hasta el infinito.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los singulares no son infinitos en acto, sino sólo en potencia.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque la acción humana puede ser impedida, no siempre tiene preparado un impedimento. Por consiguiente no es necesario reflexionar siempre sobre el modo de quitar los impedimentos.

3. *A la tercera hay que decir:* En los contingentes singulares puede tomarse algo como cierto, aunque no de un modo absoluto, sino como es ahora, en cuanto se asume en la operación. Porque no es necesario que Sócrates esté sentado, pero sí es necesario que lo esté mientras está sentado. Y esto puede tomarse con certeza.

17. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 274b17): S. TH., lect.13.

CUESTIÓN 15

El consentimiento, que es acto de la voluntad en relación con lo que es para el fin

A continuación hay que estudiar el consentimiento (cf. q.13 introd.). Y acerca de esto se plantean cuatro problemas:

1. El consentimiento, ¿es acto de la virtud apetitiva o de la aprehensiva?—2. ¿Conviene a los animales brutos?—3. ¿Trata del fin o de lo que es para el fin?—4. El consentimiento con un acto, ¿pertenece sólo a la parte superior del alma?

ARTICULO 1

El consentimiento, ¿es acto de la virtud apetitiva o de la aprehensiva?

Infra q.74 a.7 ad 1.

Objeciones por las que parece que consentir pertenece sólo a la parte aprehensiva del alma.

1. Agustín, en el XII *De Trin.* [1], atribuye el consentimiento a la razón superior. Pero se llama razón a la virtud aprehensiva. Luego consentir pertenece a la virtud aprehensiva.

2. Además, consentir es *sentir a la vez.* Pero sentir pertenece a la potencia aprehensiva. Luego también consentir.

3. Además, asentir, lo mismo que consentir, significa una aplicación del entendimiento a algo. Pero asentir pertenece al entendimiento, que es fuerza aprehensiva. Luego también consentir pertenece a la fuerza aprehensiva.

En cambio está lo que dice el Damasceno, en el libro segundo[2], que *si uno juzga, pero no desea, no hay sentencia,* esto es, consentimiento. Pero desear pertenece a la virtud apetitiva. Luego también el consentimiento.

Solución. *Hay que decir:* Consentir comporta la aplicación del sentido a algo. Ahora bien, es propio del sentido ser conocedor de cosas presentes, pues la fuerza imaginativa es aprehensiva de semejanzas corporales, incluso estando ausentes las cosas a las que pertenecen las semejanzas. El entendimiento, por su parte, aprehende razones universales, que puede tomar indiferentemente de singulares presentes o ausentes. Y porque el acto de la virtud apetitiva es una inclinación hacia la cosa misma, la aplicación de la virtud apetitiva a la cosa, porque se adhiere a ella, según cierta semejanza, recibe el nombre de sentido, como si recibiera alguna experiencia de la cosa a la que se adhiere por complacerse en ella. Por eso también se dice en Sab 1,1: *Sentid al Señor en bondad.* Y de acuerdo con esto, consentir es acto de la virtud apetitiva[a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir: La voluntad está en la razón,* como se dice en el III *De anima*[3]. Por eso, cuando Agustín atribuye el consentimiento a la razón, piensa en la razón en cuanto que incluye la voluntad.

2. *A la segunda hay que decir:* El sentir

1. C.12: ML 42,1007. 2. *De fide orth.* c.22: MG 94,945. 3. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 432b5): S. TH., lect.14.

---

a Perteneciendo a la voluntad y distinguiéndolo de la elección, se nos da una pista clara sobre la diversidad de «pasos» dentro de la elección.

No se olvide, de todas maneras, que, en la tradición moral, consentimiento ha equivalido siempre a culminación plena de las acciones morales, y, por tanto, era identifícable con elección.

Santo Tomás lo distingue de otros tipos de consentimiento (a.1 y 4), como el de las «potencias inferiores» y el de las «potencias superiores».

propiamente dicho pertenece a la potencia aprehensiva, pero, por semejanza con alguna experiencia, pertenece a la apetitiva, como se dijo (a.1).

3. *A la tercera hay que decir:* Asentir es como *sentir a algo* y, por eso, implica cierta distancia con lo que se asiente. Pero consentir es *sentir a la vez,* y así implica una unión con lo que se consiente. Por eso el acto de la voluntad, al que compete tender a la cosa misma, se llama más propiamente consentir; en cambio, al acto del entendimiento, cuya operación no consiste en un movimiento hacia la cosa, sino lo contrario, como se dijo en la primera parte (q.16 a.1; q.27 a.4; q.59 a.2), se llama más propiamente asentir, si bien suele emplearse indistintamente un término por el otro. También puede decirse que el entendimiento asiente en la medida que lo mueve la voluntad.

ARTICULO 2

¿Conviene el consentimiento a los animales brutos?

Infra q.16 a.2.

Objeciones por las que parece que el consentimiento conviene a los animales brutos.

1. El consentimiento comporta la determinación del apetito a una sola cosa. Pero los apetitos de los animales brutos están determinados a una sola cosa. Luego se encuentra consentimiento en los animales brutos.

2. Además, si se suprime lo anterior se elimina lo posterior. Pero el consentimiento precede a la ejecución de la obra. Luego, si no hubiera consentimiento en los brutos, no habría en ellos ejecución de obra; lo que evidentemente es falso.

3. Además, se dice que los hombres a veces consienten en hacer algo movidos por una pasión, la concupiscencia o la ira, por ejemplo. Pero los animales brutos obran movidos por pasiones. Luego hay en ellos consentimiento.

En cambio está lo que dice el Damasceno[4], que *después del juicio, el hombre dispone y quiere lo que ha juagado en el consejo, j eso se llama sentencia,* es decir, consentimiento. Pero no hay consejo en los animales brutos. Luego tampoco consentimiento.

Solución. *Hay que decir:* En los animales brutos no hay consentimiento, hablando con propiedad. Y la razón de esto es que el consentimiento exige la aplicación del movimiento apetitivo a hacer algo. Ahora bien, aplicar el movimiento apetitivo a hacer algo corresponde a quien tiene potestad sobre el movimiento apetitivo; por ejemplo, tocar una piedra corresponde, ciertamente, al bastón, pero aplicar el bastón a tocar una piedra es propio de quien tiene potestad de mover el bastón. Pero los animales brutos no tienen en su potestad el movimiento apetitivo, sino que este movimiento se encuentra en ellos por instinto de la naturaleza. Por eso el animal bruto apetece ciertamente, mas no aplica el movimiento apetitivo a algo. Y, por eso, no se dice propiamente que el animal bruto consienta, sino sólo la naturaleza racional, que tiene en su potestad el movimiento apetitivo y puede aplicarlo o no a una cosa u otra.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En los animales brutos, la determinación del apetito para algo se encuentra sólo pasivamente. Pero el consentimiento requiere una determinación del apetito sobre todo activa, no sólo pasiva.

2. *A la segunda boy que decir:* Si se suprime lo anterior, se elimina lo posterior que depende propiamente sólo de eso anterior. Pero si una cosa puede proceder de muchas, no se elimina lo posterior por suprimir una sola cosa anterior; por ejemplo: tanto el calor como el frío producen endurecimiento, pues los ladrillos se endurecen con el fuego y el agua helada con el frío; por eso, si se suprime el calor no se elimina el endurecimiento. Ahora bien, la ejecución de una obra no deriva sólo del consentimiento, sino también del apetito impetuoso, que se da en los animales brutos.

3. *A la tercera hay que decir:* Los hombres que obran movidos por una pasión, pueden no seguir la pasión. Pero los animales brutos no. Por eso no hay semejanza.

4. *De fide orth.* 1.2 c.22: MG 94,945.

ARTICULO 3

El consentimiento, ¿trata del fin o de lo que es para el fin?

Objeciones por las que parece que el consentimiento trata del fin.

1. Las causas son siempre superiores a los efectos. Pero consentimos en lo que es para el fin a causa del fin. Luego consentimos más en el fin.

2. Además, la acción del intemperante es su fin, lo mismo que la acción del virtuoso es su fin. Pero el intemperante consiente en el propio acto. Luego el consentimiento puede referirse al fin.

3. Además, el apetito de lo que es para el fin es la elección, como se dijo (q.13 a.1). Por consiguiente, si el consentimiento se refiere sólo a lo que es para el fin, parecería que no se distingue en nada de la elección. Y esto parece que es falso según el Damasceno[5], cuando afirma que *después de la disposición,* a la que había llamado sentencia, *se hace la elección.* Luego el consentimiento no se refiere sólo a lo que es para el fin.

En cambio está lo que allí mismo dice el Damasceno[6], que *la sentencia* o consentimiento *se produce cuando el hombre dispone y desea lo que ha juagado en el consejo.* Pero el consejo sólo contempla lo que es para el fin. Luego también el consentimiento.

Solución. *Hay que decir:* Se llama consentimiento a la aplicación del movimiento apetitivo a algo que está previamente en la potestad de quien lo aplica. Pero, en el orden de lo que se puede obrar, hay que poner en primer lugar el conocimiento del fin; después el apetito del fin; después el consejo de lo que es para el fin; finalmente, el apetito de lo que es para el fin. Por otra parte, el apetito tiende al fin último naturalmente; por eso la aplicación del movimiento apetitivo al fin conocido no tiene razón de consentimiento, sino de simple voluntad. En cambio, las cosas que son para el fin, en cuanto son para el fin, caen bajo el consejo; y así puede haber consentimiento acerca de ellas, por cuanto el movimiento apetitivo se aplica a lo que ha sido juzgado en el consejo. Pero el movimiento apetitivo hacia el fin no se aplica al consejo, sino más bien el consejo a él, pues el consejo presupone apetito del fin. En cambio, el apetito de lo que es para el fin presupone la determinación del consejo. Y por eso el consentimiento es propiamente la aplicación del movimiento apetitivo a la determinación del consejo. Por consiguiente, hablando con propiedad, el consentimiento sólo se refiere a lo que es para el fin, pues el consejo sólo trata esto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Igual que conocemos las conclusiones mediante los principios, y de éstos no hay ciencia, sino entendimiento, que es más, lo mismo consentimos con lo que es para el fin a causa del fin, pero de éste no hay consentimiento, sino algo mayor: voluntad.

2. *A la segunda hay que decir:* El intemperante tiene como fin, más que la obra misma, su delectación, y por la delectación consiente en la obra.

3. *A la tercera hay que decir:* La elección añade al consentimiento una relación con respecto a aquello para lo que se ha elegido previamente algo y, por eso, todavía queda elección después del consentimiento. Pues puede suceder que mediante el consejo se encuentren varias cosas que conducen al fin y, si todas ellas agradan, se consiente con todas ellas; pero de esta cantidad de cosas que agradan escogemos sólo una eligiendo. Pero si se encuentra una sola cosa que agrade, el consentimiento y la elección no se diferencian en la realidad, sino sólo según la razón, y se llamará consejo en cuanto que se aprueba para obrar, y elección en cuanto que se prefiere a lo que no agrada.

ARTICULO 4

El consentimiento con un acto, ¿pertenece sólo a la parte superior del alma?

Infra q.74 a.7; *In Sent.* 2 d.24 q.3 a.l; *De verit,* q.15 a.3.

Objeciones por las que parece que el consentimiento para obrar no pertenece siempre a la razón superior.

1. *El deleite acompaña siempre a la ope-*

5. *De fide orth.* 1.2 c.22: MG 94,945.
6. *De fide orth.* 1.2 c.22: MG 94,945.

ración y la perfecciona, como los encantos a la juventud, según se dice en el X *Ethic.*[7] Pero el consentimiento en el deleite pertenece a la razón inferior, como dice Agustín en el XII *De Trin.*[8] Luego el consentimiento en un acto no pertenece sólo a la razón superior.

2. Además, se dice que es voluntaria la acción en la que consentimos. Pero pertenece a muchas potencias producir acciones voluntarias. Luego no sólo la razón superior consiente en un acto.

3. Además, la razón superior *tiende a mirar y consultar las cosas eternas,* como dice Agustín en el XII *De Trin.*[9] Pero muchas veces el hombre consiente en un acto no por razones eternas, sino por razones temporales o incluso por pasiones del alma. Luego el consentir en un acto no pertenece sólo a la razón superior.

En cambio está lo que dice Agustín en el XII *De Trin.*[10]: *La mente no puede decretar eficazmente la ejecución de un pecado si la intención de la mente, que tiene potestad absoluta para lanzar los miembros a la acción o refrenarlos, no cede y sirve a la acción mala.*

Solución. *Hay que decir:* La sentencia final siempre pertenece al superior, a quien pertenece juzgar las demás cosas, pues mientras queda algo que proponer a juzgar, no se da la sentencia final. Por otra parte, es claro que la razón superior es la que tiene que juzgar todo, porque juzgamos las cosas sensibles mediante la razón, y lo que pertenece a las razones humanas según las razones divinas, que pertenecen a la razón superior. Por consiguiente, mientras no es cierto si se resiste o no según las razones divinas, ningún juicio de la razón tiene razón de sentencia final. Ahora bien, la sentencia final acerca de lo que hay que obrar es el consentimiento en el acto. Por tanto, el consentimiento en un acto pertenece a la razón superior, pero en la medida que se incluye en ella la voluntad, como se dijo antes (a.1 ad 1).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El consentimiento en el deleite de la obra pertenece a la razón superior igual que el consentimiento en la obra, pero el consentimiento en el deleite del pensamiento pertenece a la razón inferior, lo mismo que le pertenece el pensar. Sin embargo, la razón superior tiene el juicio sobre pensar o no pensar en cuanto que esto se considera acción, y lo mismo de la delectación consiguiente. Pero en cuanto se considera ordenado a otra acción, entonces pertenece a la razón inferior, pues lo que se ordena a otra cosa pertenece a un arte o a una potencia inferior que el fin al que se ordena. Por eso el arte que considera el fin se llama arquitectónica o principal.

2. *A la segunda hay que decir:* Porque las acciones se llamen voluntarias por el hecho de que consentimos en ellas, no es necesario que el consentimiento pertenezca a cualquier potencia, sino a la voluntad, pues de ella deriva voluntario; y ésta está en la razón, como se dijo (a.l ad 1).

3. *A la tercera hay que decir:* Se dice que la razón superior consiente no sólo porque siempre mueva a obrar según las razones eternas, sino también porque no disiente según estas razones.

7. ARISTÓTELES, c.4 n.8.9 (BK 1174b31; 1175a5): S. TH., lect.6. 8. C.12: ML 42,1002. 9. C.7: ML 42,1005. 10. C.12: ML 42,1008.

CUESTIÓN 16

El uso, que es acto de la voluntad en relación con lo que es para el fin

A continuación hay que estudiar el uso (cf. q.13 introd.). Y acerca de esto se plantean cuatro problemas:

1. ¿Usar es un acto de la voluntad?—2. ¿Conviene a los animales brutos?—3. ¿Hay uso sólo de lo que es para el fin o también del fin?—4. El orden del uso con la elección.

ARTICULO 1

¿Usar es un acto de la voluntad?

In Sent. 1 d.1 q.1 a.2.

Objeciones por las que parece que usar no es un acto de la voluntad.

1. Dice Agustín, en el I *De doctr. christ.*[1], que *usar es dirigir lo que está a nuestra disposición a conseguir algo.* Pero dirigir una cosa a otra es propio de la razón, a la que compete ordenar y relacionar. Luego usar es un acto de la razón, no de la voluntad.

2. Además, dice el Damasceno[2] que *el hombre efectúa un ímpetu para la operación, y se llama ímpetu; después usa, y se llama uso.* Pero la operación pertenece a la potencia ejecutiva, el acto de la voluntad, en cambio, no sigue al acto de la potencia ejecutiva, sino que la ejecución es lo último. Luego el uso no es acto de la voluntad.

3. Además, dice Agustín, en el libro *Octoginta trium quaest.*[3]: *Todo lo que ha sido hecho, ha sido hecho para uso del hombre, porque la razón, que ha sido dada a los hombres, usa todo juzgando*. Pero juzgar las cosas creadas por Dios pertenece a la razón especulativa, que parece totalmente separada de la voluntad, que es el principio de los actos humanos. Luego usar no es acto de la voluntad.

En cambio está lo que dice Agustín en el X *De Trin.*[4]: *Usar es tomar algo en la facultad de la voluntad.*

Solución. *Hay que decir:* El uso de una cosa implica su aplicación a alguna operación; por eso la operación a la que se aplica una cosa se llama también su uso; por ejemplo: cabalgar es usar el caballo, y golpear es usar el bastón. Ahora bien, a una operación aplicamos tanto los principios interiores del obrar, es decir, las potencias del alma o los miembros del cuerpo, como el entendimiento para entender y el ojo para ver; como también las cosas exteriores, por ejemplo, el bastón para golpear. Pero es claro que sólo aplicamos las cosas exteriores mediante los principios intrínsecos, que son las potencias del alma o los hábitos de las potencias, o los órganos, que son los miembros del cuerpo. Por otra parte, se ha demostrado antes (q.9 a.1) que la voluntad es la que mueve las potencias del alma a sus actos; y esto es aplicarlas a la operación. Por consiguiente, es claro que usar pertenece en primer lugar y principalmente a la voluntad, como a lo primero que mueve; pertenece a la razón, como a lo que dirige, y, como a lo que ejecuta, a las demás potencias, que se relacionan con la voluntad, que las aplica a obrar, como instrumentos con el agente principal. Pero la acción no se atribuye propiamente al instrumento, sino al agente principal, como la construcción al constructor, no a los instrumentos. Por consiguiente, es claro que usar es propiamente un acto de la voluntad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Ciertamente, la razón relaciona una cosa con otra, pero la voluntad se dirige a lo que ha sido rela-

1. C.4: ML 34,20. 2. *De fide orth.* 1.2 c.22: MG 94,945. 3. Q.30: ML 40,20. 4. C.11: ML 42,982.

cionado por la razón. Y en este sentido se dice que usar es relacionar una cosa con otra.

2. *A la segunda hay que decir:* El Damasceno habla del uso en cuanto pertenece a las potencias ejecutivas.

3. *A. la tercera hay que decir:* También es la voluntad la que aplica la misma razón especulativa a la obra de entender y juzgar. Y por eso se dice que el entendimiento especulativo usa, como movido por la voluntad, igual que las otras potencias ejecutivas.

ARTICULO 2

¿Conviene el uso a los animales brutos?

Objeciones por las que parece que usar conviene a los animales brutos.

1. Disfrutar es más noble que usar, porque *usamos lo que referimos a otra cosa; de ésta hay que disfrutar,* como dice Agustín en el X *De Trin.*[5] Pero los animales brutos disfrutan, como se dijo más arriba (q.11 a.2). Luego con más motivo les conviene usar.

2. Además, aplicar los miembros a obrar es usar los miembros. Pero los animales brutos aplican los miembros a hacer algo; por ejemplo: los pies para andar, los cuernos para golpear. Luego a los animales brutos les conviene usar.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro O*ctoginta trium quaest.*[6]: *Sólo puede usar una cosa el animal que participa de la razón.*

Solución. *Hay que decir:* Usar es aplicar un principio de la acción a la acción, como se dijo (a.1), así consentir es aplicar el movimiento apetitivo a desear algo, como se dijo (q.15 a.1ss). Ahora bien, aplicar una cosa a otra sólo es propio de quien tiene arbitrio sobre la cosa, y esto es exclusivo de quien sabe relacionar una cosa con otra, lo que pertenece a la razón. Por consiguiente, sólo el animal racional consiente y usa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Disfrutar comporta un movimiento absoluto del apetito hacia lo apetecible; en cambio, usar comporta el movimiento del apetito hacia una cosa en orden a otra. Por tanto, si se compara el usar y el disfrutar en cuanto al objeto, entonces disfrutar es más noble que usar, porque lo que es absolutamente apetecible es mejor que lo que sólo es apetecible en orden a otra cosa. Pero si se comparan en cuanto a la fuerza aprehensiva precedente, requiere mayor nobleza el uso, porque ordenar es propio de la razón, mientras que conocer algo de un modo absoluto pueden hacerlo incluso los sentidos.

2. *A la segunda hay que decir:* Los animales hacen algo mediante sus miembros por instinto de la naturaleza, no porque conozcan el orden de los miembros a las operaciones. Por eso no se dice propiamente que apliquen sus miembros a obrar, ni que utilicen sus miembros.

ARTICULO 3

¿Puede haber uso del último fin?

Objeciones por las que parece que puede haber uso del último fin.

1. Dice Agustín en el X *De Trin.*[7]: *Todo el que disfruta, usa.* Pero uno disfruta del último fin. Luego uno usa el último fin.

2. Además, *usar es tomar algo en la facultad de la voluntad,* como se dice en el mismo lugar[8]. Pero la voluntad nada toma más que el último fin. Luego puede haber uso del último fin.

3. Además, dice Hilario, en el II *De Trin.*[9], que *la eternidad está en el Padre, la especie en la Imagen,* es decir, en el Hijo, *y el uso en el Don,* es decir, en el Espíritu Santo. Pero el Espíritu Santo, por ser Dios, es el último fin. Luego se usa el último fin.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[10]: *De Dios nadie usa rectamente, sino disfruta.* Pero sólo Dios es el último fin. Luego no se puede usar el último fin.

Solución. *Hay que decir:* Usar comporta aplicar una cosa a otra, como se dijo (a.l). Pero lo que se aplica a otra cosa

5. C.10: ML 42,981. 6. Q.30: ML 40,19. 7. C.11: ML 42,982. 8. AGUSTÍN, *De Trin.* l.10 c.11: ML 42,982. 9. ML 10,51. 10. Q.30: ML 40,19.

entra en la razón de lo que es para el fin. Por tanto, siempre se usa lo que es para el fin. Por eso también las cosas que se acomodan al fin se llaman *útiles,* y la misma utilidad a veces se llama uso.

Pero hay que tener en cuenta que se habla del último fin de dos modos, pues, como ya se dijo (q.1 a.8; q.2 a.7), porque unas veces se llama fin a la cosa y otras a su consecución o posesión, por ejemplo, el fin del avaro es el dinero o la posesión del dinero, es claro que, hablando absolutamente, el fin último es la cosa misma, pues la posesión del dinero sólo es buena por el bien del dinero. Pero, en cuanto a este caso, la consecución del dinero es el fin último, porque el avaro sólo busca el dinero para poseerlo. Por consiguiente, hablando con propiedad y absolutamente, un hombre disfruta del dinero en cuanto establece en él su último fin, pero se dice que lo usa, en cuanto que lo ordena a su posesión.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín está hablando del uso en general, en cuanto que implica orden de fin a la fruición misma del fin, y es esta fruición lo que uno busca en el fin.

2. *A la segunda hay que decir:* El fin se toma en la facultad de la voluntad, para que ésta descanse en él. Por eso el descanso mismo en el fin, que es la fruición, se llama uso del fin. Pero lo que es para el fin se toma en la facultad de la voluntad no sólo en orden al uso de lo que es para el fin, sino también en orden a la otra cosa, en la que descansa la voluntad.

3. *A la tercera hay que decir:* En las palabras de Hilario, uso significa el descanso en el último fin, del mismo modo que se dice, hablando en general, que uno usa el fin para obtenerlo, como se dijo (a.3). Por eso dice Agustín en el VI *De Trin.*[11] que *él llama uso a aquel amor, delectación, felicidad o bienaventuranza.*

ARTICULO 4

El uso, ¿precede a la elección?

Objeciones por las que parece que el uso precede a la elección.

1. Después de la elección sólo queda la ejecución. Pero el uso, por pertenecer a la voluntad, precede a la ejecución. Luego precede también a la elección.

2. Además, lo absoluto es anterior a lo relativo. Por consiguiente, lo menos relativo es anterior a lo más relativo. Pero la elección implica dos relaciones: una de lo que se elige con el fin, y otra con aquello entre lo que se elige; en cambio, el uso implica una sola relación con el fin. Luego es anterior a la elección.

3. Además, la voluntad usa las otras potencias, porque las mueve. Pero la voluntad se mueve también a sí misma, como se dijo (q.9 a.3). Luego también se usa a sí misma cuando se aplica a obrar. Pero esto lo hace cuando consiente. Luego hay uso en el mismo consentimiento. Pero el consentimiento precede a la elección, como se dijo (q.15 a.3). Luego también el uso.

En cambio está lo que dice el Damasceno[12], que *después de la elección, la voluntad impulsa a la operación y después usa.* Luego el uso sigue a la elección.

Solución. *Hay que decir:* La voluntad guarda una doble relación con lo querido. Una, en la medida que lo querido está en quien lo quiere, por una proporción u orden con lo querido. Por eso también se dice que las cosas que son naturalmente proporcionadas a un fin, lo desean naturalmente. Pero tener así el fin, es tenerlo imperfectamente. Por otra parte, todo lo imperfecto tiende a la perfección. Por eso, tanto el apetito natural como el voluntario tienden a tener realmente el fin mismo, es decir, a tenerlo perfectamente. Y ésta es la segunda relación de la voluntad con lo querido.

Ahora bien, no sólo se quiere el fin, sino también lo que es para el fin[a]. Y lo

11. C.10: ML 42,932. 12. *De fide orth.* 1.2 c.22: MG 94,945.

a Basándose en esta distinción entre el uso respecto de los fines y respecto de los medios, los escolásticos propondrían dos tipos de uso dentro del esquema de los doce «pasos» del acto humano, a saber, el uso activo (el propiamente tal) y el uso pasivo.

último que pertenece a la primera relación de la voluntad, respecto a lo que es para el fin, es la elección, pues en ella se cumple la proporción de la voluntad para querer completamente lo que es para el fin. Pero el uso ya pertenece a la segunda relación de la voluntad, por la que tiende a conseguir la cosa querida. Por consiguiente, es claro que el uso sigue a la elección si se entiende el uso en cuanto que la voluntad usa la potencia ejecutiva moviéndola. Pero, porque la voluntad también mueve de algún modo a la razón y la usa, puede entenderse como uso de lo que es para el fin, en la medida que está en la consideración de la razón que lo relaciona con el fin. De este modo, el uso precede a la elección.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La moción, con que la voluntad mueve a ejecutar, precede a la ejecución de la obra, pero es posterior a la elección. Y así, como el uso pertenece a esta moción de la voluntad, está en el medio entre la elección y la ejecución.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo que es relativo por su propia esencia es posterior de un modo absoluto, pero a lo que se atribuyen relaciones no es necesario que sea posterior. Al contrario, cuanto más primera es una causa, más relaciones tiene con muchos efectos.

3. *A la tercera hay que decir:* La elección precede al uso, si se refiere a él. Pero nada impide que el uso de una cosa preceda a la elección de otra. Y porque los actos de la voluntad se reflejan sobre sí mismos, en todo acto de la voluntad se puede encontrar tanto el consentimiento como la elección y el uso; por ejemplo: si se dice que la voluntad consiente en elegir y consiente en consentir, y se usa a sí misma para consentir y elegir. Y siempre estos actos ordenados a lo que es primero, son primeros.

CUESTIÓN 17

Los actos imperados por la voluntad

A continuación hay que estudiar los actos imperados por la voluntad (cf. q.6. y 8 introd.). Y acerca de esto se plantean nueve problemas:

1. El imperar, ¿es acto de la voluntad o de la razón?—2. Imperar, ¿pertenece a los animales brutos?—3. ¿Cómo se relaciona el imperio con el uso?—4. El imperio y el acto imperado, ¿son un único acto o son varios?—5. ¿Se impera el acto de la voluntad?—6. ¿El acto de la razón?—7. ¿El acto del apetito sensitivo?—8. ¿El acto del alma vegetativa?—9. ¿Los actos de los miembros exteriores?

ARTICULO 1

Imperar, ¿es un acto de la razón o de la voluntad?

2-2 q.83 a.l; *In Sent.* 4 d.15 q.4 a.l q.ª1 ad 3; *De verit.* q.22 a.12 ad 4; *Quodl.* 9 q.5 ad 2.

Objeciones por las que parece que imperar no es acto de la razón, sino de la voluntad[a].

1. Imperar es mover algo, pues dice Avicena[1] que lo que mueve es de cuatro modos: *perfeccionante, disponente, imperante y aconsejante.* Pero pertenece a la voluntad mover todas las demás fuerzas del alma, como se dijo antes (q.9 a.1). Luego imperar es un acto de la voluntad.

2. Además, parece que imperar pertenece a lo que es más libre, igual que ser imperado pertenece a lo que está sometido. Pero la raíz de la libertad está sobre todo en la voluntad. Luego es propio de la voluntad imperar.

3. Además, el acto sigue inmediatamente al imperio. Pero al acto de la razón no sigue inmediatamente un acto, pues quien juzga que hay que hacer algo no lo realiza inmediatamente. Luego imperar no es un acto de la razón, sino de la voluntad.

En cambio está lo que dicen Gregorio Niseno[2] y el Filósofo[3], que *lo apetitivo obedece a la razón.* Luego es propio de la *razón* imperar.

Solución. *Hoy que decir:* Imperar es un acto de la razón, aunque presupone un acto de la voluntad. Para verlo hay que tener en cuenta que ocurre que un acto de la razón previene un acto de la voluntad, y al revés, porque los actos de la voluntad y de la *razón* pueden referirse entre sí: la razón reflexiona sobre el querer y la voluntad quiere reflexionar. Y porque la virtud del primer acto permanece en el acto siguiente, a veces sucede que hay un acto de la voluntad en el que permanece virtualmente algo del acto de la *razón,* como se dijo del uso (q.16 a.l) y de la elección (q.13 a.1); y al

1. *Suffic.* l.1 c.10; *De an.* p.1 c.5. 2. NEMESIO, *De nat. hom.* c.16: MG 40,672. 3. ARISTÓTELES, *Eth.* l.1 c.13 n.17 (BK 1102b26): S. TH., lect.20.

a El último aspecto del acto humano lo ocupa el tema del imperio, que en el prólogo de la q.6 lo presentaba como los «actos imperados», aunque en la q.17 a.4 señala ya la unidad esencial de ambos. El imperio parecería a primera vista propio de la voluntad. Santo Tomás determina su origen inmediato en el entendimiento, ya que a la razón práctica atañe el ordenar, aunque nunca se eluda la fuerza impulsora de la voluntad (a.l). Bajo este imperio, propio de los hombres (a.2) y distinto del uso (a.3), caen todas las potencias del ser humano en cuanto tal, tanto las apetitivas como las racionales (a.5-6), aunque con un dominio sólo «político» respecto del apetito sensitivo. Los actos del hombre que no puede ordenar la razón lógicamente no están sometidos al imperio. La tesis moral a deducir es clara: puesto que la moralidad atañe al orden conforme a razón, resulta que sólo pueden ser actos morales aquellos que poseen capacidad de obedecer al imperio racional.

contrario, que hay un acto de la razón en el que permanece virtualmente algo del acto de la voluntad.

Ahora bien, imperar es esencialmente acto de la razón, porque quien impera ordena a aquello a lo que impera hacer algo, advirtiendo o intimando; y ordenar así, mediante intimación, es propio de la razón. Pero la razón puede advertir o intimar algo de dos modos. Uno, absolutamente, y esta intimación se hace con un verbo en modo indicativo, como si uno dijera a otro: *Tienes que hacer esto.* Otras veces, en cambio, la razón intima algo a alguien moviéndolo a ello, y esta intimación se expresa con un verbo en modo imperativo; por ejemplo, cuando uno dice: *Haz esto.* Por otra parte, es la voluntad lo primero que mueve en las fuerzas del alma para el ejercicio de un acto, como se dijo (q.9 a.1; 1 q.82 a.4). Por consiguiente, como lo segundo que mueve sólo lo hace en virtud de lo primero que mueve, se sigue que el hecho mismo de que la razón mueva, al imperar, lo tiene de la virtud de la voluntad. De esto se desprende que imperar es un acto de la razón que presupone un acto de la voluntad, en virtud del cual mueve mediante su imperio al ejercicio del acto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Imperar no es mover de cualquier modo, sino con una intimación indicadora. Y esto es propio de la razón.

2. *A la segunda hay que decir:* La raíz de la libertad es la voluntad como sujeto, pero, como causa, es la razón. Porque la voluntad puede dirigirse libremente a cosas diversas precisamente porque la razón puede tener concepciones diversas del bien. Por eso los filósofos definen el libre albedrío como *el juicio libre de la razón*[4], indicando que la razón es la causa de la libertad.

3. *A la tercera hay que decir:* Ese argumento concluye que el imperio no es acto de la razón de un modo absoluto, sino con cierta moción, como se dijo (a.l).

ARTICULO 2

¿Pertenece a los animales brutos imperar?

Objeciones por las que parece que imperar conviene a los animales brutos.

1. Según Avicena[5], *la virtud que impera es la apetitiva, y la virtud que ejecuta está en los músculos y los nervios.* Pero ambas virtudes están en los animales brutos. Luego se encuentra imperio en ellos.

2. Además, pertenece a la razón de esclavo que se le impere. Pero el cuerpo se relaciona con el alma como el esclavo con el señor, según dice el Filósofo en el I *Polit.*[6] Luego el alma impera al cuerpo incluso en los .brutos, que están compuestos de cuerpo y alma.

3. Además, el hombre impulsa a obrar mediante el imperio. Pero *el impulso a obrar se encuentra en los animales brutos,* como dice el Damasceno[7]. Luego en los animales brutos se encuentra imperio.

En cambio, el imperio es un acto de la razón, como se dijo (a.l). Pero en los brutos no hay razón. Luego tampoco imperio.

Solución. *Hay que decir:* Imperar no es más que ordenar a alguien hacer algo con una moción intimadora. Pero ordenar es el acto propio de la razón. Por consiguiente, es imposible que haya imperio de algún modo en los animales brutos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se dice que la fuerza apetitiva impera un movimiento porque mueve a la razón a imperar. Pero esto ocurre sólo en los hombres. En los animales brutos, en cambio, la virtud apetitiva no es propiamente imperativa, a no ser que se entienda imperativo en sentido amplio, como motivo.

2. *A la segunda hay que decir:* En los animales brutos, el cuerpo tiene capacidad de obedecer, pero el alma no tiene capacidad de imperar, porque no tiene capacidad de ordenar. En consecuencia,

4. BOECIO, *Maior comm. in De interpret. Arist.* l.3 prol.: ML 64,492. 5. *De an.* p.1 c.5. 6. ARISTÓTELES, c.2 n.11 (BK 1254b4): S. TH., lect.3. 7. *De fide orth.* 1.2 c.22: MG 94,945.

no hay razón de imperante e imperado, sino de moviente y movido.

3. *A la tercera hay que decir:* El impulso a obrar se encuentra de forma distinta en los animales brutos y en el hombre. Los hombres se impulsan a obrar mediante la ordenación de la razón; por eso en ellos el impulso tiene razón de imperio. En cambio, en los animales brutos, el impulso a obrar se efectúa mediante el instinto de la naturaleza, porque su apetito, inmediatamente de conocer lo conveniente o lo inconveniente, se mueve naturalmente a la persecución o a la huida. Por eso están ordenados por otro a obrar, no se ordenan a sí mismos a la acción. En consecuencia, en ellos hay impulso, pero no imperio.

ARTICULO 3

¿El uso precede al imperio?

Objeciones por las que parece que el uso precede al imperio.

1. El imperio es un acto de la razón que presupone un acto de la voluntad, como se dijo (a.1). Pero el uso es acto de la voluntad, como también se dijo (q.16 a.1). Luego el uso precede al imperio.

2. Además, el imperio es una de las cosas ordenadas al fin. Pero el uso se refiere a lo ordenado al fin. Luego parece que el uso es anterior al imperio.

3. Además, se llama uso a todo acto de una potencia movida por la voluntad, porque la voluntad usa las demás potencias, como se dijo antes (q.16 a.1). Pero el imperio es acto de la razón movida por la voluntad, como se dijo (a.l). Luego el imperio es uso. Pero lo común es anterior a lo propio. Luego el uso es anterior al imperio.

En cambio está lo que dice el Damasceno[8], que el impulso a la operación precede al uso. Pero el impulso a la operación se efectúa mediante el imperio. Luego el imperio precede al uso.

Solución. *Hoy que decir:* El uso de lo que es para el fin, en cuanto está en la razón que lo refiere al fin, precede a la elección, como se dijo antes (q.16 a.4). Por consiguiente, precede mucho más al imperio. Pero el uso de lo que es para el fin, en cuanto que está sometido a la potencia ejecutiva, sigue al imperio, porque el uso de quien usa está unido al acto de lo que es usado, pues nadie usa un bastón antes de hacer algo de algún modo con él. Ahora bien, el imperio no es simultáneo al acto de aquello a lo que se impera, sino que es naturalmente anterior a su obediencia y, a veces, incluso en el tiempo. Por consiguiente, es claro que el imperio es anterior al uso.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No todo acto de la voluntad precede a este acto de la razón que es el imperio, sino que uno precede, la elección, y otro sigue, el uso. Porque la voluntad elige después de la determinación del consejo, que es un juicio de la razón, y, después de la elección, la razón impera a quien debe ejecutar lo elegido; entonces, finalmente, la voluntad de alguien empieza a usar, ejecutando el imperio de la razón. Unas veces, la voluntad de otro, cuando uno impera a otro; otras veces la voluntad del mismo que impera, cuando uno se impera a sí mismo.

2. *A la segunda hay que decir:* Los objetos son previos a los actos, igual que los actos lo son a las potencias. Ahora bien, el objeto del uso es lo que es para el fin. Por consiguiente, dado que el imperio mismo es para el fin, es más posible concluir que el imperio es anterior al uso, que no que sea posterior.

3. *A la tercera hay que decir:* Igual que el acto de la voluntad que usa la razón para imperar precede al imperio, también se puede decir que a este uso de la voluntad le precede otro imperio de la razón, porque los actos de estas potencias se reflejan sobre sí mismos.

ARTICULO 4

El imperio y el acto imperado, ¿son un mismo acto?

3 q.19 a.2; *De un. Verbi.* a.5.

Objeciones por las que parece que el acto imperado no es el mismo acto que el imperio.

1. Actos diversos son de potencias

8. *De fide orth.* 1.2 c.22: MG 94,945.

diversas. Pero el acto imperado es de una potencia y el imperio de otra, porque una es la potencia que impera y otra a la que se impera. Luego el acto imperado no es el mismo que el imperio.

2. Además, las cosas pueden separarse entre sí, si son diversas, pues nada se separa de sí mismo. Pero a veces el acto imperado se separa del imperio, pues alguna vez precede el imperio, pero no sigue el acto imperado. Luego el imperio es un acto distinto del imperado.

3. Además, las cosas que se relacionan entre sí como antes y después, son diversas. Pero el imperio precede naturalmente al acto imperado. Luego son diversos.

En cambio está lo que dice el Filósofo [9], que *donde hay una cosa por causa de otra, hay sólo una cosa.* Pero el acto imperado sólo existe por causa del imperio. Luego son una sola cosa.

Solución. *Hay que decir:* Nada impide que algunas cosas sean bajo un aspecto muchas y bajo otro una sola. Y aún más, todas las muchas cosas son bajo algún aspecto una sola, como dice Dionisio en el último capítulo del *De div. nom.*[10] Sin embargo, hay que tener en cuenta una diferencia en esto, que algunas cosas son absolutamente muchas y bajo un aspecto una sola, mientras que con otras ocurre al revés. Por otra parte, uno se dice del mismo modo que ente. Ahora bien, ente es absolutamente la sustancia, pero bajo algún aspecto también lo es el accidente o incluso el ente de razón. Por consiguiente, todas las cosas que son una según la sustancia, son una absolutamente, y muchas bajo algún aspecto. Por ejemplo: el todo en el género de sustancia, compuesto de partes integrales o esenciales, es uno absolutamente, pues el todo es ente y sustancia absolutamente, mientras que las partes son entes y sustancias en el todo. Pero las cosas que son diversas según sustancia y una sola según accidente, son absolutamente diversas y bajo un aspecto una sola; por ejemplo, muchos hombres son un solo pueblo, y muchas piedras, un montón. Esta es una unidad de composición o de orden. Igualmente, muchos individuos, que son uno por género o por especie, son absolutamente muchos y uno bajo algún aspecto, porque ser uno por género o por especie es ser uno según la razón.

Por otra parte, igual que en el género de las cosas naturales un todo se compone de materia y forma, por ejemplo, el hombre de cuerpo y alma, y es un solo ente material, aunque tenga multitud de partes; así también, en los actos humanos, el acto de una potencia inferior se relaciona materialmente con el acto de la superior, por cuanto la potencia inferior actúa en virtud de la superior que la mueve; pues también el acto de lo primero que mueve se relaciona formalmente con el acto del instrumento. Por consiguiente, está claro que el imperio y el acto imperado son un solo acto humano, como cualquier todo es uno solo, pero sus partes son muchas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Si fueran potencias diversas no ordenadas entre sí, sus actos serían absolutamente diversos. Pero cuando una potencia es lo que mueve a otra, entonces sus actos son en cierto modo uno solo, pues *el acto de lo que mueve y el de lo movido es el mismo,* como se dice en el III *Physic.* [11]

2. *A la segunda hay que decir:* Del hecho de que el imperio y el acto imperado puedan separarse entre sí, se tiene que son muchos en las partes. Pues las partes del hombre pueden separarse entre sí y, sin embargo, son una sola cosa en el todo.

3. *A la tercera hay que decir:* Nada impide que en lo que es múltiple en las partes y uno en el todo, algo pueda ser primero que otro. Por ejemplo: el alma es de algún modo anterior al cuerpo, y el corazón a los otros miembros.

ARTICULO 5

¿Se impera el acto de la voluntad?

In Ethic. 1 lect.20.

Objeciones por las que parece que el acto de la voluntad no es imperado.

1. Dice Agustín en el VIII *Confess.*[12]*: El ánimo impera al ánimo querer y,*

9. ARISTÓTELES, *Top.* 3 c.2 n.2 (BK 117a18). 10. C.13 §2: MG 3,977; S. TH., lect.2. 11. ARISTÓTELES, c.3 n.15 (BK 202a18): S. TH., lect.4.5. 12. C.9: ML 32,758.

sin embargo, no lo hace. Pero querer es acto de la voluntad. Luego el acto de la voluntad no se impera.

2. Además, conviene ser imperado a quien conviene entender el imperio. Pero no es propio de la voluntad entender el imperio, porque la voluntad se diferencia del entendimiento, de quien es propio entender. Luego el acto de la voluntad no es imperado.

3. Además, si algún acto de la voluntad es imperado, por la misma razón lo son todos. Pero si todos los actos de la voluntad son imperados, es necesario proceder al infinito, porque un acto de la voluntad precede a un acto de la razón que impera, como se dijo (a.1); y si este acto de la voluntad es de nuevo imperado, otro acto de la razón precederá a ese imperio, y así hasta el infinito. Pero es inconveniente proceder al infinito. Luego el acto de la voluntad no es imperado.

En cambio, todo lo que está en nuestra potestad, está sometido a nuestro imperio. Pero los actos de la voluntad están totalmente en nuestra potestad, pues se dice que todos nuestros actos están en nuestra potestad en la medida en que son voluntarios. Luego nosotros imperamos los actos de la voluntad.

Solución. *Hay que decir:* El imperio no es otra cosa que el acto de la razón que ordena, con una moción, hacer algo, como se dijo (a.l). Pero es claro que la razón puede ordenar acerca del acto de la voluntad, pues igual que puede juzgar que es bueno querer algo, también puede ordenar imperando que el hombre quiera. De esto se desprende que el acto de la voluntad puede ser imperado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando el ánimo se impera perfectamente a sí mismo querer, quiere; pero el que algunas veces se impere y no quiera, se debe a que no impera perfectamente, como señala allí mismo Agustín. Ahora bien, hay imperio imperfecto porque la razón es movida desde diversas partes a imperar y a no imperar, y por eso fluctúa entre dos cosas y no impera perfectamente.

2. *A la segunda hay que decir:* Igual que, en los miembros corporales, cada uno de ellos no obra sólo para sí, sino para todo el cuerpo, así sucede también en las potencias del alma. Pues el entendimiento no entiende sólo para sí, sino para todas las potencias. Por consiguiente, el hombre se impera a sí mismo un acto de la voluntad, en cuanto que es inteligente y volente.

3. *A la tercera hay que decir:* Como el imperio es un acto de la razón, se impera el acto que está sometido a la razón. Ahora bien, el acto primero de la voluntad no nace de una ordenación de la razón, sino del instinto de la naturaleza o del de una causa superior, como ya se dijo (q.9 a.4). Por consiguiente, no es necesario proceder al infinito.

ARTICULO 6

¿Se impera el acto de la razón?

De virtut. q.1 a.7.

Objeciones por las que parece que no puede imperarse el acto de la razón.

1. Parece inconveniente que uno se impere a sí mismo. Pero es la razón la que impera, como se dijo antes (a.l). Luego el acto de la razón no se impera.

2. Además, lo que es por esencia es diverso de lo que es por participación. Pero la potencia cuyo acto es imperado por la razón, es razón por participación, como se dice en I *Ethic.*[13] Luego no se impera el acto de la potencia que es razón por esencia.

3. Además, se impera el acto que está en nuestra potestad. Pero conocer y juzgar lo verdadero, que es el acto de la razón, no está siempre en nuestra potestad. Luego el acto de la razón no puede ser imperado.

En cambio, lo que hacemos con libre albedrío, puede hacerse con nuestro imperio. Pero los actos de la razón se ejercen mediante el libre albedrío, pues dice el Damasceno[14] que *con libre albedrío el hombre investiga, escruta, juzga y dispone.* Luego los actos de la razón pueden ser imperados.

Solución. *Hay que decir:* La razón puede ordenar sobre su acto igual que

13. ARISTÓTELES, c.13 n.15.17 (BK 1102b13; b26): S. TH., lect.20. 14. *De fide orth.* 1.2 c.22: MG 94,945.

sobre los actos de las otras potencias, porque se refleja sobre sí misma. Por consiguiente, también su acto puede ser imperado. Pero hay que advertir que el acto de la razón puede ser contemplado de dos modos. Uno, en cuanto al ejercicio del acto. Y así el acto de la razón puede ser imperado siempre; por ejemplo: cuando se le indica a uno que atienda y use la razón. El segundo, en cuanto a su objeto, y respecto al objeto se advierten dos actos de la razón. El primero, conocer la verdad acerca de algo. Y esto no está en nuestra potestad, pues se realiza por virtud de una luz natural o sobrenatural. Por consiguiente, en cuanto a esto, el acto de la razón no está en nuestra potestad ni puede ser imperado. El otro acto de la razón se produce cuando asiente a lo que conoce. Por tanto, si las cosas conocidas fueran de tal modo que el entendimiento asintiera a ellas naturalmente, como ocurre con los primeros principios, el asentimiento o disentimiento con estas cosas no está en nuestra potestad, sino en el orden de la naturaleza, y, por consiguiente, no están sometidas a imperio, hablando con propiedad. Pero hay otras cosas conocidas que no convencen al entendimiento de tal modo que no pueda asentir o disentir, o al menos suspender el asentimiento o el disentimiento, por alguna causa. En estos casos, tanto el asentimiento como el disentimiento están en nuestra potestad y caen bajo el imperio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La razón se impera a sí misma del mismo modo que la voluntad se mueve a sí misma, como ya se dijo (q.9 a.3); es decir, por cuanto que ambas potencias se reflejan sobre su propio acto y pasan de una cosa a otra.

2. *A la segunda hay que decir:* Por la diversidad de objetos que se someten a un acto de la razón, nada impide que la razón participe de sí misma, igual que en el conocimiento de las conclusiones se participa del conocimiento de los principios.

3. La respuesta a la *tercera* es clara por lo dicho (a.6).

ARTICULO 7

¿Se impera el acto del apetito sensitivo?

1 q.81 a.3; infra q.56 a.4 ad 3; q.58 a.2; *De verit.* q.25 a.4; *De virtut.* q.1 a.4.

Objeciones por las que parece que el acto del apetito sensitivo no es imperado.

1. Dice el Apóstol, en Rom 7,15: *No hago el bien que quiero,* y la *Glossa*[15] explica que el hombre no quiere tener concupiscencia y, sin embargo, la tiene. Pero tener concupiscencia es un acto del apetito sensitivo. Luego el acto del apetito sensitivo no está sometido a nuestro imperio.

2. Además, en cuanto a la transmutación formal, la materia corporal sólo obedece a Dios, como se estudió en la primera parte[16]. Pero el acto del apetito sensitivo tiene transmutación formal del cuerpo, por ejemplo, calor o frío. Luego el acto del apetito sensitivo no está sometido al imperio humano.

3. Además, lo motivo propio del apetito sensitivo es lo aprehendido por los sentidos o la imaginación. Pero no está siempre en nuestra potestad que aprehendamos algo con los sentidos o la imaginación. Luego el acto del apetito sensitivo no está sometido a nuestro imperio.

En cambio está lo que dice Gregorio Niseno[17], que *lo que obedece a la razón se divide en dos, en desiderativo y en irascitivo,* que pertenecen al apetito sensitivo. Luego el acto del apetito sensitivo está sometido al imperio de la razón.

Solución. *Hay que decir:* Un acto está sometido a nuestro imperio en la medida que está en nuestra potestad, como ya se dijo (a.5 *sed contra).* Por tanto, para entender cómo el acto del apetito sensitivo está sometido a nuestro imperio, es necesario examinar cómo está en nuestra potestad. Ahora bien, hay que recordar que el apetito sensitivo se diferencia del apetito intelectivo, que se llama voluntad, en que el sensitivo es virtud de un órgano corporal, mientras que la voluntad no lo es. Pero todo acto de una vir-

15. *Glossa ordin.;* AGUSTÍN, *Contra Iulian.* 1.3 c.26: ML 44,734. 16. C.65 a.4; c.91 a.2; c.110 a.2. 17. NEMESIO, *De nat. hom.* c.16: MG 40,672.

tud que se sirve de órgano corporal no depende sólo de la potencia del alma, sino también de la disposición del órgano corporal; así, la visión depende de la potencia visiva y de la salud del ojo, que puede facilitar o dificultar. Por consiguiente, también el acto del apetito sensitivo no depende sólo de la potencia apetitiva, sino también de la disposición del cuerpo.

Ahora bien, lo que procede de parte de la potencia del alma sigue a una aprehensión. Pero la aprehensión imaginativa, por ser de lo particular, está regulada por la aprehensión de la razón, que es de lo universal, igual que una virtud activa particular está regulada por la virtud activa universal. Por consiguiente, desde esta parte, el acto del apetito sensitivo está sometido al imperio de la razón. La cualidad y la disposición del cuerpo, en cambio, no están sometidas al imperio de la razón. Por consiguiente, desde esta parte, es imposible que el movimiento del apetito sensitivo esté totalmente sometido al imperio de la razón.

Ocurre también a veces que el movimiento del apetito sensitivo de repente se excita ante las aprehensiones de la imaginación o de los sentidos. Entonces este movimiento queda al margen del imperio de la razón, aunque la razón habría podido evitarlo si lo hubiera previsto. Por eso dice el Filósofo, en el I *Polit.*[18], que la razón prescribe al irascible y al concupiscible, no *con autoridad despótica,* que es propia del señor para con el esclavo, sino *con autoridad política y real,* que es la que se ejerce con hombres libres, no sometidos totalmente al imperio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Él que el hombre no quiera tener concupiscencia, y de hecho la tenga, se debe a la disposición del cuerpo, que impide al apetito sensitivo seguir totalmente el imperio de la razón. Por eso el Apóstol añade allí mismo (v.23): *Veo otra ley en mis miembros, que se enfrenta a la ley de mi mente.* Esto también sucede por el movimiento súbito de la concupiscencia, como se dijo (a.7).

2. *A la segunda hay que decir:* La cualidad del cuerpo se relaciona de dos modos con el acto del apetito sensitivo. Uno, como precedente, en la medida que uno está de algún modo determinado según el cuerpo a alguna pasión concreta. El segundo, como consiguiente, por ejemplo, cuando se acalora por la ira. Pues bien, la cualidad precedente no está sometida al imperio de la razón, porque nace de la naturaleza o de alguna moción precedente, que no pueden aquietarse al instante. Pero la cualidad consiguiente sí sigue al imperio de la razón, porque sigue al movimiento local del corazón, que se mueve de distinta forma según los diversos actos del apetito sensitivo.

3. *A la tercera hay que decir:* Porque para la aprehensión de los sentidos se requiere un sensible exterior, no está en nuestra potestad aprehender algo con los sentidos si no está presente lo sensible; y esta presencia no está siempre en nuestra potestad, pues cuando está, el hombre puede usar los sentidos como quiera si no hay impedimento por parte del órgano. La aprehensión de la imaginación, en cambio, está sometida a la ordenación de la razón, según la virtud o la debilidad de la potencia imaginativa, pues el que el hombre no pueda imaginar lo que piensa la razón, se debe a que no son cosas imaginables, por ejemplo, las cosas incorpóreas; o por debilidad de la virtud imaginativa, debida a alguna indisposición del órgano.

ARTICULO 8

¿Se impera el acto del alma vegetativa?

2-2 q.148 a.1 ad 3; 3 q.15 a.2 ad 1; q.19 a.2; *In Sent.* 2 d.20 q.1 a.2 ad 3; *De verit.* q.13 a.4; *Quodl.* 4 q.11 a.1.

Objeciones por las que parece que los actos del alma vegetativa están sometidos al imperio de la razón.

1. Las fuerzas del alma sensitiva son más nobles que las fuerzas de la vegetativa. Pero las fuerzas del alma sensitiva están sometidas al imperio de la razón. Luego mucho más las fuerzas del alma vegetativa.

2. Además, al hombre se le llama mundo menor[19], porque el alma está en

18. ARISTÓTELES, c.2 n.11 (BK 1254b5): S. TH., lect.3.

19. ARISTÓTELES, *Phys.* 8 c.2 n.2 (BK 252b26): S. TH., lect.4.

el cuerpo igual que Dios en el mundo. Pero Dios está en el mundo de tal modo, que todo lo que hay en el mundo obedece a su imperio. Luego también todo lo que hay en el hombre obedece al imperio de la razón, incluidas las fuerzas del alma vegetativa.

3. Además, la alabanza y el vituperio sólo se dan en actos que están sometidos al imperio de la razón. Pero sucede que hay alabanza y vituperio, y virtud y vicio en los actos de las potencias nutritiva y generativa, como se ve en la gula y la lujuria y en las virtudes opuestas. Luego los actos de estas potencias están sometidos al imperio de la razón.

En cambio está lo que dice Gregorio Niseno[20], que *lo nutritivo y lo generativo no están regulados por la razón.*

Solución. *Hay que decir:* Unos actos proceden del apetito natural, otros del apetito animal o del intelectual, porque todo agente de algún modo apetece un fin. Ahora bien, el apetito natural no es consecuencia de ninguna aprehensión, como lo son el apetito animal y el intelectual. Por otra parte, la razón impera como virtud aprehensiva. Por eso los actos que proceden del apetito intelectivo o del animal puede imperarlos la razón, pero no los que proceden del apetito natural. Pero de esta clase son los actos del alma vegetativa, de ahí que Gregorio Niseno[21] diga: *Lo generativo y lo nutritivo se llama natural.* Por eso los actos del alma vegetativa no están sometidos al imperio de la razón.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Un acto, cuanto más inmaterial es, más noble es y más sometido al imperio de la razón. Por eso deí hecho mismo de que las fuerzas del alma vegetativa no obedecen a la razón se desprende que son las más bajas.

2. *A la segunda hay que decir:* La semejanza se aprecia en algún aspecto, es decir, porque el alma mueve al cuerpo como Dios mueve al mundo. Pero no en cuanto a todo, porque el alma no creó de la nada el cuerpo, como hizo Dios con el mundo; por eso le está completamente sometido a su imperio.

3. *A la tercera hay que decir:* La virtud y el vicio, la alabanza y el vituperio, no se deben a los actos mismos de las potencias nutritiva y generativa, que son la digestión y la formación del cuerpo humano, sino a los actos de la parte sensitiva ordenados a los de la generativa y nutritiva; por ejemplo, desear concupiscentemente el deleite del alimento o de lo venéreo, y usar o no según se debe.

ARTICULO 9

¿Se imperan los actos de los miembros exteriores?

1 q.81 a.3 ad 2; infra q.56 a.4 ad 3; q.58 a.2; *In Sent.* *2* d.20 q.1 a.2 ad 3; *De pot.* q.3 a.15 ad 4.

Objeciones por las que parece que los miembros del cuerpo no obedecen a la razón en cuanto a sus actos.

1. Consta que los miembros del cuerpo distan más de la razón que las fuerzas del alma vegetativa. Pero las fuerzas del alma vegetativa no obedecen a la razón, como se dijo (a.8). Luego mucho menos los miembros del cuerpo.

2. Además, el corazón es el principio del movimiento animal. Pero el movimiento del corazón no está sometido al imperio de la razón, pues dice Gregorio Niseno[22] que *lo pulsativo no es regulable por la razón.* Luego el movimiento de los miembros corporales no está sometido al imperio de la razón.

3. Además, dice Agustín en el XIV *De civ.* Dei[23] que *el movimiento de los miembros genitales a veces es inoportuno, sin que nadie lo pida; otras veces, en cambio, abandona a quien lo desea vehementemente, y se enfría el cuerpo cuando la concupiscencia hierve en el ánimo.* Luego los movimientos de los miembros no obedecen a la razón.

En cambio está lo que dice Agustín en el VIII *Confess.*[24]: *Impera el ánimo que se mueva la mano, y hay tanta prontitud, que difícilmente se distingue el imperio y la realización.*

Solución. *Hay que decir:* Los miembros del cuerpo son órganos de las potencias del alma. Por eso, del mismo modo que se comportan las potencias

20. NEMESIO, *De nat. hom.* c.22: MG 40,692. 21. NEMESIO, *De nat. hom.* c.22: MG 40,692. 22. NEMESIO, *De nat. hom. c.22:* MG 40,693. 23. C.16: ML 41,425. 24. C.9: ML 32,758.

del alma en la obediencia a la razón, así lo hacen también los miembros del cuerpo. Por consiguiente, porque las fuerzas sensitivas están sometidas al imperio de la razón, mientras que no lo están las fuerzas naturales, todos los movimientos de los miembros realizados por las potencias sensitivas están sometidos al imperio de la razón, mientras que los movimientos de los miembros que secundan a las fuerzas naturales no están sometidos al imperio de la razón.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los miembros no se mueven a sí mismos, sino que los mueven las potencias del alma, y algunas de éstas son más próximas a la razón que las fuerzas del alma vegetativa.

2. *A la segunda hay que decir:* En las cosas que pertenecen al entendimiento y a la voluntad, se encuentra primero lo que es según la naturaleza y de esto derivan las otras cosas; por ejemplo: del conocimiento de los principios conocidos naturalmente deriva el conocimiento de las conclusiones, y de la voluntad del fin deseado naturalmente, la elección de lo que es para el fin. Igualmente, en los movimientos corporales, el principio también es según la naturaleza. Ahora bien, el principio del movimiento corporal deriva del corazón. Por eso el movimiento del corazón es según la naturaleza y no según la voluntad; este movimiento sigue, en efecto, como su accidente propio a la vida que surge de la unión del alma y el cuerpo. Igual que los movimientos de los seres graves y leves son consecuencia de su forma sustancial, por eso también se dice que los mueve lo que los genera, según el Filósofo en el VIII *Physic.*[25] Y por eso este movimiento se llama *vital.* De ahí que Gregorio Niseno[26] diga que igual que lo generativo y lo nutritivo no obedecen a la razón, tampoco lo pulsativo, que es lo vital. Lo pulsativo significa el movimiento del corazón, que se manifiesta a través de las venas pulsátiles.

3. *A la tercera hay que decir:* El hecho de que el movimiento de los miembros genitales no obedezca a la razón se debe a la pena del pecado, como dice Agustín en XIV *De civ. Dei* [21], para que el alma, por su desobediencia a Dios, sufra la pena de desobediencia sobre todo en el miembro mediante el cual se transmite el pecado original.

Pero como, a consecuencia del pecado del primer padre, como luego se dirá (q.85 a.1 ad 3), la naturaleza ha sido abandonada a sí misma, porque se le quitó el don sobrenatural que había otorgado Dios al hombre, hay que considerar la razón natural por la que el movimiento de estos miembros no obedece especialmente a la razón. Y la causa de esto la señala Aristóteles en el libro *De causis motus animalium*[28], al decir que *los movimientos del corazón y del miembro vergonzoso son involuntarios,* porque, aunque estos miembros se mueven a partir de una aprehensión, es decir, porque el entendimiento y la fantasía representan algo de lo que se siguen pasiones del alma, a las que sigue el movimiento de estos miembros, no obstante, no se mueven según el mandato de la razón o del entendimiento, porque para el movimiento de estos miembros se requiere una alteración natural: calidez o frigidez; y esta alteración, ciertamente, no está sometida al imperio de la razón. Por otra parte, esto ocurre especialmente en estos dos miembros, porque ambos son como animales separados, por cuanto son principios de vida, y el principio es virtualmente el todo. El corazón es el principio de los sentidos, y del miembro genital sale la virtud seminal, que es virtualmente el animal completo. Y por eso tienen naturalmente sus propios movimientos, porque es necesario que los principios sean naturales, como se dijo (a.2).

25. ARISTÓTELES, c.4 n.7 (BK 255b35): S. TH., lect.8. 26. NEMESIO, *De nat. hom.* c.22: MG 40,693. 27. C.17.20: ML 41,425.428. 28. C.11 (BK 703b5).

CUESTIÓN 18

Bondad y malicia de los actos humanos en general

A continuación se debe estudiar la bondad y malicia de los actos humanos (cf. q.6 introd.)[a]. En primer lugar, cómo es buena o mala una acción humana; después, las consecuencias de la bondad y de la malicia de los actos humanos, como mérito o demérito, pecado y culpa (q.21).

Acerca de lo primero se presentan tres reflexiones: sobre la bondad y malicia de los actos humanos en general, sobre la bondad y malicia de los actos interiores (q.19) y sobre la bondad y malicia de los actos exteriores (q.20).

Sobre la bondad y malicia de los actos humanos en general se plantean once problemas:

1. ¿Es toda acción buena o hay alguna mala?—2. Las acciones del hombre, ¿son buenas o malas por su objeto?—3. ¿Lo son por las circunstancias?—4. ¿Lo son por el fin?—5. ¿Alguna acción del hombre es buena o mala en su especie?—6. ¿Los actos tienen la especie de bien o de mal por el fin?—7. ¿La especie que procede del fin está contenida en la especie que procede del objeto, como en su género, o al revés?—8. ¿Hay algún objeto indiferente según su especie?—9. ¿Algún acto individualizado es indiferente?—10. ¿Alguna circunstancia constituye al acto moral en la especie de bien o de mal?—11. Toda circunstancia que aumenta la bondad o malicia, ¿constituye al acto moral en la especie de bien o de mal?

ARTICULO 1

¿Toda acción humana es buena o hay alguna mala?

De malo q.2 a.4.

Objeciones por las que parece que toda acción del hombre es buena y ninguna mala.

1. Dice Dionisio en el capítulo 4 de *De div. nom.*[1] que el mal sólo obra en virtud del bien. Pero en virtud del bien no se hace el mal. Luego ninguna acción es mala.

2. Además, nada obra sino en cuanto que está en acto. Pero no hay nada malo en cuanto que está en acto, sino en cuanto que la potencia está privada de

1. § 20: MG 3,717; S. TH., lect.16.

a Esta parte, que corresponde estrictamente a la moralidad de los actos, la separa con nitidez de las demás cuestiones. Quizás lo hace por su complejidad, o por el deseo metodológico de diferenciarlas unas de otras. En todo caso estamos ya de manera explícita ante el problema de la moralidad, de sus fuentes, de sus normas, de sus determinaciones concretas.

La gran división que señala es desigual, como puede notarse. Primero se estudian los elementos especificantes de la bondad-maldad de las acciones (q. 18-20); después (q.21) las consecuencias derivantes.

Conviene hacer una aclaración terminológica. Santo Tomás emplea con mucha frecuencia la palabra «moral», y ciertamente jamás utiliza el vocablo abstracto de «moralidad». Esto pudiera dar la impresión de una deficiencia y un olvido lamentable o arcaico. Pero no es así. Solamente existe otro tipo de lenguaje: lo que hoy denominamos «moralidad» es conocido como «distinción de bondad y malicia de los actos humanos». Fácilmente puede comprobarse la semejanza de los contenidos. Otra cosa sería discutir si esa «distinción» según la bondad o malicia es tal, si puede aplicarse al campo moral y si conviene sólo a los actos o a toda la persona humana.

acto: la potencia en cuanto se perfecciona por el acto es bien, como se dice en el XI *Metaphys.*[2] Luego nada obra en cuanto es mal, sino sólo en cuanto es bien. Luego toda acción es buena y ninguna mala.

3. Además, el mal sólo puede ser causa accidentalmente, como demuestra Dionisio en el capítulo 4 de *De div. nom.*[3] Pero toda acción tiene de suyo un efecto. Luego ninguna acción es mala, sino que toda acción es buena.

En cambio está lo que dice el Señor en Jn 3,20: *Todo el que obra mal, odia la luz.* Luego alguna acción del hombre es mala.

Solución. *Hay que decir:* Hay que hablar del bien y del mal en las acciones igual que del bien y del mal en las cosas, porque todas las cosas producen acciones semejantes a ellas. Ahora bien, en las cosas todo tiene de bien cuanto tiene de ser, pues el bien y el ente se convierten, como se dijo en la primera parte (q.5 a.1.3; q.17 a.4 ad 2). Pero sólo Dios tiene toda la plenitud de su ser en unidad y simplicidad, mientras que todas las demás cosas tienen la plenitud de ser que les es conveniente con diversidad. Por eso sucede en algunas cosas que en un aspecto tienen ser y, sin embargo, les falta algo para la plenitud de ser que les es debida. Por ejemplo: para la plenitud del ser humano se requiere que sea un compuesto de alma y cuerpo, que tenga todas las potencias e instrumentos del conocimiento y del movimiento; por consiguiente, si algo de esto le falta a un hombre, le falta algo integrante de la plenitud de su ser. Por tanto, tiene de bondad cuanto tiene de ser, y en la medida en que le falta plenitud de ser, le falta bondad, que se llama mal; así, un hombre ciego tiene de bondad que vive, y de mal, que carece de visión. Si, por el contrario, no tuviera nada de bondad o de entidad, no podría decirse que fuera bueno ni malo. Pero porque pertenece a la razón de bien la plenitud de ser, si a alguien le falta algo de la plenitud debida de ser, no se llamará absolutamente bueno, sino bajo algún aspecto, en cuanto es ente; aunque se podría decir que es absolutamente ente y bajo algún aspecto no ente, como se dijo en la primera parte (q.5 a.1 ad 1).

Por consiguiente, hay que decir que toda acción tiene tanto de bondad cuanto tiene de ser, pero, en la medida que le falta algo de la plenitud de ser que se debe a una acción humana, en esa medida le falta bondad, y así se dice que es mala[b]; por ejemplo, si le falta una canti-

2. ARISTÓTELES, l.8 c.9 n.16 (BK 1051a4; a29); S. TH., lect.10. 3. § 20: MG 3,717; § 32: MG 3,732; S. TH., lect. 16.22.

b En esta breve «definición» hallamos la fundamentación metafísica del orden moral: el bien y el mal moral están religados al bien y mal entitativos, y, por ello, tanto tiene una cosa de bondad cuanto tiene de ser, y tanto tiene de mal cuanto tiene de carencia del ser debido. Las superposiciones de planos para la bondad-maldad no serán infrecuentes y podrá hablarse (a.4) de una cuádruple bondad en los actos.

Esto nos remite a una cuestión muy polémica en la época del Santo: la pregunta sobre la «moralidad intrínseca» de las acciones.

Abelardo defendía que todo acto exterior es de suyo indiferente; la moralidad viene de la intención. Ya lo hemos escuchado a propósito de la q.12. También hemos señalado que P. Lombardo sustentaba la opinión de que cada acto posee una bondad esencial; es la bondad que luego llamaría Santo Tomás «bondad entitativa». Existen, sin embargo, algunos actos que son malos en sí mismos y que ninguna intención puede hacer buenos, mientras que los que son buenos por sí pueden convertirse en malos por la intención. A estos tipos de bondad o maldad *in se* (no transformables) se le llama *in genere.*

G. de Auxerre intentó precisar esa noción de *bonum in genere.* Algunos actos son siempre y por necesidad buenos, como, por ejemplo, el amor de caridad hacia Dios: éstos son buenos *in se et secundum se.* Hay otros actos que son buenos y que pueden ser viciados por una circunstancia: son buenos *in se,* pero no *secundum se.* Esta terminología no llegaría a imponerse.

Más fortuna tuvo, en cambio, la de Felipe el Canciller, que definiría el significado de *genus:* la «materia acerca de la cual», es decir, el objeto material del acto. La bondad intrínseca se remite a la causa material del acto. Esta forma de hablar fue seguida por A. de Hales, O. Rigaud, San Buenaventura, San Alberto Magno; para ellos, un acto es bueno-malo *in genere* cuando está unido intrínsecamente a la materia que le conviene.

Santo Tomás se aplica a discernir el contenido de todos estos lenguajes. La bondad «esen-

dad determinada según la razón o el lugar debido o algo similar.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El mal obra en virtud de un bien deficiente, pues, si no hubiera en él nada de bien, ni sería ente ni podría obrar; pero si no fuera deficiente, no sería mal. Por tanto, también la acción causada es un bien deficiente que, bajo algún aspecto, es bien, pero absolutamente es mal.

2. *A la segunda hay que decir:* Nada impide que algo esté bajo algún aspecto en acto, y por eso pueda obrar, mientras que bajo otro aspecto esté privado de acto, y por ello cause una acción deficiente. Por ejemplo, un hombre ciego tiene en acto la virtud de andar, mediante la cual puede andar, pero en la medida que carece de vista, que dirige el andar, padece un defecto al andar cuando anda tropezando.

3. *A la tercera hay que decir:* Una acción mala puede tener de suyo algún efecto, por lo que tiene de bondad y de entidad. Así, un adulterio es causa de generación humana en cuanto tiene unión de varón y mujer, pero no en cuanto que carece del orden de la razón.

ARTICULO 2

Las acciones humanas, ¿son buenas o malas por su objeto?

Infra q.19 a.1; *In Sent. 2* d.36 a.5.

Objeciones por las que parece que una acción no tiene bondad o malicia por su objeto.

1. El objeto de una acción es una cosa. Pero *en las cosas no hay mal, sino en el uso de los que pecan,* como dice Agustín en el libro III *De doctr. christ.*[4] Luego la acción humana no tiene bondad o malicia por su objeto.

2. Además, el objeto se relaciona con la acción como materia. Pero la bondad de una cosa no proviene de la materia, sino más bien de la forma, que es acto. Luego el bien o el mal no están en los actos por el objeto.

3. Además, el objeto de una potencia activa se relaciona con la acción como el efecto con la causa. Pero la bondad de la causa no depende del efecto, sino más bien al contrario. Luego la acción humana no tiene bondad o malicia por el objeto.

En cambio está lo que se dice en Os 9,10: *Se hicieron abominables como las cosas que amaron.* Ahora bien, el hombre se hace abominable a Dios por la malicia de su operación. Luego la malicia de la operación depende de los objetos malos que ama el hombre. Y la misma razón hay acerca de la bondad de la acción.

Solución. *Hay que decir:* El bien y el mal de una acción, como de las demás cosas, se aprecia por la plenitud de ser o por su defecto, como se dijo (a.l). Ahora bien, parece que lo primero que pertenece a la plenitud de ser es lo que da la especie a una cosa. Pero del mismo modo que una cosa natural tiene la especie por su forma, una acción la tiene por su objeto; igual que un movimiento por su término. Por eso, del mismo modo que la primera bondad de una cosa natural se aprecia en su forma, que le da la especie, así también la primera bondad de un acto moral se aprecia en su objeto conveniente; por eso algunos lo llaman bien por género, por ejemplo, usar lo que es propio. Y del mismo modo que en las cosas naturales el primer mal se da si la cosa producida no consigue la forma específica, por ejemplo, si no se engendra un hombre, sino otra cosa en su lugar, así el primer mal en las acciones morales es lo que procede de su objeto, como tomar cosas ajenas. Y se llama mal por género, tomando género en lugar de especie, hablando del mismo

4. C.12: ML 34,73.

cial» del Lombardo no posee implicaciones morales; como dijimos, sólo tiene carácter entitativo. Y establece en seguida una clara distinción: existe una primera bondad del acto que procede de su forma genérica; esta bondad *ex genere* la obtiene el acto de su propio objeto. Pero hay además una bondad ulterior, que proviene de las «circunstancias» del acto, y especialmente de la más importante de ellas (ya vimos cómo sobrepasa tal categoría accidental), que es el fin; finalmente, queda una bondad de perfección que se da cuando esa acción surge de un hábito virtuoso.

modo con que llamamos *género humano* a toda la especie humana.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque las cosas exteriores sean buenas en sí mismas, no siempre guardan la debida proporción con una u otra acción. Por eso, en la medida en que se las considera como objetos de tales acciones, no tienen razón de bien.

2. *A la segunda hay que decir:* El objeto no es la materia *de la que* está hecha la acción, sino *sobre la que* versa; y tiene de algún modo razón de forma, en cuanto que da la especie.

3. *A la tercera hay que decir:* No siempre el objeto de una acción humana es objeto de una potencia activa, pues la potencia apetitiva es de algún modo pasiva, por cuanto es movida por lo apetecible, y, sin embargo, es el principio de los actos humanos. Tampoco los objetos de las potencias activas tienen siempre razón de efecto, sino cuando han sido ya transformados; por ejemplo, el alimento transformado es efecto de la potencia nutritiva, pero el alimento aún no transformado se relaciona con la potencia nutritiva como materia sobre la que obra. Ahora bien, del hecho de que el objeto es de algún modo efecto de una potencia activa, se sigue que es término de su acción y, por consiguiente, que le da la forma y la especie, pues un movimiento recibe la especie del término. Y aunque tampoco la bondad del efecto causa la bondad de la causa, sin embargo, se puede llamar buena una acción precisamente porque puede inducir un efecto bueno; y, así, la proporción misma de la acción con el objeto es la razón de su bondad.

ARTICULO 3

Las acciones humanas, ¿son buenas o malas por las circunstancias?

In Sent. 2 d.26 a.5; *De malo* q.2 a.4 ad 5.

Objeciones por las que parece que una acción no es buena o mala por las circunstancias.

1. Las circunstancias están alrededor del acto, como existiendo fuera de él, según se dijo (q.7 a.1). Pero *el bien y el mal están en las cosas mismas,* como se dice en VI *Metaphys.*[5] Luego una acción no tiene bondad o malicia por las circunstancias.

2. Además, la bondad o malicia de un acto son estudiadas principalmente por la doctrina moral. Pero las circunstancias, por ser accidentes de los actos, quedan fuera del estudio de un arte, *porque ningún arte considera lo que es por accidente,* como se dice en el VI *Metaphys.*[6] Luego la bondad o malicia de una acción no dependen de las circunstancias.

3. Además, a una cosa no se le atribuye por un accidente cualquiera lo que le conviene por su propia sustancia. Pero el bien y el mal convienen a una acción por su sustancia, porque una acción puede ser buena o mala por género, como se dijo (a.2). Luego ser buena o mala no conviene a una acción por las circunstancias.

En cambio está lo que dice el Filósofo en el libro *Ethic.*[7], que el virtuoso obra *como se debe, cuando se debe y de acuerdo con las demás circunstancias.* Luego, al contrario, el vicioso, según cada vicio, obra cuando no se debe, donde no se debe, etc. Luego las acciones humanas son buenas o malas según las circunstancias.

Solución. *Hay que decir:* En las cosas naturales, toda la plenitud de perfección que se debe a una cosa no procede de la forma sustancial, que le da la especie, sino que se añade mucho con los accidentes que sobrevienen, como en el hombre, con el color, la figura, etc.; si falta alguno de éstos para una compostura decente, se origina un mal. Lo mismo ocurre también en la acción, pues la plenitud de su bondad no reside toda en su especie, sino que se añade algo con las cosas que sobrevienen como accidentes; y así son las circunstancias debidas. Por consiguiente, si falta algo de lo que se requiere para las debidas circunstancias, la acción será mala.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las circunstancias

5. ARISTÓTELES, 1.5 c.4 n.1 (BK 1027b25): S. TH., 1.5 lect.4. 6. ARISTÓTELES, 1.5 c.2 n.1 (BK 1026b4): S. TH., 1.5 lect.2. 7. ARISTÓTELES, 1.2 c.3 n.5 (BK 1104b26): S. TH., lect.3.

están fuera de la acción por cuanto no son de su esencia; sin embargo, están en la acción misma como accidentes. Del mismo modo que también los accidentes que están en las sustancias naturales, están fuera de sus esencias.

2. *A la segunda hay que decir:* No todos los accidentes se relacionan accidentalmente con sus objetos, sino que algunos son accidentes propios; y éstos son estudiados en todo arte. Así se estudian las circunstancias de los actos en la doctrina moral.

3. *A la tercera hay que decir:* Por convertirse el bien con el ente, igual que el ente se dice por sustancia y por accidente, también el bien se atribuye a algo tanto según su ser esencial como según el ser accidental, lo mismo en las cosas naturales que en las acciones morales.

ARTICULO 4

Las acciones humanas, ¿son buenas o malas por el fin?

In Sent. 2 d.36 a.5.

Objeciones por las que parece que el bien y el mal en los actos humanos no proceden del fin.

1. Dice Dionisio, en el capítulo 4 de *De div. nom.*[8], que *nada obra mirando al mal.* Por tanto, si derivara del fin que una acción fuera buena o mala, no habría ninguna acción mala. Y esto es claro que es falso.

2. Además, la bondad de un acto es algo que existe en él. Pero el fin es una causa extrínseca. Luego una acción no se dice buena o mala según el fin.

3. Además, sucede que alguna acción buena se ordena a un fin malo, como cuando uno da limosna por vanagloria, y al revés, que una acción mala se ordena a un fin bueno, como cuando uno roba para dar a un pobre. Luego no procede del fin el que una acción sea buena o mala.

En cambio está lo que dice Boecio en *Topic.*[9], que *aquello cuyo fin es bueno, es ello mismo bueno; y aquello cuyo fin es malo, también ello mismo es malo.*

Solución. *Hay que decir:* Las cosas se disponen igual en la bondad que en el ser. En efecto, hay cosas cuyo ser no depende de otra cosa, y en ellas basta considerar su mismo ser absolutamente. Pero hay cosas cuyo ser depende de otra, por lo que es necesario considerarlas en relación con la causa de la que dependen. Por otra parte, la bondad de una cosa depende del fin, igual que el ser de una cosa depende del agente y de la forma. Por eso, en las divinas personas, que no tienen una bondad que dependa de otra cosa, no se considera ninguna razón de bondad procedente del fin. Pero las acciones humanas, y las otras cosas cuya bondad depende de otra, tienen razón de bondad que procede del fin del que dependen, además de la bondad absoluta que hay en ellas.

Así, por consiguiente, en una acción humana puede considerarse la bondad en cuatro niveles: 1) por el género, en cuanto es acción, pues tiene tanta bondad como acción y entidad, según se dijo (a.1); 2) por la especie, que se recibe según el objeto conveniente; 3) por las circunstancias, como accidentes que son; 4) por el fin, según su relación con la causa de la bondad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El bien al que uno mira cuando obra, no siempre es un bien verdadero, sino que unas veces es bien verdadero y otras aparente. Y de acuerdo con éste se sigue una acción mala del fin.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque el fin sea una causa extrínseca, la debida proporción al fin y la relación con él son inherentes a la acción.

3. *A la tercera hay que decir:* Nada impide que a una acción que tenga una de dichas bondades, le falte otra. Según esto, puede suceder que una acción que es buena según su especie o según las circunstancias, se ordene a un fin malo y al revés. No obstante, no hay una acción completamente buena si no concurren todas las bondades, pues *cualquier defecto singular causa un mal; en cambio, el bien nace de una causa íntegra,* como dice Dionisio en el capítulo 4 de *De div. nom.*[10]

8. § 19: MG 3,716; § 31: MG 3,732; S. TH., lect.14.22. 9. *De differ. top.* 1.2: ML 64,1189. 10. § 30: MG 3,729; S. TH., lect.22.

ARTICULO 5

Alguna acción humana, ¿es buena o mala en su especie?

1 q.48 a.1 ad 2; *In Sent. 2* d.40 a.1; *Cont. Gentes* 3,9; *De malo* q.2 a.4; *De virtut.* q.1 a.2 ad 3.

Objeciones por las que parece que los actos morales no difieren específicamente en cuanto al bien y al mal.

1. El bien y el mal se encuentran en los actos del mismo modo que en las cosas, como se dijo (a.l). Pero en las cosas el bien y el mal no diversifican la especie, pues por especie es igual el hombre bueno que el malo. Luego tampoco en los actos diversifican la especie el bien y el mal.

2. Además, el mal, por ser privación, es un no ente. Pero un no ente no puede ser diferencia según el Filósofo, en III *Metaphys.* [11] Luego, como la diferencia constituye la especie, parece que un acto por ser malo no se constituye en especie distinta. Y así el bien y el mal no diversifican la especie de los actos humanos.

3. Además, actos diversos según la especie tienen efectos diversos. Pero un mismo efecto según la especie puede proceder de un acto bueno y de uno malo; por ejemplo, un hombre es engendrado de un adulterio y de una unión matrimonial. Luego un acto bueno y otro malo no difieren en especie.

4. Además, a veces los actos se dicen buenos o malos según las circunstancias, como se dijo (a.3). Pero las circunstancias, por ser accidentes, no dan la especie al acto. Luego los actos humanos no difieren en especie por la bondad y la malicia.

En cambio, según el Filósofo en II *Ethic.*[12], *hábitos semejantes proporcionan actos semejantes.* Pero el hábito bueno y el malo difieren en especie, como la liberalidad y la prodigalidad. Luego también el acto bueno y el malo difieren en especie.

Solución. *Hay que decir:* Todo acto recibe la especie de su objeto, como ya se dijo (a.2); por eso es necesario que la diferencia de objeto produzca diferencia de especie en los actos. Ahora bien, hay que tener en cuenta que una diferencia de objeto produce diferencia de especie en los actos, en cuanto que se refieren a un principio activo determinado, pero no produce esta diferencia con relación a otro principio activo; porque nada que sea por accidente constituye la especie, sino lo que es de por sí. Pero una diferencia de objeto puede ser de por sí en relación con un principio activo, y por accidente en relación con otro; por ejemplo, conocer un color y un sonido difieren de por sí en relación con los sentidos, pero no en relación con el entendimiento.

Por otra parte, en los actos humanos, el bien y el mal se dicen en relación con la razón[c], porque, como dice Dionisio

11. ARISTÓTELES, 1.2 c.3 n.8 (BK 998b22): S. TH., 1.3 lect.8. 12. ARISTÓTELES, c.1 n.7 (BK 1103b21): S. TH., lect.1.

---

c Vuelve aquí la diferenciación de «fuentes» de la moralidad. De la razón como criterio de juicio moral haremos alguna anotación en la c.19. Pero, en cambio, nos interesa ahora fijarnos en otro aspecto del asunto y que completa la «definición» de bien moral.

Efectivamente, esta cuestión nos conduce a reflexionar sobre los distintos elementos en que Santo Tomás hace consistir el bien moral del hombre, pero simultáneamente nos impele a revisar algunos de los datos adquiridos de su doctrina y cuya intelección no cabe desconocer por la importancia que tiene en el planteamiento moral de su enseñanza.

El esquema moral elemental sería éste: existe un bien total, al que el hombre se siente vinculado y del que debe participar para gozar él mismo de esa plenitud. Esa participación no la consigue el hombre en esta vida más que por sus actos morales, que le van introduciendo en la plenitud de ese bien, que encierra a la vez el secreto de su felicidad. Ya vemos cómo en este rudimentario esquema Santo Tomás integra muchos principios: la existencia de un bien real y universal, la atracción innata del hombre por ese bien, la identificación de ese bien con la felicidad del hombre, la definición de la moral como un dinamismo actual de participación en el bien y de realización felicitante. Para nuestro tema es interesante delimitar alguno de ellos, a fin de que se comprendan bien las aportaciones del Santo y se eviten todo tipo de simplificaciones.

Por la parte que podemos llamar objetiva tenemos que el bien no es un concepto abstracto,

en el capítulo 4 del *De div. nom.*[13], el bien del hombre es *ser según la razón,* mientras que el mal es lo que *está fuera de la razón.* En efecto, el bien de cada cosa es lo que le conviene según su forma, y el mal es lo que tiene fuera del orden de su forma. Por consiguiente, es claro que la diferencia entre el bien y el mal, considerada en cuanto al objeto, se relaciona de por sí con la razón, es decir, según que el objeto convenga o no con la razón. Pero los actos se llaman humanos o morales en cuanto que proceden de la razón. Por consiguiente, es claro que el bien y el mal diversifican la especie en los actos morales, porque las

13. § 32: MG 3,732; S. TH., lect.22.

sino que es la plenitud de todo lo real. Tampoco es algo que contenga en sí únicamente elementos entitativos y metafísicos. El bien provoca en el individuo un verdadero cambio gozoso, y por ello se identifica con naturalidad el bien con la felicidad objetiva; gran y primera identificación que nunca debía olvidarse: el bien y todo lo que tiene categoría de bien participado es, a la vez, objeto felicitante. Felicidad, objeto moral y bien entitativo, coinciden en su cúspide. Nunca debiera haberse separado la felicidad del bien, y mucho menos en el terreno moral. Santo Tomás se confiesa aquí plenamente eudemonista. Kant aparece a esta luz como la contradicción pura y simple de su moral.

Pero el bien resulta ser el objeto preferido del apetito humano y, elevado a categorías absolutas, el último fin del deseo humano. Así pues, el bien que es la felicidad se convierte ahora en objetivo máximo de toda la vida humana. Esta concepción finalista, felicitante y tendente hacia el bien del hombre, constituye sin duda el tipo de análisis antropológico-moral de Santo Tomás. Puede negarse este análisis, pero no podrá ponerse en duda que existen fundamentos en la realidad para justificar esta visión del hombre. Los ideales de la vida moral se formarán a partir de estos presupuestos fundamentales, y así tendremos el actuar moral concebido como un camino hacia el bien y la felicidad.

El dinamismo y la operatividad subjetiva debe corresponderse con este primer esquema de lo real. Las acciones concretas *van haciendo bueno* al hombre. Por eso, al operar habitual del hombre bueno lo llamamos con un nombre diferente de la operación circunstancial: lo denominamos virtud. El hombre que obra habitualmente conforme al bien es reconocido como un hombre virtuoso.

Algo paralelo comprobamos en el tema de la felicidad moral. El hombre que obra bien está forjando cada día su felicidad. Aquí resalta el papel tan preponderante de la fruición; la fruición como prototipo de lo que le sucede al hombre en todas sus operaciones morales. El hombre *goza* en la conquista del bien. Si ese gozo, si ese descanso pleno de la potencia en su objetivo no existiera, tampoco existiría una completa acción humana, tampoco una similitud verdadera con el orden entitativo, donde el bien aparece unido a la felicidad. A este gozo del apetito en el bien conseguido lo llama Santo Tomás de distintas maneras, pero en todas ellas deja notar su presencia esencial dentro del acto moral, dentro del acto plenamente humano.

Como para confirmar más claramente su tesis, Santo Tomás propone el ejercicio de la vida virtuosa como la verdadera felicidad. Con esto se declara buen discípulo de Aristóteles. Y con ello ambos hacen de ese obrar moral bueno y habitual que llamamos virtud, la clave de la felicidad humana. Uno de los consejos aristotélicos y tomistas para la felicidad sana será el ejercicio de la virtud, pues en ella alcanza el hombre en esta tierra una dicha real y auténtica.

Esta doctrina se presta, por supuesto, a deformaciones. No todo lo que conduce a la felicidad ni todo lo que es considerado como felicidad es moral y bueno. Acaso por desproporción con el modo de ser de un hombre concreto, o acaso por el desconocimiento de sus circunstancias personales; acaso por error de la razón. Contra lo que dice Kant, esto es tan elemental, que justamente para evitarlo se propone todo el sistema ético de reglas racionales que conduce al descubrimiento del verdadero bien.

En todo caso cabe preguntarse hasta qué punto una concepción del bien moral separada de la realidad, separada de las aspiraciones más íntimas del hombre, separada de la felicidad y separada de la virtud, pueden atribuirse a Santo Tomás. Y, sin embargo, esta doctrina tan clara en el Maestro recibirá interpretaciones rigoristas que separarían casi todo placer y toda la felicidad humana de la virtud moral. Una y otra vez han recordado los discípulos estrictos del Santo que él nunca negó la identidad entre bien moral y felicidad. Una y otra vez se ha dicho que Santo Tomás no considera malo o incurablemente herido el dinamismo humano y las fuerzas primordiales de sus apetitos. Una y otra vez se ha repetido que esos dinamismos pueden producir en el hombre satisfacción, felicidad y bondad, y que ese «producto conjunto» es la virtud. Pero pese a todas estas llamadas, la moral práctica del catolicismo tendió en no pocos momentos a separar la virtud y el bien, del gozo y de la satisfacción del hombre bueno. Es un exceso que no debe atribuirse a Santo Tomás.

diferencias de por sí *(per se)* diversifican la especie.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* También en las cosas naturales el bien y el mal, que es según la naturaleza o contra la naturaleza, diversifican la especie natural, pues un cuerpo muerto y un cuerpo vivo no son de la misma especie. De modo semejante, el bien, en cuanto que es según la razón, y el mal, en cuanto que está fuera de la razón, diversifican la especie moral.

2. *A la segunda hay que decir:* El mal implica una privación no absoluta, sino relativa a una potencia determinada, pues se llama malo un acto según su especie, no porque no tenga un objeto, sino porque tiene un objeto no conveniente con la razón, como quitar lo ajeno. Por eso, en cuanto que el objeto es algo positivamente, puede constituir la especie de un acto malo.

3. *A la tercera hay que decir:* El acto conyugal y el adulterio, en cuanto se relacionan con la razón, difieren en especie y tienen efectos diferentes en especie, porque uno de ellos merece alabanza y premio, y el otro, vituperio y pena. Pero en cuanto se relacionan con la potencia generativa, no difieren en especie, y así tienen un mismo efecto según la especie.

4. *A la cuarta hay que decir:* Las circunstancias se toman a veces como diferencia esencial del objeto, en cuanto se relacionan con la razón, y entonces pueden dar especie al acto moral. Y es necesario que esto ocurra siempre que las circunstancias cambien un acto bueno o malo, pues las circunstancias no podrían hacer un acto malo si no se opusieran a la razón.

ARTICULO 6

¿Los actos tienen la especie de bien o de mal por el fin?

In Sent. 2 d.40 a.2

Objeciones por las que parece que el bien y el mal que proceden del fin, no diversifican la especie de los actos.

1. Los actos reciben la especie del objeto. Pero el fin está fuera de la razón de objeto. Luego el bien y el mal que proceden del fin no diversifican la especie del acto.

2. Además, lo que es por accidente no constituye la especie, como se dijo (a.5). Pero es accidental a un acto estar ordenado a un fin determinado, como dar limosna por vanagloria. Luego los actos no se diversifican según especie por el bien y el mal que procede del fin.

3. Además, actos diversos según la especie pueden ordenarse a un mismo fin; por ejemplo, al fin de vanagloria pueden ordenarse actos de distintas virtudes y de distintos vicios. Luego el bien y el mal que toman según el fin no diversifican la especie de los actos.

En cambio está lo que se señaló antes (q.1 a.3), que los actos humanos reciben la especie del fin. Luego el bien y el mal que se toman según el fin diversifican la especie de los actos.

Solución. *Hay que decir:* Unos actos se llaman humanos porque son voluntarios, como se dijo (q.1 a.1). Ahora bien, en un acto voluntario se da un acto doble: un acto interior de la voluntad y un acto exterior; y cada uno de ellos tiene su objeto propio. Pero el objeto del acto interior voluntario es propiamente el fin, mientras que el objeto de la acción exterior es aquello sobre lo que versa. Pues bien, lo mismo que el acto exterior recibe la especie del objeto sobre el que versa, el acto interior de la voluntad recibe su especie del fin, como de su propio objeto.

Ahora bien, igual que lo que procede de la voluntad se comporta como formal con respecto a lo que procede del acto exterior, porque la voluntad utiliza para obrar los miembros como instrumentos, también los actos exteriores sólo tienen razón de moralidad en cuanto que son voluntarios. Por tanto, la especie de un acto humano se considera formalmente según el fin, y materialmente según el objeto del acto exterior. Por eso dice el Filósofo en el V *Ethic.*[14] que *quien roba para cometer adulterio es, hablando propiamente, más adúltero que ladrón.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* También el fin tiene razón de objeto, como se dijo (a.6).

14. ARISTÓTELES, c.2 n.4 (BK 1130a24): S. TH., lect.3.

2. *A la segunda hay que decir:* Estar ordenado a un fin determinado, aunque es accidental para el acto exterior, no lo es para el acto interior de la voluntad, que se relaciona con el exterior como lo formal con lo material.

3. *A la tercera hay que decir:* Cuando muchos actos diferentes en especie se ordenan a un mismo fin, hay ciertamente diversidad de especie por parte de los actos exteriores, pero unidad de especie por parte del acto interior.

ARTICULO 7

La especie que procede del fin, ¿está contenida en la que procede del objeto, como en su género, o al contrario?

Objeciones por las que parece que la especie de bondad que procede del fin está contenida en la especie de bondad que procede del objeto, como una especie en su género; por ejemplo, cuando uno roba para dar limosna.

1. El acto recibe la especie del objeto, como se dijo (a.2.6). Pero es imposible que algo esté contenido en otra especie distinta que no esté contenida en su propia especie, porque una misma cosa no puede estar en diversas especies no subalternas. Luego la especie que procede del fin está contenida en la especie que procede del objeto.

2. Además, la última diferencia constituye siempre la especie especialísima. Pero parece que la diferencia que procede del fin es posterior a la diferencia que procede del objeto, porque el fin tiene razón de último. Luego la especie que procede del fin está contenida en la especie que procede del objeto como especie especialísima.

3 Además, una diferencia es tanto más especial cuanto más formal es, porque la diferencia se relaciona con el género como la forma con la materia. Pero la especie que procede del fin es más formal que la que procede del objeto, como se dijo (a.6). Luego la especie que procede del fin está contenida en la especie que procede del objeto, como una especie especialísima en un género subalterno.

En cambio, cada género tiene diferencias determinadas. Pero un acto de la misma especie por parte del objeto puede ordenarse a infinitos fines; por ejemplo, un robo, a infinitos bienes o males. Luego la especie que procede del fin no está contenida como en su género en la especie que procede del objeto.

Solución. *Hay que decir:* El objeto de un acto exterior puede relacionarse con el fin de dos modos: uno, como ordenado de por sí *(per se)* al fin; así luchar bien está ordenado de por sí a la victoria; el otro, por accidente; como tomar dinero ajeno se ordena por accidente a dar limosna. Ahora bien, como dice el Filósofo en el VII *Metaphys.*[15], es necesario que las diferencias que dividen un género y constituyen las especies de ese género, lo dividan de por sí. Pero si dividen por accidente, la división no procede rectamente; por ejemplo, si uno dice: *De los animales, uno racional y otro irracional, y de los animales irracionales, uno alado y otro no alado;* pues *alado* y *no alado* no son de por sí determinativos de lo que es irracional. Es necesario dividir así: *De los animales, uno que tiene pies y otro que no tiene pies; y de los que tienen pies, uno que tiene dos, otro que tiene cuatro, otro que tiene muchos,* pues éstas determinan de por sí la diferencia primera.

Por consiguiente, cuando el objeto no está de por sí ordenado a un fin, la diferencia específica que procede del objeto no es por sí determinativa de lo que procede del fin, sino al contrario. Por eso, una de estas especies no está en la otra, sino que el acto moral está en dos especies distintas. Por eso decimos que quien roba para cometer adulterio, comete dos malicias en su solo acto. Pero si el objeto se ordena de por sí al fin, una de estas diferencias es de por sí determinativa de la otra. Por eso una de estas especies estará contenida en la otra.

Ahora bien, queda por determinar cuál en cuál. Pero verlo, primero hay que tener en cuenta que una diferencia es tanto más específica cuanto más particular es la forma de la que depende. En segundo lugar, que cuanto más universal es un agente, más universal es la forma que produce. En tercer lugar, que cuanto más remoto es un fin, más co-

15. ARISTÓTELES, 1.6 c.12 n.5 (BK 1038a9): S. TH., 1.7 lect.12.

rresponde a un agente más universal: la victoria, por ejemplo, que es el último fin de un ejército, es el fin perseguido por el jefe máximo, mientras que ordenar una u otra sección es el fin que persigue uno de los jefes inferiores. Y de esto se sigue que la diferencia específica que procede del fin es más general, y que la diferencia que procede de un objeto ordenado de por sí a ese fin es específica respecto a él; pues la voluntad, cuyo objeto propio es el fin, es lo motivo universal de todas las potencias del alma, cuyos objetos son los de los actos particulares.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según su sustancia, una cosa no puede estar en dos especies, de las cuales una no esté ordenada a la otra. Pero según los accidentes, una cosa puede estar contenida en diversas especies, por ejemplo, esta manzana está contenida en la especie de blanco según el color y en la de perfumado, según el olor. De modo similar, un acto que según su sustancia está en una especie de naturaleza, según las condiciones morales que son accidentes, puede estar referido a dos especies, como se dijo (q.1 a.3 ad 3).

2. *A la segunda hay que decir:* El fin es lo último en la ejecución, pero lo primero en la intención de la razón, según la cual se toman las especies de los actos morales.

3. *A la tercera hay que decir:* La diferencia se relaciona con el género como la forma con la materia, por cuanto hace que el género esté en acto. Pero también al género se le considera más formal que la especie, porque es más absoluto y menos contracto. Por eso también las partes de una definición se reducen al género de la causa formal, como se dice en el libro *Physic.*[16] Y, de acuerdo con esto, el género es la causa formal de la especie, y será tanto más formal cuanto más común.

ARTICULO 8

¿Hay algún acto indiferente según su *especie*

In Sent. 2 d.40 a.5; *De malo* q.2 a.5.

Objeciones por las que parece que no hay ningún acto indiferente según su especie[d].

1. El mal es *una privación de bien,* se-

16. ARISTÓTELES, 1.2 c.3 n.2 (BK 194b26): S. TH., lect.5.

d Comienza asi el estudio de la «indiferencia de los actos humanos», que continúa en el a.9. Aparentemente es un problema de índole menor, pero tiene su importancia por la radicalidad de la postura de Abelardo y por sus implicaciones en moral.

Odón Rigaud es, después de Abelardo, la figura mayor en este asunto. El distingue la palabra de los restantes actos. A la palabra le niega la indiferencia, porque aplica literalmente el pasaje evangélico de Mt 12,36; pero los actos humanos, como comer o pasear, pueden ser indiferentes.

San Buenaventura rechaza las distinciones de O. Rigaud y establece una nueva: actos referidos positivamente a Dios y actos que carecen de tal referencia; de los primeros dice que son buenos, pero de los segundos no todos son malos, pues sería demasiado pedir a la naturaleza humana que dirijamos explícitamente todos nuestros actos a Dios. Dios nos deja libres, y muchos actos son moralmente indiferentes. La diversificación entre natural-sobrenatural es inmensa: no se condena lo natural, pero tampoco se le confiere categoría moral si sus actos no están informados por la caridad sobrenatural.

San Alberto Magno distingue mejor lo filosófico de lo teológico. En el primer plano puede haber un acto indiferente, pues no existe ninguna virtud humana que oriente nuestros actos a Dios. En el segundo no hay actos indiferentes, porque la caridad, aunque sea de manera implícita, ha de guiar nuestras acciones a Dios.

Santo Tomás se separa de todos. No existe tal distinción entre natural-sobrenatural para determinar la bondad de nuestros actos. Los actos deliberados son necesariamente buenos o malos, porque el fin que se propone el agente está conforme o disconforme con la regla moral. Esta primera aclaración se expone inicialmente en el *Comentario a las Sentencias.*

Ahora, en la *Suma* y en estas cuestiones, perfila más el asunto. Todos los actos humanos son conformes o disconformes con la razón. Pero hay importantes salvedades: 1) Puede existir algún acto indiferente en cuanto «su objeto» lo es (c.18 a.8). 2) La ordenación al fin de los actos humanos y por la cual nunca son indiferentes (c.18 a.9) no es preciso que esté explicitada

gún Agustín[17]. Pero la privación y el hábito son opuestos inmediatos según el Filósofo[18]. Luego no hay ningún acto que, según su especie, sea indiferente, que esté en el medio entre el bien y el mal.

2. Además, los actos humanos reciben su especie del fin o del objeto, como se dijo (a.6; q.1 a.3). Pero todo objeto y todo fin tienen razón de bien o de mal. Luego todo acto humano según su especie es bueno o malo; luego ninguno es indiferente según su especie.

3. Además, como se dijo (a.1), se llama acto bueno al que tiene la debida perfección de bondad, y malo al que le falta algo de eso. Pero es necesario que todo acto tenga toda la plenitud de bondad o que le falte algo. Luego es necesario que todo acto sea bueno o malo según su especie y que ninguno sea indiferente.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De serm. Dom. in monte*[19], que *hay algunos hechos medios, que pueden hacerse con buen ánimo o con malo, acerca de los cuales es temerario juzgar.* Luego hay algunos actos indiferentes según su especie.

Solución. *Hay que decir:* Todo acto recibe su especie del objeto, como se dijo (a.2.5), y el acto humano o moral recibe su especie del objeto referido al principio de los actos humanos, que es la razón. Por eso, si el objeto del acto incluye algo conveniente al orden de la razón, será un acto bueno según su especie, como dar limosna a un pobre; pero si incluye algo que se opone al orden de la razón, será un acto malo según su especie, como robar, que es tomar cosas ajenas. No obstante, puede suceder que el objeto de un acto no incluya nada perteneciente al orden de la razón, como levantar una brizna del suelo, salir al campo, y cosas semejantes; estos actos son indiferentes según su especie.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Hay dos clases de privación. Una que consiste en *haber sido privado,* que lo quita todo, no deja nada; por ejemplo, la ceguera quita totalmente la vista; las tinieblas, la luz; la muerte, la vida. Entre esta privación y el hábito opuesto no puede haber algo medio en cuanto a la propiedad afectada. Pero hay otra privación que consiste en *estar siendo privado,* por ejemplo, la enfermedad es privación de salud, no porque haya sido quitada toda la salud, sino porque es como una vía para la total sustracción de la salud, que realiza la muerte. Por consiguiente, esta privación, al dejar algo, no siempre es inmediata con el hábito opuesto. Y de este modo es el mal privación de bien, como dice Simplicio en *Commento super librum Praedic.*[20], porque no quita todo el bien, sino que deja algo; por lo que puede haber algo intermedio entre el bien y el mal.

2. *A la segunda hay que decir:* Todo objeto y todo fin tiene alguna bondad y malicia, al menos la natural, pero no siempre conllevan bondad o malicia moral, que se aprecia en la relación con la razón, como se dijo (a.8). Y de esta bondad o malicia se trata ahora.

3. *A la tercera hay que decir:* No todo lo que tiene un acto pertenece a su especie. Por eso, aunque en la razón de su especie no esté contenido cuanto pertenece a su bondad, no por eso es malo por su especie, ni tampoco bueno; así, un hombre por su especie no es ni virtuoso ni vicioso.

ARTICULO 9

¿Algún acto individual es indiferente?

In Sent. 1 d.1 q.3 ad 3; 2 d.40 a.5; 4 d.26 q.1 a.4; *De malo* q.2 a.5.

Objeciones por las que parece que algún acto individualizado es indiferente.

1. No hay ninguna especie que no contenga o pueda contener algún individuo. Pero algún acto es indiferente según su especie, como se dijo (a.8). Lue-

17. *Enchir.* c.11: ML 40,236; *De civit. Dei* l.11 c.9: ML 41,325. 18. ARISTÓTELES, *Cat.* c.8 n.16 (BK 12b26). 19. L.2 c.18: ML 34,1296. 20. *In Cat.* 10 (CG 8,388.7).

---

en cada uno de ellos (q.19 a.10). 3) El hombre define, en su ámbito propio, qué es la «razón próxima», el contenido de su elección hacia el bien o hacia el mal, y «en general» hay una cierta «indiferencia» (indeterminación) hacia el bien a elegir.

go algún acto individual puede ser indiferente.

2. Además, a partir de actos individuales se producen hábitos conformes con ellos, como se dice en el II *Ethic.*[21] Pero algún hábito es indiferente, pues dice el Filósofo en el IV *Ethic.*[22] de algunos, como los plácidos y los pródigos, que no son malos y, no obstante, consta que no son buenos, porque se apartan de la virtud; por tanto, son indiferentes en cuanto al hábito. Luego algunos actos individuales son indiferentes.

3. Además, el bien moral pertenece a la virtud, y el mal moral, al vicio. Pero sucede que a veces uno no ordena a un fin virtuoso o vicioso un acto que por su especie es indiferente. Luego sucede que algún acto individual es indiferente.

En cambio está lo que dice Gregorio en una homilía[23]: *Es palabra ociosa la que carece de la utilidad de la rectitud o no está motivada por una necesidad justa o utilidad piadosa.* Pero una palabra ociosa es mala, porque *de ella darán razón los hombres en el día del juicio,* como se dice en Mt 12,36. Por otra parte, si está motivada por una necesidad justa o por utilidad piadosa, es buena. Luego toda palabra es buena o mala. Por la misma razón, por tanto, cualquier acto es bueno o es malo. Luego ningún acto individual es indiferente.

Solución. *Hay que decir:* A veces un acto es indiferente según la especie y, sin embargo, es bueno o malo considerado individualmente; precisamente porque el acto moral, como se dijo (a.3), no recibe la bondad sólo de su objeto, sino también de las circunstancias, que son como accidentes. Igual que algo conviene a un hombre individual en virtud de accidentes individuales, que no le conviene al hombre bajo la razón de especie. Y es necesario que todo acto individual tenga alguna circunstancia que lo acerque al bien o al mal, al menos desde la intención del fin; porque, como es propio de la razón ordenar, el acto que procede de la razón deliberativa, si no está ordenado al fin debido, por eso mismo se opone a la razón y tiene razón de mal; en cambio, si se ordena al fin debido, conviene con el orden de la razón, por lo que tiene razón de bien. Ahora bien, es necesario que se ordene o no al fin debido. Por consiguiente, es necesario que todo acto del hombre que procede de la razón deliberativa, considerado individualmente, sea bueno o malo.

Pero si no procede de la razón deliberativa, sino de una imaginación, como cuando uno se frota la barba o mueve una mano o un pie, ese acto no es propiamente moral o humano, pues esto lo recibe de la razón. Por tanto, será indiferente, pues queda fuera del género de los actos morales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Un acto puede ser indiferente según su especie de muchos modos. Uno, porque deba ser indiferente por su especie. Y en este sentido procede la objeción, pero ningún acto es así indiferente por la especie, pues no hay ningún objeto de un acto humano que no pueda ordenarse al bien o al mal mediante el fin o las circunstancias. Otro modo por el que puede decirse indiferente según la especie, es porque no recibe de ella el ser bueno o malo. Por tanto, puede llegar a ser bueno o malo por alguna otra cosa; así, el hombre no debe a su especie el ser blanco o negro, tampoco el no serlo, pues la blancura o la negrura le pueden sobrevenir al hombre de otro origen distinto de los principios de la especie.

2. *A la segunda hay que decir:* El Filósofo[24] afirma que se llama propiamente malo a quien es nocivo para los demás hombres, y es según esto como dice[25] que el pródigo no es malo, porque no daña a nadie más que a sí mismo. Y lo mismo de todos los que no son nocivos para sus prójimos. Pero nosotros llamamos comúnmente malo a todo lo que se opone a la recta razón. Y según esto, todo acto individual es bueno o malo, como se dijo (a.9).

3. *A la tercera hay que decir:* Todo fin pretendido por la razón deliberativa pertenece al bien de alguna virtud o al mal de algún vicio, pues todo lo que uno

21. ARISTÓTELES, c.1 n.7 (BK 1103b21): S. TH., lect.1. 22. ARISTÓTELES, c.1 n.31 (BK 1121a26): S. TH., lect.1. 23. *In Evang.* 1.1 homil.6: ML 76,1098. 24. ARISTÓTELES, *Eth.* l.4 c.1 n.32 (BK 1121a29): S. TH., lect.1. 25. ARISTÓTELES, *Eth.* l.4 c.1 n.31 (BK 1121a26): S. TH., lect.1.

hace ordenadamente para sostenimiento o reposo de su cuerpo, se ordena al bien de la virtud en quien ordena su cuerpo al bien de la virtud. Y lo mismo vale en los otros casos.

ARTICULO 10

¿Alguna circunstancia constituye al acto moral en la especie de bien o de mal?

Supra a.5 ad 4; infra q.73 a.7; *In Sent.* 4 d.16 q.3 a.2 q.ª3; *De malo* q.2 a.6.7.

Objeciones por las que parece que una circunstancia no puede constituir la especie de un acto bueno o malo.

1. La especie de un acto procede del objeto. Pero las circunstancias son distintas del objeto. Luego las circunstancias no dan la especie del acto.

2. Además, las circunstancias se relacionan con el acto moral como sus accidentes, según se dijo (a.7 a.1). Pero un accidente no constituye la especie. Luego la circunstancia no constituye ninguna especie de bien o de mal.

3. Además, una cosa no tiene muchas especies. Pero un acto tiene muchas circunstancias. Luego las circunstancias no constituyen un acto moral en una especie de bien o de mal.

En cambio, el lugar es una circunstancia. Pero el lugar constituye al acto moral en una especie de mal, pues robar algo de un lugar sagrado es sacrilegio. Luego las circunstancias constituyen al acto moral es una especie de bien o de mal.

Solución. *Hay que decir:* Igual que las especies de las cosas naturales se constituyen a partir de formas naturales, las especies de los actos morales se constituyen a partir de formas concebidas por la razón, como se desprende de lo dicho (a.5). Pero, porque la naturaleza está determinada a una única cosa y no es posible un proceso natural al infinito, es necesario llegar a una forma única, de la que se tome la diferencia específica, de modo que después de ella no pueda haber otra diferencia específica. Por eso, en las cosas naturales, lo que es accidente de una cosa no puede tomarse como diferencia que constituya la especie. Pero el proceso de la razón no está determinado a algo único, sino que, dada una cosa, puede proceder más allá. Por eso, lo que en un acto se toma como circunstancia accidente del objeto que determina la especie del acto, puede ser tomada de nuevo por la razón y ser ordenada como condición principal del objeto que determine la especie del acto. Por ejemplo: tomar lo ajeno recibe la especie de la razón de ajeno y, por eso, se constituye en la especie de hurto; y si se considera además la razón de lugar o de tiempo, el lugar y el tiempo estarán en razón de circunstancias. Pero porque la razón puede ordenar también acerca del lugar, del tiempo y de cosas semejantes, puede suceder que la condición de lugar referente al objeto se tome como contraria al orden de la razón; por ejemplo, la razón ordena que no hay que ultrajar un lugar sagrado. Según esto, tomar algo ajeno de un lugar sagrado añade una especial oposición al orden de la razón y, en consecuencia, el lugar, que antes era considerado como circunstancia, pasa ahora a ser considerado como condición principal del objeto que se opone a la razón. Y así, todas las veces que una circunstancia se refiere a un orden especial de la razón, a favor o en contra, es necesario que la circunstancia dé la especie al acto bueno o malo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La circunstancia que da especie al acto es considerada como condición del objeto, según se dijo (a.10), como una diferencia específica suya.

2. *A la segunda hay que decir:* La circunstancia que permanece en razón de circunstancia, por tener razón de accidente, no da especie; pero sí la da si se transforma en la condición principal del objeto.

3. *A la tercera hay que decir:* No toda circunstancia constituye al acto moral en una especie de bien o de mal, pues no toda circunstancia conlleva un acuerdo o desacuerdo con la razón. Por eso no es necesario que un acto esté en muchas especies, aunque sean muchas sus circunstancias. Aunque tampoco hay inconveniente en que un mismo acto moral esté en muchas especies morales, incluso distintas, como se dijo (a.7 ad 1; q.1 a.3 ad3).

ARTICULO 11

Toda circunstancia que aumente la bondad o malicia, ¿constituye al acto moral en una especie de bien o de mal?

Infra q.73 a.7; *In Sent.* 4 d.16 q.3 a.2 q.[a]3; *De malo* q.2 a.7.

Objeciones por las que parece que toda circunstancia relacionada con la bondad o malicia da especie al acto.

1. El bien y el mal son diferencias específicas de los actos morales. Por consiguiente, lo que establece diferencia en la bondad o malicia del acto moral, hace que se diferencie según una diferencia específica, lo que equivale a diferenciarse según la especie. Pero lo que aumenta la bondad o la malicia del acto, hace que se diferencie según la bondad y la malicia. Luego hace que se diferencie según la especie. Por consiguiente, toda circunstancia que añade bondad o malicia constituye especie.

2. Además, toda circunstancia que sobreviene tiene en sí alguna razón de bondad o de malicia, o no. Si no, no puede aumentar la bondad o malicia del acto, porque lo que no es bueno no puede hacer más bueno y lo que no es malo no puede hacer más malo. Pero si tiene en sí razón de bondad o de malicia, por eso mismo tiene especie de bien o de mal. Luego toda circunstancia que aumente la bondad o la malicia, constituye una especie nueva de bien o de mal.

3. Además, según Dionisio en el capítulo 4 del *De div. nom.*[26]: *El mal es causado por defectos singulares.* Ahora bien, cualquier circunstancia que agrava la malicia tiene un defecto especial. Luego cualquier circunstancia añade una especie nueva de pecado. Y, por la misma razón, cualquier circunstancia que aumente la bondad, parece que añade una nueva especie de bien; igual que cualquier unidad añadida a un número hace una especie nueva de número, pues el bien consiste *en número, peso y medida* (cf. 1 q.5 a.5).

En cambio, lo más y lo menos no diversifican la especie. Pero lo más y lo menos son circunstancias que añaden bondad o malicia. Luego no toda circunstancia que aumente la bondad o la malicia constituye al acto moral en especie de bien o de mal.

Solución. *Hay que decir:* Una circunstancia da especie de bien o de mal al acto moral en cuanto se refiere a un orden especial de la razón, como se dijo (a.10). Ahora bien, sucede a veces que una circunstancia no se refiere al orden de la razón en bien o en mal, a no ser que se presuponga otra circunstancia que otorgue al acto moral especie de bien o de mal. Por ejemplo, tomar algo en cantidad grande o pequeña no se relaciona con el orden de la razón en bien o en mal, si no se presupone alguna otra condición con la que el acto adquiera malicia o bondad, como ser ajeno, que se opone a la razón. Por eso, tomar lo ajeno en cantidad grande o pequeña no diversifica la especie de pecado, aunque puede agravarlo o disminuirlo. Por consiguiente, no toda circunstancia que añada bondad o malicia hace variar la especie del acto moral.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En las cosas que se intensifican y remiten, la diferencia de intensidad o de remisión no diferencia la especie; así, lo que se diferencia por más o menos blancura no se diferencia por la especie de color. Del mismo modo, lo que hace diferencia en bien o en mal por aumento y disminución, no diferencia el acto moral según la especie.

2. *A la segunda hay que decir:* La circunstancia que agrava un pecado o aumenta la bondad de un acto, a veces no tiene bondad o malicia de por sí, sino por su ordenación a otra condición del acto, como se dijo (a.ll). Consiguientemente, no da nueva especie, sino que aumenta la bondad o malicia que proviene de esa condición del acto.

3. *A la tercera hay que decir:* Cualquier circunstancia no induce un efecto singular por sí misma, sino por orden a otra cosa. Del mismo modo, no siempre añade nueva perfección si no es en relación con otra cosa. Por tanto, aunque aumente la bondad o la malicia, no siempre hace variar la especie de bien o de mal.

26. § 30: MG 3,729; S. TH., lect.22.

CUESTIÓN 19

Bondad y malicia del acto interior de la voluntad

A continuación hay que estudiar el acto interior de la voluntad (cf. q.18 introd.). Y acerca de esto se plantean diez problemas:

1. La bondad de la voluntad, ¿depende del objeto?—2. ¿Depende sólo del objeto?—3. ¿Depende de la razón?—4. ¿Depende de la ley eterna?—5. ¿La razón errónea obliga?—6. ¿Es mala la voluntad contraria a la ley de Dios, que sigue a una razón equivocada?—7. ¿En lo que es para el fin, la bondad de la voluntad depende de la intención del fin?—8. La cantidad de bondad o de malicia que hay en la voluntad, ¿es consecuencia de la cantidad de bien o de mal que hay en la intención?—9. La bondad de la voluntad, ¿depende de su conformidad con la ley divina?—10. ¿Es necesario que la voluntad humana se adapte a la voluntad divina en lo que quiere, para ser buena?

ARTICULO 1

La bondad de la voluntad, ¿depende del objeto?

Objeciones por las que parece que la bondad de la voluntad no depende del objeto.

1. Sólo puede haber voluntad del bien, porque el mal está *fuera de la voluntad,* como dice Dionisio en el capítulo 4 del *De div. nom.*[1] Por tanto, si la bondad de la voluntad se juzgara a partir del objeto, se seguiría que toda voluntad era buena y ninguna mala.

2. Además, el bien se encuentra en primer lugar en el fin; por eso la bondad del fin, en cuanto tal, no depende de otra cosa. Pero, según el Filósofo en el VI *Ethic.*[2], *la buena acción es fin, aunque el modo de hacer nunca es fin,* pues se ordena siempre a algún resultado como a su fin. Luego la bondad del acto de la voluntad no depende de objeto alguno.

3. Además, según es cada cosa, así hace a las demás. Pero el objeto de la voluntad es un bien con bondad de naturaleza. Luego no puede dar a la voluntad bondad moral. Por consiguiente, la bondad de la voluntad no depende del objeto.

En cambio está lo que dice el Filósofo en el V *Ethic.*[3], que la justicia es aquello por lo que algunos quieren lo que es justo; y, por la misma razón, virtud es aquello por lo que algunos quieren el bien. Pero una voluntad buena es la que se ajusta a la virtud. Luego la bondad de la voluntad viene de que uno quiere el bien.

Solución. *Hay que decir:* El bien y el mal son de por sí diferencias del acto de la voluntad, porque el bien y el mal de por sí pertenecen a la voluntad, como lo verdadero y lo falso a la razón, cuyo acto se distingue de por sí con las diferencias de verdadero y falso; así decimos que una opinión es verdadera o falsa. Por eso la voluntad buena y la mala son diferentes según la especie. Ahora bien, la diferencia de especie en los actos se establece por los objetos, como se dijo (q.18 a.5). Por consiguiente, el bien y el mal en los actos de la voluntad se aprecian propiamente por los objetos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No siempre hay voluntad de un bien verdadero, sino que a veces la hay de un bien aparente, que, ciertamente, tiene alguna razón de bien, pero que no es conveniente para ser deseado. Por eso el acto de la voluntad no

1. § 32: MG 3,732; S. TH., lect.22. 2. ARISTÓTELES, c.5 n.4 (BK 1140b6): S. TH., lect.4. 3. ARISTÓTELES, c.1 n.3 (BK 1129a9): S. TH., lect.1.

es siempre bueno, sino que algunas veces es malo.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque un acto pueda ser el último fin del hombre de algún modo, no obstante, ese acto no es acto de la voluntad, como ya se dijo (q.1 a.1 ad 2).

3. *A la tercera hay que decir:* El bien se presenta como objeto a la voluntad mediante la razón y, en cuanto está incluido en el orden de la razón, pertenece al género moral y causa bondad moral en el acto de la voluntad. La razón, en efecto, es el principio de los actos humanos y morales, como se dijo (q.18 a.5).

ARTICULO 2

La bondad de la voluntad, ¿depende sólo del objeto?

Objeciones por las que parece que la bondad de la voluntad no depende sólo del objeto.

1. El fin es más afín a la voluntad que a cualquier otra potencia. Pero los actos de las otras potencias reciben la bondad no sólo del objeto, sino también del fin, como se desprende de lo dicho (q.18 a.4). Luego también el acto de la voluntad recibe la bondad no sólo del objeto, sino también del fin.

2. Además, la bondad de un acto no procede sólo del objeto, sino también de las circunstancias, como ya se dijo (q.18 a.4). Pero sucede que la diversidad de bondad y de malicia en el acto de la voluntad es según la diversidad de las circunstancias: como que uno quiera cuando debe, donde debe, cuanto debe y como debe o como no debe. Luego la bondad de la voluntad no sólo depende del objeto, sino también de las circunstancias.

3. Además, la ignorancia de las circunstancias disculpa la malicia de la voluntad, como ya se trató (q.6 a.8). Pero esto no ocurriría si la bondad y la malicia de la voluntad no dependiera de las circunstancias. Luego la bondad y la malicia de la voluntad depende de las circunstancias y no sólo del objeto.

En cambio, un acto no recibe la especie de las circunstancias en cuanto tales, como ya se dijo (q.18 a.10 ad 2). Pero el bien y el mal son diferencias específicas del acto de la voluntad, como se dijo (a.1). Luego la bondad y la malicia de la voluntad no dependen de las circunstancias, sino sólo del objeto.

Solución. *Hay que decir:* En cualquier género, cuanto más anterior es algo, tanto más simple es y consiste en menos cosas; así los primeros cuerpos son simples. Por eso encontramos que las cosas que son primeras en cualquier género, son de algún modo simples y consisten en una sola cosa. Ahora bien, el principio de la bondad y de la malicia de los actos humanos procede del acto de la voluntad. Por eso la bondad y la malicia de la voluntad se observa por una sola cosa; en cambio, la bondad y la malicia de los demás actos puede observarse por cosas diversas.

Por otra parte, la unidad que es principio en cualquier género no es por accidente, sino de por sí, porque todo lo que es por accidente se reduce a lo que es de por sí como a su principio. Por eso la bondad de la voluntad depende de esta única cosa, de la que hace de por sí la bondad en un acto, es decir, del objeto; y no de las circunstancias, que son accidentes del acto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El fin es el objeto de la voluntad, pero no de las otras fuerzas. Por eso, en cuanto al acto de la voluntad, no es diferente la bondad que procede del objeto, de la bondad que procede del fin, como en los actos de las otras fuerzas; a no ser quizá por accidente, en cuanto que un fin depende de otro fin, y una voluntad de otra voluntad.

2. *A la segunda hay que decir:* Supuesto que haya voluntad de bien, ninguna circunstancia puede hacerla mala. Por consiguiente, decir que alguien quiere un bien cuando no debe o donde no debe, puede entenderse de dos modos. Uno, de modo que esa circunstancia se refiera a lo querido, y así no hay voluntad de bien, porque querer hacer algo cuando no debe hacerse, no es querer el bien. El otro modo, si se refiere al acto de querer; y así es imposible que alguien quiera el bien cuando no debe, porque el hombre debe querer siempre el bien; a no ser acaso por accidente, por cuanto que, si se quiere este bien, se impide querer un bien debido: entonces no viene el mal de que uno quiera aquel bien,

sino de que no quiere el otro. Y lo mismo hay que decir de las otras circunstancias.

3. *A la tercera hay que decir:* La ignorancia de las circunstancias disculpa la malicia de la voluntad, en la medida que condiciona lo querido, es decir, en cuanto que ignora las circunstancias del acto que quiere.

ARTICULO 3

La bondad de la voluntad, ¿depende de la razón?

Objeciones por las que parece que la bondad de la voluntad no depende de la razón.

1. Lo primero no depende de lo posterior. Pero el bien pertenece antes a la voluntad que a la razón, como se desprende de lo dicho (q.9 a.1). Luego el bien de la voluntad no depende de la razón.

2. Además, dice el Filósofo en el VI *Ethic.*[4] que la bondad del entendimiento práctico es *lo verdadero conforme con el apetito recto.* Pero el apetito recto es voluntad buena. Luego la bondad de la razón práctica depende más de la bondad de la voluntad que al contrario.

3. Además, lo que mueve no depende de lo que es movido, sino al revés. Pero la voluntad mueve a la razón y a las otras fuerzas, como se dijo (q.9 a.1). Luego la bondad de la voluntad no depende de la razón.

En cambio está lo que dice Hilario en el X *De Trin.*[5]: *Es inmoderada toda pertinacia en decisiones tomadas cuando la voluntad no está sometida a la razón.* Pero la bondad de la voluntad consiste precisamente en no ser inmoderada. Luego la bondad de la voluntad depende de que esté sometida a la razón.

Solución. *Hay que decir:* La bondad de la voluntad depende propiamente del objeto, como se dijo (a.1.2). Pero el objeto de la voluntad le es presentado a ella por la razón, pues el bien entendido es el objeto de la voluntad que le es proporcionado; en cambio, el bien sensible o imaginario no es proporcionado a la voluntad, sino al apetito sensitivo, porque la voluntad puede tender al bien universal, que aprehende la razón, mientras que el apetito sensitivo sólo tiende a un bien particular, que aprehende la fuerza sensitiva. Por eso la bondad de la voluntad depende de la razón del mismo modo que depende del objeto[a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El bien, bajo la razón de bien, esto es, de apetecible, pertenece antes a la voluntad que a la razón. Pero bajo la razón de verdadero pertenece antes a la razón que a la voluntad bajo razón de apetecible, porque el apetito de la voluntad no puede referirse al bien si antes no es aprehendido por la razón.

2. *A la segunda hay que decir:* El Filósofo habla ahí del entendimiento práctico, en cuanto que es aconsejador y razonador acerca de lo que es para el fin, pues así se perfecciona mediante la prudencia. Ahora bien, en lo que es para el fin, la rectitud de la razón consiste en su conformidad con el apetito del fin debido. No obstante, el mismo apetito del fin debido presupone una recta aprehensión del fin, que realiza la razón.

3. *A la tercera hay que decir:* La voluntad mueve a la razón de algún modo,

4. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 1139a29): S. TH., lect.2. 5. N.1: ML 10,344.

a Esta q.19 contiene temas muy importantes. Sobre la especificación de la voluntad según el fin y el objeto ya hemos hablado anteriormente, comentando al Santo.

Pero faltaba otro punto de referencia para discernir la bondad o maldad de las acciones. Es la conclusión a la que llegaría Santo Tomás en el *Comentario a las Sentencias.*

El primer concepto que aparece es «la razón». Su concepción como norma moral procede de Aristóteles, y el Doctor de Aquino lo entiende como un juicio de orden hacia el fin. Esta síntesis entre fin del acto y la razón que indica el orden la realiza él en la *Suma contra gentiles.* En sus obras disputadas *De malo* y *De veritate* se referirá a la razón como lo que proporciona especie moral al objeto, aunque en esta q.19 establece que la rectitud última de esta «razón natural» deriva de la ley eterna, cuya imagen es.

Sin embargo, desea deslindar con claridad esa razón natural, de la ley eterna, aunque el tema será explicado mejor más adelante, en la q.94, al hablar de la ley natural.

y la razón de algún modo mueve a la voluntad: desde el objeto, como ya se dijo (q.9 a.1).

ARTICULO 4

La bondad de la voluntad, ¿depende de la ley eterna?

Objeciones por las que parece que la bondad de la voluntad humana no depende de la ley eterna[b].

1. A una sola cosa sólo pertenece una sola regla y medida. Pero la regla de la voluntad humana, de la que depende su bondad, es la recta razón. Luego la bondad de la voluntad no depende de la ley eterna.

2. Además, *la medida es del mismo género que lo medido,* como se dice en X *Metaphys.*[6] Pero la ley eterna no es del mismo género que la voluntad humana. Luego la ley eterna no puede ser medida de la voluntad humana, de modo que de ella dependa su bondad.

3. Además, la medida debe ser muy cierta. Pero la ley eterna nos es desconocida. Luego no puede ser medida de nuestra voluntad hasta el punto de que la bondad de nuestra voluntad dependa de ella.

En cambio está lo que dice Agustín, en el libro XXII *Contra Faustum*[7], que *el pecado es algo hecho, dicho o deseado en contra de la ley eterna.* Pero la malicia de la voluntad es la raíz del pecado. Luego, como la malicia se opone a la bondad, la bondad de la voluntad depende de la ley eterna.

Solución. *Hay que decir:* En todas las causas ordenadas, el efecto depende más de la causa primera que de la causa segunda, porque la causa segunda sólo actúa en virtud de la causa primera. Ahora bien, que la razón humana sea la regla de la voluntad humana, a partir de la cual se mide su bondad, se debe a la ley eterna, que es la razón divina. Por eso se dice en Sal 4,6-7: *Muchos dicen: «¿Quién nos mostrará el bien? Sobre nosotros ha sido impresa como un sello la luz de tu rostro, Señor».* Como si dijera: «La luz de la razón que hay en nosotros puede mostrarnos el bien y regular nuestra voluntad, en la medida que es la luz de tu rostro, esto es, procedente de tu rostro». Por consiguiente, es claro que la bondad de la voluntad humana depende mucho más de la ley eterna que de la razón humana, y, cuando falla la razón humana, se debe recurrir a la ley eterna.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Una sola cosa no tiene muchas medidas próximas; sin embargo, puede tener muchas medidas subordinadas entre sí.

2. *A la segunda hay que decir:* La medida próxima es del mismo género que lo medido, pero no una medida remota.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque la ley eterna nos es desconocida como está en la mente divina, no obstante, se nos da a conocer de algún modo mediante la razón natural que procede de ella como su propia imagen, o mediante alguna revelación sobreañadida.

ARTICULO 5

¿La voluntad que está en desacuerdo con la razón errónea es mala?

In Sent. 2 d.39 q.3 a.3; *De verit.* q.17 a.4; *In Gal.* 5 lect.1; *Quodl.* 8 q.6 a.3; *Quodl.* 9 q.7 a.2; *Quodl.* 3 q.12 a.2; *In Rom.* 14 lect.2.

Objeciones por las que parece que la voluntad que está en desacuerdo con la razón errónea no es mala[c].

6. ARISTÓTELES, 1.9 c.1 n.13 (BK 1053a24): S. TH., 1.10 lect.2. 7. C.27: ML 42,418.

b El origen de este tema está en San Agustín. De él lo heredó A. de Hales y toda la escuela franciscana. Esta enseñará que debe existir una ley eterna, ya que el espíritu humano posee la facultad de contemplar la verdad inmutable. Pedro de Taranto dirá algo similar, al establecer que la conducta humana necesita de una ley inmutable e infalible.

Desarrollando este concepto, Santo Tomás concluye que la ley eterna, por la que se rige lo creado, sólo puede ser obra de la razón divina. La razón divina se convierte así en el principio rector de todo el orden del universo, también el moral. Mas ello no obstaculiza la autonomía e independencia de la razón natural, que orienta la vida y acciones de los humanos.

c Extraña no hallar un apartado expreso para la conciencia. Pero Santo Tomás dedica una reflexión muy concreta a ella, para explicarnos la obligatoriedad de la conciencia errónea.

1. La *razón* es la regla de la voluntad humana en cuanto que deriva de la ley eterna, como se dijo (a.4). Pero la razón errónea no deriva de la ley eterna. Luego la razón errónea no es regla de la voluntad humana. Por consiguiente, la voluntad que está en desacuerdo con la razón errónea no es mala.

El siglo XIII se mueve en una indeterminación bastante grande sobre el tema de la conciencia. Una de las primeras delimitaciones proviene de Felipe el Canciller (hacia 1235), cuando éste la distingue de la sindéresis y la define como el resultado de la aplicación de esta sindéresis a un dato concreto de la razón.

En la escuela franciscana, Juan Rochelle distingue hasta tres sentidos, uno de los cuales sería la sindéresis, otro un hábito innato y otro todavía un hábito adquirido. San Buenaventura se decidirá por definir la conciencia como un hábito en parte innato y en parte adquirido.

San Alberto Magno tomará una dirección muy diferente. Distingue la conciencia de la sindéresis y la define como un juicio, es decir, no un hábito, sino un acto de la razón práctica. Santo Tomás toma la doctrina de su maestro y coincide con él en definirla como un juicio o acto de razón (1 q.79 a.13). Así quedará establecido en la escuela tomista, mientras que otros autores definirán la conciencia de diverso modo, hasta llegar a hacer de ella un acto de la voluntad.

Al escudriñar la mente del Santo se nos plantea una duda que aquí aparece insinuada y que puede servir para completar más adelante el cuadro total del acto humano: ¿Coincide la conciencia con el juicio práctico precedente a la elección?; ¿coincide con la recta razón, norma próxima del obrar? Amparándose en distintos pasajes del Santo, unos han hecho coincidir la conciencia con el juicio práctico; otros con el dictamen de la razón recta, mientras que otros la distinguen de ambos. Los textos invocados no dan para tantas precisiones, ya que deben ser tomados con sumo cuidado, sabiendo la costumbre que tiene el Santo de emplear sinónimamente distintos términos.

Estas disquisiciones no deben llevarnos al olvido de lo que de una vez por todas dejó establecido el Santo: la conciencia es la norma próxima del actuar humano; su voz debe ser oída en toda ocasión, pues sin esa escucha no podemos admitir que un acto moral sea moralmente bueno. Justamente para destacarlo mejor se plantea tan detenidamente el problema de la conciencia errónea.

Que la conciencia puede equivocarse de buena fe, es algo fácilmente experimentable en la vida humana. Hacia 1240, algunos autores, basándose en este dato, defendían que, siendo la ley el principio formal de la obligación, la conciencia, en sí misma, no tiene poder para discernir entre el bien o el mal. Tenemos así planteado el tono con que se trataría este problema: referencia de la conciencia a la ley divina y objetividad del acto moral.

La escuela franciscana formulará en un principio la no obligatoriedad de la conciencia cuando ésta dicta algo esencialmente malo, ya que la conciencia no puede obligar más que subordinadamente a la ley divina. Pero más tarde se plantea la necesidad de obrar según conciencia, aun cuando se equivoque, pero dando por supuesto que esa equivocación sea absoluta. La razón que se aducía era la existencia de un lazo objetivo, *secundum veritatem,* y un lazo subjetivo, *secundum conscientiam,* entre el hombre y Dios: objetivamente no puede estar uno obligado a hacer un acto contrario a la ley divina, pero subjetivamente sí. Así lo explicaba Juan de la Rochelle, hablando de la conciencia de los judíos ante la condena a muerte de Jesucristo.

San Alberto será el primero que hará firme esta tesis: la conciencia obliga siempre, también en caso de falsedad, pues entonces desobedecer a la conciencia significa un menosprecio del precepto dictado (e incluso, puede añadirse, de quien últimamente lo dicta).

Santo Tomás, desde el *Comentario de las Sentencias,* defiende la necesidad de obedecer siempre a la conciencia. La voluntad recibe su especie moral del objeto tal como se lo presenta la razón. Si esta presentación hecha por la conciencia es errónea con error absoluto e invencible, obliga ciertamente, no porque nos induce a elegir algo intrínsecamente malo, ya que entonces no tendría fuerza obligatoria por sí misma, sino porque vincula necesariamente la voluntad. Lo mismo se dice en la cuestión *De veritate:* la voluntad que no se adhiere a la conciencia errónea incurre en un grave menosprecio a la ley divina. Y lo repetirá en estas cuestiones nuestras de la *Suma teológica.*

Pero se plantea todavía una cuestión curiosa y simultáneamente significativa de las dificultades que aquella época encontraba para determinar exactamente el alcance total de la bondad y de la maldad moral. Se trata de lo siguiente: ¿puede considerarse como bueno un acto conforme a conciencia errónea, es decir, un acto desviado de la ordenación al fin último?

La escuela franciscana responderá generalmente que no, pese a algunas discrepancias. Santo Tomás tiene dos opiniones, aunque pueden reducirse a una sola, pese a sus diferencias evidentes.

Nunca declara el Santo «moralmente bueno» un acto conforme a conciencia errónea. Este es el punto clave de las discordancias.

2. Además, según Agustín[8], el precepto de una potestad inferior no obliga si contraría el precepto de una potestad superior; por ejemplo, si un procónsul manda algo que prohibe el emperador. Pero la razón errónea a veces propone algo que es contrario a un precepto del superior, de Dios, que tiene la suprema potestad. Luego el dictamen de la razón errónea no obliga. Luego la voluntad no es mala si está en desacuerdo con la razón errónea.

3. Además, toda voluntad mala se reduce a alguna especie de malicia. Pero la voluntad que está en desacuerdo con la razón errónea no puede reducirse a ninguna especie de malicia; por ejemplo, si la razón errónea se equivoca en esto, en que hay que fornicar, la voluntad de quien no quiere fornicar no puede reducirse a ninguna malicia. Luego la voluntad que está en desacuerdo con la razón errónea no es mala.

En cambio, como se dijo en la primera parte (q.79 a.13), la conciencia no es otra cosa que la aplicación de la ciencia a un acto. Ahora bien, la ciencia está en la razón. Luego la voluntad que está en desacuerdo con la razón errónea, es contraria a la conciencia. Pero una voluntad así es mala, pues se dice en Rom 14,23: *Todo lo que no nace de la fe, es pecado,* es decir, todo lo que es contrario a la conciencia. Luego la voluntad que está en desacuerdo con la razón errónea es mala.

Solución. *Hay que decir:* Como la conciencia es en cierto modo un dictamen de la razón (pues es una aplicación de la ciencia al acto, como se dijo en la primera parte, q.79 a.13), es lo mismo preguntar si la voluntad que está en desacuerdo con la razón es mala, que preguntar si la conciencia errónea obliga. Acerca de esto algunos[9] distinguieron tres géneros de actos: unos son buenos por género, otros son indiferentes y otros son malos por género. En consecuencia, dicen que, si la razón o la conciencia determina que hay que hacer algo que es bueno por su género, no hay error. Igualmente, si determina que no hay que hacer algo que es malo por su género, pues la misma razón ordena el bien y prohibe el mal. Pero si la razón o la conciencia le dice a uno que el hombre está obligado a realizar por precepto lo que es de por sí malo, o que está prohibido lo que es de por sí bueno, la razón o conciencia será errónea. Igualmente, si la razón o conciencia le dice a uno que lo que es de por sí indiferente, como levantar una brizna del suelo, está prohibido o mandado, la razón o conciencia será errónea. Dicen, según esto, que la razón errónea acerca de cosas indiferentes, mandando o prohibiendo, obliga; de modo que la voluntad que esté en desacuerdo con esta conciencia errónea, será mala y pecado. Pero la razón o conciencia que yerra mandando lo que es de por sí malo, o prohibiendo lo que es de por sí bueno y necesario para la salvación, no obliga; por eso, en estos casos, la voluntad que está en desacuerdo con la razón o conciencia errónea, no es mala.

Pero esto se dice sin razón, pues en lo indiferente la voluntad que no está de acuerdo con la razón o conciencia erró-

8. *Serm. ad popul.* serm.62 c.8: ML 38,421. 9. BUENAVENTURA, *In Sent. 2* d.39 a.1 q.3 (QR 2,906); ALEJANDRO DE HALES, *Summa theol. 2-2* n.388 (QR 3,388).

En el *Comentario a las Sentencias* dice: para que un acto sea bueno, no basta que yo lo considere bueno. Es necesario que objetivamente sea bueno. Por tanto, si se hace algo que es objetivamente malo, aunque la razón lo considere bueno, no se evita el pecado, y éste dura mientras permanece la conciencia errónea. Esta doctrina la modificará Santo Tomás recurriendo en obras posteriores al pecado de ignorancia: si la ignorancia es directa o indirectamente querida, entonces hay falta; en caso de ignorancia invencible y puesto que ya sé dijo (q.6 a.8) que ésta priva al acto de su carácter moral, Santo Tomás juzgará que la conciencia errónea excusa de toda culpa (q.19 a.6).

Pero ya se puede comprobar que ni siquiera en este caso concede el Santo que este acto sea positivamente bueno. Falta la integridad que pedirá para todo lo bueno moralmente.

Se revela así un cierto hiato entre el orden de la razón como instancia última de bondad, como ordenadora de la voluntad al fin último, como norma próxima obligatoria para la acción moral, y la bondad del objeto, que parece decir una «relación» diferente. Es la tensión dialéctica entre lo subjetivo y lo objetivo que está latente en todos los sistemas éticos.

nea, es mala de algún modo por su objeto, del que depende la bondad o malicia de la voluntad; pero no del objeto según su propia naturaleza, sino en cuanto que por accidente la razón lo aprehende como mal que hay que realizar o evitar. Y porque el objeto de la voluntad es lo que propone la razón, como se dijo (a.3), la voluntad toma razón de mal de lo que la razón propone como mal, si es llevada a ello. Ahora bien, esto sucede no sólo en lo indiferente, sino también en lo que es de por sí bueno o malo, porque no sólo lo indiferente puede recibir razón de bien o de mal por accidente, sino también lo que es bueno puede recibir razón de mal, y lo que es malo, razón de bien. Por ejemplo: abstenerse de la fornicación es un bien, pero la voluntad no se dirige a este bien si no se lo propone la razón; por consiguiente, si la razón errónea lo propone como mal, se dirigirá a ello bajo razón de mal. Por eso la voluntad será mala, porque quiere el mal; no, ciertamente, lo que es malo de por sí, sino lo que es malo por accidente, por la aprehensión de la razón. Igualmente, creer en Cristo es de por sí bueno y necesario para la salvación, pero la voluntad sólo se dirige a ello en la medida que la razón lo propone. Por tanto, si la razón lo propone como malo, la voluntad se dirigirá a ello como mal, no porque lo sea de por sí, sino porque es mal por accidente a consecuencia de la aprehensión de la razón. Y por eso dice el Filósofo en VII *Ethic.*[10] que, *hablando con propiedad, es incontinente quien no sigue la razón recta; pero, por accidente, quien no sigue la razón falsa.* En consecuencia, hay que decir sin reservas que toda voluntad que está en desacuerdo con la razón, sea ésta recta o errónea, siempre es mala.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El juicio de la razón errónea, aunque no proceda de Dios, la razón errónea lo propone como verdadero y, por consiguiente, como derivado de Dios, de quien procede toda verdad.

2. *A la segunda hay que decir:* La expresión de Agustín ha lugar cuando se sabe que la potestad inferior manda algo en contra del mandato de la potestad superior. Pero si alguno creyera que el mandato del procónsul era mandato del emperador, despreciaría el precepto de éste al despreciar el del procónsul. Y, de igual modo, si un hombre conociera que la razón humana dictaba algo contra un precepto de Dios, no estaría obligado a seguir a la razón, pues entonces la razón no sería totalmente errónea. Pero, cuando la razón errónea propone algo como precepto de Dios, entonces es lo mismo despreciar el dictamen de la razón que el precepto de Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* Cuando la razón aprehende algo malo, siempre lo aprehende bajo alguna razón de mal; por ejemplo, porque se opone a un principio divino, o porque es escándalo, o por algo semejante. Y, entonces, esta mala voluntad se reduce a esa clase de malicia.

ARTICULO 6

¿La voluntad acorde con la razón errónea es buena?

De verit, q.17 a.3 ad 4; *Quodl.* 8 q.6 a.3.5; *Quodl.* 9 q.7 a.2; *Quodl.* 3 q.12 a.2 ad 2.

Objeciones por las que parece que la voluntad que está de acuerdo con la razón errónea, es buena.

1. Igual que la voluntad que está en desacuerdo con la razón, tiende hacia lo que la razón juzga como malo, la voluntad que está de acuerdo con la razón tiende a lo que la razón juzga como bueno. Pero la voluntad que no está de acuerdo con la razón, incluso con la errónea, es mala. Luego la voluntad concorde con la razón, incluso errónea, es buena.

2. Además, la voluntad concorde con el precepto de Dios y la ley eterna es siempre buena. Pero la ley eterna y el precepto de Dios se nos proponen mediante la aprehensión de la razón, incluso de la errónea. Luego la voluntad concorde incluso con la razón errónea, es buena.

3. Además, la voluntad que no está de acuerdo con la razón errónea, es mala. Por tanto, si la voluntad que está de acuerdo con la razón errónea es también mala, parece que toda voluntad de

10. ARISTÓTELES, c.9 n.1 (BK 1151a33): S. TH., lect.9.

quien tiene razón errónea es mala. Y, así, este hombre estará perplejo y pecará necesariamente, lo que es inconveniente. Luego la voluntad acorde con la razón errónea es buena.

En cambio, la voluntad de quienes mataban a los apóstoles era mala. Pero concordaba con su razón errónea, según Jn 16,2: *Llega la hora en que todo el que os mate, pensará que sirve a Dios.* Luego la voluntad acorde con la razón errónea puede ser mala.

Solución. *Hay que decir:* Igual que la cuestión anterior es la misma que la pregunta sobre si la conciencia errónea vincula, ésta es la misma que la pregunta sobre si la conciencia errónea disculpa. Ahora bien, esta cuestión depende de lo que ya se dijo de la ignorancia, pues se dijo (q.6 a.8) que la ignorancia causa involuntario unas veces y otras no. Y porque el bien y el mal moral se dan en un acto en cuanto que es voluntario, como se desprende de lo dicho (q.2), es claro que la ignorancia que causa involuntario, quita la razón de bien o de mal moral; pero no la que no causa involuntario. También se dijo (q.6 a.8) que la ignorancia que es de algún modo querida, sea directa sea indirectamente, no causa involuntario. Y llamo ignorancia directamente voluntaria a aquella a la que se dirige un acto de la voluntad, e indirectamente, por negligencia, porque uno no quiere saber lo que está obligado a saber, como ya se dijo (q.6 a.8).

Por consiguiente, si la razón o conciencia yerra con error voluntario, sea directamente, sea por negligencia, porque es error acerca de lo que uno está obligado a saber, entonces este error no evita que la voluntad concordante con la razón o conciencia que yerra así, sea mala. Por ejemplo: si una razón errónea dice que el hombre está obligado a llegar a la esposa de otro, la voluntad concorde con esta razón errónea es mala, porque este error proviene de la ignorancia de la ley de Dios, que está obligado a conocer. Pero, si la razón yerra al creer que una mujer escondida fraudulentamente es su esposa y, cuando ella pide el débito, quiere conocerla; su voluntad queda disculpada hasta no ser mala, porque este error proviene de la ignorancia de una circunstancia, que disculpa y causa involuntario.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como señala Dionisio en el capítulo 4 del *De div. nom.*[11], *el bien se produce de una causa íntegra; en cambio, el mal de defectos singulares.* Por eso, para llamar malo aquello hacia lo que se dirige la voluntad, basta que sea malo por su propia naturaleza, o que sea aprehendido como malo. Pero para que esto sea bueno se requiere que lo sea de ambos modos.

2. *A la segunda hay que decir:* La ley eterna no puede errar, pero la razón humana sí. Por eso la voluntad que está de acuerdo con la razón humana no siempre es recta, ni siempre es concorde con la ley eterna.

3. *A la tercera hay que decir:* Así como en los asuntos silogísticos, dado un inconveniente es necesario que se sigan otros; en los morales, puesto un inconveniente, por necesidad se siguen otros. Por ejemplo, supuesto que uno busque la vanagloria, tanto si hace lo que tiene que hacer por vanagloria, como si no, pecará. Y, sin embargo, no está perplejo, porque puede desechar la mala intención. Del mismo modo, supuesto un error de la razón o de la conciencia, que proceda de una ignorancia que no disculpe, es necesario que se siga un mal en la voluntad. Y, no obstante, el hombre no está perplejo, porque puede salir del error, ya que la ignorancia es vencible y voluntaria.

ARTICULO 7

La bondad de la voluntad en lo que es para el fin, ¿depende de la intención del fin?

In Sent. 2 d.38 a.4.5.

Objeciones por las que parece que la bondad de la voluntad no depende de la intención del fin.

1. Se ha dicho ya (a.2) que la bondad de la voluntad depende sólo del objeto. Pero en las cosas que son para el fin, el objeto de la voluntad es distinto del fin intentado. Luego en estas cosas

11. § 30: MG 3,729; S. TH., lect.22.

la bondad de la voluntad no depende de la intención del fin.

2. Además, querer cumplir el mandato de Dios pertenece a una voluntad buena. Pero esto puede relacionarse con un fin malo, por ejemplo con la vanagloria o la codicia, cuando uno quiere obedecer a Dios para conseguir bienes temporales. Luego la bondad de la voluntad no depende de la intención del fin.

3. Además, el bien y el mal diversifican la voluntad igual que diversifican el fin. Pero la malicia de la voluntad no depende de la malicia del fin intentado, porque quien quiere robar para dar limosna, tiene mala voluntad, aunque intente un fin bueno. Luego tampoco la bondad de la voluntad depende de la bondad del fin intentado.

En cambio está lo que dice Agustín en el IX *Confess.*[12] que Dios premia la intención. Pero Dios premia algo precisamente porque es bueno. Luego la bondad de la voluntad depende de la intención del fin.

Solución. *Hay que decir:* La intención puede relacionarse de dos modos con la voluntad: como precedente y como concomitante[13]. La intención precede causalmente a la voluntad cuando queremos algo por la intención de un fin. Entonces el orden al fin es considerado como razón de la bondad de la misma cosa querida; por ejemplo, cuando uno quiere ayunar por Dios, pues el ayuno tiene razón de bien precisamente porque se hace por Dios. Por eso, como la bondad de la voluntad depende de la bondad de la cosa querida, como ya se dijo (a. 1.2), es necesario que dependa de la intención del fin.

La intención es consiguiente a la voluntad cuando se añade a una voluntad preexistente, por ejemplo, si uno quiere hacer algo, y después lo refiere a Dios. Entonces la bondad de la primera voluntad no depende de la intención siguiente, a no ser en cuanto que se reitera el acto de la voluntad con la intención siguiente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando la intención es causa de querer, el orden al fin se toma como razón de bondad en el objeto, como se dijo (a.7).

2. *A la segunda hay que decir:* No puede llamarse buena una voluntad si una intención mala es causa del querer, pues quien quiera dar limosna por conseguir gloria vana, quiere lo que de por sí es bueno bajo razón de mal y, por eso, según es querido por él, es malo. Por tanto, su voluntad es mala. Pero si la intención es consiguiente, entonces la voluntad pudo ser buena, y por la intención siguiente no queda desvirtuado el acto de voluntad que precedió, sino el acto de voluntad que se repite.

3. *A. la tercera hay que decir:* Como ya se señaló (a.6), *el mal proviene de defectos singulares, pero el bien de una causa completa e íntegra.* Por eso, tanto si hay voluntad de lo que es de por sí malo, incluso bajo razón de bueno, como si la hay de bien bajo razón de mal, la voluntad será siempre mala. Por el contrario, para que la voluntad sea buena, se requiere que sea de bien bajo razón de bien; es decir, que quiera el bien y por el bien.

ARTICULO 8

La cantidad de bondad o de malicia que hay en la voluntad, ¿es consecuencia de la cantidad de bien o de mal que hay en la intención?

Objeciones por las que parece que la cantidad de bondad que hay en la voluntad depende de la cantidad de bondad que hay en la intención.

1. Acerca de Mt 12,35: *El hombre bueno saca cosas buenas del buen tesoro de su corazón,* dice la *Glossa* (interl.): *Uno hace tanto bien cuanto intenta.* Pero la intención no sólo da bondad al acto exterior, sino también a la voluntad. Luego uno tiene tanto de buena voluntad cuanto intenta.

2. Además, si se aumenta la causa, se aumenta el efecto. Pero la bondad de la intención es causa de la voluntad buena. Luego cuanto más bien intenta uno, mejor es la voluntad.

2. Además, en las cosas malas, cuanto más intenta uno, más peca, pues si uno, al lanzar una piedra, intentara co-

12. Cf. 1.13 c.26: ML 32,863. 13. En otros manuscritos se lee «consiguiente», término que parece más acorde con el contexto. *(N. del T.)*

meter un homicidio, sería reo de homicidio. Luego, por igual razón, en las cosas buenas hay tanto más buena voluntad cuanto más bien intenta.

En cambio puede haber una intención buena y una voluntad mala. Luego, por la misma razón, puede haber una intención más buena y una voluntad menos buena.

Solución. *Hay que decir:* Acerca del acto y de la intención del fin puede apreciarse una cantidad doble: una por parte del objeto, porque quiere o hace un bien mayor; otra por parte de la intensidad del acto, porque quiere o hace intensamente, y esto es mayor por parte del agente. Por consiguiente, si hablamos de la cantidad de ambos en cuanto al objeto, es claro que la cantidad del acto no es consecuencia de la cantidad de la intención. Y esto, por lo que se refiere al acto exterior, puede ocurrir de dos modos. Uno, porque el objeto que se ordena al fin intentado no es proporcionado a ese fin; por ejemplo, si uno diera diez libras, no podría conseguir su intención si intentase comprar una cosa que valiera cien libras. Otro modo, por los impedimentos que pueden sobrevenir al acto exterior y que no está en nuestra potestad quitarlos; por ejemplo, uno intenta ir hasta Roma y le surgen inconvenientes que le imposibilitan hacerlo. Pero en cuanto al acto interior de la voluntad sólo hay un modo, porque los actos interiores de la voluntad están en nuestra potestad, mientras que no lo están los exteriores. Pero la voluntad puede querer algún objeto no proporcionado con el fin intentado y, así, la voluntad que se dirige a ese objeto considerado absolutamente, no es tan buena como la intención. No obstante, porque también la intención misma a veces pertenece al acto de la voluntad, en cuanto que es su razón, por eso la cantidad de buena intención redunda en la voluntad, por cuanto la voluntad quiere un gran bien como fin, aunque el medio con que quiere conseguir tan gran bien no sea digno de ese fin.

Pero si se considera la cantidad de la intención y la del acto según su intensidad, entonces la intensidad de la intención redunda en el acto interior y en el acto exterior de la voluntad, porque la intención misma de algún modo se relaciona formalmente con los dos, como se desprende de lo dicho (q.12 a.4; q.18 a.6). Aunque, si hay una intención intensa, materialmente es posible que el acto interior o el exterior no sean tan intensos, hablando materialmente; por ejemplo, cuando uno no quiere tomar una medicina tan intensamente como quiere la salud. Sin embargo, el mismo intentar intensamente la salud, redunda formalmente en querer intensamente la medicina.

No obstante, hay que tener en cuenta que la intensidad de un acto interior o exterior puede referirse a la intención como objeto; por ejemplo, cuando intenta intensamente querer, o hacer algo intensamente. Sin embargo, no por eso quiere u obra intensamente, porque la bondad de un acto interior o exterior no es consecuencia de la cantidad de bien intentado, como se dijo. De ahí que uno no merezca cuanto intenta merecer, porque la cantidad de mérito reside en la intensidad del acto, como se dirá más adelante (q.20 a.4; q.114 a.4).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esa *Glossa* se refiere a la consideración de Dios, que tiene en cuenta sobre todo la intención del fin. Por eso la otra *Glossa*[14] dice en el mismo lugar que *el tesoro del corazón es la intención, con la cual juzga Dios las obras;* pues, como se dijo (a.8), la bondad de la intención redunda de algún modo en la bondad de la voluntad, que hace también meritorio ante Dios el acto exterior.

2. *A la segunda hay que decir:* La bondad de la intención no es causa completa de una voluntad buena. Por lo cual el argumento no se sigue.

3. *A la tercera hay que decir:* La malicia de la intención sola es suficiente para la malicia de la voluntad y, por eso, también la voluntad es tan mala como la intención. Pero no vale el mismo argumento en cuanto a la bondad, como se dijo (ad 2).

14. *Glossa ordin.* super Mt 12,35; RÁBANO MAURO, *In Mt 12,35* 1.4: ML 107,931.

ARTICULO 9

La bondad de la voluntad, ¿depende de su conformidad con la voluntad divina?

In Sent. 1 d.48 a.1; *De verit.* q.23 a.7.

Objeciones por las que parece que la bondad de la voluntad humana no depende de la conformidad con la voluntad divina.

1. Es imposible que la voluntad del hombre se conforme con la voluntad divina, como demuestra lo que se dice en Is 55,9: *Como se elevan los cielos sobre la tierra, se elevan mis caminos de vuestros caminos y mis pensamientos, de vuestros pensamientos.* Por tanto, si para la bondad de la voluntad se requiriera la conformidad con la voluntad divina, se seguiría que era imposible que la voluntad del hombre fuera buena. Y esto es inconveniente.

2. Además, nuestra voluntad deriva de la voluntad divina, como nuestra ciencia, de la ciencia divina. Pero no se requiere para nuestra ciencia que sea conforme con la ciencia divina, pues Dios sabe muchas cosas que nosotros ignoramos. Luego no se requiere que nuestra voluntad sea conforme con la voluntad divina.

3. Además, la voluntad es el principio de la acción. Pero nuestra acción no puede ser conforme con la acción divina. Luego tampoco nuestra voluntad con su voluntad.

En cambio está lo que se dice en Mt 26,39: *No como yo quiero, sino como quieres Tú,* que significa que *quiere ser un hombre recto y dirigirse a Dios,* como explica Agustín en *Enchirid.*[15] Ahora bien, la rectitud de la voluntad es su bondad. Luego la bondad de la voluntad depende de su conformidad con la voluntad divina.

Solución. *Hay que decir:* La bondad de la voluntad depende de la intención del fin, como se ha dicho (a.7). Ahora bien, el fin último de la voluntad humana es el sumo bien, que es Dios, como ya se dijo (q.1 a.8; q.3 a.1). Por consiguiente, se requiere para la bondad de la voluntad humana que se ordene al sumo bien, que es Dios.

Por otra parte, este bien se relaciona en primer lugar y de por sí con la voluntad divina como con su objeto propio. Ahora bien, lo que es primero en cualquier género, es medida y razón de todas las cosas que son de ese género. Pero cada cosa es recta y buena en cuanto que alcanza la propia medida. Luego, para que la voluntad del hombre sea buena, se requiere que se conforme con la voluntad divina.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La voluntad del hombre no puede conformarse con la voluntad divina por equiparación, sino por imitación. Y del mismo modo que la ciencia del hombre se conforma con la ciencia divina porque conoce lo verdadero; también la acción del hombre se conforma con la acción divina porque es conveniente para el agente. Y esto ocurre por imitación, no por equiparación.

Por tanto, quedan respondidas las objeciones *segunda* y *tercera.*

ARTICULO 10

¿Es necesario que la voluntad humana se conforme con la voluntad divina en lo que quiere, para ser buena?

In Sent. 1 d.48 a.2.3.4; *De verit.* q.23 a.8.

Objeciones por las que parece que la voluntad del hombre no debe conformarse siempre con la voluntad divina en lo que quiere.

1. No podemos querer lo que desconocemos, pues el objeto de la voluntad es el bien aprehendido. Pero, en la mayoría de los casos, ignoramos lo que Dios quiere. Luego la voluntad humana no puede conformarse con la voluntad divina en lo que quiere.

2. Además, Dios quiere castigar al que sabe por su presciencia que va a morir en pecado mortal. Luego, si el hombre tuviera que conformar su voluntad con la voluntad divina en lo que quiere, se seguiría que el hombre tendría que querer su condenación. Y esto es inconveniente.

3. Además, nadie está obligado a querer algo que sea contrario a la piedad. Pero si el hombre quisiera lo que Dios quiere, esto sería alguna vez contrario a

15. Cf. *Enarr. in Psalm.* ps.32 enarr.2 serm.1: ML 36,278.

la piedad; por ejemplo, cuando Dios quiere que muera el padre de uno, si el hijo quisiera esto mismo, sería contrario a la piedad. Luego el hombre no está obligado a conformar su voluntad con la voluntad divina en lo que quiere.

En cambio está lo que acerca de Sal 31,2: *A los rectos se debe alabanza,* dice la *Glossa*[16]: *Tiene corazón recto quien quiere lo que Dios quiere.* Pero todos están obligados a tener corazón recto. Luego todos están obligados a querer lo que Dios quiere.

2. Además, la forma de la voluntad procede del objeto, como la de cualquier acto. Luego, si el hombre está obligado a conformar su voluntad con la voluntad divina, se sigue que tiene que conformarla en lo querido.

3. Además, el enfrentamiento de voluntades consiste en esto, en que los hombres quieren cosas diversas. Pero quienquiera que tenga voluntad opuesta a la voluntad divina, tiene mala voluntad. Luego quienquiera que no conforme su voluntad con la divina en lo que quiere, tiene mala voluntad.

Solución. *Hay que decir:* La voluntad se dirige a un objeto según lo que le propone la razón, como se demostró (a.3.5). Ahora bien, puede suceder que la razón considere una cosa de diversas maneras, de modo que, bajo una razón sea buena, y bajo otra no lo sea. Por eso la voluntad de uno que quiere que suceda algo, en la medida que tiene razón de bien, es buena; y la voluntad de otro que quiere que eso mismo no suceda, en la medida que tiene razón de mal, es una voluntad buena también. Por ejemplo: un juez tiene voluntad buena cuando quiere la ejecución de un ladrón, porque es justa; pero también es buena la voluntad de la esposa o del hijo que no quiere que ese mismo sea ejecutado, por cuanto la ejecución es mala según la naturaleza.

Por otra parte, como la voluntad es consecuencia de la aprehensión de la razón o entendimiento, en la medida que la razón del bien aprehendido sea más común, también la voluntad se dirigirá a un bien más común. Como se ve en el ejemplo anterior: pues el juez tiene cuidado del bien común, que es la justicia y, por eso, quiere la ejecución del ladrón, que tiene razón de bien por relación con el estado común; en cambio, la esposa del ladrón tiene que considerar el bien privado de la familia y, de acuerdo con esto, quiere que su marido ladrón no sea ejecutado. Ahora bien, Dios, que es el hacedor y gobernador del universo, aprehende el bien de todo el universo; por eso todo lo que quiere, lo quiere bajo razón de bien común, que es su bondad, que es el bien del todo el universo. En cambio, la aprehensión de la criatura, según su naturaleza, se refiere a un bien particular proporcionado a su naturaleza. Pero puede suceder que algo sea bueno según una razón particular y no lo sea según una razón universal, o al revés, como se ha dicho. Y, por tanto, sucede que una voluntad es buena por querer algo considerado según una razón particular, que, sin embargo, Dios no quiere según una razón universal, o al contrario. Por eso sucede también que diversas voluntades de diversos hombres, referentes a cosas opuestas, pueden ser buenas, por cuanto quieren que algo ocurra o no ocurra por diversas razones particulares.

Pero no es recta la de quien quiere un bien particular si no lo refiere al bien común como a fin, porque incluso el apetito natural de una parte se ordena al bien común del todo. Ahora bien, la razón cuasi formal de querer lo que se ordena a un fin, se toma del fin. Por eso, para que uno quiera con voluntad recta un bien particular, es necesario que el bien particular sea querido materialmente, pero que el bien común divino sea querido formalmente. Por consiguiente, la voluntad humana tiene que conformarse con la divina en lo que quiere formalmente, pues está obligada a querer el bien divino y común; pero no materialmente, por la razón ya señalada. Sin embargo, en cuanto a ambos bienes, la voluntad humana se conforma con la divina de algún modo. Porque se conforma con la voluntad divina en el fin último, en la medida que se conforma con ella en la razón común de lo querido. Cuando, en cambio, no se conforma con ella

16, *Glossa ordin.; Glosa de* PEDRO LOMBARDO: ML 191,325; cf. AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.* ps.32,1 enarr.2 serm.1: ML 36,277.

en lo querido materialmente, se conforma por razón de causa eficiente, porque las cosas concretas tienen de Dios, como de su causa efectiva, esta inclinación propia que sigue a su naturaleza o aprehensión natural. Por eso se acostumbró decir, en cuanto a esto, que la voluntad del hombre se conforma con la divina, porque quiere lo que Dios quiere que quiera.

Hay también otro modo de conformidad según la razón de causa formal: que uno quiera algo por caridad, como Dios quiere. Esta conformidad se reduce a la conformidad formal que se aprecia por el orden al fin último, que es el objeto propio de la caridad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Podemos saber qué es lo que quiere Dios según razón común, pues sabemos que lo que Dios quiere, lo quiere bajo razón de bien. Por eso, quien quiere algo bajo alguna razón de bien, tiene voluntad conforme con la voluntad divina, en cuanto a la razón de lo querido. Pero no sabemos qué quiere Dios en particular. Y, en cuanto a esto, no estamos obligados a conformar nuestra voluntad con la divina. Sin embargo, en el estado de gloria todos verán, en cada cosa que quieran, su orden hacia lo que Dios quiere acerca de eso. Por ello todos conformarán en todo su voluntad con Dios materialmente y no sólo formalmente.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios no quiere la condenación de nadie bajo razón de condenación, ni la muerte de nadie en cuanto que es muerte, porque *quiere que todos los hombres se salven* (1 Tim 2,4); pero lo quiere bajo razón de justicia. Por eso basta, con respecto a esto, que el hombre quiera la justicia de Dios y que se guarde el orden de la naturaleza.

Con eso queda respondida la objeción *tercera.*

Respuesta a las objeciones en contra: 1. *A la primera hay que decir:* Quiere más lo que Dios quiere quien conforma su voluntad con la divina en cuanto a la razón de lo querido, que quien la conforma en cuanto a la cosa misma querida, porque la voluntad se dirige más principalmente al fin que a lo que es para el fin.

2. *A la segunda hay que decir:* La especie y la forma de un acto se aprecian mejor según la razón del objeto que según lo que es material en el objeto.

3. *A la tercera hay que decir:* No hay enfrentamiento de voluntades cuando algunos quieren cosas diversas según distinta razón. Pero si, bajo una misma razón, uno quisiera algo que otro no quiera, se induciría enfrentamiento de voluntades. Pero esto no está en lo propuesto.

CUESTIÓN 20

Bondad y malicia de los actos humanos exteriores

A continuación debemos estudiar la bondad y la malicia concernientes a los actos exteriores (cf. q.18 introd.). Y acerca de esto se plantean seis problemas:

1. La bondad y la malicia, ¿están antes en el acto de la voluntad o en el acto exterior?—2. Toda la bondad o malicia del acto exterior, ¿depende de la bondad de la voluntad?—3. La bondad o la malicia del acto interior, ¿es la misma que la del acto exterior?—4. El acto exterior, ¿añade bondad o malicia al acto interior?—5. Un acontecimiento subsiguiente, ¿añade bondad o malicia al acto exterior?—6. Un mismo acto exterior, ¿puede ser bueno y malo?

ARTICULO 1

La bondad o la malicia, ¿está antes en el acto de la voluntad o en el acto exterior?

De malo q.2 a.3.

Objeciones por las que parece que el bien y el mal están antes en el acto exterior que en el acto de la voluntad.

1. La voluntad recibe su bondad del objeto, como ya se dijo (q.19 a.1.2). Pero el acto exterior es el objeto del acto interior de la voluntad, pues se dice que queremos el robo o que queremos dar limosna. Luego el bien y el mal están primero en el acto exterior que en el acto de la voluntad.

2. Además, el bien conviene antes con el fin, porque las cosas que son para el fin reciben la *tazón* de bien del orden al fin. Pero el acto de la voluntad no puede ser fin, como ya se dijo (q.1 a.1 ad 2); mientras que el acto de cualquier otra potencia sí puede ser fin. Luego el bien está primero en el acto de cualquier otra potencia que en el acto de la voluntad.

3. Además, el acto de la voluntad se comporta formalmente con el acto exterior, como ya se dijo (q.18 a.6). Pero lo formal es posterior, pues la forma sobreviene a la materia. Luego el bien y el mal están en el acto exterior primero que en el de la voluntad.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Retract.*[1], que *la voluntad es la que peca y la que vive rectamente.* Luego el bien y el mal morales residen primero en la voluntad.

Solución. *Hay que decir:* Algunos actos exteriores pueden llamarse buenos o malos de dos modos. Uno, según su género y según las circunstancias que se advierten en ellos; por ejemplo, se dice que es bueno dar limosna si se observan las debidas circunstancias. Del otro modo, se dice que algo es bueno o malo por su orden al fin; por ejemplo, se dice que es malo dar limosna por vanagloria. Ahora bien, como el fin es el objeto propio de la voluntad, es claro que la razón de bien o de mal, que recibe el acto exterior de su orden al fin, se encuentra antes en el acto de la voluntad y que de él deriva al acto exterior. Pero la bondad o malicia que tiene el acto exterior de por sí, por la debida materia y por las debidas circunstancias, no deriva de la voluntad, sino más bien de la razón. Por eso, si se considera la bondad del acto exterior en cuanto que está en la ordenación y en la aprehensión de la razón, es anterior a la bondad del acto de la voluntad; pero si se considera en cuanto que está en la ejecución de la obra, sigue a la bondad de la voluntad, que es su principio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la*

1. L.1 c.9: ML 32,596.

primera hay que decir: El acto exterior es objeto de la voluntad en cuanto que la razón se lo presenta a ella como un bien aprehendido y ordenado por la razón, y así es anterior al bien del acto de la voluntad. Pero en cuanto consiste en la ejecución de la obra, es efecto de la voluntad y sigue a la voluntad.

2. *A la segunda hay que decir:* El fin es anterior en la intención, pero posterior en la ejecución.

3. *A la tercera hay que decir:* La forma, en cuanto que se recibe en la materia, es posterior a la materia en la vía de generación, aunque sea anterior por naturaleza; pero en cuanto que está en la causa agente, es de todos los modos anterior. Ahora bien, la voluntad se relaciona con el acto exterior como causa eficiente. Por eso la bondad del acto de la voluntad es la forma del acto exterior que está en la causa agente.

ARTICULO 2

Toda la bondad o malicia del acto exterior, ¿depende de la bondad de la voluntad?

In Sent. 2 d.40 a.2.

Objeciones por las que parece que toda la bondad y la malicia del acto exterior dependen de la voluntad.

1. Se dice en Mt 7,18: *Un árbol bueno no puede dar frutos malos, ni un árbol malo dar frutos buenos.* Pero por árbol se entiende la voluntad y por fruto, la obra, según la *Glossa*[2]. Luego no puede ocurrir que la voluntad interior sea buena y el acto exterior malo, o a la inversa.

2. Además, dice Agustín en el libro *Retract.*[3] que sólo se peca con la voluntad. Luego, si no hay pecado en la voluntad, no lo habrá en el acto exterior. Y así toda la bondad y malicia del acto exterior depende de la voluntad.

3. Además, el bien y el mal de que hablamos ahora, son diferencias del acto moral. Pero las diferencias dividen de por sí al género, según el Filósofo en VII *Metaphys.*[4] Luego, como el acto es moral por ser voluntario, parece que el bien y el mal se reciben en el acto sólo de la voluntad.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Contra mendacium*[5], que *hay cosas que se pueden hacer bien casi sin un fin bueno o sin buena voluntad.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya se advirtió (a.1, en un acto exterior puede contemplarse una doble bondad o malicia: una según la debida materia y circunstancias, y otra según el orden al fin. Y la que surge del orden al fin depende toda ella de la voluntad. En cambio, la que proviene de la materia debida o de las circunstancias, depende de la razón, y de ésta depende la bondad de la voluntad, porque se dirige a ella.

Pero hay que tener en cuenta que, como ya se dijo (q.19 a.6 ad 1), para que una cosa sea mala, basta un defecto singular, mientras que para que algo sea bueno no basta un bien singular, sino que se requiere integridad de bondad. Por consiguiente, si la voluntad es buena tanto por su propio objeto como por el fin, se sigue que el acto exterior es bueno. Pero, para que el acto exterior sea bueno, no basta la bondad de la voluntad que viene de la intención del fin, sino que, si la voluntad es mala por la intención del fin o por el acto querido, se sigue que el acto exterior es malo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La voluntad buena, significada por el árbol bueno, hay que entenderla como dotada de bondad tanto por parte del acto querido como del fin intentado.

2. *A la segunda hay que decir:* Uno no peca con la voluntad sólo cuando quiere un mal fin, sino también cuando quiere un mal acto.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo voluntario no se atribuye sólo al acto interior de la voluntad, sino también a los actos exteriores, en cuanto que proceden de la voluntad y de la razón. Por consiguiente, acerca de unos y otros actos puede haber diferencia de bien y de mal.

2. *Glossa ordin.* sobre Mt 7,18; AGUSTÍN, *Contra Iulian.* 1.1 c.8: ML 44,667. 3. L.1 c.9: ML 32,596. 4. ARISTÓTELES, 1.6 c.12 n.5 (BK 1038a9): S. TH., 1.7 lect.12. 5. C.7: ML 40,528.

ARTICULO 3

La bondad y la malicia del acto exterior, ¿es la misma que la del acto interior?

Objeciones por las que parece que la bondad o malicia del acto interior de la voluntad no es la misma que la del acto exterior[a].

1. El principio del acto interior es la fuerza interior aprehensiva o apetitiva del alma, mientras que el principio del acto exterior es la potencia que ejecuta el movimiento. Pero donde hay diversos principios de acción, hay diversos actos. Por otra parte, el acto es sujeto de bondad o de malicia, y un mismo accidente tampoco puede estar en diversos sujetos. Luego el acto interior y el exterior no pueden tener la misma bondad.

2. Además, *virtud es lo que hace bueno a quien la tiene, y buena la obra que realiza*, como se dice en II *Ethic.*[6] Pero la virtud intelectual que está en la potencia imperante es distinta de la virtud moral que está en la potencia imperada, como se indica en I *Ethic.*[7] Luego es distinta la bondad del acto interior, que es de la potencia imperante, y la del acto exterior, que es de la potencia imperada.

3. Además, la causa y el efecto no pueden ser una misma cosa, pues nada es causa de sí mismo. Pero la bondad del acto interior es causa de la bondad del acto exterior, o a la inversa, como se dijo (a.1.2). Luego la bondad de ambos no puede ser la misma.

En cambio está lo que se demostró antes (q.18 a.6), que el acto de la voluntad se comporta como lo formal respecto al acto exterior. Pero lo formal y lo material hacen una sola cosa. Luego es una sola bondad la del acto interior y la del exterior.

Solución. *Hay que decir:* El acto interior de la voluntad y el acto exterior, considerados en el género moral, son un único acto, como se dijo (q.17 a.4). Pero sucede algunas veces que el acto que es uno en cuanto al sujeto, puede tener muchas razones de bondad o malicia y, otras veces, una sola. Por tanto, hay que decir que unas veces la bondad o la malicia del acto interior y la del exterior son la misma y, otras veces, distintas; pues, como ya se dijo (a.1.2), estas dos bondades o malicias, la del acto interior y la del exterior, se ordenan entre sí. Pero, en las cosas que se ordenan una a otra, a veces una es buena únicamente porque se ordena a otra, como una bebida amarga es buena sólo porque es curativa. Por eso no es distinta la bondad de la curación de la de la bebida, sino la misma. Sin embargo, otras veces lo que se ordena a otra cosa tiene en sí alguna razón de bien, además del orden a otro bien, como el medicamento sabroso tiene razón de bien deleitable, además de ser curativo.

Por consiguiente, hay que decir que, cuando el acto exterior es bueno o malo sólo por orden al fin, entonces es del todo la misma bondad o malicia la del acto de la voluntad, que se orienta de por sí hacia el fin, y la del acto exterior, que mira al fin mediante el acto de la voluntad. Pero cuando el acto exterior tiene bondad o malicia de por sí, es de-

6. ARISTÓTELES, c.6 n.2 (BK 1106a15): S. TH., lect.6. 7. ARISTÓTELES, c.13 n.20 (BK 1103a3): S. TH., lect.20.

a Puesto que la moralidad «esencial» viene determinada por la voluntad, parece que el acto exterior no añadiría nada a la bondad-malicia de la acción. Evidentemente, no es así, y de ahí las distinciones de estos tres artículos, pues no es lo mismo adulterar de hecho que ser adúltero en el deseo. Siguiendo la tradición evangélica, en el deseo ya hay pecado, pero la consumación añade culpa, responsabilidades y consecuencias.

Por eso, en los siguientes artículos (a.4-5), advierte el Santo que los efectos del acto pueden ser considerables y, en ocasiones, llegan a revestir mayor gravedad que los actos mismos. Se distingue, naturalmente, en ellos entre las consecuencias previstas y las imprevistas, que engrosarán las categorías de culpa o perdón según la unidad propia o accidental a la acción de que se trata.

Caso diferente, muy polémico hasta el día de hoy y muy discernido de variadas actitudes en casos conflictivos, es el «doble efecto» —uno positivo y otro negativo, aunque ambos simultáneos— de la acción moral. Sobre esta distinción se han fundamentado soluciones radicalmente antitéticas.

cir, por la materia o las circunstancias, entonces la bondad del acto exterior es una y la bondad de la voluntad, que procede del fin, otra; de modo que, no obstante, la bondad del fin redunda de la voluntad al acto exterior, y la bondad de la materia y de las circunstancias redunda al acto de la voluntad, como ya se dijo (a. 1.2).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Ese argumento demuestra que el acto exterior y el interior son distintos según el género de la naturaleza. Sin embargo, de cosas distintas así se constituye una única en el género moral, como ya se dijo (q.17 a.4).

2. *A la segunda hay que decir:* Como se señala en el VI *Ethic.*[8], las virtudes morales se ordenan a sus propios actos, que son como fines, pero la prudencia, que está en la razón, se ordena a lo que es para el fin. Por eso se requieren varias virtudes. Pero la razón recta no recibe del fin mismo de las virtudes otra bondad que la de la virtud, porque la bondad de la razón se participa en cada una de las virtudes.

3. *A la tercera hay que decir:* Cuando algo deriva de una cosa a otra como de una causa agente unívoca, entonces es distinto lo que hay en una y en otra; por ejemplo, cuando lo caliente calienta, es numéricamente distinto el calor de lo que calienta y el calor de lo calentado, aunque sea el mismo específicamente. Pero cuando algo deriva de una cosa a otra por analogía o proporción, entonces es una sola cosa numéricamente; por ejemplo, de lo sano que hay en un cuerpo animal deriva lo sano a la medicina y a la orina, y no es distinta la salud de la medicina y de la orina de la salud del animal, que la medicina realiza y la orina indica. Y así deriva la bondad del acto exterior de la bondad de la voluntad, y al revés, por el orden del uno al otro.

ARTICULO 4

El acto exterior, ¿añade bondad o malicia al acto interior?

In Sent. 2 d.40 a.3; *De malo* q.2 a.2 ad 8.

Objeciones por las que parece que el acto exterior no añade bondad o malicia al acto interior.

1. Dice Crisóstomo, en *Super Matth.*[9]: *La voluntad es la que es premiada por el bien o condenada por el mal.* Pero las obras son testimonios de la voluntad. Luego Dios no busca las obras por sí mismo, para saber cómo juzgar, sino por los demás, para que todos entiendan que El es justo. Pero el bien y el mal han de apreciarse más según el juicio de Dios que según el juicio de los hombres. Luego el acto exterior no añade bondad o malicia al acto interior.

2. Además, es una misma la bondad del acto interior y la del exterior, como se dijo (a.3). Pero el aumento se hace por adición de una cosa a otra. Luego el acto exterior no añade bondad o malicia al acto interior.

3. Además, toda la bondad de las criaturas no añade nada a la bondad divina, porque toda ella deriva de la bondad divina. Pero la bondad del acto exterior a veces deriva toda ella de la bondad del acto interior, otras veces al revés, como se dijo (a. 1.2). Luego ninguno de ellos añade bondad o malicia al otro.

En cambio, todo agente busca conseguir el bien y evitar el mal. Luego, si con el acto exterior no se añadiera bondad o malicia, quien tiene buena o mala voluntad en vano realizaría una obra buena o dejaría una obra mala. Y esto es inconveniente.

Solución. *Hay que decir:* Si hablamos de la bondad del acto exterior que recibe de la voluntad del fin, entonces el acto exterior no añade nada de bondad, a no ser que la misma voluntad de suyo se haga mejor en cosas buenas y peor en malas. Y esto parece que puede ocurrir de tres modos. Uno, por el número; por ejemplo, cuando uno quiere hacer algo con buen o mal fin y en ese momento no lo hace, pero más tarde quiere y lo hace; se duplica el acto de la voluntad y, así, se hace un doble bien o un doble mal. Otro modo, por la extensión; por ejemplo, cuando uno quiere hacer algo con un fin bueno o malo y desiste por algún impedimento, y otro, en cambio, continúa el movimiento de la voluntad

8. ARISTÓTELES, c.12 n.6 (BK 1144a8): S. TH., lect.10. 9. Homil.19: MG 57,274.

hasta llevarlo a cabo; es claro que esta segunda voluntad dura más tiempo en el bien o en el mal y, por ello, es mejor o peor. El tercer modo, por la intensidad, pues hay algunos actos exteriores que, porque son deleitables o penosos, por su propia naturaleza intensifican o atenúan la voluntad. Pero consta que la voluntad es tanto mejor o peor cuanto más intensamente tiende al bien o al mal.

Si, en cambio, hablamos de la bondad del acto exterior que tiene por la materia o por las circunstancias debidas, entonces se relaciona con la voluntad como término y como fin; y así aumenta la bondad o la malicia de la voluntad, porque toda inclinación o movimiento se perfecciona cuando consigue el fin o alcanza el término. Por eso una voluntad no es perfecta si no es tal que obre, dada la oportunidad. Pero si, habiendo una voluntad perfecta, que obraría si pudiera, falta la posibilidad, el defecto de la perfección que viene del acto exterior es completamente involuntario. Ahora bien, lo involuntario no disminuye el premio o la pena, si uno falla del todo involuntariamente al hacer el bien o el mal, igual que no merece pena ni premio por hacer el mal o el bien.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Crisóstomo habla de la voluntad del hombre que ha sido consumada y no cesa en su acto si no es a causa de la imposibilidad de realizarlo.

2. *A la segunda hay que decir:* Ese argumento procede a partir de la bondad del acto exterior que recibe de la voluntad del fin. Pero la bondad del acto exterior que recibe de la materia y de las circunstancias es distinta de la bondad de la voluntad que procede del fin, pero no es distinta de la bondad de la voluntad que procede del acto mismo querido, sino que se relaciona con ella como su razón y su causa, según se dijo ya (a.1.2).

Y con esto queda respondida la objeción *tercera.*

ARTICULO 5

Un acontecimiento subsiguiente, ¿aumenta la bondad o la malicia del acto exterior?

Infra q.73 a.8; *De malo* q.1 a.3 ad 15; q.3 a.10 ad 5.

Objeciones por las que parece que un acontecimiento subsiguiente aumenta la bondad o la malicia del acto.

1. El efecto preexiste virtualmente en la causa. Pero los acontecimientos siguen a los actos como los efectos a las causas. Luego preexisten virtualmente en los actos. Pero todo se juzga bueno o malo según la virtud, pues *virtud es lo que hace bueno a quien la posee,* como se dice en II *Ethic.*[10] Luego los acontecimientos aumentan la bondad o malicia del acto.

2. Además, las cosas buenas que hacen los oyentes son efectos que se siguen de la predicación de un doctor. Pero estas cosas buenas redundan al mérito del predicador, como demuestra lo que se dice en Flp 4,1: *Hermanos míos queridísimos y muy deseados, mi alegría y mi corona.* Luego el acontecimiento subsiguiente aumenta la bondad o la malicia del acto.

3. Además, sólo aumenta la pena si crece la culpa; por eso se dice en Deut 25,2: *Según el tamaño del pecado será la medida de la pena.* Pero con el acontecimiento subsiguiente se aumenta la pena, pues se dice en Ex 21,3: *Si el buey embestía desde hacía días, habían avisado al amo y no lo había encerrado, y mató a un hombre o a una mujer, el buey será lapidado y su dueño ejecutado.* Pero no sería ejecutado si no hubiera matado a un hombre, aunque no hubiera encerrado el buey. Luego el acontecimiento subsiguiente aumenta la bondad o la malicia del acto.

4. Además, si uno interviene en una causa de muerte golpeando o dando sentencia, y no se sigue la muerte, no contrae irregularidad. Pero la contraería si se siguiera la muerte. Luego el acontecimiento subsiguiente incrementa la bondad o la malicia del acto.

10. ARISTÓTELES, c.6 n.2 (BK 1106a15): S. TH., lect.6.

En cambio, un acontecimiento subsiguiente no hace malo al acto que era bueno, ni bueno al que era malo. Por ejemplo, si uno da limosna a un pobre y éste la emplea para pecar, nada se le imputa a quien dio la limosna y, de un modo semejante, si alguien soporta pacientemente una injuria que se le ha hecho, no por eso queda disculpado quien la hizo. Luego el acontecimiento subsiguiente no aumenta la bondad o malicia del acto.

Solución. *Hay que decir:* El acontecimiento subsiguiente es premeditado o no. Si es premeditado, es claro que añade bondad o malicia, pues cuando uno piensa que de su obra pueden seguirse muchos males, y no por eso desiste, su voluntad se muestra mucho más desordenada.

Pero si el acontecimiento subsiguiente no es premeditado, entonces hay que distinguir. Porque si se sigue de por sí o en la mayoría de los casos, ese acontecimiento aumenta la bondad o malicia del acto, pues es claro que es mejor por su género el acto del que pueden seguirse muchos bienes, y peor aquel del que derivan naturalmente muchos males. Pero si el acontecimiento subsiguiente es accidental y excepcional, entonces no incrementa la bondad o la malicia del acto, pues no se juzga una cosa por lo que es por accidente, sino por lo que es de por sí.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La virtud de una causa se aprecia en lo que es su efecto de por sí, no en lo que lo es por accidente.

2. *A la segunda hay que decir:* Las cosas buenas que hacen los oyentes se siguen de la predicación del doctor de por sí. Por eso redundan al premio del predicador, sobre todo cuando se intentan previamente.

3. *A la tercera hay que decir:* Ese acontecimiento por el que se manda aplicarle una pena, se sigue de por sí de esa causa y, además, se pone deliberadamente. Por eso se tiene en cuenta para la pena.

4. *A la cuarta hay que decir:* Ese argumento procedería si la irregularidad siguiera a la culpa. Pero no sigue a la culpa, sino al hecho, por algún defecto del sacramento.

ARTICULO 6

Un mismo acto exterior, ¿puede ser bueno y malo?

In Sent. 2 d.40 a.4.

Objeciones por las que parece que un mismo acto puede ser bueno y malo.

1. *El movimiento continuo es uno solo,* como se dice en el V *Physic.*[11] Pero un solo movimiento continuo puede ser bueno y malo; por ejemplo, si uno que va sin interrupción a una iglesia, primero intenta la vanagloria y después, servir a Dios. Luego un mismo acto puede ser bueno y malo.

2. Además, según el Filósofo en el III *Ethic.*[12], la acción y la pasión son un único acto. Pero puede haber una pasión buena, como la de Cristo, y una acción mala, como la de los judíos. Luego un mismo acto puede ser bueno y malo.

3. Además, por ser el esclavo como un instrumento del dueño, la acción del esclavo es acción del dueño, como la acción de un instrumento es acción del artífice. Pero puede ocurrir que la acción del esclavo proceda de una voluntad buena del dueño, y sea así buena, y de una mala voluntad del esclavo, y sea así mala. Luego el mismo acto puede ser bueno y malo.

En cambio, cosas contrarias no pueden estar en un mismo sujeto. Pero el bien y el mal son contrarios. Luego un acto no puede ser bueno y malo.

Solución. *Hay que decir:* Nada impide que algo sea una sola cosa porque está en un género, y que sea múltiple si se refiere a otro género. Por ejemplo: una superficie continua es una sola si se la considera en el género de la cantidad, pero es múltiple en la medida que se la refiere al género del color, si en parte es blanca y en parte, negra. De acuerdo con esto, nada impide que un acto sea uno solo, referido al género de la naturaleza, y que no sea uno solo referido al

11. ARISTÓTELES, c.4 n.9 (BK 228a20): S. TH., lect.8. 12. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 202a18): S. TH., lect.4.

género moral, y también a la inversa, como se dijo (a.3 ad 1; q.18 a.7 ad 1); porque un andar continuo es un solo acto según el género de la naturaleza, pero puede suceder que sean muchos según el género moral, si cambia la voluntad del que anda, porque ella es el principio de los actos morales. Por consiguiente, si se toma un acto como está en el género moral, es imposible que sea bueno y malo-con bondad y malicia moral; pero, si es uno con unidad de naturaleza y no con unidad moral, puede ser bueno y malo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Ese movimiento continuo que procede de diversa intención, aunque sea uno con unidad de naturaleza, no lo es con unidad moral.

2. *A la segunda hay que decir:* La acción y la pasión pertenecen al género moral en la medida que tienen razón de voluntario. Por tanto, en la medida que se las llama voluntarias a causa de voluntades diversas, son dos moralmente y puede estar en ellas por una parte el bien y por otra el mal.

3. *A la tercera hay que decir:* El acto del esclavo, en cuanto procede de la voluntad del esclavo, no es acto del señor, sino sólo en cuanto que procede de su mandato. Por eso la mala voluntad del esclavo no lo hace malo.

CUESTIÓN 21

Consecuencias de los actos humanos en razón de su bondad o malicia

A continuación se debe estudiar lo que se sigue de los actos humanos en razón de la bondad o malicia (cf. q.18 introd.). Y acerca de esto se plantean cuatro problemas:

1. El acto humano, por ser bueno o malo, ¿tiene razón de rectitud o de pecado?—2. ¿Tiene razón de laudable o de culpable?—3. ¿Tiene razón de mérito o de demérito?—4. ¿Tiene razón de mérito o de demérito ante Dios?

ARTICULO 1

El acto humano, por ser bueno o malo, ¿tiene razón de rectitud o de pecado?

Objeciones por las que parece que el acto humano, en cuanto que es bueno o malo, no tiene razón de rectitud o de pecado[a].

1. *Los pecados son monstruos en la naturaleza,* como se dice en el II *Physic.*[1] Pero los monstruos no son actos, sino cosas producidas al margen del orden natural. Ahora bien, lo que es por arte y por razón, imita a lo que es por naturaleza, como se dice en el mismo lugar[2]. Luego el acto, por ser desordenado y malo, no tiene *razón* de pecado.

2. Además, se produce un pecado en la naturaleza y en el arte cuando no se llega al fin intentado por la naturaleza y por el arte, como se dice en el II *Physic.*[3] Pero la bondad o la malicia del acto humano consiste sobre todo en la intención del fin y en su persecución. Luego parece que la malicia del acto no induce razón de pecado.

3. Además, si la malicia del acto indujera razón de pecado, se seguiría que dondequiera que hubiera mal habría pecado. Pero esto es falso, porque la pena, aunque tenga *razón* de mal, no la tiene

1. ARISTÓTELES, c.8 n.8 (BK 199b4): S. TH., lect.14. 2. ARISTÓTELES, *Phys,* 1.2 c.8 n.5 (BK 199al6): S. TH., lect.13. 3. ARISTÓTELES, c.8 n.8 (BK 199a33): S. TH., lect.14.

---

a Esta última cuestión, pese a su brevedad y a su índole sólo consecuente, se ha considerado como muy sustanciosa y actual. Quizás obedece este juicio al deseo de encontrar en el Santo temas de gran trascendencia histórica, como el de la responsabilidad social de las acciones humanas.

El artículo 1 no hace sino redefinir la noción de bueno y malo conforme a la idea de orden y de desorden. En el primero se cumple la atribución de rectitud, rectitud que significa conformidad con el orden de la razón y de la ley eterna. En el segundo se verifica lo que normalmente entendemos por pecado. Algo similar se nos explica más adelante para establecer las denominaciones de culpable o laudable, que reciben su nombre de la imputabilidad de las acciones a un agente.

La idea de demérito o de mérito las vincula el Santo al tema de la justicia para con los demás (a.3). Define al individuo como una parte de la sociedad; sus actos buenos o malos redundan consiguientemente en la sociedad, aunque sean actos privados; mucho más si son actos que van en favor o en contra directamente de toda la sociedad. Aunque en el segundo caso alcancen mayor mérito o demérito ante la sociedad, no por eso debemos decir que no acontece lo mismo en el caso de la acción privada. Subsiste en este artículo una concepción del hombre y de la moral plenamente integrada en lo social y que pocas veces se hallará tan expresamente en otros escritos. Después de Santo Tomás, pero en tiempos muy recientes, esta relación entre individuo y sociedad dentro de lo moral se ha ampliado mucho, de tal modo que ahora no se concibe una moral sin implicaciones sociales, aunque ello tampoco deba equivaler a transformar la moral en un mero producto de lo social.

de pecado. Luego, porque un acto sea malo, no tiene razón de pecado.

En cambio, la bondad del acto humano, como se demostró (q.19 a.4), depende principalmente de la ley eterna; por consiguiente, su malicia consiste en que está en desacuerdo con la ley eterna. Pero esto hace razón de pecado, pues dice Agustín en XXII *Contra Faustum*[4], que *es pecado el dicho, hecho o deseo contrarios a la ley eterna.* Luego el acto humano tiene razón de pecado precisamente por ser malo.

Solución. *Hay que decir:* El mal es más que el pecado, igual que el bien es más que la rectitud; pues toda privación de bien en cualquier cosa constituye razón de mal, pero el pecado consiste propiamente en el acto que se realiza por un fin, cuando no guarda el orden debido a ese fin. Ahora bien, el orden debido a un fin se mide según una regla, que es la virtud natural que inclina a tal fin, en lo que se hace según la naturaleza. Por consiguiente, cuando el acto procede de una virtud natural según la inclinación natural hacia el fin, se observa rectitud en el acto, porque el medio no sale de los extremos, es decir, el acto no sale del orden del principio activo hacia el fin. Pero cuando uno se aparta de esa rectitud del acto, entonces llega la razón de pecado.

Pero, en lo que hacemos mediante la voluntad, la regla próxima es la razón humana, y la regla suprema, la ley eterna. Luego cuando un acto del hombre procede hasta el fin según el orden de la razón y de la ley eterna, es recto; pero cuando se desvía de esa rectitud, se dice que es pecado. Por otra parte, es claro por lo ya dicho (q.19 a.3.4) que todo acto de la voluntad es malo precisamente por apartarse del orden de la razón y de la ley eterna, y que todo acto bueno concuerda con la razón y con la ley eterna. Por tanto, se sigue que el acto humano, por ser bueno o malo, tiene razón de rectitud o de pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se dice que los monstruos son pecados por cuanto han sido producidos a partir de un pecado que está en el acto de la naturaleza.

2. *A la segunda hay que decir:* El fin es doble: último y cercano. Ahora bien, en el pecado de la naturaleza, al acto le falta ciertamente el fin último, que es la perfección de lo producido, pero no cualquier fin próximo, pues la naturaleza obra formando algo. Lo mismo ocurre en el pecado de la voluntad, siempre hay defecto en cuanto al fin último que se intenta, porque ningún acto voluntario malo se puede ordenar a la bienaventuranza, que es el fin último, aunque no falte un fin próximo, al que tiende y que consigue la voluntad. Por eso también, como esta intención del fin próximo se ordena al fin último, en la misma intención de este fin puede encontrarse razón de rectitud y de pecado.

3. *A la tercera hay que decir:* Todo se ordena a un fin mediante su acto y, por eso, la razón de pecado, que consiste en una desviación del orden al fin, consiste propiamente en un acto. Pero la pena se refiere a la persona que peca, como se dijo en la primera parte (q.48 a.5 ad 4; a.6 ad 3).

ARTICULO 2

El acto humano, por ser bueno o malo, ¿tiene razón de laudable o de culpable?

Objeciones por las que parece que el acto humano, porque es bueno o malo, no tiene razón de laudable o de culpable.

1. *Hoy pecado incluso en lo que realiza la naturaleza,* como se dice en el II *Physic.*[5] Pero las cosas naturales no son laudables ni culpables, como se dice en el III *Ethic.*[6] Luego el acto humano, por ser malo o pecado, no tiene razón de culpa y, por consiguiente, tampoco tiene razón de laudable por ser bueno.

2. Además, el pecado se presenta en los actos morales igual que en los actos del arte, porque, como se dice en el II *Physic.*[7], *peca el gramático que no escribe rectamente y el médico que no receta rectamente.* Pero no se culpa a un artífice por haber

4. *C.21:* ML 42,418. 5. ARISTÓTELES, c.8 n.8 (BK 199a35): S. TH., lect.14. 6. ARISTÓTELES, c.5 n.15 (BK 1114a23): S. TH., lect.12. 7. ARISTÓTELES, c.8 n.8 (BK 199a33): S. TH., lect.14.

hecho algo malo, porque es propio de la industria del artífice poder hacer una obra buena y una obra mala, cuando quiera. Luego parece que tampoco el acto moral tiene razón de culpable por ser malo.

3. Además, dice Dionisio en el capítulo 4 *De div. nom.*[8] que el mal es *débil e impotente.* Pero la debilidad y la impotencia quitan o disminuyen la razón de culpa. Luego el acto humano no es culpable por ser malo.

En cambio está lo que dice el Filósofo[9], que *son laudables las obras de las virtudes, mas vituperables o culpables las obras contrarias.* Pero los actos buenos son actos de virtud, porque *virtud es lo que hace bueno a quien la posee y a su obra,* como se dice en el II *Ethic.*[10]; por eso los actos opuestos son actos malos. Luego el acto humano tiene razón de laudable o de culpable por ser bueno o malo.

Solución. *Hay que decir:* El mal está en más que el pecado, igual que el pecado está en más que la culpa, pues se llama laudable o culpable un acto precisamente porque se imputa a quien lo hace, puesto que alabar o culpar no es otra cosa que imputar a alguien la bondad o la malicia de su acto. Ahora bien, un acto se imputa al agente cuando está en su potestad, cuando tiene dominio sobre su acto. Pero esto ocurre en todos los actos voluntarios, porque el hombre tiene dominio sobre sus actos mediante la voluntad, como se demuestra con lo dicho (q.1 a.1.2). Por tanto, queda que sólo en los actos voluntarios el bien o el mal constituyen razón de alabanza o de culpa; y en éstos el mismo mal es pecado y culpa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los actos naturales no están en la potestad del agente natural, pues la naturaleza está determinada a una sola cosa. Por eso, aunque en los actos naturales haya pecado, no hay en ellos culpa.

2. *A la segunda hay que decir:* La razón se comporta de un modo diferente en las cosas artificiales que en las morales. En la artificiales, la razón se ordena a un fin particular, que es algo excogitado por la razón. En las morales, en cambio, la razón se ordena al fin común de toda la vida humana. Ahora bien, el fin particular se ordena al fin común. Luego, como hay pecado por desviación del orden al fin, según se dijo (a.1), en un acto de arte se encuentra pecado de dos modos. Uno, por desviación del fin particular intentado por el artífice, y este pecado será propio del arte; por ejemplo, si el artífice, intentando hacer una obra buena, la hace mala, o intentando hacer una obra mala, la hace buena. El otro modo, por desviación del fin común de la vida humana y, así, se dice que peca si intenta hacer una obra mala que defraude a alguien, y la hace. Pero este pecado no es propio del artífice en cuanto artífice, sino en cuanto que es hombre. Por eso se culpa al artífice en cuanto artífice por el primer pecado, y al hombre en cuanto hombre, por el segundo. Pero en los asuntos morales, en los que se considera el orden de la razón al fin común de la vida humana, el pecado y el mal siempre se consideran por la desviación del orden de la razón al fin común de la vida humana. Por consiguiente, se culpa de un pecado de este género al hombre en cuanto que es hombre y en cuanto que es moral. Por eso dice el Filósofo, en el VI *Ethic.*[11], que *en el arte es preferible el que quiere pecar, pero no en la prudencia, ni tampoco en las virtudes morales,* que dirige la prudencia.

3. *A la tercera hay que decir:* Esa debilidad que hay en los males voluntarios está sometida a la potestad humana. Por eso no quita ni disminuye la razón de culpa.

ARTICULO 3

El acto humano, por ser bueno o malo, ¿tiene razón de mérito o de demérito?

Objeciones por las que parece que el acto humano no tiene razón de mérito y de demérito por su bondad o malicia.

1. El mérito y el demérito se dicen

8. § 31: MG 3,732; S. TH., lect.22. 9. ARISTÓTELES, *Eth.* 3 c.1 n.1 (BK 1109b31): 4 c.5 n.14 (BK 1127b4); *De virt. et vit.* c.1 n.2 (1249a28). 10. ARISTÓTELES, c.6 n.2 (BK 1106a15): S. TH., lect.6. 11. ARISTÓTELES, c.5 n.7 (BK 1140b22): S. TH., lect.4.

por orden a la retribución, que sólo tiene lugar en lo que es para otro. Pero no todos los actos humanos buenos o malos son para otro, sino que algunos son para uno mismo. Luego no todo acto humano bueno o malo tiene razón de mérito o de demérito.

2. Además, ninguno merece pena o premio por disponer como quiere de lo que él es dueño; así, si un hombre destruyera una propiedad suya, no sería castigado como si destruyera algo de otro. Pero el hombre es dueño de sus actos. Luego no merece pena ni premio por disponer bien o mal de su acto.

3. Además, porque alguien adquiera un bien para sí mismo, no merece que nadie le recompense; y la misma razón vale para los males. Pero el mismo acto bueno es una perfección y un bien para quien lo hace, mientras que el acto desordenado es un mal para quien lo realiza. Luego el hombre no merece ni desmerece porque haga un acto bueno o malo.

En cambio está lo que se dice en Is 3,10-11: *Decid aljusto que bien, que comerá el fruto de sus acciones. ¡Ay del impío! Le irá mal, se le dará el mérito de su manos.*

Solución. *Hay que decir:* El mérito y el demérito se dicen por orden a la retribución que se hace según justicia. Pero se le hace a uno retribución según justicia porque obra en provecho o en perjuicio de otro. Ahora bien, hay que tener en cuenta que cualquiera que viva en una sociedad, es en cierta medida parte y miembro de toda la sociedad. Luego quienquiera que hace algo para bien o para mal de alguien que vive en sociedad, esto redunda a toda la sociedad; como quien hiere una mano, consiguientemente hiere al hombre. Luego, cuando uno obra para bien o para mal de otra persona singular, le corresponde de dos modos razón de mérito o de demérito. Uno, porque le debe retribuir la persona singular a la que ayuda u ofende. Otro, porque le debe retribución todo el colectivo. Además, cuando uno ordena su acto directamente para bien o para mal de todo el colectivo, le debe retribución primero y principalmente todo el colectivo, en efecto, pero secundariamente todas las partes del colectivo. Pero también se debe retribución a uno cuando hace algo que revierte en su propio bien o mal, pues también esto revierte en el común, porque él mismo es parte de la colectividad; aunque no se le deba retribución por cuanto es bien o mal para una persona singular, que es la misma que obra, a no ser que acaso se deba retribución a sí misma, por cierta semejanza con la justicia del hombre para consigo.

Queda claro, por tanto, que el acto bueno o el malo tienen razón de laudable o de culpable en la medida que están en la potestad de la voluntad; tienen razón de rectitud y de pecado, según su orden al fin; y razón de mérito y de demérito, según la retribución de justicia para con otro.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* A veces los actos buenos o malos del hombre, aunque no se ordenan al bien o al mal de otra persona singular, se ordenan, no obstante, al bien o al mal de otro: de la comunidad misma.

2. *A la segunda hay que decir:* El hombre, que tiene dominio sobre su acto, en cuanto que pertenece a una comunidad, de la que es parte, también merece algo o desmerece, en la medida que dispone sus actos bien o mal; como también si administra bien o mal sus otros bienes, con los que debe servir a la comunidad.

3. *A la tercera hay que decir:* Ese mismo bien o mal que uno se hace a sí mismo con su propio acto, redunda a la comunidad, como se dijo (a.3).

ARTICULO 4

El acto humano, por ser bueno o malo, ¿tiene razón de mérito o de demérito ante Dios?

Infra q.114 a.1.

Objeciones por las que parece que el acto bueno o malo del hombre no tiene razón de mérito o de demérito en relación con Dios.

1. Se ha dicho (a.3) que el mérito y el demérito implican un orden a la recompensa por el beneficio o el daño causados a otro. Pero el acto bueno o malo del hombre no llega a ser un provecho o daño de Dios, pues se dice en Job 35,6.7: *Si pecas, ¿qué daño le haces? Si obras justamente, ¿qué le das?* Luego el acto del hombre, bueno o malo, no tiene ra-

zón de mérito o de demérito ante Dios.

2. Además, un instrumento no merece ni desmerece ante quien lo usa, porque toda la acción del instrumento es de quien lo usa. Pero el hombre, cuando obra, es instrumento de la virtud divina, que lo mueve principalmente, por eso se dice en Is 10,15: *¿Acaso se jacta el hacha frente al que corta con ella?; ¿o se tiene por grande la sierra ante quien la maneja?,* donde claramente se compara al hombre con un instrumento. Luego el hombre, obrando bien o mal, nada merece ni desmerece ante Dios.

3. Además, el acto humano tiene razón de mérito o de demérito en cuanto que se ordena a otro. Pero no todos los actos del hombre se ordenan a Dios. Luego no todos los actos buenos o malos tienen razón de mérito o de demérito ante Dios.

En cambio está lo que se dice en Ecle 12,14: *Todo lo que se hace, Dios lo llevará a juicio, sea bueno o malo.* Pero el juicio implica retribución, respecto a la cual se habla de mérito o de demérito. Luego todo acto bueno o malo del hombre tiene razón de mérito o de demérito.

Solución. *Hay que decir:* El acto de un hombre tiene razón de mérito o de demérito en cuanto que se ordena a otro, por razón de él o de la comunidad; pero de ambos modos nuestros actos buenos o malos tienen razón de mérito o de demérito ante Dios. Ciertamente por razón de El, porque es el último fin del hombre. Ahora bien, hay obligación de referir todos los actos al fin último, como ya se trató (q.19 a.10). Por eso, quien realiza un acto malo que no puede ser referido a Dios, no observa el honor de Dios, que se debe al fin último. Además, por parte de toda la comunidad del universo, porque, en toda comunidad, quien rige la comunidad tiene sobre todo el cuidado del bien común, por lo que a él le corresponde retribuir cuanto se hace bien o mal en la comunidad. Ahora bien, Dios es el gobernador y rector de todo el universo, como se estudió en la primera parte (q.103 a.5), y especialmente de las criaturas racionales. Por consiguiente, es claro que los actos humanos tienen razón de mérito o de demérito en relación con Dios, de lo contrario se seguiría que Dios no se preocuparía de los actos humanos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Mediante el acto de un hombre nada puede aumentarle o disminuirle a Dios de suyo; sin embargo, el hombre, en cuanto de él depende, sustrae algo a Dios o se lo otorga, cuando observa o no observa el orden que Dios instituyó.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios mueve al hombre como instrumento, pero de un modo que no excluye que el hombre se mueva a sí mismo mediante el libre albedrío, como se desprende de lo dicho (q.9 a.6 ad 3). Por eso con su acto merece o desmerece ante Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* El hombre no se ordena a la comunidad política con todo su ser y con todas sus cosas; por eso no es necesario que cualquier acto suyo sea meritorio o demeritorio por orden a la comunidad política. Sin embargo, todo lo que el hombre es y todo lo que puede y tiene, ha de ser ordenado a Dios, y, por eso, todo acto bueno o malo del hombre tiene razón de mérito o de demérito ante Dios en la medida que es, por la misma razón de acto.

TRATADO DE LAS PASIONES DEL ALMA

Introducción a las cuestiones 22 a 48

Por VICTORINO RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, O. P.

1. **Razón de ser y estructura del tratado**

Al estudio de los actos humanos, en los que se refleja dinámicamente la imagen de Dios y por los que se accede a la bienaventuranza, incorpora Santo Tomás un amplio tratado sobre las *pasiones del alma,* actos humanos secundarios, o por participación, que «son comunes al hombre y a los animales» (Pról. a la cuestión 6). No se trata de una comunión unívoca, sino análoga, pues la pasión o emoción en el hombre, a diferencia de la del animal, participa intrínsecamente de la racionalidad y libertad, tanto que sus propias facultades, el apetito concupiscible y el apetito irascible, son sujeto propio de varias virtudes morales. Se trata, pues, de un amplio y complejo capítulo de antropología filosófico-teológica y de vida humana y moral, que completa, por una parte, el tratado de la sensualidad trazado en la primera parte, cuestión 81, y prolonga, por otro lado, el ámbito de la vida moral por el complejo psiquismo inferior. En este segundo aspecto, el estudio de las pasiones, en su ser psicológico y en su ser moral, entra de lleno en la teología moral estructurada en la segunda parte de la *Suma teológica.*

La primera división bipartita del tratado, en psicología de las pasiones y moralidad de las mismas, es paralela a la división del tratado anterior de los actos humanos en su voluntariedad (q.6-17) y en su moralidad (q.18-21). Ulteriormente, como a las pasiones las estudia primero en general (q.22-25) y luego en especial (q.26-48), de igual modo dedica primero una cuestión a su moralidad en general (q.24) y luego otras dos a la peculiar modalidad de la delectación (q.34) y del dolor (q.39).

Por lo demás, la estructuración del tratado es sumamente sencilla para quien esté iniciado en el método científico de Santo Tomás. En cuanto a las pasiones en general, se indaga qué son, cuántas y cuáles son, cómo son y orden que guardan entre sí. Sobre cada una en particular se pregunta por su especificidad, su causa, sus efectos, sus remedios. Al final de esta breve introducción daremos un cuadro sinóptico del articulado.

2. **Noción tomista de pasión**

Antes de definir lo que es propiamente la pasión psicológica, *movimiento del apetito sensitivo por la imaginación de un bien o de un mal,* conforme a la descripción del Damasceno, analizada en los tres artículos de la cuestión 22, hace Santo Tomás, como es su estilo, una clarificación del término *pasión* (en latín *passio,* del verbo *pati;* en griego *pazos,* del verbo *pazein),* que tanto

en el latín clásico como en el escolástico tiene un contenido más amplio que el usual en español: es más que padecimiento (v.gr., la pasión de Cristo), deseo o ira vehementes (v.gr., morir o matar por pasión) u otro desequilibrio pasional. Distingue, pues, Santo Tomás, en el primer artículo de la cuestión 22 y lugares paralelos, tres modos de padecer *(pati): a)* Cualquier clase de recepción, sin excluir nada del sujeto pasivo, y en este sentido padece el sentido y la inteligencia, al recibir las imágenes o ideas; *b)* cualquier movimiento de alteración con adquisición de una cualidad conveniente y pérdida o exclusión de otra inconveniente, y en este sentido padece el enfermo al curarse o el triste al alegrarse; *c)* cualquier movimiento de alteración con adquisición de una cualidad nociva y pérdida de la opuesta conveniente, y en este sentido padece el que enferma, o se entristece o es contrariado en su inclinación natural. Este tercer sentido es el más propio de la pasión en el uso que hace Santo Tomás del término. Tratándose aquí de las «pasiones del alma», el segundo y tercer sentido de pasión apuntado se concreta en las afecciones sensibles o emociones, conforme a la definición del Damasceno. Aparte de esta acepción de orden psicológico, el término *passio* tiene en Santo Tomás, además de la acepción amplia señalada en primer lugar (cualquier recepción en cualquier sujeto), acepciones más amplias de orden físico y metafísico. La *pasión* psicológica, como movimiento de alteración que es, constituye, junto con el movimiento local, el movimiento de generación-corrupción y el movimiento aumento-disminución, el último de los diez predicamentos, en contraposición a la *acción,* que es el noveno. La *pasión* significa también, junto con la cualidad pasible, la tercera especie de cualidad *(passio et patibilis qualitas).* En un sentido más trascendente, llama pasiones a las propiedades o atributos propios de alguna esencia, y así se dice que las pasiones del ser *(passiones entis)* son la verdad, la bondad, la unidad, la belleza; o que la verdad y el error son in-com-*patibles.* Se trata, pues, de un término de una gran variedad analógica de contenido. La vinculación o afinidad de la pasión psicológica, o conmoción psico-orgánica, a la pasión-cualidad se debe a que el movimiento pasional, cuyo agente y paciente es el mismo apetente, es una alteración o conmoción de cualidades sensibles, y en este aspecto es reducible a la tercera especie de cualidad[1].

Aparte de esta comunidad o extensión analógica del término *pasión* al orden físico y metafísico, hay que tener en cuenta otra más concreta de cada pasión al afecto homónimo de orden psicológico superior. Se trata de la diferencia esencial de contenido de un mismo término, según se refiera a una afección pasional o emotiva, o a una afección volitiva o sentimental. A cada pasión específica (amor, deseo, gozo, odio, aversión, tristeza, esperanza, desesperanza, temor, audacia, ira) corresponde una afección volitiva del mismo nombre, si bien a veces se matiza con otros términos más específicos del psiquismo superior; v.gr., benevolencia o caridad en vez de amor, intención en vez de deseo, etc. Debe tenerse en cuenta esta bivalencia de los términos que se refieren inmediatamente a las pasiones, porque muy frecuentemente, en estos artículos del tratado, hay implicación de los actos correlativos de

[1] Cf. S. TOMÁS, infra q.49 a.2; *De Verit.* 26,1; *In Physic.* 3 lect.5; *In VII Physic. 1* lect.4

la voluntad, muy explicable por el influjo y reflujo mutuos de lo sensual y de lo espiritual en el hombre. No debe extrañar, por ejemplo, que en la cuestión de la delectación se hable del placer estético y del placer científico, ajenos a la vivencia animal. Muchos aspectos de la caridad y de la esperanza no se analizarán más ampliamente al tratar de los actos de estas virtudes teologales en la *Secunda secundas,* porque se suponen estudiados en el tratado de las pasiones. Ya se sabe, desde el principio, que Santo Tomás, en la *Suma,* procura evitar las repeticiones. Con ello no sólo se logra ganar espacio y tiempo, sino también armonización de ideas.

El lector podrá advertir cómo Santo Tomás subraya continuamente el factor orgánico de los movimientos pasionales. Desde la primera parte (q.20 a.1) viene manteniendo que la pasión está integrada por dos elementos esenciales: el anímico o *formal* y el orgánico o *material.* Es más, estas afecciones se llaman y son propiamente *pasiones* por razón del factor orgánico, sujeto de movimiento propiamente dicho. Sin embargo, los magistrales análisis de Santo Tomás atienden principalísimamente al proceso psicológico-moral de estos movimientos, que son los que interesan directamente a la teología. Por lo demás, para los análisis más apurados de los procesos fisiológicos y bioquímicos de las pasiones, en general y en particular, Santo Tomás no disponía de la experimentación científica requerida.

3. **Mirada retrospectiva del estudio de las pasiones**

En el ámbito de la cultura occidental en que nace y se desarrolla el tratado de Santo Tomás, el conocimiento de las pasiones es tan antiguo como el de la vida del hombre. Su constancia histórica, precientífica, puede comprobarse fácilmente tanto en la literatura homérica como en la Sagrada Escritura. El segundo gran paso, científico-filosófico, lo da Aristóteles en los estudios de psicología, y muy singularmente en su *Retórica* (I 11; II 2-11). Con un enfoque predominantemente moral y peyorativo se ocuparon de la génesis y procedimiento de anulación de las pasiones, como enfermedades del alma *(morbus animae)* los estoicos. San Agustín asume esta herencia y aplica toda su capacidad introspectiva, singularmente en los libros IX y XIV *De civitate Dei* y en el X de las *Confessiones,* al discernimiento y racionalización de las pasiones, actitud que ya había adoptado Nemesio de Emesa, en *De natura hominis,* a finales del siglo iv, y mantendrían después el pseudo Dionisio, a finales del siglo V, y San Juan Damasceno, en *De fide orthodoxa,* a principios del siglo vin. Tanto Aristóteles y los naturalistas que le precedieron en la indagación de la naturaleza del hombre (Hipócrates, por ejemplo), como los filósofos estoicos, San Agustín y los pensadores cristianos aludidos, centraron la atención en las cuatro pasiones más frecuentes y perceptibles: placer, dolor, deseo, temor.

También fueron conscientes de la conmoción orgánica o fisiológica que refleja, acompaña, origina o sigue a la afección psíquica. Incluso hay intentos de localización de todas o de algunas de las pasiones de acuerdo con la observación elemental de los estados pasionales más perceptibles. Santo Tomás recogerá estos datos, que son bien rudimentarios, lo cual no es de ex-

trañar, cuando ya en la segunda mitad del siglo xx, con todo el progreso de la psicofisiología, los resultados de la investigación sobre los puntos terminales de los estímulos y reacciones emotivas en la corteza cerebral y sobre el centro coordinador en el hipotálamo son tan poco precisos.

Con estas breves indicaciones quedan consignadas las principales *fuentes* bibliográficas del tratado de Santo Tomás. El mismo hará referencia explícita a ellas, no pretendiendo ser original, siéndolo grandemente en aspectos fundamentales. Además de la Sagrada Escritura, con 100 citas explícitas, el orden de frecuencia de los autores citados en el tratado de la *Suma de Teología* es el siguiente: Aristóteles, 302 citas; S. Agustín, 94; S. Juan Damasceno, 28; Pseudo Dionisio, 17; Cicerón, 14; Nemesio de Emesa, 10; S. Gregorio Magno, 5; Platón, 4; Avicena, 3; Boecio, 2; S. Ambrosio, 2.

4. Extensión y peculiaridades del tratado de las pasiones en la «Suma de Teología»

A primera vista llama la atención el gran número de cuestiones dedicadas a las pasiones: 27 cuestiones, con un total de 132 artículos. En obras anteriores ya se había ocupado de lo mismo, pero más sucintamente. En *De veníate* dedica a las pasiones los 10 artículos de la cuestión 26, prolongación de la cuestión 25 sobre el apetito sensitivo. En *In Sent.* 3 d.15 q.2, se ocupó de ellas referidas a Cristo; y en la d.26 q.1, se fijó especialmente en la esperanza, al tratar de la virtud teologal del mismo nombre. En *De malo,* a lo largo de las cuestiones 8-15, tratando de los vicios capitales, toca constantemente el tema de las pasiones. En *In Ethic.* 2 lect.5, recoge la noción precisa de pasión y su clasificación general. Estos son los principales *lugares paralelos* del presente tratado en la *Suma,* si bien en otras obras, y a lo largo de la misma *Suma de Teología,* hay ampliaciones y matizaciones sobre cada una de las pasiones dignas de tenerse en cuenta, según se irá señalando en la cabecera de cada uno de los artículos.

En este lugar principal notamos un esfuerzo colosal de recopilación de datos bíblicos, patrísticos y profanos, de sistematización y de profundidación psicológico-moral. Tanto es así que los comentaristas clásicos de Santo Tomás, excepto Conrado Koellin y Bartolomé Medina, apenas se detuvieron en estas 27 cuestiones; bastaba el texto de Santo Tomás. En este siglo merecieron una magistral exposición en la obra de Santiago M. Ramírez, O.P., *De passionibus animae. In I-II Summae Theologiae Divi Thomae expositio,* donde se somete el texto a examen y a las pertinentes aclaraciones y señalización de fuentes.

Como indicaba antes, el aspecto orgánico o psicofisiológico de las pasiones, su causa *material* y expresión corporal, es muy elemental, sobre la base de la experiencia directa individual o comparada, al no disponer de técnicas de experimentación con hombres o animales. En cambio, el aspecto anímico o *formal* de las pasiones, sus motivaciones y especificidad, intensificación e interferencias, y su variado vocabulario, suponen una finura de análisis bien notable. Además de las *once* pasiones específicas, cuya razón de ser se expone en la cuestión 23: *amor, odio, deseo, aversión, gozo, tristeza, esperanza, desespera-*

ción, temor, audacia e ira, presenta otras muchas que son matizaciones accidentales de las anteriores: placer, dolor, delectación, voluptuosidad, libídine, alegría, exultación, hilaridad, jocundidad, amistad, celo, admiración, confianza, desconfianza, presunción, acidia, dejadez, temeridad, turbación, inquietud, tedio, rencor, furor, afasia, misericordia, envidia, indignación, vergüenza, sonrojo, horror, estupor, agonía[2]. Todas ellas pueden influir en las afecciones superiores de la voluntad o reflejar sentimientos volitivos; de ahí el mismo nombre para vivencias esencialmente diversas. Santo Tomás, cuando llega el caso, señala oportunamente esta bivalencia de contenido de un mismo término.

Otra peculiaridad del tratado de la *Suma,* no desconocida en las obras anteriores, pero menos acentuada, es el hecho de la *participación intrínseca* de la voluntariedad y consiguiente moralidad de las pasiones. Santo Tomás no utiliza explícitamente la expresión completa, pero sí el concepto en la expresión equivalente de «dominio político» (libre, no servil o despótico) de la voluntad sobre el apetito sensitivo, mediante el juicio estimativo de la cogitativa o «ratio particularis»[3].

En cuanto al orden de las cuestiones del tratado se advierte una disparidad entre el enunciado en el prólogo de la cuestión 22, donde antepone el tema del orden de las pasiones al tema de su moralidad, y el seguido luego de hecho, anteponiendo el tema de la moralidad al del orden. Es decir, se invierte el tratamiento de las cuestiones 24 y 25. Por crítica textual no es fácil dilucidar cuál orden es el más coherente con el pensamiento del autor. El posponer la cuestión de la moralidad (orden señalado en el prólogo de la cuestión 22) tendría su razón de ser en la precedencia natural de lo psicológico sobre lo moral, tal como se observó en el tratado de los actos humanos. El posponer la cuestión del orden de las pasiones, tal como está en la obra realizada, tendría una razón de ser principalmente pedagógica: señalar el orden de las pasiones inmediatamente antes de tratar de cada una en particular. Esta razón de relatividad u orden en el conjunto de las pasiones no tendrá aplicación cuando se trate de la moralidad de cada una de las pasiones (c.34 y 39).

5. Indice orgánico del tratado de las pasiones

I. LAS PASIONES EN GENERAL (q.22-25).
- A. Absolutamente (q.22-24):
  - *a)* En su ser psicológico (q.22-23).
    - 1) Su naturaleza o esencia (q.22).
    - 2) Su división (q.23).
  - *b)* En su ser moral (c.24).
- B. Relativamente u ordenación de ellas entre sí (q.25).

II. LAS PASIONES EN PARTICULAR (q.26-48).
- A. Del apetito concupiscible (q.26-39).
  - *a)* El amor (q.26-29).

[2] Sobre las variaciones accidentales de las pasiones y su correspondiente nomenclatura puede verse *In Sent.* 3 d.26 q.1 a.3; *De verit.* 26,4 ad 5.
[3] Cf. *Suma teológica,* I q.78 a.4; 81 a.3 ad 2; I-II q.17 a.7; 24 a.1 ad 2; *In Ethic.* 1, lect.20.

a) Directamente (q.26-28).
1) En sí absolutamente (q.26).
2) Relativamente a su causa (q.27) y a su efecto (q.28).
B) Indirectamente, en relación a su contrario, el odio (q.29).
b) El deseo y su contrario, la huida (q.30).
c) El placer (q.31-39).
a) Directamente (q.31-34).
1) En su ser psicológico (q.31-33).
— En sí absolutamente (q.31).
— Relativamente a su causa (q.32) y a su efecto (q.33).
2) En su ser moral (q.34).
|B) Indirectamente, en relación a su contrario o tristeza (q.35-39).
1) En su ser psicológico (q.35-38).
— En sí absolutamente (q.35).
— Relativamente a su causa (q.36), a su efecto (q.37) y a su remedio (q.38).
2) En su ser moral (q.39).
B. Del apetito irascible (q.40-48).
a) La esperanza y su contrario, la desesperación (q.40).
b) La audacia y su contrario, el temor (q.41-45).
a) El temor (q.41-44).
1) En sí absolutamente (q.41).
2) Relativamente a su objeto (q.42), a su causa (q.43), a su efecto (q.44).
|B) La audacia (q.45).
c) La ira (q.46-48).
a) En sí absolutamente (q.46).
B) Relativamente a su causa (q.47) y a su efecto (q.48).

BIBLIOGRAFÍA[4]

AGUSTÍN, S., *Confesiones:* ML 32; *De diversis quaestionibus ad Simplicianum:* ML 40; *De civitate Dei:* ML 41.
ALBERTO MAGNO, S., *De animalibus,* en *Opera omnia,* ed. Borgnet (Paris 1891) XI-XII.
ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea, Rbetorica. De anima, De partibus animalium.* Ed. J. A. Smith y W. D. Ross (Osford 1930-1931).
BOETIO, *De consolatione philosophiae:* ML 64.
CICERÓN, *Tusculanae quaestiones* (Leipzig 1918).
FERNÁNDEZ MANZANEDO, M., O.P., *Naturaleza de las pasiones o emociones* y *Clasificación de las pasiones o emociones:* Studium 23 (1983) 47-69.357-378.
GREGORIO NISENO, S., *De hominis opificio:* MG 46.
MEDINA, B., O.P., *Expositio in Primam Secundae Divi Thomae Aquinatis* (Salmanticae 1577).
NEMESIO DE EMESA, *De natura hominis.* Ed. J. Valla (Lyon 1538).
RAMÍREZ, J. M., O.P., *De passionibus animae. In I-II Summae Theologiae Divi Thomae expositio.* Ed. V. Rodríguez, O.P. (Madrid, CSIC, 1973).
UBEDA PURKISS, M., O.P., *Desarrollo histórico de la doctrina sobre las emociones:* Cienc. Tom. n.248.250, t.80 (1953); t.81 (1984).

[4] Indico las principales fuentes escritas que tuvo Santo Tomás a mano y algún otro trabajo de información histórico-doctrinal que ayudan a comprender el texto del autor.

CUESTIÓN 22

Del sujeto de las pasiones del alma

Completado lo anterior, debe tratarse ahora de las pasiones del alma (cf. q.6 introd.), primero en general y luego en particular (q.26). Consideradas en general, las pasiones ofrecen cuatro temas de estudio: primero, su sujeto (q.22); segundo, la diferencia entre ellas (q.23); tercero, su relación mutua (q.25); cuarto, la malicia y bondad de las mismas (q-24).

La primera cuestión plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. ¿Existe alguna pasión en el alma?—2. ¿Se halla más bien en la parte apetitiva que en la parte aprehensiva?—3. ¿Reside más bien en el apetito sensitivo que en el intelectivo, llamado voluntad?

ARTICULO 1

¿Existe alguna pasión en el alma?[a]

In Sent. 3 d.15 a.1 q.[a]2; *De verit.* q.26 a.1-2.

Objeciones por las que parece que no existe ninguna pasión en el alma.

1. En efecto, padecer es propio de la materia. Pero el alma no está compuesta de materia y forma, como ya se ha expuesto (1 q.75 a.5). Luego no hay ninguna pasión en el alma.

2. Aún más: La pasión es un movimiento, como dice III *Physic.*[1] Pero el alma no es movida, como prueba I *De anima*[2]. Luego no hay pasión en el alma.

3. Y también: La pasión es el camino para la corrupción, porque *toda pasión acrecentada altera la sustancia,* como dice el libro *Topicorum*[3]. Pero el alma es incorruptible. Luego no hay ninguna pasión en el alma.

En cambio está lo que dice el Apóstol[4] en Rom 7,5: *Mientras estábamos en la carne, las pasiones de los pecados, que eran por la ley, obraban en nuestros miembros.* Ahora bien, los pecados están propiamente en el alma. Luego también las pasiones, dichas *de los pecados,* están en el alma.

Solución. *Hay que decir:* La palabra *padecer* se emplea de tres modos. Uno, en sentido general, en cuanto que todo recibir es padecer, aunque nada se sustraiga de la cosa, como si se dijera que el aire padece cuando es iluminado. Pero esto más propiamente es ser perfeccionado que padecer.

Según otro modo se dice padecer propiamente, cuando se recibe alguna cosa con pérdida de otra. Mas esto sucede de dos maneras. Algunas veces se quita a la cosa lo que no le es conveniente, como, cuando el cuerpo de un animal es sanado, se dice padecer, porque recibe la salud, siendo eliminada la enfermedad.

Otras veces ocurre lo contrario, y así enfermar se dice padecer porque se recibe la enfermedad, con pérdida de la salud. Y éste es el modo que se aplica con mayor propiedad a la pasión. Pues se dice padecer por cuanto una cosa es atraída hacia el agente; y lo que se aparta de lo que le es conveniente parece ser lo que más es atraído hacia otro. E igualmente dice I *De generat.*[5] que, cuan-

1. ARISTÓTELES, c.3 n.2 (BK 202a25): S. TH., lect.5 n.310. 2. ARISTÓTELES, c.3 n.3-8 (BK 40612): S. TH., lect.6 n.75-86. 3. ARISTÓTELES, 6 c.6 n.21 (BK 145a3). 4. SAN PABLO. 5. ARISTÓTELES, c.3 n.9 (BK 318b2): S. TH., lect.8 n.59.

---

a Para conocer la esencia de la pasión se indaga su propio *sujeto,* que es más que soporte o causa material *in qua.* Se trata del sujeto propio del movimiento pasional (el «mobile»), que califica esencialmente al movimiento. Como se trata de un movimiento más del alma que del cuerpo *(passiones animae),* el sujeto en cuestión es más el psíquico que el orgánico: la potencia apetitiva inferior, que es, a la vez, causa eficiente o principio elicitivo de la pasión.

do de lo que es menos noble se engendra algo más noble, hay generación en sentido absoluto y corrupción en sentido relativo; y, viceversa, cuando de lo que es más noble se engendra algo menos noble.

Y sucede que la pasión se da en el alma de estos tres modos. Efectivamente, según la mera recepción se dice que *sentir y entender son un cierto padecer*[6]. Mas la pasión acompañada de sustracción no existe sino por transmutación corporal. De ahí que la pasión propiamente dicha no pueda convenir al alma sino accidentalmente, es decir, en cuanto el compuesto padece. Pero también en esto hay diferencia, porque cuando semejante transmutación se hace a peor, posee más propiamente la razón de pasión que cuando se hace a mejor. Por eso la tristeza es pasión más propiamente que la alegría.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Padecer, en cuanto conlleva pérdida y transmutación, es propio de la materia. De ahí que no se halle más que en los compuestos de materia y forma. Pero padecer, en cuanto implica mera recepción, no es necesariamente propio de la materia, sino que puede darse en cualquier ser existente en potencia. Y el alma, aunque no esté compuesta de materia y forma, tiene, no obstante, algo de potencialidad, según la cual le conviene recibir y padecer en el sentido en que entender es padecer, como dice III *De anima*[7].

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque padecer y ser movida no convenga al alma esencialmente, le conviene, sin embargo, accidentalmente, como dice I *De anima*[8].

3. *A la tercera hay que decir:* La razón aducida vale respecto de la pasión que tiene lugar con transmutación hacia lo que es peor, y tal pasión no puede convenir al alma, a no ser accidentalmente, pues por su propia naturaleza conviene al compuesto, que es corruptible.

ARTICULO 2

¿Se halla la pasión más bien en la parte apetitiva que en la aprehensiva?

1 q.81 a.1; *In Sent.* 3 d.15 q.2 q.ª2; *De verit*, q.26 a.3; *In De div. nom.* c.2 lect.4; *In Ethic. 2* lect.5.

Objeciones por las que parece que la pasión se halla más bien en la parte apetitiva que en la aprehensiva.

1. Lo que es primero en cada género parece ser lo máximo de cuanto está en ese género y su causa, como dice II *Metaphys.*[9] Pero la pasión se encuentra en la parte aprehensiva antes que en la parte apetitiva, pues la parte apetitiva no padece a no ser que preceda pasión en la parte aprehensiva. Luego la pasión se halla más bien en la parte aprehensiva que en la parte apetitiva.

2. Aún más: Lo que es más activo parece ser menos pasivo, pues la acción se opone a la pasión. Pero la parte apetitiva es más activa que la aprehensiva. Luego parece que la pasión se halla más bien en la parte aprehensiva.

3. Y también: Así como el apetito sensitivo es una potencia en órgano corporal, así también lo es la potencia aprehensiva sensitiva. Pero la pasión del alma tiene lugar, propiamente hablando, por una transmutación corporal. Luego no se halla la pasión en la parte apetitiva sensitiva más bien que en la aprehensiva sensitiva.

En cambio está lo que dice San Agustín en IX *De civ. Dei*[10], que *¿os movimientos del ánimo a los que los griegos llaman «pathe» y algunos de los nuestros, como Cicerón, perturbaciones, otros los llaman afecciones o afectos, pero otros más expresivamente los denominan pasiones, como en griego.* Lo cual evidencia que las pasiones del alma son lo mismo que las afecciones. Ahora bien, las afecciones pertenecen claramente a la parte apetitiva y no a la aprehensiva. Luego también las pasiones se hallan más bien en la parte apetitiva que en la aprehensiva.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se

6. ARISTÓTELES, c.5 n.8 (BK 410a25): S. TH., lect. 12 n.183. 7. ARISTÓTELES, c.4 n.9 (BK 429b25): S. TH., lect.9 n.720. 8. ARISTÓTELES, c.3 n.7 (BK 406b5): S. TH., lect.6 n.84. 9. ARISTÓTELES, 1 a c.1 n.5 (BK 429b25): S. TH., l.2 lect.2 n.292. 10. C.4: ML 41,258.

ha indicado (a.1), el nombre de pasión implica que el paciente sea atraído hacia el agente. Ahora bien, el alma es más atraída hacia una cosa por la potencia apetitiva que por la aprehensiva, pues por la potencia apetitiva el alma dice orden a las cosas como son en sí mismas. Por eso dice el Filósofo en VI *Metaphys.*[11] que *el bien y el mal,* que son los objetos de la potencia apetitiva, *existen en las cosas mismas.* Por otra parte, la potencia aprehensiva no es atraída hacia una cosa en cuanto es en sí misma, sino que la conoce según la intención que de la cosa tiene en sí o recibe según su modo propio. Por eso se dice también en el mismo lugar[12] que *lo verdadero y lo falso,* que pertenecen al conocimiento, *no están en las cosas, sino en la mente.* Luego es evidente que la razón de pasión se halla más bien en la parte apetitiva que en la aprehensiva.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Sucede a la inversa en lo concerniente a la perfección y en lo concerniente al defecto. Porque en lo que se refiere a la perfección, la intensidad se determina por la aproximación a un primer principio único, de manera que cuanto más cercana a él se halla una cosa, tanto es más intensa. Como la intensidad de lo lúcido se determina por su aproximación a lo sumamente luminoso, de manera que cuanto más se acerca a ello una cosa, tanto es más lúcida. Pero en lo que se refiere al defecto, la intensidad se determina no por la aproximación a lo sumo, sino por el alejamiento de lo perfecto, pues en esto consiste la razón de privación y defecto. Y, por tanto, cuanto menos se aparta de lo que es primero, tanto es menos intenso. Por eso, al principio siempre es pequeño el defecto, que, después, al ir avanzando, se acrecienta más. Ahora bien, la pasión pertenece al orden de lo defectuoso, porque corresponde a un ser en cuanto está en potencia. De ahí que en los seres que se aproximan a lo que es primero en la perfección, es decir, a Dios, se encuentre menos la razón de potencia y pasión; mientras en los otros, consiguientemente, más. Y así también en la primera potencia del alma, esto es, en la aprehensiva se da menos la razón de pasión.

2. *A la segunda hay que decir:* La potencia apetitiva se considera más activa, porque es más principio del acto exterior. Esto le compete por la misma razón por la que es más pasiva, o sea, por cuanto dice orden a las cosas como son en sí mismas, pues por la acción exterior llegamos a conseguirlas.

3. *A la tercera hay que decir:* El órgano del alma, como ya se ha indicado (1 q.78 a.8), puede sufrir alteración de dos maneras. Una, por transmutación espiritual, en cuanto recibe la intención de la cosa. Y esto se da esencialmente en el acto de la potencia aprehensiva sensitiva. Así, el ojo es inmutado por las cosas visibles, no de modo que sea coloreado, sino de modo que reciba la intención del color. Hay también otra transmutación natural del órgano que se da en él en cuanto a su disposición natural; por ejemplo, que se calienta o se enfría, o sufre otros cambios similares. Esta transmutación es accidental al acto de la potencia aprehensiva sensitiva, como cuando el ojo se fatiga por la intensidad de la mirada, o se inutiliza por el exceso de luz. Pero tal transmutación se ordena esencialmente al acto del apetito sensitivo. Por eso en la definición de los movimientos de la parte apetitiva se pone como elemento material alguna transmutación natural del órgano. Así se dice que *la ira es el ardor de la sangre junto al corazón*[13]. Es evidente, por lo tanto, que la razón de pasión se halla más bien en el acto de la potencia apetitiva sensitiva que en el acto de la potencia aprehensiva sensitiva, aunque una y otra son actos de un órgano corporal [b].

11. ARISTÓTELES, 5 c.4 n.1 (BK 1027b25): S. TH., l.6 lect.4 n.1230. 12. ARISTÓTELES, ibid.; S. TH., l.c. n.1231. 13. ARISTÓTELES, *De an.* 1 c.1 n.11 (BK 403a31): S. TH., lect.2 n.24.

b Esta integración esencial del factor psíquico y del factor orgánico o neurovegetativo correspondiente en la definición integral de toda pasión lo había ya señalado perfectamente en 1 q.20 a.1 ad 1, y en *De anima,* c.1 lect.2.

ARTICULO 3

¿Reside la pasión más bien en el apetito sensitivo que en el intelectivo, llamado voluntad?

1 q.2 a.1 ad 1; *In Sent.* 3 d.15 q.2 q.ª2; 4 d.49 q.3 a.1 q.ª2 ad 1; *De verit,* q.26 a.3; *In Ethic. 2* lect.5.

Objeciones por las que parece que la pasión no reside en el apetito sensitivo más bien que en el intelectivo.

1. En efecto, dice Dionisio en el c.2 *De div. nom.* [14] que Hieroteo *fue instruido por una inspiración más divina, no sólo aprendiendo, sino también padeciendo las cosas divinas.* Pero la pasión de las cosas divinas no puede pertenecer al apetito sensitivo, cuyo objeto es el bien sensible. Luego la pasión reside en el apetito intelectivo lo mismo que en el sensitivo.

2. Además, cuanto más potente es lo activo, tanto más fuerte es la pasión. Pero el objeto del apetito intelectivo, que es el bien universal, es un principio activo más potente que el objeto del apetito sensitivo, que es el bien particular. Luego la razón de pasión se halla más bien en el apetito intelectivo que en el apetito sensitivo.

3. Y también: El gozo y el amor se dice que son pasiones. Pero éstas se hallan en el apetito intelectivo y no sólo en el sensitivo, pues de lo contrario no se atribuirían en las Sagradas Escrituras a Dios y a los ángeles. Luego las pasiones no residen más en el apetito sensitivo que en el intelectivo.

En cambio está lo que dice el Damasceno en el libro 11[15] describiendo las pasiones animales: *La pasión es un movimiento de la potencia apetitiva sensible en la imaginación del bien o del mal. Y de otro modo: La pasión es un movimiento irracional del alma por la conjetura de un bien o un mal.*

Solución. *Hay que decir:* La pasión, como ya se ha expuesto (a.1), se halla propiamente donde hay transmutación corporal, la cual ciertamente se encuentra en los actos del apetito sensitivo, y no sólo espiritual[16], como sucede en la aprehensión sensitiva, sino también natural. Ahora bien, en el acto del apetito intelectivo no se requiere transmutación alguna corporal, porque semejante apetito no es potencia de ningún órgano. Por lo cual es evidente que la razón de pasión se halla más propiamente en el acto del apetito sensitivo que del intelectivo, como también es claro por las definiciones citadas del Damasceno[17].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera boy que decir: Pasión de las cosas divinas* se llama allí a la afección a las cosas divinas y a la unión a las mismas por el amor, lo cual, sin embargo, tiene lugar sin transmutación corporal.

2. *A la segunda hay que decir:* La magnitud de la pasión no sólo depende de la fuerza del agente, sino también de la pasividad del paciente, porque los seres muy pasibles padecen mucho aun de parte de activos débiles. Por consiguiente, aunque el objeto del apetito intelectivo sea más activo que el objeto del apetito sensitivo, sin embargo, el apetito sensitivo es más pasivo.

3. *A la tercera hay que decir:* El amor, el gozo y otras cosas similares, cuando se atribuyen a Dios o a los ángeles, o a los hombres respecto del apetito intelectivo, significan el simple acto de la voluntad con un efecto semejante, pero sin pasión. Por eso dice San Agustín en IX *De civ. Dei*[18]: *Los ángeles no sólo castigan sin ira, sino que también socorren sin compasión de la miseria; y, sin embargo, siguiendo el uso del lenguaje humano, también a ellos se les aplican los nombres de esas pasiones por cierta semejanza de operación, no por debilidad en sus afectos.*

14. §9: MG 3,648; S. TH., lect.4 n.191. 15. SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* c.22: MG 94,941. 16. *Espiritual* equivale aquí a *inmaterial*, ya que el significado de este término tiene alcance más amplio, pues se extiende a toda eminencia sobre las leyes de la potencialidad, que puede ser inferior a la espiritualidad propiamente dicha. 17. Cf. nota 15. 18. C.5: ML 41,261.

CUESTIÓN 23

De la diferencia de las pasiones entre sí

Corresponde a continuación tratar de la diferencia de las pasiones entre sí (cf. q.22 introd.). Acerca de este tema se formulan cuatro preguntas:

1. ¿Son diversas las pasiones que están en el apetito concupiscible de las que están en el irascible?—2. ¿Es la contrariedad de las pasiones del irascible según la oposición entre el bien y el mal?—3. ¿Hay alguna pasión que no tenga contrario?—4. ¿Hay en una misma potencia algunas pasiones diferentes en especie no contrarias entre sí?

ARTICULO 1

¿Son diversas las pasiones que están en el apetito concupiscible de las que están en el irascible?

De verit. q.26 a.4.

Objeciones por las que parece que las pasiones del irascible y del concupiscible son las mismas.

1. Dice el Filósofo en II *Ethic.*[1] que a las pasiones del alma *siguen el gozo y la tristeza.* Pero el gozo y la tristeza están en el concupiscible. Luego todas las pasiones están en el concupiscible y, por consiguiente, no están unas en el irascible y otras en el concupiscible.

2. Aún más: Sobre aquello de Mt 13,33: *Semejante es el reino de los cielos a la levadura,* etc., dice la *Glosa* de S. Jerónimo[2]: *Poseamos la prudencia en la razón, el odio a los vicios en el irascible, el deseo de las virtudes en el concupiscible.* Pero el odio está en el concupiscible, como también el amor al que es contrario, según dice II *Topic.*[3] Luego una misma pasión se halla en el concupiscible y en el irascible.

En cambio los actos de potencias diversas son de diversa especie, como el ver y el oír. Pero el irascible y el concupiscible son dos potencias que dividen el apetito sensitivo, como ya se ha expuesto (1 q.81 a.2). Luego, siendo las pasiones movimientos del apetito sensitivo, según se ha dicho anteriormente (q.22 a.3), las pasiones que están en el irascible serán distintas en especie de las que están en el concupiscible.

Solución. *Hay que decir:* Las pasiones que están en el irascible y en el concupiscible difieren en especie, pues teniendo las potencias diversas objetos diversos es necesario que las pasiones de potencias diversas se refieran a objetos diversos (1 q.77 a.3). Luego, con mayor razón, las pasiones de potencias diversas difieren en especie, porque se requiere mayor diferencia del objeto para diversificar la especie de las potencias que para diversificar la especie de las pasiones o de los actos. En efecto, así como en las cosas naturales la diversidad del género sigue a la diversidad de potencia de la materia, y la diversidad de especie a la diversidad de forma en la misma materia, así en los actos del alma, los que pertenecen a potencias diversas no sólo son diversos en especie, sino también en género; mientras los actos o pasiones que se refieren a diversos objetos especiales, comprendidos bajo un solo objeto común de una potencia única, difieren como especies de aquel género.

Para conocer, pues, qué pasiones están en el irascible y cuáles en el concupiscible, es preciso establecer el objeto de ambas potencias. Ahora bien, ya se ha dicho (1 q.81 a.2) que el objeto de la potencia concupiscible es el bien o el mal sensible tomado absolutamente, que es lo deleitable o lo doloroso. Pero

1. ARISTÓTELES, c.5 n.2 (BK 1105b23): S. TH., lect.5 n.296. 2. *Glossa ordin.* 5,46 A; JERÓNIMO, *In Matth.* 1.2, super 13 n.33: ML 26,94. 3. ARISTÓTELES, c.7 n.4 (BK 113b1).

como es necesario que el alma experimente a veces dificultad o lucha en conseguir tal bien o en evitar tal mal, por cuanto ello supera en algún modo el fácil ejercicio de la potencia del animal, por eso el mismo bien o mal, en cuanto tiene razón de arduo o difícil, es objeto del irascible. Luego cualesquiera pasiones que miran absolutamente al bien o al mal pertenecen al concupiscible, como son el gozo, la tristeza, el amor, y otras semejantes. En cambio, cualesquiera pasiones que miran al bien o al mal bajo la razón de arduo, en cuanto difícil de obtener o de evitar, pertenecen al irascible, como la audacia, el temor, la esperanza y similares.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según se ha dicho (1 q.81 a.2), la potencia irascible se ha dado a los animales para quitar los obstáculos que impiden al concupiscible tender a su objeto, ya por la dificultad de conseguir el bien, ya por la dificultad de superar el mal. Por eso todas las pasiones del irascible terminan en las pasiones del concupiscible. Y, asimismo, también a las pasiones que están en el irascible siguen el gozo y la tristeza, que se hallan en el concupiscible.

2. *A la segunda hay que decir:* San Jerónimo atribuye al irascible el odio a los vicios, no por razón del odio, que compete propiamente al concupiscible, sino por el ataque, que corresponde al irascible.

3. *A la tercera hay que decir:* El bien en cuanto deleitable mueve al concupiscible. Pero si el bien implica alguna dificultad para conseguirlo, por eso mismo tiene algo que repugna al concupiscible. De ahí la necesidad de otra potencia que tienda hacia ese bien. La misma razón hay respecto del mal. Y esa potencia es el irascible. De donde se sigue que las pasiones del concupiscible y del irascible difieren en especie.

ARTICULO 2

¿Es la contrariedad de las pasiones del irascible según la contrariedad del bien y del mal?

In Sent. 3 d.26 q.1 a.3; *De verit.* q.26 a.4.

Objeciones por las que parece que la contrariedad de las pasiones del irascible no existe sino según la contrariedad del bien y del mal.

1. En efecto, las pasiones del irascible se ordenan a las pasiones del concupiscible, según queda dicho (a.1 ad 1). Pero las pasiones del concupiscible no son contrarias sino según la contrariedad del bien y del mal, como el amor y el odio, el gozo y la tristeza. Luego tampoco las pasiones del irascible.

2. Aún más: Las pasiones difieren según sus objetos, como también los movimientos según sus términos. Pero no hay contrariedad en los movimientos sino según la contrariedad de sus términos, como aparece claro en V *Physic.*[4] Luego tampoco hay contrariedad en las pasiones sino según la contrariedad de sus objetos. Ahora bien, el objeto del apetito es el bien o el mal. Luego en ninguna potencia apetitiva puede haber contrariedad de pasiones sino según la contrariedad del bien y del mal.

3. Y también: *Toda pasión del alma se determina por aproximación o alejamiento,* como dice Avicena en VI *De naturalibus*[5]. Pero la aproximación es causada por razón del bien, y el alejamiento por razón del mal, porque así como *el bien es lo que apetecen todas las cosas,* según dice I *Ethic.*[5], así el mal es lo que todos rehuyen. Luego en las pasiones del alma no puede haber contrariedad sino según el bien y el mal.

En cambio, el temor y la audacia son contrarios, como consta claramente en III *Ethic.*[7] Pero el temor y la audacia no difieren según el bien y el mal, porque ambos son respecto de algunos males.

4. ARISTÓTELES, c.5 n.3 (BK 229a30): S. TH., lect.8 n.719-720. 5. *De an.*, p.2 c.3. 6. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 1094a3): S. TH., lect.1 n.9. 7. ARISTÓTELES, c.7 n.11 (BK 1116a3): S. TH., lect.15 n.554.

Luego no toda contrariedad de las pasiones del irascible es según la contrariedad del bien y del mal.

Solución. *Hay que decir:* La pasión es un movimiento, como dice III *Physic.*[8] Por eso es preciso tomar la contrariedad de las pasiones según la contrariedad de los movimientos o de las mutaciones. Ahora bien, en las mutaciones y en los movimientos hay una doble contrariedad, como dice V *Physic.*[9] Una, por aproximación y alejamiento de un mismo término. Ésta contrariedad es propiamente de las mutaciones, esto es, de la generación, que es mutación hacia el ser, y de la corrupción, que es mutación desde el ser. La otra, en cambio, según la contrariedad de los términos, que es propiamente la contrariedad de los movimientos, como el blanqueamiento, que es un movimiento de negro a blanco, se opone al ennegrecimiento, que es un movimiento de blanco a negro.

Así, pues, en las pasiones del alma se encuentra una doble contrariedad: una, según la contrariedad de los objetos, es decir, del bien y del mal; y la otra, por aproximación y alejamiento del mismo término. En las pasiones del concupiscible se halla solamente la primera contrariedad, esto es, la que proviene de los objetos, mientras que en las pasiones del irascible se encuentran ambas. La razón de esto es que el objeto del concupiscible, como se ha dicho antes (a.1), es el bien o el mal sensible considerado absolutamente. Pero el bien, en cuanto bien, no puede ser a modo de término *a quo,* sino solamente a modo de término *ad quem,* porque ningún ser rehuye el bien en cuanto bien, sino que todas las cosas lo apetecen. De igual modo, ningún ser apetece el mal en cuanto tal, sino que todas las cosas lo rehuyen, y por eso el mal no tiene razón de término *ad quem,* sino sólo de término *a quo.* Así pues, toda pasión del concupiscible respecto del bien tiende hacia él, como el amor, el deseo y el gozo; mientras toda pasión respecto del mal se aleja de él, como el odio, la huida o abominación y la tristeza. Por consiguiente, en las pasiones del concupiscible no puede haber contrariedad por aproximación o alejamiento respecto del mismo objeto.

En cambio, el objeto del irascible es el bien o el mal sensible, no absolutamente, sino bajo la razón de dificultad o arduidad, según se ha expuesto antes (a.1). Pero en el bien arduo o difícil hay motivo para que se tienda hacia él en cuanto es un bien, lo cual pertenece a la pasión de la esperanza, y para apartarse de él, en cuanto es arduo o difícil, lo que corresponde a la desesperación. De manera semejante, en el mal arduo hay motivo para que sea evitado, en cuanto es un mal, y esto conviene a la pasión del temor, pero presenta también un motivo para tender hacia él como hacia algo arduo, por lo que se evita la sujeción al mal, y así tiende hacia él la audacia. Luego en las pasiones del irascible se da contrariedad según la contrariedad del bien y del mal, como entre la esperanza y el temor, y, además, por aproximación y alejamiento respecto del mismo término, como entre la audacia y el temor.

Y con esto es evidente la respuesta a las objeciones.

ARTICULO 3

¿Hay alguna pasión del alma que no tenga contrario?

Infra q.46 a.1 ad 2; *In Sent.* 3 d.26 q.1 a.3; *De verit.* q.26 a.4.

Objeciones por las que parece que toda pasión del alma tiene algún contrario.

1. En efecto, toda pasión del alma o está en el irascible o en el concupiscible, según se ha dicho antes (a.1). Pero unas y otras tienen contrariedad a su modo. Luego toda pasión del alma tiene contrario.

2. Toda pasión del alma tiene por objeto o el bien o el mal, que son los objetos en universal de la parte apetitiva. Pero a la pasión cuyo objeto es el bien, se opone la pasión cuyo objeto es el mal. Luego toda pasión tiene contrario.

3. Y también: Toda pasión del alma, como queda dicho (a.2), tiene lugar por

8. ARISTÓTELES, c.3 n.2 (BK 202a25): S. TH., lect.5 n.310. 9. ARISTÓTELES, c.5 n.3 (BK 229a20): S. TH., lect.8 n.719.

aproximación o por alejamiento. Pero a cada aproximación es contrario un alejamiento, y viceversa.

En cambio, la ira es una pasión del alma. Pero no se pone ninguna pasión contraria a la ira, como es evidente en IV *Ethic.*[10] Luego no toda pasión tiene contrario.

Solución. *Hay que decir:* Lo singular de la pasión de la ira es que no puede tener contrario ni en cuanto a la aproximación y alejamiento ni en cuanto a la contrariedad del bien y del mal. La ira, en efecto, es causada por un mal difícil ya presente, a cuya presencia es necesario que o sucumba el apetito, y entonces no sale de los límites de la tristeza, que es compasión del concupiscible; o bien se mueva para atacar al mal dañino, lo cual pertenece a la ira. Pero no puede tener un movimiento de huida, porque se supone el mal ya presente o pasado. Y así, no hay pasión alguna que sea contraria al movimiento de la ira según la contrariedad de aproximación y alejamiento.

De igual manera tampoco en cuanto a la contrariedad del bien y del mal, porque al mal presente se opone el bien conseguido, que ya no puede tener razón de arduo o difícil. Y después de la consecución del bien no queda otro movimiento sino el reposo del apetito en el bien conseguido, que pertenece al gozo, pasión del concupiscible.

El movimiento de la ira, por tanto, no puede tener como contrario ningún movimiento del alma, sino únicamente se opone a él la cesación en el movimiento. Como dice el Filósofo en su *Retórica*[11], *el aplacarse se opone al airarse,* lo cual no es opuesto contrariamente, sino negativa o privativamente.

Y con esto es obvia la respuesta a las objeciones.

ARTICULO 4

¿Hay en la misma potencia algunas pasiones diferentes en especie, no contrarias entre sí?[a]

In Sent. 3 d.26 q.1 a.3; *De verit.* q.26 a.4; *In Ethic.* 2 lect.5

Objeciones por las que parece que no pueden darse en una potencia pasiones diferentes en especie y no contrarias entre sí.

1. En efecto, las pasiones del alma difieren según los objetos. Ahora bien, los objetos de las pasiones son el bien y el mal, en cuya diferencia se basa la contrariedad de las pasiones. Luego no hay pasiones de la misma potencia que, sin tener contrariedad entre sí, difieran en especie.

2. Aún más: La diferencia de especie es una diferencia por razón de la forma. Pero toda diferencia en cuanto a la forma es según alguna contrariedad, como dice X *Metaphys.*[12] Luego las pasiones de la misma potencia que no son contrarias no difieren en especie.

3. Y también: Consistiendo toda pasión del alma en la aproximación o alejamiento respecto del bien o del mal, parece necesario que toda diferencia de las pasiones del alma sea según la diferencia del bien y del mal, o según la diferencia

10. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 1125b26): S. TH., lect.13 n.800. 11. ARISTÓTELES, 1.2 c.3 n.1 (BK 1380a5). 12. ARISTÓTELES, 1.9 c.8 n.2 (BK 1058a7): S. TH., 1.10 lect.10 n.2120.

a La división de las pasiones en dos grandes géneros, las del apetito concupiscible y las del apetito irascible, resulta del examen de la naturaleza de las pasiones, hecho en la cuestión anterior. El sujeto inmediato de las pasiones es el apetito sensitivo, que es doble. Sus objetos formales genéricos son los objetos formales de ambas facultades. Otro criterio de subdivisión intermedia lo da el doble término contrario de estos movimientos: unas pasiones son sobre el bien apetecible (amor, deseo, gozo, esperanza, desesperanza) y otras son sobre el mal aborrecible (odio, fuga, tristeza, temor, audacia, ira). El criterio de la última división especifica se señala en el último artículo completivo, de la cuestión 23: la formalidad de bien o mal ausente (deseo, fuga, esperanza, desesperanza, temor, audacia), presente (gozo, tristeza, ira), o de bien y mal en absoluto (amor, odio). Las que son contrarias (amor-odio, deseo-temor) se neutralizan o se restan vigor; las que no tienen términos contrarios, sino que son graduales del mismo signo (v.gr., amor-deseo, odio-fuga) se sobreponen y refuerzan (cf. *De veritate* c.26 a.4). Las del apetito irascible nacen de las del apetito concupiscible y en él terminan, desde el amor hasta el gozo o tristeza.

de su aproximación o alejamiento, o según la mayor o menor aproximación o alejamiento. Pero las dos primeras diferencias producen contrariedad en las pasiones del alma, según se ha dicho (a.2). La tercera diferencia, sin embargo, no diversifica la especie, porque así serían infinitas las especies de las pasiones del alma. Luego no es posible que las pasiones de la misma potencia del alma difieran en especie y no sean contrarias.

En cambio, el amor y el gozo difieren en especie y están en el concupiscible, y, sin embargo, no son contrarios entre sí, sino más bien uno es causa del otro. Luego hay algunas pasiones de la misma potencia que difieren en especie y no son contrarias.

Solución. *Hay que decir:* Las pasiones difieren según los principios activos, que en el caso de las pasiones del alma, son sus objetos. Mas la diferencia de los principios activos puede considerarse de dos maneras: una, según la especie o naturaleza de los mismos principios activos, como el fuego difiere del agua; otra, según su diverso poder activo. Mas la diversidad del principio activo o motivo, en cuanto al poder de mover, puede explicarse en las pasiones por la semejanza con los agentes naturales. En efecto, todo el que mueve atrae en cierto modo hacia sí al paciente o lo aleja de sí. Al atraerlo hacia sí, hace en él tres cosas. En primer lugar, le da una inclinación o aptitud para tender hacia el que mueve, como un cuerpo ligero, que está en lo alto, comunica al cuerpo engendrado la ligereza por la que tiene inclinación o aptitud para estar arriba. Segundo, si el cuerpo engendrado se halla fuera de su propio lugar, le da el movimiento hacia su lugar. Tercero, le da el reposo cuando ha llegado a su lugar, puesto que se debe a la misma causa el reposar en un lugar y el movimiento hacia ese lugar. E igualmente debe entenderse respecto de la causa de repulsión.

Pero en los movimientos de la parte apetitiva, el bien tiene, por así decirlo, una fuerza atractiva, y el mal, una fuerza repulsiva. El bien, pues, primero causa en la potencia apetitiva una inclinación o aptitud o connaturalidad hacia el bien, lo cual pertenece a la pasión del *amor,* a la que corresponde como contrario, por parte del mal, *el odio.* Segundo, si el bien no es aún poseído, le comunica un movimiento para conseguir el bien amado, y esto pertenece a la pasión del *deseo* o *concupiscencia.* Y en el lado opuesto, por parte del mal, está *la huida* o *aversión.* Tercero, cuando se ha conseguido el bien, produce una cierta quietud del apetito en el bien conseguido, y esto pertenece a *la delectación* o *gozo,* al cual se opone, por parte del mal, *el dolor* o *la tristeza.*

Por otro lado, las pasiones del irascible presuponen la aptitud o inclinación para procurar el bien o evitar el mal por parte del concupiscible, que mira al bien o al mal absolutamente. Y respecto del bien aún no conseguido, están *la esperanza* y *la desesperación.* Respecto del mal aún no presente, están *el temor* y *la audacia.* Mas respecto del bien conseguido, no hay pasión alguna en el irascible, porque ya no tiene razón de arduo, como se ha dicho anteriormente (q.22 a.3). Pero del mal presente surge la pasión de *la ira.*

Así, pues, es evidente que en el concupiscible hay tres combinaciones de pasiones; a saber: amor y odio, deseo y huida, gozo y tristeza. Igualmente hay tres en el irascible; a saber: esperanza y desesperación, temor y audacia, y la ira, a la que no se opone ninguna pasión. Hay, por tanto, once pasiones diferentes en especie: seis en el concupiscible y cinco en el irascible, bajo las cuales quedan incluidas todas las pasiones del alma.

Y con esto es evidente la respuesta a las objeciones.

CUESTIÓN 24

Del bien y el mal en las pasiones del alma

Corresponde a continuación tratar del bien y el mal en las pasiones del alma (cf. q.22 introd.). Acerca de esto se plantean cuatro problemas:

1. ¿Pueden hallarse el bien y el mal moral en las pasiones del alma?—2. ¿Es mala moralmente toda pasión del alma?—3. ¿Aumenta o disminuye toda pasión la bondad o malicia del acto?—4. ¿Es alguna pasión buena o mala por su especie?

ARTICULO 1

¿Pueden hallarse el bien y el mal moral en las pasiones del alma?

In Sent. 2 d.36 a.2; *In Ethic.* 2 lect.5; *De malo* q.10 a.1.

Objeciones por las que parece que ninguna pasión del alma es buena o mala moralmente:

1. En efecto, el bien y el mal moral es propio del hombre, pues *lo moral propiamente se dice de lo humano,* como afirma San Ambrosio, *Super Lucam*[1]. Pero las pasiones no son propias de los hombres, sino que también son comunes a otros animales. Luego ninguna pasión del alma es buena o mala moralmente.

2. Aún más: El bien o el mal del hombre está en ser conforme o disconforme a la razón, como dice Dionisio en c.4 *De div. nom.*[2] Pero las pasiones del alma no están en la razón, sino en el apetito sensitivo, como se ha dicho anteriormente (q.22 a.3). Luego no pertenecen al bien o al mal del hombre, que es el bien moral.

3. Y también: El Filósofo dice en II *Ethic.*[3] que *no somos alabados ni vituperados por las pasiones.* Pero por razón de los bienes y males morales somo alabados y vituperados. Luego las pasiones no son buenas ni malas moralmente.

En cambio está lo que dice San Agustín en XIX *De civ. Dei*[4], hablando de las pasiones: *Estas son malas, si es malo el amor; buenas, si es bueno.*

Solución. *Hay que decir:* Las pasiones del alma pueden considerarse de dos maneras: una, en sí mismas; otra, en cuanto están sometidas al imperio de la razón y de la voluntad. Si, pues, se consideran en sí mismas, es decir, en cuanto son movimientos del apetito irracional, de este modo no hay en ellas bien o mal moral, que depende de la razón, como se ha dicho anteriormente (q.18 a.5). Mas si se consideran en cuanto están sometidas al imperio de la razón y de la voluntad, entonces se da en ellas el bien o el mal moral, pues el apetito sensitivo se halla más próximo a la misma razón y a la voluntad que los miembros exteriores, cuyos movimientos y actos, sin embargo, son buenos o malos moralmente, en cuanto son voluntarios. Por consiguiente, con mucha mayor razón, también las mismas pasiones, en cuanto voluntarias, pueden decirse buenas o malas moralmente. Y se dicen voluntarias o porque son imperadas por la voluntad, o porque no son impedidas por ella.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las pasiones, consideradas en sí mismas, son comunes a los hombres y a otros animales; pero en cuanto imperadas por la razón son propias de los hombres.

2. *A la segunda hay que decir:* También las potencias apetitivas inferiores se dicen racionales, en cuanto *participan en algún modo de la razón,* como dice I *Ethic.*[5]

3. *A la tercera hay que decir:* El Filó-

1. Prol: ML 15,1612. 2. § 32: MG 3,733: S. TH., lect.22 n.581-592. 3. ARISTÓTELES, c.5 n.3 (BK 1105b31): S. TH., lect.5 n.300. 4. C.7: ML 41,410. 5. ARISTÓTELES, c.13 n.15 (BK 1102b13): S. TH., lect.20 n.239.

sofo indica que no somos alabados o vituperados por las pasiones consideradas absolutamente, pero no descarta que puedan llegar a ser laudables o vituperables en cuanto que están ordenadas por la razón. Por eso añade[6]: *Pues no es alabado o vituperado el que teme o se irrita, sino el que lo hace de un cierto modo,* esto es, conforme a la razón o en contra de ella.

ARTICULO 2

¿Es mala moralmente toda pasión del alma?[a]

Infra q.59 a.2; *De malo* q.12 a.1.

Objeciones por las que parece que todas las pasiones del alma son malas moralmente.

1. En efecto, dice San Agustín en IX *De civ. Dei*[7] que *a las pasiones del alma algunos las llaman enfermedades o perturbaciones del alma.* Pero toda enfermedad o perturbación del alma es algo moralmente malo. Luego toda pasión del alma es moralmente mala.

2. Aún más: Dice el Damasceno[8] que *la operación es un movimiento conforme a la naturaleza, mientras la pasión es un movimiento contrario a la naturaleza.* Pero lo que es contrario a la naturaleza en los movimientos del alma tiene razón de pecado y de mal moral. Por eso dice él en otro lugar[9] que *el diablo se volvió de lo que es conforme a la naturaleza a lo que es contrario a la naturaleza.* Luego tales pasiones son moralmente malas.

3. Y también: Todo lo que induce al pecado tiene razón de mal. Pero estas pasiones inducen al pecado y por eso en Rom 7,5 son llamadas *pasiones de los pecados.* Luego parece que son moralmente malas.

En cambio está lo que dice Agustín en XIV *De civ. Dei*[10], que *el amor recto tiene rectas todas estas afecciones. En efecto, temen pecar, desean perseverar, se duelen de los pecados, se alegran en las buenas obras.*

Solución. *Hay que decir:* Sobre esta cuestión los estoicos y los peripatéticos tuvieron diferentes opiniones[11], pues los estoicos afirmaban que todas las pasiones eran malas, y los peripatéticos decían que las pasiones moderadas eran buenas. Ésta diferencia, aunque parezca grande en la expresión, es, sin embargo, nula o insignificante en la realidad, si se considera la intención de unos y otros. Efectivamente, los estoicos no distinguían entre el sentido y el entendimiento[12], y, en consecuencia, tampoco entre el apetito intelectivo y el sensitivo. Por eso no distinguían las pasiones del alma de los movimientos de la voluntad, por cuanto las pasiones del alma están en el apetito sensitivo y los simples movimientos de la voluntad se hallan en el intelectivo; mas llamaban voluntad a todo movimiento razonable de la parte apetitiva, y pasión al movimiento que salía fuera de los límites de la razón. Y, por eso, Tulio, siguiendo la opinión de éstos en III *De tusculanis quaestionibus*[13], llama a todas las pasiones *enfermedades del alma.* Por lo cual arguye que los que están enfermos no están sanos, y los que no están sanos son insipientes. De ahí que a los insipientes también les llamemos *insanos.*

En cambio, los peripatéticos llaman pasiones a todos los movimientos del apetito sensitivo. Por eso las juzgan buenas cuando están reguladas por la razón, y malas cuando no están gobernadas por ella. Por lo cual Tulio, en el mismo libro[14], condena sin razón la opinión de los peripatéticos, que aprobaban el justo medio de las pasiones, diciendo que *debe evitarse todo mal, aun el moderado; pues así como el cuerpo, aunque esté ligeramente indispuesto, no está sano, así esa mediocridad de*

6. ARISTÓTELES, *Eth* 1.2 c.5 n.3 (BK 1105b32): S. TH., lect.5 n.300. 7. C.5: ML 41,408; cf. c.9: ML 41,415. 8. SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* 1.2 c.22: MG 94.941. 9. SAN JUAN DAMASCENO, ibid., c.4: MG 41,876. 10. C.9: ML 41,413. 11. Cf. AGUSTÍN, *De civ. Dei* 1.9 c.4-5: ML 41,258,261; CICERÓN, *De finibus,* 1.3 c.12.13. 12. Cf. NEMESIO, *De nat. hom.* c.6: MG 40,633; AGUSTÍN, ep.118, *ad Diosc.* c.3: ML 33,440. 13. C.4. 14. *Tuscul.* 1.3 c.10.

a En este artículo es bien patente la actitud inteligentemente conciliadora de Santo Tomás entre distintas opiniones. Los estoicos y los aristotélicos se contradicen verbalmente *(secundum vocem)* sobre el valor de las pasiones, pero nada o muy poco en cuanto a la realidad *(secundum rem)* o pensamiento fundamental.

las enfermedades o pasiones no es sana. Pues las pasiones no se llaman enfermedades o perturbaciones del alma sino cuando les falta la regulación de la razón.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es evidente según lo expuesto.

2. *A la segunda hay que decir:* En toda pasión del alma se añade o disminuye algo por el movimiento natural del corazón, en cuanto que el corazón se mueve más intensa o más remisamente según la sístole o diástole, y por ello tiene razón de pasión. Pero no es preciso que la pasión se aparte siempre del orden de la razón natural.

3. *A la tercera hay que decir:* Las pasiones del alma, en cuanto están fuera del orden de la razón, inclinan al pecado; pero en cuanto están ordenadas por la razón, pertenecen a la virtud.

ARTICULO 3

¿Aumenta o disminuye toda pasión la bondad o malicia del acto?

Infra q.77 a.6 ad 2; *De verit,* q.26 a.7; *De malo* q.3 a.11;q.12a.1.

Objeciones por las que parece que cualquier pasión disminuye siempre la bondad del acto moral.

1. En efecto, todo lo que impide el juicio de la razón, del que depende la bondad del acto moral, disminuye consiguientemente la bondad del acto moral. Pero toda pasión impide el juicio de la razón, pues dice Salustio en *Catilinario*[15]*: Es conveniente que todos los hombres que deliberen sobre asuntos dudosos estén libres de odio, ira, amistad y misericordia.* Luego toda pasión disminuye la bondad del acto moral.

2. Aún más: Cuanto el acto del hombre más se asemeja a Dios, tanto mejor es, por lo cual dice el Apóstol[16], Ef 5,1: *Sed imitadores de Dios como hijos muy amados.* Pero *Dios y los santos ángeles castigan sin ira, socorren sin compasión de la miseria,* como dice San Agustín en IX *De civ. Dei*[17]. Luego es mejor hacer estas obras sin pasión del alma que con pasión.

3. Y también: Así como el mal moral se determina por orden a la razón, de igual modo el bien moral. Pero la pasión disminuye el mal moral, pues peca menos el que peca por pasión que el que peca de propósito. Luego el que hace el bien sin pasión obra mayor bien que el que lo hace con ella.

En cambio está lo que dice San Agustín en IX *De civ. Dei*[18], que la pasión de la misericordia *sirve a la razón cuando se hace la misericordia de tal manera que se conserva la justicia, ya cuando se da al necesitado, ya cuando se perdona al penitente.* Pero nada de lo que sirve a la razón disminuye el bien moral. Luego la pasión del alma no disminuye el bien moral.

Solución. *Hay que decir:* Así como los estoicos suponían que toda pasión del alma era mala, así afirmaban consiguientemente que toda pasión del alma disminuía la bondad del acto, pues todo bien, por la mezcla del mal, o desaparece enteramente o se hace menos bueno. Y esto es verdad, ciertamente, si llamamos pasiones del alma solamente a los movimientos desordenados del apetito sensitivo, en cuanto son perturbaciones o enfermedades. Pero si denominamos pasiones en absoluto a todos los movimientos del apetito sensitivo, entonces pertenece a la perfección del bien humano que aun las mismas pasiones sean moderadas por la razón. Puesto que el bien del hombre consiste en la razón como en su raíz, tanto más perfecto será este bien cuanto pueda extenderse a más cosas pertenecientes al hombre. Por lo que nadie duda que es propio de la perfección del bien moral el que los actos de los miembros exteriores se regulen por la razón. De ahí que, pudiendo el apetito sensitivo obedecer a la razón, como se ha dicho anteriormente (q.17 a.7), pertenezca a la perfección del bien moral o humano que también las mismas pasiones del alma sean reguladas por la razón.

Por lo tanto, así como es mejor que el hombre no sólo quiera el bien, sino que también lo realice por un acto exterior, de igual modo pertenece a la perfección del bien moral que el hombre se mueva al bien no sólo según la voluntad, sino también según el apetito sensitivo, conforme a aquello del Sal 83,3: *Mi corazón y mi carne se regocijaron en el Dios vivo,* de

15. C.51. 16. S. PABLO. 17. C.5: ML 41.261. 18. Ibid.

manera que entendamos por *corazón* el apetito intelectivo, y por *carne,* el apetito sensitivo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las pasiones del alma pueden referirse al juicio de la razón de dos maneras. Una, antecedentemente. Y en este caso, puesto que ofuscan el juicio de la razón, del que depende la bondad del acto moral, disminuyen la bondad del acto; pues es más laudable hacer una obra de caridad por el juicio de la razón que hacerla por la sola pasión de la misericordia. La otra manera, consiguientemente. Y esto de dos modos. Primero, a modo de redundancia, a saber, porque cuando la parte superior del alma se mueve intensamente hacia algo, la parte inferior sigue también su movimiento. Y así, la pasión que surge consiguientemente en el apetito sensitivo es señal de la intensidad de la voluntad. Y de este modo indica mayor bondad moral. Segundo, a modo de elección, esto es, cuando el hombre por el juicio de la razón elige ser afectado por una pasión, para obrar más prontamente con la cooperación del apetito sensitivo. Y así, la pasión del alma aumenta la bondad de la acción.

2. *A la segunda hay que decir:* En Dios y en los ángeles no hay apetito sensitivo ni tampoco miembros corporales, y, por tanto, el bien en ellos no se considera según la ordenación de las pasiones o de los actos corpóreos, como en nosotros.

3. *A la tercera hay que decir:* La pasión que tiende al mal precediendo al juicio de la razón, disminuye el pecado; pero siguiéndole de alguno de los modos antes mencionados (ad 1), lo aumenta o es señal de su aumento.

ARTICULO 4

¿Es alguna pasión buena o mala por su especie?

2-2 q.158 a.1; *In Sent.* 4 d.15 q.2 a.1 q.a1 ad 4; d.50 q.2 a.4 q.[a]3 ad 3; *In Ethic. 2* lect.7; *De malo* q.10 a.1.

Objeciones por las que parece que ninguna pasión del alma es buena o mala según su especie.

1. En efecto, el bien y el mal moral se determinan según la razón. Pero las pasiones están en el apetito sensitivo; y así, la conformidad con la razón les es accidental. Luego, como nada accidental pertenece a la especie de una cosa, parece que ninguna pasión es buena o mala según su especie.

2. Aún más: Los actos y las pasiones reciben su especie del objeto. Por consiguiente, si alguna pasión fuese buena o mala según su especie, las pasiones cuyo objeto es el bien deberían ser buenas según su especie, como el amor, el deseo y el gozo; y las pasiones cuyo objeto es el mal deberían ser malas según su especie, como el odio, el temor y la tristeza. Pero esto es, evidentemente, falso. Luego ninguna pasión es buena o mala por su especie.

3. Y también: No hay ninguna especie de pasiones que no se encuentre en otros animales. Pero el bien moral no se encuentra sino en el hombre. Luego ninguna pasión del alma es buena o mala por su especie.

En cambio está lo que dice San Agustín en IX *De civ. Dei*[19], que *la misericordia pertenece a la virtud.* Y el Filósofo también afirma en II *Ethic.*[20] que la vergüenza es una pasión laudable. Luego algunas pasiones son buenas o malas según su especie.

Solución. *Hay que decir:* Como se ha afirmado de los actos (q.1 a.3 ad 3; q.18 a.5 y 6; q.20 a.1), parece que también debe afirmarse de las pasiones, a saber, que la especie de la pasión, como la especie del acto, puede considerarse de dos maneras. Una, en cuanto está en el género de naturaleza, y así el bien o el mal moral no pertenece a la especie del acto o pasión. Otra, como perteneciente al género de moralidad, es decir, en cuanto que participan algo del voluntario y del juicio de la razón. Y de esta manera el bien y el mal moral pueden pertenecer a la especie de pasión, por cuanto se considera como objeto de la pasión algo que de suyo es conveniente o contrario a la razón, como se ve claro en el pudor, que es temor de lo torpe, y en la envidia, que es tristeza del bien de otro, porque así pertenecen a la especie del acto exterior.

19. C.5: ML 41,260. 20. ARISTÓTELES, c.7 n.14 (BK 1108a32): S. TH., lect.9 n.355.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El argumento utilizado es válido para las pasiones en cuanto pertenecen a la especie de naturaleza, esto es, en cuanto se considera el apetito en sí mismo. Mas en cuanto el apetito sensitivo obedece a la razón, el bien y el mal de la razón no está en las pasiones de aquél accidentalmente, sino esencialmente.

2. *A la segunda hay que decir:* Las pasiones que tienden al bien son buenas si es un bien verdadero, e igualmente las que apartan de un mal verdadero. Y, al contrario, las pasiones que consisten en el apartamiento del bien y en la aproximación al mal son malas.

3. *A la tercera hay que decir:* En los animales el apetito sensitivo no obedece a la razón. Y, sin embargo, en cuanto se guía por cierta estimativa natural que está sujeta a una razón superior, esto es, divina, hay en ellos cierta semejanza con el bien moral de las pasiones del alma.

CUESTIÓN 25

Del orden de las pasiones entre sí

Corresponde a continuación tratar del orden de las pasiones entre sí (cf. q.22 introd.). Acerca de esto se plantean cuatro problemas:

1. Sobre el orden de las pasiones del irascible con respecto a las del concupiscible.—2. Sobre el orden de las pasiones del concupiscible entre sí.—3. Sobre el orden de las pasiones del irascible entre sí.—4. Sobre las cuatro pasiones principales.

ARTICULO 1

¿Son las pasiones del irascible anteriores a las pasiones del concupiscible, o viceversa?[a]

In Sent. 3 d.26 q.1 a.3; q.2 a.3 q.ª2; *De verit,* q.25 a.2.

Objeciones por las que parece que las pasiones del irascible son anteriores a las del concupiscible.

1. En efecto, el orden de las pasiones es según el orden de los objetos. Pero el objeto del irascible es el bien arduo, que parece ser el supremo entre los demás bienes. Luego las pasiones del irascible parecen preceder a las pasiones del concupiscible.

2. Aún más: El motor es anterior a lo movido. Pero el irascible se compara al concupiscible como el motor a lo movido, pues les es dado a los animales para superar los obstáculos que impiden al concupiscible gozar de su objeto, según se ha dicho anteriormente (q.23 a.1; q.81 a.2), y *el que aparta un obstáculo tiene razón de motor,* como dice VIII *Physic.*[1] Luego las pasiones del irascible son anteriores a las del concupiscible.

3. Y también: El gozo y la tristeza son pasiones del concupiscible. Pero el gozo y la tristeza siguen a las pasiones del irascible, pues dice el Filósofo en IV *Ethic.*[2] que *el castigo calma el ímpetu de la ira, produciendo delectación en lugar de la tristeza.* Luego las pasiones del concupiscible son posteriores a las del irascible.

En cambio, las pasiones del concupiscible miran al bien absoluto, mientras las pasiones del irascible miran a un bien restringido, esto es, al bien arduo. Así, pues, como el bien tomado absolutamente es anterior al bien restringido, parece que las pasiones del concupiscible son anteriores a las del irascible.

Solución. *Hay que decir:* Las pasiones del concupiscible tienen más amplio alcance que las del irascible. En efecto, en las pasiones del concupiscible se encuentra algo perteneciente al movimiento, como el deseo, y algo perteneciente al reposo, como el gozo y la tristeza. Pero en las pasiones del irascible no se halla cosa alguna referente al reposo, sino sólo al movimiento. La razón de esto es que aquello en lo que ya se reposa no tiene razón de difícil o arduo, que es el objeto del irascible.

Ahora bien, siendo el reposo el fin

1. ARISTÓTELES, c.4 n.6 (BK 255b24): S. TH., lect.8 n.1035. 2. ARISTÓTELES, c.5 n.10 (BK 112a21): S. TH., lect.13 n.1035.

a En cuanto a jerarquización de las pasiones humanas, si se atiende a su humanidad, o proximidad a la vida racional, y a su movilidad, las pasiones del apetito irascible son superiores a las del apetito concupiscible, porque aquella facultad participa más que ésta de la razón, y porque las pasiones del apetito irascible son más dinámicas o combativas e importan mayor conmoción orgánica, como es patente en el temor y en la ira. En cambio, las pasiones del apetito concupiscible gozan de prioridad genética y terminal: todas, incluso las del apetito irascible, nacen del amor-odio, para terminar en el placer-dolor. Sus vinculaciones mutuas son necesarias y constantes; de ahí la dificultad en diferenciar los procesos fisiológicos de cada pasión y de señalar las localizaciones propias en el cerebro.

del movimiento, es anterior en la intención, pero posterior en la ejecución. Luego si se comparan las pasiones del irascible con las del concupiscible, que significan reposo en el bien, evidentemente las pasiones del irascible preceden a las del concupiscible en el orden de la ejecución, como la esperanza precede al gozo y de ahí que también lo cause, según aquello del Apóstol[3], Rom 12,12: *Gozándoos en la esperanza.* Pero la pasión del concupiscible que importa reposo en el mal, esto es, la tristeza, está en medio de dos pasiones del irascible. Porque sigue al temor, ya que cuando ha ocurrido el mal que se temía, se produce la tristeza. Mas precede al movimiento de la ira, porque cuando a causa de la tristeza anterior surge en uno el impulso de venganza, esto pertenece al movimiento de la ira. Y porque vengarse de los males se percibe como un bien, cuando el airado consigue esto, viene el gozo. Por lo tanto, es evidente que toda pasión del irascible termina en una pasión del concupiscible perteneciente a la quietud, a saber, el gozo o la tristeza.

Pero si se comparan las pasiones del irascible con las pasiones del concupiscible que implican movimiento, entonces es claro que las pasiones del concupiscible son anteriores, porque las pasiones del irascible añaden algo a las del concupiscible, como también el objeto del irascible añade arduidad o dificultad al objeto del concupiscible. La esperanza, en efecto, añade al deseo cierto esfuerzo y elevación del ánimo para conseguir el bien arduo. E igualmente el temor añade a la huida o aversión cierta depresión del ánimo por la dificultad del mal.

Así, pues, las pasiones del irascible son intermedias entre las pasiones del concupiscible, que importan movimiento hacia el bien o el mal, y las pasiones del concupiscible, que implican quietud en el bien o en el mal. Y así es evidente que las pasiones del irascible no sólo tienen su principio en las pasiones del concupiscible, sino también su término.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El argumento aducido sería válido si fuese de la razón del objeto concupiscible algo opuesto a lo arduo, como es de la razón del objeto irascible que sea arduo. Pero como el objeto del concupiscible es el bien en absoluto, es naturalmente anterior al objeto del irascible, como lo común es anterior a lo propio.

2. *A la segunda hay que decir:* El que aparta el obstáculo no es motor esencialmente, sino accidentalmente. Y ahora hablamos del orden esencial de las pasiones. Además, el irascible aparta lo que impide la quietud del concupiscible en su objeto. De donde sólo se sigue que las pasiones del irascible preceden a las pasiones del concupiscible referentes a la quietud, acerca de las cuales versa también la tercera objeción.

ARTICULO 2

¿Es el amor la primera de las pasiones del concupiscible?

Infra q.27 a.4; 1 q.20 a.1; *In Sent.* 3 d.27 q.1 a.3; *De verit.* q.26 a.4; *Cont. Gentes* 4 c.19; *In De div. nom.* c.4 lect.9; *De spe* a.3.

Objeciones por las que parece que el amor no es la primera de las pasiones del concupiscible.

1. En efecto, la potencia concupiscible recibe su nombre de la concupiscencia, que es la misma pasión que el deseo. Pero *la denominación se toma de lo más principal,* como dice II *De anima*[4]. Luego la concupiscencia es más principal que el amor.

2. Aún más: El amor importa cierta unión, pues es *una fuerza unitiva y agregativa,* como dice Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[5] Pero la concupiscencia o deseo es un movimiento hacia la unión con la cosa apetecida o deseada. Luego la concupiscencia es antes que el amor.

3. Y también: La causa es anterior al efecto. Pero la delectación es a veces causa del amor, pues algunos aman por la delectación, como dice VIII *Ethic.*[6] Luego la delectación es antes que el amor. Luego el amor no es la primera de las pasiones del concupiscible.

En cambio está lo que dice San

3. S. PABLO. 4. ARISTÓTELES, c.4 n.15 (BK 416b23): S. TH., lect.13 n.810. 5. § 12: MG 3,709: S. TH., lect.9 n.424. 6. ARISTÓTELES, c.2 n.1 (BK 1155b21); c.3 n.1.5 (BK 1155a12, a31); c.4 n.1 (BK 1156b33): S. TH., lect.2 n.1552; lect.3 n.1563-1566; n.1571.

Agustín en XIV *De civ. Dei*[7] que todas las pasiones son causadas por el amor, pues *el amor, ansiando poseer el objeto amado, es el deseo; mas poseyéndolo y disfrutando de él es la alegría.* Luego el amor es la primera de las pasiones del concupiscible.

Solución. *Hay que decir:* El bien y el mal son el objeto del concupiscible. Mas el bien es naturalmente antes que el mal, porque el mal es privación. De ahí también que todas las pasiones cuyo objeto es el bien sean naturalmente anteriores a las pasiones cuyo objeto es el mal, es decir, cada una respecto de la opuesta; pues el buscar el bien es causa de rechazar el mal opuesto.

Pero el bien tiene razón de fin, que es anterior en la intención y posterior en la consecución. Luego el orden de las pasiones del concupiscible puede establecerse según la intención o según la consecución. En el orden de la consecución es antes lo que tiene lugar primeramente en lo que tiende al fin. Y es evidente que todo lo que tiende a un fin, tiene primeramente una aptitud o proporción a ese fin; en segundo lugar, es movido a ese fin; en tercer lugar, descansa en el fin una vez conseguido. Ahora bien, la aptitud o proporción del apetito al bien es el amor, que no es otra cosa que la complacencia en el bien, mientras el movimiento hacia el bien es el deseo o concupiscencia, y el descanso en el bien es el gozo o delectación. Y, por tanto, según este orden, el amor precede al deseo y éste a la delectación. Pero según el orden de la intención es a la inversa, pues la delectación intentada produce el deseo y el amor. La delectación, efectivamente, es la fruición del bien, la cual en cierto modo es fin, como lo es también el mismo bien, según se ha dicho anteriormente (q.11 a.3 ad3).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Una cosa es denominada según el modo como nos es conocida, pues *los vocablos son signos de las ideas,* según el Filósofo[8]. Y nosotros, de ordinario, conocemos la causa por el efecto. Ahora bien, el efecto del amor, cuando, ciertamente, se posee el objeto amado, es la delectación; mas cuando no se posee, es el deseo o concupiscencia. Y, como dice San Agustín en X *De Trinitate*[9], *se siente más el amor cuando lo pone de manifiesto la indigencia.* De ahí que entre todas las pasiones del concupiscible la que más se siente es la concupiscencia. Y por este motivo da su nombre a la potencia.

2. *A la segunda hay que decir:* La unión de lo amado con el amante es de dos clases. Una real, que consiste en estar unido a la cosa misma. Y tal unión corresponde al gozo o delectación, que sigue al deseo. Otra es la unión afectiva, que consiste en una aptitud o proporción, es decir, en cuanto que por el hecho mismo de que una cosa tiene aptitud e inclinación hacia otra, ya participa en algo de ella. Y en este sentido el amor importa unión. Esta unión precede, ciertamente, al movimiento del deseo.

3. *A la tercera hay que decir:* La delectación causa el amor en cuanto es anterior en la intención.

ARTICULO 3

¿Es la esperanza la primera entre las pasiones del irascible?

Objeciones por las que parece que la esperanza no es la primera entre las pasiones del irascible.

1. En efecto, la potencia irascible recibe su nombre de la ira. Luego *como la denominación se toma de lo más principal,* parece que la ira es más principal y anterior a la esperanza.

2. Aún más: El objeto del irascible es lo arduo. Pero parece ser más arduo intentar superar el mal contrario que amenaza como futuro, lo cual pertenece a la audacia, o que se experimenta ya como presente, lo cual pertenece a la ira, que intentar adquirir simplemente algún bien. Y de igual modo, parece ser más arduo intentar vencer el mal presente que el mal futuro. Luego la ira parece ser una pasión más principal que la audacia, y la audacia que la esperanza. Y, en consecuencia, la esperanza no parece ser la primera.

3. Y también: En el movimiento hacia un fin ocurre antes la separación de

7. C.7: ML 41,410. 8. ARISTÓTELES, *Perih.* l.1 c.1 n.2 (BK 16a3): S. TH., lect.2 n.14-16. 9. C.12: ML 42,984.

un término que la aproximación al otro. Pero el temor y la desesperación importan alejamiento de algo, mientras la audacia y la esperanza implican aproximación a una cosa. Luego el temor y la desesperación preceden a la esperanza y a la audacia.

En cambio, cuanto una cosa está más próxima a lo que es primero, tanto es anterior a las demás. Pero la esperanza está más próxima al amor, que es la primera de las pasiones. Luego la esperanza es la primera entre todas las pasiones del irascible.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se ha indicado (a.1), todas las pasiones del irascible implican movimiento hacia algo. Pero el movimiento hacia una cosa puede ser causado en el irascible de dos maneras. Una, por la sola aptitud o proporción al fin, la cual pertenece al amor o al odio; otra, por la presencia del bien o del mal, la cual corresponde a la tristeza o al gozo. Y, en verdad, por la presencia del bien no se produce pasión alguna en el irascible, según se ha dicho (q.23 a.3-4); pero por la presencia del mal se produce la pasión de la ira.

Así, pues, como en el orden de generación o consecución, la proporción o aptitud al fin precede a su consecución, de ahí resulta que la ira sea la última, entre todas las pasiones del irascible, en el orden de generación. Mas entre todas las pasiones del irascible, que implican un movimiento que sigue al amor o al odio del bien o del mal, las pasiones cuyo objeto es el bien, a saber, la esperanza y la desesperación, han de ser naturalmente anteriores a las pasiones cuyo objeto es el mal, esto es, a la audacia y al temor. De tal modo, sin embargo, que la esperanza es anterior a la desesperación, porque la esperanza es un movimiento hacia el bien según la razón de bien, que. por su naturaleza es atractivo, y, por tanto, es un movimiento hacia el bien por sí mismo, mientras la desesperación es el alejamiento del bien, lo cual no corresponde al bien en cuanto bien, sino por razón de alguna otra cosa, y, por tanto, accidentalmente, por así decirlo. Y por la misma razón, el temor, al ser alejamiento del mal, es primero que la audacia. Que la esperanza y la desesperación son naturalmente anteriores al temor y a la audacia es evidente, porque, así como el apetito del bien es la razón por la que se evita el mal, así también la esperanza y la desesperación son la razón del temor y de la audacia, pues la audacia sigue a la esperanza de la victoria, y el temor a la desesperación de vencer. Mas la ira sigue a la audacia, pues ninguno se aíra deseando la venganza a no ser que se atreva a vengarse, según dice Avicena en VI *De naturalibus*[10].

Así, pues, es evidente que la esperanza es la primera entre todas las pasiones del irascible. Y si queremos saber el orden de todas las pasiones en la línea de su generación, se presentan así: primero, el amor y el odio; segundo, el deseo y la huida; tercero, la esperanza y la desesperación; cuarto, el temor y la audacia; quinto, la ira; sexto y último, el gozo y la tristeza, que siguen a todas las pasiones, como dice II *Ethic.*[11] De tal manera, sin embargo, que el amor es anterior al odio, el deseo a la huida, la esperanza a la desesperación, el temor a la audacia y el gozo a la tristeza, como puede deducirse de lo dicho anteriormente (a.1-3).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Puesto que la ira es causada por las otras pasiones como un efecto por las causas que le preceden, por eso de ella, como más notoria, recibe su nombre la potencia.

2. *A la segunda hay que decir:* No es lo arduo, sino el bien, la razón del acercamiento o deseo. Y, por eso, la esperanza que mira al bien más directamente es anterior, aunque la audacia e incluso la ira miren alguna vez a lo más arduo.

3. *A la tercera hay que decir:* El apetito primeramente y de suyo se mueve hacia el bien como hacia su propio objeto, y de esto proviene que se aparte del mal. Porque el movimiento de la parte apetitiva no está en proporción con el movimiento natural, sino con la intención de la naturaleza, la cual intenta el fin antes que la remoción del contrario, que no se busca sino por la consecución del fin.

10. *De an.* p.4 c.6.

11. ARISTÓTELES, c.5 n.2 (BK 1105b23): S. TH., lect.5 n.296.

ARTICULO 4

¿Son el gozo, la tristeza, la esperanza y el temor las cuatro pasiones principales?[b]

Infra q.84 a.4 ad 2; 2-2 q.141 a.7 ad 3; *In Sent.* 3 d.26 q.1 a.4; *De verit.* q.26 a.5.

Objeciones por las que parece que el gozo, la tristeza, la esperanza y el temor no son las cuatro pasiones principales.

1. En efecto, San Agustín, en XIV *De civ. Dei*[12], pone la concupiscencia en lugar de la esperanza.

2. Aún más: En las pasiones del alma hay dos órdenes; a saber, el de intención y el de consecución o generación. Así, pues, o las pasiones principales se consideran según el orden de intención, y en ese caso sólo serán principales el gozo y la tristeza, que son pasiones finales; o según el orden de consecución o generación, y entonces la principal pasión será el amor. Luego de ninguna manera debe decirse que las cuatro pasiones principales son el gozo y la tristeza, la esperanza y el temor.

3. Y también: Como la audacia es producida por la esperanza, así lo es el temor por la desesperación. Luego o la esperanza y la desesperación deben ponerse entre las pasiones principales como causas, o la esperanza y la audacia por ser afines entre sí.

En cambio está lo que dice Boecio en el libro *De Consol.*[13], enumerando las cuatro pasiones principales: *Desecha el gozo, expulsa el temor, ahuyenta la esperanza y no esté presente el dolor.*

Solución. *Hay que decir:* Estas cuatro pasiones comúnmente se llaman principales. Dos de las cuales, a saber, el gozo y la tristeza se dicen principales porque en ellas se completan y terminan absolutamente todas las pasiones, de donde son consecutivas a todas ellas, como dice II *Ethic.*[14] Mas el temor y la esperanza son principales no como completivas absolutamente, sino porque son completivas en el género del movimiento apetitivo hacia alguna cosa; pues respecto del bien, el movimiento comienza en el amor, continúa en el deseo y termina en la esperanza; mientras respecto del mal, comienza en el odio, continúa en la huida y termina en el temor. Y, por eso, el número de estas cuatro pasiones suele considerarse según la diferencia entre el presente y el futuro, pues el movimiento mira al futuro, y la quietud está en algo presente. Así, pues, el gozo es del bien presente, y la tristeza del mal presente, mientras la esperanza es del bien futuro, y el temor, del mal futuro.

Ahora bien, todas las otras pasiones, que son acerca del bien o del mal, presente o futuro, se reducen completivamente a éstas. De ahí que algunos llamen principales a estas cuatro pasiones mencionadas, porque son generales. Lo cual, ciertamente, es verdad, si la esperanza y el temor designan el movimiento en común del apetito, que tiende a apetecer o rehuir algo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Agustín pone el deseo o concupiscencia en lugar de la esperanza, en cuanto parecen referirse a lo mismo, es decir, al bien futuro.

2. *A la segunda hay que decir:* Esas pasiones se dicen principales según el orden de intención y consumación. Y aunque el temor y la esperanza no sean, absolutamente hablando, las últimas pasiones, lo son, sin embargo, en el género de las pasiones que tienden hacia otra cosa como a algo futuro. No cabe urgir el argumento sino respecto de la ira, la cual, sin embargo, no puede ponerse como pasión principal, porque es un efecto de la audacia, que tampoco puede ser pasión principal, como se dirá más adelante (ad 3; q.45 a.2 ad 3).

12. C.3: ML 41,406; c.7: ML 41,410. 13. L.1 metr.7: ML 63,657. 14. ARISTÓTELES, c.5 n.2 (BK 1105b23): S. TH., lect.5 n.296.

b Los versos de Boecio (en *Sed contra*, sobre las cuatro pasiones principales: placer, dolor, esperanza, temor) recogían la tradición estoica (VIRGILIO, *Eneida* VI v.733; CICERÓN, *Tuscull. quaest.* IV cap.6-7) y de los Santos Padres (S. JERÓNIMO, *In Ez.* I c.; S. AGUSTÍN, *De civ. Dei* XIV 3), que les atribuyeron principalidad por su prioridad terminal (placer-dolor) y por su prioridad de movilidad (esperanza-temor).

3. *A la tercera hay que decir:* La desesperación implica alejamiento del bien, lo cual es como algo accidental; y la audacía importa aproximación al mal, que también es algo accidental. Por eso estas pasiones no pueden ser principales, porque lo que es accidental no puede decirse principal. Y de la misma manera, tampoco puede decirse pasión principal la ira, que resulta de la audacia.

CUESTIÓN 26

Sobre las pasiones del alma en especial, y primeramente del amor

Empezamos ahora a tratar de las pasiones del alma en especial (cf. q.22 introd.), primeramente de las pasiones del concupiscible y luego de las del irascible (q.40).

La primera consideración tendrá tres partes. En primer lugar trataremos del amor y del odio; en segundo lugar, de la concupiscencia y la huida (q.30); en tercer lugar, del deleite y la tristeza (q.31).

Acerca del amor deben considerarse tres cosas: primera, el amor mismo; después, su causa (q.27), y, por último, sus efectos (q.28).

Sobre lo primero se formulan cuatro preguntas:

1. ¿Reside el amor en el concupiscible?—2. ¿Es el amor una pasión?—3. ¿Es el amor lo mismo que la dilección?—4. ¿Se divide convenientemente el amor en amor de amistad y en amor de concupiscencia?

ARTICULO 1

¿Reside el amor en el concupiscible? [a]

1 q.80 a.1 y ad 3; infra q.29 a.1; *In Sent.* 3 d.26 q.1 a.2; d.27 q.1 a.2.

Objeciones por las que parece que el amor reside en el concupiscible.

1. En efecto, dice Sab 8,2: *Amé a ésta,* es decir, a la sabiduría, y *la busqué desde mi juventud.* Pero el concupiscible, siendo una parte del apetito sensitivo, no puede tender a la sabiduría, la cual no es alcan2ada por el sentido. Luego el amor no reside en el concupiscible.

2. Aún más: El amor parece ser lo mismo que cualquier pasión, pues dice San Agustín en XIV *De civ. Dei*[1]: *El amor que ansia tener lo que se ama, es concupiscencia; mas el que lo posee y goza de ello, es alegría; el que rehuye lo que le es contrario, es temor, y, sintiendo esto, si acaeciese, es tristeza.* Pero no toda pasión reside en el concupiscible, sino que el temor, también enumerado aquí, está en el irascible. Luego no hay que decir, absolutamente hablando, que el amor reside en el concupiscible.

3. Y también: Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[2] habla de cierto amor *natural.* Pero el amor natural parece pertenecer más bien a las fuerzas naturales, que son propias del alma vegetativa. Luego el amor no está, absolutamente hablando, en el concupiscible.

En cambio está lo que dice el Filósofo en II *Topic.*[3], que *el amor está en el concupiscible.*

Solución. *Hay que decir:* El amor es algo que pertenece al apetito, ya que el objeto de ambos es el bien. De ahí que, según sea la diferencia del apetito, es la diferencia del amor. Hay, en efecto, un apetito que no sigue a la aprehensión del

1. C.7: ML 41,410. 2. C.4 § 15: MG 3,713: S. TH., lect.12 n.454. 3. ARISTÓTELES, c.7 n.4 (BK 113b2).

---

a Desde el primer artículo sobre la *génesis* psicológica de la pasión inicial del amor, acto del apetito concupiscible, Santo Tomás lo delimita no sólo por el amor infrahumano o *natural,* sino también por el amor volitivo o dilección. Como indiqué antes, Santo Tomás extiende analógicamente la consideración de cada una de las pasiones a las correspondientes afecciones de la voluntad, que generalmente mantienen el mismo nombre; pero otras veces reciben nombre propio o específico, como ocurre en esta cuestión al tratar más expresamente de la dilección y sus divisiones en amor de benevolencia y amor de concupiscencia (artículos 3 y 4), que son propiamente actos de la voluntad.

que apetece, sino a la de otro, y éste se llama *apetito natural,* pues las cosas naturales apetecen lo que les conviene según su naturaleza, no por su propia aprehensión, sino por la del autor de la naturaleza, como se ha dicho (1 q.6 a.1 ad 2; q.103 ad 1 et 3). Mas hay otro apetito que sigue a la aprehensión del que apetece, pero por necesidad, no por juicio libre. Y tal es *el apetito sensitivo* en los animales, el cual, sin embargo, participa algo en los hombres de la libertad, en cuanto obedece a la razón. Hay, además, otro apetito que sigue a la aprehensión del que apetece según un juicio libre. Tal es el apetito racional o intelectivo, que se llama *voluntad.*

Ahora bien, en cada uno de estos apetitos se llama amor aquello que es principio del movimiento que tiende al fin amado. Y en el apetito natural, el principio de este movimiento es la connaturalidad del que apetece con aquello a lo que tiende, que puede llamarse amor natural, como la misma connaturalidad de un cuerpo pesado con su centro es por la gravedad, y puede llamarse amor natural. Y, de la misma manera, la mutua adaptación del apetito sensitivo o de la voluntad a un bien, esto es, la misma complacencia del bien se llama amor sensitivo, o intelectivo y racional. Luego el amor sensitivo reside en el apetito sensitivo como el amor intelectivo en el apetito intelectivo. Y pertenece al concupiscible, porque se refiere al bien absolutamente, no bajo el aspecto de arduo, que es el objeto del irascible.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La autoridad citada habla del amor intelectivo o racional.

2. *A la segunda hay que decir:* El amor es temor, gozo, concupiscencia y tristeza, no esencial, sino casualmente.

3. *A la tercera hay que decir:* El amor natural no sólo se halla en las potencias del alma vegetativa, sino en todas las potencias del alma e incluso en todas las partes del cuerpo, y, umversalmente, en todas las cosas, porque, como dice Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[4]*: lo bello y el bien son amables a todos,* puesto que cada cosa tiene connaturalidad con lo que le es conveniente según su naturaleza.

ARTICULO 2

¿Es el amor una pasión?[b]

Objeciones por las que parece que el amor no es una pasión.

1. En efecto, ninguna virtud es pasión. Pero todo amor es una virtud, como dice Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[5] Luego el amor no es pasión.

2. Aún más: El amor es cierta unión o vínculo, según San Agustín en el libro *De Trin.*[6] Pero la unión o vínculo no es pasión, sino más bien una relación. Luego el amor no es pasión.

3. Y también: El Damasceno dice en el 1.11[7] que la pasión es un *movimiento.* Mas el amor no implica el movimiento del apetito, que es el deseo, sino el principio de este movimiento. Luego el amor no es pasión.

En cambio está lo que dice el Filósofo en VIII *Ethic.*[8], que *el amor es una pasión.*

Solución. *Hay que decir:* La pasión es efecto del agente en el paciente. Ahora bien, el agente natural produce un doble efecto en el paciente, pues primero le da una forma, y en segundo lugar le da el movimiento consiguiente a la forma; como el generante da al cuerpo la gravedad y el movimiento consiguiente a ella. Y la misma gravedad, que es el principio del movimiento hacia el lugar connatural por razón de la gravedad, puede decirse en cierto modo amor natural. De la misma manera, el objeto apetecible da al apetito primeramente una cierta adaptación para con él, que es la complacencia en ese objeto, de la cual se sigue el

4. § 10: MG 3,708: S. TH., lect.9 n.382,390. 5. § 15: MG 3,713: S. TH., lect.12 n.455. 6. L.8 c.10: ML 42,960. 7. SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* c.22: MG 94,940. 8. ARISTÓTELES, c.5 n.5 (BK 1157b28): S. TH., lect.5 n.855.

---

b En el artículo 2, no obstante el título genérico, de lo que se trata realmente ya no es tanto de saber si es acto del apetito sensitivo (= pasión del alma), cuestión ya resuelta y matizada en el artículo 1, sino de averiguar su condición *especifica* de simple complacencia en el bien, en contraposición al deseo y al gozo.

movimiento hacia el objeto apetecible. Porque *el movimiento apetitivo se desarrolla en círculo,* como dice III *De anima*[9]. El objeto apetecible, en efecto, mueve al apetito introduciéndose en cierto modo en su intención; y el apetito tiende a conseguir realmente el objeto apetecible, de manera que el término del movimiento esté allí donde estuvo al principio. La primera inmutación, pues, del apetito por el objeto apetecible se llama amor, que no es otra cosa que la complacencia en el objeto apetecible; y de esta complacencia se sigue un movimiento hacia el objeto apetecible, que es el deseo, y, por último, la quietud, que es el gozo. Así, pues, consistiendo el amor en una inmutación del apetito por el objeto apetecible, es evidente que el amor es una pasión: en sentido propio, en cuanto se halla en el concupiscible; y en sentido general y lato, en cuanto está en la voluntad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Puesto que la virtud significa el principio del movimiento o acción, por eso Dionisio llama virtud al amor, en cuanto es principio del movimiento apetitivo.

2. *A la segunda hay que decir:* La unión pertenece al amor, en cuanto, por la complacencia del apetito, el que ama se refiere a aquello que ama como a sí mismo o como a algo suyo. Y así es evidente que el amor no es la relación misma de unión, sino que la unión es consecuencia del amor. Por eso dice[10] también Dionisio que el amor es *virtud unititiva,* y el Filósofo afirma en II *Polit.*[11] que la unión es obra del amor.

3. *A la tercera hay que decir:* El amor, aunque no designa el movimiento del apetito tendiendo al objeto apetecible, denota, sin embargo, el movimiento del apetito mediante el cual es inmutado por el objeto apetecible, de manera que éste le produzca complacencia.

ARTICULO 3

¿Es el amor lo mismo que la dilección?[c]

In Sent. 1 d.10 expos. text.; 3 d.27 q.2 a.1; *In De div. nom.* c.4 lect.9.

Objeciones por las que parece que el amor es lo mismo que la dilección.

1. En efecto, Dionisio dice en el c.4 *De div. nom.*[12] que el amor y la dilección son entre sí *como cuatro y dos veces dos, como lo rectilíneo y lo que tiene líneas rectas.* Pero estas cosas significan lo mismo. Luego el amor y la dilección significan lo mismo.

2. Aún más: Los movimientos apetitivos difieren según los objetos. Pero el objeto de la dilección y del amor es el mismo. Luego son una misma cosa.

3. Y también: Si la dilección y el amor difieren en algo, parecen diferir especialmente en que *la dilección debe tomarse en buen sentido y el amor en malo,* como dijeron algunos, según refiere San Agustín en XIV *De civ. Dei*[13]. Pero no es así como difieren, porque, como allí mismo dice San Agustín, en las Sagradas Escrituras ambos términos se toman en buen sentido y en malo. Luego el amor y la dilección no difieren, como el mismo San Agustín, en el lugar citado, concluye que *no es una cosa decir amor, y otra diferente decir dilección.*

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[14], que *a algunos santos les ha parecido que era más divino el nombre de amor que el nombre de dilección.*

Solución. *Hay que decir:* Se encuentran cuatro nombres que en cierto modo se refieren a lo mismo, a saber: amor, dilección, caridad y amistad. Difieren,

9. ARISTÓTELES, c.10 n.8 (BK 433b22): S. TH., lect.15 n.855. 10. *De div. nom.* c.4 § 12: MG 3,709: S. TH., lect.9 n.424. 11. ARISTÓTELES, c.1 n.16 (BK 1262b10): S. TH., lect.3 n.193. 12. § 11: MG 3,708: S. TH., lect.9 n.412. 13. C.7: ML 41,410. 14. § 12: MG 3,709: S. TH., lect.9 n.419.

c La nomenclatura del amor en Santo Tomás es varia, desde el término más amplio y plurivalente del amor (que abarca desde el amor erótico hasta el amor divino) hasta sus últimas matizaciones o diferenciaciones: amor, simpatía, complacencia, benevolencia, gracia, favor, amistad, dilección, piedad, caridad, concordia. Sobre el sentido propio de estos términos puede verse S. RAMÍREZ, O.P., *La esencia de la caridad,* ed. V. Rodríguez, O.P. (Madrid 1978).

sin embargo, en que *la amistad,* según el Filósofo en VIII *Ethic.*[15], *es a modo de hábito,* mientras *el amor* y *la dilección* a modo de acto o pasión, y *la caridad* puede entenderse de ambos modos.

No obstante, el acto se significa diferentemente por esos tres nombres. En efecto, el amor es el más común de ellos, pues toda dilección o caridad es amor, pero no viceversa. Y es que *la dilección* añade sobre el amor una elección precedente, como indica el mismo nombre. Por eso la dilección no está en el concupiscible, sino sólo en la voluntad, y se encuentra únicamente en la naturaleza racional. Mas *la caridad* añade sobre el amor una cierta perfección de éste, en cuanto el objeto amado se estima en mucho valor, como indica el mismo nombre.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dionisio habla del amor y la dilección en cuanto están en el apetito intelectivo, pues así el amor es lo mismo que la dilección.

2. *A la segunda hay que decir:* El objeto del amor es más general que el objeto de la dilección, porque el amor se extiende a más cosas que la dilección, como se ha dicho (en la sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* El amor y la dilección no difieren sobre la base de la diferencia entre el bien y el mal, sino como se ha dicho (en la sol.). No obstante, en la parte intelectiva son lo mismo el amor y la dilección. Y en este sentido habla allí San Agustín del amor. De ahí que un poco después añada que *la voluntad recta es el amor bueno, y la voluntad perversa es el amor malo.* Sin embargo, como el amor, que es una pasión del concupiscible, inclina a muchos al mal; de ahí tomaron ocasión los que les asignaron la mencionada diferencia.

4. *A la cuarta hay que decir:* Algunos afirmaron que, aun en la misma voluntad, el nombre de amor es más divino que el de dilección, porque el amor importa alguna pasión, principalmente en cuanto está en el apetito sensitivo; mientras que la dilección presupone el juicio de la razón. Ahora bien, el hombre puede tender mejor a Dios por el amor, atraído pasivamente en cierto modo por Dios mismo, que pueda conducirle a ello la propia razón, lo cual pertenece a la naturaleza de la dilección, como queda dicho (en la sol.). Y por esto el amor es más divino que la dilección.

ARTICULO 4

¿Se divide el amor convenientemente en amor de amistad y amor de concupiscencia?

1 q.60 a.3; 2-2 q.23 a.1; *In Sent. 2* d.3 p.2 q.ª1 ad 3; 3 d.29 a.3; 4 d.49 q.1 a.2 q.ª1 ad 3; *In De div. nom.* c.4 lect.9.10; *De spe* a.3.

Objeciones por las que parece que el amor se divide inconvenientemente en amor de amistad y de concupiscencia.

1. En efecto, *el amor es pasión, y la amistad es hábito,* como dice el Filósofo en VIII *Ethic.*[16] Pero el hábito no puede ser parte divisiva de la pasión. Luego el amor no se divide convenientemente en amor de concupiscencia y amor de amistad.

2. Aún más: Nada se divide por otro miembro de la misma división, pues *hombre* no es miembro de la misma división que *animal.* Pero la concupiscencia es un miembro de la misma división que el amor, como pasión distinta del amor. Luego el amor no puede dividirse por la concupiscencia.

3. Y también: Según el Filósofo en VIII *Ethic.*[17], hay tres clases de amistad: útil, deleitable y honesta. Pero la amistad útil y la deleitable incluyen la concupiscencia. Luego la concupiscencia no debe contraponerse a la amistad en una división.

En cambio se dice que amamos ciertas cosas porque las deseamos, como *se dice que alguien ama el vino por lo dulce que en él apetece,* según afirma II *Topic.*[18] Pero no tenemos amistad con el vino y cosas semejantes, como dice VIII *Ethic.*[19] Luego uno es el amor de concupiscencia y otro el amor de amistad.

Solución. *Hay que decir:* Como afirma el Filósofo en II *Rhetor.*[20], *amar es querer*

15. ARISTÓTELES, c.5 n.5 (BK 1157b28): S. TH., lect.5 n.1602. 16. ARISTÓTELES, ibid. 17. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 1156a7): S. TH., lect.3 n.1563-1566. 18. ARISTÓTELES, c.3 n.3 (BK 111a3). 19. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 1155b29): S. TH., lect.2 n.1557-1558. 20. ARISTÓTELES, c.4 n.2 (BK 1380b35).

el bien para alguien. Así pues, el movimiento del amor tiende hacia dos cosas, a saber: hacia el bien que uno quiere para alguien, sea para sí, o sea para otro, y hacia aquel para el cual quiere el bien. A aquel bien, pues, que uno quiere para otro, se le tiene amor de concupiscencia, y al sujeto para quien alguien quiere el bien, se le tiene amor de amistad.

Ahora bien, esta división es según un orden de prioridad y posterioridad, pues lo que se ama con amor de amistad se ama en absoluto y por ello mismo, mientras lo que se ama con amor de concupiscencia no se ama absolutamente y por ello mismo, sino que se ama para otro. Pues así como es ente absolutamente el que tiene existencia y ente relativamente el que existe en otro, así el bien, que es convertible con el ente, es el que absolutamente tiene la bondad, mas lo que es bien de otro es un bien relativo. Y, por consiguiente, el amor por el que se ama algo para que tenga un bien, es amor en absoluto, y el amor por el que se ama algo para que sea el bien de otro es amor relativo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El amor no se divide en amistad y concupiscencia, sino en amor de amistad y de concupiscencia, pues se llama propiamente amigo aquel para quien queremos algún bien, y se dice que nosotros deseamos con amor de concupiscencia lo que queremos para nosotros.

2. *A la segunda hay que decir:* La respuesta resulta evidente de lo expuesto.

3. *A la tercera hay que decir:* En la amistad útil y en la deleitable alguien quiere, ciertamente, un bien para el amigo, y bajo este aspecto se salva en el caso la razón de amistad. Pero como él, además, refiere ese bien a su deleite o utilidad, de ahí que la amistad útil y la deleitable, en cuanto están ordenadas al amor de concupiscencia, pierdan la razón de verdadera amistad.

CUESTIÓN 27

De la causa del amor

Corresponde a continuación tratar de la causa del amor (cf. q.26 introd.). Sobre esta cuestión se plantean cuatro problemas:

1. ¿Es el bien la única causa del amor?—2. ¿Es el conocimiento causa del amor?—3. ¿Lo es la semejanza?—4. ¿Lo es alguna otra de las pasiones del alma?

ARTICULO 1

¿Es el bien la única causa del amor?

Infra q.29 a.1.

Objeciones por las que parece que el bien no es la única causa del amor.

1. En efecto, el bien no es causa del amor sino porque es amado. Pero sucede que también se ama el mal, según aquello del Sal 10,6: *El que ama la iniquidad, aborrece su alma;* de otra manera todo amor sería bueno. Luego no sólo el bien es la causa del amor.

2. Aún más: El Filósofo dice en II *Rhetoric.*[1] que *amamos a los que cuentan sus males*. Luego parece que el mal es la causa del amor.

3. Y también: Dionisio dice en el c.4 *De div. nom.*[2] que no solamente *el bien,* sino también *lo bello es amable a todos.*

En cambio está lo que dice San Agustín en VIII *De Trin.*[3]: *Indudablemente no se ama sino el bien.* Así, pues, sólo el bien es causa del amor.

Solución. *Hay que decir:* Como se ha indicado anteriormente (q.26 a.1), el amor pertenece a la potencia apetitiva, que es una potencia pasiva. Por eso su objeto se compara a ella como la causa de su movimiento o acto. Es preciso, pues, que aquello que es objeto del amor sea propiamente la causa del amor. Ahora bien, el objeto propio del amor es el bien, porque, como se ha dicho (q.26 a.1 y 2), el amor importa cierta connaturalidad o complacencia del amante con el amado, y para cada uno es bueno lo que le es connatural y proporcionado. Por consiguiente, se da por sentado que el bien es la causa propia del amor.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El mal nunca se ama sino bajo la razón de bien, esto es, en cuanto es bueno bajo algún aspecto y se le aprehende como bueno en absoluto. Y así un amor es malo en cuanto tiende a lo que no es un verdadero bien absolutamente. Y de este modo el hombre ama la iniquidad, en cuanto por la iniquidad se consigue algún bien, por ejemplo, placer, dinero o algo semejante.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquellos que cuentan sus males no son amados por los males, sino precisamente porque los manifiestan, pues el contar uno sus males tiene razón de bien en cuanto excluye la ficción o simulación.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo bello es lo mismo que el bien con la sola diferencia de razón. En efecto, siendo el bien lo que apetecen todas las cosas, es de la razón del bien que en él descanse el apetito; pero pertenece a la razón de lo bello que con su vista o conocimiento se aquiete el apetito. Por eso se refieren principalmente a lo bello aquellos sentidos que son más cognoscitivos, como la vista y el oído al servicio de la razón, pues hablamos de bellas vistas y bellos sonidos. En cambio, con respecto a los sensibles de los otros sentidos no empleamos el nombre de belleza, pues no decimos bellos sabores o bellos olores. Y así queda claro que la belleza añade al bien cierto orden a la facultad cognosci-

1. ARISTÓTELES, c.4 n.27 (BK 1381b29). 2. § 10: MG 3,708: S. TH., lect.9 n.381-393. 3. C.3: ML 42,949.

tiva, de manera que se llama bien a lo que agrada en absoluto al apetito, y bello a aquello cuya sola aprehensión agrada.

ARTICULO 2

¿Es el conocimiento causa del amor?

2-2 q.26 ad 1; *In Sent.* 1 d.15 q.4 a.1 ad 3; *In De div. nom.* c.4 lect.10.

Objeciones por las que parece que el conocimiento no es causa del amor.

1. En efecto, el que se busque algo proviene del amor. Pero se buscan algunas cosas que no se conocen, como las ciencias, pues como en éstas *es lo mismo poseerlas que conocerlas,* según dice San Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[4], si se conociesen, se poseerían y no se buscarían. Luego el conocimiento no es causa del amor.

2. Aún más: Parece haber la misma razón para que se ame algo desconocido que para que algo sea más amado que conocido. Pero algunas cosas son más amadas que conocidas, como Dios, que en esta vida puede ser amado por sí mismo, pero no puede ser conocido en sí mismo. Luego el conocimiento no es causa del amor.

3. Y también: Si el conocimiento fuese causa del amor, no podría hallarse amor donde no hay conocimiento. Pero el amor se encuentra en todas las cosas, como dice Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[5], mas no en todas se halla conocimiento. Luego el conocimiento no es causa del amor.

En cambio está lo que prueba San Agustín en X *De Trin.*[6], que *ninguno puede amar algo desconocido.*

Solución. *Hay que decir:* El bien es causa del amor a modo de objeto, como se ha indicado (a.1). Mas el bien no es objeto del apetito sino en cuanto es aprehendido, y, por tanto, el amor requiere una aprehensión del bien amado. Por esto dice el Filósofo en IX *Ethic.*[7] que la visión corporal es el principio del amor sensitivo. Y, de manera semejante, la contemplación de la belleza o bondad espiritual es el principio del amor espiritual. Así, pues, el conocimiento es causa del amor por la misma razón por la que lo es el bien, que no puede ser amado si no es conocido.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El que busca la ciencia no la desconoce totalmente, sino que la conoce de antemano de algún modo, bien en universal, bien en alguno de sus efectos, o bien porque oye alabarla, como dice San Agustín en X *De Trin.*[8] Pero poseerla no es conocerla de este modo, sino conocerla perfectamente.

2. *A la segunda hay que decir:* Para la perfección del conocimiento se requiere algo que no se requiere para la perfección del amor. En efecto, el conocimiento pertenece a la razón, de la cual es propio distinguir lo que está unido en la realidad y juntar en cierto modo lo que es diverso, comparando una cosa con otra. Y, por eso, para la perfección del conocimiento se requiere que el hombre conozca singularmente todo lo que hay en la cosa, como las partes, las potencias y las propiedades. Pero el amor está en la potencia apetitiva, que mira a la cosa como es en sí. De ahí que para la perfección del amor baste que se ame la cosa según se aprehende en sí misma. Por esta razón, pues, sucede que una cosa es más amada que conocida, porque puede ser amada perfectamente, aunque no sea perfectamente conocida. Como se ve, sobre todo, en las ciencias, a las que algunos aman por un cierto conocimiento general que de ellas tienen. Por ejemplo, porque saben que la retórica es una ciencia por la que el hombre puede persuadir, y esto es lo que aman en la retórica. Y algo semejante debe decirse acerca del amor de Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* También el amor natural, que hay en todas las cosas, es causado por algún conocimiento, no existente en verdad en las mismas cosas naturales, sino en el autor de la naturaleza, como se ha dicho anteriormente (q.26 a.1; 1 q.6 a.1 ad 2).

4. C.35: ML 40,24. 5. § 10: MG 3,708: S. TH., lect.9 n.383-393. 6. C.1: ML 42,971. 7. ARISTÓTELES, c.5 n.3 (BK 1167a3); c.12 n.1 (BK 1171b29): S. TH., lect.5 n.1824; lect.14 n.1944. 8. C.l: ML 42,974.

ARTICULO 3

¿Es la semejanza causa del amor?

In Sent. 3 d.27 q.1 a.1 ad 3; *In De Hebdom.* lect.2; *In Ethic.* 1.8 lect.1; *In Io.* c.15 lect.4.

Objeciones por las que parece que la semejanza no es causa del amor.

1. En efecto, una misma cosa no es causa de los contrarios. Pero la semejanza es causa del odio, pues dice Prov 13,10 que, entre los soberbios, siempre hay contiendas, y el Filósofo dice en VIII *Ethic.*[9] que *los alfareros riñen entre sí.* Luego la semejanza no es causa del amor.

2. Aún más: San Agustín dice en IV *Confess.*[10] que *uno ama en otro lo que no quisiera ser, como el hombre que ama al histrión, aunque él no quisiera serlo.* Ahora bien, esto no sucedería si la semejanza fuese causa propia del amor, ya que en este caso el hombre amaría en otro lo que él mismo tendría o quisiera tener. Luego la semejanza no es causa del amor.

3. Y también: Cada hombre ama lo que necesita, aunque no lo tenga, como el enfermo ama la salud y el pobre las riquezas. Pero en cuanto las necesita y carece de ellas, hay en él desemejanza con respecto a las mismas. Luego no solamente la semejanza, sino también la desemejanza, es causa del amor.

4. Todavía más: El Filósofo dice en II *Rhetoric.* [11] que *amamos a los bienhechores de dinero y salud; y, de la misma manera, todos aman a los que guardan la amistad para con los muertos.* Pero no todos son de esta condición. Luego la semejanza no es causa del amor.

En cambio está lo que dice Eclo 13,14: *Todo animal ama a su semejante.*

Solución. *Hay que decir:* La semejanza, propiamente hablando, es causa del amor. Pero ha de considerarse que la semejanza entre varias cosas puede ser de dos modos. Uno, porque una y otra poseen en acto una misma forma, como dos seres dotados de blancura se dicen semejantes; otro, porque una cosa tiene en potencia y a manera de cierta inclinación a aquello que otra lo posee en acto, como si decimos que un cuerpo pesado existente fuera de su lugar tiene semejanza con un cuerpo pesado que está en su lugar. O también en cuanto la potencia tiene semejanza con el acto, puesto que en la misma potencia está en cierto modo el acto.

El primer modo de semejanza, por tanto, causa el amor de amistad o benevolencia, pues por lo mismo que dos seres son semejantes, al tener, por así decirlo, una sola forma, son en alguna manera uno en aquella forma, como dos hombres son uno en la especie de humanidad y dos blancos en la blancura. Y por eso el afecto del uno tiende hacia el otro como hacia una misma cosa consigo, y quiere el bien para él como para sí mismo. Pero el segundo modo de semejanza produce el amor de concupiscencia o la amistad de lo útil o deleitable. Porque todo lo que existe en potencia, en cuanto tal, tiene el apetito de su acto, y si posee sensibilidad y conocimiento se deleita en su consecución.

Se ha dicho anteriormente (q.26 a.4) que en el amor de concupiscencia el amante propiamente se ama a sí mismo, al querer el bien que desea. Ahora bien, cada cual se ama a sí mismo más que a otro, porque es uno consigo mismo en la sustancia, mientras que con otro lo es en la semejanza de alguna forma. De ahí que, si por serle semejante en la participación de la forma es impedido él mismo en la consecución del bien que ama, le resulta odioso, no en cuanto semejante, sino en cuanto impeditivo de su bien propio. Y por esta razón *los alfareros riñen entre sí,* porque se impiden mutuamente en el propio lucro, y *hay contiendas entre los soberbios,* porque se impiden mutuamente en la superioridad propia que ambicionan.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La respuesta resulta evidente de lo expuesto.

2. *A la segunda hay que decir:* Hasta en el hecho de que alguien ame en otro lo que no ama en sí mismo se halla una razón de semejanza según cierta proporcionalidad; pues como otro se ha a lo que es amado en él, así se ha uno mismo a lo que ama en sí mismo. Por ejemplo, si un buen cantor ama a un buen escri-

9. ARISTÓTELES, c.1 n.6 (BK 1155a35): S. TH., lect.1 n.1544. 10. C.14: ML 32,702. 11. C.4 n.8,26 (BK 1381a20; b24).

tor, en este caso se considera la semejanza de proporción, en cuanto que uno y otro tienen lo que conviene a cada cual según su arte.

3. *A la tercera hay que decir:* El que ama lo que necesita, tiene semejanza con lo que ama, como lo que está en potencia con el acto respectivo, según queda dicho (en la sol.).

4. *A la cuarta hay que decir:* Según la misma semejanza de la potencia con su acto, el que no es liberal ama al que lo es, en cuanto espera de él algo que desea. Y la misma razón se aplica al que persevera en la amistad con respecto al que no persevera, pues en uno y otro caso la amistad parece darse por la utilidad. O bien puede decirse que, aunque no todos los hombres posean estas virtudes en estado de hábito completo, las poseen, sin embargo, como ciertos principios germinales de la razón, merced a los cuales el que no posee la virtud ama al virtuoso al hallarle conforme con su propia razón natural.

ARTICULO 4

¿Es alguna otra de las pasiones del alma causa del amor?

Objeciones por las que parece que alguna otra pasión puede ser causa del amor.

1. En efecto, dice el Filósofo en VIII *Ethic.*[12] que algunos son amados por razón de la delectación. Pero la delectación es una pasión. Luego alguna otra pasión es causa del amor.

2. Aún más: El deseo es una pasión. Pero amamos a algunos por el deseo de algo que esperamos de ellos, como aparece en toda amistad que tiene por motivo la utilidad. Luego alguna otra pasión es causa del amor.

3. Y también: Dice San Agustín en X *De Trin.*[13]: *El que no tiene esperanza de alcanzar una cosa, o la ama tibiamente o no la ama en absoluto, aunque vea cuan bella es.* Luego la esperanza es también causa del amor.

En cambio está que todas las demás afecciones del alma son causadas por el amor, como dice San Agustín en XIV *De civ. Dei*[14].

Solución. *Hay que decir:* No existe ninguna otra pasión del alma que no presuponga alguna clase de amor. La razón de esto es que toda otra pasión del alma o implica movimiento hacia una cosa o descanso en ella. Ahora bien, todo movimiento hacia una cosa o el descanso en ella proviene de cierta connaturalidad o proporción, que pertenece a la naturaleza del amor. Por lo tanto, es imposible que alguna otra pasión del alma sea umversalmente causa de todo amor. Puede suceder, sin embargo, que alguna otra pasión sea causa de un determinado amor, como asimismo un bien es causa de otro.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando alguien ama una cosa por deleite, tal amor es causado, ciertamente, por la delectación, pero esta delectación es, a su vez, causada por otro amor precedente; pues nadie se deleita sino en la cosa que ama de alguna manera.

2. *A la segunda hay que decir:* El deseo de una cosa presupone siempre el amor de esa cosa. Pero el deseo de una cosa puede ser causa de que se ame otra cosa, como el que desea dinero ama por este motivo a aquel de quien lo recibe.

3. *A la tercera hay que decir:* La esperanza causa o aumenta el amor no sólo por razón del deleite que produce, sino también por razón del deseo que fortalece, pues no deseamos tan intensamente las cosas que no esperamos. Sin embargo, incluso la misma esperanza es de un bien que se ama.

12. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 115a12): S. TH., lect.3 n.1563. 13. C.1: ML 42,973. 14. C.7: ML 41,410.

CUESTIÓN 28

De los efectos del amor

Pasemos ahora a tratar de los efectos del amor (cf. q.26 introd.). Acerca de esta cuestión se plantean seis problemas:

1. ¿Es la unión efecto del amor?—2. ¿Lo es la mutua inhesión?—3. ¿Es la éxtasis efecto del amor?—4. ¿Lo es el celo?—5. ¿Es el amor pasión que hiere al amante?—6. ;Es el amor causa de todo cuanto hace el que ama?

ARTICULO 1

¿Es la unión efecto del amor?[a]

Supra q.25 a.2 ad 2; 1 q.25 a.2 ad 2; *In Sent.* d.27 q.1 a.1; *In De div. nom.* c.4 lect.12.

Objeciones por las que parece que la unión no es efecto del amor.

1. En efecto, la ausencia es opuesta a la unión. Pero el amor es compatible con la ausencia, pues dice el Apóstol[1], Gál 4,18: *Emulad siempre el bien en el bien* (hablando de sí mismo, según la *Glosa*[2]), y no *sólo cuando estoy presente entre vosotros.* Luego la unión no es efecto del amor.

2. Aún más: Toda unión, o bien lo es por esencia, como la forma se une a la materia, y el accidente al sujeto, y la parte al todo o a otra parte para constituir el todo, o bien lo es por semejanza en el género, en la especie o en el accidente. Pero el amor no causa la unión de esencia; de otra suerte nunca se tendría amor a las cosas divididas esencialmente. Ahora bien, el amor no causa la unión que es por semejanza, sino que más bien es causado por ella, como se ha dicho (q.27 a.3). Luego la unión no es efecto del amor.

3. Y también: El sentido en acto se hace lo sensible en acto, y el entendimiento en acto se hace lo entendido en acto. Ahora bien, el amante en acto no se hace lo amado en acto. Luego la unión es más bien efecto del conocimiento que del amor.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[3], que todo amor es *una fuerza unitiva.*

Solución: *Hay que decir:* La unión del amante con lo amado es doble: Una real; por ejemplo, cuando lo amado está presencialmente junto al amante. Otra, según el afecto. Esta unión debe considerarse en relación con la aprehensión que le precede, puesto que el movimiento apetitivo sigue a la aprehensión. Y siendo doble el amor, a saber, de concupiscencia y de amistad, ambos proceden de una cierta aprehensión de la unidad de lo amado con el amante. En efecto, cuando alguien ama algo con amor de concupiscencia, lo aprehende como perteneciente a su bienestar. Del mismo modo, cuando uno ama a alguien con amor de amistad, quiere el bien para él como lo quiere para sí mismo. Por eso lo aprehende como otro yo, esto es, en cuanto quiere el bien para él como para sí mismo. De ahí que el amigo se diga ser *otro yo*[4]. Y San Agustín afirma en IV *Confess.*[5]: *Bien dijo uno de su amigo que era la mitad de su alma.*

1. SAN PABLO. 2. *Glossa interl.* 6,85; *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,145. 3. § 12: MG 3,709; S. TH., lect.9,12 n.424,460. 4. ARISTÓTELES, *Eth.* 1.9 c.4 n.5 (BK 1166a31); c.9 n.5 (BK 1169b6) S. TH., lect.4 n.1811; lect.10 n.1886. 5. C.6: ML 32,698.

---

a Los diversos efectos del amor analizados en esta cuestión son, en realidad, diversos grados o según los diversos grados de intensidad del amor, de menos a más, de lo más interior a lo más exterior. En el cuerpo del artículo y en la respuesta *ad 2* queda bien resaltada la *unión causativa* del amor, el efecto formal del amor o *unión afectiva* y el resultado o *unión efectiva* del amor, de distinta perfección en el amor de amistad y en el amor de concupiscencia.

Luego el amor produce la primera unión efectivamente, porque mueve a desear y buscar la presencia de lo amado como algo que le conviene y pertenece. Mas la segunda unión la produce formalmente, porque el amor mismo es esta unión o vínculo. Por eso dice San Agustín en VIII *De Trin.*[6] que el amor es como *vida que enlaza o desea enlazar otras dos vidas, a saber, al amante y al amado.* Al decir *enlaza* se refiere a la unión del afecto, y al decir *intenta enlajar* se refiere a la unión real.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La objeción procede de la unión real, la cual ciertamente se requiere como causa de la delectación, pero el deseo se da en la ausencia real de 10 amado, y el amor tanto en su ausencia como en su presencia.

2. *A la segunda hay que decir:* La unión guarda relación con el amor de tres maneras. En efecto, hay una unión que es causa del amor. Y esta unión es sustancial en cuanto al amor con que uno se ama a sí mismo, mientras en cuanto al amor con el que uno ama las otras cosas, es unión de semejanza, según queda dicho (q.27 a.3). Otra unión es esencialmente el amor mismo. Y ésta es la unión según la mutua adaptación del afecto. La cual, en verdad, se asemeja a la unión sustancial, en cuanto que el amante, en el amor de amistad, se ordena al amado como a sí mismo; y en el amor de concupiscencia, como a algo suyo. Hay otra unión que es efecto del amor. Y ésta es la unión real, que el amante busca con la cosa amada. Esta unión es según la conveniencia del amor, pues, como refiere el Filósofo en II *Polit.*[7], Aristófanes dijo que *los amantes desearían hacerse de los dos uno solo,* pero como de esto resultaría la destrucción de ambos o de uno de ellos, buscan la unión que es conveniente y decorosa, esto es, de suerte que vivan juntos y conversen juntos y estén unidos en otras cosas similares.

3. *A la tercera hay que decir:* El conocimiento se perfecciona por cuanto lo conocido se une al que conoce a través de su semejanza. Pero el amor hace que la misma cosa que se ama se una de algún modo al amante, como queda dicho (en la sol. y ad 2). Por consiguiente, el amor es más unitivo que el conocimiento.

ARTICULO 2

¿Es la inhesión mutua efecto del amor?[b]

In Sent. 3 d.27 q.1 a.1 ad 4.

Objeciones por las que parece que el amor no causa la mutua inhesión, a saber, de modo que el amante esté en el amado, y viceversa.

1. En efecto, lo que está en otro, está contenido en él. Pero lo mismo no puede ser continente y contenido. Luego la mutua inhesión no puede ser causada por el amor, de modo que el amado esté en el amante, y viceversa.

2. Aún más: Nada puede penetrar en el interior de una cosa íntegra sino mediante una división. Pero el dividir las cosas que están unidas en la realidad no corresponde al apetito en el que se halla el amor, sino a la razón. Luego la mutua inhesión no es efecto del amor.

3. Y también: Si por el amor el amante está en el amado, y viceversa, se seguirá que el amado está unido al amante de la misma manera que el amante al amado. Pero la unión misma es el amor, como queda dicho (a.1). Luego sigúese que siempre el amante es amado por aquel a quien ama, lo cual es evidentemente falso. Luego la mutua inhesión no es efecto del amor.

En cambio está lo que dice 1 Jn 4,16: *El que permanece en caridad, en Dios*

6. C.10: ML 42,960. 7. ARISTÓTELES, c.1 n.16 (BK 1262b11): S. TH., lect.3 c.193; cf. PLATÓN, *Symposium* c.15.16.

b La perfecta unión es patente en el efecto de mutua inhesión del amado en el amante y del amante en el amado, con las matizaciones propias de la amistad y de la concupiscencia. Como revelan las mismas fuentes explícitas y la exposición del autor, las intensificaciones del amor en los sucesivos artículos de la cuestión se refieren preferentemente, si no exclusivamente, al amor volitivo, más que al amor pasional.

permanece, y Dios en él. Ahora bien, la caridad es amor de Dios. Luego, por la misma razón, todo amor hace que el amado esté en el amante, y viceversa.

Solución: *Hay que decir:* Este efecto de la mutua inhesión puede entenderse no sólo con respecto a la potencia aprehensiva, sino también en cuanto a la potencia apetitiva. Porque, respecto de la potencia aprehensiva, el amado se dice estar en el amante en cuanto que el amado mora en la aprehensión del amante, según aquello de Flp 1,7: *Porque os llevo en el corazón.* Pero se dice que el amante está en el amado según la aprehensión en cuanto que el amante no se contenta con una superficial aprehensión del amado, sino que se esfuerza en escudriñar interiormente cada una de las cosas que pertenecen al amado, y así penetra en su intimidad. Como del Espíritu Santo, que es el amor de Dios, dice 1 Cor 2,10 que escudriña aun las profundidades de Dios.

Pero respecto de la potencia apetitiva se dice que el amado está en el amante en cuanto está en su afecto mediante cierta complacencia, de manera que o se deleite en él, en sus bienes, en su presencia; o, en su ausencia, tienda hacia el amado mismo por el deseo con amor de concupiscencia, o hacia los bienes que quiere para el amado con amor de amistad; y no por causa alguna extrínseca, como cuando se desea una cosa a causa de otra, o como cuando se quiere un bien para otro por alguna otra cosa, sino por la complacencia en el amado enraizada en el interior. De ahí que también el amor se llame *íntimo* y se hable de *entrañas de caridad.* Y, a la inversa, el amante está de otro modo en el amado por el amor de concupiscencia que por el amor de amistad. Porque el amor de concupiscencia no descansa con cualquiera extrínseca o superficial posesión o fruición del amado, sino que busca poseerlo perfectamente, penetrando, por así decirlo, hasta su interior. Mas en el amor de amistad, el amante está en el amado, en cuanto considera los bienes o males del amigo como suyos y la voluntad del amigo como suya, de suerte que parece como si él mismo recibiese los bienes y los males y fuese afectado en el amigo. Y por eso, según el Filósofo en IX *Ethic.*[8] y en II *Rhetoric.*[9], es propio de los amigos *querer las mismas cosas y entristecerse y alegrarse de lo mismo.* De modo que, en cuanto considera suyo lo que es del amigo, el amante parece estar en el amado como identificado con él. Y, al contrario, en cuanto quiere y obra por el amigo como por sí mismo, considerando al amigo como una misma cosa consigo, entonces el amado está en el amante.

Por otra parte, la mutua inhesión en el amor de amistad puede entenderse también de un tercer modo, por vía de reciprocidad de amor, en cuanto que los amigos se aman mutuamente y quieren y obran el bien el uno para el otro.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo amado se contiene en el que ama, en cuanto está impreso en su afecto por una cierta complacencia. Y, al contrario, el que ama está contenido en lo amado, en cuanto el que ama busca de algún modo lo íntimo de la cosa amada. Nada impide, en efecto, que algo sea continente y contenido de diverso modo, como el género se contiene en la especie, y viceversa.

2. *A la segunda hay que decir:* La aprehensión de la razón precede al afecto del amor. Y, por tanto, así como la razón inquiere, así el afecto del amor penetra en el objeto amado, como consta de lo dicho (en la sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Tal argumento es válido respecto del tercer modo de mutua inhesión, el cual no se encuentra en todo amor.

ARTICULO 3

¿Es el éxtasis efecto del amor?[c]

2-2 q.175 a.2; *In Sent.* 3 d.27 q.1 a.1 ad 4; *In 2 Cor.* c.12 lect.1; *In De div. nom.* c.4 lect.10.

Objeciones por las que parece que el éxtasis no es efecto del amor.

8. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (BK 1165b27): S. TH., lect.3 n.1794. 9. ARISTÓTELES, c.4 n.3 (BK 1381a3).

c En el vocabulario de Santo Tomás, el *éxtasis* tiene otros términos afínes: el *rapto* y la *enajenación.* Cf. 2-2 c.175 a.2 ad 1; *In Psal.* 30,1.

1. En efecto, el éxtasis parece importar cierto enajenamiento. Pero el amor no siempre produce enajenación, pues los amantes son a veces dueños de sí. Luego el amor no produce éxtasis.

2. Aún más: El amante desea que el amado esté unido a él. Así, pues, atrae al amado hacia sí más bien que va él también hacia el amado, saliendo fuera de sí.

3. Y también: El amor une el amado al amante, como queda dicho (a.1). Si, pues, el amante tiende fuera de sí para dirigirse al amado, se sigue que siempre ama más al amado que a sí mismo. Lo cual es evidentemente falso. Luego el éxtasis no es efecto del amor.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[10] que *el amor divino produce el éxtasis,* y que *Dios mismo, a causa del amor, padeció éxtasis.* Luego, siendo todo amor una semejanza participada del amor divino, como se dice en el mismo lugar[11], parece que cualquier amor produce éxtasis.

Solución: *Hay que decir:* Se habla de que uno padece éxtasis cuando se pone fuera de sí. Lo cual sucede no sólo según la potencia aprehensiva, sino también según la potencia apetitiva. Se dice que uno se pone fuera de sí según la potencia aprehensiva cuando se sitúa fuera del conocimiento que le es propio, bien porque se eleva a un conocimiento superior, como se dice que un hombre está en éxtasis cuando se eleva a comprender algunas cosas que sobrepasan el sentido y la razón, en cuanto se pone fuera de la aprehensión connatural de la razón y del sentido; o bien porque se rebaja a cosas inferiores; por ejemplo, cuando uno cae en frenesí o en demencia se dice que padece éxtasis. Mas en cuanto a la parte apetitiva se dice que uno padece éxtasis cuando su apetito se dirige hacia otro saliendo en cierto modo fuera de sí mismo.

El amor produce el primero de estos éxtasis a modo de disposición, esto es, en cuanto hace meditar sobre el amado, como queda dicho (a.2), y la meditación intensa de una cosa aparta la mente de las otras. Pero el segundo éxtasis lo produce el amor directamente: en absoluto el amor de amistad, y no absolutamente, sino bajo cierto aspecto, el amor de concupiscencia. Pues en el amor de concupiscencia el amante es llevado de algún modo fuera de sí mismo, a saber, en cuanto no contento con gozar del bien que posee, busca disfrutar de algo fuera de sí. Mas porque pretende tener este bien exterior para sí, no sale completamente fuera de sí, sino que tal afección, al fin, se encierra dentro de él mismo. En cambio, en el amor de amistad, el afecto de uno sale absolutamente fuera de él, porque quiere el bien para el amigo y trabaja por él como si estuviese encargado de su cuidado y de proveer a sus necesidades.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El argumento expuesto se refiere al primer modo de éxtasis.

2. *A la segunda hay que decir:* El argumento es válido respecto del amor de concupiscencia, que no produce el éxtadis de modo absoluto, como se ha dicho (en la sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* El que ama, en tanto sale fuera de sí en cuanto quiere y hace el bien del amigo. Sin embargo, no quiere el bien del amigo más que el propio, por lo que no se sigue que ame al otro más que a sí.

ARTICULO 4

¿Es el celo efecto del amor?[d]

In 1 Cor. 14 lect.1; *In 2 Cor.* 11 lect.1; *In De div. nom.* c.4 lect.1; *In Io.* 2 lect.2.

Objeciones por las que parece que el celo no es efecto del amor.

1. En efecto, el celo es origen de contiendas, por lo cual dice 1 Cor 3,3: *Habiendo entre vosotros celos y discordias,* etc. Pero la contienda es contraria al amor. Luego el celo no es efecto del amor.

2. Aún más: El objeto del amor es

10. § 13: MG 3,7: S. TH., lect.10 n.426,433-437. 11. § 16: MG 3,713.

d El *celo* es un efecto del amor intenso en el apetito irascible. Cicerón distinguía entre *celo* y *celotipia.* Esta importa mayor vehemencia y anormalidad *(Tuscull. quaest.* III c.8), más características del celo de concupiscencia que del celo de amistad.

el bien, que es comunicativo de sí mismo. Pero el celo es contrario a la comunicación, pues parece ser propio del celo que alguien no sufra la participación en el objeto amado, como se dice de los varones que tienen celos de sus esposas, a las que no quieren tener en común con los demás. Luego el celo no es efecto del amor.

3. Y también: No hay celo sin odio, como tampoco sin amor, pues, dice el Sal 72,3: *Tuve celos de los inicuos.* Luego no debe decirse que es más bien efecto del amor que del odio.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[12], que *Dios es llamado celoso a causa del mucho amor que tiene a lo existente.*

Solución: *Hay que decir:* El celo, de cualquier modo que se tome, proviene de la intensidad del amor. Porque es evidente que cuanto más intensamente tiende una potencia hacia algo, más fuertemente rechaza también lo que le es contrario e incompatible. Así, pues, siendo el amor *un movimiento hacia el amado,* como dice San Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[13], el amor intenso trata de excluir todo lo que le es contrario.

Esto, sin embargo, acontece de diferente manera en el amor de concupiscencia que en el amor de amistad. Pues en el amor de concupiscencia, el que desea alguna cosa intensamente se mueve contra todo lo que se opone a la consecución o fruición tranquila del objeto amado. Y en este sentido se dice que los varones tienen celos de sus esposas, para que la exclusividad que buscan en la consorte no sea impedida por la compañía de otros. De la misma manera también, los que pretenden destacar, la emprenden contra los que parecen sobresalir, como si fueran un impedimento de su propia grandeza. Y esto es el celo de la envidia, del cual dice el Sal 36,1: *No envidies a los malignos, ni celes de los que obran la iniquidad.*

Mas el amor de amistad busca el bien del amigo; por lo cual, cuando es intenso, hace que el hombre se mueva contra todo aquello que es opuesto al bien del amigo. Y conforme a esto, se dice que uno tiene celo por su amigo cuando procura rechazar todo lo que se dice o hace contra el bien del amigo. Y de este modo también se dice que alguien tiene celo por la gloria de Dios cuando procura rechazar según sus posibilidades lo que es contra el honor o la voluntad de Dios, según aquello de 2 Re 19,12: *Me abraso en celo por el Señor de los ejércitos.* Y sobre aquello de Jn 2,17: *El celo de tu casa me devora,* dice la *Glossa*[14] que *es devorado por el buen celo quien se esfuerza en corregir cuantas cosas malas ve; si no puede, lo sufre y gime.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Apóstol[15] habla allí del celo de la envidia, que es, en verdad, causa de contienda, no contra la cosa amada, sino en favor de ella y contra lo que le sirve de obstáculo.

2. *A la segunda hay que decir:* El bien se ama en cuanto es comunicable al amante, por lo cual, todo lo que impide la perfección de esta comunicación se hace odioso. Y así el celo es causado por el amor del bien. Mas por defecto de bondad acontece que ciertos bienes pequeños no pueden ser poseídos íntegramente por muchos al mismo tiempo. Y del amor de tales bienes se produce el celo de la envidia. Pero esto no sucede propiamente respecto de aquellas cosas que pueden ser poseídas íntegramente por muchos; ninguno, en efecto, envidia a otro por el conocimiento de la verdad, que puede ser conocida íntegramente por muchos, a no ser, quizás, por la excelencia de tal conocimiento.

3. *A la tercera hay que decir:* Eso mismo de tener odio a lo que se opone al amado procede del amor. De ahí que el celo se considere propiamente como efecto del amor más bien que del odio.

ARTICULO 5

¿Es el amor una pasión que hiere al amante?

In Sent. 3 d.27 q.1 ad 4.

Objeciones por las que parece que el amor es una pasión lesiva.

1. En efecto, el desfallecimiento sig-

12. § 13: MG 3,712: S. TH., lect.10 n.438. 13. Q.35: ML 40,23. 14. *Glossa ordin.* 5, 193 E. 15. S. PABLO.

nifica cierta lesión del que desfallece. Pero el amor causa desfallecimiento, pues dice Cant 2,5: *Confortadme con flores, fortalecedme con manzanas, porque desfallezco de amor.* Luego el amor es una pasión lesiva.

2. Aún más: La licuefacción o derretimiento es una cierta disolución. Pero el amor es licuefactivo, pues dice Cant 5,6: *Mi alma se derritió, en cuanto habló mi amado.* Luego el amor es disolutivo. Es, por consiguiente, corruptivo y lesivo.

3. Y también: El fervor denota cierto exceso de calor, exceso que es ciertamente corruptivo. Pero el fervor es causado por el amor, pues Dionisio, en el c.7 *De cael. hier.*[16], entre las demás propiedades pertenecientes al amor de los serafines, pone que es *ardiente, agudo y superferviente.* Y Cant 8,6 dice del amor que *sus lámparas son lámparas de fuego y de llamas.* Luego el amor es una pasión lesiva y corruptiva.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[17], que *cada ser se ama a sí mismo contentivamente,* esto es, conservativamente. Luego el amor no es una pasión lesiva, sino más bien conservativa y perfectiva.

Solución: *Hay que decir:* Como se ha indicado anteriormente (q.26 a.1-2; q.27 a.1), el amor significa una cierta coadaptación de la potencia apetitiva a un bien. Mas nada que se adapta a una cosa que le es conveniente, sufre lesión por ello, sino más bien, si es posible, sale ganancioso y mejorado. En cambio, lo que se adapta a una cosa que no le es conveniente sufre por ello daño y deterioro. Luego el amor del bien conveniente perfecciona y mejora al amante, y el amor del bien que no conviene al amante le daña y deteriora. De ahí que el hombre se perfeccione y mejore principalmente por el amor de Dios, y sufra daño y deterioro por el amor del pecado, según aquello de Os 9,10: *Se hicieron abominables como las cosas que amaron.*

Esto que se ha dicho se entiende del amor en cuanto a lo que es formal en él, esto es, por parte del apetito. Pero en cuanto a lo que es material en la pasión del amor, que es una inmutación corporal, sucede que el amor es lesivo por exceso de inmutación, como pasa en el sentido y en todo acto de una potencia del alma que se ejerce mediante una inmutación del órgano corporal.

Respuesta a las objeciones: *Hay que decir:* Al amor pueden atribuírsele cuatro efectos próximos, a saber: la licuefacción o derretimiento, la fruición, el desfallecimiento y el fervor. Entre los cuales ocupa el primer lugar la *licuefacción* o derretimiento, que se opone a la congelación. Lo que está congelado, en efecto, es en sí mismo compacto, de manera que no puede ser fácilmente penetrado por otra cosa. Ahora bien, pertenece al amor que el apetito se haga adecuado para recibir el bien que se ama, en cuanto lo amado está en el amante, según se ha dicho (q.1 a.2). De ahí que la congelación o dureza sea una disposición que se opone al amor. En cambio, la licuefacción o derretimiento importa un reblandecimiento del corazón, que le hace hábil para que en él penetre el bien amado. Luego si lo amado está presente y se lo posee, se produce la delectación o *fruición.* Mas si está ausente, resultan dos pasiones, a saber: la tristeza por la ausencia, que se indica con el término *desfallecimiento* (por lo que también Tulio, en III *De tusculanis quaest.*[18], llama *enfermedad* especialmente a la tristeza); y el deseo intenso de alcanzar lo amado, que se designa por *el fervor.* Y éstos son en verdad los efectos del amor tomado formalmente, según la relación de la potencia apetitiva a su objeto. Pero en la pasión del amor se siguen algunos otros efectos proporcionados a éstos, por razón de la inmutación del órgano.

ARTICULO 6

¿Es el amor causa de todo cuanto hace el que ama?

In Sent. d.27 q.1 a.1.

Objeciones por las que parece que el amante no lo hace todo por amor.

1. En efecto, el amor es una pasión, como se ha dicho anteriormente (q.26 a.2). Pero no todo lo que hace el hom-

16. § 1: MG 3,205; S. TH., lect.9 n.407.
17. § 10: MG 3,708: S. TH., lect.8 n.382.
18. C.11.

bre lo hace por pasión, sino que algunas cosas las hace por elección y otras por ignorancia, como dice V *Ethic.*[19] Luego no todo lo que hace el hombre lo hace por amor.

2. Aún más: El apetito es principio de movimiento y de acción en todos los animales, como aparece claro en III *De anima*[20]. Si, pues, todo lo que uno hace lo hace por amor, las demás pasiones de la parte sensitiva son superfluas.

3. Y también: Nada es causado a un mismo tiempo por causas contrarias. Pero algunas cosas se hacen por odio. Luego no todo es causado por amor.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[21], que *todas las cosas hacen cuanto hacen por amor del bien.*

Solución: *Hay que decir:* Todo agente obra por algún fin, como se ha dicho anteriormente (q.1 a.2). Ahora bien, el fin es para cada uno el bien deseado y amado. Luego es evidente que todo agente, cualquiera que sea, ejecuta todas sus acciones por amor.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esta objeción se refiere al amor como pasión existente en el apetito sensitivo. Pero nosotros hablamos ahora del amor en general, en cuanto comprende bajo sí el amor intelectual, el racional y el natural. Así, en efecto, habla Dionisio del amor en el c.4 *De div. nom.*[22]

2. *A la segunda hay que decir:* Como se ha indicado (a.5), el deseo, la tristeza y la delectación y, por consiguiente, todas las otras pasiones son causadas por el amor. De ahí que toda acción procedente de una pasión cualquiera, proceda también del amor como de primera causa. Por consiguiente, no son superfluas las otras pasiones, que son las causas próximas.

3. *A la tercera hay que decir:* El odio también es causado por el amor, como se expondrá más adelante (q.29 a.2).

19. ARISTÓTELES, c.8 n.8.9.12 (BK 1135b21, b25; 1136a6): S. TH., lect.13 n.1044.1045.1049. 20. ARISTÓTELES, c.10 n.3 (BK 433a21): S. TH., lect.15 n.821-825. 21. § 10: MG 3,708: S. TH., lect.9 n.389-393. 22. L.c., cf. nota 21; cf. S. TH., lect.12 n.457.

CUESTIÓN 29

Del odio

Corresponde a continuación tratar del odio (cf. q.26 introd.). Acerca de esta cuestión se plantean seis problemas:

1. ¿Es el mal causa y objeto del odio?—2. ¿Es causado el odio por el amor?—3. ¿Es el odio más fuerte que el amor?—4. ¿Puede alguien odiarse a sí mismo?—5. ¿Puede alguien tener odio a la verdad?—6. ¿Puede tenerse odio en universal a alguna cosa?

ARTICULO 1

¿Es el mal causa y objeto del odio?

Supra q.27 a.1; infra q.46 a.2.

Objeciones por las que parece que el mal no es el objeto y causa del odio.

1. En efecto, todo lo que es, en cuanto ser, es bueno. Si, pues, el mal es el objeto del odio, sigúese que no se tiene odio a ninguna cosa, sino sólo a su defecto, lo cual es evidentemente falso.

2. Aún más: Odiar el mal es laudable; por lo cual en alabanza de algunos dice 2 Mac 3,1 que *las leyes se observaban muy bien por la piedad del pontífice Onías y el odio que tenían las almas a la maldad.* Si, pues, no se odia nada sino el mal, sigúese que todo odio es laudable, lo cual es evidentemente falso.

3. Y también: Una misma cosa no es a la vez buena y mala. Pero una misma cosa es amable para unos y odiosa para otros. Luego el odio no se da sólo respecto del mal, sino también respecto del bien.

En cambio está que el odio es contrario al amor. Pero el objeto del amor es el bien, como se ha dicho anteriormente (q.26 a.1; q.27 a.1). Luego el objeto del odio es el mal.

Solución. *Hay que decir:* Puesto que el apetito natural se deriva de una aprehensión, aunque no le esté unida, la misma razón parece haber respecto de la inclinación del apetito natural y del apetito animal que sigue a una aprehensión que le está unida, como se ha dicho anteriormente (q.26 a.1). Ahora bien, en el apetito natural aparece claramente que, así como cada ser tiene armonía o aptitud natural para con lo que le es conveniente, lo que constituye el amor natural; así también para lo que le es opuesto y corruptivo tiene disonancia natural, y en esto consiste el odio natural. Así, pues, también en el apetito animal o en el intelectivo, el amor es cierta consonancia del apetito con lo que se aprehende como conveniente, y el odio es cierta disonancia del apetito con lo que se aprehende como opuesto o nocivo. Mas como todo lo conveniente, en cuanto tal, tiene razón de bien, de igual modo todo lo que es contrario, en cuanto tal, tiene razón de mal. Y, por tanto, así como el bien es objeto del amor, así el mal lo es del odio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El ser, en cuanto ser, no tiene razón de contrariedad, sino más bien de conveniencia, porque todas las cosas convienen en el ser. Pero el ser, en cuanto es este ser determinado, tiene razón de contrariedad de algún ser determinado. Y según esto, un ser es odioso a otro, y malo, aunque no en sí, sino por su relación con otro[a].

2. *A la segunda hay que decir:* Así como se aprehende como bueno algo que verdaderamente no lo es, así también se aprehende como malo algo que verdaderamente no es malo. Por lo cual sucede algunas veces que ni el odio del mal ni el amor del bien son buenos.

a En el orden psicológico-moral, el mal no es mera privación de bien, como en el orden ontológico, sino que entraña contrariedad al bien. Cf. 1-2 q.71 a.1 y 6.

3. *A la tercera hay que decir:* Puede suceder que una misma cosa sea amable para unos y odiosa para otros. En cuanto al apetito natural, porque una misma cosa es conveniente a uno según su naturaleza, y contraria a otro, como el calor conviene al fuego y es contrario al agua. Y en cuanto al apetito animal, porque una misma cosa es aprehendida por uno bajo la razón de bien, y por otro, bajo la razón de mal.

ARTICULO 2

¿Es causado el odio por el amor?

Cont. Gentes 4,19.

Objeciones por las que parece que el amor no es causa del odio.

1. En efecto, *las cosas que se dividen por oposición son naturalmente simultáneas,* como se dice en los *Predicamentos*[1]. Pero el amor y el odio, siendo contrarios, se dividen por oposición. Luego son naturalmente simultáneos y, por consiguiente, el amor no es causa del odio.

2. Aún más: Uno de los contrarios no es causa del otro. Pero el amor y el odio son contrarios. Luego el amor no es causa del odio.

3. Lo posterior no es causa de lo anterior. Pero el odio es antes que el amor, al parecer, pues el odio implica alejamiento del mal y el amor acercamiento al bien. Luego el amor no es causa del odio.

En cambio está lo que dice San Agustín en XIV *De civ. Dei*[2], que todas las afecciones son causadas por el amor. Luego también el odio, siendo una afección del alma, es causado por el amor.

Solución. *Hay que decir:* El amor consiste en cierta conveniencia del que ama con lo amado, mientras que el odio consiste en cierta contrariedad o disonancia, según se ha indicado (a.1). Ahora bien, en cada cosa es preciso considerar antes lo que le conviene que lo que le es contrario, pues el motivo de ser una cosa contraria a otra es porque destruye o impide lo que le es conveniente. Luego es necesario que el amor sea anterior al odio, y que no se tenga odio a ninguna cosa sino por ser contraria al objeto conveniente que se ama. Y según esto, todo odio es causado por el amor.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En las cosas que se dividen por oposición, se encuentran algunas que son naturalmente simultáneas tanto en el orden real como en el de razón, como dos especies de animales o dos especies de color. Hay otras que son naturalmente simultáneas en la consideración racional, pero una es realmente antes que la otra y causa de ella, como se ve claro en las especies de números, figuras y movimientos. Y otras no son simultáneas ni en la realidad ni según la razón, como la sustancia y el accidente, puesto que la sustancia es realmente causa del accidente, y la razón atribuye antes el ser a la sustancia que al accidente, porque al accidente no se le atribuye sino en cuanto está en la sustancia. Ahora bien, el amor y el odio son naturalmente simultáneos en la consideración de la razón, pero no realmente. Por lo tanto, nada impide que el amor sea causa del odio.

2. *A la segunda hay que decir:* El amor y el odio son contrarios cuando se consideran respecto de una misma cosa. Pero cuando son acerca de cosas contrarias, no son contrarios, sino que el uno es consiguiente al otro, pues por la misma razón se ama una cosa y se odia su contraria.

3. *A la tercera hay que decir:* En la ejecución es antes alejarse de un término que aproximarse al otro. Pero en la intención es a la inversa, pues la razón de alejarse de un término es para acercarse al otro. Ahora bien, el movimiento apetitivo pertenece a la intención más bien que a la ejecución. Y, por tanto, el amor es anterior al odio, ya que ambos son movimientos apetitivos.

ARTICULO 3

¿Es el odio más fuerte que el amor?

Objeciones por las que parece que el odio es más fuerte que el amor.

1. En efecto, dice San Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[3]: *Nadie hay*

1. ARISTÓTELES, c.10 n.3 (BK 14b33). 2. C.7: ML 41,410. 3. Q.36: ML 40,25.

que no huya del dolor más que apetezca el deleite. Pero huir del dolor pertenece al odio, mientras que el apetito del deleite pertenece al amor. Luego el odio es más tuerte que el amor.

2. Aún más: El más fuerte vence al más débil. Pero el odio vence al amor, esto es, cuando el amor se convierte en odio. Luego el odio es más fuerte que el amor.

3. Y todavía más: La afección del alma se manifiesta por el efecto. Pero el hombre insiste más fuertemente en rechazar lo odioso que en perseguir lo que ama, como también las bestias se abstienen de las cosas deleitables a causa de los golpes del látigo, según observa San Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[4] Luego el odio es más fuerte que el amor.

En cambio está que el bien es más fuerte que el mal, porque *el mal no obra sino en virtud del bien,* como dice Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[5] Pero el odio y el amor difieren según la diferencia del bien y del mal. Luego el amor es más fuerte que el odio.

Solución. *Hay que decir:* Es imposible que el efecto sea más fuerte que la causa. Ahora bien, todo odio procede de algún amor como de causa, según se ha dicho anteriormente (a.2). Por lo tanto, es imposible que el odio sea absolutamente más fuerte que el amor.

Pero es necesario, además, que el amor, absolutamente hablando, sea más fuerte que el odio. Una cosa, en efecto, se mueve más fuertemente hacia el fin que hacia aquello que conduce al fin. Ahora bien, el apartamiento del mal se ordena, como a fin, a la consecución del bien. De ahí que, absolutamente hablando, el movimiento del alma hacia el bien sea más fuerte que hacia el mal.

Pero, no obstante, a veces parece el odio más fuerte que el amor, por dos razones. Primeramente, porque el odio es más sensible que el amor. Puesto que la percepción del sentido depende de una inmutación, una vez que ésta ya se ha llevado a cabo no se siente tanto como cuando se está realizando la inmutación misma. Por eso el calor de la fiebre hética, aunque sea mayor, sin embargo, no se siente tanto como el calor de la terciana, porque el calor de la primera se ha convertido ya como en hábito y naturaleza. Por esto también se siente más el amor en la ausencia del amado, como dice San Agustín en X *De Trin.*[6] que *el amor no se siente tanto si la indigencia no lo pone de manifiesto.* Y por el mismo motivo se percibe más sensiblemente la repugnancia de lo que se odia que la conveniencia de lo que se ama. En segundo lugar, porque no se compara el odio al amor que le corresponde, pues según la diversidad de bienes es la diversidad en magnitud y parvedad de los amores, a los que están proporcionados los odios opuestos. De ahí que el odio que corresponde a un amor mayor mueva más que un amor menor.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La respuesta resulta evidente de lo anterior, pues el amor del placer es menor que el amor de la propia conservación, al que corresponde la huida del dolor. Y, por tanto, se huye del dolor más que se ama el placer.

2. *A la segunda hay que decir:* El odio jamás vencería al amor a no ser por causa de un mayor amor al que corresponde el odio. De esta manera el hombre se ama a sí mismo más que al amigo, y porque se ama a sí, odia incluso al amigo en el caso de que éste le sea contrario.

3. *A la tercera hay que decir:* La razón de actuar con mayor conato en rechazar las cosas odiosas es porque el odio es más sensible.

ARTICULO 4

¿Puede uno odiarse a sí mismo?

2-2 q.25 a.7; *In Sent. 2* d.42 q.2 a.2 q.ª2 ad 2; 3 d.27 expos. text.; *In Eph.* c.5 lect.9; *In Ps.* 10.

Objeciones por las que parece que uno puede odiarse a sí mismo.

1. En efecto, dice Sal 10,6: *El que ama la iniquidad odia su alma.* Pero muchos aman la iniquidad. Luego muchos se odian a sí mismos.

2. Aún más: Odiamos a aquel para quien queremos y hacemos el mal. Pero a veces uno quiere y obra el mal para sí

4. L.c., cf. nota 3. 5. § 20: MG 3,717; S. TH., lect.16 n.492. 6. C.12: ML 42,984.

mismo, como los que se suicidan. Luego algunos se odian a sí mismos.

3. Y también: Dice Boecio en II *De consol.*[7] que *la avaricia hace odiosos a los hombres,* de lo cual puede concluirse que todo hombre odia al avaro. Pero algunos son avaros. Luego éstos se odian a sí mismos.

En cambio está lo que dice el Apóstol[8] en Ef 5,29: *Nadie aborreció jamás su carne.*

Solución. *Hay que decir:* Es imposible que uno, absolutamente hablando, se odie a sí mismo. En efecto, todo ser apetece naturalmente el bien, y ninguno puede desear algo para sí si no es bajo la razón de bien, pues *el mal es extraño a la voluntad,* como dice Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[9] Ahora bien, como se ha dicho anteriormente (q.26 a.4), amar a uno es querer para él el bien. Por consiguiente, es necesario que uno se ame a sí mismo, y es imposible que uno se odie a sí mismo, absolutamente hablando.

Sucede, sin embargo, que indirectamente uno se odia a sí mismo. Y esto de dos maneras. Una, por parte del bien que uno quiere para sí, pues acontece a veces que lo que se desea es relativamente bueno, pero absolutamente malo, y según esto, uno indirectamente quiere para sí un mal, lo cual es odiarse. Otra manera es por parte de sí mismo, para quien quiere el bien. Cada ser, en efecto, es, sobre todo, lo que hay más principalmente en él. Por eso se dice que la ciudad hace lo que hace el rey, como si el rey fuese toda la ciudad. Es evidente que el hombre es principalmente su mente. Pero sucede que algunos se consideran ser principalmente lo que son según la naturaleza corporal y sensitiva. Por eso se aman según lo que juzgan que son, pero odian lo que verdaderamente son en tanto quieren cosas contrarias a la razón. Y de ambos modos el que ama la iniquidad, odia no sólo su alma, sino también a sí mismo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La respuesta resulta evidente de lo expuesto.

2. *A la segunda hay que decir:* Nadie quiere y hace el mal para sí a no ser en cuanto lo aprehende bajo la razón de bien. Porque aun aquellos que se suicidan, perciben el mismo morir bajo la razón de bien, en cuanto que ponen fin a alguna miseria o dolor.

3. *A la tercera hay que decir:* El avaro odia un accidente propio; sin embargo, no por esto se odia a sí mismo, corno el enfermo odia su enfermedad por lo mismo que se ama a sí mismo. O bien puede decirse que la avaricia le hace odioso a los demás, pero no a sí mismo; antes bien, es causada por el amor desordenado de sí mismo, según el cual uno quiere para sí los bienes temporales más de lo que debe.

ARTICULO 5

¿Puede uno tener odio a la verdad?

Objeciones por las que parece que uno no puede tener odio a la verdad.

1. En efecto, el bien, el ser y la verdad se identifican. Pero uno no puede tener odio a la bondad. Luego tampoco a la verdad.

2. Aún más: *Todos los hombres naturalmente desean saber,* como se dice en el principio de *Metaphys.*[10] Pero la ciencia no es sino de las cosas verdaderas. Luego la verdad es deseada y amada naturalmente. Pero lo que es naturalmente inherente a una cosa siempre está en ella. Luego ninguno puede tener odio a la verdad.

3. Y también: El Filósofo dice en II *Rhetoric.*[11] que *los hombres aman a los que no simulan.* Pero no es por otro motivo que por la verdad. Luego el hombre ama naturalmente la verdad y, por consiguiente, no puede odiarla.

En cambio está lo que dice el Apóstol[12] Gal 4,16: *Me hice vuestro enemigo diciéndoos la verdad.*

Solución. *Hay que decir:* El bien, la verdad y el ser son idénticos en la realidad, pero difieren en la razón. El bien, en efecto, tiene razón de apetecible, mas no el ser o la verdad, pues el bien es *lo que apetecen todas las cosas.* Y por eso el

7. *Prosa* 5: ML 63,690. 8. S. PABLO. 9. § 32: MG 3,732; S. TH., lect.22 n.585. 10. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 980a21): S. TH., lect.1. 11. ARISTÓTELES, c.4 n.27 (BK 1381b28). 12. S. PABLO.

bien, bajo la razón de bien, no puede ser odiado ni en universal ni en particular. Y el ser y la verdad no pueden ser odiados en universal, porque la disonancia es causa del odio y la consonancia es causa del amor; y el ser y la verdad son comunes a todos. Pero en particular, nada impide que algún ser y alguna verdad sean odiados en cuanto tienen razón de algo contrario y repugnante, pues la contrariedad y la repugnancia no se oponen a la razón de ser y de verdad como se oponen a la razón de bien.

Por otra parte, una verdad particular puede repugnar o ser contraria al bien amado de tres maneras. Una, en cuanto que la verdad está causal y originariamente en las cosas mismas. Y de esta manera odia el hombre a veces una verdad en cuanto que quisiera que no fuese verdadero lo que es verdadero. Otra, en cuanto que la verdad está en el conocimiento del mismo hombre, la cual impide la prosecución de lo amado. Como si algunos no quisieran conocer la verdad de la fe para pecar libremente, de los cuales dice Job 21,14: *No queremos el conocimiento de tus caminos.* De otra manera se tiene odio a la verdad particular, como contraria, en cuanto está en el entendimiento de otro. Por ejemplo, cuando uno quiere permanecer oculto en el pecado, odia que alguien conozca la verdad acerca de su pecado. Y conforme a esto dice San Agustín en X *Confess.*[13] que los hombres *aman la verdad cuando ilumina, y la aborrecen cuando reprende.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La respuesta resulta evidente de lo expuesto.

2. *A la segunda hay que decir:* Conocer la verdad es amable en sí mismo, por lo cual dice San Agustín que *la aman cuando ilumina*[14]. Mas el conocimiento de la verdad puede ser odioso accidentalmente, en cuanto es impedimento de algo deseado.

3. *A la tercera hay que decir:* La razón de que sean amados los que no simulan proviene de que el hombre ama de suyo conocer la verdad, y ésta la manifiestan los hombres que no simulan.

ARTICULO 6

¿Puede tenerse odio en universal a alguna cosa?

Infra q.46 a.7 ad 3.

Objeciones por las que parece que no puede haber odio en universal a ninguna cosa.

1. En efecto, el odio es una pasión del apetito sensitivo que se mueve por la aprehensión sensible. Pero el sentido no puede aprehender el universal. Luego no puede haber odio en universal a ninguna cosa.

2. Aún más: El odio es causado por alguna disonancia que repugna a la comunidad. Pero la comunidad es de la razón del universal. Luego no puede haber odio a ninguna cosa en universal.

3. Y también: El objeto del odio es el mal. Pero *el mal está en las cosas y no en la mente,* como dice VI *Metaphys.*[15] Luego estando el universal sólo en la mente, que lo abstrae de lo particular, parece que no puede darse odio respecto de algo universal.

En cambio está lo que dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[16] que *la ira siempre tiene lugar entre las cosas singulares, y el odio alcanza aun a los géneros, pues todos odian al ladrón y al calumniador.*

Solución. *Hay que decir:* Del universal puede hablarse de dos modos: uno, como incluido en la intención de universalidad, y, otro, respecto de la naturaleza a la que se atribuye tal intención; pues una es la consideración del hombre universal y otra distinta la consideración del hombre en cuanto hombre. Si, pues, el universal se toma del primer modo, entonces ninguna potencia de la parte sensitiva, ni aprehensiva ni apetitiva, puede alcanzar el universal, porque el universal se obtiene por abstracción de la materia individual, en la que radica toda potencia sensitiva.

Puede, no obstante, una potencia sensitiva, tanto aprehensiva como apetitiva, dirigirse a una cosa umversalmente. Así decimos que el objeto de la vista es el color en cuanto género, no porque la

13. C.23: ML 32,794. 14. *Confess.* 1.10 c.23: ML 32,794. 15. ARISTÓTELES, 1.5 c.4 n.l (BK 1027b25): S. TH., l.6 lect.4 n.1230. 16. ARISTÓTELES, c.4 n.31 (BK 1382a4).

vista conozca el color en universal, sino porque el hecho de que el color sea cognoscible para la vista no le conviene al color en cuanto es este color, sino en cuanto es color simplemente. Así, pues, también el odio de la parte sensitiva puede dirigirse a alguna cosa en universal, porque por su naturaleza común algo es hostil al animal y no sólo en su ser particular, como el lobo a la oveja. De ahí que la oveja odie al lobo en general. Pero la ira siempre es causada por algo particular, porque proviene de un acto del que ofende, y los actos son de seres particulares. Y por esta razón dice el Filósofo que *la ira siempre se refiere a algo particular, y el odio puede ser respecto de algo en general*[17].

En cuanto al odio que está en la parte intelectiva, por lo mismo que sigue a la aprehensión universal del entendimiento, puede hallarse de ambos modos respecto del universal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El sentido no aprehende el universal en cuanto universal, pero aprehende algo a lo que por abstracción sobreviene la universalidad.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo que es común a todos, no puede ser razón de odio. Pero nada impide que una cosa sea común a muchos y, sin embargo, esté en disonancia con otros, y así a éstos les es odiosa.

3. *A la tercera hay que decir:* La objeción procede del universal en cuanto subyace en la intención de universalidad, pues de este modo no cae bajo la aprehensión ni el apetito sensitivo.

17. ARISTÓTELES, *Rhet.* 1.2 c.4 n.31 (BK 1382a4).

CUESTIÓN 30

De la concupiscencia

Pasamos ahora a tratar de la concupiscencia (cf. q.26 introd.). Acerca de esta cuestión se formulan cuatro preguntas:

1. ¿Reside la concupiscencia solamente en el apetito sensitivo?—2. ¿Es la concupiscencia una pasión especial?—3. ¿Hay unas concupiscencias naturales y otras no naturales?—4. ¿Es infinita la concupiscencia?

ARTICULO 1

¿Reside la concupiscencia solamente en el apetito sensitivo?[a]

Objeciones por las que parece que la concupiscencia no reside solamente en el apetito sensitivo.

1. En efecto, hay cierta concupiscencia de la sabiduría, como dice Sab 6,21: *El deseo de la sabiduría conduce al reino eterno.* Pero el apetito sensitivo no puede ser dirigido a la sabiduría. Luego la concupiscencia no reside solamente en el apetito sensitivo.

2. Aún más: El deseo de los mandamientos de Dios no reside en el apetito sensitivo; antes bien, dice el Apóstol[1] en Rom 7,18: *No hay en mí, esto es, en mi carne cosa buena.* Pero el deseo de los mandamientos de Dios cae bajo la concupiscencia, según aquello del Sal 118,20: *Mi alma deseó ardientemente tus decretos.* Luego la concupiscencia no reside solamente en el apetito sensitivo.

3. Y también: Para cada potencia es concupiscible el bien propio. Luego la concupiscencia reside en cada una de las potencias del alma, y no sólo en el apetito sensitivo.

En cambio está lo que dice el Damasceno[2], que *lo irracional obediente y persuasible a la rascón se divide en concupiscencia e ira. Mas ésta es la parte irracional del alma, pasiva y apetitiva.* Luego la concupiscencia reside en el apetito sensitivo.

Solución. *Hay que decir:* Como indica el Filósofo en I *Rhetoric.*[3], *la concupiscencia es el apetito de lo deleitable.* Hay una doble delectación, como se dirá más adelante (q.31 a.3-4): una, la que se halla en el bien inteligible, que es el bien de la razón; otra, la que se encuentra en el bien según el sentido. La primera delectación parece ser propia del alma solamente. Mas la segunda pertenece al alma y al cuerpo, porque el sentido es una potencia en órgano corpóreo. De ahí que también el bien según el sentido sea un bien de todo el compuesto. Ahora bien, el apetito de tal delectación parece ser *la concupiscencia.* Por tanto, la concupiscencia, propiamente hablando, reside en el apetito sensitivo y en la potencia concupiscible, que de ella toma el nombre.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El deseo de la sabiduría o de otros bienes espirituales a veces se denomina concupiscencia, bien por una cierta semejanza, o bien por la intensidad del apetito de la parte superior que redunda en el apetito inferior, de modo que al mismo tiempo también

1. SAN PABLO. 2. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* 1.2 c.12: MG 94,928. 3. ARISTÓTELES, c.11 n.5 (BK 1370a17).

a En este lugar, Santo Tomás ve en el término compuesto *con-cupiscentia* la condición de conjunción de alma y cuerpo en su naturaleza. Pero no desconocía el sentido más propio del término compuesto, cuyo prefijo *con,* más que asociación, indica intensidad *(Sent.* 3 d.40 a.1 ad 3). Concupiscencia significa, pues, propiamente, deseo intenso. Otros términos que matizan el acto general de deseo son *libido* (matización sexual) y *cupiditas* (matización de riquezas).

el apetito inferior tiende a su manera al bien espiritual siguiendo al apetito superior, y aun el mismo cuerpo sirve a lo espiritual, como dice Sal 83,3: *Mi corazón y mi carne exultaron en el Dios vivo.*

2. *A la segunda hay que decir:* El deseo, propiamente hablando, puede pertenecer no sólo al apetito inferior, sino también al superior. Porque no implica asociación alguna en el desear con la concupiscencia, sino un simple movimiento hacia la cosa deseada.

3. *A la tercera hay que decir:* A cada una de las potencias del alma le compete apetecer su propio bien con el apetito natural, que no sigue a la aprehensión. Pero apetecer el bien con el apetito animal, que sigue a la aprehensión, pertenece solamente a la potencia apetitiva. Y apetecer algo bajo la razón de bien deleitable según el sentido, que es en lo que consiste propiamente la concupiscencia, pertenece a la potencia concupiscible.

ARTICULO 2

¿Es la concupiscencia una pasión especial?

Supra q.23 a.4; *In Sent.* 3 d.26 q.1 a.3.

Objeciones por las que parece que la concupiscencia no es una pasión especial de la potencia concupiscible.

1. En efecto, las pasiones se distinguen por los objetos. Pero el objeto del concupiscible es lo deleitable según el sentido, que es también el objeto de la concupiscencia, según el Filósofo en I *Rhetoric.*[4] Luego la concupiscencia no es una pasión especial en el concupiscible.

2. Aún más: Dice San Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[5], que *el deseo codicioso es el amor de las cosas transitorias,* y así no se distingue del amor. Ahora bien, todas las pasiones especiales se distinguen entre sí. Luego la concupiscencia no es una pasión especial en el concupiscible.

3. Y también: A toda pasión del concupiscible se opone alguna pasión especial en el mismo concupiscible, según se ha dicho anteriormente (q.23 a.4). Pero a la concupiscencia no se opone pasión alguna especial en el concupiscible, pues dice el Damasceno[6] que *el bien esperado constituye la concupiscencia, y el presente, la alegría; e igualmente el mal esperado, el temor, y el presente, la tristeza.* De donde parece que así como la tristeza es contraria a la alegría, así el temor es contrario a la concupiscencia. Ahora bien, el temor no reside en el concupiscible, sino en el irascible. Luego la concupiscencia no es una pasión especial en el concupiscible.

En cambio está que la concupiscencia es causada por el amor y tiende a la delectación, las cuales son pasiones del concupiscible. Y así se distingue de las otras pasiones del concupiscible como pasión especial.

Solución. *Hay que decir:* Como se ha indicado (a.1; q.23 a.1), el bien deleitable según el sentido es de manera general el objeto del concupiscible. De ahí que, según sus diferencias, se distingan diversas pasiones del concupiscible. Mas la diversidad del objeto puede considerarse, o según la naturaleza del mismo objeto, o según la diversidad de su poder de obrar. La diversidad del objeto activo que es según la naturaleza de la cosa, produce la diferencia material de las pasiones. Pero la diversidad que es según el poder activo produce la diferencia formal de las pasiones, según la cual las pasiones difieren en especie.

Hay además otra razón de la virtud motiva del mismo fin o bien, según que está realmente presente o ausente. Porque, en cuanto se halla presente, hace descansar en él; mientras, en cuanto está ausente, hace moverse hacia él. Por lo tanto, lo deleitable según el sentido, en cuanto de algún modo adapta y conforma a sí el apetito, produce el amor; mientras en cuanto ausente lo atrae hacia sí, produce la concupiscencia, y en cuanto presente lo aquieta en sí, produce la delectación. Así, pues, la concupiscencia es una pasión diferente en especie tanto del amor como de la delectación. Pero el desear esto o aquello deleitable produce diversas concupiscencias en número.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El bien deleitable no es, considerado absolutamente, el ob-

4. ARISTÓTELES, c.11 n.5 (BK 1370a16). 5. Q.33: ML 40,23. 6. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* 1.2 c.12: MG 94,929.

jeto de la concupiscencia sino bajo la razón de ausente, como asimismo lo sensible bajo la razón de pasado es el objeto de la memoria. Semejantes condiciones particulares, en efecto, diversifican la especie de las pasiones, o aun de las potencias de la parte sensitiva, que miran a las cosas particulares.

2. *A la segunda hay que decir:* Esa predicación es causal, no esencial, pues el deseo codicioso no es esencialmente amor, sino efecto del amor. O bien puede decirse, de otra forma, que San Agustín toma en un sentido lato el deseo codicioso por cualquier movimiento del apetito que puede darse respecto de un bien futuro. Por eso comprende bajo sí tanto el amor como la esperanza.

3. *A la tercera hay que decir:* La pasión que se opone directamente a la concupiscencia no tiene nombre, la cual es respecto del mal como la concupiscencia respecto del bien. Mas por cuanto es del mal ausente como el temor, a veces se pone en su lugar el temor, como también el deseo codicioso se pone a veces en lugar de la esperanza, pues lo que es un bien o mal pequeño casi no se tiene en cuenta. Y, por tanto, para significar todo movimiento del apetito hacia el bien o el mal se ponen la esperanza y el temor, que se refieren al bien o al mal arduo.

ARTICULO 3

¿Hay unas concupiscencias naturales y otras no naturales?

Infra q.41 a.3; q.77 a.5.

Objeciones por las que parece que no hay unas concupiscencias naturales y otras no naturales.

1. En efecto, la concupiscencia pertenece al apetito animal, como queda dicho (a.1 ad 3). Pero el apetito natural se divide contra el animal. Luego ninguna concupiscencia es natural.

2. Aún más: La diversidad material no produce diversidad según la especie, sino sólo según el número, la cual no cae bajo la consideración del arte. Pero si se dan algunas concupiscencias naturales y no naturales, no difieren sino por las diversas cosas concupiscibles, lo cual constituye una diferencia material y numérica solamente. Luego las concupiscencias no deben dividirse en naturales y no naturales.

3. Y también: La razón se contrapone a la naturaleza, como aparece claro en II *Physic.*[7] Si, pues, en el hombre hay alguna concupiscencia no natural, debe ser racional. Pero esto no puede ser, porque la concupiscencia, siendo una pasión, pertenece al apetito sensitivo y no a la voluntad, que es el apetito de la razón. Luego no hay algunas concupiscencias no naturales.

En cambio está que el Filósofo en III *Ethic.*[8] y en I *Rhetoric.*[9] pone unas concupiscencias naturales y otras no naturales.

Solución. *Hay que decir:* Como se ha expuesto (a.1), la concupiscencia es el apetito del bien deleitable. Mas una cosa es deleitable de dos maneras. Una, porque es conveniente a la naturaleza del animal, como el alimento, la bebida y otras cosas similares. Y esta concupiscencia de lo deleitable se llama natural. De otra manera es algo deleitable porque es conveniente al animal según la aprehensión, como cuando alguien aprehende una cosa como buena y conveniente y, consiguientemente, se deleita en ella. Y esta concupiscencia de lo deleitable se dice no natural, y suele llamarse más bien deseo codicioso.

Así, pues, las primeras concupiscencias naturales son comunes tanto a los hombres como a los animales, porque para unos y otros hay algo conveniente y deleitable según la naturaleza. Y en estas cosas también convienen todos los hombres. Por eso el Filósofo en III *Ethic.*[10] las llama comunes y necesarias. Pero las segundas concupiscencias son propias de los hombres, de quienes es propio representarse algo como bueno y conveniente fuera de lo que requiere la naturaleza. Por eso en I *Rhetoric.*[11] el Filósofo[12] dice que las primeras concupiscencias son

7. ARISTÓTELES, c.5 n.2 (BK 196b22): S. TH., lect.8 n.212-213. 8. ARISTÓTELES, c.11 n.1 (BK 1118b8): S. TH., lect.20 n.619.621. 9. ARISTÓTELES, c.11 n.5 (BK 1370a20). 10. ARISTÓTELES, c.11 n.1 (BK 1118b8): S. TH., lect.20 n.614-621. 11. ARISTÓTELES, c.11 n.5 (BK 1370a18). 12. ARISTÓTELES.

irracionales, y las segundas acompañadas *con la razón.* Y como los que son diferentes razonan de diversa manera, por eso las segundas son llamadas también en III *Ethic.*[13] *propias y añadidas,* esto es, a las naturales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquello mismo que se apetece con el apetito natural, puede apetecerse con el apetito animal cuando ha sido aprehendido. Y según esto, puede darse concupiscencia natural de alimento, bebida y cosas similares, que se apetecen naturalmente.

2. *A la segunda hay que decir:* La diferencia entre las concupiscencias naturales y las no naturales no es solamente material, sino también en cierto modo formal, en cuanto procede de la diversidad del objeto activo. Ahora bien, el objeto del apetito es el bien aprehendido. De ahí que a la diversidad del objeto activo corresponda la diversidad en la aprehensión, esto es, en cuanto se aprehende algo conveniente con aprehensión absoluta, de la que provienen las concupiscencias naturales que el Filósofo llama *irracionales* en *Rhetoric.*[14], y en cuanto se aprehende algo con deliberación, de donde provienen las concupiscencias no naturales, que por esto en *Rhetoric.*[15] se llaman *con razón.*

3. *A la tercera hay que decir:* En el hombre no sólo hay la razón universal, que pertenece a la parte intelectiva, sino también la razón particular, que pertenece a la parte sensitiva, como se ha dicho (1 q.78 a.4; q.81 a.3). Y según esto, aun la concupiscencia acompañada de razón puede pertenecer al apetito sensitivo. Y además, el apetito sensitivo puede ser movido también por la razón universal mediante la imaginación particular[b].

ARTICULO 4

¿Es infinita la concupiscencia?

Objeciones por las que parece que la concupiscencia no es infinita.

1. En efecto, el objeto de la concupiscencia es el bien, que tiene razón de fin. Ahora bien, el que lo supone infinito, excluye el fin, como dice II *Metaphys.*[16] Luego la concupiscencia no puede ser infinita.

2. Aún más: La concupiscencia es del bien conveniente, ya que procede del amor. Pero lo infinito, siendo desproporcionado, no puede ser conveniente. Luego la concupiscencia no puede ser infinita.

3. Y también: Lo infinito no se puede atravesar, y así en esto no puede llegarse a lo último. Pero en el concupiscente se produce delectación cuando llega a lo último. Luego si la concupiscencia fuese infinita se seguiría que nunca se produciría delectación.

En cambio está lo que dice el Filósofo en I *Polit.*[17] que, *dándose la concupiscencia hasta lo infinito,* los hombres *desean* una infinidad de cosas.

Solución. *Hay que decir:* Como se ha expuesto (a.3), la concupiscencia es doble: una natural y otra no natural. La concupiscencia natural no puede, en verdad, ser infinita en acto, pues es de aquello que requiere la naturaleza, y la naturaleza siempre tiende hacia algo finito y cierto. Por eso el hombre nunca desea alimento infinito o bebida infinita. Pero así como acontece en la naturaleza que se da el infinito en potencia, mediante la sucesión, así también esta concupiscencia puede ser infinita sucesivamente, es decir, de manera que, después

13. ARISTÓTELES, c.11 n.1 (BK 1118b8): S. TH., lect.20 n.614-621. 14. ARISTÓTELES, l.1 c.11 n.5 (BK 1370a19). 15. ARISTÓTELES, l.1 c.11 n.5 (BK 1370a25). 16. ARISTÓTELES, l.1 *a* c.2 n.9 (BK 994b10): S. TH., l.2 lect.4 n.316-319. 17. ARISTÓTELES, c.3 n.19 (BK 1258a1): S. TH., lect.8 n.126.

---

b Como se puede advertir en el cuerpo del artículo, y mejor en las respuestas ad 2 y ad 3, la concupiscencia, que se divide, con división específica, en *natural* y *no natural,* es la que es acto elícito del apetito concupiscible. Ambas concupiscencias tienen *motivos* formales diferentes. La natural es más elemental, sobre lo necesario para el sustento y la reproducción (cf. 1-2 q.77 a.5); la no natural es más complicada, utilitaria, de ulteriores conveniencias, captadas por la cogitativa o razón particular. Esta división en concupiscencia *natural* y *no natural* corresponde a la división de la concupiscencia en *corporal* y *animal* (q.31 a.3).

de conseguir alimento, otra vez desee alimento o cualquiera otra cosa que requiere la naturaleza, porque semejantes bienes corporales, cuando se obtienen, no duran para siempre, sino que se acaban. Por lo cual dijo el Señor a la samaritana Jn 4,13: *Quien bebiere de esta agua volverá a tener sed.*

Pero la concupiscencia no natural es absolutamente infinita. Porque sigue a la razón, como queda dicho (a.3), y compete a la razón proceder hasta el infinito. Por eso quien desea riquezas puede desearlas no hasta un límite determinado, sino ser rico absolutamente, tanto como pueda. Según el Filósofo en I *Polit.*[18], puede señalarse también otra razón por qué una concupiscencia es finita y otra infinita. En efecto, la concupiscencia del fin siempre es infinita, pues el fin se desea por sí mismo, como la salud. De ahí que más se desea una mayor salud, y así hasta el infinito; como si lo blanco dilata por sí mismo, lo más blanco dilata más. En cambio, la concupiscencia de lo que es para el fin no es infinita, sino que se desea en la medida en que conviene al fin. Por tanto, quienes ponen el fin en las riquezas tienen concupiscencia de ellas hasta el infinito, mientras quienes las apetecen a causa de las necesidades de la vida, las desean limitadas, suficientes para cubrir tales necesidades, como dice el Filósofo[19] en el mismo lugar[20]. Y el mismo argumento puede aplicarse a la concupiscencia de cualquier otra cosa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todo lo que se desea se considera como algo finito, o porque es finito realmente por cuanto se lo desea una vez en acto, o bien porque es finito en cuanto cae bajo la aprehensión. No puede, en efecto, ser aprehendido bajo la razón de infinito, porque lo infinito es aquello cuya cantidad, con respecto a los que la reciben, deja siempre fuera algo que tomar, como dice III *Physic.*[21]

2. *A la segunda hay que decir:* La razón es en cierto modo de virtud infinita, en cuanto que puede considerar algo indefinidamente, como se ve en la adición de los números y de las líneas. De ahí que lo infinito, tomado de un cierto modo, es proporcionado a la razón, pues también el universal, que aprehende la razón, es en cierto modo infinito, en cuanto contiene en potencia infinitos singulares.

3. *A la tercera hay que decir:* Para que uno se deleite, no se requiere que consiga todo lo que desea, sino que se deleite en cada una de las cosas que consigue.

18. ARISTÓTELES, c.3 n.17 (BK 1257b25): S. TH., lect.8 n.123. 19. ARISTÓTELES. 20. ARISTÓTELES, *Pol.* l.1 c.3 n.18 (BK 1257b30): S. TH., lect.8 n.123-125. 21. ARISTÓTELES, c.6 n.8 (BK 207a7): S. TH., lect.11 n.384.

CUESTIÓN 31

De la delectación en sí misma

Corresponde a continuación tratar de la delectación y de la tristeza. Acerca de la delectación hay que considerar cuatro temas: primero, la delectación en sí misma; segundo, las causas de la delectación (q.32); tercero, sus efectos (q.33); cuarto, su bondad y malicia (q.34).

Sobre lo primero se plantean ocho problemas:

1. ¿Es la delectación una pasión?—2. ¿Tiene lugar en el tiempo?—3. ¿Difiere del gozo?—4. ¿Reside en el apetito intelectivo?-5. De la comparación de las delectaciones del apetito superior con las del inferior—6. De la comparación de las delectaciones sensitivas entre sí?-7. ¿Se da alguna delectación no natural?—8. ¿Puede una delectación ser contraria a otra?

ARTICULO 1

¿Es la delectación una pasión?

Infra q.35 a.a; *In Sent.* 4 d.49 q.3 a.1 q.[a]1.

Objeciones por las que parece que la delectación no es pasión.

1. En efecto, el Damasceno, en el libro 11 [1], distingue la operación de la pasión, diciendo que *la operación es un movimiento según la naturaleza, y la pasión un movimiento contrario a la naturaleza.* Pero la delectación es una operación, como dice el Filósofo en VII[2] y X[3] *Ethic.* Luego la delectación no es pasión.

2. Aún más: Padecer es ser movido, como dice III *Physic.*[4] Pero la delectación no consiste en ser movido, sino en haber sido movido, pues la delectación es producida por el bien ya conseguido. Luego la delectación no es pasión.

3. Y también: La delectación consiste en cierta perfección del que se deleita, pues *perfecciona la operación,* como dice X *Ethic.*[5] Pero ser perfeccionado no es padecer o sufrir alteración, como dice VII *Physic.*[6] y II *De anima*[7]. Luego la delectación no es pasión.

En cambio está que San Agustín, en IX[8] y XIV[9] *De civ. Dei,* pone la delectación o gozo o alegría entre las demás pasiones del alma.

Solución. *Hay que decir:* El movimiento del apetito sensitivo se denomina propiamente pasión, como se ha indicado anteriormente (q.22 a.3). Mas toda afección que procede de la aprehensión sensitiva es un movimiento del apetito sensitivo. Ahora bien, es necesario que esto le competa a la delectación, porque, como dice el Filósofo en I *Rhetoric.*[10], *la delectación es cierto movimiento del alma y una constitución a la vez total y sensible en la naturaleza existente.*

Para comprender esto, hay que considerar que así como en las cosas naturales sucede que algunas consiguen sus perfecciones naturales, así pasa también en los animales. Y aunque el ser movido a la perfección no ocurra todo a la vez, sin embargo, el conseguir la perfección natural sí es todo a la vez. Esta es la diferencia entre los animales y las otras cosas naturales, que cuando éstas están establecidas en lo que les conviene según su naturaleza, no lo sienten, pero los

1. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* c.22: MG 94,941. 2. ARISTÓTELES, c.12 n.3 (BK 1153a10): S. TH., lect.12 n.1492. 3. ARISTÓTELES, c.5 n.6 (BK 1175b33): S. TH., lect.8 n.2052. 4. ARISTÓTELES, c.3 n.2 (BK 202a25): S. TH., lect.5 n.310. 5. ARISTÓTELES, c.4 n.6.8 (BK 1174b23; b31): S. TH., lect.6-7 n.2025-2027; 2030-2031. 6. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (BK 246b2): S. TH., lect.5 n.916-917. 7. ARISTÓTELES, c.5 n.5 (BK 417b2): S. TH., lect.11 n.365-366. 8. C.5: ML 41,260. 9. C.8: ML 41,411. 10. ARISTÓTELES, c.11. n.1 (BK 1369b33).

animales sí lo sienten. Y esta sensación produce un cierto movimiento del alma en el apetito sensitivo, y este movimiento es la delectación. Así, pues, al decirse que la delectación es *un movimiento del alma,* se coloca en el género. Con las palabras *una constitución en la naturaleza existente,* esto es, en lo que existe en la naturaleza de la cosa, se expresa la causa de la delectación, es decir, la presencia connatural del bien. En cuanto se dice *toda a la vez* se manifiesta que la constitución no debe entenderse en cuanto está en el proceso de establecimiento, sino en cuanto está ya constituida, por así decirlo, en el término del movimiento, porque la delectación no es generación, como sostuvo Platón[11], sino más bien consiste en el hecho consumado, como dice VII *Ethic.*[12] En cuanto se dice *sensible,* se excluyen las perfecciones de las cosas insensibles, en las que no se da delectación. Así, pues, es evidente que, siendo la delectación un movimiento en el apetito animal que sigue a la aprehensión del sentido, es una pasión del alma.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La operación connatural no impedida es la perfección segunda, como la considera II *De anima*[13]. Y por eso cuando una cosa se constituye en su propia operación connatural y no impedida se sigue la delectación, que consiste en el estado perfecto alcanzado, como queda dicho (en la sol.). Así, pues, cuando se dice que la delectación es una operación, no es predicación esencial, sino causal.

2. *A la segunda hay que decir:* En el animal puede considerarse un doble movimiento: uno, en cuanto a la intención del fin, que corresponde al apetito, y otro, en cuanto a la ejecución, que es propio de la operación exterior. Luego, aunque en aquel que ya ha conseguido el bien en el que se deleita cese el movimiento de ejecución por el que se tiende al fin, no cesa, sin embargo, el movimiento de la parte apetitiva, la cual, como antes deseaba lo que no tenía, así después se deleita en lo poseído. Pues aunque la delectación es cierta quietud del apetito si se considera la presencia del bien deleitable que le satisface; no obstante, permanece todavía la inmutación del apetito producida por lo apetecible, razón por la cual la delectación es un cierto movimiento.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque el nombre de pasión convenga más propiamente a las pasiones corruptivas y que tienden al mal, como son las enfermedades corporales, y la tristeza y el temor en el alma; sin embargo, también se ordenan al bien algunas pasiones, como se ha dicho anteriormente (q.23 a.1 y 4). Y en este sentido la delectación se llama pasión.

ARTICULO 2

¿Tiene lugar la delectación en el tiempo?

In Sent. 4 d.49 q.3 a.1 q.ª3; *De verit,* q.8 a.14 ad 12; *In Ethic.* 1.10 lect.5.

Objeciones por las que parece que la delectación tiene lugar en el tiempo.

1. En efecto, *la delectación es un cierto movimiento,* como dice el Filósofo en I *Rhetoric.*[14] Luego la delectación tiene lugar en el tiempo.

2. Aún más: Una cosa se dice duradera o morosa por razón del tiempo. Pero algunas delectaciones se dicen morosas. Luego la delectación tiene lugar en el tiempo.

3. Las pasiones del alma son de un solo género. Pero algunas pasiones del alma tienen lugar en el tiempo. Luego también la delectación.

En cambio está lo que dice el Filósofo en X *Ethic.*[15], que *nadie recibirá delectación según tiempo alguno.*

Solución. *Hay que decir:* Una cosa puede existir en el tiempo de dos modos: primero, por sí misma; segundo, por otro y como accidentalmente. Por ser el tiempo el número de las cosas sucesivas, se dice que existen por sí aquellas cosas cuyo concepto no implica sucesión alguna, pero, sin embargo, dependen de algo sucesivo. Como ser hombre no implica en su concepto suce-

11. Cf. *Philebus* c.32,33. 12. ARISTÓTELES, c.12 n.3 (BK 1153a12): S. TH., lect.12 n.1490-1493. 13. ARISTÓTELES, c.1 n.1,5 (BK 412a10; a22): S. TH., lect.1 n.213,216,227. 14. ARISTÓTELES, c.11 n.1 (BK 1369b33). 15. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 1174a17): S. TH., lect.5 n.2007.

sión, porque no es movimiento, sino término de un movimiento o mutación, esto es, de su generación; pero como el ser humano está sujeto a causas mudables, por esto el ser hombre tiene lugar en el tiempo.

Así, pues, hay que decir que la delectación por sí misma no tiene lugar en el tiempo, pues la delectación está en el bien ya conseguido, que es como el término del movimiento. Pero si el bien conseguido está sujeto a cambio, la delectación tendrá lugar accidentalmente en el tiempo. Si, en cambio, es del todo inmutable, la delectación no tendrá lugar en el tiempo, ni por sí ni accidentalmente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como expone III *De anima*[16], el movimiento se dice de dos maneras: una, como acto de algo imperfecto, esto es, de algo existente en potencia en cuanto en potencia, y tal movimiento es sucesivo y en el tiempo. Mas el otro movimiento es acto de algo perfecto, esto es, de algo existente en acto, como entender, sentir, querer y cosas semejantes, y también deleitarse. Y este movimiento no es sucesivo, ni se da por sí mismo en el tiempo.

2. *A la segunda hay que decir:* La delectación se denomina duradera o morosa, en cuanto accidentalmente tiene lugar en el tiempo.

3. *A la tercera hay que decir:* Las otras pasiones no tienen por objeto el bien conseguido, como la delectación. De ahí que participen más de la razón de movimiento imperfecto que la delectación. Y, por consiguiente, conviene más a la delectación no tener lugar en el tiempo.

ARTICULO 3

¿Difiere la delectación del gozo?

Infra q.35 a.2; *In Sent.* 3 d.26 q.1 a.3; d.27 q.1 a.2 ad 3; 3 d.49 q.3 a.1 q.ª4; *De verit,* q.26 a.7 ad 5; *Cont. Gentes* 1 c.90.

Objeciones por las que parece que el gozo es absolutamente lo mismo que la delectación.

1. En efecto, las pasiones del alma difieren por sus objetos. Pero el objeto del gozo y de la delectación es el mismo, esto es, el bien conseguido. Luego el gozo es absolutamente lo mismo que la delectación.

2. Aún más: Un solo movimiento no concluye en dos términos. Pero es uno mismo el movimiento que termina en el gozo y en la delectación, a saber, la concupiscencia. Luego la delectación y el gozo son absolutamente lo mismo.

3. Y también: Si el gozo es distinto a la delectación, parece que, por igual razón, también la alegría, la exultación y la jovialidad significan algo distinto de la delectación; y así todas serán distintas pasiones, lo cual parece ser falso. Luego el gozo no difiere de la delectación.

En cambio está que no hablamos de gozo en los animales, pero sí de delectación. Luego no es lo mismo el gozo que la delectación.

Solución. *Hay que decir:* Como afirma Avicena en su libro *De anima*[17], el gozo es una especie de la delectación. En efecto, es de observar que así como hay unas concupiscencias naturales y otras no naturales que siguen a la razón, según se ha dicho anteriormente (q.30 a.2); así también respecto de las delectaciones, unas son naturales y otras no naturales, que se dan con la razón. O bien, como dicen el Damasceno[18] y San Gregorio Niseno[19], *unas son corporales, otras son animales,* lo que viene a ser lo mismo. Porque nos deleitamos no sólo en las cosas que deseamos naturalmente, consiguiéndolas, sino también en las que deseamos según la razón. Pero el nombre de gozo no se aplica sino a la delectación que sigue a la razón. Por eso no atribuimos el gozo a los animales, sino sólo el nombre de delectación. Ahora bien, todo lo que deseamos según la naturaleza, podemos desearlo también con delectación racional, pero no a la inversa. Por consiguiente, de todo lo que hay delectación puede también haber gozo en los seres dotados de razón, aunque no siempre lo haya, pues a veces se siente una delectación corporal, de la que, sin embargo, no se goza según la razón.

16. ARISTÓTELES, c.7 n.1 (BK 431a6): S. TH., lect.12 n.766. 17. P.4 c.5. 18. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* 1.2 c.13: MG 94,929. 19. Cf. NEMESIO, *De nat. hom.* c.18: MG 40,677.

Y conforme a esto es evidente que la delectación tiene mayor amplitud que el gozo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Siendo el objeto del apetito animal el bien aprehendido, la diversidad de aprehensión pertenece en cierto modo a la diversidad del objeto. Y así las delectaciones animales, que también se llaman gozos, se distinguen de las delectaciones corporales, que se dicen solamente delectaciones, como también se ha indicado anteriormente acerca de las concupiscencias (q.30 a.3 ad2).

2. *A la segunda hay que decir:* Semejante diferencia se encuentra también en las concupiscencias, de modo que la delectación responde a la concupiscencia, y el gozo al deseo, que parece pertenecer más bien a la concupiscencia animal. Y así, según la diferencia del movimiento es también la diferencia en el reposo.

3. *A la tercera hay que decir:* Los otros nombres que se refieren a la delectación, se han impuesto por los efectos de la delectación; ya que *alegría* se dice por la dilatación del corazón, cual si se dijese *anchura (latitia); exultación* se dice por las señales exteriores de la delectación interior, que aparecen exteriormente, esto es, por cuanto el gozo interior salta al exterior; y *jovialidad* se dice por ciertas señales especiales o efectos de alegría. Y, sin embargo, todos estos nombres parecen pertenecer al gozo, pues no los empleamos sino en las naturalezas racionales[a].

ARTICULO 4

¿Hay delectación en el apetito intelectivo?

Infra q.35 a.1; *In Sent.* 1 d.45 a.1; 4 d.49 q.3 a.1 q.ª1.2.

Objeciones por las que parece que no hay delectación en el apetito intelectivo.

1. En efecto, dice el Filósofo en I *Rhetoric.*[20] que *la delectación* es *cierto movimiento sensible.* Pero el movimiento sensible no se da en la parte intelectiva. Luego no hay delectación en la parte intelectiva.

2. Aún más: La delectación es una pasión. Pero toda pasión reside en el apetito sensitivo. Luego no hay delectación sino en el apetito sensitivo.

3. Y también: La delectación nos es común con los animales. Luego no se halla sino en la parte que nos es común con los animales.

En cambio está lo que dice Sal 36,4: *Deleítate en el Señor.* Pero el apetito sensitivo no puede llegar hasta Dios, sino sólo el intelectivo. Luego la delectación puede darse en el apetito intelectivo.

Solución. *Hay que decir:* A la aprehensión de la razón sigue una cierta delectación. Ahora bien, en la aprehensión de la razón no sólo se mueve el apetito sensitivo por su aplicación a una cosa particular, sino también el apetito intelectivo, llamado voluntad. Y, según esto, en el apetito intelectivo o voluntad se da la delectación que se llama gozo, mas no delectación corporal.

Hay, sin embargo, esta diferencia entre la delectación de uno y otro apetito, que la delectación del apetito sensible se halla acompañada de una mutación corporal, mientras que la delectación del apetito intelectivo no es otra cosa que el simple movimiento de la voluntad. Y en este sentido dice San Agustín en XIV *De civ. Dei*[21] que *el deseo y la alegría no son otra cosa que la voluntad en consonancia con las cosas que queremos.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En esa definición del Filósofo[22], la palabra *sensible* se toma en sentido amplio por cualquier aprehensión. Pues dice el Filósofo en X *Ethic.*[23] *que se da delectación en todos los sentidos, y de manera semejante también en el entendimiento y la especulación.* O bien, puede

20. ARISTÓTELES, c.11 n.1 (BK 1369b33). 21. C.6: ML 41,409. 22. ARISTÓTELES. 23. ARISTÓTELES, c.4 n.5 (BK 1174b20): S. TH., lect.5 n.2025.

---

a Santo Tomás, pensaba con San Isidoro *(Etymol.* X), que *laetitia* y *delectatio* procedían etimológicamente de *dilatado* (dilatación del corazón). Más bien parecen proceder del verbo *lacere* y *delicere* (= atraer), lo mismo que *deliciae.* El término *gozo* (en latín, *gaudium),* que es una delectación superior, raciona!, connota esplendor, bienestar.

decirse que él define la delectación del apetito sensitivo.

2. *A la segunda hay que decir:* La delectación tiene razón de pasión, propiamente hablando, en cuanto está acompañada de alguna mutación corporal. Y así no existe en el apetito intelectivo sino como simple movimiento, pues de este modo también se da en Dios y en los ángeles. Por eso dice el Filósofo en VII *Ethic.*[24] que *Dios goza con una sola y simple operación.* Y Dionisio declara al final del *De cael. hier.*[25] que *los ángeles no son susceptibles de nuestra delectación pasible, pero se regocijan con Dios con una alegría de incorrupción.*

3. *A la tercera hay que decir:* En nosotros no sólo hay una delectación que nos es común con los brutos, sino también la que nos es común con los ángeles. Por eso dice Dionisio en el mismo lugar[26] que *los hombres santos, muchas veces, participan de las delectaciones angélicas.* Así es que en nosotros se da la delectación no solamente en el apetito sensitivo, que nos es común con los brutos, sino también en el apetito intelectivo, que nos es común con los ángeles.

ARTICULO 5

¿Son las delectaciones corporales y sensibles mayores que las espirituales e inteligibles?[b]

In Sent. 4 d.49 q.3 a.5 q.M; *In Metaphys.* 12 lect.8; *In Ethic.* 1 lect.13; 10 lect.10; *In Ps.* 28.

Objeciones por las que parece que las delectaciones corporales y sensibles son mayores que las delectaciones espirituales inteligibles.

1. En efecto, todos persiguen alguna delectación, según el Filósofo en X *Ethic.*[27] Pero son muchos más los que buscan las delectaciones sensibles que las espirituales inteligibles. Luego las delectaciones corporales son mayores.

2. Aún más: La magnitud de la causa se conoce por el efecto. Pero las delectaciones corporales tienen más fuertes efectos, *pues modifican el cuerpo, y en algunos dan origen a locuras,* como dice VII *Ethic.*[28] Luego las delectaciones corporales son más fuertes.

3. Y también: Es preciso moderar y refrenar las delectaciones corporales a causa de su vehemencia. Pero no es necesario reprimir las delectaciones espirituales. Luego las delectaciones corporales son mayores.

En cambio está lo que dice Sal 118,103: *Cuán dulce son a mi paladar tus palabras; más que la miel para mi boca.* Y el Filósofo dice en X *Ethic.*[29] que *la más grande delectación es la que proviene del ejercicio de la sabiduría.*

Solución. *Hay que decir:* Como se ha expuesto (a.1), la delectación proviene de la unión con lo conveniente que es sentida o conocida. Ahora bien, en las operaciones del alma, principalmente de la sensitiva e intelectiva, debe observarse que, no pasando a la materia exterior, son actos o perfecciones del operante, como entender, sentir, querer y similares; porque las acciones que pasan a la materia exterior son más bien acciones de la materia transformada, ya que el movimiento es *el acto del móvil por parte del que mueve.* Así, pues, dichas acciones del alma sensitiva e intelectiva son también ellas mismas un bien del operante, y asimismo son conocidas por el sentido o el entendimiento. De ahí que la delectación surja incluso de ellas y no sólo de sus objetos.

Si se comparan, pues, las delectaciones inteligibles con las delectaciones sensibles, en cuanto que nos deleitamos en las acciones mismas, como en el conocimiento del sentido y en el conocimiento del entendimiento, no cabe duda que son mucho mayores las delectaciones inteligibles que las sensibles. El hombre, en efecto, se deleita mucho más en conocer algo entendiendo que en conocer

24. ARISTÓTELES, c.14 n.8 (BK 1154b26): S. TH., lect.14 n.1535. 25. C.15 § 9: MG 3,340. 26. *De cael. hier.* c.15 § 9: MG 3,340. 27. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 1172b10); c.4 n.10 (BK 1175a16): S. TH., lect.2 n.1965; lect.6 n.2036. 28. ARISTÓTELES, c.3 n.7 (BK 1147a16): S. TH., lect.3 n.1342. 29. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 1177b23): S. TH., lect.10 n.2090.

b En la división de la delectación observa Santo Tomás el paralelismo con la división del deseo (cf. q.31 a.3 ad 2). A la delectación *natural* la llama también *corporal, carnal;* a la *no natural* la llama también *animal, espiritual, inteligible* (cf. 1-2 q.82 a.2; 2-2 q.118 a.6; q.123 a.8).

algo sintiendo. Porque el conocimiento intelectual no sólo es más perfecto, sino también más conocido, puesto que el entendimiento reflexiona más sobre su acto que el sentido. El conocimiento intelectual es también más amado, pues no hay ninguno que no prefiera estar privado de la vista corporal que de la intelectual, como carecen de ella las bestias y los idiotas, según dice San Agustín en el libro *De civ. Dei*[30].

Pero, si se comparan las delectaciones inteligibles espirituales con las delectaciones sensibles corporales, entonces, en sí mismas y absolutamente hablando, las delectaciones espirituales son mayores. Y esto es claro respecto de las tres cosas que se requieren para la delectación, a saber: el bien unido, aquello a lo que está unido y la unión misma. Pues el bien espiritual no sólo es mayor que el bien corporal, sino también más amado. Una señal de lo cual es que los hombres se abstienen aun de los más grandes deleites corporales para no perder el honor, que es un bien inteligible. De igual manera, también la parte intelectiva es mucho más noble y más cognoscitiva que la parte sensitiva. La unión del bien espiritual y de la parte intelectiva es también más íntima, más perfecta y más firme. Es, ciertamente, más íntima, porque el sentido se detiene en los accidentes exteriores de la cosa, mientras el entendimiento penetra hasta la esencia de la cosa, pues su objeto es *lo que la cosa es.* Y es más perfecta, porque a la unión de lo sensible con el sentido se añade el movimiento, que es acto imperfecto. Por eso las delectaciones sensibles no se dan plenamente de una vez, sino que en ellas hay algo que transcurre y algo que se espera ha de consumarse, como aparece claro en la delectación de los manjares y en los placeres venéreos. Pero las cosas inteligibles excluyen el movimiento; por eso tales delectaciones son plenas y simultáneas. Es también más firme, porque las cosas deleitables corpóreas son corruptibles y desaparecen pronto, mientras que los bienes espirituales son incorruptibles.

Pero en relación a nosotros, las delectaciones corporales son más vehementes por tres razones. Primeramente, porque las cosas sensibles nos son más conocidas que las inteligibles. En segundo lugar, porque las delectaciones sensibles, al ser pasiones del apetito sensitivo, van acompañadas de alguna mutación corporal. Lo cual no sucede en las delectaciones espirituales a no ser por cierta redundancia del apetito superior en el inferior. En tercer lugar, porque las delectaciones corporales se apetecen como una especie de medicina contra los defectos o molestias corporales, que dan origen a cierta tristeza. Por eso las delectaciones corporales que sobrevienen a estas tristezas se sienten más y, consiguientemente, se reciben mejor que las delectaciones espirituales, que no tienen tristezas contrarias, como se dirá más adelante (q.35 a.5).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La razón por la que muchos buscan las delectaciones corporales es porque los bienes sensibles son más y por mayor número conocidos. Y también porque los hombres necesitan de las delectaciones como de medicinas contra numerosos dolores y tristezas. Y como muchos de los hombres no pueden alcanzar las delectaciones espirituales, que son propias de los virtuosos, es lógico que se inclinen a las corporales.

2. *A la segunda hay que decir:* La transmutación del cuerpo tiene lugar más bien por las delectaciones corporales, en cuanto son pasiones del apetito sensitivo.

3. *A la tercera hay que decir:* Las delectaciones corporales tienen lugar en la parte sensitiva, que es regulada por la razón, y, por eso, necesitan ser moderadas y refrenadas por la razón. En cambio, las delectaciones espirituales se hallan en la mente, que es ella misma regla. De ahí que por sí mismas sean sobrias y moderadas.

ARTICULO 6

¿Son las delectaciones del tacto mayores que las de los otros sentidos?

2-2 q.141 a.4; *In Sent.* 4 d.49 q.3 a.5 q.ª2; *De malo* q.14 a.4 ad 1.

Objeciones por las que parece que

30. Cf. *De Trin.* l.14 c.14: ML 42,1051.

las delectaciones del tacto no son mayores que las de los otros sentidos.

1. En efecto, aquella delectación parece ser la más grande que, si se excluye, cesa todo gozo. Pero tal es la delectación que produce la vista, pues dice Tob 5,12: *¿Qué alegría puedo yo tener viviendo en tinieblas y sin ver la luz del cielo?* Luego la delectación que procede de la vista es la más grande de las delectaciones sensibles.

2. Aún más: A cada uno le resulta deleitable aquello que ama, como dice el Filósofo en I *Rhetoric.*[31] Pero *entre todos los sentidos se ama más al de la vista.* Luego la delectación que procede de la vista es la más grande.

3. Y también: El principio de la amistad deleitable es principalmente la visión. Pero la causa de tal amistad es la delectación. Luego la mayor delectación parece ser la que proviene de la vista.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *Ethic.*[32], que las mayores delectaciones son las del tacto.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se ha indicado (q.25 a.2 ad 1; q.27 a.4 ad 1), cada cosa, en cuanto es amada, se hace deleitable. Ahora bien, como dice el principio de *Metaphys.*[33], los sentidos son amados por dos motivos, a saber: a causa del conocimiento y por razón de la utilidad. De donde también es de dos maneras la delectación procedente de los sentidos. Mas, como es propio del hombre aprehender el conocimiento mismo como un bien, por eso las primeras delectaciones de los sentidos, es decir, las que provienen del conocimiento son propias de los hombres, mientras las delectaciones de los sentidos, en cuanto se aman por razón de la utilidad, son comunes a todos los animales.

Si, pues, hablamos de la delectación del sentido que es por razón del conocimiento, es evidente que de la vista proviene mayor delectación que de cualquier otro sentido. Pero, si hablamos de la delectación que es por razón de la utilidad, entonces la delectación más grande es según el tacto. Porque la utilidad de las cosas sensibles se considera por orden a la conservación de la naturaleza del animal. Ahora bien, las cosas sensibles relativas al tacto se encuentran más próximas a esta utilidad, pues el tacto es cognoscitivo de aquellas cosas que entran en la constitución del animal, esto es, de lo cálido y de lo frío y de cosas semejantes. De ahí que, bajo este aspecto, las delectaciones del tacto sean mayores, como más próximas al fin. Y por eso también otros animales, que no tienen delectaciones sensibles sino por razón de la utilidad, no se deleitan por los otros sentidos sino en orden a los objetos sensibles al tacto; *pues ni los perros gozan con el olor de las liebres, sino al comerlas; ni el león con el mugido del buey, sino al devorarlo,* como dice el III *Ethic.*[34]

Siendo, pues, la delectación del tacto la mayor por razón de la utilidad, y la delectación de la vista por razón del conocimiento, si uno quiere comparar ambas, encontrará que la delectación del tacto, en cuanto se halla dentro de los límites de la delectación sensible, es, absolutamente hablando, mayor que la delectación de la vista. Porque es evidente que lo que es natural en cada uno es lo más poderoso. Y es a estas delectaciones del tacto a las que se ordenan las concupiscencias naturales, como las de la comida, las venéreas y similares. Pero, si consideramos las delectaciones de la vista en cuanto la vista sirve al entendimiento, entonces las delectaciones de la vista son mayores por la misma razón por la cual las delectaciones intelectuales son también mayores que las sensibles.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El gozo, como se ha indicado anteriormente (a.3), significa la delectación animal, y ésta pertenece principalmente a la vista. Pero la delectación natural corresponde principalmente al tacto.

2. *A la segunda hay que decir:* Se ama más la vista a causa del conocimiento, *porque nos muestra muchas diferencias de las cosas,* como dice en el mismo lugar[35].

3. *A la tercera hay que decir:* De un modo es la delectación causa del amor carnal, y de otro lo es la visión. Porque

31. ARISTÓTELES, c.11 n.11 (BK 1370b19); *Eth.* l.1 c.8 n.10 (BK 1099a8): S. TH., lect.13 n.155. 32. ARISTÓTELES, c.10 n.9 (BK 1370b19): S. TH., lect.20 n.614. 33. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 980a21): S. TH., lect.1 n.5. 34. ARISTÓTELES, c.10 n.7 (BK 1118a18): S. TH., lect.19 n.610. 35. ARISTÓTELES, *Metaph.* l.1 c.1 n.1 (BK 980a26): S. TH., lect.1 n.5-8.

la delectación, y especialmente la que proviene del tacto, es causa de la amistad deleitable a manera de fin, mientras la visión es causa como de donde procede el principio del movimiento, en cuanto por la vista del objeto amable se imprime su imagen, que induce a amarlo y a desear su delectación.

ARTICULO 7

¿Hay alguna delectación no natural?[c]

Objeciones por las que parece que no hay delectación alguna no natural.

1. En efecto, la delectación en los afectos del alma es proporcionada al reposo en los cuerpos. Pero el apetito del cuerpo natural no reposa sino en un lugar connatural. Luego tampoco la quietud del apetito animal, que es la delectación, puede existir sino en algo connatural. Por consiguiente, no hay delectación alguna no natural.

2. Aún más: Aquello que es contra la naturaleza es violento. Pero todo lo violento causa tristeza, como dice V *Metaphys.*[36] Luego nada de lo que es contra la naturaleza puede ser deleitable.

3. Y también: Sentirse constituido en la propia naturaleza causa delectación, como es evidente por la definición del Filósofo[37] citada anteriormente (a.1 sol.). Pero es natural a cada cosa ser constituida en su naturaleza, porque el movimiento natural es el que tiende a un término natural. Luego toda delectación es natural.

En cambio está lo que dice el Filósofo en VII *Ethic.*[38], que ciertas delectaciones son *morbosas y contra la naturaleza.*

Solución. *Hay que decir:* Se denomina natural lo que es conforme a la naturaleza, como afirma II *Physic.*[39] Mas la naturaleza en el hombre puede tomarse de dos maneras. Una, en cuanto que el entendimiento o razón constituye principalmente la naturaleza del hombre, pues por ella es constituido el hombre en su especie. Y en este sentido pueden llamarse delectaciones naturales de los hombres las que se encuentran en lo que conviene al hombre según la razón, como es natural al hombre deleitarse en la contemplación de la verdad y en los actos de las virtudes. De otra manera puede tomarse la naturaleza en el hombre en cuanto se contrapone a la razón, es decir, lo que es común al hombre y a otros seres, principalmente lo que no obedece a la razón. Y en este sentido, las cosas que pertenecen a la conservación del cuerpo, bien en cuanto individuo, como la comida, la bebida, el lecho y cosas similares, o bien en cuanto a la especie, como el uso de las cosas venéreas, se dicen deleitables al hombre naturalmente.

Mas entre estas dos clases de delectaciones sucede que algunas son no naturales, absolutamente hablando, pero connaturales bajo cierto aspecto. Porque acontece corromperse en algún individuo alguno de los principios naturales de la especie, y así, lo que es contra la naturaleza de la especie llega a ser natural accidentalmente a tal individuo, como es natural al agua que ha sido calentada el que caliente. Así, pues, sucede que lo que es contra la naturaleza del hombre, ya en cuanto a la razón, ya en cuanto a la conservación del cuerpo, se hace connatural a un determinado hombre a causa de alguna corrupción natural existente en él. Esta corrupción puede ser, o por parte del cuerpo, bien por enfermedad, como a los que tienen fiebre las cosas dulces les parecen amargas, y a la inversa; o bien a causa de la mala

36. ARISTÓTELES, l.4 c.5 n.2 (BK 1015a28): S. TH., 1.5 lect.6 n.830. 37. ARISTÓTELES, *Rhet.* l.1 c.11 n.1 (BK 1369b33). 38. ARISTÓTELES, c.5 n.1.3 (BK 1148b18; b27); c.6 n.6 (BK c.11 n.1 (BK 1369b33). 38. ARISTÓTELES, c.5 n.1.3 (BK 1148b18; b27); c.6 n.6 (BK 1149b29): S. TH., lect.5 n.1370,1373; lect.6 n.1398. 39. ARISTÓTELES, c.1 n.5,11 (BK 192b35; 193a32): S. TH., lect.1 n.147; lect.2 n.151.

---

c Adviértase el distinto sentido que se da aquí a la expresión *non-naturalis* del que tenía en la cuestión 30, artículo 3. Allí concupiscencias *no naturales,* en contraposición a las *naturales,* eran las que participaban de la razón, por encima de las corporales o irracionales; aquí delectaciones no naturales son las patológicas o antinaturales, en contraposición a las naturales, que lo son tanto las corporales como las espirituales.

complexión, como algunos se deleitan comiendo tierra o carbón o algunas cosas similares; o también por parte del alma, como algunos, por costumbre, se deleitan en comer hombres o en el coito con bestias o con varones o en otras cosas similares, que no son conformes a la naturaleza humana.

Y por lo expuesto es evidente la respuesta a las objeciones.

ARTICULO 8

¿Puede una delectación ser contraría a otra?

Objeciones por las que parece que una delectación no es contraria a otra.

1. En efecto, las pasiones del alma reciben la especie y la contrariedad de sus objetos. Pero el objeto de la delectación es el bien. Luego, no siendo el bien contrario al bien, sino que *el bien es contrario al mal y el mal al mal,* como se dice en los *Predicamentos* [40], parece que una delectación no es contraria a otra.

2. Aún más: Una cosa tiene un solo contrario, como se prueba en X *Metaphys.*[41] Pero la tristeza es contraria a la delectación. Luego una delectación no es contraria a otra.

3. Y también: Si una delectación es contraria a otra, esto no es sino por razón de la contrariedad de las cosas en que alguien se deleita. Pero esta diferencia es material, y la contrariedad es una diferencia según la forma, como dice X *Metaphys.*[42] Luego no hay contrariedad entre una delectación y otra.

En cambio, según el Filósofo[43], las cosas que, siendo del mismo género, se impiden mutuamente son contrarias. Pero ciertas delectaciones se impiden entre sí, como dice X *Ethic.* [44] Luego algunas delectaciones son contrarias.

Solución. *Hay que decir:* La delectación en las afecciones del alma, como se ha indicado (q.23 a.4), corresponde al reposo en los cuerpos naturales. Ahora bien, se dice que dos reposos son contrarios cuando se hallan en términos contrarios, como *el reposo que está arriba al que está abajo,* según dice V *Phys.*[45] De donde también sucede en las afecciones del alma que una delectación es contraria a otra.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La expresión del Filósofo[46] debe entenderse del bien y del mal aplicados a las virtudes y a los vicios, pues se encuentran dos vicios contrarios, mas no se halla una virtud contraria a otra. Pero en otros órdenes nada impide que dos bienes sean contrarios entre sí, como lo caliente y lo frío, de los cuales uno es bueno para el fuego y otro para el agua. Y de esta manera, una delectación puede ser contraria a otra. Pero esto no es posible en el bien de la virtud, porque el bien de la virtud no se concibe sino por la conveniencia con algo único, esto es, con la razón.

2. *A la segunda hay que decir:* La delectación es en las afecciones del alma lo que el reposo natural en los cuerpos, pues consiste en algo conveniente y cuasi connatural. La tristeza, en cambio, es como un reposo violento, pues lo triste repugna al apetito animal como el lugar de reposo violento al apetito natural. Ahora bien, al reposo natural se opone no sólo el reposo violento del mismo cuerpo, sino también el reposo natural de otro, como dice V *Phys.*[47] De ahí que a la delectación se opongan tanto la delectación como la tristeza.

3. *A la tercera hay que decir:* Las cosas en las que nos deleitamos, como objeto que son de la delectación, no sólo constituyen diferencia material, sino también formal, si la razón de delectabilidad es diversa, pues la razón diversa del objeto diversifica la especie del acto o de la pasión, como es evidente por lo dicho anteriormente (q.23 a1 .4; q.30 a.2).

40. ARISTÓTELES, c.8 n.22 (BK 13b36). 41. ARISTÓTELES, 1.9 c.4 n.4 (BK 1055a19); c.5 n.1 (BK 1055b30): S. TH., 1.10 lect.5 n.2030; lect.7 n.2059. 42. ARISTÓTELES 1.9 c4 n.1 (BK 1055a3): S. TH., 1.10 lect.5 n.2025. 43. ARISTÓTELES, *Phys.* 1.8 c.8 n.1 (BK 262a11): S. TH., lect.16 n.1 107; cf. *Metaph.* 1.9 c.4 n.5 (BK 1055a27): S. TH., 1.10 lect.5 n.2033. 44. ARISTÓTELES, c.5 n.3 (BK 1175b1): S. TH., lect.7 n.2044-2047. 45. ARISTÓTELES, c.6 n.7 (BK 230b11): S. TH., lect.10 n.742. 46. ARISTÓTELES, cf. nota 40 47. ARISTÓTELES, c.6 n.812 (BK 230b18; 231a13): S. TH., lect.10 n.742 748.

CUESTIÓN 32

De la causa de la delectación

Pasamos ahora a tratar de las causas de la delectación (cf. q.31 introd.)[12]. Y acerca de esta cuestión se formulan ocho preguntas:

1. ¿Es la operación la causa propia de la delectación?—2. ¿Es el movimiento causa de la delectación?—3. ¿Lo son la esperanza y la memoria?—4. ¿Lo es la tristeza?—5. ¿Son las acciones de otros causa de delectación para nosotros?—6. ¿Es causa de delectación hacer bien a otros?—7. ¿Es la semejanza causa de delectación?—8. ¿Es la admiración causa de delectación?

ARTICULO 1

¿Es la operación la causa propia de la delectación?

Supra q.31 a.1 ad 1; *In Sent.* 4 d.49 q.3 a.2.

Objeciones por las que parece que la operación no es causa propia y primera de la delectación.

1. En efecto, como dice el Filósofo en I *Rhetoric.* [1], *deleitarse consiste en que el sentido padezca algo,* pues para la delectación se requiere el conocimiento, como se ha dicho (q.31 a.1). Pero los objetos de las operaciones son cognoscibles antes que las mismas operaciones. Luego la operación no es la causa propia de la delectación.

2. Aún más: La delectación consiste especialmente en el fin alcanzado, pues esto es lo que principalmente se desea. Pero no siempre la operación es el fin, sino que algunas veces lo es la obra misma ejecutada. Luego la operación no es la causa propia y directa de la delectación.

3. El ocio y descanso indican la cesación de la operación. Ahora bien, ellos son deleitables, como dice I *Rhetoric.*[2] Luego la operación no es la causa propia de la delectación.

En cambio está lo que dice el Filósofo en VII[3] y X[4] *Ethic.,* que *la delectación es la operación connatural no impedida.*

Solución. *Hay que decir:* Como se ha indicado anteriormente (q.31 a.1), para la delectación se requieren dos cosas: La consecución del bien conveniente y el conocimiento de esta consecución. Ahora bien, ambas cosas consisten en una operación, porque el conocimiento actual es una operación; asimismo, conseguimos el bien conveniente por alguna operación. Incluso la misma operación propia es un bien conveniente. Por lo tanto, es necesario que toda delectación siga a alguna operación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los objetos de las operaciones no son deleitables sino en

1. ARISTÓTELES, c.11 n.6 (BK 1370a27). 2. ARISTÓTELES, c.11 n.4 (BK 1370a14). 3. ARISTÓTELES, c.12 n.3 (BK 1153a14); c.13 n.2 (BK 1153b9): S. TH., lect.12 n.1492,1493; lect.13 n.1505. 4. ARISTÓTELES, c.4 n.5 (BK 1174b20): S. TH., lect.6 n.2025.

a El orden de los artículos de esta cuestión, que no aparece tan claro a primera vista, lo justifica así S. Ramírez: Primero se estudian las causas inmediatas o perfectivas de la delectación (artículos 1-6); luego, las causas mediatas o remotas (artículos 7-8). En la primera parte, ante todo, las causas de la delectación del propio sujeto (artículos 1-5); luego las causas de la delectación en otros (artículo 6). Como causas propias se señalan las perfectas o totales (artículos 1-2) y las imperfectas o incompletas (artículo 3); luego la causa accidental (artículo 4), y la recepción de la acción de otros (artículo 5). Como causas remotas o dispositivas, unas son por parte del objeto (artículo 7), y otras por parte del sujeto (artículo 8).

cuanto se nos unen, bien por el conocimiento solamente, como cuando nos deleitamos en la consideración u observación de algunas cosas; o bien de cualquier otro modo juntamente con el conocimiento, como cuando alguien se deleita en conocer que posee un bien cualquiera, como riquezas u honor o algo semejante, los cuales, ciertamente, no serían deleitables si no se aprehendiesen como poseídos. Pues, como dice el Filósofo en II *Polit.*[5], *gran delectación hay en juzgar algo como propio, la cual procede del amor natural de uno a sí mismo.* Ahora bien, poseer tales cosas no es nada más que usarlas o poder usarlas. Y esto tiene lugar mediante una operación. Por lo tanto, es evidente que toda delectación se reduce a una operación como a su causa.

2. *A la segunda hay que decir:* Aun en aquellos casos en los que las operaciones no son fines, sino que lo son las mismas cosas realizadas, éstas son deleitables en cuanto son poseídas o realizadas. Lo cual se refiere a algún uso u operación.

3. *A la tercera hay que decir:* Las operaciones son deleitables en cuanto son proporcionadas y connaturales al operante. Ahora bien, siendo finita la potencia humana, la operación le es proporcionada según una cierta medida. De ahí que, si excede esa medida, ya no le será proporcionada ni deleitable, sino más bien penosa y tediosa. Y en este sentido, el ocio, el juego y otras cosas que se refieren al descanso, son deleitables en cuanto quitan la tristeza que resulta del trabajo.

ARTICULO 2

¿Es el movimiento causa de la delectación?

In Sent. 4 d.49 q.3 a.2 ad 3.

Objeciones por las que parece que el movimiento no es causa de la delectación.

1. Porque, como se ha dicho anteriormente (q.31 a.1), el bien conseguido y presente es causa de la delectación. Por eso dice el Filósofo en VII *Ethic.*[6] que la delectación no se compara a la generación, sino a la operación de una cosa ya existente. Ahora bien, lo que se mueve hacia algo, aún no lo posee, pero se halla en cierto modo en vía de generación respecto de ello, en cuanto que generación y corrupción están unidas a todo movimiento, como dice VIII *Physic.*[7] Luego el movimiento no es causa de la delectación.

2. Aún más: El movimiento ocasiona especialmente la fatiga y el cansancio en las obras. Pero las operaciones, por lo mismo que son laboriosas y fatigosas, no son deleitables, sino más bien aflictivas. Luego el movimiento no es causa de la delectación.

3. Y también: El movimiento implica cierta innovación, que se opone a la costumbre. Pero *las cosas acostumbradas nos son deleitables,* como dice el Filósofo en I *Rhetoric.*[8] Luego el movimiento no es causa de la delectación.

En cambio está lo que dice San Agustín en VIII *Confess.*[9]: *¿Qué es esto, Señor, Dios mío, que siendo tú gozo eterno de ti mismo y gozando siempre de ti algunas criaturas que se hallan junto a ti, goce esta otra parte de criaturas con alternativas de retrocesos y adelantos, de ofensas y reconciliaciones?* De lo cual se infiere que los hombres gozan y se deleitan con ciertas alternativas. Y, por lo tanto, el movimiento parece ser causa de delectación.

Solución. *Hay que decir:* Para la delectación se requieren tres cosas, a saber: dos cuya unión es deleitable, y una tercera que es el conocimiento de esta unión. Y con respecto a las tres, el movimiento se hace deleitable, como dice el Filósofo en VII *Ethic.*[10] y en I *Rhetoric.*[11] En efecto, por lo que toca a nosotros que nos deleitamos, la mutación nos resulta deleitable porque nuestra naturaleza es mudable, y por esta razón, lo que ahora nos conviene no nos será conveniente después, como calentarse al fuego es conveniente al hombre en invierno, pero no en el estío. Por parte del

5. ARISTÓTELES, c.2 n.6 (BK 1263a40): S. TH., lect.4 n.202. 6. ARISTÓTELES, c.12 n.3 (BK 1153a12): S. TH., lect,12 n.1491. 7. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (BK 254a10): S. TH., lect.14 n.1015. 8. ARISTÓTELES, c.11 n.3,19 (BK 1370a3; 1371a24). 9. C.3: ML 32,752. 10. ARISTÓTELES, c.14 n.8 (BK 1154b28): S. TH., lect.14 n.1536. 11. ARISTÓTELES, c.11 n.20 (BK 1371a25).

bien que deleita y que se nos une, porque la acción continuada de un agente aumenta el efecto; así, cuanto más tiempo está uno arrimado al fuego, más se calienta y se seca. Ahora bien, la disposición natural consiste en una cierta medida. Y por eso, cuando la presencia continuada del objeto deleitable sobrepasa la medida de la disposición natural, su remoción resulta deleitable. Por parte del mismo conocimiento, porque el hombre desea el conocimiento total y perfecto de algo. Así, pues, cuando algunas cosas no pueden ser aprehendidas de modo completo y simultáneo, deleita en ellas el cambio, de manera que pase una y la suceda otra, y así se llegue a conocer el todo. Por eso dice San Agustín en IV *Confess.*[12]: *No quieres que las sílabas se paren, sino que vuelen, para que vengan las otras y así oigas el conjunto. Así acontece siempre con todas las cosas que componen un todo y cuyas partes todas que lo forman no existen al mismo tiempo, las cuales más deleitan todas juntas que no cada una de ellas, de ser posible sentirlas todas.*

Luego si hay alguna cosa cuya naturaleza sea inmutable y no pueda darse exceso respecto de su natural disposición por la continuación del objeto deleitable, y pueda ella contemplar al mismo tiempo todo su objeto deleitable, no habrá para la misma cambio deleitable. Y cuanto más se acercan a esto algunas delectaciones, tanto más pueden prolongarse.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo que se mueve, aunque aún no posea perfectamente aquello hacia lo que se mueve, comienza, sin embargo, a poseer ya algo de ello, y bajo este aspecto, el mismo movimiento posee algo de delectación. Pero no alcanza la perfección de la delectación, porque las delectaciones más perfectas se hallan en las cosas inmóviles. El movimiento también resulta deleitable, en cuanto por él se hace conveniente algo que antes no lo era, o deja de serlo, como se ha dicho anteriormente (en la sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* El movimiento produce molestia y cansancio en cuanto sobrepasa la disposición natural. Y en este sentido el movimiento no es deleitable sino en cuanto hace desaparecer lo que es contrario a la disposición natural.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo acostumbrado se hace deleitable en cuanto llega a ser natural, pues la costumbre es como una segunda naturaleza. Ahora bien, el movimiento es deleitable, no ciertamente porque se aparta de la costumbre, sino más bien porque impide la corrupción de la disposición natural, que podría provenir de la continuidad de alguna operación. Y así por la misma causa de connaturalidad la costumbre y el movimiento resultan deleitables.

ARTICULO 3

¿Son la esperanza y la memoria causas de la delectación?

In Sent. 3 d.26 q.1 ad 3; *In Metaphys.* l.12 lect.8.

Objeciones por las que parece que la memoria y la esperanza no son causas de la delectación.

1. En efecto, la delectación se origina de un bien presente, como dice el Damasceno[13]. Pero la memoria y la esperanza miran a un bien ausente, pues la memoria es de cosas pasadas y la esperanza de cosas futuras. Luego la memoria y la esperanza no son causa de la delectación.

2. Aún más: Una misma cosa no es causa de contrarios. Pero la esperanza es causa de aflicción, pues dice Prov 13,12: *La esperanza que se dilata, aflige al alma.* Luego la esperanza no es causa de delectación.

3. Y también: Como la esperanza conviene con la delectación en que ambas son acerca del bien, así también la concupiscencia y el amor. Luego no debe asignarse la esperanza como causa de delectación con preferencia a la concupiscencia o al amor.

En cambio está lo que dice Rom 12,12: *Alegraos en la esperanza,* y el Sal 76,4: *Me acordé de Dios y me deleité.*

Solución. *Hay que decir:* La delectación es causada por la presencia del bien conveniente, en cuanto es sentida o se

12. C.11: ML 32,700. 13. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* 1.2 c.12: MG 94,929.

percibe de cualquier otra manera. Ahora bien, una cosa nos está presente de dos modos: uno por el conocimiento, en cuanto la cosa conocida está por su semejanza en el que conoce; otro, según la realidad, en cuanto una cosa está realmente unida a la otra en acto o en potencia, por cualquier modo de unión. Y como es mayor la unión según la cosa misma que según su semejanza, que es la unión del conocimiento, y asimismo es mayor la unión de una cosa en acto que en potencia, por eso la máxima delectación es la que se produce por el sentido, que requiere la presencia de la cosa sensible. El segundo grado corresponde a la esperanza, en la cual no sólo se da la unión del objeto deleitable por el conocimiento, sino también por la facultad o posibilidad de alcanzar el bien deleitable. Y el tercer grado pertenece a la delectación de la memoria, que tiene solamente la unión del conocimiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La esperanza y la memoria son de cosas que, absolutamente hablando, están ausentes, las cuales, no obstante, están bajo cierto aspecto presentes, esto es, o por la sola aprehensión, o bien por la aprehensión y el poder, en la estimación al menos, de conseguirlas.

2. *A la segunda hay que decir:* Nada impide que una misma cosa sea bajo diversos aspectos causa de contrarios. Así, pues, la esperanza, en cuanto implica el aprecio presente de un bien futuro, produce delectación, pero, en cuanto carece de su presencia, causa aflicción.

3. *A la tercera hay que decir:* También el amor y la concupiscencia causan delectación. En efecto, todo lo amado se hace deleitable al amante, porque el amor es una cierta unión o connaturalidad del amante con lo amado. De igual manera también todo lo deseado es deleitable al que lo desea, ya que la concupiscencia es principalmente apetito de delectación. Pero, sin embargo, la esperanza, en cuanto implica una certeza de la presencia real del bien que deleita, que no incluyen ni el amor ni la concupiscencia, se considera más causa de delectación que éstas. E igualmente más que la memoria, que es de lo pasado.

ARTICULO 4

¿Es la tristeza causa de la delectación?

Objeciones por las que parece que la tristeza no es causa de delectación.

1. En efecto, un contrario no es causa de su contrario. Pero la tristeza es contraria a la delectación. Luego no es su causa.

2. Aún más: Los contrarios tienen efectos contrarios. Pero las cosas deleitables recordadas son causa de delectación. Luego las cosas tristes recordadas son causa de dolor y no de delectación.

3. Y también: La tristeza es a la delectación lo que el odio al amor. Pero el odio no es causa del amor, sino más bien al contrario, como se ha dicho anteriormente (q.29 a.2). Luego la tristeza no es causa de delectación.

En cambio está lo que dice Sal 41,4: *Mis lágrimas me han servido de pan día y noche.* Ahora bien, por pan se entiende el sustento de la delectación. Luego las lágrimas que se originan de la tristeza pueden ser deleitables.

Solución. *Hay que decir:* La tristeza puede considerarse de dos maneras: una, en cuanto existe en acto; otra, en cuanto está en la memoria. Y de una y otra manera la tristeza puede ser causa de delectación. En efecto, la tristeza existente en acto es causa de delectación, en cuanto que trae a la memoria la cosa amada, de cuya ausencia uno se entristece, y, sin embargo, con sola la aprehensión de ella se deleita. Pero el recuerdo de la tristeza se convierte en causa de delectación por razón de la evasión subsiguiente, pues el carecer de un mal se considera como un bien. De ahí que por el hecho de que un hombre conoce haberse liberado de algunas cosas tristes y dolorosas, se acrecienta en él la materia del gozo, conforme a lo cual dice San Agustín en XXII *De civ. Dei*[14] que *muchas veces recordamos alegres las cosas tristes, y sanos los dolores sin dolor, y entonces estamos más alegres y contentos.* Y en VIII *Confess.*[15]: *Cuanto mayor ha sido el peligro en el combate, tanto mayor es el gozo en el triunfo.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la*

14. Cf. S. GREGORIO, *Moral*, 1.4 c.36: ML 75,678.
15. C.3: ML 32,752.

primera hay que decir: A veces un contrario es accidentalmente causa de su contrario, como *lo frío a veces calienta,* según dice VIII *Physic.*[16] Y de igual modo, la tristeza es accidentalmente causa de delectación, en cuanto por ella se realiza la aprehensión de algo deleitable.

2. *A la segunda hay que decir:* Las cosas tristes recordadas causan delectación no en cuanto tristes y contrarias a las deleitables, sino en cuanto el hombre se ve libre de ellas. Y de modo semejante, el recuerdo de las cosas deleitables, por el hecho de que se han perdido, puede causar tristeza.

3. *A la tercera hay que decir:* El odio también puede ser accidentalmente causa del amor, esto es, a la manera como algunos se aman, por cuanto convienen en el odio de una misma cosa.

ARTICULO 5

¿Nos son causa de delectación las acciones de otros?

Objeciones por las que parece que las acciones de otros no son para nosotros causa de delectación.

1. En efecto, la causa de la delectación es el bien propio unido. Pero las operaciones de los otros no nos están unidas. Luego no son para nosotros causas de delectación.

2. Aún más: La operación es el bien propio del que obra. Si, pues, las operaciones de otros son para nosotros causa de delectación, por igual razón todos sus otros bienes serán para nosotros causa de delectación, lo cual es evidentemente falso.

3. Y también: La operación es deleitable en cuanto procede de un hábito que nos es innato. Por eso dice II *Ethic.*[17] que *es necesario considerar como señal de que se ha contraído un hábito el deleite que se produce en la operación.*

En cambio está lo que dice la.segunda carta canónica de Jn 4: *Mucho me he alegrado al saber que tus hijos caminan en la verdad.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya se ha expuesto (a.1; q.31 a.1), se requieren dos cosas para la delectación, a saber: la consecución del bien propio y el conocimiento del bien propio conseguido. Luego la operación de otro puede ser causa de delectación de tres modos. Uno, en cuanto que por la operación de otro conseguimos algún bien, y de esta manera las operaciones de aquellos que nos hacen algún bien nos son deleitables, porque recibir bien de otro es deleitable. Otro, por el hecho de que las operaciones de otros nos hacen conocer o apreciar el bien propio. Y por esta razón los hombres se deleitan en ser alabados u honrados por otros, porque de este modo se persuaden de que en ellos mismos hay algún bien. Y como esta estimación se origina con más firmeza por el testimonio de los buenos y de los sabios, por eso los hombres se deleitan más en los honores y alabanzas de éstos. Y como el adulador aparenta alabar, por esto a algunos les son también deleitables las adulaciones. Y como el amor es de algún bien y la admiración de algo grande, por eso es deleitable ser amados y admirados por otros, en cuanto el hombre recibe así el aprecio de su propia bondad y grandeza, en las que uno se deleita. Un tercer modo, en cuanto las mismas acciones de otros, si son buenas, se estiman como un bien propio por la fuerza del amor, que hace estimar al amigo como idéntico a sí mismo. Y a causa del odio, que hace juzgar contrario a sí el bien de otro, nos resulta deleitable la acción mala de un enemigo. Por eso dice 1 Cor 13,6 que la caridad *no se alegra de la iniquidad, mas se complace en la verdad.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La operación de otro puede estarme unida o por el efecto, como en el primer modo; o por el conocimiento, como en el segundo modo; o bien por la afección, como en el tercer modo.

2. *A la segunda hay que decir:* Ese argumento es procedente en cuanto al tercer modo, mas no en cuanto a los dos primeros.

3. *A la tercera hay que decir:* Las operaciones de otros, aunque no proceden de los hábitos que hay en mí, causan en

16. ARISTÓTELES, c.1 n.8 (BK 251a31): S. TH., lect.2 n.977. 17. ARISTÓTELES, c.3 n.l (BK 1104b3): S. TH., lect.3 n.266.

mí algo deleitable, o me hacen apreciar o conocer mi propio hábito, o proceden del hábito de aquel que es uno conmigo por el amor.

ARTICULO 6

¿Es causa de delectación hacer bien a otros?

Objeciones por las que parece que hacer bien a otro no es causa de delectación.

1. En efecto, la delectación proviene de la consecución del bien propio, como se ha dicho (a.1; q.31 a.1). Pero hacer bien no pertenece a la consecución del bien propio, sino a su erogación. Luego más parece ser causa de tristeza que de delectación.

2. Aún más: El Filósofo dice en IV *Ethic.*[18] que *la avaricia es más connatural a los hombres que la prodigalidad.* Pero es propio de la prodigalidad hacer bien a otros, y de la avaricia desistir de hacerlo. Luego, siendo la operación connatural deleitable a cada uno, como dice VII[19] y X *Ethic.*[20], parece que hacer bien a otros no es causa de delectación.

3. Y también: Los efectos contrarios proceden de causas contrarias. Pero algunas cosas que consisten en hacer mal son naturalmente deleitables para el hombre, como el vencer, refutar o increpar a otros, y aun el castigar, en cuanto a los airados, como dice el Filósofo en I *Rhetoric.*[21] Luego hacer bien más es causa de tristeza que de delectación.

En cambio está lo que dice el Filósofo en II *Polit.*[22], que *dar con largueza y socorrer a los amigos o extraños es muy deleitable.*

Solución. *Hay que decir:* El hecho mismo de hacer bien a otro puede ser causa de delectación de tres modos. Primero, por relación al efecto, que es el bien producido en otro. Y, bajo este aspecto, en cuanto consideramos el bien de otro como nuestro bien a causa de la unión del amor, nos deleitamos en el bien que hacemos a otros, especialmente a los amigos, como en nuestro propio bien. Segundo, por relación al fin, como cuando uno, por hacer bien a otro, espera conseguir algún bien para sí mismo, ya de Dios, ya del hombre, pues la esperanza es causa de delectación. Tercero, por relación al principio. Y así el hecho de hacer bien a otro, puede ser deleitable por relación a un triple principio. Uno de los cuales es la facultad de hacer bien, y de este modo hacer bien a otro resulta deleitable, en cuanto por ello llega el hombre a imaginarse que existe en él bien abundante, del que puede hacer partícipes a otros. Y por eso los hombres se deleitan en sus hijos y en sus propias obras, como a los que comunican su propio bien. Otro principio es la inclinación habitual por la que se hace connatural a uno el hacer beneficios. De ahí que los hombres generosos sientan placer en dar a otros. El tercer principio es el motivo, como cuando uno es movido por otro a quien ama a hacer bien a alguien, pues todo lo que hacemos o padecemos por el amigo es deleitable, porque el amor es la causa principal de la delectación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La erogación, en cuanto es indicativa del propio bien, es deleitable. Pero en cuanto priva de él, puede contristar, como cuando es inmoderada.

2. *A la segunda hay que decir:* La prodigalidad implica una erogación inmoderada, que repugna a la naturaleza. Y por eso se dice que la prodigalidad es contraria a la naturaleza.

3. *A la tercera hay que decir:* El vencer, refutar y castigar no son deleitables en cuanto son para mal de otro, sino en cuanto pertenecen al bien propio, que el hombre ama más que odia el mal de otro. El vencer, en efecto, es naturalmente deleitable, por cuanto produce en el hombre la estima de la propia excelencia. Y por eso todos los juegos en los que hay competición y es posible la victoria, son los más deleitables; y en general, todas las competiciones en que hay esperanza de triunfo. Refutar e increpar

18. ARISTÓTELES, c.1 n.37 (BK 1121b14): S. TH., lect.5 n.698. 19. ARISTÓTELES, c.14 n.15 (BK 1174b20): S. TH., lect.14 n.1533. 20. ARISTÓTELES, c.4 n.5 (BK 1174b20): S. TH., lect.6 n.2025. 21. ARISTÓTELES, c.11 n.9,13,27 (BK 1370b10; b30; 1371b29). 22. ARISTÓTELES, c.2 n.6 (BK 1263b5): S. TH., lect.4 n.203.

pueden ser causa de delectación de dos modos. Primero, en cuanto dan al hombre la persuasión de su propia sabiduría y excelencia; pues increpar y corregir es propio de los sabios y de los superiores. Segundo, en cuanto que, increpando y reprendiendo uno, hace bien a otro, lo cual es deleitable, como queda dicho (en la sol.). Al airado le es deleitable castigar, por cuanto se figura que quita la aparente humillación que parece deberse a un previo agravio; pues cuando uno es ofendido por otro, parece ser rebajado por él, y por eso desea librarse de esta humillación devolviendo el daño. Y así aparece claro que hacer bien puede ser de suyo deleitable, mientras que hacer mal a otro no es deleitable sino en cuanto parece interesar al bien propio.

ARTICULO 7

¿Es la semejanza causa de delectación?

Objeciones por las que parece que la semejanza no es causa de delectación.

1. En efecto, regir y presidir implican cierta desemejanza. Pero regir y presidir es naturalmente deleitable, como dice I *Rhetoric.*[23] Luego la desemejanza, más bien que la semejanza, es causa de la delectación.

2. Aún más: Nada hay más desemejante a la delectación que la tristeza. Pero aquellos que padecen tristeza son los que buscan las delectaciones, como dice VII *Ethic.*[24] Luego la desemejanza, más bien que la semejanza, es causa de la delectación.

3. Y también: Aquellos que están saciados de algunas delectaciones, no se deleitan en ellas, sino más bien les producen fastidio, como es evidente en el que está harto de manjares. Luego la semejanza no es causa de delectación.

En cambio está que la semejanza es causa del amor, como se ha dicho anteriormente (q.27 a.3). Ahora bien, el amor es causa de delectación. Luego la semejanza es causa de delectación.

Solución. *Hay que decir:* La semejanza es una cierta unidad, de donde lo que es semejante, en cuanto es uno, es deleitable, como se ha dicho anteriormente (q.27 a.3). Y ciertamente, si lo que es semejante no destruye el bien propio, sino que lo aumenta, es absolutamente deleitable, como el hombre al hombre y el joven al joven. Mas si es destructor del bien propio, entonces accidentalmente resulta fastidioso y aflictivo, no ciertamente en cuanto es semejante y uno, sino en cuanto destruye lo que es más uno.

Pero el que algo semejante destruya el bien propio sucede de dos modos. Primero, porque destruye la medida del propio bien por cierto exceso; pues el bien, especialmente el corporal, como la salud, consiste en una cierta medida. Y por eso el exceso en la comida o en cualquier delectación corporal produce hastío. Segundo, por ser directamente contrario al bien propio, como los alfareros detestan a los otros alfareros, no en cuanto alfareros, sino en cuanto que por ellos pierden su propia primacía o su lucro, que apetecen como bien propio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Existiendo comunicación entre el príncipe y el subdito, hay en este caso semejanza, mediando, no obstante, una cierta excelencia, porque regir y presidir pertenecen a la excelencia del bien propio, pues regir y presidir es propio de los sabios y de los mejores. De ahí que el hombre llegue a formarse así la idea de su propia bondad. O bien porque el hombre, por el hecho de regir y presidir, hace bien a otros, lo cual es deleitable.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquello en que se deleita el que está triste, si bien no es semejante a la tristeza, es, sin embargo, semejante al hombre contristado, porque la tristeza es contraria al bien propio del que está triste. Y por eso los que se hallan afectados por la tristeza desean la delectación como conducente al propio bien, en cuanto es remedio de su contrario. Y ésta es la causa por la que las delectaciones corporales a las que son contrarias ciertas tristezas, se desean más que las delectaciones intelectuales, que no tienen tristeza contraria,

23. ARISTÓTELES, c.11 n.27 (BK 1371b26). 24. ARISTÓTELES, c.14 n.4.6 1154a27; bll): S. TH., lect.14n.1523.

como se dirá más adelante (q.35 a.5). De ahí también que todos los animales apetezcan naturalmente la delectación, porque el animal obra siempre por los sentidos y el movimiento. Y por este motivo también los jóvenes desean en gran manera las delectaciones, a causa de los muchos cambios que hay en ellos, mientras se hallan en estado de crecimiento. Asimismo, los melancólicos desean grandemente las delectaciones a fin de ahuyentar la tristeza, porque *su cuerpo es como corroído por un humor maligno,* según dice VII *Ethic.*[25]

3. *A la tercera hay que decir:* Los bienes corporales consisten en una cierta medida, y por eso el sobreexceso de tales cosas destruye el propio bien. Y por esta razón resulta fastidioso y contristante, en cuanto es contrario al bien propio del hombre.

ARTICULO 8

¿Es la admiración causa de delectación?

Objeciones por las que parece que la admiración no es causa de delectación.

1. En efecto, admirarse es propio del que ignora la naturaleza, como dice el Damasceno[26]. Pero la ignorancia no es deleitable, sino más bien la ciencia. Luego la admiración no es causa de delectación.

2. Aún más: La admiración es el principio de la sabiduría, como la vía para investigar la verdad, según se dice en el principio de los *Metafísicos*[27]. Pero *es más deleitable contemplar lo ja conocido que investigar lo ignorado,* como dice el Filósofo en X *Ethic.*[28], puesto que esto supone dificultad y obstáculo, mientras que aquello, no. Ahora bien, la delectación proviene de una operación no impedida, como dice VII *Ethic.*[29] Luego la admiración no es causa de delectación, sino que más bien la impide.

3. Y también: Cada uno se deleita en lo acostumbrado, por lo que las operaciones de los hábitos adquiridos por la costumbre son deleitables. Pero lo acostumbrado no causa admiración, como dice San Agustín *Super Ioan.*[30] Luego la admiración es contraria a la causa de la delectación.

En cambio está lo que dice el Filósofo en I *Rhetoric.*[31], que la admiración es causa de delectación.

Solución. *Hay que decir:* Alcanzar las cosas que se desean es deleitable, como se ha dicho anteriormente (q.23 a.4; q.31 a.1 ad 2). Y por eso, cuanto más aumenta el deseo de la cosa amada, tanto más aumenta la delectación cuando se consigue. Y aun en el aumento mismo del deseo se produce también aumento de delectación, por cuanto hay también esperanza de la cosa amada, según se ha dicho anteriormente (a. 3 ad 3) que el mismo deseo es deleitable por la esperanza. Ahora bien, la admiración es cierto deseo de saber, que en el hombre tiene lugar porque ve el efecto e ignora la causa, o bien porque la causa de tal efecto excede su conocimiento o su facultad. Por consiguiente, la admiración es causa de delectación, en cuanto va acompañada de la esperanza de conseguir el conocimiento de lo que se desea saber. Y por esta razón todas las cosas maravillosas son deleitables, como las cosas raras, y todas las representaciones de las cosas, aun de aquellas que en sí mismas no son deleitables; pues el alma goza en la comparación de una cosa con otra, porque comparar una cosa con otra es un acto propio y connatural de la razón, como dice el Filósofo en su *Poética*[32]. Y por este mismo motivo, *librarse de grandes peligros es más deleitable, porque es admirable,* como dice I *Rhetoric.*[33]

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La admiración no es deleitable en cuanto implica ignorancia, sino en cuanto incluye el deseo de conocer la causa y en cuanto el que se

25. ARISTÓTELES, c.14 n.5.6 (BK 1154b7; b11): S. TH., lect.14 n.1528,1529,1532. 26. SAN JUAN DAMASCENO. 27. ARISTÓTELES, 1.1 c.2 n.8 (BK 982b12): S. TH., lect.3 n.54. 28. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 1177a26): S. TH., lect.10 n.2092. 29. ARISTÓTELES, c.12 n.3 (BK 1153a14); c.13 a.2 (BK 1153b11): S. TH., lect.12 n.1493; lect.13 n.1505. 30. Tract. 24 super 6,2: ML 35,1593. 31. ARISTÓTELES, c.11 n.21,23 (BK 1371a31; b4). 32. ARISTÓTELES, c.4 n.2 (BK 1448b9). 33. ARISTÓTELES, c.11 n.24 (BK 1371b10).

admira aprende algo de nuevo, es decir, que es tal como no pensaba.

2. *A la segunda hay que decir:* La delectación importa dos cosas, a saber: la quietud en el bien y la percepción de esta quietud. Respecto de la primera, como es más perfecto contemplar la verdad conocida que investigar la desconocida, la contemplación de las cosas sabidas es, propiamente hablando, más deleitable que la investigación de las cosas desconocidas. Sin embargo, respecto de la segunda, sucede que la investigación es algunas veces más deleitable accidentalmente, en cuanto que procede de un deseo mayor suscitado por el conocimiento de la propia ignorancia. De ahí que el hombre se deleite especialmente en las cosas que descubre o aprende por primera vez.

3. *A la tercera hay que decir:* Es deleitable hacer las cosas acostumbradas, por cuanto son cuasi connaturales. Y, sin embargo, las cosas raras pueden ser deleitables, o por razón del conocimiento, porque se desea conocerlas por lo que tienen de admirables, o bien por razón de la operación, porque *la mente es más inclinada por el deseo a actuar más intensamente sobre cosas nuevas,* como dice X *Ethic.*[34], pues la operación más perfecta causa más perfecta delectación.

34. ARISTÓTELES, c.4 n.9 (BK 1157a6): S. TH., lect.6 n.2034.

CUESTIÓN 33

De los efectos de la delectación

Corresponde a continuación tratar de los efectos de la delectación (cf. q.31 introd.). Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Compete a la delectación dilatar?—2. ¿Causa la delectación sed o deseo de sí?—3. ¿Impide la delectación el uso de la razón?—4. ¿Perfecciona el deleite la operación?

ARTICULO 1

¿Compete a la delectación dilatar?

3 q.84 a.9 ad 2.

Objeciones por las que parece que la dilatación no es efecto de la delectación.

1. En efecto, la dilatación parece pertenecer más bien al amor, según lo que dice el Apóstol[1] en 2 Cor 6,11: *Nuestro corazón se ha dilatado.* Por eso dice también del precepto de la caridad Sal 118,96: *Tu mandamiento es amplísimo.* Pero la delectación es pasión distinta del amor. Luego la dilatación no es efecto de la delectación.

2. Aún más: Por el hecho de que una cosa se dilata, se hace más capaz de recibir. Pero la acción de recibir pertenece al deseo, que es de una cosa aún no poseída. Luego la dilatación parece pertenecer más al deseo que a la delectación.

3. Y también: La contracción se opone a la dilatación. Pero la contracción parece pertenecer a la delectación, pues estrechamos lo que queremos retener firmemente; y tal es la disposición afectiva del apetito respecto a la cosa que deleita. Luego la dilatación no pertenece a la delectación.

En cambio está lo que dice Is 60,5 con respecto a la expresión del gozo: *Verás y tendrás abundancia, y tu corazón se maravillará y se ensanchará.* Además, la delectación misma recibe de la dilatación el nombre de alegría, según se ha dicho anteriormente (q.31 a.3 ad 3).

Solución: *Hay que decir:* La latitud es una dimensión de la magnitud corporal. Por eso a las afecciones del alma sólo se aplica metafóricamente. La dilatación denota como un movimiento hacia la latitud, y compete a la delectación en cuanto a las dos cosas que para ésta se requieren. Una de ellas es por parte de la potencia aprehensiva, que aprehende la unión de un bien conveniente. Y por esta aprehensión conoce el hombre haber adquirido cierta perfección, que es grandeza espiritual, por cuyo motivo se dice que el alma del hombre se agranda o dilata por la delectación. La otra, en cambio, es por parte de la potencia apetitiva, que se adhiere a la cosa deleitable y reposa en ella, ofreciéndosele en cierta manera para acogerla interiormente. Y así se dilata el afecto del hombre por la delectación, como prestándose a contener dentro de sí la cosa que le deleita.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Nada impide, cuando se habla metafóricamente, que una misma cosa se atribuya a diversos objetos según diversas semejanzas. Y conforme a esto la dilatación pertenece al amor por razón de una cierta extensión, en cuanto que el afecto del amante se extiende a otros, para cuidar no solamente de las cosas propias, sino también de las de otros. Mas la dilatación pertenece a la delectación, en cuanto una cosa se amplía en sí misma como para hacerse más capaz.

2. *A la segunda hay que decir:* El deseo incluye, ciertamente, alguna dilatación por parte de la imaginación de la cosa deseada, pero mucho más por la presen-

1. S. PABLO.

cía de la cosa que produce ya delectación, porque el ánimo se entrega más a la cosa que ya le deleita que a la cosa deseada y no poseída, ya que la delectación es el fin del deseo.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquel que se deleita estrecha ciertamente la cosa que le deleita mientras se adhiere a ella fuertemente, pero ensancha su corazón para disfrutar perfectamente de la cosa deleitable.

ARTICULO 2

¿Produce la delectación sed o deseo de sí?

In Sent. 4 d.49 q.3 a.2 ad 3; *In Io.* c.4 lect.2.

Objeciones por las que parece que la delectación no produce el deseo de sí.

1. En efecto, todo movimiento cesa cuando ha llegado al reposo. Pero la delectación es como una cierta quietud del movimiento del deseo, según se ha dicho anteriormente (q.23 a.4; q.25 a.2). Luego el movimiento del deseo cesa cuando ha llegado a la delectación. Luego la delectación no causa el deseo.

2. Aún más: Lo opuesto no es causa de su opuesto. Pero la delectación se opone en cierto modo al deseo por parte del objeto; pues el deseo es del bien no poseído, mientras la delectación es del bien ya poseído. Luego la delectación no causa el deseo de sí misma.

3. Y también: El hastío repugna al deseo. Pero la delectación la mayor parte de las veces causa hastío. Luego no produce el deseo de sí.

En cambio está lo que dice el Señor, Jn 4,13: *El que bebiere de esta agua volverá a tener sed.* Mas por el agua se significa la delectación corporal, según San Agustín[2].

Solución: *Hay que decir:* La delectación puede considerarse de dos maneras: una, en cuanto está en acto; otra, en cuanto está en la memoria. Asimismo, la sed o el deseo puede entenderse de dos modos: uno, propiamente, en cuanto importa el apetito de la cosa no poseída; otro, en general, en cuanto implica exclusión del fastidio.

Así, pues, en cuanto está en acto, la delectación no produce de suyo sed o deseo de sí misma, sino sólo accidentalmente, si se trata de la sed o deseo del apetito de la cosa no poseída, pues la delectación es la afección del apetito respecto de una cosa presente. Lo cual puede provenir o por parte de la cosa poseída o por parte del que la posee. Por parte de la cosa poseída, porque no se la posee toda a la vez, sino que se recibe sucesivamente, y mientras uno se deleita en aquello que posee, desea disfrutar de lo que le falta; como el que oye la primera parte de un verso, desea oír la otra parte del verso, según dice San Agustín en IV *Confess.*[3] Y de este modo casi todas las delectaciones corporales producen sed de sí mismas hasta que se consuman, porque tales delectaciones siguen a un movimiento, como aparece claro en la delectación de los manjares. Por parte del poseedor, como cuando uno no posee al instante perfectamente una cosa que existe perfecta en sí, sino que la adquiere poco a poco. Así, en este mundo, nosotros nos deleitamos con una percepción imperfecta del conocimiento divino, y esta delectación excita la sed o el deseo de un conocimiento perfecto. En este sentido puede entenderse lo que se halla en Eclo 24,29: *Los que me beben, aún tendrán sed.*

En cambio, si por sed o deseo se entiende la mera intensidad del afecto que hace desaparecer el fastidio, entonces las delectaciones espirituales producen en alto grado sed o deseo de sí mismas. Porque las delectaciones corporales en razón de su acrecentamiento o incluso por su continuidad desbordan los límites de la disposición natural y llegan a hacerse fastidiosas, como se ve claro en la delectación de los manjares. Y por eso, cuando uno ha llegado ya a lo completo en las delectaciones corporales, le hastían, y a veces desea otras distintas. Mas las delectaciones espirituales no rompen el equilibrio de la disposición natural, sino que perfeccionan la naturaleza. Por eso cuando se llega en ellas a la consumación, entonces son más deleitables, a no ser quizás accidentalmente, en cuanto se asocian a la operación contemplativa algunas operaciones de las potencias corporales que por la asiduidad en el obrar

2. *In Ioann.* 4,13 tract.15: ML 35,1515.
3. C.2: ML 32,700.

se fatigan. Y de este modo puede entenderse lo que dice Eclo 24,29: *El que me bebe, aún tendrá sed.* Como también de los ángeles, que conocen a Dios perfectamente y se deleitan en él, dice 1 Pe 1,12 que *desean mirarle.*

Por otra parte, si se considera la delectación en cuanto está en la memoria y no en acto, entonces de suyo está ordenada naturalmente a causar sed y deseo de sí misma, es decir, cuando el hombre vuelve a aquella disposición en que le era deleitable lo que ya es pasado. Mas, si es inmutado por tal disposición, el recuerdo de la delectación no produce en él delectación, sino fastidio, como al que está harto el recuerdo de la comida.

Respuesta a las objeciones: 1. *Hay que decir:* Cuando la delectación es perfecta, entonces se encuentra en completo reposo y cesa el movimiento del deseo tendente a lo no poseído. Pero cuando es imperfecta, el movimiento del deseo que tiende a lo no poseído no cesa por completo.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo que se posee imperfectamente, se posee bajo un aspecto, pero bajo otro aspecto, no. Y, por tanto, el deseo y la delectación pueden darse al mismo tiempo respecto de ello.

3. *A la tercera hay que decir:* Las delectaciones causan de modo distinto el hastío y el deseo, según se ha dicho (en la sol.).

ARTICULO 3

¿Impide la delectación el uso de la razón?

Supra q.4 a.1 ad 3; infra q.34 a.1 ad 1; 2-2 q.15 a.3; q.53 a.6; *In Sent.* 4 d.49 q.3 a.5 q.ª1 ad 4; *In Ethic.* *4* lect.4; 10 lect.7.

Objeciones por las que parece que la delectación no impide el uso de la razón.

1. En efecto, el reposo contribuye grandemente al debido uso de la razón. Por eso dice VII *Physic.*[4] que *en el asiento y la quietud, el alma se hace sabia y prudente;* y Sab 8,16: *Entrando en mi casa, descansaré con ella,* es decir, con la sabiduría. Pero la delectación es una cierta quietud. Luego no impide, sino más bien ayuda al uso de la razón.

2. Aún más: Las cosas que no se hallan en el mismo sujeto, aunque sean contrarias, no se impiden unas a otras. Pero la delectación está en la parte apetitiva, y el uso de la razón en la parte aprehensiva. Luego la delectación no impide el uso de la razón.

3. Y también: Lo que es impedido por otro, parece en cierto modo ser inmutado por él. Pero el uso de la potencia aprehensiva mueve más a la delectación que es movida por ésta, pues es su causa. Luego la delectación no impide el uso de la razón.

En cambio está lo que dice el Filósofo en VI *Ethic.*[5], que *la delectación destruye el juicio de la prudencia.*

Solución: *Hay que decir:* Como indica X *Ethic.*[6], las delectaciones propias aumentan las operaciones, mientras las extrañas las impiden. Hay, pues, una delectación que se da en el mismo uso de la razón, como cuando uno se deleita en contemplar o razonar. Y tal delectación no impide el uso de la razón, sino que lo favorece, porque hacemos con más atención aquello en lo que nos deleitamos, y la atención ayuda a la operación.

Pero las delectaciones corporales impiden el uso de la razón por tres motivos. Primero, por la distracción. Porque, como ya se ha dicho (c.4 a.1 ad 3), prestamos gran atención a las cosas en las que nos deleitamos. Ahora bien, cuando la atención se fija con firmeza en una cosa, se debilita respecto de otra o se aparta totalmente de ellas. Y por eso, si la delectación es grande, o impedirá del todo el uso de la razón, concentrando en sí todas las fuerzas del espíritu, o lo impedirá mucho. Segundo, por razón de la contrariedad. Algunas delectaciones, en efecto, especialmente las que son excesivas, van contra el orden de la razón. Y en este sentido dice el Filósofo en VI *Ethic.*[7] que *las delectaciones corporales destruyen el juicio de la prudencia, mas no el juicio especulativo,* al que no son contrarias; *por ejemplo, que el triángulo tiene tres ángulos iguales a dos rectos.* En cambio, según el

4. ARISTÓTELES, c.3 n.7 (BK 247b10): S. Tu., lect.6 n.925. 5. ARISTÓTELES, c.5 n.6 (BK 1140b12): S. TH., lect.4 n.1169. 6. ARISTÓTELES, c.5 n.5 (BK 1175b13): S. TH., lect.6 n.2045. 7. ARISTÓTELES, c.5 n.6 (BK 1140b12): S. TH., lect.4 n.1169.

primer modo, ambos juicios son impedidos. Tercero, por una cierta ligadura, es decir, en cuanto que a la delectación corporal sigue una alteración corporal, mayor aún que en otras pasiones, por cuanto el apetito es afectado más vehementemente por la cosa presente que por la ausente. Y estas perturbaciones corporales impiden el uso de la razón, como aparece claro en los ebrios, que tienen el uso de la razón ligado o impedido.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La delectación corporal implica, ciertamente, la quietud del apetito en lo que le deleita, quietud que a veces es contraria a la razón; pero por parte del cuerpo siempre implica alteración. Y por ambos motivos impide el uso de la razón.

2. *A la segunda hay que decir:* Las potencias apetitiva y aprehensiva son, ciertamente, partes diversas, pero pertenecen a una sola alma. Y por eso, cuando la atención del alma se aplica vehementemente al acto de una, se halla impedida respecto del acto contrario de la otra.

3. *A la tercera hay que decir:* El uso de la razón requiere el uso debido de la imaginación y de las otras potencias sensitivas, que se sirven de un órgano corporal, y, por consiguiente, impedido el acto de la potencia imaginativa y el de las otras potencias sensitivas por la inmutación corporal, es impedido el uso de la razón.

ARTICULO 4

¿Perfecciona la delectación a la operación?

In Sent. 4 d.49 q.3 a.3 q.ª3 ad 3; *In Ethic.* 10 lect.6.7.

Objeciones por las que parece que la delectación no perfecciona la operación.

1. En efecto, toda operación depende del uso de la razón. Pero la delectación impide el uso de la razón, como queda dicho (a.3). Luego la delectación no perfecciona, sino que debilita la operación humana.

2. Aún más: Nada se perfecciona a sí mismo o a su causa. Pero la delectación es una operación, como dice VII[8] y X *Ethic.*[9], lo cual debe entenderse o esencial o causalmente. Luego la delectación no perfecciona la operación.

3. Y también: Si la delectación perfecciona la operación, la perfecciona o como fin, o como forma, o como agente. Pero no lo hace como fin, porque las operaciones no se buscan por las delectaciones, sino, al contrario, como se ha dicho anteriormente (q.4 a.2). Ni tampoco a modo de agente, porque más bien es la operación la causa eficiente de la delectación. Ni, por último, como forma, pues *la delectación no perfecciona la operación como si fuese un hábito,* según el Filósofo en X *Ethic.*[10] Luego la delectación no perfecciona la operación.

En cambio está lo que dice en el mismo lugar[11], que la delectación perfecciona la operación.

Solución: *Hay que decir:* La delectación perfecciona la operación de dos modos. Uno, a manera de fin, no precisamente en cuanto se dice fin aquello por lo cual una cosa es, sino en cuanto puede llamarse fin a todo bien que sobreviene a una cosa para completarla. Y en este sentido dice el Filósofo en X *Ethic.*[12] que *la delectación perfecciona la operación como un fin que sobreviene,* es decir, en cuanto a este bien que es la operación sobreviene otro bien que es la delectación, ia cual importa el reposo del apetito en el bien presupuesto. El segundo modo es por parte de la causa agente. No, en verdad, directamente, porque el Filósofo dice en X *Ethic.* [13] que *la delectación perfecciona la operación no como el médico al sano, sino como la salud.* Mas sí indirectamente, es decir, en cuanto el agente, por el hecho de deleitarse en su acción, le presta atención más intensamente y la ejecuta con mayor diligencia. Y conforme a esto dice X *Ethic.*[14] que *las delectaciones aumentan sus operaciones correspondientes e impiden las extrañas.*

8. ARISTÓTELES, c.12 n.3 (BK 1153a10); 13 n.2 (BK 1153b12): S. TH., lect.12 n.1492; lect.13 n.1505. 9. ARISTÓTELES, c.5 n.6 (BK 1175b33): S. TH., lect.8 n.2052. 10. ARISTÓTELES, c.4 n.8 (BK 1174b31): S. TH., lect.6 n.2031. 11. Cf. nota ant. 12. Cf. nota 10. 13. ARISTÓTELES, c.4 n.6 (BK 1174b24): S. TH., lect.6 n.2027. 14. ARISTÓTELES, c.5 n.2 (BK 1175a36): S. TH., lect.7 n.2042,2043.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No toda delectación impide el acto de la razón, sino la delectación corporal, que no sigue al acto de la razón, sino al acto del concupiscible, que se acrecienta por la delectación. Mas la delectación que sigue al acto de la razón robustece el uso de ésta.

2. *A la segunda hay que decir:* Como indica II *Physic.*[15], puede suceder que dos cosas sean causas mutuamente la una de la otra, de manera que una sea causa eficiente y la otra causa final. Y de este modo la operación produce la delectación como causa eficiente, mientras la delectación perfecciona la operación a modo de fin, según queda dicho (en la sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* La respuesta es evidente por lo dicho.

15. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (BK 195a8): S. TH., lect.5 n.182.

CUESTIÓN 34

De la bondad y malicia de las delectaciones

Corresponde a continuación tratar de la bondad y malicia de las delectaciones (cf. q.34 introd.). Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Es mala toda delectación?—2. Supuesto que no, ¿es buena toda delectación?—3. ¿Es alguna delectación lo mejor?—4. ¿Es la delectación la medida o regla según la cual se juzga del bien o del mal moral?

ARTICULO 1

¿Es mala toda delectación?

In Sent. 4 d.49 q.3 a.4 q.ª1; *In Ethic.* 1 lect.11.12; 10 lect.1.3.4.8.

Objeciones por las que parece que toda delectación es mala.

1. En efecto, lo que destruye la prudencia e impide el uso de la razón, parece ser malo en sí mismo, porque el bien del hombre consiste en ser conforme a la razón, como dice Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[1] Pero la delectación destruye la prudencia e impide el uso de la razón, y en tanto mayor grado cuanto las delectaciones son mayores. Por eso en *las delectaciones venéreas,* que son las mayores, es imposible entender algo, como dice VII *Ethic.*[2] Y San Jerónimo dice igualmente *Super Matth.*[3] que *en el tiempo en que se realizan los actos conyugales no se dará la presencia del Espíritu Santo, aun cuando parezca ser un profeta el que cumple el deber de la generación.* Luego la delectación es en sí misma mala y, por consiguiente, toda delectación es mala.

2. Aún más: Aquello de que huye el virtuoso y lo persigue el falto de virtud, parece ser malo en sí mismo y debe evitarse, porque, como dice X *Ethic.*[4], *el virtuoso es como la medida y regla de los actos humanos;* y el Apóstol[5] dice en 1 Cor 2,15: *El hombre espiritual juzga de todo.* Pero los niños y las bestias, en los que no hay virtud, buscan las delectaciones, mientras el hombre moderado las rehuye. Luego las delectaciones son en sí mismas malas y deben evitarse.

3. Y también: La virtud y el arte versan sobre lo difícil y bueno, como dice II *Ethic.*[6] Pero ningún arte se ordena a la delectación. Luego la delectación no es algo bueno.

En cambio está lo que dice Sal 36,4: *Deléitate en el Señor.* Así, pues, no induciendo la autoridad divina a nada malo, parece que no toda delectación es mala.

Solución: *Hay que decir:* Como indica X *Ethic.*[7], algunos afirmaron que todas las delectaciones eran malas. La razón de esta opinión parece haber sido que ellos tomaban en cuenta solamente las delectaciones sensibles y corporales, que son más manifiestas, pues, por lo demás, los filósofos antiguos no distinguían lo inteligible de lo sensible, ni el entendimiento del sentido, como dice el libro *De anima* [8]. Y juzgaban que había que decir que todas las delectaciones corporales eran malas, para que así los hombres, que son propensos a las delectaciones inmoderadas, apartándose de las delectaciones lleguen al medio de la virtud. Pero esta apreciación no era razonable. En efecto, como quiera que nadie puede vivir sin alguna delectación sensible y corporal, si los que enseñan que todas las delectaciones son malas son sorprendidos en el disfrute de alguna delectación, los hombres serán más proclives a las delectaciones por el ejemplo de sus obras, no haciendo caso de la doctrina

1. § 32: MG 3,733; S. TH., lect.22 n.584-585. 2. ARISTÓTELES, c.11 n.4 (BK 1152b16): S. TH., lect.1 1 n.1477. 3. Cf. ORÍGENES, *In Num.* hom.6: MG 12,610. 4. ARISTÓTELES, c.5 n.10 (BK 1176a17): S. TH., lect.8 n.2062. 5. S. PABLO. 6. ARISTÓTELES, c.3 n.10 (BK 1105a9): S. TH., lect.3 n.278. 7. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 1172a28): S. TH., lect.1 n.1959. 8. ARISTÓTELES, 1.3 c.3 n.1 (BK 427a21): S. TH., lect.4 n.617.

de sus palabras. Porque en las acciones y pasiones humanas, en las que la experiencia vale muchísimo, mueven más los ejemplos que las palabras.

Luego debe decirse que algunas delectaciones son buenas y otras malas. La delectación es el descanso de la potencia apetitiva en algún bien amado y consiguiente a una operación. De ahí que pueda asignarse un doble argumento a esta aserción. El primero, ciertamente, por parte del bien en el que descansando uno se deleita. Pues en el orden moral lo bueno y lo malo se determinan por su conformidad o desacuerdo con la razón, según se ha dicho anteriormente (q.18 a.5), así como en el orden natural una cosa se dice natural porque conviene a la naturaleza e innatural porque está en desacuerdo con ella. Por consiguiente, del mismo modo que en el orden natural se da un cierto reposo natural en lo que es conforme a la naturaleza, como cuando un cuerpo pesado reposa abajo, y otro reposo innatural en lo que es contrario a la naturaleza, como cuando un cuerpo pesado reposa en lo alto; así también en el orden moral hay una delectación buena en cuanto que el apetito superior o inferior descansan en lo que es conforme a la razón, y otra delectación mala, por descansar en lo que está en desacuerdo con la razón y con la ley de Dios.

Otro argumento puede tomarse de las operaciones, de las cuales unas son buenas y otras malas. Ahora bien, son más afines a las operaciones las delectaciones que les están unidas que las concupiscencias que les preceden en el tiempo. Por lo tanto, siendo buenos los deseos de las buenas acciones y malos los de las malas, con mayor razón las delectaciones de las buenas operaciones son buenas y las de las malas, malas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como se ha indicado anteriormente (q.33 a.3), las delectaciones que son del acto de la razón no impiden el uso de la razón, ni destruyen la prudencia, sino las delectaciones extrañas, como son las delectaciones corporales. Estas, ciertamente, impiden el uso de la razón, como se ha dicho anteriormente (q.33 a.3), o por la contrariedad del apetito que descansa en lo que repugna a la razón, de donde proviene el que la delectación sea moralmente mala; o bien por cierta sujeción de la razón, como el placer del acto conyugal, aunque sea conforme a la razón, impide, sin embargo, el uso de la razón por la mutación corporal que la acompaña. Mas de esto no se sigue malicia moral, como tampoco el sueño en el que está ligado el uso de la razón es moralmente malo si se ha entregado uno a él conforme a la razón, porque también es propio de la misma razón el que a veces se interrumpa su uso. Decimos, sin embargo, que esta ligadura de la razón por el deleite en el acto conyugal, aunque no implique malicia moral, porque no es pecado mortal ni venial, proviene, no obstante, de cierta malicia moral, esto es, del pecado de nuestro primer padre, pues esto no se daba en el estado de inocencia, como consta de lo que ya se ha dicho (1 q.98 a.2).

2. *A la segunda hay que decir:* El moderado no rehuye todas las delectaciones, sino las inmoderadas y no conformes con la razón. Pero el hecho de que los niños y las bestias busquen las delectaciones no demuestra que sean umversalmente malas, porque en ellos hay un apetito natural proveniente de Dios que se mueve hacia lo que les es conveniente.

3. *A la tercera hay que decir:* El arte no versa sobre toda clase de bien, sino sobre las cosas exteriores factibles, como se dirá más adelante (q.57 a.3). Pero las operaciones y pasiones que hay en nosotros pertenecen más bien a la prudencia y a la virtud que al arte. Y, sin embargo, hay algún arte productivo de la delectación, a saber, el arte culinario y el de la perfumería, como dice VII *Ethic.*[9]

ARTICULO 2

¿Es buena toda delectación?[a]

In Sent. 4 d.49 q.3 a.4 q.[a]1; *In Ethic.* 7 lect.11; 10 lect.4.8.

Objeciones por las que parece que toda delectación es buena.

9. ARISTÓTELES, c.12 n.6 (BK 1153a26): S. TH., lect.12 n.1496.

a En la valoración de las pasiones empieza Santo Tomás por rechazar la posición extrema

1. En efecto, como ya se ha dicho (1 q.57 a.3), el bien se divide en honesto, útil y deleitable. Pero todo lo honesto es bueno, e igualmente todo lo útil. Luego también toda delectación es buena.

2. Aún más: Aquello es bueno en sí mismo que no se busca por razón de otra cosa, como dice I *Ethic.*[10] Pero la delectación no se busca por razón de otra cosa, pues parece ridículo preguntar a alguien por qué quiere deleitarse. Luego la delectación es buena en sí misma. Mas lo que se predica por sí de algo, se predica universalmente de ello. Luego toda delectación es buena.

3. Y también: Lo que es deseado por todos parece ser por sí mismo bueno, pues *el bien es lo que apetecen todas las cosas,* como dice I *Ethic.*[11] Pero todos, aun los niños y las bestias, apetecen alguna delectación. Luego la delectación es buena por sí misma, y, por consiguiente, toda delectación es buena.

En cambio está lo que dice Prov 2,14: *Quienes se gozan cuando han hecho el maly se alegran en cosas muy malas.*

Solución: *Hay que decir:* Así como algunos estoicos[12] afirmaron que todas las delectaciones eran malas, así también los epicúreos[13] sostuvieron que la delectación era en sí misma buena y, por consiguiente, que todas las delectaciones eran buenas. Parece ser que éstos se engañaron porque no distinguían entre lo que es bueno absolutamente y lo que es bueno respecto de un individuo determinado. Es bueno absolutamente lo que es en sí mismo bueno. Ahora bien, puede suceder que lo que no es bueno en sí mismo sea bueno para un individuo determinado, por dos razones. Una, porque le es conveniente según la disposición en que se encuentra actualmente, la cual, sin embargo, no es natural; como a veces es bueno para un leproso comer algunas cosas venenosas, que no convienen, absolutamente hablando, a la complexión humana. La segunda razón, porque se estima como conveniente lo que no es tal. Y como la delectación es el reposo del apetito en el bien, si aquello en lo que reposa el apetito es bueno absolutamente, habrá delectación absolutamente y será buena en absoluto. Si, en cambio, no es un bien absolutamente, sino para un individuo determinado, entonces ni es delectación en sentido absoluto, sino para tal individuo, ni es absolutamente buena, sino bajo un cierto aspecto, o aparentemente buena.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo honesto y lo útil se dicen respecto de la razón, y, por consiguiente, nada hay honesto o útil que no sea bueno. Mas lo deleitable se dice respecto del apetito, que a veces tiende a lo que no es conveniente a la razón. Y, por tanto, no todo lo que es deleitable es bueno con bondad moral, que depende del orden de la razón[b].

2. *A la segunda hay que decir:* La delectación no se busca por razón de otra cosa, porque es reposo en el fin. Ahora bien, puede darse un fin bueno y un fin malo, aunque nunca sea fin sino en cuanto es un bien para un individuo determinado.

10. ARISTÓTELES, c.6 n.9 (BK 1096b14): S. TH., lect.7 n.90. 11. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 1094a3): S. Tu., lect.1 n.9. 12. Cf. S. AGUSTÍN, *De civ. Dei* l.14 c.8: ML 41,412. 13. Cf. S. AGUSTÍN, ib. c.2: ML 41,403; CICERÓN, *De finibus* 1.2 c.3.

por defecto de Espeusipo y de los estoicos, de que todas las pasiones son malas. En el artículo 2 rechazará la otra posición extrema por exceso, de Eudoxio y de los epicúreos, de que todas ¡as pasiones son buenas. La posición intermedia de Platón, perfeccionada por Aristóteles y llevada a plenitud por Santo Tomás, con los datos de la Revelación, se expone en los dos últimos artículos. En una buena historia de la filosofía pueden verse las vicisitudes y matices de esa triple posición filosófica. Las matizaciones de Santo Tomás se encuentran aquí y en los lugares paralelos señalados.

b Aquí y a lo largo de la cuestión se puede apreciar una doble distinción para adoptar un criterio adecuado en la valoración de las pasiones: la distinción entre el aspecto ontológico-psicológico y el aspecto moral u honestidad de las pasiones; y la distinción entre la consideración absoluta o específica de las pasiones y la consideración relativa o individualizada: lo que es bueno para uno en determinadas circunstancias no lo es para otro en otras circunstancias. Teológicamente, el punto de referencia más alto y valioso es la delectación de la visión beatífica.

3. *A la tercera hay que decir:* Todas las cosas apetecen la delectación del mismo modo que apetecen el bien, puesto que la delectación es el reposo del apetito en el bien. Pero como sucede que no todo bien que se apetece es en sí mismo y verdaderamente bien, así también no toda delectación es en sí misma y verdaderamente buena.

ARTICULO 3

¿Hay alguna delectación que sea lo mejor de todo?

In Sent. 4 d.49 q.3 a.4 q.ª3; *In Ethic.* 7 lect.11. 12.13.14; 10 lect.2.

Objeciones por las que parece que ninguna delectación es lo mejor de todo.

1. En efecto, ninguna generación es lo mejor de todo, pues la generación no puede ser el último fin. Pero la delectación sigue a la generación, pues por el hecho de que una cosa esté constituida en su naturaleza se deleita, como se ha dicho anteriormente (q.31 a.1). Luego ninguna delectación puede ser lo mejor de todo.

2. Aún más: Aquello que es lo óptimo no puede hacerse mejor por ninguna adición. Pero la delectación resulta mejor con alguna adición, pues la delectación es mejor con virtud que sin ella. Luego la delectación no es lo óptimo.

3. Y también: Lo que es óptimo es umversalmente bueno, como bien existente por sí, pues lo que es por sí es anterior y mejor que lo que es accidentalmente. Pero la delectación no es un bien en universal. Luego la delectación no es lo mejor de todo.

En cambio, la bienaventuranza es lo mejor de todo por ser el fin de la vida humana. Pero la bienaventuranza no se da sin delectación, pues dice Sal 15,11: *Me llenarás de alegría con tu rostro; delectaciones en tu diestra hasta el fin.*

Solución: *Hay que decir:* Platón no afirmó, como los estoicos[14], que todas las delectaciones son malas, ni, como los epicúreos[15], que todas son buenas, sino que unas son buenas y otras malas, de manera, sin embargo, que ninguna es el sumo bien o lo óptimo[16]. Pero, en cuanto cabe juzgar por sus argumentos, falló en dos cosas. En primer lugar, porque, viendo que las delectaciones sensibles y corporales consisten en cierto movimiento y generación, como aparece claro en la hartura de manjares y cosas semejantes, pensó que todas las delectaciones siguen al movimiento y a la generación. De ahí que, siendo el movimiento y la generación actos de lo imperfecto, se seguiría que la delectación no tendría razón de última perfección. Mas esto es evidentemente falso en las delectaciones intelectuales. Porque uno se deleita no solamente en la generación de la ciencia, como cuando aprende o se admira, según se ha dicho anteriormente (q.32 a.8 ad 2), sino también en la contemplación de la ciencia ya adquirida.

En segundo lugar, porque llamaba lo óptimo[17] a aquello que es absolutamente el sumo bien, es decir, el bien mismo como separado y no participado, al modo como Dios mismo es el sumo bien. En cambio, nosotros hablamos de lo mejor en las cosas humanas. Ahora bien, lo mejor en cada cosa es el último fin. Y el fin, como se ha dicho anteriormente (q.1 a.8; q.2 a.7) se dice de dos maneras, a saber: la cosa misma y el uso de la cosa, como el fin del avaro es o el dinero o la posesión del dinero. Y según esto, el último fin del hombre puede decirse que es o Dios mismo, que es el sumo bien absolutamente; o bien la fruición de Dios, que implica un deleite en el último fin. Y de este modo, alguna delectación del hombre puede decirse lo óptimo entre los bienes humanos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No toda delectación sigue a la generación, sino que algunas delectaciones siguen a operaciones perfectas, como se ha indicado (en la sol.). Y, por tanto, nada impide que alguna delectación sea lo óptimo, aunque no toda delectación sea tal.

2. *A la segunda hay que decir:* Ese argumento se refiere a lo óptimo en absoluto, por participación del cual todas las cosas son buenas; de ahí que no se haga mejor con ninguna adición. Pero respec-

14. Cf. nota 12. 15. Cf. nota 13. 16. Cf. ARISTÓTELES, *Eth.* 1.10 c.2 n.3 (BK 1172b28): S. TH., lect.2 n.1971; cf. *Philebus* (22 A; 60 C). 17. Cf. ARISTÓTELES, *Eth.* l.1 c.6 n.7 (BK 1096b34): S. TH. lect.7 n.87ss.

to de otros bienes es umversalmente verdadero que todo bien se hace mejor por la adición de otro. Aunque podría decirse que la delectación no es algo extraño a la operación de la virtud, sino concomitante a la misma, como dice I *Ethic.*[18]

3. *A la tercera hay que decir:* La delectación no implica que sea lo óptimo por el hecho de ser delectación, sino por ser descanso perfecto en lo óptimo. Por eso no es necesario que toda delectación sea óptima, ni siquiera buena, del mismo modo que alguna ciencia es óptima, pero no toda ciencia lo es.

ARTICULO 4

¿Es la delectación la medida o regla según la cual se juzga del bien o del mal moral?

In Sent. 4. d.49 q.3 a.4 q.[a]3 ad 1.

Objeciones por las que parece que la delectación no es la medida o regla del bien o del mal moral.

1. En efecto, *todas las cosas se miden por lo que es primero en su género,* como dice X *Metaphys.*[19] Pero la delectación no es lo primero en el género de lo moral, sino que la preceden el amor y el deseo. Luego no es la regla de la bondad y malicia en materia moral.

2. Aún más: La medida y regla debe ser uniforme, y por eso el movimiento más uniforme es la medida y regla de todos los movimientos, como dice X *Metaphys.*[20] Pero la delectación es diversa y multiforme, ya que algunas de ellas son buenas y otras malas. Luego la delectación no es la medida y regla de la moralidad.

3. Y también: Es más cierto el juicio que se hace del efecto por la causa que viceversa. Pero la bondad o malicia de la operación es causa de la bondad o malicia de la delectación, porque *son delectaciones buenas las que resultan de operaciones buenas, y malas las que resultan de operaciones malas,* como dice en X *Ethic.*[21] Luego las delectaciones no son la regla y medida de la bondad y malicia en materia moral.

En cambio está lo que dice San Agustín sobre aquello del Sal 7,10, «Dios, que escudriñas los corazones y los riñones»: *El fin de la solicitud y del pensamiento es la delectación a la que uno se esfuerza en llegar* [22]. Y el Filósofo dice en VII *Ethic.*[23] que *la delectación es el fin arquitectónico,* esto es, principal, *mirando al cual decimos de cada cosa que es buena o mala absolutamente.*

Solución: *Hay que decir:* La bondad o malicia moral consiste principalmente en la voluntad, como se ha expuesto anteriormente (q.20 a.1). Pero que ésta sea buena o mala se conoce ante todo por el fin. Y se considera como fin aquello en lo que descansa la voluntad. Ahora bien, el descanso de la voluntad, y de cualquier apetito en el bien es la delectación. Y, por tanto, se juzga que un hombre es bueno o malo principalmente por la delectación de la voluntad humana: es bueno, en efecto, y virtuoso el que goza en las obras de las virtudes, y malo el que goza en las obras malas.

En cambio, las delectaciones del apetito sensitivo no son la regla de la bondad o malicia moral, pues el alimento es deleitable según el apetito sensitivo a buenos y malos en general. Pero la voluntad de los buenos se deleita en ellos conforme a la razón, de la que no se preocupa la voluntad de los malos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El amor y el deseo son anteriores a la delectación en el orden de la generación. Pero la delectación es anterior en cuanto a la razón de fin, que en las operaciones prácticas tiene carácter de principio, por razón del cual, como de su regla y medida, se forma principalmente el juicio.

2. *A la segunda hay que decir:* Toda delectación es uniforme en cuanto es reposo en algún bien y, según esto, puede ser regla o medida. Porque es bueno aquel cuya voluntad descansa en un ver-

18. ARISTÓTELES, c.8 n.6 (BK 1098b25): S. TH. lect.12 n.148. 19. ARISTÓTELES, 1.9 c.1 n.7 (BK 1052b18): S. TH. 1.10 lect.2 n.1937; cf. *Phys.* 1.4 c.14 n.5 (BK 223b13): S. TH. lect.23 n.634. 20. ARISTÓTELES, 1.9 c.1 n.10 (BK 1053a8): S. TH. 1.10 lect.2 n.1947; cf. *Phys.* 1.4 c.14 n.5 (BK 223b12): S. TH. lect.23 n.630. 21. ARISTÓTELES, c.5 n.6 (BK 1175b24): S. TH. lect.8 n.2050-2051. 22. *Enarr. in psalm.,* ps. 7,10: ML 36,103. 23. ARISTÓTELES, c.11 n.1 (BK 115b2): S. TH. lect.11 n.1470.

dadero bien, y malo aquel cuya voluntad descansa en el mal.

3. *A la tercera hay que decir:* Puesto que la delectación perfecciona la operación a modo de fin, como se ha dicho anteriormente (q.33 a.4), no puede haber operación perfectamente buena si no hay también delectación en el bien, pues la bondad de la cosa depende del fin. Y así la bondad de la delectación es en cierto modo causa de la bondad en la operación.

CUESTIÓN 35

Del dolor o tristeza en sí

Pasamos ahora a tratar del dolor y la tristeza (cf. q.31 introd.), acerca de lo cual se ha de considerar: primero, la tristeza o dolor en sí; segundo, sus causas (q.36); tercero, sus efectos (q.37); cuarto, sus remedios (q.38); quinto, su bondad o malicia (q.39).

La primera cuestión plantea y exige respuesta a ocho problemas.— 1. ¿Es el dolor una pasión del alma?—2. ¿Es la tristeza lo mismo que el dolor?—3. ¿Es la tristeza o dolor contraria a la delectación?—4. ¿Es toda tristeza contraria a toda delectación?—5. ¿Hay alguna tristeza contraria a la delectación de la contemplación?—6. ¿Debe evitarse más la tristeza que desearse la delectación?—7. ¿Es el dolor exterior mayor que el dolor interior?—8. De las especies de tristeza.

ARTICULO 1

¿Es el dolor una pasión del alma?

3 q.84 a.9 ad 2.

Objeciones por las que parece que el dolor no es una pasión del alma.

1. En efecto, ninguna pasión del alma reside en el cuerpo. Pero el dolor puede existir en el cuerpo, pues dice San Agustín, en el libro *De vera relig.* [1], que *el llamado dolor corporal es la pérdida repentina de la salud en la parte que, por el abuso del alma, quedó sujeta a la corrupción.*

2. Aún más: Toda pasión del alma pertenece a la potencia apetitiva. Pero el dolor no pertenece a la potencia apetitiva, sino más bien a la aprehensiva, pues dice San Agustín, en el libro *De natura boni* [2], que *la resistencia del sentido a un cuerpo más poderoso produce el dolor en el cuerpo.* Luego el dolor no es una pasión del alma.

3. Y también: Toda pasión del alma pertenece al apetito animal. Pero el dolor no pertenece al apetito animal, sino más bien al apetito natural, pues dice San Agustín, en VIII *Super Gen. ad litt.*[3]: *Si no hubiese quedado algún bien en la naturaleza, ningún bien perdido nos causaría dolor en la pena.* Luego el dolor no es una pasión del alma.

En cambio está que San Agustín, en XIV *De civ. Dei* [4], pone el dolor entre las pasiones del alma, aduciendo aquello de Virgilio: *De aquí temen, desean, gozan y se*

Solución: *Hay que decir:* Así como para la delectación se requieren dos cosas, cuales son la unión con el bien y la percepción de esta unión; así también se requieren dos cosas para el dolor, esto es, la unión con algún mal (que es mal por lo mismo que priva de un bien) y la percepción de esta unión. Ahora bien, todo lo que se une, si no tiene razón de bien o de mal respecto de aquel al que se une, no puede causar delectación o dolor. Por lo cual es evidente que el objeto de la delectación y del dolor es algo bajo la razón de bien o de mal. Pero el bien y el mal, en cuanto tales, son objetos del apetito. Es evidente, por tanto, que la delectación y el dolor pertenecen al apetito.

Mas todo movimiento del apetito o inclinación que sigue a la aprehensión, pertenece al apetito intelectivo o sensitivo; pues la inclinación del apetito natural no sigue a la aprehensión del mismo que apetece, sino a la de otro, como se ha dicho (1 q.6 a.1; q.103 a.1 y 3). Presuponiendo, pues, la delectación y el dolor alguna sensación o aprehensión en el mismo sujeto, es evidente que el dolor,

1. C.12: ML 34,142. 2. C.20: ML 42,557. 3. C.14: ML 34,385. 4. C.8: ML 41,412.

como también la delectación, se halla en el apetito intelectivo o en el sensitivo.

Ahora bien, todo movimiento del apetito sensitivo se llama pasión, como se ha dicho anteriormente (q.22 a.1 y 3; 1 q.20 a.1 ad 1), especialmente los que denotan defecto. Por consiguiente, el dolor, en cuanto reside en el apetito sensitivo, se llama propiamente pasión del alma, así como las molestias corporales se denominan propiamente pasiones del cuerpo. Por eso también San Agustín, en XIV *De civ. Dei* [5], al dolor le da especialmente el nombre de *enfermedad.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se habla del dolor del cuerpo, porque la causa del dolor está en el cuerpo, como, por ejemplo, cuando sufrimos algo nocivo al cuerpo. Pero el movimiento del dolor está siempre en el alma, porque *el cuerpo no puede dolerse si no se duele el alma,* como dice San Agustín[6].

2. *A la segunda hay que decir:* El dolor se atribuye al sentido, no porque sea un acto de la potencia sensitiva, sino porque se requiere para el dolor corporal como para la delectación[a].

3. *A la tercera hay que decir:* El dolor por la pérdida del bien demuestra la bondad de la naturaleza, no porque el dolor sea un acto del apetito natural, sino porque la naturaleza apetece algo como bien, y cuando se percibe que se pierde, resulta la pasión del dolor en el apetito sensitivo.

ARTICULO 2

¿Es la tristeza lo mismo que el dolor?

3 q.15 a.6; *In Sent.* 3 d.15 q.2 a.3 q.ª1 et 2; *De verit.* q.26 a.3 ad 9; a.4 ad 4.

Objeciones por las que parece que la tristeza no es dolor.

1. En efecto, dice San Agustín, en XIV *De civ. Dei*[7], que *el dolor se da respecto de los cuerpos.* Pero la tristeza se dice más bien del alma. Luego la tristeza no es dolor.

2. Aún más: El dolor no es sino del mal presente. Pero la tristeza puede referirse al pasado y al futuro: así, el arrepentimiento es tristeza de lo pasado, y la ansiedad, de lo futuro. Luego la tristeza difiere completamente del dolor.

3. Y también: El dolor no parece seguirse más que del sentido del tacto. Pero la tristeza puede resultar de todos los sentidos. Luego la tristeza no es dolor, sino que tiene mayor extensión.

En cambio está lo que dice al Apóstol[8] Rom 9,2: *Tengo gran tristeza y continuo dolor en mi corazón,* empleando las palabras tristeza y dolor con idéntico significado.

Solución: *Hay que decir:* La delectación y el dolor pueden ser causados por una doble aprehensión, es decir, por la aprehensión de un sentido externo y por la aprehensión interior, ya del entendimiento ya de la imaginación. Ahora bien, la aprehensión interior se extiende a mayor número de cosas que la aprehensión exterior, porque todo lo que cae bajo la aprehensión exterior cae bajo la aprehensión interior, pero no al contrario. Así, pues, solamente aquella delectación que es causada por la aprehensión interior recibe el nombre de gozo, como se ha dicho anteriormente (q.31 a.3). E igualmente, solamente el dolor que es causado por la aprehensión interior se denomina tristeza. Y del mismo modo que la delectación causada por la aprehensión exterior se llama deleite y no gozo, así también el dolor causado por la aprehensión exterior recibe el nombre de dolor y no el de tristeza. Por lo tanto, la tristeza es una especie de dolor,

5. C.7: ML 41,411. 6. *Enarr. in psalm.* ps.86,10: ML 37,1110. 7. C.7: ML 41,411. 8. S. PABLO.

a El *dolor corporal,* pasión del apetito concupiscible, está vinculado a la sensación dolorosa del tacto. De ahí que Santo Tomás unas veces hable del dolor referido principalmente al tacto (sensación dolorosa), y otras veces se refiera principalmente a la reacción emotiva del dolor, como en este lugar. Son vivencias específicamente distintas. Hay una *sensación* de dolor, como la hay de placer, que *perficitur in tactu* (= culmina en el tacto), y hay una reacción emotiva de dolor o placer propia del apetito concupiscible. Sobre la sensación puede verse *Sent.* 3 d.15 q.2 a.3 q.ª2; *De verit.* 26,9; 1-2 q.72 a.2; q.83 a.4 ad 3. Una más amplia información de los textos de Santo Tomás, en V. RODRÍGUEZ, *Presupuestos psicológicos para una moral del dolor:* CT n.464 (1957) p.613-639.

como el gozo es una especie de delectación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Agustín habla allí del uso del vocablo, porque *dolor* se usa más corrientemente respecto de los dolores corporales, que son más conocidos, que en relación a los dolores espirituales.

2. *A la segunda hay que decir:* El sentido exterior no percibe sino lo presente, mientras la facultad cognoscitiva interior puede percibir lo presente, lo pasado y lo futuro. Y, por consiguiente, la tristeza puede darse acerca de lo presente, de lo pasado y de lo futuro; mas el dolor corporal, que sigue a la aprehensión del sentido exterior, no puede referirse sino a lo presente.

3. *A la tercera hay que decir:* Las cosas sensibles al tacto son dolorosas no solamente en cuanto son desproporcionadas a la potencia aprehensiva, sino también en cuanto son contrarias a la naturaleza. En cambio, las cosas sensibles de los demás sentidos pueden ser, ciertamente, desproporcionadas a la potencia aprehensiva, mas no contrarias a la naturaleza, a no ser con respecto a las cosas sensibles al tacto. De ahí que únicamente el hombre, que es animal perfecto en el conocimiento, se deleite en las cosas sensibles de los otros sentidos consideradas en sí mismas, mientras los otros animales no se deleitan en ellas sino en cuanto se refieren a las cosas sensibles al tacto, como dice III *Ethic.*[9] Y por eso, respecto de las cosas sensibles de los otros sentidos no se dice existir dolor como contrario a la delectación natural, sino más bien tristeza, que es contraria al gozo animal. Por lo tanto, si el dolor se toma por el dolor corporal, que es lo más corriente, el dolor se divide por contraposición a la tristeza según la distinción de la aprehensión interior y exterior, aunque, en cuanto a los objetos, la delectación se extiende a mayor número que el dolor corporal. Pero, si el dolor se toma en sentido general, entonces indica el género de la tristeza, como queda dicho (en la sol.).

ARTICULO 3

¿Es la tristeza o dolor contraria a la delectación?

Supra q.31 a.8 ad 2; 3 q.84 a.9 ad 2; *In Sent.* 4 d.49 q.3 a.3 q.ª1.

Objeciones por las que parece que el dolor no es contrario a la delectación.

1. En efecto, uno de los contrarios no es causa del otro. Pero la tristeza puede ser causa de la delectación, pues dice Mt 5,5: *bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados.* Luego no son contrarias entre sí.

2. Aún más: Uno de los contrarios no denomina al otro. Pero en algunas cosas el dolor mismo o la tristeza es deleitable, y así dice San Agustín en III *Confess.*[10] que el dolor deleita en los espectáculos teatrales, y en IV *Confess.*[11] que *el llanto es cosa amarga, y, no obstante, a veces deleita.* Luego el dolor no es contrario a la delectación.

3. Y también: Uno de los contrarios no es materia del otro, porque los contrarios no pueden coexistir juntamente. Pero el dolor puede ser materia de delectación, pues dice San Agustín en el libro *De poenitentia*[12]*: El penitente tenga siempre dolor y alégrese del dolor.* Y el Filósofo dice en IX *Ethic.*[13] que, por el contrario, el malo *se duele por haberse deleitado.* Luego la delectación y el dolor no son contrarios.

En cambio está lo que dice San Agustín, en XIV *De civ. Dei*[14], que *la alegría es un querer en consonancia con las cosas que queremos, y la tristeza es un querer en disonancia con lo que no queremos.*

Solución: *Hay que decir:* Como expresa el Filósofo en X *Metaphys.*[15], la contrariedad es la diferencia en cuanto a la forma. Ahora bien, la forma o especie de la pasión y del movimiento se toma del objeto o término. Por lo tanto, puesto que los objetos de la delectación y de la tristeza o dolor son contrarios, esto

9. ARISTÓTELES, c.10 n.78 (BK 1118a16; a26): S. TH., lect.19 n.610-612; lect.20 n.616. 10. C.2: ML 32,683. 11. C.5: ML 32,697. 12. C.13: ML 40,1124, citada como obra de San Agustin. 13. ARISTÓTELES, c.4 n.10 (BK 1166b23): S. TH., lect.4 n.1818. 14. C.6: ML 41,409. 15. ARISTÓTELES, 1.9 c.4 n.1 (BK 1055a3): S. TH., l.10 lect.5 n.2024-2025.

es, un bien presente y un mal presente, se sigue que el dolor y la delectación son contrarios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Nada impide que uno de los contrarios sea accidentalmente causa del otro. Y así, la tristeza puede ser causa de la delectación. En primer lugar, en cuanto que la tristeza por la ausencia de una cosa o por la presencia de la contraria busca con más vehemencia aquello en que deleitarse, a la manera que el sediento busca con mayor afán el placer de la bebida, como remedio contra la tristeza que padece. En segundo lugar, en cuanto que por el gran deseo de un determinado placer no rehusa uno soportar la tristeza para lograr ese placer. Y de ambas maneras el llanto presente conduce al consuelo de la vida futura. Porque, por el hecho mismo de que el hombre llora por sus pecados o por la dilación de la gloria, merece el consuelo eterno. De igual modo, también la merece uno porque, para conseguirla, no rehusa soportar trabajos y penalidades por ella.

2. *A la segunda hay que decir:* El dolor mismo puede ser deleitable accidentalmente, en cuanto está acompañado de admiración, como en los espectáculos, o en cuanto evoca el recuerdo de la cosa amada y hace sentir el amor de aquello cuya ausencia resulta dolorosa. De ahí que, siendo el amor deleitable, tanto el dolor como todo lo que proviene del amor sea deleitable, en cuanto ello hace sentir el amor. Y por esta razón también los dolores en los espectáculos teatrales pueden ser deleitables, por cuanto en ellos se siente algún amor que se ha cobrado a los personajes representados en tales espectáculos.

3. *A la tercera hay que decir:* La voluntad y la razón vuelven sobre sus actos en cuanto que los mismos actos de la voluntad y de la razón son considerados bajo la razón de bien o de mal. Y de este modo la tristeza puede ser materia de delectación, o viceversa, no por sí mismas, sino accidentalmente, es decir, en cuanto una y otra se consideran bajo la razón de bien o de mal.

ARTICULO 4

¿Es toda tristeza contraria a toda delectación?

3 q.46 a.8 ad 2; q.84 a.9 ad 2; *In Sent.* 4 d.14 q.1 a.4 q.ª2.

Objeciones por las que parece que toda tristeza es contraria a toda delectación.

1. En efecto, así como la blancura y la negrura son especies contrarias del color, así también la delectación y la tristeza son especies contrarias de las pasiones del alma. Pero la blancura y la negrura se oponen entre sí umversalmente. Luego también la delectación y la tristeza.

2. Aún más: Los medicamentos se hacen con los contrarios. Pero cualquier delectación es una medicina contra la tristeza, como consta por el Filósofo en VII *Eihic.*[16] Luego toda delectación es contraria a toda tristeza.

3. Y también: Son contrarios los que se impiden mutuamente. Pero cualquier tristeza impide toda delectación, como es evidente por lo que dice X *Eíhic.*[17] Luego toda tristeza es contraria a toda delectación.

En cambio, no es una misma la causa de los contrarios. Pero de un mismo hábito procede que alguien se alegre de una cosa y se entristezca de la opuesta, pues por la caridad acontece *alegrarse con los que se alegran* y *llorar con los que lloran,* como dice Rom 12,15. Luego no toda tristeza es contraria a toda delectación.

Solución: *Hay que decir:* Como afirma X *Metaphys.*[18], la contrariedad es una diferencia según la forma. Ahora bien, la forma es general y especial. Por consiguiente, puede haber cosas contrarias en cuanto a la forma del género, como la virtud y el vicio, y en cuanto a la forma de la especie, como la justicia y la injusticia.

Mas debe considerarse que unas cosas se especifican por formas absolutas, como las sustancias y las cualidades, y otras se especifican por su relación con algo exterior, como las pasiones y los movimientos reciben su especie de los

16. ARISTÓTELES, c.14 n.6 (BK 1154b13): S. TH., lect.14 n.1532. 17. ARISTÓTELES, c.5 n.5 (BK 1175b16): S. TH., lect.7 n.2048.2049. 18. ARISTÓTELES, l.9 c.4 n.1 (BK 1055a3): S. TH., l.10 lect.5 n.2024.2025.

términos u objetos. Así, pues, en las cosas cuyas especies se consideran según las formas absolutas, sucede que las especies que se contienen bajo géneros contrarios no son contrarias por razón de la especie, pero tampoco tienen alguna afinidad o conveniencia entre sí. En efecto, la intemperancia y la injusticia, que pertenecen a géneros contrarios, esto es, a la virtud y al vicio, no son contrarias entre sí por razón de la propia especie; sin embargo, tampoco tienen afinidad o conveniencia entre sí. Pero en aquellas cosas cuyas especies se toman por relación con algo extrínseco, sucede que las especies de los géneros contrarios no solamente no son contrarias entre sí, sino que incluso tienen alguna conveniencia y afinidad entre ellas. Porque el comportarse de la misma manera respecto de los contrarios reviste contrariedad, como el aproximarse a lo blanco y el aproximarse a lo negro tiene razón de contrariedad, mientras que comportarse de manera contraria respecto de los contrarios implica razón de semejanza, como el alejarse de lo blanco y el acercarse a lo negro. Y esto aparece principalmente en la contradicción, que es el principio de la oposición; porque la oposición consiste en la afirmación y negación de una misma cosa, como *blanco* y *no blanco;* en cambio, en la afirmación de uno de los opuestos y en la negación del otro se consideran la conveniencia y la semejanza, como si digo *negro* y *no blanco.*

Ahora bien, la tristeza y la delectación, siendo pasiones, se especifican por los objetos. Y, ciertamente, según su género implican contrariedad, pues el uno corresponde a la prosecución y el otro a la huida, que *son respecto del apetito como la afirmación y la negación respecto de la ra^ón,* según dice VI *Ethic.*[19] Por lo tanto, la tristeza y la delectación respecto de un mismo objeto son opuestas entre sí por razón de su especie, mientras que respecto de diversos objetos que no son opuestos, sino dispares, no se oponen entre sí por razón de su especie, pero son también dispares, como entristecerse por la muerte de un amigo y deleitarse en la contemplación. En cambio, si esos diversos objetos son contrarios, entonces la delectación y la tristeza no sólo no implican contrariedad por razón de la especie, sino que incluso muestran conveniencia y afinidad, como alegrarse del bien y entristecerse del mal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La blancura y la negrura no se especifican por la relación con algo exterior, como la delectación y la tristeza. Por consiguiente, no vale la misma razón.

2. *A la segunda hay que decir:* El género se toma de la materia, como aparece claro en VIII *Metaphys.*[20] Y tratándose de los accidentes, el sujeto ocupa el lugar de la materia. Ahora bien, se ha dicho (en la sol.) que la delectación y la tristeza son contrarias en cuanto al género. Y, por eso, en cualquier tristeza hay una disposición del sujeto contraria a la que se da en cualquier delectación, pues en toda delectación el apetito se comporta como aceptando lo que posee, mientras que en toda tristeza tiene la actitud del que huye. Por consiguiente, por parte del sujeto toda delectación es una medicina contra cualquier tristeza, y toda tristeza es un obstáculo a cualquier placer, pero principalmente cuando la delectación es contraria a la tristeza, incluso específicamente.

3. *A la tercera hay que decir:* La respuesta resulta evidente de lo expuesto. O también puede decirse que, aunque no toda tristeza sea contraria a la delectación en cuanto a la especie, lo es, sin embargo, en cuanto al efecto, porque la una conforta la naturaleza del animal, mientras la otra en cierto modo la perturba.

ARTICULO 5

¿Hay alguna tristeza contraria a la delectación de la contemplación?

3 q.46 a.7 ad 4; *In Sent.* 3 d.15 q.2 a.3 q.ª2 ad 3; d.26 q.1 a.5 ad 5; 4 d.49 q.3 a.3 q.ª2; *De verit,* q.26 a.3 ad 6; a.9 ad 8; *Compend, theol.* c.165.

Objeciones por las que parece que alguna tristeza es contraria a la delectación de la contemplación.

1. En efecto, dice el Apóstol[21] 2 Cor

19. ARISTÓTELES, c.2 n.2 (BK 1139a21): S. TH., lect.2 n.1128. 20. ARISTÓTELES, l.7 c.2 n.67 (BK 1043a5; a19): S. TH., 1.8 lect.2 n.1697ss. 21. S. PABLO.

7,10: *La tristeza que es según Dios produce una penitencia constante para la salud.* Pero mirar a Dios pertenece a la razón superior, de la que es propio dedicarse a la contemplación, según San Agustín en XII *De Trin.*[22] Luego la tristeza se opone a la delectación de la contemplación.

2. Aún más: Los efectos de los contrarios son contrarios. Así, pues, si la contemplación de uno de los contrarios es causa de delectación, la del otro será causa de tristeza. Y así habrá una tristeza contraria a la delectación de la contemplación.

3. Y también: Así como el objeto de la delectación es el bien, así el objeto de la tristeza es el mal. Pero la contemplación puede tener razón de mal, pues dice el Filósofo en XII *Metaphys.*[23] que *hay cierto inconveniente en meditar.* Luego puede haber una tristeza contraria a la delectación de la contemplación.

4. Asimismo, toda operación, en cuanto no es impedida, es causa de delectación, como dice VII[24] y X *Ethic.*[25] Pero la operación de la contemplación puede ser impedida de múltiples maneras, ya de modo que se suprima totalmente, ya que se haga con dificultad. Luego en la contemplación puede darse una tristeza contraria a la delectación.

5. Además, la aflicción de la carne es causa de tristeza. Pero como dice Eclo ult., 12, *la meditación frecuente es aflicción de la carne.* Luego la contemplación tiene una tristeza contraria a la delectación.

En cambio está lo que dice Sab 8,16: *No tiene amargura su conversación*, es decir, la de la sabiduría, *ni tedio su trato, sino alegría y gozo*. Ahora bien, la conversación y el trato de la sabiduría es por la contemplación. Luego no hay tristeza alguna que sea contraria a la delectación de la contemplación.

Solución: *Hay que decir:* La delectación de la contemplación puede entenderse de dos modos. Uno, de manera que la contemplación sea causa y no objeto de la delectación. Y en este caso la delectación no es de la contemplación misma, sino de la cosa contemplada. Ahora bien, es posible contemplar algo nocivo y triste, como también algo conveniente y deleitable. Por consiguiente, si la contemplación de la delectación se considera de este modo, nada impide que la tristeza sea contraria a la delectación de la contemplación.

Se puede hablar de la delectación de la contemplación de un segundo modo, en cuanto que la contemplación es su objeto y causa, como, por ejemplo, cuando uno se deleita por el hecho mismo de que contempla. Y así, como dice San Gregorio Niseno[26], *ninguna tristeza se opone a la delectación que es según la contemplación.* Y lo mismo dice el Filósofo en I *Topic.*[27] y en X *Ethic.*[28] Pero esto debe entenderse hablando propiamente. La razón de ello es porque la tristeza de suyo es contraria a la delectación que versa sobre un objeto contrario, como la tristeza que proviene del frío es contraria a la delectación que se refiere al calor. Ahora bien, nada hay contrario al objeto de la contemplación, pues las razones de los contrarios, en cuanto aprehendidas, no son contrarias, sino que un contrario es la razón de conocer al otro. Por eso, propiamente hablando, no puede haber tristeza alguna contraria a la delectación que se halla en la contemplación. Pero tampoco tiene tristeza adjunta, como las delectaciones corporales, que son a modo de medicinas contra algunas molestias; y así uno se deleita en la bebida atormentado por la sed, mas una vez que se ha apagado la sed por completo, cesa también el placer de la bebida. La delectación de la contemplación, en efecto, no se produce porque se elimine alguna molestia, sino por ser deleitable en sí misma, ya que, como se ha dicho (q.31 a.1), no es generación, sino una operación perfecta.

Pero accidentalmente la tristeza se mezcla a la delectación de la aprehensión. Y esto de dos modos: uno, por parte del órgano; otro, por impedimento de la aprehensión. Por parte del órgano

22. C.3: ML 42,999; c.4 ML 42,1000. 23. ARISTÓTELES, l.11 c.9 n.3 (BK 1074b32): S. TH., 1.12 lect.11 n.2605. 24. ARISTÓTELES, c.12 n.3 (BK 1153a14); c.13 n.2 (BK 1153b11): S. TH., lect.12 n.1493; lect.13 n.1505. 25. ARISTÓTELES, c.4 n.5 (BK 1174b20): S. TH., lect.6 n.2025-2026. 26. Cf. NEMESIO, *De nat. hom.* c.18: MG 40,680. 27. ARISTÓTELES, c.13 n.5 (BK 106a38). 28. ARISTÓTELES, c.3 n.7 (BK 1173bl6): S. TH., lect.3 n.1995.

se mezcla la tristeza o el dolor a la aprehensión, directamente, en las potencias aprehensivas de la parte sensitiva, que tienen órgano corporal, ya por el objeto sensible que es contrario a la complexión del órgano, como el gusto de una cosa amarga o el olor de una cosa fétida; ya por la continuidad del objeto sensible conveniente, que por su insistencia produce un exceso en la disposición natural, como se ha dicho anteriormente (q.33 a.2); y así la aprehensión del objeto sensible que antes era deleitable se hace fastidiosa. Pero estas dos cosas no tienen lugar directamente en la contemplación de la mente, porque ésta no tiene órgano corporal. Por lo cual, en el testimonio citado (sed cont.) se dice que la contemplación de la mente no tiene *ni amargura ni tedio.* Mas como en la contemplación la mente humana se sirve de las potencias aprehensivas sensitivas, a cuyos actos sobreviene el cansancio, por eso indirectamente se mezcla alguna aflicción o dolor a la contemplación.

Pero de ninguno de los dos modos la tristeza unida accidentalmente a la contemplación es contraria a su delectación. Porque la tristeza proveniente del impedimento de la contemplación no es contraria a la delectación de la contemplación, sino que más bien tiene afinidad y conveniencia con ella, como consta de lo dicho antes (sed cont.). En cambio, la tristeza o aflicción que resulta del cansancio corporal no se refiere al mismo género, por lo que es enteramente diferente. Y así es evidente que ninguna tristeza es contraria a la delectación de la contemplación, ni se le une tristeza alguna, a no ser accidentalmente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esa tristeza que es según Dios no proviene de la contemplación misma de la mente, sino de algo que la mente contempla, es decir, del pecado, que la mente considera como contrario al amor divino.

2. *A la segunda hay que decir:* Las cosas que son contrarias en el orden de la naturaleza no implican contrariedad en cuanto existen en la mente, pues las razones de los contrarios no son contrarias entre sí, sino más bien un contrario es la razón de conocer el otro. Por lo cual hay una sola ciencia de los contrarios.

3. *A la tercera hay que decir:* La contemplación en sí misma nunca tiene razón de mal, ya que la contemplación no es otra cosa que la consideración de la verdad, que es el bien del entendimiento; sino sólo accidentalmente, en cuanto la contemplación de una cosa más vil impide la contemplación de otra mejor; o por parte de la cosa contemplada, a la que el apetito se aficiona desordenadamente.

4. *A la cuarta hay que decir:* La tristeza que proviene del impedimento de la contemplación no es contraria a la delectación de la contemplación, sino que es afín, como se ha dicho (en la sol.).

5. *A la quinta hay que decir:* La aflicción de la carne afecta a la contemplación accidental e indirectamente, según lo expuesto (en la sol.).

ARTICULO 6

¿Debe evitarse más la tristeza que desearse la delectación?

2-2 q.138 a.1; *In Sent.* 3 d.27 q.1 a.3 ad 3; 4 d.49 q.3 a.3 q.ª3.

Objeciones por las que parece que debe evitarse más la tristeza que desearse la delectación.

1. En efecto, dice San Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[29]: *Nadie hay que no rehuya el dolor más que apetezca el placer.* Ahora bien, aquello en que comúnmente están todos de acuerdo parece ser natural. Luego es natural y conveniente huir de la tristeza más que desear la delectación.

2. Aún más: La acción del contrario contribuye a la rapidez e intensidad del movimiento, pues el agua caliente se hiela más pronto y con más firmeza, como dice el Filósofo en el libro *Metereor.*[30] Pero la huida de la tristeza se debe a la contrariedad de lo que contrista, y el deseo de la delectación no procede de contrariedad alguna, sino más bien de la conveniencia de lo que deleita. Luego la huida de la tristeza es mayor que el deseo de la delectación.

3. Y también: Cuanto más fuerte es

29. C.36: ML 40,25. 30. ARISTÓTELES, l.1 c.12 n.18 (BK 348b36): S. TH., lect.15 n.122.

la pasión a la que uno resiste según la razón, tanto más digno de alabanza es y más virtuoso, porque *la virtud es acerca de lo difícil y bueno,* como dice II *Ethic.*[31] Pero el fuerte que resiste el movimiento de huida ante el dolor es más virtuoso que el moderado que resiste el movimiento apetitivo del placer, pues dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[32] que *los fuertes y los justos son los más honrados.* Luego es más vehemente el movimiento por el que se huye de la tristeza que el movimiento por el que se apetece la delectación.

En cambio, el bien es más fuerte que el mal, como consta por Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[33] Pero la delectación es apetecible por razón del bien, que es su objeto, mientras la huida de la tristeza lo es por causa del mal. Luego el apetito de la delectación es más fuerte que la huida de la tristeza.

Solución: *Hay que decir:* El deseo de la delectación, propiamente hablando, es más fuerte que la huida de la tristeza. La razón de esto es porque la causa de la delectación es el bien conveniente, mientras la causa del dolor o tristeza es algún mal que repele. Ahora bien, puede suceder que un bien sea conveniente sin ninguna disonancia, pero no es posible que se dé un mal totalmente repelente sin alguna conveniencia. Por eso la delectación puede ser íntegra y perfecta, mientras que la tristeza es siempre parcial. De ahí que el apetito de la delectación sea mayor naturalmente que la huida de la tristeza. Otra razón es porque el bien, objeto de la delectación, es apetecido por sí mismo, mientras el mal, objeto de la tristeza, debe eludirse en cuanto es privación de bien. Y lo que es por sí mismo es mejor que lo que es por razón de otra cosa. Una señal de esto se ve en los movimientos naturales, ya que todo movimiento natural es más intenso al final, cuando se aproxima al término conveniente a su naturaleza, que al principio, cuando se aparta del termino que no es conveniente a la misma. Como si la naturaleza tendiese hacia lo que le es conveniente más que huyese de lo que le es contrario. De ahí que también la inclinación de la potencia apetitiva, absolutamente hablando, tienda con más vehemencia a la delectación que a huir de la tristeza.

Pero sucede accidentalmente que alguien huye de la tristeza más que desea la delectación. Y esto por tres motivos. Primero, por parte de la aprehensión. Porque, como dice San Agustín en X *De Trin.*[34], *el amor se siente más cuando lo pone de manifiesto la indigencia.* Ahora bien, de la indigencia de lo que se ama procede la tristeza, causada por la pérdida de algún bien amado o por la presencia de algún mal contrario, mientras que la delectación no implica indigencia del bien amado, sino que reposa en él ya conseguido. Siendo, pues, el amor la causa de la delectación y de la tristeza, tanto más se huye de la tristeza cuanto más se siente el amor, por ser contraria a éste. Segundo, por parte de la causa que contrista o inflige el dolor, que es opuesta a un bien más amado que el bien en que nos deleitamos, pues amamos más la preservación natural del cuerpo que el placer de la comida. Y así por temor del dolor ocasionado por golpes o cosas similares, que se oponen al buen estado del cuerpo, dejamos el deleite de los manjares o de otras cosas parecidas. Tercero, por parte del efecto, esto es, en cuanto la tristeza impide no solamente una delectación, sino todas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La afirmación de San Agustín de que *se rehuye el dolor más que se apetece el placer* es verdadera accidentalmente y no absolutamente, como es evidente por lo que añade[35]: *Puesto que vemos que incluso los más feroces animales se abstienen de los mayores placeres por miedo a los dolores,* que son contrarios a la vida, la cual es lo que más se ama.

2. *A la segunda hay que decir:* En el movimiento que procede del interior no ocurre lo mismo que en el movimiento que proviene del exterior. Porque el movimiento procedente del interior tiende a lo que es conveniente más que se aparta de lo que es contrario, como se ha dicho antes (en la sol.) acerca del movimiento

31. ARISTÓTELES, c.3 n.10 (BK 1105a9): S. TH., lect.3 n.277-278. 32. ARISTÓTELES, c.4 n.8 (BK 138a21). 33. § 20: MG 3,717: S. TH., lect.16. 34. C.12: ML 42,984. 35. *Octog. trium quaest.* q.36: ML 40,25.

natural. Pero el movimiento que es del exterior se intensifica por la misma contrariedad, porque cada uno se esfuerza a su modo en resistir al contrario como en su propia conservación. Por eso el movimiento violento es más intenso al principio y más débil al fin. Ahora bien, el movimiento de la parte apetitiva procede del interior, puesto que va del alma a las cosas. Y, por lo tanto, absolutamente hablando, más se apetece la delectación que se huye de la tristeza. Pero el movimiento de la parte sensitiva proviene del exterior, como de las cosas del alma. De ahí que se sienta más lo que es más contrario. Y así también accidentalmente, en cuanto se requiere el sentido para la delectación y la tristeza, más se huye de la tristeza que se apetece la delectación.

3. *A la tercera hay que decir:* El fuerte no es alabado porque, conforme a la razón, no se deja vencer por un dolor o tristeza cualquiera, sino por sobreponerse a la que consiste en el peligro de muerte. Esta tristeza, ciertamente, se rehuye más que se apetece el placer de la comida o de las cosas venéreas, sobre que versa la templanza; como se ama más la vida que el alimento o el coito. Pero el morigerado es más alabado por no buscar los placeres del tacto que por no huir de las tristezas contrarias, como aparece claro en III *Ethic.*[36]

ARTICULO 7

¿Es el dolor exterior mayor que el interior?

Infra q.37 a.1 ad 3.

Objeciones por las que parece que el dolor exterior es mayor que el dolor interior del corazón.

1. En efecto, el dolor exterior es producido por una causa contraria a la buena conservación del cuerpo en el cual reside la vida, mientras que el dolor interior es causado por alguna imaginación del mal. Así, pues, como se ama más la vida que un bien imaginado, parece, según lo antes dicho (a.6), que el dolor exterior es mayor que el interior.

2. Aún más: Mueve más la cosa real que su semejanza. Pero el dolor exterior proviene de la conjunción real con un contrario, mientras que el dolor interior proviene de la semejanza aprehendida de un contrario. Luego el dolor exterior es mayor que el dolor interior.

3. Y también: La causa se conoce por el efecto. Pero el dolor exterior tiene mayores efectos, pues el hombre muere más fácilmente por causa de los dolores exteriores que por un dolor interno. Luego el dolor exterior es mayor y se elude más que el dolor interior.

En cambio está lo que dice Eclo 25,17: *La tristeza del corazón es llaga universal, y la suma malicia, la maliginidad de la mujer.* Luego así como la maldad de la mujer supera a otras maldades, como allí se da a entender, así también la tristeza del corazón excede a toda llaga exterior.

Solución: *Hay que decir:* El dolor interior y el exterior convienen en una cosa y difieren en dos. Convienen, ciertamente, en que uno y otro son un movimiento de la potencia apetitiva, como se ha dicho antes (a.1). Pero difieren en cuanto a aquellas dos cosas que se requieren para la tristeza y la delectación, es decir, en cuanto a la causa, que es el bien o mal presente, y en cuanto a la aprehensión. La causa, en efecto, del dolor exterior es el mal presente, que es contrario al cuerpo, mientras que la causa del dolor interior es el mal presente, repugnante al apetito. Además, el dolor exterior sigue a la aprehensión del sentido, especialmente del tacto, mientras que el dolor interior sigue a la aprehensión interior de la imaginación o incluso de la razón.

Si, pues, se compara la causa del dolor interior con la del exterior, la primera pertenece por sí misma al apetito, al que corresponde uno y otro dolor, mientras la segunda le pertenece por medio de otro. Porque el dolor interior se produce por algo contrario al mismo apetito, mientras que el dolor exterior proviene de algo que es contrario al apetito por serlo al cuerpo. Ahora bien, !o que es por sí es antes que lo que es por medio de otro. De ahí que bajo este aspecto el dolor interior sobrepasa al dolor exterior. Igualmente, por parte de la aprehensión, porque la aprehensión de la

36. ARISTÓTELES, c.11 n.5 (BK 1118b28): S. TH., lect.21 n.626.

razón y de la imaginación es más elevada que la aprehensión del sentido del tacto. Por consiguiente, absoluta y propiamente hablando, el dolor interior es más fuerte que el dolor exterior. Prueba de ello es que hay quien sufre, incluso voluntariamente, dolores exteriores para evitar el dolor interior. Y en cuanto el dolor exterior no es contrario al apetito interior se hace en cierto modo deleitable y grato por el gozo interior.

A veces, sin embargo, el dolor exterior está acompañado de dolor interior, y entonces se acrecienta el dolor. Porque el dolor interior no sólo es mayor que el exterior, sino también más universal. En efecto, todo lo que es repugnante al cuerpo, puede serlo al apetito interior; y todo lo que es aprehendido por el sentido, puede serlo por la imaginación y la razón, pero no viceversa. Y por eso en el texto citado *(sed contra)* se dice expresamente que *la tristeza del corazón es llaga universal,* porque también los dolores de las llagas exteriores están comprendidos en la tristeza interior del corazón.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El dolor interior puede ser también de las cosas que son contrarias a la vida. Y entonces la comparación del dolor interior con el exterior no debe tomarse según los diversos males que son causa del dolor, sino según la diversa relación de esta causa del dolor con el apetito.

2. *A la segunda hay que decir:* La tristeza interior no procede, como de causa, de la semejanza de la cosa aprehendida, pues el hombre no se entristece interiormente por la semejanza aprehendida, sino por la cosa que la semejanza representa, la cual tanto más perfectamente se aprehende por una semejanza, cuanto la semejanza es más inmaterial y abstracta. Y por eso el dolor interior, propiamente hablando, es mayor, como proveniente de un mal mayor, por cuanto el mal es más conocido por la aprehensión interior.

3. *A la tercera hay que decir:* Las alteraciones corporales son causadas más bien por el dolor exterior, ya porque la causa del dolor exterior es algo corruptivo unido al cuerpo, lo cual exige la aprehensión del tacto; ya también porque el sentido exterior es más corporal que el sentido interno, como el apetito sensitivo lo es más que el intelectivo. Y por esta razón el cuerpo se inmuta más por el movimiento del apetito sensitivo, como se ha dicho anteriormente (q.22 a.3; q.31 a.5). E igualmente por el dolor exterior más que por el interior.

ARTICULO 8

¿Son sólo cuatro las especies de tristeza?

Infra q.41 a.4 ad 1; *In Sent.* 3 d.26 q.1 a.3; *De verit.* q.26 a.4 ad 6.

Objeciones por las que parece que el Damasceno[37] señala inconvenientemente cuatro especies de tristeza, que son: *acidia, abatimiento* (o *ansiedad* según San Gregorio Niseno[38]), *misericordia* y *envidia.*

1. En efecto, la tristeza se opone a la delectación. Pero no se le asignan especies a la delectación. Luego tampoco deben asignarse a la tristeza.

2. Aún más: *La penitencia* es una especie de tristeza; e igualmente también *la indignación* y *el celo,* como dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[39] Las cuales, ciertamente, no están comprendidas en estas especies. Luego la susodicha división es insuficiente.

3. Y también: Toda división debe hacerse por los opuestos. Pero las cosas mencionadas no son opuestas recíprocamente, pues, según San Gregorio[40], *la acidia es una tristeza que corta la voz; la ansiedad, una tristeza agravante; la envidia, una tristeza de los bienes ajenos, y la misericordia, una tristeza de los males ajenos.* Ahora bien, sucede que uno se entristece de los males y bienes ajenos, y juntamente con esto siente pesadumbre interiormente y pierde la voz exteriormente. Luego dicha división no es conveniente.

En cambio está la autoridad de uno y otro, es decir, de San Gregorio Niseno[41] y del Damasceno[42].

37. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* l.2 c.14: MG 94,932. 38. Cf. NEMESIO, *De nat. hom.* c.19: MG 40,688. 39. ARISTÓTELES, c.9 n.1 (BK 1386b9); c.11 n.1 (BK 1388a30). 40. Cf. NEMESIO, *De nat. hom.* c.19: MG 40,688. 41. Cf. nota anterior. 42. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* l.2 c.14: MG 94,932.

Solución: *Hay que decir:* Pertenece al concepto de especie el que se constituya por una adición al género. Pero puede añadirse algo al género de dos modos. Uno, lo que pertenece al mismo esencialmente y está virtualmente contenido en él, como *racional* se añade a *animal.* Y tal adición constituye verdaderas especies de un género, como consta por el Filósofo en VII[43] y VIII *Metaphys.*[44] Se añade además al género algo extraño al concepto del mismo, como si a *animal* se añade *blanco* o algo semejante. Y tal adición no constituye verdaderas especies del género, en el sentido en que comúnmente hablamos de género y especies. Algunas veces, sin embargo, se dice que una cosa es especie de determinado género por tener algo extraño a lo que se aplica el concepto de género; como la brasa y la llama se dicen ser especies del fuego, por la aplicación de la naturaleza del fuego a materia extraña. Y según el mismo modo de hablar, la astronomía y la perspectiva se consideran especies de las matemáticas, en cuanto los principios de las matemáticas se aplican a la materia natural.

Y de acuerdo con esta manera de hablar se asignan aquí las especies de tristeza, aplicando el concepto de tristeza a algo extraño, lo cual puede ser considerado o por parte de la causa, o del objeto, o por parte del efecto. El objeto propio de la tristeza es *el mal propio.* De ahí que el objeto extraño de la tristeza pueda considerarse ya por relación a otro solamente, es decir, como mal, pero no propio, y así tenemos *la misericordia,* que es tristeza del mal ajeno, en cuanto se estima como propio; o bien por relación a ambas cosas en cuanto que ni es propio ni es mal, sino un bien ajeno, estimándose, sin embargo, el bien ajeno como mal propio, y así tenemos *la envidia.* Por otra parte, el efecto propio de la tristeza consiste en cierta *huida del apetito.* Por eso lo extraño con relación al efecto de la tristeza puede considerarse en cuanto a otro solamente, es decir, porque se impide la huida, y así tenemos *la ansiedad,* que de tal manera agrava el ánimo que no se ve escape alguno; de ahí que por otro nombre se llame *angustia.* Pero si se agrava hasta tal extremo que paralice también los miembros exteriores impidiéndoles obrar, esto pertenece a la *acidia;* así será extraño en cuanto a ambas cosas, porque ni es huida ni está en el apetito. Y la razón de decir que la acidia corta la voz es porque la voz entre todos los movimientos exteriores expresa mejor los conceptos y efectos interiores, no sólo en los hombres, sino también en otros animales, como dice I *Polit.*[45]

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La delectación es producida por el bien, que se dice de un solo modo. Y por eso no se asignan tantas especies de delectación como de tristeza, que es causada por el mal, el cual *sobreviene de muchas maneras,* como dice Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[46]

2. *A la segunda hay que decir: La penitencia* se refiere al mal propio, que es de suyo objeto de la tristeza, y, por eso, no pertenece a estas especies. Pero el celo y la indignación se contienen bajo la envidia, como se pondrá en claro más adelante (2-2 q.36 a.2).

3. *A la tercera hay que decir:* Esa división no se toma de la oposición de las especies, sino de la diversidad de los objetos extraños a los que se aplica el concepto de tristeza, como queda dicho (en la sol.).

43. ARISTÓTELES, l.6 c.12 n.4 (BK 1038a5): S. TH., l.7 lect.12 n.1549. 44. ARISTÓTELES, l.7 c.2 n.6 (BK 1043a5); c.3 n.7 (BK 1043b28): S. TH., l.8 lect.2 n.1697; lect.3 n.1721. 45. ARISTÓTELES, c.1 n.10 (BK 1253 a10): S. TH., lect.1 n.36. 46. § 30: MG 3,729: S. TH., lect.22 n.572.

CUESTIÓN 36

De las causas de la tristeza o dolor

Corresponde a continuación tratar de las causas de la tristeza (cf. q.35 introd.). Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Es la causa del dolor el bien perdido o más bien el mal presente?—2. ¿Es la concupiscencia causa del dolor?—3. ¿Es el apetito de la unidad causa del dolor?—4. ¿Es el poder al que no se puede resistir causa del dolor?

ARTICULO 1

¿Es la causa del dolor el bien perdido o el mal presente?

Objeciones por las que parece que el bien perdido es más bien causa del dolor que el mal presente.

1. En efecto, dice San Agustín, en el libro De octo quaestionibus Dulcitii[1], que el dolor proviene de la pérdida de los bienes temporales. Luego, por la misma razón, todo dolor proviene de la pérdida de algún bien.

2. Aún más: Se ha dicho anteriormente (q.35 a.4) que el dolor, que es contrario a la delectación, se refiere al mismo objeto que la delectación. Pero la delectación tiene por objeto el bien, como ya se ha expuesto (q.23 a.4; q.31 a.1; q.35 a.3). Luego el dolor proviene principalmente de la pérdida del bien.

3. Y también: Según San Agustín, en XIV *De civ. Dei*[2], el amor es causa de la tristeza como también de las otras afecciones del alma. Pero el objeto del amor es el bien. Luego el dolor o tristeza mira más al bien perdido que al mal presente.

En cambio está lo que dice el Damasceno en el libro 11[3], que *el mal en perspectiva produce el temor, y el mal presente, la tristeza.*

Solución: *Hay que decir:* Si las privaciones estuviesen en la aprehensión del alma como se hallan en la realidad de las cosas, esta cuestión parecería no tener importancia alguna. El mal, en efecto, como ya se ha explicado (1 q.14 a.10; q.48 a.3), es la privación del bien, pero la prvación en el orden de la realidad no es otra cosa que la carencia del hábito opuesto. Luego según esto, sería lo mismo entristecerse por el bien perdido y por el mal presente. Pero la tristeza es un movimiento del apetito que sigue a la aprehensión, y en ésta la privación tiene cierta razón de entem, por lo que se denomina *ente de razón.* Y así el mal, siendo una privación, es considerado a manera de un contrario. Y por eso, en lo que atañe al movimiento del apetito, no es lo mismo que mire más principalmente al mal presente o al bien perdido.

Y puesto que el movimiento del apetito animal respecto de las operaciones del alma guarda la misma relación que el movimiento natural respecto de las cosas naturales, puede llegarse a la verdad en este asunto por la observación de los movimientos naturales. Si consideramos, pues, en los movimientos naturales la atracción y la repulsión, aquélla mira de suyo a lo que es conveniente a la naturaleza, mientras ésta de suyo mira a lo que le es contrario; como lo pesado de suyo se aleja del lugar elevado y se acerca naturalmente al lugar inferior. Pero si consideramos la causa de uno y otro movimiento, es decir, la gravedad, ésta tiende con prioridad al lugar inferior, que se separa del superior, del cual se aparta para dirigirse hacia abajo.

Así, pues, hallándose la tristeza en los movimientos apetitivos a manera de huida o alejamiento, y la delectación a ma-

1. Q.1: ML 40,153. 2. C.7: ML 41,410. 3. S. JUAN DAMASC.ENO, *De fide orth.* c.12: MG 94,929.

nera de búsqueda o acercamiento, del mismo modo que la delectación mira con prioridad al bien conseguido como a su objeto propio, así la tristeza mira al mal presente. Pero la causa de la delectación y de la tristeza, es decir, el amor mira antes al bien que al mal. Por lo tanto, del midmo modo que el objeto es causa de la pasión, es más propiamente causa de la tristeza o dolor el mal presente que el bien perdido.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La misma pérdida del bien se aprehende bajo la razón de mal, como también la pérdida del mal se aprehende bajo la razón de bien. Y por eso dice San Agustín que el dolor proviene de la pérdida de los bienes temporales.

2. *A la segunda hay que decir:* La delectación y el dolor, que le es contrario, miran al mismo objeto, pero bajo un aspecto contrario, porque si la delectación proviene de la presencia de una cosa determinada, la tristeza proviene de la ausencia de la misma. Ahora bien, en uno de los contrarios está incluida la privación del otro, como aparece claro en X *Metaphys.*[4] De ahí que la tristeza que versa sobre un contrario, se refiere en cierto modo al mismo objeto bajo un aspecto contrario.

3. *A la tercera hay que decir:* Cuando de una sola causa provienen muchos movimientos, no es necesario que todos se refieran principalmente a lo mismo a que principalmente se refiere la causa, sino solamente el primero, pues cada uno de los otros mira principalmente a aquello que le es conveniente según su propia condición.

ARTICULO 2

¿Es la concupiscencia causa del dolor?

Objeciones por las que parece que la concupiscencia no es causa de dolor o tristeza.

1. En efecto, la tristeza se refiere de suyo al mal, según queda dicho (a.1), mientras la concupiscencia es un movimiento del apetito hacia el bien. Pero el movimiento que es hacia un contrario no es causa del movimiento que mira a otro contrario. Luego la concupiscencia no es causa de dolor.

2. Aún más: El dolor, según el Damasceno[5], es de algo presente, mientras la concupiscencia es de algo futuro. Luego la concupiscencia no es causa de dolor.

3. Y también: Lo que es de suyo deleitable no es causa de dolor. Pero la concupiscencia es en sí misma deleitable, como dice el Filósofo en *Rhetoric.*[6] Luego la concupiscencia no es causa de dolor o tristeza.

En cambio está lo que dice San Agustín en *Enchirid.*[7]: *Introduciéndose la ignorancia de lo que debe hacerse y la concupiscencia de cosas nocivas, se les agregan como compañeros el error y el dolor.* Pero la ignorancia es la causa del error. Luego la concupiscencia es causa del dolor.

Solución: *Hay que decir:* La tristeza es un movimiento del apetito animal. Mas el movimiento apetitivo guarda semejanza, como queda dicho (a.l), con el apetito natural, al cual pueden asignarse dos causas: una a modo de fin, y otra a modo de principio del movimiento. Así, la causa a modo de fin de la caída de un cuerpo pesado es el lugar inferior, mientras que el principio del movimiento es la inclinación natural debida a la gravedad.

Ahora bien, la causa del movimiento apetitivo a modo de fin es su objeto. Y así se ha dicho antes (a.l) que la causa del dolor o tristeza es el mal presente. Y la causa a modo de principio de tal movimiento es la inclinación interior del apetito, el cual se inclina primeramente al bien y, consiguientemente, a rechazar el mal contrario. Y por eso, el primer principio de este movimiento apetitivo es el amor, que es la primera inclinación del apetito hacia la consecución del bien, y el segundo principio es el odio, que es la primera inclinación del apetito a huir del mal. Pero, puesto que la concupiscencia o deseo es el primer efecto del amor en el que mayormente nos deleitamos, como se ha dicho anteriormente (q.32 a.6), de ahí que San Agustín hable

4. ARISTÓTELES, l.9 c.4 n.9 (BK 1055b18): S. TH., l.10 lect.6 n.2054. 5. SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* l.2 c.12: MG 94,929. 6. ARISTÓTELES, c.11 n.10 (BK 1370b15) 7. C.24: ML 40.244.

con frecuencia del deseo o concupiscencia en lugar del amor, como también se ha indicado ya (q.30 a.2 ad 2). Y en este sentido dice que la concupiscencia es la causa universal del dolor.

Mas la misma concupiscencia, considerada según su propia naturaleza, es a veces causa del dolor. En efecto, todo lo que impide al movimiento llegar a su término es contrario a ese movimiento. Ahora bien, aquello que es contrario al movimiento del apetito es contristante. Y así, en consecuencia, la concupiscencia resulta causa de la tristeza, en cuanto que nos entristecemos por el retraso del bien deseado o por su total desaparición. Mas no puede ser causa universal del dolor, porque nos dolemos más de la sustracción de los bienes presentes, en los que ya nos deleitamos, que de los futuros que deseamos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La inclinación del apetito a conseguir el bien es causa de su inclinación a huir del mal, como queda dicho (en la sol.). Y de aquí proviene que los movimientos apetitivos que miran al bien se consideren causa de los movimientos del apetito que se refieren al mal.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquello que se desea, aunque realmente sea futuro, está, sin embargo, presente de alguna manera por la esperanza. O puede decirse que, aunque el bien deseado sea futuro, sin embargo, está presente el obstáculo, que es lo que produce el dolor.

3. *A la tercera hay que decir:* La concupiscencia es deleitable mientras permanece la esperanza de alcanzar lo que se desea. Pero desaparecida la esperanza por el obstáculo interpuesto, la concupiscencia causa dolor.

ARTICULO 3

¿Es el apetito de la unidad causa de dolor?

Objeciones por las que parece que el apetito de la unidad no es causa de dolor.

1. En efecto, dice el Filósofo en X *Ethic.*[8] que *la opinión* que suponía que la plenitud es causa de delectación y la división causa de tristeza, *parecer haber tenido su origen en los placeres y tristeza relacionados con la comida.* Pero no toda delectación o tristeza es de esta clase. Luego el deseo de la unidad no es causa universal del dolor, puesto que la plenitud pertenece a la unidad, y la divisen introduce la multitud.

2. Aún más: Toda separación es opuesta a la unidad. Luego si el dolor se produjese por el apetito de la unidad, ninguna separación sería deleitable. Lo cual es, evidentemente, falso con respecto a la separación de todo lo que es superfluo.

3. Y también: Por la misma razón apetecemos la unión con el bien y el apartamiento del mal. Pero como la conjunción pertenece a la unidad, por ser una cierta unión; así la separación es contraria a la unidad. Luego el apetito de la unidad debe considerarse, con preferencia al apetito de separación, como causa de dolor.

En cambio está lo que dice San Agustín en III *De libero arbitrio*[9], que *por el dolor que sienten las bestias, aparece suficientemente cuánto desean las almas la unidad en el gobierno y animación de sus cuerpos. ¿Pues qué otra cosa es el dolor, sino cierta sensación violenta de división o destrucción?*

Solución: *Hay que decir:* Del mismo modo que la concupiscencia o el anhelo del bien es causa de dolor, también el apetito de la unidad o el amor debe considerarse causa de dolor. En efecto, el bien de cada cosa consiste en cierta unidad, es decir, en cuanto cada cosa tiene unidos en sí todos aquellos elementos que constituyen su perfección, por lo cual también los platónicos afirmaron que lo uno es principio como lo es asimismo el bien[10]. Por eso cada cosa apetece naturalmente la unidad lo mismo que la bondad. Y por esta razón, como el amor o apetito del bien es causa de dolor, así también lo es el amor o apetito de la unidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No toda unión perfecciona la cosa en su bien, sino sola-

8. ARISTÓTELES, c.3 n.6 (BK 1173b12): S. TH., lect.3 n.1994. 9. C.23: ML 32,1305. 10. Cf. *Thaeet.* c.29-30.

mente aquella de la que depende la perfección del ser de la cosa. Y por esto mismo, no es causa de dolor o tristeza el apetito de cualquier clase de unidad, como opinaban algunos, cuyo parecer excluye allí el Filósofo[11], porque ciertas plenitudes no son deleitables; así los hartos de alimento no se deleitan en comer. Pues tal plenitud más bien repugnaría a la perfección del ser que la constituiría. Por lo tanto, el dolor no es causado por el apetito de cualquier unidad, sino de aquella en que consiste la perfección de la naturaleza.

2. *A la segunda hay que decir:* La separación puede ser deleitable ya en cuanto se aparta aquello que es contrario a la perfección de la cosa, ya en cuanto la separación está acompañada de alguna unión, por ejemplo, de lo sensible con el sentido.

3. *A la tercera hay que decir:* Se apetece la separación de lo nocivo y corruptor en cuanto destruyen la debida unidad. Por consiguiente, el apetito de semejante separación no es la primera causa del dolor, sino más bien el apetito de la unidad.

ARTICULO 4

¿Es causa de dolor el poder al que no se puede resistir?

Objeciones por las que parece que un poder mayor no debe considerarse como causa del dolor.

1. En efecto, lo que está en la potestad del agente, aún no es presente, sino futuro. Pero el dolor es por un mal presente. Luego el poder superior no es causa de dolor.

2. Aún más: El daño infligido es causa de dolor. Pero e daño puede ser infligiso también por un poder menor. Luego el poder mayor no debe ponerse como causa de dolor.

3. Y también: Las causas de los movimientos apetitivos son las inclinaciones interiores del alma. Ahora bien, el poder mayor es algo exterior. Luego no debe ponerse como causa del dolor.

En cambio está lo que dice San Agustín en el libro *De natura boni*[12]: *La resistencia de la voluntad a un poder superior produce dolor en el alma, y la resistencia del sentido a un cuerpo más poderoso produce dolor en el cuerpo.*

Solución: *Hay que decir:* Como se ha indicado antes (a.1), el mal presente es causa de dolor o tristeza a modo de objeto. Luego lo que es causa de la conjunción con el mal debe considerarse como causa de dolor o tristeza. Ahora bien, es evidente que es contra la inclinación del apetito unirse a un mal presente. Y lo que es contra la inclinación de uno nunca sobreviene sino por la acción de otro más fuerte. Por eso San Agustín[13] considera que un poder superior es causa de dolor.

Pero hay que tener presente que, si el poder más fuerte prevalece hasta el punto de transformar la inclinación contraria en la suya propia, ya no habrá repugnancia o violencia alguna, como cuando un agente más fuerte, transformando un cuerpo pesado, le quita la inclinación por la que tiende hacia abajo; y entonces el ser impulsado hacia arriba no le es violento, sino natural. Así, pues, si un poder superior se impone hasta el punto de suprimir la inclinación de la voluntad o del apetito sensitivo, no se sigue dolor o tristeza, sino solamente se sigue cuando permanece la inclinación del apetito a lo contrario. He ahí por qué dice San Agustín[14] que *la resistencia* de la voluntad *a un poder más fuerte* causa dolor, pues si no se resistiese, sino que cediese consintiendo, no se seguiría dolor, sino delectación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El poder mayor causa dolor, no en cuanto es agente en potencia, sino en cuanto lo es en acto, es decir, mientras produce la unión con el mal destructor.

2. *A la segunda hay que decir:* Nada impide que el poder que no es superior absolutamente lo sea bajo algún aspecto. Pero si no fuese mayor de ningún modo, no podría dañar en manera alguna, ni, por consiguiente, ser causa de dolor.

11. ARISTÓTELES, *Eth.* 1.10 c.3 n.6 (BK 1173b14): S. TH., lect.3 n.1995. 12. C.20: ML 42,557. 13. Cf. nota anterior. 14. Cf. nota 12.

CUESTIÓN 37

De los efectos del dolor o tristeza

Pasamos ahora a tratar de los efectos del dolor o (cf. c.35 introd.). Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Priva el dolor de la facultad de aprender?—2. ¿Es la pesadumbre del ánimo efecto de la tristeza o dolor?—3. ¿Debilita la tristeza o dolor toda operación?—4. ¿Perjudica la tristeza al cuerpo más que las otras pasiones del alma?

ARTICULO 1

¿Priva el dolor de la facultad de aprender?

Objeciones por las que parece que el dolor no priva de la facultad de aprender.

1. En efecto. Dice Is 26,9: *Cuando ejecutes tus juicios en la tierra, aprenderán la justicia todos los moradores del mundo.* Y más adelante (v.16): *En la tribulación en que gimen, tu instrucción es para ellos.* Pero de los juicios de Dios y de la tribulación se sigue dolor o tristeza en los corazones de los hombres. Luego el dolor o tristeza no quita, sino más bien aumenta la facultad de aprender.

2. Aún más: Dice Is 28,9: *¿A. quién comunicará la ciencia? ¿ Y a quién dará la inteligencia de lo que dice? A los recién destetados, a los arrancados de los pechos,* esto es, de las delectaciones. Pero el dolor y la tristeza privan de las delectaciones, pues la tristeza impide toda delectación, como dice VII *Ethic.*[1], y Eclo 11,29: *Una gora de mal hace olvidar los mayores deleites.* Luego el dolor no quita, sino más bien aumenta la facultad de aprender.

3. Y también: La tristeza interior sobrepasa al dolor exterior, como se ha dicho anteriormente (q.35 a.7). Pero aun con la tristeza puede el hombre aprender. Luego mucho más con el dolor corporal.

En cambio está lo que dice San Agustín en 1 *Soliloq.*[2]: *Aun en estos días, acometido de un agudísimo dolor de dientes, no dejaba de rumiar las verdades que ya había aprendido, pero me impedía enteramente aprender otras nuevas, para lo cual necesitaba toda la atención del ánimo.*

Solución: *Hay que decir:* Puesto que todas las potencias del alma radican en su única esencia, es necesario que cuando la atención del alma es atraída fuertemente hacia la operación de una potencia, se retraiga de la operación de otra; pues no puede ser más que única la atención de una sola alma. Y por eso, si una cosa atrae hacia sí toda la atención del alma o una gran parte de la misma, es incompatible con ella otra cosa que requiera gran atención.

Ahora bien, es evidente que el dolor sensible atrae hacia sí en gran manera la atención del alma, porque cada uno tiende naturalmente a rechazar con toda su fuerza lo que le es contrario, como se ve incluso en las cosas naturales. Es igualmente evidente que, para aprender algo de nuevo, se requiere estudio y esfuerzo con una gran atención, como consta por aquello que dice Prov 2,45: *Si buscares la sabiduría como el dinero, y la desenterraras como los tesoros, entonces entenderás la ciencia.* Y, por eso, si el dolor es intenso, el hombre es impedido en ese tiempo de aprender alguna cosa. Y puede ser tan intenso que, mientras persista el dolor, el hombre tampoco sea capaz de meditar aun en lo que antes sabía. En esto, sin embargo, hay variedad según la diferencia del amor que el hombre tiene a aprender o meditar, pues cuanto mayor fuere más retiene la atención del ánimo,

1. ARISTÓTELES, c.14 n.6 (BK 1154b9): S. TH., lect.14 n.1531-1532. 2. C.12: ML 32,880.

para que no se entregue enteramente al dolor.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La tristeza moderada, que excluye la divagación del ánimo, puede ayudar a adquirir la ciencia, principalmente de aquellas cosas por las que el hombre espera poder librarse de la tristeza. Y de esta manera, *en la tribulación en que gimen,* los hombres reciben mejor la doctrina de Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Tanto la delectación como el dolor, en cuanto atraen hacia sí la atención del alma, impiden la consideración de la razón. Por lo cual, en VII *Ethic.*[3], se dice que *es imposible entender algo durante el placer venéreo.* Sin embargo, el dolor atrae más hacia sí la atención del alma que la delectación, como vemos también en las cosas naturales que la acción de un cuerpo natural es más intensa respecto de su contrario; así, el agua caliente sufre más la acción de lo frío, de modo que se congela más intensamente. Si, pues, el dolor o la tristeza fuere moderada, puede accidentalmente ayudar a aprender, en cuanto suprime el exceso de los placeres. Pero por sí misma es un obstáculo, y si es intensa lo impide por completo.

3. *A la tercera hay que decir:* El dolor exterior proviene de una lesión corporal y por lo mismo implica una mitación corporal mayor que el dolor interior, el cual, no obstante, es mayor en cuanto a lo que hay de formal en el dolor, que proviene del alma. Por eso el dolor corporal impide más que el dolor interior la contemplación, que requiere una quietud absoluta; sin embargo, aun el dolor interior, si es muy intenso, de tal manera atrae la atención, que el hombre no puede aprender nada de nuevo. De ahí que San Gregorio[4], por causa de la tristeza, interrumpió la exposición de Ezequiel.

ARTICULO 2

¿Es la pesadumbre del ánimo efecto de la tristeza o dolor?

Objeciones por las que parece que la pesadumbre del ánimo no es efecto de la tristeza.

1. En efecto, dice el Apóstol[5] en 2 Cor 7,11: *Ved cuánta solicitud os ha causado esa misma tristeza según Dios, y qué excusas, qué indignación,* etc. Pero la solicitud e indignación implican cierta erección del ánimo, que se opone a la pesadumbre. Luego la pesadumbre no es efecto de la tristeza.

2. Aún más: La tristeza es opuesta a la delectación. Pero efecto de la delectación es la expansión, a la cual no se opone la pesadumbre, sino la contracción. Luego la pesadumbre no debe considerarse como efecto de la tristeza.

3. Y también: Es propio de la tristeza el consumir, como aparece claro por lo que dice el Apóstol[6], 2 Cor 2,7: *No sea que el tal sea consumido por excesiva tristeza.* Pero el que está apesadumbrado no es absorbido, antes bien es comprimido bajo un gran peso, mientras lo que es absorbido es incluido dentro del que absorbe. Luego la pesadumbre no debe considerarse como efecto de la tristeza.

En cambio está que San Gregorio Niseno[7] y el Damasceno[8] hablan de *una tristeza que apesadumbra.*

Solución: *Hay que decir:* Los efectos de las pasiones del alma a veces se denominan metafóricamente por su semejanza con los cuerpos sensibles, porque los movimientos del apetito animal son semejantes a las inclinaciones del apetito natural. Y de este modo el fervor se atribuye al amor, la expansión a la delectación y la pesadumbre a la tristeza. Se dice, en efecto, que un hombre se apesadumbra porque es impedido en su propio movimiento por algún peso. Ahora bien, es evidente por lo dicho anteriormente (q.23 a.4; q.25 a.4; q.36 a.1) que la tristeza proviene de un mal presente, el cual, por lo mismo que es opuesto al movimiento de la voluntad, agrava el ánimo, en cuanto le impide disfrutar de lo que quiere. Y si la fuerza del mal que contrista no es tan grande como para quitar la esperanza de librarse de él, aunque el ánimo esté apesadumbrado por el hecho de que al presente no disfruta de lo que quiere, retiene, sin embargo, el movimiento para rechazar lo nocivo que contrista. Pero si la fuerza del mal se

3. ARISTÓTELES, c.11 n.4 (BK 1152b16): S. TH., lect.11 n.1477. 4. *In Ezech.* 1.2 homil.10: ML 76,1072. 5. S. PABLO. 6. S. PABLO. 7. Cf. NEMESIO, *De nat. hom.* c.19: MG 40,688. 8. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* l.2 c.14: MG 94,9.32.

acrecienta hasta el punto de excluir la esperanza de escapar de él, entonces aun el movimiento interior del ánimo angustiado es absolutamente impedido, de suerte que no puede desahogarse por ningún lado. Y a veces incluso el movimiento exterior del cuerpo es impedido, de modo que el hombre queda como alelado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esa erección del ánimo proviene de la tristeza que es según Dios, en virtud de la esperanza concomitante del perdón del pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* En lo que toca al movimiento apetitivo, la constricción y la pesadumbre se refieren a lo mismo, pues, por el hecho de que el ánimo se apesadumbra hasta el punto de no poder dirigirse libremente a las cosas exteriores, se vuelve hacia sí como encogido.

3. *A la tercera hay que decir:* Se habla de que la tristeza consume al hombre, cuando la fuerza del mal que contrista afecta al alma tan completamente que excluye toda esperanza de evasión. Y así también apesadumbra y consume a la vez. Pues algunas cosas que en sentido propio parecen incompatibles, tomadas metafóricamente se implican mutuamente.

ARTICULO 3

¿Debilita la tristeza o dolor toda operación?

Objeciones por las que parece que la tristeza no impide toda operación.

1. En efecto, la solicitud es causada por la tristeza, como se ve claro por la autoridad aducida del Apóstol[9] (a.2 arg.1). Pero la solicitud ayuda a obrar bien, por lo cual dice el Apóstol[10] en 2 Tim 2,15: *Cuida con solicitud de mostrarte a ti mismo como ministro que no tiene de qué avergonzarse.* Luego la tristeza no impide la operación, sino más bien ayuda a obrar bien.

2. Aún más: La tristeza produce en muchos concupiscencia, como dice VII *Ethic.*[11] Pero la concupiscencia contribuye a la intensidad de la operación. Luego también la tristeza.

3. Y también: Como ciertas operaciones son propias de los que se regocijan, así también otras lo son de los que están tristes, como el llorar. Pero cada cosa crece con lo que le es conveniente. Luego algunas operaciones no son impedidas, sino mejoradas, por la tristeza.

En cambio está lo que dice el Filósofo en X *Ethic.*[12], que *la delectación perfecciona la operación,* y, al contrario, *la tristeza la impide.*

Solución: *Hay que decir:* Como ya se ha indicado (a.2), la tristeza algunas veces no agrava o consume el ánimo hasta el punto de excluir todo movimiento interior y exterior, sino que, a veces, ciertos movimientos son causados por la tristeza. Así, pues, la operación puede compararse a la tristeza de dos modos. Uno, como objeto de la tristeza. Y en este caso la tristeza impide cualquier operación, pues lo que hacemos con tristeza nunca lo hacemos tan bien como lo que hacemos con delectación, o sin tristeza. La razón de lo cual es que la voluntad es la causa de la operación humana. Por eso, cuando la operación misma es la que contrista, necesariamente se debilita la acción.

La operación se compara de otro modo a la tristeza como a su principio y causa. Y así es preciso que tal operación se aumente por la tristeza, como cuanto más se entristece alguien de una cosa, tanto más se esfuerza en desechar la tristeza con tal que mantenga la esperanza de lograrlo; de otra manera ningún movimiento u operación resultaría de la tristeza.

Y por lo expuesto es evidente la respuesta a las objeciones.

ARTICULO 4

¿Perjudica la tristeza al cuerpo más que las otras pasiones?

Infra q.41 a.1.

Objeciones por las que parece que la tristeza no causa al cuerpo el mayor daño.

1. En efecto, la tristeza tiene un ser

9. S. PABLO. 10. S. PABLO. 11. ARISTÓTELES, c.14 n.6 (BK 1154b11): S. TH., lect.14 n.1532. 12. ARISTÓTELES, c.4 n.6 (BK 1174b23); c.5 n.5 (BK 1157b17): S. TH., lect.6 n.2030; lect.7 n.2048.

espiritual en el alma. Pero las cosas que solamente tienen ser espiritual no producen transmutación corporal, como es evidente respecto de las especies intencionales de los colores que están en el aire y que no coloran cuerpo alguno. Luego la tristeza no produce daño alguno corporal.

2. Aún más: Si produce algún daño corporal, esto es sólo por estar acompañada de una transmutación corporal. Pero en todas las pasiones del alma se halla transmutación corporal, según se ha dicho anteriormente (a.2). Luego la tristeza no daña al cuerpo más que las otras pasiones del alma.

3. Y también: Dice el Filósofo en VII *Ethic.*[13] que *la ira y la concupiscencia les causan a algunos la locura,* lo cual parece ser el mayor daño, puesto que la razón es lo más excelente de cuanto hay en el hombre. También la desesperación parece ser más nociva que la tristeza, ya que es su causa. Luego la tristeza no daña al cuerpo más que las otras pasiones del alma.

En cambio está lo que dice Prov 17,22: *El ánimo alegre hace la edad florida: el espíritu triste seca los huesos.* Y Prov 25,20: *Como la polilla al vestido y la carcoma al madero, así la tristeza daña al corazón del hombre.* Y Eclo 38,19: *Por la tristeza se apresura la muerte.*

Solución: *Hay que decir:* La tristeza es entre todas las pasiones la que más daña al cuerpo. La razón de lo cual es que la tristeza se opone a la vida humana en cuanto a la especie de su movimiento y no sólo en cuanto a su medida o cantidad, como las otras pasiones del alma. La vida humana, en efecto, consiste en cierto movimiento que del corazón se difunde a los demás miembros, movimiento que, ciertamente, conviene a la naturaleza humana según una determinada medida. Si, pues, ese movimiento traspasa la debida medida, será opuesto a la vida humana según la medida de la cantidad, mas no según la semejanza de la especie; mientras que, si se impide el curso de este movimiento, será opuesto a la vida según su especie.

Ahora bien, hay que notar que en todas las pasiones del alma la transmutación corporal, que es en ellas lo material, es conforme y proporcionada al movimiento del apetito, que es lo formal; como en todas las cosas la materia es proporcionada a la forma. Luego aquellas pasiones del alma que entrañan un movimiento del apetito hacia la consecución de algo, no se oponen al movimiento vital según la especie, pero pueden ser opuestas según la cantidad, como el amor, el gozo, el deseo y similares. Y, por tanto, estas pasiones según su especie favorecen a la naturaleza del cuerpo, aunque por su exceso pueden dañarla. Por otra parte, las pasiones que importan un movimiento del apetito con cierta huida o retraimiento se oponen al movimiento vital no sólo según la cantidad, sino también según la especie del movimiento y, por tanto, son absolutamente nocivas, como el temor y la desesperación, y más que todas la tristeza, que agrava el ánimo por el mal presente, cuya impresión es más fuerte que la del mal futuro.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Puesto que el alma mueve naturalmente al cuerpo, el movimiento espiritual del alma es naturalmente la causa de la transmutación corporal. Y no es lo mismo en el caso de las especies intencionales, que no están ordenadas naturalmente a mover otros cuerpos no destinados a ser movidos por el alma.

2. *A la segunda hay que decir:* Las otras pasiones implican una transmutación corporal conforme, según su especie, al movimiento vital, pero contraria a la tristeza, como se ha dicho antes (en la sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Para impedir el uso de la razón basta una causa más ligera que para destruir la vida, pues vemos que muchas enfermedades hacen perder el uso de la razón sin que priven de la vida. Y, sin embargo, el temor y la ira ocasionan un daño corporal por la tristeza que se les mezcla a causa de la ausencia de lo que se desea. Aun la misma tristeza quita a veces el uso de la razón, como se ve en los que por causa del dolor caen en la melancolía o se vuelven maniáticos.

13. ARISTÓTELES, c.3 n.7 (BK 1147a15): S. TH., lect.3 n.1342.

CUESTIÓN 38

De los remedios de la tristeza o dolor

Corresponde a continuación tratar de los remedios del dolor o tristeza (cf. q.35 introd.). Esta cuestión plantea y exige respuesta a cinco problemas:

1. ¿Se mitiga el dolor o tristeza por cualquier delectación?—2. ¿Se alivia con el llanto?—3. ¿Por la compasión de los amigos?—4. ¿Por la contemplación de la verdad?—5. ¿Con el sueño y los baños?

ARTICULO 1

¿Se mitiga el dolor o tristeza por cualquier delectación?

Supra q.35 a.4 ad 2; infra a.5; 3 q.46 a.8 ad 2; *In 2 Cor.* c.7 lect.2.

Objeciones por las que parece que no toda delectación mitiga cualquier dolor o tristeza.

1. En efecto, la delectación no mitiga la tristeza sino en cuanto le es contraria, pues *las medicinas actúan por los contrarios,* como dice II *Ethic.*[1] Pero no toda delectación es contraria a cualquier tristeza, como se ha dicho anteriormente (q.35 a.4). Luego no toda delectación mitiga cualquier tristeza.

2. Aún más: Lo que produce tristeza no mitiga la tristeza. Pero algunas delectaciones producen tristeza, porque, como dice IX *Ethic.*[2], *el malo se entristece por haberse deleitado.* Luego no toda delectación mitiga la tristeza.

3. Y también: Dice San Agustín en IV *Confess.*[3] que él huyó de su patria, en la que acostumbraba a conversar con su amigo fallecido, *porque sus ojos le buscaban menos allí donde no tenían costumbre de verse.* De lo cual se puede concluir que aquellas cosas en las que nuestros amigos muertos o ausentes se relacionaron con nosotros se nos hacen gravosas por el dolor de su muerte o ausencia. Pero su comunicación con nosotros fue principalmente en cosas placenteras. Luego las mismas delectaciones nos resultan molestas cuando estamos afligidos. Por consiguiente, no toda delectación mitiga cualquier tristeza.

En cambio está lo que dice el Filósofo en VII *Ethic.*[4], que *la delectación, si es intensa, ahuyenta la tristeza, tanto la contraria como cualquier otra.*

Solución: *Hay que decir:* Como consta por lo dicho anteriormente (q.23 a.4; q.31 a.1 ad 2), la delectación es cierto reposo del apetito en el bien conveniente, mientras la tristeza proviene de aquello que es contrario al apetito. De ahí que la delectación sea a la tristeza en los movimientos apetitivos lo que el reposo es a la fatiga en los cuerpos, fatiga que proviene de alguna transmutación no natural, pues la misma tristeza impica cierta fatiga o enfermedad de la potencia apetitiva. Y así como todo reposo del cuerpo constituye un remedio contra cualquier fatiga proveniente de cualquier causa no natural, así toda delectación es un remedio para mitigar la tristeza, sea cual fuere su procedencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera haj que decir:* Aunque no toda delectación es contraria a toda tristeza según la especie, lo es, sin embargo, según el género, como se ha dicho anteriormente (q.35 a.4). Y, por tanto, por parte de la disposición del sujeto, toda tristeza puede mitigarse con cualquier delectación.

2. *A la segunda hay que decir:* Las delectaciones de los malos no les causan tristeza en el presente, sino en el futuro; es decir, en cuanto los malos se arre-

1. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (BK 1104b17): S. Tu., lect.3 n.270. 2. ARISTÓTELES, c.4 n.10 (BK 1166b23): S. TH., lect.4 n.1818. 3. C.7: ML 32,698. 4. ARISTÓTELES, c.14 n.6 (BK 1154b13): S. TH., lect.14 n.1532.

pienten de los males de que se alegraron. Y a esta tristeza se pone remedio con las delectaciones contrarias.

3. *A la tercera hay que decir:* Cuando existen dos causas que inclinan a movimientos contrarios, ambas se impiden mutuamente, y, sin embargo, finalmente, triunfa aquella que es más fuerte y duradera. Ahora bien, en el que se entristece de aquellas cosas en las que acostumbraba a deleitarse juntamente con el amigo muerto o ausente, se encuentran dos causas que producen movimientos contrarios. Porque el pensamiento de la muerte o de la ausencia del amigo inclina al dolor, mientras el bien presente inclina a la delectación. Por consiguiente, ambos se atenúan mutuamente. Pero, no obstante, como el sentimiento de lo presente mueve con más fuerza que el recuerdo de lo pasado, y el amor de sí mismo es más duradero que el amor de otro, de aquí que, finalmente, la delectación ahuyenta la tristeza. Por eso San Agustín añade un poco más adelante[5] que *su dolor cedía el paso a la misma clase de placeres de tiempos anteriores.*

ARTICULO 2

¿Se alivia el dolor o la tristeza con el llanto?

Objeciones por las que parece que el llanto no alivia la tristeza.

1. Ningún efecto disminuye su causa. Pero el llanto o gemido es efecto de la tristeza. Luego no disminuye la tristeza.

2. Aún más: Así como el llanto o gemido es efecto de la tristeza, así la risa es efecto de la alegría. Pero la risa no disminuye la alegría. Luego el llanto no alivia la tristeza.

3. Y también: En el llanto se nos representa el mal que nos contrista. Pero la imaginación de la cosa que contrista aumenta la tristeza, como la imaginación de lo deleitable aumenta la alegría. Luego parece que el llanto no alivia la tristeza.

En cambio está lo que dice San Agustín en IV *Confess.*[6], que cuando se dolía de la muerte de su amigo, *sólo en los gemidos j en las lágrimas hallaba algún descanso.*

Solución: *Hay que decir:* Las lágrimas y gemidos alivian naturalmente la tristeza por dos razones. En primer lugar, porque todo lo nocivo que se guarda en el interior aflige más, pues la atención del alma se concentra más sobre ello, pero cuando se manifiesta al exterior, entonces la atención del alma en cierto modo se desparrama sobre las cosas exteriores, y así disminuye el dolor interior. Y, por eso, cuando los hombres que se hallan atribulados manifiestan su tristeza exteriormente por el llanto o gemido, o también por la palabra, se mitiga su tristeza. En segundo lugar, porque la operación que conviene al hombre según la disposición en que se encuentra le es siempre deleitable. Ahora bien, el llanto y los gemidos son operaciones que convienen al hombre entristecido o con dolor, y, por tanto, se le hacen deleitables. Así, pues, puesto que toda delectación alivia de alguna manera la tristeza o dolor, como se ha dicho (a.1), se sigue que la tristeza se alivia por el llanto y los gemidos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La relación de causa a efecto es contraria a la relación de lo que constrista al contristado, pues todo efecto es conveniente a su causa, y, por consiguiente, le es deleitable, mientras que lo que contrista es contrario al contristado. Y por eso la relación del efecto de la tristeza con el contristado es contraria a la que con el mismo tiene lo que contrista. Y así, por razón de dicha contrariedad, la tristeza se mitiga por su efecto propio.

2. *A la segunda hay que decir:* La relación de efecto a causa es semejante a la relación de lo deleitable al que se deleita, porque en uno y otro caso hay conveniencia. Ahora bien, todo lo semejante produce aumento en su semejante. Y por eso, la risa y otros efectos de la alegría aumentan la alegría, a menos que accidentalmente haya un exceso.

3. *A la tercera hay que decir:* La imaginación de la cosa que contrista, de suyo, está ordenada a aumentar la tristeza, pero por lo mismo que el hombre

5. *Confes.* 1.4 c.8: ML 32,698. 6. C.7: ML 32,698.

se imagina hacer lo que le conviene en tal estado, resulta de esto cierta delectación. Y por la misma razón, si a uno se le escapa la risa en unas circunstancias en que le parece debería llorar, se duele de ello, como de hacer lo que es impropio, según dice Tulio en II *De tuscul. quaestionibus*[7].

ARTICULO 3

¿Se mitigan el dolor y la tristeza por la compasión de los amigos?

In Ethic. 1.9 lect.13; *In Iob 2* lect.2; 16 lect.1; *In Rom.* 12 lect.3.

Objeciones por las que parece que el dolor del amigo que se compadece no mitiga la tristeza.

1. Los efectos de los contrarios son contrarios. Pero como dice San Agustín en VIII *Confess.*[8]: *Cuando el gozo es de muchos, en cada uno de ellos es el gozo más abundante, porque se enfervorizan y se inflaman unos a otros.* Luego, por la misma razón, cuando muchos se entristecen a la vez, parece que la tristeza es mayor.

2. Aún más: La amistad exige que se devuelva amor por amor, como dice San Agustín en IV *Confess.*[9] Pero el amigo que se conduele se duele del dolor del amigo afligido. Luego el dolor mismo del amigo que se conduele es causa de nuevo dolor para el amigo que ya se dolía de su propio mal. Y así, duplicado el dolor, parece crecer la tristeza.

3. Y también: Todo mal del amigo contrista como mal propio, porque *el amigo es otro yo*[10]. Pero el dolor es un mal. Luego el dolor del amigo que se conduele aumenta la tristeza del amigo a quien compadece.

En cambio está lo que dice el Filósofo en IX *Ethic.* [11], que *el amigo que se compadece en las tribulaciones consuela.*

Solución: *Hay que decir:* El amigo que se conduele en las tribulaciones es naturalmente consolador. De lo cual da dos razones el Filósofo en IX *Ethic.*[12] La primera de ellas es porque, siendo propio de la tristeza el apesadumbrar, implica la idea de cierto peso, del cual procura aligerarse quien lo sufre. Así, pues, cuando alguien ve a otros contristados de su propia tristeza, se hace como una ilusión de que los otros llevan con él aquella carga, como si se esforzaran en aliviarle del peso, y, por eso, lleva más fácilmente la carga de la tristeza, como también ocurre en la transportación de las cargas corporales. La segunda y mejor razón es que, por el hecho de que sus amigos se contristan con él, entiende que le aman, lo cual es deleitable, como se ha dicho anteriormente (q.32 a.5). Luego, mitigando toda delectación la tristeza, según se ha indicado antes (a.1), sigúese que el amigo que se conduele mitiga la tristeza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La amistad se manifiesta en uno y otro caso, esto es, alegrándose con el que se alegra y condoliéndose con el afligido. Y, por consiguiente, ambas cosas se hacen deleitables por razón de la causa.

2. Aún más: La contemplación de la del amigo de suyo contristaría, pero la consideración de su causa, que es el amor, más bien deleita.

3. *A la tercera hay que decir:* La respuesta es evidente por lo dicho.

ARTICULO 4

¿Se mitigan el dolor y la tristeza por la contemplación de la verdad?

Supra q.31 a.5.

Objeciones por las que parece que la contemplación de la verdad no mitiga el dolor.

1. En efecto, dice Eclo 1,18: *Quien aumenta el saber, aumenta también el dolor.* Pero el saber pertenece a la contemplación de la verdad. Luego la contemplación de la verdad no mitiga el dolor.

2. Aún más: La contemplación de la verdad pertenece al entendimiento especulativo. Pero el entendimiento especulativo no mueve, como dice III *De anima*[13]. Siendo, pues, el gozo y el dolor

7. C.27. 8. C.4: ML 32,752. 9. C.9: ML 32,699. 10. ARISTÓTELES, *Eth.* l.9 c.4 n.5 (BK 1166a31): S. TH., lect.4 n.1811. 11. ARISTÓTELES, c.11 n.2 (BK 1171a29): S. TH., lect.13 n.1928. 12. ARISTÓTELES, c.11 n.2 (BK 1171a28): S. TH., lect.13 n.1928-1931. 13. ARISTÓTELES, c.9 n.7 (BK432b27): S. TH., lect.14 n.813-814.

movimientos del alma, parece que la contemplación de la verdad no contribuye nada a la mitigación del dolor.

3. Y también: El remedio de la enfermedad debe aplicarse donde está la enfermedad. Pero la contemplación de la verdad está en el entendimiento. Luego no mitiga el dolor corpotal, que se halla en el sentido.

En cambio está lo que dice San Agustín en *Soliloq.*[14]: *Parecíame que si aquel resplandor de la verdad se descubriese a nuestras mentes, o que yo no habría de sentir aquel dolor, o que, ciertamente, lo habría tenido por nada.*

Solución: *Hay que decir:* Como se ha indicado anteriormente (q.3 a.3), la mayor delectación consiste en la contemplación de la verdad. Ahora bien, toda delectación mitiga el dolor, según se ha dicho antes (a.1). Por consiguiente, la contemplación de la verdad mitiga la tristeza o el dolor, y tanto más cuanto más perfectamente es uno amante de la sabiduría. Y por eso los hombres se alegran en medio de las tribulaciones por la contemplación de las cosas divinas y de la fugura bienaventuranza, según aquello de Sant 1,2: *Tened, hermanos míos, por sumo gozo el caer en diversas tribulaciones.* Y lo que es más, semejante gozo se encuentra en medio de los tormentos corporales, como el mártir Tiburcio, que, *andando con los pies desnudos sobre carbones encendidos,* dijo: *Parece me que camino sobre rosas en el nombre de Jesucristo*[15].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir: Quien aumenta el saber, aumenta también el dolor,* ya por la dificultad y el defecto de encontrar la verdad, ya por el hecho de que por la ciencia el hombre conoce muchas cosas contrarias a su voluntad. Y así, por parte de las cosas conocidas, la ciencia causa dolor; mientras, por parte de la contemplación de la verdad, causa delectación.

2. *A la segunda hay que decir:* El entendimiento especulativo no mueve el ánimo por parte de la cosa contemplada, pero sí lo mueve por parte de la misma contemplación, que es un bien del hombre y, naturalmente, deleitable.

3. *A la tercera hay que decir:* En las potencias del alma se produce una redundancia desde la superior a la inferior. Y conforme a esto, la delectación de la contemplación, que está en la parte superior, redunda en el sentido para mitigar el dolor que padece.

ARTICULO 5

¿Se mitigan el dolor y la tristeza por el sueño y los baños?

Objeciones por las que parece que el sueño y los baños no mitigan la tristeza.

1. En efecto, la tristeza reside en el alma. Pero el sueño y el baño conciernen al cuerpo. Luego en nada contribuyen a la mitigación de la tristeza.

2. Aún más: El mismo efecto no parece ser producido por causas contrarias. Pero tales cosas, siendo corporales, son contrarias a la contemplación de la verdad, que es, como se ha dicho (a.4), causa de la mitigación de la tristeza. Luego la tristeza no se mitiga por tales cosas.

3. Y también: La tristeza y el dolor, en cuanto pertenecen al cuerpo, consisten en una cierta alteración del corazón. Pero tales remedios parecen ser propios más bien de los sentidos y miembros externos que de la disposición interior del corazón. Luego la tristeza no se mitiga por ellos.

En cambio está lo que dice San Agustín en IX *Confess.*[16]: *Había oído que el baño es llamado así porque arroja del alma la tristeza.* Y más adelante: *Me dormí y desperté, y hallé en gran parte mitigado mi dolor.* Y cita lo que se dice en un himno de San Ambrosio[17], que *el sueño restablece los miembros debilitados para el trabajo, alivia las mentes fatigadas y libera a los angustiados de su pena.*

Solución: *Hay que decir:* Como se ha indicado anteriormente (q.37 a.4), la tristeza es contraria según su especie al movimiento vital del cuerpo. Y por eso aquellas cosas que restablecen la naturaleza corporal a su debido estado de movimiento vital son contrarias a la tristeza y la mitigan. Además, por el hecho de que mediante estos remedios vuelve la

14. C.12: ML 32,880. 15. *Breviarium S.O.P.* die 11 augusti ad mera. S. Tiburtii. 16. C.12: ML 32,777. 17. *Deus Creator omnium:* ML 16,1473.

naturaleza a su debido estado, son causa de delectación; pues esto es lo que produce la delectación, según se ha dicho anteriormente (q.31 a.1). Luego por estos remedios corporales se mitiga la tristeza, ya que toda delectación la mitiga.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La debida disposición del cuerpo, en cuanto percibida por el sentido, causa delectación, y, consiguientemente, mitiga la tristeza.

2. *A la segunda hay que decir:* Como se ha indicado anteriormente (q.31 a.8), las delectaciones contrarias se impiden mutuamente, y, sin embargo, toda delectación mitiga la tristeza. Por lo tanto, no hay inconveniente en que la tristeza se mitigue por causas que se impiden mutuamente.

3. *A la tercera hay que decir:* Toda buena disposición del cuerpo redunda en cierto modo en el corazón como en el principio y fin de los movimientos corporales, según dice el libro *De causa motus animalium*[18].

18. ARISTÓTELES, c.11 (BK 703b23).

CUESTIÓN 39

De la bondad y malicia de la tristeza o dolor

Corresponde a continuación tratar de la bondad y malicia del dolor o tristeza (cf. q.35 introd.). Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Es toda tristeza un mal?—2. ¿Puede ser un bien honesto?—3. ¿Puede ser un bien útil?—4. ¿Es el dolor del cuerpo el único mal?

ARTICULO 1

¿Es toda tristeza un mal?[a]

In Sent. 3 d.15 a.2 q.ª1 ad 3; 4 d.49 q.3 a.4 q.ª2.

Objeciones por las que parece que toda tristeza es mala.

1. En efecto, dice San Gregorio Niseno [1]: *Toda tristeza es un mal por su propia naturaleza.* Pero lo que es naturalmente malo, siempre y en todas partes es malo. Luego toda tristeza es mala.

2. Aún más: Aquello que todos, aun los virtuosos, rehuyen, es malo. Pero todos, aun los virtuosos, rehuyen la tristeza, porque, como dice VII *Ethic.*[2]: *aunque el prudente no intente deleitarse, intenta, sin embargo, no entristecerse.* Luego la tristeza es un mal.

3. Y también: Como el mal corporal es el objeto y causa del dolor corporal, así el mal espiritual es el objeto y causa de la tristeza espiritual. Pero todo dolor corporal es un mal del cuerpo. Luego toda tristeza espiritual es un mal del alma.

En cambio, la tristeza del mal es contraria a la delectación del mal. Pero la delectación del mal es mala. Por eso en reprobación de algunos dice Prov 2,14 que *se alegran cuando hacen el mal.* Luego la tristeza del mal es buena.

Solución: *Hay que decir:* El ser una cosa buena o mala puede entenderse de dos modos. Uno, absolutamente y en sí misma. Y en este sentido toda tristeza es un mal, pues el mero hecho de inquietarse el apetito del hombre por un mal presente tiene razón de mal, porque esto impide el reposo del apetito en el bien.

De otro modo se dice una cosa buena o mala por la suposición de otra, como la vergüenza se considera ser un bien, supuesta una acción torpe cometida, según dice IV *Ethic.*[3] Así, pues, supuesto algo contristable o doloroso, pertenece a la bondad que uno se entristezca o se duela del mal presente, pues el no entristecerse o no dolerse no podría ser sino, o por no sentirlo, o por no juzgarlo contrario a sí, y ambas cosas son manifiestamente un mal. Por lo tanto, pertenece a la bondad que, supuesta la presencia del mal, se siga la tristeza o el dolor. Y esto es lo que dice San Agustín en VIII *Super Gen. ad litt.*[4]: *Es todavía un bien el que duela el bien perdido, porque si no hubiese quedado algún bien en la naturaleza, de ningún bien perdido habría dolor en la pena.* Pero como en moral los enunciados versan sobre los singulares, a los que pertenecen las operaciones, aquello que es bueno por suposición, debe juzgarse bueno, como lo que es voluntario

1. Cf. NEMESIO, *De nat. hom.* c.19: MG 40,688. 2. ARISTÓTELES, c.11 n.4 (BK 1152b15): S. TH., lect.11 n.1476. 3. ARISTÓTELES, c.9 n.7 (BK 1128b30): S. TH., lect.17 n.879. 4. C.14: ML 34,385.

---

a En este primer artículo, a la vez que descubre la bondad metafísico-psicológica del dolor, por lo que tiene de conocimiento y rechazo del mal, se responde a la cuestión histórica de los estoicos: no todo dolor es malo en su ser psicológico. En los artículos siguientes se fijará más bien en la valoración moral del dolor, tomando muy en consideración los testimonios de la Escritura y de San Agustín.

por suposición, se juzga voluntario, según dice III *Ethic.*[5], y se ha expuesto anteriormente (q.6 a.6).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Gregorio Niseno habla de la tristeza por parte del mal que entristece, mas no por parte del que siente el mal y lo rechaza. Y aun bajo este aspecto todos rehuyen la tristeza, en cuanto huyen del mal, pero no rehuyen la sensación y repulsa del mal. Y lo mismo debe decirse del dolor corporal, pues la sensación y rechazo del mal corporal testifican la bondad de la naturaleza.

La respuesta a la segunda y tercera objeción es evidente según lo expuesto.

ARTICULO 2

¿Puede ser la tristeza un bien honesto?[b]

3 q.15 a.6 ad 2 et 3; q.46 a.6 ad 2.

Objeciones por las que parece que la tristeza no tiene razón de bien honesto.

1. En efecto, lo que conduce al infierno es contrario al bien honesto. Pero, como dice San Agustín en XII *Super Gen. ad litt.*[6]: *Jacob parece haber temido que la demasiada tristeza le perturbase de tal manera que no fuese al descanso de los bienaventurados, sino al infierno de los pecadores.* Luego la tristeza no tiene razón de bien honesto.

2. Aún más: El bien honesto es laudable y rrieritorio. Pero la tristeza disminuye la razón de alabanza y mérito, pues dice el Apóstol[7] en 2 Cor 9,7: *Haga cada cual conforme lo ha resuelto en su corazón, no con tristeza o por necesidad.* Luego la tristeza no es un bien honesto.

3. Y también: Como dice San Agustín en XIV *De civ. Dei*[8]: *La tristeza proviene de las cosas que suceden contra nuestra voluntad.* Pero no querer las cosas que suceden actualmente es tener voluntad contraria a la ordenación divina, a cuya providencia está sometido todo lo que acontece. Luego como la conformidad de la voluntad humana a la divina pertenece a la rectitud de la voluntad, según se ha dicho anteriormente (q.19 a.9), parece que la tristeza es contraria a la rectitud de la voluntad y, por lo tanto, no tiene razón de bien honesto.

En cambio, todo lo que merece el premio de la vida eterna tiene razón de bien honesto. Pero tal es la tristeza, como consta por lo que dice Mt 5,5: *Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados.* Luego la tristeza es un bien honesto.

Solución: *Hay que decir:* Por la misma razón por la que la tristeza es un bien, puede ser un bien honesto. En efecto, se ha dicho (a.1) que la tristeza es un bien en cuanto al conocimiento y repulsa del mal. Estas dos cosas en el dolor corporal testifican la bondad de la naturaleza, de la cual proviene que el sentido sienta y la naturaleza rehuya el objeto lesivo que produce dolor. En cuanto a la tristeza interior, el conocimiento del mal se debe a veces al juicio recto de la razón, mientras que el rechazo del mal se realiza por la voluntad bien dispuesta, que detesta el mal. Mas todo bien honesto proviene de estas dos cosas, a saber, de la rectitud de la razón y de la voluntad. Por consiguiente, aparece claro que la tristeza puede tener razón de bien honesto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todas las pasiones del alma deben ser reguladas por la norma de la razón, que es la raíz del bien honesto. La tristeza inmoderada, de la que habla San Agustín, traspasa esta regla y, por tanto, se aparta de la razón de bien honesto.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como la tristeza por el mal procede de la voluntad y de la razón recta, que detestan el mal, así la tristeza por el bien procede de la razón y de la voluntad perversa, que detestan el bien. Y por eso tal tristeza es un obstáculo a la alabanza o mérito del bien honesto, como cuando alguien hace limosna con tristeza.

5. ARISTÓTELES, c.1 n.6 (BK 1110a18): S. TH., lect.1 n.390-391. 6. C.33: ML 34,482. 7. S. PABLO. 8. C.15: ML 41,424.

b Para un conocimiento más apurado del pensamiento de Santo Tomás sobre el valor moral del dolor, debe acudirse al lugar paralelo de 3 q.46, sobre la pasión de Cristo.

3. *A la tercera hay que decir:* Algunas cosas suceden actualmente no porque Dios quiere que sucedan, sino que las permite, como los pecados. Por consiguiente, la voluntad que rechaza el pecado existente en sí o en otro, no está en desacuerdo con la voluntad divina. Los males penales, en cambio, se dan actualmente, incluso por voluntad divina. Sin embargo, no se exige para la rectitud de la voluntad que el hombre los quiera en sí mismos, sino solamente que no ponga resistencia al orden de la justicia divina, según se ha dicho anteriormente (q.19 a.10).

ARTICULO 3

¿Puede la tristeza ser un bien útil?

3 q.46 a.6 ad 2.

Objeciones por las que parece que la tristeza no puede ser un bien útil.

1. En efecto, dice Eclo 30,25: *La tristeza ha matado a muchos y no hay utilidad en ella.*

2. Aún más: La elección es de aquello que es útil para un fin. Pero la tristeza no es elegible, antes, al contrario, una cosa debe elegirse sin tristeza más bien que con ella, como dice III *Topic.*[9] Luego la tristeza no es un bien útil.

3. Y también: *Todas las cosas existen por razón de su operación,* como dice II *De coelo*[10].. Pero la tristeza impide la operación, como dice X *Ethic.*[11] Luego la tristeza no tiene razón de bien útil.

En cambio, el sabio no busca sino lo útil. Pero como dice Eclo 7,5: *El corazón de los sabios está donde hay tristeza, y el cora^ón de los necios, donde hay alegría.* Luego la tristeza es útil.

Solución: *Hay que decir:* Del mal presente surgen dos movimientos apetitivos. Uno, por el que el apetito es contrario al mal presente. Y bajo este aspecto, la tristeza no tiene utilidad, porque lo presente no puede no serlo.

El segundo movimiento surge en el apetito para evitar o rechazar el mal contristante. Y en este sentido la tristeza es útil, si es respecto de algo que debe rehuirse. Porque se debe huir de una cosa por dos motivos. Primero, por razón de la cosa misma, que es contraria al bien, como el pecado. Y por eso la tristeza por el pecado es útil para que el hombre evite el pecado, como dice el Apóstol[12] en 2 Cor 7,9: *Me alegro no porque os entristecisteis, sino porque os entristecisteis para la penitencia.* En segundo lugar, se debe huir de una cosa, no porque sea mala en sí misma, sino por ser ocasión de mal, ya porque el hombre se adhiere a ella con amor excesivo, ya porque a causa de ella cae en algún mal, como se ve claro en los bienes temporales. Y bajo este aspecto la tristeza por los bienes temporales puede ser útil, como dice Eclo 7,3: *Mejor es ir a la casa del luto que a la casa del festín, pues en aquélla se recuerda el fin de todos los hombres.*

La tristeza, por tanto, respecto de todo lo que debe evitarse es útil, puesto que es doble el motivo de huir. En efecto, el mal en sí mismo debe evitarse, y todos rehuyen la tristeza por sí misma, como también todos apetecen el bien y la delectación en el bien. Luego, así como la delectación en el bien hace buscar el bien más ávidamente, así la tristeza por el mal hace huir del mal con más vehemencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La autoridad aducida se entiende de la tristeza inmoderada, que absorbe el ánimo, pues tal tristeza paraliza el ánimo y le impide huir del mal, como se ha dicho anteriormente (q.37 a.2).

2. *A la segunda hay que decir:* Así como todo lo elegible se hace menos elegible por causa de la tristeza, así todo aquello de que debe huirse se hace más rechazable por causa de ella. Y en este sentido la tristeza es útil.

3. *A la tercera hay que decir:* La tristeza por una operación impide la operación, mientras que la tristeza por cesación de la operación hace obrar con más avidez.

9. ARISTÓTELES, c.2 n.16 (BK 117b30). 10. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 286a8): S. TH., lect.4 n.334. 11. ARISTÓTELES, c.5 n.5 (BK 1175b17): S. TH., lect.7 n.2048. 12. SAN PABLO.

ARTICULO 4

¿Es el dolor del cuerpo el sumo mal?[c]

Objeciones por las que parece que la tristeza es el sumo mal.

1. En efecto, a lo óptimo se opone lo pésimo, como dice VII *Ethic.*[13] Pero una delectación es lo óptimo, a saber, la que pertenece a la felicidad. Luego alguna tristeza es el sumo mal.

2. Aún más: La bienaventuranza es el sumo bien del hombre, porque es su último fin. Pero la bienaventuranza consiste en que el hombre *tenga cuanto quiera, y no quiera nada malo,* como se ha dicho anteriormente (q.3 a.4 obi.5; q.3 a.8 obi.3). Luego el sumo bien del hombre es el cumplimiento de su voluntad. Pero la tristeza consiste en que sucede algo contra la voluntad, como consta por San Agustín en XIV *De civ. Dei*[14]. Luego la tristeza es el sumo mal del hombre.

3. Y también: San Agustín arguye así en *Soliloq.*[15]: *Estamos compuestos de dos partes, esto es, de alma y cuerpo, de las cuales la parte inferior es el cuerpo. El sumo bien es lo óptimo de la parte mejor, mientras que el sumo mal es lo pésimo de la inferior. Lo óptimo en el alma es la sabiduría; lo pésimo en el cuerpo es el dolor. Así pues, el sumo bien del hombre es saber; el sumo mal, padecer dolor.*

En cambio, la culpa es mayor mal que la pena, como se ha expuesto (1 q.48 a.6). Pero la tristeza o dolor pertenece a la pena del pecado, como disfrutar de las cosas mudables es el mal de la culpa. Pues dice San Agustín en el libro *De vera religione*[16]: *¿Cuál es el dolor llamado del alma sino carecer de las cosas mudables de que se disfrutaba, o que había esperado poder disfrutar? Y esto es todo lo que se llama mal, esto es, el pecado y la pena del pecado.* Luego la tristeza o dolor no es el sumo mal del hombre.

Solución: *Hay que decir:* Es imposible que alguna tristeza o dolor sea el sumo mal del hombre. En efecto, toda tristeza o dolor, o es por un verdadero mal, o por un mal aparente que es verdadero bien. Pero el dolor o tristeza que es por un verdadero mal, no puede ser el sumo mal, pues hay algo peor que él, esto es, o no juzgar como, mal lo que es verdadero mal, o también no rechazarlo. Y la tristeza o dolor por un mal aparente que es verdadero bien, no puede ser el sumo mal, porque sería peor separarse por completo del verdadero bien. Por lo tanto, es imposible que alguna tristeza o dolor sea el sumo mal del hombre.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dos bienes son comunes a la delectación y a la tristeza, a saber: un juicio verdadero sobre el bien y el mal, y el orden debido de la voluntad que aprueba el bien y rechaza el mal. Y de este modo aparece claro que en el dolor o tristeza hay algún bien con cuya privación puede empeorar. Pero no en toda delectación hay algún mal con cuya remoción pueda mejorar. Por consiguiente, alguna delectación puede ser el sumo bien del hombre, del modo que se ha dicho anteriormente (q.33 a.3), mientras la tristeza no puede ser el sumo mal del hombre.

2. *A la segunda hay que decir:* El mismo hecho de ser la voluntad contraria al mal, es un cierto bien. Y por este motivo la tristeza o dolor no puede ser el sumo mal, porque tiene alguna mezcla de bien.

3. *A la tercera hay que decir:* Es peor lo que daña a una cosa mejor que lo que daña a una cosa peor. Ahora bien, como dice San Agustín en *Enchirid.*[17], se llama mal *porque daña.* Por consiguiente, es mayor mal el del alma que el del cuerpo. De ahí que no sea válido el argumento que aduce San Agustín, no como suyo propio, sino como de otro[18].

13. ARISTÓTELES, c.10 n.2 (BK 1160b9): S. TH., lect.10 n.1677. 14. C.6: ML 41,409. 15. C.12: ML 32,881. 16. C.12: ML 34,132. 17. C.12: ML 40,237; cf. *De mor. Eccl. Cathol.* 1.2 c.3: ML 32,1346. 18. A saber, CORNELIO CELSO (cf. S. AGUSTÍN, *Solil.* 1.1 c.12: ML 32,881).

c La formidable afirmación de que peor que padecer el mal es «no juzgar que es mal lo que verdaderamente es mal o no rechazarlo», tiene un espléndido antecedente en la observación de Séneca: «¿Piensas tú que se preocupan del remedio quienes cuentan sus males por virtudes?» *(Carta* 26).

CUESTIÓN 40

De las pasiones del irascible. Y en primer lugar, de la esperanza y la desesperación

Empezamos ahora a tratar de las pasiones del irascible (cf. q.26 introd.); y, en primer lugar, de la esperanza y la desesperación; después, del temor y la audacia (q.41), y, por fin, de la ira (q.46). La primera de estas cuestiones plantea y exige respuesta a ocho problemas:

1. ¿Es la esperanza lo mismo que el deseo o anhelo?—2. ¿Reside la esperanza en la potencia aprehensiva o en la apetitiva?—3. ¿Se da la esperanza en los animales?—4. ¿Es la desesperación contraria a la esperanza?—5. ¿Es la experiencia causa de la esperanza?—6. ¿Abunda la esperanza en los jóvenes y en los ebrios?—7. Del orden de la esperanza al amor.—8. ¿Contribuye la esperanza a la operación?

ARTICULO 1

¿Es la esperanza lo mismo que el deseo o anhelo?

Supra q.25 a.1; 2-2 q.144 a.1; *In Sent.* 3 d.26 q.1 a.3; q.2 a.3 q.ª2; *Compend. theol.* p.2 c.7; *De spe* a.1.

Objeciones por las que parece que la esperanza es lo mismo que el deseo o anhelo.

1. En efecto, la esperanza se considera como una de las cuatro principales pasiones. Pero San Agustín, al enumerar las cuatro principales pasiones, pone el anhelo en lugar de la esperanza, como consta en XIV *De civ. Dei*[1]. Luego la esperanza es lo mismo que el anhelo o deseo.

2. Aún más: Las pasiones se diferencian por sus objetos. Pero el objeto de la esperanza y del anhelo es el mismo, esto es, el bien futuro. Luego la esperanza es lo mismo que el anhelo o deseo.

3. Y también: Si se dice que la esperanza añade al deseo la posibilidad de conseguir el bien futuro, se replica: Lo que es accidental al objeto, no cambia la especie de la pasión. Pero el ser posible es accidental al bien futuro, que es objeto del anhelo o deseo y de la esperanza. Luego la esperanza no es una pasión específicamente diferente del deseo o anhelo.

En cambio, a potencias diversas corresponden pasiones diversas, que se diferencian específicamente. Pero la esperanza reside en el irascible; mientras el deseo y el anhelo, en el concupiscible. Luego la esperanza se diferencia específicamente del deseo o anhelo.

Solución: *Hay que decir:* La especie de la pasión se determina por el objeto. Ahora bien, acerca del objeto de la esperanza se tienen en cuenta cuatro condiciones. Primera, que sea un bien; pues, propiamente hablando, no hay esperanza sino del bien. Segunda, que sea futuro, pues la esperanza no se refiere al bien presente ya poseído. Y en esto se diferencia la esperanza del gozo, que se refiere al bien presente. Tercera, se requiere que sea una cosa ardua que se consigue con dificultad, pues no se dice que alguien espera una cosa mínima cuando está en su poder obtenerla inmediatamente. Y en esto se diferencia la esperanza del deseo o anhelo, que mira absolutamente al bien futuro, por lo cual pertenece al concupiscible, mientras que la esperanza pertenece al irascible. Cuarta, que ese objeto arduo sea posible de conseguir, pues nadie espera lo que es absolutamente inasequible. Y en esto se diferencia la esperanza de la desesperación.

Así, pues, es evidente que la esperanza se diferencia del deseo, como las pa-

1. C.3: ML 41,406.

siones del irascible se diferencian de las pasiones del concupiscible. Y por esta razón la esperanza presupone el deseo, como también todas las pasiones del irascible presuponen las pasiones del concupiscible, según se ha dicho anteriormente (q.25 a.1).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Agustín pone el anhelo en lugar de la esperanza, porque ambas miran al bien futuro, y porque el bien que no es arduo se reputa como nada; de manera que el anhelo parezca tender, sobre todo, al bien arduo, al cual tiende también la esperanza.

2. *A la segunda hay que decir:* El objeto de la esperanza no es el bien futuro absolutamente, sino como arduo y difícil de conseguir, como queda dicho (en la sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* El objeto de la esperanza no sólo añade la posibilidad al objeto del deseo, sino también la arduidad, que hace que la esperanza pertenezca a otra potencia, esto es, a la irascible, que mira a lo arduo, como ya se ha expuesto (1 q.81 a.2; cf. supra q.23 a.l). Además, lo posible y lo imposible no son enteramente accidentales con respecto al objeto de la potencia apetitiva. Porque el apetito es principio de movimiento, y nada se mueve hacia una cosa sino bajo la razón de posible; ninguno, en efecto, se mueve hacia lo que juzga imposible de conseguir. Y por esto, la esperanza se diferencia de la desesperación según la diferencia entre lo posible y lo imposible.

ARTICULO 2

¿Reside la esperanza en la potencia aprehensiva o en la apetitiva?

In Sent. 3 d.26 q.1 a.1; q.2 a.2.

Objeciones por las que parece que la esperanza pertenece a la potencia cognoscitiva.

1. En efecto, la esperanza parece ser cierta expectación, pues dice el Apóstol[2] en Rom 8,25: *Si esperamos, pues, lo que no vemos, aguardamos por la paciencia.* Pero la expectación parece pertenecer a la potencia cognoscitiva, de la que es propio *esperar con atención.* Luego la esperanza pertenece a la potencia cognoscitiva.

2. Aún más: La esperanza, al parecer, se identifica con la confianza. Pero la confianza, lo mismo que la fe, parece pertenecer a la potencia cognoscitiva. Luego también la esperanza.

3. Y también: La certeza es una propiedad de la potencia cognoscitiva. Pero la certeza se atribuye a la esperanza. Luego la esperanza pertenece a la potencia cognoscitiva.

En cambio, la esperanza mira al bien, como se ha dicho (a.1). Pero el bien, en cuanto tal, no es objeto de la potencia cognoscitiva. Luego la esperanza no pertenece a la potencia cognoscitiva, sino a la apetitiva.

Solución: *Hay que decir:* Implicando la esperanza una cierta extensión del apetito hacia el bien, pertenece claramente a la potencia apetitiva, pues el movimiento hacia las cosas corresponde propiamente al apetito, mientras que la acción de la potencia cognoscitiva se perfecciona no por el movimiento del que conoce hacia las cosas, sino, más bien, en cuanto las cosas conocidas están en el que conoce. Pero como la potencia cognoscitiva mueve a la apetitiva presentándole su objeto, según los diversos aspectos del objeto aprehendido, siguen diversos movimientos en la potencia apetitiva. En efecto, uno es el movimiento que resulta en el apetito de la aprehensión del bien, y otro de la aprehensión del mal. Y de la misma manera son diversos los movimientos que siguen a la aprehensión de algo presente o futuro, absoluto o arduo, posible o imposible. Y conforme a esto, la esperanza es un movimiento de la potencia apetitiva, que sigue a la aprehensión de un bien futuro, arduo y posible de obtener, esto es, la extensión del apetito a este bien.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como la esperanza mira al bien posible, surge en el nombre un doble movimiento de esperanza, como doble es el modo de serle posible una cosa, esto es: por su propio poder y por el poder de otro. Por tanto, lo que uno espera conseguir por su propio poder no se dice aguardarlo expectante,

2. SAN PABLO.

sino esperarlo solamente. Pero, propiamente hablando, se dice esperar con expectación *(exspectare)* lo que se espera por el auxilio ajeno, de modo que se dice *exspectare* (en latín) como implicando el fijar la mirada en otro *(ex alio spectare),* es decir, en cuanto que la potencia aprehensiva, yendo adelante, no sólo mira al bien que intenta conseguir, sino también a aquello por cuyo poder espera conseguirlo, según lo que dice Eclo 51,10: *Miraba en busca del socorro de los hombres.* Luego el movimiento de la esperanza a veces se llama expectación a causa de la previa inspección por parte de la potencia cognoscitiva[a].

2. *A la segunda hay que decir:* Lo que el hombre desea y juzga poder conseguir, cree que lo conseguirá, y el movimiento que sigue en el apetito se llama confianza, por esa fe previa de la potencia cognoscitiva. Porque el movimiento apetitivo recibe su nombre del conocimiento precedente, como el efecto de la causa más conocida; pues la potencia aprehensiva conoce su acto mejor que el acto de la potencia apetitiva.

3. *A la tercera hay que decir:* La certeza se atribuye no sólo al movimiento del apetito sensitivo, sino también al del apetito natural; así se dice que la piedra tiende con certeza hacia abajo. Y esto es debido a la infalibilidad que le viene de la certeza del conocimiento, que precede al movimiento del apetito sensitivo, o incluso natutal.

ARTICULO 3

¿Se da la esperanza en los animales?

In Sent. 3 d.26 q.1 a.1.

Objeciones por las que parece que no se da la esperanza en los animales.

1. En efecto, la esperanza se refiere al bien futuro, como dice el Damasceno[3]. Pero conocer el futuro no es propio de los animales, que tienen solamente conocimiento sensitivo, el cual no se extiende al futuro. Luego la esperanza no se da en los animales.

2. Aún más: El objeto de la esperanza es el bien posible de alcanzar. Pero lo posible y lo imposible son diferencias de lo verdadero y lo falso, que existe sólo en la mente, como dice el Filósofo en VI *Metaphys.*[4] Luego la esperanza no se da en los animales, que carecen de entendimiento.

3. Y también: Dice San Agustín, en *Super Gen. ad litt.*[5], que *los animales se mueven por las cosas que ven.* Pero la esperanza no es de lo que se ve, *porque lo que uno ve, ¿cómo esperarlo?,* según dice Rom 8,24. Luego la esperanza no se da en los animales.

En cambio, la esperanza es una pasión del irascible. Pero en los brutos se da el irascible. Luego también la esperanza.

Solución: *Hay que decir:* Las pasiones interiores de los animales pueden descubrirse por los movimientos exteriores.

3. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* 1.2 c.12: MG 94,929. 4. ARISTÓTELES, l.5 c.4 n.1 (BK 1027b27): S. TH., l.6 lect.4 n.1230ss. 5. L.9 c.14: ML 34,402.

a La delimitación de la pasión de esperanza (sobre el bien futuro arduo y posible) respecto de otras pasiones afines (deseo, temor, audacia, desesperanza) sobre objetos afines (bien futuro fácil de conseguir, mal futuro amenazante, bien futuro imposible de conseguir), y respecto del conocimiento antecedente o consiguiente, explica que el mismo movimiento específico de esperanza emotiva se exprese con los términos de esas vivencias afines, o que éstas se expresen con el término esperanza. De ahí la gran extensión analógica de este simplicísimo término latino *spes,* etimológicamente emparentado con el verbo *specere* o *spicere* (mirar atentamente a la persona o cosa esperada). La etimología de *exspectatio* sugerida aquí por Santo Tomás *(= ex alio spectare)* no parece ser más que acomodación fonética a la esperanza que se apoya en la ayuda de otro. Sobre esta complejidad de significación de la esperanza puede consultarse Ramírez en la obra *LM esencia de la esperanza cristiana* (Madrid, Ed. Punta Europa), aparte del comentario a esta cuestión de la *Suma de teología.*

Estos manifiestan que en los animales se da la esperanza. En efecto, si un perro ve una liebre o el halcón un ave que están demasiado distantes, no se mueven hacia ellas, como si no esperasen poder alcanzarlas. Mas si se hallan cerca, van hacia ellas en la esperanza de apresarlas. Porque, como se ha dicho anteriormente (q.1 a.2; q.26 a.1; q.35 a.1), el apetito sensitivo de los animales e incluso el apetito natural de las cosas insensibles siguen a la aprehensión de un entendimiento, como asimismo el apetito de la naturaleza intelectiva, que se denomina voluntad. Pero en esto hay una diferencia, porque la voluntad es movida por la aprehensión del entendimiento unido, mientras el movimiento del apetito natural sigue a la aprehensión del entendimiento separado, que es el autor de la naturaleza, e igualmente el apetito sensitivo de los animales, que obran también por un cierto instinto natural. De ahí que se observe un proceso semejante al de las obras de arte. Y de este modo se dan en los animales la esperanza y desesperación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque los animales no conozcan lo futuro, no obstante, el animal se mueve por instinto natural hacia algo futuro como si lo previese. Porque este instinto les ha sido dado por el entendimiento divino, que prevé las cosas futuras.

2. *A la segunda hay que decir:* El objeto de la esperanza no es lo posible en cuanto diferencia de lo verdadero, porque bajo ese aspecto sigue a la relación del predicado con el sujeto; sino que el objeto de la esperanza es lo posible que se dice tal respecto de una potencia. Así es como se divide lo posible en V *Metaphys.*[6], es decir, en los dos posibles mencionados.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque lo futuro no cae bajo la vista, sin embargo, lo que el animal ve al presente mueve su apetito hacia algo futuro para perseguirlo o evitarlo.

ARTICULO 4

¿Es la esperanza contraria a la desesperación?

Supra q.23 a.2; infra q.45 a.1 ad 2; *In Sent.* 3 d.26 q.1 a.3 ad 3.

Objeciones por las que parece que la desesperación es contraria a la esperanza.

1. En efecto, según dice X *Metaphys.*[7], *una cosa tiene un solo contrario.* Pero el temor es contrario a la esperanza. Luego la desesperación no le es contraria.

2. Aún más: Los contrarios parecen ser acerca de la misma cosa. Pero la esperanza y la desesperación no son acerca de la misma cosa, pues la esperanza mira al bien, mientras la desesperación es por razón de algún mal que impide la consecución del bien. Luego la esperanza no es contraria a la desesperación.

3. Y también: El movimiento es contrario al movimiento, mientras que el reposo se opone al movimiento como privación. Pero la desesperación parece implicar inmovilidad más bien que movimiento. Luego no es contraria a la esperanza, que importa un movimiento de extensión hacia el bien esperado.

En cambio está que la desesperación, por su mismo nombre, es contraria a la esperanza.

Solución: *Hay que decir:* Como se ha indicado anteriormente (q.23 a.2), en las mutaciones hay dos clases de contrariedad. Una, por acercamiento a términos contrarios, y tal contrariedad solamente se encuentra en las operaciones del concupiscible, como son contrarios el amor y el odio. Otra, por aproximación y alejamiento respecto del mismo término, y tal contrariedad se encuentra en las pasiones del irascible, como se ha dicho anteriormente (q.23 a.2). Ahora bien, el objeto de la esperanza, que es el bien arduo, se presenta, ciertamente, con carácter atrayente, en tanto se considera como posible de obtener, y bajo este aspecto tiende hacia él la esperanza, que

6. ARISTÓTELES, l.4 c.12 n.9 (BK 1019b30): S. TH., l.5 lect.14 n.973. 7. ARISTÓTELES, l.9 c.4 n.4 (BK 1055a19); c.5 n.l (BK 1055b30): S. TH., l.10 lect.5 n.2030; lect.7 n.2059.

implica una cierta aproximación. Pero en cuanto se le considera como imposible de obtener, se presenta con carácter repelente, porque, como dice III *Ethic.*[8]: *Cuando se llega a algo imposible, los hombres se retiran.* Y bajo este aspecto mira al objeto la desesperación. De ahí que implique un movimiento de retirada. Y por esta razón es contraria a la esperanza como el alejamiento al acercamiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El temor es contrario a la esperanza por razón de la contrariedad de los objetos, es decir, del bien y del mal, y esta contrariedad se encuentra en las pasiones del irascible, en cuanto se derivan de las pasiones del concupiscible. Pero la desesperación le es contraria solamente en cuanto a la contrariedad de acercamiento y alejamiento.

2. *A la segunda hay que decir:* La desesperación no mira al mal bajo la razón de mal, pero a veces mira accidentalmente al mal, en cuanto hace imposible la consecución de algún bien. Mas puede darse la desesperación por el mero sobreexceso del bien.

3. *A la tercera hay que decir:* La desesperación no importa solamente privación de esperanza, sino también alejamiento de la cosa deseada por juzgar imposible su consecución. Por consiguiente, la desesperación, como asimismo la esperanza, presupone el deseo, pues de aquello que no cae bajo nuestro deseo, ni tenemos esperanza ni desesperación. Y por esta razón cada una de ellas mira al bien que cae bajo el deseo.

ARTICULO 5

¿Es la experiencia causa de la esperanza?

Infra q.42 a.5 ad 1; q.45 a.3.

Objeciones por las que parece que la experiencia no es causa de la esperanza.

1. En efecto, la experiencia pertenece a la potencia cognoscitiva, por lo cual dice el Filósofo en II *Ethic.*[9] que *la virtud intelectual necesita experiencia y tiempo.* Ahora bien, la esperanza no reside en la potencia cognoscitiva, sino en la apetitiva, según se ha dicho (a.2). Luego la experiencia no es causa de la esperanza.

2. Aún más: Dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[10] que *¿os viejos son difíciles para la esperanza, a causa de la experiencia.* Por lo cual parece que la experiencia es causa de la falta de esperanza. Pero una misma cosa no es causa de los opuestos. Luego la experiencia no es causa de la esperanza.

3. Y también: Afirma el Filósofo en II *De caelo*[11] que *decir algo de todo y no dejar pasar nada, es a veces señal de necedad.* Pero que el hombre lo intente todo parece ser propio de una gran esperanza, mientras que la necedad proviene de la inexperiencia. Luego la inexperiencia, más bien que la experiencia, parece ser causa de la esperanza.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *Ethic.*[12], que *algunos tienen buena esperanza, por haber vencido muchas veces y a muchos,* lo cual pertenece a la experiencia. Luego la experiencia es causa de la esperanza.

Solución: *Hay que decir:* Como se ha indicado antes (a.1), el objeto de la esperanza es el bien futuro, arduo y posible de conseguir. Luego una cosa puede ser causa de la esperanza, o porque hace que algo sea posible al hombre, o porque hace que éste juzgue que algo le es posible. Del primer modo es causa de esperanza todo lo que aumenta el poder del hombre, como las riquezas, la fortaleza y, entre otras cosas, también la experiencia; pues por la experiencia adquiere el hombre la facultad de hacer algo con facilidad, de donde resulta la esperanza. Por lo cual dice Vegecio en el libro *De re militan*[13]: *Nadie teme hacer lo que confía haber aprendido bien.*

Del segundo modo es causa de esperanza todo lo que hace juzgar a uno que algo le es posible. Y así, tanto la instrucción como cualquier género de persuasión pueden ser causa de esperanza. Y de este modo también la experiencia es causa de la esperanza, a saber, en cuanto por la experiencia se forma el hombre la

8. ARISTÓTELES, c.3 n.13 (BK 1112b24): S. TH., lect.8 n.471. 9. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 1103a16): S. TH., lect.1 n.246. 10. ARISTÓTELES, c.13 n.11 (BK 1390a4). 11. ARISTÓTELES, c.5 n.2 (BK 287b28): S. TH., lect.7 n.364. 12. ARISTÓTELES, c.8 n.13 (BK 1117a10): S. TH., lect.17 n.577. 13. *Instit. rei militar.* l.1 c.1.

idea de que le es posible algo que consideraba imposible antes de su experiencia. Pero de este modo la experiencia puede ser también causa de la falta de esperanza. Porque así como por la experiencia se forma el hombre la idea de que le es posible algo que antes juzgaba imposible, así, al contrario, la experiencia le hace considerar como imposible lo que juzgaba posible.

Así pues, la experiencia es causa de la esperanza de dos modos, mientras que es causa de la falta de esperanza de un solo modo. Y por esta razón podemos decir que es más bien causa de la esperanza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el orden de la práctica, la experiencia no sólo produce ciencia, sino también cierto hábito, por razón de la costumbre, que hace más fácil la operación. Además, la misma virtud intelectual contribuye a facilitar la operación, pues demuestra ser algo posible. Y de este modo es causa de la esperanza.

2. *A la segunda hay que decir:* En los viejos hay falta de esperanza a causa de la experiencia, en cuanto la experiencia les persuade de su imposibilidad. Por esto se añade allí[14] que para ellos *muchas cosas fueron a peor.*

3. *A la tercera hay que decir:* La necesidad y la inexperiencia pueden ser causa de esperanza accidentalmente, esto es, descartando la ciencia, por la que se juzga verdaderamente que algo no es posible. De ahí que por la misma razón por la que la experiencia es causa de la falta de esperanza, sea la inexperiencia causa de esperanza.

ARTICULO 6

¿Abunda la esperanza en los jóvenes y en los ebrios?

Infra q.45 a.3 ad 2.

Objeciones por las que parece que la juventud y la embriaguez no son causa de la esperanza.

1. En efecto, la esperanza importa certeza y firmeza. Por eso Heb 6,19 compara la esperanza al áncora. Pero los jóvenes y los ebrios están faltos de firmeza, pues su ánimo es fácilmente mudable. Luego la juventud y la embriaguez no son causa de la esperanza.

2. Aún más: Lo que aumenta el poder es especialmente causa de esperanza, como se ha dicho antes (a.5). Pero la juventud y la embriaguez llevan aneja cierta debilidad. Luego no son causa de la esperanza.

3. Y también: La experiencia es causa de esperanza, como queda dicho (a.5). Pero a los jóvenes les falta experiencia. Luego la juventud no es causa de la esperanza.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *Ethic.*[15] que *los ebrios tienen buena esperanza.* Y en II *Rhetoric.*[16] dice que *los jóvenes tienen buena esperanza.*

Solución: *Hay que decir:* La juventud, según afirma el Filósofo en II *Rhetoric.*[17], es causa de esperanza por tres razones, que pueden tomarse de las tres condiciones del bien que es objeto de la esperanza; a saber, que es futuro, arduo y posible, según se ha indicado (a.1). En efecto, los jóvenes tienen mucho futuro y poco pasado. Y, por tanto, como la memoria es de lo pasado, y la esperanza, de lo futuro, tienen pocos recuerdos, pero viven mucho de la esperanza. Por otra parte, los jóvenes, por el calor de la naturaleza, abundan en espíritus vitales, y por eso se les ensancha el corazón. Por eso los jóvenes son animosos y tienen buena esperanza. De la misma manera, también aquellos que no han sufrido reveses ni han experimentado obstáculos en sus esfuerzos juzgan con facilidad que una cosa les es posible. De ahí que los jóvenes, por su inexperiencia de los obstáculos y deficiencias, fácilmente consideren posible una cosa. Y por eso son de buena esperanza.

Dos de estas cosas se hallan también en los ebrios, a saber, el calor y la abundancia de espíritus por causa del vino, y, además, la inadvertencia de los peligros y deficiencias. Y, por la misma razón, todos los necios y los que obran sin deliberación lo intentan todo y tienen mucha esperanza.

14. ARISTÓTELES, *Rhet.* l.2 c.13 n.11 (BK 1390a5). 15. ARISTÓTELES, c.8 n.14 (BK 1117a14): S. TH., lect.17 n.578. 16. ARISTÓTELES, c.12 n.8 (BK 138a19). 17. ARISTÓTELES, ibid.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque en los jóvenes y en los ebrios no haya en realidad firmeza, la hay, no obstante, en ellos según su propia estimación, pues piensan conseguir con certeza lo que esperan.

2. *E igualmente hay que decir a la segunda* que los jóvenes y los ebrios son débiles en realidad, pero, según su propia estimación, son poderosos, porque ignoran sus defectos.

3. *A la tercera hay que decir:* No sólo la experiencia, sino también la inexperiencia es en cierto modo causa de esperanza, como queda dicho (a.5 ad 3).

ARTICULO 7

¿Es la esperanza causa del amor?

Supra q.27 a.4 ad 3; infra q.62 a.4 ad 3; 2-2 q.17 a.8; *De spe* a.3.

Objeciones por las que parece que la esperanza no es causa del amor.

1. Porque, según San Agustín, en XIV *De civ. Dei*[18], la primera de las afecciones del alma es el amor. Pero la esperanza es una afección del alma. Luego el amor precede a la esperanza, y, por consiguiente, la esperanza no causa el amor.

2. Aún más: El deseo precede a la esperanza. Pero el deseo es causado por el amor, según se ha dicho (q.25 a.2; q.28 a.6 ad 2). Luego también la esperanza sigue al amor y, en consecuencia, no lo causa.

3. Y también: La esperanza produce delectación, como se ha dicho (q.32 a.3). Pero la delectación no se da sino respecto del bien amado. Luego el amor precede a la esperanza.

En cambio está lo que sobre aquello de Mt 1,2: *Abrahán engendró a Jacob,* dice la *Glosa*[19], esto es, *la fe a la esperanza, la esperanza a la caridad.* Ahora bien, la caridad es amor. Luego el amor es causado por la esperanza.

Solución: *Hay que decir:* La esperanza puede mirar a dos cosas. En efecto, mira como a su objeto al bien esperado. Pero como el bien esperado es lo arduo posible, y a veces una cosa ardua se nos hace posible no por nosotros, sino por medio de otros; por eso la esperanza mira también a aquello por lo que algo se nos hace posible.

Así pues, en cuanto la esperanza mira al bien esperado, es causada por el amor, pues no hay esperanza sino del bien deseado y amado. Mas, en cuanto la esperanza mira a aquel por quien se nos hace posible algo, entonces el amor es causado por la esperanza, y no viceversa. Pues por el hecho de que esperamos que nos pueden venir bienes por medio de alguien, nos dirigimos hacia él como hacia nuestro bien, y de esta manera comenzamos a amarle. Ahora bien, por el hecho de amar a alguien no esperamos de él sino accidentalmente, esto es, en cuanto creemos ser amados recíprocamente por él. Por consiguiente, el ser amados por alguien nos hace esperar en él, pero nuestro amor a él lo causa la esperanza que tenemos en él.

Y por lo expuesto es evidente la respuesta a las objeciones.

ARTICULO 8

¿Contribuye la esperanza a la operación o más bien la impide?

Objeciones por las que parece que la esperanza no ayuda a la operación, sino más bien la impide.

1. En efecto, la seguridad pertenece a la esperanza. Pero la seguridad produce negligencia, la cual impide la operación. Luego la esperanza impide la operación.

2. Aún más: La tristeza impide la operación, como se ha dicho anteriormente (q.37 a.3). Pero la esperanza algunas veces causa tristeza, pues dice Prov 13,12: *La esperanza que se dilata aflige el alma.* Luego la esperanza impide la operación.

3. Y también: La desesperación es contraria a la esperanza, como queda dicho (a.4). Pero la desesperación, sobre todo en asuntos bélicos, ayuda a la operación, pues dice 2 Re 2,26 que *es cosa peligrosa la desesperación.* Luego la esperanza produce el efecto contrario, impidiendo la operación.

En cambio está lo que dice 1 Cor 9,10, que *el que ara debe arar con la espe-*

18. C.7: ML 41,410. 19. *Glossa interl.* (5,5r).

ranza de percibir el fruto. Y la misma razón vale para todo lo demás.

Solución: *Hay que decir:* La esperanza implica de suyo ayudar a la operación, haciéndola más intensa. Y esto por dos motivos. Primero, por razón de su objeto, que es el bien arduo posible. Pues la apreciación de lo arduo excita la atención, mientras la persuasión de que es posible no da tregua al esfuerzo, siguiéndose de aquí que el hombre obra diligentemente a causa de la esperanza. Segundo, por razón de su efecto, pues la esperanza, como se ha dicho (q.32 a.3), causa delectación, que sirve de ayuda a la operación, según se ha expuesto anteriormente (q.33 a.4). La esperanza, por tanto, ayuda a la operación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La esperanza mira al bien que ha de conseguirse, mientras la seguridad mira al mal que ha de evitarse. De ahí que la seguridad parezca oponerse al temor más bien que pertenecer a la esperanza. Y sin embargo, la seguridad no causa negligencia, a no ser en cuanto disminuye la apreciación de lo arduo, con lo cual se disminuye también la razón de esperanza. Pues aquellas cosas en las que el hombre no teme ningún obstáculo, no se consideran ya como arduas.

2. *A la segunda hay que decir:* La esperanza de suyo produce delectación, y sólo accidentalmente causa tristeza, como se ha expuesto anteriormente (q.32 a.3 ad 3).

3. *A la tercera hay que decir:* La desesperación en la guerra se hace peligrosa a causa de la esperanza que la acompaña. Aquellos, en efecto, que desesperan de la huida, se desalientan en cuanto a escaparse, pero esperan vengar su muerte. Y, en consecuencia, a causa de esta esperanza luchan con más coraje y resultan así peligrosos para los enemigos.

CUESTIÓN 41

Del temor en sí mismo

Completado lo anterior, hemos de tratar ahora, en primer lugar, del temor y, luego, de la audacia (cf. q.40 introd.).

Acerca del temor se presentan cuatro cuestiones: primera, el temor en sí mismo; segunda, su objeto (q.42); tercera, su causa (q.43); cuarta, su efecto (q.44).

La primera cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Es el temor una pasión del alma?—2. ¿Es una pasión especial?—3. ¿Hay algún temor natural?—4. De las especies de temor.

ARTICULO 1

¿Es el temor una pasión del alma?

In Sent. 3 d.26 q.1 a.3.

Objeciones por las que parece que el temor no es una pasión del alma.

1. En efecto, dice el Damasceno, en el libro III[1], que *el temor es una virtud según la sístole,* esto es, por contracción, *deseosa de la esencia.* Pero ninguna virtud es pasión, como se prueba en II *Ethic.*[2] Luego el temor no es una pasión.

2. Aún más: Toda pasión es un efecto que proviene de un agente. Pero el temor no es de algo presente, sino futuro, como dice el Damasceno en el libro II[3]. Luego el temor no es una pasión.

3. Y también: Toda pasión del alma es un movimiento del apetito sensitivo, que sigue a la aprehensión del sentido. Luego, siendo el temor de un mal futuro, parece que no es una pasión del alma.

En cambio está que San Agustín, en XIV *De civ. Dei*[4], *enumera el temor entre las demás pasiones del alma.*

Solución: *Hay que decir:* Entre los demás movimientos del alma, ninguno, excepto la tristeza, tiene más carácter de pasión que el temor. Porque, como se ha dicho anteriormente (q.22), el concepto de pasión implica, en primer lugar, ser un movimiento de una potencia pasiva, esto es, a la cual se compara su objeto a la manera de un motor activo, por lo mismo que la pasión es efecto de un agente. Y de este modo también el sentir y entender se llaman pasiones. En segundo lugar, en sentido más propio, la pasión designa el movimiento de la potencia apetitiva que tiene un órgano corporal y que se realiza acompañado de una transmutación corporal. Y, todavía mucho más propiamente, se llaman pasiones aquellos movimientos que implican algún daño.

Ahora bien, es evidente que el temor, refiriéndose al mal, pertenece a la potencia apetitiva, que de suyo mira al bien y al mal, y corresponde al apetito sensitivo, pues se realiza acompañado de cierta transmutación corporal, es decir, *con contracción,* como dice el Damasceno[5]. Además importa una relación al mal, en cuanto el mal vence en cierto modo a algún bien. Por lo tanto, le compete con toda verdad el concepto de pasión. Sin embargo, menos que a la tristeza, que se refiere al mal presente; pues el temor mira al mal futuro, que no mueve tanto como el presente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La virtud denota un principio de acción, y, por consiguiente, en cuanto los movimientos interiores de la potencia apetitiva son principios de

1. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* c.23: MG 94,1088. 2. ARISTÓTELES, c.5 n.3 (BK 1105b28): S. TH., lect.5 n.299. 3. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* c.12: MG 94,929. 4. C.5: ML 41,408. 5. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* 1.3 c.23: MG 94,1088.

actos exteriores, se llaman virtudes. Pero el Filósofo niega[6] que la pasión sea una virtud, que es un hábito.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como la pasión de un cuerpo natural proviene de la presencia corporal del agente, así también la pasión del alma proviene de la presencia psíquica del agente, en cuanto el mal, que es futuro en realidad, está presente en la aprehensión del alma.

3. *A la tercera hay que decir:* El sentido no aprehende lo futuro, pero, por el hecho de aprehender lo presente, el animal se mueve por instinto natural a esperar el bien futuro o a temer el mal futuro.

ARTICULO 2

¿Es el temor una pasión especial?

Objeciones por las que parece que el temor no es una pasión especial.

1. En efecto, dice San Agustín en el libro *Ocíoginta trium quaest.*[7]: *Al que no aterra el miedo, ni le abrasa la codicia, ni le debilita la enfermedad,* esto es, la tristeza, *ni el transporte de vana alegría le agita.* Por lo cual parece que, quitado el temor, todas las demás pasiones desaparecen. Luego no es una pasión especial, sino general.

2. Aún más: Dice el Filósofo en VI *Ethic.*[8] que *la prosecución y la huida son en el apetito lo que la afirmación y la negación en el entendimiento.* Pero la negación no es algo especial en el entendimiento, como tampoco la afirmación, sino algo común a muchas cosas. Luego tampoco la huida en el apetito. Pero el temor no es otra cosa que una cierta huida del mal. Luego el temor no es una pasión especial.

3. Y también: Si el temor fuese una pasión especial, se hallaría principalmente en el irascible. Pero el temor se halla también en el concupiscible, pues dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[9] que *el temor es una cierta tristeza;* y el Damasceno[10], que es *una virtud desiderativa.* Ahora bien, la tristeza y el deseo se hallan en el concupiscible, como se ha dicho anteriormente (q.23 a.4). Luego no es una pasión especial, puesto que pertenece a diversas potencias.

En cambio está que el temor se distingue de las otras pasiones del alma, como consta por el Damasceno en el libro II[11].

Solución: *Hay que decir:* Las pasiones del alma reciben su especie de los objetos. De ahí que sea pasión especial la que tiene un objeto especial. Ahora bien, el temor tiene un objeto especial, como lo tiene también la esperanza. Pues como el objeto de la esperanza es el bien futuro, arduo y posible de conseguir, así el objeto del temor es el mal futuro difícil, al que no se puede resistir. Por lo tanto, el temor es una pasión especial del alma.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todas las pasiones del alma se derivan de un solo principio, a saber, del amor, en el que tienen mutua conexión. Y por razón de esta conexión, quitado el temor, las demás pasiones del alma desaparecen, no porque sea una pasión general.

2. *A la segunda hay que decir:* No toda huida del apetito es temor, sino la huida de algún objeto especial, como queda dicho (en la sol.). Y por eso, aunque la huida sea algo general, el temor, no obstante, es una pasión especial.

3. *A la tercera hay que decir:* El temor no se halla de ninguna manera en el concupiscible, pues no mira al mal absolutamente, sino al que presenta una cierta dificultad o arduidad, que apenas se le puede resistir. Pero como las pasiones del irascible se derivan de las pasiones del concupiscible y terminan en ellas, como se ha expuesto anteriormente (q.25 a.1), por eso se atribuye al temor lo que pertenece al concupiscible. Se dice, en efecto, que el temor es tristeza, en cuanto el objeto del temor es contristante, si está presente. De ahí que el Filósofo diga en el mismo lugar[12] que el temor procede *de la imaginación de un mal*

6. ARISTÓTELES, *Eth.* 1.2 c.5 n.3 (BK 1105b28): S. TH., lect.5 n.299. 7. Q.33: ML 40,23. 8. ARISTÓTELES, c.2. n.2 (BK 1139a21): S. TH., lect.2 n.1128. 9. ARISTÓTELES c.5 n.1 (BK 138a21). 10. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* 1.3 c.23; MG 94,1088. 11. SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* c.12: MG 94,929; c.15: MG 94,932. 12. ARISTÓTELES *Rhet.* l.2 c.5 n.1 (BK 1382a21).

futuro que destruye o contrista. De la misma manera, también el Damasceno atribuye[13] el deseo al temor, porque así como la esperanza nace del deseo del bien, así el temor, de la huida del mal; mientras la huida del mal nace del deseo del bien, según se ha dicho anteriormente (q.25 a.2; q.29 a.2; q.36 a.2).

ARTICULO 3

¿Hay algún temor natural?

Objeciones por las que parece que que hay algún temor natural.

1. En efecto, dice el Damasceno en el libro III[14] que *hay un temor natural por el que el alma no quiere separarse del cuerpo.*

2. Aún más: El temor nace del amor, como queda dicho (a.2 ad 1). Pero hay un amor natural, como dice Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[15] Luego también hay un temor natural.

3. Y también: El temor se opone a la esperanza, como se ha dicho anteriormente (q.40 a.4 ad 1). Pero hay una cierta esperanza de la naturaleza, como se ve por lo que dice Rom 4,18 de Abrahán, que *contra la esperanza* de la naturaleza *creyó en la esperanza* de la gracia. Luego hay también un temor de la naturaleza.

En cambio, lo que es natural se encuentra comúnmente en los seres animados e inanimados. Pero el temor no se encuentra en las cosas inanimadas. Luego el temor no es natural.

Solución: *Hay que decir:* Un movimiento se llama natural porque a él inclina la naturaleza. Pero esto sucede de dos modos. Uno, completándose un todo por la naturaleza, sin operación alguna de la potencia aprehensiva, como dirigirse hacia arriba es un movimiento natural del fuego, y crecer es un movimiento natural de los animales y de las plantas. De otro modo se dice natural el movimiento al que inclina la naturaleza, aunque no se realiza sino mediante la aprehensión, porque, como se ha dicho anteriormente (q.10 a.1; q.17 a.9 ad 2), los movimientos de la potencia cognoscitiva y apetitiva se reducen a la naturaleza como a su primer principio. Y de este modo aun los mismos actos de la potencia aprehensiva, como entender, sentir y recordar, y también los movimientos del apetito animal, se llaman a veces naturales.

Y en este sentido puede hablarse de un temor natural, que se distingue del temor no natural por razón de la diversidad de su objeto. Hay, en efecto, como dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[16], un temor del mal destructivo, que la naturaleza rehuye a causa del deseo natural de existir, y tal temor se llama natural. Hay además un temor del mal contristante, que no repugna a la naturaleza, sino al deseo del apetito, y tal temor no es natural. Como también anteriormente (q.26 a.l; q.30 a.3; q.31 a.7) se estableció una división del amor de la concupiscencia y de la delectación en natural y no natural.

Pero, según la primera acepción de *lo natural,* debe observarse que algunas pasiones del alma se llaman a veces naturales, como el amor, el deseo y la esperanza, mientras que otras no pueden denominarse naturales. Y la razón de esto es porque el amor y el odio, el deseo y la huida implican una cierta inclinación a proseguir el bien y evitar el mal, inclinación que, en verdad, corresponde también al apetito natural. Hay, por tanto, un amor natural, y también puede hablarse en cierto modo de un deseo o esperanza en las cosas naturales que carecen de conocimiento. En cambio, las otras pasiones del alma implican ciertos movimientos para los que de ningún modo es suficiente la inclinación natural. Ya porque de la naturaleza de estas pasiones es la sensación o conocimiento, según queda dicho (q.31 a.1 y 3; q.35 a.l), que la aprehensión se requiere esencialmente para la delectación y el dolor, no pudiendo, por eso, decirse que los seres carentes de conocimiento se deleiten o se duelan. O bien porque tales movimientos son contrarios a la razón misma de inclinación natural; por ejemplo, que la desesperación rehuya el bien a causa de alguna dificultad, y que el temor rehuse atacar al mal contrario, no

13. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* 1.3 c.23: MG 94,1088. 14. S. JUAN DAMASCENO, ibid. 15. § 15: MG 3,713: S. TH., lect.12 n.454. 16. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 1382a22).

obstante la inclinación natural a ello. Y por eso, tales pasiones no se atribuyen en manera alguna a las cosas inanimadas.

Y así es evidente la respuesta a las objeciones.

ARTICULO 4

¿Se asignan convenientemente las especies del temor?[a]

In Sent. 3 d.26 q.1 a.3; d.34 q.2 a.1 q.ª1 ad 6; *De verit.* q.26 a.4 ad 7.

Objeciones por las que parece que el Damasceno señala[17] inapropiadamente seis especies de temor, a saber, *la pereda, el rubor, la vergüenza, la admiración, el estupor y la congoja.*

1. En efecto, como dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[18], el temor proviene de un mal que contrista. Luego las especies de temor deben corresponder a las especies de tristeza. Ahora bien, las especies de tristeza son cuatro, como se ha dicho anteriormente (q.35 a.8). Luego solamente deben ser cuatro las especies de temor correspondientes a ellas.

2. Aún más: Lo que consiste en una acción nuestra, está sometido a nuestro poder, como queda dicho (a.4). Luego la pereza, el rubor y la vergüenza que miran a nuestra operación no deben considerarse especies de temor.

3. Y también: El temor es de algo futuro, como queda dicho (a.l y 2). Pero la vergüenza es de un acto torpe ya cometido, como dice San Gregorio Niseno[19]. Luego la vergüenza no es una especie de temor.

4. Asimismo, el temor es solamente del mal. Pero la admiración y el estupor se refieren a algo grande e insólito, sea bueno o malo. Luego la admiración y el estupor no son especies del temor.

5. Además, los filósofos son impulsados por la admiración a investigar la verdad, como dice el principio de *Metaphys.*[20] Ahora bien, el temor no mueve a investigar, sino más bien a huir. Luego la admiración no es una especie de temor.

En cambio está en contra la autoridad del Damasceno[21] y de San Gregorio Niseno[22], que es suficiente.

Solución: *Hay que decir:* Como se ha indicado (a.2), el temor se refiere a un mal futuro que supera el poder del que teme, esto es, al que no es capaz de resistir. Mas tanto el bien como el mal del hombre pueden ser considerados ya en la operación de éste, ya en las cosas exteriores. En la operación del hombre puede temerse un doble mal. Primeramente, el trabajo que agobia a la naturaleza, es decir, cuando alguien rehusa obrar por temor de un trabajo excesivo. En segundo lugar, la deshonra que daña a la reputación. Y así, si se teme la deshonra de cometer el acto hay rubor, mientras que, si es de un acto torpe ya cometido, hay vergüenza.

Por otra parte, el mal que consiste en las cosas exteriores puede superar la facultad del hombre para resistir por tres razones. Primera, por razón de su magnitud, esto es, cuando alguien considera un gran mal cuyo término es incapaz de calcular. Y entonces hay admiración. Segunda, por la falta de costumbre, es decir, porque se presenta a nuestra consideración algún mal insólito y, por eso, es grande en nuestra estimación. Y de este modo hay estupor, que es causado por la imaginación de algo desacostumbrado. Tercera, por razón de la imprevisión, es decir, porque no puede prevenirse, y así se temen las desgracias futuras. Y tal temor se denomina congoja.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las especies de tristeza establecidas antes (obi.1) no se toman de la diversidad del objeto, sino de la diversidad de los efectos y de ciertas

17. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* 1.2 c.15: MG 94,932. 18. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 1382a22). 19. Cf. NEMESIO, *De nat. hom.* c.20: MG 40,689. 20. ARISTÓTELES, 1.1 c.2 n.8 (BK 982b12): S. TH., lect.3 n.54. 21. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* 1.2 c.15: MG 94,932. 22. Cf. NEMESIO, *De nat. hom.* c.20: MG 40,693.

a Una exposición más amplia de la división del temor en los autores aludidos, explícita o implícitamente, en este artículo (Aristóteles, Andrónico de Rodas, Nemesio, Cicerón, S.Juan Damasceno) y en los lugares paralelos señalados del mismo Santo Tomás, puede verse en la obra citada de Ramírez, comentando esta cuestión (p.399-405).

razones especiales. Y, por tanto, no es preciso que aquellas especies de tristeza correspondan a estas especies de temor, que se toman de la división propia del objeto mismo del temor.

2. *A la segunda hay que decir:* La operación, en cuanto está ejecutándose ya, está sujeta al poder del operante. Pero puede considerarse algo acerca de la operación que supera la capacidad del operante, por cuya causa uno rehusa obrar. Y conforme a esto, la pereza, el rubor y la vergüenza se consideran especies de temor.

3. *A la tercera hay que decir:* Puede temerse una afrenta u oprobio futuros por una acción pasada. Y en este sentido la vergüenza es una especie de temor.

4. *A la cuarta hay que decir:* No cualquiera admiración o estupor son especies del temor, sino la admiración acerca de un gran mal y el estupor sobre un mal insólito. O puede decirse que así como la pereza rehuye el trabajo de la operación exterior, así la admiración y el estupor rehuyen la dificultad de considerar una cosa grande o insólita, sea buena o mala, de manera que la admiración y el estupor son al acto del entendimiento lo que la pereza es al acto exterior.

5. *A la quinta hay que decir:* El que se admira rehusa de momento dar un juicio sobre aquello de que se admira por temor de equivocarse, pero inquiere para el futuro. En cambio, el que padece estupor no sólo teme juzgar al presente, sino también en el futuro. De ahí que la admiración es el principio de la investigación filosófica, mientras el estupor es un obstáculo para la consideración filosófica.

CUESTIÓN 42

Del objeto del temor

Corresponde a continuación tratar del objeto del temor (cf. q.41 introd.). Esta cuestión plantea y exige respuesta a seis problemas:

1. ¿Es el bien el objeto del temor o lo es el mal?—2. ¿Es el mal de la naturaleza objeto del temor?—3. ¿Hay temor del mal de culpa?—4. ¿Puede temerse el temor mismo?—5. ¿Se temen más las cosas repentinas?—6. ¿Se temen más lo que no tiene remedio?

ARTICULO 1

¿Es el bien el objeto del temor o lo es el mal?

2-2 q.19 a.1 et 2.

Objeciones por las que parece que el bien es objeto del temor.

1. En efecto, dice San Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[1] que *nada tememos, sino perder lo que amamos y poseemos o no conseguir lo que esperamos.* Pero lo que amamos es el bien. Luego el temor mira al bien como a su objeto propio.

2. Aún más: Dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[2] que *el poder y el mismo estar sobre otro es terrible.* Pero eso es un bien. Luego el bien es el objeto del temor.

3. Y también: En Dios no puede haber nada malo. Pero se nos manda temer a Dios, según aquello del Sal 33,10: *Temed al Señor todos sus santos.* Luego también el temor es acerca del bien.

En cambio está lo que dice el Damasceno en el libro II[3], que el temor es del mal futuro.

Solución: *Hay que decir:* El temor es un movimiento de la potencia apetitiva. Ahora bien, la prosecución y la huida son propias del temor, según dice VI *Ethic.*[4] Mas la prosecución es del bien, y la huida, del mal. Por consiguiente, todo movimiento de la potencia apetitiva que implica prosecución tiene un bien como objeto, mientras todo movimiento que implica huida tiene un mal como objeto. Luego, implicando el temor una huida, mira al mal primera y directamente como a su objeto propio.

Por otra parte, también puede mirar al bien en cuanto guarda relación con el mal. Esto puede tener lugar de dos maneras. Una, en cuanto por el mal se priva del bien, pues algo es malo por lo mismo que priva del bien. Por consiguiente, al rehuirse el mal por ser mal, sigúese que se rehuye porque priva del bien, el cual se prosigue por el amor. Y en este sentido dice San Agustín[5] que no hay motivo de temer, sino el de perder el bien amado.

De otra manera se compara el bien con el mal como causa de éste, es decir, en cuanto algún bien por su poder puede producir algún daño en el bien amado. Y, por tanto, del mismo modo que la esperanza, según se ha dicho anteriormente (q.40 a.7), mira a dos cosas, esto es, al bien al que tiende y a aquello mediante lo cual espera conseguir el bien deseado; así también el temor mira a dos cosas, esto es, al mal que rehuye y a aquel bien que por su poder puede infligir un mal. De este modo teme a Dios el hombre, en cuanto puede infligir una pena espiritual o corporal. Así se teme también la potestad de un hombre, sobre todo cuando ha sido ofendida o cuando es injusta, porque entonces tiene a la mano el causar daño. Asimismo se teme *estar sobre otro,* esto es, apoyarse en otro, de suerte que está en su poder hacernos daño, como de quien conoce un crimen se teme que lo revele.

1. Q.33: ML 40,22. 2. ARISTÓTELES, c.5 n.2 (BK 1382a30). 3. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* c.12: MG 94,929. 4. ARISTÓTELES, c.2 n.2 (BK 1139a21): S. TH., lect.2 n.1128. 5. *Octog. trium quaest.* q.33: ML 40,42.

Y con lo expuesto es evidente la respuesta a las objeciones.

ARTICULO 2

¿Es el mal de la naturaleza objeto de temor?

Objeciones por las que parece que el temor tiene por objeto el mal de la naturaleza.

1. En efecto, dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[6] que *el temor dispone al consejo.* Pero nosotros no nos aconsejamos sobre las cosas que suceden naturalmente, como dice III *Ethic.*[7] Luego el temor no es del mal de la naturaleza.

2. Aún más: Los defectos naturales, como la muerte y otras cosas similares, amenazan siempre al hombre. Si, pues, hubiera temor de estos males, sería necesario que el hombre estuviese siempre con temor.

3. Y también: La naturaleza no mueve a cosas contrarias. Pero el mal de la naturaleza proviene de la naturaleza. Luego que alguien rehuya este mal por temor no proviene de la naturaleza. Luego el temor natural no es del mal de la naturaleza, al cual, sin embargo, parece pertenecer este mal.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *Ethic.*[8], que *lo más terrible de todo es la muerte,* que es un mal de la naturaleza.

Solución: *Hay que decir:* Como afirma el Filósofo en II *Rhetoric.*[9], el temor proviene *de la imaginación de un mal futuro que destruye o contrista.* Ahora bien, así como el mal que contrista es lo que contraría a la voluntad, así el mal que destruye es lo que contraría a la naturaleza. Y éste es el mal de la naturaleza. Por tanto, puede haber temor del mal de la naturaleza.

Pero hay que observar que el mal de la naturaleza a veces proviene de una causa natural, y entonces se llama mal de la naturaleza, no solamente porque priva de un bien de la naturaleza, sino también por ser efecto de la naturaleza, como la muerte natural y otros defectos semejantes. Otras veces, en cambio, el mal de la naturaleza proviene de una causa no natural, como la muerte que causa violentamente el perseguidor. Y en ambos casos el mal de la naturaleza en cierto modo se teme y en cierto modo no. En efecto, proviniendo el temor *de la imaginación de un mal futuro,* como dice el Filósofo[10], aquello que aparta la fantasía del mal futuro excluye también el temor. Y el que no aparezca un mal como futuro puede suceder de dos maneras. Primera, porque está remoto y distante, pues, por razón de la distancia, nos imaginamos que no ocurrirá. Y, por consiguiente, o no lo tememos o lo tememos poco. Porque, como dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[11], *lo que está muy lejos no se teme, pues todos saben que morirán, pero como no está cerca, no se preocupan.* Segunda, se estima un mal futuro como no futuro por razón de la necesidad, que hace estimarlo como presente. Por lo cual dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[12] que *aquellos a los que se va a decapitar no temen,* viendo que es inminente para ellos la necesidad de morir, *pues para que uno tema es preciso que haya alguna esperanza de salvación.*

Así, pues, no se teme el mal de la naturaleza, porque no se aprehende como futuro. En cambio, si el mal de la naturaleza, que es destructor, se aprehende como cercano, pero con alguna esperanza de evadirlo, entonces será temido.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El mal de la naturaleza algunas veces no proviene de la naturaleza, como queda dicho (en la sol.). Pero, en cuanto proviene de la naturaleza, aun cuando no pueda evitarse del todo, puede, no obstante, retardarse. Y con esta esperanza es posible el consejo para evitarlo.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque el mal de la naturaleza siempre amenaza, sin embargo, no siempre amenaza de cerca. Y, por eso, no siempre es temido.

3. *A la tercera hay que decir:* La muerte y los otros defectos de la naturaleza provienen de la naturaleza universal, a

6. ARISTÓTELES, c.5 n.14 (BK 1383a6). 7. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (BK 1112a23); S. TH., lect.7 n.461. 8. ARISTÓTELES, c.6 n.6 (BK 1115a26): S. TH., 14 n.536. 9. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 1382 a21). 10. *Rhet.* l.2 c.5 n.1 (BK 1382a21). 11. C.5 n.1 (BK 1382a25). 12. C.5 n.14 (BK 1383a5).

los cuales se opone, en cuanto puede, la naturaleza particular. Y así, por la inclinación de la naturaleza particular hay dolor y tristeza por tales males cuando están presentes, y temor si amenazan para el futuro.

ARTICULO 3

¿Hay temor del mal de culpa?

2-2 q.144 a. 12.

Objeciones por las que parece que puede haber temor del mal de culpa.

1. En efecto, dice San Agustín en *Super canonicam loan.*[13] que *el hombre teme con casto temor la separación de Dios.* Pero nada nos separa de Dios sino la culpa, según aquello de Is 59,2: *Vuestros pecados han puesto separación entre vosotros y vuestro Dios.* Luego puede haber temor del mal de culpa.

2. Aún más: Dice Tulio en IV *De tusculanis quaest.*[14] que *tememos aquellas cosas cuya presencia nos entristece.* Pero uno puede dolerse o entristecerse del mal de culpa. Luego también puede uno temer el mal de culpa.

3. Y también: La esperanza se opone al temor. Pero la esperanza puede referirse al bien de la virtud, como es evidente por el Filósofo en IX *Ethic.*[15] Y el Apóstol[16] dice Gál 5,10: *Yo confío de vosotros en el Señor que no tendréis otros sentimientos.* Luego también puede haber temor del mal de culpa.

4. Asimismo, la vergüenza es una especie de temor, como se ha dicho anteriormente (q.41 a.4). Pero la vergüenza versa sobre un hecho torpe, que es un mal de culpa. Luego también el temor.

En cambio está lo que dice el Filósofo en II *Rhetoric.* [17], que *no todos los males se temen; por ejemplo, ser uno injusto o tardo.*

Solución: *Hay que decir:* Según se ha indicado anteriormente (q.40 a.1; q.41 a.2), como el objeto de la esperanza es el bien futuro arduo que uno puede conseguir, así el temor es de un mal futuro arduo que no puede evitarse fácilmente. De lo cual puede concluirse que lo que está sujeto absolutamente a nuestro poder y voluntad, no tiene naturaleza de terrible, sino que sólo es terrible lo que depende de una causa extrínseca. Ahora bien, el mal de culpa tiene como causa propia la voluntad humana y, por consiguiente, no tiene propiamente razón de terrible.

Pero como la voluntad humana puede ser inclinada a pecar por una causa externa, si esta causa posee gran fuerza para inclinarla, entonces podrá haber temor del mal de culpa en cuanto depende de una causa externa; por ejemplo, cuando uno teme vivir en compañía de los malos, no sea que le induzcan a pecar. Pero, propiamente hablando, en tal disposición el hombre teme más la seducción que la culpa considerada en su naturaleza, es decir, en cuanto voluntaria, pues bajo este aspecto no es de temer.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La separación de Dios es una pena consiguiente al pecado, y toda pena procede de algún modo de una causa exterior.

2. *A la segunda hay que decir:* La tristeza y el temor convienen en una cosa, pues ambas tienen por objeto el mal, pero difieren en dos. Primera, porque la tristeza es del mal presente, y el temor, del mal futuro. Segunda, porque la tristeza, residiendo en el concupiscible, mira al mal absolutamente, y, en consecuencia, puede ser de cualquier mal, pequeño o grande. En cambio, el temor, hallándose en el irascible, mira al mal acompañado de cierta arduidad o dificultad, que desaparece en cuanto una cosa está sometida a la voluntad. Y, por tanto, no tememos todas las cosas futuras que cuando están presentes nos entristecen, sino sólo algunas, esto es, las que son arduas.

3. *A la tercera hay que decir:* La esperanza es del bien asequible. Ahora bien, alguien puede conseguir el bien por sí mismo o por otro, y, por consiguiente, la esperanza puede ser de un acto de virtud, que está en nuestra facultad realizar. En cambio, el temor es de un mal que no está sometido a nuestra potestad, y, por tanto, el mal que se teme proviene siempre de una causa extrínseca, mientras el bien que se espera puede provenir

13. Tract.9 sobre 4,18: ML 35,2049. 14. C.6. 15. ARISTÓTELES, c.4 n.5 (BK 1166a25): S. TH., lect.5 n.1808. 16. S. PABLO. 17. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 1382a22).

tanto de una causa intrínseca como de una causa extrínseca.

4. *A la cuarta hay que decir:* Como se ha indicado anteriormente (q.41 a.4 ad 2 y 3), la vergüenza no es el temor del acto mismo del pecado, sino de la deshonra o ignominia que le sigue y que proviene de una causa extrínseca.

ARTICULO 4

¿Puede ser temido el temor mismo?

Objeciones por las que parece que el temor no puede ser temido.

1. En efecto, todo lo que se teme es custodiado con temor para no perderlo, como el que teme perder la salud, la guarda temiendo. Si, pues, el temor es temido, temiendo se guardará el hombre de temer, lo cual parece inadmisible.

2. Aún más: El temor es una huida. Pero nadie huye de sí mismo. Luego el temor no teme al temor.

3. Y también: El temor es de lo futuro. Pero el que teme, ya tiene temor. Luego no puede temer al temor.

En cambio está que el hombre puede amar el amor y dolerse del dolor. Luego también, por la misma razón, puede temer al temor.

Solución: *Hay que decir:* Como se ha indicado (a.3), solamente tiene razón de terrible lo que proviene de una causa extrínseca, mas no lo que proviene de nuestra voluntad. Ahora bien, el temor en parte proviene de una causa extrínseca y en parte está sometido a nuestra voluntad. Proviene, ciertamente, de una causa extrínseca, en cuanto es una pasión que sigue a la imaginación de un mal inminente. Y conforme a esto puede uno temer al temor, es decir, que le amenace la necesidad de temer a causa del ataque de un mal notable. Está sometido a la voluntad en cuanto el apetito inferior obedece a la razón, por lo que el hombre puede rechazar el temor, y en este sentido el temor no puede ser temido, como dice San Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[18] Pero como alguien podría valerse de las razones que aduce para probar que el temor no es temido de ningún modo, por eso hay que responder a ellas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No todo temor es idéntico, sino que hay diversos temores según las diversas cosas que se temen. Nada impide, pues, que por un temor se preserve alguien de otro temor, y de esta manera se guarda de temer por dicho temor.

2. *A la segunda hay que decir:* Siendo uno el temor con que se teme al mal inminente, y otro el temor con que se teme al mismo temor del mal inminente, no se sigue que una cosa huya de sí misma o sea la huida de sí misma.

3. *A la tercera hay que decir:* Por la diversidad de temores ya mencionada (ad 2), puede el hombre temer con temor actual un temor futuro.

ARTICULO 5

¿Son más temidas las cosas repentinas?

Objeciones por las que parece que las cosas insólitas y repentinas no son más temidas.

1. En efecto, así como la esperanza es respecto del bien, así el temor es acerca del mal. Pero la experiencia contribuye a aumentar la esperanza de los bienes. Luego también contribuye a aumentar el temor de los males.

2. Aún más: Dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[19] que son más temidos *no los que son prontos a la ira, sino los apacibles y astutos.* Ahora bien, consta que *los iracundos* tienen movimientos más repentinos. Luego lo que es repentino es menos terrible.

3. Y también: Las cosas que suceden súbitamente pueden considerarse menos. Pero tanto más se temen las cosas cuanto más se las considera; por lo cual dice el Filósofo en III *Ethic.*[20] que *algunos parecen valientes a causa de su ignorancia, los cuales, si llegan a conocer que las cosas son distintas de como sospechan, huyen.* Luego las cosas repentinas se temen menos.

En cambio está lo que dice San Agustín en II *Confess.*[21]: *El temor se es-*

18. Q.33: ML 40,23. 19. ARISTÓTELES, c.5 n.11 (BK 1382b20). 20. ARISTÓTELES, c.8 n.16 (BK 1117a24): S. TH., lect.17 n.580-581. 21. C.6: ML 32,681.

panta de las cosas insólitas y repentinas contrarias a las cosas amadas y se preocupa de la seguridad.

Solución: *Hay que decir:* Como se ha indicado anteriormente (a.3; q.41 a.2), el objeto del temor es el mal inminente que no se puede rechazar con facilidad. Y esto proviene de dos cosas: de la magnitud del mal y de la debilidad del que teme. Ahora bien, a ambas cosas contribuye el que algo sea insólito y repentino. En primer lugar, contribuye a que aparezca mayor el mal inminente. En efecto, todas las cosas corporales, tanto buenas como malas, aparecen menores cuanto más se las considera. Y por eso, así como el dolor del mal presente se mitiga por razón de su larga duración, así también el temor del mal futuro se aminora mediante su consideración anticipada. En segundo lugar, al ser algo insólito y repentino, contribuye a la debilidad del que teme, en cuanto que le priva de los remedios de que el hombre puede proveerse para rechazar el mal futuro, por no poder disponer de ellos cuando el mal surge de improviso.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El objeto de la esperanza es el bien que uno puede conseguir. Y, por tanto, lo que aumenta el poder del hombre, naturalmente aumenta la esperanza, y, por la misma razón, disminuye el temor, porque el temor es de un mal al que no se puede resistir con facilidad. Así, pues, como la experiencia hace al hombre más poderoso para obrar, por eso, del mismo modo que aumenta la esperanza, también disminuye el temor.

2. *A la segunda hay que decir:* Los iracundos no ocultan su ira y, por eso, el daño que causan no es tan repentino que no se prevea. Pero los hombres apacibles y astutos ocultan su ira, y así el daño inminente por parte de ellos no puede preverse, sino que llega de improviso. Y por esta razón dice el Filósofo[22] que tales hombres son más temidos.

3. *A la tercera hay que decir:* De suyo, los bienes o males corporales al principio parecen mayores. La razón de esto es porque una cosa resalta más puesta al lado de su contraria. Por eso, cuando alguien pasa de repente de la pobreza a la riqueza, aprecia más la riqueza debido a la pobreza anterior; y, al contrario, los ricos que caen de repente en la pobreza, la encuentran más horrible. Y por esta razón se teme más el mal repentino, porque parece ser mayor mal. Pero puede suceder por alguna circunstancia que la magnitud del mal permanezca oculta; por ejemplo, cuando los enemigos se esconden insidiosamente. Y entonces es verdad que una consideración diligente hace más terrible el mal.

ARTICULO 6

¿Se teme más lo que no tiene remedio?

Objeciones por las que parece que no debe temerse más lo que no tiene remedio.

1. En efecto, para que haya temor se requiere que quede alguna esperanza de salvación, como se ha dicho antes (a.3; q.41 a.2). Pero en los males irremediables no queda ninguna esperanza de salvación. Luego tales males no se temen en absoluto.

2. Aún más: Ningún remedio puede aplicarse al mal de la muerte, porque naturalmente no es posible el retorno de la muerte a la vida. Sin embargo, no es la muerte lo más temido, como dice el Filósofo en *Rhetoric.*[23] Luego no se teme más lo que no tiene remedio.

3. Y también: Dice el Filósofo en I *Ethic.*[24] que *no es mayor el bien que dura mucho que el de un solo día, ni el perpetuo que el que no lo es.* Luego, por la misma razón, tampoco es peor el mal. Pero las cosas que no tienen remedio no parecen diferenciarse de las otras sino por su larga duración o perpetuidad. Luego no son por esto peores o más terribles.

En cambio está lo que el Filósofo dice en II *Rhetoric.*[25], que *todo lo temible es más terrible aun cuando, una vez cometida la falta, no puede corregirse; o que no tiene socorro, o éste no es fácil.*

Solución: *Hay que decir:* El objeto del temor es el mal; por consiguiente, lo

22. ARISTÓTELES. 23. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 1382a26). 24. ARISTÓTELES, c.6 n.6 (BK 1096b3): S. TH., lect.7 n.85. 25. ARISTÓTELES, c.5 n.12 (BK 1382b22).

que contribuye a aumentar el mal, contribuye a aumentar el temor. Pero el mal no sólo se aumenta según su especie, sino también según las circunstancias, como es manifiesto por lo dicho anteriormente (q.18 a.3). Y entre las demás circunstancias, la larga duración o incluso la perpetuidad parecen contribuir más a aumentar el mal. En efecto, las cosas que existen en el tiempo se miden en cierto modo por la duración del tiempo. Por lo cual, si padecer algo en un determinado tiempo es un mal, padecer lo mismo en doble tiempo se aprehende como duplicado. Y por esta razón, padecer la misma cosa durante un tiempo infinito, que es padecerla perpetuamente, implica en cierto modo un aumento infinito. Ahora bien, los males que, después de hacerse presentes, no pueden tener remedio o no lo tienen con facilidad, se consideran como perpetuos o de larga duración. Y, por lo tanto, se hacen sumamente terribles.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El remedio del mal es doble. Uno, mediante el cual se impide que venga el mal futuro. Y, suprimido tal remedio, desaparece la esperanza y, en consecuencia, el temor. De ahí que no hablemos ahora de tal remedio. Hay otro remedio del mal, mediante el cual se aleja el mal ya presente. Y de este remedio tratamos aquí.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque la muerte sea un mal irremediable, sin embargo, como no amenaza de cerca, no se teme, según se ha dicho antes (a.2).

3. *A la tercera hay que decir:* El Filósofo habla allí[26] del bien en sí mismo, que es el bien según su especie. Pero en este sentido no se aumenta el bien por la larga duración o la perpetuidad, sino por la naturaleza del mismo bien.

26. ARISTÓTELES, *Rhet.* l.2 c.5 n.12 (BK 1382b22).

CUESTIÓN 43

De las causas del temor

Corresponde a continuación tratar de la causa del temor (cf. q.41 introd.). Esta cuestión plantea y exige respuesta a dos problemas:

1. ¿Es el amor causa del temor?—2. ¿Es la impotencia causa del temor?

ARTICULO 1

¿Es el amor causa del temor?

In Ps. ps.18.

Objeciones por las que parece que el amor no es causa del temor.

1. En efecto, lo que induce a una cosa es su causa. Pero *el temor induce al amor de caridad,* como dice San Agustín *Super canonicam Ioan.*[1] Luego el temor es causa del amor, y no viceversa.

2. Aún más: Dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[2], que *son temidos, sobre todo, aquellos de quienes aguardamos inminentemente algunos males.* Pero, por el hecho de que aguardamos un mal de alguien, somos provocados más bien al odio que al amor. Luego el temor es causado más bien por el odio que por el amor.

3. Y también: Se ha dicho anteriormente (q.42 a.3) que lo que depende de nosotros no tiene razón de terrible. Pero las cosas que proceden de nosotros provienen especialmente de lo íntimo del corazón. Luego el temor no es causado por el amor.

En cambio está lo que dice San Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[3]: *Nadie dude de que no es otra la causa de temer sino el poder perder lo que amamos después de conseguirlo, o no alcanzarlo después de esperarlo.* Luego todo temor es causado porque amamos algo. El amor, en consecuencia, es causa del temor.

Solución: *Hay que decir:* Los objetos de las pasiones del alma son respecto de ellas como las formas respecto de las cosas naturales o artificiales, porque las pasiones del alma reciben su especie de los objetos, como las cosas antedichas, de sus formas. Por consiguiente, así como todo lo que es causa de la forma es causa de la cosa constituida por esa forma, así también todo lo que de cualquier modo es causa del objeto, es causa de la pasión. Ahora bien, una cosa puede ser causa del objeto, o a modo de causa eficiente, o a modo de disposición material. Así, el objeto de delectación es el bien aprehendido como conveniente y unido, y su causa eficiente es aquello que causa la unión, o lo que ocasiona la conveniencia o bondad de semejante bien o su apariencia; mientras la causa a modo de disposición material es un hábito o cualquier disposición en virtud de la cual resulta conveniente para alguien, o es aprehendido como tal, el bien que le está unido.

Así, pues, viniendo a nuestro caso, el objeto del temor es lo que se estima como un mal futuro próximo al que no se puede resistir con facilidad. Y, por tanto, aquello que puede infligir ese mal es la causa eficiente del objeto del temor y, consiguientemente, del mismo temor. Mas lo que hace disponer a uno de manera que algo sea tal mal para él, es la causa del temor y de su objeto a modo de disposición material Y en este sentido el amor es causa del temor, pues, por lo mismo que alguien ama un bien, se sigue que lo que priva de ese bien sea un mal para él y, por consiguiente, que lo tome como un mal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como se ha expuesto anteriormente (q.42 a.1), el temor pri-

1. Tract.9 super 4,18: ML 35,2049. 2. ARISTÓTELES, c.5 n.13 (BK 138b33). 3. Q.33 n.13: ML 40,22.

mera y directamente mira al mal que rehuye, el cual se opone al bien amado. Y así, el temor, de suyo, nace del amor. Pero secundariamente mira a la causa de la que proviene tal mal. Y así, accidentalmente, el temor conduce algunas veces al amor, en cuanto el hombre que teme ser castigado por Dios, guarda sus mandamientos, y de este modo comienza a esperar, y la esperanza conduce al amor, como se ha dicho anteriormente (q.40 a.7).

2. *A la segunda hay que decir:* Aquel de quien se aguardan males, primeramente se le odia, pero una vez que se comienza a esperar bienes de él, entonces empieza a ser amado. En cambio, el bien al que es contrario el mal que se teme, era amado desde un principio.

3. *A la tercera hay que decir:* El argumento es procedente respecto de lo que es a modo de causa eficiente del mal terrible, mientras el amor es su causa a modo de disposición material, como se ha dicho (en la sol.).

ARTICULO 2

¿Es la impotencia causa del temor?

In Ps. ps.26.

Objeciones por las que parece que la impotencia no es causa del temor.

1. En efecto, se teme, sobre todo, a los que tienen poder. Pero la impotencia es contraria al poder. Luego la impotencia no es causa del temor.

2. Aún más: Los que van a ser decapitados se hallan en la máxima impotencia. Pero los tales no temen, como dice II *Rhetoric.*[4] Luego la impotencia no es causa del temor.

3. Y también: Pelear proviene de la fortaleza, no de la impotencia. Pero los combatientes temen a los que luchan frente a ellos, como dice II *Rhetoric.*[5] Luego la impotencia no es causa del temor.

En cambio, las causas de los contrarios son contrarias. Pero *las riquezas, la fuerza, el gran número de amigos y el poder excluyen el temor,* como dice II *Rhetoric.*[6] Luego el temor se produce por la falta de estas cosas.

Solución: *Hay que decir:* Como se ha expuesto antes (a.1), puede considerarse una doble causa del temor. La primera, a modo de disposición material, por parte del que teme; la segunda, a modo de causa eficiente, por parte de lo que se teme. Así, pues, en cuanto a la primera, la impotencia es, de suyo, causa del temor. En efecto, sucede que por la falta de poder no puede uno rechazar con facilidad un mal inminente. Pero en cambio, para causar temor se requiere una impotencia de cierta medida. Pues la impotencia que causa el temor de un mal futuro es menor que la impotencia consiguiente al mal presente, objeto de la tristeza. Y aún sería mayor la impotencia si desapareciese totalmente la sensación del mal o el amor del bien cuyo contrario se teme.

En cuanto a la segunda, el poder y la fuerza, absolutamente hablando, son causa del temor, pues por el hecho de que algo que se aprehende como nocivo es poderoso, su efecto no puede rechazarse. Puede suceder, sin embargo, accidentalmente, que bajo este aspecto un defecto cause temor, en cuanto que alguien, debido a un defecto, quiera causar daño; por ejemplo, movido por la injusticia, o porque ha sido antes ofendido o teme serlo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El argumento procede de la causa del temor por parte de la causa eficiente.

2. *A la segunda hay que decir:* Los que ya van a ser decapitados están padeciendo un mal presente. Y, por tanto, su impotencia excede la medida del temor.

3. *A la tercera hay que decir:* Los que combaten no temen por razón del poder que les capacita para luchar, sino a causa de la falta de poder, debido a lo cual no confían en que habrán de vencer.

4. ARISTÓTELES, c.5 n.14 (BK 138a5). 5. ARISTÓTELES, c.5 n.9 (BK 1382b13). 6. ARISTÓTELES, c.5 n.20 (BK 1383b1).

CUESTIÓN 44

De los efectos del temor

Pasamos ahora a tratar de los efectos del temor (cf. q.41 introd,). Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Produce el temor contracción?—2. ¿Dispone para el consejo?—3. ¿Produce temblor?—4. ¿Impide la operación?

ARTICULO 1

¿Produce el temor contracción?

Objeciones por las que parece que el temor no produce contracción.

1. En efecto, cuando se produce la contracción, el calor y los espíritus vitales se retiran al interior. Pero por la abundancia del calor y de los espíritus vitales en el interior se ensancha el corazón para emprender algo con audacia, como es manifiesto en los airados. Lo contrario de esto sucede en el temor. Luego el temor no produce contracción.

2. Aún más: Aumentados los espíritus y el calor en el interior por la contracción, se sigue que el hombre prorrumpa en gritos, como se ve en los que sienten dolor. Pero los que temen no gritan, sino más bien se vuelven taciturnos. Luego el temor no produce contracción.

3. Y también: La vergüenza es una especie de temor, como se ha dicho anteriormente (q.41 a.4). Pero *los avergonzados se ponen rojos,* como dice Tulio en IV *De tusculanis quaest.* [1], y el Filósofo en IV *Ethic.*[2] Ahora bien, el enrojecimiento del rostro no indica una contracción, sino lo contrario. Luego la contracción no es efecto del temor.

En cambio está lo que dice el Damasceno en el libro III[3], que *el temor es una virtud por sístole,* esto es, por contracción.

Solución: *Hay que decir:* Como se ha expuesto anteriormente (q.28 a.5), en las pasiones del alma, el movimiento de la potencia apetitiva es como lo formal, mientras la alteración corporal es como lo material. Ambos elementos están mutuamente proporcionados. De ahí que la alteración corporal se produzca a semejanza y según la naturaleza del movimiento apetitivo. Ahora bien, en cuanto al movimiento animal del apetito, el temor implica cierta contracción. La razón de esto es porque el temor proviene de la imaginación de un mal inminente que difícilmente puede rechazarse, como se ha dicho anteriormente (q.41 a.2). Y el que una cosa sea difícil de rechazar proviene de la debilidad de la potencia, como se ha expuesto anteriormente (q.43 a.2). Y cuanto más débil es la potencia, a tanto menor número de cosas puede extenderse. Por consiguiente, de la misma imaginación que causa el temor, resulta cierta contracción en el apetito. Así vemos en los moribundos que la naturaleza se retrae hacia el interior a causa de la debilidad de sus fuerzas. Y vemos también en las ciudades que, cuando los ciudadanos temen, se retiran del exterior y se recogen cuanto pueden en el interior. Y a semejanza de esta contracción, que pertenece al apetito animal, se sigue también en el temor por parte del cuerpo la contracción del calor y de los espíritus al interior.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como afirma el Filósofo[4] en *De problematibus*[5], aunque en los que temen se retraigan los espíritus de las partes exteriores a las interiores,

1. C.8. 2. ARISTÓTELES, c.9. n.2 (BK 1128b13): S. TH., lect.17 n.870. 3. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* c.23: MG 94,1088. 4. ARISTÓTELES. 5. Ps. ARISTÓTELES, sect.27 probl.3 (BK 947b23). *N.B.* Como modernamente esta obra titulada *Problemata* no suele incluirse en el *Corpus Aristotelicum* entre las auténticas de Aristóteles, por eso, siguiendo el texto latino de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás publicado por *Editiones Paulinae* de Roma (1962), citamos el autor como el seudo Aristóteles.

sin embargo, el movimiento de los espíritus no es idéntico en los airados y en los que temen. En los airados, en efecto, debido al calor y sutileza de los espíritus que provienen del apetito de venganza, se produce interiormente el movimiento de los espíritus desde las partes inferiores a las superiores, y, por eso, los espíritus y el calor se concentran alrededor del corazón. De lo cual se sigue que los airados se muestran prontos y audaces para acometer. En cambio, en los que temen, los espíritus, a causa del enfriamiento que los condensa, se mueven desde las partes superiores a las inferiores. Esta frialdad proviene de la imaginación de su falta de poder. Y por eso no aumentan el calor y los espíritus alrededor del corazón, sino más bien se alejan de él. De ahí que los que temen no sean prontos para atacar, sino más bien para rehuir.

2. *A la segunda hay que decir:* Es natural a todo el que sufre, sea hombre o animal, servirse de cualquier medio para librarse de la cosa nociva presente que le causa dolor. Así vemos que los animales doloridos hieren con la boca o con los cuernos. Ahora bien, en los animales, la principal ayuda para todo es el calor y los espíritus vitales. Y por eso en el dolor la naturaleza conserva el calor y los espíritus interiormente, a fin de utilizarlos en rechazar lo nocivo. De ahí que el Filósofo[6] diga en *De problematibus*[7] que, cuando los espíritus y el calor han aumentado en el interior, es preciso darles salida por la voz. Y por eso, los que sienten dolor apenas pueden reprimir los quejidos. En cambio, en los que temen se produce el movimiento del calor interior y de los espíritus desde el corazón a las partes inferiores, como queda dicho (ad 1). Por lo cual el temor se opone a la formación de la voz por la emisión de los espíritus hacia arriba a través de la boca. Por esta razón, el temor hace guardar silencio. Y de ahí también que *el temor haga temblar,* como dice el Filósofo[8] en *De problematibus*[9].

3. *A la tercera hay que decir:* Los peligros de muerte no sólo son contrarios al apetito animal, sino también a la naturaleza. Y por eso, en este temor no sólo se produce la contracción por parte del apetito, sino también por parte de la naturaleza corporal. En efecto, el animal, imaginándose la muerte, concentra el calor en el interior y se produce en él la misma disposición que cuando su muerte es naturalmente inminente. Y de ahí resulta que *los que temen la muerte palidecen,* como dice IV *Ethic.*[10] En cambio, el mal que teme la vergüenza, no se opone a la naturaleza, sino solamente al apetito animal. Y, por tanto, se produce, ciertamente, una contracción según el apetito animal, mas no según la naturaleza corporal. Pero el alma, como contraída en sí misma, se entrega más al movimiento de los espíritus vitales y del calor, de donde resulta la difusión de éstos a las partes exteriores. Y por eso se ponen rojos los avergonzados.

ARTICULO 2

¿Dispone el temor para el consejo?

2-2 q.129 a.7; *In Ps.* ps.12.

Objeciones por las que parece que el temor no dispone para el consejo.

1. En efecto, no es propio de una misma cosa disponer para el consejo e impedirlo. Pero el temor impide el consejo, pues toda pasión perturba la calma que se requiere para el buen uso de la razón. Luego el temor no dispone para el consejo.

2. Aún más: El consejo es un acto de la razón que piensa y delibera sobre las cosas futuras. Pero hay algún temor *que trastorna las ideas y hace salir a la mente de su lugar,* como dice Tulio en IV *De tusculanis quaest.*[11] Luego el temor no dispone para el consejo, sino más bien lo impide.

3. Y también: Como el consejo se aplica para evitar los males, así también se aplica para conseguir los bienes. Pero como el temor es de los males que deben evitarse, así la esperanza es de los bienes que deben conseguirse. Luego el temor no dispone para el consejo más que la esperanza.

En cambio está lo que dice el Filóso-

6. ARISTÓTELES. 7. Ps. ARISTÓTELES, sect.27 probl.9 (BK 948b20). 8. ARISTÓTELES. 9. Ps. ARISTÓTELES, sect.27 probl.1,6 (BK 947b12; 948a35). 10. ARISTÓTELES, c.9 n.2 (BK 1128b13): S. TH., lect.17 n.870. 11. C.8.

fo en II *Rhetoric.*[12], que *el temor dispone para el consejo.*

Solución: *Hay que decir:* Uno puede estar dispuesto para el consejo de dos modos. Primero, por la voluntad o solicitud de ser aconsejado. Y en este sentido el temor dispone para el consejo. Porque, como dice el Filósofo en III *Ethic.*[13]: *Nos aconsejamos sobre las cosas importantes en las cuales, por así decirlo, desconfiamos de nosotros mismos.* Ahora bien, las cosas que infunden temor no son simplemente malas, sino que tienen cierta importancia, ya porque se aprehenden como difíciles de rechazar, ya también porque se aprehenden como cercanas, según se ha dicho (q.42 a.2). Por eso los hombres buscan aconsejarse principalmente cuando sienten temor.

De un segundo modo se dice que uno está dispuesto para el consejo por la facultad de aconsejar bien. Y, en este sentido, ni el temor ni ninguna pasión dispone para el consejo. Porque al hombre afectado por alguna pasión las cosas le parecen mayores o menores de lo que son en la realidad. Así, al que ama, le parecen mejores las cosas que ama; y al que teme, más terribles las cosas que teme. Y de este modo, por falta de rectitud en el juicio, cualquier pasión, cuanto es de suyo, impide la facultad de aconsejar bien.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es evidente por lo expuesto.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuanto más fuerte es una pasión, tanto más impedido está el hombre afectado por ella. Y por eso, cuando el temor es fuerte, el hombre quiere, en verdad, aconsejarse, pero está tan perturbado en sus pensamientos, que no es capaz de hallar consejo. Pero si es un temor pequeño el que suscita la inquietud de aconsejarse y no perturba mucho la razón, puede incluso ayudar a la facultad de aconsejar bien, por razón de la consiguiente solicitud.

3. *A la tercera hay que decir:* También la esperanza dispone para el consejo, porque, como dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[14], *nadie se aconseja sobre aquellas cosas de que desespera,* como tampoco sobre las imposibles, según dice III *Ethic.*[15] El temor, sin embargo, dispone para el consejo más que la esperanza. Porque la esperanza es del bien en cuanto podemos conseguirlo; mientras que el temor es del mal en cuanto apenas puede repelerse, y así el temor mira más a la razón de dificultad que la esperanza. Y en los asuntos difíciles, sobre todo en los que no confiamos en nosotros, nos aconsejamos, como queda dicho (en la sol.).

ARTICULO 3

¿Produce temblor el temor?

Supra a.1 ad 2; *In Ethic.* 4, lect.17; *In Ps.* ps.17.

Objeciones por las que parece que el temblor no es efecto del temor.

1. En efecto, el temblor es ocasionado por el frío, pues vemos que los que tienen frío tiemblan. Ahora bien, el temor no parece causar frío, sino más bien calor desecante, señal de lo cual es que los que temen tienen sed, especialmente en los más grandes temores, como es manifiesto en los que son conducidos a la muerte. Luego el temor no produce temblor.

2. Aún más: La evacuación de las superfluidades proviene del calor; por eso, generalmente, las medicinas laxativas son calientes. Pero estas evacuaciones de las superfluidades provienen frecuentemente del temor. Luego el temor parece producir calor y, por lo tanto, no causa temblor.

3. Y también: En el temor, el calor se retira del exterior a las partes interiores. Si, pues, a causa de esta retirada del calor el hombre tiembla en las partes exteriores, parece que de la misma manera el temor debería producir temblor en todos los miembros exteriores. Pero no ocurre así. Luego el temblor del cuerpo no es efecto del temor.

En cambio está lo que dice Tulio en IV *De tusculanis quaest.*[16], que *el temblor, la palidez y el rechinar de dientes siguen al terror.*

Solución: *Hay que decir:* Como se ha indicado antes (a.l), en el temor se produce una contracción desde el exterior hacia el interior y, por eso, las partes ex-

12. ARISTÓTELES, c.5 n.4 (BK 138a6) 13. ARISTÓTELES, c.3 n.10 (BK 1112b120): S. TH., lect.7 n.472. 14. ARISTÓTELES, c.5 n.14 (BK 1383a7). 15. ARISTÓTELES, c.3 n.13 (BK 1112b24): S. TH., lect.8 n.477. 16. C.8.

teriores quedan frías, y por esta razón les sobreviene el temblor, que es el instrumento con que mueve el alma, como dice II *De anima*[17].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Retirado el calor del exterior al interior, aumenta el calor interiormente y, sobre todo, hacia las partes inferiores, esto es, en torno a la región digestiva. Y, por tanto, consumida la humedad, se sigue la sed, y también a veces la evacuación del vientre y la emisión de la orina, y en ocasiones incluso del semen. O bien la eliminación de estas superfluidades se produce por la contracción del vientre y de los testículos, como dice el Filósofo[18] en *De problematibus*[19].

2. *A la segunda hay que decir:* Es evidente por lo que antecede.

3. *A la tercera hay que decir:* Como en el temor el calor abandona el corazón, dirigiéndose de las partes superiores a las inferiores, por eso a los que sienten temor les tiembla especialmente el corazón y los miembros que tienen alguna conexión con el pecho, donde se halla el corazón. De ahí que a los que temen les tiemble principalmente la voz, por la proximidad de la arteria vocal al corazón. También tiembla el labio inferior y toda la mandíbula inferior por su contigüidad con el corazón, de donde resulta asimismo el rechinamiento de dientes. Y por la misma razón tiemblan los brazos y las manos. O también porque estos miembros son más movibles. Por lo cual, a los que temen les tiemblan hasta las rodillas, según aquello de Is 35,3: *fortaleced las manos flojas y robusteced las rodillas temblorosas.*

ARTICULO 4

¿Impide el temor la operación?

Objeciones por las que parece que el temor impide la operación.

1. En efecto, la operación se impide principalmente por la perturbación de la razón, que dirige en el obrar. Pero el temor perturba la razón, como queda dicho (a.2). Luego el temor impide la operación.

2. Aún más: Los que hacen alguna cosa con temor, fracasan más fácilmente en el obrar, como si uno camina por una viga en alto, fácilmente se cae debido al temor, mas no se caería si caminase por la misma viga colocada en el suelo, por falta de temor. Luego el temor impide la operación.

3. Y también: La pereza o flojedad es una especie de temor. Pero la pereza impide la operación. Luego también el temor.

En cambio está lo que dice el Apóstol[20] Flp 2,12: *Con miedo y temblor trabajad en vuestra salvación.*

Solución: *Hay que decir:* La operación exterior del hombre es causada, ciertamente, por el alma como primer motor, pero por los miembros corporales como instrumentos. Ahora bien, la operación puede ser impedida tanto por defecto del instrumento como por defecto del motor principal. Por parte, pues, de los instrumentos corporales, el temor, en cuanto es de suyo, tiende siempre naturalmente a impedir la operación exterior, a causa de la falta de calor que por el temor se produce en los miembros exteriores. Pero, por parte del alma, si es un temor moderado, que no perturba la razón, ayuda a obrar bien, en cuanto causa cierta solicitud y hace que el hombre sea más cuidadoso en aconsejarse y obrar. En cambio, si el temor crece tanto que perturba la razón, impide la operación incluso por parte del alma. Pero el Apóstol[21] no habla de tal temor.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es evidente por lo expuesto.

2. *A la segunda hay que decir:* Los que se caen de una viga colocada en alto, padecen perturbación de la imaginación a causa del temor de la caída que se imaginan.

3. *A la tercera hay que decir:* Todo el que teme rehuye lo que teme, y, por consiguiente, siendo la pereza temor de la operación misma en cuanto laboriosa, impide la operación, porque retrae de ella a la voluntad. En cambio, el temor de otras cosas en tanto ayuda a la operación en cuanto inclina la voluntad a obrar aquello por lo que el hombre evita lo que teme.

17. ARISTÓTELES, c.4 n.16 (BK 416b29): S. TH., lect.9 n.348. 18. ARISTÓTELES. 19. Ps. ARISTÓTELES, sect.26 probl.10-11 (BK 948b35; 949a9). 20. S. PABLO. 21. S. PABLO.

CUESTIÓN 45

De la audacia

Pasamos ahora a tratar de la audacia (cf. q.41 introd.). Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Es la audacia contraria al temor?—2. ¿Cómo se relaciona la audacia con la esperanza?—3. De la causa de la audacia.—4. De su efecto.

ARTICULO 1

¿Es la audacia contraría al temor?

Supra q.23 a.2.

Objeciones por las que parece que la audacia no es contraria al temor.

1. En efecto, dice San Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[1] que *la audacia es un vicio.* Ahora bien, el vicio es contrario a la virtud. Luego, no siendo el temor virtud, sino pasión, parece que la audacia no es contraria al temor.

2. Aún más: Una cosa tiene un solo contrario. Pero la esperanza es contraria al temor. Luego la audacia no lo es.

3. Y también: Cada pasión excluye la pasión opuesta. Pero lo que se excluye por el temor es la seguridad, pues dice San Agustín en II *Confess.*[2] que *el temor toma precauciones por la seguridad.* Luego la seguridad es contraria al temor. Luego la audacia no lo es.

En cambio está lo que dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[3], que *la audacia es contraria al temor.*

Solución: *Hay que decir:* Es de la esencia de los contrarios que haya entre ellos la máxima distancia, como se afirma en X *Metaphys.*[4] Ahora bien, lo que más dista del temor es la audacia, pues el temor rehuye el daño futuro a causa de su victoria sobre el que teme, mientras la audacia afronta el peligro inminente por razón de su propia victoria sobre el peligro mismo. Luego manifiestamente la audacia es contraria al temor.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La ira, y la audacia y los nombres de todas las pasiones pueden tomarse en dos sentidos. Primero, en cuanto implican absolutamente los movimientos del apetito sensitivo hacia algún objeto bueno o malo, y así son nombres de pasiones. Segundo, en cuanto que juntamente con este movimiento implican un alejamiento del orden de la razón, y así son nombres de vicios. Y en este sentido habla San Agustín de la audacia, mientras que nosotros hablamos ahora de la audacia según el primer sentido.

2. *A la segunda hay que decir:* Una cosa bajo el mismo aspecto no tiene muchos contrarios, pero nada impide que los tenga bajo diversos aspectos. Y así se ha dicho anteriormente (q.23 a.2) que las pasiones del irascible tienen una doble contrariedad. La primera, por la oposición del bien y del mal, y de este modo el temor es contrario a la esperanza; la segunda, por la oposición del acercamiento y del alejamiento, y así la audacia es contraria al temor, mientras que la desesperación lo es a la esperanza.

3. *A la tercera hay que decir:* La seguridad no significa algo contrario al temor, sino la mera exclusión del temor, pues se dice estar seguro aquel que no teme. Por tanto, la seguridad se opone al temor como privación, y la audacia como contrario. Y así como lo contrario incluye en sí la privación, así la audacia incluye la seguridad.

ARTICULO 2

¿Sigue Ia audacia a la esperanza?

Supra q.25 a.3; *De verit.* q.26 a.5 ad 2; *In Ethic.* 3 lect.15.

Objeciones por las que parece que la audacia no sigue a la esperanza.

1. Q. 31: ML 40,21; q.34: ML 40,23. 2. C.6: ML 32,681. 3. ARISTÓTELES, c.5 n.16 (BK 1383a16). 4. ARISTÓTELES, 1.9 c.4 n.1 (BK 1055a9): S. TH., 1.10 lect.5 n.2024.

1. En efecto, la audacia es respecto de los males y cosas terribles, como dice III *Ethic.*[5] Pero la esperanza mira al bien, como se ha indicado anteriormente (c.40 a.1). Luego tienen diversos objetos y no son de un mismo orden. Luego la audacia no sigue a la esperanza.

2. Aún más: Como la audacia es contraria al temor, así la desesperación lo es a la esperanza. Pero el temor no sigue a la desesperación, antes bien la desesperación excluye el temor, como dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[6] Luego la audacia no sigue a la esperanza.

3. Y también: La audacia tiende a un bien, esto es, a la victoria. Pero tender al bien arduo es propio de la esperanza. Luego la audacia es lo mismo que la esperanza, y, por consiguiente, no sigue a ésta.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *Ethic.* [7], que *aquellos que tienen buena esperanza son audaces.* Luego parece que la audacia sigue a la esperanza.

Solución: *Hay que decir:* Como ya se ha indicado muchas veces (q.22 a.2; q.25 a.l; q.41 a.1), todas estas pasiones del alma pertenecen a la potencia apetitiva, y todo movimiento de la potencia apetitiva se reduce a una prosecución o a una huida. Y la prosecución o huida es de algo, ya directa, ya indirectamente. Directamente o de suyo, la prosecución es del bien, y la huida, del mal; pero indirecta o accidentalmente la prosecución puede ser del mal por razón de un bien adjunto, y la huida, del bien, por razón de un mal anejo. Mas lo que es accidental sigue a lo que es esencial y directo. Y, por consiguiente, el acercamiento al mal sigue a la aproximación al bien, como la huida del bien sigue a la huida del mal. Ahora bien, estas cuatro cosas corresponden a cuatro pasiones: pues la prosecución del bien pertenece a la esperanza; la huida del mal, al temor; la aproximación al mal terrible, a la audacia; y la huida del bien, a la desesperación. De donde resulta que la audacia sigue a la esperanza, pues por lo mismo que alguien espera superar una cosa terrible inminente, la persigue audazmente. Pero la desesperación sigue al temor, pues la razón de que uno desespere es porque teme la dificultad aneja al bien que debería esperar.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El argumento concluiría si el bien y el mal fuesen objetos que no guardasen relación entre sí. Pero como el mal tiene alguna relación con el bien, puesto que es posterior al bien, como la privación lo es al hábito, por eso la audacia que acomete al mal sigue a la esperanza que se dirige al bien.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque el bien es, absolutamente hablando, antes que el mal, sin embargo, la huida se debe al mal con anterioridad al bien, como la aproximación se debe al bien con anterioridad al mal. Y, por lo tanto, así como la esperanza es anterior a la audacia, así el temor lo es a la desesperación. Y de igual modo que no siempre del temor se sigue la desesperación, sino cuando fuere intenso, tampoco de la esperanza se sigue la audacia sino cuando fuere vehemente.

3. *A la tercera hay que decir:* La audacia, aunque es acerca de un mal al que está unido el bien de la victoria en la apreciación del audaz, mira, sin embargo, al mal, mientras que la esperanza mira al bien adjunto. Y de la misma manera, la desesperación mira directamente al bien que rehuye, mientras el temor mira al mal adjunto. Por consiguiente, propiamente hablando, la audacia no es una parte de la esperanza, sino su efecto, como tampoco la desesperación es parte del temor, sino su efecto. Y por esta misma razón la audacia no puede ser pasión principal.

ARTICULO 3

¿Es algún defecto la causa de la audacia?

Objeciones por las que parece que algún defecto es causa de la audacia.

1. En efecto, dice el Filósofo[8], en el libro *De problematibus*[9], que *los amadores del vino son fuertes y audaces.* Pero del vino proviene el defecto de la embriaguez.

5. ARISTÓTELES, c.7 n.7 (BK 1115b28): S. TH., lect.15 n.552. 6. ARISTÓTELES, c.5 n.14 (BK 1383a3). 7. ARISTÓTELES, c.8 n.13 (BK 1117a9): S. TH., lect.17 n.577. 8. ARISTÓTELES. 9. Ps. ARISTÓTELES, sect.27 probl.4 (BK 948a13).

Luego la audacia es causada por un defecto.

2. Aún más: Dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[10] que *los que no han experimentado los peligros son audaces.* Pero la inexperiencia es un defecto. Luego la audacia es causada por un defecto.

3. Y también: Los que han sufrido injusticias suelen ser más audaces, *como también las bestias cuando son heridas,* según dice III *Ethic.* [11] Pero sufrir injusticia es un defecto. Luego la audacia es causada por un defecto.

En cambio está lo que dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[12], que la causa de la audacia tiene lugar *cuando hay en la imaginación esperanza de cosas saludables como existentes cerca, y de las cosas temibles o como no existentes, o existiendo lejanas.* Pero lo que pertenece al defecto implica o separación de las cosas saludables o proximidad de las terribles. Luego nada de lo que pertenece al defecto es causa de la audacia.

Solución: *Hay que decir:* Como se ha indicado anteriormente (a.1 y 2), la audacia sigue a la esperanza y es contraria al temor. Por lo cual todo lo que por su naturaleza está ordenado a causar la esperanza o a excluir el temor es causa de la audacia. Y como el temor y la esperanza, e incluso la audacia, consisten, por ser pasiones, en un movimiento del apetito y en una transmutación corporal, la causa de la audacia puede considerarse de dos maneras, ya en cuanto a suscitar la esperanza, ya en cuanto a excluir el temor. La primera, por parte del movimiento apetitivo; y la segunda, por parte de la transmutación corporal.

Por parte del movimiento apetitivo que sigue a la aprehensión, se suscita la esperanza, causa de la audacia, por aquello que nos hace estimar como posible el conseguir la victoria, bien sea por el propio poder, como la fortaleza corporal, la experiencia en los peligros, la abundancia de riquezas y otras cosas similares; o bien por el poder de otros, como la multitud de amigos o de cualesquiera otros auxiliares, y principalmente si el hombre confía en la ayuda divina. Por lo cual, *quienes están en buena relación con las cosas divinas son más audaces,* según dice también el Filósofo en II *Rhetoric.*[13] Y el temor se excluye, en cuanto a esta manera, por el alejamiento de lo terrible amenazador; por ejemplo, no teniendo enemigos por no haber causado daño a nadie, el hombre no ve que le amenace peligro alguno, pues los peligros parecen amenazar especialmente a quienes han causado daño a otros.

En cambio, por parte de la transmutación corporal, la audacia es causada mediante la suscitación de la esperanza y la exclusión del temor por aquellas cosas que producen calor alrededor del corazón. Por lo cual dice el Filósofo en el libro *De partibus animalium*[14] que *aquellos que tienen el corazón pequeño cuantitativamente son más audaces, y los animales que tienen el corazón grande cuantitativamente, son tímidos; porque el calor natural no puede calentar tanto un corazón grande como uno pequeño, del mismo modo que el fuego no puede calentar tanto una casa grande como una pequeña.* Y en el libro *De problematibus*[15] dice que *los que tienen pulmón sanguíneo son más audaces por el calor del corazón que resulta de ello.* Y en el mismo lugar afirma que *los amadores del vino son más audaces por el calor del vino.* Por eso también se ha dicho anteriormente (q.40 a.6) que la embriaguez contribuye a dar buena esperanza, pues el calor del corazón rechaza el temor y suscita la esperanza por la extensión y amplitud del corazón.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La embriaguez causa la audacia, no en cuanto es un defecto, sino en cuanto produce la dilatación del corazón, y también en cuanto crea la imagen de una cierta grandeza.

2. *A la segunda hay que decir:* Los que no tienen experiencia de los peligros son más audaces no por un defecto, sino accidentalmente, es decir, en cuanto que por su inexperiencia no conocen la propia debilidad ni la presencia de los peligros. Y así, por la eliminación de la causa del temor, resulta la audacia.

3. *A la tercera hay que decir:* Como indica el Filósofo en II *Rhetoric.*[16], *los que*

10. ARISTÓTELES, c.5 n.18 (BK 1383a28). 11. ARISTÓTELES, c.8 n.1116b32): S. TH., lect.17 n.574 12. ARISTÓTELES, c.5 n.16 (BK 1383a17). 13. ARISTÓLES, c.5 n.21 (BK 1383b5). 14. ARISTÓTELES, l.3 c.4 (BK 667a15) 15. ARISTÓTELES, c.27 n.4 BK 948a17). 16. ARISTÓTELES, c.5 n.21 (BK 1383b7).

han sufrido injusticia se hacen más audaces, porque estiman que Dios socorre a los que padecen injusticia.

Y de esta manera queda claro que ningún defecto causa la audacia a no ser accidentalmente, en cuanto tiene adjunta alguna excelencia verdadera o imaginaria, por parte de sí o por parte de otro.

ARTICULO 4

¿Son los audaces más valerosos al principio que en medio del peligro?

In Ethic. lect.15.

Objeciones por las que parece que los audaces no son más valerosos al principio que en medio del peligro.

1. En efecto, el temblor es producido por el temor, que es contrario a la audacia, como es evidente por lo dicho (a.1; q.44 a.3). Pero los audaces a veces tiemblan al principio, como dice el Filósofo[17] en el libro *De problematibus* [18]. Luego no son más valerosos al principio que hallándose en medio del peligro.

2. Aún más: Con el aumento del objeto se acrecienta la pasión, de modo que, si un bien es amable, también un mayor bien es más amable. Pero lo arduo es el objeto de la audacia. Luego, aumentado lo arduo, se aumenta la audacia. Ahora bien, el peligro resulta más arduo y difícil cuando está presente. Luego entonces debe crecer más la audacia.

3. Y también: Las heridas recibidas provocan la ira. Pero la ira causa la audacia, pues dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[19] que *la ira da atrevimiento.* Luego cuando ya se hallan en medio del peligro y son heridos, parece que se hacen más audaces.

En cambio está lo que dice III *Ethic.*[20], que *los audaces son precipitados y animosos antes de los peligros, pero ja en ellos se retiran.*

Solución: *Hay que decir:* La audacia, siendo un movimiento del apetito sensitivo, sigue a la aprehensión de la potencia sensitiva. Ahora bien, la potencia sensitiva no compara ni examina cada una de las circunstancias de una cosa, sino que forma un juicio inmediato. Mas ocurre a veces que es imposible conocer en la aprehensión inmediata todas las dificultades que se presentan en un asunto determinado. De ahí que surja un movimiento de audacia para hacer frente al peligro. Y por eso, cuando experimentan el peligro mismo, sienten una dificultad mayor de la que se habían figurado. Y, en consecuencia, ceden.

En cambio, la razón es capaz de examinar atentamente todo lo que ofrece dificultad en un asunto. Y por eso, los fuertes, que afrontan los peligros según el juicio de la razón, al principio parecen remisos, porque no acometen con pasión, sino con la debida deliberación. Mas cuando se hallan en medio de los peligros no experimentan cosa alguna imprevista, sino que algunas veces son menores de lo que habían pensado de antemano. Y por eso son más perseverantes. O también porque afrontan los peligros por el bien de la virtud, y su voluntad del bien se mantiene firme en ellos por grandes que sean los peligros, mientras que los audaces lo hacen por la mera apreciación que produce en ellos la esperanza y excluye el temor, como se ha dicho (a.3).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* También en los audaces sobreviene el temblor a causa de la retirada del calor desde las partes exteriores a las interiores, como asimismo en los que temen. Pero en los audaces se retira el calor hacia el corazón, mientras que, en los que temen, hacia la región inferior.

2. *A la segunda hay que decir:* El objeto del amor es el bien absolutamente considerado; por lo cual, aumentado el bien absolutamente, aumenta el amor. En cambio, el objeto de la audacia es un compuesto de bien y de mal; y el movimiento de la audacia hacia el mal presupone el movimiento de la esperanza hacia el bien. Y por eso, si se añade tanta dificultad al peligro que sobrepasa la esperanza, el movimiento de la audacia no seguirá, sino que disminuirá. En cam-

17. ARISTÓTELES. 18. Ps. ARISTÓTELES, sect.27 probl.3 (BK 948a8). 19. ARISTÓTELES, c.5 n.21 (BK 1383b7). 20. ARISTÓTELES, c.7 n.12 (BK 1116a7): S. TH., lect.15 n.556.

bio, si el movimiento es de audacia, cuanto mayor es el peligro, tanto mayor se reputa la audacia.

3. *A la tercera hay que decir:* Una lesión no causa la ira, a no ser que se suponga alguna esperanza, como se dirá más adelante (q.46 a.1). Y, por consiguiente, si el peligro fuere tan grande que sobrepase la esperanza de la victoria, no se seguirá la ira. Pero en verdad que, si se sigue la ira, aumentará la audacia.

CUESTIÓN 46

De la ira en sí misma

Corresponde a continuación tratar de la ira (cf. q.40 introd.). Primero, de la ira en sí misma; segundo, de la causa que produce la ira y de su remedio (q-47); tercero, de su efecto (q.48). La primera de estas cuestiones plantea y exige respuesta a ocho problemas:

1. ¿Es la ira una pasión especial?—2. ¿Es el objeto de la ira el bien o el mal?—3. ¿Reside la ira en el concupiscible?—4. ¿Se da la ira con la razón?—5. ¿Es la ira más natural que la concupiscencia?—6. ¿Es la ira más grave que el odio?—7. ¿Se refiere la ira solamente a aquellos a quienes se refiere la justicia?—8. De las especies de la ira.

ARTICULO 1

¿Es la ira una pasión especial? [a]

Supra q.23 a.4; *In Sent.* 3 d.26 q.1 a.3.

Objeciones por las que parece que la ira no es una pasión especial.

1. En efecto, la potencia irascible recibe su nombre de la ira. Pero a esta potencia pertenecen no una sola pasión, sino muchas. Luego la ira no es una pasión especial.

2. Aún más: Cada pasión especial tiene una contraria, como se ve enumerándolas. Pero no hay pasión alguna contraria a la ira, como se ha dicho anteriormente (q.23 a.3). Luego la ira no es una pasión especial.

3. Y también: Una pasión especial no incluye otra. Pero la ira incluye muchas pasiones, pues se da con la tristeza y con la delectación y con la esperanza, como consta por el Filósofo en II *Rhetoric.*[1] Luego la ira no es una pasión especial.

En cambio está que el Damasceno considera la ira como pasión especial[2]. E igualmente Tulio en IV *De tusculanis quaest.*[3]

Solución: *Hay que decir:* Una cosa se denomina general de dos modos. Uno, por predicación, como *animal* es general respecto de todos los animales. Otro, por causalidad, como el sol es la causa general de todo lo que es engendrado aquí abajo, según Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[4] Pues así como el género contiene muchas diferencias en potencia en cuanto a la semejanza de la materia, así la causa agente contiene muchos efectos en cuanto a su potencia activa. Ahora bien, sucede que algún efecto es producido mediante el concurso de diversas causas, y como toda causa de alguna manera permanece en su efecto, puede decirse también, de un tercer modo, que el efecto producido por una multitud de causas implica una cierta generalidad, en cuanto que contiene de alguna manera en acto muchas causas.

Así, pues, la ira no es una pasión general del primer modo, sino que forma parte de una división con otras pasiones, según se ha dicho anteriormente (q.23 a.4). E igualmente tampoco lo es del segundo modo, pues no es causa de otras pasiones, aunque el amor puede llamarse pasión general en este sentido, como demuestra San Agustín en XIV *De civ. Dei*[5], porque el amor es la primera raíz

1. ARISTÓTELES, c.2 n.1.2 (BK 1378a31; b1). 2. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* 1.2 c.16: MG 94,932. 3. C.7; c.9. 4. §4: MG 3,697: S. TH. lect.3 n.311. 5. C.7: ML 41,410.

---

a Es bien notable el triple modo de generalidad señalado aquí por Santo Tomás: el universal lógico y el universal dinámico, bien sea de efecto (una causa con muchos efectos), bien sea de causa (un efecto de muchas causas).

de todas las pasiones, según se ha expuesto anteriormente (q.27 a.4). En cambio, la ira puede llamarse pasión general del tercer modo, en cuanto es causada por el concurso de muchas pasiones. En efecto, el movimiento de la ira no surge sino a causa de alguna tristeza inferida y supuestos el deseo y la esperanza de vengarse, porque, como dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[6], *el airado tiene esperanza de castigar, pues desea la venganza en cuanto le es posible.* Por eso, si la persona que causó el daño es muy superior, no se sigue la ira, sino solamente tristeza, como dice Avicena en *De anima*[7],

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La potencia irascible recibe su nombre de la ira, no porque todo movimiento de esta potencia sea ira, sino porque todos los movimientos de esta potencia terminan en la ira, y entre sus otros movimientos, ése es el más manifiesto.

2. *A la segunda hay que decir:* Por lo mismo que la ira es causada por pasiones contrarias, a saber, por la esperanza, que es del bien, y por la tristeza, que es del mal, incluye en sí misma la contrariedad, y por eso no tiene contrario fuera de sí. Como en los colores intermedios tampoco se encuentra otra contrariedad que la de los colores simples, de los que provienen.

3. *A la tercera hay que decir:* La ira incluye muchas pasiones, no, ciertamente, como el género las especies, sino más bien según la inclusión de la causa en el efecto.

ARTICULO 2

¿Es el objeto de la ira el bien o el mal?

Infra a.6; *De malo* q.12 a.2 et 4.

Objeciones por las que parece que el objeto de la ira es el mal.

1. En efecto, dice San Gregorio Niseno[8] que la ira es como *el escudero de la concupiscencia,* en cuanto combate lo que impide la concupiscencia. Pero todo impedimento tiene razón de mal. Luego la ira mira al mal como objeto.

2. Aún más: La ira y el odio convienen en el efecto, pues es propio de ambas infligir daño a otro, como se ha dicho anteriormente (q.29 a.1). Pero el odio mira al mal como a su objeto, según se ha dicho anteriormente (q.29 a.l). Luego también la ira.

3. Y también: La ira es causada por la tristeza, por lo cual dice el Filósofo en VII *Ethic.*[9] que *la ira obra con tristeza.* Pero el objeto de la tristeza es el mal. Luego también el de la ira.

En cambio está lo que dice San Agustín en II *Confess.*[10], que *la ira apetece la venganza.* Pero el deseo de venganza es deseo de un bien, ya que la venganza pertenece a la justicia. Luego el objeto de la ira es el bien.

Asimismo, la ira implica siempre la esperanza, por lo que también produce delectación, como dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[11] Pero el objeto de la esperanza y de la delectación es el bien. Luego también el de la ira.

Solución: *Hay que decir:* El movimiento de la potencia apetitiva sigue al acto de la potencia aprehensiva. Ahora bien, la potencia aprehensiva conoce una cosa de dos modos. Primero, a modo de algo simple, como cuando entendemos qué es el hombre; segundo, a modo de algo complejo, como cuando entendemos que lo blanco está en el hombre. Por consiguiente, la potencia apetitiva puede tender al bien y al mal de ambos modos. A modo de algo simple o incomplejo, cuando el apetito absolutamente sigue o se adhiere al bien o rehuye el mal. Y tales movimientos son el deseo y la esperanza, la delectación y la tristeza, y otras cosas similares. Y a modo de algo complejo, como cuando el apetito está interesado en que un bien o un mal se halle o se realice en otro, ya tendiendo hacia esto, ya huyendo de aquello. Esto se ve manifiestamente en el amor y en el odio. En efecto, amamos a alguno en cuanto queremos que se halle en él un determinado bien, y le odiamos en cuanto que-

6. ARISTÓTELES, c.2 n.2 (BK 1378b4). 7. P.4 c.6. 8. Cf. NEMESIO, *De nat. hom.* c.21: MG 40,692. 9. ARISTÓTELES, c.6 n.4 (BK 1149b20): S. TH., lect.6 n.1396. 10. C.6: ML 32,681. 11. ARISTÓTELES, c.2 n.2 (BK 1378b1).

remos que se halle en él un determinado mal. Y lo mismo ocurre en la ira, pues todo el que se irrita, busca vengarse de alguien. Y así, el movimiento de la ira tiende a dos cosas, a saber, a la venganza misma, la que desea y espera como un bien, y por eso también se deleita en ella. Y tiende además hacia aquel de quien busca vengarse como hacia algo contrario y nocivo, lo cual pertenece a la razón de mal.

Hay que observar, sin embargo, una doble diferencia en esta relación de la ira con el odio y con el amor. La primera es que la ira siempre mira a dos objetos, mientras el amor y el odio a veces miran a un objeto solamente, como cuando se dice que alguien ama u odia el vino o algo semejante. La segunda es que los dos objetos a los que mira el amor son buenos, pues el que ama quiere el bien para alguien como conveniente para el mismo. Y los dos objetos a los que mira el odio implican razón de mal, pues el que odia quiere el mal para alguien como cosa inconveniente para ese tal. Pero la ira mira a un objeto según la razón de bien, es decir, a la venganza que desea; y al otro bajo la razón de mal, esto es, como a un hombre nocivo, del cual quiere vengarse. Y, por tanto, es una pasión compuesta en cierto modo de pasiones contrarias.

Y con esto aparece clara la respuesta a las objeciones.

ARTICULO 3

¿Reside la ira en el concupiscible?

In Sent. 3 d.26 q.1 a.2.

Objeciones por las que parece que la ira reside en el concupiscible.

1. En efecto, dice Tulio en IV *De tusculanis quaest.*[12] que la ira es una cierta *libido.* Pero la libido reside en el concupiscible. Luego también la ira.

2. Aún más: Dice San Agustín en *Regula*[13] que *la ira crece hasta el odio.* Y Tulio afirma en el mismo libro[14] que *el odio es ira inveterada.* Pero el odio reside en el concupiscible como el amor. Luego la ira reside en el concupiscible.

3. Y también: El Damasceno[15] y San Gregorio Niseno[16] dicen que *la ira está compuesta de tristeza y deseo.* Pero una y otro residen en el concupiscible. Luego la ira reside en el concupiscible.

En cambio, la potencia concupiscible es distinta de la irascible. Si, pues, la ira residiese en el concupiscible, no recibiría de ella su nombre la potencia irascible.

Solución: *Hay que decir:* Como se ha indicado anteriormente (q.23 a.1), las pasiones del irascible difieren de las del concupiscible en que el objeto de éstas son el bien y el mal en absoluto, mientras el objeto de las pasiones del irascible son el bien y el mal con una cierta grandeza y arduidad. Ahora bien, se ha dicho (a.2) que la ira mira a dos objetos, esto es, a la venganza que desea y a aquel de quien busca vengarse. Y acerca de ambas cosas la ira requiere cierta arduidad, pues el movimiento de la ira no surge si no se da una cierta magnitud, puesto que *lo que no es nada o muy poco no merece ninguna estima,* como dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[17] Por tanto, es evidente que la ira no reside en el concupiscible, si no en el irascible.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Tulio[18] llama libido al apetito de cualquier bien futuro sin distinción de lo arduo o no arduo. Y según esto, pone la ira bajo la libido, por cuanto es apetito de venganza. Pero en este sentido la libido es común al irascible y al concupiscible.

2. *A la segunda hay que decir:* Se afirma que la ira crece hasta el odio, no en el sentido de que la misma pasión que antes fue ira, después se haga odio por una especie de arraigo, sino por una cierta causalidad. La ira, en efecto, que dura largo tiempo, causa el odio.

3. *A la tercera hay que decir:* Se afirma que la ira está compuesta de tristeza y deseo, no como de partes, sino como de causas. Se ha dicho anteriormente (q.25 a.2), en efecto, que las pasiones del concupiscible causan las pasiones del irascible.

12. C.9. 13. Epist.211: ML 33,964. 14. *Tuscul.* l.4 c.9. 15. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* l.2 c.16: MG 94,933. 16. Cf. NEMESIO, *De nat. hom.* c.21: MG 49,692. 17. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 1378b12). 18. *Tuscul.* l.4 c.6.

ARTICULO 4

¿Se da la ira con la razón?

2-2 q.156 a.4; *In Ethic.* lect.6.

Objeciones por las que parece que la ira no se da con la razón.

1. En efecto, al ser la ira una pasión, reside en el apetito sensitivo. Pero el apetito sensitivo no sigue a la aprehensión de la razón, sino a la de la parte sensitiva. Luego la ira no se da con la razón.

2. Aún más: Los animales carecen de razón y, sin embargo, en ellos se encuentra la ira. Luego la ira no se da con la razón.

3. Y también: La embriaguez liga la razón y, sin embargo, contribuye a la ira. Luego la ira no se da con la razón.

En cambio está lo que dice el Filósofo en VII *Ethic.*[19], que *la ira sigue en algún modo a la razón.*

Solución: *Hay que decir:* Como se ha indicado anteriormente (a. 2), la ira es el apetito de venganza. Pero ésta implica la comparación entre el castigo que debe infligirse con el daño recibido. Por eso dice el Filósofo en VII *Ethic.*[20] que *el que silogiza que debe atacar a alguien se irrita inmediatamente.* Ahora bien, comparar y sacar conclusiones es propio de la razón. Y, por consiguiente, la ira se da en cierto modo con la razón.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El movimiento de la potencia apetitiva puede darse con la razón de dos modos. Uno, con la razón imperando, y así la voluntad acompaña a la razón, por lo que también se llama apetito racional. Otro, con la razón denunciando, y de este modo la ira se da con la razón. En efecto, dice el Filósofo[21] en el libro *De problematibus*[22] que *la ira se da con la razón, no como razón que impera, sino como razón que manifiesta la injuria.* Porque el apetito sensitivo no obedece inmediatamente a la razón, sino mediante la voluntad.

2. *A la segunda hay que decir:* Los animales brutos tienen el instinto natural puesto en ellos por la razón divina, en virtud del cual tienen movimientos interiores y exteriores semejantes a los movimientos de la razón, como se ha dicho anteriormente (q.40 a.3).

3. *A la tercera boy que decir:* Como indica VII *Ethic.*[23], la ira *escucha de alguna manera a la razón,* en cuanto anuncia que se le ha hecho un ultraje, *pero no escucha enteramente,* porque no guarda la regla de la razón en contrapesar la venganza. La ira, por tanto, requiere algún acto de la razón y pone un obstáculo a la razón. Por eso dice el Filósofo[24], en el libro *De problematibus*[25], que los que están muy ebrios, como se hallan privados de todo juicio de la razón, no se airan; pero los que están poco ebrios se irritan, porque conservan el juicio de la razón, aunque impedido.

ARTICULO 5

¿Es la ira más natural que la concupiscencia?

2-2 q.156 a.4; *De verit.* q.25 a.6 ad 4; *In Ethic.* 7 lect.6.

Objeciones por las que parece que la ira no es más natural que la concupiscencia.

1. En efecto, se dice que es propio del hombre ser un animal manso por naturaleza. Pero la mansedumbre se opone a la ira, como dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[26] Luego la ira no es más natural que la concupiscencia, sino que parece ser enteramente contra la naturaleza del hombre.

2. Aún más: La razón se contrapone a la naturaleza, pues aquellas cosas que obran según la razón no decimos que obren según la naturaleza. Pero la ira se da con la razón, y la concupiscencia sin ella, como dice VII *Ethic.*[27] Luego la concupiscencia es más natural que la ira.

3. Y también: La ira es apetito de venganza, mientras la concupiscencia es principalmente apetito de las cosas deleitables al tacto, a saber, de la comida y

19. ARISTÓTELES, c.6 n.1 (BK 1149b1): S. TH., lect.6 n.1386. 20. ARISTÓTELES, c.6 n.1 (BK 1149a33): S. TH., lect.6 n.1388. 21. ARISTÓTELES. 22. Ps. ARISTÓTELES, c.28 n.3 (BK 949b17). 23. ARISTÓTELES, c.6 n.1 (BK 1149b1): S. TH., lect.6 n.1386. 24. ARISTÓTELES. 25. Ps. ARISTÓTELES, sect.3 probl.2,27 (BK 871a8; 875a29). 26. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 1380a6). 27. ARISTÓTELES, c.6 n.1 (BK 1149b1): S. TH., lect.6 n.1388.

de lo venéreo. Pero estas cosas son más naturales al hombre que la venganza. Luego la concupiscencia es más natural que la ira.

En cambio está lo que dice el Filósofo en VII *Ethic.*[28], que *la ira es más natural que la concupiscencia.*

Solución: *Hay que decir:* Se llama natural lo que es causado por la naturaleza, como aparece claro en II *Physic.*[29] Por consiguiente, la cuestión de si una pasión es más o menos natural no puede decidirse sino por su causa. Ahora bien, la causa de la pasión, como se ha dicho anteriormente (q.36 a.2), puede considerarse de dos modos: uno, por parte del objeto, y otro, por parte del sujeto. Si, pues, se considera la causa de la ira y de la concupiscencia por parte del objeto, así la concupiscencia, principalmente de la comida y de lo venéreo, es más natural que la ira, en cuanto estas cosas son más naturales que la venganza.

En cambio, si se considera la causa de la ira por parte del sujeto, entonces en algún aspecto la ira es más natural, y, en algún otro lo es la concupiscencia. En efecto, la naturaleza de un hombre puede considerarse o según la naturaleza genérica, o según la específica, o bien según la complexión del individuo. Si, pues, se considera la naturaleza genérica, que es la naturaleza de este hombre en cuanto animal, así la concupiscencia es más natural que la ira, porque por su misma naturaleza común tiene el hombre inclinación a apetecer lo que conserva la vida tanto según la especie como en cuanto al individuo. Pero si consideramos la naturaleza del hombre por parte de la especie, es decir, en cuanto racional, así la ira es más natural al hombre que la concupiscencia, por cuanto la ira se da más con la razón que la concupiscencia. Por eso dice el Filósofo en VII *Ethic.*[30] que *es más humano castigar,* lo cual es propio de la ira, que *ser manso,* pues cada ser se alza naturalmente contra las cosas contrarias y nocivas. Y si se considera la naturaleza de un individuo concreto según su propia complexión, entonces la ira es más natural que la concupiscencia, puesto que a la disposición natural a airarse, que procede de la complexión, sigue con mayor facilidad la ira que la concupiscencia o cualquiera otra pasión. El hombre, en efecto, está dispuesto a irritarse en cuanto que tiene complexión biliosa, y la bilis se mueve más rápidamente que los demás humores, pues se asemeja al fuego. Y por eso aquel que se halla dispuesto a la ira por complexión natural se irrita con más prontitud que pasa al deseo ardiente el que está predispuesto a la concupiscencia. Y por esta razón dice el Filósofo, en VII *Ethic.*[31], que la ira se transmite de padres a hijos más que la concupiscencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el hombre puede considerarse no sólo la complexión natural por parte del cuerpo, que es atemperada, sino también la razón misma. Por parte, pues, de la complexión corporal, no hay en el hombre naturalmente, según su especie, predominio de la ira ni de ninguna otra pasión, debido al equilibrio de su complexión. En cambio, los otros animales, en cuanto que se apartan de esta clase de complexión hacia la disposición de una complexión extrema, por eso mismo se disponen naturalmente al exceso de alguna pasión, como el león a la audacia, el perro a la ira, la liebre al temor, etc. Y por parte de la razón es natural al hombre tanto irritarse como ser manso, en cuanto que la razón de alguna manera causa la ira denunciando su causa, y de alguna manera la calma, por cuanto el airado *no escucha del todo* el imperio de la razón, como se ha dicho anteriormente (a.4 ad3).

2. *A la segunda hay que decir:* La razón misma pertenece a la naturaleza del hombre. De ahí que, por lo mismo que la ira se da con la razón, se sigue que de alguna manera es natural al hombre*.

28. ARISTÓTELES, c.6 n.2 (BK 1149b6): S. TH., lect.6 n.1390. 29. ARISTÓTELES, c.1 n.5.11 (BK 192b35; 193a32): S. TH., lect.1 n.147.152. 30. ARISTÓTELES, c.5 n.12 (BK 1126a30): S. TH., lect.13 n.812. 31. ARISTÓTELES, c.6 n.2 (BK 1149b6): S. TH., lect.6 n.1392.

b En esta respuesta, como en el cuerpo del artículo, se resalta bien la mayor participación de razón en la ira que en las demás pasiones, especialmente en comparación con la concupis-

3. *A la tercera hay que decir:* El argumento es procedente respecto de la ira y de la concupiscencia por parte del objeto.

ARTICULO 6

¿Es la ira más grave que el odio?

2-2 q.158 a.4; *De malo* q.12 a.4.

Objeciones por las que parece que la ira es más grave que el odio.

1. En efecto, dice Prov 27,4 que *la ira no tiene misericordia, ni el furor impetuoso.* Pero el odio a veces tiene misericordia. Luego la ira es más grave que el odio.

2. Aún más: Es peor padecer un mal y dolerse de él que simplemente padecerlo. Pero al que odia a alguien le basta con que aquel a quien odia sufra un mal, mientras que al airado no le basta, sino que pretende que lo conozca y se duela de él, como dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[32] Luego la ira es más grave que el odio.

3. Y también: Cuanto más cosas concurren a la constitución de algo, tanto más estable parece ser, como es más permanente el hábito causado por muchos actos. Pero, como se ha dicho antes (a.1), la ira es causada por el concurso de muchas pasiones, mientras que el odio, no. Luego la ira es más estable y más grave que el odio.

En cambio está que San Agustín en *Regula*[33] compara el odio a una *viga* y la ira a una *paja.*

Solución: *Hay que decir:* La especie de una pasión y su naturaleza se aprecian por su objeto. Ahora bien, el objeto de la ira y del odio es el mismo en cuanto al sujeto, pues así como el que odia desea el mal a aquel a quien odia, así el airado a aquel contra quien se irrita. Pero no por la misma razón, sino que el que odia desea el mal del enemigo, en cuanto tal, mientras que el airado desea el mal de aquel contra quien se irrita, no en cuanto mal, sino en cuanto tiene alguna razón de bien, es decir, por estimar que aquél es justo, en cuanto vindicativo. Por eso también se ha dicho antes (a.2) que el odio tiene lugar por la aplicación de un mal al malo, mientras la ira por la aplicación de un bien al malo. Ahora bien, es evidente que desear un mal bajo la razón de justo tiene menos carácter de mal que querer absolutamente el mal de uno. Porque querer el mal de alguien bajo la razón de justo puede ser incluso conforme a la virtud de la justicia, si se obedece el precepto de la razón, y el defecto de la ira está solamente en no obedecer al precepto de la razón al vengarse. Por lo tanto, es evidente que el odio es mucho peor y más grave que la ira.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En la ira pueden considerarse dos cosas, a saber: lo que se desea y la intensidad del deseo. En cuanto a lo que se desea, la ira implica más misericordia que el odio. Puesto que el odio desea el mal de otro por el mal mismo, no se sacia con ninguna medida del mal, pues las cosas que se desean por sí mismas se desean sin medida, según dice el Filósofo en I *Politic.*[34], como el avaro las riquezas. De ahí que diga Eclo 12,16: *El enemigo, si halla ocasión, no se hartará de sangre.* Pero la ira no desea el mal sino bajo la razón de justa venganza. Por eso, cuando, a juicio del airado, el mal infligido sobrepasa la medida de la justicia, entonces se compadece. Por lo cual dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[35] que *el airado, si ocurren muchos males, se compadecerá, mientras el que odia, por ninguno.*

En cambio, en cuanto a la intensidad del deseo, la ira excluye la misericordia más que el odio, porque el movimiento de la ira es más impetuoso a causa de la

32. ARISTÓTELES, c.4 n.31 (BK 1382a8). 33. *Epist.* 211: ML 33,964. 34. ARISTÓTELES, c.3 n.17 (BK 1257b25); cf. 1.2 c.4 n.11 (BK 1267b4): S. TH., lect.8 n.123; lect.9 n.272. 35. ARISTÓTELES, c.4 n.31 (BK 1382a14).

---

cencia. Ello obedece a la complejidad del objeto de la ira, «compuesto en cierto modo del objeto de pasiones contrarias» (a.2); de ahí la superioridad del apetito irascible sobre el concupiscible, denominados precisamente por sus actos más característicos: la ira y la concupiscencia. Puede verse una exposición más amplia de esto en el lugar paralelo de *Ethic.* 7 lect.6 n.1388-1389.

inflamación de la bilis. Por lo que se añade inmediatamente: *¿Quién podrá soportar el ímpetu de un espíritu arrebatado?*

2. *A la segunda hay que decir:* Como se ha indicado (en la sol.), el airado desea el mal de alguien, en cuanto implica razón de justa venganza. Ahora bien, la venganza se efectúa por la aplicación de la pena. Y es de la naturaleza de la pena que sea contraria a la voluntad, que sea aflictiva y que se aplique por alguna culpa. Y por eso el airado desea que aquel a quien causa daño lo perciba y se duela, y sepa que es debido al ultraje que le ha hecho. En cambio, el que odia no se preocupa nada de esto, porque desea a otro el mal como tal. Mas no es verdad que sea peor aquello de lo que uno se entristece, pues *la injusticia y la imprudencia, siendo malas,* como, no obstante, son voluntarias, *no contristan a aquellos en quienes se hallan,* según dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[36]

3. *A la tercera hay que decir:* Lo producido por muchas causas es más estable cuando las causas son de la misma naturaleza, pero una causa puede prevalecer sobre otras muchas. El odio, en cambio, proviene de una causa más permanente que la ira, porque la ira surge de una conmoción del ánimo por una ofensa recibida, mientras que el odio procede de una disposición del hombre, en virtud de la cual estima serle contrario y nocivo aquello que odia. Y, por tanto, así como la pasión pasa más pronto que la disposición o el hábito, así la ira pasa más pronto que el odio, aunque también el odio sea una pasión que proviene de tal disposición. Y por eso dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[37] que *el odio es más incurable que la ira.*

ARTICULO 7

¿Se refiere la ira solamente a aquellos a quienes se refiere la justicia?

Objeciones por las que parece que la ira no se refiere solamente a aquellos a quienes se refiere la justicia.

1. En efecto, la justicia del hombre no se refiere a las cosas irracionales. Sin embargo, el hombre a veces se irrita con las cosas irracionales; por ejemplo, cuando un escritor tira la pluma airado, b un jinete golpea al caballo. Luego la ira no se refiere solamente a aquellos a quienes se refiere la justicia.

2. Aún más: La justicia del hombre no es respecto de sí mismo ni de sus cosas, como dice V *Ethic.*[38] Pero el hombre a veces se irrita consigo mismo, como el penitente por su pecado. Por eso dice Sal 4,5: *Enojaos, y no pequéis.* Luego la ira no se refiere solamente a lo mismo que la justicia.

3. Y también: La justicia y la injusticia pueden ser de uno solo con relación a todo un género o a toda una comunidad; por ejemplo, cuando una ciudad ha ofendido a alguien. Pero la ira no se da con respecto a un género, sino solamente a un individuo, como dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[39] Luego la ira no se refiere propiamente a los mismos que la justicia y la injusticia.

En cambio, lo contrario puede colegirse del Filósofo en II *Rhetoric.*[40]

Solución: *Hay que decir:* Como se ha indicado antes (a. 6), la ira desea el mal en cuanto tiene razón de justa venganza. Y por eso la ira se refiere a los mismos que la justicia y la injusticia. Porque aplicar la venganza corresponde a la justicia, mientras que perjudicar a alguien es propio de la injusticia. Por consiguiente, tanto por parte de la causa, que es el daño inferido por otro, como también por parte de la venganza, que desea el airado, es evidente que la ira pertenece a los mismos a quienes pertenecen la justicia y la injusticia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como se ha indicado antes (a.4 ad 2), la ira, aunque se dé con la razón, puede hallarse también en los animales, que carecen de razón, en cuanto que por instinto natural son movidos mediante la imaginación hacia algo semejante a las operaciones de la razón. Así, pues, habiendo en el hombre razón e imaginación, el movimiento de la ira puede surgir de dos modos. Uno, por sola la imaginación que acusa el

36. ARISTÓTELES, c.4 n.31 (BK 1382a11). 37. ARISTÓTELES, c.4 n.31 (BK 1382a7). 38. ARISTÓTELES, c.6 n.8 (BK 1134b12): S. TH., lect.11 n.1013. 39. ARISTÓTELES, c.4 n.31 (BK 1382a4). 40. ARISTÓTELES, c.2 (BK 1378a31); c.3 (BK 1380a5).

daño. Y así surge un movimiento de ira incluso contra los seres irracionales e inanimados, a semejanza de aquel movimiento que se da en los animales contra todo lo nocivo. Otro, por la razón que denuncia el daño. Y de este modo, como dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[41], *no puede haber ira en manera alguna respecto de las cosas insensibles ni respecto de los muertos,* ya porque no sienten dolor, que es lo que principalmente buscan los airados en aquellos con los que están enojados, ya también porque no hay lugar para la venganza contra ellos, puesto que no pueden causar daño.

2. *A la segunda hay que decir:* Como indica el Filósofo en V *Ethic.*[42], *se da una cierta justicia e injusticia metafórica del hombre con respecto a sí mismo,* en cuanto que la razón rige el irascible y el concupiscible. Y en este sentido también se dice que el hombre se venga de sí mismo y, por consiguiente, que se irrita contra sí mismo. Pero propiamente y por su naturaleza no ocurre que uno se irrite consigo mismo.

3. *A la tercera hay que decir:* En II *Rhetoric.*[43], el Filósofo señala esta sola diferencia entre el odio y la ira, que *el odio puede darse respecto de un género, y así odiamos a todo género de ladrones, pero la ira no se da sino respecto de algo individual.* La razón de esto es porque el odio es causado por el hecho de que se aprehende la cualidad de una cosa como discordante con nuestra disposición, lo cual puede ser en universal o en particular. Pero la ira se produce porque alguien nos ha ofendido con su acción. Ahora bien, las acciones son todas propias de seres individuales. Por consiguiente, la ira versa siempre sobre alguna cosa singular. Y cuando toda la ciudad nos ha ofendido, toda la ciudad se computa como un solo individuo.

ARTICULO 8

¿Se asignan convenientemente las especies de la ira?

Objeciones por las que parece que el Damasceno asigna[44] de manera inadecuada tres especies a la ira, a saber: cólera, manía y furor.

1. En efecto, ningún género se divide en especies diversas por un accidente. Pero estas tres cosas se diversifican[45] por un accidente, pues el comienzo del movimiento de la ira se llama bilis o cólera; la ira permanente se dice manía, y el furor es la ira que aguarda la ocasión para la venganza. Luego no son diversas especies de ira.

2. Aún más: Tulio dice en IV *De tusculanis quaest.*[46], que *el arrebato o encendimiento en griego se dice «thymosis»,* y es la ira pronta para surgir y pronta para cesar. Pero *thymosis,* según el Damasceno[47], es lo mismo que *furor.* Luego el furor no busca el tiempo para la venganza, sino que cesa con el tiempo.

3. Y también: San Gregorio, en XXI *Moral.*[48], establece tres grados de ira, a saber: *ira sin voz, ira con voz e ira con palabra,* conforme a las tres cosas que pone el Señor (Mt 5,22): *El que se enoja con su hermano,* donde se trata de *la ira sin voz;* y después añade: *El que dijere a su hermano raca,* donde se trata de *la ira con voz, pero aún no formada con palabra completa;* y, por último, dice: *Y el que dijere a su hermano fatuo,* donde *se completa la voz con la perfección de la palabra.* Luego la división de la ira propuesta por el Damasceno es insuficiente, no poniendo nada relativo a la voz.

En cambio está la autoridad del Damasceno[49] y de San Gregorio Niseno[50].

Solución: *Hay que decir:* Las tres espe-

41. ARISTÓTELES, c.3 n.16 (BK 1380b24). 42. ARISTÓTELES, c.11 n.9 (BK 1138b5): S. TH., lect.17 n.1106. 43. ARISTÓTELES, c.4 n.31 (BK 1382a4). 44. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* 1.2 c.16: MG 94,933 45. S. JUAN DAMASCENO, ibid. 46 C.9. 47. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* l.2 c.16: MG 94,933. 48. C.5: ML 76,194. 49. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* l.2 c.16: MG 94,933. 50. Cf. NEMESIO, *De nat. hom.* c.21: MG 40,692.

cies de ira que establece el Damasceno y también San Gregorio Niseno se toman de aquello que da a la ira algún aumento. Esto ocurre de tres modos. Uno, por la facilidad del mismo movimiento. Y a tal ira la llama bilis o cólera, porque se enciende rápidamente. Otro, por parte de la tristeza que causa la ira, la cual permanece mucho tiempo en la memoria; y ésta pertenece a la manía, que se deriva de *manendo (permaneciendo).* Él tercero, por parte de lo que apetece el airado, es decir, de la venganza; y ésta corresponde al furor, que no descansa hasta que castiga. Por eso el Filósofo, en IV *Ethic.*[51], a algunos de los que se irritan los llama *agudos,* porque se enojan pronto; a otros, *amargos,* porque retienen la ira por largo tiempo; a otros, *difíciles*, porque jamás descansan si no castigan.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todas aquellas cosas por las que la ira recibe alguna perfección, no le son completamente accidentales. Y, por tanto, nada impide que conforme a ellas se señalen las especies de la ira.

2. *A la segunda hay que decir:* El encendimiento en ira de que habla Tulio parece pertenecer a la primera especie de ira, que se caracteriza por la rapidez de la ira, más bien que al furor. Pero nada impide que el término griego *thymosis,* traducido en latín por *furor* (furor), implique ambas cosas, la rapidez en airarse y la firmeza del propósito para castigar.

3. *A la tercera hay que decir:* Esos grados de ira se distinguen por el efecto de la ira, y no por la diversa perfección del movimiento mismo de la ira.

51. ARISTÓTELES, c.5 n.9,10,11 (BK 1126a18; a19; a26): S. TH., lect.13 n.809.810.811.

CUESTIÓN 47

De la causa efectiva de la ira y de sus remedios

Pasamos ahora a tratar de la causa efectiva de la ira y de sus remedios (cf. q.46 introd.). Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Es siempre el motivo de la ira algo hecho contra el que se irrita?—2. ¿Es sólo el desdén o desprecio el motivo de la ira?—3. De la causa de la ira por parte del que se irrita.—4. De la causa de la ira por parte de aquel contra quien uno se irrita.

ARTICULO 1

¿Es siempre el motivo de la ira algo hecho contra el que se irrita?

Objeciones por las que parece que no siempre se irrita uno por algo hecho contra él.

1. En efecto, el hombre pecando nada puede hacer contra Dios, pues dice Job 35,6: *Si multiplicares tus delitos, ¿qué harás contra El?* Se dice, sin embargo, que Dios se enoja contra los hombres a causa de sus pecados, según aquello del Sal 105,40: *Se encendió el furor del Señor contra su pueblo.* Luego no siempre se irrita uno por algo hecho contra él.

2. Aún más: La ira es un deseo de venganza. Pero alguno desea vengarse también de lo que se hace contra otros. Luego no siempre el motivo de la ira es algo hecho contra nosotros.

3. Y también: Como dice el Filósofo en II *Rhetoric.* [1], los hombres se irritan principalmente contra *los que desprecian aquello en lo que ellos se ocupan especialmente, como los estudiosos de la filosofía se irritan contra los que desprecian la filosofía,* e igualmente en otras cosas. Pero despreciar la filosofía no es causar daño al que estudia. Luego no siempre nos airamos por lo que se hace contra nosotros.

4. Asimismo, el que guarda silencio ante el que le insulta, le provoca más a la ira, como dice el Crisóstomo [2]. Pero por el hecho de callar nada hace contra él. Luego no siempre se provoca la ira de uno por algo que se hace contra él.

En cambio está lo que dice el Filósofo en II *Rhetoric.* [3], que *la ira se produce siempre por cosas que afectan a uno mismo. Pero la enemistad también cabe sin éstas, porque si juzgamos que alguien es tal o cual cosa, le odiamos.*

Solución: *Hay que decir:* Como se ha indicado anteriormente (q.46 a.6), la ira es el deseo de causar daño a otro bajo la razón de justa venganza. Pero la venganza no tiene lugar sino donde ha precedido la injuria. Y no toda injuria incita a la venganza, sino solamente la que afecta al que desea la venganza, porque así como cada ser apetece naturalmente el bien propio, así también rechaza naturalmente el mal propio. Ahora bien, la injuria hecha por alguien no afecta a uno, a no ser que de algún modo la haga contra él.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La ira no se atribuye a Dios como pasión del alma, sino como juicio de su justicia, en cuanto quiere tomar venganza del pecado. Porque el pecador no puede causar ningún daño real a Dios pecando. Por su parte, sin embargo, obra contra Dios de dos maneras. Primeramente, en cuanto le desprecia en sus mandamientos. En segundo lugar, en cuanto causa daño a alguien, sea a sí mismo sea a otro, lo cual redunda en Dios, por cuanto el perjudicado está comprendido bajo la providencia y protección de Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Nos airamos contra aquellos que perjudican a

1. ARISTÓTELES, c.2 n.13 (BK 1379a33). 2. S. JUAN CRISÓSTOMO, *In Rom.* hom.22: MG 60,609. 3. ARISTÓTELES, c.4 n.31 (BK 1382a2).

otros, y deseamos la venganza en cuanto los dañados nos pertenecen de alguna manera, bien por afinidad o amistad, o bien, al menos, por la comunidad de naturaleza.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquello en lo que principalmente nos ocupamos, lo consideramos como un bien propio. Y por eso, cuando es despreciado, pensamos que también nosotros somos despreciados y nos damos por ofendidos.

4. *A la cuarta hay que decir:* El que calla provoca la ira del que le injuria, cuando parece callar por desprecio, como si tuviese en poco la ira del otro. Y ese desdén es un acto.

ARTICULO 2

¿Es sólo el menosprecio o desdén el motivo de la ira?

Objeciones por las que parece que no sólo el menosprecio o desdén es motivo de ira.

1. En efecto, dice el Damasceno[4] que *nos irritamos cuando hemos sufrido una injuria o creemos sufrirla.* Pero el hombre puede sufrir una injuria aun sin menosprecio o desdén. Luego no sólo el desdén es motivo de ira.

2. Aún más: Es propio del mismo sujeto desear el honor y entristecerse por el desdén. Pero los animales no desean el honor. Por consiguiente, no se contristan por el desdén. Y, sin embargo, *se provoca en ellos la ira cuando son heridos,* como dice el Filósofo en III *Ethic.*[5] Luego no sólo el desdén parece ser motivo de la ira.

3. Y también: El Filósofo en II *Rhetoric.*[6] señala otras muchas causas *de la ira; por ejemplo, el olvido y el alegrarse en las desgracias, el anuncio de males, el impedir conseguir lo que uno quiere.* Luego no sólo el desdén es provocador de la ira.

En cambio está lo que dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[7], que la ira es *el deseo de castigo con tristeza, a causa de un menosprecio que aparece hecho indebidamente.*

Solución: *Hay que decir:* Todas las causas de la ira se reducen al menosprecio. Hay, en efecto, tres especies de menosprecio, como dice II *Rhetoric.*[8], a saber: *el desdén, la oposición* o impedimento para cumplir la propia voluntad y *la contumelia.* Y todos los motivos de la ira se reducen a estos tres, por una doble razón. La primera, porque la ira desea el daño de otro en cuanto tiene razón de justa venganza, y, en tanto busca la venganza en cuanto parece ser justa. Y no se toma justa venganza sino de lo que ha sido hecho injustamente. De ahí que lo que provoca a ira sea siempre algo bajo la razón de injusto. Por lo cual dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[9] que *los hombres no se irritan, si piensan que sufren justamente de parte de quien les causa daño, porque la ira no surge contra lo justo.* Ahora bien, se puede hacer daño a uno de tres maneras; a saber: por ignorancia, por pasión y por elección. Y entonces comete uno mayor injusticia cuando causa daño por elección, o de propósito o con malicia cierta, como dice V *Ethic.*[10] Y por eso nos irritamos especialmente contra aquellos que pensamos nos han perjudicado de propósito. Porque si juzgamos que algunos nos han injuriado por ignorancia o pasión, o no nos enojamos contra ellos, o mucho menos, pues el hacer algo por ignorancia o pasión disminuye la razón de injuria y, en cierto modo, mueve a misericordia y a perdón. En cambio, los que de propósito causan daño parecen pecar por desprecio, y por eso nos enojamos grandemente contra ellos. Por lo que dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[11] que *contra los que hicieron algo con ira, o no nos enojamos o nos enojamos menos, pues no parecen haber obrado por menosprecio.*

La segunda razón es porque el menosprecio se opone a la excelencia del hombre, pues *los hombres menosprecian las cosas que de nada son dignas,* como dice II *Rhetoric.*[12] Ahora bien, nosotros buscamos alguna excelencia en todos nuestros bienes. Y, por consiguiente, cualquier daño que se nos infiera, en cuanto rebaja nuestra excelencia, parece pertenecer al menosprecio.

4. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* 1.2 c.16: MG 94,942. 5. ARISTÓTELES, c.8 n.10 (BK 1116b25): S. TH., lect.17 n.571. 6. ARISTÓTELES, c.2 n.9,20,26 (BK 1379a9; b17; b34). 7. ARISTÓTELES, c.2 n.1 (BK 1378a31). 8. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 1378b13). 9. ARISTÓTELES, c.3 n.15 (BK 1380b16). 10. ARISTÓTELES, c.8 n.11 (BK 1135b24; 1136a4): S. TH., lect.13 n.1044,1048. 11. ARISTÓTELES, c.3 n.11 (BK 1380a34). 12. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 1378b12).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cualquier otra causa que no sea el desprecio, por la que alguien sufre una injuria, disminuye la razón de injuria. Sólo el desdén o menosprecio la aumenta. Y, por tanto, es de suyo causa de la ira.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque el animal no desee el honor como tal, apetece, sin embargo, naturalmente una cierta excelencia, y se irrita contra aquello que se la impide.

3. *A la tercera hay que decir:* Todas esas causas se reducen al menosprecio. El olvido, en efecto, es señal evidente de menosprecio, pues las cosas que apreciamos mucho, las grabamos más en la memoria. Igualmente, proviene de cierto menosprecio no temer contristar a alguien, anunciándole cosas infaustas. El que muestra señales de alegría en las desgracias de alguien, también parece preocuparse poco del bien o mal del mismo. De igual modo, el que impide a alguien conseguir su propósito sin obtener provecho alguno para sí, no parece preocuparse mucho de su amistad. Y, por lo tanto, todas esas cosas, en cuanto son señales de menosprecio, provocan a ira.

ARTICULO 3

¿Es la excelencia del que se enoja causa de ira?

Objeciones por las que parece que la excelencia no es causa de enojarse más fácilmente.

1. En efecto, dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[13] que *algunos se irritan, sobre todo, cuando están tristes, como los enfermos, los indigentes y los que no tienen lo que desean.* Pero todas estas cosas parecen implicar defecto. Luego el defecto inclina más a la ira que la excelencia.

2. Aún más: Dice el Filósofo en el mismo lugar[14] que *algunos se enojan, sobre todo, cuando se desprecia en ellos aquello de lo que puede sospecharse que o no lo poseen o lo poseen escasamente, pero cuando creen que sobresalen mucho en aquello en que son despreciados, no se preocupan.* Pero dicha sospecha proviene de un defecto. Luego el defecto más bien que la excelencia es causa de que uno se enoje.

3. Y también: Las cosas que pertenecen a la excelencia hacen a los hombres especialmente afables y esperanzados. Pero dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[15] que *en el juego, en la risa, en la fiesta, en la prosperidad, en la culminación de las obras, en el placer honesto y en la esperanza bien fundada* no se irritan los hombres. Luego la excelencia no es causa de la ira.

En cambio está que el Filósofo, en el mismo libro[16], dice que *los hombres se indignan a causa de su excelencia.*

Solución: *Hay que decir:* La causa de la ira en el que se enoja puede considerarse de dos modos. Uno, por la relación al motivo de la ira. Y en este sentido la excelencia es causa de que uno se irrite con facilidad. Porque el motivo de la ira es el menosprecio injusto, como se ha dicho (a.2). Ahora bien, consta que, cuanto más excelente es uno, más injustamente es menospreciado en aquello en que sobresale. Y, por tanto, aquellos que sobresalen en alguna cosa se enojan grandemente si son menospreciados; por ejemplo, si el rico es menospreciado en su riqueza y el orador en su elocuencia, y así respecto de otros.

El segundo modo de considerar la causa de la ira en el que se enoja es por parte de la disposición producida en él por tal motivo. Es evidente que nada mueve a ira sino el daño que contrista. Ahora bien, las cosas que implican defecto son especialmente contristantes, porque los hombres sujetos a deficiencias son más fácilmente agraviados. Y ésta es la causa por la que los hombres débiles o que adolecen de otros defectos se irritan más fácilmente, porque se contristan con más facilidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es evidente por lo expuesto.

2. *A la segunda hay que decir:* El que es despreciado en lo que manifiestamente sobresale en gran manera, no considera sufrir por ello daño alguno y, por eso, no se constrista. Y en este sentido se enoja menos. Pero, por otro lado, en

13. ARISTÓTELES, c.2 n.9 (BK 1379a15). 14. ARISTÓTELES, *Rhet.* l.2 c.2 n.14 (BK 1379a36). 15. ARISTÓTELES, c.3 n.12 (BK 1380b3). 16. ARISTÓTELES, *Rhet.* l.2 c.9 n.1.12 (BK 1386b12; 1387b4).

cuanto es más indigno el desprecio, tiene mayor razón para irritarse. A menos que piense que no es envidiado o escarnecido por desprecio, sino por ignorancia u otra cosa parecida.

3. *A la tercera hay que decir:* Todas esas cosas impiden la ira, en cuanto impiden la tristeza. Pero, por otra parte, son aptas naturalmente para provocar la ira, porque hacen que un nombre sea impropiamente despreciado.

ARTICULO 4

¿Es el defecto de otro causa de que nos enojemos más fácilmente contra él?[a]

Objeciones por las que parece que el defecto de alguien no es causa para enojarnos más fácilmente contra él.

1. En efecto, dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[17] que *no nos enojamos con los que confiesan y se arrepienten y se humillan, sino más bien nos amansamos para con ellos. Por eso los perros no muerden a los que se están quietos.* Pero estas cosas pertenecen a la pequenez y al defecto. Luego la pequenez de uno es causa de que nos enojemos menos contra él.

2. Aún más: No hay defecto mayor que el de la muerte. Pero la ira cesa respecto de los muertos. Luego el defecto de uno no es causa que provoque la ira contra él.

3. Y también: Nadie tiene a uno en poco por ser amigo suyo. Pero nos enojamos más con los amigos si nos ofenden, o si no nos ayudan. Por lo que dice Sal 54,13: *Si mi enemigo me hubiese maldecido, lo habría soportado, ciertamente.* Luego el defecto de uno no es causa para irritarnos más fácilmente contra él.

En cambio está que el Filósofo dice II *Rhetoric.*[18] que *el rico se irrita contra el pobre si éste le desprecia, y el que gobierna contra el subdito.*

Solución: *Hay que decir:* Como se ha indicado anteriormente (a.2 y 3), el desprecio indigno provoca especialmente la ira. El defecto, pues, o la pequenez de aquel contra quien nos enojamos contribuye a aumentar la ira, en cuanto aumenta el desprecio indigno. Porque, así como cuanto mayor es uno tanto más indignamente es despreciado, así cuanto menor es uno tanto más indignamente desprecia. Y por eso los nobles se irritan si son despreciados por los rústicos, o los sabios por los ignorantes, o los señores por los siervos.

En cambio, si la pequenez o el defecto disminuye el desprecio indigno, tal parvedad no aumenta, sino que disminuye la ira. Y de este modo los que se arrepienten de las injurias hechas y confiesan que obraron mal, y se humillan y piden perdón, aplacan la ira, según aquello de Prov 15,1: *La respuesta suave quebranta la ira,* en cuanto parece que no desprecian, sino más bien estiman en mucho a aquellos ante quienes se humillan.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es evidente por lo expuesto.

2. *A la segunda hay que decir:* Existen dos motivos por los que cesa la ira con respecto a los muertos. Primero, porque no pueden dolerse ni sentir, que es lo que pretenden principalmente los airados en aquellos con quienes se irritan. Segundo, porque ya parecen haber llegado al límite de sus males. De ahí que también cese la ira con respecto a cualesquiera gravemente heridos, porque su mal sobrepasa la medida de la justa retribución.

3. *A la tercera hay que decir:* También el desprecio que proviene de los amigos parece ser más indigno. Y por eso, si nos desprecian perjudicándonos o no ayudándonos, nos enojamos más contra ellos por igual razón que lo hacemos también contra los inferiores.

17. ARISTÓTELES, c.3 n.5 (BK 1380a13). 18. ARISTÓTELES, c.2 n.7 (BK 1379a1).

a Al final del artículo 4 alude brevemente a la petición de perdón como *remedio* de la ira, del que había prometido tratar en el prólogo de la cuestión, como había tratado anteriormente de los remedios de la tristeza en la cuestión 38. También en el artículo 3 ad 3 había tocado el tema. En realidad no era necesario extenderse más: conocidas las causas que provocan o aumentan la ira, ya quedan señalados implícitamente los remedios, pues «lo contrario se cura con lo contrario». Ramírez, al final del comentario a esta cuestión (p.480-493) explicita más el tema, recogiendo preciosos testimonios de Séneca en la obra *De ira,* y de la divina revelación.

CUESTIÓN 48

De los efectos de la ira

Pasamos ahora a tratar de los efectos de la ira (cf. q.46 introd.). Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Causa la ira delectación?—2. ¿Produce un gran ardor en el corazón?—3. ¿Impide en gran manera el uso de la razón?—4. ¿Produce mutismo?

ARTICULO 1

¿Causa la ira delectación?

Objeciones por las que parece que la ira no causa delectación.

1. En efecto, la tristeza excluye la delectación. Pero la ira siempre va acompañada de tristeza, porque, como dice VII *Ethic.* [1], *todo el que hace algo por ira, lo hace con tristeza.* Luego la ira no causa delectación.

2. Aún más: Dice el Filósofo en IV *Ethic.*[2] que *el castigo calma el ímpetu de la ira, produciendo placer en lugar de la tristeza*. De lo cual puede concluirse que la delectación le viene al airado del castigo, y el castigo excluye la ira. Por consiguiente, al venir la delectación, desaparece la ira. Luego no es un efecto unido a la delectación.

3. Y también: Ningún efecto impide su causa, por ser conforme a ella. Pero las delectaciones impiden la ira, como dice II *Rhetoric.*[3] Luego la delectación no es efecto de la ira.

En cambio está que el Filósofo, en el mismo libro[4], aduce el proverbio[5] de que la ira *crece en el pecho de los hombres mucho más dulce que la miel que destila.*

Solución: *Hay que decir:* Como declara el Filósofo en VII *Ethic.* [6], las delectaciones, sobre todo las sensibles y corporales, son como medicinas contra la tristeza. Y por eso, en la medida en que la delectación sirve de remedio a una mayor tristeza o ansiedad, tanto más se percibe el placer, como está claro que cuando uno tiene sed, se le hace más deleitable la bebida. Ahora bien, es evidente por lo dicho (q.47 a.1 y 2) que el movimiento de la ira surge por una injuria recibida que contrista, a cuya tristeza se pone remedio por la venganza. Y por eso a la venganza actual sigue la delectación, y tanto mayor cuanto mayor fue la tristeza. Si, pues, la venganza está realmente presente, resulta una delectación perfecta que excluye del todo la tristeza y aquieta el movimiento de la ira. Pero antes de que la venganza esté presente realmente, se hace presente al airado de dos modos. Uno, mediante la esperanza, porque nadie se irrita si no espera vengarse, como se ha dicho anteriormente (q.46 a.l). Otro modo, mediante el pensamiento continuo. Porque a todo el que tiene un deseo le es deleitable detenerse en el pensamiento de lo que desea; por lo cual también son deleitables las imaginaciones de los sueños. Y por lo mismo, cuando el airado piensa mucho sobre la venganza, se deleita. Sin embargo, no es una delectación perfecta que haga desaparecer la tristeza y, en consecuencia, la ira.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El airado no se entristece y alegra de la misma cosa, sino que se entristece del ultraje recibido y se deleita con el pensamiento y la esperanza de la venganza. Por tanto, la tristeza es con respecto a la ira como su principio, mientras la delectación, como su efecto o término.

1. ARISTÓTELES, c.6 n.4 (BK 1149b20): S. TH., lect.6 n.1396. 2. ARISTÓTELES, c.5 n.10 (BK 1126a21): S. TH., lect.13 n.810. 3. ARISTÓTELES, c.3 n.12 (BK 1380b4). 4. ARISTÓTELES, *Rhet.* 1.2 c.2 n.2 (BK 1380b4). 5. HOMERO, *Iliad,* c.18 v.109, 6. ARISTÓTELES, c.14 n.4 (BK 1154a27): S. TH., lect.4 n.1523.

2. *A la segunda hay que decir:* Esa objeción proviene de la delectación que es causada por la presencia real de la venganza.

3. *A la tercera hay que decir:* Las delectaciones precedentes impiden que se siga la tristeza y, por consiguiente, impiden la ira. Pero la delectación de la venganza sigue a la ira.

ARTICULO 2

¿Produce la ira una gran efervescencia en el corazón?

De malo q.12 a.1

Objeciones por las que parece que el fervor no es principalmente efecto de la ira.

1. En efecto, el fervor, como se ha dicho anteriormente (q.28 a.5 ad 1.2.3: q.37 a.2), es propio del amor. Pero el amor, como ya se ha indicado (q.28 a.6 ad 2; q.1 a.2 ad 1), es el principio y la causa de todas las pasiones. Luego, siendo la causa mayor que el efecto, parece que la ira no causa principalmente el fervor.

2. Aún más: Las cosas que de suyo excitan el fervor aumentan con el paso del tiempo, como el amor se fortalece con la larga duración. Pero la ira se debilita con el transcurso del tiempo, pues dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[7] que *el tiempo aquieta la ira.* Luego la ira no causa propiamente fervor.

3. Y También: El fervor añadido al fervor lo aumenta. Pero *al sobrevenir una ira mayor se mitiga la ira,* como dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[8] Luego la ira no causa el fervor.

En cambio está lo que dice el Damasceno[9], que *la ira es la efervescencia de la sangre que está junto al corazón y que se produce por la evaporación de la bilis.*

Solución: *Hay que decir:* Como se ha indicado (q.44 a.1), la alteración corporal que se da en las pasiones del alma es proporcionada al movimiento del apetito. Mas es evidente que todo apetito, aun el natural, tiende más fuertemente a lo que le es conveniente si está presente; por eso vemos que el agua caliente se congela más, como si el frío actuase con más vehemencia contra lo caliente. Ahora bien, el movimiento apetitivo de la ira es producido por una injuria recibida, como por un contrario presente. Y por eso el apetito tiende principalmente a rechazar la injuria por el deseo de venganza, de lo cual se sigue una gran vehemencia e impetuosidad en el movimiento de la ira. Y como el movimiento de la ira no es a modo de retracción, que corresponde al frío, sino más bien a modo de prosecución, que corresponde al calor, consiguientemente, el movimiento de ira viene a ser causa de cierta efervescencia de la sangre y de los espíritus junto al corazón, que es el instrumento de las pasiones del alma. De ahí que, por la gran perturbación del corazón que se da en la ira, aparezcan principalmente en los airados ciertas señales en los miembros exteriores. Porque, como dice San Gregorio en V *Moral.*[10], *inflamado por los estímulos de la ira, el corazón palpita, el cuerpo tiembla, trábase la lengua, el rostro se enciende, se vuelven torvos los ojos, y de ningún modo se reconoce a los conocidos; con la boca forma sonidos, pero el sentido ignora lo que habla.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir: El amor no se siente tanto, sino cuando lo pone de manifiesto la indigencia,* como dice San Agustín en X *De Trinit.*[11] Y por eso, cuando el hombre sufre detrimento por el ultraje inferido a la excelencia que él ama, siente más el amor; y por eso el corazón se altera con mayor ardor, para quitar el obstáculo a la cosa amada, de manera que crezca así el fervor mismo del amor por medio de la ira y se sienta más.

Sin embargo, la efervescencia que sigue al calor pertenece de modo diferente al amor y a la ira. Porque el fervor del amor va acompañado de dulzura y suavidad, pues se dirige al bien amado y, por lo mismo, se asemeja al calor del aire y de la sangre. Por esta razón los sanguíneos son más propensos al amor. Y se dice que el hígado *fuerza a amar,* por la sangre que en él genera. En cambio, la efervescencia de la ira va acompa-

7. ARISTÓTELES, c.3 n.12 (BK 1380b6). 8. ARISTÓTELES, c.3 n.13 (BK 1380b10). 9. SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* l.2 c.16: MG 94,932. 10. C.45: ML 75,724. 11. C.12: ML 42,984.

nada de amargura que consume, pues tiende al castigo del contrario. Por lo cual se asemeja al calor del fuego y de la bilis. Por esta razón dice el Damasceno[12] que *procede de la evaporación de la bilis y se denomina biliosa.*

2. *A la segunda hay que decir:* Todo aquello cuya causa disminuye con el tiempo, necesariamente debe debilitarse con el tiempo. Ahora bien, es evidente que el recuerdo disminuye con el tiempo, pues las cosas pasadas hace largo tiempo se olvidan con facilidad. Y la ira se produce por el recuerdo de una ofensa recibida. Por eso la causa de la ira disminuye paulatinamente con el tiempo, hasta que desaparece del todo. Además, la ofensa parece mayor cuando primeramente se siente, y poco a poco disminuye su apreciación a medida que se va alejando la sensación presente de la injuria. E igualmente sucede también con el amor, si la causa del amor permanece en el recuerdo. Por eso dice el Filósofo en VIII *Ethic.*[13] que, *si la ausencia del amigo es prolongada, parece que hace olvidar la amistad.* Pero con la presencia del amigo la causa de la amistad aumenta continuamente con el tiempo y, por tanto, crece la amistad. Y cosa parecida ocurriría con la ira si su causa aumentase continuamente.

Sin embargo, el hecho mismo de que la ira pase rápidamente demuestra la fuerza de efervescencia. Porque así como un fuego grande se extingue pronto, consumido el combustible, así también la ira, a causa de su vehemencia, cesa prontamente.

3. *A la tercera hay que decir:* Toda fuerza dividida en muchas partes, se debilita. Y por eso, cuando alguien enojado contra uno, se irrita después contra otro, disminuye su ira respecto del primero. Y sobre todo si la ira contra el segundo es mayor, puesto que la ofensa que provocó la ira contra el primero parecerá pequeña o nula en comparación de la segunda ofensa, que se estima mayor.

ARTICULO 3

¿Impide la ira en gran manera el uso de la razón?

De malo q.12 a.1.

Objeciones por las que parece que la ira no impide la razón.

1. En efecto, aquello que se da con la razón, no parece ser impedimento de la razón. Pero *la ira se da con la razón,* como dice VII *Ethic.*[14] Luego la ira no impide la razón.

2. Aún más: Cuanto más es impedida la razón, tanto más disminuye su manifestación. Pero dice el Filósofo en VII *Ethic.*[15] que *el iracundo no es insidioso, sino que obra abiertamente.* Luego la ira no parece impedir el uso de la razón, como la delectación, que es insidiosa, según se dice en el mismo lugar.

3. Y también: El juicio de la razón se hace más evidente por la unión del contrario, porque los contrarios yuxtapuestos resaltan más. Pero también la ira crece por esta causa, pues dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[16] que *los hombres se irritan más si los contrarios se dan juntos, como los dignos de honor si son deshonrados,* etc. Así, pues, por la misma causa crece la ira y es favorecido el juicio de la razón. Luego la ira no impide el juicio de la razón.

En cambio está lo que dice San Gregorio en V *Moral.*[17], que *la ira ciega la inteligencia, turbando la mente con su agitación.*

Solución: *Hay que decir:* La mente o razón, aunque no se sirve de órgano corporal en su acto propio, sin embargo, como para su acto necesita de ciertas potencias sensitivas, cuyos actos son impedidos cuando el cuerpo está perturbado, el juicio de la razón también se ve necesariamente impedido por las perturbaciones corporales, como aparece claro en la embriaguez y en el sueño. Ahora bien, se ha dicho (a.2) que la ira produce principalmente una perturbación alrededor del corazón, de manera que también

12. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* 1.2 c.16: MG 94,932. 13. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 1157b11): S. TH., lect.5 n.1597. 14. ARISTÓTELES, c.6 n.1 (BK 1149a25; b1): S. TH., lect.6 n.1386. 15. ARISTÓTELES, c.6 n.3 (BK 1149b14): S. TH., lect.6 n.1393. 16. ARISTÓTELES, c.2 n.16 (BK 1379b4). 17. C.45: ML 75,724.

se extiende hasta los miembros exteriores. Por consiguiente, la ira es, entre todas las pasiones, la que impide más manifiestamente el juicio de la razón, según aquello del Sal 30,10: *Mi ojo se ha conturbado con la ira.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Él principio de la ira proviene de la razón en cuanto al movimiento apetitivo, que es el elemento formal en la ira. Pero la pasión de la ira se adelanta al juicio perfecto de la razón, como si no escuchase del todo a la razón por la conmoción del calor que la mueve impetuosamente, y es el elemento material en la ira. Y bajo este aspecto impide el juicio de la razón.

2. *A la segunda hay que decir:* Se habla de que el iracundo es manifiesto, no porque sea manifiesto para él qué es lo que debe hacer, sino porque obra abiertamente, sin pretender ocultarse. Lo cual en parte ocurre por estar impedida la razón, no pudiendo discernir qué debe ocultarse y qué debe manifestarse; ni tampoco idear el modo de ocultarlo. Y en parte se debe a la ampliación del corazón, propia de la magnanimidad producida por la ira. Y por eso dice el Filósofo del magnánimo en IV *Ethic.*[18] que *es manifiesto en el odio y en el amor, y habla y obra abiertamente.* En cambio, se dice que la concupiscencia es oculta e insidiosa, porque, generalmente, las cosas deleitables que se desean tienen cierta fealdad y molicie, que el hombre quiere ocultar. Pero en las cosas que indican virilidad y excelencia, como es la venganza, el hombre busca estar al descubierto.

3. *A la tercera hay que decir:* Como se ha indicado (ad 1), el movimiento de ira tiene su comienzo en la razón. De ahí que en este sentido la yuxtaposición de un contrario con otro ayude al juicio de la razón y aumente la ira. En efecto, cuando uno tiene honra o riquezas, y después las pierde, esa pérdida parece mayor, tanto por la proximidad de su contrario como por ser imprevista, y, por lo mismo, causa mayor tristeza; como también los grandes bienes que se adquieren inesperadamente, causan mayor delectación. Y según el aumento de la tristeza que precede, aumenta, consiguientemente, también la ira.

ARTICULO 4

¿Causa la ira especialmente el mutismo?

Objeciones por las que parece que la ira no causa mutismo.

1. En efecto, el mutismo se opone al habla. Pero por el aumento de la ira se llega hasta las palabras, como aparece claro por los grados de la ira señalados por el Señor, al decir, Mt 5,22: *El que se irrita contra su hermano;* y *el que dijere a su hermano raca;* y *el que dijere a su hermano fatuo.* Luego la ira no causa mutismo.

2. Aún más: Por la falta de control de la razón sucede que el hombre prorrumpe en palabras desordenadas. Por lo que dice Prov 25,28: *Como una ciudad abierta y sin el cerco de sus muros, así es el varón que no puede reprimir su espíritu al hablar.* Pero la ira impide especialmente el juicio de la razón, según se ha dicho (a.3). Luego produce especialmente un flujo de palabras desordenadas. Por consiguiente, no causa mutismo.

3. Y también: Dice Mt 12,34: *De la abundancia del corazón habla la boca.* Pero la ira perturba, sobre todo, el corazón, según queda dicho (a.2). Luego causa el mucho hablar.

En cambio está lo que dice San Gregorio en V *Moral.*[19], que *la ira encerrada por el silencio, hierve con más fuerza dentro del alma.*

Solución: *Hay que decir:* La ira, como se ha expuesto (a.3; q.46 a.4), se da con la razón e impide la razón. Y por ambas partes puede producir mutismo. Por parte de la razón, cuando el juicio de ésta conserva su vigor de tal manera que, aunque no logre apartar el efecto del apetito desordenado de la venganza, refrena, sin embargo, la lengua de palabras desordenadas. Por eso San Gregorio, en V *Moral.*[20], dice: *A veces la ira impone silencio con una especie de juicio al ánimo perturbado.* Y por parte del impedimento de la razón, porque, como se ha dicho (a.2), la perturbación de la ira se

18. ARISTÓTELES, c.3 n.28 (BK 1124b26): S. TH., lect.10 n.772. 19. C.45: ML 75,725. 20. Cf. nota anterior.

extiende a los miembros exteriores, y, sobre todo, a aquellos miembros en los que se manifiesta más claramente el reflejo del corazón, como en los ojos, en el rostro y en la lengua. Por eso, como se ha dicho[21], *la lengua se traba, el rostro se enciende, los ojos se vuelven fieros.* Así, pues, puede ser tan grande la perturbación de la ira, que impida por completo a la lengua el uso del habla. Y entonces se sigue el mutismo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El aumento de la ira a veces llega a impedir que la razón refrene la lengua, mientras otras veces va aún más lejos y llega a impedir el movimiento de la lengua y de otros miembros exteriores.

2. *A la segunda hay que decir:* Es evidente por lo expuesto.

3. *A la tercera hay que decir:* La perturbación del corazón puede llegar a tal extremo que el movimiento de los miembros exteriores sea impedido por el movimiento desordenado del corazón. Y entonces se produce el mutismo y la inmovilidad de los miembros exteriores, y, en algunas ocasiones, incluso la muerte. Pero si la perturbación no es tan grande, entonces de la abundancia del corazón perturbado se sigue la locución oral.

21. S. GREGORIO, *Moral.* l.5 c.45: ML 75,725.

TRATADO DE LOS HÁBITOS EN GENERAL

Introducción a las cuestiones 49 a 54

Por VICTORINO RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, O.P.

1. **Encuadramiento del tratado en la «Suma de Teología»**

Después de haber expuesto, en el ámbito de la teología moral general, el tratado de los *actos humanos* en sí mismos (I-II q.6-48), tanto en su aspecto psicológico como en su aspecto moral, pasa Santo Tomás al estudio de sus *principios*, conforme al plan enunciado en los prólogos a las cuestiones 6 y 49.

¿Por qué Santo Tomás no dio preferencia al tratado de los hábitos sobre el tratado de los actos humanos, siendo aquéllos principios de éstos? Por dos razones fundamentales. Primera, porque la teología moral, en la concepción tomista (cf. prólogo a la cuestión 6), trata principalmente de lo que conduce inmediata y formalmente al hombre a la bienaventuranza, que son los actos humanos; de lo demás, y en concreto de sus principios, trata en cuanto tiene relación con ellos. Segunda, porque los hábitos dicen orden esencial o transcendental a sus actos, de los que dependen en cuanto a su especificación e inteligibilidad, y, consiguientemente, en cuanto al tratamiento científico.

El tratado de los hábitos en general, previo al estudio de las virtudes y de los vicios, también en general (porque el tratado de todo ello en especial está reservado para la II-II), viene a ser como la consideración psicológico-metafísica, cuasi genérica, de toda la moral habitual de virtudes y vicios, de modo parecido a como el estudio del acto humano en su ser psicológico (q.6-17) daba la base al estudio de la moralidad (q. 18-21). Un caso más de la subordinación de lo moral a lo psicológico y metafísico en el sistema de Santo Tomás.

2. **División del tratado**

La naturaleza de los hábitos resulta patente del estudio de sus causas intrínsecas y extrínsecas. Pero las causas de los hábitos no pueden notificarse al modo de las causas de las sustancias. Se trata de accidentes, y como tales han de ser analizados en sus peculiares causas. Así, su condición intrínseca se irá descubriendo al ir reduciéndolos a su propia categoría de accidentes (cualidades de la primera especie); y como el accidente dice orden esencial al propio sujeto, la razón formal de la cualidad-hábito termina clarificándose en el estudio de su propio sujeto, que, en este caso, es no sólo causa material *in qua* (extrínseca), sino también principio de determinación esencial del hábito. Esa es la razón de ser y el orden de las dos primeras cuestiones: en la cuestión 49 se indaga la razón formal del hábito como determinada especie del accidente-cualidad, y en la cuestión 50 se llega a la última determina-

ción esencial con el estudio del propio sujeto, en conexión con el artículo segundo de la cuestión anterior, en el que la cualidad-hábito quedaba referida a la naturaleza del sujeto. Este mismo procedimiento seguirá en el tratado de las virtudes.

Una vez encontrada la razón formal del hábito y su sujeto propio, de donde resulta la definición esencial del hábito en general, pasa Santo Tomás al estudio de su causa extrínseca o eficiente, en cuanto a su generación (q.51) y en cuanto a su aumento (q.52), disminución o corrupción (q.53); es decir, pasa al estudio de su nacimiento, vida y muerte. A la causa final no le dedica cuestión aparte, porque en realidad reincide en la naturaleza del sujeto y del objeto del hábito, y ambos aspectos se han dilucidado en las dos primeras cuestiones. Reaparece el tema en la última cuestión (q.54), pero, más que como causa extrínseca, se aduce como principio de distinción esencial o intrínseca de los hábitos.

El tratado se desenvuelve, pues, en dos partes desiguales, que son:

A. Definición del hábito, tomada de sus cuatro causas:
   a) por la causa formal (q.49 a.1-2);
   b) por la causa final (q.49 a.3-4);
   c) por la causa cuasi material (q.50);
   d) por la causa eficiente (q.51-53).

B. División o distinción de los hábitos (q.54).

3. **Originalidad y fuentes del tratado**

El estudio de los hábitos en general, previo al estudio de las virtudes y de los vicios, es original de Santo Tomás en este lugar de la *Suma de Teología,* no sólo respecto de otras obras anteriores suyas (apenas iniciado en *In Sent.* III d.23 a.1-2), sino respecto de la filosofía y teología anteriores a él. Una pieza sistemática fundamental, donde confluyen la metafísica, la psicología y la moral, puesta justamente en el punto de interferencia entre el ser y el obrar del hombre.

Para la elaboración del tratado, Santo Tomás se ha servido de todos los elementos que tuvo a mano, principalmente de los procedentes de Aristóteles y sus comentaristas griegos, árabes y latinos, tal como se reflejan en las citas del texto. El capítulo sexto del libro de las *Categorías* o *Predicamentos,* sobre la *cualidad,* aparece reiteradamente aducido y repensado. Como en tantos otros temas, el autor supera el contenido de sus fuentes y se va superando a sí mismo al reasumir ideas propias expuestas en cuestiones u obras anteriores.

Dejando aparte las fuentes implícitas en las doctrinas anteriores sobre las virtudes y los vicios, sobre el alma y sus potencias, de las que Santo Tomás pudo extraer ideas valiosas para el tratado de los hábitos (obsérvese la referencia frecuente a los libros de Aristóteles *De anima, Ethicorum, Physicorum,* a la *Rhetorica* de Cicerón, a diversas obras de San Agustín, a San Máximo, al comentario *De anima* de Averroes, etc.), hay que señalar como fuentes principalísimas, además del capítulo sexto de las *Categorías,* de Aristóteles, los capítulos 19 y 20 del libro IV de su *Metafísica,* citado quince veces. Sigue en frecuencia de citas (12) el *Comentario de Simplicio a las Categorías,* tra-

ducido al latín justamente en 1266. Y, aunque no se consigne expresamente, hay que citar como fuente inmediata de primer orden la información y los comentarios de San Alberto Magno a Aristóteles. Como fuente de intelección de la doctrina de estas seis cuestiones deben tenerse en cuenta los lugares paralelos señalados al principio del artículo, especialmente los de redacción posterior, en los que Santo Tomás aplicó esta doctrina general.

4. **Importancia del tratado de los hábitos**

En la doctrina de los hábitos, tan sabiamente expuesta en estas seis cuestiones, está, ante todo, la clave de casi toda la teología moral consiguiente: las virtudes y los vicios en toda su complejidad y unidad sistemática se entienden de acuerdo con los principios establecidos aquí sobre la diversa naturaleza de los hábitos, sobre las leyes de su nacimiento y evolución vital y mutuas interferencias; los dones del Espíritu Santo se explican como hábitos intelectivo-afectivos; el pecado original y la gracia santificante se incorporan a la teología moral como hábitos entitativos *sui generis;* el *lumen gloriae* quedó definido, ya en la primera parte (q.12 a.5 ad 1), como hábito operativo; y la misma teología, al reflexionar sobre sí misma para definirse en su naturaleza, en sus funciones y en su método, opera con estos principios.

Aparte de su importancia en la teología tal como la sistematizó Santo Tomás, la doctrina de los hábitos como la estructuró aquí el Santo, con finalidad teológica inmediata, tiene una transcendencia enorme en toda la antropología. La interpretación tomista de la cultura y de la civilización tiene aquí sus bases.

5. **Puntos especialmente luminosos en el tratado**

Sin pretender anticipar, resumir, ampliar o comentar el rico contenido de estas cuestiones, quiero hacer una breve indicación o llamada de atención del lector sobre algunos puntos de mayor implicación y transcendencia.

a) El hábito, como un modo de haberse o de ser cualitativamente la naturaleza humana. Santo Tomás ha hecho patente que los hábitos anímicos son modos cualitativos (no sustancias, ni cantidades y relaciones) de *ser* (no de *tener),* referidos inmediatamente a la naturaleza humana. Esto último da prioridad al hábito sobre las demás especies de cualidad. Y el que no sea cantidad, sino cualidad, constituye la base de su modo peculiar de nacer, crecer o disminuir, más bien por intensificación que por extensión.

b) Es peculiar y definitiva, no sólo respecto de los filósofos y teólogos anteriores, sino también respecto de su doctrina anterior, la dilucidación que hace Santo Tomás en el *ad 3* del artículo segundo, sobre la distinción esencial entre el hábito propiamente dicho, *difícilmente movible*, y la disposición habitual o hábito en sentido amplio. Fue Ramírez quien historió definitivamente este punto.

c) En la cuestión 50, sobre el sujeto de los hábitos, puede apreciarse, no sólo la aplicación concreta de la doctrina fundamental en la antropología tomista de la unidad sustancial de alma y cuerpo y de la condición psicofísica de sus facultades sensitivo-emotivas al ámbito de los hábitos, virtudes y vicios, sino también la conveniencia *analógica* (no unívoca) de los diversos

hábitos y disposiciones: predisposiciones genéticas para la constitución individual de la naturaleza, peculiaridad del hábito de los primeros principios, integralidad de los hábitos mentales, educabilidad de los sentidos internos, enorme capacidad de determinación de la voluntad, apertura del hombre a los hábitos sobrenaturales.

d) En cuando a la evolución vital de los hábitos, creciendo o disminuyendo, la posición de Santo Tomás, tanto aquí como en su aplicación a las virtudes, muy especialmente a la caridad (II-II q.24 a.4-6), ha sido siempre neta: aumentan como cualidades, por intensificación de los actos y mayor radicación en el sujeto, dejando un margen de aumento extensivo por parte del objeto material de los hábitos mentales. Esta doctrina de Santo Tomás, que ofrece especial dificultad respecto del valor de los actos «remisos», ha sido vigorosamente expuesta y defendida por los teólogos dominicos Domingo Báñez, Santiago Ramírez y Tomás Deman.

e) En cuanto a la multiplicidad esencial (no unicidad) de los hábitos y en cuanto a la unidad esencial de cada uno de ellos (no suma o conglomerado de hábitos parciales), la cuestión 54 ofrece los cuatro criterios de distinción genérica o específica entre ellos y de la unidad esencial de cada uno. Para ello se contemplan sucesivamente los hábitos como accidentes, como formas originadas, como cualidades de la primera especie y como principios de operación. Tratándose de hábitos operativos (virtudes o vicios), todos estos criterios se condensan en el criterio del objeto formal, propio o específico. La especificación de los actos, de las potencias y de los hábitos por sus objetos formales respectivos es un principio fundamental en todo el sistema de Santo Tomás. Es lo que sirve también para hacer ver la unidad formal o esencial de cada hábito, sin pretender verla realizada unívocamente en todos y cada uno.

BIBLIOGRAFÍA

ALBERTUS MAGNUS, S., *Liber de praedicamentis,* en *Opera omnia,* ed. BORGNET I (Paris 1890); *Metaphysicorum libri XIII,* ed. cit., VI; *Ethicorum libri VIII,* ed. cit., VII.

AMMONIUS, *In Aristotelis categorias,* ed. BUSSE: *Comment. in Aristotelem graeca* vol.IV (Berolini 1895).

ARISTÓTELES GRAECE, ed. I. BEKKER (Berolini 1831), 2 vols.; *Opera omnia graece et latine,* ed. FIRMIN-DIDOT (Parisiis 1874-1878) 5 vols.

AVERROES, *In III De anima,* Comm.18, en *Opera* VI (Venetiis 1562-1576).

BOETHIUS, *In categorias Aristotelis:* ML 64,159-294.

PLOTINUS, *Ennéades.* Trad. de E. Bréhier, ed. BUDÉ (1924-1938).

PORPHYRIUS, *In Aristotelis categorias,* ed. BUSSE: *Commentaria in Aristotelem graeca* vol.IV (Berolini 1887).

RAMÍREZ, J. M., O.P., *De habitatibus in communi,* ed. de V. Rodríguez, O.P. (Madrid 1973) vols.I y 2. De los tratadistas posteriores a Santo Tomás, citamos a este autor no sólo por el gran valor de su comentario a estas cuestiones, sino también por la riqueza de su indagación histórico-doctrinal de las fuentes greco-latinas del tratado tomista.

SIMPLICIUS, *In categorias Aristotelis,* ed. S. KALBFLEISCH: *Comment. in Aristotelem graeca* vol.VIII (Berolini 1907).

CUESTIÓN 49

Sobre los hábitos en general, en cuanto a su naturaleza

Después del tratado de los actos y de las pasiones, debemos estudiar los principios de los actos humanos (cf. q.6 introd.). Primeramente, los principios intrínsecos[a]; luego, los principios extrínsecos (q.90). El principio intrínseco es la potencia y el hábito; pero como de las potencias ya se trató en la primera parte (q.77ss), nos queda por estudiar ahora los hábitos. Lo haremos primero en general, para ocuparnos luego de las virtudes, de los vicios y de otros hábitos parecidos, que son principios de los actos humanos (q.55).

Sobre los hábitos en general hay que estudiar cuatro cosas: primera, la naturaleza misma de los hábitos (q.49); segunda, el sujeto de los mismos (q.50); tercera, la causa de su generación, aumento y corrupción (q.51); cuarta, su distinción (q.54).

En cuanto a la naturaleza de los hábitos se presentan cuatro problemas:

1. ¿Es el hábito una cualidad?—2. ¿Es una determinada especie de cualidad?—3. ¿Importa el hábito orden al acto?—4. Sobre la necesidad del hábito.

ARTICULO 1

¿Es el hábito una cualidad?

In Sent. 3 d.23 q.1 a.1; *De verit.* q.1 a.1; *Metaphys.* 5, lect.20.

Objeciones por las que parece que el hábito no es una cualidad.

1. Dice San Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[1] que *la palabra hábito procede del verbo «habere» (tener).* Pero tener no es exclusivo de la cualidad, sino que se extiende a otros géneros, pues también se dice que tenemos cantidad, dinero, y otras cosas por el estilo. Luego el hábito no es una cualidad.

2. Aristóteles, en el libro *Praedicam.*[2], pone el hábito como uno de los predicamentos. Pero un predicamento no se contiene en otro. Luego el hábito no es una cualidad.

3. Según dice Aristóteles, en el mismo libro *Praedicam.*[3], *todo hábito es una disposición.* Pero la disposición es el *orden de un ser que tiene partes,* según se dice en el libro V *Metaphys.*[4], lo cual es propio del predicamento «situs». Luego el hábito no es una cualidad.

En cambio dice Aristóteles, en el libro *Praedicam.* [5], que *el hábito es una cualidad difícilmente movible.*

Solución. *Hay que decir:* La palabra *hábito* procede del verbo haber, del cual deriva en un doble sentido: bien en cuanto el hombre o cualquier otra cosa tiene algo, o bien en cuanto una cosa se ha de un modo determinado en sí misma o respecto de otra[b].

1. Q.73: ML 40. 2. C.6 n.3 (BK 8b26). 3. C.6 n.6 (BK 9a10). 4. L.4 c.19 (BK 1022b1): S. TH., 1.5 lect.20. 5. C.6 4-5 (BK 9a3; a10).

---

a Al llamar a los hábitos principios *intrínsecos* de los actos no es en el sentido de que los constituyan en su propio ser, sino en cuanto que obran desde el interior del sujeto. Se refiere, pues, a principios *interiores,* en contraposición a los principios extrínsecos o exteriores: la ley y la gracia. Este sentido del término usado aquí puede comprobarse en los prólogos a las cuestiones 76 y 109.

b Del verbo latino *habere* (haber, tener, poseer) deriva el sustantivo *habitus,* con la triple significación indicada en el artículo; distinción que utiliza Santo Tomás para situar los hábitos de que empieza a hablar en la categoría cualidad. Efectivamente, el verbo *haber* puede usarse en

En cuanto a la primera acepción, hay que tener en cuenta que haber dicho respecto de cualquier cosa que se tiene, es común a diversos géneros. De ahí que Aristóteles[6] ponga el *haber* entre los pospredicamentos, que siguen a diversos géneros de cosas, como son la *oposición,* la *prioridad y posterioridad,* y cosas así. Pero entre las cosas que se tienen parece que hay esta distinción: que en unas no media nada entre el que tiene y lo tenido, como no media nada entre el sujeto y su cualidad o cantidad; en otras, en cambio, media algo, pero no es más que una relación, como cuando se dice que alguien tiene un socio o un amigo; y en otras, finalmente, media algo, que no es una acción o una pasión, sino algo que se les parece, en cuanto que el que tiene y lo tenido se han entre sí como adorno o cobertura y como adornado y cubierto. De ahí que diga Aristóteles, en el libro V *Metaphy.*[7], que *se llama hábito como si fuese una cierta acción del que tiene y de lo tenido,* como nos ocurre respecto de aquellas cosas que tenemos alrededor. Por eso entre estas cosas se constituye un género especial, que se llama predicamento *hábito,* del cual dice Aristóteles, en el libro V *Metaphys.* (ibid.), que *entre el que tiene vestido y el vestido tenido media el hábito.*

Pero si se toma el verbo haber en el sentido de que una cosa se ha de un modo determinado en sí misma o respecto de otra, como ese modo de haberse se debe a alguna cualidad, en esa acepción el hábito es una cierta cualidad, del cual dice Aristóteles, en el libro V *Metaphys.*[8], que *el hábito es una disposición por la cual el sujeto está bien o mal dispuesto en sí mismo, o en relación con otra cosa, al modo como es un cierto hábito la salud.* Y en este sentido hablamos ahora del hábito. Por consiguiente, hay que decir que el hábito es una cualidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La objeción procede de tomar «haber» en su significación más corriente, pues así es común a muchos géneros, según queda dicho.

2. *A la segunda hay que decir:* El argumento procede de tomar el hábito en el sentido de algo que media entre el sujeto que tiene y la cosa tenida, y en este sentido constituye uno de los predicamentos, según queda dicho.

3. *A la tercera hay que decir:* La disposición siempre importa orden en un ser que tiene partes; pero esto puede ocurrir de tres modos, como añade inmediatamente Aristóteles en el lugar citado, a saber: *según el lugar, según la potencia o según la especie. En lo cual,* como dice Simplicio en el *Comentario a los Predicamentos*[9], *comprende todas las disposiciones: al decir «según el lugar» las corporales,* y esto pertenece al predicamento *situs,* que es el orden de las partes en el lugar. *Al decir «según la potencia», incluye aquellas disposiciones que están en vías de preparación, antes de llegar a la perfección,* como es el caso de la ciencia y de la virtud incoadas. *Y al decir «según la especie», incluye las disposiciones perfectas, llamadas hábitos,* como son la ciencia y la virtud perfectas.

ARTICULO 2

¿Es el hábito una determinada especie de cualidad?

De virtut. a.1

Objeciones por las que parece que el hábito no es una determinada especie de cualidad.

6. *Cat.* c.12 n.1 (BK 15b17). 7. L.4 c.20 n.1 (BK 1022b4): S. TH., 1.5 lect.20. 8. Ibid., c.20 n.2 (BK 1022b10). 9. *In Cat.* c.8.

sentido activo, con proyección extrínseca, equivalente a tener, poseer. Es el haber incluido en los pospredicamentos. Los sustantivos *teniente, tenencia, habentia* (en latín) nacen de esa significación primaria. Pero también puede usarse en sentido *reflexivo* de *haberse,* y en esa flexión el hábito importa una cualidad: un modo de ser o de estar o de comportarse. Al interrogante latino *qualiter tu te habes* (¿cómo estás?) corresponde la respuesta de un hábito-cualidad: sano, enfermo, conocedor, ignorante, etc. Este *haberse* cualitativo en español se expresa actualmente más bien con el verbo *ser* o *estar.* Ya no solemos preguntar «cómo *se ha* el amigo», sino «cómo está». También se usa el verbo haber en sentido impersonal: «Qué *hay?»; «Haya* paz», pero ya es en sentido trascendental, reducible al *ser.* Sobre la tercera acepción del hábito como *vestido o vestición,* el último de los predicamentos señalados por Aristóteles, no es necesario aclarar aquí nada.

1. Porque, según queda dicho (a.1), el hábito, que es cualidad, se define como *una disposición por la cual el sujeto está bien o mal dispuesto.* Pero esto es común a toda cualidad, pues también por la figura una cosa está bien o mal dispuesta, y de modo parecido ocurre con el calor y el frío y con todas las demás cualidades. Luego el hábito no es una determinada especie de cualidad.

2. Dice Aristóteles, en los *Predicamentos*[10], que el calor y el frío son disposiciones o hábitos, como la enfermedad y la salud. Ahora bien, el calor y el frío pertenecen a la tercera especie de cualidad. Luego el hábito y la disposición no se distinguen de las otras especies de cualidad.

3. Ser *difícilmente mudable* no es una diferencia del género de la cualidad, sino que pertenece más bien al orden del movimiento o de la pasión. Pero ningún género se contrae a una especie por una diferencia de otro género, sino que es necesario que las diferencias sean homogéneas al género dividido, como dice Aristóteles en el libro VII *Metaphys*[11]. Luego, al definir el hábito como *cualidad difícilmente mudable* (cf. a.1 sed cont.), parece excluirse que sea una determinada especie de cualidad.

En cambio dice Aristóteles en los *Predicamentos*[12] que *una de las especies de cualidad es el hábito y la disposición.*

Solución. *Hay que decir:* Aristóteles, en el lugar citado de los *Predicamentos,* entre las cuatro especies de cualidad pone como primera a la *disposición y al hábito.* Simplicio, en el *Comentario a los Predicamentos*[13] explica las diferencias de estas especies, diciendo que *entre las cualidades, unas son naturales, que acompañan naturalmente al sujeto y siempre; otras son adventicias, causadas por un principio extrínseco, y pueden perderse. Y éstas,* las adventicias, *son los hábitos y las disposiciones, que difieren entre sí según sean fácil o difícilmente mudables. Entre las cualidades naturales, unas son las que confieren al sujeto estar en potencia, y éstas constituyen la segunda especie de cualidad; otras le confieren estar en acto, bien sea en profundidad, bien sea superficialmente. Si es en profundidad, constituyen la tercera especie de cualidad; y, si es superficialmente, constituyen la cuarta especie de cualidad, que son la figura y la forma, o figura del ser animado.* Pero este modo de distinguir las especies de cualidad no parece adecuado. Hay, en efecto, muchas figuras y cualidades pasibles que no son naturales, sino adventicias; y muchas disposiciones que no son adventicias, sino naturales, como la salud, la belleza y otras parecidas. Además no se ordenan debidamente las especies, pues a lo natural hay que darle prioridad.

Por consiguiente, la distinción de las disposiciones y hábitos respecto de las demás cualidades ha de entenderse de otro modo. La cualidad importa propiamente un modo de la sustancia[c]. Ahora bien, el modo es, según dice San Agustín en *Super Gen. ad litteram*[14], *lo que la medida prefija;* de ahí que importe cierta determinación conforme a alguna medida. Por consiguiente, así como aquello que determina la potencia de la materia en su ser sustancial se llama cualidad, que es la diferencia sustancial; así aquello que determina la potencia del sujeto en su ser accidental se llama cualidad accidental, que también es cierta diferencia, según consta por Aristóteles en el libro V *Metaphys.*[15]

Pues bien, el modo o determinación del sujeto en su ser accidental puede entenderse o bien en orden a la misma naturaleza del sujeto, o bien según la acción y la pasión que derivan de los principios de la naturaleza, materia y forma, o bien según la cantidad. Si se toma el modo o determinación del sujeto según la cantidad, se tiene la cuarta especie de cualidad. Y como la cantidad no importa, de suyo, movimiento ni razón de bien o de mal, a la cuarta especie de cualidad no se debe el que algo esté bien o

10. C.6 n.4 (BK 8b36). 11. L.6 c.12 n.5 (BK 1038a9): S. TH., 1.7 lect.12. 12. C.6 n.3 (BK 8b26). 13. *In Cat.* c.8. 14. L.4 c.3: ML 34,299. 15. L.4 c.14 n.1 (BK 1020a33): S. TH., lect.16.

c La comprobación inicial de que los hábitos no son sustancias, sino cualidades accidentales, da pie a Santo Tomás no sólo para diferenciarlos de las cualidades sustanciales y de las demás especies de cualidad accidental, sino también para entenderlos y valorarlos *cualitativamente,* sin hipostasiarlos ni cuantificarlos ni reducirlos a relaciones extrínsecas.

mal, que sea permanente o transitorio. Si se toma el modo o determinación del sujeto según la acción y la pasión, se tienen la segunda y tercera especie de cualidad. Por tanto, en una y otra se considera el que algo se haga con dificultad o con facilidad, que sea transitorio o permanente; no se considera, en cambio, en ellas cosa alguna bajo la razón de bien o mal, puesto que los movimientos y las pasiones no tienen razón de fin, en relación al cual se constituyen tanto el bien como el mal. Pero el modo y determinación del sujeto en orden a la naturaleza de la cosa nos da la primera especie de cualidad, que es el hábito y la disposición, pues hablando el Filósofo de los hábitos del alma y del cuerpo, en el libro VII *Physic.*[16], dice que son *disposiciones de lo perfecto para lo óptimo; y llamo perfecto a lo que está dispuesto conforme a la naturaleza.* Y dado que, según se dice en el libro II *Physic.*[17], *la misma forma y naturaleza de la cosa es el fin y la causa de que algo se haga,* sigúese que en la primera especie de cualidad se considere el bien y el mal, y también el que sea fácil o difícilmente movible, en cuanto que el fin de la generación y del movimiento es alguna naturaleza. Por eso el Filósofo define el hábito en el libro V *Metaphys.*[1S] diciendo que es *una disposición según la cual alguien se encuentra bien o mal dispuesto.* Y en el libro II *Ethic.*[19] dice que *los hábitos nos hacen estar bien o mal dispuestos respecto de las pasiones.* Efectivamente, cuando se trata de un modo conveniente a la naturaleza de la cosa, entonces tiene razón de bien; si, por el contrario, no le conviene, tiene razón de mal. Y como la naturaleza es lo primero que se considera en cada cosa, el hábito ocupa el primer lugar entre las especies de cualidad[d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La disposición importa un cierto orden, según queda dicho (a.1 ad 3). Por tanto no se dice que alguien esté dispuesto por una cualidad, si no es en orden a algo. Y si se añade *bien o mal,* que es lo propio del hábito, es necesario tener presente el orden a la naturaleza, la cual es el fin. Por consiguiente, en razón de la figura o del calor o del frío no se dice que alguien esté bien o mal dispuesto, a no ser por relación a la naturaleza de la cosa, en cuanto que le son convenientes o no. De ahí que las mismas figuras y las cualidades pasibles, si se consideran como convenientes o no convenientes para la naturaleza de la cosa, pertenecen a los hábitos o disposiciones. Así la figura, en cuanto conveniente a la naturaleza de la cosa y el color pertenecen a la belleza; lo mismo que el calor y el frío, en cuanto convenientes a la naturaleza de la cosa, pertenecen a la salud. En este sentido coloca Aristóteles (obi.2) el calor y el frío en la primera especie de cualidad.

2. *A la segunda hay que decir:* Con lo dicho queda resuelta la segunda objeción, si bien otros la resuelven de otro modo, como dice Simplicio en el *Comentario a los Predicamentos* (l.c., nt.14).

3. *A la tercera hay que decir:* La diferencia *difícilmente mudable* no distingue al hábito de las demás especies de cualidad, sino de la disposición. Pero la disposición tiene una doble acepción: una, en cuanto género del hábito, como ocurre en el libro V *Metaphys.* (l.c., nt.19), donde se pone la disposición en la definición del hábito; otra, en cuanto se distingue del hábito. Y así tomada en su sentido propio, la disposición puede entenderse como distinta del hábito en un doble sentido. Uno, al modo como se

16. Text.17 (BK 246b23): S. TH., lect.5; cf. 1.7 c.3 n.4 (BK 246a13). 17. C.7 n.7 (BK 198b3): S. TH., 1.5 lect.20. 18. L.4 c.20 n.2 (BK 1022b10): S. TH., 1.5 lect.20. 19. C.5 n.2 (BK 1105b25): S. TH., lect.5.

---

d Santo Tomás no acepta la explicación de Simplicio de la división de la cualidad en cuatro subespecies bimembres, y da la suya propia, original respecto de todas las otras tentativas de los autores griegos, árabes y latinos anteriores. La historia de este tema se encuentra documentada en J.RAMÍREZ,O.P., *De habitibus in communi* I p.32ss (Madrid 1973). De su razonamiento infiere Santo Tomás, además, dos conclusiones de gran importancia: la división de la primera especie de cualidad en hábitos buenos (virtudes) y hábitos malos (vicios), y la división de los hábitos buenos en difícil o fácilmente mudables, aspecto este que precisará en la respuesta a la tercera objeción.

distinguen lo perfecto y lo imperfecto dentro de una misma especie, y entonces se le da el nombre común de disposición cuando se realiza imperfectamente, de modo que puede perderse con facilidad; se llama, en cambio, hábito cuando se realiza perfectamente, de modo que no se pierde con facilidad. Y en este sentido la disposición llega a ser hábito, como el niño llega a ser hombre. En otro sentido pueden distinguirse como diversas especies de un mismo género subalterno de modo que se llamen disposiciones aquellas cualidades de la primera especie a las que conviene por propia condición ser fácilmente amisibles, por tener causas variables, como son la enfermedad y la salud; y se llamen, en cambio, hábitos aquellas cualidades que, por propia naturaleza, no son fácilmente amisibles, por tener causas inamovibles, como son las ciencias y las virtudes. Y en este sentido la disposición no llega a ser hábito. Y esto está más en consonancia con el pensamiento de Aristóteles. De ahí que para probar esta distinción aduce[20] el modo común de hablar conforme al cual a las cualidades que, siendo por propia condición fácilmente mudables, si accidentalmente resultan difícilmente amisibles, se llaman hábitos; y lo contrario ocurre con las cualidades que son por propia naturaleza difícilmente mudables: pues si uno posee la ciencia imperfectamente, de modo que puede perderla con facilidad, más que tener ciencia se dice que se dispone a tenerla. Por todo lo cual resulta claro que el nombre hábito importa permanencia, y, en cambio, el nombre disposición, no[e].

Ni hay inconveniente en que *facil y difícilmente mudable* sean diferencias específicas por pertenecer al género de la pasión y del movimiento, y no al de la cualidad, pues estas diferencias, aunque parezcan accidentales al género de la cualidad, sin embargo, expresan diferencias esenciales y propias de la cualidad. También ocurre en el género de la sustancia que muchas veces se toman diferencias accidentales en lugar de las sustanciales, en cuanto que sirven para designar los principios esenciales.

ARTICULO 3

¿Importa el hábito orden al acto?

De verit. q.8 a.14.

Objeciones por las que parece que el hábito no importa orden al acto.

1. Cada ser obra en cuanto que está en acto. Pero dice el Filósofo en el libro III *De anima*[21] que, *cuando uno llega a tener hábito de ciencia, sigue estando en potencia, aunque de distinto modo a como estaba antes de adquirirla.* Luego el hábito no está en relación de principio respecto del acto.

2. Lo que se pone en la definición de una cosa le conviene esencialmente. Pero el ser principio de la acción se pone en la definición de la potencia, según consta en el libro V *Metaphys.*[22] Luego el ser principio del acto le conviene esencialmente a la potencia. Ahora bien, lo que es esencial tiene prioridad en cada género. Por tanto, si también el hábito es principio del acto, se sigue que es posterior a la potencia, y, en consecuencia, el hábito o la disposición no será la primera especie de cualidad.

3. A veces la salud es un hábito, lo mismo que la flaqueza y la belleza. Pero estas cualidades no importan orden al acto. Luego no es esencial al hábito el ser principio del acto.

En cambio dice San Agustín, en el libro *De bono coniugali*[23], que *el hábito es aquello con que se hace algo cuando es necesario.* Dice asimismo Averrores, en el libro III *De anima* (comm.18), que *el hábito es aquello con lo que uno obra cuando quiere*[f].

20. *Cat.* c.6 n.4 (BK 8b27). 21. C.4 n.6 (BK 429b6): S. TH., lect.8. 22. L.4 c.12 (BK 1019a15): S. TH., lect.14. 23. C.21: ML 40,390.

e Dentro de la primera especie de cualidad, el *hábito* y la *disposición,* en sentido propio, difieren esencialmente, si bien el hábito puede encontrarse en estado accidental de disposición, y la disposición en estado accidental de hábito, conforme a los criterios indicados en esta larga y muy pensada respuesta. En este punto, Santo Tomás superó no sólo a Aristóteles y a sus comentaristas greco-latinos, sino también a sí mismo en obras anteriores *(Sent.* 3 d.23 q.1 a.1; *De verit.* q.14 a.4 ad 5 como ha comprobado J. RAMÍREZ, o.c., t.2 p.255-281).

f Santo Tomás aduce con gran frecuencia en las distintas obras esta definición de Averroes, unas veces transcrita íntegramente *(Cont. Gentes* 2,78), otras veces sintetizada, como en este lugar: *aquello con lo que uno obra cuando quiere (quo quis agit cum voluerit, quo quis utitur cum voluerit*

Solución. *Hay que decir:* Importar orden al acto puede convenir al hábito, bien por razón del hábito mismo, bien por razón del sujeto en que se da. Y la verdad es que a todo hábito, por el mero hecho de serlo, le conviene de algún modo decir orden al acto, pues es de la esencia del hábito importar cierta relación de conveniencia o inconveniencia respecto de la naturaleza del sujeto. Ahora bien, la naturaleza del sujeto, que es el fin de la generación, se ordena ulteriormente a otro fin, que es, o la operación, o algo obrado a lo que uno llega por la operación. Por consiguiente, el hábito importa no sólo orden a la misma naturaleza de la cosa, sino también, consiguientemente, a la operación, en cuanto es fin de la naturaleza o medio para conseguirlo. De ahí que también se diga en el libro V *Metaphys.*[24], al definir el hábito, que es *una disposición por la cual el sujeto se encuentra bien o mal dispuesto, o en sí mismo,* es decir, según su naturaleza; *o en orden a otra cosa,* o sea, en orden al fin.

Pero hay ciertos hábitos que importan también por parte del sujeto en que se dan un orden primario y principal al acto. La razón es porque, según queda dicho, el hábito importa primaria y esencialmente orden a la naturaleza de la cosa. Por tanto, si la naturaleza de la cosa en que se da el hábito se constituye por el mismo orden al acto, se sigue que el hábito ha de importar principalmente orden al acto. Ahora bien, es claro que la naturaleza y razón de ser de la potencia es ser principio del acto. Por consiguiente, todo hábito que tiene por sujeto alguna potencia importa principalmente orden al acto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El hábito, en cuanto que es una cualidad, es cierto acto, y según esto puede ser principio de operación. Pero está en potencia respecto a la operación. De ahí que se diga, en el libro II *De anima*[25], que el hábito es *acto primero,* mientras que la operación es *acto segundo.*

2. *A la segunda hay que decir:* No es esencial al hábito que mire a la potencia, sino a la naturaleza. Y como la naturaleza precede a la acción, a la cual dice orden la potencia, por eso entre las especies de cualidad es antes el hábito que la potencia.

3. *A la tercera hay que decir:* La salud se llama hábito o disposición habitual por orden a la naturaleza, según queda dicho (a.2 ad 1). Pero, en cuanto que la naturaleza es principio del acto, también la salud dice, consiguientemente, orden al acto. De ahí que el Filósofo diga, en el libro X *De historia animal.*[26], que se habla de un hombre o de un miembro sano *cuando puede realizar la operación de un ser sano.* Y cosa parecida ocurre en los demás ejemplos.

ARTICULO 4

¿Es necesario que exista el hábito?

In Sent. 3 d.23 q.1 a.1; *De verit,* q.20 a.2; *De virtut.* a.1.

Objeciones por las que parece que no es necesario que existan hábitos.

1. Por los hábitos, una cosa se dispone bien o mal para algo, según se ha dicho (a.2). Ahora bien, estar bien o mal dispuesto lo debe cada cosa a su forma, puesto que por la forma algo es bueno, lo mismo que es ser. Luego no hay necesidad de los hábitos.

2. El hábito importa orden al acto. Pero la potencia es principio suficiente del acto, pues hasta las potencias naturales son principios de los actos sin necesidad de hábitos. Luego no hubo necesidad de que existiesen los hábitos.

3. Lo mismo que la potencia dice orden al bien y al mal, así también el hábito; y lo mismo que la potencia no siempre actúa, así tampoco el hábito. Existiendo, por tanto, las potencias, es superflua la existencia de hábitos.

24. L.4 c.22 n.2 (BK 1022b10): S. TH., l.5 lect.20. 25. C.1 n.5 (BK 412a22): S. TH. lect.1. 26. C.1 n.1 (BK 633b23).

o *quo quis operatur cum voluerit).* El texto exacto de Averroes es: «Esta es la definición de hábito, a saber, que el que tiene hábito entiende por él lo que le es propio cuando quiere por sí sin necesidad de principio extrínseco» (cf. RENÉ-A.GAUTHIER,O.P., Estudio preliminar a la edición leonina de *Sententia Libri de anima* de Santo Tomás [París-Roma 1984] p.223*).

En cambio, los hábitos son ciertas perfecciones, según se dice en el libro VII *Physic.*[27] Pero la perfección es sumamente necesaria a cada cosa, puesto que tiene razón de fin. Luego fue necesario que existiesen los hábitos.

Solución. *Hay que decir:* Según queda dicho (a.2.3), el hábito importa cierta disposición en orden a la naturaleza de la cosa y a la operación o fin de la misma, en virtud de la cual algo resulta bien o mal dispuesto para ello. Ahora bien, para que un ser necesite disponerse para otra cosa se requieren tres condiciones:

Primera, que el sujeto que se dispone sea distinto de aquello a lo que se dispone, y así esté respecto de ello en relación de potencia a acto.

De ahí que, si hay algún ser cuya naturaleza no esté compuesta de potencia y acto, cuya sustancia se identifique con su operación, y cuya razón de ser sea él mismo, no hay lugar en él para el hábito o la disposición, como sucede manifiestamente en Dios.

Segunda, que lo que está en potencia para otra cosa, pueda ser determinado de muchas maneras y para diversos fines. De modo que si se encuentra un sujeto que está en potencia para otra cosa, pero únicamente para ella, tampoco en él hay lugar para la disposición y el hábito, porque tal sujeto ya está por su propia naturaleza debidamente determinado a tal acto. De ahí que si el cuerpo celeste está compuesto de materia y forma, dado que aquella materia no está en potencia para otra forma, según se ha dicho en la primera parte (q.66 a.2), allí no hay lugar para el hábito o disposición para la forma, ni tampoco para la operación, ya que la naturaleza del cuerpo celeste no está en potencia sino para un único movimiento determinado.

Tercera, que a disponer al sujeto a uno de aquellos modos para los que está en potencia concurran muchos elementos, que puedan conmensurarse de diversas maneras y el sujeto resulte así bien o mal dispuesto para la forma o para la operación. De ahí que las cualidades simples de los elementos que convienen a las naturalezas de los elementos de un modo determinado, no pueden ser tenidas por hábitos o disposiciones, sino por *simples cualidades.* En cambio, tenemos por disposiciones o hábitos la salud, la belleza y cosas semejantes, que importan cierta conmensuración de muchos elementos que pueden combinarse de diversos modos. Por eso dice el Filósofo, en el libro V *Metaphys.*[28], que *el hábito es disposición,* y que la disposición es *el orden en un ser que tiene partes, sea según el lugar, sea según la potencia, o según la especie,* conforme se ha dicho anteriormente (a.1 ad 3).

Por tanto, dado que hay muchos seres, a cuyas naturalezas y operaciones concurren necesariamente diversos elementos que pueden conmensurarse de distintos modos, hemos de concluir que es necesario que existan los hábitos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La naturaleza de la cosa obtiene su perfección por la forma; pero es necesario que antes el sujeto esté preparado en orden a la forma por alguna disposición. Pero la misma forma se ordena ulteriormente a la operación, que o es el fin o medio conducente a él. En caso de que la forma no tenga más que una determinada operación, no hay necesidad de ninguna otra disposición sobreañadida a la forma para obrar; pero si se trata de una forma que puede obrar de diversos modos, cual es el alma, entonces es necesario que se disponga para sus operaciones por determinados hábitos.

2. *A la segunda hay que decir:* A veces la potencia está abierta a muchas operaciones, y por eso necesita que algo distinto la determine. Pero si se da una potencia que no está abierta a muchas actuaciones, no necesita de hábito determinante, según queda dicho. Por eso las fuerzas naturales no ejercen sus operaciones mediante hábito alguno, puesto que están determinadas por sí mismas a una sola operación.

3. *A la tercera hay que decir:* Según se verá más adelante (q.54 a.3), el mismo hábito no dice relación al bien y al mal. En cambio, una misma potencia sí dice relación al bien y al mal. De ahí la necesidad de los hábitos para que las potencias se determinen al bien.

27. C.3 n.4 (BK 246a11): S. TH., lect.5. lect.20.

28. L.4 c.20 n.2 (BK 1022b10): S. TH. 1.5

CUESTIÓN 50

Sobre el sujeto de los hábitos

A continuación corresponde tratar del sujeto de los hábitos (cf. q.49 introd.). Tema que ofrece seis problemas:

1. ¿Existe algún hábito en el cuerpo?—2. ¿Es el alma sujeto de hábito en su esencia o en sus potencias?—3. ¿Puede existir algún hábito en las potencias de la parte sensitiva?—4. ¿Existe algún hábito en el mismo entendimiento?—5. ¿Existe algún hábito en la voluntad?—6. ¿Se dan hábitos en las sustancias separadas?

ARTICULO 1

¿Existe algún hábito en el cuerpo?

In Sent. 3 d.23 q.1 a.1.

Objeciones por las que parece que en el cuerpo no existe hábito alguno.

1. Según dice el Comentador en el libro III *De anima*[1], *el hábito es aquello con lo que uno obra cuando quiere.* Pero las acciones corporales no caen bajo el dominio de la voluntad, por ser naturales. Luego en el cuerpo no puede haber hábito alguno.

2. Todas las disposiciones corporales son fácilmente movibles, mientras que el hábito es una cualidad difícilmente movible. Luego ninguna disposición corporal puede ser hábito.

3. Todas las disposiciones corporales están sujetas a la alteración. Pero la alteración no se da sino en la tercera especie de cualidad, que se contradistingue del hábito. Luego en el cuerpo no se da hábito alguno.

En cambio dice el Filósofo, en los *Predicamentos*[2], que la salud del cuerpo y la enfermedad incurable se llaman hábitos.

Solución. *Hay que decir:* Según se ha dicho anteriormente (q.49 a.2ss), el hábito es una disposición de un sujeto que está en potencia para la forma o para la operación. Por consiguiente, en cuanto el hábito importa disposición para obrar, ningún hábito se da principalmente en el cuerpo como en sujeto propio. Efectivamente, toda operación corporal, o procede de la cualidad natural del cuerpo, o procede del alma que mueve al cuerpo. Pues bien, en cuanto a las operaciones que proceden de la naturaleza, el cuerpo no admite disposición de hábito alguno, porque las fuerzas naturales están determinadas a un único modo de obrar, y la disposición habitual se requiere cuando el sujeto está en potencia para muchas cosas, según queda dicho (q.49 a.4). Y en cuanto a las operaciones que proceden del alma mediante el cuerpo, hay que decir que son principalmente del alma y secundariamente del cuerpo. Ahora bien, los hábitos son proporcionados a las operaciones, por lo cual se dice, en el libro II *Ethic.*[3], que *de actos semejantes se originan hábitos semejantes.* Por consiguiente, las disposiciones para tales operaciones se dan principalmente en el alma, aunque pueden darse secundariamente en el cuerpo, en cuanto que el cuerpo se dispone y habilita para secundar con prontitud las operaciones del alma.

Pero si hablamos de la disposición del sujeto para la forma, entonces la disposición habitual sí puede darse en el cuerpo, que se relaciona con el alma como el sujeto con la forma. De este modo, la salud, la belleza y cosas así se consideran disposiciones habituales. Sin embargo, no tienen la condición perfecta de hábitos, porque sus causas son por naturaleza fácilmente transmutables.

No obstante, según refiere Simplicio en el *Comentario a los Predicamentos**, Ale-

1. AVERROES, *De An.* comm.18: VI/2,1616. 2. ARISTÓTELES, c.6 n.4 (BK 9a1) 3 C 1 n.7 (BK 1103b21): S. TH., lect.1. 4. *In Cat.* c.8.

jandro sostuvo que en el cuerpo no se da de ningún modo hábito o disposición de la primera especie de cualidad, sino solamente en el alma. Y en cuanto a la alusión de Aristóteles, en los *Predicamentos* (arg. en contrario), a la salud y a la enfermedad, dice que no las menciona como si perteneciesen a la primera especie de cualidad, sino a modo de ejemplo, en este sentido: que así como la enfermedad y la salud pueden ser fácil o difícilmente mudables, así también las cualidades de la primera especie llamadas hábito y disposición. Pero esto es manifiestamente contrario a la intención de Aristóteles, ya que usa el mismo lenguaje poniendo el ejemplo de la salud y de la enfermedad que poniendo el de la virtud y de la ciencia (l.c., nt.1). Además, en el libro VII *Physic.*[5], coloca expresamente entre los hábitos la belleza y la salud.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La objeción procede de referirse al hábito en cuanto disposición para la operación y a los actos corporales naturales, pero no a los que proceden del alma, cuyo principio es la voluntad.

2. *A la segunda hay que decir:* Las disposiciones corporales no son difícilmente mudables en absoluto, debido a la mutabilidad de las causas corporales. Sin embargo, pueden ser difícilmente mudables, bien en comparación a tal sujeto, en cuanto que no pueden perderse mientras éste dura; o bien en comparación con otras disposiciones. Mas las cualidades del alma son difícilmente mudables absolutamente, debido a la inmovilidad del sujeto. Por eso no dice (Aristóteles) que la salud difícilmente mudable sea hábito absolutamente, sino que es *a modo de hábito*, como se ve en el texto griego[6]. En cambio, a las cualidades del alma se las llama absolutamente hábitos.

3. *A la tercera hay que decir:* Algunos dijeron que las disposiciones corporales pertenecientes a la primera especie de cualidad difieren de las cualidades de la tercera especie en que éstas consisten en el hacerse o en el movimiento, y que por eso se llaman pasiones o cualidades pasibles; pero cuando llegan a la perfección como alcanzando su especie, entonces pertenecen a la primera especie de cualidad. Interpretación que rechaza Simplicio, en el *Comentario a los Predicamentos*[7], porque de ese modo el calentamiento estaría en la tercera especie de cualidad, mientras que el calor estaría en la primera; y, sin embargo, Aristóteles coloca al calor en la tercera especie de cualidad.

De ahí que diga Porfirio, según refiere el mismo Simplicio (ibid.), que la pasión, o cualidad pasible, y la disposición y el hábito difieren en los seres corporales por su intensidad y remisión, de modo que si algo recibe, por ejemplo, el calor como mero calentamiento, sin que pueda calentar, entonces tenemos la pasión si se trata de una afección transitoria, o la cualidad pasible si se trata de una afección permanente; pero si llega a tal punto que pueda calentar a otro, entonces tenemos la disposición; y si ulteriormente llega a afianzarse tanto que resulte difícilmente mudable, será hábito. Así la disposición es una cierta intensificación o perfección de la pasión o de la cualidad pasible, y el hábito es una intensificación de la disposición. Pero Simplicio desaprueba esta interpretación, porque tal intensificación y remisión no importan diversidad por parte de la misma forma, sino por parte de la diversa participación en el sujeto, y de este modo no se diversificarían las especies de cualidad.

Por tanto, hay que dar otra explicación, a saber, que, según se ha dicho anteriormente (q.49 a.2 ad 1), la conmensuración de las mismas cualidades pasibles conveniente a la naturaleza tiene razón de disposición; y, consiguientemente, al ser alteradas las mismas cualidades pasibles, de cálido y frío, húmedo y seco, resulta la alteración de la salud y de la enfermedad. Pero primaria y esencialmente la alteración no se realiza según estos hábitos y disposiciones.

ARTICULO 2

¿Es el alma sujeto de hábito en su esencia o en su potencia?

In Sent. 2 d.26 a.3 ad 4.5.

Objeciones por las que parece que los hábitos se dan en el alma más bien

5. C.3 n.4 (BK 240b4). 6. *Cat.* c.6 n.4 (BK 9a3). 7. *In Cat.* c.8.

según su esencia que según su potencia.

1. Las disposiciones y los hábitos se definen por su orden a la naturaleza, según se ha dicho anteriormente (q.49 a.2). Ahora bien, la naturaleza se atiende más según la esencia del alma que según su potencia, puesto que el alma es por su esencia naturaleza y forma de tal cuerpo. Luego los hábitos se dan en el alma según su esencia y no según su potencia.

2. El accidente no se da en el accidente. Ahora bien, el hábito es un accidente, y también son accidentes las potencias del alma, según se ha dicho en la primera parte (q.77 a.1 ad 5). Luego el hábito no se da en el alma en razón de su potencia.

3. El sujeto es anterior a lo que se da en él. Pero el hábito, por pertenecer a la primera especie de cualidad, es anterior a la potencia, que pertenece a la segunda especie de cualidad. Luego el hábito no tiene por sujeto a la potencia del alma.

En cambio, el Filósofo, en el libro I *Ethic.*[8], pone diversos hábitos en las diversas partes del alma.

Solución. *Hay que decir:* Según se ha dicho anteriormente (q.49 a.2-3), el hábito importa cierta disposición en orden a la naturaleza o a la operación. Si se toma, pues, el hábito en cuanto que dice orden a la naturaleza, refiriéndose a la naturaleza humana, entonces no puede darse en el alma, puesto que el alma misma es la forma constitutiva de la naturaleza humana. Por tanto, en este sentido, más bien se puede dar algún hábito o disposición en el cuerpo en orden al alma que en el alma en orden al cuerpo[a]. Pero si hablamos de una naturaleza superior, de la que puede participar el hombre, según aquello de la 2 Pe 1,4, *para hacernos partícipes de la divina naturaleza,* entonces nada impide que en la esencia del alma se dé algún hábito, que es la gracia, según se dirá posteriormente (q.110 a.4).

Pero si se toma el hábito en orden a la operación, entonces es el alma el principal sujeto de hábitos, en cuanto que el alma no está determinada a una sola operación, sino abierta a muchas, que es lo que se requiere para ser sujeto de hábito, según se ha dicho (q.49 a.4). Y dado que el alma es principio de las operaciones por sus potencias, de todo lo dicho se sigue que los hábitos se dan en el alma según sus potencias.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La esencia del alma pertenece a la naturaleza humana, no como un sujeto que deba disponerse para otra cosa, sino como forma y naturaleza para la que se dispone el sujeto.

2. *A la segunda hay que decir:* De suyo un accidente no puede ser sujeto de otro accidente. Pero, dado que también entre los mismos accidentes se da un orden, el sujeto que sustenta a un accidente puede ser, mediante él, sujeto de otro accidente, y en este sentido se dice que un accidente es sujeto de otro accidente, como la superficie es sujeto del color. De este modo la potencia puede ser sujeto del hábito.

3. *A la tercera hay que decir:* El hábito precede a la potencia en cuanto importa disposición en orden a la naturaleza, mientras que la potencia importa siempre orden a la operación, que es posterior, dado que la naturaleza es el principio de la operación. Pero el hábito, cuyo sujeto es la potencia, no impor-

8. C.13 n.20 (BK 1103a3): S. TH., 1.7 lect.2; 1.8 c.8 n.1 (BK 1049b4).

---

a El alma, definida como «acto primero del cuerpo físico orgánico» (STO. TOMÁS, *De anima* 1.2 lect.1 n.229 y 233), es algo completivo y último en el orden de la información de la naturaleza humana; no está en potencia para actuaciones ulteriores de orden humano, es decir, no es sujeto de hábitos naturales propios, que suponen «un sujeto que está en potencia para la forma o para la operación» (1-2 q.50 a.1). El cuerpo sí admite y exige disposiciones en orden a la información individual última del alma, que la individualizan intrínsecamente» Cf. V. RODRÍGUEZ, O.P., *Diferencia de las almas humanas a nivel sustancial en la antropología de S.Tomás:* Doctor Communis 24 (1971). La relación esencial del hábito, como accidente, a su propio sujeto, condiciona el modo de definirlo en abstracto o en concreto. «Como en la definición de todos los accidentes debe ponerse el sujeto, si unos nombres significan el accidente en abstracto, es necesario que en su definición se ponga el accidente en primer término, como género, y el sujeto en segundo término, como diferencia» (STO. TOMÁS, *In I Perihermeneias* lect.4 n.40).

ta orden a la naturaleza, sino a la operación, y, por tanto, es posterior a la potencia. O bien puede decirse que el hábito precede a la potencia como lo completo a lo incompleto, y el acto a la potencia, pues el acto es naturalmente anterior, aunque la potencia tenga prioridad en el orden de la generación y del tiempo, como se dice en el libro VII y en el IX *Metaphys.* [9]

ARTICULO 3

¿Puede darse algún hábito en las potencias sensitivas?

In Sent. 3 d.14 a.1 q.ª2; d.23 q.1 a.1; *De virtut.* a.1.

Objeciones por las que parece que en las potencias de la parte sensitiva no puede darse hábito alguno.

1. Lo mismo que es irracional la potencia nutritiva, lo es también la potencia sensitiva. Pero las potencias nutritivas no son sujeto de hábito alguno. Luego tampoco lo son las potencias de la parte sensitiva.

2. Las potencias sensitivas nos son comunes a nosotros y a los animales. Ahora bien, en los animales no se da hábito alguno, puesto que no tienen voluntad, que entra en la definición de hábito, según se ha dicho anteriormente (a.l obi.1; q.49 a.3 sed cont.). Luego en las potencias sensitivas no se da hábito alguno.

3. Los hábitos del alma son las ciencias y las virtudes; y como la ciencia pertenece a la potencia aprehensiva, así la virtud pertenece a la potencia apetitiva. Pero las potencias sensitivas no son sujeto de ciencia, ya que la ciencia es de los universales, inaccesibles a las potencias sensitivas. Luego tampoco los hábitos de virtud pueden darse en las potencias sensitivas.

En cambio dice el Filósofo en el libro III *Ethic.*[10] que *algunas virtudes,* a saber, la templanza y la fortaleza, *pertenecen a las partes irracionales.*

Solución. *Hay que decir:* Las potencias sensitivas pueden considerarse de dos modos: uno, en cuanto obran por instinto natural; otro, en cuanto obran movidas por la razón. Así, pues, en cuanto obran por instinto natural, están ordenadas, como la misma naturaleza, a una misma cosa; y en este sentido en las potencias sensitivas no pueden darse hábitos, como tampoco se dan en las potencias naturales. Pero en cuanto obran movidas por la razón, pueden ordenarse a diversas cosas, y así pueden darse en ellas algunos hábitos que las disponen bien o mal a algo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las potencias nutritivas no caen bajo el imperio de la razón, y, por tanto, no pueden darse en ellas hábitos. Mas las potencias sensitivas son capaces de recibir el imperio de la razón; por tanto, pueden darse en ellas hábitos, pues, en cuanto obedecen a la razón, son en cierto modo racionales, como se dice en el libro I *Ethic.* [11]

2. *A la segunda hay que decir:* En los animales irracionales las potencias sensitivas no obran movidas por la razón, sino por instinto natural, siempre que se les deje moverse a su gusto, y así no se dan en ellos hábitos operativos, aunque sí ciertas disposiciones en orden a la naturaleza, como la salud y la belleza. Mas como los animales pueden adquirir, por arte del hombre, cierta costumbre de obrar de uno u otro modo, pueden admitirse de algún modo hábitos en ellos. De ahí que diga San Agustín, en el libro *Octoginta trium quaestionum*[12], que *vemos cómo las bestias más feroces, por miedo al dolor, se abstienen de los placeres más vehementes; y cuando esto se convierte en costumbre en ellas, se dice que están domadas o amansadas.* Sin embargo, tal costumbre no alcanza la razón de hábito, en cuanto a su uso voluntario, porque no tienen dominio para usar o no usar de él; lo cual parece esencial al hábito. Por consiguiente, hablando con propiedad, no se pueden dar hábitos en ellos.

3. *A la tercera hay que decir:* El apetito sensitivo está por naturaleza abierto a la moción del apetito racional, según se dice en el libro III *De anima*[13]; en cambio, son las potencias racionales aprehensivas las que por naturaleza reciben

9. L.6 c.3 n.2 (BK 1029a5): S. TH., 1.9 lect.7. 10. C.10 n.1 (BK 117b23): S. TH., lect.19. 11. C.13 n.17 (BK 1102b25): S. TH., lect.20. 12. Q.36: ML 40,25. 13. C.11 n.3 (BK 452a28): S. TH., lect.16.

de las potencias sensitivas. Por eso es más natural que se den hábitos en las potencias sensitivas de orden apetitivo que en las potencias sensitivas de orden cognoscitivo, dado que en las potencias sensitivas apetitivas no se dan hábitos sino en cuanto movidas por la razón. Aunque también pueden asignarse algunos hábitos a las potencias sensitivas interiores de conocimiento, por los cuales el hombre puede recordar, discernir o imaginar mejor; de ahí que incluso el Filósofo diga, en el capítulo 2 *De memoria* [14], que *la costumbre ayuda mucho a recordar bien;* porque también estas potencias son movidas a actuar por el imperio de la razón. En cambio, las potencias aprehensivas externas, como la vista, el oído y otras así, no son capaces de hábito alguno, sino que están determinadas a sus propios actos según la disposición natural, lo mismo que los miembros del cuerpo, en los que no se dan hábitos, sino más bien en las potencias que dirigen sus movimientos.

ARTICULO 4

¿Se dan hábitos en el entendimiento mismo?

1 q.89 a.5; 1-2 q.56 a.3; *In Sent.* 3 d.14 a.1 q.ª2; d.23 q.1 a.1; *De verit.* q.20 a.2; *In Ethic.* 6 lect.3 y 5; *De virtut.* a.1.

Objeciones por las que parece que no se dan hábitos en el entendimiento.

1. Los hábitos son proporcionados a las operaciones, según se ha dicho (a.l). Pero las operaciones del hombre son comunes al alma y al cuerpo, según se dice en el libro I *De anima*[15]. Luego también lo han de ser los hábitos. Ahora bien, el entendimiento no es acto del cuerpo, según se dice en el libro III *De anima*[16]. Luego el entendimiento no es sujeto de hábito alguno.

2. Todo lo que se da en otro existe en él según el modo del sujeto receptor. Ahora bien, lo que es forma sin materia es acto solamente, mientras que lo que es compuesto de forma y materia implica a la vez potencia y acto. Por consiguiente, en aquello que es solamente forma no puede darse algo que esté simultáneamente en potencia y en acto, pues esto postula un sujeto compuesto de materia y forma. Ahora bien, como el entendimiento es forma sin materia, el hábito, que importa a la vez potencia y acto, como algo medio entre ambos, no puede darse en el entendimiento, sino únicamente en el compuesto de alma y cuerpo.

3. El hábito es *una disposición por la cual alguien se halla bien o mal dispuesto para algo,* según se dice en el libro V *Metaphys.*[17] Pero el que alguien esté bien o mal dispuesto para el acto de entender proviene de alguna disposición del cuerpo, conforme dice Aristóteles, en el libro II *De anima*[18], que *vemos que los de complexión delicada son mentalmente más dotados.* Luego los hábitos cognoscitivos no se dan en el entendimiento, que está separado, sino en alguna potencia que es acto de alguna parte del cuerpo.

En cambio, el Filósofo, en el libro VI *Ethic.*[19], pone la ciencia, la sabiduría y el entendimiento, que es el hábito de los principios, en la misma parte intelectiva del alma.

Solución. *Hay que decir:* Sobre los hábitos cognoscitivos se han dado opiniones diversas. Unos, sosteniendo que el entendimiento posible es el mismo en todos los hombres, se han visto obligados a negar que los hábitos cognoscitivos se diesen en el mismo entendimiento, y los asignaron a las potencias sensitivas internas[20]. Efectivamente, es manifiesto que los hombres difieren en sus hábitos. Luego los hábitos cognoscitivos no se pueden poner directamente en aquello que es numéricamente uno y común a todos los hombres. Por consiguiente, si el entendimiento posible es numéricamente el mismo en todos los hombres, los hábitos de las ciencias, según los cuales se distinguen los hombres, no pueden tener por sujeto el entendimiento posible, sino que residirán en las potencias sensitivas internas, que son diversas en los diversos hombres.

Pero esta posición es, ante todo, contraria al pensamiento de Aristóteles.

14. C.2 (BK 452a28): S. TH., lect.6. 15. C.1 n.9 (BK 403a8); c.4 n.11 (BK 408b8): S. TH., lect.2,10. 16. C.4 n.4 (BK 429a24): S. TH., lect.8. 17. L.4 c.20 n.2 (BK 421a26): S. TH., 1.5 lect.20. 18. C.9 n.2 (BK 421a26): S. TH., lect.19. 19. C.3 n.1 (BK 1139b16): S. TH., lect.2ss. 20. Cf. AVERROES, *In De An.* l.3 comm.5 digressio p.5.

Pues es claro que estas potencias sensitivas no son racionales por esencia, sino sólo por participación, como se dice en el libro I *Ethic.*[21], y, sin embargo, el Filósofo (en el lugar citado en contrario) coloca las virtudes intelectuales, que son la sabiduría, la ciencia y el entendimiento, en el sujeto racional por esencia. Por consiguiente, no se dan en las potencias sensitivas, sino en el mismo entendimiento. Dice, además, expresamente, en el libro III *De anima*[22], que el entendimiento posible, *al hacerse cada cosa,* esto es, cuando se actualiza con las especies inteligibles de cada cosa, *entonces pasa al acto al modo como decimos que quien sabe está actualizado, que es lo que sucede cuando uno puede obrar por sí mismo,* es decir, pensar. *Por supuesto que también entonces es potencia de algún modo, pero no lo mismo que antes de aprender o inventar.* Por consiguiente, es el mismo entendimiento posible en el que se da el hábito de ciencia con el que puede pensar, aunque no piense actualmente.

En segundo lugar, tal posición es contraria a la verdad objetiva, pues así como la potencia pertenece a quien pertenece la operación, así también el hábito pertenece a quien pertenece la operación. Ahora bien, el entender y el pensar es acto propio del entendimiento. Luego también el hábito, con que se considera, es propio del mismo entendimiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Algunos dijeron, según refiere Simplicio en el *Comentario a los Predicamentos*[23], que, puesto que toda operación del hombre es de algún modo del compuesto, según dice el Filósofo en el libro I *De anima*[24], ningún hábito es exclusivamente del alma, sino del compuesto; y que, en consecuencia, en el entendimiento no se da ningún hábito, ya que el entendimiento está separado del cuerpo. Así procedía la objeción. Pero este argumento carece de valor. El hábito, en efecto, no es una disposición del objeto para la potencia, sino más bien una disposición de la potencia para el objeto. De ahí que el hábito haya de estar en la potencia que es principio del acto, no en lo que se compara a la potencia como objeto. Ahora bien, el acto mismo de entender no es común al alma y al cuerpo sino por razón del fantasma, según se dice en el libro I *De anima*[25], y es claro que el fantasma se compara al entendimiento posible como objeto, según se lee en el libro III *De anima*[26]. De donde se infiere que el hábito intelectivo tenga razón de tal principalmente por lo que le viene de parte del mismo entendimiento y no de parte del fantasma, que es común al alma y al cuerpo. Por consiguiente, hemos de decir que el entendimiento posible es sujeto de hábitos; pues precisamente le compete ser sujeto de hábito a aquello que está en potencia para muchas cosas, y esto se da al máximo en el entendimiento posible. En conclusión, el entendimiento posible es sujeto de hábitos intelectuales.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como el estar en potencia para el ser sensible conviene a la materia corpórea, así el estar en potencia para el ser inteligible conviene al entendimiento posible. Por tanto, no hay inconveniente en que el entendimiento posible reciba el hábito, que es algo medio entre la pura potencia y el acto perfecto.

3. *A la tercera hay que decir:* Dado que las potencias aprehensivas preparan interiormente al entendimiento posible el objeto propio del mismo, se debe a la buena disposición de estas potencias, a la que concurre la buena disposición corporal, el que el hombre esté mejor dispuesto para entender. En este sentido el hábito intelectivo puede residir secundariamente en estas potencias; pero su sujeto principal es el entendimiento posible.

ARTICULO 5

¿Se da algún hábito en la voluntad?

In Sent. 2 d.27 a.l ad 2; 3 d.23 q.1 a.1; *De verit.* q.20 a.2; *De virtut.* a.1.

Objeciones por las que parece que en la voluntad no se da hábito alguno.

1. El hábito que se da en el entendimiento está constituido por las especies inteligibles, mediante las cuales entiende

21. C.13 n.15 (BK 1102b13): S. TH., lect.20. 22. C.4 n.6 (BK 429b6): S. TH., lect.8. 23. *In Cat.* c.8. 24. C.1 n.9 (BK 403a8); c.4 n.11 (BK 408b8). 25. ARISTÓTELES, c.1 n.9 (BK 403a5): S. TH., lect.2. 26. C.7 n.3 (BK 431a14): S. TH., lect.12.

actualmente. Pero la voluntad no obra por medio de especies. Luego la voluntad no es sujeto de hábito alguno.

2. Aunque se den hábitos en el entendimiento posible, en el entendimiento agente no se da hábito alguno, por ser potencia activa. Pero la voluntad es potencia activa en máximo grado, puesto que mueve a todas las demás a sus actos, según se ha dicho anteriormente (q.9 a.1). Luego en ella no se da hábito alguno.

3. En las potencias naturales no se da hábito alguno, por estar determinadas por su naturaleza a su propia operación. Pero la voluntad está ordenada por su misma naturaleza a tender al bien prefijado por la razón. Luego en la voluntad no se da hábito alguno.

En cambio, la justicia es un cierto hábito, y se da en la voluntad, pues la justicia, según se dice en el libro V *Ethic.*[27], es *un hábito según el cual algunos quieren y obran lo que es justo.* Por tanto, la voluntad es sujeto de algún hábito.

Solución. *Hay que decir:* Toda potencia que puede ordenarse de diversos modos a obrar necesita de hábito que la disponga bien para su acto. Ahora bien, la voluntad, por ser una potencia racional, puede ordenarse de diversos modos a obrar, y, por ello, necesita de algún hábito que la disponga bien para su acto. Además, atendiendo a la razón misma de hábito se ve que importa principalmente orden a la voluntad, en cuanto el hábito, según se ha dicho anteriormente (a.l obi.1; q.49 a.3 sed cont.), es *aquello de que uno usa cuando quiere.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como en el entendimiento existe la especie, que es una semejanza del objeto, así también en la voluntad y en cualquier potencia apetitiva ha de existir algo que la incline a su objeto, puesto que el acto de la potencia apetitiva, según se ha dicho anteriormente (q.6 a.4), no es otra cosa que cierta inclinación. Por consiguiente, respecto de aquellas operaciones a las que está suficientemente inclinada por la naturaleza de la misma potencia, no necesita otra cualidad determinante; pero dado que para el fin de la vida humana es necesario que la potencia apetitiva se incline a algo determinado a lo que no la inclina la naturaleza de la potencia, que está abierta a varias y diversas cosas, de ahí la necesidad de que en la voluntad y en las demás potencias apetitivas se den ciertas cualidades que inclinen estas potencias a determinadas operaciones, y eso es precisamente lo que entendemos por hábitos.

2. *A la segunda hay que decir:* El entendimiento agente es únicamente activo, y de ningún modo es pasivo, mientras que la voluntad, como cualquier otra potencia apetitiva, es motor movido, según se dice en el libro III *De anima*[28]. Y por eso la razón no es la misma en uno y otro caso, pues para ser sujeto de hábito se requiere estar en potencia de algún modo.

3. *A la tercera hay que decir:* La voluntad se inclina por su misma naturaleza al bien de la razón. Pero, dado que este bien es muy diverso, es necesario que la voluntad tenga algún hábito que la incline a algún determinado bien de la razón a fin de que la operación resulte más expedita.

ARTICULO 6

¿Se dan hábitos en los ángeles?

In Sent. 3 d.14 a.1 q.[a]2 ad 1.

Objeciones por las que parece que no se dan hábitos en los ángeles.

1. Dice Máximo, el comentador de Dionisio, en el cap. 7 *De caelesti hierarchia*[29]: *No debe pensarse que las virtudes intelectuales,* es decir, espirituales, *existen en las inteligencias divinas,* esto es, en los ángeles, *a modo de accidentes como en nosotros, de modo que exista una cosa en la otra como en sujeto, pues allí no tiene lugar accidente alguno.* Ahora bien, todo hábito es accidente. Luego en los ángeles no se dan hábitos.

2. Según dice Dionisio, en el cap. 4 *De caelesti hierarchia*[30], *las santas disposiciones de las esencias celestes participan más que ninguna otra cosa de la bondad de Dios.* Ahora bien, lo que se es por razón de la esencia precede siempre y es mejor que

27. ARISTÓTELES, c.1 n.3 (BK 1129a7): S. TH., lect.1. 28. C.10 n.7 (BK 433b16): S. TH., lect.15. 29. § 1: MG 4,65. 30. § 2: MG 3,180.

lo que se es por participación de otro. Luego las esencias de los ángeles entrañan en sí mismas la perfección de conformarse a Dios, y, por consiguiente, no por hábito alguno. Y esta parece ser la razón en que se apoya Máximo, quien añade en el mismo lugar: *pues si eso ocurriese, la esencia de estas inteligencias no permanecería la misma ni comportaría de suyo la máxima deificación posible.*

3. El hábito es una cierta disposición, según se dice en el libro V *Metaphys.*[31] Pero la disposición, según se afirma allí mismo[32], es *orden de lo que tiene partes.* Luego no parece que en los ángeles, que son sustancias simples, se den disposiciones y hábitos.

En cambio dice Dionisio, en el capítulo 7 *De caelesti hierarchia*[33], que los ángeles de la primera jerarquía *se llaman Ardientes, Tronos y Efusión de la sabiduría, que es la manifestación deiforme de sus hábitos.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos sostuvieron que en los ángeles no se dan hábitos, sino que todo lo que se dice de ellos pertenece a su esencia. De ahí que Máximo, a continuación de las palabras citadas en la primera objeción, diga: *los hábitos y virtudes que se dan en ellos son esenciales, debido a su inmaterialidad*[34]. Y lo mismo dice Simplicio en el *Comentario a los Predicamentos*[35]: *la sabiduría que se da en el alma es hábito, pero la que se da en la inteligencia es sustancia, pues todo lo que es divino es autosuficiente y existe por sí mismo.*

Tal posición es en parte verdadera y en parte falsa. Pues es claro, por lo dicho anteriormente (q.49 a.4), que para ser sujeto de hábito se requiere estar en potencia. De ahí que dichos comentaristas, al considerar que los ángeles son sustancias inmateriales y al no hallar en ellos la potencia de la materia, excluyeron, en consecuencia, de ellos los hábitos, y cualquier accidente. Sin embargo, aunque en los ángeles no se halle potencia de materia, sí se da en ellos alguna potencia, pues el ser acto puro es exclusivo de Dios; y, por consiguiente, en cuanto que se da en ellos potencia en tanto se pueden dar en ellos hábitos. Ahora bien, como la potencia de la materia y la potencia de la sustancia espiritual no son de la misma condición, consiguientemente tampoco pueden ser de la misma condición los hábitos de una y otra. De ahí que diga Simplicio, en el lugar citado del *Comentario a los Predicamentos,* que *los hábitos de la sustancia espiritual no son semejantes a los hábitos que se dan en este mundo, sino más bien semejantes a las especies simples e inmateriales que posee en sí misma.*

Respecto de tal hábito es, sin embargo, distinta la condición del entendimiento angélico y del entendimiento humano. El entendimiento humano, en efecto, al ser el ínfimo de los entendimientos, está en potencia para todos los objetos inteligibles, como la materia prima lo está para todas las formas sensibles; en consecuencia, necesita de algún hábito para entenderlos a todos. En cambio, el entendimiento angélico no está en pura potencia respecto de los objetos inteligibles, sino de algún modo en acto, aunque no sea acto puro (pues esto es exclusivo de Dios), sino con mezcla de potencia; y tanto menos tiene de potencialidad cuanto es superior. Por consiguiente, según se ha dicho en la primera parte (q.55 a.1), en cuanto está en potencia, necesita ser perfeccionado habitualmente por algunas especies inteligibles para ejercer su propia operación; pero en cuanto está en acto puede entender algo por su propia esencia, al menos a sí mismo y otras cosas según el modo de su sustancia, según se dice en el libro *De causis*[36], y esto tanto más perfectamente cuanto más perfecto es.

Mas como ningún ángel llega a la perfección de Dios, sino que dista de ella infinitamente, para poder alcanzar a Dios con el entendimiento y la voluntad, necesitan de hábitos, en cuanto seres potenciales respecto de aquel acto puro. De ahí que diga Dionisio (en el lugar citado en el argumento en contrario) que sus hábitos son *deiformes,* es decir, que por ellos se conforman con Dios.

Pero los hábitos que son disposiciones para el ser natural no se dan en los ángeles, por ser inmateriales.

31. L.4 c.22 n.2 (BK 1022b10): S. TH., 1.5 lect.20. 32. L.4 c.19 (BK 1022b1). 33. § 1: MG 3,205. 34. *In De cael. hier.* c.7 § 1: MG 4,65. 35. *In Cat.* c.8. 36. Prop. 8,13: S. TH., lect.13.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las palabras de Máximo han de entenderse de los hábitos y accidentes materiales.

2. *A la segunda hay que decir:* Respecto de aquello que compete a los ángeles por su esencia no necesitan de hábito. Pero como no son tan independientes que no participen de la sabiduría y bondad divinas, en tanto necesitan hábitos en cuanto necesitan participar algo extrínseco a ellos.

3. *A la tercera hay que decir:* En los ángeles no se dan partes en cuanto a su esencia, pero sí en cuanto a sus potencias, en cuanto que su entendimiento se perfecciona con muchas especies y su voluntad está abierta a muchos objetos.

CUESTIÓN 51

Sobre la causa de los hábitos en cuanto a su generación

A continuación hemos de estudiar la causa de los hábitos (cf. q.49 introd.): primero, en cuanto a su generación; segundo, en cuanto a su aumento (q.52); tercero, en cuanto a su disminución y corrupción (q.53).

En cuanto 'a su generación se presentan cuatro problemas:

1. ¿Hay algún hábito dado por la naturaleza?—2. ¿Algún hábito es generado por los actos?—3. ¿Basta un acto para engendrar un hábito?—4. ¿Hay en los hombres hábitos infundidos por Dios?

ARTICULO 1

¿Hay algún hábito dado por la naturaleza?

Infra q.63 a.1; *De verit.* q.8 a.15; q.11 a.1; *Contra Gent. 2* c.83; *In Post. Analyt.* 2 lect.20.

Objeciones por las que parece que ningún hábito es dado por la naturaleza.

1. El uso de las cosas que proceden de la naturaleza no está bajo el dominio de la voluntad. Pero *el hábito es aquello de que uno usa cuando quiere,* como dice el Comentador en el libro III *De anima*[1]. Luego el hábito no es dado por la naturaleza.

2. La naturaleza no hace con dos principios lo que puede hacer con uno solo. Ahora bien, las potencias del alma son dadas por la naturaleza. Luego, si los hábitos de las potencias procediesen de la naturaleza, los hábitos y las potencias serían una misma cosa.

3. Los hábitos son necesarios para obrar bien, según se ha dicho anteriormente (q.49 a.4). Ahora bien, si algunos hábitos fuesen naturales, como la naturaleza no falla en lo necesario, parece que la naturaleza no habría de quedarse corta en la provisión de todos los hábitos necesarios. Pero esto es manifiestamente falso. Luego los hábitos no proceden de lanaturaleza.

En cambio, en el libro VI *Ethic.*[2], se pone entre los hábitos el entendimiento de los principios, que es dado por la naturaleza, pues a ello se debe el que se diga que los primeros principios son naturalmente conocidos.

Solución. *Hay que decir:* Una cosa puede ser natural a otra de dos modos: uno, según la naturaleza específica, como es natural al hombre ser risible y al fuego ascender; otro, según la naturaleza individual, como es natural a Sócrates o a Platón la propensión a la enfermedad o a la salud según la propia complexión. Es más, tanto según la naturaleza específica como según la naturaleza individual, se puede decir que una cosa es natural de otros dos modos: uno, en cuanto procede de la naturaleza totalmente; otro, en cuanto procede en parte de la naturaleza y en parte de un principio exterior. Así, cuando uno sana por sí mismo, toda la salud procede de la naturaleza; pero cuando uno se cura con el auxilio de la medicina, la salud se debe en parte a la naturaleza y en parte a un principio exterior.

Así, pues, si hablamos del hábito en cuanto disposición del sujeto en orden a la forma o a la naturaleza, se dan hábitos naturales según todos los modos señalados. Se da, en efecto, una disposición natural que es debida a la especie humana, sin la cual no existe hombre alguno; y ésta es la disposición natural según la naturaleza específica. Pero como tal disposición se da con cierta latitud, se realiza en diversos grados en los distintos hombres según la naturaleza individual de cada uno. Y tal disposición puede deberse o totalmente a la naturaleza, o parte a la naturaleza y parte a un principio exterior, como se ha dicho de quienes sanan con el auxilio de la medicina.

1. AVERROES, comm. 18 (VI/2 161B). 2. ARISTÓTELES, c.2 (BK 1141a5): S. TH., lect.5.

Pero el hábito que es disposición para la operación, cuyo sujeto es la potencia del alma, según se ha dicho (q.50 a.2), puede ser natural tanto según la naturaleza específica como según la naturaleza individual. Según la naturaleza específica, por parte del alma, la cual por ser forma del cuerpo, es principio específico. Y según la naturaleza individual, por parte del cuerpo, el cual es principio material. Pero ni de un modo ni de otro ocurre que se den en los hombres hábitos naturales dados totalmente por la naturaleza, como sucede en los ángeles, que tienen especies inteligibles naturalmente impresas, cosa que no tiene el alma humana, conforme se ha dicho en la primera parte (q.55 a.2; q.84 a.3).

Hay, pues, en los hombres algunos hábitos naturales, que proceden en parte de la naturaleza y en parte de un principio exterior, si bien de distinto modo en las potencias aprehensivas y en las potencias apetitivas. Porque en las potencias aprehensivas puede darse el hábito natural incoativamente, tanto según la naturaleza específica como según la naturaleza individual. Según la naturaleza específica, por parte de la misma alma, como es hábito natural el entendimiento de los principios; pues por la misma naturaleza del alma intelectual le es dado al hombre que, una vez que se conoce lo que es el todo y lo que es la parte, conozca inmediatamente que el todo es mayor que la parte, y cosa parecida ocurre con los demás principios[a]. Pero conocer lo que es el todo y lo que es la parte no le es dado al hombre de no ser por las especies inteligibles, tomadas de los fantasmas. Por eso muestra el Filósofo, al final de *Posteriorum*[3], que el conocimiento de los principios nos viene de los sentidos. Según la naturaleza individual, también se da algún hábito cognoscitivo incoativamente natural, en cuanto un hombre, debido a su disposición orgánica, es más apto que otro para entender, en la medida en que la operación intelectual depende de las facultades sensitivas.

En cambio, en las potencias apetitivas no se da hábito alguno incoativamente natural, por parte de la misma alma, y en cuanto a la misma sustancia del hábito, sino sólo en cuanto a ciertos principios del mismo, al modo como los principios del derecho común se llaman *semilleros de virtudes.* Y la razón de ello es porque la inclinación a los propios objetos, que parece ser la incoación del hábito, no pertenece al hábito, sino más bien a la misma naturaleza de las potencias. Pero por parte del cuerpo, según la naturaleza del individuo, se dan hábitos apetitivos incoativamente naturales, pues hay hombres que, debido a la complexión del propio cuerpo, tienen predisposición para la castidad o para la mansedumbre u otras virtudes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La objeción procede de considerar la naturaleza en cuanto contrapuesta a la razón y a la voluntad, siendo así que la misma razón y la misma voluntad pertenecen a la naturaleza del hombre.

2. *A la segunda hay que decir:* A la potencia puede añadírsele algo naturalmente que no puede, sin embargo, pertenecer a su naturaleza. Así, en los ángeles, no puede pertenecer a su misma potencia intelectiva que se baste a sí para conocer todas las cosas, porque para eso sería necesario que fuese acto de todas las cosas, lo cual es exclusivo de Dios. En efecto, aquello con que se conoce una cosa ha de ser una semejanza actual

3. ARISTÓTELES, 1.2 c.15 n.6 (BK 100a3): S. TH., lect.20.

a En cuanto a la constitución del hábito natural de los primeros principios, de que habla Santo Tomás aquí y en el comentario al II *Posteriorum analyticorum,* lect.20, los lectores más atentos de Santo Tomás no están del todo de acuerdo entre sí. Lo que parece indudable es que Santo Tomás incluye en él la capacidad y propensión del entendimiento posible a asentir a los primeros juicios y las especies inteligibles de origen sensitivo. Basta esta simple integración y complementariedad. El que en los hábitos científicos, prudenciales y artísticos haya otros factores esenciales no obliga a pensar que esta complejidad se ha de dar también en el hábito de los principios. También en el artículo 6 de la cuestión 50 razonaba la existencia de hábitos en el entendimiento de los ángeles por la necesidad de especies inteligibles sobreañadidas. En todo caso resulta obvio el carácter *analógico* de los hábitos operativos. La historia de estas distintas lecturas del texto de Santo Tomás puede verse en RAMÍREZ, o.c., I p.282-317.

de la cosa conocida. Por consiguiente, si la potencia del ángel conociese por sí misma todas las cosas, habría de ser semejanza y acto de todas las cosas. Así, pues, es necesario que a su potencia intelectiva se le sobreañadan algunas especies inteligibles, que son semejanzas de las cosas entendidas, mediante las cuales el entendimiento del ángel se hace en acto las cosas conocidas, no por su propia esencia, sino por participación de la sabiduría divina. Y así consta que no todo lo que pertenece al hábito natural puede pertenecer a la potencia.

3. *A la tercera hay que decir:* La naturaleza no provee del mismo modo de las diversas clases de hábitos: unos proceden de ella naturalmente y otros no, según queda expuesto (sol.). Por tanto, del hecho de que algunos hábitos sean naturales no se sigue que lo sean todos.

ARTICULO 2

¿Es causado algún hábito por los actos?

De malo q.4 a.2 ad 4 y 5; *De virtut.* a.9.

Objeciones por las que parece que ningún hábito puede ser causado por el acto.

1. El hábito es una cualidad, según se ha dicho anteriormente (q.49 a.1). Ahora bien, la cualidad es producida en un sujeto en cuanto receptor. Por consiguiente, dado que el agente, por el hecho de obrar, más que recibir algo, da de sí, no parece que en el agente pueda ser causado hábito alguno por sus propios actos.

2. El sujeto en el que es producida una cualidad es movido hacia aquella cualidad, como se ve en la cosa que se calienta o enfría. En cambio, el sujeto que produce el acto que origina la cualidad, mueve, como se ve en el calefactor o refrigerador. Por consiguiente, si en un sujeto fuese el propio acto lo que engendrase el hábito, se seguiría que sería lo mismo el motor y lo movido, el agente y el paciente, lo cual es imposible, según se dice en el libro VII *Physic.*[4]

3. El efecto no puede ser más noble que su propia causa. Ahora bien, el hábito es más noble que el acto que precede al hábito, como se ve por el hecho de que produce actos más nobles. Luego el hábito no puede ser causado por el acto que precede al hábito.

En cambio enseña el Filósofo, en el libro II *Ethic.*[5], que los hábitos de las virtudes y de los vicios son causados por los actos.

Solución. *Hay que decir:* A veces, en el agente se da solamente el principio activo de su acto, como en el fuego se da solamente el principio activo del calor; y en tal agente ningún hábito puede ser causado por el propio acto. De ahí que las cosas naturales no puedan acostumbrarse ni desacostumbrarse a nada, como se dice en el libro II *Ethic.*[6] Pero hay agentes en los que se da principio activo y pasivo del propio acto, como se ve en los actos humanos, pues los actos de la potencia apetitiva proceden de ella en cuanto es movida por la potencia aprehensiva que le presenta su objeto; y, ulteriormente, la potencia intelectiva, en cuanto discurre sobre las conclusiones, tiene por principio activo la proposición evidente por sí misma. Por consiguiente, tales actos pueden causar en sus agentes algunos hábitos, no ciertamente en cuanto al primer principio activo, pero sí en cuanto al principio activo que mueve siendo movido. Porque todo lo que es influido y movido por otro, recibe la disposición del acto del agente, y así, al multiplicarse los actos, termina engendrándose una cualidad en la potencia pasiva y movida, que es lo que se llama hábito. Así es como los hábitos de las virtudes morales son causados en las potencias apetitivas en cuanto son movidas por la razón, y los hábitos de las ciencias son causados en el entendimiento, en cuanto es movido por los primeros principios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El agente, en cuanto agente, no recibe nada, pero en cuanto obra movido por otro sí recibe algo del principio motor, y así puede engendrarse en él el hábito.

2. *A la segunda hay que decir:* Un mismo sujeto, bajo el mismo aspecto, no

4. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 241b24): S. TH., lect.1. 5. ARISTÓTELES, c.1 n.4 (BK 1103a31): S. TH., lect.1. 6. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 1103a19): S. TH., lect.1.

puede ser motor y movido, pero nada impide que el mismo sujeto se mueva a sí mismo bajo distinto aspecto, según se prueba en el libro VIII *Physic.*[7]

3. *A la tercera hay que decir:* El acto que precede al hábito, en cuanto que procede de un principio activo, procede de un principio más noble que el hábito engendrado, al modo como la misma razón es un principio más noble que el hábito de la virtud moral engendrado en la potencia apetitiva por la repetición de actos, y el entendimiento de los principios es un principio más noble que la ciencia de las conclusiones.

ARTICULO 3

¿Puede ser el hábito engendrado por un solo acto?

In Sent. 1 d.17 q.2 ad 3 ad 4; *De virtut.* a.9 ad 11.

Objeciones por las que parece que el hábito puede ser engendrado por un solo acto.

1. La demostración es un acto de la razón. Ahora bien, basta una demostración para causar la ciencia, que es hábito de una conclusión. Luego el hábito puede ser engendrado por un solo acto.

2. Como sucede que los actos crecen multiplicándose, también sucede que un mismo acto crece intensificándose. Ahora bien, con la multiplicación de los actos se engendra el hábito. Luego también si se intensifica mucho el mismo acto podrá engendrar el hábito.

3. La salud y la enfermedad son hábitos. Ahora bien, el hombre puede sanar o enfermar con un solo acto. Luego un solo acto puede engendrar al hábito.

En cambio, dice el Filósofo, en el libro I *Ethic.*[8], que, *así como ni una golondrina ni un solo día hacen verano, así tampoco un día ni un poco de tiempo hacen al hombre dichoso o feliz.* Ahora bien, *la felicidad consiste en la operación del hábito de la virtud perfecta,* según se dice en el libro I *Ethic.*[9] Luego el hábito de la virtud y, por la misma razón, cualquier otro hábito, no puede ser causado por un solo acto.

Solución. *Hay que decir:* Según queda dicho (a.2), el hábito es engendrado por el acto en cuanto que la potencia pasiva es actuada por algún principio activo. Ahora bien, para que una cualidad sea causada en un sujeto pasivo es necesario que el principio activo venza totalmente la resistencia que ofrezca el principio pasivo. Así vemos que el fuego no inflama súbitamente al combustible, porque no puede vencer de inmediato su resistencia, sino que va poco a poco anulando las disposiciones contrarias para que, reduciéndolo totalmente, le pueda imprimir su propia semejanza.

Pues bien, es evidente que el principio activo, que es la razón, no puede dominar totalmente con un solo acto la potencia apetitiva, dado que la potencia apetitiva está diversamente abierta a diversas tendencias, en tanto que la razón juzga con un solo acto que algo ha de ser apetecido conforme a determinados motivos y circunstancias. Por lo que con eso no queda reducida totalmente la potencia apetitiva para que tienda a lo mismo en la mayoría de los casos, de modo natural, como se requiere para el hábito de virtud. Por consiguiente el hábito de virtud no puede ser engendrado por un solo acto, sino por muchos.

Mas en las potencias cognoscitivas, hay que tener en cuenta un doble principio pasivo: uno, el mismo entendimiento posible; otro, el entendimiento llamado por Aristóteles[10] *pasivo,* que es la *razón particular,* esto es, la potencia cogitativa con la memoria y la imaginación. Así pues, respecto del primer principio pasivo, puede haber un principio activo que con un solo acto venza totalmente la potencia de su principio pasivo, como una proposición evidente por sí misma basta para convencer al entendimiento a asentir firmemente a la conclusión, cosa que no puede hacer la proposición probable. De ahí que para causar el hábito de opinar, incluso en el entendimiento posible, se requieren muchos actos de la razón, mientras que para causar el hábito de ciencia en el entendimiento posible puede bastar un solo acto de la razón. Pero en lo que se refiere a las potencias cognoscitivas inferiores, es necesario que se repitan mu-

7. ARISTÓTELES, c.5 n.8 (BK 257a31): S. TH., lect.10. 8. ARISTÓTELES, c.7 n.16 (BK 1098a16): S. TH., lect.10. 9. ARISTÓTELES, c.7 n.15 (BK 1098a16): S. TH., lect.10; c.13 n.1 (BK 1102a5). 10. *De an.* l.3 c.5 n.2 (BK 430a24): S. TH., lect.10.

chas veces los mismos actos para que algo se fije en la memoria. De ahí que diga el Filósofo, en el libro *De memoria et reminiscentia*[11], que *la meditación afianza la memoria.*

En cuanto a los hábitos corporales hay que decir que pueden ser causados por un solo acto, si el principio activo es muy potente, como a veces una medicina fuerte produce la salud inmediatamente.

Y por todo lo dicho quedan resueltas *las objeciones.*

ARTICULO 4

¿Hay en los hombres hábitos infundidos por Dios?

Infra q.63 a.3.

Objeciones por las que parece que en los hombres no se da hábito alguno infundido por Dios.

1. Dios atiende por igual a todos. Luego, de infundir hábitos en algunos hombres, los infundiría en todos; lo cual es manifiestamente falso.

2. Dios obra en todas las cosas conforme a la naturaleza de cada una de ellas, pues, según dice Dionisio, en el cap. 4 *De divinis nominibus*[12], *es propio de la divina Providencia salvaguardar la naturaleza*. Ahora bien, los hábitos en el hombre son causados naturalmente por los actos, según queda dicho (a.2). Luego Dios no causa algunos hábitos en los hombres sino mediante los actos.

3. Si hay algún hábito infundido por Dios, mediante él el hombre puede producir muchos actos, que, a su vez, *causan un hábito semejante,* de acuerdo con lo que se dice en el libro II *Ethic.*[13] De donde resultaría que en el mismo sujeto habría dos hábitos de la misma especie, uno adquirido y otro infuso, lo cual parece imposible, pues en el mismo sujeto no pueden darse dos formas de la misma especie. Por consiguiente, en el hombre no se da hábito alguno infundido por Dios.

En cambio, se lee en el Eclesiástico 15,5: *Lo llenó el Señor de espíritu de sabiduría y de entendimiento.* Pero la sabiduría y el entendimiento son ciertos hábitos. Luego en el hombre se dan algunos hábitos infundidos por Dios.

Solución. *Hay que decir:* Dios infunde algunos hábitos en el hombre por dos razones. Primera, porque hay hábitos que disponen bien al hombre en orden a un fin que excede las facultades de la naturaleza humana, como es la última y perfecta bienaventuranza del hombre, según se ha dicho anteriormente (q.5 a.5). Y como los hábitos han de ser proporcionados a aquello para lo que disponen al hombre, de ahí la necesidad de que los hábitos que disponen para dicho fin excedan también las facultades de la naturaleza humana. Por consiguiente, tales hábitos jamás pueden darse en el hombre si no son infundidos por Dios, cual es el caso de todas las virtudes gratuitas.

La segunda razón es porque Dios puede producir los efectos de las causas segundas prescindiendo de ellas, según se ha dicho en la primera parte (q.105 a.6). Pues así como, a veces, para manifestar su poder, produce la salud sin el concurso de las causas naturales, que podría, sin embargo, ser recuperada naturalmente, así también, a veces, para manifestar su poder, infunde en el hombre aquellos hábitos que pueden ser causados naturalmente. De este modo concedió a los Apóstoles la ciencia de las Escrituras y de todas las lenguas, que los hombres pueden adquirir por el estudio o la práctica, aunque no tan perfectamente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dios atiende por igual a todos en cuanto a su naturaleza; pero según el orden de su sabiduría da determinadamente a unos lo que no concede a otros.

2. *A la segunda hay que decir:* El hecho de que Dios obre en todas las cosas según su propia condición no excluye que Dios obre en ellas algo de lo que no es capaz la naturaleza; pero de ello se sigue que nada obra que sea contrario a la naturaleza.

3. *A la tercera hay que decir:* Los actos que proceden del hábito infuso no causan hábito alguno, sino que afianzan el hábito preexistente, así como las medicinas aplicadas al hombre naturalmente sano no causan una nueva salud, sino que corroboran la salud habida.

11. ARISTÓTELES, c.1 (BK 451a12): S. TH., lect.3. 12. §33: MG 3,733. 13. ARISTÓTELES, c.1 n.7 (BK 1103b21): S. TH., lect.1.

CUESTIÓN 52

Sobre el aumento de los hábitos

A continuación hemos de estudiar el aumento de los hábitos (cf. q.51 introd.), en un triple aspecto:

1. ¿Aumentan los hábitos?—2. ¿Aumentan por adición?—3. ¿Todo acto aumenta el hábito?

ARTICULO 1

¿Aumentan los hábitos?

Infra q.66 a.1; q.112 a.4; 2-2 q.24 a.4; *In Ethic.* 10 lect.3; *De virtut.* a.11; *De virt. card.* a.3.

Objeciones por las que parece que los hábitos no pueden aumentar.

1. El aumento es propio de la cantidad, según se dice en el libro V *Physic.*[1] Ahora bien, los hábitos no pertenecen al género de cantidad, sino al género de cualidad. Luego en ellos no puede darse aumento.

2. El hábito es una perfección, como se dice en el libro VII *Physic.*[2] Pero la perfección, por importar fin y terminación, no parece admitir más y menos. Luego el hábito no puede aumentar.

3. En las cosas que aumentan y disminuyen se da movimiento de alteración, pues decimos que se altera lo que pasa de caliente a más caliente. Ahora bien, en los hábitos no se da alteración, según se prueba en el lugar citado del libro VII *Physic.*[3] Luego los hábitos no pueden aumentar.

En cambio, la fe es un hábito y, sin embargo, aumenta. Por eso dicen los discípulos: *Señor, auméntanos la fe,* conforme se lee en Lc 17,5. Luego los hábitos aumentan.

Solución. *Hay que decir:* El *aumento,* como todo lo demás que se dice de la cantidad, debido a la connaturalidad de nuestro entendimiento con las cosas corporales que caen bajo la imaginación, es transferido de las cantidades corporales a las cosas espirituales inteligibles. Ahora bien, en el orden de la cantidad corpórea se dice que algo es grande en cuanto que alcanza la cantidad en la perfección debida, y así una cantidad se considera grande en el hombre y no en el elefante. De ahí que en el orden de las formas digamos que algo es grande cuando es perfecto. Y como el bien tiene razón de perfecto, por eso *en las cosas que no son grandes por su mole, ser mayor equivale a ser mejor,* como dice San Agustín en el libro VI *De Trinitate* [4].

Mas la perfección de la forma puede considerarse de dos modos: uno, en cuanto a la misma forma; otro, en cuanto a su participación en el sujeto. Si se atiende a la perfección de la forma en sí misma, entonces se dice de ella que es pequeña o grande, por ejemplo, grande o pequeña salud, o ciencia. Pero si se atiende a la perfección de la forma según su participación en el sujeto, entonces se le atribuye el ser más o menos, por ejemplo, más o menos blanco, más o menos sano. Tal distinción no se funda en que la forma tenga ser al margen de la materia o del sujeto, sino en que una es su consideración en cuanto a su razón específica y otra en cuanto a su participación en el sujeto.

Teniendo, pues, esto presente, respecto del aumento y disminución de los hábitos y de las formas, hubo cuatro opiniones entre los filósofos, según refiere Simplicio en el *Comentario a los Predicamentos* [5]. Plotino[6] y otros platónicos[7]

1. ARISTÓTELES, c.2 n.10 (BK 226a30): S. TH., lect.4. 2. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (BK 246a13): S. TH., lect.5. 3. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (BK 246a10): S. TH., lect.5. 4. C.8: ML 42,929. 5. *In Cat.* c.8 (CG 8,284.14). 6. Cf. SIMPLICIO, *In Cat.* 8 (CG 8,284.14); PLOTINO, *Ennead.* 6 1.3 c.20 (BU 6,149). 7. Cf. SIMPLICIO, *In Cat.* 8 (CG 8,284.14).

sostenían que las cualidades y los hábitos eran susceptibles de aumento y disminución por ser materiales e importar cierta indeterminación debida a la infinitud de la materia. Otros[8] sostenían, por el contrario, que las cualidades mismas y los hábitos en sí mismos no experimentaban aumento y disminución, sino que las cosas afectadas por la cualidad se dicen más o menos tales según la diversa participación; por ejemplo, no hay mayor o menor justicia, sino cosas más o menos justas. Es la opinión que menciona Aristóteles en los *Predicamentos*[9]. Una tercera opinión, media entre las dos anteriores, fue la de los estoicos[10], que sostenían que algunos hábitos, como las artes, admiten más y menos, mientras que otros no admiten más y menos, como es el caso de las virtudes. Una cuarta opinión fue la de aquellos[11] que dijeron que las cualidades y las formas inmateriales no aumentan ni disminuyen, pero las materiales sí.

Para esclarecer la verdad en esta cuestión, hay que considerar que aquello por lo cual una cosa se constituye en especie[12] ha de ser fijo y estable, como algo indivisible, de modo que las cosas que lo alcanzan pertenecen a la especie, y las que se apartan de él, por más o por menos, pertenecen a otra especie, más o menos perfecta. De ahí que diga el Filósofo, en el libro VIII *Metaphys.*[13], que las especies de las cosas son como los números, en los que el aumento y la disminución hacen variar la especie. Por consiguiente, si alguna forma o cualquier otra cosa se constituye en especie por sí misma o por algo que le es propio, necesariamente ha de tener de suyo una determinada medida, que no pueda ser rebasada ni disminuida. De esta condición son el calor, la blancura, y otras cualidades así, que no son relativas a otra cosa, y mucho más la sustancia, que existe de por sí. Pero las cosas que se constituyen en especie por orden a otra cosa, pueden diversificarse en sí mismas, en más o en menos, sin que por eso pierdan la especie, en razón de la unidad del término al que se ordenan y que las especifica. Así el movimiento puede ser en sí más intenso y más remiso[14], y, no obstante, conservar la misma especie, debido a la unidad del término que lo especifica. Y lo mismo puede decirse de la salud, pues el cuerpo logra el estado de salud al tener la disposición conveniente a la naturaleza del animal; disposición que admite diversos grados, y que puede, por tanto, variar en más o en menos conservando siempre, a pesar de ellos la misma salud. De ahí que diga el Filósofo, en el libro X *Ethic.*[15], que *la salud misma admite más y menos, pues la conmensuración no es la misma en todos ni siempre la misma en cada uno, sino que puede disminuir hasta cierto término.* Estas diversas disposiciones o conmensuraciones en la salud se hallan entre sí en razón de más y menos. Por eso, si con la palabra salud sólo se significase el equilibrio orgánico perfectísimo, no cabría hablar de mayor o menor salud. Resulta así claro de qué modo una cualidad o una forma puede aumentar o disminuir en sí misma y de qué modo no lo puede.

Pero, si consideramos la cualidad o la forma según su participación en el sujeto, también así se encuentran unas cualidades y unas formas que admiten más y menos, y otras no. Simplicio[16] señala la causa de esta diversidad, en que la sustancia no es susceptible de más y menos en sí misma, por tener consistencia propia. Por eso toda forma participada sustancialmente en el sujeto carece de aumento y disminución. En consecuencia, en el género de sustancia no tiene lugar el más y el menos. Y como la cantidad es el accidente más próximo a la sustancia, y la figura sigue a la cantidad, de ahí que tampoco en estos accidentes se dé el más y el menos. Por eso dice el Filósofo, en el libro VII *Physic.*[17], que cuando algo recibe la forma y la figura, no se dice que se altera, sino más bien que se hace. En cambio, las demás cualidades, que distan más de la sustancia y

8. Cf. SIMPLICIO, *In Cat.* 8 (CG 8,233.10). 9. C.6 n.22 (BK 10a30). 10. Cf. SIMPLICIO, *In Cat.* 8 (CG 8,284.32). 11. Cf. SIMPLICIO, *In Cat.* 8 (CG 8,285.1). 12. Cf. 1 q.15 a.3 ad 4. 13. ARISTÓTELES, 1.7 c.3 n.8 (BK 1043b33, 1044a9): S. TH., 1.8 lect.3. 14. Cf. *In De caelo* 1.2 lect.8 n.3; lect.9 n.2. 15. ARISTÓTELES, c.3 n.3 (BK 1173a24): S. TH., lect.3 n.1983s. 16. *In Cat.* 8 (CG 8,285.27). 17. ARISTÓTELES, c.3 n.2 (BK 246a1): S. TH., lect.5.

están vinculadas a las acciones y pasiones, aumentan y disminuyen según su participación en el sujeto.

Pero se puede explicar más aún la razón de tal diversidad. Y es que, según queda dicho, aquello por lo que una cosa se constituye en especie ha de permanecer fijo e indivisible. Por consiguiente, el que una forma no se participe más y menos puede ocurrir de dos modos. Uno, porque el sujeto participante se constituye en especie por la forma participada, y así ninguna forma sustancial es más y menos participada. Por eso dice el Filósofo, en el libro VIII *Metaphys.*[18], que *así como el número no es susceptible de más y menos, así tampoco la sustancia que es según la especie,* es decir, en cuanto a la participación de la forma específica; *pero sí si se considera con la materia,* es decir que, según las disposiciones materiales, se da más y menos en la sustancia. De otro modo puede ocurrir debido a que la indivisibilidad es esencial a la forma participada. Por lo que si algo la participa la ha de participar indivisiblemente. De ahí que las especies de los números no admitan más y menos, sino que cada especie de ellos está constituida por la unidad indivisible. La misma razón vale para las especies de la cantidad continua que se toman según los números, como dos codos y tres codos, y para las relaciones, como doble y triple, y para las figuras, como triángulo y tetrágono. Y esta es la razón que da Aristóteles en los *Predicamentos*[19], donde, al asignar la razón de por qué las figuras no admiten más y menos, dice: *Las cosas que cumplen en verdad la razón de triángulo y de círculo son también triángulos y círculos,* porque, efectivamente, la indivisibilidad es de la esencia de estas figuras, de modo que lo que participa su razón la participa indivisiblemente.

Así, pues, resulta claro que, al importar los hábitos y disposiciones orden a algo, según se dice en el libro VII *Physic.*[20], su aumento y disminución puede considerarse de dos modos. Uno, por razón de sí mismos, al modo como hablamos de mayor o menor salud, o de mayor o menor ciencia, que se extiende a más o menos objetos. Otro, por razón de su participación en el sujeto, en el sentido de que una igual ciencia o una igual salud se participa más en uno que en otro según la diversa aptitud del sujeto, debida bien a la naturaleza o bien al ejercicio. Pues el hábito y la disposición no dan la especie al sujeto, ni, por otra parte, incluyen esencialmente la indivisibilidad.

Respecto de las virtudes, se tratará el problema más adelante (q.66 a.1).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como la palabra magnitud, tomada de las cantidades corporales, se aplica a las perfecciones inteligibles de las formas, así también la palabra aumento, cuyo término es la magnitud.

2. *A la segunda hay que decir:* El hábito es ciertamente una perfección, pero no es aquella perfección que es término de su sujeto, dándole el ser específico. Por otra parte, no es de su esencia el ser término, como ocurre con las especies de los números. Por tanto, nada impide que sea susceptible de más y de menos.

3. *A la tercera hay que decir:* La alteración se da primariamente en las cualidades de la tercera especie. Pero en las cualidades de la primera especie puede darse consiguientemente, pues, hecha la alteración en el calor y en el frío, se sigue la alteración en la salud o enfermedad del animal. Y de modo parecido, la alteración en las pasiones del apetito sensitivo o en los sentidos, induce una alteración en las ciencias y en las virtudes, según se dice en el libro VII *Physic.*[21]

ARTICULO 2

¿Aumentan los hábitos por adición?

Infra q.66 a.1; 2-2 q.24 a.4 y 5; *In Sent.* 1 d.17 q.2 a.1; *Quodl.* 9 a.13; *In Ethic.* 10 lect.3; *De virtut.* a.11; *De virt. card.* a.3.

Objeciones por las que parece que el aumento de los hábitos es por adición.

1. La palabra aumento, dicha originariamente de las cantidades corporales, según queda dicho (a.l), se aplica también a las formas. Pero en las cantidades corporales no se realiza el aumento sino

18. ARISTÓTELES, l.7 c.3 n.10 (BK 1044a9): S. TH., l.8 lect.3. 19. C.6 n.23 (BK 11a7). 20. ARISTÓTELES, c.3 n.4.5 (BK 246b3, 247a1): S. TH., lect.5.6. 21. ARISTÓTELES, c.3 n.6.7 (BK 247a6, 248a6).

por adición, conforme se dice en el libro I *De generatione*[22], que *el aumento es aditamento a la magnitud anterior.* Luego también en los hábitos el aumento se hace por adición.

2. El hábito no aumenta sino por la acción de algún agente. Pero todo agente produce algo en el sujeto paciente, como el calentador induce el calor en el sujeto calentado. Luego no puede darse el aumento sin que se realice alguna adición.

3. Asi como lo que no es blanco está en potencia para serlo, así lo que es menos blanco está en potencia para ser más blanco. Ahora bien, lo que no es blanco no se hace blanco sino por el advenimiento de la blancura. Luego tampoco lo que es menos blanco se hace más blanco sino por el advenimiento de alguna otra blancura.

En cambio dice el Filósofo, en el libro IV *Physic.*[23], que *el cuerpo caliente se hace más caliente, sin que ello suponga que parte de la materia no estaba caliente cuando el cuerpo estaba menos caliente.* Luego, de modo parecido, tampoco se produce adición alguna en las demás formas que aumentan.

Solución. *Hay que decir:* La solución de este problema depende de la anterior. Se ha dicho, efectivamente (a.1), que el aumento y disminución en las formas que aumentan y disminuyen, se da, de un modo, no por parte de la forma en sí misma considerada, sino por su diversa participación en el sujeto. Por tanto, este modo de aumento de los hábitos y de las otras formas no se realiza por adición de forma a forma, sino por participar el sujeto más o menos perfectamente una misma e idéntica forma. Y así como por la acción de un agente actualmente caliente resulta algo actualmente cálido, como si empezase a participar la forma, sin que se produzca la forma misma, según se prueba en el libro VII *Metaphys.*[24], del mismo modo por la acción intensa del mismo agente se hace más cálido, en cuanto que participa más perfectamente la forma, no en cuanto que se añada algo a la forma.

Pues si este modo de aumento en las formas se entendiese hecho por adición, ello habría de ser o por parte de la misma forma o por parte del sujeto. Ahora bien, si se entendiese por parte de la forma, ya se ha dicho (a.1) que tal adición o sustracción haría variar la especie, como varía la especie de color al pasar de lo pálido a lo blanco. Y si tal adición se entendiese por parte del sujeto, ello no podría ser sino de una de estas maneras: o bien porque una parte del sujeto recibe la forma que antes no tenía, como si dijéramos que el frío crece en el hombre cuando se extiende de unas partes a otras; o bien porque se añade otro sujeto que participa la misma forma, por ejemplo, un cuerpo caliente a otro cuerpo caliente, o uno blanco a otro blanco. Pero en una y otra hipótesis no se dice que el sujeto es más cálido o más blanco, sino que es mayor.

Pero dado que algunos accidentes aumentan en sí mismos, según queda dicho (a.1), en algunos de ellos puede darse el aumento por adición. Aumenta, efectivamente, el movimiento al añadírsele algo o en cuanto al tiempo en que se realiza o en cuanto al camino por donde discurre, aunque permanece en la misma especie, debida a la unidad del término. Ello no obsta a que el movimiento aumente también por intensificación, según la participación en el sujeto, en cuanto que el mismo movimiento puede ser realizado más o menos expedita o prontamente. De modo parecido, también puede aumentar la ciencia en sí misma por adición, como aumenta el mismo hábito específico de la geometría en el sujeto cuando aprende más conclusiones. Sin embargo, también aumenta la ciencia en algún hombre por intensificación, según la participación en el sujeto, en cuanto que un hombre procede más expedita y claramente que otro en la consideración de las mismas conclusiones.

En cambio, en los hábitos corporales no parece darse mucho el aumento por adición, pues no se dice sin más que el animal está sano o que es hermoso si no lo está o es en todas sus partes. Pero el que llegue a una más perfecta conmensuración se debe a la transmutación de

22. ARISTÓTELES, c.5 n.7 (BK 320b30): S. TH., lect.13. 23. ARISTÓTELES, c.9 n.6 (BK 217a34): S. TH., lect.14. 24. ARISTÓTELES, l.6 c.8 n.3 (BK 1033b5); c.9 n.7 (BK 1034b7): S. TH., l.7 lect.7.8.

las simples cualidades, las cuales no aumentan sino en intensidad, por la participación en el sujeto.

Respecto de las virtudes se tratará el problema más adelante (q.66 a.1).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* También el aumento en la magnitud corporal se realiza de dos modos: uno, por adición de materia, como sucede en el aumento de los vivientes; otro, por mera intensificación, sin adición alguna, como ocurre en el enrarecimiento de los cuerpos, según se dice en el libro IV *Physic.*[25]

2. *A la segunda hay que decir:* La causa que produce el aumento del hábito produce siempre, desde luego, algo en el sujeto, pero no una nueva forma, sino el que el sujeto participe más perfectamente la forma preexistente o que se extienda más.

3. *A la tercera hay que decir:* El sujeto que no es blanco está en potencia para la forma de blancura que aún no tiene, y, por tanto, la causa agente produce esa forma en el sujeto; pero el sujeto menos caliente o menos blanco no está en potencia para la forma, que ya posee en acto, sino para el modo perfecto de participarla. Y esto lo consigue por la acción del agente.

ARTICULO 3

¿Aumenta el hábito cualquier acto?

2-2 q.24 a.6.

Objeciones por las que parece que cualquier acto produce el aumento del hábito.

1. Al multiplicar la causa se multiplica el efecto. Ahora bien, los actos son la causa generadora de algunos hábitos, según se ha dicho anteriormente (q.51 a.2). Luego, al multiplicar los actos, aumenta el hábito.

2. De las cosas semejantes se ha de juzgar lo mismo. Ahora bien, todos los actos que proceden del mismo hábito son semejantes, según se dice en el libro II *Ethic.*[26] Luego, si algunos actos aumentan el hábito, lo mismo hará cada uno.

3. Lo semejante aumenta por lo que le es semejante. Ahora bien, cada acto es semejante al hábito del que procede. Luego cualquier acto aumenta al hábito.

En cambio, una misma cosa no puede ser causa de efectos contrarios. Pero, según dice Aristóteles en el libro II *Ethic.*[21], algunos actos procedentes del hábito disminuyen el mismo hábito, al realizarse negligentemente. Luego no todo acto aumenta el hábito.

Solución. *Hay que decir: Actos semejantes causan hábitos semejantes,* según se dice en el libro II *Ethic.*[28] Ahora bien, la semejanza y la desemejanza se entiende no sólo según la misma o la diversa cualidad, sino también según el mismo o el diverso modo de participación. En efecto, hay desemejanza no sólo entre lo negro y lo blanco, sino también entre lo menos blanco y lo más blanco, pues también se da el movimiento de lo menos blanco a lo más blanco, como entre términos opuestos, según se dice en el libro V *Physic.*[29]

Pero, dado que el uso de los hábitos depende de la voluntad del hombre, según consta por lo dicho anteriormente (q.49 a.3 sed cont.; q.50 a.5), así como ocurre que uno en posesión del hábito no use de él o ponga un acto contrario, también puede suceder que use del hábito con un acto de él no proporcionado a la intensidad del hábito. Por consiguiente, si la intensidad del acto es proporcionalmente igual a la intensidad del hábito o la excede incluso, entonces cualquier acto, o bien aumenta el hábito, o bien dispone a su aumento. Hablamos aquí del aumento de los hábitos al modo del aumento del animal, pues no todo alimento ingerido hace crecer inmediatamente al animal, como tampoco cualquier gota perfora la piedra, sino que multiplicando el alimento se produce finalmente el crecimiento. Así también, multiplicando los actos, crece el hábito. Pero si la intensidad del acto es proporcionalmente inferior a la del hábito, tal acto no dispone para el aumento del hábito, sino más bien para su disminución.

Con lo dicho queda clara la *respuesta a las objeciones.*

25. ARISTÓTELES, c.7 n.7 (BK 214b2); c.9 n.6 (BK 217b8): S. TH., lect.10.14. 26. ARISTÓTELES, c.2 n.8 (BK 1104a29): S. TH., lect.2. 27. ARISTÓTELES, c.2 n.6 (BK 1104a18): S. TH., lect.2. 28. ARISTÓTELES, c.1 n.7 (BK 1103b21): S. TH., lect.1. 29. ARISTÓTELES, c.5 n.7 (BK 229b14): S. TH., lect.8.

CUESTIÓN 53

Sobre la corrupción y disminución de los hábitos

Hemos de tratar, finalmente, de la corrupción y disminución de los hábitos (cf. q.51 introd.), abordando tres problemas:

1. ¿Puede corromperse el hábito?—2. ¿Puede disminuir el hábito?—3. Sobre el modo de la corrupción y disminución.

ARTICULO 1

¿Puede corromperse el hábito?

1 q.89 a.5; *In Sent. 2* d.24 q.2 a.3 ad 5; d.39 q.3 a.1; *De verit.* q.16 a.3; *In Ethic. 2* lect.2.3.

Objeciones por las que parece que el hábito no puede corromperse.

1. El hábito viene a ser como una naturaleza en el sujeto; de ahí que las operaciones del hábito resulten deleitables. Pero la naturaleza no se corrompe mientras perdure el sujeto propio. Luego tampoco puede corromperse el hábito mientras permanezca el sujeto.

2. Cualquier corrupción de la forma se realiza, o bien por la corrupción del sujeto, o por la acción de su contrario, como desaparece la enfermedad al desaparecer el animal o al sobrevenir la salud. Pero la ciencia, que es un hábito, no puede corromperse por la corrupción del sujeto, ya que *e¿ entendimiento,* que es su sujeto, *es una sustancia y no se corrompe,* según se dice en el libro I *De anima* [1]; como tampoco puede corromperla su contrario, pues las especies inteligibles no son contrarias entre sí, conforme se dice en el libro VII *Metaphys.*[2] Luego el hábito de la ciencia no puede corromperse de ningún modo.

3. Toda corrupción entraña movimiento. Pero el hábito de la ciencia, que reside en el alma, no puede corromperse por el movimiento que sea de la propia alma, ya que el alma no se mueve de por sí, aunque se mueva accidentalmente en razón del movimiento del cuerpo. Ahora bien, no parece que transmutación corporal alguna pueda corromper las especies inteligibles que residen en el entendimiento, ya que el entendimiento sustenta por sí las especies sin el concurso del cuerpo. Por eso se dice que ni la vejez ni la muerte corrompen los hábitos. Luego no puede corromperse la ciencia, y, en consecuencia, tampoco el hábito de la virtud, que también reside en el alma racional, y *¿as virtudes son más estables que las ciencias,* según dice el Filósofo en el libro I *Ethic.*[3]

En cambio dice el Filósofo, en el libro *De longitudine et brevitate vitae* [4], que *la ciencia se pierde por el olvido y por la decepción.* Asimismo, uno pierde el hábito de la virtud pecando. Y según se dice, en el libro II *Ethic.*[5], las virtudes se engendran y se corrompen por actos contrarios.

Solución. *Hay que decir:* Una forma se corrompe directamente en sí por la acción de su contrario; e indirectamente, por la corrupción de su sujeto. Por consiguiente, si se dan hábitos cuyo sujeto es corruptible, y cuya causa admite contrario, pueden corromperse de ambos modos, como es evidente en el caso de los hábitos corporales de la salud y de la enfermedad. Pero los hábitos, cuyo sujeto es incorruptible, no pueden corromperse indirectamente. No obstante, hay algunos hábitos que, aunque residan principalmente en un sujeto incorruptible, su sujeto secundario es corruptible, como es el caso del hábito de ciencia, que reside principalmente en el entendimiento posible, pero tiene por sujeto se-

1. ARISTÓTELES, c.4 n.13 (BK 408b18): S. TH., lect.10. 2. ARISTÓTELES, l.6 c.7 n.5 (BK 1032b2): S. TH., 1.8 lect.6. 3. ARISTÓTELES, c.10 n.10 (BK 1100b14): S. TH., lect.16. 4. ARISTÓTELES, c.2 (BK 465a23). 5. ARISTÓTELES, c.1 n.6 (BK 1103b7); c.3 n.1 (BK 1105a15): S. TH., lect.1.3.

cundario las facultades sensitivo-cognoscitivas, según se ha dicho anteriormente (q.50 a.3 ad 3). Por consiguiente, el hábito de ciencia no puede corromperse indirectamente por parte del entendimiento posible, sino tan sólo por parte de las facultades inferiores sensitivas.

Hay que examinar entonces si estos hábitos pueden corromperse por sí mismos. Si hay, pues, algún hábito que admite contrario, bien en sí mismo, o por parte de su causa, podrá corromperse por sí mismo; pero si no admite contrario, no podrá corromperse por sí mismo. Ahora bien, es manifiesto que la especie inteligible existente en el entendimiento posible, no tiene contrario; como tampoco tiene contrario el entendimiento agente, que es su causa. Por consiguiente, si se da algún hábito en el entendimiento posible causado inmediatamente por el entendimiento agente, tal hábito es incorruptible tanto de por sí como indirectamente. Y así son los hábitos de los primeros principios, tanto especulativos como prácticos, que no pueden perderse ni por olvido ni por error, según dice el Filósofo en el libro VI *Ethic.*[6], de la prudencia, que *no se pierde por olvido.* Pero en el entendimiento posible se da algún hábito causado por la razón, esto es, el hábito de las conclusiones, que se llama ciencia, cuya causa puede tener contrario de dos modos: Uno, por parte de las mismas proposiciones de las que procede el razonamiento, como a la proposición *el bien es bien* le es contraria esta otra: *el bien no es bien,* conforme dice el Filósofo en el libro II *Periherm.*[7] De otro modo, en cuanto al mismo proceso racional, al modo como el silogismo sofístico se opone al silogismo dialéctico o demostrativo. Así, pues, es claro que por un falso razonamiento puede corromperse el hábito de una opinión verdadera e incluso el hábito de ciencia. Por eso dice el Filósofo, en el lugar citado (sed cont.), que *la decepción es corrupción de la ciencia*[8].

En cuanto a las virtudes, unas son intelectuales, y residen en la misma razón, según se dice en el libro VI *Ethic.*[9], y para ellas vale lo dicho sobre la ciencia y la opinión. Otras, que son las virtudes morales, pertenecen a la parte apetitiva del alma; y lo que se diga de ellas vale también para los vicios opuestos. Ahora bien, los hábitos de la parte apetitiva son engendrados debido a que la razón es capaz de mover la parte apetitiva. De ahí que tanto el hábito de la virtud como el del vicio pueda corromperse por el juicio de la razón al mover en sentido contrario de cualquier modo que sea, es decir, por ignorancia, por pasión o por elección.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según se dice en el libro VII *Ethic.*[10], aunque el hábito se asemeje a la naturaleza, sin embargo, no llega a identificarse con ella. Y por eso, mientras la naturaleza de una cosa es inseparable de ella, el hábito es separable con dificultad.

2. *A la segunda hay que decir:* Si bien las especies inteligibles no tienen contrario, sí lo pueden tener las proposiciones y el proceso del razonamiento, según queda dicho (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* La ciencia no puede perderse por el movimiento corporal, en cuanto a la raíz misma del hábito, pero sí en cuanto a lo que puede impedir su acto, en la medida en que el entendimiento necesita para su acto de las facultades sensitivas, en las que puede darse impedimento, debido a la transmutación corporal. Mas por el movimiento intelectual de la razón sí puede corromperse el hábito de ciencia, incluso en cuanto a la raíz misma del hábito. Y de modo parecido puede corromperse también el hábito de virtud. Sin embargo, decir que las *virtudes son más estables que las ciencias*[11], debe entenderse, no por parte del sujeto o de la causa, sino por parte del acto, ya que el ejercicio de las virtudes es continuo durante toda la vida, mientras que no lo es el ejercicio de las ciencias.

6. ARISTÓTELES, c.5 n.8 (BK 1140b29): S. TH., lect.4. 7. ARISTÓTELES, c.14 n.12 (BK 24a2): S. TH., lect.14. 8. *De long. et brev. vitae* c.2 (BK 465a23). 9. ARISTÓTELES, c.1 n.4 (BK 1139a1); c.2 n.6 (BK 1139b12): S. TH., lect.2. 10. ARISTÓTELES, c.10 n.4 (BK 1152a31): S. TH., lect.10. 11. ARISTÓTELES, *Eth.* l.1 c.10 n.10 (BK 1100b14): S. TH., lect.16.

ARTICULO 2

¿Puede disminuir el hábito?

Objeciones por las que parece que el hábito no puede disminuir.

1. El hábito es una cualidad y forma simple. Ahora bien, lo que es simple o se tiene todo o se pierde todo. Luego el hábito, aunque pueda corromperse, no puede disminuir.

2. Todo lo que se predica del accidente, le conviene o por sí mismo o en razón de su sujeto. Pero el hábito no aumenta y disminuye por sí mismo, porque de ello se seguiría que una especie se predicaría de sus individuos en diversos grados, y si pudiese disminuir según la participación en el sujeto, se seguiría que el hábito tendría algo propio que no le es común a él y al sujeto. Pero la forma que tiene algo propio al margen de su sujeto es una forma separable, según se dice en el libro I *De anima*[12]. De donde se seguiría que el hábito es una forma separable, lo cual es imposible.

3. La noción y naturaleza del hábito, como la de cualquier accidente, consiste en su concreción al sujeto. De ahí que todo accidente se defina por el sujeto. Por consiguiente, si el hábito de por sí no aumenta ni disminuye, tampoco podrá disminuir en razón de su concreción al sujeto. Así que no disminuirá de ningún modo.

En cambio, es el mismo el sujeto que experimenta movimientos contrarios. Ahora bien, siendo el aumento y la disminución movimientos contrarios, dado que el hábito puede aumentar, parece que también podrá disminuir.

Solución. *Hay que decir:* Según consta por lo dicho anteriormente (q.52 a.1), los hábitos disminuyen, lo mismo que aumentan, de dos modos. Y así como es la misma la causa que los engendra y la que les hace crecer, también es la misma la causa que los corrompe y les hace disminuir, pues la disminución del hábito es cierto camino hacia la corrupción, como, por el contrario, la generación del hábito es cierto fundamento de su crecimiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El hábito, en sí mismo considerado, es una forma simple, y en este sentido no admite disminución; pero sí según el diverso modo de participación, que procede de la indeterminación de la potencia del sujeto que lo participa, lo cual puede participar una forma de diversos modos, o extenderse a más o menos objetos.

2. *A la segunda hay que decir:* El argumento tendría valor en el supuesto de que la misma esencia del hábito no disminuyese en modo alguno. Pero no es esto lo que decimos, sino que cierta disminución de la esencia del hábito no procede del mismo hábito, sino del sujeto que lo participa.

3. *A la tercera hay que decir:* El accidente, de cualquier modo que se exprese, importa esencialmente dependencia del sujeto, aunque de distinto modo. Efectivamente, el accidente expresado en abstracto, importa una relación al sujeto, que comienza en el accidente y termina en el sujeto, como se expresa la blancura diciendo que es *aquello por lo que algo es blanco.* Y por eso en la definición del accidente abstracto no se pone el sujeto como primera parte de la definición, que es el género, sino como segunda, que es la diferencia; y así decimos que la chatedad es la *curvatura de la nariz.* Mas, expresado en concreto, la relación empieza en el sujeto y termina en el accidente, y así se dice que blanco es *lo que tiene blancura.* De ahí que en la definición del accidente así considerado se ponga el sujeto como género, que es la primera parte de la definición, y así decimos que *chata es la nariz curva.* Por consiguiente, lo que compete a los accidentes por parte del sujeto y no por parte de la misma naturaleza del accidente, no se atribuye al accidente en abstracto, sino en concreto. Y tal es el aumento y disminución de ciertos accidentes. Por eso el más y el menos no se dice de la blancura, sino de lo blanco. Y lo mismo sucede en los hábitos y otras cualidades, teniendo en cuenta que algunos hábitos aumentan y disminuyen por algún modo de adición, según consta por lo dicho anteriormente (q.52 a.2).

12. ARISTÓTELES, c.1 n.10 (BK 403a10): S. TH., lect.2.

ARTICULO 3

¿Se corrompe o disminuye el hábito por la sola cesación del acto?

2-2 q.24 a.10; *In Sent.* 1 d.17 q.2 a.5.

Objeciones por las que parece que el hábito no se corrompe o disminuye por la sola cesación del acto.

1. Los hábitos son más estables que las cualidades pasibles, según consta por lo dicho anteriormente (q.49 a.2 ad 3; q.50 a.1). Pero las cualidades pasibles no se corrompen ni disminuyen por la sola cesación del acto, pues la blancura no disminuye por no impresionar a la vista ni el calor por no calentar. Luego tampoco los hábitos disminuyen o se corrompen por la cesación de su acto.

2. La corrupción y la disminución son ciertas mutaciones. Ahora bien, nada se transmuta si no es por alguna causa eficiente. Por tanto, puesto que la cesación del acto no supone causa eficiente alguna, no parece que la disminución o corrupción del hábito pueda deberse a la cesación del acto.

3. Los hábitos de ciencia y de virtud residen en el alma intelectiva, que está por encima del tiempo. Ahora bien, las cosas que están por encima del tiempo no se corrompen ni disminuyen por la prolongación del tiempo. Luego estos hábitos tampoco se corrompen o disminuyen por la prolongación del tiempo, al permanecer un largo tiempo sin ejercitarlos.

En cambio dice el Filósofo, en el libro *De longitudine et brevitate vitas*[13], que no sólo el *error,* sino también el *olvido* es *corrupción de la ciencia; y* en el libro VIII *Ethic.*[14] dice que *la incomunicación disuelve muchas amistades.* Y por la misma razón disminuyen o se pierden otros hábitos virtuosos por la cesación de su acto.

Solución. *Hay que decir:* Según se dice en el libro VIII *Physic.*[15], una cosa puede mover de dos modos: uno, por sí misma, que es la que mueve por razón de la propia forma, como hace el fuego al calentar; otro, accidentalmente, como ocurre al remover el impedimento. Y en este segundo sentido, la cesación del acto causa la corrupción o disminución de los hábitos al remover el acto que impedia las causas inducentes a la corrupción o disminución del hábito. Efectivamente, según se ha dicho (a.l), los hábitos se corrompen o disminuyen directamente por la acción contraria. Por consiguiente, cuando las causas contrarias a cualquier clase de hábitos, que deben ser impedidas por el acto propio del hábito, actúan por algún tiempo, tales hábitos disminuyen o se pierden totalmente, debido a la prolongada cesación del acto, como es patente tanto en el caso de la ciencia como en el de la virtud. Pues es manifiesto que el hábito de la virtud moral facilita al hombre la elección del medio en las operaciones y pasiones. Pero si uno no ejercita el hábito de la virtud en la moderación de las pasiones y operaciones propias, necesariamente le sobrevendrán muchas pasiones y operaciones al margen del modo de la virtud, debido a la inclinación del apetito sensitivo y de otros móviles exteriores, y, en consecuencia, se corrompe o disminuye la virtud por la cesación del acto. Y cosa semejante ocurre con los hábitos intelectuales, por los cuales el hombre está expedito para juzgar rectamente sobre lo imaginado. Porque cuando el hombre cesa en el ejercicio del hábito intelectual surgen imaginaciones extrañas que, a veces, inducen a juzgar contrariamente, de modo que si no son cortadas o reprimidas por el ejercicio frecuente del hábito intelectual, se hace el hombre menos apto para juzgar rectamente y, a veces, se predispone para todo lo contrario. Así, por la cesación del acto, disminuye o hasta se pierde el hábito intelectual.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Incluso el calor desaparecería al cesar de calentar, si por ello aumentase el frío, que es su contrario.

2. *A la segunda hay que decir:* La cesación del acto mueve a la corrupción o disminución por vía de remoción de obstáculos, según queda explicado en la solución.

3. *A la tercera hay que decir:* La parte intelectiva del alma está, de suyo, por

13. ARISTÓTELES, c.2 (BK 465a23). 14. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 1157b13): S. TH., lect.5. 15. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 254b7): S. TH., lect.7.

encima del tiempo; pero la parte sensitiva está sometida al tiempo. Por eso se altera con el correr del tiempo, tanto en las pasiones de la parte apetitiva como en las facultades aprehensivas. De ahí que diga el Filósofo, en el libro IV *Physic.*[16], que el tiempo es causa del olvido.

16. ARISTÓTELES, c.12 n.10 (BK 221a32); c.13 n.8 (BK 222b16): S. TH., lect.20.22.

CUESTIÓN 54

Sobre la distinción de los hábitos

Pasamos ahora al estudio de la distinción de los hábitos (cf. q.49 introd.), abordando cuatro problemas:

1. ¿Pueden existir varios hábitos en una misma potencia?—2. ¿Se distinguen los hábitos por sus objetos?—3. ¿Se distinguen los hábitos por el bien y el mal?—4. ¿Se constituye un hábito por muchos hábitos?

ARTICULO 1

¿Pueden existir muchos hábitos en una misma potencia?

In Sent. 3 d.33 q.1 a.1 q.[a]1; *De verit.* q.15 a.2 ad 11; *De virtut.* a.12 ad 4.

Objeciones por las que parece que en una misma potencia no pueden existir muchos hábitos.

1. Cuando dos cosas tienen un mismo principio de distinción, al multiplicarse una se multiplica también la otra. Pero las potencias y los hábitos tienen el mismo principio de distinción, que son sus actos y objetos. Por consiguiente, así se multiplican también, y, en consecuencia, no pueden existir muchos hábitos en una misma potencia.

2. La potencia es una fuerza simple. Pero en un sujeto simple no pueden darse diversos accidentes, puesto que el sujeto es causa del accidente, y de una cosa simple no se ve que pueda proceder sino una sola cosa. Luego en una misma potencia no pueden existir muchos hábitos.

3. Así como el cuerpo es conformado por la figura, así la potencia se conforma por el hábito. Pero un cuerpo no puede estar conformado simultáneamente por diversas figuras. Luego tampoco una misma potencia puede estar simultáneamente conformada por diversos hábitos. Por consiguiente, en una misma potencia no pueden existir simultáneamente muchos hábitos.

En cambio, el entendimiento es una sola potencia, y, sin embargo, se dan en él los hábitos de las diversas ciencias.

Solución. *Hay que decir:* Según se ha dicho anteriormente (q.49 a.4), los hábitos son ciertas disposiciones de aquello que está en potencia para algo, bien sea en orden a la naturaleza, bien sea en orden a la operación o fin de la naturaleza. Si nos referimos a aquellos hábitos que son disposiciones en orden a la naturaleza, es manifiesto que puede haber muchos en el mismo sujeto, ya que las partes de un mismo sujeto pueden tomarse de distinto modo, y según la disposición de las mismas resultan los hábitos. Así, si tomamos los humores del cuerpo humano, en cuanto dispuestos conforme a la naturaleza humana, resulta el hábito o disposición de la salud; si tomamos las partes semejantes, como los nervios, los huesos y las carnes, su disposición en orden a la naturaleza nos da la fortaleza o la debilidad; si nos fijamos en los miembros, como las manos, los pies y demás, su disposición conveniente a la naturaleza constituye la belleza. Y así se dan muchos hábitos o disposiciones en el mismo sujeto.

Si hablamos de los hábitos que son disposiciones para la operación y se dan propiamente en las potencias, entonces también ocurre que una misma potencia tenga muchos hábitos. La razón de ello es que el sujeto del hábito es la potencia pasiva, como se ha dicho anteriormente (q.51 a.2), pues la potencia puramente activa no es sujeto de hábito alguno, según consta también por lo dicho (ibid.). Pero la potencia pasiva es respecto del acto determinado de una especie lo que la materia respecto de la forma, pues así como la materia se determina a una forma por la acción de un agente, así también la potencia pasiva se determina a un acto específico por la razón del objeto motivo. Por eso, así como a una potencia pasiva pueden moverla muchos objetos, así también una misma potencia pasiva puede ser sujeto de diversos actos

o perfecciones específicas. Mas como los hábitos son cualidades o formas inherentes a la potencia que la inclinan a determinados actos específicos, sigúese de ahí que a una misma potencia pueden pertenecer muchos hábitos lo mismo que le pertenecen muchos actos específicamente distintos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como en las cosas naturales la diversidad de las especies se toma de la forma, mientras que la diversidad de los géneros se toma de la materia, según se dice en el libro V *Metaphys.*[1] (pues son de diverso género las cosas que tienen materia diversa), así también la diversidad genérica de objetos origina la distinción de las potencias (de ahí que diga el Filósofo, en el libro VI *Ethic.*[2], que *respecto de las cosas que son genéricamente distintas tiene el alma partes distintas),* mientras que la diversidad de objetos específicos origina la diversidad de actos específicos, y, consiguientemente, de hábitos. Ahora bien, las cosas que son genéricamente diversas lo son también específicamente, pero no viceversa. Por consiguiente, a las diversas potencias corresponden actos específicamente diversos y diversos hábitos, pero los diversos hábitos no pertenecen necesariamente a diversas potencias, sino que pueden pertenecer a la misma. Y así como hay géneros de géneros y especies de especies, así también sucede que hay diversas especies de hábitos y de potencias.

2. *A la segunda hay que decir:* La potencia, aunque sea simple en su esencia, es, sin embargo, múltiple en virtualidad, en cuanto que se extiende a muchos actos específicamente diferentes. Por eso nada impide que en una misma potencia se den muchos hábitos específicamente diferentes.

3. *A la tercera hay que decir:* El cuerpo es conformado por la figura como por el término propio; pero el hábito no es terminación de la potencia, sino disposición para el acto como a último término. Por eso una potencia no puede tener simultáneamente muchos actos, a no ser que uno esté comprendido en el otro, como un cuerpo no puede tener muchas figuras, a no ser que una esté contenida en la otra, como el triángulo en el tetrágono. No puede, pues, el entendimiento entender actual y simultáneamente muchas cosas; sí puede, sin embargo, saber, habitual y simultáneamente muchas cosas.

ARTICULO 2

¿Se distinguen los hábitos por los objetos?

Infra a.3; q.60 a.1; q.63 a.4; *In Sent.* 3 d.33 q.1 a.1 q.ª1.

Objeciones por las que parece que los hábitos no se distinguen por los objetos.

1. Los contrarios son específicamente diferentes. Pero un mismo hábito de ciencia es de los contrarios, como la medicina es de la salud y de la enfermedad. Por tanto, los hábitos no se distinguen por los objetos específicamente diferentes.

2. Las diversas ciencias son hábitos diversos. Pero una misma verdad científica pertenece a diversas ciencias, como el demostrar que la tierra es redonda pertenece a la filosofía natural y a la astrología, según se dice en el libro II *Physic.*[3] Luego los hábitos no se distinguen por los objetos.

3. Un mismo acto tiene un mismo objeto. Pero un mismo acto puede pertenecer a diversos hábitos virtuosos si se ordena a diversos fines, como el dar dinero a uno pertenece a la caridad si se hace por Dios, pero pertenece a la justicia si se hace por satisfacer una deuda. Luego también el mismo objeto puede pertenecer a diversos hábitos. Por consiguiente, la diversidad de los hábitos no corresponde a la diversidad de objetos.

En cambio, los actos difieren específicamente según la diversidad de sus objetos, como se ha dicho anteriormente (q.18 a.5). Pero los hábitos son disposiciones para los actos. Luego también los hábitos se distinguen según los diversos objetos.

Solución. *Hay que decir:* El hábito puede considerarse como forma y como

1. ARISTÓTELES, 1.4 c.28 n.5 (BK 1024b9): S. TH., 1.5 lect.22; cf. 1.9 c.3 n.6 (BK 1054b26): S. TH., l.10 lect.4. 2. ARISTÓTELES, c.1 n.5 (BK 1139a8): S. TH., lect.1. 3. ARISTÓTELES, c.2 n.2 (BK 193b25): S. TH., lect.3.

hábito. Por tanto, la distinción específica de los hábitos puede atenderse, bien según el modo común de distinguirse específicamente las formas, o bien según el modo propio de distinguirse los hábitos. Las formas se distinguen entre sí según los diversos principios activos, ya que todo agente produce lo que es específicamente semejante a él. El hábito, en cambio, importa orden a otra cosa; y todas las cosas que dicen orden a un término se distinguen según la distinción de los términos de referencia. Concretamente, el hábito es una disposición que dice orden a dos términos, esto es, a la naturaleza y a la operación consiguiente a la naturaleza.

Así, pues, los hábitos se distinguen específicamente según tres criterios: uno, tomado de los principios activos de tales disposiciones; otro, tomado de la naturaleza; y el tercero, tomado de los objetos específicamente diferentes, conforme se explicará a continuación (ad 1.2.3; a.3).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Tanto para la distinción de las potencias como para la distinción de los hábitos no se toma el objeto mismo materialmente, sino la razón del objeto específicamente, o incluso genéricamente diferente. Y aunque las cosas contrarias difieran específicamente en su realidad, las une la misma razón de cognoscibilidad, ya que una se conoce por la otra. Por consiguiente, en cuanto convienen en la misma razón de cognoscibilidad, pertenecen al mismo hábito cognoscitivo.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la tierra sea redonda lo demuestran tanto el naturalista como el astrólogo, pero por distintos medios, pues el astrólogo lo demuestra valiéndose de medios matemáticos, como de las figuras de los eclipses y de cosas así, mientras que el naturalista lo hace usando medios naturales, como el movimiento de las cosas pesadas hacia el centro o cosas semejantes. Ahora bien, toda la fuerza de la demostración, que es el *silogismo que hace saber*, según se dice en el libro I *Poster.*[4], depende del medio que emplea. Por consiguiente, los diversos medios de demostración son como los diversos principios activos según los cuales se diversifican los hábitos científicos.

3. *A la tercera hay que decir:* Según dice el filósofo, en el libro II *Physic.*[5] y en el libro VII *Ethic.*[6], el fin ejerce en las operaciones la función que ejerce el principio en las demostraciones. Por eso la diversidad de fines diversifica a las virtudes como la diversidad de principios activos. Además, los mismos fines son objetos de los actos interiores, que son los más propios de las virtudes, según consta por lo dicho anteriormente (q.18 a.6; q.19 a.2 ad 1; q.34 a.4).

ARTICULO 3

¿Se distinguen los hábitos por el bien y el mal?

In Sent. 3 d.33 q.1 a.1 q.ª1.

Objeciones por las que parece que los hábitos no se distinguen por el bien y el mal.

1. El bien y el mal son contrarios. Pero los contrarios pertenecen al mismo hábito, según se ha dicho anteriormente (a.2 ad 1). Luego los hábitos no se distinguen según el bien y el mal.

2. El bien se convierte con el ser, y así, siendo común a todas las cosas, no puede tomarse como diferencia de alguna especie, según consta por el Filósofo, en el libro IV *Topic.*[7] De modo parecido tampoco el mal, al ser privación y no ser, puede ser diferencia de ente alguno. Luego los hábitos no pueden distinguirse específicamente por el bien y el mal.

3. Sobre un mismo objeto pueden versar diversos hábitos malos, como versan sobre las concupiscencias la intemperancia y la insensibilidad; y de modo parecido, también diversos hábitos buenos, como la virtud humana y la virtud heroica o divina, según consta en el Filósofo, en el libro VII *Ethic.*[8] Luego los hábitos no se distinguen por el bien y el mal.

En cambio, el hábito bueno es contrario al hábito malo, como la virtud al vicio. Pero las cosas contrarias son específicamente diversas. Luego los hábitos

4. ARISTÓTELES, c.2 n.4 (BK 71b18): S. TH., lect.4. 5. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 200a15): S. TH., lect.15. 6. ARISTÓTELES, c.8 n.4 (BK 1151a16): S. TH., lect.8. 7. ARISTÓTELES, c.6 n.2 (BK 127a26). 8. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 1145a15): S. TH., lect.1.

difieren específicamente según la diferencia del bien y el mal.

Solución. *Hay que decir:* Según queda dicho (a.2), los hábitos se distinguen específicamente no sólo por sus objetos y principios activos, sino también en orden a la naturaleza. Y esto puede tener lugar de dos modos. Uno, según la razón de conveniencia o disconveniencia a la naturaleza. Así se distinguen específicamente el hábito bueno y el hábito malo, pues es hábito bueno el que dispone para el acto conveniente a la naturaleza del sujeto agente, mientras que es hábito malo el que dispone para el acto no conveniente a esa naturaleza, como los actos de las virtudes convienen a la naturaleza humana, por ser conformes a la razón, mientras que los actos de los vicios, por ser contrarios a la razón, se oponen a la naturaleza humana. Así resulta manifiesto que los hábitos se distinguen específicamente según la diferencia del bien y del mal.

Otro modo de distinguirse los hábitos en orden a la naturaleza es que mientras un hábito dispone para un acto conveniente a la naturaleza inferior, otro dispone para un acto conveniente a la naturaleza superior; y así la virtud humana, que dispone para el acto conveniente a la naturaleza humana, se distingue de la virtud divina o heroica, que dispone para el acto conveniente a una cierta naturaleza superior[a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Un mismo hábito puede alcanzar objetos contrarios en cuanto que convienen en una razón. Sin embargo, los hábitos contrarios nunca pueden ser de la misma especie, pues la contrariedad de los hábitos es por razones contrarias. Y así se distinguen los hábitos por el bien y el mal, esto es, en cuanto que un hábito es bueno y otro es malo; no porque uno sea del bien y otro del mal.

2. *A la segunda hay que decir:* El bien que es común a todo ser no es diferencia específica de hábito alguno, sino un bien determinado, definido por la conveniencia a una determinada naturaleza, que es la humana. De modo parecido, tampoco el mal, que es diferencia constitutiva del hábito, es pura privación, sino algo determinado que contraría a una determinada naturaleza.

3. *A la tercera hay que decir:* Varios hábitos buenos que versan sobre un mismo objeto específico se distinguen entre sí por la diversa razón de conveniencia a distintas naturalezas, según queda dicho (en sol.). Pero sobre un mismo objeto pueden versar varios hábitos malos según los diversos modos de contrariedad a lo que es conforme a la naturaleza, como a una misma virtud son contrarios diversos vicios que versan sobre la misma materia.

ARTICULO 4

¿Está constituido un mismo hábito por muchos hábitos?

Supra q.49 a.2 ad 1; q.50 a.1 ad 3; q.53 a.2 ad 1; q.54 a.1 ad 2.

Objeciones por las que parece que un mismo hábito está constituido por varios hábitos.

1. Aquello cuya generación no es simultánea, sino sucesiva, parece que está constituida por muchas partes. Pero la generación del hábito no es simultánea, sino que se realiza con la sucesión de muchos actos, según se ha visto anteriormente (q.51 a.3). Luego un mismo hábito está constituido por muchos hábitos.

2. El todo está constituido por las partes. Ahora bien, a un mismo hábito se le asignan muchas partes, como hace Tulio Cicerón[9], que señala muchas partes en la fortaleza, en la templanza y en otras virtudes. Luego un mismo hábito está constituido por varios hábitos.

3. Sobre una sola conclusión puede darse ciencia actual y habitual. Ahora bien, muchas conclusiones pertenecen a una misma ciencia considerada en su totalidad, como la geometría o la aritméti-

9. *Rhetor.* l.2 c.54 (DD 1,165).

a Estos hábitos que disponen en orden a una naturaleza superior son los hábitos infusos, de cuyo origen ya habló en la cuestión 51, artículo 4, y volverá a hablar de ellos en general en la cuestión 63, artículo 3. La sobrenaturaleza en cuestión es la gracia santificante, de la que tratará en la cuestión 110, artículos 1-4.

ca. Luego un mismo hábito está constituido por muchos hábitos.

En cambio, el hábito, por ser una cualidad, es forma simple. Pero nada que es simple está constituido por muchas partes. Luego un mismo hábito no está constituido por muchos hábitos.

Solución. *Hay que decir:* El hábito ordenado a la operación, del cual tratamos principalmente ahora, es una perfección de la potencia. Mas toda perfección es proporcional a su sujeto perfectible. Por tanto, así como la potencia, siendo una, se extiende a muchos objetos en cuanto que convienen en algo unitario, esto es, en una razón común de objeto, así también el hábito se extiende a muchos objetos en cuanto unificados en algo, a saber, en una razón especial de objeto, o en una naturaleza o en un principio, según consta por lo dicho (a.2.3).

Por consiguiente, si consideramos el hábito por parte de los objetos a los que se extiende, entonces veremos en él una cierta multiplicidad. Pero como esa multiplicidad está ordenada a algo unitario, a lo que mira principalmente el hábito, de ahí que el hábito, aun cuando se extienda a muchos objetos, sea una cualidad simple, no constituida por muchos hábitos, pues el mismo hábito no se extiende a muchos objetos sino en orden a algo común que le da unidad [b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La sucesión en la generación del hábito no tiene lugar porque se genere parte tras parte, sino porque el sujeto no adquiere súbitamente una disposición estable y difícilmente movible, y porque comenzando a estar primero de modo imperfecto en el sujeto se va luego poco a poco afianzando. Es lo que ocurre también con las demás cualidades.

2. *A la segunda hay que decir:* Las partes que se asignan a cada una de las virtudes cardinales no son las partes integrales que constituyen un todo, sino partes subjetivas o potenciales, según se verá más adelante (q.57 a.6 ad 4; 2-2 q.48).

3. *A la tercera hay que decir:* Aquel que mediante demostración adquiere ciencia de una conclusión en una determinada disciplina tiene, ciertamente, el hábito, pero imperfectamente. Al adquirir con otra demostración ciencia de otra conclusión no adquiere un hábito distinto, sino que el hábito ya existente se hace más perfecto al extenderse a más objetos, ya que las conclusiones y demostraciones de una ciencia están ordenadas y una deriva de la otra.

b Al afirmar Santo Tomás que el hábito es una cualidad esencialmente simple es en el sentido de que no está constituida por agregación de hábitos, sin que por ello excluya una cierta composición o integración reducida a la unidad esencial o específica; no se trata de una simplicidad omnímoda, sino de la unidad formal nacida del objeto motivo, cuando se trata de hábitos operativos. «La especie de cualquier hábito depende de la razón formal del objeto; si ella desaparece, no puede permanecer la especie de tal hábito» (2-2 q.5 a.3). No es, pues, lo mismo la unidad en los hábitos intelectuales (en los que se articulan las especies inteligibles) que en los hábitos volitivos; en los hábitos entitativos orgánicos (en los que se integran las cualidades pasibles) que en los hábitos inorgánicos.

TRATADO DE LAS VIRTUDES EN GENERAL

Introducción a las cuestiones 55 a 67

Por VICTORINO RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, O.P.

1. **Estructura del tratado**

Entrando ya en el estudio de las dos grandes modalidades generales de los hábitos operativos, que son las *virtudes* y los *vicios,* se empieza lógicamente por el tratado de las virtudes, ya que, «en el conocimiento, la virtud precede al pecado, pues por lo recto se conoce lo torcido»[1]. En aproximado paralelismo con el tratado anterior, se estudiará, primero, la *esencia* de las virtudes (q.55); segundo, el *sujeto* de las mismas (q.56); tercero, su *división* (q.57-62); cuarto, la *causa* eficiente de las virtudes (q.63); y quinto, las *propiedades* (q.64-67).

El paralelismo con el tratado anterior no es total. Aparte de la mayor amplitud del estudio de la división y de las propiedades de las virtudes, tal como lo exige la materia, las cuestiones sobre la división preceden a la cuestión de la causa eficiente, y las cuestiones de las propiedades son las últimas. Esta flexibilidad en la distribución de las cuestiones y de los artículos, que se observará también en el tratado posterior de los vicios (cf. pról. a la cuestión 71) y en los distintos tratados de la moral especial, obedece a razones pedagógicas y de simplificación para evitar repeticiones. Concretamente aquí, las cuestiones de la causa eficiente y de las propiedades de las virtudes se posponen a las cuestiones de la división, porque varias de las propiedades y los distintos modos de causalidad u origen no se entienden sin el conocimiento previo de la división de la virtud en sus grandes modalidades.

2. **Fuentes y originalidad del tratado**

En este tratado de la *Suma de Teología,* Santo Tomás contaba con abundante material, proveniente de la Sagrada Escritura, de los Doctores de la Iglesia, de Aristóteles, de los filósofos romanos y de los teólogos que le precedieron. El mismo se había ocupado de este tema general en *Sent.* II d.27 q.1; III d.33 q.1; en el *Comentario a Ethic.* II lect.1-11; en la cuestión disputada *De virtutibus in communi,* si es que este tratadito es anterior al de la *Suma de Teología* [2].

Las principales fuentes aparecen expresamente consignadas en el texto.

[1] S. THOMAS, *Summa Theologiae* I-II q.100 a.6 ad 2.
[2] A la *Q.D. De virtutibus in communi* la sitúa Grabmann entre 1269-1272; Mandonnet y Glorieux, entre 1270-1272; mientras que la *Prima Secundae* la sitúa entre 1266-1270.

La prioridad cuantitativa está de parte de Aristóteles (148 citas), de la Sagrada Escritura (65 citas), de San Agustín (51), de Cicerón (19), de San Gregorio Magno (8), del pseudo-Dionisio (6), de Macrobio (6), de San Ambrosio (5). También aparecen Sócrates, Séneca, Plotino, Andrónico, Proclo, San Próspero, San Juan Damasceno y Boecio. Entre los maestros escolásticos anteriores o coetáneos, a los que suele aludir indeterminadamente, están Pedro Lombardo, Abelardo, Simón de Tournai, Guillermo de Auxerre, San Alberto Magno y San Buenaventura. Para el encuadramiento histórico-doctrinal de estas cuestiones son fundamentales los estudios de los benedictinos O. Lottin y Th. Graf, que citaremos más en detalle en bibliografía.

3. **Peculiaridades del tratado de Santo Tomás**

Sin detenernos en comentarios o ulteriores valoraciones, puede resultar útil al lector advertirle aspectos importantes que él podrá ir comprobando a lo largo de las cuestiones.

a) *Bondad moral intrínseca de la virtud.*—La cuestión 55 concluye con la definición de virtud como *hábito operativo bueno.* La virtud es moral y constitutivamente buena. En esto está por encima de las facultades, que son moralmente indiferentes de suyo. Por el hecho de que el hábito virtuoso está causado por el acto bueno e intrínsecamente ordenado a él, a él está subordinado dinámica y axiológicamente: no es el acto por el hábito, sino el hábito por el acto. Merece tenerse en cuenta esta valoración antropológico-ética del hábito-virtud en la perspectiva tomista.

b) *Participación intrínseca del dinamismo psicológico-moral en el apetito sensitivo.*—En cuanto al sujeto psíquico de las virtudes, tema del que se había ocupado anteriormente *(In Sent.* III d.33 q.2 a.4 q.ª1; IV d.14 q.1 a.3 q.ª1; *De virtut.),* Santo Tomás supera la posición agustiniana de Pedro Lombardo y opta por la teoría de Guillermo de Auxerre y San Alberto Magno. Un mejor conocimiento de la doctrina aristotélica de las facultades humanas y de sus interferencias íntimas daba pie para reconocer la virtud ramificada por todas las facultades capaces de vivencia intrínsecamente humana, no solamente en la razón y voluntad, sino también en el apetito concupiscible e irascible. Santo Tomás asume la docrina de San Alberto, la justifica y la amplía, como ha mostrado cuidadosamente Tomás Graf, O.S.B., en la obra citada en bibliografía. En el orden moral, todo bien nace de la voluntad, pero la razón práctica y el apetito sensitivo participan intrínsecamente de ella, de sus afectos y mociones caritativas, haciendo que todo el pensar, sentir y apetecer del hombre esté en orden de cara a Dios, a sí mismo y a los demás. Pero bien entendido que, si no toda virtud está en la voluntad, puesto que las virtudes intelectuales o *dianoéticas* están en la razón, y las afectivas o *éticas* están en el apetito, tampoco la voluntad necesita virtud completiva para ejercer bien todos sus actos, sino sólo para apetecer el bien de los demás y el bien sobrenatural, como expone en el artículo sexto de la cuestión 56, paralelo al artículo quinto de la *Q.D. De virt. in communi.*

c) *Sentido múltiple de la «virtud intelectual».*—El adjetivo «intelectual», referido por Santo Tomás a la virtud, la matiza en distintos grados.

En el sentido más amplio es virtud intelectual cualquier hábito o disposición perfectiva que se da en el intelecto. Es el sentido que tiene en estas cuestiones, si bien «ordinariamente la ciencia y el arte se contradistinguen de la virtud» (I-II q.56 a.3). En este aspecto son intelectuales el hábito de los primeros principios, las ciencias, las artes, la prudencia, la fe, los dones del Espíritu Santo superiores, el *lumen gloriae.*

En sentido más restringido son virtudes intelectuales los hábitos que se dan en el intelecto en cuanto intelecto, en contraposición al intelecto en cuanto razón. Se trata entonces del hábito de los primeros principios y de la sindéresis, de la fe teologal, del *lumen gloriae* y de los dones del Espíritu Santo intelectivos. Quedan excluidos los hábitos discursivos.

En el sentido más propio es virtud intelectual o intelectiva la *prudencia,* con todas sus especies y partes potenciales, que no es más perfecta que las ciencias en cuanto hábito intelectivo, sino en cuanto *virtud,* puesto que no sólo capacita a la razón para discernir el bien agible, sino que inclina siempre al buen uso, como las demás virtudes morales; «virtud sumamente necesaria para la vida humana» (I-II q.57 a.5) y que goza de prioridad entre las cuatro virtudes cardinales. De ella se volverá a tratar ampliamente en la moral especial. En cambio, de las ciencias y de las artes no se ocupará más que incidentalmente, por no ser virtudes en sentido pleno, es decir que hacen al hombre bueno, y no solamente buen científico o buen artista. Lo cual no quiere decir que el uso del arte o de la investigación científica deba estar al margen de la valoración humana integral.

d) *Centralismo humano de la virtud moral y superación del concepto socrático de virtud.*—Es bien sabido que en el ambiente socrático-platónico se identificaba la virtud con la ciencia, y el vicio con la ignorancia[3]. Santo Tomás, en estas cuestiones, en línea homogénea con el pensamiento bíblico-patrístico, da prioridad virtuosa a la virtud moral o ética, porque, al ser virtud apetitiva, no sólo capacita para obrar bien, sino que inclina a obrar bien. En este sentido podrían llamarse también virtudes morales, aunque de un orden superior, los dones del Espíritu Santo y las virtudes teologales. Y si a la prudencia se la cataloga entre las virtudes morales cardinales, no es tanto por ser dianoética o intelectiva, sino por su dependencia esencial de las disposiciones afectivas y por dirigir a las virtudes afectivas sobre el bien agible. Santo Tomás, a partir de la correspondencia semántica entre los términos latinos *mos* y *consuetudo* con los términos griegos *éthos* y *êthos,* que significarían, respectivamente, *inclinación natural* y *costumbre,* establece la correspondencia entre las virtudes morales cristianas y las virtudes éticas. En este sentido es como la vida moral o moralidad, en abstracto, es objeto directo de la ciencia moral.

Nota también característica del pensamiento cristiano, perfectamente estructurado y científicamente sistematizado en la *Suma de Teología* de Santo Tomás, es la incorporación de los dos apetitos sensitivos, concupiscible e irascible, a la vida moral, frente a la moral estoica negativa de las pasiones.

[3] Santo Tomás recoge esta información de ARISTÓTELES, *Ethic.* VI c.13 n.3; y c.2 n.1. Cf. GRAF, *De subiecto psychico virtutum cardinalium* I 11-13; LIESHOUT, *La théorie plotinienne de la vertu,* p.24.

Estas dos facultades son sujeto de la mayor parte de las virtudes morales (el género de la templanza y el género de la fortaleza); todas las pasiones pueden y deben tener una realización buena, aunque pueden tener una realización inmoderada o irracional. Paradójicamente puede haber tristezas buenas (como las de la virtud de la penitencia) y placeres malos (como los de la lujuria o la venganza). Incluso el género de la virtud de la justicia y el género superior de las virtudes teologales, que no versan directamente sobre las pasiones, no las excluyen, sino que pueden asumirlas y reflejarse en ellas, para sentir y obrar *cum passione* (no *ex passione).*

e) *Especificidad de las cuatro virtudes cardinales y su orgánica proliferación virtuosa.*—Los carmelitas *Salmanticenses Dogmáticos* elaboraron un *Arbol predicamental,* al comentar la cuestión 58 de la I-II, con todas las especies átomas de virtud señaladas por Santo Tomás en este tratado y en la moral especial. El inventario es de 58 virtudes morales adquiridas, más las correspondientes 58 morales infusas, más las tres teologales y la misericordia aneja a la caridad. Total, 120. Pienso que el recuento no es del todo exacto, pero sí bastante aproximado.

Entre las virtudes morales, tanto la Sagrada Escritura como los filósofos paganos y los teólogos cristianos atribuyen singular principalidad a las cuatro virtudes *cardinales:* prudencia, justicia, fortaleza y templanza *(frónesis, dikaiousine, andreía, sofrosine),* que son como los quicios *(cardines)* sobre los que gira toda la vida moral virtuosa[4]. La división cuatripartita de las virtudes cardinales tiene, en Santo Tomás, no sólo la justificación en las cuatro grandes modalidades del objeto de virtud moral, sino también (y esto es más original de él, frente a las explicaciones platónico-agustinianas) en las cuatro facultades que son sujeto de virtud moral: la razón práctica, la voluntad, el apetito irascible y el apetito concupiscible. Se hace también eco y discierne puntualmente el triple sentido de la universalidad de las virtudes cardinales o principales: en cuanto que son cuatro géneros de virtudes, abarcando cada una diversas especies átomas; en cuanto que significan cuatro cualidades que se dan en todas y cada una de las virtudes; en cuanto que designan cuatro especies átomas de virtud que gozan de principalidad por la materia y el influjo, a las que van anejas sus correspondientes partes potenciales. En este sentido las toma Santo Tomás.

f) *Lo que era cierto y lo que era problemático sobre las virtudes teologales.*—No era problema la existencia y origen sobrenatural de la fe, la esperanza y la caridad, y su superioridad absoluta respecto de las demás virtudes. Los testimonios bíblicos y patrísticos eran abundantes y claros. Además de explicar su conveniencia o razón de ser en el orden de la gracia y su número ternario, Santo Tomás fija otros puntos de reflexión: la caridad es la más perfecta y perpetua de las virtudes, pero es don creado, distinta del Espíritu

[4] Santo Tomás toma de los cuatro grandes doctores de la Iglesia occidental esta clasificación de las cuatro virtudes cardinales: S. AMBROSIO, *De officiis* I c.36 (ML 16,82); *Expositio in Lucam* V c.49 (ML 15,734); S. JERÓNIMO, *Epist.* 66 (ML 22,640); S. AGUSTÍN, *Epist.* 167 (ML 33,375); *De moribus Ecclesiae* I c.15 (ML 32,1322); S. GREGORIO MAGNO, *Moralium* II c.49 (ML 75,592); XXII c.1 (ML 76,211). También habían enumerado conjuntamente a las cuatro CICERÓN, *De Inventione Rhetorica* II c.53, ed. FIRMIN-DIDOT, I 165; y SÉNECA *Ad Lucilium Epístolas Morales,* Ep.90,48-50, ed. L. D. REYNOLDS (Oxford 1980); Ep.115.

Santo (contra lo que pensaba Pedro Lombardo), y que, en el orden de generación, le precede no sólo la fe, sino también la esperanza, aunque una y otra sean luego vivificadas por la caridad (cf. q.62 a.4 ad 3).

g) *Las virtudes morales infusas de los hijos de Dios.*—Al tratar del origen o causa eficiente de las virtudes, en la cuestión 63, no sólo se presenta el problema de la existencia de virtudes morales infusas, causadas inmediatamente por Dios, a la vez que las virtudes teologales, sino también el de su diferenciación ultragenérica de las virtudes naturales y de sus peculiares leyes de crecimiento y desaparición. Santo Tomás da por buena la convicción de los Doctores de la Iglesia y de los maestros escolásticos que le precedieron, con buena base bíblica (aunque no tan definitiva como respecto de las virtudes teologales) sobre la existencia de las virtudes morales infusas, que en el siglo XII llamaban virtudes *católicas*, «que Dios obra en nosotros sin nosotros», según decía la definición generalizada de virtud. Nuestro autor aplicó su talento teológico a manifestar cómo los hijos de Dios, renacidos en la gracia y orientados por las virtudes teologales hacia Dios, necesitan ser revestidos interiormente con virtudes de ese mismo orden para comportarse como tales. Las incidencias histórico-doctrinales del tema antes de Santo Tomás pueden verse en la obra de O. Lottin (III p. 100-150).

h) *Bella imagen del hombre virtuoso.*—Con las tres últimas cuestiones (64-67) sobre las propiedades de las virtudes, queda perfilada la imagen espléndida del hombre virtuoso: el *equilibrio* de las pasiones, reducidas por la razón prudencial al medio virtuoso, para lograr el extremo formal de perfección que es la virtud, «disposición de lo perfecto para lo óptimo», por encima de la medianía o mediocridad; la *integralidad* de la vida virtuosa, debida a la conexión de todas las virtudes morales con la prudencia y de todas las virtudes infusas con la caridad, aparte otras vinculaciones más particulares debidas a la afinidad de la materia; la *organicidad* o jerarquización de las virtudes, de mayor a menor dignidad, universalidad y eficacia bienhechora, dentro de la unidad proporcional de un ser vivo normalizado; el distinto *modo de perduración* de las virtudes en esta vida y en la otra, según la condición de su sujeto (espiritual o psicofísico) y de su materia.

A esta apreciación de la virtud como belleza moral no obsta el concepto de «virtud imperfecta», tan frecuente en este tratado. Santo Tomás tiene gran cuidado en no presentar la virtud como una perfección unívoca. Las predisposiciones naturales para el bien aún no son virtud; las ciencias y las artes que capacitan para el bien, pero no confieren el buen uso, no son virtudes perfectas, sino imperfectas, o parciales o «secundum quid»; las virtudes morales adquiridas, aunque sean virtudes perfectas en el orden natural, son imperfectas en sentido absoluto, en orden al destino sobrenatural del hombre; todas las virtudes son imperfectas si no están animadas por la caridad. Y todas y cada una de las virtudes «perfectas» pueden encontrarse en estado accidental de imperfección o de desarrollo.

BIBLIOGRAFÍA

ALBERTUS MAGNUS, S., *In III Sent.*, en *Opera omnia,* ed. BORGNET, t.28 (París 1894).

ARISTÓTELES, *Aristoteles graece,* ed. I. BEKKER (Berolini 1831); *Opera omnia grace et latine,* ed. FIRMIN-DIDOT (Parisiis 1874-1878).

AUGUSTINUS, S., *Opera:* ML 32,45.

BERNINI, R., O.P., *Le vertu morali acquisitae nello stato del peccato mortale secondo S. Tommaso:* Div.Thomas (Piac.) 43 (1940).

BULLET, G., *Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon St.Thomas d'Aquin* (Fribourg 1958).

CICERO, M. T., *Oeuvres complètes,* ed. NlSARD (París 1881).

DEMAN, TH., O.P., *L'accroissement des vertus dans S. Thomas et dans l'école thomiste,* en *Dict. Spirit.* 1 (1938); *Le concours de la connaissance à la vertu:* Rev. Univ. Ottawa 22 (1952).

GARRIGOU LAGRANGE, R., O.P., *La prudence, sa place dans l'organisme des vertus:* Rev. Thom. 9 (1926).

GRAF, TH., O.S.B., *De subiecto psychico gratiae et virtutum secundum doctrinam Scholasticorum usque ad medium saeculum XIV.* Pars I: *De subiecto virtutum cardinalium* (Romae 1934).

GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa Aurea* (París 1500).

KLUBERTANS, G. P., S.J., *Une théorie sur les vertus morales naturelles et surnaturelles:* Rev. Thom. 59 (1959).

LIESHOUT, H. VON, *La théorie plotinienne de la vertus. Essai sur la génèse d'un article de la «Somme théologique» de S.Thomas* (Fribourg, Suiza, 1926).

LOTTIN, O., O.S.B., *Les premières définitions et classifications des vertus aux Moyen-Âge. Les vertus cardinales et leurs ramifications chez les théologiens de 1230 à 1250. Les vertus morales infuses pendant la seconde moitié du XIII^e^ siècle. La conexión des vertus chez. St. Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs,* en *Psychologie et Morale aux XII^e^ et XIII^e^ siècles* t.3 (Gembloux 1949).

MACROBIUS, *Commentarius super Somnum Scipionis,* ed. DIDOT (París 1875).

MICHEL, S., *Vertu:* DTC, XV (1950) 2739-2799.

PETRUS LOMBARDUS, *Libri quatuor Sententiarum* (Quaracchi 1916).

PLATO, *Fragmenta Philosophorum Graecorum,* ed. G. A. MULLACH (París 1867).

PLOTINUS, *Ennéades,* ed. BUDÉ (París 1924-1938).

RAMÍREZ, J. M., O.P., *De spei christianae fideique divinae mutua dependentia:* Div. Thom. (Frib.) 18 (1940); *La prudencia* (Madrid 1978).

SCHULTES, R. M., O.P., *Utrum caritas sit prior spei:* Div. Thom. (Piac.) 29 (1926); *De caritate ut forma virtutum:* Div. Thom. (Piac.) 31 (1928).

SENECA, L. N., *Oeuvres complètes,* ed. NlSARD (París 1877).

THIRY, L., O.S.B., *Speculativum-practicum secundum S.Thomam:* Studia Anselmiana 9 (1939).

URDÁNOZ, T., O.P., *Tratado de los hábitos y virtudes en general,* en *Suma teológica* t.5 (Madrid 1954).

UTZ, F., O.P., *De connexione virtutum moralium inter se secundum doctrinam S.Thomae* (Vechta 1937).

WILLIAMS, C., O.P., *De multiplici virtutum forma iuxta doctrinam S.Thomae Aquinatis* (Romae 1954).

ZYCHLINSKI, A., *De caritatis influxu in actus meritorios iuxta S.Thomam:* Eph. Theol. Lov. 14 (1937).

CUESTIÓN 55

Sobre las virtudes en cuanto a su esencia

Seguidamente hemos de estudiar los hábitos en especial (cf. q.49 introd.). Y como los hábitos se distinguen en buenos y malos, según queda dicho (q.54 a.3), primero hemos de tratar de los hábitos buenos, que son las virtudes y otras cosas afines a ellas, a saber, los dones, bienaventuranzas y frutos (cf. q,68); a continuación se tratará de los hábitos malos, esto es, de los vicios y pecados (q.71). Acerca de las virtudes hay que considerar cinco cosas: primera, la esencia de la virtud; segunda, el sujeto de la misma (q.56); tercera, la división de las virtudes (q.57); cuarta, la causa de la virtud (q.63); quinta, las propiedades de la virtud (q.64). Sobre el primer tema se abordarán estos problemas:

1. ¿Es un hábito la virtud humana?—2. ¿Es un hábito operativo?—3. ¿Es un hábito bueno?—4. La definición de la virtud.

ARTICULO 1

¿Es un hábito la virtud humana?

In Sent. 2 d.27 a.1, 3 d.23 q.1 a.3 q.[a]1 y 3; *In Ethic.* *2* lect.5; *De virtut.* a.1.

Objeciones por las que parece que la virtud humana no es un hábito.

1. La virtud es, según se dice en el libro I *De caelo*[1], *lo último de la potencia.* Pero lo último de cada cosa se reduce al género de lo ultimado, como el punto se reduce al género de la línea. Luego la virtud se reduce al género de la potencia y no al género del hábito.

2. Dice San Agustin, en el libro II *De libero arbitrio*[2] , que *la virtud es el buen uso del libre albedrío.* Pero el uso del libre albedrío es un acto. Luego la virtud no es un hábito, sino un acto.

3. No merecemos por los hábitos, sino por los actos, porque de lo contrario el hombre merecería continuamente, incluso durmiendo. Pero por las virtudes merecemos. Luego las virtudes no son hábitos, sino actos.

4. Dice San Agustín, en el libro *De moribus Eccles.*[3], que *la virtud es el orden del amor;* y en el libro *Octoginta trium quaestionum*[4] afirma que *la ordenación que se llama virtud consiste en gozar de lo que se ha de gozar y en usar de lo que se ha de usar.* Ahora bien, orden u ordenación designa, bien acto, bien relación. Luego la virtud no es un hábito, sino un acto o una relación.

5. Así como existen virtudes humanas, así también existen virtudes naturales. Pero las virtudes naturales no son hábitos, sino potencias. Luego tampoco las virtudes humanas son hábitos.

En cambio, Aristóteles afirma, en el libro *Praedicamentorum*[5], que la ciencia y la virtud son hábitos.

Solución. *Hay que decir:* La virtud designa una perfección de la potencia. Ahora bien, la perfección de cada cosa se entiende principalmente en orden a su propio fin. Siendo, pues, el fin de la potencia su propio acto, la potencia será perfecta en cuanto que se determine a su propio acto.

Ahora bien, hay potencias que están determinadas por sí mismas a sus propios actos, como son las potencias naturales activas. De ahí que estas potencias naturales se llamen, ellas mismas, virtudes. Mas las potencias racionales, que son propias del hombre, no están determinadas a un solo acto, sino más bien indeterminadas respecto de muchos;

1. ARISTÓTELES, c.11 n.7.8 (BK 281a14, 281a18);cf. S. TH. *In De caelo* l.1 lect.25. *2.* C.19: ML 32,1268; *Retract.* l.1 c.9: ML 32,598. 3. C.15: ML 32,1322; *De civ. Dei* l.15 c.22: ML 41,467. 4. Q.30: ML 40,19. 5. C.6 n.4 (BK 8b29).

pues se determinan a los actos por los hábitos, según consta por lo dicho anteriormente (q.49 a.4). Por tanto, las virtudes humanas son hábitos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La virtud se toma unas veces por aquello a lo que se ordena, es decir, por su objeto o por su acto, como es el caso de la fe, que unas veces significa aquello que se cree; otras veces, el acto mismo de creer; y otras, el hábito con el que se cree. Por eso, cuando se dice que la virtud es lo último de la potencia, se toma la virtud por el objeto de la virtud. Porque, efectivamente, la virtud de una cosa se define por lo último a que se extiende su potencia. Por ejemplo, si uno puede llevar un peso de cien libras, y no más, su virtud se valora en cien libras, no en sesenta. La objeción procedía, de suponer que se definía esencialmente a la virtud como lo último de la potencia.

2. *A la segunda hay que decir:* En el mismo sentido se dice que la virtud es el buen uso del libre albedrío, a saber, porque a eso es a lo que se ordena la virtud como a su propio acto, pues el acto de la virtud no es otra cosa que el buen uso del libre albedrío.

que merecemos por algo de dos modos: uno, por el mérito mismo, al modo como decimos que corremos por la carrera, y en este sentido merecemos por los actos; de otro modo se dice que merecemos por algo como por el principio de merecer, al modo como decimos que corremos por la facultad de movimiento, y en este sentido merecemos por las virtudes y hábitos [a].

4. *A la cuarta hay que decir:* Se dice que la virtud es el orden u ordenación del amor en razón de aquello a que se ordena la virtud, pues mediante la virtud se ordena el amor en nosotros.

5. *A la quinta hay que decir:* Las potencias naturales están de suyo determinadas a una sola cosa; no así las potencias racionales. No es, por tanto, el mismo caso, conforme se ha explicado (en sol.).

ARTICULO 2

¿Es la virtud humana un hábito operativo?

In Sent. 3 d.23 q.1 a.3 q.ª1.

Objeciones por las que parece que la virtud humana no es un hábito operativo.

1. Dice Tulio Cicerón, en el libro IV *De tuscul. quaest.*[6], que así como la salud y la belleza es del cuerpo, así la virtud es del alma. Ahora bien, la salud y la belleza no son hábitos operativos. Luego tampoco lo es la virtud.

2. En las cosas naturales se da la virtud no sólo para obrar, sino también para ser, según consta por Aristóteles, en el libro I *De caelo*[7], al decir que ciertas cosas tienen virtud para ser siempre, mientras que otras no la tiene para siempre, sino por un tiempo determinado. Ahora bien, la virtud humana es en los seres racionales lo que es la virtud natural en las cosas naturales. Luego también la virtud humana es no sólo para obrar, sino también para ser.

3. Dice el Filósofo, en el libro VII *Physicorum*[8], que la virtud es *disposición de lo perfecto para lo mejor.* Ahora bien, lo mejor para lo que debe disponerse el hombre por la virtud es Dios mismo, según prueba San Agustín, en el libro II *De moribus Eccles.*[9], respecto del cual se dispone el alma asemejándose a El. Según eso, parece que la virtud se ha de definir como una cierta cualidad del alma en orden a Dios, como asimilativa a El, y no en orden a la operación. Luego la virtud no es un hábito operativo.

En cambio, dice el Filósofo, en el libro II *Ethic.*[10], que *la virtud de cada cosa es la que hace que su obra sea buena.*

Solución. *Hay que decir:* La virtud, como indica su mismo nombre, importa

6. C.13 (DD 4,30). 7. C.12 n.1 (BK 281a28): S. TH., lect.25. 8. ARISTÓTELES (BK 246b23); cf. 1.7 c.3 n.4 (BK 346a13). 9. C.3: ML 32,1347. 10. ARISTÓTELES, c.6 n.2 (BK 1106a15): S. TH., lect.6.

a El mérito, como la bondad en general, de los hábitos y actitudes, es secundario respecto del mérito y de la bondad de los actos buenos, que no puede posponerse, por tanto, a la bondad o mérito de aquéllos. Volverá a insistir en ello en el artículo segundo ad 3.

una perfección de la potencia, según se ha dicho anteriormente (a.1). De ahí que, siendo doble la potencia, a saber, potencia para ser y potencia para obrar, tanto la perfección de la una como la de la otra se llamen virtud. Pero la potencia para ser responde a la materia, que es ser en potencia, mientras que la potencia para obrar responde a la forma, que es el principio de la operación, ya que cada cosa obra en cuanto que es en acto.

Ahora bien, en la constitución del hombre, el cuerpo es como la materia, mientras que el alma es como la forma. Por parte del cuerpo, el hombre conviene con los demás animales; y lo mismo hay que decir respecto de aquellas facultades que son comunes al cuerpo y al alma, pues tan sólo aquellas facultades que son propias del alma, esto es, las racionales, son exclusivas del hombre. Por consiguiente, la virtud humana, de la que estamos hablando, no puede pertenecer al cuerpo, sino a lo que es exclusivamente propio del alma. En conclusión, la virtud humana no importa orden al ser, sino más bien a la operación y, por tanto, la virtud humana es esencialmente un hábito operativo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El modo de la acción sigue a la disposición del agente, pues cada cosa obra según es. Por tanto, al ser la virtud un principio de una acción cualificada, es necesario que en el agente preexista virtuosamente alguna disposición conforme a ella. Ahora bien, la virtud hace que la operación sea ordenada. Luego, la misma virtud es una cierta disposición ordenada en el alma, en el sentido de que las potencias del alma están de algún modo ordenadas entre sí y respecto de las cosas exteriores. Y por eso, la virtud, en cuanto que es una disposición conveniente del alma, es semejante a la salud y a la belleza, que son las debidas disposiciones del cuerpo. Pero con ello no se excluye que la virtud sea también principio de operación.

2. *A la segunda hay que decir:* La virtud respecto del ser no es la que es propia del hombre, sino solamente la que se ordena a las obras de la razón, que son las propias del hombre [b].

3. *A la tercera hay que decir:* Puesto que la sustancia de Dios se identifica con su operación, la máxima asimilación del hombre con Dios se realiza mediante alguna operación. De ahí que, según se ha dicho anteriormente (q.3 a.2), la felicidad o bienaventuranza, por la que el hombre se conforma máximamente con Dios, que es el fin de la vida humana, consiste en una operación.

ARTICULO 3

¿Es la virtud humana un hábito bueno?

Infra q.57 a.3 ad 2; *In Sent.* 3 d.23 q.1 a.3 q.ª1; d.26 q.2 a.1; *In Ethic.* 3 lect.6.

Objeciones por las que parece que no es esencial a la virtud ser un hábito bueno.

1. El pecado se entiende siempre en el orden del mal. Pero existe alguna virtud del pecado, según aquello de 1 Cor 15,56: *la virtud del pecado es la ley.* Luego la virtud no siempre es un hábito bueno.

2. La virtud corresponde a la potencia. Pero la potencia no es sólo respecto del bien, sino también del mal, según aquello de Isaías 5,22: *¡Ay de los que son valientes para beber vino y fuertes para mezclar licores!* Luego también la virtud es respecto del bien y del mal.

3. Según San Pablo, en 2 Cor 12,9, *la virtud se perfecciona en la debilidad.* Pero la debilidad es un cierto mal. Luego la virtud no es sólo respecto del bien, sino también del mal.

En cambio, dice San Agustín, en el libro *De moribus Eccles.*[11]: *nadie habrá dudado de que la virtud hace óptima al alma.* Y el Filósofo dice, a su vez, en el libro II *Ethic.*[12], que *la virtud es la que hace bueno al que la tiene y que su obra sea buena.*

Solución. *Hay que decir:* Según queda dicho (a.1), la virtud importa perfección de la potencia; de ahí que la virtud de cada cosa se defina por lo máximo de

11. C.6: ML 32,1314. 12. ARISTÓTELES, c.6 n.2 (BK 1106a15): S. TH., lect.6.

b La virtud o capacidad de ser o existir, aunque se trate del hombre, no es propiamente virtud humana, por no ser ejercicio o efecto del obrar racional responsable. Llegar a ser y subsistir como hombre podría llamarse «hominización», pero no humanización.

que es capaz, conforme se dice en el libro I *De caelo*[13]. Ahora bien, lo último de que es capaz una potencia ha de ser bueno, ya que todo lo que es malo importa defecto, conforme dice Dionisio, en el capítulo 4 *De div. nom.*[14], que todo mal es *débil.* Por eso es necesario que la virtud de cada cosa se defina en orden al bien. Por consiguiente, la virtud humana, que es un hábito operativo, es un hábito bueno y operativo del bien.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como ocurre con lo perfecto, también ocurre con el bien, que se dice metafóricamente de los males, pues se habla de un perfecto hurtador o ladrón y de un buen hurtador o ladrón, según consta por el Filósofo, en el libro V *Metaphys.*[15] Según esto, por tanto, también la virtud se dice metafóricamente de los malos. Y así se habla de la ley como de *virtud del pecado,* en cuanto que la ley es ocasión de que sea mayor el pecado y, como que por ella llega al máximo su poder.

2. *A la segunda hay que decir:* El mal de la embriaguez y de la excesiva bebida consiste en el defecto del orden de la razón. Pero ocurre que, a la vez que falla la razón, alguna potencia inferior tiende perfectamente a sus objetivos propios, aunque sea con repugnancia y con defecto de la razón. Mas la perfección de tal potencia, al ser con defecto de la razón, no puede tenerse por virtud humana.

3. *A la tercera hay que decir:* La razón tanto más perfecta se muestra cuanto mejor puede vencer o tolerar las debilidades del cuerpo y de las facultades inferiores. Por eso la virtud humana, que se atribuye a la razón, se dice que *se perfecciona en la debilidad,* no de la razón, ciertamente, sino en la debilidad del cuerpo y de las facultades inferiores.

ARTICULO 4

¿Es correcta la definición de la virtud?

In Sent. 2 d.27 a.2; *De virtut.* a.2; *De verit,* q.21 a.4 ad 4.

Objeciones por las que parece que no es correcta la definición de la virtud que suele darse en estos términos: *La virtud es una buena cualidad de la mente por la que se vive rectamente, de la cual nadie usa mal, producida por Dios en nosotros sin intervención nuestra*[16c].

1. La virtud es la bondad del hombre, ya que es *la que hace bueno al que la tiene*[17]. Pero no parece correcto decir que la bondad es buena, como tampoco se dice que la blancura es blanca. Por consiguiente, no es correcto decir que la virtud es *una buena cualidad.*

2. Ninguna diferencia es más común que su propio género, puesto que es ella la que divide al género. Pero el bien es más común que la cualidad, ya que se convierte con el ser. Luego el *bien* no debe entrar en la definición de la virtud como diferencia de la cualidad.

3. Como dice San Agustín, en el libro XII *De Trin.*[18], *donde comienza a percibirse algo que no nos es común a nosotros y a los animales, allí encontramos la mente.* Pero algunas virtudes se dan también en las facultades irracionales, según dice el Filósofo, en el libro III *Ethic.*[19] Luego no toda virtud es una buena cualidad *de la mente.*

4. La rectitud parece ser propia de la justicia, pues es lo mismo hablar de hombres rectos que de justos. Pero la justicia es una especie de virtud. Luego no es correcto poner la rectitud en la definición de la virtud, al decir «por la que se vive rectamente».

5. Cualquiera que se enorgullece de

13. ARISTÓTELES, c.11 n.7.8 (BK 281a14, 281a18): S. TH., lect.25. 14. § 32: MG 3,732: S. TH., lect.22.23. 15. ARISTÓTELES, 1.4 c.16 n.1 (BK 1021b17): S. TH., 1.5 lect.18. 16. Definición transmitida por PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 1.2 d.27 c.5 (QR 1,446 y tomada de S. Agustín (cf. sed cont.). La fórmula aquí usada se aproxima a la de PEDRO PICTAVIENSE, *Sent.* l.3 c.1: ML 211,1041. 17. Cf. a.3 sed cont. 18. C.8: ML 42,1005. 19. ARISTÓTELES, c.10 n.l (BK 1117b23): S. TH., lect.19.

---

c Esta definición clásica, dada por buena por Santo Tomás con las precisiones pertinentes, está elaborada con palabras de San Agustín, como se dice en *Sed contra.* La cláusula «Buena cualidad de la mente» está tomada de *Contra Iulianum* l.IV c.8. La cláusula «por la que se vive bien y de la que nadie usa mal» está tomada de *De libero arbitrio* l.II c.19; y la cláusula «causada por Dios en nosotros sin nosotros» está tomada de la *Epístola* 194.

una cosa usa mal de ella. Pero muchos se enorgullecen de la virtud, según dice San Agustín, en la *Regla*[20], que *la soberbia se infiltra insidiosamente incluso en las buenas obras para destruirlas.* Luego es falso decir que *de la virtud nadie usa mal.*

6. El hombre es justificado por la virtud. Pero, comentando aquello de Jn 14,12, *hará mayores obras que éstas,* dice San Agustín[21]: *Quien te creó sin ti no te justificará sin ti.* Luego no se dice correctamente que la virtud *es producida por Dios en nosotros sin intervención nuestra.*

En cambio está la autoridad de San Agustín, con cuyas palabras, tomadas principalmente del libro II *De libero arbitrio*[22], se ha elaborado dicha definición.

Solución. *Hay que decir:* Esta definición abarca perfectamente todo lo que es esencial a la virtud. Efectivamente, la definición perfecta de cada cosa se hace teniendo en cuenta todas sus causas; y la antedicha definición comprende todas las causas de la virtud. La causa formal de la virtud se toma, como en las demás cosas, de su género y diferencia específica, al decir *cualidad buena,* pues el género de la virtud es el ser *cualidad,* y su diferencia específica es el ser *buena.* Sin embargo, sería más exacta la definición si en vez de cualidad se pusiese *hábito,* que es el género próximo.

La virtud no tiene materia de la que *(ex qua)* se forme, como tampoco la tienen otros accidentes; pero tiene materia sobre la que *(circa quam)* versa, y materia en la que *(in qua)* se da, esto es, el sujeto. La materia sobre la que versa es el objeto de la virtud, que no pudo ponerse en dicha definición, porque por el objeto se determina la virtud a su especie, mientras que aquí se trata de la definición de la virtud en común. Por eso, en lugar de la causa material se pone el sujeto de la virtud, al decir que es una buena cualidad *de la mente*[d].

El fin de la virtud, por tratarse de un hábito operativo, es la misma operación. Pero hay que notar que unos hábitos operativos disponen siempre para el mal, como son los hábitos viciosos; otros disponen unas veces para el bien y otras veces para el mal, como la opinión, que puede ser verdadera o falsa; la virtud, en cambio, es un hábito que dispone siempre para el bien. Por eso, para distinguir la virtud de los hábitos que disponen siempre para el mal, se dice *por la que se vive rectamente;* y para distinguirla de aquellos otros que unas veces inclinan al bien y otras veces al mal, se dice *de la cual nadie usa mal.*

La causa eficiente de la virtud infusa, de la que se da esta definición, es Dios. Por eso se dice *producida por Dios en nosotros sin intervención nuestra.* Si se prescinde de esta cláusula, el resto de la definición es común para todas las virtudes, tanto adquiridas como infusas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo primero que aprehende el entendimiento es el ser. Por eso a todo lo que aprehendemos le atribuimos que es ser, y, consiguientemente, que es uno y que es bueno, que son convertibles con el ser. De ahí que digamos que la esencia es ser, y que es una y que es buena; y que la unidad es ser, y que es una y que es buena; y lo mismo hacemos con la bondad. Pero esto no se da en las formas especiales, como son la blancura y la salud, pues no todo lo que aprehendemos lo aprehendemos bajo la razón de blanco y sano. Sin embargo, hay que tener en cuenta que los accidentes y las formas no subsistentes, así como se llaman entes, no porque tengan ellos mismos el ser, sino porque por ellos algo es, así también se dice que son buenos o unos; no, ciertamente, debido a alguna otra bondad o unidad, sino debido a que por ellos algo es bueno y uno. En este sentido, pues, también la virtud se dice que es buena, porque por ella algo es bueno.

2. *A la segunda hay que decir:* El bien que se pone en la definición de la virtud no es el bien común que se convierte

20. *Epist.* CCXI: ML 33,960. 21. *Serm. ad popul.* serm. CLXIX c.11: ML 38,923; *In Ioann.* tract. LXXII acerca de 14,12: ML 35,1823. 22. C.19: ML 32,1268.

d La «mente», como sujeto o virtud, comprende no sólo el entendimiento, sino también la voluntad o apetito racional y las facultades anímicas de orden sensitivo que participan intrínsecamente la racionalidad, como se verá en la cuestión siguiente. Véase la respuesta ad 3 de este mismo artículo.

con el ser y es más común que la cualidad, sino el bien de la razón, según dice Dionisio, en el capítulo 4 *De div. nom.*[23], que *el bien del alma consiste en vivir conforme a la razón.*

3. *A la tercera hay que decir:* La virtud no puede existir en las facultades irracionales del alma sino en cuanto participan de la razón, como se dice en el libro I *Ethic.*[24] Por eso es la razón o la mente el sujeto propio de la virtud humana.

4. *A la cuarta hay que decir:* Es propia de la justicia la rectitud que se realiza acerca de las cosas exteriores de las que usa el hombre y constituyen la materia propia de la justicia, según se verá más adelante (q.60 a.2; 2-2 q.58 a.8). Pero la rectitud que importa orden al fin debido y a la ley divina, que es la regla de la voluntad humana, según se ha dicho anteriormente (q.19 a.4), es común a toda virtud.

5. *A la quinta hay que decir:* De la virtud se puede usar mal tomándola como objeto como, por ejemplo, cuando uno siente mal de ella, cuando la odia o se enorgullece de ella; pero no en el sentido de que ella sea el principio del mal uso, de modo que el acto de la virtud sea malo.

5. *A la sexta hay que decir:* La virtud infusa es causada por Dios en nosotros sin que intervenga nuestra acción en ello, pero no sin nuestro consentimiento. Así ha de entenderse la cláusula *producida por Dios en nosotros sin intervención nuestra.* En cambio, las cosas hechas por nosotros las causa Dios en nosotros, pero no sin nuestra intervención, pues El obra en toda voluntad y en toda naturaleza.

23. § 32: MG 3,733. 24. ARISTÓTELES, c.13 n.15.20 (BK 1102b13, 1103a3): S. TH., lect.20.

CUESTIÓN 56

Sobre el sujeto de la virtud

Se ha de estudiar ahora el sujeto de la virtud (cf. q.55 introd.), y sobre él se presentan seis problemas:

1. ¿Tiene la virtud por sujeto una potencia del alma?—2. ¿Puede una virtud residir en varias potencias?—3. ¿Puede el entendimiento ser sujeto de virtud?—4. ¿Pueden serlo el apetito concupiscible e irascible?—5. ¿Se dan virtudes en las facultades aprehensivas de orden sensitivo?—6. ¿Se da la virtud en la voluntad?

ARTICULO 1

¿Tiene la virtud por sujeto una potencia del alma?

In Sent. d.33 q.2 a.4 q.[a]1; *De virtut.* a.3.

Objeciones por las que parece que el sujeto de la virtud no es una potencia del alma.

1. Dice San Agustín, en el libro II *De libero arbitrio* [1], que *la virtud es aquello por lo que se vive rectamente.* Pero el vivir no pertenece a las potencias del alma, sino a su esencia. Luego la virtud no reside en una potencia del alma, sino en su esencia.

2. Dice el Filósofo, en el libro II *Ethic.*[2], que *la virtud es la que hace bueno al que la tiene y que su obrar sea bueno.* Pero, así como la acción se constituye por las potencias, el que tiene virtud se constituye por la esencia del alma. Luego la virtud no pertenece más a las potencias del alma que a su esencia.

3. La potencia pertenece a la segunda especie de cualidad. Ahora bien, la virtud es una cualidad, conforme se ha dicho anteriormente (q.55 a.4). Luego como la cualidad no es sujeto de cualidad, la virtud no tiene por sujeto la potencia del alma.

En cambio, *la virtud es lo último de la potencia,* según se dice en el libro I *De caelo* [3]. Pero lo último de una cosa está en la cosa misma. Luego la virtud está en la potencia del alma.

Solución. *Hay que decir:* Que la virtud tenga por sujeto la potencia del alma puede probarse por tres razones. La primera, por la razón misma de virtud, que importa perfección de la potencia; y la perfección reside en aquello de que es perfección. Segunda, porque se trata de un hábito operativo, conforme se ha dicho anteriormente (q.55 a.2); y toda operación procede del alma mediante alguna potencia. Tercera, porque la virtud dispone para lo óptimo; y lo óptimo es el fin, que o bien es la operación de la cosa, o algo que sigue a la operación procedente de la potencia. Por consiguiente, la virtud humana tiene por sujeto una potencia del alma.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El vivir se entiende de dos maneras. Unas veces significa el ser mismo del viviente, y en este sentido pertenece a la esencia del alma, que es para el viviente el principio del ser. Otras veces significa la operación del viviente, y en este sentido la virtud hace vivir rectamente, en cuanto que por ella uno obra rectamente.

2. *A la segunda hay que decir:* El bien o es el fin o se dice en orden al fin. Por eso, como el bien del que obra consiste en la operación, el hecho de que la virtud haga bueno al que obra hace referencia a la operación y, consiguientemente, a la potencia.

3. *A la tercera hay que decir:* Se dice que un accidente está en otro como en sujeto, no porque un accidente pueda por sí mismo sustentar a otro accidente,

1. C.19: ML 32,1268. 2. ARISTÓTELES, c.6 n.2 (BK 1106a15): S. TH., lect.6. 3. ARISTÓTELES, c.11 n.7.8 (BK 281a14, 281a18): S. TH., lect.25.

sino porque un accidente existe en la sustancia mediante otro accidente, como el color en el cuerpo mediante la superficie; en este sentido se dice que la superficie es sujeto del color. De este modo se dice también que la potencia del alma es sujeto de la virtud.

ARTICULO 2

¿Puede una virtud residir en varias potencias?

Infra q.60 a.5; *In Sent.* 4 d.14 q.1 a.3 q.ª1; *De verit.* q.14 a.4 ad 7.

Objeciones por las que parece que la virtud puede residir en dos potencias.

1. Los hábitos se conocen por sus actos. Pero un mismo acto procede de diverso modo de diversas potencias, como el acto de pasear procede de la razón como de principio rector, de la voluntad como de principio motor, y de la potencia motriz como de principio ejecutor. Luego también un mismo hábito de virtud puede residir en varias potencias.

2. Dice el Filósofo, en el libro II *Ethic.*[4], que para la virtud se requieren tres cosas, que son: *saber, querer y obrar establemente.* Ahora bien, el saber pertenece al entendimiento y el querer pertenece a la voluntad. Luego la virtud puede residir en varias potencias.

3. La prudencia reside en la razón, por ser *recta razón de lo agible,* según se dice en el libro VI *Ethic.*[5] Pero reside también en la voluntad, puesto que no puede existir siendo la voluntad perversa, según se dice en el mismo libro[6]. Luego una virtud puede existir en dos potencias.

En cambio, la virtud tiene por sujeto la potencia del alma. Pero un mismo accidente no puede tener varios sujetos. Luego una misma virtud no puede residir en varias potencias del alma.

Solución. *Hay que decir:* Que una cosa resida en dos sujetos puede ocurrir de dos modos. Uno, existiendo en ambos por igual. Y así es imposible que una misma virtud se dé en dos potencias, porque la diversidad de las potencias se toma de las condiciones generales de los objetos, mientras que la diversidad de los hábitos se toma de las condiciones específicas de los mismos. Por tanto, siempre que hay diversidad de potencias hay diversidad de hábitos, pero no a la inversa.

De otro modo puede existir algo en dos o más sujetos, no por igual, sino según un cierto orden. Y en este sentido una misma virtud puede pertenecer a distintas potencias, de manera que resida en una principalmente, y se extienda a las otras a modo de difusión o a modo de disposición, en cuanto que una potencia es movida por otra o en cuanto que una potencia recibe algo de otra.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Un mismo acto no puede pertenecer por igual y en el mismo orden a distintas potencias, sino según diversas consideraciones y en diverso orden.

2. *A la segunda hay que decir:* Para la virtud moral se requiere que le preceda el saber, en cuanto que la virtud moral obra según la recta razón; pero esencialmente la virtud moral consiste en la tendencia apetitiva.

3. *A la tercera hay que decir:* La prudencia se da realmente en la razón como en sujeto propio, pero presupone la rectitud de la voluntad como principio, según se dirá más adelante (a.3; q.57 a.4).

ARTICULO 3

¿Puede ser el entendimiento sujeto de virtud?

Supra q.50 a.4; *In Sent.* 3 d.23 q.1 a.4 q.ª1; *De verit.* q.16 a.1; *De virtut.* a.7.

Objeciones por las que parece que el entendimiento no es sujeto de virtud.

1. Dice San Agustín, en el libro *De moribus Eccles.*[7], que toda virtud es amor. Pero el sujeto del amor no es el entendimiento, sino únicamente la potencia apetitiva. Luego en el entendimiento no se da virtud alguna.

2. La virtud se ordena al bien, según consta por lo dicho anteriormente (q.55 a.3). Pero el bien no es objeto del

4. ARISTÓTELES, c.4 n.3 (BK 1105a31): S. TH., lect.4. 5. ARISTÓTELES, c.5 n.4.6 (BK 1140b4, 1140b20); c.13 n.5 (BK 1144b27): S. TH., lect.4. 6. ARISTÓTELES, *Eth.* 1.6 c.12 n.10 (BK 1144a36): S. TH., lect.10. 7. C.15: ML 32,1322.

entendimiento, sino de la facultad apetitiva. Luego el sujeto de la virtud no es el entendimiento, sino la facultad apetitiva.

3. *La virtud es la que hace bueno al que la tiene,* según dice el Filósofo[8]. Pero el hábito que perfecciona al entendimiento no hace bueno al que lo tiene, pues por tener ciencia o arte no se dice que un hombre sea bueno. Luego el entendimiento no es sujeto de virtud.

En cambio, la mente se dice principalmente del entendimiento. Ahora bien, la mente es el sujeto de la virtud, según consta por la definición de virtud aducida anteriormente (q.55 a.4). Luego el entendimiento es sujeto de virtud.

Solución. *Hay que decir:* La virtud, según se ha dicho anteriormente (q.55 a.3), es un hábito por el cual se obra bien. Pero un hábito puede ordenarse a un acto bueno de dos modos. Uno, en cuanto que por tal hábito adquiere el hombre la facultad de obrar bien, como por el hábito de la gramática adquiere el hombre la facultad de hablar correctamente, si bien la gramática no hace que el hombre hable siempre correctamente, ya que el gramático puede proferir barbarismos o solecismos. Y lo mismo ha de decirse de las demás ciencias y artes. De otro modo, un hábito puede ordenarse a un acto bueno, no sólo en cuanto que confiere la facultad de obrar, sino también en cuanto que hace que uno use correctamente de ella, como la justicia, que hace que el hombre no sólo tenga la voluntad pronta para las obras justas, sino también que obre justamente.

Y puesto que bueno, lo mismo que ente, no se dice absolutamente[a] algo en cuanto que está en potencia, sino en cuanto que está en acto, de ahí que por estos hábitos se diga absolutamente que el hombre obra el bien y que es bueno, por ejemplo, que es justo y moderado; y lo mismo vale para los demás hábitos que les sean semejantes. Y como *la virtud es la que hace bueno al que la tiene y que su obrar sea bueno* (cf. a.1 obi.2), a tales hábitos se les da absolutamente el nombre de virtudes, porque hacen que su obrar sea bueno en acto, y hacen que sea absolutamente bueno el que los tiene. En cambio, los hábitos primeramente señalados no se llaman absolutamente virtudes, porque no confieren el bien obrar, sino que dan facultad para ello; ni hacen absolutamente bueno al que los tiene, pues no se dice que un hombre sea bueno por ser simplemente esciente o artífice, pues ello no le confiere más que ser bueno parcialmente, por ejemplo, buen gramático o buen artesano. Esta es la razón de por qué la mayoría de las veces la ciencia y el arte se contradividen a la virtud, y que a veces, ello no obstante, se llamen virtudes, como se ve en el libro VI *Ethic.*[9]

Por consiguiente, sujeto del hábito que es virtud sólo en parte, puede serlo el entendimiento, no sólo el práctico, sino también el especulativo, sin orden alguno a la voluntad, pues es así como el Filósofo, en el lugar citado del libro VI *Ethic.*[10], enumera a la ciencia, a la sabiduría, al entendimiento, e incluso al arte como virtudes intelectuales. Pero sujeto del hábito que es virtud absolutamente, no puede serlo sino la voluntad o alguna otra potencia en cuanto movida por la voluntad. Y la razón de ello es porque la voluntad mueve todas las demás potencias, que son de algún modo racionales, a sus propios actos, según se ha visto anteriormente (q.9 a.1; q.17 a.1 y 5; 1 q.82 a.4); por eso, el que el hombre obre bien en acto se debe a que tiene buena voluntad. Por tanto, la virtud

8. ARISTÓTELES, *Eth.* l.2 c.6 n.2 (BK 1106a15): S. TH., lect.6. 9. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 1139b16); c.2 n.6 (BK 1139b13): S. TH., lect.2.3. 10. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 1139b16): S. TH., lect.2.

a El sentido de la distinción entre virtud *simpliciter* y virtud *secundum quid,* que traduzco aquí por virtud *absolutamente* y virtud *parcialmente* tal, es claro en la exposición del artículo y en la respuesta a las objeciones. La contraposición de los adverbios *simpliciter* y *secundum quid,* tan frecuente en Santo Tomás, implica matices distintos en las diversas cuestiones. Aquí es virtud *simpliciter* la que implica no sólo capacidad de bien obrar (aspecto parcial de la virtud), sino también propensión o inclinación actual al ejercicio (aspecto completivo). Más adelante llamará virtud *simpliciter* a la virtud que ordena al último fin sobrenatural, absolutamente último, mientras que las virtudes completas de orden natural serán virtudes *secundum quid* nada más.

que impulsa a obrar bien en acto, y no se reduce a mera facultad para ello, ha de residir o en la misma voluntad o en otra potencia en cuanto que es movida por la voluntad.

Pero sucede que el entendimiento es movido por la voluntad, lo mismo que las demás potencias: pues uno considera algo en acto porque quiere. Y por eso, el entendimiento, en cuanto que dice orden a la voluntad, puede ser sujeto de virtud absolutamente dicha. De este modo el entendimiento especulativo o la razón es sujeto de la fe, pues el entendimiento es movido por el imperio de la voluntad a asentir a las verdades de la fe, ya que *nadie cree si no es queriendo* [11]. Y el entendimiento práctico es sujeto de la prudencia, pues al ser la prudencia la recta razón de lo agible, para que exista la prudencia se requiere que el hombre esté bien dispuesto respecto de los principios de esta razón de lo agible, que son los fines, respecto de los cuales está bien dispuesto el hombre por la rectitud de la voluntad, como lo está para los principios especulativos por la luz natural del entendimiento agente.

Por consiguiente, así como el sujeto de la ciencia, que es la recta razón de lo especulable, es el entendimiento especulativo en orden al entendimiento agente, así el sujeto de la prudencia es el entendimiento práctico en orden a la recta voluntad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las palabras de San Agustín han de entenderse de la virtud absolutamente dicha; y no porque toda virtud así entendida sea esencialmente amor, sino porque depende de algún modo del amor, en cuanto que depende de la voluntad, cuyo primer efecto es el amor, según se ha dicho anteriormente (q.25 a.1.2.3; q.27 a.4; 1 q.20 a.1; infra q.62 a.2 ad 3).

2. *A la segunda hay que decir:* El bien de cada cosa es su propio fin. Por eso, como la verdad es el fin entendimiento, conocer la verdad es el acto bueno del entendimiento. Por eso, el hábito que perfecciona al entendimiento para conocer la verdad, tanto en el orden especulativo como en el orden práctico, se llama virtud.

3. *A la tercera hay que decir:* La objeción procede de tomar la virtud en su sentido absoluto.

ARTICULO 4

¿Son el apetito concupiscible y el apetito irascible sujeto de virtud?

Infra a.5 ad 1; *In Sent.* 3 d.33 q.2 a.4 q.ª2; *De verit.* q.24 a.4 ad 9; *De virtut.* a.4; a.10 ad 5.

Objeciones por las que parece que el apetito concupiscible y el apetito irascible no pueden ser sujeto de virtud.

1. Estas potencias nos son comunes a nosotros y a los animales. Pero aquí tratamos de la virtud en cuanto que es propia del hombre, pues por eso se llama virtud humana. Por consiguiente, las potencias concupiscible e irascible, que son partes del apetito sensitivo, según se ha dicho en la primera parte (q.81 a.2), no pueden ser sujeto de virtud humana.

2. El apetito sensitivo es una potencia que usa de órgano corporal. Pero el bien de la virtud no puede residir en el cuerpo del hombre, conforme dice San Pablo, Rom 7,18: *Sé que no hay en mi carne cosa buena.* Luego el apetito sensitivo no puede ser sujeto de virtud.

3. San Agustín prueba, en el libro *De moribus Eccles.*[12], que la virtud no está en el cuerpo, sino en el alma, por el hecho de que el cuerpo es regido por el alma; de donde resulta que, si uno usa bien del cuerpo, todo se atribuye al alma: *como se debe totalmente a mí el que el cochero rija bien los caballos que conduce, si lo hace atendiendo a mis indicaciones.* Ahora bien, así como el alma rige al cuerpo, así la razón rige al apetito sensitivo. Por consiguiente, el que el apetito irascible y concupiscible sean rectamente regidos se debe totalmente a la parte racional. Luego, como *la virtud es por la que se vive rectamente,* según se ha dicho anteriormente (c.55 a.4), la virtud no se da en el apetito irascible y concupiscible, sino únicamente en la parte racional.

4. *El principal acto de la virtud moral es la elección,* según se dice en el libro VIII *Ethic.*[13] Pero la elección no es acto

11. S. AGUSTÍN, *In Ioann.* tract. XXVI sobre 6,44: ML 35,1607. 12. C.5: ML 32,1314. 13. ARISTÓTELES, c.13 n.11 (BK 1163a22): S. TH., lect.13.

del apetito irascible y concupiscible, sino de la razón, según se ha dicho anteriormente (q.13 a.2). Luego la virtud moral no se da en el apetito irascible y concupiscible, sino en la razón.

En cambio, la fortaleza se atribuye al apetito irascible, y la templanza, al apetito concupiscible. De ahí que diga el Filósofo en el libro III *Ethic.* [14], que *estas virtudes pertenecen a las partes irracionales.*

Solución. *Hay que decir:* Los apetitos irascible y concupiscible pueden considerarse de dos modos. Uno, en sí mismos, en cuanto son partes del apetito sensitivo, y en este sentido no les compete ser sujeto de virtud. Pueden considerarse de otro modo, en cuanto participan de la razón, al ser naturalmente capaces de obedecer a la razón, y en este sentido pueden ser sujeto de virtud humana, pues de ese modo son principio de actos humanos, en cuanto participan de la razón. Y en estas potencias es necesario que existan virtudes.

Que se den, en efecto, en los apetitos irascible y concupiscible algunas virtudes es claro. Porque el acto que procede de una potencia, en cuanto que es movida por otra, no puede ser perfecto si no están ambas potencias bien dispuestas para el acto, como el acto del artífice no puede resultar perfecto si no están bien dispuestos para la obra tanto el artífice como el instrumento de que se sirve. Por consiguiente, en las obras en que intervienen el apetito irascible y el apetito concupiscible, en cuanto son movidas por la razón, es necesario que exista algún hábito perfectivo que disponga a bien obrar no sólo en la razón, sino también en los apetitos irascible y concupiscible. Y como la buena disposición de la potencia que mueve siendo movida, se considera según su conformidad con la potencia motora, de ahí que la virtud que se da en el apetito irascible y concupiscible no sea otra cosa que una conformidad habitual de estas potencias con la razón.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los apetitos irascible y concupiscible, en sí mismos considerados, en cuanto partes del apetito sensitivo, nos son comunes a nosotros y a los brutos. Pero en cuanto que son racionales por participación, obedientes a la razón, así son propios del hombre, y de este modo pueden ser sujetos de virtud humana.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como la carne del hombre no posee de por sí, ciertamente, el bien de la virtud, pero se hace, no obstante, instrumento del acto virtuoso, en cuanto que, bajo la moción de la razón, *ponemos nuestros miembros al servicio de la justicia* (Rom 6,19), así también el apetito irascible y el apetito concupiscible, de por sí no poseen, en verdad, el bien de la virtud, sino más bien la infección del *fumes;* pero, en cuanto que se conforman con la razón, así viene a engendrarse en ellos el bien de la virtud moral.

3. *A la tercera hay que decir:* El cuerpo es regido por el alma de modo distinto a como son regidos el apetito irascible y el apetito concupiscible por la razón. Efectivamente, el cuerpo obedece al alma absolutamente sin contradicción alguna, en aquellas cosas en que es naturalmente movible por ella. De ahí que diga el Filósofo, en el libro I *Politic.*[15], que *el alma rige al cuerpo con un dominio despótico,* es decir, como el señor al siervo. Por eso todo el movimiento del cuerpo se atribuye al alma; y por ello la virtud no se da en el cuerpo, sino únicamente en el alma. Mas el apetito irascible y el apetito concupiscible no obedecen a la razón de modo absoluto, sino que tienen sus propios movimientos, por los que a veces se resisten a la razón. De ahí que diga el Filósofo, en el lugar del libro citado[16], que la razón rige al apetito irascible y al apetito concupiscible *con dominio político,* es decir, con aquel con que son regidos los hombres libres, que ejercen, en algunas cosas, su propia voluntad. Y justamente por eso es necesario que en el apetito irascible y en el apetito concupiscible se den algunas virtudes que los dispongan bien para sus actos [b].

14. ARISTÓTELES, c.10 n.1 (BK 1117b23): S. TH., lect.19. 15. ARISTÓTELES, c.2 n.11 (BK 1254b4): S. TH., lect.3. 16. ARISTÓTELES, *Pol.* l.1 c.2 n.11 (BK 1254b5): S. TH., lect.3.

b Este concepto de la participación intrínseca de la libertad en el apetito sensitivo se expresa en la solución tercera del artículo 4 con la metáfora aristotélica del *principado político* de la

4. *A la cuarta hay que decir:* En la elección hay dos cosas, a saber, la intención del fin, que pertenece a la virtud moral, y la selección de los medios para el fin, lo cual pertenece a la prudencia, como se dice en el libro VI *Ethic.*[17] Ahora bien, el que la elección proceda con recta intención del fin respecto de las pasiones del alma, se debe a la buena disposición del apetito irascible y del apetito concupiscible. Por eso, las virtudes morales respecto de las pasiones se dan en el apetito irascible y en el apetito concupiscible; pero la prudencia se da en la razón.

ARTICULO 5

¿Son las facultades de conocimiento sensitivo sujeto de virtud?

Supra q.50 a.3 ad 3; *In Sent.* 3 d.33 q.2 a.4 q.ª2 ad 6; *De virtut.* a.4 ad 6.

Objeciones por las que parece que en las facultades de conocimiento sensitivo internas puede darse alguna virtud.

1. El apetito sensitivo puede ser sujeto de virtud, en cuanto que obedece a la razón. Pero las facultades de conocimiento sensitivo internas obedecen a la razón, pues al imperio de la razón obran tanto la imaginación como la cogitativa y la memoria. Luego puede darse la virtud en estas facultades.

2. Así como el apetito racional, que es la voluntad, puede ser impedido, o también ayudado, en su acto por el apetito sensitivo, así también el entendimiento o razón puede ser impedido, o también ayudado, por las facultades mencionadas. Luego, así como en las facultades apetitivas de orden sensitivo puede darse la virtud, también puede darse en las facultades sensitivas de conocimiento.

3. La prudencia es una virtud, a la que Tulio Cicerón, en su *Rbetortea*[18], asigna como parte la memoria. Luego también en la facultad memorativa puede darse alguna virtud, y, por la misma razón, en las demás facultades interiores de conocimiento sensitivo.

En cambio, todas las virtudes, o son intelectuales o son morales, según se dice en el libro II *Ethic.*[19] Pero las virtudes morales residen todas en la parte apetitiva, en tanto que las intelectuales residen en el entendimiento o razón, según consta en el libro VI *Ethic.*[20] Luego en las facultades de conocimiento sensitivo internas no se da virtud alguna.

Solución. *Hay que decir:* En las facultades de conocimiento sensitivo internas se dan algunos hábitos. Lo cual resulta manifiesto principalmente por lo que dice el Filósofo, en el libro *De memoria*[21], que en el *recordar una cosa tras otra colabora la costumbre, que es como una naturaleza;* pero el hábito consuetudinario no es otra cosa que una habituación adquirida por la costumbre, que viene a ser como naturaleza. Por eso dice Tulio Cicerón en su *Rhetorica*[22] que la virtud es *un hábito conforme a la razón a modo de naturaleza.* Sin embargo, lo que en el hombre se adquiere por costumbre en la memoria y en las demás facultades sensitivas de conocimiento, no es un hábito de por sí, sino algo anejo a los hábitos de la parte intelectiva, como queda dicho anteriormente (q.50 a.4 ad 3).

Pero, aun cuando se den hábitos en tales facultades, no puede decirse que sean virtudes. Y es porque la virtud es un hábito perfecto, mediante el cual no se obra sino el bien. De ahí que la virtud ha de darse necesariamente en aquella potencia en la que se consuma la obra buena. Ahora bien, el conocimiento de la verdad no se consuma en las facultades sensitivas de conocimiento, sino que lo que hacen estas facultades es

17. ARISTÓTELES, c.13 n.5 (BK 1144a6): S. TH., lect.10. 18. L.2 c.53 (DD 1,165). 19. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 1103a14): S. TH., lect.1. 20. ARISTÓTELES, c.1 n.4 (BK 1138b35): S. TH., lect.1. 21. ARISTÓTELES, c.2 (BK 452a27): S. TH., lect.5.6. 22. L.2 c.53 (DD 1,165).

voluntad sobre las facultades inferiores (cf. *Suma de teología* 1 q.81 a.3 ad 2; 1-2 q.9 a.2 ad 3; q.17 a.7; q.58 a.2; q.74 a.2 ad 3; *In Polit. 2* lect.3). Sobre la interferencia interna de voluntad y razón, de que se habla en el artículo tercero, se volverá a tratar más ampliamente más adelante, al definir la prudencia (q.58 a.4-5).

como predisponer para el conocimiento intelectual. Por eso, en estas facultades no se dan las virtudes por las que se conoce la verdad; sino más bien en el entendimiento o razón.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El apetito sensitivo está respecto de la voluntad, que es el apetito de la razón, en relación de movido por ella. De ahí que la actividad de la potencia apetitiva se consume en el apetito sensitivo; y por eso el apetito sensitivo es sujeto de virtud. En cambio, las facultades sensitivas de conocimiento son más bien motoras respecto del entendimiento, ya que las imágenes son respecto del alma intelectiva lo que los colores respecto de la vista, según se dice en el libro III *De anima*[23]. Por eso la actividad cognoscitiva termina en el entendimiento. Y esa es la razón de que las virtudes cognoscitivas están en el entendimiento mismo o razón.

2. *A la segunda hay que decir:* Por lo dicho resulta manifiesta la respuesta a la segunda objeción.

3. *A la tercera hay que decir:* La memoria no se pone como parte de la prudencia, al modo como la especie es parte del género, como si la memoria fuese una virtud de por sí, sino en el sentido de que una buena memoria es una de las cosas que se requieren para la prudencia; y de este modo puede considerarse como una parte integral de la misma.

ARTICULO 6

¿Puede ser la voluntad sujeto de virtud?

In Sent. 3 d.23 q.1 a.4 q.ª1; d.27 q.2 a.3 ad 5; *De verit.* q.24 a.4 ad 9; *De virtut.* a.5; *De carit.* a.2.

Objeciones por las que parece que la voluntad no es sujeto de virtud alguna.

1. Para aquello que conviene a la potencia por razón de la potencia misma no se requiere hábito alguno. Pero de la razón misma de la voluntad, por existir en la razón, según el Filósofo, en el libro III *De anima*[24], es que tienda a lo que es bueno según la razón, a lo que se ordena toda virtud, porque cada cosa apetece naturalmente su propio bien; y *la virtud,* según dice Tulio Cicerón en su *Rhetorifa*[25], *es un hábito conforme a la razón a modo de naturaleza.* Por tanto, la voluntad no es sujeto de virtud.

2. Toda virtud es o intelectual o moral, según se dice en el libro I[26] y en el libro II *Ethic.*[27] Ahora bien, la virtud intelectual tiene por sujeto el entendimiento y la razón, no la voluntad; y la virtud moral tiene por sujeto el apetito irascible y el apetito concupiscible, que son racionales por participación. Luego ninguna virtud tiene a la voluntad por sujeto.

3. Todos los actos humanos, a los que se ordenan las virtudes, son voluntarios. Por consiguiente, si respecto de algunos actos humanos se da alguna virtud en la voluntad, por igual razón se dará en ella virtud respecto de todos los actos humanos. Por lo tanto, o en ninguna otra potencia se dará virtud alguna, o a un mismo acto se ordenarán dos virtudes, lo cual parece inaceptable. Luego la voluntad no puede ser sujeto de virtud.

En cambio se requiere mayor perfección en el motor que en lo movido. Pero es la voluntad la que mueve al apetito irascible y concupiscible. Luego con mucha más razón ha de darse la virtud en la voluntad que en el apetito irascible y concupiscible.

Solución. *Hay que decir:* Puesto que por el hábito es perfeccionada la potencia para obrar, entonces precisamente necesita la potencia de hábito perfectivo para obrar bien, que es el hábito de la virtud, cuando para ello no basta la propia naturaleza de la potencia. Ahora bien, la naturaleza propia de cualquier potencia se considera en orden al objeto. Siendo, pues, el objeto de la voluntad el bien de la razón proporcionado a la voluntad, según se ha dicho anteriormente (q.19 a.3), para tender a él no necesita la voluntad de virtud perfectiva. Pero si a la voluntad del hombre se le ofrece un bien que excede su proporción, bien sea respecto de toda la especie humana, como el bien divino, que trasciende los límites de la naturaleza humana, bien sea

23. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 431a14): S. TH., lect.12. 24. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 432b5): S. TH., lect.14. 25. L.2 c.53 (DD 1,165). 26. ARISTÓTELES, c.13 n.20 (BK 1103a4): S. TH., lect.20. 27. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 1103a14): S. TH., lect.1.

respecto del individuo, como es el bien del prójimo, entonces la voluntad necesita de virtud. Por consiguiente, estas virtudes que ordenan el afecto del hombre a Dios o al prójimo, tienen por sujeto la voluntad, como son la caridad, la justicia y otras así.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esa razón es válida respecto de la virtud que ordena al bien propio de la misma persona, como es el caso de la templanza y de la fortaleza, que versan sobre las pasiones humanas, y de otras semejantes, según consta por lo dicho anteriormente (q.25 a.6 ad 3; 1 q.21 a.1 ad 1; q.59 a.4 ad 3).

2. *A la segunda hay que decir:* Racional por participación lo es, no solamente el apetito irascible y concupiscible, sino *totalmente,* es decir, universalmente, *lo apetitivo,* como se dice en el libro I *Ethic.*[28]; y dentro de lo apetitivo está comprendida la voluntad. Por consiguiente, si hay alguna virtud en la voluntad, será una virtud moral, a no ser que sea teológica, según se verá posteriormente (q.58 a.3 ad 3; q.62 a.3).

3. *A la tercera hay que decir:* Algunas virtudes se ordenan al bien de la pasión moderada, que es propio de este o de aquel hombre, y en estos casos no es necesario que exista virtud alguna en la voluntad, ya que para esto le basta su naturaleza, según queda dicho (sol.). Ello es únicamente necesario tratándose de aquellas virtudes que se ordenan a algún bien extrínseco.

28. ARISTÓTELES, c.13 n.18 (BK 1102b30): S. TH., lect.1.

CUESTIÓN 57

Sobre la distinción de las virtudes intelectuales

Seguidamente se ha de estudiar la distinción de las virtudes (cf. q.55 introd.). En primer lugar se tratará de la distinción de las virtudes intelectuales; luego, de la distinción de las virtudes morales (q.58); y finalmente, de la distinción de las virtudes teologales (q.62).

Respecto de las virtudes intelectuales se presentan seis problemas:

1. ¿Son virtudes los hábitos intelectuales especulativos?—2. ¿Son tres, a saber, sabiduría, ciencia y entendimiento?—3. ¿Es una virtud el hábito intelectual del arte?—4. ¿Es la prudencia una virtud distinta del arte?—5. ¿Es la prudencia una virtud necesaria al hombre?—6. ¿Son la eubulia, la synesis y la gnome virtudes anejas a la prudencia?

ARTICULO 1

¿Son virtudes los hábitos intelectuales especulativos?

In Sent. 3 d.23 q.1 a.4 q.ª1; *De virtut.* a.7.

Objeciones por las que parece que los hábitos intelectuales especulativos no son virtudes.

1. La virtud es un hábito operativo, según se ha dicho anteriormente (q.55 a.2). Pero los hábitos especulativos no son operativos, pues lo especulativo se distingue de lo práctico, esto es, de lo operativo. Luego los hábitos intelectuales especulativos no son virtudes.

2. La virtud es de aquellas cosas por las que se hace el hombre feliz o bienaventurado, puesto que *la felicidad es el premio de la virtud*, según se dice en el libro I *Ethic.*[1] Pero los hábitos intelectuales no consideran los actos humanos u otros bienes humanos por los que el hombre consigue la bienaventuranza, sino más bien las cosas naturales y divinas. Luego no puede decirse que estos hábitos sean virtudes.

3. La ciencia es un hábito especulativo. Pero la ciencia y la virtud se distinguen como diversos géneros no subalternos, según muestra el Filósofo en el libro IV *Topic.*[2] Luego los hábitos especulativos no son virtudes.

En cambio, los hábitos especulativos son los únicos que consideran las cosas necesarias que es imposible que sean de otra manera. Pero el Filósofo, en el libro VI *Ethic.*[3], coloca ciertas virtudes intelectuales en la parte del alma que considera las cosas necesarias que no pueden ser de otra manera. Luego los hábitos intelectuales especulativos son virtudes.

Solución. *Hay que decir:* Como toda virtud se dice en orden al bien, según se ha dicho anteriormente (q.55 a.3), se puede decir que un hábito es virtud por dos razones, como se ha dicho también anteriormente (q.56 a.3): una en cuanto que confiere facultad de obrar bien; otra, en cuanto que, además de la facultad, confiere el buen uso. Y esto, según se ha dicho anteriormente (q.56 a.3), es exclusivo de aquellos hábitos que afectan a la parte apetitiva, ya que es la parte apetitiva del alma la que hace usar de todas las potencias y de todos los hábitos.

Por consiguiente, como los hábitos intelectuales especulativos no perfeccionan ni conciernen en modo alguno a la parte apetitiva, sino tan sólo a la parte intelectiva, pueden llamarse, ciertamente, virtudes en cuanto que confieren facultad para una buena operación, que es el conocimiento de la verdad (pues esto es la buena obra del entendimiento); pero no son virtudes en el segundo sentido, como si confiriesen usar bien de la po-

1. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 1099b16): S. TH., lect.14. 2. C.2 n.1 (BK 121b34). 3. ARISTÓTELES, c.1 n.5 (BK 1139a7): S. TH., lect.1.

tencia o del hábito. Pues porque uno tenga el hábito de la ciencia especulativa no está inclinado a usar de ella, sino que es capaz de conocer la verdad de aquellas cosas sobre que versa su ciencia, pero el usar de la ciencia adquirida depende de la moción de la voluntad. Y por eso la virtud que perfecciona la voluntad, como la caridad o la justicia, hace también que sea bueno el uso de estos hábitos especulativos, y según esto también en los actos de estos hábitos puede darse mérito si se hacen por caridad, conforme dice San Gregorio, en el libro VI *Moral.*[4], que *la vida contemplativa es de mayor mérito que la vida activa.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Hay una doble obra, a saber, exterior e interior. Por tanto, lo práctico u operativo que se contradivide a especulativo, se refiere a la obra exterior, a la que no dice orden el hábito especulativo. Sin embargo, sí dice orden a la obra interior del entendimiento, que es la contemplación de la verdad, y en este sentido es un hábito operativo.

2. *A la segunda hay que decir:* La virtud es de algunas cosas de dos modos. Uno, en cuanto objetos, y así estas virtudes especulativas no son de aquellas cosas por las que es feliz el hombre, a no ser, quizás, que con la preposición *por* se quiera significar la causa eficiente o el objeto de la felicidad completa, el cual es Dios, que es el objeto sumo de contemplación. De otro modo la virtud es de algunas cosas en cuanto actos, y de este modo las virtudes intelectuales son de aquellas cosas por las que llega a ser feliz el hombre, tanto porque los actos de estas virtudes pueden ser meritorios, según queda dicho (sol.), como porque constituyen una cierta incoación de la perfecta bienaventuranza, que consiste en la contemplación de la verdad, según se ha dicho anteriormente (q.3 a.7).

3. *A la tercera hay que decir:* La ciencia se contradivide a la virtud tomada en el segundo sentido indicado (en la solución), en cuanto pertenece a la facultad apetitiva.

ARTICULO 2

¿Son sólo tres los hábitos intelectuales especulativos, a saber, la sabiduría, la ciencia y el entendimiento?

Infra q.58 a.4; q.68 a.7; 2-2 q.4 a.8; q.47 a.5; *Contra Gent.* 3 c.44; *In Ethic.* 6 lect.3.5; *In Post. Analyt.* 1 lect.44; *In Metaphys.* 1 lect.1; *De virtut.* a.12.13.

Objeciones por las que parece que no se distinguen convenientemente las tres virtudes intelectuales especulativas, a saber sabiduría, ciencia y entendimiento.

1. La especie no debe condividirse frente al género. Pero la sabiduría es una ciencia, según se dice en el libro VI *Ethic.*[5] Luego, en la enumeración de las virtudes intelectuales, la sabiduría no debe condividirse frente a la ciencia.

2. En la distinción de las potencias, de los hábitos y de los actos, que se hace según los objetos, se mira principalmente a la distinción que es conforme a la razón formal de los objetos, según consta por lo dicho anteriormente (q.54 a.2 ad 1; 1 q.77 a.3). Luego los diversos hábitos no deben distinguirse por el objeto material, sino por la razón formal de aquel objeto. Ahora bien, el principio de la demostración es la razón del conocimiento científico de las conclusiones. Luego el entendimiento de los principios no debe tomarse como hábito distinto o virtud distinta de la ciencia de las conclusiones.

3. La virtud intelectual es la que reside en la facultad que es racional por esencia. Pero la razón, incluso la especulativa, así como procede razonando con el silogismo demostrativo, así también razona con el silogismo dialéctico. Luego, así como la ciencia, que es causada por el silogismo demostrativo, es una virtud intelectual especulativa, también lo será la opinión.

En cambio, el Filósofo, en el libro VI *Ethic.*[6], no señala más que tres virtudes intelectuales especulativas, a saber, la sabiduría, la ciencia y el entendimiento.

Solución. *Hay que decir:* Como queda dicho (a.1), la virtud intelectual especu-

4. C.37: ML 75,764. 5. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 1141a19): S. TH., lect.5.6. 6. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 1139b16); c.7 n.3 (BK 1141a19): S. TH., lect. 3-6.

lativa es aquella que perfecciona al entendimiento especulativo para el conocimiento de la verdad, ya que ésta es su operación buena. Ahora bien, la verdad es cognoscible de dos modos: uno, por sí misma; otro, por medio de otra verdad. Pero la verdad que es cognoscible por sí misma tiene condición de principio y es percibida inmediatamente por el entendimiento; y de ahí que el hábito que perfecciona al entendimiento para el conocimiento de estas verdades, se llame entendimiento, que es el hábito de los principios.

En cambio, la verdad que es conocida mediante otra verdad, no la percibe el entendimiento inmediatamente, sino mediante la inquisición de la razón, y así está en condición de término. Lo cual puede suceder de dos modos: uno, siendo término último en un género determinado; otro, siendo término último respecto de todo el conocimiento humano. Y como *las cosas que, por lo que a nosotros toca, son conocidas posteriormente, son anteriores y más conocidas según su naturaleza,* según se dice en el libro I *Physic.*[7], de ahí que lo que es último respecto de todo el conocimiento humano sea lo primero y máximamente cognoscible según su naturaleza. Y sobre ello versa la sabiduría, que considera las causas altísimas, según se dice en el libro I *Metaphys.*[8] Por eso le compete juzgar y ordenar todas las cosas, puesto que el juicio perfecto y universal no puede darse sino por la resolución en las causas primeras. Pero respecto de lo que es último en este o en aquel género de seres cognoscibles, es la ciencia la que perfecciona al entendimiento. De ahí que, según los diversos géneros de seres científicamente cognoscibles, se den diversos hábitos de ciencia, mientras que la sabiduría es solamente una.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La sabiduría es una cierta ciencia, en cuanto que cumple la función común a todas las ciencias, que es deducir unas conclusiones a partir de unos principios. Pero como tiene algo propio, superior a las demás ciencias, que es juzgar de todas las cosas, y no sólo en cuanto a las conclusiones, sino también en cuanto a los primeros principios, de ahí que tenga razón de virtud más perfecta que la ciencia.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando la razón del objeto se relaciona con la potencia o el hábito con un solo acto, entonces no se distinguen los hábitos o las potencias según la razón del objeto y el objeto material, como pertenece a la misma potencia de la vista ver el color y la luz, que es la razón de que vea el color y se ve simultáneamente con él. Pero los principios de la demostración pueden conocerse separadamente sin que se conozcan las conclusiones. También pueden conocerse simultáneamente junto con las conclusiones, en cuanto que los principios derivan hacia las conclusiones. El conocimiento, pues, de los principios de este segundo modo pertenece a la ciencia, que conoce también las conclusiones. Pero conocer los principios en sí mismos pertenece al entendimiento.

Por consiguiente, si uno piensa rectamente, estas tres virtudes no se distinguen entre sí por igual, sino según un cierto orden, como ocurre en los todos potenciales, en los que una parte es más perfecta que la otra, tal como el alma racional es más perfecta que el alma sensitiva, y el alma sensitiva es más perfecta que el alma vegetativa. Pues de este modo la ciencia depende del entendimiento como de algo más principal, y ambos dependen de la sabiduría como de algo principalísimo, que contiene bajo sí al entendimiento y a la ciencia, en cuanto que juzga de las conclusiones de las ciencias y de sus principios.

3. *A la tercera hay que decir:* Según se ha dicho anteriormente (q.55 a.3.4), el hábito de virtud dice determinadamente orden al bien y de ningún modo dice orden al mal. Pero el bien del entendimiento es la verdad, como su mal es la falsedad. Por consiguiente, sólo son virtudes intelectuales aquellos hábitos por los que se profiere siempre la verdad y nunca la falsedad. Ahora bien, la opinión y la sospecha pueden versar sobre la verdad o sobre la falsedad. Y por eso no son virtudes intelectuales, conforme se dice en el libro VI *Ethic.*[9]

7. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 184a18): S. TH., lect.1. 8. ARISTÓTELES, c.1 n.12 (BK 981b28); c.2 n.7 (BK 982b9): S. TH., lect.1 y 2. 9. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 1139b17): S. TH., lect.3.

ARTICULO 3

¿Es una virtud el hábito intelectual del arte?

In Ethic. 6, lect.3; *De virtut.* a.7.

Objeciones por las que parece que el arte no es una virtud intelectual.

1. Dice San Agustín, en el libro *De libero arbitrio*[10], que *de la virtud nadie usa mal.* Pero del arte puede uno usar mal, pues un artista puede obrar el mal sirviéndose de la ciencia de su arte. Luego el arte no es una virtud.

2. No hay virtud de la virtud. Pero *hay una virtud del arte,* según se dice en el libro VI *Ethic.*[11] Luego el arte no es una virtud.

3. Las artes liberales son más excelentes que las artes mecánicas. Pero así como las artes mecánicas son prácticas, así las artes liberales son especulativas. Luego, si el arte fuese una virtud intelectual, debería contarse entre las virtudes especulativas.

En cambio, el Filósofo, en el libro VI *Ethic.*[12], afirma que el arte es una virtud, y, sin embargo, no la enumera entre las virtudes especulativas, a las que asigna como sujeto la parte científica del alma.

Solución. *Hay que decir:* El arte no es otra cosa que la recta razón de algunas obras que se han de hacer, cuya bondad, sin embargo, no consiste en que el apetito humano se haya de un modo determinado, sino en que la misma obra que se hace sea buena en sí misma; pues a un artífice, en cuanto artífice, no se le alaba por la voluntad con que realiza la obra, sino por la cualidad de la obra que realiza.

Así, pues, el arte, propiamente hablando, es un hábito operativo. Y, sin embargo, conviene en parte con los hábitos especulativos: pues también a los hábitos especulativos pertenece saber cómo son las cosas que consideran, pero no cómo está dispuesto el apetito humano respecto de ellas. Efectivamente, con tal que el geómetra demuestre la verdad, no importa cuál sea su disposición en cuanto a la parte apetitiva, si está contento o está irritado, como tampoco importa esto en el caso del artífice, según queda dicho (a.2 ad 3). Por consiguiente, el arte tiene razón de virtud del mismo modo que la tienen los hábitos especulativos, esto es, en cuanto que ni el arte ni el hábito especulativo hacen buena la obra en cuanto al uso, lo cual es propio de la virtud que perfecciona al apetito, sino solamente en cuanto a la facultad de obrar bien.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando uno, poseyendo un arte, produce una mala obra de arte, tal producto no es obra del arte, sino más bien contra el arte, lo mismo que si uno, conociendo la verdad, miente, lo que dice no es efecto de la ciencia, sino contra la ciencia. Por tanto, así como la ciencia dice siempre orden al bien, según queda dicho (a.2 ad 3), así también el arte, y en este sentido se dice que es virtud. Sin embargo, no goza de la *tazón* perfecta de virtud, porque no da el buen uso mismo, sino que para ello se requiere algo más; aunque tampoco el buen uso puede darse sin el arte.

2. *A la segunda hay que decir:* Para que el hombre use bien del arte que posee, se requiere buena voluntad, que es perfeccionada por la virtud moral; por eso dice el Filósofo que hay una virtud del arte, esto es, la virtud moral, en cuanto que para su buen uso se requiere alguna virtud moral; pues es claro que el artífice se inclina a realizar con fidelidad la obra llevado de la justicia, que hace que la voluntad sea recta.

3. *A la tercera hay que decir:* También en el ámbito de la especulación se da algo a modo de obra, por ejemplo, la construcción de un silogismo o de un discurso correcto o el trabajo de numerar o medir. Por eso todos los hábitos especulativos que se ordenan a estas obras de la razón se llaman, por cierta similitud, artes, aunque liberales, a diferencia de aquellas artes que se ordenan a las obras realizadas mediante el cuerpo, que son, en cierto modo, serviles, en cuanto que el cuerpo está sometido servilmente al alma, y el hombre es libre por razón del alma. En cambio, las ciencias que no se ordenan a ninguna clase

10. L.2 c.18: ML 32,1267; c.19: ML 32,1268. 11. ARISTÓTELES, c.5 n,7 (BK 1140b22): S. TH., lect.5. 12. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 1139b16); c.7 n.3 (BK 1141a19): S. TH., lect.1.5.6.

de estas obras se llaman simplemente ciencias, y no artes. Aparte de que por el hecho de que las artes liberales sean más nobles, no se sigue que les convenga más la razón de arte.

ARTICULO 4

¿Es la prudencia una virtud distinta del arte?

2-2 q.47 a.4 ad 2; a.5; *In Ethic.* 6 lect.4; *De virtut.* a.12.

Objeciones por las que parece que la prudencia no es una virtud distinta del arte.

1. El arte es la recta razón de ciertas obras. Pero los diversos géneros de obras no hacen que algo pierda la naturaleza de arte, pues hay diversas artes que se ejercitan en obras muy diversas. Siendo, pues, la prudencia una razón recta de las obras, parece que también ella debe tenerse por un arte.

2. La prudencia es más afín al arte que los hábitos especulativos, pues una y otra versan *sobre lo que puede suceder de otra manera,* según se dice en el libro VI *Ethic.*[13] Pero algunos hábitos especulativos se llaman virtudes. Luego, con mucha más razón, debe llamarse arte la prudencia.

3. *A la prudencia pertenece el buen consejo,* según se dice en el libro VI *Ethic.* [14] Pero también en ciertas artes tiene lugar el consejo, según se dice en el libro III *Ethic.*[15], como en el arte militar, en el arte de gobernar y en el arte de la medicina. Luego la prudencia no se distingue del arte.

En cambio, el Filósofo, en el libro VI *Ethic.*[16], distingue la prudencia del arte.

Solución. *Hay que decir:* Las virtudes se han de distinguir donde aparecen distintas razones de virtud. Pues bien, se ha dicho anteriormente (a.1; q.56 a.3) que un hábito tiene razón de virtud porque solamente causa la facultad de producir una obra buena, mientras que otro la tiene, no sólo por causar esa facultad, sino también el uso. Ahora bien, el arte causa sólo la facultad de producir obras buenas, porque no dice orden al apetito; la prudencia, en cambio, no sólo causa esa facultad, sino también el uso, pues dice orden al apetito, en cuanto que presupone la rectitud del mismo.

La razón de esta diferencia es que el arte es *la recta razón de lo factible,* mientras que la prudencia es *la recta razón de lo agible.* Ahora bien, difieren el hacer y el obrar, porque, según se dice en el libro IX *Metaphys.*[17], la hechura es un acto que pasa a la materia exterior, como edificar, cortar, y cosas parecidas, mientras que el obrar es un acto que permanece en el mismo agente, como ver, querer, y cosas parecidas. Así, pues, la prudencia está respecto de estos actos humanos, que son el uso de las potencias y de los hábitos, en la relación en que está el arte respecto de las obras exteriores, porque una y otra son la razón perfecta respecto de aquello a que se aplican. Pero, así como la perfección y la rectitud de la razón en el orden especulativo depende de los principios, a partir de los cuales la razón silogiza, conforme se ha dicho (a.2 ad 2) que la ciencia depende del entendimiento, que es el hábito de los principios, y lo presupone; en los actos humanos los fines ejercen la función que los principios en el orden especulativo, según se dice en el libro VII *Ethic.*[18] Por consiguiente, para la prudencia, que es la recta razón de lo agible, se requiere que el hombre esté bien dispuesto respecto de los fines, lo cual se logra por el apetito recto. De ahí que para la prudencia se requiera la virtud moral que hace que el apetito sea recto. En cambio, el bien de las obras de arte no es el bien del apetito humano, sino el bien de las obras mismas; por eso el arte no presupone el apetito recto. Esa es la razón de que se alabe más al artista que realiza mal la obra queriendo que al que le ocurre lo mismo sin querer; en cambio, es más imprudente el que peca queriendo que el que peca sin querer, puesto que la rectitud de la voluntad es esencial a la prudencia, y ño lo es al arte. Por todo lo cual resulta claro

13. ARISTÓTELES, c.6 n.1 (BK 1140b25): S. TH., lect.5. 14. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 1140a25): S. TH., lect.4. 15. ARISTÓTELES, c.3 n.8 (BK 1112b3): S. TH., lect.7. 16. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 1139b16); c.5 n.3.7 (BK 1140b2; 1140b21): S. TH., lect.4. 17. ARISTÓTELES, 1.8 c.8 n.9 (BK 1050a30): S. TH., 1.9 lect.8. 18. ARISTÓTELES, c.8 n.4 (BK

que la prudencia es una virtud distinta del arte.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los diversos géneros de obras de arte son todas exteriores al hombre, y, por eso, no dan lugar a diversas razones de virtud. Pero la prudencia es la recta razón de los actos humanos mismos, y, por eso, en ella hay una razón de virtud diversa, según queda dicho (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* La prudencia es más afín al arte que los hábitos especulativos en cuanto al sujeto y a la materia, porque una y otra residen en la parte opinativa del alma y versan sobre lo contingente. Pero el arte es más afín a los hábitos especulativos que a la prudencia en la razón de virtud, según consta por lo dicho (en la sol. y en el a.3).

3. *A la tercera hay que decir:* Pertenece a la prudencia aconsejar bien sobre las cosas que pertenecen a toda la vida del hombre y al fin último de la vida humana. Pero el consejo que se da en algunas artes se refiere a los fines propios de ellas. De ahí que aquellos hombres que aconsejan bien en los asuntos bélicos o náuticos se llamen prudentes caudillos o prudentes capitanes, pero no simplementos hombres prudentes, sino que esto es propio de aquellos que aconsejan bien respecto de las cosas que afectan a toda la vida.

ARTICULO 5

¿Es la prudencia una virtud necesaria al hombre?

2-2 q.51 a.3 ad 3; *De virtut.* a.6.

Objeciones por las que parece que la prudencia no es una virtud necesaria para vivir bien.

1. Lo que es el arte respecto de lo factible, cuya recta razón constituye, lo es la prudencia respecto de la agible, según lo cual se considera la vida del hombre, por ser la prudencia su recta razón, según se dice en el libro VI *Ethic.*[19] Pero en las cosas factibles el arte no es necesaria al no ser para que se hagan, sino después que han sido hechas. Luego tampoco la prudencia es necesaria al hombre para vivir bien una vez que ha llegado a ser virtuoso, sino, a lo sumo, para llegar a serlo.

2. *La prudencia es por la que nos aconsejamos bien,* según se dice en el libro VI *Ethic.*[20] Pero el hombre puede obrar con buen consejo, no sólo con el propio, sino también con el ajeno. Luego, para vivir bien no es necesario que uno mismo tenga prudencia, sino que le basta seguir el consejo de los prudentes.

3. La virtud intelectual es la que capacita al hombre para decir siempre la verdad y nunca la falsedad. Pero parece que esto no sucede según la prudencia, pues no es humano no errar nunca al deliberar sobre lo que se ha de hacer, dado que el obrar humano es sobre materia variable. De ahí que se diga en el libro de la Sabiduría 9,14: *los pensamientos de los mortales son inseguros, y nuestros cálculos muy aventurados.* Luego no parece que la prudencia deba ponerse como virtud intelectual.

En cambio, en el libro de la Sabiduría 8,7, se enumera entre las virtudes necesarias para la vida humana, al decir de la divina sabiduría: *enseña la templanza y la prudencia, la justicia y la fortaleza, las virtudes más provechosas para los hombres en la vida.*

Solución. *Hay que decir:* La prudencia es la virtud más necesaria para la vida humana. Efectivamente, vivir bien consiste en obrar bien. Pero, para que uno obre bien no sólo se requiere la obra que se hace, sino también el modo de hacerla, esto es, que obre conforme a recta elección, y no por impulso o pasión. Mas como la elección es respecto de los medios para conseguir un fin, la rectitud de la elección requiere dos cosas, a saber: el fin debido y el medio convenientemente ordenado al fin debido. Ahora bien, respecto del fin debido, el hombre se dispone convenientemente mediante la virtud que perfecciona la parte apetitiva del alma, cuyo objeto es el bien y el fin; y respecto del medio adecuado al fin debido, necesita el hombre disponerse directamente mediante el hábito de la razón, ya que el deliberar y elegir, que versan sobre los medios, son

19. ARISTÓTELES, c.5 n.4 (BK 1140b3): S. TH., lect.4. 20. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 1140a25); c.7 n.6 (BK 1141b9).

actos de la razón. Por consiguiente, es necesario que en la razón exista alguna virtud intelectual que la perfeccione convenientemente respecto de los medios a elegir para la consecución del fin, y tal virtud es la prudencia. La prudencia, pues, es una virtud necesaria para vivir bien.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El bien del arte se considera no en el mismo artista, sino más bien en la misma obra de arte, ya que el arte es la recta razón de lo factible, y la producción que se plasma en una materia exterior, no es perfección del productor, sino de la obra hecha, como el movimiento es acto del sujeto móvil; y el arte versa sobre lo factible. El bien de la prudencia, en cambio, se considera en el mismo agente, cuya perfección es el obrar mismo, pues la prudencia es la recta razón de lo agible, según se ha dicho (a.4). De ahí que para el arte no se requiera que el artista obre bien, sino que haga una obra buena. Se requiriría, más bien, que el producto del artífice obrase bien; por ejemplo, que el cuchillo cortase bien o que la sierra serrase bien, si estos instrumentos fuesen capaces de actuar por sí, y no más bien de ser movidos, ya que no tienen dominio de su acto. Por tanto, el arte no es necesario para que viva bien el mismo artífice, sino tan sólo para hacer una buena obra de arte y conservarla. La prudencia, en cambio, es necesaria no sólo para que el hombre sea bueno, sino para que viva bien.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando el hombre obra el bien, no dirigido por la propia razón, sino movido por el consejo de otro, su operación no es aún totalmente perfecta en cuanto a la dirección de la razón y en cuanto a la moción del apetito. Por eso, aunque obre el bien, no obra bien absolutamente, que es vivir bien.

3. *A la tercera hay que decir:* La verdad del entendimiento práctico se toma en sentido distinto que la verdad del entendimiento especulativo, según se dice en el libro VI *Ethic.*[21] La verdad del entendimiento especulativo se obtiene por la conformidad del entendimiento con la cosa conocida; y como el entendimiento no puede conformarse infaliblemente con las cosas contingentes, sino tan sólo con las necesarias, por eso ningún hábito especulativo de las cosas contingentes es virtud intelectual, sino que ésta versa únicamente sobre lo necesario. En cambio, la verdad del entendimiento práctico se obtiene por la conformidad con el apetito recto; conformidad que no tiene lugar en las cosas necesarias, que no dependen de la voluntad humana, sino tan sólo en las cosas contingentes, que pueden ser hechas por nosotros, bien se trate de lo agible interior, bien se trate de lo factible exterior. Por eso, la virtud del entendimiento práctico no se da más que sobre las cosas contingentes: el arte sobre lo factible, y la prudencia sobre lo agible.

ARTICULO 6

¿Son la eubulia, *la* synesis *y la* gnome *virtudes anejas a la prudencia?*

2-2 q.48 y 51; *In Sent.* 3 d.33 q.3 a.1 q.ª3; *In Ethic.* 6 lect.8 y 9; *De virtut.* a.12 ad 26; *De virt. card.* a.1.

Objeciones por las que parece que no está bien hecha la anexión de la *eubulia,* la *sjnesis* y la *gnome* a la prudencia.

1. La *eubulia* es *el hábito por el que nos aconsejamos bien,* según se dice en el libro VI *Ethic.*[22] Pero *aconsejar bien pertenece a la prudencia,* según se dice en el mismo libro[23]. Luego la *eubulia* no es una virtud aneja a la prudencia, sino que es más bien la misma prudencia.

2. Es propio del superior juzgar de los inferiores. Luego la virtud cuyo acto es el juicio parece ser la virtud suprema. Pero el juzgar bien es propio de la *synesis.* Luego la *sjnesis* no es una virtud aneja a la prudencia, sino más bien virtud principal.

3. Así como son diversas las cosas de que se ha de juzgar, también son diversas las cosas de que se ha de tomar consejo. Pero sobre todas las cosas que son materia de consejo se pone una sola virtud, a saber, la *eubulia.* Luego, para

21. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 1139a26): S. TH., lect.2. 22. ARISTÓTELES, c.9 n.4 (BK 1142b16): S. TH., lect.8. 23. ARISTÓTELES, *Eth.* 1.6 c.5 n.1 (BK 1140a25); c.7 n.6 (BK 1141b9).

juzgar de lo que se ha de hacer, no es necesario poner, además de la *synesis,* otra virtud, a saber, la *gnome.*

4. Tulio Cicerón señala, en su *Rhetorica*[24], otras tres partes de la prudencia, a saber, *la memoria del pasado, la inteligencia del presente y la providencia del futuro.* Macrobio, a su vez, en *Super somnium Scipionis*[25], señala como partes de la prudencia *la precaución, la docilidad,* y otras semejantes. Por consiguiente, las virtudes anejas a la prudencia no parecen ser sólo las tres señaladas.

En cambio está la autoridad del Filósofo que pone, en el libro VI *Ethic.*[26], estas tres virtudes como anejas a la prudencia.

Solución. *Hay que decir:* Tratándose de potencias ordenadas, es principal entre ellas la que se ordena a un acto más importante. Pues bien, sobre las acciones humanas versan tres actos de la razón: el primero es aconsejar, el segundo es juzgar, y el tercero es mandar. Los dos primeros responden a los actos del entendimiento especulativo, que son indagar y juzgar, ya que el consejo es una cierta indagación. Mas el tercer acto es propio del entendimiento práctico, en cuanto que es operativo, pues la razón no puede mandar las cosas que no pueden ser hechas por el hombre. Ahora bien, es claro que, respecto de las cosas que hace el hombre, el acto principal es mandar, al cual se ordenan los otros. Por consiguiente, a la virtud de bien mandar, que es la prudencia, se le juntan, como a más principal, las virtudes secundarias de la *eubulia* o del buen consejo, y de la *synesis* y de la *gnome,* que son las partes que juzgan de las acciones. De su distinción se hablará luego (ad 3).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El buen consejo pertenece a la prudencia, no como si el aconsejar bien fuese acto inmediato de ella, sino en cuanto que ejerce este acto mediante la virtud sujeta a ella, que es la *eubulia.*

2. *A la segunda hay que decir:* El juicio sobre lo que se ha de hacer se ordena a algo ulterior, pues ocurre que uno juzga bien sobre lo que se ha de hacer, y, sin embargo, no lo ejecuta rectamente. La culminación está en que la razón preceptúe bien lo que se ha de hacer.

3. *A la tercera hay que decir:* El juicio sobre cada cosa se basa en sus propios principios. Pero la indagación no procede aún por los propios principios, porque, poseídos éstos, ya no sería necesario seguir indagando, por tener ya la solución. Por eso es una sola virtud ordenada a aconsejar bien, pero para juzgar bien se requieren dos: porque la distinción no se basa en los principios comunes, sino en los propios. De ahí que también en el orden especulativo una sola dialéctica basta para inquirir en todas las cosas, mientras que las ciencias demostrativas, que proceden juzgando, son distintas para los diversos objetos. Pues bien, la *synesis* y la *gnome* se distinguen según las diversas reglas con que se juzga, pues la *synesis* juzga sobre lo que se ha de hacer según la ley común, mientras que la *gnome* juzga conforme a la misma razón natural en aquellos casos a los que no alcanza la ley común, según se verá más ampliamente en su lugar (2-2 q.51 a.4).

4. *A la cuarta hay que decir:* La memoria, la inteligencia y la providencia, lo mismo que la precaución y la docilidad y otras semejantes, no son virtudes distintas de la prudencia, sino que vienen a ser como partes integrales de la misma, en cuanto que todas ellas se requieren para su perfección. También se dan ciertas partes subjetivas o especies de la prudencia, como la prudencia doméstica, la prudencia política y otras así. Mas las tres antedichas son como partes potenciales de la prudencia, puesto que se ordenan a ella como lo secundario a lo principal. De ellas se tratará más adelante (2-2 q.48ss).

24. L.2 c.53 (DD 1,165). 25. L.1 c.8 (DD 33). 26. ARISTÓTELES, c.11 n.2 (BK 1143a25): S. TH., lect.9.

CUESTIÓN 58

Sobre la distinción entre las virtudes morales e intelectuales

A continuación se ha de tratar de las virtudes morales (cf. q.57 introd.). Y primeramente, de su distinción respecto de las virtudes intelectuales; luego, de la distinción de ellas entre sí, según la propia materia (q.59); finalmente, de la distinción de las virtudes principales o cardinales respecto de las demás (q.61).

Sobre lo primero se presentan cinco problemas:

1. ¿Toda virtud es virtud moral?—2. ¿Se distingue la virtud moral de la virtud intelectual?—3. ¿Es adecuada la división de la virtud en intelectual y moral?—4. ¿Puede darse la virtud moral sin la intelectual?—5. ¿Puede darse, por el contrario, la virtud intelectual, sin la moral?

ARTICULO 1

¿Toda virtud es virtud moral?

In Sent. 3 d.23 q.1 a.4 q.ª2; *In Ethic.* 1 lect.20; 2 lect.1.

Objeciones por las que parece que toda virtud es moral.

1. La virtud moral se llama así por referencia a la palabra *mos,* que significa costumbre. Ahora bien, podemos acostumbrarnos a los actos de todas las virtudes. Luego toda virtud es moral.

2. Dice el Filósofo, en el libro II *Ethic.*[1], que *la virtud moral es un hábito electivo que se atiene al medio de la razón.* Pero parece que toda virtud es un hábito electivo, puesto que podemos elegir realizar los actos de cualquier virtud. Además, toda virtud se atiene de algún modo al medio de la razón, según se verá más adelante (q.64 a.1-3). Luego toda virtud es moral.

3. Dice Tulio Cicerón, en su *Rhetorica*[2], que *la virtud es un hábito conforme a la razón a modo de naturaleza.* Pero como toda virtud humana se ordena al bien del hombre, necesariamente ha de ser conforme a razón, dado que el bien del hombre consiste en *ser según la razón,* conforme dice Dionisio[3]. Luego toda virtud es moral.

En cambio, dice el Filósofo, en el libro I *Ethic.*[4]: *hablando de costumbres no decimos que el hombre es sabio o inteligente, sino que es manso o sobrio.* Así, pues, la sabiduría y el entendimiento no son virtudes morales, y, sin embargo, son virtudes, según queda dicho (q.57 a.2). Luego no toda virtud es moral.

Solución. *Hay que decir:* Para lograr claridad en este tema es necesario atender al significado de la palabra *mos,* pues así podremos saber qué es la virtud moral. Pues bien, *mos* tiene doble significación: Unas veces significa costumbre, conforme se lee en Act 15,1: *Si no os circuncidáis según la costumbre de Moisés, no podéis ser salvos.* Otras veces significa cierta inclinación natural o cuasi natural a obrar algo, y, en este sentido, incluso a los animales se les atribuyen ciertas costumbres, conforme se lee en 2 Mac 11,11, que *lanzándose sobre los enemigos como hacen los leones, los abatieron.* En este mismo sentido se usa el término en el Sal 67,7, al decir: *el que hace habitar en casa a los que tienen la misma inclinación.* Ambas significaciones se expresan con una misma palabra en latín; pero en el griego tienen palabras distintas, pues el término griego *ethos,* que se traduce al latín por *mos,* a veces tiene la primera vocal larga y se escribe con η, y otras veces tiene la primera vocal breve y se escribe con ε.

El nombre de virtud moral procede

1. ARISTÓTELES, c.6 n.15 (BK 1106b36): S. TH., lect.7. 2. L.2 c.53 (DD 1,165). 3. *De div. nom.* c.4 § 32: MG 3,733. 4. ARISTÓTELES, c.13 n.20 (BK 1103a7): S. TH., lect.20.

de *mos,* en cuanto que *mos* significa una inclinación natural o cuasi natural a obrar algo. A esta significación de *mos* es afín la otra significación de costumbre, pues la costumbre se convierte de algún modo en naturaleza y produce una inclinación semejante a la natural[a]. Ahora bien, es manifiesto que la inclinación al acto compete propiamente a la facultad apetitiva, a la que corresponde mover todas las potencias a obrar, según consta por lo dicho anteriormente (q.9 a.1). Por consiguiente, no toda virtud es moral, sino tan sólo aquella que reside en la facultad apetitiva.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La objeción procede de tomar el término *mos* en el sentido de costumbre.

2. *A la segunda hay que decir:* Todo acto de virtud puede realizarse por elección; pero la elección recta la hace solamente la virtud que reside en la parte apetitiva del alma, pues, según queda dicho (q.13 a.1), elegir es un acto de la parte apetitiva. Por tanto, el hábito electivo, esto es, el que es principio de la elección, es solamente aquel que perfecciona la facultad apetitiva, aun cuando también los actos de los demás hábitos puedan caer bajo la elección.

3. *A la tercera hay que decir: La naturaleza es el principio del movimiento,* según se dice en el libro II *Physic.*[5] Pero mover a obrar es propio de la parte apetitiva. Por consiguiente, asimilarse a la naturaleza en secundar a la razón es propio de las virtudes que residen en la facultad apetitiva.

ARTICULO 2

¿Se distingue la virtud moral de la virtud intelectual?

In Sent. 3 d.23 q.1 a.4 q.ª2; *In Ethic.* 1 lect.20; *De virtut.* a.12.

Objeciones por las que parece que la virtud moral no se distingue de la intelectual.

1. Dice San Agustín, en el libro *De civ. Dei*[6], que *la virtud es el arte de vivir bien.* Pero el arte es una virtud intelectual. Luego la virtud moral no se distingue de la intelectual.

2. Muchos ponen la ciencia en la definición de las virtudes morales. Así algunos definen la perseverancia como *ciencia o hábito de aquello en lo que se ha de permanecer o no permanecer;* y la santidad, como *ciencia que hace a los hombres fieles y observantes de la justicia para con Dios*[7]. Pero la ciencia es una virtud intelectual. Luego la virtud moral no debe distinguirse de la intelectual.

3. Dice San Agustín, en el libro I *Soliloq.*[8], que *la virtud es la recta y perfecta razón.* Pero esto es propio de la virtud intelectual, según consta en el libro VI *Ethic.*[9] Luego la virtud moral no es distinta de la intelectual.

4. Nada se distingue de aquello que entra en su definición. Pero la virtud intelectual entra en la definición de la virtud moral, pues dice el Filósofo, en el libro II *Ethic.*[10], que *la virtud moral es un hábito electivo que se atiene al medio determinado por la razón según criterio del sabio.* Pero esta recta razón que determina el medio de la virtud moral pertenece a la

5. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 192b21): S. TH., lect.1. 6. L.4 c.21: ML 41,128; 1.22 c.24: ML 41,789. 7. ANDRÓNICO DE RODAS, *De affectibus,* en ARNIM, *Fragmenta* v.3 c.5 § 7. Cf. también DIÓGENES LAERCIO, en ARNIM, ib.; STOBEO, en ARNIM, ib.; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* II, en ARNIM, ib. Puede verse 2-2 q.137 a.1 sed cont. 8. C.6: ML 32,876. 9. ARISTÓTELES, c.13 n.4 (BK 1134b21): S. TH., lect.11. 10. ARISTÓTELES, c.6 n.15 (BK 1106b36): S. TH., lect.7.

---

a Sea exacta o no esta correspondencia que señala Santo Tomás aquí y en el comentario al II *Ethic.* lect.1, entre la doble significación del término *mos* latino y el distinto término griego *éthos* y *êthos,* lo cierto es que una cosa es el modo de ser adquirido o hábito, que viene a ser como una segunda naturaleza; y otra cosa es el modo de ser o carácter natural del hombre. Piensa RAMÍREZ *(Filosofía y filología:* Arbor n.119 [1955] p.21) que el latín clásico traducía el *éthos* griego por *consuetudo,* y el *éthos* griego por *mos.* Se trataría de la distinción entre propensión natural *(éthos, mos)* y propensión adquirida *(êthos, consuetudo).* Los editores leoninos de los comentarios de Santo Tomás a la *Etica* de Aristóteles recogen y aceptan otra interpretación: *mos* es sinónimo de *consuetudo,* y la diferencia entre *éthos* y *êthos* está en que *éthos* significa la operación y *êthos* significa la cualidad engendrada en el alma por la operación; de modo que, así como la palabra *éthos* da origen a la palabra *êthos,* así la operación da origen a la cualidad *(Sententia Libri Ethicorum* [Romae 1969] p.77 nota).

virtud intelectual, según se dice en el libro VI *Ethic.*[11] Luego la virtud moral no se distingue de la intelectual.

En cambio, se dice en el libro I *Ethic.*[12]: *Las virtudes se distinguen según esta diferencia: en que unas son intelectuales y otras morales.*

Solución. *Hay que decir:* La razón es el primer principio de todas las obras humanas. Los demás principios que concurren a su realización obedecen de algún modo a la razón, aunque de diversa manera. Efectivamente, unos obedecen a la razón en total disponibilidad, sin resistencia alguna, como ocurre con los miembros del cuerpo siempre que estén en su vigor natural, pues al imperio de la razón, la mano o el pie se ponen inmediatamente en movimiento, y así dice el Filósofo, en el libro I *Polit.*[13], que *el alma rige al cuerpo con imperio despótico,* es decir, como el señor al esclavo, que no tiene derecho a desobedecer. Así, pues, algunos defendieron que todos los principios activos que existen en el hombre obedecen de este modo a la razón. Si ello fuese verdad, para obrar bien bastaría que la razón fuese perfecta. Y como la virtud es el hábito que nos perfecciona para obrar bien, se seguiría que no existiría más que en la razón y, por lo tanto, que no existiría más virtud que la intelectual. Tal fue la opinión de Sócrates, que dijo que *todas las virtudes son prudencias,* según se dice en el libro VI *Ethic.*[14] Sostenía, en consecuencia, que el hombre de ciencia no podía pecar, sino que todo hombre que pecaba, pecaba por ignorancia[15].

Pero esto procede de un falso supuesto, porque la parte apetitiva no obedece a la razón en total disponibilidad, sino con cierta resistencia, por lo cual dice el Filósofo[16] que *la razón impera al apetito con dominio político,* es decir, al modo como el hombre gobierna a subditos libres que tienen derecho a contradecir en algunas cosas. Por eso dice San Agustín, *Super Psal.*[17], que *a veces el entendimiento señala el camino y se retarda o no sigue el afecto,* hasta tal punto, que a veces las pasiones o los hábitos de la parte apetitiva impiden el uso de la razón en particular. Y en este sentido es en parte verdad lo que dijo Sócrates, que existiendo ciencia no se peca, suponiendo que esto se extienda hasta el uso de la razón en lo elegible particular[b].

Así, pues, para que el hombre obre bien se requiere no sólo que esté bien dispuesta la razón por el hábito de la virtud intelectual, sino que también esté bien dispuesta la facultad apetitiva por el hábito de la virtud moral. Por consiguiente, así como se distingue el apetito de la razón, así se distingue también la virtud moral de la virtud intelectual. Por lo que, así como el apetito es principio del acto humano en cuanto que participa de algún modo de la razón, así el hábito moral es virtud humana en cuanto que se conforma con la razón.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Agustín toma el arte en el sentido general de cualquier razón recta, y, en este sentido, dentro del arte se incluye también la prudencia, que es la recta razón de lo agible, como el arte es la recta razón de lo factible. Según esto, lo que dice de que la virtud es el arte de bien vivir conviene esencialmente a la prudencia, y, por participación, a las demás virtudes, en cuanto dirigidas por la prudencia.

2. *A la segunda hay que decir:* Esas definiciones, quienquiera que las haya da-

11. ARISTÓTELES, c.13 n.4 (BK 1144b21): S. TH., lect.11. 12. ARISTÓTELES, c.13 n.20 (BK 1103a3): S. TH., lect.20. 13. ARISTÓTELES, c.2 n.11 (BK 1254b4): S. TH., lect.3. 14. ARISTÓTELES, c.13 n.3 (BK 1144b19): S. TH., lect.11. 15. Cf. ARISTÓTELES, *Eth.* 1.7 c.2 n.1 (BK 1145b23): S. TH., lect.2 y PLATÓN, *Protag.* (352 B; 355 A; 357 B). 16. ARISTÓTELES, c.2 n.11 (BK 1254b5): S. TH., lect.3. 17. *Enarr. in Psalm.* salmo CXVIII, serm. 8 sobre v.20: ML 37,1522.

b En la nota (b) de la cuestión 56 queda referida esta fuente del *principado político* de la voluntad. Santo Tomás reconoce de buen grado la parte de verdad de la posición socrática: No todo pecado es ignorancia, pero no se da pecado sin ignorancia de juicio práctico, obnubilado por la pasión. A Santo Tomás le venían a la mente no sólo las citas de San Agustín, sino también las de San Pablo. Puede verse el comentario *Ad Rom. 7* lect.3.

do[c], tuvieron su origen en la concepción socrática de la virtud, y han de explicarse conforme a lo que se ha dicho del arte (ad 1).

3. Vale la misma respuesta para *la tercera.*

4. A la cuarta hay que decir: La recta razón, propia de la prudencia, se pone en la definición de la virtud moral, no como parte de su esencia, sino como algo participado en todas las virtudes morales, en cuanto que la prudencia dirige todas las virtudes morales.

ARTICULO 3

¿Es adecuada la división de la virtud en intelectual y moral?

In Ethic. 2 lect.1.

Objeciones por las que parece que la división de la virtud humana en virtud moral y virtud intelectual no es suficiente.

1. La prudencia parece ser algo medio entre la virtud moral y la virtud intelectual, pues en el libro VI *Ethic.*[18] se la enumera entre las virtudes intelectuales, y también la enumeran comúnmente todos entre las cuatro virtudes cardinales, que son virtudes morales, según se verá más adelante (q.61 a.1). Luego la división de la virtud en intelectual y moral no procede adecuadamente como inmediata.

2. La continencia y la perseverancia, lo mismo que la paciencia, no se cuentan entre las virtudes intelectuales. Pero tampoco son virtudes morales, porque no guardan el medio en las pasiones, sino que más bien son intensas en ellas las pasiones. Luego la división de la virtud en virtudes intelectuales y morales no es suficiente.

3. La fe, la esperanza y la caridad son virtudes. Pero no son virtudes intelectuales, ya que éstas son sólo cinco, a saber, la ciencia, la sabiduría, el entendimiento, la prudencia y el arte (q.57 a.2.3.5). Tampoco son virtudes morales, porque no versan sobre las pasiones, sobre las que versa principalmente la virtud moral. Luego la división de la virtud en virtudes intelectuales y morales no es suficiente.

En cambio, dice el Filósofo, en el libro II *Ethic.*[19], que *la virtud es doble: una intelectualy otra moral.*

Solución. *Hay que decir:* La virtud humana es un hábito que perfecciona al hombre para obrar bien. Ahora bien, en el hombre hay un doble principio de actos humanos, a saber, el entendimiento o razón, y el apetito, pues éstos son los dos motores que hay en el hombre, según se dice en el libro III *De anima*[20]. Por consiguiente, es necesario que toda virtud humana perfeccione a uno de estos principios. Si perfecciona, pues, al entendimiento, especulativo o práctico, para el bien obrar del hombre, será una virtud intelectual; y, si perfecciona la parte apetitiva, será una virtud moral. Resulta, por tanto, que toda virtud humana o es intelectual o es moral.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La prudencia, según su esencia, es una virtud intelectual. Pero, en cuanto a su materia, conviene con las virtudes morales, ya que es la recta razón de lo agible, según se ha dicho anteriormente (q.57 a.4), y en este aspecto se enumera entre las virtudes morales.

2. *A la segunda hay que decir:* La continencia y la perseverancia no son perfecciones del apetito sensitivo, como consta por el hecho de que en el hombre continente y perseverante sobreabundan pasiones desordenadas, lo cual no ocurriría si el apetito sensitivo estuviese perfeccionado con algún hábito que lo conformase a la razón. Pero la continencia, como también la perseverancia, es una perfección de la parte racional, que resiste a ser arrastrada por las pasiones. Sin embargo, no alcanza la condición de virtud, porque la virtud intelectual que dispone bien a la razón respecto de los

18. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 1139b16); c.5 n.8 (BK 1140b28): S. TH., lect.3.4; cf. 1.1 c.13 n.20 (BK 1103a3): S. TH., lect.20. 19. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 1103a14): S. TH., lect.1. 20. ARISTÓTELES, c.10 n.1.3 (BK 439a9; 439a21): S. TH., lect.15.

c ANDRONICUS RHODIUS, *De affectibus,* en ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (Lipsiae 1921-1924) III 66,29.

actos morales, presupone el apetito recto del fin, para captar bien los principios, es decir, los fines, a partir de los cuales razona; lo cual no se da en el continente y en el perseverante. Además, la operación que procede de dos potencias tampoco puede ser perfecta, a no ser que una y otra potencia posea el debido hábito perfectivo, así como la acción de un agente que obra mediante un instrumento no es perfecta si el instrumento no está bien preparado, por muy perfecto que sea el agente principal. Por consiguiente, si el apetito sensitivo, al que mueve la parte racional, no es perfecto, por muy perfecta que sea la parte racional, la acción resultante no será perfecta; y, por eso, tampoco el principio de la acción será virtud. De todo lo cual resulta que la continencia en los placeres y la perseverancia frente a las tristezas no son virtudes, sino algo menos que la virtud, según dice el Filósofo, en el libro VII *Ethic.*[21]

3. *A la tercera hay que decir:* La fe, la esperanza y la caridad están por encima de las virtudes humanas, pues son virtudes del hombre en cuanto hecho partícipe de la gracia divina.

ARTICULO 4

¿Puede darse la virtud moral sin la intelectual?

Infra q.65 a.1; *In Ethic.* 6 lect.10 y 11; *De virt. card.* a.2;*Quodl.* 12 q.15 a.1.

Objeciones por las que parece que la virtud moral puede existir sin la intelectual.

1. La virtud moral es, según dice Tulio Cicerón[22], *un hábito a modo de naturaleza conforme a la razón.* Pero aunque la naturaleza se conforme a alguna razón superior motora, no es necesario, sin embargo, que tal razón se una a la naturaleza en el mismo sujeto, como se ve en las cosas naturales que carecen de conocimiento. Luego puede darse en el hombre la virtud moral a modo de naturaleza, que inclina a conformarse con la razón, aunque la razón de ese hombre no esté perfeccionada por la virtud intelectual.

2. Por la virtud intelectual consigue el hombre el uso perfecto de la razón. Pero ocurre a veces que son virtuosos y gratos a Dios algunos hombres en los que no es muy vigoroso el uso de la razón. Luego parece que la virtud moral puede existir sin la virtud intelectual.

3. La virtud moral inclina a obrar bien. Pero hay hombres que tienen inclinación natural a obrar bien aun sin el juicio de la razón. Luego las virtudes morales pueden existir sin la virtud intelectual.

En cambio dice San Gregorio Magno, en el libro XXII *Moral.*[23], que *las demás virtudes, si no realizan prudentemente lo que apetecen, no pueden ser virtudes en modo alguno.* Pero la prudencia es una virtud intelectual, según se ha dicho anteriormente (a.3 ad 1; q.57 a.5). Luego las virtudes morales no pueden existir sin las intelectuales.

Solución. *Hay que decir:* La virtud moral puede existir, ciertamente, sin algunas de las virtudes intelectuales, como la sabiduría, la ciencia y el arte; pero no puede existir sin el entendimiento y la prudencia. No puede darse virtud moral alguna sin la prudencia, porque la virtud moral es un hábito electivo, es decir, que hace buena la elección, para lo cual se requieren dos cosas: primera, que exista la debida intención del fin, y esto se debe a la virtud moral que inclina la facultad apetitiva al bien conveniente según razón, y tal es el fin debido; segunda, que el hombre escoja rectamente los medios conducentes al fin, lo cual no se verifica sino por la razón en el uso correcto del consejo, del juicio y del imperio, cual hacen la prudencia y las virtudes anejas a la misma, según queda dicho (q.57 a.5.6). Luego la virtud moral no puede existir sin la prudencia.

En consecuencia, tampoco puede existir la virtud moral sin el entendimiento, pues por el entendimiento se poseen los principios naturalmente conocidos, tanto de orden especulativo como de orden práctico. Por tanto, así como la recta razón en el orden especulativo, en cuanto que argumenta desde los principios naturalmente conocidos, presupone el entendimiento de los principios, así tam-

21. ARISTÓTELES, c.1 n.4 (BK 1145b1); c.9 n.6 (BK 1151b32): S. TH., lect.1.9. 22. *Rhetor.* 1.2 c.53 (DD 1,165). 23. C.1: ML 76,212.

bien lo presupone la prudencia, que es la recta razón de lo agible.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La inclinación natural en las cosas que carecen de razón se realiza sin elección, y por eso no requiere necesariamente razón. Pero la inclinación de la virtud moral es por elección, y, por tanto, para su perfección necesita que la razón esté perfeccionada por la virtud intelectual.

2. *A la segunda hay que decir:* En el hombre virtuoso no es necesario que sea vigoroso el uso de la razón en todos los órdenes, sino tan sólo respecto de aquello que se ha de obrar virtuosamente. Y en este sentido el uso de la razón se da en todos los virtuosos. De ahí que también aquellos que parecen simples, por carecer de astucia mundana, pueden ser prudentes, conforme aquello de Mt 10,16: *Sed prudentes como serpientes y simples como palomas.*

3. *A la tercera hay que decir:* La inclinación natural al bien de la virtud es una incoación de la virtud, pero no virtud perfecta. Tal inclinación, cuanto más fuerte es, tanto más peligrosa puede resultar, a no ser que medie la recta razón por la cual se realice la recta elección de los medios convenientes para el fin debido; así como el caballo en carrera, si es ciego, cuanto más corre tanto más violentamente tropieza y se daña. Por eso, aunque la virtud moral no sea la recta razón, como decía Sócrates[24], sin embargo, no sólo es *según la recta razón,* en cuanto que inclina a aquello que es conforme a la recta razón, como afirmaron los platónicos[25], sino que es necesario también que se dé *con razón recta,* tal como dice Aristóteles en el libro VI *Ethic.*[26]

ARTICULO 5

¿Puede darse la virtud intelectual sin la moral?

Infra q.65 a.1; *In Ethic.* 6 lect.10; *De virt. card.* a.2; *Quodl.* 12 q.15 a.1.

Objeciones por las que parece que la virtud intelectual puede existir sin la virtud moral.

1. La perfección de lo anterior no depende de la perfección de lo posterior. Pero la razón es anterior al apetito sensitivo y motor del mismo. Luego la virtud intelectual, que es una perfección de la razón, no depende de la virtud moral, que es una perfección de la parte apetitiva; puede, por tanto, darse sin ella.

2. Lo moral es la materia de la prudencia, como lo factible es la materia del arte. Pero el arte puede existir sin que exista su propia materia, como existe el herrero sin el hierro. Luego también la prudencia puede existir sin las virtudes morales, a pesar de ser, entre todas las virtudes intelectuales, la más vinculada, según parece, a las virtudes morales.

3. *La prudencia es la virtud de aconsejar bien,* según se dice en el libro VI *Ethic.*[27] Pero hay muchos que aconsejan bien, aunque carezcan de virtudes morales. Luego la prudencia puede existir sin virtud moral.

En cambio, querer hacer el mal se opone directamente a la virtud moral, pero no se opone a aquello que puede existir sin la virtud moral. Ahora bien, *pecar queriendo* se opone a la prudencia, según se dice en el libro VI *Ethic.*[28] Luego la prudencia no puede darse sin la virtud moral.

Solución. *Hay que decir:* Las demás virtudes intelectuales pueden existir sin la virtud moral, pero la prudencia no puede existir sin la virtud moral. La razón de ello es porque la prudencia es la recta razón de lo agible, no sólo en general, sino también en los casos particulares, donde se realizan las acciones. Ahora bien, la recta razón preexige unos principios de los que procede en su raciocinio. Pero es necesario que la razón sobre los casos particulares proceda no sólo de los principios universales, sino también de los principios particulares. En cuanto a los principios universales de lo agible, el hombre está bien dispuesto por el entendimiento natural de los principios, mediante el cual conoce que nunca se ha de hacer el mal, o tam-

24. Cf. ARISTÓTELES, *Eth.* 1.6 c.13 n.3 (BK 1144b19): S. TH., lect.11. 25. Cf. PLATÓN, *Meno* c.41. Y otra referencia en S. TH., *In Ethic.* 1.6 lect.2. 26. ARISTÓTELES, c.13 n.5 (BK 1144b21). 27. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 1140a25); c.7 n.6 (BK 111b10): S. TH., lect.4.6. 28. ARISTÓTELES, c.5 n.7 (BK 1140b22): S. TH., lect.4.

bien por alguna ciencia práctica. Pero esto no basta para razonar correctamente sobre lo particular, pues ocurre a veces que este principio universal conocido por el entendimiento o por la ciencia, se corrompe en su aplicación al caso particular por influjo de la pasión, como sucede al concupiscente, a quien, al vencerle la concupiscencia, le parece bueno lo que desea, aunque sea contrario al juicio universal de la razón. Por consiguiente, así como el hombre está bien dispuesto respecto de los principios universales por el entendimiento natural o por el hábito de ciencia, para estar bien dispuesto respecto de los principios particulares de lo agible, que son los fines, necesita ser perfeccionado por algunos hábitos mediante los cuales resulte en cierto modo connatural al hombre juzgar rectamente del fin; y esto lo logra por la virtud moral, pues el virtuoso juzga rectamente del fin de la virtud, puesto que *según es cada uno, así le parece a él el fin,* conforme se dice en el libro III *Ethic.*[29] Por consiguiente, para la recta razón de lo agible, que es la prudencia, se requiere que el hombre posea la virtud moral.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La razón, en cuanto que aprehende el fin, precede al apetito del fin; pero el apetito del fin precede a la razón que razona para elegir los medios conducentes al fin, lo cual pertenece a la prudencia; lo mismo que en el orden especulativo el entendimiento de los principios es el punto de partida de la razón que silogiza.

2. *A la segunda hay que decir:* Los principios del arte no son juzgados por nosotros bien o mal según la disposición de nuestro apetito, como los fines, que son los principios de la vida moral, sino tan sólo según la consideración de la razón. De ahí que el arte no requiera virtud que perfeccione el apetito, como la requiere la prudencia.

3. *A la tercera hay que decir:* La prudencia no sólo aconseja bien, sino que juzga igualmente bien e impera bien. Y esto no es posible sin la remoción del impedimento de las pasiones que perturban el juicio y el imperio de la prudencia, para lo cual se requiere la virtud moral.

29. ARISTÓTELES, c.5 n.17 (BK 1114a32): S. TH., lect.13.

CUESTIÓN 59

Comparación de la virtud moral con la pasión

Hemos de tratar ahora de la distinción de las virtudes morales entre sí (cf. q.58 introd.). Y como las virtudes morales, que versan sobre las pasiones, se distinguen según la diversidad de las pasiones, hay que considerar, primero, la comparación de la virtud con la pasión; y luego, la distinción de las virtudes morales según la diversidad de las pasiones (q.60). Sobre el primer punto se presentan cinco problemas:

1. ¿Es la virtud moral una pasión?—2. ¿Puede existir la virtud moral con la pasión?—3. ¿Es la virtud moral compatible con la tristeza?—4. ¿Versa toda virtud moral sobre la pasión?—5. ¿Puede darse alguna virtud moral sin pasión?

ARTICULO 1

¿Es la virtud moral una pasión?

In Sent. 3 q.1 a.3 q.ª2; *In Ethic.* 2 lect.5.

Objeciones por las que parece que la virtud moral es una pasión.

1. El medio es del mismo género que los extremos. Pero la virtud moral es término medio entre las pasiones. Luego la virtud moral es una pasión.

2. La virtud y el vicio, por ser contrarios, pertenecen al mismo género. Pero a algunas pasiones se las tiene por vicios, como la envidia y la ira. Luego también algunas pasiones son virtudes.

3. La misericordia es una pasión, pues es tristeza de los males ajenos, según se ha dicho anteriormente (q.35 a.8). Pero, según dice San Agustín en el libro IX *De civ. Dei*[1], *Cicerón, orador egregio, no dudó en llamarla virtud.* Luego la pasión puede ser virtud moral.

En cambio, se dice en el libro II *Ethic.*[2], que *las pasiones no son virtudes ni vicios.*

Solución. *Hay que decir:* La virtud moral no puede ser una pasión. Ello es claro por tres razones. Primera, porque la pasión es un movimiento del apetito sensitivo, según se ha dicho anteriormente (q.22 a.3), mientras que la virtud moral no es un movimiento, sino más bien principio del movimiento apetitivo, con existencia habitual. Segunda, porque las pasiones, por sí mismas, no son buenas ni malas, pues el bien y el mal del hombre se toma de la conformidad con la razón, y de ahí que las pasiones, en sí mismas consideradas, puedan ser buenas o ser malas, según que se conformen o no con la razón. Pero eso no puede ser la virtud, pues la virtud dice orden únicamente al bien, según queda dicho (q.55 a.3). Tercera, porque, dado que alguna pasión diga, de algún modo, únicamente orden al bien o únicamente al mal, sin embargo, el movimiento de pasión, en cuanto pasión, tiene su principio en el apetito mismo, y su término en la razón, a cuya conformidad tiende el apetito. Pero con el movimiento de virtud ocurre lo contrario, pues tiene su principio en la razón y su término en el apetito, en cuanto que es movido por la razón. De ahí que en la definición de la virtud moral se diga, en el libro II *Ethic.*[3], que es *un hábito electivo que consiste en el medio determinado por la razón según el criterio del sabio.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La virtud no es, según su esencia, término medio entre las pasiones, sino según su efecto, es decir, porque establece el medio entre las pasiones.

2. *A la segunda hay que decir:* Si por

1. C.5: ML 41,261. 2. ARISTÓTELES, c.5 n.3 (BK 1105b28): S. TH., lect.5. 3. ARISTÓTELES, c.6 n.15 (BK 1106b36): S. TH., lect.7.

vicio se entiende el hábito por el cual uno obra mal, evidentemente ninguna pasión es vicio. Pero si se llama vicio al pecado, que es el acto vicioso, entonces nada impide que la pasión sea vicio o que concurra, por el contrario, al acto de virtud, según que la pasión sea contraria a la razón o siga al acto de razón.

3. *A la tercera hay que decir:* Se dice que la misericordia es virtud, esto es, acto de virtud, en cuanto que, según dice San Agustín[4], *este movimiento sirve a la razón cuando se hace la misericordia de tal manera que se conserve la justicia, sea cuando se da al necesitado, o como cuando se perdona al penitente.* Pero si por misericordia se entiende un hábito que perfecciona al hombre para que se compadezca razonablemente, nada prohibe que la misericordia así entendida sea virtud. Y lo mismo puede decirse de otras pasiones parecidas.

ARTICULO 2

¿Puede existir la virtud moral con la pasión?

In Ethic. 2 lect.3; *De verit.* q.26 a.7 y 8.

Objeciones por las que parece que la virtud moral no puede existir con la pasión.

1. Dice el Filósofo, en el libro IV *Topic.*[5], que *manso es el que no sufre, pero paciente es el que sufre y no cede ante el sufrimiento.* Y lo mismo se puede decir de todas las virtudes morales. Luego toda virtud moral existe sin pasión.

2. La virtud es una disposición recta del alma, como la salud es una disposición del cuerpo, según se dice en el libro VII *Physic.*[6]; y de ahí que diga Tulio Cicerón, en el libro IV *De tusculanis quaest.*[7], que *la virtud parece ser una cierta salud del alma.* Ahora bien, el mismo Cicerón dice en el citado libro[8] que las pasiones del alma son *ciertas enfermedades del alma.* Luego, como la salud no es compatible con la enfermedad, tampoco la virtud es compatible con la pasión del alma.

3. La virtud moral requiere el perfecto uso de la razón, incluso sobre lo particular. Pero esto es lo que impiden las pasiones, pues dice Aristóteles, en el libro VI *Ethic.*[9], que *los placeres corrompen la estimación de la prudencia,* y Salustio dice, por su parte, en *Catilinario*[10], que *el alma no percibe fácilmente la verdad cuando ellas,* esto es, las pasiones del alma, *obstaculizan.* Luego la virtud moral no puede existir con la pasión.

En cambio, dice San Agustín, en el libro XIV *De civ. Dei*[11]: *Si la voluntad es perversa, serán perversos estos movimientos,* es decir, los de las pasiones; *pero si ella es recta, ellos serán no sólo inculpables, sino incluso laudables.* Pero la virtud moral no excluye nada que sea laudable. Luego la virtud moral no excluye las pasiones, sino que puede existir con ellas.

Solución. *Hay que decir:* Según dice San Agustín, en el libro IX *De civ. Dei*[12], discrepan sobre este particular los estoicos y los peripatéticos. Los estoicos sostuvieron que las pasiones del alma no pueden existir en un hombre sabio o virtuoso. Los peripatéticos, en cambio, cuya escuela fundó Aristóteles, según refiere San Agustín, en el libro IX *De civ. Dei*[13], sostuvieron que las pasiones pueden coexistir con la virtud moral, pero reducidas al medio.

Pero esta divergencia, como dice San Agustín, en el lugar citado, era más de palabras que de pensamiento. En efecto, los estoicos, al no distinguir entre el apetito intelectivo, que es la voluntad, y el apetito sensitivo, que se divide en irascible y concupiscible, tampoco distinguían entre las pasiones del alma que son movimiento del apetito sensitivo y otras afecciones del alma que no son pasiones, sino movimiento del apetito intelectivo o voluntad, como distinguieron los peripatéticos. Ellos llamaban pasiones a todos los afectos contrarios a la razón, los cuales, si se originan deliberadamente, no pueden existir en el sabio o en el virtuoso, pero cuando surgen espontáneamente pueden darse en el hombre virtuoso, porque, según el dicho de

4. *De Civ. Dei* 1.9 c.5: ML 41,261. 5. ARISTÓTELES, c.5 n.2 (BK 125b22). 6. ARISTÓTELES, c.3 n.4.5 (BK 246b2; 247a2): S. TH., lect.5.6. 7. C.13 (DD 4,30). 8. *Tuscul.* 1.4 c.10 (DD 4,29). 9. ARISTÓTELES, c.5 n.6 (BK 1140b12): S. TH., lcct.4. 10. *In coniurai. Catil.* c.51 (BU 47). 11. C.6: ML 41,409. 12. C.4: ML 41,258. 13. C.4: ML 41,258.

A. Gelio, recogido por San Agustín, en el lugar citado del libro IX *De civ. Dei*[14], *las visiones del alma, que llaman fantasías, no depende de nosotros el que alguna vez sorprendan al alma; y cuando proceden de cosas terribles, es imposible que no turben el alma del sabio, de forma que momentáneamente o se estremezca de miedo o se sobrecoja de tristeza, como previniendo estas pasiones la función de la razón, pero sin que las apruebe ni consienta en ellas.*

Así, pues, si se llama pasiones a las afecciones desordenadas, no pueden existir en el hombre virtuoso, de tal modo que consienta en ellas, habiendo precedido deliberación, como sostuvieron los estoicos. Pero si se llama pasiones a todos los movimientos del apetito sensitivo, entonces pueden darse en el hombre virtuoso, en cuanto que están ordenados por la razón. De ahí que diga Aristóteles, en el libro II *Ethic.*[15], que *algunos no definen bien las virtudes como ciertas impasibilidades o quietudes, hablando de forma absoluta;* cuando debieran decir que son quietudes de las pasiones que *surgen como y cuando no conviene.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo aduce ese ejemplo, como otros muchos en los libros de lógica, no conforme a su opinión, sino según la opinión de otros. Y tal fue la opinión de los estoicos[16], que las virtudes se daban sin las pasiones del alma; opinión que excluye el Filósofo, en el libro II *Ethic.*[17], al decir que las virtudes no son impasibilidades. No obstante, puede decirse que, al afirmar que el manso no experimenta pasión, ha de entenderse de la pasión desordenada.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquel argumento, lo mismo que todos los otros semejantes a él, aducidos por Cicerón en el libro IV *De tuscul. quaest.* para lo mismo, procede de entender las pasiones como afectos desordenados.

3. *A la tercera hay que decir:* La pasión que previene el juicio de la razón, si prevalece tanto en el alma que se le preste asentimiento, impide el consejo y el juicio de la razón; pero si le sigue, como imperada por la razón, ayuda a la ejecución del imperio de la razón.

ARTICULO 3

¿Es compatible la virtud moral con la tristeza?

In Ethic. 2 lect.3.

Objeciones por las que parece que la virtud moral es incompatible con la tristeza.

1. Las virtudes son efectos de la sabiduría, según aquello de Sab 8,7: la divina sabiduría *enseña la sobriedad y la justicia, la prudencia y la fortaleza.* Pero *la convivencia de la sabiduría no es amarga,* según se añade a continuación (v.16). Luego tampoco las virtudes pueden existir con la tristeza.

2. La tristeza es un impedimento de la operación, según hace ver el Filósofo en el libro VII[18] y en el libro X *Ethic.*[19] Pero el impedimento de la buena operación repugna a la virtud. Luego la tristeza repugna a la virtud.

3. La tristeza es una cierta enfermedad del alma, como la llama Tulio Cicerón, en el libro III *De tuscul. quaest.*[20] Pero la enfermedad del alma es contraria a la virtud, que es una buena disposición del alma. Luego la tristeza es contraria a la virtud y no puede coexistir con ella.

En cambio, Cristo fue perfecto en la virtud. Pero en él existió la tristeza, pues, según se lee en Mt 26,38, dice: *mi alma está triste hasta la muerte.* Luego la tristeza puede darse con la virtud.

Solución. *Hay que decir:* Según dice San Agustín, en el libro XIV *De civ. Dei*[21], *los estoicos quisieron poner en el alma del sabio tres eupatías,* es decir, tres pasiones buenas, *correspondientes a las tres perturbaciones, a saber: la voluntad en vez de la concupiscencia; el gozo en vez de la alegría, y la precaución en lugar del miedo. Pero en vez de la tristeza negaron que se diese algo en el alma del sabio.* Y esto, por dos razones: Primera, porque la tristeza está provocada por un mal ya presente. Pero ellos estiman que ningún mal puede suceder al sabio, pues creyeron que, así como el único bien del hombre es la virtud, ya que ninguno de los bienes corporales son bienes del hombre, así el único mal

14. C.4: ML 41,259. 15. ARISTÓTELES, c.3 n.5 (BK 1104b24): S. TH., lect.3. 16. Cf. CICERÓN, *Tuscul.* 1.3 c.4 (DD 4,3). 17. ARISTÓTELES, c.3 n.5 (BK 1104b24): S. TH., lect.3. 18. ARISTÓTELES, c.13 n.1 (BK 1153b2): S. TH., lect.13. 19. ARISTÓTELES, c.5 n.5 (BK 1175b17): S. TH., lect.17. 20. C.7 (DD 4,5). 21. C.8: ML 41,411.

del hombre es lo inhonesto, que no puede darse en el hombre virtuoso.

Pero todo esto no es razonable. Porque, siendo el hombre un compuesto de alma y cuerpo, lo que contribuye a la conservación de la vida del cuerpo es un bien del hombre, aunque no sea el mayor, pues puede el hombre usar mal de él. De ahí que el mal contrario a este bien puede darse en el sabio e inducir una tristeza moderada. Además, aunque el virtuoso puede vivir sin pecado grave, nadie está libre en su vida de pecados leves, según aquello de 1 Jn 1,8: *Si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos.* En tercer lugar, porque el hombre virtuoso, aunque no tenga ahora pecado, quizás lo tuvo en otro tiempo, y de ello se duele laudablemente, según aquello de 2 Cor 7,10: *La tristeza según Dios es causa de penitencia saludable.* En último lugar, porque también puede dolerse laudablemente del pecado ajeno. Por consiguiente, del mismo modo que la virtud moral es compatible con otras pasiones moderadas por la razón, también es compatible con la tristeza.

La segunda razón que movía a los estoicos a pensar así era que la tristeza es del mal presente, y el temor es sobre el mal futuro; así como el placer es del bien presente y el deseo es sobre el bien futuro. Ahora bien, puede pertenecer a la virtud que un hombre goce del bien poseído o desee conseguirlo al no tenerlo, o que también tome precauciones frente al mal futuro; pero que el ánimo del hombre se someta al mal presente, como ocurre en la tristeza, parece totalmente contrario a la razón, y es, en consecuencia, incompatible con la virtud.

Pero tampoco esto es razonable. Existe, en efecto, algún mal que puede afectar al virtuoso, según queda dicho; mal que detesta la razón, por supuesto. Por consiguiente, el apetito sensitivo, al entristecerse por este mal, aunque con moderación, según el juicio de la razón, no hace sino seguir la detestación de la razón. Ahora bien, es propio de la virtud que el apetito sensitivo se conforme con la razón, según se ha dicho (a.1 ad 2). Por tanto, pertenece a la virtud entristecerse moderadamente por aquello por lo que se ha de sentir tristeza, como dice también el Filósofo en el libro II *Ethic.*[22] Además ello es útil para huir del mal, pues así como a los bienes se les busca con mayor prontitud por su delectación, así a los males se les evita con mayor fortaleza por la tristeza que ocasionan.

Debe decirse, pues, que la tristeza por las cosas que son propias de la virtud no puede coexistir con la virtud, ya que la virtud se complace en lo que le es propio; pero la tristeza por aquellas cosas que son contrarias a la virtud la experimenta moderadamente la virtud.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La autoridad aducida prueba que el sabio no se entristece por la sabiduría; pero, sin embargo, se entristece por aquellas cosas que son obstáculo para la sabiduría. Por eso en los bienaventurados, en quienes no puede haber obstáculo alguno para la sabiduría, no tiene lugar la tristeza.

2. *A la segunda hay que decir:* La tristeza impide la operación que nos entristece; pero ayuda a ejecutar con prontitud aquello que ahuyenta la tristeza.

3. *A la tercera hay que decir:* La tristeza inmoderada es una enfermedad del alma; pero la tristeza moderada pertenece a la buena disposición del alma, según el estado de la vida presente.

ARTICULO 4

¿Versa toda virtud moral sobre las pasiones?

In Ethic. 5 lect.1.

Objeciones por las que parece que toda virtud moral versa sobre las pasiones.

1. Dice el Filósofo, en el libro II *Ethic.*[23], que *la virtud moral versa sobre los placeres y las tristezas.* Pero el placer y la tristeza son pasiones, según se ha dicho anteriormente (q.23 a.4; q.31 a.1; q.35 a.1 y 2). Luego toda virtud moral versa sobre las pasiones.

2. El sujeto de las virtudes morales es lo racional por participación, según se dice en el libro I *Ethic.*[24] Pero es ésa

22. ARISTÓTELES, c.6 n.10 (BK 1106b20): S. TH., lect.6. 23. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 1104b8): S. TH., lect.3. 24. ARISTÓTELES, c.13 n.19 (BK 1103a1): S. TH., lect.20.

precisamente la parte del alma en que se dan las pasiones, según se ha dicho anteriormente (q.22 a.3). Luego toda virtud moral versa sobre las pasiones.

3. En toda virtud moral interviene alguna pasión. Por tanto, o todas versan sobre las pasiones o ninguna. Pero algunas versan sobre las pasiones, como la fortaleza y la templanza, según se dice en el libro III *Ethic.*[25] Luego todas las virtudes morales versan sobre las pasiones.

En cambio, la justicia, que es una virtud moral, no versa sobre las pasiones, según se dice en el libro V *Ethic.*[26]

Solución. *Hay que decir:* La virtud moral perfecciona la parte apetitiva del alma ordenándola al bien de la razón. Pero bien de la razón es todo aquello que está moderado u ordenado por ella. Por tanto, la virtud moral puede versar sobre todo aquello que puede ser moderado y ordenado por la razón. Ahora bien, la razón ordena no sólo las pasiones del apetito sensitivo, sino también las operaciones del apetito intelectivo, que es la voluntad, que no es sujeto de pasión, según se ha dicho anteriormente (q.22 a.3). Por consiguiente, no toda virtud moral versa sobre las pasiones, sino que unas versan sobre las pasiones, y otras versan sobre las operaciones.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No toda virtud moral versa sobre los placeres y las tristezas corno sobre materia propia, sino como sobre algo consiguiente al propio acto, pues todo hombre virtuoso se complace en el acto de la virtud y le entristece el acto contrario. De ahí que Aristóteles, después de las palabras citadas, añada[27] que *si las virtudes versan sobre los actos y las pasiones, como a toda pasión y a todo acto sigue el placer y la tristeza, por eso la virtud versará sobre los placeres y las tristezas,* es decir, como sobre algo consiguiente.

2. *A la segunda hay que decir:* Racional por participación lo es no sólo el apetito sensitivo, que es el sujeto de las pasiones, sino también la voluntad, en la cual no se dan pasiones, según queda dicho (en la sol. y q.56 a.6 ad 2).

3. *A la tercera hay que decir:* Algunas virtudes tienen por materia propia las pasiones, pero otras no. Por tanto, no se puede decir de todas lo mismo, según se verá más adelante (q.60 a.2).

ARTICULO 5

¿Puede darse alguna virtud moral sin pasión?

Infra q.60 a.2.

Objeciones por las que parece que puede darse virtud moral sin pasión.

1. Cuanto más perfecta es la virtud moral tanto más supera las pasiones. Luego cuando llega a su máxima perfección se da sin pasión alguna.

2. Una cosa es perfecta cuando está libre de su contrario y de todo lo que inclina a lo contrario. Pero las pasiones inclinan al pecado, que es contrario a la virtud; por eso en Rom 7,5 se habla de *pasiones de los pecados.* Luego la virtud perfecta está totalmente libre de pasión.

3. Por la virtud nos asemejamos a Dios, según explica San Agustín en el libro *De moribus Eccl.*[28] Pero Dios todo lo hace sin pasión. Luego la virtud perfectísima excluye toda pasión.

En cambio, *no hay justo que no goce con la operación justa,* según se dice en el libro I *Ethic.*[29] Pero el gozo es una pasión. Luego la justicia no puede darse sin pasión, y muchos menos las demás virtudes.

Solución. *Hay que decir:* Si llamamos pasiones a las afecciones desordenadas, como hacían los estoicos[30] (cf. a.2), entonces es manifiesto que la virtud perfecta excluye las pasiones. Pero si llamamos pasiones a todos los movimientos del apetito sensitivo, entonces es claro que las virtudes morales, que tienen las pasiones por materia propia, no pueden existir sin pasiones. La razón de ello es que, de lo contrario, se seguiría que la virtud moral haría al apetito sensitivo completamente inútil, siendo así que no

25. ARISTÓTELES, c.5 n.23 (BK 1115a6); c.10 n.1 (BK 1117b25): S. TH., lect.14.19; cf. 1.2 c.12 n.2.3 (BK 1107a33; 1107b5): S. TH., lect.8. 26. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 1129a4): S. TH., lect.1-4. 27. *Eth.* 1.2 c.3 n.3 (BK 1104b13): S. TH., lect.13. 28. C.6: ML 32,1315; c.11: ML 32,1319; c.13: ML 32,1321. 29. ARISTÓTELES, c.8 n.12 (BK 1099a17)- S. TH., lect.13. 30. Cf. arriba a.2.

es propio de la virtud hacer que las facultades sometidas a la razón cesen en sus propios actos, sino que sigan el imperio de la razón ejerciendo sus propios actos. Por lo que, así como la virtud ordena a los miembros del cuerpo ejecutar los actos exteriores debidos, también ordena al apetito sensitivo tener sus propios actos ordenados.

Mas las virtudes morales que no versan sobre las pasiones, sino sobre las operaciones, pueden existir sin pasiones (cual es el caso de la justicia), pues mediante ellas se aplica la voluntad a su propio acto, que no es pasión. Sin embargo, al acto de justicia sigue el gozo, al menos en la voluntad, que no es pasión. Y si este gozo se multiplica por la perfección de la justicia, redundará hasta el apetito sensitivo, en cuanto que las facultades inferiores siguen el movimiento de las superiores, conforme se ha dicho anteriormente (q.17 a.7; q.24 a.3). Y así, por esta redundancia, cuanto más perfecta sea la virtud, mayor pasión induce.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La virtud supera las pasiones desordenadas, pero suscita las ordenadas.

2. *A la segunda hay que decir:* Las pasiones desordenadas inducen a pecar, pero no así las moderadas.

3. *A la tercera hay que decir:* El bien de cada cosa se ha de tomar según la condición de su naturaleza. Ahora bien, en Dios y en los ángeles no se da apetito sensitivo, como se da en el hombre. Por tanto, la operación buena en Dios y en los ángeles excluye toda pasión, como excluye todo cuerpo; mas la operación buena del hombre va acompañada de pasión, lo mismo que media en ella el ministerio del cuerpo.

CUESTIÓN 60

Sobre la distinción de las virtudes morales entre sí

Pasamos ya a estudiar la distinción de las virtudes morales entre sí (cf. q.59 introd.), investigando cinco cosas al respecto:

1. ¿Hay sólo una virtud moral?—2. ¿Se distinguen las virtudes morales que versan sobre las operaciones de las que versan sobre las pasiones?—3. ¿Hay tan sólo una virtud moral relativa a las operaciones?—4. ¿Hay diversas virtudes morales acerca de las diversas pasiones?—5. ¿Se distinguen las virtudes morales según los diversos objetos de las pasiones?

ARTICULO 1

¿Hay sólo una virtud moral?

In Sent. 3 d.33 q.1 a.1 q.[a]1.

Objeciones por las que parece que hay tan sólo una virtud moral.

1. Así como en los actos morales la dirección pertenece a la razón, que es el sujeto de las virtudes intelectuales, la inclinación pertenece a la facultad apetitiva, que es el sujeto de las virtudes morales. Pero la virtud intelectual que dirige en todos los actos morales es solamente una, esto es, la prudencia. Luego también es sólo una la virtud moral que inclina en todos los actos morales.

2. Los hábitos no se distinguen por los objetos materiales, sino por las razones formales de los objetos. Ahora bien, la razón formal de bien, al que se ordena la virtud moral, es una, a saber, la medida de la razón. Luego parece que no hay más que una virtud moral.

3. Los entes morales se especifican por el fin, según se ha dicho anteriormente (q.1 a.3). Pero el fin común de todas las virtudes morales es el mismo, esto es, la felicidad, mientras que los fines propios y próximos son infinitos. Ahora bien, no hay infinitas virtudes morales. Luego parece que no hay más que una.

En cambio, un mismo hábito no puede existir en diversas potencias, según se ha dicho anteriormente (q.56 a.2). Pero el sujeto de las virtudes morales es la parte apetitiva del alma, que se distingue en diversas potencias, según se ha dicho en la primera parte (q.80 a.2; q.81 a.2). Luego la virtud moral no puede ser solamente una.

Solución. *Hay que decir:* Las virtudes morales, según se ha dicho anteriormente (q.56 a.2), son hábitos de la parte apetitiva. Pero los hábitos difieren específicamente según las diferencias especiales de los objetos, como se ha dicho anteriormente (q.54 a.2). Ahora bien, la especie del objeto apetecible, como la de cualquier otra cosa, se toma de la forma específica, que procede del agente. Mas hay que tener en cuenta que la materia del sujeto paciente dice una doble relación al principio agente. En efecto, unas veces recibe la forma del agente según la misma razón que se da en el agente, como ocurre en todos los agentes unívocos, y en ese caso es necesario que, si el agente es uno en especie, la materia reciba la forma de una misma especie, como el fuego no engendra unívocamente más que lo que es específicamente fuego. Pero otras veces la materia recibe la forma del agente no según la misma razón que se da en el agente, tal como se ve en los generadores no unívocos, al modo como el animal es engendrado por el sol. Y entonces las formas recibidas en la materia procedentes del mismo agente no son de la misma especie, sino que se diversifican según la diversa proporción de la materia para recibir el influjo del agente, como vemos que por la misma acción del sol se engendran, por putrefacción, animales de diversas especies según la diversa proporción de la materia.

Pues bien, es claro que, en el orden

moral, la razón ejerce la función de imperar y mover, mientras que a la facultad apetitiva le corresponde ser imperada y movida. Pero el apetito no recibe la impresión de la razón como unívocamente, porque no se hace racional por esencia, sino por participación, según se dice en el libro I *Ethic.*[1] De ahí que los objetos apetecibles se constituyan, según la moción de la razón, en diversas especies según las diferentes relaciones a la razón. Por consiguiente, las virtudes morales son específicamente diversas, y no de una sola especie.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El objeto de la razón es la verdad, y la razón de verdad es la misma en todos los objetos morales, que constituyen lo contingente agible. De ahí que baste una sola virtud, la prudencia, para dirigir la acción sobre ellos. Pero el objeto de la facultad apetitiva es el bien apetecible, cuya razón formal es diversa según la diversa relación en que esté con la razón reguladora.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquella razón formal de bien es genéricamente una, por la unidad del agente; pero se diversifica en especies por las diversas relaciones de los sujetos receptores, según queda dicho (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Los entes morales no se especifican por el fin último, sino por los fines próximos, que, aunque sean infinitos en número, no son infinitos en cuanto a la especie.

ARTICULO 2

¿Se distinguen las virtudes morales que versan sobre las operaciones de las que versan sobre las pasiones?

In Ethic. 2 lect.8; 5 lect.1.

Objeciones por las que parece que las virtudes morales no se distinguen entre sí porque unas versen sobre las operaciones y otras sobre las pasiones.

1. Dice el Filósofo, en el libro II *Ethic.*[2], que la virtud moral *es operativa de lo mejor en los placeres y en las tristezas.* Pero los placeres y las tristezas son pasiones, según se ha dicho anteriormente (q.31 a.1; q.35 a.1). Luego la misma virtud que versa sobre las pasiones versa también sobre las operaciones, puesto que es operativa.

2. Las pasiones son principios de las operaciones exteriores. Por tanto, si algunas virtudes rectifican las pasiones, consiguientemente han de rectificar también las operaciones. Luego son las mismas las virtudes morales que versan sobre las pasiones y sobre las operaciones.

3. El apetito sensitivo se mueve, bien o mal, a toda operación exterior. Pero los movimientos del apetito sensitivo son las pasiones. Luego las mismas virtudes morales que versan sobre las operaciones versan también sobre las pasiones.

En cambio, el Filósofo[3] pone la justicia para rectificar las operaciones y la templanza, la fortaleza y la mansedumbre para rectificar determinadas pasiones.

Solución. *Hay que decir:* La operación y la pasión pueden compararse con la virtud de dos modos. Uno, en cuanto efectos, y en este sentido toda virtud moral tiene algunas operaciones buenas, producidas por ella, y también algún placer o tristeza, que son pasiones, según se ha dicho anteriormente (q.49 a.4 ad 1).

De otro modo puede compararse la operación a la virtud moral como materia sobre la que versa, y en ese sentido es necesario que unas virtudes morales versen sobre las operaciones y otras versen sobre las pasiones. La razón de ello es porque el bien y el mal en ciertas operaciones se considera según las operaciones mismas, cualquiera que sea el afecto del hombre sobre ellas, en cuanto que el bien y el mal en ellas se toma de su conmensuración respecto de otro hombre. En tales casos es necesario que exista alguna virtud que dirija las operaciones en sí mismas, como son la compra y la venta y todas las demás operaciones semejantes en las que se atiende a la razón de debido o indebido a otro. Por eso la justicia y sus partes tienen por materia propia las operaciones. En cambio, en otras operaciones el bien y el

1. ARISTÓTELES, c.13 n.15.17 (BK 1102b13; 1102b26): S. TH., lect.20. 2. ARISTÓTELES, c.3 n.6 (BK 1104b27): S. TH., lect.3. 3. ARISTÓTELES, *Eth.* 1.5 c.1 n.1 (BK 1129a4); c.5 n.17 (BK 1133b32): S. TH., lect.1ss.

mal se toma sólo de su conmensuración con el sujeto agente, y por eso es necesario que en ellas el bien y el mal se atienda según el buen o mal afecto del hombre sobre ellas. Por eso es necesario que las virtudes en tales casos versen sobre las afecciones interiores, llamadas pasiones del alma, como es evidente en la templanza, en la fortaleza y otras semejantes.

Pero ocurre que en las operaciones relativas al prójimo se falta al bien de la virtud por la pasión desordenada del alma. Y entonces, en cuanto que se rompe la conmensuración de la operación exterior, se quebranta la justicia; pero, en cuanto se pierde la conmensuración de las pasiones interiores, se falta contra alguna otra virtud. Por ejemplo, cuando uno hiere a otro llevado de la ira, con el golpe indebido se quebranta la justicia; pero contra la mansedumbre se falta con la ira inmoderada. Y lo mismo se puede decir de las otras virtudes.

Respuesta a las objeciones: Por lo expuesto resulta clara la *respuesta a las objeciones.* Pues el primer argumento procede de tomar la operación en cuanto que es efecto de la virtud; y los otros dos parten del hecho de que la operación y la pasión concurren a una misma obra; sólo que en unos casos la virtud tiene como materia principalmente la operación, mientras que en otros casos su materia lo es principalmente la pasión, por la razón dicha (en la sol.).

ARTICULO 3

¿Hay tan sólo una virtud moral relativa a las operaciones?

Objeciones por las que parece que es tan sólo una la virtud moral acerca de las operaciones.

1. Parece que la rectitud de todas las operaciones exteriores pertenece a la justicia. Pero la justicia es una sola virtud. Luego es tan sólo una la virtud acerca de las operaciones.

2. Parece que las operaciones que más difieren entre sí son las que se ordenan al bien de uno solo y las que se ordenan al bien de la multitud. Pero esta diversidad no hace diferir a las virtudes morales, puesto que dice el Filósofo, en el libro V *Ethic.*[4], que la justicia legal, que ordena los actos de los hombres al bien común, no difiere sino según la razón de la virtud que ordena los actos del hombre a uno solo. Luego la diversidad de operaciones no causa diversidad en las virtudes morales.

3. Si fuesen diversas las virtudes morales que versan sobre las diversas operaciones, sería necesario que, según la diversidad de las operaciones, hubiese diversidad de virtudes morales. Pero esto es manifiestamente falso, porque a la justicia pertenece establecer la rectitud en los diversos géneros de conmutaciones, y también en las distribuciones, según consta en el libro V *Ethic.*[5] Luego no hay diversas virtudes para las diversas operaciones.

En cambio, la religión es virtud distinta de la piedad, y, sin embargo, una y otra versan sobre determinadas operaciones.

Solución. *Hay que decir:* Todas las virtudes morales que versan sobre las operaciones convienen en una cierta razón general de justicia, que es lo debido a otro; pero se distinguen según las diversas razones especiales. La razón de ello es porque en las operaciones exteriores el orden de la razón se constituye, según queda dicho (a.2), no por la proporción con el afecto del hombre, sino por la conmensuración de la cosa en sí misma; conmensuración de la que se toma la razón de débito, por el que se constituye la *razón* de justicia, pues a la justicia parece pertenecer el que uno dé lo que es debido. Por consiguiente, todas estas virtudes que versan sobre las operaciones tienen de algún modo razón de justicia. Pero el débito no es de la misma condición en todas ellas, pues una cosa se debe de distinto modo a un igual, a un superior y a un inferior; y también se debe de distinto modo cuando es por pacto, por promesa o por un beneficio recibido. Y según estas diversas razones del débito, resultan ser diversas las virtudes. Así la religión da a Dios lo que le es debido, la piedad da lo que es debido a los padres y a la patria, la gratitud da

4. ARISTÓTELES, c.1 n.20 (BK 1130a12): S. TH., lect.2. 5. ARISTÓTELES, c.2 n.12 (BK 1130b30): S. TH., lect.4.

lo que es debido a los bienhechores, y así las demás.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La justicia propiamente dicha es una virtud especial, que atiende a la razón perfecta de débito, que puede ser saldado de modo equivalente. Sin embargo, en un sentido más amplio, el nombre de justicia se aplica a cualquier satisfacción de deuda, y en este sentido no es una virtud especial.

2. *A la segunda hay que decir:* La justicia que mira al bien común es virtud distinta de la justicia que se ordena al bien privado de una persona. De ahí que también se distinga el derecho común del derecho privado; y Tulio Cicerón[6] señala una virtud especial, la piedad, que mira al bien de la patria. Pero la justicia que ordena al hombre al bien común es una virtud general por razón de su imperio: porque ordena todos los actos de las demás virtudes a su propio fin, esto es, al bien común. Y la virtud que recibe el imperio de tal justicia también toma el nombre de justicia, y, en este sentido, la virtud no difiere de la justicia legal más que con distinción de razón, como con sólo distinción de razón difiere la virtud que obra por sí misma y la virtud que obra por imperio de otra.

3. *A la tercera hay que decir:* En todas las operaciones que pertenecen a la justicia especial hay una misma razón de débito, y por eso las regula una misma virtud de justicia, especialmente en cuanto a las conmutaciones, porque tal vez la justicia distributiva difiera específicamente de la conmutativa; pero esto se investigará más adelante (2-2 q.61 a.1).

ARTICULO 4

¿Hay diversas virtudes morales acerca de las diversas pasiones?

Objeciones por las que parece que acerca de las diversas pasiones no hay diversas virtudes morales.

1. Acerca de las cosas que convienen en un mismo principio y en un mismo fin se da tan sólo un hábito, como se ve principalmente en el caso de las ciencias. Pero todas las pasiones tienen un mismo principio, que es el amor, y todas terminan en el mismo fin, que es el placer o la tristeza, según se ha visto anteriormente (q.25 a.1-4; q.27 a.4). Luego acerca de todas las pasiones no se da más que una virtud moral.

2. Si acerca de las diversas pasiones existiesen diversas virtudes morales, se seguiría que habría tantas virtudes morales como pasiones. Pero esto es, evidentemente, falso, porque una misma virtud moral modera pasiones opuestas, como la fortaleza modera los temores y las audacias, y la templanza modera los placeres y las tristezas. Luego no es necesario que sobre las diversas pasiones haya diversas virtudes morales.

3. El amor, la concupiscencia y el placer son pasiones específicamente diferentes, según se ha visto anteriormente (q.23 a.4). Pero sobre todas ellas versa una misma virtud, que es la templanza. Luego las virtudes morales no son diversas por versar sobre diversas pasiones.

En cambio, se dice en el libro III[7] y en el libro IV *Ethic.*[8] que la fortaleza versa sobre los temores y las audacias; la templanza, sobre las concupiscencias; y la mansedumbre, sobre las iras.

Solución. *Hay que decir:* No puede decirse que haya una sola virtud moral para todas las pasiones, pues algunas pasiones pertenecen a potencias diversas, ya que unas pertenecen al apetito irascible y otras pertenecen al apetito concupiscible, según se ha dicho anteriormente (q.23 a.4).

Sin embargo, no basta cualquier diversidad de pasiones para diversificar las virtudes morales. Primero, porque hay pasiones que se oponen contrariamente, como el gozo y la tristeza, el temor y la audacia, y otras así. Y sobre estas pasiones así opuestas es necesario que verse una sola virtud, pues como la virtud moral consiste en un cierto medio, éste en las pasiones contrarias se establece según una misma razón, lo mismo que en las cosas naturales es el mismo el medio

6. *Rhetor.* 1.2 c.53 (DD 1,165). 7. ARISTÓTELES, c.5 n.23 (Bic 1115a6); c.10 n.1 (BK 1117b25): S. TH., lect.14.19. 8. ARISTÓTELES, c.5 n.l (BK 1125b26): S. TH., lect.13; cf. 1.2 c.7 n.2.10 (BK 1107a33; 1108a6).

entre los contrarios, como entre el blanco y el negro.

Segundo, porque hay pasiones diversas que se oponen del mismo modo a la razón, a saber, por el impulso hacia lo que es contrario a la razón, o por la retracción de aquello que es según razón. Y así diversas pasiones del apetito concupiscible no pertenecen a diversas virtudes morales porque sus movimientos se suceden según un cierto orden, puesto que se ordenan a lo mismo, esto es, a conseguir el bien o a rehusar el mal, tal como del amor procede la concupiscencia y de la concupiscencia se pasa a la delectación. Y la misma razón vale para los opuestos, porque del odio se sigue la huida o la abominación, que lleva a la tristeza. Mas las pasiones del apetito irascible no son de un mismo orden, sino que tienen términos diversos, pues la audacia y el temor se refieren a algún peligro grande; la esperanza y la desesperación, a algún bien arduo; mientras que la ira mira a superar algún contrario que produjo daño. Por eso a moderar estas pasiones se ordenan diversas virtudes, a saber: la templanza, respecto de las pasiones del apetito concupiscible; la fortaleza, respecto de los temores y las audacias; la magnanimidad, respecto de la esperanza y la desesperación; la mansedumbre, respecto de las iras.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todas las pasiones convienen en un mismo principio y en un mismo fin común; pero no en un mismo principio o fin propio. Por tanto eso no basta para la unidad de la virtud moral.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como en las cosas naturales es uno mismo el principio por el que se deja un extremo y se acerca al otro, y en el ámbito de lo racional es una misma la razón de los contrarios, así también la virtud moral, que concuerda con la razón a modo de naturaleza, es la misma para las pasiones contrarias.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquellas tres pasiones se ordenan a un mismo objeto según un cierto orden, como queda dicho (en la sol.), y por eso pertenecen a la misma virtud moral.

ARTICULO 5

¿Se distinguen las virtudes morales según los diversos objetos de las pasiones?

In Ethic. 2 lect.8 y 9.

Objeciones por las que parece que las virtudes morales no se distinguen según los objetos de las pasiones.

1. Las pasiones tienen sus objetos como las operaciones tienen los suyos. Pero las virtudes morales que versan sobre las operaciones no se distinguen según los objetos de las operaciones, pues a la misma virtud de la justicia pertenece comprar o vender una cosa o un caballo. Luego tampoco las virtudes morales, que versan sobre las pasiones, se diversifican por los objetos de las pasiones.

2. Las pasiones son ciertos actos o movimientos del apetito sensitivo. Pero se requiere mayor diversidad para la distinción de los hábitos que para la distinción de los actos. Por consiguiente, los diversos objetos que no causan diversidad específica de pasiones tampoco diversificarán específicamente a la virtud moral, de modo que sobre todos los objetos deleitables no habrá más que una virtud moral; y lo mismo ocurrirá con las demás pasiones.

3. Lo más y lo menos no diversifican la especie. Pero los diversos objetos placenteros no difieren sino por serlo más o menos. Luego todos los objetos placenteros caen bajo la misma virtud. Y por la misma razón, todos los objetos de terror. Y lo mismo cabe decir de los objetos de las demás pasiones. Luego las virtudes morales no se distinguen según los objetos de las pasiones.

4. Así como la virtud obra el bien, también impide el mal. Pero sobre las concupiscencias de los bienes hay diversas virtudes, como la templanza sobre los placeres del tacto, y la eutrapelia sobre los placeres del juego. Luego también debe haber diversas virtudes sobre los temores de los males.

En cambio, la castidad versa sobre los placeres venéreos; la abstinencia versa sobre los placeres de la comida; y la eutrapelia versa sobre los placeres del juego.

Solución. *Hay que decir:* La perfección de la virtud depende de la razón, mientras que la perfección de la pasión depende del mismo apetito sensitivo. Por tanto, es necesario que las virtudes se diversifiquen según el orden a la razón, mientras que las pasiones se diferencian por el orden al apetito. En consecuencia, los objetos de las pasiones, en cuanto que dicen diversa relación al apetito sensitivo, originan diversas especies de pasión; pero en cuanto que dicen relación a la razón originan diversas especies de virtud. Y como no es lo mismo el movimiento de la razón que el movimiento del apetito sensitivo, nada impide que una misma diferencia de objetos cause la diversidad de pasiones y no cause la diversidad de virtudes, como ocurre cuando una misma virtud modera muchas pasiones, según se ha dicho (a.4); y que también una misma diferencia de objetos cause diversidad de virtudes y no cause diversidad de pasiones, tal como sucede cuando a una misma pasión, por ejemplo, el placer, se ordenan diversas virtudes.

Y como las diversas pasiones que pertenecen a diversas potencias, siempre pertenecen a diversas virtudes, como queda dicho (a.4), de ahí que la diversidad de objetos que corresponde a diversidad de potencias, lleva consigo diversidad específica de virtudes; por ejemplo, la diferencia entre lo que es simplemente bueno y lo que es bueno con cierta arduidad. Y puesto que la razón rige con cierto orden las facultades inferiores del hombre e incluso se extiende a las cosas exteriores, de ahí también que, según que un objeto de pasión sea aprehendido por el sentido o la imaginación, o también por la razón; y según que pertenezca al alma, o al cuerpo, o a las cosas exteriores, importará diversa relación a la razón, y, en consecuencia, inducirá naturalmente diversidad de virtudes. Por tanto, el bien del hombre, que es objeto de amor, de concupiscencia y de placer, puede considerarse como objeto del sentido corporal o de la aprehensión interior del alma; y esto, bien se ordene al bien del hombre en sí mismo, sea en cuanto al cuerpo o en cuanto al alma, o bien se ordene al bien del hombre en relación con los demás. Y toda esta diversidad, tomada del diverso orden a la razón, lleva consigo diversidad de virtudes.

Así, pues, si se trata de un bien aprehendido por el sentido del tacto y que se ordena a la conservación de la vida humana en el individuo o en la especie, como son los placeres de la comida y del sexo, será un bien que pertenece a la virtud de la *templanza.* Los placeres de los demás sentidos, como no son vehementes, no ofrecen dificultad alguna a la razón y, por eso, no se les asigna virtud alguna, que *versa sobre lo difícil,* lo mismo que el arte, según se dice en el libro II *Ethic.*[9]

El bien aprehendido, no por el sentido, sino por una facultad interior, y que corresponde a su vida individual, es como el dinero y el honor. El dinero es ordenable, de suyo, al bien del cuerpo, mientras que el honor consiste en la aprehensión del alma. Y estos bienes pueden considerarse, ya sea absolutamente, en cuyo caso pertenecen al apetito concupiscible, ya sea con cierta arduidad, y entonces pertenecen al apetito irascible. Esta distinción no tiene lugar en los bienes deleitables al tacto, que son bienes ínfimos, comunes al hombre y a los animales. Así, pues, sobre el bien del dinero, absolutamente considerado, en cuanto que es objeto de concupiscencia, de placer o de amor, versa la *liberalidad.* Pero sobre este mismo bien, considerado como arduo, en cuanto que es objeto de esperanza, versa la *magnificencia.* Sobre el bien del honor, absolutamente considerado, en cuanto que es objeto de amor, versa una cierta virtud llamada *filotimia*[10], esto es, amor del honor. Pero sobre el honor, considerado bajo el aspecto de arduidad, en cuanto que es objeto de esperanza, versa la *magnanimidad.* De este modo la liberalidad y la *filotimia* parecen darse en el apetito concupiscible; y la magnificencia y la magnanimidad, en el apetito irascible.

El bien del hombre en orden a los demás no parece implicar arduidad, sino que se toma absolutamente como objeto de las pasiones del apetito concupiscible.

9. ARISTÓTELES, c.3 n.10 (BK 1105a9): S. TH., lect.3.

10. Cf. ARISTÓTELES, *Eth.* 1.2 c.7 n.8 (BK 1107b32).

Este bien puede ser deleitable a uno en su convivencia con los demás, bien en las cosas que se hacen en serio, esto es, en las acciones ordenadas por la razón a un fin debido; o bien en las cosas que se hacen por diversión, esto es, en las acciones ordenadas únicamente al placer, las cuales no están en la misma relación con la razón que las anteriores. Es más, en las cosas serias puede uno relacionarse con otro de dos modos: uno, manifestándose agradable con palabras y hechos decentes, y esto pertenece a una cierta virtud llamada por Aristóteles[11] *amistad,* que puede traducirse por *afabilidad.* De otro modo, exhibiéndose franco en sus palabras y hechos, y esto pertenece a otra virtud, a la que llama Aristóteles[12] *verdad.* Ahora bien, es claro que se acerca más a la razón la franqueza que la delectación, y más las acciones serias que las jocosas. Por consiguiente, sobre los placeres del juego hay otra virtud, a la que llama Aristóteles[13] *eutrapelia.*

Resulta, pues, evidente que, según Aristóteles[14], son diez las virtudes morales que versan sobre las pasiones[15], a saber: fortaleza, templanza, liberalidad, magnificencia, magnanimidad, filotimia, mansedumbre, amistad, verdad y eutrapelia. Las cuales se distinguen según las diversas materias, o según las diversas pasiones, o según los diversos objetos. Si se añade *Injusticia,* que versa sobre las operaciones, resultan once entre todas[a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todos los objetos de la misma operación específica guardan la misma relación con la razón; no así todos los objetos de la misma pasión específica, porque las operaciones no se oponen a la razón como las pasiones.

2. *A la segunda hay que decir:* Es distinta la razón de distinción de las pasiones y la razón de distinción de las virtudes, según queda dicho (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Lo más y lo menos no diversifican la especie, a no ser que importen diversa relación con la razón.

4. *A la cuarta hay que decir:* Para mover es más fuerte el bien que el mal, ya que el mal no obra sino en virtud del bien, según dice Dionisio en el capítulo 4 *De divinis nominibus*[16]. De ahí que el mal no ofrezca a la razón una dificultad especial que requiera existencia de una virtud, a no ser que se trate de un mal superior, el cual no parece ser más que uno en cada género de pasión. Por eso, a las iras no se les asigna más que una virtud, que es la mansedumbre; y a las audacias, tan sólo otra, que es la fortaleza. En cambio, el bien, aunque no sea excelente en el género de tal pasión, conlleva dificultad, que requiere la moderación de la virtud. De ahí que sobre las concupiscencias se pongan diversas virtudes morales, según queda dicho (sol.).

11. L.2 c.7 n.13 (BK 1108a28): S. TH., lect.9. 12. L.2 c.7 n.12 (BK 1108a20). 13. L.2 c.7 n.13 (BK 1108a24). 14. *Eth.* 1.2 c.7 n.1 (BK 1107a32). 15. Cf. a.4 sol. al final. 16. §31: MG 3,732.

---

a La fortaleza y la mansedumbre, enumeradas al final del artículo quinto, sin justificación en el cuerpo del artículo, habían sido ya explicadas en el artículo cuarto, y vuelven a aparecer en la respuesta *ad 4* del artículo quinto.

CUESTIÓN 61

Sobre las virtudes cardinales

A continuación se ha de tratar de las virtudes cardinales (cf. q.58 introd.). Y son cinco los problemas a atender:

1. Las virtudes morales, ¿deben llamarse cardinales o principales?—2. El número de las mismas.—3. ¿Cuáles son?—4. ¿Difieren entre sí?—5. ¿Se dividen convenientemente en virtudes políticas, purgativas, de alma purificada y ejemplares?

ARTICULO 1

¿Deben llamarse cardinales o principales las virtudes morales?

Infra q.66 a.4; *In Sent.* 3 d.33 q.2 a.1 q.ª2; *De virtut.* a.12 ad 24; *De virt. card.* a.1.

Objeciones por las que parece que las virtudes morales no deben llamarse cardinales o principales.

1. *Las cosas que se dividen por oposición son simultáneas en naturaleza,* como se dice en los *Predicamentos*[1], y así no es una más principal que otra. Pero todas las virtudes dividen por oposición el género de virtud. Luego ninguna de ellas debe llamarse principal.

2. El fin es más principal que las cosas que se ordenan al fin. Pero las virtudes teologales versan sobre el fin, mientras que las virtudes morales versan sobre los medios para el fin. Luego no deben llamarse virtudes principales o cardinales las virtudes morales, sino más bien las teologales.

3. Es más principal aquello que es tal por esencia que lo que lo es por participación. Pero las virtudes intelectuales pertenecen a lo que es racional por esencia, mientras que las virtudes morales pertenecen a lo que es racional por participación, según se ha dicho anteriormente (q.56 a.6 ad 2; q.58 a.3; q.59 a.4 obj.2). Luego no son las principales las virtudes morales, sino más bien las intelectuales.

En cambio, dice San Ambrosio, en *Super Lucam*[2], al exponer aquello de «bienaventurados los pobres de espíritu»: *Sabemos que hay cuatro virtudes cardinales, a saber: la templanza, lajusticia, la prudencia y la fortaleza.* Pero éstas son virtudes morales. Luego las virtudes morales son virtudes cardinales.

Solución. *Hay que decir:* Cuando hablamos de la virtud, sin más, se entiende que nos referimos a la virtud humana. Pero, según se ha dicho anteriormente (q.56 a.3), virtud humana, según la razón perfecta de virtud, es aquella que requiere rectitud del apetito, pues tal virtud no sólo confiere facultad de obrar bien, sino que causa también el uso de la buena obra. En cambio, según la razón imperfecta de virtud, se dice también virtud aquella que no requiere rectitud del apetito, porque sólo confiere facultad de obrar bien, sin causar el ejercicio de la buena obra. Ahora bien, es sabido que lo perfecto es más principal que lo imperfecto. Por consiguiente, las virtudes que implican rectitud del apetito son principales. Tales son las virtudes morales, y, entre las intelectuales, la prudencia, que es también de algún modo virtud moral, por razón de la materia, según consta por lo dicho anteriormente (q.57 a.4; q.58 a.3 ad 1). Por consiguiente, las llamadas virtudes principales o cardinales están convenientemente colocadas entre las virtudes morales[a].

1. ARISTÓTELES, c.10 n.3 (BK 14b33). 2. *In Luc.* 1.5 sobre 6,20: ML 15,1738.

a Como ya indicamos en la introducción al tratado III e), «virtudes cardinales» en el sentido más propio, como las entiende Santo Tomás, no son todas las virtudes morales, sino cuatro especies átomas de ellas, que ejercen especial influjo sobre las de su género. La metáfora patrística de los *cardines* o quicios tiene resonancias bíblicas: «Como las puertas giran en sus quicios, así el perezoso en su lecho» (Prov 26,14).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando un género unívoco se divide en sus especies, entonces las partes de la división son iguales en cuanto a la razón genérica, si bien en cuanto a la naturaleza real una especie es más principal y más perfecta que la otra, como el hombre respecto de los demás animales. Pero cuando se trata de la división de un todo análogo, que se predica de sus partes según un orden de prioridad y posterioridad, entonces nada prohibe que una sea más principal que otra, incluso en cuanto a la razón común, como la sustancia se dice ente de modo más principal que el accidente. Y tal es la división de las virtudes en diversos géneros de virtudes, ya que el bien de la razón no se da en todas ellas según el mismo orden.

2. *A la segunda hay que decir:* Las virtudes teológicas están por encima del hombre, según se ha dicho anteriormente (q.58 a.3 ad 3). Por eso no son propiamente virtudes humanas, sino *sobrehumanas* o divinas.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque las demás virtudes intelectuales, distintas de la prudencia, sean más principales que las morales en cuanto al sujeto, sin embargo, no son más principales en cuanto a la razón de virtud, que se refiere al bien, que es el objeto del apetito.

ARTICULO 2

¿Son cuatro las virtudes cardinales?

Infra q.66 a.4; *In Sent.* 3 d.33 q.2 a.1 q.ª3; *In Ethic.* 2 lect.8; *De virtut.* a.12 ad 25; *De virt. card.* a.1.

Objeciones por las que parece que las virtudes cardinales no son cuatro.

1. La prudencia dirige a las demás virtudes morales, según consta por lo dicho anteriormente (q.58 a.4). Pero lo que dirige otras cosas es principal. Luego sólo la prudencia es virtud principal.

2. Las virtudes principales son de algún modo morales. Pero a las operaciones morales somos dirigidos por la razón práctica y por el apetito recto, según se dice en el libro VI *Ethic.*[3] Luego sólo hay dos virtudes cardinales.

3. También entre otras virtudes una es más principal que otra. Pero para que una virtud se llame principal no se requiere que sea principal respecto de todas, sino respecto de algunas. Luego parece que son muchas más las virtudes principales.

En cambio está la afirmación de San Gregorio, en el libro II *Moral.*[4]: *Toda la estructura del bien obrar se levanta sobre cuatro virtudes.*

Solución. *Hay que decir:* El número de determinadas cosas puede tomarse, bien atendiendo a los principios formales, bien a los sujetos en que se dan. De uno y otro modo resultan ser cuatro las virtudes cardinales. Efectivamente, el principio formal de la virtud, de la que ahora hablamos, es el bien de la razón. Y éste puede considerarse de dos modos. Uno, en cuanto que consiste en la misma consideración de la razón, y así habrá una virtud principal, que se llama *prudencia.* De otro modo, en cuanto que el orden de la razón se realiza en alguna otra cosa; bien sean las operaciones, y así resulta la *justicia;* bien sean las pasiones, y así es necesario que existan dos virtudes, porque es necesario poner el orden de la razón en las pasiones, habida cuenta de su repugnancia a la razón, que se manifiesta de dos modos: uno, en cuanto que la pasión impulsa a algo contrario a la razón; y así es necesario que la pasión sea reprimida, de donde le viene el nombre a la *templanza;* de otro modo, en cuanto que la pasión retrae de realizar lo que la razón dicta, como es al temor de los peligros y de los trabajos, y así es necesaio que el hombre se afiance en lo que dicta la razón para que no retroceda, de donde le viene el nombre a la *fortaleza.*

De modo parecido resulta el mismo número atendiendo al sujeto, pues el sujeto de la virtud, de la que hablamos ahora, es cuádruple, a saber: el que es racional por esencia, al que perfecciona la *prudencia;* y el que es racional por participación, que se divide en tres: la voluntad, que es el sujeto de la *justicia;* el apetito concupiscible, que es el sujeto de la *templanza;* y el apetito irascible, que es el sujeto de la *fortaleza.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La prudencia es ab-

3. ARISTÓTELES, c.2 n.2 (BK 1139a24): S. TH., lect.2. 4. C.49: ML 75,592.

solutamente la más principal de todas; pero las demás son principales cada una en su género.

2. *A la segunda hay que decir:* El sujeto racional por participación es triple, según queda dicho (en la sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Todas las otras virtudes, de las cuales una es más principal que otra, se reducen a las cuatro mencionadas, lo mismo en cuanto al sujeto que en cuanto a las razones formales.

ARTICULO 3

¿Deben llamarse principales otras virtudes más bien que éstas?

In Sent. 3 d.33 q.2 a.1 q.ª4; *In Ethic.* 2 lect.8; *De virtut.* a.12 ad 26; *De virt. card.* a.1.

Objeciones por las que parece que otras virtudes deben llamarse principales más que éstas.

1. Aquello que es máximo en cada género parece ser lo más principal. Pero *la magnanimidad obra lo grande en todas las virtudes,* según se dice en el libro IV *Ethic.*[5] Luego la magnanimidad debe llamarse, más que ninguna otra, virtud principal.

2. Aquello por lo que las demás virtudes se afianzan parece que es virtud principalísima. Pero tal es la humildad, pues dice San Gregorio[6] que *quien posee las demás virtudes sin la humildad es como quien lleva pajas contra el viento.* Luego parece que la humildad es la virtud principalísima.

3. Aquello que es perfectísimo parece ser lo principal. Pero eso es propio de la paciencia, según aquello de Sant 1,4: *La paciencia tiene obra perfecta.* Luego la paciencia debe tenerse por virtud principal.

En cambio, Tulio Cicerón, en su *Rhetorica*[7], reduce todas las otras a estas cuatro.

Solución. *Hay que decir:* Según se ha dicho anteriormente (a.2), estas cuatro virtudes cardinales se toman según las cuatro razones formales de virtud en el sentido en que hablamos ahora de ella; razones que en algunos actos y pasiones se dan de manera principal. Así, el bien que consiste en la consideración de la razón, se encuentra principalmente en el mismo imperio de la razón, no en el consejo ni en el juicio, según queda dicho (q.57 a.6). De modo parecido, el bien de la razón tal como se realiza en las operaciones en cuanto rectas y debidas se encuentra principalmente en los cambios y distribuciones que se tienen con otros en igualdad. El bien de refrenar las pasiones se encuentra principalmente en las pasiones que son más difíciles de reprimir, que son las delectaciones del tacto. Y el bien de la firmeza para mantenerse en el bien de la razón frente al ímpetu de las pasiones se manifiesta principalmente en los peligros de muerte, contra los cuales es muy difícil mantenerse firme.

Así, pues, podemos considerar las cuatro antedichas virtudes de dos modos. Uno, en cuanto a las razones formales comunes, y en este sentido se llaman principales, como generales a todas las virtudes, de manera que toda virtud que obre el bien en la consideración de la razón se llame prudencia; y que toda virtud que obra el bien debido y recto se llame justicia; y que toda virtud que cohibe y reprime las pasiones se llame templanza; y que toda virtud que fortalece el alma contra cualquier pasión se llame fortaleza. Y en este sentido hablan muchos de estas virtudes, tanto doctores sagrados[8] como filósofos[9]. De este modo, las otras virtudes están contenidas en éstas. Teniendo esto en cuenta, cesan todas las objeciones.

Pero también pueden considerarse de otro modo, en cuanto que estas virtudes reciben su denominación de aquello que es principal en cada materia, y así son virtudes especiales, contradivididas de las demás. Se llaman, sin embargo, principales respecto de las otras por la principalidad de la materia. Así se llama prudencia a la que es preceptiva; se llama justicia a la que versa sobre las acciones debidas entre iguales; se llama templanza a la que reprime la concupiscencia de los

5. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (BK 1123B30): S. TH., lect.8. 6. *In Evang.* 1.1 hom. 7: ML 76,1103. 7. L.2 c.53-54 (DD 1,165). 8. Cf. S. AMBROSIO, *De off. minist.* 1.1 c.36: ML 16,82; S. AGUSTÍN, *De mor. Eccl. cathol.* 1.1 c.15: ML 32,1322; S. GREGORIO, *Moral.* 1.22 c.1: ML 76,212. 9. Cf. SÉNECA, *Ad Lucilium* epist. 67 (DD 651).

placeres del tacto; y se llama fortaleza a la que causa firmeza ante los peligros de muerte.

Y así cesan también *todas las objeciones:* porque si otras virtudes pueden ofrecer otros modos de principalidad, éstas, sin embargo, se llaman principales por razón de la materia, según queda dicho (sol.).

ARTICULO 4

¿Se distinguen entre sí las cuatro virtudes cardinales?

In Sent. 3 d.33 q.1 a.1 q.ª3; *In Ethic.* 2 lect.8; *De virtut.* a.12 ad 23; *De virt. card.* a.1 ad 1.

Objeciones por las que parece que las cuatro antedichas virtudes no son virtudes diversas ni distintas entre sí.

1. Dice San Gregorio, en el libro XXII *Moral.*[10], que *la prudencia no es verdadera si no es justa, templada y fuerte; ni es perfecta la templanza si no es fuerte, justa y prudente; ni es íntegra la fortaleza si no es prudente, templada y justa; ni es verdadera la justicia si no es prudente, fuerte y templada.* Pero esto no ocurriría si las dichas cuatro virtudes fuesen distintas entre sí, pues las diversas especies de un mismo género no se denominan mutuamente. Luego dichas virtudes no se distinguen entre sí.

2. Tratándose de cosas distintas entre sí, lo que es propio de una no se atribuye a otra. Pero lo que es de la templanza se atribuye a la fortaleza, pues dice San Ambrosio, en el libro I *De offic.* [11]: *Con razón se habla de fortaleza cuando cada uno se vence a sí mismo, y no se deja ablandar y doblegar por ningún atractivo.* Y de la templanza también dice[12] que *guarda la medida u orden en todas las cosas que juagamos que han de ser hechas o dichas.* Luego parece que estas virtudes no son distintas entre sí.

3. Dice el Filósofo, en el libro II *Ethic.*[13], que para la virtud se requieren estas cosas: *primero, que sepa lo que hace; segundo, que elija, y que elija por un fin determinado; tercero, que se mantenga firme e inmóvil en el obrar.* Pero la primera condición parece pertenecer a la prudencia, que es la recta razón de lo agible; la segunda, esto es, el elegir, parece pertenecer a la templanza, por la que uno no obra por pasión, sino por elección, refrenando las pasiones; la tercera, el que uno obre por el fin debido, alude a una cierta rectitud, que parece pertenecer a la justicia; la última, esto es, la firmeza e inmovilidad, pertenece a la fortaleza. Luego cualquiera de estas virtudes es condición general de todas las virtudes. Luego no se distinguen entre sí.

En cambio, dice San Agustín, en el libro *De moribus Eccles.*[14], que *la virtud es cuádruple debido al efecto vario del amor,* y a continuación habla de las cuatro antedichas virtudes. Luego esas cuatro virtudes son distintas entre sí.

Solución. *Hay que decir:* Según se ha dicho anteriormente (a.3), las antedichas cuatro virtudes son tomadas en dos acepciones por los diversos autores. Unos[15] las toman en cuanto significan ciertas condiciones generales del alma humana, que se encuentran en todas las virtudes, de modo que la prudencia no es otra cosa que cierta rectitud de discreción en toda clase de actos y de materias; la justicia, cierta rectitud de alma por la que el hombre obra lo que debe en cualquier materia; la templanza, cierta disposición del alma que modera cualquier pasión u operación, para que no traspasen los límites debidos; la fortaleza, cierta disposición del alma por la que se afianza en lo que es conforme a la razón frente a cualquier ímpetu pasional o al cansancio de las operaciones. Ahora bien, estas cuatro condiciones distinguidas de este modo no importan diversidad de hábitos virtuosos en cuanto a la justicia, la templanza y la fortaleza. En efecto, a cualquier virtud moral, por el hecho de ser hábito, le corresponde cierta firmeza, para no dejarse mover en contrario, lo cual se ha dicho que pertenece a la fortaleza. Por ser virtud, ha de ordenarse al bien, en lo cual va implícita la razón de rectitud o débito, que se decía pertenecer a la justicia. Por ser virtud moral que participa de la razón ha de mantener el modo de la razón en

10. C.1: ML 76,212. 11. C.36: ML 16,82. 12. C.24: ML 16,62. 13. ARISTÓTELES, c.4 n.3 (BK 1105a31): S. TH., lect.4. 14. C.15: ML 32,1322. 15. A esta opinión se refiere S. ALBERTO MAGNO, *Summa de bono,* quien la atribuye a Felipe Canciller.

todo sin extralimitarse, que se decía pertenecer a la templanza. Tan sólo el tener discreción, que se atribuía a la prudencia, parece distinguirse de las otras tres condiciones, en cuanto que esto pertenece a la misma razón por esencia, mientras que las otras tres condiciones importan cierta participación de la razón, a modo de cierta aplicación a las pasiones u operaciones. Así, pues, según esto, la prudencia sería virtud distinta de las otras tres; mas las otras tres no serían virtudes distintas entre sí, pues es claro que una misma e idéntica virtud es hábito y es virtud y es moral.

Otros[16], en cambio, con más acierto, toman estas cuatro virtudes en su determinación a materias especiales, de modo que cada una de ellas se concreta en una materia en la que es de alabar principalmente aquella condición general que da nombre a la virtud, conforme se ha dicho anteriormente (a.3). Y en este aspecto es manifiesto que dichas virtudes son hábitos diversos, distintos según la diversidad de objetos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Gregorio habla de las cuatro virtudes mencionadas según la primera acepción. O también puede decirse que estas cuatro virtudes se intercambian la denominación por cierta redundancia, pues lo que es propio de la prudencia redunda en las otras virtudes en cuanto que están dirigidas por la prudencia. Y cada una de las demás redunda en las otras en el sentido de que quien puede lo que es más difícil puede también lo que es menos difícil. De ahí que quien puede refrenar las concupiscencias de los placeres del tacto para que no se excedan en el modo, lo que es dificilísimo, se habilita por lo mismo para refrenar la audacia de cara a los peligros de muerte, para que no acometa inmoderadamente, lo cual es mucho más fácil, y en este sentido se habla de fortaleza temperada. A su vez, se dice que la templanza es fuerte por la redundancia de la fortaleza en ella, en el sentido de que quien tiene, por la fortaleza, el ánimo firme frente a los peligros de muerte, cosa dificilísima, está habilitado para mantenerse firme frente a los ímpetus de las delectaciones, pues, como dice Tulio Cicerón, en el libro I *De offic.*[17], *no es razonable que quien no se doblega por el miedo, sea vencido por la concupiscencia; ni que sea vencido por el placer quien se muestra invicto en el trabajo.*

2. *A la segunda hay que decir:* Por lo dicho ya es clara la respuesta a la segunda objeción, pues la templanza guarda la moderación en todo, y la fortaleza mantiene el ánimo inflexible contra el atractivo de los placeres, bien en cuanto que estas virtudes significan ciertas condiciones generales de las virtudes, bien por redundancia, según queda explicado.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquellas cuatro condiciones generales de las virtudes que señala el Filósofo no son propias de las virtudes de que estamos hablando, aunque pueden apropiarse a ellas conforme se ha explicado (sol.).

ARTICULO 5

¿Se dividen convenientemente las virtudes cardinales en virtudes políticas, purgativas, de alma purificada y ejemplares?

In Sent. 3 d.33 q.1 a.4 ad 2; d.34 q.1 a.1 obj.6; *De verit.* q.26 a.8 ad 2.

Objeciones por las que parece que estas cuatro virtudes no se dividen convenientemente en virtudes ejemplares, de alma purificada, purgativas y políticas.

1. Según dice Macrobio, en el libro I *Super somnium Scipionis™, las virtudes ejemplares son las que existen en la misma mente divina.* Pero dice el Filósofo, en el libro X *Ethic.*[19], que *es ridículo atribuir a Dios justicia, fortaleza, templanza y prudencia.* Luego estas virtudes no pueden ser ejemplares.

2. Se llaman virtudes de alma purificada las que existen sin pasiones, pues dice Macrobio[20] que *es propio de la templanza de alma purificada no reprimir las concupiscencias terrenas, sino olvidarlas totalmente; y de la fortaleza, ignorar las pasiones, no vencerlas.* Ahora bien, se ha dicho anteriormente (q.59 a.5) que estas virtudes

16. ARISTÓTELES, *Eth.* 1.2 c.7 n.2 (BK 1107a33); cf. también CICERÓN, *De iuvent.* 1.2 c.53 (DD 1,165). 17. C.20 (DD 4,441). 18. C.8 (DD 33). 19. ARISTÓTELES, c.8 n.7 (BK 1178b10): S. TH., lect.12. 20. *In somn. Scipion.* 1.1 c.8 (DD 33).

no pueden darse sin pasiones. Luego las virtudes cardinales no pueden ser virtudes de alma purificada.

3. Llama purgativas[21] a las virtudes de aquellos hombres *que con cierta huida de las cosas humanas se entregan exclusivamente a las divinas.* Pero esto parece vicioso, pues dice Tulio Cicerón, en el libro I *De offic.*[22], que *a quienes dicen despreciar lo que la mayoría admira, el poder y la magistratura, pienso que no sólo no se les ha de alabar, sino que más bien se les ha de vituperar.* Luego no hay virtudes purgativas.

4. Llama virtudes políticas[23] a aquellas *por las que los buenos varones trabajan por el bien de la república y por la seguridad de la ciudad.* Pero al bien común tan sólo se ordena la justicia legal, según dice Aristóteles, en el libro V *Ethic.*[24] Luego, las otras virtudes no deben llamarse políticas.

En cambio, dice Macrobio en el lugar citado[25]: *Platino, príncipe con Platón entre los maestros de filosofía, dice que «son cuatro los géneros de las virtudes cuaternas. Las primeras de ellas se llaman políticas; las segundas, purgativas; las terceras, de alma purificada; las cuartas, ejemplares».*

Solución. *Hay que decir:* Como dice San Agustín, en el libro *De moribus Eccles.*[26], *es necesario que el alma vaya en pos de algo para que pueda nacer en ella la virtud; y esto es Dios, cuyo seguimiento nos hace vivir bien.* Es necesario, por tanto, que el ejemplar de la virtud humana preexista en Dios, lo mismo que en El preexisten las razones de todas las cosas. Así, pues, la virtud puede ser considerada en cuanto existiendo ejemplarmente en Dios; y, en este sentido, se habla de virtudes *ejemplares,* de modo que la misma mente divina se llame en Dios prudencia; templanza, la conversión de la intención divina sobre sí mismo, al modo como en nosotros entendemos por templanza la conformidad del apetito concupiscible con la razón; la fortaleza de Dios es su inmutabilidad; y la justicia de Dios es el cumplimiento de la ley eterna en sus obras, tal como dijo Plotino[27].

Y dado que el hombre es por naturaleza animal político, estas virtudes, en cuanto que existen en el hombre según la condición de su naturaleza, se llaman *políticas,* por cuanto el hombre mediante estas virtudes se comporta rectamente en las actividades humanas. En tal sentido hemos hablado de estas virtudes hasta aquí.

Pero como pertenece también al hombre tender cuanto puede a las cosas divinas, según dice también el Filósofo, en el libro X *Ethic.*[28], y nos lo recomienda de muchas maneras la Sagrada Escritura, como aquel pasaje de Mt 5,48: *Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto,* es necesario poner algunas virtudes medias entre las políticas, que son virtudes humanas, y las ejemplares, que son virtudes divinas. Estas virtudes intermedias se distinguen según la diversidad que hay entre el movimiento y el término. Es decir, que unas son las virtudes de los que están en camino tendiendo a la semejanza divina, y se llaman virtudes *purgativas.* Entonces, la prudencia, mediante la contemplación de las cosas divinas, se desentiende de todas las cosas mundanas, y dirige todo el pensamiento del alma a Dios; la templanza abandona, en cuanto lo permite la naturaleza, los cuidados que pide el cuerpo; la fortaleza hace que el alma no tema abandonar el cuerpo y elevarse a las cosas superiores; y la justicia hace que el alma consienta totalmente seguir el camino de tal propósito. Otras son las virtudes de los que ya han conseguido la semejanza divina, y éstas se llaman virtudes *del alma ya purificada.* Entonces la prudencia se ocupa tan sólo en contemplar las cosas divinas; la templanza desconoce los deseos terrenos; la fortaleza ignora las pasiones; la justicia, imitando la mente divina, se asocia con ella en alianza perpetua. Se trata de las virtudes de los bienaventurados, o de algunas personas muy perfectas de este mundo[b].

21. MACROBIO, *In somn. Scipion.* l.1 c.6 (DD 32). 22. C.21 (DD 4,441). 23. MACROBIO, *In somn. Scipion.* l.1 c.6 (DD 32). 24. ARISTÓTELES, c.1 n.13 (BK 1129b15). 25. *In somn. Scipion.* 1.1 c.8 (DD 32). 26. C.6: ML 32,1314. 27. Cf. MACROBIO, *In somn. Scipion.* 1.1 c.8 (DD 34). 28. ARISTÓTELES, c.7 n.8 (BK 1177b26): S. TH., lect.11.

b Santo Tomás acepta la división de Macrobio de las virtudes en *políticas, purgativas, de alma purificada y ejemplares,* como otros tantos grados de perfección accidental de la virtud. El aspec-

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo habla de estas virtudes referidas a las cosas humanas, por ejemplo, la justicia que versa sobre las compras y ventas; la fortaleza, que versa sobre los temores, y la templanza que versa sobre las concupiscencias; pues en este sentido es ridículo atribuirlas a Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Las virtudes humanas, es decir, las virtudes de los hombres que viven en este mundo, versan sobre las pasiones. Pero las virtudes de los hombres que han conseguido la plena bienaventuranza se dan sin las pasiones. Por eso dice Plotino[29] que *las virtudes políticas suavizan las pasiones,* es decir, las reducen al medio; *las segundas,* es decir, las purgativas, *las quitan; las terceras,* que son las del alma purgada, *las olvidan; en las cuartas,* es decir, en las ejemplares, *no se permite nombrarlas.* Aunque también pueda decirse que habla aquí de las pasiones en cuanto significan ciertos movimientos desordenados.

3. *A la tercera hay que decir:* Descuidar las cosas humanas cuando la necesidad se impone, es vicioso. En otros casos es virtuoso. Por eso dice Tulio Cicerón poco antes[30]: *Quizás haya que tener concesiones con los que no se ocupan de la república, porque, dotados de excelente ingenio, se dedicaron a la enseñanza; y también con aquellos que, por su débil salud o impedidos por alguna causa más grave, se retiraron de la vida pública, cediendo a otros el poder y la gloria de su administración.* Lo cual concuerda con aquello que dice San Agustín, en el libro XIX *De civ. Dei*[31]: *La caridad de la verdad busca el ocio santo; la necesidad de la caridad asume el negocio justo. Si nadie impone esta carga, uno se ha de dedicar a la búsqueda y contemplación de la verdad; pero si se impone, uno ha de aceptarla por la necesidad de la caridad.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Sólo la justicia legal mira directamente al bien común; pero ella, por el imperio, convoca a todas las demás virtudes al bien común, según dice el Filósofo, en el libro V *Ethic.*[32] Pues hay que tener en cuenta que a las virtudes políticas, tal como se entienden aquí, pertenece no sólo obrar bien en orden al bien común, sino también respecto de las partes del bien común, como son las familias y las personas en particular.

29. MACROBIO, *In somn. Scipion.* l.1 c.8 (DD 32). 30. *De off.* l.1 c.21 (DD 4,441). 31. C.19: ML 41,647. 32. ARISTÓTELES, c.1 n.15 (BK 1129b31): S. TH., lect.2.

to histórico-doctrinal de este artículo se encuentra cuidadosamente estudiado en la obra citada en bibliografía de H. van Lieshout.

CUESTIÓN 62

Sobre las virtudes teológicas

Seguidamente hemos de tratar de las virtudes teológicas (cf. q.57 introd.), indagando cuatro cosas sobre ellas:

1. ¿Existen algunas virtudes teológicas?—2. ¿Son las virtudes teológicas distintas de las virtudes intelectuales y morales?—3. ¿Cuántas y cuáles son?—4. El orden entre ellas.

ARTICULO 1

¿Existen algunas virtudes teológicas?

In Sent. 3 d.23 q.1 a.4 q.ª3; *De virtut.* a.10 y 12.

Objeciones por las que parece que no existen algunas virtudes teológicas.

1. Según se dice en el libro VII *Physic.* [1], *la virtud es disposición de lo perfecto para lo óptimo; y entiendo por perfecto lo que está dispuesto de acuerdo con la naturaleza.* Pero lo que es divino está por encima de la naturaleza del hombre. Luego las virtudes teológicas no son virtudes del hombre.

2. Se dice que las virtudes teológicas son como virtudes divinas. Pero las virtudes divinas son las virtudes ejemplares, según se ha dicho (q.61 a.5), que no existen en nosotros, sino en Dios. Luego las virtudes teológicas no son virtudes del hombre.

3. Se llama virtudes teológicas a aquellas por las que nos ordenamos a Dios, que es el primer principio y el último fin de las cosas. Pero el hombre, por la misma naturaleza de la razón y de la voluntad, está ordenado al primer principio y al último fin. Luego la razón y la voluntad, para ordenarse a Dios, no requieren otros hábitos de virtudes teológicas.

En cambio, los preceptos de la ley se refieren a los actos de las virtudes. Pero sobre los actos de la fe, la esperanza y la caridad se dan preceptos en la ley divina, pues en Eclo 2,8ss, se dice: *Los que teméis al Señor creed en El;* y también: *esperad en El;* y: *amadle.* Luego la fe, la esperanza y la caridad son virtudes que ordenan a Dios; son, por tanto, teológicas.

Solución. *Hay que decir:* La virtud perfecciona al hombre para aquellos actos por los que se ordena a la bienaventuranza, según consta por lo dicho anteriormente (q.5 a.7). Pero hay una doble bienaventuranza o felicidad del hombre, según se ha dicho anteriormente (q.5 a.5). Una es proporcionada a la naturaleza humana, es decir, que el hombre puede llegar a ella por los principios de su naturaleza. Otra es la bienaventuranza que excede la naturaleza del hombre, a la cual no puede llegar el hombre si no es con la ayuda divina mediante una cierta participación de la divinidad, conforme a aquello que se dice en 2 Pe 1,4, que por Cristo hemos sido hechos *partícipes de la naturaleza divina.* Y como esta bienaventuranza excede la proporción de la naturaleza humana, los principios naturales del hombre que le sirven para obrar bien proporcionalmente a su naturaleza, no son suficientes para ordenar al hombre a dicha bienaventuranza. De ahí que sea necesario que se le sobreañadan al hombre algunos principios divinos por los cuales se ordene a la bienaventuranza sobrenatural, al modo como por los principios naturales se ordena al fin connatural, aunque sea con la indispensable ayuda divina. Y estos principios se llaman virtudes *teológicas",* en primer lu-

1. ARISTÓTELES, Text. 17 (BK 246b23): S. TH., lect.5; cf. l.7 c.3 n.4 (BK 246a13).

a La denominación de virtudes *teológicas* (BENEDICTO XII, *Benedictos Deus:* DS 1000) o *teologales* (como las llamaba el C.I.C. anterior, can.2104) aparece en el siglo xn como equivalente de virtudes *católicas, meritorias* o *infusas,* de las que hablaban los *teólogos,* en contraposición a las

gar, porque tienen a Dios por objeto, en cuanto que por ellas nos ordenamos rectamente a Dios; segundo, porque sólo Dios nos las infunde; y tercero, porque solamente son conocidas mediante la divina revelación, contenida en la Sagrada Escritura.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Una naturaleza puede ser atribuida a una cosa de dos modos. Uno, por esencia; y en este sentido las virtudes teológicas exceden la naturaleza del hombre. De otro modo, por participación, al modo como el leño ardiendo participa la naturaleza del fuego; y en este sentido el hombre se hace de algún modo partícipe de la naturaleza divina, según queda dicho (sol.). Y así estas virtudes convienen al hombre según la naturaleza participada.

2. *A la segunda hay que decir:* Estas virtudes no se llaman divinas como si Dios fuese virtuoso por ellas, sino porque Dios nos hace virtuosos por ellas y porque por ellas nos ordenamos a Dios. De ahí que no sean virtudes ejemplares, sino hechas a imitación de ellas.

3. *A la tercera hay que decir:* La razón y la voluntad están naturalmente ordenadas a Dios, en cuanto que es principio y fin de la naturaleza, y según la proporción de la naturaleza. Pero en cuanto que es objeto de la bienaventuranza sobrenatural, la razón y la voluntad no están suficientemente ordenadas a El por su propia naturaleza.

ARTICULO 2

¿Son las virtudes teológicas distintas de las virtudes intelectuales y morales?

In Sent. 3 d.23 q.1 a.4 q.[a]3; *De verit.* q.14 a.3 ad 9; *De virtut.* a.12.

Objeciones por las que parece que las virtudes teológicas no se distinguen de las virtudes morales e intelectuales.

1. Las virtudes teológicas, si existen en el alma humana, es necesario que la perfeccionen, o en su parte intelectiva, o en su parte apetitiva. Pero las virtudes que perfeccionan la parte intelectiva se llaman intelectuales, y las virtudes que perfeccionan la parte apetitiva son las morales. Luego las virtudes teológicas no se distinguen de las morales e intelectuales.

2. Se llaman virtudes teológicas las que nos ordenan a Dios. Pero entre las virtudes intelectuales hay una que nos ordena a Dios, esta es la sabiduría, que trata de las cosas divinas, puesto que considera la causa suprema. Luego las virtudes teológicas no se distinguen de las virtudes intelectuales.

3. San Agustín muestra, en el libro *De moribus Eccles.*[2], cómo las cuatro virtudes cardinales constituyen *el orden del amor*. Pero el amor es la caridad, que se señala como virtud teológica. Luego las virtudes morales no difieren de las teológicas.

En cambio, lo que está por encima de la naturaleza del hombre se distingue de lo que es conforme a ella. Pero las virtudes teológicas están por encima de la naturaleza del hombre, a la que corresponden, según la naturaleza, las virtudes intelectuales y morales, según consta por lo dicho anteriormente (q.58 a.3). Luego se distinguen entre sí.

Solución. *Hay que decir:* Según se ha dicho anteriormente (q.54 a.2 ad 1), los hábitos se distinguen específicamente según la diferencia formal de los objetos. Pero el objeto de las virtudes teológicas es el mismo Dios, fin último de las cosas, en cuanto excede el conocimiento de nuestra razón. En cambio, el objeto de las virtudes intelectuales y morales es

2. C.15: ML 32,1322.

virtudes políticas de que hablaban los filósofos. En el siglo XIII, al tratar de distinguir las tres virtudes infusas principales (fe, esperanza, caridad) de las demás virtudes católicas o teológicas, se reservó el nombre de teológicas o teologales para la tríada principal, que tiene a Dios por *objeto propio,* dando a las otras el nombre de morales o cardinales. Fueron Guillermo de Auxerre y Felipe el Canciller quienes pusieron en circulación esta denominación precisa. La fe, la esperanza y la caridad se llaman teológicas no sólo por ser causadas inmediatamente por Dios (como las demás infusas), por ser conocidas por divina revelación y ocuparse de ellas los teólogos (como de las demás virtudes católicas), sino y principalmente por tener a Dios *(Theos)* por objeto.

algo que puede ser comprendido por la razón humana. Por consiguiente, las virtudes teológicas se distinguen específicamente de las morales e intelectuales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las virtudes intelectuales y morales perfeccionan el entendimiento y el apetito del hombre según la proporción de la naturaleza humana, mientras que las virtudes teológicas los perfeccionan sobrenaturalmente.

2. *A la segunda hay que decir:* La sabiduría que el Filósofo señala[3] como virtud intelectual considera las cosas divinas en cuanto que son objeto de investigación por la razón humana. En cambio, la virtud teológica versa sobre ellas en cuanto que exceden la razón humana.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque la caridad sea amor, sin embargo, no todo amor es caridad. Por tanto, cuando se dice que toda virtud es orden del amor, la afirmación puede entenderse del amor en su acepción común o del amor de caridad. Si se toma el amor en su acepción común, entonces se dice que cada virtud es orden del amor en cuanto que para cualquiera de las virtudes cardinales se requiere que el afecto esté ordenado, y la raíz y principio de todo afecto es el amor, según se ha dicho anteriormente (q.27 a.4; q.28 a.6 ad 2; q.41 a.2 ad 1; q.56 a.3 ad 1). Pero si la afirmación se entiende del amor de caridad, entonces no quiere decir que cualquiera otra virtud sea esencialmente caridad, sino que todas las demás virtudes dependen de algún modo de la caridad, según se hará ver más adelante (q.65 a.2.4; 2-2 q.23 a.7).

ARTICULO 3

¿Son la fe, la esperanza y la caridad adecuadamente las virtudes teológicas?

2-2 q.17 a.6; *In Sent.* 3 d.23 q.1 a.5; d.26 q.2 a.3 q.M; *In I Cor.* 13 lect.2 y 4; *De virtut.* a.10 y 12; *In Col.* c.1 lect.2.

Objeciones por las que parece que la fe, la esperanza y la caridad no es la enumeración adecuada de las virtudes teológicas.

1. Las virtudes teológicas están respecto de la bienaventuranza divina en la misma relación que la inclinación natural respecto del fin connatural. Pero entre las virtudes ordenadas al fin connatural no se señala más que una virtud natural, a saber, el entendimiento de los principios. Luego no debe haber más que una virtud teológica.

2. Las virtudes teológicas son más perfectas que las virtudes intelectuales y morales. Pero entre las virtudes intelectuales no se señala la fe, que es algo menos que virtud, por ser un conocimiento imperfecto. De modo parecido, tampoco entre las virtudes morales se señala la esperanza, que es algo menos que virtud, por ser una pasión. Luego mucho menos deben señalarse como virtudes teológicas.

3. Las virtudes teológicas ordenan el alma del hombre a Dios. Pero el alma del hombre no puede ordenarse a Dios sino por su parte intelectiva, en la que está el entendimiento y la voluntad. Luego no debe haber más que dos virtudes teológicas, una que perfeccione el entendimiento y otra que perfeccione la voluntad.

En cambio, dice San Pablo, 1 Cor 13,13: *Ahora permanecen la fe, la esperanza, la caridad; estas tres.*

Solución. *Hay que decir:* Según queda dicho (a.1), las virtudes teológicas ordenan al hombre a la bienaventuranza sobrenatural al modo como la inclinación natural. Pero esto sucede de dos modos. Primero, según la razón o entendimiento, en cuanto contiene los primeros principios universales, que nos son conocidos por la luz natural del entendimiento, de los que parte la razón, tanto en el orden especulativo como en el orden práctico. Segundo, por la rectitud de la voluntad, que tiende naturalmente al bien de la razón.

Pero estas dos cosas son insuficientes en orden a la bienaventuranza sobrenatural según aquello de 1 Cor 2,9: *Ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman.* Fue, pues, necesario que en cuanto a lo uno y a lo otro el hombre fuese sobrenaturalmente dotado para or-

3. ARISTÓTELES, *Eth.* l.6 c.3 n.1 (BK 1139b17).

denarlo al fin sobrenatural. Y así, primeramente, en cuanto al entendimiento, se dota al hombre de ciertos principios sobrenaturales conocidos por la luz divina: son las verdades a creer, sobre las que versa la fe. En segundo lugar, la voluntad se ordena a aquel fin, en cuanto al movimiento de intención, que tiende a él como a algo que es posible conseguir, lo cual pertenece a la esperanza; y en cuanto a cierta unión espiritual, por la que se transforma de algún modo en aquel fin, lo cual se realiza por la caridad. En efecto, el apetito de cualquier cosa se mueve naturalmente y tiende al fin que le es connatural; y este movimiento proviene de cierta conformidad de la cosa con su fin.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El entendimiento necesita las especies inteligibles para entender, y por eso hay que poner en él algún hábito natural, sobreañadido a la potencia. Pero la naturaleza misma de la voluntad basta para el orden natural al fin, tanto para la intención del fin como para la conformidad con él. Pero en orden a las cosas que están sobre la naturaleza, la naturaleza de la potencia no basta para ninguna de estas dos cosas. Por eso es necesario que se añadan hábitos sobrenaturales para lo uno y para lo otro.

2. *A la segunda hay que decir:* La fe y la esperanza importan cierta imperfección, porque la fe es de lo que no se ve, y la esperanza es de lo que no se posee. De ahí el que tener fe y esperanza de las cosas que caen bajo el poder humano no alcance la condición de virtud. Pero tener fe y esperanza de las cosas que están por encima de la facultad de la naturaleza humana, excede toda virtud proporcionada al hombre, según aquello de 1 Cor 1,25: *La flaqueza de Dios es más poderosa que los hombres.*

3. *A la tercera hay que decir:* Al apetito corresponden dos cosas, a saber: el movimiento hacia el fin y la conformación con el fin por el amor. De ahí que sea necesario poner dos virtudes teológicas en el apetito humano, esto es, la esperanza y la caridad.

ARTICULO 4

¿Precede la fe a la esperanza y la esperanza a la caridad?

Infra q.65 a.5; 2-2 q.4 a.7; q.17 a.7 y 8; *In Sent.* 3 d.23 q.2 a.5; d.26 q.2 a.3 q.ª2; *De spe* a.3.

Objeciones por las que parece que no es éste el orden de las virtudes teologales: que la fe preceda a la esperanza y la esperanza a la caridad.

1. La raíz es anterior a aquello que procede de la raíz. Pero la caridad es la raíz de todas las virtudes, según aquello de Ef 3,17: *Radicados y fundados en la caridad.* Luego la caridad precede a las otras.

2. Dice San Agustín, en el libro I *De doct. Christ.*[4]: *Uno no puede amar lo que no cree que exista. Pero si cree y ama, obrando bien llega también a esperar.* Luego parece que la fe precede a la caridad y la caridad a la esperanza.

3. El amor es el principio de todo afecto, según queda dicho (a.2 ad.3). Pero la esperanza significa un cierto afecto, pues es una determinada pasión, según se ha dicho anteriormente (q.23 a.4). Luego la caridad, que es amor, precede a la esperanza.

En cambio, está el orden en que las enumera San Pablo (1 Cor 13,13) diciendo: *Ahora permanecen la fe, la esperanza y la caridad.*

Solución. *Hay que decir:* Hay un doble orden, a saber: el de generación y el de perfección. En el orden de generación, en el que la materia precede a la forma, y lo imperfecto a lo perfecto en un mismo sujeto, la fe precede a la esperanza, y la esperanza, a la caridad, en cuanto a sus actos (pues los hábitos se infunden simultáneamente). Pues el movimiento apetitivo no puede tender a algo esperando o amando a no ser que sea aprehendido por el sentido o por el entendimiento. Ahora bien, por la fe aprehende el entendimiento las cosas que se esperan y se aman. Por tanto, en el orden de generación, es necesario que la fe preceda a la esperanza y a la caridad. De modo parecido, el hombre ama algo porque lo aprehende como bien suyo. Ahora bien, por el hecho de que el

4. C.37: ML 34,35.

hombre espera de alguien poder él conseguir el bien, estima como un bien suyo a aquel en quien pone su esperanza. Por consiguiente, del hecho mismo de que el hombre espera en alguien, pasa a amarlo. Y así, en el orden de la generación, y según los actos, la esperanza precede a la caridad.

Pero en el orden de perfección, la caridad precede a la fe y a la esperanza, porque tanto la fe como la esperanza están informadas por la caridad y de ella reciben la perfección de virtud. Pues de este modo la caridad es madre y raíz de todas las virtudes, en cuanto que es forma de todas ellas, según se dirá posteriormente (2-2 q.23 a.7.8).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Con lo dicho ya queda respondida la primera dificultad.

2. *A la segunda hay que decir:* San Agustín habla de la esperanza por la que uno espera, en virtud de los méritos ya habidos, llegar a la bienaventuranza, lo cual pertenece a la esperanza formada, que sigue a la caridad. Pero uno puede esperar antes que tenga la caridad, no en virtud de los méritos habidos, sino por los méritos que espera tener.

3. *A la tercera hay que decir:* Según se ha dicho anteriormente (q.40 a.7), al tratar de las pasiones, la esperanza dice relación a dos cosas. A una, como a su objeto principal, esto es, al bien esperado, y respecto de él siempre el amor precede a la esperanza, pues nunca se espera bien alguno si no es deseado y amado. También dice relación la esperanza a aquel de quien espera conseguir el bien; y respecto de él, en el primer momento, la esperanza precede al amor, aunque después el amor haga crecer la esperanza. En efecto, por el hecho de que uno piensa que por alguien puede conseguir algún bien, empieza a amarle, y, por el hecho de amarle, espera luego más confiadamente en él.

CUESTIÓN 63

Sobre la causa de las virtudes

A continuación hemos de estudiar la causa de las virtudes (cf. q.55 introd.); y sobre ello se presentan cuatro problemas:

1. ¿Nos es dada la virtud por la naturaleza?—2. ¿Es causada en nosotros alguna virtud por la costumbre de las obras?—3. ¿Hay en nosotros algunas virtudes morales infusas?—4. ¿Es la virtud que adquirimos por la costumbre de las obras de la misma especie que la virtud infusa?

ARTICULO 1

¿Nos es dada la virtud por la naturaleza?

1 q.79 a.12; q.117 al; supra q.10 a.1; q.51 a.1; q.62 a.3 ad 1; *In Sent.* 1 d.17 q.1 a.3; 2 d.39 q.2 a.1; 3 d.23 q.3 a.2 ad 1; d.33 q.1 a.2 q.ª1; *De verit.* q.8 a.15; q.11 a.1; q.16 a.1; *Contra Gent. 2* c.83; *In Ethic.* 2 lect.1; *De virtut.* a.8.

Objeciones por las que parece que la virtud nos es dada por la naturaleza.

1. Dice San Juan Damasceno, en el libro III[1]: *Las virtudes son naturales, y se dan por igual en todos.* Y San Antonio dice a su vez, en el sermón a los monjes[2]*: Si la voluntad cambia la naturaleza, hay perversidad; consérvese su condición, y hay virtud.* Y sobre aquello de Mt 4,23: *Recorría Jesús,* etcétera, dice la *Glosa*[3]: *Enseña las justicias naturales, es decir, la castidad, la justicia, la humildad, que el hombre posee naturalmente.*

2. El bien de la virtud consiste en ser conforme a la razón, según consta por lo dicho (q.55 a.4 ad 2). Pero lo que es conforme a la razón es natural al hombre, ya que la razón es la naturaleza del hombre. Luego la virtud es dada al hombre por la naturaleza.

3. Se dice que nos es natural aquello que tenemos desde el nacimiento. Pero algunos tienen las virtudes desde el nacimiento, pues en Job 31,18 se dice: *Desde la infancia creció conmigo la misericordia, y salió conmigo del vientre de mi madre.* Luego la virtud es dada al hombre por la naturaleza.

En cambio, lo que es dado al hombre por la naturaleza es común a todos los hombres y no se pierde por el pecado, pues hasta en los demonios permanecen los bienes naturales, según dice Dionisio en el capítulo 4 *De div. nom.*[4] Pero la virtud no se da en todos los hombres, y se pierde por el pecado. Luego la virtud no es dada al hombre por la naturaleza.

Solución. *Hay que decir:* Respecto de las formas corporales, algunos dijeron que proceden totalmente de adentro, pensando así los que ponían formas latentes[5]. Otros, por el contrario, dijeron que proceden totalmente de afuera, como aquellos que pensaban que las formas corporales proceden de alguna causa separada. Otros, en fin, dijeron que proceden en parte de adentro, en cuanto que existen potencialmente en la materia, y en parte de afuera, en cuanto que son reducidas al acto por un agente.

Así también, respecto de las ciencias y de las virtudes, algunos afirmaron que proceden totalmente de adentro, de modo que todas las virtudes y todas las ciencias preexisten naturalmente en el alma; pero que es mediante la disciplina y el ejercicio como se vencen los impedimentos de la ciencia y de la virtud, ocasionados al alma por la gravedad del cuerpo, de modo parecido a como se hace brillar al hierro mediante la limación. Tal fue la opinión de los platónicos[6]. Otros dijeron que proceden total-

1. *De fide orth.* c.14: MG 94,1045. 2. Cf. *Vita S. Antonii,* EVAGRIO intérprete: MG 26,783. 3. *Glossa ordin.* (V 5,17 E). 4. § 23: MG 3,725. 5. Cf. ANAXÁGORAS. Cf. 1, q.45 a.8; q.65 a.4. 6. Cf. PLATÓN, *Meno* c.15; S. ALBERTO MAGNO, *Ethic.* tr.7 c.4.

mente de afuera, esto es, del influjo de la inteligencia agente, como afirma Avicena[7]. Otros, en fin, dijeron que las ciencias y las virtudes nos son dadas por la naturaleza en cuanto a la aptitud, no en cuanto a su realización, tal como dice el Filósofo en el libro II *Ethic.*[8] Y esto es más verdadero.

Para cuyo esclarecimiento es necesario tener en cuenta que algo se dice que es natural a algún hombre de dos modos. Uno, según la naturaleza específica; otro, según la naturaleza individual. Y como cada cosa se constituye en especie según su forma, pero se constituye en individuo según la materia; y, a su vez, la forma del hombre es el alma racional, siendo el cuerpo su materia, lo que corresponde al hombre según el alma racional le es natural según la naturaleza específica, mientras que lo que le es natural según la determinada complexión del cuerpo le es natural según la naturaleza individual, pues lo que es natural al hombre por parte del cuerpo según la especie, se refiere en cierto modo al alma, en cuanto que tal cuerpo es proporcionado a tal alma.

De uno y otro modo la virtud es natural al hombre según cierta incoación. Según la naturaleza específica, en cuanto que en la razón lleva el hombre naturalmente ciertos principios naturalmente conocidos, tanto de orden especulativo como de orden práctico, los cuales son ciertas semillas de las virtudes intelectuales y morales; y en cuanto que en la voluntad se da cierto apetito natural del bien que es según la razón. Y según la naturaleza individual, en cuanto que por la disposición del cuerpo unos están mejor o peor dotados para ciertas virtudes en razón de que ciertas facultades sensitivas son actos de ciertas partes del cuerpo, que, por su disposición, ayudan o impiden a dichas facultades en sus actos, y, consiguientemente, a las facultades racionales, a las que sirven las facultades sensitivas. Así es como un hombre tiene aptitud natural para la ciencia, otro la tiene para la fortaleza, y otro la tiene para la templanza. Y de estos modos, tanto las virtudes intelectuales como las morales, nos son dadas por la naturaleza según cierta incoación de aptitud. Pero no en su consumación, porque la naturaleza está determinada a una sola cosa, mientras que la consumación de estas virtudes no es según un único modo de acción, sino varia, según las diversas materias sobre las que operan las virtudes y según las diversas circunstancias.

Resulta, pues, claro que las virtudes están por naturaleza en nosotros sólo aptitudinal e incoativamente, no de modo perfecto, excepto las virtudes teológicas, que proceden totalmente de afuera.

Respuesta a las objeciones: Según lo dicho resulta clara la *respuesta a las objeciones.* Pues las dos primeras razones se basan en que existen en nosotros naturalmente las semillas de las virtudes en cuanto que somos racionales. Y la tercera razón se basa en que, debido a la disposición natural del cuerpo, habida desde el nacimiento, uno tiene aptitud para la misericordia, otro la tiene para vivir moderadamente, y otro para otra virtud.

ARTICULO 2

¿Es causada en nosotros alguna virtud por la costumbre de las obras?

1 q.5 a.5; supra q.51 a.2; *In Sent.* 2 d.44 q.1 a.1 ad 6; d.33 q.1 a.2 q.ª2; *In Ethic.* 2 lect.1; *De virtut.* a.9.

Objeciones por las que parece que las virtudes no pueden ser causadas en nosotros por la costumbre de las obras.

1. Comentando aquello de Rom 14,23: *Todo lo que no procede de la fe es pecado,* dice la Glosa de San Agustín[9]: *Toda la vida de los infieles es pecado: y nada es bueno sin el bien sumo. Donde falta el conocimiento de la verdad, es falsa la virtud, incluso en las óptimas costumbres.* Pero la fe no puede adquirirse por las obras, sino que es causada por Dios en nosotros, según aquello de Ef 2,8: *De gracia habéis sido salvados por la fe.* Luego ninguna virtud puede ser adquirida en nosotros por la costumbre de las obras.

2. El pecado, al ser contrario a la virtud, no es compatible con ella. Pero el hombre no puede evitar el pecado

7. *De An.* p.5 c.5 (25rb). 8. ARISTÓTELES, c.1 n.3 (BK 1103a25): S. TH., lect.1.
9. *Glossa ordin.* (6, 30 B); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1520; PRÓSPERO DE AQUITANIA, *Sent.* sent. 106: ML 51,441.

sino por la gracia de Dios, según aquello de Sab, 8,21: *Conocí que no puedo ser continente a no ser que me lo conceda Dios.* Luego tampoco las otras virtudes pueden ser causadas en nosotros por la costumbre de las obras, sino tan sólo por donación de Dios.

3. Los actos encaminados a la virtud no tienen la perfección de la virtud. Ahora bien, el efecto no puede ser más perfecto que la causa. Luego la virtud no puede ser causada por los actos que la preceden.

En cambio, dice Dionisio, en el capítulo 4 *De div. nom.*[10], que el bien es más fuerte que el mal. Pero por los malos actos se engendra el hábito de los vicios. Luego mucho más por los actos buenos pueden ser causados los hábitos de las virtudes.

Solución. *Hay que decir:* Sobre la generación de los hábitos por los actos ya se ha tratado anteriormente en general (q.51 a.2.3). Tratando ahora de la virtud en especial, hay que considerar que, según se ha dicho anteriormente (q.55 a.3.4), la virtud del hombre le perfecciona en orden al bien. Pero como la razón de bien consiste en *el modo, la especie y el orden,* según dice San Agustín en el libro *De natura boni*[11], o en *el número, el peso y la medida,* según se dice en Sab, 11,21, es necesario que el bien del hombre se considere conforme a alguna regla; la cual es doble, según se ha dicho anteriormente (q.19 a.3.4), a saber, la razón humana y la ley divina. Y como la ley divina es regla superior, se extiende a más cosas, de suerte que lo que es regulado por la razón humana, es regulado también por la ley divina, pero no a la inversa.

Por consiguiente, la virtud del hombre ordenada al bien, cuyo modo lo establece la regla de la razón humana, puede ser causada por los actos humanos, en cuanto que estos actos proceden de la razón, bajo cuya potestad y regla se establece tal bien. Pero la virtud que ordena al hombre al bien, cuyo modo lo establece la ley divina, y no la ley humana, no puede ser causada por los actos humanos, cuyo principio es la razón, sino que es causada en nosotros únicamente por la acción divina. Por eso, refiriéndose a esta clase de virtudes, ponía San Agustín[12] en la definición de virtud: *que Dios causa en nosotros sin nosotros.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La primera razón procede de tomar las virtudes en el último sentido señalado.

2. *A la segunda hay que decir:* La virtud divinamente infusa, máxime si se considera en su perfección, no es compatible con pecado mortal alguno. Pero la virtud adquirida humanamente puede ser compatible con algún acto de pecado, aunque sea mortal, porque el uso del hábito está en nosotros sujeto a nuestra voluntad, según se ha dicho anteriormente (q.49 a.3 sed cont.), y por un acto de pecado no se corrompe el hábito de la virtud adquirida, ya que al hábito no le es directamente contrario el acto, sino el hábito. Por eso, aunque sin la gracia el hombre no pueda evitar el pecado mortal de modo que no peque nunca mortalmente, sin embargo, no está incapacitado para adquirir el hábito de virtud por la cual se abstenga de las malas obras en la mayoría de los casos, sobre todo de aquellas que son muy contrarias a la razón. Hay también ciertos pecados mortales que el hombre no puede evitar en modo alguno sin la gracia, que son aquellos que se oponen directamente a las virtudes teológicas, que existen en nosotros por don de gracia. Pero esto se explicará más adelante (q.109 a.4).

3. *A la tercera hay que decir:* Según se ha dicho (a.1 q.51 a.1), preexisten en nosotros, dadas por la naturaleza, ciertas semillas o principios de las virtudes adquiridas, las cuales son más nobles que las virtudes adquiridas por fuerza de ellos, como el entendimiento de los principios es más noble que la ciencia de las conclusiones; y la rectitud natural de la razón es más noble que la rectificación del apetito, que lo es por participación de la razón, rectitud que pertenece a la virtud moral. Así, pues, los actos humanos, en cuanto proceden de principios más altos, pueden causar las virtudes adquiridas humanas.

10. § 20: MG 3,717; § 32: MG 3,732. 11. C.3: ML 42,553. 12. *Enarr. in Psalm.* salm. 118 serm. 26; *De lib. arb.* 1.2 c.19: ML 32,1268. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent. 2* d.27 c.5.

ARTICULO 3

¿Hay en nosotros algunas virtudes morales infusas?

Supra q.51 a.4; infra q.65 a3; *In Sent.* 3 d.33 q.1 a.2 q.ª3; *De virtut.* a.10.

Objeciones por las que parece que, además de las virtudes teológicas, no hay en nosotros otras virtudes infundidas por Dios.

1. Las cosas que pueden ser hechas por las causas segundas, no las hace inmediatamente Dios, a no ser alguna vez milagrosamente, porque, como dice Dionisio[13], *es ley de la divinidad conducir a las cosas últimas por las intermedias.* Pero las virtudes intelectuales y morales pueden ser causadas en nosotros por nuestros propios actos, según queda dicho (a.2). Luego no es conveniente que sean causadas en nosotros por infusión.

2. En las obras de Dios existe mucho menos lo superfluo que en las obras de la naturaleza. Pero para ordenarnos al bien sobrenatural bastan las virtudes teológicas. Luego no existen otras virtudes sobrenaturales que deban ser causadas en nosotros por Dios.

3. La naturaleza no hace por dos medios lo que puede hacer por uno; y mucho menos Dios. Pero Dios depositó en nuestra alma las semillas de las virtudes, según dice la Glosa[14] sobre Heb 1,6. Luego no es necesario que cause en nosotros otras virtudes por infusión.

En cambio, se dice en Sab 8,7: *Enseña la sobriedad y la justicia, la prudencia y la fortaleza.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario que los efectos sean proporcionados a sus causas y principios. Pero todas las virtudes, tanto intelectuales como morales, que adquirimos por nuestros actos, proceden de ciertos principios naturales que preexisten en nosotros, según se ha dicho anteriormente (a.1; q.51 a.1). En lugar de esos principios naturales, nos son conferidas por Dios las virtudes teológicas, que nos ordenan al fin sobrenatural, según queda dicho (q.62 a.1). Por consiguiente, es necesario que a estas virtudes teológicas respondan también otros hábitos causados divinamente en nosotros, que estén respecto de las virtudes teológicas en la relación en que están las virtudes morales e intelectuales respecto de los principios naturales de las virtudes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Algunas virtudes morales e intelectuales pueden ser causadas en nosotros por nuestros actos; pero ellas no son proporcionadas a las virtudes teológicas. Por eso es necesario que haya otras, proporcionadas a éstas, causadas inmediatamente por Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Las virtudes teológicas nos ordenan suficientemente al fin sobrenatural, según cierta incoación, esto es, respecto del mismo Dios inmediatamente. Pero es necesario que el alma sea perfeccionada por otras virtudes infusas respecto de las demás cosas, aunque en orden a Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* La fuerza de aquellos principios naturalmente impresos no se extiende más allá de la proporción de la naturaleza. De ahí que, en orden al fin sobrenatural, necesite el hombre ser perfeccionado por otros principios sobreañadidos.

ARTICULO 4

¿Es la virtud que adquirimos por la costumbre de las obras de la misma especie que la virtud infusa?

Infra q.100 a.4; *In Sent.* d.33 q.1 a.2 q.ª4; *De virtut.* a.10 ad 7.8.9; *De virt. card.* a.4.

Objeciones por las que parece que las virtudes infusas no son de distinta especie que las virtudes adquiridas.

1. La virtud adquirida y la virtud infusa, según lo dicho anteriormente (a.3), no parecen diferir sino por el orden al último fin. Pero los hábitos y actos humanos no reciben la especie del último fin, sino del fin próximo. Luego las virtudes morales e intelectuales infusas no difieren específicamente de las adquiridas.

2. Los hábitos se conocen por sus actos. Pero es el mismo el acto de la templanza infusa y de la templanza adquirida, a saber, moderar las concupis-

13. *De cael, hier.* c.4 § 3: MG 3,181.

14. *Glossa ordin.* (6, 79 E). Cf. S. JERÓNIMO, *In Gal.* l.1 sobre 1,15: ML 26,351.

cencías del tacto. Luego no difieren específicamente.

3. La virtud adquirida y la virtud infusa difieren como lo hecho inmediatamente por Dios y lo hecho por la creatura. Pero es el mismo específicamente el hombre que formó Dios y el hombre que engendra la naturaleza; el ojo que dio al ciego de nacimiento y el ojo que causa la fuerza formativa. Luego parece que es específicamente la misma la virtud adquirida y la virtud infusa.

En cambio, cualquier diferencia introducida en la definición hace variar la especie. Pero en la definición de la virtud infusa se pone: *que Dios obra en nosotros sin nosotros,* según se ha dicho anteriormente (a.2; q.55 a.4). Luego la virtud adquirida, a la que no le corresponde esto, no es de la misma especie que la virtud infusa.

Solución. *Hay que decir:* Los hábitos se distinguen específicamente de dos modos. Uno, según las razones formales y especiales de los objetos, según se ha dicho anteriormente (q.54 a.2; q.56 a.2; q.60 a.1). Pues bien, el objeto de cualquier virtud es el bien considerado en la propia materia, como el objeto de la templanza es el bien de las cosas placenteras en las concupiscencias del tacto. La razón formal de este objeto es el modo que establece la razón en estas concupiscencias, mientras que el objeto material es lo que hay por parte de las concupiscencias. Pero es manifiesto que es de otra naturaleza el modo que se impone a estas concupiscencias según la regla de la razón humana y según la regla divina. Por ejemplo, en la toma de alimentos, el modo que establece la razón humana es que no se dañe a la salud corporal ni entorpezca el acto de la razón; mientras que, según la regla de la ley divina, se requiere que el hombre *castigue su cuerpo y lo someta a servidumbre* (1 Cor 9,27), mediante la abstinencia de la comida y de la bebida y otras cosas parecidas. De donde resulta manifiesto que la templanza infusa y la templanza adquirida difieren específicamente. Y lo mismo hay que decir de las demás virtudes.

Otro modo de distinguirse específicamente los hábitos es por el fin a que se ordenan, pues no es de la misma especie la salud del hombre y la salud del caballo, debido a las diversas naturalezas a que se ordenan. Y de ese mismo modo dice el Filósofo, en el libro III *Polit.*[15], que son diversas las virtudes de los ciudadanos según su buen comportamiento según los diversos gobiernos. De este modo difieren también específicamente las virtudes morales infusas, por las cuales los hombres se comportan bien en orden a ser *conciudadanos de los santos y familiares de Dios* (Ef 2,19), y las otras virtudes adquiridas, por las cuales el hombre se comporta bien en orden a las cosas humanas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La virtud infusa y la virtud adquirida no sólo difieren según el orden al último fin, sino también según el orden a los objetos propios, como queda dicho (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* La templanza adquirida y la templanza infusa moderan las concupiscencias de los placeres del tacto según razones distintas, como queda dicho (sol.). Por lo tanto, no tienen el mismo acto.

3. *A la tercera hay que decir:* Dios hizo el ojo del ciego de nacimiento para el mismo acto al que se ordenan los ojos formados naturalmente. Era, pues, de la misma especie. Lo mismo habría que decir si Dios quisiera causar milagrosamente en el hombre virtudes como las que se adquieren por los actos. Pero no es esta la cuestión, según queda dicho (sol.).

15. ARISTÓTELES, c.2 n.2 (BK 1276b31): S. TH., lect.3.

CUESTIÓN 64

Sobre el medio de las virtudes

Hemos de pasar ya a estudiar las propiedades de las virtudes (cf. q.55 introd.), ocupándonos, primero, del medio de las virtudes; segundo, de la conexión de las mismas (q.65); tercero, de su igualdad (q.66); y, cuarto, de su duración (q.67). Sobre el primer tema, se presentan estos problemas:

1. ¿Consisten en el medio las virtudes morales?—2. ¿Es el medio de la cosa o el medio de la razón el medio de la virtud moral?—3. ¿Consisten en el medio las virtudes intelectuales?—4. ¿Consisten en el medio las virtudes teológicas?

ARTICULO 1

¿Consisten en el medio las virtudes morales?

2-2 q.17 a.5 ad 2; *In Sent.* d.33 q.1 a.3 q.ª1; *In Ethic. 2* lect.6 y 7; *De virtut.* 13; *De spe* a.1 ad 7.

Objeciones por las que parece que la virtud moral no consiste en el medio.

1. Ser lo último contradice a la razón de medio. Pero a la virtud le es esencial ser lo último, pues, en el libro I *De caelo*[1], se dice que *la virtud es lo último de la potencia.* Luego la virtud no consiste en el medio.

2. Lo que es máximo no es medio. Pero ciertas virtudes morales tienden a lo máximo, como la magnanimidad, que versa sobre los máximos honores, y la magnificencia, versa sobre los máximos dispendios, según se dice en el libro IV *Ethic.*[2] Luego no toda virtud moral consiste en el medio.

3. Si consistir en el medio es esencial a la virtud moral, se sigue necesariamente que la virtud moral no se perfecciona, sino que más bien se corrompe al tender al extremo. Pero ciertas virtudes morales se perfeccionan por tender al extremo, como la virginidad, que se abstiene de todo placer venéreo, alcanzando así el extremo, y es la castidad más perfecta; y dar todo a los pobres es la más perfecta misericordia o liberalidad. Luego no parece esencial a la virtud estar en el medio.

En cambio, dice el Filósofo, en el libro II *Ethic.*[3], que *la virtud moral es un hábito electivo que consiste en el medio.*

Solución. *Hay que decir:* Según consta por lo dicho anteriormente (q.55 a.3), de la razón de virtud es ordenar al hombre al bien. Y lo propio de la virtud moral es perfeccionar la parte apetitiva del alma en una determinada materia. Ahora bien, la medida y la regla del movimiento del apetito hacia el objeto apetecible es la misma razón. Consistiendo, pues, el bien de cualquier cosa medida y regulada en que se conforme a su regla, como el bien de las obras de arte está en que se conformen con la regla del arte; mientras que su mal está, consiguientemente, en que disienta de su regla o medida, lo cual sucede, o bien porque excede la medida, o bien porque no la alcanza, como se ve claramente en todas las cosas reguladas y medidas; resulta claro que el bien de la virtud moral consiste en la adecuación a la medida de la razón. Ahora bien, es evidente que el medio entre el exceso y el defecto es la igualdad o conformidad. Por lo tanto, resulta manifiesto que la virtud moral consiste en el medio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La virtud moral recibe la bondad de la regla de la razón, pero tiene por materia las pasiones o las operaciones. Si se compara, pues, la virtud moral a la razón, entonces, por parte

1. ARISTÓTELES, c.ll n.7.8 (BK 281a11; 281a18): S. TH., l.1 lect.25. 2. ARISTÓTELES, c.2 (BK 1122a18); c.3 (BK 1123a34): S. TH., lect.6ss. 3. ARISTÓTELES, c.6 n.15 (BK 1106b36): S. TH., lect.7.

de lo que tiene de razón, consiste esencialmente en uno de los extremos, que es la conformidad, mientras que el exceso y el defecto constituyen el otro extremo, que es la disconformidad. Pero si se considera la virtud moral por parte de su materia, entonces tiene razón de medio, en cuanto que reduce la pasión a la regla de la razón. De ahí que diga el Filósofo, en el libro II *Ethic.*[4], que *la virtud, según la sustancia, consiste en el medio,* en cuanto que la regla de la virtud se aplica a la materia propia; *pero según lo que tiene de óptimoy de bien,* esto es, según la conformidad a la razón, *consiste en el extremo.*

2. *A la segunda hay que decir:* El medio y los extremos en las acciones y en las pasiones se consideran según las diversas circunstancias. Por eso nada impide que en una virtud se dé un extremo según una circunstancia, que, sin embargo, es medio según otras circunstancias en conformidad con la razón. Así ocurre en la magnificencia y en la magnanimidad. Pues si se considera la cantidad absoluta de aquello a lo que tienden el magnífico y el magnánimo, se tendrá por extremo y máximo; pero si se considera eso mismo en comparación con otras circunstancias, así tiene razón de medio, porque estas virtudes tienden a eso máximo conforme a la regla de la razón, esto es, donde se debe, cuando se debe y por lo cual se debe. Pero hay exceso si se tiende a eso máximo cuando no se debe, o donde no se debe, por lo que no se debe; y hay defecto en no tender a eso máximo donde se debe, y cuando se debe. Y eso es lo que dice el Filósofo, en el libro IV *Ethic.*[5], que *el magnánimo es extremo en la cantidad, pero es medio en hacerlo como es debido.*

3. *A la tercera hay que decir:* Lo que se dice de la magnanimidad se ha de decir con la misma razón de la virginidad y de la pobreza. En efecto, la virginidad se abstiene de todos los placeres sexuales, y la pobreza renuncia a todas las riquezas por lo que se debe y según se debe, esto es, de acuerdo con el mandato de Dios y en orden a la vida eterna. Ahora bien, si eso se hace indebidamente, esto es, por alguna superstición ilícita o incluso por vana gloria, será superfluo; y si no se hace cuando se debe o como se debe, será un vicio por defecto, como sucede en quienes quebrantan el voto de virginidad o de pobreza.

ARTICULO 2

El medio de la virtud moral, ¿es el medio de la cosa o el medio de la razón?

2-2 q.58 a.10; *In Sent.* 3 d.33 q.1 a.3 q.ª2; *In Ethic.* 2 lect.6; *De vtrtut.* a.13.

Objeciones por las que parece que el medio de la virtud moral no es el medio de la razón, sino el medio de la cosa.

1. El bien de la virtud moral consiste en guardar el medio. Pero el bien, según se dice en el libro VI *Metaphys.*[6], está en las cosas mismas. Luego el medio de la virtud moral es el medio de la cosa.

2. La razón es una facultad aprehensiva. Pero la virtud moral no consiste en el medio de las aprehensiones, sino más bien en el medio de las operaciones y de las pasiones. Luego el medio de la virtud moral no es el medio de la razón, sino el medio de la cosa.

3. El medio que se toma según la proporción aritmética o geométrica es el medio de la cosa. Pero tal es el medio de la justicia, según se dice en el libro V *Ethic.*[1] Luego el medio de la virtud moral no es el medio de la razón, sino el medio de la cosa.

En cambio, dice el Filósofo, en el libro II *Ethic.*[8], que *la virtud moral consiste en el medio relativo a nosotros, determinado por la razón.*

Solución. *Hay que decir:* El medio de la razón puede entenderse de dos modos. Uno, en cuanto que el medio existe en el acto mismo de la razón, como si el mismo acto de razón se redujese al medio. Y en este sentido, como la virtud moral no perfecciona el acto de la razón, sino el acto de la facultad apetitiva, el

4. ARISTÓTELES, c.6 n.17 (BK 1107a7): S. TH., lect.7. 5. ARISTÓTELES, c.3 a.8 (BK 1123b13): S. TH., lect.8. 6. ARISTÓTELES, 1.5 c.4 n.1 (BK 1027b26): S. TH., l.6 lect.1. 7. ARISTÓTELES, c.4 n.3 (BK 1132a2); c.3 n.13 (BK 1131b13); 1.2 c.6 n.4 (BK 1106a28): S. TH., lect.5.7. 8. ARISTÓTELES, c.6 n.15 (BK 1106b36): S. TH., lect.15.

medio de la virtud moral no es el medio de la razón. De otro modo puede entenderse el medio de la razón aquello que establece la razón en una determinada materia. Y en este sentido todo medio de la virtud moral es el medio de la razón, porque, según queda dicho (a.1), se dice que la virtud moral consiste en el medio por la conformidad a la razón recta.

Pero a veces ocurre que el medio de la razón es también el medio de la cosa; y entonces es necesario que el medio de la virtud moral sea el medio de la cosa, como es el caso de la justicia. Otras veces, en cambio, el medio de la razón no es el medio de la cosa, sino que se toma en comparación a nosotros; y tal es el medio en todas las demás virtudes morales. La razón de ello es que la justicia versa sobre las operaciones, que se realizan en las cosas exteriores, en las cuales lo recto debe establecerse absolutamente y en sí mismo, según se ha dicho anteriormente (q.60 a.2); y por eso el medio de la razón en la justicia se identifica con el medio de la cosa, en cuanto que la justicia da a cada uno lo que se le debe, ni más ni menos. Pero las demás virtudes morales se refieren a las pasiones interiores, en las cuales lo recto no puede establecerse del mismo modo, debido a que los hombres son distintos en cuanto a las pasiones, y por eso es necesario que la rectitud de la razón se aplique a las pasiones con respecto a nosotros, que estamos afectados por las pasiones.

Respuesta a las objeciones: Por lo dicho ya, resulta clara la *respuesta a las objeciones.* Pues las dos primeras razones proceden de entender el medio de la razón en el sentido de encontrarse en el mismo acto de la razón. La tercera procede de fijarse sólo en el medio de la justicia.

ARTICULO 3

¿Consisten en el medio las virtudes intelectuales?

In Sent. 3 d.33 q.1 a.3 q.ª3; *De virtut.* a.13; *De spe* a.1 ad 7.

Objeciones por las que parece que las virtudes intelectuales no consisten en el medio.

1. Las virtudes morales consisten en el medio, en cuanto que se conforman a la regla de la razón. Pero las virtudes intelectuales están en la misma razón, y así no parece que tengan una regla superior. Luego las virtudes intelectuales no consisten en el medio.

2. El medio de la virtud moral lo determina la virtud intelectual, pues según se dice en el libro II *Ethic.*[9], *la virtud consiste en el medio determinado por la razón a juicio del sabio.* Por tanto, si la virtud intelectual también consiste en el medio, es necesario que le señale el medio otra virtud, y así habrá un proceso infinito en las virtudes.

3. El medio se da propiamente entre los contrarios, según consta por el Filósofo en el libro X *Metaphys.*[10] Pero no parece que en el entendimiento haya lugar a contrariedad alguna, ya que incluso los mismos contrarios, en cuanto que están en el entendimiento, no son contrarios, sino que son entendidos a la vez, como lo blanco y lo negro, lo sano y lo enfermo. Luego en las virtudes intelectuales no hay medio.

En cambio, el arte es una virtud intelectual, según se dice en el libro VI *Ethic.* [11]; y, sin embargo, hay algún medio en el arte, como se dice en el libro II *Ethic.* [12] Luego también la virtud intelectual consiste en el medio.

Solución. *Hay que decir:* El bien de una cosa consiste en el medio, en cuanto que se conforma a la regla o medida que

9. ARISTÓTELES, c.6 n.15 (BK 1106b36): S. TH., lect.7. 10. ARISTÓTELES, l.9 c.7 n.3 (BK 1057a30): S. Tu., l.10 lect.9. 11. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 1139b16): S. TH., lect.3. 12. ARISTÓTELES, c.6 n.9 (BK 1106b13): S. TH., lect.6.

puede ser traspasada o no alcanzada, según queda dicho (a.1). Ahora bien, la virtud intelectual se ordena al bien, lo mismo que la virtud moral, conforme se ha dicho anteriormente (q.56 a.3). Por consiguiente, el bien de la virtud intelectual tiene razón de medio en cuanto que dice relación a una medida. Pero el bien de la virtud intelectual es la verdad: la verdad absolutamente considerada, si se trata de una virtud especulativa, según se dice en el libro VI *Ethic.*[13]; o la verdad en conformidad con el apetito recto, si se trata de una virtud práctica.

La verdad de nuestro entendimiento absolutamente considerada está como medida por la cosa, pues la cosa es la medida de nuestro entendimiento, según se dice en el libro X *Metaphys.*[14], ya que del hecho de que la cosa es o no es, hay verdad en la opinión y en la frase. Así, pues, el bien de la virtud intelectual especulativa consiste en cierto medio, por conformidad con la cosa misma, en cuanto que dice ser lo que es, o no ser lo que no es, en lo que consiste la razón de verdad. El exceso consiste en la afirmación falsa, en la que se dice ser lo que no es; y el defecto está en la falsa negación, en la que se dice no ser lo que es.

A su vez, la verdad de la virtud intelectual práctica, si se compara con la cosa, tiene razón de algo medido. Y en este sentido, el medio se entiende del mismo modo por conformidad a la cosa tanto en las virtudes intelectuales prácticas como en las especulativas. Pero respecto del apetito tiene razón de regla y medida. Por tanto, es el mismo el medio de la virtud moral y el de la prudencia, a saber, la rectitud de la razón, pero a la prudencia pertenece como a regulante y mensurante, mientras que a la virtud moral pertenece como mensurada y regulada. De modo parecido, el exceso y el defecto se toma de diverso modo en uno y otro caso.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* También la virtud intelectual tiene su medida, según queda dicho (sol.), y en relación con esta medida se entiende el medio en ella.

2. *A la segunda hay que decir:* No es necesario proceder hasta el infinito en las virtudes, porque la medida y regla de la virtud intelectual no es otro género de virtud, sino la cosa misma.

3. *A la tercera hay que decir:* Las cosas contrarias mismas no tienen contrariedad en el alma, porque una es la razón de conocer la otra. Sin embargo, en el entendimiento se da la contrariedad de la afirmación y de la negación, que son contrarias, según se dice al final del libro *Peri Hermeneias*[15]. Pues, aunque ser y no ser no sean opuestos contrarios, sino contradictorios, si se atiende a su significación por parte de las cosas, ya que uno es el ser y el otro es el puro no ser; sin embargo, referidos al acto del alma, ambos significan algo positivo. Por tanto, ser y no ser es algo contradictorio, pero el juicio con que opinamos que *el bien es bien* es contrario al juicio con que opinamos que *el bien no es bien.* Y entre estos contrarios está el medio de la virtud intelectual.

ARTICULO 4

¿Consisten en el medio las virtudes teológicas?

2-2 q.17 a.5 ad 2; *In Sent.* 3 d.33 q.1 a.3 q.ª4; *De virtut.* a.13; *De car.* a.2 ad 10 y 13; De *spe* a.1 ad 7; *In Rom.* 12 lect.1.

Objeciones por las que parece que las virtudes teológicas consisten en el medio.

1. El bien de las demás virtudes consiste en el medio. Pero la virtud teológica excede en bondad a las demás virtudes. Luego, con más razón, la virtud teológica consiste en el medio.

2. El medio de la virtud moral se toma de que el apetito es regulado por la razón, mientras que el medio de la virtud intelectual se toma de que nuestro entendimiento tiene por medida la cosa. Pero la virtud teológica perfecciona tanto al entendimiento como al apetito, según se ha dicho anteriormente (q.62 a.3). Luego también la virtud teológica consiste en el medio.

3. La esperanza, que es virtud teológica, está en el medio entre la desesperación y la presunción. De modo parecido, también la fe se mantiene en medio de herejías contrarias, como dice Boecio en

13. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 1139a29): S. TH., lect.2. 14. ARISTÓTELES, 1.9 c.1 n.14 (BK 1053a33): S. TH., l.10 lect.2. 15. ARISTÓTELES, c.14 (BK 23a27).

el libro *De duabus naturis*[16], pues el confesar que en Cristo hay una persona y dos naturalezas está en el medio entre la herejía de Nestorio, que dice que en Cristo hay. dos personas y dos naturalezas, y la herejía de Eutiques, que dice que sólo hay una persona y una naturaleza. Luego la virtud teológica consiste en el medio.

En cambio, en todos los órdenes en que la virtud consiste en el medio, se puede pecar tanto por exceso como por defecto. Pero con respecto a Dios, que es el objeto de la virtud teológica, no se puede pecar por exceso, pues en Eclo 43,33, se dice: *Cuando alabáis al Señor, alzad la voz cuanto podáis, que está muy por encima de vuestras alabanzas.* Luego la virtud teológica no consiste en el medio.

Solución. *Hay que decir:* Según queda dicho (a.1), el medio de la virtud se toma por la conformidad con su regla o medida, en cuanto que se la puede traspasar o no alcanzar. Pues bien, respecto de la virtud teológica se puede hablar de una doble medida. Una, en cuanto a la razón misma de virtud; y así la medida y la regla de la virtud teológica es el mismo Dios, pues nuestra fe tiene por regla la verdad divina; la caridad, la divina bondad; y la esperanza, la magnitud de su omnipotencia y misericordia. Y ésta es una medida que excede toda facultad humana. Por eso nunca puede el hombre amar a Dios tanto cuanto debe ser amado; ni puede creer y esperar tanto en El cuanto debe. Luego mucho menos puede haber en eso exceso. Y así el bien de tal virtud no consiste en el medio, sino que es tanto mejor cuanto más se acerca al summum.

Pero otra regla o medida de la virtud teológica se toma de parte nuestra, porque, si bien no podemos acercarnos a Dios cuanto debemos, sin embargo, debemos acercarnos a El, creyendo, esperando y amando, a la medida de nuestra condición. De ahí que accidentalmente, por nuestra parte, se puedan atender medio y extremos en la virtud teológica.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El bien de las virtudes intelectuales y morales consiste en el medio en conformidad con una regla o medida que puede ser traspasada, lo cual no ocurre en las virtudes teológicas por parte de ellas, según queda dicho (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Las virtudes intelectuales y morales perfeccionan nuestro entendimiento y apetito en orden a una medida y regla creadas, mientras que las virtudes teológicas los perfeccionan en orden a una medida y regla increada. No vale, pues, la comparación.

3. *A la tercera hay que decir:* La esperanza media entre la presunción y la desesperación por parte nuestra, a saber, en cuanto que se dice que uno presume por esperar de Dios un bien que excede su condición, o no espera lo que podría esperar según su condición. Pero no puede haber exceso de esperanza por parte de Dios, cuya bondad es infinita. De modo parecido también la fe está entre herejías contrarias, no en comparación a su objeto, que es Dios, a quien nadie puede creer demasiado, sino en cuanto que la opinión misma del hombre media entre opiniones contrarias, según consta por lo dicho anteriormente (a.3 ad 3).

16. C.7: ML 64,1352.

CUESTIÓN 65

Sobre la conexión de las virtudes

Se ha de estudiar seguidamente la conexión de las virtudes (cf. q.64 introd.), indagando cinco temas:

1. ¿Están mutuamente conexas las virtudes morales?—2. ¿Pueden existir las virtudes morales sin la caridad?—3. ¿Puede existir la caridad sin las virtudes morales?—4. ¿Pueden existir la fe y la esperanza sin la caridad?—5. ¿Puede existir la caridad sin la fe y la esperanza?

ARTICULO 1

¿Están mutuamente conexas las virtudes morales?

In Sent. 3 d.36 a.1; 4 d.33 q.3 a.2 ad 6; *In Ethic.* 6 lect.11; *De virt. card.* a.2; *Quodl.* 12 q.15 a.1.

Objeciones por las que parece que las virtudes morales no están necesariamente conexas.

1. Las virtudes morales son causadas, a veces, por el ejercicio de los actos, como se prueba en el libro II *Ethic.*[1] Pero el hombre puede ejercitarse en los actos de una virtud sin que se ejercite en los actos de otra virtud. Luego puede darse una virtud moral sin otra.

2. La magnificencia y la magnanimidad son ciertas virtudes morales. Pero uno puede tener otras virtudes morales sin que tenga magnificencia y magnanimidad, pues dice el Filósofo, en el libro IV *Ethic.*[2], que *el pobre no puede ser magnífico,* el cual puede, sin embargo, tener otras virtudes; y que *aquel que es digno en las cosas pequeñas y se dignifica con ellas, es templado, pero no magnánimo*[3]. Luego las virtudes morales no están conexas.

3. Como las virtudes morales perfeccionan la parte apetitiva del alma, así las virtudes intelectuales perfeccionan la parte intelectiva. Pero las virtudes intelectuales no están conexas, pues puede uno tener una ciencia sin que tenga otra. Luego tampoco las virtudes morales están conexas.

4. Si las virtudes morales están conexas, ello no es sino porque se conectan en la prudencia. Pero esto no basta para la conexión de las virtudes morales, porque, según parece, uno puede ser prudente en la materia de una virtud sin que sea prudente en la materia de otra virtud, lo mismo que uno puede tener arte para unas obras y no tenerla para otras. Y la prudencia es la recta razón de lo agible. Luego las virtudes morales no están necesariamente conexas.

En cambio, dice San Ambrosio, *Super Lucam*[4]: *Las virtudes están conexas entre sí y de tal modo encadenadas, que el que tiene una parece tener muchas.* San Agustín dice, a su vez, en el libro VI *De Trin.*[5], que *las virtudes que existen en el alma humana de ningún modo se separan unas de otras.* Y San Gregorio afirma, en el libro XXII *Moral.*[6], que *una virtud sin las otras o no existe absolutamente o es imperfecta.* Tulio Cicerón dice, por su parte, en el libro II *De tuscul. quaest.*[7]: *Si has confesado no tener una virtud, necesariamente no tienes ninguna.*

Solución. *Hay que decir:* La virtud moral puede ser considerada como perfecta o como imperfecta. Virtud moral imperfecta, como la templanza o la fortaleza, no es otra cosa que cierta inclinación existente en nosotros a realizar alguna obra buena, bien proceda tal inclinación en nosotros de la naturaleza o de la costumbre. Y, consideradas de este modo las virtudes morales, no están conexas, pues vemos a algunos que, por

1. ARISTÓTELES, c.1 n.4 (BK 1103a31): S. TH., lect.1. 2. ARISTÓTELES, c.2 n.13 (BK 1122b26): S. TH., lect.7. 3. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (BK 1123b5): S. TH., lect.8. 4. *In Luc.* l.5 sobre 6,20: ML 15,1738. 5. C.4: ML 42,927. 6. C.1: ML 76,212. 7. C.14 (DD 3,661). Cf. S. JERÓNIMO, Epist. LXVI *Ad Pammachium:* ML 22,640.

complexión natural o por costumbre, están prontos para las obras de liberalidad, y, sin embargo, no lo están para los actos de castidad.

En cambio, la virtud moral perfecta es un hábito que inclina a realizar bien las obras buenas. Y entendiendo así las virtudes morales, hay que decir que están conexas, como reconocen casi todos. Se da una doble razón de ello según el diverso modo como algunos distinguen las virtudes cardinales. Pues, según queda dicho (q.61 a.3.4), unos las distinguen como ciertas condiciones generales de las virtudes, de modo que la discreción pertenece a la prudencia; la rectitud, a la justicia; la moderación, a la templanza; y la firmeza de ánimo, a la fortaleza, en cualquier materia que se consideren estas condiciones. Y en este sentido la razón de la conexión es evidente: pues la firmeza no es laudable como virtud si carece de moderación, de rectitud o de discreción, y lo mismo hay que decir de las demás. Esta es la razón de conexión que asigna San Gregorio, en el libro XXII *Moral.*[8], al decir que *las virtudes, si están disociadas, no pueden ser perfectas,* según la razón de virtud, *porque ni la prudencia es verdadera si no es justa, templada y fuerte;* y lo mismo dice a continuación de las demás virtudes. Razón parecida es la que da San Agustín, en el libro VI *De Trin.*[9]

Otros [10] distinguen dichas virtudes según las materias, y en este sentido explica la conexión Aristóteles, en el libro VI *Ethic.* [11] La razón es porque, según se ha dicho anteriormente (q.58 a.4), ninguna virtud moral puede darse sin la prudencia, ya que es propio de la virtud moral elegir rectamente, por ser hábito electivo. Ahora bien, para la elección recta no basta la sola inclinación al fin debido, que proviene directamente del hábito de la virtud moral, sino que se requiere también que uno elija directamente los medios para el fin, cosa que hace mediante la prudencia, que aconseja, juzga y preceptúa los medios ordenados al fin. De modo parecido, tampoco la prudencia puede darse si no se tienen las virtudes morales, ya que la prudencia es la recta razón de lo agible, que tiene por principios los fines de lo agible, respecto de los cuales uno está bien dispuesto por las virtudes morales. De modo que, así como no puede darse ciencia especulativa sin el entendimiento de los principios, tampoco puede darse la prudencia sin las virtudes morales. De donde se sigue claramente que las virtudes morales están conexas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Algunas de las virtudes morales perfeccionan al hombre según el estado común, esto es, en cuanto a las cosas en que se ejercitan comúnmente todos los hombres. Por eso es necesario que el hombre se ejercite simultáneamente en las materias de todas las virtudes morales. Y si se ejercita en todas obrando bien, adquirirá el hábito de todas las virtudes morales. Pero si se ejercita obrando bien en una materia y no en otra, por ejemplo, moderando bien las iras, pero no las concupiscencias, adquirirá, ciertamente, algún hábito para refrenar las iras, el cual no tendrá, sin embargo, condición de virtud por la falta de prudencia, perdida en materia de concupiscencia. Lo mismo ocurre con las inclinaciones naturales, que no tienen razón perfecta de virtud si falta la prudencia.

Pero hay otras virtudes morales que perfeccionan al hombre según algún estado eminente, como la magnificencia y la magnanimidad. Y como el ejercicio en la materia de estas virtudes no se da en todos comúnmente, puede uno tener otras virtudes morales sin que posea en acto los hábitos de estas virtudes, hablando de las virtudes adquiridas. No obstante, una vez adquiridas las otras virtudes, posee éstas en potencia próxima, pues cuando uno ha adquirido por el ejercicio la liberalidad en pequeños gastos y donaciones, si le sobreviene abundancia de riquezas, con poco ejercicio adquirirá el hábito de la magnificencia, lo mismo que el geómetra adquiere con poco estudio ciencia de alguna conclusión no considerada anteriormente. Pues se dice que tenemos aquello que fácilmente podemos conseguir, según el dicho del Filósofo, en el libro II *Physic.*[12]: *Si lo que falta es poco, parece como si no faltase nada.*

8. C.1: ML 76,212. 9. C.4: ML 42,927. 10. Cf. arriba q.61 a.4 nota. 11. ARISTÓTELES, c.13 n.6 (BK 1144b36): S. TH., lect.11. 12. ARISTÓTELES, c.5 n.9 (BK 197a29): S. TH., lect.9.

2. *A la segunda hay que decir:* Con lo dicho ya es clara la respuesta a la *segunda objeción.*

3. *A la tercera hay que decir:* Las virtudes intelectuales versan sobre distintas materias no ordenadas entre sí, como se ve en las distintas ciencias y artes. Por eso no se da en ellas la conexión que se da en las virtudes morales, que versan sobre las pasiones y operaciones, las cuales guardan manifiestamente orden mutuo. Pues todas las pasiones se originan de unas primeras, que son el amor y el odio, y terminan en otras, que son el placer y la tristeza. Y de modo parecido, todas las operaciones que son materia de virtud moral guardan orden entre sí y con las pasiones. De ahí que toda la materia de las virtudes morales caiga bajo una sola razón de prudencia.

Sin embargo, todo lo inteligible implica orden a los primeros principios, y en este sentido todas las virtudes intelectuales dependen del entendimiento de los principios, como la prudencia depende de las virtudes morales, según queda dicho (sol.). Pero los principios universales, sobre los que versa el entendimiento de los principios, no dependen de las conclusiones, sobre las cuales versan las demás virtudes intelectuales, como las virtudes morales dependen de la prudencia, debido a que el apetito mueve de algún modo a la razón, y la razón mueve al apetito, según se ha dicho anteriormente (q.9 a.1; q.58 a.5 ad 1).

4. *A la cuarta hay que decir:* Los bienes a los que inclinan las virtudes morales tienen razón de principios respecto de la prudencia, pero las cosas factibles no tienen razón de principios, sino tan sólo de materia respecto del arte. Ahora bien, es evidente que, aunque la razón pueda ser recta en una parte de la materia sin serlo en otra, sin embargo, de ningún modo se puede hablar de razón recta si hay defecto en alguno de los principios. Por ejemplo, si uno errase en el principio *el todo es mayor que la parte,* no podría tener ciencia geométrica, porque en las conclusiones necesariamente se apartaría más de la verdad. Además, las cosas agibles están ordenadas entre sí, lo cual no ocurre con las factibles, según queda dicho (ad 3). Por consiguiente, la falta de prudencia sobre una parte de lo agible induciría deficiencia también sobre los demás agibles; lo cual no sucede en las cosas factibles.

ARTICULO 2

¿Pueden existir las virtudes morales sin la caridad?

2-2 q.23 a.7; *In Sent.* 3 d.27 q.2 a.4 q.ª3 ad 2; d.36 a.2; *De virt. card.* a.2.

Objeciones por las que parece que las virtudes morales pueden existir sin la caridad.

1. Se dice en el libro *Sententiarum,* de Próspero[13], que *toda virtud, excepto la caridad, puede ser común a los buenos y a los malos.* Pero *la caridad no puede existir más que en los buenos,* según se dice en el mismo lugar. Luego las demás virtudes pueden existir sin la caridad.

2. Las virtudes morales pueden adquirirse por los actos humanos, según se dice en el libro II *Ethic.*[14] Pero la caridad no se obtiene sino por infusión, según aquello de Rom 5,5: *La caridad de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado.* Luego las otras virtudes pueden tenerse sin caridad.

3. Las virtudes morales se conectan mutuamente en cuanto que dependen de la prudencia. Pero la caridad no depende de la prudencia, sino que más bien la excede, según aquello de Ef, 3,19: *La caridad de Cristo, que supera toda ciencia.* Luego las virtudes morales no están unidas a la caridad, sino que pueden existir sin ella.

En cambio, se dice en la 1 Jn, 3,14: *Quien no ama permanece en la muerte.* Pero la vida espiritual se realiza mediante las virtudes, pues ellas son *con las que se vive rectamente,* según dice San Agustín en el libro II *De lib. arbit.*[15] Luego no pueden existir sin la dilección de caridad.

Solución. *Hay que decir:* Según se ha dicho anteriormente (q.63 a.2), las virtudes morales, en cuanto operativas del bien en orden al fin que no excede la facultad natural del hombre, pueden ser

13. *Sent.* 7: ML 51,428. 14. ARISTÓTELES, c.1 n.4 (BK 1103a31): S. TH., lect.1. 15. C.19: ML 32,1268.

adquiridas mediante los actos humanos. Y las virtudes así adquiridas pueden existir sin la caridad, como existieron en muchos paganos. Pero en cuanto operativas del bien en orden al último fin sobrenatural, es como tienen perfecta y verdaderamente razón de virtud, y no pueden ser adquiridas mediante los actos humanos, sino que son infundidas por Dios. Así entendidas, las virtudes morales no pueden existir sin la caridad. Se ha dicho, en efecto, anteriormente (a.l; q.58 a.4.5) que las otras virtudes morales no pueden existir sin la prudencia; mas la prudencia no puede existir sin las virtudes morales, en cuanto que las virtudes morales hacen que el hombre esté bien dispuesto respecto de ciertos fines, a partir de los cuales procede la razón prudencial. Ahora bien, para la recta razón de la prudencia se requiere mucho más que el hombre esté bien dispuesto respecto del último fin, lo cual es efecto de la caridad, que respecto de los otros fines, a los que disponen las virtudes morales; del mismo modo que la recta razón en el ámbito de lo especulativo necesita sobre todo del primer principio indemostrable, que es, *las cosas contradictorias no son al mismo tiempo verdaderas.* Resulta, pues, manifiesto que ni la prudencia infusa puede existir sin la caridad, ni, consiguientemente, las demás virtudes morales, que no pueden existir sin la prudencia.

Consecuencia clara, por tanto, de todo lo dicho es que sólo las virtudes infusas son perfectas, dignas de llamarse virtudes en sentido pleno, porque ordenan bien al hombre al último fin absolutamente tal. En cambio, las demás virtudes, es decir, las adquiridas, son virtudes en parte, no en sentido pleno, pues ordenan bien al hombre respecto del fin último en un género determinado, no respecto del fin absolutamente último. De ahí que sobre aquello de Rom 14,23: *Todo lo que no es según la fe es pecado,* diga la Glosa de San Agustín[16]: *Donde falta el conocimiento de la verdad, es falsa la virtud, incluso en las buenas costumbres.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las virtudes se toman allí según la razón imperfecta de virtud. De otro modo, si se toma la virtud moral según la razón perfecta de virtud, *hace bueno al que la tiene*[17], y, por tanto, no puede existir en los malos.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquella razón vale para las virtudes morales adquiridas.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque la caridad exceda a la ciencia y a la prudencia, sin embargo, la prudencia depende de la caridad, como se ha dicho (sol.), y, consiguientemente, también las demás virtudes morales infusas.

ARTICULO 3

¿Puede existir la caridad sin las virtudes morales?

In Sent. 3 d.36 a.2; *De virt. card.* a.2.

Objeciones por las que parece que puede haber caridad sin las otras virtudes morales.

1. Cuando basta un medio para conseguir un fin, no hay por qué ordenar muchos a lo mismo. Pero la caridad sola basta para cumplir todas las obras virtuosas, según consta por lo que se dice en 1 Cor, 13,4ss: *La caridad es paciente, benigna,* etc. Luego parece que, teniendo caridad, las demás virtudes son superfluas.

2. Quien posee el hábito de virtud ejecuta con facilidad las obras de virtud y se complace en ellas; de ahí que *el signo del hábito es el placer con que se ejecuta la obra,* según se dice en el libro II *Ethic.*[18] Pero muchos, existiendo sin pecado mortal, tienen caridad, y, sin embargo, experimentan dificultad en las obras de las virtudes, y no las encuentran placenteras en sí mismas, sino solamente referidas a la caridad. Luego muchos tienen la caridad sin tener las otras virtudes.

3. La caridad se da en todos los santos. Pero algunos son santos y, sin embargo, carecen de algunas virtudes, pues dice Beda[19] que los santos sienten más humillación por las virtudes de que carecen que gloria por las que tienen. Luego no es necesario que quien tiene caridad tenga todas las virtudes morales.

16. *Glossa ordin.* (6, 30 B); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1520; PRÓSPERO DE AQUITANIA, *Sent.* sent.106: ML 51,441. 17. Cf. q.55 a.3 sed cont. 18. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 1104b3): S. TH., lect.3. 19. *In Luc.* l.5 sobre 17,10: ML 92,541.

En cambio, por la caridad se cumple toda la ley, conforme se dice en Rom, 13,8: *quien ama al prójimo, ha cumplido la ley.* Pero toda la ley no puede cumplirse si no es ejerciendo todas las virtudes morales, porque la ley preceptúa los actos de todas las virtudes, según se dice en el libro V *Ethic.*[20] Luego quien tiene caridad tiene todas las virtudes morales. También dice San Agustín en una de sus cartas[21] que la caridad incluye todas las virtudes cardinales.

Solución. *Hay que decir:* Con la caridad se infunden simultáneamente todas las virtudes morales. La razón de ello es que Dios no obra con menor perfección en las obras de la gracia que en las obras de la naturaleza. Pues bien, en las obras de la naturaleza vemos que en una cosa no se encuentra el principio de determinadas obras sin que se encuentren en ella los factores necesarios para llevarlas a cabo. Así, en los animales se encuentran aquellos órganos con los que pueden realizar aquellas obras sobre las que tiene poder su alma. Pero es manifiesto que la caridad, en cuanto que ordena al hombre al fin último, es el principio de todas las obras buenas que pueden ordenarse al último fin. Por tanto, es necesario que con la caridad se infundan simultáneamente todas las virtudes morales, mediante las cuales el hombre lleva a cabo cada uno de los géneros de las buenas obras.

De donde resulta claro que las virtudes morales infusas están conectadas no sólo por la prudencia, sino también por la caridad; y que quien pierde la caridad por el pecado mortal, pierde todas las virtudes morales infusas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Para que el acto de una potencia inferior sea perfecto no basta que haya perfección en la potencia superior, sino que se requiere que la haya también en la potencia inferior, pues aunque el agente principal estuviera debidamente dispuesto, no resultaría la acción perfecta si el instrumento no estuviese también debidamente dispuesto. Por tanto, para que el hombre obre bien en las cosas que conducen al fin, es necesario que tenga no sólo la virtud que le dispone bien para el fin, sino también las virtudes que le disponen bien respecto de las cosas que conducen al fin, pues la virtud que ordena al fin tiene condición de virtud principal y motora respecto de las que miran a los medios para el fin. Por tanto, junto con la caridad es necesario tener también otras virtudes morales.

2. *A la segunda hay que decir:* Ocurre a veces que uno, teniendo el hábito, experimenta dificultad en el obrar y, consiguientemente, no siente delectación y complacencia en el mismo debido a algún impedimento extrínseco al hábito, como le ocurre a aquel que, teniendo el hábito de ciencia, tiene dificultades para entender debido a la somnolencia o a la enfermedad. De modo parecido, los hábitos de las virtudes morales infusas sufren a veces dificultad en su obrar debido a las disposiciones contrarias dejadas por los actos anteriores. Esta dificultad no se da en las virtudes adquiridas, porque con el ejercicio de los actos con que se adquieren también desaparecen las disposiciones contrarias.

3. *A la tercera hay que decir:* Se dice que algunos santos no tienen algunas virtudes, en cuanto que experimentan dificultad en sus actos, por la razón dicha (ad 2), aunque tengan los hábitos de todas las virtudes.

ARTICULO 4

¿Pueden existir la fe y la esperanza sin la caridad?

2-2 q.23 a.7 ad 1; *In Sent.* 3 d.23 q.3 a.1 q.ª2; d.26 q.2 a.3 q.ª2; *In I Cor.* 13 lect.1.

Objeciones por las que parece que la fe y la esperanza nunca se dan sin la caridad.

1. Por ser virtudes teológicas, parece que son más dignas que las virtudes morales, aun las infusas. Pero las virtudes morales infusas no pueden existir sin la caridad. Luego tampoco la fe y la esperanza.

2. *Nadie cree si no es queriendo,* como dice San Agustín *Super loan.*[22] Pero la caridad se da en la voluntad como per-

20. ARISTÓTELES, c.1 n.14 (BK 1129b23): S. TH., lect.2. 21. *Epist.* CLXVII *De sent. lac.:* ML 33,738; cf. *De mor. Eccl. cathol.* 1.1 c.15: ML 32,1322. 22. Tract.26 sobre 6,44: ML 35,1607.

fección suya, según se ha dicho anteriormente (q.62 a.3). Luego la fe no puede existir sin la caridad.

3. Dice San Agustín, en *Enchirid.*[23], que *la esperanza no puede existir sin amor.* Pero el amor es caridad, pues de ese amor se trata allí. Luego la esperanza no puede existir sin la caridad.

En cambio, se dice, en la Glosa[24] sobre Mt 1,2, que *la fe engendra la esperanza, j la esperanza, la caridad.* Pero el que engendra es anterior al engendrado y puede existir sin él. Luego la fe puede existir sin la esperanza, y la esperanza sin la caridad.

Solución. *Hay que decir:* La fe y la esperanza, lo mismo que las virtudes morales, pueden considerarse de dos modos: uno, en estado de cierta incoación; otro, según el ser perfecto de virtud. Pues como la virtud se ordena a realizar la buena obra, se dice que la virtud es perfecta porque puede realizar la obra perfectamente buena, lo cual ocurre cuando no solamente es bueno lo que se hace, sino que se hace igualmente bien. De otro modo, si es bueno lo que se hace, pero no se hace bien, la obra no será perfectamente buena, y, consiguientemente, el hábito que es principio de tal obra, tampoco tendrá perfectamente condición de virtud. Por ejemplo, si uno hace lo que es justo, hace ciertamente el bien, pero no será obra de virtud perfecta a no ser que lo haga bien, es decir, conforme a elección recta, efecto de la prudencia. De ahí que la justicia sin la prudencia no pueda ser virtud perfecta.

Así, pues, la fe y la esperanza pueden existir, ciertamente, de algún modo sin la caridad, pero sin ella no tienen condición de virtud perfecta. Porque siendo el acto de la fe creer en Dios, y creer es prestar asentimiento a alguien por propia voluntad, si no se quiere del modo debido, no habrá acto perfecto de fe. Pero el querer del modo debido es dado por la caridad, que perfecciona a la voluntad, pues todo movimiento recto de la voluntad procede del amor recto, según dice San Agustín en el libro XIV *De civ. Dei*[25]. Por tanto, puede haber fe sin caridad, pero no como virtud perfecta, como ocurre con la templanza y la fortaleza sin prudencia. Cosa parecida hay que decir de la esperanza, pues el acto de la esperanza consiste en esperar de Dios la futura bienaventuranza; acto que es perfecto si se basa en los méritos que uno tiene, que no pueden existir sin la caridad. Pero si espera eso mismo basándose en los méritos que aún no tiene, pero que se propone adquirir en el futuro, será un acto imperfecto, y esto puede darse sin la caridad. Por consiguiente, la fe y la esperanza pueden existir sin la caridad, pero sin ella no son, propiamente hablando, virtudes, pues a la virtud le es esencial no sólo el que por ella obremos algo bueno, sino el que lo obremos, además, bien, según se dice en el libro II *Ethic.*[26]

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las virtudes morales dependen de la prudencia. Pero la prudencia infusa no puede tener condición de prudencia sin la caridad, por faltarle la debida relación al primer principio, que es el último fin. En cambio, la fe y la esperanza no dependen, en sus propias razones, ni de la prudencia ni de la caridad. Por tanto, pueden existir sin la caridad, aunque sin ella no sean virtudes, según queda dicho (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Aquella razón se refiere a la fe que tiene razón perfecta de virtud.

3. *A la tercera hay que decir:* San Agustín habla allí de la esperanza por la que uno espera la futura bienaventuranza basado en los méritos que ya tiene, lo cual no se da sin la caridad.

ARTICULO 5

¿Puede la caridad existir sin la fe y la esperanza?

Supra q.62 a.4.

Objeciones por las que parece que la caridad puede existir sin la fe y la esperanza.

1. La caridad es amor de Dios. Pero nosotros podemos amar a Dios naturalmente, incluso sin tener fe o esperanza en la futura bienaventuranza. Luego la

23. C.8: ML 35,1607. 23. C.8: ML 40,235. 24. *Glossa interl.* sobre Mt 1,2 (5,5r). 25. C.9: ML 41,413. 26. ARISTÓTELES, c.6 n.3 (BK 1106a23): S. TH., lect.6.

caridad puede existir sin la fe y la esperanza.

2. La caridad es la raíz de todas las virtudes, según aquello de Ef 3,17: *Enraizados y fundados en la caridad.* Pero la raíz existe a veces sin las ramas. Luego la caridad puede existir a veces sin la fe, la esperanza y las otras virtudes.

3. En Cristo hubo perfecta caridad. Sin embargo, El no tuvo fe ni esperanza, porque fue perfecto comprehensor, como se dirá más adelante (3 q.7 a.3.4). Luego la caridad puede existir sin la fe y la esperanza.

En cambio, dice San Pablo, en Heb 11,6: *Sin la fe es imposible agradar a Dios,* lo cual pertenece principalmente a la caridad, como es claro, según aquello de Prov 8,17: *Yo amo a los que me aman.* A su vez, la esperanza es la que conduce a la caridad, según se ha dicho anteriormente (q.62 a.4). Luego no puede haber caridad sin fe y esperanza.

Solución. *Hay que decir:* La caridad significa no sólo amor de Dios, sino también cierta amistad con El, la cual añade al amor la correspondencia en el mismo con cierta comunicación mutua, según se dice en el libro VIII *Ethic.*[21] Y que esto pertenezca a la caridad resulta claro por aquello que se lee en 1 Jn 4,16: *El que vive en caridad permanece en Dios y Dios en él.* Y en 1 Cor 1,9 se dice: *Fiel es Dios por quien habéis sido llamados a participar con su Hijo.* Pero esta comunión del hombre con Dios, que consiste en cierto trato familiar con El, comienza aquí en la vida presente por la gracia y culminará en la vida futura por la gloria; y ambas cosas se tienen por la fe y la esperanza. Por tanto, así como uno no podría tener amistad con alguien si perdiese la fe o la esperanza de poder tener alguna comunión o trato familiar con él, tampoco uno puede tener amistad con Dios, que es la caridad, si no tiene fe, por la que cree en esta comunión y trato familiar del hombre con Dios, y espera pertenecer a esta sociedad. Y así la caridad no puede existir en modo alguno sin la fe y la esperanza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La caridad no es un amor cualquiera de Dios, sino un amor de Dios por el que se le ama como objeto de bienaventuranza, a lo que nos ordenamos por la fe y la esperanza.

2. *A la segunda hay que decir:* La caridad es la raíz de la fe y de la esperanza en cuanto que les da la perfección de virtud. Pero la fe y la esperanza, según su razón propia, se presuponen para la caridad, como se ha dicho anteriormente (q.62 a.4); y así la candad no puede existir sin ellas.

3. *A la tercera hay que decir:* En Cristo no hubo fe y esperanza por lo que hay de imperfección en ellas. Pero, en lugar de la fe, tuvo visión clara; y en lugar de la esperanza, tuvo comprehensión plena; y así hubo en El perfecta caridad.

27. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 1155b28); c.12 n.1 (BK 1161b11): S. TH., lect.2.

CUESTIÓN 66

Sobre la igualdad de las virtudes

A continuación se ha de estudiar la igualdad de las virtudes (cf. q.64 introd.). Y sobre ello se presentan seis problemas:

1. ¿Puede la virtud ser mayor o menor?—2. ¿Son iguales todas las virtudes existentes simultáneamente en el mismo sujeto?—3. Comparación de las virtudes morales con las intelectuales.—4. Comparación de las virtudes morales entre sí.—5. Comparación de las virtudes intelectuales entre sí.—6. Comparación de las virtudes teológicas entre sí.

ARTICULO 1

¿Puede la virtud ser mayor o menor?

In Sent. 3 d.36 a.4; *De malo* q.2 a.9 ad 8; *De virt. card.* a.3.

Objeciones por las que parece que la virtud no puede ser mayor o menor.

1. Se dice en Apoc 21,16, que los lados de la ciudad de Jerusalén son iguales. Pero, según dice la Glosa[1] allí, por lados se entienden las virtudes. Luego una virtud no puede ser mayor que otra.

2. Todo aquello cuya esencia consiste en lo máximo no puede ser mayor o menor. Pero la virtud consiste esencialmente en lo máximo, ya que la virtud es *lo último de la potencia*, según dice el Filósofo en el libro I *De caelo*[2], y San Agustín también afirma, en el libro II *De lib. arb.*[3], que *las virtudes son los máximos bienes, de las cuales nadie puede usar mal.* Luego parece que la virtud no puede ser mayor o menor.

3. La magnitud del efecto se mide por el poder del agente. Pero las virtudes perfectas, que son las virtudes infusas, proceden de Dios, cuyo poder es uniforme e infinito. Luego parece que una virtud no puede ser mayor que otra.

En cambio, donde quiera que puede haber aumento y sobreabundancia puede haber desigualdad. Pero en las virtudes se da sobreabundancia y aumento, pues se dice en Mt 5,20: *Si vuestra justicia no abunda más que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos;* y en Prov 15,5: *En la abundante justicia está la máxima virtud.* Luego parece que la virtud puede ser mayor o menor.

Solución. *Hay que decir:* Cuando se pregunta si una virtud puede ser mayor que otra, la cuestión puede entenderse de dos modos. Uno, refiriéndonos a virtudes específicamente diferentes, y así es claro que una virtud es mayor que otra, pues la causa es siempre superior a su efecto, y en los efectos tanto superior es uno cuanto más próximo a la causa. Ahora bien, resulta claro, por lo dicho anteriormente (q.18 a.5; q.61 a.2) que la causa y raíz del bien humano es la razón. Por eso la prudencia, que perfecciona a la razón, precede en bondad a las demás virtudes morales, que perfeccionan a la facultad apetitiva en cuanto que participa de la razón. Y entre éstas, tanto una es mejor que la otra cuanto más se acerca a la razón. De ahí que la justicia, que reside en la voluntad, precede a las otras virtudes morales; y la fortaleza, que reside en el apetito irascible, precede a la templanza, que reside en el apetito concupiscible, el cual participa menos de la razón, como se puede ver en el libro VII *Ethic.*[4]

Otro modo de entender la cuestión es refiriéndola a una virtud de la misma especie, y así, conforme a lo que se ha dicho anteriormente (q.52 a.1), al tratar del aumento de los hábitos, la virtud puede ser mayor y menor en dos sentidos: pri-

1. *Glossa ordin.* (6, 272, E). 2. ARISTÓTELES, c.11 n.7.8 (BK 281a11; 281a18). Cf. S. TH., *In De caelo* l.1 lect.25. 3. C.18: ML 32,1267. 4. ARISTÓTELES, c.6 n.1 (BK 1149b1): S. TH., lect.6.

mero, en sí misma; segundo, por parte del sujeto que la participa. Si se considera en sí misma, entonces su magnitud o su pequenez se mide por los objetos a que se extiende. Ahora bien, quien tiene una virtud, por ejemplo la templanza, la tiene respecto de todos los objetos a que se extiende la templanza. Lo cual no ocurre con la ciencia y con el arte, pues no todo gramático sabe todas las cosas que pertenecen a la gramática. En este sentido, con razón dijeron los estoicos, según refiere Simplicio en *Commento Praedicamentorum*[5],que la virtud no es susceptible de más y menos como la ciencia y el arte, por consistir la razón de virtud en lo máximo.

Pero si se considera la virtud por parte del sujeto que la participa, entonces la virtud puede ser mayor o menor, bien en el mismo sujeto en tiempos diversos, bien en distintos sujetos, porque para alcanzar el medio de la virtud, que es según la recta razón, uno está mejor dispuesto que otro, ya sea por la mayor costumbre, ya sea por la mejor disposición de la naturaleza, o por la mayor perspicacia del juicio de la razón, o también por el mayor don de gracia concedido a cada uno *en la medida de la donación de Cristo,* como se dice en Ef 4,7. Y en esto se equivocaban los estoicos[6] al pensar que a nadie se le podía tener por virtuoso de no estar sumamente dispuesto a la virtud. Pues, en realidad, para la razón de virtud no se exige alcanzar el medio de la recta razón en un punto indivisible, como pensaban los estoicos, pues basta estar cerca de ese medio, tal como se dice en el libro II *Ethic.*[7] Además, a un mismo punto indivisible puede acercarse uno más y con más prontitud que otro, como se ve en los arqueros que apuntan a una determinada señal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquella igualdad no se ha de entender según la cantidad absoluta, sino según cierta proporción, porque todas las virtudes crecen proporcionalmente en el hombre, según se dirá a continuación (a.2).

2. *A la segunda hay que decir:* Aquello último que pertenece a la virtud puede tener razón de más o menos bueno según los modos que hemos dicho, al no tratarse de algo último indivisible, según queda advertido (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Dios no obra por necesidad natural, sino según el orden de su sabiduría, conforme a la cual concede a los hombres la virtud en diversa medida, según aquello de Ef 4,7: *A cada uno de vosotros ha sido dada la gracia en la medida de la donación de Cristo.*

ARTICULO 2

¿Son iguales todas las virtudes existentes en el mismo sujeto?

In Sent. 2 d.42 q.2 a.5 ad 6; 3 d.36 a.4; *De malo* q.2 a.9 ad 8; *De virt. card.* a.3.

Objeciones por las que parece que no todas las virtudes son igualmente intensas en el mismo sujeto.

1. Dice San Pablo, 1 Cor 7,7: *Cada uno tiene de Dios su propia gracia; éste, una; aquél, otra.* Pero un don no sería más propio de una persona que otro si cada uno tuviese por igual todas las virtudes infusas como don de Dios. Luego parece que no todas las virtudes son iguales en un mismo sujeto.

2. Si todas las virtudes fuesen igualmente intensas en el mismo e idéntico sujeto, se seguiría que todo el que sobrepasase a otro en una virtud lo sobrepasaría en todas las demás. Pero esto es manifiestamente falso, pues los distintos santos son alabados principalmente por diversas virtudes, como Abraham por la fe[8], Moisés por la mansedumbre[9], Job por la paciencia[10]. De ahí también que de cada confesor cante la Iglesia[11]: *No se ha encontrado otro semejante a él en el cumplimiento de la ley del Altísimo;* porque cada uno tuvo la prerrogativa de alguna virtud. Por tanto, no todas las virtudes son iguales en un mismo sujeto.

3. Cuanto más intenso es el hábito, tanto más deleitable y prontamente obra el hombre por él. Pero consta por experiencia que un hombre ejecuta más delei-

5. *In Cat.* c.8 (CG 8,284.32; 237.28). 6. Cf. S. AGUSTÍN, *Epist.* CLXVII *Ad Hieron,* c.3: ML 33,738; y CICERÓN, *De finibus* 1.3 c.9 (DD 3,549). 7. ARISTÓTELES, c.9 n.8 (BK 1109b18): S. Tu., lect.11. 8. Rom 4,1. 9. Núm. 12,3; Eclo 45,4. 10. lob 2,12; Sant 5,11. 11. Epístola de la misa de confesor pontífice. Cf. Eclo 44,20.

table y prontamente el acto de una virtud que el acto de otra. Luego no todas las virtudes son iguales en un solo y mismo sujeto.

En cambio, dice San Agustín, en el libro VI *De Trin.*[12], que *todos los que son iguales en la fortaleza, son iguales en la prudencia y en la templanza;* y así de las demás. Pero esto no se daría de no ser iguales todas las virtudes de un mismo hombre. Luego todas las virtudes de un mismo hombre son iguales.

Solución. *Hay que decir:* La magnitud de las virtudes, según consta por lo dicho (a.1), puede ser considerada de dos modos. Uno, según la razón específica, y así no hay duda de que una virtud de un hombre es mayor que otra, como la caridad es mayor que la fe y la esperanza. De otro modo, según la participación del sujeto, esto es, en cuanto aumenta o disminuye en él; y en este sentido todas las virtudes de un mismo hombre son iguales con cierta igualdad de proporción, en cuanto que crecen por igual en él, al modo como los dedos de la mano son desiguales en cuanto a la magnitud, pero son iguales en proporción, al aumentar proporcionalmente.

Ahora bien, la razón de esta igualdad hay que entenderla del mismo modo que la razón de la conexión, pues la igualdad es cierta conexión de las virtudes en cuanto a la magnitud. Pero se ha dicho anteriormente (q.65 a.1) que la razón de la conexión de las virtudes puede entenderse de dos modos. Uno, según la mente de aquellos que entienden por estas cuatro virtudes las cuatro condiciones generales de las virtudes, cada una de las cuales se encuentra a la vez con las otras en cada materia. Y, de este modo, en cualquier materia no puede decirse que una virtud sea igual si no tiene todas estas condiciones iguales. Esta razón de la igualdad de las virtudes es la que asigna San Agustín, en el libro VI *De Trin.*[13], al decir: *Si dijeras que éstos son iguales en fortaleza, pero que uno es más prudente, se seguiría que la fortaleza del otro es menos prudente; y, por consiguiente, que tampoco son iguales en la fortaleza, al ser la fortaleza de uno más prudente. Y lo mismo encontrarás en las demás virtudes, si las sometes todas a igual consideración.*

Otro modo de entender la conexión de las virtudes (q.65 a.1.2) es el de aquellos que piensan que estas virtudes tienen materias determinadas, y, en este sentido, la razón de la conexión de las virtudes morales está en la prudencia, y en la caridad respecto de las virtudes infusas; pero no en la inclinación que nace del sujeto, según queda dicho (q.65 a.1). Así, pues, también la razón de la igualdad de las virtudes puede tomarse de la prudencia en cuanto a lo que hay de formal en todas las virtudes morales, pues existiendo en un mismo e idéntico sujeto una razón igualmente perfecta, necesariamente se constituirá proporcionalmente el medio según la recta razón en las distintas materias de las virtudes.

Pero en cuanto a lo material en las virtudes morales, esto es, en cuanto a la inclinación misma al acto de la virtud, puede un hombre estar más pronto al acto de una virtud que al acto de otra, ya sea por la naturaleza, por la costumbre o por el don de la gracia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La frase de San Pablo puede entenderse de los dones de la gracia gratis dada, que no son comunes a todos los hombres ni todos son iguales en un mismo e idéntico sujeto. También se puede decir que se refiere a la medida de la gracia santificante, en cuanto que uno abunda más que otro en todas las virtudes, por la mayor abundancia de prudencia o incluso de caridad, en la que conectan todas las virtudes infusas.

2. *A la segunda hay que decir:* A un santo se le alaba principalmente por una virtud y a otro por otra, por la mayor prontitud para el acto de una virtud que para el de otra.

3. *A la tercera hay que decir:* Y con esto ya queda dada la respuesta a la *tercera objeción.*

ARTICULO 3

¿Son las virtudes morales superiores a las intelectuales?

2-2 q.23 a.6 ad 1; *In Sent.* 4 d.33 q.3 a.3; *De virtut.* a.12.

Objeciones por las que parece que las virtudes morales son superiores a las intelectuales.

12. C.4: ML 42,927. 13. C.4: ML 42,927.

1. Lo que es más necesario y más permanente es mejor. Pero las virtudes morales son *más permanentes incluso que las disciplinas*[14], que son las virtudes intelectuales; y son también más necesarias para la vida humana. Luego son preferibles a las virtudes intelectuales.

2. Es esencial a la virtud el *hacer bueno al que la tiene*[15]. Pero el hombre es bueno por las virtudes morales, no por las virtudes intelectuales, a no ser quizás por la prudencia únicamente. Luego la virtud moral es mejor que la intelectual.

3. El fin es más noble que los medios. Pero, según se dice en el libro VI *Ethic.*[16], *la virtud moral hace recta la intención del fin, mientras que la prudencia hace recta la elección de los medios.* Luego la virtud moral es más noble que la prudencia, que es una virtud intelectual referente a las materias morales.

En cambio, la virtud moral reside en la parte racional por participación, mientras que la virtud intelectual reside en la parte racional por esencia, según se dice en el libro I *Ethic.*[17] Pero lo racional por esencia es más noble que lo racional por participación. Luego la virtud intelectual es más noble que la virtud moral.

Solución. *Hay que decir:* Una cosa puede ser mayor o menor de dos modos. Uno, absolutamente; otro, relativamente. Porque nada impide que una cosa sea mejor absolutamente, como es mejor *filosofar que enriquecerse,* y que, sin embargo, no sea mejor relativamente, esto es, *respecto del que sufre necesidad*[18], Una cosa se considera absolutamente cuando se la considera según la razón propia de su especie. Ahora bien, la virtud se especifica por su objeto, según consta por lo dicho (q.54 a.2; q.60 a.1). Por tanto, absolutamente hablando, es más noble aquella virtud que tiene un objeto más noble. Pero es evidente que el objeto de la razón es más noble que el objeto del apetito, pues la razón aprehende las cosas en universal, mientras que el apetito tiende a las cosas en su ser particular. En consecuencia, absolutamente hablando, las virtudes intelectuales, que perfeccionan la razón, son más nobles que las virtudes morales, que perfeccionan el apetito.

Pero si se considera la virtud en orden al acto, entonces la virtud moral, que perfecciona el apetito, al que corresponde mover las demás potencias al acto, según se ha dicho anteriormente (q.9 a.1), es más noble. Y como la virtud se llama así por ser principio de algún acto, dado que es perfección de la potencia, se sigue también que la razón de virtud compete más a las virtudes morales que a las virtudes intelectuales, si bien las virtudes intelectuales son absolutamente hábitos más nobles[a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las virtudes morales son más permanentes que las intelectuales porque son practicadas en las cosas que pertenecen a la vida común. Pero es evidente que los objetos de las disciplinas, que son necesarios e invariables, son más permanentes que los objetos de las virtudes morales, los cuales son agibles particulares. Pero el que las virtudes morales sean más necesarias para la vida humana no prueba que ellas sean más nobles absolutamente, sino en ese aspecto concreto. Es más, las virtudes intelectuales especulativas, por el mismo hecho de que no se ordenan a otra cosa como lo útil se ordena al fin, son más dignas. Y esto les compete porque por ellas se incoa de algún modo en nosotros la bienaventuranza, que consiste en el conocimiento de la verdad, según se ha dicho anteriormente (q.3 a.6).

2. *A la segunda hay que decir:* Se dice que el hombre es bueno absolutamente por las virtudes morales y no por las virtudes intelectuales, porque el apetito mueve a ¡as demás potencias a su acto,

14. ARISTÓTELES, *Eth.* l.1 c.10 n.10 (BK 1100b14): S. TH., lect.16. 15. Cf. q.55 a.3 sed cont. 16. ARISTÓTELES, c.12 n.6 (BK 1144a8): S. TH., lect.10. 17. ARISTÓTELES, c.13 n.19 (BK 1103a1): S. TH., lect.20. 18. ARISTÓTELES, *Top.* l.3 c.2 n.21 (BK 118a10).

a La doble moción de las facultades y de los hábitos, en cuanto a la *especificación* y en cuanto al *ejercicio (quoad specificationem* y *quoad exercitium),* importa mucho para valorar en uno y otro aspecto las virtudes intelectuales y las morales. En cuanto hábitos y en cuanto a la especificación proveniente del objeto, tienen prioridad las virtudes intelectuales; pero en cuanto virtudes y en cuanto al ejercicio voluntario, la prioridad es de las virtudes morales.

según se ha dicho anteriormente (q.56 a.3). De ahí que por esta razón no se pruebe sino que la virtud moral es mejor relativamente.

3. *A la tercera hay que decir:* La prudencia dirige las virtudes morales no solamente en la elección de los medios, sino también en la predeterminación del fin. Pero el fin de cada virtud moral es alcanzar el medio en la propia materia, medio que es determinado según la recta razón de la prudencia, según se dice en el libro II[19] y VI *Ethic.*[20]

ARTICULO 4

¿Es la justicia la principal de las virtudes morales?

Supra a.1; 2-2 q.58 a.12; q.123 a.12; q.141 a.8; *In Sent.* 4 d.33 q.3 a.3; *De virt. card.* a.3.

Objeciones por las que parece que la justicia no es la principal de las virtudes morales.

1. Es más dar a uno de lo propio que pagarle lo que le es debido. Pero lo primero pertenece a la liberalidad, mientras que lo segundo pertenece a la justicia. Luego parece que la liberalidad es mayor virtud que la justicia.

2. Parece que lo máximo en cada cosa es lo que es más perfecto en ella. Pero, según se dice en Sant 1,4, *la paciencia tiene obra perfecta.* Luego parece que la paciencia es mayor que la justicia.

3. *La magnanimidad obra lo grande en todas las virtudes,* según se dice en el libro IV *Ethic.*[21] Luego engrandece a la misma justicia. Es, por tanto, mayor que la justicia.

En cambio, dice el Filósofo, en el libro V *Ethic.*[22], que *la justicia es la más preclara de las virtudes.*

Solución. *Hay que decir:* Una virtud puede ser en su especie mayor o menor absoluta p relativamente. Se dice que una virtud es mayor absolutamente en cuanto que en ella resplandece un mayor bien de la razón, según se ha dicho anteriormente (a.l). Y en este sentido, la justicia sobresale entre todas las virtudes morales como la más próxima a la razón. Lo cual resulta claro tanto por parte del sujeto como por parte del objeto. Por parte del sujeto, porque reside en la voluntad como en sujeto propio, y la voluntad es el apetito racional, según consta por lo dicho (q.8 a.1; q.26 a.1). Por parte del objeto o materia, porque versa sobre las operaciones, mediante las cuales el hombre se ordena no sólo en sí mismo, sino también en relación a los demás. De ahí que *la justicia sea la más preclara de las virtudes,* según se dice en el libro V *Ethic.*[23] Entre las otras virtudes morales, que moderan las pasiones, el bien de la razón tanto más resplandece en cada una cuanto mayor es la materia del movimiento apetitivo sometido a la razón. Pero entre las cosas que pertenecen al hombre ocupa el primer lugar la vida, de la que dependen todas las demás. De ahí que la fortaleza, que somete a la razón el movimiento apetitivo en las cosas que miran a la muerte y a la vida, ocupe el primer lugar entre las virtudes morales que moderan las pasiones, aunque esté por debajo de la justicia. Por eso dice el Filósofo, en el libro I *Rhetoric.*[24], que *forzosamente son las mayores virtudes las que son más útiles a los demás, puesto que la virtud es la facultad de hacer beneficio. Por eso honran sobre todo a los justos y a los valerosos, pues ésta,* es decir, la fortaleza, *es útil en la guerra; aquélla,* es decir, la justicia, *es útil en la guerra y en la paz.* Después de la fortaleza tiene su lugar la templanza, que somete a la razón el apetito de aquellas cosas que se ordenan inmediatamente a la vida del individuo o de la especie, es decir, las referentes al alimento y al sexo. Así, estas tres virtudes, junto con la prudencia, se tienen por principales también en dignidad.

En cambio, se dice que una virtud es mayor relativamente en cuanto que sirve o adorna a la virtud principal. Así ocurre también con la sustancia, que es absolutamente más digna que el accidente, y, sin embargo, algún accidente es relativamente más digno que la sustancia en cuanto que perfecciona a la sustancia en algún modo accidental de ser.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la*

19. ARISTÓTELES, c.6 n.15 (BK 1107a1): S. TH., lect.7. 20. ARISTÓTELES, c.13 n,4 (BK 1144b21): S. TH., lect.9. 21. ARISTÓTELES, c.3 n.14 (BK 1123b30): S. TH., lect.8. 22. ARISTÓTELES, c.1 n.15 (BK 1129b27): S. TH., lect.2. 23. ARISTÓTELES, c.1 n.15 (BK 1129b27): S. TH., lect.2. 24. ARISTÓTELES, c.9 n.6 (BK 1366b3).

primera hay que decir: El acto de liberalidad necesariamente ha de fundarse en el acto de justicia, pues, según se dice en el libro II *Polit.*[25], *la donación no sería liberal si no se diese de lo propio.* Por tanto, la liberalidad no podría existir sin la justicia, que discierne lo propio de lo ajeno; en cambio, la justicia puede existir sin la liberalidad. En consecuencia, absolutamente la justicia es mayor que la liberalidad, por ser más común y fundamento de la misma; aunque la liberalidad es relativamente mayor, por ser un cierto ornato y suplemento de la justicia.

2. *A la segunda hay que decir:* Se dice que la paciencia ejerce una *obra perfecta* al tolerar los males, en los cuales no sólo excluye la venganza injusta, que también excluye la justicia; o el odio, como hace la caridad; o la ira, como hace la mansedumbre; sino que excluye hasta la tristeza inmoderada, que es la raíz de todos los desórdenes mencionados. Por eso, porque en esta materia extirpa la raíz, la paciencia es virtud más perfecta y mayor. Pero no es absolutamente más perfecta que todas las demás virtudes; porque la fortaleza no sólo soporta las molestias sin perturbación, lo cual pertenece a la paciencia, sino que incluso arremete contra ellas cuando es necesario. De ahí que el fuerte sea paciente, pero no a la inversa, pues la paciencia es una cierta parte de la fortaleza.

3. *A la tercera hay que decir:* La magnanimidad no puede existir si no preexisten otras virtudes, según se dice en el libro IV *Ethic.*[26] De ahí que se compare a las otras como ornato de las mismas. Y en este sentido es mayor que todas las otras, pero no absolutamente.

ARTICULO 5

¿Es la sabiduría la mayor de las virtudes intelectuales?

Supra q.57 a.2 ad 2; *In Ethic. 4* lect.6.

Objeciones por las que parece que la sabiduría no es la mayor de las virtudes intelectuales.

1. El que manda es mayor que el mandado. Pero parece que la prudencia manda a la sabiduría, pues se dice en el libro I *Ethic.*[27], que *qué disciplinas ha de haber en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno y hasta qué punto le corresponde ordenarlo a ella,* esto es, a la política, que pertenece a la prudencia, según se dice en el libro VI *Ethic.*[28] Por tanto, como entre las disciplinas va incluida la sabiduría, parece que la prudencia es mayor que la sabiduría.

2. Es esencial a la virtud el que ordene al hombre a la felicidad, pues la virtud es *disposición de lo perfecto para lo óptimo,* según se dice en el libro VII *Physic.*[29] Pero la prudencia es la recta razón de lo agible, por medio de lo cual el hombre es conducido a la felicidad, mientras que la sabiduría no considera los actos humanos por los que se llega a la felicidad. Luego la prudencia es una virtud mayor que la sabiduría.

3. Parece que el conocimiento es mayor cuanto más perfecto. Pero de las cosas humanas, de las que trata la ciencia, podemos tener un conocimiento más perfecto que de las cosas divinas, de las que trata la sabiduría, conforme a la distinción que hace San Agustín en el libro XII *De Trin.*[30], dado que las cosas divinas son incomprensibles, según aquello de Job 36,26: *Mira, Dios es tan grande, que excede nuestro conocimiento.* Luego la ciencia es una virtud mayor que la sabiduría.

4. El conocimiento de los principios es más digno que el conocimiento de las conclusiones. Pero la sabiduría, como las demás ciencias, concluye a partir de principios indemostrables, que pertenecen al entendimiento. Luego el entendimiento es una virtud mayor que la sabiduría.

En cambio, dice el Filósofo, en el libro VI *Ethic.*[31], que la sabiduría es *como la cabera* entre las virtudes intelectuales.

Solución. *Hay que decir:* Según queda dicho (a.3), la magnitud específica de una virtud se mide por su objeto. Ahora bien, el objeto de la sabiduría sobresale entre los objetos de todas las virtudes

25. ARISTÓTELES, c.2 n.7 (BK 1263b13): S. TH., lect.4. 26. ARISTÓTELES, c.3 n.16 (BK. 1124a2): S. TH., lect.8. 27. ARISTÓTELES, c.2 n.6 (BK 1094a28): S. TH., lect.2. 28. ARISTÓTELES, c.8 n.1 (BK 1141a20): S. TH., lect.7. 29. ARISTÓTELES, text.17 (BK 246b23): S. TH., lect.5; cf. l.7 c.3 n.4 (BK 246a13). 30. C.14: ML 42,1009. 31. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 1141a19): S. TH., lect.6.

intelectuales, pues se ocupa de la causa suprema, que es Dios, según se dice en el principio de los *Metaphys.*[32] Y como de los efectos se ju2ga por la causa, y de las causas inferiores, por la causa superior, de ahí que la sabiduría juzgue de todas las demás virtudes intelectuales, y que las ordene a todas, siendo como la ciencia arquitectónica respecto de todas ellas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Por versar la prudencia sobre las cosas humanas y tener la sabiduría por objeto la causa suprema, es imposible que la prudencia sea mayor virtud que la sabiduría, *a no ser que el hombre fuera lo más grande que hay en el mundo*, como se dice en el libro VI *Ethic.*[33] Por lo cual, hay que decir, como se dice en el mismo libro[34], que la prudencia no manda sobre la misma sabiduría, sino más bien a la inversa, pues *el espiritual juzga de todo, pero a él nadie puede juzgarle,* según se dice en 1 Cor 2,15. En efecto, no es incumbencia de la prudencia entrometerse en los temas altísimos, que son objeto de la sabiduría, sino que ejerce el imperio sobre aquellas cosas que se ordenan a la sabiduría, indicando cómo deben llegar los hombres a la sabiduría. Por tanto, en esto la prudencia o política es servidora de la sabiduría, pues introduce a ella preparándole el camino, como hace el portero con el rey.

2. *A la segunda hay que decir:* La prudencia considera los medios para llegar a la felicidad; pero la sabiduría considera el objeto mismo de la felicidad, lo más alto en el orden inteligible. Y si la consideración de la sabiduría respecto de su objeto fuese perfecta, sin duda que la felicidad perfecta estaría en el acto de la sabiduría. Pero como el acto de la sabiduría en esta vida es imperfecto respecto de su objeto principal, que es Dios, por eso el acto de la sabiduría es una incoación o participación de la felicidad futura. De este modo la sabiduría está más cerca de la felicidad que la prudencia.

3. *A la tercera hay que decir:* Como dice el Filósofo en el libro I *De anima*[35], *un conocimiento se prefiere a otro o porque es de cosas más nobles o porque es más cierto.* Por tanto, si las materias son iguales en bondad y nobleza, será mayor la virtud que sea más cierta. Pero aquella, que es menos cierta, pero trata de cosas más altas y mayores, se prefiere a la que es más cierta, pero se ocupa de cosas inferiores. Por eso dice el Filósofo, en el libro II *De caelo*[36], que es cosa grande poder conocer algo de las realidades celestes, aunque el razonamiento sea débil y probable. Y en el libro I *De partibus animal.*[37] dice que *es preferible conocer un poco de las cosas más nobles que saber mucho de las cosas de baja condición.* Por tanto, la sabiduría, a la que pertenece el conocimiento de Dios, no puede sobrevenirle al hombre, máxime en el estado de la vida presente, como si fuese su posesión, porque *esto es exclusivo de Dios,* según se dice en el libro I *Metaphys.*[38] Sin embargo, aquel pequeño conocimiento que puede tenerse de Dios mediante la sabiduría es preferible a todo otro conocimiento.

4. *A la cuarta hay que decir:* La verdad y el conocimiento de los principios indemostrables depende de la noción de los términos, pues teniendo idea de lo que es el todo y de lo que es la parte, inmediatamente se conoce que el todo es mayor que la parte. Pero conocer la razón de ser y no ser, de todo y de parte, y de lo demás que sigue al ser, todo lo cual constituye los términos constitutivos de los principios indemostrables, pertenece a la sabiduría, ya que el ser común es efecto propio de la causa suprema, es decir, de Dios. Y por eso, la sabiduría no sólo usa de los principios indemostrables, sobre los que versa el entendimiento, argumentando desde ellos como las demás ciencias, sino que juzga también de ellos y discute contra los que los niegan. De ahí que la sabiduría sea una virtud superior al hábito de entendimiento.

32. ARISTÓTELES, 1.1 c.1 n.12 (BK 981b28); c.2 n.7.10 (BK 982b9; 983a7): S. TH., lect.1.2. 33. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 1141a21): S. TH., lect.6. 34. ARISTÓTELES, *Eth.* l.6 c.13 n.8 (BK 1145a6): S. TH., lect.11. 35. C.1 n.1 (BK 402a2): S. TH., lect.1. 36. ARISTÓTELES, c.12 n.1 (BK 291b27): S. TH., lect.17. 37. ARISTÓTELES, c.5 (BK 644b31). 38. ARISTÓTELES, l.1 c.2 n.9,(BK 982b28): S. TH., lect.2.

ARTICULO 6

¿Es la caridad la mayor de las virtudes teológicas?

2-2 q.23 a.6.

Objeciones por las que parece que la caridad no es la mayor de las virtudes teológicas.

1. Como la fe está en el entendimiento, mientras que la esperanza y la caridad están en la facultad apetitiva, según queda dicho (q.62 a.3), parece que la fe se compara a la esperanza y a la caridad como la virtud intelectual a la virtud moral. Pero la virtud intelectual es mayor que la virtud moral, según consta por lo dicho (a.3). Luego la fe es mayor que la esperanza y la caridad.

2. Lo que resulta de adición a otra cosa parece que es mayor que ella. Pero la esperanza parece que resulta de adición a la caridad, pues la esperanza presupone el amor, como dice San Agustín en el *Enchirid.*[39], y añade cierto movimiento de propensión a la cosa amada. Luego la esperanza es mayor que la caridad.

3. La causa es superior al efecto. Pero la fe y la esperanza son causa de la caridad, pues dice la Glosa[40] sobre Mt 1,2, que *la fe engendra la esperanza, y la esperanza engendra la caridad.* Luego la fe y la esperanza son mayores que la caridad.

En cambio, dice San Pablo, en 1 Cor 13,13: *Ahora permanecen la fe, la esperanza y la caridad; estas tres, pero la mayor es la caridad.*

Solución. *Hay que decir:* Según se ha dicho anteriormente (a.3), la magnitud específica de una virtud se toma de su objeto. Pero como las tres virtudes teológicas tienen a Dios por objeto propio, no puede una de ellas ser mayor que la otra porque tenga un objeto mayor, sino por aproximarse más a ese objeto. Y de este modo la caridad es mayor que las otras. Pues las otras importan en su propia esencia cierta distancia del objeto, ya que la fe es de las cosas no vistas, y la esperanza es de las cosas no poseídas. En cambio, el amor de caridad es de lo que ya se tiene, pues lo amado existe de algún modo en el amante, y, a su vez, el amante es llevado por el afecto a la unión con lo amado. Por eso se dice en 1 Jn 4,16: *Quien permanece en la caridad permanece en Dios y Dios en él.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La fe y la esperanza no están respecto de la caridad en la misma relación en que está la prudencia respecto de la virtud moral. Y esto por dos razones. Primera, porque las virtudes teológicas tienen por objeto algo que está por encima del alma humana, mientras que la prudencia y las virtudes morales versan sobre cosas que están por debajo del hombre. Ahora bien, respecto de las cosas que son superiores al hombre es más noble el amor que el conocimiento. Pues el conocimiento se realiza en cuanto que lo conocido está en el cognoscente, mientras que la dilección se realiza en cuanto que el amante es atraído hacia la cosa amada. Pero lo que es superior al hombre es más noble en sí mismo que en el hombre, porque una cosa está en otra según el modo de ser de ésta. Lo contrario ocurre cuando se trata de cosas inferiores al hombre. La segunda razón es porque la prudencia modera los movimientos apetitivos que pertenecen a las virtudes morales; mientras que la fe no modera el movimiento apetitivo que tiende a Dios, que pertenece a las virtudes teológicas, sino que tan sólo muestra el objeto; el movimiento apetitivo hacia el objeto excede el conocimiento humano, según aquello de Ef 3,19: *la caridad de Cristo supera toda ciencia.*

2. *A la segunda hay que decir:* La esperanza presupone amor de aquello que uno espera alcanzar, que es amor de concupiscencia, amor por el que quien desea el bien se ama más a sí mismo que cualquier otra cosa. Pero la caridad importa amor de amistad, a la cual se llega por la esperanza, según se ha dicho anteriormente (q.62 a.4).

3. *A la tercera hay que decir:* La causa perfectiva es superior al efecto, pero no la causa dispositiva. Pues de ser así, el calor del fuego sería más noble que el alma, por disponer la materia para ella, lo cual es manifiestamente falso. Es en este sentido como la fe engendra la esperanza y la esperanza engendra la caridad, es decir, en cuanto que una dispone para la otra.

39. C.8: ML 40,235. 40. *Glossa ínterl.* sobre Mt 1,2 (5, 5r).

CUESTIÓN 67

Sobre la permanencia de las virtudes después de esta vida

A continuación se ha de estudiar la permanencia de las virtudes después de esta vida (cf. q.64 introd.), y sobre ello se abordan seis problemas:

1. ¿Permanecen después de esta vida las virtudes morales?—2. ¿Permanecen las virtudes intelectuales?—3. ¿Permanece la fe?—4. ¿Permanece la esperanza?—5. ¿Permanece algo de la fe o de la esperanza?—6. ¿Permanece la caridad?

ARTICULO 1

¿Permanecen después de esta vida las virtudes morales?

2-2 q.136 a.l ad 1; *In Sent.* 3 d.33 q.1 a.4; *De virt. card.* a.4.

Objeciones por las que parece que las virtudes morales no permanecen después de esta vida.

1. Los hombres en el estado de la gloria futura serán semejantes a los ángeles, según se dice en Mt 22,30. Pero es ridículo poner virtudes morales en los ángeles, según se dice en el libro X *Ethic.*[1] Luego tampoco en los hombres habrá virtudes morales después de esta vida.

2. Las virtudes morales perfeccionan al hombre en la vida activa. Pero la vida activa no permanece después de esta vida, pues dice San Gregorio en el libro VI *Moral.*[2]: *Las obras de la vida activa pasan con el cuerpo.* Luego las virtudes morales no permanecen después de esta vida.

3. La templanza y la fortaleza, que son virtudes morales, pertenecen a las partes irracionales, como dice el Filósofo en el libro III *Ethic.*[3] Pero las partes irracionales del alma se corrompen al corromperse el cuerpo, por ser actos de órganos corporales. Luego parece que las virtudes morales no permanecen después de esta vida.

En cambio, se dice en Sab, 1,15, que *la justicia es perpetua e inmortal.*

Solución. *Hay que decir:* Según refiere San Agustín, en el libro XIV *De Trin.*[4], *Tulio Cicerón*[5] *sostuvo que las cuatro virtudes cardinales no permanecen después de esta vida, sino que en la otra vida los hombres son bienaventurados con el solo conocimiento de la naturaleza, en la cual nada hay mejor y más amable,* añade San Agustín en el lugar citado[6], *que la naturaleza que creó todas las naturalezas.* Pero él mismo afirma después que estas cuatro virtudes existen en la vida futura, aunque de otro modo.

Para esclarecimiento de ello hay que tener en cuenta que en estas virtudes hay algo formal y algo cuasi material. Lo material en estas virtudes es la inclinación de la parte apetitiva hacia las pasiones u operaciones según un modo determinado. Pero como este modo lo determina la razón, de ahí que lo formal en todas las virtudes sea el orden mismo de la razón.

Así, pues, hay que decir que estas virtudes morales en la vida futura no permanecen en cuanto a lo que hay de material en ellas, porque en la vida futura no tendrán lugar las concupiscencias y delectaciones de la alimentación y del sexo, como tampoco habrá temores y audacias de cara a los peligros de muerte, ni distribuciones y cambios de las cosas que se usan en la vida presente. Pero en cuanto a lo que hay de formal en ellas, permanecerán en estado perfectísimo en los bienaventurados después de esta vida, en el sentido de que la razón de cada uno será rectísima respecto de

1. ARISTÓTELES, c.8 n.7 (BK 1178b8): S. TH., lect.12. 2. C.9: ML 42,1046. 3. ARISTÓTELES, c.10 n.1 (BK 1117b23): S. TH., lect.19. 4. C.9: ML 42,1046. 5. En una obra perdida, cuyo título era *Hortensius.* 6. *De Trin.* 1.14 c.9: ML 42,1046.

aquellas cosas que le conciernen a él en aquel estado, y la facultad apetitiva se moverá totalmente de acuerdo con el orden de la razón en las cosas concernientes a aquel estado. De ahí que San Agustín diga, en el lugar citado[7], que *la prudencia se dará allí sin peligro alguno de error; la fortaleza, sin la molestia de tolerar los males; la templanza, sin la rebelión de las concupiscencias. De modo que a la prudencia corresponderá no anteponer ni equiparar bien alguno a Dios; a la fortaleza, adherirse a El firmísimamente; a la templanza, no deleitarse en defecto dañoso alguno.* En cuanto a la justicia es más fácil ver qué acto tendrá allí, a saber, *estar sometido a Dios,* ya que también en esta vida pertenece a la justicia estar sometido al superior.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo habla allí de estas virtudes morales en cuanto a lo que hay de material en ellas[8], como son *los cambios y los depósitos* en la justicia; *los terrores y los peligros* en la fortaleza; *las concupiscencias malsanas* en la templanza.

2. *A la segunda hay que decir:* Cosa parecida hay que responder a la segunda objeción, pues las cosas concernientes a la vida activa constituyen el elemento material de las virtudes.

3. *A la tercera hay que decir:* El estado del hombre después de esta vida es doble: uno, antes de la resurrección, cuando las almas estarán separadas de sus cuerpos; otro, después de la resurrección, cuando las almas se unirán de nuevo a sus cuerpos. Pues bien, en el estado de resurrección habrá facultades irracionales en órganos corporales tal como existen ahora, de modo que podrá haber fortaleza en el apetito irascible y templanza en el apetito concupiscible, en cuanto que una y otra facultad estarán perfectamente dispuestas a obedecer a la razón. Pero en el estado anterior a la resurrección las partes irracionales no existirán en acto en el alma, sino tan sólo radicalmente en la esencia de la misma, según se ha dicho en la primera parte (q.77 a.8). En consecuencia, tampoco estas virtudes existirán en acto a no ser en su raíz, esto es, en la razón y en la voluntad, donde existen ciertas semillas de estas virtudes, según queda dicho (q.63 a.1). Pero la justicia, que reside en la voluntad, permanecerá incluso en acto. Por eso de ella especialmente se ha dicho (arg. en contrario) que *es perpetua e inmortal:* tanto por razón del sujeto, ya que la voluntad es incorruptible, como por la semejanza del acto, según se ha dicho antes (sol.).

ARTICULO 2

¿Permanecen después de esta vida las virtudes intelectuales?

1 q.89 a.5 y 6; *In Sent.* 3 d.31 q.2 a.4; 4 d.50 q.1 a.2; *In I Cor.* 13 lec.3.

Objeciones por las que parece que las virtudes intelectuales no permanecen después de esta vida.

1. Dice el Apóstol, 1 Cor 13,8-9, que *la ciencia se desvanecerá,* y razón de ello es porque *nuestro conocimiento es parcial.* Pero así como el conocimiento de ciencia es parcial, es decir, imperfecto, también lo es el conocimiento de las otras virtudes intelectuales mientras dura esta vida. Luego todas las virtudes intelectuales cesarán después de esta vida.

2. Dice el Filósofo, en *Predicamentis*[9], que la ciencia, por ser un hábito, es una cualidad difícilmente movible; pues no se pierde con facilidad, a no ser por una fuerte transmutación o enfermedad. Pero no hay mayor transmutación del cuerpo humano que la de la muerte. Luego la ciencia y las demás virtudes intelectuales no permanecen después de esta vida.

3. Las virtudes intelectuales perfeccionan el entendimiento para ejercer bien el propio acto. Pero parece que el acto de entendimiento no se da después de esta vida, porque, según se dice en el libro III *De anima*[10], *el alma no entiende nada sin el fantasma,* y después de esta vida no permanecen los fantasmas, ya que no existen sino en los órganos corpóreos. Luego las virtudes intelectuales no permanecen después de esta vida.

En cambio, el conocimiento de las cosas universales y necesarias es más fir-

7. *De Trin.* l.14 c.9: ML 42,1046. 8. ARISTÓTELES, *Eth.* l.10 c.8 n.7 (BK 1178b10). 9. ARISTÓTELES, c.6 n.4 (BK 8b29). 10. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 431a16): S. TH., lect.12.

me que el de las particulares y contingentes. Pero en el hombre permanece después de esta vida el conocimiento de las cosas particulares contingentes, por ejemplo, el de las cosas que uno hizo o padeció, según aquello de Lc 16,25: *Acuérdate de que recibiste ya tus bienes en vida y Lázaro recibió males.* Luego con mayor razón permanecerá el conocimiento de las cosas universales y necesarias que son objeto de la ciencia y de las demás virtudes intelectuales.

Solución. *Hay que decir:* Según se ha dicho en la primera parte (q.79 a.6), algunos sostuvieron[11] que las especies inteligibles no permanecen en el entendimiento posible más que cuando entiende en acto; y que después de cesar la consideración actual no hay conservación de especies más que en las facultades sensitivas, que son actos de órganos corporales, es decir, en la imaginación y en la memoria. Pero estas facultades desaparecen al corromperse el cuerpo. Por tanto, según esta posición, ni la ciencia ni cualquier otra virtud intelectual permanecerá en modo alguno después de esta vida al corromperse el cuerpo.

Pero esta opinión es contraria a la doctrina de Aristóteles, quien dice, en el libro III *De anima*[12], que *el entendimiento posible pasa al acto cuando se hace cada una de las cosas por la ciencia; aun cuando esté en potencia para conocer en acto.* Es también contraria a la razón, porque las especies inteligibles se reciben en el entendimiento posible de modo inamovible según el modo del recipiente. De ahí que al entendimiento posible se le llame *lugar de las especies*[13], como conservador de las especies inteligibles.

Pero los fantasmas, a los que mira el hombre para entender en esta vida, aplicando a ellas las especies inteligibles, según se ha dicho en la primera parte (q.84 a.7; q.85 a.1 ad 5), desaparecen al corromperse el cuerpo. De ahi que, en cuanto a los fantasmas mismos, que son como el elemento material en las virtudes intelectuales, al destruirse el cuerpo se destruyen también las virtudes intelectuales; pero en cuanto a las especies inteligibles, que residen en el entendimiento posible, las virtudes intelectuales permanecen. Ahora bien, las especies constituyen el elemento formal de las virtudes intelectuales. Luego éstas permanecen después de esta vida en cuanto a lo que hay de formal en ellas, aunque no en cuanto a lo que hay de material, tal como se ha dicho también de las virtudes morales (a.l).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La frase de San Pablo ha de entenderse en cuanto a lo que hay de material en la ciencia y en cuanto al modo de entender, porque, efectivamente, al destruirse el cuerpo no permanecerán los fantasmas ni habrá uso de la ciencia por conversión a los fantasmas.

2. *A la segunda hay que decir:* Por la enfermedad se destruye el hábito de ciencia en cuanto a lo que hay de material en él, esto es, en cuanto a los fantasmas; pero no en cuanto a las especies inteligibles, que residen en el entendimiento posible.

3. *A la tercera hay que decir:* Después de la muerte el alma separada tiene un modo de entender distinto, que no es por conversión a los fantasmas, según se ha dicho en la primera parte (q.89 a.1). Y así permanece la ciencia, aunque no sea con el mismo modo de obrar, lo mismo que se ha dicho también de las virtudes morales (a.l).

ARTICULO 3

¿Permanece la fe después de esta vida?

2-2 q.4 a.4 ad 1; *In Sent.* 3 d.31 q.2 a.1 q.ª1; *De virt. card.* a.4 ad 10.

Objeciones por las que parece que la fe permanece después de esta vida.

1. La fe es más noble que la ciencia. Pero la ciencia permanece después de esta vida, según se ha dicho (a.2). Luego también la fe.

2. Se dice en 1 Cor 3,11: *Nadie puede poner otro fundamento sino el que está puesto, que es Jesucristo,* esto es, la fe de Jesucristo. Pero, removido el fundamento, no permanece lo edificado sobre él. Luego, si la fe no permanece después de esta vida, tampoco permanecerá virtud otra alguna.

11. AVICENA, *De an.* p.5 c.6 (26rb). 12. ARISTÓTELES, c.4 n.6 (BK 429b6): S. TH., lect.8. 13. ARISTÓTELES, *De an.* 1.3 c.4 n.4 (BK 429a27): S. TH., lect.7.

3. El conocimiento de la fe y el conocimiento de la gloria difieren como lo imperfecto y lo perfecto. Pero el conocimiento imperfecto puede darse simultáneamente con el conocimiento perfecto, como en el ángel puede existir a la vez el conocimiento vespertino y el conocimiento matutino, y un hombre puede tener a la vez de una misma conclusión ciencia por un silogismo demostrativo y opinión por un silogismo dialéctico. Luego también la fe puede coexistir, después de esta vida, con el conocimiento de la gloria.

En cambio, dice el Apóstol, en 2 Cor 5,6-7: *Mientras moramos en este cuerpo, estamos ausentes del Señor, porque caminamos en fe y no en visión.* Pero los que están en la gloria no están ausentes del Señor, sino presentes a El. Luego la fe no permanece después de esta vida en la gloria.

Solución. *Hay que decir:* La oposición es por sí misma causa de que una cosa sea excluida por otra, en cuanto que en toda oposición va incluida la oposición de afirmación y negación. Pero en ciertas cosas se da oposición según formas contrarias, como ocurre con el blanco y el negro en los colores. En otras cosas se da según lo perfecto y lo imperfecto: de ahí que en las alteraciones lo más y lo menos se tomen como contrarios, como en el paso de lo menos caliente a lo más caliente, según se dice en el libro V *Physic.*[14] Y como lo perfecto y lo imperfecto se oponen, es imposible que la perfección y la imperfección coexistan al mismo tiempo bajo el mismo aspecto.

Pero hay que tener en cuenta que a veces la imperfección es esencial a la cosa y pertenece a su especie, como la falta de razón pertenece a la esencia específica del caballo o del buey. Y como una cosa, permaneciendo la misma numéricamente, no puede pasar de una especie a otra, se sigue que, si se quita tal imperfección, se anula la especie de la cosa, como el buey o el caballo dejarían de serlo si fuesen racionales. Otras veces la imperfección no pertenece a la razón específica, sino que afecta al individuo por alguna otra causa, como a un hombre le sobreviene el defecto de razón en cuanto que tiene impedido el uso de la misma por el sueño, la embriaguez o cosa parecida. Mas es claro que al remover tal imperfección permanece la sustancia de la cosa.

Pues bien, es manifiesto que la imperfección del conocimiento es esencial a la fe, pues entra en su definición, ya que la fe es, según se dice en Heb 11,1, *la firme seguridad de lo que esperamos, convicción de lo que no vemos.* Y San Agustín dice[15]: *¿Qué es la fe? Creer lo que no ves.* Pero un conocimiento sin aparición o visión es un conocimiento imperfecto. Por tanto, la imperfección del conocimiento es esencial a la fe. Resulta, pues, manifiesto que la fe, permaneciendo numéricamente la misma, no puede ser conocimiento perfecto.

Resta ver ulteriormente si puede coexistir simultáneamente con un conocimiento perfecto; pues nada prohibe que un conocimiento imperfecto se dé a veces con un conocimiento perfecto simultáneamente. Debemos, pues, advertir que el conocimiento puede ser imperfecto de tres modos. Uno, por parte del objeto cognoscible; otro, por parte del medio de conocimiento; y otro, finalmente, por parte del sujeto. Por parte del objeto cognoscible difieren como perfecto e imperfecto el conocimiento matutino y el conocimiento vespertino en los ángeles, pues el conocimiento matutino es conocimiento de las cosas en cuanto que tienen ser en el Verbo, mientras que el conocimiento vespertino es conocimiento de ellas en cuanto que tienen ser en su propia naturaleza, el cual es imperfecto en comparación con el primer ser. Por parte del medio de conocimiento difieren como conocimiento perfecto e imperfecto el conocimiento de una conclusión por medio demostrativo y el conocimiento de esa misma conclusión por medio probable. Y por parte del sujeto difieren como perfecto e imperfecto la opinión, la fe y la ciencia. Pues de la esencia de la opinión es que se acepte una cosa con miedo de que sea verdad la opuesta; de ahí que no sea firme la adhesión. En cambio, a la ciencia le es esencial la firme adhesión con visión intelectual, pues tiene certeza fundada en el entendimiento de los princi-

14. ARISTÓTELES, c.2 n.11 (BK 226b2): S. TH., lect.4.

15. *In loann.* tract. 40 sobre 8,32: ML 35.1690.

píos. La fe ocupa un término medio, pues excede a la opinión, al tener firme adhesión; y no llega a ciencia, al no tener visión.

Pues bien, es evidente que lo perfecto y lo imperfecto no pueden darse simultáneamente bajo un mismo aspecto; pero las cosas que difieren como lo perfecto y lo imperfecto, pueden convenir bajo algún mismo aspecto en otras cosas. Así, pues, el conocimiento perfecto e imperfecto por parte del objeto de ningún modo pueden versar sobre el mismo objeto; pueden, sin embargo, convenir en el mismo medio y en el mismo sujeto, pues nada impide que un mismo hombre tenga simultáneamente y de una vez por un mismo medio conocimiento de dos cosas, una perfecta y otra imperfecta, como de la salud y de la enfermedad, o del bien y del mal. De modo similar también es imposible que el conocimiento perfecto y el conocimiento imperfecto por parte del medio convengan en el mismo medio; pero nada impide que convengan en un mismo objeto y en un mismo sujeto, pues un mismo hombre puede conocer la misma conclusión por un medio probable y por un medio demostrativo. Y es asimismo imposible que el conocimiento perfecto e imperfecto por parte del sujeto se den simultáneamente en el mismo sujeto. Ahora bien, es de la razón de la fe el ser algo imperfecto por parte del sujeto, de manera que el creyente no ve lo que cree. En cambio, de la razón de la bienaventuranza es el ser algo perfecto por parte del sujeto, de manera que el bienaventurado ve aquello que le hace bienaventurado, según se ha dicho anteriormente (q.3 a.8). Resulta, pues, manifiesto que es imposible que la fe permanezca simultáneamente con la bienaventuranza en el mismo sujeto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La fe es más noble que la ciencia por parte del objeto, ya que su objeto es la verdad primera. Pero la ciencia tiene un modo más perfecto de conocer, que no repugna a la perfección de la bienaventuranza, es decir, a la visión, como le repugna el modo de la fe.

2. *A la segunda hay que decir:* La fe es fundamento en cuanto a lo que tiene de conocimiento. Por eso, al perfeccionarse el conocimiento, más perfecto será el fundamento.

3. La *respuesta a la tercera objeción* ya está dada en lo dicho (sol.).

ARTICULO 4

¿Permanece la esperanza después de la muerte en el estado de gloria?

2-2 q.18 a.2; *In Sent.* 3 d.26 q.2 a.3 q.ª2; d.31 q.2 a.1 q.ª2; *De spe* a.4.

Objeciones por las que parece que la esperanza permanece después de la muerte en el estado de gloria.

1. La esperanza perfecciona al apetito humano de un modo más noble que las virtudes morales. Pero las virtudes morales permanecen después de esta vida, según hace ver San Agustín en el libro XIV *De Trin.*[16] Luego mucho más la esperanza.

2. A la esperanza se opone el temor. Pero el temor permanece después de esta vida, tanto el temor filial en los bienaventurados, que permanece eternamente, como el temor de las penas en los condenados. Luego, por igual razón, puede permanecer la esperanza.

3. La esperanza es, como el deseo del bien futuro. Pero en los bienaventurados se da deseo del bien futuro, no sólo en cuanto a la gloria del cuerpo, que desean las almas de los bienaventurados, como dice San Agustín en el libro XII *Super Gen. ad litt.*[17], sino también en cuanto a la gloria del alma, según aquello de Eclo, 24,29: *Los que me coman quedarán con hambre de mí, y los que me beban quedarán de mi sedientos;* y en 1 Pe 1,12, se dice: *A quien los ángeles desean contemplar.* Luego parece que puede existir la esperanza después de esta vida en los bienaventurados.

En cambio, dice el Apóstol, Rom 8,24: *Lo que uno ve, ¿cómo esperarlo?* Pero los bienaventurados ven lo que es objeto de esperanza, es decir, a Dios. Luego no esperan.

Solución. *Hay que decir:* Según queda dicho (a.3), lo que implica esencialmente imperfección del sujeto no puede existir simultáneamente en el sujeto colmado de la perfección opuesta. Así, es claro que

16. C.9: ML 42,1045. 17. C.35: ML 34,183.

el movimiento importa en su esencia imperfección del sujeto, pues es *el acto de un ser en potencia en cuanto que está en potencia*[18]. De ahí que, si aquella potencia se reduce al acto, ya cesa el movimiento; pues no se sigue blanqueando una cosa después de que ya quedó blanca. Ahora bien, la esperanza importa cierto movimiento hacia aquello que no se tiene, según consta por lo dicho anteriormente sobre la pasión de la esperanza (q.40 a. 1.2). Por tanto, cuando se tenga lo que se espera, esto es, la fruición de Dios, ya no podrá haber esperanza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La esperanza es más noble que las virtudes morales en cuanto al objeto, que es Dios. Pero el acto de las virtudes morales no es incompatible con la perfección de la bienaventuranza, como lo es el acto de la esperanza, a no ser tal vez por razón de la materia, según la cual no permanecen. Pues la virtud moral perfecciona el apetito no sólo respecto de lo que aún no se tiene, sino también respecto de lo que se tiene actualmente.

2. *A la segunda hay que decir:* El temor es doble, según se dirá más adelante (2-2 q.19 a.2): el servil y el filial. El servil es el temor de la pena, que no podrá darse en la gloria, donde no hay posibilidad alguna de pena. El temor filial tiene dos actos, a saber: reverenciar a Dios, y en cuanto a este acto permanece, y temer la separación de Dios, y en cuanto a este acto no permanece, pues la separación de Dios tiene razón de mal, y allí no puede temerse mal alguno, según aquello de Prov 1,33: *Se gozará abundantemente, desaparecido el temor de los males.* Pero el temor se opone a la esperanza con la oposición del bien y del mal, según se ha dicho anteriormente (q.23 a.2; q.40 a.l). Por tanto, el temor que permanece en la gloria no es opuesto a la esperanza.

Pero el temor de la pena es más posible en los condenados que la esperanza de la gloria en los bienaventurados, por-. que en los condenados habrá sucesión de penas, y así permanece allí la razón de futuro, que es el objeto del temor, mientras que la gloria de los santos no tiene sucesión, debido a una participación de la eternidad, en la cual no hay pretérito ni futuro, sino sólo presente. Y, sin embargo, tampoco hay propiamente temor en los condenados, pues, según se ha dicho anteriormente (q.42 a.2), el temor nunca se da sin alguna esperanza de evasión, la cual no se da en modo alguno en los condenados, y, en consecuencia, tampoco el temor, a no ser hablando en sentido general, en cuanto que se llama temor a cualquier expectación del mal futuro.

3. *A la tercera hay que decir:* En cuanto a la gloria del alma no puede haber deseo en los bienaventurados, en cuanto que el deseo mira al futuro, por la razón ya dicha (ad 2). Se dice que allí hay sed y hambre en el sentido de que no hay hastío; y en el mismo sentido se dice que hay deseo en los ángeles. Mas en cuanto a la gloria del cuerpo puede darse en las almas de los santos deseo, pero no esperanza propiamente hablando; ni en cuanto que la esperanza es virtud teológica, pues así tiene por objeto a Dios, no bien creado alguno, ni en su acepción común, porque el objeto de la esperanza es lo arduo, según se ha dicho anteriormente (q.40 a.1), mientras que el bien, cuya causa infrustrable es posesión nuestra, no tiene para nosotros razón de arduo. Por eso no se dice, hablando con propiedad, que uno poseyendo dinero espera obtener algo que puede comprar con él inmediatamente. Pues de modo parecido aquellos que tienen la gloria del alma no se puede decir que esperen propiamente la gloria del cuerpo, sino tan sólo que la desean.

ARTICULO 5

¿Permanece algo de la fe o de la esperanza en la gloria?

In Sent. 3 d.31 q.2 a.2 q.ª3.

Objeciones por las que parece que en la gloria permanece algo de la fe o de la esperanza.

1. Removido lo que es propio, queda lo que es común, según se dice en el libro *De causis*[19]: *removido lo racional, queda lo vivo; y removido lo vivo, queda lo que es.* Pero en la fe hay algo que le es común con la bienaventuranza, a saber: el cono-

18. ARISTÓTELES, *Phys.* 1.3 c.1 n.6: S. TH., lect.2.

19. § 1 (BA 163.21).

cimiento mismo; y algo que le es propio, a saber: el que sea oscura, pues la fe es un conocimiento oscuro. Luego, una vez removida la oscuridad de la fe, permanece aún el conocimiento mismo de la fe.

2. La fe es una luz espiritual del alma, según aquello de Ef 1,17-18: *iluminados los ojos de vuestro corazón en el conocimiento de Dios.* Pero esta luz es imperfecta en comparación con la luz de la gloria, de la cual se dice en Sal 35,10: *En tu luz veremos la luz.* Ahora bien, la luz imperfecta permanece al sobrevenir la luz perfecta, pues no se extingue la candela cuando sobreviene la claridad del sol. Luego parece que la luz misma de la fe permanece con la luz de la gloria.

3. La sustancia del hábito no desaparece porque desaparezca la materia sobre que versa, pues el hombre puede conservar el hábito de la liberalidad, aunque haya perdido el dinero; si bien no puede ejercer el acto. Ahora bien, el objeto de la fe es la verdad primera no vista. Luego, al desaparecer ese objeto con la visión de la verdad primera, aún puede permanecer el hábito mismo de la fe.

En cambio, la fe es un hábito simple. Pero lo simple o se pierde todo o se conserva todo. Por tanto, como la fe no permanece totalmente, sino que será evacuada, según queda dicho (a.3), parece que se pierde totalmente.

Solución. *Hay que decir:* Algunos afirmaron[20] que la esperanza desaparece totalmente, pero la fe se pierde en parte, a saber: en cuanto a la oscuridad; y permanece en parte, a saber: en cuanto a la sustancia del conocimiento. Lo cual, si se entiende en el sentido de que permanece la misma, no numérica, sino genéricamente, es la pura verdad, pues la fe conviene con la visión de la patria en el género de conocimiento; mas la esperanza no conviene genéricamente con la bienaventuranza, ya que la esperanza es respecto de la fruición beatífica lo que el movimiento respecto de la quietud en el término.

Pero si se entiende en el sentido de que el conocimiento de la fe permanece numéricamente el mismo en el cielo, esto es totalmente imposible. En efecto, al remover la diferencia de una especie no permanece la sustancia del género numéricamente la misma. Por ejemplo, al remover la diferencia constitutiva de la blancura, no permanece la sustancia del color numéricamente la misma, de modo que el mismo color numéricamente sea unas veces blanco y otras negro. Pues el género no es respecto de la diferencia lo que la materia respectó de la forma, de modo que pueda permanecer la sustancia del género numéricamente la misma al remover la diferencia, así como permanece la sustancia de la materia numéricamente la misma al perder la forma. Porque el género y la diferencia no son partes de la especie; de lo contrario no se predicarían de la especie; sino que, así como la especie significa el todo, es decir, el compuesto de materia y forma en las cosas corporales, así también la diferencia significa el todo, y de modo semejante el género; pero el género denomina al todo por parte de lo que es como materia en él; la diferencia, por parte de lo que es como forma; y la especie, por parte de una y otra. Como, en el hombre, la naturaleza sensitiva es como materia respecto de la intelectiva; pero se dice animal lo que tiene naturaleza sensitiva; racional, lo que tiene naturaleza intelectiva; y hombre, lo que tiene ambas cosas. Así, el mismo todo se expresa mediante los tres términos, pero no por lo mismo.

De donde resulta manifiesto que, al no ser la diferencia sino designativa del género, si se remueve la diferencia, la sustancia del género no puede permanecer la misma; pues no permanece la misma animalidad si es otra el alma que constituye al animal. Por consiguiente, no puede suceder que el mismo conocimiento numéricamente que antes fue oscuro resulte después conocimiento claro. Y así es evidente que nada de lo que hay en la fe permanece idéntico numérica o específicamente en la patria; tan sólo hay identidad en el género.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Si se remueve la diferencia racional, lo vivo remanente no es numéricamente lo mismo, sino tan

20. Cf. GUILLERMO ALTISIODORENSE, *Summa aurea* p.3 tr.5 q.5 (fol. 138va); S. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 1.3 d.36 a.7 (BO 28,586); a.8 (BO 28,587).

sólo genéricamente, según consta por lo dicho (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* La imperfección de la luz de la candela no se opone a la perfección de la luz solar, porque no tienen el mismo sujeto. En cambio, la imperfección de la fe y la perfección de la gloria se oponen mutuamente, y se refieren al mismo sujeto. Por tanto, no pueden existir simultáneamente, como tampoco son compatibles la claridad del aire y su oscuridad.

3. *A la tercera hay que decir:* El que pierde el dinero no pierde la posibilidad de poseer dinero, y, por tanto, no hay inconveniente en que permanezca el hábito de la liberalidad. Pero en el estado de gloria no sólo desaparece actualmente el objeto de la fe, que es lo no visto, sino también su posibilidad, debido a la estabilidad de la bienaventuranza. Sería, pues, inútil que permaneciese tal hábito.

ARTICULO 6

¿Permanece la caridad después de esta vida en la gloria?

In Sent. 3 d.31 q.2 a.2; *De verit.* q.27 a.5 ad 6; *In I Cor.* 13 lect.3; *De spe* a.4 ad 7.13.14.

Objeciones por las que parece que la caridad no permanece después de esta vida en la gloria.

1. Según se dice en 1 Cor 13,10, *cuando llegue lo que es perfecto, desaparecerá lo que es parcial,* es decir, lo imperfecto. Pero la caridad del estado de vía es imperfecta. Luego desaparecerá al sobrevenir la perfección de la gloria.

2. Los hábitos y los actos se distinguen según los objetos. Pero el objeto del amor es el bien aprehendido. Por tanto, como es distinta la aprehensión de la vida presente y la de la vida futura, parece que no será la misma la caridad en uno y otro estado.

3. Tratándose de cosas de la misma naturaleza, lo imperfecto puede llegar a la igualdad de la perfección por el continuo aumento. Pero la candad del camino nunca puede llegar a la igualdad de la caridad de la patria por más que aumente. Luego parece que la caridad del estado de vía no permanece en la patria.

En cambio, dice el Apóstol, 1 Cor 13,8: *La caridad no cesa jamás.*

Solución. *Hay que decir:* Según se ha dicho anteriormente (a.3), cuando la imperfección de una cosa no es de la razón específica de la misma, nada impide que, permaneciendo numéricamente idéntica, pase de ser imperfecta a ser perfecta, como se perfecciona el hombre por el crecimiento y la blancura por la intensificación. Ahora bien, la caridad es amor, cuya esencia no implica imperfección alguna; pues puede tener por objeto lo poseído y lo no poseído, lo visto y lo no visto. Por tanto, la caridad no desaparece con la perfección de la gloria, sino que permanece la misma numéricamente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La imperfección es accidental a la caridad, porque el amor no es esencialmente imperfecto. Ahora bien, desaparecido lo que es accidental, permanece, no obstante, la sustancia de la cosa. Luego, desaparecida la imperfección de la caridad, no desaparece la caridad misma.

2. *A la segunda hay que decir:* La caridad no tiene por objeto la aprehensión misma, pues así no sería la misma en el estado de vía y en la patria; sino que tiene por objeto la cosa misma conocida, la cual es la misma, es decir, Dios mismo.

3. *A la tercera hay que decir:* La caridad del estado de vía no puede llegar por el aumento a la igualdad de la caridad de la patria, debido a la diferencia que proviene de la causa, ya que la visión es cierta causa del amor, según se dice en el libro IX *Ethic.*[21] Y a Dios, cuanto más perfectamente se le conoce, más perfectamente se le ama.

21. ARISTÓTELES, c.5 n.3 (BK 1167a4).

TRATADO DE LOS DONES DEL ESPÍRITU SANTO

Introducción a las cuestiones 68 a 70

Por VICTORINO RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, O.P.

1. **Sistematización teológica del tratado de los dones del Espíritu Santo**

Conforme se adelantaba en el prólogo de la cuestión 55, a continuación del tratado de las virtudes, se proponía Santo Tomás tratar de otras realidades anejas a ellas, esto es, de los *dones*, de las *bienaventuranzas* y de los *frutos* del Espíritu Santo, sobrenaturales en cuanto a su naturaleza, origen, conocimiento y valoración moral. El primer problema sobre su naturaleza sería asignarles su propio género: ¿Se trata de hábitos, de actos o de efectos transitorios de la acción del Espíritu Santo?

La conclusión de Santo Tomás va a ser que los dones del Espíritu Santo son hábitos operativos, esencialmente sobrenaturales y distintos de las virtudes; las bienaventuranzas son actos de los dones; los frutos del Espíritu Santo son productos de los dones y de las virtudes bajo la acción del Espíritu Santo, percibidos y gustados por el justo. Esta solución no era fácil en tiempo de Santo Tomás.

2. **Lo que era cierto y lo que era problemático sobre los dones**

Santo Tomás, como los demás teólogos de su tiempo, da por supuesta la existencia de los dones del Espíritu Santo, no sólo en Cristo, sino también en las almas de los justos. Aparte de la promesa de Isaías 11,2-3, está la verificación bien patente del Nuevo Testamento, la tradición patrística, especialmente concentrada en San Agustín y San Gregorio Magno, y en los formularios litúrgicos del bautismo y de la confirmación. «Es, por tanto, cierto, según la fe —concluye Ramírez (o.c., p.41)— que Cristo poseyó los dones. Igualmente es cierto según la fe, conforme al magisterio ordinario de la Iglesia, que todos los hombres justos poseen esos mismos dones». También se daba por supuesto entonces el número septenario de los dones. Lo que era problemático era la distinción específica de los dones entre sí y respecto de las virtudes infusas. Santo Tomás presta toda la atención a este problema en los cuatro primeros artículos. La estructuración de la cuestión es muy parecida a la estructuración del tratado de las virtudes, salvas las peculiaridades que exige la materia.

3. Tratado teológico de las bienaventuranzas

No era problema para Santo Tomás, como tampoco para los teólogos anteriores y coetáneos, la existencia de las *bienaventuranzas*, la carta magna evangélica de la perfección cristiana, o programa de vida apta para conseguir la Bienaventuranza definitiva. Lo que sí era problema era la integración sistemática en el cuadro general de las virtudes y dones. Autores tan próximos a Santo Tomás como San Alberto Magno[1] y San Buenaventura[2], pensaban que las bienaventuranzas constituían un tercer género de hábitos, superiores a las virtudes y a los dones del Espíritu Santo. Es el problema que aborda Santo Tomás en el artículo primero. Suponiendo ya que son *actos*, en los artículos siguientes se hace un análisis de los mismos, en lo que tienen de acción meritoria y de premio, su número y su correspondencia con los dones. Todo muy razonable, pero sin excesiva rigidez en cuanto al número de las bienaventuranzas y en cuanto a la correspondencia con los dones.

4. Antagonismo entre las obras de la carne y los frutos del Espíritu Santo

Estas realidades sobrenaturales de que habla San Pablo en la carta a los Gálatas, se ubican en la moral sistemática de Santo Tomás entre los *actos* de las virtudes: «cualquier obra virtuosa en la que el hombre halle deleite, mientras que el nombre de bienaventuranza se reserva en exclusiva para las obras perfectas» (I-II q.70 a.2). El problema del número de los frutos del Espíritu Santo, su correspondencia concreta con las virtudes y con los dones, y su peculiar contrariedad con las obras de la carne, lo aborda Santo Tomás aquí y en los lugares paralelos con gran flexibilidad, según los diversos aspectos de acomodación. La materia no permite mayores certezas.

BIBLIOGRAFÍA

ALBERTO MAGNO, S., *In III Sent.* d.34-35, en *Opera omnia*, ed. BORGNET, t.26.

BARDY, G.-VANDENBROUCKE, F.-RAYEZ, S.-LABOURDETTE, M., *Dons du Saint Esprit*, en *Dict. de Spiritualité* III (1957) 1579-1635.

BlARD, J., *Les dons du Saint Esprit —dons, chrismes, fruits, béatitudes— d'après Thomas d'Aquin et les Épîtres de S.Paul* (Avignon 1930).

BLIC, J., S.J., *Pour l'histoire des dons du S.Eprit:* Rev. d'Asc. et Myst. 22 (1946) 117-180.

BUENAVENTURA, S., *Colaciones sobre los siete dones del Espíritu Santo*, en *Obras*, ed. bilingüe (Madrid, BAC) t.5.

BUZY, D., S.C.J., *Béatitudes*, en *Dict. de Spiritualité* I 1298-1310.

CEUPPENS, O.P., *De donis Spiritus Sancti apud Isaiam:* Ang.5 (1928).

[1] *III Sent.* d.34 q.1 a.2.
[2] *III Sent.* d.34 p.I a.1 q.1.

CSERTO, M., O.P., *De timore Dei iuxta doctrinam scholasticorum a Petra Lombardo usque ad S.Tbomam* (Romae 1940).

GARDELL, AM., O.P., *Beatitudes évangéliques, Dons du Saint Sprit, Fruits du Saint Sprit:* DTC, II (515-517); IV (1728-1781); VI (944-949).

HOLZMEISTER, *Dei... Spiritus super vos requiescit (1 Pet 4,14):* Verbum Domini 9 (1929) 129-131.

KOLIPINSKI, *Le don de l'Esprit Saint incréé et le don créé, selon la doctrine de St.Thomas d'Aquin* (Fribourg 1924).

LAVAUD, B., O.P., *Les dons du Saint Esprit d'après Albert le Grand:* Rev. Thom. 36 (1931) 386-407.

LOTTIN, O., O.S.B., *Les dons du Saint Esprit du XII*[e] *siècle à l'époque de St.Thomas d'Aquin,* en *Psychologie et Morale aux XII*[e] *et XIII*[e] *siècles* t.3, 329-456.

LLAMERA, M., O.P., *Unidad de la teología de los dones según Santo Tomás:* Rev. Esp. de Teología 15 (1955) 3-66.

MENÉNDEZ REIGADA, I., O.P., Traducción, introducción y notas doctrinales a la edición de JUAN DE SANTO TOMÁS: *Los dones del Espíritu Santo* (Madrid 1948).

PARÍS, G. M., O.P., *Ad mentem S.Thomae Aquinatis disertatio de donis Spiritus Sancti in genere* (Taurini 1930).

RAMÍREZ, S., O.P., *Los dones del Espíritu Santo* (Salamanca 1978).

RODRÍGUEZ, V., O.P., *Cuándo es donal la moción divina en el alma:* Teol. Esp. 2 (1958); 4 (1960).

URDÁNOZ, T., O.P., *Introd. a las cuestiones 68-70 de la I-II de la Suma Teológica,* ed. bilingüe (Madrid, BAC) V.

WEIS, C., *S.Thomae Aquinatis de septem donis S.Sancti doctrina proposita et explicata* (Viena 1895).

CUESTIÓN 68

Sobre los dones

Seguidamente se han de estudiar los dones (cf. q.55 introd.), y sobre ellos se discuten ocho puntos:

1. ¿Difieren los dones de las virtudes?—2. La necesidad de los dones.—3. ¿Son hábitos los dones?—4. ¿Cuáles y cuántos son?—5. ¿Están conexos los dones?—6. ¿Permanecen en el cielo?—7. Comparación de los dones entre sí.—8. Comparación de los dones con las virtudes.

ARTICULO 1

¿Los dones difieren de las virtudes?

In Sent. 3 d.34 q.1 a.1; *In Is.* c.11; *In Gal.* 5 lect.6.

Objeciones por las que parece que los dones no se distinguen de las virtudes.

1. Comentando aquello de Job 1,2: *Le nacieron siete hijos,* dice San Gregorio en el libro I *Moral.*[1]: *Nos nacen siete hijos cuando, por la concepción de un buen pensamiento, se originan en nosotros las siete virtudes del Espíritu Santo.* Y aduce aquello de Is 11,2-3: *Sobre él reposará el espíritu de entendimiento,* etc., donde se enumeran los siete dones del Espíritu Santo. Luego los siete dones del Espíritu Santo son virtudes.

2. Comentando aquello de Mt 12,45: *Entonces va y toma consigo otros siete espíritus,* etc., dice San Agustín, en el libro *De quaestionibus Evang.*[2]: *Los siete vicios son contrarios a las siete virtudes del Espíritu Santo,* es decir, a los siete dones. Ahora bien, los siete vicios son contrarios a las comúnmente llamadas virtudes. Luego los dones no se distinguen de las comúnmente llamadas virtudes.

3. Las cosas que tienen la misma definición son idénticas. Pero la definición de virtud vale para los dones, pues cada don es *una buena cualidad de la mente por la que se vive rectamente,* etc. (cf. q.55 a.4). De modo parecido, la definición de don vale para las virtudes infusas, pues el don es, según el Filósofo[3], *un dar que no admite devolución.* Luego no hay distinción entre dones y virtudes.

4. Muchas de las cosas enumeradas entre los dones son virtudes. Pues, según se ha dicho anteriormente (q.57 a.2), la sabiduría, el entendimiento y la ciencia son virtudes intelectuales; el consejo pertenece a la prudencia; la piedad es una especie de justicia; y la fortaleza es una virtud moral. Luego parece que las virtudes no se distinguen de los dones.

En cambio, San Gregorio Magno, en el libro I *Moral.*[4] distingue los siete dones, que dice que están significados por los siete hijos de Job, de las tres virtudes teológicas, que dice que están significadas por las tres hijas de Job. Y en el II libro *Moral.*[5] distingue esos mismos siete dones de las cuatro virtudes cardinales, que dice que están significadas por los cuatro ángulos de la casa.

Solución. *Hay que decir:* Si hablamos del don y de la virtud ateniéndonos a la significación del nombre, no hay oposición alguna entre ellos, pues la razón de virtud se toma de que perfecciona al hombre para obrar bien, según se ha dicho anteriormente (q.55 a.3.4); y la razón de don se toma de su relación con la causa de la que procede. Ahora bien, nada impide que aquello que procede de otro como don, perfeccione a alguien para obrar bien, máxime habiendo dicho anteriormente (q.63 a.3) que ciertas virtudes nos son infundidas por Dios. Por tanto, en este sentido el don no puede distinguirse de la virtud. Por eso algunos sostuvieron que los dones no debían distinguirse de las virtudes[6]. Pero les queda por resolver una dificultad no

1. C.27: ML 75,544. 2. L.1 q.8 sobre Mt 12,45: ML 35,1325. 3. ARISTÓTELES, *Top.* 1.4 c.4 n.12 (BK 125a18). 4. C.27: ML 75,544. 5. C.49: ML 75,592. 6. En es-

menor, a saber: dar razón de por qué algunas virtudes se llaman dones, pero no todas; y por qué se enumeran entre los dones cosas que no se enumeran entre las virtudes, como es el caso del temor.

Por ello otros[7] dijeron que había que distinguir los dones de las virtudes, pero no asignaron la causa adecuada de la distinción, es decir, aquella que fuese común a las virtudes sin que conviniese en modo alguno a los dones, o viceversa. Pues algunos[8], considerando que, de los siete dones, cuatro pertenecen a la razón, a saber: la sabiduría, la ciencia, el entendimiento y el consejo; y tres, a la facultad apetitiva, a saber: la fortaleza, la piedad y el temor, sostuvieron que los dones perfeccionaban el libre albedrío en cuanto que es facultad de la razón, mientras que las virtudes lo perfeccionaban en cuanto que es facultad de la voluntad, ya que sólo encontraban dos virtudes en la razón o entendimiento, esto es, la fe y la prudencia; mientras que las otras estaban en la facultad apetitiva o afectiva. Pero, si esta distinción fuese adecuada, sería necesario que todas las virtudes estuviesen en la facultad apetitiva y que todos los dones estuviesen en la razón.

Otros[9], en cambio, teniendo en cuenta lo que dice San Gregorio Magno, en el libro II *Moral.* [10], que *el don del Espíritu Santo, que forma la templanza, la prudencia, la justicia y la fortaleza en la mente que le está sometida, la protege contra cada una de las tentaciones mediante los siete dones,* dijeron que las virtudes se ordenan a obrar bien, y los dones se ordenan a resistir a las tentaciones. Pero tampoco esta distinción es suficiente, porque también las virtudes resisten a las tentaciones que inducen a los pecados contrarios a ellas, pues cada cosa resiste naturalmente a su contraria. Ello es evidente sobre todo en el caso de la caridad, de la que se dice en Cant 8,7: *No pueden aguas copiosas extinguir la caridad.*

Otros[11], en fin, considerando que estos dones están revelados en la Escritura en cuanto que se dieron en Cristo, como se ve en Is 11,2-3, dijeron que las virtudes se ordenan simplemente a obrar bien, mientras que los dones se ordenan a que mediante ellos nos conformemos con Cristo, principalmente en cuanto a las cosas que padeció, ya que en su pasión resplandecieron principalmente estos dones. Pero tampoco esto parece suficiente, porque es el mismo Señor quien nos induce a conformarnos con él por la humildad y mansedumbre, en Mt 11,29: *Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón;* y por la caridad, como en Jn 15,12: *Amaos unos a otros como jo os he amado.* Y también estas virtudes resplandecieron principalmente en la pasión de Cristo.

Por consiguiente, para distinguir los dones de las virtudes, debemos seguir el modo de hablar de la Escritura, en la cual se nos revelan no, ciertamente, bajo el nombre de dones, sino más bien bajo el nombre de *espíritus,* pues así se dice en Is 11,2-3: *Sobre él reposará el espíritu de sabiduría y de inteligencia,* etc. Por estas palabras se nos da a entender manifiestamente que estas siete cosas se enumeran allí en cuanto que existen en nosotros por inspiración divina. Pero la inspiración significa una moción del exterior. Pues hay que tener en cuenta que en el hombre hay un doble principio de movimiento: uno interior, que es la razón; y otro exterior, que es Dios, según se ha dicho anteriormente (q.9 a.4.6), y también afirma el Filósofo, en el capítulo *De bona fortuna*[12].

Ahora bien, es evidente que todo lo que es movido ha de ser proporcionado a su motor, y ésta es la perfección del sujeto móvil en cuanto móvil: la disposición que le habilita para recibir bien la moción de su motor. Por tanto, cuanto más elevado es el motor, tanto más necesario es que el sujeto móvil le sea proporcionado por una disposición más perfecta, como vemos que es necesario que el discípulo esté más perfectamente dispuesto para que capte una doctrina

tas opiniones el autor sigue a S. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 1.3 d.34 a.l (BO 28,616) y S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.3 d.34 a.1 q.1 (QR 3,735). Por influjo de PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.3 d.34 c.2 (QR 2,699), los dones no se distinguían de las virtudes. 7. Opinión atribuida a Felipe el Canciller. 8. Esta opinión se remonta a finales del siglo XII y parece que fue propuesta por Prepositino. 9. Esta distinción aparece en Felipe el Canciller. 10. C.49: ML 75,592. 11. Opinión de Felipe el Canciller. 12. Cf. ARISTÓTELES, *Eth. Eudem.* l.7 c.12 n.20 (BK 1248a14).

más elevada de su maestro. Pues bien, es manifiesto que las virtudes humanas perfeccionan al hombre en cuanto que puede ser movido por la razón en las cosas que hace interior o exteriormente. Es, por tanto, necesario que existan en el hombre unas perfecciones más altas que le dispongan para ser movido por Dios. Y estas perfecciones se llaman dones, no sólo porque son infundidos por Dios, sino también porque por ellas el hombre está dispuesto a ser prontamente móvil bajo la inspiración divina, tal como se dice en Is 50,5: *El Señor me ha abierto los oídos, y yo no me resisto, no me echo atrás.* Y también dice el Filósofo, en el capítulo *De bona fortuna*[13], que a aquellos que son movidos por instinto divino no les conviene aconsejarse según la razón humana, sino que sigan el instinto interior, porque son movidos por un principio mejor que la razón humana. Y esto es lo que algunos dicen: que los dones perfeccionan al hombre para unos actos más elevados que los actos de las virtudes[14a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Estos dones se llaman a veces virtudes, según la acepción común de virtud. Sin embargo, tienen algo que excede la noción común de virtud, en cuanto que son ciertas virtudes divinas que perfeccionan al hombre en cuanto que es movido por Dios. De ahí que también el Filósofo ponga, en el libro VII *Ethic.*[15], por encima de la virtud común, una cierta virtud *heroica* o *divina*, por la cual se llama a algunos *varones divinos.*

2. *A la segunda hay que decir:* Los vicios, en cuanto son contrarios al bien de la razón, son contrarios a los virtudes; pero en cuanto son contrarios al instinto divino, son contrarios a los dones. Pues lo mismo contraría a Dios y a la razón, cuya luz deriva de Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquella definición se refiere a la virtud en su acepción común. Por tanto, si queremos restringir una tal definición a las virtudes en cuanto se distinguen de los dones, diremos que la expresión *por la que se vive rectamente* ha de entenderse de la rectitud de la vida tomada según la regla de la razón. De modo parecido, el don, en cuanto distinto de la virtud infusa, puede definirse como aquello que es dado por Dios en orden a la moción divina, es decir, aquello que hace al hombre secundar bien los instintos divinos.

4. *A la cuarta hay que decir:* La sabiduría se llama virtud intelectual, en cuanto procede del juicio de la razón; se llama, en cambio, don, en cuanto obra por instinto divino. Y cosa parecida hay que decir de las demás virtudes y dones que tienen la misma denominación.

13. ARISTÓTELES, *Eth. Eudem.* 1.7 c.12 n.22 (BK 1248a32). 14. Cf. S. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* l.3 d.34 a.1 (BO 28,616); S. BUENAVENTURA, *In Sent.* 1.3 d.34 a.1 q.1 (QR 3,735); PEDRO DE TARANTASIA, *In Sent.* l.3 d.34 q.1 a.1 (3,267); STO. TOMÁS, *In Sent.* l.3 d.34 q.1 a.1. 15. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 1145a20): S. TH., lect.1.

a Santo Tomás señala las distintas posiciones de los teólogos de cara al problema de la distinción de los dones y las virtudes. Son opiniones históricas perfectamente conocidas por el autor, aunque no cite a sus propugnadores. Hoy día, gracias a los estudios de O. Lottin, sabemos quiénes son o, al menos, quiénes las registraron en sus exposiciones.

Los que sostuvieron que los dones no difieren realmente de las virtudes fueron la mayoría de los teólogos desde mediados del siglo XII hasta mediados del siglo XIII: Pedro Lombardo, Prepositino, Godofredo de Poitiers, Guillermo de Auxerre, Guillermo de Alvernia (cf. RAMÍREZ, o.c., p.44-47).

La tesis de la distinción real se generalizó a partir de Felipe de Grèves: Odón Rigaldo, S.Alberto Magno, S.Buenaventura, Santo Tomás, Enrique de Gante y posteriores. Pero hay modos distintos de entender la distinción.

Unos la fundaban en la diversidad de sujeto psíquico: los dones serían de la razón, mientras que las virtudes son de la voluntad. La idea se encuentra en Prepositino (cf. LOTTIN, art.cit., p.78). Otros se fijaban en la distinta finalidad de dones y virtudes: las virtudes serían para vivir bien y evitar los pecados, mientras que los dones serían para resistir a las tentaciones y conformarse con Cristo paciente. Parece, que esta opinión nace con Hugo de San Víctor y S. Bernardo. La aceptan Odón Rigaldo y S. Buenaventura.

ARTICULO 2

¿Son necesarios al hombre los dones para la salvación?

Infra a.3 ad 1.

Objeciones por las que parece que los dones no son necesarios al hombre para la salvación.

1. Los dones se ordenan a una perfección más alta que la perfección común de la virtud. Pero al hombre no le es necesario para la salvación llegar a esta perfección, que está por encima del estado común de la virtud, porque tal perfección no cae bajo precepto, sino bajo consejo. Luego los dones no son necesarios al hombre para la salvación.

2. Para su salvación le basta al hombre comportarse bien respecto de las cosas divinas y de las cosas humanas. Pero respecto de las cosas divinas se comporta bien el hombre por las virtudes teológicas; y respecto de las cosas humanas, por las virtudes morales. Luego los dones no son necesarios al hombre para la salvación.

3. Dice San Gregorio Magno, en el libro II *Moral.*[16], que *el Espíritu Santo da la sabiduría contra la necedad; el entendimiento, contra la estupidez; el consejo, contra la irreflexión; la fortaleza, contra el miedo; la ciencia, contra la ignorancia; la piedad, contra la dureza de corazón; el temor, contra la soberbia.* Pero mediante las virtudes puede disponer el hombre de suficiente remedio para superar esos defectos. Luego los dones no son necesarios al hombre para la salvación.

En cambio, entre los dones, el supremo parece ser la sabiduría, y el ínfimo el temor. Pero ambos son necesarios para la salvación, porque de la sabiduría se dice en Sab 7,28: *Dios a nadie ama, sino al que mora con la sabiduría;* y del temor se dice en Eclo 1,28: *El que vive sin temor no puede ser justo.* Luego también los otros dones intermedios son necesarios para la salvación.

Solución. *Hay que decir:* Según queda dicho (a.1), los dones son perfecciones del hombre que le disponen para seguir bien el instinto divino. Por tanto, en aquellas cosas en que no basta el instinto de la razón, sino que es necesario el instinto del Espíritu Santo, es, consiguientemente, necesario el don.

Ahora bien, la razón del hombre es perfeccionada por Dios de dos modos: primero, con la perfección natural, es decir, con la luz natural de la razón; segundo, con una perfección sobrenatural, por las virtudes teológicas, según se ha dicho anteriormente (q.62 a.1). Y, aunque esta segunda perfección sea mayor que la anterior, sin embargo, el hombre posee de modo más perfecto la primera que la segunda, pues la primera la tiene como en plena posesión, mientras que la segunda la posee como imperfectamente, ya que amamos y conocemos a Dios imperfectamente. Pero es claro que aquello que posea perfectamente una naturaleza o alguna forma o virtud puede obrar por sí mismo según ella, aunque sin excluir la acción de Dios, que obra interiormente en toda naturaleza y voluntad. En cambio, aquello que posee imperfectamente alguna naturaleza, forma o virtud, no puede obrar por sí mismo si no es movido por otro. Por ejemplo, el sol, por ser perfectamente lúcido, puede iluminar por sí mismo; mientras que la luna, en la cual se da imperfectamente la naturaleza de la luz, no ilumina si no es iluminada. También el médico, que conoce perfectamente el arte de la medicina, puede obrar por sí mismo; mientras que su discípulo, que aún no está plenamente instruido, no puede obrar por sí si no es instruido por aquél.

Así, pues, en cuanto a las cosas sujetas a la razón humana, es decir, en orden al fin connatural al hombre, éste puede obrar por el juicio de la razón. Si, no obstante, también en esto el hombre es ayudado por Dios con un instinto especial, ello será efecto de su desbordante bondad. De ahí que, según los filósofos[17], no todo el que tenía las virtudes morales adquiridas tenía las virtudes heroicas o divinas. Mas, en orden al fin último sobrenatural, al cual mueve la razón en cuanto que está de algún modo e imperfectamente informada por las virtudes teológicas, no basta la sola moción de la razón si no le asiste de arriba el instinto y la moción del Espíritu Santo,

16. C.49: ML 75,592. 17. ARISTÓTELES, *Eth.* 1.7 c.1 n.1 (BK 1145a20): S. TH., lect.1. Cf. S. ALBERTO MAGNO, *In Eth.* 1.7 tr.1 c.1 (BO 7,463).

según aquello de Rom 8,14.17: *Los que son movidos por el Espíritu de Dios, esos son hijos de Dios, y si hijos, también herederos;* y en el Sal 142,10, se dice: *Tu Espíritu bueno me llevará a la tierra verdadera,* porque nadie puede llegar a la herencia de aquella tierra de los bienaventurados si no es movido y llevado por el Espíritu Santo. Por eso, para conseguir aquel fin, necesita el hombre tener el don del Espíritu Santo [b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los dones exceden la perfección común de las virtudes, no en cuanto al género de las obras, al modo como los consejos exceden los preceptos, sino en cuanto al modo de obrar, por ser el hombre movido por un principio más alto.

2. *A la segunda hay que decir:* Por las virtudes teológicas y morales no es perfeccionado tanto el hombre en orden al último fin que no necesite siempre ser movido por un cierto instinto superior del Espíritu Santo, por la razón dicha (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* La razón humana no conoce todas las cosas ni tiene poder sobre todas ellas, ya se la considere perfecta en su perfección natural, ya se le considere perfeccionada por las virtudes teológicas. Por tanto, no puede superar la necedad y demás defectos mencionados en la objeción respecto de todas las cosas. Pero Dios, a cuya ciencia y poder están sometidas todas las cosas, con su moción nos protege contra toda necedad e ignorancia, contra toda torpeza, dureza de corazón y defectos semejantes. Por eso se dice que los dones del Espíritu Santo, que nos habilitan para seguir bien su instinto, se dan contra esos defectos.

ARTICULO 3

¿Son hábitos los dones del Espíritu Santo?

Objeciones por las que parece que los dones del Espíritu Santo no son hábitos.

1. El hábito es una cualidad que permanece en el hombre, pues es *una cualidad difícilmente movible,* como se dice en los *Predicamentos* [18]. Pero es propio de Cristo el que los dones del Espíritu Santo reposen en El, como se dice en Is 11,2-3. Y en Jn 1,33, se dice: *Sobre quien vieres descender el Espíritu y permanecer sobre él, ése es el que bautiza.* Pasaje que expone San Gregorio Magno, en el libro II *Moral.* [19], diciendo: El Espíritu Santo desciende sobre todos los fieles, pero sólo en el Mediador permanece siempre singularmente. Luego los dones del Espíritu Santo no son hábitos.

2. Los dones del Espíritu Santo perfeccionan al hombre en cuanto es llevado por el Espíritu de Dios, según se ha dicho (a. 1.2). Pero el hombre, en cuanto es llevado por el Espíritu de Dios, se comporta en cierto modo como instrumento respecto de El. Ahora bien, no corresponde al instrumento ser perfeccionado por el hábito, sino al agente principal. Luego los dones del Espíritu Santo no son hábitos.

3. Al igual que los dones del Espíritu Santo se deben a inspiración divina, también el don de profecía. Pero la profecía no es hábito, pues, según dice San Gregorio Magno, en I *Homilía Ez.* [20]: *No siempre asiste a los profetas el espíritu de profecía.* Luego tampoco los dones del Espíritu Santo son hábitos.

En cambio, hablando del Espíritu Santo, dice el Señor a los discípulos, en

18. ARISTÓTELES, c.6 n.4 (BK 8b30). 19. C.56: ML 75,598. 20. PL 76,788.

b Comparando las exposiciones sucesivas de Santo Tomás *(Comentario a las Sent., Comentario a Isaías, Suma de teología* 1-2 y 2-2) se advierten matizaciones accidentales dignas de notarse, pero que no rompen la estructura fundamental del tratado. Una es la menor insistencia en la *Suma* en el *modo divino* característico de los dones, tan acentuado en las obras anteriores, para fijarse más en las mociones y motivaciones divinas, que revelan mejor su especificidad. En la *Suma de teología* el modo divino aparece más bien como consecuencia de la moción divina, específicamente distinta de la moción propia de las virtudes. Otra matización o descubrimiento en la 2-2 q.8 a.6; q.9 a.3, que le hace retractar expresamente lo que había dicho en la 1-2 q.68 a.4, es el carácter a la vez especulativo y práctico de los dones de sabiduría, entendimiento y ciencia, que le hace variar el criterio de distinción entre el don de ciencia y los otros dos dones intelectuales superiores (cf. V. RODRÍGUEZ, art.cit., p.262-267).

Jn 14,17: *Permanecerá con vosotros y estará en vosotros.* Pero el Espíritu Santo no está en los hombres sin sus dones. Luego sus dones permanecen en los hombres. Por consiguiente, no sólo son actos o pasiones, sino también hábitos permanentes.

Solución. *Hay que decir:* Según se ha dicho, los dones son perfecciones del hombre que le disponen para seguir bien el instinto del Espíritu Santo. Ahora bien, consta por lo dicho anteriormente (q.56 a.4; q.58 a.2) que las virtudes morales perfeccionan la facultad apetitiva en cuanto que participa de algún modo de la razón, es decir, en cuanto es naturalmente capaz de ser movida por el imperio por el imperio de la razón. Por consiguiente, los dones del Espíritu Santo son para el hombre, en comparación con el Espíritu Santo, lo que son las virtudes morales para la facultad apetitiva en comparación con la razón. Pero las virtudes morales son ciertos hábitos que disponen las facultades apetitivas para obedecer prontamente a la razón. Luego también los dones del Espíritu Santo son ciertos hábitos que perfeccionan al hombre para obedecer prontamente al Espíritu Santo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Gregorio ofrece la solución allí mismo[21] al decir que *el Espíritu Santo permanece siempre en todos los elegidos mediante aquellos dones sin los cuales no se puede llegar a la vida eterna, pero no mediante otros.* Ahora bien, los siete dones son necesarios para la salvación, según queda dicho (a.2). Luego, en cuanto a ellos, el Espíritu Santo permanece siempre en los santos.

2. *A la segunda hay que decir:* El argumento procede de entender aquello que no obra, sino que solamente es movido. Pero el hombre no es instrumento en ese sentido, sino que es llevado por el Espíritu Santo de modo que también obra él, en cuanto que es libre. Por tanto, necesita de hábitos.

3. *A la tercera hay que decir:* La profecía es uno de los dones que se ordenan a la manifestación del Espíritu, no a la necesidad de la salvación. No hay, pues, paridad.

21. *Moral.* l.2 c.56: ML 75,598.

ARTICULO 4

¿Es correcta la enumeración de los siete dones del Espíritu Santo?

2-2 q.8 a.6; *In Sent.* 3 d.34 q.1 a.2; *In Is.* 11.

Objeciones por las que parece que la enumeración de los siete dones del Espíritu Santo no está bien hecha.

1. En esa enumeración se ponen cuatro dones correspondientes a las virtudes intelectuales, a saber: la sabiduría, el entendimiento, la ciencia y el consejo, que corresponde a la prudencia; pero no se pone ninguno que corresponda al arte, que es la quinta de las virtudes intelectuales. Asimismo se pone uno que corresponde a la justica, esto es, la piedad, y otro que corresponde a la fortaleza, esto es, el don de fortaleza; pero no se pone ninguno que corresponda a la templanza. Luego la enumeración de los dones no es suficiente.

2. La piedad es parte de la justicia. Pero respecto de la fortaleza no se pone como don una de sus partes, sino la fortaleza misma. Luego no debió ponerse como don correspondiente a la justicia la piedad, sino la justicia misma.

3. Las virtudes teológicas son las que más nos ordenan a Dios. Por tanto, al perfeccionar los dones al hombre en cuanto que es movido por Dios, parece que deberían ponerse algunos dones correspondientes a las virtudes teológicas.

4. Así como Dios es temido, también es amado, en El espera uno y con El se alegra. Pero el amor, la esperanza y el gozo son pasiones condivididas al temor. Luego, así como se pone un don de temor, también deben ponerse dones correspondientes a las otras tres pasiones.

5. Al entendimiento se le agrega la sabiduría, que lo rige; a la fortaleza, el consejo; a la piedad, la ciencia. Luego también %1 temor debió agregársele algún don directivo. Luego la enumeración de los siete dones no está bien hecha.

En cambio está la autoridad de la Escritura, en Is 11,2-3.

Solución. *Hay que decir:* Según queda dicho (a.3), los dones son hábitos que

perfeccionan al hombre para secundar con prontitud el instinto del Espíritu Santo, así como las virtudes morales perfeccionan las facultades apetitivas para obedecer a la razón. Y como las facultades apetitivas pueden ser movidas por el imperio de la razón, así todas las facultades humanas pueden ser movidas por el instinto de Dios, como por una potencia superior. Por tanto, en todas las facultades del hombre que pueden ser principios de actos humanos, lo mismo que existen las virtudes, también existen los dones, a saber, en la razón y en la facultad apetitiva.

Ahora bien, la razón es especulativa y práctica, y en una y otra se considera la aprehensión de la verdad, que pertenece a la invención, y el juicio sobre la verdad. Así, pues, para la aprehensión de la verdad la razón especulativa es perfeccionada por el entendimiento, y la razón práctica, por el consejo. Para juzgar rectamente, la razón especulativa es perfeccionada por la sabiduría; y la razón práctica, por la ciencia. A su vez, la facultad apetitiva en las cosas que se refieren a otros es perfeccionada por la piedad; y en las cosas referentes a uno mismo es perfeccionada por la fortaleza contra el terror de los peligros, y por el temor contra la concupiscencia desordenada de los placeres, según aquello de Prov 15,27: *Por el temor del Señor, todo hombre se aparta del mal;* y lo del Sal 118,120: *Se estremece mi carne por temor a ti y temo tus juicios.* Y así resulta claro que estos dones se extienden a todo lo que se extienden las virtudes, tanto intelectuales como morales[c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los dones del Espíritu Santo perfeccionan al hombre en lo referente al bien vivir, a lo cual no se ordena el arte, pues el arte no es la recta razón de lo agible, sino de lo factible, según se dice en el libro VI *Ethic.*[22] Puede decirse, no obstante, que, en cuanto a la infusión de los dones, el arte pertenece al Espíritu Santo, que es el motor principal; no a los hombres, que son ciertos órganos del Espíritu Santo, al ser movidos por El. A la templanza corresponde de algún modo el don de temor. Pues así como a la virtud de la templanza corresponde, por su propia naturaleza, que uno se aparte de los malos placeres por el bien de la razón, al don de temor corresponde que uno se aparte de los males placeres por temor de Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* La justicia toma su nombre de la rectitud de la razón; de ahí que sea un nombre que conviene más a la virtud que al don. En cambio, el nombre de piedad denota la reverencia que tenemos con el padre y con la patria. Y como Dios es el padre de todos, también se llama piedad el culto de Dios, como dice San Agustín, en el libro X *De civ. Dei*[23]. Luego con razón se llama piedad el don por el que uno se comporta bien con todos por reverencia a Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* El alma del hombre no es movida por el Espíritu Santo si no es estando unida a El de algún modo, así como el instrumento no es movido por el artífice sino mediante el contacto o algún modo de unión. Pero la primera unión del hombre con Dios es mediante la fe, la esperanza y la caridad. De ahí que estas virtudes se presupongan a los dones como ciertas raíces de ellos. Por consiguiente, todos

22. ARISTÓTELES, c.4 n.3.5 (BK 1140a10; 1140a17): S. TH., lect.3. 23. C.1: ML 41,279.

---

c Santo Tomás acepta el número septenario de los dones, conforme a la versión de Los *Setenta* y de la *Vulgata* latina, enumerados por Isaías 11. Hoy es sabido que la enumeración del texto original hebreo es más bien de seis, pues la *piedad* y el *temor* corresponden a la misma palabra hebrea *jirath* (temor). Esta ausencia del don de piedad en el texto de Isaías resta certeza bíblica al número clásico septenario. No obstante, en Rom 8,15-16 y Gal 4,6.8, San Pablo parece referirse al ejercicio del don de piedad. Por otra parte, la tradición patrística, el magisterio de la Iglesia, hasta la encíclica de Juan Pablo II *Dominum et vivificantem,* la liturgia y la mayoría de los teólogos hablan de los *siete* dones. Aun filológicamente, el hecho de la repetición de la misma palabra para el sexto y séptimo don, pienso que no es muy definitivo, puesto que no es raro que un mismo término importe más de una significación. Santo Tomás justifica el número septenario en el artículo cuarto, que ha de leerse teniendo a la vista el artículo 6 de la cuestión 8 de 2-2.

los dones pertenecen a estas tres virtudes como ciertas derivaciones de ellas.

4. *A la cuarta hay que decir:* El amor, la esperanza y el gozo tienen por objeto el bien. Ahora bien, el mayor de los bienes es Dios. De ahí que los nombres de estas pasiones se apliquen a las virtudes teológicas, por las que se une el alma a Dios. En cambio, el objeto del temor es el mal, que no compete a Dios de ningún modo; y, por tanto, no importa unión con Dios, sino más bien separación de algunas cosas por reverencia a Dios. Por consiguiente, no es nombre de virtud teológica, sino de don, el cual retrae de los males por razones más altas que la virtud moral.

5. *A la quinta hay que decir:* La sabiduría dirige el entendimiento y el afecto del hombre. Por eso se ponen dos dones correspondientes a la sabiduría como principio directivo: por parte del entendimiento, el don de entendimiento; y por parte del afecto, el don de temor. Pues el motivo de temer a Dios resulta principalmente de la consideración de la excelencia divina, atendida por la sabiduría.

ARTICULO 5

¿Están conexos los dones del Espíritu Santo?

In Sent. 3 d.36 a.3.

Objeciones por las que parece que los dones no están conexos.

1. Dice San Pablo, en 1 Cor 12,8: *A uno le es dada por el Espíritu la palabra de sabiduría; a otro, la palabra de ciencia según el mismo espíritu.* Pero la sabiduría y la ciencia se cuentan entre los dones del Espíritu Santo. Luego los dones del Espíritu Santo se dan a distintas personas y no están conexos entre sí en el mismo sujeto.

2. Dice San Agustín, en el libro XIV *De Trin.*[24], que *muchos fieles no poseen la ciencia, aunque posean la fe.* Pero a la fe la acompaña alguno de los dones, al menos el don de temor. Luego parece que los dones no están necesariamente conexos en un mismo sujeto.

3. Dice San Gregorio, en el libro I *Moral.*[25], que *la sabiduría es menor si carece de entendimiento; el entendimiento es muy inútil si no se basa en la sabiduría.. Vale poco el consejo privado de fortaleza; j es poco consistente la fortaleza si no la apoya el consejo. No hay ciencia si no tiene la utilidad de la piedad; y es muy inútil la piedad si carece de la discreción de la ciencia. Incluso el mismo temor, si no tuviese estas virtudes, no brota para obra alguna de acción buena.* De lo cual parece inferirse que un don puede darse sin otro. Luego los dones del Espíritu Santo no están conexos.

En cambio, el mismo San Gregorio[26] acababa de decir antes de las palabras citadas: *En este convite de los hijos ha de advertirse esto: que se alimentan mutuamente.* Pero los hijos de Job, de los que está hablando, designan los dones del Espíritu Santo. Luego los dones del Espíritu Santo están conexos, ya que se alimentan mutuamente.

Solución. *Hay que decir:* La verdad sobre este tema se esclarece fácilmente por lo que ya queda dicho. Se ha dicho, en efecto, anteriormente (a.3) que, así como las facultades apetitivas se disponen por las virtudes morales en su relación con el régimen de la razón, así todas las facultades del alma se disponen por los dones en su relación con la moción del Espíritu Santo. Pero el Espíritu Santo habita en nosotros por caridad, según aquello de Rom 5,5: *La caridad de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo que nos ha sido dado;* así como también nuestra razón es perfeccionada por la prudencia. Por lo que, así como las virtudes morales conectan entre sí en la prudencia, así los dones del Espíritu Santo conectan entre sí en la caridad, de modo que quien tiene la caridad tiene todos los dones del Espíritu Santo; ninguno de los cuales puede tenerse sin la caridad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La sabiduría y la ciencia pueden considerarse, de un modo, en cuanto que son gracias gratis dadas, es decir, en cuanto que uno abunda tanto en el conocimiento de las cosas divinas y humanas, que puede instruir a los fíeles y rebatir a los adversarios. Y en este sentido habla allí San Pablo de la sabiduría y de la ciencia; de ahí que

24. C.l: ML 42,1037. 25. C.32: ML 75,547. 26. *Moral.* l.1 c.32: ML 75,547.

mencione expresamente la *palabra de sabiduría y de ciencia.* Pero pueden tomarse de otro modo, en cuanto dones del Espíritu Santo; y así la sabiduría y la ciencia no son otra cosa que perfecciones de la mente humana que la disponen para seguir los instintos del Espíritu Santo en el conocimiento de las cosas divinas y humanas. Y así es claro que estos dones se dan en todos los que tienen caridad.

2. *A la segunda hay que decir:* San Agustín habla allí de la ciencia exponiendo el texto de San Pablo anteriormente citado (obj.1); se refiere, pues, a la ciencia en el sentido dicho, en cuanto gracia gratis dada. Ello resulta claro por lo que añade[27]: *Una cosa es saber solamente lo que el hombre ha de creer para alcanzar la vida bienaventurada, que no es sino la eterna; y otra saber cómo eso mismo es útil a los hombres piadosos y se defiende contra los impíos; que es a lo que parece aplicar San Pablo el término propio de ciencia.*

3. *A la tercera hay que decir:* Así como la conexión de las virtudes cardinales se prueba, de un modo, por el hecho de que una de ellas es perfeccionada de alguna forma por otra, conforme se ha dicho anteriormente (q.65 a.1); de ese mismo modo quiere San Gregorio probar la conexión de los dones, por el hecho de que uno no puede ser perfecto sin el otro. Por eso decía previamente[28]: *si una virtud no apoya a la otra, cada una de ellas se desvanece.* No se da, pues, a entender que un don pueda existir sin otro, sino que el entendimiento sin sabiduría no sería don, como tampoco la templanza sería virtud sin la justicia.

ARTICULO 6

¿Permanecen en el cielo los dones del Espíritu Santo?

In Sent. 3 d.34 q.1 a.3.

Objeciones por las que parece que los dones del Espíritu Santo no permanecen en el cielo.

1. Dice San Gregorio, en el libro II *Moral.*[29], que *el Espíritu Santo instruye la mente contra todas las tentaciones con los siete dones.* Pero en el cielo no habrá tentación alguna, según aquello de Is 11,9: *No habrá ya más daño ni destrucción en todo mi monte santo.* Luego los dones del Espíritu Santo no permanecerán en el cielo.

2. Los dones del Espíritu Santo son ciertos hábitos, según queda dicho (a.3). Pero serían inútiles los hábitos allí donde no son posibles sus actos. Ahora bien, los actos de algunos dones no pueden darse en el cielo, pues dice San Gregorio, en el libro I *Moral.*[30], que *el entendimiento hace penetrar en las cosas oídas; el consejo impide ser precipitado; la fortaleza hace no temer las adversidades, y la piedad llena las entrañas del corazón de obras de misericordia;* actos que son incompatibles con el estado de gloria. Luego estos dones no existirán en el estado de gloria.

3. Algunos de los dones perfeccionan al hombre en la vida contemplativa, como la sabiduría y el entendimiento; otros, en la vida activa, como la piedad y la fortaleza. Pero *la vida activa termina con esta vida,* según dice San Gregorio, en el libro VI *Moral.*[31] Luego en el estado de gloria no permanecerán todos los dones del Espíritu Santo.

En cambio, dice San Ambrosio, en el libro *De Spiritu Sancio*[32]: *Aquella ciudad de Dios, la Jerusalén celeste, no es regada por la corriente de río terrestre, sino que el Espíritu Santo, que procede de la fuente de la vida, y que a nosotros nos sacia con un breve sorbo, parece afluir con mayor abundancia sobre aquellos espíritus celestes, ardiendo en la plena corriente de las siete virtudes espirituales.*

Solución. *Hay que decir:* De los dones podemos hablar de dos modos. Uno, en cuanto a la esencia de los dones, y en este sentido se darán perfectísimamente en el cielo, según consta por la autoridad de San Ambrosio aducida anteriormente. La razón de ello es porque los dones del Espíritu Santo perfeccionan la mente humana para seguir la moción del Espíritu Santo, lo cual tendrá lugar principalmente en el cielo, cuando Dios será *todo en todas las cosas,* según se dice en 1 Cor 15,28, y cuando el hombre estará plenamente sometido a Dios. Pueden considerarse de otro modo, en cuanto a la materia sobre que versan, y en este sentido al presente ejercen la operación sobre alguna materia sobre la cual no la ejercerán en el estado de gloria; y

27. *De Trini.* l.14 c.1: ML 42,1037. 28. *Moral.* l.1 c.32: ML 75,547. 29. C.49: ML 75,592. 30. C.32: ML 75,547. 31. C.37: ML 75,764. 32. C.16: ML 16,770.

en cuanto a esto no permanecerán en el cielo, lo mismo que se ha dicho anteriormente (q.67 a.1) de las virtudes cardinales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Gregorio habla allí de los dones según lo que les compete en el estado presente, pues así[33] nos protegen contra las tentaciones del mal. Pero en el estado de gloria, al cesar los males, los dones del Espíritu Santo nos perfeccionarán en el bien.

2. *A la segunda hay que decir:* San Gregorio va señalando en cada uno de los dones algo que pasa con el estado presente y algo que permanece también en el futuro. Dice, en efecto[34], que *la sabiduría restablece la mente con la esperanza y la certera de los bienes eternos:* de las cuales pasa la esperanza y permanece la certeza. Y del entendimiento dice que *al penetrar las cosas oídas, restableciendo el corazón, disipa sus tinieblas;* y de estas dos cosas, al oír pasa, porque *no enseñará el hombre a su hermano,* según se dice en Jer 31,34; pero permanecerá la ilustración de la mente. Del consejo dice que *impide ser precipitado,* lo cual es necesario en el estado presente; y también que *llena al alma de razón,* lo cual también es necesario en el estado futuro. De la fortaleza dice que *no teme las adversidades,* lo cual es necesario en el estado presente; y también que *alimenta la confianza,* lo cual permanece también en el estado futuro. A la ciencia sólo le atribuye una cosa, esto es, que *supera el ayuno de la ignorancia,* lo cual pertenece al estado presente; pero lo que añade, *en el seno de la mente,* puede entenderse metafóricamente como plenitud de conocimiento, que también pertenece al estado futuro. De la piedad dice que *llena las entrañas del corazón de obras de misericordia,* lo cual, literalmente, pertenece al estado presente; pero el afecto íntimo mismo del prójimo, designado por las entrañas, pertenece también al estado futuro, en el cual la piedad no exhibe obras de misericordia, sino afecto de congratulación. Del temor dice *que frena la mente para que no se enorgullezca de las cosas presentes,* lo cual pertenece al estado presente; y que *sobre las cosas futuras conforta con el alimento de la esperanza,* que también pertenece al estado presente, en cuanto a la esperanza; pero puede pertenecer también al estado futuro en cuanto a la confortación que proporcionan las cosas aquí esperadas y allí obtenidas.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquel argumento vale para los dones en cuanto a su materia, pues las obras de vida activa no serán materia de los dones; pero todos tendrán sus actos sobre cosas pertenecientes a la vida contemplativa, que es la vida bienaventurada.

ARTICULO 7

¿Es conforme a la enumeración de Isaías 11 la dignidad de los dones?

In Is. c.11.

Objeciones por las que parece que la dignidad de los dones no es conforme a la enumeración de Is 11,2-3.

1. Entre los dones parece que debe tenerse por principal aquel que Dios exige principalmente al hombre. Pero lo que más exige Dios al hombre es el temor, pues se dice en Dt 10,12: *Y ahora, Israel, ¿qué es lo que de ti exige el Señor, tu Dios, sino que temas al Señor tu Dios?;* y en Mal 1,6, se dice: *Pues si yo soy tu Señor, ¿dónde está mi temor?* Luego parece que el temor, que se enumera el último, no es el ínfimo de los dones, sino el mayor de ellos.

2. La piedad parece ser un bien universal, pues dice San Pablo, en 1 Tim 4,8, que *la piedad es útil para todo.* Pero el bien universal es preferible a los bienes particulares. Luego la piedad, que se enumera en penúltimo lugar, parece ser el más excelente de los dones.

3. La ciencia perfecciona el juicio del hombre, mientras que el consejo pertenece a la indagación. Pero el juicio es superior a la indagación. Luego la ciencia es don más excelente que el consejo, y, sin embargo, se enumera después.

4. La fortaleza pertenece a la facultad apetitiva, mientras que la ciencia pertenece a la razón. Pero la razón es facultad más excelente que el apetito. Luego la ciencia es don más excelente que la fortaleza, que, sin embargo, se enumera antes. Luego la dignidad de los dones no es conforme al orden de su enumeración.

33. *Moral.* l.2 c.49: ML 75,592. 34. *Moral.* l.1 c.32: ML 75,547.

En cambio, dice San Agustín, en el libro *De serm. Dom. in monte*[35]: *Me parece que la operación septiforme del Espíritu Santo de que habla Isaías se conforma a estos grados y sentencias* (que se mencionan en Mt 5,3ss); *pero la ordenación es distinta, pues allí* (es decir, en Isaías) *la enumeración comienza por los más excelentes; mientras que aquí empieza por los inferiores.*

Solución. *Hay que decir:* La dignidad de los dones puede entenderse de dos modos: uno, absolutamente, es decir, en comparación a los propios actos en cuanto proceden de sus principios; otro, relativamente, es decir, en comparación a la propia materia. Hablando absolutamente de la dignidad de los dones, la comparación entre ellos es la misma que en el caso de las virtudes, ya que los dones perfeccionan al hombre para todos los actos de las potencias del alma, para los que perfeccionan también las virtudes, según se ha dicho anteriormente (a.4). Por lo que, así como las virtudes intelectuales se prefieren a las virtudes morales, y, entre las virtudes intelectuales, las contemplativas se prefieren a las activas, como la sabiduría, el entendimiento y la ciencia se prefieren a la prudencia y al arte, de modo tal, sin embargo, que la sabiduría se prefiere al entendimiento y el entendimiento se prefiere a la ciencia, como la prudencia y la synesis se prefieren a la eubulia; así también, entre los dones, la sabiduría y el entendimiento, la ciencia y el consejo, se prefieren a la piedad, a la fortaleza y el temor, y, entre estos últimos, la piedad se prefiere a la fortaleza, y la fortaleza se prefiere al temor, lo mismo que la justicia se prefiere a la fortaleza, y la fortaleza se prefiere a la templanza. Pero en cuanto a la materia, la fortaleza y el consejo se prefieren a la ciencia y a la piedad, porque la fortaleza y el consejo tienen lugar en las cosas arduas, mientras que la piedad, lo mismo que la ciencia, se ejercitan en las cosas comunes. Así, pues, la dignidad de los dones corresponde al orden de su enumeración, en parte según su consideración absoluta, en cuanto que la sabiduría y el entendimiento se prefieren a todos los demás; y en parte según el orden de la materia, en cuanto que el consejo y la fortaleza se prefieren a la ciencia y a la piedad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El temor tiene preferencia como algo primordial en la perfección de los dones, porque *el principio de la sabiduría es el temor de Dios**[36], no porque sea más digno que los otros. Pues en el orden de generación es primero apartarse del mal, que se hace por el temor, según se dice en Prov 16,6;15,27, que obrar el bien, que es lo que hacen los otros dones.

2. *A la segunda hay que decir:* La piedad no se compara en las palabras de San Pablo a todos los dones de Dios, sino únicamente al *ejercicio corporal,* del que dice antes que *es de poca utilidad.*

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque la ciencia se prefiere al consejo por razón del juicio, sin embargo, el consejo tiene preferencia por razón de la materia, pues el consejo sólo tiene lugar en las cosas arduas, según se dice en el libro III *Ethic.*[37], mientras que el juicio de la ciencia tiene lugar en todas las cosas.

4. *A la cuarta hay que decir:* Los dones directivos, que pertenecen a la razón, son más dignos que los ejecutivos, si se consideran en relación a sus actos en cuanto proceden de las potencias, pues la razón es más excelente que el apetito, como el principio regularmente es superior a lo regulado. Pero por razón de la materia, el consejo se adjunta a la fortaleza, como lo directivo a lo ejecutivo; lo mismo que la ciencia a la piedad, porque el consejo y la fortaleza tienen lugar en las cosas arduas, mientras que la ciencia y la piedad se ejercitan también en las cosas comunes. Por eso, en razón de la materia, el consejo se enumera junto con la fortaleza antes que la ciencia y la piedad.

ARTICULO 8

¿Han de preferirse las virtudes a los dones?

In Sent. 3 d.34 q.1 a.1 ad 5; *De carit.* a.2 ad 17.

Objeciones por las que parece que las virtudes han de preferirse a los dones.

35. L.1 c.4: ML 34,1234. 36. Sal 110,10; Eclo 1,16. 37. ARISTÓTELES, c.3 n.10 (BK 1112b9): S. TH., lect.7.

1. Dice San Agustín, en el libro XV *De Trin.*[38], hablando de la caridad: *Ningún don de Dios es más excelente que éste. Es el único que divide entre los hijos del reino eterno y ¿os hijos de la eterna perdición. Hay otros dones del Espíritu Santo, pero sin la caridad no aprovechan nada.* Pero la caridad es una virtud. Luego la virtud es más excelente que los dones del Espíritu Santo.

2. Las cosas que son naturalmente anteriores parecen ser más excelentes. Pero las virtudes son anteriores a los dones del Espíritu Santo, pues dice San Gregorio, en el libro II *Moral.*[39], que *el don del Espíritu Santo forma en la mente sumisa, antes que nada, la justicia, la prudencia, la fortaleza y la templanza; y así modera luego la misma mente con las siete virtudes* (es decir, con los dones), *de modo que contra la necedad da la sabiduría; contra la torpeza da el entendimiento; contra la irreflexión, el consejo; contra el temor, la fortaleza; contra la ignorancia, la ciencia; contra la dureza, la piedad; contra la soberbia, el temor.* Luego las virtudes son más excelentes que los dones.

3. *De las virtudes nadie puede usar mal,* según dice San Agustín[40]. Pero de los dones puede uno usar mal, pues dice San Gregorio, en el libro I *Moral.*[41], que *inmolamos la hostia de nuestra súplica para que la sabiduría no se enorgullezca; para que el entendimiento, al discurrir sutilmente, no se desvíe; para que el consejo, al multiplicarse, no se confunda; para que la fortaleza, al dar confianza, no se precipite; para que la ciencia, al conocer sin amar, no se envanezca; para que la piedad, al inclinarse fuera de orden, no se tuerca; para que el temor, al turbarse más de lo justo, no caiga en el abismo de la desesperación.* Luego las virtudes son más excelentes que los dones del Espíritu Santo.

En cambio, los dones se dan en ayuda de las virtudes contra los defectos, según consta por la autoridad aducida (obj.2); y así parece que perfeccionan lo que las virtudes no pueden perfeccionar. Luego los dones son más excelentes que las virtudes.

Solución. *Hay que decir:* Según consta por lo dicho anteriormente (q.58 a.3; q.62 a.1), las virtudes se distinguen en tres géneros: pues unas son las virtudes teológicas; otras, las intelectuales; y otras, las morales. Las virtudes teológicas son aquellas por las que se une la mente humana a Dios; las intelectuales, aquellas por las que se perfecciona la razón misma; las morales, aquellas por las que se perfeccionan las facultades apetitivas para obedecer a la razón. En cambio, los dones del Espíritu. Santo son aquellos por los que todas las facultades del alma se disponen para someterse a la moción divina[42].

Así, pues, parece ser la misma la comparación de los dones con las virtudes teológicas, por las que el hombre se une al Espíritu Santo que mueve, que la comparación de las virtudes morales con las virtudes intelectuales, que perfeccionan a la razón, que es la que mueve a las virtudes morales. Por lo que, así como las virtudes intelectuales son más excelentes que las virtudes morales, y las regulan, así las virtudes teológicas son más excelentes que los dones, y los regulan. De ahí que diga San Gregorio, en el libro I *Moral.*[43], que *los siete hijos* (esto es, los siete dones) *no alcanzan la perfección del número diez, si todo cuanto obran no lo hacen en fe, esperanza y caridad.*

Pero si comparamos los dones con las otras virtudes intelectuales y morales, los dones son más excelentes que las virtudes, porque los dones perfeccionan las facultades del alma en comparación al Espíritu Santo que las mueve, mientras que las virtudes perfeccionan, bien a la misma razón, bien a las demás facultades en orden a la razón. Ahora bien, es evidente que, en orden a un motor más elevado, necesita el móvil estar dispuesto con una perfección superior. Por consiguiente, los dones son más perfectos que las virtudes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A. la primera hay que decir:* La caridad es una virtud teológica, y concedemos que ella es más excelente que los dones.

2. *A la segunda hay que decir:* Una cosa es anterior a otra de dos modos. Uno, en el orden de perfección y dignidad, como el amor de Dios es anterior al amor al prójimo; y en este sentido, los

38. C.18: ML 42,1082. 39. C.49: ML 75,592. 40. *De lib. arb.* 1.2 c.18: ML 32,1267; c.19: ML 32,1268. 41. C.35: ML 75,549. 42. Cf. a.4. 43. C.27: ML 75,544.

dones son anteriores a las virtudes intelectuales y morales, aunque son posteriores a las virtudes teológicas. De otro modo, en el orden de generación y disposición, como el amor del prójimo precede al amor de Dios en cuanto al acto; y, en este sentido, las virtudes intelectuales y morales preceden a los dones, pues, por el hecho de estar el hombre bien dispuesto respecto de la propia razón, se dispone a que se encuentre de modo debido en orden a Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* La sabiduría, el entendimiento y los demás son dones del Espíritu Santo, en cuanto que están informados por la caridad, que *no obra mal,* según se dice en 1 Cor 13,4. Por consiguiente, de la sabiduría, del entendimiento y de los demás dones nadie usa mal, en cuanto que son dones del Espíritu Santo. Mas, para que no se aparten de la perfección de la caridad, uno es ayudado por otro; y esto es lo que quiere decir San Gregorio.

CUESTIÓN 69

Sobre las bienaventuranzas

Seguidamente se han de considerar las bienaventuranzas (cf. q.55 introd.). Sobre ellas nos preguntamos cuatro cosas:

1. ¿Se distinguen las bienaventuranzas de los dones y de las virtudes?—2. ¿Pertenecen a esta vida los premios de las bienaventuranzas?—3. Sobre el número de las bienaventuranzas.—4. Sobre la adecuación de los premios que se les atribuyen.

ARTICULO 1

¿Se distinguen las bienaventuranzas de los dones y de las virtudes?

In Sent. 3 d.34 q.1 a.4; *In Is.* c.11; *In Mt.* c.5.

Objeciones por las que parece que las bienaventuranzas no se distinguen de las virtudes y de los dones.

1. San Agustín, en el libro *De serm.-Dom. in monte*[1], atribuye las bienaventuranzas enumeradas por San Mateo, 5,3ss, a los dones del Espíritu Santo; y San Ambrosio, en *Super Lucam*[2], atribuye las bienaventuranzas allí enumeradas a las cuatro virtudes cardinales. Luego las bienaventuranzas no se distinguen de las virtudes y de los dones.

2. La voluntad humana no tiene más que dos reglas, a saber: la razón y la ley eterna, según se ha visto anteriormente (q.19 a.3.4; q.21 a.1). Pero las virtudes perfeccionan al hombre en orden a la razón; y los dones, en orden a la ley eterna del Espíritu Santo, según consta por lo dicho (q.68 a.1.3ss). Luego, fuera de las virtudes y de los dones, no puede haber otra cosa alguna perteneciente a la rectitud de la voluntad humana. Por ende, las bienaventuranzas no se distinguen de ellos.

3. En la enumeración de las bienaventuranzas se ponen la mansedumbre, la justicia y la misericordia, que se tienen por virtudes. Luego las bienaventuranzas no se distinguen de las virtudes y de los dones.

En cambio, hay ciertas cosas que se enumeran entre las bienaventuranzas, que no son virtudes ni dones, tales como la pobreza, el llanto y la paz. Luego las bienaventuranzas se distinguen de las virtudes y de los dones.

Solución. *Hay que decir:* Como se ha dicho anteriormente (q.2 a.7; q.3 a.1), la bienaventuranza es el último fin de la vida humana. Ahora bien, se dice que uno ya tiene el fin por la esperanza de conseguirlo. De ahí que diga el Filósofo, en el libro I *Ethic.*[3], que *a los niños se les llama dichosos por la esperanza;* y San Pablo dice, en Rom 8,24: *En esperanza estamos salvos.* Pero la esperanza de conseguir el fin surge cuando uno se mueve convenientemente hacia el fin y se acerca a él, lo cual se realiza mediante alguna acción. Y hacia el fin de la bienaventuranza se mueve y acerca uno por las obras de las virtudes; y principalmente por las obras de los dones, si se trata de la bienaventuranza eterna, para lo cual no basta la razón, sino que a ella induce el Espíritu Santo, para cuya obediencia y seguimiento somos perfeccionados por los dones. Por consiguiente, las bienaventuranzas se distinguen de las virtudes y de los dones, no como hábitos distintos, sino como los actos se distinguen de los hábitos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Agustín y San Ambrosio atribuyen las bienaventuranzas a los dones y a las virtudes como los actos se atribuyen a los hábitos. Pero los dones son superiores a las virtudes cardinales, según se ha dicho anteriormente

1. L.1 c.4: ML 34,1234. 2. *In Luc.* 1.5 sobre 6,20: ML 15,1734. 3. ARISTÓTELES, c.9 n.10 (BK 1100a3): S. TH., lect.14.

(q.68 a.8). Por eso San Ambrosio, exponiendo las bienaventuranzas propuestas a las turbas, las atribuye a las virtudes cardinales, mientras que San Agustín, exponiendo las bienaventuranzas propuestas a los discípulos en la montaña, como a hombres más perfectos, las atribuye a los dones del Espíritu Santo.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquella razón prueba que no hay otros hábitos que rectifiquen la vida humana fuera de las virtudes y los dones.

3. *A la tercera hay que decir:* La mansedumbre se toma en la objeción por el acto de mansedumbre; y lo mismo la justicia y la misericordia. Y aunque éstas parezcan virtudes, se atribuyen, sin embargo, a los dones, porque también los dones perfeccionan al hombre acerca de toda la materia en que perfeccionan las virtudes, según queda dicho (q.68 a.2).

ARTICULO 2

¿Pertenecen a esta vida los premios que se atribuyen a las bienaventuranzas?

In Mt. c.5.

Objeciones por las que parece que los premios que se atribuyen a las bienaventuranzas no pertenecen a esta vida.

1. A algunos se les llama bienaventurados por la esperanza de los premios, según queda dicho (a.1). Pero el objeto de la esperanza es la bienaventuranza futura. Luego estos premios pertenecen a la vida futura.

2. En Lc 6,25, se señalan penas en oposición a las bienaventuranzas, cuando se dice: *¡Ay de vosotros los que ahora estáis hartos, porque tendréis hambre! ¡Ay de vosotros los que ahora reís, porque gemiréis y lloraréis!* Pero estas penas no se entienden en esta vida, ya que frecuentemente los hombres no son castigados en esta vida, según aquello de Job 21,13: *Pasan ¿os días placenteramente.* Luego tampoco los premios de las bienaventuranzas pertenecen a esta vida.

3. El reino de los cielos, que se asigna como premio a la pobreza, es la bienaventuranza celeste, según dice San Agustín, en el libro XIX *De civ. Dei*[4]. Asimismo, la plena saciedad no se logra sino en la otra vida, según aquello de Sal 16,15: *Sacíeme al despertarme de tu gloria.* También la visión de Dios y la manifestación de la filiación divina pertenecen a la vida futura, según aquello de 1 Jn 3,2: *Ahora somos hijos de Dios, aunque aún no se ha manifestado lo que hemos de ser. Sabemos que cuando aparezca, seremos semejantes a El, porque le veremos tal cual es.* Luego aquellos premios pertenecen a la vida futura.

En cambio, dice San Agustín, en el libro *De serm. Dom. in monte*[5]: *Ciertamente estas cosas pueden cumplirse en esta vida, como creemos que se cumplieron en los apóstoles. Porque aquella total mudanza en forma angélica, que se promete después de esta vida, no puede explicarse con palabras.*

Solución. *Hay que decir:* Sobre estos premios, los expositores de la Sagrada Escritura han hablado de modos diversos. Unos, como San Ambrosio, en *Super Lucam*[6], dicen que todos estos premios pertenecen a la vida futura. San Agustín, en cambio, dice[7] que pertenecen a la vida presente. San Juan Crisóstomo, a su vez, dice, en sus *Homilías*[8], que unos pertenecen a la vida futura y otros a la presente.

Para el esclarecimiento de ello hay que considerar que la esperanza de la bienaventuranza futura puede darse en nosotros de dos modos. Uno, por cierta preparación o disposición para la bienaventuranza futura, lo que es a modo de mérito. Otro, por cierta incoación imperfecta de la bienaventuranza futura en los varones santos, incluso en esta vida. Pues una es la esperanza que se tiene de la fructificación del árbol cuando reverdecen sus ramas, y otra cuando ya empiezan a aparecer los primeros frutos.

Así, pues, aquellas cosas que en las bienaventuranzas se señalan como méritos, son ciertas preparaciones o disposiciones para la bienaventuranza, perfecta o incoada. Mas las cosas que se señalan como premios, pueden ser o la misma bienaventuranza perfecta, y en este sentido pertenecen a la vida futura, o cierta incoación de la bienaventuranza, tal como se da en los varones perfectos; y

4. Cf. 1.17 c.7: ML 41,539; *De serm. Dom.* l.1 c.1: ML 34,1231. 5. L.1 c.4: ML 34,1235. 6. L.5 sobre 6,20: ML 15,1738. 7. *De serm. Dom.* l.1 c.4: ML 34,1234. 8. *In Matth.* hom.15: MG 57,223.

en este sentido los premios pertenecen a la vida presente. Pues cuando uno empieza a progresar en los actos de las virtudes y de los dones, se puede esperar de él que llegue a la perfección de esta vida y a la de la patria[a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La esperanza es de la bienaventuranza futura, como de fin último; puede ser también del auxilio de la gracia, como de aquello que conduce al fin, conforme a lo del Sal 27,7: *En Dios esperó mi corazón y fui socorrido.*

2. *A la segunda hay que decir:* Los malos, aunque a veces no padezcan penas temporales en esta vida, las padecen, sin embargo, espirituales. De ahí que diga San Agustín, en el libro I *Confess.*[9]: *Lo mandaste, Señor, y así se verifica, que el alma desordenada sea pena para sí.* Y el Filósofo dice de los malos, en el libro IX *Ethic.*[10], que *su alma lucha consigo misma, pues esto la atrae hacia acá y aquello hacia allá;* y luego concluye[11]: *si ser malo hace ser tan miserable, se ha de evitar con todo empeño la malicia.* De modo parecido, por el contrario, a los buenos, aunque en esta vida a veces no tengan premios corporales, nunca les faltan, sin embargo, los bienes espirituales, incluso en esta vida, según aquello de Mt 19,29, y Me 10,30: *Recibiréis el ciento por uno incluso en este siglo.*

3. *A la tercera hay que decir:* Todos aquellos premios se consumarán perfectamente en la vida futura; pero, entretanto, ya en esta vida empiezan a disfrutarse de algún modo. Porque como reino de los cielos, según dice San Agustín[12], puede entenderse el principio de la sabiduría perfecta por el que empieza a reinar en los hombres el espíritu. Posesión de la tierra significa el buen afecto del alma cuyo deseo descansa en la estabilidad de la herencia perpetua, significada por la tierra. Son consolados en esta vida participando del Espíritu Santo, que se llama *Paráclito,* esto es, Consolador[13]. Son también saciados en esta vida con aquel alimento de que habla el Señor, Jn 4,34: *Mi comida es hacer la voluntad de mi Padre.* También en esta vida consiguen los hombres la misericordia de Dios. E igualmente aquí, purificado el ojo por el don de entendimiento, puede ser Dios visto de algún modo. Asimismo, quienes en esta vida calman sus movimientos, asemejándose a Dios, son llamados *hijos de Dios.* Todo esto, no obstante, se realizará más perfectamente en la patria[b].

ARTICULO 3

¿Es adecuada la enumeración de las bienaventuranzas?

In Sent. 3 d.34 q.1 a.4; *In Mt.* c.5.

Objeciones por las que parece que la enumeración de las bienaventuranzas no es adecuada.

1. Las bienaventuranzas se atribuyen a los dones, según queda dicho (a.1 ad 1). Pero algunos de los dones pertenecen a

9. C.12: ML 32,670. 10. ARISTÓTELES, c.4 n.9 (BK 1166b19): S. TH., lect.4. 11. ARISTÓTELES, c.4 n.10 (BK 1166b27): S. TH., lect.4. 12. *De serm. Dom.* l.1 c.4: ML 34,1235. 13. Cf. S. JERÓNIMO, *In Isaiam* l.11 sobre 40,1: ML 24,414; S. AGUSTÍN, *In Ioann.* tr.93 sobre 14,4: ML 35,1868; S. ISIDORO, *Etymol.* 1.7 c.3: ML 82,268.

a Si los dones son «ciertas derivaciones de las virtudes teologales» (q.68 a.4 ad 3), consecuentemente lo han de ser también los actos de los dones o bienaventuranzas. Al ser la bienaventuranza definitiva el objeto de la esperanza teologal, es natural que las bienaventuranzas, en lo que tienen de actos meritorios y en lo que tienen de premio anticipado de la bienaventuranza celestial, están especialmente animadas por la esperanza teologal, aunque no sean actos elícitos suyos. En los artículos 1 y 2 se insiste en esta dependencia.

b Santo Tomás opta, con S.Agustín, por atribuir las bienaventuranzas a los dones más bien que a las virtudes cardinales (como hacía S.Ambrosio), pero más por vía de apropiación que de propiedad o exclusividad. En el tratado de los dones en particular se precisará esa correspondencia, atendiendo más a los objetos y motivos que al orden material de las enumeraciones bíblicas (cf. 2-2 q.121 a.2). La primera bienaventuranza se atribuye al don de temor (2-2 q.19 a. 12); la segunda, al don de piedad (2-2 q.121 a.2); la tercera, al don de ciencia (2-2 q.9 a.4); la cuarta, al don de piedad (2-2 q.121 a.2) y al don de fortaleza (2-2 q.139 a.2); la quinta, al don de piedad (2.2 q.121 a.2) y al don de consejo (2-2 q.52 a.4); la sexta, al don de entendimiento (2-2 q.8 a.7); la séptima, al don de sabiduría (2-2 q.45 a.6).

la vida contemplativa, a saber: la sabiduría y el entendimiento, y, sin embargo, ninguna bienaventuranza se pone en el acto de contemplación, sino que todas se refieren a la vida activa. Luego la enumeración de las bienaventuranzas es insuficiente.

2. A la vida activa pertenecen no sólo los dones ejecutivos, sino también dones directivos, como la ciencia y el consejo. Sin embargo, entre las bienaventuranzas no se pone nada que parezca pertenecer directamente a los actos de ciencia o de consejo. Luego la enumeración de las bienaventuranzas es insuficiente.

3. Entre los dones ejecutivos en la vida activa se pone el temor como perteneciente a la pobreza; y la piedad parece pertenecer a la bienaventuranza de la misericordia. Pero nada se pone como perteneciente a la fortaleza directamente. Luego la enumeración de las bienaventuranzas es insuficiente.

4. En la Sagrada Escritura se mencionan otras muchas bienaventuranzas. Así, en Job 5,17, se dice: *Dichoso el hombre a quien castiga Dios;* y en el Sal 1,1: *Bienaventurado el varón que no anda en consejo de impíos;* y en Prov 3,13: *Bienaventurado el varón que alcanza la sabiduría.* Luego la enumeración de las bienaventuranzas es insuficiente.

En cambio, la enumeración parece excesiva, porque:

1. Los dones del Espíritu Santo son siete; y, sin embargo, se señalan ocho bienaventuranzas.

2. En Lc 6,20ss se enumeran solamente cuatro bienaventuranzas. Luego es superfluo enumerar siete u ocho en Mt 5,3ss.

Solución. *Hay que decir:* La enumeración de las bienaventuranzas está hecha del modo más conveniente. Para poder verlo hay que considerar que algunos[14] señalaron una triple bienaventuranza, pues unos cifraron la bienaventuranza en la vida voluptuosa; otros, en la vida activa; y otros, finalmente, en la vida contemplativa. Pero estas tres bienaventuranzas guardan diversa relación con la bienaventuranza futura, cuya esperanza nos hace aquí dichosos. Pues la felicidad voluptuosa, por ser falsa y contraria a la razón, es impedimento de la bienaventuranza futura. En cambio, la felicidad de la vida activa dispone para la bienaventuranza futura. Y la felicidad contemplativa, si es perfecta, constituye esencialmente la misma bienaventuranza futura; y, si es imperfecta, es cierta incoación de la misma.

Por eso el Señor puso en primer lugar ciertas bienaventuranzas que apartan lo que es el obstáculo de la felicidad voluptuosa. Pues la vida voluptuosa consiste en dos cosas. Primera, en la abundancia de bienes exteriores, bien sean riquezas, bien sean honores. De ellos se retrae el hombre por la virtud, usando moderadamente de ellos, y de modo más excelente por el don, que le inclina a despreciarlos totalmente. De ahí que se ponga como primera bienaventuranza: *Bienaventurados los pobres de espíritu,* lo cual puede referirse o al desprecio de las riquezas o al desprecio de los honores, que realiza la humildad. La segunda cosa en que consiste la vida voluptuosa es seguir las propias pasiones, tanto del apetito irascible como del apetito concupiscible. Del seguimiento de las pasiones del apetito irascible retrae al hombre la virtud, para que no se exceda en ellas, según la regla de la razón; y de modo aún más excelente lo hace el don, hasta el punto de lograr plena tranquilidad en conformidad con la voluntad divina. De ahí que se ponga como segunda bienaventuranza: *Bienaventurados los mansos.* Y del seguimiento de las pasiones del apetito concupiscible retrae la virtud, haciendo usar moderadamente de ellas, y el don, renunciando a ellas totalmente si fuere necesario, e incluso optando, si fuese necesario, por el llanto voluntario. De ahí que se ponga como tercera bienaventuranza: *Bienaventurados los que lloran.*

La vida activa consiste principalmente en dar cosas a los demás, sea como debidas o como beneficio espontáneo. A lo primero nos dispone la virtud para que no rehusemos dar al prójimo lo que le debemos, lo cual pertenece a la justicia. Mas el don nos mueve a eso mismo con un afecto más abundante, de modo que cumplamos las obras de justicia con ferviente deseo, al modo como el ham-

14. ARISTÓTELES, *Eth.* l.1 c.5 b.2 (BK 1095b16): S. TH., lect.5.

briento y el sediento apetecen con ferviente deseo la comida y la bebida. De ahí que se ponga como cuarta bienaventuranza: *Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia.* En cuanto a las donaciones espontáneas, la virtud nos perfecciona para que demos cosas a aquellos a quienes nos dicta la razón que debemos darlas, como a los amigos y otras personas allegadas, lo cual pertenece a la virtud de la liberalidad; pero el don, por la reverencia a Dios, no se fija más que en la necesidad de aquellos a quienes hace beneficios gratuitos. De ahí que se diga en Le 14,12-13: *Cuando hagas una comida o una cena, no llames a tus amigos ni a tus hermanos,* etc., *sino llama a los pobres y débiles,* etcétera, lo cual es propiamente tener misericordia. Por eso se pone como quinta bienaventuranza: *Bienaventurados los misericordiosos.*

Las cosas pertenecientes a la vida contemplativa, o son la misma bienaventuranza final o algún comienzo de ella. Por eso no se ponen en las bienaventuranzas como méritos, sino como premios. Pero se ponen como méritos los efectos de la vida activa con los cuales se dispone el hombre para la vida contemplativa. Ahora bien, entre los efectos de la vida activa, en cuanto a las virtudes y dones que perfeccionan al hombre en sí mismo, está la pureza de corazón, de modo que la mente del hombre no se manche con las pasiones. De ahí que se ponga como sexta bienaventuranza: *Bienaventurados los limpios de corazón* y en cuanto a las virtudes y dones que perfeccionan al hombre en relación con el prójimo, el efecto de la vida activa es la paz, según aquello de Is 32,17: *La paz será obra de la justicia.* De ahí que se ponga como séptima bienaventuranza: *Bienaventurados los pacíficos.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los actos de los dones pertenecientes a la vida activa se expresan en los mismos méritos, y los pertenecientes a la vida contemplativa se expresan en los premios, por la razón ya dicha (sol.). Pues ver a Dios corresponde al don de entendimiento; y conformarse a Dios por cierta filiación adoptiva pertenece al don de sabiduría.

2. *A la segunda hay que decir:* En lo referente a la vida activa, el conocimiento no se busca por sí mismo, sino por la operación, con lo cual está también de acuerdo el Filósofo, en el libro II *Ethic.*[15] Y como la bienaventuranza se refiere a algo último, no se cuentan entre las bienaventuranzas los actos de los dones directivos en la vida activa, tal como el aconsejar, que es acto propio del consejo, y el juzgar, que es acto propio de la ciencia, sino que se les atribuyen más bien los actos operativos en que dirigen, como a la ciencia se le atribuye el llanto y al consejo la misericordia.

3. *A la tercera hay que decir:* En la atribución de las bienaventuranzas a los dones pueden considerarse dos cosas. Una es la conformidad de materia, y en este sentido, las cinco primeras bienaventuranzas pueden atribuirse a la ciencia y al consejo como directivos. Pero se distribuyen entre los dones ejecutivos de modo que el hambre y sed de justicia, y también la misericordia, pertenecen a la piedad, que perfecciona al hombre en relación con los demás; la mansedumbre pertenece a la fortaleza, pues dice San Ambrosio, en *Super Lucam*[16], que *es propio de la fortaleza vencer la ira y cohibir la indignación,* puesto que versa sobre las pasiones del irascible; mas la pobreza y el llanto pertenecen al don de temor, por el que el hombre se retrae de las codicias y placeres del mundo. Otra cosa que podemos considerar en estas bienaventuranzas son sus propios motivos; y entonces, por parte de ellos, es necesario que la atribución sea distinta. Pues a la mansedumbre mueve principalmente la reverencia a Dios, que pertenece al don de piedad. Al llanto mueve principalmente la ciencia, por la cual conoce el hombre sus defectos y los de las cosas mundanas, según aquello de Ecl 1,18: *Creciendo el saber, crece el dolor.* Al hambre de las obras de justicia mueve principalmente la fortaleza de alma. A la misericordia mueve principalmente el consejo de Dios, según aquello de Dan 4,24: *¡Oh rey!, sírvete aceptar mi consejo: redime tus pecados con justicia y tus iniquidades con misericordia a los pobres.* Y éste es el modo de atribución que sigue San Agustín en el libro *De serm. Dom. in monte*[17].

15. ARISTÓTELES, c.2 n.1 (BK 1103b27): S. TH., lect.2. 16. *In Luc.* 1.5 sobre 6,22: ML 15,1739. 17. L.1 c.4: ML 34,1234.

4. *A la cuarta hay que decir:* Todos las bienaventuranzas que se mencionan en la Sagrada Escritura necesariamente se reducen a éstas, bien en cuanto a los méritos o bien en cuanto a los premios, porque todas pertenecen necesariamente de algún modo o a la vida activa o a la vida contemplativa. Por lo que aquello de: *Dichoso el hombre a quien Dios castiga* pertenece a la bienaventuranza del llanto. Aquello otro de: *bienaventurado el varón que no anda en consejo de impíos* pertenece a la pureza de corazón. Y aquello de: *bienaventurado el que alcanza la sabiduría* pertenece al premio de la séptima bienaventuranza. Lo mismo es fácil ver respecto de todas las demás que puedan aducirse.

5 *A la quinta hay que decir:* La octava bienaventuranza es un afianzamiento y manifestación de todas las anteriores, pues por el hecho de estar uno afianzado en la pobreza de espíritu, en la mansedumbre y en todas las demás, resulta que no se aparte de estos bienes por ninguna persecución. De ahí que la octava bienaventuranza pertenezca de algún modo a las siete precedentes.

6. *A la sexta hay que decir:* San Lucas narra, en 6,17, el sermón del Señor como dirigido a las turbas; por eso enumera las bienaventuranzas según la capacidad de las turbas, que no conocían más que la bienaventuranza voluptuosa, temporal y terrena. De ahí que el Señor excluya en las cuatro bienaventuranzas cuatro cosas que parecen pertenecer a dicha bienaventuranza. La primera es la abundancia de bienes exteriores, que se excluye por aquello de: *Bienaventurados los pobres.* La segunda es el bienestar corporal en la comida, bebida y cosas así, que se excluye por aquello de: *Bienaventurados los que tenéis hambre.* La tercera es la alegría del corazón, que se excluye, en tercer lugar, al decir: *Bienaventurados los que ahora lloráis.* La cuarta es el favor exterior de los hombres, que se excluye finalmente al decir: *Bienaventurados seréis cuando os odien los hombres.* Y, como dice San Ambrosio[18], *la pobrera pertenece a la templanza, que no busca la vida atractiva; el hambre, a la justicia, porque quien tiene hambre compadece, y, compadeciéndose, da; el llanto, a la prudencia, a la que pertenece llorar lo perecedero; el padecer el odio de los hombres, a la fortaleza.*

ARTICULO 4

¿Están bien enumerados los premios de las bienaventuranzas?

In Sent. 3 d.34 q.1 a.4.

Objeciones por las que parece que los premios de las bienaventuranzas no están bien enumerados.

1. En el reino de los cielos, que es la vida eterna, se contienen todos los bienes. Luego, señalado el reino de los cielos, no era necesario señalar otros premios.

2. El reino de los cielos se pone como premio en la primera y en la octava bienaventuranza. Luego, con la misma razón, debió ponerse en todas las demás.

3. En las bienaventuranzas se procede ascendiendo, como dice San Agustín[19]. En cambio, en los premios parece que se procede descendiendo, pues la posesión de la tierra es menos que el reino de los cielos. Luego la enumeración de los premios no es correcta.

En cambio está la autoridad del Señor, que propuso así los premios, Mt 5,3ss; Le 6,20ss.

Solución. *Hay que decir:* La asignación de estos premios está hecha de modo muy conveniente, considerada la condición de las bienaventuranzas según las tres formas de felicidad anteriormente (a.3) indicadas. En efecto, las tres primeras bienaventuranzas se toman de la renuncia de aquellas cosas en que consiste la felicidad voluptuosa, que el hombre apetece buscando lo que desea naturalmente, no donde debe buscarla, que es en Dios, sino en las cosas temporales y caducas. Por eso los premios de las tres primeras bienaventuranzas se toman según aquellas cosas que algunos buscan en la felicidad terrena. Pues los hombres buscan en las cosas exteriores, esto es, en las riquezas y en los honores, cierta excelencia y abundancia, ambas cosas incluidas en el reino de los cielos, con el que el hombre consigue en Dios la excelencia y la abundancia de bienes. De ahí

18. *In Luc.* 1.5 sobre 6,20: ML 15,1739.

19. *De serm. Dom.* 1.1 c.4: ML 34.1234.

que Dios haya prometido el reino de los cielos a los pobres de espíritu. A su vez, los hombres feroces y crueles buscan lograr para sí, mediante litigios y guerras, la seguridad para sí destruyendo a sus enemigos. De ahí que el Señor haya prometido a los mansos la posesión tranquila y segura de la tierra de los vivientes, con la que se significa la estabilidad de los bienes eternos. En las concupiscencias y placeres del mundo buscan los hombres tener consuelo contra los trabajos de la vida presente. De ahí que el Señor haya prometido consuelo a los que lloran.

Otras dos bienaventuranzas pertenecen a las obras de la felicidad activa, que son las obras de las virtudes que ordenan al hombre en relación con el prójimo, de las cuales se retraen algunos por el desordenado amor del propio bien. De ahí que el Señor atribuya a estas bienaventuranzas aquellos premios, por los que los hombres se apartan de ellas. Pues algunos se retraen de las obras de justicia no pagando lo que deben, sino tomando más bien lo ajeno, para enriquecerse en bienes temporales. De ahí que el Señor prometa saciedad a los hambrientos de justicia. También se retraen algunos de las obras de misericordia para no mezclarse en las miserias ajenas. De ahí que el Señor prometa a los misericordiosos misericordia, que los libra de toda miseria.

Las dos últimas bienaventuranzas pertenecen a la felicidad contemplativa o bienaventuranza, y por eso los premios se dan según la debida proporción a las disposiciones que se ponen como méritos. Pues la limpieza de los ojos dispone para ver claramente; de ahí que a los de corazón puro se les prometa la visión de Dios. A su vez, establecer la paz, bien en sí mismo, bien entre los demás hombres, manifiesta que el hombre es imitador de Dios, que es Dios de unidad y de paz. De ahí que se le dé como premio la gloria de la filiación divina, que consiste en la perfecta unión con Dios por la sabiduría consumada.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como dice San Juan Crisóstomo[20], todos estos premios son en realidad uno solo, esto es, la bienaventuranza eterna, que no comprende el entendimiento humano. Por eso fue necesario que se describiese por diversos bienes que nos son conocidos, atendida la correspondencia a los méritos a los que se atribuyen los premios.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como la octava bienaventuranza es un afianzamiento de todas las demás, así se le deben también todos los premios de las otras. Por eso vuelve al principio para que se entienda que todos los premios se le atribuyen consiguientemente. También cabe decir, con San Ambrosio[21], que a los pobres se les promete el reino de los cielos en cuanto a la gloria del alma; y a los que padecen persecución corporal, en cuanto a la gloria del cuerpo.

3. *A la tercera hay que decir:* También los premios tienen lugar por adición de unos a otros. En efecto, es más poseer la tierra del reino de los cielos que tenerla simplemente, pues tenemos muchas cosas que no poseemos firme y pacíficamente. También es más ser consolado en el reino que tenerlo y poseerlo, pues poseemos muchas cosas con dolor. También es más ser saciado que ser simplemente consolado, pues la saciedad importa abundancia de consuelo. A su vez, la misericordia excede a la saciedad, al recibir el hombre más que lo que merece o pudiera desear. Y mayor premio es aún ver a Dios, como de mayor dignidad goza el que en la corte del rey no sólo come, sino que puede ver también la cara del rey. Mas la máxima dignidad en la casa del rey la tiene el hijo del rey.

20. *In Matth.* hom.15: MG 57,228.

21. *In Luc.* 1.5 sobre 6,20: ML 15,1737.

CUESTIÓN 70

Sobre los frutos del Espíritu Santo

A continuación se han de estudiar los frutos (cf. q.55 introd.), y son cuatro los problemas a resolver:

1. ¿Los frutos del Espíritu Santo son actos?—2. ¿Difieren de las bienaventuranzas?—3. Su número.—4. Su oposición a las obras de la carne.

ARTICULO 1

¿Son ocho los frutos del Espíritu Santo de que habla San Pablo en Gálatas 5?

In Gal. c.5 lect.6.

Objeciones por las que parece que los frutos del Espíritu Santo que menciona San Pablo en Gal 5,22-23, no son actos.

1. Lo que tiene otro fruto no debe llamarse fruto, pues así se llegaría al infinito. Pero nuestros actos tienen algún fruto, pues se dice en Sab 3,15: *Glorioso es el fruto de los trabajos honrosos;* y en Jn 4,36: *El que siega recibe su salario y recoge el fruto para la vida eterna.* Luego nuestros mismos actos no se llaman frutos.

2. Como dice San Agustin, en el libro X *De Trin.*[1], *gomamos de las cosas conocidas en las que la voluntad descansa deleitada en ellas.* Pero nuestra voluntad no debe reposar en nuestros actos por sí mismos. Luego nuestros actos no deben llamarse frutos.

3. Entre los frutos del Espíritu Santo enumera San Pablo algunas virtudes, como la caridad, la mansedumbre, la fe y la castidad. Pero, según se ha dicho anteriormente (q.55 a.1), las virtudes no son actos, sino hábitos. Luego los frutos no son actos.

En cambio, se dice en Mt 12,33: *Por los frutos se conoce el árbol,* es decir, el hombre se conoce por sus obras, según la exposición que hacen los Santos de aquel pasaje[2]. Luego los mismos actos humanos se llaman frutos.

Solución. *Hay que decir:* La palabra *fruto* ha pasado de significar cosas corporales a significar cosas espirituales. En el orden corporal se llama fruto a lo que produce la planta cuando llega a su perfección y que contiene en sí cierta suavidad. El fruto puede compararse, bien al árbol que lo produce, bien al hombre que lo obtiene del árbol. Según esto, al aplicar la palabra fruto a las cosas espirituales, puede tomarse también en dos sentidos: uno, llamando fruto del hombre a lo que él produce, como un árbol; y otro llamado fruto del hombre a lo que él alcanza.

Pero no todo lo que el hombre alcanza tiene condición de fruto, sino lo que es último y deleitable; pues también tiene el hombre el campo y el árbol, y no se llaman fruto, sino que éste se refiere tan sólo a lo último, es decir, a lo que el hombre intenta obtener del campo y del árbol. Según esto, se llama fruto del hombre a su último fin del que debe gozar.

En cambio, si se llama fruto del hombre a lo que el hombre produce, entonces los mismos actos humanos se llaman fruto, pues la operación es acto segundo del operante, y es placentera, si es conveniente al operante. Así, pues, si la operación del hombre procede de él según la facultad de su razón, se dice que es fruto de la razón; pero si procede del hombre según una fuerza superior, que es la virtud del Espíritu Santo, se dice que la operación del hombre es fruto del Espíritu Santo, como de una simiente divina, conforme se dice en 1 Jn 3,9: *Quien ha nacido de Dios no peca, porque la simiente de Dios está en él.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como el fruto tiene

1. C.10: ML 42,981. 2. *Glossa ordin.* (5,29 B). Cf. luego q.73 a.6.

en cierto modo condición de último y de fin, nada impide que de un fruto resulte otro fruto, como un fin se ordena a otro fin. Por tanto, nuestras obras, en cuanto que son ciertos efectos del Espíritu Santo que obra en nosotros, tienen condición de fruto; pero en cuanto se ordenan al fin de la vida eterna, tienen más bien condición de flores. De ahí que se diga en Eclo 24,23: *Mis flores dieron sabrosos y ricos frutos.*

2. *A la segunda hay que decir:* Al decir que la voluntad se deleita en algo por sí mismo, puede entenderse de dos modos. Uno, en cuanto que con la preposición «por» se significa la causa final, y en este sentido uno no se deleita por sí mismo más que en el último fin. De otro modo, en cuanto que con ella se significa la causa formal, y en este sentido uno puede deleitarse por sí mismo en todo aquello que es deleitable por su forma. Así vemos que el enfermo se deleita en la salud por sí misma como fin; y en la medicina suave, no como en el fin, sino como en algo que tiene sabor agradable; y en la medicina amarga, no se deleita en modo alguno por sí misma, sino únicamente por razón de la salud. Así, pues, hay que decir que el hombre debe deleitarse en Dios por sí mismo, como último fin; y en los actos virtuosos, no como por último fin, sino por la honestidad que encierran, deleitable a los virtuosos. Por eso dice San Ambrosio[3] que las obras virtuosas se llaman frutos, *porque confortan a sus posesores con santa y sincera delectación.*

3. *A la tercera hay que decir:* Los nombres de las virtudes se toman a veces para significar sus actos, como dice San Agustín, que *fe es creer lo que no ves*[4] y que *caridad es el movimiento del alma a amar a Dios y al prójimo*[5]. Y en este sentido se toman los nombres de las virtudes en la enumeración de los frutos.

ARTICULO 2

¿Difieren los frutos de las bienaventuranzas?

In Is. c.11; *In Gal.* c.5 lect.6.

Objeciones por las que parece que los frutos no difieren de las bienaventuranzas.

1. Las bienaventuranzas se atribuyen a los dones, según se ha dicho anteriormente (q.69 a.1 ad 1). Pero los dones perfeccionan al hombre en cuanto que es movido por el Espíritu Santo. Luego las mismas bienaventuranzas son los frutos del Espíritu Santo.

2. El fruto de la vida eterna está, respecto de la bienaventuranza futura, que ya es real, en la misma relación que los frutos de la vida presente respecto de las bienaventuranzas de esta vida, las cuales se tienen en esperanza. Pero el fruto de la vida eterna es la misma bienaventuranza futura. Luego los frutos de la vida presente son las mismas bienaventuranzas.

3. Es de la esencia del fruto que sea algo último y deleitable. Pero eso es de la esencia de la bienaventuranza, según se ha dicho anteriormente (q.3 a.1; q.4 a.1). Luego es la misma la esencia del fruto y de la bienaventuranza; luego no se distinguen entre sí.

En cambio, las cosas cuyas especies son diversas, también ellas son diversas. Pero son diversas las partes en que se dividen los frutos y las bienaventuranzas, como se ve en la enumeración de unos y otras. Luego los frutos difieren de las bienaventuranzas.

Solución. *Hay que decir:* Se requiere más para la razón de bienaventuranza que para la de fruto, pues para la razón de fruto basta que sea algo que tenga razón de último y deleitable, mientras que para la razón de bienaventuranza se requiere, además, que sea algo perfecto y excelente. De ahí que todas las bienaventuranzas puedan llamarse frutos, pero no a la inversa. Son, efectivamente, frutos todas las obras virtuosas en las que se deleita el hombre. Pero bienaventuranzas se llama sólo a las obras perfectas, las cuales, además, por razón de su perfección, se atribuyen más a los dones que a las virtudes, según se ha dicho anteriormente (q.69 a.1 ad 1).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El argumento prueba que las bienaventuranzas son frutos,

3. *De parad,* c.13: ML 14,325. 4. *In Ioann.* tr.40 sobre 8,32: ML 35,1690. 5 *De doctr. christ.* l.3 c.10: ML 34,71.

pero no que todos los frutos sean bienaventuranzas.

2. *A la segunda hay que decir:* El fruto de la vida eterna es absolutamente último y perfecto, y por eso en nada se distingue de la bienaventuranza futura. Mas los frutos de la vida presente no son absolutamente últimos y perfectos, y por eso no todos los frutos son bienaventuranzas.

3. *A la tercera hay que decir:* En la razón de bienaventuranza entra algo más que en la razón de fruto, según queda dicho (sol.).

ARTICULO 3

¿Es adecuada la enumeración de los frutos hecha por San Pablo?

In Sent. 3 d.34 q.1 a.5; *In Gal.* 5 lect.6.

Objeciones por las que parece que San Pablo no enumera de modo conveniente, en Gál 5,22.23, doce frutos.

1. En otro lugar dice que es sólo uno el fruto de la vida presente, según aquello de Rom 6,23: *Tenéis por fruto vuestro la santificación.* Y en Is 27,9, se dice: *Este es el fruto del perdón de su pecado.* Luego no han de ponerse doce frutos.

2. Es fruto el que brota de la semilla espiritual, según queda dicho (a.1). Pero el Señor menciona, en Mt 13,23, un triple fruto de la tierra buena, proveniente de la semilla espiritual, a saber, *centesimo, sexagésimo* y *trigésimo.* Luego no han de ponerse doce frutos.

3. Es de la esencia del fruto que sea algo último y deleitable. Pero esta noción no se cumple en todos los frutos enumerados por San Pablo, pues la paciencia y la longanimidad parecen encontrarse en cosas que contristan; y la fe no tiene condición de algo último, sino más bien de primer fundamento. Luego la enumeración de los frutos es excesiva.

En cambio, la enumeración parece insuficiente y reducida, pues queda dicho (a.2) que todas las bienaventuranzas pueden llamarse frutos, más aquí no se enumeran todas. Tampoco se menciona nada referente al acto de la sabiduría y de muchas otras virtudes. Luego parece que la enumeración es insuficiente.

Solución. *Hay que decir:* El número de doce frutos enumerados por San Pablo está bien dado, y pueden verse indicados en los doce frutos de los que se habla en Ap 22,2: *A un lado y a otro del río había un árbol de vida que daba doce frutos.* Y como se llama fruto a lo que procede de algún principio como de semilla o raíz, la distinción de estos frutos ha de tomarse del diverso proceso del Espíritu Santo en nosotros. Tal proceso se atiende según este orden: primero, que la mente del hombre esté ordenada en sí misma; segundo, que esté ordenada respecto de las cosas que están a su lado; tercero, que lo esté respecto de las cosas inferiores.

La mente humana se dispone bien en sí misma cuando está bien respecto de los bienes y de los males. La primera disposición de la mente humana respecto del bien es el amor, que es la afección primera y raíz de todas las afecciones, según se ha dicho anteriormente (q.27 a.4; q.28 a.6 ad 2; q.41 a.2 ad 1). De ahí que entre los frutos del Espíritu Santo se ponga en primer lugar la *caridad,* en la que se da especialmente el Espíritu Santo, como en propia semejanza, por ser El amor. Por eso se dice en Rom 5,5: *La caridad de Dios se ha derramado en nuestro corazones por virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado.* Al amor de caridad le sigue necesariamente el gozo, porque todo amante se goza en la unión del amado, y la caridad tiene siempre presente a Dios, a quien ama, según aquello de 1 Jn 4,16: *El que vive en caridad permanece en Dios y Dios en él.* De ahí que la consecuencia de la caridad sea el *gozo.* Mas la perfección del gozo es la paz, en cuanto a dos cosas. Primera, cuanto a ¡a quietud que lleva consigo el cese de las perturbaciones exteriores; porque uno no puede gozar perfectamente del bien amado si en su fruición es perturbado por otras cosas; y, además, quien tiene el corazón perfectamente aquietado en una cosa no puede ser molestado por otra cosa alguna, porque tiene como en nada las demás cosas. De ahí que se diga en el salmo 118,165: *Mucha paz tienen los que aman tu ley, y no hay para ellos tropiezo,* porque no son perturbados por las cosas exteriores de modo que les impidan disfrutar de Dios. Segunda, en cuanto a la calma del deseo fluctuante, pues no goza perfectamente de algo aquel a quien no le basta aquello de que goza. Ahora bien, la paz implica ambas cosas, a saber: que no seamos perturbados por las

cosas exteriores y que nuestros deseos descansen en una sola cosa. Por eso, después de la caridad y del gozo se pone, en tercer lugar, la *paz*. En los males, a su vez, el alma se dispone bien en cuanto a dos cosas. Primera, para que no sea perturbada por la inminencia de los males, lo cual pertenece a la *paciencia*. Segunda, para que no sea perturbada por la dilación de los bienes, lo cual pertenece a la *longanimidad,* pues *carecer del bien tiene razón de mal,* según se dice en el libro V *Ethic.*[6]

Respecto de las cosas que están junto al hombre, es decir, respecto del prójimo, el alma del hombre se dispone bien, primero, en cuanto a la voluntad de hacer el bien; y a esto pertenece la *bondad;* segundo, en cuanto al ejercicio de la beneficiencia, y a esto pertenece la *benignidad,* ya que se llaman benignos aquellos a quienes el *buen fuego* del amor enfervoriza para hacer bien al prójimo; tercero, en cuanto a tolerar ecuánimemente los males inferidos por ellos, y a esto pertenece la *mansedumbre,* que refrena las iras; cuarto, en cuanto a no hacer daño al prójimo, no solamente por la ira, sino que tampoco por el fraude o el engaño, y esto pertenece a la *fe*, entendida como fidelidad; porque si se entiende por fe aquella por la que se cree en Dios, entonces por ella se ordena el hombre a lo que está sobre él, de modo que el hombre somete su entendimiento a Dios y, consiguientemente, todas sus cosas.

Respecto de lo inferior, el hombre se dispone bien, primero, en cuanto a !as acciones exteriores, por la *modestia,* que pone moderación en todos los dichos y hechos; y en cuanto a las concupiscencias interiores, por la *continencia* y la *castidad,* ya se distingan estas dos en el sentido de que la castidad refrena al hombre en lo ilícito, mientras que la continencia le refrena incluso en lo lícito; o bien en el sentido de que el continente siente las concupiscencias, pero no se deja arrastrar por ellas, mientras que el casto ni es arrastrado ni las padece[a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La santificación se realiza por todas las virtudes, por las que también se eliminan los pecados. De ahí que en el texto citado se habla de fruto en singular por la unidad del género, el cual se divide en muchas especies, conforme a las cuales se habla de muchos frutos.

2. *A la segunda hay que decir:* Los frutos centesimo, sexagésimo y trigésimo no se distinguen según las diversas especies de los actos virtuosos, sino según los diversos grados de perfección aun dentro de una misma virtud. Como la continencia conyugal está significada mediante el fruto trigésimo[7]; la continencia de la viudez, mediante el fruto sexagésimo; y la continencia virginal, mediante el fruto centesimo. También distinguen los santos[8] de otros modos los tres frutos evangélicos según los tres grados de la virtud. Y se señalan tres grados, porque la perfección de cada cosa se atiende según el principio, el medio y el fin.

3. *A la tercera hay que decir:* El hecho mismo de no ser perturbado por las tristezas resulta deleitable. Y la misma fe, aun tomada como fundamento (cf. sol.), tiene cierta razón de último y deleitable, en cuanto que implica certeza; por eso expone la *Glosa*[9]: *La fe, es decir, certera de las cosas invisibles.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Según dice San Agustín, en el comentario a Gal 5,22-23[10], *el Apóstol no trató de enseñar cuántos son* (tanto las obras de la car-

6. ARISTÓTELES, *Eth.* 1.5 c.3 n.14 (BK 1131b21): S. TH., lect.5. Cf. CICERÓN, *Tuscul.* l.1 c.36 (DD 3,644). 7. S. JERÓNIMO, *Adv. Iovin.* l.1 c.3: ML 23,223. 8. Cf. S. AGUSTÍN, *Quaest. Evang.* l.1 q.9 sobre Mt 13,13: ML 35,1325. Otros testimonios en STO. TOMÁS, *Cat. aur. super Mt.* c.13 § 3 v.13. 9. *Glossa interl,* sobre Gál 5,23 (6, 87v); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO sobre Gál 5,23: ML 192,160. 10. Sobre 5,22: ML 35,2141.

a La Vulgata clementina traduce por *doce* los frutos del Espíritu Santo, que en el original griego no son más que nueve. Santo Tomás advierte la correspondencia del número con los doce frutos del árbol de la vida de que se habla en el Apocalipsis (22,2). En el texto griego faltan la paciencia, la modestia y la castidad. «Probablemente —dice Turrado— se trata de que tres términos griegos *(makrothymía, praútes, enkrateía)* dieron lugar a dos traducciones latinas diferentes *(patientia, longanimitas, mansuetudo-modestia, continentia-castitas),* que luego fueron yuxtapuestas y fundidas en una sola lista» *(Biblia Comentada* VI p.556 nota [Madrid 1965]).

ne como los frutos del Espíritu), *sino de mostrar en qué género se han de evitar aquéllas y se han de seguir éstas.* De ahí que hubieran podido enumerarse más o menos frutos. Sin embargo, todos los actos de los dones y de las virtudes pueden reducirse, según una cierta conveniencia, a estas obras, en cuanto que es necesario que todas las virtudes y los dones ordenen la mente según alguno de los modos dichos (sol.). Así los actos de la sabiduría y de cualquiera de los dones que ordenan al bien se reducen a la caridad, al gozo y la paz. No obstante, San Pablo enumeró estos frutos más bien que otros, porque los aquí enumerados implican más fruición de bienes o apaciguamiento de males, que es lo que parece entrar en la noción de fruto.

ARTICULO 4

¿Son los frutos del Espíritu Santo contrarios a las obras de la carne?

In Gal. 5 lect.6.

Objeciones por las que parece que los frutos no son contrarios a las obras de la carne que enumera San Pablo en Gál 5,19.

1. Las cosas contrarias pertenecen al mismo género. Pero las obras de la carne no se llaman frutos. Luego no son contrarias a los frutos del Espíritu.

2. A cada contrario se le opone un contrario. Pero San Pablo enumera más obras de la carne que frutos del Espíritu. Luego las obras de la carne y los frutos del Espíritu no son contrarios.

3. Entre los frutos del Espíritu se ponen en primer lugar la caridad, el gozo y la paz, a los cuales no corresponden las enumeradas en primer lugar como obras de la carne, que son la fornicación, la impureza y lascivia. Luego los frutos del Espíritu no son contrarios a las obras de la carne.

En cambio dice San Pablo en aquel lugar (vers.17), que *la carne tiene tendencias contrarias a las del espíritu, y el espíritu tendencias contrarias a las de la carne.*

Solución. *Hay que decir:* Las obras de la carne y los frutos del Espíritu pueden tomarse de dos modos. Uno, bajo una razón común, y en este sentido los frutos del Espíritu Santo son contrarios en común a las obras de la carne, pues el Espíritu Santo mueve a la mente humana a lo que es según la razón, o más bien a lo que es superior a la razón, mientras que el apetito de la carne, que es el apetito sensitivo, arrastra hacia los bienes sensibles, que están por debajo del hombre. Por eso, como el movimiento ascendente y el movimiento descendente son contrarios en el orden natural, así son contrarios en las obras humanas los frutos del Espíritu y las obras de la carne.

Pueden considerarse de otro modo según la condición propia de cada uno de los frutos enumerados y de las obras de la carne. Y en este sentido no es necesario que se contrapongan uno a una, porque, según queda dicho (a.3 ad 4), San Pablo no intentó enumerar todas las obras espirituales ni todas las obras de la carne. Sin embargo, según una cierta adaptación, San Agustín, al exponer Gal 5,22-23[11], contrapone a cada una de las obras de la carne cada uno de los frutos. Y así, *a la fornicación, que es el amor de satisfacer la libídine fuera del legítimo matrimonio, se opone la caridad, por la que el alma se une a Dios, y en la cual también se da verdadera castidad. Impurezas son todas las perturbaciones nacidas de aquella fornicación, a las cuales se opone el gozo de la tranquilidad. La idolatría, por la que se ha hecho la guerra contra el Evangelio de Dios, se opone a la paz. Contra las hechicerías, enemistades, disputas y emulaciones, animosidades y disensiones, están la longanimidad para soportar los males de los hombres entre quienes vivimos; la benignidad para preocuparse de ellos, y la bondad para excusarlos. A las herejías se opone la fe; a la envidia, la mansedumbre; a las embriagueces y comilonas, la continencia.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo que procede del árbol contra la naturaleza del árbol no se dice que es fruto suyo, sino más bien una corrupción. Y como las obras de las virtudes son connaturales a la razón, mientras que las obras viciosas son contrarias a la razón, de ahí que las obras de las virtudes se llamen frutos, pero no las obras de los vicios.

11. Sobre 5,22: ML 35,2141.

2. *A la segunda hay que decir:* Según dice Dionisio, en el capítulo 4 *De div. nom.*[12], *el bien se da de un solo modo, pero el mal ocurre de muchos modos.* De ahí que a una misma virtud se opongan muchos vicios. Por eso no es de admirar que se pongan más obras de la carne que frutos del Espíritu.

3. La *respuesta a la tercera* resulta ya clara por lo dicho (en la sol.).

12. §31: MG 3,732.

TRATADO DE LOS VICIOS Y PECADOS

Introducción a las cuestiones 71 a 89

Por ANTONIO SANCHÍS QUEVEDO, O.P.
y
ESTEBAN PÉREZ DELGADO, O.P.

1. **Lugar en la «Suma»**

Si el lector ha llegado a cuestión 71 de forma progresiva y siguiendo sistemáticamente la concatenación de los temas, entrará con facilidad en este capítulo dedicado a los vicios y pecados.

Situar un tema es un paso esencial para comprenderlo con la amplitud, la hondura y la riqueza de implicaciones. Santo Tomás no aborda ningún tema básico de la teología sin situarlo dentro de su sistematización, lo que le otorga un sentido unitario. Sus introducciones a cada tema muestran la línea sistemática de su reflexión teológica.

Si la moral consiste en el «caminar de la criatura racional hacia Dios»[1], los vicios y pecados son una variante. Variante negativa, por supuesto.

Con la afirmación «el caminar del hombre hacia Dios», Tomás pone de manifiesto su dimensión teologal. Por una parte, su objetivo final es Dios[2]. Y, al propio tiempo, afirma que se trata de un «caminar del hombre», en el sentido de que él desarrolla una responsabilidad connatural mediante sus procesos operativos: la acción humana[3] y las energías originantes de la acción que radican en él mismo, como las potencias y los hábitos[4], mientras otras le vienen del exterior, como la ley y la gracia[5].

El tratado de los vicios y pecados se inserta en la reflexión acerca de los hábitos, esto es, de las energías originantes de la acción, y radicados en la misma persona[6]. Los hábitos humanos pueden ser buenos o malos. Los primeros se denominan virtudes, y los otros, vicios.

Los vicios y sus actos correspondientes o pecados constituyen el tema de esta sección[7]. Su tónica fundamental es similar a la de las virtudes, si bien con la variante de ser la negación del caminar recto y realizador de la persona. Con todo, el apelativo de «variante» sugiere que los vicios y los pecados arraigan en la propia capacidad de la persona para «caminar...».

[1] I q.2 Prólogo.
[2] I-II q.1-5.
[3] I-II q.6-21
[4] I-II q.22-70.
[5] I-II q.90-114.
[6] I-II q.48-89.
[7] I-II q.71-89.

2. Contenido y orden

Pese a que el título del tratado versa sobre vicios y pecados, la atención recae predominantemente sobre el acto del pecado.

Tal predomonio del pecado lo explica el autor: el vicio, al igual que todos los hábitos buenos o malos, está orientado a la acción humana. Ella es, pues, su razón de ser. Ahí radica su importancia. De este modo, el acto de pecar concentrará la atención prioritaria del tratado[8].

La reflexión teológica del tratado recorre los siguientes pasos más importantes:

a) El estudio de la naturaleza del pecado. Comprende las cuestiones 71 a la 73.

b) El protagonismo de la persona humana en el pecado. ¿Puede ella ser sujeto del acto de pecar? El término «sujeto» dice relación con la persona como actora y responsable total del mismo. Comprende la cuestión 74.

c) Aborda el proceso del acto de pecar. Se trata de las causas internas que mueven a la persona al pecado. Comprende las cuestiones 75 a la 78.

d) Prosigue el estudio de las causas externas a la persona que le inducen al pecado. Comprende las cuestiones 79 a la 84.

NATURALEZA DEL PECADO (cuestiones 71-78)

Al objeto de operar una lectura fecunda de la reflexión tomista sobre la naturaleza del pecado, importa conocer:

1) las *fuentes* en las que se inspira;

2) *la historia del uso de las fuentes* y la *evolución doctrinal* hasta cristalizar en la redacción de la *Suma;*

3) desentrañar las *claves de lectura* mediante una clarificación de los *conceptos fundamentales.*

1. Fuentes

Es sabido que Tomás aborda la temática del pecado en una perspectiva teológica. La Sagrada Escritura es, lógicamente, base, luz y motivo de su pensamiento. A tal fin recoge las aportaciones de la tradición patrística y, a la vez, adopta el esquema de pensamiento de la filosofía aristotélica.

Dos categorías de fuentes: Los Padres y Aristóteles. Cada una tiene un área de influencia específica. Ambas son complementarias para su modelo de reflexión teológica.

Por lo que toca al pecado, la teología reflexiona científicamente en la perspectiva de Dios; arraiga en las verdades dadas por revelación y formuladas por la tradición cristiana. En esta línea, Tomás recoge las grandes intui-

[8] I-II q.71 a.3.

cienes de San Agustín, San Gregorio, Dionisio Areopagita y, de forma más subyacente y con poderosa influencia, Juan Damasceno[9].

La doctrina de San Agustín ocupa un lugar relevante en la reflexión sobre el pecado, al tiempo que el hilo conductor descansa en la filosofía aristotélica. Cabe afirmar, en este como en otros tratados, que la reflexión de Tomás tiene una estructura científica de corte aristotélico, mientras su contenido es el de los Padres, y predominantemente agustiniano[10].

La conjugación de las dos categorías de fuentes doctrinales aparece de modo paradigmático en la cuestión 71, artículo 6. Es el pórtico del tratado de donde emanan los elementos básicos de la reflexión teológica que irá desarrollando luego.

Establece una definición de pecado tomada de San Agustín: «dicho, hecho o deseo contra la ley eterna». Una definición es una afirmación fundamental, un punto de partida y una óptica interpretativa. Sentar una definición es un acto decisivo para el resto de la reflexión científica. Es lógico, pues, que se pregunte si tal definición es adecuada y autorizada. A lo que responde Tomás con una declaración breve y significativa: «la definición es válida. La autoridad de San Agustín es suficiente».

Pero resulta que la definición establecida bajo la autoridad de San Agustín abre un amplio campo para la explicación razonada mediante elementos de filosofía aristotélica. Si, por una parte, el pecado es una opción contra la ley eterna, por otra entraña la verdadera realidad humana de un acto humano: una palabra, un hecho, un deseo. Como luego se verá, la relación con la ley eterna explica el pecado como desorden por no ajustarse a la razón divina, que es la medida de todo lo creado. Y explica al mismo tiempo cómo el pecado es un desorden por no ajustarse a la medida inmediata del quehacer humano, que es la razón humana.

2. **Historia del tratado. Evolución doctrinal**

El tratamiento del pecado en la *Suma* es el resultado de un largo proceso.

Comenzó a abordar el tema del pecado en el *Comentario al II Libro de las Sentencias,* de Pedro Lombardo[11]. Vuelve sobre el tema en el *Libro III de la Suma contra los Gentiles*[12] y en la *Cuestión disputada De malo*[13] y la *De veritate*[14].

La historia del tratamiento atraviesa un proceso evolutivo, en el que cabría destacar los datos siguientes.

[9] Aunque aparece menos citado, su influencia es capital para comprender las claves de lectura partiendo del prólogo de toda la *Segunda parte de la Suma.*
[10] M. D. CHENU, *La théologie comme science au XIII^{e} siècle* (Paris, Vrin, 1957) p.99-100.
[11] *In Sent.* II dist.35.
[12] *Cont. Gentes* III q.9-10.
[13] *De malo* q.2-4 y 7.
[14] *De verit,* q.15-17 y 24.

a) *Casuística académica y raíz del tema*

En el *Comentario a las Sentencias,* Tomás se ajusta a los planteamientos dominantes en el ambiente universitario de París: naturaleza del pecado, cuál es la entidad del pecado de omisión, si consiste en un acto interior o exterior de la persona humana, si el acto indiferente puede ser pecaminoso, si los pecados son iguales o existen diversos grados de gravedad, si el pecado disminuye el bien de la naturaleza humana. Se diría que predominaba una especie de casuística académica[15]. Pero ¿cuál es la clave interpretativa del pecado?

b) *Hacia una explicación de la estructura del pecado*

Sucede que, en este como en otros temas, los árboles impiden ver el bosque. Mientras se prestaba atención a los cuestionamientos académicos habituales, quedaba por estudiar la explicación científica de la estructura propia del pecado.

Ciertamente, no es fácil dar con una definición adecuada, si bien no faltaban descripciones múltiples y variadas del acto pecaminoso. Tomás opta por la definición de San Agustín antes mencionada. Sin embargo, en su *Comentario a las Sentencias* utiliza la formulación agustiniana tal como venía transcrita por Pedro Lombardo y no con plena fidelidad literal: «dicho, hecho o deseo contra la ley de Dios». Formulación que repite varias veces en la *Suma*[16] y en la cuestión disputada *De malo*[17].

Sin embargo, cuando se ve en la necesidad de matizar el sentido y el alcance teológico de la acción humana pecaminosa, Tomás abandona el uso corriente del texto agustiniano; cita con mayor exactitud; maneja la riqueza del contexto: «dicho, hecho o deseo contra la ley eterna»[18]. Aparece ahora el concepto de *ley eterna* donde habitualmente se empleaba el término más general de *ley de Dios.* Hay aquí una clara intencionalidad con vistas a operar un análisis profundo del acto de pecar. Efectivamente, la *ley eterna* es la propia razón divina, que es la medida de todo lo creado. Toda acción humana que no se adecué con su medida originaria resulta evidentemente «desmedida» y «desarreglada». De este modo introduce en la explicación del pecado la función de la razón humana, que, de modo participado, es la medida y la regla inmediata de la conducta y la garantía de que es humanizadora. La razón humana debe garantizar el orden natural de la acción, teniendo como referencia y soporte la razón divina, o ley eterna.

[15] Santo Tomás da cuenta de esta situación en la *Suma* I, prólogo.

[16] I-II q.71 a.2 obj.4; q.74 a.8 obj.1; q.76 a.2 obj.1; II-II q.43 a.1 obj.1; q.79 a.2 obj.2; q.99 a.2 obj.1.

[17] C.2 a.1 obj.1 y en el cuerpo.

[18] I-II q.71 a.6. También en q.19 a.4 sed contr.; q.21 a.1 sed contr.; q.71 a.2 obj.4 y respuesta 4; q.88 a.1 obj.1

c) *¿A qué se debe el cambio?*

El teólogo aborda el tema del pecado desde la perspectiva de Dios, fin último de la persona humana, afirma Tomás en su *Comentario a las Sentencias*[19]. Lo propio repite en la *Suma*, pero aquí añade, además, la perspectiva del filósofo, que estudia el pecado como algo contrario a la razón[20].

Esta afirmación última insinúa un tratamiento más integral del pecado, así como una metodología que incorpora la reflexión teológica del pecado dentro de una opción acerca de la realización autónoma de la persona.

En efecto, en el *Comentario a las Sentencias* afirma que el pecado se explica por la potestad de la persona sobre sus acciones y que radica en la voluntad[21]. En la *Suma*, en cambio, adopta una explicación más analítica: la relación con la razón divina y la razón humana, las cuales constituyen, cada una según su naturaleza, la regla y medida de la bondad de las acciones humanas o de su malicia cuando no se ajustan a aquéllas[22]. Y si en el *Comentario a las Sentencias* explica la naturaleza del pecado de pasada, en la *Suma* lo hace expresamente investigando su raíz.

El paso se opera por la influencia de Dionisio Areopagita, y de manera especial de Juan Damasceno, guiado en todo caso por la filosofía aristotélica. Su pensamiento se perfila en la cuestión disputada *De Veritate, De Malo* y en la *Suma contra los Gentiles,* libro III, hasta alcanzar una formulación de capital importancia en el prólogo de la *Segunda parte de la Suma*, donde la persona humana aparece como principio total y como protagonista cabal de su caminar hacia Dios en lo bueno y en lo malo: «Como escribe el Damasceno, el hombre está hecho a imagen de Dios, en cuanto que la imagen significa 'un ser inteligente, con libre albedrío y con dominio sobre sí mismo'; por ello, después de haber tratado del ejemplar, esto es, de Dios y de las cosas que el poder divino produjo según su voluntad, resta que estudiemos su imagen, que es el hombre, en cuanto también él es principio de sus obras por estar dotado de libre albedrío y de dominio sobre sus actos»[23].

d) A partir de esta opción doctrinal, Tomás estudiará la realidad del pecado en su doble dimensión. Su dimensión religiosa se relaciona con la razón divina, o ley eterna, que es la regla y medida suprema del obrar humano. Y explica su dimensión antropológica, quizá la más enigmática, en relación con la regla y medida connatural a la persona, que es su razón humana; ella entraña un valor normativo propio y autónomo que arraiga en ser imagen de Dios.

[19] *In Sent.* II d.35 q.1 a.2.
[20] I-II q.71 a.6 ad 5.
[21] *In Sent.* II d.35 q.1 a.1.
[22] I-II q.71 a.5. Conviene tener presente que en el *Comentario a las Sentencias* no desconoce que la voluntad se mueve por el conocimiento del bien. Cf. *In Sent.* II d.39 q.3 a.3.
[23] Prólogo de la *Segunda parte.* Cf. también I q.93 a.4 y 9; I-II q.94 a.3 ad 2. En lo que concierne al papel de la razón humana, cf. I-II q.l9 a.5 ad 2; q.94 a.2; *De verit,* q.24 a.2.

3. Claves de lectura

La lectura de la primera parte del tratado (cuestiones 71-78) exige la comprensión de su talante analítico y de su originalidad doctrinal.

Es lógico que, al iniciar el tratamiento del pecado, predomine un interés por sentar definiciones. Con ellas pretende establecer el sentido de las palabras, ofrecer claves de interpretación y abrir caminos para una comprensión global del tema.

Con vistas a facilitar una lectura comprensiva del tratado, es conveniente tener presentes las diferentes definiciones del pecado y su coherencia interna. Conviene recordar también que el tratamiento del pecado se opera en dos dimensiones. Una es la religiosa, en la que el pecado es considerado como una acción contraria al plan de Dios. Y otra es la antropológica, que contempla el pecado como una acción humana malograda.

Tomás describe el pecado mediante varias formulaciones: como contrario a la ley eterna de Dios, como contrario a la razón humana, como una preferencia de los bienes inmediatos y parciales que acarrea el rechazo del orden establecido por Dios y como una acción humana contraria al orden y a la medida humana.

La clave fundamental de lectura es el valor normativo de la razón humana. Ya en la cabecera del tratado, Tomás sienta una afirmación que será la matriz de su razonamiento teológico: «es lo mismo decir que el vicio y el pecado van contra el orden de la razón humana que decir que van contra la ley eterna»[24]. El parangón entre la ley eterna y la razón humana es una constante en la reflexión moral de la *Suma.* Su importancia es decisiva. Por eso es obligado recoger las raíces teológicas de su reflexión.

1) En el prólogo de la *Segunda parte de la Suma* adopta una óptica doctrinal que enmarca toda la reflexión teológica en torno a la moral. Es una clave de interpretación fundamental. Y cabe afirmar que es el lugar de referencia obligado con el fin de que la *Segunda parte de la Suma* no quede abocada a navegar en un lenguaje denso y, a veces, desconcertante.

Ahí quedó plasmado el punto de mira de la moral. El epicentro del «caminar del hombre hacia Dios» es una intuición brindada por Juan Damasceno en los términos siguientes: la persona humana es protagonista y sujeto de su historia, porque es imagen de Dios Creador. Por eso, «también ella es principio de sus acciones, por estar dotada de inteligencia, de libre albedrío y de dominio sobre sí misma». Y en esta línea de pensamiento es consecuente afirmar que la persona participa de la providencia divina en el sentido de que «es providencia de sí misma y de los otros»[25].

2) El protagonismo moral de la persona encierra una dimensión teologal y una dimensión autónoma en el sentido propio de la palabra.

La dimensión teologal radica en la participación. Dios Creador proyecta en el hombre el sentido y el orden de la creación. De ahí resulta que la ra-

[24] I-II q.71 a.2 ad 4.
[25] I-II q.91 a.2. Cf. también q.19 a.4 ad 3; q.19 a.5-6 y 9; q.21 a.1.

zón humana es regla y medida de la acción sólo por participación y en estrecha dependencia de la razón divina[26].

Pero la dimensión teologal no invalida la autenticidad de que la persona sea imagen de Dios con todas las consecuencias, para ser perfectamente protagonista del sentido que debe dar a la existencia, sea plenamente responsable de su realización o de su malogramiento y sea auténticamente autónoma[27].

3) La autonomía de la razón humana es tan real, que ostenta el rango de ley natural. Así como la razón divina es la medida del orden creado y es la ley eterna de todo, de igual modo la razón humana es la medida inmediata y homogénea de la acción y recibe paralelamente el nombre de ley natural[28].

De ahí concluye Tomás, apoyado nuevamente en el pensamiento de Juan Damasceno, que «todos los pecados, por el mismo motivo que van contra la razón humana, van igualmente contra la naturaleza». Y lógicamente son contrarios a la ley eterna del Creador[29].

CAUSAS EXTERIORES Y EFECTOS DEL PECADO (cuestiones 79-89)

Santo Tomás prolonga el estudio del pecado a los agentes que pueden causarlo y a sus efectos. Parece con ello querer desvelar mejor el profundo misterio que se encierra en el pecado, pues estas cuestiones no tienen paralelo en el estudio de las virtudes.

El esquema de estas cuestiones es un poco artificial y no parece seguir un desarrollo lógico. La causa por la que se traen aquí temas como la causalidad de Dios en el pecado o el modo de transmisión del pecado original es el deseo de profundizar en la teología del pecado, que suscita cuestiones especulativas, como la universalidad del pecado. De ahí deriva el interés teológico de estos temas, pues nos descubren los profundos misterios del pecado. En cambio, la teología moral posterior abandonó estas cuestiones como teóricas y las relegó al dogma, de modo que el tratado del pecado original no interesará al moralista y del tema del pecado venial sólo se retendrá la clasificación y enumeración de los pecados veniales. En consecuencia, la moral de Santo Tomás supera en densidad teológica a muchos tratados de moral de nuestro tiempo. El, por ejemplo, piensa que el pecado nunca será entendido sin hacer referencia a una forma singular de pecado, cual es el pecado original.

Lo artificioso de estas cuestiones reside, pues, sólo en su esquema y orden. Así, bajo el rótulo de las causas exteriores del pecado (q.79 a 84), lo que se plantea es el influjo que unos seres tienen en el pecado de otros. Y así nos encontramos con la exposición de cómo Dios interviene en el pecado (q.79), que es un problema de teodicea; con el influjo que el demonio

[26] Prólogo de la *Segunda parte.* También I q.93 a.4.
[27] I-II q.91 a.2.
[28] I-II q.94 a.3 ad 2.
[29] I-II q.94 a.3 ad 2.

tiene en el pecado de los hombres (q.80), que es un tema de angelología, y con la influencia que tiene el pecado de unos sobre el de otros. Y, a este propósito, nos encontramos introducido el estudio del pecado original y su transmisión a todos los hombres.

Los efectos del pecado, a su vez, se reducen a tres: corrupción del bien natural (q.85), la mácula del alma (q.86) y el reato de pena (q.87), si bien el concepto propio de efecto sólo se cumple en el reato. Pues bien, es a propósito del reato donde se plantea el problema de la naturaleza del pecado venial. Como esto sucede al final del tratado de los pecados, parece deducirse que todo lo que hasta ahora se había dicho afecta sólo al pecado mortal, pues hasta ahora no se conocía ni la existencia del pecado venial.

1. Las causas exteriores del pecado

El plantear que Dios sea causa del pecado no tiene sentido. Pero, sin embargo, aquí se dilucida un problema doctrinal de enorme envergadura: conciliar la moción primera de Dios sobre todas las criaturas con la actividad pecaminosa del hombre, que también está movida por Dios. ¿Acaso el pecado de los hombres escapa a la causalidad divina? Este tema, que es uno de los más difíciles de la metafísica, es abordado aquí por Santo Tomás. Y su solución está en armonía con toda la filosofía de la moción de las criaturas por Dios. La moción divina no es a lo formal del pecado, pero sí a todo lo que en él hay de entidad física y hasta de actividad espiritual de la voluntad. Entonces resulta que el gran misterio de la causalidad de Dios en el pecado, según la teología cristiana, se restringe al misterio de por qué Dios permite el pecado pudiendo evitarlo y cuáles son los designios de su providencia por los que hasta el mal del pecado redunda en la gloria divina.

La causalidad del demonio en el pecado también debe ser debidamente limitada. No es una verdadera causa ni su influjo puede servir de exculpación a los hombres, ya que su actividad es sólo indirecta. Santo Tomás describe esa actividad como una «oferta de bienes falsos» o de una «persuasión con razones erróneas», y, en consecuencia, no doblegando la voluntad humana, sino sólo insinuándose a través de la fantasía y del apetito sensitivo, pero deteniéndose ante la libertad y la razón de la persona. Así es como nuestro autor explica el dogma cristiano de la presencia del espíritu malo instigando a los hombres al mal. Se desautoriza así toda una fantasía popular religiosa que entiende al mundo humano dominado y oprimido por el poder satánico.

Un pecado también puede ser causa de otros. Y ello bajo una doble forma: el pecado original, que influye en el pecado de todos los hombres, y determinados pecados que son cabeza de otros derivados. Este segundo caso es el de los pecados que la tradición espiritual llamó capitales, en cuanto que su opción determina una gran parte de la vida pecaminosa e instrumentaliza otros pecados inferiores. En este problema (q.84), Santo Tomás explícita y reitera la doctrina de San Gregorio acerca de los vicios capitales, tan conocida por toda la catequética cristiana de todos los tiempos; pero

aquí se ofrecen también las fuentes bíblicas que sugieren la existencia de esos pecados capitales.

2. El pecado original

Santo Tomás comienza las tres cuestiones dedicadas al pecado original (q.81-83) con la afirmación de que el pecado original es «un modo especial de causar un hombre el pecado en los demás». Y así se introduce el estudio del pecado de Adán en cuanto fue origen del pecado de cada uno de nosotros, que es a lo que la teología ha llamado pecado original. Este tema fue tratado por el autor en la cuestión disputada *De malo* (q.4), que es totalmente contemporánea de las presentes cuestiones y adonde el lector podrá acudir para ampliar lo que aquí se dice.

Toda la exposición del Aquinate es un intento de hacer asequible a la razón lo que él llama en varios lugares «la doctrina católica», y que sustancialmente se reducía a las enseñanzas de San Agustín sobre el tema del pecado original contra los pelagianos, y que fue aceptada por la Iglesia. Estaban, además, los pronunciamientos importantes del concilio II de Orange, pero parece que sus actas fueron desconocidas por los escritores del siglo XIII.

Desde el comienzo de su explicación se resalta que la singularidad de este pecado reside en ser un pecado de la naturaleza, en contraposición a los demás pecados, que lo son de la persona singular. Esto ya conduce a explicar este pecado desde las coordenadas de la unidad de todos los seres humanos y del común origen de toda la especie humana. Es decir, los conceptos que se barajan en este tema no coinciden con los que hemos estado usando en el tratado del pecado. El pecado de la persona singular de Adán se transmitió a nosotros al igual que la voluntad pecadora transmite su condición a la totalidad de la persona y «al igual que una comunidad es considerada como un solo hombre» (q.81 a.1). Tenemos, pues, que la explicación del pecado original se hace, siguiendo de cerca las palabras de San Agustín, por derivación de la cabeza de la humanidad al resto de los hombres, y esto resulta ininteligible si no vemos la humanidad como una totalidad enfrentada con un mismo destino en la vida divina. Toda la raza humana derivada de Adán es solidaria del mismo pecado y existe como naturaleza pecadora. La solidaridad de naturaleza es la explicación de la universalidad del pecado original, lo cual no puede aplicarse a los demás pecados de Adán ni a los demás pecados de sus descendientes.

Y el realismo dogmático de Santo Tomás determina que su opinión personal esté por la transmisión del pecado original por vía de herencia genética de Adán *(per originem carnis; motione generationis; secundurn seminalem rationem)*. No hay, por tanto, nada que se parezca a una explicación de tipo extrínseco o ejemplificante, v. gr., incurrimos en el pecado a imitación de Adán o siguiendo los mismos pasos de Adán... Por lo demás, no hace falta recordar a los estudiosos de estos temas el gran eco que esta doctrina de Santo Tomás ha tenido en la teología católica y que, junto con la doctrina de San Agustín, ha pasado a ser oficialmente aceptada en la Iglesia.

Una dificultad, no obstante, merece recordarse contra lo que aquí se dice, pues posiblemente surja en el lector moderno de estos temas. En estas cuestiones, Santo Tomás hace referencia reiteradamente a las concepciones que sobre la fisiología de la generación privaban en su tiempo. Se pensaba que la generación era producto de una fuerza activa que residía en el varón, y que sería como la forma generante. La mujer no aportaría nada a la generación, a no ser la materia inerte y amorfa. Pues bien, conforme a estas teorías, se decía que el pecado original se transmitía a la humanidad por mediación del semen de Adán, que sería el principio generativo de toda la humanidad y en él residiría la naturaleza infeccionada que pasa a todo nuevo ser. Hoy, cuando conocemos el error de aquellas teorías fisiológicas, alguien pensará que ha quedado desautorizada la misma teoría teológica que así explicaba la transmisión del pecado original. Cuando menos, caería por su base lo que aquí se propone, en la q.81 a.5, que el pecado de Eva, de no haber pecado Adán, no se hubiera transmitido, pues la hembra nada aporta a la generación. Sin embargo, no hay que confundir las explicaciones teológicas con las congruencias aducidas para captar dichas explicaciones. Hoy, ciertamente, no podemos seguir diciendo que la transmisión del pecado original se haga por la virtud del semen varonil. Pero esto no vuelve falsa la opinión teológica de que el pecado original lo es porque deriva de Adán a los demás seres humanos en razón de que él fue constituido cabeza y origen de esa humanidad, lo cual es propiamente el dato de la fe católica; en el pecado de Adán estaba personificada la humanidad, como el rey personifica a todo el pueblo, según dice también Santo Tomás.

En cuanto a la esencia del pecado original, encontramos aquí claramente enseñado que reside en ser «la privación de la justicia original», la cual, a su vez, consistía «en la sumisión de la voluntad humana a Dios». Es ésta una explicación muy precisa y ajustada a la antropología teológica de Santo Tomás. Las explicaciones corrientes posteriores han acabado diciendo que el pecado original consistió en la privación de la gracia, que afecta a todo ser humano desde su nacimiento y mientras no sea bautizado. Pero Santo Tomás lo explicó con más rigor a través del concepto de justicia original, que es una realidad más amplia y omnicomprensiva de otros muchos males generados por el pecado original, pues la justicia original implicaba estar dotado de la sabiduría en las cosas divinas, la liberación de dolores y muerte, etc.

No hace falta insistir en la originalidad y fuerza de las teorías que aquí sustenta Santo Tomás acerca de la esencia del pecado original y de su transmisión. Lo convincente de sus opiniones ha impactado tanto el pensamiento teológico, que se ha vuelto herencia común de la teología católica hasta nuestros días.

3. **El pecado venial**

El concepto de efectos del pecado se cumple adecuadamente en el llamado reato de pena. Se designa como tal la condición equitativa de que al pecado se le castigue a tenor de lo que es. Y si el pecado contradice el bien divino, es justo que su reato sea la privación de la felicidad eterna, que es precisamente la posesión de ese bien divino. Santo Tomás, por ello, nos

dirá que el reato se sigue del pecado como el mérito se sigue del acto virtuoso.

Hay, sin embargo, pecados que, por no contradecir directamente el bien divino, que es el fin del hombre, no son irreparables. Y esta situación es la que se denomina pecado venial.

La revelación y la tradición han conocido, en efecto, una forma de defecto moral que es inferior al pecado mortal o propiamente tal. La práctica penitencial de la Iglesia primitiva usó este concepto referido a los pecados remisibles y que no excluían de la comunión de caridad eclesiástica, y, en consecuencia, tampoco llevaban una penitencia especial. De ahí se pasó a una explicación de lo venial como lo que no conlleva la pena eterna, que es el efecto del pecado. Y así, al pecado propiamente tal se le llamó pecado mortal, por causar la muerte a la vida eterna de modo irremisible. Así se tradujo en la explicación catequética del pecado.

Cuando Santo Tomás aborda esta cuestión, ofrece una teoría moral acerca de la naturaleza del pecado venial muy original y que se armoniza con toda su teoría moral. Procede definiendo el pecado por su contrariedad con el fin último de la vida humana, al igual que la virtud se define por ser disposición en consonancia con ese fin verdadero. Entonces, los pecados que significan un rechazo del fin último son los propiamente pecados irremisibles, pues contradicen el bien moral en sí. Pero los actos pecaminosos que no implican contrariedad a ese fin último, sino sólo afección a bienes particulares o medios no contradictorios con la caridad en el alma, serán pecados veniales. Para Santo Tomás, esta distinción viene a confundirse con la distinción entre desorden irreparable y desorden reparable: «la contraposición de pecado venial a mortal es contradicción de pecado reparable a pecado irreparable» (q.88 a.1). Pero esta diversa condición queda fundamentada en el diverso tipo de bienes rechazados por la voluntad y en el modo diverso de tendencia de la voluntad al fin último. Estos pecados, que no lo son por mera imperfección subjetiva del agente —así todo pecado mortal es susceptible de ser venial—, son los que aquí llama Santo Tomás, y con él la tradición escolar posterior, veniales «ex genere» (q.88 a.2).

Así se nos enseña, con la claridad y rotundidad habituales, una doctrina decisiva en la moral católica. Pero el intento de teólogos posteriores de explanar esta nítida doctrina trajo complicaciones sin cuento. Una de estas complicaciones, y no la menor, surgió cuando algunas corrientes espiritualistas hallaron un nuevo concepto no identificable con el pecado mortal ni con el venial, y que sería la llamada imperfección.

BIBLIOGRAFÍA

«Concilium» n.56 (1970): *Problematización del mal moral como desafío a la fe cristiana.*
P. DEMAN, *Péché:* DTC, XII 140-275.
E. J. FRITZPATRICK, *The Sin of Adam in the Wrintings of St. Thomas Aquinas* (Mundelein 1950).
B. HÄRING y otros, *Pastoral del pecado* (Estella, Verbo Divino, 1966).
J.-B. KORS, *La justice primitive et le péché originel d'après St. Thomas* (Le Saulchoir 1922).
M.-M. LABOURDETTE, *Le peché originel et les origines de l'homme* París 1953).
O. LOTTIN, *Les téories sur le péché originel de S. Anselme à S. Thomas d'Aquin,* en *Psjchologie et Morale aux XII^e^ et XIII^e^ siècles* IV (Louvain 1954) p.l 1-280.
G. MANGIERI, *Il mistero delpeccato veniale* (Firenza 1942).
L. MONDEN, *Conciencia, libre albedrio, pecado* (Barcelona, Herder, [3]1968).
D. MONGILLO, *Pecado,* en *Dicc. Encicl. de Teol. Moral* (Madrid, Paulinas, 1974) 774-782.
P. PALAZZINI (ed.), *Il peccato* (Roma 1959).
P. RlCOEUR, *Finitud y culpabilidad* (Madrid, Taurus, 1969).
L. SCHEFFCZYK, *Pecado,* en *Conceptos Fundamentales de Teología* (Madrid, Cristiandad, [2]1979) 317-325.
P. SCHOONENBERG, *El hombre en pecado,* en *Mysterium Salutis* II (Madrid, Cristiandad, [2]1977) 654-727.
— *El poder del pecado* (Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1968).
M. VIDAL, *Moral de actitudes* I (Madrid, Perpetuo Socorro, [3]1975) 347-499.

CUESTIÓN 71

Sobre los vicios y pecados considerados en sí mismos

Lógicamente nos toca ahora tratar de los vicios y pecados (cf. introd. de la q.55); acerca de lo cual se nos ofrecen seis problemas a considerar:

1. Los vicios y pecados en sí mismos (q.71).—2. Su distinción (q.72).—3. Comparación entre ellos (q.73).—4. Sujeto del pecado (q.74).—5. Su causa (q.75-84).—6. Su efecto (q.85-89).

Respecto de lo primero se plantean seis problemas:

1. Él vicio, ¿es contrario a la virtud?—2. ¿Es contra la naturaleza?—3. Qué es peor, ¿el vicio o el acto vicioso?—4. ¿Puede darse el acto vicioso al mismo tiempo que la virtud?—5. ¿Se requiere algún acto en todo pecado?—6. Examen de la definición de pecado que propone Agustín en el libro XXII *Contra Faustum*[1]: *El pecado es un dicho, hecho o deseo contra la ley eterna.*

ARTICULO 1

El vicio, ¿es contrario a la virtud?

De verit. q.14 a.6 ad 2.

Objeciones por las que parece que el vicio no es contrario a la virtud.

1. Frente a cada cosa hay otra contraria, como se prueba en el libro X de los *Metafísicos*[2]. Pero a la virtud se oponen el pecado y la malicia. Por consiguiente, el vicio no es contrario a la virtud: ya que también se dice vicio la disposición indebida de los miembros corporales o de cualquier cosa.

2. Además, la virtud designa una cierta perfección de la potencia; mas el vicio no designa nada perteneciente a la potencia. Luego el vicio no es contrario a la virtud.

3. Más aún; Tuiio, en el libro IV de las *De tuscul. quaest.*[3], dice que *la virtud es una cierta salud del alma.* Pero a la salud se opone el desarreglo o la enfermedad más que el vicio. Luego el vicio no es contrario a la virtud.

En cambio está lo que Agustín dice en el libro *De perfectione iustitiae*[4]: que *el vicio es una cualidad según la cual el ánimo es malo.* Mientras la virtud *es una cualidad que hace bueno al que la posee,* como es claro por lo dicho anteriormente (q.55 a.3 y 4). Luego el vicio es contrario a la virtud.

Solución. *Hay que decir:* Respecto de la virtud podemos considerar dos cosas: la esencia misma de la virtud y aquello a lo que se ordena. Y en cuanto a la esencia de la virtud se puede considerar algo directa o consecuentemente. Directamente, la virtud implica una cierta disposición del sujeto que sea conveniente según el modo de ser de su naturaleza. De ahí que el Filósofo diga, en el libro VII de *los físicos*[5], que *la virtud es la disposición de un ser perfecto para lo mejor; y llamo perfecto a lo que está dispuesto o dotado según su naturaleza.* Consecuentemente, se sigue que la virtud es una cierta bondad: en esto, pues, consiste la bondad de cualquier cosa, en que se haya convenientemente según el modo de su naturaleza. Mas aquello a lo que la virtud se ordena es el acto bueno, como consta por lo dicho anteriormente (q.56 a.3).

Según esto, pues, encontramos tres cosas que se oponen a la virtud: de ellas una es el pecado, que se le opone por parte de aquello a lo que se ordena la virtud: pues el pecado propiamente de-

1. C.27: ML 42,418. 2. ARISTÓTELES, 1.9 c.4 n.4 (BK 1055a19): S. TH., 1.10 lect.5 n.2030; c.6 n.1 (BK 1055b30): S. TH., lect.7 n.2059. 3. M. TULIO CICERÓN, c.13 (DIDOT, 4,30). 4. C.2: ML 44,294. 5. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (BK 246b23): S. TH., lect.5 n.918.

nota un acto desordenado, así como el acto de la virtud es un acto ordenado y debido. Y en cuanto que a la razón de virtud se sigue ser cierta bondad, a la virtud se le opone la malicia. Mas en cuanto a aquello que directamente es de la esencia de la virtud, a la virtud se le opone el vicio: ya que vicio de cada cosa parece ser no estar dispuesta según lo que conviene a su naturaleza. Por lo que Agustín dice, en el libro III *De lib. arb.*[6]: *Llama vicio a lo que ves falta a la perfección de la naturaleza.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquellas tres cosas no son contrarias a la virtud bajo el mismo aspecto, sino que el pecado es contrario a la virtud en cuanto la virtud es operativa del bien; la malicia, en cuanto la virtud es una cierta bondad; y el vicio propiamente, en cuanto que aquélla es virtud.

2. *A la segunda hay que decir:* La virtud no implica solamente perfección de la potencia, que es principio del obrar, sino también la debida disposición del sujeto cuya es virtud; y esto por el hecho de que cada uno obra en cuanto está en acto. Así que, para que algo sea operante de lo bueno, debe estar bien dispuesto en sí mismo. En este sentido es como la virtud se opone al vicio.

3. *A la tercera hay que decir:* Como escribe Tulio en el libro IV *De tusculanis quaest.*[7], *los desarreglos y enfermedades son partes de la viciosidad,* pues en los cuerpos *llaman enfermedad al trastorno de todo el cuerpo,* como la fiebre o algo similar; mas *desarreglo* se llama a la enfermedad con flaqueza; y *vicio, cuando las partes del cuerpo no están entre sí en armonía.* Y aunque a veces en el cuerpo se dé la enfermedad sin el desarreglo (¿disfunción?), como, por ejemplo, cuando uno está mal dispuesto interiormente, pero exteriormente no se ve impedido de sus ocupaciones habituales; *en el ánimo, sin embargo,* como dice él mismo, *estas dos cosas no se pueden separar sino por el pensamiento.* Es necesario, pues, que siempre que uno está interiormente mal dispuesto, teniendo una afección desordenada, por ello mismo resulte débil para ejercer las operaciones debidas: puesto que *cada árbol se conoce por su fruto,* esto es, el hombre por sus obras, como se dice en Mt 12,33. Pero *el vicio del ánimo,* según dice Tulio en el mismo lugar, *es un hábito o afección del ánimo, inconstante en toda su vida y que disiente de sí mismo.* Lo cual, ciertamente, se encuentra también sin enfermedad o desarreglo, como, por ejemplo, cuando uno peca por debilidad o por pasión. Por lo tanto, vicio dice algo más que desarreglo o enfermedad; como también virtud dice algo más que salud: pues la salud se reputa como una cierta virtud en el libro VII de *los Físicos*[8], y por eso a la virtud se opone el vicio más acertadamente que el desarreglo o la enfermedad.

ARTICULO 2

El vicio, ¿es contra la naturaleza?

In Gal. c.5 lect.6; *In Rom.* c.1 lect.8.

Objeciones por las que parece que el vicio no es contra la naturaleza.

1. El vicio es contrario a la virtud, como se ha dicho (a.1). Pero las virtudes no las tenemos por naturaleza (no son innatas), sino que son causadas por infusión o por el ejercicio habitual, como hemos dicho (q.63 a.1-3). Luego los vicios no son contra la naturaleza.

2. Además, no es posible acostumbrarse a lo que es contra la naturaleza, como *la piedra nunca se acostumbra a tender hacia arriba,* según se dice en el libro II de los *Éticos*[9]. Mas algunos se acostumbran a los vicios. Luego los vicios no son contra la naturaleza.

3. Más aún: Nada que sea contra la naturaleza se da en los más de los que tienen dicha naturaleza. Pero los vicios se dan en los más de los hombres, pues, como se dice en Mt 7,13: *Ancha es la vía que lleva a la perdición y muchos van por ella.* Luego el vicio no es contra la naturaleza.

4. Y también: El pecado se ha al vicio como el acto al hábito, lo cual es claro por lo dicho anteriormente (a.l). Mas el pecado se define como *un dicho, hecho o deseo contra la ley de Dios,* según se ve por Agustín, en el libro XXII *Contra Faustum*[10]. Pero la ley de Dios está sobre la

6. C.14: ML 32,1291. 7. C,13 (DIDOT, 4,30). 8. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (BK 246,b4): S. TH., lect.5 n.918. 9. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 1103a20): S. TH., lect.1 n.248. 10. C.27: ML 42,418.

naturaleza. Más bien, pues, hay que decir que el vicio es contra la ley, que no contra la naturaleza.

En cambio está que Agustín dice, en el libro III *De lib. arb.* [11]: *Todo vicio, por el hecho mismo de ser vicio, es contra la naturaleza.*

Solución. *Hay que decir:* Según expusimos antes (a.1), el vicio es contrarío a la virtud. Mas la virtud de cada cosa consiste en que esté bien dispuesta según lo conveniente a su naturaleza, como se ha dicho anteriormente (a.1). Por lo tanto, en cada cosa se debe llamar vicio a las disposiciones contrarias a su naturaleza. De ahí también que de esto es de lo que se le vitupera a cada cosa: pues *del vicio se cree haberse derivado el vocablo vituperación,* según dice Agustín en el libro III *De lib. arb.* [12] Pero hay que tener presente que la naturaleza de cada cosa principalmente es la forma, según la cual la cosa logra su especie. Mas el hombre está constituido en su especie por el alma racional. Y por eso lo que es contra el orden de la razón, es contra la naturaleza del hombre en cuanto es hombre. Es, pues, bien del hombre ser según la razón; y mal del hombre es *ser fuera de la razón,* como dice Dionisio en el capítulo 4 *De div. nom.* [13] Por donde la virtud humana, *que hace bueno al hombre y sus obras*[14], en tanto es según la naturaleza del hombre en cuanto conviene a la razón; y el vicio, en tanto es contra la naturaleza en cuanto es contra el orden de la razón[a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las virtudes, aunque no sean causadas por la naturaleza según su ser perfecto, sin embargo, inclinan a lo que es según la naturaleza, esto es, según el orden de la razón: pues dice Tulio, en su *Rhetórica*[15], que *la virtud es un hábito a modo de naturaleza, conforme a la razón.* En este sentido se dice que la virtud es según la naturaleza; y contrariamente se entiende que el vicio es contra ella.

2. *A la segunda hay que decir:* El Filósofo allí habla de lo que es contra la naturaleza según que ser contra la naturaleza se opone a lo que es según la naturaleza, del modo que las virtudes se dicen ser según la naturaleza, en cuanto que inclinan a lo que conviene según la naturaleza.

3. *A la tercera hay que decir:* En el hombre hay una naturaleza doble: racional y sensitiva. Y, puesto que por la operación de los sentidos el hombre llega al acto de la razón, de ahí que sean más los que siguen las inclinaciones de la naturaleza sensitiva que el orden de la razón: pues son más los que alcanzan el principio de una cosa que los que llegan a su perfección. Pues de ahí provienen los vicios y pecados en los hombres: de que siguen la inclinación de la naturaleza sensible contra el orden de la razón.

4. *A la cuarta hay que decir:* Todo lo que va contra la razón de la obra de arte, va también contra la naturaleza del arte que lo produce. Ahora bien: la ley eterna se ha al orden de la razón humana como el arte a su obra. Por lo tanto, la misma razón formal hay en que el vi-

11. C.13: ML 32,1290. 12. C.14: ML 32,1291. 13. § 32: MG 3,733; S. TH., lect.22 n.592. 14. ARISTÓTELES, *Eth.* l.2 c.6 n.2.3 (BK 1106a15): S. TH., lect.6 n.307.308. 15. M. TULIO CICERÓN, l.2 c.53 (DIDOT, 1,165).

a La doctrina de Tomás es definida y neta: la medida de lo humano es la razón. Ella es la que capta los objetivos a alcanzar, juzga su conveniencia, motiva la voluntad, dirige la realización de la acción humana en el marco de las circunstancias debidas (1-2 q.18 a.5). Es cierto que la razón humana no es la medida original y primaria de la acción. Lo es únicamente la razón divina y su ley eterna (1-2 q.71 6). Pero Tomás advierte: «No sabemos cuál es la voluntad de Dios en los casos particulares» (1-2 q.19 a.10 ad 1). La solución es que «aunque la ley eterna nos es desconocida en cuanto está en la mente divina, nos es dado conocerla en cierto modo por la razón natural, que deriva de ella como de su propia imagen, y también por alguna nueva revelación» (1-2 q.19 a.4 ad 3). Resulta así que la razón humana es la medida inmediata, adecuada y homogénea de la conducta. Y será el punto de referencia verificable para calificar la acción como buena o mala. Así pues, el pecado es verificable, no por categorías abstractas y estereotipadas o con reduccionismos de índole religiosa, sino por el mismo protagonismo de la persona: «Dios no se aleja del hombre (por el pecado) sino en la medida en que éste se aparta de Dios» (2-2 q.24 a.10). El vigor de esta tesis se evidencia en el caso especial de la conciencia errónea, que, pese a su error, no pierde su protagonismo normativo (cf. 1-2 q.19 a.5 ad 2).

ció y el pecado sean contra el orden de la razón humana y en que sean contra la ley eterna[b]. De ahí que Agustín diga, en el libro III *De lib. arb.*[16], que *de Dios tienen todas las naturalezas el ser naturalezas; y en tanto son viciosas, en cuanto se apartan del arte por el cual son hechas.*

ARTICULO 3

Qué es peor, ¿el vicio o el acto vicioso?

De malo q.2 a.2 ad 9.

Objeciones por las que parece que el vicio, esto es, el hábito malo, es peor que el pecado, esto es, el acto malo.

1. Como el bien que es más duradero es mejor, así el mal que es más duradero es peor. Pero el hábito vicioso es más duradero que los actos viciosos, los cuales pasan en seguida. Luego el hábito vicioso es peor que el acto vicioso.

2. Además, muchos males han de rehuirse más que un mal. Ahora bien; el hábito malo virtualmente es causa de muchos actos malos. Luego el hábito vicioso es peor que el acto vicioso.

3. Más aún: La causa es más importante que el efecto. Pero el hábito perfecciona el acto tanto en la bondad como en la malicia. Luego el hábito es más importante que el acto tanto en la bondad como en la malicia.

En cambio se castiga a uno justamente por el acto vicioso, mas no por el hábito vicioso si no procede al acto. Luego el acto vicioso es peor que el hábito vicioso.

Solución. *Hay que decir:* El hábito está a medio camino entre la potencia y el acto. Pero es evidente que el acto, tanto en el bien como en el mal, es superior a la potencia, según se dice en el libro IX de *los Metafísicas*[17]: pues es mejor obrar bien que poder obrar bien; y análogamente, es más vituperable obrar mal que poder obrar mal. De donde se sigue que al hábito en la bondad y en la malicia le corresponde el grado intermedio entre la potencia y el acto, de modo que, así como el hábito bueno o malo es superior a la potencia en la bondad y en la malicia, así también es inferior al acto.

Lo cual también se ve por el hecho de que el hábito no se dice bueno o malo sino porque inclina al acto bueno o malo. De ahí que el hábito se diga bueno o malo por la bondad o malicia del acto. Y así el acto es más importante que el hábito en la bondad o en la malicia, ya que *aquello por lo cual una cosa es tal, es superior a ella en eso mismo*[18].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Nada impide que una cosa sea simplemente superior a otra, a la que, sin embargo, en algún aspecto es inferior. Se juzga simplemente superior aquella que se destaca en lo que se considere esencial en una y otra; mas sólo relativamente, la que sobresale en algún aspecto que es accidental en ambas. Se ha dicho (en sol.), basados en la misma razón de acto y de hábito, que el acto es superior en bondad y malicia al hábito. Mas que el hábito sea más duradero que el acto, ocurre por el hecho de

16. C.15: ML 32,1291. 17. ARISTÓTELES, 1.8 c.9 n.1 (BK 1051a4): S. TH., l.9 lect.10 n. 1883.1884. 18. Así hemos traducido el famoso axioma escolástico, que en latín es la traducción enrevesada del pasaje de ARISTÓTELES, *Analyticorum posteriorum* l.1 c.2 n.15 (BK 72 a 29-30): S. TH., lect.4 n.42. La idea, que en el texto griego y en la misma traducción latina de DIDOT es mucho más clara que en el efato latino escolástico, es que la causa es superior al efecto y las premisas son «más creídas y sabidas» que la conclusión, «creída y sabida» por ellas.

b El pecado es el acto humano realizado en contra de la razón y de la ley eterna. La realidad del pecado queda situada en una dimensión teologal. Para comprenderlo es obligado percibir el significado de la ley eterna de Dios. Esta está relacionada con la creación del hombre y de todo lo creado. La existencia de las cosas tiene sentido: participa del amor y de la sabiduría creadoras. Igualmente la existencia del hombre tiene sentido preeminente, por ser semejante e imagen de su Creador. La compleja existencia humana tiene sentido. Entraña finalidad, un porqué y un para qué. Ello significa que encierra un orden, una armonía y una finalidad dinámicas. Pero el orden requiere una razón reguladora en el Creador, que la tradición teológica ha denominado «ley eterna» (cf. 1-2 q.91 a.3 y q.93 a.1). Es la expresión teológica de lo plenamente humano, del orden y de la rectitud del existir humanos. Por ello, optar contra la ley eterna es deshumanizante: es un mal; es una opción que descalifica a Dios Creador y al sentido que El ha dado a su obra creada y a la participación de su bondad (cf. 1-2 q.19 a.4).

que ambos se dan en tal naturaleza que no puede obrar siempre y cuya acción consiste en un movimiento transeúnte. Por consiguiente, el acto es simplemente superior tanto en la bondad como en la malicia; pero el hábito es superior relativamente.

2. *A la segunda hay que decir:* El hábito no es simplemente muchos actos, sino sólo relativamente, esto es, virtualmente. De ahí que por ello no se pueda concluir que el hábito sea simplemente superior al acto en bondad y malicia.

3. *A la tercera hay que decir:* El hábito es causa del acto en el género de causa eficiente; pero el acto es causa del hábito en el género de causa final, según la cual se considera la razón de bien y mal. Y por eso en bondad y malicia el acto es superior al hábito.

ARTICULO 4

¿Puede darse el pecado al mismo tiempo que la virtud?

Supra q.63 a.2; infra q.73 a.1 ad 2; 2-2 q.24 a.12; *De virtut.* q.1 a.1 ad 5.

Objeciones por las que parece que el acto vicioso o pecado no puede darse simultáneamente con la virtud.

1. Las cosas contrarias no pueden darse simultáneamente en un mismo sujeto. Mas el pecado en cierto modo es contrario a la virtud, como se ha dicho (a.l). Luego el pecado no puede darse simultáneamente con la virtud.

2. Además, el pecado es peor que el vicio; esto es, el acto malo es peor que el hábito malo. Ahora bien, el vicio no puede darse simultáneamente con la virtud en el mismo sujeto. Luego tampoco el pecado.

3. Más aún: El pecado ocurre tanto en las cosas voluntarias como en las naturales, según se dice en el libro II de *los Éticos*[19]. Mas nunca acontece el pecado en las cosas naturales si no es por alguna corrupción de la virtud natural: como *los monstruos se dan corrompido algún principio en el semen,* según se dice en el libro II de *los Físicos*[20]. Luego igualmente en las cosas voluntarias no se da el pecado a no ser por corrupción de alguna virtud del alma. Y así el pecado y la virtud no pueden darse en el mismo sujeto.

En cambio está lo que el Filósofo dice en el libro II de *los Éticos*[21]: que la virtud se genera y se corrompe por sus contrarios. Mas un acto virtuoso no produce la virtud, como expusimos anteriormente (q.51 a.3). Luego tampoco suprime la virtud un acto pecaminoso.

Solución. *Hay que decir:* El pecado se ha a la virtud como el acto malo al hábito bueno. Mas el hábito en el alma y la forma en la cosa natural se han diversamente. Pues la forma natural produce necesariamente la operación que le es conveniente: de ahí que no pueda darse simultáneamente el acto de la forma contraria con la forma natural; como no puede darse el acto de enfriamiento al mismo tiempo que el calor; ni con la ingravidez, el movimiento de descenso al mismo tiempo, a no ser fortuitamente por la violencia de un agente exterior. En cambio, el hábito del alma no produce su operación por necesidad, sino que el hombre *lo usa cuando quiere*[22]. De ahí que, existiendo el hábito en uno, simultáneamente puede no usarlo, o realizar un acto contrario. Y así, el que posee la virtud, puede proceder al acto del pecado.

Mas el acto del pecado, si se compara con la virtud misma en cuanto es un hábito, no le puede corromper si es uno solo: pues así como no se genera el hábito por un acto, así tampoco se destruye por un acto según hemos dicho anteriormente (q.63 a.2 ad 2). Pero si se compara el acto del pecado con la causa de las virtudes, sí es posible que algunas virtudes se destruyan por un acto único pecaminoso. Cualquier pecado mortal es contrario a la caridad[c], que es la raíz de todas las virtudes infusas, en cuanto virtudes; y así, por un solo acto de pecado mortal, destruida la caridad, se destruyen, consiguientemente, todas las virtu-

19. ARISTÓTELES, c.8 n.8 (BK 199b33): S. TH., lect.14 n.263. 20. ARISTÓTELES, c.8 n.8 (BK 199b4): S. TH., lect.14 n.263. 21. ARISTÓTELES, c.3 n.11 (BK 1105a14): S. TH., lect.3 n.279. 22. AVERROES, *In De an.* 3 com.18.

c Cf. la cuestión 88.

des infusas en cuanto a su *razón* de virtudes. Y digo esto por la fe y la esperanza, cuyos hábitos quedan informes después del pecado mortal, y así no son virtudes. Pero el pecado venial, que no contraría a la caridad ni la destruye, consiguientemente, tampoco destruye las otras virtudes. Mas las virtudes adquiridas no se destruyen por un acto único de cualquier pecado.

Así, pues, el pecado mortal no puede darse simultáneamente con las virtudes infusas, mas puede existir simultáneamente con las virtudes adquiridas. El pecado venial, por el contrario, puede darse simultáneamente tanto con las virtudes infusas como con las adquiridas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El pecado no contraría a la virtud en cuanto virtud, sino según su acto. Y por eso el pecado no puede darse simultáneamente con el acto de la virtud; pero puede darse al mismo tiempo que el hábito.

2. *A la segunda hay que decir:* El vicio es contrario a la virtud directamente, así como el pecado al acto virtuoso. Y por eso el vicio excluye la virtud, como el pecado excluye el acto de la virtud.

3. *A la tercera hay que decir:* Las virtualidades naturales obran necesariamente; y por ello, dándose la virtualidad íntegra, nunca puede darse el pecado en acto. Mas las virtudes del alma no producen sus actos por necesidad; por consiguiente, no hay paridad.

ARTICULO 5

¿Se requíere algún acto en todo pecado?

In Sent. 2 d.35 a.3; *De malo* q.2 a.1.

Objeciones por las que parece que en todo pecado se requiere algún acto.

1. Así como el mérito está en relación con la virtud, así está en relación el pecado con el vicio. Ahora bien, el mérito no puede darse sin algún acto. Luego tampoco el pecado puede existir sin algún acto.

2. Además, Agustín dice, en el libro *De lib. arbit.*[23], que *todo pecado de tal modo es voluntario, que, si no es voluntario, no es pecado.* Pero nada puede ser voluntario sin un acto de la voluntad. Luego todo pecado lleva consigo algún acto.

3. Más aún: Si se diese el pecado sin algún acto, se seguiría que, por lo mismo que alguien huelga en poner el acto debido, pecaría. Ahora bien; aquel que nunca cumple lo que debe, continuamente huelga en cuanto al acto debido. Luego se seguiría que peca continuamente; lo cual es falso. No hay, pues, pecado alguno sin acto.

En cambio está lo que dice Sant 4,17: *Tiene pecado aquel que sabe que hay que hacer el bien y no lo hace.* Pero el no hacerlo no implica algún acto. Luego el pecado puede darse sin acto.

Solución. *Hay que decir:* Este problema se discute principalmente por razón del pecado de omisión, acerca del cual algunos opinan diversamente. Pues unos dicen[24] que en todo pecado de omisión hay algún acto interior o exterior. Interior, como si uno no quiere ir a la iglesia cuando debe ir. Exterior, como si uno, a la hora en que tiene que ir a la iglesia o también antes, se ocupa en tales cosas por las que queda impedido de ir. Y esto en cierto modo parece revertir en lo primero: pues el que quiere algo con lo que simultáneamente no se puede compaginar otra cosa, consecuentemente quiere carecer de ella. A no ser que acaso no advierta que, por aquello que quiere hacer, se va a ver impedido de (hacer) aquello a lo que está obligado; en cuyo caso podría juzgársele culpable de negligencia.

Mas otros[25] dicen que para el pecado de omisión no se requiere acto alguno: pues el mismo no hacer lo que uno tiene obligación de hacer es pecado.

Ambas opiniones tienen su parte de verdad en algún aspecto. Pues si en el pecado de omisión se considera sólo aquello que de suyo pertenece a la razón de pecado, entonces el pecado de omi-

23. L.3 c.17: ML 32,1295; *De vera relig.* c.14: ML 34,133. 24. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent. 2* d.35 c.3; S. ALBERTO MAGNO, ib. y d.22 a.7 (BO 27,381 y 146); S. BUENAVENTURA, ib., d.35 dub.1; d.5 q.1 a.1 ad 1 (QR 2,836 y 146). 25. Cf. S. ALBERTO MAGNO, *In Sent. 2* d.35 a.3 (BO 27,565). En cuanto al origen de esta opinión, cf. O. LOTTIN: *La Nature du Péché d'lgnorance. Enquête chez les Théologiens du XII^{me} et du XIII^{me} Siècle:* Rev. Thom.37 (1932) 723-724 nota 35.

sión es con un acto interior, como cuando uno quiere no ir a la iglesia. Mas a veces, sin ningún acto, interior o exterior, como cuando uno, a la hora en que tiene que ir a la iglesia, no piensa ni en ir ni en no ir.

Pero si en el pecado de omisión se consideran las causas u ocasiones de la misma, entonces sí es necesario que en el pecado de omisión haya un acto. No hay pecado de omisión sino cuando uno pasa por alto lo que puede hacer y no hace. Mas que uno se incline a no hacer lo que puede hacer y no hacer, no es sino por alguna causa u ocasión concomitante o precedente. Si esa causa no está en la facultad de la persona, la omisión no tiene razón de pecado: como cuando uno, por enfermedad, pasa por alto el ir a la iglesia. Mas, si la causa u ocasión de omitirlo está en la facultad de la voluntad, la omisión tiene razón de pecado: y entonces esta causa, en cuanto es voluntaria, siempre debe ir con algún acto voluntario, interior por lo menos.

Este acto a veces se refiere directamente a la omisión misma, v.gr., cuando uno no quiere ir a la iglesia, evitando la molestia. Y entonces tal acto pertenece esencialmente a la omisión: pues la voluntad de cualquier pecado pertenece esencialmente al pecado en cuestión, porque de la esencia del pecado es el ser voluntario.

Mas a veces el acto de la voluntad se refiere directamente a otra cosa, por la que la persona es impedida del acto debido; ya que aquello a lo que tiende la voluntad, sea concomitante a la omisión, v. gr., si quiere jugar cuando debe ir a la iglesia; ya también que lo preceda, v. gr., si uno quiere trasnochar, de lo cual se sigue que a la mañana no vaya a la iglesia. Entonces este acto, interior o exterior, se ha accidentalmente respecto de la omisión, puesto que la omisión se sigue sin intentarla. Y decimos ser accidental lo que está fuera de la intención, como se demuestra en el libro II de *los Físicos*[26]. Por lo tanto, es evidente que entonces el pecado de omisión conlleva algún acto unido o precedente, que, sin embargo, está relacionado accidentalmente con el pecado de omisión. Mas el juicio sobre las cosas ha de darse según aquello que es esencial, y no según lo accidental. En consecuencia, se puede decir con más verdad que algún pecado puede darse sin acto ninguno. En otro caso, los hechos y las ocasiones circunstantes pertenecerían también a los otros pecados actuales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Para el bien se requieren más cosas que para el mal: porque *el bien resulta de la perfecta integridad de la causa; mas el mal, de cualquier defecto singular,* como dice Dionisio, en el capítulo 4 *De div. nom.*[27] Y así el pecado puede acontecer ya por hacer uno lo que no debe, ya por no hacer lo que debe. Mas el mérito no puede darse a no ser que uno haga voluntariamente lo que debe. Por eso el mérito no puede darse sin (algún) acto; mientras el pecado, sí.

2. *A la segunda hay que decir:* Una cosa se dice voluntaria, no sólo porque recae sobre ella un acto de la voluntad, sino porque está en nuestra facultad el que se haga o no, como se dice en el libro III de *los Éticos*[28]. De donde también se sigue que el mismo querer puede decirse voluntario, en cuanto está en la facultad del hombre querer y no querer.

3. *A la tercera hay que decir:* El pecado de omisión va contra un precepto afirmativo, que obliga siempre, pero no (a cumplirlo) en todo momento. Y por eso peca uno solamente cuando no pone el acto en el tiempo en que obliga dicho precepto afirmativo.

ARTICULO 6

¿Se define adecuadamente el pecado diciendo que es «un dicho, hecho o deseo contra la ley eterna»?[29]

In Sent. 2 d.35 a.2; *De malo* q.2 a.1.

Objeciones por las que parece que no se define adecuadamente el pecado cuando se dice que *el pecado es un dicho, hecho o deseo contra la ley eterna.*

1. El dicho, hecho o deseo implica algún acto. Pero no todo pecado implica

26. ARISTÓTELES, c.5 n.3 (BK 196 b 23): S. TH., lect.8.9 n.211-216 y 218s.225. 27. § 30: MG 3,729; S. TH., lect.22 n.572; cf. supra q.18 a.4 ad 3; q.19 a.7 ad 3. 28. ARISTÓTELES, c.5 n.6 (BK 1113b20): S. TH., lect.11 n.496-502. 29. S. AGUSTÍN, *Contra Faust.* l.22 c.27: ML 42,418.

algún acto, como se ha dicho (a.5). Luego esta definición no incluye todo pecado.

2. Además, dice Agustín, en el libro *De duabus animab.*[30], que *el pecado es la voluntad de retener o conseguir lo que prohibe la justicia.* Pero la voluntad está incluida bajo la concupiscencia, en cuanto que la concupiscencia en un sentido amplio equivale a todo apetito. Luego bastaría haber dicho: *pecado es el deseo contra la ley eterna;* y no debió añadirse *dicho* o *hecho.*

3. Más aún: El pecado parece consistir propiamente en apartarse del fin, pues el bien y el mal se consideran principalmente por orden al fin, como consta por lo dicho anteriormente (q.18 a.6). De ahí que también Agustín, en el libro I *De lib. arb.*[31], defina el pecado por relación al fin, diciendo que *pecar no es otra cosa que, despreciadas las cosas eternas, seguir las temporales;* y en el libro *Octoginta trium quaestion.*[32] dice que *toda perversidad humana está en usar de las cosas que han de gozarse y gozar de las que han de usarse.* Mas en la definición propuesta no se hace mención ninguna de la aversión al fin debido. Luego define insuficientemente el pecado.

4. Todavía más: Se dice que una cosa está prohibida por ser contraria a la ley. Pero no todos los pecados son malos por estar prohibidos, sino que algunos están prohibidos porque son malos. No se debió, pues, poner en la definición común del pecado que sea contra la ley de Dios.

5. Y también: Pecado significa un acto malo del hombre, como consta por lo dicho (a.1; q.21 a.1). Mas *el mal del hombre es ser contra la razón,* como dice Dionisio en el capítulo 4 *De div. nom.*[33] Luego se debió decir que el pecado es contra la razón, más bien que contra la ley de Dios.

En cambio basta la autoridad de Agustín.

Solución. *Hay que decir:* Como es claro por lo dicho (a.l), el pecado no es otra cosa que un acto humano malo[d]. Mas que un acto sea humano, le viene por ser voluntario, según consta por lo dicho anteriormente (q.1 a.1): ya sea voluntario, como elícito de la voluntad; ya (lo sea) como imperado por la misma, cual los actos exteriores, bien del hablar, o del obrar. Y al acto humano le viene el ser malo por carecer de la debida medida[e]. Ahora bien; toda medida de cual-

30. C.11: ML 42,105. 31. C.16: ML 32,1240. 32. Q.30: ML 40,19. 33. § 32: MG 3,733; S. TH., lect.22 n.592.

---

d La afirmación, aunque sencilla, encierra una gran envergadura. En realidad, si no hay acto humano, no cabe el pecado. Más aún, éste se «amolda» a la estructura de la acción humana; su gravedad se mide por la intención de la persona: «Dios no se aparta del hombre (por el pecado) sino en la medida en que el hombre se aparta de El», afirma Santo Tomás (2-2 q.24 a.10). Por ello, emprende una interpretación de la realidad del pecado mediante un análisis de la estructura del acto humano: de su recta realización o de su malogramiento. Estamos en la perspectiva del hombre como imagen de Dios: la antropología resulta ser un lugar teológico.

La reflexión tomasiana se mueve dentro de las coordenadas siguientes: El acto humano se malogra en la medida en que se corrompe su realidad global. Y a la inversa. La bondad se identifica con la plenitud de ser. Ahora bien, el acto humano adquiere sentido y realidad por el objetivo al que tiende. Si éste es humanizante, porque cuadra con la naturaleza humana, el acto será bueno. Si, por el contrario, el objetivo es deshumanizante, la acción será mala por ser contraria a su propia realidad humana. La persona humana se realiza precisamente en sus acciones. En ellas cabe la posibilidad de «lograrse» o el riesgo de «malograrse». Pero la realidad humana es pluridimensional: comprende los objetivos, los medios y las circunstancias. La actividad personal tiene que ajustarse, pues, a la medida humana.

e Si el pecado consiste en un acto de preferencia, que es, a su vez, rechazo del orden establecido por Dios, cabe preguntarse cómo se opera el proceso de la acción desordenada.

El autor ha avanzado ya una serie de evidencias básicas: Pecar es una acción contra la ley eterna, y como ésta se participa en la razón humana, pecar es también obrar contra ella. Ahora bien, la persona obra contra su razón y contra la ley eterna de Dios cuando se decanta por los bienes de su alcance inmediato y formula preferencias que entrañan un rechazo del orden de valores establecido por Dios. De este modo aparece un paralelismo entre la razón divina y la razón humana, entre el orden de valores de la razón divina y e! de la razón humana. Se peca cuando se quebranta tanto el orden de la razón divina como el de la razón humana. Pero ¿en qué consiste el orden de la razón humana? El «orden de la razón humana» podría sugerir, en

quier cosa se toma por referencia a una regla, de la cual, si se separa, se dice desarreglado. Mas la regla de la voluntad[f] humana es doble: una próxima y homogénea, esto es, la misma razón humana; y otra, la regía primera, esto es, la ley eterna, que es como la razón de Dios. Y por eso Agustín, en la definición del pecado, puso dos cosas: una que pertenece a la sustancia del acto humano, lo cual es como material en el pecado: cuando dijo *dicho, hecho o deseo;* y otra que pertenece a la razón de mal, lo cual es como formal en el pecado: cuando dijo *contra la ley eterna.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La afirmación y la negación se reducen al mismo género: como en las (procesiones) divinas *engendrado* y *no engendrado,* al (género) de la relación, según dice Agustín en el libro V *De Trinit.*[34] Por eso hay que tomar por lo mismo *dicho* y *no dicho, hecho* y *no hecho.*

2. *A la segunda hay que decir:* La primera causa del pecado está en la voluntad, la cual impera todos los actos voluntarios, en los cuales solamente se da el pecado; y por eso Agustín, a veces, define el pecado sólo por la voluntad. Mas, como los mismos actos externos pertenecen a la sustancia del pecado, siendo malos en sí, como se ha dicho (q.18 a.6), fue necesario poner también en la definición de pecado algo correspondiente a los actos exteriores.

3. *A la tercera hay que decir:* La ley eterna primero y principalmente ordena al fin, mas consiguientemente hace que esté se haya bien respecto de los medios. Y por eso al decir *contra la ley eterna* toca la aversión del fin y todos los otros desórdenes.

4. *A la cuarta hay que decir:* Cuando se afirma que no todo pecado es malo por estar prohibido, se entiende de la prohibición hecha por el derecho positivo. Mas, si se refiere al derecho natural, que está contenido primariamente en la ley eterna y sólo secundariamente en la facultad de juicio de la razón humana, entonces todo pecado es malo porque está prohibido: repugna al derecho natural por el hecho mismo de ser desordenado.

5. *A la quinta hay que decir:* Los teólogos consideran el pecado principalmente en cuanto es una ofensa contra Dios; mas el filósofo moral lo considera en cuanto contraría a la razón. Por ello Agustín define el pecado por el hecho de que es contra la ley eterna más convenientemente que porque lo sea contra la razón: sobre todo ya que por Ja ley eterna nos regimos en muchas cosas que exceden a la razón humana, como (sucede) en las cosas de la fe.

34. C.6: ML 42,914; c.7: ML 42,915.

nuestro lenguaje actual, la idea de una reglamentación dada y estable, una especie de recetario preciso y concreto de lo bueno y lo malo; o quizá una concepción de la naturaleza humana cuya presencia en la razón facilita una lectura interpretativa clara y simple. Para Tomás, el «orden de la razón» tiene, por el contrario, un sentido dinámico: indica un proceso. Efectivamente, a la razón no se le dan las cosas hechas. La vida humana es rica en situaciones cambiantes; para un mismo objetivo concurren una pluralidad de medios; y éstos, por su parte, son de tal forma ambivalentes, que provocan intencionalidades diversas y elecciones u opciones similares. Todo ese mosaico necesita ser unificado. La razón humana es la llamada a poner orden. Ella no inventa el orden; sólo lo descubre. Es lógico que los medios se orienten a los fines u objetivos pertinentes; su razón de ser consiste en ser «medios», y si la pierden, se desnaturalizan y se malean. Es lógico, además, que la conducta humana se realice dentro de un conjunto de circunstancias cuya razón de ser consiste en «arropar» la acción, pues se realiza siempre en el tiempo, el espacio y la convivencia; y si dejan de «arropar» a la acción y la desvían de su objetivo connatural, la desnaturalizan y la malean.

«El orden de la razón» significa, por lo menos, tres cosas: *a)* la acción de orientar los medios hacia el fin pertinente; *b)* ordenar las circunstancias conforme a la realización global de fines y medios de la acción humana; *c)* la acción ordenadora deriva en unas exigencias éticas, esto es, en una jerarquía de valores y preferencias y en unas pautas de acción auténticamente humanizadoras.

Sobre esta base se afirma que el pecado es la acción humana contraria al orden y medida de la razón.

f Cf. nota *a.*

CUESTIÓN 72

De la distinción de los pecados

Ahora vamos a tratar de la distinción de los pecados o vicios (cf. q.71 introd.). Y acerca de esto se plantean nueve problemas:

1. ¿Se distinguen los pecados específicamente por sus objetos?—2. De la distinción de los pecados espirituales y carnales.—3. ¿Se distinguen los pecados por sus causas?—4. ¿Se distinguen por relación a aquellos contra quienes se peca?—5. ¿Se distinguen por la diversidad del reato?—6. ¿Por la omisión y comisión?—7. ¿Se distinguen por el proceso diverso del pecado?—8. ¿Por exceso y defecto?—9. ¿Se distinguen por las diversas circunstancias?

ARTICULO 1

¿Difieren los pecados específicamente según sus objetos?

Supra q.18 a.2; infra a.3 y 8; *De malo* q.2 a.6; q.14 a.3.

Objeciones por las que parece que los pecados no difieren específicamente según sus objetos.

1. Los actos humanos se dicen principalmente buenos o malos por relación al fin, como se ha demostrado anteriormente (q.18 a.6). No siendo, pues, el pecado otra cosa que el acto humano malo, como se ha dicho (q.21 a.1; q.71 a.1), parece que los pecados deben distinguirse específicamente por sus fines, más que por sus objetos.

2. Además, siendo el mal privación, se distingue específicamente según las diversas especies de opuestos. Pero el pecado es un mal (o privación) en el género de los actos humanos. Luego los pecados se distinguen específicamente más según los opuestos que según los objetos.

3. Más aún: Si los pecados se distinguieran por sus objetos, sería imposible encontrar un mismo pecado específico acerca de diversos objetos. Mas se encuentran algunos pecados tales: pues la soberbia se da en las cosas espirituales y en las corporales, como dice Gregorio, en el libro de los *Moral.*[1]; la avaricia también es acerca de diversos géneros de cosas. Luego los pecados no se distinguen específicamente por sus objetos.

En cambio está el que *el pecado es un dicho, hecho o deseo contra la ley de Dios*[2]. Pero los dichos, hechos o deseos difieren específicamente por sus objetos, como se ha dicho anteriormente (q.18 a.5; 1 q.77 a.3). Luego también los pecados se diferencian específicamente por sus objetos.

Solución. *Hay que decir:* Según hemos dicho antes (q.71 a.6) a la razón de pecado concurren dos cosas; a saber: el acto voluntario y su desorden, que consiste en apartarse de la ley de Dios. De estas dos cosas, la una se refiere al que peca, el cual intenta poner tal acto voluntario en tal materia. La otra, esto es, el desorden del acto, es accidental a la intención del que peca, pues *ninguno obra buscando el mal,* como dice Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[3] Pero es evidente que cada cosa logra su especie por aquello que le es esencial, no por aquello que le es accidental: porque lo que es accidental está fuera de la razón de la especie. Y por eso los pecados se distinguen específicamente por parte de los actos voluntarios, más que por parte del desorden que hay en el pecado. Ahora bien, los actos voluntarios se distinguen específicamente por sus objetos, como hemos demostrado más arriba (q.18 a.5). De lo cual se sigue que los pecados se diferencian específicamente por sus objetos.

1. C.23: ML 76,744. 2. S. AGUSTÍN, *Contra Faust.* l.22 c.27: ML 42,418. 3. § 19: MG 3,716; § 31: MG 3,732; S. TH., lect.14 y 22 n.477 y 580-581.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La razón principal del fin es el bien, y por ello se relaciona con el acto de la voluntad, primordial en todo pecado, como su objeto. Por ende, viene a ser lo mismo que los pecados se diversifiquen por sus objetos o por sus fines.

2. *A la segunda hay que decir:* El pecado no es mera privación, sino un acto privado del debido orden. Y por eso los pecados se distinguen específicamente más por los objetos de sus actos que por las cosas a que se oponen. Aunque si se distinguieran por las virtudes opuestas, vendríamos a lo mismo, pues las virtudes se distinguen específicamente por sus objetos, como se ha expuesto anteriormente (q.60 a.5).

3. *A la tercera hay que decir:* Nada se opone a que en diversas cosas, diferentes por su especie o género, haya una razón formal objetiva por la que el pecado reciba su especie. De este modo, la soberbia busca la excelencia en cosas diversas; y la avaricia, la abundancia de todo lo que es provechoso para la vida humana.

ARTICULO 2

¿Es adecuada la distinción de pecados en espirituales y carnales?

2-2 q.118 a.6; *In 2 Cor.* c.7 lect.1; *In Gal.* c.5 lect.5; *In 7 Cor.* c.6 lect.3.

Objeciones por las cuales parece que la distinción de los pecados en espirituales y carnales no es adecuada.

1. Dice el Apóstol en Gal 5,19ss: *Manifiestas son las obras de la carne, que son fornicación, impureza, libertinaje, lujuria, idolatría, hechicería,* etc.: por lo cual parece que todas las clases de pecado son obra de la carne. Ahora bien: los pecados carnales se dicen obras de la carne. Luego no hay que distinguir entre pecados carnales y espirituales.

2. Además, todo el que peca anda según la carne, a tenor de Rom 8,13: *Si vivís según la carne, moriréis; mas si mortificáis con el espíritu las obras de la carne, viviréis.* Pero vivir o andar según la carne parece pertenecer a la razón de pecado carnal. Luego todos los pecados son carnales. No hay, pues, que distinguir los pecados carnales de los espirituales.

3. Más aún: La parte superior del alma, que es la mente o razón, se denomina espíritu, según aquello de Ef 4,23: *Renovaos en el espíritu de vuestra mente,* donde se pone *espíritu* por *razón,* como dice la *Glossa*[4] allí. Pero todo pecado que se comete según la carne se deriva de la razón por el consentimiento, ya que pertenece a la razón superior consentir en el acto del pecado, como se dirá más abajo (q.74 a.7). Luego los mismos pecados son carnales y espirituales. No hay, pues, que distinguirlos entre sí.

4. Todavía más: Si algunos pecados son especialmente carnales, parece que esto ha de entenderse principalmente de aquellos pecados con los que uno peca contra su propio cuerpo. Mas, como dice el Apóstol en 1 Cor 6,18: *Cualquier pecado que comete el hombre, queda fuera de su cuerpo; mas el que fornica, peca contra su propio cuerpo.* Luego sola la fornicación seria pecado carnal, enumerando, sin embargo, el mismo Apóstol, en Ef 5,3, también la avaricia entre los pecados carnales.

En cambio está lo que dice Gregorio, en el libro XXXI de los *Moral.*[5], que *de los siete vicios capitales, cinco son espirituales, y dos, carnales.*

Solución. *Hay que decir:* Los pecados se especifican por sus objetos, según hemos expuesto (a.1). Ahora bien: todo pecado consiste en la apetencia de algún bien transitorio que se desea desordenadamente; y consiguientemente, tenido, ya, se deleita uno en él desordenadamente. Mas, como consta por lo dicho antes (q.31 a.3), la delectación es doble. Una del alma, que se realiza en la sola aprehensión de algo obtenido según su deseo, y ésta puede calificarse también de delectación espiritual: como cuando uno se deleita en la alabanza de los hombres o en algo parecido. La otra delectación es corporal o natural, la cual se verifica en el tacto mismo corporal, y puede llamarse también delectación carnal. Así, pues, aquellos pecados que se llevan a cabo en la delectación espiritual se lla-

4. *Glossa ordin.* 6,94 F; *Glossa interl.* 6,94v; *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,205. Cf. S. AGUSTÍN, *De Trin.,* 1.4 c.16: ML 42,1053; *De Genesi ad litt.* 3 c.20: ML 34,292. 5. C.45: ML 76,621.

man pecados espirituales; y los que se llevan a cabo en la delectación carnal, se llaman pecados carnales: como la gula, que se realiza en la delectación de los alimentos; y la lujuria, que se realiza en la delectación venérea. Por donde el Apóstol dice, 2 Cor 7,1: *Purifiquémonos de toda mancha de la carne y del espíritu.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como comenta la *Glossa*[6] allí mismo, aquellos vicios se dicen obras de la carne, *no porque se verifiquen en el placer de la carne, sino porque carne se toma allí por hombre, el cual, mientras vive según él mismo, se dice vivir según la carne,* como escribe también Agustín, en el libro XIV *De civ. Dei*[7]. Y la razón de esto es que todo defecto de la razón humana de algún modo tiene su principio en el sentido carnal.

2. Y con esto es clara la respuesta a la segunda.

3. *A la tercera hay que decir:* También en los pecados carnales hay algún acto espiritual, es decir, de la razón. Pero el fin de estos pecados, por el cual se denominan, es el placer de la carne.

4. *A la cuarta hay que decir:* Como la *Glossa* comenta allí mismo[8], es *especialmente en el pecado de la fornicación (donde) el alma sirve al cuerpo, tanto que el hombre en ese momento no puede pensar en ninguna otra cosa.* La delectación de la gula, aunque sea carnal, no absorbe tanto la razón. O puede decirse también que en este pecado se hace cierta injuria al cuerpo, pues se le mancha desordenadamente. Y por eso, sólo por este pecado se dice que el hombre peca especialmente contra su cuerpo.

Mas la avaricia, que se enumera entre los pecados carnales, se pone por e! adulterio, que es la usurpación injusta de la mujer ajena. O se puede decir que la cosa en que se deleita el avaro es algo corporal; y en este sentido se enumera entre los pecados carnales. Mas la delectación misma no pertenece a la carne, sino al espíritu: por ello, según Gregorio, es pecado espiritual.

ARTICULO 3

¿Se distinguen los pecados específicamente por sus causas?

In Sent. 2 d.22 q.1 a.1.

Objeciones por las que parece que los pecados se han de distinguir específicamente por sus causas.

1. Cada cosa recibe su especie de donde recibe el ser. Pero los pecados reciben el ser de sus causas. Luego también de ellas obtienen la especie. Luego difieren específicamente según la diversidad de las causas.

2. Además, entre las otras causas, la material parece pertenecer menos a la especie. Ahora bien: El objeto en el pecado es como la causa material. Luego, puesto que los pecados se distinguen específicamente por sus objetos, parece que han de distinguirse específicamente mucho más por las otras causas.

3. Más aún: A propósito de aquello del Salmo (79,17): *Abrasada por el fuego y dispersada,* dice Agustín[9] que *todo pecado es por temor, que humilla de mala manera; o por amor, que inflama de mala manera.* Y dice también 1 Jn 2,16 que *todo lo que hay en el mundo es concupiscencia de la carne, o concupiscencia de los ojos, o soberbia de la vida.* Mas se dice que algo está en el mundo por el pecado, en cuanto que por *el vocablo mundo se designan los amadores del mundo,* según dice Agustín, *comentando a Jn*[10]. También Gregorio, en el libro XXXI *Moral.*[11], distingue todos los pecados según siete vicios capitales. Mas todas estas divisiones atienden a las causas de los pecados. Luego parece que los pecados difieren específicamente según la diversidad de sus causas.

En cambio está que, según esto, todos les pecados serían de una sola especie, ya que son producidos por una sola causa, pues se dice en Eclo 10,15, que *el principio de todo pecado es la soberbia,* y en la 1 Tim, capítulo último (6,10), que *la raíz de todos los males es la codicia.* Pero es evidente que hay diversas especies de pecados. Por consiguiente, los pecados

6. *Glossa ordin.* a propósito de Gál 5,19 (6,87E); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO a propósito de Gál 5,19 (ML 192,159); cf. S. AGUSTÍN, *De civit. Dei* 14 c.2: ML 41,405. 7. C.2: ML 41,405; c.3: ML 41,406. 8. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO a propósito de 1 Cor 6,18: ML 191,1584; cf. *Glossa ordin.* a propósito de 1 Cor 6,18 (6,41 F). 9. *Enarrat. in Psalm.* ps.79, super v.17: ML 36,1027. 10. Tract.2, a propósito de 1,10: ML 35,1393. 11. C.45: ML 76,621.

no se distinguen específicamente según la diversidad de las causas.

Solución. *Hay que decir:* Siendo cuatro los géneros de causas, se atribuyen diversamente a diversas cosas. Las causas formal y material se refieren propiamente a la sustancia de la cosa; y por eso las sustancias se distinguen específicamente por la forma y la materia. La eficiente y la final se refieren directamente al movimiento y a la operación; por eso el movimiento y las operaciones se distinguen específicamente según estas causas; mas de diverso modo. Pues los principios activos naturales están determinados siempre a los mismos actos; por eso en los hechos naturales las especies diversas no se toman sólo de los objetos, que son los fines o términos, sino de los principios activos: el calentar y el enfriar, por ejemplo, se distinguen específicamente por el calor y el frío. En cambio, los principios activos en los actos voluntarios, cuales son los de los pecados, no están determinados a una cosa por necesidad. Y por eso de un principio activo o motivo pueden proceder diversas especies de pecados: así, del temor que humilla de mala manera puede provenir que uno robe, y mate y que abandone el rebaño que se le ha confiado; y estas mismas cosas pueden provenir del amor. Por lo tanto, es evidente que los pecados no difieren específicamente según sus diversas causas activas o por los motivos (de obrar), sino solamente según la diversidad de la causa final.

El fin es el objeto de la voluntad: pues anteriormente hemos demostrado (q.l a.3; q.18 a.6) que los actos humanos reciben su especificación del fin.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En los actos voluntarios, no estando determinados a una cosa, los principios activos no bastan para producir los actos humanos, a no ser que la voluntad se determine a una cosa por la intención del fin, como es claro por el Filósofo en el libro IX de los *Metafísicas*[12]. Y por eso el fin es el que confiere el ser y la especie del pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* Los objetos, en cuanto se relacionan con los actos externos, tienen razón de materia sobre la cual (se ejercen); mas en cuanto se relacionan con el acto interior de la voluntad, tienen razón de fines. Y de aquí viene que especifiquen al acto. Aunque también en cuanto son materia sobre la cual (se ejercen) tienen razón de término, por el cual se especifica el movimiento, según se dice en el libro V de los *Físicos*[13] y en libro IX de los *Éticos*[14]. Mas, sin embargo, también los términos del movimiento especifican al movimiento en cuanto tienen razón de fin.

3. *A la tercera hay que decir:* Esas divisiones de los pecados no se dan para distinguir las especies de los mismos, sino para manifestar sus diversas causas.

ARTICULO 4

¿Es adecuada la división del pecado en pecados contra Dios, contra sí mismo y contra el prójimo?

In Sent. 2 d.42 q.2 a.2 q.ª2; *In Ps.* 25.

Objeciones por las que parece que la división del pecado en pecados contra Dios, contra el prójimo y contra sí mismo es inadecuada.

1. Aquello que es común a todo pecado no se debe poner como parte en la división del pecado. Pero el ser contra Dios es común a todo pecado: en la definición del pecado se dice que es *contra la ley de Dios,* como expusimos antes (q.71 a.6). Luego el pecado contra Dios no se debe poner como parte en la división de los pecados.

2. Además, toda división debe hacerse por los opuestos. Mas estos tres géneros de pecados no son opuestos: pues quien quiera peca contra el prójimo, peca también contra sí mismo y contra Dios. Luego el pecado no se divide adecuadamente por esas tres clases.

3. Más aún: Lo que es extrínseco a una cosa no le confiere su especie. Pero Dios y el prójimo están fuera de nosotros. Luego los pecados no se diversifican específicamente por esto. El pecado, pues, se divide inadecuadamente por estas tres cosas.

12. ARISTÓTELES, 1.8 c.5 n.3 (BK 1048 a 10): S. TH., l.9 lect.4 n.1820. 13. ARISTÓTELES, c.1 n.3 (BK 224 b 7): S. TH., lect.1 n.641-642. 14. ARISTÓTELES, c.4 n.3 (BK 1174 b 4): S. TH., lect.5 n.2013.

En cambio está que Isidoro, distinguiendo los pecados en el libro *De summa Bono*[15], afirma que *el hombre se dice pecar contra sí mismo, contra Dios j contra el prójimo.*

Solución. *Hay que decir:* Según afirmamos más arriba (q.71 a.1), el pecado es un acto desordenado. Mas en el hombre debe haber un orden triple. Uno por referencia a la regla de la razón; esto es: en cuanto todas nuestras acciones y pasiones deben regularse por la regla de la razón. Otro orden hay por relación a la regla de la ley divina, por la cual se debe regir el hombre en todo. Y si, a la verdad, el hombre fuese naturalmente un ser solitario, este doble orden bastaría. Mas como el hombre es una animal político y social, según se demuestra en el libro I de los *Potíticos*[16], de ahí que sea necesario un tercer orden, con el cual el hombre se ordene a los demás hombres, con quienes debe convivir.

De estos órdenes, el segundo contiene al primero y le excede. Pues todo lo que está comprendido bajo el orden de la razón, está contenido bajo el orden de Dios mismo; mas hay algunas cosas que están contenidas bajo el orden de Dios mismo que superan la razón humana, cuales son las de la fe, y se deben a Dios solo. Por donde quien peca en ellas, se dice que peca contra Dios: como el hereje, el sacrilego y el blasfemo.

Semejantemente, el primer orden incluye al tercero y le excede. Porque en todo aquello en que nos ordenamos al prójimo, debemos dirigirnos por la regla de la razón; mas en algunas cosas nos dirigimos por la razón sólo en cuanto a nosotros, no en cuanto al prójimo. Y cuando se peca en esto, se dice que el hombre peca contra sí mismo: como es claro del que se deja llevar de la gula, del lujurioso y del pródigo.

Cuando, pues, el hombre peca en lo relacionado con el prójimo, se dice que peca contra el prójimo: como es claro del ladrón y el homicida.

Hay, pues, cosas diversas por las que el hombre se ordena a Dios, al prójimo y a si mismo. Por consiguiente, esta división de los pecados es por los objetos, según los cuales se diversifican las especies de los pecados. De ahí que esta distinción de los pecados es propiamente por sus diversas especies. Pues también las virtudes, a las cuales se oponen los pecados, se distinguen específicamente por esta diferencia: ya que es claro por lo dicho (q.62 a.1; q.66 a.4 y 6) que el hombre se ordena a Dios por las virtudes teologales; por la templanza y la fortaleza, a sí mismo; y por la justicia, al prójimo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Pecar contra Dios es común a todo pecado, en cuanto el orden a Dios incluye todo orden humano. Mas en cuanto al hecho de que el orden a Dios supera a los otros órdenes, en eso el pecado contra Dios es un género especial de pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando entre cosas que una incluye a otra hay distinción, ésta se hace, no por lo que de la una se contiene en la otra, sino por aquello en lo que una excede a la otra. Como se ve en la división de los números y figuras: pues el triángulo no se distingue del cuadrado por estar contenido en él, sino en cuanto éste le excede; y lo mismo hay que decir de los números tres y cuatro.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque Dios y el prójimo sean externos con respecto al que peca, mas no son extraños respecto del acto pecaminoso, sino que se relacionan con él como objetos propios del mismo.

ARTICULO 5

¿Diversifica su especie la división de los pecados según el reato?[a]

Infra q.88 a.1; *In Sent.* 2 d.42 q.1 a.3; *De malo* q.7 a.1.

Objeciones por las que parece que la división de los pecados según el reato

15. En realidad esta distinción hay que atribuírsela a HUGO DE S. VÍCTOR o al autor de la *Summa Sent.* tr.III c.16 (ML 176,113). Esta atribución *equivocada* parece fundarse en el siguiente texto: «De dos modos se comete el pecado, como dice ISIDORO *(Sent.2* c.17: ML 83,619), por la codicia y el temor... ítem, el hombre peca contra sí mismo, contra Dios y contra el prójimo.» 16. ARISTÓTELES, c.1 n.9 (BK 1253a2): S. TH., lect.1 n.34-35.

a Cf. cuestión 88.

diversifica su especie, como cuando se divide en venial y mortal.

1. Aquellas cosas que difieren infinitamente no pueden ser de una misma especie, ni siquiera del mismo género. Mas el pecado venial y mortal difieren infinitamente: pues el venial merece una pena temporal; y el mortal una pena eterna; y la medida de la pena corresponde a la cantidad de la culpa, según aquello de Dt 25,2: *Según la medida del delito será también la porción de los azotes*. Luego el (pecado) venial y el mortal no son de un mismo género; mucho menos de la misma especie.

2. Además, algunos pecados son mortales por su propio género, como el homicidio y el adulterio; mas otros, por su género, son pecados veniales, como la palabra ociosa y la risa superflua. Luego el pecado venial y el mortal difieren específicamente.

3. Más aún: Como se ha el acto virtuoso al premio, así se ha el pecado a la pena. Pero el premio es el fin del acto virtuoso. Luego la pena es el fin del pecado. Mas los pecados se distinguen específicamente por sus fines, según se ha dicho (a.3). Luego también se distinguen específicamente según el reato de la pena.

En cambio está que aquellas cosas que constituyen la especie son anteriores, como las diferencias específicas. Pero la pena sigue a la culpa cual efecto Suyo. Luego los pecados no se diferencian específicamente por el reato de la pena.

Solución. *Hay que decir:* Se da una doble diferencia de aquellas cosas que difieren específicamente. Una, por cierto, que constituye la diversidad de las especies. Y tal diferencia nunca se encuentra a no ser en las especies diversas, como racional e irracional, animado e inanimado. Mas hay otra diferencia que es consecuente a la diversidad de la especie. Tal diferencia, aunque en algunos casos acompañe a la diversidad de la especie, en otros, sin embargo, se puede encontrar en la misma especie: el blanco y el negro, por ejemplo, acompañan a la diversidad de especie del cuervo y del cisne, y sin embargo, se encuentra esta diferencia en la especie misma del hombre.

Hay, pues, que decir que la diferencia del pecado en venial y mortal, o cualquiera otra que se tome por razón del reato, no puede ser una diferencia que constituya diversidad de especie. Pues nunca lo que es accidental constituye la especie. Mas lo que está fuera de la intención del agente es accidental, como es claro por el libro II de los *Físicos*[11]. Y es evidente que la pena está fuera de la intención del que peca. De ahí que sea accidental al pecado por parte del mismo pecador. Sin embargo, está ordenada al pecado desde el exterior; esto es: por la justicia del que juzga, quien inflige diversas penas según las diversas maneras de pecados. Por tanto, la diferencia que proviene del reato de la pena puede acompañar a la diversa especie de pecados; pero no constituye diversidad de especie.

La diferencia de pecado venial y mortal es consecuente a la diversidad de desorden, que constituye la razón de pecado. Ahora bien, hay un doble desorden: el uno por la eliminación del principio del orden; y el otro en el que, salvado el principio del orden, ocurre el desorden acerca de aquellas cosas que son posteriores al principio. Como sucede en el cuerpo del animal: a veces el desorden de la complexión llega hasta la destrucción del principio vital, y esto es la muerte; mas otras veces, salvo el principio vital, se produce un cierto desorden en los humores, y entonces tenemos la enfermedad. Mas el principio de todo orden en las cosas morales es el fin último, que en el campo práctico tiene las funciones que el principio indemostrable en el especulativo, como se dice en el libro VII de los *Éticos*[18]. Por consiguiente, cuando el alma por el pecado se desordena hasta la aversión del último fin, esto es, Dios, al cual se une por la caridad, entonces tenemos el pecado mortal. Mas cuando el desorden ocurre sin la aversión de Dios, entonces el pecado es venial. Así, pues, como en las cosas corporales el desorden de la muerte, que consiste en la destrucción del principio vital, es irreparable naturalmente; mas el desorden de la enfermedad se puede reparar, porque se salva el principio de la vida; análogamente ocurre en las cosas

17. ARISTÓTELES, c.5 n.3 (BK 196b23): S. TH., lect.8.9 n.211-216 y 218-219.225. 18. ARISTÓTELES, c.8 n.4 (BK 1151 a 16): S. TH., lect.8 n.1431-1432.

concernientes al alma. Pues en las cosas especulativas, al que yerra acerca de los principios es imposible persuadirle; mas al que yerra salvando los principios, por los principios mismos se le puede recobrar. E igualmente en las prácticas: aquel que, pecando se separa del fin último, comete un lapso de suyo irreparable, atendida la naturaleza del pecado; y por ello se dice pecar mortalmente y que debe ser castigado eternamente. Mas el que peca sin apartarse de Dios, por la razón misma de su pecado se desordena reparablemente, porque se salva el principio; y por eso se dice pecar venialmente, esto es: porque no peca de tal modo que merezca una pena interminable.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El pecado mortal y el venial difieren infinitamente por razón de la aversión, no por razón de la conversión (a las criaturas), por la que tienden al objeto de donde el pecado recibe su especificación. De ahí que nada impida darse en la misma especie un pecado venial y un pecado mortal: el primer movimiento, por ejemplo, en el género de adulterio es pecado venial; y la palabra ociosa, que las más de las veces es venial, puede también ser mortal.

2. *A la segunda hay que decir:* Por el hecho de que se halle algún pecado mortal por su género y algún pecado venial por su género se sigue que tal diferencia es consecuencia de la diversidad de los pecados según su especie; pero no que la causen. Pues tal diferencia se puede dar también en los que son de la misma especie, como hemos dicho (en sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* El premio entra en la intención del que merece u obra virtuosamente; pero la pena no entra en la intención del que peca, sino que más bien es contra su voluntad. Por consiguiente, no hay paridad.

ARTICULO 6

¿Difieren específicamente el pecado de comisión y el de omisión?

In Sent. 2 d.42 q.2 a.2 q.ª1 ad 5.

Objeciones por las que parece que el pecado de comisión y el de omisión difieren específicamente.

1. El delito se divide en contraposición al pecado, en Ef 2,1, donde se dice: *Cuando estabais muertos en vuestros delitos y pecados;* y la *Glossa*[19] explica: *En los delitos, esto es, dejando lo que está mandado; y en los pecados, a saber, obrando lo prohibido:* por lo cual está claro que por delito se entiende el pecado de omisión, y por pecado, el pecado de comisión. Difieren, pues, específicamente, ya que se dividen por lo opuesto, como por especies diversas.

2. Además, al pecado de suyo le conviene el ser contra la ley de Dios: (esto) se pone en su definición, como consta por lo dicho anteriormente (q.71 a.6). Mas en la ley de Dios unos preceptos son afirmativos, contra los cuales está el pecado de omisión; y otros preceptos son negativos, contra los cuales está el pecado de comisión. Luego el pecado de omisión y el de comisión difieren específicamente.

3. Más aún: Omisión y comisión difieren como afirmación y negación. Mas la afirmación y la negación no pueden ser de una misma especie, porque la negación no tiene especie: el no ser no tiene especies ni diferencias, como dice el Filósofo[20]. Luego la omisión y la comisión no pueden ser de una misma especie.

En cambio, en la misma especie de pecado se encuentran la omisión y la comisión: pues el avaro roba lo ajeno, que es pecado de comisión; y no da sus cosas a quienes debe, lo cual es pecado de omisión. Luego la omisión y la comisión no difieren específicamente.

Solución. *Hay que decir:* En los pecados se da una doble diferencia: la una material y la otra formal. La material se basa en la especie natural de los actos del pecado; y la formal, en el orden a su fin único propio, que es su propio objeto. De ahí que haya algunos actos que son materialmente diversos en cuanto a la especie, los cuales, sin embargo, pertenecen formalmente a la misma especie de pecado, porque se ordenan al mismo fin: a la misma especie de homicidio pertenecen la degollación, la lapidación y la transfixión, aunque sean actos específica-

19. *Glossa interl.* 6,91r; *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,179. 20. ARISTÓTELES, *Phys.* 4 c.8 n.4 (BK 215a10): S. TH., lect.11 n.524.

mente diferentes según su especie natural.

Así pues, si hablamos de la especie de los pecados de omisión y de comisión materialmente, difieren específicamente; hablando de especie, sin embargo, en un sentido amplio, en cuanto la negación o privación puede tener especie. Mas si hablamos formalmente de la especie de los pecados de omisión y de comisión, entonces así no difieren específicamente, porque se ordenan a lo mismo y provienen del mismo motivo. El avaro, pues, para amontonar dinero, roba y no da lo que debería dar; y análogamente, el que se deja llevar de la gula, para satisfacerla, come demasiado y pasa por alto los ayunos debidos; y lo mismo se puede constatar en las demás materias. Siempre, pues, en las cosas la negación se funda en alguna afirmación, que en algún sentido es su causa; de ahí también que en las cosas naturales pertenezca a la misma razón que el fuego caliente y que no enfríe.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esa división de los pecados por la comisión y la omisión no es por las diversas razones formales, sino por las materiales, como hemos dicho (en sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Fue necesario en la ley de Dios proponer diversos preceptos afirmativos y negativos para introducir a los hombres gradualmente en las virtudes, primeramente absteniéndose del mal, a lo cual somos inducidos por los preceptos negativos; y después, practicando el bien, a lo cual somos inducidos por los preceptos afirmativos. Y así los preceptos afirmativos y negativos no pertenecen a diversas virtudes, sino a sus diversos grados. Consiguientemente, no deben ser contrarios a pecados específicamente diversos. El pecado tampoco se especifica por la aversión, porque en este sentido es negación o privación; sino por razón de la conversión (a las criaturas), en cuanto que es un acto. Por consiguiente, los pecados no se diversifican (específicamente) según los diversos preceptos de la ley.

3. *A la tercera hay que decir:* Dicha objeción se funda en la diversidad material de la especie. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la negación, aunque propiamente no entre en la especie, con todo, se pone en ella por reducción a la afirmación correlativa.

ARTICULO 7

¿Es adecuada la división del pecado en pecado del corazón, de la boca y de la obra (de pensamiento, palabra y obra)?

3 q.90 a.3 ad 1; *In Sent. 2* d.42 a.2 q.M.

Objeciones por las que parece que la división del pecado en pecado de pensamiento, palabra y obra es inadecuada.

1. En el libro XII *De Trinit.*[21], Agustín pone tres grados del pecado, el primero de los cuales es *cuando el sentido carnal introduce* (en el alma) *cierto atractivo,* lo cual es pecado de pensamiento; el segundo grado es *cuando uno se contenta con la sola delectación del pensamiento;* y el tercero, *cuando uno se determina a llevarlo a la práctica por el consentimiento.* Mas estas tres cosas pertenecen al pecado del corazón (o pensamiento). Luego es inadecuado poner el pecado de pensamiento como un género de pecados.

2. Además, Gregorio, en el libro IV de los *Moral.*[22], pone cuatro grados del pecado, el primero de los cuales es *la culpa latente en el corazón;* el segundo, *la manifestación externa;* el tercero, *la confirmación por la costumbre;* y el cuarto, *cuando el hombre llega hasta la presunción de la misericordia divina o la desesperación.* (Pasaje) donde no se distingue el pecado de obra del de palabra, y además hay otros dos grados de pecados. Luego la primera división fue inadecuada.

3. Más aún: No puede darse el pecado de palabra o de obra si antes no se realiza en el corazón (o pensamiento). Luego estos pecados no difieren específicamente. No se deben, pues, contraponer como miembros de una división.

En cambio está lo que dice Jerónimo, comentando a *Ezequiel*[23]: *Tres son los delitos generales a los que está sujeto el género humano: pues pecamos o con el pensamiento, o con la palabra, o con las obras.*

Solución. *Hay que decir:* Se dan dos

21. C.12: ML 42,1007.1008. 22. C.27: ML 75,661.662. 23. L.13, a propósito del 43,23: ML 23,427.

modos por los que algunas cosas difieren específicamente. Uno por el hecho de que una y otra cosa poseen la especie completa: así difieren específicamente el caballo y el buey. Pero hay otro modo en el que la diversidad específica se basa en los diversos grados de su génesis o evolución: así la edificación es la producción completa de la casa, mas la colocación de los cimientos y la erección de la pared son especies incompletas, como consta por el Filósofo en el libro X de los *Éticos*[24]; y lo mismo se puede decir de la generación de los animales.

Así, pues, el pecado se divide por estos tres (conceptos), esto es: pecado de palabra, de pensamiento y de obra, no como por diversas especies completas; pues la consumación del pecado está en la obra, por donde el pecado de obra tiene la especie completa. Mas su primera incoación es como la fundamentación en el corazón; y su segundo grado está en la boca, en cuanto que el hombre prorrumpe fácilmente en manifestar el concepto de su interior; y el tercer grado consiste ya en la consumación de la obra. Y así estas tres cosas difieren según los diversos grados del pecado. Mas es claro que las tres pertenecen a una especie única perfecta de pecado, puesto que provienen del mismo motivo: pues el iracundo, por su deseo de venganza, primeramente se siente perturbado en su interior; luego prorrumpe en palabras ofensivas, y en tercer lugar llega hasta los hechos injuriosos. Y lo mismo se constata en la lujuria y en cualquier otro pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todo pecado del corazón conviene en la razón de oculto, y según esto se pone un grado. El cual, sin embargo, se distingue en tres grados: a saber, de pensamiento, delectación y consentimiento.

2. *A. la segunda hay que decir:* El pecado de palabra y de obra convienen en la manifestación, y por ello Gregorio los considera bajo una sola categoría. Mas Jerónimo los distingue, porque en el pecado de palabra sólo se da la manifestación, que es lo intentado, y principalmente; mas en el pecado de obra lo principalmente intentado es la satisfacción del concepto interior del corazón, mientras la manifestación sólo es una consecuencia. La costumbre y la desesperación son grados consecuentes a la especie perfecta del pecado, como la adolescencia y la juventud lo son a la generación perfecta del hombre.

3. *A la tercera hay que decir:* Los pecados de pensamiento y de palabra no se distinguen del pecado de obra cuando van unidos con él simultáneamente, sino cuando cada uno se da por separado. Como la parte del movimiento tampoco se distingue del movimiento total cuando éste es continuo, sino sólo cuando hay interrupciones en el mismo.

ARTICULO 8

¿Diversifican las especies de los pecados el exceso y el defecto?

De malo q.2 a.6; q.14 a.3.

Objeciones por las que parece que el exceso y el defecto no diversifican específicamente los pecados.

1. El exceso y el defecto difieren según más y menos. Pero el más y menos no diversifican la especie. Luego el exceso y el defecto no diversifican la especie de los pecados.

2. Además, como el pecado en las cosas prácticas está en desviarse de la rectitud de la razón, así también la falsedad en lo especulativo está en desviarse de la verdad de la cosa. Pero no es diversa la especie de falsedad por el hecho de que uno diga más o menos de lo que hay en la realidad. Luego tampoco se diversifica la especie del pecado por el hecho de que se aparte más o menos de la rectitud de la razón.

3. Más aún: *De dos especies no resulta una especie,* como dice Porfirio[25]. Mas el exceso y el defecto se unen en un mismo pecado: hay quienes son al mismo tiempo tacaños y pródigos: la tacañería es pecado por defecto, y la prodigalidad, por exceso. Luego el exceso y el defecto no diversifican la especie de los pecados.

En cambio está el que los contrarios

24. ARISTÓTELES, c.4 n.2 (BK 1174 a 19): S. TH., lect.5 n.2010.

25. *Isagoge,* interpretado por BOECIO, cap. «De propriis differentiae et speciei. § Proprium autem est differentiae» (CG 4 c.1 n.47.8): ML 64,150.

difieren por su especie, pues *la (razón de) contrariedad está en la forma,* según se dice en el libro X de los *Metafísicas*[26]. Ahora bien: Los vicios que difieren por exceso y por defecto son contrarios, como la tacañería y la prodigalidad. Luego difieren específicamente.

Solución. *Hay que decir:* Puesto que en el pecado hay dos cosas, esto es: el acto y su desorden, en cuanto se aparta del orden de la razón y de la ley divina, la especie del pecado no se toma del desorden, que está fuera de la intención del que peca, como se dijo más arriba (a.1), sino más bien por parte del mismo acto: en cuanto se termina en el objeto, al cual se dirige la intención del que peca. Por eso, donde quiera que se dé un motivo diverso que incline la intención a pecar, allí hay una especie diversa de pecado. Mas es evidente que no es el mismo el motivo de pecar en los pecados que son por exceso y en los pecados que son por defecto, sino que más bien sus motivos son contrarios: el motivo en el pecado de intemperancia es el amor de los placeres corporales; y el motivo en el pecado de insensibilidad es el odio de los mismos. Por consiguiente, tales pecados, no sólo difieren específicamente, sino que también son contrarios entre sí.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El más y el menos, aunque no sean causa de la diversidad de la especie, sin embargo, a veces, acompañan a especies diferentes, en cuanto provienen de formas diversas, como si se dice que el fuego es más leve que el aire. De ahí que, en el libro VIII de los *Éticos,* diga el Filósofo[27] que quienes afirmaron que no hay diversas especies de amistades, por el hecho de que se dicen según el más y el menos, *no dieron crédito a un signo suficiente.* Y de este modo exceder la razón o no llegar a ella pertenece a pecados específicamente diversos, en cuanto que resultan de motivos diversos.

2. *A la segunda hay que decir:* La intención del que peca no es apartarse de la razón, y por eso el pecado por exceso y (el pecado) por defecto no convienen en la misma razón formal por el hecho de apartarse de la misma rectitud de la razón. Sino que, a veces, el que miente intenta ocultar la verdad; por ende, en cuanto a esto, no importa si dice más o menos. Mas si el apartarse de la verdad no está fuera de la intención, es evidente que entonces uno se mueve a decir más o menos por diversos motivos; y según esto es diversa la razón de la falsedad. Como se ve por el jactancioso, que, buscando la gloria, se excede en decir cosas falsas; y por el doloso, que aminora, evadiendo el pago de lo debido. De ahí también el que algunas opiniones falsas sean contrarias entre sí.

3. *A la tercera hay que decir:* Uno puede ser pródigo y avaro bajo diversos aspectos, como, por ejemplo, si uno es avaro en recibir lo que no debe y pródigo en dar lo que no debe. Pues nada impide que en el mismo sujeto se den cualidades contrarias bajo diverso aspecto.

ARTICULO 9

¿Se diversifican específicamente los pecados según las diversas circunstancias?

2-2 q.53 a.2 ad 3; *In Sent.* 4 d.16 q.3 a.2 q.ª3; *De malo* q.2 a.6; q.14 a.3.

Objeciones por las que parece que los vicios y pecados se diversifican según las diversas circunstancias:

1. Como dice Dionisio, en el capítulo 4 *De div. nom.*[28], *el mal resulta de defectos particulares.* Ahora bien: Los defectos particulares son corrupción de circunstancias particulares. Luego las especies particulares de los pecados resultan de las circunstancias particulares corrompidas.

2. Además, los pecados son ciertos actos humanos. Mas los actos humanos a veces se especifican por las circunstancias, como hemos expuesto anteriormente (q.18 a. 10). Luego los pecados difieren específicamente según la corrupción de las circunstancias.

3. Más aún: Las diversas especies de gula se enumeran según los términos contenidos en este verso: *precipitadamente, espléndidamente, demasiado, ardientemente, delicadamente.* Mas esto pertenece a las di-

26. ARISTÓTELES, 1.9 c.4 n.1 (BK 1055a3): S. TH., l.10 lect.5 n.2024.2025. 27. ARISTÓTELES, c.1 n.7 (BK 1155 b 13): S. TH., lect.1 n.l549. 28. § 30: MG 3,729: S. TH., lect.22 n.572.

versas circunstancias: pues *precipitadamente* es antes de lo que se debe; *demasiado,* más de lo que se debe; y lo mismo vale para las otras. Luego las especies del pecado se diversifican por las diversas circunstancias.

En cambio está lo que dice el Filósofo en el libro III[29] y libro IV[30] de los *Éticos:* que cada vicio peca *obrando más de lo que debe y cuando no debe,* e igualmente según todas las otras circunstancias. Luego las especies de los pecados no se diversifican por esto.

Solución. *Hay que decir:* Como se expuso antes (a.8), donde ocurre otro motivo para pecar, allí hay otra especie de pecado, ya que el motivo para pecar es el fin y el objeto. Pero ocurre a veces que hay el mismo motivo en la corrupción de las diversas circunstancias; así, el avaro se mueve por el mismo motivo para recibir cuando no debe, donde no debe y más de lo que debe, y lo mismo de las otras circunstancias; pues esto lo hace por el apetito desordenado de amontonar dinero. Y en tales (casos), la corrupción de las diversas circunstancias no diversifica la especie de los pecados, sino que pertenece a una y misma especie de pecado.

A veces acontece que la corrupción de las diversas circunstancias proviene de motivos diversos. Por ejemplo, el que uno coma precipitadamente puede provenir de que no pueda tolerar la dilación de alimentarse, por la rápida consunción del elemento húmedo (¿la fácil deshidratación?). Mas que apetezca una cantidad desmesurada de alimento puede ocurrir por la gran capacidad digestiva de su naturaleza para digerir mucho alimento. Y que uno apetezca alimentos deliciosos acontece por el apetito del placer que hay en el comer. De ahí que en estos (desórdenes) la corrupción de las diversas circunstancias ocasione diversas especies de pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El mal en cuanto tal es una privación; y por eso se diversifica específicamente según aquellas cosas de las que priva, igual que las demás privaciones. Pero el pecado no recibe su especificación por parte de la privación o la aversión, según hemos dicho más arriba (a.1), sino por la conversión (o tendencia) al objeto del acto.

2. *A la segunda hay que decir:* La circunstancia nunca cambia el acto en otra especie, a no ser que haya otro motivo.

3. *A la tercera hay que decir:* En las diversas especies de gula hay diversos motivos, como hemos dicho (en sol.).

29. ARISTÓTELES, c.7 n.4 (BK 1115b15): S. TH., lect.15 n.546. 30. ARISTÓTELES, c.1 (BK 1119b22): S. TH., lect.1 n.655.

CUESTIÓN 73

Comparación de los pecados entre sí

Ahora vamos a tratar de la comparación de los pecados entre sí (cf. q.71 introd.). Y acerca de esto se plantean diez problemas:

1. ¿Están unidos entre sí todos los pecados y vicios?—2. ¿Son todos iguales?—3. ¿La gravedad de los pecados se deduce (o depende) del objeto?—4. *¿O* de la importancia de las virtudes a las que se oponen los pecados?—5. ¿Los pecados carnales son más graves que los espirituales?—6, ¿La gravedad de los pecados depende (o se deduce) de sus causas?—7. ¿O de sus circunstancias?—8. ¿O de la magnitud del daño?—9. ¿O de la condición de la persona contra la cual se peca?—10. ¿Agrava el pecado la dignidad de la persona que peca?

ARTICULO 1

¿Están unidos entre sí todos los pecados y vicios?

In Sent. 3 d.36 a.5; 4 d.16 q.2 a.1 q.ª2.

Objeciones por las que parece que todos los pecados están unidos entre sí:

1. Sant 2,10 dice: *Cualquiera que guarda toda la ley, pero peca contra un solo (precepto), se ha hecho reo de todos.* Mas ser reo de todos los mandamientos de la ley es lo mismo que tener todos los pecados, pues, como dice Ambrosio[1], *el pecado es transgresión de la ley divina, desobediencia de los mandamientos celestes.* Luego el que comete un pecado, está sujeto a todos los pecados.

2. Además, cada pecado excluye la virtud que se le opone. Mas quien carece de una virtud, carece de todas, como es claro por lo dicho anteriormente (q.65 a.1). Luego el que comete un pecado, queda privado de todas las virtudes. Mas el que carece de una virtud, tiene el vicio opuesto a ella. Luego el que tiene un pecado, tiene todos los pecados.

3. Más aún: Según lo expuesto anteriormente (q.65 a.1-2), todas las virtudes que convienen en un principio están unidas entre sí. Mas, así como las virtudes convienen en un principio, también los pecados: porque como *el amor de Dios, que construye la ciudad de Dios,* es el principio y raíz de todas las virtudes, así *el amor de sí mismo, que construye la ciudad de Babilonia,* es la raíz de todos los pecados, según es claro por Agustín, libro XIV *De civ. Dei*[2]. Luego también todos los vicios y pecados están unidos entre sí de modo que, quien tiene uno. tiene todos.

En cambio está (el hecho de) que algunos vicios son contrarios entre sí, como es claro por el Filósofo en el libro II de los *Éticos*[3]. Mas es imposible que los contrarios estén simultáneamente en el mismo sujeto. Luego es imposible que todos los pecados y vicios estén unidos entre sí.

Solución. *Hay que decir:* La intención del que obra según la virtud para seguir la razón es diversa de la intención del que peca, separándose de la razón". Pues

1. *De Parad,* c.8: ML 14,309. 2. C.28: ML 41,436; *Enarrat. in Psalm.* ps.64,1: ML 36,775. 3. ARISTÓTELES, c.8 n.4 (BK 1108b27): S. TH., lect.10 n.358-365.

---

a ¿En qué consiste obrar contra la ley eterna y contra la razón humana? El pecado encierra una preferencia de los bienes parciales, en cuanto ésta acarrea el rechazo del orden establecido por Dios.

En este punto Tomás aborda uno de los aspectos más difíciles del pecado. Por una parte, no se puede afirmar que nadie desee el mal que le deshumaniza. Y por otra, es un hecho que el hombre elige el mal. En el acto de pecar, ¿hay intención de ponerse en contra de Dios, o

la intención de cualquiera que obra según la virtud es seguir la regla de la razón: por eso la intención de todas las virtudes tiende a lo mismo. Y por esto todas las virtudes tienen conexión entre sí en la recta razón de lo práctico, que es la prudencia, como hemos dicho anteriormente (q.65 a.1). Mas la intención del que peca no es separarse de lo que es conforme a la razón, sino más bien tender a un bien apetecible, que la especifica. Pero estos bienes a los que tiende la intención del que peca, apartándose de la razón, son diversos, no teniendo conexión ninguna entre sí: más aún, a veces son contrarios. Así que, puesto que los vicios y pecados se especifican por aquello a lo que tienden, es evidente que los pecados no tienen ninguna conexión entre sí, en aquello que les especifica. Pues no se comete el pecado acercándose de la multiplicidad a la unidad, como ocurre en las virtudes, que están unidas; sino más bien apartándose de la unidad hacia la multiplicidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Santiago habla del pecado, no como conversión (a las criaturas), que es por lo que los pecados se distinguen, según hemos dicho (q.72 a.1); sino que habla de ellos por parte de la aversión, esto es: en cuanto el hombre, pecando, se aparta del mandato de la ley. Mas todos los mandatos de la ley proceden del único y mismo (legislador), como (Santiago) mismo dice allí: por eso en todo pecado se desprecia al mismo Dios. Y bajo este aspecto dice que *quien peca contra un solo (precepto), se ha hecho reo de todos:* porque, cometiendo un solo pecado, incurre en el reato de la pena por despreciar a Dios, de cuyo desprecio proviene el reato de todos los pecados.

2. *A la segunda hay que decir:* Según expusimos más arriba (q.71 a.4), no cualquier acto de pecado elimina la virtud opuesta: pues el pecado venial no la suprime; y el pecado mortal- suprime la virtud infusa, en cuanto que separa de Dios, pero no elimina el hábito de la virtud adquirida. Mas, si se multiplican los actos tanto que se engendre el hábito contrario, se elimina el hábito de la virtud adquirida. Eliminada la cual, se elimina la prudencia: porque, cuando el hombre obra contra cualquier virtud, obra contra la prudencia. Pero no puede darse ninguna virtud moral sin la prudencia, como hemos expuesto anteriormente (q.58 a.4; q.65 a.1). Y por eso, consecuentemente, se eliminan todas las virtudes morales en cuanto al ser perfecto y formal de la virtud, que tienen por participar de la prudencia. Sin embargo, quedan inclinaciones a los actos de las virtudes, los cuales no tienen la razón de virtudes. Mas no se sigue por ello que el sujeto incurra en todos los vicios o pecados. En primer lugar, porque a una virtud se oponen muchos vicios, de modo que una virtud puede ser destruida por uno de ellos, aunque no se dé el otro. En segundo lugar, porque el pecado se opone directamente a la virtud en cuanto a la inclinación de ésta al acto, según hemos dicho anteriormente (q.71 a.l): por tanto, mientras quedan algunas inclinaciones virtuosas, no se puede decir que el sujeto tenga los vicios o pecados opuestos.

3. *A la tercera hay que decir:* El amor de Dios es congregativo[4] en cuanto que

4. Cf. *Sent.* 3 d.27 q.1 a.1; *Quodl.* 9 q.6 a.1; *In Psalm.* 26 n.3.

más bien se trata tan sólo de disfrutar de ciertos bienes inmediatos y al alcance de la mano? ¿Dónde está la verdad del pecado? La acción pecaminosa se produce mediante una elección en la que se ejerce una dinámica de «preferencia y rechazo». Los maestros medievales consagraron los términos técnicos de «conversión y aversión», al objeto de explicar el proceso del pecado. Su significación era *adhesión* a bienes parciales que acarrea el efecto de *separarse* del sentido y medida que Dios ha sellado en el orden de los mismos. Conviene notar que la terminología medieval de «conversión» y «aversión» no tiene vigencia en el lenguaje moderno corriente. Atendiendo, pues, al contenido significado, debería ser sustituido por otra nomenclatura, como, por ejemplo, *preferencia* y *rechazo.* Tomás explicaría así el mecanismo del acto pecaminoso: La persona siente un atractivo preferencial por los bienes parciales o aparentes, tales como aquellos que sólo tienen categoría de medios en relación con un fin, o aquellos bienes que, aun teniendo categoría de fin parcial, sin embargo, se los absolutiza. En ambos casos se da una *opción preferencial* que desnaturaliza la realidad humana y acarrea, a su vez, el *rechazo* del orden establecido por Dios y participado en la propia razón humana.

conduce la afectividad del hombre, de muchas cosas a una; y por eso las virtudes, producidas por el amor de Dios, están unidas entre sí. Mas el amor de sí mismo disgrega la afectividad humana hacia diversas cosas, en cuanto que uno se ama apeteciendo para sí los bienes temporales, que son múltiples y de diverso género. Y por ello los vicios y pecados, producidos por el amor de sí mismo, no están unidos entre sí.

ARTICULO 2

¿Son iguales todos los pecados?

In Sent. 2 d.42 q.2 a.5; *Cont. Gentes* 3 c.139; *De malo* q.2 a.9.

Objeciones por las que parece que todos los pecados son iguales:

1. Esto es pecar: hacer lo que no es lícito. Pero hacer lo que no es lícito se vitupera de uno y el mismo modo en todos los casos. Luego se vitupera pecar de uno y el mismo modo. Luego un pecado no es más grave que otro.

2. Además, todo pecado consiste en que el hombre traspasa la regla de la razón, la cual se ha a los actos humanos como la regla de trazar líneas en las cosas corpóreas. Luego pecar es parecido a pasar por alto las líneas. Mas pasar por alto las líneas ocurre igualmente y de una manera, se separe uno mucho o se acerque más, porque las privaciones no admiten más y menos. Luego todos los pecados son iguales.

3. Más aún: Los pecados se oponen a las virtudes. Pero las virtudes todas son iguales, como dice Tulio en las *Parádoxis*[5]. Luego todos los pecados son iguales.

En cambio está lo que dice el Señor a Pilato, Jn 19,11: *El que me ha entregado a ti tiene mayor pecado.* Y sin embargo, consta que Pilato tuvo su pecado. Luego un pecado es mayor que otro.

Solución. *Hay que decir:* Fue opinión de los estoicos, seguida por Tulio en las *Parádoxis*[6], que todos los pecados son iguales. De aquí también provino el error de algunos herejes[7], quienes, afirmando que todos los pecados son iguales, dicen también que todas las penas del infierno son iguales. Y, en cuanto se puede ver por las palabras de Tulio, los estoicos se dejaban llevar por el hecho de considerar el pecado sólo por parte de la privación, es a saber, en cuanto es separación de la razón: de donde, estimando simplemente que ninguna privación admite más y menos, sostuvieron que todos los pecados son iguales.

Mas si lo considera uno diligentemente, verá que hay dos tipos de privación. Una que es simple y mera privación, consistente, por así decirlo, en estar corrompido: así, la muerte es privación de la vida, y las tinieblas privación de la luz. Tales privaciones no admiten más y menos, porque no ha quedado nada del hábito opuesto. Por lo tanto, no está uno menos muerto el primer día de la muerte y el tercero o cuarto que después de un año, cuando ya el cadáver está deshecho. Y análogamente, no está más en tinieblas la casa si la lámpara está cubierta con muchos velos que si lo está con uno solo que cierra el paso a toda la luz.

Hay, sin embargo, otra privación que no es simple, sino que conserva algo del hábito opuesto: la cual, a la verdad, consiste más bien en corromperse que en estar corrompido, como la enfermedad, que le priva a uno de la debida proporción de los humores, de modo, sin embargo, que quede algo de ella; en otro caso el animal no seguiría vivo; y lo mismo ocurre con la fealdad y cosas semejantes. Este tipo de privaciones admite más y menos por razón del remanente del hábito contrario: pues importa mucho respecto de la enfermedad o de la fealdad que el sujeto esté más o menos lejos de la debida proporción de los humores o de los miembros. Y lo mismo hay que decir de los vicios y pecados: ya que en ellos se da la privación de la debida conmensuración con la razón, de modo que no se elimine totalmente el orden de la razón; en otro caso *el mal, si es total, se destruye a sí mismo,* según se dice en el IV de los *Éticos*[8]: pues no po-

5. M TULIO CICERÓN, *Paradox.* 3: DIDOT, 1,545. 6. M. TULIO CICERÓN, *Paradox.* 3: DTDOT, 1,545. ítem los ESTOICOS, S. JERÓNIMO, *Adv. Iovin.* 1.2 c.21: ML 23,329 y S. AGUSTÍN, *Epist.* 167 *Ad Hieron,* c.2: ML 33,735; *Contra mendac.* c.15: ML 40,539. 7. JOVINIANO, en S. JERÓNIMO, *Adv. Iovin.* 1.2 c.18: ML 23,327; c.31: ML 23,342. Cf. S. AGUSTÍN, *De haeres.* § 82: ML 42,45. 8. ARISTÓTELES, c.5 n.7 (BK 1126 a 12): S. TH., lect.13 n.807.808.

dría conservarse la sustancia del acto, ni la disposición afectiva del agente, a no ser que quedase algo del orden de la razón. Y por eso importa mucho para la gravedad del pecado el que se aparte más o menos de la rectitud de la razón. Y según esto hay que decir que no todos los pecados son iguales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No es lícito cometer pecados por el desorden que implican. De ahí que aquellos que implican mayor desorden sean más ilícitos y, consiguientemente, pecados más graves.

2. *A la segunda hay que decir:* La razón indicada en la objeción proviene de ver el pecado como si fuese mera privación.

3. *A la tercera hay que decir:* Las virtudes son proporcionalmente iguales en un mismo sujeto. Sin embargo, una virtud precede a otra en dignidad según su especie; y una persona es también más virtuosa que otra en la misma especie de virtud, como expusimos anteriormente (q.66 a.1 y 2). Y, con todo, aunque las virtudes fuesen iguales, no se seguiría que los vicios son iguales: porque las virtudes están unidas entre sí, pero no los vicios o pecados.

ARTICULO 3

¿Varía la gravedad de los pecados según los objetos?

Supra q.72 a.5.

Objeciones por las que parece que la gravedad de los pecados no varía según los objetos:

1. La gravedad del pecado pertenece al modo y cualidad del mismo pecado. Pero el objeto es la materia del mismo pecado. Luego la gravedad de los pecados no varía según los objetos diversos.

2. Además, la gravedad del pecado es la intensidad de su malicia. Ahora bien, el pecado no recibe la razón de su malicia por la conversión al propio objeto, que es un cierto bien apetecible, sino más bien por la aversión (con respecto a Dios). Luego la gravedad de los pecados no varía según los diversos objetos.

3. Más aún: Los pecados que tienen objetos diversos, son de diverso género. Mas aquellas cosas que son de diverso género, no se pueden comparar, según se prueba en el libro VII de los *Físicos*[9]. Luego un pecado no es más grave que otro según la diversidad de los objetos.

En cambio está el (hecho de) que los pecados se especifican por sus objetos, como es claro por lo dicho antes (q.72 a.l). Mas entre los pecados uno es más grave que otro según su misma especie, como el homicidio comparado con el hurto. Luego la gravedad de los pecados difiere según los objetos.

Solución. *Hay que decir:* Por lo dicho anteriormente (a.2) es claro que la gravedad de los pecados varía del mismo modo que una enfermedad es más grave que otra. Así pues, como el bien de la salud consiste en cierta proporción de los humores según la conveniencia de la naturaleza del animal, así también el bien de la virtud consiste en una cierta proporción del acto humano según la conveniencia con respecto a la regla de la razón. Mas es evidente que la enfermedad es tanto más grave cuanto priva de la debida proporción de los humores con respecto a un principio superior: así, la enfermedad que proviene en el cuerpo humano del corazón, principio vital, o de algo próximo al corazón, es más peligrosa. Por lo tanto, es necesario que el pecado sea tanto más grave cuanto el desorden acontece respecto de algún principio que es más alto en el orden de la razón.

Pero la razón en las cosas prácticas ordena todo por el fin. Y por eso cuando el pecado tiene lugar en los actos humanos (que proceden) de un fin más alto, tanto más grave es el pecado. Los objetos de los actos son sus fines, como es claro por lo dicho anteriormente (q.72 a.3 ad 2). Y por eso según la diversidad de los objetos se considera la diversa gravedad de los pecados. Y es claro que las cosas exteriores se ordenan al hombre como a su fin; mas el hombre, a su vez, se ordena a Dios como a su fin. Por consiguiente, el pecado que es contra el ser mismo del hombre es más grave que el referente a las cosas exteriores, como el hurto; y aún es más grave pecado el que se comete inmediatamente contra Dios, como la infidelidad (o negación de

9. ARISTÓTELES, c.4 n.4 (BK 248 b 6): S. TH., lect.7 n.939.

la fe), la blasfemia y otros similares. Y en el ámbito de cualquiera de estos pecados un pecado es más grave que otro según que sea respecto de algo más o menos principal. Y, puesto que los pecados reciben su especificación por sus objetos, la diferencia de la gravedad que se basa en el objeto es la primera y principal, como resultante de la especie.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque e! objeto sea la materia sobre la cual se termina el acto, sin embargo, tiene razón de fin, en cuanto que la intención del agente se fija en él, según dijimos más arriba (q.72 a.3 ad 2). Ahora bien, la forma del acto moral depende del fin, como es claro por lo dicho anteriormente (q.18 a.6; q.72 a.6).

2. *A la segunda hay que decir:* La aversión con respecto al bien inmutable, en la que se completa la razón de mal, es una consecuencia de la conversión indebida a un bien perecedero. Por ello, la diversa gravedad de la malicia en los pecados debe seguir a la diversidad de aquellas cosas que atañen a la conversión (a las criaturas).

3. *A la tercera hay que decir:* Todos los objetos de los actos humanos se relacionan entre sí: y por eso todos los actos humanos convienen de algún modo en un género, en cuanto que se ordenan al último fin. Por ello nada impide que todos los pecados se puedan comparar entre sí.

ARTICULO 4

La gravedad de los pecados, ¿difiere por la importancia de las virtudes a las que se oponen?

2-2 q.20 a.3; *De malo* q.2 a.10.

Objeciones por las que parece que la gravedad de los pecados no difiere según la importancia de las virtudes a las que se oponen los pecados, de modo que a una virtud mayor se oponga un pecado más grave:

1. Según dicen los Prov 15,5, *la máxima virtud está en lajusticia suma.* Mas, como dice el Señor (Mt 5,20), la justicia perfecta cohibe la ira, la cual es menor pecado que el homicidio, evitado por una justicia (o perfección) menor. Luego a la virtud máxima se opone un pecado mínimo.

2. Además, en el libro II de los *Éticos*[10], se dice que *la virtud es acerca de lo difícily el bien:* por donde parece que la virtud mayor sea acerca de lo más difícil. Pero es menor pecado que el hombre falle en lo más difícil que si falla en lo menos difícil. Luego a mayor virtud se opone un pecado menor.

3. Más aún: La caridad es una virtud mayor que la fe y la esperanza, según se dice en 1 Cor 13,13. Mas el odio, que se opone a la caridad, es menor pecado que la infidelidad o la desesperación, opuestas a la fe y a la esperanza. Luego a mayor virtud se opone menor pecado.

En cambio está lo que dice el Filósofo en el libro VIII de los *Éticos*[11]: que *lo pésimo es contrario a lo óptimo.* Mas en lo moral lo óptimo es la virtud máxima; y lo pésimo, el pecado más grave. Luego a la virtud máxima se opone el pecado más grave.

Solución. *Hay que decir:* A la virtud se opone algún pecado de dos modos. De un modo, principal y directamente; es decir, lo que es acerca del mismo objeto: pues los contrarios son acerca de lo mismo. Y de este modo a mayor virtud debe oponerse un pecado más grave. Pues así como la mayor gravedad del pecado depende (o se deduce) de su objeto, así también la importancia de la virtud: ya que ambos se especifican por el objeto, según es claro por lo dicho anteriormente (q.60 a.5; q.72 a.1). De ahí que a la máxima virtud debe ser contrario el máximo pecado, como distante de él al máximo en el mismo género.

Otro modo en que se puede considerar la oposición de la virtud al pecado (es) según cierta extensión de la virtud para impedir el pecado: pues cuanto mayor fuere la virtud, tanto más aleja al hombre del pecado, que le es contrario; de tal manera que, no sólo reprime el pecado mismo, sino también las cosas que inducen al pecado. Y así es claro que, cuanto mayor fuere una virtud, tanto más reprime también los menores pecados: así como también la salud, cuanto mayor fuere, tanto más excluye hasta las

10. ARISTÓTELES, c.3 n.10 (Bk 1105a9): S. TH., lect.3 n.278. 11. ARISTÓTELES, c.10 n.2 (BK 1160b9): S. TH., lect.10 n.1674.

menores destemplanzas. Y de este modo, a mayor virtud se opone un menor pecado por parte del efecto (de aquélla).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dicha objeción se basa en la oposición considerada desde el punto de vista de la represión del pecado: en ese sentido, la justicia (o perfección) suma reprime aun los menores pecados.

2. *A la segunda hay que decir:* A la virtud mayor, que es acerca del bien más difícil, es directamente contrario el pecado que se refiere al mal más difícil. En ambos casos hay una cierta superioridad por el hecho de que la voluntad se muestra más inclinada al bien o al mal, en cuanto que no es vencida por la dificultad.

3. *A la tercera hay que decir:* La caridad no es un amor cualquiera, sino el amor de Dios. Por consiguiente, no se le opone directamente cualquier odio, sino el odio de Dios, que es el más grave de los pecados.

ARTICULO 5

Los pecados carnales, ¿son menos graves que los espirituales?

2-2 q.154 a.3; *In Sent.* 3 d.33 q.1 a.3 q.[a]2 ad 3; *De verit,* q.25 a.6 ad 2; *In Is.* c.1.

Objeciones por las que parece que los pecados carnales no son menos graves que los pecados espirituales:

1. El adulterio es un pecado más grave que el hurto, pues se dice en los Prov 6,30-32: *No es gran culpa cuando uno roba; mas el que es adúltero perderá su alma por la pobreza de su corazón.* Mas el hurto pertenece a la avaricia, que es un pecado espiritual; y el adulterio, a la lujuria, que es un pecado carnal. Luego los pecados carnales son más graves.

2. Además, Agustín, a propósito del Lev[12], dice que el diablo se goza más del pecado de lujuria y de idolatría. Pero se goza más de las culpas más graves. Luego, siendo la lujuria un pecado carnal, parece que los pecados carnales son de la máxima culpabilidad.

3. Más aún: En el libro VII de los *Éticos* demuestra el Filósofo[13] que *es más vergonzoso ser incontinente en la concupiscencia que en la ira.* Mas la ira, según Gregorio, en el libro XXXI de los *Moral.*[14], es un pecado espiritual, mientras que la concupiscencia pertenece a los pecados carnales. Luego el pecado carnal es más grave que el pecado espiritual.

En cambio está lo que dice Gregorio[15]: que los pecados carnales son menos graves y de mayor infamia.

Solución. *Hay que decir:* Los pecados espirituales son de mayor gravedad que los pecados carnales. Lo cual no ha de entenderse como si cualquier pecado espiritual fuese de mayor gravedad que cualquier pecado carnal; sino que, considerada esta sola diferencia de espiritualidad y carnalidad, en igualdad de condiciones (los pecados espirituales) son más graves que los demás pecados. De lo cual se puede dar una triple razón:

La 1.[a], por parte del sujeto; pues los pecados espirituales pertenecen al espíritu, al cual corresponde tender a Dios y separarse de El; mientras los pecados carnales se consuman en el placer del apetito carnal, al cual pertenece principalmente tender al bien corporal. Y por eso el pecado carnal[b], en cuanto tal, tiene más de conversión (a las criaturas), por lo cual implica también más apego, mientras que el pecado espiritual tiene más de aversión (con respecto a Dios), de la cual procede la razón de culpabilidad. Y por eso el pecado espiritual en cuanto tal es de mayor culpabilidad.

La 2.[a] razón se puede tomar por parte de aquel contra quien se peca. Pues el pecado carnal es contra el propio cuerpo, que, según el orden de la caridad, debe ser menos amado que Dios y el prójimo, contra quienes se peca por los pecados espirituales. Y por eso los peca-

12. La cita no es literal: se cita como lugar de referencia *De civ. Dei* 1.2 c.4 y 26: ML 41,50.74, que hablan de las liviandades paganas que iban con la idolatría; pero el «super *Lev.»* (a propósito del *Lev.)* no aparece por ninguna parte: algunos lo suprimen. 13. ARISTÓTELES, c.6 n.1.5 (BK 1149b2 b24): S. TH., lect.6 n.1385.1398. 14. C.45: ML 76,621. 15. *Moral.* 1.33 c.12: ML 76,688.

b Cf. nota a.

dos espirituales, como tales, son más graves.

La 3.ª razón se puede tomar de parte del motivo, porque el hombre peca tanto menos cuanto es más fuerte el impulso a pecar, como diremos más abajo (a.6). Ahora bien, los pecados carnales poseen un impulso más vehemente, esto es, la concupiscencia misma de la carne, que nos es innata. Por eso los pecados espirituales en cuanto tales son más graves.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El adulterio no sólo pertenece al pecado de lujuria, sino también al de injusticia. Y en cuanto a esto se puede reducir a la avaricia, como dice la *Glossa*[16] a Ef 5,5, acerca de aquello: *Todo fornicador, o impuro, o avaro.* Y entonces el adulterio es más grave que el hurto, cuanto al hombre le es más cara la esposa que los bienes que posee.

2. *A la segunda hay que decir:* La afirmación de que el diablo se alegra sobre todo del pecado de lujuria es porque ésta implica una adhesión máxima y es difícil librar al hombre de él, pues *el apetito de lo deleitable es insaciable,* como dice el Filósofo en el libro III de los *Éticos*[17].

3. *A la tercera hay que decir:* La aserción del Filósofo[18] de que es más vergonzoso ser incontinente en la concupiscencia que en la ira (es) porque (aquélla) participa menos de la razón. Y en este sentido dice también, en el libro III de los *Éticos*[19], que los pecados de intemperencia son los más reprobables, porque son acerca de aquellos placeres que nos son comunes con los brutos: de ahí que por estos pecados el hombre, en cierto modo, se vuelva animal. Y de ahí procede que, como dice Gregorio, sean de mayor infamia.

ARTICULO 6

¿La gravedad de los pecados depende de su causa?

De malo q.2 a.10.

Objeciones por las que parece que la gravedad del pecado no depende de la causa del mismo:

1. Cuanto mayor es la causa del pecado, tanto más fuertemente mueve a pecar; y así es más difícil resistirle. Pero el pecado es menor si es más difícil resistirle: pues pertenece a la debilidad del que peca el no resistir fácilmente al pecado; y el pecado que proviene de la debilidad se juzga más leve. El pecado, pues, no recibe su gravedad por parte de su causa.

2. Además, la concupiscencia es una causa general del pecado; por ende, la *Glossa*[20] dice, a propósito de aquello de Rom 7,7: *Pues yo no conocía la concupiscencia,* etc.: *Buena es la ley, que, prohibiendo la concupiscencia, prohibe todo mal.* Pero por cuanto mayor concupiscencia fuere uno vencido, tanto menor es el pecado. La gravedad del pecado, pues, disminuye con la magnitud de la causa.

3. Más aún: Así como la rectitud de la razón es causa del acto virtuoso, así la falta de la misma parece ser causa del pecado. Mas cuanto mayor fuere la falta de razón, tanto menor es el pecado: de tal forma que, quienes carecen del uso de la razón, son excusados totalmente de pecado; y quien peca por ignorancia, peca más levemente. Luego la gravedad del pecado no aumenta con la magnitud de la causa.

En cambio está (el hecho de) que, multiplicada la causa, se multiplica el efecto. Luego, si la causa del pecado es mayor, el pecado será mayor.

Solución. *Hay que decir:* En el pecado, como en cualquier otro género (de cosas), se puede considerar una doble causa. Una, que es propia y esencial causa del pecado, la cual es la voluntad misma de pecar: pues (ésta) se relaciona con el acto de pecar como el árbol con su fruto, según dice la *Glossa*[21] a propósito de aquello de Mt 7,18: *No puede un árbol bueno dar malos frutos.* Cuanto esta causa fuere mayor, tanto más grave será el pecado: pues cuanto la voluntad de pecar

16. *Glossa ordin.* 6,95 E; *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,209; cf. S. JERÓNIMO, *In Ephes.* l.3 super 5,5: ML 26,554. 17. ARISTÓTELES, c.12 n.7 (BK 1119 b 8): S. TH., lect.22 n.638. 18. ARISTOTELES, *Eth.*7 c.6 n.1.5 (BK 1149b2; b24): S. TH., lect.6 n.1385.1398. 19. ARISTÓTELES, c.10 n.10.11 (BK 1118 b 2-4): S. TH., lect.20 n.616. 20. *Glossa ordin.* 6,16 E; *Glossa interlin.* 6,16v; *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1416. Cf. S. AGUSTÍN, *De spir. et litt.* c.4: ML 44,204. 21. *Glossa ordin.* 5,29 B.

fuere más grande, tanto más gravemente peca uno.

Otras causas del pecado se consideran como extrínsecas y remotas; es a saber: aquellas por las que la voluntad se inclina a pecar. Y en cuanto a éstas hay que distinguir. Algunas de ellas inducen a la voluntad a pecar en consonancia con la naturaleza misma de la voluntad: como el fin, que es el objeto propio de la voluntad. Por una causa tal se agrava el pecado: pues peca más gravemente aquel cuya voluntad se inclina a pecar por la intención de un fin peor. Mas hay otras causas que inclinan a pecar a la voluntad, las cuales son extrañas a la naturaleza y orden de la voluntad, a la cual le es natural moverse libremente por sí misma, según el juicio de la razón. De ahí que las causas que disminuyen el juicio de la razón, como la ignorancia; o las que disminuyen el movimiento libre de la voluntad, como la debilidad, la violencia o el miedo, o cosas semejantes, disminuyen el pecado, como disminuyen también la voluntariedad; tanto, que, si el acto es totalmente involuntario, no tiene razón de pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dicha objeción se basa en una causa motora extrínseca, que disminuye la voluntariedad. El aumento de tal causa, efectivamente, disminuye el pecado, como hemos dicho (en sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Si bajo «concupiscencia» se incluye el movimiento mismo de la voluntad, entonces donde hay mayor concupiscencia, hay mayor pecado. Mas si por «concupiscencia» se entiende cierta pasión, que es el movimiento de la potencia concupiscible, entonces una mayor concupiscencia, anterior al juicio de la razón y movimiento de la voluntad, disminuye el pecado: porque quien peca estimulado por una concupiscencia mayor, cae por una tentación más grave: de ahí que se le culpe menos. Mas si la «concupiscencia» así entendida sigue al juicio de la razón y al movimiento de la voluntad, entonces donde hay mayor concupiscencia, hay mayor pecado: pues a veces el movimiento de la concupiscencia surge más fuerte, porque la voluntad tiende desenfrenadamente a su objeto.

3. *A la tercera hay que decir:* Dicha objeción se basa en la causa que produce el involuntario; y ésta disminuye el pecado, como hemos dicho (en sol.).

ARTICULO 7

¿Agrava el pecado la circunstancia?

In Sent. 4 d.16 q.3 a.2 q.ª1; *De malo* q.2 a.7.

Objeciones por las que parece que la circunstancia no agrava el pecado:

1. El pecado recibe la gravedad de su especie. Mas la circunstancia no confiere la especie al pecado, ya que es un accidente del mismo. Luego la gravedad del pecado no se deduce de su circunstancia.

2. Además, o la circunstancia es mala, o no. Si la circunstancia es mala, ella por sí misma origina una especie del mal; y si no es mala, no tiene por qué acrecentar el mal. Luego la circunstancia no acrecienta el mal de ningún modo.

3. Más aún: La malicia del pecado es parte de la aversión. Mas las circunstancias acompañan al pecado por parte de la conversión (a las criaturas). Luego no acrecientan la malicia del pecado.

En cambio está (el hecho de) que la ignorancia de la circunstancia disminuye el pecado: pues el que peca por ignorancia de la circunstancia merece el perdón, según se dice en el libro III de los *Éticos*[22]. Mas esto no sería así si la circunstancia no agravase el pecado. Luego la circunstancia agrava el pecado.

Solución. *Hay que decir:* Como enseña el Filósofo, en el libro II de los *Éticos*[23], a propósito del hábito virtuoso, es connatural a cada cosa crecer por lo mismo por lo que ha sido producida. Mas es evidente que el pecado proviene del fallo de alguna circunstancia: pues el que se aparte del orden de la razón es por no observar en la acción las debidas circunstancias. Por lo tanto, es claro que el pecado, naturalmente, se agrava por la circunstancia.

Mas esto ocurre de tres modos. El primero, en cuanto que la circunstancia lo (hace) cambiar de género. El pecado

22. ARISTÓTELES, c.1 n.15 (BK 1111a1): S. TH., lect.3 n.411. 23. ARISTÓTELES, c.2 n.8 (BK 1104a27): S. TH., lect.3 n.279.

de fornicación, por ejemplo, consiste en acercarse a otra (mujer) que la propia; mas, si se añade la circunstancia de que aquella a quien uno se acerca sea la esposa de otro, pasa ya a otro género de pecado, esto es, al de injusticia, en cuanto que se usurpa lo que es de otro. Y en este sentido el adulterio es un pecado más grave que la fornicación.

Otras veces, sin embargo, la circunstancia no agrava el pecado haciéndole cambiar de género, sino sólo porque multiplica la razón de pecado: si el pródigo da cuando no debe y al que no debe, peca de más maneras que si sólo diera al que no debe. Y por esto mismo, el pecado viene a ser más grave: como también la enfermedad que infecciona más partes del cuerpo es más grave. De ahí también que Tulio diga, en las *Parádoxis*[24], que *en el parricidio se cometen muchos pecados: pues se mata al que procreó a uno, al que le sustentó, al que le educó, al que le dio un puesto en la silla, en la casa y en la república.*

De un tercer modo, la circunstancia agrava el pecado: porque acrecienta la deformidad proveniente (ya) de otra circunstancia. Así, arrebatar lo ajeno constituye el pecado de hurto; mas, si se añade a esta circunstancia que uno tome mucho de lo ajeno, es un pecado más grave; aunque el tomar mucho o poco de suyo no indique razón de bueno o de malo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera haj que decir:* Hay algunas circunstancias que confieren especie al acto moral, como hemos expuesto antes (q.18 a. 10). Sin embargo, una circunstancia que no le confiere especie puede agravarlo. Porque así como la bondad de una cosa no sólo se juzga por su especie, sino también por algún accidente; así también la malicia de un acto no sólo se juzga por su especie, sino también por la circunstancia.

2. *A la segunda hay que decir:* La circunstancia puede agravar el pecado de ambos modos. Pues, si es mala, no es necesario, sin embargo, que por ello constituya siempre una especie de pecado: pues puede añadir una razón de malicia en la misma especie, como hemos dicho (en sol.). Mas, si no es mala, puede agravar el pecado con respecto a la malicia de otra circunstancia.

3. *A la tercera hay que decir:* La razón debe ordenar el acto no sólo en cuanto al objeto, sino también en cuanto a todas las circunstancias. Y por eso la corrupción de cualquiera de las circunstancias se considera como una cierta separación de la regla de la razón: como si uno actúa cuando no debe, o donde no debe. Una separación tal basta para la razón de mal. Mas a esta separación de la regla de la razón sigue la aversión con respecto a Dios, al cual el hombre debe unirse por la recta razón.

ARTICULO 8

¿Se incrementa la gravedad del pecado por el daño mayor?

Supra q.20 a.5; 2-2 q.64 a.7 y 8.

Objeciones por las que parece que la gravedad del pecado no se incrementa por el daño mayor:

1. El daño es un evento consiguiente al acto del pecado. Mas el evento consiguiente no añade bondad o malicia al acto, como hemos dicho anteriormente (q.20 a.5). Luego el pecado no se agrava por el daño mayor.

2. Además, el daño se encuentra sobre todo en los pecados que son contra el prójimo, porque nadie se quiere dañar a sí mismo, y a Dios nadie le puede dañar, según aquello de Job 35,6-8: *Si se multiplicaren tus iniquidades, ¿qué harás contra El? Tu impiedad dañará al hombre, que es semejante a ti.* Si, pues, el pecado se agravase por el daño mayor, se seguiría que el pecado con que uno peca contra el prójimo sería más grave que el pecado con que se peca contra Dios o contra uno mismo.

3. Más aún: Mayor daño se le infiere a uno cuando se le priva de la vida de la gracia que cuando se le priva de la vida natural; porque la vida de la gracia es mejor que la de la naturaleza: de tal modo que el hombre debe despreciar la vida de la naturaleza para no perder la vida de la gracia. Mas aquel que induce a una mujer a fornicar, en cuanto está en él, le priva de la vida de la gracia, induciéndola al pecado mortal. Si, pues, el

24. M. TULIO CICERÓN, *Paradox.* 3: DIDOT, 1,546.

pecado fuese más grave por el mayor daño, se seguiría que un simple fornicador pecaría más gravemente que un homicida: lo cual, evidentemente, es falso. Luego el pecado no es más grave por el daño mayor.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro III *De lib. arb.*[25]: *Siendo el vicio contrario a la naturaleza, tanto más tienen de malicia los vicios cuanto más pierde de su bondad integral la naturaleza viciada.*

Solución. *Hay que decir:* El daño puede relacionarse de un modo triple con el pecado. A veces el daño que proviene del pecado está previsto y se intenta: como cuando uno hace algo con ánimo de dañar a otro, v. gr., el homicida y el ladrón. Y entonces la cantidad del daño incrementa directamente la gravedad del pecado: porque entonces el daño es de suyo objeto del pecado.

Mas a veces se prevé el daño, pero no se intenta: como si alguien, atravesando un campo para ir más pronto a fornicar, conscientemente infiere un daño a lo sembrado en el campo, aunque no con ánimo de dañar. Y así también la cantidad del daño agrava el pecado, mas indirectamente; esto es, en cuanto el que uno no evite hacer daño a sí mismo o a otro —(cosa) que simplemente no querría— proviene de la voluntad muy inclinada al mal.

Otras veces, sin embargo, el daño ni se prevé ni se intenta. Y entonces, si su relación al pecado es accidental, no agrava directamente el pecado; mas por la negligencia en considerar los perjuicios que pudieran seguirse, se imputan a uno como pena los males que acontecen sin intentarlos, si se ocupaba (uno) en una cosa ilícita. Mas si el daño se sigue de suyo al acto del pecado, agrava directamente el pecado, aunque no sea intentado ni previsto: porque todo lo que de suyo acompaña al pecado, pertenece de algún modo a la misma especie del pecado. Si alguno, por ejemplo, fornica públicamente, se sigue el escándalo de muchos: lo que agrava directamente el pecado, aunque él no lo intente ni acaso lo prevea.

Sin embargo, la cosa parece ser distinta respecto del daño penal, en el que incurre el que peca. Tal daño, si es accidental al pecado y no está previsto ni intentado, no agrava el pecado, ni se sigue una mayor gravedad de ese pecado: por ejemplo, si uno va corriendo a cometer un homicidio, tropieza y se hace daño en un pie. Mas si tal daño se sigue de suyo al acto del pecado, aunque acaso no sea previsto ni intentado, entonces un mayor daño no hace más grave el pecado, sino que, al contrario, un pecado más grave provoca un daño más grave. Así, un infiel, que no oyó nada de las penas del infierno, sufrirá una pena más grave por un pecado de homicidio que por un pecado de hurto. Pero puesto que esto (la pena de infierno) ni lo intenta ni lo prevé, su pecado no se agrava por ello —cosa que ocurre al creyente, el cual parece pecar más gravemente por el hecho mismo de despreciar mayores penas para cumplir su voluntad—. Mas la gravedad de este daño sólo es causada por la gravedad del pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El evento consiguiente, si está previsto e intentado, acrecienta la bondad o malicia del acto, como hemos dicho anteriormente (q.20 a.5) al tratar de la bondad y malicia de los actos exteriores.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque el daño agrave el pecado, no se sigue que sólo se agrave el pecado por el daño; sino que, por el contrario, el pecado es más grave por el desorden, como hemos dicho más arriba (a.2 y 3). De ahí que el mismo daño agrave el pecado en cuanto hace que el acto sea más desordenado. Por consiguiente, no se sigue que, si el daño tiene lugar sobre todo en los pecados contra el prójimo, que dichos pecados sean los más graves: pues hay mayor desorden en los pecados contra Dios y en algunos que son contra sí mismo. Sin embargo, se puede decir que, aunque a Dios nadie le puede dañar en cuanto a su ser, con todo, se puede atentar contra aquellas cosas que son de Dios, v. gr., extirpando la fe, violando las cosas sagradas, que son pecados gravísimos. También hay quien a veces se infiere un daño a sabiendas y voluntariamente, como es claro por los que se suicidan, aunque en definitiva ordenen esto

25. C.14: ML 32,1291.

a algún bien aparente, por ejemplo, a librarse de alguna angustia.

3. *A la tercera hay que decir:* El argumento no concluye por dos razones. La primera porque el homicida intenta directamente el daño del prójimo; mas el fornicador, que provoca a la mujer, no intenta el daño, sino el placer. Segunda, porque el homicida es causa directa y suficiente de la muerte corporal; mas nadie puede ser para otro causa directa y suficiente de la muerte espiritual, pues nadie muere espiritualmente sino pecando por propia voluntad.

ARTICULO 9

¿Se agrava el pecado por razón de la persona contra la cual se peca?

2-2 q.65 a.4; 3 q.80 a.5; *In 1 Cor.* c.11 lect.7.

Objeciones por las que parece que el pecado no se agrava por la condición de la persona contra la cual se peca:

1. Si ello fuese así, se agravaría sobre todo por el hecho de que alguien peque contra algún varón justo y santo. Mas por esto no se agrava el pecado: pues se lastima menos por una injuria inferida al virtuoso, que lo tolera ecuánimemente, que a otros, quienes sufren daño escandalizados aun interiormente. Luego la condición de la persona contra la cual se peca no agrava el pecado.

2. Además, si la condición de la persona agravase el pecado, se agravaría especialmente por el parentesco, porque, como dice Tulio en las *Parádoxis*[26], *matando a un esclavo se peca una vez; en el parricidio se cometen muchos pecados.* Mas el parentesco de la persona parece que no agrava el pecado, ya que cada uno es para sí mismo el más afín y, sin embargo, peca menos quien se infiere a sí mismo un daño que si se lo infiriese a otro, v. gr., si mata uno su caballo, que si mata el caballo de otro, como es claro por el Filósofo en el libro V de los *Éticos*[21]. Luego el parentesco de la persona no agrava el pecado.

3. Más aún: La condición de la persona que peca agrava el pecado principalmente por razón de la dignidad o del conocimiento, según aquello de Sab 6,7: *los poderosos serán castigados poderosamente,* y de Lc 12,47: *el siervo, que conoce la voluntad de su señor y no la cumple, recibirá muchos acotes.* Luego, por una razón similar, habida cuenta de la persona contra la cual se peca, agravaría más el pecado la dignidad y el conocimiento (o preparación) de la persona contra la cual se peca. Mas no parece pecar más gravemente el que injuria a una persona más rica o más poderosa que a un pobre, porque *no hay acepción de personas ante Dios* (Rom 2,11), según cuyo juicio se mide la gravedad del pecado. Luego la condición de la persona contra la cual se peca no agrava el pecado.

En cambio está el (hecho de) que en la Sagrada Escritura se vitupera especialmente el pecado cometido contra los siervos de Dios, como en el libro III de los Reyes 19,14: *Tus altares los destruyeron y a tus profetas los mataron a espada.* Se vitupera también especialmente el pecado cometido contra las personas afines, según aquello de Miq 7,6: *El hijo deshonra al padre y la hija se levanta contra su madre.* También se vitupera especialmente el pecado que se comete contra personas constituidas en dignidad, como es claro por Job 34,18: *Quien dice al rey, apóstata; que llama impíos a los jefes.* Luego la condición de la persona contra la cual se peca agrava el pecado.

Solución. *Hay que decir:* La persona contra la cual se peca es en cierto modo objeto del pecado. Pero hemos dicho más arriba (a.3) que la primera gravedad del pecado se deduce del objeto; del cual tanto mayor gravedad se espera en el pecado cuanto su objeto es un fin más principal.

Ahora bien: Los fines principales de los actos humanos son Dios, el sujeto mismo y el prójimo: pues todo lo que hacemos lo nacemos por alguno de éstos, aunque también entre ellos el uno se subordine al otro. Por parte de estos tres se puede, pues, considerar mayor o menor la gravedad en el pecado, según la persona contra la cual se peca. Primero por parte de Dios, al cual tanto más unida está una persona cuanto es más virtuosa o sagrada. Y por ello la injuria inferida a tal persona redunda más en

26. M. TULIO CICERÓN, *Paradox.* 3: DIDOT, 1,546. 27. ARISTÓTELES, c.11 n.7 (BK 1138a28): S. TH., lect.17 n.1097.

Dios, según aquello de Zac 2,8: *El que os tocare, toca las niñas de mis ojos.* Por eso el pecado resulta más grave por el hecho de pecar contra una persona más unida a Dios por razón de la virtud o por razón de su oficio.

Por parte de sí mismo es evidente que tanto más gravemente peca uno cuanto pecare contra una persona más unida (a sí), ya por afinidad natural, por los beneficios o por otro vínculo cualquiera; pues parece pecar más contra sí mismo y, por tanto, peca más gravemente, según aquello del Eclo 14,5: *El que es malo para sí, ¿para quién será bueno?*

Por parte del prójimo, tanto más gravemente peca uno cuanto el pecado afecta a más (personas). Y por eso el pecado que se comete contra una persona pública, como el rey o el príncipe, que representa a todo el pueblo, es más grave que el que se comete contra una persona privada. De ahí que en Ex 22,28 se diga especialmente: *No maldecirás al príncipe de tu pueblo.* E igualmente, la injuria que se hace a alguna persona famosa parece ser más grave por el hecho de redundar en escándalo y turbación de muchos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquel que infiere una injuria al virtuoso, en cuanto está en él, le perturba tanto interior como exteriormente. Mas que éste no se turbe interiormente, se debe a su bondad, la cual no aminora el pecado del injuriante.

2. *A la segunda hay que decir:* El daño que uno se infiere a sí mismo en las cosas que están bajo el dominio de su propia voluntad, como (por ejemplo) en lo que posee, tiene menos razón de pecado que si se lo infiriese a otro, pues lo hace por voluntad propia. Mas en las cosas que no son del dominio de la voluntad, como las naturales y los bienes espirituales, es mayor pecado inferirse a sí mismo un daño: pues peca más gravemente el que se mata a sí mismo que el que mata a otro. Mas puesto que las cosas de nuestros parientes no están sujetas al dominio de nuestra voluntad, cuanto a los daños inferidos a las cosas de ellos no concluye el argumento de que se peque menos respecto de ellas, a no ser que ellos mismos lo quieran o lo aprueben.

3. *A la tercera hay que decir:* No hay acepción de personas si Dios castiga más gravemente al que peca contra personas más dignas: lo hace así porque esto (dicho pecado) redunda en daño de muchos.

ARTICULO 10

¿Agrava el pecado la dignidad del que peca?

Infra q.89 a.3; *In Hebr.* q.10 lect.3; *De malo* q.7 a.10 ad 5.

Objeciones por las que parece que la dignidad de la persona que peca no agrava el pecado:

1. El hombre se engrandece porque se adhiere a Dios, según aquello de Eclo 25,13: *¡Cuán grande es quien encontró la sabiduría y la ciencia! Mas no está sobre el que teme a Dios.* Ahora bien; cuanto uno se adhiere más a Dios, tanto menos se le imputa algo pecaminoso, pues en el 2 Par 30,18-19 se dice: *El Señor bueno será propicio a todos aquellos que buscan de todo corazón al Señor, Dios de sus padres, y no les imputará que estén menos santificados.* Luego el pecado no se agrava por la dignidad de la persona que peca.

2. Además, *no hay acepción de personas ante Dios* (Rom 2,11). Luego no castiga más a uno que a otro por el mismo pecado. Luego el pecado no se agrava por la dignidad de la persona que peca.

3. Más aún: Nadie debe obtener daño del bien. Mas lo obtendría (alguien) si lo que hace se le imputase más a culpa. Luego por la dignidad de la persona que peca no se agrava el pecado.

En cambio está lo que dice Isidoro en el libro II *De summo Bono*[29]: *Tanto mayor se conoce ser el pecado cuanto en más se tiene al que peca.*

Solución. *Hay que decir:* Existe un doble pecado. Uno subrepticio o inesperado, basado en la debilidad de la naturaleza humana. Tal pecado se imputa menos a aquel que es mayor en virtud, porque es menos negligente en reprimir tales pecados, que, sin embargo, no puede evitar del todo la debilidad humana. Otros pecados proceden de la deliberación. Y estos pecados se imputan a uno tanto más cuanto es más excelente. Esto

28. *Sent.* 1.2 c.18: ML 83,621.

puede ser por cuatro razones. Primero, porque los más excelentes pueden resistir más fácilmente, en cuanto que exceden (a los demás) en conocimiento y en virtud. Por donde dice el Señor, en Lc 12,47, que *el siervo que conoce la voluntad de su señor y no la hace, recibirá muchos azotes.* Segundo, por la ingratitud: porque todo bien con el que uno es engrandecido, es un beneficio de Dios, respecto del cual el hombre se hace ingrato pecando. Y en cuanto a esto, cualquier superioridad o excelencia, también en los bienes temporales, agrava el pecado, según aquello de Sab 6,7: *Los poderosos serán atormentados poderosamente.* Tercero, por la incompatibilidad especial entre el acto pecaminoso y la dignidad de la persona: como si, por ejemplo, violase la justicia el príncipe, que está puesto como guarda de la justicia, y si fornicase un sacerdote, que ha hecho voto de castidad. Cuarto, por el ejemplo o escándalo, pues como dice Gregorio en las *Pastoral.*[29]: *la culpa se extiende impetuosamente con el ejemplo cuando el pecador es honrado por reverencia a su grado* (o dignidad). Además los pecados de los grandes llegan al conocimiento de muchos; y la gente los lleva con más indignación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La autoridad aducida habla de aquellas cosas que se hacen negligentemente por sorpresa de la debilidad humana.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios no tiene acepción de personas si castiga más a los más excelentes: pues su superioridad contribuye a la gravedad del pecado, como hemos dicho (en sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* La persona superior no obtiene daño (alguno) del bien que posee, sino de su mal uso.

29. P.1 c.2: ML 77,16.

CUESTIÓN 74

Sujeto del pecado

A continuación vamos a tratar del sujeto de los vicios o pecados (cf. q.71 introd.). Y respecto de esto se plantean diez problemas:

1. ¿Puede la voluntad ser sujeto del pecado?—2. ¿Es sólo la voluntad sujeto del pecado?—3. ¿Puede ser sujeto del pecado la parte sensual del hombre?—4. ¿Puede (ésta) ser sujeto de pecado mortal?—5. ¿Puede ser sujeto del pecado la razón?—6. ¿Está la delectación morosa o no morosa en la razón inferior como en su sujeto?—7. ¿Está en la razón superior como en su sujeto el pecado de consentimiento en el acto?—8. ¿Puede ser sujeto del pecado mortal la razón inferior?—9. ¿Puede ser sujeto del pecado venial la razón superior?—10. ¿Puede darse el pecado venial en la razón superior acerca de su propio objeto?

ARTICULO 1

¿Es sujeto del pecado la voluntad?

2-2 q.20 a.2; *De malo* q.7 a.l ad 16.

Objeciones por las que parece que la voluntad no puede ser sujeto del pecado:

1. Dice Dionisio, en el capítulo 4 *De div. nom.*[1] que el mal es ajeno a la voluntad y a la intención. Pero el pecado tiene razón de mal. Luego el pecado no puede estar en la voluntad.

2. Además, la voluntad es apetencia del bien o de lo que parece tal. Mas por querer el bien la voluntad no peca. Pero el hecho de que quiera un bien aparente, que no es un bien verdadero, parece pertenecer más a un fallo de la potencia aprehensiva (del entendimiento) que a un fallo de la voluntad. Luego el pecado no está de ningún modo en la voluntad.

3. Más aún: La misma cosa no puede ser sujeto del pecado y su causa eficiente, porque la causa eficiente y la material no coinciden, como se dice en el libro II de los *Físicos*[2]. Mas la voluntad es la causa eficiente del pecado: pues *la primera causa de pecar es la voluntad,* según dice Agustín en el libro *De duabus animab.*[3] Luego no es sujeto del pecado.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro de las *Retract.*[4]: que *la voluntad es con lo que se peca y se vive rectamente.*

Solución. *Hay que decir:* El pecado es un acto, como hemos dicho anteriormente (q.21 a.1; q.71 a.1 y 6). Mas entre los actos, unos pasan a la materia exterior, como quemar y cortar: tales actos tienen por materia y sujeto aquello a lo que pasa la acción, según dice el Filósofo en el libro III de los *Físicos*[5]: que *el movimiento y el acto del móvil (provienen) del que mueve.*

Sin embargo, hay otros actos que no pasan a la materia exterior, sino que son inmanentes al agente, como desear y conocer: y actos tales son todos los actos morales, ya sean actos de las virtudes, ya de los pecados. Por tanto, es necesario que el sujeto propio del acto del pecado sea la potencia que es principio del acto[a]. Mas, como sea propio de los actos morales el ser voluntarios, según expusimos anteriormente (q.1 a.1; q.18 a.6 y 9), se sigue que la voluntad, que es el principio de los actos voluntarios, ya bue-

1. § 32: MG 3,732: S. Tu., lect.22 n.585. 2. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 198 a 24): S. TH., lect.11 n.242. 3. C.10.11: ML 42,104.105; cf. *De lib. arb.* 1.3 c.17: ML 32,1295. 4. L.1 c.9: ML 32,596. 5. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 202a13): S. TH., lect.4 n.304-306.

a Cf. cuestión 71 nota *a.*

nos, ya malos, que son los pecados, es el principio de los pecados. Y por consiguiente, se sigue que el pecado está en la voluntad como en su sujeto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El mal es ajeno a la voluntad, porque la voluntad no tiende a él bajo la razón de mal. Pero, puesto que algún mal es bien aparente, por ello a veces la voluntad apetece el mal. Y en este sentido es como está el mal en la voluntad.

2. *A la segunda hay que decir:* Si el fallo de la potencia aprehensiva no estuviese sujeto a la voluntad de ningún modo, no habría pecado ni en la voluntad ni en la potencia aprehensiva, como es claro por los que tienen una ignorancia invencible. Y así queda (claro) que también el fallo de la potencia aprehensiva, sujeto a la voluntad, se reputa como pecado.

3. *A la tercera hay que decir:* El argumento aquel es procedente en cuanto a las causas eficientes cuyas acciones pasan a la materia exterior y que no se mueven a sí mismas, sino a otras. Lo contrario ocurre en la voluntad. Por consiguiente, el argumento no concluye.

ARTICULO 2

¿Sólo la voluntad es sujeto del pecado?

2-2 q.10 a.2; *In Sent. 2* d.41 q.2 a.2; *De malo* q.2 a.2 y 3.

Objeciones por las que parece que la voluntad sola es sujeto del pecado:

1. Dice Agustín, en el libro *De duabus animab.*[6], que *no se peca sino con la voluntad.* Pero el pecado está como en su sujeto en la potencia con que se peca. Luego sola la voluntad es sujeto del pecado.

2. Además, el pecado es un cierto mal contra la razón. Mas el bien y el mal pertenecientes a la razón son objeto de la voluntad sola. Luego la voluntad sola es sujeto del pecado.

3. Más aún: Todo pecado es un acto voluntario; porque, como dice Agustín en el libro *De lib. arb.*[7], *el pecado de tal modo es voluntario que, si no es voluntario, no es pecado.* Mas los actos de las demás potencias no son voluntarios sino en cuanto son movidos por la voluntad. Pero esto no basta para que sean sujeto del pecado: porque, según eso, también los miembros externos, que son movidos por la voluntad, serían sujeto del pecado; lo cual, evidentemente, es falso. Luego sola la voluntad es sujeto del pecado.

En cambio está que el pecado es contrario a la virtud. Y los contrarios son acerca de lo mismo. Mas también otras potencias del alma fuera de la voluntad son sujetos de virtudes, como hemos dicho anteriormente (q.56 a.3 y 4). Luego no es la voluntad sola el sujeto del pecado.

Solución. *Hay que decir:* Como es claro por lo dicho arriba (a.1), todo aquello que es principio de un acto voluntario es sujeto de pecado. Mas se dicen actos voluntarios no sólo los elícitos de la voluntad, sino también los imperados por ella, según dijimos antes (q.6 a.4), tratando del voluntario. Por tanto, no sola la voluntad puede ser sujeto del pecado, sino todas aquellas potencias que pueden ser movidas a sus actos por la voluntad, o refrenadas (por ella) con respecto a los mismos. Esas mismas potencias también son sujeto de hábitos morales buenos y malos: porque acto y hábito pertenecen al mismo sujeto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No se peca sino con la voluntad como primer motor; mas con las otras potencias se peca como movidas por ella.

2. *A la segunda hay que decir:* El bien y el mal pertenecen a la voluntad como objetos propios de ella; pero las otras potencias tienen un determinado bien y mal, por razón del cual pueden ser sujeto de la virtud, del vicio y del pecado, en cuanto participan de la voluntad y de la razón.

3. *A la tercera hay que decir:* Los miembros del cuerpo no son principios, sino sólo órganos de los actos, por donde se comparan al alma que los mueve como el esclavo, que es movido y no mueve. Mas las potencias interiores apetitivas se han a la razón como personas libres: porque se mueven y son movidas,

6. C.10: ML 42,104. 7. L.3 c.18: ML 32,1295; *De vera relig.* c.14: ML 34,133.

según es claro por lo que se dice en el libro I de los *Políticos*[8]. Además, los actos de los miembros externos son acciones que pasan a la materia exterior: como es claro en la acción de golpear, en el pecado de homicidio. Y por esto la razón no es la misma.

ARTICULO 3

¿Puede haber pecado en la parte sensual?

In Sent. 2 d.24 q.3 a.2; *De verit.* q.25 a.5; *De malo* q.7 a.6; *Quodl.* 4 q.11 a.1.

Objeciones por las que parece que en la parte sensual no puede haber pecado:

1. El pecado es propio del hombre, que es alabado y vituperado por sus actos. Mas la parte sensual es común a nosotros y a los brutos. Luego en la parte sensual no puede haber pecado.

2. Además, *ninguno peca en aquello que no puede evitar,* como dice Agustín en el libro *De lib. arb.*[9] Pero el hombre no puede evitar que los actos de la parte sensual sean desordenados, pues la parte sensual está en corrupción permanente mientras vivimos en esta vida mortal, y de ahí que sea significada por la serpiente, como dice Agustín en el libro XII *De Trinitate*[10]. Luego el desorden del movimiento de la parte sensual no es pecado.

3. Más aún: Aquello que el hombre mismo no hace, no se le imputa como pecado. Mas *parece que nosotros mismos sólo hacemos aquello que hacemos con deliberación,* como dice el Filósofo en el libro IX de los *Éticos*[11]. Luego el movimiento de la parte sensual, que es sin deliberación, no se le imputa al hombre como pecado.

En cambio está lo que dice Rom 7,15: *No hago el bien que quiero, sino que el mal que odio, eso es lo que hago.* Lo cual explica Agustín[12] acerca del mal de la concupiscencia, que consta ser un movimiento de la parte sensual. Luego en la parte sensual hay algún pecado.

Solución. *Hay que decir:* Según expusimos más arriba (a.2), el pecado puede darse en cualquier potencia (o facultad) cuyo acto pueda ser voluntario y desordenado, en lo cual consiste la razón de pecado[b]. Mas es evidente que el acto de la parte sensual puede ser voluntario, en cuanto la parte sensual, esto es, el apetito sensitivo, por naturaleza, puede ser movida por la voluntad. Por donde queda (claro) que en la parte sensitiva puede haber pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque algunas facultades de la parte sensitiva nos sean comunes con los brutos, sin embargo, en nosotros tienen una especial excelencia por su unión con la razón: así nosotros, sobre los otros animales, tenemos en la parte sensitiva la cogitativa y la reminiscencia, como hemos dicho en la primera parte (q.78 a.4). Y de un modo similar tiene también en nosotros el apetito sensitivo cierta excelencia sobre los animales; esto es: que le es natural obedecer a la razón. Y en este sentido puede ser principio de actos voluntarios, y, por consiguiente, sujeto de pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* La permanente corrupción de la parte sensual ha de entenderse en cuanto al fómite, que nunca desaparece totalmente en esta vida: pues el pecado original desaparece en cuanto al reato, pero perdura su efecto. Mas tal corrupción del fómite no impide que el hombre pueda refrenar cada uno de los movimientos desordenados de la parte sensual si los presiente, v. gr., apartando el pensamiento a otras cosas. Mas, mientras el hombre aparta el pensamiento a otra cosa, puede surgir también acerca de eso mismo algún movimiento desordenado, así como cuando uno, queriendo evitar los movimientos de la concupiscencia, transfiere su pensamiento de los placeres de la carne a la especulación de la ciencia, a veces se levanta algún movimiento imprevisto de vanagloria. Y así, por razón de la suso-

8. ARISTÓTELES, c.2 n.11 (BK 1254b4): S. TH., lect.3 n.64. 9. L.3 c.18: ML 32,1295. 10. C.12.13: ML 42,1007.1009; cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent. 2* d.24 q.7 (QR 1,455). Cf. también O. LOTTIN, *La Doctrine Morale, des Mouvements premiers de l´appétit sensitif aux XII*[me] *et XIII*[me] *siècles:* AHD 6 (1931) 49. 11. ARISTÓTELES, c.8 n.6 (BK 1168b35): S. TH., lect.9 n.1871. 12. *Serm. ad popul.,* serm.30 c.2.3: ML 38,188.189; *Contra Iuliann.* 1.3 c.26: ML 44,733.

b Cf. cuestión 71 nota *a*.

dicha corrupción, no puede uno evitar todos los movimientos. Pero sólo esto basta para que se dé la *tazón* de pecado voluntario: que pueda evitar cada uno de ellos.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquello que uno hace sin la deliberación de la razón, no lo hace él mismo plenamente: pues nada obra allí lo que es principal en el hombre. Luego no es plenamente un acto humano. Y por consiguiente, no puede ser plenamente acto de virtud o de pecado, sino algo imperfecto en el género de éstos. De ahí que tal movimiento de la parte sensual, que previene a la razón, sea pecado venial, el cual es imperfecto en el género de pecado.

ARTICULO 4

¿Puede haber pecado mortal en la parte sensual?

In Sent. 2 d.24 q.3 a.2 ad 3; *De verit.* q.25 a.5; *De malo* q.7 a.6; *Quodl.* 4 q.11 a.1.

Objeciones por las que parece que en la parte sensual puede haber pecado mortal:

1. El acto se conoce por el objeto. Pero ocurre que se peca mortalmente acerca de los objetos de la parte sensual, v. gr., acerca de los placeres de la carne. Luego el acto de la parte sensual puede ser pecado mortal. Y así en la parte sensual se da el pecado mortal.

2. Además, el pecado mortal es contrario a la virtud. Ahora bien, en la parte sensual puede haber virtud: pues la templanza y la fortaleza son virtudes de la parte irracional, como dice el Filósofo en libro III de los *Éticos*[13]. Luego en la parte sensual puede darse el pecado mortal, puesto que es natural que los contrarios se den acerca de los mismos.

3. Más aún: El pecado venial es disposición para el mortal. Mas la disposición y el hábito están en el mismo (sujeto). Luego, como el pecado venial está en la parte sensual, según hemos dicho (a.3 ad 3), también podrá estar en ella el pecado mortal.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro de las *Retract.*[14] y tenemos en la *Glossa*[15] a Rom 7,14: *El movimiento desordenado de la concupiscencia* (que es pecado de sensualidad) *puede darse también en aquellos que están en gracia,* en los cuales, sin embargo, no hay pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* Así como el desorden que destruye el principio de la vida corporal, causa la muerte corporal; así también el desorden que destruye el principio de la vida espiritual, que es el fin último, causa la muerte espiritual del pecado mortal, como se ha dicho más arriba (q.72 a.5). Mas ordenar algo al fin no corresponde a la parte sensual, sino a la razón; y el desorden con respecto al fin no corresponde sino a aquella (potencia) a la que pertenece ordenar al fin. Por tanto, el pecado mortal no puede darse en la parte sensual, sino en la razón.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El acto de la parte sensual puede concurrir al pecado mortal; sin embargo, el acto del pecado mortal no tiene su razón de ser pecado mortal porque sea cosa de la parte sensual, sino por ser cosa de la razón, a la cual pertenece ordenar al fin. Y por eso el pecado mortal no se atribuye a la parte sensual, sino a la razón.

2. *A la segunda hay que decir:* Tampoco el acto de la virtud se verifica por lo que tiene de la parte de la sensualidad, sino más bien por lo que tiene de la razón y de la voluntad[c], a la cual corresponde elegir: pues el acto de la virtud moral no es sin elección. De ahí que siempre, con el acto de la virtud moral, que perfecciona la facultad apetitiva, va también el acto de la prudencia, que perfecciona la facultad racional. Y lo mismo ocurre también acerca del pecado mortal, como hemos dicho (ad 1).

3. *A la tercera hay que decir:* La disposición se relaciona triplemente con aquello a lo que dispone. A veces es lo mismo y está en el mismo sujeto: así la ciencia incoada se dice ser disposición para la ciencia perfecta. A veces está en el mismo sujeto, pero no es lo mismo:

13. ARISTÓTELES, c.10 n.1 (BK 1117b23): S. TH., lect.19 n.595. 14. L.1 c.23: ML 32,621. 15. *Glossa ordin.* 6,17 E; *Glossa* PEDRO LOMBARDO: ML 191,1421.

c Cf. cuestión 73 nota *a*.

así el calor es disposición para la forma del fuego. Mas a veces ni es lo mismo ni está en el mismo sujeto: como ocurre en aquellas cosas que se relacionan mutuamente de modo que por una se llegue a la otra, v. gr., la buena imaginación es disposición para la ciencia, que está en el entendimiento. Y de este modo el pecado venial, que está en la parte sensual, puede ser disposición para el pecado mortal, que está en la razón.

ARTICULO 5

¿Puede haber pecado en la razón?

In Sent. 2 d.24 q.3 a.3; *De verit.* q.15 a.3.

Objeciones por las que parece que el pecado no puede darse en la razón:

1. El pecado de cualquier potencia es un fallo de la misma. Pero el fallo (o falta) de razón no es pecado, sino que más bien excusa de pecado: pues la ignorancia le excusa a uno de pecado. Luego la razón no puede ser sujeto de pecado.

2. Además, el sujeto primero del pecado es la voluntad, como hemos dicho (a.1). Mas la razón precede a la voluntad, ya que es su rectora. Luego en la razón no puede haber pecado.

3. Más aún: No puede haber pecado a no ser acerca de aquello que está en nuestra potestad. Pero la perfección y el defecto de la razón no son cosas que estén en nuestra potestad: pues algunos son naturalmente deficientes en cuanto a la razón; y otros, sagaces. Luego en la razón no hay pecado.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro XII *De Trinit.*[16]: que el pecado existe en la razón inferior y en la superior.

Solución. *Hay que decir:* El pecado de cualquier potencia consiste en un acto de la misma, como es claro por lo dicho (a. 1.2 y 3). Mas la razón tiene un doble acto. Uno, según su propia esencia con relación a su objeto propio, que es conocer lo verdadero. Mas el otro acto de la razón le corresponde en cuanto es rectora de las otras potencias. Y de ambos modos acontece darse el pecado en la razón. En primer lugar, por error en el conocimiento de lo verdadero: lo cual se le imputa a uno como pecado cuando padece ignorancia o error acerca de aquello que puede y debe saber. Segundo, cuando impera actos desordenados de las potencias inferiores, o también por no refrenarlas después de deliberar.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dicha objeción se basa en el fallo de la razón perteneciente al acto propio, acerca de su objeto propio: y esto cuando es falta de conocimiento de lo que uno no puede saber. Entonces tal falta de la razón no es pecado, sino que excusa de pecado: como es claro en los actos de los locos. Mas si la falta de la razón está en aquello que el hombre puede y debe saber, no se excusa totalmente de pecado, sino que la misma falta se le imputa como pecado. El fallo que consiste solamente en dirigir las otras potencias siempre se le imputa como pecado, porque puede obviarlo por su acto propio.

2. *A la segunda hay que decir:* Como expusimos anteriormente (q.17 a.1) al tratar de los actos de la voluntad y de la razón, en cierto modo la voluntad mueve y precede a la razón; y la razón, en cierto modo, a la voluntad: de ahí que el movimiento de la voluntad puede calificarse de racional, y el acto de la razón puede calificarse de voluntario. Y en conformidad con esto se da el pecado en la razón: ya en cuanto que su fallo es voluntario, ya en cuanto que el acto de la razón es principio del acto de la voluntad.

3. *A la tercera hay que decir:* La respuesta a ella es clara por lo dicho (ad 1).

ARTICULO 6

¿Está en la razón el pecado de delectación morosa?

In Sent. 2 d.24 q.3 a.1; *De verit.* q.15 a.4.

Objeciones por las que parece que el pecado de delectación morosa no está en la razón[17]:

1. La delectación implica un movimiento de la facultad apetitiva, como he-

16. C.12: ML 42,1008. 17. En cuanto al planteamiento de éste y los siguientes problemas hasta el fin de la cuestión, cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent. 2* d.24 c.5-13 (QR 1,453-460) y S. ALBERTO MAGNO, *Summa de creat.* 1 tr.4 c.69 a.3 (BO 34,700).

mos dicho más arriba (q.31 a.1). Mas la facultad apetitiva se distingue de la razón, que es una facultad aprehensiva. Luego la delectación morosa no está en la razón.

2. Además, por los objetos se puede saber a qué potencia pertenece el acto por el cual la potencia se ordena al objeto. Mas a veces la delectación morosa versa acerca de los bienes sensibles, y no acerca de los bienes de la razón. Luego el pecado de delectación morosa no está en la razón.

3. Más aún: Algo se califica de moroso por su larga duración en el tiempo. Pero la larga duración temporal no es *razón* para que algún acto pertenezca a determinada potencia. Luego la delectación morosa no pertenece a la razón.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro XII *De Trinit.*[18]: que *el consentimiento en los halagos (de la pasión), si se mantiene en la sola delectación del pensamiento, pienso que hay que considerarlo como si la mujer sola comiese el alimento prohibido.* Mas por «la mujer» se entiende la razón inferior, como allí expone él mismo. Luego el pecado de la delectación morosa está en la razón.

Solución. *Hay que decir:* Según ya hemos expuesto (a.5), el pecado acontece estar en la razón a veces en cuanto la razón es rectora de los actos humanos. Mas es evidente que la razón no sólo es rectora de los actos externos, sino también de las pasiones interiores. Y por eso, cuando falla la razón en la dirección de las pasiones interiores, se dice que hay pecado en la razón, como también cuando falla en la dirección de los actos externos. Mas en la dirección de las pasiones internas falla de dos modos. Uno, cuando impera las pasiones ilícitas: v. gr., cuando uno deliberadamente provoca en sí mismo un movimiento de ira o concupiscencia. El otro, cuando no refrena el movimiento ilícito de la pasión: como cuando alguien, después de haber considerado deliberadamente que el movimiento insurgente de la pasión es desordenado, no obstante se entretiene en él y no lo echa afuera. Y en este sentido se dice que el pecado de delectación morosa está en la razón.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La delectación, en efecto, está en la facultad apetitiva como en su principio próximo; pero en la razón está como en el móvil principal, en el sentido que hemos dicho arriba (a.l): que las acciones que no pasan a la materia exterior están en sus principios como en el propio sujeto.

2. *A la segunda hay que decir:* La razón tiene su propio acto elícito acerca de su propio objeto; pero tiene la dirección respecto de todos los objetos de las facultades inferiores, que pueden ser dirigidas por ella. Y en este sentido pertenece también a la razón la delectación en los objetos sensibles.

3. *A la tercera hay que decir:* La delectación se dice morosa, no por la prolongación en el tiempo, sino porque la razón deliberante se detiene en ella y no la rechaza, *reteniendo y dando vueltas con gusto a aquello que, nada más llegó al ánimo, debió rechazarse,* como dice Agustín en el libro *XII De Trinitate*[19].

ARTICULO 7

¿Se verifica en la razón superior el pecado de consentimiento en el acto?

Supra q.15 a.4; *In Sent. 2* d.24 q.3 a.1; *De verit.* q.15 a.3.

Objeciones por las que parece que el pecado de consentimiento en el acto no se verifica en la razón superior:

1. Consentir es un acto de la facultad apetitiva, como anteriormente se ha expuesto (q.15 a.1). Mas la razón es una facultad aprehensiva. Luego el pecado de consentimiento en el acto no se verifica en la razón superior.

2. Además, la razón superior *se aplica a contemplar y consultar las razones eternas,* como dice Agustín en el libro XII *De Trinit.*[20] Mas a veces se consiente en el acto sin consultar las razones eternas: pues no siempre piensa el hombre en las cosas divinas cuando consiente en algún acto. Luego el pecado de consentimiento en el acto no siempre se verifica en la razón superior.

3. Más aún: Así como el hombre puede regular los actos exteriores por las razones eternas, así también (puede re-

18. C.12: ML 42,1007-1008. 19. C.12: ML 42,1008. 20. C.7: ML 42,1005.

guiar) las delectaciones internas o las otras pasiones. Mas el consentimiento en la delectación sin *determinarse a cumplirlo* pertenece a la razón inferior, como dice Agustín en el libro XII *De Trinit.*[21] Luego también el consentimiento en el acto del pecado a veces debe atribuirse a la razón inferior.

4. Y todavía más: Así como la razón superior excede a la inferior, así la razón excede a la facultad imaginativa. Mas a veces el hombre procede a obrar por la aprehensión de la facultad imaginativa, sin deliberación alguna de la razón: como cuando uno mueve la mano o el pie sin pensarlo previamente. Luego también a veces la razón inferior puede consentir en el acto del pecado sin la razón superior.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro XII *De Trinit.*[22]: *Si en el consentimiento de usar mal de las cosas que se perciben por los sentidos corporales, se discierne cualquier pecado, de modo que, si se pudiese, se cumpliera también materialmente, debe entenderse que la mujer ha dado el alimento ilícito al varón,* por el cual se significa la razón superior. Luego pertenece a la razón superior consentir en el acto del pecado.

Solución. *Hay que decir:* El consentimiento implica un cierto juicio de aquello en que se consiente: pues así como la razón especulativa juzga y dictamina acerca de las cosas inteligibles, así también la razón práctica juzga y dictamina acerca de las prácticas. Mas hay que tener en cuenta que en todo juicio la sentencia última corresponde al tribunal supremo: como vemos (también) en lo especulativo que la última sentencia sobre alguna proposición se da por recurso a los primeros principios. Mientras queda algún principio más alto, aún es posible examinar por él aquello de que se disputa: por ende, aún está el juicio en suspenso, como no dada aún la sentencia final.

Mas es evidente que los actos humanos se pueden regular por la regla de la razón humana[d], que se toma de las cosas creadas, las cuales conoce el hombre naturalmente; y más allá aún, por la regla de la ley divina, como hemos dicho anteriormente (q.15 a.3). Mas, siendo superior la regla de la ley divina, es lógico que la última sentencia, por la cual, finalmente, se termina el juicio, pertenezca a la razón superior, que atiende a las razones eternas. Mas, cuando hay que juzgar de muchas cosas, el juicio último es de lo último que viene. Pero en los actos humanos lo último que viene es el acto mismo; y la delectación es un preámbulo que induce al acto. Por eso a la razón superior pertenece propiamente el consentimiento en el acto; y a la razón inferior, cuyo juicio es inferior, pertenece el juicio previo, que versa sobre la delectación[e]. Aunque también pueda juzgar de la delectación la razón superior: porque lo que está sujeto al juicio del inferior, está también sujeto al juicio del superior; pero no a la inversa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Consentir es un acto de la facultad apetitiva, no de un modo absoluto, sino consiguientemente a un acto de la razón que delibera y juzga, como hemos dicho anteriormente (q.15 a.3); pues el consentimiento termina en esto: en que la voluntad tiende a lo que ha dictado la razón. Por lo tanto, el consentimiento se puede atribuir a la voluntad y a la razón.

2. *A la segunda hay que decir:* Por el hecho mismo de que la razón superior no dirija los actos humanos según la ley divina, impidiendo el acto del pecado, se dice que ella misma consiente, piense o no piense en la ley eterna. Si piensa en la ley de Dios, por su acto la desprecia; si no piensa en ella, la descuida por una cierta omisión. Por tanto, (resulta) de todas las maneras que el consentimiento en el -acto del pecado procede de la ra-

21. C.12: ML 42,1008. 22. C.12: ML 42,1008.

d Cf. cuestión 71 notas *a* y *e*.

e Los términos *razón superior* y *razón inferior* están tomados de S.Agustín, como advierte Santo Tomás en la primera parte (q.79 a.9). Se refieren a dos funciones de la razón. La *razón superior* juzga de la conducta conforme a los valores esenciales del hombre, los cuales tienen su raíz en la voluntad de Dios creador. En cambio, la *razón inferior* juzga conforme a valores parciales, inmediatos y perentorios, sin cuidar de los valores esenciales.

zón superior, porque, como dice Agustín en el libro XII *De Trinit.*[23], *no es posible determinarse eficazmente con la mente a perpetrar una acción mala si aquella intención de la mente, en la que está la suma potestad de mover los miembros a obrar o impedirles de ello, no cede a la acción o la sirve.*

3. *A la tercera hay que decir:* Así como la razón superior puede dirigir o refrenar el acto exterior, considerando la ley eterna, (puede hacerlo) también con la delectación interior. Sin embargo, antes de que se llegue al juicio de la razón superior, a veces la razón inferior, en seguida que la sensualidad propone la delectación, la acepta, deliberando según las razones temporales: y entonces el consentimiento en la delectación pertenece a la razón inferior. Mas, si persevera uno en tal consentimiento consideradas las razones eternas, ya tal consentimiento pertenece a la razón superior.

4. *A la cuarta hay que decir:* La aprehensión de la facultad imaginativa es repentina y sin deliberación; y por ello puede producir algún acto antes de que la razón superior o inferior tenga también tiempo de deliberar. Mas el juicio de la razón inferior es con deliberación, que requiere tiempo, en el cual también puede deliberar la razón superior. Por lo tanto, si no reprime por su deliberación el acto de pecar, se le imputa.

ARTICULO 8

¿Es pecado mortal el consentimiento en la delectación?

Infra q.88 a.5 ad 2; *In Sent. 2* d.24 q.3 a.4: *De verit.* q.15 a.4; *Quodl.* 12 q.22 a.1.

Objeciones por las que parece que el consentimiento en la delectación no es pecado mortal:

1. Consentir en la delectación corresponde a la razón inferior, a la cual no pertenece atender a las razones eternas o a la ley divina y, por consiguiente, tampoco separarse de ellas. Mas todo pecado mortal consiste en la aversión de la ley divina, como es claro por la definición de pecado mortal de Agustín, puesta anteriormente (q.71 a.6). Luego el consentimiento en la delectación no es pecado mortal.

2. Además, consentir en algo no es malo, a no ser que sea malo aquello en que se consiente. Mas *aquello por lo cual una cosa es tal, es superior a ella (en eso mismo)*[24], o al menos no menor. Por consiguiente, aquello en que se consiente no puede ser menos malo que el consentimiento. Pero la delectación sin obra no es pecado mortal, sino sólo venial. Luego tampoco es pecado mortal el consentimiento en la delectación.

3. Más aún: Las delectaciones difieren en bondad y malicia según la diferencia de las acciones, como dice el Filósofo en el libro X de los *Éticos*[25]. Pero una acción es el pensamiento interior y otra el acto exterior, como la fornicación. Luego también la delectación consiguiente al acto interior del pensamiento difiere tanto en malicia de la delectación de la fornicación cuanto difiere el pensamiento interior del acto exterior. Y, consiguientemente, también difiere del mismo modo el consentir en uno u otro. Mas el pensamiento interior no es pecado mortal; ni tampoco el consentimiento en el pensamiento. Luego, consiguientemente, tampoco el consentimiento en la delectación.

4. Todavía más: El acto externo de la fornicación o del adulterio no es pecado mortal por razón de la delectación, que también se da en el acto matrimonial; sino por razón del desorden de dicho acto. Mas aquel que consiente en la delectación, no por eso consiente en el desorden del acto. Luego no parece que peque mortalmente.

5. Además, el pecado de homicidio es más grave que el de simple fornicación. Pero consentir en la delectación consiguiente al pensamiento de homicidio no es pecado mortal. Luego mucho menos será pecado mortal consentir en la delectación consiguiente al pensamiento de fornicación.

6. Y también, Agustín dice que la oración dominical se recita a diario para la remisión de los pecados veniales[26]. Mas (el mismo) Agustín enseña que el consentimiento en la delectación hay que

23. C.12: ML 42,1008. 24. ARISTÓTELES, *Post.* 1.1 c.2 n.5 (BK 79a29-32): S. TH., lect.4 n.42. 25. ARISTÓTELES, c.5 n.6 (BK 1175b26): S. TH., lect.8 n.2050. 26. *Enchirid.* c.71: ML 40,265; *De fide et oper.* c.26: ML 40,228.

borrarlo por la oración dominical, pues en el libro XII *De Trinit.*[27] dice que *esto es mucho menor pecado que si se determinase ponerlo por obra; y por eso también hay que pedir perdón de tales pensamientos, golpearse el pecho y decir: «perdónanos nuestras deudas»*. Luego el consentimiento en la delectación es pecado venial.

En cambio está lo que Agustín añade de poco después: *El hombre entero se condenará, a no ser que por la gracia del Mediador se le perdonen aquellas cosas que, sin voluntad de ponerlas por obra, mas, sin embargo, con ánimo de deleitarse en ellas, se estima ser sólo pecados de pensamiento.* Mas ninguno se condena sino por el pecado mortal. Luego el consentimiento en la delectación es pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* En cuanto a esto hubo diversas opiniones. Algunos[28] dijeron que el consentimiento en la delectación no es pecado mortal, sino sólo venial. Mas otros[29] dijeron que es pecado mortal: y esta opinión es más común y más verosímil. Hay, pues, que tener en cuenta que, siendo toda delectación consecuencia de una acción, como se dice en el libro X de los *Éticos*[30], y que toda delectación tiene su objeto, cualquier delectación se puede relacionar con dos cosas: con la acción consiguiente y con el objeto en el que uno se deleita. Mas acaece que una acción puede ser objeto de delectación como cualquier otra cosa: porque la acción misma puede considerarse como bien y fin, en el que uno, deleitándose, descansa. Y a veces, ciertamente, la misma acción que acompaña a la delectación es objeto de delectación: en cuanto la facultad apetitiva, cuyo es el deleitarse, se vuelve sobre la acción misma como sobre un bien; por ejemplo, cuando uno piensa y se deleita de eso mismo que piensa en cuanto es grato ese pensamiento. Mas a veces la delectación consiguiente a una acción, v. gr., un pensamiento, tiene por objeto otra acción como cosa pensada; y entonces tal delectación proviene de la inclinación del apetito, no, ciertamente, al pensamiento, sino a la acción pensada.

Así, pues, uno que piensa en la fornicación se puede deleitar de dos cosas: primero, del pensamiento mismo; y segundo, de la fornicación pensada. Mas la delectación acerca del pensamiento mismo se deriva de la inclinación del apetito al pensamiento mismo. Y el pensamiento mismo de suyo no es pecado mortal; más aún, a veces es sólo venial, cuando uno piensa inútilmente; y a veces, sin pecado de todo, v. gr., cuando piensa útilmente en ella, como cuando quiere predicar o disputar de ello. Y por tanto, consiguientemente, la afección y delectación que es tal acerca de la fornicación no es pecado mortal por su género; sino que a veces es pecado venial; y a veces, nulo. Por tanto, tampoco es pecado mortal el consentimiento en tal delectación. Y en este sentido la primera opinión es verdadera.

Mas, que uno pensando en la fornicación se deleite del acto mismo pensado, ello procede de que su afecto está inclinado a dicho acto. De ahí que el que uno consienta en tal delectación no es otra cosa que consentir en que su afecto esté inclinado a la fornicación: pues ninguno se deleita sino en aquello que es conforme a su apetito. Pero es pecado mortal que uno elija por deliberación que su afecto se conforme con cosas que de suyo son pecado mortal. Por lo tanto, tal consentimiento en la delectación del pecado mortal es pecado mortal, como sostiene la segunda opinión.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El consentimiento en la delectación puede ser, no sólo de

27. C.12: ML 42,1008. 28. Parece referirse a S. Alberto Magno; cf. ALBERTO MAGNO, *Summa de creat.* 1 tr.4 q.69 a.3 (BO 34,713 b): «Entonces no se juzga morosa en aquel juicio, o no ser cuando empieza a mover la razón al consentimiento en la acción o a gozar de la delectación»; cf. *Sed contra* 2 (BO 34,709). El mismo ALBERTO MAGNO, *In Sent. 2* d.24 a.13: «Entonces la mujer come venialmente» (BO 27,412 a). Más claramente aún expresa su sentencia en la *Summa Theol. 2* tr.15 q.94 a.6: «Adhuc quaeritur» (BO 33,208 b) y «Ad ultimum quod quaeritur» (BO 33,209 b). 29. *In Sent. 2* d.24 c.3 a.4: «Como dice el MAESTRO y las palabras de AGUSTÍN parecen sonar» (cf. *De Trinit.* 1.12 c.12: ML 42,1008 y *De Genes, contra manich.* 1.2 c.14: ML 34,207). Cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent. 2* d.24 p.2 a.2 q.2 (QR 2,599ss), quien recuerda también la sentencia susodicha de Alberto Magno, y dice de esta opinión: «Ha de mantenerse la vía más segura, cualquiera que sea la verdad de la cosa» (p.602 b). 30. ARISTÓTELES, c.4 n.9 (BK 1175a5): S. TH., lect.6 n.2025-2026.

la razón inferior, sino también de la superior, como hemos dicho (a.7). Y con todo también la misma razón inferior puede separarse de las razones eternas. Porque, aunque no atiende a ellas para regular en conformidad con las mismas, lo cual es propio de la razón superior; sin embargo, atiende a ellas como regulada por las mismas. Y así puede pecar mortalmente, separándose de ellas. Pues los actos de las facultades inferiores, y también los de los miembros externos, pueden ser pecado mortal en cuanto falla la ordenación de la razón superior que los regula en conformidad con las leyes eternas.

2. *A la segunda hay que decir:* El consentimiento en un pecado que es venial por su género, es pecado venial. Y según esto se puede concluir que el consentimiento en la delectación que versa sobre el pensamiento vano de la fornicación, es pecado venial. Mas la delectación que se da en el acto mismo de la fornicación es pecado mortal por su género. Pero que antes del consentimiento sea sólo pecado venial, es accidental; esto es, por la imperfección del acto. Esta imperfección cesa por el consentimiento deliberado que sobreviene. De ahí que por él sea llevado a su naturaleza, (de modo) que venga a ser pecado mortal.

3. *A la tercera hay que decir:* Dicha objeción se basa en la delectación que tiene el pensamiento por objeto.

4. *A la cuarta hay que decir:* La delectación que tiene el acto exterior por objeto no puede darse sin complacencia en el acto exterior como tal, aun cuando no decida uno ponerlo por obra por la prohibición de algún superior. Por ende, el acto viene a ser desordenado y, consiguientemente, la delectación será desordenada.

5. *A la quinta hay que decir:* También es pecado mortal el consentimiento en la delectación que proviene de la complacencia en el acto mismo de homicidio pensado. Mas no el consentimiento en la delectación que proviene de la complacencia del pensamiento sobre el homicidio.

6. *A la sexta hay que decir:* La oración dominical no sólo hay que decirla contra los pecados veniales, sino también contra los mortales.

ARTICULO 9

¿Puede haber pecado venial en la razón superior en cuanto rectora de las facultades inferiores?

In Sent. 2 d.24 q.3 a.5; *De verit.* q.15 a.5; *De malo* q.7 a.5.

Objeciones por las que parece que en la razón superior, en cuanto rectora de las facultades inferiores —esto es, en cuanto consiente en el acto del pecado—, no puede darse el pecado venial:

1. En el libro XII *De Trinit.* [31] dice Agustín que *la razón superior se aplica a las razones eternas.* Mas pecar mortalmente es por apartarse de las razones eternas. Luego parece que en la razón superior no puede darse otro pecado que el mortal.

2. Además, en la vida espiritual la razón superior tiene la categoría de principio, como también el corazón en la vida corporal. Pero las enfermedades del corazón son mortales. Luego los pecados de la razón superior son mortales.

3. Más aún: El pecado venial resulta mortal si se comete por desprecio. Mas no parece ser sin desprecio el que uno deliberadamente peque también venialmente. Ahora bien, siendo siempre el consentimiento de la razón superior con deliberación de la ley divina, parece que no puede ser sin pecado mortal, a causa del desprecio de la ley divina.

En cambio está (el hecho de) que el consentimiento en el acto del pecado pertenece a la razón superior, como hemos dicho más arriba (a.8). Mas el consentimiento en el acto del pecado venial es pecado venial. Luego en la razón superior puede darse pecado venial.

Solución. *Hay que decir:* Según enseña Agustín, en el libro XII *De Trinit.*[32], la razón superior *se aplica a contemplar y a consultar las razones eternas:* a contemplarlas (o considerarlas) en cuanto a su verdad; y a consultarlas en cuanto que por las razones eternas juzga y ordena todo lo demás; y a esto corresponde el que consienta en un acto o disienta de él, deliberando por las razones eternas. Mas

31. C.7: ML 42,1005. 32. C.7: ML 42,1005.

ocurre que el desorden del acto en que consiente (en el pecado venial), no es contrario a las razones eternas, puesto que no es con separación del fin último, como es la contrariedad del pecado mortal, sino fuera de ellas, como el acto del pecado venial. Por tanto, cuando la razón superior consiente en un acto de pecado venial, no se separa de las razones eternas. Por consiguiente, no peca mortalmente, sino venialmente.

Respuesta a las objeciones: 1. Y con esto está clara la respuesta a la primera objeción.

2. *A la segunda hay que decir:* Se da una doble enfermedad del corazón. Una que ataca a su mismo ser, inmutando su complexión natural: tal enfermedad siempre es mortal. Mas hay otra enfermedad del corazón debida a algún desorden del mismo o de su movimiento, o de algunas de las cosas que le rodean: tal enfermedad no siempre es mortal. Semejantemente se da pecado mortal en la razón superior siempre que se suprime la ordenación misma de la razón superior a su propio objeto, que son las razones eternas. Mas cuando (sólo) hay un desorden en cuanto a esto, no es pecado mortal, sino venial.

3. *A la tercera hay que decir:* El consentimiento deliberado en el pecado no siempre es desprecio de la ley divina, sino solamente cuando el pecado es contrario a la ley divina.

ARTICULO 10

¿Puede haber pecado venial en la razón superior considerada en sí misma?

In Sent. 2 d.24 q.3 a.5; *De verít.* q.15 a.5; *De malo* q.7 a.1 ad 12; a.5.

Objeciones por las que parece que en la razón superior, considerada en sí misma, esto es, en cuanto atiende a las razones eternas, no puede darse el pecado venial:

1. El acto de una potencia no se ve que falle si no es por estar desordenado en cuanto a su objeto. Mas el objeto de la razón superior son las razones eternas, de las cuales no cabe desordenarse sino por el pecado mortal. Luego en la razón superior, considerada en sí misma, no puede darse el pecado venial.

2. Además, siendo la razón una facultad deliberativa, el acto de la razón siempre es con deliberación. Ahora bien, todo movimiento desordenado en lo que se refiere a Dios, si es con deliberación, es pecado mortal. Luego en la razón superior considerada en sí misma nunca se da el pecado venial.

3. Más aún: A veces acaece que el pecado por sorpresa es venial; pero el pecado con deliberación es pecado mortal, por el hecho de que la razón deliberante recurre a algún bien mayor, obrando contra el cual peca más gravemente: cuando, por ejemplo, la razón delibera acerca de un acto deleitable desordenado, que es contra la ley de Dios, peca más gravemente consintiendo que si sólo considerase que es contra la virtud moral. Pero la razón superior no puede recurrir a algo más alto que su propio objeto. Luego si el movimiento por sorpresa no es pecado mortal, tampoco la deliberación subsiguiente le hará que sea pecado mortal: lo cual claramente es falso. Luego en la razón superior, considerada en sí misma, no puede darse el pecado venial.

En cambio está (el hecho de que) el movimiento repentino contra la fe es pecado venial. Y pertenece a la razón superior considerada en sí misma. Luego en la razón superior, considerada en sí misma, puede darse el pecado venial.

Solución. *Hay que decir:* La razón superior se refiere de un modo a su objeto y de otro modo a los objetos de las facultades regidas por ella. No se refiere a los objetos de las facultades inferiores sino en cuanto consulta las razones eternas a propósito de ellas. Por consiguiente, no se refiere a ellas sino por vía de deliberación. Ahora bien, el consentimiento deliberado en aquello que es mortal por su género, es pecado mortal. Y, por tanto, la razón superior peca siempre mortalmente si son pecado mortal los actos de las facultades inferiores en que consiente.

Mas acerca del objeto propio tiene dos actos; esto es: la simple mirada (o intuición) y la deliberación, en cuanto que consulta también las razones eternas acerca de su propio objeto. Respecto de la simple mirada (o intuición) puede tener algún movimiento desordenado acerca de las cosas divinas, como cuando

uno experimenta un movimiento repentino contra la fe. Y aunque el pecado de infidelidad sea pecado mortal por su género, sin embargo, el movimiento repentino de infidelidad es pecado venial. Porque el pecado mortal no es más que contra la ley de Dios. Mas algo de lo que pertenece a la fe puede repentinamente presentársele a la razón bajo alguna otra formalidad antes de que consulte o pueda consultar sobre ello la razón eterna, esto es, la ley de Dios: como si alguien de repente ve la resurrección de los muertos como imposible según la naturaleza y, al mismo tiempo que lo ve, se resiste (a creerla) antes de que tenga tiempo de deliberar qué es lo que, según la ley divina, nos ha propuesto la tradición para creer. Mas, si después de esta deliberación persiste el movimiento de infidelidad, es pecado mortal.

Por consiguiente, acerca del objeto propio, aunque sea pecado mortal por su género, la razón superior puede pecar venialmente en los movimientos repentinos; o también mortalmente por el consentimiento deliberado. Mas, en aquellas cosas que pertenecen a las facultades inferiores, siempre peca mortalmente en las que son mortales por su propio género; mas no en las que según su género son pecados veniales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El pecado que es contra las razones eternas, aunque sea pecado mortal por su género, sin embargo, puede ser pecado venial por la imperfección del acto repentino, como hemos dicho (en sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* En las cosas prácticas, a la razón, cuya es la deliberación, pertenece también la simple mirada (o intuición) de aquello de lo que procede la deliberación: como también en las especulativas corresponde a la razón silogizar y formar proposiciones. Y por eso también la razón puede tener movimientos repentinos.

3. *A la tercera hay que decir:* Una misma cosa puede ser objeto de diversas consideraciones, de las que una es superior a la otra; así, la existencia de Dios puede considerarse o en cuanto es cognoscible por la razón humana, o en cuanto se cree por la revelación divina, que es una consideración más alta. Y por eso, aunque el objeto de la razón superior sea algo altísimo según la naturaleza de la cosa, sin embargo, es aún reducible a alguna consideración más alta. Por esta razón, lo que en el movimiento repentino no era pecado mortal, viene a ser pecado mortal por la deliberación que lo lleva a una consideración más alta, según hemos expuesto arriba (en sol.).

CUESTIÓN 75

Las causas del pecado en general

A continuación vamos a tratar de las causas del pecado: primero en general (q.75) y luego en especial (q.76).

En cuanto a lo primero se plantean cuatro problemas:

1. ¿Tiene causa el pecado?—2. ¿Tiene una causa interior?—3. ¿Tiene alguna causa exterior?—4. ¿Un pecado es causa de otro pecado?

ARTICULO 1

¿Tiene causa el pecado?

1 q.49 a.1; *In Sent. 2* d.34 a.3.

Objeciones por las que parece que el pecado no tiene causa:

1. El pecado tiene razón de mal, como hemos dicho (q.71 a.6). Pero el mal no tiene causa, como dice Dionisio en el capítulo 4 *De div. nom.*[1] Luego el pecado no tiene causa.

2. Además, causa es aquello *a lo que se sigue algo por necesidad.* Mas lo que es por necesidad no parece sea pecado, pues todo pecado es voluntario. Luego el pecado no tiene causa.

3. Más aún: Si el pecado tiene causa, o tiene por causa el bien, o el mal. Pero no el bien: porque el bien no produce más que bien: pues *no puede el árbol bueno dar frutos malos,* como se dice en Mt 7,18. E igualmente tampoco el mal puede ser causa del pecado: porque el mal de la pena sigue al pecado; y el mal de la culpa es el pecado mismo. El pecado, pues, no tiene causa.

En cambio está (el hecho y axioma de) que todo lo que existe (o sucede) tiene causa, pues, como dice Job 5,6: *nada se hace en la tierra sin causa.* Pero el pecado se hace, pues es *un dicho, hecho o deseo contra la ley de Dios*[2]. Luego el pecado tiene causa.

Solución. *Hay que decir:* El pecado es un acto desordenado. Por parte, pues, del acto tiene su causa directa, como cualquier otro acto. Mas por parte del desorden tiene causa del mismo modo que pueden tener causa la negación o la privación. Pero a la negación de algo se puede asignar una doble causa. Primero, la falta de causa, esto es, la negación de la causa misma es causa de la negación en sí: quitada la causa, se quita el efecto; así, la causa de la oscuridad es la ausencia del sol. Segundo, la causa de la afirmación a la que sigue la negación, es accidentalmente causa de la negación consiguiente: así el fuego, causando calor en virtud de su tendencia principal, consiguientemente, es causa de la privación del frío. El primero de estos (modos de causalidad) puede bastar para la mera negación. Mas, como el desorden del pecado y cualquier mal no sea mera negación, sino privación de aquello que a una cosa le compete naturalmente y debe tener, es necesario que tal desorden tenga una causa agente accidental: pues lo que es natural y se debe tener nunca faltaría sino por alguna causa que lo impide. Y según esto hay costumbre de decir que el mal —que consiste en cierta privación— tiene una causa deficiente, o eficiente accidental.

Mas toda causa accidental se reduce a otra esencial (o directa). Como, pues, el pecado por parte del desorden tenga una causa eficiente accidental, mas por parte del acto tenga una causa eficiente esencial (o directa), sigúese que el desorden del pecado resulta de la causa misma del acto. Así pues, la voluntad carente de la dirección de la regla de la razón[a] y de la

1. § 30: MG 3,732: S. Tu., lect.22 n.576. 2. S. AGUSTÍN, *Contra Faust.* 1.22 c.27: ML 42,418.

a Cf. cuestión 73 nota *a*.

ley divina, tendiendo a un bien mudable, es causa directa del acto del pecado, e indirecta del desorden del acto, que está fuera de su intención: pues la falta de orden en el acto proviene del defecto de dirección en la voluntad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El pecado no sólo denota la privación misma del bien, que es el desorden, sino que denota el acto bajo tal privación, la cual tiene razón de mal. Y de qué modo tenga causa, lo acabamos de decir (en sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Si aquella definición de causa ha de verificarse umversalmente, debe entenderse acerca de la causa suficiente y no impedida. Pues acontece que una cosa es causa suficiente de otra y, sin embargo, su efecto no se sigue necesariamente por un impedimento que sobreviene; en otro caso se seguiría que todas las cosas sucederían por necesidad, como es claro por el libro VI de los *Metafísicas* [3]. Así pues, aunque el pecado tenga su causa, sin embargo, no se sigue que sea necesaria: porque el efecto puede ser impedido.

3. *A la tercera hay que decir:* Según hemos expuesto (en sol.), la causa del pecado es la voluntad, que no aplica la regla de la razón o de la ley divina. Mas esto, que consiste en no emplear la regla de la razón o de la ley divina, de suyo no tiene razón de mal —ni de pena ni de culpa— antes de que se aplique a la acción. Por donde, según esto, la causa del primer pecado no es mal alguno, sino un bien falto de algún otro bien.

ARTICULO 2

¿Tiene el pecado una causa interior?

1 q.49 a.1; *In Sent.* 2 d.34 a.3.

Objeciones por las que parece que el pecado no tiene una causa interior:

1. Lo que es más interior a una cosa siempre está presente. Si, pues, el pecado tuviera una causa interior, el hombre pecaría siempre, ya que, puesta la causa, se sigue el efecto.

2. Además, una cosa no es causa de sí misma. Mas los movimientos internos del hombre son pecado. Luego no son causa del pecado.

3. Más aún: Todo lo que hay dentro del hombre o es natural o voluntario. Pero lo que es natural no puede ser causa del pecado: porque el pecado es *contra la naturaleza,* como dice el Damasceno [4]. Y lo que es voluntario, si es desordenado, ya es pecado. Luego ninguna cosa interior puede ser la causa del primer pecado.

En cambio está lo que dice Agustín [5]: que *la voluntad es la causa del pecado.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya expusimos (a.l), la causa directa del pecado debe considerarse por parte del acto mismo. Mas puede indicarse una causa interior y mediata del acto humano y otra inmediata. La causa inmediata del acto humano es la razón y la voluntad, según la cual el hombre es libre en su albedrío. La causa remota es la aprehensión de la parte sensitiva y también el apetito sensitivo. Así pues, como la voluntad se mueve a algo según la razón por el juicio de ésta, así también el apetito sensitivo se inclina a algo por la aprehensión de los sentidos. Y esta inclinación a veces arrastra a la voluntad y a la razón, como se verá más abajo (q.77 a.l). Por consiguiente, se puede señalar una causa interior doble del pecado. Una próxima, por parte de la razón y de la voluntad; y otra remota, por parte de la imaginación y del apetito sensitivo.

Mas, como dijimos arriba (a.l) que la causa del pecado es un bien aparente que mueve con carencia del motivo debido, esto es, de la regla de la razón o de la ley divina, ese mismo motivo, que es el bien aparente, pertenece a la aprehensión del sentido y al apetito. Pero la ausencia misma de la regla debida pertenece a la razón, a la cual corresponde por naturaleza considerar dicha regla. Mas la perfección misma del acto voluntario del pecado pertenece a la voluntad; de modo que el mismo acto de la voluntad, supuestas estas premisas, ya es un cierto pecado.

3. ARISTÓTELES, 1.5 c.3 n.1 (BK 1027a29): S. TH., 1.6 lect.3 n.1191. 4. *De fide orth.,* 1.2 c.4: MG 94,876; c.30: MG 94,976; l.4 c.20: MG 94,1196. 5. *De lib. arb.* 1.3 c.17: ML 32,1294; *De duabus an.,* c.10.11: ML 42,104.105.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo que es intrínseco como potencia natural siempre se da; mas lo que es intrínseco como acto interior de la facultad apetitiva o aprehensiva no siempre se da. La misma potencia, que es la voluntad, es causa potencial del pecado; pero se reduce al acto por los movimientos previos, tanto de la parte sensitiva primero, como de la razón después. Pues la razón a veces falla en la consideración de la regla debida, por el hecho de que se le propone algo apetecible según el sentido, y el apetito sensitivo se inclina a ello. Y así la voluntad cumple el acto del pecado. Mas, puesto que los movimientos previos no siempre están en acto, tampoco el pecado está siempre en acto.

2. *A la segunda hay que decir:* No todos los movimientos interiores son de la esencia del pecado, el cual consiste principalmente en el acto de la voluntad, sino que algunos preceden y otros siguen al pecado.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquello que es causa del pecado como potencia que realiza el acto, es natural. También el movimiento de la parte sensitiva, del que se sigue el pecado, a veces es natural, como cuando uno peca por el apetito del alimento. Mas el pecado resulta innatural por el hecho de apartarse de la regla natural que el hombre debe tener en cuenta según su naturaleza.

ARTICULO 3

¿Tiene causa exterior el pecado?

Infra q.80 a.1 y 3; *De malo* q.3 a.3 y 4.

Objeciones por las que parece que el pecado no tiene causa exterior:

1. El pecado es un acto voluntario. Mas lo voluntario es de las cosas que hay en nosotros; y así no tienen causa exterior. Luego el pecado no tiene causa exterior.

2. Además, así como la naturaleza es un principio interior, así también lo es la voluntad. Pero el pecado en las cosas naturales nunca acaece sino por una causa interior: por ejemplo, los partos de monstruos provienen de la corrupción de algún principio interior. Luego tampoco en lo moral puede darse el pecado sino por una causa interior. El pecado, pues, no tiene una causa exterior.

3. Más aún: Multiplicada la causa, se multiplica el efecto. Pero cuanto son más y mayores las cosas que exteriormente inducen a pecar, tanto menos se le imputa a uno como pecado aquello que obra desordenadamente. Luego nada exterior es causa del pecado.

En cambio está lo que se dice en los Núm 31,16: *¿Acaso no son éstas las que engañaron a los hijos de Israel y les hicieron prevaricar contra el Señor con el pecado de Fogor?* Luego algo exterior puede ser causa que hace pecar.

Solución. *Hay que decir:* Según expusimos arriba (a.2), la causa interior del pecado es la voluntad, como consumadora del acto del pecado; y la razón, en cuanto que carece de la regla debida; y el apetito sensitivo, que inclina (al mal). Así, pues, una cosa externa puede ser causa del pecado de tres modos: o porque mueva inmediatamente a la voluntad misma; o porque mueva a la razón; o porque mueva al apetito sensitivo. Mas a la voluntad no la puede mover nadie si no es Dios, según hemos dicho anteriormente (q.9 a.6), y Dios no puede ser causa del pecado, como demostraremos más abajo (q.79 a.1). Por donde resta que ninguna cosa exterior puede ser causa del pecado a no ser en cuanto mueva a la razón, como el hombre o el demonio que persuade a pecar; o moviendo el apetito sensitivo, como lo mueven algunas cosas sensibles externas. Mas ni la persuasión exterior mueve necesariamente a la razón en las cosas prácticas; ni tampoco mueven necesariamente al apetito sensitivo las cosas propuestas exteriormente, a no ser que acaso esté dispuesto de algún modo; y con todo, tampoco el apetito sensitivo mueve necesariamente a la razón y la voluntad. Por consiguiente, algo exterior puede ser una cierta causa que mueva a pecar, induciendo, aunque no suficientemente, al pecado. Pues la causa única que realiza suficientemente el pecado, es sólo la voluntad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Por el hecho de que las cosas exteriores que mueven a pecar no induzcan (a ello) suficientemente y por necesidad, se sigue que queda en nosotros el poder pecar y no pecar.

2. *A la segunda hay que decir:* Por el

hecho de que se ponga una causa interior del pecado, no se excluyen las exteriores: pues lo exterior no es causa del pecado sino mediante la causa interior, como hemos dicho (en sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Multiplicadas las causas exteriores que inclinan a pecar, se multiplican los actos de pecado: pues muchas de esas causas inclinan a pecar y muchas veces. Mas, sin embargo, disminuye la razón de culpa, que consiste en que algo sea voluntario y esté en nuestra facultad.

ARTICULO 4

¿Un pecado es causa de otro pecado?

In Sent. 2 d.36 a.1; d.42 q.2 a.1 y 3; *De malo* q.8 a.1; *In Rom.* c.1 lect.7.

Objeciones por las que parece que un pecado no es causa de otro pecado:

1. Cuatro son los géneros de causas, y ninguno parece convenir con que un pecado sea causa de otro pecado. Pues el fin tiene razón de bien, lo cual no compete al pecado, que por esencia es malo. Y por la misma razón, el pecado tampoco puede ser causa eficiente: porque el mal no es una causa operante, sino que es *débil e impotente,* como dice Dionisio en el capítulo 4 *De div. nom.*[6] Y la causa material y formal parecen tener lugar sólo en los cuerpos naturales, que están compuestos de materia y forma. Luego el pecado no puede tener causa material y formal.

2. Además, *producir una cosa semejante a sí es propio del ser perfecto,* como se dice en el libro IV de los *Meteor.*[7] Pero el pecado, por su misma naturaleza, es imperfecto. Luego un pecado no puede ser causa de otro pecado.

3. Más aún: Si la causa de este pecado es otro, por la misma razón la causa de este otro será otro pecado, y así se iría hasta el infinito, lo cual es absurdo. Luego un pecado no es causa de otro pecado.

En cambio está lo que dice Gregorio, comentando a *Ezequiel*[8], *el pecado que no se borra pronto por la penitencia es pecado y causa de pecado.*

Solución. *Hay que decir:* Teniendo el pecado causa por parte del acto, un pecado puede ser causa de otro del mismo modo que un acto humano puede ser causa de otro. Sucede, pues, que un pecado puede ser causa de otro según los cuatro géneros de causas. Primero, según el modo de la causa eficiente o motora, tanto directa como indirectamente. Indirecta, como el que remueve un impedimento se dice móvil indirecto; cuando, pues, alguien, por un acto pecaminoso, pierde la gracia, o la caridad, o el pudor, o cualquiera otra cosa que le retraía del pecado, cae por eso mismo en otros pecados; y así, el primer pecado es causa indirecta de otros pecados. Directamente, como cuando por un acto pecaminoso se dispone uno a cometer más fácilmente otro acto similar; pues los actos son causa de las disposiciones y los hábitos, que inclinan a actos semejantes. Según el género de causa material, un pecado es causa de otro en cuanto le prepara la materia: así, la avaricia prepara la materia para el litigio, que generalmente es por las riquezas acumuladas. Según el género de causa final, un pecado es causa de otro en cuanto que, por motivo de un pecado, alguien comete otro pecado: como cuando uno cae en la simonía por la ambición; o en la fornicación, por el hurto. Y, puesto que en lo moral el fin proporciona la forma, según hemos expuesto anteriormente (q.1 a.3; q.18 a.6), de ahí se sigue también que un pecado es la causa formal de otro: Por lo tanto, en el acto de fornicación que se comete por el hurto, la fornicación es como lo material, y el hurto, como lo formal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El pecado en cuanto desordenado tiene razón de mal; pero en cuanto es un cierto acto, tiene por fin algún bien, al menos aparente. Y así, por parte del acto puede ser causa de otro pecado tanto final como eficiente; aunque no por parte del desorden. El pecado tiene materia no de la cual, sino acerca de la cual (es); y forma la tiene por el fin. Por ello un pecado puede decirse causa de otro pecado según los cuatro géneros de causas, como hemos dicho (en sol.).

6. § 31: MG 3,732: S. TH., lect.22 n.579. 7. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 380a14): S. TH., lect.4 n.319. 8. L.1 hom.11: ML 76,915.

2. *A la segunda hay que decir:* El pecado es imperfecto con imperfección moral en cuanto a su desorden; pero en cuanto acto puede tener la perfección de la naturaleza, y así puede ser causa de otro pecado.

3. *A la tercera hay que decir:* No toda causa del pecado es pecado. Por ende, no es necesario proceder hasta el infinito, sino que se puede llegar a algún pecado primero cuya causa no sea otro pecado.

CUESTIÓN 76

De las causas del pecado en especial: la ignorancia

Ahora vamos a tratar de las causas del pecado en especial. Primero, de las causas internas (q.76-78); segundo, de las exteriores (q.79-83); y tercero, de los pecados que son causa de otros pecados (q.84).

El primer apartado de éstos se subdivide en tres partes: pues en primer lugar trataremos de la ignorancia (q.76), que es causa del pecado por parte de la razón; en segundo lugar, de la debilidad o pasión, que es causa del pecado por parte del apetito sensitivo (q.77); y en tercer lugar, de la malicia, que es causa del pecado por parte de la voluntad (q.78).

En cuanto a lo primero se plantean cuatro problemas:

1. ¿La ignorancia es causa de pecado?—2: ¿Es pecado la ignorancia?—3. ¿Excusa totalmente de pecado?—4. ¿Disminuye el pecado?

ARTICULO 1

¿Puede ser causa de pecado la ignorancia?

Infra a.3; *In Ethic.* 3 lect.3; *De malo* q.3 a.6.

Objeciones por las que parece que la ignorancia no puede ser causa de pecado:

1. Porque lo que no es, no es causa de nada. Pero la ignorancia es «no ser», pues es una cierta privación de conocimiento. Luego la ignorancia no es causa de pecado.

2. Además, las causas del pecado se toman por razón de la conversión (a las criaturas), como ,es claro por lo dicho anteriormente (q.75 a.1). Mas la ignorancia parece referirse a la aversión. Luego no debe considerarse como causa de pecado.

3. Más aún: Todo pecado se verifica en la voluntad, como hemos dicho más arriba (q.74 a.1). Pero la voluntad no se va sino tras algo conocido, porque el objeto de la voluntad es el bien conocido. Luego la ignorancia no puede ser causa de pecado.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De natura et gratia*[1]: que *algunos pecan por ignorancia.*

Solución. *Hay que decir:* Según el Filósofo, en el libro VIII de los *Físicos*[2], la causa motora es doble: una directa y otra indirecta. Es directa la que mueve por su propia fuerza; así, el principio generativo es una causa que mueve (los elementos) graves y ligeros. Y es indirecta si remueve un impedimento, o es ella misma la remoción del impedimento. Y de este modo la ignorancia puede ser causa del acto pecaminoso: pues es la privación del conocimiento perfectivo de la razón que impide el acto pecaminoso, en cuanto que dirige los actos humanos.

Pero hay que tener en cuenta que la razón es rectora de los actos humanos según un doble conocimiento: esto es, universal y particular. Pues, razonando sobre lo que debe hacer, emplea un silogismo, cuya conclusión es el juicio, o elección u operación. Mas las acciones tienen lugar en (el terreno de) los singulares. Por donde la conclusión del silogismo práctico es singular. Mas una proposición singular no se deduce de una universal sino mediante alguna proposición singular; así, uno es impedido del acto del parricidio porque sabe que no se debe matar al padre propio y porque sabe que éste es su padre. La ignorancia de una y otra cosa puede ser causa del parricidio; esto es, la del principio universal, que es una cierta regla de la razón, y la de la circunstancia singular.

1. C.67: ML 44,287; cf. *De lib. arb.* 1.3 c.18: ML 32,1295. 2. ARISTOTELES, c.4 n.1 (BK 254b7): S. TH., lect.7 n.1022.

Por donde se ve claro que no es causa del pecado cualquier ignorancia del que peca, sino sólo aquella que sustrae el conocimiento impeditivo del acto pecaminoso. Por lo tanto, si la voluntad de uno estuviese dispuesta de tal manera que no se contuviese del acto del parricidio aun si reconociese a su padre, el no saber que es su padre no sería para éste causa del pecado, sino algo concomitante del mismo. Y, por ende, ese tal no peca *por ignorancia,* sino que peca *ignorando,* según el Filósofo, en el libro III de los *Éticos*[3].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El no ser no puede ser causa directa de algo; pero puede ser causa indirecta, como remoción de los impedimentos.

2. *A la segunda hay que decir:* Como el conocimiento, de que priva la ignorancia, considera el pecado por parte de la conversión (a las criaturas), así también la ignorancia es causa del pecado por parte de la conversión (a ellas), como causa que remueve lo que impide.

3. *A la tercera hay que decir:* La voluntad no puede ir tras aquello que es totalmente desconocido; pero, si hay algo que en parte es conocido y en parte desconocido, la voluntad puede quererlo. Y de este modo es la ignorancia causa del pecado; por ejemplo, cuando uno sabe que es un hombre aquel a quien mata, pero no sabe que es su padre; o cuando uno sabe que un acto es deleitable, mas no sabe que sea pecado.

ARTICULO 2

¿Es pecado la ignorancia?

Supra q.74 a.1 ad 2; a.5; 2-2 q.53 a.2 ad 2; *In Sent.* 2 d.22 q.2 a.1; d.42 q.2 a.2, q.ª3 ad 3; 4 d.9 a.3 q.ª2 ad 1; *Quodl.* 1 q.9 a.3; *In Ethic.* 3 lect.11; *De malo* q.3 a.7.

Objeciones por las que parece que la ignorancia no es pecado:

1. El pecado es *un dicho, hecho o deseo contra la ley de Dios,* como hemos expuesto anteriormente (q.71 a.6). Mas la ignorancia no implica acto alguno, ni interior ni exterior. Luego la ignorancia no es pecado.

2. Además, el pecado se opone más directamente a la gracia que al conocimiento. Pero la privación de la gracia no es pecado, sino más bien una pena consiguiente al pecado. Luego la ignorancia, que es privación de conocimiento, no es pecado.

3. Más aún: Si la ignorancia es pecado, no lo es sino en cuanto voluntaria. Mas si la ignorancia es pecado en cuanto es voluntaria, el pecado parece más bien consistir en el acto mismo de la voluntad que en la ignorancia. Luego la ignorancia no será pecado, sino más bien algo consiguiente al pecado.

4. Todavía más: Todo pecado se borra por la penitencia y, fuera del pecado original, no hay ningún pecado que, suprimida la culpa, permanezca en acto. Mas la ignorancia no desaparece con la penitencia, sino que permanece en acto aun quitado todo el reato. Luego la ignorancia no es pecado, a no ser que sea el original.

5. Y también, si la ignorancia fuese pecado, pecaría uno tanto tiempo cuanto permaneciese la ignorancia. Mas la ignorancia permanece continuamente en el ignorante. Luego el ignorante pecaría continuamente. Lo cual, evidentemente, es falso, pues entonces la ignorancia sería el pecado más grave. Luego la ignorancia no es pecado.

En cambio está (el hecho de) que nada merece castigo si no es pecado. Mas la ignorancia merece castigo, según aquello de 1 Cor 14,38: *Si alguno ignora, será ignorado.* Luego la ignorancia es pecado.

Solución. *Hay que decir:* La ignorancia difiere de la nesciencia en que la nesciencia denota mera negación de conocimiento; por ende, si uno no posee el conocimiento de algunas cosas, se puede decir que no las sabe, y en este sentido pone Dionisio nesciencia en los ángeles, c.7 *De cael, hier.*[4] Mas la ignorancia implica privación de conocimiento: esto es, cuando le falta a uno el conocimiento de aquellas cosas que tiene aptitud para conocer por su naturaleza. Y algunas de éstas está uno obligado a saber: aquellas sin cuyo conocimiento no puede cumplir bien el acto debido. Por consiguiente, todos están obligados a saber en general

3. ARISTÓTELES, c.1 n.14 (BK 1110b25): S. TH., lect.3 n.409. 4. § 3: MG 3,209; cf. *De ecclesiast. hier.* c.6 p.3 § 6: MG 3,537.

las cosas de la fe y los preceptos universales del derecho; y cada uno, las cosas tocantes a su estado u oficio. Mas hay ciertas cosas que, aunque uno sea naturalmente capaz de conocer, sin embargo, no está obligado a saberlas, excepto en algún caso, v. gr., los teoremas de la geometría y los singulares contingentes.

Ahora bien, es evidente que cualquiera que descuida tener o hacer lo que está obligado a tener o hacer, peca por omisión. Por lo tanto, la ignorancia de aquello que uno debe saber es pecado por la negligencia. Mas no se le imputa a uno como negligencia el que no sepa aquello que no puede saber. De ahí que la ignorancia de esto se llame invencible: porque no se puede superar por el empeño (o diligencia). Y por eso tal ignorancia, no siendo voluntaria, ya que no está en nuestra facultad el superarla, no es pecado. Por lo cual es evidente que ninguna ignorancia invencible es pecado. Mas es pecado la ignorancia vencible si es respecto de aquellas cosas que uno está obligado a saber; pero no si es de lo que no está obligado a saber.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como hemos indicado más arriba (q.71 a.6 ad 1) en la expresión *dicho, hecho o deseo* hay que entender también las negaciones correlativas, en conformidad con lo cual la omisión tiene razón de pecado. Y así, la negligencia por la cual la ignorancia es pecado está contenida bajo aquella definición del pecado, en cuanto que se pasa por alto algo que se debió decir, hacer o desear para adquirir el conocimiento debido.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque la privación de la gracia, de suyo, no sea pecado, sin embargo, como la ignorancia, puede tener razón de pecado por la negligencia en prepararse para ella. Y sin embargo, en cuanto a esto, es diferente, porque el hombre puede adquirir algún conocimiento por sus actos; mas la gracia no se adquiere por nuestros actos, sino por donación de Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* Así como en el pecado de transgresión el pecado no consiste en el solo acto de la voluntad, sino en el acto querido, imperado por la voluntad; así, en el pecado de omisión, no sólo es pecado el acto de la voluntad, sino también la misma omisión, en cuanto que es voluntaria de algún modo. De esta manera es pecado la negligencia misma de saber o la inconsideración.

4. *A la cuarta hay que decir:* Aunque quitado el reato (de la culpa) por la penitencia permanezca la ignorancia, en cuanto es privación de conocimiento, sin embargo, no queda la negligencia, por la cual la ignorancia es pecaminosa.

5. *A la quinta hay que decir:* Como en los demás pecados de omisión, uno sólo peca de hecho en el tiempo en que obliga el precepto afirmativo; y así ocurre también con el pecado de ignorancia. El ignorante, pues, no peca continuamente, sino sólo cuando es tiempo de adquirir el conocimiento que debe tener.

ARTICULO 3

¿Excusa totalmente de pecado la ignorancia?

Supra q.19 a.6; 2-2 q.59 a.4 ad 1; 3 q.47 a.5 ad 3; *In Sent.* 2 d.22 q.2 a.2; d.41 q.2 a.1 ad 3; 4 d.9 a.3 q.ª2; *In De div. nom.* c.4 lect.22; *In* 7 *Tim.* c.1 lect.3; *Quodl.* 8 q.6 a.5; *In Ethic.* 3 lect.11; 5 lect.13; *De malo* q.3 a.8; *In Rom.* c.1 lect.7.

Objeciones por las que parece que la ignorancia excusa totalmente de pecado:

1. Como dice Agustín[5], todo pecado es voluntario. Pero la ignorancia es causa de involuntariedad, como hemos expuesto anteriormente (q.6 a.8). Luego la ignorancia excusa totalmente de pecado.

2. Lo que uno hace sin intención, lo hace accidentalmente. Mas la intención no puede tener por objeto lo desconocido. Luego lo que se hace por ignorancia es accidental en los actos humanos. Pero lo que es accidental no confiere especie. Nada, pues, que se haga por ignorancia debe estimarse pecado o virtud en los actos humanos.

3. Más aún: El hombre es sujeto de la virtud y del pecado en cuanto está dotado de razón. Mas la ignorancia excluye el conocimiento, por el cual se perfecciona la razón. Luego la ignorancia excusa totalmente de pecado.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De lib. arb.*[6]: que *algunas cosas hechas por ignorancia, justamente son condena-*

5. *De vera relig.* c.14: ML 34,133.

6. L.3 c.18: ML 32,1295.

das. Mas sólo se condenan justamente aquellas cosas que son pecado. Luego algunas cosas hechas por ignorancia son pecado. Luego la ignorancia no excusa totalmente de pecado.

Solución. *Hay que decir:* La ignorancia, por su misma naturaleza, hace que el acto realizado con ella sea involuntario. Mas ya hemos dicho (a.1 y 2) que la ignorancia se dice causar el acto que el conocimiento opuesto hubiera impedido. Y así, tal acto, si se diese el conocimiento, sería contrario a la voluntad, que es lo que implica la palabra involuntario. Mas si el conocimiento del cual está uno privado por la ignorancia no impidiese el acto, por la inclinación de la voluntad hacia el mismo, la ignorancia de tal conocimiento no hace al hombre involuntario, sino «no volente» (que no quiere), como se dice en el libro III de los *Éticos*[7]. Y tal ignorancia, que no es causa del acto pecaminoso, como hemos dicho (a.l), porque no causa voluntariedad, no excusa de pecado. La misma razón vale para la ignorancia que no es causante del acto pecaminoso, sino consiguiente o concomitante (del mismo). Sin embargo, la ignorancia que es causa del acto por causar la involuntariedad, por su misma naturaleza excusa del pecado, ya que la voluntariedad es esencial al pecado.

Pero el que a veces no excuse totalmente de pecado puede ocurrir por dos razones. Primero, por parte de la cosa misma ignorada. Pues en tanto la ignorancia excusa de pecado en cuanto se ignora que algo es pecado. Mas puede ocurrir que uno ignore alguna circunstancia del pecado que, si la conociera, se retraería de pecar, entre o no entre dicha circunstancia en la razón de pecado; y no obstante aún queda en su conocimiento algo por lo que sabe que aquello es un acto pecaminoso. Como si uno, al herir a alguien, sabe que es un hombre —lo cual basta para la razón de pecado—; pero no sabe que es su padre, lo cual es una circunstancia que constituye una nueva especie de pecado. O acaso ignora que aquél, defendiéndose, le va a herir a él mismo a su vez; circunstancia ésta que no pertenece a la razón de pecado, mas que, de haberla conocido, le habría impedido herir. Por lo tanto, aunque ese tal peque por ignorancia, sin embargo, no se le puede excusar de pecado, porque aún le queda el conocimiento del pecado. En segundo lugar puede ocurrir esto por parte de la misma ignorancia; esto es, porque la misma ignorancia es voluntaria: o directamente, como cuando uno intencionadamente quiere ignorar algunas cosas para pecar más libremente; o indirectamente, como cuando uno, por la molestia o por otras ocupaciones, descuida aprender aquello por lo que se retraería de pecar. Tal negligencia hace que la ignorancia misma sea voluntaria y pecado, mientras sea de aquellas cosas que debe y puede saber. Y por tanto, tal ignorancia no excusa totalmente de pecado.

Mas si es tal la ignorancia que sea totalmente involuntaria o porque es invencible, o porque es de aquello que no está uno obligado a saber, tal ignorancia excusa totalmente de pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No toda ignorancia es causa de involuntariedad, como hemos dicho (en sol. y q.6 a.8). Por consiguiente, no toda ignorancia excusa totalmente de pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* En la medida que queda voluntariedad en el que ignora, en ésa queda la intención de pecar. Y por este lado su pecado no será accidental.

3. *A la tercera hay que decir:* Si fuese tal la ignorancia que privara totalmente del uso de la razón, excusaría totalmente de pecado, como en (el caso de) los furiosos y dementes. Mas no siempre es tal la ignorancia que causa el pecado. Y así no siempre excusa totalmente de pecado.

ARTICULO 4

¿Disminuye la ignorancia el pecado?

Supra q.73 a.6; 2-2 q.59 a.4 ad 1; *In Sent. 2* d.22 q.2 a.2; *In De div. nom.* c.4 lect.22; *In 1 Tim.* c.1 lect.3; *In Ethic. 5* lect.13; *De malo* q.3 a.8.

Objeciones por las que parece que la ignorancia no disminuye el pecado:

1. Aquello que es común a todo pecado no disminuye el pecado. Pero la ignorancia es común a todo pecado, pues dice el Filósofo, en el libro III de los

7. ARISTÓTELES, c.1 n.13 (Bk 1110b23): S. TH., lect.3 n.408.

Éticos[8], que *todo (hombre) malo es ignorante.* Luego la ignorancia no disminuye el pecado.

2. Además, un pecado añadido a otro pecado lo hace mayor. Mas la ignorancia misma es pecado, como hemos dicho (a.2). Luego no disminuye el pecado.

3. Más aún: No corresponde a la misma cosa agravar y disminuir el pecado. Pero la ignorancia agrava el pecado, pues a propósito de aquello del Apóstol: *¿No sabes que la benignidad de Dios,* etc. (Rom 11,4), dice Ambrosio[9]: *Si (lo) ignoras, pecas gravísimamente.* Luego la ignorancia no disminuye el pecado.

4. Todavía más: Si alguna ignorancia disminuye el pecado, esto parece que debiera ser de aquella que quita totalmente el uso de la razón. Mas una tal ignorancia no disminuye el pecado, sino que más bien lo aumenta, pues dice el Filósofo, en el libro III de los *Éticos*[10], que *el ebrio merece doble increpación.* Luego la ignorancia no disminuye el pecado.

Solución. *Hay que decir:* Puesto que todo pecado es voluntario, en tanto puede la ignorancia disminuir el pecado en cuanto disminuya la voluntariedad; mas si no disminuye la voluntariedad, no disminuirá el pecado de ningún modo. Mas es evidente que la ignorancia que excusa totalmente de pecado, porque quita totalmente la voluntariedad, no disminuye el pecado, sino que lo quita totalmente. Mientras que la ignorancia que no es causa del pecado, sino que es concomitante del mismo, ni lo disminuye ni lo aumenta. Sólo, pues, puede disminuir el pecado aquella ignorancia que es causa del mismo, y sin embargo, no excusa totalmente de él.

Mas sucede a veces que tal ignorancia es directa y esencialmente voluntaria: como cuando uno libremente ignora algo para pecar más libremente. Tal ignorancia parece que acrecienta la voluntariedad y el pecado: pues el acrecentamiento de la fuerza de la voluntad para pecar proviene de que uno quiere sufrir el daño de la ignorancia por la libertad de pecar. Otras veces la ignorancia que es causa del pecado no es voluntaria directamente, sino indirecta o accidentalmente: como cuando uno no quiere fatigarse en el estudio, de lo cual se sigue que es ignorante; o cuando uno quiere beber vino inmoderadamente, de lo cual se sigue la embriaguez y la carencia de discreción. Tal ignorancia disminuye la voluntariedad y, consiguientemente, el pecado. Pues cuando no se sabe que una cosa es pecado, no se puede decir que la voluntad se vaya directamente y de suyo tras el pecado, sino accidentalmente. Por tanto, se da en ello menor desprecio y, consiguientemente, menor pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La ignorancia en razón de la cual toda persona mala es ignorante, no es causa del pecado, sino algo que sigue a la causa: esto es, a la pasión o hábito que inclina al pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* Un pecado añadido a otros aumenta el número de pecados, mas no siempre produce un pecado mayor; porque posiblemente no coinciden en lo mismo, sino que son diversos. Y (hasta) puede ocurrir, si el primero disminuye al segundo, que ambos juntos no tengan tanta gravedad como tendría uno solo. Así, el homicidio es un pecado más grave perpetrado por un hombre sobrio que si lo hubiera cometido uno ebrio, aunque éstos sean dos pecados porque la embriaguez disminuye la gravedad del pecado siguiente más que lo que implica su propia gravedad.

3. *A la tercera hay que decir:* El dicho de Ambrosio se puede entender de la ignorancia afectada. O puede entenderse del género del pecado de ingratitud, en la cual lo sumo consiste en que el hombre tampoco reconozca los beneficios. O de la ignorancia de la incredulidad, que arruina el fundamento del edificio espiritual.

4. *A la cuarta hay que decir:* El ebrio merece doble increpación por el doble pecado que comete: la embriaguez y el pecado que de ella se siga. Sin embargo, la embriaguez aminora el pecado siguiente, por razón de la ignorancia adjunta, y acaso más que sea la gravedad de la misma embriaguez, como hemos

8. ARISTÓTELES, c.1 n.14 (BK 1110b28): S. TH., lect.3 n.410. 9. Cf. *Glossa ordin.* 6,6 F; *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1338. 10. ARISTÓTELES, c.5 n.8 (BK 1113b31): S. TH., lect.11 n.505.

dicho (ad 2). O puede decirse que aquel dicho se aduce por la disposición de un tal Pitaco, legislador, quien decretó que *los borrachos, si hiriesen a alguien, se les castigara más gravemente, no atendiendo a la venia (o indulgencia) a la que en cierto modo los borrachos son más acreedores, sino a la utilidad, pues los ebrios injurian a más que los sobrios,* como es claro por el Filósofo, en el libro II de los *Políticos"*.

11. ARISTÓTELES, c.9 n.9 (BK 1274 b18): S. TH., lect.17 n.347.

CUESTIÓN 77

Causa del pecado por parte del apetito sensitivo

Vamos a considerar ahora la causa del pecado por parte del apetito sensitivo: si las pasiones del alma son causa del pecado (cf. q.76 introd.). Y acerca de esto se plantean ocho problemas:

1. ¿Puede la pasión del apetito sensitivo mover o inclinar a la voluntad?—2. ¿Puede prevalecer sobre la razón contra su conocimiento?—3. ¿El pecado proveniente de la pasión es un pecado de debilidad?—4. ¿Es causa de todo pecado la pasión que es el amor de sí mismo?—5. De las tres cosas que pone la 1 Jn 2,16: *la concupiscencia de los ojos, la concupiscencia de la carne y la soberbia de la vida.*—6. ¿Disminuye el pecado la pasión que lo causa?—7. ¿Lo excusa totalmente?—8. ¿Puede ser mortal el pecado cometido por pasión?

ARTICULO 1

¿Es movida la voluntad por la pasión del apetito sensitivo?

Supra q.9 a.2; q.10 a.3; *De verit,* q.22 a.9 ad 6.

Objeciones por las que parece que la voluntad no es movida por la pasión del apetito sensitivo:

1. Ninguna potencia pasiva es movida más que por su objeto. Mas la voluntad es juntamente potencia pasiva y activa, en cuanto es *motriz y movida,* como dice el Filósofo, en el libro III *De anima*[1], hablando en general de la facultad apetitiva. Luego, no siendo el objeto de la voluntad la pasión del apetito sensitivo, sino más bien el bien de la razón, parece que la pasión del apetito sensitivo no mueve a la voluntad.

2. Además, el principio motor superior no es movido por el inferior: como el alma no es movida por el cuerpo. Mas la voluntad, que es el apetito racional, se ha al apetito sensitivo como el principio motor superior al inferior, pues dice el Filósofo, en el libro III *De anima*[2], que *el apetito racional mueve al apetito sensitivo como en los cuerpos celestes una esfera mueve a la otra.* Luego la voluntad no puede ser movida por la pasión del apetito sensitivo.

3. Más aún: Ningún ser inmaterial puede ser movido por uno material. Pero la voluntad es una potencia inmaterial: no se vale de ningún órgano material, puesto que está en la razón, como se enseña en el libro III *De anima*[3]. Y el apetito sensitivo es una facultad material, cual fundada en un órgano corporal. Luego la pasión del apetito sensitivo no puede mover al apetito intelectivo.

En cambio está lo que dice Dan 13,56: *La concupiscencia trastornó tu corazón.*

Solución. *Hay que decir:* La pasión del apetito sensitivo no puede arrastrar o mover a la voluntad directamente, pero puede (hacerlo) indirectamente. Y esto de dos modos. Uno, por una manera de abstración. Pues, radicando todas las potencias del alma en la única esencia de la misma, es necesario que, cuando una potencia se concentra en su acto, la otra afloje, o también se vea totalmente impedida en el propio. Ya porque toda la fuerza dispersada en muchas cosas deviene menor; de donde, por el contrario, cuando se concentra sobre una, se puede dispersar menos a otras cosas. Ya porque en las obras anímicas se requiere cierta atención que, si se aplica con vehemencia a una cosa, no puede atender

1. ARISTÓTELES, c.10 n.7 (BK 433b16): S. TH., lect.15 n.381. 2. ARISTÓTELES, c.11 n.3 (BK 434a12): S. TH., lect.16 n.843. 3. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 432b5): S. TH.,

vehementemente a la otra. Y de este modo, por cierta distracción, cuando se fortalece el apetito sensitivo en relación con una pasión, es necesario que afloje, o sea totalmente impedido, el movimiento propio del apetito racional, que es la voluntad.

El segundo modo es por parte del objeto de la voluntad, que es el bien aprehendido por la razón. Como es evidente por los dementes, el juicio y la aprehensión de la razón, y también el juicio de la facultad estimativa, son impedidos por la aprehensión vehemente y desordenada de la imaginación. Pues es claro que la pasión del apetito sensitivo sigue a la aprehensión de la imaginación; como también el juicio del gusto sigue a la disposición de la lengua. Por donde vemos que las personas dominadas por una pasión no apartan fácilmente su imaginación de aquellas cosas sobre las que están afectadas. De ahí que, en consecuencia, frecuentemente el juicio de la razón siga a la pasión del apetito sensitivo y, consiguientemente, el movimiento de la voluntad, a cuya naturaleza corresponde seguir el juicio de la razón.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque la pasión del apetito sensitivo no sea directamente objeto de la voluntad, dicha pasión del apetito sensitivo produce cierto cambio acerca del juicio sobre el objeto de la voluntad, como hemos dicho (en sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* El superior no es movido directamente por el inferior; pero puede serlo indirectamente, como hemos dicho (en sol.).

3. *A la tercera hay que decir* algo parecido.

ARTICULO 2

¿Puede ser vencida la razón por la pasión contra su propio conocimiento?

In Ethic. 7 lect.3; *De malo* q.3 a.9.

Objeciones por las que parece que la razón no puede ser vencida por la pasión contra su propio conocimiento:

1. El más fuerte no es vencido por el más débil. Pero el conocimiento, por su certeza, es lo más fuerte de lo que hay en nosotros. Luego no puede ser vencido por la pasión, que *es débil y pasa pronto*[4].

2. Además, la voluntad no versa sino sobre el bien real o aparente. Mas cuando la pasión arrastra a la voluntad a aquello que verdaderamente es bueno, no inclina a la razón contra su conocimiento. Y cuando la arrastra a aquello que es un bien aparente y no real, la arrastra a lo que le parece a la razón: pues lo que le parece a la razón pertenece a su conocimiento. Luego la pasión nunca inclina a la razón contra su conocimiento.

3. Más aún: Si se dice que arrastra a la razón conocedora de algo en (cuanto) universal para que juzgue lo contrario en particular, en contra (está) que, si la proposición universal y particular se oponen, se oponen contradictoriamente: como *todo hombre* y *no todo hombre.* Mas dos opiniones que son de cosas contradictorias son contrarias, como se dice en el libro II de los *Peri Herm.*[5] Si, pues, uno sabiendo una cosa en (cuanto) universal, pensare lo opuesto en singular, se seguiría que simultáneamente tendría opiniones contrarias: lo cual es imposible.

4. Todavía más: Quien conoce lo universal, conoce también lo singular que ve estar contenido bajo lo universal; así, quien sabe que toda muía es estéril, sabe que este animal es estéril con tal que sepa que es una muía, como es evidente por lo que se dice en el libro I de los *Poster.*[6] Mas aquel que conoce algo en (cuanto) universal, v. gr., que no hay que cometer ninguna fornicación, sabe que este singular —v. gr., que este acto es de fornicación— está contenido en el universal. Luego parece que lo sabe también en particular.

5. Y también, según el Filósofo[7], *lo que hay en las palabras son signos del pensamiento del alma.* Pero el hombre dominado por la pasión, frecuentemente manifiesta que lo que eligió es malo, también en particular. Luego también tiene conocimiento en particular. Así, pues, parece

4. ARISTÓTELES, *Cat.* c.6 n.12 (BK 9b28). 5. ARISTÓTELES, 1.1 c.14 n.10 (BK 23b40): TÓTELES, *Perib.* c.1 n.2 (BK 16a3): S. TH., lect.2 n.12.

que las pasiones no pueden arrastrar a la razón contra el conocimiento universal, pues no es posible que tenga un conocimiento universal y juzgue lo contrario en particular.

En cambio está lo que dice el Apóstol, Rom 7,23: *Veo en mis miembros otra ley que repugna a la ley de mi mente y que me tiene cautivo en la ley del pecado.* Mas la ley que reside en los miembros es la concupiscencia, de la cual había hablado antes, y puesto que la concupiscencia es una pasión, parece que la pasión arrastra a la razón también contra lo que sabe.

Solución. *Hay que decir:* Fue opinión de Sócrates, según dice el Filósofo en el libro VII de los *Éticos*[8], que el conocimiento no puede ser vencido nunca por la pasión. De ahí que sostuviera que todas las virtudes son ciencia; y todos los pecados, ignorancia[9]. En lo cual, a la verdad, en cierto modo, tenía razón. Puesto que, siendo el objeto de la voluntad el bien real o aparente, nunca se movería la voluntad al mal, si aquello que no es bueno no se le presentase a la razón como bueno de alguna manera; y por esto, la voluntad nunca tendería al mal a no ser por alguna ignorancia o error de la razón. De ahí que se diga en los Prov 14,22: *Yerran los que obran el mal.* Mas, como es evidente por la experiencia que muchos obran contra aquellas cosas de las que tienen conocimiento —lo cual se confirma también por la autoridad divina, según aquello de Lc 12,47: *El siervo que conoció la voluntad de su señory no la cumplió será acotado con muchos acotes;* y en Sant 4,17 se dice: *Aquel que sabe hacer el bien y no lo hace, comete pecado*—, no dijo toda la verdad, sino que es necesario distinguir, como enseña el Filósofo en el libro VII de los *Éticos*[10].

Dirigiéndose, pues, el hombre en la recta operación por un doble conocimiento, esto es, el universal y el particular[a], basta el fallo de uno de ellos para impedir la rectitud de la obra y de la voluntad, como hemos dicho más arriba (q.76 a.l). Pues acontece que tenga conocimiento de un modo universal, v. gr., de que no hay que cometer ningún adulterio, pero que, sin embargo, no sepa en particular que no hay que hacer este acto, que es fornicación. Y basta esto para que la voluntad no siga el conocimiento universal de la razón. En segundo lugar hay que tener en cuenta que nada impide saber habitualmente algo que, sin embargo, no se considera actualmente.

Mas el que uno no considere en particular lo que sabe habitualmente, a veces sólo ocurre por falta de atención; por ejemplo, cuando uno, sabiendo la geometría, no se preocupa de pensar en las conclusiones de la geometría, que al punto podría considerar fácilmente. Pero a veces no tiene uno en cuenta lo que conoce habitualmente por razón de algún impedimento que le sobreviene; como por alguna ocupación exterior o por alguna enfermedad corporal. Y de este modo, el que está dominado por una pasión no considera en particular lo que conoce de un modo universal, en cuanto que la pasión impide tal consideración.

Y la impide de tres modos. Primero, por una cierta distracción, como hemos expuesto más arriba (a.1). Segundo, por contrariedad: porque la pasión frecuentemente inclina a lo contrario de lo que sabe por el conocimiento universal. Tercero, por una cierta alteración corporal, a causa de la cual la razón queda ligada de algún modo para no poder prorrumpir libremente en su acción, así como también el sueño y la embriaguez, produciendo una transmutación corporal, encadenan el uso de la razón. Que esto ocurra con las pasiones es evidente por el hecho de que, a veces, cuando las pasiones se intensifican mucho, el hombre pierde totalmente el uso de la razón; pues muchos enloquecieron por el exceso de amor y de ira. Y de este modo, la pasión arrastra a la razón a juzgar en particular contra el conocimiento que tiene en general.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la*

8. ARISTÓTELES, c.2 n.1 (BK 1145b23): S. TH., lect.2 n.1313. 9. ARISTÓTELES, ibid. y 1.6 c.13 n.3.5 (BK 1144b19; b28): S. TH., lect.11 n.1282.1284. 10. ARISTÓTELES, c.3 n.5 (BK 1146b31): S. TH., lect.3 n.1338.

a Cf. cuestión 73 nota *a*.

primera hay que decir: El conocimiento universal, que es ciertísimo, no tiene su primacía en el obrar, sino más bien el conocimiento particular, ya que las acciones son acerca de los singulares. Por lo tanto, no es extraño que en las cosas prácticas la pasión obre contra el conocimiento universal, faltando la consideración particular.

2. *A la segunda hay que decir:* El hecho mismo de que a la razón le parezca bueno algo que no lo es, ocurre por alguna pasión. Y, sin embargo, este juicio particular está en contra del conocimiento universal de la razón.

3. *A la tercera hay que decir:* No puede darse que uno tenga simultáneamente en acto un conocimiento y opinión verdadera de una (proposición) universal afirmativa y una opinión falsa de una (proposición) particular negativa, o viceversa. Pero puede muy bien ocurrir que uno tenga un conocimiento habitual verdadero de una (proposición) universal afirmativa, y en acto una opinión falsa de una particular negativa: pues el acto no contraría directamente al hábito, sino al acto.

4. *A la cuarta hay que decir:* A quien tiene el conocimiento en universal, la pasión le impide poder deducir de esa universal y llegar a la conclusión; sino que deduce de otra universal, sugerida por la inclinación de la pasión, y bajo ella concluye. De ahí que el Filósofo diga en el libro VII de los *Éticos*[11] que el silogismo del incontinente tiene cuatro proposiciones: dos universales, de las cuales una es de la razón —v. gr., no hay que cometer ninguna fornicación— y otra es la de la pasión —v. gr., hay que buscar el placer—. La pasión, pues, encadena la razón para que no asuma la primera y concluya por medio de ella; y por tanto, perdurando aquélla, asume la segunda y concluye bajo su influjo.

5. *A la quinta hay que decir:* Así como el borracho a veces puede proferir palabras que contienen sentencias profundas, las cuales él no puede discernir, impedido por la embriaguez, así también el que está dominado por la pasión, aunque con la boca diga que no hay que hacer eso, sin embargo, interiormente, en su ánimo, piensa que hay que hacerlo, como se dice en el libro VII de los *Éticos*[12].

ARTICULO 3

¿Se puede llamar pecado de debilidad al cometido por pasión?

Infra. q.85 a.3 ad 4; *De malo* q.3 a.9; *In Ps.* 6.

Objeciones por las que parece que el pecado cometido por pasión no se debe llamar pecado de debilidad:

1. La pasión es un cierto movimiento vehemente del apetito, como hemos dicho (a.1). Mas un movimiento vehemente demuestra más bien fuerza que debilidad. Luego el pecado (cometido) por pasión no debe llamarse de debilidad.

2. Además, la debilidad del hombre se constata sobre todo atendiendo a lo que en él es más frágil. Mas esto es la carne, por donde se dice en el salmo 77,39: *Se acordó de que son carne.* Luego se debe llamar pecado de debilidad, más bien, al que proviene de algún defecto del cuerpo, que no al que lo es por una pasión del alma.

3. Más aún: No parece que el hombre pueda ser débil con respecto a aquellas cosas que están sujetas a su voluntad. Mas hacer o no hacer aquello a lo que inclina la pasión depende de la voluntad del hombre, según aquello de Gén 4,7: *Bajo ti estará tu apetito, y tú serás señor de él.* Luego el pecado (cometido) por pasión no es de debilidad.

En cambio está el que Tulio, en el libro IV *De tuscul. quaest.*[13], llama *enfermedades* a las pasiones del alma. Mas las enfermedades, con otro nombre, se llaman flaquezas. Luego el pecado (cometido) por pasión debe llamarse de debilidad.

Solución. *Hay que decir:* La causa propia del pecado es por parte del alma, en la cual principalmente está el pecado. Y puede hablarse de enfermedad del alma a semejanza de las enfermedades del cuerpo. Mas se dice que el cuerpo del hombre está enfermo cuando está debilitado o impedido en la ejecución de su propia actividad por algún desorden de sus par-

11. ARISTÓTELES, c.3 n.9 (BK 1147a24): S. TH., lect.3 n.1347. 12. ARISTÓTELES, c.3 n.8 (BK 1147a18): S. TH., lect.3 n.1343.1344. 13. M. TULIO CICERÓN, c.14 (DIDOT, 4,31).

tes, de modo que los humores y miembros del sujeto no se sometan a la virtud rectora y motriz del organismo. De ahí que se califique de enfermo el miembro cuando no puede realizar la acción de un miembro sano: como el ojo cuando no puede ver claramente, según dice el Filósofo en el libro X de las *Histor. de los animales*[14]. Por donde se habla de enfermedad del alma cuando está impedida en su propia acción a causa de algún desorden de sus partes.

Mas así como las partes del cuerpo se dicen desordenadas cuando no siguen el orden de la naturaleza, así también se dicen desordenadas las partes del alma cuando no se someten al orden de la razón; pues la razón es la fuerza rectora de las partes del alma. Así, pues, se dice que se da el pecado de debilidad cuando la facultad concupiscible o irascible se ve afectada por alguna pasión fuera del orden de la razón, y por esto se le presenta un impedimento a la acción debida del hombre. De ahí que el Filósofo, en el libro I *Ethic.*[15], compare al incontinente con el paralítico, cuyos miembros se mueven en sentido contrario de lo que él dispone.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como en el cuerpo, cuanto es más fuerte el movimiento contra el orden de la naturaleza, tanto mayor es la enfermedad; así cuanto más fuerte fuere el movimiento de la pasión contra el orden de la razón, tanto mayor será la enfermedad del alma.

2. *A la segunda hay que decir:* El pecado consiste principalmente en el acto de la voluntad, que no es impedido por la enfermedad del cuerpo; pues un enfermo corporal puede tener una voluntad pronta para hacer algo. Mas (por el contrario) es impedido por la pasión, como hemos dicho arriba (a.1). De ahí que, cuando se dice que el pecado es por debilidad, ha de referirse más a la enfermedad del alma que a la del cuerpo. Sin embargo, la misma enfermedad del alma se dice también de la carne, en cuanto que las pasiones se levantan en nosotros por la debilidad de la carne; porque el apetito sensitivo es una facultad que se sirve de un órgano corporal.

3. *A la tercera hay que decir:* Está, ciertamente, en la potestad de la voluntad consentir o no consentir en aquellas cosas a las que le inclina la pasión; y, por lo tanto, se dice que nuestro apetito está bajo nosotros. Sin embargo, dicho consentimiento o disentimiento de la voluntad está obstaculizado por la pasión del modo dicho (a.l).

ARTICULO 4

¿El principio de todo pecado es el amor de sí mismo?

Infra q.84 a.2 ad 3; 2-2 q.25 a.7 ad 1; q.153 a.5 ad 3; *In Sent. 2* d.42 q.2 a1.; *De malo* q.8 a.1 ad 19.

Objeciones por las que parece que el amor de sí mismo no es el principio de todo pecado:

1. Lo que es de suyo bueno y debido, no es la causa propia del pecado. Mas el amor de sí mismo, de suyo, es bueno y debido; de ahí que se le mande al hombre que ame al prójimo como a sí mismo (Lev 19,18). Luego el amor de sí mismo no puede ser la causa propia del pecado.

2. Además, el Apóstol dice en Rom 7,8: *El pecado, tomando ocasión por medio del precepto, suscitó en mí toda suerte de concupiscencia:* donde la *Glossa*[16] dice que *buena es la ley, la cual, al prohibir la concupiscencia, prohibe todo mal;* lo cual se dice porque la concupiscencia es la causa de todos los pecados. Mas la concupiscencia es una pasión distinta del amor, como se explicó anteriormente (q.23 a.4; q.30 a.2). Luego el amor de sí mismo no es la causa de todos los pecados.

3. Más aún: A propósito de aquello del Salmo (79,17): *Abrasada por el fuego y dispersada,* dice Agustín[17]: que *todo pecado es por amor que inflama de mala manera, o por temor que humilla de mala manera.* Por consiguiente, no es sólo el amor de sí mismo la causa de todo pecado.

4. Todavía más: Así como el hombre a veces peca por el amor desordenado de sí mismo, así también peca a veces por el amor desordenado del prójimo.

14. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 633b20). 15. ARISTÓTELES, c.13 n.15 (BK 1102b18): S. TH., lect.20 n.238. 16. *Glossa ordin.* 6,16 E; *Glossa interlin.* 6,16v; *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1416; cf. S. AGUSTÍN, *De spir. et litt.* c.4: ML 44,204. 17. *Enarr. in Psalm.* ps.79, super vers. 17: ML 36,1027.

Luego el amor de sí mismo no es causa de todo pecado.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro XIV *De civit. Dei*[18]: que *el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios levanta la ciudad de Babilonia.* Mas por cualquier pecado pertenece uno a la ciudad de Babilonia. Luego el amor de sí mismo es causa de todo pecado.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos expuesto anteriormente (q.75 a.1), la causa propia y directa del pecado hay que tomarla por parte de la conversión al bien mudable; y a este respecto, en verdad, todo acto pecaminoso proviene de algún apetito desordenado de algún bien temporal. Mas el que uno apetezca desordenadamente algún bien temporal proviene de que se ama desordenadamente a sí mismo; pues esto es amar a uno, querer el bien para él. Por lo tanto, es evidente que el amor desordenado de sí mismo es la causa de todo pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El amor ordenado de sí mismo, es decir, que quiera para sí el bien conveniente, es debido y natural. Mas el amor desordenado de sí mismo, que lleva hasta el desprecio de Dios, se propone (en el En cambio o sed cont.) según Agustín ser la causa del pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* La concupiscencia, por la cual apetece uno para sí el bien, se reduce al amor de sí mismo como a su causa, según hemos dicho ya (en sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* El amar se dice tanto del bien que uno se desea a sí mismo como de sí mismo, para quien desea el bien. Así pues, el amor, en cuanto se dice de aquello que se desea, v. gr., cuando uno dice que le apetece el vino o desea el dinero, admite como causa el temor, que corresponde a la evasión del mal. Pues todo pecado proviene o del apetito desordenado de un bien o de la huida desordenada de un mal. Mas ambas cosas se reducen al amor de sí mismo. Pues por esto uno apetece el bien o rehuye el mal: porque se ama a sí mismo.

4. *A la cuarta hay que decir:* El amigo es *otro yo*[19]. Y por eso el pecado que se comete por amor al amigo, parece que se comete por amor a sí mismo.

ARTICULO 5

¿Es adecuado afirmar que las causas del pecado son la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la soberbia de la vida?

In Sent. 2 d.42 q.2 a.1.

Objeciones por las que parece que no es adecuado afirmar que las causas de los pecados son *la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la soberbia de la vida:*

1. Porque, según el Apóstol, 1 Tim c. último (6,10): *la raíz de todos los males es la codicia.* Pero la soberbia de la vida no está contenida bajo la codicia. Luego no debe ponerse entre las causas de los pecados.

2. Además, la concupiscencia de la carne se excita sobre todo por la visión de los ojos, según aquello de Dan 13,56: *La belleza te engañó.* Luego no se debe contradistinguir la concupiscencia de los ojos de la concupiscencia de la carne.

3. Más aún: La concupiscencia es el apetito de lo deleitable, como hemos dicho antes (q.30 a.1). Mas la delectación ocurre no sólo en cuanto a la vista, sino también según los otros sentidos. Luego debería ponerse también la concupiscencia del oído y de los otros sentidos.

4. Todavía más: Así como uno es inducido a pecar por el deseo desordenado del bien, también lo es por rehuir desordenadamente el mal, según hemos dicho (a.4 ad 3). Mas aquí no se enumera nada que pertenezca a la huida del mal. Luego esa enumeración de las causas del pecado es insuficiente.

En cambio está lo que dice la 1 Jn 2,16: *Todo lo que hay en el mundo es o concupiscencia de la carne, o concupiscencia de los ojos, o soberbia de la vida.* Se dice que algo está en el mundo por el pecado; de donde allí mismo (5,10) dice que *el mundo en-*

18. C.28: ML 41,436; *Enarr. in Psalm.* ps.64, super v.1: ML 36,773. 19. ARISTÓTELES, *Eth.* 1.9 c.4 n.5; c.9 n.10 (BK 1166a31; 1170b7): S. TH., lect.4.11 n.1811.1909.

b Cf. cuestión 73 nota *a*.

tero está en poder del Maligno. Por consiguiente, las tres cosas susodichas son las causas del pecado.

Solución. *Hay que decir:* Como ya expusimos (a.4), el amor desordenado de sí mismo es la causa de todo pecado[c]. Mas en el amor de sí mismo está incluido el apetito desordenado del bien: pues cada uno desea el bien para aquel a quien ama. Por tanto, es evidente que el apetito desordenado del bien es la causa de todo pecado. Pero el bien es doblemente objeto del apetito sensible, en el cual están las pasiones del alma: primero, de un modo absoluto, en cuanto que es objeto de la (parte) concupiscible; segundo, bajo la razón de arduo, en cuanto es objeto de la irascible, como dijimos más arriba (q.23 a.1).

Mas hay una doble concupiscencia, según expusimos anteriormente (q.30 a.3). Una natural, cuyas son las cosas con que se sustenta la naturaleza del cuerpo, ya en cuanto a la conservación del individuo, v. gr., la comida y la bebida, y cosas semejantes; ya en cuanto a la conservación de la especie, como (ocurre) en las cosas venéreas. El apetito desordenado de (todo) esto se llama *concupiscencia de la carne.* Otra es la concupiscencia anímica; esto es: de aquellas cosas que no procuran sustento o delectación por los sentidos de la carne, sino que son deleitables por la aprehensión de la imaginación o por una percepción similar, como son el dinero, el ornato de los vestidos y cosas semejantes. Esta concupiscencia anímica se llama *concupiscencia de los ojos:* ya se tome como concupiscencia de los ojos mismos, esto es, de la visión, que se realiza por medio de los ojos, de modo que se refiera a la curiosidad, según lo que Agustín expone en el libro X de las *Confes.*[20]; ya se refiera a la concupiscencia de las cosas que externamente se presentan a los ojos, de modo que designe la codicia, según explican otros.

Mas el apetito desordenado del bien arduo pertenece a *la soberbia de la vida:* pues la soberbia es el apetito desordenado de excelencia, como diremos más abajo (q.84 a.2; 2-2 q.162 a.1).

Y así es claro que todas las pasiones que son causa del pecado se pueden reducir a estas tres, pues todas las pasiones de la (parte) concupiscible se reducen a las dos primeras; y a la tercera, todas las de la irascible, la cual no se divide en dos, porque todas las pasiones de la irascible se adaptan a la concupiscencia espiritual (o anímica).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La codicia, en cuanto que generalmente implica el apetito de cualquier bien, abarca también la soberbia de la vida. Pero se dirá más abajo (q.84 a.1) de qué modo la codicia, en cuanto es un vicio especial denominado avaricia, es la raíz de todos los pecados.

2. *A la segunda hay que decir:* No se denomina aquí concupiscencia de los ojos la concupiscencia de todas las cosas que se pueden ver con los ojos, sino sólo la de aquellas en las que no se busca la delectación carnal, que está en relación con el tacto, sino únicamente la delectación de los ojos, esto es, de cualquier facultad aprehensiva.

3. *A la tercera hay que decir:* El sentido de la vista es el más excelente de todos los sentidos y que se extiende a más cosas, como se dice en el libro I *Metaphys.*[21] Y por eso su nombre se aplica a todos los otros sentidos y también a las aprehensiones internas, según dice Agustín en el libro *De verbis Domini*[22].

4. *A la cuarta hay que decir:* La huida del mal es causada por el apetito del bien, como hemos dicho anteriormente (q.25 a.2; q.29 a.2). Por eso se ponen sólo las pasiones que inclinan al bien como causas de aquellas que proceden desordenadamente en la huida del mal.

ARTICULO 6

¿La pasión atenúa el pecado?

Supra q.24 a.3 ad 3; q.73 a.6; *De verit,* q.26 a.7 ad 1; *In Ethic.* 5 lect.13.

Objeciones por las que parece que el pecado no se atenúa por la pasión:

20. C.35: ML 32,802. 21. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 980a23): S. TH., lect.1 n.5. 22. *Serm. ad popul.,* serm.112 c.6: ML 38,646.

c Cf. cuestión 73 nota *a.*

1. Acrecentada la causa, aumenta el efecto; si lo cálido disuelve, lo más cálido disuelve más. Pero la pasión es causa del pecado, como hemos expuesto (a.1, 2, 3 y 4). Luego cuanto más intensa sea la pasión tanto mayor es el pecado. Así pues, la pasión no disminuye el pecado, sino que lo aumenta.

2. Además, como se ha la pasión buena al mérito, así se ha la pasión mala al pecado. Mas la pasión buena aumenta el mérito, pues tanto más parece merecer uno cuanto socorre al pobre con mayor misericordia. Luego también la pasión mala más bien agrava el pecado que lo atenúa.

3. Más aún: Tanto más gravemente peca uno cuanto comete el pecado con una voluntad más intensa. Mas la pasión que impulsa a la voluntad le hace tender más vehementemente al acto pecaminoso. Luego la pasión agrava el pecado.

En cambio está el que la pasión misma de la concupiscencia se llama tentación de la carne. Pero tanto menos peca uno cuanto es derribado por mayor tentación, como es claro por Agustín[23] Luego la pasión disminuye el pecado.

Solución. *Hay que decir:* El pecado esencialmente consiste en un acto del libre albedrío, que es *una facultad de la voluntad y de la razón*[24]. Y la pasión es un movimiento del apetito sensitivo. Pero el apetito sensitivo puede relacionarse con el libre albedrío antecedente y consecuentemente. Antecedentemente, en cuanto que la pasión del apetito sensitivo arrastra o inclina a la razón y a la voluntad, como hemos dicho más arriba (a.l y 2; q.9 a.2; q.10 a.3). Consecuentemente, en cuanto que el movimiento de las facultades superiores, si es vehemente, redunda en las inferiores; pues la voluntad no puede moverse intensamente hacia algo sin que se excite alguna pasión en el apetito sensitivo.

Si, pues, se considera la pasión en cuanto precede al acto pecaminoso, entonces es necesario que aminore el pecado. Pues el acto en tanto es pecado en cuanto es voluntario y está en nuestra potestad. Mas se dice estar algo en nuestra potestad por la razón y la voluntad. Por tanto, cuanto más obran algo por sí mismas la voluntad y la razón, no por impulso de la pasión, es más voluntario y en nuestra potestad. Y en este sentido la pasión disminuye el pecado, en cuanto disminuye la voluntariedad. Mas la pasión consecuente no disminuye el pecado, sino que lo aumenta más: o más bien es señal de su magnitud, esto es: en cuanto demuestra la intensidad de la voluntad respecto del acto pecaminoso. Y en este sentido es verdad que cuanto uno peca con mayor liviandad o concupiscencia, tanto más peca.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La pasión es causa del pecado por parte de la conversión (a las criaturas). Mas la gravedad del pecado se mide más bien por parte de la aversión (de Dios); la cual a la verdad se sigue de dicha conversión accidentalmente, esto es, al margen de la intención del que peca. Pero las causas indirectas (o accidentalmente) aumentadas no acrecientan los efectos, sino sólo las directas.

2. *A la segunda hay que decir:* La pasión buena, consiguiente al juicio de la razón, acrecienta el mérito. Mas, si le precede, de modo que se mueva a obrar bien más por pasión que por el juicio de la razón, tal pasión disminuye la bondad y lo laudable del acto.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque el movimiento de la voluntad excitado por la pasión sea más intenso, sin embargo, así no es tan propio de la voluntad como si se moviera a pecar por la razón sola.

ARTICULO 7

¿Excusa totalmente de pecado la pasión?

Infra a.8 ad 3; *In Ethic.* 5 lect.13; *De malo* q.3 a.10.

Objeciones por las que parece que la pasión excusa totalmente de pecado:

1. Todo lo que es causa de involuntariedad, excusa totalmente de pecado. Mas la concupiscencia de la carne, que es una cierta pasión, es causa de involuntariedad según aquello de Gal 5,17: *La carne apetece contra el espíritu, de modo que no hagáis todo lo que queréis.* Luego la pasión excusa totalmente de pecado.

23. *De civit. Dei* 1.14 c.12: ML 41,420.
1,452).

2. Además, la pasión causa cierta ignorancia en cuanto a lo particular, según hemos dicho (a.2). Mas la ignorancia de lo particular excusa totalmente de pecado, como se expuso anteriormente (q.19 a.6). Luego la pasión excusa totalmente de pecado.

3. Más aún: La enfermedad del alma es más grave que la del cuerpo. Pero la enfermedad del cuerpo excusa totalmente de pecado, como es claro en los frenéticos. Luego mucho más la pasión, que es enfermedad del alma.

En cambio está que el Apóstol, en Rom 7,5, habla de las pasiones *de los pecados,* no por otra razón que porque son causa de pecados. Lo cual no ocurriría si excusasen totalmente de pecado. Luego las pasiones no excusan totalmente de pecado.

Solución. *Hay que decir:* Un acto que por su género es malo, sólo se excusa totalmente de pecado si viene a ser totalmente involuntario. Por consiguiente, si la pasión es tal que haga totalmente involuntario el acto que le sigue, excusará totalmente de pecado; en otro caso, no.

Respecto de lo cual parece que hay que considerar dos cosas. Primero, que algo puede ser voluntario en sí mismo, v. gr., cuando la voluntad tiende a ello directamente; o en su causa: cuando la voluntad tiende a la causa y no al efecto, como es claro en el que se embriaga voluntariamente —pues por eso se le imputa como si fuese voluntario lo que comete estando ebrio—. En segundo lugar, hay que tener en cuenta que una cosa puede decirse voluntaria directa o indirectamente. Directamente es aquello a lo que tiende la voluntad; indirectamente, aquello que la voluntad pudo impedir y no impidió.

Según esto, pues, hay que distinguir. Porque la pasión a veces es tan grande que quita totalmente el uso de la razón: como se ve en los que están fuera de sí por el amor o por la ira. Y entonces, si tal pasión desde el principio fue voluntaria, el acto se imputa como pecado, porque es voluntario en su causa, como dijimos también de la embriaguez. Mas si la causa no fue voluntaria, sino natural, como si uno por enfermedad u otra causa parecida cae en tal pasión que le priva totalmente del uso de la razón (entonces) el acto se vuelve totalmente involuntario, y, por consiguiente, excusa totalmente de pecado.

Pero a veces la pasión no es tan grande que sustraiga el uso de la razón. Y entonces la razón puede eliminar la pasión, volviéndose a otros pensamientos; o impedir que logre su efecto, porque los miembros no se aplican a la acción sino por el consentimiento de la razón, según hemos dicho anteriormente (q.17 a.9). Por consiguiente, tal pasión no excusa totalmente de pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El dicho (del Apóstol) *de modo que no hagáis lo que queráis* no hay que referirlo a las cosas que se realizan por un acto externo, sino al movimiento interior de la concupiscencia: pues desearía uno no anhelar nunca el mal. Así también se expone lo que dice en Rom 7,15: *el mal que odio, es lo que hago.* O puede referirse a la voluntad que precede a la pasión: como se ve por los continentes, que obran contra su propósito por su concupiscencia.

2. *A la segunda hay que decir:* La ignorancia (de lo) particular que excusa totalmente es la ignorancia de una circunstancia que uno no puede conocer puesta la debida diligencia. Mas la pasión es causa de la ignorancia de la ley en particular al impedir la aplicación del conocimiento universal a un acto particular. Y esta pasión puede rechazarla la voluntad, como hemos dicho (en sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* La enfermedad del cuerpo es involuntaria. Sí sería análogo si fuese voluntaria: como hemos dicho de la embriaguez (en sol.), que es una cierta enfermedad corporal.

ARTICULO 8

¿Puede ser mortal el pecado cometido por pasión?

De malo q.3 a.10.

Objeciones por las que parece que el pecado cometido por pasión no puede ser mortal:

1. El pecado venial se contradistingue del mortal. Ahora bien; el pecado que procede de debilidad es venial, ya que lleva en sí el motivo de la venia (o indulgencia). Así que, puesto que el pecado cometido por pasión proviene de la debilidad, parece que no puede ser mortal.

2. Además, la causa es superior al efecto. Mas la pasión no puede ser pecado mortal: pues el pecado mortal no está en la parte sensual, como expusimos anteriormente (q.74 a.4). Luego el pecado cometido por pasión no puede ser mortal.

3. Más aún: La pasión aparta de la razón, como es claro por lo dicho (a.l y 2). Pero es cosa de la razón convertirse a Dios o apartarse de El, en lo cual consiste la razón de pecado mortal. Luego el pecado que es por pasión no puede ser mortal.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Rom 7,5: *las pasiones de los pecados obran en nuestros miembros para fructificar para la muerte.* Mas esto es propio del pecado mortal, fructificar para la muerte. Luego el pecado cometido por pasión puede ser mortal.

Solución. *Hay que decir:* El pecado mortal, como hemos dicho más arriba (q.72 a.5), consiste en la aversión del último fin, que es Dios. Tal aversión pertenece a la razón deliberante, a la que corresponde también ordenar al fin. Eso, pues, sólo puede ocurrir —esto es: que la inclinación del alma que contraríe al último fin no sea pecado mortal—, porque la razón deliberante no pueda intervenir: como acontece en los movimientos repentinos. Mas cuando uno procede por pasión al acto pecaminoso o al consentimiento deliberado, eso no sucede repentinamente. Por tanto, la razón deliberante puede hacer frente: puede, pues, eliminar o al menos impedir la pasión, como hemos dicho (a.7; q.10 a.3 ad 2). Luego, si no lo hace, es pecado mortal; así, vemos que muchos homicidios y adulterios se cometen por pasión.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo venial se dice de tres modos: 1) Por la causa, esto es, porque tiene alguna causa (o motivo) de venia, que aminora el pecado: y así se dice venial el pecado de fragilidad e ignorancia. 2) Por el evento (del perdón); así, todo pecado, por la penitencia, deviene venial, esto es, que ha conseguido la venia. 3) Se puede calificar de venial por su mismo género, v. gr., una palabra ociosa. Sólo este venial se opone al mortal; y la objeción se basa en el primero.

2. *A la segunda hay que decir:* La pasión es causa del pecado por parte de la conversión (a las criaturas): Mas que sea mortal es por parte de la aversión, que accidentalmente sigue a la conversión, como hemos dicho (a.6 ad 1). Por tanto, el argumento no concluye.

3. *A la tercera hay que decir:* La razón no es siempre totalmente impedida por la pasión en su acto: de ahí que le quede el libre albedrío para que pueda separarse de Dios o convertirse a El. Mas si se le quitara (a uno) totalmente el uso de la razón, ya no habría ni pecado mortal ni venial.

CUESTIÓN 78

La malicia como causa del pecado

Ahora vamos a tratar de la causa del pecado por parte de la voluntad, esto es, de la malicia (cf. q.76 introd.). Y en cuanto a esto se plantean cuatro problemas:

1. ¿Puede uno pecar por verdadera malicia, esto es, de propósito?—2. ¿El que peca por hábito, peca por verdadera malicia?—3. ¿El que peca por verdadera malicia, peca por hábito?—4. ¿El que peca por verdadera malicia, peca más gravemente que el que peca por pasión?

ARTICULO 1

¿Peca, alguien por verdadera malicia?

In Sent. 2 d.43 a.1; *In Mt* c.12; *De malo* q.2 a.8 ad 4; q.3 a.12; a.14 ad 7 y 8.

Objeciones por las que parece que ninguno peca de propósito o por verdadera malicia:

1. La ignorancia se opone a la intención calculada. Mas *todo (hombre) malo es ignorante,* según el Filósofo[1]; y Prov 14,22 dice: *Yerran los que obran el mal.* Luego ninguno peca por verdadera malicia.

2. Además, en el capítulo 4 *De div. nom.* dice Dionisio[2] que *ninguno obra intentando el mal.* Mas esto es lo que parece ser pecar por malicia: intentar el mal pecando; pues lo que está fuera de la intención es como accidental y no califica al acto. Luego ninguno peca por malicia.

3. Más aún: La misma malicia es pecado. Si, pues, la malicia es causa de pecado, se seguiría que un pecado es causa de otro pecado hasta el infinito; lo cual es absurdo. Ninguno, pues, peca por malicia.

En cambio está lo que dice Job 34,27: *Como de propósito se apartaron de Dios y no quisieron comprender sus caminos.* Pero apartarse de Dios es pecar. Luego algunos pecan de propósito o por verdadera malicia.

Solución. *Hay que decir:* El hombre, como cualquier otro ser, tiene naturalmente el apetito del bien. Por ello, el que su apetito se desvíe hacia el mal sucede por causa de alguna corrupción o desorden en alguno de los principios humanos: pues así se da el fallo en las acciones de los seres naturales. Mas los principios de los actos humanos son el entendimiento y el apetito, tanto racional, que se llama voluntad, como el sensitivo. Así pues, en los actos humanos, el pecado, como puede acontecer a veces por falta del entendimiento —v. gr., cuando se peca por ignorancia— y por falta del apetito sensitivo —v. gr., cuando uno peca por pasión—, así también (puede darse) por falta de la voluntad, que es el desorden de la misma.

El desorden de la voluntad está en amar más lo que es un bien menor. Mas es lógico que uno prefiera sufrir detrimento en un bien menos amado por poseer otro más amado; como cuando uno, aun a sabiendas, quiere sufrir la amputación de un miembro para conservar la vida, que ama más. Y, de este modo, cuando una voluntad desordenada ama más un bien temporal (v. gr., las riquezas o el placer) que el orden de la razón o de la ley divina, o el amor de Dios, o algo semejante, se sigue que quiere sufrir menoscabo en alguno de los bienes espirituales para poseer algún bien temporal. Ahora bien, el mal no es otra cosa que la privación de algún bien. Y así es como uno a sabiendas quiere un mal es-

1. ARISTÓTELES, *Eth.* 1.3 c.1 n.14 (BK 1110b28): S. TH., lect.3 n.409. 2. § 19: MG 3,716; § 31: MG 3,732; S. TH., lect.14.22 n.477.580-581.

piritual[a], el cual es mal simplemente, por el que queda privado del bien espiritual, para poseer un bien temporal. Por eso se dice pecar por cierta malicia o de propósito, como eligiendo el mal a sabiendas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La ignorancia, en efecto, a veces excluye el conocimiento por el que uno sabe plenamente que lo que hace es malo; y entonces se dice que peca por ignorancia. Mas a veces excluye el conocimiento por el que uno sabe que esto ahora es malo, v. gr., cuando se peca por pasión. Pero a veces excluye el conocimiento por el que uno sabe que este mal no hay que soportarlo para conseguir aquel bien, sabiendo, sin embargo, que eso es malo; así se dice que ignora el que peca por verdadera malicia.

2. *A la segunda hay que decir:* Nadie intenta el mal por sí mismo; puede intentarse para evitar otro mal o para conseguir otro bien, como hemos dicho (en sol.). Y en tal caso uno preferiría conseguir el bien directamente intentado sin sufrir detrimento de otro bien. Por ejemplo, algún lascivo (que) quisiera gozar del placer sin ofender a Dios; mas propuestas las dos cosas[b], prefiere incurrir en la ofensa de Dios, pecando, que verse privado del placer.

3. *A la tercera hay que decir:* La malicia por la cual se dice que uno peca puede entenderse de la malicia habitual; en este sentido, el Filósofo[3] llama *malicia* al hábito malo, como *virtud* al bueno. Y así se dice que uno peca por malicia porque peca por la inclinación del hábito. Puede también entenderse de la malicia actual; y así se dice que uno peca por malicia, en cuanto que peca por la elección del mal. O también que se llame malicia alguna culpa precedente, de la cual nace otra subsiguiente, como cuando uno impugna por envidia la gracia fraterna. Y entonces no es que una cosa sea causa de sí misma, sino que el acto interior es causa del exterior. Y un pecado es causa de otro pecado, pero no hasta el infinito; pues se puede llegar a algún primer pecado que no es causado por algún otro anterior, como es claro por lo dicho antes (q.75 a.4 ad 3).

ARTICULO 2

El que peca por hábito, ¿peca por verdadera malicia?

In Sent. 2 d.42 a,2.

Objeciones por las que parece que el que peca por hábito, peca por verdadera malicia:

1. El pecado cometido por verdadera malicia parece que es gravísimo. Mas a veces se comete algún pecado leve por hábito, v. gr., cuando se dice una palabra ociosa. Luego no todo pecado que procede de un hábito procede de verdadera malicia.

2. Además, *los actos que proceden de un hábito son semejantes a los actos que engendraron el hábito,* como se dice en el II de los *Éticos*[4]. Mas los actos que preceden a un hábito vicioso no se cometen por verdadera malicia. Luego tampoco los pecados que proceden de un hábito se cometen por verdadera malicia.

3. Más aún: Cuando uno comete un pecado por verdadera malicia, se alegra después de haberlo cometido, según aquello de Prov 2,14: *Quienes se alegran cuando obran mal y se regocijan en las cosas pésimas.* Y esto porque a cada uno le es agradable conseguir lo que busca y hacer lo que en cierto modo le es connatu-

3. ARISTÓTELES, *Eth.* 1.2 c.5 n.3 (BK 1105b28-31) S. TH., lect.5 n.298-300. 4. ARISTÓTELES, c.2 n.8.9 (BK 1104a27; a.33): S. TH., lect.2 n.264.

---

a *Pecar con verdadera malicia* significa elegir directamente lo malo (cf. 2-2 q.14 a.1). Sucede cuando la voluntad se inclina por sí misma al mal. Se trata de un aspecto del pecado distinto al que peca movido por lo deleitable que aprecia en lo malo. En tal caso, la persona se siente movida a lo malo, no por sí misma, sino por un aspecto relativamente bueno, aunque sea parcial y pasajero. En cambio, *pecar con verdadera malicia* es una opción directa por el mal sin atenuantes, ¿Cómo es posible? El mecanismo consiste en quitar de en medio los obstáculos que hacen lo malo no apetecible, como cuando ya no se espera nada de esta vida ni de la otra, o cuando la frustración definitiva del infierno ha perdido todo su significado (cf. a.3). Es la pérdida del sentido auténtico de la vida.

b Cf. cuestión 73 nota *a*.

ral por el hábito. Mas los que pecan por hábito se duelen después del pecado cometido; pues, como se dice en el libro IX de los *Éticos*[5], *se llenan de pesar los depravados,* esto es, los que tienen un hábito vicioso. Luego los pecados que proceden de hábito no se cometen por verdadera malicia.

En cambio está que se llama pecado de verdadera malicia al cometido por elección del mal. Ahora bien, para cada uno es elegible aquello a lo que se inclina por su propio hábito, como se dice en el libro VI de los *Éticos*[6] a propósito del hábito virtuoso. Luego el pecado cometido por hábito es pecado de verdadera malicia.

Solución. *Hay que decir:* No es lo mismo pecar teniendo un hábito que pecar por hábito. Pues el usar el hábito no es necesario, sino que depende de la voluntad del que lo tiene. De ahí que el hábito se defina diciendo que *es aquello que usa uno cuando quiere*[7]. Y así como puede ocurrir que, teniendo uno un hábito vicioso, proceda a un acto virtuoso —porque su razón no está totalmente corrompida por el hábito malo, sino que queda íntegro algo de ella, de lo cual proviene que el pecador haga algunas cosas buenas—; así también puede ocurrir que uno, teniendo un hábito, a veces no obre por medio de él, sino por la pasión que se levanta o también por ignorancia. Mas siempre que usa el hábito vicioso, necesariamente peca por verdadera malicia. Porque al que tiene un hábito le es de suyo amable lo que es conveniente según el propio hábito; pues se le hace connatural en cierto modo, en cuanto que la costumbre y el hábito se convierten en (una segunda) naturaleza. Mas lo que le conviene a uno según el hábito vicioso es algo que excluye un bien espiritual. De lo cual se sigue que elija uno el mal espiritual para conseguir un bien que le es conveniente en conformidad con su hábito. Y esto es pecar por verdadera malicia. Por tanto, es evidente que quienquiera que peca por hábito, peca por verdadera malicia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los pecados veniales no eliminan el bien espiritual, que es la gracia de Dios o la caridad. De ahí que no sean males en sentido absoluto, sino sólo relativamente. Y por eso sus hábitos tampoco pueden ser males absolutos, sino relativos.

2. *A la segunda hay que decir:* Los actos que proceden de los hábitos son semejantes específicamente a los actos con que se generan los hábitos; sin embargo, difieren de ellos como lo perfecto de lo imperfecto. Y tal es la diferencia del pecado cometido por verdadera malicia y el pecado cometido por alguna pasión.

3. *A la tercera hay que decir:* Quien peca por hábito siempre se alegra de aquello que obra por el hábito mientras use el hábito. Pero como puede no usar el hábito, sino pensar en otra cosa con su razón, que no está totalmente corrompida, puede ocurrir que, no usando el hábito, se duela de lo que cometió por el hábito. Sin embargo, es frecuente que estos tales se duelan del pecado, no porque de suyo les desagrade el pecado, sino por algún daño en el que incurren por él.

ARTICULO 3

El que peca por verdadera malicia, ¿peca por hábito?

In Sent. 2 d.43 a.2; *In Mt. c.12.*

Objeciones por las que parece que el que peca por verdadera malicia peca por hábito:

1. Dice el Filósofo, en el libro V de los *Éticos*[8] que no es (cosa) de cualquiera hacer lo injusto de la manera que lo hace el injusto (esto es, por elección), sino sólo del que tiene el hábito. Pero pecar por verdadera malicia es pecar por elección de lo malo, como hemos dicho (a.1). Luego pecar por verdadera malicia no es más que del que tiene el hábito.

2. Además, Orígenes, en el libro I *Peri archon.*[9], dice que *no se arruina y se pierde uno repentinamente, sino que necesariamente decae uno paulatinamente y por partes.* Pero la mayor caída parece ser el que uno peque por verdadera malicia. Luego

5. ARISTÓTELES, c.4 n.10 (BK 1166b24): S. TH., lect.4 n.1818. 6. ARISTÓTELES, c.2 n.4 (BK 1139a32): S. TH., lect.2 n.1133. 7. Cf. S. AGUSTÍN, *De bono coniug.* c.21: ML 40,390; AVERROES, *In De an.* 3 com.18. 8. ARISTÓTELES, c.6 n.12 (BK 1134al7; a.20): S. TH., lect.11 n.1000.1001. 9. C.3: MG 11,155.

el que uno llegue a pecar por verdadera malicia no ocurre al principio en seguida, sino por una larga costumbre, por la que puede engendrarse un hábito.

3. Más aún: Siempre que alguien peca por verdadera malicia es necesario que la voluntad misma se incline al mal que elige. Mas por la naturaleza de esta misma potencia el hombre no se inclina al mal, sino, por el contrario, al bien. Luego si elige el mal, debe ser por algo que sobreviene, que es la pasión o el hábito. Pero cuando uno peca por pasión no peca por verdadera malicia, sino por debilidad, como hemos dicho (q.77 a.3). Luego siempre que uno peca por verdadera malicia tiene que pecar por hábito.

En cambio (está el hecho de que) como se ha el hábito bueno a la elección de lo bueno, así se ha el hábito malo a la elección de lo malo. Mas a veces uno que no tiene el hábito de la virtud elige lo que es bueno según la virtud. Luego también a veces uno que no tiene el hábito vicioso puede elegir el mal; lo cual es pecar por verdadera malicia.

Solución. *Hay que decir:* La relación de la voluntad con el bien no es la misma que con el mal. Pues por la misma naturaleza de su fuerza se inclina al bien de la razón como a su objeto propio; de ahí que todo pecado se diga contra la naturaleza. Luego el que la voluntad se incline por elección hacia algún mal, debe acontecer por otro motivo. A veces ocurre por falta de la razón, como cuando uno peca por ignorancia; mas a veces por el impulso del apetito sensitivo, como cuando peca por pasión. Mas ninguna de estas dos cosas es pecar por verdadera malicia; sino que sólo peca uno por verdadera malicia cuando la voluntad por sí misma se mueve al mal, cosa que puede acontecer de dos modos. El primero porque el sujeto tiene alguna disposición corrompida que le inclina al mal, de modo que según esa disposición le es a uno cuasi conveniente y semejante alguna cosa mala, y a ésta, por razón de la conveniencia, tiende la voluntad como a un bien; pues cada cosa de suyo tiende a lo que le es conveniente. Tai disposición corrupta o es algún hábito adquirido por la costumbre, que se convierte en (una segunda) naturaleza; o es una disposición mórbida por parte del cuerpo: como en el que, por la corrupción de la naturaleza en sí mismo, tiene ciertas disposiciones naturales a algunos pecados.

En segundo lugar acontece (también) que la voluntad, removido algún impedimento, tiende por sí misma a algún mal. Por ejemplo, se retrae de pecar, no porque el pecado de suyo le desagrade, sino por la esperanza de la vida eterna y por temor del infierno; desaparecida la esperanza por la desesperación, o el temor por la presunción, se sigue el que peque por verdadera malicia, como sin freno.

Así, pues, es claro que el pecado de verdadera malicia siempre presupone en el hombre algún desorden, que, sin embargo, no siempre es un hábito. Por consiguiente, no es necesario que quienquiera que peca por verdadera malicia peque por hábito.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Obrar como el injusto, no sólo es hacer cosas injustas por verdadera malicia, sino también con placer y sin resistencia grave de la razón. La cual no es propio sino de aquel que tiene el hábito.

2. *A la segunda hay que decir:* No llega uno en seguida a caer de modo que peque por verdadera malicia, sino que se presupone algo, lo cual no siempre es un hábito, como hemos dicho (en sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Aquello por lo que la voluntad se inclina al mal no siempre es un hábito o una pasión, sino algunas otras cosas, como hemos dicho (en sol.).

4. *A la cuarta* (del En cambio) *hay que decir:* No es semejante la razón de la elección del bien y la de la elección del mal. Porque el mal no se da sin el bien de la naturaleza; mas el bien puede darse perfectamente sin el mal de la culpa.

ARTICULO 4

Quien peca por verdadera malicia, ¿peca más gravemente que quien peca por pasión?

In Sent. 2 d.43 a.4; *In Ethic. 1* lect.8; *De malo* q.3 a.13.

Objeciones por las que parece que quien peca por verdadera malicia no peca más gravemente que quien peca por pasión:

1. La ignorancia excusa de pecado total o parcialmente. Pero es mayor la

ignorancia en aquel que peca por verdadera malicia que en el que peca por pasión, pues el que peca por verdadera malicia sufre la ignorancia del principio, que es la máxima, como dice el Filósofo en el libro VII de los *Éticos*[10], pues tiene una estima equivocada del fin, que es el principio en las cosas prácticas. Luego es más excusable quien peca por verdadera malicia que quien peca por pasión.

2. Además, cuanto mayor es lo que le impulsa a uno a pecar, tanto menos peca; como es claro por el que se hunde en el pecado por un mayor ímpetu de la pasión. Mas el que peca por verdadera malicia es impulsado por el hábito, cuyo impulso es más fuerte que el de la pasión. Luego el que peca por verdadera malicia peca menos que el que peca por pasión.

3. Más aún: Pecar por verdadera malicia es pecar por elección del mal. Mas quien peca por pasión, también elige el mal. Luego no peca menos que quien peca por verdadera malicia.

En cambio está el hecho de que el pecado que se comete de propósito, por eso mismo merece un castigo mayor, según aquello de Job 34,26-27: *Como a impíos los hirió en el lugar de los que ven (la luz, los que se apartaron de El como de propósito.* Mas la pena no se aumenta sino por la gravedad de la culpa. Luego el pecado se agrava por el hecho de cometerse de propósito, esto es, por verdadera malicia.

Solución. *Hay que decir:* El pecado cometido por verdadera malicia es más grave que el pecado cometido por pasión por una triple razón. Primero, puesto que el pecado consiste principalmente en la voluntad, tanto más grave es el pecado, en igualdad de condiciones, cuanto el movimiento pecaminoso es más propio de la voluntad. Mas cuando se peca por verdadera malicia el movimiento pecaminoso es más propio de la voluntad, que se mueve por sí misma al mal, que cuando se peca por pasión, como movido a pecar por un cierto impulso extrínseco. Por donde el pecado se agrava por el hecho mismo de ser por malicia; y tanto más cuanto mayor fuere la malicia. Mientras que disminuye el que es por pasión; y tanto más cuanto más vehemente fuere la pasión.

Segundo, porque la pasión, que inclina a la voluntad a pecar, pasa pronto; y así el sujeto, arrepentido del pecado, vuelve pronto al buen propósito. Mas el hábito con que el hombre peca por malicia, es una cualidad permanente: y por eso el que peca por malicia permanece más tiempo en el pecado. De ahí que el Filósofo, en el libro VII de los *Éticos*[11], compare al libertino, que peca por malicia, con el enfermo crónico; y al incontinente, que peca por pasión, con el enfermo ocasional.

Tercero, porque el que peca por verdadera malicia está mal dispuesto en cuanto al fin mismo, que es el principio en las cosas prácticas, y así su falta es más peligrosa que la de aquel que peca por pasión, cuyo propósito tiende al buen fin, aunque tal propósito se vea interrumpido de momento por la pasión. Mas siempre es pésimo el que falte el principio. Por lo tanto, es evidente que el pecado que procede de verdadera malicia es más grave que el que proviene de la pasión.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La ignorancia de la elección, en la que se funda la objeción, ni excusa ni aminora el pecado, como hemos dicho anteriormente (q.76 a.3 y 4). Por consiguiente, una tal mayor ignorancia tampoco hace que sea menor el pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* El impulso proveniente de la pasión respecto de la voluntad es como del exterior; mas por el hábito la voluntad se inclina como desde el interior. Luego no hay paridad.

3. *A la tercera hay que decir:* Una cosa es pecar eligiendo y otra cosa es pecar por elección. Pues el que peca por pasión peca ciertamente eligiendo; pero no por elección, porque la elección en él no es su primer principio del pecado, sino que es inducido por la pasión a elegir lo que no elegiría sin la pasión. Mas quien peca por verdadera malicia elige el mal por sí (o sin presión), del modo dicho (a.1). Y por eso la elección (que está) en él mismo es principio del pecado; por esto se dice que peca por elección.

10. ARISTÓTELES, c.8 n.4 (BK 1151a16): S. TH., lect.8 n.1430-1431. 11. ARISTÓTELES, c.8 n.1 (BK 1150b32): S. TH., lect.8 n.1424.

CUESTIÓN 79

Causas externas del pecado

Ahora vamos a tratar de las causas externas del pecado (cf. q.76 introd.)[a]. Primero por parte de Dios (q.79); en segundo lugar, por parte del diablo (q.80) y en tercero, por parte del hombre (q.81).

Respecto de lo primero se plantean cuatro problemas:

1. ¿Es Dios causa del pecado?—2. ¿Proviene de Dios el acto del pecado?—3. ¿Es Dios causa de la obcecación y del endurecimiento?—4. ¿Se ordenan estas cosas a la salvación de los que se obcecan o se endurecen?

ARTICULO 1

¿Es Dios causa del pecado?

1 q.48 a.6; q.49 a.2; 2-2 q.6 a.2 ad 2; *In Sent. 2* d.34 a.3; d.37 q.2 a.1; *Cont. Gentes* 3,162; *De malo* q.3 a.1; *In Rom.* c.1 lect.7.

Objeciones por las que parece que Dios es causa del pecado:

1. En Rom 1,28 dice el Apóstol de algunos: *Les entregó Dios al sentido reprobo, de modo que hagan lo que no conviene.* Y la *Glossa*[1] a ese mismo lugar dice que *Dios obra en los corazones de los hombres inclinando sus voluntades a lo que quiere, ya bueno, ya malo.* Pero hacer lo que no conviene e inclinarse por la voluntad al mal es pecado. Luego Dios es causa de pecado para el hombre.

2. Además, en Sab 14,11 se dice: *Las criaturas de Dios se han convertido en abominación y en tentación para las almas de los hombres.* Pero la tentación se suele llamar provocación al pecado. Luego, puesto que las criaturas no han sido hechas sino por Dios, como se ha expuesto en la primera parte (q.44 a.1; q.65 a.1), parece que Dios es causa del pecado provocando a los hombres a pecar.

3. Más aún: Lo que es causa de una causa es causa de su efecto. Ahora bien, Dios es causa del libre albedrío, que es causa del pecado. Luego Dios es causa del pecado.

4. Todavía más: Todo mal se opone al bien. Mas no repugna a la bondad divina el que Dios sea causa del mal de la pena: pues de este mal se dice en Is 45,7 que Dios *crea el mal,* y en Am 3,6: *¿Existe algún mal en la ciudad que Dios no lo haya hecho?* Luego tampoco repugna a la bondad divina que Dios sea causa de la culpa.

En cambio está lo que Sab 11,25 dice de Dios: *Nada de lo que hiciste has odiado.* Mas Dios odia el pecado, según aquello de Sab 14,9: *Son odiosos a Dios el impío y su impiedad.* Luego Dios no es causa del pecado.

Solución. *Hay que decir:* El hombre es causa de su pecado y del ajeno de dos maneras: Primero, directamente; es a saber: inclinando su voluntad o la del otro á pecar. Segundo, indirectamente: esto es, en cuanto no retrae a algunos del pecado; por donde, en Ez 3,18, al centinela se le dice: *Si no dijeres al impío «morirás ciertamente», te pediré cuenta de su sangre.* Mas Dios directamente no puede ser causa del pecado propio o de otro, porque todo pecado lo es por apartarse del orden, que tiende a Dios como a su fin. Y Dios todo lo inclina y lleva hacia sí

1. *Glossa ordin.* 6,5 E; cf. S. AGUSTÍN, *De grat. et lib. arb.* c.21: ML 44,909.

a El hombre es capaz de hacer tanto mal, que no es posible que sea la sola y única causa de ello. Para comprender en profundidad el pecado de los hombres hay que recurrir a ciertas influencias externas a cada persona individual y hasta externas también a la humanidad entera en su conjunto. Por eso, estudiadas las causas internas del pecado (q.76-78), pasa el autor a estudiar las causas externas (q.79-83).

mismo, como al último fin, según dice Dionisio en el capítulo 1 *De div. nom.*[2] Por lo tanto, es imposible que sea para sí o para otros causa de apartarse del orden que lleva a El mismo. De ahí que directamente no pueda ser causa del pecado.

E igualmente tampoco puede serlo indirectamente. Ocurre ciertamente que Dios no da a algunos la ayuda para evitar el pecado, que evitarían si se la diera. Mas todo esto lo hace según el orden de su sabiduría y de su justicia, ya que El es la sabiduría y la justicia. Por donde no se le imputa, como a causa del pecado, el que otro peque; así como no se dice que el piloto sea causa del hundimiento de la nave a no ser cuando, pudiendo y debiendo dirigirla, le retira su dirección. Y así es claro que Dios no es causa del pecado de ningún modo[b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Respecto de las palabras del Apóstol, la solución es evidente por el mismo texto. Pues, si Dios entrega a algunos al sentido reprobo, ya tienen el sentido reprobo para hacer lo que no conviene. Se dice, pues, entregar al sentido reprobo en cuanto que no les prohibe que sigan su sentido reprobo, así como se dice exponer a aquellos a los que no defendemos. Mas el que Agustín diga en el libro *De gratia et lib. arb.*[3], de donde está tomada la *Glossa*[4], que *Dios inclina las voluntades de los hombres al bien y al mal,* hay que entenderlo así: al bien las inclina directamente; mas al mal, en cuanto que no lo prohibe, como hemos dicho (en sol.). Y sin embargo, esto también ocurre por el merecimiento del pecado precedente.

2. *A la segunda hay que decir:* En la afirmación de que *las criaturas de Dios se han convertido en abominación y en tentación para las almas de los hombres,* la preposición *en* no tiene sentido causal, sino consecutivo, pues Dios no hizo las criaturas para mal del hombre, sino que esto ha resultado de la maldad de los hombres. De ahí que se añada: *y para trampa de los pies de los insipientes,* esto es: de los que por su necedad usan las criaturas para otra cosa que para lo que fueron hechas.

3. *A la tercera hay que decir:* El efecto de la causa intermedia se reduce también a la causa primera si procede de ella en cuanto subordinada a la misma. Mas si procede de la causa intermedia, en cuanto se sale del orden de la causa primera, (entonces) no se reduce a ésta: así como si el criado hace algo contra el mandato de su señor, eso no se atribuye al señor como a su causa. Igualmente, el pecado, que el libre albedrío comete contra un precepto de Dios, no se puede atribuir a Dios como a su causa.

4. *A la cuarta hay que decir:* El castigo se opone al bien del castigado, al que se le priva de un bien cualquiera. Mas la culpa se opone al bien del orden referente a Dios; luego se opone directamente a la bondad divina. Y por esto la razón de la culpa y del castigo no es la misma.

ARTICULO 2

¿Proviene de Dios el acto del pecado?

In Sent. 2 d.37 q.2 a.2; *De malo* q.3 a.2.

Objeciones por las que parece que el acto del pecado no proviene de Dios[c]:

2. § 7: MG 3,596; S. TH., lect.3 n.99-100. 3. C.21: ML 44,909. 4. *Glossa ordin,* 6,5 E.

b El pecado como desorden, en cuanto malicia, sólo puede tener causa eficiente indirecta, que no puede ser otra que la voluntad humana en cuanto que no se deja conducir por la razón y por la ley divina (q.75 a.1). Dios sólo mueve a las criaturas en orden a sí mismo como fin último. El pecado en cuanto tal es precisamente la negación de ese orden. Por eso Dios no puede ser causa eficiente directa del pecado.

Santo Tomás precisa también que a Dios no se le puede atribuir la eficiencia indirecta del pecado porque en algunos casos no dé la gracia necesaria para evitarlo. Esto sólo sería cierto si Dios estuviera obligado a ello. Pero no es así. Entra dentro de los planes de la sabiduría y misericordia divinos permitir el pecado *(De malo* q.1 a.3 ad 1; 1-2 q.79 a.1 y ad 1).

c Santo Tomás distingue entre pecado y acto del pecado, distinción que era ya generalmente aceptada por los teólogos del siglo XIII *(De malo* q.3 a.2). En q.79 a.1 explicó la imposibilidad de que Dios sea la causa del pecado en cuanto pecado, es decir, en cuanto privación o negación del orden debido. Ahora estudia la causalidad divina del pecado en lo que éste tiene de entidad real o positiva. El pecado no es mera privación, sino que es un acto de la voluntad que carece del orden debido (q.75 a.1).

1. Dice Agustín, en el libro *De perfectione iustitiae*[5], que *el acto del pecado no es una realidad.* Mas todo lo que viene de Dios es alguna realidad. Luego el acto del pecado no proviene de Dios.

2. Además, no se dice que el hombre sea causa del pecado sino porque el hombre es causa del acto del pecado: pues *ninguno obra intentando el mal,* como dice Dionisio en el capítulo 4 *De div. nom.*[6] Pero Dios no es causa del pecado, según hemos dicho (a.1). Luego Dios no es causa del acto del pecado.

3. Más aún: Hay actos que son malos y pecados según su especie, como es claro por lo dicho anteriormente (q.18 a.5). Mas lo que es causa de una cosa, es causa de lo que le conviene según su especie. Luego si Dios fuese causa del acto pecaminoso, se seguiría que Dios es causa del pecado. Mas esto no es verdad, como hemos demostrado (a.l). Luego Dios no es causa del acto del pecado.

En cambio está (el hecho de que) el acto del pecado es un movimiento del libre albedrío. Mas *la voluntad de Dios es causa de toda moción,* como dice Agustín en el libro III *De Trinit.*[7] Luego la voluntad de Dios es causa del acto del pecado.

Solución. *Hay que decir:* El acto del pecado es ente y es acto, y por ambos conceptos proviene de Dios: pues todo ser, de cualquier modo que sea, debe proceder del primer ser, como es evidente por el capítulo 5 *De div. nom.*[8], de Dionisio. Mas toda acción es producida por un ser que existe en acto, porque nada obra, sino en cuanto está en acto; y todo ser en acto se reduce al primer acto, esto es, a Dios, como a su causa, el cual es acto por su esencia. De donde se sigue que Dios es la causa de toda acción en cuanto acción.

Pero el pecado significa ser y acción con cierto defecto. Mas ese defecto proviene de una causa creada, esto es, del libre albedrío, en cuanto se aparta (o decae) del orden del primer agente, esto es, de Dios. Consiguientemente, este defecto no se reduce a Dios como a su causa, sino al libre albedrío: como el defecto de la cojera se reduce a la pierna torcida como a su causa, no a la fuerza motriz, que, sin embargo, es la causa de cuanto hay de movimiento en la cojera. Y en este sentido Dios es causa del acto del pecado, pero no del pecado: porque no es causa de que el acto tenga un defecto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín llama allí realidad a lo que es realidad simplemente, esto es, la sustancia. Y en ese sentido el acto del pecado no es una realidad.

2. *A la segunda hay que decir:* Al hombre, como a su causa, se reduce, no sólo el acto, sino también el mismo defecto: porque no se somete a aquel a quien debe someterse, aunque no intente esto principalmente. Por eso el hombre es la causa del pecado. Mas Dios, de tal modo es causa del acto, que no lo es de ningún modo del defecto concomitante al mismo. Y por consiguiente, no es causa del pecado.

3. *A la tercera hay que decir:* Como hemos expuesto anteriormente (q.18 a.5 ad 2; q.54 a.3 ad 2) el acto y el hábito no se especifican por la privación misma, en la cual consiste la razón de mal, sino por algún objeto, al cual va unida tal privación. Y así, el defecto mismo, que decimos no provenir de Dios, pertenece a la especie del acto consiguientemente y no como diferencia específica.

ARTICULO 3

¿Es Dios causa de la obcecación y del endurecimiento?

In Sent. 1 d.40 q.4 a.2; *De verit,* q.24 a.10; *In Mt.* c.13; *Cont. Gentes* 3,162; *In 2 Cor.* c.4 lect.2; *In. Io.* c.12 lect.7; *In Rom.* c.9 lect.3.

Objeciones por las que parece que Dios no es causa de la obcecación y del endurecimiento[d]:

5. C.2: ML 44,294. 6. § 19.31: MG 3,716.732; S. TH., lect.14.22 n.477.580-581. 7. C.4: ML 42,873. 8. § 4: MG 3,817: S. TH., lect.1.2 n.624-628.655.

d En los artículos 3 y 4 de esta q.79 se plantea Santo Tomás los temas de la causa de la obstinación del hombre en el pecado y de la finalidad de ese hecho, al que se refiere frecuentemente la Escritura y el autor comenta ampliamente en sus glosas a los pasajes escriturísticos *(In Mt.* 13; *In 2 Cor.* 4 lect.2; *In Io.* 12 lect.7; *In Rom.* 9 lect.3). Dios no es la causa de la cegué-

1. Dice Agustín, en el libro *Octoginta trium quaestiom.*[9], que *Dios no es causa de lo que hace al hombre peor.* Mas el hombre deviene peor por la obcecación y el endurecimiento. Luego Dios no es causa de la obcecación y del endurecimiento.

2. Además, Fulgencio dice[10] que *Dios no es vengador de aquello de lo que es el autor.* Pero Dios es vengador del corazón endurecido, según aquello de Eclo 3,27: *El corazón endurecido lo pasará mal al fin.* Luego Dios no es causa del endurecimiento.

3. Más aún: El mismo efecto no se atribuye a causas contrarias. Mas la causa de la obcecación se dice ser la malicia del hombre, según Sab 2,21: *pues les obcecó su malicia, y* también del diablo, según 2 Cor 4,4: *el dios de este siglo cegó las mentes de los infieles,* causas que ciertamente parecen ser contrarias a Dios. Luego Dios no es causa de la obcecación y del endurecimiento.

En cambio está lo que se dice en Is 6,10: *Ciega el corazón de este pueblo y haz torpes sus oídos;* y en Rom 9,18: *Se compadece del que quiere y, a quien quiere, endurece.*

Solución. *Hay que decir:* La obcecación y el endurecimiento implican dos cosas. Una de ellas es el movimiento del ánimo humano, que se adhiere al mal y se aparta de la luz divina. Y en cuanto a esto Dios no es causa de la obcecación y del endurecimiento, como no es causa del pecado. Otra es la sustracción de la gracia, de lo cual se sigue que la mente no sea iluminada para ver rectamente y el corazón del hombre no se ablande para vivir rectamente. Y en este sentido Dios es causa de la obcecación y del endurecimiento.

Pues hay que tener en cuenta que Dios es la causa universal de la iluminación de las almas, según aquello de Jn 1,9: *Era la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo,* como el sol es la causa universal de la iluminación de los cuerpos. Pero cada uno a su modo; pues el sol obra por necesidad natural, y Dios, voluntariamente, según el orden de su sabiduría. Mas el sol, aunque de suyo ilumine todos los cuerpos, si en alguno encuentra algún obstáculo, lo deja en tinieblas, como es claro por la casa cuyas ventanas están cerradas. Sin embargo, la causa de tal oscuridad de ningún modo es el sol, pues no obra por decisión propia para introducir allí su luz, sino que la causa de ello es sólo aquel que cierra las ventanas. Y Dios, por su propio designio, no infunde la luz de su gracia en aquellos en quienes encuentra impedimentos. Por consiguiente, la causa de la sustracción de la gracia no es sólo el que pone obstáculos a la gracia, sino también Dios, que por su designio no da la gracia. Y de este modo Dios es causa de la obcecación y del entorpecimiento de los oídos y del endurecimiento del corazón.

Estas cosas a la verdad se distinguen por los efectos de la *gracia,* que perfecciona el entendimiento con el don de sabiduría y ablanda el afecto con el fuego de la caridad. Y puesto que para el conocimiento del entendimiento ayudan sobre todo dos sentidos, a saber: el de la vista y el oído, uno de los cuales sirve para la invención —la vista— y el otro para la enseñanza —el oído—, por ello, en cuanto a la vista, se pone la obcecación; en cuanto al oído, el entorpecimiento de los oídos; y en cuanto al afecto, el endurecimiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como la obcecación y el endurecimiento, debidos a la sustracción de la gracia, son penas, por este

9. Q.3: ML 40,11. 10. *De duplici praedest. Dei* l.1 c.19: ML 65,167.

ra y del endurecimiento del pecado en cuanto que mueva al pecador a adherirse al mal, por lo mismo que Dios no es causa del pecado en cuanto tal. Puede decirse, sin embargo, que Dios es causa de la ceguera y del endurecimiento del pecador en cuanto que priva de la gracia a quien pone el obstáculo para recibirla (q.79 a.3c). En la *Suma contra los Gentiles* lo explica así: «Todos estos textos (bíblicos) hay que entenderlos en el sentido de que Dios no concede su auxilio para evitar el pecado, que, sin embargo, concede a otros. Y este auxilio es no sólo la infusión de la gracia, sino también la custodia exterior, por la cual la divina providencia quita al hombre las ocasiones de pecar y frena los estímulos del pecado. Dios ayuda también al hombre mediante la luz natural de la razón y otros bienes que da al hombre. En consecuencia, cuando quita a algunos estos auxilios en mérito a sus acciones, cual lo exige su justicia, se dice que le «endurece» o «ciega» *(Cont. Gentes* 3 q.162).

lado el hombre no se hace peor con ellos; sino que, hecho peor por la culpa, incurre en éstos como en los otros castigos.

2. *A la segunda hay que decir:* Dicha objeción se basa en el endurecimiento en cuanto es culpa (no pena).

3. *A la tercera hay que decir:* La malicia es causa merecedora de la obcecación, como la culpa lo es de la pena. Y de este modo se dice también que el diablo obceca, en cuanto que induce a la culpa.

ARTICULO 4

La obcecación y el endurecimiento, ¿se ordenan a la salvación de quienes se obcecan y endurecen?

In Mt. c.13; *In Io.* c.12 lect.7.

Objeciones por las que parece que la obcecación y el endurecimiento siempre se ordenan a la salvación del que se obceca y endurece:

1. Dice Agustín en el *Enchirid.*[11] que *Dios, siendo sumamente bueno, no permitiría que hubiese algún mal si no pudiera sacar algún bien de cada mal.* Mucho más, pues, ordenará al bien aquel mal del cual El mismo es causa. Mas Dios es causa de la obcecación y del endurecimiento, como hemos dicho (a.3). Luego estas cosas se ordenan a la salvación de quien se obceca y endurece.

2. Además, Sab 1,13 dice que *Dios no se complace en la perdición de los impíos.* Mas parece que se complacería en su perdición si no convirtiera en bien de ellos su obcecación; como el médico parecería complacerse en el sufrimiento del enfermo si no ordenase a su salud la medicina amarga que le suministra. Luego Dios convierte la obcecación en bien de los obcecados.

3. Más aún: *Dios no es aceptador de personas,* como se dice en Act 10,34. Sino que la obcecación de algunos la ordena a su propia salvación: como la de algunos judíos, que se obcecaron para no creer en Cristo y, no creyendo, lo mataron, y luego, arrepentidos, se convirtieron, según se lee de algunos en Act 2,37, y es claro por (la exposición de) Agustín en el libro *De quaestion. evangel.*[12] Luego Dios convierte la obcecación de todos en su propia salvación.

En cambio está que no hay que hacer males para que vengan bienes, como se dice en Rom 3,8. Pero la obcecación es un mal. Luego Dios no ciega a algunos para bien de ellos.

Solución. *Hay que decir:* La obcecación es un preámbulo del pecado. Mas el pecado se ordena a dos cosas: a una directamente, esto es, a la condenación; mas a otra, por la misericordiosa providencia de Dios, a la curación, en cuanto Dios permite que algunos caigan en el pecado, para que, reconociéndolo, se humillen y se conviertan, como dice Agustín en el libro *De natura et gratia*[13]. Por tanto, la obcecación, por su naturaleza, se ordena a la condenación del que se obceca, y por eso se pone como efecto de la reprobación. Mas, por la misericordia divina, la obcecación por algún tiempo se ordena medicinalmente a la salvación de quienes se obcecan. Pero esta misericordia no se otorga a todos los obcecados, sino a los predestinados, *para quienes todo coopera al bien,* como dice Rom 8,28. Por consiguiente, respecto de algunos la obcecación se ordena a la curación (o salvación); mas cuanto a los otros, a la condenación, como dice Agustín en la tercera de sus *Quaestion. evangel.*[14]

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todos los males que Dios hace o permite que se hagan se ordenan a algún bien; mas no siempre para bien de aquel en quien está el mal, sino que a veces es para bien de otro o también de todo el universo. Así, la culpa de los tiranos la ordenó para bien de los mártires; y ordena la pena de los condenados para gloria de su justicia.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios no se complace en la perdición de los hombres por sí misma, sino por razón de su justicia o por el bien que proviene de ella.

3. *A la tercera hay que decir:* El hecho de que Dios ordene la obcecación de algunos para su salvación es (cuestión) de misericordia; mas que la obcecación de

11. C11: ML 40,236. 12. *Quaest. septemdecim in Matth.* c.14, super 13,15: ML 35,1372.
13. C.27: ML 44,262. 14. *Quaest. septemdecim in Matth.* c.14, super 13,15: ML 35,1372.

otros se ordene a su condenación, (lo) es de justicia. Pero que Dios otorgue (su) misericordia a algunos y no a todos, no implica acepción de personas por parte de Dios, como dijimos en la primera parte (q.23 a.5 ad 3).

4. *A la cuarta* (del En cambio) *hay que decir:* No se puede hacer el mal de la culpa para que vengan bienes; pero se puede infligir el mal de la pena (o castigo) por el bien,

CUESTIÓN 80

El diablo como causa del pecado

Pasamos ahora a tratar de la causa del pecado por parte del diablo (cf. q.79 introd.)[a]. Y respecto de esto se plantean cuatro problemas:— 1. ¿Es directamente causa del pecado el diablo?—2. ¿Induce el diablo a pecar, persuadiendo interiormente?—3. ¿Puede inducir necesariamente a pecar?—4. ¿Provienen todos los pecados de la sugestión del diablo?[b] .

ARTICULO 1

¿El diablo es directamente causa de que el hombre peque?

Supra q.75 a.3; *De malo* q.3 a.3.

Objeciones por las que parece que el diablo es directamente causa de que el hombre peque:

1. El pecado consiste directamente en el afecto. Pero Agustín dice en el libro IV *De Trinit.*[1] que *el diablo inspira a su sociedad afectos malignos;* y Beda, a propósito de Act 5,3, dice[2] que *el diablo arrastra al alma a afectos malos;* e Isidoro, en el libro *De summa Bono*[3], dice que *el diablo llena los corazones de los hombres de codicias ocultas.* Luego el diablo directamente es causa del pecado.

2. Además, dice Jerónimo[4] que, *como Dios es el artífice del bien, así el diablo es el autor del mal.* Ahora bien, Dios es la causa directa de nuestros bienes; luego el diablo es directamente causa de nuestros pecados.

3. Más aún: En algún capítulo de la *Etic. a Eudem.*[5] prueba el Filósofo que es necesario que haya un principio extrínseco del consejo humano. Mas el consejo humano no sólo es del bien, sino también del mal. Luego así como Dios mueve al consejo bueno y por ello es directamente causa del bien, así (también) el diablo mueve al hombre al consejo malo y por ello se sigue que el diablo directamente es causa del pecado.

En cambio está lo que prueba Agustín, en los libros I 6[6] y III 7[7] *De lib. arb.*, que *por ninguna otra cosa se hace esclava de la liviandad la mente del hombre si no es por su propia voluntad.* Ahora bien; el hombre no se hace esclavo de la liviandad a no ser por el pecado. Luego la causa del pecado no puede ser el diablo, sino la propia voluntad sola.

1. C.12: ML 42,897. 2. BEDA, *In Act.*, 5,3: ML 92,954. 3. *Sent.* 2 c.41 n.10: ML 83,647. 4. *Adv. Iovin.* 1.2: ML 23,299. 5. ARISTÓTELES, *Lib. de bona fortuna (Ethic. Eudem.)* 7 c.14 n.20 (BK 1248a22). 6. C11: ML 32,1233. 7. C.1: ML 32,1271.

---

a Para la lectura de esta cuestión hay que tener presente la q.73 a.3, la q.79 y *De malo* q.3 a.3 y 4. Como lugares paralelos más lejanos y que adelantan en parte lo que se dice aquí, véase 1 q.111 y 114.

b La instigación al pecado por parte del demonio es una verdad que Santo Tomás no pone en duda. La Escritura y la Tradición de la Iglesia dan fe constante de ello. Más bien lo que al autor le interesa explicar es el tipo de influjo del demonio en la provocación al pecado y el alcance del mismo. En este sentido hay una afirmación básica por subrayar: la intervención del demonio en orden al pecado no es en ningún modo equiparable a la causalidad de Dios respecto al bien. El «príncipe de este mundo» no tiene ningún poder directo sobre la voluntad humana para inducirle al pecado, ni le puede inducir de ningún otro modo necesariamente, ni siquiera es preciso la intervención del demonio en cualquier acto pecaminoso. El hombre como ser libre puede y hace ordinariamente el mal sin que sea tentado por el diablo. Por el contrario, respecto al bien, Dios interviene directa y como causa primera en todo acto bueno, hasta el punto de que la voluntad humana no puede querer y hacer el bien sin ser movida libremente por Dios (q.80 a. 1.3 y 4; *De malo* q.3 a.3 y 5). El demonio es, por tanto, un instigador del pecado en el mundo, pero nunca un rival de Dios que sea equiparable al obrar divino en el hombre.

Solución. *Hay que decir:* El pecado es un acto. Por tanto, una cosa puede ser directamente causa del pecado del mismo modo que es directamente causa de un acto. Lo cual a la verdad no acontece sino porque mueve a obrar al principio propio de dicho acto. Mas el principio propio del acto del pecado es la voluntad, porque todo pecado es voluntario. De ahí que nada pueda ser directamente causa del pecado a no ser que pueda mover a la voluntad a obrar. Pero la voluntad, como hemos dicho anteriormente (q.9 a.1.4 y 6; 1 q.105 a.4), puede ser movida por dos cosas: 1) por el objeto: así se dice que lo apetecible aprehendido mueve el apetito; y 2) por aquel que inclina interiormente la voluntad a querer. Mas esto (último) no es sino la voluntad misma o Dios, como hemos demostrado anteriormente (q.79 a.1). Resta, pues, que por este lado sola la voluntad del hombre es directamente causa de su pecado.

Por parte del objeto se puede entender triplemente que una cosa mueva a la voluntad. 1) El objeto mismo propuesto; así decimos que el alimento excita el deseo de comer; 2) el que propone u ofrece dicho objeto; 3) el que persuade que el objeto propuesto tiene su razón de bueno; pues también éste de alguna manera propone a la voluntad su objeto, que es el bien de la razón, verdadero o aparente. Así, pues, del modo primero mueven a pecar a la voluntad las cosas sensibles, que aparecen al exterior; mas del segundo y tercer modo pueden incitar a pecar el diablo o el hombre, ya ofreciendo algo apetecible a los sentidos, ya persuadiendo a la razón. Sin embargo, por ninguno de estos tres modos puede ser algo causa directa del pecado: porque la voluntad no es movida necesariamente por ningún objeto, si no es por el último fin, como hemos dicho anteriormente (q.10 a.2; 1 q.105 a.4). De ahí que no sean causa suficiente del pecado ni la cosa externamente ofrecida, ni el que la presenta ni el que la persuade. Por donde se sigue que el diablo no es causa del pecado ni directa ni suficientemente; sino sólo en cuanto que persuade o propone lo apetecible[c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todas esas autoridades y otras parecidas que pudieran encontrarse, hay que referirlas al hecho de que el diablo induce al afecto pecaminoso por sugestión o proponiendo alguna cosa apetecible.

2. *A la segunda hay que decir:* Dicha comparación hay que entenderla en el sentido de que el diablo de algún modo es causa de nuestros pecados, como Dios es de algún modo causa de nuestras buenas obras. Sin embargo, no se entiende en cuanto al modo de causar: pues Dios causa las buenas obras moviendo interiormente la voluntad, cosa que no puede decirse del diablo.

3. *A la tercera hay que decir:* Dios es el principio universal de todos los movimientos del hombre; mas que la voluntad humana se determine a un designio malo, esto, a la verdad, es cuestión de la voluntad; y del diablo (sólo) como persuasor o presentador de lo apetecible.

ARTICULO 2

¿Puede el diablo inducir a pecar instigando interiormente?

De malo q.3 a.4; q.16 a.2 ad 13.

Objeciones por las que parece que el diablo no puede inducir a pecar instigando interiormente:

1. Los movimientos interiores del alma son funciones vitales. Mas ninguna función vital puede provenir sino de un principio intrínseco: ni aun las del alma vegetal, que es lo ínfimo en las funciones vitales. Luego el diablo no- puede instigar al hombre al mal por movimientos interiores.

2. Además, todos los movimientos interiores nacen de los sentidos externos según el orden de la naturaleza. *Mis*

c Parece muy acertada la explicación de R. Bernard sobre cómo entiende Santo Tomás la influencia del diablo en la acción pecaminosa: «Au fond, ces mauvais esprits agissent sur nous comme peuvent le faire, toutes proportions gardées, ceux de nos semblables, qui les imitent dans leur pernicieuse influence. Le diable, voire même l'homme, diabolus vel etiam homo ...ont semblable pouvoir et même fagon de tenter. L'action des mauvais anges se rapproche done plus, quant à la forcé efficace, de celle des mauvais hommes que celle du Bon Dieu» *(Somme théologique* t.2: *Le péché:* Revue de Jeunes [París 1931] p.282).

obrar fuera del orden de la naturaleza sólo pertenece a Dios, como dijimos en la primera parte (q.110 a.4). Luego el diablo no puede producir nada en los movimientos interiores del hombre sino en cuanto a aquellas cosas que aparecen a los sentidos externos.

3. Más aún: Actos internos del alma son entender e imaginar. Mas el diablo no puede hacer nada en cuanto a ninguno de ambos. Puesto que, como se expuso en la primera parte (q.111 a.2 ad 2), el diablo no imprime especies en el entendimiento humano. Y parece que tampoco puede imprimirlas en la fantasía, porque las formas imaginarias, como más espirituales, son más excelentes que las de la materia sensible, que, sin embargo, el diablo no puede imprimir, como consta por lo expuesto en la primera parte (q.110 a.2). Luego el diablo no puede inducir al hombre a pecar por sus movimientos interiores.

En cambio está que, según esto, (el diablo) nunca tentaría al hombre sino apareciéndose visiblemente. Lo cual, evidentemente, es falso.

Solución. *Hay que decir:* La parte interior del alma es intelectiva y sensitiva. La intelectiva contiene el entendimiento y la voluntad. En cuanto a la voluntad ya dijimos (a.1) cómo se haya el diablo respecto de ella. Mas el entendimiento, de suyo, es movido por algo que le ilumina para conocer la verdad, cosa que el diablo no puede pretender respecto del hombre, sino más bien entenebrecer su razón para que consienta en el pecado. Este oscurecimiento proviene de la fantasía y del apetito sensitivo. Por consiguiente, la acción interior del diablo parece ser en torno a la fantasía y al apetito sensitivo; conmoviendo a cualquiera de las dos puede inducir al pecado, pues puede actuar de modo que se le representen a la imaginación algunas formas imaginarias; y puede hacer también que el apetito sensitivo se excite hacia alguna pasión.

En la primera parte dijimos (q.110 a. 3) que la naturaleza corporal obedece a la espiritual en cuanto al movimiento local. Por consiguiente, el diablo es capaz de hacer todas aquellas cosas que pueden provenir del movimiento local de los cuerpos inferiores, a no ser que el poder divino le reprima. Mas que se representen a la imaginación ciertas formas se sigue a veces del movimiento local. Pues dice el Filósofo, en el libro *De somno et vigilia*[8], que, *cuando duerme el animal, con el descenso abundante de sangre al principio sensitivo, simultáneamente descienden (o afluyen) los movimientos* o impresiones dejadas por las mutaciones sensibles, que se conservan en las especies sensibles, j *mueven el principio aprehensivo,* de tal modo que aparecen como si entonces (mismo) el principio sensitivo se sintiera afectado por las mismas cosas exteriores. Por consiguiente, los demonios pueden provocar tal movimiento local de los espíritus y de los humores, ya duerman o velen los hombres; y así se sigue que el hombre imagina ciertas cosas.

Análogamente es provocado también el apetito sensitivo a algunas pasiones por determinados movimientos del corazón y de los espíritus. Por tanto, también a esto puede cooperar el diablo. Y dado que algunas pasiones son provocadas en el apetito sensitivo, se sigue que uno perciba más el movimiento o la tendencia sensible, reducida al principio aprehensivo del modo susodicho: porque, como dice el Filósofo en el mismo libro[9], *los amantes se sienten movidos a pensar en la realidad amada por ligeras semejanzas.* Sucede también por el hecho de que la pasión es provocada para que se juzgue digno de llevarse a la práctica lo que se propone a la imaginación, porque a aquel que se entretiene con la pasión le parece bueno aquello a lo que ella le inclina. Y de este modo el diablo induce interiormente a pecar[d].

8. ARISTÓTELES, c.3 (BK 461b11). 9. ARISTÓTELES, *De somno* c.2 (BK 460b5).

d La acción tentadora del diablo se presenta a veces, según Santo Tomás, de forma visible, y habitualmente de forma invisible. Pero ni en el primer caso es puramente externa ni en el segundo meramente interna. En situaciones excepcionales de aparición visible del diablo, su acción sobre el hombre es persuadirle al pecado. A su vez, cuando el diablo actúa de forma invisible, tampoco su acción es meramente interna, ya que no tiene acceso directo a la voluntad humana (a.1c) ni a la inteligencia (a.2c; *De malo* q.3 a.4c), sino sólo provocando imágenes in-

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque las funciones vitales provengan siempre de algún principio intrínseco, sin embargo, puede cooperar a ellas algún agente externo; como también el calor externo coopera a las funciones del alma vegetal para la más fácil digestión del alimento.

2. *A la segunda hay que decir:* Tal aparición de formas imaginables no está totalmente al margen de la naturaleza. Ni ocurre sólo por un mandato, sino por el movimiento local, como hemos dicho (en sol.).

3. *Y, por ende, es clara la respuesta a la tercera:* porque dichas formas se reciben inicialmente por los sentidos.

ARTICULO 3

¿Puede el diablo poner en la necesidad de pecar?

De malo q.3 a.3 ad 9.

Objeciones por las que parece que el diablo puede poner en la necesidad de pecar:

1. Un poder mayor puede coaccionar a otro menor. Mas del diablo se dice en Job 41,24: *No hay poder en la tierra que pueda compararse con él.* Luego puede coaccionar al hombre terreno a pecar.

2. Además, la razón no puede ser movida sino en relación con aquellas cosas que se (le) proponen exteriormente y se representan a la imaginación; porque todos nuestros pensamientos empiezan por los sentidos y *no se da el entender sin representación de la fantasía*, según se dice en el libro *De anima*[10]. Ahora bien, el diablo puede mover la imaginación del hombre y también los sentidos externos, según hemos dicho (a.2); pues dice Agustín, en el libro *Octoginta trium quaest.*[11], que *se desliga este mal,* esto es, el que proviene del diablo, *por todos los accesos de los sentidos: se da en figuras, se adapta a los colores, se adhiere a los sonidos, se mezcla en los sabores.* Luego puede inclinar necesariamente a la razón humana a pecar.

3. Más aún: Según Agustín[12], *algún pecado es el que la carne codicie contra el espíritu.* Mas el diablo puede provocar la concupiscencia de la carne, como también las demás pasiones del modo susodicho (a.2). Luego puede inducir necesariamente a pecar.

En cambio está lo que se dice en el capítulo último de 1 Pe (5,8-9): *Vuestro adversario el diablo, como león rugiente, ronda buscando a quien devorar: resistidle fuertes en la fe.* Mas sería inútil que nos diera tal amonestación si el hombre sucumbiera necesariamente ante él. Luego no puede inducir al hombre a pecar necesariamente.

Solución. *Hay que decir:* El diablo, por su propio poder, si Dios no le reprimiese, podría inducir necesariamente a uno a hacer algún acto que por su género es pecado; pero no le puede poner en la necesidad de pecar. Lo cual es claro por el hecho de que el hombre no resiste al incentivo del pecado sino por la razón, cuyo uso puede totalmente impedir (el diablo) moviendo la imaginación y el apetito sensitivo, como es claro en los posesos. Mas entonces, encadenada así la razón, cuanto el hombre haga no se le imputa como pecado. Pero si la razón no está totalmente encadenada, puede resistir al pecado por aquella parte que es libre, como hemos dicho anteriormente (q.77 a.7). Por consiguiente, es evidente que el diablo no puede inducir al hombre necesariamente a pecar[e].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No cualquier poder superior al nombre puede mover su voluntad, sino sólo Dios, como hemos expuesto anteriormente (q.9 a.6).

2. *A la segunda hay que decir:* Lo apre-

10. ARISTÓTELES, 1.3 c.7 n.3 (BK 431a16): S. TH., lect.12 n.772. 11. Q.12: ML 40,14. 12. *De civit. Dei* 1.19 c.4: ML 41,629.

---

ductoras y suscitando las pasiones que pueden perturbar la decisión de la voluntad y el conocimiento de la inteligencia (a.2; *De malo* q.3 a.4).

e En este artículo, el autor reconoce que la acción del diablo sobre el hombre puede llegar en casos extremos —en la posesión diabólica— a impedirle totalmente el uso de la razón y, en consecuencia, conducirle a que realice actos objetivamente pecaminosos. Pero precisamente porque falta en estas ocasiones el uso de la razón, añade Santo Tomás, no hay formalmente pecado (a.3c).

hendido por los sentidos o la imaginación no mueve necesariamente a la voluntad si el hombre conserva el uso de su razón. Ni siempre tal aprehensión encadena la razón.

3. *A la tercera hay que decir:* La codicia de la carne contra el espíritu, si la razón la resiste, no es pecado, sino materia para ejercitar la virtud. Y no está en la potestad del diablo el que la razón no la resista. Por eso no puede poner en la necesidad de pecar.

ARTICULO 4

¿Son por sugestión del diablo todos los pecados de los hombres?

1 q.114 a.3; *De malo* q.3 a.5.

Objeciones por las que parece que todos los pecados de los hombres provienen de la sugestión del diablo:

1. Dice Dionisio, en el capítulo 4 *De div. nom.*[13], que *la multitud de los demonios es causa de todos los males para sí mismos y para los demás.*

2. Además, quienquiera que peca mortalmente, se hace esclavo del diablo, según aquello de Jn 8,34: *El que comete pecado, es siervo del pecado.* Mas, como dice la 2 Pe 2,19: *Uno queda esclavo de aquel que le vence.* Luego quienquiera que peca es vencido por el diablo.

3. Más aún: Dice Gregorio[14] que el pecado del diablo es irreparable, porque cayó sin sugestión de nadie. Si, pues, algunos hombres pecasen por su libre albedrío, sin sugestión de nadie, su pecado sería irremediable; lo cual, evidentemente, es falso. Luego todos los pecados humanos son debidos a la sugestión del diablo.

En cambio está lo que se dice en el libro *De ecclesiasticis dogmatibus*[15]: *No es el diablo quien excita en nosotros todos nuestros malos pensamientos, sino que a veces brotan del movimiento de nuestro libre albedrío.*

Solución. *Hay que decir:* El diablo, en efecto, ocasional e indirectamente, es causa de todos nuestros pecados, en cuanto que indujo a pecar al primer hombre, por cuyo pecado, de tal manera fue viciada la naturaleza humana, que todos estamos inclinados al pecado; así como se diría ser causa de la combustión de los maderos el que los hubiese cortado, de lo que se seguiría que se quemarían más fácilmente. Mas (el diablo) no es causa de todos los pecados de modo que los sugiera todos. Orígenes[16] lo demuestra por el hecho de que, aunque el diablo no existiese, los hombres tendrían el apetito del alimento, de lo sexual y cosas semejantes, el cual podría ser desordenado si la razón no lo ordenase, lo cual depende del libre albedrío.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La multitud de los demonios es causa de todos nuestros males en cuanto a su origen primero, según hemos dicho (en sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* No sólo se hace esclavo de uno quien es vencido por él, sino también el que voluntariamente se somete a él. Y de este modo se hace esclavo del diablo quien peca por propia iniciativa.

3. *A la tercera hay que decir:* El pecado del diablo fue irremediable porque pecó sin sugestión de nadie, y no tenía inclinación alguna al pecado causada por una sugestión precedente. Lo cual no se puede decir de ningún pecado humano.

13. § 18: MG 3,716; S. TH., lect.13 n.464-465. 14. *Moral.* l.4 c.3: ML 75,642. 15. GENNADIO, c.82: ML 58,999. 16. *Peri archon.* l.3 c.3: MG 11,305.

CUESTIÓN 81

El hombre como causa del pecado

Ahora vamos a tratar de la causa del pecado por parte del hombre (cf. q.79 introd.)[a]. Mas puesto que el hombre, al igual que el diablo, es causa del pecado para otro hombre por sugestión externa, pero además tiene un cierto modo especial de causar el pecado en otro, por el origen; de ahí que debamos hablar del pecado original[b]. Acerca del cual se nos ocurren tres cosas a considerar: 1) su transmisión (q.81); 2) su naturaleza (q.82); y 3) su sujeto (q.83)[c].

Respecto de lo primero se plantean cinco problemas:

1. El primer pecado del hombre, ¿se transmite a los descendientes por la generación?—2. ¿Se transmiten a los descendientes por la generación todos los pecados del primer padre, o también los de los otros antecesores?—3. ¿El pecado original se transmite por medio del semen a todos los engendrados de Adán?—4. ¿Se transmitiría a aquellos que fuesen formados de alguna parte del cuerpo humano?—5. ¿Se transmitiría el pecado original habiendo pecado la mujer, pero no el varón?

ARTICULO 1

El primer pecado del primer padre, ¿se transmite a sus descendientes por generación?

In Sent. 2 d.30 q.1 a.2; d.31 q.1 a.1; *Cont. Gentes* 4,M).51 y 52; *Compend, theol.* c.196; *De malo* q.4 a.1; *In Rom.* c.5 lect.3.

Objeciones por las que parece que el primer pecado del primer padre no se transmite por generación a sus descendientes:

1. En Ez 18,20 se dice: *El hijo no llevará la iniquidad de su padre.* Mas la llevaría si la heredara de él. Luego nadie hereda por generación pecado alguno de sus padres.

2. Además, el accidente no se transmite por generación a no ser que se transmita el sujeto, porque el accidente no pasa de sujeto a sujeto. Mas el alma racional, que es el sujeto de la culpa, no se transmite por generación, como hemos demostrado en la primera parte (q.1 18 a.2). Luego tampoco culpa alguna puede transmitirse por generación.

a Aquí comienza el estudio del tercer tipo de causa externa, siguiendo el programa que se trazó el autor en la q.79: el hombre como causa del pecado de otro hombre.

b Santo Tomás se ocupa del pecado original en diferentes secciones de la *Suma teológica.* En la primera parte lo estudia al tratar de la creación del ser humano (1 q.90-102), de la causalidad de la acción del diablo en todos los hombres por su intervención en la primera tentación (1 q.1 14 a.3) y al tratar de la causalidad humana en la transmisión del pecado original (1 q.118-119).

En la 2-2 considera el pecado original en su especie moral, o sea, como pecado de orgullo (2-2 q.163-165). En la tercera parte, Santo Tomás presenta a Cristo como redentor del pecado de la naturaleza humana (3 q.1 a.4) y a los sacramentos como medios necesarios para la salvación a consecuencia del pecado original (3 q.61 a.2-4).

Sin embargo, el tratado sobre el pecado original de la 1-2 tiene sus lugares paralelos más inmediatos en el *In Sent.* 2 d.30-33, *Cont. Gentes* 4, 50-52, *Compend. theol.* 185-189; *De malo* q.4-5 y *In Rom.* 5 lect.3.

c Del pecado original estudia tres problemas: 1) el hecho mismo de su transmisión (q.81), o más exactamente, cómo un solo hombre, Adán, ha podido ser causa del pecado para toda su descendencia; 2) naturaleza y carácter especial del pecado original (q.82), es decir, en qué consiste este pecado universal de la especie humana en cada uno de sus miembros, y 3) cuáles son las facultades del hombre más afectadas por el pecado original (q.83).

3. Más aún: Todo aquello que se transmite por la generación humana es causado por el semen. Mas el semen no puede ser causa del pecado, pues carece de la parte racional del alma, la cual solamente puede ser causa del pecado. Luego ningún pecado puede heredarse por la generación.

4. Todavía más: Lo que es más perfecto en su naturaleza, es más eficaz para obrar. Ahora bien, la carne humana perfectamente formada no puede inficcionar al alma unida a ella; en otro caso, el alma no podría purificarse de la culpa original mientras está unida al cuerpo. Mucho menos, pues, puede el semen inficcionar al alma.

5. Y también, en el libro III de los *Éticos,* dice el Filósofo[1] que *ninguno reprende a los que son deformes por naturaleza, sino a los que lo son por pereza y negligencia.* Mas son deformes por naturaleza aquellos que tienen alguna deformidad de nacimiento. Luego nada que sea por generación es reprensible ni pecado.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Rom 5,12: *El pecado entró en este mundo por un hombre,* cosa que no se puede entender como denotando imitación, por lo que dice Sab 2,24: *Por la envidia del diablo entró la muerte en el orbe terráqueo.* Luego queda, pues, que el pecado entró en el mundo por generación del primer hombre.

Solución. *Hay que decir:* Según la fe católica[2], se debe sostener que el primer pecado del primer hombre se transmite a sus descendientes por generación[d]. Por lo cual, aun los niños, luego de nacer, son llevados al bautismo como para ser lavados de alguna infección de culpa. Lo contrario es herejía pelagiana, como es claro por Agustín en muchos de sus libros.

Mas para explicar de qué modo pueda transmitirse a los descendientes por ge-

1. ARISTÓTELES, c.5 n.15 (BK 1114a23): S. TH., lect.12 n.514. 2. Cf. *Conc. Milevitanum II* (a. 416) y *Conc. Carth. XVI* (a. 418) c.2 (MA 4,327; cf. MA 3,818: DZ 102); *Conc. Araus. II* (a. 529), c.2 (MA 8,712: DZ 175); *Retract.* 1.1 c.9: ML 32,598; *De pecc. remiss. et bapt. parv.* 1.2 c.9: ML 44,158; *Contra Iulian.* 1.3 c.1: ML 44,703: *De dono persev.* c.2.11: ML 44,996.1008.

---

d Santo Tomás no intenta demostrar el hecho de la transmisión del pecado original. Esto pertenece a la fe católica. La recopilación más completa de textos bíblicos al respecto la tenemos en *Cont. Gentes* 4, 50. La intención del autor es más bien hacer comprensible a la inteligencia, en la medida de lo posible, cómo se produce la transmisión del pecado de Adán a todos sus descendientes. En efecto, se trata de aclarar cómo lo que se transmite de uno a otro hombre puede ser pecado en aquel que lo recibe.

El autor busca su explicación en la incorporación a Adán de todos los hombres que nacen de él.

1.° El pecado original no es un pecado personal por parte de quien lo recibe. No lo comete la persona que lo recibe. Es más bien un estado de pecado, un pecado de la naturaleza humana, que se transmite a la posteridad de Adán por la misma vía que se transmite la naturaleza humana.

2.° Al no ser un acto personal, sólo puede ser pecado (culpa) si es de algún modo voluntario. Precisamente por este motivo no puede explicarse suficientemente la transmisión del pecado original como si se heredase de Adán del mismo modo que los hijos heredan los defectos físicos de los padres.

El pecado original es voluntario en quien lo recibe en la medida en que la voluntad de cada hombre se encuentra comprometida en la de Adán. Todos aquellos que nacen de Adán, en cuanto participan de su naturaleza, forman con él un solo cuerpo, son «unus homo». En la fuente del pecado original sólo está el querer personal de Adán como cabeza de la humanidad. Sin embargo, nuestra voluntad está afectada por él en cuanto sujeto que participa en Adán de la misma naturaleza. El pecado original se contrae no por haberlo cometido cada hombre en cada caso, sino recibiendo la naturaleza que en él fue corrompida por el pecado *(Cont. Gentes* 4, 52).

Esta naturaleza pecadora que recibimos de Adán por generación biológica, por el mismo hecho de constituirnos privados de la gracia, nos constituye también en pecadores, ya que esa privación de gracia es efecto de un rechazo voluntario en los orígenes *(De malo* q.4 a.6 ad 12).

La unidad de la naturaleza recibida de Adán en cada uno de sus descendientes es el fundamento que explica la posibilidad de contraer un verdadero pecado, pero que no es pecado personal. Recibiendo la naturaleza humana cada hombre, se hace solidario del acto voluntario de Adán por el que éste perdió la justicia original.

neración el pecado del primer padre, diversos (investigadores o teólogos) buscaron caminos diversos. Algunos[3], considerando que el sujeto del pecado es el alma racional, sostuvieron que el alma se transmite con el semen; de modo que así de un alma inficionada procederían almas inficionadas. Mas otros[4], rechazando esto como erróneo, se esforzaron en demostrar cómo se transmite la culpa del alma del padre a su prole, aun cuando no se transmita el alma, por el hecho de la transmisión de los defectos corporales del padre a su prole; así, un leproso engendra a un leproso, y un gotoso a otro gotoso, por alguna corrupción del semen, aunque tal corrupción no sea lepra o gota. Siendo el cuerpo proporcionado al alma y redundando en el cuerpo los defectos del alma, y vicecersa, de igual modo dicen que los defectos culpables del alma pasan a la prole por transmisión del semen, aunque el semen actualmente no sea sujeto de la culpa.

Pero todas estas explicaciones son insuficientes. Porque concedido que algunos defectos corporales pasen del padre a la prole por generación, y, consiguientemente, también algunos defectos del alma, por la disposición inconveniente del cuerpo —como cuando a veces los dementes nacen de dementes—; sin embargo, esto mismo de tener por generación un defecto parece excluir la razón de culpa, que consiste en ser voluntaria. Por consiguiente, aun en el supuesto de que el alma racional se transmitiera, por el hecho mismo de que la mancha del alma de la prole no está en su voluntad, perdería la razón de culpa que exige castigo; porque, como dice el Filósofo en el libro III de los *Éticos*[5]: *Ninguno reprochará al ciego de nacimiento (el ser ciego), sino que más bien le compadecerá.*

Y por consiguiente, habrá que buscar otro camino[6], diciendo que todos los hombres que nacen de Adán pueden considerarse como un único hombre, en cuanto convienen en la naturaleza que reciben del primer hombre, al modo que en el derecho civil todos los que son de una comunidad se consideran como un cuerpo, y la comunidad entera como un hombre. Dice también Porfirio[7] que, *muchos hombres, por participación de la misma especie, son un solo hombre.* Así pues, la multitud de hombres procedentes de Adán son como muchos miembros de un solo cuerpo. Mas el acto de un miembro corporal, v. gr., la mano, no es voluntario por la voluntad de la mano misma, sino por la voluntad del alma, que es la primera en mover los miembros. Por donde el homicidio que comete la mano, no se le imputaría a la mano como pecado si se considerara la mano en sí misma, en cuanto separada del cuerpo; sino que se le imputa en cuanto es parte del hombre, movida por el primer principio motor del hombre. Así, pues, el desorden que hay en este hombre nacido de Adán no es voluntario con la voluntad del mismo, sino con la del primer padre, que con la moción de la generación mueve a todos los que proceden de él por su origen, como la voluntad del alma mueve al acto a todos los miembros. De ahí que el pecado así derivado del primer padre a todos sus descendientes se llame *original,* como el pecado que se deriva del alma a los miembros del cuerpo se llama actual. Y así como el pecado actual, cometido por algún miembro, no es pecado de aquel miembro a no ser en cuanto dicho miembro es algo del mismo hombre, por lo que se llama *pecado humano;* así el pecado original no es un pecado de esta persona, a no ser en cuanto esta persona recibe la naturaleza del primer padre.

3. No nombrados por PEDRO LOMBARDO, *Sent. 2* d.31 c.2 (QR 1,505); cf. AGUSTÍN, *Contra Iulian.* 1.5 c.4: ML 44,794. Se trata de una opinión antigua, fundada en la hipótesis «traducianista»: cf. J. B. KORS, *La justice primitive et le péché original d'après Saint Thomas* (Kain 1922) p.21 et passim; DTC, art. *Péché originel* (XII 450). 4. El mismo PEDRO LOMBARDO, *Sent. 2* d.31 c.3-6 (QR 1,506-509), acerca de cuyas fuentes cf. J. B. KORS, o.c., p.55 y el DTC, l.c. Y con PEDRO LOMBARDO, en cuanto a lo sustancial, los ESCOLÁSTICOS en general: cf. J. B. KORS, o.c., p.76-78 y el DTC, l.c. (XII 461). 5. ARISTÓTELES, c.5 n.15 (BK 1114 a 23-28): S. TH., lect.12 n.514. 6. Cuyo comienzo lo tenemos en S. AGUSTÍN, *De nupt. et concupisc.* 1.2 c.5: ML 44,444 y passim en sus obras (cf. DTC, art. *Péché originel* XII 395) y en S. ANSELMO, *De conceptu virginali* c.23: ML 158,454; cf. J. B. KORS, o.c., p.33,147 y DTC, l.c., XII 475-478. 7. *Isagoge,* interpretado por BOECIO, c. *De specie,* § «Descendentibus igitur ad specialissima» (CG 4,1,32.6; ML 64,111).

Por donde también se llama *pecado de la naturaleza,* según aquello de Ef 2,3: *Eramos por naturaleza hijos de ira.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se dice que el hijo no llevará el pecado del padre, porque no se le castiga por dicho pecado a no ser que sea partícipe de la culpa. Y así ocurre en nuestro caso: pues el hijo hereda la culpa del padre por generación; como (puede heredar) el pecado actual por imitación.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque el alma no sea transmitida (por generación), ya que la virtualidad del semen no puede producir un alma racional, sin embargo, (el semen) coopera dispositivamente a la misma. De ahí que, por la virtualidad del semen, se transmita la naturaleza humana del padre al hijo y, simultáneamente con la naturaleza, la infección de la misma; puesto que el que nace se hace partícipe de la culpa del primer padre por recibir de él su naturaleza por una cierta moción, que es la generación.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque la culpa no esté actualmente en el semen, está en él virtualmente la naturaleza humana, a la cual acompaña tal culpa.

4. *A la cuarta hay que decir:* El semen es el principio de la generación, que es un acto propio de la naturaleza ordenado a su propagación. Y por ello se infecciona más el alma por el semen que por el cuerpo ya perfectamente formado, que ya está determinado para una persona.

5. *A la quinta hay que decir:* Aquello que es de nacimiento no es reprochable si se considera en sí mismo al que nace. Mas si se considera en cuanto se refiere a algún principio, puede serle reprochable; lo mismo que, por culpa de alguno de sus antepasados, puede uno sufrir la ignominia de su estirpe.

ARTICULO 2

¿Se transmiten también a los descendientes los otros pecados del primer padre o los de los antepasados próximos?

In Sent. 2 d.33 q.1 a.1; *Cont. Gentes* 4,52; *Compend. theol.* c.197; *De malo* q.4 a.8; *In Rom.* c:5 lect.3.

Objeciones por las que parece que también se transmiten a los descendientes los otros pecados del primer padre y los de los antepasados próximos:

1. Nunca se merece el castigo sino por alguna culpa. Mas algunos, según juicio divino, son castigados por el pecado de sus próximos antepasados, según aquello de Ex 20,5: *Yo soy un Dios celoso, que castigo la iniquidad de los padres hasta la tercera y cuarta generación.* Aun en el derecho humano, los hijos son desheredados por el pecado de sus padres a causa del crimen de lesa majestad. Luego la culpa de los antepasados próximos también pasa a sus descendientes.

2. Además, es más transferible a otro lo que uno tiene por sí mismo que no lo que recibe de otro; el fuego, por ejemplo, puede calentar más que el agua calentada. Ahora bien, el hombre transmite a la prole por generación el pecado recibido de Adán. Luego mucho más el pecado que él mismo cometió.

3. Más aún: La razón de que contraigamos el pecado original de nuestro primer padre es porque estábamos en él como en el principio de (nuestra) naturaleza, que él corrompió. Pero igualmente estábamos en los antepasados próximos como en ciertos principios de (nuestra) naturaleza, la cual, aunque esté corrompida, puede corromperse aún más por el pecado según aquello del capítulo último del Ap (22,11): *El que está manchado siga manchándose.* Luego los hijos contraen por la generación el pecado de sus antepasados próximos como el del primer padre.

En cambio está (el hecho de) que el bien es más difusivo de sí mismo que el mal. Mas los méritos de los antepasados próximos no se transmiten a sus descendientes. Luego mucho menos sus pecados.

Solución. *Hay que decir:* Agustín suscita esta cuestión en su *Enchiridion*[8] y la deja sin resolver. Mas, si uno lo considera atentamente, (verá) que es imposible que se transmitan por generación algunos pecados de los antepasados próximos o también del primer padre, exceptuado el pecado primero. La razón de ello es que el hombre engendra a otro idéntico a sí en la especie, mas no en cuanto a lo individual. Y por eso aquellas cosas que pertenecen directamente al individuo, como los actos personales y lo relativo a ellos, no los transmiten los padres a sus hijos; un gramático, por ejemplo, no transmite a su hijo el conocimiento de la gramática que adquirió por su propio estudio. Mas se transmiten de padres a hijos las cosas que pertenecen a la esencia de la especie, a no ser que haya un fallo de la naturaleza; así, el que tiene ojos engendra a un hijo dotado de ojos, a no ser que falle la naturaleza. Y si la naturaleza es fuerte, también se propagan a los hijos algunos accidentes individuales, relativos a la disposición de la naturaleza, como la agilidad del cuerpo, la agudeza del ingenio y otras cosas semejantes; mas de ningún modo aquellas cosas que son puramente personales, como hemos dicho.

Pues bien, como a la persona pertenece algo por sí misma y algo por el don de la gracia, así también a la naturaleza puede pertenecer algo por sí misma —esto es: lo causado por sus propios principios— y algo por el don de la gracia. Y de este modo la justicia original —según dijimos en la primera parte (q.100 a.1)—, era un don de la gracia conferido a toda la naturaleza humana en el primer padre. Don que el primer hombre perdió por el primer pecado. De ahí que, como aquella justicia original hubiese sido transmitida a los descendientes juntamente con la naturaleza, así también se transmitió el desorden opuesto. Mas los demás pecados actuales, ya del primer padre, ya de los otros, no corrompen la naturaleza en cuanto a lo que es de la misma, sino en cuanto a lo relativo a la persona, esto es, con respecto a la proclividad al acto (del pecado). Por consiguiente, los otros pecados no se transmiten.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según dice Agustín en la epístola *A Avito*[9], nunca se castiga a los hijos por sus padres con un castigo espiritual, a no ser que comulguen en su culpa o por generación o por imitación; porque todas las almas son inmediatamente de Dios, según se dice en Ez 18,4. Mas a veces se castiga con pena corporal a los hijos por los padres tanto en el derecho divino como en el humano, en cuanto que el hijo es algo del padre según el cuerpo.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquello que tiene uno por sí mismo se puede transmitir más fácilmente, con tal de que sea transmisible. Mas los pecados actuales de los antepasados próximos no son transmisibles, ya que son puramente personales, como hemos dicho (en sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* El primer pecado corrompió la naturaleza humana con una corrupción correspondiente a la naturaleza; mas los otros pecados la corrompen con una corrupción correspondiente sólo a la persona.

ARTICULO 3

El pecado del primer padre, ¿se transmite por generación a todos los hombres?

3 q.2[7] a.2; q.31 a.8; *In Sent. 2* d.30 q.1 a.2; d.31 q.1 a.2; 3 d.3 q.4 a.3 q.ª1; 4 d.43 a.4 q.ª1 ad 3; *Cont. Gentes* 4,50.51.52 y 83; *De malo* q.4 a.6; *Quodl.* 6 q.5 a.1l; *In Rom.* c.5 lect.3; *In Ps.* 50.

Objeciones por las que parece que el pecado del primer hombre no se transmite a todos los hombres por generación:

1. La muerte es el castigo consiguiente al pecado original. Mas no todos los que proceden de Adán seminalmente morirán; pues aquellos que estén vivos a la venida del Señor no morirán jamás, como parece por 1 Tes 4,15: *Nosotros, los que vivimos, no nos adelantaremos en la venida del Señor a aquellos que murieron.*

8. C.46.47: ML 40,254.255. 9. Ep. 250 *Ad Auxilium:* ML 33,1066.1067.

Luego ésos no contraen el pecado original.

2. Además, nadie da a otro lo que él mismo no tiene. Pero el bautizado no tiene (ya) el pecado original. Luego no lo transmite a su prole.

3. Más aún: El don de Cristo es mayor que el pecado de Adán, como dice el Apóstol, Rom 5,15ss. Mas el don de Cristo no se transmite a todos los hombres. Luego tampoco el pecado de Adán.

En cambio está lo que dice el Apóstol, Rom 5,12: *La muerte alcanzó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron.*

Solución. *Hay que decir:* Según la fe católica, ha de mantenerse firmemente que todos los hombres, procedentes de Adán, con la sola excepción de Cristo, contraen por él (Adán) el pecado original; en otro caso no todos necesitarían de la redención, que nos viene por Cristo, lo cual es falso[e]. La razón se puede inferir de lo que dijimos anteriormente: que la culpa original se transmite a los descendientes por el pecado del primer padre, así como por la voluntad del alma, mediante la moción de los miembros, se transmite el pecado actual a los miembros del cuerpo. Pues es evidente que el pecado actual se puede transmitir a todos los miembros que tienen la aptitud natural de ser movidos por la voluntad. Por consiguiente, también la culpa original se transmite a todos aquellos que reciben la moción de Adán por la generación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo más probable y más común es sostener que todos aquellos que vivan a la venida del Señor morirán y resucitarán en seguida, como explicaremos más ampliamente en la tercera parte *(Suppl.* q.78 a.1 obi.3). Sin embargo, si es verdad eso que dicen algunos: que no morirán nunca, según cuenta Jerónimo en cierta epístola *Ad Minerium, de resurrectione carnis*[10], refiriéndose a las opiniones de diversos (autores), hay que decir a dicha objeción que, aunque no mueran, sin embargo, existe en ellos el reato de la muerte, si bien les libre de la pena Dios, el cual puede condonar también las penas de los pecados actuales.

2. *A la segunda hay que decir:* Por el bautismo se quita el pecado original en cuanto a la culpa, pues el alma recupera la gracia en su mente. Sin embargo, permanece dicho pecado en acto en cuanto al fomes, que consiste en el desorden de las partes inferiores del alma y del mismo cuerpo, el cual engendra el hombre y no la mente. Y por eso los bautizados transmiten el pecado original, pues no engendran en cuanto son renovados por el bautismo, sino en cuanto conservan aún algo de vetustez del primer pecado.

3. *A la tercera hay que decir:* Así como el pecado de Adán se transmite a cuantos son engendrados corporalmente de Adán, así también se transmite la gracia de Cristo a cuantos son engendrados espiritualmente por El mediante la fe y el bautismo; y no sólo para quitar la culpa del primer padre, sino también para quitar los pecados actuales y para introducir en la gloria.

ARTICULO 4

¿Contraería el pecado original uno que fuese formado milagrosamente de la carne humana?

In Sent. 2 d.31 q.1 a.2 ad 3; d.33 q.1 a.1 ad 5; 3 d.11 q.1 a.2 q.ª2 ad 2; *De malo* q.4 a.7.

Objeciones por las que parece que, si uno fuese formado milagrosamente de la carne humana, contraería el pecado original:

1. Dice cierta *Glossa*[11] de Gén 4,1 que *en los lomos de Adán fue corrompida toda su posteridad, porque no fue separada primero en el lugar de la vida (el paraíso), sino después en el lugar del destierro.* Mas si algún hombre fuese formado según lo dicho, su carne sería separada en el lugar

10. Ep.119: ML 22,971. 11. *Glossa ordin.* 1,44 F; cf. S. AGUSTÍN, *De Genes, ad litt.* 1.9 c.4: ML 34,396.

e El privilegio de la inmaculada concepción de María era una cuestión discutida en su época y negada por notables teólogos de la Edad Media. Fue declarado dogma de fe por Pío IX el 8 de diciembre de 1854. No obstante, la Virgen María no queda al margen de la redención, porque ella fue preservada del pecado en virtud de los méritos de su Hijo.

del destierro. Luego contraería el pecado original.

2. Además, el pecado original es causado en nosotros en cuanto que el alma es infeccionada por la carne. Ahora bien, la carne toda del hombre está infeccionada. Luego de cualquier parte de la carne que fuese formado el hombre, su alma se infeccionaría con la infección del pecado original.

3. Más aún: El pecado original llega a todos por el primer padre, en cuanto que todos estaban en él cuando pecó. Mas también estarían en Adán aquellos que fuesen formados de carne humana. Luego contraerían el pecado original.

En cambio está el hecho de que no estarían en Adán *según la razón (o virtud) seminal,* que es la causa única de la transmisión del pecado original, según dice Agustín en el libro X sobre el *Genes, ad litter.*[12]

Solución. *Hay que decir:* Según expusimos ya (a.1 y 3), el pecado original se transmite del primer padre a sus descendientes en cuanto que son movidos por él mediante la generación, como los miembros del cuerpo son movidos por el alma al pecado actual. Mas no hay moción hacia la generación si no es por la virtud que actúa en la generación. Por ello sólo contraen el pecado original aquellos que descienden de Adán por la virtud activa (operante) en la generación, derivada originalmente de Adán: lo cual es descender de él según la razón seminal; pues la razón seminal no es otra cosa que la virtud activa en la generación. Mas, si uno fuese formado de la carne humana por virtud divina, es evidente que la virtud activa no provendría de Adán. Por consiguiente, no contraería el pecado original. Así como tampoco pertenecería al pecado humano el acto de la mano que no fuese movida por la voluntad del hombre, sino por algún agente extrínseco[f].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Adán no estuvo en el lugar del destierro sino después del pecado. Por consiguiente, la culpa original se transmite a aquellos a quienes llega su generación activa, no por el lugar del destierro, sino por el pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* La carne no infecciona al alma sino en cuanto es principio activo en la generación, como hemos dicho (en sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Aquel que fuese formado de la carne humana estaría en Adán *según la sustancia corporal,* mas no según la razón seminal, como hemos dicho (en sol.). Y, por tanto, no contraería el pecado original.

ARTICULO 5

Si no hubiera, pecado Adán, peto sí Eva, ¿contraerían sus hijos el pecado original?

In Sent. 2 d.31 q.1 a.2 ad 4; 4 d.1 q.2 a.2 q.ª2 ad 1; *In 1 Cor.* c.15 lect.3; *De malo* q.4 a.7 ad 4 y 5.

Objeciones por las que parece que, si Adán no hubiese pecado, pero sí Eva, los hijos contraerían el pecado original:

1. Contraemos el pecado original por nuestros padres, en cuanto que estábamos en ellos, según aquello del Apóstol, en Rom 5,12: *En el que pecaron todos.* Mas como el hombre preexiste en su padre, también en su madre. Luego se contraería el pecado original por el pecado de la madre igual que por el del padre.

2. Además, si hubiese pecado Eva, pero no Adán, sus hijos nacerían pasibles y mortales: pues *la madre suministra la materia en la generación,* según dice el Filósofo en el libro II *De generat. animal.*[13]; y la muerte y la pasíbilidad provienen de la pobreza de la materia. Ahora bien, la pasibilidad y la necesidad de morir son castigo del pecado original. Luego, si hubiese pecado Eva, sin pecar Adán, los hijos contraerían el pecado original.

3. Más aún: Dice el Damasceno en

12. C.18.20: ML 34,422.424. 13. ARISTÓTELES, c.2 (BK 716a6-7).

f En este artículo lleva su explicación de la transmisión del pecado original hasta sus últimas consecuencias: sólo lo contraen los que proceden de la estirpe de Adán y por generación biológica. En cualquier otra hipótesis no se heredaría el pecado original. Entre otras razones, esta cuestión preocupa a Santo Tomás en función del dogma cristológico *(In Sent. 2* d.33 q.1 a.l ad 5; *In Sent.* 3 d.2 q.1 a.2 q.ª2 ad 2; *De malo* q.4 a.7; 3 q.31 a.1 ad 3; 3 q.15 a.1 ad 2).

el libro III[14] que *el Espíritu Santo vino sobre la Virgen* —de la cual había de nacer Cristo sin pecado original— *purificándola.* Mas dicha purificación no habría sido necesaria si la infección del pecado original no derivase de la madre. Y así, pecando Eva, aunque Adán no hubiese pecado, sus hijos contraerían el pecado original.

En cambio está lo que dice el Apóstol, en Rom 5,12: *Por un hombre entró el pecado en este mundo.* Pero si la mujer transmitiese el pecado original a la prole, más bien debiera haber dicho que había entrado por dos, ya que ambos pecaron; o antes bien, por la mujer, que pecó primero. Luego el pecado original no es transmitido a los hijos por la madre, sino por el padre.

Solución. *Hay que decir:* La solución de este problema es clara por lo dicho ya. Dijimos anteriormente (a.1) que el pecado original es transmitido por el primer padre en cuanto que éste es el motor (o principio activo) en la generación de los hijos; de ahí que hayamos dicho (también) que no se contraería el pecado original si fuese uno engendrado sólo materialmente de una carne humana (a.4). Pues es evidente, según la enseñanza de los filósofos[15], que el principio activo en la generación proviene del padre, suministrando la materia la madre. Por ende, el pecado original no se contrae por la madre, sino por el padre. Y según esto, si hubiese pecado Eva sin pecar Adán, sus hijos no hubiesen contraído el pecado original. Mas sería lo contrario si hubiese pecado Adán y no hubiese pecado Eva[g].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El hijo preexiste en el padre como en su principio activo; y en la madre, como en el principio material y pasivo. Por consiguiente, la comparación no vale.

2. *A la segunda hay que decir:* Según el parecer de algunos[16], si Adán no hubiese pecado, pero sí Eva, sus hijos estarían inmunes de la culpa, mas, sin embargo, estarían sujetos a la necesidad de morir y a otros sufrimientos provenientes de la pobreza de la materia, que suministra la madre; no por razón del castigo, sino en cuanto defectos naturales. Mas esto no parece congruente. Pues la inmortalidad y la impasibilidad del primer estado no provenían de la condición de la materia, como hemos dicho en la primera parte (q.97 a.1; a.2 ad 4), sino de la justicia original, por la cual el cuerpo estaba sujeto al alma, mientras el alma estuviese sujeta a Dios. Si, pues, no hubiese pecado Adán, el pecado original no se hubiese transmitido a sus descendientes por el pecado de Eva y, evidentemente, en los hijos no faltaría la justicia original. Por consiguiente, no serían pasibles ni estarían sujetos a la necesidad de morir.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquella purificación previa de la Bienaventurada Virgen no se requería para apartar la transmisión del pecado original, sino porque era necesario que la Madre de Dios brillara con la pureza máxima. Pues no hay nada que pueda ser un receptáculo digno de Dios a no ser que esté limpio, según aquello del salmo 92,5: *A tu casa, Señor, conviene la santidad.*

14. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* c.2: MG 94,985. 15. ARISTÓTELES, *De gen. anim.* 1.2 c.2 (BK 716A6-7); AVICENA, *De nat. anim.* l.9 c.1 (41ra); c.3 (42r). 16. S. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 4 d.l a.21 (BO 29,37): Opinión citada, que él no rechaza.

g Es evidente que la respuesta de Santo Tomás en este lugar se basa en una concepción equivocada de la cooperación biológica de la mujer en la generación humana.

CUESTIÓN 82

Esencia del pecado original

Vamos a tratar ahora del pecado original en cuanto a su esencia (o naturaleza) (cf. q.81 introd.)[a]. Y en cuanto a esto se plantean cuatro problemas:

1. ¿Es un hábito el pecado original?—2. ¿Es uno solo en cada individuo?—3. ¿Es la concupiscencia?—4. ¿Es igual en todos?

ARTICULO 1

¿Es un hábito el pecado original?

In Sent. 2 d.30 q.1 a.3 ad 2; *De malo* q.4 a.2 ad 4.

Objeciones por las que parece que el pecado original no es un hábito:

1. El pecado original es carencia de la justicia original, como dice Anselmo en el libro *De conceptu virginali*[1]; y así el pecado original es una cierta privación. Mas la privación se opone al hábito. Luego el pecado original no es un hábito.

2. Además, el pecado actual tiene más razón de culpabilidad que el original, ya que es más voluntario. Pero el hábito del pecado actual no tiene razón de culpa: en otro caso se seguiría que, uno en pecado, pecaría aun durmiendo. Luego ningún hábito original tiene razón de culpa.

3. Más aún: En el mal el acto siempre precede al hábito, pues ningún hábito malo es infuso, sino adquirido. Pero al pecado original no le precede acto alguno. Luego el pecado original no es un hábito.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De baptismo puerorum*[2]: que los niños, aunque no sientan la concupiscencia actual, tienen la aptitud para ella a causa del pecado original. Pero la aptitud o habilidad es por razón de algún hábito. Luego el pecado original es un hábito.

Solución. *Hay que decir:* Según expusimos anteriormente (q.49 a.4; q.50 a.1), el hábito es doble: Uno que inclina a la potencia a obrar: así se llaman hábitos la ciencia y las virtudes. Y de este modo no es hábito el pecado original. De un segundo modo se llama hábito la disposición de una naturaleza compuesta de muchos elementos, por la cual se ha bien o mal para algo, y principalmente cuando tal disposición se ha convertido como en (una segunda) naturaleza, como es claro en la enfermedad y en la salud. Y en este sentido es hábito el pecado original. Pues es cierta disposición desordenada, proveniente de la ruptura de aquella armonía constitutiva de la justicia original; así como también la enfermedad corporal es cierta disposición desordenada del cuerpo por la que se destruye el equilibrio constitutivo de la salud. De ahí que al pecado original se le llame *debilidad (o postración) de la naturaleza*[3].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como la enfermedad corporal tiene algo de privación, en cuanto que destruye el equilibrio de la salud, y algo positivo, a saber, los humores mismos, dispuestos desordenadamente; así también el pecado original lleva consigo la privación de la justicia original, y con esto la disposición desordenada de las partes del alma. Por consiguiente, no es mera privación, sino un hábito corrompido.

1. C.2: ML 158,434.435. 2. L.1 c.39: ML 44,150; cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent. 2* d.30 q.9 (QR 1,501). 3. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent. 2* d.30 q.8 (QR 1,499).

---

a En esta cuestión estudia qué es el pecado original. Analizada su transmisión, estudia ahora en qué consiste ese pecado en aquellos que lo reciben. Es un estudio o disposición desordenada de la naturaleza (a.1) que constituye en cada individuo un mal único y específico (a.2). Aunque incluya muchos componentes (a.3), en todos constituye el mismo mal (a.4).

2. *A la segunda hay que decir:* El pecado actual es un cierto desorden del acto; mas el original, siendo pecado de la naturaleza, es una cierta disposición desordenada de la naturaleza misma, que tiene razón de culpabilidad en cuanto derivada del primer padre, como hemos dicho (c.81 a.1). Tal disposición desordenada de la naturaleza tiene razón de hábito. Por eso el pecado original puede ser hábito, mas no el pecado actual[b].

3. *A la tercera hay que decir:* Dicha objeción se basa en el (concepto de) hábito con que la potencia se inclina al acto; pero el pecado original no es un hábito tal. Aunque también se siga del pecado original cierta inclinación al acto desordenado, no directamente, pero sí indirectamente; a saber: por la remoción de lo que lo impedía, es decir, de la justicia original, que impedía los movimientos desordenados; como también de la enfermedad corporal se sigue indirectamente la inclinación a movimientos corporales desordenados. Y no se debe decir que el pecado original sea un hábito infuso, o adquirido por algún acto —a no ser del primer padre, pero no de esta persona—; sino innato por nuestro origen viciado[c].

ARTICULO 2

¿Hay muchos pecados originales en una persona?

In Sent. 2 d.33 q.1 a.3 expos. text.; *De malo* q.4 a.8 ad 1; *In Rom.* c.4 lect.1; c.5 lect.3; *In Ps.* 31; 50.

Objeciones por las que parece que hay muchos pecados originales en una persona:

1. En el salmo 50,7 se dice: *He aquí que he sido concebido en iniquidades y en pecados me concibió mi madre.* Luego hay muchos pecados originales en una persona.

2. Además, el único y mismo hábito no inclina a cosas contrarias, pues el hábito inclina a modo de naturaleza, la cual tiende a una cosa. Mas el pecado original, también en una persona única, inclina a pecados diversos y contrarios. Luego el pecado original no es sólo un hábito sino muchos.

3. Más aún: El pecado original inficciona todas las partes del alma. Pero las diversas partes del alma son sujetos diversos de pecado, como consta por lo dicho antes (q.74). Así, pues, no pudiendo estar el mismo pecado en diversos sujetos, parece que el pecado original no es uno, sino muchos.

En cambio está lo que dice Jn 1,29: *He aquí el Cordero de Dios, he aquí el que quita el pecado del mundo.* Lo cual se dice en singular, porque *el pecado del mundo,* que es el original, es uno, como expone la *Glossa*[4] al mismo lugar.

Solución. *Hay que decir:* En cada persona sólo hay un pecado original. La razón de lo cual se puede descubrir por dos capítulos: 1) Por parte de la causa del pecado original. Pues hemos dicho más arriba (q.81 a.2) que a los descendientes sólo se transmite el pecado del primer padre. Por lo tanto, el pecado original en cada hombre sólo es uno numéricamente; y en todos los hombres es uno proporcionalmente, esto es, respecto del primer principio (o pecado).

2) En segundo lugar puede verse dicha razón por la esencia misma del pecado original. Pues en toda disposición desordenada, la unidad específica se toma (o depende) de la causa; y la unidad numérica, del sujeto. Como es claro en las

4. *Glossa ordin.* 5,189 F.

---

b El pecado original en quien lo contrae no es un pecado actual ni un pecado habitual generado por pecados habituales, sino esencialmente un pecado de la naturaleza. Es un estado de desorganización o de disposición desordenada de la naturaleza, consecuencia de la privación voluntaria de la justicia original. El pecado original se realiza plenamente en la naturaleza antes de que la tendencia pecaminosa que origina en el hombre se traduzca en actos concretos. Por el contrario, el pecado actual o el pecado habitual adquieren su condición pecaminosa solamente en razón de los actos en que consisten o a los que inclinan.

c Aunque el pecado original sea un estado de la naturaleza, conlleva necesariamente una propensión de toda la naturaleza a una actividad desordenada. Sin embargo, ese modo de ser que inclina al pecado lo es solamente de un modo indirecto, es decir, en cuanto que nos priva de la justicia original que impedía los actos desordenados. Por el pecado original hay en la naturaleza una gran privación, una gran ausencia, que hace posible y hasta fácil toda especie de pecado *(De malo* q.4 a.3 ad 4).

enfermedades corporales: hay enfermedades específicamente diversas que provienen de causas diversas; v. gr., del exceso del calor o del frío, o de la lesión del pulmón o del hígado; mas la enfermedad que es una según la especie, en una persona no es más que una numéricamente. Ahora bien, la causa de esta disposición corrompida, que se llama pecado original, es solamente una, a saber: la privación de la justicia original, por lo cual nos fue arrebatada la sumisión de la mente humana a Dios. Por eso el pecado original es uno específicamente. Y en una persona no puede ser más que uno numéricamente; mas en diversas personas es uno específica y proporcionalmente; pero diverso numéricamente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se usa el plural *en pecados* según la costumbre de la Sagrada Escritura, que frecuentemente pone el plural por el singular, como, por ejemplo, en Mt 2,20: *Han muerto los que buscaban la vida del Niño.* O porque en el pecado original preexisten virtualmente todos los pecados actuales, como en cierto principio; por donde es múltiple en su virtualidad. O porque en el pecado del primer padre, que se nos transmite por generación, hubo muchas deformidades, a saber: de soberbia, desobediencia, gula y otras cosas semejantes. O porque son muchas las partes del alma que se infeccionan por el pecado original.

2. *A la segunda hay que decir:* Un hábito, de suyo y directamente, esto es, por su propia forma, no puede inclinar a cosas contrarias. Mas nada impide que lo haga indirecta y accidentalmente, esto es, por remoción de un obstáculo; así, rota la armonía de un cuerpo compuesto, sus elementos tienden a lugares contrarios. E igualmente, rota la armonía de la justicia original, las diversas potencias del alma tienden a cosas opuestas.

3. *A la tercera hay que decir:* El pecado original infecciona las diversas partes del alma en cuanto son partes de un todo único; lo mismo que la justicia original mantenía unidas todas las partes del alma. Por eso el pecado original es solamente uno. Como también es única la fiebre de un paciente, aunque languidezcan las diversas partes del cuerpo.

ARTICULO 3

¿El pecado original es la concupiscencia?[d]

In Sent. 2 d.30 q.1 a.3 expos. text.; d.31 q.2 a.1 ad 3; d.32 q.1 a.1 ad 1.3 y 6; *De malo* q.3 a.7; q.4 a.2.

Objeciones por las que parece que el pecado original no es la concupiscencia:

1. Todo pecado es contra la naturaleza, como dice el Damasceno en el libro II[5]. Mas la concupiscencia es según la naturaleza, pues es el acto propio de la facultad concupiscible, que es una potencia natural. Luego la concupiscencia no es el pecado original.

2. Además, por el pecado original residen en nosotros *las pasiones de los pecados,* como se ve por el Apóstol, en Rom 7,5. Pero hay otras muchas pasiones además de la concupiscncia, según hemos expuesto anteriormente (q.23 a.4). Luego el pecado original no es más la concupiscencia que cualquiera otra pasión.

3. Más aún: Por el pecado original se desordenan todas las partes del alma, como hemos dicho (a.2). Mas entre las partes del alma el entendimiento es la suprema, como es claro por el Filósofo en el libro X de los *Éticos*[6]. Luego el pecado original es más bien la ignorancia que la concupiscencia.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro de las *Retract.*[7]: *la concupiscencia es el reato del pecado original.*

Solución. *Hay que decir:* Cada cosa tiene la especie por su forma. Más arriba hemos afirmado (a.2) que la especie del pecado original se toma de su causa. Consiguientemente, aquello que es for-

5. Cf. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* c.4.30: MG 94,876.976; 1.4 c.20: MG 94,1196. 6. ARISTÓTELES, c.7 n.2 (BK 1177a20): S. TH., lect.10 n.2087. 7. L.1 c.15: ML 32,608.609; cf. *De pecc. remiss. et bapt. parv.* 1.1 c.29: ML 44,142.143; *De nupt. et concupisc.* 1.1 c.25: ML 44,430.

d El sentido de esta cuestión podría expresarse de otra manera: si la concupiscencia constituye la mancha del pecado original. Se entiende por concupiscencia el fomes o inclinación al mal, al pecado.

mal en el pecado original debe tomarse por parte de la causa de dicho pecado. Ahora bien, las causas de los opuestos son opuestas. Hay, pues, que entender la causa del pecado original por la causa de la justicia original, que es opuesta a él. Pues bien, todo el orden de la justicia original provenía del hecho de que la voluntad del hombre estaba sujeta a Dios. Sujeción que, por cierto, primaria y principalmente, era por la voluntad, a la que corresponde mover hacia el fin a todas las otras partes, según dijimos anteriormente (q.9 a.1). Así que por la aversión de la voluntad con respecto a Dios se siguió el desorden en todas las otras facultades del alma.

Así pues, lo formal en el pecado original es la privación de la justicia original, por la cual la voluntad estaba sometida a Dios; y todo el otro desorden de las facultades del alma se ha (o es) como material en el pecado original. Mas el desorden de las otras facultades del alma se manifiesta principalmente en que se vuelven desordenadamente a los bienes mudables; desorden que, en efecto, con un nombre común, se puede llamar concupiscencia. Y así el pecado original, materialmente, es la concupiscencia; pero formalmente es la privación de la justicia original[e].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Puesto que, en el hombre, el apetito concupiscible, naturalmente, se rige por la razón, en tanto es natural al hombre la apetencia de la facultad concupiscible en cuanto es según el orden de la razón. Mas la concupiscencia que traspasa los límites de la razón es contra la naturaleza del hombre. Y una tal concupiscencia es la del pecado original.

2. *A la segunda hay que decir:* Según expusimos anteriormente (q.25 a.1), todas las pasiones de la parte irascible se reducen a las de la concupiscible, como más principales; y entre éstas la concupiscencia es la que mueve con más vehemencia y la que más se siente, según expusimos anteriormente (q.25 a.2 ad 1). Y por eso se le atribuye (el pecado original) a la concupiscencia: como a la más principal y en la que de alguna manera están incluidas todas las otras pasiones.

3. *A la tercera hay que decir:* Así como en orden al bien la principalidad la tienen el entendimiento y la razón, así, por el contrario, en el mal, la más principal es la parte inferior del alma, que entenebrece y arrastra a la razón, como dijimos anteriormente (q.77 a.1 ad 2; q.80 a.2). Y por eso se dice que el pecado original es más bien concupiscencia que ignorancia[8]; aunque también la ignorancia esté incluida entre los defectos (o males) materiales del pecado original.

ARTICULO 4

¿Es igual en todos el pecado original?

In Sent. 2 d.32 q.1 a.3.

Objeciones por las que parece que el pecado original no se da igualmente en todos:

1. El pecado original es la concupiscencia desordenada, como hemos dicho (a.3). Mas no todos son igualmente proclives a la concupiscencia. Luego el pecado original no se da igualmente en todos.

2. Además, el pecado original es cierta disposición desordenada del alma, como la enfermedad es cierta disposición desordenada del cuerpo. Pero la enfermedad admite su más y menos. Luego el pecado original admite más y menos.

3. Más aún: Dice Agustín, en el libro *De nupt. et concupisc.*[9], que *la libido trans-*

8. Cf. P. LOMBARDO, *Sent. 2* d.30 q.8 (QR 1,499) y *passim.* Que el pecado original «inficiona la naturaleza con una corrupción doble: la mente con la ignorancia y la carne con la concupiscencia», lo enseñó HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacram.* 1.1 p.7 c.26: ML 176,298. Cf. O. LOTTIN, *La nature du péché d'ignorance. Etiquête chez ¿es théologiens- du XII[me] et du XIII[me] siècle:* Rev. Thom. 37 (1932) 635-641. 9. L.1 c.24: ML 44,429; cf. S. FULGENCIO, *De fide* c.2: ML 65,679.

e En sentido propio y formal, el pecado original —en cuanto culpa— consiste en la privación de la justicia original por la que la voluntad del hombre estaba sometida a Dios y con ella todas las demás potencias. En sentido impropio y material —en cuanto pena—, el pecado original consiste en quien lo contrae en la inclinación desordenada a los bienes perecederos. Para un mayor desarrollo del tema, véase *De malo* q.4 a.2.

mite el pecado original a la prole. Mas ocurre que la libido (o placer) en el acto de la generación es mayor en unos que en otros. Luego el pecado original puede ser mayor en uno que en otro.

En cambio está que el pecado original es el pecado de la naturaleza, como hemos dicho (q.81 a.1). Mas la naturaleza está igualmente en todos. Luego también el pecado original.

Solución. *Hay que decir:* En el pecado original hay dos cosas, de las que una es la privación de la justicia original, y otra es la relación de esta privación con el pecado del primer padre, del cual se deriva por un origen viciado. Cuanto a lo primero, el pecado original no admite más y menos, porque se (nos) quitó el don íntegro de la justicia original; y las privaciones que privan totalmente de algo, como la muerte y las tinieblas, no admiten más y menos, según dijimos anteriormente (q.73 a.2). E igualmente tampoco (lo admite) cuanto a lo segundo, pues todos tienen idéntica relación al primer principio del origen viciado, por el cual el pecado original asume la razón de culpa, pues las relaciones no admiten más y menos. Por consiguiente, es evidente que el pecado original no puede darse más en uno que en otro.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Roto el vínculo de la justicia original, bajo el cual se mantenían en cierto orden todas las fuerzas del alma, cada una de ellas tiende a su propio movimiento, y tanto más vehementemente cuanto más fuerte fuere. Mas ocurre que ciertas fuerzas del alma son más fuertes en uno que en otro por la diversa complexión del cuerpo. El que uno, pues, sea más proclive que otro a la concupiscencia, no es por razón del pecado original, ya que en todos se ha roto igualmente el vínculo de la justicia original y en todos han quedado igualmente dejadas a sí mismas las partes inferiores del alma; sino que esto sucede por la diversa disposición de las potencias, como hemos dicho.

2. *A la segunda hay que decir:* La enfermedad corporal no tiene en todos la misma causa, aun cuando sea de la misma especie: por ejemplo, en una fiebre debida a la bilis putrefacta, la putrefacción puede ser mayor o menor y más cercana o más remota respecto del principio vital. Mas la causa del pecado original es igual en todos. Luego no vale la comparación.

3. *A la tercera hay que decir:* La libido que transmite el pecado original a la prole no es la actual, porque, supuesto que se le concediera a uno por virtud divina no sentir ningún desorden libidinoso en el acto de la generación, aun (así) transmitiría el pecado original a su prole. Sino que dicha libido ha de entenderse habitualmente, en cuanto que el apetito sensitivo no se mantiene bajo la razón por el vínculo de la justicia original. Y tal libido es igual en todos.

CUESTIÓN 83

Sujeto del pecado original[a]

Vamos a tratar ahora del sujeto del pecado original (cf. q.81 introd.). Y en cuanto a esto se plantean cuatro problemas:

1. ¿El sujeto del pecado original es primariamente el cuerpo o el alma?—2. Dado que sea el alma, ¿lo es por su esencia o por sus potencias?—3. ¿Lo es más bien la voluntad que las otras potencias?—4. ¿Están especialmente infeccionadas ciertas potencias del alma, es a saber: la generativa, la facultad concupiscible y el sentido del tacto?

ARTICULO 1

El pecado original, ¿está más bien en el cuerpo que en el alma?

In Sent. 2 d.18 q.2 a.1 ad 3; d.30 q.1 a.2 ad 4; d.31 q.1 a.1 ad 2 y 4; d.33 q.1 a.3 ad 4; *De malo* q.4 a.3.

Objeciones por las que parece que el pecado original está más bien en el cuerpo que en el alma:

1. La oposición de la carne a la mente procede de la corrupción del pecado original. Mas la raíz de dicha corrupción está en el cuerpo, pues el Apóstol dice en Rom 7,23: *Veo otra ley en mis miembros que se opone a la ley de mi mente.* Luego el pecado original reside principalmente en el cuerpo.

2. Además, cada cosa está más bien en la causa que en el efecto; el calor, por ejemplo, está más en el fuego que calienta que en el agua calentada. Mas el alma se infecciona con el pecado original por el semen carnal. Luego el pecado original está más en el cuerpo que en el alma.

3. Más aún: El pecado original lo contraemos por el primer padre, en cuanto que estábamos en él por la virtud seminal. Mas allí no estuvo de ese modo el alma, sino la carne sola. Luego el pecado original no está en el alma, sino en el cuerpo.

4. Todavía más: Dios crea el alma y la infunde en el cuerpo. Si, pues, el alma se infeccionara con el pecado original, se seguiría que se mancharía por su misma creación e infusión en el cuerpo. Y así, Dios, que es el autor de su creación e infusión, sería causa del pecado.

5. Y también, ningún sabio (o sensato) echaría un licor precioso en un vaso por el que supiera se iba a infeccionar el licor. Mas el alma racional es más preciosa que todo licor. Si, pues, el alma se pudiera infeccionar por su unión con el cuerpo con la infección de la culpa original, Dios, que es la misma sabiduría, nunca infundiría el alma en un cuerpo tal. Mas la infunde. Luego no se mancha por la carne. Así, pues, el pecado original no está en el alma, sino en el cuerpo.

En cambio está que es el mismo el sujeto de la virtud y el del vicio o pecado, el cual es contrario a la virtud. Mas la carne no puede ser sujeto de la virtud, pues dice el Apóstol en Rom 7,18: *Sé que no habita en mí, esto es, en mi carne, el bien.* Luego el cuerpo no puede ser sujeto del pecado original, sino solamente el alma.

Solución. *Hay que decir:* Una cosa puede estar en otra de dos modos: 1) como en su causa, principal o instrumental; y 2) como en su sujeto. El pecado original de todos los hombres estuvo en Adán, a la verdad, como en su primera causa principal, según aquello del Apóstol en Rom 5,12: *En el cual todos pecaron.* Mas en el semen carnal el pecado original está como en su causa instrumental; porque mediante la virtud activa

a Esta cuestión es un corolario de las dos anteriores. Fijada la verdadera esencia del pecado original y el carácter especial de su transmisión, se aplica a determinar en qué zonas de la naturaleza tiene su sede el pecado original o dónde ejerce principalmente sus efectos (BERNARD, o.c., II p.295).

se transmite a la prole el pecado original al mismo tiempo que la naturaleza humana. Pero como en su sujeto, el pecado original no puede estar en el cuerpo de ningún modo, sino sólo en el alma.

La razón de esto es porque, como dijimos más arriba (q.81 a.1) el pecado original pasa de la voluntad del primer padre a los descendientes por cierto movimiento de generación, así como de la voluntad de uno se deriva el pecado actual a las demás partes del mismo. Y en esta derivación se puede comprobar esto: que tiene razón de culpa cuanto proviene de la moción de la voluntad de pecado a cualquier parte del hombre, que de alguna manera pueda ser partícipe del pecado, ya como sujeto, ya como instrumento; así como de la voluntad de gula se deriva la concupiscencia del alimento a la concupiscible, y al tomar el alimento con la mano y con la boca, las cuales son instrumento del pecado en cuanto que son movidas a él por la voluntad. Mas no tiene razón de culpa el proceso ulterior de la facultad nutritiva y de las visceras, que no tienen la aptitud natural de ser movidas por la voluntad.

Así pues, como el alma puede ser sujeto de culpa, pero el cuerpo, de suyo, no puede serlo, (se sigue que) todo aquello que le viene al alma de la corrupción del primer pecado tiene razón de culpa; mas lo que deriva al cuerpo no tiene razón de culpa, sino de castigo. Por consiguiente, el alma es el sujeto del pecado original, no el cuerpo[b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como enseña Agustín en el libro de las *Retract.* [1], el Apóstol habla allí del hombre ya redimido, que ha sido liberado de la culpa, pero está sujeto a la pena, por razón de la cual se dice que el pecado *habita en la carne.* Por consiguiente, de esto no se sigue que el cuerpo sea sujeto de la culpa, sino sólo de la pena.

2. *A la segunda hay que decir:* El pecado original es causado por el semen como por su causa instrumental. Mas no es necesario que una cosa se encuentre más en la causa instrumental que en el efecto, sino sólo que en la causa principal. Y en este sentido, el pecado original estuvo de un modo más eminente en Adán, en el cual se dio según la razón de pecado actual.

3. *A la tercera hay que decir:* El alma de cada individuo humano no estaba según la razón seminal en el Adán pecador como en su principio efectivo, sino como en su principio dispositivo; porque el semen corporal, que proviene de Adán, no produce el alma racional por su virtud, sino que dispone para ella.

4. *A la cuarta hay que decir:* Dios no causa de ningún modo la infección del pecado original, sino que ésta proviene solamente del pecado del primer padre mediante la generación. Por consiguiente, como la creación implica la relación del alma a Dios solo, no se puede decir que el alma se manche por la creación. Mas su infusión implica la relación a Dios, que la infunde, y al cuerpo, en que se la infunde. Y así, habida cuenta de Dios, que la infunde, no se puede decir que el alma se manche por su infusión (en el cuerpo); sino sólo habida cuenta del cuerpo, en el cual se infunde.

5. *A la quinta hay que decir:* El bien común prevalece sobre el particular. De ahí que Dios, según su sabiduría, no pasa por alto el orden universal de las cosas, que es el infundir tal alma a tal cuerpo, para evitar la infección particular de esta alma. Máxime considerando que la naturaleza del alma posee esta peculiaridad: no empezar a existir si no es en el cuerpo, como expusimos en la primera parte (q.90 a.4; q.118 a.3). Mas es mejor para ella según su naturaleza ser así que no ser de ningún modo; sobre todo pudiendo librarse de la condenación por la gracia.

1. L.1 c.26: ML 32,627.628.

b El pecado original, en cuanto falta, sólo puede tener su sede en el alma y en sus potencias, si bien las consecuencias del pecado original —en cuanto pena— se hacen más visibles en la parte inferior de nuestro ser.

ARTICULO 2

El pecado original, ¿está más bien en la esencia del alma que en sus potencias?

In Sent. 2 d.31 q.2 a.1; *De verit.* q.25 a.6; q.27 a.6 ad 2; *De malo* q.4 a.4.

Objeciones por las que parece que el pecado original no está más bien en la esencia del alma que en sus potencias:

1. El alma es naturalmente apta para ser sujeto del pecado en cuanto a aquello que puede ser movido por la voluntad. Mas el alma no es movida por la voluntad en cuanto a su esencia, sino en cuanto a sus potencias. Luego el pecado original no está en el alma en cuanto a su esencia, sino sólo en cuanto a sus potencias.

2. Además, el pecado original se opone a la justicia original. Pero la justicia original residía en alguna potencia del alma, que es sujeto de la virtud. Luego también el pecado original está en alguna potencia del alma más bien que en su esencia.

3. Más aún: Así como el pecado original se deriva del cuerpo al alma, así también, de la esencia del alma, a sus potencias. Mas el pecado original está más en el alma que en el cuerpo. Luego también está más en las potencias del alma que en su esencia.

4. Todavía más: Se dice que el pecado original es la concupiscencia, como hemos expuesto (q.82 a.3). Pero la concupiscencia está en las potencias del alma. Luego también el pecado original.

En cambio está el hecho de que el pecado original se llama pecado de la naturaleza, como hemos dicho más arriba (q.81 a.1). Mas el alma es la forma y la naturaleza del cuerpo por su esencia y no por sus potencias, según expusimos en la primera parte (q.76 a.6). Luego el alma es sujeto del pecado original principalmente por su esencia.

Solución. *Hay que decir:* El sujeto de un pecado es principalmente aquella parte del alma a la que primariamente pertenece ser la causa motriz de dicho pecado. Así, si la causa motriz para pecar es la delectación de los sentidos, que pertenece a la facultad concupiscible como su objeto propio, se sigue que la facultad concupiscible es el sujeto propio de aquel pecado. Mas es evidente que el pecado original ocurre por nuestro origen. Por consiguiente, aquella parte del alma que primariamente es alcanzada en el origen del hombre es el sujeto primario del pecado original. Pero el origen alcanza al alma como término de la generación, en cuanto que es la forma del cuerpo, cosa que le conviene como su propia esencia, según expusimos en la primera parte (q.76 a.6). Por consiguiente, el alma en cuanto a su esencia es el sujeto primario del pecado original.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como la moción de la voluntad propia de uno llega a las potencias del alma, mas no a su esencia, así también la moción de la voluntad del primer progenitor por vía de generación llega primariamente a la esencia del alma, como hemos dicho (en sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* También la justicia original pertenecía primariamente a la esencia del alma; pues era un don dado por Dios a la naturaleza humana, a la cual mira primariamente la esencia del alma, más que a sus potencias. Pues las potencias parecen pertenecer más bien a la persona, en cuanto que son los principios de los actos personales. De ahí que sean los sujetos propios de los pecados actuales, que son los pecados personales.

3. *A la tercera hay que decir:* El cuerpo, en relación con el alma, es como la materia en relación con la forma, la cual, aunque sea posterior en el orden de generación, sin embargo, le precede en el orden de perfección y de naturaleza. Mas la esencia del alma en relación con sus potencias es como el sujeto respecto de sus accidentes propios, los cuales son posteriores al sujeto tanto en el orden de generación como en el de perfección. Por consiguiente, la comparación no vale.

4. *A la cuarta hay que decir:* La concupiscencia en el pecado original no tiene un papel más que material y consecuente, según hemos dicho más arriba (q.82 a.3).

ARTICULO 3

El pecado original, ¿infecciona más bien a la voluntad que a las otras potencias?

In Sent. 2 d.30 q.1 a.3; *De verit,* q.25 a.6; *De malo* q.4 a.5.

Objeciones por las que parece que el pecado original no infecciona más bien a la voluntad que a las otras potencias:

1. Todo pecado pertenece principalmente a la potencia por cuyo acto se realiza. Mas el pecado original es causado por el acto de la facultad generativa. Luego entre las otras potencias del alma parece más bien pertenecer a la potencia generativa.

2. Además, el pecado original se transmite por el semen carnal. Pero otras facultades del alma están más cerca de la carne que la voluntad, como es claro de todas las sensitivas, que se valen de un órgano corpóreo. Luego el pecado original está en ellas más que en la voluntad.

3. Más aún: El entendimiento precede a la voluntad, pues no hay volición sino de un bien conocido. Si el pecado original, pues, infecciona a todas las potencias, parece que ante todo (o primariamente) infecciona al entendimiento, como primero.

En cambio está el hecho de que la justicia original primariamente se refiere a la voluntad; pues es la rectitud de la voluntad, como dice Anselmo en el libro *De conceptu virginali*[2]. Luego el pecado original, que es lo opuesto a ella, se refiere primariamente a la voluntad.

Solución. *Hay que decir:* En la infección del pecado original hay que considerar dos cosas: 1) Su inherencia al sujeto; y en este sentido se refiere en primer lugar a la esencia del alma, como hemos dicho (a.2). 2) En segundo lugar hay que considerar su inclinación al acto; y de este modo se refiere a las potencias del alma. Luego debe referirse primariamente a aquella (potencia) que tiene la inclinación primera a pecar. Y ésta es la voluntad, como es claro por lo dicho anteriormente (q.74 a.l y 2). Por consiguiente, el pecado original primariamente se refiere a la voluntad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El pecado original no lo produce en el hombre la facultad generativa de la prole, sino el acto de la facultad generativa del padre. Por consiguiente, no es necesario que la facultad generativa (de los engendrados) sea el sujeto primero del pecado original.

2. *A la segunda hay que decir:* El pecado original tiene un doble proceso: uno, de la carne al alma; y otro, de la esencia del alma a sus potencias. El primero es según el orden de generación; y el segundo, según el orden de perfección. Y por eso, aunque las otras potencias, es decir, las sensitivas, estén más próximas a la carne, sin embargo, como la voluntad, cual potencia superior que es, está más próxima a la esencia del alma, llega primero a ella la infección del pecado original.

3. *A la tercera hay que decir:* El entendimiento, en cierto modo, precede a la voluntad, en cuanto que le propone su objeto. Pero en otro sentido, la voluntad precede al entendimiento: en el orden de moción al acto; y esta moción precisamente pertenece al pecado.

ARTICULO 4

Las potencias susodichas, ¿están más infectadas que las otras?

In Sent. 2 d.31 q.2 a.2; *De verit.* q.25 a.6; *De malo* q.4 a.2 ad 12; a.5 ad 1.

Objeciones por las que parece que las susodichas potencias (la generativa, la concupiscible y el tacto) no están más infeccionadas que las otras[c]:

1. La infección del pecado original parece pertenecer más a aquella parte del alma que puede ser antes sujeto del pecado. Pero ésta es la racional, y principalmente la voluntad. Luego ésta ha sido más infeccionada por el pecado original.

2. Además, ninguna facultad del alma se infecciona por la culpa sino en cuanto puede obedecer a la razón. Mas la generativa no puede obedecer, como

2. C.3: ML 158,436.

c Véase q.83 introd., en lugar de la q.76 introd.

se dice en el libro I de los *Éticos*[3]. Luego la (facultad) generativa no es la más infectada por el pecado original.

3. Más aún: La vista es el más espiritual de los sentidos y el más próximo a la razón, en cuanto que nos *manifiesta más diferencias de las cosas,* según se dice en el libro I de los *Metafísicas*[4]. Pero la infección de la culpa primero está en la razón. Luego la vista está más infeccionada que el tacto.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro XIV *De civit. Dei*[5]: que la infección de la culpa original aparece sobre todo en el movimiento de los órganos genitales, que no se somete a la razón. Pero dichos órganos sirven a la facultad generativa en la unión sexual, en la cual se da la delectación del tacto, que es la más estimuladora de la concupiscencia. Luego la infección del pecado original pertenece principalmente a estas tres: a la facultad generativa, a la facultad concupiscible y al sentido del tacto.

Solución. *Hay que decir:* Se suele llamar infección sobre todo a aquella corrupción que por su naturaleza es capaz de transmitirse a otro: de ahí que se denominen infecciones las enfermedades contagiosas, como la lepra, la sarna y otras semejantes. Mas la corrupción del pecado original se transmite por el acto de la generación, como hemos dicho más arriba (q.81 a.1). De ahí que se digan especialmente infeccionadas las potencias que concurren a dicho acto. Pero este acto sirve a la facultad generativa en cuanto se ordena a la generación; mas tiene en sí la delectación del tacto, que es el objeto máximo de la concupiscible. Y por eso, aunque se dice que todas las partes del alma están corrompidas por el pecado original, se dice que están especialmente corrompidas e infeccionadas las tres susodichas[d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El pecado original, en cuanto inclina a los pecados actuales, pertenece principalmente a la voluntad, como hemos dicho (a.3). Pero en cuanto se transmite a la prole, pertenece de cerca a las facultades susodichas; a la voluntad, remotamente.

2. *A la segunda hay que decir:* La infección de la culpa actual no pertenece más que a las potencias que mueve la voluntad del que peca. Mas la infección de la culpa original no proviene de la voluntad del que la contrae, sino del origen de la naturaleza, al cual sirve la potencia generativa. Por eso se da en ella la infección del pecado original.

3. *A la tercera hay que decir:* La vista no pertenece al acto de la generación a no ser como disposición remota; es decir: en cuanto que por ella se ve la especie (u objeto) concupiscible. Pero la delectación se completa en el tacto. Y por ello tal infección se atribuye más al tacto que a la vista.

3. ARISTÓTELES, c.13 n.18 (BK 1102b29): S. TH., lect.20 n.237. 4. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 980a27): S. TH., lect.1 n.5-8. 5. C.20: ML 41,428.

d En *De veritate* q.25 a.6 distinguió entre *infección* y *corrupción.* Aquélla se refería a la culpa, y ésta a la pena del pecado original. Aquí, en la q.83, unifica las dos nociones entendiendo por infección la corrupción contagiosa que se transmite de unos a otros. En este sentido puede decir el autor que las potencias generativas, concupiscible y sentido del tacto están más infectadas por el pecado original que las del irascible, por estar más relacionadas con su transmisión. Este artículo es una crítica y una puntualización de la doctrina de San Agustín. La libido sexual no es la transmisora del pecado original, sino signo de la concupiscencia habitual y de la transmisión del pecado original.

CUESTIÓN 84

De cómo un pecado es causa de otros pecados

Ahora vamos a estudiar la causa del pecado en cuanto que un pecado es causa de otro[a] (cf. q.76 introd.). Y acerca de esto se plantean cuatro problemas:

1. ¿Es la codicia la raíz de todos los pecados?—2. ¿Es la soberbia el principio de todo pecado?—3. ¿Hay que llamar vicios capitales a otros pecados especiales, además de la soberbia y la avaricia?—4. ¿Cuántos y cuáles son los vicios (o pecados) capitales?

ARTICULO 1

¿Es la codicia la raíz de todos los pecados?

Infra a.2; 2-2 q.119 a.2 ad 1; *In Sent. 2* d.5 q.1 a.3 ad 1; d.22 q.1 a.1 ad 7; d.42 q.2 a.1; a.3 ad 1; *In 1 Tim.* c.6 lect.2; *De malo* q.8 a.1 ad 1.

Objeciones por las que parece que la codicia no es la raíz de todos los pecados:

1. La codicia, que es el apetito desordenado de riquezas, se opone a la virtud de la liberalidad. Pero la liberalidad no es la raíz de todas las virtudes. Luego la codicia no es la raíz de todos los pecados.

2. Además, el apetito de aquellas cosas que son para un fin, procede del apetito del fin. Mas las riquezas, cuyo apetito es la codicia, no se apetecen sino en cuanto útiles para algún fin, como se dice en el libro I de los *Éticos*[1]. Luego la codicia no es la raíz de todo pecado, sino que procede de alguna raíz anterior.

3. Más aún: Se constata frecuentemente que la avaricia, que se llama (también) codicia, nace de otros pecados, v. gr., cuando uno apetece el dinero por ambición o para satisfacer la gula. No es, pues, la raíz de todos los pecados.

En cambio está lo que dice el Apóstol en 1 Tim, capítulo último (6,10): *La raíz de todos los males es la codicia.*

Solución. *Hay que decir:* Según algunos[2], la codicia puede tomarse en varios sentidos: 1) En cuanto que es apetito desordenado de las riquezas. Y en este sentido es un pecado especial. 2) En cuanto que significa el apetito desordenado de cualquier bien temporal. Y así es el género de todo pecado, pues en todo pecado se da una conversión a los bienes transitorios, según hemos dicho (q.72 a.2). 3) En un tercer sentido se toma en cuanto significa cierta tendencia de la naturaleza corrompida a apetecer desordenadamente los bienes corruptibles. Y así dicen[3] que la codicia es la raíz de todos los pecados, a semejanza de la raíz del árbol, que extrae su alimento de la tierra; pues así provienen todos los pecados del amor de las cosas temporales.

Mas, aunque estas cosas sean verdad, sin embargo, no parecen corresponder a la intención del Apóstol, quien dijo que la codicia es la raíz de todos los pecados. Pues, evidentemente, allí habla contra aquellos que, *queriendo hacerse ricos, caen en tentaciones y en el lazo del diablo, porque la raíz de todos los males es la codicia.* Por

1. ARISTÓTELES, c.5 n.8 (BK 1097a7): S. TH., lect.5 n.72. 2. Cf. S. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 2 d.42 a.8 (BO 27,667-668). 3. S. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 2 d.42 a.8 (BO 27,667): «La codicia, comúnmente aceptada como placer habitual del bien transitorio, es la raíz que suministra el alimento al apetito ilícito». Según él, en dicho lugar, el MAESTRO (Pedro Lombardo) quiere que la codicia y la soberbia se entiendan de los géneros de cada uno de los pecados, y no de cada uno de los géneros: son un mal solo.

a Con esta cuestión se cierra el estudio de las causas del pecado original (véase q.75 a.4; q.76 introd.). En esta q.85 se trata de los pecados actuales como origen y causa de otros pecados actuales.

donde es evidente que habla de la codicia en cuanto que es apetito desordenado de las riquezas. Y en este sentido hay que decir que la codicia, en cuanto que es un pecado especial, se llama raíz de todos los pecados a semejanza de la raíz del árbol, que suministra su alimento a todo el árbol. Pues vemos que por las riquezas el hombre adquiere la facultad de cometer cualquier pecado y de cumplir el deseo de cualquier pecado: porque el dinero le puede ayudar a obtener cualquier bien temporal, según dice Ecl 10,19: *Todo obedece al dinero.* Y en este sentido es claro que la codicia de las riquezas es la raíz de todos los pecados.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La virtud y el pecado no nacen del mismo (principio). Pues el pecado nace del deseo del bien transitorio; y por eso se dice raíz de todos los pecados el deseo de aquel bien que ayuda a conseguir todos los bienes temporales. Mas la virtud nace del deseo del bien eterno; y por eso la caridad, que es el amor de Dios, se pone como raíz de todas las virtudes, según aquello de Ef 3,17: *Enraizados y fundados en la caridad.*

2. *A la segunda hay que decir:* El deseo de las riquezas se dice ser la raíz de los pecados, no porque las riquezas se busquen por sí mismas como fin último, sino porque son muy buscadas como útiles para todo fin temporal. Y puesto que un bien universal es más apetecible que uno particular, de ahí que muevan más el apetito que algunos bienes singulares, que se pueden tener simultáneamente con otros muchos por el dinero.

3. *A la tercera hay que decir:* Así como en las cosas naturales no se indaga qué es lo que sucede siempre, sino lo que acontece las más de las veces, porque la naturaleza de las cosas corruptibles puede verse impedida de obrar siempre del mismo modo; así también en las cosas tocantes a la moral se considera lo que acaece las más de las veces y no lo que ocurre siempre, porque la voluntad no obra por necesidad. Así, pues, no se dice que la avaricia sea la raíz de todos los males porque a veces no sea algún otro mal la raíz de ella misma; sino porque lo más corriente es que de ella nazcan otros males, por la razón susodicha (en sol. y ad 2).

ARTICULO 2

¿Es la soberbia el principio de todo pecado?

2-2 q.162 a.2; a.5 ad 1; *In Sent.* 2 d.5 q.1 a.3; d.42 q.2 a.1 ad 7; a.3 ad 1; *In 1 Tim* c.6 lect.2; *In 2 Cor.* c.12 lect.3; *De malo* q.8 a.1 ad 1 y 16.

Objeciones por las que parece que la soberbia no es el principio de todo pecado:

1. La raíz es un principio del árbol; y así parece ser lo mismo la raíz del pecado y el principio del pecado. Mas la codicia es la raíz de todos los pecados, como se ha dicho (a.l). Luego también ella es el principio de todo pecado y no la soberbia.

2. Además, en Eclo 10,14 se dice: *El principio de la soberbia humana está en apostatar de Dios.* Pero el apostatar de Dios es un pecado. Luego hay un pecado que es principio de la soberbia, y ella no es el principio de todos.

3. Más aún: Aquello parece ser el principio de todo pecado que los produce todos. Mas esto es el amor desordenado de sí mismo, el cual *construye la ciudad de Babilonia,* como dice Agustín en el libro XIV *De civit. Dei*[4]. Luego el amor de sí mismo, y no la soberbia, es el principio de todo pecado.

En cambio está lo que dice Eclo 10,15: *El principio de todo pecado es la soberbia.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos[5] dicen que la soberbia se toma en tres sentidos. Primero, en cuanto que soberbia significa el deseo desordenado de la propia excelencia. Y así es un pecado especial. En segundo lugar, en cuanto implica cierto desprecio actual de Dios respecto al efecto de no someterse a sus preceptos. Y así dicen que es un pecado genérico. Tercero, en cuanto implica cierta inclinación a semejante desprecio, debida a la corrupción de la naturaleza. Y en este sentido dicen que es el principio de todo pecado. Y difiere de la codicia porque (en) ésta (se) considera el pecado por parte de la conversión a los

4. C.28: ML 41,436; cf. *Enarr. in Psalm.* ps.64, sobre el v.1: ML 36,773.

5. Cf. S. ALBERTO MAGNO, *In Sent. 2* d.42 a.8 (BO 27,668).

bienes transitorios, de los que el pecado en cierto modo se nutre y se mantiene, y por esto la codicia se llama *raíz;* mas la soberbia considera el pecado por parte de la aversión de Dios, a cuyos preceptos el hombre rehusa someterse; y por eso se dice *principio,* porque la razón de mal empieza por parte de la aversión.

Mas aunque, ciertamente, todas estas cosas sean verdaderas, sin embargo, no son conforme a la intención del *Sabio,* que dijo: *El principio de todo pecado es la soberbia.* Pues, evidentemente, habla de la soberbia en cuanto que es deseo de la propia excelencia, como es claro por lo que añade (v.17): *Dios destruyó los tronos de los jefes soberbios.* Y de esto es de lo que habla casi todo el capítulo. Por consiguiente, hay que decir que la soberbia, también en cuanto es un pecado especial, es el principio de todo pecado.

Hay, pues, que tener en cuenta que en todos los actos voluntarios, entre los cuales están los pecados, se da un doble orden: el de intención y el de ejecución. En el primero, el fin tiene razón de principio, como anteriormente hemos dicho muchas veces (q.1 a.1 ad 1; q.18 a.7 ad 2; q.20 a.1 ad 2; q.25 a.2). Y el fin del hombre en la adquisición de todos los bienes temporales es lograr por ellos cierta perfección y excelencia. Por ello, desde este ángulo, se pone como principio de todos los pecados la soberbia, que es el apetito o deseo de sobresalir. Mas por parte de la ejecución, lo primero es aquello que confiere la oportunidad de realizar todos los deseos pecaminosos y que tiene razón de raíz, a saber: las riquezas. Y por eso, desde este ángulo, se dice que la avaricia es la raíz de todos los males, como hemos expuesto (a.l).

Respuesta a las objeciones: 1. Con esto está clara la *respuesta a la primera objeción.*

2. *A la segunda hay que decir:* Apostatar de Dios es el principio de la soberbia por parte de la aversión: por el hecho de no querer uno someterse a Dios, se sigue querer desordenadamente su propia excelencia en las cosas temporales. Así que aquí la apostasía de Dios no se toma como pecado especial, sino más bien como una condición general de todo pecado, que es la aversión del bien eterno. O se puede afirmar que apostatar de Dios se dice ser el principio de la soberbia, porque es la primera especie de soberbia. Pues a la soberbia pertenece no querer someterse a superior ninguno, y especialmente no querer sujetarse a Dios; por lo cual ocurre que uno se eleva indebidamente sobre sí mismo según las otras especies de soberbia.

3. *A la tercera hay que decir:* En esto se ama uno a sí mismo: queriendo su propia excelencia; pues lo mismo es amarse que querer el bien para sí. Por consiguiente, el poner como principio de todo pecado la soberbia o el amor propio se reduce a lo mismo.

ARTICULO 3

¿Hay otros pecados especiales que hayan de llamarse capitales, ademes de la soberbia y la avaricia?

In Sent. 2 d.42 q.2 a.3; *De malo* q.8 a.1.

Objeciones por las que parece que, además de la soberbia y la avaricia, no hay otros pecados especiales que se llamen capitales:

1. En el libro II *De anima*[6] se dice que *la cabera parece ser para los animales como la raíz para las plantas,* pues las raíces se parecen a la boca. Si, pues, la codicia se dice *la raíz de todos los males,* parece que sólo ella deba calificarse de vicio capital y no algún otro pecado.

2. Además, la cabeza tiene cierto orden a los otros miembros, en cuanto que desde la cabeza se difunde el sentido y el movimiento. Mas el pecado denota privación de orden. Luego el pecado no tiene razón de cabeza. Y por consiguiente, no debe señalarse pecado capital alguno.

3. Más aún: Se llaman delitos capitales los que se castigan con la pena capital. Mas con tal pena se castigan algunos pecados en cada uno de los géneros. Luego no son vicios capitales algunos pecados específicamente determinados.

En cambio está el hecho de que Gregorio, en el libro XXXI de los *Moral.*[7], enumera algunos vicios especiales, que dice ser capitales.

Solución. *Hay que decir: Capital* viene

6. ARISTÓTELES, c.4 n.7 (BK 416a4): S. TH., lect.8 n.326. 7. C.45: ML 76,621.

de *caput, cápitis* (cabeza). Y la cabeza, en sentido propio, es cierto miembro del animal que es el principio y el director del animal entero. De ahí que todo principio, metafóricamente, se llame cabeza; y también los hombres que dirigen y gobiernan a otros se dicen cabezas de los otros. Un vicio, pues, se denomina capital en primer lugar por la cabeza propiamente dicha: en este sentido se llama pecado capital el pecado que se castiga con pena capital. Mas ahora no hablamos de pecados capitales en ese sentido, sino en el otro: en cuanto pecado *capital* (derivado de *caput, cápitis)* se toma metafóricamente y significa principio y director de los otros. Y así se llama vicio capital (aquel) del que nacen otros, principalmente en calidad de causa final, la cual es el principio formal, según hemos dicho anteriormente (q.72 a.6). Y por tanto, el vicio capital no es sólo principio de otros, sino también director y, en cierto modo, su remolque: pues siempre el arte o hábito al que pertenece el fin preside e impera respecto de los medios. De ahí que Gregorio, en el libro XXXI de los *Moral.*[8], compare estos vicios capitales a los jefes de los ejércitos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir: Capital* es una denominación que se deriva de *caput, cápitis* (cabeza). Lo cual, a la verdad, es por una cierta derivación y participación de la (función de la) cabeza: como poseedor (el vicio capital) de alguna propiedad de la cabeza, no como cabeza simplemente. Y por eso se llaman vicios capitales, no sólo aquellos que tienen la razón (o carácter) de origen primario, como la avaricia, calificada de *raíz,* y la soberbia, calificada de *principio,* sino también aquellos que tienen la razón (o carácter) de origen próximo respecto de otros muchos pecados.

2. *A la segunda hay que decir:* El pecado carece de orden por parte de la aversión: por este lado tiene razón de mal; y el mal, según Agustín, en el libro *De natura boni*[9] es *privación de medida, de belleza y de orden.* Mas por parte de la conversión (a las criaturas) mira a algún bien. Y, por consiguiente, por este lado puede tener un orden.

3. *A la tercera hay que decir:* Dicha objeción se basa en el pecado capital en cuanto se deriva del reato de la pena. Pero aquí no lo tomamos en ese sentido.

ARTICULO 4

¿Es adecuado hablar de siete vicios (o pecados) capitales?

In Sent. 2 d.42 q.2 a.3; *De malo* q.8 a.1.

Objeciones por las que parece que no haya de deducirse que hay siete vicios (o pecados) capitales, que son: vanagloria, envidia, ira, tristeza, avaricia, gula y lujuria:

1. Los pecados se oponen a las virtudes. Mas las virtudes principales son cuatro, como hemos dicho anteriormente (q.61 a.2). Luego los vicios principales o capitales no son más que cuatro.

2. Además, las pasiones del alma son ciertas causas del pecado, según hemos dicho anteriormente (q.77). Pero las pasiones principales del alma son cuatro, de dos de las cuales no se hace mención alguna entre los susodichos pecados; a saber, de la esperanza y del temor. Mas se enumeran algunos vicios a los que pertenecen la delectación y la tristeza; pues la delectación pertenece a la gula y a la lujuria; y la tristeza, a la pereza y a la envidia. Luego es inadecuada la enumeración de los pecados principales.

3. Más aún: La ira no es una pasión principal. No debió, pues, ponerse entre los vicios principales.

4. Todavía más: Así como la codicia o avaricia es la raíz del pecado, así también la soberbia es su principio, como hemos dicho más arriba (a.2). Mas la avaricia se pone como uno de los siete vicios capitales. Luego debería enumerarse también la soberbia entre los vicios capitales.

5. Y también: Algunos pecados se cometen que no tienen por causa ninguno de éstos, v. gr., si uno yerra por ignorancia; o si uno comete algún pecado con buena intención, como cuando uno roba para dar limosna. Luego es insuficiente la enumeración de los pecados capitales.

En cambio está en contra la autoridad de Gregorio, que los enumera así, en el libro XXXI de los *Moral.*[10]

8. C.45: ML 76,620. 9. C.4: ML 42,553. 10. C.45: ML 76,621.

Solución. *Hay que decir:* Según hemos indicado (a.3), se llaman vicios capitales aquellos de los cuales nacen otros, especialmente en razón de causa final. Mas este origen puede considerarse de dos modos. Primero, según la condición del que peca, dispuesto de tal manera que se siente atraído por un fin, por el cual generalmente pasa a otros pecados. Pero este modo de originarse no puede caer bajo arte (o reglas), puesto que las disposiciones particulares de los hombres son infinitas. El otro modo es según la relación de los mismos fines entre sí. Y en este sentido, generalmente, un vicio nace de otro. Por donde este modo de originarse puede ser objeto de arte (o de reglas).

Según esto, pues, se llaman capitales aquellos vicios cuyos fines poseen algunas razones primarias para mover el apetito; y según la diferencia de tales razones se distinguen los vicios capitales. Ahora bien, una cosa mueve el apetito de dos modos. El primero, directamente y por sí misma: de este modo mueve el bien al apetito a buscarlo, y el mal, por la misma razón, a rehuirlo. El segundo, indirectamente y como por otra cosa, v. gr., si uno busca un mal por razón del bien adjunto o rehuye un bien por el mal adjunto.

Mas el bien del hombre es triple. En primer lugar hay un bien del alma que ya por su sola aprehensión es apetecible, a saber, la excelencia de la alabanza o del honor; y tal bien lo busca desordenadamente *la vanagloria.* Otro bien es el del cuerpo; y éste o pertenece a la conservación del individuo, como la comida y la bebida, y este bien lo busca desordenadamente *la gula;* o a la conservación de la especie, como el coito: y a esto se ordena *la lujuria.* El tercer bien es más exterior, a saber, las riquezas: a éste se ordena *la avaricia.* Y estos cuatro vicios mismos rehuyen desordenadamente las cosas contrarias.

O de otra forma. El bien mueve especialmente el apetito, porque participa algo de la propiedad de la felicidad, la cual todos naturalmente apetecen. Mas de la razón de ser de ésta es en primer lugar cierta perfección, pues la felicidad implica el bien perfecto, al que pertenece la excelencia o la fama, que apetece *la soberbia* o *vanagloria.* En segundo lugar, a su razón (de la felicidad) pertenece la suficiencia, que apetece *la avaricia* en las riquezas que la prometen. En tercer lugar, de su condición es el placer, sin el cual no puede darse la felicidad, según se dice en el libro I[11] y en el X de los *Éticos*[12]: y éste lo apetecen *la gula* y *la lujuria.*

Mas el que uno rehuya el bien por causa del mal adjunto acontece de dos maneras. Porque o esto es por relación al bien propio, y así (tenemos) *la pereda,* que se entristece del bien espiritual por el trabajo corporal adjunto. O es del bien ajeno: y esto, si no va acompañado de rebelión, pertenece a *la envidia,* que se entristece del bien ajeno, en cuanto impide su propia excelencia; o es con cierta rebelión, que empuja a la venganza, y tal es *la ira.* Y a estos mismos vicios pertenece la atención a los males opuestos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La razón del origen de las virtudes y de los vicios no es la misma: pues las virtudes tienen su causa en el orden del apetito a la razón o también al bien inmutable, que es Dios; mientras los vicios nacen del deseo del bien transitorio. De ahí que no sea necesario que los vicios principales se opongan a las virtudes principales.

2. *A la segunda hay que decir:* El temor y la esperanza son pasiones de la irascible. Mas todas las pasiones de la irascible nacen de las pasiones de la concupiscible, las cuales también se ordenan de algún modo a la delectación y a la tristeza. Y por eso entre los pecados capitales se enumeran principalmente la delectación y la tristeza como pasiones principalísimas, según expusimos más arriba (q.25 a.4).

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque la ira no sea una pasión principal, se la distingue de los otros vicios capitales, porque, sin embargo, tiene una razón especial del movimiento apetitivo, en cuanto uno impugna el bien de otro bajo la razón de honradez, esto es, de venganza justa.

11. ARISTÓTELES, c.8 n.10 (BK 1099a7): S. TH., lect.13 n.144-145. 12. ARISTÓTELES c.7 n.3 (BK 1177a22): S. TH., lect.10 n.2090.

4. *A la cuarta hay que decir:* La soberbia se dice ser el principio de todo pecado según la razón de fin, como hemos dicho (a.2). Y bajo esa misma razón se considera la principalidad de los vicios capitales. Por ello la soberbia, como vicio universal, no se enumera con los otros, sino que más bien se la pone como una especie de reina de todos los vicios, según dice Gregorio[13]. La avaricia se dice raíz según otra razón, como dijimos más arriba (a.1 y 2).

5. *A la quinta hay que decir:* Estos vicios se llaman capitales porque lo más frecuente es que otros nazcan de ellos. Por consiguiente, nada impide que a veces algunos pecados provengan de otras causas. Sin embargo, se puede decir que todos los pecados que provienen de la ignorancia pueden reducirse a la pereza, a la cual pertenece la negligencia por la que uno, a causa del trabajo, rehusa conseguir los bienes espirituales: pues la ignorancia que puede ser causa de pecado, proviene de la negligencia, según dijimos más arriba (q.76 a.2). Mas el que uno cometa un pecado con buena intención parece reducirse a la ignorancia: en cuanto ignora que no hay que hacer males para que vengan bienes.

13. *Moral.* l.31 c.45: ML 76,620.

CUESTIÓN 85

Efectos del pecado: corrupción de los bienes de la naturaleza

Vamos a tratar ahora de los efectos del pecado (cf. q.71 introd.)[a]: 1) de la corrupción de la naturaleza (q.85); 2) de la mancha del pecado (q.86); 3) del reato de la pena (q.87).

Acerca de lo primero se plantean seis problemas:

1. ¿Disminuye el bien de la naturaleza por el pecado?—2. ¿Puede ser suprimido totalmente?—3. Sobre las cuatro heridas, mencionadas por Beda, con las que fue vulnerada la naturaleza humana.—4. ¿La privación de medida, de belleza y de orden es efecto del pecado?—5. ¿Son efecto del pecado la muerte y los otros males?—6. ¿Son naturales al hombre de algún modo?

ARTICULO 1

¿Disminuye el pecado el bien de la naturaleza?

1 q.48 a.4; *In Sent. 2* d.30 q.1 a.1 ad 3; d.34 a.5; 3 d.20 a.1 qM ad 1; *Cont. Gentes* 3,12; *De malo* q.2 a.11.

Objeciones por las que parece que el pecado no disminuye el bien de la naturaleza:

1. El pecado del hombre no es más grave que el del demonio. Pero los bienes naturales permanecen íntegros en los demonios después del pecado, como dice Dionisio en el capítulo 4 *De div. nom.*[1] Luego tampoco el pecado del hombre disminuye el bien de la naturaleza humana.

2. Además, cuando se cambia lo posterior, no sufre mutación lo que le precede: cambiados los accidentes permanece la misma sustancia. Ahora bien, la naturaleza preexiste antes que la acción voluntaria. Luego, producido el desorden por el pecado acerca de la acción voluntaria, no por ello se cambia la naturaleza, de modo que el bien de la misma disminuya.

3. Más aún: El pecado es un acto, y la disminución, una pasión. Mas ningún agente, por el hecho mismo de actuar, es objeto de pasión: aunque puede ocurrir que actúe por un lado y sea pasivo por otro. Luego el que peca no disminuye el bien de su naturaleza por el pecado.

4. Todavía más: Ningún accidente obra sobre su sujeto, ya que lo que es sujeto de pasión es un ser en potencia; mas lo que es sujeto de un accidente, ya es un ser en acto según dicho accidente. Ahora bien, el pecado está en el bien de la naturaleza como un accidente en su sujeto. Luego el pecado no disminuye el bien de la naturaleza: pues hacer disminuir es un cierto obrar.

En cambio está lo que se dice en Lc 10,30: *Un hombre, bajando de Jerusalén a Jericó* —es decir— *al defecto del pecado, es despojado de las cosas gratuitas y es vulnerado en las naturales,* como expone Beda[2]. Luego el pecado disminuye el bien de la naturaleza.

Solución. *Hay que decir:* El bien de la naturaleza humana se puede entender en un sentido triple: 1) Los principios mismos de la naturaleza, por los que está constituida la misma, y las propiedades causadas por ella, como las potencias del alma y otras cosas semejantes. 2) Puesto que el hombre por su naturaleza tiene inclinación a la virtud, según hemos ex-

1. § 23: MG 3,725; S. TH., lect.19 n.534.541. 2. *Glossa ordin.* (5,153 A).

a Santo Tomás señala tres efectos o consecuencias del pecado: disminución de los bienes de la naturaleza (q.85), un oscurecimiento o mancha del alma (q.86) y, en tercer lugar, la pena debida por el pecado (q.87). Estos efectos se refieren tanto al pecado original como a los pecados actuales.

puesto más arriba (q.51 a.1; q.63 a.1), la misma inclinación a la virtud es un bien natural. 3) Puede llamarse bien de la naturaleza el don de la justicia original, que en el primer hombre fue conferido a toda la naturaleza humana.

Pues bien, el primer bien de la naturaleza ni se suprime ni se disminuye por el pecado. En cambio, el tercer bien de la naturaleza fue totalmente eliminado por el pecado del primer padre. Mas el bien intermedio de la naturaleza, a saber, la misma inclinación natural a la virtud, disminuye por el pecado. Pues por los actos humanos se crea una inclinación a actos semejantes, según expusimos anteriormente (q.50 a.1). Mas por el hecho de que uno se incline a uno de los contrarios, disminuye necesariamente su inclinación al otro. Por consiguiente, como el pecado es contrario a la virtud, por el hecho mismo de que el hombre peca, disminuye ese bien de la naturaleza, que es la inclinación a la virtud[b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dionisio[3] habla del bien primero de la naturaleza, que es *ser, vivirj entender,* como es claro para el que vea sus palabras.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque la naturaleza sea anterior a la acción voluntaria, sin embargo, tiene inclinación a cierta acción voluntaria. Por consiguiente, la naturaleza misma en sí no cambia por la variación de la acción voluntaria; pero cambia la inclinación en cuanto se ordena a un término.

3. *A la tercera hay que decir:* La acción voluntaria procede de diversas potencias, de las cuales una es activa y otra pasiva. Y por esto acontece que por las acciones voluntarias se produce o se le quita algo al hombre que obra así, como hemos dicho anteriormente (q.51 a.2), tratando de la génesis de los hábitos.

4. *A la cuarta hay que decir:* El accidente no obra en su sujeto como causa eficiente, pero obra formalmente en él, en el sentido en que se dice que la blancura hace blanco. Y así nada impide que el pecado disminuya el bien de la naturaleza, en el sentido, sin embargo, que tiene esa disminución del bien de la naturaleza: en cuanto es un desorden del acto. Mas en cuanto al desorden del agente hay que decir que tal desorden se produce por el hecho de que en los actos del alma hay algo que es activo y algo que es pasivo: así lo sensible mueve el apetito sensitivo; y el apetito sensitivo inclina la razón y la voluntad, como hemos dicho anteriormente (q.77 a.1 y 2). Y el resultado de esto es el desorden, no ciertamente de modo que el accidente obre sobre su sujeto, sino porque el objeto obra en la potencia, y una potencia obra en otra y la desordena.

ARTICULO 2

¿Puede destruir el pecado todo el bien de la naturaleza humana?

1 q.48 a.4; *In Sent.* 2 d.6 a.4 ad 3; d.34 a.5; *Cont. Gentes* 3,12; *De malo* q.2 a.12.

Objeciones por las que parece que el pecado puede destruir todo el bien de la naturaleza humana:

1. El bien de la naturaleza humana es finito, ya que ella misma es finita. Mas cualquier cosa finita se consume totalmente con una sustracción continua. Luego como el bien de la naturaleza puede disminuirse continuamente por el pecado, parece que alguna vez pueda consumirse totalmente.

2. Además, la razón de aquellas cosas que son de naturaleza idéntica vale igualmente para el todo y para las partes: como se ve por el aire, el agua y la carne y todos aquellos cuerpos de partes semejantes. Mas el bien de la naturaleza es totalmente uniforme. Si, pues, se puede perder una parte por el pecado, parece que también puede perderse el todo por el mismo.

3. Más aún: El bien de la naturaleza

3. *De div. nom.* § 23: MG 3,725; S. TH., lect.19 n.536.

b El pecado no destruye ni disminuye el bien de la naturaleza en cuanto a sus propiedades esenciales, pero sí disminuye el bien de la naturaleza respecto a su posible desarrollo. La inclinación natural a hacer lo virtuoso se disminuye en la medida en que se cometen actos pecaminosos, y como consecuencia de ellos se contraen malos hábitos que originan una inclinación al mal contrario a la virtud. Además, el bien de la justicia original, concedido gratuitamente por Dios a la naturaleza humana, se perdió totalmente por el pecado original.

que disminuye por el pecado es la disposición para la virtud. Pero en algunos tal disposición es totalmente eliminada por el pecado, como es claro por los condenados, que no pueden rehacerse para la virtud, así como tampoco el ciego para ver. Luego el pecado puede eliminar totalmente el bien de la naturaleza.

En cambio está lo que dice Agustín en el *Enchirid.*[4]: que *el mal no está sino en el bien.* Pero el mal de la culpa no puede estar en el bien de la virtud o de la gracia, porque le es contrario. Luego tiene que estar en el bien de la naturaleza. Por consiguiente, no lo elimina totalmente[c].

Solución. *Hay que decir:* Como acabamos de exponer (a.1), el bien natural que disminuye por el pecado es la inclinación natural a la virtud . La cual a la verdad conviene al hombre por ser racional: de ahí le viene el que obre según la razón, lo cual es obrar según la virtud. Mas por el pecado no se le puede quitar al hombre totalmente que sea racional, porque ya no sería capaz de pecado. Por consiguiente, no es posible que el susodicho bien natural se le quite totalmente.

Mas, como se ve que este bien disminuye constantemente por el pecado, algunos[5], para explicar esto, se valieron de un ejemplo, en el que se ve que algo finito disminuye hasta el infinito, pero sin consumirse nunca totalmente. Pues dice el Filósofo en el libro III de los *Físicos*[6] que si a una magnitud finita se le quitara continuamente algo según la misma cantidad, finalmente se consumiría del todo: por ejemplo, si yo sustrajera siempre la medida de un palmo a cualquier cantidad finita. Pero si la sustracción se hiciera siempre según la misma proporción y no según la misma cantidad —v. gr., si la cantidad se divide en dos partes y a la mitad se le sustrajese la mitad—, así se podría proceder hasta el infinito, de modo, sin embargo, que lo que posteriormente se sustrae siempre será menor que lo sustraído antes. Mas esto no tiene lugar en nuestro caso: pues el pecado siguiente no disminuye menos el bien de la naturaleza que el precedente, sino acaso más, si es más grave.

Por consiguiente, hay que explicarlo de otra manera, diciendo que la susodicha inclinación es intermedia entre dos cosas: pues se funda, como en su raíz, en la naturaleza racional, y tiende al bien de la virtud como a su término y fin. De dos maneras, pues, se puede entender su disminución: 1) por parte de la raíz; y 2) por parte del término. Del primer modo no disminuye por el pecado: porque el pecado no disminuye la naturaleza misma, como dijimos antes (a.l). Pero se disminuye del segundo modo; a saber: en cuanto se pone un impedimento para llegar al término. Si disminuyera del primer modo, debería consumirse totalmente alguna vez, consumida totalmente la naturaleza racional. Mas, puesto que disminuye por parte del impedimento que se interpone para que no llegue a su término, es evidente que puede disminuirse hasta el infinito; porque se pueden poner obstáculos indefinidamente, en cuanto que el hombre puede añadir pecado a pecado indefinidamente. Sin embargo, no puede consumirse totalmente, porque permanece siempre la raíz de tal inclinación. Como se ve por un cuerpo transparente: que siempre tie-

4. C.14: ML 40,238. 5. Esta opinión ya la indica GUILLERMO ALTISIODORENSE, *Summa aurea* p.2 tr.26 q.5 (fol.87 *a*). 6. ARISTÓTELES, c.6 n.4 (BK. 206b3): S. TH., lect.10 n.375.378.

c Véase 1 q.48 a.1.

d Para designar el bien de la naturaleza que el pecado no disminuye totalmente, Santo Tomás utiliza en sus escritos diferentes expresiones *(In Sent. 2* d.34 q.1; *Cont. Gentes* 3,13; *De malo* q.2 a.12 ad 16). En la 1-2 usa un lenguaje más formal. El pecado no destruye «naturalis inclinado ad virtutem» (1-2 q.85 a.2; a.1). Esta nueva forma de expresarse es coherente con lo que dijo sobre la causa de las virtudes. Las virtudes nos vienen dadas incoativamente, como inclinación, con la naturaleza (1-2 q.63 a.1). Por tanto, el pecado no sólo no destruye totalmente la aptitud natural a recibir la gracia, ni tampoco destruye totalmente la inclinación natural a lo virtuoso. El hombre puede verse privado de la gracia y, sin embargo, hacer en muchas ocasiones lo virtuoso (1-2 q.63 a.2 ad 2). En todo caso, la permanencia de la inclinación natural a la virtud, a pesar de la persistencia continuada en el pecado, supone un estrato más sobre la «habilitas ad gratiam» en el bien humano que está a resguardo del poder destructor del pecado.

ne la inclinación (o aptitud) para recibir la luz por el hecho mismo de ser transparente; más disminuye dicha inclinación (o aptitud) por razón de las nieblas que sobrevienen, aunque perdura siempre en la raíz de su naturaleza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dicha objeción vale si se hiciera la disminución por sustracción. Mas aquí la disminución ocurre por adición de obstáculos, lo cual ni quita ni disminuye la raíz de la inclinación, como hemos dicho (en sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Ciertamente, la inclinación es totalmente uniforme; sin embargo, tiene su relación tanto con el principio como con el término, según cuya diversidad en cierto modo disminuye y en cierto modo no.

3. *A la tercera hay que decir:* También en los condenados permanece la inclinación natural a la virtud; en otro caso no habría en ellos remordimiento de conciencia. El que no pase al acto es porque, según la justicia divina, les falta la gracia. Así también en el ciego queda la aptitud para ver en la misma raíz de la naturaleza, en cuanto que es un animal que por su naturaleza tiene vista; pero no se reduce al acto, porque falta la causa que lo podría reducir, formando el órgano que se requiere para ver.

ARTICULO 3

¿Es adecuada la enumeración de las heridas de la naturaleza consiguientes al pecado: la debilidad, la ignorancia, la malicia y la concupiscencia?

De malo q.2 a.11.

Objeciones por las que parece que no es adecuado afirmar que las heridas de la naturaleza consiguientes al pecado son: la debilidad, la ignorancia, la malicia y la concupiscencia:

1. No es lo mismo el efecto y su causa. Pero estas cuatro heridas se ponen como causas de los pecados, según es claro por lo dicho antes (q.76 a.1; q.77 a.3 y 5; q.78 a.1). Luego no deben ponerse como efectos del pecado.

2. Además, la malicia designa un pecado. No se debe, pues, poner entre los efectos del pecado.

3. Más aún: La concupiscencia es algo natural, pues es acto de la facultad concupiscible. Mas lo que es natural no debe ponerse como herida de la naturaleza. Luego la concupiscencia no debe ponerse como herida de la naturaleza.

4. Todavía más: Hemos dicho (q.77 a.3) que es lo mismo pecar por debilidad que por pasión. Mas la concupiscencia es una pasión. Luego no debe contradistinguirse de la debilidad.

5. Y también: Agustín, en el libro *De natura et gratia*[7], pone *dos penalidades en el alma pecadora,* esto es, *la ignorancia y la dificultad,* de las que nacen *el error y el tormento.* Mas esas cuatro cosas no concuerdan con las otras cuatro en cuestión. Luego parece que el poner alguna de ellas no es adecuado.

En cambio, la autoridad de Beda[8] está a favor de ellas.

Solución. *Hay que decir:* Por la justicia original, la razón controlaba perfectamente las fuerzas inferiores del alma; y la razón misma, sujeta a Dios, se perfeccionaba. Pero esta justicia original nos fue arrebatada por el pecado del primer padre, según hemos dicho ya (q.81 a.2). Y por ello todas las fuerzas del alma quedan como destituidas de su propio orden, con el que se ordenan naturalmente a la virtud: la misma destitución se llama herida de la naturaleza. Mas son cuatro las potencias del alma que pueden ser sujeto de las virtudes, como dijimos más arriba (q.61 a.2); a saber: la razón, en la cual reside la prudencia; la voluntad, en la cual reside la justicia; la irascible, en la cual reside la fortaleza; y la concupiscible, en la cual reside la templanza. Pues en cuanto la razón está destituida de su orden a lo verdadero, está la herida de la ignorancia; en cuanto la voluntad está destituida de su orden al bien, está la herida de la malicia; en cuanto la irascible esté destituida de su orden a lo arduo, está la herida de la debilidad; en cuanto la concupiscible está destituida de su orden a lo deleitable, moderado por la razón, está la herida de la concupiscencia.

7. C.67: ML 44,287; *De lib. arb.* 1.3 c.18: ML 32,1296. 8. Cf. 1 q.101 a.1 obi.2; también BHDA, *In Luc.* 10,30: ML 92,469.

Así, pues, éstas son las cuatro heridas infligidas a toda la naturaleza humana por el pecado del primer padre. Mas, puesto que la inclinación al bien de la virtud disminuye en cada uno por el pecado actual, como es claro por lo dicho (a.1 y 2), éstas son también cuatro heridas consiguientes a otros pecados: a saber, en cuanto que por el pecado la razón se embota, especialmente en las cosas que debemos practicar; y la voluntad se endurece respecto del bien; y aumenta la dificultad de obrar bien; y la concupiscencia se enciende más[e].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Nada impide que lo que es efecto de un pecado sea causa de otro pecado. Pues por el hecho de desordenarse el alma por un pecado precedente, se inclina más fácilmente a pecar.

2. *A la segunda hay que decir:* (El término) malicia no se toma aquí como un pecado, sino como propensión de la voluntad al mal, según lo que se dice en Gen 8,21: *Inclinados al mal están los sentidos del hombre desde su adolescencia.*

3. *A la tercera hay que decir:* Según hemos explicado antes (q.82 a.3 ad 1), la concupiscencia en tanto es natural al hombre en cuanto está subordinada a la razón. Mas el que traspase los límites de la razón es contra la naturaleza del hombre.

4. *A la cuarta hay que decir:* Toda pasión se puede llamar debilidad en cuanto debilita la fuerza del alma y obstaculiza a la razón. Pero Beda toma debilidad en sentido estricto, como opuesta a la fortaleza, que pertenece a la irascible.

5. *A la quinta hay que decir:* La dificultad del libro de Agustín, que se aduce, incluye estas tres cosas pertenecientes a las potencias apetitivas: a saber, la malicia, la debilidad y la concupiscencia; pues por estas tres cosas ocurre que uno no tienda fácilmente al bien. Mas el error y el sufrimiento son heridas consecuentes; pues uno sufre porque se siente débil para (lograr) aquello que desea.

ARTICULO 4

¿Son efectos del pecado la privación de medida, belleza y orden?

1 q.5 a.5; *De virtut.* q.1 a.8 ad 12.

Objeciones por las que parece que la privación de medida, belleza y orden no son efecto del pecado:

1. Dice Agustín en el libro *De natura boni*[9] que *donde estas tres cosas son grandes, hay un gran bien; donde son pequeñas, uno pequeño; y donde son nulas, ninguno.* Mas el pecado no anula el bien de la naturaleza. Luego no despoja de la medida, la belleza y el orden.

2. Además, ninguna cosa es causa de sí misma. Pero el pecado mismo es *privación de medida, belleza y orden,* como dice Agustín en el libro *De natura boni*[10]. Luego la privación de medida, belleza y orden no es efecto del pecado.

3. Más aún: Los diversos pecados tienen diversos efectos. Mas a la medida, la belleza y el orden, siendo cosas diversas, parece que les deben corresponder privaciones diversas. Luego son eliminados por pecados diversos. No es, pues, efecto de cada uno de los pecados la privación de medida, belleza y orden.

En cambio está el hecho de que el pecado está en el alma como la enfermedad en el cuerpo, según aquello del salmo 6,3: *Ten piedad de mí, Señor, porque estoy enfermo.* Mas la enfermedad priva de la medida, la belleza y el orden del mismo cuerpo. Luego el pecado priva de la medida, la belleza y el orden del alma.

Solución. *Hay que decir:* Como expusimos en la primera parte (q.5 a.5), la medida, la belleza y el orden son propiedades que acompañan a cada ser creado en cuanto tal, y aun a todo ser. Pues todo ser y bien es considerado (como tal) por

9. C.3: ML 42,553. 10. C.4: ML 42,553.

e Las consecuencias del pecado sobre los bienes de la naturaleza humana se han expresado tradicionalmente con la doctrina de las cuatro heridas, atribuida a S. Beda el Venerable (cf. LOTTIN, o.c., II p.61). Santo Tomás se refiere en este lugar al pecado original y al pecado actual. Uno y otro disminuyen la inclinación del hombre a actuar conforme a la virtud, pero el pecado original incide en la misma naturaleza ocasionando la insumisión de las potencias a la razón y de la razón a Dios, mientras que el pecado actual sólo afecta negativamente a la aptitud de las potencias para hacer su propio bien.

una forma que le confiere su hermosura. Y la forma de cada una de las cosas, cualquiera que sea, sustancial o accidental, es según una medida: de ahí que en el libro VIII de los *Metafísicas*[11] se diga que *las formas de las cosas son como los números*. Por ello tienen un cierto modo de ser correspondiente a su medida. Y por su forma, en fin, cada cosa se ordena a otra.

Así, pues, según los diversos grados de bienes hay grados diversos de medida, belleza y orden. Por consiguiente, hay un bien perteneciente a la esencia misma de la naturaleza, que tiene su medida, belleza y orden: y de él no despoja ni le disminuye el pecado. Hay también un bien de la inclinación natural, que igualmente tiene su medida, belleza y orden: éste lo aminora el pecado, como hemos dicho (a.1 y 2); pero no queda eliminado totalmente. Y hay también un bien de la virtud y la gracia, que tiene asimismo su medida, belleza y orden: y éste es totalmente eliminado por el pecado mortal. Hay, finalmente, un bien que es el mismo acto ordenado, el cual tiene igualmente su medida, belleza y orden: la privación de éste es esencialmente el pecado mismo. Y así es claro cómo el pecado es privación de medida, belleza y orden; y que despoja y disminuye la medida, la belleza y el orden.

Respuesta a las objeciones: 1 y 2: Por lo dicho es clara la *respuesta a las dos primeras objeciones.*

3. *A la tercera hay que decir:* La medida, la belleza y el orden se siguen uno de otro, como es claro por lo dicho (en sol.). Por consiguiente, su privación y disminución son simultáneas.

ARTICULO 5

¿Son efecto del pecado la muerte y demás males corporales?

2-2 q.164 a.1; *In Sent. 2* d.30 q.1 a.1; 3 d.16 q.1 a.1; 4 prol. d.4 q.2 a.1 q.ª3; *Cont. Gentes* 4,52; *Compend. theol.* c.193; *In Hebr.* c.9 lect.5; *De malo* q.5 a.4; *In Rom.* c.5 lect.3.

Objeciones por las que parece que la muerte y demás males corporales no son efecto del pecado:

1. Si la causa fuere igual, también será igual el efecto. Mas estos males no son iguales en todos, sino que en algunos son más abundantes, siendo, sin embargo, según se ha dicho (q.82 a.4), igual el pecado original, del cual estos males parecen ser especialmente el efecto. Luego la muerte y estos males no son efecto del pecado.

2. Además, quitada la causa, se quita el efecto. Pero quitado todo pecado por el bautismo y la penitencia, no desaparece en estos males. Luego no son efecto del pecado.

3. Más aún: El pecado actual tiene más razón de culpa que el original. Mas el pecado actual no cambia la naturaleza del cuerpo (sujetándola) a algún mal. Luego el pecado original mucho menos. Por consiguiente, la muerte y demás males corporales no son efecto del pecado.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Rom 5,12: *Por un hombre entró el pecado en el mundo; y por el pecado, la muerte.*

Solución. *Hay que decir:* Una cosa es causa de otra de dos modos: directa e indirectamente. Es causa directa de otra aquello que por virtud de su naturaleza o forma produce el efecto: por donde se sigue que el efecto es directamente intentado por la causa. Por consiguiente, dado que la muerte y estos males acaecen al margen de la intención del que peca, es evidente que el pecado no es causa directa de estos males.

Mas una cosa es causa indirecta de otra, si es causa que remueve los obstáculos: así se dice en el libro VIII de los *Físicos*[12] que quien retira una columna, indirectamente remueve la piedra superpuesta (a la misma). Y de este modo el pecado del primer padre es la causa de la muerte y de todos los males de la naturaleza humana, en cuanto que por el pecado del primer padre (nos) fue arrebatada la justicia original, por la que se mantenían bajo el control de la razón, sin desorden alguno, no sólo las facultades inferiores del alma, sino también el cuerpo entero se mantenía bajo el control del alma sin ningún fallo, como hemos expuesto en la primera parte (q.97 a.l). Por esto, sustraída esta justicia ori-

11. ARISTÓTELES, 1.7 c.3 n.8 (BK 1043b33): S. TH., 1.8 lect.3 n.1722. 12. ARISTÓTELES, c.4 n.6 (BK 255b25): S. TH., lect.8 n.1035.

ginal por el pecado del primer padre, así como fue vulnerada la naturaleza humana en cuanto al alma por el desorden de sus potencias, según dijimos más arriba (a.3; q.82 a.3), así también se hizo corruptible por el desorden el cuerpo mismo.

Mas la sustracción de la justicia original tiene razón de castigo, como también la sustracción de la gracia. Por consiguiente, la muerte y todos los males corporales consecuentes son ciertos castigos del pecado original. Y aunque estos males no fueran intentados por el pecador, sin embargo, han sido ordenados por la justicia de Dios, que castiga (por el pecado).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La igualdad de causas directas produce un efecto igual: aumentada, pues, o disminuida la causa directa, aumenta o disminuye el efecto. Mas la igualdad de las causas que remueven los obstáculos no requiere igualdad de efectos. Pues si uno retira con igual impulso dos columnas, no se sigue que las piedras que estaban sobre ellas se muevan igualmente; sino que la que fuere más pesada se moverá más velozmente según la propiedad de su naturaleza, a la cual es dejada removido el obstáculo. Así, pues, quitada la justicia original, la naturaleza del cuerpo humano fue dejada a sí misma; y en conformidad con esto los cuerpos de algunos están sujetos a más males y los de otros a menos, según la diversidad de la complexión natural, aunque el pecado original sea igual.

2. *A la segunda hay que decir:* La culpa original y actual es quitada por el mismo que (nos) quitará estos males, según aquello del Apóstol en Rom 8,11: *Vivificará vuestros cuerpos mortales por su Espíritu Santo, que habita en vosotros.* Pero ambas cosas se realizan a su tiempo según el orden de la divina sabiduría. Pues es necesario que lleguemos a la inmortalidad y a la impasibilidad de la gloria, incoada ya en Cristo, y que El nos adquirió, conformándonos antes a sus sufrimientos. Por lo tanto, es necesario que permanezca la pasibilidad en nuestros cuerpos por algún tiempo para merecer la impasibilidad de la gloria a ejemplo de Cristo.

3. *A la tercera hay que decir:* En el pecado actual podemos considerar dos cosas; a saber: la sustancia misma del acto y la razón de culpa. Por parte de la sustancia del acto, el pecado actual puede causar algún mal corporal; así algunos enferman y mueren por exceso de alimentos. Mas por parte de la culpa priva de la gracia, que se da al hombre para rectificar los actos del alma, mas no para impedir los males corporales, como los impedía la justicia original. Y por consiguiente, el pecado actual no causa los males susodichos como el original.

ARTICULO 6

¿Son naturales al hombre la muerte y los otros males?

2-2 q.164 a.1 ad 1; *In Sent. 2* d.30 q.1 a.1; 3 d.16 q.1 a.1; 4 d.36 a.1 ad 2; *Cont. Gentes* 4,52; *In Hebr.* c.9 lect.5; *De malo* q.5 a.5; *In Rom.* c.5 lect.3.

Objeciones por las que parece que la muerte y estos males son naturales al hombre:

1. *Lo corruptible y lo incorruptible difieren en el género,* como se dice en el libro X de los *Metafísicas* [13]. Pero el hombre es del mismo género que los otros animales, que son corruptibles por naturaleza. Luego el hombre es naturalmente corruptible.

2. Además, todo lo que está compuesto de (elementos) contrarios es naturalmente corruptible, por tener en sí mismo la causa de su corrupción. Pero tal es el cuerpo humano. Luego es naturalmente corruptible.

3. Más aún: Lo cálido, naturalmente, consume a lo húmedo. Mas la vida del hombre se conserva por lo cálido y lo húmedo. Mas puesto que las funciones vitales se llevan a cabo por la acción del calor natural, según se dice en el libro II *De anima* [14], parece que la muerte y los males susodichos son naturales al hombre.

En cambio está que Dios hizo en el hombre todo lo que es natural al hombre. Pero *Dios no hizo la muerte,* como dice Sab 1,13. Luego la muerte no es natural al hombre.

13. ARISTÓTELES, 1.9 c.10 n.1 (BK 1058b28): S. TH., 1.10 lect.12 n.2137. 14. ARISTÓTELES, c.4 n.16 (BR 416b29): S. TH., lect.9 n.348.

2. Además, lo que es según la naturaleza no puede llamarse castigo ni mal: porque a cada cosa le conviene lo que es natural para ella. Pero la muerte y los males susodichos son castigo del pecado original, según acabamos de decir (a.5). Luego no son naturales al hombre.

3. Más aún: La materia está adaptada a la forma; y cada cosa, a su fin. Mas el fin del hombre es la bienaventuranza perpetua, como hemos dicho anteriormente (q.2 a.7; q.5 a.3 y 4). Y la forma del cuerpo humano es el alma racional, que es incorruptible, según hemos expuesto en la primera parte (q.75 a.6). Luego el cuerpo humano es naturalmente incorruptible.

Solución. *Hay que decir:* De cada una de las realidades corruptibles podemos hablar de dos modos: 1) según la naturaleza universal, y 2) según la naturaleza particular. La naturaleza particular es la virtud activa y conservativa de cada cosa. Y respecto a ésta toda corrupción y mal es contra la naturaleza, como se dice en el libro II *De caelo*[15] porque dicha virtud intenta el ser y la conservación de aquella realidad cuya es.

Mas la naturaleza universal es la virtud activa (existente) en algún principio universal de la naturaleza, como, por ejemplo, en alguno de los cuerpos celestes; o de alguna sustancia superior, en cuyo sentido dicen algunos[16] que Dios es «natura naturans» (la naturaleza naturante o que hace la naturaleza). Esta virtud, en efecto, intenta el bien y la conservación del universo, para lo cual se requiere la alternancia de generación y corrupción en las cosas. Y en este sentido son naturales las corrupciones y males de las cosas; no ciertamente por la inclinación de la forma, que es el principio del ser y de la perfección, sino según la inclinación de la materia, que se le asigna proporcionalmente a tal forma según la distribución del agente universal. Y aunque toda forma pretenda el ser perpetuo en cuanto puede, sin embargo, ninguna forma de la realidad corruptible puede lograr su perpetuidad, exceptuada el alma racional: porque ésta no está sujeta del todo a la materia corporal, como otras formas, sino que antes, por el contrario, tiene su propia acción inmaterial, según expusimos en la primera parte (q.75 a.2). Por consiguiente, por parte de su forma, la incorrupción le es más natural al hombre que a las otras cosas corruptibles. Pero puesto que también ella (la forma del hombre) tiene una materia compuesta de (elementos) contrarios, de la inclinación de la materia se sigue la corruptibilidad del todo. Y según esto, el hombre es naturalmente corruptible según la naturaleza de la materia dejada a sí misma, mas no según la naturaleza de su forma[f].

Las tres primeras razones (u objeciones del artículo) arguyen por parte de la materia; y las otras tres (del sed contra o *en cambio),* por parte de la forma. De ahí que para su resolución haya que tener en cuenta que la forma del nombre, que es el alma racional, según su incorruptibilidad, está adaptada a su fin, que es la bienaventuranza perpetua. Mas el cuerpo humano, que es corruptible considerada su naturaleza, en cierto modo está adaptado a su forma y en cierto modo no[g]. En una materia dada se puede atender a una

15. ARISTÓTELES, c.6 n.3 (BK 288b14): S. TH., lect.9 n.375. 16. Cf. AVERROES, *In De caelo* 1.1 com.2 (5,3A), donde se encuentra la expresión «natura naturata»; y también *In Phys.* 1.2 com.11 (4,52 C). La expresión «natura naturans» (naturaleza naturante), que es la que tenemos aquí en la *Suma,* aparece explícitamente en S. BUENAVENTURA, *In Sent.* 3 d.8 dub.2 (QR 189) y en otros: cf. H. SIEBECK, *Ueber die Entstehung der Termini natura naturans und natura naturata:* AGP 3 (1890) 370ss, y H. A. LUCKS, *Natura naturans - natura naturata:* The New Scholasticism 9 (1935) 1-24, y J. M. RAMÍREZ, *De hominis beatitudine* I (Madrid 1972) p.327s, nota 9.

f La muerte, la descomposición del compuesto alma-cuerpo, es un fenómeno natural del ser humano precisamente porque el cuerpo es corruptible por naturaleza. En este sentido, la muerte no es consecuencia del pecado original. Pero Dios suplió ese defecto natural del cuerpo con el don de la inmortalidad. Este don gratuito lo perdió Adán al pecar, y con él todos sus descendientes. Bajo este segundo aspecto, por tanto, puede decirse que la muerte es una pena del pecado (véase *In Sent. 2* d.30 q.1 a.1; *De malo* q.5 a.5; 2-2 q.164 a.1; *In Rom.* lect.1).

g Para ampliar la explicación de la proporcionalidad entre el alma y el cuerpo, véase especialmente 1 q.76 a.5.

doble condición: una elegida por el agente; y otra que no es elegida por el agente, sino que es según la condición natural de la materia. Así, el artesano, para hacer un cuchillo, elige una materia dura y flexible, que pueda aguzarse a fin de que sea apta para cortar. Según esta condición, el hierro es la materia apta para el cuchillo. Pero el hecho de que el hierro sea rompible y contraiga herrumbre se sigue de la disposición natural del hierro y no lo elige el artesano herrero, sino que más bien lo evitaría si pudiese. Por tanto, esta disposición de la materia no es adecuada a la intención del artífice ni a la del arte. Análogamente, el cuerpo humano es la materia elegida por la naturaleza por ser de una complexión apropiada para que pueda ser el órgano convenientísimo del tacto y de las otras facultades sensitivas y motoras. Pero el que sea corruptible, esto es por la condición de la materia y no es elegido por la naturaleza: antes, por el contrario, la naturaleza elegiría más bien una materia incorruptible si pudiese. Mas Dios, a quien está sujeta toda la naturaleza, en la creación del hombre, suplió el defecto de la naturaleza y con el don de la justicia original dio al cuerpo cierta incorruptibilidad, como hemos dicho en la primera parte (c.97 a.1). Y en este sentido se dice que *Dios no hizo la muerte* y que la muerte es castigo del pecado.

Por donde está clara la **respuesta a las objeciones.**

CUESTIÓN 86

La mancha del pecado

Después de esto vamos a tratar de la mancha del pecado (cf. q.86 introd.)[a]. Y acerca de ella se plantean dos problemas:

1. ¿Es efecto del pecado la mancha del alma?—2. ¿Permanece en el alma después del acto pecaminoso?

ARTICULO 1

¿Produce el pecado alguna mancha en el alma?

Infra q.89 a.1; *In Sent.* 4 d.18 q.1 a.2 q.ª1.

Objeciones por las que parece que el pecado no produce mancha alguna en el alma:

1. La naturaleza superior no puede mancharse por el contacto con la naturaleza inferior: de ahi que el rayo solar no se manche por el contacto con los cuerpos fétidos, como dice Agustín en el libro *Contra quinqué haereses*[1]. Pero el alma humana es de una naturaleza muy superior a la de las cosas mudables, hacia las cuales se vuelve al pecar. Luego por ellas no contrae mancha alguna pecando.

2. Además, el pecado está principalmente en la voluntad, según hemos dicho más arriba (q.74 a.1 y 2). Mas la voluntad está en la razón, como se dice en el libro III *De anima*[2]. Y la razón o entendimiento no se mancha por la consideración de cualesquiera cosas, sino que más bien se perfecciona. Luego tampoco se mancha la voluntad.

3. Más aún: Si el pecado produce una mancha, dicha mancha o es algo positivo o es mera privación. Si es algo positivo, no puede ser más que disposición o hábito; pues no parece que un acto pueda producir otra cosa. Pero no es disposición ni hábito; pues ocurre que, quitada la disposición o el hábito, permanece aún la mancha, como se ve por aquel que peca mortalmente por prodigalidad y luego cambia al hábito del vicio contrario, pecando mortalmente. Luego la mancha no pone algo positivo en el alma. Igualmente, tampoco es mera privación. Porque todos los pecados convienen por parte de la aversión y la privación de la gracia. Por consiguiente, se seguiría que la mancha de todos los pecados fuese idéntica. Luego la mancha no es efecto del pecado.

En cambio está lo que se dice a Salomón en Eclo 47,22: *Pusiste una mancha en tu gloria;* y en Ef 5,27: *Para presentarse a sí mismo una Iglesia gloriosa, sin mancha ni arruga.* En ambos lugares se habla de la mancha del pecado. Luego la mancha es efecto del pecado.

Solución. *Hay que decir:* La mancha se dice propiamente de las cosas corpóreas, cuando un cuerpo limpio pierde su esplendor por el contacto con otro cuerpo, v. gr., el vestido, el oro, la plata u otro semejante. En las cosas espirituales se debe hablar de mancha por analogía con esta mancha. Ahora bien, el alma humana posee un doble esplendor: uno por el resplandor de la luz de la razón natural, por la cual se dirige en sus actos; y otro, por el resplandor de la luz

1. Entre las obras de S. AGUSTÍN, c.5: ML 42,1107. 2. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 432 b5): S. TH., lect.14 n.802-803.

a Otro efecto del pecado es la *mancha* que deja en el alma. Se emplea metafóricamente para expresar que, por el pecado, el hombre oscurece su condición de imagen de Dios. Su obrar no refleja el obrar de Dios. Se hace opaco al resplandor divino. Su alma queda como oscurecida por el pecado, al no estar iluminada por la luz de la razón y de la ley divina. El pecado es en este sentido una *deformitas imaginis Dei* en el hombre. Para entender mejor la teología del pecado como mancha del alma, véase 1 q.87 a.7 y 1-2 prol.

divina, esto es, de la sabiduría y de la gracia, por la cual también el hombre se perfecciona para obrar bien y decorosamente. Mas hay como un cierto contacto del alma cuando se adhiere a algunas cosas por el amor. Pero cuando peca, se adhiere a algunas cosas contra la luz de la razón y de la ley divina, como es claro por lo dicho anteriormente (q.71 a.6). De ahí que metafóricamente se llama mancha del alma el mismo menoscabo de su esplendor, proveniente de tal contacto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El alma no se mancha con las cosas inferiores por la fuerza de éstas, como si obraran ellas en el alma, sino más bien al contrario: el alma se mancha por su propia acción adhiriéndose a ellas desordenadamente contra la luz de la razón y de la ley divina.

2. *A la segunda hay que decir:* La acción del entendimiento se realiza en cuanto que las cosas inteligibles están en él al modo del mismo entendimiento; y por ello el entendimiento no se infecciona con ellas, sino que más bien se perfecciona. Mas el acto de la voluntad consiste en el movimiento hacia las cosas mismas, de modo que el amor une al alma con la cosa amada. Por eso el alma se mancha cuando se adhiere desordenadamente, según aquello de Os 9,10: *Se han hecho abominables, como aquellas cosas que amaron.*

3. *A la tercera hay que decir:* La mancha no es algo positivo en el alma, ni significa mera privación; sino que significa cierta privación del esplendor del alma con respecto a su causa, que es el pecado. Y por eso diversos pecados aportan diversas manchas. Es algo parecido a la sombra, que es privación de luz por interposición de un cuerpo y según la diversidad de cuerpos interpuestos se diversifican las sombras.

ARTICULO 2

¿Permanece la mancha en el alma después del acto pecaminoso?

Infra q.87 a.6 ad 1.

Objeciones por las que parece que la mancha no permanece en el alma después del acto pecaminoso:

1. En el alma después del acto no queda nada a no ser el hábito o la disposición. Mas la mancha no es hábito ni disposición, según se acaba de explicar (a.1 obi.3). Luego la mancha no permanece en el alma después del acto pecaminoso.

2. Además, la mancha es respecto del pecado, lo que la sombra respecto del cuerpo, cornos hemos dicho (a.1 ad 3). Mas cuando ha pasado el cuerpo (interpuesto), la sombra no permanece. Luego, pasado el acto pecaminoso, no permanece la mancha.

3. Más aún: Todo efecto depende de su causa. Pero la causa de la mancha es el acto pecaminoso. Luego, quitado el acto pecaminoso, no permanece la mancha en el alma.

En cambio está lo que se dice en Jos 22,17: *¿Acaso es poco para vosotros el pecado que cometisteis en Beelfegor, la mancha de cuya maldad permanece en vosotros hasta el día de hoy?*

Solución. *Hay que decir:* La mancha del pecado queda en el alma pasado el acto del pecado. La razón de ello es que la mancha, como hemos dicho (a.l), implica una cierta falta de esplendor por el alejamiento de la luz de la razón o de la ley divina. Y por eso, mientras el hombre permanece fuera de esta luz, permanece en él la mancha del pecado; pero, después que por la gracia vuelve a la luz divina y a la luz de la razón, entonces cesa la mancha. Mas aunque cese el acto pecaminoso, por el cual el hombre se apartó de la luz de la razón y de la ley divina, sin embargo, no vuelve el hombre inmediatamente al estado en que estaba, sino que se requiere un movimiento de la voluntad contrario al movimiento anterior. Así como si uno se distanció de otro moviéndose (localmente), no se acerca a él inmediatamente al cesar dicho movimiento, sino que debe acercarse, volviendo con un movimiento contrario.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Después del acto pecaminoso positivamente no queda nada en el alma a no ser la disposición o el hábito; pero queda algo privativamente, a saber: la privación de la unión con la luz divina.

2. *A la segunda hay que decir:* Pasado el obstáculo del cuerpo, el cuerpo diáfano permanece a la misma distancia y relación al cuerpo iluminador: y por ello

la sombra pasa inmediatamente. Mas, quitado el acto pecaminoso, el alma no permanece en la misma relación a Dios (que antes del pecado). Luego no hay paridad.

3. *A la tercera hay que decir:* El acto pecaminoso distancia de Dios, del mismo modo que el movimiento local distancia localmente; y de ese alejamiento se sigue la falta de esplendor. Por consiguiente, así como por el cese del movimiento no se suprime la distancia local, así tampoco se suprime la mancha por el solo cese del acto pecaminoso.

CUESTIÓN 87

El reato de la pena

Ahora vamos a estudiar el reato de la pena (o castigo) (cf. q.85 introd.). Y en primer lugar, el reato mismo (q.87); en segundo lugar trataremos del pecado mortal y venial, que se distinguen por el reato (q.88).

Respecto de lo primero se plantean ocho problemas:

1. ¿Es efecto del pecado el reato de la pena (o castigo)?—2. ¿Puede ser un pecado castigo por otro pecado?—3. ¿Hay algún pecado que haga reo de pena eterna?—4. ¿Hace reo de pena infinita en cantidad?—5. ¿Hace reo de una pena eterna e infinita todo pecado?—6. ¿Puede permanecer después del pecado el reato de pena (o castigo)?—7. ¿Toda pena (o castigo) se aplica por algún pecado?—8. ¿Es uno reo de pena (o castigo) por el pecado de otro?

ARTICULO 1

El reato de la pena, ¿es efecto del pecado?

In Sent. 2 d.32 q.1 a.l; 4 d.14 q.2 a.1 q.ª2 ; *Cont. Gentes* 3,140; *De malo* q.7 a.10.

Objeciones por las que parece que el reato de la pena (o castigo) no es efecto del pecado:

1. Lo que es accidental respecto de una cosa, no parece ser su efecto. Es así que el reato de la pena (o castigo) es accidental respecto del pecado, pues está al margen de la intención del pecador. Luego el reato de la pena (o castigo) no es efecto del pecado.

2. Además, el mal no es causa de un bien. Pero el castigo es bueno: pues es justo y viene de Dios. Luego no es efecto del pecado, que es malo.

3. Más aún: Agustín dice en el libro I de las *Confesiones*[1] que *todo ánimo desordenado es castigo para sí mismo.* Mas un castigo no puede merecer el reato de otro castigo: pues así tendríamos un proceso hasta lo infinito. Luego el pecado no produce el reato (o débito) del castigo.

En cambio está lo que dice Rom 2,9: *Tribulación y angustia sobre toda alma que haga el mal.* Pero hacer el mal es pecar. Luego el pecado acarrea el castigo, que se designa con los términos de tribulación y angustia.

Solución. *Hay que decir:* De las cosas naturales pasa a las humanas el que lo que se levanta contra algo sufra algún daño del agraviado. Pues vemos en las cosas naturales que un contrario obra más vehementemente al sobrevenir su contrario: por lo que, como se dice en el libro I de los *Meteor.*[2], *las aguas calentadas se congelan más (rápidamente).* Pues en los hombres se da esto (mismo) por inclinación natural: que cada uno humilla al que se levanta contra él. Mas es evidente que todas las cosas que están bajo un orden, en cierto modo, son una sola cosa respecto al principio de su orden. De ahí que, si se levanta alguien contra ese orden, es lógico que sea humillado por el orden mismo o por el que lo preside. Ahora bien, siendo el pecado un acto desordenado, es evidente que quienquiera que peca obra contra algún orden. Y por eso es lógico que sea humillado por ese mismo orden. Esta humillación es el castigo.

Por consiguiente, el hombre puede ser castigado con una triple pena, según los tres órdenes a los que la voluntad está sometida. Pues la naturaleza humana está sometida primero al orden de la razón propia; segundo, al orden de otro

1. C.12: ML 32,670. 2. ARISTÓTELES, c.12 n.17 (BK 348b32): S. TH., lect.15 n.122.

hombre de fuera, que gobierna en lo espiritual o en lo temporal, en lo político o económico; tercero, está sometida al orden universal del régimen divino. Mas por el pecado se pervierte cada uno de estos órdenes: en cuanto que el pecador obra contra la razón, contra la ley humana y contra la ley divina. Por consiguiente, incurre en una triple pena: una, por cierto, de sí mismo, que es el remordimiento de la conciencia; otra, de los hombres; y la tercera, de Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La pena (o castigo) sigue al pecado en cuanto es un mal por razón de su desorden. Por tanto, como el mal es accidental en el acto del pecador —está fuera o al margen de su intención—, así también el reato del castigo.

2. *A la segunda hay que decir:* La pena justa puede ser infligida tanto por Dios como por el hombre. Por ende, la misma pena no es directamente efecto del pecado, sino sólo dispositivamente. Mas el pecado hace que el hombre sea reo del castigo, que es un mal, pues dice Dionisio, en el capítulo 4 *De div. nom.*[3], que *ser castigado no es malo, sino hacerse digno de castigo.* De ahí que el reato del castigo se ponga como efecto del pecado directamente.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquella pena (o sufrimiento) del ánimo desordenado se debe al pecado por el hecho de pervertir el orden de la razón. Mas se hace reo de otra pena por pervertir el orden de la ley divina o humana.

ARTICULO 2

¿Puede un pecado ser castigo de otro pecado?

In Sent. 1 d.46 a.2 ad 4; 2 d.36 a.3; *De malo* q.1 a.4 ad 1.3 y 5; *In Rom.* c.1 lect.7.

Objeciones por las que parece que un pecado no puede ser castigo de otro pecado:

1. Los castigos son infligidos para que por ellos los hombres retornen al bien de la virtud, como es claro por el Filósofo en el libro X de los *Éticos*[4]. Mas por el pecado no se vuelve el hombre al bien de la virtud, sino a su contrario. Luego un pecado no es castigo de otro pecado.

2. Además, los castigos justos vienen de Dios, como es claro por Agustín en el libro *Octoginta trium quaestion.*[5] Pero el pecado no viene de Dios y es injusto. Luego el pecado no puede ser castigo del pecado.

3. Más aún, pertenece a la esencia del castigo el ser contra la voluntad. Mas el pecado es voluntario, como es claro por lo dicho más arriba (q.74 a.1 y 2). Luego un pecado no puede ser castigo de otro pecado.

En cambio está lo que dice Gregorio, comentando a Ezequiel[6]: que algunos pecados son castigo de otro pecado.

Solución. *Hay que decir:* Del pecado podemos hablar de dos maneras: de lo que le es esencial y de lo que le es accidental. Esencialmente (o de suyo), un pecado no puede ser pena (o castigo) de otro pecado de ningún modo. Pues el pecado como tal se considera en cuanto procede de la voluntad: y así tiene razón de culpa. Mas de la razón (o naturaleza) de la pena es que sea contra la voluntad, como hemos expuesto en la primera parte (q-48 a.5). Por consiguiente, es evidente que el pecado de suyo no puede ser castigo de otro pecado de ningún modo.

Mas accidentalmente un pecado puede ser castigo de otro de tres modos:

1) Por parte de la causa, que es la remoción de lo que lo impedía. Pues las pasiones, las tentaciones del diablo y otras cosas semejantes son causas que inclinan al pecado; y estas causas son impedidas por el auxilio de la gracia divina, que se nos sustrae por el pecado. En consecuencia, siendo la sustracción misma de la gracia un castigo y de Dios, como hemos dicho más arriba (q.79 a.3), se sigue que también lo sea accidentalmente el pecado consiguiente. Y de este modo habla el Apóstol en Rom 1,24, cuando dice: *Por lo cual les entregó Dios a los deseos de su corazón,* que son las pasiones del alma: esto es, porque privados los hombres del auxilio de la gracia divina, son vencidos por las pasiones. Y de

3. §22: MG 3,724; S. TH., lect.18 n.527. 4. ARISTÓTELES, c.9 n.9 (BK 1180a4): S. TH., lect.14 n.2151. 5. Q.82: ML 40,98. 6. L.1 hom.11: ML 76,915.

este modo se dice siempre que un pecado es castigo del pecado precedente.

2) Otro modo es por parte de la sustancia del acto, que acarrea aflicción, ya sea un acto interior, como es claro en la ira y la envidia, ya sea un acto externo, como es manifiesto por algunos que se ven oprimidos por una grave solicitud y daño para cumplir la acción pecaminosa, según aquello de Sab 5,7: *Nos hemos fatigado en el camino de la iniquidad.*

3) El tercer modo (es) por parte del efecto; esto es: que un pecado se diga ser castigo por razón de sus efectos consiguientes. Y de estos dos modos últimos un pecado, no sólo es castigo del precedente, sino de él mismo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* También el que algunos sean castigados por Dios, permitiendo que caigan en ciertos pecados, se ordena al bien de la virtud; y a veces, ciertamente, también de los mismos que pecan: a saber, cuando después del pecado se levantan más humildes y más cautos. Pero siempre para enmienda de los demás, que al ver cómo algunos van rodando de pecado en pecado, temen mucho más pecar. En los otros dos modos es evidente que el castigo se ordena a la enmienda, porque por el hecho mismo de que uno pecando sufra inquietudes y pérdidas, es natural que los hombres se retraigan del pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* Dicha objeción se basa en el pecado considerado en sí mismo (como tal).

3. Y lo mismo hay que decir a *la tercera.*

ARTICULO 3

¿Acarrea algún pecado reato de pena eterna?

3 q.86 a.4; *In Sent. 2* d.42 q.1 a.5; 4 d.21 q.1 a.2 q.ª3; d.46 q.1 a.3; *In Mt.* c.25; *Cont. Gentes* 3,143; *Compend, theol.* c.183; *De malo* q.7 a. 10; *In Rom.* c.2 lect.2.

Objeciones por las que parece que ningún pecado acarree el reato de un castigo eterno:

1. La pena justa se equipara con la culpa; pues la justicia implica adecuación. De ahí que se diga en Is 27,8: *Medida por medida, cuando fuere arrojada, la juagará.* Mas el pecado es temporal. Luego no acarrea el reato de castigo eterno.

2. Además, *los castigos son ciertas medicinas,* como se dice en el libro II de los *Éticos*[1]. Pero ninguna medicina debe ser infinita, porque se ordena al fin; y *lo que se ordena alfin no es infinito,* según dice el Filósofo en el libro I de los *Políticos*[8]. Luego ningún castigo debe ser infinito.

3. Más aún: Nunca hace uno algo, si no se goza en ello por sí mismo. Mas *Dios no se complace en la perdición de los hombres,* como dice Sab 1,13. Luego no castigará a los hombres con un castigo eterno.

4. Todavía más: Nada accidental es infinito. Pero la pena es accidental: pues no es según la naturaleza del castigado. Luego no puede durar infinitamente.

En cambio está lo que se dice en Mt 25,46: *Irán éstos al suplicio eterno;* y en Me 3,21 se dice: *Mas el que blasfemare contra el Espíritu Santo no obtendrá el perdón en toda la eternidad, sino que será reo de un delito eterno.*

Solución. *Hay que decir:* Como hemos expuesto (a.1), el pecado ocasiona el reato penal, porque pervierte algún orden. Y permaneciendo la causa, permanece su efecto. Por consiguiente, mientras permanezca la perversión del orden, es necesario que perdure el reato de la pena. Mas uno pervierte a veces el orden de un modo que puede repararse; otras veces, de un modo irreparable. Pues siempre es irreparable el fallo por el que se elimina el principio; mas si se salva el principio, el fallo se puede reparar en virtud del principio. Si, por ejemplo, se destruye el principio de la visión, no es posible la reparación de la misma, a no ser por virtud divina; mas si, salvado el principio de la visión, sobrevienen algunos impedimentos, pueden repararse por la naturaleza o por el arte. Pues bien, cada orden tiene su principio, por el que uno se hace partícipe de él. Y por eso, si el pecado destruye el principio del orden mediante el cual la voluntad del hombre está sometida a Dios, el desorden de suyo será irreparable, aunque pueda ser reparado por el poder de Dios. Ahora bien, el principio de este orden es el fin

7. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (BK 1104b17): S. TH., lect.3 n.270. 8. ARISTÓTELES, c.3 n.17 (BK 1257b27): S. TH., lect.8 n.123.

último, al cual se adhiere el hombre por la caridad. Y por eso cualesquiera pecados que, quitando la caridad, separan de Dios, de suyo acarrean el reato de pena eterna.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Tanto en el juicio divino como en los humanos, la pena está en proporción de la culpa en cuanto al rigor, según dice Agustín en el libro XXI *De civit.* Dei [9]; en ningún juicio se requiere que la pena sea adecuada a la culpa en cuanto a la duración. Pues no se castiga (al reo) con una pena momentánea porque haya cometido un adulterio o un homicidio en un momento; sino que a veces en verdad se le castiga con cárcel perpetua o destierro, y a veces con la muerte. En la cual no se tiene en cuenta la duración de la ejecución, sino más bien el arrancar (al reo) para siempre de la sociedad de los vivos; y así representa a su modo la eternidad de la pena infligida por Dios. Pues es justo, según Gregorio[10], que el que en su propia eternidad pecó contra Dios, sea castigado en la eternidad de Dios. Y se dice que uno ha pecado en la eternidad de su ser, no sólo por la continuidad del acto que perdura en la vida entera del hombre, sino porque, por haber puesto su fin en el pecado, tiene la voluntad de pecar eternamente. Por lo cual dice Gregorio, en el libro XXXIV de los *Moral.*[11], que *los inicuos querrían vivir sin fin, para poder permanecer sin fin en sus iniquidades.*

2. *A la segunda hay que decir:* La pena, también la infligida por las leyes humanas, no siempre es medicinal para el castigado, sino sólo para los demás: como cuando se ahorca a un ladrón, no para que él se enmiende, sino por los demás, para que dejen de pecar al menos por el temor al castigo, según aquello de los Prov 10,25: *Acotado el pernicioso, el necio será más cuerdo.* Así pues, también las penas de los reprobos, infligidas por Dios, son medicinales para aquellos que se abstienen del pecado por la consideración de los castigos, según aquello del salmo 59,6: *Has dado una señal a los que te temen, para que escapen de la faz del arco, para que sean liberados tus predilectos.*

3. *A la tercera hay que decir:* Dios no se complace en las penas por sí mismas; sino que se complace en el orden de su justicia, que requiere estas cosas.

4. *A la cuarta hay que decir:* Aunque la pena se ordene sólo accidental (o indirectamente) a la naturaleza, sin embargo, esencial (o directamente) se relaciona con la privación del orden y la justicia de Dios. Y por eso, perdurando el desorden, perdura siempre la pena.

ARTICULO 4

¿Merece el pecado una pena cuantitativamente infinita?

In Sent. 2 d.47 q.1 a.5 ad 2; 4 d.46 q.1 a.3.

Objeciones por las que parece que el pecado merece una pena cuantitativamente infinita:

1. Jer 10,24 dice: *Corrígeme, Señor, mas con tino, y no en tu furor, no sea que me reduzcas a la nada.* Mas la ira o furor de Dios denota metafóricamente la venganza de la justicia divina. Pero reducir a uno a la nada es una pena infinita, propia del poder infinito, así como también (lo) es hacer algo de la nada. Luego en conformidad con la venganza divina el pecado es castigado con una pena cuantitativamente infinita.

2. Además, la cantidad del castigo corresponde a la cantidad de la culpa, según aquello del Dt 25,2: *Según la gravedad del pecado será la medida de los acotes.* Mas, como el pecado cometido contra Dios es infinito, pues tanto más grave es el pecado cuanto mayor es la persona contra la cual se peca, así es uri pecado más grave herir al soberano que herir a una persona privada, y la grandeza de Dios es infinita... Luego el pecado cometido contra Dios merece una pena infinita.

3. Más aún: una cosa es infinita de dos maneras; a saber, por la duración y por la cantidad. Mas si el castigo es infinito por su duración, luego también (lo tiene que ser) por la cantidad.

En cambio está que según esto las penas de todos los pecados mortales serían iguales, pues no hay un infinito mayor que otro infinito.

Solución. *Hay que decir:* El castigo es proporcionado al pecado. Mas en el pe-

9. C.11: ML 41,725.726. 10. *Moral.* l.34 c.19: ML 76,738. 11. C.19: ML 76,738.

cado hay dos cosas. Una de ellas es la aversión con respecto al bien inmutable, que es infinito; y así, por esta parte, el pecado es infinito. La otra cosa que hay en el pecado es la conversión desordenada al bien transitorio. Y por esta parte el pecado es finito, ya porque el mismo bien transitorio es finito, ya porque la misma conversión (a él) es finita, pues los actos de una criatura no pueden ser infinitos. Por razón, pues, de la aversión al pecado le corresponde la pena de daño, que también es infinita, pues es la pérdida del bien infinito, es a saber, de Dios. Mas por razón de la conversión (a las criaturas, finitas) le corresponde la pena de sentido, que también es finita.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No conviene a la justicia divina reducir totalmente a la nada al que peca; porque se opone a la perpetuidad del castigo, la cual es conforme a la justicia divina, según hemos dicho (a.3). Mas se dice (en el texto de Jer) ser reducido a la nada el que es privado de los bienes espirituales, según aquello de 1 Cor 13,2: *Si no tuviere caridad, no soy nada.*

2. *A la segunda hay que decir:* Dicha objeción se basa en el pecado por parte de la aversión, pues así peca el hombre contra Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* La duración de la pena corresponde a la duración de la culpa, no ciertamente por parte del acto, sino por parte de la mancha, perdurando la cual, perdura el reato de la pena. Mas el rigor de la pena corresponde a la gravedad de la culpa. Pero la culpa que es irreparable, lleva consigo durar perpetuamente: y por eso incurre en una pena eterna. Mas no es infinita por parte de la conversión (a las criaturas); y por ello no incurre por esta parte en una pena cuantitativamente infinita.

ARTICULO 5

¿Acarrea todo pecado un reato de pena eterna?

3 q.86 a.4; *In Sent. 2* d.42 q.1 a.5; 4 d.46 q.1 a.3; *Cont. Gentes* 3,143; *Compend, theol.* c.182; *De malo* q.5 a.3; q.7 a.1 ad 24; a.10 y 11.

Objeciones por las que parece que todo pecado acarrea un reato de pena eterna:

1. La pena es proporcional a la culpa, como hemos dicho (a.4). Mas una pena eterna difiere de la temporal infinitamente. Pero ningún pecado parece diferir de otro infinitamente, ya que todo pecado es un acto humano, que no puede ser infinito. Luego si algún pecado merece pena eterna, como hemos dicho (a.3), parece que ningún pecado merece sólo una pena temporal.

2. Además, el pecado original es el mínimo entre los pecados; de ahí que Agustín diga en el *Enchirid.*[12] que *la pena más ligera es la de aquellos que son castigados sólo por el pecado original.* Mas el pecado original merece pena perpetua: pues nunca verán el reino de Dios los niños que, sin el bautismo, murieron con el pecado original, como es claro por lo que dice el Señor en Jn 3,3: *Si uno no vuelve a nacer de nuevo, no puede ver el reino de Dios.* Luego con mucha mayor razón será eterna la pena de los otros pecados.

3. Más aún: Un pecado no merece mayor pena por estar unido con otro pecado, pues cada uno de ellos tiene su pena, fijada por la justicia divina. Mas el pecado venial merece pena eterna si se da con el mortal en algún condenado: porque en el infierno no es posible remisión alguna. Luego el pecado venial merece simplemente una pena eterna. Ningún pecado, pues, merece una pena temporal.

En cambio está lo que dice Gregorio en el libro IV *Diálog.*[13]: que algunas culpas más leves se perdonan después de esta vida. Luego no todos los pecados son castigados con una pena eterna.

Solución. *Hay que decir:* Según hemos expuesto más arriba (a.3), el pecado es causa del reato de la pena eterna, en cuanto se opone irreparablemente al orden de la justicia divina, a saber: por contrariar el principio mismo del orden, que es el fin último. Mas es evidente que en ciertos pecados, efectivamente, hay algún desorden; sin embargo, no por oposición con el fin último, sino con respecto a los medios, en cuanto se atiende a ellos más o menos de lo debido, salvo el orden al último fin; como si

12. C.93: ML 40,275. 13. C.39: ML 77,396.

uno, aunque demasiado aficionado a alguna cosa temporal, con todo, no quisiera ofender a Dios por ella, haciendo algo contra sus preceptos. De ahí que tales pecados no merezcan una pena eterna, sino temporal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los pecados no difieren infinitamente por parte de la conversión a los bienes transitorios, en la cual consiste la esencia del acto; pero difieren infinitamente por parte de la aversión. Pues ciertos pecados se cometen por aversión respecto del último fin, mientras otros, por desorden respecto de los medios. Y el fin último difiere infinitamente de los medios.

2. *A la segunda hay que decir:* El pecado original no merece pena eterna por razón de su gravedad, sino por razón de la condición del sujeto; a saber, del hombre que está sin gracia, solamente por la cual se realiza la remisión de la pena.

3. E igualmente hay que decir *a la tercera,* referente al pecado venial. Pues la eternidad de la pena no corresponde a la cantidad de la culpa, sino a su irremisibilidad, según hemos dicho (a.3).

ARTICULO 6

¿Perdura el reato de la pena después del pecado?

3 q.86 a.4; *In Sent.* 2 d.42 q.1 a.2; *Compend, theol.* c.181.

Objeciones por las que parece que el reato de la pena no perdura después del pecado (perdonado):

1. Eliminada la causa, se elimina el efecto. Pero el pecado es la causa del reato de la pena. Luego, eliminado el pecado, cesa el reato de la pena.

2. Además, el pecado se elimina por el hecho de volver uno a la virtud. Mas el virtuoso no merece castigo, sino premio. Luego, eliminado el pecado, no perdura el reato de la pena.

3. Más aún: *Las penas son una medicina,* como se dice en el libro II de los *Éticos* [14]. Pero después que se ha curado uno de su enfermedad, no usa ya medicinas. Luego, eliminado el pecado, no perdura el débito de la pena.

En cambio está lo que se dice en el libro II de los Reyes 12,13-14, que *David dijo a Natán. Pequé contra el Señor. Y le dijo Natán a David. El Señor también ha perdonado tu pecado: no morirás. Sin embargo, puesto que has hecho que los enemigos blasfemen del nombre del Señor, el hijo que te ha nacido, ciertamente morirá.* Luego alguien es castigado por Dios aun después de que se le perdona el pecado. Y así, eliminado el pecado, perdura el reato de la pena.

Solución. *Hay que decir:* En el pecado se pueden considerar dos cosas, a saber: el acto culpable y la mancha consiguiente. Mas es claro que en todos los pecados actuales, cesado que ha el pecado, perdura el reato. Pues el acto pecaminoso le hace a uno reo de pena, en cuanto que traspasa el orden de la justicia divina, al cual no vuelve sino por cierta compensación de la pena, que restablece la igualdad de la justicia. De modo que, quien fue más indulgente con su voluntad de lo que debía, obrando contra el mandato de Dios, según el orden de la divina justicia sufra algo en contra de lo que él quisiera, espontáneamente o contra su voluntad. Lo cual también se observa en las injurias hechas a los hombres, de modo que por la compensación de la pena se reintegra la igualdad de la justicia. Por tanto, es claro que, habiendo cesado el acto pecaminoso de la injuria inferida, perdura aún la deuda de la pena.

Mas si hablamos de la purificación del pecado en cuanto a la mancha, entonces es evidente que la mancha del pecado no puede borrarse del alma más que por la unión con Dios, por cuyo distanciamiento incurrió en la pérdida de su propio esplendor, en lo cual consiste la mancha, según dijimos anteriormente (q.86 a.l). Pero a Dios se une uno por la voluntad. Por consiguiente, la mancha del pecado no se le puede quitar al hombre a no ser que su voluntad acepte el orden de la justicia divina, de modo que él mismo espontáneamente se imponga una pena en compensación de la culpa pretérita, o tolere pacientemente la que Dios le imponga; de un modo y otro la pena tiene carácter de satisfacción. Mas la pena satisfactoria disminuye algo de la razón de

14. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (BK 1104b17): S. TH., lect.3 n.270.

pena. Pues de la razón (o esencia) de la pena es el que sea contra la voluntad. Mas la pena satisfactoria, aunque, considerada en absoluto, sea contra la voluntad, sin embargo, entonces y con este propósito es voluntaria. Por lo tanto, es simplemente voluntaria, mas en cierto modo involuntaria, como es claro por lo que anteriormente dijimos acerca del acto voluntario e involuntario (q.6 a.6). Luego hay que decir que, borrada la mancha de la culpa, puede efectivamente perdurar el reato, no de la pena simplemente, sino de la satisfactoria.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como, habiendo cesado el acto pecaminoso, perdura la mancha, como hemos dicho más arriba (q.86 a.2), así también puede perdurar el reato. Mas, borrada la mancha, no perdura el reato en el mismo sentido, según hemos dicho (en sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* El virtuoso no merece una pena simplemente; pero puede merecer una pena satisfactoria; pues esto mismo corresponde a la virtud: satisfacer por aquello en que ofendió a Dios o a los hombres.

3. *A la tercera hay que decir:* Borrada la mancha, queda curada la herida del pecado en cuanto a la voluntad. Mas se requiere aún la pena para sanar las demás facultades del alma, que quedaron desordenadas por el pecado precedente; a saber: para que se curen con lo contrario. Se requiere también para restablecer la igualdad de la justicia; y para remover el escándalo de los demás, de modo que se edifiquen con la pena quienes se escandalizaron con la culpa, como se ve por el ejemplo de David aducido (en el Sed contra o En cambio).

ARTICULO 7

¿Toda, pena es por alguna culpa?

2-2 q.108 a.4; 3 q.14 a.1 ad 3; *In Sent.* 2 d.30 q.1 a.2; d.36 a.4; 4 d.15 q.1 a.4 q.ª2 ad 3; d.46 q.1 a.2 q.ª3; *Cont. Gentes* 3,141; *De malo* q.1 a.4; q.5 a.4; *In Io.* c.9 lect.1.

Objeciones por las que parece que no toda pena es por alguna culpa:

1. En Jn 9,2-3 se dice del ciego de nacimiento: *Ni pecó éste, ni sus padres, para que naciera ciego.* Y vemos igualmente que muchos niños, también bautizados, padecen graves sufrimientos, como fiebres, opresión de los demonios y muchas otras cosas similares; y, sin embargo, no hay en ellos pecado después de ser bautizados. Y antes que sean bautizados no hay en ellos más pecado que en los otros niños que no sufren estas cosas. Luego no toda pena (o sufrimiento) es por un pecado.

2. Además, parece que hay la misma razón en que prosperen los malos y en que sean castigados algunos inocentes. Pues con frecuencia encontramos una y otra cosa en las realidades humanas: porque en el salmo 72,5 se dice de los malvados: *No tienen parte en el sufrimiento de los hombres y con los hombres no son flagelados;* y en Job 21,7: *Los impíos viven, se elevan y se fortalecen con las riquezas;* y en Hab 1,13 se dice: *¿Por qué ves a los insolentes y callas, cuando el impío conculca a uno más justo que él?* Luego no toda pena se inflige por una culpa.

3. Más aún: De Cristo se dice, en 1 Pe 2,22, que *no cometió pecado ni se encontró engaño en su boca.* Y, sin embargo, allí mismo se dice que *padeció por nosotros.* Luego Dios no siempre envía la pena por una culpa.

En cambio está lo que se dice en Job 4,7ss: *¿Quién jamás, siendo inocente, pereció? ¿O cuándo los rectos fueron aniquilados? Por el contrario, más bien vi que quienes obran la maldad perecieron al soplo de Dios.* Y Agustín dice, en el libro I de las *Retract.*[15], que *toda pena es justa y se inflige por algún pecado.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos expuesto (a.6), la pena se puede considerar de dos modos: simplemente y en cuanto es satisfactoria. La pena satisfactoria, a la verdad, es en cierto modo voluntaria. Y porque acontece que quienes difieren en el reato de la pena son una cosa por la unión de las voluntades en el amor, de ahí resulta que uno que no pecó voluntariamente, soporte la pena por otro; así lo vemos también en las realidades humanas: que uno carga sobre sí la deuda de otro. Mas si hablamos de la pena simplemente, en cuanto que tiene razón de pena, en ese sentido siempre tiene relación con la culpa propia, a veces, a la verdad, con la culpa ac-

15. C.9: ML 32,598; *De lib. arb.* 1.3 c.18: ML 32,1296.

tual: v. gr., cuando uno es castigado por Dios o por una persona humana por un pecado que cometió; pero a veces, con la culpa original. Y esto o principal o consecuentemente. Principalmente, la pena del pecado original consiste en que la naturaleza humana sea dejada a sí misma, desprovista de la ayuda de la justicia original, de lo que se siguen todas las penalidades que acontecen a los hombres por el fallo de la naturaleza.

Sin embargo, es de saber que a veces algunas cosas parecen penales y, no obstante, no tienen la razón de pena simplemente. Pues la pena es una especie de mal, como dijimos en la primera parte (q.48 a.5); y el mal es privación de bien. Mas, siendo muchos los bienes del hombre, a saber: del alma, del cuerpo y de las cosas exteriores, ocurre a veces que uno sufre detrimento en un bien menor para crecer en el mayor, como cuando sufre detrimento en el dinero por la salud del cuerpo, o en ambos —en el dinero y en el cuerpo— por la salud del alma y por la gloria de Dios. Y entonces tal detrimento no es un mal humano simplemente, sino sólo relativamente. Por tanto, no tiene razón de pena, sino de medicina, pues también los médicos suministran a los enfermos pociones desabridas para restablecer la salud. Y puesto que estas cosas propiamente no tienen razón de pena, no se relacionan con la culpa como con su causa, a no ser en cierto modo, porque el hecho mismo de que sea necesario propinar medicinas penosas a la naturaleza humana proviene de la corrupción de la misma, que es la pena del pecado original. Ya que en el estado de inocencia no hubiera sido necesario inducir a uno al progreso en la virtud mediante ejercicios penosos. Por consiguiente, lo que hay de penoso en tales cosas se reduce a la culpa original como a su causa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los males de los recién nacidos, o también de los niños, son efecto y pena del pecado original, como hemos dicho (en sol.; q.85 a.5); y perduran después del bautismo por la razón dicha anteriormente (q.85 a.5 ad 2). El que no sean iguales en todos ocurre por la diversidad de la naturaleza, dejada a sí misma, según dijimos antes (q.85 a.5 ad 1). Sin embargo, según la divina providencia, tales males se ordenan a la salvación de los hombres: a la de aquellos que los padecen o a la de otros, que por dichas penas son amonestados; y también a la gloria de Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Los bienes temporales y corporales, efectivamente, son ciertos bienes, pero pequeños. Mas los espirituales son los bienes grandes del hombre. Así, pues, pertenece a la justicia divina conferir bienes espirituales a los virtuosos; y de los bienes temporales o de los males, darles tanto cuanto basta para la virtud, pues, como dice Dionisio en el capítulo 8 *De div. nom.*[16], *es propio de la justicia divina no ablandar la fortaleza de los mejores con donaciones de cosas materiales.* En cambio, a los otros, el mismo hecho de que se les den bienes temporales cede en detrimento de sus bienes espirituales. De ahí que en el salmo 72,6 se concluya: *Por eso les dominó la soberbia.*

3. *A la tercera hay que decir:* Cristo soportó una pena satisfactoria, no por sus pecados, sino por los nuestros.

ARTICULO 8

¿Es castigado alguien por los pecados de otro?

2-2 q.108 a.4 ad 1; *In Sent. 2* d.33 q.1 a.2; 4 d.46 q.2 a.2 q.ª2 ad 3; *De malo* q.4 a.8 ad 6.7.8.9.12 y 15; q.5 a.4; *Quodl.* 12 q.16 a.1 ad 1; *In Io.* c.9 lect.1.

Objeciones por las que parece que uno es castigado por los pecados de otro:

1. En el Ex 20,5 se dice: *Yo soy un Dios celoso, que castigo la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación de aquellos que me odian;* y en Mt 23,35 se dice: *Para que venga sobre vosotros toda la sangre justa que se derramó sobre la tierra.*

2. Además, la justicia humana se deriva de la divina. Mas según la justicia humana, a veces los hijos son castigados por causa de los padres, como es claro en el crimen de lesa majestad. Luego también, según la justicia divina, uno es castigado por el pecado de otro.

3. Más aún: Si se objeta que el hijo no es castigado por el pecado de su pa-

16. § 8: MG 3,896; S. TH., lect.4 n.783.

dre, sino por los propios, en cuanto que imita la malicia paterna, no habría que decirlo más de los hijos que de los extraños que son castigados con una pena semejante a la de aquellos cuyos pecados imitan. Luego no parece que los hijos sean castigados por sus propios pecados, sino por los de sus padres.

En cambio está lo que dice Ez 18,20: *El hijo no cargará con la culpa de su padre.*

Solución. *Hay que decir:* Si hablamos de la pena satisfactoria, que se asume voluntariamente, (puede) ocurrir que uno sufra la pena de otro en cuanto son una misma cosa en cierto modo, como ya hemos dicho (a.7). Mas si hablamos de la pena infligida por un pecado, en cuanto tiene razón de pena simplemente, entonces cada uno sólo es castigado por su propio pecado, porque el acto pecaminoso es algo personal. Pero si hablamos de la pena que tiene carácter medicinal, entonces (puede) ocurrir que uno sea castigado por el pecado de otro. Pues hemos dicho (a.7) que el detrimento en las cosas temporales o en el cuerpo mismo es cierta medicina penal ordenada a la salvación del alma. Por consiguiente, nada impide que uno sea castigado por el pecado de otro con tales penas, ya por Dios, ya por los hombres; como, por ejemplo, los hijos por sus padres y los subditos por sus señores, en cuanto que son ciertas cosas suyas. De tal modo, sin embargo, que, si el hijo o el subdito es partícipe de la culpa, tales males penales tienen razón de pena en cuanto a ambos, a saber: el que es castigado y aquel otro por el que es castigado. En cambio, si no es partícipe de la culpa, tiene razón de pena respecto de aquel por el cual es castigado; mas respecto del castigado sólo es medicinal, a no ser accidentalmente: en cuanto consiente en el pecado del otro; pues se ordena al bien de su alma si lo sufre con paciencia.

En cambio, las penas espirituales no son sólo medicinales, porque el bien del alma no se ordena a otro bien mejor. De ahí que en los bienes del alma ninguno sufre detrimento sin culpa propia. Y por esto en tales penas no se castiga tampoco a uno por otro, como dice Agustín en la epístola *a Avito*[17]: porque en cuanto al alma el hijo no es una cosa del padre. Por donde, indicando la razón de esto, dice el Señor en Ez 18,4: *Todas las almas son mías.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Ambos pasajes parecen referirse a las penas temporales, en cuanto que los hijos son algo de los padres y los sucesores, de sus predecesores. O si se refiere a las penas espirituales, esto se dice por la imitación de la culpa, por lo cual en Ex se añade: *de aquellos que me odian;* y en Mt se dice: *Y vosotros colmad la medida de vuestros padres.* Mas se dice que se castigan los pecados de los padres en los hijos, porque los hijos, criados en los pecados de sus padres, son más propensos a pecar, como siguiendo la autoridad de sus padres, ya por la costumbre, ya también por el ejemplo. Son también dignos de una pena mayor si, viendo las penas de sus padres, no se han enmendado. Y añade (el texto del Ex) *hasta la tercera y cuarta generación,* porque los hombres suelen vivir de modo que vean la tercera y cuarta generación; y así mutuamente pueden ver los hijos los pecados de sus padres para imitarlos, y los padres las penas de sus hijos para dolerse.

2. *A la segunda hay que decir:* Esas penas que la justicia humana inflige a uno por los pecados de otro, son corporales y temporales. Y son un cierto remedio o medicina contra las culpas siguientes: para que o los mismos que son castigados o los demás se abstengan de tales culpas.

3. *A la tercera hay que decir:* Se afirma ser castigados por los pecados de los otros más bien los parientes que los extraños, ya porque la pena de los familiares en cierto modo redunda en aquellos que pecaron, como hemos dicho (en sol.), ya porque también conmueven más tanto los ejemplos de casa como las penas domésticas. Por ende, cuando uno ha sido criado en los pecados de sus padres, los sigue con más vehemencia; y si por los castigos de ellos no desiste (de obrar mal), parece más obstinado, y, por consiguiente, digno de mayor pena.

17. Ep. 250 *Ad Auxilium:* ML 33,1066.

CUESTIÓN 88

El pecado venial y el mortal

Puesto que el pecado venial y el mortal se distinguen por el reato, a continuación vamos a tratar de ellos (cf. q.87 introd.). Y en primer lugar consideraremos el pecado venial en relación con el mortal (q.88); y, en segundo lugar, trataremos del venial en sí mismo (q.89).

En cuanto a lo primero se plantean seis problemas:

1. ¿Es adecuada la división del pecado venial como contrapuesto al mortal?—2. ¿Se distinguen por su género?—3. ¿El pecado venial es disposición para el mortal?—4. ¿Puede el pecado venial llegar a ser mortal?—5. ¿Puede una circunstancia agravante convertir el pecado venial en mortal?—6. ¿Puede el pecado mortal devenir venial?

ARTICULO 1

¿Se divide adecuadamente el pecado venial contra el mortal?

Supra q.72 a.5; *In Sent.* 2 d.42 q.2 a.3; *Cont. Gentes* 3,139; *De malo* q.7 a.l.

Objeciones por las que parece que el pecado venial no se divide adecuadamente contra el mortal:

1. Dice Agustín en el libro XXII *Contra Faust.*[1] que *el pecado es un dicho, un hecho o un deseo contra la ley eterna.* Mas el ser contra la ley eterna le confiere al pecado el carácter de ser mortal. Luego el pecado venial no se contrapone al mortal.

2. Además, el Apóstol dice en 1 Cor 10,31: *Ya comáis, ya bebáis, ya hagáis cualquier otra cosa, haced/o todo para gloria de Dios.* Mas todo el que peca obra contra este precepto, pues el pecado no se hace para gloria de Dios. Luego, como obrar contra el precepto es pecado mortal, parece que todo el que peca peca mortalmente.

3. Más aún: Quienquiera que se apega a una cosa, lo hace o para disfrutar de ella o para usarla, como se ve por Agustín en el libro I *De doctr. christiana*[2]. Mas ninguno que peca se apega al bien transitorio como usándolo, pues no lo ordena al bien que nos hace felices, lo cual propiamente es el uso, como dice allí mismo Agustín. Luego todo el que peca disfruta del bien transitorio. Pero *disfrutar de las cosas que se han de usar es una perversidad humana,* según dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[3] Luego, puesto que perversidad denota pecado mortal, parece que quienquiera que peca peca mortalmente.

4. Todavía más: Quienquiera que se acerca a un término, por ese mismo hecho se aleja del término contrario. Mas quienquiera que peca se acerca al bien transitorio. Luego se aleja del bien inmutable. Luego peca mortalmente. Por consiguiente, el pecado venial no se contrapone adecuadamente al mortal.

En cambio está lo que dice Agustín, en la homilía XLI sobre Jn[4], que *es un crimen lo que merece condenación, mas es venial lo que no merece condenación.* Pero crimen denota pecado mortal. Luego el pecado venial se contradistingue adecuadamente del mortal.

Solución. *Hay que decir:* Hay cosas que, si se toman en sentido propio, no parecen ser opuestas, mientras sí lo son tomadas en sentido figurado. Así reír no se opone a estar seco; mas si se entiende el reír metafóricamente del prado por sus flores y verdor, entonces sí se opone a lo que significa el estar seco. De igual manera, si se toma mortal en sentido propio, en cuanto que se refiere a la muerte corporal, no parece contraponerse a venial ni pertenecer al mismo géne-

1. C.27: ML 42,418. 2. C.3: ML 34,20. 3. Q.30: ML 40,19. 4. *In Ioann.* tract.41 sobre 3,35: ML 35,1697; cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 2 d.42 c.3 (QR 1,568).

ro. Mas si mortal se toma en sentido figurado, en cuanto se dice de los pecados, mortal se opone a lo que es venial.

Siendo, pues, el pecado una cierta enfermedad del alma, según expusimos anteriormente (q.71 a.1 ad 3; q.72 a.5; q.74 a.9 ad 2), un pecado se califica de mortal a semejanza de la enfermedad, la cual se dice mortal porque lleva consigo un mal irreparable, consistente en la destrucción de algún principio (necesario), como hemos dicho (q.72 a.5). Mas el principio de la vida espiritual, la cual es según la virtud, es el orden al último fin, según hemos dicho anteriormente (q.72 a.5; q.87 a.3). El cual, si en efecto fuera destruido, no se puede reparar por (otro) principio intrínseco, sino solamente por el poder de Dios, como dijimos antes (q.87 a.3); pues los desórdenes de las cosas que se ordenan al fin se reparan por el fin, como (se repara) por la verdad de los principios el error que acontece acerca de las conclusiones. El fallo, pues, del orden respecto del fin no se puede reparar por algo que sea superior, como tampoco el error acerca de los principios. Y por eso tales pecados se llaman mortales, como irreparables que son. Mas los pecados cuyo desorden está en las cosas que se ordenan al fin y que conservan el orden a dicho fin, son reparables. Estos se llaman veniales, pues entonces el pecado tiene venia o perdón, reparado el reato de la pena, el cual cesa cuando cesa el pecado, como hemos dicho (q.87 a.6).

Según esto, pues, mortal y venial se oponen como reparable e irreparable. Y digo esto refiriéndome al principio interior; mas no en relación con el poder divino, que puede reparar toda enfermedad tanto corporal como espiritual. Y por esto el pecado venial se divide adecuadamente en contraposición al mortal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La división del pecado en mortal y venial no es una división del género en sus especies, que participen de igual manera la razón del género, sino de un análogo en aquellas cosas de las que se predica en diverso grado. Y por eso la razón (o noción) perfecta de pecado que pone Agustín conviene al pecado mortal. Mas el venial se dice pecado según una razón imperfecta y en relación con el pecado mortal: como el accidente se llama ser en relación con la sustancia según una razón imperfecta de ser. Pues (el pecado venial) no va contra la ley: porque quien peca venialmente no hace lo que prohibe la ley ni omite aquello a lo que obliga la ley con su precepto; sino que obra fuera (o al margen) de la ley, porque no observa el modo de la razón que la ley pretende.

2. *A la segunda hay que decir:* Ese precepto del Apóstol es afirmativo: por ende, no obliga en todo momento. Y así no obra contra dicho precepto quien no refiere a la gloria de Dios de un modo actual todo lo que hace. Pues basta que uno refiera habitualmente a Dios a sí mismo y todas sus cosas, para que no peque siempre mortalmente, aunque no ordene a la gloria de Dios algún acto de un modo actual. El pecado venial no excluye la ordenación habitual de los actos humanos a Dios, sino la actual: porque no excluye la caridad, que orienta a Dios habitualmente. Por consiguiente, no se sigue que quien peca venialmente peque mortalmente.

3. *A la tercera hay que decir:* Quien peca venialmente se apega al bien temporal no como el que disfruta de él, pues no pone en él su fin, sino como quien lo usa, ordenándolo a Dios, no actualmente, sino de un modo habitual (cf. 2-2 q.24 a.10 ad 2).

4. *A la cuarta hay que decir:* El bien transitorio no se toma como un término contrapuesto al bien inmutable a no ser cuando se pone en él el último fin. Pues lo que se ordena al fin no tiene razón de fin.

ARTICULO 2

¿Difieren por su género el pecado mortal y el venial?

In Sent. 2 d.42 q.1 a.4; *De malo* q.7 a.1; q.10 a.2.

Objeciones por las que parece que el pecado venial y el mortal no difieren genéricamente, de modo que algunos pecados sean mortales por su género y otros veniales por su género:

1. El acto humano se dice bueno o malo por el género en relación a su materia u objeto, como se ha dicho anteriormente (q.18 a.2). Pero acontece pecar mortal o venialmente en relación con cualquier objeto o materia: pues puede

uno amar un bien transitorio o menos que a Dios, lo cual es pecar venialmente; o más que a Dios, lo cual es pecar mortalmente. Luego el pecado venial y el mortal no difieren por el género.

2. Además, el pecado mortal se dice que es irreparable, y el venial que es reparable, como hemos dicho más arriba (a.1; q.72 a.5; q.87 a.3). Pero el ser irreparable conviene al pecado cometido por malicia, que es irremisible según algunos; y ser reparable conviene al pecado que se comete por fragilidad o ignorancia, lo cual es remisible. Luego el pecado mortal y el venial difieren como el pecado cometido por malicia y el cometido por fragilidad o ignorancia. Mas en este sentido los pecados no difieren por su género, sino por su causa, según hemos dicho anteriormente (q.77 a.8 ad 1). Luego el pecado mortal y el venial no difieren por su género.

3. Más aún: Más arriba (q.74 a.3 ad 3; a.10) se dijo que los movimientos repentinos tanto de la sensualidad como de la razón son pecados veniales. Pero movimientos repentinos se dan en cualquier género de pecados. Luego no hay pecados veniales por el género.

En cambio está el hecho de que Agustín, en el sermón *del Purgatorio*[5], enumera algunos géneros de pecados veniales y algunos géneros de pecados mortales.

Solución. *Hay que decir:* El pecado venial se llama así de *venia* (perdón). Por consiguiente, se puede calificar de venial un pecado, en primer lugar, porque ha conseguido el perdón: y así dice Ambrosio[6] que *todo pecado deviene venial por la penitencia.* En segundo lugar, un pecado se dice venial porque no tiene en sí algo por lo que no pueda conseguir la venia (o el perdón) total o parcialmente. Parcialmente, como cuando tiene en sí un atenuante de la culpabilidad, v. gr., cuando se comete por fragilidad o ignorancia. Y éste se llama venial por la causa. (Se dice) totalmente venial (un pecado) por el hecho de no destruir el orden al fin último; por tanto, no merece una pena eterna, sino temporal. Y de este venial es del que tratamos al presente.

En cuanto a los dos primeros es claro que no tienen un género determinado. Mas el venial del tercer modo puede tenerlo, de modo que haya un pecado venial por su género y algún pecado mortal por su género, en cuanto que el género o la especie del acto se determinan por el objeto. Pues cuando la voluntad tiende a algo que de suyo se opone a la caridad, por la cual el hombre se ordena al fin último, el pecado es mortal por su objeto. Por consiguiente, es mortal por su género, ya sea contra el amor de Dios, como la blasfemia, el perjurio y otros similares; ya contra el amor del prójimo, como el homicidio, el adulterio y otros semejantes. Por tanto, tales pecados son mortales por su mismo género. A veces, sin embargo, la voluntad del que peca tiende hacia aquello que contiene en sí cierto desorden, pero no es contrario al amor de Dios y del prójimo: v. gr., una palabra ociosa, la risa excesiva y otras cosas parecidas. Tales pecados son veniales por su género.

Mas puesto que los actos morales reciben su razón de bondad y malicia, no sólo del objeto, sino también de la disposición del agente, como hemos expuesto anteriormente (q.18 a.4 y 6), ocurre a veces que aquello que por razón de su objeto es pecado venial, deviene mortal por parte del agente, ya por poner en él su fin último, ya por ordenarlo a algo que por su género es pecado mortal; como si uno dice una palabra ociosa para cometer un adulterio. E igualmente ocurre también por parte del agente que un pecado mortal por su género resulte venial, a saber: porque sea un acto imperfecto, esto es, no deliberado por la razón, que es el principio propio del acto malo, como hemos dicho anteriormente (q.74 a.10) acerca de los movimientos repentinos contra la fe.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Por el hecho de que uno elija lo que se opone a la caridad divina demuestra que lo prefiere a ella y, consiguientemente, que lo ama más que a Dios. Y por eso algunos pecados que de suyo se oponen a la caridad por su género (mismo), implican el amar alguna cosa más que a Dios. Y así son mortales por su género.

5. Entre las obras de S. AGUSTÍN, *Serm. ad populum.* serm.104: ML 39,1946.1947. 6. *De parad,* c.14: ML 14,327.328.

2. *A la segunda hay que decir:* Dicha objeción se basa en el pecado venial por su causa.

3. *A la tercera hay que decir:* Dicha objeción se basa en el pecado que es venial por la imperfección del acto.

ARTICULO 3

El pecado venial, ¿es disposición para el mortal?

2-2 q.24 a.10; q.186 a.9 ad 1; *In Sent.* 1 d.17 q.2 a.5; 2 d.24 q.3 a.6; *De malo* q.7 a.1; a.3.

Objeciones por las que parece que el pecado venial no es disposición para el mortal:

1. Un opuesto no dispone para el otro. Mas el pecado venial y el mortal se dividen por contraposición, según hemos dicho (a.1). Luego el pecado venial no es disposición para el mortal.

2. Además, el acto dispone a algo semejante a sí mismo en la especie; de ahí que en el libro II de los *Éticos*[7] se diga que *por actos semejantes se generan disposicionesy hábitos semejantes.* Pero el pecado mortal y el venial difieren por el género o la especie, según hemos dicho (a.2). Luego el pecado venial no dispone al mortal.

3. Más aún, si un pecado es venial porque dispone al mortal, deberían ser pecados veniales todas las cosas que disponen para el mortal. Ahora bien, todas las obras buenas disponen para el pecado mortal; pues dice Agustín, en *la Regla* [8], que *la soberbia acecha a las buenas obras, para que perezcan.* Luego también las buenas obras son pecados veniales, lo cual es absurdo.

En cambio está lo que dice el Eclo 19,1: *El que desprecia las cosas pequeñas, caerá poco a poco.* Mas el que peca venialmente parece despreciar las cosas pequeñas. Luego se dispone poco a poco a caer totalmente por el pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* Lo que dispone es en cierto modo causa. De ahí que según el doble modo de causas haya un doble modo de disposición. Pues hay causas que llevan directamente al efecto: así lo cálido calienta. Y hay también causas que llevan indirectamente, removiendo lo que lo impide: así quien quita una columna, se dice que mueve la piedra superpuesta. En consonancia con esto, el acto pecaminoso dispone a algo de dos modos. En primer lugar, directamente: así dispone a un acto semejante según su especie. Y de este modo un pecado venial por su género, primariamente y de suyo, no dispone a uno mortal por su género, puesto que difieren específicamente. Sin embargo, por este lado, un pecado venial puede disponer a un pecado mortal por parte del agente, a modo de consecuencia. Pues aumentada la disposición o el hábito por los actos de los pecados veniales, puede crecer tanto el gusto de pecar, que aquel que peca ponga su fin en el pecado venial; pues el fin de todo el que tiene un hábito, en cuanto tal, es la operación conforme al hábito. Y así, pecando venialmente muchas veces, se dispondrá para el pecado mortal.

En segundo lugar, el acto humano dispone para algo quitando los obstáculos. Y de este modo un pecado venial por su género puede disponer para un pecado mortal por su género. Pues quien comete un pecado venial por su género descuida algún orden; y por el hecho de acostumbrar su voluntad a no someterse en las cosas menores al orden debido, se dispone a que su voluntad tampoco se someta al orden del último fin, eligiendo lo que es pecado mortal por su género.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El pecado venial y el mortal no se distinguen por contraposición, como si fuesen dos especies de un mismo género, según hemos dicho (a.l ad 1); sino como el accidente se distingue por contraposición con la sustancia. Por lo tanto, como un accidente puede ser disposición para una forma sustancial, así el pecado venial puede ser disposición para el mortal.

2. *A la segunda hay que decir:* El pecado venial no es específicamente semejante al mortal; lo es, sin embargo, en el género, en cuanto ambos implican una falta del orden debido, si bien cada uno a su modo, como hemos dicho (a.l y 2).

3. *A la tercera hay que decir:* Las

7. ARISTÓTELES, c.1 n.4 (BK 1103a26): S. TH., lect.1 n.250. 8. Ep. 211, *ad Monachas:* ML 33,960.

obras buenas, de suyo, no son disposición para el pecado mortal. Sin embargo, accidentalmente, pueden ser materia u ocasión de pecado mortal. Pero el pecado venial, de suyo, dispone al mortal, como acabamos de decir (en sol.).

ARTICULO 4

¿Puede un pecado venial convertirse en mortal?

Supra a.2; infra a.6; *In Sent.* 2 d.24 q.3 a.6; d.42 q.1 a.4; *De malo* q.7 a.3.

Objeciones por las que parece que el pecado venial puede convertirse en mortal:

1. Exponiendo aquello de Jn 3,36: *El que no cree en el Hijo, no verá la vida,* dice Agustín[9]: *Los pecados más pequeños* —esto es, los veniales— *si se descuidan, matan.* Ahora bien, el pecado mortal se llama así porque espiritualmente mata el alma. Luego el pecado venial puede convertirse en mortal.

2. Además, el movimiento sensual antes del consentimiento de la razón es pecado venial; mas después del consentimiento es mortal, como dijimos más arriba (q.74 a.8 ad 2). Luego el pecado venial puede devenir mortal.

3. Más aún: El pecado venial y el mortal difieren como una enfermedad curable y otra incurable, según hemos dicho (a.1). Pero una enfermedad curable puede resultar incurable. Luego el pecado venial puede convertirse en mortal.

4. Todavía más: La disposición puede convertirse en hábito. Mas el pecado venial es una disposición para el mortal, como hemos dicho (a.3). Luego el pecado venial puede convertirse en mortal.

En cambio está (el hecho de que) aquellas cosas que difieren infinitamente no pueden transformarse la una en la otra. Pero el pecado mortal y el venial difieren infinitamente, como es claro por lo dicho anteriormente (q.72 a.5 ad 1; q.87 a.5 ad 1). Luego el (pecado) venial no puede convertirse en mortal.

Solución. *Hay que decir:* Que el pecado venial pueda convertirse en mortal puede entenderse de tres modos: 1) En el sentido de que el mismo acto, numéricamente, primero sea pecado venial y luego mortal. Esto no puede ser. Porque el pecado, como también cualquier acto moral, consiste principalmente en el acto de la voluntad. Por consiguiente, si cambia la voluntad, aunque la acción tenga una continuidad física, moralmente ya no se habla de un solo acto. Mas si la voluntad no cambia, no es posible que de venial se convierta en mortal.

2) Puede entenderse en el sentido de que lo que es venial por su género se convierta en mortal. Esto, ciertamente, es posible, en cuanto se pone en él el fin, o en cuanto se ordena a un pecado mortal como a su fin, según hemos dicho (a.2).

3) Puede entenderse en el sentido de que muchos pecados veniales constituyan un pecado mortal. Lo cual es falso, si se entiende que el total de muchos pecados veniales constituya un pecado mortal. Pues ni todos los pecados veniales del mundo (juntos) pueden tener un reato tan grande cuanto un solo pecado mortal. Lo cual es claro por parte de la duración: porque el pecado mortal tiene un reato de pena eterna, mientras el venial un reato de pena temporal, según hemos dicho (q.87 a.3 y 5). Es claro también por parte de la pena de daño: porque el pecado mortal merece la privación de la visión divina, con la cual no se puede comparar ninguna otra pena, como dice el Crisóstomo[10]. Es claro también por parte de la pena de sentido, en cuanto al gusano de la conciencia; aunque acaso, en cuanto a la pena del fuego, no sean desproporcionadas las penas. Pero si se entendiese que muchos pecados veniales hacen uno mortal dispositivamente, así es verdadero, como demostramos más arriba (a.3): según los dos modos de disposición en que el pecado venial dispone para el mortal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín habla en el sentido de que muchos pecados veniales, dispositivamente, llevan al pecado mortal.

2. *A la segunda hay que decir:* Nunca vendrá a ser pecado mortal el movimiento mismo de la sensualidad que precedió al consentimiento de la razón; sino que (lo será) el acto mismo de la razón que consiente.

9. *In Ioann.* tract.12 sobre 3,19: ML 35,1492.

10. *In Matth.* hom.23: MG 57,317.

3. *A la tercera hay que decir:* La enfermedad corporal no es un acto, sino una disposición permanente; de ahí que, perdurando ella misma, pueda cambiar. Mas el pecado venial es un acto transeúnte que no se puede recoger. Y en cuanto a esto no hay paridad.

4. *A la cuarta hay que decir:* La disposición que se convierte en hábito es como lo imperfecto en la misma especie; así la ciencia imperfecta, al perfeccionarse, se convierte en hábito. Mas el pecado venial es una disposición de otro género, como el accidente respecto de la forma sustancial, en la que nunca se transforma.

ARTICULO 5

¿Pueden las circunstancias cambiar un pecado venial en mortal?

In Sent. 4 d.16 q.3 a.2 q.ª4; *De malo* q.2 a.8; q.7 a.4.

Objeciones por las que parece que las circunstancias pueden cambiar un pecado venial en mortal:

1. Dice Agustín, en el sermón *del Purgatorio*[11], que, *si se mantiene la ira por mucho tiempo y la embriaguez es frecuente, pasan al número de los pecados mortales.* Mas la ira y la embriaguez no son pecados mortales por su género, sino veniales; en otro caso siempre serían mortales. Luego la circunstancia hace que un pecado venial sea mortal.

2. Además, dice el Maestro, en la distinción 24 del libro II de las *Sentencias*[12], que la delectación, si es morosa, es pecado mortal. Pero la morosidad es una circunstancia. Luego la circunstancia convierte un pecado venial en mortal.

3. Más aún: difieren más el bien y el mal que el pecado venial y el mortal, cada uno de los cuales está en el género de lo malo. Mas una circunstancia convierte un acto bueno en malo, como es claro si uno da limosna por vanagloria. Luego mucho más puede cambiar un pecado venial en mortal.

En cambio está el que, siendo la circunstancia un accidente, su cantidad no puede exceder la cantidad del acto mismo, derivada de su género, pues siempre el sujeto es superior a su accidente. Si, pues, el acto es pecado venial por su género, no podrá convertirse en pecado mortal por una circunstancia, excediendo el pecado mortal infinitamente en cierto modo la cantidad del venial, como consta por lo dicho (q.72 a.5 ad 1; q.87 a.5 ad 1).

Solución. *Hay que decir:* Como anteriormente expusimos (q.7 a.1; q.18 a.5 ad 4; a.10 y 11) al tratar de las circunstancias, la circunstancia en cuanto tal es un accidente del acto moral. Sin embargo, acontece que una circunstancia se toma como diferencia específica del acto moral, y entonces pierde la razón (o carácter) de circunstancia y constituye la especie del acto moral. Esto ocurre en los pecados cuando la circunstancia añade una deformidad de otro género: si uno, por ejemplo, se acerca a una (mujer) que no es la suya, es un acto deforme con una deformidad opuesta a la castidad. Pero si se acerca a la mujer no suya, que es la mujer de otro, se le añade una deformidad opuesta a la justicia, contrario a la cual es el que uno usurpe lo ajeno; y en conformidad con esto tal circunstancia constituye una nueva especie de pecado, que se llama adulterio.

Es imposible, pues, que una circunstancia haga de un pecado venial uno mortal, a no ser que aporte una deformidad de otro género. Pues hemos dicho (a.l) que el pecado venial posee su deformidad en cuanto que implica un desorden acerca de los medios; mas el pecado mortal tiene su deformidad porque implica un desorden respecto de último fin. Por consiguiente, es evidente que la circunstancia no puede hacer de un pecado venial uno mortal mientras continúe siendo circunstancia; sino sólo cuando lo transfiere a otra especie y se convierte en cierto modo en diferencia específica del acto moral.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La diuturnidad no es una circunstancia que cambie (al pecado) de especie, como tampoco la frecuencia o asiduidad, a no ser accidentalmente por razón de algún factor que sobrevenga. Pues nada adquiere una nueva especie por multiplicarse o dilatarse, a no ser que al acto prolongado o multi-

11. Entre las obras de S. AGUSTÍN, *Serm. ad populum.* serm.104: ML 39,1946. 12. C.12 (QR 1,457).

plicado le sobrevenga algo que varíe la especie, como la desobediencia, el desprecio o algo similar.

Hay, pues, que decir que, siendo la ira un movimiento del ánimo para hacer daño al prójimo, si es tal el daño al que tiende dicho movimiento iracundo, que, por su género, sea pecado mortal, como el homicidio o el hurto, tal ira es pecado mortal por su género. Pero el que sea pecado venial lo tiene por la imperfección del acto, en cuanto que es un movimiento repentino de la parte sensual. Sin embargo, si fuere prolongada, retorna a la naturaleza de su género por el consentimiento de la razón. Mas si el daño al que tiende el movimiento de ira fuese venial por su género, como si uno se enfada contra alguien de modo que desea decirle alguna palabra ligeramente ofensiva y jocosa que le contriste poco, (entonces) la ira no será pecado mortal, por prolongada que sea, a no ser acaso accidentalmente, v. gr., si esto origina un escándalo grave, o por algo semejante.

En cuanto a la embriaguez, sin embargo, hay que decir que por su naturaleza es pecado mortal: pues es expresamente contra la virtud el que uno sin necesidad, por sólo el placer del vino, se torne incapaz de usar la razón, por la cual se orienta a Dios y evita muchos pecados eventuales. Mas el que sea pecado venial acontece por cierta ignorancia o fragilidad; como cuando uno no conoce la fuerza del vino o su propia debilidad, de modo que no pensó emborracharse; entonces no se le imputa la embriaguez como pecado, sino sólo el exceso en el beber. Pero cuando se embriaga frecuentemente, no se le puede excusar por ignorancia sin que se vea que su voluntad prefiere sufrir la embriaguez a abstenerse del vino excesivo. Por lo tanto, el pecado retorna a su naturaleza.

2. *A la segunda hay que decir:* La delectación morosa no es pecado mortal a no ser en aquellas cosas que son pecados mortales por su género, en las cuales, si la delectación no es morosa, el pecado es venial por la imperfección del acto, como hemos dicho también de la ira (ad 1). Pues la ira se dice diuturna y la delectación morosa por la aprobación de la razón deliberante.

3. *A la tercera hay que decir:* La circunstancia no convierte el acto bueno en malo, a no ser que constituya (por sí misma) una especie de pecado, como hemos expuesto también más arriba (q.18 a.5 ad 4).

ARTICULO 6

¿Puede el pecado mortal convertirse en venial?

Supra a.2; *De malo* q.7 a.1 ad 18; a.3 ad 9.

Objeciones por las que parece que el pecado mortal puede convertirse en venial:

1. El pecado venial está tan distante del mortal como al contrario. Mas el pecado venial deviene mortal, como hemos dicho (a.4; cf. a.2). Luego también el pecado mortal puede convertirse en venial.

2. Además, se dice que el pecado venial y el mortal difieren en que quien peca mortalmente ama a la criatura más que a Dios, y quien peca venialmente ama a la criatura menos que a Dios. Mas acaece que uno, cometiendo algo que por su género es pecado mortal, ama a la criatura menos que a Dios: v. gr., si uno fornica, ignorando que la simple fornicación sea pecado mortal y contraria al amor divino, de tal modo sin embargo, que por amor a Dios estaría dispuesto a dejar la fornicación si supiese que fornicando obra contra el amor de Dios. Luego pecaría venialmente. Así (es) que el pecado mortal puede devenir venial.

3. Más aún: Como dijimos antes (a.5 obi.3), más dista el bien del mal que (el pecado) venial del mortal. Mas un acto que de suyo es malo puede resultar bueno, v. gr., el homicidio: puede venir a ser un acto de justicia, como es claro en el (caso del) juez que da muerte a un ladrón. -Luego con mayor razón un pecado mortal puede convertirse en venial.

En cambio está el hecho de que lo eterno nunca puede hacerse temporal. Mas el pecado mortal acarrea una pena eterna, y el venial una pena temporal. Luego el pecado mortal nunca puede convertirse en venial.

Solución. *Hay que decir:* Venial y mortal en el género (o materia) de pecado difieren (entre sí) como perfecto e imperfecto, según hemos dicho (a.l ad 1). Mas lo imperfecto puede llegar a la perfección por alguna adición. Por don-

de también el (pecado) venial viene a ser mortal añadiéndose una deformidad que pertenece al género de pecado mortal; v. gr., si uno dice una palabra ociosa para fornicar. Pero lo que es perfecto no puede convertirse en imperfecto por adición. Por eso el pecado mortal no se convierte en venial añadiéndole alguna deformidad perteneciente al género de pecado venial: pues el pecado del que fornica no se aminora por decir una palabra ociosa, sino que se agrava más por la deformidad adicional.

Sin embargo, lo que es pecado mortal por su género puede venir a ser venial por la imperfección del acto: por no llegar a la razón de acto moral, al no ser deliberado, sino repentino; como consta por lo dicho (a.2). Y esto ocurre por una sustracción: a saber, de la razón deliberante. Y, puesto que el acto moral recibe su especie de la razón que delibera, de ahí resulta que por tal sustracción se destruye la especie.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El (pecado) venial difiere del mortal como lo imperfecto de lo perfecto, como el niño del hombre adulto. Mas el hombre adulto se hace del niño; pero no viceversa. Por consiguiente, el argumento no convence.

2. *A la segunda hay que decir:* Si la ignorancia es tal que excuse completamente de pecado, como es la del furioso o el demente, entonces, cometiendo la fornicación con tal ignorancia, no peca ni mortal ni venialmente. Mas si la ignorancia no es invencible, entonces la ignorancia misma es pecado e implica en sí misma la falta de amor de Dios, en cuanto que el sujeto descuida aprender aquello por lo que se puede mantener en el amor divino.

3. *A la tercera hay que decir:* Como enseña Agustín, en el libro *Contra mendacium*[13], *aquellas cosas que en sí son malas no se pueden hacer bien por ningún fin.* Ahora bien, el homicidio es la occisión de un inocente; y esto no se puede hacer bien de ningún modo. Mas el juez que da muerte a un ladrón, o el soldado que mata a un enemigo de la sociedad, no se califican de homicidas, según dice Agustín en el libro *De libero arb.*[14]

13. C.7: ML 40,527.528. 14. L.1 c.4.5: ML 32,1226.1227.

CUESTIÓN 89

El pecado venial en sí mismo

Ahora vamos a tratar del pecado venial en sí mismo (cf. q.88 introd.). Y respecto de esto se plantean seis problemas:

1. ¿Produce alguna mancha en el alma el pecado venial?—2. De la distinción del pecado venial en cuanto representado por la *madera*, el *heno* y la *paja* en 1 Cor 3,12.—3. ¿Podría pecar venialmente el hombre en el estado de inocencia?—4. ¿Puede pecar venialmente el ángel, bueno o malo?—5. ¿Son pecados veniales los primeros movimientos de los infieles?—6. ¿Puede darse en alguien el pecado venial simultáneamente con sólo el pecado original?

ARTICULO 1

¿Produce alguna mancha en el alma el pecado venial?

3 q.87 a.2 ad 3; *In Sent.* 4 d.16 q.2 a.1 q.[a]2 ad 3; a.2 q.[a1] ad 1.

Objeciones por las que parece que el pecado venial produce alguna mancha en el alma:

1. Dice Agustín, en el libro *De poenit.*[1], que los pecados veniales, si se multiplican, destruyen nuestra belleza de tal modo, que nos separan de los abrazos del Esposo celestial. Ahora bien, la mancha no es otra cosa que detrimento de la belleza. Luego los pecados veniales producen (alguna) mancha en el alma.

2. Además, el pecado mortal produce (alguna) mancha en el alma por el desorden del acto y del afecto del mismo pecador. Mas en el pecado venial hay (también) cierto desorden del acto y del afecto. Luego el pecado venial produce (alguna) mancha en el alma.

3. Más aún: La mancha del alma es producida a causa del contacto con la realidad temporal por el amor, como dijimos anteriormente (q.86 a.1). Pero en el pecado venial el alma toca con amor desordenado la realidad temporal. Luego el pecado venial acarrea una mancha en el alma.

En cambio está lo que se dice en Ef 5,27: *Para presentarse 4 sí mismo una Iglesia sin mancha,* que la *Glossa*[2] interpreta: *esto es, algún pecado criminal.* Luego parece propio del pecado mortal producir mancha en el alma.

Solución. *Hay que decir:* Según consta por lo dicho (q.86 a.l), la mancha implica una pérdida del esplendor por algún contacto, como es claro por las cosas corpóreas, de las cuales, por analogía, se traslada el nombre de mancha al alma. Mas así como en el cuerpo hay un doble esplendor: el uno proveniente de la disposición interna de los miembros y del color, y el otro de la claridad exterior; así también en el alma hay un doble esplendor: el uno habitual, como un fulgor interior; y el otro actual, como un fulgor exterior. El pecado venial impide el fulgor actual, mas no el habitual: porque no excluye ni disminuye el hábito de la caridad y de las otras virtudes, como se verá más abajo (2-2 q.24 a.10; q.133 a.l ad 2), sino que sólo impide su acto. Mas la mancha implica algo permanente en la cosa manchada, por lo cual parece pertenecer más bien al detrimento del esplendor habitual que del actual. Por consiguiente, hablando propiamente, el pecado venial no produce mancha (alguna) en el alma. Y si en alguna parte se dice que aporta una mancha, esto es sólo relativamente: en cuanto que impide el esplendor de los actos de las virtudes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín habla del caso en que muchos pecados veniales conducen dispositivamente al mortal.

1. Entre las obras de S. AGUSTÍN, *Serm. ad populum,* serm.104: ML 39,1947. 2. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,214; cf. *Gloss. interl.* (6,96r).

Pues de otro modo no separarían del abrazo del Esposo celestial.

2. *A la segunda hay que decir:* El desorden en el pecado mortal corrompe el acto de la virtud; pero no en el pecado venial.

3. *A la tercera hay que decir:* En el pecado mortal, el alma, por el amor, entra en contacto con la cosa temporal como su fin, y con ello se impide totalmente el influjo del esplendor de la gracia, que se encuentra en aquellos que por la caridad se adhieren a Dios como a su último fin. Mas en el pecado venial no se adhiere uno a la criatura como a su fin. Por consiguiente, no hay paridad.

ARTICULO 2

¿Es adecuada la designación de los pecados veniales por la madera, *el* heno *y la* paja?

In Sent. 4 d.21 q.1 a.2 q.ª1 y 2; d.46 q.2 a.3 q.ª3 ad 3; *In 1 Cor.* c.3 Iect.2.

Objeciones por las que parece que no es adecuado designar los pecados veniales por *la madera, el heno y la paja* [3]:

1. La madera, el heno y la paja se dice que son sobreedificados en un fundamento espiritual. Mas los pecados veniales están fuera del edificio espiritual, como también algunas opiniones falsas están al margen de la ciencia. Luego los pecados veniales no se designan adecuadamente por la madera, el heno y la paja.

2. Además, el que edifica con madera, heno y paja *se salvará como a través del fuego.* Pero a veces el que comete pecados veniales no se salvará tampoco a través del fuego; v. gr., cuando haya pecados veniales en quien muere en pecado mortal. Luego no es adecuada la designación de los pecados veniales por la madera, el heno y la paja.

3. Más aún: Según el Apóstol (1 Cor 3,12), hay quienes edifican *con oro, plata, piedras preciosas,* esto es, con amor de Dios y del prójimo y con buenas obras; y otros que construyen *con madera, heno y paja.* Mas también cometen pecados veniales quienes aman a Dios y al prójimo y hacen buenas obras, pues dice 1 Jn 1,8: *Si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos.* Luego la designación de los pecados veniales por esas tres cosas no es adecuada.

4. Todavía más: Hay mucho más de tres diferencias y grados de pecados veniales. Luego no están comprendidas adecuadamente en estas tres cosas.

En cambio está lo que dice el Apóstol de quien sobreedifica con madera, heno y paja: que *se salvará como a través del fuego;* y así padecerá una pena, pero no la eterna. Mas el reato de pena temporal pertenece propiamente al pecado venial, como hemos dicho (q.87 a.5). Luego por aquellas tres cosas se significan los pecados veniales.

Solución. *Hay que decir:* Algunos pensaron que el fundamento (de la edificación) era la fe informe, sobre la cual algunos edifican las buenas obras, significadas por el oro, la plata y las piedras preciosas; y algunos también, los pecados mortales, designados según ellos por la madera, el heno y la paja. Mas Agustín reprueba esta explicación en el libro *De fide et oper.*[4], porque, como dice el Apóstol en Gal 5,21: el que practica las obras de la carne *no conseguirá el reino de Dios,* lo cual es salvarse; pero el Apóstol dice (aquí) que quien edifica con madera, heno y paja *se salvará como a través del fuego.* Por consiguiente, no es concebible que los pecados mortales se designen por la madera, el heno y la paja.

Algunos[5] dicen que por la madera, el heno y la paja se significan las obras buenas que se sobreedifican, ciertamente, en el edificio espiritual, mas, sin embargo, se mezclan con ellas los pecados veniales: como cuando uno está encargado del cuidado de la familia, que es bueno, y se mezcla con el amor excesivo, ya de su mujer, ya de sus hijos, ya de sus posesiones, aunque bajo Dios; a saber, de tal modo que por ellos no quisiera hacer nada contra Dios. Pero esto tampoco parece congruente. Pues es evidente que todas las obras buenas se ordenan al amor de Dios y del prójimo; por lo

3. Cf. 1 Cor 3,12, según la exposición de S. AGUSTÍN, *De civit. Dei* l.21 c.26: ML 41,744; *Enchir.* c.68: ML 40,265. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 4 d.21 q.4 (QR 2,381). 4. C.15: ML 40,213. 5. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 4 d.21 q.5 (QR 2,382), en parte exponiendo y en parte refiriendo los textos de S. AGUSTÍN, *Enchir.* c.68: ML 40,264; *De fide et oper.* c.16: ML 40,216.

tanto, pertenecen al oro, la plata y las piedras preciosas. Luego no a la madera, el heno y la paja.

Por lo tanto, debemos decir que los mismos pecados veniales que se pegan a quienes tienen el cuidado de las cosas terrenas, se designan con la madera, el heno y la paja. Así, pues, como estas cosas se juntan en una casa y no pertenecen a lo sustancial del edificio, y pueden quemarse permaneciendo el edificio, así también se multiplican los pecados veniales en la persona permaneciendo el edificio espiritual. Y por éstos padece el fuego, o de la tribulación temporal en esta vida, o del purgatorio después de ella; y, sin embargo, consigue la vida eterna.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No se dice que los pecados veniales se sobreedifiquen sobre el fundamento espiritual como puestos directamente sobre él; sino porque se les pone junto a él, según se toma allí —en la Escritura el *sobre,* en el salmo 136,1—: *Sobre ¿os> ríos de Babilonia,* esto es: *junto a.* Porque los pecados veniales no destruyen el edificio espiritual, según hemos dicho (en sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* No se afirma de cualquier edificador con madera, heno y paja que se salvará como a través del fuego, sino sólo del *que edifica sobre el fundamento.* El cual, ciertamente, no es la fe informe, como pensaban algunos[6], sino la fe informada por la caridad, según aquello de Ef 3,17: *Enraizadas y fundados en la caridad.* Aquel, pues, que muere con pecado mortal y veniales, tiene, ciertamente, madera, heno y paja, pero no sobreedificados sobre el fundamento espiritual. Y, por consiguiente, no se salvará así como a través del fuego.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquellos que viven liberados del cuidado de los bienes temporales, aunque a veces pequen venialmente, sin embargo, los pecados veniales que cometen son ligeros y se purifican de ellos frecuentísimamente por el fervor de la caridad. Por consiguiente, tales personas no sobreedifican con los veniales, porque permanecen en ellos poco tiempo. Mas los pecados veniales de quienes se ocupan de las cosas terrenas permanecen un tiempo más largo, porque no pueden recurrir tan frecuentemente a borrar dichos pecados por el fervor de la caridad.

4. *A la cuarta hay que decir:* Como escribe el Filósofo en el libro I *De coelo*[7], *todas ¡as cosas se incluyen en tres,* a saber: *el principio, el medio y el fin.* Y a tenor de esto todos los grados de los pecados veniales se reducen a tres, a saber: a *la madera,* que permanece más tiempo en el fuego; a *la paja,* que se consume rapidísimamente; al *heno,* que está en el medio. Pues los pecados veniales se purifican más pronto o más tarde por el fuego según que sean de mayor o menor adherencia o gravedad.

ARTICULO 3

¿Podría pecar venialmente el hombre en el estado de inocencia?

In Sent. 2 d.21 q.2 a.3; *De malo* q.2 a.8 ad 1; q.7 a.3 ad 13; a.7.

Objeciones por las que parece que el hombre en el estado de inocencia podría pecar venialmente:

1. Porque acerca de aquello de 1 Tim 2,14: *Adán no fue seducido,* dice la *Glossa*[8]: *Inexperto de la divina severidad, pudo engañarse hasta el punto de creer que había cometido un pecado venial.* Mas no hubiera creído esto si no hubiera podido pecar venialmente. Luego pudo pecar venialmente sin pecar mortalmente.

2. Además, dice Agustín, en el libro XI *Super Gen ad litter.*[9]: *No hay que pensar que el tentador habría derribado al hombre, a no ser que precediese en el alma del mismo cierta exaltación que había que reprimir.* Mas esa exaltación, antecedente a la caída, que ocurrió por el pecado mortal, no pudo ser más que un pecado venial. Igualmente dice Agustín en el mismo lugar[10] que *al varón le solicitó algún deseo de experimentar, al ver que la mujer no había muerto, comida la fruta prohibida.* Parece también que se dio algún movimiento de infidelidad en Eva por el hecho de dudar de las palabras del Señor: como es

6. Cf. S. AGUSTÍN, *De fide et oper.* c.15: ML 40,213. 7. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 268 a. 12): S. TH., lect.2 n.11. 8. *Glossa ordin.* (6,119 B); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,341; S. AGUSTÍN, *De civit. Dei* 1.14 c.11: ML 41,420. 9. C.5: ML 34,432. 10. C.42: ML 34,454.

claro por lo que dijo: *no sea que muramos,* como se lee en Gen 3,3. Mas estas cosas parecen ser pecados veniales. Luego el hombre pudo pecar venialmente antes de pecar mortalmente.

3. Más aún: Se opone más a la integridad del primer estado el pecado mortal que no el pecado venial. Pero el hombre, no obstante la integridad del primer estado, pudo pecar mortalmente. Luego también pudo pecar venialmente.

En cambio está el hecho de que a cada pecado corresponde una pena. Mas en el estado de inocencia no pudo haber ninguna pena, como dice Agustín en el libro XIV *De civit. Dei* [11]. Luego (el hombre) no pudo cometer pecado alguno con el que no fuese arrojado de aquel estado de integridad. Pero el pecado venial no cambia el estado del hombre. Luego no pudo pecar venialmente.

Solución. *Hay que decir:* Comúnmente se sostiene[12] que en el estado de inocencia el hombre no pudo pecar venialmente. Mas esto no hay que entenderlo de modo que, si (el primer hombre) cometiese lo que para nosotros es un pecado venial, para él fuese mortal por la alteza de su estado [13]. Pues aunque la dignidad de la persona es una circunstancia agravante del pecado, sin embargo, no lo hace cambiar de especie, a no ser que se añada una deformidad de desobediencia, de voto o algo similar, que en nuestro caso no se puede afirmar. Por consiguiente, lo que es venial de suyo no pudo convertirse en mortal por la dignidad del primer estado. Así, pues, hay que entender que no pudo pecar venialmente, porque, antes de que perdiera la integridad del primer estado pecando mortalmente, era imposible que cometiera algo que de suyo fuese venial.

La razón de esto es porque el pecado venial se da en nosotros o por la imperfección del acto, como los movimientos repentinos en el género de los pecados mortales; o por el desorden existente acerca de los medios, salvado el debido orden al fin. Y ambas cosas ocurren por algún fallo del orden: porque lo inferior no está firmemente controlado por lo superior. Pues el que en nosotros se levante algún movimiento repentino de sensualidad acaece porque la parte sensual no está sometida del todo a la razón. Y el que se levante algún movimiento repentino en la razón misma proviene en nosotros de que la acción misma de la razón no está sometida a la deliberación fundada en el bien más alto, como hemos dicho anteriormente (q.74 a.10). Y el que el ánimo humano se desordene acerca de los medios, mantenido el debido orden al fin, proviene de que los medios no están infaliblemente ordenados bajo el fin que ocupa el lugar sumo, como principio en lo apetecible, según hemos dicho anteriormente (q.10 a.1; a.2 ad 3; q.72 a.5). Mas en el estado de inocencia, según expusimos en la primera parte (q.95 a.1), había una firmeza infalible del orden, de modo que el inferior siempre estuviese controlado por el superior, mientras lo más alto del hombre se mantuviese bajo Dios, como dice también Agustín en el libro XIV *De civit. Dei* [14]. Y por eso no podía haber desorden en el hombre a no ser que comenzase por no someterse a Dios lo más alto del hombre, lo cual ocurre por el pecado mortal. Por lo cual está claro que el hombre en el estado de inocencia no pudo pecar venialmente antes de que pecase mortalmente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Venial allí (en el texto de la *Glossa*) no se toma en el sentido en que hablamos ahora de venial; sino que se califica de venial lo que es fácilmente remisible.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquella exaltación que precedió en el ánimo del hombre fue el primer pecado mortal; y se dice que precedió a su caída en el acto exterior del pecado. A tal exaltación sucedió tanto el deseo de experimentar del varón como la duda de la mujer, la cual, por eso sólo, se lanzó a cierta exaltación, de modo que escuchó la mención del precepto por la serpiente como si no quisiese mantenerse bajo el precepto.

11. C.10: ML 41,417. 12. Cf. S. ALBERTO MAGNO, *In Sent.2* d.21 a.10 (BO 27,369); S. BUENAVENTURA, *In Sent.* 2 d.21 a.3 q.1 (QR 2,520), quien después de indicar la opinión contraria, dice que ésta «comúnmente no la aprueban los doctores» que enseñan la teología (ibid., p.521 *b).* 13. Cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent. 2* d.21 a.3 q.1 ad 4 (QR 2,521 a). 14. C.17.23: ML 41,425.431; 1.13 c.13: ML 41,386.

3. *A la tercera hay que decir:* El pecado mortal es tan opuesto a la integridad del primer estado, que lo destruye, cosa que no puede hacer el pecado venial. Y puesto que no puede darse desorden alguno simultáneamente con la integridad del primer estado, es lógico que el primer hombre no pudiera pecar venialmente antes de que pecase mortalmente.

ARTICULO 4

¿Puede un ángel, bueno o malo, pecar venialmente?

De malo q.7 a.9.

Objeciones por las que parece que un ángel, bueno o malo, puede pecar venialmente:

1. El hombre conviene con los ángeles en la parte superior del alma, llamada mente, según aquello de Gregorio, en *Homil.*[15]: *El hombre entiende con los ángeles.* Mas el hombre puede pecar venialmente con la parte superior del alma. Luego también el ángel.

2. Además, quienquiera que puede lo más, puede también lo menos. Pero el ángel pudo amar el bien creado más que a Dios, cosa que hizo pecando mortalmente. Luego también pudo amar el bien creado menos que a Dios desordenadamente, pecando venialmente.

3. Más aún: Los ángeles malos parece que hacen algunas cosas que por su género son pecados veniales, provocando a los hombres a la risa y a otras ligerezas parecidas. Pero la circunstancia de la persona no cambia un pecado venial en mortal, como hemos dicho (a.3), a no ser por alguna prohibición sobreañadida, que en nuestro caso no se da. Luego el ángel puede pecar venialmente.

En cambio está el hecho de que es mayor la perfección del ángel que la del hombre en el primer estado. Pero el hombre en el primer estado no pudo pecar venialmente. Luego mucho menos el ángel.

Solución. *Hay que decir:* Según expusimos en la primera parte (q.58 a.3; q.79 a.8), el entendimiento del ángel no es discursivo, de modo que proceda de los principios a las conclusiones, entendiendo una y otra cosa por separado, como ocurre en nosotros. Por consiguiente, es necesario que, siempre que considere las conclusiones, las considere en cuanto están en los principios. Mas en las cosas apetecibles, según hemos dicho muchas veces (q.8 a.2; q.10 a.1; a.2 ad 3; q.72 a.5), los fines son como los principios; y las cosas que son para el fin (los medios), como las conclusiones. Por tanto, la mente del ángel no atiende a los medios sino en cuanto están bajo el orden del fin. Por consiguiente, por su misma naturaleza, les compete el que no pueda darse en ellos desorden acerca de los medios a no ser que se dé simultáneamente desorden acerca del fin, lo cual ocurre en el pecado mortal. Mas los ángeles buenos no tienden hacia los medios sino en orden al fin debido, que es Dios. Y por eso todos sus actos son actos de caridad. Los ángeles malos, por el contrario, no tienden hacia ninguna cosa sino en orden al fin de su pecado de soberbia. Y, por tanto, pecan mortalmente en todo lo que hacen por voluntad propia. Otra cosa es en cuanto al apetito natural del bien, que hay en ellos, como dijimos en la primera parte (q.63 a.4; q.64 a.2 ad 5).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El hombre conviene, efectivamente, con los ángeles en la mente o entendimiento; pero difiere de ellos en el modo de entender, como hemos dicho (en sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* El ángel no pudo amar menos a la criatura que a Dios sino ordenándola a Dios como a su último fin, o a algún fin desordenado, por la razón aducida (en sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Los demonios se valen de todas aquellas cosas que parecen veniales para atraer a los hombres a su familiaridad y llevarlos así al pecado mortal. Por consiguiente, en todas esas cosas pecan mortalmente por la intención de su fin.

15. *In Evang.* 1.2 hom.29: ML 76,1214.

ARTICULO 5

¿Son pecado mortal en los infieles los primeros movimientos de la sensualidad?

Quodl. 4 q.11 a.2; *De malo* q.7 a.3 ad 17; a.8; *In Rom.* c.8 lect.1.

Objeciones por las que parece que los primeros movimientos de la sensualidad en los infieles son pecado mortal:

1. En Rom 8,1 dice el Apóstol: *Ya no hay nada de condenación para los que están en Cristo Jesús, que no andan según la carne;* y allí habla de la concupiscencia de la sensualidad, como se ve por lo que precede (q.7). Luego la causa por la que no es condenable la concupiscencia para quienes no andan según la carne, es a saber, consintiendo en ella, es porque están en Cristo Jesús. Pero los infieles no están en Cristo Jesús. Luego en los infieles es materia de condenación. Por consiguiente, los primeros movimientos en los infieles son pecado mortal.

2. Además, Anselmo, en el libro *De gratia et lib. arb.*[16] dice: *Quienes no están en Cristo, sintiendo el aguijón de la carne siguen (el camino de) la condenación, aun cuando no caminen según la carne.* Pero la condenación no se debe sino al pecado mortal. Luego, puesto que el hombre siente la carne por el primer movimiento de la concupiscencia, parece que el primer movimiento de la concupiscencia en los infieles es pecado mortal.

3. Más aún: Anselmo dice en el mismo libro[17]: *El hombre fue creado de tal modo que no deberta sentir la concupiscencia.* Mas ese débito parece que le ha sido disminuido al hombre por la gracia del bautismo, que los infieles no tienen. Luego siempre que un infiel siente la concupiscencia, aunque no consienta, peca mortalmente obrando contra lo debido.

En cambio está lo que se dice en Act 10,34: *Dios no es aceptador de personas.* Lo que no imputa para condena a uno, tampoco a otro. Mas no imputa a los fieles para condena los primeros movimientos. Luego tampoco a los infieles.

Solución. *Hay que decir:* Es irracional afirmar que los primeros movimientos de los infieles sean pecado mortal aunque no consientan en ellos. Y esto es claro por dos razones: 1) Porque la parte sensual misma no puede ser sujeto del pecado mortal, según expusimos anteriormente (q.74 a.4). Y (dicha) parte sensual es de la misma naturaleza en los infieles y en los fieles. Por consiguiente, no es posible que sólo el movimiento de la sensualidad en los infieles sea pecado mortal.

2) Por parte del pecador mismo. Pues la dignidad de la persona nunca disminuye el pecado, sino que más bien lo acrecienta, como es claro por lo dicho anteriormente (q.73 a.10). Por lo tanto, tampoco es menor el pecado en el fiel que en el infiel, sino mucho mayor. Pues, por un lado, los pecados de los infieles merecen más bien perdón por su ignorancia, según aquello de 1 Tim 1,13: *He conseguido la misericordia de Dios porque obré por ignorancia en mi incredulidad;* y por otro, los de los fieles se agravan a causa de los sacramentos de la gracia, según aquello de Heb 10,29: *¿Cuánto más grave castigo pensáis que merecerá quien tuvo como profana la sangre de la alianza, en la cualfue santificado?*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Apóstol habla de la condena debida por el pecado original, que se (nos) quita por la gracia de Jesucristo, aunque permanezca el fomes de la concupiscencia. Por lo tanto, el hecho de que los fieles sientan la concupiscencia no es en ellos señal de la condena del pecado original, como lo es en los infieles.

2. Y también de este modo hay que entender el dicho de Anselmo. Y por ende, es clara la solución de la *segunda objeción.*

3. *A la tercera hay que decir:* Aquel deber no sentir la concupiscencia era un resultado de la justicia original. Por consiguiente, lo que se opone a tal débito no pertenece al pecado actual, sino al pecado original.

16. Q.3 c.7: ML 158,530. 17. *De concord. praesc. cum lib. arb.* 1.3 q.7: ML 158,530.

ARTICULO 6

¿Puede darse en alguien el pecado venial con el original solo?

In Sent. 2 d.42 q.1 a.5 ad 7; *De verit.* q.24 a.12 ad 2; *De malo* q.5 a.2 ad 8; q.7 a.10 ad 8.

Objeciones por las que parece que el pecado venial puede darse en alguien con el original solo:

1. La disposición precede al hábito. Mas el (pecado) venial es disposición para el mortal, como hemos dicho anteriormente (q.88 a.3). Luego el (pecado) venial se encuentra antes que el mortal en el infiel, al cual no se le ha remitido el original. Y así a veces tienen pecados veniales, sin mortales, con el original.

2. Además, hay menos de conexión y de común entre el pecado venial y el mortal que entre un pecado mortal con otro mortal. Pero el infiel, sujeto al pecado original, puede cometer un pecado mortal sin cometer otro. Luego también puede cometer un pecado venial sin cometer uno mortal.

3. Más aún: Se puede determinar la edad en que un niño puede ser por primera vez autor de un pecado actual. Y llegado a esa edad puede permanecer sin pecar mortalmente al menos por algún breve espacio de tiempo, porque esto también ocurre en los más grandes malvados. Mas en ese espacio, por breve que sea, puede pecar venialmente. Luego el pecado venial puede darse en alguno con el pecado original sin el mortal.

En cambio está el hecho de que por el pecado original son castigados los humanos en el limbo de los niños, donde no se da la pena de sentido, como se dirá más abajo (*Suppl.* q.69 a.6). Y al infierno son arrojados los hombres por el pecado mortal solo. Luego no hay lugar en el que pueda ser castigado quien tiene pecado venial con el original solo.

Solución. *Hay que decir:* Es imposible que el pecado venial se dé en alguien con el pecado original sin el mortal. La razón de ello es que antes de llegar a los años del discernimiento, la falta de edad, que impide el uso de la razón, le excusa (a uno) de pecado mortal; por lo tanto, le excusará mucho más del pecado venial si comete algo que por su género sea tal. Mas cuando hubiere empezado el uso de la razón, no es excusable de la culpa del pecado venial y mortal. Pero lo primero que entonces le ocurre pensar al hombre es deliberar acerca de sí mismo. Y si en efecto se ordenare a sí mismo al fin debido, conseguirá por la gracia la remisión del pecado original. Mas si, por el contrario, no se ordenare a sí mismo al fin debido, en cuanto es capaz de discernimiento en aquella edad, pecará mortalmente no haciendo lo que está en sí. Y desde entonces no habrá en él pecado venial sin el mortal, a no ser después que todo se le fuere perdonado por la gracia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El (pecado) venial no es por necesidad una disposición que preceda al mortal, sino circunstancialmente, como el trabajo dispone a veces para la fiebre; mas no como el calor dispone para la forma del fuego.

2. *A la segunda hay que decir:* La imposibilidad de que el pecado venial se dé simultáneamente con el original solo no es por razón de su distancia o conformidad, sino por la falta del uso de la razón, como hemos dicho (en sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* El niño que empieza a tener uso de razón puede contenerse por algún tiempo de otros pecados mortales; pero no se libra del susodicho pecado de omisión si no se convierte a Dios tan pronto como pueda. Pues lo primero que le ocurre al hombre que llega al uso de la razón es pensar acerca de sí mismo y a quién (debe) ordenar todas las otras cosas como a su fin, pues el fin es lo primero en la intención. Y por eso éste es el tiempo para el cual está obligado por el precepto divino afirmativo, en el que el Señor dice: *Volveos a Mí y Yo me volveré a vosotros* (Zac 1,3).

TRATADO DE LA LEY EN GENERAL

Introducción a las cuestiones 90 a 97

Por ANTONIO OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, O.P.

La teología de la ley está introducida en la *Suma* de Santo Tomás bajo el epígrafe de principio exterior del acto humano. El otro principio exterior, que figura a continuación de la ley, es la gracia.

Los principios del acto humano exteriores a la voluntad se reducen, en última instancia, a Dios, según había anunciado Santo Tomás (cf. I-II q.9 a.6). La singularidad de Dios como motor de la voluntad es que El no trastorna la índole libre de la voluntad (cf. I-II q.10 a.4) y que, además, su influjo se ejerce por doble vía: como autor de la ley moral dada al hombre —objeto del estudio moral de la ley— y como fuente de la gracia para la actividad moral sobrenatural —tratado de la gracia.

La índole teológica del tratado sobre la ley queda así subrayada desde el principio. Para el autor, el *principium exterius movens ad bonum* no es otro que Dios mismo, entendido como legislador y autor de la gracia para cumplir la ley. Dios es sujeto de toda la teología, pero en la moral —la segunda parte de la *Suma*— lo es como *principium movens ad bonum*, si bien su moción reviste modalidades diversas según tratemos de la virtud, de la ley o de la gracia. Y, si bien es cierto que la ley es un tema originario y propio de la filosofía política, sin embargo, la ley como instrucción divina respecto al fin de la persona —y todas las leyes son susceptibles de esta consideración— es una perspectiva propia del teólogo moralista.

El lector que accede por primera vez a la lectura de estas cuestiones posiblemente queda sorprendido por dos de sus peculiaridades. En primer lugar, le parecerá extraño que el tema de la ley tenga algo que ver con la teología y que merezca la pena dedicarle tantas páginas. La moral escolar en los tiempos recientes no habla de la ley más que para discutir su obligación o no en conciencia, mientras que aquí se nos explaya toda una teoría filosófico-jurídica acerca de la ley. Y, en segundo lugar, quizá le produce desasosiego el modo como se estudia la ley: a saber, no partiendo de un trabajo exegético acerca del concepto paulino de ley, como parecería acertado a un teólogo, sino renovando las discusiones filosóficas del estoicismo romano acerca de la ley y el derecho romanos, como aquí se hace. Y es que hoy apostamos por una teología moral superadora de una mera codificación de mandamientos y de una reducción del Evangelio a un compendio de prescripciones legalistas. Y nos preguntamos, al ver la importancia concedida a la ley, si su moral no será el inicio de los tratados legalistas de la moral. ¿Qué vale toda esta filosofía de la ley para entender la ley del amor, que es el núcleo de la moral cristiana?

Quien así planteara, la lectura de estas cuestiones estaría fuera del verdadero horizonte de la moral de Santo Tomás. Para él, la ley es, ante todo,

una orientación externa del hombre hacia el bien moral. No es un obstáculo a la plena expansión de la libertad absoluta del hombre, como es el planteamiento típico de la filosofía de la ley desde los orígenes de la Ilustración francesa. La ley tiene una función educadora de la voluntad humana en su búsqueda del bien moral, y por eso se la estudia como principio externo de la bondad de los actos humanos. El principio profundo e íntimo de la bondad moral en la persona es, ciertamente, la virtud, pero no puede olvidarse que el hombre necesita de la ley para ser adiestrado y encauzado al bien de la sociedad política, que es un sector insoslayable de la perfección humana, incluso la sobrenatural, que sólo tiene lugar como miembros del pueblo de Dios. Tal es la *disciplina* propia de las leyes, como la llama Santo Tomás, y su condición educativa y promotora de conductas encaminadas hacia la justicia y la paz, pues «fue necesario estatuir leyes para conseguir la paz entre los hombres y realizar la virtud» (q.95 a.1).

Tampoco debiera extrañarnos el aspecto teológico bajo el cual se estudia aquí la ley. A Santo Tomás no le interesan las leyes como realidad cultural de los pueblos, ni como ordenamiento que está en función de los sistemas políticos, sino sólo «desde Dios, quien así nos instruye hacia el bien». Al comienzo de la *Suma* ya había afirmado que Dios es el sujeto de la ciencia teológica (cf. q.1 a.7) y que todo el discurso teológico debe desenvolverse en torno a lo divino, «sea porque se habla de Dios, sea porque de lo que se habla se ordena a Dios como a principio y fin». Pues bien, aquí va a hablar de Dios en cuanto por la ley El nos instruye acerca del bien moral. Pero ¿no es esto divinizar y absolutizar el alcance de las leyes dadas por la autoridad política? No, porque Santo Tomás conoce perfectamente el origen político de las leyes humanas y sus fallos y entuertos. Pero, al introducir este tratado, lo hace desde un concepto genérico de ley que se centra en su índole de regular un tipo de acciones humanas que constituyen un sector importante de la vida moral. Tal es el aspecto teológico de la ley, aunque concedamos que un filósofo del derecho, o un politólogo o un técnico en jurisprudencia no empezarían hablando de la ley de este modo; pero sí un teólogo, cuya ciencia trata de las realidades a la luz de Dios.

Sin embargo, aun admitiendo que hay diversos tratamientos posibles del mundo de lo jurídico, siempre la materia del discurso será la misma, y, en nuestro caso, esa materia es la ley como norma de conducta social humana de obligado cumplimiento en la prosecución del bien común. Por eso, con ocasión de las enseñanzas de estas cuestiones, los pensadores posteriores plantearon los grandes temas de la filosofía jurídica y de la ética política, y muchos textos de estas páginas fueron objeto de profundas controversias jurídicas y políticas.

1. **Organización del tratado**

Casi no existían precedentes en la idea de introducir un tratado general de la ley en una exposición de teología. Y menos se puede decir que hubiera un esquema generalizado en el modo de construir tal tratado. Esta es la ra-

PRINCIPIOS EXTERIORES DEL ACTO HUMANO (cf. q.49 introd.)

a) La tentación, por la que el diablo inclina al mal (cf. 1 q.114).

b) La ley, por la que Dios instruye al bien (1-2 q.90-108; cf. 1-2 q.10 a.4)
- en común
  - su esencia (q.90).
  - sus formas o clases de leyes (q.91).
  - sus efectos (q.92).
- y de cada una de sus formas en concreto (cf. q.93, introd.)
  - 1. La ley eterna (q.93).
  - 2. La ley natural (q.94).
  - 3. La ley humana (q.95)
    - en sí misma (q.95).
    - en su potestad u obligación (q.96).
    - en su mutabilidad (q.97).
  - 4. La ley antigua (q-98)
    - en sí misma (q.98).
    - en sus preceptos
      - su división (q.99) y de cada género en particular
        - leyes morales (q.100).
        - leyes ceremoniales
          - en sí (q.101).
          - su causa (q.102).
          - su duración (q.103).
        - leyes judiciales
          - en común (q.104).
          - en sus expresiones (q.105).
  - 5. La ley nueva o «lex evangelii» (q-106)
    - en sí misma (q.106).
    - en comparación con la antigua (q.107).
    - en sus contenidos (q.108).
  - 6. La ley del pecado original o «lex fomitis» (cf. 1-2 q.81-83).

c) La gracia, por la que Dios ayuda al bien (1-2 q.109-114).

zón por la que se admira tanto el modo como Santo Tomás organizó y procedió en estas cuestiones.

Este tratado está vertebrado de modo que una primera parte está dedicada al concepto analógico de ley y, en un segundo momento, se desentrañan las peculiaridades de cada tipo de leyes, de modo que quien quiera conocer la doctrina tomista de la ley deberá leer íntegramente todo el tratado, pues la esencia de la ley, por ejemplo, no está totalmente en la cuestión primera, sino que allí se propone el concepto genérico de ley, que postula estudiar también sus formas particulares y sus peculiaridades concretas.

Ofrecemos en la página anterior el esquema del tratado para que el lector tenga un guión referencial en la lectura y que es útil también para conocer la teología posterior al Aquinatense, que respetó siempre esta sinopsis original.

2. **Fuentes usadas por Santo Tomás**

Las enseñanzas de la Escritura están muy presentes en este tratado, sobre todo el Pentateuco y las cartas de San Pablo. Estos textos eran conocidos de sus contemporáneos, pero Santo Tomás los usa para construir un pensamiento original, incorporando a la Biblia la filosofía política de la ley y del bien común.

En su síntesis filosófico-teológica se sirvió mucho de la *Etica* de Aristóteles, que aquí es abundantemente citada, sobre todo los libros 1, 5 y 10, que a él le eran fáciles de recordar, pues por las mismas fechas preparaba su comentario a esa obra. También es citada la *Política.*

Los investigadores de estos temas han resaltado el profundo conocimiento que posee Santo Tomás del *Corpus iuris civilis* recopilado por Justiniano (527-565). Esta codificación constaba de las *Instituciones* —un tratado de 4 libros—, el *Digesto* o extracto de los juristas clásicos, el *Código de Justiniano* o leyes imperiales desde el tiempo de Trajano y las *Novellae.* En estas cuestiones sólo se cita el *Digesto,* quizá por pensar que era una colección de más rigor histórico, y se hace transcribiendo citas de Ulpiano, Modestino, Papiniano, Juliano, Celso y Pomponio, a los que se cita bajo el rótulo de «lurisperitus, lurisconsultus» o «Legisperitus». Esta obra había sido recuperada para el estudio del derecho un siglo antes, aproximadamente, en Bolonia. Santo Tomás se percató de su interés filosófico en los escritos de San Isidoro. Además de esta obra, hay que recordar el *Decreto* de Graciano, que vio la luz hacia 1142 y fue la primera obra que consiguió una amalgama entre la ciencia teológica y la ciencia jurídica.

San Agustín es aquí, como en otros tratados, el maestro por excelencia, sobre todo en el tema de la ley eterna, que Santo Tomás entresacó de la obra *De libero arbitrio.* Cicerón es también citado, aunque no parece profundo su influjo y extraña no ver citado el *De legibus,* por lo que puede pensarse si su influencia no fue indirecta, a través de San Agustín. Y es también imprescindible para conocer el origen de algunas ideas de este tratado la obra de San Isidoro, del que se cita sobre todo el libro V de las *Etimologías* (c.630).

De los autores más próximos a él, posiblemente tuvo en cuenta las doc-

trinas de San Alberto, su maestro, y puede pensarse que conoció la *Suma* del franciscano Alejandro de Hales, quien incorporó la materia de la ley y la trató ampliamente en la tercera parte[1].

Santo Tomás había expuesto algunos aspectos parciales de la teoría de la ley en obras anteriores a la *Suma.* Así, lo referente a la ley escrita y la antigua está tratado en *In Sent.* III d.37 y 40. Del gobierno de Dios que nos instruye por la ley se habla en *Cont. Gentes* III c.111-146. Las bienaventuranzas como ley nueva se comentan en *In Mt.* 5. De la ley de la gracia se habla en *Compend. theol.* 143. Y del derecho natural y legal, en *In Ethic.* V lect.12. Posteriormente a estas cuestiones hay que leer también el tratado de la justicia, dentro de la parte especial de la moral en la *Suma,* y también lo que se dice sobre la ley al comentar la carta a los Romanos *(In Rom.* c.2 lect.3).

3. **Los conceptos principales de la teoría de la ley**

En la primera de las cuestiones dedicadas a la ley, Santo Tomás procede analizando los conceptos que integran una noción genérica de ley y, al fin de la cuestión, nos compendia estos elementos en una definición válida para toda forma de ley y que es: «dictamen de la razón en orden al bien común, promulgado por quien tiene el cuidado de la comunidad» (a.4); definición que parece pensada para la ley civil, pero que es análogamente verificable en cualquier forma de ley.

Las piezas que integran esta definición son las siguientes:

1. *La ley como acto prescriptivo de la razón.*— Santo Tomás deja sentada desde el principio la índole normativa de la ley. Esta es, ante todo, una medida y regla de las acciones humanas. Y, como toda medida conlleva un juicio de comparación, es la razón humana la que establece esa norma. Por otra parte, el aspecto mensurador y prescriptivo de la conducta humana está en el término agustiniano de *ordinatio.* Tal concepto es explicado, a lo largo de los artículos, como regla, prescripción, intimidación, medida, proposición de la razón... En efecto, a lo largo de toda la parte moral de la *Suma* está presente la idea de que es la razón la que asigna los fines a las acciones humanas. Así resulta que, al hacer de la ley un acto de la razón humana, cierra el paso a todo voluntarismo legal —tan aceptado luego por la escolástica tardía— y a todo decisionismo estatal o positivismo jurídico, que tan presentes están en la filosofía jurídica del siglo pasado. Para Santo Tomás la ley no se justifica más que por la vía racional, como dictamen prudencial impuesto a personas libres en busca de un determinado bien social. Y esto lo comprueba Santo Tomás por la etimología de la palabra ley, que, según él, vendría de «ligar» nuestras acciones a una regla determinada, etimología que él tomó de Guillermo de Auvernia (f 1249) y que es más una explicación didáctica que una etimología rigurosa.

Pero ¿cuál es la característica del acto legislador de la razón? Su mejor

[1] Cf. O. LOTTIN, *Le Droit Naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs* (Bruges [2]1931); M. GRABMANN, *Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin:* Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie 16 (1922-23) 12-53.

descripción será entenderlo como un acto de imperio o prescripción. En la filosofía de Santo Tomás, el acto de imperio *(imperium)* es el primer paso de la razón práctica al ejecutar lo deliberado, tanto si el ejecutor es uno mismo como si es otro (imperio de autoridad): «por el imperio se intima o se expresa a alguien hacer una cosa, lo cual es propio de la razón», había dicho hablando de los actos humanos (q.17 a.1). El imperio es el acto terminativo de la prudencia (I-II q.18 a.1). Al proceder así, se excluye del concepto de ley todo lo arbitrario, la exigencia de una obediencia ciega o el despotismo autoritativo, ya que la ley está condicionada siempre por su índole de medio racional respecto a un fin social justo.

La ley es un principio racional, pero del orden práctico. Y la verdad práctica consiste en ajustar la acción a las exigencias de un fin propuesto por la razón (cf. I-II q.57 a.5 ad 3). La ley, en cuanto enunciado de la razón práctica, es regla de actos morales buenos y es ahí donde sustenta su fuerza impositiva; la ley es «razón directiva de actos a su fin», dirá sucintamente Santo Tomás (q.93 a.3). Así, pues, para él la ley, antes de ser mandamiento autoritativo, es proporción ajustada entre el fin justo de una sociedad y los actos convenientes y conducentes para ello: «acto proporcionado al fin» es el modo como él expresa la naturaleza de la ley *(In Sent.* II d.41 q.1 a.1 ad 4). La obligación, en consecuencia, acompaña a la ley, pero no como exigencia de una voluntad superior que se impone ciegamente, sino como exigencia ajustada de la normatividad al fin social que se promueve. La obligación dimana del juicio de la razón sobre la adecuación del acto imperado al fin social.

Este concepto de la ley como dictamen de la razón práctica está tomado directamente de San Agustín, pero sus orígenes están en la ética aristotélica. En sus comentarios a la *Etica* y *Política* de Aristóteles, Santo Tomás no destaca este aspecto tanto como en este lugar.

2. *El bien común como fin de la ley.*—La ley es prescripción de un acto proporcionado al fin social. Esto significa, en primer lugar, que la ley es un elemento de la vida social y parte sólo de la vida moral total. Y, en segundo lugar, que, cuantas sean las formas de asociación de los hombres, habrá tantas formas de fin social o de bien común y, consiguientemente, de leyes. Tendremos entonces una ley civil propia de la sociedad política de los hombres, y otra ley que corresponde a toda la creación, cuyo bien común es el mismo Dios. Y la diferencia que media entre estos dos tipos de bien común dará razón de la enorme distancia que hay entre la ley civil y la ley eterna. Y habrá, además, una ley propia de la sociedad sobrenatural, que es la Iglesia, pues hay también un bien común propio de la sociedad de los creyentes. Así, pues, la moción de Dios por la ley responde a la naturaleza social del hombre.

El concepto de bien común expresa la finalidad de toda sociedad y el conjunto de bienes que sólo ella puede promover y activar. Y es claro que la bondad divina, en cuanto participada por toda la creación, dará lugar a una sociedad y a un tipo de leyes diverso del de la sociedad política temporal. Y, aunque ya antes había quedado establecido que no hay más que un fin último o bien común absoluto de la vida humana, hay, sin embargo,

muchos fines particulares y limitados del hombre en su condición social, los cuales darán lugar a otras tantas formas de leyes en orden a esos fines o bienes comunes. De este modo, Santo Tomás integró en su teología moral —que versa sobre el fin último del hombre, como sabemos— el tratado de las leyes políticas de los pueblos —que versa sobre la justicia de la ley civil humana—, tal como lo conoció en la ética aristotélica.

Por lo demás, para una detallada comprensión de la teoría del bien común en Santo Tomás, el lector debe recurrir también al tratado de la justicia legal, que es la virtud que inclina a la prosecución del bien común (I-II q.60 a.3 ad 2; II-II q.58 a.6) y al tratado de la prudencia política, que es la virtud intelectual de elección del justo medio respecto al bien común político (II-II q.47 a.11).

3. *La autoridad como causa eficiente de la ley.*—La ley, como precepto en orden al bien común, es fruto de quien tiene la autoridad. Esto es una consecuencia del principio metafísico de que el orden de los agentes debe corresponderse al orden de fines: «ordenar al fin compete a aquel a quien afecta en propiedad ese fin» (q.90 a.3). Esto no es más que decir que la persona privada como tal no es causa de la ley, sino la persona pública o la multitud asociada en vista al bien común (ibid.). Es sólo la función pública *(ratio publica)* la que puede dictar leyes, decían los escolásticos; hoy a esto se denomina la soberanía legal. Pero hay que tener cuidado de no desbordar este principio filosófico y hacer aquí que Santo Tomás tome partido por una u otra concepción del poder político, que ni estaba en su mente ni en los planteamientos de aquel tiempo.

De igual modo, los continuadores de Santo Tomás se envolvieron aquí en una interminable discusión acerca de si la promulgación de la ley pertenece a la esencia de la ley o no. A nuestro juicio, se equivocan quienes arguyen en pro de la esencialidad de la promulgación por el hecho de que Santo Tomás introduce la promulgación en la definición de ley. Esto no obedece a otro motivo que el de repetir la autoridad de Graciano, quien había hecho de la promulgación el constitutivo de la obligatoriedad de las leyes.

4. Tipos de leyes estudiados por Santo Tomás

1. *La ley eterna*

Al introducir en primer lugar la ley eterna, no piense el lector que se trata de motivar la obediencia a las leyes viendo a Dios detrás de cada ley. Aquí no se justifica el contenido de las leyes, sino la explicación de cómo en el gobierno de Dios se realiza el concepto análogo de ley o, como explica Santo Tomás, cómo «la índole del gobierno divino... tiene carácter de ley» (q.91 a.1).

Este tema está tomado de San Agustín, quien lo formuló brevemente en estas palabras: «ley eterna es la razón y la voluntad de Dios que manda conservar el orden natural y prohibe perturbarlo»[2]. Santo Tomás modificó su

[2] *Contra Faustum* l.22 c.27; cf. *De libero arbitrio* l.1 c.6; *De vera religione* c.31.

sentido al ver en estas palabras, no una definición básica de la ley, sino el arquetipo formal de la definición por él dada, aunque ésta mantiene lo sustancial del concepto. Como dice O. Lottin: «la ley eterna en Santo Tomás es uno de los capítulos de su moral donde se mantiene más fielmente el genio del pensamiento agustiniano»[3].

La ley divina es, pues, el modelo de todo ordenamiento racional de las cosas. Y la providencia divina es un concepto análogo a éste, pues mientras que la ley eterna subraya la expresión genérica de orden *(summa ratio,* de San Agustín) y del movimiento al fin (cf. I q.22 a.2), la providencia mira más directamente al orden particular de cada cosa creada.

Este concepto amplio de ley eterna, identificado con el gobierno divino de toda la creación, sobre todo la racional, justifica que este concepto pase a ser un concepto central de la moral tomista. Toda regla de la razón humana deriva de la ley eterna (q.14 a.4) y el bien y el mal se dicen de la razón conforme o no con la ley eterna[4], de tal modo que la ley eterna es el fundamento moral de toda ley (cf. q.93 a.6). Esto es una concepción novedosa de la *Suma de Teología,* pues en la *Suma contra Gentiles* el concepto de ley eterna se reducía a estudiar a Dios como autor de las leyes divino-positivas.

2. *La ley natural humana*

O. Lottin propone que el primero que introdujo el estudio de la ley natural en la teología fue Guillermo de Auxerre, quien la definió como el fin de todas las virtudes morales. A partir de él, hubo dos problemas sumamente debatidos entre los tratadistas y que son el motivo de varios artículos de Santo Tomás en estas cuestiones; a saber, si esa ley natural es un acto o un hábito de la razón y cuáles son sus preceptos.

El punto de partida de las enseñanzas del Doctor Angélico sobre la ley natural es el siguiente: la ley natural son los primeros principios del orden moral, los cuales son inmediatamente percibidos por la razón del hombre y captados como su bien específico. La ley natural, por tanto, se asemeja a los primeros principios indemostrables del conocimiento especulativo, y la universalidad de su aprehensión corre paralela a la universalidad de la aprehensión del ente por la razón especulativa. Con esta postura rechazaba cualquier forma de innatismo de la ley natural y justificaba por qué la ley natural puede llamarse «participación de la ley eterna en la creatura racional», o «impresión de la ley divina en el hombre» (q.91 a.2).

Y ¿cuáles son los preceptos de esa ley natural? Santo Tomás los describe como los preceptos que responden a las tendencias connaturales al bien moral y que son enunciados como tales por la razón: «por la inclinación natural al acto y al fin congruentes con la naturaleza», según dice en términos muy precisos, pero que hay que entender desde su filosofía (q.91 a.2). Y detecta

[3] *La loi éternelle chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs,* en *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles* II (Louvain 1948) p.67.

[4] *De Malo* q.2 a.4: «Bonum et malum in actibus humanis consideratur secundum quod actus concordat rationi informatae lege divina, vel naturaliter, vel per doctrinam, vel per infusionem».

tres tendencias naturales, origen de los tres preceptos básicos de la ley natural: la tendencia al bien de la conservación del ser humano (precepto de respeto a la vida); la tendencia al bien de la especie humana o a la procreación y educación de la prole (precepto respecto al matrimonio uno e indisoluble) y tendencia al conocimiento de la verdad y a la vida social (precepto de búsqueda de la verdad e igualdad de los deberes sociales). Y no es que las mismas inclinaciones sean leyes —hay también inclinaciones al pecado o la ley del pecado—, sino más bien que la sindéresis lee e interpreta esas inclinaciones a un bien racional como leyes primarias del orden moral. Y estas leyes podrían, a su vez, resumirse en el principio formal que sustenta todo el orden moral humano: el bien conforme a la razón debe ser hecho, y el mal, evitado.

Pero la ley natural no está limitada a este primer dato intuitivo. La razón puede avanzar en la formulación de nuevos preceptos que integrarán la compleja ley natural; así sucede, por ejemplo, con las conclusiones de la ciencia moral. Por ello afirma el autor: «todo lo que se sigue como conclusión de lo que es justo por naturaleza, es también justo según la naturaleza»[5].

3. *La ley positiva humana*

Aunque en la letra del texto no se la llame así, se trata del estudio de la ley política humana, que se desenvuelve en dos terrenos: el de la sociedad temporal y terrena, y el de la sociedad sobrenatural de la Iglesia, que fue precedida de la sociedad teocrática del pueblo de Israel.

Las fuentes principales de estas cuestiones son la *Etica* y la *Política* de Aristóteles, junto con los juristas romanos, leídos a través de San Isidoro, quien profusamente es citado aquí. Pero este sumo respeto a San Isidoro ocasiona importantes ambigüedades y dificultades a los lectores de Santo Tomás, como ocurre en el caso del concepto del *ius gentium* y en la identificación de la ley natural con el instinto animal. El lector deberá estar atento a distinguir la doctrina genuina de Santo Tomás de lo que no es más que respetuosa referencia a las palabras de San Isidoro.

La justificación básica de la ley positiva, para Santo Tomás, está en que la ley natural no alcanza a regular todo el espectro de la vida social humana. Hay que añadir, pues, *ex humana industria,* como dice el autor, otras normas que completen la ley natural. Tales normas no serán conclusiones de los principios de la moral natural, sino determinaciones particulares de las exigencias de la razón natural, de modo análogo a como el arte concreta en formas tangibles la idea artística.

Es a este propósito como Santo Tomás introduce en la *Suma* múltiples cuestiones de filosofía política discutidas en la vida académica del siglo XIII: obligatoriedad de las leyes injustas; si las leyes civiles deben prohibir todo lo malo moralmente o, en otros términos, si cabe una tolerancia del mal

[5] *In Ethic.* V lect.12 n.1023.

moral en la vida social; las condiciones para un prudente cambio de legislación, etc. Estas soluciones deberán leerse y juzgarse en referencia a las coordenadas históricas del tipo de sociedad política que él conoció —una sociedad unitaria, estable y confesional, donde la Iglesia era el motivo aglutinante del orden político— y en referencia al limitado horizonte que aquellos hombres tenían de la historia de los pueblos y de la etnografía.

Y queda hablar de la ley positiva divina, a la que están dedicadas las

BIBLIOGRAFÍA

G. ABBÀ, *Lex et Virtus. Studi sull'evolucione della dottrina morale di San Tommaso d'Aquino* (Roma 1983).

J. M. AUBERT, *Le Droit romain dans l'oeuvre de saint Thomas* (París 1955).

R. AZAGRA, *La ley natural, don divino y conquista humana en los escritos de Sto. Tomás:* Escritos del Vedat 1 (1971) 137-205.

O. J. BROWN, *Natural rectitude and divine law in Aquinas. An approach to an integral interpretation of the thomistic doctrine of laiv* (Leiden 1981).

J. CARRERAS Y ARAÑÓ, *Filosofía de la ley según Sto. Tomás de Aquino* (Madrid 1919).

P. M. FARRELL, *Sources of St. Thomas Concept of Natural Law:* The Thom. 20 (1957) 237-294.

C. FERNÁNDEZ-ALVAR, *La ley de Sto. Tomás de Aquino. Versión y notas explicativas* (Ed. Labor, 1936).

E. GALÁN Y GUTIÉRREZ, *lus Naturae,* vol.2 (Madrid 1961) c.4-12.

E. GARCÍA ESTÉBANEZ, *Estudio sobre el concepto de norma natural en Sto. Tomás:* Estudios Filosóficos 23 (1974) 5-45; 309-384.

U. KÜHN, *Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin* (Göttingen 1965).

L. LACHANCE, *Le concept de droit selon Aristote et Sainte Thomas* (Montréal M948). Traduc.: *El concepto de derecho según Aristóteles y Sto. Tomás* (Buenos Aires 1953).

O. LOTTIN, *Le droit naturel chez S. Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs* (Bruges ^{2}1931).

— *Psychologie et Morale aux XII^{e} et XIII^{e} siècles* t.2 (Louvain 1948) p.9-100.

J. MARITAIN, *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (Paris 1947). Traduc.: *Los derechos del hombre y la ley natural* (Buenos Aires 1961).

P. M. VAN OBERBEKE, *La loi naturelle et le droit naturel selon saint Thomas:* Rev. Thom. 57 (1957) 52-78; 450-495.

A. OSUNA, *Pervivencia del pensamiento iusnaturalista clásico* (Salamanca 1970).

A. PAGLIARU, *Il concetto di legge secondo S. Tommaso:* Rivista Intern. di Filosofía del Diritto 34 (1957) 442-463.

R. PlZZORNI, *La «lex aeterna» come fundamento ultimo del diritto secondo S. Tommaso:* Aquin. 4 (1961) 57-109.

— *Il fondamento ético-religioso del diritto secondo S. Tommaso d'Aquino* (Roma 1968).

S. RAMÍREZ, *El derecho de gentes* (Madrid 1955).

C. SORIA, *La esencia de la ley según Sto. Tomás:* Estudios Filosóficos 5 (1956) 131-158.

CUESTIÓN 90

De la esencia de la ley

A continuación debemos tratar de los principios exteriores[a] de nuestros actos (cf. q.49 introd.). Ahora bien, el principio exterior que nos inclina al mal es el diablo, de cuya tentación ya hemos hablado en la primera parte (q.114), y el principio exterior que nos mueve al bien es Dios, que nos instruye mediante la ley y nos ayuda mediante la gracia. Por lo cual tenemos que tratar ante todo de la ley, y luego de la gracia (q.109). Acerca de la ley debemos estudiar, en primer lugar, la ley en común, y luego en sus partes (q.93). En lo que se refiere a la ley en común, tres son los aspectos que se ofrecen a nuestra consideración: primero, su esencia; luego, sus clases (q.91) y en tercer lugar, sus efectos (q.92).

Sobre la esencia de la ley hay que dilucidar estos cuatro puntos:

1. La ley, ¿pertenece a la razón?—2. Del fin de la ley.—3. De la causa de la ley.—4. De la promulgación de la ley.

ARTICULO 1

La ley, ¿pertenece a la razón?

Objeciones por las que parece que la ley no pertenece a la *tazón.*

1. El Apóstol dice en Rom 7,23: *Siento otra ley en mis miembros,* etc. Pero lo que atañe a la razón no se encuentra en los miembros, puesto que la razón no utiliza órgano corporal. Luego la ley no es cosa de la razón.

2. En la razón no hay más que potencia, hábitos y actos. Pero la ley no es la potencia misma de la razón. Tampoco es un hábito de esta potencia, porque los hábitos de la razón son las virtudes intelectuales, de las que ya hemos hablado (q.57). Ni es un acto de la razón, pues si así fuera, al cesar el acto —como sucede, por ejemplo, durante el sueño— cesaría la ley. Luego la ley no es algo que pertenezca a la razón.

3. La ley mueve a quienes le están sometidos a obrar rectamente. Pero mover a obrar, hablando propiamente, es cosa de la voluntad, como consta por lo ya dicho (q.9 a.1). Luego la ley no pertenece a la razón, sino más bien a la voluntad. Y así lo entiende también el Jurisconsulto cuando dice[1]: *Lo que place al príncipe tiene fuerza de ley.*

1. *Dig.* lib.l tit.4 leg.1: «Quod principali placuit» (KR 1,35a). Los *Digesta* o *Pandectae* son la primera de las cuatro colecciones en que, por encargo del emperador Justiniano (528-565), se recogió la antigua legislación romana, formando el *Corpus iuris civilis.* Son una recopilación de fragmentos de los jurisconsultos romanos, de los que indican el autor y la obra. Santo Tomás cita esta obra por referencia al «lurisperitus» o Jurisconsulto.

---

a Aquí el término «principios» no se refiere a las verdades fundamentales del orden moral, sino a las realidades que, de alguna manera, influyen en la bondad o malicia del acto humano. Y no son los principios constitutivos del acto humano —de los que ya se ha hablado antes—, sino los principios externos a la esencia del acto mismo, pero que tienen influjo en él. Dejando aparte la tentación del diablo al mal, queda sólo Dios como principio externo al acto humano, y El actúa dándonos a conocer su ley por la inteligencia o elevando nuestra voluntad por la gracia.

En cambio está que a la ley compete mandar y prohibir. Pero todo acto de imperio es propio de la razón, como ya expusimos (q.17 a.1). Luego la ley pertenece a la razón.

Solución. *Hay que decir:* La ley es una regla y medida de nuestros actos según la cual uno es inducido a obrar o dejar de obrar; pues *ley* deriva de *ligar*[2]; porque obliga en orden a la acción. Ahora bien, la regla y medida de nuestros actos es la razón, que, como ya vimos (q.1 a.1 ad 3), constituye el primer principio de los actos humanos, puesto que propio de la razón es ordenar al fin[b], y el fin es, según enseña el Filósofo[3], el primer principio en el orden operativo. Pero lo que es principio en un determinado género es regla y medida de ese género, como pasa con la unidad en el género de los números y con el movimiento primero en el género de los movimientos. Síguese, pues, que la ley es algo que pertenece a la razón.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Siendo la ley una especie de regla y medida, se dice que se encuentra en algo de dos maneras. Primera, como en el principio mensurante y regulador. Y ya que medir y regular es propio de la razón, de esta manera la ley sólo se encuentra en la razón. Segunda, como en lo medido y regulado. Y de este modo se encuentra en todas las cosas que obedecen a alguna inclinación consiguiente a una ley; de donde resulta que cualquier inclinación debida a una ley puede llamarse ella misma ley, aunque no esencialmente, sino por participación. Y es así como la inclinación de los miembros a la concupiscencia es llamada *ley de los miembros* [4].

2. *A la segunda hay que decir:* Así como en los actos exteriores podemos distinguir la operación y la obra, por ejemplo, la edificación y el edificio, así en las operaciones de la razón cabe distinguir también su acto, que consiste en entender y discurrir, y lo producido por este acto. Hablando de la razón especulativa, este producto es triple: primero, la definición; segundo, la enunciación; tercero, el silogismo o argumentación. Ahora bien, como la razón práctica emplea, a su vez, una especie de silogismo ordenado a la operación, según dijimos arriba (q.13 a.3; q.76 a.1; q.77 a.2 ad 4), siguiendo la doctrina del Filósofo en *Ethic.*[5], debemos encontrar en la misma razón práctica algo que sea respecto de la operación lo que en la razón especulativa son las proposiciones respecto de la conclusión. Y estas proposiciones universales de la razón práctica, ordenadas a la operación, son precisamente la ley[c], bien que sean consideradas en acto por la razón, bien que sólo se encuentren en ella de manera habitual.

3. *A la tercera hay que decir:* El poder de mover que tiene la razón lo recibe de la voluntad, según ya dijimos (q.17 a.1),

2. Esta falsa etimología la recoge Santo Tomás de una tradición medieval, de la que hay huellas también en la *Summa Lipsiensis* y en las obras de San Buenaventura y de San Alberto Magno. 3. ARISTÓTELES, *Phys.* 1.2 c.2 n.9 (BK 200a22): S. TH., lect.15; *Eth.* l.7 c.8 n.4 (BK 1151a16): S. TH., lect.8. 4. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 dist.30 c.8 (QR I 464). Cf. Rom 7,23. 5. ARISTÓTELES, c.3 n.9 (BK 1147a24).

b La índole racional de toda ley deriva de que la ley es un acto de imperio, el cual no es otra cosa que «un acto de la razón, ya que quien impera ordena a otro hacer una cosa intimándole la orden» (1-2 q.17 a.1). Y esta acción de impulsar a un fin correcto, imponiendo el medio conducente a él, es fruto de la razón. Y el acto de preceptuar la ley es un principio impulsor del acto bueno. Santo Tomás explica esta naturaleza de la ley por la etimología de la palabra ley, que derivaría de «ligar», pero no es una terminología acertada y hoy se dice que la verdadera etimología viene de una raíz indoeuropea *(lagh),* con la idea de establecer o determinar. Así pues, con esta explicación al inicio del tratado de la ley, se deja sentado que la razón es la regla suprema del orden moral. Cf. E. Lio, *Annotazioni al testo riportato de S. Tommaso (1-2 q.90 a.1): «lex dicitur a ligando»:* Divinitas 1 (1957) p.372-395.

c Las leyes son las proposiciones básicas del orden de la razón práctica, al igual que las proposiciones inmediatas lo son en el orden de la razón especulativa. Como la razón práctica es causativa de las cosas, la ley es principio de actos morales ordenados al fin. En este mismo texto, Santo Tomás toma partido por la tesis de que la ley es un efecto de la actividad de la razón *(aliquid operatum, constitutum)* y no la misma actividad de la razón, como enseñaban otros maestros. Son, pues, las leyes «proposiciones de la razón práctica ordenadas a la operación».

pues cuando alguien quiere el fin es cuando la razón dispone acerca de los medios que a él conducen. Pero para que el querer de la voluntad respecto de estos medios tenga valor de ley, es necesario que esté regulado por la razón. Y en este sentido hay que entender aquello de que la voluntad del príncipe tiene fuerza de ley. De lo contrario, la voluntad del príncipe, más que ley, sería iniquidad.

ARTICULO 2

La ley, ¿se ordena siempre al bien común?

Infra q.95 a.4; q.96 a.1; *In Sent.* 3 d.37 a.2 q.ª2 ad 5; *In Ethic.* 5 lect.2.

Objeciones por las que parece que la ley no siempre se ordena al bien común como a su fin.

1. A la ley compete mandar y prohibir. Pero los mandatos versan sobre bienes singulares. Luego no siempre el fin de la ley es el bien común.

2. La ley dirige al hombre en sus acciones. Pero los actos humanos se ejercen sobre cosas particulares. Luego la ley se ordena al bien particular.

3. Dice San Isidoro en su obra *Etymol.*[6]: *Si la ley recibe su consistencia de la razón, será ley todo lo que la razón establezca.* Pero la razón establece no sólo lo que mira al bien común, sino también lo que se refiere al bien privado. Luego la ley no se ordena sólo al bien común, sino también al bien privado individual.

En cambio está lo que dice San Isidoro en V *Etymol.*[7]: *La ley no ha sido escrita para provecho particular de nadie, sino para utilidad común de los ciudadanos.*

Solución. *Hay que decir:* Hemos visto (a.1) que la ley, al ser regla y medida de los actos humanos, pertenece a aquello que es principio de estos actos. Pero así como la razón es principio de los actos humanos, también hay en la razón misma algo que es principio de todo lo demás, a lo cual, por tanto, ha de responder la ley de manera principal y primaria. Ahora bien, el primer principio en el orden operativo, del que se ocupa la razón práctica, es el último fin. Y, como el último fin de la vida humana, según ya vimos (q.2 a.7; q.3 a.1; q.69 a.1), es la felicidad o bienaventuranza, sigúese que la ley debe ocuparse primariamente del orden a la bienaventuranza. Además, la parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto, y el hombre individual es parte de la comunidad perfecta. Luego es necesario que la ley se ocupe de suyo del orden a la felicidad común. De ahí que el Filósofo, en la sobredicha[8] definición de las cosas legales, haga mención tanto de la felicidad como de la comunidad política. Dice, en efecto, en V *Ethic.*[9] que *llamamos cosas legales justas a las que promueven y conservan la felicidad y todos sus requisitos en la convivencia política,* teniendo en cuenta que la comunidad perfecta es la ciudad, como también se dice en I *Politic.*[10]

Por otra parte, lo que realiza en grado máximo la noción común de un género es causa y punto de referencia de todo lo demás de ese género. Por ejemplo, el fuego, que es lo sumo en el género de lo cálido, es causa del calor en los cuerpos mixtos, y éstos no se dicen cálidos sino en la medida en que participan del fuego. De donde se sigue que, como la ley se constituye primariamente por el orden al bien común, cualquier otro precepto sobre actos particulares no tiene razón de ley sino en cuanto se ordena al bien común. Se concluye, pues, que toda ley se ordena al bien común .

6. L.2 c.10: ML 82,130; 1.5 c.3: ML 82,199. 7. C.21: ML 82,203. Cf. 1.2 c.10: ML 82,130. Cf. también ARISTÓTELES, *Eth.* 1.5 c.1 n.13 (BK 1129b17). 8. Ver la nota 7 relativa al *En cambio.* Parece que Santo Tomás pensó aducir allí la autoridad de Aristóteles, decidiéndose de hecho por la de San Isidoro. 9. ARISTÓTELES, c.1 n.13 (BK 1129b17); S. TH., lect.2. 10. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 1252a5): S. TH., lect.1.

d Fundado en la autoridad de San Isidoro, que hacía del bien común de los ciudadanos el fin de la ley (sed cont.), construye toda una teoría acerca de la esencial referibilidad de toda ley al bien común de la sociedad. En el orden práctico, la intención del fin último es el comienzo de la actividad. Y ya antes se determinó que ese fin último es la bienaventuranza, por lo cual tenemos que la ley, que ordena a ese fin último, tiene un puesto relevante en la vida moral. La novedad de este artículo es la conexión establecida entre el fin último de la bien-

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Por precepto se entiende la aplicación de la ley a las cosas que la ley regula. Y como la ordenación al bien común, que es propia de la ley, es aplicable a fines individuales[e], de ahí que se den también preceptos sobre algunas cosas particulares.

2. *A la segunda hay que decir:* Las operaciones se ejercen, ciertamente, sobre cosas particulares; pero éstas pueden ser referidas al bien que llamamos común no ya con comunidad de género o de especie, sino con comunidad de finalidad, en cuanto se llama bien común a lo que es un fin común.

3. *A la tercera hay que decir:* Así como nada hay firme en el ámbito de la razón especulativa a no ser por reducción a los primeros principios indemostrables, así nada hay consistente en el terreno de la razón práctica sino por reducción al fin último, que es el bien común. Mas lo que la razón establece de este modo tiene carácter de ley.

ARTICULO 3

¿Puede un individuo particular crear leyes?

Infra q.97 a.3 ad 3; 2-2 q.50 a.1 ad 3.

Objeciones por las que parece que la razón de uno cualquiera basta para instituir las leyes.

1. El Apóstol dice en Rom 2,14: *Cuando los gentiles, que carecen de ley, guiados por la razón natural, cumplen los preceptos de la ley, ellos mismos son su propia ley.* Y esto lo dice de todos en general. Luego cualquiera puede darse a sí mismo leyes.

2. Según dice el Filósofo en II *Ethic.* [11], *la intención del legislador es inducir a los hombres a la virtud.* Pero cualquier hombre puede inducir a otro a la virtud. Luego la ley puede ser dada por la razón de cualquier individuo particular.

3. Así como el jefe del Estado es quien gobierna en su país, así el padre de familia es quien gobierna en su casa. Pero el jefe del Estado puede dar leyes en sus dominios. Luego cualquier padre de familia puede instituir leyes en su casa.

En cambio está lo que dice San Isidoro en el libro de las *Etimologías*[12], de acuerdo con lo que se lee en el *Decreto* dist.2[13]: .Ltf *ley es una determinación del pueblo sancionada por los ancianos junto con la plebe.* Luego las leyes no puede hacerlas uno cualquiera.

Solución. *Hay que decir:* La ley propiamente dicha tiene por objeto primero y principal el orden al bien común. Pero ordenar algo al bien común corresponde, ya sea a todo el pueblo[14], ya a alguien que haga sus veces. Por tanto, la institución de la ley pertenece, bien a todo el pueblo, bien a la persona pública que tiene el cuidado del mismo. Porque también en cualquier otro ámbito de co-

11. ARISTÓTELES, c.1 n.5 (BK 1123b3): S. TH., lect.1. 12. L.5 c.10: ML 82,200. 13. GRACIANO, *Decretum* p.1 dist.2 can.1: «Lex est» (RFI.3). El *Decreto* es un compendio de leyes eclesiásticas compuesto por el monje camaldulense Graciano (c.1170). En él se recogen, en este caso, las palabras de San Isidoro. 14. Santo Tomás suele designar el conjunto de los subditos de la sociedad civil con el hombre de «multitudo». Aquí traducimos generalmente esta palabra por «pueblo», y en algún caso por «masa» o por «comunidad».

---

aventuranza y el aspecto comunitario de la felicidad humana *(felicitas communis),* indicando así que el fin último del hombre es el bien común, el cual, para el teólogo, no es otro que Dios. Pero este razonamiento filosófico le sirve al autor para conectar con un tema central de la filosofía aristotélica: el bien común de la sociedad política es el fin último de sus miembros, y la ley es el medio de tender a ese fin último político. Queda así establecida una continuidad entre la verdad de la teología moral cristiana y la verdad de la filosofía política aristotélica.

e Detrás de toda ley hay siempre una búsqueda del bien social general, aunque los actos regulados sean conductas individualizadas. Y como la idea de fin recubre muchos bienes concretos y particulares, habrá diversos tipos de leyes conforme sea el fin propio de cada sociedad, pero todos ellos deberán englobarse en el bien común absoluto de la bienaventuranza divina. Lo que para Aristóteles constituía el fin absoluto del hombre, para Santo Tomás, en cambio, no será más que el fin particular de la sociedad política humana, el cual está ordenado, a su vez, al fin total de la vida humana.

sas el ordenar a un fin compete a aquél de quien es propio este fin[f].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como ya vimos (a.1 sol.1), la ley puede ser considerada no sólo en cuanto reside en su principio regulador, sino también en cuanto se encuentra por participación en el sujeto regulado. Y en este último sentido cada cual es la ley para sí mismo por cuanto participa del orden que emana de un principio regulador. De ahí que en el pasaje citado se añada (v.15): *Muestran que los preceptos de la ley están escritos en sus corazones.*

2. *A la segunda hay que decir:* Una persona privada no puede inducir eficazmente a la virtud: puede únicamente amonestar, pero si su amonestación no es atendida, carece de fuerza coactiva, fuerza que ha de tener, en cambio, la ley para que pueda inducir a la virtud con eficacia, según dice el Filósofo en X *Ethic*[15]. Esta fuerza coactiva radica en el pueblo o en la persona pública que lo representa, que puede por ello infligir penas, como más adelante expondremos (q.92 a.2 ad 3; 2-2 q.64 a.3). Luego sólo el pueblo o su mandatario pueden legislar.

3. *A la tercera hay que decir:* Así como el individuo es parte de la sociedad doméstica, así ésta forma parte del Estado, que es la sociedad perfecta, según se dice en I *Politic*[16]. Por tanto, como el bien del individuo no es un fin último, sino que está subordinado al bien común, sigúese que el bien de la sociedad doméstica se ordena, a su vez, al bien del Estado o sociedad perfecta. En consecuencia, el que gobierna una familia puede, sin duda, dictar algunos preceptos o estatutos, pero nada que tenga propiamente el carácter de ley.

ARTICULO 4

La promulgación, ¿es esencial a la ley?

De verít. q.17 a.3; *Quodl.* 1 q.9 a.2

Objeciones por las que parece que la promulgación no es esencial a la ley.

1. La ley natural reviste en grado máximo el carácter de ley, y, sin embargo, no necesita promulgación. Luego la promulgación no pertenece a la esencia de la ley.

2. Lo propio de la ley es obligar a hacer algo o a abstenerse de hacerlo. Pero la ley no obliga solamente a aquellos ante quienes se promulga, sino también a los demás. Luego la promulgación no es esencial a la ley.

3. La obligación de la ley se extiende también al tiempo futuro, pues, según el derecho[17], *las leyes imponen necesidad en los asuntos futuros.* La promulgación, por el contrario, sólo alcanza a quienes la presencian. Luego no es esencial a la ley.

En cambio está lo que se dice en la dist.4 del *Decreto*[18]: *Las leyes quedan instituidas cuando son promulgadas.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya vimos (a.1), la ley se impone a los subditos como regla y medida. Pero regla y medida no se imponen sino mediante su aplicación a lo que han de regular y medir. Luego, para que la ley tenga el poder de obligar, cual compete a su naturaleza, es necesario que sea aplicada a los hombres que han de ser regulados conforme a ella. Esta aplicación se lleva a cabo al poner la ley en conocimiento de sus destinatarios mediante la promulgación. Luego la promulgación es necesaria para que la ley tenga fuerza de tal[g].

15. ARISTÓTELES, c.9 n.12 (BK 1180a20): S. TH., lect.14. 16. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 1252a5): S. TH., lect.1. 17. *Codex* l.1 tit.14 leg.7 «leges» (KRI 68a). El *Codex* es otra de las cuatro colecciones de la compilación de Justiniano. El texto aquí citado se refiere a la no retroactividad de las leyes. 18. GRACIANO, *Decretum* p.1 dist.14 append. ad can.3: «In istis» (RFI.6).

---

f La ley, como precepto en orden al fin, sólo puede ser promulgada por quien tiene la función pública de buscar ese fin. Tenga quien tenga la autoridad, siempre el legislador será un representante de la totalidad de la sociedad. Pero se equivocaría quien viera en estas palabras una concepción rousseauniana del poder legislativo o una teoría política de que la autoridad es siempre una delegación del pueblo. El concepto que aquí expone Santo Tomás es aplicable tanto a la sociedad política como a la sociedad eclesiástica, en la que, evidentemente, la autoridad no es una delegada del pueblo.

g La ley, como principio práctico, necesita ser conocido por los subditos para que pueda

Y asi, de las cuatro conclusiones establecidas se puede inferir la definición de la ley, la cual no es sino una ordenación de la razón al bien común, promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La promulgación de la ley natural consiste en el hecho mismo de que Dios la implantó en las mentes de los hombres para que así la pudieran conocer naturalmente.

2. *A la segunda hay que decir:* Los que no asisten a la promulgación de una ley están obligados a observarla en cuanto, una vez promulgada, la conocen, o pueden conocerla, por medio de otros.

3. *A la tercera hay que decir:* La promulgación actual se extiende al futuro merced a la permanencia de la escritura, que es, en cierto modo, una continua promulgación. Por eso dice San Isidoro en II *Etymol.*[19] que *el nombre de ley procede de leer, porque está puesta por escrito.*

19. C.10: ML 82,130. Cf. 1.5 c.3.

ser obedecida. En el orden jurídico, esto entraña el concepto de promulgación o manifestación externa de la ley por la autoridad. El *Decreto* de Graciano había hecho equivalente validez de la ley y promulgación. Pero la tradición escolar posterior introdujo aquí una célebre disputa acerca de si la promulgación es mera condición para la existencia de la ley o es parte esencial suya. Los códigos modernos exigen siempre alguna forma concreta de promulgación para la validez de las leyes.

CUESTIÓN 91

De las distintas clases de leyes

Seguidamente debemos tratar de las clases de leyes (cf. q.90 introd.), sobre lo cual se plantean estos seis interrogantes:

1. ¿Existe una ley eterna?—2. ¿Hay una ley natural?—3. ¿Existe una ley humana?—4. ¿Se da una ley divina?—5. ¿Esta es única o múltiple?—6. ¿Existe una ley del pecado?

ARTICULO 1

¿Existe una ley eterna?

Infra q.93 a.1.

Objeciones por las que parece que no existe una ley eterna.

1. Toda ley se impone a alguien. Pero nadie existió desde la eternidad a quien se pudiera imponer la ley, pues sólo Dios existió eternamente. Luego no hay ninguna ley eterna.

2. La promulgación pertenece a la esencia de la ley. Pero la promulgación no pudo hacerse desde la eternidad, pues no había nadie eterno a quien promulgarla. Luego ninguna ley puede ser eterna.

3. La ley dice orden a un fin. Mas nada eterno puede ordenarse a un fin, pues lo único eterno es el fin último. Luego ninguna ley es eterna.

En cambio está lo que San Agustín dice en I *De lib. arb.*[1]: *La ley llamada ra%ón suprema no puede menos de aparecer a cualquier ser inteligente como inmutable y eterna.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya expusimos (q.90 a.1 ad 2; a.3.4), la ley no es otra cosa que un dictamen de la razón práctica existente en el príncipe que gobierna una comunidad perfecta. Pero, dado que el mundo está regido por la divina providencia, como expusimos en la *Parte I* (q.22 a.1.2), es manifiesto que toda la comunidad del universo está gobernada por la razón divina. Por tanto, el designio mismo de la gobernación de las cosas que existe en Dios como monarca del universo tiene naturaleza de ley. Y como la inteligencia divina no concibe nada en el tiempo, sino que su concepto es eterno, según se dice en Prov 8,23, sigúese que la ley en cuestión debe llamarse eterna[a].

Respuesta de las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las cosas que no existen en sí mismas tienen existencia en Dios, por cuanto él las conoce y dispone de antemano, según aquello de Rom 4,17: *Llama a las cosas que no son lo mismo que a las que son.* Y así, la concepción eterna de la ley divina reviste la condición de ley eterna en cuanto es ordenada por Dios al gobiernno de todo aquello que él previamente conoce.

2. *A la segunda hay que decir:* La promulgación puede hacerse de palabra y por escrito, y de ambas maneras es promulgada la ley eterna si se la mira del

1. C.6: ML 32,1229.

a La noción análoga de ley se realiza, como en primer analogado, en la ley de Dios. El tema de una «ley eterna» viene desde el estoicismo y la propuso abiertamente Cicerón *(De leg.* 2,4), de quien la tomó San Agustín, que es aquí el directo inspirador de Santo Tomás. Pero éste le añade una explicación personal que ni siquiera coincide con la agustiniana. Para ello la asimila al concepto de providencia divina y viene a ser como las leyes de la providencia a las que está sometida toda la creación. La providencia, en efecto, es el gobierno de todo lo creado y su ordenación al fin último de la gloria divina, lo cual es un concepto muy afín al de ley eterna. Y la providencia es eterna como lo es la misma sabiduría creadora de Dios. Por lo demás, en este artículo sólo se habla de la existencia de tal ley; lo referente a su naturaleza está en la cuestión 93.

lado de Dios que la promulga, porque eterna es la Palabra divina y eterna es la escritura del libro de la vida. Considerada, en cambio, del lado de la criatura que la ha de oír o ver, la promulgación no puede ser eterna[b].

3. *A la tercera bey que decir:* La ley dice orden a un fin en un sentido activo, o en cuanto ordena determinadas cosas a su fin; pero no en sentido pasivo, como si la ley misma se ordenara a un fin. Esto sólo sucede accidentalmente en los legisladores cuyo fin es exterior a ellos mismos y tienen que ordenar también sus leyes a este fin. Pero el fin del gobierno divino es el mismo Dios y su ley también se identifica con El. Por consiguiente, la ley eterna no se ordena a otro fin.

ARTICULO 2

¿Existe en *nosotros una ley natural?*

In Sent. 4 d.33 q.1 a.1.

Objeciones por las que parece que no existe en nosotros ley natural alguna.

1. El gobierno del nombre está suficientemente atendido con la ley eterna, pues dice San Agustín en I *De lib. arb.*[2] que *la ley eterna es aquella en virtud de la cual todas las cosas se hallan perfectamente ordenadas.* Mas la naturaleza no abunda en lo superfluo, como tampoco falta en lo necesario. Luego no se da en el hombre una ley natural.

2. La ley, como ya dijimos (q.90 a.2), ordena los actos del hombre a su fin. Pero esta ordenación no brota de la naturaleza, como sucede en las criaturas irracionales, que sólo obran por un fin en virtud de su apetito natural; sino que el hombre lo hace mediante la razón y la voluntad. Luego en el hombre no hay ley natural alguna.

3. Cuanto uno es más libre tanto menos está sujeto a la ley. Pero el hombre es más libre que ningún otro animal, merced al libre albedrío, del que carecen los demás animales. Por tanto, al no estar los otros animales sujetos a una ley natural, tampoco lo está el hombre.

En cambio está lo que, a propósito de las palabras de Rom 2,14: *Las gentiles, que no tienen ley, cumplen naturalmente los preceptos de la ley,* comenta la *Glosa*[3]: *Aunque no tienen ley escrita, tienen, sin embargo, la ley natural, mediante la cual cada uno entiende y es consciente de lo que es bueno y de lo que es malo.*

Solución: *Hay que decir:* Siendo la ley regla y medida, puede, como ya se ha dicho (q.90 ad 1), existir de dos maneras: tal como se encuentra en el principio regulador y mensurante, y tal como está en lo regulado y medido. Ahora bien, el que algo se halle medido y regulado se debe a que participa de la medida y regla. Por tanto, como todas las cosas que se encuentran sometidas a la divina providencia están reguladas y medidas por la ley eterna, según consta por lo ya dicho (a.l), es manifiesto que participan en cierto modo de la ley eterna, a saber, en la medida en que, bajo la impronta de esta ley, se ven impulsados a sus actos y fines propios. Por otra parte, la criatura racional se encuentra sometida a la divina providencia de una manera muy superior a las demás, porque participa de la providencia como tal, y es providente para sí misma y para las demás cosas. Por lo mismo, hay también en ella una participación de la razón eterna en virtud de la cual se encuentra naturalmente inclinada a los actos y fines debidos. Y esta participación de la ley eterna en la criatura racional es lo que se llama ley natural[c]. De aquí que el Sal-

2. C.6: ML 32,1229. 3. *Glossa ord.* (VI,7 E); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1345.

b La mayor dificultad que encuentra la aplicación del concepto de ley al orden de la providencia divina es que en la providencia divina no existe la promulgación que es propia de toda ley. Pero el autor responde que, al menos, el libro de la vida tiene una promulgación eterna (cf. 1 q.24), y así se salva la analogía.

c La ley eterna de Dios se participa en las creaturas de dos modos distintos: como mera inclinación material impresa en la naturaleza de los seres vivientes (concepto impropio de ley: cf. ad 3) y como participación formal, en cuanto imperativo de la razón hacia un fin (concepto propio de ley, que sólo existe en la razón del hombre). La razón humana es fuente reguladora y preceptiva de la ley, de modo análogo a como lo es la sabiduría divina. Por ello es un grave error inculpar a Santo Tomás de confundir la ley natural con el instinto o las inclinaciones na-

mista (Sal 4,6), tras haber cantado: *Sacrificad un sacrificio de justicia,* como si pensara en los que preguntan cuáles son las obras de justicia, añade: *Muchos dicen: ¿quién nos mostrará el bien?* Y responde: *La luz de tu rostro, Señor, ha quedado impresa en nuestras mentes,* como diciendo que la luz de la razón natural, por la que discernimos entre lo bueno y lo malo —que tal es el cometido de la ley—, no es otra cosa que la impresión de la luz divina en nosotros. Es, pues, patente que la ley natural no es otra cosa que la participación de la ley eterna en la criatura racional.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Ese argumento tendría valor si la ley natural fuera cosa diversa de la ley eterna. Pero ya vimos (sol.) que no es sino una participación de ésta.

2. *A la segunda hay que decir:* Cualquier operación de la razón y de la voluntad surge en nosotros a partir de algo que nos es natural, como expusimos arriba (q.10 a.1), porque todo raciocinio parte de principios naturalmente conocidos, y todo apetito relativo a los medios deriva del apetito natural del fin último. Por la misma razón es también indispensable que la primera ordenación de nuestros actos al fin sea obra de una ley natural.

3. *A la tercera hay que decir:* También los animales irracionales, además de la criatura racional, participan de la razón eterna a su manera. Pero la participación que hay en la criatura racional se recibe mediante la inteligencia y la razón, y por eso se llama ley con toda propiedad[d], puesto que la ley es cosa de la razón, como ya vimos (q.90 a.1). En cambio, la participación que se da en la criatura irracional no es recibida racionalmente, y, en consecuencia, no puede llamarse ley sino por asimilación.

ARTICULO 3

¿Existe una ley humana?

Infra q.95 a.1.

Objeciones por las que parece que no existe una ley humana.

1. La ley natural, como ya dijimos (a.2) es una participación de la ley eterna. Pero mediante la ley eterna *todas las cosas están perfectamente ordenadas,* según dice San Agustín en I *De lib. arb.*[4] Luego la ley natural basta para ordenar todas las acciones humanas y, por tanto, no es necesaria una ley humana.

2. La ley, como ya vimos (q.90 a.1), tiene carácter de medida. Pero la razón humana no es medida de las cosas, sino más bien a la inversa, según se lee en X *Metaphys.*[5] Luego ninguna ley puede proceder de la razón humana.

3. La medida debe ser establecida con toda certeza, según se dice en X *Metaphys.*[6] Mas el dictamen de la razón humana en la gestión de sus asuntos es

4. C.6: ML 32,1229. 5. ARISTÓTELES, l.9 c.1 n.14 (BK 1053a31): S. TH., lect.2. 6. ARISTÓTELES, 1.9 c.1 n.14 (BK 1053a1): S. TH., lect.2.

turales del hombre. El es fiel a su principio de que la ley se constituye como un dictamen de la razón, aunque, en el caso de la ley natural, la materia sobre la que dictamina la razón es el orden objetivo de las inclinaciones naturales. Pues bien, esa participación de la razón divina en la razón humana, que se manifiesta en que ésta, a semejanza de la divina, ordena las cosas a su fin, es a lo que llamamos la ley natural. Y no significa otra cosa que la índole ética del hombre ordenando sus acciones al fin último. Y, por esta condición del hombre, podemos decir de él que es «providente para sí y para los demás». La dificultad de entender esta doctrina surgió cuando el término «natural» dejó de significar la índole racional del hombre y pasó a designar lo material y mensurable de las cosas. Y notemos también que, en esta teoría de la ley natural, Santo Tomás hace una amalgama entre las enseñanzas paulinas acerca de la ley de la naturaleza y la tradición del pensamiento romano.

d Tanto en esta respuesta como en el ad 1 y en la solución del artículo se reitera el concepto metafísico de participación para aplicarlo a la relación existente entre la ley natural y la ley eterna. La analogía de ambos conceptos se mediatiza aquí por la idea de participación, de modo que son dos conceptos análogos en función de que la existencia de la ley natural depende de la existencia de la ley eterna. Y debe anotarse que el texto aducido de la Escritura (Sal 4,6) para probar la existencia de esa ley impresa en el corazón del hombre obedece a una interpretación muy socorrida en la teología medieval del texto de la Vulgata, pero es ajena al texto original.

incierto, según aquello de Sab 9,14: *Los pensamientos de los mortales son inseguros, y nuestras previsiones inciertas.* Luego la razón humana no puede dar origen a ley alguna.

En cambio está lo que San Agustín dice en I *De lib. arb.*[7] de que hay dos leyes, una eterna y otra temporal, y a ésta le llama humana.

Solución. *Hay que decir:* La ley, como ya expusimos (q.90 a.1 ad 2), es un dictamen de la razón práctica. Ahora bien, el proceso de la razón práctica es semejante al de la especulativa, pues una y otra conducen a determinadas conclusiones partiendo de determinados principios, según vimos arriba (ib.). De acuerdo con esto, debemos decir que, así como en el orden especulativo partimos de los principios indemostrables naturalmente conocidos para obtener las conclusiones de las diversas ciencias, cuyo conocimiento no nos es innato, sino que lo adquirimos mediante la industria de la razón, así también, en el orden práctico, la razón humana ha de partir de los preceptos de la ley natural como de principios generales e indemostrables, para llegar a sentar disposiciones más particularizadas. Y estas disposiciones particulares descubiertas por la razón humana reciben el nombre de leyes humanas[e], supuestas las demás condiciones que se requieren para constituir la ley, según lo dicho anteriormente (ib. a.2-4). Por eso dice Tulio en la *Retórica*[8] que *en su origen el derecho procede de la naturaleza; luego, con la aprobación de la razón, algunas cosas se convirtieron en costumbres; finalmente, estas cosas surgidas de la naturaleza y aprobadas por la costumbre, fueron sancionadas por el temor y el respeto de las leyes.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La razón humana no puede participar plenamente del dictamen de la razón divina, sino sólo a su manera e imperfectamente. Por eso, así como en el orden especulativo, por una participación natural de la sabiduría divina, tenemos conocimiento de algunos principios generales, pero no propiamente de todas las verdades particulares tal como se contienen en la sabiduría de Dios, así también, en el orden práctico, el hombre participa naturalmente de la ley eterna en cuanto a algunos principios generales, mas no en cuanto a la ordenación peculiar de cada una de las cosas singulares, por más que esta ordenación se contenga también en la ley eterna. Por eso es necesario que la razón humana proceda ulteriormente a sancionar algunas leyes más particulares[f].

2. *A la segunda hay que decir:* La razón humana por sí misma no es regla y medida de las cosas. Pero los principios que adquiere naturalmente son reglas generales que han de servir de medida para todas las acciones humanas. La razón natural es, pues, regla y medida de estas acciones, aunque no lo sea de las cosas naturales.

3. *A la tercera hay que decir:* La razón práctica versa sobre la operable, que es singular y contingente, y no sobre lo necesario, como la razón especulativa. Por eso las leyes humanas no pueden alcanzar aquella infalibilidad que tienen las conclusiones científicas obtenidas por demostración. Aunque tampoco es necesario que toda medida sea absolutamente infalible y cierta, sino sólo en cuanto cabe en su género.

7. C.6: ML 32,1229; c.15: ML 32,1238. 8. L.2 c.53 (DD I 165).

e Las leyes humanas no pueden pedir su validez a la ley eterna; son en verdad *raciocinios humanos* que pretenden ordenar asuntos particulares de la vida social humana. Santo Tomás las distingue de la ley natural como las conclusiones científicas se distinguen de los primeros principios; son, incluso, producto de un hábito distinto. Continúa, pues, el paralelismo entre la razón especulativa y la práctica. Y su doctrina es significativa para comprender el modo como se distingue la ley natural (moral) y el derecho positivo. La labor de aplicación de la ley natural a las situaciones de la sociedad humana es todo un complejo proceso histórico y racional en el que no caben simplificaciones.

f La participación de la ley eterna en la razón humana no puede convertirse en un respaldo a toda ley humana. Lo único que la ley eterna convalida en las leyes humanas son los principios generales del orden moral, pero no la opción concreta de toda ley humana. Queda de este modo aceptada la sugerencia de Cicerón transcrita en la solución del artículo.

ARTICULO 4

¿Era necesaria la existencia de una ley divina?

1 q.1 a.1; 2-2 q.22 a.1 ad 1; 3 q.60 a.5 ad 3; *In Sent.* 3 d.37 a.1; *In Gal.* 3 lec.7; *In Psalm.* ps.18.

Objeciones por las que parece que no era necesaria la existencia de una ley divina.

1. Como ya dijimos (a.2), la ley natural es una participación de la ley eterna en el hombre. Pero la ley eterna es una ley divina, como también vimos (a.l). Luego no era necesario que, además de la ley natural y las leyes humanas derivadas de ella, exista otra ley divina.

2. En Eclo 15,14 se dice que *Dios dejó al hombre a merced de su consejo.* Pero el consejo es un acto de la razón, según ya vimos (q.14 a.1). Luego el hombre fue confiado al gobierno de la propia razón. Mas como el dictamen de la razón humana, según lo dicho arriba (a.3), constituye la ley humana, sigúese que el hombre no necesita para su gobierno una ley divina.

3. La naturaleza humana goza de mayor autonomía que las criaturas irracionales. Pero estas criaturas no tienen más ley divina que la inclinación natural implantada en ellas. Mucho menos, por tanto, habrá de tener una ley divina, además de la ley natural, la criatura racional.

En cambio está que David pide a Dios (Sal 118,33) que le imponga una ley, diciendo: *Ponme, Señor, una ley en el camino de tus justicias.*

Solución. *Hay que decir:* Además de la ley natural y de la ley humana, era necesario para la dirección de la vida humana contar con una ley divina[g]. Y esto por cuatro razones.

Primera, porque el cometido de la ley es dirigir al hombre a sus actos propios con vistas al último fin. Ahora bien, si el hombre estuviese solamente ordenado a un fin que no excediese el alcance de sus facultades naturales, no necesitaría su razón ninguna dirección superior a la ley natural y a la que de ésta se deriva, la ley humana. Pero como el hombre está ordenado al fin de la bienaventuranza eterna, que sobrepasa el alcance natural de las facultades humanas, según ya expusimos (q.5 a.3), sigúese que necesitaba ser conducido a su fin no sólo mediante las leyes natural y humana, sino también mediante una ley dada por Dios.

Segunda, porque la incertidumbre de los juicios humanos, sobre todo en asuntos contingentes y particulares, da lugar a que hombres de diversa condición juzguen diversamente acerca de los actos humanos y, en consecuencia, formulen leyes diversas y aun contrarias. Por eso, para que el hombre pueda saber sin ninguna duda lo que ha de hacer o evitar, era necesario que fuera dirigido en sus actos propios por una ley de origen divino, de la que consta que no puede equivocarse.

Tercera, porque el hombre no puede dictar leyes más que en aquello de que puede juzgar. Pero el juicio del hombre nada puede decir acerca de los movimientos interiores, que están ocultos, sino sólo acerca de los actos exteriores, que se pueden ver. Y, sin embargo, para la perfección de la virtud se requiere que los actos humanos sean rectos en lo interior y en lo exterior. Así pues, como la ley humana no alcanza a someter y ordenar suficientemente los actos interiores, era necesario que para esto se nos diera además una ley divina.

Cuarta, porque, como dice San Agustín en I *De lib. arb.*[9], la ley humana no puede castigar o prohibir todas las acciones malas, pues al tratar de evitar todo lo malo, suprimiría a la vez muchos bienes e impediría el desarrollo del

9. C.5: ML 32,1228.

---

g La ley divina de que aquí se habla es la ley positiva de Dios y no hay que confundirla con la ley eterna, que también es divina. Así pues, se refiere a las leyes emanadas de una intervención especial de Dios en la historia, como fueron las leyes del pueblo israelita y es la ley evangélica. Con esa legislación revelada, Dios ayuda a la razón humana en el ámbito de unas verdades que, aunque asequibles a la luz de la razón, le resultan con frecuencia difíciles de enunciar. Tenemos aquí una importante idea para entender las relaciones entre el orden natural y el sobrenatural. El concilio Vaticano I recogió estas ideas para demostrar la necesidad de la revelación.

bien común, que es indispensable para la convivencia humana. Por eso, para que ningún mal quedara sin prohibición y castigo, era necesario que sobreviniese una ley divina por la cual quedaran prohibidos todos los pecados.

Y estas cuatro razones aparecen insinuadas en el salmo 18,8, donde se dice: *La ley del Señor es inmaculada,* es decir, no permite ninguna mancha de pecado; *convierte el alma,* porque dirige no sólo los actos externos, sino también los internos; *el testimonio del Señor es fiel,* por la certeza de su verdad y rectitud; *concede ¡a sabiduría a los pequeños,* porque ordena al hombre al fin sobrenatural y divino.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Por la ley natural el hombre participa de la ley eterna en la medida de su capacidad natural. Pero para ser conducido al último fin sobrenatural necesita una norma de orden superior. Por eso recibe además una ley dada por Dios que entraña una participación más elevada de la ley eterna.

2. *A la segunda hay que decir:* El consejo es una especie de indagación; por eso ha de proceder a partir de determinados principios. Pero no bastan para esto los principios inherentes a la naturaleza, que son, como hemos visto (sol.), los preceptos de la ley natural; sino que se requieren además otros principios, y éstos son los preceptos de la ley divina.

3. *A la tercera hay que decir:* Las criaturas irracionales no se ordenan a otro fin que el que está en consonancia con sus fuerzas naturales. Por eso no es válida la comparación.

ARTICULO 5

La ley divina, ¿es solamente una?

Infra q.107 a.1; *In Gal.* 1 lect.2.

Objeciones por las que parece que la ley divina es solamente una.

1. Un rey y un reino piden una sola ley. Pero Dios es el rey único de todo el género humano, según aquello del salmo 46,8: *Dios es rey de toda la tierra.* Luego sólo hay una ley divina.

2. Toda ley se ordena al fin que el legislador se propone conseguir en los destinatarios de la misma. Pero lo que Dios intenta obtener de todos los hombres es idéntico, según se dice en 1 Tim 2,4: *Quiere que todos los hombres sean salvos y lleguen al conocimiento de la verdad.* Luego la ley divina es solamente una.

3. A la ley eterna, que es única, parece aproximarse más la ley divina que la ley natural, por lo mismo que la revelación sobrenatural es superior al conocimiento natural. Pero la ley natural es única para todos los hombres. Luego con mayor razón será única la ley divina.

En cambio está lo que el Apóstol dice en Heb 7,12: *Mudado el sacerdocio, por fuerza ha de mudarse también la ley.* Más el sacerdocio, según se dice en el mismo lugar (v.11s), es doble, a saber, el sacerdocio levitico y el sacerdocio de Cristo. Luego también es doble la ley divina: la antigua y la nueva.

Solución. *Hay que decir:* Como se vio en la *Parte I* (q.30 a.3), la distinción es causa del número. Ahora bien, las cosas pueden distinguirse de dos maneras: bien como realidades diversas en su especie, cual es el caso del caballo y el buey, bien como lo perfecto y lo imperfecto dentro de la misma especie, cual sucede con el niño y el adulto. Y esta segunda es la distinción que media entre la ley antigua y la ley nueva. De aquí que el Apóstol, en Gál 3,24-25, compare el estado de la ley antigua al del niño, que se halla sometido a su ayo; y el estado de la ley nueva, al del hombre maduro, que ya no necesita del ayo.

Por otra parte, la perfección e imperfección de una y otra ley han de determinarse atendiendo a las tres condiciones de la ley arriba señaladas. Porque ante todo, según vimos (q.9 a.2), la ley debe ordenarse al bien común como a su fin. Pero este bien puede ser doble. Uno es el bien sensible y terreno; y a éste ordenaba directamente la ley antigua. Por eso, en su mismo exordio, en Ex 3,8-17, el pueblo es convidado al reino terreno de los cananeos. El otro es el bien inteligible y celeste; y a éste ordena la ley nueva. Por eso Cristo, desde el principio de su predicación, convoca para el reino de los cielos, diciendo, según Mt, 4,17: *Haced penitencia, porque se acerca el reino de los cielos.* Lo que mueve a San Agustín a escribir en IV *Contra Faustum*[10] que *en el*

10. C.2: ML 42,217.

Viejo Testamento se contienen promesas de bienes temporales, y por eso se le llama viejo; mas la promesa de la vida eterna pertenece al Nuevo Testamento.

En segundo lugar, la ley debe dirigir los actos humanos según el orden de la justicia (a. prec.). Y en esto también la ley nueva supera a la antigua, al ordenar los actos internos del alma, según aquello de Mt, 5,50: *Si vuestra justicia no supera a la de los letrados y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos.* Por eso se ha dicho [11] que *la ley antigua modera la mano; la nueva, el alma.*

En tercer lugar, corresponde a la ley inducir a los hombres al cumplimiento de los propios preceptos (q.90 a.3 ad 2). Esto lo hacía la ley vieja mediante el temor de las penas; la ley nueva lo hace, en cambio, mediante el amor, que es infundido en nuestros corazones por la gracia de Cristo. Y esta gracia se confiere en la ley nueva, mientras que en la antigua estaba solamente prefigurada. De aquí que diga San Agustín en *Contra Adimantum Manichaei discipulum*[12]: *Ligera es la diferencia entre la Ley y el Evangelio: temor y amor*[h].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En una casa, el padre de familia manda unas cosas a los niños y otras a los adultos. Y de la misma manera, el único rey, que es Dios, estableció en su único reino una ley para los hombres que aún se hallaban en estado imperfecto, y otra más perfecta para aquellos que habían sido conducidos por la ley anterior a una mayor capacidad para lo divino.

2. *A la segunda hay que decir:* La salvación de los hombres no podía provenir sino de Cristo, según aquello de Act 4,12: *Ningún otro nombre se ha dado a los hombres por el cual podamos ser salvos.* Por eso la ley capaz de llevar a todos a la salvación plena no pudo ser dada más que tras el advenimiento de Cristo. Pero fue conveniente que antes se le diera al pueblo del que Cristo había de nacer una ley que lo preparara para recibirle, en la que se anticiparan algunos rudimentos de la justicia salvadora.

3. *A la tercera hay que decir:* La ley natural dirige al hombre según algunos preceptos comunes que valen igualmente para los perfectos y los imperfectos. Por eso esta ley es única para todos. Mas la ley divina dirige al hombre también en ciertos aspectos particulares, en los que no se comportan igual los perfectos y los imperfectos. Y esto es lo que hizo necesaria una doble ley divina, como acabamos de exponer (sol.).

ARTICULO 6

¿Existe una ley del fomes?[13]

Infra q.93 a.3; *In Rom. 7* lect.4.

Objeciones por las que parece que no existe una ley del fomes.

1. Según dice San Isidoro en V *Etymol.*[14], *la ley se funda en la razón.* Pero el fomes no se funda en la razón, sino que consiste más bien en desviarse de ella. Luego el fomes no tiene condición de ley.

2. Siendo toda ley obligatoria, quienes no la cumplen son llamados transgresores. Pero el fomes no hace transgresor a quien lo desobedece, sino más bien a quien lo secunda. Luego el fomes no tiene carácter de ley.

11. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 1.3 dist.40 c.l (QR, II 734). 12. C.17: ML 42,159. 13. La palabra «fomes» es aceptada por el *Diccionario* de la Real Academia en un sentido equivalente al que tiene en latín, como «causa que excita o promueve una cosa». Bien podemos, por tanto, acoger aquí este término en el sentido semejante que le atribuye la teología a partir de la Edad Media, es decir, como el impulso desordenado de la sensualidad o apetito sensitivo a consecuencia del pecado original. Sobre esta «ley» puede verse PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 1.2 d.30 c.8; S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* 1.4 c.22: MG 94,1200. 14. C.3: ML 82,199.

h En este artículo se contraponen los dos estadios o formas de leyes positivas divinas: el decálogo del Antiguo Testamento y la ley del amor del Nuevo Testamento. Hay en estas palabras una profunda explicación de la historia de la salvación, entendida como un proceso histórico y progresivo en el acercamiento legal y social de la humanidad a Dios. Debe destacarse, sobre todo, el aspecto pedagógico y preparativo de que estaba imbuida la ley antigua. Pero esta ley histórico-positiva es diferente por completo de la ley natural, que afecta a los hombres por su condición de seres racionales y no por la condición histórica de miembros del pueblo de Dios.

3. Según ya dijimos (q.90 a.2), la ley se ordena al bien común. Mas el fomes no se ordena al bien común, sino al bien privado. No tiene, por tanto, carácter de ley.

En cambio está lo que el Apóstol dice en Rom 7,23: *Siento otra ley en mis miembros que repugna a la ley de mi mente*[i].

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos visto (a.2; q.90 a.1 ad 1), la ley se encuentra esencialmente en el principio regulador y mensurante, y participativamente en lo medido y regulado. Y así, toda inclinación u ordenación que se encuentra en algo sometido a la ley puede ser llamada ley por participación, según lo dicho (ib.). Ahora bien, el legislador puede producir una inclinación en sus subditos de dos maneras. Ante todo, directamente, inclinándolos a algo, que a veces es distinto para distintos sujetos, y en este sentido puede decirse que una es la ley de los militares y otra la de los comerciantes. En segundo lugar, indirectamente, o porque al destituir de su dignidad a uno de los subditos, éste queda transferido a otro orden y como a otra ley. Si un soldado, por ejemplo, es expulsado del ejército, pasará al estatuto del campesino o del comerciante.

Así, pues, bajo la dirección de la ley de Dios, las distintas criaturas tienen distintas inclinaciones naturales, de tal modo que lo que para una es, en cierto modo, ley, para otra es contrario a la ley; y así sucede, por ejemplo, que mientras la fiereza es, en cierto sentido, la ley del perro, es, en cambio, contraria a la ley de la oveja o de cualquier otro animal manso. Pues bien, la ley del hombre, derivada de la ordenación que Dios imprime en él según propia condición, consiste en obrar de acuerdo con la razón. Esta ley era tan firme en el primer estado del hombre, que ningún acto podía escapársele al margen o en contra de la razón. Mas desde que se apartó de Dios decayó hasta dejarse arrastrar por los impulsos de la sensualidad, y esto le ocurre a cada individuo en mayor grado cuanto más se desvía de la razón, tanto que así viene a hacerse en cierto modo semejante a las bestias, que se rigen por los impulsos sensuales, de acuerdo con lo que dice el salmo 48,21: *El hombre, rodeado de honores, no comprendió: se puso al nivel de los jumentos irracionales y se hizo semejante a ellos.*

En definitiva, pues, la inclinación de la sensualidad, a la que llamamos fomes, en los demás animales tiene, sin más, la condición de ley, aunque sólo sea en la medida en que cabe en ellos la ley de acuerdo con sus inclinaciones directas. Para los hombres, en cambio, no es ley en este sentido, puesto que más bien entraña una desviación de la ley de la razón. Pero desde el momento en que, por obra de la justicia divina, el hombre ha sido destituido de la justicia original y del vigor de la razón, el ímpetu mismo de la sensualidad, bajo cuyo impulso cae, adquiere para él carácter de ley, de una ley penal y consiguiente a la ley divina por la que fue destituido de su dignidad propia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Este argumento considera el fomes en sí mismo, como inclinación al mal. Pero, como ya vimos (sol.), en este sentido no tiene carácter de ley, sino sólo en cuanto responde a la justicia de la ley divina, como si dijéramos que es ley el que se permita que un noble sea relegado por su culpa a realizar obras serviles.

2. *A la segunda hay que decir:* El argumento parte del hecho de que la ley es una especie de regla o medida, y así los que se apartan de ella se hacen transgresores. Pero el fomes, según vimos (sol.), no es ley de este modo, sino por una especie de participación.

3. *A la tercera hay que decir:* Este argumento considera en el fomes la inclinación que le es propia, pero no su origen. De todos modos, la inclinación de la sensualidad tal como se da en los demás animales está ordenada al bien común, es decir, a la conservación de la

i Santo Tomás nos explica el texto paulino que nos habla de una ley experimentada como inclinación al mal. Por ser inclinación al mal, no puede ser verdadera ley ni fruto de la recta razón. Es un lastre carnal que dejó el pecado original en la persona humana. El *fomes* que aquí se cita es la inclinación de la sensualidad contra el dictamen de la razón. No es, pues, más que una desviación de la ley o ley penal de Dios. Bajo este aspecto, podría entenderse como consecuencia de la ley eterna.

naturaleza en la especie o en el individuo. Y esto vale también para el hombre cuando su sensualidad se somete a la razón. Pero la sensualidad es llamada íbmes en cuanto se sale del orden de la razón[j].

j En los animales esa inclinación podría llamarse ley, en el sentido material de ley, o participación meramente material de la ley eterna; en el hombre, al contrario, se participa como ley, pero falta la otra condición esencial de la ley, que es ser *secundum rationem.* Toda esta explicación es una respuesta a los teólogos que habían enseñado que el *fomes* era la parte material del pecado original o la concupiscencia desviada (cf. P. LOMBARDO, *Sent. 2* d.30 c.8).

CUESTIÓN 92

De los efectos de la ley

Seguidamente debemos tratar de los efectos de la ley (cf. q.90 introd.). Sobre lo cual nos preguntamos dos cosas:

1. La ley, ¿tiene como efecto hacer buenos a los hombres?—2. ¿Los efectos de la ley son mandar, prohibir, permitir y castigar, tal como dice el Jurisconsulto?[1]

ARTICULO 1

La ley, ¿tiene como efecto hacer buenos a los hombres?

Cont. Gent. 2 c.116; *In Ethic.* 10 lect.14.

Objeciones por las que parece que no es propio de la ley hacer buenos a los hombres.

1. Lo que hace buenos a los hombres es la virtud, pues, según se dice en II *Ethic.*[2], *la virtud es la que hace bueno a quien la posee.* Mas la virtud nos viene de Dios, ya que es El quien *la causa en nosotros sin nosotros,* según vimos arriba (q.55 a.4), al tratar de la definición de la virtud. Luego no compete a la ley hacer buenos a los hombres.

2. La ley sólo aprovecha al hombre si la cumple. Pero cumplir la ley es ya efecto de la bondad, la cual es, por tanto, previa a la ley. Luego no es la ley la que hace buenos a los hombres.

3. La ley se ordena al bien común, como ya dijimos (q.90 a.2). Ahora bien, hay quienes se portan bien en lo referente al bien común, pero no en los asuntos propios. Luego no es la ley la que hace buenos a los hombres.

4. Algunas leyes son tiránicas, según advierte el Filósofo en su *Política*[3]. Mas el tirano no busca el bien de los subditos, sino su propio provecho. Luego no es propio de la ley hacer buenos a los hombres.

En cambio está lo que dice el Filósofo en II *Ethic.*[4]: *El propósito de todo legislador es hacer buenos a los ciudadanos.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya vimos (q.90 a.1 ad 2; a.3.4), la ley no es otra cosa que el dictamen de la razón que hay en el que preside y con el que gobierna a sus subditos. Ahora bien, la virtud de cualquier subdito consiste en someterse prontamente a quien lo gobierna; y así vemos que la virtud de los apetitos concupiscible e irascible está en obedecer dócilmente a la razón. Es lo que dice el Filósofo en I *Polit.*[5]: *La virtud de todo subdito consiste en la buena sumisión a su superior.* Mas las leyes se ordenan a ser cumplidas por quienes les están sujetos. Resulta, pues, manifiesto que es propio de la ley inducir a los subditos a su propia virtud. Por otra parte, la virtud es *la que hace bueno a quien la posee* (cf. obj.1). Luego el efecto propio de la ley es hacer buenos a sus destinatarios, bien en un sentido absoluto, bien en un sentido meramente relativo. Porque si el legislador se propone conseguir el verdadero bien, que es el bien común regulado en consonancia con la justicia divina, la ley hará buenos a los hombres en sentido absoluto. Si, en cambio, lo que el legislador se propone no es el bien verdadero, sino un bien útil o deleitable para él mismo, o no acorde con la justicia divina, entonces la ley no hace buenos a los hombres en sentido absoluto, sino sólo en sentido relativo, es decir, buenos para un determinado régimen. De esta manera, en efecto, el bien

1. *Dig.* l.1 tit.3 leg.7: «Legis virtus» (KR, I 34a). 2. ARISTÓTELES, c.6 n.2 (BK 1106a15). 3. ARISTÓTELES, c.6 n.13 (BK 1282b12). 4. ARISTÓTELES, c.1 n.3 (BK 1103b3). 5. C.5 n.9 (BK 1260a20): S. TH., lect.10. Cf. 1.3 c.2 (BK 1277b20): S. TH., lect.1.

se encuentra incluso en cosas de suyo malas; y así decimos de un individuo que es un buen ladrón, porque sabe obrar de acuerdo con sus fines[a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Ya dijimos (q.63 a.2) que hay dos clases de virtud, la adquirida y la infusa. Para una y otra resulta provechosa la costumbre, aunque de distinta manera, porque respecto de la adquirida es causa, mientras que, para la infusa, concurre primero como disposición y, una vez que se la posee, la conserva y desarrolla. Y como la ley se da para dirigir los actos humanos, cuanto más estos actos contribuyen a la virtud tanto más la ley hace buenos a los hombres. Por eso dice el Filósofo en II *Polit.*[6] que *los legisladores hacen buenos a los hombres suscitando costumbres.*

2. *A la segunda hay que decir:* No siempre se obedece la ley a impulsos de la bondad perfecta de la virtud, sino que a veces se hace por el temor de la pena o por el mero dictamen de la razón, que, como vimos antes (q.63 a.1), es uno de los principios de la virtud.

3. *A la tercera hay que decir:* La bondad de las partes hay que apreciarla por relación al todo. Por eso dice San Agustín en III *Confes.*[7] que *es deforme cualquier parte que no se armoniza con el todo.* De aquí que, al ser todo hombre parte de un Estado, es imposible que sea bueno si no vive en consonancia con el bien común, y, a la vez, el todo no puede subsistir si no consta de partes bien proporcionadas. En consecuencia, es imposible alcanzar el bien común del Estado si los ciudadanos no son virtuosos, al menos los gobernantes; porque en cuanto a los otros, basta para lograr el bien común que sean virtuosos en lo tocante a obedecer a quien gobierna. Por eso dice el Filósofo en III *Polit.*[8] que *es la misma la virtud del príncipe y la del hombre bueno, pero no la del ciudadano y la del hombre bueno*[b].

4. *A la cuarta hay que decir:* La ley tiránica, por lo mismo que no se conforma a la razón, no es propiamente ley, sino más bien una perversión de la ley. Sin embargo, todavía se propone hacer buenos a los ciudadanos en la medida en que conserva algo de la naturaleza de la ley. De esta naturaleza no le queda sino el ser un dictamen de la razón del gobernante respecto de sus subditos y el ser dictada con el propósito de que los subditos la obedezcan bien. Y esto es ya hacerlos buenos, no en sentido absoluto, pero sí con respecto a tal régimen[c].

6. Cf. ARISTÓTELES, *Eth.* 1.2 c.1 n.5 (BK 1103b3): S. TH., lect.3. 7. C.8: ML 32,689. 8. ARISTÓTELES, c.2 n.6 (BK 1277a20): S. TH., lect.3.

---

a Si la ley es un imperativo de actos ordenados al bien común, su efecto inmediato será causar la bondad o malicia del acto que es conforme o no con ella. Hoy estamos acostumbrados a plantear la relación entre la ley y los actos como una dialéctica entre lo impuesto y la conciencia subjetiva. Santo Tomás, en cambio, procede desde su concepto de ley, al que es consustancial el ser un precepto dirigido al bien. Y entonces se da coincidencia entre el fin de la ley y el de la virtud, aunque en sí sean principios diversos de moralidad, pues el uno es externo y el otro interno al hombre. Ambos, sin embargo, confluyen cuando el motivo de obrar es conformarse a la recta razón (cf. ad 2).

b La bondad moral del hombre incluye el cumplimiento de sus obligaciones sociales y no se puede ser virtuoso sin ser buen ciudadano. Pero la inversa no siempre es verdad, pues pueden cumplirse regularmente todas las obligaciones civiles sin un motivo virtuoso; quizá se obedezca sólo por temor al castigo, pero al legislador le basta sólo con este cumplimiento de las leyes y no exige más. Cabe, pues, un recto comportamiento social y legal que no alcance la categoría de comportamiento virtuoso. Pero lo que puede parecer extraño en estas palabras es que el autor, siguiendo a Aristóteles, no admita ese dualismo en la autoridad pública, la cual no cumplirá socialmente con su función si no es también virtuosa. ¿Por qué? Pues porque en la moral de Santo Tomás el buen legislador debe poseer la prudencia política, la cual, en razón de la conexión existente entre todas las virtudes, no se da más que en quien tiene ratificada su voluntad por todas las virtudes morales.

c Por primera vez nos encontramos aquí con la opinión de Santo Tomás acerca de la condición de la ley injusta, a la que él niega siempre el carácter formal de ley: «perversión de la ley», «violencia» (q.93 a.3 ad 2; q.96 a.4), «corrupción» (q.95 a.2) es el modo como él designa a las leyes injustas.

ARTICULO 2

¿Es acertada la clasificación de los actos de la ley?

Objeciones por las que no parece acertado decir[9] que los actos de la ley son «mandar, prohibir, permitir y castigar» (cf. q.92 introd.).

1. Según el Jurisconsulto[10], *toda ley es un precepto general.* Pero mandar es lo mismo que preceptuar. Luego sobran los otros tres actos.

2. Como ya dijimos (a.1), la ley tiene como efecto inducir a los subditos al bien. Mas los consejos inducen a un bien mayor que los preceptos. Luego es más propio de la ley aconsejar que mandar.

3. El hombre es inducido al bien no sólo por el castigo, sino también por el premio. Por tanto, lo mismo que entre los efectos de la ley se cuenta el de castigar, también se debe poner el de premiar.

4. La intención del legislador, según dijimos (a.l) es la de hacer buenos a los hombres. Mas el que obedece las leyes por sólo el temor del castigo no es bueno, pues dice San Agustín[11] que *por temor servil, que es el miedo al castigo, nada se hace bien aunque se haga algo bueno.* Luego no parece que sea propio de la ley castigar.

En cambio está lo que San Isidoro afirma en V *Etymol.*[12]: *Toda ley, o permite algo, por ejemplo, que el varón valeroso reclame una recompensa; o prohibe algo, por ejemplo, pedir en matrimonio a una virgen consagrada; o castiga, por ejemplo, condenando a muerte al asesino.*

Así como la enunciación es un dictamen de la razón en forma enunciativa, así la ley es un dictamen de la razón en forma preceptiva. Por otra parte es propio de la razón conducirnos a una cosa en virtud de otra. Y así, al igual que en las ciencias demostrativas, la razón nos induce a aceptar las conclusiones en virtud de los principios, también (en el orden práctico) nos induce a admitir los preceptos de la ley en virtud de algo.

Ahora bien, los preceptos de la ley versan sobre los actos humanos, de los cuales la ley es guía, según ya vimos (q.90 a. 1.2; q.91 a.4). Pero hay tres categorías de actos humanos. Algunos de ellos, como vimos anteriormente (q.18 a.3), son buenos por naturaleza. Tales son los actos de las virtudes, respecto de los cuales se asigna a la ley el acto de mandar o imperar, pues según se dice en V *Ethic.*[13], *la ley manda cumplir todos los actos de las virtudes.* Otros actos son malos por naturaleza. Estos son los actos de los vicios, respecto de los cuales a la ley le corresponde prohibir. Otros, en fin, son por naturaleza indiferentes, y respecto de ellos toca a la ley permitir. Teniendo en cuenta que como indiferentes pueden también considerarse a este propósito los que no son ni muy buenos ni muy malos. Finalmente, aquello por lo que la ley induce a que se la obedezca, es el temor del castigo, y es lo que da lugar a un cuarto efecto de la ley, que es el de castigar[d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cesar de hacer el mal es, en cierta manera, un bien. Por eso la prohibición tiene cierto carácter de precepto. Y de ahí que, tomando el término precepto en sentido amplio, toda ley pueda llamarse precepto.

2. *A la segunda hay que decir:* El aconsejar no es un acto propio de la ley, sino que puede hacerlo también una persona particular, a la que no compete crear leyes. San Pablo mismo, al dar un consejo en 1 Cor 7,12, añade: Y *esto lo digo yo, no el Señor.* Por eso el consejo no se cuenta entre los efectos de la ley.

3. *A la tercera hay que decir:* También

9. GRACIANO, *Decretum* p.1 dist.3 can.4: «Omnis autem lex» (RF, I 5). Cf. S. ISIDORO, *Etymol.* 1.5 c.19: ML 82,202. 10. *Dig.* 1.1 tit.3 leg.1: «Lex est» (KR, I 33b). 11. *Contra duas epist. Pelag.* 1.2 c.9: ML 44,586. 12. C.19: ML 82,202. 13. ARISTÓTELES, c.1 n.14 (BK 1129b19): S. TH., lect.2.

---

d Siguiendo un texto de San Isidoro, las leyes se dividen formalmente en preceptivas, prohibitivas, permisivas y penales, según la ordenabilidad o no de los actos al fin de la ley. Y adviértase que la sanción no es para Santo Tomás la esencia de la ley, como es en el moderno normativismo, sino un efecto de la ley.

premiar puede hacerlo cualquiera, mientras que castigar no pertenece sino al tutor de la ley, que en nombre de la misma impone la pena. De aquí que el premiar no figure entre los actos de la ley, sino sólo el castigar.

4. *A la cuarta hay que decir:* Cuando uno se va acostumbrando a evitar las malas acciones y a practicar las buenas por temor al castigo, acaba a veces haciéndolo con gusto y voluntariamente, Y de este modo, también castigando coopera la ley a que los hombres sean buenos[e].

e La ley tiene como fin conducir al hombre a la virtud, al menos en la volutad de Dios legislador *(disciplina legum)*, pero el objetivo y el contenido de la ley quedan obedecidos aunque se cumpla sólo por temor a la sanción y falte la índole virtuosa *(modus virtutis:* q.100 a.9).

CUESTIÓN 93

De la ley eterna

Corresponde ahora tratar de cada una de las clases de leyes (cf. q.90 introd.), a saber: 1) la ley eterna; 2) la ley natural (q.94); 3) la ley humana (q.95); 4) la ley antigua (q.98); 5) la ley nueva o Evangelio (q.106). Acerca de la sexta de ellas, la que llamábamos ley del fomes, baste lo que se ha dicho al tratar del pecado original (q.Sls).

Acerca de la ley eterna se plantean estos seis interrogantes:

1. ¿Qué es la ley eterna?—2. ¿Es conocida de todos?—3. ¿Se deriva de ella toda otra ley?—4. ¿Están sometidos a la ley eterna los seres necesarios?—5. ¿Le están sometidos los seres contingentes naturales?—6. ¿Le están sometidas todas las cosas humanas?

ARTICULO 1

La ley eterna, ¿es la razón[1] suprema existente en Dios?

Supra q.91 a.1.

Objeciones por las que parece que la ley eterna no es la razón suprema existente en Dios.

1. La ley eterna es solamente una. En cambio, las razones de las cosas existentes en la mente divina son muchas, pues dice San Agustín en su libro *Octoginta trium quaest.*[2] que *Dios creó las cosas según la propia razón de cada una.* Luego la ley eterna no parece que se identifique con la razón existente en la mente divina.

2. Como ya dijimos (q.90 a.4; q.91 a.1 ad 2), la promulgación verbal es esencial a la ley. Pero en Dios la Palabra o Verbo es un término personal, mientras que la razón es un término esencial, según se expuso en la *Parte I* (q.34 a.1). Luego la ley eterna no se identifica con la razón divina.

3. San Agustín escribe en el libro *De vera religione*[3]: *Es claro que sobre nuestra mente existe una ley, que es la verdad.* Mas la ley que existe por encima de nuestra mente es la ley eterna. Luego la verdad y la ley eterna son una misma cosa. Pero como la noción de verdad y de razón no se identifican, sigúese que tampoco la ley eterna se identifica con la suprema razón.

En cambio está lo que San Agustín escribe en I *De lib. arb.*[4]: *La ley eterna es la razón suprema a la que siempre hay que someterse.*

Solución. *Hay que decir:* Así como en cualquier artífice preexiste la razón de cuanto produce con su arte, así en el gobernante tiene que preexistir la razón directiva de lo que han de hacer los que están sometidos a su gobierno. Y al igual que la razón de lo que se produce mediante el arte se llama precisamente arte o idea ejemplar de la obra artística, así la razón directriz de quien gobierna los actos de sus subditos es lo que se llama ley, habida cuenta de las demás condiciones que el concepto de ley entraña, según ya vimos (q.90). Ahora bien, Dios es creador de todas las cosas por su sabiduría, y respecto de esas cosas guarda una relación semejante a la del artífice respecto de sus artefactos, según expusimos en la *Parte I* (q.14 a.8). El es además quien gobierna todos los actos y movimientos de cada una de las criaturas, como también dijimos en la misma *Parte 7* (q.103 a.5). Por consiguiente, la

1. Mantenemos aquí la palabra «razón», como traducción literal de «ratio», en su sentido de *idea, plan* o *designio* por el que se rige en su acción el agente intelectual, ya que esta acepción es también admitida por el castellano clásico. A veces, sin embargo, recurrimos a sus otras equivalencias indicadas. 2. C.46: ML 40,30. 3. C.30: ML 34,147. 4. C.6: ML 32,1229.

razón de la sabiduría divina, al igual que tiene la condición de arte o de idea ejemplar en cuanto por medio de ella son creadas todas las cosas, así tiene naturaleza de ley en cuanto mueve todas esas cosas a sus propios fines. Y según esto, la ley eterna no es otra cosa que la razón de la sabiduría divina en cuanto principio directivo de todo acto y todo movimiento[a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Agustín se refiere en ese pasaje a las razones ideales que corresponden a la naturaleza propia de cada una de las cosas; por eso en tales ideas se encuentra cierta distinción y pluralidad en función de su misma relación a cosas distintas, como vimos en la *Parte I* (q.15 a.2). La ley, en cambio, según lo ya dicho (q.90 a.2), tiene por objeto dirigir los actos al bien común. Pero cosas que en sí mismas son distintas pueden considerarse como una sola en la medida en que se ordenan a algo común. Por eso la ley eterna, que es razón o principio de esta ordenación, es una solamente.

2. *A la segunda hay que decir:* En una palabra cualquiera se pueden considerar dos aspectos: La palabra misma y lo que con ella se significa. Así, la palabra oral es un sonido proferido por la boca del hombre, con el cual se expresa todo lo que el hombre quiere significar. Y lo mismo pasa con la palabra mental humana, que no es sino algo concebido por la mente con lo que el hombre expresa interiormente lo que piensa. Pues bien, en Dios la Palabra, que es una concepción intelectiva del Padre, es término personal, y, sin embargo, se expresa con él todo lo que hay en la ciencia del Padre, ya sea esencial o personal, ya también las obras de Dios, como se ve por San Agustín en XV *De Trin.*[5] Y entre las cosas expresadas por esta Palabra está también la ley eterna. Pero de esto no se sigue que la ley eterna sea en Dios un atributo personal. Si bien se apropia al Hijo, debido a la afinidad que hay entre razón y palabra[b].

3. *A la tercera hay que decir:* La razón de las cosas existentes en el entendimiento divino guarda con las cosas mismas una relación muy diferente de la de los conceptos humanos. Porque el entendimiento humano es mensurado por las cosas, de modo que sus conceptos no son verdaderos por sí mismos, sino en la medida en que se ajustan a las cosas; y así *el juicio humano es verdadero o falso según que las cosas sean o no sean*[6]. En cambio, el entendimiento divino es medida de las cosas, pues una cosa en tanto es verdadera en cuanto imita al entendimiento divino, según expusimos en la *Parte I* (q.16 a.1). Por eso el entendimiento divino es verdadero por sí mismo. Y, en consecuencia, la razón divina es la verdad misma.

ARTICULO 2

La ley eterna, ¿es conocida de todos?

Supra q.19 a.4 ad 3; *In Iob* 11 lect.1.

Objeciones por las que parece que la ley eterna no es conocida de todos.

1. Al decir del Apóstol en 1 Cor 2,11, *¿as cosas de Dios nadie las conoce sino el Espíritu de Dios.* Mas la ley eterna es una razón que existe en la mente divina. Luego la ley eterna nadie la conoce más que Dios.

2. Según dice San Agustín en I *De lib. arb.*[7], *la ley eterna es aquella según la*

5. C.14: ML 42,1076; 1.6 c.10: ML 42,931. 6. ARISTÓTELES, *Cat.* c.5 (BK 4b9). 7. L.1 c.6: ML 32,1229.

---

a La naturaleza de la ley eterna la explica Santo Tomás a través del concepto de sabiduría divina, ordenadora de todas las cosas a sus fines: «la razón de la sabiduría divina en cuando principio directivo de todo acto y todo movimiento», es como se caracteriza la ley eterna. Y este concepto está conexo con la providencia divina, de la que constituye como su principio, pues la providencia designa la ejecución de la ley de la sabiduría divina en cada criatura (cf. *De verit.* q.5 a.1 ad 6). En Dios, pues, hay una «razón del orden del gobierno de toda la creación», y esto es propiamente el concepto de ley eterna. Y la ley eterna es diferente de la ley humana, cuya razón está medida por las cosas, mientras que en Dios su ley es la medida de las cosas (cf. ad 3).

b La atribución apropiativa de la idea de ley eterna al Verbo está aquí explicada en razón de que el Verbo es la expresión personal de la sabiduría divina.

cual esjusto que todas las cosas estén perfectamente ordenadas. Pero no todos conocen de qué manera están las cosas perfectamente ordenadas. Luego no todos conocen la ley eterna.

3. San Agustín dice en su obra *De vera relig.* [8] que *la ley eterna es aquella que escapa aljuicio de los hombres.* Mas, según el Filósofo en I *Ethic.*[9], *cada uno ju^ga rectamente acerca de lo que conoce.* Luego la ley eterna no nos es conocida.

En cambio, San Agustín afirma también en I *De lib. arb.*[10] que *llevamos impresa en nosotros la noción de la ley eterna.*

Solución. *Hay que decir:* Una cosa puede ser conocida de dos maneras: en sí misma y en sus efectos, en los que siempre se contiene cierta semejanza de ella. El que, por ejemplo, no ve el sol en sí mismo, puede conocerlo en su irradiación. Ahora bien, es indudable que la ley eterna nadie la puede conocer tal como es en sí misma, a no ser los bienaventurados, que contemplan a Dios en su esencia. Sin embargo, toda criatura racional la conoce en una irradiación suya más o menos perfecta, pues todo conocimiento de la verdad es una irradiación y participación de la ley eterna, que es la verdad inconmutable, como dice San Agustín en su obra *De vera relig.* [11] Y la verdad es de alguna manera conocida por todos, al menos en cuanto a los principios comunes de la ley natural. En lo demás, unos participan más y otros menos en el conocimiento de la verdad y, a tenor de esto, conocen más o menos la ley eterna[12c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En sí mismas las cosas de Dios no están al alcance de nuestro conocimiento; sin embargo, se nos manifiestan en sus efectos, tal como dice el Apóstol en Rom 1,20: *Las perfecciones invisibles de Dios son alcanzadas por nuestro entendimiento a través de las cosas creadas.*

2. *A la segunda hay que decir:* Si bien cada uno conoce la ley eterna en la medida de su capacidad, tal como acabamos de explicar (sol.), nadie puede alcanzar su perfecta comprensión, puesto que no puede manifestarse totalmente en sus efectos. Por eso, el que se conozca la ley eterna de la manera indicada, no quiere decir que se conozca todo el orden por el que las cosas se encuentran perfectísimamente ordenadas.

3. *A la tercera hay que decir:* Se puede juzgar de las cosas de dos maneras. Primero, como una potencia cognoscitiva juzga del propio objeto, según aquello de Job 12,11: *¿No discierne acaso el oído las palabras, como el paladar del que come discierne el sabor?* Y en este sentido se han de entender las palabras del Filósofo: *Cada uno juzga con acierto de lo que conoce*[13], esto es, discierne si es verdad lo que se le propone. En segundo lugar, a la manera en que el superior juzga del inferior mediante un juicio práctico, esto es, sobre si debe comportarse así o de otro modo. Y en este sentido nadie puede enjuiciar la ley eterna.

ARTICULO 3

¿Deriva toda ley de la ley eterna?

Objeciones por las que parece que no toda ley deriva de la ley eterna.

1. Hay, según vimos antes (q.9 a.6), una ley del fomes, que, ciertamente, no se deriva de una ley divina como la ley eterna, porque se rige por la prudencia de la carne, de la que dice el Apóstol en Rom 8,7 que *no puede obedecer a la ley divina.* Luego no todas las leyes se derivan de la ley eterna.

2. De la ley eterna no puede derivar nada inicuo, pues, como ya indicamos (a.2 obj.2), *la ley eterna es aquella según la cual esjusto que todas las cosas estén perfectamente ordenadas.* Ahora bien, existen leyes

8. C.31: ML 34,148. 9. ARISTÓTELES, c.3 n.5 (BK 1094b29): S. TH., lect.3. 10. L.1 c.6: ML 32,1229. Cf. PLOTINO, *Ennead.* I 1.1 c.8 (BU, I 44); *Ennead.* II 1.3 c.17 (BU, II 43); *Ennead.* IV 1.3 c.17 (BU, IV 84). 11. C.31: ML 34,147. 12. C.5: ML 32,1228. 13. ARISTÓTELES, *Eth.* 1.1 c.3 n.5 (BK 1094b27).

c La ley eterna es conocida por todos los hombres a través de sus efectos en las creaturas, sobre todo por la ley natural. Pero ¿cuál es el contenido de ese conocimiento? Aquí queda bien subrayado que ese conocimiento universal afecta sólo a los principios comunes de la ley natural y no a toda la complejidad de la ley moral natural.

inicuas, como recuerdan las palabras de Isaías, 10,1: *¡Ay de ¿os que dictan leyes inicuas!* Luego no todas las leyes derivan de la ley eterna.

3. San Agustín afirma en I *De ¿ib. arb.*[14] que *la ley escrita para gobernar un pueblo permite justificadamente muchas cosas que serán castigadas por la divina providencia.* Pero la razón de la divina sabiduría es la ley eterna, como ya expusimos (a.1). Luego ni siquiera toda ley justa procede de la ley eterna.

En cambio está lo que la divina sabiduría proclama en las palabras de Prov 8,15: *Por mí reinan los reyes y los legisladores decretan lo que es justo.* Mas la razón de la sabiduría divina es la ley eterna, como antes dijimos (a.l). Luego todas las leyes proceden de la ley eterna.

Solución. *Hay que decir:* Según ya vimos (q.9 a. 1-2), la ley es el designio o razón por el cual los actos son dirigidos a un fin. Ahora bien, en una serie ordenada de motores el impulso del segundo tiene que derivarse del impulso del primero, puesto que el segundo no mueve sino en cuanto es movido por el primero. Por eso esto sucede también en los distintos niveles de la gobernación, donde vemos que las normas de gobierno se derivan del jefe superior a sus subalternos. Por ejemplo, las disposiciones relativas al gobierno de un Estado derivan del rey mediante las órdenes que imparte a sus ministros. E igual acontece en el campo de la técnica, donde la dirección de la obra procede del arquitecto y se transmite a los oficiales inferiores que la han de realizar con sus manos. Así, pues, siendo la ley eterna la razón o plan de gobierno existente en el supremo gobernante, todos los planes de gobierno existentes en los gobernantes inferiores necesariamente han de derivar de la ley eterna[d]. Y estas razones o planes de los gobernantes inferiores son todas las demás leyes menos la ley eterna. Por consiguiente, toda ley, en la medida en que participa de la recta razón, se deriva de la ley eterna. Por eso dice San Agustín en I *De ¿ib. arb.*[15] que *nada hay justo y legitimo en la ley temporal que no hayan tomado los hombres de la ley eterna.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El fomes tiene carácter de ley en el hombre en cuanto es una pena consiguiente a la justicia divina y, como tal, es claro que se deriva de la ley eterna. Pero en cuanto inclina al pecado va contra la ley de Dios y, como ya dijimos (q.91 a.6), no tiene razón de ley.

2. *A la segunda hay que decir:* La ley humana tiene carácter de ley en cuanto se ajusta a la recta razón, y en este sentido es claro que deriva de la ley eterna. Por el contrario, en la medida en que se aparta de la razón se convierte en ley inicua y, como tal, ya no es ley, sino más bien violencia. Sin embargo, en la misma ley inicua subsiste cierta semejanza con la ley, al estar dictada por un poder constituido, y bajo este aspecto también emana de la ley eterna, pues, como se lee en Rom 13,1: *toda potestad procede de Dios nuestro Señor.*

3. *A la tercera hay que decir:* Se dice que la ley humana permite ciertas cosas no porque las apruebe, sino porque es incapaz de someterlas a norma. Y son muchas las cosas que, aunque estén reguladas por la ley divina, no pueden ser reguladas por la ley humana, pues siempre la causa inferior es de menos alcance que la superior. Por eso, el mismo hecho de que la ley humana no se ocupe de aquello que no alcanza a regular se deriva de la ley eterna. Otra cosa sería si la ley humana aprobara lo que la ley eterna reprueba. En consecuencia, de aquí no se sigue que la ley humana no

14. C.5: ML 32,1228. 15. C.6: ML 32,1229.

d Aplicando el principio metafísico de la subordinación de las causas eficientes segundas, se concluye aquí que todas las leyes tienen su fuerza en dependencia de la ley primera, que es la ley eterna, pues «en cuanto participación de la recta razón, derivan de la sabiduría divina». Pero hay que notar que esto es válido dicho de la índole ordenadora de toda ley, en lo que la ley eterna es el arquetipo de toda ley, pero no se refiere a los contenidos de todas las leyes, como si todos ellos estuvieran fundados en la ley eterna. Por otra parte, no se puede entender bien el concepto tomista de pecado *(dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam:* 1-2 q.71 a.6) sin referirse a la doctrina de este artículo, donde se demuestra que toda ley moral deriva de la ley eterna.

emane de la ley eterna, sino sólo que no puede imitarla de manera perfecta.

ARTICULO 4

Las cosas necesarias y eternas, ¿están sujetas a la ley eterna?

1 q.103 a.1 ad 3; 2-2 q.49 a.6.

Objeciones por las que parece que las cosas necesarias y eternas están sujetas a la ley eterna.

1. Todo lo que es razonable está sujeto a la razón. Pero la voluntad divina es razonable, puesto que es justa. Luego está sujeta a la razón. Ahora bien, la ley eterna se identifica con la razón divina. Luego la voluntad de Dios está sujeta a la ley eterna. Y, como la voluntad de Dios es algo eterno, sigúese que también las cosas eternas y necesarias están sometidas a la ley eterna.

2. Lo que está sometido al rey está sujeto a sus leyes. Mas el Hijo, según se dice en 1 Cor 24,28, *se someterá al Padre cuando le entregue el reino.* Luego el Hijo, que es eterno, está sujeto a la ley eterna.

3. La ley eterna es la razón de la divina providencia. Pero hay muchas cosas necesarias sometidas a la divina providencia, como, por ejemplo, la permanencia en el ser de las sustancias inmateriales y de los cuerpos celestes. Luego también las cosas necesarias están sujetas a la ley eterna.

En cambio está el hecho de que las cosas necesarias es imposible que se comporten de otra manera y, por lo tanto, no necesitan ser reprimidas. Mas la ley, según ya vimos (q.92 a.2), se les impone a los hombres para reprimir en ellos el mal. Luego las cosas necesarias no están sujetas a la ley.

Solución. *Hay que decir:* La ley eterna, como dijimos antes (a.1), es la razón directriz del gobierno divino. Por lo tanto, todo lo que está sujeto al gobierno de Dios está también sometido a la ley eterna; mas lo que no está sometido al gobierno eterno tampoco lo está a la ley eterna. Esta distinción puede esclarecerse con lo que sucede en nuestro ámbito. Pues bajo el gobierno humano caen aquellas cosas que los hombres pueden hacer; pero no las que pertenecen a la naturaleza del hombre, como, por ejemplo, el que tenga alma, manos o pies. Así pues, está sujeto a la ley eterna todo lo que hay en las cosas creadas por Dios, ya sean contingentes ya necesarias; pero lo que pertenece a la naturaleza o esencia divina no está sometido a la ley eterna, sino que es realmente la misma ley eterna.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* De la voluntad divina podemos hablar en dos sentidos. Primero, en cuanto a la voluntad misma; y así, como se identifica con la divina esencia, no está sujeta al gobierno de Dios ni a la ley eterna, sino que es idéntica a esta ley. Segundo, en cuanto a lo querido por Dios en relación a las criaturas; y tal voluntad divina sí que está sometida a la ley eterna, puesto que su razón directriz es la divina sabiduría. Así pues, en este segundo sentido la voluntad divina puede llamarse razonable; mientras que en el sentido primero, o como voluntad en sí, más bien debe decirse que se identifica con la razón misma.

2. *A la segunda hay que decir:* El Hijo de Dios no es creado por Dios, sino naturalmente engendrado. Por eso no está sometido a la providencia divina ni a la ley eterna. Más bien él mismo es la ley eterna por cierta apropiación, según se expresa San Agustín en la obra *De vera relig.*[16] Sin embargo, se dice que está sometido al Padre por razón de la naturaleza humana, según la cual también se dice que el Padre es mayor que él.

3. *A la tercera hay que decir:* Aceptamos la conclusión del tercer argumento, porque se refiere a entes necesarios creados.

4. *Al argumento en contra hay que decir:* Según advierte el Filósofo en V *Metaphys.*[17], hay cosas necesarias que tienen fuera de sí la causa de su necesidad, por lo que incluso reciben de otro el no poder ser de otra manera. Y esto mismo constituye una represión eficacísima, porque en tanto decimos que un sujeto es reprimido en cuanto no puede comportarse más que de acuerdo con lo establecido.

16. C.31: ML 34,147. 17. ARISTÓTELES, l.6 c.5 n.5 (BK 1015b10).

ARTICULO 5

Los seres físicos contingentes, ¿están sujetos a la ley eterna?

Objeciones por las que parece que los seres físicos contingentes no están sujetos a la ley eterna.

1. La promulgación es esencial a la ley, como ya dijimos (q.90 a.4). Mas la promulgación sólo puede hacerse a criaturas racionales capaces de captar un enunciado. Luego sólo las criaturas racionales están sujetas a la ley eterna, y no, en cambio, las cosas físicas contingentes.

2. Según enseña Aristóteles en I *Ethic.*[18]: *Lo que obedece a la razón participa en cierto modo de la razón.* Pero la ley eterna, según dijimos antes (a.1), es la suprema razón. Luego, como los seres físicos contingentes no participan en nada de la razón, sino que son completamente irrazonables, parece que no están sujetos a la ley eterna.

3. La ley eterna es sumamente eficaz. Mas en las cosas naturales contingentes ocurren fallos. Luego no están sometidas a la ley eterna.

En cambio está lo que se lee en Prov 8,29: *Cuando fijó sus términos al mar e impuso a las aguas una ley para que no traspasasen sus linderos...*

Solución. *Hay que decir:* Las condiciones de la ley eterna, que es ley divina, son distintas de las de la ley humana. En efecto, la ley humana no se extiende más que a las criaturas racionales sometidas al hombre. Esto se debe a que la ley se propone dirigir los actos de quienes están sujetos al gobierno del legislador, por lo que nadie, estrictamente hablando, dicta una ley para sus propios actos. En cambio, toda la actividad desplegada en el uso de las cosas irracionales subordinadas al hombre se reduce a los actos con que el hombre mismo las mueve, ya que estas criaturas irracionales no obran guiadas por sí mismas, sino que son movidas por otro, como anteriormente se expuso (q.1 a.2). Por eso el hombre es incapaz de imponer leyes a los seres irracionales, por más que le estén sujetos. Puede, en cambio, poner leyes a los seres racionales que le están sometidos, imprimiendo en sus mentes, con un mandato o indicación cualquiera, una regla o principio de operación.

Ahora bien, así como el hombre, mediante una indicación, implanta en un subdito un principio interior de acción, así Dios imprime en todas las cosas naturales los principios de las operaciones propias de cada una de acuerdo con aquello del salmo 148,6: *Estableció un precepto que no pasará.* Y por eso mismo todos los movimientos y acciones de toda la naturaleza están sujetos a la ley eterna. Y, en consecuencia, las criaturas irracionales caen bajo la ley eterna de otro modo, en cuanto son movidas por la divina providencia, y no porque capten intelectualmente el precepto divino como las criaturas racionales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Entre la inserción de un principio activo intrínseco en los seres físicos y la promulgación de la ley con respecto a los hombres hay cierta equivalencia, porque por la promulgación de la ley, como dijimos antes (sol.), se imprime en los hombres un principio director de sus propios actos.

2. *A la segunda hay que decir:* Los seres irracionales no participan de la razón humana ni la obedecen; participan, en cambio, al obedecerla, de la razón divina; pues la virtud de la razón divina se extiende a muchos más efectos que la virtud de la razón humana. Y así como los miembros del cuerpo humano se mueven al imperio de la razón, sin participar por eso de esta facultad superior, puesto que no tienen percepción alguna ordenada a la razón, así también las criaturas irracionales son movidas por Dios sin que por esto se hagan racionales.

3. *A la tercera hay que decir:* Los fallos que acontecen en los procesos naturales, aunque ocurren contra el orden de las causas particulares, no escapan, sin embargo, al orden de las causas universales, principalmente de la primera, que es Dios, de cuya providencia nada puede evadirse, según se expuso en la *Parte I* (q.22 a.3). Y, como la ley eterna, según dijimos poco ha (a.1), es la razón de la divina providencia, los fallos que ocurren en los procesos naturales están sujetos a la ley eterna.

18. ARISTÓTELES, c.13 n.17.15 (BK 1102b25; b13): S. TH., lect.20.

ARTICULO 6

Todas las cosas humanas, ¿están sujetas a la ley eterna?[e]

Objeciones por las que parece que no todas las cosas humanas están sujetas a la ley eterna.

1. El Apóstol enseña en Gal 5,18: *Si os dejáis conducir por el Espíritu, ya no estáis bajo la ley.* Mas los justos, que son hijos de Dios por adopción, se dejan conducir por el Espíritu, según aquello de Rom 8,14: *Los que son movidos por el Espíritu de Dios, esos son hijos de Dios.* Luego no todos los hombres están bajo la ley eterna.

2. En Rom 8,7 dice el Apóstol: *La prudencia de la carne es enemiga de Dios, porque no se somete a la ley de Dios.* Pero hay muchos hombres en quienes domina la prudencia de la carne. Luego no todos los hombres están sujetos a la ley eterna, que es ley de Dios.

3. Según dice San Agustín en I *De lib. arb.*[19], *la ley eterna es aquella que a ¡os malos hace merecer la condenación y a los buenos la vida eterna.* Ahora bien, ni los condenados ni los bienaventurados están ya en estado de merecer. Luego no están sujetos a la ley eterna.

En cambio está lo que dice San Agustín en XIX *De civ. Dei*[20]: *Nada se sustrae a las leyes y ordenaciones del supremo creador y ordenador, que administra la paz en el universo.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya expusimos (a.5), una cosa puede estar sujeta a la ley eterna de dos maneras. Primera, participando de ella por vía de conocimiento; segunda, sometiéndosele por vía de acción y de pasión al participarla en calidad de principio motor intrínseco. De esta segunda manera están sujetas a la ley eterna las criaturas irracionales, como dijimos antes (ib.). En cambio, la naturaleza racional, como, además de lo común con las demás criaturas, tiene la peculiaridad de su condición racional, se encuentra sometida a la ley eterna de ambas maneras. Porque posee en cierto modo la noción de ley eterna, como ya vimos (a.2) y además en cada una de las criaturas racionales existe una inclinación natural hacia lo que está en consonancia con la ley eterna, dado que *somos por naturaleza inclinados a la virtud,* al decir del Filósofo en II *Ethic.*[21]

Sin embargo, ambos modos de sometimiento están mermados y en cierto modo desvanecidos en los malos, porque en ellos la inclinación natural a la virtud está estragada por el vicio, y el mismo conocimiento natural del bien es oscurecido por las pasiones y los hábitos pecaminosos. Por el contrario, en los buenos, ambos modos se encuentran reforzados, porque al conocimiento natural del bien se añade en ellos el conocimiento de la fe y del don de sabiduría, y a la inclinación natural al bien se junta el impulso interior de la gracia y de la virtud.

Así, pues, los buenos están perfectamente sometidos a la ley eterna, puesto que siempre obran en conformidad con ella. Por su parte, los malos también se someten a la ley eterna de manera ciertamente defectuosa en cuanto a su contribución activa, puesto que la conocen imperfectamente e imperfecta es su inclinación al bien; pero lo que les falta en el plano de la acción se suple en el plano de la pasión, puesto que padecen lo que la ley eterna dispone sobre ellos en la medida en que rehuyen hacer lo que la ley eterna les pide. Por eso dice San Agustín en I *De lib. art.*[22]: *Pienso que los justos obran bajo el influjo de la ley eterna.* Y en su obra *De cathequizandis rudibus*[23]: *Para justo castigo de las almas que le abandonan supo disponer según leyes convenientísimas las partes inferiores de la creación.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Estas palabras del Apóstol pueden interpretarse de dos maneras. En primer lugar, entendiendo la expresión «estar bajo la ley» en el sentido del que se somete a la ley como a

19. C.6: ML 32,1229. 20. C.12: ML 41,640. 21. ARISTÓTELES, c.1 n.3 (BK 1103a25): S. TH., lect.1. 22. C.15: ML 32,1238. 23. C.18: ML 40,333.

e Este artículo, que es nuclear para entender el concepto de ley eterna en Santo Tomás, puede ayudarnos a comprender la gran distancia que media entre el concepto teológico de ley y la noción jurídica de ley humana, pues ésta, para su cumplimiento, no exige la conformidad de la razón con el fin de la ley, sino sólo la ejecución material de lo preceptuado.

una carga y a disgusto. Por lo que, a este propósito, dice la *Glosa*[24] que *está bajo la ley el que se abstiene de hacer el mal, no por amor a la justicia, sino por temor al castigo con que la ley amenaza.* Y no es así como los hombres espirituales se someten a la ley, puesto que cumplen voluntariamente lo que manda la ley bajo el impulso de la caridad que el Espíritu Santo infunde en sus corazones. En segundo lugar, pueden interpretarse también como si las obras del hombre que es movido por el Espíritu Santo fueran más bien obras del Espíritu Santo que del hombre mismo. Y, puesto que el Espíritu Santo no está sometido a la ley —como tampoco el Hijo, según dijimos (a.4 ad 2)—, sigúese que estas obras, en cuanto son producidas por el Espíritu Santo, no están bajo la ley. Y esto lo ratifica el Apóstol cuando dice en 2 Cor 3,17: *Donde está el Espíritu del Señor allí hay libertad.*

2. *A la segunda hay que decir:* La prudencia de la carne es imposible que esté sujeta a la ley de Dios desde el punto de vista activo, ya que impulsa a acciones que son contrarias a la ley divina. Pero sí le queda sujeta pasivamente, puesto que merece padecer el castigo según la ley de la justicia divina. Sin embargo, en ningún hombre domina la ley de la carne de tal modo que destruya todo el bien natural que hay en él. Por eso, siempre queda en el hombre una inclinación a hacer lo que pide la ley eterna. Pues ya vimos antes (q.85 a.2) que el pecado no destruye todo el bien de la naturaleza.

3. *A la tercera hay que decir:* La misma causa que conduce al fin mantiene en la posesión del fin; como la misma gravedad que arrastra los cuerpos graves hacía abajo los mantiene en su puesto inferior. Por eso, cuando alguno en virtud de la ley eterna merece la bienaventuranza o la condenación, es la misma ley eterna la que lo mantiene en uno u otro destino. Y en este sentido también los bienaventurados y los condenados están sujetos a la ley eterna.

24. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO, super Gal. c.5.18: ML 192,158. Cf. *Glossa ordin.* super Gal. c.5 n.18 (VI 87 E).

CUESTIÓN 94

De la ley natural

Nos corresponde ahora tratar de la ley natural (cf. q.93 introd.). Acerca de la cual debemos responder a estos seis interrogantes:

1. ¿Qué es la ley natural?—2. ¿Cuáles son sus preceptos?—3. Los actos de las virtudes, ¿son todos de ley natural?—4. La ley natural, ¿es la misma para todos los hombres?—5. ¿Es mudable?—6. ¿Puede ser abolida en la mente humana?

ARTICULO 1

La ley natural, ¿es un hábito?[a]

Objeciones por las que parece que la ley natural es un hábito.

1. Según dice el Filósofo en II *Etic.*[1], *tres cosas hay en el alma: potencias, hábitos y pasiones.* Mas la ley natural no es ninguna de las potencias ni de las pasiones del alma, como se ve examinándolas una a una. Luego la ley natural es un hábito.

2. San Basilio dice[2] que la conciencia o sindéresis es *la ley de nuestro entendimiento,* lo cual sólo puede aplicarse a la ley natural[b]. Pero la sindéresis es un hábito, como vimos en la *Parte I* (q.79 a.12). Luego también es un hábito la ley natural.

3. La ley natural permanece siempre en el hombre, como veremos luego (a.6). Pero no siempre la razón humana, a la que pertenece la ley, está pensando en la ley natural. Luego la ley natural no es un acto, sino un hábito.

En cambio está lo que dice San Agustín en *De bono coniugali*[3], que *el hábito es una facultad de la que se usa cuando es necesario.* Pero la ley natural no es de esta condición, puesto que se da en los niños y en los condenados, que no están en disposición de usarla. Luego la ley natural no es un hábito.

Solución. *Hay que decir:* El hábito puede entenderse de dos maneras. Primero, en sentido propio y esencial; y así la ley natural no es un hábito. Porque vimos arriba (q.90 a.2) que la ley es un producto de la razón, como en el orden especulativo lo es también la proposición. Mas no es la misma cosa algo que se hace y aquello con que se hace; pues, por ejemplo, con el hábito de la gramática se construye una oración correcta. Así pues, como el hábito pertenece al orden de los medios de acción, es imposible que una ley sea hábito propia y esencialmente hablando.

En segundo lugar, puede llamarse hábito al contenido de un hábito, como cuando se llama fe a lo que se admite por fe. Y, como los preceptos de la ley natural a veces son considerados en acto por la razón y a veces están en la razón sólo de manera habitual, en función de

1. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 1105b20): S. TH., lect.5. 2. Cf. *In Hexaëm.* hom.7: MG 29,158; hom.12: *In princ. Prov.:* MG 31,406. Pero la expresión «ley de nuestro entendimiento» sólo se encuentra literalmente en SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* 1.4 c.22: MG 94,1200. 3. C.21: ML 40,390.

---

a En el prólogo de la cuestión, el tema de este artículo figura bajo el rótulo de qué es la ley natural. Pero el título del artículo, que es de los editores y no de Santo Tomás, pregunta si la ley natural es un hábito. Al darle los editores este enunciado, quisieron mostrar que éste era el problema más discutido en tiempos de Santo Tomás y con el que él empieza enfrentándose en esta cuestión.

b El texto aducido no es de S. Basilio, sino de S. Juan Damasceno en un lugar que, ciertamente, el autor conocía (cf. 1 q.79 a.13). O quizá en su intención estaba citar otro texto de S. Basilio donde se llama a la conciencia *naturale indicatorium* y el error fue de algún amanuense.

esto último puede decirse que la ley natural es un hábito. Pasa como con los principios indemostrables del orden especulativo, que no son el hábito mismo de los principios, sino el objeto o contenido de este hábito[c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo trata en el lugar citado[4] de establecer la nota genérica de la virtud. Y como la virtud es, a todas luces, un principio de operación, sólo menciona lo que es principio de los actos humanos; a saber; las potencias, los hábitos y las pasiones. Pero además de estos tres principios hay en el alma otras cosas, como son los actos —por ejemplo, el querer y el conocer en quien conoce y quiere—, las propiedades naturales del alma —por ejemplo, la inmortalidad—, y otras cosas semejantes.

2. *A la segunda hay que decir:* Se dice que la sindéresis es ley de nuestro entendimiento, porque es un hábito que contiene los preceptos de la ley natural que son principios primeros del obrar humano.

3. *A la tercera hay que decir:* El argumento concluye que la ley la poseemos de manera habitual, y esto lo concedemos.

Sobre el argumento en contrario, adviértese que, debido a algún impedimento, no siempre podemos hacer uso de lo que poseemos de manera habitual, como no puede el hombre sumido en el sueño servirse del hábito de la ciencia. De la misma manera, tampoco puede el niño servirse del hábito de los primeros principios o del de la ley natural, por falta de edad.

ARTICULO 2

La ley natural, ¿comprende muchos preceptos o uno solamente?

In Sent 4 d.33 q.1 a.1

Objeciones por las que parece que la ley natural no comprende muchos preceptos, sino solamente uno.

1. Como ya vimos (q.92 a.2), la ley pertenece al género del precepto. Luego si hubiera muchos preceptos en la ley natural se seguiría que también serían muchas las leyes naturales.

2. La ley natural es algo consiguiente a la naturaleza humana. Mas la naturaleza humana, aunque es una considerada como un todo, es múltiple en sus partes. Por eso, la ley natural, o bien consta de un solo precepto por la unidad de la naturaleza humana como un todo, o bien consta de muchos por la multiplicidad de la naturaleza humana en sus partes. Pero en este caso también las inclinaciones de la parte concupiscible deberían pertenecer a la ley natural.

3. La ley, como ya vimos (q.90 a.1) es cosa de la razón. Pero la razón en el hombre es una sola. Luego la ley natural sólo tiene un precepto.

En cambio consta que los preceptos de la ley natural son en el orden práctico lo que son los primeros principios en el orden de la demostración. Pero estos primeros principios son muchos. Luego también son múltiples los preceptos de la ley natural.

Solución. *Hay que decir:* Como ya dijimos (q.91 a.3), los principios de la ley natural son en el orden práctico lo que los primeros principios de la demostración en el orden especulativo, pues unos y otros son evidentes por sí mismos. Ahora bien, esta evidencia puede entenderse en dos sentidos: en absoluto y en relación a nosotros. De manera absoluta es evidente por sí misma cualquier proposición cuyo predicado pertenece a la esencia del sujeto; pero tal proposición puede no ser evidente para alguno, porque ignora la definición de su sujeto. Así, por ejemplo, la enunciación «el hombre es racional» es evidente por naturaleza, porque el que dice hombre dice

4. ARISTÓTELES, *Eth.* 1.2 c.5 n.1 (BK 1105b20).

c El problema tratado aquí es el modo como la ley natural está en la razón humana. Y su tesis es que la ley es un acto de la razón práctica *(opus rationis)* y no un hábito de la conciencia, como pretendían muchos contemporáneos (Pedro de Tarantasia, por ejemplo). La ley natural son los primeros principios de la ley moral que el hombre conoce desde el inicio de sus razonamientos prácticos. Pero, como acto de la razón, es generada por una disposición habitual en la razón, a la que se le llama *sindéresis* o hábito por el que la razón práctica se perfecciona para enunciar los principios de la ley natural (ad 2). Pero la ley no debe confundirse nunca con el principio psicológico que la produce.

racional; sin embargo, no es evidente para quien desconoce lo que es el hombre. De aquí que, según expone Boecio en su obra *De hebdomad.*[5], hay axiomas o proposiciones que son evidentes por sí mismas para todos; y tales son aquellas cuyos términos son de todos conocidos, como «el todo es mayor que la parte» o «dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí». Y hay proposiciones que son evidentes por sí mismas sólo para los sabios, que entienden la significación de sus términos. Por ejemplo, para el que sabe que el ángel no es corpóreo y entiende lo que esto significa, resulta evidente que el ángel no esta circunscrito a un lugar; mas no así para el indocto, que desconoce el sentido estricto de estos términos.

Ahora bien, entre las cosas que son conocidas de todos hay un cierto orden. Porque lo primero que alcanza nuestra aprehensión es el ente, cuya noción va incluida en todo lo que el hombre aprehende. Por eso, el primer principio indemostrable es que «no se puede afirmar y negar a la vez una misma cosa», principio que se funda en las nociones de ente y no-ente y sobre el cual se asientan todos los demás principios, según se dice en IV *Metaphys.*[6] Mas así como el ente es la noción absolutamente primera del conocimiento, así el bien es lo primero que se alcanza por la aprehensión de la razón práctica, ordenada a la operación; porque todo agente obra por un fin, y el fin tiene razón de bien. De ahí que el primer principio de la razón práctica es el que se funda sobre la noción de bien, y se formula así: «el bien es lo que todos apetecen». En consecuencia, el primer precepto de la ley es éste: «El bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse». Y sobre éste se fundan todos los demás preceptos de la ley natural, de suerte que cuanto se ha de hacer o evitar caerá bajo los preceptos de esta ley en la medida en que la razón práctica lo capte naturalmente como bien humano[d] .

Por otra parte, como el bien tiene razón de fin, y el mal, de lo contrario, sigúese que todo aquello a lo que el hombre se siente naturalmente inclinado lo aprehende la razón como bueno y, por ende, como algo que debe ser procurado, mientras que su contrario lo aprehende como mal y como vitando. De aquí que el orden de los preceptos de la ley natural sea correlativo al orden de las inclinaciones naturales. Y así encontramos, ante todo, en el hombre una inclinación que le es común con todas las sustancias, consistente en que toda sustancia tiende por naturaleza a conservar su propio ser. Y de acuerdo con esta inclinación pertenece a la ley natural todo aquello que ayuda a la conservación de la vida humana e impide su destrucción. En segundo lugar, encontramos en el hombre una inclinación hacia bienes más determinados, según la naturaleza que tiene en común con los demás animales. Y a tenor de esta inclinación se consideran de ley natural *las cosas que la naturaleza ha enseñado a todos los animales*[7], tales como la conjunción de los sexos, la edu-

5. ML 64,1311: S. TH., *In De hebdom.* Proem. 6. ARISTÓTELES, l.3 c.3 n.9 (BK 1005b29): S. TH., lect.6. 7. *Dig.* 1.1 tit.1 leg.1: «Iuris operam» (KR, I 29a).

d Usando profundamente el argumento del paralelismo entre la razón especulativa y la práctica, se deja establecido que la ley natural es también un conjunto racional de preceptos *(ordo praceptorum).* Consta, en efecto, de unos preceptos inmediatamente percibidos por la razón práctica y al alcance de cualquier inteligencia, y de otros preceptos derivados y demostrados, que sólo el ejercicio de la razón práctica descubre. Los primeros son los valores universales del bien moral, ya que el bien o fin es lo primero que mueve la inteligencia práctica, de igual manera que el concepto de ser y el principio de contradicción son el principio de la razón especulativa. El primer principio de la ley natural podría enunciarse así: hacer el bien y evitar el mal. Pero, a partir de este principio, la razón humana procede a desarrollar y enunciar otros preceptos de la vida moral, que son el fruto del discurso propiamente moral (ciencia moral, conciencia subjetiva, experiencia moral de la humanidad, vida social de los pueblos), abriéndose así un amplio campo al progreso de la ley natural. Pero tengamos presente que este progreso no es fruto de un discurso sólo deductivo y abstracto, ya que en el orden práctico la experiencia humana y el progreso de los pueblos son fuentes también de conocimiento práctico. Con frecuencia, en cambio, en el tomismo se ha olvidado esto y se ha identificado el desarrollo de la ley natural con el discurso científico de la ética, y ésta, además, entendida sólo como una ciencia deductiva.

cación de los hijos y otras cosas semejantes. En tercer lugar, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a la naturaleza racional, que es la suya propia, como es, por ejemplo, la inclinación natural a buscar la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad. Y, según esto, pertenece a la ley natural todo lo que atañe a esta inclinación, como evitar la ignorancia, respetar a los conciudadanos y todo lo demás relacionado con esto[e].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todos estos preceptos de la ley natural constituyen una ley natural única en cuanto se reducen a un único primer precepto.

2. *A la segunda hay que decir:* Todas las inclinaciones de cualquiera de las partes de la naturaleza humana, como la concupiscible y la irascible, en la medida en que se someten al orden de la razón, pertenecen a la ley natural y se reducen a un único primer precepto, como acabamos de decir (sol., ad 1). Y así, los preceptos de la ley natural, considerados en sí mismos, son muchos, pero todos ellos coinciden en la misma raíz.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque es una en sí misma, la razón ha de poner orden en todos los asuntos que atañen al hombre. Y en este sentido caen bajo la ley de la razón todas las cosas que son susceptibles de una ordenación racional.

ARTICULO 3

Los actos de las virtudes, ¿son todos de ley natural?[f]

Objeciones por las que parece que no todos los actos de las virtudes son de ley natural.

1. Como ya vimos (q.90 a.2), la ley se ordena esencialmente al bien común. Pero los actos de algunas virtudes, como se ve particularmente en los de la templanza, se ordenan al bien particular del individuo. Luego no todos los actos de las virtudes caen bajo la ley natural.

2. Todos los pecados se oponen a algún acto de virtud. Luego si todos los actos de virtud son de ley natural, se seguiría que todos los pecados son contra la naturaleza. Pero esto se atribuye especialmente a algunos pecados nada más.

3. En lo que es de naturaleza convienen todos los hombres. Mas en los actos de las virtudes no todos convienen, porque lo que en uno es virtuoso puede ser en otro pecaminoso. Luego no todos los actos de virtud caen bajo la ley natural.

En cambio afirma San Juan Damasceno en el libro III[8] que *las virtudes son naturales.* Luego los actos de las virtudes están sujetos a la ley natural.

Solución. *Hay que decir:* Los actos de las virtudes pueden ser considerados

8. *De fide orth.* c.14: MG 94,1045.

---

e El bien se presenta siempre como un objeto de prosecución, de tensión y movimiento. Por ello, en el discurso de la razón práctica se juega continuamente con la idea de inclinación natural *(naturalis inclinatio),* entendida como la expresión de una naturaleza humana dinámicamente ordenada al fin. Las inclinaciones humanas prueban la teleología natural del hombre, y los preceptos de la ley natural señalan el fin de esas inclinaciones y son, en consecuencia, los contenidos básicos de la moral natural. La razón práctica los capta inmediatamente *(ratio naturaliter apprehendit ut bona),* bastándole con un desciframiento de lo específico del comportamiento racional. Sin embargo, en este proceso caben muchos errores, prejuicios y corrupciones, que explicarían los encontrados juicios existentes acerca de la ley natural. No es fácil, por ejemplo, delimitar las exigencias que comporta nuestra natural inclinación a Dios, o nuestra inserción natural en la sociedad política o las exigencias derivadas de una convivencia pacífica. Así pues, la ley natural tiene una cierta formulación espontánea en todos los hombres, pero ello no es óbice para una relativa oscuridad y dificultad cuando se trata de enunciar todos sus preceptos, incluso los que están amparados por la ciencia moral. Pues bien, todos estos preceptos primarios de la razón práctica los engloba Santo Tomás en tres órdenes de inclinaciones naturales: a la conservación del ser sustancial, a la conservación de la especie y a la convivencia social. Esta doctrina de la pluralidad de inclinaciones naturales, que fundamenta los diversos preceptos de la ley natural, ya había sido expuesta por el autor para explicar los fines del matrimonio (cf. *In Sent.* 4 d.33 q.1 a.1).

f Aunque los editores no han puesto lugares paralelos a este artículo, hay referencias a doctrinas similares a la aquí tratada en *In Ethic.* 5 lect.12 y en 2-2 q.77 a.2.3; q.60 a.5.

bajo un doble aspecto: como actos virtuosos y como actos de una determinada especie. Pues bien, si los consideramos en cuanto virtuosos, todos caen bajo la ley natural. Ya dijimos (a.2), en efecto, que pertenece a la ley natural todo aquello a lo que el hombre se siente inclinado por naturaleza. Mas todos los seres se sienten naturalmente inclinados a realizar las operaciones que les corresponden en consonancia con su forma; por ejemplo, el fuego se inclina por naturaleza a calentar. Y como la forma propia del hombre es el alma racional, todo hombre se siente naturalmente inclinado a obrar de acuerdo con la razón. Y esto es obrar virtuosamente. Por consiguiente, así considerados, todos los actos de las virtudes caen bajo la ley natural, puesto que a cada uno la propia razón le impulsa por naturaleza a obrar virtuosamente. Si, en cambio, consideramos los actos virtuosos en sí mismos o según su especie, no todos ellos son de ley natural. Porque hay muchas acciones virtuosas que no responden de manera inmediata a una inclinación natural, sino que son el resultado del proceso racional por el que los hombres buscan lo más útil para vivir bien[g].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La templanza versa sobre las concupiscencias naturales relativas a la comida, la bebida y el sexo; y éstas se ordenan al bien común de la naturaleza, como las demás materias legales se ordenan al bien común moral.

2. *A la segunda hay que decir:* Por naturaleza humana podemos entender, o bien aquella que es específica del hombre, y en este sentido todos los pecados, al ser contrarios a la razón, están también contra la naturaleza, según expone San Juan Damasceno en el libro 2[9]; o bien aquella que es común al hombre y a los demás animales. Y en este sentido hay algunos pecados que se dicen especialmente contrarios a la naturaleza. Tal sucede, por ejemplo, con la sodomía, que, por ser contraria al intercambio entre macho y hembra común a todos los animales, recibe especialmente el nombre de vicio contra la naturaleza[h].

3. *A la tercera hay que decir:* Este argumento hace hincapié en los actos considerados en sí mismos. Y en este sentido sí sucede que, debido a las variadas condiciones de los hombres, algunos actos son virtuosos en unos individuos, por proporcionados y convenientes para ellos, mientras que en otros son desproporcionados y, por tanto, pecaminosos.

ARTICULO 4

La ley natural, ¿es la misma para todos?

2-2 q.57 a.2 ad 1; *In Sent.* 3 d.37 a.3; a.4 ad 2; 4 d.33 q.1 a.2 ad 1; *In Ethic.* 5 lect.12; *De malo* q.2 a.4 ad 13.

Objeciones por las que parece que la ley natural no es la misma para todos.

1. En el *Decreto*[10] se dice que *el derecho natural es lo que se contiene en la leyy en el Evangelio.* Pero esto no es común a todos, puesto que, según se lee en Rom 10,16, *no todos obedecen al Evangelio.* Luego la ley natural no es única para todos.

2. Según se dice en V *Eihic.*[11], *por justo se entiende aquello que es conforme a la ley.* Pero en el mismo libro[12] se afirma también que nada es tan umversalmente justo que no deje de serlo para algunos. Luego la ley, incluida la natural, no es la misma para todos.

3. Según queda dicho (a.2.3), pertenece a la ley natural aquello a lo cual el hombre se encuentra inclinado por natu-

9. *De fide orth.* c.4: MG 94,876; c.30: MG 94,976; 1.4 c.20: MG 94,1196. 10. GRACIANO, *Decretum* p.1 dist.1. Prol. 11. ARISTÓTELES, c.1 n.12 (BK 1129b12): S. TH., lect.2. 12. ARISTÓTELES, *Eth.* 1.5 c.7 n.4 (BK 1134b32).

g Uno de los preceptos primarios de la ley natural es «obrar según la razón», según se dice en el a.2 (cf. también 1-2 q.54 a.3; 2-2 q.47 a.7). Y no otra cosa es el concepto de virtud, la cual se especifica siempre por un bien conforme a la razón. Con esta explicación se da cumplida razón al texto del Damasceno que decía que las virtudes son naturales (cf. sed cont.).

h En la moral escolástica, al pecado de homosexualidad se le denomina pecado *contra naturam,* significando con ello no sólo que es contra la ley natural —todo pecado lo es—, sino que viola directamente los preceptos de la naturaleza (genérica) del hombre, es decir, aquellas inclinaciones que el hombre tiene de común con los animales, como es la tendencia a la unión procreativa de sexos distintos.

raleza. Mas no todos los hombres tienen las mismas inclinaciones, sino que unos apetecen el placer, otros el honor, etc. Luego no hay en todos una única ley natural.

En cambio está lo que dice San Isidoro en *Etymol.*[13]: *El derecho natural es común a todas las naciones.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya vimos (a.2.3), pertenece a la ley natural todo aquello a lo cual el hombre se encuentra naturalmente inclinado, dentro de lo cual lo específico del hombre es que se sienta inclinado a obrar conforme a la razón. Ahora bien, según consta por I *Physic.*[14], es propio de la razón el proceder de lo común a lo particular. Aunque de diferente manera, según se trate de la razón especulativa o de la razón práctica. Porque la primera versa principalmente sobre cosas necesarias, que no pueden comportarse más que como lo hacen, y por eso tanto sus conclusiones particulares como sus principios comunes expresan verdades que no admiten excepción. La razón práctica, en cambio, se ocupa de cosas contingentes, cuales son las operaciones humanas, y por eso, aunque en sus principios comunes todavía se encuentra cierta necesidad, cuanto más se desciende a lo particular tanto más excepciones ocurren. Así, pues, en el orden especulativo, la verdad es la misma para todos, ya sea en los principios, ya en las conclusiones, por más que no sea conocida por todos la verdad de las conclusiones, sino sólo la de los principios llamados «concepciones comunes»[15]. Pero en el orden práctico, la verdad o rectitud práctica no es la misma en todos a nivel de conocimiento concreto o particular, sino sólo de conocimiento universal; y aun aquellos que coinciden en la norma práctica sobre lo concreto, no todos la conocen igualmente.

Por tanto, es manifiesto que, en lo tocante a los principios comunes de la razón, tanto especulativa como práctica, la verdad o rectitud es la misma en todos, e igualmente conocida por todos. Mas, si hablamos de las conclusiones particulares de la razón especulativa, la verdad es la misma para todos los hombres, pero no todos la conocen igualmente. Así, por ejemplo, que los ángulos del triángulo son iguales a dos rectos es verdadero para todos por igual; pero es una verdad que no todos conocen. Si se trata, en cambio, de las conclusiones particulares de la razón práctica, la verdad o rectitud ni es la misma en todos ni en aquellos en que es la misma es igualmente conocida. Así, todos consideran como recto y verdadero el obrar de acuerdo con la razón. Mas de este principio se sigue como conclusión particular que un depósito debe ser devuelto a su dueño. Lo cual es, ciertamente, verdadero en la mayoría de los casos; pero en alguna ocasión puede suceder que sea perjudicial y, por consiguiente, contrario a la razón devolver el depósito; por ejemplo, a quien lo reclama para atacar a la patria. Y esto ocurre tanto más fácilmente cuanto más se desciende a situaciones particulares, como cuando se establece que los depósitos han de ser devueltos con tales cauciones o siguiendo tales formalidades; pues cuantas más condiciones se añaden tanto mayor es el riesgo de que sea inconveniente o el devolver o el retener el depósito.

Así, pues, se debe concluir que la ley natural, en cuanto a los primeros principios universales, es la misma para todos los hombres, tanto en el contenido como en el grado de conocimiento. Mas en cuanto a ciertos preceptos particulares, que son como conclusiones derivadas de los principios universales, también es la misma bajo ambos aspectos en la mayor parte de los casos; pero pueden ocurrir algunas excepciones, ya sea en cuanto a la rectitud del contenido, a causa de algún impedimento especial (como también en algunos casos fallan las causas naturales debido a un impedimento); ya sea en cuanto al grado del conocimiento, debido a que algunos tienen la razón oscurecida por una pasión, por una mala costumbre o por una torcida disposición natural. Y así cuenta Julio César en VI *De bello gallico*[16] que entre los germanos no se consideraba ilícito el

13. L.5 c.4: ML 82,199. 14. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 181a16): S. TH., lect.1. 15. La expresión «communes conceptiones» es de BOECIO, en *De hebdomadibus:* ML 64,1311: S. TH., lect.1. 16. L.6 c.23 (DD 270).

robo a pesar de que es expresamente contrario a la ley natural[i].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esas palabras no se han de entender como si todo lo que se contiene en la ley y en el Evangelio fuera de ley natural, pues enseñan muchas cosas superiores a la naturaleza; sino en el sentido de que la ley natural alcanza aquí su expresión más plena. Por eso Graciano, tras haber dicho que *el derecho natural es lo que se contiene en la ley y en el Evangelio,* añade inmediatamente a modo de ejemplo: *donde se manda que cada uno se comporte con los demás como quiere que los demás se comporten con él*[17].

2. *A la segunda hay que decir:* La sentencia del Filósofo[18] hay que referirla a lo que es justo por naturaleza no en el orden de los principios generales, sino en el de las conclusiones derivadas de ellos, las cuales son rectas en la mayoría de los casos, pero fallan algunas veces.

3. *A la tercera hay que decir:* Puesto que en el hombre la razón domina y manda sobre las demás potencias, debe dirigir también las inclinaciones naturales propias de estas potencias. De aquí que todos aceptan generalmente como norma que todas las inclinaciones humanas deben ser regidas por la razón.

ARTICULO 5

¿Puede cambiar la ley natural?

Infra q.97 a.1 ad 1; 2-2 q.57 a.2 ad 1; *In Sent.* 3 d.37 a.3; a.4 ad 2; 4 d.33 q.1 a.2 ad 1; *In Ethic.* 5 lect.12; *De malo* q.2 a.4 ad 13.

Objeciones por las que parece que la ley natural puede cambiar.

1. Sobre las palabras de Eclo 17,9: *Le dio además la ciencia y la ley de vida,* comenta la *Glosa*[19]: *Porque entregó la ley escrita para corrección de la ley natural.* Pero lo que se corrige cambia. Luego la ley natural puede cambiar.

2. El homicidio del inocente, así como el adulterio y el robo, son contrarios a la ley natural. Pero todo esto fue cambiado por Dios en algunos casos, a saber: cuando mandó a Abrahán que diera muerte a su hijo inocente, como se lee en Gén 22,2; cuando mandó a los judíos que se apropiasen de los vasos pedidos en préstamo a los egipcios, como consta en Ex 12,35s; y cuando impuso a Oseas que tomara por esposa a una mujer prostituta, como se ve en Os 1,2. Luego la ley natural es susceptible de cambio.

3. San Isidoro afirma en V *Etymolog.*[20] que *la posesión de los bienes en común y la libertad igual para todos son de derecho natural.* Pero vemos que esto ha sido

17. *Decretum* p.1 d.1. Pról. 18. ARISTÓTELES, *Eth.,* 1.5 c.1 n.12 (BK1129b12). 19. *Glossa ordin.* (III 403 E); RÁBANO MAURO, *In Eccli.* 1.4 c.5, sobre 17,9: ML 109,876. 20. L.5 c.4: ML 82,199.

i Esta doctrina es muy importante para entender la índole propia del razonamiento moral. Hasta aquí hemos visto un perfecto paralelismo entre el orden especulativo y el práctico. Ahora se nos muestra una diferencia importante: la verdad del orden práctico, al depender de la condición subjetiva del agente y darse en acciones particulares, puede tener excepciones y no verse cumplida en todos los casos por igual. Esto es lo peculiar de la verdad moral: que sus normas son válidas en situaciones ordinarias *(ut in pluribus),* pero caben situaciones concretas fuera de la norma moral *(ut in paucioribus).* En el caso de la ley natural esto no acaecerá en los principios básicos del orden natural, pero sí en muchas de sus conclusiones racionales e históricas (principios secundarios). Esta doctrina es muy importante para el estudio de la ignorancia de la ley moral natural y del condicionamiento histórico del derecho natural, el cual aquí, y por boca de S.Isidoro (sed cont.), se identifica con la ley natural. La «depravación» que puede causar esa ignorancia a que se refiere el autor, hay que entenderla sobre todo en el orden social, a saber, el peso social de las costumbres y condicionamientos históricos de los pueblos que dificultan un discurso limpio de la razón sobre el bien moral. Por lo demás, lo que aquí Santo Tomás llama «preceptos comunes» y «conclusiones particulares» lo llamó en otros sitios —y será la terminología más difundida— preceptos primarios y secundarios de la ley natural (cf. 1-2 q.100 a.11).

cambiado por las leyes humanas. Luego parece que la ley natural es mudable.

En cambio está lo que se dice en el *Decreto,* dist.5[21]: *El derecho natural nace con la criatura racional; y no cambia con el tiempo, sino que permanece inmutable.*

Solución. *Hay que decir:* El cambio de la ley natural puede concebirse de dos maneras. Primero, porque se le añade algo. Y en tal sentido nada impide que la ley natural cambie, pues de hecho son muchas las disposiciones útiles para la vida humana que se han añadido a la ley natural, tanto por la ley divina como, incluso, por las leyes humanas.

En segundo lugar, cambiaría la ley natural por vía de sustracción, es decir, porque algo que antes era de ley natural deja de serlo. En este sentido, la ley natural es completamente inmutable en lo que se refiere a los primeros principios de la misma. Mas en lo tocante a los preceptos secundarios, que, según dijimos (a.4), son como conclusiones más determinadas derivadas inmediatamente de los primeros principios, también es inmutable en cuanto mantiene su validez en la mayoría de los casos, pero puede cambiar en algunos casos particulares y minoritarios por motivos especiales, que impiden la observancia de tales preceptos, según lo ya dicho (a.4)[j].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se dice que la ley escrita fue dada para corrección de la ley natural, bien porque viene a completar lo que faltaba a la ley natural, bien porque la ley natural se había corrompido parcialmente en el corazón de algunos, que llegaron a considerar como bueno lo que es malo por naturaleza, y tal corrupción necesitaba corrección.

2. *A la segunda hay que decir:* En principio todos los hombres mueren de muerte natural, tanto los inocentes como los culpables. Y esta muerte es infligida por el poder divino a causa del pecado original, según la expresión de Re 2,6: *El Señor da la muerte y la vida.* Debido a lo cual, por mandato divino se puede dar la muerte a cualquier hombre, inocente o culpable, sin ninguna injusticia. A su vez, el adulterio es la unión carnal con una mujer que, si pertenece a otro, es en virtud de una ley establecida por Dios. Y, en consecuencia, el hombre no comete adulterio ni fornicación cualquiera que sea la mujer a que se una por mandato de Dios. La misma razón vale también para el robo, que consiste en apropiarse lo ajeno. Pues cualquier cosa que se tome como propia por mandato de Dios, que es dueño de todas las cosas, ya no se toma, como en el robo, contra la voluntad de su dueño. Y esto no sucede sólo en las cosas humanas, donde lo que Dios manda es, por eso mismo, obligatorio, sino también en el orden físico, donde todo lo que Dios hace es en cierto modo natural, según se expuso en la *Parte I* (q.105 a.6 ad 1)[k].

21. GRACIANO, *Decretum* p.l dist.5. Prol.

j El modo como Santo Tomás explica los cambios de la ley natural permite hablar de una cierta historicidad de la ley y el derecho natural. Cabe, en primer lugar, un desarrollo y conocimiento más explícito de las inclinaciones naturales y del bien propio de la naturaleza humana. La acertada comprensión de este desarrollo, que aquí sólo está sugerido, podría explicar muchos capítulos de la historia de la ley y el derecho natural. Y cabe, en segundo lugar, una mutación de la materia o del contenido a que afecta esa ley natural; así se explicaría, por ejemplo, el cambio de la doctrina moral del préstamo a interés, que no tiene el mismo significado en una economía de trueque que en una economía capitalista. Para ambos casos, el autor sostiene una inmutabilidad formal de los principios comunes de la ley natural y un amplio margen de relativismo en lo referente a las conclusiones o principios secundarios.

k Los casos que la Biblia recoge como justificados por Dios, siendo materialmente una violación de la ley natural (matanza de inocentes como castigo bélico, adulterios, hurtos) constituían un verdadero quebradero de cabeza para los moralistas. ¿Acaso no se acaba de decir que los primeros principios de la ley natural son inmutables? Santo Tomás explica estas excepciones porque Dios puede alterar la índole de la materia de estos preceptos, en razón del dominio soberano que ejerce, tanto sobre las cosas materiales que puso a disposición de los hombres, como sobre los preceptos del Decálogo entregado a su pueblo, como también sobre la vida misma de cada hombre. Es decir, se recurre a un principio teológico que podría enunciarse así: «todo lo que Dios hace en las creaturas es conforme a la naturaleza de éstas», de modo que, incluso sustrayendo un ser a la ley natural, la acción de Dios es conforme a la naturaleza de

3. *A la tercera hay que decir:* Una cosa puede considerarse de derecho natural por dos motivos. Primero, porque a ella inclina la naturaleza. Tal es, por ejemplo, el principio de que no se debe hacer daño al prójimo. Segundo, porque la naturaleza no impone lo contrario. Como si dijéramos que es de ley natural que el hombre ande desnudo porque los vestidos no los dio la naturaleza, sino que los inventó el arte. Y en este sentido es como se dice que es de derecho natural *la posesión de los bienes en común y la libertad igual para todos,* puesto que el reparto de los bienes y la servidumbre no fueron establecidas por la naturaleza, sino que fueron introducidas por la razón humana, que las consideró útiles para la vida humana. En esto, por tanto, la ley natural no cambia sino por adición[l].

ARTICULO 6

¿Puede la ley natural ser abolida en el corazón humano?[ll]

Supra a.4; infra q.99 a.2 ad 2.

Objeciones por las que parece que la ley natural puede ser abolida en el corazón humano.

1. En su comentario a las palabras de Rom 2,14: *Cuando los gentiles, que no tienen ley...,* afirma la *Glosa*[22] que *en lo íntimo del hombre renovado por la gracia se vuelve a escribir la ley de justicia que había borrado la culpa.* Pero la ley de justicia es la ley natural. Luego la ley natural puede ser borrada.

2. La ley de la gracia es más eficaz que la ley de la naturaleza. Mas la ley de la gracia es borrada por el pecado. Lue-

22. *Glossa ord.* (VI 7 E); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1345.

ese ser, por el principio metafísico de la potencia obedencial de la creatura para su Creador. Sin embargo, y a pesar del valor filosófico de esta explicación, este argumento no nos dice nada, pues leemos la Biblia con otros criterios. Las injusticias y violaciones de la ley natural que en ella leemos no eran dispensas otorgadas por Dios, sino comportamientos reales de un pueblo que, como otros pueblos contemporáneos, no percibieron la injusticia de tales acciones por el estadio primitivo de su desarrollo moral y, en consecuencia, veían como justa la venganza ejercida sobre el vencido, aceptaban como válida la institución de la poligamia y hasta ejercieron los sacrificios humanos. Y es que la historia del pueblo de Israel está inserta en una larga historia de la humanidad que sólo lentamente ha ido tomando conciencia de los valores morales. La historia y la etnografía modernas nos han abierto horizontes amplios sobre ese progreso, que antiguamente les era desconocido, y por ello no acertaban a explicar las abundantes lesiones de la ley natural que narra la Biblia y que atribuye a decretos especiales de Dios. El mismo Santo Tomás varió algo la explicación de estos problemas, que, en un principio, iba más en la línea de dispensas circunstanciales dadas por Dios a su pueblo (cf. *In Sent.* 4 d.33 q.2 a.2 qla.4s; *De malo* q.3 a1 ad 17; 1-2 q.108 a.8).

l No es el momento ahora de hablar del derecho de propiedad como un derecho natural, ni menos de la esclavitud. Estos temas saldrán más directamente en 2-2 q.57 a.3, donde Santo Tomás los cita como ejemplo del *ius gentium.* Aquí sólo se dice que la ley natural no determina positivamente el modo de división de los bienes (en propiedad privada o en posesión común), pero tampoco es contraria a esa división. Más adelante se ampliará el significado de esta opinión.

ll Este artículo conecta con el artículo 4. Se trata ahora de explicar un texto de S.Agustín (sed cont.), que fue muy comentado por los teólogos, y donde se dice que la ley natural está impresa indeleblemente en el corazón humano. Para explicar la indelebilidad de la ley natural, Santo Tomás repite su doctrina de las dos clases de preceptos naturales: los comunes y universales *(praecepta communia; communissima; ómnibus nota; eadem apud omnes)* y los derivados o conclusiones *(conclusiones principiorum; secunda praecepta; secundaria praecepta magis propria),* a los que después corrientemente se les llama secundarios. Pues bien, no cabe pérdida o ignorancia de los primeros principios de la ley moral —esto equivaldría a la pérdida del sentido moral—, pero sí cabe ignorancia en la aplicación de aquellos primeros principios a sectores particulares de la vida moral o a conclusiones derivadas. Y la causa de tal pérdida de la ley natural reside en una actitud culpable por parte del mismo individuo *(malas persuasiones; pravas consuetudines et habitus corruptos; vitia contra naturam),* pero no se alude a otras causas que hoy conocemos mejor, como pueden ser el influjo de la mala educación, la presión social, la laxitud de la moral pública, etc.

go con mayor razón puede ser borrada la ley natural.

3. Lo que la ley establece es considerado como justo. Pero los hombres han establecido muchas cosas contrarias a la ley natural. Luego la ley natural puede ser borrada del corazón de los hombres.

En cambio está lo que San Agustín dice en II *Confess.*[23]: *Tu ley ha sido escrita en los corazones de los hombres, donde ninguna iniquidad la puede borrar.* Pero la ley escrita en los corazones de los hombres es la ley natural. Luego la ley natural no puede ser suprimida.

Solución. *Hay que decir:* Como ya expusimos (a.4.5), a la ley natural pertenecen, en primer lugar, ciertos preceptos comunísimos que son conocidos de todos, y luego, ciertos preceptos secundarios y menos comunes que son como conclusiones muy próximas a aquellos principios. Pues bien, en cuanto a los principios más comunes, la ley natural no puede en modo alguno ser borrada de los corazones de los hombres si se la considera en universal. Puede ser abolida, sin embargo, en algún caso concreto cuando, por efecto de la concupiscencia o de otra pasión, la razón se encuentra impedida para aplicar el principio general a un asunto particular, según ya expusimos (q.77 a.2). Mas en lo que toca a los preceptos secundarios, la ley natural puede ser borrada del corazón de los hombres o por malas persuasiones, a la manera en que también ocurren errores en las conclusiones necesarias del orden especulativo, o por costumbres depravadas y hábitos corrompidos, como en el caso de aquellos que no consideraban pecado el robo (cf. a.4) ni siquiera los vicios contra la naturaleza, como también dice el Apóstol en Rom 1,24s.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La culpa borra la ley natural en particular, no en universal; a no ser que se trate de los preceptos secundarios, según el modo indicado (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque la gracia es más eficaz que la naturaleza, sin embargo, la naturaleza es más esencial al hombre y, por tanto, más estable.

3. *A la tercera hay que decir:* El argumento vale para los preceptos secundarios de la ley natural, contra los cuales algunos legisladores dictaron disposiciones inicuas.

23. C.4: ML 32,678.

CUESTIÓN 95

De la ley humana

Y ahora nos toca ocuparnos de la ley humana (cf. q.93 introd.), lo que haremos considerándola primero en sí misma; luego, en su poder (q.96) y, finalmente, en su mutabilidad (q.97).

Sobre la ley humana en si misma estudiaremos estos cuatro puntos:

1. Su utilidad.—2. Su origen.—3. Sus cualidades.—4. Su división.

ARTICULO 1

¿Fue útil la institución de leyes por los hombres?

Supra q.91 a.3; *In Ethic.* 10 lect.14.

Objeciones por las que parece que no fue útil que los hombres instituyeran leyes.

1. La intención de las leyes es hacer buenos a los hombres, según ya vimos (q.92 a.1). Pero esto se logra más fácilmente induciéndolos al bien voluntariamente por medio de amonestaciones que obligándolos por medio de leyes. Luego no había necesidad de crear leyes.

2. Según se expresa el Filósofo en V *Ethic.*[1], *el juez es para los hombres como el derecho viviente.* Mas el derecho viviente es mejor que el derecho sin vida de las leyes. Luego hubiera sido mejor encomendar la aplicación del derecho al arbitrio de los jueces que no formular leyes al respecto.

3. Toda ley, según ya vimos (q.90 a. 1.2), tiene por cometido dirigir los actos humanos. Mas como los actos humanos versan sobre cosas singulares, que son infinitas, no pueden ser adecuadamente dirigidos sino por un hombre competente que tenga en cuenta cada caso particular. Luego hubiera sido mejor encomendar la dirección de los actos humanos al arbitrio de los sabios que no a leyes fijas, y no era, por tanto, necesario establecer leyes humanas.

En cambio está lo que dice San Isidoro en V *Etymol.*[2]: *Las lejes fueron instituidas para que por ellas se modere la audacia humana, quede protegida la inocencia en medio de los malvados y se refrene en éstos, mediante el temor del suplicio, incluso la posibilidad de que hagan daño.* Pero todo esto es muy necesario para el género humano. Luego era necesaria la institución de leyes humanas.

Solución. *Hay que decir:* Como consta por lo ya dicho (q.63 a.1; q.94 a.3), el hombre tiene por naturaleza una cierta disposición para la virtud; pero la perfección de esta virtud no la puede alcanzar sino merced a la disciplina. Es lo que pasa con las necesidades primarias, tales como las del alimento y el vestido, a las que el hombre ha de subvenir con su personal industria. Pues aunque la naturaleza le dotó para ello de los primeros medios, que son la razón y las manos, no le dio el trabajo ya hecho, como a los demás animales, bien surtidos por naturaleza de abrigo y comida. Ahora bien, no es fácil que cada uno de los individuos humanos se baste a sí mismo para imponerse aquella disciplina. Porque la perfección de la virtud consiste ante todo en retraer al hombre de los placeres indebidos, a los que se siente más inclinado, particularmente en la edad juvenil en que la disciplina es también más eficaz. De ahí que esta disciplina conducente a la virtud ha de serle impuesta al hombre por los demás. Pero con cierta diferencia. Porque para los jóvenes que, por su buena disposición, por la costumbre adquirida o, sobre todo, por un don divino, son inclinados a las obras de virtud, basta la disciplina paterna, que se ejerce mediante admoniciones. Mas como hay también individuos rebeldes y propensos al vicio, a los

1. ARISTÓTELES, c.4 n.7 (BK 1132a22): S. TH., lect.14. 2. L.5 c.20: ML 82,202.

que no es fácil persuadir con palabras, a éstos era necesario retraerlos del mal mediante la fuerza y el miedo, para que así, desistiendo, cuando menos, de cometer sus desmanes, dejasen en paz a los demás, y ellos mismos, acostumbrándose a esto, acabaran haciendo voluntariamente lo que antes hacían por miedo al castigo, llegando así a hacerse virtuosos. Ahora bien, esta disciplina que obliga mediante el temor a la pena, es la disciplina de la ley. Luego era necesario para la paz y la virtud de los hombres que se instituyeran leyes. Porque, como dice el Filósofo en I *Polit.*[3]: *Si bien el hombre ejercitado en la virtud es el mejor de los animales, cuando se aparta de la ley y la justicia es el peor de todos ellos.* Y es que, para satisfacer sus concupiscencias y sus iras, el hombre cuenta con el arma de la inteligencia, que no poseen los demás animales[a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* A los hombres bien dispuestos se les induce más eficazmente a la virtud recurriendo a la libre persuasión que a la coacción. Pero entre los mal dispuestos hay quienes sólo por la coacción pueden ser conducidos a la virtud.

2. *A la segunda hay que decir:* Según expone el Filósofo en I *Rhetor.*[4], *es mejor regularlo todo con la ley que dejarlo todo al arbitrio de los jueces.* Y esto por tres razones. Primera, porque es más fácil encontrar las pocas personas doctas capaces de hacer buenas leyes que las muchas que se requerirían para juzgar de cada caso en particular. Segunda, porque los que hacen las leyes estudian detenidamente cada una de ellas, pero los juicios sobre singulares se refieren a casos que ocurren de improviso, y es más fácil discernir lo justo examinando muchos casos que considerando uno solo. Tercera, porque los legisladores juzgan en universal y refiriéndose al futuro, en cambio quienes presiden un tribunal juzgan sobre hechos presentes, respecto de los cuales fácilmente se dejan influir por sentimientos de amor, de odio o de cualquier otra pasión, con lo cual su juicio queda pervertido.

Por consiguiente, dado que el derecho viviente del juez no abunda mucho y es demasiado elástico, era necesario determinar por medio de leyes, siempre que fuera posible, lo que se ha de considerar justo, dejando poquísimas cosas al arbitrio de los hombres.

3. *A la tercera hay que decir:* Ciertos casos singulares que no pueden ser abarcados por la ley *hay que encomendarlos a los jueces,* como dice el Filósofo en el mismo lugar[5], por ejemplo, *sobre si el hecho ocurrió o no,* y cosas así.

ARTICULO 2

¿Deriva de la ley natural toda ley puesta por el hombre?

In Sent. 3 d.37 a.3; 4 d.15 q.3 a.1 q.ª4; a.2 q.ª1; *Cont. Gent.* 3,123; *In Ethic.* 5 lect.12.

Objeciones por las que parece que no toda ley humana positiva deriva de la ley natural.

1. Según dice el Filósofo en V *Ethic.*[6], *se considera legítimo, o legalmente justo, aquello que en principio puede hacerse de una manera o de otra.* Pero en las normas que dependen de la ley natural no se da esta indiferencia. Luego no todo lo que establece la ley humana se deriva de la ley natural.

2. El derecho positivo se contradistingue del derecho natural, según consta

3. ARISTÓTELES, c.1 n.13 (BK 1253a31): S. TH., lect.1. 4. ARISTÓTELES, c.1 n.7 (BK 1354a31). 5. ARISTÓTELES, *Rhet.* l.1 c.1 n.1 (BK 1354B13). 6. ARISTÓTELES, c.7 n.1 (BK 1134b20):S. TH., lect.12.

a Este artículo es una bella exposición del carácter educativo de la ley. Siempre hubo quieres inculparon a las leyes de todos los males, pero Santo Tomás, en cambio, ve en ellas un medio necesario para la organización de una sociedad y la convivencia pacífica y en libertad de los ciudadanos. A esa índole de la ley como presión coactiva hacia el bien público es a lo que él llama *disciplina legum,* que es lo mismo que decir *disciplina cogens metu poenae.* Hay que partir de una concepción realista del hombre, de sus dificultades para anteponer el bien común al particular, de la fuerza de su egoísmo natural, de las dificultades para adquirir la virtud de la justicia legal, etc., y por ello es preciso este instrumento coactivo que se impone usando el resorte psicológico del temor a la pena.

por San Isidoro en V *Etymol.*[7] y por el Filósofo en V *Ethic.* [8] Ahora bien, cuanto deriva de los principios generales de la ley natural a manera de conclusión pertenece a la ley natural, como dijimos antes (q-94 a.4). Luego las disposiciones de la ley humana no derivan de la ley natural.

3. La ley natural es la misma para todos, ya que, al decir del Filósofo en V *Ethic.*[9], *derecho natural es aquel que tiene en todas partes el mismo vigor.* Por tanto, si las leyes humanas derivasen de la ley natural, también ellas deberían ser las mismas en todos los pueblos. Lo cual es manifiestamente falso.

4. De cuanto deriva de la ley natural siempre se puede dar una razón. Pero, según dice el Legisperito[10], *no siempre se puede dar razón de lo que los antepasados establecieron en sus leyes.* Luego no todas las leyes humanas se derivan de la ley natural.

En cambio está lo que dice Tulio en su *Rethor.* [11]: *Las fosas emanadas de la naturaleza y aprobadas por las costumbres fueron sancionadas por el temor y el respeto a las leyes.*

Solución. *Hay que decir:* Según dice San Agustín en I *De lib. arb.*[12], *la ley que no es justa no parece que sea ley.* Por eso tendrá fuerza de ley en la medida en que sea justa. Ahora bien, en los asuntos humanos se dice que una cosa es justa cuando es recta en función de la regla de la razón. Mas la primera regla de la razón es la ley natural, como ya vimos (q.91 a.2 ad 2). Luego la ley positiva humana en tanto tiene fuerza de ley en cuanto deriva de la ley natural. Y si en algo está en desacuerdo con la ley natural, ya no es ley, sino corrupción de la ley.

Pero hay que advertir que una norma puede derivarse de la ley natural de dos maneras: bien como una conclusión de sus principios, bien como una determinación de algo indeterminado o común. El primer procedimiento es semejante al de las conclusiones demostrativas que en las ciencias se infieren de los principios; el segundo se asemeja a lo que pasa en las artes, donde las formas comunes reciben una determinación al ser aplicadas a realizaciones especiales, y así vemos que el constructor tiene que determinar unos planos comunes reduciéndolos a la figura de esta o aquella casa. Pues bien, hay normas que se derivan de los principios comunes de la ley natural por vía de conclusión; y así, el precepto «no matarás» puede derivarse a manera de conclusión de aquel otro que manda «no hacer mal a nadie». Y hay otras normas que se derivan por vía de determinación; y así, la ley natural establece que el que peca sea castigado, pero que se le castigue con tal o cual pena es ya una determinación añadida a la ley natural.

Por ambos caminos se originan las leyes humanas positivas. Mas las del primer procedimiento no pertenecen a la ley humana únicamente como leyes positivas, sino que en parte mantienen fuerza de ley natural. Las del segundo, en cambio, no tienen más fuerza que la de la ley humana[b].

1. L.5 c.4: ML 82,199. 8. ARISTÓTELES, c.7 n.1 (BK 1134b18): S. TH., lect,12. 9. ARISTÓTELES, c.7 n.1 (BK 1134b19): S. TH., lect.12. 10. *Dig.* l.1 tit.3 leg.20: «Non omnium» (KR, I 34a). 11. L.2 c.53 (DD 1,165). 12. C.5: ML 32,1227.

b El modo como toda ley humana se justifica por la ley natural es doble. Uno, como *conclusión de la razón,* justificada en razón de los principios de la ley natural; y el otro como *determinación particularizada* de las exigencias de la ley natural. Este segundo modo se parece al modo como el artista aplica su idea a la materia sensible y produce la obra de arte, mientras que el primero se parece al modo como se elabora una ciencia. Pues bien, este segundo modo es el propio de la conexión entre las leyes humanas y la ley natural, si bien no hay que olvidar que la ley positiva incluye, a veces, también preceptos del derecho natural. Gran parte, en efecto, del derecho positivo de los pueblos versa sobre materias que no son contenidos de la ley natural, sino materias de libre disposición humana por versar sobre lo útil para el bien social; v.gr., el derecho administrativo, las leyes de tráfico, el derecho procesal, etc. Todas estas determinaciones no son fruto de una deducción rigurosa de la ley moral natural, sino —como se dice ahora— reglas técnicas que la razón preceptúa como oportunas. Es decir, se trata de encarnar en este ámbito de lo jurídico las líneas directrices de la justicia humana que imperan en la ley natural. Y, en todo caso, lo que no puede hacer la ley positiva es legislar lo contrario a la ley natural, pues entonces no tendríamos una determinación de la ley natural, sino una corrupción de la ley natural.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo habla de aquellas normas que la ley humana establece por vía de determinación o especificación de los preceptos de la ley natural.

2. *A la segunda hay que decir:* El argumento sólo es válido para las normas que derivan de la ley natural como conclusiones.

3. *A la tercera hay que decir:* Los principios generales de la ley natural no pueden ser aplicados de la misma manera a todos, dada la gran variedad de las cosas humanas. Y de aquí nace la diversidad de leyes positivas que hay en los diversos pueblos.

4. *A la cuarta hay que decir:* Aquellas palabras del Legisperito se refieren a las normas introducidas por los antepasados como determinaciones particulares de la ley natural. Tales determinaciones son asumidas por los jueces expertos y prudentes a guisa de principios, a cuya luz ven rápidamente lo que se ha de juzgar como mejor en cada caso particular. Por eso dice el Filósofo en VI *Ethic.*[13] que en estos asuntos *hay que prestar atención a las opiniones y enunciados indemostrables de los expertos, los ancianos y los prudentes, no menos que a las demostraciones.*

ARTICULO 3

¿Describe bien San Isidoro las cualidades de la ley positiva?

Objeciones por las que parece que San Isidoro no describe acertadamente las cualidades de la ley positiva cuando dice[14]: *La ley ha de ser honesta, justa, posible según la naturaleza y según las costumbres del país, proporcionada a los lugares y a los tiempos, necesaria, útil; debe ser también clara, para que no haya engaños ocultos en su oscuridad; ha de estar dictada no para provecho privado, sino para la común utilidad de los ciudadanos.*

1. En un pasaje anterior[15], San Isidoro había resumido las cualidades de la ley en estos tres rasgos: *Ley es todo aquello que la razón establece concorde con la religión, conveniente para la disciplina y provechoso para la salud pública.* Luego era superfluo añadir además otras condiciones.

2. La justicia es una parte de la honestidad, como dice Tulio en I *De offic.*[16] Por lo tanto, es superfluo añadir *justa,* después que había dicho *honesta.*

3. Según el mismo San Isidoro[17], la ley se contrapone a la costumbre. Por lo tanto, no debía haber puesto en la definición de la ley *según las costumbres del país.*

4. Una cosa puede ser necesaria de dos maneras: bien en sentido absoluto, o porque no tiene la posibilidad de ser de otro modo, y esta necesidad no está sujeta al juicio humano, ni cae, por ende, bajo la ley humana; bien en sentido relativo, o porque sirve para un fin, y esta necesidad es lo mismo que utilidad. Luego es superfluo poner ambas cosas, «necesaria» y «útil».

En cambio está la autoridad de San Isidoro.

Solución. *Hay que decir:* Lo que se ordena a un fin debe tener una forma proporcionada a ese fin. La sierra, por ejemplo, tiene la forma que conviene para su fin, que es serrar, según se lee en II *Physic.*[18] A su vez, cualquier cosa regulada y mensurada por otra debe tener una forma acorde con su regla y medida. Ahora bien, en la ley humana confluyen estos dos aspectos. Por un lado, es algo ordenado a un fin, y por otro, es una regla y medida regulada y mensurada por una medida superior, que es, a su vez, doble: la ley divina y la ley natural, como ya hemos visto (a.2; q.93 a.3). En cuanto al fin de la ley humana, es la utilidad de los hombres, como también dice el Jurisconsulto[19]. He aquí por qué San Isidoro señala ante todo como condiciones de la ley tres cosas: que guarde armonía con la religión, puesto que ajustada a la ley divina; que ayude a la disciplina, puesto que acorde con la ley natural; y que promueva la salud pública, puesto que ordenada a la utilidad humana.

Y a estas tres condiciones se reducen

13. ARISTÓTELES, c.11 n.6 (BK 1143b11): S. TH., lect.9. 14. *Etymol.* l.5 c.21: ML 82,203. 15. *Etymol.* l.5 c.3: ML 82,199. 16. C.7 (DD, IV 430). 17. *Etymol.* l.2 c.10: ML 82,131; l.5 c.3: ML 82,199. 18. ARISTÓTELES, c.9 n.2.6 (BK 200a10; b5): S. TH., lect.15. 19. *Dig.,* l.1 tit.3 leg.25: «Nulla iuris» (KR, I 34b).

todas las demás que señala a continuación. Porque lo de *honesta* se refiere a su armonía con la religión. Lo que sigue de *justa, posible según la naturaleza y las costumbres del país, proporcionada a los lugares y a los tiempos,* viene a desarrollar lo de *conveniente para la disciplina.* Pues la disciplina humana ha de someterse en primer lugar al orden de la razón, lo que se indica por la palabra *justa.* Ha de atender, en segundo lugar, a la capacidad de los sujetos. Pues la disciplina debe acomodarse a cada uno según sus posibilidades, incluidas las naturales (pues no se pide lo mismo a un niño que a un hombre maduro), y según las costumbres sociales, pues el hombre no puede vivir aislado en medio de la sociedad sin contar para nada con los demás. En tercer lugar, debe acomodarse a las debidas circunstancias, y por eso se dice *proporcionada a los lugares y a los tiempos.* Las restantes palabras: *necesaria, útil,* etc., se refieren a lo de promover la salud pública. Y así, por *necesaria* se entiende que evite los males; por *útil,* que promueva los bienes: por *clara,* que prevenga los daños que de la ley misma pudieran originarse. Y como, según lo ya dicho (q.90 a.2), la ley se ordena al bien común, esto es lo que se pone de relieve en la última parte de la descripción.

Respuesta a las objeciones: Con lo dicho quedan también respondidas las objeciones.

ARTICULO 4

¿Es aceptable la división de las leyes humanas propuesta por San Isidoro?

In Ethic. 5 lect.12.

Objeciones por las que parece que la división de las leyes humanas o derecho humano[c] propuesta por San Isidoro[20] no es aceptable.

1. Dentro de este derecho comprende también el *derecho de gentes,* así llamado, según dice[21], *porque casi todas las gentes se sirven de él.* Pero él mismo afirma también[22] que *el derecho común a todas las naciones es el derecho natural.* Luego el derecho de gentes no pertenece al derecho positivo humano, sino más bien al derecho natural.

2. Entre las cosas que tienen el mismo valor no parece que haya distinción formal, sino sólo material. Mas las *leyes, plebiscitos, decretos senatoriales* y otras semejantes que enumera[23] todas tienen el mismo valor. Luego sólo se distinguen materialmente. Ahora bien, en las diferencias materiales, que se pueden multiplicar indefinidamente, no reparan las ciencias. Luego esta división de las leyes humanas no es aceptable.

3. En un Estado hay príncipes, sacerdotes y soldados, pero también hay otros estamentos profesionales. Luego parece que si se habla de un «derecho militar» y de un «derecho público», propios de los militares y de los magistrados, también habría que señalar otros correspondientes a las demás profesiones.

4. Lo accidental no cuenta para la ciencia. Mas en la ley es accidental el que la formule un hombre u otro. Luego es impropio dividir las leyes por los nombres de los legisladores, llamándoles «Corneliana», «Falcidia», etc.

En cambio, en contrario, baste la autoridad de San Isidoro.

Solución. *Hay que decir:* De cualquier cosa se puede hacer una división propia si se parte de uno de sus elementos esen-

20. *Etymol.* 1.5 c.4s: ML 82,199. 21. *Etymol.* 1.5 c.6: ML 82,200. 22. *Etymol.* 1.5 c.4: ML 82,199. 23. SAN ISIDORO, *Etymol.* 1.5 c.9: ML 82,200.

c El autor, aquí y en otros pasajes de estas cuestiones, hace equivalente la ley natural y el derecho natural. Sin embargo, se distinguen como la parte y el todo, pues la ley natural hace referencia al conjunto de los preceptos morales de la naturaleza, mientras que el derecho natural se refiere a un sector autónomo de esa moral, que es el de la justicia social. A su vez, habría que distinguir también ley y derecho. La ley es el dictamen de la razón práctica en orden al bien común; el derecho, en cambio, es la exigencia objetiva y social de un deber ser de la acción. Por eso Santo Tomás dirá más adelante que la ley es «la expresión del derecho» *(ratio iuris:* 2-2 q.57 a.1 ad 2), aunque, en este caso, el término ley no se usa en toda su extensión, sino sólo referido a la ley emanada de la autoridad pública. Aquí, sin embargo, como lo que interesa es contraponer la ley y el derecho natural a la ley humana, el autor usa indistintamente los términos de ley natural y derecho natural.

cíales. Por ejemplo, un elemento esencial del animal es el alma, que puede ser racional e irracional. En consecuencia, el animal se divide propia y formalmente en racional e irracional: mas no en blanco y negro, porque el color es por completo ajeno a su esencia. Pues bien, en la ley humana se dan muchos elementos esenciales susceptibles de fundar una división propia y formal de la misma. Así, en primer lugar, y como ya vimos (a.2), es esencial a la ley humana derivarse de la ley natural. Y bajo este aspecto el derecho positivo se divide en derecho de gentes y derecho civil, a tenor de las dos vías indicadas (ib.) por las que se deriva de la ley natural. Al derecho de gentes, en efecto, pertenecen las normas que se derivan del derecho natural como las conclusiones de sus principios; por ejemplo, la justicia en las compraventas, y otras cosas así, sin las cuales no sería posible la convivencia humana; y este derecho es de ley natural, porque el hombre es por naturaleza un animal social, según se expone en I *Polit.*[24] En cambio, las normas que se derivan de la ley natural a manera de determinaciones particulares pertenecen al derecho civil, dentro del cual cada Estado establece las normas que considera más apropiadas[d].

En segundo lugar, pertenece a la esencia de la ley humana que se ordene al bien común del Estado. Y sobre esta base puede dividirse según la distinción de los estamentos que contribuyen especialmente al bien común, tales como el de los sacerdotes, que oran a Dios por el pueblo; el de los príncipes, que lo gobiernan, y el de los militares, que lo defienden con las armas. Por eso, a cada uno de estos grupos humanos corresponden especiales ramas del derecho.

En tercer lugar, es esencial a la ley, según lo ya dicho (q.90 a.3), que emane de quien gobierna el Estado. Y desde este punto de vista, las leyes humanas se dividen a tenor de las distintas formas de gobierno. Ahora bien, la primera de estas formas, según dice el Filósofo en III *Polit.*[25], es la monarquía, en la que el Estado es gobernado por uno solo. Y en este caso tenemos las «constituciones de los príncipes». Otra forma de gobierno es la aristocracia, en la que mandan los mejores o nobles, y a la que corresponden las «respuestas de los prudentes» y los «decretos del senado». Otra forma de gobierno es la oligarquía, es decir, el mando de pocas personas ricas y poderosas, y en este caso se habla de «derecho pretorio», que también se llama «honorario». Está luego el gobierno del pueblo, denominado democracia, que da lugar a los «plebiscitos». Hay también un régimen tiránico que, por ser completamente corrompido, no da nombre a ninguna ley. Y existe, finalmente, otro constituido por la combinación de los anteriores, que es el mejor, y que da lu-

24. ARISTÓTELES, c.1 n.9 (BK 1253a2): S. TH., lect.6. 25. ARISTÓTELES, c.5 n.4 (BK 1279a32; b4): S. TH., lect.6. Cf. c.6 (BK 1282b2): S. TH., lect.9.

d Toda la explicación de Santo Tomás aquí se subordina al texto de San Isidoro. Este había explicado el *ius gentium* romano como «lo que está en uso en casi todos los pueblos» (obj.1). Por otra parte, el concepto de ley natural y el modo como toda ley deriva de ella ha quedado bien explicado en el artículo 2. Y, no obstante, aquí el lector se encuentra con una serie de ambigüedades. En primer lugar, se hace del derecho de gentes un derecho positivo y se razona diciendo que deriva del derecho natural como una conclusión. Pero ¿no acaba de decir que estas conclusiones forman parte del derecho natural? En segundo lugar, se identifica el derecho natural con el «ius animalium» de los romanos, mientras que el derecho de gentes sería el de las conclusiones racionales de esa ley natural (ad 1). Pero ¿no está esto en contradicción con el concepto antes dado de ley natural como ley de la razón, de la que no participan los animales? Parece poder concluirse que todo este equívoco ha sido introducido contra la voluntad del mismo autor y sólo para no contradecir directamente el intrincado texto isidoriano. En efecto, en el *Comentario a los Éticos*, que es contemporáneo de esta parte de la *Suma*, claramente se afirma que el *ius gentium* es parte del derecho natural y que tan sólo los «juristas» son quienes lo citan como si fuera un derecho positivo *(In Ethic.* 5 lect.12 n.1019). Y, más adelante, en 2-2 q.57 a.3, y ya sin la necesidad de ceñirse a las palabras de San Isidoro, vuelve a enseñarse que el *ius gentium* es un derecho natural. Lamentablemente, muchos seguidores de Santo Tomás sólo leyeron este artículo y enseñaron lo que aquí se dice como la genuina concepción tomista acerca del *ius gentium.* Advirtamos, finalmente, que el concepto del *ius gentium* de los antiguos es distinto del que hoy se propone cuando se le identifica con el derecho internacional público.

gar a aquella ley *que los ancianos y la plebe conjuntamente sancionaron,* según la expresión de San Isidoro[26].

En cuarto lugar, pertenece a la esencia de la ley humana el ser directiva de los actos humanos. Y a tenor de esto las leyes se distinguen según las materias de las que se ocupan, y a veces se denominan por sus autores. Y así se distinguen la «ley Julia, sobre los adúlteros»[27], la «ley Cornelia, sobre los sicarios»[28], etc., no por los autores mismos, sino por la materia de que tratan.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es verdad que el derecho de gentes es en cierto modo natural al hombre como animal racional, porque se deriva de la ley natural a manera de una conclusión no muy alejada de los principios, de modo que fácilmente los hombres concuerdan sobre ella. Sin embargo, se distingue de la ley natural, particularmente de aquello que es común también a los demás animales.

2-4. Las respuestas a *los demás argumentos* son obvias, por lo dicho (sol.).

26. *Etymol.* 1.5 c.10: ML 82,200; l.2 c.10: ML 82,130. 27. *Dig.* l.48 tit.5. 28. *Dig.* l.48 tit.8.

CUESTIÓN 96

Del poder de la ley humana

Seguidamente debemos tratar del poder de la ley humana (cf. q.95 introd.). Acerca de lo cual nos hacemos seis preguntas:

1. La ley humana, ¿ha de formularse en universal?—2. ¿Debe reprimir todos los vicios?—3. ¿Puede preceptuar los actos de todas las virtudes?—4. ¿Obliga en conciencia?—5. ¿Están sujetos a la ley humana todos los hombres?—6. ¿Puede el subdito obrar sin ajustarse a la letra de la ley?

ARTICULO 1

La ley humana, ¿ha de proponerse con carácter general o más bien particular?

In Ethic. 5 lect.16.

Objeciones por las que parece que la ley humana no ha de proponerse con carácter general, sino más bien particular.

1. Dice el Filósofo en V *Ethic.*[1] que *el orden legal se extiende a los casos singulares contemplados por la ley y a las sentencias judiciales,* que también son singulares, puesto que las sentencias se emiten acerca de actos singulares. Luego la ley no se formula sólo en universal, sino también en singular.

2. La ley es norma directiva de los actos humanos, como ya dijimos (q.90 a.1.2). Mas los actos humanos versan sobre lo singular. Luego la ley humana no debe formularse en términos generales, sino particulares.

3. La ley es regla y medida de los actos humanos, según expusimos arriba (ib.). Ahora bien, la medida debe establecerse con toda certeza, como se dice en X *Metaphys.*[2] Pero, respecto de los actos humanos, nada se puede asentar como universalmente cierto, de modo que no falle en casos particulares. Parece, pues, manifiesto que las leyes no se han de formular en universal, sino en particular.

En cambio está lo que dice el Jurisconsulto[3]: *Las leyes deben establecerse en función de lo que sucede generalmente, no de lo que puede acontecer en un caso particular.*

Solución. *Hay que decir:* Todo aquello que existe como medio ordenado a un fin debe ser proporcionado a ese fin. Mas el fin de la ley es el bien común, puesto que, como dice San Isidoro en II *Etymol.*[4], *la ley se escribe no para provecho privado, sino para la común utilidad de los ciudadanos.* Luego las leyes humanas deben ser proporcionadas al bien común. Pero el bien común implica una multiplicidad, y la ley tiene que referirse a esta multiplicidad, que puede ser tal en razón de las personas, de las actividades y de los tiempos. Porque la comunidad del Estado consta de muchas personas: su bien se alcanza por medio de muchos actos, y no se instituye para que dure solamente un poco de tiempo, sino para que se conserve siempre mediante la sucesión de los ciudadanos, según dice San Agustín en XXII *De civ. Dei*[5a]

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo en V *Ethic.*[6] distingue tres partes en el derecho legal o positivo. Hay, en efecto, dis-

1. ARISTÓTELES, c.7 n.1 (BK 1134b23): S. TH., lect.12. 2. ARISTÓTELES, l.9 c.1 n.9 (BK 1153a1): S. TH., lect.2. 3. *Dig.* l.1 tit.3 leg.3: «lura constituit»; leg.4: «Ex his» (KR, I 34a). 4. L.2 c.10: ML 82,131; 1.5 c.21: ML 82,203. 5. C.6: ML 41, 759. 6. ARISTÓTELES, c.7 n.1 (BK 1134b20): S. TH., lect.12.

a Todo el artículo es una explicación de la índole de generalidad que importa toda ley como elemento ordenativo de una sociedad. Y esto permite distinguirla de los privilegios y de las sentencias judiciales (ad 1).

posiciones que se formulan, sin más, en términos universales. Y éstas son las leyes comunes, a propósito de las cuales dice que *legal es lo que en principio es indiferente para ser de una manera u otra, pero, una vez regulado, ya no es indiferente.* Por ejemplo, que los cautivos sean redimidos de acuerdo con el precio establecido. Hay otras disposiciones que son universales bajo un aspecto y particulares bajo otro. Tales son los «privilegios» o como «leyes privadas»[7], que atañen a personas determinadas y, sin embargo, su poder se extiende a muchos asuntos. Y a este respecto añade; *están también aquellas cosas que la ley regula en los casos particulares.* Hay, finalmente, disposiciones que se llaman legales, no porque sean leyes, sino porque significan la aplicación de una ley común a hechos particulares, como pasa con las sentencias, que también hacen derecho. Y a este propósito añade: y *las sentencias judiciales.*

2. A la segunda hay que decir: Lo que se ordena a dirigir debe dirigir una multiplicidad de cosas. Por eso dice el Filósofo en X *Metaphys.*[8] que todas las cosas pertenecientes a un género son mensuradas por aquella única que es la primera en ese género. Porque si hubiera tantas reglas y medidas como cosas mensuradas y reguladas, desaparecería la utilidad de la regla y medida, que consiste en poder conocer muchas cosas por una sola. Y así, para nada serviría la ley si no se extendiera más que a un acto singular. Pues para regular los actos singulares están los preceptos singulares de las personas prudentes; mas la ley es un «precepto común», según ya dijimos (q.92 a.2 ad 1).

3. *A la tercera hay que decir: No se ha de buscar la misma certeza en todas las cosas,* según se lee en I *Ethic.*[9] De ahí que, en las cosas contingentes, como son los fenómenos físicos y los actos humanos, basta la certeza de los enunciados que son verdaderos en la mayor parte de los casos, aunque fallen las menos de las veces.

ARTICULO 2

¿Incumbe a la ley humana reprimir todos los vicios?

Supra q.91 a.4; q.93 a.3 ad 3; infra a.3 ad 1; q.98 a.1; 2-2 q.69 a.2 ad 1; q.77 a.1 ad 1; q.78 a.1 ad 3; *In Job* 11 lect.1; *De malo* q.13 a.4 ad 6; *Quodl. 2* q.5 a.2 ad 1.2; *In Psalm.* 18.

Objeciones por las que parece que incumbe a la ley humana reprimir todos los vicios.

1. Según dice San Isidoro, en *Etymol.*[10], *las leyes se hicieron para imponer con ellas coto a la audacia.* Pero esto no se lograría suficientemente si por la ley no fueran refrenados todos los males. Luego la ley debe refrenar todos los males.

2. La intención del legislador es hacer virtuosos a los ciudadanos. Pero nadie puede ser virtuoso si no se aparta de todos los vicios. Luego incumbe a la ley humana reprimir todos los vicios.

3. La ley humana se deriva de la ley natural, como ya dijimos (q.95 a.2). Mas los vicios son todos contrarios a la ley natural. Luego la ley humana debe reprimir todos los vicios.

En cambio está lo que se dice en I *De lib. arb.*[11]: *Me parece correcto que esta ley escrita para regir el pueblo permita cosas que la divina providencia se encargará de castigar.* Mas la divina providencia no castiga sino los vicios. Luego es legítimo que la ley humana permita o no cohiba algunos vicios.

Solución. *Hay que decir:* La ley, según ya expusimos (q.90 a.1.2), es instituida como regla y medida de los actos humanos. Mas la medida debe ser homogénea con lo medido por ella, como se señala en X *Metaphys.*[12], pues diversas cosas tienen diversa medida. Por lo tanto, las leyes deben imponerse a los hombres en consonancia con sus condiciones, ya que, en expresión de San Isidoro[13], *la ley ha de ser posible según la naturaleza y según las costumbres del país.* Ahora bien, la capacidad de obrar deriva del hábito o dis-

7. GRACIANO: *Decretum* p.I dist.3 can.3: «Privilegia sunt». Cf. SAN ISIDORO, *Etymol.* l.5 c.18: ML 82,202. 8. ARISTÓTELES, l.9 c.1 n.7 (BK 1052b18): S. TH., lect.2. 9. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 1094b13): S. TH., lect.3. 10. L.5 c.20: ML 82,202. 11. C.5: ML 32,1228. 12. ARISTÓTELES, l.9 c.1 n.13 (BK 1053a24): S. TH., lect.2. 13. *Etymol.* l.2 c.10: ML 82,131; 1.5 c.21: ML 82,203.

posición interior, pues una cosa no es igualmente factible para quien no tiene el hábito de la virtud y para el virtuoso, como tampoco lo es para el niño y para el hombre maduro. Por eso no se impone la misma ley a los niños y a los adultos, sino que a los niños se les permiten cosas que en los adultos son reprobadas y aun castigadas por la ley. De aquí que también deban permitirse a los hombres imperfectos en la virtud muchas cosas que no se podrían tolerar en los hombres virtuosos.

Ahora bien, la ley humana está hecha para la masa, en la que la mayor parte son hombres imperfectos en la virtud. Y por eso la ley no prohibe todos aquellos vicios de los que se abstienen los virtuosos, sino sólo los más graves, aquellos de los que puede abstenerse la mayoría y que, sobre todo, hacen daño a los demás, sin cuya prohibición la sociedad humana no podría subsistir, tales como el homicidio, el robo y cosas semejantes[b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La audacia parece implicar la injerencia en el dominio ajeno. Por eso se encuentra principalmente en aquellos pecados en los que se causa un daño al prójimo. Y éstos son prohibidos por la ley humana, como ya dijimos (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* La ley humana trata de conducir a los hombres a la virtud, pero no de golpe, sino gradualmente. Por eso no impone de pronto a la masa de imperfectos aquellas cosas que son propias de los ya virtuosos, obligándoles a abstenerse de todo lo malo. Pues de otro modo los imperfectos, al no poder soportar estas imposiciones, caerían en males mayores. Y así se dice en Prov 30,33: *Quien se suena demasiado, sacará sangre.* Y en Mt 9,17 se afirma que *si el vino nuevo,* es decir, los preceptos de la vida perfecta, *se echan en odres viejos,* en los hombres imperfectos, *se rompen los odres y se derrama el vino;* esto es, los preceptos son transgredidos y los hombres caen en males mayores.

3. *A la tercera hay que decir:* La ley natural es una participación de la ley eterna en nosotros; pero la ley humana queda muy por debajo de la eterna. Por eso dice San Agustín en I *De lib. arb.*[14]: *Esta ley que se da para gobernar los Estados concede y deja impunes muchas cosas que son castigadas por la divina providencia. Pero por el hecho de que no lo haga todo no se la debe desaprobar en lo que hace.* De aquí que tampoco puede la ley humana prohibir todo lo que prohibe la ley natural.

ARTICULO 3

¿Prescribe la ley humana los actos de todas las virtudes?

Infra q.100 a.2; *In Ethic.* 5 lect.2.

Objeciones por las que parece que la ley humana no prescribe los actos de todas las virtudes.

1. Los actos virtuosos se contraponen a los viciosos. Mas la ley humana, según dijimos (a.2) no prohibe todos los vicios. Luego tampoco prescribe los actos de todas las virtudes.

2. Los actos virtuosos proceden de la virtud. Pero, siendo la virtud el fin de la ley, ni la virtud misma ni lo que de ella procede puede caer bajo los preceptos de la ley. Luego la ley no preceptúa los actos de todas las virtudes.

3. La ley se ordena al bien común, según queda expuesto (q.90 a.2). Pero algunos actos virtuosos no se ordenan al bien común, sino al bien privado. Luego la ley no prescribe los actos de todas las virtudes.

En cambio está lo que dice el Filósofo en V *Ethic.*[15]: *La ley prescribe las obras de fortaleza, de templanza y de mansedumbre, y en general dispone en materia de virtudes y*

14. C.5: ML 32,1228. 15. ARISTÓTELES, c.1 n.14 (BK 1129b19): S. TH., lect.2.

b Es una sabia advertencia para quienes, entendiendo materialmente lo antes expuesto sobre la ley humana como derivación de la ley natural, pretendieran llevar a la legislación civil todo el contenido de la ley moral. Para que las leyes civiles sean eficaces, deben contar con los sentimientos y actitudes vigentes en la mayoría del pueblo; en virtud de ello, cosas que antes eran toleradas luego deberán ser prohibidas; y al revés. «La ley humana sólo prohibe las cosas más nocivas al bien común... y permite pecados de menor importancia, de los que difícilmente se priva la multitud», había escrito en otro lugar *(Quodl. 2* q.5 a.2 ad 2).

vicios, preceptuando aquéllas y prohibiendo éstos.

Solución. *Hay que decir:* Ya vimos (q.54 a.2; q.60 a.1; q.62 a.2) que las virtudes se distinguen específicamente por razón de sus objetos. Ahora bien, cualquier objeto de una virtud puede ordenarse tanto al bien privado de una persona cuanto al bien común de la sociedad. Un acto de fortaleza, por ejemplo, puede hacerse, ya sea para defender la patria, ya sea para salvar el derecho de un amigo, etc. Mas la ley se ordena al bien común, según ya expusimos (q.90 a.2). No hay, por lo tanto, virtud alguna cuyos actos no puedan ser prescritos por la ley. Salvo que la ley humana no se ocupa de todos los actos de todas las virtudes, sino sólo de aquellos que se refieren al bien común, ya sea de manera inmediata, como cuando se presta directamente algún servicio a la comunidad, ya sea de manera mediata, como cuando el legislador adopta medidas para dar a los ciudadanos una buena educación que les ayude a conservar el bien común de la justicia y de la paz.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La ley humana no prohibe preceptivamente todos los actos viciosos, como tampoco prescribe todos los actos virtuosos. Pero, así como prohibe algunos actos de cada uno de los vicios, también preceptúa algunos actos de cada una de las virtudes.

2. *A la segunda hay que decir:* Un acto puede atribuirse a la virtud de dos maneras: o porque realiza algo objetivamente virtuoso; y así se considera acto de justicia hacer cosas rectas, y acto de fortaleza hacer obras valerosas; o porque realiza las obras de virtud según el modo propio del hombre virtuoso. En el primer sentido, la ley impone algunos actos de virtud. En el segundo sentido, el acto virtuoso procede siempre de la virtud, y no cae bajo el precepto de la ley, sino que es precisamente el fin al que la ley conduce.

3. *A la tercera hay que decir:* No hay virtud cuyos actos no puedan ser ordenados al bien común de manera inmediata o mediata, como acabamos de decir (sol.).

ARTICULO 4

¿Obliga la ley humana en el foro de la conciencia?

2-2 q.60 a.5 ad 1

Objeciones por las que parece que la ley humana no obliga en el foro de la conciencia.

1. Una autoridad inferior no puede imponer la ley en un juicio sometido a una instancia superior. Mas la autoridad del hombre que sanciona la ley humana es inferior a la de Dios. Luego la autoridad humana no puede imponer su ley en un juicio divino, cual es el juicio de la conciencia.

2. El juicio de la conciencia depende principalmente de los mandatos de Dios. Mas a veces las leyes humanas invalidan las leyes de Dios, según la expresión de Mt 15,6: *Habéis anulado la palabra de Dios con vuestra tradición.* Luego la ley humana no obliga al hombre en conciencia.

3. Con frecuencia, las leyes humanas ocasionan ofensas y daños a las personas, según aquello de Isaías 10,1s: *¡Ay de aquellos que instituyen leyes inicuas y de los letrados que escriben prescripciones tiránicas, para oprimir en el juicio a los pobres y conculcar por la fuerza el derecho de los desvalidos de mi pueblo!* Pero es lícito a todos evitar la opresión y la violencia. Luego las leyes humanas no obligan al hombre en conciencia.

En cambio está lo que se lee en 1 Pe 2,18: *Porque es grato a Dios quien por conciencia soporta las molestias, sufriendo injustamente.*

Solución. *Hay que decir:* Las leyes dadas por el hombre, o son justas, o son injustas. En el primer caso tienen poder de obligar en conciencia en virtud de la ley eterna, de la que se derivan, según aquello de Prov 8,15: *Por mí reinan los reyes y los legisladores determinan lo que es justo.* Ahora bien, las leyes deben ser justas por razón del fin, es decir, porque se ordenan al bien común; por razón del autor, esto es, porque no exceden los poderes de quien las instituye, y por razón de la forma, o sea, porque distribuyen las cargas entre los subditos con igualdad proporcional y en función del

bien común. Pues el individuo humano es parte de la sociedad, y, por lo tanto, pertenece a ella en lo que es y en lo que tiene, de la misma manera que la parte, en cuanto tal, pertenece al todo. De hecho vemos que también la naturaleza arriesga la parte para salvar el todo. Por eso estas leyes que reparten las cargas proporcionalmente son justas, obligan en conciencia y son verdaderamente legales.

A su vez, las leyes pueden ser injustas de dos maneras. En primer lugar, porque se oponen al bien humano, al quebrantar cualquiera de las tres condiciones señaladas: bien sea la del fin, como cuando el gobernante impone a los subditos leyes onerosas, que no miran a la utilidad común, sino más bien al propio interés y prestigio; ya sea la del autor, como cuando el gobernante promulga una ley que sobrepasa los poderes que tiene encomendados; ya sea la de la forma, como cuando las cargas se imponen a los ciudadanos de manera desigual, aunque sea mirando al bien común. Tales disposiciones tienen más de violencia que de ley. Porque, como dice San Agustín en I *De lib. arb.*[16]: *La ley, si no esjusta, no parece que sea ley.* Por lo cual, tales leyes no obligan en el foro de la conciencia, a no ser que se trate de evitar el escándalo o el desorden, pues para esto el ciudadano está obligado a ceder de su derecho, según aquello de Mt 5,40.41: *.Al que te requiera para una milla, acompáñale dos; y si alguien te quita la túnica, dale también el manto.*

En segundo lugar, las leyes pueden ser injustas porque se oponen al bien divino, como las leyes de los tiranos que inducen a la idolatría o a cualquier otra cosa contraria a la ley divina. Y tales leyes nunca es lícito cumplirlas, porque, como se dice en Act 5,29: *Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres*[c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Apóstol afirma, en Rom 13,1s, que *toda autoridad humana viene de Dios y, por lo tanto, quien resiste a la autoridad,* en cosas que caen bajo su poder, *resiste a la autoridad de Dios.* Y, como tal, se hace culpable en conciencia.

2. *A la segunda hay que decir:* El argumento parte de aquellas leyes humanas que disponen algo contrario a los mandamientos divinos. Mas no hay autoridad cuyo poder se extienda a tanto. Luego, en estos casos, la ley humana no debe ser obedecida.

3. *A la tercera hay que decir:* El tercer argumento hace hincapié en las leyes que imponen a los subditos un gravamen injusto. Tampoco a esto se extienden los poderes concedidos por Dios; de modo que en estos casos el subdito está dispensado de obedecer, siempre que pueda eludirlo sin escándalo y sin un daño más grave.

ARTICULO 5

¿Están todos sujetos a la ley?

In Rom. 13 lect.1.

Objeciones por las que parece que no todos están sujetos a la ley.

1. Sólo los destinatarios de la ley están sometidos a ella. Mas, según dice el Apóstol en 1 Tim 1,9: *la ley no ha sido instituida para losjustos.* Luego los justos no están sujetos a la ley humana.

2. El papa Urbano, según consta en los *Decreta* 19 q.2[17], afirma que *no hay ra^ón para someter a una ley pública a quien se guia por una ley privada.* Ahora bien, todas las varones espirituales, cuales son los hijos de Dios, se rigen por la ley privada del Espíritu Santo, según aquello de Rom 8,14: *Los que se dejan llevar por el Espíritu de Dios, éstos son los hijos de Dios.* Luego no todos los hombres están sujetos a la ley humana.

3. El Legisperito afirma[18] que *el*

16. L.l c.5: ML 32,1227. 17. GRACIANO, *Decretara* p.II causa 19 q.2 can.2: «Duae sunt» (RF, I 840). 18. *Dig.* l.1 tit.3 leg.31: «Princeps legibus» (KR, I 34b).

c La doctrina de este artículo ha pasado a ser doctrina común de la teología moral: las leyes obligan en conciencia. El problema, sin embargo, consiste en la actitud a tomar frente a las leyes injustas. Santo Tomás hace aquí una sabia catalogación de las causas de injusticia en las leyes y ofrece soluciones prudentes para cada caso, pero poniendo siempre por delante el interés del bien común. Hoy, en cambio, se acentúa unilateralmente la inviolabilidad de la conciencia subjetiva y cualquier postura insolidaria.

príncipe está eximido de las leyes. Mas el que está eximido de las leyes no está sujeto a ellas. Luego no todos están sujetos a la ley.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Rom 13,1: *Todo hombre debe someterse a la autoridad constituida.* Pero no hay sumisión a una autoridad sin sumisión a sus leyes. Luego todos los hombres deben estar sometidos a la ley humana.

Solución. *Hay que decir:* Como vimos anteriormente (q.90 a.1.2; a.3 ad 2), la ley implica dos cosas en su noción: primera, el ser regla de los actos humanos; y segunda, el tener poder coactivo. Por lo tanto, una persona puede estar sometida a la ley en dos sentidos. Ante todo, como lo regulado a su regla. Y en este sentido, el que está sujeto a una autoridad está también sujeto a sus leyes. Mas puede ocurrir de dos maneras que alguien no dependa de una determinada autoridad. En primer lugar, porque está fuera de sus dominios. Así, el que pertenece a una ciudad o reino escapa al dominio del gobernante de cualquier otra ciudad o reino y, por ello, también a sus leyes. En segundo lugar, porque se rige por una ley superior. Así, el que está sometido al procónsul debe regirse por sus mandatos, salvo en lo que esté dispensado por el emperador, pues en esto no tiene por qué obedecer a un subalterno, dado que sigue órdenes superiores. Y en este sentido puede ocurrir que alguien, aunque sometido de suyo a la ley, no esté obligado a ella en algunas cosas en las que se guía por una ley superior.

Además, uno puede estar sometido a la ley como un forzado a sus cadenas. Y en este sentido no son los hombres justos y virtuosos, sino sólo los malos los que están sujetos a la ley. Porque lo forzoso y violento es contrario a la voluntad; mas la voluntad de los buenos está en armonía con la ley, mientras que la de los malos discrepa de ella. Por ende, en este sentido, los buenos no están sujetos a la ley, sino sólo los malos[d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Este argumento hace hincapié en la sujeción por coacción. Pues en este sentido *la ley no ha sido instituida para los justos,* ya que *son ley para ellos mismos,* por cuanto *muestran la obra de la ley escrita en sus corazones,* según dice el Apóstol en Rom 2,14-15. De aquí que sobre ellos la ley no tiene la fuerza coactiva que tiene sobre los injustos.

2. *A la segunda hay que decir:* La ley del Espíritu Santo es superior a toda ley puesta por los hombres. Por eso las personas espirituales, al regirse por la ley del Espíritu Santo, quedan eximidos de cualquier ley que se oponga a la conducción del Espíritu Santo. Sin embargo, el Espíritu Santo impulsa precisamente a las personas espirituales a someterse a las leyes humanas, de acuerdo con aquello de 1 Pe 2,13: *Acatad toda institución humana por amor de Dios.*

3. *A la tercera hay que decir:* Se entiende que el príncipe está eximido de la ley en cuanto al poder coactivo de la misma, pues la ley no tiene fuerza coactiva más que por la autoridad del príncipe, y nadie puede coaccionarse a sí mismo. Se dice, pues, que el príncipe está exento de la ley, porque nadie puede pronunciar contra él un juicio condenatorio en caso de que falte a la ley. Por eso, comentando aquello de Sal 50,6: *Contra ti solo pequé,* etc., dice la *Glosa*[19]: «No hay nadie que pueda juzgar las acciones del rey». Pero en cuanto al poder directivo de la ley, el príncipe está sometido a ella por propia voluntad, de acuerdo con lo que se dice en *Extra, de Constitutionibus* c. «Cum omnes»[20]: *El que establece una ley para otros debe él mismo someterse a ella.* Lo dice también la autori-

19. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO (ML 191,846). Cf. *Glossa ord.* (III 157 E); CASIODORO, *Expos. in Psalt.,* super 50,6: ML 70,361. 20. *Decretal. Greg. IX* l.1 tit.2 c.6: «Cum omnes».

d El artículo está motivado por el texto jurídico del *Digesto,* que afirmaba que *princeps legibus solutus est* (obj.1). Santo Tomás limita el concepto imperialista del derecho romano. Y, en cuanto al tema de si la ley obliga al mismo legislador (ad 3), la postura del autor procede distinguiendo la *vis coactiva* de la ley, que no afectaría al mismo legislador, y la *vis directiva,* que sí se extiende al legislador. Este aspecto fue objeto de largas controversias entre los escolásticos, pero de escaso interés hoy, pues el poder legislativo reside en los parlamentos y asambleas representativas.

dad del Sabio[21]: *Obedece la ley que tú mismo has establecido.* Y en Mt 23,3-4, el Señor increpa a aquellos que *dicen y no hacen,* que *imponen a los demás pesadas cargas, pero ni con un dedo hacen nada para moverlas.* Por eso, ante el juicio de Dios, el príncipe no está exento de la ley en cuanto al poder directivo de la misma, aunque ha de cumplirla voluntariamente y no por coacción. Además, el príncipe está por encima de la ley en el sentido de que puede cambiarla en caso de necesidad y puede dispensarla según las condiciones de lugar y tiempo.

ARTICULO 6

¿Pueden los subditos obrar sin atenerse a la letra de la ley?

2-2 q.60 a.5 ad 2.3; q.120 a.1; q.147 a.4; *In Sent.* 3 d.37 a.4; 4 d.15 q.3 a.2 q.ª 1.2; *In Ethic.* 5 lect.16.

Objeciones por las que parece que no es lícito a los subditos obrar más que de acuerdo con la letra de la ley.

1. Dice San Agustín en *De vera relig.*[22]: *Aunque los hombres juzgan de las leyes temporales cuando las instituyen, una vez instituidas y confirmadas ya no deben juzgar de ellas, sino según ellas.* Mas si uno deja de lado la letra de la ley alegando que trata de salvar la intención del legislador, parece que la somete a juicio. Luego no le está permitido al subdito dejar de lado la letra de la ley para salvar la intención del legislador.

2. Sólo puede interpretar las leyes quien puede hacerlas. Pero quienes están sometidos a las leyes no pueden hacerlas. Luego tampoco pueden interpretar la intención del legislador, sino que deben obrar siempre según la letra de la ley.

3. Los sabios siempre pueden explicar con palabras sus intenciones. Ahora bien, los que han instituido las leyes deben ser tenidos por sabios, puesto que la Sabiduría dice en Prov 8,15: *Por mí reinan los reyes y los legisladores administran justicia.* Luego no se debe juzgar la intención del legislador más que por las palabras de la ley.

En cambio está lo que dice San Hilario en IV *De Trinit.*[23]: *El sentido de las palabras debe tomarse de las causas que las inspiraron; porque no se subordinan las cosas a las palabras, sino las palabras a las cosas.* Por consiguiente, más que a las palabras de la ley se ha de atender a las razones que movieron al legislador.

Solución. *Hay que decir:* Como ya vimos (a.4), toda ley se ordena al bien común de los hombres, y de esta finalidad recibe su poder y condición de ley, y pierde su fuerza vinculante en la medida en que de ella se aparta. Por eso advierte el Jurisconsulto[24] que *ni las normas de derecho ni el sentido de la equidad permiten extremar la severidad en la dureza de la interpretación, convirtiendo en perjudicial lo que ha sido saludablemente instituido para la utilidad común de los hombres.* Ahora bien, sucede con frecuencia que cumplir una norma es provechoso para el bien común en la generalidad de los casos, mientras que en un caso particular es sumamente nocivo. Pero como el legislador no puede atender a todos los casos singulares, formula la ley de acuerdo con lo que acontece de ordinario, mirando a lo que es mejor para la utilidad común. En consecuencia, si. surge un caso en que esta ley es dañosa para el bien común, no se debe cumplir. Si, por ejemplo, durante un asedio se establece la ley de que las puertas de la ciudad permanezcan cerradas, esto resulta provechoso para la salvación común en la generalidad de los casos. Pero si acontece que los enemigos vienen persiguiendo a algunos ciudadanos de los que depende la defensa de la ciudad, sería sumamente perjudicial para ésta que no se les abrieran las puertas. Por lo tanto, en este caso, aun contra la letra de la ley, habría que abrir las puertas para salvar la utilidad común intentada por la ley.

Hay que advertir, sin embargo, que, si la observancia literal de la ley no da pie a un peligro inmediato al que se haya de hacer frente sin demora, no compete a cualquiera interpretar qué es lo útil o lo perjudicial para el Estado, sino que esto corresponde exclusivamente a los gobernantes, que, con vistas a estos casos, tienen autoridad para dispensar de las leyes. Pero si el peligro es inmediato y no da tiempo para recurrir

21. DECIO AUSONIO, *Sent. Pittacus* vers.5: ML 19,876. 22. C.31: ML 34,148. 23. ML 10,107. 24. *Dig.* 1.1 tit.3 leg.25: «Nulla iuris» (KR, I 34b).

al superior, la necesidad misma lleva aneja la dispensa, pues la necesidad no se sujeta a la ley[e].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El que en caso de necesidad obra sin atenerse a las palabras de la ley no enjuicia la ley misma, sino un caso particular en el que ve que las palabras de la ley no pueden guardarse.

2. *A la segunda hay que decir:* El que sigue la intención del legislador no interpreta la ley absolutamente hablando, sino sólo en cuanto a un caso en que se hace patente, por la evidencia del daño, que no era esa la intención del legislador. Pero si el daño es dudoso, debe o bien atenerse a la letra, o bien consultar al superior.

3. *A la tercera hay que decir:* Nadie es tan sabio que pueda prever todos los casos particulares, ni, por lo tanto, expresar suficientemente con palabras todo lo conducente al fin propuesto. Y aun suponiendo que el legislador pudiera examinar todos los casos, para evitar la confusión no convendría que la ley hiciera referencia a todos, sino sólo a lo que sucede en la mayoría de ellos.

e El tema es la interpretación de las leyes. Como la ley contempla siempre un comportamiento generalizado, en muchos casos concretos resulta impracticable o abiertamente injusta. Hoy los mismos códigos civiles ofrecen normas de interpretación. El lector aquí deberá conectar con lo que se dice más adelante acerca de la epiqueya (cf. 2-2 q.60 a.5 ad 2; q.80 a.1 ad 4.5; q.120a.1.2).

CUESTIÓN 97

De la mutabilidad de las leyes

Finalmente, debemos tratar de la mutabilidad de las leyes (cf. q.95 introd.). Sobre el tema se plantean cuatro preguntas:

1. La ley humana, ¿es mudable?—2. ¿Ha de modificarse siempre que se encuentra algo mejor?—3. ¿Puede ser abolida por la costumbre, adquiriendo ésta fuerza de ley?—4. La aplicación de la ley humana, ¿puede cambiarse por dispensa de los superiores?

ARTICULO 1

¿Debe la ley humana cambiar de alguna manera?

Infra q.104 a.3 ad 2; *In Gal.* 1 lect.2; *In Ethic.* 5 lect.12.

Objeciones por las que parece que la ley humana no debe cambiar de ninguna manera.

1. La ley humana, como ya hemos dicho (q.95 a.2), se deriva de la ley natural. Mas la ley natural es inmutable. Luego también la ley humana debe permanecer inalterable.

2. Según enseña el Filósofo, en V *Ethic.*[1], la medida debe ser particularmente estable. Mas la ley humana, como ya dijimos (q.90 a.1.2) es medida de los actos humanos. Luego debe permanecer inmutable.

3. Según lo dicho anteriormente (q.95 a.2), es esencial a la ley que sea justa y recta. Mas lo que es recto una vez es recto siempre. Luego lo que una vez es ley debe serlo siempre.

En cambio está lo que dice San Agustín en I *De lib. arb.*[2]: *La ley temporal, aunque sea justa, puede ser legítimamente cambiada en el curso del tiempo.*

Solución. *Hay que decir:* La ley humana, como ya vimos (q.91 a.3), es un dictamen de la razón de acuerdo con el cual se dirigen los actos humanos. De aquí que para cambiarla legítimamente pueden darse dos motivos: uno por parte de la razón, y otro por parte de los hombres cuyos actos la ley regula. Por parte de la razón, porque parece connatural a la razón humana avanzar gradualmente de lo imperfecto a lo perfecto. Y así vemos, en las ciencias especulativas, que los primeros investigadores sólo lograron hallazgos imperfectos que luego fueron perfeccionados por sus sucesores. Esto es lo que sucede también en el orden práctico. Pues los primeros que intentaron descubrir algo útil para la constitución de la sociedad humana, no pudiendo por sí solos tenerlo todo en cuenta, establecieron normas imperfectas y llenas de lagunas, que luego fueron modificadas y sustituidas por otras con menos deficiencias en el servicio del bien común.

A su vez, por parte de los hombres cuyos actos regula, la ley puede ser legítimamente modificada por el cambio de las condiciones humanas, que en sus diferencias requieren tratamientos diferentes. San Agustín explica esto en I *De lib. arb.*[3] con el siguiente ejemplo: *Cuando un pueblo es correcto, y ponderado y celosísimo guardián del bien común, es justo que se le reconozca por ley la facultad de nombrar él mismo a los magistrados que lo han de gobernar. Mas si este mismo pueblo, corrompiéndose poco a poco, cae en la venalidad del sufragio y entrega el mando a los infames y malvados, con razón se les priva del poder de nombrar cargos y retorna este poder al arbitrio de una minoría de hombres honestos*[a].

1. ARISTÓTELES, c.5 n.15 (BK 1133a25): S. TH., lect.9. 2. C.6: ML 32,1229. 3. C.6: ML 32,1229.

---

a Para la mutación de las leyes positivas no se plantea un problema especulativo, como se planteaba para la mutación de la ley natural, pero, no obstante, se explican aquí los condiciona-

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como ya dijimos (q.91 a.2; q.96 a.2 ad 3), la ley natural es una participación de la ley eterna, y es por eso inmutable, debido a la misma inmutabilidad y perfección de la razón divina, autora de la naturaleza. La razón humana, en cambio, es mudable e imperfecta, y por eso también es mudable su ley. Además, la ley natural está integrada por preceptos universales, que se mantienen siempre idénticos; mientras que la ley humana consta de preceptos particulares aplicables a los casos que ocurren de improviso.

2. *A la segunda hay que decir:* La medida debe ser estable en lo posible. Pero en las cosas mudables no se encuentra nada absolutamente inmutable. Por eso la ley humana no puede ser inmutable por completo.

3. *A la tercera hay que decir:* La rectitud de las cosas corporales es un atributo absoluto, y por eso, considerada en sí misma, es permanente. Pero la rectitud de la ley es un atributo relativo, que se dice en función del bien común, al que no siempre una misma cosa contribuye de la misma manera, como ya dijimos (sol.). Por eso, en esta materia, la rectitud puede cambiar.

ARTICULO 2

La ley humana, ¿debe modificarse siempre que se encuentra algo mejor?

In Polit. 2 lect.12.

Objeciones por las que parece que la ley humana debe modificarse siempre que se encuentra algo mejor.

1. Las leyes humanas son obra de la razón humana, al igual que las de cualquiera de las ciencias. Pero las leyes científicas cambian cuando se descubre algo mejor. Luego otro tanto se ha de hacer con las leyes humanas.

2. Por las cosas pasadas podemos proveer sobre las futuras. Mas si en el pasado no se hubieran cambiado las leyes humanas a medida que se descubría algo mejor, se seguirían muchos inconvenientes, puesto que las leyes antiguas estaban llenas de imperfecciones. Luego parece que las leyes han de modificarse cada vez que se descubre algo mejor que disponer.

3. Las leyes humanas son instituidas para regular actos singulares. Pero acerca de las cosas singulares no se puede alcanzar un conocimiento perfecto sino mediante la experiencia, la cual, según dice Aristóteles en II *Ethic.*[4], *requiere tiempo.* Luego parece que, según va pasando el tiempo, se pueden ir descubriendo mejores cosas que disponer.

En cambio está lo que se dice en el *Decreto,* dist.12[5]: *Es una vergüenza ridicula y abominable que toleremos la violación de las tradiciones que desde la antigüedad recibimos de nuestros mayores.*

Solución. *Hay que decir:* Según ya vimos (a.1), en tanto es legítimo cambiar una ley en cuanto con su cambio se contribuye al bien común. Ahora bien, por sí mismo, el cambio de las leyes comporta ciertos riesgos para el bien común. Porque la costumbre ayuda mucho a la observancia de la ley, tanto que lo que se hace en contra de la costumbre ordinaria, aunque sea más llevadero, parece más pesado. Por eso, cuando se cambia una ley se merma su poder de coacción al quitarle el soporte de la costumbre. De aquí que la ley humana no debe

4. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 1103a16): S. TH., lect.1. 5. GRACIANO, *Decretum* p.I dist.12 can.5: «Ridiculum est» (RF 28).

mientos sociales y psicológicos que favorecen o impiden el cambio de las leyes. Entre éstos, Santo Tomás señala uno que, a nuestro modo de ver, tiene especial relieve, pues podría extenderse también a la ley natural. Se refiere al progreso de la razón en la determinación de cuáles son las óptimas condiciones de una vida justa y en paz. Se acepta que existe un auténtico progreso histórico y social de los pueblos en busca del mejor modo de regular la vida social y de preceptuar leyes que respondan a las condiciones reales de una sociedad. No sabemos si el autor pensó en aplicar este principio también al derecho natural —en el ad 1 parece más bien negarlo—, pero nos parece que sería válido también para una acertada intelección de la índole histórica del derecho natural, tal como nosotros la entendemos: el paso de una formulación deficiente de las exigencias de la naturaleza humana a otra formulación más detallada y acorde con la índole personal y social del hombre.

cambiarse nunca a no ser que, por otro lado, se le devuelva al bien común lo que se le sustrae por éste. Lo cual puede suceder, ya porque del nuevo estatuto deriva una grande y manifiesta utilidad, ya porque el cambio se hace sumamente necesario debido a que la ley vigente entraña una clara iniquidad o su observancia resulta muy perjudicial. Por eso dice el Jurisconsulto[6] que *la institución de nuevas leyes debe reportar una evidente utilidad que justifique el abandono de aquellas otras que durante mucho tiempo fueron consideradas equitativas*[b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera boy que decir:* En las disciplinas científicas toda la eficacia deriva de la razón; por eso, cuando se descubre una razón mejor, debe ser abandonada la anterior. Pero *las leyes reciben su mayor fuerza de la costumbre,* según dice el Filósofo en II *Polit.*[7], y por eso no deben cambiarse fácilmente.

2. *A la segunda hay que decir:* El argumento concluye que las leyes deben modificarse; pero no por una ventaja cualquiera, sino por una utilidad o necesidad grandes, tal como acabamos de exponer (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Lo cual vale también para la tercera dificultad.

ARTICULO 3

¿Puede la costumbre alcanzar fuerza de ley?

2-2 q.79 a.2 ad 2; *In Sent.* 4 d.33 q.1 a.1 ad 1; *Quodl.* 9 q.7 a.2; *Quodl.* 2 q.4 a.3.

Objeciones por las que parece que la costumbre no puede alcanzar fuerza de ley ni llegar a suprimir la ley.

1. La ley humana, según vimos (q.93 a.3; q.95 a.2), deriva de la ley natural y de la divina. Mas las costumbres humanas no pueden cambiar las leyes natural y divina. Luego tampoco pueden modificar la ley humana.

2. La acumulación de males no puede originar un bien. Mas el primero que empieza a obrar en contra de la ley hace mal. Luego multiplicando acciones semejantes no se produce ningún bien. Pero la ley sí es un bien, puesto que es regla de los actos humanos. Luego no cabe que la costumbre suprima la ley para adquirir ella misma fuerza de ley.

3. Poner leyes pertenece a las personas públicas, encargadas de regir la comunidad, y por eso las personas privadas no pueden instituir leyes. Mas la costumbre se nutre con actos de personas privadas. Luego no puede alcanzar fuerza de ley para sustituir una ley anterior.

En cambio está lo que dice San Agustín en la carta *Ad Casulan.*[8]: *Las costumbres del pueblo de Dios y las instituciones de los antepasados deben ser tenidas por leyes; y lo mismo que se reprime a quienes quebrantan las leyes divinas, debe refrenarse a quienes desprecian las leyes eclesiásticas.*

Solución. *Hay que decir:* Toda ley emana de la razón y de la voluntad del legislador: las leyes divina y natural, de la voluntad razonable de Dios; la ley humana, de la voluntad del hombre regulada por la razón. Ahora bien, la voluntad y la razón del hombre, en el orden operativo, no sólo se expresan con palabras, sino también con hechos, puesto que cada uno da a entender que prefiere como bueno lo que realiza con la acción. Ahora bien, es claro que la ley puede ser cambiada o explicada con la palabra, en cuanto ésta expresa los movimientos interiores y los conceptos de la razón humana. Luego también con los actos, sobre todo los reiterados, que engendran

6. *Dig.* l.1 tit.4 leg.2: «In rebus novis» (KR, I 35a). 7. ARISTÓTELES, c.5 n.14 (BK 1269a20): S. TH., lect.12. 8. C.1: ML 33,136. Cf. GRACIANO, *Decretum* p.I dist.11 can.7: «In his rebus» (RF, I 25). En SAN AGUSTÍN *(Epist.* 36 *ad Casulanum* c.1: ML 33,136) se encuentra este texto sólo hasta las palabras «deben ser tenidas por leyes».

---

b Se equivocaría quien viera en este artículo algo así como un manifiesto de conservadurismo legal; al contrario, es una prueba de la sabia prudencia humana del autor. La alteración de las leyes sólo debe acontecer cuando la ley nueva sea manifiestamente mejor que la anterior, ya que, de por sí, toda ley nueva tarda en incorporarse a las costumbres del pueblo. Pero tampoco pidamos al autor un manifiesto en pro de una revolución legislativa, ya que aquella sociedad estática estaba más regulada por el derecho consuetudinario que por la *ratio scripta* de los juristas.

costumbre, se puede cambiar y explicar la ley, e incluso producir algo que tenga fuerza de ley. La reiteración, en efecto, de los actos exteriores expresa de una manera muy eficaz la inclinación interior de la voluntad y los conceptos de la razón, pues lo que se repite muchas veces demuestra proceder de un juicio racional deliberado. He aquí por qué la costumbre tiene fuerza de ley, deroga la ley e interpreta la ley[c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las leyes natural y divina derivan de la voluntad divina, según queda dicho (sol.). Luego no pueden ser modificadas por la costumbre, que procede de la voluntad humana; sólo la voluntad divina las podría cambiar. De aquí que ninguna costumbre puede prevalecer contra la ley divina o la ley natural, y así lo indica San Isidoro cuando dice en II *Synonym.*[9]: *El uso ceda ante la autoridad; la ley y la razón triunfen sobre las costumbres depravadas.*

2. *A la segunda hay que decir:* Ya vimos (q.96 a.6) que las leyes humanas resultan deficientes en algunos casos. Cabe, por lo tanto, en estas ocasiones, obrar al margen de la ley sin que el acto sea malo. Si estos casos se multiplican debido a los cambios humanos, la costumbre pone entonces de manifiesto que la ley ya no es útil, lo mismo que lo manifestaría una ley contraria promulgada verbalmente. Mas si subsiste el motivo que la hacía útil, es la ley la que prevalece sobre la costumbre, y no la costumbre sobre la ley. A no ser que ésta sea considerada inútil por el mero hecho de que no es *posible según las costumbres del país,* que era una de las condiciones de la ley (q.95 a.3)[10]. Pues es difícil cambiar las costumbres del pueblo.

3. *A la tercera hay que decir:* La comunidad en la que surge la costumbre puede encontrarse en dos condiciones diferentes. Cuando se trata de una comunidad libre, capacitada para darse leyes, el consenso de todo el pueblo expresado en la costumbre vale más en orden a establecer una norma que la autoridad del príncipe, cuyo poder para crear leyes radica únicamente en que asume la representación del pueblo. Por eso, aunque las personas particulares no pueden crear leyes, sí puede hacerlo todo el pueblo. Si, en cambio, el pueblo no tiene la libre facultad de darse leyes ni de anular las que le impone una autoridad superior, aun entonces la costumbre que llega a prevalecer adquiere fuerza de ley al ser tolerada por quienes tienen el poder de legislar, pues con la simple tolerancia se entiende que aprueban lo que la costumbre introdujo.

ARTICULO 4

¿Pueden los gobernantes dispensar de las leyes humanas?

Supra q.96 a.6; infra q.100 a.8; 2-2 q.88 a.10; q.89 a.9; q.147 a.4; *In Sent.* 3 d.37 a.4; 4 d.15 q.3 a.2 q.[a]1; d.27 q.3 a.3 ad 4; *Cont. Gent.* 3, 125.

Objeciones por las que parece que los gobernantes no pueden dispensar de las leyes humanas.

1. La ley ha sido establecida *para utilidad común,* en expresión de San Isidoro[11]. Mas el bien común no debe ser sustituido por el provecho particular de una persona, pues, como dice el Filósofo en I *Ethic.*[12], *el bien de todo el pueblo es más noble que el bien de un solo individuo.* Luego no se debe dispensar a ninguno para que obre en contra de la ley común.

2. La Escritura, en palabras del Dt 1,17, habla así a los constituidos en autoridad: *Escuchad al humilde igual que al poderoso; y no tengáis acepción de personas, porque esto pertenece al juicio de Dios.* Pero conceder a uno lo que se niega a todos en general parece acepción de personas. Luego los gobernantes no pueden conceder dispensas, porque está en contra de la ley divina.

9. L.l n.80: ML 83, 863. 10. S. ISIDORO, *Etymol.,* 1.5 c.21: ML 82,203. 11. *Etymol.* 1.2 c.10: ML 82,131; 1.5 c.3: ML 82,199. 12. ARISTÓTELES, c.2 n.8 (BK 1094b10): S. TH., lect.2.

---

c Se clarifica en este artículo la relación entre ley y costumbre. En orden a la eficacia de las leyes en la vida de los pueblos, la primacía la lleva la costumbre, ya que es fruto de las acciones reiteradas del pueblo. En el derecho moderno, en cambio, la primacía la lleva la ley autoritativa, y la costumbre es sólo fuente subsidiaria.

3. La ley humana para ser correcta debe estar en consonancia con las leyes natural y divina, pues, de lo contrario, no estaría *en armonía con la religión,* ni sería *conveniente para la disciplina,* tal como exige San Isidoro[13]. Pero ningún hombre puede dispensar de las leyes divina o natural. Luego tampoco de la ley humana.

En cambio está lo que dice el Apóstol en 1 Cor 10,17: *Se me ha conferido el encargo de dispensar*[d].

Solución. *Hay que decir:* Dispensar, en sentido estricto, significa establecer una ecuación entre algo común y varios sujetos particulares. De ahí que al cabeza de familia se le llame también dispensador, debido a que distribuye con peso y medida a cada uno de los miembros de la familia tanto los quehaceres como los bienes necesarios. Y así, se dice que alguien dispensa en una comunidad porque dispone cómo ha de ser cumplido por cada miembro particular un precepto común. Pero sucede a veces que un precepto generalmente provechoso para todos resulta perjudicial, bien para una persona concreta, bien en un caso determinado, porque impide un bien mayor o porque incluso origina algún daño, según ya expusimos (q-96 a.6). Mas sería arriesgado dejar este asunto al juicio de los particulares, salvo en caso de evidente y repentino peligro, como ya indicamos (ib.). Por eso, el rector de la comunidad tiene poder para dispensar de las leyes humanas que dependen de su autoridad, concediendo licencia para que el precepto no sea observado por aquellas personas o en aquellos casos en que la ley resulta deficiente. Si esta dispensa la concede sin atender a estas razones y por su sola voluntad, será un dispensador infiel o imprudente: infiel, si no mira al bien común; imprudente, si ignora la razón por la que dispensa. De aquí aquella admonición del Señor en Le 12,42: *¿Quién te parece que será el dispensador fiel y prudente a quien el amo pondrá al frente de su servidumbre?*[e]

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando se le dispensa a uno de cumplir la ley común no se ha de hacer con detrimento del bien común, sino precisamente para que el bien común salga favorecido.

2. *A la segunda hay que decir:* No hay acepción de personas cuando no se trata igualmente a personas desiguales. Por eso, cuando la condición de una persona exige razonablemente que se le dé un trato especial, no habrá acepción de personas en otorgarle la gracia especial que necesita.

3. *A la tercera hay que decir:* La ley natural no admite dispensa en lo tocante a los preceptos comunes indefectibles. Pero en los demás preceptos, que son como conclusiones de los preceptos generales, es a veces dispensada por la autoridad, concediendo, por ejemplo, que el depósito no sea devuelto al traidor de la patria, o cosas así. A su vez, ante la ley divina, un hombre cualquiera se encuentra en la misma condición que una persona privada frente a la ley pública a la que está sujeto. Por eso, como de la ley humana no puede dispensar más que aquel de quien la ley depende o un delegado suyo, tampoco de los preceptos de la ley de Dios puede dispensar nadie que no sea Dios mismo o, si acaso, alguien especialmente encargado por él.

13. *Etymol.* 1.2 c.10: ML 82,131; 1.5 c.3: ML 82,199.

---

d El texto aducido de San Pablo sólo es válido en sentido acomodaticio, pues en ese lugar el Apóstol no se refiere a la dispensa de las leyes, sino a la misión evangelizadora que le ha sido dispensada.

e Resalta en este artículo el sentido que tiene la autoridad legislativa: dictar leyes para la realización del bien común y promover el interés social. Así es como se justifican las leyes y también, cuando la ocasión lo impone, la dispensa de esas mismas leyes. No se propugna, pues, una autoridad despótica ni un rígido legalismo, sino una sabia prudencia política que esté siempre al servicio del bien común de la sociedad.

TRATADO DE LA LEY ANTIGUA Y NUEVA

Introducción a las cuestiones 98 a 108

Por NICETO BLÁZQUEZ FERNÁNDEZ, O.P.

Al abordar el Aquinate la cuestión sobre la ley, resultaba lógicamente obligado el estudio del modelo de moral contenido en la llamada «ley antigua» y su relación con la «ley nueva». Las presentes reflexiones introductorias son un resumen actualizado de lo que ya escribí sobre el mismo tema en otra ocasión[1].

1. Título, estructura y contenido general del tratado sobre la «ley antigua»

Por «ley antigua» parece entender Santo Tomás, en la *Suma,* lo que comúnmente solemos llamar Antiguo Testamento, pero, de modo más particular, la doctrina moral del Pentateuco[2]. El término *Pentateuco,* o libro de los cinco estuches, corresponde al término hebreo *Torah,* que significa *norma* o *precepto,* lo que nos introduce de lleno en el campo de la moral.

Según San Agustín, la «ley», en sentido amplio, puede referirse a todo el Antiguo Testamento. En sentido restringido se referiría sólo a la ley de Moisés, promulgada en el Sinaí[3]. Santo Tomás estudia aquí la ley antigua en el sentido amplio agustiniano, pero con particular énfasis en los libros del Pentateuco.

Consta el tratado de ocho cuestiones y cuarenta y cinco artículos. Las cuestiones 98 y 99 son de carácter introductorio. En las restantes, hasta la 105 inclusive, la «ley antigua» es sometida a un estudio racional severo, mediante el examen de su contenido formalmente legal en su triple dimensión: *moral* (preceptos morales), *religiosa* (preceptos ceremoniales) y *civil* (preceptos judiciales). Planificación expuesta en la q.99, donde razona la catalogación

[1] Cf. N. BLÁZQUEZ, *Los tratados sobre la ley antigua y nueva en la «Summa Theologiae»:* Scripta Theologica 15 (1983/2) 421-467.

[2] El uso del término *Pentateuco* prevaleció entre los Padres griegos alejandrinos. Los latinos prefirieron la expresión «ley antigua», por contraposición a la «ley nueva». Aquélla se refiere a la ley de Moisés, o Antigua Alianza de Dios con el pueblo de Israel. La «ley nueva», en cambio, se refiere a Jesucristo y al Evangelio. O sea, al nuevo orden de relaciones del hombre con Dios, revelado en Cristo. En cuanto al contenido esencial de los tratados, Santo Tomás se sitúa en la línea de San Pablo y de la carta a los Hebreos. En Rom 7,6, el Tarsense llama a la ley o Torah «ley vieja», y al orden nuevo instaurado por Cristo, «espíritu nuevo». En Heb 8,13 se nos habla de un «pacto nuevo», contrapuesto al pacto mosaico o Torah, que queda como «envejecido» y anticuado, a punto de ser sustituido. A todo esto es a lo que Santo Tomás llama «ley antigua» en el presente tratado. Otras denominaciones bíblicas de la ley antigua son, por ejemplo: «El libro de la ley de Yahveh» (2 Par 17,9); «la ley de Yahveh» (1 Par 22,12); «el libro de la ley de Moisés» (Neh 8,1); «la ley de Moisés» (2 Par 23,18; 30,16); «el libro de Moisés» (Neh 31,1); «la ley» (Mt 5,7); «libro de Moisés» (Me 12,26). O simplemente «Moisés», como en 2 Cor 3,15.

[3] Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* XV 17,30: PL 42,1081.

de los diversos preceptos contenidos en la «ley antigua». De la existencia y división de la ley en «antigua» y «nueva» nos ha hablado ya en la q.91 a.4 y 5. El Aquinate estudia la ley mosaica entre la ley natural (q.94) y la ley de la gracia (q.109-114). Según Santo Tomás, la «ley antigua» fue congruentemente dada en tiempo de Moisés como un refuerzo de la ley natural y como promesa de lo que en el Evangelio constituye una realidad actual. La ley antigua se cifraba casi exclusivamente en las observancias externas y no contenía los llamados *consejos* específicos de la «ley nueva», en el contexto de la libertad de los hijos de Dios[4]. La «ley antigua» es divina en su origen y, por lo mismo, revelación. Pero su materialización es humana. Una ley formalmente inspirada en Dios, pero materializada por un legislador humano, con todas sus limitaciones y comprensibles imperfecciones. Se explica así que Cristo mismo se enfrentara a la «ley antigua» en muchos puntos, completando y perfeccionando aspectos fundamentales de la misma[5]. La Iglesia recibió desde el principio todo el Antiguo Testamento como Palabra de Dios revelada, pero rechazando al mismo tiempo la observancia de los ritos cultuales, y más en concreto, la observancia de los preceptos ceremoniales.

Santo Tomás se encuentra en plena línea cristológica y paulina. Salva la inspiración divina, pero tiene en cuenta los defectos humanos de la «ley» en cuanto mosaica, que considera como punto de partida hacia la salvación universal de los hombres en Cristo por la eficacia propia de la gracia cristiana. Desde esta perspectiva de promesa y sentido itinerante de lo imperfecto a lo perfecto, el Aquinate reconoce que en la ley antigua hay valores éticos perennes de ley natural, y otros positivos dados por el legislador con sentido providencial, habida cuenta de la condición humana y social del pueblo hebreo, al que la ley fue inmediatamente destinada. Esto lo aprecia Santo Tomás de modo muy particular en el Decálogo, que parece ser el objeto principal de estudio de toda la q.100[6].

Santo Tomás era consciente de la importancia teológica e histórica de la «ley antigua». Sobre todo por ser parte de la revelación en la que *implícitamente* estaba contenido de modo formal el Evangelio mismo[7]. No es que los preceptos evangélicos sean una consecuencia lógica del Decálogo, sino que nos encontramos con principios comunes de derecho divino positivo y natural, que Cristo llevará hasta sus últimas consecuencias en el mandamiento del amor a Dios sobre todas las cosas y al prójimo por Dios como fruto genuino de la gracia cristiana. En esto el planteamiento tomasiano es el mismo de San Pablo, afirmando y razonando la inspiración divina, pero sin concesiones a la imperfección y provisionalidad de la «ley antigua» respecto de la

[4] Cf. 1-2 q.98 a.6 y 107 a.2.

[5] Por ejemplo, en lo relativo al juramento, al respeto a la vida ajena, al adulterio, a la pena del talión, al amor al prójimo, a la rectitud de intención, al modo de orar, al perdón de las ofensas y al modo de usar las riquezas (cf. Mt 5,21ss).

[6] El Decálogo aparece, dentro del complejo de la ley mosaica, como una especie de constitución o ley fundamental, dada al pueblo hebreo tras recobrar su independencia. Santo Tomás dice que fue una legislación básica, cuyo contenido se limitaba a unos principios elementales (véase mi trabajo antes citado, p. 424-426, donde se ofrecen las claves tomasianas para un estudio monográfico sobre el Decálogo).

[7] Cf. 1-2 q.107 a.3. La polémica medieval tenía aquí un significado sólo accidental y secundario.

«ley nueva» o evangélica. Desde esta perspectiva, Santo Tomás pone especial interés en analizarlo y razonarlo todo minuciosamente, sin preocuparse por la extensión de las cuestiones y de los artículos. La q.102 es, de hecho, la más extensa de toda la *Suma,* y en el a.4 de la misma cuestión aparece la serie más larga de dificultades. Por otra parte, la polémica secular entre judíos y cristianos sobre el valor real de la ley antigua había inducido ya al planteamiento casi rutinario de una serie de cuestiones de las que Santo Tomás se hace eco en la q.98. En su articulado se cuestiona la bondad objetiva de la ley antigua, su origen divino, la intermediación de los ángeles en su promulgación, su destino universal o exclusivamente judío, su obligatoriedad y oportunidad histórica. Actualmente no es temerario pensar que fue, en cierta medida, la controversia medieval judeo-cristiana la que ofreció a Santo Tomás el material del articulado de la q.98. El Aquinate, eso sí, encuadra esa problemática recogida del ambiente en un marco técnico y científico, con vistas a la ley nueva bajo la inspiración especial de Hechos y San Pablo[8].

Desde esa perspectiva, la ley antigua se queda en la categoría de la figura, de la promesa y el anuncio de la ley nueva, que es la realidad prometida, la consumación y encarnación en la persona de Cristo. Con el respaldo de San Pablo, Santo Tomás razona y compagina todo lo que de divino y humano, de valor e imperfección se esconde en la ley antigua. En la q.99 justifica la distribución de los preceptos de la antigua ley en morales, ceremoniales y judiciales. La q.100 está dedicada al estudio particular de los preceptos morales. El problema central es el de las relaciones de la ley antigua y la ley natural. En las q.101, 102 y 103 estudia la naturaleza objetiva de los preceptos ceremoniales, su causa o razón de ser, así como su validez histórica. La clave mental para desentrañar el entramado de los problemas suscitados es la aplicación sistemática a los textos de la vieja ley de la distinción de un sentido *literal* o *histórico* y otro *figurativo* o trascendente. De la naturaleza y razón de ser de los preceptos judiciales se ocupa en las q.104 y 105. En ellas predomina el problema de la ley natural como ingrediente de la ley antigua, lo que justifica la presencia de Aristóteles, así como, en las cuestiones referentes a los preceptos cultuales, el protagonista invitado será Maimónides.

2. Trasfondo patrístico y medieval del tratado

Santo Tomás recoge lo más granado del pensamiento de las escuelas alejandrina y antioquena al respecto. De la escuela alejandrina aceptó el sentido *alegórico.* De la antioquena, el *literal* o *histórico.* Nunca cita explícitamente a Filón en este tratado y una sola vez a Flavio Josefo[9], que pertenecía también a la corriente alejandrina. Como fuentes inmediatas de esta escuela cita a Orígenes, San Ambrosio, el pseudo Dionisio y San Gregorio Magno. Sin olvidar, claro está, las vinculaciones que le vienen por medio de San Agustín. De la corriente antioquena, el principal autor citado es San Jerónimo.

[8] Cf. J. F. CHAMORRO, *Ley nueva y ley antigua en Santo Tomás:* Studium 7 (1967) 30-39.
[9] Cf. 1-2 q.102 a.4 ad 6.

A su autoridad nos remite Santo Tomás para afirmar conjuntamente las *razones literales* de los preceptos ceremoniales (con su connotación histórica y providencial) y las *razones figurativas* o místicas, que tendrían su desenlace final en Cristo y la Iglesia[10]. El lector podrá constatar también el recurso constante del autor a las *Glosas,* interlineal, de San Ambrosio, y ordinaria, de San Agustín y de Casiodoro[11].

Recordemos a continuación algunos de los teólogos medievales que casi con seguridad fueron de alguna manera tenidos en cuenta por Santo Tomás en la redacción de su tratado sobre la «ley antigua».

Por ejemplo, Pedro Abelardo (1079-1142), en cuanto a la forma dilemática de plantear algunas cuestiones relativas al Antiguo y Nuevo Testamento. En diversos pasajes del tratado tomasiano está implícito el dilemático *sí* o *no* abelardiano, y se aprecia un acusado paralelismo en la clase de problemas suscitados[12]. Otros autores que hay que tener en cuenta para la lectura histórica del tratado tomasiano en cuestión son, entre otros, Hugo de San Víctor, en su tratado *De sacramentis Christianae fidei* y su *Eruditionis didascaliae.* Fue un gran exponente de la tradición paulina y usaba el método exegético de la interpretación literal y alegórica del texto bíblico. Sobre la influencia de Pedro Lombardo hay que ser más cautos, ya que el famoso autor de las *Sentencias* sólo trató del tema ocasionalmente, al hablar de los sacramentos. Más interés tiene Pedro el Cantor cuando, en su *Summa de Sacramentis et Animae Consiliis,* habla de la pedagogía de la ley antigua. La idea de la función pedagógica de la ley antigua como preparación para la ley evangélica se encuentra bastante desarrollada en el comentario a las *Sentencias* y en la *Summa áurea,* de Guillermo de Auxerre. Mayor interés todavía tiene la *Summa de Praeceptis,* de Juan de la Rochelle, que abordó el tema de la ley antigua de modo ya sistemático y que sirvió de base para los tratados *De legibus,* de Guillermo de Auvernia y de Alejandro de Hales. Cuesta pensar que el Aquinate no tuviera delante, cuando escribió su tratado, la obra citada de Guillermo de Auvernia y la *Summa Theologiae,* de Alejandro de Hales, por más que exista una notable diferencia de rigor sistemático y precisión de ideas a favor del Aquinate. A pesar de la belleza y categoría teológica de la *Summa* de Alejandro, ni en el dominio de la Biblia, ni en la precisión sistemática, ni en el contenido mismo del tratado de Alejandro se aprecia una influencia sobre el tratado tomasiano mayor que la que estaba

[10] Cf. 1-2 q.102 a.2.

[11] En el orden de la tradición patrística se echa de menos, en el tratado tomasiano, la *Epístola* del pseudo Bernabé, en la que aparece el problema judeo-cristiano sobre la Biblia de modo análogo a como se plantea en la carta a los Hebreos, manejada por Santo Tomás como fuente de primera mano. Tampoco aparece reflejada la exégesis de San Ignacio de Antioquía contra la «judaización» de Cristo (cf. *Epist. ad Man.:* PG 5,758-778). Ni el interesante *Diálogo con Trifón eljudío* (PG 6,471-480), en el que San Justino identifica el cristianismo con la auténtica estirpe de Israel y aplica la interpretación figurativa del Antiguo Testamento mediante los paralelismos circuncisión-bautismo; cordero pascual-Cristo; harina-pan eucarístico (cf. PG 6,562-568). El cristianismo, pues, reemplaza al judaismo, el Evangelio a la Ley y Cristo a Moisés. La ley y la Alianza se encarnan en la persona de Cristo (cf. PG 6,670; 498-499; 566-570). El Aquinate no cita tampoco a Clemente Alejandrino, San Epifanio o San León Magno. Autores que hubieran enriquecido documentalmente el tratado tomasiano, si bien en lo esencial no necesitó de ellos.

[12] Cf. PL 178,1400-1403 y 1584; 1-2 q.98 a.3; q.102 a.5 ad 1; q.103 a.2; q.99 a.6; q.101 a.2-3; q.102 a.1-6; q.103 a.2-3 y q.104 a.3.

llamada a ejercer un maestro agustiniano, tal vez demasiado atado a la letra del texto bíblico. Por último, hay que mencionar aquí, por razones casi obvias, el trasfondo de la *Summa de Bono,* de San Alberto Magno, maestro y tutor del Aquinate, así como las *Apostillae* de su hermano en religión y futuro cardenal Hugo de San Caro. Las *Apostillae,* de Hugo, eran las lecciones de teología que impartía para sus frailes dominicos, y constituyen algo así como la etapa intermedia entre el biblismo del siglo XII y el comentario académico universitario que compondría después Santo Tomás[13].

3. La presencia de Maimónides y la de Aristóteles en el tratado tomasiano de la ley antigua

Maimónides (1135-1204) es citado explícitamente en el tratado diez veces con el nombre de *Rabbí Moisés.* Esas citas se encuentran todas en las q.101, 102 y 105, en función de la naturaleza y razón de ser de los preceptos *ceremoniales* y *judiciales.* La obra de Maimónides citada es el *Dux Perplexorum,* o guía de los descarriados. Además de las citas explícitas indicadas, hay también en el tratado tomasiano muchas citas implícitas o paralelismos[14]. Tratándose de los preceptos *judiciales,* Maimónides aparece citado explícitamente una sola vez[15]. Lo cual no quiere decir que el judío cordobés está ausente. Hay coincidencias entre ambos, por ejemplo, cuando tratan de la diferencia entre el préstamo y el depósito, de la pena por violación del sábado, de los castigos de mutilación, destierro y muerte de los animales por culpa del propietario.

Santo Tomás acepta de Maimónides el sentido *literal* o histórico de la ley antigua como algo providencialmente dado a un pueblo y a unos hombres determinados. El Aquinate hace suyos los motivos racionales aducidos por Maimónides para justificar la ley de Moisés, pero va mucho más lejos. La ley antigua, como tal, ha sido cesada por la ley evangélica. Para Maimónides, la ley mosaica permanecía vigente y hablaba directamente a los judíos. Para Santo Tomás, que escribía para los cristianos, la ley antigua estaba caducada y fenecida en todo aquello que no tiene que ver con la ley natural. Maimónides queda así desbordado con la introducción tomasiana del *sentido figurativo* o místico, tanto en la explicación global de toda la ley antigua como en la de cada detalle o precepto en particular[16]. Las diferencias entre el pensador judío y el Doctor Angélico son sustanciales. El primero se queda con Moisés en todo. El segundo se queda con Cristo y su ley, que es el Evangelio. Santo Tomás evoluciona y trasciende el uso que hace de Maimónides colocándose en la línea de San Pablo, de la carta a los Hebreos

[13] Cf. S. ALBERTO MAGNO, *Opera omnia* XXVII (Colonia 1951) p.288-289. Sobre el contexto ambiental neo-maniqueo, islámico y judaico del tratado, véase mi trabajo antes citado, p.433-437. Llama la atención la forma en que el Aquinate se libera de la vieja polémica o altercado entre la Iglesia y la Sinagoga, así como de las habladurías populares y prejuicios de ciertos predicadores de la época. Con respeto casi devocional, acepta y rechaza intelectualmente cuanto de válido o efímero encuentra en la vieja ley, con admirable elegancia académica y teológica.

[14] Algunos de los lugares paralelos pueden verse en mi trabajo citado, p.438-439.

[15] Cf.1-2 q.105 a.2 ad 12.

[16] Cf. 1-2 q.102 a.2; q.104 a.3 y 2.

y de la tradición cristiana más ortodoxa. Por lo mismo, carece de sentido teológico reprochar a Santo Tomás el haber depositado tanta confianza en la ortodoxia judía, representada por Maimónides, en la interpretación material y literal de la ley de Moisés [17].

Como fuente *exógena* del tratado tomasiano hay que destacar la presencia de Aristóteles, el cual es citado explícitamente quince veces al tratar de los preceptos *judiciales.* La opción del Aquinate por el Estagirita ahora es taxativa. De hecho, sólo cita a Platón una vez, sin que la cita tenga especial relevancia. Indirectamente cita a Cicerón, pero a través de San Agustín, que se encuentra por todas partes [18].

Aristóteles representa el *elemento racional* introducido tanto por Maimónides como por Santo Tomás para explicar aquellas cuestiones relacionadas con la ley natural. Tal acontece, por ejemplo, en lo relativo al bien común (q.100 a.2), así como de la justicia legal y distributiva. De ahí la destacada presencia del Estagirita en las q.104 y 105, que tratan de los aspectos judiciales de la ley antigua. La presencia de Aristóteles es análoga a la de Maimónides en las cuestiones relativas a los preceptos rituales o cultuales. Aristóteles significa algo así como el método racional que le permite a Santo Tomás discutir aspectos de la ley antigua en lo que contiene de elementos básicos derivados de la ley natural, como se aprecia en el Decálogo (cf. q.100 a.1; ib., a.3).

4. Título y características generales de la «ley nueva» en la «Summa theologiae»

La expresión completa *ley nueva* aparece por primera vez en la *Carta* del pseudo Bernabé (II 16). Habla allí de la *Ley Nueva de nuestro Señor Jesucristo,* inspirado, casi con toda probabilidad, en Hech 15,19 y Gál 5,1. Y en liza, además, con los judíos, en el sentido de que, de acuerdo con San Pablo, los ritos de la ley mosaica son sustituidos por el Evangelio como ley de Cristo, en la que predomina la gracia y la acción del Espíritu Santo. En el presente tratado tomasiano (q. 106-108), *ley nueva* significa lo mismo que ley de Cristo contenida en el Nuevo Testamento. Conviene advertir, no obstante, que esta *ley nueva* o evangélica es contemplada en el presente tratado tomasiano bajo la razón exclusiva de *ley,* tal como aparece en el Nuevo Testamento, y dada por Cristo. En este sentido, la ley de Cristo no coincide totalmente con el Evangelio, cuyo contenido es más amplio. La *ley nueva* es abordada aquí bajo la razón de ley y en relación con los otros tipos de leyes, especialmente la antigua.

Al sentido específicamente paulino de la ley, Santo Tomás añade el analógico. La ley nueva es ordenación de la razón, pero en el sentido de que su contenido objetivo no se opone a ella. Al contrario, presupone y perfecciona el ejercicio correcto de la ordenación meramente racional. Por otra parte, el bien común implicado en la ley nueva o del Evangelio desborda el

[17] Cf. E. UNGER, *Maimónides et S. Thomas:* Cahiers juifs 3 (1935) 112-117; J. F. CHAMORRO, o.c., p.355-386.
[18] Cf. 1-2 q.105 a.1 ob.2; ib. a.2.

sentido meramente sociológico y político de la expresión y nos pone en la perspectiva de un bien común más universal, que termina incluyendo a Dios mismo. El bien común específico de la ley nueva es, antes que nada, divino y transcendente. El autor de esta nueva ley es Cristo, como cabeza del cuerpo místico, y no Moisés. Por lo que respecta a la otra condición de toda ley, según el Aquinate (cf. 1-2 q.90 a.4), es la promulgación. Piensa Santo Tomás que la promulgación de la ley nueva tuvo lugar durante el proceso y culminación de la pasión, al iniciarse el culto de la religión cristiana y recibir los sacramentos de la nueva ley todo su valor, junto con la inauguración del nuevo sacerdocio (cf. 3 q.62 a.5).

El tratado de la ley nueva es muy breve en comparación con el de la ley antigua. En total tres cuestiones normales y once artículos sobre la naturaleza de la ley nueva en sí misma (q.106); en relación con la ley antigua (q.107) y, sobre todo, su contenido objetivo (q.108). Falta además aquel detallismo del texto bíblico que motivó la extensión inusitada de cuestiones y artículos en el desarrollo del tratado sobre la ley antigua.

Para una adecuada comprensión teológica de este breve e importante tratado, el lector debería consultar otros lugares de la *Suma*. Por ejemplo, lo referente a la misión de las personas divinas (1 q.43) en conexión con el tratado sobre la gracia (1-2 q.109-113), y la inhabitación del Espíritu Santo. Sin olvidar lo relativo al hombre como imagen de Dios (1 q.93), así como las cuestiones concernientes al estado de inocencia por relación a la vida sobrenatural, y las relaciones de recíproca subordinación (1 q.95-96). En la segunda parte de la *Suma* habrá que repasar las cuestiones referentes al amor (1-2 q.26-28) y las virtudes teologales, especialmente el tratado sobre la caridad (2-2 q.1-13). Igualmente las relativas a los dones, a las bienaventuranzas y a los frutos del Espíritu Santo (1-2 q.68-70). Por otra parte, el hecho de que el tratado sobre la gracia siga inmediatamente al de la ley nueva no obedece a una mera coincidencia topológica. La gracia es la quintaesencia de la ley nueva, como ley de amor y libertad de los hijos de Dios, en cuyo contexto se inscribe todo lo relativo a los carismas y estados de perfección cristiana (2-2 q. 179-189). Cabe incluso decir que toda la problemática de la tercera parte de la *Suma* (cristología, eclesiología, cuerpo místico, sacramentos, escatología) no es más que el desarrollo sistemático del contenido de la nueva ley, instaurada por Cristo con su encarnación, vida, muerte y resurrección, así como la continuidad de esa obra de gracia en la historia de la Iglesia.

5. **Los presupuestos patrísticos del tratado**

Los autores patrísticos explícitamente citados por el Aquinate en este tratado son San Juan Crisóstomo, San Hilario, San Gregorio y, sobre todo, San Agustín, que es citado explícitamente no menos de veinte veces. Se ha servido generosamente de la obra agustiniana *De spiritu et littera.* Algunos puntos de doctrina expuestos por el Hiponense y que hace suyos el Aquinatense son los siguientes:

La justicia o perfección cristiana se inscribe en el contexto de la activi-

dad del hombre, pero como don divino y obra de la gracia. Ni el libre albedrío ni la instrucción de los preceptos bastan para la justificación. Tiene que entrar en juego el protagonismo del Espíritu Santo, como principal artífice del amor y del bien. De lo contrario, los preceptos se convierten en letra que mata, en el sentido paulino de la expresión. La libertad humana es insuficiente por sí sola para alcanzar la perfección cristiana. Es indispensable la ayuda de la gracia cristiana. San Agustín plantea crudamente el problema de las diferencias entre la ley antigua y la ley nueva en términos de Antiguo y Nuevo Testamento. La expresión *ley nueva* no aparece en sus escritos. Rechaza la atribución que solía hacerse al judaismo de la llamada «ley de las obras» *(lex operum)* como expresión del Antiguo Testamento, y al cristianismo la «ley de la fe» *(lex fidei).* También en la ley cristiana hay prescripciones. Lo que ocurre es que la ley antigua, por sí sola, aun en lo que contiene de perennemente válido en el campo de la ley natural, es incapaz de justificar, siendo necesario el apoyo de la gracia. El Hiponense pone de relieve la complementariedad de ambos Testamentos, pero destacando las diferencias sustanciales. Insiste en que la gracia no destruye el libre albedrío, sino que lo fortalece. Las diferencias sustanciales no rompen la unidad y la continuidad de la revelación. Pero hay una novedad muy notable en la ley nueva. Consiste en que la ley nueva es primariamente *interna*, inscrita en el corazón. Su norma suprema es el amor, que brota de la gracia del Espíritu Santo, que habita en el alma de los justos. De esa forma, la ley nueva revitaliza a la naturaleza caída, produce la justificación y ofrece los bienes de la eterna bienaventuranza. De ahí su superioridad sobre la ley antigua[19].

6. La problemática de la ley nueva en los comentarios bíblicos tomasianos

Según Santo Tomás, la Nueva Alianza es descrita por San Pablo en la segunda carta a los Corintios, indicando en qué consiste y la causa por la que fue instituida. La ley antigua significaría la esclavitud de la letra y de la exterioridad legal. La ley nueva, o evangélica, sería la ley del Espíritu Santo, por el que la caridad se posesiona del corazón humano. La «letra muerta» es así reemplazada por el espíritu vivificante[20]. De ahí el que la moral de la ley nueva resulte superior a la contenida en los preceptos de la ley antigua, que en lugar de vivificar esteriliza la vida moral con el literalismo y legalismo exterior. La ley nueva es ley de perfección. La ley antigua, proporcionalmente hablando, era ley de imperfección. Desde la perspectiva de la historia de la salvación, la etapa legalista y exterior de la ley mosaica tenía que dejar paso a la ley de Cristo, en la que se ofrece al hombre, de una manera real y actual, lo que en la ley antigua sólo se prometía o preanunciaba. La ley antigua señalaba algunos males a evitar, pero no eliminaba las causas

[19] Cf. mi trabajo supra citado, p.455-458. Para más abundancia, véase I. BIFFI, *L´«auctoritas» di Sant'Agostino nelle questioni sulla legge Nuova della «Summa Theologiae» di San Tommaso d'Aquino:* La Scuola Cattolica 115 (1987/3) 220-248.

[20] Cf. SANTO TOMÁS, *In Epist. II ad Corinthios* c.3 lect.2.

de los mismos. Esa sanación de la naturaleza caída es prerrogativa de la ley nueva, como obra específica del Espíritu Santo en el corazón humano[21].

La *interioridad* de la ley nueva, por contraposición al legalismo exterior de la ley antigua, es destacada también por Santo Tomás en su comentario a la carta a los Hebreos[22].

En el comentario a la carta a los Romanos, el Aquinate encontró buena ocasión para expresar las *diferencias entre la ley nueva,* la *ley antigua y la natural.* Según San Pablo (a juicio de Santo Tomás), los judíos buscaban el valor moral de su conducta en el código mosaico, como los paganos en su propia conciencia personal. Todos ellos se quedaban a medio camino en la mera materialidad de las acciones *(factorum),* mientras que la ley de Cristo nos coloca inmediatamente en la perspectiva de la fe *(lex fidei).* Santo Tomás pone mucho cuidado en compaginar la fe y las obras. Advierte que la fe sin obras *(sine operibus)* se refiere a la gratuidad de la salvación, que los hombres recibimos en Cristo sin méritos humanos previos proporcionados. La fe sin las obras se refiere a las obras que preceden a la venida de la salvación, pero no a las que, obviamente, la acompañan como condición indispensable para que nuestra fe no resulte estéril o inútil, sino viva y eficazmente operante. Tesis apoyada en Sant 2,26. La diferencia esencial entre ambas leyes, según Santo Tomás, es que la antigua venía dada desde fuera, imponiendo un modo de obrar materialista y legal, con perjuicio de la conciencia privada. La ley nueva, en cambio, actúa en nosotros desde dentro, produciendo la gracia y el dinamismo del amor[23].

La carta de San Pablo a los Romanos le ofreció también ocasión para *confrontar la ley nueva con la ley natural.* La ley natural, entendida también como una especie de inteligencia y prudencia instintivas en toda persona normal, es también algo interior, pero no en el mismo nivel que la ley evangélica. Por eso, aunque los paganos y judíos pueden conocer con la sola luz de la razón natural los preceptos de ley natural, les falta la gracia de la ley nueva por la que ese conocimiento natural del bien llega a ser plenamente efectivo en la vida práctica[24]. Sin la gracia cristiana resulta muy difícil llevar una vida ética sin tacha, guiados por la sola luz de la razón a merced de la ley natural[25]. Y no es que en cada acción natural, sin la gracia cristiana, hayamos de ver siempre algo defectuoso o digno de rechazo. Quien se guía por la sola luz de la razón natural sólo peca cuando se entrega responsablemente a los movimientos de la concupiscencia derivados del pecado original, cosa que no debería ocurrir cuando obramos desde dentro, impulsados por la vivificante ley nueva del Espíritu Santo. La ley nueva se llama así, observa el Aquinate, porque o es la obra que el Espíritu Santo realiza en nosotros, o es el propio Espíritu Santo en acción. Todo lo cual es avalado con una serie de citas bíblicas tomadas de Jeremías, de San Juan y, sobre todo, de San Pablo[26].

[21] Cf. ib.
[22] Cf. *In Epist. ad Hebraeos* c.8 lect.2.
[23] Cf. *In Epist. ad Romanos* c.3 lect.4.
[24] Cf. ib., c.2 lect.4.
[25] Cf. *Contra Gentiles* 1.1 c.4; 1-2 q.109 a.2; ib., ad 2.
[26] Cf. *In Epist. ad Romanos* c.8 lect.1.

7. Los contrastes ley antigua-ley nueva; ley nueva-ley natural

En el contraste ley antigua-ley nueva, en el presente tratado de la *Suma*, las diferencias aparecen más mitigadas que en los comentarios bíblicos, a los que terminamos de referirnos. Las diferencias no rompen en ningún caso la continuidad. La diversidad es contemplada históricamente como la parte en el todo, lo incompleto en lo completo, la imperfección en la perfección. Desde esta perspectiva, el Antiguo Testamento es definido como una ley de temor, y el Nuevo, como una ley de amor. No como dos modelos de conducta irreconciliables, sino como etapas de una evolución histórica lógica y homogénea. En la *Suma,* Santo Tomás se expresa en términos más suaves que en los comentarios bíblicos, en los que se atiene materialmente a la terminología paulina. La ley antigua, según Heb 7,5, tenía que cesar con la llegada de Cristo. Pero ello no excusa de reconocer los valores éticos de la ley vieja, contemplada como una etapa de preparación para el Evangelio. Las diferencias existentes, que son muchas e importantes, no deben interpretarse con mentalidad de ruptura, sin más, sino aplicando la fórmula de la dinámica histórica de lo imperfecto y lo perfecto[27]. De la infancia y de la adultez. La ley nueva es a la antigua lo que el árbol frondoso a su diminuta semilla[28]. En la ley antigua prevalecen el temor, las amenazas de castigos y las promesas de premios temporales como incentivo moral. La ley nueva, en cambio, apela a las motivaciones internas, como el amor a la virtud. Incluso cuando se refiere a premios y a castigos, prevalece la ley del amor. La ley mosaica multiplicaba los preceptos a la manera de un código. La ley nueva concede un margen muy amplio a la responsabilidad personal y a la libertad. «Y por eso —escribe— también la ley del Evangelio se llama ley de libertad, pues la ley antigua determinaba muchas cosas y eran pocas las que dejaba a la libertad de los hombres»[29]. En el Nuevo Testamento, observa el Aquinate, se han simplificado muchas cosas, sobre todo observancias legales externas abrumadoras. En esto la ley evangélica nos libera de pesados fardos e inútiles prescripciones. «Por este capítulo, dice, la vieja ley es mucho más grave que la nueva, pues aquélla obligaba a múltiples ceremonias, a muchos más actos que la ley nueva. Esta, a los preceptos de ley natural, sólo añadió muy reducidas cosas en la doctrina de Cristo y los Apóstoles; aunque después se añadieron otras por determinación de los Santos Padres; y aun en estas cosas, dice San Agustín, ha de haber moderación, para no hacer a los fieles pesada la vida»[30].

Respecto de la oposición *ley de fe* y *ley de los hechos,* utilizada en los comentarios bíblicos, en la *Suma* dirá el Aquinate que no es cuestión de negar la existencia de la fe en los hombres del Antiguo Testamento, sino de determinar las prioridades y los cambios de actitud frente a ambos modelos de conducta. En la vieja ley, la vida moral consistía primordialmente en la obe-

[27] Cf. 1-2q.107 a.1 ad 1.
[28] Cf. 1-2 q.107 a.3.
[29] 1-2 q.108 a.1.
[30] Cf. 1-2 q.107 a.1 y 4.

diencia a la ley por la ley y en la práctica de los ritos externos en cuanto preceptuados. En la ley nueva, la primacía recae sobre la gracia de Cristo, que modifica profundamente el sentido de la vida moral[31].

Para Santo Tomás (como para los antiguos y medievales, en general), la *razón* y la *conciencia* son como voces o revelaciones de Dios al hombre. No es cuestión de considerar la ley de Cristo por un lado y la *ley natural* por otro, como si nada tuvieran que ver entre sí. Las verdades naturales reflejan de algún modo la revelación de Dios al hombre. Dios habla también al hombre a través de la razón natural. En este sentido, el Aquinate concede gran importancia a la revelación natural y a la sobrenatural, a la naturaleza y a la gracia. «De dos maneras, dice, se puede infundir al hombre una cosa: como algo que es de la naturaleza humana, y así la ley natural es infusa en el hombre; o como algo añadido a la naturaleza por un don de la gracia, y de este modo la ley nueva es infusa en el hombre, que no sólo indica lo que se debe hacer, sino que ayuda para ejecutarlo»[32].

La ley evangélica añade a la ley natural una motivación de amor sobrenatural, efecto de la gracia y obra del Espíritu Santo en lo más íntimo del ser humano. Esto hace que resulte imposible la confusión entre la ley natural y la ley evangélica, por más que ambas procedan y actúen desde dentro. Para Santo Tomás, el Decálogo, visto desde la perspectiva cristiana, es formalmente diferente del decálogo mosaico, sin más, en el que se expresan contenidos éticos de mera ley natural. En el Decálogo cristianizado, la primacía de motivaciones corresponde al amor referido a Dios y al hombre por Dios, no por la ley como tal. En el respeto a los padres, por ejemplo, preceptuado en el Decálogo, hay un valor ético natural al nivel de la sola razón humana, pero sólo alcanza rango cristiano por la caridad. Lo específicamente cristiano en ética, según la ley nueva, exige, además del contenido natural, una motivación caritativa como fruto sazonado de la gracia, lo cual no es aplicable al decálogo mosaico, cuya segunda parte se identifica con la ley natural. «El hombre no puede cumplir todos los preceptos dé la ley sin cumplir el precepto de la caridad, lo que no es posible sin la gracia»[33]. La naturaleza necesita del coronamiento de la gracia y de la donación del Espíritu Santo, sin lo cual no se puede hablar de perfección cristiana. Esta es la aportación específica esencial de la ley nueva a la ley natural.

8. El tratado de la ley nueva de Santo Tomás en su contexto ideológico medieval específico

Se discutía si la ley nueva es una ley *escrita*. La respuesta del Aquinatense es que, en lo esencial, que es la gracia y la acción del Espíritu Santo, es más bien infusa. Pero en la ley nueva hay también preceptos dispositivos para recibir la gracia. Es, pues, principalmente infusa y secundariamente escrita (cf. 1-2 q.106 a.1). Santo Tomás se muestra así prudentemente innova-

[31] Ib., a.1 ad 3; *In Epist. ad Romanos* c.4 lect.1.
[32] 1-2 q.106 a.1 ad 2.
[33] Ib., q.100 a.10 ad 3.

dor respecto de sus contemporáneos, que consideraban la ley de Cristo como una ley *escrita*, sin más[34]. Con terminología aristotélica y mentalidad bíblico-agustiniana, sostiene con energía que en la ley nueva hay un elemento principal interno, y otro secundario o externo, formando un todo esencial[35]. Ese elemento secundario, por relación a la primacía de la gracia y de la acción del Espíritu Santo, es, sin embargo, bastante importante[36]. Algunos de esos elementos secundarios disponen al hombre para recibir la gracia del Espíritu Santo. Tales son, por ejemplo, la enseñanza de la Sagrada Escritura, la doctrina de Cristo y de los Apóstoles transmitida por la Iglesia, la catequesis cristiana, la predicación del Evangelio en general y hasta la ciencia teológica. Todo aquello que enseña al cristiano lo que ha de creer. Otros medios secundarios son los que se refieren a la pastoral práctica, como puede ser la enseñanza moral, en la que se nos dice cómo se realiza en nosotros la vida de la gracia en el seguimiento de Cristo. Tales son principalmente los sacramentos de la nueva ley y lo referente al culto divino. Sin olvidar el patrimonio de santidad legado por los Padres de la Iglesia y sus derivaciones prácticas en la vida social de la misma. Cristo ha dejado la determinación concreta de esos aspectos a la decisión y gobierno de la Iglesia. Llegados a este punto, Santo Tomás pone en guardia a la autoridad eclesiástica contra el abuso de las leyes, para evitar que la convivencia entre los cristianos resulte agobiante, reincidiendo así en los mismos defectos de la ley antigua[37].

Para mejor comprender el contenido teológico del tratado tomasiano sobre la ley nueva, resulta útil tener en cuenta algunas ideas y algunos movimientos medievales de corte siempre cristiano.

Santo Tomás se movía entre dos corrientes de pensamiento bastante definidas sobre la ley nueva. Una, de abolengo alejandrino, supuestamente transmitida por San Agustín, pero llevada a extremos casi extravagantes por el monje calabrés Joaquín de Fiore (1132-1202). La otra venía por la línea de Pedro Lombardo, Alejandro de Hales y San Buenaventura, también bajo la presunta inspiración agustiniana. Obviamente, esta última era la corriente ortodoxa de la época. Por ley de Cristo entendían los nuevos preceptos contenidos en el Evangelio escrito, y la gracia y los sacramentos se interpretaban como elementos necesarios para el cumplimiento de los preceptos.

[34] En la *Summa* de Alejandro de Hales, por ejemplo, la ley mosaica, la humana y la ley de Cristo aparecen netamente diferenciadas de la ley natural, por cuanto las tres primeras son consideradas como leyes escritas, y sólo la ley natural como indita. Tal vez sea Santo Tomás el primer teólogo que rompe con ese sentir común medieval. Para ello recurre a Heb. 8,8-10, a Jer 31,31-33 y a San Agustín. La respuesta tomasiana refleja el sentido de esos textos bíblicos, en los que se nos habla de la Nueva Alianza como algo vital grabado en el corazón humano (cf. 1-2 q.106 a.1).

[35] Cf. 1-2 q.106 a. 1-2.

[36] «Sin embargo, escribe el Aquinate, tiene la ley nueva ciertos preceptos como dispositivos para recibir la gracia del Espíritu Santo y ordenados al uso de la misma gracia, que son como secundarios en la ley nueva, de los cuales ha sido necesario que fueran instruidos los fieles de Cristo, tanto de palabra como por escrito, ya sobre lo que se ha de creer como sobre lo que se ha de obrar. Y así conviene decir que la ley nueva es ley principalmente infusa y secundariamente escrita» (1-2 q.106 a.1).

[37] Cf. 1-2 q.106 a.1-2; ib., q.108 a. 1-2; q.107 a.4; D. MONG1LLO, *Potere normativo della legge nuova:* Angelicum 51 (1974) 169-175.

De hecho, la tesis de Joaquín de Fiore no era del todo original. Ya Orígenes había hablado, en su célebre *Peri-Archon,* de tres testamentos, tres pascuas y tres pueblos sucesivos: Israel, la Iglesia y la Asamblea del Reino. Joaquín de Fiore llevó esta teoría origenista a un punto extremado, tomando el Apocalipsis como clave interpretativa de la historia del Nuevo Testamento. Según el monje calabrés, en el Nuevo Testamento había un sentido espiritual análogo al que había en el Antiguo. Y así como el Antiguo tenía que derivar en el Nuevo, éste, a su vez, deberá ser sustituido por la llamada *Tercera Edad* o *Evangelio eterno.* El Nuevo Testamento no sería más que una explicitación de la revelación, que lleva en sí el germen del Espíritu. Joaquín distinguía así entre el Evangelio de Jesucristo y el Evangelio del Espíritu. Cristo habría sido al Evangelio del Espíritu lo que Juan el Bautista al Evangelio de Jesucristo: un *precursor.* Por lo mismo, la religión cristiana estaría llamada a ser sustituida por la «religión nueva», o religión del Espíritu.

Santo Tomás, sin mencionar a Joaquín de Fiore ni a sus seguidores, dedica un artículo contra ese espiritualismo exótico que nada tiene que ver con la Sagrada Escritura ni con la auténtica tradición de los Padres. ¿Durará hasta el fin del mundo la ley nueva del Evangelio de Jesucristo? ¿O habrá que esperar todavía otra nueva era de la historia de la salvación? En las objeciones, el Aquinate cita explícitamente el recurso de montañistas y maniqueos al Espíritu Santo, para justificar sus posturas anticristianas. La respuesta que ofrece Santo Tomás es universal, pero refleja la motivación próxima de la vigencia del joaquinismo de su tiempo[38].

9. Preceptos y consejos de la ley nueva

Santo Tomás piensa que la mejor síntesis de la ley nueva nos la ofrece San Mateo en el *sermón de la montaña.* De acuerdo con San Agustín, dice que «el sermón que pronunció el Señor en el monte contiene un perfecto programa de vida cristiana, por cuanto en él se ordenan con perfección los movimientos interiores del hombre. Después de exponer el fin en que consiste nuestra bienaventuranza y de ensalzar la dignidad de los apóstoles, por los cuales había de ser promulgada la doctrina evangélica, ordena los movimientos interiores del hombre, primero en sí mismo y, luego, en orden a los demás»[39].

[38] Cf. 1-2 q.106 a.4. Se ha acusado a Santo Tomás de espiritualista y de legalista al mismo tiempo. Los que le acusan de exceso de espiritualismo no han entendido ni la mentalidad bíblica con que trata las cuestiones relativas al Espíritu Santo y a la gracia, ni el significado del texto tomasiano en su contexto. Los que le acusan de legalista tienen aún menos excusas y parece que se olvidan de la distinción entre lo principal y lo secundario, de que habla el Aquinate, por más que lo secundario, integrativamente, sea también esencial. Los espiritualistas, que se remiten al Espíritu Santo en la vida cristiana, pero pasan por alto los mandamientos del Evangelio y el magisterio de la Iglesia en materia de fe y de moral, no encontrarán apoyo ninguno en el tratado tomasiano de la ley nueva. La gracia del Espíritu Santo tiene que penetrar en la acción humana actuando sobre la inteligencia, la voluntad y el afecto desde dentro, dando sentido a todos nuestros actos exteriores. El Espíritu Santo, según Santo Tomás, no actúa en el vacío. Nos enseña lo que hay que creer, lo que tenemos que obrar y el modo correcto de comportarnos. Los elementos primarios y secundarios no se excluyen, se complementan (cf. E. KACZYNSKI, *«Lex nova» in San Tommaso. Le tendente spiritualistiche nella teología morale:* Divinitas XXV [1981] 24-25).

[39] 1-2 q.108 a.3.

Todas las motivaciones éticas del sermón de la montaña proceden de dentro, de la gracia y del Espíritu Santo, pero tienen una proyección externa y social, incluida la aceptación de la predicación externa y de los escritos de los apóstoles, encargados de predicar la doctrina del Señor. Estas autoridades privilegiadas nos dieron a conocer los secretos espirituales y sociales de la ética de la ley nueva, tales como la fe, la esperanza, la caridad, con todas sus derivaciones personales y sociales. Hasta tal extremo, que con toda razón la ley del Evangelio es llamada también *ley de libertad*, pues la ley antigua determinaba muchas cosas, y eran pocas las que dejaba a la libertad de los hombres[40].

A los preceptos imprescindibles para alcanzar y conservar la gracia se suman, en la ley nueva, los llamados *consejos evangélicos*, como algo específico y exclusivo de la ley de Cristo. El tratado tomasiano articula los preceptos y los consejos en una misma ética. La diferencia entre *consejo* y *precepto* está en que el precepto implica necesidad, mientras que el consejo se deja a la elección de aquel a quien se da (cf. q.108 a.4). La ética de la ley evangélica está por encima de los estados canónicos en lo que éstos tienen de regulaciones y preceptos. Cuando uno hace limosna, por ejemplo, sin estar obligado a ello por razones de justicia, está practicando lo esencial de la pobreza evangélica, que es la virtud en sí misma.

Los preceptos comunes de la ley nueva prescriben aquellas acciones, sobre todo sobrenaturales, que son indispensables para tener acceso a la vida del Espíritu en comunión con Dios y el último fin del hombre. Dentro de esa gran empresa, los consejos evangélicos ayudan eficazmente a eliminar los obstáculos psicológicos que retardan la identificación moral del hombre con Dios. Obstáculos que están representados en la dependencia de las riquezas de este mundo, en la tiranía de la sensibilidad no gobernada por la razón y en la ambición de poder. Formas de opresión moral o las que la ley nueva sale al paso con la virtud de la pobreza, de la castidad y de la obediencia por el Reino de los cielos (cf. 1-2 q.108 a.4).

Fiel a la Sagrada Escritura, especialmente a San Pablo, Santo Tomás afirma la principalidad de la gracia y del Espíritu Santo, sin caer en el interiorismo subjetivista de Pedro Abelardo ni en las fantasías espiritualísticas del joaquinismo. Reconoce la simplicidad de la ley nueva por relación a la mosaica, pero afirma la conveniencia de las instituciones evangélicas y de los preceptos específicos de las mismas. Contempla la ley nueva desde la atalaya del sermón de la montaña, en el que encuentra un programa completo de vida cristiana. El sermón de la montaña viene a ser al Nuevo Testamento lo que el Decálogo a la ley de Moisés.

[40] Por ejemplo, se multiplicaban los preceptos ceremoniales y judiciales. La ley nueva, en cambio, deja muchas cosas a la iniciativa de cada uno y de las legítimas autoridades. «La ley nueva no debió determinar otras cosas, mandándolas o prohibiéndolas, a no ser las relativas a los sacramentos y a los preceptos morales, que de suyo pertenecen a la esencia de la virtud, como, por ejemplo, que no se mate a nadie, que no se robe, y otras por el estilo». Y en el comienzo del mismo artículo: «Tratándose de cosas exteriores, la ley nueva tan sólo debió mandar o prohibir lo que a la gracia nos lleva o lo que necesariamente conduce al buen uso de la misma. Y como no podemos conseguir la gracia por nuestras propias fuerzas, sino por Cristo, por eso el mismo Señor instituyó los sacramentos, con los cuales conseguimos alcanzar la gracia» (1-2 q.108 a.1 y 2).

10. **Observaciones finales**

No se aprecia una evolución de ideas sustanciales en la *Suma* respecto de los lugares paralelos más importantes en los que aparece la problemática sobre la ley antigua y nueva, como son los comentarios bíblicos. En éstos, el Aquinate se ciñe al lenguaje y al orden de los textos paulinos preferentemente. Sí se nota en la *Suma* un estilo más suave y matizado en las fórmulas de contraste entre ambas leyes. Cabe destacar la claridad de exposición, la síntesis y un enfoque del problema desde una perspectiva histórica de la salvación, en categorías de imperfección y perfección, de evolución progresiva y homogénea en el peregrinar de los hombres hacia Dios por la mediación de Cristo y la guía interior del Espíritu Santo, con su obra de gracia. Se aprecia también una voluntad decidida de atenuar las oposiciones entre ambas economías salvíficas. En los comentarios bíblicos tomasianos prevalece el lenguaje bíblico en toda su dureza, sobre todo paulina, la cual es mitigada en la *Suma* usando un lenguaje más académico y conciliador. A fin de cuentas, Dios es el principal protagonista de ambos Testamentos. El propio Cristo nació de raza judía y el cristianismo es la coronación y plenitud del judaismo auténtico. En ambas leyes, además, hay preceptos universales de ley natural. Santo Tomás supera en la *Suma* los enfrentamientos personales y los planteamientos apasionados, incluso en las cuestiones que en su tiempo podrían resultar más comprometidas por su incidencia en el problema secularjudío.

BIBLIOGRAFÍA

AUBERT, J. M., *Ley de Dios, ley de los hombres* (Barcelona 1969).

Nature de la relation entre «Lex Nova» et «Lex Naturalis» chez Saint Thomas d'Aqmn: Studi Tomistici (Ciudad del Vaticano 1982) p.34-38.

BRADY, I., *Law in the summa Fratris Alexandri:* Proceedings of American Catholic Philosophical Association 24 (1950) 133-147.

BENZ, E., *Joachin-Studien III. Thomas van Aquin und Joachin de Fiore:* Zeitschrift fur Kirchengeschichte 53 (1934) 52-116.

BlFFI, I., *L'«auctoritas» de Sant'Agostino nelle questioni sulla legge Nuova della «Summa Theologiae» di San Tommaso d'Aquino:* La Scuola Cattolica 115 (1987/3) 220-248.

BILL, A., *L'Évangile et la loi. Le problème de la Loi dans le Christianisme primitif* I (Estrasburgo 1928).

BOISMARD, M. E., *La connaissance dans l'Alliance Nouvelle:* Revue Biblique 56 (1949) 365-391.

BLOOMFILD, M. W., *Joaquim of Fiore. A critical review of his canon. Theaching, biography and Influence:* Traditio 13 (1957) 249-311.

BOURDEAU, A., *Introduction à la Loi du Christe* (Paris 1962).

BOURKE, D., *St. Thomas Aquinas. Summa Theologiae.* Ed. Blackfriars, vol.29 (1969) p.XIV-XXXVI.

CARDIER, I., *Les Alliances de Dieu:* Etudes Théologiques et Religieuses 31 (1956) 10-30.

CENTl, T. S., *S. Tommaso d'Aquino. La Somma Teológica* t.XIIl (Florencia 1965) 7-19.

COLUNGA, A., *Santo Tomás de Aquino. Suma Teológica* t.VI (Madrid 1956) p.203-276; 517-558; 332-361.

CONGAR, Y., *Variation sur le thème «Loi-Grâce»:* Revue Thomiste 71 (371-380).
CHAMORRO, J. F., *La ley nueva y la ley antigua en Santo Tomás* (Avila 1967).
CHENU, M. D., *La Théologie de la Loi Ancienne selon S. Thomas:* Revue Thomiste 61 (1961) 485-497.
DELHAYE, PH., *La «loi nouvelle» dans l'enseignement de S. Thomas:* Studi Tomistici t.4 (Roma 1975) p.73-103.
DI MONDA, A. F., *La legge nuova della libertà secondo S. Tommaso* (Nápóles 1954).
ElCHRODT, W., *The Law and the Gospel. The Meaning of the ten Commandments in Israel andfor us:* Interpretation 11 (1957) 23-40.
ERNEST, C., *St. Thomas Aquinas. Summa Theologiae.* Ed. Blackfriars, vol.30 (1972) p.XV-XXVII.
GARCÍA TRAPIELLO, J., *El problema de la moral en el Antiguo Testamento* (Barcelona 1977).
GRIBOMONT, J., *Le lien de deux Testaments selon la doctrine de S. Thomas:* Ephemerides Theologicae Lovanienses 22 (1946) 70-89.
KACZYNSKI, E., *La legge nuova. L'elemento esterna della legge nuova seconndo San Tommaso* (Roma-Vicenza 1974).
— *«Lex nuova» in San Tommaso. Le tendence spiritualistiche e legalistiche nella teología morale:* Divinitas XXV (1981) 22-23.
LUMBRERAS, P., *El decálogo según Santo Tomás:* Revista Española de Teología 4 (1944) 391-428.
MAIMÓNIDES, R. M., *Dux seu Director dubitantium aut perplexorum* (Ed. Jiustiniani, París 1520).
MARINO, E., *S. Tommaso d'Aquino. La Somma Teológica* t.XII (Florencia 1965) p.161-179.
RUIZ-CORACHEO, R., *Comparación entre las leyes morales del Antiguo y Nuevo Testamento:* Verdad y Vida 100-102 (1968) 61-90.
SYNAVE, P., *La Révélation des vérités divines naturelles d'après S. Thomas d'Aquin:* Mélanges Mandonnet, t.I (París 1930).
TONNEAU, J., *Saint Thomas d'Aquin. Somme Théologique. La loi ancienne,* tomos I y II (París 1971).
— *La loi nouvelle* (París 1981).
UNGER, E., *Maimónides et S. Thomas:* Cahiers juifs 3 (1935) 112-117.
VADALA-PAPALE, G., *Le leggi nella dottrina di S. Agostino e di s. Tommaso* (Catania 1984).
VALSECCHI, A., *La legge nuova del cristiano secondo San Tommaso* (Várese 1963).
VoSTE, J. M., *De investigandis fontibus patristicis Sti. Thomae:* Angelicum 14 (1937) 419-434.

CUESTIÓN 98

La ley antigua[a]

Después de lo dicho sobre la ley en general, debemos tratar de la ley antigua (cf. q.93 introd.), y primero, de la ley misma; luego, de sus preceptos (q.99)[b].

Acerca de lo primero nos hacemos seis preguntas[c]:

1. ¿Es buena la ley antigua?—2. ¿Procede de Dios?—3. ¿Viene de Dios por medio de los ángeles?—4. ¿Fue dada para todos?—5. ¿Están todos obligados a ella?—6. ¿Fue dada en tiempo conveniente?

ARTICULO 1

¿Fue buena la ley antigua?

Infra a.2 ad 1.2; *In Gal.* 3 lect.7.8; *In I Tim.* 1 lect.3; *In Rom.* 7 lect.2-3.

Objeciones por las que parece que no fue buena la ley antigua.

1. En Ezquiel 20,25 se dice: *Yo les he dado preceptos no buenos, decretos en los que no tendrán vida.* Ahora bien, una ley no se dice buena sino por la bondad de los preceptos que contiene; luego la ley antigua no fue buena.

2. Además, según San Isidoro[1], es propio de la ley fomentar el bien común; pero la ley vieja no traía la salud, sino la muerte y el daño, como dice el Apóstol, en Rom 7,6: *Sin la ley, el pecado estaba muerto. Y yo viví algún tiempo sin ley, pero, sobreviniendo el precepto, revivió el pecado y yo quedé muerto.* Y en Rom 5,20: *Se introdujo la ley para que abundara el pecado.* De todo lo cual se sigue que la ley antigua no fue buena.

3. También es propiedad de la ley el que sea posible su observancia (cf. q.95 a.3), tanto si se atiende a la naturaleza misma de la ley como a las costumbres de aquellos a quienes se impone. Mas no fue ésta la condición de la ley vieja, según lo que dice San Pedro en Act 15,10: *Ahora, pues, ¿por qué tentáis a Dios queriendo imponer sobre el cuello de los discípulos un yugo que ni nuestros padres ni nosotros fuimos capaces de soportar?* No parece, pues, que la ley vieja haya sido buena.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Rom 7,12: *En suma, que la ley es santa, y el precepto santo, y justo, y bueno.*

Solución. *Hay que decir:* Sin duda alguna la ley antigua fue buena[d]. A la manera que una doctrina se muestra ser

1. *Etymol.* 1.2 c.10: ML 82,131; 1.5 c.21: ML 82,203.

---

a Ley antigua equivale, en el presente tratado, a *Torah* en hebreo y *nomos* en griego. En sentido estricto se refiere, más que nada, al Pentateuco, es decir, al Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio.

b Por *ley antigua y sus preceptos* hay que entender aquí el Decálogo, las prescripciones jurídicas y todo el complejo legal del pueblo de Israel.

c El autor programa el desarrollo de la q.98 estableciendo como criterio metodológico la función *provisional, pedagógica* y *figurativa* de la ley de Moisés por relación a la ley de Cristo, o Evangelio.

d Los judíos defendieron siempre la Torah como algo único e insuperable. Los maniqueos y marcionitas la consideraron poco menos que diabólica. Para la Iglesia, la ley antigua fue siempre Palabra de Dios, aunque con muchas imperfecciones humanas en su materialización histórica concreta, pero que serán subsanadas en la ley nueva, o ley de Cristo, que es su culminación histórica.

buena por cuanto concuerda con la razón, así una ley se prueba ser buena por estar conforme con la recta razón. Ahora bien, la ley antigua estaba conforme con la razón, por cuanto reprimía la concupiscencia, que contraría a la razón, como se declara en aquel precepto de Ex 20,15 que dice: *No codiciarás los bienes de tu prójimo.* Por este modo prohibía la ley todos los pecados que contradicen la razón; de donde se pone de manifiesto que la ley era buena. Ésta es la razón alegada por el Apóstol en Rom 7,22: *Porque me deleito en la ley de Dios según el hombre interior.* Y antes (v.16): *Reconozco que la ley es buena.*

Mas conviene notar que el bien tiene diversos grados, según dice Dionisio en *De div. nom.*[2] Hay un bien perfecto y un bien imperfecto. La bondad perfecta se halla en las cosas que, estando ordenadas a un fin, son suficientes para alcanzarlo. La bondad imperfecta es aquella que contribuye a la consecución del fin, pero sin ser suficiente para lograrlo. Así, la medicina es perfecta si logra dar la salud; imperfecta, si no llega a esto pero ayuda para que el hombre la alcance. Ahora bien, es preciso saber que uno es el fin que se propone la ley humana, y otro el de la divina. Es el fin de la ley humana la tranquilidad temporal del Estado. Esto lo alcanza cohibiendo los actos exteriores en aquello que pueden alterar la paz del Estado. Pero la ley divina mira a conducir a los hombres al fin de la eterna felicidad, lo que es impedido por cualquier pecado y acto, sea exterior, sea interior. Por esto, lo que basta para la perfección de la ley humana, a saber, que prohiba la infracción y señale su castigo, no es suficiente para la perfección de la ley divina. De ésta se exige que haga al hombre totalmente capaz de alcanzar la felicidad eterna, la cual sólo se logra por la gracia del Espíritu Santo, por la que *se derrama la caridad en nuestros corazones* (Rom 5,5). En esta caridad se halla el cumplimiento de la ley. Así se lee en Rom 6,23: *Gracia de Dios es la vida eterna.* Esta gracia no la podía conferir la ley antigua; estaba reservada a Cristo, según se dice en Jn 1,17: *Porque la ley fue dada por Moisés; la gracia y la verdad vino por Jesucristo.* De donde se sigue que la ley antigua es buena, sí, pero imperfecta, según aquello de Heb 7,19: *La ley no llevó nada a la perfección*[e].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Señor habla allí de los preceptos ceremoniales, los cuales son calificados de *no buenos* porque no conferían la gracia, mediante la cual serían los hombres limpios del pecado; antes por ellos se pone de manifiesto el pecado de los hombres. Por esto se hace precisa mención de *los decretos en los cuales no tendrán la vida,* pues por ellos no pueden alcanzar la vida de la gracia. Y añade luego: Y *los contaminé en sus ofrendas,* es decir, los mostré contaminados[f] *cuando ofrecían todo primogénito en expiación de sus pecados.*

2. *A la segunda hay que decir:* De la ley se dice que mata, no como causa eficiente, sino como causa ocasional, por su imperfección, por cuanto no confería la gracia, con la cual podrían los hombres cumplir lo que mandaba y evitar lo que prohibía. Y esta ocasión no era dada por la ley, sino tomada por los hombres; por donde dice en el mismo lugar el Apóstol: *Pues el pecado, con ocasión del precepto, me sedujo y por él me mató.* Por esta

2. § 20: MG 3,720; S. TH., lect.16.

e El autor hace en este artículo una síntesis apretada de la tradición católica sobre la bondad de la ley antigua, pero sin caer en el fanatismo de algunos apologistas de la Torah, obsesionados con el Mesías terrenal. En el pacto de la Antigua Alianza estaba implícita la promesa divina de la fe, y no del mesianismo temporal y terreno. La ley antigua es buena como se dice que es bueno lo imperfecto por relación a la perfección misma.

f Los judíos primitivos eran muy propensos a atribuir todo a Dios, incluso lo que ellos mismos hacían por iniciativa propia. Por ejemplo, la creación de leyes inmorales, a las que había que atenerse como si fueran leyes establecidas por Dios. Teniendo en cuenta esa tendencia, no es lícito deducir que Dios instituye leyes malas para castigo de los hombres perversos. Una cosa es que Dios, por respeto a la libertad humana, permita que los hombres instituyan leyes malas, y otra el que Dios mismo quiera la institución y aplicación de esas leyes. Pensar así sería ilógico y razonablemente inadmisible.

razón añade que *se introdujo la ley para que abundase el pecado;* donde la conjunción final *para que* tiene un sentido consecutivo, no causal. Los hombres, tomando ocasión de los preceptos de la ley, pecaron más, y los pecados eran más graves después de la prohibición de la ley. La concupiscencia se desarrolló, pues es un hecho que codiciamos más lo que está prohibido[g].

3. A la tercera hay que decir: El yugo de la ley no podía ser llevado sin la ayuda de la gracia, que la ley no daba. Pues se dice en Rom 9,16: *No es del que quiere ni del que corre* (esto es, por la senda de los preceptos de Dios), *sino de Dios, que tiene misericordia.* Por esto se lee en el Salmo 118,32: *Corrí por el camino de tus mandamientos cuando ensanchaste mi corazón,* a saber, por el don de la gracia y de la caridad.

ARTICULO 2

¿Procede de Dios la ley antigua?[h]

In Hebr. 7 lect.3.

Objeciones por las que parece que la ley antigua no viene de Dios.

1. Se dice en Dt 32,4: *Las obras de Dios son perfectas.* Pero la ley antigua es imperfecta, según se dijo (a.1; c.91 a.5); luego la ley antigua no tiene origen divino.

2. Además, se dice en Eclo 3,14: *Esto aprendí: que todo cuanto Dios hizo, persevera por siempre;* mas la ley antigua no es así, pues de ella dice el Apóstol en Heb 7,18: *Es reprobado el precedente mandato a causa de su flaqueza e inutilidad.* Luego la ley antigua no procede de Dios.

3. Aún más: El legislador sabio no sólo debe impedir los males, sino también hasta las ocasiones de ellos; pero la ley antigua fue ocasión de pecado, según se dijo en el artículo precedente; luego la ley antigua no puede atribuirse a Dios, de quien se dice en Job 36,22 que *a El nadie se le asemeja entre los legisladores.*

4. Finalmente, dícese en 1 Tim 2,4: *Dios quiere que todos los hombres sean salvos.* Pero la ley antigua no es suficiente para dar la salud, según se dijo atrás; luego no pertenecía a Dios dar esta ley. En suma, que la ley antigua no viene de Dios.

En cambio, está lo que dice el Señor en Mt 15,6, hablando a los judíos, para quienes la ley había sido dada: *Habéis anulado los preceptos de Dios por amor de vuestras tradiciones.* Y poco antes (v.4) había dicho: *Honra a tu padre y a tu madre.* Es manifiesto que este precepto está contenido en la ley antigua (Ex 20,15; Dt 5,16). Luego esta ley viene de Dios.

Solución. *Hay que decir:* La ley fue dada por el Dios bueno, Padre de nuestro Señor Jesucristo. La ley, en efecto, llevaba a los hombres a Cristo de dos maneras: la primera, dando testimonio de El; por donde dice el mismo Señor en Lc 24,44: *Es preciso que se cumpla cuanto está escrito de mí en la Ley, en los Salmos y en los Profetas.* Y en Jn 5,46: *Si prestarais fe a Moisés, tal vez me la prestaríais a mí, pues de mí ha escrito él.* Lo segundo, la ley disponía a los hombres, apartándolos del culto idolátrico y reteniéndolos en el culto del Dios verdadero, que había de salvar a los hombres por medio de Cristo. Y así dice el Apóstol en Gál 3,23: *Antes de que viniera la fe, estábamos guardados bajo la ley, retenidos para aquella fe que se había de revelar.* Ahora bien, es evidente que disponer para un fin y conducir a ese fin es del mismo, que lo puede ejecutar por sí mismo o por sus mandatarios. El diablo no daría una ley que llevase a los hombres a Cristo, por quien

g Es cierto que el texto paulino en cuestión se refiere a la *ley mosaica.* Pero la tradición, con San Agustín como principal exponente, lo ha interpretado en sentido amplio. De hecho, la experiencia enseña que toda ley (incluida la ley natural y la ley de la gracia), al recordarnos la norma de conducta que debiéramos seguir, de alguna manera nos pone en trance de tropezar haciendo uso incorrecto de nuestra libertad. Lo prohibido, por el hecho mismo de estar prohibido, ejerce sobre nosotros un efecto fascinante, aunque se trate de cosas objetivamente malas. Y lo mandado, por el hecho de estar mandado, pierde interés, aunque se trate de cosas objetivamente buenas. El autor acepta aquí este fenómeno psicológico y, con San Agustín, establece la correlación ley-concupiscencia-pecado. Lo que puede aplicarse a cualquier tipo de ley.

h El Antiguo Testamento fue muy atacado ya en el siglo II por los gnósticos. Ataques que se han producido hasta nuestros días. Santo Tomás pasa por alto las acusaciones groseras, critica los defectos que encuentra en la vieja ley y deduce las consecuencias lógicas desde una perspectiva histórica y realista de la revelación, que culminará en Cristo.

había de ser expulsado, según lo que se lee en Mt 12,26: *Si Satanás arroja a Satanás, luego su reino está dividido.* En suma, que la ley antigua fue dada por aquel mismo Dios que nos da la salud por la gracia de Cristo[i].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Nada impide que una cosa, sin ser absolutamente perfecta, lo sea para un tiempo determinado, como un niño se dice perfecto no en absoluto, sino atendida la edad. De la misma suerte, los preceptos que se imponen a los niños son, sin duda, perfectos atendida la edad de aquellos a quienes se dan, aunque no lo sean absolutamente. Tales son los preceptos de la ley. Por eso dice el Apóstol en Gál 3,24: *La ley fue nuestro ayo para llevarnos a Cristo.*

2. *A la segunda hay que decir:* Perseveran por siempre las obras divinas que para esto fueron hechas, y éstas son las perfectas. Pero la ley antigua fue reprobada en la edad de la gracia perfecta, no como mala, sino como flaca e inútil para este tiempo; pues, como se dice también, *la ley nada llevó a la perfección.* Por esto añade el Apóstol en Gál 3,25: *Luego que vino la fe, ya no estábamos bajo el ayo.*

3. *A la tercera hay que decir:* Como queda dicho (q.79 a.4), a veces Dios permite que algunos caigan en pecado para que con esto se humillen; y así quiso dar a los hombres tal ley que no la pudieran cumplir con sus fuerzas, a fin de que en su presunción fueran convencidos de pecado y, humillados, recurriesen en demanda de la gracia.

4. *A la cuarta hay que decir:* Aunque la ley antigua no bastase para dar la salud al hombre, tenía éste otra ayuda de Dios por la cual podía ser salvo, a saber, la fe en el Mediador, por la que alcanzaban la justicia los patriarcas, igual que nosotros. De esta suerte, Dios no desamparaba a los hombres y les daba los auxilios necesarios para la salvación.

ARTICULO 3

La ley antigua, ¿fue dada por los ángeles?[j]

In Is. 6; *In Gal.* 3 lect.7; *In Col. 2* lect.4; *In Hebr. 2* lect.1.

Objeciones por las que parece que la ley antigua no fue dada por mediación de los ángeles, sino inmediatamente por Dios.

1. Ángel vale tanto como mensajero, nombre que importa ministerio, no dominio, conforme a lo que se lee en el salmo 102,20s: *Bendecid al Señor todos sus ángeles... sus ministros.* Pero la ley antigua parece haber sido dada por el Señor, según aquello de Ex 20,1: *Habló el Señor estas palabras.* Y luego añade: *Yo soy el Señor tu Dios.* Y el mismo modo de hablar se repite con frecuencia en el Éxodo y en los siguientes libros de la ley. Luego la ley fue dada inmediatamente por Dios.

2. En Jn 1,17 se lee: *La ley fue dada por Moisés.* Pero Moisés la recibió inmediatamente de Dios, según consta por Ex 33,11: *Hablaba el Señor a Moisés cara a cara, como suele hablar un amigo con su amigo.* Luego la ley antigua fue dada inmediatamente por Dios.

3. A sólo el príncipe pertenece dar leyes, como dijimos (q.90 a.3). Pero sólo Dios es príncipe de la salud de las almas, mientras que los ángeles son *espíritus administradores,* según se dice en Heb 1,14; luego no debió ser dada por los ángeles la ley antigua, que se ordena a la salud de las almas.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Gál 3,19: *La ley fue dada por los ángeles por mano del Mediador.* Y en Act 7,53

i Para mejor entender esta forma de argumentar, conviene tener presente el tratado tomasiano sobre la *profecía* en sentido estricto, es decir, como presciencia de cosas futuras contingentes, que sólo pueden verificarse por revelación divina (cf. *Summa theol.* 2-2 q.172 a.5). Fue en ese sentido como el Antiguo Testamento profetizó a Cristo.

j Esta apelación a los ángeles tiene como trasfondo histórico la vieja teología de Gen 16,7; 22,11 y Jue 2,1, donde se nos habla de un ángel, de Yahveh, equiparable a Dios mismo manifestándose de forma visible (Gén 16,13). Con el tiempo se fue perfilando más la trascendencia de Dios como distinto de los ángeles. El autor se atiene aquí a Gál 3,9 y a Hech 7,53. La tradición judía sostenía que, en el momento de la promulgación de la ley antigua, había ángeles presentes. El autor de la ley antigua fue Dios mismo, pero la habría promulgado por medio de ángeles (Rom 3,2; 7,22 y Gál 3,19). El Aquinate no aporta nada nuevo a este tema de la presunta mediación angélica en la promulgación de la ley antigua.

dice San Esteban: *Recibisteis la ley por mediación de los ángeles.*

Solución. *Hay que decir:* La ley fue dada por Dios por mediación de los ángeles.

Fuera de la razón general indicada por Dionisio en *De cael. hier.* c.4[3], de que las cosas divinas deben comunicarse a los hombres por mediación de los ángeles, existe una razón especial por qué la ley antigua debió ser dada por mediación de los ángeles. Ya queda dicho (a. 1.2) que la ley antigua era imperfecta, pero que disponía para la perfecta salud del género humano, que nos vendría por Cristo. Ahora bien, en todos los poderes, como en las artes, existe un orden. El superior ejecuta por sí mismo el acto principal y perfecto, mientras que los que disponen para la última perfección los ejecuta por sus ministros. Así, el constructor de un buque ajusta las piezas por sí mismo, pero las prepara por medio de sus obreros. Por esto fue conveniente que la ley perfecta del Nuevo Testamento fuese dada por el mismo Dios hecho hombre; pero la ley vieja, por sus ministros, que son los ángeles. De este modo demuestra el Apóstol, al principio de la carta a los Hebreos, la excelencia de la ley nueva sobre la antigua, porque en el Nuevo Testamento *nos habló Dios por su Hijo* (1,2), pero en el Testamento Viejo *lo hizo por los ángeles* (2,2).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como expone San Gregorio al principio de *Moral.*[4]: *El ángel que apareció a Moisés se nos presenta unas veces como ángel, otras como el Señor. Como ángel, por cuanto servía, hablando exteriormente; como el Señor, porque presidía interiormente y daba eficacia a las palabras.* De manera que el ángel hablaba en nombre del Señor.

2. *A la segunda hay que decir:* San Agustín dice en XII *Super Gen. ad litt.*[5] sobre las palabras de Ex 33,11: *Habló el Señor a Moisés cara a cara,* y sobre lo que más adelante (v.18) se dice: *Muéstrame tu gloria: Sentía lo que veía, y lo que no veía lo deseaba,* pues ni veía la esencia de Dios ni por El era adoctrinado inmediatamente. Lo que dice el texto: *Le hablaba cara a cara,* se ha de entender según la opinión del pueblo, el cual pensaba que efectivamente Moisés hablaba cara a cara con Dios, cuando en realidad hablaba y se le aparecía por una criatura interpuesta, a saber, por el ángel y la nube[6]. También por esta visión facial se pudiera entender alguna contemplación eminente y familiar, aunque inferior a la visión de la divina esencia.

3. *A la tercera hay que decir:* Al príncipe pertenece dar con su autoridad las leyes, pero a veces las promulga por medio de otros. Así, Dios es el autor de la ley, pero la promulgó por los ángeles.

ARTICULO 4

La ley antigua, ¿debió ser dada a sólo el pueblo judio?[k]

Objeciones por las que parece que la ley antigua no debió ser dada a solo el pueblo judío.

1. La ley antigua disponía para la salud que nos debía venir por Cristo, como queda dicho (a.2.3). Pero esa salud no era sólo para los judíos, sino para todos los pueblos, según aquello de Is 49,6: *Poco es para mí ser tú mi siervo para restablecer las tribus de Jacob y reconducir a los salvados de Israel; yo te hago luz de las gentes para llevar mi salvación hasta los confines de la tierra.* Luego la ley antigua debió darse a todos los pueblos y no a sólo el pueblo judío.

2. Se lee en Act 10,34: *Ahora conozco que no hay en Dios acepción de personas, sino que, en toda nación, el que teme a Dios y practica la justicia le es acepto.* Luego no

3. § 2: MG 3,180. 4. Praefatio c.1: ML 75,517. 5. C.27: ML 34,477. 6. Cf. Ex 20,18; Dt 5,22.

---

k Gran cuestión ésta, que escapa a la comprensión humana. ¿Por qué la ley fue dada al pueblo de Israel? ¿Porque tenía en su haber algún mérito relevante respecto de otros pueblos? Santo Tomás es taxativo: *no.* Israel fue un pueblo gratuitamente elegido para que de su estirpe naciera Cristo. Honor único, pero con una responsabilidad aneja que todavía no ha sido asumida por los que aún siguen a la espera de un Mesías soñado, que nunca llegará, porque ni existió realmente ni existirá tal como lo habían imaginado.

debió abrir el camino de la salud a un pueblo más que a los otros.

3. Según se dijo atrás (a.3), la ley fue dada por medio de los ángeles. Pero el ministerio de los ángeles no sólo lo concedió a los judíos, sino a todas las naciones, según se lee en el Eclo 17,14: *Dio a cada nación un jefe.* A todas las naciones provee también de los bienes temporales, menos apreciados de Dios que los espirituales. Luego también debió dar la ley a todos los pueblos.

En cambio está lo que dice San Pablo en Rom 3,1s: *¿En qué, pues, aventaja el judío?... Mucho en todos los aspectos, porque primeramente les ha sido dada la palabra de Dios.* Y en Sal 147,20 se dice: *No hizo tal a gente alguna, y a ninguna otra manifestó sus juicios.*

Solución. *Hay que decir:* Una razón se podría señalar de haber sido dada la ley al pueblo judío más bien que a otros, a saber: que, mientras los demás pueblos se dejaban llevar de la idolatría, sólo el pueblo judío permaneció fiel al culto del Dios único verdadero, y, por tanto, que los otros pueblos eran indignos de recibir la ley, si no se *había de dar lo santo a los perros.*

Pero esta razón no parece valedera, ya que aquel pueblo, aun después de recibir la ley, se dio a la idolatría, lo que es más grave, como resulta de Ex 32 y de Am 5,25s: *¿Me ofrecisteis sacrificios y presentes en el desierto por espacio de cuarenta años, casa de Israel? Antes os tomasteis la tienda de Moloc y el astro del dios Refán, vuestros ídolos, que os habéis fabricado para adorarlos.* Y expresamente se dice en el Dt 9,6: *Entiende que no por tu justicia te da Yahveh la posesión de esta buena tierra, que eres pueblo de dura cerviz.* Y allí mismo (v.3) se da como razón cumplir la *palabra que con juramento dio a tus padres Abrahán, Isaac y Jacob.*

Qué promesa sea ésta, lo declara el Apóstol en Gál 3,16, diciendo: *Pues a Abrahán y a su descendencia fueron hechas las promesas. No dice a sus descendencias, como si se tratara de muchas, sino a su descendencia, que es Cristo.* Dios, pues, otorgó a aquel pueblo la ley y otros beneficios especiales en atención a la promesa hecha a sus padres de que de ellos nacería el Cristo. Convenía, pues, que el pueblo del que Cristo había de nacer se distinguiera por una especial santidad, según se dice en Lev 19,2: *Sed santos, porque santo soy yo.* Ni fue por los méritos de Abrahán por los que se le hizo tal promesa, que Cristo nacería de su descendencia, sino por la gratuita elección y vocación de Dios. Por lo cual se dice en Is 41,2: *¿Quién lo ha suscitado del lado de Levante y en su justicia lo llamó para seguirle?*

Es, pues, manifiesto que por sola la gratuita elección de Dios recibieran los patriarcas la promesa, y el pueblo nacido de ellos recibió la ley según lo que se dice en el Dt 4,36ss: *De en medio del fuego has oído sus palabras, porque amó a tus padres y eligió después de ellos a su descendencia.* Si todavía quisiéramos insistir y buscar la razón de por qué ése y no otro pueblo haya sido elegido para que de él naciese Cristo, habremos de responder con San Agustín en *Super Io.*[7]: *Por qué atraiga a éste y no a aquél, no te atrevas a juagar, si no quieres incurrir en error.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La salud de Cristo estaba destinada para todas las gentes, pero Cristo debía nacer de un pueblo, el cual, por esto mismo, había de distinguirse con algunos privilegios, según lo que se dice en Rom 9,4s: *Cuya es la adopción, y la gloria, y la alianza, y la legislación, y el culto, y las promesas; cuyos son los patriarcas, de quienes, según la carne, procede Cristo.*

2. *A la segunda hay que decir:* La acepción de personas tiene lugar en aquellas cosas que se confieren por derecho de justicia, no en aquellas que se conceden por sola gracia. No incurre, pues, en la acepción de personas el que por pura liberalidad da a uno y no a otro; pero si uno fuera administrador de los bienes comunes y no los distribuyese con equidad, según los méritos de cada uno, este tal incurriría en acepción de personas. Los beneficios de Dios, que se ordenan a la salvación eterna, los confiere Dios de pura gracia, y, por tanto, no hay acepción de personas si se confieren a uno con preferencia a otros. Por esto dice San Agustín en el libro *De praedest. sanct.*[8]: *A todos cuantos Dios enseña, por*

7. Tr.26 super 6,44: ML 35,1607. 8. C.8: ML 44,971.

misericordia les enseña; a los que no enseña, por justo juicio deja de enseñarles. Viene esto de la condenación del humano linaje por el pecado de los primeros padres.

3. *A la tercera hay que decir:* Por la culpa se retiran al hombre los beneficios de la gracia, pero no los naturales, entre los cuales se cuenta el ministerio de los ángeles, exigido por el mismo orden natural de las cosas, según el cual los ínfimos son regidos por los intermedios. Lo mismo sucede con las ayudas corporales, que Dios confiere no sólo a los hombres, sino también a los ganados, según aquello de Sal 35,7: *Tú, Señor, conservas a los hombres y a los animales.*

ARTICULO 5

¿Obliga a todos los hombres la observancia de la ley antigua?

In Mt. 23; *In Rom. 2* lect.1; 6 lect.3.

Objeciones por las que parece que la observancia de la ley antigua obliga a todos los hombres.

1. Todo el que es subdito de un rey está sometido a las leyes de éste; pero la ley antigua fue dada por Dios, *Rey de toda la tierra,* como se dice en Sal 46,8; luego todos los habitantes de la tierra están obligados a la observancia de la ley.

2. Además, los judíos no podían salvarse sin la observancia de la ley, pues se dice en Dt 27,26: *Maldito quien no mantenga la palabra de esta ley, cumpliéndola.* Si, pues, los otros hombres se podían salvar sin la observancia de la ley antigua, estaban en mejor situación que los judíos.

3. Los gentiles eran admitidos en la religión judaica y a la observancia de la ley, pues se dice en Ex 12,48: *Si alguno de los extranjeros que habita contigo quisiera hacer ¡a Pascua del Señor, deberá circuncidarse todo varón de su casa, y entonces podrá celebrarla, como si fuera indígena.* En vano, pues, serían admitidos los extraños a las observancias legales por disposición divina si pudieran salvarse sin esas observancias. Luego ninguno podía ser salvo sin la observancia de la ley.

En cambio está lo que dice Dionisio en *De cael, hier.* c.9[9], que muchos gentiles fueron reducidos a Dios por los ángeles. Y como consta que los gentiles no observaban la ley, sigúese que sin la observancia de la ley podían salvarse.

Solución. *Hay que decir:* La ley antigua contenía preceptos de ley natural, a los cuales añadía otros particulares. Cuanto a los primeros, todos los hombres estaban obligados a su observancia, no en virtud de la ley mosaica, sino de la misma ley natural. Cuanto a los otros preceptos añadidos por la ley antigua, no obligaban sino a solo el pueblo judío.

La razón es que, según se dijo en el artículo precedente, la ley antigua fue dada al pueblo judío a fin de que con ella tuviera ciertos privilegios de santidad por reverencia de Cristo, que de él debía nacer. Ahora bien, las leyes establecidas en orden a la especial santificación de algunos, sólo a éstos obligan, como los clérigos, consagrados al ministerio, están obligados a ciertas normas que no obligan a los laicos; y, asimismo, los religiosos, en virtud de su profesión, se obligan a ciertas obras de perfección a que los seglares no están obligados. No de otro modo, aquel pueblo era obligado a ciertas normas especiales a las que los demás pueblos no estaban obligados. Por esto se dice en Dt 18,13: *Sé puro ante el Señor, tu Dios.* Y así usaban de cierta forma de profesión, como se ve en Dt 26,3: *Yo reconozco hoy ante el Señor tu Dios,* etcétera.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los subditos de un rey están obligados a la observancia de la ley que se da para toaos; pero, si da algunos estatutos a sus familiares y ministros, ésos no obligan a los demás.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuanto el hombre más se allega a Dios, mejor se hace, y por eso el pueblo judío, cuanto más consagrado al culto divino, tanto era más digno que los otros pueblos; por lo cual se dice en Dt 4,8: *Y ¿cuál es la gran nación que tenga leyes y mandamientos justos, como toda esta ley que yo os propongo hoy?* De la misma suerte, bajo este aspecto, los clérigos son de mejor condición que los laicos, y los religiosos que los seglares.

3. *A la tercera hay que decir:* Los gentiles conseguían la salud con más perfección y seguridad mediante las observan-

9. § 4: MG 3,261.

cias de la ley que con la sola ley natural. Por esto eran admitidos a esas observancias, como ahora los laicos abrazan el clericato, y los seglares la religión, aunque sin esto se pueden salvar.

ARTICULO 6

¿Fue conveniente que la ley antigua se dieta en tiempo **de** *Moisés?*[l]

3 q.70 a.2 ad 2; *Sent.* 4 d.1 q.1 a.2 q.ª4; *In Gal.* 3 lect.7.

Objeciones por las que parece que la ley antigua no estuvo bien dada en tiempo de Moisés.

1. La ley disponía para la salud, que nos había de venir por Cristo, como queda dicho (a.2.3); pero, en cuanto el hombre pecó, tuvo necesidad de este remedio; luego la ley debió ser dada en seguida del pecado.

2. La ley antigua fue dada para la santificación de aquellos de quienes Cristo había de nacer; pero Abrahán fue el primero que recibió la promesa de *una descendencia, que es Cristo,* como consta por Gen 12,7[10]; luego en tiempo de Abrahán, y no más tarde, debió ser dada la ley.

3. Como Cristo no nació de los otros descendientes de Noé, sino de Abrahán, a quien fue hecha la promesa, tampoco nació de los otros hijos de Abrahán, sino de David, a quien fue renovada la promesa, según aquello de 2 Re 23,1: *Oráculo de David, hijo de I sai, oráculo del hombre puesto en lo alto, del ungido del Dios de Jacob.* Luego la ley debió ser dada después de David, como se dio después de Abrahán.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Gal 3,19: *La ley fue dada por causa de las transgresiones, promulgada por los ángeles por mano del mediador hasta que viniese la «descendencia» a quien la promesa había sido hecha.* O sea, que *fue ordenadamente dada,* como dice la Glosa[11]. Luego fue conveniente que se diese en el tiempo en que fue dada.

Solución. *Hay que decir:* Muy convenientemente fue dada la ley en tiempo de Moisés. De dos capítulos podemos tomar la razón, a saber, de los dos géneros de personas a quienes una ley se impone. De éstos, unos son duros y soberbios, que por la ley han de ser reprimidos y domados, y otros buenos, que por la ley son instruidos y ayudados en el cumplimiento de lo que intentan. Pues bien, para reprimir el orgullo de los hombres debía ser dada la ley en el tiempo en que se dio. De dos cosas vivía infatuado el hombre, de la ciencia y del poder. De la ciencia, como si la razón natural fuera suficiente para alcanzar la salud. Así, para que el hombre se convenciese de la vanidad de su orgullo, fue entregado al gobierno de su propia razón, sin la ayuda de la ley escrita. Por experiencia pudo así aprender cuan deficiente era su razón, pues había descendido hasta la idolatría y hasta los más torpes vicios en la época de Abrahán. Para remedio de la humana ignorancia fue necesario que la ley se diese después de estos tiempos, pues, como se dice en Rom 3,20, *por la ley se nos da el conocimiento del pecado.* Una vez que el hombre fue instruido por la ley, quedó su soberbia convicta de flaqueza, puesto que no podía cumplir lo que conocía. Y así concluye el Apóstol en Rom 8,3s: *Pues lo que a la ley era imposible, por ser débil a causa de la carne, Dios, enviando a su Hijo..., para que la justicia de la ley se cumpliese en nosotros.*

Por razón de los buenos fue dada la ley como ayuda, entonces más necesaria, cuando la razón natural comenzó a oscurecerse por la sobreabundancia del pecado. Y este auxilio debió ser dado con cierto orden, a fin de que por las cosas imperfectas fuesen conducido a la per-

10. Cf. Gál 3,16. 11. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,127; cf. *Glossa ordin.* (VI 83 B).

l La razón que el autor aduce para justificar que la ley mosaica fue dada en tiempo oportuno es de *conveniencia.* Es característica de Santo Tomás presentar los acontecimientos de la historia de la salvación de forma razonable. Pero en este artículo hay algo más. El autor introduce el elemento *teleológico,* como búsqueda de una finalidad, con la cual rompe el *sentido circular* propio de la cultura griega. Se abre así la perspectiva de la *dimensión histórica* de la revelación cristiana, compaginando la insuficiencia de la sola naturaleza humana con la eficacia de la gracia cristiana.

fección. Y así, entre la ley natural y la ley de gracia fue conveniente que se diese la ley antigua.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No convenía que luego, en seguida del pecado, se diese la ley antigua, porque el hombre, muy confiado en su razón, no se reconocía necesitado de ella; además, que el dictamen de la ley natural no se había oscurecido todavía con la costumbre de pecar.

2. *A la segunda hay que decir:* La ley debe darse a un pueblo, pues es un mandamiento común, como dijimos antes. Y si en la época de Abrahán fueron dados por Dios a los hombres algunos preceptos familiares, digamos domésticos, más tarde, multiplicada la posteridad de Abrahán hasta constituir un pueblo, y libertado de la servidumbre, pudo ya dársele convenientemente la ley, pues *los siervos no son parte del pueblo o de la ciudad, a quien compete recibir la ley,* según dice el Filósofo en III *Polit.* [12]

3. *A la tercera hay que decir:* Como la ley debía darse a un pueblo, no la recibieron solos aquellos de quienes Cristo había de nacer; antes todo el pueblo fue sellado con el sello de la circuncisión, que fue la señal de la promesa hecha a Abrahán y de él recibida con fe, como dice el Apóstol en Rom 4,11. Por esto, debió darse la ley antes de David al pueblo, ya organizado.

12. ARISTÓTELES, c.5 n.10 (BK 1280a32): S. TH., lect.7; cf. 1.4 c.4 n.11 (BK 1291a9): S. TH., lect.3.

CUESTIÓN 99

Los preceptos de la ley antigua[a]

A continuación tenemos que tratar de los preceptos de la ley antigua (cf. q.98 introd.), y primero, de su distinción; luego, de cada uno de sus géneros (q.100).

Cuanto a lo primero, ocurren seis preguntas:

1. Los preceptos de la ley, ¿son muchos o uno solo?—2. ¿Contiene la ley antigua algunos preceptos morales?—3. Además de los preceptos morales, ¿contiene otros ceremoniales?—4. ¿Contiene, además de éstos, preceptos judiciales?—5. Aparte de estos tres géneros, ¿contiene aún algunos otros?—6. ¿De qué modo inducía la ley a la observancia de los preceptos?

ARTICULO 1

¿Contiene un solo precepto la ley antigua?

Objeciones por las que parece que la ley antigua no contiene más que un precepto.

1. Ley es igual que precepto, según se dijo arriba (q,92 a.2 ad 1), pero la ley antigua es una; luego no contiene sino un precepto.

2. Dice el Apóstol, en Rom 13,9: *Cualquier otro mandato en esta sentencia se resume: Amarás al prójimo como a ti mismo.* Pero este mandamiento es uno solo; luego la ley antigua no contiene más que un precepto.

3. Se dice en Mt 7,12: *Cuanto quisiereis que os hagan a vosotros los hombres, hacédselo vosotros a ellos, porque ésta es la Ley y los Profetas.* Pero toda la ley antigua se contiene en la Ley y en los Profetas; luego la ley antigua no tiene sino un precepto.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Ef 2,15: *Anulando en su carne la ley de los mandamientos, formulada en decretos.* Y lo dice hablando de la ley antigua, según consta por la Glosa[1]; luego la ley antigua contiene en sí muchos preceptos.

Solución. *Hay que decir:* El precepto de la ley, siendo obligatorio, tendrá por objeto algo que es preciso cumplir. Esta precisión proviene de la necesidad de alcanzar un fin. Sigúese de aquí que todo precepto importa orden a un fin, puesto que lo que se manda es algo necesario o conveniente para ese fin. Pero sucede que para lograr un fin son muchas las cosas necesarias o convenientes, y, según esto, pueden ser muchos los preceptos, ordenados todos a un mismo fin. Por consiguiente, podemos decir que todos los preceptos de la ley antigua son uno solo por razón del orden a un solo fin; pero son muchos si se atiende a la diversidad de las cosas que se ordenan a ese fin.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la*

1. *Glossa ordin.* (VI 91 F); *Glossa interl.* (VI 91 v); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,185. Cf. AMBROSIASTER, *In Ephes.* 2,15: ML 17,401.

---

a La ley es guía de los actos humanos (cf. *Summa theol. 2-2* q.90 a.1). Pero el fin de la ley se alcanza mediante el cumplimiento de sus preceptos (cf. *Summa theol.* 1-2 q.92 a.2). Después de haber hablado de la ley antigua en general, corresponde ahora tratar de los preceptos concretos en ella contenidos. Un orden que, por lo demás, es bíblico y aparece en la Torah, en forma de código. De ahí que a veces resulte difícil discernir lo que es sacro de lo que es mero material legislativo. El autor hace un gran esfuerzo por sintetizar los diversos preceptos siguiendo la clasificación de los mismos en *morales, ceremoniales* y *judiciales.* Y lo hace desde el punto de vista cuantitativo (a.l), cualitativo (a.2-5) y eficiente (a.6). El a.5 es clave para una correcta comprensión de todo la q.99.

primera hay que decir: Dícese una la ley antigua en razón del único fin, y, sin embargo, contiene diversos preceptos, según la diversidad de las cosas ordenadas al fin. Lo mismo ocurre en el arte de la construcción, que es uno si se mira a la unidad del fin, pues todo tiende a la construcción de la casa; sin embargo, contiene diversas reglas, según los actos diversos que al fin se ordenan.

2. *A la segunda hay que decir:* Dice el Apóstol, en 1 Tim 1,5, que *el fin del precepto es la caridad,* y toda ley tiende a esto, a establecer la amistad de los hombres unos con otros o con Dios. Por esto, toda la ley se resume en este solo precepto: *Amarás al prójimo como a ti mismo,* como en el fin de todos los preceptos, pues el amor de Dios queda incluido en el amor del prójimo, cuando el prójimo es amado por amor de Dios. Por esto, el Apóstol pone este solo precepto en vez de los dos, el amor de Dios y el del prójimo, de que nos habla el Señor en Mt 22,40: *En estos dos preceptos se resumen toda la Ley y los Profetas.*

3. *A la tercera hay que decir:* Se dice en IX *Ethic.*[2] que *¿os sentimientos de amistad hacia el prójimo tienen su origen en los sentimientos del hombre hacia sí mismo,* por cuanto el hombre se conduce con los otros como consigo mismo. Y asi en el dicho: *Todo lo que queréis que os hagan los hombres, hacédselo vosotros a ellos,* se declara cierta regla de amor del prójimo, que implícitamente se contiene también en la sentencia: *Amarás al prójimo como a ti mismo;* y así viene a ser una explicación de este precepto.

ARTICULO 2

¿Contiene la ley antigua preceptos morales?[b]

Infra a.4; *In Mt.* 23.

Objeciones por las que no parece que la vieja ley contenga algunos preceptos morales.

1. La ley antigua se distingue de la ley natural, según se declaró arriba (q.91 a.4.5; q.98 a.5). Pero los preceptos morales pertenecen a la ley natural; luego no pertenecen a la ley antigua.

2. La ley divina debía prestar socorro en aquellos casos en que no bastaba la ley natural, como ocurre en las cosas de la fe, que están fuera del alcance de la razón. Luego la ley antigua, que es ley divina, no debe contener preceptos morales.

3. La ley vieja se dice *letra que mata,* según se declara en 2 Cor 3,6. Pero los preceptos morales no matan, antes dan vida, según aquello de Sal 118,93: *No me olvidaréjamás de tus preceptos, pues con ellos me has dado vida.* Luego los preceptos morales no pertenecen a la ley vieja.

En cambio está lo que se dice en Eclo 17,9: *Añadióles ciencia de disciplina, dándoles en posesión una ley de vida.* Ahora bien, la ciencia de la disciplina es cosa que mira a las costumbres, según dice la *Glosa* ordinaria[3] sobre aquello de Heb 12,11: *Toda disciplina,* etc.: *La ciencia de la disciplina es la doctrina de las costumbres alcanzada por medios duros.* Luego la ley dada por Dios contenía preceptos morales.

Solución. *Hay que decir:* Que la ley antigua contenía preceptos morales está claro por el Éxodo (20,13.15): *No matarás, no hurtarás,* etc. Y con mucha razón, pues, así como la ley humana mira principalmente a fomentar la amistad entre los hombres, así también la ley divina mira a establecer la amistad del hombre con Dios. Y, siendo la semejanza la razón del amor, según se dice en el Eclo 13,19: *Todo animal ama a su semejante,* imposible es que exista amistad entre el hombre y Dios, que es sumamente bueno, si el hombre no se hace también bueno. Por eso se dice en el Lev 19,2: *Sed santos, porque santo soy yo.* La bondad del hombre es la virtud, *que hace bueno al que la posee*[4]. De suerte que era preciso

2. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 1166a1). 3. *Glossa ordin.* (VI 159 B); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,503. 4. ARISTÓTELES, *Eth.* l.2 c.6 n.2.3 (BK 1106a18; b9): S. TH., lect.6.

b Los preceptos morales hunden sus raíces en las inclinaciones más profundas del ser humano. Se inscriben en el ámbito de la ley natural, la cual resulta más fácil de cumplir con el refuerzo de la ley positiva. En este caso concreto, de la ley positiva antigua. Por otra parte, entre el fin específico de toda ley humana, como es la paz entre los hombres, y el específico de la ley divina, que mira a la amistad con Dios, no puede haber contradicción alguna.

que la ley antigua diera preceptos sobre las virtudes, y éstos son los preceptos morales de la ley.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se distingue la ley antigua de la ley natural, no como totalmente extraña a ésta, sino como una adición de la misma. Y como la gracia presupone la naturaleza, así la ley divina presupone la ley natural.

2. *A la segunda hay que decir:* Convenía que la ley divina proveyese al hombre, no sólo en las cosas que superan la razón, sino también en aquellas en que la razón suele hallar dificultad. La razón humana no podía errar en sus juicios universales sobre los preceptos más comunes de la ley natural; aunque la costumbre de pecar hace que se oscurezca su juicio en los casos particulares. Mas sobre los otros preceptos morales, que son a manera de conclusiones deducidas de los principios más comunes de la ley natural, muchos yerran reputando lícitas cosas que de suyo son malas. Fue, pues, conveniente que la ley divina proveyese a esta necesidad del hombre, a la manera que entre las cosas de fe se proponen no sólo las que superan la razón, como que Dios es trino, sino las que están al alcance de ella, como que Dios es uno, a fin de poner remedio a los errores en que muchos incurren[c].

3. *A la tercera hay que decir:* Según demuestra San Agustín en su libro *De spiritu et littera*[5], aun la letra de la ley en los preceptos morales es ocasión de muerte, por cuanto, mandando lo que es bueno, no da el auxilio de la gracia para cumplirlo.

ARTICULO 3

Además de los morales, ¿contiene la ley antigua preceptos ceremoniales?

Infra a.4.5; q.101 a.1; q.103 a.3; q.104 a.1; 2-2 q.122 a.1 ad 2; *In Sent.* 4 d.1 q.1 expos.litt.; *In Mt.* 23; *Quodl.* 2 q.4 a.3.

Objeciones por las que no parece que la ley antigua contenga otros preceptos ceremoniales además de los morales.

1. La ley se da a los hombres para dirección de sus actos, ya que los actos humanos son actos morales, como se dijo antes (q.1 a.3). Luego parece que en la ley antigua que se dio a los hombres no debe haber otros preceptos que los morales.

2. Los llamados preceptos ceremoniales son los que pertenecen al culto divino; pero el culto divino es cosa de la religión, la cual, según dice Tulio en su *Rhetoric.*[6], *honra a la divinidad con el culto y las ceremonias.* Y como los preceptos morales tienen por objeto los actos de las virtudes, según se dijo en el artículo precedente, parece que los preceptos ceremoniales no se distinguen de las morales.

3. Parece ser que los preceptos ceremoniales tienen por objeto significar alguna cosa de manera figurativa. Ahora bien, según dice San Agustín en II *De doctr. christ.*[7], *son las palabras las que han alcanzado la principalidad en el orden de significar.* Luego ninguna necesidad hubo de que en la ley se diesen preceptos ceremoniales figurativos.

En cambio está lo que se dice en Dt 4,13: *Os promulgó su alianza y os mandó guardarla: los diez mandamientos, que escribió sobre las tablas de piedra. Y a mí me mandó entonces el Señor que os enseñará las leyes y ceremonias que habíais de guardar en la tierra que vais a poseer.* Los diez preceptos de la ley son los morales; luego, fuera de éstos, se dan también otros preceptos ceremoniales.

Solución. *Hay que decir:* El principal intento de la ley divina es encaminar a los hombres a Dios, así como el de la ley humana mira a establecer el orden entre los mismos hombres. Por esto, las leyes humanas, al intervennir en la ordenación del culto divino, no miraban sino a promover el bien común de la humana sociedad. Con este fin idearon muchas cosas tocantes a las cosas divinas, en orden a fomentar las buenas costumbres de los hombres, como se ve en los ritos

5. C.14: ML 44,216. 6. L.2 c.53: DD I 165. 7. C.3: ML 34,37.

c Respecto de ley antigua cabe destacar que, en la Torah y en los Profetas, los preceptos obligaban bajo la razón de *mandatos* divinos. En los libros sapienciales posteriores prevalece la *prudencia* práctica y experimental sobre el mandato en sí mismo, bajo la razón formal de mandato.

de los gentiles. Pero la ley divina, al contrario, regula la vida de los hombres entre sí en orden a Dios, a quien principalmente los pretendía encaminar. Se encamina el hombre a Dios no sólo por los actos interiores, como son creer, esperar y amar, sino con las obras exteriores, con que el hombre protesta ser siervo de Dios. Pues estas obras tienen por objeto el culto divino. Este culto, según algunos[8], se llama *ceremonia,* como si dijéramos *dones de Ceres,* la diosa de las mieses, porque era de éstas de las que se hacían a Dios ofrendas. O bien, según Máximo Valerio[8 bis], el nombre de *ceremonia* fue introducido entre los latinos para significar el culto divino, tomándolo de cierto lugar vecino de Roma llamado *Cere,* porque, al ser tomada Roma por los galos, en él se practicó el culto romano y se conservó con la máxima reverencia. Así, pues, aquellos preceptos de la ley que especialmente miran al culto divino se llaman ceremoniales[d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los actos humanos miran también al culto divino, y así también la ley antigua debe contener preceptos sobre éste.

2. *A la segunda hay que decir:* Según queda dicho (q.91 a.3), los preceptos de la ley natural son generales y necesitan de alguna determinación. Esto lo hacen la ley humana y la divina. Y como las determinaciones introducidas por la ley humana no se dicen de ley natural, sino de derecho positivo, así las que introduce la ley divina se distinguen de los preceptos morales, que pertenecen a la ley natural. Honrar a Dios es un acto de virtud impuesto por un precepto moral; pero la determinación concreta de este precepto, a saber, con qué víctimas y ofrendas se ha de honrar a Dios, eso toca a los preceptos ceremoniales, los cuales se distinguen por esto de los morales.

3. *A la tercera hay que decir:* Dice Dionisio, en el capítulo 1 del *De cael. hierar.*[9], que las cosas divinas no pueden ser manifestadas a los hombres sino mediante algunas semejanzas sensibles. Tales semejanzas mueven más el ánimo cuando a las palabras se añaden otros signos que afectan a los sentidos. Esta es la razón por la que en la Sagrada Escritura se comunican las cosas divinas, no sólo por semejanzas verbales, v. gr., por locuciones metafóricas, sino también por semejanzas reales, que impresionan los ojos. Estas son las ceremonias reguladas por los preceptos ceremoniales[e].

ARTICULO 4

Fuera de los preceptos morales y ceremoniales, ¿hay también preceptos judiciales?

Infra a.5; q.103 a.1; q.104 a.1; 2-2 q.87 a.1; q.122 a.1 ad 2; *In Mt.* 23; *Quodl. 2* q.4 a.3.

Objeciones por las que parece que, fuera de los preceptos morales y ceremoniales, no hay otros preceptos judiciales en la ley vieja.

1. Dice San Agustín en *Contra Faustum*[10] que en la ley antigua existen *preceptos sobre el gobierno de la vida y preceptos significativos de ella.* Los primeros son los preceptos morales: los otros, los ceremoniales. Luego, fuera de estos dos géneros de preceptos, no hay en la ley lugar para los preceptos judiciales.

2. Sobre las palabras de Sal 118,102: *No me aparté de tus juicios,* dice la Glosa [11]: *Esto es, de aquellos juicios que has dado como regla de vida.* Pero el ser regla de vida es de los preceptos morales; luego no hay motivo para distinguir de los preceptos morales los judiciales.

8. S. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 1.4 d.1 a.7: BO 29,19. 8 bis. *Factor. Dictor. Memorab.,* l.1 c.1 (DD 565). 9. § 3: MG 3,121. 10. L.6 c.2: ML 42,228; l.10 c.2: ML 42,243. 11. *Glossa ordin.* (III 269 A); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1095; CASIODORO, *Expos. in Psalt.,* super ps. 118,102: ML 70,870.

---

d La etimología del término *ceremonia,* usada por el autor, continúa siendo incierta, aunque ello no afecta a la tesis, sostenida. En el culto católico, las «ceremonias» son las formas externas del culto divino, que implican una importante carga espiritual simbólica.

e Las ceremonias son *ritos sensibles* requeridos por la propia condición social del hombre y del culto público que se ha de rendir a Dios. Decía San Agustín que, en la práctica, los hombres son incapaces de unirse en alguna religión (verdadera o falsa) si no es mediante signos o sacramentos sensibles (cf. *Contra Faustum* 19,11: PL 42,355).

3. El juicio es un acto de justicia, según aquello de Sal 93,15: *Hasta que vuelvan a la justicia los juicios.* Pero los actos de la justicia, como los de las otras virtudes, pertenecen a los preceptos morales; luego éstos incluyen los judiciales y no hay razón para distinguirlos.

En cambio está lo que se dice en Dt 6,1: *Estos son los preceptos, las ceremonias y los juicios.* Se llaman preceptos por antonomasia los morales; luego, fuera de éstos y de los ceremoniales, se dan también los judiciales.

Solución. *Hay que decir:* Según hemos visto (a.2.3), la ley divina mira a establecer el orden entre los hombres y luego entre éstos y Dios. Una y otra cosa pertenece ejecutarlas, en común, a la ley natural mediante los preceptos morales; pero la determinación concreta de ambas cosas toca a la ley divina o humana, pues los principios naturalmente conocidos, tanto de las cosas especulativas como de las prácticas, son generales. Pues bien, así como la determinación del precepto general sobre el culto divino se realiza por los preceptos ceremoniales, así la determinación del precepto general de la justicia, que se ha de observar entre los hombres, pertenece a los preceptos judiciales.

Conforme a esto, debemos poner en la ley tres géneros de preceptos: los *morales,* que son los dictámenes de la ley natural; los *ceremoniales,* que son las determinaciones sobre el culto divino, y los *judiciales,* o sea, las determinaciones de la justicia que entre los hombres se ha de observar. Por donde el Apóstol, después de afirmar que *la ley es santa,* añade que *el mandato es justo, y bueno, y santo.* Lo *justo* mira a los preceptos *judiciales;* lo *santo,* a los *ceremoniales,* pues santo se dice cuanto está a Dios consagrado; lo *bueno,* esto es, lo *honesto,* mira a los *morales*[f].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Tanto los preceptos morales como los judiciales se ordenan a la dirección de la vida humana, y así uno y otro se hallan contenidos en un solo miembro de los que señala San Agustín, a saber, el que comprende los preceptos que regulan la vida humana.

2. *A la segunda hay que decir:* Juicio significa ejecución de justicia, la cual consiste en la aplicación precisa de la razón a casos particulares. De aquí que los preceptos morales participen en algo de los morales, por cuanto emanan de la razón, y en algo convienen con los ceremoniales, en cuanto son, como ellos, determinaciones de los preceptos generales. Por esto, a veces, bajo el nombre de juicios se comprenden los preceptos judiciales y morales, como en Dt 5,1: *Oye, Israel, las ceremonias y juicios.* Otras veces, bajo el mismo vocablo se designan los judiciales y ceremoniales, como en Lev 18,4: *Observaréis mis juicios y guardaréis mis preceptos.* Aquí *preceptos* significa los morales; *juicios,* los judiciales y los ceremoniales.

3. *A la tercera hay que decir:* El acto de justicia, en general, pertenece a los preceptos morales, pero su determinación especial, a los judiciales.

ARTICULO 5

¿Hay en la ley antigua otros preceptos, además de los morales, judiciales y ceremoniales?

Supra a.4; *In Gal.* 5 lect.3; *In Hebr.* 7 lect.2.

Objeciones por las que parece que en la ley antigua, además de los preceptos morales, judiciales y ceremoniales se contienen algunos otros.

1. Los preceptos judiciales pertenecen a la justicia, que regula las relaciones de unos hombres con otros; los ceremoniales, a la virtud de la religión, con que Dios es honrado. Pero, fuera de estas virtudes, hay otras, como la templanza, fortaleza, liberalidad y otras muchas, como dijimos antes (q.60 a.5); luego, fuera de los indicados preceptos, hay muchos otros en la ley antigua.

2. Se dice en Dt 11,1: *Ama al Señor, tu Dios, y observa sus preceptos, y ceremonias, y juicios, y mandatos.* Los preceptos son los morales, como se dijo en el artículo precedente; luego, a más de los preceptos morales, judiciales y ceremoniales, todavía hay en la ley los llamados «mandamientos».

3. Dícese en Dt 6,17: *Guarda los preceptos del Señor, tu Dios, y los testimonios y*

f El autor se limita aquí a hacer un recuento sumario muy incompleto, pero suficiente para justificar su tesis.

las ceremonias que jo te mandé. Luego, fuera de todos los preceptos, hay en la ley «testimonios».

4. En Sal 118,93 se dice: *jamás me olvidaré de tus justificaciones* que la *Glosa*[12] entiende por ley; luego los preceptos de la ley antigua no son sólo morales, ceremoniales y judiciales, sino también «justificaciones».

En cambio está lo que se dice en Dt 6,1: *Estos son los preceptos, las ceremonias y los juicios que os mandó el Señor.* Luego bajo estos tres capítulos se comprenden todos los preceptos de la ley.

Solución. *Hay que decir:* De cuantas cosas se contienen en la ley, unas hay preceptuadas, y otras que se ordenan a lograr el cumplimiento de los preceptos. Tienen éstos por objeto las cosas que se deben ejecutar, para lo cual dos cosas mueven al hombre: la autoridad del que manda y la utilidad del cumplimiento de lo que se manda. Esta utilidad está en la consecución de un bien provechoso o en la evitación de un mal contrario. Pues bien, en la ley se proponen ciertas cosas que expresan la autoridad de Dios, que manda, como aquello del Dt 6,4: *Oye, Israel, e! Señor, tu Dios, es un Dios único;* y aquello del Gen 1,1: *Al principio creó Dios el cielo y la tierra.* Semejantes cosas se llaman «testimonios». Pero en la ley debían proponerse también premios para los que observaren la ley y penas para los que la quebrantaren, como aparece por Dt 28,1: *Si oyeres la voz del Señor, tu Dios..., El te hará más grande que todas las gentes,* etc. Tales sentencias se llaman *justificaciones,* por cuanto, según ellas, Dios con justicia castiga o premia.

Las cosas que hay que ejecutar no caen bajo precepto sino en cuanto implican alguna razón de deber. Esta es de dos maneras: la una, que se funda en regla de la razón natural; la otra, en la norma de la ley que la determina. Y así el Filósofo distingue en V *Ethic.*[13] una doble razón de justicia, la moral y la legal. Pero el deber moral es también doble, pues la razón dicta que unas cosas se han de cumplir como necesarias, sin las que no puede subsistir el orden de la virtud, y otras como útiles para la conservación de ese mismo orden. Según esto, unas cosas se mandan o prohiben en la ley con rigor, como: *No matarás, No hurtarás,* etc. (Ex 20,13.15; Dt 5,17.19), y éstas se llaman propiamente «preceptos». Otras se mandan o prohiben sin este rigor, para el mejor cumplimiento de estos preceptos. Estas se llaman *mandatos,* que inducen o persuaden, como aquello del Ex 22,26: *Si tomares en prenda el manto de tu prójimo, se lo devolverás antes de la puesta del sol.* Y como éste, otros muchos. San Jerónimo[14] dice: *En ios preceptos se contiene la justicia; en los mandatos, la caridad.* El deber que nace de la determinación de la ley en las cosas humanas pertenece a los preceptos *judiciales;* en los divinos, a los *ceremoniales.*

Las mismas sanciones, que señalan los premios o las penas, se pueden llamar *testimonios,* por cuanto son ciertas protestaciones de la justicia divina. Aún más, todos los preceptos de la ley se pueden *llamar justificaciones,* en cuanto son ejecuciones de la justicia legal. También se pueden distinguir los *preceptos* de los *mandatos,* en que los primeros los manda Dios por sí mismo, y los segundos los manda por otros, como el mismo nombre parece indicar.

Resulta de todo esto que los preceptos todos de la ley se contienen bajo estos tres capítulos de preceptos morales, ceremoniales y judiciales. Los demás no tienen razón de preceptos y se ordenan a la observancia de los primeros, como antes se dijo[g].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Sólo la justicia entre todas las virtudes importa la razón de deber; y así, las materias morales en tanto pueden ser determinadas por la ley en cuanto pertenecen a la justicia, de la que es una parte la religión, como dice

12. *Glossa interl.* (III 268v); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1090. 13. ARISTÓTELES, c.7 n.1 (BK 1134b18): S. TH., lect.12. 14. Cf. PELAGIO, *In Marc.* proemium: ML 30,610; *Glossa ordin.* super Marc. princ. (V 88 E).

g El autor ha hecho una exégesis lo más plausible del texto bíblico. La división tripartita propuesta, aunque no puede decirse que sea exhaustiva, dada la naturaleza del texto bíblico, resulta altamente pedagógica y teológicamente clarificadora.

Tulio[15]. De manera que el derecho legal no puede subsistir fuera de los preceptos ceremoniales y judiciales.

2-4. La solución de las otras dificultades es clara por lo dicho en el cuerpo del artículo.

ARTICULO 6

¿Debía la ley antigua inducir a la observancia de sus preceptos mediante promesas y amenazas temporales?

Supra q.91 a.5; infra q.107 a.l ad 2; *In Sent.* 3 d.40 a.2; a.4 q.M; *In Rom.* 8 lect.3; 10 lect.l.

Objeciones por las que parece que la ley antigua no debía inducir a su observancia por promesas y amenazas temporales.

1. El intento de la ley divina es hacer que los hombres se sometan a Dios por el temor y el amor, como se dice en Dt 10,12: *Ahora, pues, Israel, ¿qué es lo que de ti exige el Señor, tu Dios, sino que temas al Señor, tu Dios, siguiendo por todos sus caminos, amando y sirviendo al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma?* Pero la codicia de los bienes temporales aparta de Dios, según lo que dice San Agustín en *Octoginta trium quaest.*[16], que *la codicia es el veneno de la caridad.* Luego parece ser que las promesas y amenazas temporales son contrarias a la intención del legislador, lo que hace reprobable la ley, como dice el Filósofo en II *Polit.*[17]

2. La ley divina supera en excelencia a la ley humana. Ahora bien, en las ciencias, cuanto una ciencia es más alta, tanto procede por métodos más altos. Pues, como la ley humana se valga de promesas y amenazas temporales para inducir a los hombres a su observancia, la ley divina debió emplear medios más sublimes.

3. Lo que igual alcanza a los buenos y a los malos no puede ser premio de la justicia ni pena de la culpa. Pero, según se dice en Eclo 9,2, *todo a todos sucede de la misma manera, una misma es la suerte que correrá el justo y el impío, el puro y el impuro, el que sacrifica y el que no ofrece sacrificios.* Luego sin razón se ponen los bienes y los males temporales como premios y castigos de los preceptos de la ley divina.

En cambio está lo que se dice en Is 1,19ss: *Si vosotros queréis ser dóciles, comeréis los bienes de la tierra; si no queréis y os rebeláis, seréis devorados por la espada.*

Solución. *Hay que decir:* Como en las ciencias especulativas son inducidos los hombres al asentimiento por medios silogísticos, así en cualesquiera leyes son inducidos a la observancia de los preceptos por las penas y los premios. Ahora bien, en las ciencias especulativas se proponen los medios demostrativos según la condición de los oyentes. Pues como en las ciencias se debe proceder ordenadamente y empezar por las nociones más conocidas, así quien se propone inducir a los hombres a la observancia de los preceptos es preciso que empiece por moverles mediante los objetos que ellos aman, como se hace con los niños, a quienes se estimula a hacer una cosa mediante chucherías. Ya dijimos antes (q.91 a.5 ad 2; q.98 a. 1.2.3) que la ley antigua preparaba para Cristo como lo imperfecto para lo perfecto, y que se daba a un pueblo todavía imperfecto en comparación a la perfección que nos debía venir por Cristo, y así se compara aquel pueblo al niño que vive bajo el gobierno de su ayo en Gál 3,24. Consiste la perfección del hombre en que, despreciadas las cosas temporales, se adhiera a las espirituales, según aquella sentencia del Apóstol en Flp 3,13.15: *Dando al olvido lo que queda atrás, me lanzo en persecución de lo que tengo delante..., y cuantos hemos llegado, esto mismo sintamos.* Es de imperfectos desear los bienes temporales en orden a Dios; de perversos, poner en estos bienes temporales su fin. Luego muy razonable era que por los bienes temporales, que aman los imperfectos, fuesen los hombres conducidos a Dios[h].

15. *Rhetor.*, 1.2 c.53 (DD I 165). 16. Q.36: ML 40,25. 17. ARISTÓTELES, acaso c.6 n.21 (BK 1271a26): S. TH., lect.14.

---

h La esperanza del pueblo de Israel, tal como queda reflejada en el Antiguo Testamento, estuvo muy marcada por la temporalidad y condicionada por promesas y bienes terrenales. Santo Tomás es comprensivo con esas debilidades, al mismo tiempo que supera con elegancia intelectual la tentación del mesianismo terrenal y político. Según Santo Tomás, toda la grande-

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La codicia, por la que el hombre pone su fin en los bienes temporales, es veneno de la caridad, pero la consecución de los bienes temporales que el hombre desea en orden a Dios, es un medio de inducir a los imperfectos al amor de Dios, según aquello de Sal 48,19: *Te confesará cuando le hicieres bien.*

2. *A la segunda hay que decir:* La ley humana induce a los hombres mediante premios y penas que los hombres han de conferir; pero la ley divina, por premios y penas que confiere Dios, y esto es proceder por medios más altos.

3. *A la tercera hay que decir:* Quien conozca las historias del pueblo, verá que gozó de prosperidad siempre que fue fiel a la ley; pero que, en cuanto se apartaba de ella, llovían sobre él las calamidades. Sin embargo, algunos particulares observantes de la ley sufrían adversidades, o porque, siendo espirituales, por esta vía se desprendían más del amor a los bienes temporales y se acrisolaba su virtud, o porque, mientras ejecutaban interiormente las obras de la ley, tenían todo su corazón pegado a los bienes temporales, conforme aquello de Is 9,13: *Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí* [i].

za de la ley antigua dependía de su subordinación histórica a la ley nueva de la gracia, que no es formalmente de este mundo ni para ofrecer a los hombres gracias terrenales, sino la gracia cristiana, cuyo fruto sazonado será la libertad de los hijos de Dios, desafiando al pecado y a la misma muerte para seguir los pasos de Cristo muerto y resucitado.

i Dice el autor en otro lugar que, entre los judíos, algunos eran *duros,* es decir, pecadores y rebeldes, para los cuales la ley resultaba lógicamente un flagelo. Para los que caminaban por el camino del bien y de la justicia, en cambio, la ley resultaba ser, más que nada, un auténtico pedagogo, que les ayudaba a conectar de alguna manera con el Mesías o Cristo prometido. Se refiere también a los que, ya dentro de la economía de la ley antigua, hicieron de los preceptos divinos motivo de amistad profunda y de felicidad con Dios. Eran los perfectos (cf. *In Rom.* c.5 lect.6).

CUESTIÓN 100

Los preceptos morales de la ley antigua[a]

Tenemos que inquirir a continuación sobre cada uno de los géneros de preceptos de la ley antigua (cf. q.99 introd.); y primero, de los morales; luego, de los ceremoniales (q.101), *y* en tercer lugar, de los judiciales (q.104).

Sobre los preceptos morales nos preguntamos:

1. ¿Son de ley natural todos los preceptos morales de la ley antigua?—2. Los preceptos morales de la ley antigua, ¿versan sobre los actos de todas las virtudes?—3. ¿Se reducen a los diez preceptos del decálogo todos los preceptos morales de la ley antigua?—4. De la distinción de los preceptos del decálogo.—5. De su número.—6. De su orden.—7. De su redacción.—8. ¿Son dispensables?—9. ¿Cae bajo precepto el modo de observar la virtud?—10. ¿Cae bajo precepto el modo de la caridad?—11. De la distinción de los preceptos morales.—12. ¿Justifican los preceptos morales de la ley antigua?

ARTICULO 1

¿Son de ley natural todos los preceptos morales?

Infra q.104 a.1.

Objeciones por las que parece que todos los preceptos morales son de ley natural[b].

1. En Eclo 17,9 se lee: *Y añadióles la ciencia de la disciplina, dándoles en posesión una ley de vida.* Pero la disciplina se contrapone a la ley natural, por cuanto la ley natural no es cosa aprendida, sino que se posee por instinto natural. Luego no todos los preceptos morales son de ley natural.

2. La ley divina es más perfecta que la humana; pero la ley humana añade a los preceptos de la ley natural otros tocantes a las buenas costumbres, lo que se demuestra por el hecho de que la ley natural es la misma en todos los pueblos, y las costumbres son diversas en los diferentes pueblos; luego con mayor razón la ley divina añadirá a la ley natural algunas reglas de buenas costumbres.

3. Así como la razón natural induce a algunas buenas costumbres, igual la fe, por lo cual se dice en Gál 5,6 que *la fe es activa por la caridad.* Pero la fe no se halla contenida en la ley natural, pues que es de aquellas cosas que superan la razón; luego no todos los preceptos morales de la ley divina son de ley natural.

En cambio está lo que dice el Apóstol a los Romanos, 2,14: *Los gentiles que, guiados por la razón natural, sin ley, cumplen los preceptos de la ley, ellos mismos, sin tenerla, son para sí mismos ley.* Luego todos los

a Es como la cuestión central de todo el tratado de la ley antigua. El desarrollo de la cuestión en 12 artículos hace pensar en los 12 apóstoles, o en los 10 mandamientos más los dos preceptos de la caridad (cf. 1 q.74 a.l). El punto fuerte es el *Decálogo,* al que dedica siete artículos centrales (a.4-10). Los dos artículos primeros son como introductorios. Del a.3 al 8 inclusive se hace el estudio propiamente dicho del Decálogo. Los cuatro siguientes son complementarios. En los a.9 y 10, el autor precisa la relación entre los preceptos morales y el mandamiento nuevo de la caridad. El a.11 se refiere a los preceptos morales que figuran en la ley, pero fuera del Decálogo. En el a. 12, finalmente, estudia la eficacia de los preceptos morales de la ley antigua en el contexto de la salvación.

b Por ley natural se entiende aquí aquella norma moral universal de la que ningún hombre normal puede dispensarse. La existencia de una tal ley en la Biblia no admite lugar a dudas. Basta con examinar fríamente el contenido del Decálogo. Santo Tomás admite este hecho sin ningún tipo de reservas, pero añade sus observaciones críticas, indicando los límites e imperfecciones de tal ley natural como la encontramos en el Antiguo Testamento.

preceptos morales de la ley son de ley natural.

Solución. *Hay que decir:* Los preceptos morales se distinguen de los ceremoniales y judiciales. Los morales versan directamente sobre las buenas costumbres. Ahora bien, estas costumbres se regulan por la razón, que es la norma propia de los actos humanos, y así aquéllos serán buenos que concuerdan con la razón, y malos los que de ella se apartan. Y como todo juicio de la razón especulativa se funda en el conocimiento natural de los primeros principios, así todo juicio de la razón práctica se funda en ciertos principios naturalmente conocidos, como dijimos, de los cuales se procede de diferente modo en la formación de los diversos juicios. Porque en los actos humanos hay cosas tan claras que con una pequeña consideración se pueden aprobar o reprobar, mediante la aplicación de aquellos primeros y universales principios. Otras hay cuyo juicio requiere mucha consideración de las diversas circunstancias, que no todos alcanzan, sino sólo los sabios, como la consideración de las conclusiones particulares de las ciencias no es de todos, sino de sólo los filósofos. Otras hay para cuyo juicio necesita el hombre ser ayudado por la revelación divina, como son las cosas de la fe.

Resulta, pues, claro que, versando los preceptos morales sobre las buenas costumbres, rigiéndose éstas por la razón natural y apoyándose de algún modo todo juicio humano en la razón natural, sigúese que todos los preceptos morales son de ley natural, aunque en diverso modo. Pues unos hay que cualquiera, con su razón natural, entiende que se deben hacer o evitar; v.gr.: *Honra a tu padre y a tu madre. No matarás. No hurtarás*[1] y otros tales, que son absolutamente de ley natural. Otros hay que se imponen después de atenta consideración de los sabios, y éstos son de ley natural, pero tales que necesitan de aquella disciplina con que los sabios instruyen a los rudos; v.gr.: *Levántate ante la cabeza blanca y honra la persona del anciano* (Lev 19,32); y como éste, otros semejantes. Finalmente, otros hay cuyo juicio exige la enseñanza divina, por la que somos instruidos de las cosas divinas, como aquello: *No te harás imágenes talladas ni figuración alguna. No tomarás en vano el nombre de tu Dios*[2].

Por aquí es clara la solución a las dificultades[c].

ARTICULO 2

¿Versan sobre todos los actos de virtud los preceptos morales de la ley?[d]

2-2 q.140 a.2.

Objeciones por las que parece que los preceptos morales de la ley no versan sobre todos los actos de virtud.

1. La observancia de los preceptos de la ley antigua se llama justificación, según aquello de Sal 118,8: *Guardaré tus justificaciones.* Pero la justificación es la práctica de la justicia; luego los preceptos morales no versan más que sobre los actos de la justicia.

2. Lo que cae bajo precepto tiene razón de deber. Pero esta razón de deber no es de todas las virtudes, sino de sola la justicia, cuyo acto propio es dar a cada uno lo que le es debido; luego los preceptos morales de la ley no versan sobre los actos de las obras virtudes, sino sobre solos los actos de la justicia.

3. No se da una ley sino por el bien común, como dice San Isidoro[3]. Pero, de todas las virtudes, sola la justicia

1. Ex 20,12.13.15; Dt 5,16.17.19. 2. Ex 20,4-7; Dt 5,8.11. 3. *Etymol.,* 1.2 c.10: ML 82,131; 1.5 c.21: ML 82,203.

c Efectivamente, no todos los preceptos morales de la ley antigua son reducibles a la ley natural de la rnisma manera, como el autor clarifica, sobre todo en la segunda parte del cuerpo del artículo.

d El concepto de precepto en este artículo debe entenderse o tomarse en sentido amplio, incluidos los *consejos.* Algunos casos chocantes que aparecen en la Biblia, como el del frustrado sacrificio de Isaac, resultan relativamente fáciles de entender a la luz de la exégesis bíblica moderna. Santo Tomás deja bien claro, en todo caso, que Dios sale siempre al encuentro de la debilidad humana, incluso con intervenciones especiales y, de ordinario, mediante su gracia ordinaria. En el lenguaje de la sabiduría popular suele decirse que «Dios aprieta, pero no ahoga».

mira el bien común, según dice el Filósofo en V *Ethic.*[4]; luego los preceptos morales no versan sino sobre actos de justicia.

En cambio está lo que dice San Ambrosio[5] que *el pecado es la transgresión de la ley divina, la desobediencia a los celestes preceptos.* Pero los pecados se oponen a todos los actos de las virtudes; luego la ley divina debe ordenar los actos de todas las virtudes.

Solución. *Hay que decir:* Los preceptos de la ley se ordenan al bien común, según se dijo atrás; por tanto, es preciso que los preceptos de la ley se diferencien según los diversos modos de comunidad. Y así dice el Filósofo en su *Política*[6] que unas son las leyes que convienen a una ciudad regida por un rey, otras las que convienen a la gobernada por el pueblo o por algunos primates de la ciudad. Ahora bien, el modo de comunidad al que se ordena la ley humana es distinto de aquel al que se ordena la ley divina. La ley humana se ordena a regir la comunidad de los hombres entre sí. Pero los hombres se relacionan unos con otros por los actos exteriores con que unos con otros se comunican, y esta comunicación pertenece a la justicia, que propiamente es directiva de la sociedad humana. Por esto, la ley humana no impone preceptos sino de actos de justicia; y si alguna cosa manda de las otras virtudes, no es sino considerándola bajo la razón de justicia, como dice el Filósofo en V *Ethic.*[7e]

Pero la comunidad que rige la ley divina es de los hombres en orden a Dios, sea en la vida presente, sea en la futura; y así la ley divina impone preceptos de todos aquellos actos por los cuales los hombres se ponen en comunicación con Dios. El hombre se une con Dios por la mente, que es imagen de Dios, y así la ley divina impone preceptos de todas aquellas cosas por las que la razón humana se dispone debidamente, y esto se realiza por los actos de todas las virtudes. Pues las virtudes intelectuales ordenan los actos de la razón en sí mismos; las morales los ordenan en lo tocante a las pasiones interiores y a las obras exteriores. Por aquí se ve claro que la ley divina impone preceptos sobre los actos de todas las virtudes, pero de suerte que aquellos sin los que no se conserva el orden de la virtud, que es el de la razón, caen bajo la obligación del precepto; otros, que pertenecen a la perfección de la virtud, caen bajo la amonestación del consejo[f].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El cumplimiento de los preceptos de la ley, aun los que tratan de las otras virtudes, tiene también razón de justificación, en cuanto es justo que el hombre obedezca a Dios o en cuanto es justo que todo cuanto hay en el hombre se someta a la razón.

2. *A la segunda hay que decir:* La justicia mira propiamente a los deberes que un hombre tiene para con otro; pero en todas las otras virtudes se atiende a la subordinación de las fuerzas inferiores a la razón, y conforme a este concepto de deber habla el Filósofo en V *Ethic.*[8] de cierta justicia metafórica.

3. *A la tercera hay que decir:* La respuesta es clara por lo dicho (sol.) sobre la diversidad de sociedades.

4. ARISTÓTELES, c.1 n.17 (BK 1130a4): S. TH., lect.2. 5. *De parad.*, c.8: ML 14,309. 6. ARISTÓTELES, 1.4 c.1 n.5.6 (BK 1289a11; a22): S. TH., lect.1. 7. ARISTÓTELES, c.1 n.14 (BK 1129b23): S. TH., lect.2. 8. ARISTÓTELES, c.11 n.9 (BK 1138b5): S. TH., lect.17.

e En efecto, hay cierto género de virtudes que suelen estar preceptuadas por los ordenamientos jurídicos dictados por los responsables principales del bien común y de la paz social. Se dice entonces que tales virtudes pertenecen al ámbito de la justicia *legal.* Pero esto no significa que pierdan el origen de su propia especificación en razón del bien moral particular que representan. El uso legal de esas virtudes no anula su especie por razón de su objeto formal propio.

f En este párrafo final, el autor no habla sólo de la ley mosaica. Habla también de la ley divina en general, incluida la ley nueva o evangélica. En la q.108 nos va a hablar después de los consejos evangélicos, pero de una manera ya específica y propia.

ARTICULO 3

¿Se reducen a los diez preceptos del decálogo todos los preceptos morales de la ley antigua?

Infra a.11; 2-2 q.122 a.6 ad 2; *In Sent.* 3 d.37 a.3; *Quodl.* 7 q.7 a.1 ad 8; *De malo* q.14 a.2 ad 14.

Objeciones por las que parece que no todos los preceptos morales de la ley antigua se reducen a los diez preceptos del decálogo.

1. Los primeros y principales preceptos de la ley son: *Amarás al Señor, tu Dios,* y *amarás a tu prójimo,* como se lee en Mt 22,37.39. Pero estos dos preceptos no se contienen en el decálogo; luego no todos los preceptos morales se hallan contenidos en los preceptos del decálogo.

2. Los preceptos morales no se reducen a los ceremoniales, sino al contrario; pero entre los preceptos del decálogo hay uno ceremonial, a saber: *Acuérdate de santificar el día del sábado*[9]; luego no todos los preceptos morales se reducen a los preceptos del decálogo.

3. Los preceptos morales versan sobre todos los actos de virtud; pero entre los preceptos del decálogo sólo se ponen los que tocan a la justicia, como es claro a quien los lea; luego los preceptos del decálogo no contienen todos los preceptos morales.

En cambio está lo que sobre aquellas palabras de Mt 5,11: *Bienaventurados cuando os maldijeren,* dice la *Glosa*[10]: *Moisés propone los diez preceptos, que luego declara por partes.* Luego todos los preceptos de la ley son partes de los preceptos del decálogo.

Solución. *Hay que decir:* Se diferencian los preceptos del decálogo de los demás en que aquéllos, según dice el texto, fueron propuestos por Dios mismo al pueblo, mientras que los otros lo fueron por Moisés. Forman, pues, el decálogo aquellos preceptos que el hombre por sí mismo recibe de Dios. Tales son los que con breve reflexión pueden ser deducidos de los primeros principios y, además, aquellos que luego se conocen mediante la fe infundida por Dios. Hay, por tanto, entre los preceptos del decálogo dos géneros de preceptos que no se cuentan: los primeros y universales, que no necesitan promulgación, porque están escritos en la razón natural como de suyo evidentes: por ejemplo, que no se ha de hacer mal a ningún hombre, y otros tales, y luego aquellos otros que por diligente investigación de los sabios se demuestra estar conformes con la razón. Estos preceptos llegan al pueblo mediante la enseñanza de los doctos. Unos y otros preceptos se hallan contenidos en los del decálogo, pero diversamente, porque los primeros y universales se hallan contenidos como los principios en sus próximas conclusiones; los que sólo por los sabios son conocidos, se contienen en ellos como conclusiones en sus principios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquellos dos preceptos son los preceptos primeros y universales de la ley natural, de suyo evidentes a la razón, o por la naturaleza, o por la fe; y así los preceptos del decálogo se reducen a ellos como conclusiones a sus principios.

2. *A la segunda hay que decir:* El precepto de la observancia del sábado es en parte moral, a saber, en cuanto en él se prescribe que el hombre vaque algún tiempo a las cosas divinas, según lo que se dice en Sal 45,11: *Vacad y ved que yo soy Dios.* Según esto se cuenta entre los preceptos del decálogo, no en lo que mira a la fijación del tiempo, pues bajo este aspecto es ceremonial.

3. *A la tercera hay que decir:* La razón de deber no es tan clara en las otras virtudes como en la justicia, y por eso los preceptos sobre los actos de las otras virtudes no son tan conocidos del pueblo como los preceptos sobre los actos de la justicia. De manera que los actos de la justicia especialmente caen bajo los preceptos del decálogo, que son los primeros elementos de la ley.

ARTICULO 4

¿Están bien distinguidos los preceptos del decálogo?[g]

Objeciones por las que parece que

9. Ex 20,8; Dt 5,12. 10. *Glossa ordin.* (V 19 B).

g El autor comienza aquí su estudio racional del Decálogo como compendio de obligacio-

los preceptos del decálogo no están bien distinguidos.

1. La virtud de latría es distinta de la virtud de la fe. Ahora bien, los preceptos se dan sobre los actos de las virtudes, y lo que se lee al principio del decálogo: *No tendrás otros dioses delante de mí* pertenece a la fe; y lo que luego añade: *No te harás imágenes talladas,* pertenece a la latría. Luego hay aquí dos preceptos, y no uno, como dice también San Agustín[11].

2. En la ley se distinguen los preceptos afirmativos de los negativos; v.gr.: *Honra a tu padre y a tu madre* y *No matarás.* Pero la sentencia *Yo soy el Señor tu Dios* es afirmativa, y la que sigue: *No tendrás dioses extraños delante de mí,* es negativa; luego éstos son dos preceptos, y no uno solo, como dice San Agustín (ibid.).

3. Dice el Apóstol en Rom 7,7: *Yo ignoraba la codicia basta que la ley me dijera: No codiciarás.* Luego parece que este precepto: *No codiciarás,* sea un solo precepto y que no debió dividirse en dos.

En cambio está la autoridad de San Agustín, citada en la *Glosa* sobre el Éxodo[12], que pone tres preceptos sobre Dios y siete sobre el prójimo.

Solución. *Hay que decir:* De diferente manera distinguen los preceptos del decálogo los intérpretes. Hesiquio[13] sobre aquello de Lev 26,26: *Diez mujeres cocerán el pan en un solo horno,* dice que el precepto de la observancia del sábado no es uno de los diez preceptos, porque a la letra no se ha de observar perpetuamente. Sin embargo, distingue cuatro preceptos sobre Dios, siendo el primero: *Yo soy el Señor, tu Dios;* el segundo: *No tendrás otros dioses ante mí* (y así también San Jerónimo[14] distingue dos preceptos sobre aquellas palabras de Oseas 10,10: *A causa de tus dos iniquidades).* El tercer precepto dice que es: *No te harás imágenes talladas;* y el cuarto: *No tomarás en vano el nombre de tu Dios.* Los preceptos que se refieren al prójimo son seis. El primero *Honra a tu padre y a tu madre;* el segundo: *No matarás;* el tercero: *No adulterarás;* el cuarto: *No hurtarás;* el quinto: *No levantarás falso testimonio;* el sexto: *No codiciarás.*

Pero a esta distinción se ofrecen varios inconvenientes. Primero, la inserción del precepto sabático entre los del decálogo, si es verdad que no pertenece al mismo. Segundo, que estando escrito en Mt 6,24: *Nadie puede servir a dos señores,* lo mismo es y bajo el mismo precepto debe ser comprendido: *Yo soy el Señor, tu Dios* y *No tendrás otros dioses.* Por donde Orígenes[15] distingue también cuatro preceptos referentes a Dios y reduce estos dos a uno solo, poniendo por segundo: *No te harás imágenes talladas;* el tercero: *No tomarás en vano el nombre de tu Dios,* y el cuarto: *Acuérdate de santificar el día del sábado.* Los otros seis los distingue igual que Hesiquio.

Pero como hacer imágenes talladas o figuras no se prohibe sino porque no sean adoradas como dioses (pues en el tabernáculo mandó Dios hacer las imágenes de los serafines, según se dice en Ex 25,18s), más razonablemente San Agustín incluye en un solo precepto: *No tendrás dioses extraños* y *No te harás imágenes talladas.* Igualmente, el deseo de la mujer ajena para juntarse con ella pertenece a *la concupiscencia de la carne.* La codicia de las otras cosas cuya posesión se desea, toca a *la codicia de los ojos.* Por esto San Agustín[16] distingue dos preceptos, el uno de no codiciar los bienes ajenos y el otro de no desear la mujer ajena; y así pone tres preceptos que miran a Dios y siete que se refieren al prójimo. Esto es mejor.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La virtud de latría

11. *Quaest. in Heptat.* 1.2 q.71 super Exod. 20,3: ML 34,621. 12. *Glossa ordin.* super Exod. 20,1 (I 163 B); SAN AGUSTÍN, l.c.: ML 34,620. 13. *In Lev.* l.7 super 26,26: MG 93,1150. 14. L.3: ML 25,952. 15. *In Exod.* hom.7: ML 12,351. 16. *Quaest. in Heptat.* l.2 q.71 super Exod. 20,17: ML 34,621.

nes del hombre para con Dios, el prójimo y la sociedad. Desde el a.3 al 10 inclusive lo somete a un riguroso examen racional, destacando su carácter universal, divino y al mismo tiempo *imperfecto,* visto desde la atalaya del sermón de la montaña, que es como la quintaesencia moral de la ley nueva o evangélica. Sobre el tema del Decálogo en la *Suma,* véase supra la nota 6 de la introducción.

no es sino una protestación de la fe; por lo cual no es necesario más preceptos, unos de la virtud de latría y otros de la fe. En cambio se deben dar algunos preceptos sobre latría, pues el precepto de la fe se presupone a los preceptos del decálogo, igual que el precepto del amor. Como los primeros preceptos universales de la ley son de suyo evidentes para el que posee el uso de la razón natural y no necesitan de promulgación, así, el creer en Dios es el primer precepto, de suyo evidente para quien tiene fe. *El que se acerca a Dios debe creer que existe,* según se dice en Heb 11,6. Por eso no necesita otra promulgación que la infusión de la fe.

2. *A la segunda hay que decir:* Los preceptos afirmativos se distinguen de los negativos cuando uno no está incluido en el otro, como en el honor de los padres no se incluye el de no matar a ningún hombre, o viceversa; y entonces es preciso dar diversos preceptos. Pero, si el afirmativo está comprendido en el negativo, o viceversa, no hay por qué dar diversos preceptos, como no se da un precepto que dice: *No hurtarás,* y otro de no conservar las cosas ajenas o de restituirlas a su dueño. Por la misma razón no se dan diversos preceptos, uno de creer en Dios y otro de no creer en los dioses extraños.

3. *A la tercera hay que decir:* Toda codicia conviene en una razón común, y por eso el Apóstol habla principalmente del precepto de no codiciar. Sin embargo, porque se dan diversos motivos de codiciar, por esto San Agustín distingue diversos preceptos sobre no codiciar. Las codicias se diferencian en especie, según la diversidad de las acciones o de las cosas codiciables, conforme dice el Filósofo en X *Ethic.*[17]

ARTICULO 5

¿Están bien enumerados los preceptos del decálogo?

In Sent. 3 d.37 a.2 q.ª2; *Cont. Cent.* 3,120.128; *De carit.* q.7 ad 10; *In Rom.* 13 lect.2.

Objeciones por las que parece que los preceptos del decálogo no están bien enumerados (Ex 20; Dt 5,6).

1. El pecado, según dice San Ambrosio[18], *es una transgresión de la ley divina, una desobediencia a los mandatos que vienen del cielo.* Ahora bien, los pecados se distinguen según que el hombre peque contra Dios, contra el prójimo o contra sí mismo; y como entre los preceptos del decálogo no se pone ningún precepto que regule las relaciones del hombre consigo mismo, sino sólo las que tiene con Dios y con el prójimo, parece que es insuficiente la enumeración de los preceptos del decálogo.

2. Pertenece al culto divino la observancia del sábado y también la de las demás solemnidades y sacrificios; pero entre los preceptos del decálogo sólo hay uno que toca a la observancia del sábado; luego es preciso añadir otros tocantes a las otras solemnidades y a los ritos de los sacrificios.

3. Se peca contra Dios no sólo jurando, sino también blasfemando y profiriendo errores contra la verdad divina; pero no se pone más que un precepto que prohibe el perjurio, diciendo: *No tomarás el nombre de tu Dios en vano;* luego debe haber otro que prohiba la blasfemia y las falsas doctrinas.

4. Como el hombre siente natural amor a los padres, también lo siente hacia los hijos. Aún más, el precepto de la caridad se extiende a todos los prójimos. Pero los preceptos del decálogo se ordenan a la caridad, según aquello de 1 Tim 1,5: *El fin del precepto es la caridad;* luego, como se pone un precepto sobre los padres, también debe ponerse otro sobre los hijos y los demás prójimos.

5. En todo género de pecado se puede pecar de pensamiento y de obra; pero en algunos géneros de pecados, v.gr., en el hurto y el adulterio, se prohibe en particular el pecado de obra, diciendo: *No adulterarás, No hurtarás,* y en particular se prohibe el pecado de pensamiento, cuando se dice: *No codiciarás la mujer de tu prójimo;* luego también se debió hacer otro tanto con el homicidio y el falso testimonio.

6. Como se peca por el desorden de la potencia concupiscible, también se peca por el de la potencia irascible. Pero en algunos preceptos se prohibe la codicia desordenada, cuando se dice: *No co-*

17. ARISTÓTELES, c.5 n.6 (BK 1175b28): S. TH., lect.8.

18. *De parad,* c.8: ML 14,309.

dictarás; luego también debió ponerse en el decálogo algún precepto que prohibiera el desorden de la potencia irascible. En suma, que no parece que estén bien enumerados los diez preceptos del decálogo.

En cambio está lo que se dice en Dt 4,13: *Os promulgó su alianza y os mandó guardarla: los diez mandamientos, que escribió sobre las tablas de piedra.*

Solución. *Hay que decir:* Según se dijo antes, los preceptos de la ley humana regulan la vida del hombre en la sociedad humana; de la misma suerte, los preceptos de la ley divina ordenan la sociedad o república humana bajo la autoridad de Dios. Para que uno viva bien en sociedad se requieren dos cosas: primero, que guarde las debidas relaciones con el que preside la sociedad; segundo, que las guarde con los otros miembros de ella. Es, pues, preciso que la ley divina imponga preceptos que ordenen al hombre a Dios, y luego otros que le ordenen con los prójimos que conviven con él bajo el gobierno divino.

Pues bien, al príncipe de la comunidad debe el hombre lealtad, reverencia y servicio. La lealtad del hombre a su señor consiste en que no atribuya a otro el honor de la soberanía, y esto significa el primer precepto: *No tendrás otros dioses.* La reverencia al señor requiere no proferir cosa injuriosa contra él, y esto se contiene en el precepto que dice: *No tomarás en vano el nombre del Señor, tu Dios.* El servicio se debe al señor en correspondencia de los beneficios que de él reciben los subditos, y a esto mira el tercer precepto sobre la santificación del sábado en memoria de la creación de las cosas.

Las relaciones con los prójimos son especiales y generales. Especiales con aquellos de quienes es deudor y a quienes está obligado a volverles lo que les debe. A esto mira el precepto del honor de los padres. Los generales son los que se tienen con todos, no infiriéndoles daño alguno, ni de obra, ni de palabra, ni de pensamiento. De obra se infiere daño al prójimo, bien sea contra la propia persona, privándole de la vida, y a esto mira el precepto que dice: *No matarás;* bien sea contra la persona a él allegada para la propagación de la prole, y esto se prohibe en el precepto *No adulterarás;* bien sea contra los bienes que posee, necesarios para el sustento suyo y de su familia, y a esto mira el precepto *No hurtarás.* Los daños de palabra se prohiben por el precepto *No proferirás falso testimonio contra tu prójimo.* Finalmente, los daños de pensamiento se prohiben cuando se dice: *No codiciarás.*

Según esta clasificación, distinguimos tres preceptos que ordenan el hombre a Dios, de los cuales el primero es de obra y por eso dice: *No harás imágenes de talla,* el segundo, de palabra, y dice: *No tomarás el nombre de Dios en vano;* el tercero, de pensamiento, porque en la santificación del sábado, considerada como precepto moral, se prescribe la quietud del corazón en Dios. O, si se quiere, según San Agustín[19], por el primer precepto se honra la Unidad del primer principio; por el segundo, la Verdad, y por el tercero, la Bondad, por la cual somos santificados y en la cual descansamos como en nuestro fin.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* De dos maneras se puede responder: primero, que los preceptos del decálogo se refieren a los preceptos del amor. Se dio al hombre precepto sobre el amor de Dios y del prójimo porque en esto la ley natural se había oscurecido, no en lo que toca al amor de sí mismo, antes cuanto a esto la ley natural estaba en todo su vigor. O también porque el amor de sí mismo se incluye en el amor de Dios y del prójimo, pues entonces se ama verdaderamente el hombre cuando guarda las debidas relaciones con Dios. Por esto, en los preceptos del decálogo sólo se ponen los tocantes al prójimo y a Dios.

De otro modo se pueden explicar, diciendo que los preceptos del decálogo son los que el pueblo recibe inmediatamente de Dios, según se dice en Dt 10,4: *El escribió sobre estas tablas lo que estaba escrito en las primeras, los diez mandamientos, que el Señor os había dicho en la montaña.* Y así los preceptos del decálogo debían ser tales que pudieran ser luego entendidos del pueblo. El precepto implica un deber. Que por necesidad tenga el hombre deberes con Dios y con

19. *Enarr. in Psalm.* ps.32 enarr.2 serm.1 super vers.2: ML 36,281.

el prójimo, fácilmente lo entiende el hombre, y más aún el creyente. Lo que no es tan claro es que deba al hombre algo que es de su exclusiva pertenencia. Parece, a primera vista, que en esto goza el hombre de plena libertad. Por esto los preceptos que prohiben los desórdenes del hombre consigo mismo, éstos no llegan al pueblo sino mediante la doctrina de los sabios, y, por tanto, no pertenecen al decálogo.

2. *A la segunda hay que decir:* Todas las solemnidades de la ley antigua fueron instituidas en conmemoración de algún beneficio, bien sea en recordación de un suceso pasado, bien en figura de algo futuro. E igual era la razón de los sacrificios que se ofrecían. De todos los beneficios de Dios dignos de recuerdo, el primero y principal era el de la creación, que se recuerda en la santificación del sábado. Por esto, en Ex 20,11 se asigna como razón de este precepto: *En seis días hizo Dios el cielo y la tierra,* etc. Entre los beneficios futuros que debían ser prefigurados, el principal y el término de todos es el descanso de la mente en Dios, en la presente vida por la gracia y en la futura por la gloria, lo cual era figurado por el descanso sabático. Por lo cual se dice en Is 58,13: *Si te abstienes de viajar en sábado y de hacer tu voluntad en el día santo, si miras como delicioso el sábado y lo santificas alabando al Señor...* Estos son los beneficios que principalmente están grabados en la mente de los hombres, y más de los fieles. Cuanto a las otras solemnidades, se celebraban en memoria de algunos beneficios particulares y pasajeros, como la Pascua en recordación de la pasada liberación egipcia y de la futura pasión de Cristo, que pasó, y nos introduce en el descanso del sábado espiritual. Por esto, omitidas todas las demás solemnidades y sacrificios, de sólo el sábado se hace mención en los preceptos del decálogo.

3. *A la tercera hay que decir:* Dice el Apóstol en Heb 6,16: *Los hombres suelen jurar por algo mayor que ellos, y el juramento pone entre ellos fin a toda controversia y les sirve de garantía.* He aquí por qué el juramento es común a todos, y por esto el desorden en el juramento está prohibido con un precepto del decálogo. El pecado de falsa doctrina es de pocos, y por eso no era preciso hacer mención de él entre los preceptos del decálogo. Aunque todavía se pueden entender prohibidas en estas palabras: *No tomarás en vano el nombre de tu Dios,* las doctrinas falsas, según la exposición de la *Glosa*[20], que dice: *No dirás que Cristo es criatura.*

4. *A la cuarta hay que decir:* La razón natural luego dicta al hombre que no debe hacer injuria a nadie, y por eso los preceptos del decálogo que prohiben hacer daño se extienden a todos. Pero la razón no dicta con la misma prontitud que se deba hacer algo en favor de otro, si no es que le sea debido. El deber del hijo para con el padre es tan claro, que no hay modo de negarlo, por ser el padre principio de la generación y del ser y, además, de la crianza e instrucción. Por esto no se impone en los preceptos del decálogo ninguno sobre prestar beneficio u obsequio a nadie, fuera de los padres. No se ve que los padres sean deudores de los hijos por algún beneficio recibido, sino al contrario. El hijo, además, es algo del padre, y los padres aman a los hijos como algo suyo, según dice el Filósofo en VIII *Ethic.*[21] Por estas razones no se da ningún precepto en el decálogo sobre el amor de los hijos, como no se da ninguno que regule las relaciones del hombre consigo mismo (cf. ad 1).

5. *A la quinta hay que decir:* El deleite del adulterio y la utilidad de las riquezas son cosas de suyo apetecibles, pues tienen razón de bienes deleitables o útiles; por esto fue necesario prohibir no sólo la obra, sino también el deseo. Pero el homicidio y la falsedad inspiran de suyo horror (naturalmente amamos al prójimo y la verdad) y no se desean sino por otra cosa. No fue, pues, necesario prohibir en el pecado de homicidio o de falso testimonio sino la obra, no el pensamiento.

6. *A la sexta hay que decir:* Según dijimos antes (q.25 a.1), todas las pasiones de la potencia irascible se derivan de la concupiscible, y así en los preceptos del decálogo, que son como los primeros elementos de la ley, no había por qué

20. *Glossa ordin.* super Deut. 5,11 (I 337 A); *Glossa interl,* super Exod. 20,7 (I, 163r); SAN ISIDORO, *Quaest in Vet. Test.* In Exod. c.29 super 20,7: ML 83,301. 21. ARISTÓTELES, c.12 n.2 (BK 1161b19): S. TH., lect.12.

hacer mención de las pasiones irascibles, sino sólo de las concupiscibles.

ARTICULO 6

¿Están debidamente ordenados los preceptos del decálogo?

2-2 q.122 a.2-6; *In Sent.* 3 d.37 a.2 q.ª3.

Objeciones por las que parece que los preceptos del decálogo no están bien ordenados (Ex 20; Dt 5,7-23).

1. Es razonable que el amor del prójimo se anteponga al amor de Dios, por cuanto el prójimo nos es más conocido que Dios, según se dice en 1 Jn 4,20: *Pues el que no ama a su hermano, a quien ve, no es posible que ame a Dios, a quien no ve.* Pero los tres primeros preceptos pertenecen al amor de Dios, los otros siete al amor del prójimo; luego no están bien ordenados los preceptos del decálogo.

2. Por los preceptos afirmativos se imponen ciertos actos de virtud; por los negativos se prohiben los actos de los vicios; pero, según Boecio en su comentario *Praedicamentorum*[22], antes se han de extirpar los vicios que se planten las virtudes; luego, entre los preceptos que miran al prójimo, antes se han de poner los preceptos negativos que los afirmativos.

3. Los preceptos de toda ley tienen por objeto los actos humanos; pero antes son los actos de la mente que los de la boca y de las obras; luego no está bien puesto al fin de todos el precepto de no codiciar, que toca a la mente.

En cambio dice el Apóstol en Rom 13,1: Lo *que procede de Dios procede en buen orden;* pero los preceptos del decálogo proceden de Dios inmediatamente, como queda dicho; luego están bien ordenados.

Solución. *Hay que decir:* Según queda dicho (a.3; 5 ad 1), los preceptos del decálogo versan sobre aquellas cosas que presto se ofrecen a la mente humana. Ahora bien, es evidente que tanto una cosa es más pronto aceptada por la razón cuanto su contraria es más grave y más se opone a la misma razón. Y como el orden de la razón tome su principio del fin, resulta más contra razón que el hombre no guarde el debido orden con relación a su fin. Pues el fin de la vida humana es la sociedad con Dios, y así primero debieron ordenarse los preceptos del decálogo por los que el nombre se ordena a Dios, puesto que su contrario es gravísimo. Así como en un ejército, que se subordina al general en jefe como a su fin, ante todo el soldado debe subordinarse al general, y la insubordinación contra éste es gravísima; secundariamente debe someterse también a los otros oficiales.

Entre los preceptos que ordenan al hombre a Dios ocupa el primer lugar el que impone al hombre la fidelidad a Dios y excluye toda relación con sus enemigos; el segundo, el que le prescribe la reverencia a Dios; el tercero, el que señala el servicio que debe prestarle. Mayor crimen es en el ejército la deslealtad del soldado que pacta con el enemigo que el que falta al respecto a su general, y esto es más grave que una simple negligencia en el tratamiento.

De los preceptos que miran al prójimo es evidente que más repugna a la razón y es más grave pecado el desorden contra las personas de quien es más deudor. Por eso, de los preceptos que miran al prójimo se pone ante todo el que toca a los padres. En los otros preceptos también es manifiesto el orden, atendiendo a la gravedad de los pecados, pues más grave es el pecado de obra que el de palabra, y más el de palabra que el de pensamiento. Y, entre los pecados de obra, más grave es el homicidio, por el que se priva a un hombre de la vida, que el adulterio, por el que se introduce la duda sobre la legitimidad de la prole que ha de nacer; y el adulterio es más grave que el hurto, por el que se priva de los bienes materiales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque para los sentidos el prójimo sea más conocido que Dios, sin embargo, el amor de Dios es la razón del amor del prójimo, como se mostrará más adelante (2-2 q.25 a.1; q.26 a.2). Por eso, los preceptos que nos ordenan a Dios deben ir primero.

2. *A la segunda hay que decir:* Como Dios es causa universal y principio de la existencia de todas las cosas, así el padre es principio de la existencia del hijo; y por eso, con razón se pone el precepto

22. *In Cat. Arist.* 1.4 c. «De oppos.». § «Amplius in contrariis»: ML 64,277.

que mira a los padres después de los que miran a Dios.

La objeción tiene valor cuando la afirmación y la negación pertenecen al mismo orden de obra, si bien, aun en este caso, no tenga omnímoda eficacia; pues, aunque en la ejecución de la obra primero se han de extirpar los vicios que se planten las virtudes, según Sal 33,15: *Apártate del mal y haz el bien,* y en Is 1,16s: *Cesad de hacer el mal, aprended a hacer el bien,* todavía en nuestro conocimiento antes es la virtud que el pecado, pues *por la rectitud se conoce la torcedura,* como se dice en I *De anima*[23]. Y en Rom 3,20 se lee: *Por la ley tenemos el conocimiento del pecado,* y coniforme a esto los preceptos afirmativos han de ir antes.

Pero no es ésta la razón del orden, sino la expuesta, ya que de los preceptos que miran a Dios, que son los de la primera tabla, el último es el afirmativo, porque su transgresión trae consigo menor reato.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque el pecado de pensamiento sea primero en la ejecución, sin embargo, su prohibición no está tan al alcance de la razón.

ARTICULO 7

¿Están debidamente redactados los preceptos del decálogo?

2-2 q.122 a.2-6; *In Sent.* 3 d.37 a.2 q.ª1.

Objeciones por las que parece que los preceptos del decálogo no están bien redactados (Ex 20; Dt 5,7-22)[24].

1. Los preceptos afirmativos inducen a los actos de virtud, mientras que los negativos retraen de los actos viciosos. Pero en cualquier materia siempre se oponen las virtudes y los vicios; luego en cualquier materia sobre que verse un precepto, debía ponerse el precepto afirmativo y el negativo. Por eso no está bien que unos sean afirmativos y otros negativos.

2. Dice San Isidoro[25] que *toda ley está fundada en la razón.* Pero todos los preceptos del decálogo pertenecen a la ley divina; luego en todos debió asignarse la razón del precepto, y no sólo en el primero y el tercero.

3. Por la observancia de los preceptos merece uno premio de Dios. Ahora bien, las promesas divinas tienen por objeto los premios de los preceptos; luego debió asignarse a cada precepto su premio, y no al primero y al cuarto solamente.

4. La ley antigua se llama *ley de temor,* por cuanto inducía a la observancia de los preceptos mediante las amenazas de las penas; pero todos los preceptos del decálogo pertenecen a la ley antigua; luego en todos debió señalarse la pena correspondiente, y no sólo en el primero y el segundo.

5. Todos los preceptos de Dios deben retenerse en la memoria, como se dice en Prov 3,3: *Escríbelos en las tablas de tu corazón.* Luego no está bien que en sólo el precepto tercero se haga mención de la memoria. De todo esto resulta claro que los preceptos del decálogo no están bien redactados.

En cambio está lo que se dice en Sab 11,21: *Dios hizo todas las cosas en número, peso y medida;* mucho más debió guardar la forma conveniente en la redacción de los preceptos de su ley.

Solución. *Hay que decir:* En los preceptos de la divina ley se contiene la máxima sabiduría de Dios; por lo cual se dice en Dt 4,6: *Esta es vuestra sabiduría e inteligencia ante los pueblos.* Pero es propio del sabio disponer todas las cosas con el modo y orden debidos; luego es evidente que los preceptos de la ley están bien redactados.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* A una afirmación se sigue la negación de su opuesto; pero no siempre se sigue de la negación de un opuesto la afirmación de otro. *Si una cosa es blanca, se sigue que no es negra;* pero no se sigue que *sea blanca de que no sea negra,* porque la negación se extiende más que la afirmación. De aquí es que el *no se ha de hacer injuria,* que es de los preceptos negativos, se extiende a muchas más personas, según el dictamen de la razón, que el deber de prestar a otro un obsequio o un beneficio. Pues la razón dicta que el hombre es deudor de un beneficio u obsequio respecto de aquel de

23. ARISTÓTELES, c.5 n.16(BK 411a5):S. TH., lect.12. 24. Ex 20; Dt 5,7-22. 25. *Etymol.* l.2 c.10: ML 82,130; l.5 c.3: ML 82,199.

quien recibió beneficios, si no los recompensó ya. Pero hay dos cuyos beneficios jamás se pueden suficientemente recompensar, que son Dios y los padres, según se dice en VIII *Ethic.*[26] Por esto sólo se señalan dos preceptos afirmativos, uno sobre el honor de los padres y otro sobre la santificación del sábado, en memoria de los beneficios divinos.

2. *A la segunda hay que decir:* Los preceptos puramente morales son de suyo evidentes, y así no fue preciso señalar su razón; pero en algunos preceptos morales se añade a la razón moral otra ceremonial, como en el primer precepto: *No te harás imágenes talladas,* y en el tercero, en que se determina el día del sábado; y así en uno y otro caso debió asignarse la razón.

3. *A la tercera hay que decir:* De ordinario, los hombres tratan de lograr con sus actos alguna utilidad. Por esto fue necesario añadir la promesa de algún premio en aquellos preceptos de que no parece seguirse ninguna utilidad o que no parecen ser impedimento de ningún provecho. Y como de los padres, que van declinando en la vida, no hay lugar a esperar ningún provecho, por eso se añade la promesa al precepto de honrar a los padres. Igualmente en el precepto que prohibe la idolatría, porque en él parecía impedirse alguna aparente utilidad que los hombres creen poder lograr de su pacto con los demonios.

4. *A la cuarta hay que decir:* Son necesarias las penas contra aquellos que son inclinados al mal, según se dice en X *Ethic.*[27]; y así, sólo en aquellos preceptos se añade la pena en los que existe la inclinación al mal. Lo eran los hombres a la idolatría por la general costumbre, e igualmente lo eran al perjurio por la frecuencia del juramento. Por esto en los dos primeros preceptos se añade la amenaza.

5. *A la quinta hay que decir:* Se dio el precepto sabático en memoria de un beneficio pasado, y por esto especialmente se hace mención de la memoria de él. O porque el precepto sabático lleva consigo una determinación que no es de la ley natural, y así necesitaba este precepto de una amonestación especial.

ARTICULO 8

¿Son dispensables los preceptos del decálogo?

Supra q.94 a.5 ad 2; 2-2 q.104 a.5 ad 2; *In Sent.* 1 d.47 a.4; 3 d.37 a.4; *De malo* q.3 a.1 ad 17; q.15 a.1 ad 8.

Objeciones por las que parece que los preceptos del decálogo son dispensables.

1. Esos preceptos son de derecho natural; pero el derecho natural puede flaquear en algunos casos y es mudable, según dice el Filósofo en V *Ethic.*[28] Precisamente ese defecto de la ley en algunos casos es la razón de la dispensa, según queda dicho atrás (q.96 a.6; q.97 a.4). Luego en los preceptos del decálogo hay lugar para la dispensa.

2. La misma proporción existe entre el hombre y la ley que él da, y entre Dios y la ley por El promulgada. Pero el hombre puede dispensar en las leyes por él establecidas; luego parece que Dios pueda también dispensar en los preceptos del decálogo, establecidos por El. Y como los prelados hacen en la tierra las veces de Dios, según dice el Apóstol en 2 Cor 2,10: *Pues lo quejo perdono, si algo perdono, por amor vuestro lo perdono en la presencia de Cristo.* Luego los prelados pueden dispensar en los preceptos del decálogo.

3. Entre los preceptos del decálogo está la prohibición del homicidio; pero en este precepto parece que dispensan los hombres cuando, en virtud de un precepto de ley humana, los malhechores o enemigos lícitamente son condenados a muerte; luego los preceptos del decálogo son dispensables.

4. Entre los preceptos del decálogo está la observancia del sábado. Pero este precepto lo hallamos dispensado ya en el libro de los Macabeos, 2,41: *Y tomaron aquel día esta resolución: Todo hombre, quienquiera que sea, que en día de sábado viniera a pelear con nosotros, será de nosotros combatido.* Luego son dispensables los preceptos del decálogo.

En cambio está lo que leemos en Is 24,5: que algunos son reprendidos de que *traspasaron la ley, falsearon el derecho, rompieron la alianza eterna.* Todo esto pa-

26. ARISTÓTELES, c.14 n.4 (BK 1163b15): S. TH., lect.14. 27. ARISTÓTELES, c.9 n.9 (BK 1180a4): S. TH., lect.14. 28. ARISTÓTELES, c.7 n.2 (BK 1134b29): S. TH., lect.12.

rece que se debe entender de los preceptos del decálogo. Luego estos preceptos no pueden mudarse por dispensa.

Solución. *Hay que decir:* Según se dijo atrás (q.96 a.6; q.97 a.4) hay lugar a la dispensa cuando se presenta un caso particular en el cual la observancia literal de la ley resultase contraria a la intención del legislador. Ahora bien, la intención del legislador mira primero y principalmente al bien común; luego, a conservar el orden de la justicia y de la virtud, por el cual se conserva el bien común y se llega a él. Si, pues, se dan algunos preceptos que encierran la misma conservación de ese bien común y el orden mismo de la justicia y de la virtud, tales preceptos contienen la intención del legislador y no admiten dispensa alguna. Por ejemplo, si en la comunidad se diera un decreto de que nadie destruyese el Estado ni entregase la ciudad a los enemigos, que nadie ejecutase cosa mala o injusta, tales preceptos no serían dispensables. Pero si se diesen algunos preceptos ordenados al logro de estos fines, en los que se determinasen algunas especiales medidas, tales preceptos serían dispensables, por cuanto en algunos casos la no observancia de estos preceptos no traería ningún perjuicio a los que contienen la intención del legislador. Por ejemplo, si para la conservación del Estado se estableciese en una ciudad que, de cada barrio, algunos ciudadanos hiciesen guardia para la defensa de la ciudad asediada, se podría dispensar a algunos mirando a mayor utilidad.

Pues bien, los preceptos del decálogo contienen la misma intención del legislador, esto es, de Dios, pues los preceptos de la primera tabla que se refieren a Dios, contienen el mismo orden al bien común y final, que es Dios. Los preceptos de la segunda tabla contienen el orden de la justicia que se debe observar entre los hombres, a saber, que a ninguno se haga perjuicio y que se dé a cada uno lo que le es debido. En este sentido se han de entender los preceptos del decálogo. De donde se sigue que absolutamente excluyen la dispensa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No habla el Filósofo del derecho natural que contiene el mismo orden de la justicia. Esto nunca falla, porque *la justicia siempre se ha de guardar;* habla de determinados modos de guardar la justicia, que pueden flaquear en algunos casos.

2. *A la segunda hay que decir:* Dice el Apóstol, en 2 Tim 2,13: *Dios permanece siempre fiel, que no puede negarse a sí mismo.* Pero se negaría si suprimiese el orden de su justicia, siendo El la justicia misma. Por esto no puede Dios dispensar que el hombre no guarde el orden debido con Dios o que no se someta al orden de su justicia, aun en aquellas cosas que los hombres deben observar unos con otros.

3. *A la tercera hay que decir:* Se prohibe en el decálogo el homicidio en cuanto implica una injuria, y, así entendido, el precepto contiene la misma razón de la justicia. La ley humana no puede autorizar que lícitamente se dé muerte a un hombre indebidamente. Pero matar a los malhechores, a los enemigos de la república, eso no es cosa indebida. Por tanto, no es contrario al precepto del decálogo, ni tal muerte es el homicidio que se prohibe en el precepto del decálogo, como dice San Agustín en I *De lib. arb.*[29] Igualmente, que se quite a uno lo que es suyo cuando ha merecido perderlo, eso no es el hurto o la rapiña prohibidos en el decálogo.

Y así, cuando, obedeciendo a Dios, los hijos de Israel se apoderaron de los despojos egipcios, no cometieron hurto, pues les eran debidos esos bienes en virtud de la sentencia divina. Asimismo, cuando Abrahán consintió en sacrificar a su hijo, no consintió en un homicidio, pues era un deber el sacrificarlo en virtud del mandato de Dios, que es señor de la vida y de la muerte. El mismo fue quien decretó la muerte de todos los hombres, tanto justos como injustos, por el pecado del primer padre. Si el hombre con autoridad divina ejecuta esta sentencia, no comete homicidio, como tampoco Dios. Oseas, llegándose a una mujer dada a la prostitución, o a una mujer adúltera (Os 1,2), no cometió adulterio ni fornicación, porque se llegó a la que era su mujer en virtud del mandato de Dios, que es el autor de la institución del matrimonio.

En fin, que los preceptos del decálogo, atendida la razón de justicia en ellos

29. C.4: ML 32,1226.

contenida, son inmutables; pero en su aplicación a casos singulares, en que se discute si esto o aquello es homicidio, hurto o adulterio, son mudables, sea por sola la autoridad divina en las cosas establecidas por solo Dios, como en el matrimonio y otros semejantes, sea por la autoridad humana, como en las cosas encomendadas a su jurisdicción. En esto los hombres hacen las veces de Dios, pero no en todas las cosas.

4. *A la cuarta hay que decir:* Aquella resolución fue más bien una interpretación del precepto que una dispensa. No se puede decir que viole el sábado el que ejecuta una obra necesaria para la salud de los hombres, como el Señor lo prueba en Mt 12,3ss.

ARTICULO 9

¿Cae bajo el precepto de la ley el modo de la virtud?

Supra q.96 a.3 ad 2; 2-2 q.44 a.4 ad 1; *In Sent.* 2 d.28 a.3; 4 d.15 q.3 a.4 q.ª1 a.3.

Objeciones por las que parece que el modo de la virtud no cae bajo el precepto de la ley.

1. Consiste este modo en que uno ejecute con justicia las cosas justas, con fortaleza las fuertes, etc.; pero en Dt 16,20 se prescribe: *Ejecutarás justamente lo que es justo.* Luego el modo de la justicia cae bajo el precepto.

2. Principalmente cae bajo el precepto lo que es de intención del legislador. Pero la intención del legislador mira en esto principalmente a hacer los hombres virtuosos, como se dice en II *Ethic.*[30] Y es propio del virtuoso obrar virtuosamente; luego el modo de la virtud cae bajo el precepto.

3. El modo de la virtud parece que consiste en que uno obre con espontaneidad y con placer; pero esto cae bajo el precepto de la ley divina, pues se dice en Sal 99,2: *Servid al Señor con alegría.* Y en 2 Cor 9,7: *No con tristeza o por necesidad, pues Dios ama al que da con alegría.* Sobre las cuales palabras dice la *Glosa*[31]: *Lo bueno que hicieres, hazlo con alegría, y entonces lo harás bien; si lo ejecutas con tristeza, la obra sale de ti, pero no la haces tú.* Luego el modo de la virtud cae bajo el precepto.

En cambio está que nadie puede obrar como el virtuoso si no posee el hábito de la virtud, como lo declara el Filósofo en los libros II[32] y V[33] de la *Etica.* Ahora bien, el que traspasa el precepto de la ley se hace acreedor a la pena. Luego se seguirá que quien no tiene el hábito de la virtud, en cuanto hace merece castigo, lo que es contra la intención del legislador, que busca inducir el hombre a la virtud, acostumbrándole a las obras buenas. Luego el modo de la virtud no cae bajo el precepto.

Solución. *Hay que decir:* Según hemos visto atrás, el precepto de la ley tiene fuerza coactiva, y así, cae bajo el precepto aquello a que fuerza la ley. Esta fuerza de la ley viene del temor de la pena, como se dice en X *Ethic.*[34], pues, propiamente hablando, cae bajo el precepto lo que lleva señalada una sanción. Sobre la imposición de la pena, de un modo procede la ley divina y de otro la humana. No se impone pena sino sobre aquellas cosas de que el legislador puede juzgar, pues la ley impone el castigo en virtud de un juicio. El hombre, el autor de la ley humana, no puede juzgar sino de los actos exteriores, porque el hombre ve las cosas que aparecen al exterior, como se dice en 1 Re 16,7, y sólo Dios, autor de la ley divina, puede juzgar de los movimientos interiores de la voluntad, según lo de Sal 7,10: *Dios escudriña el corazón y los ríñones.*

Según esto, hemos de decir que el modo de la virtud en parte lo consideran la ley humana y la divina; en parte, sólo la ley divina, no la humana; en parte, ni la divina ni la humana. En tres cosas consiste el modo de la virtud, según dice el Filósofo en II *Ethic.*[35] La primera, en obrar «conscientemente». Esto lo toman en cuenta tanto la ley divina como la humana, pues lo que uno hace

30. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 1105a17): S. TH., lect.4. 31. *Glossa ordin.* super ps.91,4 (III 226 A); super 2 Cor. 9,7 (VI 72 A); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO, super 2 Cor. 9,7: ML 192,63; SAN AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.* ps.91,4: ML 37.117. 32. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 1105a17): S. TH., lect.4. 33. ARISTÓTELES, c.8 n.8 (BK 1135b24): S. TH., lect.13. 34. ARISTÓTELES, c.9 n.4.9.12 (BK 1179b11; 1180a3; a21): S. TH., lect.10. 35. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 1105a31): S. TH., lect.4.

con ignorancia lo ejecuta accidentalmente. Por esto, de las cosas ejecutadas con ignorancia, algunas son juzgadas dignas de castigo o de perdón, tanto por la ley humana como por la divina.

La segunda cosa es que uno obre *voluntariamente y por elección,* es decir, *por tal o cual motivo,* lo que implica un doble movimiento de la voluntad y de la intención, de los que se trató ya (q.8.12). Estas dos cosas no las juzga la ley humana, pero sí la divina. La ley humana no castiga al que quiere matar, pero no mata; lo castiga, sí, la ley divina, según lo que se lee en Mt 5,22: *Quien se irrita contra su hermano es reo de juicio.*

La tercera cosa es que uno obre con *firmeza y constancia,* pues esta firmeza es propia del hábito, cuando uno obra en virtud de un hábito radicado. Y en cuanto, a esto, el modo de la virtud no cae bajo el precepto ni de la ley humana ni de la divina. Ni el hombre ni Dios castigan como transgresor del precepto al que rinde el honor debido a los padres, aunque no posea el hábito de la piedad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El modo de ejecutar un acto de justicia que cae bajo el precepto, es que se obre según el orden del derecho, no que se haga por hábito de justicia.

2. *A la segunda hay que decir:* Dos cosas intenta el legislador: la primera, inducir a los hombres a la virtud; la segunda es la obra que el precepto impone, la cual dispone y lleva a la virtud y es un acto de ésta. No es uno mismo el fin del precepto y aquello sobre que se da el precepto, como en las demás cosas no es uno mismo el fin y lo que al fin conduce.

3. *A la tercera hay que decir:* Obrar sin tristeza la obra de virtud cae bajo el precepto de la ley divina, pues quien obra con tristeza no obra con voluntad. Pero obrar con placer u obrar con alegría, en cierto modo, cae bajo el precepto, por cuanto la delectación nace del amor de Dios y del prójimo, que cae bajo el precepto, ya que el amor es causa de deleite: y en cierto modo no, por cuanto esta alegría nace del hábito. *La alegría en la obra es signo de un hábito formado,* según se dice en II *Ethic.*[36] Puede, pues, un acto ser deleitable, o por razón del fin, o por su conformidad con el hábito.

ARTICULO 10

¿Cae bajo el precepto de la ley el modo de la caridad?[b]

In Sent. 3 d.36 a.6; *De verit.* q.23 a.7 ad 8; q.24 a.12 ad 16; *De malo* q.2 a.5 ad 7.

Objeciones por las que parece que el modo de la caridad no cae bajo el precepto de la ley.

1. En Mt 19,17 se lee: *Si quieres entrar en la vida eterna, guarda los mandamientos;* de donde parece seguirse que la guarda de los mandamientos basta para introducir en la vida eterna. Pero las buenas obras no bastan para introducir en la vida eterna si no se hacen por caridad, pues se dice en la carta primera a los Corintios (13,3): *Si repartiese en comida a los pobres toda mi hacienda j si entregase mi cuerpo al fuego, no teniendo caridad, nada me aprovecha.* Luego el modo de la caridad cae bajo el precepto.

2. Pertenece al modo de la caridad que todas las cosas se hagan por Dios, y esto cae bajo precepto, pues dice el Apóstol en 1 Cor 10,31: *Haced todas las cosas para gloria de Dios.* Luego el modo de la caridad cae bajo el precepto.

3. Si de verdad el modo de la caridad no cae bajo el precepto, podrían cumplirse los preceptos de la ley sin caridad; pero lo que se puede hacer sin caridad se puede hacer sin gracia, que siempre va unida a la caridad; luego alguno puede cumplir los preceptos de la ley sin gracia. Pero esto es un error pelagiano, según San Agustín en el libro *De haeresibus*[37]. En fin, que el modo de la caridad está incluido en el precepto.

En cambio está que quien no guarda un precepto peca mortalmente. Si, pues, el modo de la caridad cae bajo el precepto, se seguirá que quien ejecuta una obra

36. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (Bk 1104b3): S. Tu., lect.3. 37. § 88: ML 42,47.

b La problemática de este artículo parece estar inspirada directamente en San Alberto Magno (cf. *In III Sent.* d.36 a.6; BO XXVIII).

y no lo hace por caridad, peca mortalmente. Y como el que no tiene caridad no obra por caridad, se seguiría que quien no tiene caridad peca en toda obra que ejecuta, aunque sea obra buena; lo cual es inaceptable.

Solución. *Hay que decir:* Sobre este punto hubo opiniones contrarias[38]. Sostuvieron unos que, en absoluto, el modo de la caridad cae bajo el precepto, y que no es imposible observar el precepto al que no tiene caridad, pues puede disponerse para que Dios se la infunda. Ni tampoco el que no tiene caridad peca mortalmente al hacer una obra buena, porque el precepto de obrar por caridad es precepto afirmativo, que no obliga siempre, sino en el tiempo en que tiene caridad. Otros dijeron que el modo de la caridad no cae de ninguna manera bajo el precepto.

Ambas sentencias encierran algo de verdad. El acto de caridad se puede considerar de dos maneras: una, como acto de virtud considerado en sí mismo, y de este modo cae bajo aquel precepto de la ley que especialmente mira a la caridad, a saber: *Amarás al Señor, tu Dios* (Dt 6,5) y *Amarás al prójimo como a ti mismo* (Lev 19,18). Y cuanto a esto, dice verdad la primera sentencia, pues no es imposible observar este precepto que versa sobre los actos de caridad, pudiendo el hombre disponerse para tener esta caridad, y, una vez que la posea, puede usar de ella.

De otro modo se puede considerar el acto de caridad, a saber, como modo de las otras virtudes, en cuanto que todas se ordenan a la caridad, que, *es el fin del precepto,* según se dice en la primera carta a Timoteo (5,1). Ya hemos dicho atrás (q.21 a.1 ad 3; a.4 ad 3) que la intención del fin es un modo formal del acto ordenado al fin. Así considerado, dice bien la sentencia segunda que el modo de la caridad no cae bajo el precepto. Por ejemplo, en el precepto *Honra a tu padre y a tu madre* no se incluye que se honre a los padres por caridad, sino sólo que se los honre. De suerte que quien honra a los padres, aunque no tenga caridad, no por eso es transgresor de este precepto, aun cuando lo sea del que mira el acto de la caridad, por lo cual merece su castigo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No dijo el Señor: *Si quieres entrar en la vida eterna, guarda uno de los mandamientos,* sino: *Guarda todos los mandamientos;* entre los cuales está el mandamiento del amor de Dios y del prójimo.

2. *A la segunda hay que decir:* En el precepto de la caridad se contiene que se ame a Dios de todo corazón, y de aquí nace que todas las cosas se enderecen a Dios. Por esto no puede cumplirse el precepto de caridad si no se enderezan a Dios todas nuestras obras. Así pues, el que honra a los padres está obligado a honrarlos por caridad, no en virtud del precepto: *Honra a tu padre y a tu madre,* sino del otro: *Amarás al Señor, tu Dios, de todo tu corazón* (Dt 6,5). Y siendo estos dos preceptos afirmativos y que no obligan siempre, en todos los momentos, pueden obligar en diversos tiempos; y así puede ocurrir que uno, cumpliendo el precepto de honrar a los padres, no traspasa entonces el precepto sobre la omisión del modo de la caridad.

3. *A la tercera hay que decir:* El hombre no puede cumplir todos los preceptos de la ley sin cumplir el precepto de la caridad, lo que no se hace sin la gracia. Por esto es imposible lo que Pelagio afirmó, que el hombre puede, sin la gracia, cumplir la ley.

ARTICULO 11

¿Era conveniente distinguir otros preceptos morales además de los del decálogo?

Supra a.3.

Objeciones por las que parece que no era conveniente distinguir otros preceptos morales además de los del decálogo.

1. Dice el Señor en Mt 24,40: *En estos dos preceptos se resumen la ley y los profetas.* Pero estos dos preceptos están explicados en los diez del decálogo; luego no era necesario dar otros preceptos.

2. Los preceptos morales se distinguen de los judiciales y de los ceremoniales, según se dijo (q.99 a.3). Pero las determinaciones de los preceptos morales generales pertenecen a los judiciales

38. Cf. SAN ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 3 d.36 a.6 (BO 28,677), a quien sigue manifiestamente Santo Tomás aquí y en *In Sent.* 3 d.36 a.6.

y ceremoniales, y los preceptos morales están contenidos en el decálogo o se presuponen al decálogo, como se dijo ya (a.3); luego no está bien añadir nuevos preceptos a los del decálogo.

3. Los preceptos morales versan sobre los actos de todas las virtudes, como se dijo atrás (a.2). Pues, como se dan otros preceptos, fuera del decálogo, sobre latría, liberalidad, misericordia, castidad, así debían darse preceptos sobre otras virtudes, por ejemplo, sobre fortaleza, sobriedad, y otras tales; lo que, sin embargo, no hallamos. En resumen, que no están bien distinguidos en la ley los otros preceptos fuera del decálogo.

En cambio está lo que se dice en Sal 18,8: *La ley del Señor es inmaculada, convierte las almas.* Pero también por otros preceptos que se añaden al decálogo se conserva el hombre sin mancha de pecado y el alma se convierte a Dios; luego a la ley tocaba dar otros preceptos morales.

Solución. *Hay que decir:* Es manifiesto, por lo dicho antes (q.99 a.3), que los preceptos judiciales y ceremoniales sólo tienen fuerza de obligar por su institución, pues antes de ésta no importaba que una cosa se hiciera de esta o de aquella manera. Mas los preceptos morales tienen su fuerza obligatoria de la misma razón natural, y aunque jamás sean establecidos por la ley. De éstos, unos son comunísimos y tan evidentes que no necesitan de promulgación, como son los preceptos del amor de Dios y del prójimo y otros tales, que son fines de los otros preceptos, como se dijo anteriormente. Acerca de éstos no cabe error en el juicio de la razón. Otros hay que son más concretos, pero cuya razón el mismo pueblo al instante y con facilidad alcanza a ver; pero como en ellos pueden aún errar algunos, por esto necesitan de promulgación. Tales son los preceptos del decálogo. Otros hay cuya razón no a todos es manifiesta, sino sólo a los sabios, y éstos han sido añadidos al decálogo y dados por Dios al pueblo por mediación de Moisés y Aarón.

Mas porque los preceptos que son de suyo evidentes son medios para conocer los que no lo son, por esto los preceptos añadidos al decálogo se reducen a los de éste a modo de suplemento. Así, por ejemplo, al primer precepto, que prohibe el culto de los otros dioses, se añaden otros preceptos que prohiben cosas ordenadas al culto de los ídolos, como se ve en Dt 18,10ss: *No haya en medio de ti quien haga pasar por el fuego su hijo o una hija, ni quien se dé a la adivinación, ni a la magia, ni a hechicerías, ni quien consulte a encantadores,* etc. El segundo precepto prohibe el perjurio, al que se añade la prohibición de la blasfemia en Lev 24,15 y de las doctrinas falsas en Dt 13. Al precepto tercero añádense todos los preceptos ceremoniales. Al cuarto, que manda honrar a los padres, se añade el de honrar a los ancianos, según se lee en Lev 19,32: *Alzate ante una cabeza blanca y honra la persona del anciano,* y en general todos los preceptos que inducen a respetar a los mayores o a prestar favores, sea a los iguales, sea a los menores. Al quinto precepto, que prohibe el homicidio, se añade la prohibición del odio o de cualquier atentado contra el prójimo, según aquello de Lev 19,16: *No depongas contra la sangre de tu prójimo.* Asimismo, la prohibición del odio fraterno (ib., v.17): *No aborregas a tu hermano en tu corazón.* Al sexto precepto, en que se condena el adulterio, se añade la prohibición del meretricio, según Dt 23,17: *No habrá prostituta entre las hijas de Israel, ni prostituto entre los hijos de Israel.* Y asimismo se prohibe el vicio contra naturaleza, según Lev 18,22ss: *No te ayuntarás con hombre como con mujer; ni te ayuntarás con bestia.*

Al séptimo precepto, que condena el hurto, se añade la prohibición de la usura, según el Dt 23,19: *No darás a usura a tu hermano;* y la prohibición del fraude, según el Dt 25,13: *No tendrás en tu bolsa pesa grande y pesa chica,* y en general todo cuanto tiende a cohibir la calumnia y la rapiña. En el octavo precepto, que prohibe el falso testimonio, se añade la prohibición del juicio falso, según Ex 23,2: *No te unas a los impíos para testificar en falso, No te dejes arrastrar al mal por la muchedumbre;* la prohibición de la mentira (ib., v.7): *Huye de toda mentira;* la prohibición de la detracción, según Lev 19,6: *No vayas sembrando la difamación entre el pueblo.* A los otros dos preceptos no se hace adición alguna, por cuanto en ellos la prohibición de la codicia es universal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la*

primera hay que decir: De los preceptos del decálogo, unos se ordenan al amor de Dios y del prójimo por una razón de deber muy manifiesta; otros por razón menos clara.

2. *A la segunda hay que decir:* Los preceptos ceremoniales y judiciales son determinaciones de los preceptos del decálogo en virtud de su institución, no en virtud del instinto natural, como los preceptos morales sobreañadidos al decálogo.

3. *A la tercera hay que decir:* Los preceptos de la ley se ordenan al bien común, según dijimos ya. Y porque las virtudes que ordenan a otro pertenecen directamente al bien común, e igualmente la castidad, por cuanto el acto de la generación sirve al bien común de la especie, por esto se dan de estas virtudes los preceptos del decálogo, más los otros añadidos. De la fortaleza dan preceptos los capitanes, que exhortan a los soldados en la guerra emprendida por el bien común, como se ve en el Dt 20,3, donde se ordena que el sacerdote diga al pueblo: *No temáis, no os asustéis.* Igualmente, la prohibición de los actos de la gula se encomienda a la autoridad del padre, por cuanto son contrarios al bien familiar; por donde en el Dt 21,20 se ponen en boca del padre estas palabras: *Este hijo nuestro es indócil y rebelde y no obedece nuestra voz; es un desenfrenado y un borracho.*

ARTICULO 12

¿Justificaban los preceptos morales de la ley antigua?

Supra q.98 a.1; *In Sent.* 3 d.40 a.3; *In Gal.* 2 lect.4; 3 lect.4; *la Rom. 2* lect.3; lect.2.

Objeciones por las que parece que los preceptos morales de la ley antigua justificaban.

1. Dice el Apóstol en Rom 2,13: *No son justos ante Dios los que oyen la ley; pero los cumplidores de ella, ésos son declarados justos.* Ahora bien, los cumplidores de la ley son los que cumplen sus preceptos; luego los preceptos de la ley cumplidos justificaban.

2. Se dice en el Lev 18,5: *Guardarás mis leyes y mis mandamientos: el que los cumpliere vivirá por ellos.* Pero la vida espiritual proviene de la justicia; luego el cumplimiento de los preceptos de la ley justificaba.

3. La ley divina es más eficaz que la humana; pero la ley humana justifica, pues se da cierta justicia en el cumplimiento de sus preceptos; luego los preceptos de la ley justificaban.

En cambio está lo que dice el Apóstol en 2 Cor 3,6: *La letra mata;* lo que, según San Agustín en *De spiritu et littera*[39], se entiende de los preceptos morales; luego estos preceptos no justifican.

Solución. *Hay que decir:* Como la palabra «sano» se aplica ante todo y con propiedad al que goza de salud, y después a lo que es signo de la salud o la conserva, así la palabra «justificación» significa primero y con propiedad el cumplimiento de la justicia, pero luego, aunque impropiamente, se aplica a lo que es signo de la justicia o dispone para ella. De estos dos modos es claro que justificaban los preceptos de la ley, los cuales, por una parte, preparaban a los hombres para recibir la gracia de Cristo, que justifica, y por otra, la significaban, pues, como dice San Agustín en *Contra Faustum*[40], *aun la vida del pueblo israelita era profética y figurativa de Cristo.*

Pero, si hablamos de la justificación propiamente dicha, la justicia puede considerarse como hábito o como acto, y, según esto, la justificación se toma en dos sentidos: como propiedad del hombre que posee el hábito de la justicia o del que practica obras de justicia. En este último sentido, justificación no es otra cosa que el ejercicio de la justicia. Además, la justicia, igual que las otras virtudes, puede ser adquirida e infusa, como queda dicho (q.63 a.4). La adquirida es causada por la repetición de actos; la infusa es causada por Dios mismo mediante su gracia. Esta es la verdadera justicia, de la que al presente hablamos, por la cual es uno justo ante Dios, según aquello de Rom 4,2: *Si Ábrahán fue justificado por las obras de la ley, tiene de qué gloriarse, pero no ante Dios.* Ahora bien, esta justicia no puede ser producida por la práctica de los preceptos morales de la ley, que versan sobre actos humanos. Por consiguiente, ni los preceptos morales podían justificar, causando la justicia.

39. C.14: ML 44,215. 40. L.22 c.24: ML 42,417.

Pero, si la justificación se toma por la práctica de la justicia, en ese sentido todos los preceptos de la ley justificaban, porque contenían lo que de suyo es justo, aunque de diverso modo. Pues los preceptos ceremoniales contenían la justicia en general, por cuanto miraban al culto de Dios; pero en especial no contenían la justicia, sino sólo mediante la determinación de la ley divina. Por esto se dice de estos preceptos que no justificaban sino por la devoción y obediencia de quienes los practicaban. Los preceptos morales y judiciales contenían lo que de suyo es justo, o en general o aun en especial; pero los morales contenían lo que de suyo es justo según la justicia general, que abarca *toda virtud,* como se dice en V *Ethic.*[41] Los preceptos judiciales determinaban la justicia especial, que trata de las relaciones de los hombres entre sí.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Apóstol tomó ahí justificación por cumplimiento de la justicia.

2. *A la segunda hay que decir:* El hombre que cumplía los preceptos de la ley, puede decirse que vivía en ellos, pues no incurría en la pena de muerte que la ley infligía a los transgresores. En este sentido trae la cita el Apóstol en Gal 3,12.

3. *A la tercera hay que decir:* Los preceptos de la justicia humana causan la justicia adquirida, de la cual no tratamos ahora, sino de la justicia que nos hace justos ante Dios.

41. ARISTÓTELES, c.1 n.15 (BK 1129b30): S. TH., lect.1.

CUESTIÓN 101

Los preceptos ceremoniales en sí mismos

A continuación debemos tratar de los preceptos ceremoniales (cf. q.100 introd.); primero, en sí mismos; luego, en sus causas (q.102), y en tercer lugar, en cuanto a su duración (q.103).

Sobre lo primero nos preguntamos:

1. ¿Cuál es la razón de los preceptos ceremoniales?—2. ¿Son figurativos?—3. ¿Deberían ser numerosos?—4. Acerca de su distinción.

ARTICULO 1

¿Es el culto de Dios la razón de los preceptos ceremoniales?

Supra q.99 a.3; infra q.104 a.1.

Objeciones por las que no parece que la razón de los preceptos ceremoniales sea el culto de Dios.

1. En la ley vieja se dan a los judíos ciertos preceptos sobre la abstinencia de algunos alimentos, como en Lev 11; sobre la prohibición de ciertos vestidos, como aquello del Lev 19,19: *No llevarás vestido de dos especies de hilo;* y en Núm 15,18: *Di a los hijos de Israel que se pongan flecos en los bordes de sus mantos.* Pero estos preceptos ni son morales, pues no se conservan en la ley nueva, ni tampoco judiciales, pues no miran a establecer la justicia entre los hombres; por consiguiente, son ceremoniales. Sin embargo, no tocan al culto de Dios; luego no es de los preceptos ceremoniales el tener por objeto el culto divino.

2. Según sentencia de algunos[a], son preceptos ceremoniales los que tratan de las solemnidades, tomando su origen de los «cirios», que se encendían en los días solemnes. Pero muchos preceptos hay, fuera de los que tratan de las solemnidades, que miran al culto divino; luego no parece que los preceptos ceremoniales de la ley se digan tales por pertenecer al culto divino.

3. En sentencia de algunos[1] se dicen preceptos ceremoniales porque son normas o reglas de salud, pues en griego *jaire* vale tanto como en latín *salve.* Pero todos los preceptos de la ley son reglas de salud y no sólo los que tocan al culto divino. Luego no se llaman preceptos ceremoniales solos los que miran al culto de Dios.

4. Dice rabí Moisés[2] que los preceptos ceremoniales son aquellos cuya razón no es manifiesta. Pero muchos que miran al culto divino tienen su razón bien manifiesta, como la observancia del sábado y la celebración de la Pascua, de los Tabernáculos y otros muchos, cuya razón está declarada en la ley. Luego los preceptos ceremoniales no son los que tienen por objeto el culto de Dios.

En cambio está lo que se dice en el Éxodo 18,19: *Tu servirás al pueblo en las cosas que tocan a Dios y le enseñarás las ceremonias y los ritos del culto.*

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos antes, los preceptos ceremoniales determinan el sentido de los morales en lo que dice relación con Dios, como los judiciales determinan el de los preceptos morales en lo que mira a las relaciones con el prójimo. Pero el hombre se ordena a Dios por el debido culto, y así los preceptos ceremoniales, propiamente hablando, son los que pertenecen al culto de Dios. La razón de este nombre ya la dejamos indicada al distinguir los pre-

1. SAN ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 4 d.l a.7 (BO 29,18) propone y discute esta etimología.
2. *Doct. perplex.* p.3 c.28 (FR 314).

a Véase SAN ALBERTO MAGNO, *In IV Sent.* d.l a.7 (BO XXIX), donde discute y propone esta etimología.

ceptos ceremoniales de los otros (q.99 a.3).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Al culto divino no sólo pertenecen los sacrificios y otras cosas tales que inmediatamente parecen ordenadas a Dios, sino también la debida preparación para el mismo culto de los que lo ejercen, como, en otras cosas, cuanto dispone para el fin cae bajo la ciencia que trata del fin. Y estos preceptos que se dan en la ley sobre los vestidos, alimentos de los que adoran a Dios y otras cosas semejantes, pertenecen a la preparación de los que ejercen ese culto, para que estén convenientemente dispuestos para el culto de Dios, como los ministros regios observan especial etiqueta. Así que también estas cosas quedan incluidas en los preceptos ceremoniales.

2. *A la segunda hay que decir:* Tal explicación del nombre no parece conveniente, y más no hallando en la ley que se encendiesen cirios en las solemnidades. Las luces mismas del candelero se alimentaban con aceite de oliva, como se ve por Lev 24,2. No obstante, se puede decir que en las solemnidades se guardaba con más diligencia cuanto tocaba al culto, y, según esto, en la observancia de las solemnidades se incluyen todos los preceptos ceremoniales.

3. *A la tercera hay que decir:* Tampoco aquella explicación del nombre parece muy aceptable; pues el nombre «ceremonia» no es griego, sino latino. Sin embargo, viniendo de Dios la salud del hombre, aquellos preceptos son principalmente reglas de salud que ordenan al hombre con Dios, y se llaman ceremoniales los preceptos que tocan al culto de Dios.

4. *A la cuarta hay que decir:* Aquella explicación de las ceremonias es un tanto probable, pero no es que los preceptos se llamen ceremoniales porque su razón no es clara, pues esto es una consecuencia. Sino porque los preceptos que miran al culto divino son figurativos, como se dirá después (a.2), y por eso su razón no es tan clara.

ARTICULO 2

¿Son figurativos los preceptos ceremoniales?

Infra q.103 a.1.3; q.104 a.2.

Objeciones por las que parece que los preceptos ceremoniales no son figurativos.

1. Es deber de todo doctor expresarse de suerte que sea fácilmente entendido, como dice San Agustín en IV *De doctr. christ.*[3] Esto es más necesario en la legislación en que se proponen al pueblo los preceptos. Por donde dice San Isidoro[4] que *la ley debe ser clara.* Si, pues, los preceptos se dan para figurar alguna cosa, no parece razonable que Moisés haya dado esos preceptos sin declarar su sentido.

2. Las cosas del culto divino deben revestir la máxima gravedad. Pero eso de hacer cosas para representar otras parece cosa teatral o poética, pues en otro tiempo se representaban con gestos y palabras los hechos de personajes ilustres[b]. No parece, pues, que tales cosas se deban hacer en el culto divino. Pero precisamente los preceptos ceremoniales miran a regular el culto de Dios, como queda dicho (a.1); luego estos preceptos no deben ser figurativos.

3. Dice San Agustín en *Enchirid.*[5] que *a Dios se honra principalmente con la fe, la esperanza y la caridad.* Pero los preceptos que se dan sobre estas virtudes no son figurativos; luego los preceptos ceremoniales no son figurativos.

4. Dice el Señor en Jn 4,24: *Dios es espíritu, y los que adoran a Dios, en espíritu y en verdad deben adorarle.* Pero la figura no es la misma verdad; aún más, se contrapone a ella; luego los preceptos ceremoniales, que tratan del culto divino, no son figurativos.

En cambio está la sentencia del Apóstol, el cual dice en Col l,16s: *Que ninguno, pues, os juzgue por la comida o la bebida, por las fiestas, los novilunios o los sábados, sombras de lo futuro y cuya realidad es Cristo.*

Solución. *Hay que decir:* Ya hemos

3. C.8: ML 34,98; c.10: ML 34,99. 4. *Etymol.* 1.2 c.10: ML 82,131; 1.5 c.21: ML 82,203. 5. C.3: ML 40,232; c.4: ML 40,233.

b No sabemos a quiénes se refiere.

visto (a.1; q.99 a.3.4) que los preceptos ceremoniales miran a regular el culto divino. Es este culto de dos maneras: interior y exterior. Siendo el hombre compuesto de alma y cuerpo, uno y otro deben contribuir al culto de Dios, de suerte que el alma honre a Dios con el culto interior, y el cuerpo con el exterior. De donde se dice en Sal 83,3: *Mi corazón y mi carne se alegrarán en Dios vivo.* Y como el cuerpo se ordena a Dios mediante el alma, así el culto exterior se ordena al culto interior. Consiste este culto en la unión del alma con Dios por la inteligencia y el afecto, y así, según los varios modos con que se une a Dios su adorador, así se diferencian los actos exteriores del hombre en orden al culto divino.

Ahora bien, en el estado de la futura bienaventuranza, la inteligencia humana contemplará la verdad divina en sí misma, y así el culto exterior no consistirá en figura alguna, sino sólo en la alabanza de Dios, que brota del conocimiento interior y del afecto, según aquello de Is 51,3: *Allí habrá gozo, y alegría, y cantos de alabanza.*

En la presente vida no podemos contemplar la verdad divina en sí misma, y *el rayo de la verdad de Dios debe brillar a nuestros ojos a través de algunas figuras sensibles,* como dice Dionisio en el capítulo 1 de *De cael. hier.*[6] Esto mismo se realiza de diverso modo según el grado de nuestro conocimiento, pues en la ley antigua, ni la verdad divina se nos había manifestado en sí misma ni estaba expedita la vía para llegar a ella, según dice el Apóstol en Heb 9,8. Por esto convenía que el culto exterior de la ley vieja fuese figurativo, no sólo de la verdad divina, que se nos manifestará en la patria, sino también de Cristo, que es el camino que conduce a la verdad de la patria. Pero, en la ley nueva, este camino ya está expedito, y así no había por qué figurarlo como cosa futura, sino recordarlo como pasado o como presente. Sólo era preciso figurar la verdad futura de la gloria, que no está aún revelada. Y esto es lo que dice el Apóstol en Heb 1,1: *Pues la ley sólo es la sombra de los bienes futuros, no la verdadera realidad de las cosas.* Sombra es menos que imagen; y así, la imagen es cosa de la ley nueva; la sombra, de la antigua.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las verdades divinas no se han de revelar a los hombres sino según su capacidad, pues de otro modo se les daría ocasión de ruina, despreciando lo que no pueden entender. Por eso fue más útil que bajo el velo de las figuras se comunicasen al pueblo rudo los misterios divinos. Por esta vía gozarían de un conocimiento implícito al servirse de aquellas figuras para honrar a Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como las cosas poéticas no son percibidas por la razón humana, a causa de la escasa verdad que encierran, así tampoco pueden ser alcanzadas en toda su perfección las verdades divinas por la alteza de las mismas. Y por esto, en uno y otro caso es necesaria la representación por medio de figuras sensibles.

3. *A la tercera hay que decir:* San Agustín habla ahí del culto interior, al que se debe ordenar el exterior, según queda dicho.

4. *A la cuarta hay que decir:* Lo mismo hemos de responder a esta dificultad, pues por Cristo somos introducidos los hombres más plenamente en el culto espiritual de Dios.

ARTICULO 3

¿Debían ser numerosos los preceptos ceremoniales?

In Sent. 4 d.1 q.1 a.5 q.ª2 ad 2; *In Rom.* 5 lect.6.

Objeciones por las que parece que los preceptos ceremoniales no debieran ser numerosos.

1. Lo que se ordena a un fin debe estar en proporción con el fin. Ahora bien, los preceptos ceremoniales se ordenan al culto de Dios y a la representación de Cristo, según se dijo en los artículos procedentes (a. 1.2). Pero Dios es uno, *de quien proceden todas las cosas, y uno es también Cristo, por quien todas existen,* como se dice en 1 Cor 8,6; luego no debieran multiplicarse los preceptos ceremoniales.

2. La multiplicación de estos preceptos es ocasión de mayores transgresio-

6. MG 3,121 B.

nes, según lo que dice San Pedro en Act 15,10: *¿Por qué tentáis a Dios, queriendo imponer sobre el cuello de los discípulos un yugo que ni nosotros ni nuestros padres fuimos capaces de llevar?* Pero la transgresión de los divinos preceptos es contraria a la salvación humana, como dice San Isidoro[7]; luego parece que no debieran ser muchos los preceptos.

3. Los preceptos ceremoniales versan sobre el culto exterior y corporal, según se dijo en el artículo precedente; pero la ley debía disminuir este culto que conducía a Cristo, el cual enseñó a los hombres a adorar a Dios *en espíritu y en verdad,* como se lee en Jn 4,23ss; luego no debieran darse muchos preceptos ceremoniales.

En cambio está lo que se dice en Os 8,12: *Escribí para él* (Israel) *las muchas palabras de mi ley,* y en Job 11,6: *Para descubrirte los secretos de la sabiduría y que su ley es múltiple.*

Solución. *Hay que decir:* Como queda dicho (q.96 a.1), la ley se da a todo un pueblo. Ahora bien, en un pueblo hay dos clases de hombres: unos inclinados al mal, que necesitan ser reprimidos por los preceptos de la ley, como se dijo antes (q.95 a.1), y otros inclinados al bien, sea por naturaleza, sea por educación y más por la gracia. Estos tales deben ser instruidos por los preceptos de la ley y estimulados a progresar en el bien. Pues para estas dos clases de personas convenía que los preceptos ceremoniales de la ley antigua fuesen numerosos. Había en aquel pueblo gentes inclinadas a la idolatría, y a éstos era preciso retraerlos de ella e inducirlos al culto de Dios por los preceptos ceremoniales. Y como las formas de la idolatría eran muchas, así era preciso instruirlos para corregir cada forma de idolatría y, a la vez, imponerles muchas cargas de preceptos cultuales, para que, agobiados por ellos, no se acordasen de vacar a la idolatría.

Para los inclinados al bien era también necesaria la multiplicidad de los preceptos ceremoniales, bien sea para que su mente se elevase a Dios por ellos de muchas maneras y con más frecuencia, bien porque el misterio de Cristo, que por estas ceremonias era figurado, trajo muy variados provechos al mundo y había en él mucho que considerar, y convenía que por diversas ceremonias fuese figurado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando lo que se ordena a un fin es suficiente para llevar a él, entonces basta para un fin una cosa sola, como basta una medicina cuando es eficaz para volver la salud, y entonces no hay por qué multiplicar las medicinas. Pero cuando, sea por la debilidad, sea por imperfección, lo que se destina a procurar el fin no basta, hay que multiplicarlo, como se aplican a un enfermo varios remedios cuando uno solo no basta para dar la salud. Las ceremonias de la vieja ley eran débiles e imperfectas para representar el excelentísimo misterio de Cristo y para sujetar la mente de los hombres a Dios; por lo cual dice el Apóstol en Heb 7,15s: *Por esto se anuncia la abrogación del precedente mandato, a causa de su ineficacia e inutilidad, pues la ley no llevó nada a la perfección.* Por lo cual fue preciso multiplicar las ceremonias.

2. *A la segunda hay que decir:* El sabio legislador debe permitir las transgresiones menores para evitar las mayores. Pues bien, para evitar la transgresión de la idolatría y del orgullo, que brotaría en el corazón de los judíos si cumpliesen todos los preceptos, no se retrajo Dios de dar muchos preceptos ceremoniales, aunque fácilmente tomasen ocasión de ellos para traspasarlos (cf. 2-2 q.10 a.11).

3. *A la tercera hay que decir:* La ley antigua en muchas cosas disminuyó el culto corporal, por cuanto estableció que no en todo lugar ni por cualesquiera personas se ofreciesen sacrificios, y muchas cosas de este género decretó para la disminución del culto exterior, como el mismo rabí Moisés de Egipto[c] dice[8].

7. *Etymol.* 1.2 c.10: ML 82,131; 1.5 c.3: ML 82,199.

8. *Doct. perplex.* p.3 c.32 (FR 325).

---

c Santo Tomás debió de pensar equivocadamente que Maimónides fue egipcio. Nació en Córdoba, España, el año 1135. No resaltándole fácil vivir en Andalucía, emigró primero a Fez, en 1160, y después a Egipto el año 1165. Murió en Alejandría en 1204. Probablemente, el Aquinate sólo sabía que el ilustre judío cordobés había vivido y muerto en Egipto, desconociendo su origen español.

Sin embargo, era preciso no reducir tanto el culto corporal de Dios que los hombres se entregaran al culto de los demonios.

ARTICULO 4

¿Están bien divididas las ceremonias de la ley vieja en sacrificios, sacramentos, cosas sagradas y observancias?

In Col. 2 lect.4.

Objeciones por las que parece que las ceremonias de la ley vieja no están bien divididas en sacrificios, sacramentos, cosas sagradas y ceremonias[9].

1. Las ceremonias de la vieja ley figuraban a Cristo, pero esto sólo por los sacrificios, pues sólo por éstos era figurado el sacrificio de Cristo, que *se ofreció como oblación y hostia a Dios,* según se dice en Ef 5,2; luego sólo los sacrificios eran ceremoniales.

2. La vieja ley se ordenaba a la nueva; pero en la ley nueva el mismo sacrificio es el sacramento del altar. Luego en la ley vieja no debieron distinguirse los *sacramentos* de los sacrificios.

3. *Cosa sagrada* es la consagrada a Dios, y por esta razón el tabernáculo y los vasos sagrados se decían santificados. Pero todos los preceptos ceremoniales se ordenaban al culto de Dios, como queda dicho (a.l); luego todas las ceremonias son sagradas, y no debía reservarse para una sola parte este nombre.

4. Las *observancias* se dicen así del verbo *observar;* pero todos los preceptos de la ley debían ser observados, pues se dice en el Dt 8,11: *Guárdate bien de olvidar al Señor, tu Dios, dejando de observar sus mandamientos, sus leyes y sus preceptos, que hoy te prescribo yo.* Luego no deben ponerse las «observancias» como una parte de las ceremonias.

5. También las solemnidades se cuentan entre las ceremonias, por cuanto eran sombras de lo futuro, según se escribe en la epístola a los Colosenses, 2,16s. Igualmente, las oblaciones y los dones, como lo declara el Apóstol en Heb 9,9, los cuales, sin embargo, no están comprendidos en ninguno de los miembros indicados; luego no está bien hecha la división.

En cambio está el hecho de que en la vieja ley, cada uno de los antedichos miembros reciben el nombre de «ceremonias». Pues de los sacrificios se dice en Núm. 15,24: *Ofrece un becerro en sacrificio con sus libaciones, como piden las ceremonias.* Del «sacramento» del orden dice también el Levítico 7,35: *Esta es la unción de Aarón y de sus hijos, según las ceremonias.* De las «cosas sagradas» se dice en Ex 38,21: *Estos son los instrumentos del tabernáculo del testimonio, según las ceremonias de los levitas.* Por fin, de las «observancias» se dice en el 3 de los Reyes 9,6: *Si os rebelareis y no me siguiereis ni observareis las ceremonias que yo os he propuesto...*

Solución. *Hay que decir:* Según se dijo en los artículos 1 y 2, los preceptos ceremoniales versan sobre el culto divino, en el cual debemos considerar el culto mismo, los que lo ejercen y los instrumentos de que se sirven. El culto consiste en los sacrificios ofrecidos a Dios en testimonio de reverencia. Los instrumentos del culto pertenecen a las cosas sagradas, como el tabernáculo, los vasos y otras cosas tales. En los que ejercen el culto hay que considerar dos cosas: su iniciación en el culto divino, que se hace por la consagración del pueblo o de los ministros, y esto pertenece a los *sacramentos;* y el especial género de vida con que se deben distinguir de los que no están destinados al culto de Dios, y esto pertenece a las observancias, v.gr., los alimentos, vestidos, etc.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los sacrificios debían ofrecerse en determinados lugares y por determinadas personas, y todo esto pertenece al culto divino. Y así como los *sacrificios* significaban a Cristo inmolado, así los *sacramentos* y las *cosas sagradas* significaban los sacramentos de la ley nueva, y las *observancias,* la conducta del pueblo de la ley nueva, todas las cuales cosas pertenecen a Cristo.

2. *A la segunda hay que decir:* El sacrificio de la ley nueva, que es la Eucaristía, contiene al mismo Cristo, autor de la santificación. *El santificó al pueblo por su sangre,* según se dice en Heb 13,12. Por eso, este sacrificio es a la vez sacramento. Pero los sacrificios de la ley vieja no

9. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 1.4 d.1 c.6 (QR, II 748); c.4 (QR, II 746).

contenían a Cristo, sólo lo figuraban, y por esto no se llamaban sacramentos. Mas para significar éstos especialmente había en la ley vieja ciertos particulares sacramentos, figuras de la futura consagración, aunque también llevaban consigo algunos sacrificios.

3. *A la tercera hay que decir:* Los *sacrificios* y *sacramentos* eran también cosas sagradas; pero había también ciertas cosas sagradas que, sin ser sacrificios, estaban dedicadas al culto de Dios y que reciben como propio el nombre común de *cosas sagradas.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Las cosas que regulaban la conducta del pueblo que rendía culto a Dios, retenían el nombre común de «observancias», por cuanto no alcanzaban la santidad de los precedentes. No se llaman cosas «sagradas», porque no tienen relación inmediata con el culto de Dios, como el tabernáculo y los vasos; sin embargo, se llamaban «ceremoniales», por cierta relación con el culto para hacer idóneo al pueblo que rendía culto a Dios.

5. *A la quinta hay que decir:* Como los sacrificios se ofrecían en determinados lugares, así también en determinados tiempos. Por esto se cuentan también entre las cosas sagradas las solemnidades. Las oblaciones y los dones se computan entre los sacrificios, porque se ofrecían a Dios. Por eso dice el Apóstol en Heb 5,1: *Pues todo pontífice, tomado de entre los hombres, en favor de los hombres es instituido para las cosas que miran a Dios, para ofrecer ofrendas y sacrificios por los pecados.*

CUESTIÓN 102

Razón de los preceptos ceremoniales

Pasamos ahora a tratar de la causa o razón de los preceptos ceremoniales (cf. q.101 introd.). Sobre lo cual indagaremos estos seis puntos[a]:

1. ¿Tienen causa o razón de ser los preceptos ceremoniales?—2. ¿Tienen una razón literal o sólo figurativa?—3. Causa o razón de los sacrificios.—4. Razón de los sacramentos (a.4.5).—5. Razón de las ceremonias sagradas.—6. Razón de las observancias.

ARTICULO 1

¿Tienen causa o razón de ser los preceptos ceremoniales?[b]

Objeciones por las que parece que los preceptos ceremoniales no tienen causa o razón de ser.

1. Sobre aquello que se lee en Ef 2,15: *Anulando en su carne la ley de los mandamientos, formulada en decretos,* dice la *Glosa interlineal*[1]: *Anulando la vieja ley en lo que toca a las observaciones carnales, sustituyéndolas con los preceptos evangélicos, fundados en razón.* Pues, si las observancias de la vieja ley estuvieran fundadas en razón, sin motivo serían anuladas por otros decretos razonables de la ley nueva. Luego las observancias ceremoniales de la ley vieja no estaban fundadas en razón.

2. La ley vieja sucede a la ley natural. Pero en la ley natural hubo algún precepto que no tenia otra razón que probar la obediencia del hombre, como dice San Agustín[2] sobre la prohibición del árbol de la vida; luego también en la ley vieja debían darse algunos preceptos con que probar la obediencia del hombre, pero que de suyo no tenian razón ninguna.

3. Las obras del hombre se dicen morales en cuanto se ajustan a la razón. Si los preceptos ceremoniales tuvieran alguna razón, no se diferenciarían de los morales. Parece, pues, que los preceptos ceremoniales no tienen causa alguna, porque la razón del precepto se toma de alguna causa.

En cambio está lo que se dice en Sal 18,9: *Los preceptos del Señor son rectos, alegran el corazón; los mandatos del Señor son limpios, iluminan los ojos.* Pero los preceptos ceremoniales son preceptos de Dios; luego son rectos, lo que no serían si no tuvieran una causa razonable.

Solución. *Hay que decir: Del sabio es poner orden en las cosas,* según dice el Filósofo en I *Metaph.* [3] Lo que emana de la sabiduría divina debe estar ordenado, como dice el Apóstol en Rom 13,1. Pues para que las cosas estén ordenadas se requieren dos condiciones: la primera, que tiendan a su debido fin, que es el principio de todo orden en los casos prácticos; pues las cosas que suceden al acaso, sin la intención de lograr un fin, o que no se hacen con seriedad, sino por jugar,

1. *Glossa interl.* (VI 901); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,185. 2. *De Genesi ad litt.* 1.8 c.6: ML 34,377; c.13: ML 34,383. 3. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 982a18): S. Tu., lect.2.

---

a Aquí parece haber una anomalía. Según el prólogo, se estudiarán las causas de los sacramentos de la ley antigua en el a.4, reservando el estudio de las cosas santas para el a.5. Orden que después aparece invertido. Lo anunciado en el prólogo para el a.4 se trata en el a.5, y viceversa.

b Este artículo presupone lo dicho en el a.2 de la q.98, donde el Aquinate afirma el origen divino de la ley antigua, con lo que queda superado cualquier tipo o especie de dualismo. Aquí es rechazada la tesis de algunos talmudistas, según los cuales, en la Torah, habría preceptos imposibles de explicar.

las decimos desordenadas. La segunda, que haya proporción entre el fin y lo que a él se ordena; de donde se sigue que la razón de los medios se toma del fin, como la razón de la disposición de la sierra se toma de la acción de serrar, según se dice en II *Phys.*[4] Ahora bien, es manifiesto que los preceptos ceremoniales, igual que los demás preceptos de la ley, han sido establecidos por la sabiduría divina; por lo cual se dice en Dt 4,6: *Esta es vuestra sabiduría y vuestra inteligencia ante las naciones.* Por esto es necesario decir que los preceptos ceremoniales están ordenados a un fin, del cual podemos asignar sus causas razonables.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se puede decir que las observancias de la ley antigua carecen de razón, puesto que, consideradas en su misma naturaleza, no la tienen; por ejemplo, que un vestido no sea compuesto de lana y de lino. Sin embargo, pueden tener razón en orden a otra cosa, esto es, a que por este precepto se figura alguna cosa o se excluye una superstición. En cambio, los preceptos de la ley nueva sobre la fe y el amor son razonables por la naturaleza misma de sus actos.

2. *A la segunda hay que decir:* La prohibición del árbol de la ciencia del bien y del mal no tuvo por causa que el árbol fuese de su naturaleza malo, sino que su prohibición estaba motivada por razón de un fin, a saber, por algo que en él se figuraba: y así también los demás preceptos ceremoniales tienen su razón de ser en que se ordenan a otra cosa.

3. *A la tercera hay que decir:* Los preceptos morales tienen en sí mismos causas racionales, como el *no matar, no hurtar;* pero los preceptos ceremoniales tienen sus causas razonables en estar ordenados a otra cosa.

ARTICULO 2

Los preceptos ceremoniales, ¿tienen razón de ser literal o sólo figurativa?

In Rom. 4 lect.2.

Objeciones por las que parece que los preceptos ceremoniales no tienen causa literal, sino sólo figurativa.

1. De los preceptos ceremoniales, los principales eran la circuncisión y la inmolación del cordero pascual; y ninguna de estas dos tenían sino causa figurativa, pues uno y otro fueron dados como señal. En efecto, se dice en Gen 17,11: *Circuncidaréis la carne de vuestro prepucio, para que sea señal de alianza entre mí y vosotros.* Y de la celebración de la Pascua se dice en Ex 13,9: *Será como señal en tu mano y como recuerdo ante tus ojos.* Luego mucho menos los otros preceptos ceremoniales tendrán otra causa que la figurativa.

2. El efecto ha de ser proporcionado a su causa; pero todos los preceptos ceremoniales son figurativos, según se dijo en la cuestión precedente; luego no tienen más que causa figurativa.

3. Lo que es indiferente para ser de uno u otro modo no parece que tiene causa literal; pero hay cosas en estos preceptos en que no parece que haya motivo para que se hagan de esta o de la otra manera; v.gr., el número de los animales que se han de ofrecer, y otras circunstancias particulares como éstas: luego los preceptos de la ley vieja no tienen razón literal.

En cambio, los preceptos ceremoniales figuraban a Cristo, como también la historia del Antiguo Testamento, pues se dice en 1 Cor 10,11 que *todas las cosas les pasaban en figura.* Pero en la historia del Antiguo Testamento, fuera de su sentido místico o figurativo, tenían un sentido literal; luego también los preceptos ceremoniales, fuera de sus causas figurativas, tenían causas literales.

Solución. *Hay que decir:* Como se expuso en el artículo precedente, la razón de las cosas que se ordenan a un fin es preciso tomarlas del mismo fin. El de los preceptos ceremoniales es doble, porque primeramente se ordenaban al culto de Dios en aquel tiempo, y luego, a figurar a Cristo. Igual las palabras de los profetas, que de tal manera respondían a los tiempos presentes, que también figuraban los futuros, como dice San Jerónimo en *Super Osee* 1,3[5]. Así pues, las razones de los preceptos ceremoniales de la ley vieja se pueden tomar de dos maneras: una, por la razón del culto divino que debía observarse en

4. ARISTÓTELES, c.9 n.2.6 (BK 200a10; b5): S. TH., lect.15.

5. L.5 super 1,3: ML 25,364.

aquel tiempo. Estas razones son literales, que miran a evitar el culto de los ídolos, a recordar los beneficios de Dios, a expresar la excelencia divina o a designar las disposiciones de la mente que entonces se requerían en los adoradores de Dios. De otro modo se pueden asignar las razones de estos preceptos como ordenados a figurar a Cristo, y así tienen razones figurativas o místicas, sea que se tomen del mismo Cristo y de su Iglesia, lo que pertenece al sentido alegórico, sea que digan relación a las costumbres del pueblo cristiano, y es el sentido moral, sea que miren al estado de la gloria futura, en que nos introduce Cristo, y es el sentido anagógico.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El sentido de la locución metafórica en las Escrituras es literal, porque las palabras se profieren para expresar ese sentido, y, de la misma suerte, la significación de las ceremonias de la ley son conmemorativas de los beneficios divinos, por lo cual fueron instituidos, o de otros casos semejantes pertenecientes al Estado del pueblo antiguo, y todo esto no trasciende el orden de las causas literales. Por consiguiente, el señalar como causa de la Pascua el ser señal de la liberación de Egipto y de la circuncisión, pacto que Dios hizo con Abrahán, todo esto pertenece a las causas literales.

2. *A la segunda hay que decir:* Esa razón valdría si los preceptos ceremoniales hubieran sido dados sólo para figurar a Cristo y no para honrar a Dios, según convenía en aquel tiempo.

3. *A la tercera hay que decir:* Como de las leyes humanas se dijo atrás (q.96 a.1.6) que tienen una razón general, mas no particular, antes en esto dependen de la voluntad de los legisladores; así muchas determinaciones particulares de las ceremonias de la ley vieja no tienen causa literal, sino sólo figurativa. Pero en general tienen su causa literal.

ARTICULO 3

¿Es posible asignar conveniente razón de las ceremonias tocantes a los sacrificios?

In Is. 1; *In Io.* 1 lect.14; *In Psalm.* ps.39.

Objeciones por las que parece que no se pueden asignar convenientes razones de las ceremonias rererentes a los sacrificios (Lev *passim).*

1. Las cosas que se ofrecían en sacrificio eran las que el hombre necesita para sustentar su vida, como ciertos animales y panes; pero Dios no necesita de tal sustento, según se dice en Sal 49,13: *¿Acaso como yo la carne de los toros o bebo la sangre de los machos cabríos?* Luego sin razón se ofrecían a Dios tales sacrificios.

2. En los sacrificios divinos sólo se ofrecían tres especies de cuadrúpedos, a saber, el buey, la oveja y la cabra; de las aves, la tórtola y la paloma, y en casos especiales, v.gr., en el sacrificio para la purificación del leproso, los gorriones. Pero hay otros animales más nobles que éstos. Y como a Dios se debe ofrendar lo mejor de todo, parece que no sólo de estas cosas se habían de ofrecer sacrificios a Dios.

3. El hombre recibió de Dios el dominio de los peces, lo mismo que el de los volátiles y de las fieras; luego sin razón los peces son excluidos de los sacrificios.

4. Se prescribía ofrecer indiferentemente tórtolas o palomas; pues, como prescribía ofrecer los *pichones,* también se debían sacrificar los tortolinos.

5. Dios es el autor de la vida de los hombres y de los animales, como se ve por Gen 1,20. La muerte se opone a la vida; luego debieran ofrecerse a Dios no anímales muertos, sino vivos, y más desde que el Apóstol exhorta en Rom 12,1 *a ofrecer nuestros cuerpos como hostia viva, santa y grata a Dios.*

6. Puesto que no se ofrecían en sacrificio a Dios sino los animales muertos, no había por qué atender a la manera de su muerte; sin razón, pues, se determina el modo de la inmolación, sobre todo de las aves, como se ve en Lev 1,15ss.

7. Todo defecto de los animales es principio de corrupción y de muerte; pues, si se ofrecían a Dios animales muertos, no había por qué excluir de la oblación los imperfectos; v. gr., los cojos, o los ciegos, o los defectuosos por otro capítulo.

8. Los que ofrecían las víctimas debían participar de ellas, según la sentencia del Apóstol en 1 Cor 10,18: *¿No participan del altar los que comen de las víctimas?* Luego sin razón se sustraen a los

oferentes algunas porciones de las víctimas, v.gr., la sangre, la grasa, el pecho y la paletilla derecha.

9. Como se ofrecían a Dios holocaustos, también se ofrecían víctimas pacíficas y víctimas por el pecado; pero no se ofrecían a Dios holocaustos de animales hembras, siendo así que se ofrecían tanto de los cuadrúpedos como de las aves; luego sin razón se ofrecían hembras en los sacrificios pacíficos y por el pecado, y se excluían las aves de los sacrificios pacíficos.

10. Todas las víctimas pacíficas parecen ser del mismo género; luego no debió hacerse esta diferencia: que las carnes de unos sacrificios pudieran comerse al día siguiente y otras no, como se manda en Lev 7,15ss.

11. Todos los pecados convienen en apartar de Dios; luego por todos los pecados debía ofrecerse el mismo género de sacrificios para alcanzar la reconciliación con Dios.

12. Todos los animales que se ofrecían en sacrificio, se ofrecían de un mismo modo, es decir, muertos; no parece haber razón para la diversidad de modos de oblación con que los productos de la tierra se ofrecían. Ahora bien, se ofrecían ya las espigas, ya la harina, ya el pan cocido en el horno, en la sartén o en la parrilla.

13. Todo cuanto recibimos para satisfacción de nuestras necesidades, hemos de reconocer que nos viene de Dios; luego sin motivo, fuera de los animales, se ofrecían sólo estos productos: pan, vino, aceite, incienso y sal.

14. Los sacrificios corporales expresan el sacrificio interior del corazón, por el que el hombre ofrece a Dios su propio espíritu; pero en este sacrificio interior hay más de dulce, representado por la miel, que de amargo, que representa la sal, según se dice en Eclo 24,27: *Mi espíritu es más suave que la miel.* Luego sin motivo se prohibe en el Levítico añadir al sacrificio la miel y el fermento, que hace el pan sabroso, y se manda poner sal, que es picante, e incienso, que tiene sabor amargo. Por esto parece que cuanto se prescribe sobre las ceremonias de los sacrificios no tiene causa razonable.

En cambio está lo que se dice en Lev 1,13: *Y todo lo ofrecido lo quemará el sacerdote sobre el altar. Es un holocausto y suave olor al Señor.* Pero, según se dice en Sab 7,28, *Dios no ama a nadie sino al que mora con la sabiduría;* de donde se sigue que cuanto es acepto a Dios, va informado por la sabiduría. Luego aquellas ceremonias de los sacrificios estaban informadas por la sabiduría y tenían causas razonables.

Solución. *Hay que decir:* Según vimos en el artículo precedente, las ceremonias de la ley antigua tienen dos causas: una literal, según la cual se ordenaban al culto de Dios, y otra figurativa o mística, en orden a figurar a Cristo. Por una y otra parte se pueden asignar las causas convenientes de las ceremonias que afectan a los sacrificios[c]. En cuanto ordenados al culto divino, la razón de los sacrificios era doble: la primera mira los sacrificios como expresión de la elevación de la mente a Dios, elevación que el oferente avivaba con el mismo sacrificio. A esta recta ordenación de la mente a Dios pertenece que el hombre reconozca que cuanto tiene proviene de Dios como de su primer principio y lo ordene a El como a su último fin. Esto se expresa por las oblaciones y sacrificios que el hombre ofrecía a honor de Dios de las cosas que posee, en reconocimiento de que las posee de El. Esto concuerda con lo que dice David en 1 Par 29,14: *Tuyas son todas las cosas, y lo que de tu mano hemos recibido te lo hemos dado.* De manera que con las oblaciones y sacrificios protestaba el hombre que Dios era el primer principio de la creación de las cosas y el fin último a quien había de referirlas.

Y porque pertenece a la recta ordenación de la mente a Dios que la mente humana no reconozca otro primer autor de las cosas fuera de Dios ni ponga en otro alguno su fin, por eso se prohibía en la ley ofrecer sacrificios a otro que a Dios, según lo que se dice en Ex 22,20: *El que inmola a los dioses, fuera de Dios*

c Con la introducción del sentido *literal,* el Aquinate sienta las bases del realismo histórico del Antiguo Testamento. Con la introducción de los diversos sentidos *figurativos,* destaca la ordenación de la ley antigua a la ley nueva, cuya plenitud es Cristo. En esta distinción de sentidos está la clave para entender racionalmente todo el tratado de la ley antigua con relación a la ley nueva.

solo, será castigado con la muerte. De aquí puede señalarse otra causa de los sacrificios, a saber, que por ellos se retraían los hombres de sacrificar a los ídolos. Por esto, los preceptos sobre los sacrificios no fueron dados al pueblo hebreo sino después que mostró su propensión a la idolatría adorando al becerro fundido, como si estos sacrificios hubieran sido instituidos para que el pueblo, inclinado a ellos, los ofreciera a Dios y no a los ídolos. De aquí lo que dice Dios por Jer 7,22: *No hablé a vuestros padres y no les mandé nada tocante a los holocaustos y a las víctimas el día que los saqué de la tierra de Egipto.*

Entre todos los beneficios que hizo Dios al género humano después de su caída en el pecado, descuella la donación de su propio Hijo, por lo que se dice en Jn 3,16: *Así amó Dios al mundo, que le dio a su unigénito Hijo, para que todo el que crea en El, no perezca, sino alcance la vida eterna.* Y así, el principal sacrificio fue el del mismo Cristo, que *se ofreció a sí mismo a Dios en olor suave,* como se dice en Ef 5,2. Todos los sacrificios de la ley antigua se ofrecían para figurar este singular y principal sacrificio, como lo perfecto por lo imperfecto. Conforme a esto, dice el Apóstol en Heb 10,11s: *El sacerdote de la antigua ley ofrecía muchas veces las mismas víctimas ineficaces para quitar los pecados; Cristo, en cambio, se ofreció por los pecados una vez para siempre.* Y por cuanto de lo figurado se toma la razón de la figura, por eso del verdadero sacrificio de Cristo se toman las razones figurativas de los sacrificios de la antigua ley.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No quería Dios que estos sacrificios se le ofrecieran por amor de las cosas ofrecidas, como si de ellas necesitase; por lo cual se dice en Is 1,11: *Harto estoy de holocaustos de carneros, del sebo de vuestros bueyes cebados; no quiero sangre de toros, ni de ovejas, ni de machos cabríos.* Lo que Dios pretendía con estas ofrendas era, según se dijo antes (sol.), excluir la idolatría, expresar la debida ordenación de la mente humana a Dios y también figurar el misterio de la redención humana por Cristo.

2. *A la segunda hay que decir:* Había razones de conveniencia universal por las que se ofrecían a Dios estos animales. La primera era desterrar la idolatría, pues los gentiles ofrecían a sus dioses todos los otros animales o de ellos se servían para sus maleficios; en cambio, estos animales eran abominables para los egipcios, con quienes habían tenido largo trato los hebreos, y no los ofrecían a sus dioses, según se dice en Ex 8,26: *Las abominaciones de los egipcios es lo que debemos inmolar al Señor, nuestro Dios.* Los egipcios, en cambio, rendían culto a las ovejas, veneraban a los machos cabríos, bajo cuya figura se les aparecían los demonios; y los bueyes, aparte de emplearlos en la agricultura, los contaban entre los seres sagrados.

Otra conveniencia era la ordenación de la mente a Dios por una doble causa: primero, porque por estos animales principalmente se sustenta la vida humana; son, además, limpísimos y usan de alimento limpio, a diferencia de los animales salvajes, que no pueden ser el alimento ordinario del hombre, y los mismos domésticos, como el puerco y la gallina, se alimentan de cosas inmundas, y no era razonable ofrecer a Dios cosa que no fuese limpia. Las aves que se le ofrecían abundaban en la tierra prometida. Segundo, porque con la inmolación de estos animales se significaba la pureza de la mente; pues, como dice la *Glosa* sobre el Levítico[6]: *Ofrecemos el becerro cuando vencemos la soberbia de la carne; el cordero, cuando corregimos los movimientos contrarios a la razón; el cabrito, cuando subyugamos la lascivia; la paloma, cuando nos conducimos con sencillez; la tórtola, cuando guardamos la castidad; los panes ácimos, cuando obramos con sinceridad.* Y es bien evidente que la paloma simboliza la castidad y la sencillez.

Tercera razón de conveniencia era que estos animales ofrecidos eran figura de Cristo, pues en la misma *Glosa* se dice[7]: *Cristo es ofrecido en el becerro por la virtud de la cruz; en el cordero, por la inocencia; en el carnero, por el principado; en el macho cabrío, por la semejanza de la carne de pecado; en la tórtola y la paloma se significa*

6. *Glossa ordin.* super Lev. c.1 prol. (I 214B); SAN ISIDORO, *Quaest. in Vet. Test,* in Lev. c.1: ML 83,321. 7. *Glossa ordin.* super Lev. c.1 prol. (I 214B); SAN ISIDORO, *Quaest. in Vet. Test.* in Lev. c.1: ML 83,321.

la unión de las dos naturalezas, o la castidad en la tórtola y en la paloma la caridad; y *en la flor de harina, la aspersión de los creyentes con el agua bautismal.*

3. *A la tercera hay que decir;* Los peces que viven en el agua están más alejados del hombre que los otros animales, que, como el hombre, viven en el aire. Además, que los peces mueren en cuanto se los saca del agua, y así no podían ser ofrecidos en el templo como los otros animales.

4. *A la cuarta hay que decir:* De las tórtolas son preferibles las mayores a las pequeñas; al contrario que en las palomas; por eso dice rabí Moisés[8] que se manda ofrecer las tórtolas y los pichones porque a Dios se debe ofrecer lo mejor de todo.

5. *A la quinta hay que decir:* Se mataban los animales ofrecidos en sacrificio porque así es como los consume el hombre, y así fueron dados por Dios al hombre para su alimento. Por esto también se quemaban al fuego, porque así suele comerlos el hombre.

Asimismo, por la muerte de los animales se significaba la destrucción de los pecados y que el hombre era digno de muerte por sus pecados, como si los animales fueran muertos en lugar de los hombres, significando la expiación de los pecados.

También se significaba en la muerte de los animales la muerte de Cristo.

6. *A la sexta hay que decir:* El modo especial de matar los animales inmolados lo determina la ley para excluir otros modos de inmolación usados por los idólatras. O también, según dice rabí Moisés[9]: *la ley eligió aquel modo de muerte que menos hace sufrir a los animales,* excluyendo con esto la dureza con los que ofrecen y el deterioro de los animales muertos.

7. *A la séptima hay que decir:* Los animales defectuosos suelen ser tenidos en poco entre los hombres, y por eso se prohibía ofrecerlos a Dios. Por esta misma causa se prohibía (Dt 23,18) presentar como ofrenda a Dios *la merced de una meretriz y el precio de un perro* (de un prostituto). Por la misma causa no se ofrecían animales antes del séptimo día, porque tales animales eran mirados como abortivos a causa de su inconsistencia y ternura.

8. *A la octava hay que decir:* Los sacrificios eran de tres géneros: el *holocausto* o *totalmente quemado,* porque toda la víctima era quemada en honor de Dios. Tales sacrificios se ofrecían especialmente en reverencia de la majestad divina y por amor de su bondad. Correspondía al estado de perfección, que consiste en el cumplimiento de los consejos. Se quemaba todo el animal, que, reducido a humo, subía al cielo para significar que el hombre todo y todas sus cosas están sujetos al dominio de Dios y todas deben serle ofrecidas.

Otro es el *sacrificio por el pecado,* que se ofrecía para obtener la remisión de los pecados y corresponde al estado de los penitentes por la satisfacción de sus pecados. En este sacrificio se dividía la víctima en dos partes, de las que una era quemada, otra se reservaba para el sacerdote a fin de significar que la expiación de los pecados la realiza Dios por ministerio de los sacerdotes. Sólo cuando se ofrecía el sacrificio por los pecados del pueblo todo o del sacerdote, se quemaba la víctima entera, pues no debía apropiarse el sacerdote lo que se ofrecía por sus propios pecados, para que no quedase en él cosa de pecado y porque eso no sería satisfacción por el pecado. Si la víctima se distribuyese a aquellos por cuyos pecados se ofrecía, sería igual que si no se ofreciese.

El tercer género de sacrificio se llamaba *hostia pacífica,* la cual se ofrecía a Dios, sea en acción de gracias, sea por la salud o prosperidad de los oferentes, sea por razón de un beneficio que se esperaba o que ya se había recibido, y conviene al estado de los que van aprovechando en el cumplimiento de los mandamientos de Dios. En estos sacrificios se dividía la víctima en tres partes; la una se quemaba en honor de Dios; la segunda se atribuía a los sacerdotes, y la tercera era de los oferentes, para significar que la salud del hombre procede de Dios bajo la dirección de sus ministros y con la cooperación de los mismos hombres que obtienen la salud.

Y la regla general era que ni la sangre ni la grasa se distribuían al sacerdote o a

8. *Doct. perplex.* p.3 c.46 (FR 360).
9. *Doct. perplex.* p.3 c.28 (FR 371).

los oferentes, porque la sangre era derramada al pie del altar, y la grasa era quemada al fuego. La primera razón de esto era excluir la idolatría, pues los gentiles bebían la sangre de las víctimas y comían sus grasas, según lo que se dice en Dt 32,38: *Los que comían las grasas de sus víctimas y bebían el vino de sus libaciones.* La segunda razón era servir de regla de la vida humana, y así se prohibía comer la sangre para inspirar horror al derramamiento de la sangre humana; por lo cual se dice en Gén 9,4ss: *No comeréis carne con sangre, pues yo demandaré vuestra sangre de mano de cualquier viviente, como la demandaré de mano del hombre extraño o deudo.* La comida de las grasas se prohibía para evitar la lascivia; por donde se dice en Ez 34,3: *Matabais el ganado gordo.* La tercera razón es la reverencia divina, pues la sangre es sumamente necesaria para la vida; por lo cual se dice que el alma está en la sangre (Lev 17,11-14). La grasa indica la abundancia de aumento. De esta manera, para mostrar que de Dios procede la vida y todos los bienes, se derrama la sangre y se quema la grasa en honor de Dios. Una cuarta razón es la de figurar la efusión de la sangre de Cristo y la abundancia de su caridad, por la cual se ofreció a Dios por nosotros.

De las hostias pacíficas se concedía al sacerdote el pecho y la paletilla derecha, para excluir cierta especie de adivinación llamada «espatulomancia», porque pretendían adivinar por el omóplato de los animales y por los huesos del pecho, todo lo cual se sustraía por eso a los oferentes. Por aquí se significaba también cuan necesaria era al sacerdote la sabiduría del corazón para instruir al pueblo, significado en el pecho, que cubre el corazón, y asimismo la fortaleza para soportar los defectos, significada por el brazo derecho.

9. *A la novena hay que decir:* El holocausto era el más perfecto de los sacrificios, y por eso no se ofrecía en él sino animal macho: la hembra es animal imperfecto. La ofrenda de las tórtolas y palomas se admitía en atención a la pobreza de los oferentes que no podían ofrecer animales mayores. Y porque las hostias pacíficas se ofrecían libremente, y nadie era obligado a ofrecerlas, por esto estas aves no se ofrecían entre las hostias pacíficas, sino entre los holocaustos y hostias por el pecado, que a veces era preciso ofrecer. Estas aves, a causa de la altura de su vuelo, simbolizan la perfección de los holocaustos, y también las hostias por el pecado, porque su canto es un gemido.

10. *A la décima hay que decir:* Entre todos los sacrificios, el principal era el holocausto en el que era consumido todo en honor de Dios y nada de él se comía. El segundo lugar lo obtenía la hostia por el pecado, que era comido por solos los sacerdotes en el atrio y el mismo día del sacrificio. El tercer lugar, la hostia pacífica en acción de gracias, que se debía comer el mismo día, pero en toda Jerusalén. El cuarto lugar lo tenía la hostia pacífica por voto, cuyas carnes podían comerse aun al día siguiente. La razón de este orden es porque la máxima obligación del hombre con Dios radica en la majestad divina; la segunda dimana de la ofensa cometida; la tercera se funda en los beneficios recibidos, y la cuarta, en los que se espera recibir.

11. *A la undécima hay que decir:* Se agravan los pecados por la condición del pecador, según antes dijimos, y por esto una era la víctima preceptuada por el pecado del sacerdote o de un príncipe; otra la que se mandaba por una persona privada. Conviene advertir que, según dice rabí Moisés[10], *cuanto más grave era el pecado, tanto más vil era la víctima que por él se ofrecía. Y así se ofrecía una cabra, que es el más vil de todos los animales, por el pecado de idolatría, que es el más grave de los pecados; por la ignorancia del sacerdote debía ofrecerse un becerro, y un macho cabrío por la negligencia de un príncipe.*

12. *A la duodécima hay que decir:* Mirando la ley a proveer a la pobreza de los oferentes, dispuso que quien no pudiera ofrecer un cuadrúpedo, a lo menos ofreciera un ave; y el que ni esto podía, ofreciese un pan; y si ni aun esto tenía, un poco de harina o unas espigas.

La causa figurativa era que el pan significaba a Cristo, el *pan vivo,* según se lee en Jn 6,41.51, el cual estaba como en la espiga, en la fe de los patriarcas durante la ley natural; y era como la flor

10. *Doct. perplex.* p.3 c.46 (FR 363).

de harina conservada en la doctrina de la Ley y de los Profetas; y era el pan amasado después de tomada carne humana, como pan cocido al fuego, esto es, formado por el Espíritu Santo en el horno del seno virginal; como pan cocido en la sartén por los trabajos que en este mundo soportó, y por los de la cruz, como quemado en las parrillas.

13. *A la decimotercera hay que decir:* Los productos de la tierra usados por el hombre, o son para su comida, y de éstos se ofrecía el pan; o para bebida, y de éstos se ofrecía el vino; o son para condimento, y de ellos se ofrecía el aceite y la sal; o son para medicina, y de éstos se ofrecía el incienso, que es aromático y estimulante.

Por el pan era figurada la carne de Cristo; por el vino, su sangre, por la que fuimos redimidos; el aceite figura la gracia de Cristo; la sal, la ciencia, y el incienso, la oración.

14. *A la decimocuarta hay que decir:* No se ofrecía la miel en los sacrificios, porque acostumbraban a ofrecerla en los sacrificios de los ídolos; y también para excluir todo dulzor carnal y voluptuosidad en quienes querían ofrecer sacrificios a Dios. El fermento no se ofrecía, para excluir la corrupción y, tal vez, porque acostumbraban a ofrecerlo en los sacrificios de los ídolos.

Pero se ofrecía la sal, que impide la corrupción y la podredumbre, pues los sacrificios de Dios deben ser incorruptos; y asimismo porque la sal significa la discreción de la sabiduría o la mortificación de la carne.

El incienso se ofrecía a Dios para designar la devoción de la mente, necesaria en los oferentes, y también el olor de la buena fama, pues el incienso es graso y oloroso. Y porque el sacrificio de los celos no procedía de devoción, sino más bien de suspicacia; por esto en él no se ofrecía incienso (Núm 5,15)[d].

ARTICULO 4

¿Se puede asignar razón suficiente para las ceremonias pertinentes a las cosas sagradas?[e]

In Col. 2 lect.4; *In Hebr.* 9 lect.1.

Objeciones por las que parece que no se puede asignar razón suficiente para las ceremonias de la ley vieja tocantes a las cosas sagradas.

1. Dice San Pablo en Act 17,24: *Dios, Hacedor del cielo y de la tierra y de cuanto en ellos hay, siendo dueño del cielo y de la tierra, no habita en templos hechos por manos de hombre.* Luego sin razón se estableció en la antigua ley un tabernáculo y un templo destinados al culto de Dios.

2. El estado de la ley vieja no fue cambiado sino por Cristo; ahora bien, el tabernáculo correspondía al estado de la antigua ley; luego no debió desaparecer por la edificación del templo.

3. La ley divina debe inducir los hombres al culto divino, a cuyo aumento contribuye la multiplicación de los altares y de los templos, como se ve en la ley nueva; luego parece que en la ley vieja no debió haber un solo templo o un solo tabernáculo, sino muchos.

4. El tabernáculo, o el templo, estaba destinado al culto de Dios; pero en Dios, sobre todo, se deben honrar su unidad y su simplicidad; luego no parece razonable que el tabernáculo o el templo estuviesen divididos por diversos velos.

5. El poder del primer Motor, que es Dios, se deja notar primero en oriente, donde empieza el primer movimiento; pero el tabernáculo fue instituido para la adoración de Dios; luego debía estar vuelto hacia el oriente más bien que hacia el occidente.

d Esta es la serie más larga de dificultades respondidas en un artículo de la *Suma.* En las respuestas, el Aquinate ha intentado razonar de alguna manera todos los ritos de la ley antigua, tomando como guía a Maimónides.

e Durante el siglo XII, se había despertado gran interés por sacar lecciones espirituales de todos los detalles relativos al templo, el arco y el tabernáculo. El Éxodo dedica nada menos que 13 capítulos a la descripción y construcción del tabernáculo (Ex 25-31; 35,4). En la ley nueva quedó abolido todo aquel aparato ritualístico, pero los autores cristianos no han cesado de hacer interpretaciones referidas a Cristo y a toda la economía de la ley nueva. La clave de estas interpretaciones figurativas de Cristo está en la carta a los Hebreos y las *Quaestiones in Heptateuchum* de San Agustín (PL 34,547-824). Santo Tomás esclarece de forma magistral, en este denso artículo, las virtualidades cristológicas presuntamente prefiguradas en los preceptos ceremoniales del templo.

6. Mandó Dios en Ex 20,4 que *no hicieran imágenes talladas ni semejanza alguna;* luego no estuvo bien poner las imágenes talladas de los querubines en el tabernáculo. Tampoco parece que había razón para colocar en el tabernáculo el arca, y el propiciatorio, y el candelero, y la mesa, y el doble altar.

7. En Ex 20,24 mandó Dios que *hiciesen altar de tierra* y, además (v.26) que *no subiesen por gradas al altar;* luego no estuvo bien mandado después fabricar un altar de madera, cubrirlo de oro y bronce, y de tanta altura que fuesen necesarias gradas para subir a él. En efecto, se dice en Ex 27,lss: *Harás un altar de madera de acacia, de cinco codos de largo y cinco de ancho y tres codos de alto, y le revestirás de bronce.* Y en Ex 30,1: *liarás también un altar para quemar el incienso. Lo harás de madera de acacia y lo revestirás de oro puro.*

8. Nada debe haber superfluó en las obras de Dios, pues tampoco se encuentra nada superfluó en las obras de la naturaleza. Ahora bien, para un tabernáculo o para una casa basta una sola cubierta; luego no estuvo bien que al tabernáculo le pusieran varias cubiertas, a saber, una de cortinas de hilo torzal de lino fino, otra de lana, otra de pieles de carnero teñidas de escarlata, y otra de pieles de tejón.

9. La consagración exterior significa la santidad interior, cuyo sujeto es el alma; luego no había por qué consagrar el tabernáculo y sus muebles, que eran cosas inanimadas.

10. Se dice en Sal 33,2: *Yo bendiciré siempre al Señor; su alabanza estará siempre en mi boca.* Sin embargo, se establecieron solemnidades para alabar a Dios; luego no parece conveniente que se estableciesen determinados días para celebrar estas solemnidades. En suma, que no parece que las ceremonias de las cosas sagradas tengan causas razonables.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Heb 8,4s: *Estos sacerdotes sirven en un santuario que es imagen y sombra del celestial, según que fue revelado a Moisés cuando se disponía a ejecutar el tabernáculo: Mira, se le dijo, y hazlo todo según el modelo que te ha sido mostrado en el monte.* Pero es muy razonable lo que representa la imagen de las cosas celestiales; luego las ceremonias de las cosas sagradas tienen causa razonable.

Solución. *Hay que decir:* Todo el culto exterior de Dios principalmente se ordena a despertar en los hombres la reverencia hacia Dios[11]. Pues es ésta la condición humana: que haga menos aprecio de las cosas comunes, que no se distinguen de las demás, y, al contrario, tengan en mayor respeto y reverencia las que, por alguna excelencia, se distinguen de las otras. De donde vino la costumbre de que los reyes y príncipes, a quienes compete vivir rodeados de la reverencia de sus subditos, vistan más preciosos vestidos y habiten más amplias y suntuosas moradas. Por esta misma razón fue conveniente que se consagrasen al culto de Dios algunos tiempos especiales, y un especial tabernáculo, especiales vasos y especiales ministros, para inducir a los hombres a mayor reverencia de Dios[f].

Asimismo como ya dijimos (a.2; q.100 a. 12; q.101 a.2), el estado de la antigua ley fue instituido para figurar el misterio de Cristo. Ahora bien, sólo una cosa concreta puede figurar otra y representar su semejanza, y por eso fue preciso establecer algunas observancias especiales tocantes al culto de Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dos cosas es preciso considerar en el culto divino, a saber, Dios, que es adorado, y los hombres, que lo adoran. Cuanto a Dios, que es adorado, no puede ser encerrado en espacio alguno material, y, por tanto, no fue necesario que, por él, se fabricase tabernáculo o templo alguno. Pero los hombres, adoradores de Dios, son corporales, y exigían la fábrica de un tabernáculo o templo para el culto divino por dos motivos. Primero, para que los que se llegasen a este lugar lo hiciesen con mayor reverencia pensando que aquel lugar estaba destinado para adorar a Dios. Segundo, a fin de que, con la dis-

11. Sobre el argumento que sigue, cf. MAIMÓNIDES, *Doct. perplex.* p.3 c.45 (FR 355).

f Para mayor abundancia de detalles por parte del autor, véase sus comentarlos *Ad Colos.* c.2 lect.2 y *Ad Hebr.* c.1 lect.3; c.13 lect.15; *In Joan,* c.6 lect.4.

posición misma de tal templo o tabernáculo, se significase algo tocante a la excelencia de la divinidad o de la humanidad de Jesucristo.

Esto es lo que significó Salomón cuando dijo en 3 Re 8,27: *Si los cielos y los cielos de los cielos no son capaces de contenerle, ¡cuánto menos esta casa que yo he edificado!* Y luego añade: *Que estén abiertos tus ojos noche y día sobre este lugar, del que has dicho: En él estará mi nombre, y oye la oración de tu siervo y de tu pueblo Israel.* De donde se manifiesta que la casa del santuario no fue edificada con la intención de encerrar en ella a Dios como morador de aquel lugar, sino para que *el nombre de Dios habitase allí,* es decir, para que la noticia de Dios se hiciera allí manifiesta mediante las cosas que allí se hacían o decían, y, por la reverencia del lugar, las oraciones se hicieran más dignas de ser oídas a causa de la mayor devoción de los que oraban.

2. *A la segunda hay que decir:* El estado de la ley antigua no se mudó antes de Cristo en cuanto al cumplimiento de la ley, que sólo fue realizado por Cristo; pero sí se mudó en cuanto a la condición del pueblo que vivía bajo la ley. Pues primeramente peregrinó el pueblo por el desierto sin morada fija; luego sostuvo diversas guerras con las naciones circunvecinas, hasta que por fin, en la época de David y Salomón, logró el pueblo un estado tranquilo. Y fue entonces cuando fue edificado el templo en el sitio que por divina inspiración había designado Abrahán como propio para inmolar. Pues se dice en Gén 22,2 que el Señor mandó a Abrahán que *le ofreciese su hijo en holocausto sobre uno de los montes que le mostraría,* y luego (v.14) dice que *fue llamado aquel lugar «El Señor ve»* (indicando que, según la previsión de Dios, había sido elegido aquel sitio para el culto divino). Por esto se dice en Dt 12,5ss: *Vendréis al lugar que eligióse el Señor, vuestro Dios, y ofreceréis vuestros holocaustos y víctimas.*

Ni convenía que aquel lugar fuera designado para la edificación del templo antes del tiempo predicho, por tres razones que aduce rabí Moisés[12]. La primera, para que los gentiles no se apropiasen el lugar; la segunda, para que no lo destruyesen; y la tercera, para que no lo pretendiesen en heredad todas las tribus y nacieran de aquí pleitos y contiendas. Por esto tampoco fue edificado el templo hasta que tuvieron rey que reprimiera estas contiendas. En los tiempos anteriores tenían para el culto de Dios un tabernáculo transportable por diversos lugares, lo que indicaba que no existía un lugar determinado para el culto divino. Tal es la razón literal de la diversidad entre el tabernáculo y el templo.

La razón figurativa puede ser que, por estas dos cosas, se señalaba el doble estado. Por el tabernáculo, mudable, se significaba el estado mudable de la vida presente; por el templo, fijo y estable, el estado de la vida futura, que es del todo inmutable. Por esto se dice que en la edificación del templo no se oyó el sonido del martillo ni de la sierra, para indicar que toda turbación y tumulto está ausente del estado futuro. También pudo significar el tabernáculo el estado de la ley antigua, y el templo levantado por Salomón, el estado de la ley nueva. En figura de lo cual, en la fabricación del tabernáculo solos los hebreos trabajaron; pero en la del templo trabajaron los gentiles, a saber, los tirios y los sidonios.

3. *A la tercera hay que decir:* La razón de la unicidad del tabernáculo y del templo puede ser literal y figurativa. La literal, para excluir la idolatría, pues los gentiles levantaban diversos templos a los diversos dioses. Por esto, para afirmar en el ánimo de los hombres la fe en la unidad divina, ordenó Dios que en un solo lugar se le ofreciesen sacrificios; y para que se manifestase por aquí que el culto material no le era de suyo acepto. Con esto se reprimía la pasión de ofrecer sacrificios a cada instante y en todo lugar. Pero el culto de la nueva ley, en cuyo sacrificio se contiene la gracia espiritual, es de suyo grato a Dios, y por eso se multiplican los altares y templos en la ley nueva.

Por lo que concierne al culto espiritual de Dios, que consiste en las enseñanzas de la Ley y de los Profetas, había en la ley antigua diversos lugares deputados para esto, en los que se juntaban los fieles para alabar a Dios. Estos luga-

12. *Doct. perplex.* p.3 c.45 (FR 355).

res se llamaban sinagogas, como ahora se llaman iglesias los lugares en los que se reúne el pueblo para rendir culto a Dios. Así sucede nuestra iglesia al templo y a la sinagoga, porque el sacrificio de la iglesia es espiritual, y así entre nosotros no se distingue el lugar del sacrificio y el de la enseñanza.

La razón figurativa puede ser la de significar la unidad de la Iglesia militante y triunfante.

4. *A la cuarta hay que decir:* Como en la unicidad del templo y del tabernáculo estaba representada la unidad de Dios y la unidad de la Iglesia, así en su distinción se representaban la distinción de aquellas cosas que están sujetas a Dios de las cuales nos elevamos a la veneración de Dios. Se distinguían en el tabernáculo dos partes: la una llamada *santísimo,* que caía de la parte del occidente, y otra llamada *santo,* que daba al oriente. Además, delante del tabernáculo estaba el atrio. Esta distinción se fundaba en un doble motivo: el uno, en cuanto el tabernáculo se ordenaba al culto de Dios, y, conforme a esto, estaban figuradas las diversas partes del mundo en la distinción del tabernáculo. Pues la parte llamada *santísimo* representaba el mundo superior, que es el de las sustancias espirituales, y la parte llamada *santo* significa el mundo corporal. Y el *santísimo* y el *santo* estaban separados por un velo de cuatro colores, que representaban los cuatro elementos, a saber: el viso, que es el lino nacido de la tierra, designaba la tierra misma; la púrpura significaba el agua, pues el color purpúreo procede de ciertas conchas recogidas en el mar; el jacinto significa al aire, porque tiene el color de éste, y la escarlata, dos veces teñida, designa al fuego. Y todo es porque la materia de los cuatro elementos son el velo que nos impide ver las sustancias espirituales. Por esta misma razón, en el *santísimo* sólo entraba el sumo sacerdote, y esto una sola vez en el año, para designar la última perfección del hombre, necesaria para ser admitido en ese mundo superior. En el tabernáculo exterior, llamado *santo,* entraban cada día los sacerdotes, pero no el pueblo, que sólo era admitido en el atrio, porque el pueblo es capaz de percibir las cosas corporales, pero las íntimas razones de éstas sólo los sabios las alcanzan.

Cuanto a las razones figurativas, por el tabernáculo exterior, llamado *santo,* estaba significado el estado de la ley vieja, según dice el Apóstol en Heb 9,6, porque en aquella parte del tabernáculo *entraban siempre los sacerdotes a ejercer sus oficios.* Por el tabernáculo interior, o *santísimo,* estaba figurada la gloria del cielo o el estado espiritual de la ley nueva, que es cierta incoación de la gloria futura, en que somos introducidos por Cristo. Esto lo figuraba la entrada de solo el sumo sacerdote en el *santísimo* una vez en el año. Cuanto al velo, figuraba el secreto de los sacrificios espirituales, representados por los sacrificios antiguos. De los cuatro colores que hermoseaban el velo, el viso figuraba la pureza de la carne; la púrpura, los sufrimientos que los santos soportaron por Dios; la escarlata, dos veces teñida, la doble caridad de Dios y del prójimo; el jacinto, la meditación de las cosas celestiales. En el estado de la antigua ley, una era la situación del pueblo y otra la de los sacerdotes, pues el pueblo contemplaba los sacrificios corporales que en el atrio se ofrecían; pero los sacerdotes penetraban las razones de esos sacrificios y tenían fe explícita de los misterios de Cristo. Por esto entraban en el tabernáculo exterior, separado con un velo del atrio, porque algunos misterios de Cristo estaban ocultos al pueblo y manifiestos a los sacerdotes. Sin embargo, tampoco a éstos les eran plenamente conocidos como después en el Nuevo Testamento, según consta por San Pablo a los Efesios, 3,5.

5. *A la quinta hay que decir:* Se introdujo en la ley la adoración hacia el occidente para excluir la idolatría, pues los gentiles se volvían al oriente para adorar al sol[13]. Por esto dice Ez 8,16: *A la misma entrada del santuario del Señor había veinticinco hombres de espaldas al santuario del Señor y cara al oriente y que hacia el oriente se postraban.* Pues para excluir esto, el tabernáculo tenía el «santísimo» hacia el occidente, para que adorasen hacia esta parte.

La razón figurativa pudiera ser que

13. Así lo dice MAIMÓNIDES, *Doct. perplex.* p.3 c.45 (FR 355).

toda la disposición del primer tabernáculo se ordenaba a significar la muerte de Cristo, representada en el ocaso, según lo que se dice en Sal 67,5: *El que sube hacia el ocaso, Yahveh es su nombre.*

6. *A la sexta hay que decir:* De las cosas contenidas en el tabernáculo podemos señalar las razones literales y figurativas: las literales, en relación con el culto divino. Y porque, según queda dicho (ad 4), por el tabernáculo interior, llamado *santísimo,* estaba significado el mundo superior de las sustancias espirituales, por eso en aquella parte del tabernáculo se contenían tres cosas, a saber: *el arca de la alianza, en la que se guardaba una urna de oro con maná; la vara de Aarón, que había florecido, y las tablas* (Heb 9,4), en que estaban escritos los diez preceptos de la ley. Esta arca estaba colocada entre los *querubines,* que mutuamente se miraban, y sobre el arca estaba la cubierta, llamada *propiciatorio,* sobre las alas de los querubines, como si fuera llevado por ellos, cual si aquella cubierta fuera el asiento de Dios. Por esto era llamada «propiciatorio», como si desde aquí se mostrase Dios propicio con el pueblo a las preces del sumo sacerdote y como si fuese transportado por los querubines, obedientes al mandato divino. El arca del testamento era como el escabel de Dios, sentado en el propiciatorio. Por estas tres cosas eran designadas otras tres que hay en el mundo superior, a saber: Dios, que está sobre todo y es incomprensible a todas las criaturas. Por esto, no se ponía semejanza alguna para representar su invisibilidad; pero se ponía cierta figura de su asiento, porque así se haría comprensible la naturaleza, que está sometida a Dios como un asiento a quien se sienta en él. Hay también en el mundo superior sustancias espirituales, llamadas ángeles, que están significados por los dos querubines que mutuamente se miran, para indicar la concordia que tienen entre sí, según lo que se lee en Job 25,2: *El mantiene la paz en las alturas.* Por esto mismo, no hay un solo querubín para designar la multitud de los espíritus celestes y, al mismo tiempo, excluir su culto de parte de aquellos a quienes se mandó que adorasen a un solo Dios. Existen también en el mundo inteligible las razones de cuanto en este mundo inferior se realiza, como las razones de los efectos encerrados en sus causas y las razones de las obras de artesanía en el artesano. Está significado esto en el arca por las tres cosas que en ella se guardaban, que son principalísimas entre las humanas, a saber: la sabiduría, representada en las tablas de la alianza; la potestad gubernativa, en la vara de Aarón; la vida, en el maná, que había sido el sustento del pueblo. También pudieran estar significados tres atributos divinos; la sabiduría, en las tablas; el poder, en la vara, y la bondad, en el maná, sea a causa de su dulzura, sea porque misericordiosamente se la dio Dios al pueblo y en memoria de esta misericordia se guardaba. Estas tres cosas estaban también figuradas en la visión de Isaías (c.6) que vio al Señor sentado sobre un trono alto y sublime... Había ante El serafines..., y los serafines decían: *Llena está la tierra toda de su gloria.* Los serafines, pues, no se colocaban para rendirle culto, cosa prohibida por el precepto de la ley, sino para figurar el ministerio, como se dijo arriba.

En el tabernáculo exterior, que significaba el siglo presente, se contenían también tres cosas: *el altar de los perfumes,* que estaba enfrente del arca; *la mesa de proposición,* sobre la que se colocaban doce panes, y que estaba de la parte del aquilón, y el *candelero,* que estaba a la parte del mediodía. Estas tres cosas parecen corresponder a las tres que se guardaban en el arca y más claramente representaban las mismas cosas. Pues es necesario que las razones de las cosas se manifiesten más claramente que las que se hallen en la mente de Dios y de los ángeles, a fin de que las puedan conocer los hombres sabios, los cuales están significados por los sacerdotes que entran en el tabernáculo. Pues por el candelabro, como un signo sensible, se designa la sabiduría, que por las palabras sensibles de las tablas era expresada. Por el altar del incienso, el oficio de los sacerdotes, cuyo oficio era conducir el pueblo a Dios, lo que también era significado por la vara; pues en aquel altar se quemaban perfumes de suave olor, que significaban la santidad del pueblo, grato a Dios. Dícese en el Apocalipsis 8,3 (cf. 19,8) que por el humo de los perfumes se significan *las obras de justicia de los santos.* Luego razonablemente se significa la dignidad sacerdotal por la vara guardada en el arca, y por el altar de los perfumes,

que estaba en el tabernáculo exterior, pues el sacerdote es mediador entre Dios y el pueblo y gobierna al pueblo con el poder divino, significado por la vara, siendo el fruto de su gobierno la santidad del pueblo, que ofrece a Dios, como en el altar de los perfumes. La mesa significa el sustento corporal, igual que el maná; pero éste es un alimento más ordinario y grosero; aquél, más suave y más delicado. Con razón se ponía el candelero a la parte austral, y la mesa de la parte del aquilón; porque la parte austral es la derecha del mundo; el aquilón, la izquierda, según se dice en II *De caelo et mundo*[14]. Ahora bien, la sabiduría pertenece a la derecha, igual que los demás bienes espirituales; pero el alimento corporal, a la izquierda, según aquello de Prov 3,16: *En su izquierda están las riquezas y la gloria.* El poder sacerdotal está en medio de las cosas temporales y la sabiduría eterna, porque dispensa tanto la sabiduría espiritual como los bienes temporales.

De estas cosas se puede añadir una razón más conforme al sentido literal. En el arca se contienen las tablas de la ley, para impedir el olvido de ésta; por lo cual se decía en Ex 24,12: *Te daré unas tablas de piedra, y escritas en ellas las leyes y mandamientos, para que se los enseñes a los hijos de Israel.* La vara de Aarón se colocaba allí para sofocar las discusiones del pueblo sobre el sacerdocio de Aarón. Por eso se dice en Núm 17,10: *Vuelve la vara de Aarón al testimonio y guárdese en él, para que sirva de memoria a los hijos rebeldes de Israel.* El maná se guardaba en el arca para recordar el beneficio que Dios había otorgado a los hijos de Israel en el desierto. Por donde se dice en Ex 16,32: *Llena un «omer» de maná para conservarlo y que puedan ver vuestros descendientes el pan con que yo os alimenté en el desierto.* El candelero servía para ornamento del tabernáculo, pues una buena iluminación demuestra la magnificencia de una casa. Tenía siete brazos, según dice Josefo[15] para significar los siete planetas que iluminan al mundo. Se ponía a la parte del mediodía, porque de aquella parte giran hacia nosotros los planetas. El altar de los perfumes tenía por objeto que hubiera siempre humo de agradable olor en el tabernáculo, sea para quitar los malos olores que podía haber provenientes de la sangre derramada y de los animales degollados. Lo que es hediondo es despreciado como vil; pero lo que huele bien es más estimado. Se añadía la mesa para significar que los sacerdotes, por servir en el templo, debían vivir del templo. Y en memoria de las doce tribus se colocaban en la mesa doce panes, de los que sólo era lícito comer a los sacerdotes, como se lee en Mt 12,4. No se colocaba la mesa en medio ante el propiciatorio, para excluir el rito de la idolatría, pues los gentiles, en las festividades de la luna, ponían una mesa ante el ídolo de la misma; por lo que dice Jeremías 7,18: *Las mujeres amasan la harina para hacer las tortas de la reina del cielo.*

En el atrio, fuera del tabernáculo, estaba el altar de los holocaustos, en el que ofrecían a Dios los sacrificios de aquellos bienes que el pueblo poseía. Por esta razón, el pueblo podía asistir en el atrio a los sacrificios que por manos de los sacerdotes se ofrecían a Dios; pero no podían llegar al altar interior, en el que la misma devoción y santidad del pueblo se ofrecía, sino sólo los sacerdotes, cuyo oficio era ofrecer el pueblo a Dios. Este altar estaba colocado fuera del tabernáculo, para alejar el culto idolátrico, pues los gentiles ponían los altares dentro del templo para inmolar en honor de sus ídolos.

La razón figurativa de todas estas cosas puede tomarse de su relación con Cristo, que en ellas era figurado. Conviene advertir que, en atención de la imperfección de las figuras legales, fueron instituidas muchas en el templo para significar a Cristo. El mismo era significado por el propiciatorio, por cuanto *El es la propiciación de nuestros pecados,* según se dice en 1 Jn 2,2. Y muy justo era que fuese llevado por los querubines el propiciatorio, pues de El está escrito: *Adórenle todos sus ángeles,* según se lee en la epístola a los Hebreos 1,6. El mismo Cristo es significado por el arca; pues así como el arca estaba construida de madera de acacia, así el cuerpo de Cristo se componía de miembros purísimos. Estaba dorada el arca porque Cristo estuvo lleno de sabiduría y caridad, que están

14. ARISTÓTELES, c.2 n.10 (BK 285b16): S. TH., lect.3.

15. *Antiqu.* 1.3 c.7 § 7 (TK, IV 405).

expresadas por el oro. Dentro del arca se guardaba la urna de oro, esto es, el alma santa, y contenía el maná, que simboliza *toda la plenitud de la divinidad* (Col 2,9). También estaba en el arca la vara, es decir, el poder sacerdotal, porque Cristo *fue hecho sacerdote para siempre* (Heb 6,20). Y las tablas del testimonio, para significar que Cristo es el dador de la ley. El mismo Cristo es también significado por el candelabro, pues El mismo dice (Jn 8,12): *Yo soy la luz del mundo;* y por los siete brazos, los siete dones del Espíritu Santo. También está significado en la mesa, porque El es el alimento espiritual, según Jn 6,41.51: *Yo soy el pan vivo.* Los doce panes significan los doce apóstoles y su doctrina. También el candelabro y la mesa pueden significar la doctrina y la fe de la Iglesia, que espiritualmente nos ilumina y sustenta. El mismo Cristo es significado por los dos altares, el de los holocaustos y el de los perfumes, pues por El debemos ofrecer a Dios todas las obras de las virtudes, sean las de penitencia, con que afligimos la carne, que se ofrecen en el altar de los holocaustos; sean las obras espirituales, que son más perfectas porque proceden del corazón, y que nosotros ofrecemos a Dios por Jesucristo, mediante santos deseos, como en el altar de los perfumes, según la epístola a los Hebreos 13,15: *Por El ofrecemos de continuo a Dios hostias de alabanza.*

7. *A la séptima hay que decir:* Mandó Dios construir el altar para ofrecer sacrificios y ofrendas en su honor y para sustentación de los ministros destinados al servicio del tabernáculo. Sobre la construcción del altar dio el Señor dos preceptos: uno en el principio de la ley (Ex 20,22ss), en que manda hacer el *altar de tierra* o, a lo más, *de piedras sin labrar;* y luego, que no hagan altar alto, de suerte que sean precisos escalones para subir a él. Todo esto en detestación de la idolatría, pues los gentiles levantaban en honor de sus ídolos altares ornamentados y elevados, en los cuales creían morar algo de santo y divino. Por esto el Señor mandó también en Dt 16,21: *No plantarás árbol a modo de asera junto al altar del Señor, tu Dios.* Los idólatras solían sacrificar bajo los árboles, a causa de la amenidad y de la sombra. El sentido figurativo de estos preceptos es que en Cristo, nuestro altar, debemos confesar la verdadera naturaleza corporal, cuanto a la humanidad, y esto significa el altar hecho de tierra; y la igualdad con el Padre, cuanto a la divinidad, y esto es no subir por escalones al altar. Tampoco debemos admitir, con referencia a Cristo, la doctrina de los gentiles, que provoca a lascivia.

Construido el tabernáculo en honor de Dios, no eran ya de temer semejantes ocasiones de idolatría. Por esto ordenó Dios fabricar el altar de los holocaustos de bronce, que se destacase a la vista de todo el pueblo, y de oro el de los perfumes, visible para solos los sacerdotes. El bronce no era tan precioso como para provocar al pueblo a la idolatría.

Mas, porque en Ex 20 se da la razón de este precepto: *No subirás por gradas a mi altar,* lo que luego añade: *porque no descubras tu desnudez,* conviene advertir que esto se decretó también para excluir la idolatría, pues en el culto de Príapo se descubrían a sus adoradores las vergüenzas del dios[16]. Más tarde se prescribió a los sacerdotes el uso de vestidos largos para cubrir mejor sus partes naturales, de suerte que ya, sin peligro, se podía ordenar esa altura del altar, que por gradas de madera —no fijas, sino portátiles— pudieran subir al altar en la hora del sacrificio los sacerdotes oficiantes.

8. *A la octava hay que decir:* El cuerpo del tabernáculo estaba formado por tablones derechos, interiormente cubiertos por cortinas de cuatro colores distintos, a saber: de lino retorcido, jacinto, púrpura y escarlata. Estas cortinas cubrían sólo los lados del tabernáculo; la cubierta estaba formada por pieles de tejón, y sobre éstas, otras pieles de carnero teñidas de rojo; todo bajo telas de lona, que no sólo cubrían el tabernáculo, sino que, descendiendo por los lados hasta el suelo, cubrían por fuera los tablones del tabernáculo. La razón literal de esta cubierta era, en general, el ornato y la protección del tabernáculo, para que fuese tenido en mayor reverencia. En especial, según la sentencia de algunos[17], por las cortinas se significaba el cielo de las estrellas, hermoseado por va-

16. Según refiere MAIMÓNIDES, *Doct. perplex.* p.3 c.45 (FR 357). 17. PEDRO COMESTOR, *Hist. Scholastica* 1. Exod. c.58: ML 198,1179.

riados astros; por las lonas, las aguas que están sobre el firmamento; por las pieles rojas, el cielo empíreo, en que moran los ángeles, y por las pieles de tejón, el cielo de la Santísima Trinidad.

La razón figurativa es que los tablones de que consta el tabernáculo significan los fieles de Cristo, de que se forma la Iglesia. Por el interior, los tablones estaban cubiertos de cortinas de cuatro colores, porque los fieles están adornados de cuatro virtudes, pues el «lino retorcido», según la *Glosa*[18], *significa la carne brillante con la castidad; las pieles de tejón, la mente, que aspira a las cosas celestiales; la púrpura, la carne, sujeta a las pasiones; y la escarlata, la mente, que resplandece con el amor de Dios y del prójimo.* Por la cubierta son significados los prelados y doctores, en los que debe resplandecer una conducta del todo celestial, significada por las pieles de tejón; la disposición para el martirio, significada por las pieles rojas; la austeridad de vida y la paciencia en las adversidades, por las lonas, expuestas a los vientos y a las lluvias, como añade la *Glosa*[19].

9. *A la novena hay que decir:* La santificación del tabernáculo y de los vasos tiene su causa literal en la mayor reverencia en que debían ser tenidos, como destinados al culto por esta consagración. La razón figurativa era que por esta consagración se significaba la santificación del tabernáculo viviente, que son los fieles, de que la Iglesia está formada.

10. *A la décima hay que decir:* En la ley vieja había siete solemnidades de duración limitada y una continua, como se puede colegir de Núm 28 y 29 (cf. Lev 23). Consistía la fiesta continua en la inmolación del cordero por la mañana y por la tarde todos los días. Este *sacrificio perpetuo* significaba la perpetuidad de la divina bienaventuranza.

De las solemnidades de duración limitada, la primera era la del *sábado,* que se celebraba cada semana en memoria de la creación del mundo, según queda dicho (q.100 a.5). Otra solemnidad, que se repite cada mes, era la fiesta de *la luna nueva,* que se celebraba para conmemorar la obra del gobierno divino, pues las cosas inferiores principalmente se mudan según el movimiento de la luna, y así se celebraba esta fiesta en el novilunio y no en la luna llena, para evitar el culto de los idólatras, que en tal tiempo solían sacrificar a la luna. Estos dos beneficios son comunes a todo el género humano, y por eso se celebraban con más frecuencia.

Las otras cinco festividades no se celebraban más que una vez al año, y en ellas se recordaban beneficios particulares concedidos a aquel pueblo. Pues la *Pascua* se celebraba el primer mes, para conmemorar el beneficio de la liberación de Egipto. A los cincuenta días se celebraba la fiesta de *Pentecostés,* para recordar el beneficio de la promulgación de la ley. Las otras tres fiestas se celebraban al mes séptimo, que casi todo era para los hebreos solemne como el día séptimo. El día primero de este mes era la fiesta de las *Trompetas,* en recuerdo de la liberación de Isaac cuando Abrahán encontró el carnero enredado por los cuernos, a quien representaban los cuernos de que estaban hechas las trompetas. Era esta fiesta como una invitación a prepararse para la siguiente, celebrada el día décimo, la fiesta de la *Expiación,* en memoria del beneficio que Dios había concedido, perdonándole, a ruegos de Moisés, el pecado de la adoración del becerro. A ésta seguía la fiesta de los *Tabernáculos,* durante siete días, para recordar el beneficio de la protección divina y la conducción por el desierto, donde habitaban en tiendas. Por esto en tal fiesta debían *tener frutos de los más hermosos árboles,* es decir, de limoneros, y *ramas de árboles frondosos,* esto es, de mirto y otros odoríferos, de *ramas de palmera y sauces de los torrentes,* que por mucho tiempo conservan su verdor, cosas todas que se hallan en la tierra de promisión. Con esto significaban que Dios los había conducido por la tierra árida del desierto a una tierra deliciosa. El día octavo se celebraba otra fiesta, a saber: la de la *Asamblea o* de la *Colecta,* en la cual recogían del pueblo lo necesario para los gastos del culto divino. Esta significaba

18. *Glossa ordin.* (I 180 F); BEDA, *De Tabernáculo* 1.2 c.2 super Exod. 26,1: ML 91,425.
19. Estas cuatro significaciones se encuentran en *Glossa ordin.* super Exod.26,7 (I 181 C) y 26,14 (I 182 E). Cf. BEDA, *De Tabernáculo* 1.2 c.3, super Exod. 26,7: ML 91,430 y c.4 super Exod. 26,14: ML 91,435.

la reunión del pueblo y la paz otorgada en la tierra de promisión.

La razón figurativa de estas fiestas era: la del sacrificio perpetuo del cordero, la perpetuidad de Cristo, que es el *Cordero de Dios* (Jn 1,36), según lo que se dice en la epístola de los Hebreos, capítulo último (v.8): *Jesucristo es el mismo ayer, y hoy, y por los siglos.* La del sábado, el descanso espiritual que nos concedió Cristo, según Heb 4,6ss. Por el novilunio, que es el comienzo de la nueva lunación, se significa la iluminación de la primitiva Iglesia por Cristo, mediante su predicación y sus milagros. La fiesta de Pentecostés significa la venida del Espíritu Santo sobre los apóstoles. La de las Trompetas, la predicación de éstos. La de la Expiación, la purificación del pueblo cristiano de sus pecados. Por la fiesta de los Tabernáculos se significaba la peregrinación de los fieles por este mundo, en que caminan adelantando en las virtudes. La fiesta de la Asamblea y de la Colecta figura la congregación de los fieles en el reino de los cielos; por lo cual se llamaba *la fiesta santísima.* Estas tres fiestas se sucedían, porque deben los purificados progresar en las virtudes hasta llegar a la visión de Dios, como se dice en Sal 83,8.

ARTICULO 5

¿Tienen causa razonable los sacramentos de la ley antigua?

3 q.70 a.1.3; *In 1 Cor.* 5 lect.2; *In Rom.* 4 lect.2

Objeciones por las que parece que no se pueden señalar causas razonables a los sacramentos de la ley antigua.

1. Los ritos empleados en el culto de Dios no deben parecerse a los que emplean los idólatras; por lo cual se dice en Dt 12,31: *No haréis así al Señor, tu Dios. Ellos* (los idólatras) *han hecho a sus dioses todas las abominaciones que aborrece el Señor.* Pero los adoradores de los ídolos se hacían con cuchillos incisiones hasta derramar sangre, según se dice en 3 Re 18,28: *Se sajaban con cuchillos y lancetas, según su costumbre;* por lo cual el Señor mandó (Dt 14,3): *No os hagáis incisiones ni os decalvéis entre los ojos por un muerto.* Luego sin razón fue instituida la circuncisión en la ley.

2. Los ritos del culto deben resplandecer con la decencia y gravedad, según se dice en el salmo 34,18: *Te alabaré en un pueblo grave.* Pero el que los hombres coman aprisa, más bien parece indicar ligereza; luego no está bien lo que se manda en el Éxodo (12,11), que coman aprisa el cordero pascual. Y otras cosas se ordenan acerca de su comida que parecen del todo irracionales.

3. Los sacramentos de la ley antigua fueron figuras de los sacramentos de la nueva. Pero el cordero pascual significaba el sacramento de la Eucaristía, según aquello de 1 Cor 5,7: *Fue inmolado Cristo, nuestra Pascua;* luego también debió haber en la ley antigua otros sacramentos que figurasen los de la nueva, v. gr., la confirmación, la extremaunción, el matrimonio y otros.

4. No puede uno purificarse si no es de algunas impurezas. Pero ante Dios nada corporal se reputa impuro, porque todo cuerpo es criatura de Dios y *toda criatura de Dios es buena, y nada se debe rechazar de lo que se toma con acción de gracias,* como se dice en 1 Tim 4,4. Luego no es razonable eso de purificarse del contacto de un hombre con un muerto o de alguna semejante infección corporal (cf. Lev 12; Núm 19).

5. Dícese en el Eclesiástico (34,4): *Con lo impuro, ¿qué se puede purificar?* Pero la ceniza de la vaca roja que se quemaba era impura, puesto que causaba impureza, según se dice en Núm 19,7: *El sacerdote que la inmoló será impuro hasta la tarde,* e igualmente el que la quemaba y el que recogía sus cenizas; luego sin razón se mandó allí que con semejantes cenizas se purificasen los impuros.

6. Los pecados no son cosa corporal que se pueda trasladar de un lugar a otro, ni por cosa inmunda puede uno purificarse del pecado; luego sin motivo, para la expiación de los pecados del pueblo de Israel, los confesaba el sacerdote sobre un macho cabrío que los llevaría al desierto, mientras con el otro que con un becerro empleaban para las purificaciones y quemaban fuera del campamento se volvían impuros, de suerte que era preciso lavar los vestidos y el cuerpo con agua (cf. Lev 16).

7. Lo que está limpio no hay por qué limpiarlo. Luego sin razón se purificaba el hombre o las cosas, libres ya de la lepra, como se ordena en Lev 14.

8. La impureza espiritual no puede limpiarse con el lavado del agua o la ra-

sura de los cabellos; parece, pues, irracional lo que en Ex 30,18 se manda, que se haga un pilón de bronce con su base para que se laven los pies y las manos los sacerdotes que han de entrar en el tabernáculo; y lo que se preceptúa en Núm 8,7: *Se lavarán los levitas con el agua lustral y se raparán el pelo todo de su carne.*

9. Lo que es más noble no puede ser santificado por lo que es menos; luego sin razón se hacía por una simple unción corporal y por sacrificios y oblaciones, también corporales, la consagración de los sacerdotes mayores y menores, como se lee en Lev 8 (cf. Ex 29), y de los levitas en Núm 8,5ss.

10. Como se dice en 1 Re 16,7, *los hombres ven lo que está a la vista, pero Dios penetra el corazón.* Ahora bien, entre las cosas que están a la vista son la disposición corporal y los vestidos[20]; luego sin motivo se asignan a los sacerdotes, mayores y menores, vestidos especiales, de los que se trata en Ex 28 (cf. Lev 8,7). Sin razón también se aparta del sacerdocio a uno por defectos corporales, según se lee en Lev 21,17: *Ninguno de tu estirpe, según sus generaciones, que tenga una deformidad corporal, se acercará a ofrecer el pan de tu Dios. Ningún deforme se acercará, ningún ciego, ni cojo, ni mutilado,* etc. En suma, que los sacramentos de la antigua ley no tenían causa razonable.

En cambio está lo que se lee en Lev 20,8: *Yo soy el Señor, que os santifico.* Pero Dios no hace nada sin motivo, pues se dice en el salmo 103,24: *Todo lo hiciste con sabiduría;* luego en los sacramentos de la ley antigua, que se ordenaban a la santificación de los hombres, no hay nada que no tenga su causa razonable.

Solución. *Hay que decir:* Según vimos (q.101 a.4), se llaman sacramentos aquellos ritos ordenados a la santificación de los adoradores de Dios, con que de algún modo eran destinados al culto divino. Este culto pertenecía en general a todo el pueblo; en especial, a los sacerdotes y levitas, que eran los ministros del culto divino. Por esto, de los sacramentos de la antigua ley, unos pertenecían a la santificación general del pueblo, otros a la especial de los ministros del culto.

A unos y a otros eran necesarias tres cosas: primera, el rito que les pusiera en estado de dar culto a Dios, y este rito, común a todos, era la circuncisión, sin la cual nadie era admitido a ningún acto religioso, y para los sacerdotes era la consagración sacerdotal. En segundo lugar, se requerían las cosas necesarias al culto divino, que eran, para el pueblo en general, la comida del cordero pascual, a cuya participación nadie era admitido sin la circuncisión, como se ve por Ex 12,43ss; para los sacerdotes, la oblación de las víctimas y la comida de los panes de la propiciación y de las otras cosas reservadas a los sacerdotes. En tercer lugar se exigía la remoción de aquellas cosas que impedían acercarse al culto divino, a saber, las impurezas. Y así se habían instituido ciertos ritos para purificar al pueblo de ciertas impurezas exteriores y para expiar los pecados, y asimismo la ablución de las manos y pies y la rasura del pelo de los sacerdotes y levitas.

Todos estos ritos tenían sus causas racionales, según que se ordenaban al culto de Dios para aquel tiempo; y las tenían figurativas, en cuanto se ordenaban a figurar a Cristo, como se verá por lo que se dirá de cada uno.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La principal razón literal de la circuncisión era la protestación de la fe en un solo Dios. Y porque Abrahán fue el primero en separarse de los infieles saliendo de su casa y parentela, por eso fue el primero que recibió la circuncisión (Gén 12,17). Esta razón señala el Apóstol escribiendo a los Romanos 4,9s: *Y recibió la señal de la circuncisión por sello de la justicia de la fe, que obtuvo en la incircuncisión.* Pues de la fe se dice: *La fe le fue imputada por justicia a Abrahán, porque, contra toda esperanza, creyó;* es decir, contra la esperanza en la naturaleza, creyó en la esperanza de la gracia, que *sería padre de muchas naciones,* siendo él viejo y su mujer vieja y estéril. Para que esta protestación e imitación de la fe se afianzase en los corazones de los hebreos, recibieron en su carne una señal que no pudieran echar en olvido, según se dice en Gen 17,13: *Será mi alianza en vuestra carne alianza eterna.* Se practicaba al octavo día, porque antes el niño era

20. MAIMÓNIDES, *Doct. perplex.* p.3 c.45 (FR 357).

demasiado tierno y pudiera recibir grave daño y se le consideraba como algo endeble, y por esto mismo los animales no se ofrecían hasta el octavo día. Ni se retardaba más, no fuera que por temor del dolor rehuyeran algunos la circuncisión, o los padres, cuyo amor a los hijos crece después de trato frecuente o del crecimiento de los niños, quisieran sustraerlos a la circuncisión. Una segunda razón pudo ser para debilitar la concupiscencia en el miembro genital. La tercera razón fue para burla de los ritos de Venus y Príapo, en los que era venerada esa parte del cuerpo. En cambio, prohibió el Señor las incisiones, que en el culto de los ídolos se practicaban, y que no pueden compararse con la circuncisión.

La razón figurativa de la circuncisión era la destrucción de la corrupción por obra de Cristo, la cual se realizará perfectamente en la edad octava, la edad de los resucitados. Y porque toda corrupción de culpa o de pena nos viene por el origen carnal del pecado del primer padre, por eso la circuncisión se practicaba en el miembro viril. Por donde dice el Apóstol a los Colosenses (2,11): *Estáis circuncidados en Cristo con una circuncisión no de mano de hombre no por la amputación de la carne, sino con la circuncisión de nuestro Señor Jesucristo.*

2. A la segunda hay que decir: La razón literal del banquete pascual era la conmemoración del beneficio de la salida de Egipto, y así, por semejante banquete, el pueblo confesaba que pertenecía a Dios, que los había sacado de Egipto. En el momento de ser liberados, les mandó Dios que untasen con la sangre del cordero los dinteles de sus casas, en protestación de que aborrecían la religión egipcia, que rendía culto al carnero. Por esto mismo, con la aspersión de la sangre del cordero y con la unción de las puertas de las casas, fueron librados del peligro de exterminio que amenazaba a los egipcios.

En esta salida de Egipto conviene notar dos cosas: la prisa en la partida, pues eran impelidos por los egipcios para que saliesen pronto (Ex 12,33) y corría peligro quien no partiese con la masa del pueblo de que lo matasen los egipcios. Dos circunstancias ponen de relieve esta prisa: la comida, que eran panes sin fermentar, en señal de que *no podían fermentarlos a causa de los egipcios, que los forjaban a partir* (Ex 12,39): y que comían el cordero asado al fuego, pues así se prepara más pronto, y que no rompiesen hueso, pues con tanta prisa no había lugar para ello. La otra circunstancia era el modo de comer: *Lo comeréis ceñidos los lomos, calzados los pies y el báculo en la mano, y comiendo aprisa* (Ex 12,11); todo lo cual demuestra la presteza para caminar. A esto mismo pertenece lo que se les mandaba: *Comeréis en casa y no sacaréis las carnes fuera de casa* (Ex 12,46); lo que indica que por la prisa no se enviasen obsequios unos a otros. Las amarguras que en Egipto habían pasado estaban significadas por las lechugas amargas.

Cuanto a la razón figurativa, está manifiesta en la inmolación del cordero pascual, que figuraba la de Cristo, según aquello de 1 Cor 5,7: *Se inmoló Cristo, nuestra Pascua.* La sangre del cordero, que libra del exterminador, rociada sobre los dinteles de las casas, figura la fe en la pasión de Cristo, en el corazón y en la boca de los fieles, por lo que somos librados del pecado y de la muerte, según aquello de 1 Pe 1,19: *Fuisteis rescatados con la sangre preciosa del Cordero inmaculado.* Comían las carnes para significar la comida de la carne de Cristo en el sacramento. Esas carnes estaban asadas al fuego para significar la pasión o la caridad de Cristo. Las comían con panes ácimos, y esto figuraba la conducta pura de los fieles que reciben el cuerpo de Cristo, según 1 Cor 5,8: *festejemos (la Pascua)... con los panes ácimos de la pureza y de la verdad.* Le añadían las lechugas silvestres en señal de la penitencia de los pecados, necesaria a los que reciben el cuerpo de Cristo. Se ciñen los lomos con el cíngulo de la castidad. El calzado de los pies son los ejemplos de los patriarcas ya difuntos. Los báculos en las manos, la diligencia pastoral. Finalmente, se manda comer el cordero en casa, es decir, en la Iglesia católica, no en los conventículos de los herejes[g].

g El autor va aplicando los *sentidos típicos* de los preceptos ceremoniales veterotestamentarios a la liturgia de la *Pascua cristiana.* Al darse Cristo como cordero inocente y como pan ácimo, la ley antigua no sólo no pierde su valor, sino que es llevada o interpretada en su auténtica plenitud de significado histórico.

3. *A la tercera hay que decir:* Ciertos sacramentos de la ley nueva tuvieron en la vieja sus sacramentos figurativos correspondientes. Pues a la circuncisión corresponde el bautismo, que es el sacramento de la fe según Col 2,11: *Fuisteis circuncidados con la circuncisión de nuestro Señor Jesucristo, sepultados con El en el bautismo.* Al banquete del cordero pascual correspondía en la ley nueva el sacramento de la Eucaristía. A las múltiples purificaciones de la antigua ley corresponde en la nueva el sacramento de la penitencia. A la consagración del pontífice y de los sacerdotes corresponde el sacramento del orden.

Para el sacramento de la confirmación, que es el sacramento de la plenitud de la gracia, no hay en la antigua ley sacramento correspondiente, porque no habían llegado los tiempos de la plenitud, ya que *la ley nada había llevado a la perfección* (Heb 7,19). Tampoco al sacramento de la extramaunción, que es cierta preparación inmediata para entrar en la gloria, cuya entrada no estaba aún abierta en la antigua ley, no habiéndose dado aún el precio de la redención. El matrimonio fue en la ley antigua un contrato natural, como respondía a los deberes naturales; pero no era el sacramento de la unión de Cristo con la Iglesia, todavía no existente. Por eso, en la ley antigua se permitía dar libelo de repudio, que es contra el concepto del sacramento.

4. *A la cuarta hay que decir:* Según queda dicho (sol.) las purificaciones de la ley antigua se ordenaban a remover los impedimentos del culto divino, el cual es doble: el uno espiritual, que consiste en la devoción de la mente a Dios, y el otro corporal, que consistía en los sacrificios, oblaciones y otras cosas tales. Impedimento del culto espiritual son los pecados, que manchan al hombre —la idolatría, el homicidio, el adulterio, el incesto—, y de éstos se purificaban los hombres mediante ciertos sacrificios, unos que se ofrecían por la multitud del pueblo y otros por las personas particulares (cf. Lev 4). No que estos sacrificios materiales tuvieran de suyo virtud para expiar los pecados, sino que significaban la expiación que nos vendría por Cristo, de la cual participaban los antiguos con la protestación de la fe en el Redentor por medio de los sacrificios.

Del culto exterior alejaban a los hombres ciertas inmundicias corporales. En primer lugar, de los hombres, y luego, de los animales (cf. Lev 11), de los vestidos, de las casas y vasos. En los hombres se reputaba inmundicia algo proveniente de los mismos hombres y también algo que provenía del contacto con las cosas inmundas. Se reputaba inmundicia en los hombres cuanto estaba corrompido o expuesto a corrupción. Y como la muerte es corrupción, el cadáver se consideraba como inmundo. Igualmente, la lepra, que nace de la corrupción de los humores que brotan al exterior e infectan a otros, hace al leproso inmundo; asimismo, las mujeres que padecen flujo de sangre, sea a causa de una enfermedad, sea por ley natural, como en tiempo de la menstruación o de la concepción. Por la misma razón, el hombre es considerado impuro a causa del flujo del semen, sea por enfermedad, polución nocturna o por el coito, pues todo humor que sale del hombre por cualquiera de los dichos modos implica una infección impura. Asimismo, los hombres contraían impureza por el contacto con ciertas cosas impuras.

Todas estas impurezas tenían razón literal y figurativa. La literal, por la reverencia de cuanto pertenece al culto divino, ya porque los hombres no suelen tocar las cosas preciosas cuando están manchados, ya porque la dificultad de acercarse a las cosas sagradas hacía a éstas más venerables. Como los, hombres raras veces pudieran estar exentos de semejantes impurezas, raras veces podían acercarse a las cosas santas del culto divino; y así, cuando se acercaban, lo hacían con más reverencia y humildad de corazón[21]. Había también en algunos de estos casos otra razón literal: que los hombres, por asco de algunos enfermos y temor del contagio, por ejemplo, de los leprosos, temiesen acercarse al culto divino. En otros era, la razón de evitar el culto idolátrico, pues los gentiles, en los ritos de sus sacrificios, usaban a veces de la sangre humana y del semen. Todas estas impurezas se purificaban, o por sola la aspersión del agua, o si eran mayores,

21. MAIMÓNIDES, *Doct. perplex.* p.3 c.47 (FR 367).

por algún sacrificio expiatorio del pecado de que tales flaquezas provenían.

La razón figurativa de estas impurezas es ésta: que por ellas se significaban diversos pecados. En efecto, la impureza de los cadáveres significa la del pecado, que es muerte del alma. La impureza de la lepra es la impureza de la doctrina herética, ya porque la herejía es contagiosa como la lepra, ya porque ninguna falsa doctrina hay que no lleve alguna verdad mezclada, como también en el cuerpo del leproso aparecen manchas de lepra en medio de la carne sana. Por la impureza de la mujer que padece flujo de sangre, se significa la impureza de la idolatría, a causa de la sangre de las víctimas. La impureza del varón por el derrame del semen designa la impureza de la vana parlería, porque *semilla es la palabra de Dios* (Lc 8,11). La impureza del coito y de la mujer parturienta significa la impureza del pecado original. La impureza de la menstruación es la impureza de la mente muelle por los placeres. En general, la impureza que proviene del contacto con una cosa impura significa la impureza del consentimiento en el pecado ajeno, según 2 Cor 5,17: *Salid de en medio de ellas y apartaos y no toquéis cosa inmunda.*

Esta impureza del contacto se extiende también a las cosas inanimadas, pues todo lo que tocaba una cosa impura quedaba también impuro. En esto la ley atenuó la superstición gentílica, que no sólo por contacto decía que se contraía la impureza, sino también por la palabra o la mirada, según dice rabí Moisés[22], hablando de la mujer en la menstruación. Por aquí se venía a significar místicamente lo que dice la Sabiduría (14,9): *Igualmente son a Dios aborrecibles el impío y su impiedad.*

Había también cierta impureza en las cosas inanimadas, consideradas en sí mismas, como la impureza de la lepra en las casas o en los vestidos. Como la enfermedad de la lepra proviene en el hombre de los humores corrompidos, que traen consigo la putrefacción y corrupción de la carne, así por alguna corrupción, proveniente del exceso de sequedad o humedad, se produce alguna vez cierta corrupción en las piedras de las casas o en los vestidos. A esta corrupción llama la ley lepra, que vuelve impuras las casas o los vestidos, sea porque toda corrupción produce inmundicia, como se dijo arriba; sea porque, para librarse de esta corrupción, veneraban los gentiles sus dioses penates. Por esto ordenó la ley destruir las casas en que hubiera tal corrupción fija y quemar los vestidos, a fin de suprimir la ocasión de la idolatría. También existía impureza de los vasos, de la que se dice en Núm 19,15: *Toda vasija que no tenga tapadera, será inmunda.* Era la razón de esta impureza que en una vasija destapada fácilmente podía caer una cosa impura que la volviera tal. Tenía también otra razón este precepto: el evitar la idolatría, pues los gentiles creían que, si en tales vasos o en las aguas caían ratones, lagartos o algo semejante, que inmolaban a los ídolos, se hacían más gratas a los dioses. Todavía hoy algunas mujerzuelas dejan sus vasijas destapadas en obsequio de ciertas divinidades nocturnas, que llaman Janas.

La razón figurativa de tales impurezas es ésta: por la lepra de la casa se significa la impureza de la asamblea herética; por la lepra de un vestido de lino, la perversidad de costumbres, proveniente de la amargura del ánimo; por la lepra del vestido de lana, la perversidad de la adulación; por la lepra en la urdimbre, los vicios del alma; por la lepra en la trama, los pecados carnales, pues como la urdimbre está en la trama, así el alma en el cuerpo. Por el vaso que no tiene cubierta ni atadura se significa el hombre que no tiene cosa que le tape la boca, a quien ninguna disciplina reprime.

5. *A la quinta hay que decir:* Según acabamos de decir ya, la impureza legal era doble: una que procedía de alguna corrupción de la mente o del cuerpo, y esta impureza era la mayor; la otra provenía del solo contacto con una cosa inanimada, y era menor, y se expiaba más fácilmente. La primera exigía ser expiada con los sacrificios por el pecado, pues toda corrupción proviene del pecado y es indicio de pecado; pero la segunda se expiaba por la sola aspersión del agua llamada de la expiación, de la cual se trata en Núm 19.

Allí manda el Señor que tomen una

22. *Doct. perplex.* p.3 c.47 (FR 368).

vaca roja en memoria del pecado que habían cometido en adorar al becerro. Y se manda una vaca, mejor que un becerro, porque con aquel nombre solía Dios apellidar a la sinagoga, según aquello de Oseas (10,5): *Como una vaca viciosa se apartó Israel.* Tal vez habla así porque, a imitación de los egipcios, veneraron las vacas, según aquello de Oseas 10,5: *Veneraban las vacas de Betaven.* En detestación de la idolatría la inmolaban fuera del campo. Y dondequiera que se ofrecía un sacrificio en expiación de los pecados de la muchedumbre, la víctima era quemada toda fuera del campo (cf. Lev 4,21; 16,27). Y para significar que por este sacrificio se purificaba el pueblo de todos sus pecados, teñía el sacerdote su dedo en la sangre y rociaba siete veces hacia las puertas del santuario, porque el número siete expresa universalidad. La misma aspersión de la sangre expresaba la detestación de la idolatría, en la que no se derramaba la sangre de la víctima inmolada, sino que la recogían y, en torno a ella, comían los hombres en honor de sus ídolos. La vaca era quemada al fuego, sea porque en fuego había aparecido Dios a Moisés y en fuego fue dada la ley, sea porque esto significaba que la idolatría debía ser totalmente extirpada y cuanto a la idolatría se refiere: como la vaca era quemada *con la piel, las carnes, la sangre y los excrementos.* Se añadía al fuego madera de cedro, hisopo y púrpura dos veces teñida, para significar que, como la madera de cedro no se pudre con facilidad, y la escarlata dos veces teñida no pierde el color, y el hisopo retiene el aroma aun después de seco, así también ese sacrificio era para conservación del pueblo, de la honestidad de sus costumbres y de su devoción. Por esto se dice de las cenizas de la vaca que *serán para conservación de la multitud de los hijos de Israel* (Núm 19,9). O, según Flavio Josefo[23], significan los cuatro elementos, pues al fuego se añadía el cedro, que representaba la tierra por su naturaleza terrena; el hisopo significaba el aire, por su aroma, y la púrpura (cf. a.4 ad 4) dos veces teñida, el agua, porque su tinte procedía de las aguas. Así se venía a expresar que aquel sacrificio se ofrecía al Creador de los cuatro elementos. Y como este sacrificio se ofrecía por el pecado de idolatría, tanto el que lo quemaba como el que recogía las cenizas y el que hacia la aspersión de las aguas en que se mezclaba la ceniza se consideraban impuros. Se significaba por aquí que cuanto de algún modo tocaba a la idolatría era, como impuro, reprobable. De esta impureza se santificaban lavando los vestidos. Ni necesitaban rociarse con aquella agua por esta impureza, porque tendríamos aquí un proceso infinito. Pues el que rociaba con el agua quedaba impuro, y si otro le rociara, igualmente lo quedaba, y lo mismo el que a éste rociara, y así hasta el infinito.

La razón figurativa de este sacrificio era ésta: significaba a Cristo en razón de la flaqueza de la humanidad que tomó, designada por el sexo femenino, mientras que el color de la vaca significa la sangre de la pasión. Era la vaca roja, de edad madura, porque todas las obras de Cristo son perfectas; no había en ella defecto ni había llevado el yugo, porque Cristo fue inocente ni llevó el yugo del pecado. Se manda que la lleven a Moisés, porque había de ser acusado de traspasar la ley mosaica con la violación del sábado; entregarla a Eleázaro el sacerdote, porque Cristo había de morir entregado por los sacerdotes. Era inmolada fuera del campo, porque *Cristo padeció fuera de la puerta* (Heb 13,12). Moja su dedo el sacerdote en su sangre por la discreción, significada por el dedo, con que se ha de considerar e imitar el misterio de la pasión de Cristo. Se asperge contra el tabernáculo, que designa la Sinagoga, para condenación de los judíos incrédulos o purificación de los creyentes; y se hace esto siete veces, para figurar los siete dones del Espíritu Santo o siete días, en que se entiende el tiempo todo. Todo cuanto toca a la encarnación de Cristo ha de ser quemado al fuego, esto es, entendido espiritualmente, pues por la piel y la carne se significan las obras exteriores de Cristo; por la sangre, la virtud interior que las vivificaba; por los excrementos, el cansancio, la sed y cuanto toca a su flaqueza. Todavía se añaden tres cosas: el cedro, que significa la alteza de la esperanza y de la contemplación; el hisopo, la humildad o la fe; la

23. En lugar incierto; acaso en *De bello iudaico* 1.5 c.5 § 4 (TK, III 265).

púrpura dos veces teñida, la doble caridad. Con éstas debemos unirnos a Cristo paciente. La ceniza de la vaca quemada era recogida por un varón limpio, porque las reliquias de la pasión llegaron a los gentiles, que no habían sido culpables de la muerte de Cristo. Se añade agua a las cenizas para la expiación, porque de la pasión de Cristo recibe el bautismo la virtud de purificar los pecados. El sacerdote que inmolaba y quemaba la vaca y el que recogía las cenizas quedaban impuros, y asimismo el que asperjaba el agua, o porque los judíos quedaron impuros por la muerte de Cristo, que expió todos nuestros pecados, y esto hasta la tarde, es decir, hasta el fin del mundo, cuando se convertirán las reliquias de Israel; o porque los que tratan las cosas santas para la purificación de otros contraen algunas impurezas, como dice San Gregorio en su *Pastoral*[24], y esto hasta la tarde, es decir, hasta el fin de la presente vida.

6. *A la sexta hay que decir:* Según ya dijimos (ad 5), la impureza que se originaba de la corrupción, sea de la mente, sea del cuerpo, era expiada con los sacrificios por el pecado. Los particulares ofrecían sacrificios por sus propios pecados; mas como algunos, por negligencia en semejantes pecados e impurezas o por ignorancia sobre esta expiación, no la practicaban, por eso se estableció que una vez en el año, el 10 del mes séptimo, se hiciera un sacrificio expiatorio por el pueblo todo. Y porque, según dice el Apóstol, *la ley hizo pontífices a hombres débiles,* era preciso que el sacerdote ofreciese primero por sí mismo un becerro por el pecado, en conmemoración del pecado que Aarón había cometido fundiendo el becerro de oro; y un carnero en holocausto, por el cual se significaba que la dignidad sacerdotal, expresada por el carnero, cabeza del rebaño, ha de ordenarse a la gloria de Dios. Luego ofrecía por el pueblo dos machos cabríos, de los cuales se inmolaba uno para expiar los pecados del pueblo. Es el macho cabrío un animal fétido, de cuyo pelo se hacen vestidos ásperos, y por aquí se significaba el hedor y la aspereza de los pecados. Su sangre se introducía, junto con la sangre del becerro, en el santísimo, y con ella se rociaba todo el santuario, significando con esto que se purificaba el tabernáculo de las impurezas de los hijos de Israel. Se quemaban los cuerpos del macho y del becerro, inmolados por el pecado, para significar la destrucción de los pecados. Pero esto no se hacía en el altar, donde sólo se quemaban totalmente los holocaustos; estaba prescrito que se quemasen fuera del campo, para detestación del pecado. Esto se hacía cuando se ofrecía un sacrificio por algún grave pecado o por los pecados de la muchedumbre (cf. ad 5). El otro macho era enviado al desierto, no para ser ofrecido a los demonios, a quienes veneraban los gentiles en los desiertos, pues a los demonios nada era lícito inmolar (Lev 17,7), sino para significar el efecto del sacrificio ofrecido. Por esto ponía el sacerdote las manos sobre la cabeza del macho, confesando los pecados de los hijos de Israel, como si el macho los llevase al desierto, donde era devorado por las fieras, como si sufriese la pena por los pecados del pueblo. Se decía de él que llevaba los pecados del pueblo o porque con echarlo al desierto se significaba la remisión de los pecados del pueblo, o porque llevaba atado sobre la cabeza un escrito con estos pecados.

La razón figurativa de todos estos ritos era Cristo, significado por el becerro, a causa de su pureza; y por el carnero, porque El es la cabeza de los fieles, y por el macho cabrío, a causa de *la semejanza de la carne del pecado* (Rom 8,3). Y el mismo Cristo fue inmolado por los pecados de los sacerdotes y del pueblo, pues por su pasión son purificados de sus pecados tanto los mayores como los menores. La sangre del becerro y del macho era introducida por el pontífice en el santísimo, para significar que por la pasión de Cristo quedan abiertas las puertas del reino de los cielos. Sus cuerpos son quemados fuera del campo, porque *Cristo padeció fuera de las puertas,* como dice el Apóstol (Heb 13,12). Por el macho, que era enviado al desierto, se puede significar la misma divinidad de Cristo, que, mientras la humanidad padece, se retira a la soledad, no mudando de lugar, sino conteniendo su poderío; o

24. C.5: ML 77,34.

significa la concupiscencia mala, que debemos arrojar de nosotros, mientras inmolamos al Señor los movimientos virtuosos.

De la impureza de los que quemaban estos sacrificios se puede decir lo que atrás queda declarado de la vaca roja (ad 5).

7. *A la séptima hay que decir:* Con los ritos prescritos por la ley no se curaba la lepra, pero se declaraba la curación. Esto es claro por Lev 14,34, donde se dice del sacerdote: *Cuando hallase que la lepra está curada, mandará al que se purifica.* Luego la lepra ya estaba curada, pero la purificación significaba que por el juicio del sacerdote era restituido a la sociedad humana y al culto divino. A veces, sin embargo, acontecía que por milagro de Dios, realizado por el rito legal, se limpiaba la lepra si el sacerdote se había equivocado en su juicio.

Semejante purificación del leproso tenía dos partes: primero, se emitía el juicio sobre su limpieza; luego, como ya limpio, era restituido a la sociedad de los hombres y al culto divino. Esto se hacía pasados siete días. En la primera purificación ofrecía por sí el leproso curado dos pájaros, un trozo de cedro, un hilo de púrpura e hisopo, de este modo dispuestos: con el hilo de púrpura se ataba un pájaro al trozo de cedro y al hisopo, de tal manera que el cedro hacía de mango, y el hisopo y el pájaro, de aspersorio, que se mojaba en la sangre del otro pájaro inmolado en agua limpia. El leproso ofrecía estas cuatro cosas contra los cuatro defectos de la lepra: contra la podredumbre, ofrecía el cedro, que es árbol incorruptible; contra el hedor, el hisopo, que es hierba odorífera; contra la insensibilidad, el pájaro vivo; contra la fealdad del color, el hilo de púrpura, que tiene color vivo. El pájaro vivo se dejaba libre porque el leproso era restituido a su antigua libertad.

El octavo día era admitido al culto divino y restituido a la sociedad de los hombres, aunque primero debía raer el pelo de todo su cuerpo y lavarse los vestidos, porque la lepra corroe el pelo e infecta los vestidos, volviéndolos fétidos; después ofrecía un sacrificio por su delito, porque muchas veces la lepra tiene un origen pecaminoso. Con la sangre del sacrificio se mojaba el extremo de la oreja del que se purificaba y los pulgares de la mano y del pie derechos, porque en estas partes es donde la lepra se conoce y se padece primero. Se añadían a este rito tres líquidos: la sangre, contra la corrupción de la sangre; el aceite, para designar la curación del mal, y el agua limpia, para limpiar la suciedad.

La razón figurativa era ésta: por los dos pájaros se significaban la divinidad y humanidad de Cristo. De aquéllos, uno, la humanidad, era inmolado en una vasija de barro con agua limpia, pues por la pasión de Cristo fueron consagradas las aguas del bautismo; el otro, que representa la divinidad impasible, quedaba vivo, porque la divinidad no puede morir. Se le echaba a volar porque la divinidad no estaba sujeta a la pasión. Y este pájaro vivo, junto con el trozo de cedro, el hisopo y el hilo de púrpura —es decir, la fe, la esperanza, y la caridad, como se dijo atrás (ad 5)—, es mojado en agua para asperjar, porque somos bautizados en la fe de Cristo Dios y hombre. Con las aguas del bautismo y las lágrimas limpia el hombre sus vestidos, es decir, sus obras, y también su vello, esto es, sus pensamientos. Se moja el extremo de la oreja derecha del que se purifica con la sangre y el aceite para preservar su oído contra las palabras corruptoras; los pulgares de la mano y del pie derechos, para que sus acciones sean santas.

Las otras partes de la purificación, como de la impureza, no tienen sentido especial, fuera del que tienen los otros sacrificios por los pecados o los delitos.

8 y 9. *A la octava y la novena hay que decir:* Como el pueblo se capacitaba por la circuncisión para el culto divino, así los ministros por alguna especial purificación o consagración. Por esto se les ordena vivir separados de los otros, como especialmente consagrados al culto de Dios; y en todos los ritos de esta consagración u ordenación resalta el propósito de mostrar el privilegio de su persona, virtud y dignidad. Por esto, en la ordenación de los ministros se practicaban tres cosas: primera, la purificación; segunda, la ordenación y consagración; tercera, la aplicación al ministerio.

Se purificaban todos, en general, por la ablución del agua y por ciertos sacrificios; en especial, los levitas se rasuraban todo el vello de su cuerpo, según se dispone en Núm 8,7.

La consagración de los pontífices y sacerdotes se hacía en esta forma: primero, después de la ablución, eran vestidos de los ornamentos propios de su dignidad. Especialmente el pontífice recibía en la cabeza la unción, en señal de que el poder de consagrar se difundía de él a los otros, como el aceite desde la cabeza se corre hacia abajo, según Sal 132,2: *Como el ungüento, que desde la cabeza desciende basta la barba, la barba de Aarón.* Los levitas no tenían otra consagración que la de ser ofrecidos al Señor por los hijos de Israel, por mediación del pontífice, que oraba por ellos. Los simples sacerdotes recibían sólo la consagración de las manos, destinadas a ofrecer los sacrificios. Con la sangre de la víctima inmolada se mojaba el extremo de la oreja derecha, para significar su obediencia a la ley de Dios en la oblación de los sacrificios. Esto significaba el mojar la oreja derecha. Y el mojar el pie, la solícita prontitud para ejecutar cuanto tocaba a los sacrificios. Por fin, eran rociados, tanto ellos como sus vestidos, con la sangre del animal inmolado, en memoria de la sangre del cordero, por el cual fueron librados de Egipto. El sacrificio ofrecido en esta consagración era el siguiente: un becerro por el pecado, en memoria del pecado de Aarón en la fundición del becerro; un carnero en holocausto, en memoria de la oblación de Abrahán, cuya obediencia debía imitar el pontífice; otro carnero de consagración, como hostia pacífica, en memoria de la liberación de Egipto por la sangre del cordero; un cesto de panes, en memoria del maná otorgado al pueblo.

A la aplicación del ministerio pertenecía el poner en las manos de los sacerdotes el sebo del carnero, una torta de pan y la paletilla derecha, para indicar que con esto recibían el poder de hacer las ofrendas al Señor. Cuanto a los levitas, se les aplicaba al ministerio introduciéndolos en el tabernáculo de la alianza, como para conferirles el ministerio sobre los vasos sagrados.

La razón figurativa de todas estas ceremonias era ésta: que cuantos habían de consagrarse al ministerio espiritual de Cristo deben primero purificarse con las aguas del bautismo y de las lágrimas por la fe en la pasión de Cristo, que es el sacrificio expiatorio y purificador; deben rasurarse todo el vello de sus carnes, es decir, todos sus malos pensamientos; deben estar adornados de las virtudes y consagrados con la unción del Espíritu Santo y la aspersión de la sangre de Cristo. Y con esto deben aplicarse a sus ministerios espirituales.

10. *A la décima hay que decir:* Según queda declarado (a.4), era intención del legislador inducir a la reverencia del culto divino, y esto de dos maneras: la primera, excluyendo de él cuanto fuera vil y despreciable; luego, empleando en el culto divino cuanto pudiera realzar su magnificencia. Y si esto debía observarse en el tabernáculo, y en los vasos sagrados, y en las víctimas que se inmolaban, mucho más en los ministros. Así, para alejar de ellos cuanto los hiciera despreciables, se mandaba que no tuvieran mácula o defecto corporal, pues es ordinario que éstos engendren el desprecio entre los hombres. Por la misma causa se ordenó que no de cualquier linaje fueran destinados al culto de Dios, sino de uno determinado por sus generaciones, para que así fueran tenidos por más ilustres y nobles.

Para que fueran tenidos en mayor respeto, se les concedía especial ornato en los vestidos y una consagración especial. Y ésta es la razón común del ornato de los vestidos. En particular, conviene saber que el pontífice tenía sus ornamentos, que constaban de ocho piezas: una túnica de lino; otra color escarlata, que en el extremo inferior tenía una franja con campanillas y manzanas hechas de jacinto, púrpura y escarlata teñida dos veces. Tercero, tenía el superhumeral, que cubría los hombros y por delante hasta el ceñidor, que era de oro, jacinto, púrpura, escarlata teñida dos veces y batista retorcida. Sobre los hombros llevaba dos piedras de ónice en que estaban esculpidos los nombres de los hijos de Israel. El cuarto es *el racional,* hecho de la misma materia, de forma cuadrada, que se colocaba sobre el pecho y se ceñía con el superhumeral. En el racional había doce piedras preciosas, distribuidas en cuatro series, en las cuales estaban también esculpidos los nombres de los hijos de Israel, como para indicar que llevaba el peso de todo el pueblo, por cuanto llevaba sus nombres sobre los hombros, y que debía vivir preocupado de su salud, pues los llevaba sobre el pecho, como si dijéramos, en el cora-

zón. En el racional mandó Dios poner también las palabras *doctrina y verdad,* pues llevaba escritas en él cosas tocantes a la verdad de la justicia. Los judíos fantasean y dicen que en el racional había una piedra que mudaba de color según los varios sucesos que debían acontecer a los hijos de Israel, y a ésta llamaban *la virtud y la doctrina.* En quinto lugar venía el ceñidor, hecho de los cuatro elementos antes dichos. El sexto era la tiara o mitra, hecha de lino. El séptimo era la lámina de oro sobre la frente, en que estaba escrito el nombre Yahveh. El octavo eran los calzones de lino para cubrir las partes naturales cuando se allegaba al santuario o al altar. De estas ocho piezas, los simples sacerdotes tenían cuatro: la túnica de lino, los calzones, el ceñidor y la tiara.

La razón literal de estos ornamentos la declaran algunos[25] diciendo que en ellos iba designada la disposición del mundo, como si el pontífice protestase ser ministro del Creador. Así se dice en Sab 18,24 que *en los vestidos de Aarón estaba descrito el orbe de la tierra,* pues los calzones de lino figuraban la tierra, de que nace el lino; la túnica de jacinto significaba, con su color, el aire y con las campanillas los truenos, los relámpagos con las granadas; el superhumeral significaba con su variedad el cielo sidéreo; los dos ónices, los dos hemisferios o el sol y la luna; las doce piedras que llevaba en el pecho, los doce signos del zodíaco, que se decían puestos en el racional porque en el cielo están las causas de los fenómenos de la tierra, según aquello de Job 38,33: *¿Conoces acaso el orden del cielo y su influjo sobre la tierra?* La tiara significa el cielo empíreo; la lámina de oro, a Dios, presente en todas las cosas.

La razón figurativa es clara. Las manchas y defectos corporales, de que los sacerdotes debían estar exentos, significan los diversos vicios y pecados de que debían carecer. Se excluía del sacerdocio el ciego, esto es el ignorante; el cojo, es decir, el inconstante y que se inclina ya a una cosa, ya a otra; el que tenía la nariz o muy grande o muy pequeña o respingada, o sea, que carecía de discreción, exagerando en un sentido o en otro; y el que cometía acciones perversas, pues por la nariz se significa la discreción, porque ella es la que distingue los olores. Tampoco se admitía al quebrado de un pie o de una mano, lo que significa la falta de capacidad para obrar y progresar en las virtudes. También era excluido el giboso por detrás o por delante, pues la giba significa el amor superfluo de las cosas terrenas; el legañoso, cuyo ingenio está oscurecido por el afecto carnal, pues la légaña nace de un flujo de humor. Asimismo se excluía al que tenía nube en el ojo, lo que significa presunción de la blancura de la justicia en sus pensamientos; al que padece de sarna crónica, que significa la rebelión de la carne; al que tuviera sarpullido, que sin dolor invade el cuerpo todo y afea la hermosura de los miembros, por lo que designa la avaricia; al que está herniado y demasiado pesado, porque lleva en el corazón la pesadez de su torpor, aunque no lo ponga por obra.

Los ornamentos significan las virtudes de los ministros. Cuatro son las virtudes necesarias a todos los ministros: la castidad, significada por los calzones; la pureza de vida, por la túnica de lino; la moderación de juicio, por el cinturón; la rectitud de intención, por la tiara, que protege la cabeza. Fuera de éstos, el pontífice debía poseer una memoria continua de Dios en la contemplación, designada por la lámina de oro con el nombre de Yahveh en la frente; soportar las flaquezas del pueblo, lo que significa el superhumeral; llevar al pueblo en su corazón y en sus entrañas por la solicitud de la caridad, significada en el racional; tener una conducta celestial por la perfección de sus obras, designada por la túnica de jacinto. A ésta se añaden las campanillas de oro, que significan la doctrina de las cosas divinas que debe acompañar a la conducta celestial del pontífice. Finalmente, se añadían las granadas, que expresan la unidad de la fe y la concordia en las buenas costumbres, porque de tal modo han de ir unidas en el pontífice estas cosas, que por la ciencia no se quiebre la unidad de la fe y de la concordia.

25. *Glossa ordin.* sobre Sap. 18,24 (III 385 E); RÁBANO MAURO, *In Sap.* 1.3 c.17 sobre 18,24: ML 109.758. Cf. JOSEFO, *Antiqu.* 1.3 c.7 § 7 (TK, IV 405).

ARTICULO 6

¿Tienen causa razonable las observancias ceremoniales?[h]

2-2 q.86 a.3 ad 1-3; *In 1 Tim.* 4 lect.1; *In Tit.* 1 lect.4; *In Rom.* 14 lect.1.3.

Objeciones por las que parece que las observancias ceremoniales no tienen causa razonable.

1. Dice el Apóstol en 1 Tim 4,4: *Toda criatura de Dios es buena, y nada hay reprobable, tomado con hacimiento de gracias.* Luego no hay razón para prohibir la comida de ciertos alimentos por inmundos, como aparece en Lev 11 (cf. Dt 14).

2. Como se dieron al hombre los animales para su sustento, también se le dieron las hierbas, según se dice en Gen 9,3: *Como las hierbas y las legumbres, así os doy toda carne.* Pero en las plantas no distingue la ley, siendo así que las hay muy nocivas, como son las venenosas; luego parece que ni de los animales debieron prohibirse algunos como impuros.

3. Si es inmunda la materia de que una cosa se engendra, también parece que lo será lo que de esa materia es engendrado. Ahora bien, de la sangre se forma la carne; luego, ya que no se prohiben por impuras todas las carnes, tampoco debió prohibirse la sangre, como tampoco la grasa, que se forma de la sangre.

4. Dice el Señor en Mt 10,28 (cf. Lc 12,4) que no se han de temer los que matan el cuerpo, porque después de la muerte no tienen nada que hacer. Esto no sería verdadero si en daño del hombre cediera lo que de su cuerpo muerto se hiciera. Mucho menos importa al animal muerto de qué manera se cuezan sus carnes. Luego no hay razón para lo que se dice en Ex 23,19: *No cocerás un cabrito en la leche de su madre.*

5. El Señor manda consagrarle, como más perfectos, los primogénitos de los hombres y de los animales. Luego no hay motivo para lo que se manda en Lev 19,23: *Cuando entrareis en la tierra y plantareis en ella árboles frutales, quitaréis su prepucio, esto es, las primeras yemas, y serán impuras para vosotros y no las comeréis.*

6. El vestido es algo exterior al cuerpo del hombre; luego no había por qué prohibir a los hebreos ciertos vestidos; por ejemplo, lo que se dice en Lev. 19,19: *No vestirás vestido tejido de dos hilos diferentes.* Y en Dt 22,5: *No vestirá la mujer el vestido del varón, ni el varón el vestido de la mujer.* Y más abajo (v.11): *No vestirás vestido tejido de lana y lino.*

7. La memoria de los mandamientos de Dios no pertenece al cuerpo, sino al corazón; luego no hay por qué se mande en Dt 6,8ss que *liguen los preceptos de Dios como señal en su mano;* que los *escriban en los dinteles de sus casas;* que se *pongan flecos en los ángulos de sus mantos en los que aten bandas de color de jacinto en memoria de los mandamientos de Dios,* como en Núm 15,38ss.

8. Dice el Apóstol en 1 Cor 9,9 que *Dios no tiene cuidado de los bueyes* ni, por consiguiente, de los otros animales irracionales. No hay, pues, motivo para lo que se manda en Dt 22,6s: *Si yendo de camino encontrares un nido de pájaros, no cogerás la madre con los hijos.* Y en Dt 25,4 (cf. 1 Cor 9,9): *No pondrás bozal al buey que trilla.* Y en Lev 19,19: *No aparearás bestias de diversa especie.*

9. No se hacía distinción entre las plantas puras e impuras. Luego mucho menos se la debía hacer en el cultivo de las mismas. Y, sin embargo, se manda en Lev 19,19: *No sembrarás el campo de diversas semillas.* Y en Dt 22,9: *No sembrarás en tu viña otras semillas* y *no ararás con un buey y un asno.*

10. Las cosas inanimadas parecen estar más sujetas al dominio del hombre; luego sin motivo se aparta al hombre de la plata y del oro, de que se fabricaban los ídolos, y de otras cosas que hay en las casas de los ídolos, según el precepto de Dt 7,25s. Asimismo parece ridículo lo que se manda en Dt 23,12s: *cubrir con tierra las deposiciones del hombre en un hoyo.*

11. La piedad debe resplandecer más en los sacerdotes. Ahora bien, pertenece a la piedad la asistencia a los funerales de los amigos, de lo cual es alabado Tobías, como consta en Tob 1,2. A veces también puede ser acto de piedad recibir por mujer una meretriz, pues con esto se la aparta del pecado y se la libra de la

h La cuestión planteada en este artículo es ambiciosa. Se propone el autor razonar todas las prácticas ceremoniales prescritas en la ley antigua. Tarea nada fácil, pero que afronta con calma tratando de descubrir los presuntos simbolismos implícitos referentes a la ley nueva.

infamia. Luego no parece que haya motivo para prohibir esto a los sacerdotes, como en Lev 21,14.

En cambio está lo que se dice en Dt 18,24: *Tú eres instruido de otro modo por el Señor, tu Dios.* De donde se infiere que estas observancias fueran instituidas por Dios como una especial prerrogativa del pueblo. No son, pues, irracionales o sin causa.

Solución. *Hay que decir:* Según atrás queda dicho (a. 5) el pueblo hebreo estaba especialmente diputado al culto divino, y del pueblo lo estaban de modo particular los sacerdotes. Y como las cosas destinadas al culto deben distinguirse de lo demás, realzando con esto el culto de Dios, así también en la vida del pueblo, y sobre todo de los sacerdotes, debía haber algo especial que conviniese al culto divino, espiritual o corporal. Además, el culto de la ley era figura del misterio de Cristo, y así todos los actos del culto simbolizaban algo referente a Cristo, según 1 Cor 10,4: *Todas las cosas les acontecían en figura.* De manera que las razones de las observancias pueden asignarse de dos maneras: una, según su conveniencia con el culto divino; otra, según que figuraban algo tocante a la vida cristiana[i].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dejamos dicho (a.5 ad 5) que la mancha o impureza reconocida en la ley era doble: la una de culpa, que manchaba el alma; y la otra proveniente de alguna corrupción, que en cierto modo manchaba el cuerpo. Si hablamos de la primera, no hay género de comidas impuras o que naturalmente puedan manchar al hombre, según lo dicho en Mt 15,11: *No mancha al hombre lo que entra por la boca; pero lo que procede de la boca, eso sí que mancha al hombre;* y lo aplica a los pecados. Sin embargo, algunos alimentos pueden, accidentalmente, manchar al alma, por razón de la obediencia o del voto, o por el excesivo apetito con que se comen, o en cuanto fomentan la lujuria; por lo cual se abstienen algunos de la carne y del vino.

La impureza corporal proveniente de alguna corrupción la llevan consigo algunas carnes de animales, o porque se alimentan de cosas inmundas, como los puercos, o porque viven en sitios inmundos, como los topos, que viven bajo tierra, o los ratones u otros semejantes, que de aquí contraen cierto hedor; o porque las carnes, a causa de la excesiva humedad[26] o sequedad, engendran en los cuerpos humanos malos humores. Por esta razón prohibe la ley las carnes de los animales que tienen cascos, esto es, pezuñas no hendidas, a causa de su condición terrestre. Igualmente se prohiben las carnes animales que tienen muchas hendiduras en los pies, porque son demasiado coléricas y ardientes, como las carnes del león y otras tales. Por la misma razón se prohiben ciertas aves rapaces, que son demasiado secas; y algunas acuáticas, por la excesiva humedad; asimismo, los peces que no tienen aletas ni escamas, como la anguila y otras tales, por el exceso de humedad. Pero se permite comer las carnes de los animales rumiantes, que tienen la pezuña hendida, porque sus humores son sanos y son de complexión media, ni muy húmedos, de que son indicio las pezuñas; ni demasiado terrestres, pues no tienen la pezuña entera, sino hendida. De los peces se permiten los más secos, lo que significan las escamas y las aletas; de donde resulta la complexión templada de los peces. De las aves se les concedían las más templadas, como son la gallina, la perdiz y otras semejantes. Otra razón de estas prohibiciones era la detestación de la idolatría, pues los gentiles, y más los egipcios, entre los cuales habían vivido los hebreos, inmolaban a sus dioses tales animales y usaban de ellos para sus maleficios; y, en cambio, no comían los que a los hebreos eran concedidos, antes los veneraban como dioses, y por esta causa se abstenían de comerlos, como atrás (a.3 ad 2) queda declarado. Una tercera razón era suprimir la excesiva solicitud por lo que toca a las comidas, y por eso se les concedía el uso de aquellos animales más fáciles de tener a mano.

26. MAIMÓNIDES, *Doct. perplex.* p.3 c.48 (FR 370).

i Cabe destacar la maestría con que el autor usa el sentido histórico o el figurativo, según lo pide la dificultad interpretativa de los textos.

No obstante, había una prohibición general: la de la sangre y grasa de cualquier animal (cf. a.3 ad 8). De la sangre, para evitar la crueldad y en detestación del derramamiento de sangre humana, según se dijo antes (ib.), y también para evitar los ritos idolátricos, pues era costumbre de los gentiles el juntarse para comer en honor de los ídolos, a quienes creían ser muy acepta la sangre. Por esto mandó el Señor (Lev 17,13) que derramasen la sangre y la cubriesen con polvo. Por las mismas razones estaba vedado comer la carne de los animales ahogados o estrangulados (Lev 19,26), porque su sangre no estaba separada de la carne y porque en tales muertes sufrían mucho los animales, y el Señor quiso por este medio vedar la crueldad con los animales, para que rehuyesen así la crueldad con el hombre, acostumbrados a ejercer la piedad con las mismas bestias. También prohibía comer la grasa, ya porque los gentiles la comían en honor de sus dioses, ya porque se quemaba en honor de Dios, ya también porque la sangre y la grasa son indigestas, según arguye rabí Moisés[27]. La causa por que se prohibe el comer los nervios se declara en Gén 32,32, donde se dice que *los hijos de Israel no comían el nervio porque había tocado el ángel el nervio del muslo de Jacob, que quedó entumecido.*

La razón figurativa de estas observancias era ésta: que por esos animales se designaban algunos pecados, figurados en los animales prohibidos. Por esto dice San Agustín en *Contra Faustum*[28]: *Si se pregunta sobre el puerco y el cordero, uno y otro son por naturaleza limpios, puesto que todas las criaturas de Dios son buenas; pero, por razón de cierta significación, fue declarado puro el cordero e impuro el puerco, como si dijeras sabio y necio. Estos dos vocablos, por la naturaleza del sonido, de las letras y sílabas de que constan, son puros; pero, por su significación, uno es puro y otro impuro.* El animal que rumia y tiene hendida la pezuña es puro por su significación, porque la división de la pezuña significa la división de los dos Testamentos, o el Padre y el Hijo, o las dos naturalezas de Cristo, o la distinción del bien y el mal. La rumia significa la meditación de las Escrituras y la sana inteligencia de las mismas. Quien carezca de una de estas cosas es espiritualmente impuro. Igual se dice de los peces. Los que tienen escamas y aletas son puros por su significación, pues las aletas significan la vida alta de la contemplación; las escamas, la vida áspera, y una y otra son necesarias para la limpieza espiritual. También de las aves se prohiben ciertas especies[29j]. En el águila, que vuela alta, se condena la soberbia; en el quebrantahuesos, dañino al hombre y al caballo, la crueldad de los poderosos; en el águila marina, que se alimenta de avecillas, los que son gravosos a los pobres; en el milano, que es maestro en asechanzas, el fraude; en el buitre, que sigue los ejércitos esperando devorar los cadáveres de los muertos, están significados los que fomentan las sediciones y muertes de los hombres para enriquecerse con sus despojos; en los cuervos, denegridos e infamados por darse a los placeres, los que carecen de todo buen sentimiento, pues el cuervo, echado del arca, no volvió a ella. Por el avestruz, que, siendo ave, no es capaz de volar, se significan los que en el servicio de Dios se enredan en negocios mundanos; por la lechuza, que de noche goza de penetrante vista y en el día no ve nada, se significan los que en los negocios temporales son industriosos, pero torpes en los espirituales; por la gaviota, que vuela en el aire y nada en el agua, se designan los que veneran la circuncisión y el bautismo o los que pretenden volar por la contemplación y viven, no obs-

27. *Doct. perplex.* p.3 c.48 (FR 371). 28. L.6 c.7: ML 42.233. 29. El tratado que sigue sobre el simbolismo de algunas aves se inspira principalmente en las *Glosas* sobre Lev. 13,19 y Dt. 14,12.18. Cf. RÁBANO MAURO, *De Univ.* 1.8 c.1: ML 111,222 A; c.6: ML 111,240-255; *Allegor*, sobre la palabra «caradion»: ML 112,887; SAN ISIDORO, *Etymol.* l.12 c.2 n.17: ML 82,436; c.7: ML 82,459; *In Lev.* c.9 n.9: ML 83,326. Pero ciertas observaciones que pertenecen a la ciencia de las aves están tomadas sin duda de SAN ALBERTO MAGNO, *De anima.*

j Sigue ahora lo que podríamos llamar pequeño tratado de espiritualidad inspirado en el sentido figurativo de las aves bíblicas. Una forma de hacer bastante medieval. Casi con toda seguridad, la fuente inmediata de este artículo fue San Alberto, concretamente los libros VIII y XXIII del tratado albertino *De anim.*

tante, en las aguas de los placeres. El halcón, que sirve a los hombres en la caza[30], significa a los que sirven a los poderosos para despojar a los pobres; el búho, que busca en la noche su alimento y durante el día está escondido[31], significa a los lujuriosos, que buscan ocultarse en la noche para sus obras; el cuervo marino, que es capaz de permanecer mucho tiempo sumergido en las aguas, significa a los golosos, sumergidos en las aguas de los placeres; el ibis, ave que mora en África, de largo pico y que se alimenta de serpientes, es, tal vez, la misma que la cigüeña[32], y significa a los envidiosos, que se nutren de los males ajenos, como de serpientes; el cisne es de color blanco y con el cuello largo que tiene saca su comida de lo profundo de la tierra o de las aguas, y puede significar a los hombres que, con la blancura de la justicia exterior, buscan sus ganancias; el pelicano, ave que mora en las partes orientales, de pico largo y que debajo del cuello tiene una bolsa, en que deposita la comida que después traslada al vientre[33], significa a los avaros, que con solicitud inmoderada amontonan lo necesario para la vida; el calamón, que, además de lo que tienen las otras aves, posee un pie ancho para nadar, otro hendido para caminar, porque, como los ánades, nada en el agua y, como las perdices, camina por la tierra, y bebe metiendo el alimento en el agua[34], significa a los que nada quieren hacer por el juicio ajeno, sino lo que fuere teñido de la propia voluntad. La garza, vulgarmente llamada halcón, significa a los de *pies veloces para derramar sangre* (Sal 13,3); por el andarríos, ave gárrula, designa a los locuaces; la abubilla, que hace su nido entre el estiércol, se alimenta del hediondo abono y en su canto imita un gemido, designa la tristeza del siglo, que causa la muerte a los hombres impuros; el murciélago, que revolotea a ras de tierra, significa a los que, dotados de la ciencia profana, sólo gustan de las cosas terrenas. De los volátiles y cuadrúpedos sólo concedía la ley a los hebreos los que tienen las extremidades posteriores largas, de suerte que puedan saltar. Pero los que viven más pegados a la tierra están prohibidos, porque aquellos que abusan de la doctrina de los cuatro evangelios y no se levantan a lo alto con ella, esos se consideran impuros. En la sangre, el sebo y el nervio se entiende vedada la crueldad, la voluptuosidad y la tenacidad para pecar.

2. *A la segunda hay que decir:* El alimentarse de plantas y de las otras cosas que brotan de la tierra les fue concedido a los hombres ya antes del diluvio; pero la comida de carnes parece haber sido introducida después, según Gen 9,3: *Como las hierbas y las legumbres, así os doy toda carne;* y esto porque el uso de los alimentos que brotan de la tierra es propio de una vida frugal, mientras que el comer carnes es propio de una vida más sibarítica y refinada. La tierra produce espontáneamente las hierbas, o con poco trabajo se puede uno procurar en abundancia todo lo que brota de la tierra; pero los animales hay que criarlos con cuidado o cazarlos. Por esto el Señor, queriendo reducir a su pueblo a una vida sencilla, les prohibió muchas especies de animales, pero ninguna de las plantas que nacen de la tierra. También porque los animales eran inmolados a los ídolos, pero no los productos de la tierra.

3. *A la tercera hay que decir:* Es clara la respuesta por lo dicho en la solución primera.

4. *A la cuarta hay que decir:* Aunque el cabrito muerto no sienta cómo son cocidas sus carnes, sin embargo, parece señal de crueldad que la misma leche que le alimentó se emplee en la preparación de la misma carne. También se puede decir que los gentiles, en las solemnidades de sus ídolos, cocían así las carnes de los cabritos para servirlos y comerlos. Por esto en Ex 23,19, después del decreto sobre las solemnidades que habían de celebrarse en la ley, añade: *No cocerás el cabrito en la leche de su madre.*

La razón figurativa de esta prohibi-

30. SAN ALBERTO MAGNO, *De anim.* 1.23 tr.único c.22 (BO 12,482; *S.T.* n.100 p.1488).
31. SAN ALBERTO MAGNO, *De anim.* l.23 tr.único c.24 (BO 12,493; *S.T.* n.122 p.1499).
32. SAN ALBERTO MAGNO, *De anim.* 1.8 tr.1 c.2 (BO 11,427; *S.T.* n.21 p.579); l.23 tr.único c.24 (BO 12,429; *S.T.* n.121 p.1499).
33. SAN ALBERTO MAGNO, *De anim.* 1.23 tr.único c.24 (BO 12,497; *S.T.* n.131 p.1505).
34. SAN ALBERTO MAGNO, *De anim.* l.23 tr.único c.24 (BO 12,501; *S.T.* n.132 p.1506).

ción es que el cabrito prefiguraba a Cristo *por la semejanza de la carne de pecado,* y no debía ser cocido por los judíos, es decir, muerto, en la leche de la madre, esto es, durante su infancia. O también significa que el cabrito es el pecador, que no ha de ser cocido en la leche de la madre, esto es, que no ha de ser tratado con halagos.

5. *A la quinta hay que decir:* Los gentiles ofrecían a sus dioses los frutos primeros, que estimaban afortunados, o los quemaban para ciertas operaciones mágicas[35]. Por esto se mandó que los frutos de los tres primeros años se reputasen impuros. En aquella tierra, los árboles que se obtienen por semilla, injerto o plantío, casi todos dan fruto a los tres años. Rara vez ocurre que los huesos de las frutas o las semillas se siembren; éstos tardan más en dar fruto; pero la ley mira a lo que sucede más comúnmente. Los frutos del año cuarto, como primicias de frutas puras, eran ofrecidos a Dios; desde el quinto año podían ya comerse (Lev 19,24).

La razón figurativa era ésta: que, después de los tres períodos de la ley, el uno desde Abrahán hasta David; el otro desde David hasta la cautividad babilónica, y el tercero hasta Cristo, sería ofrecido a Dios Cristo, que es el fruto de la ley. O que las primeras obras nuestras deben ser miradas como sospechosas por su imperfección.

6. *A la sexta hay que decir:* Se dice en Eclo 19, 27: *El vestido del cuerpo da a conocer al hombre.* Por esto quiso el Señor que su pueblo se distinguiera de los otros pueblos no sólo por la circuncisión, hecha en la carne, sino también por el particular modo de vestir. Y así se les prohibió usar vestidos tejidos de lana y lino y que las mujeres usaran traje de hombre, y viceversa. Y esto por dos razones: primera, por evitar el culto idolátrico. Tales vestidos, tejidos de varias materias, los usaban los gentiles en el culto de sus dioses, y en el culto de Marte las mujeres usaban las armas de los hombres, y, al contrario, en el de Venus, los hombres usaban vestidos de mujer[36]. Otra razón era la de evitar la lujuria, pues por la prohibición de estos cambios de vestido se reprimía la desordenada unión del coito. El que la mujer se vista de hombre o el hombre de mujer es incentivo a la concupiscencia y ocasión de liviandad.

La razón figurativa es ésta: que en el vestido tejido de lana y lino se prohibía la unión de la simplicidad y de la inocencia, figurada en la lana, con la sutileza y malicia, figurada por el lino. Se prohibe también que no usurpe la mujer el oficio de enseñar, propio del varón, o que éste no se deje llevar de los refinamientos propios de las mujeres.

7. *A la séptima hay que decir:* Dice San Jerónimo en *Super Math.*[37] que *el Señor había mandado que en los cuatro ángulos de sus mantos añadiesen los hijos de Israel flecos de color de jacinto para distinguirse de los otros pueblos.* De manera que por aquí eran reconocidos como judíos, y la vista de esta señal les traía a la memoria su ley.

Lo que se dice: *Los ligarás a tu mano y los traerás siempre ante tus ojos, lo interpretaron mal los fariseos, que en membranas escribían el decálogo de Moisés y lo ataban a la frente, como una diadema, que se movía ante sus ojos*[38] , siendo así que la intención del Señor había sido que ligasen los mandamientos en la mano, es decir, en su operación; que los llevasen ante los ojos, esto es, que los meditasen. Los flecos de jacinto que debían aplicarse a los mantos, significan la intención celestial que debe regir todas nuestras obras. Se puede decir que, como aquel pueblo era carnal y de dura cerviz, convenía también por estos medios sensibles moverlo a la observancia de la ley.

8. *A la octava hay que decir:* Es doble el afecto del hombre: el uno racional, y pasional el otro. Por lo que mira al primero, poco importa cómo se conduzca con los animales brutos que Dios sometió a su dominio, según aquello de Sal 8,8: *Todo lo pusiste bajo sus pies.* Conforme a esto, dice el Apóstol que *Dios no tiene cuidado de los bueyes,* porque Dios no pide cuentas al hombre sobre su conducta con los bueyes y con los otros animales.

Pero, en cuanto al afecto pasional, el hombre lo experimenta también hacia otros animales; pues como la pasión de la misericordia nace de ver los dolores

35. Según cuenta MAIMÓNIDES, *Doct. perplex.* p.3 c.37 (FR 334). 36. Según refiere MAIMÓNIDES, *Doct. perplex.* p.3 c.37 (FR 335). 37. L.4 sobre 23,6: ML 26,175. 38. SAN JERÓNIMO, *In Matth.* l.4 sobre 23,6: ML 26,174.

ajenos, y los animales brutos experimentan también dolores, puede también el hombre sentir misericordia de los animales que sufren. Ahora bien, el que está hecho a sentir compasión de los animales, muy dispuesto se halla para sentirla de los hombres. Por esto se dice en Prov 12,10: *Provee el justo a las necesidades de sus bestias, pero el corazón del impío es despiadado.* Pues, para mover a compasión al pueblo hebreo, que era inclinado a la crueldad, quiso ejercitarlos en la misericordia con los animales brutos, prohibiéndoles hacer con ellos ciertos actos que tienen aspecto de crueldad. Por esto les prohibió *cocer un cabrito en la leche de su madre* (cf. ad 4); que *no pusieran bozal al buey que trilla,* y que *no matasen a la madre con los hijos.* Todavía se podría decir también que estas prohibiciones fueron hechas en detestación de la idolatría; pues los egipcios reputaban como cosa nefanda que los bueyes, al trillar, comiesen de la era. Y algunos hechiceros usaban de la madre que empolla los huevos, y de los pollos cogidos con la madre, para procurar la fecundidad y el éxito en la crianza de los hijos; y hasta se consideraba de buen augurio el encontrar una madre empollando los huevos.

La prohibición de cruzar animales de diversa especie pudo tener una triple razón literal. Una, en detestación de la idolatría egipcia[39], pues los egipcios usaban de estos diversos cruces en servicio de los planetas, que tendrían diversos efectos sobre las diversas especies de cosas según fueran diversas sus conjunciones. Otra razón era para reprobar el coito contra natura. Y tercera, para quitar toda ocasión de concupiscencia. Los animales de diversas especies no se juntan fácilmente si el hombre con su industria no lo procura, y la vista del coito de los animales despierta en el hombre los movimientos de la concupiscencia. En las tradiciones judías se manda, dice rabí Moisés[40], que los hombres aparten la vista de los animales en el momento de juntarse.

La razón figurativa de estos preceptos es que *al buey que trilla,* es decir, al predicador que acarrea la mies de la doctrina, no se le ha de privar de su sustento, como dice el Apóstol en 1 Cor 9,4s. Tampoco debemos retener la madre con los hijos, porque en ciertos casos se han de retener, como hijos, los sentidos espirituales de la ley y dejar la observancia literal, que es la madre; lo que se debe hacer en todas las ceremonias legales. Se prohibe también aparear los animales de diversa especie, esto es, que los simples fieles no deben juntarse con los gentiles o con los judíos.

9. *A la novena hay que decir:* Todas estas mezclas de semillas en la agricultura se prohibían en detestación de la idolatría, pues los egipcios hacían diversas mezclas en honor de las estrellas; lo mismo con las plantas que con los animales y en los vestidos, como expresión de las diversas conjunciones estelares. También se puede decir que todas estas uniones se prohiben en detestación del coito contra natura.

Tienen también su sentido figurativo, pues el precepto de *no sembrar en la viña otra semilla* se ha de entender espiritualmente de la Iglesia, la viña espiritual, que no debe ser sembrada con doctrina ajenabe igualmente, el *campo,* es decir, la Iglesia, *no ha de ser sembrado con diversa semilla,* esto es, con doctrina católica y heretical. *Ni se ha de arar con un buey y un asno,* es decir, que no se han de juntar un necio y un sabio en la predicación porque el uno impide al otro[41k].

11. *A la undécima hay que decir:* Los hechiceros y sacerdotes de los ídolos usaban para sus ritos de los huesos y de las carnes de los hombres muertos, y por eso, para extirpar el culto idolátrico, mandó el Señor que los simples sacerdotes que por turno ejercían su ministerio en el santuario *no se contaminasen con los muertos,* como no fuera con los muy cercanos, v.gr., el padre, la madre y otras personas muy allegadas. Pero el pontífice debía estar siempre pronto para ejercer sus funciones en el santuario, y a él le estaba totalmente prohibido el acceso

39. Sobre la cual, cf. MAIMÓNIDES, *Doct. perplex.* p.3 c.37 (FR 337). 40. *Doct. perplex.* p.3 c.49 (FR 377). 41. Falta la respuesta a la objeción 10.

k En la edición crítica no aparece la respuesta a la objeción *décima.* Es una laguna que hasta el momento no ha encontrado una explicación satisfactoria.

a los muertos, aunque fuesen muy cercanos. También se les ordenaba no casarse con meretrices o repudiadas, sino sólo con doncellas, sea por la reverencia del sacerdocio, cuya dignidad parece que se rebajaba con tales matrimonios; sea por los hijos, sobre quienes venía a recaer el deshonor de la madre; lo cual era más de evitar en aquel tiempo, en que la dignidad sacerdotal se transmitía de padres a hijos. Asimismo se les mandaba que no se rapasen la cabeza ni la barba, ni practicasen incisiones en la carne, para desterrar los ritos gentílicos, pues sus sacerdotes se rapaban la cabeza y la barba, según se dice en Baruc; *en sus templos, los sacerdotes están sentados, rasgadas las túnicas, rapadas la cabeza y la barba* (6,30). En el culto de los ídolos *se practicaban incisiones con cuchillos y lancetas,* según se dice en 3 Re 18,28. Por estas razones se prescribía lo contrario a los sacerdotes de la ley antigua.

La razón espiritual de tales preceptos era que los sacerdotes deben vivir inmunes de todas las obras muertas, que son las obras del pecado, y no deben raparse la cabeza, que es abandonar la sabiduría; ni quitarse la barba, que es la perfección de la misma sabiduría; ni rasgar los vestidos o hacer incisiones en su carne, o sea, incurrir en el vicio del cisma.

CUESTIÓN 103

Duración de los preceptos ceremoniales

Hemos de tratar ahora de la duración de los preceptos ceremoniales (cf. q.101 introd.)[a]. Sobre esto hacemos cuatro preguntas:

1. ¿Existieron los preceptos ceremoniales antes de la ley?—2. ¿Tenían en la ley alguna virtud de justificar?—3. ¿Cesaron por la venida de Cristo?—4. ¿Es pecado mortal observarlos después de Cristo?

ARTICULO 1

¿Existieron los preceptos ceremoniales antes de la ley?

3 q.60 a.5 ad 3; q.61 a.3 ad 2; q.70 a.2 ad 1; *In Sent.* 4 d.1 q.1 a.2 q.ª3 ad 2; q.2 a.6 q.ª3; *In Hebr. 1* lect.1.

Objeciones por las que parece que las ceremonias legales existieron antes de la ley.

1. Los sacrificios y holocaustos son parte del ceremonial de la ley antigua, como queda dicho (c.101 a.4); pero los sacrificios y holocaustos se practicaron antes de la ley, pues en Gén 4,3 se dice: *Al cabo del tiempo hizo Caín ofrenda a Yahveh de los frutos de la tierra, y se la hizo también Abel de los primogénitos de su ganado, de lo mejor de ellos.* También Noé ofreció holocaustos al Señor, según se cuenta en Gén 8,20, e igualmente Abrahán, según se narra en Gén 22,13. Luego las ceremonias de la ley antigua existieron antes de la ley.

2. Son también parte de las ceremonias sagradas la erección de un altar y la unción del mismo; pero esto ya se practicaba antes de la ley, según se lee en Gén 13,18 de Abrahán, que *erigió un altar al Señor;* y de Jacob, en Gén 28,18, que *tomó una piedra y la alzó por memoria y vertió óleo sobre ella.* Luego existieron las ceremonias legales antes de la ley.

3. Entre los sacramentos de la antigua ley se cuenta la circuncisión; pero se dio antes de la ley, como resulta de Gén 17,11. Asimismo, el sacerdocio, pues en Gen 14,18 se lee de Melquisedec que *era sacerdote del Altísimo Dios.* Luego las ceremonias de los sacramentos existieron antes de la ley.

4. La distinción de los animales en puros e impuros pertenece a las observancias ceremoniales, según consta por lo dicho (q.102 a.6 ad 1); pero tal distinción es anterior a la ley, pues ya en Gén 7,2 se lee: *De todos los animales puros toma dos septenas, machos y hembras, y de los impuros dos parejas, machos y hembras.* Luego existieron las ceremonias legales antes de la ley.

En cambio está lo que se dice en Dt 6,1: *Estos son los preceptos y las ceremonias que me mandó que os enseñara el Señor, vuestro Dios.* Pero no había necesidad de que se los enseñase si hubieran existido antes de la ley; luego no existieron antes de la ley las ceremonias legales.

Solución. *Hay que decir:* Según hemos visto (q.101 a.2; q.102 a.2), las ceremonias legales se ordenaban a dos cosas, a saber, al culto divino y a figurar a Cristo. Todo el que rinde culto a Dios, por necesidad ha de emplear determinados ritos, que pertenecen al culto exterior; pues la determinación de estos ritos pertenece al ceremonial, como el determinar nuestras relaciones con el prójimo es de los preceptos judiciales, según queda dicho (q.99 a.4). Ahora bien, como existen entre los hombres preceptos judiciales, instituidos por autoridad humana, pero

a El autor finaliza el estudio de los preceptos ceremoniales con el examen del valor salvífico y jurídico de los mismos, según las diversas épocas de la historia de la salvación. Pone particular empeño en hacer comprender la continuidad y la complementariedad de la economía de la gracia, que abarca de forma más o menos explícita a todos los tiempos y lugares. El pensamiento aquí expuesto sintetiza el de los Santos Padres sobre la unicidad del designio divino, centrado en Cristo como mediador entre Dios y los hombres.

no por una ley divina, así existían también algunas ceremonias, no establecidas por la autoridad de ninguna ley, sino por la voluntad de los hombres y por la devoción de los que a Dios rendían culto. Pero antes de la ley hubo insignes varones dotados de espíritu profético, los cuales es de creer que, por instinto divino y como por una ley privada, eran inducidos a practicar ciertos modos de dar culto a Dios, aptos para expresar el culto interior y para figurar los misterios de Cristo, figurados también por otras acciones de los mismos personajes, como leemos en 1 Cor 10,11: *Todas estas cosas les sucedían en figura.* En suma, que existieron antes de la ley algunas ceremonias, pero no eran ceremonias legales, porque no estaban instituidas por ninguna ley.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Tales oblaciones, sacrificios y holocaustos los ofrecían los antiguos antes de la ley, por su particular devoción y según les parecía conveniente, para que con las cosas recibidas de Dios y que ofrecían en reverencia suya, protestasen rendir culto al que es el principio y fin de todas las cosas.

2. *A la segunda hay que decir:* También establecieron algunos ritos sagrados, según les parecía convenir que, para expresar la reverencia divina, hubiera algunos lugares separados y reservados al culto de Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* El sacramento de la circuncisión fue establecido por precepto divino antes de la ley, de manera que no se puede decir sacramento de la ley, como instituido por ésta, sino en cuanto observado en tiempo de la ley. Esto es lo que dice el Señor en Jn 7,22: *La circuncisión no viene de Moisés, sino de los patriarcas.* El sacerdocio existió antes de la ley entre los adoradores de Dios, establecido por autoridad humana, que atribuyó a los primogénitos esta dignidad.

4. *A la cuarta hay que decir:* La distinción de los animales en puros e impuros no existió antes de la ley cuanto a su uso como alimento, pues se dice en Gen 9,3: *Todo cuanto se mueve y vive, será vuestra comida;* sino sólo en lo que toca a la oblación de los sacrificios, por cuanto éstos los hacían de determinados animales. Si en cuanto a la comida se hacía alguna distinción de unos animales a otros, esto no era porque alguna ley lo impusiera, sino por la repugnancia o costumbre, como actualmente observamos que en algunas regiones tienen por abominables algunos animales que en otras regiones son comestibles.

ARTICULO 2

¿Tuvieron virtud de justificar las ceremonias de la ley antigua en tiempo de la ley?

Supra q.100 a.12; q.102 a.5 ad 4; 3 q.62 a.6; *In Sent.* 4 d.1 q.1 a.5 q.ª1.3; *In Gal. 2* lect.4; 3 lect.4; *In Hebr.* 9 lect.2.

Objeciones por las que parece que las ceremonias de la ley antigua tenían virtud de justificar en tiempo de la ley.

1. La expiación del pecado y la consagración del hombre son parte de la justificación. Ahora bien, se dice en Ex 29,1-37 que por la aspersión de la sangre y de la unción del óleo se consagraban los sacerdotes y sus vestidos; y en Lev 16,16, que el sacerdote por la expiación de la sangre del becerro *expiaba el santuario de las impurezas de los hijos de Israel y de sus prevaricaciones y pecados.* Luego las ceremonias de la ley antigua tenían la virtud de justificar.

2. Pertenece a la justicia lo que agrada a Dios, según se dice en el salmo 10,8: *Justo es el Señor y ama las justicias.* Pero muchos agradaron a Dios por las ceremonias, según se dice en Lev 10,19: *¿Cómo podía... agradar al Señor con las ceremonias ejecutadas con la mente lúgubre?* Luego las ceremonias de la ley antigua tenían virtud de justificar.

3. Lo que toca al culto divino, más es del alma que del cuerpo, según se dice en Sal 18,8: *La ley del Señor es perfecta, restaura las almas.* Mas por las ceremonias de la ley antigua se purificaban los leprosos, según Lev 14; luego mucho más podían las ceremonias de la antigua ley limpiar el alma por medio de la justificación.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Gál 2,21: *Si la ley fuera capaz de justificar, inútil hubiera sido la muerte de Cristo.* Esto no se puede admitir; luego las ceremonias de la ley antigua no justificaban.

Solución. *Hay que decir:* Ya hemos

visto (q.102 a.5 ad 4) que en la ley antigua se admitía una doble impureza, la una espiritual, que es la impureza de la culpa, y la otra corporal, que quitaba la idoneidad para ejercer el culto divino, como se decía impuro el leproso y el que había tocado un muerto. Esta impureza no es otra cosa que cierta irregularidad. De esta impureza limpiaban las ceremonias de la ley antigua, que eran como remedios aplicados por disposición de la ley para quitar las impurezas que la misma ley había establecido. Por esto dice el Apóstol, en Heb 9,13: *La sangre de los machos cabríos y de los toros y la aspersión de la ceniza de la vaca santifica a los impuros y les da la limpieza de la carne.* Y como la impureza que estas ceremonias limpiaban era más de la carne que de la mente, por eso las ceremonias son llamadas por el Apóstol *justicias de la carne,* como las llama cuando dice (v.10): *Las justicias eran carnales, sobre alimentos, bebidas..., establecidas basta el tiempo de la sustitución.*

Pero la impureza de la mente, que es la impureza del pecado, no tenían virtud de limpiarla las ceremonias de la ley, porque la expiación de los pecados nunca se pudo hacer sino por Cristo, *que quita los pecados del mundo,* como se dice en Jn 1,29. Y como el misterio de la encarnación y de la pasión de Cristo no estaba aún realizado, las ceremonias de la ley antigua no podían contener en sí realmente la virtud que brota de Cristo encarnado y muerto, como los sacramentos de la ley nueva, y así no podían purificar del pecado, como el Apóstol dice en Heb 10,4: *Imposible era con la sangre de los toros o de los machos cabríos quitar los pecados.* Por esto el Apóstol llama a estas ceremonias en Gál 4,9 *elementos pobres y flacos:* flacos, porque no pueden limpiar del pecado. Pero esta flaqueza les viene de su pobreza, porque no encierran en sí la gracia.

Sin embargo, la mente de los fieles podía en tiempo de la ley unirse por la fe con Cristo encarnado y muerto, y así se justificaban por la fe en Cristo. De esta fe venía a ser una confesión la observancia de las ceremonias, en cuanto eran figura de Cristo. He aquí por qué en la antigua ley se ofrecían sacrificios, no porque limpiasen de los pecados, sino porque eran una profesión de la fe que purifica del pecado. Y esto mismo indica el modo de hablar de la ley, pues en Lev 4,5 se dice: *En la oblación de las víctimas por el pecado orará el sacerdote por el oferente, y el pecado le será perdonado;* como si el pecado se perdonase, no por virtud de los sacrificios, sino de la fe y devoción de los oferentes. Conviene, no obstante, saber que la misma virtud que las ceremonias tenían de expiar las impurezas corporales, era figura de la expiación de los pecados, que nos viene de Cristo.

Así pues, está claro que las ceremonias de la ley no tenían virtud de justificar[b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquella santificación de los sacerdotes, de sus ornamentos y de cualesquiera otras cosas por la aspersión de la sangre, no es otra cosa que la dedicación al culto divino y la remoción de los impedimentos *para la limpieza de la carne,* según dice el Apóstol (Heb 9,13). Y era figura de la santificación *con que Cristo había de santificar al pueblo por medio de su sangre* (ib., 13,12). La expiación misma no es otra cosa que la remoción de las impurezas corporales, pero no la remoción de la culpa. Y así, se habla de la expiación del santuario, que no podía ser sujeto de pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* Los sacerdotes agradaban a Dios por su obediencia y devoción y por la fe en las cosas figuradas, pero no por las ceremonias en sí consideradas.

3. *A la tercera hay que decir:* Las ceremonias instituidas para la purificación del leproso no se ordenaban a curar la impureza de la lepra, lo que es bien evidente, pues no se aplicaban sino a los ya curados de dicha enfermedad. Por esto se dice en Lev 14,3s que *el sacerdote saldrá a su encuentro* (del leproso) *fuera del campamento y le examinará. Si la plaga de la lepra ha desaparecido del leproso, mandará tomar, para el que ha de purificar, dos avecillas vivas,* etc. De modo que el sacerdote era juez de la curación de la lepra, pero no médico del que necesitaba cura. El objeto de estas ceremonias era quitar la

b Santo Tomás se suma aquí a la tradición común cristiana, en la línea del pensamiento teológico de San Pablo.

irregularidad de la impureza. Dicen, sin embargo, que, si a veces el sacerdote se equivocaba en su juicio, milagrosamente curaba Dios al leproso por el poder divino, pero no por la virtud de los sacrificios. Como se pudría milagrosamente el seno de la mujer adúltera al beber el agua en que el sacerdote había pronunciado las maldiciones, como se lee en Núm 5,27.

ARTICULO 3

¿Cesaron con la venida de Cristo las ceremonias de la ley antigua?[c]

In Sent. 4 d.1 q.2 a.5 q.ª1.2.

Objeciones por las que parece que las ceremonias de la antigua ley cesaron con la venida de Cristo.

1. Se dice en Baruc (4,1): *Este es el libro de los mandamientos de Dios y la ley perdurable para siempre.* Pero las ceremonias son parte de la ley; luego las ceremonias de la ley durarán para siempre.

2. La oblación que debía hacer el leproso curado era cosa de la ley; pero en el mismo Evangelio se le manda cumplir esa ceremonia (Mt 8,9); luego las ceremonias de la ley no cesaron con la venida de Cristo.

3. Persistiendo la causa, persistirá el efecto; pero las ceremonias de la ley antigua tenían sus causas razonables en cuanto se ordenaban al culto divino, aun fuera de su ordenación a figurar a Cristo; luego las ceremonias de la ley antigua no debieron cesar.

4. La circuncisión fue instituida como señal de la fe de Abrahán; la observancia del sábado, para recuerdo del beneficio de la creación; como otras solemnidades para recordar otros beneficios divinos, según queda dicho atrás (q.102 a.4 ad 10; a.5 ad 1). Pero la fe de Abrahán hemos de imitarla siempre, como hemos de recordar el beneficio de la creación y los demás beneficios divinos; luego a lo menos la circuncisión y las festividades de la ley no debieron cesar.

En cambio está el dicho del Apóstol en Col 2,16s: *Que ninguno, pues, os juzgue por la comida o la bebida, por las fiestas, los novilunios o los sábados, sombra de lo futuro, cuya realidad es Cristo.* Igualmente lo que dice en Heb 8,13: *Al decir «un pacto nuevo», declara envejecido el primero. Ahora bien, lo que envejece y se hace anticuado está a punto de desaparecer.*

Solución. *Hay que decir:* Todos los preceptos ceremoniales de la ley antigua se ordenaban al culto de Dios, según hemos dicho (q.101 a.1.2). El culto exterior debe estar en armonía con el interior, que consiste en la fe, la esperanza y la caridad. Luego, según la diversidad del culto interior, debe variar el exterior. Podemos distinguir tres grados en el culto interior: el primero, en que se tiene la fe y la esperanza de los bienes celestiales y de aquellos que nos introducen en estos bienes, como de cosas futuras; y tal fue el estado de la fe y de la esperanza en el Viejo Testamento. El segundo es aquel en que tenemos la fe y la esperanza de los bienes celestiales como de cosas futuras; pero de las cosas que nos introducen en aquellos bienes las tenemos como de cosas presentes o pasadas, y éste es el estado de la ley nueva. El tercer estado es aquel en que unas y otras son ya presentes y nada de lo que se cree es ausente ni se espera para el futuro, y éste es el estado de los bienaventurados.

En este estado de los bienaventurados, nada habrá figurativo de cuanto pertenece al culto divino; todo será *acción de gracias y voces de alabanza* (Is 51,3); por lo cual se dice en el Apocalipsis (21,22) que en la ciudad de los bienaventurados *no se ve templo; porque el Señor Dios omnipotente es su templo junto al Cordero.* Pero, por la misma razón, las ceremonias del primer estado, figurativo del

c El cese de la ley antigua por la ley nueva fue un acontecimiento capital en la historia de la salvación. Santo Tomás justifica el hecho apoyándose firmemente en San Pablo. Ante la realidad presente de Cristo, la ley antigua como tal queda cesada. La figura cede el lugar a la realidad, y las promesas cumplieron su función ante la realidad prometida, que era Cristo y el culto de la ley nueva. El conflicto era inevitable, y la controversia entre judaizantes y no judaizantes se planteó en el concilio de Jerusalén. Allí se aclaró de una vez que la salvación viene por la fe en Jesucristo y no por la prolongación de las prácticas de la ley vieja. En consecuencia, los gentiles son dispensados de la circuncisión y de las observancias mosaicas. Este es el pensamiento teológico que Santo Tomás hace aquí suyo, tomándolo de San Pablo.

segundo y del tercero, llegado el segundo estado, debieron desaparecer, para instituir otras ceremonias que se armonizasen con el estado del culto divino en aquel tiempo en que los bienes celestiales son futuros, pero los beneficios de Dios, que nos introducen en el cielo, son presentes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La ley antigua se dice duradera para siempre en absoluto en lo que toca a los preceptos morales; pero en cuanto a los ceremoniales, sólo en cuanto a la verdad por ellos figurada.

2. *A la segunda hay que decir:* El misterio de la redención del género humano se consumó en la pasión de Cristo. Por esto dijo el Señor: *Acabado es,* según leemos en Jn 19,30, y entonces debieron cesar totalmente los ritos legales, como que ya estaba consumada su razón de ser. En señal de esto se lee que se -rasgó el velo del templo (Mt 27,51). Por esto, antes de la pasión, mientras Cristo predicaba y obraba milagros, corrían a la par la Ley y el Evangelio, pues el misterio de Cristo, aunque estaba incoado, no estaba consumado. Esta fue la razón por la que antes de su pasión Jesucristo mandó al leproso que cumpliese las observancias legales.

3. *A la tercera hay que decir:* Las razones literales de las ceremonias que atrás hemos consignado, se refieren al culto divino, el cual vivía de la fe en las cosas venideras; por esto, llegado el que debía venir, tenía que cesar aquel culto, e igualmente las razones que a él se referían.

4. *A la cuarta hay que decir:* La fe de Abrahán se recomienda por cuanto creyó en la promesa divina sobre la futura descendencia en quien serían bendecidas todas las gentes. Mientras esta descendencia era futura, convenía hacer profesión de la fe de Abrahán por la circuncisión; pero, una vez llegada, debía declararse por otra señal, por el bautismo, que sucedió a la circuncisión, según la sentencia del Apóstol en Col 2,11s: *En quien fuisteis circuncidados con una circuncisión, no de mano de hombre, no por la amputación de la carne, sino con la circuncisión de Cristo. Con El fuisteis sepultados en el bautismo.*

El sábado, que recordaba la primera creación, se mudó en el domingo, en el cual se conmemora la nueva criatura, incoada en la resurrección de Cristo. Asimismo, a las otras solemnidades de la ley antigua suceden nuevas solemnidades, porque los beneficios otorgados a aquel pueblo significan los beneficios a nosotros concedidos por Cristo. Así, sucede a la Pascua la fiesta de la Pasión y Resurrección de Cristo; a la fiesta de Pentecostés, en que se dio la ley antigua, sucede la de Pentecostés, en que fue dada la ley del Espíritu de vida; a la fiesta de los novilunios, las fiestas de la bienaventurada Virgen, en la que apareció primero la claridad del Sol, esto es, Cristo, con la abundancia de su gracia; a la fiesta de las trompetas suceden las de los apóstoles; a la de la expiación, las de los mártires y confesores; a la de los tabernáculos, la de la consagración de las iglesias; a la fiesta de la asamblea o colecta, las fiestas de los ángeles, o también la de todos los santos[d].

ARTICULO 4

Después de la pasión de Cristo, ¿se pueden observar los ritos legales sin pecado mortal?

Infra q.104 a.3; q.107 a.2 ad 1; 2-2 q.93 a.1; *In Sent.* 4 d.1 q.2 a.5 q.ª3-4; *In Gal. 2* lect.3; 5 lect.1; *In Col.* 2 lect.4; *In Rom.* 14 lect.1.

Objeciones por las que parece que después de la pasión de Cristo se pueden observar los ritos legales sin pecado mortal.

1. No es de creer que los apóstoles, después de recibir el Espíritu Santo, hayan pecado mortalmente; pues, según dice San Lucas (24,49) *habían sido llenos de su plenitud.* Pero los apóstoles, después de la venida del Espíritu Santo, observa-

d Este último párrafo del a.3 es una exposición esquemática de cómo se realizó el trasvase histórico de la ley antigua a la ley nueva, de la figura a la realidad, de la promesa de futuro a la realidad presente. Nos hallamos en la plenitud de los tiempos, en que aparece el momento culminante de la historia de la salvación en la persona de Cristo, como Verbo encarnado en la naturaleza del hombre. El Aquinate se esfuerza en hacernos comprender que no se trata de una ruptura absoluta con la ley antigua, sino de una evolución culminante y progresiva de acuerdo con los designios de Dios,

ban los ritos legales, pues se dice en Act 16,3 que San Pablo circuncidó a Timoteo, y en Act 21,26 se lee que el mismo Apóstol, siguiendo el consejo de Santiago, *tomando consigo a los varones y purificado con ellos, entró en el templo al día siguiente, anunciando el cumplimiento de los días de la consagración, para saber el día en que pudiera presentar la ofrenda por cada uno de ellos.* Luego se podía después de la pasión de Cristo observar los ritos legales sin cometer pecado mortal.

2. Se ordenaban las observancias legales a evitar el trato con los gentiles. Pero esto lo practicó el primer pastor de la Iglesia, según se dice en Gál 2,12, que *antes de venir algunos de los de Santiago comía con los gentiles; pero, en cuanto aquéllos llegaron, se retrajo y apartó...* Luego sin pecado mortal se pueden observar los ritos legales.

3. Los preceptos de los apóstoles no podían inducir a los hombres a pecado; pero por el decreto de los apóstoles se estableció que los gentiles guardasen ciertas observancias legales, según consta por Act 15,28ss: *Porque ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros no imponeros ninguna otra carga que estas necesarias, que os abstengáis de las carnes inmoladas a los ídolos, de sangre y de lo ahogado y de la fornicación, de lo cual haréis bien en guardaros.* Luego sin incurrir en pecado se pueden observar, después de la pasión de Cristo, los ritos legales.

En cambio está la sentencia del Apóstol, que dice a los Gálatas 5,2: *Si os circuncidáis, Cristo no os aprovechará de nada.* Pero nada excluye el fruto de la redención de Cristo, fuera del pecado mortal; luego el circuncidarse y observar los otros ritos legales después de la pasión de Cristo es pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* Son las ceremonias otras tantas profesiones de la fe, en que consiste el culto interior; y tal es la profesión que el hombre hace con las obras cual es la que hace con las palabras. Y, si en una y otra profesa el hombre alguna falsedad, peca mortalmente. Y, aunque sea una misma la fe que los antiguos patriarcas tenían de Cristo y la que nosotros tenemos, como ellos precedieron a Cristo y nosotros le seguimos, la misma fe debe declararse con diversas palabras por ellos y por nosotros, pues ellos decían: *He aquí que la virgen concebirá y parirá un hijo,* que es expresión de tiempo futuro; mientras que nosotros expresamos la misma fe por palabras de tiempo pasado: que la Virgen *concibió y parió.* De igual modo las ceremonias antiguas significaban a Cristo, que nacería y padecería; pero nuestros sacramentos lo significan como nacido y muerto. Y como pecaría quien ahora hiciera profesión de su fe diciendo que Cristo había de nacer, lo que los antiguos con piedad y verdad decían, así pecaría mortalmente el que ahora observase los ritos que los antiguos patriarcas observaban piadosa y fielmente. Esto es lo que dice San Agustín en *Contra Faustum*[1]: *Ya no se promete que nacerá Cristo, que padecerá, que resucitará, como los antiguos ritos pregonaban; ahora se anuncia que nació, que padeció, que resucitó, y esto es lo que pregonan los sacramentos que practican los cristianos.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Sobre este punto una fue la sentencia de San Jerónimo, y otra la de San Agustín. Distingue San Jerónimo[2] dos tiempos: uno, antes de la pasión de Cristo, en que los ritos de la ley no eran *muertos,* como si no obligasen o no tuviesen, a su modo, la virtud expiatoria; ni eran *mortíferos,* pues no pecaban los que los practicaban. Pero luego de la pasión de Cristo empezaron a ser no sólo muertos, esto es, sin virtud y sin obligación; pero también mortíferos, pues pecaban mortalmente quienes los observaban. De aquí venía a decir que nunca después de la pasión habían los apóstoles observado de verdad los ritos legales, sino con cierta piadosa simulación, para no escandalizar a los judíos e impedir su conversión. Esta simulación se ha de entender, no en el sentido que ellos no ejerciesen de verdad aquellos actos, sino que no los ejecutaban como impuestos por la ley, como si alguno se quitase la película del miembro viril por motivo de salud y no por observar un rito legal.

Mas, porque no parece decoroso que

1. L.19 c.16: ML 42,357. 2. Epist. 112 *Ad August.:* ML 22,921. Cf. *In Gal.* 1.1 super 2,11: ML 26,364. Cf. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De Sacram.* l.2 p.VI c.4: ML 176,449; SAN BUENAVENTURA, *In Sent.* l.4 dist.3 p.3 c.2 (QR, IV 87).

los apóstoles, por evitar el escándalo, ocultasen las cosas tocantes a la fe y a la doctrina cristiana y que en cosas tocantes a la salvación de los fíeles usasen de simulación, por eso San Agustín[3], con más razón, distinguió tres tiempos: uno, antes de la pasión de Cristo, en que los ritos legales ni eran mortíferos ni muertos; otro, después de la divulgación del Evangelio, en que esos ritos son muertos y mortíferos; y un tercero, medio entre los dos, desde la pasión de Cristo hasta la divulgación del Evangelio, en que los ritos legales eran muertos porque carecían de toda virtud y nadie estaba obligado a observarlos; pero no eran mortíferos, y los convertidos a Cristo de entre los judíos los podían lícitamente observar, con tal que no pusieran en ellos la esperanza y la consideración como necesarios para la salvación, como si la fe de Cristo fuera insuficiente para justificar sin los ritos legales. Pero los gentiles que se convertían a Cristo no tenían motivo para observarlos. Por esto San Pablo circuncidó a Timoteo, nacido de madre judía, pero se resistió a circuncidar a Tito, que era nacido de padres gentiles.

Y no quiso el Espíritu Santo que desde luego se prohibiera a los judíos convertidos la observancia de los ritos legales, como se prohibía a los convertidos gentiles los ritos de la gentilidad, para mostrar la diferencia entre unos y otros. Pues los ritos gentiles eran repudiados como ilícitos y prohibidos por Dios, mientras que los ritos de la ley cesaban, por cuanto la razón por la que habían sido instituidos quedaba cumplida con la pasión de Cristo.

2. *A la segunda hay que decir:* Según San Jerónimo[4], San Pedro simulaba apartarse de los gentiles para evitar el escándalo de los judíos, cuyo apóstol era, y así no había en esto ningún pecado, y de manera también simulada le reprendió San Pablo para evitar el escándalo de los gentiles, de quienes era apóstol. Pero San Agustín[5] reprueba esta interpretación, porque San Pablo, en una escritura canónica (Gál 2,11), en la que no está permitido admitir que haya cosa falsa, dice que Pedro *era reprensible.* Así que sin duda que pecó San Pedro y que San Pablo le reprendió de verdad. Ahora bien, no estuvo el pecado de Pedro en haber observado algún tiempo los ritos legales, porque, como a judío, le era permitido, sino por haber puesto extremada diligencia en esta observancia por temor de escandalizar a los judíos, aunque con escándalo de los gentiles.

3. *A la tercera hay que decir:* Dijeron algunos[6] que tal prohibición de los apóstoles no se ha de entender a la letra, sino en sentido espiritual, a saber, en la prohibición de la sangre, el homicidio; en la prohibición de lo ahogado, la violencia y la rapiña; en la de las carnes inmoladas, la idolatría; y la fornicación se prohibe como cosa de suyo mala. Tienen esta opinión de ciertas glosas que exponen místicamente estos preceptos. Pero como el homicidio y la rapiña eran tenidos por ilícitos aun por los gentiles, no había por qué darles semejantes preceptos a los que de la gentilidad se convertían a Cristo.

Por esto dicen otros[7] que la prohibición de esos comestibles se ha de entender a la letra, no como observancias legales, sino como medios de reprimir la gula. Y San Jerónimo dice sobre Ezequiel (44,31)[8]: *Condena a los sacerdotes que en sus comidas y otras cosas tales no guardan, por amor de la gula, estos preceptos.* Mas, porque hay otros manjares más delicados y que más provocan a la gula, no parece había razón para que éstos, más que aquéllos, fueran prohibidos.

Por esto dice una tercera sentencia[9] que esas prohibiciones se han de entender a la letra, no como observación legal, sino como preceptos destinados a fomentar la unión de los gentiles y judíos que habitaban juntos. A causa de la antigua costumbre, a los judíos les eran cosas abominables la sangre y la carne ahogada, y el comer de las carnes inmoladas a los ídolos podía engendrar en los judíos sospechas de idolatría de parte de

3. *Epist.* 82 *Ad Hieron,* c.2: ML 33,281. 4. *In Gal.* 1.1 super 2,4: ML 26,367. 5. *Epist.* 82 *Ad Hieron,* c.2: ML 33,280. 6. GUILLERMO ALTISIODORO, *Summa aurea* p.IV tr.1 c.2 (244vb). 7. Cf. SAN JERÓNIMO, *In Ezech.* 1.13 super 44,31: ML 45,464. Semejante interpretación moral en la misma materia se encuentra en *Glossa ordin.* super Rom. 14,2 (VI 29 A) y es citada por Santo Tomás en *In Rom.* c.14 lect.1. 8. L.13: ML 25,464. 9. Alude, tal vez, a la sentencia de SAN AGUSTÍN, tal como la expone en el cuerpo del artículo.

los gentiles. Por esto se prohibieron estas cosas en aquel tiempo, en que era nueva la reunión de los judíos y los gentiles. Andando el tiempo y cesando la causa, cesó también el efecto, una vez divulgada la verdad de la doctrina evangélica, enseñada por el Señor, de que nada de *lo que entra por la boca mancha al hombre,* como se lee en Mt 15,11, y de que *no se ha de rechazar nada de lo que se toma con hacimiento de gracias* (1 Tim 4,4). La fornicación se prohibe de modo especial porque los gentiles no la tenían por pecado.

CUESTIÓN 104

Los preceptos judiciales[a]

Tenemos que tratar ahora de los preceptos judiciales (cf. q.100 introd.), y primero, de esos preceptos en general; luego, de sus motivos (q.105).

Sobre lo primero preguntamos:

1. ¿Qué son los preceptos judiciales?—2. ¿Son figurativos?—3. De su duración.—4. De su división.

ARTICULO 1

¿Consisten los preceptos judiciales en ordenar nuestras relaciones con el prójimo?

Objeciones por las que no parece que los preceptos judiciales consistan en ordenar nuestras relaciones con el prójimo.

1. Los preceptos judiciales se denominan así del juicio; pero hay muchas otras cosas con que el hombre se relaciona con su prójimo que no pertenecen a la ordenación de los juicios; luego los preceptos judiciales no son aquellos que ordenan nuestras relaciones con el prójimo.

2. Los preceptos judiciales se distinguen de los morales, según dijimos antes (q.99 a.4). Pero hay muchos preceptos morales que regulan nuestras relaciones con el prójimo, como son los siete preceptos de la segunda tabla; luego los preceptos judiciales no se llaman así porque regulen nuestras relaciones con el prójimo.

3. Como los preceptos ceremoniales miran a nuestras relaciones con Dios, así los judiciales las que tenemos con el prójimo, según queda dicho (ib.; q.101 a.1). Pero entre los preceptos ceremoniales los hay que miran a nosotros mismos, v.gr., las observancias de los manjares y de los vestidos, de que tratamos ya (q.102 a.6 ad 1.6). Luego los preceptos judiciales no se dicen así porque regulan nuestras relaciones con el prójimo.

En cambio está lo que se dice en Ez 18,8, que entre las demás obras del varón justo está *que haga juicio verdadero entre hombre y hombre.* Pero los preceptos judiciales se dicen así del juicio; luego los preceptos judiciales se llaman así porque regulan las relaciones de unos hombres con otros.

Solución. *Hay que decir:* Ya queda declarado atrás (q.95 a.2; q.99 a.4) que ciertos preceptos de la ley tienen su fuerza obligatoria de la misma razón natural, la cual dicta que una cosa debe hacerse o evitarse. Tales preceptos se llaman *morales,* porque es la razón la que regula las costumbres humanas. Hay otros preceptos que no tienen su fuerza obligatoria de la razón natural, porque esos preceptos no implican un concepto absoluto de cosa debida o indebida; antes les viene su obligación de otra fuente, divina o humana, y estos preceptos vienen a ser determinaciones concretas de los preceptos morales. Si estas determinaciones están hechas por institución divina, en materias que miran a Dios, se llaman preceptos *ceremoniales;* si en cosas que miran a las relaciones de unos hombres con otros, se llaman preceptos *judiciales.* Estos preceptos implican, pues, un doble concepto: que miran a regular las relaciones de los hombres y que no tienen fuerza de obligar de sola la razón, sino de institución divina o humana.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Ejercen los jueces la autoridad judicial por el oficio que les confieren los príncipes, que para ello tienen poder. Pero a éstos toca ordenar no

a Los preceptos judiciales son aplicaciones positivas del Decálogo y que se encuentran dispersos en diversos códigos. Uno de los más importantes en la ley antigua era el llamado *Código de la Alianza* (Ex 21-23).

sólo lo que es materia de litigio, sino la materia de contratos voluntarios entre los hombres y de cuanto toca a la vida del pueblo y su gobierno. Según esto, son preceptos judiciales no sólo los que tratan de litigios, sino cuanto mira a las relaciones de los hombres entre sí, todo lo que está sometido a la autoridad del príncipe, como supremo juez.

2. *A la segunda hay que decir:* Esa dificultad procede de los preceptos que regulan las relaciones con el prójimo, pero que tienen fuerza de obligar de sólo el dictamen de la razón.

3. *A la tercera hay que decir:* De los preceptos que regulan nuestras relaciones con Dios, unos son morales, que dicta la razón informada por la fe, v.gr., que debemos amar y rendir culto a Dios; pero otros son ceremoniales, que no tienen fuerza de obligar sino por institución divina. Miran a Dios no sólo los sacrificios que se le ofrecen, sino también lo que toca a la idoneidad de los oferentes y de los ministros del culto, pues a Dios se ordenan como a su fin. Por esto pertenece al culto divino esta idoneidad del hombre para el culto de Dios. Pero el hombre no se ordena al prójimo como a su fin, para que sea preciso que se disponga en sí mismo en orden a él. Semejantes relaciones, dice el Filósofo en I *Polit.*[1] que son las de los siervos con sus señores, pues *cuanto aquéllos son pertenece a éstos.* Por esto los preceptos judiciales no ordenan al hombre en sí mismo; esto es propio de los principios morales, pues la razón, que es el principio de la moralidad, es para el hombre, en todo lo que toca a sí mismo, como el príncipe o el juez en la ciudad. Conviene, sin embargo, advertir que las relaciones del hombre con el prójimo dependen más de la razón que las relaciones del hombre con Dios; por lo cual fue preciso que en la ley fuese mayor el número de los preceptos ceremoniales que el de los judiciales.

ARTICULO 2

¿Son figurativos los preceptos judiciales?

Infra a.3; 2-2 q.87 a.1.

Objeciones por las que no parece que los preceptos ceremoniales sean figurativos.

1. Parece propio de los preceptos ceremoniales ser instituidos para figurar alguna cosa. Si también los preceptos judiciales fuesen figurativos, no se diferenciarían de los ceremoniales.

2. Como fueron dados a los hebreos ciertos preceptos ceremoniales, también a otros pueblos gentiles; pero los de éstos no figuraban cosa alguna, sólo prescribían lo que se debía hacer; luego parece que tampoco los preceptos judiciales de la ley antigua figuraban cosa alguna.

3. Convenía expresar en figuras lo que toca al culto divino, porque las cosas divinas están sobre la razón humana, como se declaró antes (q.101 a.2 ad 2). Pero las cosas que tocan a nuestras relaciones con el prójimo no superan la razón; luego no había motivo para que los preceptos judiciales, que regulan estas relaciones, figurasen cosa alguna.

En cambio está el hecho de que en Ex 21 los preceptos judiciales son expuestos alegórica y moralmente.

Solución. *Hay que decir:* De dos maneras puede ser figurativo un precepto: la una, de suyo y de primera intención, como instituidos principalmente para figurar algo, y de este modo son figurativos los preceptos ceremoniales, instituidos para figurar lo tocante al culto divino y al misterio de Cristo. Otros preceptos hay que son figurativos, no de suyo y primariamente, sino consecuentemente. De este modo lo son los preceptos judiciales, pues aunque no fueran instituidos para figurar alguna cosa, sino para ordenar la vida del pueblo hebreo según las normas de la justicia y de la equidad, pero consecuentemente figuraban alguna cosa, por cuanto toda la vida de aquel pueblo, regida por tales preceptos, era figurativa, según lo que se lee en 1 Cor 10,11: *Todo les sucedía en figura.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los preceptos ceremoniales son figurativos de distinto modo que los judiciales, según acabamos de declarar (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* La razón de la elección del pueblo hebreo por Dios fue para que de él naciese Cristo, y

1. ARISTÓTELES, c.2 n.6 (BK 1254a12): S. TH., lect.2.

así era preciso que toda la vida de aquel pueblo fuese profética y figurativa, como dice San Agustín en *Contra Faustum*[2]. Por esta razón, los preceptos judiciales dados a este pueblo son más figurativos que los dados a los otros pueblos. Y así las guerras y las hazañas del pueblo hebreo son interpretadas místicamente, no las guerras y hazañas de los asirios o romanos, aunque hayan sido mucho más gloriosas.

3. *A la tercera hay que decir:* La vida de aquel pueblo, en sí considerada, estaba al alcance de la razón; pero en cuanto ordenada al culto divino trascendía la razón, y por esta parte era figurativa.

ARTICULO 3

¿Obligan perpetuamente los preceptos judiciales de la antigua ley?

Infra q.108 a.2; 2-2 q.87 a.1; *In Sent.* 4 d.15 q.1 a.5 q.ª2 ad 5; *In Hebr. 1* lect.1; *Quodl* 2 q.4 a.3; *Quodl.* 4 q.8 a.2.

Objeciones por las que parece que los preceptos judiciales de la antigua ley entrañan obligación perpetua.

1. Los preceptos judiciales pertenecen a la virtud de la justicia, y el juicio no es más que la ejecución de la justicia. Pero, según la Sabiduría (1,15), la justicia es *perpetua e inmortal,* luego lleva consigo una perpetua obligatoriedad.

2. La institución divina es más firme que la humana; pero los preceptos judiciales de las leyes humanas implican perpetua obligación; luego mucho más los preceptos de la ley divina.

3. Dice el Apóstol en Heb 7,18: *Con esto se anuncia la abrogación del precedente mandato a causa de su ineficacia e inutilidad.* Esto es verdadero de los preceptos ceremoniales, *que no eran eficaces para hacer perfecto en la conciencia al que ministraba. Tales preceptos eran carnales, sobre alimentos y bebidas y diferentes lavatorios y mandamientos carnales,* como dice el Apóstol en Heb 9,9s. Pero los preceptos judiciales eran útiles y eficaces para el fin a que se ordenaban, que era establecer la justicia y la equidad entre los hombres. Luego los preceptos judiciales no están abrogados y continúan aún en vigor.

En cambio está lo que dice el Apóstol, en Heb 7,12: *Mudado el sacerdocio, era preciso que se mudase la ley.* Pero el sacerdocio pasó de Aarón a Cristo; luego toda la ley debió mudarse. Luego los preceptos judiciales no tienen ya vigor.

Solución. *Hay que decir:* Los preceptos judiciales no tuvieron valor perpetuo y cesaron con la venida de Cristo. Pero de diferente manera que los ceremoniales. Porque éstos de tal suerte fueron abrogados que no sólo son cosa *muerta,* sino *mortífera*[3] para quienes los observan después de Cristo, y más después de divulgado el Evangelio. Los preceptos judiciales están muertos, porque no tienen fuerza de obligar; pero no son mortíferos, y si un príncipe ordenase en su reino la observancia de aquellos preceptos, no pecaría, como no fuera que los observasen o impusiesen su observancia considerándolos como obligatorios en virtud de la institución de la ley antigua. Tal intención en la observación de estos preceptos sería mortífera[b].

La razón de esta diferencia puede tomarse de lo dicho en el artículo precedente. Se dijo allí que los preceptos ceremoniales son, primariamente y de suyo, figurativos, como instituidos principalmente para figurar los misterios de Cristo, considerados como futuros, y por eso su observancia es contraria a la verdad de la fe cristiana, que los confiesa cumplidos ya. Pero los preceptos judiciales no fueron instituidos para figurar, sino para regular la vida del pueblo, ordenada a Cristo. De esta suerte, mudado el estado de aquel pueblo con la venida de Cristo, perdieron su fuerza de obligar, pues la ley es nuestro *ayo* para conducirnos al Mesías, según se dice en

2. L.22 c.24: ML 42.417. 3. Sobre la palabra «mortífera», cf. SAN AGUSTÍN, *Epist.* 82 *Ad Hieron,* c.2: ML 33,283; «muerta» y «mortífera» son tomadas conjuntamente por SAN ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 1.4 dist.3 a.6 (BO 29,73).

b El término «mortífera» tiene un trasfondo que se remonta hasta San Agustín, en su carta 82, a San Jerónimo (PL 33,283). Sobre todo en el capítulo segundo, en el que predomina la problemática de la ley antigua en relación con los cristianos, reflejando el pensamiento de San Pablo expresado en los Hechos.

Gál 3,24. Sin embargo, puesto que estos preceptos no se ordenaban a figurar, sino a preceptuar algunas obras, su observancia, absolutamente considerada, no contraría a la verdad de la fe[c]; pero la intención de observarla como obligatoria en virtud de la ley, eso sí que le es contraria, pues se seguiría que aún perduraba el estado de aquel pueblo porque el Mesías no había venido.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Siempre se ha de observar la justicia, pero las determinaciones de lo que es justo, establecido por la ley divina o humana, varían según la diversidad de los tiempos.

2. *A la segunda hay que decir:* Los preceptos judiciales establecidos por los hombres están vigentes mientras dura el régimen que los establece; que, si la ciudad o la nación mudan de régimen, también se mudarán las leyes, pues no convienen las mismas leyes a un régimen democrático, que es el régimen del pueblo, y a un régimen oligárquico, que es el régimen de los ricos, según declara el Filósofo en su *Política*[4]. Así que, mudado el régimen del pueblo, se han de mudar los preceptos judiciales.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquellos preceptos judiciales disponían al pueblo para vivir en la justicia y equidad, según convenia a aquel estado. Pero después de Cristo fue preciso mudar el régimen del pueblo, para que no hubiera distinción de judíos y gentiles como antes, y, por tanto, fue necesario cambiar los preceptos judiciales.

ARTICULO 4

¿Admiten una división determinada los preceptos judiciales?

Objeciones por las que parece que los preceptos judiciales no admiten una división determinada.

1. Estos preceptos son los que ordenan las relaciones de los hombres entre sí; pero todas las cosas que es preciso regular entre los hombres, que son infinitas, no admiten una distinción cierta; luego los preceptos judiciales no pueden tener una distinción determinada.

2. Son los preceptos judiciales determinaciones de los preceptos morales; pero éstos no parecen admitir alguna distinción, fuera de los diez preceptos del decálogo; luego los preceptos judiciales no tienen una distinción cierta.

3. Los preceptos ceremoniales, que admiten una distinción cierta, la tienen indicada en la ley, que a unos llama *sacrificios,* a otros *observancias.* Pero de los preceptos judiciales no se indica distinción ninguna; luego parece que no la tengan.

En cambio está que donde hay orden, es preciso que haya distinción. Pero precisamente la razón del orden pertenece a los preceptos judiciales, que establecían orden en el pueblo; luego necesariamente deben tener una distinción cierta.

Solución. *Hay que decir:* Es la ley un cierto arte que regula y ordena la vida humana, y, como en todo arte ha de haber una distinción determinada de las reglas de arte, así es preciso que en toda ley exista una distinción cierta de los preceptos; de otro modo, la confusión quitaría la utilidad de la ley. Hemos, pues, de decir que los preceptos judiciales, que regulan las relaciones de los hombres entre sí, deben distinguirse según la misma distinción del orden humano.

En todo pueblo, este orden es cuádruple: uno, de los príncipes del pueblo con sus subditos; otro, de los subditos entre sí; el tercero, del pueblo con los extraños, y el cuarto es el orden de los domésticos, v. gr., del padre con el hijo, de la mujer con el marido, del señor con el siervo. Según estos cuatro órdenes, se pueden distinguir los preceptos judiciales de la ley antigua. Se dan, pues, preceptos sobre la institución de los príncipes, su oficio y la reverencia en que deben ser tenidos. Y ésta es una parte de los preceptos judiciales. Hay otros preceptos que regulan las relaciones de los conciudadanos; por ejemplo, en los contratos de compraventa, en los juicios y

4. ARISTÓTELES, 1.4 c.1 n.5.6(BK 1289a11; a22): S. TH., lect.1.

c De esta forma de hablar se podría deducir que, para Santo Tomás, sólo se ha salvado de la ley antigua en la ley nueva aquel tipo de prescripciones reducibles al derecho natural.

sanciones. Esta es la segunda parte de los preceptos judiciales. Hay otros preceptos sobre las relaciones con los extraños, v.gr., de la guerra contra los enemigos, de la recepción de los peregrinos y extranjeros. Y ésta es la tercera parte de los preceptos judiciales. Hay, finalmente, preceptos que regulan la vida doméstica, y trata de los siervos, de los esposos, de los hijos. Y ésta es la cuarta parte de los preceptos judiciales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las cosas que abarca el orden de los hombres entre sí son infinitas, pero pueden reducirse a ciertos capítulos, según la diferencia de los órdenes que existen en la vida humana, como queda dicho (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Los preceptos del decálogo son los primeros en el género de los preceptos morales, según dijimos (q.100 a.3); y por esto con razón se distinguen, según ellos, los otros preceptos morales. Pero los preceptos judiciales y ceremoniales tienen otra razón de obligar, que proviene, no de la razón natural, sino de su institución, y así es otra la razón de su distinción.

3. *A la tercera hay que decir:* En las mismas cosas ordenadas en la ley por los preceptos judiciales se indica la distinción de los preceptos.

CUESTIÓN 105

Razón de los preceptos judiciales

Seguidamente corresponde tratar de la razón de los preceptos judiciales (cf. q.104 introd.), y acerca de esto nos preguntamos:

1. Sobre la razón de los preceptos judiciales que se refieren a los príncipes.—2. De los que tratan de la convivencia de los ciudadanos entre sí.—3. De los que miran a los extraños.—4. De los que atañen a la vida doméstica.

ARTICULO 1

¿Ordenó la ley antigua convenientemente lo que atañe a los príncipes?

Objeciones por las que no parece que esté bien lo que la ley antigua dispone acerca de los príncipes.

1. Como dice el Filósofo en III *Polit.*[1], *el buen régimen del pueblo depende principalmente de la suprema magistratura.* Pero en la ley nada se encuentra sobre la institución de la suprema magistratura y sí sólo de los magistrados inferiores: primero en Ex 18,21s: *Escoge de todo el pueblo varones discretos,* etc.; y en Núm 11,16s: *Elígeme setenta varones de los ancianos de Israel;* y en Dt 1,13s: *Elegid de vuestras tribus varones sabios e inteligentes.* Luego no está suficientemente previsto en la ley antigua lo tocante a los magistrados del pueblo.

2. *De los perfectos es obrar con perfección,* como dice Platón[2]. Pero el régimen perfecto de una ciudad o de un pueblo está en ser gobernada por un rey, porque el reino es el que mejor reproduce el régimen divino, en el que un Dios gobierna el mundo desde el principio. Luego la ley debió instituir un príncipe sobre el pueblo y no dejar esto a su albedrío, como aparece por Dt 17,14s: *Cuando digas: Voy a poner sobre mi un rey como lo tienen todas las naciones..., lo pondrás.*

3. Se dice en Mt 12,25: *Todo reino en sí dividido será desolado,* cosa que confirma la historia del pueblo israelita, en el que la división del reino fue causa de su destrucción. Pero la ley debe mirar a lo que toca a la salud pública; luego la ley debió prohibir la división en dos reinos, y menos debió introducirse esta división por autoridad divina con la intervención del profeta Ahías de Silo (1 Re 11,29-39).

4. Como son instituidos los sacerdotes para bien del pueblo en lo que toca a sus relaciones con Dios, según Heb 5,1, así los príncipes lo son para bien del pueblo en los negocios humanos. Pero a los sacerdotes y levitas se les asignan por la ley medios de vida, como son los diezmos, las primicias y otras cosas tales; luego de igual modo debieron de asignarse a los príncipes medios de vida, y más que se les prohibía aceptar obsequios, como se ve por Ex 23,8: *No recibirás regalos, que ciegan a los prudentes y tuercen la justicia.*

5. Como el régimen monárquico es el mejor, así la tiranía es la peor corrupción del régimen; pero el Señor, al instituir la monarquía, la instituyó tiránica, pues se dice en 1 Sam 8,11ss: *Ved cuál será el derecho del rey que reinará sobre vosotros: Cogerá a vuestros hijos y los pondrá sobre sus carros y entre sus aurigas,* etc. Luego la ley no proveyó bien a la constitución de los príncipes.

En cambio está lo que, en ponderación del hermoso régimen del pueblo, se dice en Núm 24,5: *¡Cuán hermosos son tus tabernáculos, Jacob, y tus tiendas, Israel!* Pero la hermosura del régimen de un pueblo depende de la buena institución de los príncipes; luego la ley proveyó debidamente a esta institución.

1. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 1278b8). 2. En el *Timaeus,* de CALCIDIO, § 9 (DD 157); § 10 (DD 158). *Timeo* (29 A; 29 E)

Solución. *Hay que decir:* Para la buena constitución del poder supremo en una ciudad o nación es preciso mirar a dos cosas: la primera, que todos tengan alguna parte en el ejercicio del poder, pues por ahí se logra mejor la paz del pueblo, y que todos amen esa constitución y la guarden, como se dice en II *Polit.*[3] La segunda mira a la especie de régimen y a la forma constitucional del poder supremo. De la cual enumera el Filósofo, en III *Polit.*[4], varias especies; pero las principales son la monarquía, en la cual es uno el depositario del poder, y la aristocracia, en la que son algunos pocos. La mejor constitución en una ciudad o nación es aquella en que uno es el depositario del poder y tiene la presidencia sobre todos, de tal suerte que algunos participen de ese poder y, sin embargo, ese poder sea de todos, en cuanto que todos pueden ser elegidos y todos toman parte en la elección. Tal es la buena constitución política, en la que se juntan la monarquía —por cuanto es uno el que preside a toda la nación—, la aristocracia —porque son muchos los que participan en el ejercicio del poder— y la democracia, que es el poder del pueblo, por cuanto estos que ejercen el poder pueden ser elegidos del pueblo y es el pueblo quien los elige.

Tal fue la constitución establecida por la ley divina, pues Moisés y sus sucesores gobernaban al pueblo, gozando de un poder singular, lo que equivalía a una especie de monarquía. Después eran elegidos setenta y dos ancianos para ejercer el poder, pues se dice en el Dt 1,15: *Tomé de vuestras tribus varones sabios y nobles y los constituí por príncipes;* y esto era una aristocracia. Y a la democracia pertenecía el que eran elegidos de entre todo el pueblo, pues se dice en Ex 18,21: *Escoge de toda la multitud varones sabios,* etc., y eran elegidos por el pueblo, según Dt 1,13: *Dadme de entre vosotros varones sabios,* etc. De manera que era la mejor constitución política establecida por la ley[a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El pueblo de Israel era regido por una especial providencia de Dios, según se dice en Dt 7,6: *El Señor, tu Dios, te ha elegido para que seas su pueblo peculiar entre todos los pueblos de la tierra.* Por esto el Señor se reservó la institución del jefe supremo. Esto es lo que pedía Moisés en Núm 27,16: *Que el Señor, Dios de los espíritus de toda carne, constituya sobre la asamblea un hombre que los conduzca y acaudille,* etc. Conforme a esto, después de Moisés, fue constituido Josué. Y de todos los jueces que a Josué sucedieron, se lee que *levantó un salvador del pueblo* y que *el Espíritu del Señor estaba en ellos,* como se ve por Jue 3,9s y 15. Por esto, la misma elección de rey no la encomendó el Señor al pueblo, sino que se la reservó a sí mismo, como resulta de Dt 17,15: *Pondrás por rey a aquel a quien el Señor, tu Dios, hubiese elegido.*

2. *A la segunda hay que decir:* La monarquía es el mejor régimen político si no se vicia. Pero, a causa del gran poder que el rey se concede, fácilmente degenera en tiranía si no está adornada de gran virtud la persona a quien ese poder se confiere; pues, como dice el Filósofo en IV *Ethic.*[5], *sólo el virtuoso es capaz de soportar los grandes favores de la fortuna.* Y la virtud perfecta se halla en pocos; y más que los judíos eran crueles e inclinados a la avaricia, vicios éstos que arrastran a los hombres a la tiranía[b]. Por esto el Señor no instituyó rey desde el principio con poder absoluto, sino jueces y gobernadores para defensa del pueblo. Luego, a petición del pueblo y como irritado, les otorgó rey. Por eso respondió a Samuel, según 1 Sam 8,7: *No es a ti a quien desecharon, sino a mí, para que no reine sobre ellos.*

Sin embargo, desde el principio (Dt 17,14ss), dispuso acerca del rey cómo habían de elegirlo, y que en esa elección

3. ARISTÓTELES, c.6 n.15 (Bk 1270b17): S. TH., lect.14. 4. ARISTÓTELES, c.5 n.2.4 (BK 1279a32; b4): S. TH., lect.6. 5. ARISTÓTELES, c.5 n.21 (BK 1124a30): S. Tu., lect.9.

a Llama la atención cómo saca partido el autor de lo mejor del aristotelismo y del judaismo al mismo tiempo.

b Que los judíos eran crueles y avaros es una opinión que el autor recoge del ambiente general de su tiempo, pero que no condiciona su respeto profundo por el pueblo judío auténtico, del que los cristianos son su genuina prolongación histórica.

atendiesen al juicio de Dios, y que no hicieran rey al originario de otra nación, porque tales reyes suelen tener poco afecto al pueblo sobre quien reinan y, por tanto, cuidar poco de su bienestar. También ordenó sobre los reyes ya constituidos: cómo debían conducirse, que no multiplicasen los carros y los caballos ni las mujeres; que no acumulasen riquezas, pues de la codicia de estas cosas se dejan arrastrar a la tiranía y abandonan la justicia. También ordenó cómo debían conducirse con Dios: que leyesen de continuo y meditasen su ley y viviesen siempre en el temor del Señor y en la obediencia a la ley divina. Finalmente, estableció cómo habrían de conducirse con sus subditos: que no los oprimiesen y que no se apartasen de la justicia.

3. *A la tercera hay que decir:* La división del reino y la multitud de las dinastías fue dado al pueblo, más que para bien suyo, en castigo de las muchas disensiones, promovidas sobre todo contra David, rey justo. Por esto se dice en Os 13,11: *Te daré rey en mi furor.* Y en Os 8,4: *Se dieron reyes no elegidos por mí; constituyeron príncipes, pero desconocidos para mí.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Los sacerdotes eran destinados a los ministerios sagrados por su nacimiento, para que fueran tenidos en mayor reverencia que si fueran tomados de cualquiera del pueblo, y este honor debía redundar sobre el culto de Dios. Por esto fue preciso señalarles medios de vida en los diezmos, primicias, oblaciones y sacrificios. Pero los príncipes, como se dijo atrás (sol.), eran tomados del pueblo, y ya tenían sus posesiones propias de qué vivir, y más que en la ley había prohibido el Señor que acumulasen riquezas, que usasen de grande aparato (cf. ad 2), ya porque así no se alzasen en soberbia y tiranía, ya porque, no siendo los príncipes muy ricos y siendo el gobierno penoso y lleno de solicitud, no sería muy apetecido por el pueblo, y se quitarían los motivos de sedición.

5. *A la quinta hay que decir:* Semejante derecho no era debido al rey por institución divina, antes es anunciado como usurpación de los reyes, que se atribuían un derecho injusto, degenerando en tiranos, depredadores de sus subditos, como aparece por lo que se dice al fin (v.17): *Y vosotros seréis sus siervos.* Esto es propiamente tiranía, pues los tiranos gobiernan a sus subditos como si fueran siervos, y esto era lo que les decía Samuel para disuadirlos de pedir rey. Por esto sigue el texto (v.19): *Pero el pueblo no quiso escuchar la voz de Samuel.* Puede, sin embargo, suceder que un buen rey tome los hijos y los constituya tribunos y centuriones y exija muchas cosas de sus subditos para atender al bien común.

ARTICULO 2

¿Están bien dados los preceptos judiciales que miran a la convivencia del pueblo?

Objeciones por las que parece que no están bien dados los preceptos judiciales en lo referente a la convivencia del pueblo.

1. No pueden vivir en paz los hombres si uno se apodera de los bienes de otro; pero esto es lo que parece autorizar la ley, al decir, en Dt 23,24: *Si entras en la viña de tu prójimo, come de las uvas cuantas quieras.* Luego la ley antigua no proveyó bien a la paz del pueblo.

2. Dice el Filósofo en II *Polit.*[6] que muchas ciudades y reinos se arruinaron por autorizar que las propiedades pasasen a las mujeres; pero precisamente esto fue introducido por la ley antigua, pues en Núm 27,8 se lee: *Si un hombre muriere sin hijos, pasará a las hijas su patrimonio.* Luego la ley no proveyó bien a la salud del pueblo.

3. Se conserva, sobre todo, la sociedad humana por el comercio, mediante el cual, comprando y vendiendo sus cosas, se procuran los hombres lo que necesitan, como se dice en I *Polit.*[7]; pero la ley antigua suprimió la facultad de vender, al preceptuar que las propiedades vendidas volviesen al vendedor el año quincuagésimo de jubileo, como parece por Lev 25. Luego la ley no proveyó bien a las necesidades del pueblo en esta materia.

4. Para proveer a las necesidades humanas es en gran manera conveniente la prontitud en el préstamo; pero éste se suprime desde el momento en que los

6. ARISTÓTELES, c.6 n.11 (BK 1270a23): S. TH., lect.13. 7. ARISTÓTELES, c.3 n.11 (BK 1257a14): S. TH., lect.7.

prestamistas pierden la esperanza de recuperar lo prestado. Por esto se dice en el Eclo 29,10: *Muchos por esto se niegan a prestar, porque temen ser robados en tonto.* Pues esto es lo que la ley prescribe cuando dice en Dt 15,25: *Todo acreedor que baya prestado, condonará al deudor lo prestado; no lo exigirá ya más a su prójimo, una ve^ publicada la remisión del Señor.* Y en Ex 22,15: *Si uno pide a otro prestada una bestia y ésta se estropea o muere..., si estaba presente el dueño, no está obligado el prestatario a restituirla.* También se pierde la seguridad que uno puede tener por la prenda, pues se dice en el Dt 24,10: *Si prestas algo a tu prójimo, no entrarás en su casa para tomar prenda.* Y más adelante (v.!2s): *No te acostarás sobre la prenda; se la devolverás al ponerse el sol.* Luego la ley no proveyó bien al préstamo.

5. De la defraudación del depósito nace un gran peligro de daño, y por eso hay que tomar buenas precauciones. No sin razón se dice en el II Mac 3,15: *Los sacerdotes... clamaban, al cielo, invocando al que había dado ley sobre los depósitos, de que fueran guardados intactos para quienes los depositaron;* pero en la ley antigua era muy pequeña esta cautela, pues se dice en Ex 22,10 que en la pérdida del depósito se esté al juramento de aquel que lo tenía. Luego no era buena la disposición de la ley en esta materia.

6. Como un jornalero alquila un trabajo, así algunos alquilan su casa u otras cosas semejantes. Pero no es necesario que el locatario entregue al instante el precio del arriendo; luego muy duro era también lo que se manda en Lev 19,13: *No retengas hasta el día siguiente el salario del jornalero.*

7. Siendo tan frecuente la necesidad de apelar a los jueces, debía ser fácil el acceso a los mismos, y por eso no está bien lo que establece la ley en Dt 17,8ss, que vayan a un lugar único en demanda de juicio en sus pleitos.

8. Es bien posible que no sólo dos, pero hasta tres y cuatro se pongan de acuerdo para mentir; luego no está bien lo que establece en Dt 19,15: *Por la deposición de dos o tres testigos será firme toda sentencia.*

9. La pena debe ajustarse a la grandeza de la culpa; por lo cual se dice en Dt 25,2: *Conforme a la magnitud del delito, así será el número de los azotes.* Pero la ley establece algunas veces, para iguales culpas, penas diferentes, pues se dice en Ex 22,1: *El ladrón restituirá cinco bueyes por un buey, y cuatro ovejas por una oveja.* Y ciertos pecados no graves son castigados con pena muy grave; v.gr., según Núm 15,32s., uno es apedreado por recoger leña en día de sábado, y también el hijo rebelde por pequeñas faltas; por ejemplo, porque *se daba a banquetes y comilonas,* es mandado apedrear en Dt 21,18s.

10. Según San Agustín en XXI *De civ. Dei* [8], *Tulio reduce a ocho las penas: multa, cárcel, azotes, el talión, la infamia, el destierro, la muerte y la esclavitud.* Algunas de éstas figuran en la ley. La multa, cuando el ladrón es condenado a devolver el quíntuplo o cuadruplo de lo robado (cf. ad 9); la cárcel es mencionada en Núm 15,34, donde se manda que uno sea retenido en la prisión; de los azotes se habla en Dt 25,2: *Si el delincuente fuere condenado a pena de azotes, el juez le hará echarse en la tierra y le mandará azotar conforme a su delito.* La infamia se aplicaba a aquel que no quería recibir a la viuda de su hermano, la cual tomaba el calzado de él y le escupía en el rostro. La pena de muerte se imponía también, como se ve en Lev 20,9: *El que maldijese al padre o a la madre, sufrirá la pena capital.* La pena del talión también la estableció la ley, pues se lee en Ex 21,24: *Ojo por ojo, diente por diente.* No está, pues, bien que la ley no impusiera las otras penas de destierro y servidumbre.

11. La pena se impone sólo donde hay culpa. Pero los brutos son incapaces de culpa; luego sin razón se impone la pena señalada en Ex 21,28: *El buey que matase a un hombre o a una mujer, será apedreado.* Y en Lev 20,16: *La mujer que se prostituyese con una bestia cualquiera, será condenada a muerte con la misma bestia.* Así que no parece que esté bien ordenado lo que toca a la vida civil del pueblo.

12. El Señor manda en Ex 21,12 que el homicidio sea castigado con la pena capital. Pero la muerte de un animal no se computa igual que la de un hombre. Luego no queda compensada la muerte de un hombre con la de un animal. Por esto no es razonable lo que dispone el Dt 21,1-4: *Si en la tierra que el Señor, tu Dios, te dará en posesión, fuere encon-*

8. C.2: ML 41,725.

irado un hombre muerto en el campo sin que se sepa quién lo mató, los ancianos y los jueces tomarán una becerra que no haya llevado sobre si el yugo, y la llevarán a un valle inculto, que nunca haya sido sembrado y allí en el valle la degollarán.

En cambio, en Sal 147,20 se considera como especial beneficio de Dios: *No hizo tal a ninguna nación ni le manifestó sus juicios.*

Solución. *Hay que decir:* Agustín, en II *De civ. Dei*[9], cita una sentencia de Tulio[10] que dice: *Pueblo es la asamblea de la muchedumbre, reunida en conformidad con el derecho y con miras al bien común.* Por consiguiente, al concepto del pueblo pertenece la mutua comunicación de los hombres, regida por los preceptos justos de la ley. Esta comunicación de los hombres es doble: una que se realiza por autoridad de los príncipes, y otra por la propia voluntad de las personas privadas. Y como cada uno puede disponer de lo que está sujeto a su autoridad, por la autoridad de los príncipes, a quien están sujetos los hombres, debe administrarse la justicia e imponerse las penas a los malhechores. A la autoridad de las personas privadas están sometidas las propiedades, y así por propia autoridad pueden comunicarse mutuamente, por contratos de compraventa y otros semejantes.

Sobre una y otra cosa suficientemente proveyó la ley: pues sobre los jueces se dice en Dt 16,18: *Te constituirás jueces y escribas en todas las ciudades que el Señor, tu Dios, te diere..., para que juzguen al pueblo justamente.* También instituyó un justo procedimiento de juzgar, según Dt 1,16s, donde dice: *Oíd a vuestros hermanos, juzgad según justicia las diferencias que pueda haber, o entre ellos, o con los peregrinos,* etc. Suprimió las ocasiones de juicios injustos al prohibir la aceptación de regalos como se ve en Ex 23,8, Dt 16,19. Estableció el número de testigos, señalando dos o tres, como consta por Dt 17,6 y 19,15. Fijó también penas determinadas para diversos delitos, como se dirá luego (ad 10).

De las propiedades dice el Filósofo en II *Polit.*[11] que es muy prudente que estén separadas, pero que el uso sea en parte común y en parte comunicable a voluntad de los propietarios. Sobre esto, tres cosas fueron establecidas por la ley: la primera, que las propiedades estén divididas entre los individuos, según se dice en Núm 33,54: *Yo os doy en posesión la tierra, que vosotros os dividiréis por suerte.* Y porque, a causa de la mala distribución de las propiedades, muchas ciudades han caído en la ruina, según dice el Filósofo en II *Polit.*[12], para reglamentar la propiedad fijó la ley tres remedios: el primero, que se dividiesen por igual según el número de los hombres, como se dice en Núm 33,54: *A las familias numerosas daréis una heredad mayor, y a las menos numerosas, menor.* Otro remedio era que las propiedades no se enajenasen a perpetuidad y que después de cierto tiempo volviesen a sus antiguos poseedores, para que no se confundiesen las heredades (cf. ad 3). El tercer remedio, para evitar esta confusión, era que a los difuntos sucediesen los parientes más próximos: primero, el hijo; después, la hija; en tercer lugar, los hermanos; en cuarto, los tíos paternos; en quinto, los demás parientes (Núm 27,8). Para conservar en lo sucesivo la división de las heredades, estableció la ley que las mujeres herederas de su padre se casasen en su propia tribu, según se lee en Núm 36.

Una segunda cosa estableció la ley para que, en parte, los bienes fuesen comunes: primero, en lo que toca al cuidado de esos bienes, se manda en Dt 22,1-4: *Si vieres el buey o la oveja de tu hermano extraviados, no pasarás de largo, sino que los volverás a tu hermano.* Y así de otras cosas. También, en cuanto a los frutos, se concedía en general a todos que quien entrase en la viña de un amigo pudiera lícitamente comer de las uvas a condición de no llevarlas fuera (cf. ad 1). Pero en especial se concedía a los pobres que se les dejasen las gavillas olvidadas, y lo mismo las frutas y racimos (Lev 19,9s; Dt 24,19s) y eran también comunes los frutos nacidos al año séptimo, como consta por Ex 23,11 y Lev 25,4ss.

En tercer lugar, estableció la ley un reparto hecho por aquellos que eran dueños. Uno era gratuito, según se lee

9. C.21; ML 41,67: cf. 1.19 c.21: ML 41,649. 10. *De República* 1.1 c.25 (DD, IX 292). 11. ARISTÓTELES, c.2 n.4 (BK 1623a25): S. TH., lect.4. 12. ARISTÓTELES, c.6 n.11 (BK 1270 a 23): S. TH., lect.13.

en Dt 14,28s: *El año tercero separarás otra décima, y vendrán los levitas, y ¿os peregrinos, y los pupilos, y las viudas, y comerán y se saciarán.* Otro reparto se hacía con miras de utilidad, por compraventa, locación, préstamo y aun por depósito; sobre las cuales cosas se encuentran en la ley diversas ordenaciones (cf. ad 3-6). De todo lo cual resulta que la ley antigua proveyó suficientemente a la reglamentación de la vida de aquel pueblo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dice el Apóstol en Rom 13,8 que *quien ama a su prójimo tiene cumplida la ley,* porque todos los preceptos de la ley, sobre todo los que miran al prójimo, a este fin parecen ordenarse, a que los hombres se amen mutuamente. De este mutuo amor procede que se comuniquen unos a otros sus bienes, según lo que se dice en 1 Jn 3,17: *Si uno viere a su hermano padecer necesidad y le cerrare sus entrañas, ¿cómo puede decir que mora en él la caridad de Dios?* Con esto la ley se proponía acostumbrar a los hombres a comunicar fácilmente sus bienes, como lo manda el Apóstol en 1 Tim 6,18 a los ricos, que *sean liberales en repartir.* Pero no puede ser liberal el que no puede tolerar que el prójimo tome algo de lo suyo sin gran perjuicio. Por esto ordenaba la ley que fuera lícito a uno entrar en la viña de su prójimo y comer allí unos racimos, pero no sacarlos fuera, por no dar ocasión de grave daño, de donde viniera a turbarse la paz. Esta no se perturba por esto entre las personas bien educadas, antes sirve para fomentar la amistad y que los hombres se acostumbren a ser liberales.

2. *A la segunda hay que decir:* La ley no ordena que las mujeres hereden los bienes de los padres sino en el caso de que falten hijos. Entonces era necesario conceder a las mujeres el derecho de heredar, para consuelo de los padres, a quienes sería duro que pasasen sus bienes a los extraños. Sin embargo, la misma ley ordenó que las mujeres herederas se casasen dentro de su misma tribu, a fin de evitar la confusión de los patrimonios de las tribus, como se lee en Núm, final.

3. *A la tercera hay que decir:* Dice el Filósofo en II *Polit.*[13] que la buena reglamentación de la propiedad contribuye mucho a la conservación de las ciudades y de las naciones. Y él mismo añade que entre algunas gentes había ley de que *a ninguno fuera permitido vender sus propiedades sin verdadera necesidad.* Así se evitaba que la propiedad pasase a manos de pocos y los habitantes se viesen necesitados a emigrar de su ciudad o nación. La antigua ley, para evitar este peligro, concedió, para atender a las necesidades de los hombres, vender las posesiones por cierto tiempo; y mandó que, pasado ese tiempo, las posesiones volviesen al vendedor. El fin de esta ley era evitar que se confundiesen las heredades, antes permaneciesen siempre distintas en poder de las tribus.

Y como las casas urbanas no se habían repartido, por esto concedió que se vendiesen a perpetuidad, igual que los bienes muebles. No estaba determinado el número de las casas de cada ciudad, como lo estaba el de las posesiones, que no podían aumentarse, como se podían aumentar las casas de las ciudades. Pero las casas que no estaban en una ciudad, sino en lugares no amurallados, no podían venderse para siempre, porque estas casas sólo se construyen para atender al cultivo y a la guarda de las fincas. De suerte que la ley ordenó con acierto una y otra cosa.

4. *A la cuarta hay que decir:* Según queda dicho atrás (ad 1) era el propósito de la ley acostumbrar a los hombres, mediante sus preceptos, a ayudarse buenamente en sus necesidades, lo que es un medio de fomentar la amistad. Por procurar esta facilidad en socorrerse, no sólo estableció las cosas que deben otorgarse gratuitamente y en absoluto, sino también las que se prestan, porque esto es más frecuente y necesario para muchos. De muchas maneras fomentó esta prontitud en ayudarse: primeramente, mandando que se mostrasen fáciles en prestar y no se retrajesen de ello por la proximidad del año de la remisión como se lee en Dt 15,7s..Segundo, prohibiendo gravar con usuras, o tomando en prenda, cosas del todo necesarias para la vida, y ordenando que, si las tomaran, luego al instante las restituyesen. Así se dice en Dt 23,19: *No prestarás con usura a*

13. ARISTÓTELES, c.4 n.4 (BK 1266b14): S. TH., lect.8.

tu hermano. Y en 24,6: *No tomarás en prenda las dos piedras de una muela..., porque es tomar la vida en prenda.* Y en Ex 22,26: *Si tomas en prenda el manto de tu prójimo, se lo devolverás antes de la puesta del sol.* Tercero, que no fuesen importunos en exigir, y así en Ex 22,25 se dice: *Si prestas dinero a uno de tu pueblo, a un pobre que habita en medio de vosotros, no te portarás con él como acreedor.* Y también se manda en Dt 24,10s.: *Si prestas algo a tu prójimo, no entrarás en su casa para tomar prenda; esperarás fuera de ella a que el deudor te saque lo que sea,* ya porque la casa de cada uno es su más seguro abrigo y siempre le resulta molesta su invasión por un extraño, ya porque la ley no concede que el acreedor se permita tomar lo que quiera, sino que el deudor le entregue lo que él menos necesite. En cuarto lugar establecía la ley que, en el año séptimo, del todo se condonasen todas las deudas. Es probable que quienes podían cómodamente devolver el préstamo antes del año séptimo, lo hiciesen y no defraudasen sin motivo al prestamista. Pero, si eran impotentes para pagar, por la misma razón se les había de perdonar la deuda. Era esta razón el amor, que obligaba a dar de nuevo para socorrer la indigencia del necesitado. Sobre los animales prestados, establecía la ley (Ex 22,14) que el prestatario fuese obligado a devolverlos si por su negligencia y en ausencia del dueño perecían. Pero si el dueño estaba presente y los animales eran bien tratados, y, con todo, morían o sufrían un accidente, no estaba obligado el prestatario a la restitución, sobre todo si pagaba alquiler, pues en ese caso lo mismo podían haber muerto o sufrir el accidente en poder del amo; y si el animal se conservaba indemne, ya tenía alguna ganancia del préstamo, que no era gratuito. Esto debía observarse sobre todo cuando los animales eran alquilados, porque entonces tenían ya cierto precio por el uso de los animales, y no era justo que de la restitución de éstos sacase alguna ventaja, como no fuera por negligencia del locatario. Si los animales no eran alquilados, podría existir alguna equidad en que se le restituyese tanto cuanto el uso del animal muerto o accidentado pudiera producir de alquiler.

5. *A la quinta hay que decir:* Hay esta diferencia entre el préstamo y el depósito: que el préstamo se hace en provecho del que lo recibe, mientras que el depósito es una utilidad del que lo hace; por eso, en algunos casos se fuerza más a la restitución del préstamo que del depósito (Ex 22,10). De dos maneras se podrá perder el depósito: por causa inevitable y natural, v.gr., por muerte o enfermedad del animal depositado; o por causa extrínseca; por ejemplo, si el animal era robado por los enemigos o devorado por las fieras. En este último caso, el depositario estaba obligado a entregar al dueño los despojos del animal muerto. En los demás casos no estaba obligado a nada, sino a sincerarse, mediante el juramento, de toda sospecha de fraude. Pero si el depósito se perdía por causas evitables, v.gr., por hurto, entonces, en pena de la negligencia en la guarda, estaba obligado a devolver el depósito. Pero, según queda dicho (ad 4), quien recibía un animal prestado era obligado a devolverlo, aunque pereciese o enfermase en su ausencia. El prestatario debía responder de menores negligencias que el depositario, el cual sólo en caso de hurto debía responder.

6. *A la sexta hay que decir:* Los jornaleros que alquilan su trabajo son pobres que viven del trabajo cotidiano, y por eso provee la ley que luego se les abone su salario, porque no se vean privados del sustento. En cambio, los que alquilan otras cosas suelen ser ricos, que no necesitan del alquiler para el sustento, y así no corre la misma razón en uno y en otro caso.

7. *A la séptima hay que decir:* Se instituyen los jueces entre los hombres para que definan las causas dudosas tocantes a la justicia. De dos maneras puede ser una cosa dudosa: primero, entre los sencillos, y para quitar esta duda se ordena en Dt 16,1 que *se constituyan jueces y escribas en todas las ciudades que Yahveh, tu Dios, te diere, según tus tribus, los cuales juzguen al pueblo justamente.* Pero también ocurren causas dudosas aun entre los peritos, y para resolver tales dudas dispone la ley que todos recurran al lugar principal elegido por Dios, en el cual mora el sumo sacerdote, para decidir las dudas sobre las ceremonias del culto, y el juez supremo para las causas judiciales. Tal se practica todavía hoy en la consulta o apelación de los jueces inferiores a los superiores. Por esto se dice en Dt 17,8:

Si una causa te resultase difícil de resolver... y fuera objeto de litigio en tus puertas... te levantarás y subirás al lugar que Yahveh, tu Dios, haya elegido, y te irás a los sacerdotes, hijos de Leví, y al juez que entonces esté en funciones. Tales causas dudosas no eran frecuentes, y por eso no resultaba un gravamen para el pueblo recurrir a este tribunal supremo.

8. *A la octava hay que decir:* En los negocios humanos no puede darse una prueba demostrativa e infalible; basta una certeza moral como la que puede engendrar el orador. Y por esto, aunque es posible que dos o tres testigos convengan en una mentira, no es fácil ni probable que convengan, y por eso se recibe como verdadero su testimonio, y más cuando no vacilan en su declaración y son personas exentas de toda sospecha. Y para que los testigos no se aparten de la verdad, ordena la ley que los testigos sean cuidadosamente examinados, y castigados con severidad si fueran cogidos en mentira, como se lee en Dt 19,6ss.

Una razón para fijar el número de los testigos fue la de significar la verdad infalible de las divinas personas, de las cuales a veces se cuentan dos, porque el Espíritu Santo es el nexo de ellas; a veces se nombran tres, según dice San Agustín[14] sobre aquellas palabras de Jn 8,17: *En vuestra ley está escrito que el testimonio de dos hombres es verdadero.*

9. *A la novena hay que decir:* No sólo por la gravedad de la culpa, también por otras causas se inflige una pena grave: primero, por la grandeza del pecado, pues a mayor pecado, «ceteris paribus», se debe aplicar mayor pena; segundo, por la costumbre de pecar, pues de esta costumbre no es fácil que se retraigan los hombres si no es mediante graves penas; tercero, por la mucha concupiscencia o delectación en el pecar, de lo cual difícilmente se apartan los hombres si no es por penas graves; cuarto, por la facilidad de cometer el pecado y de persistir en él, y estos pecados, cuando se descubran, se han de castigar más severamente, para escarmiento de los demás.

Cuanto a la grandeza del pecado, se han de observar cuatro grados en un mismo hecho: el primero es la involuntariedad en el pecar, la cual, si fuera total, totalmente quedaría exento de la pena, como se dice en Dt 22,25s: *Pero si fue en el campo donde el hombre encontró a la joven y, haciéndole violencia, yació con ella, será sólo el hombre el que muera... Cogida en el campo, la joven gritó, pero no había nadie que la socorriese.* Y aunque fuera en algún modo voluntario el acto, pero peca por flaqueza, como cuando uno peca por pasión, entonces se disminuye el pecado, y la pena debe disminuirse según la verdad del juicio; a no ser que, mirando a la utilidad común, se agrave la pena para retraer a los hombres de tales pecados, como se dijo arriba. El segundo grado es si uno peca por ignorancia, y entonces se reputaba reo por la negligencia en aprender la ley; pero en este caso no era castigado por los jueces, sino que debía expiar su pecado mediante sacrificios. Por esto se dice en Lev 4: *El que pecase por ignorancia, ofrecerá una cabra sin tacha.* Pero esto se ha de entender de la ignorancia del hecho, no del precepto divino, que todos están obligados a conocer. El tercer grado es cuando uno pecó por soberbia, esto es, por su elección deliberada o por malicia, pues entonces debía el culpable ser castigado según la grandeza del delito (Dt 25,2). El cuarto grado es cuando uno pecó con descaro y pertinacia, y entonces, como rebelde y destructor del orden legal, debía ser muerto (Núm 15,30).

Según esto, hemos de decir que, en la pena del hurto, considera la ley lo que podía ocurrir de ordinario (Ex 22,1-9); y así, en el hurto de otras cosas que más fácilmente se pueden guardar de los ladrones, no se impone al ladrón sino el doble de lo robado. Las ovejas no pueden guardarse con facilidad de los ladrones, porque, mientras pacen en el campo, con más frecuencia ocurre que sean robadas, y por eso impone la ley una pena mayor, a saber, que por cada oveja robada devuelvan cuatro. Es aún más difícil guardar los bueyes, que pastan en el campo y no en rebaños, como las ovejas; y por eso se impone mayor pena, a saber, cinco bueyes por cada buey. Y esto fuera del caso en que el animal robado fuera hallado vivo en poder del ladrón, porque en este caso debía restituir el doble solamente como en los demás

14. Tr.36 super 8,18: ML 35,1669.

hurtos, pues podía haber la presunción de que pensaba restituirlo, una vez que lo conservaba vivo. También podía decirse, según la *Glosa*[15] que *el buey tiene cinco utilidades, porque es inmolado, ara, alimenta con su carne, provee de leche y suministra el cuero para diversos usos.* Por esto había que devolver cinco bueyes por uno. Asimismo, la oveja tiene cuatro utilidades, porque *es inmolada, alimenta con su carne, provee de leche y suministra lana*[16]. Pero el hijo contumaz, no por comer y beber era condenado a muerte, sino por su contumacia y rebeldía, cosas que en todo caso eran castigados con la muerte, como se dijo atrás. El que recogía leña en el sábado fue apedreado como violador de la ley, que manda guardar el sábado en memoria de la fe en la novedad del mundo, según queda dicha (q.100 a.5, sol. y ad 2) y así fue muerto como un infiel.

10. *A la décima hay que decir:* La ley antigua[17] decreta la pena de muerte para los crímenes más graves, a saber, los que van contra Dios, los de homicidio, rapto de personas, rebeldía contra los padres, adulterio e incesto. A los delitos de hurto de otras cosas se impone la pena de reparación de daños; en las heridas y mutilaciones, la pena del talión, e igualmente en el falso testimonio. En otros delitos menores se impone la pena de azotes o la de vergüenza pública.

La pena de esclavitud sólo en dos casos está decretada: cuando en el año séptimo de remisión al siervo no quería aprovecharse del beneficio de la ley y recobrar la libertad; en pena, se le declaraba siervo de por vida. Otro era el de hurto, cuando el ladrón no tenía con qué restituir, según Ex 22,3.

La pena de destierro de la patria, está suprimida, porque, siendo Dios adorado sólo en aquel pueblo, mientras que los demás estaban corrompidos por la idolatría, se pondría al desterrado en la ocasión de idolatrar, por donde, en 1 Sam 26,19, dice David a Saúl: *Malditos sean de Yahveh los que me echan de mi puesto en la heredad de Yahveh, diciendo: Vete y sirve a dioses ajenos.* Se daba un destierro particular, pues se ordena en Dt 19,4 que *quien hiere a su prójimo sin entenderlo, y sin que se comprobase que contra él tenía enemistad alguna,* huyese a una de las ciudades de refugio y permaneciese allí hasta la muerte del sumo sacerdote, en que le sería permitido volver a su casa, pues en la calamidad universal del pueblo suelen calmarse los resentimientos particulares, y así los parientes del muerto no estaban propensos a la venganza.

11. *A la undécima hay que decir:* Se ordena matar los animales brutos, no porque en ellos haya alguna culpa, sino en castigo de los dueños por su negligencia en evitar tales lances. Por eso era más castigado el dueño si el buey era tenido por acorneador de tiempo atrás, pues entonces se podía prever el peligro, mejor que si de improviso hubiera acometido. También se puede decir que eran muertos los animales en detestación del pecado y para infundir con esto en los hombres horror al pecado.

12. *A la duodécima hay que decir:* La razón literal de aquel precepto, dice rabí Moisés[18] es que con frecuencia el matador era de la ciudad más cercana. La inmolación de la vaca se hacía para explorar el homicidio oculto. Esto se lograba por tres vías: la una, que los ancianos citados debía jurar que nada habían omitido en la guarda de los caminos; otra, que el dueño de la vaca, para evitar el daño que de la muerte del animal se seguía, se interesaría por que el criminal fuera hallado antes que la vaca fuese inmolada; la tercera, que el sitio en que el animal era degollado quedaba inculto. Para evitar estos daños, las gentes de la ciudad fácilmente descubrirían al criminal si lo conociesen, y sería muy extraño que no se obtuviesen algunas noticias o indicio sobre el crimen.

Tal vez se hacía todo esto en detestación del homicidio. Por la inmolación de la novilla, que es un animal útil, lleno de fuerza, y más antes de ser sometida al yugo, se significaba que el homicida, cualquiera que fuese, aunque útil o fuerte, debía de ser muerto, y con muerte cruel, significada en el degüello de la novilla, y, como hombre vil y abyecto, arrojado de la sociedad humana. Esto indica la inmolación de la novilla en lu-

15. *Glossa ordin.* super Exod. 22,1 (I 169 F). 16. *Glossa ordin.* super Exod. 22,1 (I 170 A). 17. Cf. Lev 17ss; Ex 21ss; Dt 19,16ss; 25. 18. *Doct. perplex.* p.3 c.40 (FR 343).

gar áspero e inculto, donde se dejaba para que se pudriese.

Por la novilla tomada de la vacada se significa místicamente la carne de Cristo, que no llevó el yugo, porque no hizo pecado, ni abrió la tierra con la reja, esto es, ni cometió ni incurrió en crimen de sedición[19]. El que fuera muerta en tierra inculta significa la despreciada muerte de Cristo, por la que se expían todos los pecados y se revela el diablo autor del homicidio[c].

ARTICULO 3

¿Están bien redactados los preceptos judiciales en lo que toca a las relaciones con los extranjeros?

Objeciones por las que parece que no están bien redactados los preceptos judiciales que miran a los extranjeros.

1. Dice, en efecto, San Pedro en Act 10,34s: *Ahora reconozco que no hay en Dios acepción de personas, sino que en toda nación el que teme a Dios y practica la justicia le es acepto.*

Pero los que le son aceptos no deben ser excluidos de la Iglesia de Dios; luego no está bien ordenado lo que en Dt 23,3 se dice: que *amonitas y moabitas no serán admitidos ni aun a la décima generación: que no entrarán jamás en la Iglesia de Dios.* Y, al contrario, se establece (v.7) de ciertas naciones: *No detestes al edomita, porque es hermano tuyo; ni al egipcio, porque extranjero fuiste en su tierra.*

2. No merecen pena alguna las cosas que no están en nuestro poder: pero el ser eunuco o nacido de unión ilícita no depende de nuestra voluntad; luego no está bien ordenado lo que se dice en Dt 23,1 que *el eunuco y el mal nacido no entren en la Iglesia del Señor.*

3. La ley antigua, misericordiosamente, ordena que los extranjeros no han de ser molestados, según lo que se dice en Ex 22,20: *No maltratarás al extranjero ni le oprimirás, porque extranjeros fuisteis vosotros en la tierra de Egipto.* Y en 23,9: *No hagáis daño al extranjero; ya sabéis lo que es un extranjero, pues extranjeros fuisteis vosotros en la tierra de Egipto.* Pero es afligir a uno oprimirle con usuras; luego no está bien que en Dt 23,19s se permita dar a usura a los extranjeros.

4. Más cercanos están de nosotros los hombres que los árboles; pero cuanto uno nos está más cercano, mayor afecto le debemos tener, según aquello de Eclo 13,19: *Todo animal ama a su semejante, y el hombre a su prójimo.* Luego no está bien ordenado lo que se manda en Dt 20,13ss que en las ciudades expugnadas matasen a todos los hombres, pero que no cortasen los árboles frutales.

5. El bien común que es conforme con la virtud, ha de ser antepuesto por todos al bien privado: pero en la guerra que se hace contra los enemigos se busca el bien común; luego no está bien mandado lo que se ordena en Dt 20,4ss, que, al entrar en batalla, sean algunos enviados a sus casas, v.gr., el que edificó una casa nueva, el que plantó una viña o el que tomó mujer.

6. Nadie debe reportar ventaja de la culpa que cometió; pero ser el hombre tímido y cobarde es culpable, pues es contra la virtud de la fortaleza; luego no es conforme a razón excusar de los peligros de la guerra a los tímidos y cobardes (ib., v.8).

En cambio está lo que dice la Sabiduría, en Prov 8,8: *Todos mis dichos son conformes a la justicia; nada hay en ellos de tortuoso y perverso.*

Solución. *Hay que decir:* Las relaciones con los extranjeros pueden ser de paz o de guerra, y en uno y en otro caso son muy razonables los preceptos de la ley. Tres eran las ocasiones que se ofrecían a los hebreos de tratar pacíficamente con los extraños: primera, cuando éstos pasaban por la tierra de aquéllos como peregrinos; otra, cuando venían para establecerse en ella como forasteros. En ambos casos manda la ley usar con ellos de misericordia, pues se dice en Ex 22,20: *No afligirás al forastero,* y en 23,9: *No serás molesto al peregrino* (cf. obj.3). La tercera ocasión era cuando algunos extranjeros pretendían incorporarse totalmente a la nación hebrea y abrazar su

19. *Glossa ordin.* super Dt 21,1 (I 354 A).

c El autor no renuncia al significado místico de los preceptos judiciales. En fin de cuentas, Cristo permanece siempre en el centro de la revelación divina.

religión. En esto había que guardar su orden, porque no eran recibidos al instante; como en algunas naciones de gentiles se establecía que no fueran reconocidos como ciudadanos los que no tuviesen esta dignidad de sus abuelos o bisabuelos, según cuenta el Filósofo en III *Polit.*[20] La razón de esto era que, si luego que llegasen fuesen admitidos los extraños a tratar los negocios del pueblo, pudieran originarse muchos peligros; pues, no estando arraigados en el amor del bien público, podrían atentar contra el pueblo. Por esto establece la ley que algunas naciones que tenían cierta afinidad con los hebreos, como los egipcios, entre quienes ellos habían nacido y se habían criado, y los idumeos, hijos de Esaú, hermano de Jacob, fueran recibidos a la tercera generación en la sociedad israelita; pero aquellos que habían tratado como enemigos a los israelitas, v.gr., los amonitas y moabitas, nunca fueran recibidos a formar parte del pueblo. Y los amalecitas, que más se habían opuesto a Israel y que con éste no tenían parentesco alguno, habían de ser tratados como enemigos perpetuos, según lo que se dice en Ex 17,16: *Guerra de Yahveh contra Amalec de generación en generación.*

También, en cuanto a las relaciones de guerra con los extraños, estableció la ley preceptos razonables. Porque primeramente ordena que se les declare la guerra según justicia, pues se manda en Dt 20,10 que, acercándose a una ciudad para atacarla, ante todo le ofrezcan la paz. Luego, que prosiga varonilmente la guerra comenzada, puesta en Dios la confianza. Y para mejor observar esto, dispone que, amenazando la batalla, los aliente el sacerdote prometiéndoles el auxilio divino. Y manda en tercer lugar que, para eliminar los obstáculos de la batalla, fueran despedidos a sus casas los que pudieran ser impedimento de obtener la victoria. En cuarto lugar, ordena que usen con moderación de la victoria, perdonando a las mujeres y a los niños y hasta no cortando los árboles frutales de la tierra.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La ley no excluye a ninguna nación del culto de Dios y de los bienes que tocan a la salud del alma, pues se dice en Ex 12,48: *Si alguno de los forasteros quisiere comer la Pascua de Yahveh, deberá circuncindarse todo varón en su casa, y entonces podrá comerla, como si fuera indígena.* Pero en las cosas temporales, en las que tocan a la comunidad del pueblo no eran admitidos desde luego por la razón antes dicha (sol.), pero unos hasta la tercera generación, a saber, los egipcios y los idumeos; y otros perpetuamente, en detestación de su culpa pasada, como los moabitas, amonitas y amalecitas. Como un hombre es castigado por el pecado cometido, para que, viéndolo los otros, teman y desistan de pecar, así también por un pecado puede ser castigada una nación o una ciudad, para que las demás se guarden de semejante pecado.

Sin embargo, por dispensa y en premio de algún acto virtuoso, podía alguno ser admitido en la asamblea del pueblo, como en Jdt 14,6 se dice que *Aquior, jefe de los hijos de Ammón, fue agregado al pueblo de Israel y toda la descendencia de su linaje.* Lo mismo se cuenta de Rut, moabita, *mujer de mucha virtud* (Rut 3,11). Aunque pudiera decirse que aquella prohibición miraba a los varones, no a las mujeres, a quienes no compete propiamente la ciudadanía.

2. *A la segunda hay que decir:* Según dice el Filósofo en III *Polit.*[21], hay dos maneras de poseer la ciudadanía. La absoluta, cuando el ciudadano puede tomar parte en todos los negocios que tocan a los ciudadanos, como en los consejos y en los tribunales del pueblo. Otra es parcial, y corresponde a los que moran en la ciudad, aun las personas plebeyas, los niños y los ancianos, que no están capacitados para ejercer las funciones de la vida ciudadana. De éstas eran excluidos, por la bajeza de su origen, los espurios, hasta la décima generación, e igualmente los eunucos, a quienes no podía concederse el honor que era propio de los que gozaban del de la paternidad, y más entre los hebreos, en quienes el culto divino se conservaba por generación carnal. Pues, aun entre los gentiles, los varones que habían engendrado muchos hijos eran distingui-

20. ARISTÓTELES, c.1 n.9 (BK 1275b23): S. TH., lect.1. 21. ARISTÓTELES, c.3 n.2 (BK 1278a2): S. TH., lect.4.

dos con especial honor, como el mismo Filósofo dice en II *Polit.*[22d] Sin embargo, en lo que toca a la gracia de Dios no se distinguían los eunucos de los demás, como tampoco los extranjeros, según queda dicho atrás (ad 1) y se dice en Is 56,3: *Que no diga el extranjero allegado a Yahveh: Yahveh me ha excluido de su pueblo. Que no diga el eunnuco: Yo soy un árbol seco.*

3. *A la tercera hay que decir:* El prestar con usura a los extraños no era conforme a la intención de la ley; era una licencia concedida en atención a ser los judíos tan inclinados a la avaricia, para que mejor se acomodaran a vivir en paz con los extraños, de quienes podían obtener algunas ganancias.

4. *A la cuarta hay que decir:* Entre las ciudades enemigas había que distinguir, porque unas eran remotas, que no habían sido prometidas a Israel, y en éstas, al conquistarlas, debían ser muertos los varones que luchaban contra el pueblo de Dios, perdonando a las mujeres y a los niños. Otras eran las ciudades próximas, que estaban prometidas a los hebreos, en las que todos los moradores debían ser muertos en castigo de sus iniquidades. Para su castigo, el Señor había enviado a Israel como ejecutor de su justicia. Por eso se dice en Dt 9,5: *Por la maldad de esas naciones las expulsa Yahveh delante de ti.* Los árboles frutales manda la ley que los respeten, por la utilidad del mismo pueblo, a quien la ciudad y su territorio quedaban sujetos.

5. *A la quinta hay que decir:* Quien había edificado una casa nueva, plantado una viña o acababa de casarse estaba exento de tomar parte en la guerra, por dos razones: primera, porque lo que uno posee de nuevo o está próximo a poseerlo suele amarlo más, y, por consiguiente, suele temer más su pérdida; de donde se puede conjeturar que por este amor tema más la muerte y sea menos animoso en la pelea. La segunda es que, como dice el Filósofo en II *Physic.*[23], *se tiene por infortunio cuando, estando uno a punto de lograr un bien, luego es impedido de alcanzarlo.* Y así, para que los allegados no se entristeciesen más por la muerte de los tales, que no habían logrado gozar de los bienes que ya tenían a la mano, y que el pueblo mismo, considerando esto, sintiese horror de la guerra, se alejaba a estos hombres del peligro de morir, eximiéndolos de la guerra.

6. *A la sexta hay que decir:* Los cobardes eran despachados a su casa, no porque con esto lograsen alguna ventaja, sino porque de su presencia no sufriera el pueblo algún daño si con el miedo o con la huida de aquéllos fueran otros movidos a lo mismo.

ARTICULO 4

¿Son razonables los preceptos de la ley sobre la familia?

Objeciones por las que no parece que sean razonables los preceptos que la ley antigua da sobre la familia.

1. Según dice el Filósofo en I *Polit.*[24], *el siervo, cuanto es, pertenece a su señor.* Pero lo que pertenece a alguno en propiedad, le pertenece perpetuamente; luego no está bien dispuesto lo que se ordena en Ex 21,2, que los siervos salgan libres al año séptimo.

2. Como un animal, v.gr., el asno o el buey, es propiedad de su dueño, así también el siervo; pero de los animales manda, en Dt 22,1-3, que sean devueltos a su dueño si se hallaren extraviados; luego no está bien lo que en Dt 23,15 se dispone: *No entregarás a su amo un esclavo huido que se haya refugiado en tu casa.*

3. La ley divina debe inducir más a la misericordia que la ley humana; pero las leyes humanas castigan con penas graves a los amos que tratan con dureza a sus siervos y siervas, y el trato más áspero parece ser aquel de que se sigue la muerte; luego no está bien ordenado lo que se dice en Ex 21,20s: *Si uno da de palos a su siervo o a su sierva, de modo que muera entre sus manos, el amo será reo; pero, si sobreviviese un día o dos, no, pues hacienda suya era.*

4. Una es la autoridad del amo sobre su siervo y otra la del padre sobre el

22. ARISTÓTELES, c.6 n.13 (BK 1270b1): S. TH., lect.13. 23. ARISTÓTELES, c.5 n.9 (BK 197a27): S. TH., lect.9. 24. ARISTÓTELES, c.2 n.6 (BK 1254a12): S. TH., lect.2.

d El Estagirita alude a la legislación espartana.

hijo, según se dice en I[25] y III *Polit.*[26]; pero, en virtud de la autoridad que uno tiene sobre el siervo o sierva, los puede vender; luego no es razonable que la ley permita vender como criada o esclava a su hija (Ex 21,7).

5. El padre tiene autoridad sobre su hijo y, en virtud de ésta, puede castigar los excesos de su hijo; luego no está bien lo que se manda en Dt 21,18ss, que el padre presente a los ancianos de la ciudad a su hijo para que lo castiguen.

6. Prohibe el Señor en Dt 7,3ss los matrimonios con los extranjeros, hasta el extremo de disolver tales matrimonios, como se ve en 1 Esd 10; luego no es razonable la concesión que hace Dt 21,10ss de que tomen por mujeres las cautivas extranjeras.

7. Mandó el Señor que en las uniones matrimoniales se evitasen ciertos grados de consanguinidad y afinidad, como se declara en Lev 18. Luego no está bien lo que se ordena en Dt 25,5, que, si uno muere sin hijos, tome su mujer un hermano del difunto.

8. En virtud del matrimonio, existe entre el marido y la mujer la más íntima familiaridad, y así debe existir también la más firme fidelidad. Pero esto no puede ser si se autoriza la disolución del matrimonio; luego es contra razón lo que el Señor permite en Dt 24,1-4, que uno pueda despedir a su mujer dándole libelo de repudio y que después no la puede recobrar más.

9. Como puede la mujer quebrantar la fe debida al marido, también el siervo la que debe a su amo y el hijo la que debe a su padre; pero en la investigación de la injuria del siervo contra su señor o del hijo contra su padre no hay establecido en la ley ningún sacrificio; luego tampoco parece que haya razón de instituir el sacrificio de la celotipia para investigar el adulterio de la esposa, como se manda en Núm 5,12. En fin, que no parecen razonables los preceptos judiciales dados en la ley sobre la familia.

En cambio está lo que se dice en Sal 18,10: *Los Juicios del Señor son verdaderos, justificados en sí mismos.*

Solución. *Hay que decir:* Según dice el Filósofo en I *Polit.*[27], las relaciones entre las personas de la familia versan sobre los actos cotidianos, que se ordenan a llenar las necesidades de la vida. Estas necesidades son de dos órdenes: las unas, que miran a las necesidades del individuo y a la conservación de su vida. Para ello le sirven los bienes exteriores, de los cuales saca el alimento y el vestido, y lo demás necesario a la vida. Para la administración de estos bienes necesita el hombre de los siervos. Otras son las necesidades que miran a la conservación de la especie por la generación, para lo que necesita el hombre la mujer, de la que ha de engendrar los hijos. Así pues, las relaciones domésticas implican tres combinaciones; a saber, las del señor con el siervo, las del marido con la mujer y las del padre con el hijo. Y sobre todas estas cosas la ley antigua dio convenientes preceptos.

Primeramente, en lo que mira a los siervos, manda que se los trate con humanidad y que en el trabajo no se les agobie con faenas excesivas. Por esto mandó el Señor en Dt 5,14 que *en el día del sábado descansen tu esclavo y tu esclava, lo mismo que tú.* Y en cuanto a las penas, condena a quienes los mutilen a concederles libertad, como se ordena en Ex 21,26s, y lo mismo establece de la esclava que uno hubiera tomado por esposa (ib., 7s). Especialmente establece la ley, de los siervos hebreos, que al año séptimo salgan libres de la casa de su amo, llevando cuanto hubieran traído, hasta los vestidos, como se lee en Ex 21,2s. Y en Dt 15,13s añade que se les dé para el viático.

Pues acerca de las esposas establece la ley: primero, en cuanto a tomar mujer, se ordena en Núm c.36 que ésta sea de la misma tribu, dando por razón que no se confundan las heredades de las tribus; que uno tome por mujer la de su hermano difunto que no haya dejado hijos, como se manda en Dt 25,5s. De este modo, el que no logró sucesión carnal la tenga mediante cierta adopción, y no quede totalmente borrada la memoria del difunto. También prohibe la ley tomar por mujeres ciertas clases de personas, como las extranjeras, por el peligro

25. ARISTÓTELES, c.5 n.6 (BK 1259b37): S. TH. lect.10; c.2 n.7 (BK 1253b8). 26. ARISTÓTELES, c.4 n.4 (BK 1278b32): S. TH., lect.5. 27. ARISTÓTELES, c.1 n.6 (BK 1253b13): S. TH., lect.1.

de la seducción (cf. obj.6); las allegadas, por la reverencia natural que se les debe (obj.7). Asimismo dispone cómo han de ser tratadas las esposas, evitando que de ligero se las infame. Por esto castiga a quien atribuye un crimen a la esposa, según consta en Dt 22,13s, y que por la aversión a la mujer quede perjudicado su hijo, como lo ordena en Dt 21,15s, y que por odio no atormente a la mujer, antes bien la despida, dándole libelo de repudio, como se lee en Dt 24,1. Y para fomentar más el amor de los cónyuges desde el principio, se ordena (v.5) que no se imponga al marido recién casado ninguna carga pública, dejándolo libre para gozarse con su mujer.

Sobre los hijos establece la ley que los padres los eduquen, instruyéndolos en la fe, y así se dice en Ex 12,26: *Cuando vuestros hijos os preguntaren: «¿Qué rito es éste?», responderéis: «Es la victoria de la Pascua del Señor».* También manda en Dt 21,20 que los informen en las buenas costumbres, por lo cual los padres deben declarar: *Este hijo nuestro es indócil y rebelde y no obedece nuestra voz, es un desenfrenado y un borracho.*

Respuestas a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como los hijos de Israel habían sido sacados por el Señor de la servidumbre y por esto obligados al servicio divino, no quiso el Señor que fueran siervos perpetuos, por lo cual se dice en Lev 25,39ss: *Si empobreciese tu hermano cerca de ti y se te vendiese, no le trates como a siervo; sea para ti como mercenario... Porque son siervos míos, que saqué yo de la tierra de Egipto, y no han de ser vendidos como esclavos.* De manera que no eran propiamente siervos, sino bajo cierto aspecto, y así, pasado un tiempo determinado, quedaban libres.

2. *A la segunda hay que decir:* Ese mandato se entiende del siervo que es buscado por su señor para darle muerte o para servirse de él en alguna obra mala.

3. *A la tercera hay que decir:* Tocante a las lesiones inferidas a los siervos, parece haberse fijado la ley en si son ciertas o inciertas. Si la lesión es cierta, manda que se aplique la pena; en caso de mutilación, la pérdida del siervo, recobrando éste su libertad (Ex 21,26); y en caso de muerte, cuando el siervo muere entre las manos del amo que le azota, la pena debida al homicida. Si la lesión no es cierta y sólo tenía una apariencia de tal, la ley no impone ninguna pena; por ejemplo, cuando el siervo no moría en el acto, sino después de algunos días, no siendo seguro que la muerte fuese causada por las heridas. Aun si el herido fuera un hombre libre, si no moría en el acto y lograba caminar apoyado en un báculo, no era reo de homicidio el que lo hubiera herido; y aunque luego muriera, sólo estaba obligado a los gastos de la cura (Ex 21,18). Pero esto no tenía lugar si el paciente era un siervo propio, como quiera que cuanto el siervo tiene, aun la persona misma del siervo, es propiedad del amo. Por eso se señala la causa de no estar sujeto a pena pecuniaria, *porque es hacienda suya.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Como queda dicho atrás (ad 1), ningún hebreo podía poseer a otro hebreo como siervo propiamente tal; más que siervo, era un mercenario por algún tiempo, y por esta causa permitía la ley que un padre, forzado por la necesidad, vendiese a su hijo o a su hija. Esto declaran las palabras de la ley, que dice: *Si vendiera uno a su hija como siervo, no saldrá como suelen salir los siervos.* De esta forma, no sólo a los hijos, pero aun a sí mismo se podía uno vender, más como mercenario que como siervo, según Lev 25,39s: *Si empobreciese tu hermano cerca de ti y se te vende, no le trates como siervo; sea para ti como mercenario.*

5. *A la quinta hay que decir:* Según dice el Filósofo en *Ethic.*[28], la patria potestad tiene sólo poder para amonestar, pero no tiene fuerza coactiva por la cual sean forzados los rebeldes y contumaces. Por eso manda la ley que, en este caso, el hijo contumaz sea castigado por los principales de la ciudad.

6. *A la sexta hay que decir:* Prohibió el Señor los matrimonios con las mujeres extranjeras por el peligro de seducción, para que no fueran reducidos a la idolatría. Especialmente prohibió esto de aquellas naciones que habitaban cerca, de quienes se podía tener por más probable que conservasen sus ritos. Pero si una mujer consentía en abandonar los ritos idolátricos y pasarse al culto mosai-

28. ARISTÓTELES, c.9 n.12 (BK 1180a18): S. TH., lect.14.

co, podía ser tomada en matrimonio, como en el caso de Rut, a quien tomó Booz por mujer: Ya ella había dicho a su suegra: *Tu pueblo será mi pueblo; tu Dios será mi Dios,* según se lee en el libro de Rut 1,16. La cautiva sólo podía ser tomada por mujer cuando se hubiera cortado la cabellera y recortado las uñas, dejado los vestidos en que había sido tomada cautiva, y llorado a su padre y a su madre, en lo cual se significa la renuncia perpetua de la idolatría.

7. *A la séptima hay que decir:* Dice el Crisóstomo en *Super Matth.*[29], que, *siendo la muerte un acerbo dolor para los judíos, que ponían su dicha en la vida presente, se estableció que al que muriese sin hijos le naciese un hijo de su hermano. Esto significaba una mitigación del dolor de morir sin hijos.* Y *sólo el hermano o el pariente cercano estaba obligado a tomar la mujer del difunto, porque no era creíble* que el nacido de otra unión *fuera hijo del muerto. Además, que un extraño no tenía precisión de levantar la casa del que había fallecido como un hermano, a quien el parentesco obligaba a ello.* De donde está claro que el hermano, al tomar la mujer del hermano difunto, hacía las veces de éste.

8. *A la octava hay que decir:* La ley permitió el repudio de la esposa, no porque fuera totalmente justo, sino por la dureza de los hebreos, como dice el Señor en Mt 19,8. Pero esto necesita ser tratado más ampliamente al hablar del matrimonio (cf. *Suppl.* q.67).

9. *A la novena hay que decir:* Las mujeres quebrantan la fe del matrimonio por el adulterio, y lo hacen con facilidad llevadas del placer, y lo hacen a escondidas, porque *el ojo del adúltero busca las tinieblas,* según se dice en Job 24,15. No hay, pues, la misma razón entre el hijo y el padre, y entre el siervo y el amo, porque sus infidelidades no proceden de la pasión carnal, sino más bien de malicia, la cual no es tan secreta como la infidelidad de la mujer adúltera.

29. *Homil.* 48: ML 58,489.

CUESTIÓN 106

De la ley evangélica, llamada ley nueva, considerada en sí misma[a]

Después de la ley antigua hemos de tratar de la ley evangélica, que se dice ley nueva (cf. q.93 introd.). Y primeramente, de esta ley considerada en sí misma; luego, comparada con la ley antigua (q.107), y, finalmente, de los preceptos que en ella se contienen (q.108).

Sobre lo primero formulamos estas cuatro preguntas:

1. Cómo es la ley nueva, ¿escrita o infusa?—2. De su virtud para justificar.—3. De su principio: ¿Debió ser dada al principio del mundo?—4. De su término: ¿Ha de durar hasta el fin del mundo o ha de sucedería otra?

ARTICULO 1

¿La ley nueva es ley escrita?

Infra a.2; q.107 a.1 ad 2.3; q.108 a.1; 3 q.42 a.4 ad 2; *In II Cor.* lect.2; *In Hebr.* 8 lect.2.

Objeciones por las que parece que la ley nueva es ley escrita[1].

1. La ley nueva es el mismo Evangelio; ahora bien, el Evangelio está escrito, según aquello de Jn 20,31: *Estas cosas están escritas para que creáis;* luego la ley nueva es ley escrita.

2. La ley infusa es ley natural, según aquello de Rom 2,14s: *Cumplen naturalmente lo que pertenece a la ley, al tener los preceptos de la ley escritos en sus corazones.* Por tanto, si la ley evangélica fuese ley infusa, no se distinguiría de la ley natural.

3. La ley evangélica es propia de los que viven bajo el Nuevo Testamento; pero la ley infusa es común a los que viven bajo el Nuevo y bajo el Antiguo, pues se dice en Sab 7,27 que *la divina sabiduría, a través de las edades, se derrama en las almas santas, haciendo amigos de Dios y profetas.* Luego la ley nueva no es infusa.

En cambio está el hecho de que la ley nueva es la ley del Nuevo Testamento y ésta es infundida en el corazón, según dice el Apóstol en Heb 8,8 y 10, que alega el siguiente testimonio de Jer 31,31.33: *Vienen días, palabra de Yahveh, en que yo haré una alianza nueva con la casa de Israel y con la casa de Judá.* Y, declarando luego cuál será esa alianza, dice: *Esta será la alianza que yo haré con la casa de Israel en aquellos días, palabra de Yahveh: Yo pondré mi ley en ellos y la escribiré en su corazón, y seré su Dios y ellos serán mi pueblo.* Luego la ley nueva es ley infusa.

Solución. *Hay que decir:* Dice el Filósofo en IX *Ethic.*[2] que *cada cosa se denomina por aquello que en ella es principal.* Ahora bien, lo principal en la ley del Nuevo Testamento y en lo que está toda su virtud es la gracia del Espíritu Santo, que se da por la fe en Cristo. Por consiguiente, la ley nueva principalmente es la misma gracia del Espíritu Santo, que se da a los fíeles de Cristo. Y esto lo declara bien el Apóstol en Rom 3,27: *¿Dónde está, pues, tu jactancia? Ha quedado excluida. ¿Por qué ley? ¿Por la ley de las obras? No, sino por la ley de la fe.* Y llama *ley* a la gracia de la fe. Y más explícita-

1. Según el ABAD JOAQUÍN, el «Evangelio nuevo» no es ley escrita. GERARDO DEL BORGO SAN DONNINO llamó «Evangelio eterno» a los tres libros compuestos por el ABAD JOAQUÍN.
2. ARISTÓTELES, c.8 n.6 (BK 1169a2): S. TH., lect.9.

---

a El titulo está tomado materialmente del breve prólogo del autor. Ley nueva es lo mismo que Evangelio y que Nuevo Testamento, por el que se regula la vida de los cristianos. A su estudio dedica el autor las tres cuestiones siguientes (q. 106-108), en las que expone los principios esenciales de la ética específicamente cristiana en armonía con la ley natural y corno plenitud de la ley antigua.

mente dice en Rom 8,2: *Porque la ley del espíritu de vida en Cristo Jesús me libró de la ley del pecado y de la muerte.* De donde dice San Agustín, en *De spiritu et littera*[3], que, *como la ley de las obras fue escrita en tablas de piedra, así la ley de la fe está escrita en los corazones de los fieles.* Y añade en otro lugar de la misma obra[4]: *¿Cuáles son las lejes de Dios escritas por El mismo en los corazones, sino la misma presencia del Espíritu Santo?*

Tiene, sin embargo, la ley nueva ciertos preceptos como dispositivos para recibir la gracia del Espíritu Santo y ordenados al uso de la misma gracia, que son como secundarios en la ley nueva, de los cuales ha sido necesario que fueran instruidos los fieles de Cristo, tanto de palabra como por escrito, ya sobre lo que se ha de creer como sobre lo que se ha de obrar. Y así conviene decir que la ley nueva es principalmente ley infusa; secundariamente es ley escrita.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el texto del santo Evangelio no se contiene sino lo que toca a la gracia del Espíritu Santo, bien sea como disposición, bien como ordenación para el uso de la gracia. Como disposición del entendimiento para la fe, mediante la cual se nos da la gracia del Espíritu, se contiene en el Evangelio cuanto pertenece a la manifestación de la divinidad y humanidad de Cristo; como disposición del afecto, se contiene en el Evangelio cuanto mira al desprecio del mundo, por el cual se hace el hombre capaz de la gracia del Espíritu Santo. Pues *el mundo,* esto es, los amadores del mundo, *no puede recibir el Espíritu Santo,* según se lee en Jn 14,17. El uso espiritual de la gracia consiste en las obras de las virtudes, a las que de muchas maneras exhorta a los hombres la escritura del Nuevo Testamento.

2. *A la segunda hay que decir:* De dos maneras se puede infundir al hombre una cosa: de una, como algo que es de la naturaleza humana, y así la ley natural es infusa en el hombre; de otra, se infunde una cosa al hombre como añadida a la naturaleza por un don de la gracia, y de este modo la ley nueva es ley infusa en el hombre, y que no sólo indica lo que se debe hacer, sino que ayuda para ejecutarlo.

3. *A la tercera hay que decir:* Nunca tuvo nadie la gracia del Espíritu Santo si no es por la fe de Cristo, o explícita o implícita. Pues por esta fe pertenece el hombre al Nuevo Testamento, de manera que cuantos recibieron esta ley de gracia infusa, por ésta pertenecen al Nuevo Testamento.

ARTICULO 2

¿Justifica la ley nueva?

Objeciones por las que no parece que la ley nueva justifique.

1. Nadie está justificado sino el que obedece a la ley de Dios, según la sentencia de Heb 5,9: *Cristo vino a ser para todos los que le obedecen causa de salud eterna.* Pero el Evangelio no siempre hace que los hombres le obedezcan, pues se dice en Rom 10,16: *No todos obedecen al Evangelio.* Luego la ley nueva no justifica.

2. El Apóstol prueba a los Romanos que la ley antigua no justificaba, puesto que con su venida creció la prevaricación. En efecto, se dice en la epístola a los Rom 4,15: *La ley trae consigo la ira,ya que donde no hay ley, no hay transgresión.* Pero mucho más agravó la ley nueva la prevaricación, pues mayor pena merece el que peca después de promulgada la ley nueva, conforme la sentencia de Heb 10,28s: *Si el que menosprecia la ley de Moisés irremisiblemente es condenado a muerte sobre la palabra de dos o tres testigos, ¿de cuánto mayor castigo pensáis que será digno el que pisotea al Hijo de Dios?* Luego la ley nueva, igual que la antigua, no justifica.

3. Justificar es efecto propio de Dios, según aquello de Rom 8,33: *Dios es quien justifica.* Pero la ley antigua procedió de Dios lo mismo que la nueva; luego la ley nueva no justifica más que la antigua.

En cambio, está lo que dice el Apóstol en Rom 1,16: *No me avergüenzo del Evangelio, que es poder de Dios para la salud de todo el que cree.* Pero no hay salud sino para los justificados; luego la ley evangélica justifica.

Solución. *Hay que decir:* Según queda

3. C.24: ML 44,225; c.17: ML 44,218; c.26: ML 44,227. 4. *De spir. et litt.* c.21: ML 44,222.

dicho en el artículo precedente, dos cosas abarca la ley nueva: una, la principal, es la gracia del Espíritu Santo, comunicada interiormente, y en cuanto tal justifica la ley nueva. Por donde dice San Agustín en *De spiritu et littera*[5]*: Allí, es decir, en el Viejo Testamento, fue dada por defuera una ley que infundía terror a los injustos; aquí, en el Nuevo Testamento, fue dada interiormente otra ley que nos justifica.* Como elementos secundarios de la ley evangélica están los documentos de la fe y los preceptos, que ordenan los afectos y actos humanos, y en cuanto a esto, la ley nueva no justifica. Por esto dice el Apóstol en 2 Cor 3,6: *La letra mata, el espíritu es el que da vida.* Y San Agustín, exponiendo esta sentencia en la misma obra[6], dice que por letra se entiende cualquiera escritura que está fuera del hombre, aunque sea de preceptos morales, cuales se contienen en el Evangelio, por donde también la letra del Evangelio mataría si no tuviera la gracia interior de la fe, que sana.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esa objeción procede de la ley nueva, considerada no según lo principal que hay, en ella, sino según lo que es en ella secundario, a saber, los documentos y preceptos, que de fuera se imponen al hombre, sea por escrito, sea de palabra.

2. *A la segunda hay que decir:* La gracia del Nuevo Testamento, aunque ayuda al hombre para evitar el pecado, pero no le confirma en el bien, de modo que el hombre no pueda pecar; esto es propio del estado de la gloria. De suerte que si alguno, después de recibida la gracia del Nuevo Testamento, pecase, es digno de mayor pena, como ingrato a mayores beneficios y despreciador de los auxilios que se le ofrecen. Ni por esto se ha de decir que la ley nueva *acarrea la ira,* pues, cuanto es de suyo, nos ofrece un auxilio suficiente para evitar el pecado.

3. *A la tercera hay que decir:* Un mismo Dios es el que nos ha dado la ley antigua y la nueva; pero de diverso modo, pues dio la ley antigua escrita en tablas de piedra, y la nueva escrita en *las tablas de carne del corazón,* según dice el Apóstol en 2 Cor 3,3. Por lo cual dice San Agustín en *De spiritu et littera*[7]: *Esa letra escrita fuera del hombre la llama el Apóstol instrumento de muerte y de condenación; pero la otra, esto es, la ley del Nuevo Testamento, la llama instrumento del espíritu y de la justicia, pues por el don del Espíritu Santo obramos la justicia y quedamos libres de la condena que trae consigo la prevaricación.*

ARTICULO 3

¿Debió ser dada la ley nueva desde el principio del mundo?

Supra q.91 a.5 ad 2.

Objeciones por las que parece que la ley nueva debió ser dada desde el principio del mundo.

1. *En Dios no hay acepción de personas,* según se dice en Rom 2,11; pero *todos los hombres pecaron y están privados de la gloria de Dios,* conforme se dice en Rom 3,23. Luego desde el principio del mundo debió ser dada la ley evangélica para socorrer a todos con ella.

2. Como los hombres son diversos según los lugares, así lo son según los tiempos; pero Dios, *que quiere que todos los hombres sean salvos,* como se lee en 1 Tim 2,4, mandó predicar el Evangelio en todos los lugares, como consta por Mt 28,19 y Mt 16,15; luego en todos los tiempos debió ser conocida la ley evangélica, y así debió ser dada desde el principio del mundo.

3. Más necesaria es al hombre la salud espiritual, que es eterna, que la salud corporal, que es temporal; pero desde el principio proveyó Dios al hombre de cuanto era necesario para la salud corporal, dándole poder sobre todas las cosas que había creado por amor del hombre, según consta por Gen 1,26 y 28; luego también la ley nueva, que es sobremanera necesaria para la salud espiritual, debió ser dada a los hombres desde el principio.

En cambio está lo que se dice en 1 Cor 15,46: *No es primero lo espiritual, sino lo animal;* pero la ley nueva es sobremanera espiritual; luego no debió ser dada desde el principio del mundo.

5. C.17: ML 44,218. 6. *De spir. et litt.* c.14: ML 44,215; c.17: ML 44,219. 7. C.18: ML 44,219.

Solución. *Hay que decir:* Tres razones se pueden alegar de por qué la ley nueva no debió ser dada desde el principio del mundo. La primera es que, según atrás se dijo (a.1), la ley nueva consiste principalmente en la gracia del Espíritu Santo, la cual no debió darse a todos con abundancia antes que, consumada la redención por Cristo, fuese quitado al género humano el impedimento del pecado. Por eso se dice en Jn 7,39: *No había sido dado el Espíritu Santo, porque Jesús no había sido glorificado.* Esta razón la aduce bien claramente el Apóstol en Rom 8,2s, cuando, después de hablar de *la ley del Espíritu de vida,* añade; *Dios, enviando a su propio Hijo en carne semejante a la del pecado, y por el pecado, condenó al pecado en la carne, para que la justicia de la ley se cumpliese en nosotros.*

Una segunda razón se puede tomar de la perfección de la ley nueva, pues nada alcanza desde el principio su perfección, sino con cierto orden de sucesión, como acontece en el hombre, que nace niño y poco a poco llega a ser varón. Esta razón aduce el Apóstol en Gál 3,24s: *De suerte que la ley fue nuestro ayo para llevarnos a Cristo, a fin de que fuéramos justificados por la fe; pero, llegada la fe, ya no estamos bajo el ayo.*

La tercera razón se toma de que la ley nueva es ley de gracia. Era preciso que primero fuera dejado el hombre en el estado de la ley antigua, para que, caído en el pecado, reconociese su flaqueza y la necesidad que tenía de la gracia. Y esta razón la da también el Apóstol en Rom 5,20, diciendo: *Se introdujo la ley para que abundase el pecado; pero donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Por el pecado del primer padre había merecido el género humano ser privado del auxilio de la gracia, y por eso *a quienes éste no se da, por justicia se le niega, y a quienes se otorga, se otorga por gracia,* como dice San Agustín en *De perfect. iustit.*[8] De manera que no es acepción de personas el no dar Dios a todos, desde el principio del mundo, la ley de gracia, que debía ser dada con el debido orden, como se dijo (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* La diversidad de los lugares no constituye diversidad en los estados del género humano, que varían según la sucesión de los tiempos. Por eso, la ley nueva se propone en todos los lugares, pero no en todos los tiempos, aunque en todos ellos hubiera algunos justos pertenecientes al Nuevo Testamento, como queda declarado atrás (a.1 ad 3).

3. *A la tercera hay que decir:* Lo que toca a la salud corporal sirve al hombre en las cosas naturales, que no son destruidas por el pecado; pero lo que toca a la salud espiritual se ordena a la gracia, y ésta se pierde por el pecado, y así no es una misma razón para una que para otra.

ARTICULO 4

¿La ley nueva ha de durar hasta el fin del mundo?

Objeciones por las que parece que no ha de durar hasta el fin del mundo la ley nueva.

1. Dice el Apóstol en 1 Cor 13,10: *Cuando llegue lo perfecto, desaparecerá lo imperfecto;* pero la ley nueva es imperfecta, pues dice el mismo Apóstol en el mismo lugar (v.9): *Al presente, nuestro conocimiento es imperfecto, y lo mismo la profecía.* Luego la ley nueva tiene que desaparecer para que otra más perfecta le suceda[9].

2. El Señor prometió a los discípulos, en la venida del Espíritu Santo, el conocimiento de *toda verdad,* como consta por Jn 16, pero la Iglesia no ha alcanzado todavía el conocimiento de toda verdad en el estado del Nuevo Testamento; luego habrá que esperar otro estado en que nos sea manifestada toda la verdad por el Espíritu Santo[10].

3. Como el Padre se distingue del Hijo, y el Hijo del Padre, así el Espíritu se distingue del Padre y del Hijo. Pero hubo un estado que convenía a la perso-

8. Cf. *Epist.* 217 *ad Vitalem* c.5: ML 33,984; *De pecc. remiss. et bapt. parv.* l.2 c.19: ML 44,170. 9. V. «Errores 31 a quibusdam magistris theologiae Parisiensibus ex Introductorio in Evangelium aeternum et ex ipso Evangelio aeterno excerpti», en DENIFLE, *Chartularium* n.243 (I 272). 10. Cf. DENIFLE, *Chartularium* n.243 (I 274); DENIFLE, en ALKGM (1885) p.127 y *passim.*

na del Padre, a saber, el estado de la ley antigua, en el cual todos los hombres se aplicaban enteramente a la generación; igualmente hay otro que conviene a la persona del Hijo, a saber, el estado de la ley nueva, en el que predominan los clérigos, dados a la adquisición de la sabiduría, que se atribuye al Hijo; luego tiene que haber un tercer estado, el del Espíritu Santo, en el que predominen los varones espirituales[11].

4. Dice el Señor en Mt 24,14: *Será predicado este Evangelio del reino en todo el mundo, y entonces vendrá el fin.* Pero el Evangelio de Cristo ha sido predicado ya en todo el orbe, y aún no ha llegado el fin; luego el Evangelio de Cristo no es el Evangelio del reino. Y habrá de venir otro Evangelio del Espíritu Santo y otra especie de ley[12].

En cambio está la palabra del Señor que dice en Mt 24,34: *Os digo que no pasará esta generación sin que todo esto sea cumplido.* Lo que San Juan Crisóstomo[13] expone *de la generación de los fieles de Cristo.* Luego el estado de los fieles de Cristo permanecerá hasta el fin del mundo.

Solución. *Hay que decir:* De dos maneras pueden variar los estados del mundo: la una, según la diversidad de la ley. De este modo no sucederá al estado de la ley nueva ningún otro estado. Sucedió al estado de la ley antigua el de la ley nueva, como un estado más perfecto a otro imperfecto. Pero ningún estado de la presente vida puede ser más perfecto que el estado de la ley nueva[b], pues nada puede haber más cercano al fin que lo que inmediatamente introduce en el último fin. Y esto hace la ley nueva, por lo que dice el Apóstol a los Hebreos 10,19s: *Teniendo, pues, hermanos, en virtud de la sangre de Cristo, firme confianza de entrar en el santuario, que El nos abrió como camino nuevo y vivo..., acerquémonos con sincero corazón.* De manera que no puede darse estado más perfecto de la presente vida que el estado de la ley nueva, pues tanto una cosa es más perfecta cuanto más se acerca a su último fin.

De otro modo puede variar el estado de los hombres, según la diversa actitud más o menos perfecta de éstos para con la misma ley. Conforme a esto, el estado de la ley antigua se mudó frecuentemente, pues a veces eran observadas las leyes perfectamente; otras, del todo eran cenadas en olvido. Del mismo modo se diferencia el estado de la ley nueva conforme a los diversos lugares, tiempos y personas, en cuanto la gracia del Espíritu Santo la poseen algunos con mayor o menor perfección. Sin embargo, no es de esperar un estado en el que la gracia del Espíritu Santo sea poseída con más perfección que hasta aquí, sobre todo por los apóstoles, que *recibieron las primicias del Espíritu,* esto es, *primero que los otros y con más abundancia que ellos,* según dice la *Glosa* sobre Rom 8,23[14c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuenta Dionisio en *De eccl. hier.*[15] tres estados de los hombres: el primero, el de la ley antigua; el segundo, el de la ley nueva: a éste sucederá un tercero, pero no en la vida presente, sino en la futura, esto es, en la patria. Y como el primero era figurativo e imperfecto respecto del estado evangélico, así éste es figurativo e imperfecto respecto del estado de la patria. Cuando éste llegue, desaparecerá aquél, como allí se dice (v.12): *Ahora vemos por un espejo y oscuramente; entonces veremos cara a cara.*

2. *A la segunda hay que decir:* Según San Agustín en *Contra Faustum*[16], Montano[d] y Priscila afirmaron que la prome-

11. *Es* un argumento construido con las propias palabras de JOAQUÍN, tal como se encuentran en los documentos citados. 12. DENIFLE, *Chartularium* n.243 (I 272); DENIFLE, en ALKGM (1885) p.111 y *passim.* 13. *In Matth.* homil.78: MG 58,702. 14. *Glossa interl.* (VI 19r); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1444. 15. C.5: MG 3,501. 16. Cf. SAN AGUSTÍN, *De haeres.* § 26: ML 42,30.

---

b El Aquinate se hace eco expresamente aquí de la ideología del *Evangelio eterno,* de Joaquín de Fiore. De este tema hemos hablado ya en la introducción. Para mayor información, véase H. DENIFLE, *Chartularium Univ. París,* n.243 (I 272).

c El autor se define sobre el problema de la historia de la salvación admitiendo un progreso *sustancial* sólo hasta Cristo.

d Montano fue un hereje famoso de la segunda mitad del siglo II, en Frigia. Su tesis principal era que el fin del mundo estaba ya próximo. Creía encarnar él mismo al Espíritu Santo. Era

sa del Señor sobre el Espíritu Santo no se cumplió perfectamente en los apóstoles, sino en ellos. Otro tanto afirmaron los maniqueos[e], que esta promesa se realizó en Maniqueo, a quien llamaban el Paráclito[17]. Por esto, ni unos ni otros recibían los Actos de los Apóstoles, en los que manifiestamente se declara que aquella promesa se cumplió en los apóstoles, como el Señor reiteradamente lo había prometido en Act 1,5: *Seréis bautizados en el Espíritu Santo antes de muchos días.* Esto se cumplió el día de Pentecostés, como se lee en Act 2. Todas las vanidades de los herejes quedan excluidas por lo que se dice en Jn 7,39: *Aún no había sido dado el Espíritu Santo, porque Jesús no había sido glorificado.* De donde se entiende que, glorificado el Señor por la resurrección y la ascensión, luego fue dado el Espíritu Santo. Por aquí también queda excluida la vana ilusión de algunos[18], los cuales querrían decir que se debe esperar otro tiempo del Espíritu Santo.

Enseñó el Espíritu Santo a los apóstoles toda verdad necesaria para la salvación, sea de las cosas que hay que creer, sea de las que hay que practicar; pero no les enseñó de los sucesos futuros; esto no les tocaba a ellos, como se dice en Act 1,7: *No os toca a vosotros conocer los tiemposy los momentos que el Padre ha fijado en virtud de su poder soberano.*

3. *A la tercera hay que decir:* La ley antigua no sólo fue del Padre, sino también del Hijo, pues Cristo era en ella figurado; por donde dice el Señor en Jn 5,46: *Si creyerais en Moisés, creeríais en mí, pues de mí escribió él.* Asimismo, la ley nueva no es sólo de Cristo, sino también del Espíritu Santo, según aquella sentencia de Rom 8,2: *La ley del Espíritu de vida en Cristo jesús.* No hay, pues, lugar a esperar otra ley del Espíritu Santo.

4. *A la cuarta hay que decir: H*abiendo dicho Cristo desde el Principio de la predicación evangélica: *El reino de los cielos está cercano* (Mt 4,17), es una grandísima necedad[f] afirmar que el Evangelio de Cristo no es el Evangelio del reino. Pero la predicación de Cristo se puede entender de dos maneras: la una, en cuanto a la divulgación de la noticia de Cristo, y de este modo el Evangelio fue predicado en todo el orbe aun ya en tiempo de los apóstoles, como dice San Juan Crisóstomo[19]. Según esto, lo que se añade[20]: *Y entonces será el fin,* se entiende de la destrucción de Jerusalén, de la que entonces hablaba a la letra. De otro modo se puede entender la predicación evangélica en todo el orbe plenamente eficaz, de manera que en todas las gentes se establezca la Iglesia. De esta suerte, dice San Agustín, en la carta *Ad Hesych.*[21] *todavía no fue predicado el Evangelio en todo el mundo; pero, cuando esto suceda, vendrá el fin.*

17. SAN AGUSTÍN, *De haeres.* § 46: ML 42,38. 18. Tales como el ABAD JOAQUÍN, GERARDO DEL BORGO SAN DONNINO y otros «espirituales». Cf. las notas a las objeciones. 19. *In Matth.,* homil. 75: MG 58,688. 20. En Mt 24,14. 21. *Epist.* 199 c.12: ML 33,923.

rigorista y fanático. Entre sus seguidores se destacaron dos mujeres, Maximila y Priscila, que abandonaron a sus maridos para marcharse a predicar la parusía.

e Mani nació en Persia, por el año 215. Dio lugar a una secta pagana con mezcla de elementos cristianos, por lo que el maniqueismo aparece también como una especie de herejía. Su idea nuclear consistía en admitir dos principios opuestos: la luz y las tinieblas, el bien y el mal, a los que llamó Ormuzd y Ahriman, respectivamente. Los sucesores de Mani, o maniqueos, dieron mucho que hacer a los cristianos, incluso hasta entrada la Edad Media.

f Llama la atención la dureza con que Santo Tomás condena esta opinión. No es propio del estilo aquinatense el uso de esas expresiones tan fuertes. De hecho, sólo se conoce otro caso similar, hablando contra David de Dinant, que, a juicio del Aquinate, pervertía el concepto mismo de Dios (cf. 1 q.3 a.8).

CUESTIÓN 107

Comparación entre la ley nueva y la antigua[a]

Y ahora debemos considerar la ley nueva en comparación con la ley antigua (cf. q.106 introd.), sobre lo cual habremos de responder a estas cuatro preguntas:

1. ¿Es la ley nueva distinta de la antigua?—2. ¿Es cumplimiento de la antigua?—3. ¿Está contenida en la antigua?—4. ¿Es más gravosa que la antigua?

ARTICULO 1

¿Es la ley nueva distinta de la antigua?

Supra q.91 a.5; *In Gal.* 1 lect.2.

Objeciones por las que parece que la ley nueva no sea distinta de la antigua.

1. Una y otra se dan a los que tienen fe, pues *sin fe es imposible agradar a Dios,* según se dice en Heb 11,6; pero una misma es la fe de los antiguos y la fe de los modernos, según dice la *Glosa* sobre Mt 21,9[1]; luego una es también la ley.

2. Dice San Agustín en *Contra Adamantum Manich. discip.*[2], que *ligera es la diferencia entre la Ley y el Evangelio: la que hay entre el temor y el amor.* Ahora bien, por estas dos cosas no pueden diferenciarse la ley antigua y la nueva, pues también en la ley antigua se nos proponen los preceptos de la caridad: *Amarás al prójimo como a ti mismo* y *Amarás al Señor, tu Dios.* Tampoco se pueden diferenciar por las otras razones que San Agustín señala en *Contra Faustum*[3], a saber: *que el Viejo Testamento tiene promesas temporales; el Nuevo, espirituales y eternas;* pues también en el Nuevo Testamento se hacen algunas promesas temporales, como aquélla: *Recibiréis el ciento por uno en este tiempo, en casas, hermanos,* etc.; y en el Viejo Testamento esperaban promesas espirituales y eternas, según aquello que se dice en Heb 11,16 de los patriarcas: *Pero deseaban otra patria mejor, esto es, la celestial.* Luego parece que la ley nueva no se distingue de la antigua.

3. Parece que el Apóstol distingue una y otra ley, llamando a la antigua *ley de las obras,* y a la nueva, *ley de la fe.* Pero la ley antigua fue asimismo *ley de la fe,* según aquello de Heb 11,39: *Todos éstos, con ser recomendados por su fe, no alcanzan la promesa.* Esto se dice de los patriarcas del Antiguo Testamento. También la ley nueva es *ley de obras,* pues se dice en Mt 5,44: *Haced bien a los que os aborrecen.* Y en Le 22,19: *Haced esto en memoria de mí.* Luego la ley nueva no se distingue de la antigua.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Heb 7,12: *Mudado el sacerdocio, de necesidad ha de mudarse también la ley.* Pero uno es el sacerdocio del Nuevo Testamento, y otro el del Viejo, como prueba el Apóstol; luego otra será también la ley de uno y otro Testamento.

Solución. *Hay que decir:* Según hemos visto atrás (q.90 a.2; q.91 a.4), toda ley ordena la vida humana a la consecución de un fin. Ahora bien, las cosas que se ordenan a un fin se pueden distinguir por razón de este fin de dos maneras: de

1. *Glossa ordin.* sobre 2 Cor. 4,13 (VI 66 A); *Glossa interl.* sobre 2 Cor. 4,13 (VI 66r); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO, sobre 2 Cor. 4,13: ML 192,33. Cf. SAN AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.* ps.50 sobre v.14: ML 36.596; *Sermo ad popul.* ser.19: ML 38,134. 2. C.17: ML 42,159. 3. L.4 c.2: ML 42,217.

a El contraste ley antigua-ley nueva quedó ya iniciado en la cuestión anterior de forma indirecta. Ahora, en la q.107, el contraste es directo y explícito. El autor va a hacer un estudio comparado de ambas leyes, tal como lo había anunciado en el prólogo de la q.106.

un modo, si se ordenan a diversos fines, y esto constituye una distinción específica, sobre todo cuando se trata del fin próximo. De otro, según la proximidad al fin o la distancia de él. Así, los movimientos se diferencian específicamente según los diversos términos; pero, según que una parte del movimiento se acerca más al término que otra, la distinción del movimiento es la que existe entre lo perfecto y lo imperfecto.

Así pues, se pueden distinguir dos leyes: de un modo, en cuanto son totalmente diversas, como ordenadas a diversos fines. Así, la constitución de la ciudad, establecida en régimen democrático, sería específicamente distinta de la constitución de otra ciudad que tuviera un régimen aristocrático. De otro modo pueden diferenciarse dos leyes, en cuanto que la una mira más de cerca el fin y la otra lo mira más de lejos. Tal sería en una misma ciudad la ley que se impone a los hombres ya formados, que desde luego pueden ejecutar lo que conduce al bien común, y otra distinta la ley sobre la educación de los niños, que deben ser instruidos de tal manera que puedan después ejecutar obras de hombres.

Así pues, hay que decir que del primer modo la ley nueva no es distinta de la antigua, pues ambas tienen un mismo fin, a saber: someter a los hombres a Dios. Ahora bien, uno mismo es el Dios del Nuevo y del Antiguo Testamento, según aquello de Rom 3,30: *Uno mismo es el Dios que justifica la circuncisión por la fe y el prepucio mediante la fe*. De otro modo, la ley nueva es diferente de la antigua, porque la antigua es como un ayo de niños, según el Apóstol dice; en cambio, la nueva es ley de perfección, porque es ley de caridad, y de ésta dice el Apóstol en Col 3,14 que es *vínculo de perfección.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La unidad de fe de ambos Testamentos indica unidad de fin, pues ya se ha dicho antes (q.62 a.2) que el objeto de las virtudes teologales, entre las que se cuenta la fe, es el fin último. Sin embargo, la fe tiene diferente estado en la antigua y en la nueva ley; pues lo que los antiguos creían como futuro, nosotros lo creemos como realizado ya.

2. *A la segunda hay que decir:* Todas las diferencias señaladas entre la nueva y la antigua ley están tomadas de su perfección o imperfección, pues los preceptos de la ley se dan acerca de los actos de las virtudes. Ahora bien, a ejecutar actos de virtud se inclinan de muy diversa manera los imperfectos, que todavía no tienen el hábito de la virtud, y los que son perfectos en este hábito; pues los que no tienen aún el hábito de la virtud se inclinan a obrar los actos de virtud por alguna causa extrínseca; por ejemplo, por el temor de los castigos o por la promesa de ciertas remuneraciones extrínsecas, v.gr., de honor, de riquezas o cosa semejante. Por esto la ley antigua, que se daba a los imperfectos, esto es, a los que no habían conseguido aún la gracia espiritual, se llamaba *ley de temor,* en cuanto que inducía a la observancia de los preceptos mediante la conminación de ciertas penas. De ella se dice que tenía también ciertas promesas temporales. En cambio, los que tienen el hábito de la virtud se inclinan a obrar los actos de virtud por amor de ésta, no por alguna pena o remuneración extrínseca. Por eso la ley nueva, que principalmente consiste en la misma gracia infundida en los corazones, se llama *ley de amor,* y se dice que tiene promesas espirituales y eternas, las cuales son objeto de la virtud, principalmente de la caridad; y por sí mismos se inclinan a ellas, no como cosas extrañas, sino como propias. Por eso también se dice que la ley antigua *cohibía la mano y no el ánimo*[4], pues el que por temor del castigo se abstiene de algún pecado, no se aparía totalmente del pecado con la voluntad, como se aparta el que por amor de la justicia se abstiene del pecado. Por eso se dice que la ley nueva, que es la ley del amor, *cohibe el ánimo.*

Hubo, sin embargo, en el estado del Antiguo Testamento, algunos que tenían la caridad y la gracia del Espíritu Santo, que principalmente esperaban promesas espirituales y eternas y, según esto, pertenecían a la ley nueva. Igualmente también, en el Nuevo Testamento hay algunos carnales que no llegan aún a la per-

4. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 3 dist.40 c.1 (QR, II 734).

fección de la ley nueva, a los cuales fue preciso inducir a las obras de virtud con el temor de los castigos y con algunas promesas temporales.

Mas la ley antigua, si bien daba preceptos sobre la caridad, sin embargo, con ella no se daba el Espíritu Santo, por el cual *es difundida la caridad en nuestros corazones,* como se lee en Rom 5,5.

3. *A la tercera hay que decir:* Como se indicó arriba (q.106 a.1.2), la ley nueva se llama *ley de fe,* en cuanto que su principalidad consiste en la misma gracia que se da interiormente a los creyentes, por lo cual se llama *gracia de la fe*. Pero secundariamente tiene algunas obras, ya morales, ya sacramentales, en las cuales no consiste la principalidad de la ley nueva, como consistía la de la ley antigua. Y los que en el Antiguo Testamento fueron aceptos a Dios por la fe, en esto pertenecían al Nuevo Testamento, pues no eran justificados sino por la fe en Cristo, que es el autor del Nuevo Testamento. Y por eso, en Heb 12,26, dice San Pablo de Moisés que *tenía el improperio de Cristo por mayores riquezas que el tesoro de los egipcios.*

ARTICULO 2

¿Da la ley nueva cumplimiento a la antigua?[b]

In Sent. 4 d.1 q.2 a.5 q.ª2 ad 1.3; *In Eph.* 2 lect.5; *In Rom. 3* lect.4; 9 lect.5.

Objeciones por las que parece que la ley nueva no completa la antigua.

1. La acción de cumplir se opone a la de anular. Pero la ley nueva anula o excluye las observancias de la ley antigua, pues el Apóstol dice en Gál 5,2: *Si os circuncidáis, Cristo nada os aprovechará.* Luego la ley nueva no da cumplimiento a la antigua.

2. Ninguna cosa perfecciona a su contraria. Ahora bien, el Señor, en la ley nueva, propuso ciertos preceptos contrarios a los preceptos de la antigua ley; pues se dice en Mt 5,27.37: *Habéis oído que se dijo a los antiguos: Quienquiera que repudie a su esposa, déle el libelo de repudio. Mas yo os digo: Quien repudiare a su esposa, la hace fornicar.* Y lo mismo aparece a continuación, al prohibir el juramento y también al prohibir el talión y el odio de los enemigos. Asimismo, parece que el Señor anuló los preceptos de la antigua ley acerca de la distinción de los alimentos, diciendo en Mt 15,11: *No mancha al hombre lo que entra en la boca.* Luego la ley nueva no da el cumplimiento a la antigua.

3. El que obra contra la ley, no cumple la ley. Pero Cristo obró en algunas cosas contra la ley, pues tocó a un leproso, como se dice en Mt 8,3, lo cual era contra la ley. Asimismo, parece que violó muchas veces el sábado, por lo cual decían los judíos de El, según Jn 9,16: *Este hombre no es de Dios, pues no guarda el sábado.* Luego Cristo no cumplió la ley; y, por consiguiente, la ley nueva dada por Cristo no da cumplimiento a la antigua.

4. En la antigua ley se contenían preceptos morales, ceremoniales y judiciales, como se ha dicho arriba (q.99 a.3). Pero el Señor, que, según Mt 5, en algunas cosas cumplió la ley, parece no hacer mención alguna de los preceptos judiciales y ceremoniales. Luego parece que la ley nueva no es totalmente el cumplimiento de la antigua.

En cambio está lo que dice el Señor: *No he venido a anular la ley, sino a cumplirla;* y después añade: *Ni una «jota» o ápice pasará de la ley hasta que todo se cumpla.*

Solución. *Hay que decir:* Según hemos explicado (a.1), la ley nueva se compara con la antigua como lo perfecto a lo imperfecto. Pues bien, todo lo perfecto suple lo que a lo imperfecto falta; y, según esto, la ley nueva perfecciona a la antigua en cuanto suple lo que faltaba a la antigua.

En la antigua ley pueden considerarse dos cosas: el fin y los preceptos contenidos en ella. Ahora bien, el fin de toda ley es hacer a los hombres justos y virtuosos, como se ha dicho atrás (q.92 a.1). Y por eso, el fin de la antigua ley era la justificación de los hombres, lo cual la ley no podía llevar a cabo, y sólo la representaba con ciertas ceremonias, y con palabras la prometía. En cuanto a esto, la ley nueva perfecciona a la antigua

b Este es el artículo nuclear de toda la q.107. El autor sigue paso a paso a San Mateo y a San Pablo, con el visto bueno de San Agustín. El artículo es todo un modelo de teología bíblica pasada por el filtro de la razón.

justificando por la virtud de la pasión de Cristo. Esto es lo que da el Apóstol a entender cuando dice en Rom 3,3s: *Lo que era imposible a la ley, Dios, enviando a su Hijo en la semejanza de la carne del pecado, condenó al pecado en la carne, para que se cumpliese en nosotros la justificación de la ley.* Y, en cuanto a esto, la nueva ley realiza lo que la antigua prometía, según aquello de 2 Cor 1,20: *Cuantas son las promesas de Dios, están en él,* esto es, en Cristo. Y, asimismo, en esto también realiza lo que la antigua ley representaba. Por lo cual, en Col 2,17, se dice de los preceptos ceremoniales que eran *sombra de las cosas futuras, pero la realidad es Cristo;* esto es, la verdad pertenece a Cristo. Y por eso la ley nueva se llama *ley de verdad,* mientras que la antigua es *ley de sombra o figura.*

Ahora bien, Cristo perfeccionó los preceptos de la antigua ley con la obra y con la doctrina; con la obra, porque quiso ser circuncidado y observar las otras cosas que debían observarse en aquel tiempo, según aquello de Gál 4,4: *Hecho bajo la ley.* Con su doctrina perfeccionó los preceptos de la ley de tres maneras: en primer lugar, declarando el verdadero sentido de la ley, como consta en el homicidio y adulterio, en cuya prohibición los escribas y fariseos no entendían prohibido sino el acto exterior; por lo cual el Señor perfeccionó la ley enseñando que también caían bajo la prohibición los actos interiores de los pecados (Mt 5,20). En segundo lugar, el Señor perfeccionó los preceptos de la ley ordenando el modo de observar con mayor seguridad lo que había mandado la antigua ley. Por ejemplo: estaba mandado que nadie perjurase, lo cual se observará mejor si el hombre se abstiene totalmente del juramento, a no ser en caso de necesidad (Mt 5,33). En tercer lugar, perfeccionó el Señor los preceptos de la ley añadiendo ciertos consejos de perfección, como aparece por Mt 19,21 en la respuesta al que dijo que había cumplido los preceptos de la ley antigua: *Aún te falta una cosa; si quieres ser perfecto, vende todo lo que tienes,* etc. (cf. Me 10,21; Lc 18,22).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La nueva ley no impide la observancia de la antigua sino en los preceptos ceremoniales, como se dijo arriba (q.103 a.3.4). Ahora bien, estos preceptos eran figura del futuro. Por lo cual, por el mero hecho de haberse cumplido los preceptos ceremoniales, realizadas las cosas por ellos representadas, no deben observarse más, porque, si se observasen aún, se significaría alguna cosa como futura y todavía no cumplida. De la misma manera, la promesa de un obsequio no tiene razón de ser una vez cumplida la promesa. Y de esta manera desaparecen las ceremonias de la ley al cumplirse.

2. *A la segunda hay que decir:* Como dice San Agustín en *Contra Faustum* [5], aquellos preceptos del Señor no son contrarios a los de la ley antigua. *Lo que mandó el Señor, prohibiendo repudiar a la esposa, no es contrario a lo que manda la ley, pues la ley no dice: «El que quisiere, abandone a la esposa», a lo cual serta contrario no poder abandonarla; pero no quería que la mujer fuese abandonada por el marido, toda vez que interpuso una tregua para que el ánimo, inclinado a la discordia, con la redacción del libelo desistiera de él. Y por eso*[6] *el Señor, para ratificar este precepto de no despedir a la esposa fácilmente, sólo exceptuó la causa de fornicación.* Y lo mismo hay que decir de la prohibición del juramento, como se ha dicho (sol.). Lo mismo consta cuando prohibe la pena del talión, pues la ley determinó la manera de la venganza, para que no se llegase a la venganza inmoderada, de la cual el Señor aparta más perfectamente a todo aquel a quien encarga abstenerse totalmente de la venganza. Respecto al odio de los enemigos, rectifica la falsa interpretación de los fariseos, encargándonos que no aborrezcamos a las personas, sino al pecado. Respecto a la distinción de los alimentos, que era ceremonial, el Señor no mandó que no se observaran entonces; lo que probó fue que ningunos alimentos eran inmundos por naturaleza, sino sólo figuradamente, como ya se ha dicho (q.102 a.6 ad 1).

3. *A la tercera hay que decir:* El tocamiento de los leprosos estaba prohibido en la antigua ley, porque con él incurría el hombre en cierta impureza o irregularidad, como con el tocamiento de un di-

5. L.19 c.26: ML 42,364. 6. Cf. SAN AGUSTÍN, *De serm. Dom.* l.1 c.14: ML 34,1248.

funto, según hemos dicho (q.102 a.6 ad 1; a.5 ad 4). Pero el Señor, que era el purificador de los leprosos, no podía incurrir en impureza ninguna. Y con lo que hizo en el sábado no quebrantó en realidad el sábado, como Él mismo lo prueba en el Evangelio, ya porque obraba los milagros por virtud divina, que siempre obra en las cosas (Jn 5,17); ya porque hacía obras en favor de la salud humana, cuando los fariseos las hacían por la salud de los animales (Mt 12,11); ya, finalmente, porque la necesidad excusaba a los discípulos, que cogían espigas en el sábado (Mt 12,3). Sólo parecía infringir la ley según la supersticiosa interpretación de los fariseos, que creían que en el sábado había que abstenerse aun de las obras saludables, lo cual era contra la intención de la ley.

4. *A la cuarta hay que decir:* Los preceptos ceremoniales de la ley no se mencionan en el evangelio de San Mateo, porque su observancia quedaba totalmente suprimida con la perfección de la ley nueva, según se dijo (ad 1). De los preceptos judiciales mencionó el del talión, para que se aplicase a todos los demás lo que dijo de éste, en el cual enseñó no ser la intención de la ley que se procurase la pena del talión por deseo de venganza. Esta la excluye El al encargar que debe estar preparado el hombre a sufrir aun las mayores injurias, pero sólo por amor de la justicia. Y esto queda vigente aún en la nueva ley.

ARTICULO 3

¿Se halla la ley nueva contenida en la antigua?[c]

Objeciones por las que parece que la nueva ley no está contenida en la antigua.

1. La nueva ley consiste principalmente en la fe, y por eso se llama *ley de fe,* como consta por Rom 3,27. Pero en la nueva ley se proponen para creer muchas cosas que no están contenidas en la antigua; luego la ley nueva no está contenida en la antigua.

2. Dice una *Glosa*[7] sobre aquello de Mt 5,19: *Quien quebrantare uno de estos mandatos mínimos,* que los mandamientos de la ley son menores; pero en el Evangelio son los mandamientos mayores. Ahora bien, lo mayor no puede hallarse contenido en lo menor; luego la ley nueva no está contenida en la antigua.

3. Lo que se halla contenido en otra cosa se llega a poseer con la posesión de esta cosa. Por consiguiente, si la nueva ley se contuviera en la antigua, seguiríase que, una vez tenida la ley antigua, se tendría también la nueva. Por lo tanto, sería superfluo que, una vez dada la antigua ley, se diera otra vez la nueva. En suma, que la ley nueva no está contenida en la antigua.

En cambio está lo que se dice en Ez 1,16: *Una rueda se contenía en otra,* es decir, *el Nuevo Testamento en el Antiguo,* según expone San Gregorio[8].

Solución. *Hay que decir:* Una cosa puede estar contenida en otra de dos maneras: una actual, como lo que ocupa lugar está en ese lugar; otra virtual, como el efecto en la causa o lo completo en lo incompleto, como el género contiene en potencia las especies y como todo el árbol está contenido en la semilla. De este modo, la nueva ley está contenida en la antigua, pues ya se ha dicho (a.1) que la nueva ley se compara con la antigua como lo perfecto con lo imperfecto. Por eso San Juan Crisóstomo[9], exponiendo aquello de Mt 4,28: *Espontáneamente la tierra produce primero la hierba, después la espiga y luego elfruto maduro en la*

7. Cf. SAN AGUSTÍN, *De serm. Dom.* 1.1 c.1: ML 34,1231. Cf. *Glossa ordin.* super Matth. 5,19 (V 20 A). 8. *In Ezech.* l.1 hom.6: ML 76,834. 9. No se encuentra. Cf. S. TH., *Cat. Aur. sup. Mc.* c.4 § 3 super v.28.

c Este artículo, después de lo que nos ha dicho el autor en las cuestiones precedentes, pudiera parecer innecesario. Pero el tema es muy sugestivo, y el Aquinate quiere insistir en que la ley nueva estaba ya prevista en la antigua. Parece como si quisiera salir al paso de algunos extremistas que exageran las diferencias entre ambas leyes, hasta el punto de considerarlas incompatibles. Las diferencias son importantes, pero no anulan la complementariedad evolutiva, que va de lo imperfecto a lo perfecto, de la figura a la realidad figurada, de la promesa a la realidad prometida.

espiga, dice: *Primero brota la hierba en la ley natural, luego la espiga en la ley de Moisés y después, en el Evangelio, el grano maduro.* Por consiguiente, la ley nueva está en la antigua como el fruto en la espiga.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todo lo que se propone explícita y claramente en el Nuevo Testamento para creer, se enseña también en el Antiguo, pero implícitamente, bajo figura; y, en este sentido, también está contenida la ley nueva en la antigua en cuanto a las cosas que se han de creer.

2. *A la segunda hay que decir:* Los preceptos de la nueva ley se dicen ser mayores que los de la antigua en cuanto a la manifestación explícita; pero, en cuanto a la sustancia, los preceptos del Nuevo Testamento están todos contenidos en el Antiguo. Y por eso San Agustín dice en *Contra Faustum*[10] que *casi todo lo que encargó o mandó el Señor, al añadir: «Mas yo os digo», se halla también en aquellos antiguos libros. Pero*[11], *como no entendían por homicidio sino la destrucción del cuerpo humano, enseña el Señor que todo mal movimiento para hacer daño a un hermano se computa en el género de homicidio.* Y, en lo tocante a tales manifestaciones, los preceptos de la nueva ley se dicen mayores que los de la antigua; lo cual no obsta para que lo mayor esté contenido en lo menor virtualmente, como el árbol se contiene en la semilla.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo que ha sido dado implícitamente debe explicarse, y por eso fue conveniente que, después de dada la antigua ley, se diera también la nueva.

ARTICULO 4

¿Es la ley nueva más gravosa que la antigua?

In Sent. 3 d.40 a.4 q.ª3; *In Mt.* 11; *Quodl.* 4 q.8 a.2.

Objeciones por las que parece que la ley nueva es más gravosa que la antigua.

1. San Juan Crisóstomo[12d], comentando aquello de Mt 5,19: *El que quebrantare uno de estos mínimos mandamientos,* dice: *Los mandamientos de Moisés son en acto fáciles: No matarás, no adulterarás; pero los mandamientos de Cristo, a saber: «No te airarás», «no desearás torpemente», son difíciles en acto.* Luego la ley nueva es más gravosa que la antigua.

2. Más fácil es usar de la prosperidad terrena que padecer tribulaciones. Pero, en el Antiguo Testamento, al cumplimiento de la antigua ley iba aneja la prosperidad temporal, como consta en Dt 28,1-14, mientras que a los cumplidores de la nueva ley les aguardan muchas adversidades, como se dice en 2 Cor 6,45: *Mostrémonos ministros de Dios en mucha paciencia, en tribulaciones, en necesidades, en angustias,* etc. Luego la ley nueva es más gravosa que la antigua.

3. Lo que resulta de la adición de otra cosa parece ser más difícil que ésta. Pero la nueva ley resulta de la adición a la antigua; pues la antigua ley prohibió el perjurio, y la nueva también el juramento; la antigua prohibió abandonar a la esposa sin libelo de repudio, y la nueva prohibió en absoluto ese libelo, como consta en Mt 5,31 s, según la exposición de San Agustín[13]. Luego la ley nueva es más gravosa que la antigua.

En cambio está lo que se dice en Mt 11,28: *Venid a mí todos los que trabajáis y estáis cargados;* lo cual expone San Hilario diciendo[14]: *Llama hacia sí Cristo a los que se ven llenos de dificultades y cargados con los pecados del siglo;* y luego dice del yugo del Evangelio (v.30): *Pues mi yugo es suave, y mi carga, ligera.* Luego la nueva ley es más ligera que la antigua.

Solución. *Hay que decir:* Acerca de ks obras de virtud, de las que se dan los preceptos de la ley, puede considerarse una doble dificultad: la primera, de parte de las obras exteriores, que por sí mismas tienen cierta dificultad y gravedad. Por este capítulo, la antigua ley es mucho más grave que la nueva, pues aquélla obligaba a múltiples ceremonias, a muchos más actos que la ley nueva.

10. L.19 c.28: ML 42,366. 11. SAN AGUSTÍN, *Contra Faust.* c.23: ML 42,361. 12. Cf. Ps. CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Matth.* hom.10 super 5,19: MG 56,687. 13. *De serm. Dom.* 1.1 c.14: ML 34,1248; c.17: ML 34,1255; *Contra Faust.* 1.19 c.23: ML 42,361; c.26: ML 42,264. 14. *In Matth.* super 11,28: ML 9,984.

d Según los expertos, la atribución de la obra citada a San Juan Crisóstomo no es correcta.

Esta, a los preceptos de la ley natural sólo añadió muy reducidas cosas en la doctrina de Cristo y de los apóstoles, aunque algunas más se añadieron después por determinación de los Santos Padres, y aun en estas cosas dice San Agustín que ha de haber moderación, para no hacer a los fíeles pesada la vida. Habla, en efecto, en *Ad Inquisitiones Ianuarii*[15] de algunos que *abruman con serviles cargas nuestra religión, la cual quiso la misericordia de Dios que fuera libre; y esto lo hacen en tal grado, que sería más tolerable la condición de los judíos, que estaban sometidos a las cargas legales y no a humanas presunciones*[e].

La otra dificultad versa sobre las obras de virtudes en los actos interiores; por ejemplo, el que uno ejecute los actos de virtud pronta y deleitablemente. En esto es la virtud cosa difícil, pues resulta muy difícil al que no tiene la virtud; mas con la virtud se hace fácil. Por este capítulo, los preceptos de la nueva ley son más pesados que los de la antigua, pues en la nueva se prohiben incluso los movimientos interiores del alma, que no se prohibían expresamente en la antigua en todos los casos, aunque sí en algunos, en cuya prohibición, sin embargo, no se añadía castigo. Y esto es dificilísimo al que no tiene virtud, como también dice el Filósofo[f], en V *Ethic.*[16], que *hacer las cosas que el justo hace es cosa fácil, pero ejecutarlas deleitablemente, es cosa muy difícil al que no tiene la justicia.* Y en este sentido se dice también en 1 Jn 5,3 *que sus mandamientos no son pesados;* exponiendo lo cual, dice San Agustín[17] *que no son pesados para el que ama, pero sí para el que no ama.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquel texto habla expresamente de la dificultad de la nueva ley en cuanto a la cohibición expresa de los movimientos interiores.

2. *A la segunda hay que decir:* Las adversidades que sufren los cumplidores de la nueva ley no son impuestas ni provienen de la misma ley. Sin embargo, fácilmente se toleran por amor, en el cual consiste la misma ley; pues, como dice San Agustín en *De verbis Domini*[18], *el amor hace fáciles y casi triviales todas las cosas difíciles y duras.*

3. *A la tercera hay que decir:* Las adiciones a los preceptos de la ley antigua se ordenan a facilitar el cumplimiento de lo que la ley misma ordena, según dice San Agustín[19]; lo cual no prueba que la ley nueva sea más grave, sino que es más fácil.

15. *Epist.* 55 c.19: ML 33,221. 16. ARISTÓTELES, c.9 n.14 (BK 1137a5): S. TH., lect.15. 17. *De nat. et grat.* c.69: ML 44,289; *De perfect. iust.* c.10: ML 44,302; *Serm. ad popul.* serm.70 c.3: ML 38,444. 18, *Serm. ad popul.* ser.70 c.3: ML 38,444. 19. *De serm. Dom.* l.1 c.17: ML 34,1256; c.21: ML 34,1265; *Contra Faust.* l.18 c.23: ML 42,362; c.26: ML 42,365.

e Interesante advertencia de San Agustín y que Santo Tomás hace suya con fuerza. La multiplicación de leyes positivas puede resultar odiosa cuando, en lugar de ayudar a los hombres a ser mejores, sólo sirven para hacer la vida más difícil y desagradable. La ley nueva de Cristo nos liberó de muchos viejos fardos legales inútiles, pero la historia se encarga después de irlos reponiendo. Es una llamada a la prudencia de los legisladores y responsables del gobierno de la Iglesia.

f Obviamente, la autoridad de Aristóteles en esta ocasión es sólo de refuerzo, si bien bastante oportuna y apropiada para destacar aún más la tesis sostenida por el autor.

CUESTIÓN 108

Contenido de la ley nueva

Y ahora trataremos del contenido de la ley nueva (cf. q.106 introd.). Acerca de esto hacemos cuatro preguntas:

1. ¿Debe la ley nueva mandar o prohibir algunas obras exteriores?—2. ¿Manda o prohibe de manera conveniente los actos exteriores?—3. ¿Instruye convenientemente a los hombres acerca de los actos interiores?—4. ¿Hace bien en añadir consejos a los preceptos?

ARTICULO 1

¿Debe la ley nueva mandar o prohibir algunos actos exteriores?

Quodl. 4 q.8 a.2; *In Rom.* 3 lect.4.

Objeciones por las que parece que la nueva ley no debe mandar o prohibir ningunos actos exteriores.

1. La ley nueva es el Evangelio del reino, según aquello de Mt 24,14: *Será predicado este Evangelio del reino en todo el mundo.* Pero el reino de Dios no consiste en actos exteriores, sino sólo en los interiores, según aquello de Lc 17,21: *El reino de Dios está dentro de vosotros;* y en Rom 14,17: *El reino de Dios no consiste en comida y bebida, sino en justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo.* Luego la nueva ley no debe mandar o prohibir ningún acto exterior.

2. La nueva ley es ley del Espíritu, como se dice en Rom 8,2. Pero *donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad,* como se dice 2 Cor 3,17. Ahora bien, no hay libertad si el hombre está obligado a ejecutar u omitir ciertas obras exteriores. Luego la nueva ley no contiene ningún precepto o prohibición de actos exteriores.

3. Todos los actos exteriores se entiende que pertenecen a la mano, como los actos interiores al alma. La diferencia establecida entre la ley nueva y la antigua es que *la antigua cohibía la mano, pero la nueva cohibe el ánimo*[1]. Luego en la ley nueva no deben ponerse prohibiciones y preceptos de los actos exteriores, sino solamente de los interiores[a].

En cambio está el que por la ley nueva son los hombres hechos *hijos de la luz,* según lo de Jn 12,36: *Creed en la luz para que seáis hijos de la luz.* Mas de los hijos de la luz es propio hacer obras de luz y desechar las obras de las tinieblas, según aquello de Ef 5,8: *Erais en otro tiempo tinieblas, mas ahora sois luz en el Señor; caminad como hijos de la luz.* Luego la ley nueva debió prohibir algunas obras exteriores y preceptuar ciertas otras.

Solución. *Hay que decir:* Como se ha visto antes (q.106 a.1.2), la principalidad de la nueva ley está en la gracia del Espíritu Santo. Ésta se manifiesta en la fe, que obra por el amor. Ahora bien, los hombres consiguen esta gracia por el Hijo de Dios hecho hombre, cuya humanidad llenó Dios de gracia, y de ella se derivó en nosotros. Por eso se dice en Jn 1,14: *El Verbo se hizo carne;* y luego añade: *Llena de gracia y de verdad;* y más abajo (v.17): *De su plenitud recibimos todos nosotros, y gracia por gracia.* Por eso añade que *la gracia y la verdad fueron hechas por Jesucristo.* Y así conviene que la gracia, que se deriva del Verbo encarnado, llegue a nosotros mediante algunos signos sensibles y exteriores, y que de la gracia interior, por la cual es sometida la carne al espíritu, emanen algunas obras sensibles.

1. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 3 dist.40 c.1 (QR, II 734).

a Es interesante la coincidencia sustancial de la mentalidad reflejada en estas objeciones con la luterana y calvinista, que sería después descalificada en el Concilio de Trento (cf. DZ, 804,830 y 831).

Así, pues, las obras exteriores pueden pertenecer a la gracia de dos modos: uno, como causadoras de la gracia, y tales son las obras de los sacramentos que han sido instituidos en la nueva ley, como es el bautismo, la eucaristía y los demás.

Pero hay otras obras exteriores que son producidas por el instinto de la gracia. Mas, aun en éstas, hay alguna diferencia; pues algunas tienen una necesaria conveniencia o contrariedad con la gracia interior, que consiste en la fe que obra mediante la caridad, y tales obras exteriores son las mandadas o prohibidas en la nueva ley, como, por ejemplo, está mandada la confesión de la fe y prohibida su negación, pues en Mt 10,32s se dice: *Al que me confesare ante los hombres, yo le reconoceré ante mi Padre; pero al que me niegue ante los hombres, también yo le negaré ante mi Padre.* Pero hay otras obras que no tienen esa necesaria contrariedad o conveniencia con la fe que obra mediante la caridad, y tales obras no están mandadas o prohibidas en la nueva ley desde la primera promulgación de la ley, sino que han sido dejadas por el legislador, que es Cristo, a cada uno en la medida en que cada cual debe tener cuidado de otro. En este sentido, cada cual es libre para determinar lo que le conviene hacer o evitar en tales casos, y lo mismo cualquier prelado para ordenar a sus subditos en esta materia lo que han de hacer o evitar. Y por eso también la ley del Evangelio se llama *ley de libertad* (cf. ad 2), pues la ley antigua determinaba muchas cosas y eran pocas las que dejaba a la libertad de los nombres.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El reino de Dios consiste principalmente en los actos interiores, pero también, y como consecuencia, en todo aquello sin lo cual no pueden existir dichos actos. Por ejemplo, si el reino de Dios es justicia interior, y paz, y gozo espiritual, necesario es que todos los actos exteriores que repugnan a la justicia, a la paz o al gozo espiritual repugnen también el reino de Dios y, por tanto, hayan de ser prohibidos en el Evangelio del reino. En cambio, aquellas cosas que son indiferentes a esa justicia, paz o gozo, v.gr., comer estos o aquellos alimentos, no constituyen el reino de Dios. Por lo cual, San Pablo dice antes: *El reino de Dios no consiste en comida o bebida.*

2. *A la segunda hay que decir:* Según dice el Filósofo en I *Metaphys.*[2], *se llama libre el que es causa de sí mismo.* Por lo tanto, aquél obrará libremente que obre por propia iniciativa. Ahora bien, si obra el hombre por un hábito conforme a su naturaleza, obra por sí mismo, pues el hábito inclina por manera natural. Pero, si el hábito fuese contrario a la naturaleza, el hombre no obraría según lo que es él mismo, sino según alguna corrupción que se le hubiera sobrevenido. Así pues, siendo la gracia del Espíritu Santo como un hábito interior infuso que nos mueve a obrar bien, nos hace ejecutar libremente lo que conviene a la gracia y evitar todo lo que a ella es contrario.

En conclusión, la nueva ley se llama ley de libertad en un doble sentido (cf. sol.). Primero, en cuanto no nos compele a ejecutar o evitar sino lo que de suyo es necesario o contrario a la salvación eterna, y que, por lo tanto, cae bajo el precepto o la prohibición de la ley. Segundo, en cuanto hace que cumplamos libremente tales preceptos o prohibiciones, puesto que las cumplimos por un interior instinto de la gracia. Y por estos dos capítulos, la nueva ley se llama *ley de perfecta libertad,* según la expresión de Sant 1,25.

3. *A la tercera hay que decir:* Es necesario que la nueva ley, al retraer el alma de los movimientos desordenados, retraiga también la mano de los actos desordenados, que son efecto de los movimientos interiores.

ARTICULO 2

¿La nueva ley ordenó suficientemente los actos exteriores?

Objeciones por las que parece que la nueva ley no ordenó suficientemente los actos exteriores.

1. A la ley nueva pertenece la fe, que obra mediante la caridad, según aquello de Gál 5,6: *En Cristo Jesús no vale nada ni la circuncisión ni el prepucio, sino la fe que obra mediante la caridad.* Mas la ley

2. ARISTÓTELES, c.2 n.9 (BK 982b26): S. TH., lect.3.

nueva explicó ciertas cosas que hay que creer, las cuales no estaban explícitas en la ley antigua, como es, por ejemplo, la Santísima Trinidad. Luego también debió añadir algunas obras morales exteriores que no estaban determinadas en la antigua ley.

2. En la ley antigua no sólo fueron instituidos ciertos sacramentos, sino también algunos ritos sagrados, como se ha dicho (q.101 a.4; q.102 a.4). Mas en la nueva ley, aunque han sido instituidos algunos sacramentos, parece que no han sido instituidos ningunos ritos; por ejemplo, ritos tocantes a la consagración de los templos, de los vasos sagrados, o a la celebración de alguna solemnidad. Luego la nueva ley no ha ordenado suficientemente las obras exteriores.

3. En la ley antigua, así como había ciertas observancias relativas a los ministros de Dios, así también había otras referentes al pueblo, como se ha dicho antes (q.101 a.4; q.102 a.6), al tratar de los preceptos ceremoniales de la ley antigua. Mas en la nueva ley parece haber algunas observancias dadas a los ministros de Dios, como consta en las palabras de Mt 10,9: No *llevéis oro, ni plata, ni dineros en vuestros cintos,* y en Lc 9,10 lo mismo. Luego también debieron en la nueva ley instituirse algunas observancias pertenecientes al pueblo fiel.

4. En la ley antigua hubo, además de los preceptos morales y ceremoniales, otros judiciales. Mas en la nueva ley no existe precepto ninguno judicial. Luego la nueva ley no ordenó suficientemente las obras exteriores.

En cambio está lo que dice el Señor en Mt 7,24: *Todo el que oye mis palabras y las cumple se parece al varón sabio, que levantó su casa sobre piedra.* Mas el sabio constructor nada omite de lo necesario al edificio. Luego en las palabras de Cristo está suficientemente determinado todo lo que pertenece a la salvación humana.

Solución. *Hay que decir:* Como vimos (a.1), la nueva ley, tratándose de cosas exteriores, tan sólo debió mandar o prohibir lo que a la gracia nos lleva o lo que necesariamente pertenece al buen uso de la gracia. Y como no podemos conseguir la gracia por nuestras propias fuerzas, sino solamente por Cristo, por eso el mismo Señor instituyó por sí mismo los sacramentos, con los cuales conseguimos la gracia, esto es, el bautismo, la eucaristía, el orden de los ministros de la nueva ley —instituyendo a los apóstoles y a los setenta y dos discípulos—, la penitencia y el matrimonio indisoluble. También prometió la confirmación mediante el envío del Espíritu Santo. Asimismo se dice que, por institución suya, curaron los apóstoles a los enfermos ungiéndolos con óleo, como consta por Mc 6,13; todos los cuales son sacramentos de la nueva ley.

Ahora bien, el recto uso de la gracia se verifica mediante las obras de caridad, las cuales, en cuanto necesarias a la virtud, pertenecen a los preceptos morales, que también existían en la ley antigua. Y por eso, en esta parte, no debió añadir la ley nueva precepto alguno acerca de las obras exteriores. La determinación de esas obras en orden al culto de Dios pertenece a los preceptos ceremoniales de la ley, y en lo tocante al prójimo, a los judiciales, como se ha dicho antes (q.99 a.4). Y como estas determinaciones no son, hablando en absoluto, necesarias a la gracia interior, en la cual consiste la ley, por eso no caen bajo precepto alguno de la nueva ley, sino que se dejan al arbitrio humano. De éstos, unos se dejan al juicio de los subditos, y son los que pertenecen a cada uno en particular, y otros a los prelados temporales o espirituales, y son los que pertenecen a la común utilidad.

En resumen: la nueva ley no debió determinar ningunas otras obras, mandándolas o prohibiéndolas, a no ser los sacramentos y los preceptos morales, que de suyo pertenecen a la esencia de la virtud, como, por ejemplo, que no se debe matar a nadie, que no hay que robar y otras cosas por el estilo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo que pertenece a la fe está sobre la razón humana, y por eso no podemos llegar a ello sino por la gracia. Por esto fue necesario que, al llegar la gracia, se propusieran más cosas que creer. En cambio, a las obras de la virtud nos dirigimos por la razón natural, que es cierta regla de la operación humana, como se ha dicho (q.19 a.3; q.63 a.2). Y por eso, en estas cosas no fue necesario que se dieran más preceptos, fuera de los morales de la ley, los cuales dicta también la razón.

2. *A la segunda hay que decir:* En los sacramentos de la nueva ley se da la gracia, que no proviene sino de Cristo, y por eso convino que El fuera quien los instituyese; pero en los otros ritos sagrados o sacramentales, v.gr., en la consagración de un templo, o de un altar, o cosas parecidas, y aun en la celebración misma de las solemnidades no se da gracia alguna; y por eso, como esas cosas en sí mismas no pertenecen por necesidad a la gracia interior, las dejó el Señor al arbitrio de los fíeles para que las instituyeran.

3. *A la tercera hay que decir:* El Señor dio aquellos preceptos a los apóstoles, no como ceremonias legales, sino como reglas morales, que pueden interpretarse de dos maneras: primera, según San Agustín en *De consensu evangelist.*[3], entendiendo que no son preceptos, sino permisiones, pues les permitió que pudieran ir a ejercer el ministerio de la predicación sin alforja ni bastón y otras cosas a este tenor, ya que tenían facultad para recibir, de aquellos a quienes predicaban, las cosas necesarias para la vida. Por eso añade: *Pues el obrero es digno de su alimento.* Y, sin embargo, no por eso peca, sino que hace una obra de supererogación el que lleva consigo sus cosas, de las cuales pueda vivir mientras ejercita el ministerio de la predicación, sin recibir subsidio alguno de aquellos a quienes predica el Evangelio, como hizo San Pablo (1 Cor 9,4).

De otra manera pueden entenderse aquellos preceptos, según la exposición de otros santos[4], como ciertas normas temporales dadas a los apóstoles para el tiempo en que eran enviados a predicar a Judea antes de la pasión de Cristo. Pues necesitaban los discípulos, que, como niños, vivían bajo la tutela de Cristo, algunas reglas especiales, como todos los subditos las reciben de sus prelados, y más las necesitaban ellos, que debían ejercitarse poco a poco en el abandono de las cosas temporales, con lo cual se harían aptos para predicar el Evangelio por todo el mundo. Y nada tiene de particular que, durando aún la situación de la ley antigua y no habiendo alcanzado aún los apóstoles la libertad perfecta del Espíritu Santo, instituyera Cristo ciertos determinados modos de vida, que abrogó próxima la pasión por estar ya los discípulos convenientemente ejercitados por ellos. Por eso se dice en Lc 22,35s: *Cuando os envié sin zurrón, ni alforja, ni calzado, ¿os faltó acaso algo? Y ellos contestaron: Nada. Y les dijo: Pues ahora el que tenga bolsa tome también alforja,* pues ya se acercaba el tiempo de la perfecta libertad, en el cual quedarían dueños de sí mismos en lo que de suyo no es necesario para la virtud[b].

4. *A la cuarta hay que decir:* Los preceptos judiciales, aun considerados en absoluto, no son imprescindibles para la práctica de la virtud en cuanto a tal determinación, sino tan sólo considerada la razón común de justicia. Por eso dejó el Señor que los concretaran los que habrían de tener cuidado espiritual o temporal[c] de los demás. No obstante, aclaró algunas cosas relativas a los preceptos judiciales de la ley antigua por la mala interpretación de los fariseos, como diremos luego (a.3 ad 2).

ARTICULO 3

¿La nueva ley ordenó suficientemente al hombre en los actos interiores?[d]

Objeciones por las que parece que la ley nueva no ha ordenado suficientemente al hombre en los actos interiores.

1. Los preceptos que ordenan al hombre para con Dios y el prójimo son

3. C.30: ML 34,1114. 4. Cf. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Hom. II In Rom. 16,3* hom.2: MG 51,199; BEDA, *In Luc.* 1.6 super 22,35: ML 92,601. Otros testimonios de los santos cf. en S. THOMAS, *Cat. aur. sup. Mt.* c.10 § 3 super v.9; *sup. Luc.* c.22 § 10 super v.35.

b Cf. *Summa theol.* 2-2 q.185 a.6 ad 2; q.188 a.7 ad 5. Santo Tomás no cayó en los extremismos de algunos exaltados de la pobreza evangélica.

c Efectivamente, la auténtica libertad de los hijos de Dios, bien entendida, no está reñida con la creación y establecimiento de leyes justas en función del bien común, lo mismo en el orden eclesiástico que en el civil.

d Este artículo es una meditación racional típica sobre el texto evangélico, según el modelo conocido de San Agustín en su obra *De sermone Domini in monte* (PL 34,1229-1308).

diez. Pero el Señor sólo perfeccionó algo tres de ellos, a saber: la prohibición del homicidio, del adulterio y del perjurio, lluego parece que ordenó insuficientemente al hombre omitiendo el completar con sus declaraciones los otros preceptos.

2. El Señor en el Evangelio nada ordenó relativo a los preceptos judiciales, a no ser acerca del repudio de la esposa y la persecución de los enemigos. Pero en la antigua ley hay muchos otros preceptos judiciales, como se ha dicho antes (q.104 a.4; q.105). Luego, a lo menos en esto, no dejó suficientemente ordenada la vida de los hombres.

3. En la ley antigua, además de los preceptos morales y judiciales, había otros ceremoniales, acerca de los cuales nada ordenó el Señor. Luego parece que ordenó insuficientemente la vida humana.

4. La buena disposición interior del alma exige que el hombre no haga ningún acto bueno por cualquier fin temporal. Pero hay otros muchos bienes temporales, además del favor humano, y muchas obras buenas, además del ayuno, la limosna y la oración. Luego parece mal que el Señor haya enseñado a huir la gloria del favor humano tan sólo en estas tres cosas y nada más diga de los bienes terrenos.

5. Es del todo natural que el hombre se preocupe de las cosas que necesita para vivir, y en esa solicitud coinciden también con el hombre los demás animales. Por eso se dice en Prov 6,6.8: *Mira, ¡oh perezoso!, a la hormiga y considera su modo de proceder; sin guia ni maestro se prepara en el verano el alimento y reúne sus provisiones de trigo con que viva.* Pero todo precepto dado contra la inclinación de la naturaleza es malo por ser contra la ley natural; luego parece que el Señor prohibió sin razón debida la solicitud por. el alimento y el vestido.

6. No debe prohibirse ningún acto de virtud. Pero el juicio es acto de la virtud de la justicia, según aquello de Sal 93,15: *Hasta que la justicia se convierta en juicio;* luego parece que la ley nueva ordenó insuficientemente al hombre respecto de los actos interiores.

En cambio está lo que dice San Agustín en *De serm. Domini in monte*[5]: *Debe considerarse que, al decir el Señor: «El que oye estas mis palabras», claramente dio a entender que este sermón del Señor, en el que se contienen todos los mandatos que informan la vida cristiana, es perfecto.*

Solución. *Hay que decir:* Como consta por el testimonio de San Agustín antes aducido, el sermón que pronunció el Señor en el monte (Mt 5-7) contiene un perfecto programa de vida cristiana, pues en él se ordenan con perfección los movimientos interiores del hombre. En efecto, después de exponer el fin en que consiste nuestra bienaventuranza y de ensalzar la dignidad de los apóstoles, por los cuales había de ser promulgada la doctrina evangélica, ordena los movimientos interiores del hombre, primero en sí mismo y luego en orden al prójimo.

En sí mismo lo hace de dos maneras, atendiendo a los dos movimientos interiores del hombre, que son la voluntad de lo que hay que obrar y la intención del fin. Y por eso, primero ordena la voluntad del hombre según los diversos preceptos de la ley que prescribe abstenerse no sólo de las obras exteriores malas en sí mismas, sino también de las interiores y de las ocasiones de los males. Después ordena la intención del hombre, mandando que en las cosas buenas que hacemos no busquemos la gloria humana ni las riquezas del mundo, lo cual es atesorar en la tierra.

En tercer lugar, ordena los movimientos interiores del hombre con relación al prójimo, mandando que no le juzguemos temeraria, injusta o presuntuosamente, pero que tampoco seamos tan negligentes con él que le entreguemos las cosas divinas si es indigno de ellas.

Por fin, enseña la manera de cumplir la doctrina evangélica, a saber: implorando el auxilio divino, procurando entrar por la puerta estrecha de la virtud perfecta, poniendo sumo cuidado en no ser pervertidos por los impostores y diciéndonos que la observancia de sus mandamientos es necesaria para la virtud, no bastando la mera confesión de la fe ni aun el obrar milagros, ni el simple escuchar sus palabras.

5. L.1 c.1: ML 34,1235.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Señor exige el cumplimiento de aquellos preceptos de la ley cuyo verdadero sentido no entendían los escribas y fariseos. Esto sucedía sobre todo en tres preceptos del decálogo; pues en la prohibición del adulterio y del homicidio sólo creían vedado el acto exterior, no el deseo interior. Esto lo creían más del homicidio y adulterio que del falso testimonio, pues el movimiento de la ira, que tiende al homicidio, y el movimiento de la concupiscencia, que tiende al adulterio, parecen sernos naturales, pero no así el apetito de hurtar o de proferir un falso testimonio. Relativamente al perjurio, tenían una falsa interpretación, creyendo que el perjurio era ciertamente pecado, pero que el juramento era por sí mismo deseable y así debía ser frecuentado, por parecer que pertenece al honor de Dios. Por eso el Señor enseña que el juramento no debe desearse como cosa buena, sino que es mejor hablar sin juramento, a no ser en caso de necesidad.

2. *A la segunda hay que decir:* Los escribas y fariseos, en lo tocante a los preceptos judiciales, erraban por dos capítulos: primero, porque reputaban como justas algunas cosas que en la ley de Moisés se conceden a título de meras permisiones, a saber, el repudio de la esposa y el recibir de los extraños usuras. Por eso el Señor prohibió, en Mt 5,32, el repudio de la esposa y, en Lc 6,35, el prestar dinero a usura, respecto de la cual dijo: *Dad prestado y no esperéis nada por ello.*

También erraban al creer que algunas reglas, instituidas por la antigua ley con espíritu de justicia, debían ejecutarse por deseo de venganza, por codicia de los bienes temporales o por odio a los enemigos. Esto sucedía en tres preceptos; pues, en primer lugar, creían lícito el deseo de venganza, por el precepto que tenían sobre la pena del talión, que fue dado para mejor guardar la justicia, no para procurarse la venganza. Por eso, el Señor, para impedir esto, enseña que debe tener el hombre un espíritu tal, que esté preparado en caso de necesidad a sufrir aun las mayores injurias. Juzgaban, además, lícita la codicia de los bienes ajenos a causa de los preceptos judiciales en que se ordena la restitución de lo robado y algo más, como se ha dicho arriba (q.105 a.2 ad 9). Esto lo mandó la ley para mejor guardar la justicia, no para dar lugar a la codicia. Por eso el Señor enseña que no exijamos nuestros bienes por codicia, antes debemos estar dispuestos a dar más aún si es menester. El odio lo creían lícito a causa de los preceptos que daba la ley sobre la muerte de los enemigos, cosa que mandó la ley para cumplir con la justicia, como se ha dicho (ib., a.3 ad 4), pero no para satisfacer el odio. Y por eso el Señor enseña que debemos amar a los enemigos y estar preparados, en caso de necesidad, aun para hacerles bien. Pues estos preceptos deben entenderse *en la preparación de ánimo,* como expone San Agustín[6].

3. *A la tercera hay que decir:* Los preceptos morales deben subsistir totalmente y en absoluto en la nueva ley, por pertenecer en sí mismos a la esencia de la virtud. En cambio, los judiciales no quedaban necesariamente en la forma por la ley determinada, sino que dejaba a la voluntad humana determinar en los casos particulares la manera de obrar. Por eso muy bien dio el Señor sus normas acerca de estas dos clases de preceptos. Pero la observancia de los preceptos ceremoniales desapareció totalmente ante la realidad que ellos representaban, y por eso nada se ordena sobre estos preceptos en aquella doctrina común. Pone de manifiesto, sin embargo, en otro lugar, que todo el culto externo, determinado en la ley, habrá de ser cambiado en culto espiritual, como consta en Jn 4,21.23, al decir: *Llegará un tiempo en que no adoraréis al Padre ni en este monte ni en Jerusalén; los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Todas las cosas mundanas pueden reducirse a tres clases: los honores, las riquezas y los placeres, según aquello de 1 Jn 2,16: *Todo lo que hay en el mundo es concupiscencia de la carne,* lo cual pertenece a los placeres de la carne; *y concupiscencia de los ojos,* que pertenece a las riquezas, y *soberbia de la vida,* que abarca la ambición de la gloria y del honor. Pero la ley no prometió los placeres superfluos de la carne, antes bien los prohibió. En cambio, prometió la grandeza del honor y la abundancia

6. *De serm. Dom.* l.1 c.19: ML 34,1260.

de riquezas, pues en Dt 28,1 se dice: *Si escuchares la voz del Señor, tu Dios, el Señor te hará más grande que todos los pueblos;* esto referente a la primera parte. Y luego (v.11) añade, tocante a la segunda: *Te haré abundar en todos los bienes.* Las cuales promesas entendían los judíos tan depravadamente, que, según su sentencia, había de servirse a Dios por ellas como por único fin. Por eso el Señor refuta esta falsa interpretación, enseñando primero que no deben hacerse las obras de virtud por la gloria humana. De esas obras pone como ejemplo tres principales, a las cuales pueden reducirse todas las demás; pues todo lo que uno hace para refrenarse a sí mismo en sus concupiscencias, puede reducirse al ayuno; todo lo que se hace por amor del prójimo, se resume y condensa en la limosna; y lo que se hace para dar culto a Dios, está compendiado en la oración. Habla en especial de estas tres cosas por ser las principales y por las que solemos ante todo buscar la gloria humana. En segundo lugar, enseña que no debemos poner nuestro último fin en las riquezas, diciendo (Mt 6,19): *No amontonéis tesoros en la tierra.*

5. *A la quinta hay que decir:* El Señor de ninguna manera prohibe la natural y necesaria solicitud por las cosas temporales, sino la desordenada, que puede serlo por cuatro capítulos, en los que debe ser evitada: Primero, no poniendo en lo temporal el fin ni sirviendo a Dios únicamente por las cosas necesarias para comer y vestir. Por eso añade (l.c.): *No atesoréis,* etc. Segundo, no viviendo tan preocupados por ellas que desesperemos del auxilio divino, y por eso el Señor dice (ib., v.32): *Ya sabe vuestro Padre celestial que necesitáis todo eso.* Tercero, no ha de ser una solicitud presuntuosa, esperando poder proveerse de lo necesario para la vida por solas sus propias fuerzas, prescindiendo del auxilio divino. Esto lo inculca aquí (ib., v.27) el Señor, diciéndonos que *por sólo nuestras fuerzas no podemos añadir a nuestra estatura ni lo más mínimo.* Cuarto, no adelantando los acontecimientos preocupándose del porvenir; por lo cual dice: *No os preocupéis del día de mañana* (ib., v.34).

6. *A. la sexta hay que decir:* El Señor no prohibe el juicio de justicia, sin el cual no pueden negarse a los indignos las cosas santas; lo que prohibe es el juzgar sin fundamento, como acabamos de decir (sol.).

ARTICULO 4

¿Fue conveniente que se propusieran ciertos consejos en la nueva ley?

Cont. Gent. 3 q.130; *Quod.* 5 q.10 a.l.

Objeciones por las que parece que no está bien que en la ley nueva se hayan dado determinados consejos.

1. Los consejos versan sobre las cosas convenientes al fin, como se ha dicho (q.14 a.2) al hablar del consejo. Pero no a todos convienen los mismos consejos. Luego no a todos deben proponerse determinados consejos.

2. Los consejos versan sobre un bien mejor; pero no hay grados determinados en ese bien mejor; luego no debe darse consejo alguno determinado.

3. Los consejos pertenecen a la perfección de la vida. Mas la obediencia pertenece a la perfección de la vida; luego sin razón se ha omitido en el Evangelio el consejo acerca de ella.

4. Hay muchas cosas que pertenecen a la perfección de la vida que se cuentan entre los preceptos, como es aquello de *Amad a vuestros enemigos* (Mt 5,44) y asimismo los preceptos que dio el Señor a los apóstoles y constan en Mt 10.

Luego sin razón se dan en la nueva ley consejos, ya porque no constan todos, ya también porque no se distinguen de los preceptos.

En cambio está el que los consejos de un amigo sabio traen gran provecho, según aquello de Prov 27,9: *El corazón se deleita con el ungüento y con los variados olores, y el alma se endulza con los buenos consejos del amigo.* Pero Cristo es el más amigo y sabio. Luego sus consejos son de gran utilidad y, por lo mismo, son convenientísimos.

Solución. *Hay que decir:* La diferencia entre consejo y precepto está en que el precepto implica necesidad; en cambio, el consejo se deja a la elección de aquel a quien se da. Por eso muy bien se añaden a los preceptos ciertos consejos en la nueva ley, que es ley de libertad, lo cual no se hacía en la antigua, que era ley de servidumbre. Y así hay que decir que los preceptos del Evangelio versan acerca de las cosas necesarias para conse-

guir el fin de la eterna bienaventuranza, en la que nos introduce la nueva ley inmediatamente; en cambio, los consejos versan acerca de aquellas cosas mediante las cuales el hombre puede mejor y más fácilmente conseguir ese fin[e].

Ahora bien, el hombre se halla colocado entre las cosas de este mundo y los bienes espirituales, en los que consiste la eterna bienaventuranza, de tal modo que cuanto más se adhiera a uno de ellos, tanto más se aparta del otro, y recíprocamente. Por lo tanto, el que totalmente se apega y adhiere a las cosas de este mundo, poniendo en ellas su fin y teniéndolas como normas y reglas de sus obras, se aparta del todo de los bienes espirituales. Tal desorden se rectifica mediante los mandamientos. Mas, para llegar a ese fin último, no es necesario desechar en absoluto las cosas del mundo, ya que usando el hombre de ellas, puede aún llegar a la bienaventuranza eterna con tal de no poner en ellas su último fin; aunque llegará más fácilmente abandonando totalmente los bienes de este mundo. Por eso el Evangelio propone ciertos consejos acerca de este particular.

Ahora bien, los bienes de este mundo que sirven para la vida humana son de tres clases. Unos pertenecen a la *concupiscencia de los ojos,* y son las riquezas; otros, a la *concupiscencia de la carne,* y son los deleites carnales, y otros, por fin, a la *soberbia de la vida,* que son los honores, como se dice en 1 Jn 2,16.

Pero abandonar del todo estas tres cosas, en lo posible, es propio de los que siguen los consejos evangélicos. En ellos también se funda todo el estado religioso, que profesa vida de perfección, pues las riquezas se renuncian por el voto de pobreza; los deleites de la carne, por la perpetua castidad, y la soberbia de la vida, por la sujeción a la obediencia.

Estas tres cosas, rigurosamente observadas, pertenecen a los consejos propuestos absolutamente; pero, en cambio, el cumplir cada una de ellas en casos particulares pertenece al consejo en cierto sentido tan sólo; es decir, en casos determinados. Por ejemplo: al dar a un pobre limosna, cuando uno no está obligado, el hombre sigue el consejo en aquel caso particular; y lo mismo cuando, por un tiempo determinado, se abstiene de los placeres de la carne para vacar a la oración, sigue el consejo por aquel tiempo. Y cuando no hace uno su voluntad en algún caso en que podría lícitamente hacerla, sigue el consejo en aquel caso particular, como, por ejemplo, si hace bien a sus enemigos cuando a ello no está obligado; si perdona una ofensa de que pudiera exigir satisfacción. Y, en este sentido, aun todos los consejos particulares se reducen a los tres generales y perfectos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Estos consejos, de suyo, son útiles a todos, pero ocurre que, por indisposición de algunos, a esos no les conviene, no sintiendo su afecto inclinado a ellos. Y por eso el Señor, al proponer los consejos evangélicos, siempre hace mención de la aptitud de los hombres para cumplirlos. Por ejemplo, al dar el consejo de perpetua pobreza en Mt 19,21, dice antes: *Si quieres ser perfecto,* y luego añade: *Vende todo lo que tienes,* etc. Lo mismo al dar el consejo de perpetua castidad dijo (ib., 12): *Hay eunucos que se castraron a sí mismos por el reino de los cielos;* y luego añade: *El que pueda practicarlo, hágalo.* Y lo mismo San Pablo, en 1 Cor 7,35, después de dar el consejo de virginidad, dice: *Lo digo para provecho vuestro, no para tenderos un lazo*[f].

2. *A la segunda hay que decir:* Los bienes mejores están indeterminados en los particulares; pero lo que es en absoluto

e Los *consejos* son algo específico y propio de la ley evangélica, en cuanto que es ley de libertad. Se justifican porque ayudan a conseguir la unión con Dios de una manera casi directa. Las leyes y los consejos son presentados por el autor como medios prácticos concretos para llegar a la unión con Dios y con El alcanzar la plenitud del ser personal. La mera obligatoriedad queda así suplantada por el amor a Dios, que es el motivo trascendental de todo el correcto obrar humano.

f Los consejos evangélicos, según Santo Tomás, no son para todos. De hecho hay personas mal dispuestas para abrazar libre y generosamente los consejos evangélicos. Hay otras que son incapaces de asumir las responsabilidades que los consejos llevan consigo. La experiencia enseña que la aceptación libre y responsable de los consejos requiere, además de buena disposición espiritual, algún golpe de gracia actual primero, y habitual después. En cualquier caso, esa aceptación ha de ser siempre una opción libre y responsable.

mejor en general, está determinado. A ello se reducen también todos aquellos consejos particulares, como ya se dijo (sol).

3. *A la tercera hay que decir:* Aún podemos entender que Cristo dio el consejo de obediencia cuando dijo: *Y sígame* (Mt 16,24). Y a Cristo le seguimos no sólo imitando sus obras, sino también obedeciendo sus mandatos, como consta en Jn 10,27 al decir: *Mis ovejas oyen mi voz y me siguen.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Lo que el Señor dice en Mt 5 y Le 6 del verdadero amor a los enemigos y otras cosas parecidas, en lo que toca a la preparación del ánimo son del todo necesarias para salvarse. Por ejemplo, que debemos estar preparados para hacer el bien a nuestros enemigos y otras cosas por el estilo cuando lo exija la necesidad; y por eso el Evangelio los pone entre los preceptos. Pero hacer esto con los enemigos con prontitud, cuando no se presenta especial necesidad, pertenece a los consejos particulares, como acabamos de decir (sol.). Lo que se dice en Mt 10 y en Lc 9 y 10 son ciertos preceptos disciplinarios, útiles en aquel tiempo, o, más bien, ciertas permisiones, como hemos dicho (q.2 ad 3), y por eso no se cuentan entre los consejos.

TRATADO DE LA GRACIA

Introducción a las cuestiones 109 a 114

Por RAMÓN HERNÁNDEZ MARTÍN, O.P.

1. **Lugar del tratado en la «Suma de Teología»**

Para conseguir su fin último, que es la bienaventuranza sobrenatural, el hombre cuenta con dos ayudas que le vienen de fuera: la ley y la gracia. Por la ley se nos muestra el camino, y por la gracia se nos ayuda en ese recorrido. A la ley le ha dedicado Santo Tomás el tratado anterior, diecinueve cuestiones. El tratado que ahora comienza, de la gracia, es muy breve; tiene seis cuestiones, pero muy densas: encierran lo esencial sobre esta materia y nos ofrecen unos principios que serán la base de ulteriores desarrollos; piénsese en su exposición de las clases de gracia y su contribución al desarrollo espiritual del hombre ya justificado, o en amistad con Dios.

El esquema que el mismo Santo Tomás nos ofrece aquí sobre la gracia es el siguiente:

1. La gracia en si misma:
    1.1. Su necesidad y existencia (q.109).
    1.2. Su esencia o constitutivo íntimo (q.110).
    1.3. División o clases de gracia (q.111).
2. La causa de la gracia: ¿Dios o el hombre? (q.112).
3. Efectos de la gracia:
    3.1. La justificación o santificación (q.113).
    3.2. El mérito (q. 114).

Debemos advertir que este conjunto de cuestiones tratan de la gracia en general, como un don otorgado por Dios al hombre para ayudarle a conseguir su fin. Hay otras cuestiones especiales sobre la gracia que Santo Tomás expone en sus correspondientes tratados de la *Suma de Teología.* En la *primera parte* nos habla de la gracia en cuanto poseída por los ángeles (I q.52 a.2-6) y por el primer hombre (I q.95 a.1). En la *segunda parte* nos habla de las virtudes infusas, de los dones del Espíritu Santo, de las bienaventuranzas y de los frutos, que tienen como base y raíz la gracia, y de los cuales trata a lo largo de esa extensa parte de la *Suma.* En la *tercera parte* nos habla de la gracia de Cristo, de la cual deriva la gracia comunicada a los hombres, pero la trata solamente en cuanto se halla en Jesucristo (III q.7 y 8); versa también de la santificación o justificación de Santa María Virgen (III q.27), y trata, finalmente, de la gracia como efecto de los sacramentos, al hablarnos de éstos en general y de cada uno en particular.

2. Paralelos más importantes

Cuatro veces desarrolló Santo Tomás en sus obras el tratado de la gracia, y cada una de las cuatro exposiciones tiene sus características especiales. El *Comentario a las Sentencias* tiene que seguir la dinámica de la obra comentada, que no es una obra muy perfecta desde el punto de vista sistemático. Trata en el libro II sobre la esencia y división de la gracia (d.26), sobre el mérito (d.27), sobre la necesidad de la gracia (d.28) y sobre la gracia en el primer hombre (d.29); en el libro IV versa sobre la justificación (d.17). Queda sin tratar directamente la cuestión de la causa de la gracia; lo hará en la *Cuestión disputada sobre la verdad y* en la *Suma de Teología.*

La *Suma contra los Gentiles,* por ser una obra apologética, no se para tanto como la *Suma de Teología* en las cuestiones especulativas sobre la esencia, división y causa de la gracia. Incluso estudia Santo Tomás aquí más detenidamente que en el tratado de la gracia de la *Suma de Teología* el amor de Dios, la fe, la esperanza y la perseverancia, como efectos de la gracia, además de la liberación del pecado y de la justificación; no estudia, en cambio, aquí otro importante efecto de la gracia, el mérito. Comprende este tratado los capítulos 147-160 del libro III.

La *Cuestión disputada sobre la verdad,* como grupo de conferencias de gran elevación intelectual, destinadas a ser desarrolladas ante todo el gremio universitario, son tratados monográficos en los que se profundiza lo más posible sobre un problema, y se estudian y resuelven gran número de objeciones. Como tratados científicos de altura, los que se refieren a la gracia se ocupan primordialmente de su necesidad (q.24 a. 12-15), de su esencia (q.27 a. 1-2), de su causa (q.27 a.3-7) y de su efecto más inmediato e importante, que es la justificación (q.28). No trata en esta obra Santo Tomás las cuestiones sobre la división de la gracia y sobre el mérito, de las cuales sólo hace esporádicas alusiones, al hablar de la unicidad de la gracia santificante en el hombre justo (q.27 a.5) y de la gracia de Cristo (q.29 a.7).

La redacción de la *Suma de Teología,* en donde el Santo se enfrenta con los problemas en completa independencia de otras finalidades que, no sean las de ofrecer un tratado sistemático y completo sobre ellos, para la formación de los teólogos, es la redacción más propiamente suya y la mejor lograda. La *Suma de Teología* refunde todo el material precedente, añade cuestiones nuevas y coloca los diversos temas en su lugar más lógico, sea aquí, sea en los tratados de Cristo o de los sacramentos. De esta forma consigue una armoniosa trabazón entre las distintas cuestiones y el riquísimo temario que se encierra en ellas.

3. Líneas antiguas y nuevas de interpretación de este tratado de Santo Tomás

Los estudios históricos del presente siglo han descubierto cambios notables en los diferentes tratados sobre la gracia del Doctor Angélico, que suponen una progresiva superación de sí mismo conforme avanza en edad y en conocimientos. Contra los esfuerzos concordistas del tomismo clásico,

que pretendían armonizar el pensamiento del Santo en sus obras de juventud y de madurez, cuando parecían divergentes, se impone la consideración historicista, que admite una evolución progresiva en su doctrina, según va conociendo nuevas fuentes y remodelando sus tratados.

1. *Concordistas antiguos del tomismo*

P. Mandonnet y M. Grabmann han escrito ampliamente sobre las concordancias aparecidas en los siglos xm y xiv, que tenían por misión reducir a un mismo sentido los pasajes opuestos de las obras de Santo Tomás[1]. G. Meersseman publicaba en 1934 una obra muy significativa a este propósito; es su autor el canónigo holandés, profesor en la Universidad de Colonia, Gerardo del Monte; la escribió en 1456 y se titula *Decisionum s. Thomae quae ad invicem oppositae a quibusdam dicuntur concordantiae*[2]. Comienza advirtiendo que no han faltado quienes hayan creído que Santo Tomás se contradice palmariamente en muchos de sus pasajes. El va a defender lo contrario; esas expresiones son sólo opuestas en apariencia; el Santo de Aquino ofrece elementos más que sobrados para armonizar sus sentencias.

Por lo que se refiere al tratado de la gracia, Gerardo del Monte aduce cinco pasajes del *Comentario a las Sentencias,* de Santo Tomás, aparentemente contrarios a lo afirmado en la *Suma de Teología:* uno se refiere a la intervención del libre albedrío en la preparación para recibir la gracia; dos se relacionan con la posibilidad de evitar el pecado o de cumplir los preceptos de la ley sin la ayuda de la gracia, y, finalmente, los otros dos hacen referencia al mérito de la vida eterna o del aumento de la gracia. A pesar de las divergencias del Santo en sus escritos de juventud con respecto a los de madurez, G. del Monte ve afirmada en ambas clases de obras la misma doctrina.

En 1475, el dominico Pedro de Bérgamo publicó sus *Concordantiae dictorum et conclusionum divi Thomae,* unidas desde 1478 a su otro clásico libro auxiliar en el manejo de la obra íntegra del Doctor Angélico, la llamada desde la edición de 1570 *Tabula áurea,* o índice alfabético de todas las sentencias del Aquinate[3]. Los términos que atañen a nuestro caso son tres: gracia, justificación y mérito. El bergamasco nos pone delante las dos sentencias opuestas, encontradas en los diversos escritos de Santo Tomás, y da la solución con un *respondeo dicendum,* que consiste en distinguir los varios sentidos del término en litigio e indicar que el Santo lo emplea en un lugar con una significación y en el otro con otra.

[1] P. MANDONNHT, *Premiers travaux de polémique thomiste:* Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 7 (1913) 46-70 y 245-262; *Frères Prêcheurs (La Théologie dans l'Ordre des...),* en *Dictionnaire de théologie catholique...* VI 1 (París 1920) col.895s; M. GRABMANN, *Hilfsmitel des Thomasstudiums aus alter Zeit (Abbreviationes, Concordantiae, Tabulae). Auf Grund handsschriftlicher Forschungen darstellt:* Divus Thomas (Friburgo) 1 (1923) 13-43 y 97-122.

[2] G. DE MONTE, *Decisionum s. Thomae quae ad invicem oppositae a quibusdam dicuntur concordantiae... Ad codicum fidem nunc primum typis mandavit G. MEERSSEMAN, O.P.,* (Roma 1934).

[3] Ofrecemos la ficha bibliográfica de una edición en que no aparece el adjetivo de «áurea», añadido en la edición de 1570-1571: P. DE BÉRGAMO, *Tabula seu índex atque compendium, et epilogas omnium sententiarum Divi Thomae Aquinatis, per conclusiones resolutas, quae in ómnibus libris, vel commentariis eiusdem, diffusius continentur...* (Venecia 1539). Añadidas a esta obra, impresas en el mismo lugar y año, aparecen las *Concordantiae dictorum et conclusionum Divi Thomae...*

Más realista en esta materia fue el cardenal Tomás de Vio Cayetano, al advertir que Santo Tomás perfeccionó su doctrina en la *Suma de Teología* o se retractó de la expuesta en el *Comentario a las Sentencias.* Habla de que «mejoró su doctrina» por lo que se refiere a la necesidad de la gracia para prepararse a la justificación; llega a decir que «retractó» su parecer a propósito de si el hombre puede evitar el pecado sin la gracia[4]. Asimismo, con respecto a la pregunta de Santo Tomás de «si el hombre sin la gracia puede evitar el pecado», el cardenal Cayetano comenta que en la *Suma de Teología* ha admitido el Doctor Angélico lo que había rechazado, y con argumentos, en el *Comentario a las Sentencias,* y dice expresamente que en esto el Santo «se contradice»[5].

2. *Críticos contemporáneos del tomismo*

Uno de los puntos en litigio en G. del Monte, en P. de Bérgamo y en Cayetano es la cuestión de la preparación a la gracia o a la justificación. Este punto, con otros vinculados con él, como son la gracia actual o la premoción divina, han sido objeto en el siglo XX de grandes polémicas. La gran ventaja de estas fuertes controversias, sobre las ya mencionadas de los siglos pretéritos, es la de haber puesto como base un estudio serio de carácter histórico y exegético acerca de los escritos del Aquinate, que han esclarecido unos puntos acerca de los cuales antes había cierta ignorancia y que son definitivos para comprender mejor al Santo y su doctrina. Esos temas son: la gracia actual, la preparación remota y próxima a la justificación, el concepto de «instinto divino» y de «sobrenatural» en el Doctor Angélico, evolución histórica del pensamiento del Aquinate y las causas de la misma, el desconocimiento del Santo con respecto al concilio Arausicano II y su tardío conocimiento de lo que luego se llamaría el «semipelagianismo».

Rompieron el fuego en estos combates los diversos estudios del jesuíta J. Stufler, que culminaron en su obra *De Deo operante,* publicada en 1923[6]. Expone en tres libros el influjo de Dios en los seres no intelectuales, la moción divina en el entendimiento humano y la actuación de Dios en la voluntad del hombre. Divide el tercer libro —sobre la actuación de Dios en la voluntad humana— en dos partes; una con respecto al orden de la naturaleza, y otra con respecto al orden de la gracia. Niega la premoción física, por lo que se refiere al orden natural, y la gracia actual elevante, en el orden sobrenatural. Pretende demostrar en su obra que ésa es la mente de Santo Tomás. Algunos teólogos recibieron con entusiasmo este libro y aceptaron sus tesis (E. Neveut y P. de Vooght); otros rechazaron su pensamiento, reconociendo sus méritos histórico-exegéticos sobre los escritos del Aquinate

[4] TH. DE V. CAIETANUS, en *SANCTI THOMAE AQUINATIS Doctoris Angelid Opera Omnia... Tomus Séptimas... Cum Commentariis...* (Roma 1892) p.300a y 301ab; en la p.306a dice Cayetano: «ad dicta auctoris in II Sent., dicitur quod hic retráctala sunt».

[5] Ibid., en la p.304a, dice Cayetano que Santo Tomás, en la *Suma de Teología,* con respecto al *Comentario a las Sentencias,* «determinat oppositum».

[6] J. STUFLER, *Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante in omni operatione naturae creatae praesertim liberi arbitríi...* (Innsbruck 1923).

(A. d'Ales y F. Zigon), y no faltó quien negara a la obra de Stufler todo mérito, ya sea histórico, ya doctrinal, como lo hizo en duras críticas R. Martin[7].

Dos conclusiones aparecían ciertas en toda esta contienda. La primera era la inexistencia de la expresión «gracia actual» en toda la obra del Doctor Angélico; la segunda era que se imponía el método histórico para captar sin espejismos la mente del Santo en sus sucesivas obras. Partiendo de estos puntos, la antorcha de J. Stufler fue recogida en 1944 por otro jesuíta, H. Bouillard, en su controvertido libro *Conversión et grâce*[8]. Es presentado este trabajo como un *estudio histórico* por el autor mismo, y desde este punto de vista es de un indudable mérito. Advierte que, en la preparación remota a la gracia, Santo Tomás de Aquino en sus escritos de juventud habría sido casi semipelagiano[9], pues en su *Comentario a las Sentencias* y en la cuestión disputada *De veníate* afirma que el hombre se prepara a la justificación por sus obras buenas naturales. En sus escritos posteriores, como la *Suma contra los Gentiles* y la *Suma de Teología,* exige Santo Tomás, para que las obras buenas del hombre sean verdaderas disposiciones remotas a la gracia, una moción divina interior de la voluntad. Así cree el autor que superaría el Santo el semipelagianismo de sus primeros tiempos. Pero Bouillard, como lo hiciera Stufler, dice que esa moción divina interior de la voluntad, que prepara remotamente para la justificación, no es sobrenatural, sino la providencia ordinaria con que Dios gobierna las cosas naturales. No existe, pues, en este caso, la gracia actual elevante o entitativamente sobrenatural.

Por lo que se refiere a la preparación próxima o inmediata a la justificación, tampoco es necesaria ninguna gracia actual, en el sentido moderno, de sobrenatural ontológico; Santo Tomás no conoció este tipo de gracia-moción, prosigue Bouillard. En la preparación próxima, todo lo opera el mismo hábito sobrenatural de la gracia santificante, sin otra moción divina que no sea la puramente natural, correspondiente, como para la preparación remota, a la providencia ordinaria de Dios, creador y conservador, sobre sus criaturas. Esta sería la verdadera explicación del mérito sobrenatural, que sólo puede provenir de la gracia-hábito y no de una moción transeúnte; explicaría también el aumento de la caridad, que se opera sólo a partir de la posesión de la gracia santificante, y en el orden sacramental explicaría la insuficiencia del dolor imperfecto para la eficacia del sacramento y la necesidad de la contrición o dolor perfecto, que provendría de la misma gracia habitual.

También esta obra levantó una amplia polémica entre los teólogos. La oposición más fuerte vino del dominico L. B. Gillon, en sus artículos de «Revue Thomiste»[10]. Aparte la distinta forma de concebir el concurso divi-

[7] R.-M. MARTIN, *Pour saint Thomas et les thomistes contre le Père Stufler, S.J.:* Revue Thomiste 29 (1924) 579-595; 30 (1925) 167-186 y 567-578; 31 (1926) 73-85; *Pour s. Thomas et les thomistes et contre le R.P. Jean Stufler, S.J. Dans le débat touchant l'influx de Dieu sur les causes secondes* (Viena [Francia] 1926).

[8] H. BOUILLARD, *Conversión et grâce chez saint Thomas d'Aquin. Étude historique* (París 1944).

[9] Ibid., p.9: «dans ses oeuvres de jeunesse, saint Thomas se meut sur une ligne que le rapproche notablement des erreurs semipélagiennes».

[10] L.-B. GILLON, *Théologie de la grâce:* Revue Thomiste 46 (1946) 603-612; *Post-scriptum:* ibid., 47 (1947) 183-189.

no, o simultáneo (subyacente a toda la obra de Bouillard) o previo (defendido con el tomismo clásico por Gillon), el teólogo dominico llama la atención sobre el concepto de Santo Tomás acerca de la gracia operante, para poder entender el proceso y el acto de la justificación.

Distingue el Aquinate como gracias operantes «un don habitual infundido por Dios», cuya misión es justificar el alma y hacerla grata a Dios, y «un divino auxilio» o «moción gratuita de Dios», que opera todos los actos buenos interiores de la voluntad, desde el simple querer el bien, apartándose del mal, hasta la plena conversión o justificación. Esta «gratuita moción de Dios» operante, dice ahí Santo Tomás, «nos mueve al bien meritorio»[11]. Es difícil recusar a esa gracia-moción su carácter sobrenatural.

Lo más duradero de la obra de Bouillard son, a no dudarlo, sus análisis y precisiones históricas, que explican cabalmente la evolución del pensamiento y de las formulaciones doctrinales de Santo Tomás sobre la gracia. Una fecha clave en la historia doctrinal del Santo son —según Bouillard— los años 1259-1260, en que deja su cátedra en la Universidad de París y marcha a Ñapóles. Es entonces cuando lee en sus textos originales, y no a través de Pedro Lombardo, las últimas obras de San Agustín sobre la gracia, en las que el Águila de Hipona se enfrenta con la herejía de los semipelagianos; son estas obras, en concreto, *Sobre la predestinación de los santos* y *Sobre el don de la perseverancia.* El concilio Arausicano II, que condena a los marselleses o nuevos pelagianos, como se llamó entonces a los que desde finales del siglo XVI y principios del XVII se designó con el nombre de semipelagianos, no fue conocido por la teología escolástica hasta su aparición en la colección canónica de Pedro Crabbe, en 1538[12].

Otro hallazgo de ese tiempo, que iba a inspirar a Santo Tomás en su exposición de la materia de la gracia, ayudándole a progresar en su inteligencia y en la formulación de su doctrina, fue el libro *De bona fortuna,* atribuido a Aristóteles. Contiene este libro la versión latina del capítulo 15 del libro VII de la *Ethica Eudemica* y el capítulo 8 del libro II de *Magna Moralia,* obras ambas consideradas entonces de Aristóteles. La crítica actual atribuye la primera a Eudemo de Rodas, alumno del Estagirita; y la segunda, a un anónimo de la misma escuela. Santo Tomás evoca muchas veces en sus últimas obras los citados pasajes para probar la necesidad de la moción divina con respecto al primer acto de la voluntad. Un valioso estudio sobre esto lo publicó el dominico Th. Deman en 1928[13]. Bouillard lo tiene en cuenta en su obra y orienta su valor argumentativo a la consolidación de su teoría. La primera vez que cita el Aquinate el *De bona fortuna* sería, según Bouillard, siguiendo a Deman, en los capítulos 89 y 92 del libro III de la *Suma contra los Gentiles,* que habría sido escrita poco después del 1260, coincidiendo con las fechas señaladas para los otros hallazgos anteriormente mencio-

[11] I-II q.111 a.2 c.

[12] Cf. H. BOUILLARD, *Conversión et grâce chez saint Thomas d' Aquin. Étude historique* (París 1944) p.120; M. JACQUIN, *À quelle date apparaît le terme «Semipélagien»?:* Revue des Sciences Phil. et Théol. 1 (1907) 506-508.

[13] T. DEMAN, *Le «Liber de Bona Fortuna» dans la théologie de s. Thomas d' Aquin:* Rev. Se. Phil. Théol. 17 (1928) 38-58.

nados, y que indicarían el momento de cambio en la doctrina de Santo Tomás[14].

Para acabar esta relación histórico-doctrinal sobre el tratado acerca de la gracia, recordemos que, en 1962, M. Seckler renovaba las tesis de Stufler y de Bouillard y añadía, contra la sobrenaturalidad de la gracia actual, nuevos argumentos[15]. En las obras de madurez del Doctor Angélico, la palabra «instinto» aparece relacionada con el acto de fe y adquiere un valor nuevo, hasta entonces no tenido en cuenta en sus escritos: moción divina interior que impulsa a la voluntad. Este «instinto» parece ejercer una función similar en dos documentos descubiertos por los escolásticos en los comienzos de la segunda mitad del siglo XIII: el libro *De bona fortuna* y el *Indiculus gratiae,* atribuido al papa Celestino I, pero elaborado por Próspero de Aquitania[16]. Estos textos le habrían servido a Santo Tomás de base para rechazar la doctrina semipelagiana, según la cual el comienzo de la fe es obra del hombre y no de una moción divina. Y aquí Seckler vuelve a engancharse con la teoría elaborada por Stufler y seguida por Bouillard: ese instinto o moción divina no tiene nada de sobrenatural, sino que es una tendencia natural impresa por Dios en los hombres y que los polariza hacia Dios mismo como a su fin.

Los reparos que se han puesto a M. Seckler son, en general, del mismo orden que los esgrimidos en torno a H. Bouillard. En el *Indiculus gratiae,* de Próspero de Aquitania, tanto el «instinto de Dios» como su «adyutorio» y su «auxilio» están ordenados a la «inteligencia de los divinos mandatos», a la «filtración divina» y al «mérito de los santos», como a su término; todo ello es incompatible con un impulso meramente natural. E. Schillebeeckx, en su obra *Revelación y Teología,* reconoce los valores empíricos del libro de Seckler, pero desconfía de la teoría o de la «inégesis» levantada sobre tales datos. Advierte asimismo que el análisis de la palabra «lumen» habría dado a Seckler elementos suficientes para superar el plano de la naturaleza y encontrarse de lleno con el carácter transcendente de la divina moción[17].

[14] Sobre nuevas cronologías de las obras de Santo Tomás interesa ver: P. MARO - C. PERA - P. CARAMELO, *S. THOMAE AQUINATIS Doctoris Angelici Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores infidelium qui dicitur Summa contra Gentiles. Vol.I. Introductio. Cura et studio...* (Turín-París 1967); C. VANSTEENKISTE, en la recensión de la obra anterior en «Rassegna di Letteratura Tomistica» 2 (1967, pero editado en 1970) 51-56.

[15] M. SECKLER, *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin* (Maguncia 1962).

[16] M. CAPPUYNS, *L'origine des «Capitula» d'Orange 529:* Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale 6 (1934) 121-142.

[17] E. SCHILLEBEECKX, *Revelación y Teología* (Salamanca ^{3}1969) p.333 y 359. Nuevos análisis histórico-doctrinales pueden verse en: J. M. LECEA, *Fe y justificación en Tomás de Aquino. Un estudio histórico-teológico sobre la Suma teológica* (Madrid 1976); M. SÁNCHEZ SORONDO, *La gracia como participación de la naturaleza divina según santo Tomás de Aquino* (Salamanca 1979).

B I B L I O G R A F I A

AUER, J., *El Evangelio de la gracia* (Barcelona 1973).
BAUMGARTNER, C., *La Grâce de Christ* (Tournai 1963).
BOUILLARD, H., *Saint Thomas et grâce chez saint Thomas d'Aquin. Étude historique* (París 1944).
FLICK, M., *L'attimo della giustificazione secondo san Tommaso* (Roma 1947).
FLICK, M.-ALSZEGHY, Z., *Fondamenti di una antropología teológica* (Florencia 1975) p.281-388.
GALLI, A., *Il trattato teológico della gracia in San Tommaso e nella storia:* Sacra Doctrina 32 (1987) 233-469.
GILLON, L.-B., *Théologie de la grâce:* Rev. Thom. 46 (1946) 603-612.
HERÍS, C. V., *La grâce...,* en *S. Thomas d'Aquin. Somme Théologique* t.12 (París-Tournai-Roma 1961).
LADRILLE, G., *Grâce et motion divine chez s. Thomas d'Aquin:* Salesianum 12 (1950) 37-84.
LECEA, J. M., *Fe y justificación en Tomás de Aquino. Un estudio histérico-teológico sobre la Suma Teológica* (Madrid 1976).
LETTER, P. DE, *De ratione meriti secundum sanctum Thomam* (Roma 1939).
LUMBRERAS, A., *El mérito teologico y sus divisiones:* Cienc. Tom. 26 (julio-diciembre 1922) 224-240.
MIRALLES, A., *El gobierno divino en la teología del mérito en santo Tomás de Aquino:* Teresianum 35 (1984) 73-97.
MUHLEN, H., *L,a doctrina de la gracia,* en *La teología en el siglo XX...* Ed. dirigida por H. Vorgrimler y R. Van der Gucht III (último)... (Madrid 1974) p.122-162.
MUÑIZ, F., *Tratado de la gracia,* en *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino...* Trad. y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos... VI (Madrid 1956) p.579-923.
PHILIPS, G., *L'union personnelle avec Dieu vivant. Essai sur l'origine et le sens de la grâce crée...* (Gembloux 1974).
RAMÍREZ, S. M., *El mérito y la vida mística:* La Vida Sobrenatural 2 (julio-diciembre 1921) 94-103 y 271-280.
SÁNCHEZ SORONDO, M., *La gracia como participados de la naturaleza divina según santo Tomás de Aquino* (Salamanca 1979).
VARIOS, *Mysterium salutis. Manual de Teología como historia de la salvación,* vol.IV t.II: *Culto. Sacramentos. Gracia...* (Madrid 1975) p.575-872.
WHEELER, M. C., *Actual grace according to St. Thomas:* The Thom. 16 (1953) 334-360.

CUESTIÓN 109

De la necesidad de la gracia[a]

Seguidamente debemos tratar del principio exterior de los actos humanos, que es Dios en cuanto que nos ayuda con su gracia a obrar rectamente (cf. q.90 introd.). Y ante todo debemos hablar de la gracia divina; luego, de su causa (q.112), y, finalmente, de sus efectos (q.113).

El primer punto comprende tres cuestiones: de la necesidad de la gracia; de la gracia misma en su esencia (q.110); de su división (q.111).

Sobre la necesidad de la gracia se plantean estos diez interrogantes:

1. ¿Puede el hombre conocer alguna verdad sin la gracia?—2. ¿Puede hacer o querer el bien sin la gracia?—3. ¿Puede sin la gracia amar a Dios sobre todas las cosas?—4. ¿Puede cumplir los preceptos de la ley sin la gracia?—5. ¿Puede merecer la vida eterna sin la gracia?—6. ¿Puede prepararse a la gracia sin la ayuda de la gracia?—7. ¿Puede salir del pecado sin la gracia?—8. ¿Puede evitar el pecado sin la gracia?—9. ¿Puede el hombre en gracia obrar el bien y evitar el pecado sin un nuevo auxilio divino?—10. ¿Puede perseverar en el bien por sí mismo?

ARTICULO 1

¿Puede el hombre conocer alguna verdad sin la gracia?

In Sent. 2 d.38 a.5; *In 1 Cor.* 12 lect.2.

Objeciones por las que parece que, sin la gracia, no puede el hombre conocer ninguna verdad.

1. Sobre aquello de 1 Cor 12,3: *Nadie puede decir Señor Jesús más que por el Espíritu Santo,* dice la *Glosa* de San Ambrosio[1]: *Toda verdad, quienquiera que la diga, procede del Espíritu Santo.* Pero el Espíritu Santo habita en nosotros por la gracia. Luego sin la gracia no podemos conocer la verdad.

2. Dice San Agustín en I *Soliloq.*[2]

1. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1651; cf. *Glossa ord.* (VI 52 A). Cf. AMBROSIASTER, *In 1 Cor.* 12,3: ML 17,258. 2. C.6: ML 32,875.

a La cuestión se plantea por sí misma, por ser la primera dentro de un orden lógico; lo primero a tratar sobre una cosa es su existencia, o la necesidad que postula su existencia. Siguiendo una ordenación razonable, Santo Tomás da sus pasos progresivamente; examina la necesidad de la gracia empezando por lo menos y acabando por lo más. Empieza preguntando si la gracia es necesaria para conocer alguna verdad o hacer algún bien, y termina examinando si, una vez conseguida la gracia, puede el hombre permanecer y perseverar en ella por sí mismo, sin la necesidad de nuevas gracias.

Los dos grandes errores antiguos sobre la necesidad de la gracia fueron el pelagianismo y el semipelagianismo. Contra ambos escribió San Agustín, y sus libros los tiene en cuenta Santo Tomás, que los cita, exponiendo escolásticamente su doctrina. Para los pelagianos, el hombre no había sufrido merma alguna por el pecado original, y su entendimiento, sin la gracia, podía conocer todas las verdades; la voluntad podía sin dificultad amar el bien, incluso el supremo, Dios; el hombre podía cumplir por sí mismo todos los preceptos y merecer la vida eterna. Es lo opuesto a lo defendido por el Doctor Angélico en los cinco primeros artículos de esta cuestión.

Para los semipelagianos, lo aseverado por los herejes anteriores no era admisible, pues el pecado y sus consecuencias eran una realidad con la que había que contar. Defendían, sin embargo, que no es necesaria la gracia para que el hombre se prepare para ella; que el hombre puede obtener el principio de la fe, evitar el pecado, hacer el bien y perseverar hasta el fin por sus solas fuerzas. Es lo opuesto a lo defendido por el Santo en los cinco últimos artículos de la presente cuestión.

que *los principios de las ciencias son como las cosas que ilumina el sol para que puedan ser vistas. Y Dios es el sol que las ilumina. Por otra parte, la razón es para la mente como la mirada de los ojos, y las potencias del alma son como los ojos de la mente.* Ahora bien, los ojos corporales, por agudos que sean, no pueden ver un objeto si éste no está iluminado por la luz solar. Luego tampoco la mente humana, por perfecta que sea, puede alcanzar la verdad con sus razonamientos sin la iluminación divina y, por tanto, sin el auxilio de la gracia.

3. La mente humana, según pone de manifiesto San Agustín en XIV *De Trin.*[3] no puede entender la verdad sino por el pensamiento. Pero dice el Apóstol en 2 Cor 3,5 que *nada somos capaces de pensar nosotros como por nosotros mismos.* Luego nuestra mente no puede entender la verdad sin el auxilio de la gracia.

En cambio está lo que dice San Agustín en I *Retract.*[4]: *No apruebo lo que dije en una oración: «¡Oh Dios, que no quisiste que conocieran la verdad sino los puros!», pues se puede replicar que también los impuros conocen muchas verdades.* Pero lo que hace puro al hombre es la gracia, según aquello del salmo 50,12: *Crea en mí, ¡oh Dios!, un corazón puro y renueva en mis entrañas un espíritu recto.* Luego puede el hombre por sí mismo y sin el auxilio de la gracia conocer la verdad.

Solución. *Hay que decir:* Conocer la verdad es un ejercicio o acto de la luz intelectual, puesto que, según dice el Apóstol en Ef 5,3, *todo lo que se manifiesta es luz*. Pero cualquier ejercicio de una facultad implica movimiento, si tomamos esta palabra en su sentido amplio, de modo que también el entender y el querer puedan llamarse movimientos, como lo hace el Filósofo en el libro II *De anima*[5]. Ahora bien, en las cosas corporales vemos que, para obtener un movimiento, no basta la forma que es principio del movimiento o acción, sino que se requiere además el impulso del primer motor. En el orden físico, este primer motor es el cuerpo celeste; de modo que, por más cálido que sea el fuego, no calentará sin ser movido por el cuerpo celeste. Pues bien, de la misma manera que todos los movimientos corporales se reducen al movimiento del cuerpo celeste como a su primer motor en este orden, así todos los movimientos, tanto corporales como espirituales, se reducen al primer motor universal, que es Dios. De modo que, por perfecta que se suponga una naturaleza corporal o espiritual, no logrará producir su acto si no es movida por Dios; aunque esta moción responde a los designios providenciales de Dios y no a la necesidad natural, como la moción del cuerpo celeste. Por otra parte, no sólo proviene de Dios toda moción por ser él el primer motor, sino también toda perfección formal, porque él es el acto primero. De donde se sigue que la acción del entendimiento, como la de cualquier otra criatura, depende de Dios doblemente: porque recibe de él la forma por la que obra, y porque de él recibe además el impulso para obrar.

Sin embargo, cada forma comunicada por Dios a las criaturas tiene eficacia respecto de un acto determinado, del que es capaz por su propia naturaleza; pero su acción no puede ir más allá a no ser en virtud de una forma sobreañadida, como el agua no puede comunicar calor si no ha sido previamente calentada por el fuego. Así, pues, el entendimiento humano tiene una forma determinada, que es su misma luz intelectual, de por sí suficiente para conocer algunas cosas inteligibles, aquellas que alcanzamos a través de lo sensible. Pero otras cosas inteligibles más altas no las puede conocer más que si es perfeccionado por una luz superior, como la de la fe o de la profecía, que se llama *luz de gracia*, porque es algo sobreañadido a la naturaleza.

Debemos, pues, concluir que, para conocer una verdad, de cualquier orden que sea, el hombre necesita de un auxilio divino mediante el cual el entendimiento sea impulsado a su propio acto. Pero no se requiere una nueva ilustración añadida a la luz natural para conocer cualquier verdad, sino únicamente para aquellas que sobrepasan el conocimiento natural. Lo que no impide que a veces Dios instruya milagrosamente a algunos con su gracia acerca de verdades

3. C.7: ML 42,1034. 4. C.4: ML 32,589. 5. ARISTÓTELES, c.4 n.9 (BK 429b25): S. TH., lect.9; c.7 n.1 (BK 431a4): S. TH., lect.1.

que son del dominio de la razón natural, como también a veces realiza milagrosamente cosas que puede producir la naturaleza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Toda verdad, quienquiera que la diga, procede del Espíritu Santo en cuanto infunde en nosotros la luz natural y nos mueve a entender y expresar la verdad. Pero no toda verdad procede de él en cuanto habita en el alma por la gracia santificante o nos otorga algún don habitual sobreañadido a la naturaleza. Esto sucede solamente en orden al conocimiento y expresión de algunas verdades, sobre todo de las que se refieren a la fe. Y es a éstas a las que se refería el Apóstol[b].

2. *A la segunda hay que decir:* El sol corporal ilumina por fuera, pero el sol inteligible, que es Dios, ilumina internamente. Por eso la misma luz natural inherente al alma es una iluminación de Dios, por la que nos ilustra en el conocimiento de las verdades de orden natural. Y en este orden no necesitamos una nueva iluminación, sino sólo en el de las verdades que exceden el conocimiento natural.

3. *A la tercera hay que decir:* Siempre necesitamos el auxilio divino para pensar, puesto que Dios es quien impulsa el entendimiento a su acto y, como dice San Agustín en XIV *De Trinit.*[6], entender algo en acto es pensar.

ARTICULO 2

¿Puede el hombre querer y hacer el bien sin la gracia?

Supra q.99 a.2 ad 2; *In Sent.* 2 d.28 a.1; d.39 expos. litt.; 4 d.17 q.1 a.2 q.ª2 ad 3; *De verit.* q.24 a.1 ad 26; a.14; *In 2 Cor.* 3 lect.1.

Objeciones por las que parece que el hombre no puede querer y hacer el bien sin la gracia.

1. El hombre tiene poder sobre todo aquello de que es dueño. Pero, como ya queda dicho (q.1 a.1; q.13 a.6), el hombre es dueño de sus actos, y sobre todo del acto de querer. Luego puede querer y hacer el bien por sí mismo sin el auxilio de la gracia.

2. Cualquier agente realiza con más facilidad aquello que es conforme a su naturaleza que aquello que no lo es. Pero el pecado es contrario a la naturaleza, según dice el Damasceno en el libro II[7], mientras que la virtud es lo que conviene al hombre según su naturaleza, como se dijo arriba (q.71 a.1). Luego, como el hombre por sí mismo puede pecar, parece que con mayor razón puede querer y hacer el bien por sí mismo.

3. El bien del entendimiento es la verdad, como dice Aristóteles en VI *Ethic.*[8] Pero el entendimiento puede conocer la verdad por sí mismo, al igual que cualquier otro agente puede realizar por sí mismo su operación natural. Luego con mucha más razón puede el hombre querer y obrar el bien por sí mismo.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Rom 9,16: *No es del que quiere, el querer, ni del que corre, el correr, sino de Dios, que tiene misericordia.* Y San Agustín, en el libro *De corrept. et gratia*[9]: *Sin la gracia ningún bien en absoluto hacen los hombres, ni al pensar, ni al querer y amar, ni al obrar.*

Solución. *Hay que decir:* La naturaleza del hombre puede ser considerada en un doble estado: el de integridad, que es el de nuestro primer padre antes del pecado, y el de corrupción, que es el nuestro después del pecado original. Pues bien, en ambos estados, la naturaleza humana necesita para hacer o querer el bien, de cualquier orden que sea, el auxilio de Dios como primer motor, según acabamos de exponer (a.l). En el estado de

6. C.7: ML 42,1043. 7. *De fide orth.* c.4: MG 94,876; c.30: MG 94,976; cf. 1.4 c.20: MG 94,1196. 8. ARISTÓTELES, c.2 n.6 (BK 1139a27): S. TH., lect.3. 9. C.2: ML 44,917.

b Ya desde el artículo primero aparece una distinción clave en el campo de la gracia: la gracia-hábito y la gracia-moción. Con esta división de la gracia, Santo Tomás supera y perfecciona al gran Doctor de la gracia, San Agustín. Este, obligado por las urgencias de la controversia pelagiana, que se ocupaba directamente de la gracia actual, nunca hizo una exposición clara sobre la gracia habitual; sólo puede entresacarse algo sobre ella a través de sus efectos, que revisten carácter de permanencia: la caridad, la filiación divina, la participación del Espíritu Santo.

integridad, la capacidad de la virtud operativa del hombre era suficiente para que con sus solas fuerzas naturales pudiese querer y hacer el bien proporcionado a su naturaleza, cual es el bien de las virtudes adquiridas; pero no el bien que sobrepasa la naturaleza, cual es el de las virtudes infusas. En el estado de corrupción, el hombre ya no está a la altura de lo que comporta su propia naturaleza, y por eso no puede con sus solas fuerzas naturales realizar todo el bien que le corresponde. Sin embargo, la naturaleza humana no fue corrompida totalmente por el pecado hasta el punto de quedar despojada de todo el bien natural; por eso, aun en este estado de degradación, puede el hombre con sus propias fuerzas naturales realizar algún bien particular, como edificar casas, plantar viñas y otras cosas así; pero no puede llevar a cabo todo el bien que le es connatural sin incurrir en alguna deficiencia. Es como un enfermo, que puede ejecutar por sí mismo algunos movimientos, pero no logra la perfecta soltura del hombre sano mientras no sea curado con la ayuda de la medicina.

Así, pues, en el estado de naturaleza íntegra el hombre sólo necesita una fuerza sobreañadida gratuitamente a sus fuerzas naturales para obrar y querer el bien sobrenatural. En el estado de naturaleza caída, la necesita a doble título: primero, para ser curado, y luego, para obrar el bien de la virtud sobrenatural, que es el bien meritorio. Además, en ambos estados necesita el hombre un auxilio divino que le impulse al bien obrar.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El hombre es dueño de sus actos, tanto de querer como de no querer, debido a la deliberación de la razón, que puede inclinarse a una u otra parte. Por eso, si es dueño también de deliberar o no deliberar, esto se deberá, a su vez, a una deliberación anterior. Pero como no se puede continuar así hasta el infinito, hay que llegar finalmente a un término en que el libre albedrío es movido por un principio exterior que está por encima de la mente humana, y que es Dios, como también prueba el Filósofo en el capítulo *De bona fortuna*[10]. Por tanto, la mente humana, aun en estado de integridad, no tiene tal dominio de su acto que no necesite ser movida por Dios. Y mucho más necesita esta moción el libre albedrío del hombre después del pecado, debilitado como está para el bien por la corrupción de la naturaleza.

2. *A la segunda hay que decir:* Pecar no es sino faltar al bien que a cada uno conviene por su naturaleza. Pero las cosas creadas, dado que no tienen el ser sino por otro y consideradas en sí mismas no son nada, también necesitan ser conservadas por otro en el bien conveniente a su naturaleza. En cambio pueden por sí mismas apartarse del bien, al igual que, dejadas a sí mismas, caerían en el no ser si no fueran conservadas por Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* Tampoco puede el hombre conocer la verdad sin el auxilio divino, como ya dijimos (a.1). Sin embargo, la corrupción del pecado afectó más a la naturaleza humana en su apetito del bien que en su conocimiento de la verdad.

ARTICULO 3

¿Puede el hombre amar a Dios sobre todas las cosas con sus meras fuerzas naturales sin la gracia?

1 q.60 a.5; 2-2 q.26 a.3; *In Sent.* 3 d.29 a.3; *De corr. frat.* a.2 ad 16; *De spe* a.1 ad 9; *Quodl.* 1 q.4 a.3.

Objeciones por las que parece que el hombre no puede amar a Dios sobre todas las cosas con sus solas fuerzas naturales sin la gracia.

1. Amar a Dios sobre todas las cosas es el acto propio y principal de la caridad. Pero el hombre no puede tener la caridad por sí mismo, ya que, según se dice en Rom 5,5, la *caridad ha sido derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que se nos ha dado.* Luego el hombre con sus solas fuerzas naturales no puede amar a Dios sobre todas las cosas.

2. Ninguna naturaleza puede nada por encima de sí misma. Pero amar algo más que a sí mismo es tender a algo que sobrepasa los propios límites. Luego ninguna naturaleza creada puede amar a Dios más que a sí misma sin el auxilio de la gracia.

10. ARISTÓTELES, cf. *Ethic. Eudem.* 1.7 c.14 n.20 (BK 1284a14).

3. Siendo Dios el sumo bien, se le debe el amor sumo, que consiste en amarle sobre todas las cosas. Pero para tributar a Dios el amor sumo que le debemos, el hombre no se basta sin la gracia, o ésta carecería de razón de ser. Luego el hombre no puede sin la gracia y por sus meras fuerzas naturales amar a Dios sobre todas las cosas.

En cambio, si se supone, como hacen algunos (cf. 1 q.95 a.1), que el hombre fue constituido primero en un estado puramente natural, es indudable que amó a Dios de alguna manera. Pero no amó a Dios igual o menos que a sí mismo, porque de este modo habría pecado. Luego amó a Dios más que a sí mismo. Por consiguiente, el hombre con sus solas fuerzas naturales puede amar a Dios más que a sí mismo y sobre todas las cosas.

Solución. *Hay que decir:* Según dijimos en la primera parte (q.60 a.5), donde expusimos también las diversas opiniones acerca del amor natural de los ángeles, el hombre en su estado de integridad podía con sus solas fuerzas naturales realizar el bien que le es connatural, sin ningún don gratuito sobreañadido, salvo el impulso de Dios primer motor (cf. a.2). Ahora bien, amar a Dios por encima de todo es algo connatural al hombre, como lo es a cualquier creatura, racional o irracional, y aun inanimada, según el modo de amar que compete a cada una de ellas. Y la razón está en que cada uno apetece y ama por naturaleza aquello que corresponde a la disposición natural de su ser, pues, como dice el Filósofo en II *Physic.* [11], *cada cosa obra según lo que es.* Pero es evidente que el bien de la parte se ordena al bien del todo. De ahí que cada cosa particular ama su propio bien, incluso con apetito y amor natural, en orden al bien de todo el universo, y este bien es Dios. Por eso dice Dionisio en el libro *De div. nom.*[12] que *Dios dirige todas las cosas al amor de él mismo.* Por consiguiente, el hombre en estado de integridad ordenaba el amor de sí mismo al amor de Dios como a su fin, y hacía otro tanto con el amor que tenía a las demás cosas. Y así amaba a Dios más que a sí mismo y por encima de todo. Mas en el estado de naturaleza caída el hombre flaquea en este terreno, porque el apetito de la voluntad racional, debido a la corrupción de la naturaleza, se inclina al bien privado, mientras no sea curado por la gracia divina. Debemos, pues, concluir que el hombre, en estado de integridad, no necesitaba un don gratuito añadido a los bienes de su naturaleza para amar a Dios sobre todas las cosas, aunque sí necesitaba el impulso de la moción divina. Pero en el estado de corrupción necesita el hombre, incluso para lograr este amor, el auxilio de la gracia que cure su naturaleza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La caridad ama a Dios sobre todas las cosas de manera más eminente que la naturaleza. Porque la naturaleza ama a Dios por encima de todo en cuanto es principio y fin del bien natural; la caridad, en cuanto es objeto de la bienaventuranza y en cuanto el hombre mantiene cierta sociedad espiritual con Dios. La caridad añade además al amor natural de Dios cierta prontitud y deleite, pues esto es lo que el hábito de la virtud añade siempre al acto bueno de la razón natural carente del hábito virtuoso.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando se dice que una naturaleza no puede elevarse por encima de ella misma, no se ha de entender que no pueda dirigirse a algún objeto superior, pues es manifiesto que nuestro entendimiento puede conocer naturalmente algunas cosas superiores a él, como sucede con nuestro conocimiento natural de Dios. Lo que se afirma es que una naturaleza no puede poner un acto tan superior a ella misma que no guarde proporción con su capacidad de obrar. Pero no ocurre esto con el acto de amar a Dios sobre todas las cosas, que es connatural a toda naturaleza creada, según queda dicho (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* El amor puede llamarse supremo no sólo por el grado, sino también por el motivo y por el modo de amar. Y en este sentido el amor más alto es el de la caridad, que ama a Dios como objeto de bienaventuranza, como ya se dijo (ad 1).

11. ARISTÓTELES, c.8 n.4 (BK 199a10): S. TH., lect.4.
12. C.4 § 10: MG 3,708.

ARTICULO 4

¿Puede el hombre cumplir los preceptos de la ley sin la gracia y con solas sus fuerzas naturales?

In Sent. 2 d.28 q.1 a.2.3; *De verit.* q.24 a.12; a.14 ad 1.2.7; *In Rom. 2* lect.3.

Objeciones por las que parece que el hombre puede cumplir los preceptos de la ley sin la gracia, por sus solas fuerzas naturales.

1. Según dice San Pablo en Rom 2,14, *los gentiles, que no tienen ley, guiados por la razón natural, cumplen los preceptos de la ley.* Mas lo que el nombre hace naturalmente lo puede hacer por sí mismo. Luego puede cumplir los mandatos de la ley sin la gracia.

2. En su *Expositio catholicae fidei* [13] dice San Jerónimo que *deben ser maldecidos quienes pretenden que Dios ha impuesto al hombre algo imposible de cumplir.* Pero para el hombre es imposible lo que no puede hacer por sí mismo. Luego puede por sí mismo cumplir los preceptos de la ley.

3. Entre todos los preceptos de la ley, el mayor es el que dice: *Amarás al Señor Dios tuyo con todo tu corazón,* según consta por Mt 22,37. Pero este mandamiento lo puede cumplir el hombre con sus solas fuerzas naturales, amando a Dios sobre todas las cosas, según se dijo arriba (a.3). Luego puede el hombre cumplir todos los preceptos de la ley sin la gracia.

En cambio está lo que dice San Agustín en el libro *De haeresibus* [14] de que pertenece a la herejía de los pelagianos *creer que el hombre puede cumplir todos los preceptos divinos sin la gracia.*

Solución. *Hay que decir:* Los mandatos de la ley pueden ser cumplidos de dos modos. Uno, en cuanto a la sustancia de las obras, es decir, realizando actos de justicia, de fortaleza y de las demás virtudes. Y en este sentido, en el estado de integridad, podía el hombre cumplir todos los mandatos de la ley. De lo contrario, en aquel estado tendría que pecar por necesidad, ya que el pecado no consiste sino en incumplir los mandatos divinos. Pero en el estado de naturaleza caída no puede el hombre guardar todos los preceptos divinos sin ser previamente curado por la gracia.

El otro modo consiste en cumplir los preceptos de la ley no sólo en cuanto a la sustancia de las obras, sino además según un modo conveniente, es decir, por caridad. Y de esta forma no puede el hombre observar los preceptos legales ni en el estado de naturaleza íntegra ni en el de naturaleza corrupta. De aquí que San Agustín, habiendo dicho en el libro *De corrept. et gratia* [15] que *sin la gracia no hacen los hombres absolutamente ningún bien,* añade: *porque necesitan de ella no sólo para que, bajo su dirección, sepan lo que deben obrar, sino también para que, con su ayuda, cumplan por amor lo que saben.* En ambos estados, para observar los mandamientos, necesitan además el impulso motor de Dios, como ya queda dicho (a.2.3).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Agustín dice en el libro *De spir. et litt.*[16]: *No os inquiete haberme oído decir que los gentiles cumplen naturalmente lo prescrito por la ley; porque es el Espíritu de la gracia quien obra esto, para restaurar en nosotros la imagen de Dios conforme a la cual fue creada nuestra naturaleza.*

2. *A la segunda hay que decir:* Lo que podemos con el auxilio divino no nos es del todo imposible, si tenemos en cuenta aquello del Filósofo en III *Eíhic.* [17]: *Lo que podemos gracias a ¡os amigos lo podemos en cierto modo por nosotros mismos.* Y San Jerónimo[18], afirma en el mismo pasaje de la objeción: *Somos libres, pero de tal manera que debemos reconocer nuestra necesidad constante del auxilio divino.*

3. *A la tercera hay que decir:* Para cumplir el precepto del amor de Dios, si ha de hacerse por caridad, no bastan las solas fuerzas naturales, como consta por lo ya dicho (a.3).

ARTICULO 5

¿Puede el hombre merecer la vida eterna sin la gracia?

Infra q.1 14 a.2; *In Sent. 2* d.28 a.1; d.29 a.1; *De verit.* q.24 a.1 ad 2; a. 14; *Cont. Gent.* 3,147; *Quodl.* 1 q.4 a.2.

Objeciones por las que parece que el hombre puede merecer la vida eterna sin la gracia.

13. Cf. PELAGIO, epist. I *ad Demetr.* c.16: ML 30,32. 14. § 88: ML 42,47. 15. C.2: ML 44,917. 16. C.27: ML 44,229. 17. ARISTÓTELES, c.3 n.13 (BK 1112b27): S. TH., lect.13. 18. Cf. PELAGIO, *Libellus fidei ad Innocentium:* ML 45,1718.

1. Según Mt 19,17, dice el Señor: *Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos,* lo que parece indicar que el entrar en la vida eterna depende de nuestra voluntad. Pero lo que depende de nosotros podemos hacerlo por nosotros mismos. Luego parece que el hombre puede merecer por sí mismo la vida eterna.

2. La vida eterna es el premio o la recompensa que Dios da a los hombres, según aquello de Mt 5,12: *Vuestra recompensa será grande en el cielo.* Pero la recompensa o premio lo da Dios a los hombres según sus obras, tal como se dice en Sal 61,13: *Darás a los hombres según sus obras.* Luego, siendo el hombre dueño de sus obras, parece que está en su poder alcanzar la vida eterna.

3. La vida eterna es el último fin de la vida humana. Pero cualquier ser de la naturaleza puede conseguir su fin con sus propios recursos naturales. Luego con mucha más razón puede el hombre, que es de una naturaleza superior, alcanzar la vida eterna con sus medios naturales sin la gracia.

En cambio está lo que afirma el Apóstol en Rom 6,2: *La gracia de Dios es la vida eterna;* lo cual, según la *Glosa*[19], se dice *para que comprendamos que Dios nos llevará a la vida eterna por su misericordia.*

Solución. *Hay que decir:* Para que nuestros actos nos conduzcan a un fin tienen que ser proporcionados a este fin. Por otra parte, ningún acto sobrepasa la medida de su principio activo. Y así vemos en las cosas naturales que ninguna alcanza a producir con su propia operación un efecto superior a su capacidad activa, sino únicamente efectos proporcionados a esta capacidad. Ahora bien, la vida eterna es un fin que sobrepasa la naturaleza humana y que no guarda proporción con ella, como consta por lo ya dicho (q.5 a.5). Luego el hombre, con sus recursos naturales, no puede producir obras meritorias proporcionadas a la vida eterna. Para esto necesita una fuerza superior, que es la fuerza de la gracia. Sin la gracia, pues, no puede el hombre merecer la vida eterna; aunque sí puede realizar acciones que le conduzcan a algún bien connatural suyo, como *trabajar en el campo, beber, comer, cultivar la amistad,* y cosas semejantes, según dice San Agustín en la tercera respuesta contra los pelagianos[20].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El hombre realiza por su voluntad obras que merecen la vida eterna. Pero, como dice San Agustín en el mismo libro[21], esto requiere que la voluntad del hombre sea dispuesta para ello por la gracia de Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Sobre las palabras de Rom 6,23, *la gracia de Dios es la vida eterna,* dice la *Glosa*[22]: *Es cierto que la vida eterna se consigue con buenas obras, pero estas obras se deben, a su ve^, a la gracia de Dios,* ya que, como queda dicho (a.4), para cumplir los mandatos de la ley según el modo que se requiere para que sea meritorio, se necesita la gracia.

3. *A la tercera hay que decir:* Esta objeción sería eficaz si se tratara del fin connatural al hombre. Pero la naturaleza humana, precisamente por su superior nobleza, puede ser conducida, al menos con el auxilio de la gracia, a un fin más elevado, al que no pueden llegar en modo alguno las naturalezas inferiores. También el enfermo que responde a la acción de la medicina, según señala el Filósofo en II *De caelo*[23], se encuentra en mejores condiciones para alcanzar la salud que el que no es susceptible de tratamiento médico.

19. *Glossa ordin.* (VI 15 F); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1412. Cf. SAN AGUSTÍN, *Enchirid.* c.107: ML 40,282. 20. Entre las obras de SAN AGUSTÍN, *Hypognost.* 1.3 c.4: ML 45,1624. 21. Entre las obras de SAN AGUSTÍN, *Hypognost.* 1.3 c.4: ML 45,1624. 22. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1412; cf. *Glossa ordin.* (VI 15 F). Cf. SAN AGUSTÍN, *Enchir.* c.107: ML 40,282. 23. ARISTÓTELES, c.12 n.5 (BK 292b13): S. TH., lect.5.

ARTICULO 6

¿Puede el hombre prepararse per sí mismo para la gracia sin el auxilio exterior de la gracia?[c]

1 q.62 a.2; *In Sent.* 2 d.5 q.2 a. 1; d-28 a.4; 4 d.17 q.1 a.2 q.ª2 ad 2; *De verit.* q.24 a.15; *In Hebr.* 12 lect.3; *Cont. Gent.* 3,149; *Quodl.* 1 q.4 a.2; *In Io.* 1 lect.6.

Objeciones por las que parece que el hombre puede prepararse él mismo para la gracia sin el auxilio exterior de la gracia.

1. Nada manda Dios al hombre que sea imposible, como ya dijimos (a.4 arg.2). Pero en Zac 1,3 se dice: *Volveos a mí, y yo me volveré a vosotros.* Y como volverse a Dios no es otra cosa que prepararse para la gracia, parece que el hombre puede prepararse para la gracia por sí mismo sin la ayuda de la gracia.

2. El hombre se prepara para la gracia haciendo lo que está en su mano, ya que a quien hace lo que está en él, Dios no le niega la gracia, según aquello de Mt 7,11: *Dios da la gracia a quien se la pide.* Pero la expresión «está en él» equivale a decir que está en su poder. Luego parece que está en nuestro poder el prepararnos para la gracia.

3. Si para prepararse a la gracia el hombre necesita otra gracia, con la misma razón para prepararse a ésta necesitará otra anterior, y así indefinidamente, lo cual no puede admitirse. Parece, pues, que debemos atenernos a la primera proposición: que el hombre puede prepararse para la gracia sin la ayuda de la gracia.

4. Según se lee en Prov 16,1, *del hombre es el preparar su ánimo.* Pero se dice que es del nombre lo que está en su poder. Luego parece que el hombre puede por sí mismo prepararse a la gracia.

En cambio está lo que el Señor dice en Jn 6,44: *Nadie puede venir a mí si el Padre, que me ha enviado, no lo trae.* Pero si el hombre pudiera prepararse por sí mismo no necesitaría ser traído. Luego el hombre no puede prepararse a la gracia sin la ayuda de la gracia.

Solución. *Hay que decir:* Hay una doble preparación de la voluntad humana para el bien. La primera consiste en prepararse a obrar rectamente y a gozar de Dios. Y esto no puede hacerse sin el don habitual de la gracia, principio de la obra meritoria, como ya dijimos (a.5). La segunda es aquella en que la voluntad humana se prepara precisamente para conseguir el don de la gracia habitual. Ahora bien, para disponerse a recibir esta gracia no se debe presuponer otro don habitual en el alma, porque esto nos llevaría a un proceso indefinido; pero sí ha de presuponerse otro auxilio gratuito de Dios que mueva interiormente al alma o le inspire el buen propósito. Ya dijimos antes (a.2.3) que de ambas maneras necesita el hombre el auxilio divino.

Y es indudable que necesitamos esta moción divina para prepararnos al don habitual. Porque, como todo agente obra por un fin, toda causa ha de orientar sus efectos con vistas a su fin. Por otra parte, el orden de los agentes o motores corresponde al orden de los fines. Por tanto, para que el hombre se dirija al fin último debe ser movido por el primer motor; para orientarse, en cambio, hacia un fin intermedio, el impulso lo recibe de un motor inferior. Es como en un ejército, donde el orientar el esfuerzo del soldado a la victoria final corresponde al general en jefe, mientras que el conducirlo tras la enseña de su escuadrón compete al mando subalterno. Así, pues, como Dios es el primer motor absoluto, todas las cosas se ordenan a El bajo la tendencia común que tienen hacia el bien, por la que todas tratan de asemejarse a Dios, cada una a su manera. Y en este sentido dice Dionisio en *De div. nom.*[24] que *Dios convierte todas las*

24. C.4 § 10: MG 3,708.

c En el artículo sexto se nos habla de la necesidad de la misma gracia para prepararse a la gracia. La pregunta parecería a simple vista envolver una contradicción o un círculo sin fin: si para recibir una gracia necesitas siempre otra anterior, nunca acabas de recibir ninguna. Aquí aparece otra vez clara la distinción entre el «don habitual de la gracia» y el «auxilio gratuito que mueve», es decir, la gracia habitual y la gracia actual. Se pregunta, pues, si es necesaria una gracia actual que nos prepare para recibir la habitual, o es el hombre quien se prepara por sí solo. Esto último lo defendía el semipelagianismo; los protestantes, en cambio, irán al otro extremo: ni con la gracia actual el hombre se prepara para la justificación, pues ésta es gratuita por entero.

cosas hacia sí. Con la particularidad de que a los hombres justos los Convierte hacia sí como a un fin especial, hacia el cual tienden y al que tratan de unirse como a su propio bien, según aquello de Sal 72,28: *Mi bien consiste en adherirme a Dios.* Por eso, que el hombre se convierta a Dios no puede ocurrir sino bajo el impulso del mismo Dios que lo convierte. Teniendo en cuenta que prepararse para la gracia consiste precisamente en convertirse a Dios, lo mismo que el que está de espaldas al sol se prepara para ver su luz volviendo sus ojos hacía él. Es, pues, manifiesto que el hombre no puede disponerse para recibir la luz de la gracia sino mediante el auxilio de un don gratuito de Dios que le mueva interiormente [d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La conversión del hombre a Dios es, ciertamente, obra del libre albedrío. Por eso precisamente se le manda que se convierta. Pero el libre albedrío no puede volverse a Dios si Dios mismo no lo convierte a sí, de acuerdo con aquello de Jer 31,18: *Conviérteme y quedaré convertido, porqué tu eres mi Dios y Señor;* y en las Lamentaciones 5,21: *Conviértenos, Señor, a ti, y nos convertiremos.*

2. *A la segunda hay que decir:* El hom-

d Si de San Agustín sabemos por las *Retractaciones* que fue semipelagiano antes que apareciera el semipelagianismo, al defender en su juventud que el hombre podía merecer la gracia con sus solas fuerzas, de Santo Tomás podemos hablar también de un cierto semipelagianismo en sus primeras obras teológicas. En el *Comentario a las Sentencias* no veía la necesidad de la gracia para prepararse a la gracia. Se hace en esta obra la misma pregunta que en el artículo que comentamos; las respuestas son contrarias. Santo Tomás evoca en el *Comentario a las Sentencias,* como argumento para defender la no necesidad de la gracia para la gracia, el proceso sin fin inevitable. Por otro lado, no le satisfacen las razones de otros teólogos, recurriendo a la gracia gratis dada. Concluye con estas palabras: «decimos que el hombre se puede preparar por sí mismo para la gracia santificante, pises, haciendo lo que pueda de su parte, consigue de Dios la gracia» *(In Sent. 2* d.28 q.1 a.4: ed, MANDONNET, II [París 1929] 729).

Empleé en el párrafo anterior la expresión «un cierto», porque me resisto a creer en un verdadero semipelagianismo de juventud en el Santo, ni siquiera en los textos que más favorecen esa hipótesis. En el mismo lugar del *Comentario a las Sentencias* habla de una actuación de Dios sobre el hombre no sólo exteriormente, sino también en el interior de su voluntad: «Dios no sólo nos ayuda a obrar bien por el hábito de la gracia, sino también interiormente actuando en la misma voluntad, como actúa en cualquier otra cosa, y exteriormente concediendo ocasiones y auxilios para obrar bien» (ibid, a.t ad 3 p.729). Más adelante escribe: «el hombre no se puede preparar a la gracia ni hacer algún bien sin el auxilio de Dios. Por eso es necesario rogarle que nos convierta hacia sí y también a los otros. Sin embargo, no es necesario que ese auxilio se efectúe por un hábito infuso; puede efectuarse por muchas cosas que son exteriormente ocasiones para la santificación y por el mismo acto interior que Dios produce en nosotros» (ibid., a.4 ad 2 p.729). Como advertía Cayetano, sobre este problema de la preparación a la gracia, Santo Tomás, reestudiando y reelaborando su doctrina, va logrando cada vez mayor coherencia (S. TOMÁS, *Opera omnia* VII [Roma 1892] p.310a).

Un paso adelante en este proceso de perfeccionamiento de la doctrina de la gracia lo significa la *Cuestión disputada sobre la verdad.* Expone el problema de la preparación a la gracia en la cuestión 24, que trata del libre albedrío, en su artículo 15, en que se pregunta: «si el hombre sin la gracia se puede preparar a la gracia». Aquí elimina el argumento del proceso al infinito, distinguiendo gracia habitual y una moción que actúa exterior e interiormente *(interiori instinctu)* y que procede de la divina misericordia. En cuanto a la solución dada por San Buenaventura, aludido aquí con la palabra *quidam,* y que defiende que «el hombre no se prepara para conseguir la gracia sino por cierta gracia gratis dada», Santo Tomás sólo lo admite «si se entiende por gracia gratis dada la divina providencia, que dirige misericordiosamente al hombre hacia su fin». No obstante, para Santo Tomás, en esta obra no basta cualquier movimiento de la voluntad para prepararse a la gracia; es necesario un movimiento especial o «un modo determinado que nosotros ignoramos, por exceder el don de la gracia a todos nuestros conocimientos».

Se diría que en el *Comentario a las Sentencias* se fija primordialmente en el elemento humano, aunque sin pasar por alto el divino; en la *Cuest. disp. sobre la verdad* atiende por igual a ambos elementos en la preparación a la gracia, y en las obras posteriores, con los nuevos descubrimientos de fuentes de que hablamos en la introducción general, el elemento divino pasa a primer plano, pero sin olvidarse del libre albedrío. La *Suma contra los Gentiles* y la *Suma de teología* superan las argumentaciones de la *Cuest. disp. sobre la verdad.* En ambas se arguye la necesidad de «un auxilio gratuito de Dios que mueve interiormente al alma», que es sobrenatural como el hábito al que mueve esa fuerza divina.

bre no puede hacer nada si no es movido por Dios, tal como se dice en Jn 15,5: *Sin mí nada podéis hacer.* Por eso, cuando se dice que el hombre hace lo que en él está, se entiende que hace lo que puede supuesta la moción de Dios.

2. *A la tercera hay que decir:* La objeción hay que entenderla refiriéndola a la gracia habitual, que requiere preparación, porque toda forma exige un sujeto dispuesto. Pero para que el hombre sea movido por Dios no se requiere otra moción anterior, ya que Dios es el motor primero. Y tampoco cabe un proceso indefinido.

4. *A la cuarta hay que decir:* Compete al hombre disponer su ánimo, porque lo hace por su libre albedrío. Pero no lo hace sin la ayuda de Dios, que mueve y atrae hacia sí, como ya dijimos (sol.).

ARTICULO 7

¿Puede el hombre levantarse del pecado sin el auxilio de la gracia?

Infra q.113 a.2; *In Sent.* 2 d.28 a.2; *De verit,* q.24 a.12 ad 34; q.28 a.2; *In Eph.* 5 lect.5; *Cont. Gentes* 3,157; 4,72.

Objeciones por las que parece que el hombre puede levantarse del pecado sin el auxilio de la gracia.

1. Lo que se presupone a la gracia se hace sin la gracia. Pero levantarse del pecado es requisito previo a la iluminación de la gracia, según aquello de Ef 5,14: *Levántate de entre los muertos y Cristo te iluminará.* Luego el hombre puede levantarse del pecado sin la gracia.

2. El pecado se opone a la virtud como la enfermedad a la salud, según ya dijimos (q.71 a.1 ad 3). Pero el hombre puede por su vigor natural pasar de la enfermedad a la salud sin la ayuda exterior de la medicina, gracias al principio vital interior del que brota la operación natural. Luego, por la misma razón, parece que el hombre puede restablecerse por sí mismo pasando del estado de pecado al estado de justicia sin ayuda de la gracia exterior.

3. Las cosas naturales pueden siempre recuperar el estado propio de su naturaleza. Así, el agua calentada vuelve por sí misma a su natural frialdad, y la piedra arrojada hacia arriba recupera por sí misma el movimiento que le es connatural. Pero el pecado es un acto contrario a la naturaleza, como consta por el Damasceno en el libro II[25]. Luego parece que el hombre puede volver por sí mismo del pecado al estado de justicia.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Gál 2,21: *Si la justificación se puede conseguir por la ley, Cristo murió en vano,* es decir, sin necesidad. Parejamente, si el hombre tiene una naturaleza que por sí misma puede alcanzar la justicia, también Cristo «murió en vano» o innecesariamente. Pero esta conclusión es inadmisible. Luego el hombre no puede justificarse por sí mismo, es decir, no puede volver del estado de culpa al estado de justicia.

Solución. *Hay que decir:* El hombre no puede en modo alguno levantarse por sí mismo del pecado sin el auxilio de la gracia. Porque, aunque el pecado es un acto transitorio, deja la huella permanente del reato, como vimos arriba (q.87 a.6), y por eso, para levantarse del pecado, no basta cesar en el acto de pecar, sino que se ha de reponer en el hombre aquello que perdió pecando. Ahora bien, por el pecado incurre el hombre en un triple detrimento, como consta por lo dicho arriba (q.85 a.1; q.86 a.l; q.87 a.l), a saber, la mancha, el deterioro de la bondad natural y el reato de pena. En efecto, incurre en la mancha, porque es privado de la belleza de la gracia por la deformidad del pecado. Se deteriora la bondad de su naturaleza, porque ésta cae en el desorden al no someterse su voluntad a la de Dios, ya que, si falta esta sumisión, toda la naturaleza del hombre que peca queda desordenada. Finalmente, el reato de pena sobreviene porque el hombre, al pecar mortalmente, se hace merecedor de la condenación eterna.

Ahora bien, es manifiesto que cada uno de estos tres males no puede ser reparado sino por la acción de Dios. En primer lugar, la belleza de la gracia proviene de la luz de la iluminación divina, y no puede recuperarse más que si Dios ilumina de nuevo el alma. Se requiere, por tanto, un don habitual, que es la luz de la gracia. A su vez, el orden natural

25. *De fide orth.* c.4: MG 94,876; c.30: MG 94,976; cf. 1.4 c.20: MG 94,1196.

por el que el hombre se somete a Dios no puede restablecerse más que atrayendo Dios hacia sí la voluntad del hombre, como ya dijimos (a.6). En tercer lugar, el reato de la pena eterna no puede ser perdonado sino por Dios, ya que contra El se cometió la ofensa y El es el juez de los hombres. Por consiguiente, para que el hombre resurja del pecado se requiere el auxilio de la gracia, como don habitual y como moción interior divina.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo que se le pide al hombre es que haga lo que depende de su libre albedrío para levantarse del pecado. Por eso la expresión *levántate y Cristo te iluminará* no significa que el salir del pecado preceda por completo a la iluminación de la gracia, sino que la gracia santificante la recibe el hombre después que, bajo el impulso de la moción divina, se ha esforzado con su libre albedrío por salir del pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* La razón natural no es el principio suficiente de este estado de salud que se da en el hombre merced a la gracia santificante. El principio de este estado es la gracia, que se pierde por el pecado. Por eso no puede el hombre recuperarse por sí mismo; necesita que se le infunda de nuevo la gracia, como si para resucitar un cuerpo muerto se le infundiera de nuevo el alma.

3. *A la tercera hay que decir:* Es verdad que, cuando la naturaleza está intacta, puede recuperar por sí misma un estado que le es connatural y proporcionado; pero no puede sin un auxilio exterior recuperar un estado que sobrepasa su condición natural. Ahora bien, la naturaleza humana después del pecado ya no está intacta, sino corrompida, como dijimos arriba (sol.), y no puede reponerse por sí misma ni siquiera en cuanto al bien connatural; mucho menos en cuanto al bien de la justicia sobrenatural.

ARTICULO 8

¿Puede el hombre evitar el pecado sin la gracia?

Supra q.63 a.2 ad 2; q.74 a.3 ad 2; *In Sent. 2* d.20 q.2 a.3 ad 5; d.24 q.1 a.4; d.28 a.2; *De verit,* q.22 a.5 ad 7; q.24 a.1 ad 10.12; a.12.13; *In 1 Cor.* 12 lect.1; *In Hebr.* 10 lect.3; *Cont. Gentes* 3,160; *De malo* q.3 a.1 ad 9.

Objeciones por las que parece que el hombre puede evitar el pecado sin la gracia.

1. Según dice San Agustín en los libros *De duab. animab.*[26] y *De lib. arb.*[27], *nadie peca en aquello que no puede evitar.* Ahora bien, si el hombre que está en pecado mortal no pudiera evitar un nuevo pecado, parece que no pecaría al pecar. Lo cual es contradictorio.

2. Se corrige al hombre para que no peque. Pero si el hombre en estado de pecado mortal no puede no pecar, parece que toda corrección es inútil. Lo cual es inadmisible.

3. En un pasaje de Eclo 15,18 se dice: *Ante el hombre están la vida y la muerte, el bien y el mal; lo que escoja eso se le dará.* Pero el que peca no deja de ser hombre, por lo que aún está en su mano elegir el bien o el mal. Luego puede el hombre sin la gracia evitar el pecado.

En cambio está lo que dice San Agustín en el libro *De perfect. iust.*[28]: *A quien niega que necesitemos orar para no caer en la tentación (y lo niega quien sostiene que no se necesita la ayuda de la gracia de Dios para no pecar, sino que, supuesto el conocimiento de la ley, basta la voluntad humana), no dudo en afirmar que nadie debe prestarle oídos y que debe ser anatematizado por todos.*

Solución. *Hay que decir:* El hombre puede ser considerado, bien en el estado de naturaleza íntegra, bien en el estado de naturaleza corrupta. En el primero de estos estados podía el hombre, aun sin la gracia, evitar el pecado, tanto mortal como venial, puesto que pecar consiste en apartarse de lo que es conforme a la

26. C.10: ML 42,103; c.11: ML 42,105. 27. L.3 c.18: ML 32,1295. 28. C.21: ML 44,317.

naturaleza, y esto podía el hombre evitarlo cuando su naturaleza estaba intacta. Necesitaba, sin embargo, el auxilio de Dios, que le conservara en el bien, puesto que sin este auxilio la naturaleza misma caería en la nada.

Mas en el estado de naturaleza corrupta, para evitar todo pecado, necesita el nombre la gracia habitual, que venga a restaurar la naturaleza. Sin embargo esta restauración, durante la vida presente, se realiza ante todo en la mente, sin que el apetito carnal sea rectificado por completo. De aquí que San Pablo, asumiendo la representación del hombre reparado, diga en Rom 7,25: *Yo mismo, con el espíritu, sirvo a la ley de Dios, pero con la carne, a la ley del pecado.* Por lo demás, en este estado, el nombre puede evitar el pecado mortal, que radica en la razón, como se expuso arriba (q.74 a.4); pero no puede eludir todo pecado venial, debido a la corrupción del apetito inferior de la sensualidad, cuyos movimientos pueden ser reprimidos por la razón uno a uno (de aquí su condición de pecado y acto voluntario), pero no todos ellos, porque mientras atiende a uno se le desmanda otro, y tampoco puede la razón mantenerse siempre vigilante para someterlos todos, como ya hemos dicho (q.74 a.3 ad 2).

De igual manera, antes de que la razón humana en estado de pecado mortal sea reparada por la gracia santificante puede evitar los pecados mortales uno a uno y por algún tiempo, pues no es necesario que esté siempre pecando en acto. Pero es imposible que permanezca mucho tiempo sin pecar mortalmente. De aquí esta advertencia de San Gregorio en *Super Ezech.* [29]: *El pecado que no es borrado en seguida mediante la penitencia, por su propio peso conduce a otro pecado.* La causa de esto es que, así como el apetito inferior debe estar sometido a la razón, la razón, a su vez, debe estar sometida a Dios, en quien ha de poner el fin de sus apetencias. Pues los actos humanos deben ser regulados por el fin, al igual que los movimientos del apetito inferior tienen que ser guiados por el juicio de la razón. Ahora bien, lo mismo que en el apetito inferior no sometido plenamente a la razón es inevitable que surjan de vez en cuando movimientos desarreglados, así también tienen que aparecer movimientos desordenados en la razón natural que se encuentra en estado de insubordinación a Dios. Porque cuando el hombre no tiene su corazón de tal manera fijo en Dios que ni por conseguir provecho ni por evitar daño consienta en apartarse de El, le salen al encuentro multitud de cosas que, por alcanzarlas o por rehuirlas, le inducen a apartarse de Dios por la infracción de sus mandatos, y así cae en el pecado mortal. Sobre todo, porque cuando tiene que actuar de improviso, el hombre obra de acuerdo con fines prefijados y con hábitos previamente adquiridos, según observa el Filósofo en III *Ethic.*[30] Mediante la premeditación puede, sin duda, eludir en alguno de sus actos el condicionamiento de los fines preconcebidos y de las inclinaciones habituales. Pero, como no puede mantenerse siempre en estado de premeditación, es imposible que permanezca mucho tiempo sin obrar a impulsos de la voluntad insubordinada a Dios, a no ser que sea prontamente reintegrada por la gracia a su debida subordinación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El hombre puede evitar cada uno de los pecados en particular; pero para evitarlos todos necesita la gracia, como acabamos de decir (sol.). Sin embargo, si no se dispone para recibir la gracia, es por culpa suya. Por eso no queda exento de pecado por el hecho de que no pueda evitar el pecado sin la gracia.

2. *A la segunda hay que decir:* Según dice San Agustín en el libro *De corrept. et grat.*[31], la corrección es provechosa *para que del dolor de la corrección brote el deseo de la regeneración, siempre que el corregido sea hijo de la promesa; de modo que, mientras el ruido de la corrección restalla y flagela exteriormente, Dios, por una secreta inspiración, opere en su interior el propósito.* La corrección es, pues, necesaria porque la voluntad del hombre es indispensable para que se abstenga de pecar. Pero la corrección no basta sin el auxilio de Dios. Por eso se dice en Eclo 7,14: *Considera la obra de Dios. Porque nadie puede corregir a aquel a quien él despreció.*

29. L.1 hom.2: ML 76,915. 30. ARISTÓTELES, c.8 n.15 (BK 1117a18): S. TH., lect.15. 31. C.1: ML 44,921.

3. *A. la tercera hay que decir:* Según dice San Agustín en su tratado *Hypognost.*[32], aquellas palabras se refieren al hombre en estado de naturaleza íntegra, en el que no era todavía siervo del pecado, de modo que podía pecar o no pecar. En el presente estado también se le da al hombre cualquier bien que pida. Pero el deseo de este bien lo debe al auxilio de la gracia[e].

ARTICULO 9

El que ya posee la gracia, ¿puede obrar el bien y evitar el pecado por sí mismo sin otro auxilio de la gracia?

In Sent. 2 d.29 expos.litt.; *De verit,* q.24 a.13.14; q.27 a.5 ad 3; *In Psalm.* 31.

Objeciones por las que parece que el que ya posee la gracia puede obrar el

32. Entre las obras de SAN AGUSTÍN, l.3 c.2: ML 45,1621.

e Cayetano acusó ya la diversa forma de pensar del Santo en el *Comentario a las Sentencias* y en la *Suma de teología.* Advierte el célebre tomista que el Aquinate admite en la *Suma* una doctrina que había rechazado, y dando razones para ese rechazo, en el *Com. a las Sent.* (S. TOMÁS, *Opera omnia* VII [Roma 1892] p.304a). Algo más adelante dice Cayetano que el Santo en esta materia «se retractó» (ibid., p.306a). Muchos teólogos de los siglos XII y XIII —Guillermo Altisidorense, Felipe el Canciller, Odón de Rigaud, Rolando de Cremona...— no habían logrado superar el semipelagianismo, cuya existencia entonces desconocían.

En el *Com. a las Sentencias* se enfrenta Santo Tomás con las opiniones pesimistas, es decir, que o consideran la naturaleza humana esencialmente mala, o la consideran irremisiblemente herida en su sustancia. El Santo sale del atolladero arrojando una lanza por las fuerzas de la naturaleza, particularmente del libre albedrío. El pecado no destruye los bienes naturales del hombre, como es la libertad. Esta ha quedado debilitada, pero no destruida. Combate aquí la opinión de San Buenaventura, para quien el hombre puede evitar este o aquel pecado (venial o mortal), pero no todos, y llega a escribir: «si puede evitar este y aquel pecado, puede evitarlos todos. No cabe decir que puede evitarlos durante algún tiempo y no durante mucho tiempo, porque el libre albedrío, mientras resiste al mal, no se debilita para seguir evitándolo, sino que se robustece y puede, por lo mismo, evitar el pecado más fácilmente que antes» *(In Sent. 2* d.28 c.1 a.2: ed. MANDONNET, II [París 1929] p.722s). Afirma esto por lo que se refiere al pecado mortal. Con relación al pecado venial admite que el hombre puede evitar algunos, pero no todos, pues los movimientos que facilitan el pecado venial son instantáneos y no siempre el hombre está a punto para dominarlos.

Este problema lo estudia de nuevo el Santo, y con gran amplitud en la *Cuest. disp. sobre la verdad,* principalmente en el artículo 12 de la cuestión 24. Tiene en cuenta las dos posiciones extremas: la de los maniqueos, para quienes el hombre peca necesariamente, y la de los pelagianos, para quienes el hombre puede sin la gracia evitar todos los pecados. La solución está en el medio: el hombre no peca necesariamente, pero necesita de la gracia para no hacerlo. Al precisar esta doctrina, expone las dos interpretaciones —la de San Buenaventura y la adoptada por él en el *Com. a las Sent.*— considerando ambas como válidas. El hombre, según esto, podía evitar sin la gracia habitual este o aquel pecado, pero no todos *propter fomitis corruptionem,* que impide estar atento a todos los movimientos repentinos. Puede asimismo sin la gracia justificante evitar este o aquel pecado mortal, pero no todos, «por la inclinación del hábito malo». En todo caso es imprescindible el «auxilio de Dios, que por su providencia gobierna al hombre para obrar el bien y evitar el mal» (S. TOMÁS, *Opera omnia* XXVII vol.III [Roma 1976] p.717b).

Un avance extraordinario sobre la *Cuest. disp. sobre la verdad* lo encontramos en la *Suma contra los Gentiles.* Defiende aquí la doctrina de San Buenaventura, rechazada en el *Com. a las Sentencias.* Advierte incluso que «los que están en pecado no pueden evitar poner impedimentos a la gracia si no son prevenidos con el auxilio de la gracia». Este «auxilio de la gracia» es anterior a la gracia santificante, ya que es para quitar los impedimentos, y debe ser objeto de oración para que se otorgue (S. TOMÁS, *Suma contra los Gentiles* 1.3 c.160 [ed. Turín-Roma 1961] vol.III p.238).

El texto de la *Suma de teología,* que defiende como la *Suma contra los Gentiles* lo rechazado en el *Com. a las Sent.,* añade nuevos detalles sobre esa moción divina necesaria para evitar todos los pecados. Dice que la corrección es útil porque produce el dolor de los pecados, y del dolor nace el deseo de la regeneración, pues opera entonces en el hombre «intrínsecamente mediante una oculta inspiración». No basta, pues, la corrección para que se produzca ese dolor y ese deseo de regeneración, que son sobrenaturales, como lo es la regeneración a que se ordenan. Es necesario «el auxilio de Dios», que es sobrenatural, como son sus efectos (1-2 q.109 a.8 ad 2).

bien y evitar el pecado por sí mismo, sin otro auxilio de la gracia.

1. Lo que no consigue su finalidad, o es inútil o es imperfecto. Pero la gracia se nos da para que podamos hacer el bien y evitar el mal. Luego, si con ella el hombre no puede hacer esto, parece que la gracia o se le dio inútilmente o es imperfecta.

2. Por la gracia habita en nosotros el Espíritu Santo, según aquello de 1 Cor 3,16: *¿No sabéis que sois templos de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?* Pero el Espíritu Santo, que es omnipotente, basta para inducirnos a obrar el bien y para defendernos del pecado. Luego el hombre en gracia puede ambas cosas sin otro auxilio de la gracia.

3. Si el hombre en gracia necesita todavía otro auxilio de la gracia para vivir rectamente y abstenerse del pecado, con igual motivo necesita un tercer auxilio cuando haya obtenido aquel segundo. Pero esto nos llevaría a un proceso indefinido, que no puede admitirse. Luego el que está en gracia no necesita otro auxilio de la gracia para obrar el bien y evitar el mal.

En cambio está lo que dice San Agustín, en el libro *De natura et gratia*[33], que, *así como el ojo corporal, aunque esté perfectamente sano, no es capaz de ver sin el concurso del brillo de la luz, así tampoco el hombre, aunque se halle plenamente justificado, puede vivir rectamente si no es ayudado divinamente por la eterna luz de la justicia.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya dijimos (a.2.3.6), el hombre para vivir rectamente necesita un doble auxilio de la gracia de Dios. El primero es el de un don habitual por el cual la naturaleza caída sea curada y, una vez curada, sea además elevada, de modo que pueda realizar obras meritorias para la vida eterna, superiores a las facultades de la naturaleza. El segundo es un auxilio de gracia por el cual Dios mueve a la acción. Ahora bien, el hombre que está en gracia no necesita otro auxilio de la gracia, en el sentido de un nuevo hábito infuso. Pero sí necesita un nuevo auxilio en el segundo sentido, es decir, necesita ser movido por Dios a obrar rectamente.

Y lo necesita por dos razones. La primera, de orden general, es que, como ya dijimos (a.1), ninguna cosa creada puede producir acto alguno a no ser en virtud de la moción divina. La segunda es una razón específica, basada en la condición presente de la naturaleza humana. Porque, si bien esta naturaleza ha sido restaurada por la gracia en cuanto a la mente, aún queda en nosotros la corrupción y la infección de la carne, la cual *sirve a la ley del pecado,* según se dice en Rom 7,25. Queda además cierta oscuridad de ignorancia en el entendimiento, debido a la cual *no sabemos lo que nos conviene pedir,* como dice también San Pablo en Rom 8,26. Pues por la complejidad de los acontecimientos y por la imperfección del conocimiento que tenemos de nosotros mismos, no podemos saber plenamente qué es lo que nos conviene, y así se dice en Sab 9,14: *Los pensamientos de los hombres son indecisos y nuestras previsiones son inciertas.* Por eso tenemos necesidad de que nos dirija y nos proteja Dios, que lo conoce y lo puede todo. De aquí que, incluso los renacidos por la gracia como hijos de Dios, tenemos que pedir: *No nos dejes caer en la tentación* y *hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo,* y todo lo demás que se contiene a este respecto en la oración dominical.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El don de la gracia habitual no se nos concede para que no necesitemos más del auxilio divino, pues toda creatura necesita ser conservada por Dios en el bien que de él recibió. Por consiguiente, si después de haber recibido la gracia, el hombre sigue necesitando el auxilio divino, no se sigue de ahí que la gracia se le haya dado inútilmente o que sea imperfecta. Porque aun en el estado de gloria, cuando la gracia habrá alcanzado su total perfección, el hombre seguirá necesitando el auxilio divino. Aquí, sin embargo, es cierto que la gracia entraña cierta imperfección, en cuanto no sana perfectamente al hombre, como se acaba de decir (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* La acción por la que el Espíritu Santo nos mueve y nos protege no se circunscribe al efecto del don habitual que causa en nosotros, sino que nos mueve y protege también al margen de este don, junto con el Padre y el Hijo.

33. C.26: ML 44,261.

3. *A la tercera hay que decir:* El argumento propuesto muestra simplemente que el hombre en estado de gracia habitual no necesita otra gracia habitual.

ARTICULO 10

El hombre que está en gracia, ¿necesita el auxilio de la gracia para perseverar?

2-2 q.137 a.4; *In Sent.* 2 d.29 expos.litt.; *De verit.* q.24 a.13; *Cont. Gentes* 3,155.

Objeciones por las que no parece que el hombre en estado de gracia necesite el auxilio de la gracia para perseverar.

1. La perseverancia no alcanza el rango de virtud, como tampoco la continencia, según muestra el Filósofo en VII *Ethic.*[34] Pero el hombre, una vez que ha sido justificado por la gracia, no necesita otro auxilio de la gracia para adquirir las virtudes. Luego mucho menos para obtener la perseverancia.

2. Las virtudes se infunden todas a la vez. Mas la perseverancia es considerada como una virtud. Luego parece que se da al ser infundidas las otras virtudes junto con la gracia.

3. Según dice el Apóstol en Rom 5,15, *al hombre le fue restituido por el don de Cristo más de lo que había perdido por el pecado de Adán.* Pero Adán había recibido lo necesario para perseverar. Luego en mayor grado se nos devolvió por la gracia de Cristo lo que se requiere para la perseverancia. Y así el hombre no necesita de la gracia para perseverar.

En cambio está lo que dice San Agustín en el libro *De la perseverancia*[35]: *¿Por qué pedir a Dios la perseverancia si no es Dios quien la da? ¿No es irrisoria una oración en la que pedimos obtener de él lo que sabemos que él no concede, sino que está en manos del hombre sin que él lo dé?* Ahora bien, la perseverancia la piden incluso los que están santificados por la gracia, pues tal es el sentido de la petición *Santificado sea tu nombre,* como ratifica el mismo San Agustín[36] con palabras de San Cipriano. Luego el hombre, aunque esté ya en gracia, necesita que Dios le conceda la perseverancia.

Solución. *Hay que decir:* La palabra perseverancia se toma en un triple sentido. A veces significa el hábito del alma por el cual el hombre permanece firmemente adherido a la virtud frente a las pruebas que le asaltan. En este sentido, la perseverancia es con respecto a estas pruebas lo que es la continencia respecto de las concupiscencias y deleites, según señala el Filósofo en VII *Ethic.*[37] En segundo lugar puede llamarse perseverancia a un hábito por el cual el hombre tiene el propósito de perseverar en el bien hasta el fin. Tomada en estos dos sentidos, la perseverancia se infunde a la vez que la gracia, lo mismo que la continencia y las demás virtudes.

En un tercer sentido se llama perseverancia a la continuidad en el bien hasta el fin de la vida. Y para conseguir tal perseverancia el hombre, en estado de gracia, no necesita ciertamente otra gracia habitual, sino solamente un auxilio divino que lo dirija y proteja contra los impulsos de las tentaciones, según se ha visto en el artículo precedente. Por eso, cuando uno ha recibido la gracia santificante, necesita todavía pedir este don de la perseverancia, que le permita guardarse del mal hasta el fin de la vida. Porque a muchos se da la gracia a quienes no se concede perseverar en ella.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esta objeción se refiere a la perseverancia en el primer sentido, como la objeción segunda a la perseverancia en el segundo sentido.

Queda, pues, resuelto el segundo argumento.

3. *A la tercera hay que decir:* Según dice San Agustín en el libro *De natura et gratia*[38], *el hombre en el primer estado recibió el don que le permitía perseverar, pero no recibió el perseverar de hecho. Ahora, en cambio, mediante la gracia de Cristo, son muchos los que reciben el don por el que pueden perseverar y además se les concede el perseverar de hecho.* Y en este sentido el don de Cristo es más grande que el pecado de Adán.

34. ARISTÓTELES, c.1 n.4 (BK 1145b1): S. TH., lect.6. 35. C.2: ML 45,996. 36. *De dono persev.* c.2: ML 45,996. Cf. también *De corrept. et grat.* c.6: ML 44,992. 37. ARISTÓTELES, c.7 n.1 (BK 1150a13): S. TH., lect.1. 38. *De corrept. et grat.* c.12: ML 44,937.

Sin embargo, en el estado de inocencia, merced al don de la gracia, era más fácil perseverar que hoy bajo la restauración de la gracia de Cristo. Porque en aquel estado no existía la rebelión de la carne contra el espíritu, mientras que ahora, si bien la reparación se inició en cuanto a la mente, no se consumó aún en cuanto a la carne. Se consumará en la patria celestial, donde el hombre no sólo podrá perseverar, sino que incluso ya no podrá pecar.

CUESTIÓN 110

De la esencia de la gracia de Dios[a]

Seguidamente debemos tratar de la gracia de Dios en cuanto a su esencia (cf. q.109 introd.). Sobre esto hay que solventar cuatro interrogantes:

1. ¿Pone la gracia algo en el alma?—2. ¿Esta realidad es una cualidad?—3. ¿Es algo distinto de la virtud infusa?—4. ¿Cuál es el sujeto de la gracia?

ARTICULO 1

¿Pone la gracia algo en el alma?[b]

In Sent. 2 d.26 a.l; *De verit,* q.27 a.1; *Cent. Gentes* 3,150.

Objeciones por las que parece que la gracia no pone nada en el alma.

1. Se dice que el hombre posee la gracia de Dios; pero también se dice que tiene la gracia de otro hombre, como se ve por la expresión de Gén 39,21: *El Señor concedió a José gracia a los ojos del jefe de la prisión.* Ahora bien, el hecho de que un hombre tenga la gracia de otro no supone nada en el primero, sino más bien cierta complacencia en quien le otorga su gracia. Luego cuando **se** dice que el hombre tiene la gracia de Dios no se entiende que esto ponga algo en su alma, sino sólo que Dios se complace en él.

2. Como el alma vivifica el cuerpo así Dios vivifica el alma, por lo que se dice en Dt 30,20: *Dios es tu vida.* Pero el alma vivifica el cuerpo de manera inmediata. Luego tampoco hay nada intermedio entre Dios y el alma, ni la gracia

a Santo Tomás ha demostrado, haciendo 1» última superación de sí misino, la necesidad, y también la existencia, de una gracia-don-permanente y áe una gracia-moción, que en unos casos parece confundirse con la providencia general divina, pero cuya interna conexión con el orden sobrenatural postula su sobrenaturalidad. La cuestión 110, en principio, se plantea sólo con respecto a la primera de las dos gracias, la gracia-don-perrnanente. Dice Santo Tomás que, «comúnmente hablando, usamos el nombre de gracia para designar un don habitual justificante» (S. TOMÁS, *Opera omnia* XIII v.III [Roma 1976] p.723b). Por lo que se refiere a este don santificador, supera aquí y en la cuestión siguiente los análisis agustinianos, consiguiendo un avance notable en el conocimiento de esta realidad sobrenatural. En efecto, San Agustín para mientes más en consideraciones psicológicas y morales sobre la gracia, primordialmente sobre la gracia actual. El Doctor Angélico recoge las conclusiones agustinianas y se lanza a un análisis ontológico, metafísico-sapiencial, fijándose sobre todo en la gracia santificante habitual, pero sin olvidar la moción divina de carácter transitorio.

En la cuestión 110 trata de buscar la esencia de la gracia santificante: cuál es su causa formal y cuál es su causa material o sujeto receptor. Aquí, como en la cuestión 109, -sus artículos van graduados. En el primero se pregunta si la gracia es algo real físico, distinto de Dios y del hombre, y no sólo algo moral o jurídico. En el segundo examina en cuál de las realidades físicas o predicamentales puede encuadrarse la gracia. Probado que se trata de una cualidad, analiza en el artículo tercero su distinción o conveniencia con las otras cualidades, como son las virtudes, y particularmente con la caridad. Por fin, determinada en los tres primeros artículos la causa formal o constitutiva de la gracia, indaga en el artículo cuarto dónde reside ésta como en su sujeto o cuál es su causa material receptiva.

b Los grandes sistematizadores del Medievo han visto la necesidad de preguntarse si la gracia es algo real en el hombre, y han respondido que sí. Los protestantes no verán esa necesidad, porque para ellos no es más que una imputación extrínseca de los méritos de Cristo; Dios puede amar a los hombres sin necesidad de poner en ellos nada. Esta posibilidad ya se la cuestionó Santo Tomás al comenzar el comentario a Pedro Lombardo sobre esta materia y vio la necesidad de poner algo real y creado, no el Espíritu Santo, como decía el Maestro de las Sentencias *(In Sent. 2* d.26 q.1 a.1 obj.1 y 2; ed. MANDONNET, II [París 1929] p.667 y 669). Santo Tomás rechaza que la gracia sea una simple imputación, sin contenido ontológico, en la respuesta a la objeción 3 de este artículo y en 1-2 q.1 13 a.2 ad 2.

pone realidad alguna creada en el alma.

3. Comentando las palabras de Rom 1,7: *La gracia y la paz sean con vosotros,* dice la *Glosa*[1] que *la gracia es la remisión de los pecados.* Pero la remisión de los pecados no pone nada real en el alma, sino únicamente en Dios, que no imputa el pecado, de acuerdo con aquello del Sal 31,2: *Dichoso el varón a quien Dios no le imputa el pecado.* Luego la gracia no induce realidad alguna en el alma.

En cambio está el hecho de que la luz pone algo real en el sujeto iluminado. Mas la gracia es como la luz del alma, y así dice San Agustín en el libro *De natura et gratia*[2]: *Merecidamente la luz de la verdad abandona a los prevaricadores de la ley, con lo cual se vuelven ciegos.* Luego la gracia pone algo en el alma.

Solución. *Hay que decir:* El lenguaje usual nos ofrece tres acepciones de la gracia. En primer lugar significa el amor que se siente hacia alguien. Y así se dice que un soldado tiene la gracia del rey, esto es, que el rey lo encuentra grato. En segundo lugar designa un don concedido gratuitamente. De aquí la expresión: «Te concedo esta gracia». Finalmente, se toma por el reconocimiento con que se corresponde a un beneficio gratuito, y así se habla de dar gracias por los beneficios recibidos. Mas la segunda de estas acepciones depende de la primera; pues es el amor que se siente hacia alguno lo que impulsa a concederle algo gratuitamente. Y, a su vez, de la segunda acepción se deriva la tercera, pues cuando se recibe un beneficio gratuitamente es cuando se dan gracias por él. Ahora bien, en las dos últimas acepciones es manifiesto que la gracia supone algo real en quien la recibe, ya sea el don gratuito, ya sea el reconocimiento por este don. Pero en la primera acepción hay que tener en cuenta la diferencia entre la gracia de Dios y la del hombre. Pues, como el bien de la criatura proviene de la voluntad divina, cuando el amor de Dios quiere el bien de la criatura se produce en ésta un bien real. En cambio, la voluntad humana es movida por el bien que preexiste en las cosas, y por eso el amor del hombre no causa totalmente el bien de las cosas, sino que lo presupone, al menos en parte. Es, pues, manifiesto que cualquier acto del amor divino induce en la criatura un bien, que se produce en un momento del tiempo, aunque el amor divino es eterno. Y así, según las diferencias de este bien, podemos inferir la existencia de un doble amor de Dios a la criatura. Uno común, en cuanto *ama todas las cosas que existen,* según se dice en Sab 11,25, por el que otorga a las cosas creadas su ser natural. Otro especial, por el que eleva la criatura racional sobre su condición natural haciéndola partícipe del bien divino. Y éste es el amor con el que se puede decir que Dios ama a alguien absolutamente, porque en este caso Dios quiere absolutamente para la criatura el bien eterno, que es él mismo.

Así, pues, cuando se dice que el hombre tiene la gracia divina se entiende que en él hay una realidad sobrenatural que proviene de Dios. A veces, sin embargo, se da también el nombre de gracia al mismo amor eterno que hay en Dios, que por eso es llamado gracia de predestinación, por el cual Dios predestina o elige a algunos gratuitamente y no en virtud de sus méritos, según aquello de Ef 1,5: *Nos predestinó a ser hijos adoptivos suyos para la glorificación de su gracia*[c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como en el caso de la gracia de Dios, también cuando se habla de la gracia del hombre se entiende que en el agraciado hay algo que lo hace grato. Pero con una diferencia. Porque lo que el hombre encuentra grato en

1. *Glossa interl.* (VI, 4r); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1316. 2. C.22: ML 44,258.

c La determinación de que la gracia es, por una parte, algo creado, y por otra, algo sobrenatural es insoslayable para todo el sistema ontológico-psicológico-moral de la gracia. Se trata, pues, de una supernaturaleza instalada sobre la naturaleza humana, es decir, sobre el alma del hombre, que hace de receptor, paciente y coagente con respecto a ese don que se le ha confiado. La nueva realidad venida sobre el alma se adapta plenamente a la naturaleza humana y actúa en conformidad con ella, pero según unos principios y unas normas superiores, sobrenaturales.

otro se presupone a su amor; en cambio, lo que hace al hombre grato a Dios es causado por el amor divino, como ya dijimos (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Dios es vida del alma como causa eficiente; en cambio, el alma es vida del cuerpo como causa formal. Ahora bien, entre la forma y la materia no hay nada intermedio, pues la forma informa por sí misma; pero el agente no informa la materia por sí mismo, sino mediante la forma que causa en ella.

3. *A la tercera hay que decir:* San Agustín declara en el libro *Retract.*[3]: *Cuando dije que la gracia consiste en la remisión de los pecados, y la paz en la reconciliación con Dios, no se ha de entender como si la paz y la reconciliación no pertenecieran a la gracia general, sino en el sentido de que el término «gracia» significa especialmente la remisión de los pecados.* Por tanto, a la gracia no pertenece solamente la remisión de los pecados, sino también otros muchos dones, divinos. E incluso la misma remisión de los pecados no se produce sino mediante algún efecto causado por Dios en nosotros, como veremos luego (q.113 a.2)

ARTICULO 2

¿Es la gracia una cualidad del alma?

In Sent. 2 d.26 a.2; a.4 ad 1; 4 d.49 q.1 a.2 q.ª1 ad 5; *De verit.* q.27 a.2 ad 7; *Cont. Gentes* 3,150.

Objeciones por las que parece que la gracia no es una cualidad del alma.

1. Las cualidades no obran sobre su propio sujeto, pues, como no obran sino en virtud de la acción del sujeto, se seguiría que el sujeto obra sobre sí mismo. Ahora bien, la gracia obra sobre el alma, justificándola. Luego no es una cualidad.

2. La sustancia es más noble que la cualidad. Pero la gracia es, a su vez, más noble que la naturaleza del alma, puesto que, como hemos visto (q.109), nos capacita para muchas cosas para las que no se basta la naturaleza. Luego la gracia no es una cualidad.

3. Ninguna cualidad permanece en cuanto deja de existir en su sujeto. La gracia, en cambio, permanece, pues de desaparecer tendría que ser reducida a la nada, ya que de la nada fue creada según el Apóstol, que en Gal 6,15, le llama «nueva criatura». Luego la gracia no es cualidad.

En cambio está lo que, a propósito del pasaje de Sal 103,15: *para que el óleo alegre su rostro,* dice la *Glosa*[4]: *Es la gracia la que comunica al alma el esplendor que nos hace acreedores al amor divino.* Pero el esplendor del alma, al igual que la belleza del cuerpo, es una cualidad. Luego la gracia es una cualidad.

Solución. *Hay que decir:* Como ya vimos (a.1), decir que alguien tiene la gracia divina equivale a decir que hay en él un efecto producido gratuitamente por la voluntad de Dios. Pero también habíamos visto antes (q.109 a.1.2.5) que el hombre recibe la ayuda gratuita de Dios de dos maneras. En primer lugar, por cuanto el alma del hombre es movida por Dios a conocer, querer u obrar algo. Y en este caso el efecto gratuito inducido en el hombre no es una cualidad, sino un movimiento del alma, puesto que, según dice el Filósofo en III *Physic.*[5], *la acción del motor sobre el móvil es un movimiento.*

En segundo lugar, la voluntad divina ayuda gratuitamente al hombre infundiendo en su alma un don habitual. Y tiene que ser así, porque no es congruente que el amor de Dios provea menos a quienes llama a la posesión del bien sobrenatural que a quienes promueve a la posesión del bien natural. Mas en el orden natural provee a las creaturas no sólo moviéndolas a sus actos naturales, sino también comunicándoles determinadas formas y virtudes, que sen principio de estos actos, y merced a las cuales se ven inclinadas por sí mismas a sus propios movimientos; y así estos movimientos recibidos de Dios se les hacen connaturales y fáciles, según aquello de Sab 8,5: *Dispone todo con suavidad.* Por consiguiente, con mucha más razón infunde en aquellos a quienes mueve a conseguir el bien sobrenatural eterno ciertas formas o cualidades sobrenaturales, mediante las cuales pueden ser movidos por El con suavidad y prontitud a

3. C.25: ML 32,624. 4. *Glossa ordin.* (III, 240 E); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,936. SAN AGUSTÍN, *In Psalm.* ps.103, serm.3 super vers.15: ML 37,1369. 5. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 202a13): S. TH., lect.4.

la consecución de aquel bien. Y así resulta que el don de la gracia es una cualidad[d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La gracia, como cualidad, se dice que obra en el alma no a manera de causa eficiente, sino de causa formal; de la misma manera que la blancura es causa de lo blanco y la justicia de lo justo.

2. *A la segunda hay que decir:* La sustancia o es la naturaleza misma de aquello de lo que es sustancia, o bien una de sus partes, en el sentido en que la materia o la forma se dicen sustancia. Por eso, como la gracia está por encima de la naturaleza humana, no puede ser ni sustancia ni forma sustancial de la misma, sino que es una forma accidental del alma. Pues lo que existe sustancialmente en Dios se realiza accidentalmente en el alma que participa de la bondad divina, como se ve claramente en el caso de la ciencia. Así, pues, dado que el alma participa de la bondad divina de manera imperfecta, la participación como tal, que es la gracia, tiene su existencia en el alma de un modo menos perfecto que el del alma subsistente por sí misma. En cuanto expresión o participación de la bondad divina es más noble que el alma; pero no en cuanto al modo de ser[e].

3. *A la tercera hay que decir:* Según la fórmula de Boecio[6] *el ser del accidente es estar en algo.* De aquí que el accidente no se llama ente porque tenga ser, sino porque algo tiene ser por él, y según dice el Filósofo en VIII *Metaphys.*[7], más bien se le llama «del ente» que «ente». Ahora bien, dado que el ente se genera o se corrompe en la medida en que tiene ser, ningún accidente se genera o se corrompe en sentido estricto, sino que se dice que se genera o corrompe porque el sujeto comienza o termina de estar en acto en cuanto a ese accidente. De acuerdo con esto, también se dice que la gracia es creada, porque los hombres son creados según la gracia, es decir, constituidos en un nuevo ser; y de la nada, esto es, no por mérito, según aquello de Ef 2,9: *Creados en Cristo Jesús, para hacer buenas obras.*

ARTICULO 3

¿La gracia es lo mismo que la virtud?[f]

In Sent. 2 d.26 a.4; *De verit,* q.27 a.2.

Objeciones por las que parece que la gracia es lo mismo que la virtud.

1. Según dice San Agustín en el libro *De spiritu et littera*[8], *cuando obra la*

6. Pseudo-BEDA, *Sent.*, sect.1 litt. A: ML 90,969. 7. ARISTÓTELES, l.6 c.1 n.3 (BK 1028a18): S. TH., lect.1. 8. C.14: ML 44,217; c.32: ML 44,237. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 dist.26 c.4: QR I 440.

---

d Como, en el orden natural, Dios no sólo mueve, sino que pone en el hombre formas y virtudes que son los principios de los actos humanos, también en el orden sobrenatural infunde formas o cualidades sobrenaturales. Esta argumentación tan consumada es propia de la *Suma de teología.* En las otras obras no se plantea el problema con esa fuerza metafísica. En el *Com. a las Sent.* se pregunta sólo si la gracia es accidente o sustancia. Ya en esa obra defiende que es una forma accidental que sobreviene al alma, ya perfectamente constituida en su naturaleza. Esto, advierte, no desdice de la gracia en relación con el alma, pues, a pesar de ser un accidente, es más noble que ella *(In Sent. 2* d.26 q.1 a.2 cuerpo y ad 3; ed. MANDONNET, II [París 1929] p.671s).

e Santo Tomás ha logrado unir en perfecta síntesis teológica los datos bíblicos de la «participación de la naturaleza divina» (2 Pe 1,4) y de la «nueva criatura» (Gál 6,15), textos ambos citados en los artículos 2 y 3 de esta cuestión, con la idea filosófica de participación, heredada de los griegos, y con la metafísica del acto creador. La gracia es un ser creado sobrenatural; como la criatura natural participa en su ser y en sus operaciones del ser de Dios, también la criatura sobrenatural participa en su ser y en su obrar de la misma divinidad. Cf. M. SÁNCHEZ SORONDO, *La gracia como participación de la naturaleza divina según Santo Tomás de Aquino* (Salamanca 1979).

f Ya se había planteado este mismo interrogante en el *Com. a las Sent.* Tenía entonces a la vista dos opiniones: primera, la seguida por Pedro Lombardo, defendida en tiempos de Santo Tomás por Enrique de Gante; para éstos, la gracia y la virtud son una misma realidad y sólo se distinguen según la razón; si se la considera como aquello que nos hace gratos a Dios, se llama gracia, y, si se la considera como principio de las obras buenas, se llama virtud. La se-

gracia es la fe la que obra por el amor. Pero la fe que obra por el amor es una virtud. Luego la gracia es virtud.

2. Las cosas que convienen en la definición convienen en lo definido. Ahora bien, las definiciones de la virtud dadas por santos y filósofos valen también para la gracia. Pues la gracia *hace bueno a quien la tiene y hace que sean buenas sus obras*[9]; y también es *una cualidad buena de la mente que inclina a vivir rectamente* [10], etc. Luego la gracia es una virtud.

3. La gracia es una cualidad. Pero es claro que no pertenece a la cuarta especie de cualidad, «la forma y la figura», puesto que la gracia no es corporal. Tampoco cabe en la tercera especie, «la pasión y la cualidad pasible», porque ésta, según prueba el Filósofo en VII *Physic.* [11] reside en la parte sensitiva del alma, mientras que la gracia está principalmente en la parte intelectiva. Ni pertenece tampoco a la segunda especie, «la potencia e impotencia naturales», porque la gracia está por encima de la naturaleza y no es indiferente al bien y al mal, como la potencia natural. No puede, por tanto, ser incluida más que en la primera especie, que es «el hábito y la disposición». Ahora bien, los hábitos de la mente son virtudes, según vimos arriba (q.56 a.3; q.57 a. 1.2). Luego la gracia es lo mismo que la virtud.

En cambio está el que, de ser una virtud, la gracia sería en todo caso alguna de las tres virtudes teologales. Pero no es ni la fe ni la esperanza, puesto que éstas pueden darse sin la gracia santificante. Tampoco es la caridad, porque, como dice San Agustín en el libro *De praedestinatione sanctorum*[12], *la gracia precede a la caridad.* Luego la gracia no es virtud.

Solución. *Hay que decir:* Algunos dijeron que la gracia y la virtud son esencialmente la misma cosa, con una mera distinción de razón: se llamaría gracia porque hace al hombre grato a Dios o porque se concede gratuitamente, y se llamaría virtud porque perfecciona al hombre en orden al bien obrar. Y tal parece ser el pensamiento de Pedro Lombardo en II *Sent.*[13]

Pero si se tiene en cuenta la noción exacta de virtud, esta opinión no puede admitirse. Porque, según dice el Filósofo en VII *Physic.*[14], *la virtud es una disposición de lo perfecto, entendiendo por perfecto lo que está dispuesto en consonancia con la naturaleza.* De donde se infiere que no se puede hablar de virtud sino en función de una naturaleza preexistente, de modo que hay virtud cuando todo está dispuesto de acuerdo con lo que es propio de esa naturaleza. Ahora bien, las virtudes adquiridas mediante los actos humanos, de las que ya hemos hablado (q.55s), son disposiciones por las que el hombre queda convenientemente dispuesto de acuerdo con su propia naturaleza. En cambio, las virtudes infusas disponen al hombre de una manera más elevada y en orden a un fin más alto; luego lo disponen también en función de una naturaleza de orden superior. Lo hacen, en efecto, en función de la naturaleza divina participada, por lo cual se dice en 2 Pe 1,4: *Nos puso en posesión de las más grandes y precio-*

9. ARISTÓTELES, *Eth.*, 1.2 c.6 n.2 (BK 1106a15): S. TH., lect.6. 10. Cf. supra, c.55 a.4. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.*, 1.2 dist.27. 11. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 245b3): S. TH., lect.5.6. 12. Cf. *De dono persev.*, c.16: ML 45,1018. 13. Dist.27 c.6: QR I 447. Sobre la formulación que aquí se hace de esta doctrina v. SAN BUENAVENTURA, *In Sent.*, 1.2 dist.27 a.1 q.2 (QR, II 657). 14. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (BK 246a13): S. TH., lect.5.

---

gunda opinión era mantenida por la escuela franciscana contemporánea del Doctor Angélico y representada por Alejandro de Hales y San Buenaventura; para éstos, la distinción entre gracia y virtud era real, pero inadecuada; es una distinción esencial, pero formando un ser como la forma y su sujeto, o como el color y la luz que lo manifiesta *(In Sent. 2* d.26 q.1 a.4; ed. MANDONNET, II [París 1929] p.677s).

La escuela dominicana, formada por Pedro de Tarantasia, San Alberto Magno y Santo Tomás, defiende la distinción esencial entre gracia y virtud. El argumento se basa en el paralelismo entre el orden sobrenatural y el natural, establecido en el artículo 2. La virtud supone una naturaleza preexistente: las virtudes naturales suponen la naturaleza humana; las virtudes sobrenaturales suponen la sobrenaturaleza, es decir, la gracia. Las virtudes naturales se distinguen realmente del alma humana, y las virtudes sobrenaturales se distinguen, realmente también, de la gracia.

sas promesas, para hacernos por ellas partícipes de la naturaleza divina. Y merced a la recepción de esta naturaleza se dice que somos reengendrados como hijos de Dios.

Por tanto, así como la luz natural de la razón es cosa distinta de las virtudes adquiridas, que se desarrollan en función de esa luz natural, así también la misma luz de la gracia, por la que participamos de la naturaleza divina, es cosa distinta de las virtudes infusas, que se derivan de esa luz y a ella se ordenan. Por eso dice el Apóstol en Ef 5,8: *Fuisteis algún tiempo tinieblas, pero ahora sois luz del Señor; andad, pues, como hijos de la luz.* Porque, así como las virtudes adquiridas perfeccionan al hombre para que ande en consonancia con la luz natural de la razón, así las virtudes infusas lo perfeccionan para que marche de acuerdo con la luz de la gracia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Si San Agustín llama «gracia» a la fe que obra por amor, es porque este acto de fe que obra a impulsos de la caridad es el primer acto en que se manifiesta la gracia santificante.

2. *A la segunda hay que decir:* El «bien» de que se habla en la definición de la virtud ha de entenderse en función de una naturaleza preexistente, ya esencial, ya participada. En cambio, el ser buena no se atribuye a la gracia de esta manera, sino en cuanto es raíz de la bondad en el hombre, según ya dijimos (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* La gracia se reduce a la primera especie de cualidad [g]. Sin embargo, no se identifica con la virtud, sino que es una disposición que se presupone a las virtudes infusas como principio y raíz de las mismas.

ARTICULO 4

¿La gracia tiene por sujeto la esencia del alma o bien alguna de sus potencias?

In Sent. 2 d.26 a.3; 4 d.4 q.1 a.3 q.ª3 ad 1; *De verit.* q.27 a.6.

Objeciones por las que parece que la gracia no tiene por sujeto la esencia del alma, sino alguna de sus potencias.

1. Según dice San Agustín en *Hypognost.*[15], la gracia es a la voluntad o libre albedrío *lo que el jinete al caballo.* Pero la voluntad o libre albedrío es una potencia, como dijimos en la *Parte I* (q.83 a.2). Luego tiene por sujeto una potencia del alma.

2. *El mérito del hombre se deriva de la gracia,* como dice San Agustín[16]. Pero el mérito es propio de los actos, y todo acto procede de una potencia. Luego parece que la gracia es una perfección de alguna de las potencias del alma.

3. Si la esencia del alma es sujeto de la gracia, sigúese que el alma es capaz de la gracia por el mero hecho de tener esencia. Pero esto es falso, porque equivale a decir que toda alma es capaz de la gracia. Luego la esencia del alma no es el sujeto propio de la gracia.

4. La esencia del alma es anterior a sus potencias. Mas lo anterior puede ser concebido sin lo posterior. Luego podríamos concebir la gracia en el alma

15. Entre las obras de SAN AGUSTÍN, 1.3 c.2: ML 45,1632. 16. *De lib. arb.,* c.6: ML 44,889.

g En la *Cuest. disp. sobre la verdad* dice que «la gracia pertenece a la primera especie de cualidad; no se puede decir propiamente hábito, porque no dice orden inmediato a la operación... Es como cierta disposición que dice orden a la gloria, que es la gracia consumada». No acierta a darle su nombre propio, aunque dice todo lo que es necesario decir. «Nada semejante a la gracia se encuentra entre los accidentes del alma conocidos por los filósofos, pues éstos no conocieron sino aquellos accidentes que se ordenan a los actos proporcionados de la naturaleza humana» (S. TOMÁS, *Opera omnia* XXIII vol.III [Roma 1976] p.795a).

En la *Suma de teología* dice lo mismo, precisando más: «la gracia se reduce a la primera especie de cualidad. Sin embargo, no es lo mismo que virtud, sino *habitudo quaedam,* que se presupone a las virtudes infusas». La gracia es, pues, un hábito, no operativo, como las virtudes, sino entitativo, «principio y raíz» de las virtudes infusas (1-2 q.1 10 a.3 ad 3; *In Sent.* 2 d.26 q.1 a.4 ad 1; ed. MANDONNET, II [París 1929] p.678).

Por ser hábito entitativo, no tiene por sujeto la gracia ningún otro hábito ni ninguna potencia, que dicen relación inmediata a la operación, sino la esencia del alma, que es también el principio y la raíz de todas las potencias y hábitos naturales (1-2 q.110 a.4).

abstrayendo de cualquiera de sus partes o potencias, es decir, de la voluntad, del entendimiento, etc. Pero esto entraña graves inconvenientes.

En cambio está el hecho de que por la gracia somos regenerados como hijos de Dios. Pero la generación tiene por término la esencia con prioridad sobre las potencias. Luego la gracia reside en la esencia del alma antes que en las potencias.

Solución. *Hay que decir:* Esta cuestión depende de la precedente. Porque si la gracia se identifica con la virtud, necesariamente tendría su sujeto en las potencias, ya que el sujeto propio de las virtudes son las potencias del alma, como se dijo arriba (q.56 a.1). Pero si se distingue de la virtud, no se puede decir que tenga por sujeto las potencias, porque toda perfección de las potencias del alma tiene razón de virtud, como también queda dicho (q.55 a.1). Sigúese, pues, que, siendo la gracia anterior a la virtud, debe tener también un sujeto anterior a las potencias, y este sujeto debe ser la esencia del alma. Pues, así como en la potencia intelectiva participa el hombre del conocimiento divino por la virtud de la fe, y en la facultad volitiva participa del amor divino por la virtud de la caridad, así en la esencia del alma participa, según cierta semejanza, de la naturaleza divina mediante una suerte de generación o de creación nuevas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* De la esencia del alma brotan sus potencias, que son los principios de sus operaciones; y de manera semejante, de la gracia misma fluyen sobre las potencias del alma las virtudes, que mueven estas potencias a sus actos. Por eso la relación que hay entre la gracia y la voluntad es la que se da entre el motor y el móvil, y en este sentido hay que entender el ejemplo del jinete y el caballo; no la que existe entre el accidente y su sujeto.

2. *A la segunda hay que decir:* Con lo cual queda también resuelto el segundo argumento en contra. Pues la gracia es principio de la obra meritoria mediante sus virtudes, lo mismo que la esencia del alma es principio de las operaciones vitales mediante las potencias.

3. *A la tercera hay que decir:* Sólo el alma que pertenece a la especie intelectual o naturaleza racional es sujeto de la gracia. Pero el alma no se constituye en su especie por las potencias, ya que estas son propiedades naturales del alma consiguientes a su especie; sino que es por su esencia por lo que difiere específicamente de las demás almas, las de los animales brutos y de las plantas. Por eso, de que el sujeto de la gracia sea la esencia del alma no se sigue que cualquier alma pueda ser sujeto de la gracia, pues esto es propio de la esencia del alma en cuanto pertenece a una determinada especie.

4. *A la cuarta hay que decir:* Las potencias del alma son propiedades naturales consiguientes a la especie; el alma no puede, por tanto, existir sin ellas. Pero aun en el supuesto de que existiera sin ellas, el alma sería específicamente intelectual o racional no ya por tener en acto estas potencias, sino por razón de su esencia específica, que está naturalmente ordenada a tenerlas.

CUESTIÓN 111

De la división de la gracia[a]

Corresponde ahora tratar de la división de la gracia (cf. q.109 introd.); y a este propósito tenemos que examinar los siguientes puntos:

1. Si es buena la división en gracia gratisdata[1] y gracia que nos hace gratos[2].—2. Sobre la división de esta última en operante y cooperante.—3. De la división de la misma en preveniente y subsiguiente.—4. De la división de la gracia gratisdata.—5. Comparación entre la gracia gratisdata y la gracia que nos hace gratos.

ARTICULO 1

¿Es buena la división en gracia que nos hace gratos y gracia gratisdata?

3 q.7 a.7 ad 1; *In Eph.* 1 lect.2; *Cont. Gentes* 3,154; *In Rom.* 1 lect.3; *Compend. Theol.* 214.

Objeciones por las que parece que esta división de la gracia no es correcta.

1. La gracia es un don de Dios, como consta por lo ya dicho (q.110 a.1). Pero el hombre no es grato a Dios porque haya recibido algo de El, sino que, más bien a la inversa, Dios le concede gratuitamente un don porque lo encuentra grato. Luego no existe la gracia que nos hace gratos.

2. Se da gratuitamente lo que se otorga sin mérito previo. Pero el bien mismo de la naturaleza se da al hombre sin que le preceda mérito alguno, puesto que la naturaleza se presupone al mérito. Luego la naturaleza es también dada gratuitamente por Dios. Ahora bien, naturaleza y gracia son contrapuestas. Si, pues, la nota de gratuidad se encuentra también fuera del género de la gracia, no es correcto considerarla como diferencia de la gracia.

3. Toda división debe hacerse por vía de oposición. Pero la misma gracia que nos hace gratos, por la que somos justificados, también nos la concede Dios gratuitamente, según las palabras del Apóstol en Rom 3,24: *Somos justificados gratuitamente por su gracia.* Luego, en la división de la gracia, la que nos hace gratos no debe contraponerse a la que se da gratuitamente.

En cambio está que el Apóstol atribuye a la gracia estas dos notas: que nos hace gratos a Dios y que se nos da gratuitamente. Sobre la primera de ellas dice en Ef 1,6: *Nos hizo gratos en su amado Hijo.* Y sobre la segunda se expresa así en Rom 11,6: *Pero si por la gracia, ya no es por las obras, que entonces la gracia ya no sería gracia.* Cabe, por tanto, distinguir entre sí la gracia que tiene una sola de las notas y la que tiene las dos.

Solución. *Hay que decir:* Según dice el Apóstol en Rom 13,1, *las cosas que proceden de Dios son ordenadas.* Pero este orden de las cosas consiste en que unas son conducidas a Dios mediante otras, como precisa Dionisio en *De cael. hier.*[3] Así

1. Adoptamos este término, reconocido por el Diccionario de la Real Academia, como la mejor traducción del calificativo latino «gratis data», aplicado a uno de los géneros de la gracia. 2. Mantenemos esta traducción literal a propósito de la gracia «gratum faciens» en contextos de contraposición a la gracia gratisdata. En otros contextos la llamamos también gracia «santificante». 3. C.4 § 3: MG 3,181.

---

a La cuestión anterior se refería a la gracia habitual; en ésta tiene en cuenta también la actual, particularmente en los artículos 2 y 3, y la gratis dada. No pretende ofrecernos aquí una enumeración exhaustiva, pero sí nos presenta las fundamentales y nos ofrece la razón de ser o el principio-raíz de esas divisiones, que son los diversos efectos que esas gracias producen en el alma. Los nombres de «sanante y elevante» ya han aparecido en las dos cuestiones anteriores, sobre todo en la 109; los de «suficiente y eficaz» son muy posteriores a Santo Tomás.

pues, como la gracia tiene por objeto conducir los hombres a Dios, ha de hacerlo de acuerdo con ese orden, de modo que unos sean conducidos a Dios mediante otros. En consecuencia, hay que distinguir dos suertes de gracia: aquella por la cual el hombre se une a Dios, que es la que nos hace gratos; y aquella merced a la cual un hombre coopera con otro para que se convierta a Dios. Esta segunda es la que se dice «gratisdata», porque sobrepasa la capacidad natural y los méritos personales de quien la recibe. Y como no se da para la justificación del propio depositario, sino más bien para que éste coopere a la justificación de otro, por eso no recibe el nombre de gracia que hace grato. De ella dice el Apóstol en 1 Cor 12,7: *A cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu para que sea útil,* es decir, para que ayude a los demás[b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La gracia no nos hace gratos por vía de causa eficiente, sino de causa formal; porque por ella el hombre es justificado y se hace digno de ser llamado agradable a Dios. Es lo que dice el Apóstol en Col 1,12: *Nos ha hecho dignos de participar de la herencia de los santos en el reino de la luz.*

2. *A la segunda hay que decir:* Al ser dada gratuitamente, la gracia excluye la razón de débito. Pero se puede hablar de un doble débito. Uno es el que se deriva del mérito y, como tal, se refiere a la persona, pues sólo la persona hace obras meritorias, según aquello del Apóstol en Rom 4,4: *Al que trabaja no se le computa el salario como gracia, sino como deuda.* El otro es consiguiente a la condición propia de cada naturaleza, y así decimos que al hombre le es debida la facultad racional y todo aquello que compete a la naturaleza humana. Y en ninguno de estos dos casos se habla de débito porque Dios tenga obligación alguna respecto de la criatura, sino más bien porque la criatura debe someterse a Dios para que se cumpla en ella la ordenación divina, la cual establece que tal naturaleza tenga tales condiciones o propiedades y que la que obra tales cosas consiga tales otras. Así pues, los dones naturales no responden a un débito en el primer sentido, sino sólo en el segundo; pero los sobrenaturales, ni en un sentido ni en otro, y por eso el nombre de gracia les conviene a éstos con especial propiedad.

3. *A la tercera hay que decir:* La gracia que nos hace gratos añade a la razón de gracia gratisdata algo que también pertenece al concepto de gracia: el hacer al hombre grato a Dios. Por eso, la gracia gratisdata, aunque carece de esta nota, conserva el nombre común de gracia, como sucede en otras muchas clasificaciones. Y así, se da la requerida oposición entre las dos partes de la división, pues una de las gracias *nos hace gratos* y la otra *no nos hace gratos.*

ARTICULO 2

¿Se divide correctamente la gracia en operante y cooperante?

In Sent. 2 d.26 q.1 a.5; a.6 ad 2; *De verit,* q.27 a.5 ad 1; *In 2 Cor.* 6 lect.1.

Objeciones por las que parece que la división de la gracia en operante y cooperante no es correcta.

1. La gracia es un accidente, como ya queda dicho (q.110 a.2 ad 2). Pero el accidente no puede obrar en su sujeto. Luego ninguna gracia debe llamarse operante.

2. Si la gracia obra algo en nosotros es sobre todo nuestra justificación. Pero la justificación no es obra exclusivamente de la gracia, pues a propósito de las palabras de Jn 14,12, *las obras que yo hago también él las hará,* comenta San Agus-

b En el *Com. a las Sent.* y en la *Cuest. disp. sobre la verdad* se había preguntado Santo Tomás si la gracia era una o múltiple. La cuestión 111 de la *Suma de teología* da por resuelto ese problema. Como en el organismo humano una es el alma, de la cual proceden multitud de hábitos y operaciones, también en el orden sobrenatural una es la gracia, de la que proceden todas las virtudes infusas y sus actos. Este paralelismo, evocado tan a menudo por el Aquinate, le servirá de base para resolver muchos problemas del plano sobrenatural. Si la gracia habitual es una, entitativamente hablando, no cabe pensar en su división desde este punto de vista, sino bajo su aspecto santificador o su efecto inmediato y principal en el alma. La gracia santificante se distingue de la gracia gratis dada, porque la primera se dirige a santificar al sujeto que la posee, mientras que la segunda se dirige al bien o santificación de los otros.

tín[4]: *El que te creó sin ti no te salvará sin ti.* Luego ninguna gracia puede llamarse operante en sentido absoluto.

3. Cooperar con otro parece ser propio del agente inferior, no del principal. Pero en su concurso con el libre albedrío la gracia obra como agente principal, según aquello de Rom 9,16: *No es del que quiere ni del que corre, sino de Dios, que tiene misericordia.* Luego la gracia no puede llamarse cooperante.

4. La división debe hacerse por miembros opuestos. Pero obrar y cooperar no son opuestos, pues un mismo agente puede obrar y cooperar. Luego la división de la gracia en operante y cooperante no es correcta.

En cambio está lo que dice San Agustín en el libro *De grat. et lib. arb.*[5]: *Dios perfecciona con su cooperación lo que inició en nosotros con su acción. Porque él es quien comienza obrando para que queramos, y acaba cooperando cuando ya queremos.* Mas las operaciones con que Dios nos mueve al bien pertenecen a la gracia. Luego con razón la gracia se divide en operante y cooperante.

Solución. *Hay que decir:* Como ya dijimos (q.109 a.2.3.6..9; q.110 a.2), la gracia puede entenderse de dos maneras. O es un auxilio divino que nos mueve a querer y obrar el bien, o es un don habitual que Dios infunde en nosotros. Y en ambos sentidos la gracia puede ser dividida en operante y cooperante. La operación, en efecto, no debe ser atribuida al móvil, sino al motor. Por consiguiente, cuando se trata de un efecto en orden al cual nuestra mente no mueve, sino sólo es movida, la operación se atribuye a Dios, que es el único motor, y así tenemos la «gracia operante». Si, en cambio, se trata de un efecto respecto del cual la mente mueve y es movida, la operación se atribuye no sólo a Dios, sino también al alma. Y en este caso tenemos la «gracia cooperante».

Ahora bien, en nosotros hay un doble acto. El primero es el interior de la voluntad. En él la voluntad es movida y Dios es quien mueve, sobre todo cuando la voluntad comienza a querer el bien después de haber querido el mal. Y puesto que Dios es quien mueve la mente humana para impulsarla a este acto, la gracia se llama en este caso operante. El otro acto es el exterior. Como éste se debe al imperio de la voluntad, según expusimos arriba (q.17 a.9), es claro que en este caso la operación debe atribuirse a la voluntad. Pero, como aun aquí Dios nos ayuda, ya interiormente, confirmando la voluntad para que pase al acto, ya exteriormente, asegurando su poder de ejecución, la gracia en cuestión se llama cooperante. Por eso San Agustín, tras sus palabras arriba citadas (En camb.), añade: *Obra para que queramos; y cuando ya queremos, coopera para que acabemos la obra.* Por consiguiente, si se toma la gracia como una moción gratuita de Dios, por la que nos impulsa a realizar un bien meritorio, con razón se la divide en operante y cooperante.

Por su parte, la gracia considerada como un don habitual tiene también, al igual que cualquier otra forma, un doble efecto: primero da el ser y, consiguientemente, da la operación. El calor, por ejemplo, confiere a su sujeto el estar caliente y, en consecuencia, el poder calentar su entorno. Así, pues, la gracia habitual, en cuanto sana o justificada el alma haciéndola grata a Dios, se llama gracia operante; en cuanto es principio de la obra meritoria, a la que concurre también el libre albedrío, se llama gracia cooperante.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Siendo la gracia una cualidad accidental, no obra en el alma como causa eficiente, sino como causa formal, a la manera de la blancura por la que se hace blanca una superficie.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios no nos justifica sin nosotros, porque con un movimiento del libre albedrío, al ser justificados nos adherimos a la justicia que El nos infunde. Sin embargo, ese movimiento no es causa de la gracia, sino su efecto. Toda la operación pertenece, pues, a la gracia.

3. *A la tercera hay que decir:* Se puede hablar de cooperación no sólo cuando un agente secundario colabora con el agente principal, sino también cuando se le ayuda a otro a alcanzar un fin que se ha propuesto. Mas con la gracia operante Dios ayuda al hombre a querer el bien. Y una vez adoptado este fin es

4. *Serm. ad popul.*, sermo 169 c.2: ML 38,923. 5. C. 17: ML 44,901.

cuando la gracia coopera con nosotros.

4. *A la cuarta hay que decir:* Gracia operante y gracia cooperante son la misma gracia, pero distinta en cuanto a sus efectos, como acabamos de exponer (sol.).

ARTICULO 3

¿Se puede dividir la gracia en preveniente y subsiguiente?

In Sent. 2 d.26 a.5; a.6 ad 2; *De verit.* q.27 a.5 ad 6; *In 2 Cor.* 6 lect.1; *In Psalm.* ps.22.

Objeciones por las que parece que la gracia no se puede dividir en preveniente y subsiguiente.

1. La gracia es efecto del amor divino. Pero el amor de Dios nunca es subsiguiente, sino preveniente, según aquello de 1 Jn 4,10: *No es que nosotros hayamos amado a Dios, sino que es El quien nos amó primero.* Luego no se puede dividir la gracia en preveniente y subsiguiente.

2. La gracia santificante es en el hombre una sola, puesto que una es suficiente, según aquello de 2 Cor 12,9: *Te basta mi gracia.* Pero una misma cosa no puede ser anterior y posterior. Luego la gracia no se puede dividir en preveniente y subsiguiente.

3. La gracia la conocemos por sus efectos. Pero hay una infinidad de efectos de la gracia, de los cuales unos preceden a los otros. Luego, si por esto la gracia se dividiera en preveniente y subsiguiente, habría infinitas especies de gracia. Pero el infinito no es objeto de ciencia. Luego no podemos dividir la gracia en preveniente y subsiguiente.

En cambio está el que la gracia de Dios procede de su misericordia, y en los *Salmos* se leen estas dos cosas: *Su misericordia me preservará* (Sal 58,11), y también: *Su misericordia irá en pos de mí* (Sal 22,6). Luego con razón se divide la gracia en preveniente y subsiguiente.

Solución. *Hay que decir:* Si por sus diversos efectos se divide la gracia en operante y cooperante, el mismo fundamento permite también dividirla, como quiera que se la tome, en preveniente y subsiguiente. Porque los efectos de la gracia en nosotros son cinco: primero, sanar el alma; segundo, hacerle querer el bien; tercero, ayudarle a realizarlo eficazmente; cuarto, darle la perseverancia en él; quinto, hacerle llegar a la gloria. Ahora bien, al producir en nosotros el primero de estos efectos, la gracia es preveniente con respecto al segundo, y al producir el segundo es subsiguiente con relación al primero. Y como un mismo efecto puede ser anterior y posterior en relación a otros, la gracia que lo produce puede ser considerada a la vez como preveniente y subsiguiente, aunque bajo distinto respecto. Y esto es lo que dice San Agustín en su obra *De nat. et grat.*[6]: *Nos previene curándonos, y nos sigue para que, ya sanos, nos mantengamos robustos; nos previene llamándonos, y nos sigue para que alcancemos la gloria.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El amor de Dios hacia nosotros es eterno; por eso no puede ser más que preveniente. Pero la gracia es un efecto temporal que puede preceder a una cosa y seguir a otra. Y, en consecuencia, puede ser preveniente y subsiguiente.

2. *A la segunda hay que decir:* La gracia no es preveniente o subsiguiente por su misma esencia, sino sólo por sus efectos, como ya dijimos de la gracia operante y cooperante (a.2 ad 4). Ni siquiera la gracia subsiguiente que nos introduce en la gloria es numéricamente distinta de la preveniente que nos justifica. Porque así como la caridad de nuestra etapa terrena no desaparece, sino que alcanza su plenitud en la patria celeste, otro tanto hay que decir de la luz de la gracia, pues ni una ni otra entrañan imperfección.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque los efectos de la gracia pueden ser infinitos en número, como lo son los actos humanos, todos ellos se reducen a determinadas especies. Y además todos coinciden en precederse unos a otros.

ARTICULO 4

¿Es apropiada la división que hace San Pablo de la gracia gratisdata?

In 1 Cor. 12 lect.2; *Cont. Gent.* 3,154.

Objeciones por las que parece que la división que hace San Pablo de la gracia gratisdata no es apropiada.

6. C.31: ML 44,264.

1. Cualquier don que Dios nos concede gratuitamente puede ser llamado gracia gratisdata. Mas los dones gratuitos, corporales y espirituales, que Dios nos concede y que no pertenecen a la gracia que nos hace gratos, son infinitos. Luego las gracias gratisdatas no son objeto de ninguna división determinada.

2. La gracia gratisdata se contrapone a la gracia que nos hace gratos. Mas la fe pertenece a este segundo orden, puesto que por ella somos justificados, según aquello de Rom 5,1: *justificados por la fe*. Luego no se puede incluir la fe entre las gracias gratisdatas, sobre todo si no se incluyen también otras virtudes, como la esperanza y la caridad.

3. Obrar curaciones y hablar diversas lenguas son acciones milagrosas. Interpretar discursos, a su vez, pertenece a la sabiduría o ciencia, según aquello de Dan 1,17: *Otorgó Dios a estos jóvenes sabiduría y entendimiento en todas las letras y ciencias*. Luego no es correcta una división en la que el don de curaciones y el don de lenguas se distinguen del poder de hacer milagros y la interpretación de lenguas se contrapone a los dones de sabiduría y de ciencia.

4. Al igual que la sabiduría y la ciencia, también el entendimiento y el consejo, la piedad, la fortaleza y el temor de Dios son dones del Espíritu Santo, según vimos arriba (q.68 a.4). Luego también estos últimos deberían ser incluidos entre las gracias gratisdatas.

En cambio está lo que dice el Apóstol en 1 Cor 12,8-10: *A uno le es dada por el Espíritu la palabra de sabiduría; a otro, la palabra de ciencia, según el mismo Espíritu; a otro, fe en el mismo Espíritu; a otro, don de curación en el mismo Espíritu; a otro, operación de milagros; a otro, profecía; a otro, discreción de espíritus; a otro, diversidad de lenguas; a otro, interpretación de lenguas* [c].

Solución. *Hay que decir:* La gracia gratuitamente dada, como ya dijimos (a.1), tiene por objeto hacer que quien la recibe ayude a otros a encaminarse a Dios. Esta ayuda no la puede prestar el hombre mediante mociones interiores, que son exclusivas de Dios, sino sólo mediante la acción exterior de la enseñanza y la persuasión. De aquí que, bajo el concepto de gracia gratisdata, se comprende todo aquello que el hombre necesita para instruir a otros en las verdades divinas que sobrepasan la razón. Ahora bien, tres son las condiciones que para esto ha menester: Primera, un conocimiento adecuado de estas verdades divinas, que le permita enseñarlas a los demás; segunda, la posibilidad de confirmar o probar lo que dice, sin lo cual su enseñanza sería ineficaz; tercera, la capacidad de expresar apropiadamente su pensamiento a los oyentes.

Para lo primero se requieren, a su vez, tres cualidades, al igual que para el magisterio humano. Porque quien ha de instruir a otro en una ciencia debe ante todo tener plena certeza de los principios de esa ciencia. Y para esto pone el Apóstol la «fe», o certeza de las verdades invisibles, que son los principios sobre los que descansa la doctrina católica. Debe, en segundo lugar, inferir correctamente las principales conclusiones de su ciencia. Y a esto responde el «hablar con sabiduría», donde por sabiduría se entiende el conocimiento de las cosas divinas. Necesita, finalmente, buen acopio de ejemplos y conocimiento de los efectos que sirven a veces para esclarecer las causas. Y a esto se ordena el «hablar con ciencia», es decir, con conocimiento de las cosas humanas, pues *lo que es invisible en Dios se hace visible por las criaturas* (Rom 1,20).

Para confirmar lo que se enseña, si se trata de verdades racionales, se recurre a los argumentos; pero cuando se trata de verdades superiores a la razón y reveladas por Dios, hay que confirmarlas mediante manifestaciones del poder divino. Lo cual puede ocurrir de dos maneras: o haciendo lo que sólo Dios puede hacer, mediante obras milagrosas que se proponen, ya sea la reparación de los cuerpos, y a esto se ordena la «gracia de las cura-

c La importancia de las gracias gratis dadas en los escritos neotestamentarios y en la Iglesia primitiva obliga al Santo, siempre pendiente de la Sagrada Escritura, a tratar con calma sobre esos dones divinos y dar alguna explicación racional sobre ellos. Se pregunta si la división escriturística es conveniente. El solo hecho de haber sido enumeradas así por San Pablo es un argumento en pro de la conveniente enumeración. Santo Tomás se ve obligado a dar unas explicaciones, que no pasan de ser congruencias teológicas; muy finas, desde luego, porque atienden a la psicología humana, pero siempre congruencias.

ciones»; ya sea la simple manifestación del poder divino, como cuando se detiene o se oscurece el sol o se dividen las aguas del mar, y para esto está el «poder de obrar prodigios». O bien, revelando lo que sólo Dios puede conocer, ya sean los futuros contingentes, y para esto se pone la «profecía»; ya sean los secretos de las conciencias, y para esto está el «discernimiento de espíritus».

Finalmente, la facultad de expresarse requiere ante todo hablar un idioma que pueda ser entendido, y para esto está el «don de lenguas»; y exige además aclarar el sentido de lo que se dice, y a esto se ordena la «interpretación de lenguas».

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La denominación de gracia gratisdata, como ya dijimos (a.1), no se extiende a todos los beneficios que Dios nos concede, sino sólo a aquellos que están por encima de nuestras facultades naturales, como que un simple pescador abunde en palabras de ciencia y sabiduría, y cosas semejantes. Y esto es lo que aquí consideramos como gracias gratuitas.

2. *A la segunda hay que decir:* La fe que se incluye aquí entre las gracias gratuitas no es simplemente la virtud que justifica al hombre en sí mismo, sino aquella que, alcanzando un grado eminente de certidumbre, hace al sujeto particularmente idóneo para instruir a los demás en las cosas de la fe. Por lo demás, la esperanza y la caridad pertenecen a la parte apetitiva, a través de la cual ordenan el hombre a Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* La gracia de las curaciones queda distinguida del poder general de hacer milagros, porque entraña una eficacia especial para conducir a la fe, ya que quien recibe el beneficio de la salud corporal en virtud de la fe se siente particularmente inclinado a abrazarla. Igualmente, hablar diversas lenguas e interpretarlas revisten a este respecto una fuerza de persuasión particular, y ésta es la razón de que tengan un puesto especial entre las gracias gratisdatas.

4. *A la cuarta hay que decir:* La sabiduría y la ciencia aparecen enumeradas entre las gracias gratisdatas y entre los dones del Espíritu Santo. En el segundo caso, su razón de ser es la de tornar la mente del hombre dócil a los impulsos del Espíritu Santo en todo lo referente a la sabiduría y a la ciencia, de acuerdo con la noción de los dones del Espíritu Santo que expusimos anteriormente (q.68 a.1.4). En cambio, como gracias gratisdatas, comportan un grado particularmente elevado de ciencia y sabiduría, merced al cual su depositario se encuentra capacitado no sólo para juzgar con rectitud por sí mismo de las cosas divinas, sino también para instruir a otros y refutar a los contradictores. Por eso entre las gracias gratisdatas se enumera expresamente el «hablar con ciencia» y «con sabiduría», porque, como dice San Agustín en XIV *De Trinit.*[7] *una cosa es saber simplemente lo que se ha de creer para alcanzar la vida eterna, y otra saber servirse de estas mismas luces para ayudar a las almas piadosas y para defenderlas de los impíos.*

ARTICULO 5

¿La gracia gratisdata es superior en dignidad a la gracia santificante?

Objeciones por las que parece que la gracia gratisdata es superior en dignidad a la gracia que nos hace gratos.

1. *El bien de la comunidad es superior al bien del individuo,* según dice el Filósofo en I *Ethic.*[8] Pero la gracia santificante se ordena exclusivamente al bien del individuo, mientras que la gracia gratisdata se ordena al bien común de toda la Iglesia, según dijimos arriba (a.1.4). Luego la gracia gratuita es superior a la gracia santificante.

2. Se requiere más virtud para obrar sobre otro que para actuarse sólo a sí mismo, como también ha de tener más claridad el cuerpo que ilumina a otros que el que solamente luce sin iluminar a ninguno. De aquí que también *la justicia es la más excelente de las virtudes,* según dice el Filósofo en V *Ethic.*[9], debido a que rectifica al hombre incluso en relación con sus semejantes. Ahora bien, la gracia santificante se limita a perfeccionar al hombre en sí mismo, mientras que por la gracia gratisdata el hombre coopera a la perfección de los demás. Luego esta última es superior en dignidad.

3. Lo que es propio de los mejores

7. C.1: ML 42,1037. 8. ARISTÓTELES, c.2 n.8 (BK 1094b8): S. TH., lect.2. 9. ARISTÓTELES, c.1 n.15 (BK 1129b27): S. TH., lect.2.

es superior a lo que es común a todos. Razonar, por ejemplo, que es propio del hombre, es más excelente que sentir, común a todos los animales. Mas la gracia santificante es común a todos los miembros de la Iglesia, mientras que la gracia gratuita es un don propio de los miembros más dignos de la misma. Luego la gracia gratisdata es superior a la gracia santificante.

En cambio está que el Apóstol, después de enumerar las gracias gratisdatas, añade en 1 Cor 12,31: *Os voy a mostrar un camino todavía más perfecto.* Y comienza a hablar de la caridad, que pertenece a la gracia que nos hace gratos. Luego ésta es una gracia más excelente que la gracia gratisdata.

Solución. *Hay que decir:* Una virtud es tanto más excelente cuanto mira a un bien más alto. Por otra parte, el fin es siempre más noble que los medios que a él conducen. Ahora bien, la gracia santificante lleva inmediatamente al hombre a la unión con el último fin. La gracia gratisdata, en cambio, le proporciona cierta preparación para el fin último; pues la profecía, el milagro y otras gracias de este género no hacen más que inducirnos a que nos unamos al último fin. En consecuencia, la gracia santificante es mucho más excelente que la gracia gratisdata.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según dice el Filósofo en XII *Metapbys.*[10], en toda multitud, como, por ejemplo, en un ejército, se da un doble bien. Uno que se encuentra en la multitud misma, como es el buen orden del ejército, y otro que está por encima de la multitud, como es el bien del jefe. Y este segundo es el más importante, porque incluso el primero se ordena a él. Pues bien, la gracia gratisdata se ordena al bien común de la Iglesia, que es el orden eclesial; pero la gracia santificante se ordena al bien común trascendente, que es el mismo Dios. Por eso es más noble la gracia santificante.

2. *A la segunda hay que decir:* Si mediante la gracia gratisdata se pudiera realizar en otro lo que se alcanza con la gracia santificante, entonces aquélla sería, ciertamente, más noble, como es más excelente la claridad iluminadora del sol que la de los cuerpos iluminados. Pero por la gracia gratisdata el hombre no puede producir en otro la unión con Dios, que él alcanza por la gracia santificante, sino sólo ciertas disposiciones para esta unión. Por eso, no se sigue que la gracia gratisdata sea más excelente. Porque tampoco en el fuego es más noble el calor, por el que se manifiesta su esencia, que su misma forma sustancial.

3. *A la tercera hay que decir:* La sensación se ordena al conocimiento racional como a su fin, y por eso el razonamiento es más noble. Pero en el presente caso sucede a la inversa: lo particular se ordena a lo común como a su fin. No hay, pues, paridad[d].

10. ARISTÓTELES, c.10 n.1 (BK 1075a11): S. TH., lect.12.

---

d Aprovechan los teólogos la cuestión 111 para hablar de otras clases de gracia, nacidas después de Santo Tomás. Se refieren todas ellas a la gracia actual o moción divina de carácter transitorio. Surgieron para explicar más fácilmente, y con términos antiguos, los nuevos problemas que iban apareciendo en torno a la gracia. El concilio de Trento consagró la división en gracia «excitante y adyuvante», palabras que encuentran su origen en la Escritura. La primera suscita imprevistamente en el entendimiento o en la voluntad un pensamiento o un deseo del bien; la segunda ayuda a una y a otra potencia a poner libremente en acto ese pensamiento y ese deseo.

Más famosa será la división de la gracia actual en «suficiente y eficaz». Los términos se fueron introduciendo en el siglo XIV como aplicados a la gracia, y en el siglo XVI se consagraron definitivamente al estallar la polémica sobre los divinos auxilios. La controversia en torno a estas gracias dividió la teología católica a finales de ese siglo en dos mitades, dando lugar al molinismo, que se apartó en esta materia del tomismo y creó una nueva escuela teológica dentro de la escolástica. Estas discusiones quedaron plasmadas en las llamadas *Congregaciones sobre los Auxilios,* habidas en la curia romana y delante de los papas Clemente VIII y Paulo V entre 1597 y 1606.

El texto de Santo Tomás que habla más claramente de esto es el del *Comentario a la Carta Primera a Timoteo:* «El mismo es propiciación por nuestros pecados, para algunos *eficazmente,* pero para todos *suficientemente,* porque el precio de su sangre es *suficiente* para la salvación de todos. Sin embargo, no tiene *eficacia* sino sólo en los elegidos, por razón de los impedimentos» (S. TOMÁS, *Super Epístolas s. Pauli...* II [Turín-Roma 1953] p.225b).

CUESTIÓN 112

La causa de la gracia

Corresponde ahora tratar de la causa de la gracia (q.109 introd.), y a este propósito nos preguntamos:

1. ¿Solamente Dios es causa de la gracia?—2. ¿La gracia requiere en el que la recibe una disposición debida a un acto de su libre albedrío?—3. ¿Esta disposición comporta necesariamente la gracia?—4. ¿La gracia es igual en todos?—5. ¿Se puede saber que se posee la gracia?

ARTICULO 1

¿Solamente Dios es causa de la gracia?[a]

3 q.62 a.1; q.64 a.1; *In Sent.* 1 d.14 q.3; d.40 q.4 a.2 ad.3; 2 d.26 a.2; 4 d.5 q.1 a.3 q.M; *De verit.* q.27 a.3 *In Rom.* 5 lect.1.

Objeciones por las que no parece que la gracia sea causada únicamente por Dios.

1. Según se dice en Jn 1,17, *la gracia y la verdad fueron dadas por Jesucristo.* Pero con el nombre de Jesucristo no se designa únicamente la naturaleza divina, sino también la naturaleza creada asumida por aquélla. Luego alguna criatura puede ser causa de la gracia.

2. La diferencia que se señala entre los sacramentos de la antigua ley y los de la nueva es que éstos causan la gracia, mientras que aquellos solamente la significan. Mas los sacramentos de la nueva ley son elementos visibles. Luego no sólo Dios es causa de la gracia.

3. Dionisio dice en su obra *De cael. hier.*[1] que los ángeles superiores purifican, iluminan y perfeccionan a los ángeles inferiores y también a los hombres. Pero la criatura racional no puede ser purificada, iluminada y perfeccionada sino por la gracia. Luego no sólo Dios es causa de la gracia.

En cambio está lo que se dice en Sal 83,12: *Es el Señor quien os dará la gracia y la gloria.*

Solución. *Hay que decir:* Ningún agente puede obrar más allá de los límites de su especie, porque la causa es siempre superior al efecto. Ahora bien, el don de la gracia sobrepasa todas las facultades de la naturaleza creada, porque es una participación de la naturaleza divina, y ésta pertenece a un orden superior al de toda otra naturaleza. Por tanto, es imposible que una criatura cause la gracia. Sólo Dios puede deificar, comunicando un consorcio con la naturaleza divina mediante cierta participación de semejanza, al igual que sólo el fuego puede quemar[b].

1. C.3 § 2: MG 3,165; c.4 § 2: MG 3,180; c.7 § 3: MG 3,165; c.8 § 2: MG 3,240.

---

a En la *Cuest. disputada sobre la verdad* explica extensamente la causalidad eficiente de la gracia por parte de Dios y la causalidad instrumental por parte de la humanidad de Jesucristo y de los sacramentos con respecto a la gracia (S. TOMÁS, *Opera omnia* XXII vol.III [Roma 1976] p.795a-807b y 815a-816b). Todo ello viene sintetizado en el artículo 1 de esta cuestión 112. En el libro II del *Com. a las Sentencias* se expone esto de modo indirecto al preguntarse si la gracia es algo creado y si es accidente (S. TOMÁS, *In Sent. 2* d.26 q.l a.l y 2; ed. MANDONNET, II [París 1929] p.667-673).

b La *Cuest. disputada sobre la verdad* se plantea un problema que ya supone resuelto Santo Tomás en este tratado de la gracia en la *Suma de teología.* Se objetaba el Santo en la cuestión disputada: «la gracia no puede ser producida por ninguna criatura, porque, al no ser educida de la potencia de la materia, solamente puede ser producida por creación», y, por lo tanto, sólo Dios, sin ninguna mediación (ni siquiera instrumental o sacramental), puede ser causa de la misma». La respuesta que da a esta dificultad es la siguiente: «las formas no subsistentes, sean sustanciales o accidentales, propiamente no son creadas, sino concreadas; como tampoco tienen

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según la expresión de San Juan Damasceno en el libro III de su obra[2], la humanidad de Cristo es *como un órgano de su divinidad.* Ahora bien, cuando el instrumento realiza la acción del agente principal, no lo hace por su propia virtud, sino por la de éste. Luego la humanidad de Cristo no causa la gracia por su propia virtud, sino por la de la divinidad que le está unida y que otorga a las acciones de la humanidad de Cristo su poder salvifíco.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como en la persona de Cristo la humanidad causa nuestra salud por la gracia merced a la acción divina que opera como agente principal, así también los sacramentos de la nueva ley, derivados de Cristo, son por sí mismos causa instrumental de la gracia, pero la causa principal es la virtud del Espíritu Santo, que obra en ellos, según aquello de Jn 3,15: *Quien no renace del aguaj del Espíritu Santo,* etc.

3. *A la tercera hay que decir:* El ángel purifica, ilumina y perfecciona a otro ángel y al hombre por medio de ciertas instrucciones, pero no comunicándoles la justificación de la gracia. Por eso Dionisio dice también en el capítulo VII del *De div. nom.*[3] que *purificación, iluminación y perfeccionamiento no son más que una comunicación de la ciencia divina.*

ARTICULO 2

¿Se requiere por parte del hombre una preparación o disposición para la gracia?[c]

Infra q.113 a.3; *In Sent.* 4 d.17 a.2 q.ª1.2; *In Hebr.* 12 lect.3; *In Io.* 4 lect.2.

Objeciones por las que no parece que se requiera preparación o disposición alguna para la gracia por parte del hombre.

2. *De fide orth.*, c.19: MG 94,1080. 3. *De cael, hier.*, c.7 § 3: MG 3,209.

el ser por sí mismas, sino en otros seres. Por eso, aunque no tengan materia de la que sean educidas y que sea parte de ellas, tienen, sin embargo, materia en la que son recibidas y de la cual dependen, y por inmutación de la cual son educidas a la existencia» (S. TOMÁS, *Opera omnia* XXII vol.III [Roma 1976] p.796a y 799ab).

Algunos comentaristas de Santo Tomás, como F. Muñiz, creen que todavía el Santo no había visto claro el problema. Otros, como D. de Soto y J. Martínez de Prado, se fijan en la palabra «concreación», usada por el Doctor Angélico, y ven en ese término, entendido en sentido estricto, la solución a la producción de la gracia por Dios. Pero Santo Tomás explica el valor de ese concepto y determina su sentido al añadir «por inmutación de la cual (de la materia o sujeto receptor) son educidas (esas formas no subsistentes) a la existencia». La gracia es educida de la materia o del sujeto receptor de la misma, es decir, de la potencialidad del alma. Eso mismo defiende el Aquinate en la *Cuest. disp. sobre la potencia* (q.3 a.8 ad 3 [ed. Turín-Roma 1927] p.65b). En el libro 1 del *Com. a las Sentencias* había dicho, sin embargo, que la gracia «no es una perfección educida de la potencia de la materia; y por ello sólo es conferida por Dios» *(In Sent.* 1 d.14 c.3; ed. MANDONNET, I [París 1929] p.328). Es aquí donde podemos decir que Santo Tomás no había visto aún clara la solución definitiva. Tampoco parece tenerla clara más adelante en el mismo comentario, cuando escribe: «ni la materia ni el sujeto son causa de la forma inducida, a no ser que se trate de un sujeto de cuyos principios fluye el accidente, y la gracia no es de este tipo de accidentes *(In Sent.* 1 d.40 q.4 a.2 ad 3; ibid., p.957).

Es hacia el final de la vida del Santo, en 1272, al escribir la *Cuest. disp. sobre las virtudes en comúm,* cuando parece darnos la formulación decisiva. Aquí, en efecto, emplea el término «potencia obediencial», para explicar la actitud del alma con respecto a los dones sobrenaturales: «en toda criatura existe una potencia obediencial, en cuanto que toda criatura obedece a Dios, para recibir en sí lo que El determinare... También en el alma hay algo en potencia que no puede ser reducido al acto a no ser por la virtud divina; así están en potencia en el alma las virtudes infusas» *(Quaest. disp.* II [Turín-Roma 1927] p.521a).

En conclusión, en el caso de la gracia no se trataría estrictamente de una creación o producción de la nada, sino de una educción de la potencia obediencial del hombre o del ángel. Esta educción sólo análogamente se parece a la educción de las formas sustanciales de la potencialidad de la materia prima, que es una potencia puramente pasiva natural. La analogía reside en que no hay contradicción, sino conveniencia, del alma humana con respecto a esa forma divina, accidental y creada, que es la gracia.

c El hombre se encuentra en estado de potencia obediencial con respecto a la gracia. Esta supera a la naturaleza humana, pero no dice contradicción con respecto a ella. Sin embargo, esa causalidad material-receptiva no es suficiente para recibir los dones divinos; éstos necesitan

1. Según dice el Apóstol en Rom 4,4, *al que trabaja no se le computa el salario como gracia, sino como deuda.* Pero prepararse mediante una acción del libre albedrío requiere cierto trabajo personal. Luego no habría lugar a la gracia.

2. El que se mantiene en el pecado no se prepara para la gracia. Mas la gracia se dio a veces a quien se mantenía en su pecado, como en el caso de San Pablo, que recibió la gracia mientras *respiraba amenazas de muerte contra los discípulos del Señor,* según se dice en Act 9,1. Luego no se requiere ninguna preparación para la gracia por parte del hombre.

3. Un agente de poder infinito no necesita disposiciones previas en la materia de su acción, puesto que ni siquiera necesita materia, como se ve en el caso de la creación, a la que, por cierto, se compara la infusión de la gracia cuando en Gál 6,15 se le llama «nueva criatura». Ahora bien, como ya dijimos (a.1), la gracia la causa únicamente Dios, que posee un poder infinito. Luego no se requiere preparación alguna por parte del hombre para recibir la gracia.

En cambio está lo que se lee en Amos 4,12: *Prepárate, Israel, para el encuentro con tu Dios.* Y en 1 Re 7,3: *Preparad vuestros corazones para el Señor.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya dijimos (q.109 a.2.3.6.9), se puede hablar de la gracia en un doble sentido: o como un don habitual de Dios, o como un auxilio divino que mueve el alma al bien. Así pues, como don habitual la gracia requiere una preparación previa, porque ninguna forma puede ser recibida sino en una materia dispuesta. Pero como moción al bien no requiere por parte del hombre ninguna preparación anterior al auxilio divino, sino que, a la inversa, cualquier preparación que se pueda dar en el hombre proviene del auxilio de Dios que mueve el alma al bien. De esta suerte, el mismo movimiento bueno del libre albedrío por el que nos preparamos para recibir la gracia como don habitual es, por una parte, un acto producido por el libre albedrío bajo la moción divina, lo que permite decir que el hombre se prepara para la gracia, según aquello de Prov 16,1: *Del hombre es preparar su ánimo.* Pero, por otra parte, es un movimiento del libre albedrío que tiene su causa principal en Dios, y esto permite decir: *Es Dios quien prepara la voluntad del hombre* (Prov 8,35); o bien: *Es el Señor quien dirige sus pasos* (Sal 36,23).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Hay una preparación para la gracia que se produce al mismo tiempo en que la gracia se infunde. Y tal acción es ciertamente meritoria, pero no respecto de la gracia, puesto que ya se la tiene, sino respecto de la gloria, que aún no se posee. Y hay otra preparación imperfecta, que a veces precede al don de la gracia santificante y que, sin embargo, procede de la moción divina. Pero esta preparación no puede ser meritoria, puesto que el hombre no se encuentra aún justificado por la gracia, y sin la gracia nada podemos merecer, como veremos luego (q.114 a.2).

2. *A la segunda hay que decir:* Dado que el hombre no puede prepararse para la gracia sin que Dios le prevenga y le mueva al bien, poco importa que se llegue de repente o paulatinamente a la preparación perfecta, pues según Eclo 11,23, *es fácil para Dios enriquecer de repen-*

una preparación mayor que afecte a la libertad humana. Cuando Santo Tomás habla aquí de la causa dispositiva, no hace referencia a la potencia obediencial. La introducción de una forma en una materia exige no sólo la actitud de mera pasividad, sino también una disposición que capacite esa materia para esta determinada forma. Para la gracia habitual es necesaria la gracia actual que prepare al hombre, pues éste nada puede en el orden sobrenatural. Para recibir la primera gracia actual no es necesaria ninguna gracia, pues Dios concede a todos los hombres las gracias actuales suficientes para su justificación y salvación, que sólo por culpa del hombre quedan fallidas en su efecto.

En conformidad con esto se pregunta el Doctor Angélico si al que hace lo que está de su parte, preparándose para la gracia, Dios le tiene que dar ésta necesariamente. Ya había estudiado bajo otro aspecto este problema en el artículo sexto de la cuestión 109. Ahora se limita a decir que, por parte del libre albedrío, nunca hay preparación que exija necesariamente la gracia, pues nunca hay proporción entre naturaleza y gracia. Por parte, en cambio, de Dios, si El confiere una moción eficaz o infalible, la gracia viene infaliblemente, aunque no «con necesidad de coacción» (1-2 q.112 a.3).

te al pobre. Sucede, pues, a veces que Dios mueve al hombre al bien, pero no al bien completo; y ésta es la preparación que precede a la gracia. Pero otras veces le mueve al bien súbitamente y en grado perfecto, de modo que de repente el hombre recibe el don de la gracia, según aquello de Jn 6,45: *Todo el que oye a mi Padre y recibe su enseñanza viene a mí.* Y así le sucedió a San Pablo, porque de pronto, mientras proseguía aún en su pecado, su corazón fue movido en grado perfecto por Dios, de modo que oyó, comprendió y obedeció, y así consiguió súbitamente la gracia.

3. *A la tercera hay que decir:* El agente dotado de poder infinito no requiere una materia o unas disposiciones materiales producidas previamente por otro agente. Sin embargo, en las cosas que causa, de acuerdo con la naturaleza de cada una, necesariamente ha de producir tanto la materia como las disposiciones requeridas para la forma. Y así sucede con la infusión de la gracia en el alma, donde no se requiere ninguna disposición de la que Dios mismo no sea autor.

ARTICULO 3

¿Se concede necesariamente la gracia a quien se prepara para recibirla o hace todo lo que está de su parte?

In Sent. 4 d.17 q.1 a.2 q.ª3.

Objeciones por las que parece que la gracia se da necesariamente a quien se prepara para ella o hace todo lo que está de su parte.

1. A propósito de aquello de Rom 5,1: *justificados por la fe, estamos en paz,* comenta la *Glosa*[4]: *Dios recibe a quien se refugia en él; de lo contrario, habría en El iniquidad.* Pero como en Dios no puede haber iniquidad, es imposible que no reciba a quien recurre a él, el cual, por tanto, consigue necesariamente la gracia.

2. En su obra *De casu diaboli*[5] dice San Anselmo que si Dios no concedió la gracia al diablo fue porque éste no quiso recibirla ni se preparó para ello. Ahora bien, si se remueve la causa, desaparece el efecto. Luego si alguien quiere recibir la gracia, necesariamente se le ha de conceder.

3. El bien tiende a comunicarse, según expone Dionisio en el cap. 4 del *De div. nom.*[6] Mas el bien de la gracia es superior al bien de la naturaleza. Luego, dado que la forma natural adviene necesariamente cuando la materia está dispuesta, parece que con mucha más razón se concederá necesariamente la gracia a quien se prepara a recibirla.

En cambio consta que el hombre es para Dios como el barro para el alfarero, según aquello de Jer 18,6: *Sois en mi mano como barro en manos del alfarero.* Ahora bien, el barro, por muy preparado que se encuentre, no se hace necesariamente acreedor a la forma del artesano. Luego tampoco el hombre recibe necesariamente de Dios la gracia por más que se prepare.

Solución. *Hay que decir:* Como ya dijimos (a.2), la preparación del hombre para la gracia procede a la vez de Dios, que es el motor, y del libre albedrío, que obra movido por Dios. Puede, pues, ser considerada bajo estos dos aspectos. En cuanto procede del libre albedrío, la preparación no entraña necesidad alguna en orden a la consecución de la gracia, puesto que el don de la gracia sobrepasa el alcance de cualquier preparación humana. Por el contrario, en cuanto procede de la moción divina, alcanza necesariamente lo que Dios se propone, no con necesidad de coacción, sino de infalibilidad, porque los designios de Dios no pueden fallar, de acuerdo con aquello de San Agustín en *De praedest. sanct.*[7]: *Cuantos se salvan, por los beneficios de Dios se salvan con toda certidumbre.* Por consiguiente, si la intención de Dios al obrar sobre el corazón del hombre es que éste consiga la gracia, la conseguirá infaliblemente, según aquello de Jn 6,45: *Todo el que oye a mi Padre y recibe su enseñanza viene a mí.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La *Glosa* se refiere al hombre que acude a Dios por un acto meritorio de su libre albedrío informado ya por la gracia, cuyo rechazo sería cier-

4. *Glossa ordin.* super Rom. 3,22 (cf. ML 114,480); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO, super Rom. 3,21: ML 191,1360. Cf. RÁBANO MAURO, *Enarr. in Epist. Pauli,* l.2 c.3 super Rom. 3,21: ML 111,1341. 5. C.3: ML 158,328. 6. § 20: MG 3,719; cf. § 1: MG 3,694; § 4: MG 3,698. 7. Cf. *De dono persev.,* c.14: ML 45,1014.

tamente contrario a la justicia que Dios mismo ha establecido. O bien, si se refiere a un movimiento del libre albedrío anterior a la gracia, lo entiende en cuanto obedece a la moción divina, la cual justo es que no se produzca en vano.

2. *A la segunda hay que decir:* La causa primera de la pérdida de la gracia se encuentra en nosotros; por el contrario, la causa primera de la comunicación de la gracia está en Dios. De aquí aquellas palabras de Os 13,9: *Tu perdición viene de ti, ¡oh Israel!; mas tu auxilio sólo de mí procede.*

3. *A la tercera hay que decir:* Aun en las cosas naturales la disposición de la materia no comporta necesariamente la aparición de la forma, a no ser en virtud del agente mismo que causa la disposición.

ARTICULO 4

¿Es mayor la gracia en unos que en otros?

Supra q.66 a.2 ad 1.

Objeciones por las que no parece que la gracia sea mayor en unos que en otros.

1. La gracia es causada en nosotros por obra del amor divino, como ya dijimos (q.110 a.1). Pero se lee en Sab 6,8: *El ha hecho al pequeño y al grande y cuida igualmente de todos.* Luego todos alcanzan su gracia por igual.

2. Lo que pertenece al orden más alto no admite más y menos. Pero la gracia pertenece al orden más alto, puesto que nos une al último fin. Luego no admite más y menos ni es mayor en unos que en otros.

3. La gracia es la vida del alma, como dijimos antes (q.110 a.1 ad 2). Pero el vivir no admite más y menos. Luego tampoco la gracia.

En cambio está lo que se lee en Ef 4,7: *A cada uno se le ha dado la gracia según la medida de la donación de Cristo.* Pero lo que se da con medida no se da por igual a todos. Luego no todos tienen la gracia en el mismo grado.

Solución. *Hay que decir:* Como se dijo anteriormente (q.52 a.1.2), cabe en los hábitos una doble magnitud: una por razón del fin o del objeto, y en este sentido se dice que una virtud es más grande que otra cuando se ordena a un bien mayor; otra, por razón del sujeto, en cuanto éste participa del hábito en grado mayor o menor. Pues bien, considerada en relación con su objeto, la gracia no puede ser mayor o menor, porque la gracia, por su misma naturaleza, nos une al sumo bien, que es Dios. En cambio, por razón del sujeto, la gracia puede ser mayor o menor, puesto que un hombre puede ser iluminado por la luz de la gracia más perfectamente que otro.

Esta diversidad se explica en parte por la preparación misma para la gracia, pues quien se prepara mejor para ella la recibe de manera más abundante. Pero ésta no puede ser la raíz última de la diversidad, pues la preparación para la gracia sólo se atribuye al hombre porque su libre albedrío es preparado por Dios. Por eso, la raíz última de la diversidad hay que ponerla en Dios, que reparte diversamente los dones de su gracia, a fin de que en esta variedad de grados la Iglesia alcance su belleza y perfección; como también estableció los diversos grados de los seres para que el universo fuera perfecto. De aquí que el Apóstol, tras haber dicho en Ef 4,7 que *a cada uno se le ha dado la gracia según la medida de la donación de Cristo,* y después de enumerar diversas gracias, añada (v.12): *Para la perfección consumada de los santos en la edificación del cuerpo de Cristo.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El cuidado que Dios tiene de nosotros puede ser considerado bajo un doble aspecto. Primero, en cuanto al acto mismo de Dios, es simple e invariable. Y así es igual para todos, porque con un acto único y simple dispensa sus dones grandes y pequeños. Segundo, en cuanto a los bienes que de tal cuidado resultan para las criaturas. Y bajo este aspecto hay desigualdad, porque para unos provee dones mayores y para otros, menores.

2. *A la segunda hay que decir:* El argumento se basa en el primer modo de entender la magnitud de la gracia. La gracia, en efecto, no puede ser más grande en el sentido de que nos ordene a un bien mayor, sino sólo porque nos ordena más o menos intensamente a ese bien, siempre el mismo, del que nosotros venimos a participar en mayor o menor medida. Y estas diferencias de intensidad

por razón del sujeto pueden darse no sólo en la gracia, sino también en la gloria final.

3. *A la tercera hay que decir:* La vida natural pertenece a la sustancia del hombre y no admite, por tanto, más y menos. Pero la vida de la gracia es participada en el hombre de manera accidental, y puede, por consiguiente, tenerla en mayor o menor grado.

ARTICULO 5

¿Puede el hombre saber que se encuentra en gracia?

In Sent. 1 d.17 a.4; 3 d.23 q.1 a.2 ad 1; 4 d.9 q.1 a.3 q.ª2; d.21 q.2 a.2 ad 2; *De verit.* q.10 a.10; *In I Cor.* 12 lect.1; 13 lect.2.

Objeciones por las que parece que el hombre puede saber que se encuentra en gracia.

1. La gracia está en el alma por su propia esencia. Ahora bien, según expone San Agustín en XII *Super Gen. ad litt.*[8], todo aquello que se encuentra en el alma por su propia esencia lo conocemos con certeza absoluta. Luego el que posee la gracia lo puede saber con toda certeza.

2. La gracia es un don de Dios al igual que la ciencia. Pero aquel a quien Dios concede la ciencia sabe que la tiene, según aquello de Sab 7,17: *El Señor me dio la ciencia verdadera de las cosas que existen.* Luego, por la misma razón, quien recibe de Dios la gracia sabe que la tiene.

3. La luz es más fácil de conocer que las tinieblas, ya que, según dice el Apóstol en Ef 5,13, *todo lo que se manifiesta es luz.* Pero el pecado, que es una tiniebla espiritual, es conocido con certeza por el que lo comete. Luego con mucha más razón se conoce la gracia, que es una luz espiritual.

4. *Hemos recibido,* dice el Apóstol en 1 Cor 2,12, *no el espíritu de este mundo, sino el espíritu de Dios, para que conozcamos los dones que Dios nos ha concedido.* Pero la gracia es el principal de estos dones de Dios. Luego el hombre que recibe la gracia por obra del Espíritu Santo sabe por el mismo Espíritu que le ha sido dada.

5. Según Gén 22,12 se le dice a Abraham en nombre del Señor: *Ahora conocí que temes al Señor,* es decir: *Te lo hice conocer.* Mas aquí se trata de un temor santo, que no se da sin la gracia. Luego el hombre puede conocer que está en gracia.

En cambio está lo que se dice en Eclo 9,1: *Nadie sabe si es digno de odio o de amor.* Pero la gracia santificante hace al hombre digno del amor divino. Luego nadie puede saber si posee la gracia santificante.

Solución. *Hay que decir:* De tres maneras podemos conocer una cosa. En primer lugar, por revelación. Y de este modo se puede saber que se tiene la gracia. Porque Dios se lo revela a veces a algunos por un especial privilegio, para que ya en esta vida empiecen a disfrutar del gozo de la seguridad, para que emprendan grandes obras con más confianza y energía y para que soporten con más valor los males de la vida presente, de acuerdo con aquello que se le dijo a San Pablo según 2 Cor 12,9: *Te basta mi gracia.*

En segundo lugar, puede conocerse una cosa por sí misma y con certeza. Y de este modo nadie puede saber que tiene la gracia. Porque para conocer algo con certeza hay que estar en condiciones de verificarlo a la luz de su principio propio. Pues es así como se obtiene un conocimiento cierto de las conclusiones demostrables partiendo de principios indemostrables, y nadie puede saber que posee la ciencia de una conclusión si ignora los principios de la misma. Ahora bien, el principio de la gracia, como también su objeto, es Dios mismo, que por su propia excelencia nos es desconocido, según aquello de Job 36,26: *Dios es tan grande que rebasa nuestra ciencia.* Y así, su presencia en nosotros, lo mismo que su ausencia, no puede ser conocida con certeza, como lo señala también Job 9,11: *Si viene a mí no le veo; si se aleja de mí no lo advierto.* De aquí que .el hombre no puede juzgar con certeza si posee la gracia, de acuerdo con aquello de 1 Cor 4,3: *Ni aun a mí mismo me juzgo; quien me juzga es el Señor.*

En tercer lugar, una cosa puede ser conocida de manera conjetural por medio de indicios. Y de esta suerte sí pue-

8. C.25: ML 34,475; c.31: ML 34,479.

de el hombre conocer que posee la gracia, porque advierte que su gozo se encuentra en Dios y menosprecia los placeres del mundo, y porque no tiene conciencia de haber cometido pecado mortal. Y en este sentido se puede interpretar aquello de Apoc 2,17: *Al que venciere le daré del maná escondido que nadie conoce sino el que lo recibe.* Quien lo recibe, en efecto, lo reconoce, porque experimenta una dulcedumbre de la que nada sabe quien no lo recibe. Sin embargo, este conocimiento es imperfecto. Por eso dice el Apóstol en 1 Cor 4,4: *De nada me arguye la conciencia, mas no por esto me creo justificado.* Porque, según se dice en Sal 18,13: *¿Quién conoce sus faltas? Limpiame, Señor, de las que se me ocultan.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo que está por su propia esencia en el alma es objeto de conocimiento experimental; pero sólo en la medida en que a través de los actos se experimentan los principios intrínsecos de los mismos, como percibimos la voluntad en el acto de querer y la vida en las operaciones vitales.

2. *A la segunda hay que decir:* El tener certeza de nuestros conocimientos científicos pertenece a la naturaleza misma de la ciencia; e igualmente, el tener certeza de las verdades que conocemos por fe pertenece a la esencia misma de la fe. Y esto es así porque la certeza pertenece a la perfección del entendimiento, en el que estos dones se encuentran. Por eso el que posee la ciencia o la fe tiene la seguridad de poseerlas. Pero no sucede lo mismo con la gracia y la caridad y otros dones semejantes, que pertenecen a la perfección de las facultades apetitivas.

3. *A la tercera hay que decir:* El pecado tiene por objeto el bien transitorio, que nos es conocido. Pero el objeto o fin de la gracia nos es desconocido a causa de la inmensidad de su luz, según aquello de 1 Tim 6,16: *Habita una luz inaccesible.*

4. *A la cuarta hay que decir:* El Apóstol habla en el texto aducido de los dones de la gloria, que se nos dan en esperanza, y que conocemos con toda certeza por la fe, aunque no sepamos con certeza si poseemos la gracia que nos permite merecerlos. O bien se refiere al conocimiento privilegiado que se tiene por una revelación, y por eso añade (v.10): *Dios nos lo reveló por el Espíritu Santo.*

5. *A la quinta hay que decir:* Esas palabras dirigidas a Abraham pueden referirse a un conocimiento experimental consiguiente a la obra que acababa de realizar, puesto que en ella pudo experimentar que tenía temor de Dios. O bien pueden atribuirse a una revelación.

CUESTIÓN 113

De los efectos de la gracia. Y en primer lugar de la justificación del pecador

Corresponde ahora tratar de los efectos de la gracia (cf. q.109 introd.); y, en primer lugar, de la justificación del pecador, que es efecto de la gracia operante, y luego, del mérito, que es efecto de la gracia cooperante (q.114).

Acerca del primer punto nos preguntamos:

1. ¿Qué es la justificación del pecador?—2. ¿Requiere la infusión de la gracia?—3. ¿Exige el concurso del libre albedrío?—4. ¿Requiere un acto de fe?—5. ¿Exige un movimiento del libre albedrío en contra del pecado?—6. ¿Hay que añadir a todas estas condiciones la remisión del pecado?—7. ¿La justificación del pecador se produce en el tiempo o bien instantáneamente?—8. ¿Cuál es el orden natural de los requisitos que concurren a la justificación?—9. ¿La justificación del pecador es la obra más grande de Dios?—10. ¿La justificación del pecador es un milagro?

ARTICULO 1

¿La justificación del pecador consiste en la remisión de los pecados?

Infra a.6 ad 1; *In Sent.* 4 d.17 q.1 a.1 q.ª1; *De verit.* q.28 a.1.

Objeciones por las que no parece que la justificación del pecador consista en la remisión de los pecados.

1. El pecado no se opone solamente a la justicia, sino a todas las virtudes, como consta por lo ya dicho (q.71 a.1). Pero «justificación» quiere decir movimiento hacia la justicia. Así pues, como todo movimiento se realiza entre términos contrarios, no toda remisión de los pecados es justificación.

2. Las cosas se denominan por lo más importante de cada una, según se dice en I *De anima*[1]. Mas la remisión de los pecados se produce principalmente por la fe, según aquello de Act 15,9: *La fe purifica su corazón,* y por la caridad, de acuerdo con lo de Prov 10,12: *La caridad cubre todos los delitos.* Luego la remisión de los pecados debería denominarse por la fe o la caridad más bien que por la justicia.

3. Remisión de los pecados parece significar lo mismo que vocación o llamamiento, pues se llama a quien está distante, y lo que nos aleja de Dios es el pecado. Pero la vocación precede a la justificación, según aquello de Rom 8,30: *A los que llamó los justificó.* Luego la justificación no consiste en la remisión de los pecados.

En cambio está lo que, comentando las palabras de Rom 8,30: *A los que llamó los justificó,* dice la *Glosa*[2]: *mediante la remisión de los pecados.* Luego justificación y remisión de los pecados son lo mismo.

Solución. *Hay que decir:* La justificación, en el sentido pasivo del término, implica un movimiento hacia la justicia, como la calefacción hacia el calor. Pero la justicia encierra en su definición la idea de rectitud en el orden, y puede ser entendida de dos maneras. Ante todo, como la recta ordenación del acto humano en sí mismo. Y en este sentido la justicia es una virtud especial, ya se trate de la justicia privada, que ordena rectamente los actos de un individuo en relación a otro individuo; ya se trate de la justicia legal, que ordena rectamente los actos del hombre con respecto al bien común de la sociedad, según se expone en V *Ethic.*[3]

1. ARISTÓTELES, c.4 n.15 (BK 416b23): S. TH., lect.9. 2. *Glossa interl.* (VI 20r); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1450. 3. ARISTÓTELES, c.1 n.12 (BK 1129b13); c.2 n.1 (BK 1130a14): S. TH., lect.2.3.

En segundo lugar, se puede entender la justicia como la recta ordenación de las disposiciones interiores del hombre, en el sentido de que la parte superior del hombre se somete a Dios y las facultades inferiores obedecen a la más alta de ellas, que es la razón. El mismo Filósofo en V *Ethic.*[4] llama a esta disposición justicia «en sentido metafórico».

Mas esta justicia puede ser adquirida por el hombre de dos maneras. La una, por simple generación, es decir, por un movimiento que va de la privación a la forma. Y de este modo la justificación puede darse incluso en quien no tiene pecado, si recibe tal justicia de Dios, y así es como recibió Adán la justicia original. La otra, por un movimiento entre términos contrarios. Y en este sentido la justificación entraña cierta transformación en la que se pasa del estado de injusticia al estado de la justicia indicada. Y tal es el sentido en que aquí hablamos de la justificación del pecador, de acuerdo con aquello del Apóstol en Rom 4,5: *El hombre que no hace obras, sino que cree en aquel que justifica al impío,* etc. Y puesto que el movimiento se denomina más bien por el término final que por el punto de partida, esta transformación por la que el hombre abandona el estado de injusticia mediante la remisión de los pecados, recibe su nombre del término al que conduce y se la llama justificación del pecador [a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todo pecado, por el hecho de que entraña el desorden de la insumisión del alma a Dios, puede considerarse como una injusticia contraria a la justicia de que venimos hablando, según aquello de Jn 3,4: *Todo el que comete pecado comete también injusticia, y el pecado es injusticia.* De aquí que la remisión de cualquier pecado recibe el nombre de justificación.

2. *A la segunda hay que decir:* La fe y la caridad implican una orientación especial de la mente humana a Dios según la inteligencia o según el afecto. Mas la justicia expresa de manera general la rectitud del orden en todos sus aspectos. Por eso la transformación de que hablamos recibe su nombre de la justicia más bien que de la fe o de la caridad.

3. *A la tercera hay que decir:* La vocación hace referencia al auxilio por el que Dios mueve interiormente el alma y la estimula para que abandone el pecado. Pero esta moción no es la remisión misma del pecado, sino su causa.

ARTICULO 2

La remisión de la culpa, en la que consiste la justificación del pecador, ¿requiere la infusión de la gracia?

In Sent. 4 d.17 q.1 a.3 q.[a]1; *De verít.* q.28 a.2; *In Eph.* 5 lect.5.

Objeciones por las que parece que la remisión de la culpa o justificación del pecador no requiere la infusión de la gracia.

1. Siempre que no se trate de una contrariedad inmediata, se puede salir de un contrario sin incidir en el otro. Mas la contrariedad que hay entre el estado de culpa y el estado de gracia no es inmediata, puesto que admite el término medio de la inocencia sin gracia ni culpa. Luego puede darse remisión de la culpa sin recepción de la gracia.

2. La remisión de la culpa consiste simplemente en que Dios no nos imputa nuestro pecado, según las palabras de Sal 31,2: *Dichoso el hombre a quien Dios no imputa su pecado.* Pero la infusión de la gracia, como ya vimos (q.110 a.1), induce además algo positivo en el alma. Luego la infusión de la gracia no se requiere para la remisión de la culpa.

4. ARISTÓTELES, c.11 n.9 (BK 1138b5): S. TH., lect.17.

a Santo Tomás aplica aquí su tan querida doctrina del movimiento. La justificación es un movimiento hacia la justicia. La justicia puede ser exterior, la que mira a los otros hombres, o interior, la que mira hacia Dios. La interior puede ser también doble: de simple generación, cuando no hay pecado, como en el caso hipotético de Adán, antes de pecar, si no hubiera sido creado ya con la justificación; de movimiento de un contrario a otro, como en el caso de todos los hombres, que nacen en pecado, y caminan hacia la gracia. En este último sentido es en el que se toma aquí la justificación: el movimiento desde el pecado hacia la gracia. Santo Tomás exige la eliminación del pecado para que se produzca la justificación: el pecado es el desorden; al ordenarse el hombre por la gracia, desaparece dicho desorden.

3. Ningún sujeto puede estar a la vez sometido a la acción de dos contrarios. Ahora bien, hay pecados contrarios, como la prodigalidad y la avaricia. Luego el pródigo no puede ser a la vez avaro, aunque puede incurrir en uno y otro vicio sucesivamente. Mas en este caso, al pecar por prodigalidad se libera del pecado de avaricia. De donde resulta que algún pecado puede remitirse sin la gracia.

En cambio está lo que se dice en Rom 3,24: *Fueron justificados gratuitamente por su gracia.*

Solución. *Hay que decir:* El hombre que peca ofende a Dios, como ya vimos (q.71 a.6; q.87 a.3). Mas para que una ofensa se perdone es necesario que el ánimo del ofendido se apacigüe con respecto al culpable. Y así decimos que nuestros pecados son perdonados cuando Dios se apacigua hacia nosotros. Pues bien, esta paz consiste en el amor que Dios nos tiene. Y este amor, en cuanto acto divino, es eterno e inmutable; pero en cuanto al efecto que produce en nosotros es susceptible de interrupción, puesto que a veces lo perdemos y luego lo recobramos de nuevo. Ahora bien, el efecto que el amor divino produce en nosotros, y que el pecado destruye, es la gracia, que nos hace dignos de la vida eterna, cuyas puertas nos cierra el pecado mortal. En consecuencia, es imposible entender la remisión de la culpa sin la infusión de la gracia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se requiere algo más para perdonar a quien nos ofendió que para el simple no odiar a quien no nos hizo agravio alguno. Puede suceder entre nosotros que no amemos ni odiemos a alguien; pero, si alguien nos ofende y no obstante le perdonamos, esto entraña ciertamente una especial benevolencia. Pues bien, la benevolencia de Dios para con el hombre decimos que se recupera mediante el don de la gracia. Por eso, aunque antes de la caída hubiera podido encontrarse el hombre sin gracia y sin culpa, sin embargo, después del pecado no puede verse libre de culpa a no ser que tenga la gracia.

2. *A la segunda hay que decir:* Puesto que el amor de Dios no consiste solamente en un acto de la voluntad divina, sino que produce además un efecto de gracia, según ya vimos (q.110 a.1), también el hecho de que Dios no impute el pecado al hombre produce en éste un efecto especial. Porque si Dios no imputa a alguien su pecado, esto se debe al amor que le tiene[b].

3. *A la tercera hay que decir:* En su obra *De nuptiis et concup.*[5] escribe San Agustín: *Si el no tener pecado consistiera simplemente en dejar de pecar, bastaría la advertencia de la Escritura que dice: Hijo, pecaste; no lo hagas más. Pero no basta esto, puesto que se añade: Ruega por lo que has hecho para que se te perdone.* El pecado, en efecto, es transitorio como acto; pero permanece como reato, según ya dijimos (q.87 a.6). Por eso, cuando uno pasa del pecado de un vicio al pecado del vicio contrario, abandona sin duda el pecado anterior, pero no su reato; y así tendrá a la vez el reato de ambos pecados. Porque el reato se debe a que el pecado nos aleja de Dios, y bajo este aspecto no hay contrariedad entre los pecados.

ARTICULO 3

¿La justificación del pecador requiere un acto de libre albedrío?

In Sent. 2 d.27 a.2 ad 7; 4 d.17 q.1 a.3 q.ª2; *De verit.* q.28 a.3.4; *In Eph.* 5 lect.5; *In Io.* 4 lect.2.

Objeciones por las que parece que la justificación del pecador no requiere el ejercicio del libre albedrío.

1. Es un hecho que los niños son justificados por el bautismo sin el ejercicio del libre albedrío. Y esto sucede

5. L.1 c.26: ML 44,430.

b Por encima de la metafísica del movimiento está la metafísica del amor divino. El Santo subraya lo que enseñara antes: la gracia es un efecto del amor de Dios en el hombre; el pecado significa su destrucción. Para que ese amor de Dios con su efecto correspondiente vuelva, es necesario que desaparezca el pecado. Lo que había dicho, al hablar de la esencia de la gracia, lo vuelve a repetir ahora, al tratar de la esencia de la justificación: no consiste ésta en la mera no imputación del pecado; se trata de una verdadera remisión, que lleva consigo el efecto del amor de Dios en el alma, la gracia.

también a veces con los adultos, pues cuenta San Agustín en IV *Confess.*[6] que un amigo suyo, invadido por la fiebre, *permaneció mucho tiempo privado de conocimiento, bañado en un sudor mortal. Desesperando por su vida, se le bautizó sin que tuviera conciencia de ello, y se restableció,* lo que se atribuyó a la justificación de la gracia. Ahora bien, Dios no ha vinculado su poder a los sacramentos. Luego también puede justificar al hombre sin los sacramentos y sin el concurso del libre albedrío.

2. Mientras duerme, el hombre carece del uso de la razón necesario para el ejercicio del libre albedrío. Sin embargo, Salomón obtuvo de Dios mientras dormía el don de la sabiduría, según consta por 1 Re 3,5s y 2 Par l,7s. Luego también y de manera semejante concede Dios a veces el don de la gracia justificante sin el concurso del libre albedrío.

3. Una misma es la causa que produce la gracia y la que la conserva, pues, al decir de San Agustín en VIII *Super Gen. ad litt.*[7], *el hombre debe convertirse a Dios de tal manera que siempre esté recibiendo su justicia.* Pero la gracia se conserva en el hombre sin el ejercicio del libre albedrío. Luego también se le infunde inicialmente sin este concurso.

En cambio está lo que se dice en Jn 6,45: *Todo el que oye a mi Padre y recibe su enseñanza viene a mí.* Pero no se recibe ésta doctrina sin colaboración del libre albedrío, puesto que recibirla es aceptar la enseñanza del Maestro. Luego nadie viene a Dios por la gracia santificante sin el ejercicio del propio libre albedrío.

Solución. *Hay que decir:* La justificación del pecador es producida por Dios, que impulsa al hombre al estado de justicia, pues *El es quien justifica al impío,* según se dice en Rom 4,5. Pero Dios mueve todas las cosas según la condición propia de cada una de ellas; por ejemplo, en las cosas naturales, mueve de distinta manera los cuerpos pesados y los ligeros, en razón de su distinta naturaleza. Luego también cuando mueve al hombre hacia la justicia lo hace de acuerdo con la condición propia de la naturaleza humana. Mas lo propio de la naturaleza humana es estar dotada de libre albedrío. Por consiguiente, cuando se trata de un individuo que se encuentra en uso de su voluntad, el impulso que Dios le comunica para conducirlo a la justicia no se produce sin el ejercicio del libre albedrío humano, sino que de tal manera infunde el don de la gracia justificante, que mueve a la vez el albedrío del hombre para que acepte la gracia, siempre que se trate de un sujeto susceptible de esta moción[c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los niños no poseen el ejercicio del libre albedrío y, en consecuencia, Dios los mueve a la justicia informando simplemente su alma. Pero esto no ocurre sino por medio del sacramento. Pues, así como el pecado original, del que son justificados, no les sobrevino por voluntad propia, sino por la generación carnal, así también se les transmite la gracia de Cristo mediante la regeneración espiritual. Y esto vale asimismo para los dementes y los disminuidos psíquicos que nunca disfrutaron del uso de la razón. Pero el que durante un tiempo tiene el uso del libre albedrío y luego lo pierde por enfermedad o por el sueño, no recibe la gracia justificante por el hecho de que se le administre exte-

6. C.4: ML 32,696. 7. C.12: ML 34,382.

c La necesidad del movimiento del libre albedrío es afirmada por Santo Tomás en las distintas obras, y siempre aduce nuevos argumentos. En el *Comentario a las Sentencias* razona diciendo que la gracia tiene que excluir la violencia, y para esto es necesario contar con el libre albedrío *(In Sent.* 4 d.17 q.1 a.3 q.ª2; ed. Moos, IV [París 1947] p.840). En la *Cuest. disp. sobre la verdad* implora, entre otros motivos, la semejanza de la forma de actuar Dios en las cosas naturales y en las sobrenaturales; si en las virtudes adquiridas es necesaria la libertad, también lo es en las infusas *(Opera omnia* XXII vol.III [Roma 1976] p.828b).

En el *Com. al evangelio de San Juan* advierte que es necesario el libre albedrío para la justificación, porque, para conseguir ésta, se precisa detestar el pecado y desear la gracia, y esto requiere la libertad (S. TOMÁS, *Super Evang. S. Ioannis...* [Turín-Roma 1952] p.110b-111a). En la *Suma de teología* arguye diciendo que Dios mueve las cosas según su naturaleza: a los seres no libres los mueve mediante leyes fijas; a los hombres, mediante su libertad. Al mismo tiempo que infunde la gracia justificante, mueve el libre albedrío para aceptarla (1-2 q.113 a.3c).

riormente el bautismo u otro sacramento a no ser que tuviera previamente la intención de recibirlo, y esto ya supone el uso del libre albedrío. Y es así como fue regenerado el joven de que habla San Agustín, que aceptó el bautismo tanto antes como después.

2. *A la segunda hay que decir:* Tampoco Salomón mereció ni recibió la sabiduría durante el sueño; sino que se le comunicó en sueños que Dios le concedería la sabiduría porque antes la había deseado. Y así se dice de él en Sab 7,7: *La deseé, y se me dio la inteligencia.* O bien, se puede decir que este sueño no fue natural, sino un sueño profetico, como aquel del que se dice en Núm 12,6: *Si hay entre vosotros algún profeta del Señor, le hablaré en sueños o en visiones.* Y en este caso persiste el uso del libre albedrío.

Sin embargo, no es lo mismo a este respecto el don de sabiduría que el don de la gracia santificante. Porque el fin principal de la gracia es ordenar el hombre al bien, que es objeto de la voluntad y demanda, por tanto, un movimiento de la voluntad o del libre albedrío. La sabiduría, en cambio, es una perfección propia de la inteligencia, y como ésta precede a la voluntad, puede ser iluminada con el don de sabiduría sin que se produzca un movimiento completo del libre albedrío. Y de hecho encontramos que algunos recibieron revelaciones durante el sueño, tal como se lee en Job 33,15: *Cuando cae el sopor sobre los hombres y están durmiendo en su lecho, entonces abre sus oídos e, instruyéndolos, les comunica lo que deben saber.*

3. *A la tercera hay que decir:* La infusión de la gracia justificante comporta cierta transformación del alma, y por eso, para que ésta sea movida de acuerdo con su naturaleza, se requiere un impulso que brote de ella misma. En cambio, la conservación de la gracia no entraña transformación, y no requiere, por tanto, un movimiento procedente del alma; basta que continúe el impulso divino.

ARTICULO 4

¿Para la justificación del impío se requiere un movimiento de fe?

In Sent. 4 d.17 q.1 a.3 q.ª3; *De verit,* q.28 a.4; *In Eph.* 2 lect.3.

Objeciones por las que parece que la justificación del pecador no requiere un movimiento de fe.

1. Si el hombre es justificado por la fe, también lo es por otras virtudes. Se justifica por el temor, del que se dice en Eclo 1,27: *El temor del Señor aleja el pecado, y quien no tiene temor no podrá alcanzar la justificación.* También por la caridad, según aquello de Lc 7,47: *Se le han perdonado muchos pecados porque amó mucho.* Se justifica asimismo por la humildad, conforme a las palabras de Sant 4,6: *Dios resiste a los soberbios y da su gracia a los humildes.* Finalmente, por la misericordia, según se dice en Prov 15,27: *Por la misericordia y la fe se borran los pecados.* Luego el ejercicio de la fe no es más necesario para la justificación que el de estas otras virtudes.

2. Si el ejercicio de la fe se requiere para la justificación se debe a que por la fe el hombre conoce a Dios. Pero a Dios también se le puede conocer de otras maneras, como por la ciencia natural o por el don de sabiduría. Luego no se requiere un acto de fe para la justificación.

3. La fe consta de diversos artículos, y si la justificación del pecador requiere un acto de fe parece que en el momento de ser justificado el hombre habría de tenerlos todos ellos en su mente. Pero esto no parece factible, pues semejante conocimiento llevaría mucho tiempo. Luego parece que el acto de fe no se requiere para la justificación.

En cambio está lo que se dice en Rom 5,1: *justificados por la fe, estamos en paz con Dios.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya dijimos (a.3), el ejercicio del libre albedrío es necesario para la justificación del pecador por el hecho de que en ella la mente humana es movida por Dios. Pero Dios mueve el alma del hombre atrayéndola a Sí; según reza otra versión de Sal 84,7: *Convirtiéndonos a ti, ¡oh Dios!, nos darás la vida.* Por consiguiente, para la justificación del pecador se requiere de parte de la mente humana un movimiento de conversión a Dios. Mas la primera conversión a Dios es obra de la fe, según aquello de Heb 11,6: *Quien se acerca a Dios debe creer que existe.* Luego el acto de fe es indispensable para la justificación del pecador.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El acto de fe no es

perfecto si no va informado por la caridad, y por eso en la justificación del pecador, junto con el movimiento de fe, hay también un movimiento de caridad. Pero el libre albedrío se mueve hacia Dios para someterse a El, por lo que concurren también un acto de temor filial y un acto de humildad. Puede suceder, en efecto, que el mismo acto del libre albedrío sea obra de diversas virtudes subordinadas entre sí por el imperio de unas sobre otras o en la medida en que un acto puede ordenarse a la vez a diversos fines. A su vez, la misericordia se opone al pecado, ya sea a título de satisfacción, en cuyo caso sigue a la justificación; ya sea preparando para ella, puesto que *los misericordiosos alcanzarán misericordia;* ya sea, en fin, concurriendo a la justificación junto con las virtudes sobredichas, merced a que la misericordia va incluida en el amor del prójimo[d].

2. *A la segunda hay que decir:* Por el conocimiento natural el hombre no se vuelve a Dios como objeto de la bienaventuranza y causa de la justificación; por eso este conocimiento no basta para ser justificado. En cuanto al don de sabiduría presupone el conocimiento de fe, como se expuso en su lugar (q.32 a.2; a.4 ad 3).

3. *A la tercera hay que decir:* Según enseña el Apóstol en Rom 4,5, *al que cree en aquel que justifica al impío su fe le es computada como justicia, según el decreto de la gracia de Dios.* De donde se infiere que para la justificación del pecador se exige como acto de fe el creer que Dios justifica a los hombres por el misterio de Cristo.

ARTICULO 5

¿La justificación del impío tequíete un acto del libte albedtío en contra delpecado?

3 q.86 a.2; *In Sent.* 4 d.17 q.1 a.3 q.ª4; *De verit.* q.28 a.5; *Cont. Gentes* 3,158.

Objeciones por las que parece que la justificación del pecador no requiere un acto del libre albedrío en contra del pecado.

1. La caridad por sí sola basta para borrar el pecado, según aquello de Prov 4,5: *La caridad cubre todos los pecados.* Pero el objeto de la caridad no es el pecado. Luego no se requiere para la justificación del pecador un movimiento del libre albedrío en contra del pecado.

2. El que quiere adelantar no debe volver la vista atrás, según aquello del Apóstol en Flp 3,13ss: *Olvidando lo que queda atrás y lanzándome a lo que está delante, corro hacia la meta para alcanzar el premio al que Dios llama desde arriba.* Mas el que tiende a la justicia deja atrás los pecados pasados. Luego debe olvidarlos y no ocuparse más de ellos con su libre albedrío.

3. En la justificación del impío no cabe que le sea perdonado un pecado y otros no, pues *es impío esperar de Dios un perdón a medias.* Por eso, si la justificación exigiese un movimiento del libre albedrío contra sus pecados, habría que recordarlos todos, lo cual no parece admisible, porque este recuento llevaría demasiado tiempo y, además, quedarían sin perdonar los pecados olvidados. Luego para la justificación no se requie-

d Otro elemento necesario en la justificación es la fe. En este punto, la manera de argumentar es la misma en los lugares paralelos del Doctor Angélico. Para la justificación es necesario el movimiento de la mente hacia Dios; el entendimiento, que es primero que la voluntad, se mueve en este orden sobrenatural por la fe. El acto de fe unido a la justificación nos da a conocer a Dios como objeto de la bienaventuranza y como causa de la justificación misma.

El movimiento de la fe, que interviene en la justificación, es un movimiento perfecto, pues coincide con la misma infusión de la gracia santificante. Por eso no es un acto independiente de la caridad, sino que es infundido al mismo tiempo que ella con la gracia. Santo Tomás enumera todavía otros actos que se dan en el momento de la justificación, como el de temor y el de humildad. Se da finalmente un acto de misericordia, que encierra un doble aspecto: amor al prójimo, por una parte, y detestación o movimiento de aversión con respecto al pecado, por otra; ambas cosas las consigna en la respuesta a la objeción primera de este artículo, pero al segundo aspecto dedica incluso el artículo siguiente.

re un movimiento del libre albedrío contra el pecado.

En cambio está lo que se lee en Sal 31,5: *Dije: confesaré al Señor mi pecado; y tu perdonaste mi iniquidad.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya expusimos (a.1), la justificación del pecador es un movimiento en que el alma humana es movida por Dios del estado de pecado al estado de justicia. Por ello, la mente humana, en el movimiento de su libre albedrío, debe comportarse respecto de estos dos estados opuestos como se comporta el móvil en el movimiento local respecto de los dos extremos entre los que se mueve. Ahora bien, en el movimiento local vemos que el móvil se aleja del punto de partida y se acerca al punto de llegada. Luego también el alma humana, en el proceso de su justificación, debe alejarse del pecado y aproximarse a la justicia mediante el movimiento de su libre albedrío. Pero alejamiento y aproximación, cuando se trata del libre albedrío, no son otra cosa que detestación y deseo. Así lo entiende San Agustín en su comentario a San Juan[8] al exponer las palabras «El mercenario, en cambio, huye»: *Nuestras afecciones son movimientos del ánimo: la alegría es una expansión del alma, y el temor, su huida; te acercas espiritualmente cuando deseas, te alejas cuando temes.* Sigúese, pues, que en la justificación del pecador debe haber un doble movimiento del libre albedrío: uno que por el deseo tienda hacia la justicia de Dios, y otro por el que se deteste el pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Incumbe a la misma virtud perseguir uno de los contrarios y rehuir el otro. Por ello, dado que corresponde a la caridad amar a Dios, también le pertenece odiar los pecados, por los que el alma se separa de Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Ciertamente no hay que volver con amor hacia el pasado, sino que en este sentido hay que olvidarlo para no aficionarse a él. Pero sí se lo debe recordar y considerar para detestarlo, pues es así como nos alejamos de él.

3. *A la tercera hay que decir:* En el tiempo que precede a la justificación el hombre debe detestar cada uno de los pecados que cometió y de los que tiene memoria. Este examen previo engendra en el alma un movimiento general de reprobación que engloba todos los pecados cometidos, y entre ellos también los olvidados; porque las disposiciones del pecador son entonces tales, que se arrepentiría también de los pecados olvidados si le viniesen a la memoria. Y este movimiento contribuye a la justificación.

8. Tr.46, super 10,12: ML 35,1732.

ARTICULO 6

¿La remisión de los pecados debe contarse entre los elementos requeridos para la justificación del pecador?

In Sent. 4 d.17 q.1 a.3 q.ª5.

Objeciones por las que parece que la remisión de los pecados no ha de contarse entre los elementos que se requieren para la justificación del pecador.

1. La sustancia de una cosa no se cuenta entre los requisitos de la misma; el hombre, por ejemplo, no se enumera al lado de su alma y su cuerpo. Mas la justificación del pecador consiste precisamente en la remisión de sus pecados, según ya vimos (a.l). Luego la remisión de los pecados no debe ser contada entre los requisitos de la justificación.

2. La infusión de la gracia y la remisión de los pecados son la misma cosa, como también lo son la difusión de la luz y la desaparición de las tinieblas. Pero un objeto no debe ser connumerado consigo mismo, pues la unidad se opone a la multiplicidad. Luego la remisión de la culpa no debe enumerarse junto con la infusión de la gracia.

3. La remisión de los pecados resulta, como el efecto de su causa, del movimiento del libre albedrío hacia Dios y en contra del pecado, pues son la fe y la caridad las que producen tal remisión. Pero el efecto no debe ser enumerado en línea con su causa, pues los elementos que se cuentan como miembros de una división han de ser naturalmente simultáneos. Luego la remisión de la culpa no debe contarse entre los requisitos de la justificación.

En cambio está que al enumerar los

requisitos de una cosa no se puede olvidar el fin, que es siempre lo más importante. Ahora bien, el fin de la justificación del impío es la remisión de los pecados, pues se dice en Is 27,9: *Este es todo el fruto: que sea quitado su pecado.* Luego la remisión de los pecados debe ser enumerada entre los elementos que se requieren para la justificación del pecador.

Solución. *Hay que decir:* Cuatro son los elementos que se enumeran[9] como necesarios para la justificación del pecador, a saber: la infusión de la gracia, el movimiento del libre albedrío hacia Dios por la fe, el movimiento del mismo libre albedrío contra el pecado y la remisión de la culpa. La razón es que, según dijimos (a.1), la justificación es un movimiento en el cual el alma es movida por Dios del estado de culpa al estado de justicia. Mas en cualquier movimiento en que un sujeto se mueve bajo un impulso exterior se requieren estos tres elementos: primero, el impulso del motor; segundo, el movimiento del sujeto móvil; tercero, la consumación del movimiento, es decir, la llegada al término. En nuestro caso, el impulso divino consiste en la infusión de la gracia; el movimiento del libre albedrío, que es doble, consiste en que se aleja del punto de partida y se aproxima al de llegada; la consumación, es decir, el acceso al término de este movimiento, se encuentra en la remisión de la culpa, pues con esto se consuma la justificación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Decimos que la justificación del impío es la remisión misma de los pecados, porque todo movimiento recibe la especie de su término. No obstante, para llegar a este término se requieren otros muchos elementos, como consta por lo ya dicho (sol. y a.2.3.4.5).

2. *A la segunda hay que decir:* La infusión de la gracia y la remisión de la culpa pueden ser consideradas de dos maneras. Primero, atendiendo a la sustancia misma del acto. Y así son una sola cosa, pues por el mismo acto Dios comunica la gracia y borra la culpa. En segundo lugar, atendiendo a su objeto. Y así, se distinguen por cuanto una cosa es la culpa que se borra y otra la gracia que se infunde. También en el orden natural la generación y la corrupción difieren entre sí, por más que la generación de una cosa es la corrupción de otra.

3. *A la tercera hay que decir:* No se trata aquí de la división de un género en sus especies, en cuyo caso los miembros de la división habrían de ser naturalmente simultáneos. Se trata de la diferencia que existe entre los varios elementos requeridos para que una cosa esté completa, y en una enumeración así un elemento puede ser anterior y otro posterior; porque entre los principios y entre las partes de una cosa unos pueden ser anteriores a otros.

ARTICULO 7

¿La justificación del pecador se realiza instantáneamente o de manera sucesiva?[e]

In Sent. 4 d.17 q.1 a.5 q.ª2.3; *De verit.* q.28 a.2 ad 10; a.9.

Objeciones por las que parece que la justificación del pecador no se realiza instantáneamente, sino de modo sucesivo.

1. La justificación del impío, como ya dijimos (a.3), implica un movimiento del libre albedrío. Ahora bien, el acto propio del libre albedrío es la elección,

9. Cf. SAN ALBERTO MAGNO, *In Sent.*, l.4 dist.17 a.10.11: BO 29,673-679; SAN BUENAVENTURA, *In Sent.*, l.4 dist.1 p.1 a.1 q.1-4: QR, IV 418-424.

---

e En el *Com. a las Sent.* compara Santo Tomás la justificación al acto de la generación y corrupción, que se dan al mismo tiempo e instantáneamente *(In Sent. 4* d.17 c.1 a.5 q.ª2; ed. Moos, IV [París 1947] p.852). En la *Cuest. disp. sobre la verdad* repite esa analogía y añade la de la iluminación, que se opera al mismo tiempo que la disipación de la oscuridad *(Opera omnia* XXII vol.III [Roma 1976] p.844a-848b). En la *Suma de teología* se sirve de las dos citadas comparaciones y establece el siguiente raciocinio para demostrar la instantaneidad: la justificación no se podría hacer en un instante si el agente tuviera necesidad de tiempo para preparar al sujeto; ahora bien, el agente aquí es Dios, cuyo poder es infinito y no necesita tiempo para sus obras; luego el acto de la justificación puede ser efectuado por Dios de modo instantáneo.

que supone la previa deliberación del consejo, según se expuso arriba (q.15 a.3). Mas como, a su vez, la deliberación implica un proceso discursivo y, por tanto, sucesión temporal, parece que la justificación se realiza en forma sucesiva.

2. El movimiento del libre albedrío requiere un acto de consideración. Pero es imposible pensar en acto muchas cosas a la vez, según se expuso en la *Parte I* (q.85 a.4). Así, pues, dado que el movimiento del libre albedrío requerido para la justificación del pecador tiene diversos términos, que son Dios y el pecado, parece que la justificación no se puede realizar en un solo instante.

3. Las formas que admiten más y menos se reciben en el sujeto de manera sucesiva, como pasa con la blancura y la negrura. Pero la gracia, según ya vimos (q.112 a.4), admite más y menos. Luego no se recibe instantáneamente en el sujeto. Por tanto, como la justificación del pecador requiere la infusión de la gracia, parece que no puede realizarse de modo instantáneo.

4. El movimiento del libre albedrío que concurre a la justificación es meritorio y procede, por tanto, de la gracia, sin la cual no puede darse mérito alguno, como veremos luego (q.114 a.2). Pero hay primero que recibir la forma, antes de poder obrar en virtud de ella. Por tanto, en un primer momento se recibe la gracia, y luego el libre albedrío se mueve hacia Dios y contra el pecado. Luego la justificación no se produce toda de una vez.

5. Cuando es infundida la gracia en el alma tiene que haber un instante inicial en que la gracia ya está allí. Igualmente, al borrarse la culpa, tiene que haber un instante último en que el hombre todavía está sujeto a ella. Pero no puede ser éste el mismo instante, porque entonces dos contrarios se hallarían a la vez en el mismo sujeto. Tiene que haber, por tanto, dos instantes que se suceden, y entre ellos, según enseña Aristóteles en VI *Physif.*[10], ha de haber tiempo intermedio. Luego la justificación no se produce toda de una vez, sino sucesivamente.

En cambio está el hecho de que la justificación del pecador es producida por la gracia del Espíritu Santo justificador. Mas el Espíritu Santo adviene a la mente del hombre súbitamente, según aquello de Act 2,12: *Se produjo de repente un ruido procedente del cielo, como de un viento impetuoso que se levanta,* acerca de lo cual dice la *Glosa*[11]: *La gracia del Espíritu Santo no conoce las lentas tentativas.* Luego la justificación del pecador no es sucesiva, sino instantánea.

Solución. *Hay que decir:* La justificación del pecador, considerada en su origen, consiste toda ella en la infusión de la gracia, por la cual es movido el libre albedrío y es borrada la culpa. Mas la infusión de la gracia se produce instantáneamente y sin sucesión. Porque, si en algunos casos la forma no se imprime súbitamente en su sujeto, ello se debe a que este sujeto no presenta las disposiciones requeridas y el agente necesita tiempo para comunicárselas. Y así vemos que, en cuanto la materia queda dispuesta por la alteración precedente, recibe inmediatamente la forma sustancial, y que asimismo, en cuanto al cuerpo diáfano, que de suyo está siempre dispuesto, recibe la luz, queda súbitamente iluminado. Ahora bien, ya dijimos (q.112 a.2) que para infundir la gracia en el alma Dios no necesita otra disposición que la que él mismo produce. Y esta disposición requerida para la recepción de la gracia la produce unas veces súbitamente y otras poco a poco y de modo sucesivo, como también se dijo anteriormente (ib., ad 2). Porque si el agente natural no logra disponer la materia al instante, ello se debe a que existe alguna desproporción entre la resistencia que ofrece la materia y la virtud del agente; y así vemos que cuanto más fuerte es la virtud del agente tanto más pronto queda la materia dispuesta. Y como la virtud divina es infinita, puede disponer instantáneamente cualquier materia creada para recibir la forma, y más aún el libre albedrío del hombre, que por su misma naturaleza está capacitado para moverse de manera instantánea. Concluimos, pues, que la justificación del impío es producida por Dios instantáneamente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El movimiento del

10. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 231b6): S. TH., lect.1. 11. *Glossa interl.* (VI 166v).

libre albedrío que concurre a la justificación consiste en un asentimiento para detestar el pecado y para volverse a Dios, y este asentimiento se produce instantáneamente. A veces, sin embargo, existe una deliberación previa; pero ésta no pertenece a la sustancia de la justificación, sino que conduce a ella, como el movimiento local conduce a la iluminación y la alteración lleva a la generación.

2. *A la segunda hay que decir:* Como ya expusimos en la *Parte I* (q.28 a.2; q.58 a.2), no es imposible entender en acto dos cosas a la vez en cuanto de alguna manera se reducen a una sola; y así entendemos a la vez el sujeto y el predicado en cuanto concurren a formar una sola afirmación. De esta manera puede también el libre albedrío moverse hacia dos términos a la vez en cuanto uno de ellos se ordena al otro. Ahora bien, el movimiento del libre albedrío contra el pecado se ordena al movimiento del libre albedrío hacia Dios; pues, si el hombre detesta el pecado, es porque es contrario a Dios, con quien trata de unirse. De este modo, en la justificación el libre albedrío rechaza el pecado y se vuelve hacia Dios al mismo tiempo, al igual que el móvil se acerca a un lugar a la vez que se aleja de otro.

3. *A la tercera hay que decir:* Si una forma no se recibe súbitamente en la materia no es porque admita el más y el menos; pues de lo contrario la luz no se recibiría de manera instantánea en el aire, que es susceptible de una iluminación mayor y menor. La razón hay que buscarla, como dijimos (sol.), en las disposiciones de la materia o del sujeto.

4. *A la cuarta hay que decir:* Una cosa empieza a obrar en virtud de su forma desde el mismo instante en que la recibe; como sucede con el fuego, que nada más ser producido emprende el movimiento ascendente, y si este movimiento fuera instantáneo, en el mismo instante alcanzaría la altura. Ahora bien, el acto de querer, que es el movimiento del libre albedrío, no es sucesivo, sino instantáneo. Luego la justificación del pecador no puede ser sucesiva.

5. *A la quinta hay que decir:* La sucesión de dos estados opuestos en el mismo sujeto no puede ser considerada de la misma manera cuando se trata de una realidad sometida al tiempo y de una realidad que está por encima del tiempo. Porque en las cosas temporáneas no se puede hablar de un instante último en que la forma anterior permanece aún en el sujeto; hay solamente un tiempo que acaba y un instante primero en que la forma siguiente está ya en la materia o sujeto. La razón es que en el curso del tiempo no puede designarse un instante que sea precedido inmediatamente de otro instante, pues los instantes no son contiguos en el tiempo, como tampoco los puntos en la línea, según se muestra en VI *Physic.*[12] El tiempo acaba en un instante. Por eso, durante todo el tiempo en que un sujeto se mueve hacia una forma se encuentra bajo la forma anterior, y en el último instante de ese tiempo, que es justamente el primer instante del tiempo siguiente, posee ya la forma a la que tendía como a su término.

Pero en las cosas que están por encima del tiempo sucede de otro modo. Si hay en ellas, como, por ejemplo, en los ángeles, alguna sucesión de afectos o de concepciones intelectuales, esta sucesión no se mide por el tiempo continuo, sino por el tiempo discreto, como tampoco son continuas tales cosas, según se vio en la *Parte I* (q.53 a.3). En este caso, pues, puede designarse un instante último en que el estado anterior existía, y un instante primero en que el estado siguiente ya existe. Y esto sin que quepa hablar de un tiempo intermedio, porque no se da aquí la continuidad temporal que lo exigiría.

Ahora bien, el alma humana, sujeto de la justificación, de suyo, está sin duda por encima del tiempo, mas por accidente se encuentra sometida al tiempo, ya que en sus operaciones intelectivas depende del espacio y del tiempo inherentes a las especies sensibles en las que considera las especies inteligibles, según se expuso en la *Parte I* (q.84 a,7). Teniendo esto en cuenta, debemos juzgar de sus cambios según las reglas de los movimientos sometidos al tiempo. Y así debemos decir que no hay un último instante, sino un tiempo último, en que el alma subyace a la culpa; pero sí hay un instante primero en que ya está la

12. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 231b6): S. TH., lect.1.

gracia donde durante todo el tiempo precedente estaba la culpa.

ARTICULO 8

¿Es la infusión de la gracia, según el orden de naturaleza, el primero de los elementos requeridos para la justificación del pecador?[f]

In Sent. 4 d.17 q.1 a.4; *De verit,* q.28 a.7.8.

Objeciones por las que parece que la infusión de la gracia no es, según un orden de naturaleza, el primero de los elementos requeridos para la justificación del pecador.

1. Antes de acceder al bien hay que comenzar por alejarse del mal, según aquello de Sal 36,27: *Apártate del mal y haz el bien.* Pero la remisión de la culpa corresponde al alejamiento del mal, y la infusión de la gracia al acceso al bien. Luego, según el orden de naturaleza, la remisión de la culpa es anterior a la infusión de la gracia.

2. La disposición para una forma precede naturalmente a esta forma. Pero el movimiento del libre albedrío es una disposición para recibir la gracia. Luego precede naturalmente a la infusión de la misma.

3. El pecado impide al alma tender libremente a Dios. Mas remover el obstáculo que se opone al movimiento es anterior al movimiento mismo. Luego la remisión de la culpa y el movimiento del libre albedrío contra el pecado son naturalmente anteriores al movimiento del libre albedrío hacia Dios y a la infusión de la gracia.

En cambio está el hecho de que la causa es naturalmente anterior al efecto. Mas la infusión de la gracia, según ya dijimos (a.7), es causa de todos los demás requisitos de la justificación. Luego es naturalmente anterior.-

Solución. *Hay que decir:* Los cuatro elementos que, según dijimos (cf. obj.3; a.6), se requieren para la justificación del pecador, se producen simultáneramente en cuanto al tiempo, puesto que la justificación no se alcanza por etapas sucesivas, según queda dicho (a.7). Pero en cuanto al orden de naturaleza son unos anteriores a otros. Y el primero en este orden es la infusión de la gracia; el segundo, el movimiento del libre albedrío hacia Dios; el tercero, el movimiento del libre albedrío contra el pecado; el cuarto, la remisión de la culpa.

Y la razón es que, en cualquier movimiento, lo primero por naturaleza es el impulso del motor; lo segundo, la disposición de la materia o el movimiento del móvil mismo; lo último, el fin o término del movimiento al cual tiende la acción del motor. Ahora bien, la moción misma de Dios considerado como motor se identifica, según ya vimos (a.6), con la infusión de la gracia; el movimiento o disposición del móvil es el doble movimiento del libre albedrío, y el término o fin del movimiento es la remisión de la culpa, como también se ha dicho (a. 1.6). Por tanto, lo primero según el orden de naturaleza en la justificación es la infusión de la gracia; lo segundo, el movimiento del libre albedrío hacia Dios; lo tercero, el movimiento del libre albedrío

f Como los teólogos de los siglos XII y XIII, venía distinguiendo diversos elementos que intervienen en la justificación. Era necesario establecer un orden, si no de tiempo, porque todo se realiza en un instante, sí de naturaleza. El primero en establecer científicamente ese orden fue Pedro de Poitiers († 1205). Según él, cuatro son los elementos de la justificación y éste es su orden de naturaleza: infusión de la gracia, movimiento del libre albedrío, la contrición y la remisión de la culpa (P. PICTAVIENSE, *Sententiarum...* III c.2: ML 211,1044-1048). Este orden es mantenido por los teólogos hasta llegar Santo Tomás.

El Doctor Angélico, en el *Com. a las Sent.,* recoge estos materiales y cambia algo su orden: infusión de la gracia, remisión de la culpa, movimiento del libre albedrío hacia Dios y movimiento del libre albedrío contra el pecado *(In Sent.* 4 d.17 q.1 a.3 q.ª5; ed. Moos, IV [París 1947] p.843). Algo más adelante advertirá que, atendiendo a la causa material, es primero la remisión de los pecados, pero, mirando a las otras tres causas (formal, eficiente y final), lo primero de todo es la infusión de la gracia (ibid., a.4 q.ª1: ibid., p.845s). Este mismo orden de naturaleza o de causalidades mantiene en la *Cuest. disp. sobre la verdad (Opera omnia* XXII vol.III [Roma 1976] p.838a-841a).

En la *Suma de teología* sigue manteniendo el orden de naturaleza establecido en el *Com. a las Sent.,* pero escogiendo otro medio de argumentación. En este comentario y en la *Cuest. disp. sobre la verdad* tomaba como base la doctrina hilemórfica de Aristóteles de la mutación sustancial; en la *Suma de teología,* en este artículo 8, prefiere razonar desde la teoría del movimiento.

contra el pecado (pues si el sujeto detesta el pecado es porque contraría a Dios y, por tanto, el movimiento del libre albedrío hacia Dios es, naturalmente, anterior al movimiento contra el pecado, ya que es su causa y razón de ser); lo cuarto y último es la remisión del pecado, a lo cual se ordena toda esta transmutación como a su fin, según ya dijimos (ib.).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El receso y el acceso en relación con dos términos contrarios pueden considerarse de dos maneras. La una, por parte del móvil, y bajo este aspecto, el alejamiento de un término precede naturalmente al acceso al otro, puesto que la forma que el sujeto móvil pierde está en él antes que la contraria que adquiere por el movimiento. La otra, por parte del agente, y bajo este aspecto sucede a la inversa. Pues el agente procede, mediante la forma que en él preexiste, a remover la forma contraria, como procede el sol con su luz a remover las tinieblas. Y así, por parte del sol, la difusión de la luz es anterior a la expulsión de las tinieblas, mientras que por parte del aire iluminado es anterior la expulsión de las tinieblas a la recepción de la luz. Esto en cuanto al orden de naturaleza, porque en cuanto al tiempo las dos cosas son simultáneas. Ahora bien, como la infusión de la gracia y la remisión de la culpa se consideran ante todo desde el punto de vista de Dios, autor de la justificación, de aquí que, según el orden de naturaleza, es antes la infusión de la gracia que la remisión de la culpa. Pero si se miran las cosas desde el lado del hombre justificado, sucede a la inversa; pues la eliminación de la culpa es naturalmente anterior a la consecución de la gracia justificante.

O bien se puede decir que los términos de la justificación son la culpa como punto de partida y la justicia como punto de llegada; la gracia, por su parte, es a la vez causa de la remisión de la culpa y de la consecución de la justicia.

2. *A la segunda hay que decir:* La disposición del sujeto precede en orden de naturaleza a la recepción de la forma; sin embargo, sigue a la acción del agente, que es la causa de esta disposición. De aquí que el movimiento del libre albedrío precede, en orden de naturaleza, a la consecución de la gracia, pero es consiguiente a su infusión.

3. *A la tercera hay que decir:* Según enseña Aristóteles en II *Physic.*[13], en los movimientos del alma, los primeros son siempre los que se dirigen a los principios de la especulación o al fin de la acción; pero en los movimientos exteriores la remoción de los obstáculos es anterior a la consecución del fin. Y como el movimiento del libre albedrío es un movimiento del alma, se dirige antes, con prioridad de naturaleza, a Dios como a su fin que a remover el obstáculo del pecado.

ARTICULO 9

¿La justificación del pecador es la mayor obra de Dios?

3 q.43 a.4 ad 2; *In Sent.* 4 d.17 q.1 a.5 q.ª1 ad 1.2; d.46 q.2 a.1 q.ª3 ad 2; *In Io.* 14 lect.3.

Objeciones por las que no parece que la justificación del pecador sea la mayor obra de Dios.

1. La justificación del impío proporciona al hombre la gracia del viador. Mas la glorificación le procura la gracia de la gloria celeste, que es mayor. Luego la glorificación de los ángeles y de los hombres es obra más excelente que la justificación del pecador.

2. La justificación del pecador se ordena al bien particular del individuo. Pero el bien global del universo es superior al bien del individuo, según se muestra en I *Ethic.*[14] Luego la creación del cielo y de la tierra es una obra más importante que la justificación del pecador.

3. Mayor obra es hacer algo de la nada, sin ninguna cooperación, que hacer algo a partir de un sujeto y con su cooperación. Mas en la obra de creación lo que se produce es sacado de la nada y, por tanto, sin cooperación posible, mientras que en la justificación del impío Dios hace un justo de un pecador, y con cierta cooperación por parte del hombre, que, como ya vimos (a.3), concurre con un movimiento de su libre al-

13. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 200a19): S. TH., lect.15. 14. ARISTÓTELES, c.2 n.8 (BK 1094b10): S. TH., lect.2.

bedrío. Luego la justificación del pecador no es la obra más grande de Dios.

En cambio está lo que se lee en Sal 144,9: *Su misericordia está sobre todas sus obras.* Y en la colecta[15] decimos: *¡Oh Dios!, que muestras sobre todo tu omnipotencia perdonando y otorgando tu misericordia.* Y, a propósito de las palabras de Jn 14,12: *Hará obras aún mayores,* comenta San Agustín[16]: *Es más grande obra hacer un justo de un pecador que crear el cielo y la tierra.*

Solución. *Hay que decir:* La grandeza de una obra puede ser determinada desde dos puntos de vista. En primer lugar, por el modo de obrar. Y en este sentido la obra más grande es la de la creación, en la que se hace algo de la nada. En segundo lugar, por la magnitud del resultado obtenido. Y bajo este aspecto, la justificación del impío, que tiene por término el bien eterno de la participación divina, es una obra más excelente que la creación del cielo y la tierra, cuyo término es el bien de la naturaleza mudable. De aquí que San Agustín[17], tras afirmar que *es más hacer un justo de un pecador que crear el cielo y la tierra,* añade: *Porque el cielo y la tierra pasarán; mas la salud y la justificación de los predestinados permanecerán para siempre.*

Además hay que tener en cuenta que una cosa puede llamarse grande de dos maneras. La una, según una cantidad absoluta. Y en este sentido el don de la gloria es mayor que el don de la gracia por la que se justifica el pecador. La otra, según una cantidad relativa, como cuando se dice que una montaña es pequeña y que un grano de mijo es grande. Y en este sentido el don de la gracia que justifica al impío es mayor que el don de la gloria que hace bienaventurado al justo, porque el don de la gracia supera los méritos del pecador, que sólo es digno de castigo, mucho más de lo que la gloria supera los méritos del justo, a quien su misma justicia hace ya acreedor a la gloria. Por eso San Agustín dice en el mismo lugar: *Juzgue quien pueda si es más crear ángeles justos o justificar a los impíos. Ciertamente, si ambas cosas suponen igual poder, la segunda requiere mayor misericordia.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Con lo dicho queda resuelto el primer argumento .

2. *A la segunda hay que decir:* El bien del universo es superior al bien particular del individuo si se trata del mismo género de bien. Pero el bien de la gracia de un solo individuo es superior al bien natural de todo el universo[g].

15. Domingo 10 después de Pentec.
16. *In Ioann.*, tr.72, super 14,12: ML 35,1823.
17. *In Ioann.*, tr.72, super 14,12: ML 35,1823.

g Esta última afirmación de Santo Tomás, de la que se ha abusado a veces, hay que entenderla de acuerdo con lo que ha dicho en la cuestión anterior, donde, tras aseverar que la gracia es una «forma accidental», prosigue: «La gracia tiene su existencia en el alma de *un modo menos perfecto* que el alma, subsistente por sí misma. Es más noble que el alma en cuanto expresión y participación de la bondad divina, pero no lo es en cuanto al *modo de ser*» (q.110 a.2 ad 2).

Con esto apela Santo Tomás a un punto capital de su metafísica existencial, según el cual las cosas creadas se dividen ante todo en dos grandes sectores de diferente nobleza o perfección, según el *modus essendi,* es decir, según el modo de tener el «esse»: la sustancia, que existe por sí misma, y el accidente, que sólo existe en y por la sustancia. De ahí resulta una subordinación del accidente a la sustancia, en razón de causalidad material, eficiente y final (1 q.77 a.6c ad 2; q.77 a.7; q.76 a.4). La gracia es, sin duda, un accidente especial, porque en razón de causa eficiente no depende de su sujeto, sino que sólo tiene su origen en Dios, y es en este sentido en el que trasciende toda la perfección del universo, como dice el texto comentado y como reitera Santo Tomás bajo otros aspectos (cf. q.112 a.1; q.114 a.2.5). Pero conserva las otras dos condiciones del accidente: tiene la existencia en y por el sujeto y se ordena al perfeccionamiento del sujeto, o es «propter completionem subiecti» (1 q.77 a.6). Y esto basta para que, en las categorías de Santo Tomás, la gracia deba ser considerada como *ens et bonum secundum quid,* mientras que el supuesto sustancial o la persona es *ens et bonum simpliciter* (cf. 3 q.15 a.11 ad 3). De este modo, lo sobrenatural se articula con lo natural sin arrebatarle su propia consistencia o primacía ontológica. En cierto sentido es verdad que el hombre se ordena a la gracia y la gloria (1 q.65 a.2), como a la virtud y a la ciencia, puesto que los accidentes son actos de la sustancia y la potencia se ordena al acto (1 q.3 a.6); pero absolutamente hablando, la gracia y la gloria, como la virtud y la ciencia, son para ese sujeto natural que es el hombre. Es éste un presupuesto importante para construir la teología de la espiritualidad cristiana *encarnada,* evitando los riesgos del evasionismo supernaturalista. *(Nota del traductor.)*

3. *A la tercera hay que decir:* El argumento procede atendiendo al modo de obrar, y bajo este aspecto es cierto que la creación es la obra mayor de Dios.

ARTICULO 10

¿La justificación del pecador es una obra milagrosa?

1 q.105 a.7 ad 1; 3 q.44 a.3 ad 1.3; *In Sent. 2* d.18 q.1 a.3 ad 2; 4 d.17 q.1 a.5 q.ª1.

Objeciones por las que no parece que la justificación del pecador sea una obra milagrosa.

1. Las obras milagrosas son mayores que las no milagrosas. Pero la justificación del pecador es mayor que ciertas obras milagrosas, como consta por el texto aducido de San Agustín (a.9 sed cont.). Luego la justificación del pecador es obra milagrosa.

2. El movimiento de la voluntad es en el alma lo que es la inclinación natural en las cosas del mundo físico. Pero cuando Dios obra en éstas un efecto contrario a su inclinación natural, se produce el milagro; por ejemplo, cuando hace ver a un ciego o resucita un muerto. Ahora bien, la voluntad del impío tiende hacia el mal. Luego cuando Dios, al justificar al hombre, lo mueve al bien, parece que produce la justificación del impío milagrosamente.

3. Si la sabiduría es un don de Dios, también lo es la justicia. Pero que un hombre sin estudios reciba súbitamente de Dios la sabiduría es un milagro. Luego también es milagroso que un pecador sea justificado por Dios.

En cambio está el hecho de que los milagros están por encima de la potencia natural. Mas la justificación del pecador no es superior a la potencia natural, pues, como dice San Agustín en su obra *De praedest. sanct.*[18], *poder tener la fe, como poder tener la caridad, es propio de la naturaleza humana; pero poseerlas de hecho es debido a la gracia del creyente.* Luego la justificación del pecador no es una obra milagrosa.

Solución. *Hay que decir:* De ordinario, en las obras milagrosas se distinguen[19] tres aspectos que hay que tener en cuenta. El primero, que se refiere a la potencia del agente, es que estas obras sólo pueden ser realizadas por la potencia divina. Por eso, al ser producidas por una causa oculta, según se explicó en la *Parte I* (q.105 a.7), son absolutamente admirables. Y en este sentido tanto la justificación del pecador como la creación del mundo, y en general cualquier obra que sólo Dios puede hacer, puede llamarse milagro.

El segundo aspecto, que se encuentra en algunas obras milagrosas, consiste en que la forma inducida por la acción sobrepasa la capacidad natural de la materia o sujeto; en la resurrección de un muerto, por ejemplo, la vida sobrepasa la potencia natural del cuerpo que resucita. Y desde este punto de vista la justificación del impío no es milagrosa, ya que por su misma naturaleza el alma tiene capacidad para la gracia, pues, *al haber sido hecha a imagen de Dios, es capaz de Dios por la gracia,* según dice San Agustín[20].

El tercer aspecto, en fin, consiste en que en las obras milagrosas se encuentra algo que deroga el modo ordinario y acostumbrado de causar el efecto, como cuando un enfermo adquiere de manera instantánea la salud perfecta rompiendo el curso normal que la curación sigue cuando es obra de la naturaleza o del arte. Y en este sentido la justificación del pecador unas veces es milagrosa y otras veces no. Pues lo ordinario y más común en la justificación es que, bajo el impulso divino, que mueve el alma interiormente, el hombre se convierta a Dios comenzando por una conversión imperfecta, de la que pasa a la perfecta, ya que *la caridad incoada merece su acrecentamiento y, una vez acrecentada, se hace merecedora de la perfección,* según dice San Agustín[21]. Pero a veces Dios sacude tan poderosamente el alma, que ésta alcanza de golpe la justicia en un grado de cierta perfección. Tal fue la conversión de San Pablo, en la que concurrió además un milagroso abatimiento exterior, y así, esta conversión es celebrada por la Iglesia como milagrosa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Ciertas obras mila-

18. C.5: ML 44,968. 19. SAN ALBERTO, *In Sent.*, 1.4 dist.17 a.12: BO 29,679. 20. *De Trin.*, l.14 c.8: ML 42,1044. 21. Epist.186 *Ad Paulinum*, c.3: ML 33,819.

grosas, aunque inferiores a la justificación del impío en el bien que produce, constituyen una derogación del orden natural de causalidad, y por tanto, como milagros, son superiores.

2. *A la segunda hay que decir:* No siempre que una cosa natural es movida en contra de su inclinación se produce un milagro, pues entonces sería milagroso que el agua se caliente o que la piedra se proyecte hacia arriba; sino sólo cuando tal efecto se produce al margen de la causa propia del mismo. Pero no hay más causa que Dios capaz de justificar al pecador, como no hay otra causa que el fuego capaz de calentar el agua. Por eso la justificación del impío, bajo este aspecto, no es milagrosa.

3. *A la tercera hay que decir:* La ciencia y la sabiduría, según el orden natural, las ha de recibir el hombre de Dios mediante su propio ingenio y estudio; por eso, cuando las recibe al margen de este orden, el hecho es milagroso. Pero la gracia justificante no la puede lograr el hombre por su propia operación, sino merced a la acción de Dios. Luego no hay paridad.

CUESTIÓN 114

El mérito[a]

Seguidamente debemos ocuparnos del mérito, que es efecto de la gracia cooperante (cf. q.113 introd.), y que suscita estos diez interrogantes:

1. ¿Puede el hombre merecer algo de Dios?—2. ¿Se puede merecer la vida eterna sin la gracia?—3. ¿Puede el hombre en gracia merecer de condigno[1] la vida eterna?—4. ¿La gracia es principio del mérito por la caridad principalmente?—5. ¿Puede el hombre merecer la primera gracia para sí mismo?—6. ¿La puede merecer para otro?—7. ¿Puede merecer para sí la reparación para cuando haya pecado?—8. ¿Puede merecer para sí el aumento de la gracia o de la caridad?—9. ¿Puede merecer para sí la perseverancia final?—10. ¿Los bienes temporales son objeto de mérito?

ARTICULO 1

¿Puede el hombre merecer algo de Dios?

Supra q.21 a.4; *In Sent.* 3 d.18 a.2.

Objeciones por las que no parece que el hombre pueda merecer algo de Dios.

1. No parece que se merezca recompensa alguna por dar a otro lo que se le debe. Mas *con todas nuestras buenas obras nunca llegaremos a pagar a Dios lo que le debemos ni dejaremos de ser siempre deudores suyos,* según el mismo Filósofo afirma en VIII *Ethic.*[2] Por lo cual se lee en Lc 17,10: *Cuando hayáis hecho todo lo mandado, decid: No somos más que unos pobres criados, hemos hecho lo que temamos que hacer.*

2. El bien que uno se hace a sí mismo no parece que sea meritorio ante aquel a quien nada aprovecha. Mas cuando el hombre hace una obra buena se beneficia a sí mismo o a otro hombre, pero no a Dios, pues se dice en Job 35,7: Y *con ser Justo, ¿qué le das?; ¿qué recibe él de tu mano?* Luego el hombre no puede merecer ante Dios.

3. Aquel ante quien adquirimos un mérito se convierte en nuestro deudor, pues constituye una deuda el dar su retribución al que la ha merecido. Pero Dios no es deudor de nadie, pues se dice en Rom 11,35: *¿Quién le dio a él primero para tener derecho a retribución?* Luego nadie puede merecer nada ante Dios.

En cambio está lo que se lee en Jer 31,16: *Tendrán recompensa tus obras.* Pero se llama recompensa o retribución a lo que se da en razón de un mérito. Luego parece que el hombre puede adquirir méritos ante Dios.

Solución. *Hay que decir:* El mérito y la retribución hacen referencia al mismo objeto, pues se llama retribución a lo que se retribuye a alguien en compensación por una obra o trabajo que ha hecho, como si fuera su precio. Por eso, así como es un acto de justicia pagar el

1. Aceptamos esta traducción literal del latín «de condigno», tanto en su sentido adjetivado como adverbial, que es reconocida por la Real Academia de la Lengua. 2. ARISTÓTELES, c.14 n.4 (BK 1163b15): S. TH., lect.14.

a Trata esta cuestión del efecto de la gracia cooperante habitual; la gracia actual no es principio de mérito, aunque disponga al hombre para él. Lo había advertido en el artículo 2 de la cuestión 111 de este tratado, y lo repite de nuevo en esta cuestión. De las otras obras de Santo Tomás es el *Com. a las Sent.* donde más trata del mérito. Al hablar de la virtud se pregunta si por los actos de virtud el hombre puede merecer la vida eterna, o la primera gracia, o las gracias posteriores *(In Sent. 2* d.27 q.l a.3-6; ed. MANDONNET, II [París 1929] p.701,711). En el capítulo 149 del libro tercero de la *Suma contra los Gentiles* se limita a probar que el hombre no puede merecer por sí mismo el auxilio divino.

justo precio por una mercancía, también lo es el dar una retribución proporcionada por una obra o trabajo. Ahora bien, la justicia es una especie de igualdad, según enseña el Filósofo en V *Ethic.*[3] De ahí que la justicia estricta no se dé más que entre aquellos qué son estrictamente iguales. Donde no existe esta igualdad perfecta no puede hablarse de justicia en sentido pleno, aunque sí puede encontrarse alguna suerte de justicia, como la que permite hablar de un derecho paterno o de un derecho doméstico, según expone el Filósofo en el mismo libro[4]. Por consiguiente, donde hay relaciones de justicia estricta, se dan también el mérito y la retribución en sentido estricto. Pero donde sólo existe una justicia relativa y no perfecta, no cabe hablar de mérito en sentido absoluto, sino de un mérito relativo, proporcionado a esa razón de justicia imperfecta. Y así es como el hijo puede merecer algo de su padre y el siervo de su señor.

Ahora bien, es manifiesto que entre Dios y el hombre reina la máxima desigualdad, pues hay entre ellos una distancia infinita y, además, todo lo que hay de bueno en el hombre procede de Dios. Por eso, en la relación del hombre para con Dios no se puede hablar de una justicia basada en la igualdad perfecta, sino en cierta igualdad proporcional, o en cuanto uno y otro obran según su modo propio. Mas el modo y la medida de la capacidad operativa del hombre le viene de Dios; y, en consecuencia, el hombre no puede merecer nada ante Dios más que en el supuesto de un orden previamente establecido por Dios, en virtud del cual el hombre ha de recibir de Dios a modo de retribución por sus obras aquello que Dios quiso que alcanzara al concederle la facultad de obrar. Es lo que sucede también con las cosas naturales, que con sus movimientos y operaciones alcanzan aquello a lo que Dios las ha destinado. Con una diferencia, sin embargo: que la criatura racional se mueve ella misma a obrar merced a su libre albedrío, y por eso sus acciones son meritorias, y esto no acontece con las demás criaturas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El hombre merece cuando hace voluntariamente lo que debe; de lo contrario no sería meritorio el acto de justicia por el que se restituye lo que se adeuda.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios no busca en nuestra obra su utilidad, sino su gloria, es decir, la manifestación de su bondad, que tal es lo que persigue también en sus obras. No es él quien se beneficia con el culto que le tributamos, sino nosotros. Por eso, cuando merecemos algo de Dios no es porque nuestras obras le procuren algún beneficio, sino porque trabajamos por su gloria.

3. *A la tercera hay que decir:* Si bien nuestras obras se hacen meritorias en virtud de una ordenación divina previamente establecida, no se sigue de ahí que Dios se haga absolutamente deudor para con nosotros, sino para consigo mismo, por el hecho de que su ordenación debe cumplirse.

ARTICULO 2

¿Se puede merecer la vida eterna sin la gracia?[b]

Supra q.109 a.5 y lugares allí citados.

Objeciones por las que parece que la vida eterna puede ser merecida sin la gracia.

1. El hombre, según ya dijimos (a.1), merece ante Dios aquello a lo que Dios mismo le ha ordenado. Pero por su naturaleza el hombre está ordenado a la felicidad como a su fin, y por eso apetece naturalmente ser feliz. Luego el hom-

3. ARISTÓTELES, c.3 n.3 (BK 1131a12): S. TH., lect.4. 4. ARISTÓTELES, *Eth.,* 1.5 c.6 n.4.8 (BK 1134a25; b8): S. TH., lect.11.

b Al preguntarse Santo Tomás si el hombre puede merecer sin la gracia la vida eterna, tiene delante la herejía de Pelagio. Cree necesario asegurar bien este punto, para evitar fáciles retoños de tan nefastos errores. El hombre sin la gracia, ni en el estado de naturaleza íntegra, ni mucho menos en el estado de naturaleza caída, puede merecer nada de orden sobrenatural, y por consiguiente, tampoco lo máximo de ese orden, que es la vida eterna. Santo Tomás era previsor; en el siglo XVI, Miguel Bayo reproduciría a su modo el pelagianismo por lo que se refiere al hombre antes del pecado: merecería lo sobrenatural y la vida eterna.

bre puede por sus medios naturales y sin la gracia merecer la felicidad, que es la vida eterna.

2. Cuanto una obra es menos debida tanto es más meritoria. Pero debe menos quien menos ha recibido. Así pues, como el que posee solamente los bienes naturales ha recibido de Dios menos que quien posee además los bienes gratuitos, parece que sus obras serán más meritorias ante Dios. Por consiguiente, si el que tiene la gracia puede merecer de algún modo la vida eterna, con mayor razón la merecerá el que no la tiene.

3. La misericordia y la liberalidad de Dios supera infinitamente la misericordia y la liberalidad humanas. Mas un hombre puede hacer méritos ante otro sin haber tenido nunca su gracia. Luego con mucha más razón parece que el hombre podrá merecer de Dios la vida eterna sin la gracia.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Rom 6,23: *La gracia de Dios es la vida eterna.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya vimos (q.109 a.2), el hombre sin la gracia puede ser considerado en dos estados: el de naturaleza íntegra, que fue el de Adán antes de su caída, y el de naturaleza corrupta, que es el nuestro antes de la restauración por la gracia. Pues bien, si hablamos del hombre en el primero de estos estados, la razón de que no pueda merecer la vida eterna con sus solos recursos naturales o sin la gracia es que el mérito del hombre depende de la ordenación preestablecida por Dios, y según esta ordenación divina un acto no tiende nunca a un fin que supera toda proporción con la virtud de la que brota, pues, es una ley de la divina providencia que ningún ser obre más allá de sus fuerzas. Ahora bien, la vida eterna es un bien que supera toda proporción con la naturaleza creada, pues queda incluso fuera de su conocimiento y de su deseo, según aquello de 1 Cor 2,9: *Ni el ojo vio ni el oído oyó ni subió al corazón del hombre...* De donde resulta que ninguna naturaleza creada se basta para producir un acto que merezca la vida eterna, a menos que se le añada un don sobrenatural al que llamamos gracia.

Si, a su vez, nos referimos al hombre sometido al pecado, hay además otra razón, que es el impedimento del pecado. En efecto, el pecado es una ofensa hecha a Dios que nos excluye de la vida eterna, como consta por lo expuesto anteriormente (q.87 a.3; q.113 a.2). Ningún hombre en estado de pecado puede merecer la vida eterna mientras no se reconcilie con Dios y sea borrado su pecado, lo cual es obra de la gracia. Pues el pecador no es acreedor a la vida sino a la muerte, según aquello de Rom 6,23: *El estipendio del pecado es la muerte.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dios dispuso que la naturaleza humana tuviera por fin la vida eterna, pero no de modo que el hombre la hubiera de conseguir con sus propias fuerzas, sino mediante el auxilio de la gracia. Y es así como sus actos pueden merecer la vida eterna.

2. *A la segunda hay que decir:* El hombre sin la gracia no puede producir una obra igual a la que procede de la gracia, porque las acciones son tanto más perfectas cuanto es más perfecto el principio de que proceden. El argumento sólo sería válido si en ambos casos se pudieran dar operaciones iguales.

3. *A la tercera hay que decir:* En lo tocante a la primera razón antes aducida (sol.) no hay paridad entre Dios y el hombre. Porque el poder de hacer el bien lo recibe el hombre de Dios y no de otro hombre. Por tanto, no puede hacer méritos ante Dios sino en virtud de un don de Dios, tal como lo dice expresamente el Apóstol (Rom 11,35): *¿Quién le dio a él primero, para que le sea recompensado?* En cambio, podemos hacer méritos ante otro hombre antes de recibir nada de él, sirviéndonos de lo que hemos recibido de Dios. Pero en lo tocante a la segunda razón, tomada del obstáculo del pecado, aquí sí hay paridad entre el hombre y Dios; porque tampoco se pueden hacer méritos ante un hombre a quien se ha ofendido sin que antes se le dé satisfacción y se obtenga la reconciliación.

ARTICULO 3

¿Puede el hombre en gracia merecer la vida eterna de condigno?[c]

In Sent. 2 d.27 a.3; 3 d.18 a.2; *In Rom. 4* lect.1; 6 lect.4; 8 lect.4.

Objeciones por las que no parece que el hombre en gracia pueda merecer la vida eterna de condigno.

1. El Apóstol dice en Rom 8,18: *No son condignos los padecimientos de esta vida para con la gloria futura que se manifestará en nosotros.* Pero entre las obras más meritorias parecen encontrarse los padecimientos de los santos. Luego ninguna obra de los hombres puede merecer la vida eterna de modo condigno.

2. Sobre el pasaje de Rom 6,23: *La gracia de Dios es la vida eterna,* comenta la *Glosa*[5]: *Podría muy bien haber dicho: «La retribución de la justicia es la vida eterna»; pero prefiere decir: «La gracia de Dios es la vida eterna», para que entendamos que Dios nos conduce a la vida eterna por su misericordia y no por nuestros méritos.* Pero lo que se merece de manera condigna no se obtiene por misericordia, sino por merecimiento. Luego no parece que por la gracia pueda el hombre merecer la vida eterna de modo condigno.

3. El mérito de condigno es, según parece, el que se iguala a la retribución. Pero ningún acto de la vida presente está a la altura de la vida eterna, que trasciende nuestro conocimiento y deseo, y supera incluso la caridad y el amor de aquí abajo, como también supera la naturaleza. Luego el hombre no puede por la gracia merecer la vida eterna de modo condigno.

En cambio está el que por retribución condigna parece que se debe entender lo que se da de acuerdo con un juicio justo. Mas la vida eterna es concedida por Dios de acuerdo con un juicio de justicia, tal como se dice en 2 Tim 4,8: *Ya me está preparada la corona de la justicia que me otorgará aquel día el Señor, justo Juez.* Luego el hombre merece la vida eterna de modo condigno.

Solución. *Hay que decir:* La obra meritoria del hombre puede ser considerada de dos maneras: en cuanto procede del libre albedrío, y en cuanto es efecto de la gracia del Espíritu Santo. Si se la considera en cuanto a la sustancia de la obra y en cuanto procede del libre albedrío, no puede ser condigna, porque entraña la máxima desigualdad. Encierra, sin embargo, un mérito de congruo[6], debido a cierta igualdad proporcional, pues parece congruo que al hombre que obra según toda la medida de su virtud operativa Dios le recompense en consonancia con su excelso poder.

Pero si hablamos de la obra meritoria en cuanto procede de la gracia del Espíritu Santo, entonces sí que merece la vida eterna de modo condigno. Porque en este caso el valor del mérito se determina en función de la virtud del Espíritu Santo, que nos mueve hacia la vida

5. *Glossa ordin.* (VI 5 F); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1412. Cf. SAN AGUSTÍN, *Enchir.*, c.107: ML 40,282. 6. Nos servimos también de esta equivalencia literal del «de congruo» latino, referida tanto al sustantivo «mérito» como al verbo «merecer», que es aceptada por la Real Academia.

c La palabra «condigno» indica proporción entre el mérito y el premio, y también orden del primero al segundo. Sólo en Cristo se da de forma absoluta. En el hombre en gracia también, pero por participación del de Cristo. En efecto, los actos del hombre en gracia se pueden considerar, o en cuanto proceden del libre albedrío, o en cuanto proceden de la gracia divina. Si consideramos esos actos en cuanto procedan del libre albedrío, no pueden merecer la vida eterna, pues no hay igualdad; sólo hay un mérito de congruo, en cuanto que es conveniente que Dios premie a los que obran de modo virtuoso. Por eso la expresión «de condigno» no debe traducirse «de estricta justicia»; es mejor traducirla «de pleno derecho», que es un mérito estricto, pero participado de Cristo por la gracia.

Si consideramos los actos del hombre en cuanto proceden de la gracia santificante, entonces sí merecen de condigno la vida eterna, porque en ese caso existe proporción de igualdad. Esto es claro en primer lugar porque el principio motor de esos actos es el Espíritu Santo, y, en segundo lugar, porque la gracia con que se realizan dichos actos es una participación de la naturaleza divina. Los protestantes negarán esa condignidad, al considerar la gracia no como algo ontológico, sino meramente jurídico, la no imputación. La inhabitación del Espíritu Santo en el alma es clave en Santo Tomás; aludió a ello en la cuestión 110 y es necesario no olvidar lo dicho en 1 q.43 a.3 sobre la misión del Espíritu Santo al alma en gracia.

eterna, tal como se dice en Jn 4,14: *Brotará en él un surtidor de agua que saltará hasta la vida eterna.* El valor de la obra ha de ser apreciado también atendiendo a la dignidad de la gracia, que, al hacernos partícipes de la naturaleza divina, nos hace hijos de Dios por adopción y, en consecuencia, herederos por el mismo derecho de adopción, según aquello de Rom 8,17: *Si hijos, también herederos.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Apóstol habla en este pasaje de los padecimientos de los santos considerados en su sustancia.

2. *A la segunda hay que decir:* Este comentario de la *Glosa* debe entenderse de la causa primera de nuestro acceso a la vida eterna, que es la misericordia de Dios. El mérito nuestro es una causa subsiguiente.

3. *A la tercera hay que decir:* La gracia del Espíritu Santo que poseemos en la vida presente no es formalmente igual a la gloria, pero sí lo es virtualmente, con la igualdad que hay entre la semilla, de un árbol y el árbol ya crecido. Además, por la gracia habita en el hombre el Espíritu Santo, que es causa suficiente de la vida eterna, y por eso se le llama en 2 Cor 1,2 *prenda de nuestra herencia.*

ARTICULO 4

¿Es la gracia principio del mérito por la caridad más bien que por las otras virtudes?

In Sent. 3 d.30 a.5; 4 d.49 q.1 a.4 q.[a]4; q.5 a.1; *De verit.* q.14 a.5 ad 5; *In 2 Tim.* 4 lect.2; *In Hebr.* 6 lect.3; *De pot.* q.6 a.9; *In Rom.* 8 lect.5.

Objeciones por las que no parece que la gracia sea principio del mérito poi la caridad más bien que por las otras virtudes.

1. La retribución se debe a las obras, según aquello de Mt 20,8: *Llama a los obreros y dales su salario.* Pero todas las virtudes son principio de algunas obras, pues ia virtud, según vimos arriba (q.55 a.2), es un hábito operativo. Luego todas las virtudes son por igual principio del mérito.

2. El Apóstol dice en 1 Cor 3,8: *Cada uno recibirá su recompensa según su propio trabajo.* Pero la caridad, en vez de aumentar el trabajo, más bien lo disminuye, ya que, como dice San Agustín en su obra *De verbis Dom.*[7], *cuanto hay de más duro y penoso lo torna fácil e insignificante el amor.* Luego la caridad no aventaja a las otras virtudes como principio del mérito.

3. Parece que como raíz principal del mérito se ha de considerar aquella virtud cuyos actos son más meritorios. Ahora bien, los actos más meritorios parecen ser los de la fe y los de la paciencia o fortaleza, como se ve en los mártires, que por la fe lucharon con paciencia y fortaleza hasta la muerte. Luego hay otras virtudes que aventajan a la caridad como principio del mérito.

En cambio está lo que dice el Señor en Jn 14,21: *Si alguno me ama, será amado por mi Padre y yo le amaré y me manifestaré a él.* Pero la vida eterna consiste precisamente en el conocimiento de Dios, que se manifiesta a los santos, tal como se dice en Jn 17,3: *Esta es la vida eterna: que conozcan al Dios vivo y verdadero,* etc. Luego el mérito de la vida eterna reside sobre todo en la caridad.

Solución. *Hay que decir:* Como se infiere de lo dicho anteriormente (a.l), el carácter meritorio del acto humano procede de dos causas. La primera y principal es la ordenación divina, en virtud de la cual se dice que el hombre merece aquel bien al que ha sido destinado por Dios. La segunda es el libre albedrío, merced al cual el hombre tiene entre las demás criaturas la prerrogativa de obrar por sí mismo obrando voluntariamente. Ahora bien, bajo ambos aspectos el mérito reside principalmente en la caridad.

Porque, en primer lugar, hay que tener en cuenta que la vida eterna consiste en gozar de Dios. Mas el movimiento por el que el hombre tiende al disfrute del bien divino es el acto propio de la caridad, que dirige hacia este mismo fin los actos de las demás virtudes, ya que todas caen bajo el imperio de la caridad. En consecuencia, merecer la vida eterna pertenece en primer lugar a la caridad, y sólo secundariamente a las demás virtudes, en la medida en que sus actos son imperados por la caridad[d].

7. *Serm. ad popul.,* sermo 70 c.3: ML 38,444.

d Tanto por lo que se refiere a la gloria como por lo que se refiere a cualquier gracia, la

Asimismo, es manifiesto que los actos que se hacen por amor son los más voluntarios de todos. Y, como una de las condiciones del mérito es que proceda de un acto voluntario, resulta que el mérito debe ser atribuido principalmente a la caridad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Al tener el último fin por objeto, la caridad mueve a las demás virtudes a obrar. Pues siempre el hábito que mira al fin gobierna los hábitos concernientes a los medios, como vimos anteriormente (q.9 a.1).

2. *A la segunda hay que decir:* Una obra puede ser laboriosa y difícil por dos motivos. Primero por su misma magnitud. Y bajo este aspecto lo laborioso de la obra aumenta el mérito. Por lo demás, la caridad no disminuye esta dificultad; por el contrario, impulsa a acometer las más grandes obras, pues, *donde existe, obra grandes cosas,* según dice San Gregorio en una homilía[8]. El segundo motivo ocurre por defecto del que obra, ya que siempre resulta laborioso y difícil lo que no se hace con pronta voluntad. Y en este caso la dificultad disminuye el mérito; pero la hace desaparecer la caridad.

3. *A la tercera hay que decir:* El acto de fe no es meritorio más que cuando la fe *obra por la caridad,* como se dice en Gál 5,6. E igual sucede con los actos de paciencia y fortaleza, que no son meritorios más que cuando se hacen por caridad, según aquello de 1 Cor 13,3: *Si entregare mi cuerpo a las llamas, pero no tuviere caridad, de nada me sirve.*

ARTICULO 5

¿Puede el hombre merecer para sí la primera gracia?

In Sent. 2 d.27 a.4; a.5 ad 3; 3 d.18 a.4 q.ª1; d.19 a.1 q.ª1; *De verit.* q.29 a.6; *In Eph.* 2 lect.3; *Cont. Gentes* 3,149; *In Io.* 10 lect.4.

Objeciones por las que parece que el hombre puede merecer para sí la primera gracia.

1. Según dice San Agustín[9], *la fe merece la justificación.* Pero el hombre es justificado por la primera gracia. Luego el hombre puede merecer para sí la primera gracia.

2. Dios no da la gracia más que a los que son dignos de ella. Mas a nadie se le considera digno de un don a no ser que lo haya merecido de modo condigno. Luego se puede merecer de condigno la primera gracia.

3. Entre los hombres se puede merecer un don después de haberlo recibido, y así, el que recibe un caballo de su señor puede luego merecerlo si lo emplea con acierto en servicio del donante. Pero Dios es más generoso que los hombres. Luego con mucha más razón puede el hombre merecer la primera gracia, después de haberla recibido, mediante las obras consiguientes.

En cambio está el hecho de que el concepto de gracia se opone al de recompensa, según aquello de Rom 4,4: *Al que trabaja no se le computa el salario como gracia, sino como deuda.* Mas lo que el hombre merece se le computa como recompensa por sus obras. Luego la primera gracia no puede ser merecida por el hombre.

8. *In Evang.,* 1.2 hom.30: ML 76,1221. 9. Epist. 186 *Ad Paulinum,* c.3: ML 33,818. Cf. *Conc. Arausicano II,* año 529, can.5: MANSI V1II,713; Dz 178.

---

gracia santificante es principalmente principio de mérito por la caridad, antes que por las otras virtudes. Por lo que se refiere a la vida eterna, existe la dificultad de que Santo Tomás hace consistir la bienaventuranza en la visión, acto intelectual, antes que en la caridad, acto de la voluntad. Lo último de la bienaventuranza es, sin embargo, la fruición de Dios, y esto es un acto de la caridad. Además, aunque el acto de la bienaventuranza sea elícito del entendimiento, es a !a vez imperado de la voluntad, y por ello también pertenece a ésta. Con respecto al merecimiento de cualquier gracia, la gracia habitual es igualmente principio de mérito, ante todo por la caridad, pues mirada la gracia desde Dios, es un efecto de su amor; y mirada desde el libre albedrío, éste actúa más voluntariamente por el amor.

En la *Cuest. disp. sobre la verdad* advierte que la caridad, si la suponemos separada de la gracia, no basta para merecer el bien de la vida eterna. La razón es que el amor del hombre por sí mismo no es digno de tanto mérito, a no ser que se presuponga que ese hombre es grato a Dios, y esto sólo se consigue por la gracia (q.27 a.2 ad 4, en *Opera omnia* XXII vol.III p.794).

Solución. *Hay que decir:* El don de la gracia puede ser considerado de dos maneras. Primero, en su condición de don gratuito; y en este sentido es evidente que el mérito es incompatible con la gracia, porque, como dice el Apóstol en Rom 11,6, *si por las obras, ya no es por gracia.* En segundo lugar, puede considerarse el don de la gracia atendiendo a la naturaleza misma de lo que se da. Y también bajo este aspecto es imposible que este don sea merecido por el que no tiene la gracia, ya porque excede toda proporción con nuestra naturaleza, ya porque, además, cuando aún no tiene la gracia por estar en pecado, el hombre lleva consigo un impedimento para merecer la gracia, que es el pecado mismo. Si se trata, en cambio, del hombre que ya está en gracia, no es posible que merezca la gracia que ya tiene, pues la recompensa es el término de la obra, mientras que la gracia es en nosotros el principio de toda obra buena, como ya dijimos (q.109). Si, finalmente, se trata de algún otro don gratuito merecido en virtud de una gracia precedente, este don ya no será la primera gracia. Es, pues, manifiesto que nadie puede merecer para sí mismo la primera gracia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En su obra *Retract.*[10] confiesa San Agustín que en otro tiempo había pensado erróneamente que el inicio de la fe es obra nuestra y que solamente la consumación de la misma procede de Dios. Y de esto se retracta en el mismo lugar. Ahora bien, la afirmación de que «la fe merece la justificación» parece estar en relación con aquel error. Pero, si suponemos, como exige la verdadera fe[11], que el principio de la fe nos viene de Dios, hay que admitir también que el mismo acto de la fe es fruto de la primera gracia y, por tanto, no puede merecer esta primera gracia. Por lo demás, es cierto que el hombre se justifica por la fe; pero no porque al creer merezca la justificación, sino porque cree al ser justificado, pues el acto de fe es uno de los requisitos para la justificación del pecador, según se expuso arriba (q.113 a.4)[e].

2. *A la segunda hay que decir:* Es cierto que Dios no da la gracia sino a quienes son dignos de ella. Pero no porque sean dignos de antemano, sino porque él los hace dignos con su gracia, ya que *sólo él puede hacer puros a quienes han sido concebidos en la impureza* (Job 14,4).

3. *A la tercera hay que decir:* El principio del que procede toda obra buena del hombre es la primera gracia, y no un don humano, cualquiera que sea. Luego no hay paridad entre el don de la gracia y el don humano.

ARTICULO 6

¿Puede el hombre merecer la primera gracia para otro?

Infra a.7; *In Sent.* 2 d.27 a.6; 3 d.19 a.5 q.ª3 ad 5; 4 d.45 q.2 a.1 q.ª1; *De verit.* q.29 a.7; *In 1 Tim.* 4 lect.2.

Objeciones por las que parece que el hombre puede merecer la primera gracia para otro.

1. Comentando las palabras de Mt 9,2 (sobre la curación del paralítico), *al ver Jesús la fe que tenían,* etc., dice la *Glosa*[12]: *Qué poder no tendrá ante Dios la fe propia, cuando la fe ajena pudo tanto ante él como para moverle a curar interior y exteriormente al paralítico.* Pero la curación interior del nombre es obra de la primera gracia. Luego el hombre puede merecer para otro la primera gracia.

2. Las oraciones de los justos no son valdías, sino eficaces, según aquello de Sant 15,16: *Mucho vale la oración asidua de los justos.* Pero inmediatamente antes se dice: *Orad unos por otros para que os sal-*

10. L.1 c.23: ML 32,621. 11. Cf. *Conc. Arausicano II,* can.5: Dz 178. 12. *Glossa ordin.* (V 32 E).

e En esta respuesta a la objeción primera recuerda el semipelagianismo de San Agustín en sus primeros escritos teológicos. Santo Tomás, en el *Coment. a las Sent.*, admite sólo un mérito de congruo, en cuanto que con las buenas obras naturales se da «cierta disposición para recibir la gracia» *(In Sent.* 2 d.27 q.l a.4 ad 4; ed. MANDONNET, II [París 1929] p.705). Y algo más adelante añade que «los actos naturales no pueden decirse méritos con respecto a la gracia, sino sólo disposiciones remotas» (ibid., ad 5: ibid., p.705). En la *Suma de teología,* su posición es más radical: el hombre no merece de ninguna manera la gracia.

veis. Así pues, como la salvación no puede provenir sino de la gracia, parece que uno puede merecer para otro la gracia primera.

3. En Lc 16,9 se dice: *Haceos amigos con las riquezas injustas para que cuando fallezcáis os reciban en las eternas mansiones.* Mas nadie es recibido en las mansiones eternas sino merced a la gracia, que es el único medio para merecer la vida eterna, según ya dijimos (a.2; q.109 a.5). Luego un hombre puede adquirir para otro por vía de mérito la vida eterna.

En cambio está lo que se dice en Jer 15,1: *No se volvería mi alma a este pueblo aunque se pusieran ante mí Moisés y Samuel,* los cuales, sin embargo, habían alcanzado grandes méritos ante Dios. Luego parece que nadie puede merecer para otro la primera gracia.

Solución. *Hay que decir:* Como consta por lo expuesto anteriormente (a. 1.2.3), el carácter meritorio de nuestras obras procede de una doble fuente. En primer lugar, se debe a la moción divina; y de aquí brota el mérito de condigno. En segundo lugar, se debe a la moción del libre albedrío o al hecho de que nuestra acción es voluntaria; y de aquí resulta el mérito de congruo, ya que es congruo que cuando el hombre hace buen uso de su virtud propia, Dios actúe de manera muy superior en consonancia con la suprema excelencia de su virtud.

Por donde se hace patente que con mérito de condigno sólo Cristo puede merecer para otro la gracia primera. Porque cada uno de nosotros es movido por Dios mediante el don de la gracia para que él mismo alcance la vida eterna, y en consecuencia, el mérito de condigno no se extiende más allá de esta moción. En cambio, el alma de Cristo fue movida por Dios mediante la gracia, no sólo para que él mismo alcanzara la gloria de la vida eterna, sino también para que condujera a otros a la misma, como Cabeza que es de la Iglesia y Autor de la salud humana, según aquello de Heb 2,10: *Convenía que aquel que se proponía llevar muchos hijos a la gloria perfeccionase al Autor de la salud.*

Mas con mérito de congruo sí que se puede merecer para otro la primera gracia. Pues, cuando el hombre constituido en gracia cumple la voluntad de Dios, resulta congruo, de acuerdo con una proporción basada en la amistad, que Dios cumpla la voluntad del hombre que desea la salvación de otro. Salvo que a veces puede haber impedimento por parte de aquel cuya justificación el justo desea. Y es a este caso al que se refiere el pasaje aducido de Jeremías (sed cont.)[f].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La fe ajena aprovecha para la salvación merced a un mérito de congruo, no de condigno.

2. *A la segunda hay que decir:* El poder de la oración se funda en la misericordia; en cambio, ei mérito de condigno se basa en la justicia. De ahí que el hombre obtiene de Dios por la oración muchas cosas que no merece en justicia, tal como se dice en Dan 9,18: *No por nuestras justicias te presentamos nuestras súplicas, sino por tus grandes misericordias.*

3. *A la tercera hay que decir:* Los pobres que perciben limosnas se dice que reciben a otros en las moradas eternas, bien porque con su oración logran que sean perdonados, bien porque les merecen de congruo la salvación mediante las propias obras buenas. O también, en sentido indirecto, porque con las mismas obras de misericordia que uno ejerce con los pobres, hace méritos para ser recibido en las mansiones eternas.

f El hombre, ya santificado por la justificación, no puede merecer para otro de condigno, pues la gracia que ha recibido es para conducirle a él personalmente a la vida eterna; sólo Cristo es e) Mediador y sólo El puede merecer de condigno para los demás. De congruo, sin embargo, en cuanto amigo de Dios, el hombre justificado puede merecer para otros la primera u otras gracias, pues Dios se complace en sus amigos. No faltan teólogos que arguyen la posibilidad de que un puro hombre —en concreto la Virgen Maria— merezca también de condigno gracias (incluso la primera) para los demás, si Dios así lo ordenara. Se basan para ello en lo que dice Santo Tomás en la *Suma de teología* (3 q.64 a.4): Cristo podría comunicar a otro su potestad de excelencia.

ARTICULO 7

¿Puede el hombre merecer su propia reparación para cuando haya caído?

In Sent. 2 d.27 a.4 ad 3; a.6; *In Hebr.* 6 lect.3.

Objeciones por las que parece que uno puede merecer su propia reparación para cuando haya caído.

1. Lo que es justo que el hombre le pida a Dios parece que puede merecerlo. Pero, como señala San Agustín, nada más justo que pedir a Dios que seamos reparados si llegamos a caer, de acuerdo con lo que se lee en Sal 70,9: *Cuando me falten las fuerzas, no me abandones, Señor.* Luego el hombre puede merecer que Dios le repare después de la caída.

2. Lo que uno hace le aprovecha mucho más a él mismo que a otros. Mas el hombre puede de algún modo merecer para otro la reparación después de la caída, como también la primera gracia. Luego con mucha más razón puede merecer la propia reparación para cuando haya caído.

3. El hombre que estuvo algún tiempo en gracia mereció la vida eterna con las buenas obras que entonces hizo, como se infiere de lo ya dicho (a.2; q.109 a.5). Mas no se puede entrar en la vida eterna sin ser reparado por la gracia. Luego parece que mereció esta reparación de la gracia.

En cambio está lo que se lee en Ez 18,24: *Si el justo se aparta de su justicia y comete iniquidad, todas las justicias que hizo no le serán recordadas.* De nada, pues, le servirán sus méritos precedentes para levantarse. Luego nadie puede merecer de antemano su reparación para cuando haya caído.

Solución. *Hay que decir:* Nadie puede merecer de antemano su reparación para cuando haya caído ni con mérito de condigno ni con mérito de congruo. No con mérito de condigno, porque este mérito depende de la moción de la gracia divina, y esta moción queda interrumpida al ocurrir el pecado. Desde este momento todos los beneficios que el hombre recibe de Dios para conducirle a la reparación no son merecidos, porque la moción de la gracia que había recibido anteriormente no se extiende hasta ellos.

Tampoco con mérito de congruo. Con este mérito podemos, en principio, alcanzar la primera gracia para otro; pero ni aun esto se logra de hecho si en el otro se interpone el obstáculo del pecado. Con mucha más razón, el mérito resulta ineficaz cuando el impedimento se encuentra a la vez en quien merece y en aquel para quien se merece. Y en el presente caso ambos obstáculos se encuentran reunidos en la misma persona. Luego de ningún modo se puede merecer la propia reparación para después de la caída.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El deseo de obtener la reparación tras la caída y la oración que se hace con esta intención pueden ser calificados como justos, porque tienden a la justicia. Pero no porque se basen en la justicia por vía de mérito; su único fundamento es la misericordia.

2. *A la segunda hay que decir:* Se puede merecer para otro, con mérito de congruo, la primera gracia, porque no hay impedimento, al menos de parte de quien merece. Pero este obstáculo surge cuando uno, después de haber hecho méritos merced a la gracia, se aparta de la justicia.

3. *A la tercera hay que decir:* Algunos [13] han pretendido que, a no ser por un acto de la gracia final, nadie merece la vida eterna de manera absoluta, sino sólo de manera hipotética, esto es, si persevera. Pero este planteamiento no es razonable, porque a veces el acto de la gracia última, a causa del debilitamiento que origina la enfermedad, no es más meritorio que el de las gracias anteriores, sino menos.

Debemos, pues, decir que cualquier acto de caridad merece la vida eterna de manera absoluta. Pero el pecado que luego sobreviene opone un obstáculo al mérito anterior impidiéndole alcanzar su efecto, lo mismo que pasa con las causas naturales, cuya eficacia puede ser impedida por un obstáculo imprevisto.

13. SAN BUENAVENTURA, *In Sent.*. 1.2 dist.28 dub.2 (QR II 691); 1.3 dist.24 a.1 q.1 (QR III 511); 1.4 dist.14 p.2 a.2 q.1 concl. (QR IV 336).

ARTICULO 8

¿Puede el hombre merecer el aumento de la gracia o de la caridad?

In Sent. 2 d.27 a.5; *In Io.* 10 lect.4.

Objeciones por las que no parece que el hombre pueda merecer el aumento de la gracia o de la caridad.

1. Cuando uno ha recibido el premio merecido, ya no se le debe otra recompensa, tal como de algunos se dice en Mt 6,5: *Ya han recibido su paga.* Según esto, si uno merece el aumento de la gracia o de la caridad, una vez obtenido este aumento, ya no podría esperar otra recompensa. Lo cual es inadmisible.

2. Ningún agente puede obrar más allá de su ser específico. Pero el principio del mérito, como ya dijimos (a.2.4), es la gracia. Luego nadie puede merecer una gracia o una caridad superior a la que tiene.

3. Lo que es objeto del mérito lo merece el hombre por cualquier acto de la gracia o la caridad, como de hecho merece la vida eterna por cualquiera de estos actos. Si, pues, el aumento de la gracia o de la caridad es objeto del mérito, parece que con cualquier acto informado por la caridad se merecerá el aumento de la caridad. Pero lo que el hombre merece lo consigue de Dios infaliblemente, a no ser que lo impida un pecado posterior, de acuerdo con aquello de 2 Tim 1,12: *Sé a quién he creído, y estoy cierto que es poderoso para guardar mi depósito.* Según esto, cualquier acto meritorio comportaría un aumento de la gracia o la caridad. Lo cual no parece admisible, pues los actos meritorios no son a veces bastante fervorosos como para que logren aumentar la caridad. No se puede, pues, merecer el aumento de la caridad.

En cambio está lo que dice San Agustín en *Super Epist. Joann.*[14] que *la caridad merece su aumento y, una vez aumentada, merece ser llevada a la perfección.* Luego el aumento de la caridad o la gracia es objeto de mérito.

Solución. *Hay que decir:* Como ya vimos (a.3.6.7), puede ser merecido todo aquello a lo que se extiende la moción de la gracia. Ahora bien, el impulso dado por un principio motor no afecta solamente al término final del movimiento, sino a todo el desarrollo progresivo del mismo. Mas el término del impulso dado por la gracia es la vida eterna; y su desarrollo progresivo consiste en el aumento de la caridad y de la gracia, según aquello de Prov 4,18: *El camino de los justos es como la luz de la aurora, que va en aumento hasta hacerse pleno día.* Este día en plenitud es la gloria. Así pues, el aumento de la gracia cae bajo el mérito de condigno.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La recompensa es el término del mérito. Pero un movimiento tiene dos términos: el último y el intermedio, el cual reviste a la vez el carácter de principio y de término. La recompensa que consiste en el aumento es un término de este segundo género. En cambio, la recompensa que consiste en el favor de los hombres viene a ser un término último para quienes cifran en él sus aspiraciones. Por eso éstos no recibirán otro premio.

2. *A la segunda hay que decir:* El aumento de la gracia no sobrepasa las virtualidades de la gracia preexistente, aunque sobrepase su cantidad; lo mismo que el árbol, aunque es superior a la semilla en el tamaño, no excede, sin embargo, sus virtualidades.

3. *A la tercera hay que decir:* Con cualquier acto meritorio merece el hombre el aumento de la gracia, como también la consumación de la misma, que es la vida eterna. Sin embargo, así como la vida eterna no es otorgada inmediatamente, sino a su tiempo, tampoco la gracia aumenta de manera inmediata, sino que crecerá a su tiempo, es decir, cuando el sujeto se encuentre debidamente dispuesto para recibir este aumento[g].

14. Cf. Epist. 186 *Ad Paulinum,* c.3: ML 33,819.

g El hombre que ha perdido la gracia por el pecado no puede merecer su vuelta a la gracia ni de condigno ni de congruo. No de condigno, porque perdió el principio del mérito sobrenatural; tampoco de congruo, porque perdió la amistad divina, que es la raíz de ese mérito. Sin embargo, manteniéndose en gracia, puede merecer de condigno el aumento de ésta. Si merece

ARTICULO 9

¿Puede el hombre merecer la perseverancia?

Objeciones por las que parece que el hombre puede merecer la perseverancia.

1. Todo lo que el hombre alcanza por la oración puede también merecerlo cuando se encuentra en gracia. Más la perseverancia se obtiene de Dios por la oración, pues, de no ser así, en vano estaría incluida entre las peticiones de la oración dominical, según observa San Agustín en su obra *De dono persev.*[15] Luego la perseverancia puede ser merecida por el que se encuentra en gracia.

2. No poder pecar es más que no pecar de hecho. Pero el no poder pecar es objeto de merecimiento, puesto que merecemos la vida eterna, que implica la impecabilidad. Luego con mucha más razón puede merecerse el no pecar de hecho, que es lo mismo que perseverar.

3. Mayor cosa es el aumento de la gracia que la mera perseverancia en la gracia que uno tiene. Mas el hombre puede merecer el aumento de la gracia, como ya dijimos (a.8). Luego con mucha más razón puede merecer la perseverancia en la gracia ya alcanzada.

En cambio, todo lo que se merece ante Dios se obtiene, de no sobrevenir el impedimento del pecado. Muchos son, sin embargo, los que hacen obras meritorias y no consiguen la perseverancia. Y no se puede decir que esto se deba al impedimento del pecado, pues, siendo el pecado lo contrario de la perseverancia, si alguien mereciese la perseverancia Dios no permitiría que cayese en el pecado. Luego la perseverancia no puede ser merecida.

Solución. *Hay que decir:* Dado que por su naturaleza el hombre está dotado del libre albedrío, que le inclina ahora al bien, ahora al mal, de dos maneras puede obtener de Dios la perseverancia en el bien. La una consiste en que el libre albedrío sea determinado al bien por la gracia consumada; y esto es lo que ocurrirá en la gloria. La otra consiste en que Dios, con su impulso, incline al hombre al bien hasta el fin. Ahora bien, según consta por lo ya dicho (a.5.8), el hombre puede merecer lo que constituye el término del movimiento del libre albedrío dirigido por el impulso divino, pero no lo que constituye el principio de ese mismo movimiento. Y en consecuencia, puede merecer la perseverancia de la gloria, que es el término de aquel movimiento, pero no la perseverancia de esta vida, que depende solamente de la moción divina, principio de todo mérito. A quien Dios otorga el beneficio de esta perseverancia, se lo otorga gratuitamente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Por la oración podemos obtener de Dios incluso aquello que no merecemos, pues Dios oye también a los pecadores que le piden perdón, aunque no lo merezcan. Así lo muestra San Agustín[16] comentando aquellas palabras de Jn 9,31: *Sabemos que Dios no escucha a los pecadores;* y si así no fuera, en vano habría rogado el publicano: *¡Oh Dios!, apiádate de mí, que soy un pecador,* como se lee en Lc 18,13. Lo mismo sucede con el don de la perseverancia: pidiéndolo a Dios se lo obtiene para sí o para otro, aunque no sea objeto de merecimiento[h].

2. *A la segunda hay que decir:* La per-

15. C.2: ML 45,996; *De corrept. et grat.,* c.6: ML 44,922. 16. *In Ioann.,* tr.44, super 9,31: ML 35,1718.

la vida eterna, que es el término del movimiento, con mayor razón merecerá los pasos intermedios, es decir, su aumento. Enseña Santo Tomás que el hombre merece el aumento de la gracia con cualquier acto meritorio, pero el aumento de hecho no se confiere de modo inmediato, sino cuando uno está suficientemente preparado para el aumento. Esto se complementa con lo que dice al hablar de la caridad: esa disposición para el aumento se da cuando se realiza un acto más intenso que el hábito (2-2 q.24 a.6). F. Suárez se apartará en esto de Santo Tomás, al defender que todo acto, aun el más débil, aumenta al instante la gracia.

h Hay una gracia muy especial, que es el don de la *perseverancia;* ésta supera todo mérito por parte del hombre. En efecto, cae bajo el mérito del hombre lo que constituye el término de la moción del libre albedrío por la gracia; es a saber, la vida eterna. No cae bajo el mérito lo que tiene razón de principio, es decir, la moción divina que nos permite perseverar en la

severancia que se tendrá en la gloria, si se la compara con el movimiento del libre albedrío, es como su término; pero no sucede así con la perseverancia de esta vida, por la razón ya aducida (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Y lo mismo hay que responder al argumento tercero, sobre el aumento de la gracia, como consta por lo ya expuesto (ib.; a.8).

ARTICULO 10

¿Se pueden merecer los bienes temporales?

2-2 q.122 a.5 ad 4; 3 q.89 a.6 ad 3; *De pot,* q.6 a.9.

Objeciones por las que parece que los bienes temporales son objeto del mérito. En efecto:

1. Lo que se promete a algunos como recompensa de la justicia puede ser merecido. Mas en la ley antigua se prometen los bienes temporales como recompensa de la justicia, como consta por Deut 28. Luego parece que los bienes temporales son objeto de nuestros merecimientos.

2. Lo que Dios otorga como recompensa por un servicio parece que es objeto de mérito. Mas Dios recompensa a veces con bienes temporales los servicios que se le hacen. Así, se dice en Ex 1,21: *Por haber temido a Dios las comadronas, hizo prosperar él sus casas.* Y a este propósito comenta la *Glosa* de San Gregorio [17]: *La bondad de aquellas mujeres pudo ser recompensada en la vida eterna; pero por su mentira recibieron una recompensa terrena.* Y en Ez 29,18s leemos: *El rey de Babilonia ha hecho que su ejército prestara un gran servicio contra Tiro, y no obtuvo recompensa.* Y luego prosigue: *Habrá recompensa para su ejército: le doy la tierra de Egipto porque trabajó para mí.* Luego los bienes temporales pueden ser merecidos.

3. El bien es al mérito lo que el mal al demérito. Pero por el demérito del pecado Dios castiga a algunos con penas temporales, como en el caso de los sodomitas, según Gen 19. Luego los bienes temporales son objeto de mérito.

En cambio es obvio que los bienes que son objeto de mérito no se conceden a todos por igual. Mas los bienes y males temporales se encuentran distribuidos por igual entre buenos y malos, según aquello de Ez 9,2: *Todas las cosas suceden de la misma manera al justo y al impío, al bueno y al malo, al que sacrifica y al que desprecia los sacrificios.* Luego los bienes temporales no son objeto de merecimiento.

Solución. *Hay que decir:* Lo que se alcanza por el mérito es un premio o una recompensa cuya razón esencial es la de ser un bien. Pero hay dos clases de bienes para e! hombre: el bien absoluto y el bien relativo. El bien absoluto del hombre es su último fin, tal como se dice en Sal 72,28: *Mi bien es estar unido a Dios;* y, en consecuencia, también todo aquello que conduce a este fin. Tales bienes son objeto del mérito de manera absoluta. El bien relativo y no absoluto del hombre es lo que le resulta bueno en un momento dado, o bajo un cierto aspecto. Y esta clase de bienes no es objeto de merecimiento de manera absoluta, sino sólo relativa.

De acuerdo con esto, debemos decir que, si consideramos los bienes temporales en cuanto nos son útiles para realizar las obras virtuosas que nos conducen a la vida eterna, entonces son objeto del mérito de manera absoluta, al igual que el aumento de la gracia y cuanto nos ayuda a alcanzar la bienaventuranza, una vez obtenida la primera gracia. Pues Dios da a los justos aquella cantidad de bienes temporales, y también de males, que les convienen para llegar a la vida eterna. Y bajo este aspecto tales bienes temporales son bienes en sentido absoluto. Por eso se dice en los Salmos: *A los que temen al Señor no les serán disminuidos sus bienes* (Sal 33,2). Y en otro lugar (Sal 36,25): *Nunca vi al justo abandonado.*

En cambio, considerados en sí mismos, estos bienes temporales ya no son

17. *Glossa ordin.,* super Exod. 1,19 (I 124 E). SAN GREGORIO, *Moral.,* l.18 c.3: ML 76,41.

gracia. Por ello cae bajo el mérito la perseverancia de la gloria, pero no la perseverancia de la gracia durante esta vida. Porque no se puede merecer, el Doctor Angélico anima a los creyentes a que impetren a Dios, para sí y para ios demás, ese don tan singular de la perseverancia.

bienes absolutos para el hombre, sino sólo relativos. Y, por tanto, tampoco son, absolutamente hablando, objeto del mérito, sino sólo bajo algún aspecto particular, esto es, en cuanto Dios mueve a los hombres a realizar determinadas obras temporales en las cuales, con la ayuda divina, consiguen lo que se proponen. De modo que, así como la vida eterna es, en sentido absoluto, el premio que se otorga a las obras de justicia como término de la moción divina, según ya dijimos (a.3), así los bienes temporales, considerados en sí mismos, tienen razón de recompensa en cuanto responden a la moción divina que impulsa las voluntades humanas a buscarlos, salvo que en esto no siempre la intención de los hombres es recta.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según dice San Agustín en su obra *Contra Faust.*, libro IV[18], *aquellas promesas temporales eran expresión figurada de los bienes espirituales futuros que se realizan en nosotros. Pues aquel pueblo carnal se apegaba a las promesas de la vida presente, y en ellos no sólo el lenguaje, sino también la vida fue profética.*

2. *A la segunda hay que decir:* Aquellas recompensas se entiende que son dadas por Dios en cuanto responden a la moción divina, pero no en cuanto dicen relación a la malicia de las voluntades. Sobre todo en la que se refiere al rey de Babilonia, que no atacó a Tiro por servir a Dios, sino para aumentar los propios dominios. Y lo mismo las comadronas, que, si bien mostraron buena voluntad salvando a los niños, se apartaron de la rectitud al recurrir a una mentira.

3. *A la tercera hay que decir:* Los males temporales son un castigo para el impío, por cuanto no obtiene de ellos una ayuda para alcanzar la vida eterna. Para el justo, en cambio, que encuentra en ellos esta ayuda, no son castigo, sino más bien medicina, como también dijimos anteriormente (q.87 a.7s).

4. *Al argumento* En cambio *hay que decir:* Todo sucede por igual a los buenos y a los malos en cuanto a la sustancia de los bienes y males temporales. Pero no en cuanto al fin, porque por ellos, los buenos son conducidos a la bienaventuranza, mientras que los malos no.

Y basta con esto sobre la moral general.

18. C.2: ML 42,218.

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTA SEGUNDA EDICIÓN DEL
VOLUMEN SEGUNDO DE LA «SUMA DE TEOLOGÍA»,
DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS,
EL DÍA 31 DE JULIO DE 1993, FESTIVIDAD DE
SAN IGNACIO DE LOYOLA, EN LOS TA-
LLERES DE SOCIEDAD ANÓNIMA
DE FOTOCOMPOSICION, TA-
LISIO, 9. MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI

SANTO TOMAS DE AQUINO

SUMA DE TEOLOGÍA

BIBLIOTECA
DE
AUTORES CRISTIANOS
Declarada de interés nacional

36

SANTO TOMAS DE AQUINO

SUMA DE TEOLOGÍA

Edición dirigida por
los Regentes de Estudios de las
Provincias Dominicanas en España

PLAN GENERAL DE LA OBRA

TOMO I: *Introducción generaly Parte I.* (Publicado.)

TOMO II: *Parte I-II.* (Publicado.)

TOMO III: *Parte II-II (a).* (Publicado.)

TOMO IV: *Parte II-II (b).*

TOMO V: *Parte III e índices.*

SANTO TOMAS DE AQUINO

SUMA DE TEOLOGÍA

III

PARTE II-II (a)

COLABORADORES

Ovidio Calle Campo • Lorenzo Jiménez Patón • Luis Lago Alba • Martín Gelabert Ballester • Alberto Escallada Tijero • Herminio de Paz Castaño • Emilio García Estébanez

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMXC

Con licencia del Arzobispado de Madrid-Alcalá (4-II-1988)

Depósito legal: M-28808-1990
ISBN: 84-220-1317-7 (obra completa)
ISBN: 84-7914-005-4 (tomo III)
Impreso en España. Printed in Spain

EQUIPO DE COLABORADORES

PARTE II-II (a)

Traducción y referencias técnicas del texto:

Traducción y referencias técnicas de las cuestiones 1 a 56:	Ovidio Calle Campo.
Traducción y referencias técnicas de las cuestiones 57 a 79:	Lorenzo Jiménez Patón.

Introducciones y notas doctrinales:

Introducción a la II-II:	Luis Lago Alba.
Introducción y notas a las cuestiones 1 a 16:	Martín Gelabert Ballester.
Introducción y notas a las cuestiones 17 a 22:	Alberto Escallada Tijero.
Introducción y notas a las cuestiones 23 a 46:	Luis Lago Alba.
Introducción y notas a las cuestiones 47 a 56:	Herminio de Paz Castaño.
Introducción y notas a las cuestiones 57 a 60:	Emilio García Estébanez.
Introducción y notas a las cuestiones 61 a 79:	Emilio García Estébanez.

INDICE GENERAL

Págs.

PARTE II-II

TRATADO DE LA FE

TRATADO DE LA ESPERANZA

TRATADO DE LA CARIDAD

TRATADO DE LA PRUDENCIA

Págs.

DIVISIÓN DE LA JUSTICIA

SIGLAS DE LAS OBRAS DE SANTO TOMAS

Cat. aur. sup. Mt. Mc. Lc. Io.	=	Catena áurea super quatuor Evangelia.
Collat. in Credo	=	Collationes de Credo in Deum.
Compend. Theol.	=	Compendium Theologiae seu Brevis Compilatio Theologiae ad Fratrem Raynaldum.
Cont. errores graec.	=	Contra errores graecorum ad Urbanum IV Papam Máximum.
Cont. Gentes	=	Summa contra Gentiles seu de veritate catholicae fidei.
Cont. impugn. relig.	=	Contra impugnantes Dei cultum et religionem.
Contr. retrahent.	=	Contra pestiferam doctrinam, retrahentium homines a religionis ingressu.
De aeternit. mundi	=	De aeternitate mundi contra murmurantes.
De angelis	=	De angelis seu de substantiis separatis ad Fratrem Raynaldum de Piperno.
De art. fid.	=	De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis.
De carit.	=	Q.D. De caritate.
De correct. frat.	=	Q.D. De correctione fraterna.
De demonstr.	=	De demonstratione.
De different. verb.	=	De differentia verbi divini et humani.
De duob. praecept.	=	De duobus praeceptis caritatis et decem legis praeceptis.
De ente et ess.	=	De ente et essentia.
De fallaciis	=	De fallaciis ad quosdam nobiles artistas.
De forma absol.	=	De forma absolutionis sacramentalis.
De instant.	=	De instantibus.
De iudic. astror.	=	De iudiciis astrorum.
De malo	=	Q.D. De malo.
De mixt. element.	=	De mixtione elementorum ad Magistrum Philippum de Castrocaeli.
De motu cord.	=	De motu cordis ad Magistrum Philippum de Castrocaeli.
De natur. accident.	=	De natura accidentis.
De natur. gener.	=	De natura generis.
De natur. mater.	=	De natura materiae et dimensionibus interminatis.
De natur. verb. intellect.	=	De natura verbi intellectus.
De operat. occult.	=	De operationibus occultis naturae ad quemdam militem ultra montanum.
De perf. vitae spirit.	=	De perfectione vitae spiritualis.
De pot.	=	Q.D. De potentia Dei.
De princ. indiv.	=	De principio individuationis.
De princ. natur.	=	De principiis naturae ad Fratrem Sylvestrum.
De prop. modal.	=	De propositionibus modalibus.
De quatuor oppos.	=	De quatuor oppositis.
De rat. fid.	=	De rationibus fidei ad cantorem Antiochenum.
De regim. iudaeor.	=	De regimine iudaeorum Epistola ad Ducissam Brabántiae.
De regim. princ.	=	De regno seu de regimine principum ad Regem Cypri.

De secr.	=	De secreto.
De sortibus	=	De sortibus ad Dominum lacobum de Burgo.
De spe	=	Q.D. De spe.
De spirit. creat.	=	Q.D. De spiritualibus creaturis.
De un. Verbi	=	Q.D. De unione Verbis Incarnati.
De unit. intell.	=	De unitate intellectus contra Averroistas Parisienses.
De verit.	=	Q.D. De veritate.
De virt. card.	=	Q.D. De virtutibus cardinalibus.
De virtut.	=	Q.D. De virtutibus in communi.
Decret. 1	=	In Decretalem Primam Expositio ad Archidiaconum Tudertinum.
Decret. 2	=	In Decretalen Alteram Expositio.
Ep. ad Bernardum	=	Epistola ad Bernardum, abbatem Casinensem.
Ep. de modo stud.	=	Epistola de modo studenti.
Exposit. Ave Maria	=	Expositio super salutationes angelica, videlicet Ave Maria.
Exposit. Pater Noster	=	Expositio devotissima orationis Dominicae, videlicet Pater Noster.
In Boef. De Trin.	=	Expositio super Boethii De Trinitate.
In De anima	=	In Aristotelis Librum De Anima Commentarium.
In De caelo	=	In Libros Aristotelis De Cáelo et Mundo Commentaria.
In De causis	=	Expositio super Librum De Causis.
In De div. nom.	=	Expositio super Dyonisii De Divinis Nominibus.
In De generat. et corrupt.	=	In Librum Primum Aristotelis De Generatione et Corruptione Commentaria.
In De hebdom.	=	Expositio super Boethii De Hebdomadibus.
In De mem. et reminisc.	=	In Aristotelis Librum De Memoria et Reminiscentia Commentarium.
In De sensu et sens.	=	In Aristotelis Librum De Sensu et Sensato Commentarium.
In Ethic.	=	In decem Libros Ethicorum Aristotelis Ad Nicomachum Expositio.
In Ier.	=	In leremiam Prophetam Expositio.
la Io.	=	In Evangelium S. Ioannis Commentarium.
In Iob	=	Expositio super Iob ad litteram.
In Is.	=	In Isaiam Prophetam Expositio.
In Metaphys.	=	In Metaphysicm Aristotelis Commentaria.
In Meteorol.	=	In Libros Aristotelis Meteorologicorum Commentaria.
In Mt.	=	In Evangelia S. Matthaei Commentaria.
In Periherm.	=	In Aristotelis Libros Peri Hermeneias Commentaria.
In Physic.	=	In octo Libros Physicorum Aristotelis Commentaria.
In Polit.	=	In octo Libros Politicorum Aristotelis Expositio.
In Post. Analyt.	=	In Aristotelis Libros Posteriorum Analyticorum Commentaria.
In Ps.	=	In Psalmos Davidis Expositio.
In Rom. - In 1 Cor. - In 2 Cor. - In Gal. - In Eph. - In Phil. - In Col. - In 1 Thess. - In 2 Thess. - In 1 Tim. - In 2 Tim. - In Tit. - In Philem. - In Hebr.	=	Super Epistolas S. Pauli Expositio.
In Sent.	=	Scriptum super quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi.
In Thren.	=	In Threnos Ieremiae Prophetae Expositio.

Off. defest. Corp. Christi	= Officium de festo Corporis Christi ad mandatum Urbani Papae IV dictum festum instituentis.
Piae preces	= Piae preces.
Princ. Hic est	= Principium: Hic est liber. De Commendatione et Partitione S. Scripturae.
Princ. Rigans Mont.	= Principium: Rigans Montes. De Commendatione S. Scripturae.
Q. de anima.	= Q.D. De anima.
Quodl.	= Quaestiones quodlibetales.
Resp. de art. 6	= Responsio de 6 articulis ad Lectorem Bisuntinum.
Resp. de art. 36	= Responsio de 36 articulis ad Lectorem Venetum.
Resp. de art. 43	= Responsio de 43 articulis.
Resp. de art. 108	= Responsio ad Fratrem Ioannem Vercellensem Generalem Magistrum Ordinis Praedicatorum de articulis 108 sumptis ex opere Petri de Tarantasia.
Resp. super mater. vendit.	= De emptione et venditione ad tempus ad Fratrem Iacobum Viterbiensem, Lectorem Florentinum.
Summa Theol.	= Summa Theologiae.
Suppl.	= Supplementum. Summa Theologiae.

SUMA DE TEOLOGÍA

III

INTRODUCCIÓN A LA II-II

Por LUIS LAGO ALBA, O.P.

Con toda claridad indica Santo Tomás, en el prólogo a la II-II, el nuevo tipo de discurso que va a desarrollar, la materia de estudio y los objetivos que se propone en esta nueva sección de su teología moral.

Va a pasar de una consideración general a un estudio más particular de «cada realidad moral en especial», pues las acciones humanas, contenido de la ciencia moral, son singulares. Toda la materia la reduce al estudio de las virtudes y de los estados en los que los diferentes grupos de hombres las ejercitan, reduciendo, por otra parte, las innumerables virtudes morales a las cuatro cardinales, que serán estudiadas después de las tres teologales. El objetivo que se propone es doble: uno pedagógico, que consiste en simplificar el estudio de la materia evitando repeticiones inútiles, gracias a esa reducción, y el objetivo, propiamente teológico-moral, de considerar la actividad moral de forma más práctica y concreta que en la I-II.

1. **De lo universal a lo singular (teología moral fundamental y teología moral particular)**

Ya había anunciado Santo Tomás la división de la parte moral de su *Suma* en dos secciones, con un tipo diferente de discurso para cada una, inmediatamente después del estudio del fin último (1-2 q.6 pról.), y es ahí donde comienza la división de la parte segunda. Conviene, sin embargo, comenzar recordando lo que tienen de común ambas partes para entender mejor después lo que las diferencia. El fundamento de ambas, y de toda la moral, es el tratado de la bienaventuranza como fin último del hombre o, si se quiere, Dios como bienaventuranza del hombre (1-2 q.3 a.8). Las une también el estudio de la actividad humana por la que el hombre se encamina hacia ese fin último, o, con otras palabras, el estudio del hombre como imagen dinámica de Dios, el hombre que, como ser racional, tras salir de las manos de Dios por la creación *(exitus)* retorna a él *(reditus)* mediante unos actos de los que es dueño por su libre albedrío (1-2 pról.).

Lo que distingue a ambas secciones es el tipo de discurso: más analítico-especulativo en la I-II, más práctico y concreto en la II-II. En la I-II analiza la condición del hombre como criatura libre, caída y agraciada, investigando así los principios antropológicos y elaborando las categorías fundamentales de la ciencia moral: acto humano, hábitos, vicios y virtudes, como principios internos de los mismos; ley y gracia como principios externos por los que Dios instruye y ayuda al hombre para alcanzar su fin; el demonio como principio externo que intenta apartarlo de ese fin. La noción clave de esta sección es la de acto humano como acto voluntario, porque «actos morales y actos humanos son la misma cosa» (1-2 q.1 a.3). En función del acto humano como acto voluntario, define las restantes categorías morales. Puede llamarse teología moral fundamental a la I-II porque estudia los fundamentos de la actividad moral y define las categorías fundamentales de la ciencia de las costumbres.

En la II-II el discurso pretende ser práctico y concreto, quiere iluminar la acción humana, que se da siempre en singular. Naturalmente, sólo la virtud de la prudencia llagará a la acción singular y descubrirá las exigencias morales en cada caso particular. La ciencia moral, por tratar de los actos humanos, ha de considerar cada realidad moral en especial, pero por ser ciencia tiene que permanecer en cierta universalidad y abstracción. Lo que se va a estudiar en esta parte es cada una de las siete virtudes fundamentales y, en función de ellas, las demás realidades morales: vicios, preceptos, dones, etcétera... La esencia abstracta de virtud recibe su existencia concreta en la forma de una de las siete virtudes fundamentales, y ése es el tema de nuestra segunda sección: el estudio de cada una de esas virtudes y de los estados en los que diversos grupos de personas las ejercitan.

Podríamos caracterizar las dos secciones de la II parte de la *Suma* diciendo que, mientras en la primera el centro de atención lo constituye el acto moral en cuanto acto voluntario del hombre, el centro de la segunda es el acto humano en cuanto acto de la caridad, ejercido por la tercera virtud teologal o imperado por ella. El objeto de la teología moral es la caridad, como el objeto de la teología dogmática es la fe[1], podría decirse con una terminología extraña para Santo Tomás, que ignoraba nuestras divisiones teológicas. Si llamamos dogmática a la teología que estudia a Dios no sólo en sí, sino también en cuanto se comunica por amor al hombre, en su acción creadora y salvadora, el tema de la teología moral es la acción por la que el hombre responde, con amor, a esa comunicación de Dios, sea con el acto directo de amor a Dios y al prójimo, sea por el acto imperado de la caridad, inspirado, por tanto, por el amor y ejecutado por otra virtud.

De esta manera, las categorías fundamentales de la moral elaboradas en la primera sección se llenan de contenido en la segunda de la parte moral de la *Suma,* gracias a la caridad. Si el acto humano es moral en cuanto voluntario, es bueno moralmente como acto de amor o inspirado por el amor; la virtud que hace buena a la persona y la capacita para realizar el bien con facilidad, prontitud y delectación, es la virtud de la caridad o la virtud formada por la caridad; si de la ley se dice en la primera sección que su intención es hacer amigos a los hombres (1-2 q.99 a.2), en la segunda se muestra que es por la virtud de la caridad como los hombres llegan a ser verdaderamente amigos; en fin, si la I-II termina con el tratado de la gracia, cuya primera manifestación es la fe que obra por la caridad (1-2 q.110 a.3), la II-II va a estudiar la plena manifestación de la gracia con el estudio de la caridad como virtud especial, por la que se ama a Dios y al prójimo, y con el de las otras virtudes, que sólo lo son en la medida en que están motivadas por la caridad.

2. La ciencia moral se reduce al estudio de las virtudes

Tomando la virtud como clave de organización de su moral especial, Santo Tomás logra un triple objetivo: metodológicamente, introduce orden en el estudio de las diversas realidades morales; desde el punto de vista del contenido, construye un sistema original de moral que podemos llamar teónoma y, con ello, por fin, conduce la reflexión moral cristiana a su verdadero estatuto de ciencia moral.

[1] J. RAMÍREZ, *De hominis beatitudine* I (Madrid 1942) 61 n.95: «... la teología dogmática es llamada *ciencia de la fe* (...) la teología moral puede ser llamada *ciencia de la caridad,* es decir, de las obras, cuya forma moral o meritoria es la caridad».

Conforme a su programa teológico, esbozado en el prólogo a la primera parte de la *Suma,* Santo Tomás quiere evitar la multiplicación de cuestiones inútiles, el desorden y la repetición, que fatigan al estudiante de teología, y a eso conduciría, en la parte moral, el estudio por separado de los vicios, virtudes, preceptos y dones. Por eso decide reducir todo el discurso moral al estudio de las virtudes (pról. a 2-2). P. Lombardo, el Maestro de la Edad Media, estudia las virtudes cristianas en conexión con la cristología: al hablar, p. ej., de la caridad de Cristo, estudia la naturaleza de la caridad en Dios, en Cristo y en los hombres[2]. Otros, antes y después de Santo Tomás, centran la consideración moral en los preceptos. Pero esto conduce a esas repeticiones que Santo Tomás quiere evitar.

La virtud es, para Santo Tomás, la realidad más importante de la existencia moral, después de la bienaventuranza, a la que ordena, y por eso debe ser también el principio de inteligibilidad y de organización de la ciencia moral. La virtud es un hábito bueno que hace bueno al sujeto que lo posee y a su acción, porque dispone al hombre correctamente respecto al fin último de su vida; es el principio de la actividad moral por la que el hombre alcanza ese fin, y por eso todas las demás realidades morales se entienden y organizan en función de la virtud. Los vicios tienen la misma materia que las virtudes, pero orientan al hombre en dirección contraria al fin de la virtud. Los dones versan también sobre la misma realidad que la virtud, son una forma nueva del ejercicio de las mismas. Los preceptos tienen como contenido instruir al hombre y versan sobre los actos de la virtud, y, como repite Santo Tomás citando a San Pablo, todos se ordenan a la caridad (1 Tim 1,5). Así, pues, Santo Tomás estudiará cada una de las siete virtudes fundamentales y, en torno a ellas, los vicios opuestos, los dones y preceptos correspondientes. Añadiendo el estudio de los estados donde los hombres viven esas virtudes, espera no omitir nada del estudio moral, dice al final de su prólogo a nuestra sección.

Las cuestiones de método son sólo expresión de la cuestión fundamental de contenido. Si Santo Tomás opta por la virtud como clave de inteligencia y organización de la ciencia de las costumbres, es porque la virtud es la realidad fundamental de la existencia moral. Existe una moral centrada en los preceptos que, naturalmente, también habla de las virtudes, y existe la moral de Santo Tomás, centrada en las virtudes, que también habla de preceptos. Pero es distinto interpretar la virtud en clave de preceptos e interpretar los distintos preceptos en clave de virtud. Si se entiende la virtud en función del precepto, se construye una moral de sumisión y de obediencia a normas exteriores, se corre el peligro de elaborar una ciencia y realizar una existencia moral heterónoma y arbitraria; el ideal de la vida consistirá en la sumisión a una norma que se impone desde fuera al hombre. Por el contrario, si se interpretan los preceptos y toda la moral en clave de virtud, entonces la moral se entiende y se vive como camino de autodespliegue del ser que el hombre es germinal y potencialmente, como camino de perfección para llegar a ser plenamente, perfectamente, lo que el hombre comenzó a ser por creación y por gracia.

[2] PETRI LOMBARDI, *Libri IV Sententiarum* (Ad Claras Aquas, 1916) (studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae). En la distinción 23 del libro III se pregunta, después de tratar los misterios de la encarnación y redención, si Cristo tuvo fe, esperanza y caridad: cap. 1, y es así como comienza en las siguientes distinciones el estudio de la fe (dist. 23-25), de la esperanza (dist. 26) y de la caridad (dist. 27-32).

Las virtudes son esas energías espirituales que actualizan el ser del hombre, lo encaminan a su plena realización y la anticipan progresivamente; por el camino de la virtud, el hombre se acerca a ser plena y perfectamente lo que está llamado a ser. En este sentido, la moral de la virtud puede ser calificada como autónoma, el hombre no debe someterse a leyes extrañas a su ser, sino únicamente a la ley de su ser, a la ley de llegar a ser plenamente él mismo. Pero si la moral fundada en los preceptos corre el peligro de la arbitrariedad sometiendo al hombre a imposiciones extrañas, la moral autónoma corre el mismo peligro de arbitrariedad y conduce a ella cuando el hombre ignora que la plenitud y perfección de su ser sólo la alcanza en la comunión; no en la autarquía, sino en la comunicación; no en la autoafirmación solitaria, sino en la participación solidaria. Los seres limitados alcanzan su perfección desarrollando su ser y participando en la perfección de los seres semejantes y superiores. La existencia moral comienza y se fundamenta en el hecho de que Dios comunica su ser y el bien al hombre por la creación y por la gracia, y el hombre sólo se desarrolla, perfecciona y humaniza entrando progresivamente en comunión, comunicación y participación del ser divino por la virtud. Fundamentalmente, por la caridad, como amor de amistad con Dios. Se trata de una moral teónoma y teocéntrica[3].

Poniendo las virtudes como principios de intelección de toda la moral, Santo Tomás elevó al rango de ciencia teológica lo que hasta él había permanecido en el género de exhortación moral y lo que al principio del cristianismo se expresaba como una experiencia transformante de fe, esperanza y caridad (1 Tes 1,3; 1 Cor 13,13). La reflexión moral deja de ser una especie de apéndice a la cristología, como en P. Lombardo, y goza de cierta autonomía metodológica. Ya no será preciso buscar en los relatos de la Biblia un sentido moral o tropológico superpuesto al literal, sino convertir el sentido literal en fundamento de la doctrina sobre Dios como principio, ejemplar y fin del hombre, y de la doctrina sobre el hombre como imagen de Dios que, por el ejercicio de las virtudes, se encamina hacia El. Así, pues, la doctrina de las virtudes, convertidas en principios de inteligencia de la conducta del hombre, se transforma en verdadera ciencia teológica de las costumbres, culminando de esta manera un proceso de maduración de la conciencia y de la reflexión cristiana que, mientras había elaborado un sistema doctrinal dogmático a la altura de la reflexión filosófica, no había logrado algo semejante en el ámbito de la reflexión moral, incluso en un momento en el que los maestros de la Facultad de Artes, tras la irrupción nueva de Aristóteles en el ámbito universitario, comenzaban a elaborar una filosofía moral de verdadero rango científico[4].

3. «Todas las virtudes se reducen a siete»

En la II-II se estudian las virtudes teologales (q.1-46), las virtudes cardinales (q.47-170), en torno a las cuales se organiza el estudio de las casi innumerables virtudes morales, y, finalmente, los estados de vida (q. 171-189).

La práctica y la ciencia de las virtudes morales significa el esfuerzo del hombre por humanizar su naturaleza, introduciendo en el conflictivo campo

[3] T. URDÁNOZ, *Introducción al tratado de la bienaventuranza y de los actos humanos*, en *Suma teológica* IV (Madrid 1954) 57ss y 123ss; del mismo autor, *Introducción al tratado de la fe*, en *Suma teológica* VII (1959) 10ss.

[4] TH. DEMAN, *Aux origines de la théologie morale* (Montréal-Paris 1951) 110ss.

de las acciones y pasiones humanas las exigencias del bien racional humano. En su largo estudio sobre las mismas muestra Santo Tomás haber asumido lo mejor del humanismo grecorromano. Las virtudes teologales señalan la apertura de la naturaleza humana y, por tanto, del humanismo, a una meta y bien trascedentes: son el camino para la sobrehumanización o sobrenaturalización de la existencia moral.

La parte de la moral especial comienza en la *Suma* con el estudio de estas virtudes teologales, con lo cual se pone de relieve la identidad cristiana y teologal de la misma, pues el fin último de la vida, al que se ordena la actividad moral y que es conocido por la fe, no se confunde con la bienaventuranza tal como la entiende el filósofo, sino que se identifica con el mismo Dios de la revelación cristiana; y la perfección moral consiste en la unión amistosa con El; todas las demás virtudes lo son en la medida en que expresen esa amistad del hombre con Dios o sirvan a la misma.

La doctrina sobre las virtudes morales infusas y de la caridad como forma de todas las virtudes, también de las morales adquiridas, es la mejor expresión de la unión armónica y potenciación mutua entre naturaleza y gracia: la caridad se encarna en esas virtudes y se sirve de ellas, a la vez que las asume y eleva al fin sobrenatural de la persona humana. No existe caridad sin virtudes morales, ni éstas existen plenamente como virtudes sin la caridad.

a) *Virtudes teologales*

Por la fe conoce el hombre a Dios como Verdad primera y fin último de su vida, pues «el objeto *per se* de la fe lo constituye aquello por lo que el hombre es hecho bienaventurado (2-2 q.2 a.5). Por la esperanza tiende el hombre a poseer a Dios como bien supremo beatificante; por la caridad se une a El en comunión amistosa. Las tres son virtudes porque perfeccionan al hombre, y son teologales por tener a Dios como origen, objeto, fin y motivo. Son virtudes en cuanto teologales. La fe perfecciona el entendimiento del hombre no por ser el asentimiento a una realidad que no ve, sino por tener como motivo a Dios, que se revela como Verdad primera, y por tomar la Verdad de Dios como norma del entendimiento humano. La esperanza no es virtud por tener como objeto la bienaventuranza, que el hombre no posee, sino porque el hombre confía en Dios, se apoya en Dios para poseer a Dios. La caridad es virtud teologal en cuanto que el hombre ama a Dios, que le comunica amistosamente su propia bienaventuranza, y se une en amistad a El como norma primera de moralidad y fin último de la vida.

Para entender plenamente el significado de las virtudes teologales en el conjunto de la moral especial y para entender el sentido de ésta, hay que ponerlas en relación con la gracia y con la bienaventuranza sobrenatural. Son el equivalente en el orden sobrenatural a lo qué son en el orden natural las virtudes morales adquiridas: perfecciones de la naturaleza, de la naturaleza agraciada, que unen al hombre a su fin sobrenatural y se convierten en él en principios de actividad para alcanzar ese fin. Su razón última de existir es que el hombre ha sido asociado a la bienaventuranza eterna de Dios, fin desproporcionado a la naturaleza humana y que, por eso, necesita esas nuevas energías que lo capaciten para conocer y amar a Dios y tender hacia El, realizando los actos proporcionados al fin sobrenatural al que es llamado (1-2 q.62).

b) *Las virtudes cardinales*

De la misma manera que las virtudes teologales se identificaron desde el origen del cristianismo con las tres fundamentales (1 Tes 1,3; 1 Cor 13,13), la casi ilimitada serie de virtudes morales se habían organizado desde antiguo en torno a las cuatro cardinales[5]. Puesto que por ellas se introducen en el ámbito de las pasiones y acciones humanas las exigencias del bien racional humano, Santo Tomás las jerarquiza según la proximidad de las mismas con la razón: por eso la primacía corresponde a la prudencia, que, como virtud intelectual y moral, reside en la razón; después viene la justicia, que reside en la voluntad y se extiende al ámbito de las acciones humanas; por fin, la fortaleza y templanza, que tienen su sede en el apetito sensitivo, irascible y concupiscible, respectivamente, y cuyo campo de actividad es el de las pasiones (1-2 q.61 a.2-4).

Al tratar de reducir el estudio de las numerosas virtudes morales en torno a las cuatro cardinales, Santo Tomás advierte que parecen quedar fuera de consideración las virtudes intelectuales que había estudiado en su moral general (1-2 q.57), pero al menos es estudiada la prudencia, virtud a la vez intelectual y moral (2-2 pról.), mientras que las otras virtudes intelectuales, sabiduría, entendimiento y ciencia, son asumidas en el estudio de los dones que llevan sus nombres correspondientes. El arte, dice, al versar sobre lo factible y no sobre lo agible, que es la materia de la moral, no necesita ser estudiado aquí. De alguna manera, sin embargo, la prudencia, si, por una parte, como virtud intelectual, se acerca a la sabiduría, cuyos principios últimos aplica a la situación concreta aconsejando y ordenando la acción recta —por eso es virtud moral—, por otra se aproxima al arte, es «el arte de vivir rectamente» (1-2 q.58 a.2 ad 3).

Puesto que la justicia tiene su sede en la voluntad, y participa por ello de la racionalidad, y tiene como objeto no sólo los actos que se refieren al sujeto de la virtud, sino también al prójimo, le corresponde una primacía sobre las otras virtudes morales: ella promueve la realización del bien humano integral, que no es sólo el del individuo, sino también el del prójimo y el de la sociedad, puesto que el hombre siempre existe en sociedad (1-2 q.66 a.1-4). También las otras dos virtudes cardinales, fortaleza y templanza, aunque de importancia menor por versar sobre las pasiones, son necesarias para la humanización y perfección de la naturaleza del hombre. Con la virtud de la fortaleza, propia del apetito irascible, afronta el hombre el carácter conflictivo y dramático de la existencia, el riesgo de la vida y el miedo a la muerte; por eso encuentra su suprema realización y expresión en el martirio. Pero no es necesaria sólo para aceptar la muerte, sino también para afrontar el desafío de la vida. La tentación constante del hombre es rehuir las arduas exigencias de la vida, evadirse de la realidad; esta virtud capacita precisamente para resistir y acometer, para ser fieles a las exigencias del bien virtuoso humano, a pesar de las dificultades y peligros de la existencia. Mediante la virtud de la templanza impone la prudencia las exigencias de la razón y del bien honesto en el delicado campo del placer y displacer; por ella el placer se convierte en estímulo y no en impedimento para vivir una vida

[5] Cf. J. PIEPER, *Virtud, Historia del problema,* en *Conceptos fundamentales de teología* IV (Madrid 1967) 467-469. Parece que fue con los estoicos con quienes se configura la estructura de las cuatro virtudes cardinales y que con Cicerón adquieren el orden definitivo: prudencia, justicia, fortaleza y templanza. También se informa brevemente sobre la consagración del esquema de las virtudes cardinales dentro de la tradición cristiana.

verdaderamente humana, una vida como tarea de promover en actitud constante el bien verdaderamente humano.

Las virtudes morales las adquiere el hombre por sus propias obras, pero al cristiano se le dan además con la gracia las virtudes morales infusas (1-2 q.63); unas y otras son asumidas por la caridad y orientadas hacia la meta última de la vida humana, que consiste en la unión amistosa de la caridad con Dios. La caridad, como virtud del fin último, no puede existir sin esas virtudes morales que capacitan al hombre para realizar los bienes parciales y alcanzar los fines intermedios, mediante los cuales el hombre camina hacia su fin último; y esas virtudes morales adquieren su perfección o plena realidad de virtudes gracias a la caridad, que las ordena hacia el fin último de la vida (2-2 q.23 a.8; 1-2 q.65 a.2-3, sobre todo).

c) *Estados de los hombres*

Para lograr su objetivo de llegar a una consideración particular de la moral acercándose a las acciones humanas, que se dan siempre en singular, estudia Santo Tomás al final de su tratado los estados en los que los diversos grupos humanos ejercitan las siete virtudes que acaba de estudiar. Estudia primero los diversos carismas que reciben los hombres (q. 171-178), centrando su atención en el carisma de la profecía; a continuación considera los diversos géneros de vida, la activa y contemplativa (q.179-182) y, por fin, los diversos estados según la perfección de los mismos (q.183-189). Es lo que podríamos llamar moral profesional, interesante por su novedad en la historia de la reflexión cristiana[6] y por contener pistas para elaborar una verdadera moral profesional, tal como habría de desarrollarse más tarde. Pero es evidente que en Santo Tomás corresponde a una mentalidad muy clerical y monacal: la primacía de la perfección pertenece a la vida contemplativa: el estado de los religiosos y los ministerios eclesiásticos absorben su atención, mientras que la vida y profesión de los seglares no son objeto de un estudio especial.

Moral de la bienaventuranza o felicidad, moral de la libertad, moral de la gracia y de la caridad, así podemos caracterizar el discurso moral desarrollado por Santo Tomás en las dos secciones de la parte moral de su *Suma*. Moral de la bienaventuranza, pues la bienaventuranza como fin último del hombre es el fundamento último de la vida y ciencia moral. Moral de la libertad, porque el hombre camina hacia su fin por los actos, que sólo en la medida en que son voluntarios y libres son específicamente humanos; esa actividad por la que se conduce libremente y no es conducido pasivamente hacia su fin distingue al hombre de los seres infrahumanos y lo revela como imagen de Dios, su ejemplar. Moral de la gracia, porque el hombre ha sido llamado y destinado a un fin gratuito, desproporcionado a sus fuerzas, y sólo puede alcanzarlo ayudado por la gracia. Moral, por fin, de la virtud, de la virtud de la caridad sobre todo, porque sólo por ella se une afectivamente a Dios como regla suprema y fin último de la existencia moral; por los actos realizados o imperados por ella va ordenando todos los aspectos de su existencia hacia ese fin y camina hacia la meta de toda amistad: la unión no sólo afectiva, sino también real y definitiva con el amigo. Es vano contraponer una pretendida moral interesada de la felicidad a una moral desinteresada del amor, pues la caridad como amistad con Dios busca la unión real con

[6] T. URDÁNOZ, *Introducción al tratado de la fe...* 11.

El, la visión de Dios, y en eso consistirá la felicidad del hombre; renunciar a la propia felicidad en aras de un pretendido amor obsesionado por su propio desinterés significaría renunciar al amor[7].

[7] TH. DEMAN, *Eudémonisme et charité en théologie morale:* Ephemerides Theologicae Lovanienses 29 (1953) 41-57.

BIBLIOGRAFÍA

DEMAN, TH., *Aux origines de la théologie morale* (Montréal-Paris 1951) *Sur I'organisation du savoir moral:* Rev. Se. Phil. Théol. 23 (1934) 258-80.

LAFONT, GH., *Estructuras y método en la «Suma teológica» de Santo Tomás de Aquino* (Madrid 1964).

GILSON, E., *Santo Tomás de Aquino (Los moralistas cristianos)* (Madrid, s.a.).

LUMBRERAS, P., *La moral de Santo Tomás.* T.I.: *Moral general* (Valencia 1930).

LOTTIN, O., *Psychologie et morale aux XII^{e} et XIII^{e} siècles,* 3 vols. (Louvain-Gembloux 1942-1948-1949).

— *Principes de morale,* 2 vols. (Louvain 1947).

PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales* (Madrid 1980).

RAMÍREZ, J., *De hominis beatitudine,* 3 tomos (Madrid 1942; 1943; 1947).

SERTILLANGES, A. D., *La philosophie morale de Saint Thomas d'Aquin* (Paris 1942).

TONNEAU, J., *En los umbrales de la «Secunda Pars». Moral y teología,* en *Iniciación teológica* II (Barcelona 1959) 11-30.

URDÁNOZ, T., *Introducción al tratado de la bienaventuranza y de los actos humanos,* en *Suma teológica* IV (Madrid 1954) 3-61.

SINOPSIS DE LA PARTE II-II

PARTE II: ACERCA DE LA IMAGEN DE DIOS, QUE ES EL HOMBRE, EN CUANTO PRINCIPIO DE SU PROPIO ACTUAR

A. FIN DE LA VIDA HUMANA

B. MEDIO PARA LLEGAR A ESTE FIN

- 1. En universal
- 2. En particular (II-II)

2. *En particular* (II-II)

- a. Por parte de la materia moral (q.1-170)
- b. Por parte de los estados de los hombres (q. 171-189)

a. Por parte de la materia moral (q. -170)

Queda reducida toda la materia moral a la consideración de las virtudes, que se resumen en siete:

- a'. Tres teologales (q.1-46)
- a". Cuatro cardinales (q.47-170)

a'. Las virtudes teologales (q.1-46)

- — Sobre la fe (q.1-16)
- — Sobre la esperanza (q.17-22)
- — Sobre la caridad (q.23-46)

— Sobre la fe

La virtud:

q.1 — De su objeto

— Del acto de fe

q.2 Sobre el acto interior

q.3 Sobre el acto exterior

— Del hábito de la fe

q.4 La virtud de la fe en sí misma

q.5 De los que tienen fe

q.6 Sobre su causa

q.7 Sobre sus efectos

Los dones correspondientes a la fe:

q.8 — El don de entendimiento

q.9 — El don de ciencia

Los vicios opuestos:

A la virtud:

— A la fe misma: la infidelidad

q.10 En común

En particular

q.11 De la herejía

q.12 De la apostasía

— A la confesión de la fe: la blasfemia

q.13 En general

q.14 En especial: el pecado contra el Espíritu Santo

A los dones:

q.15 — Opuesto al don de entendimiento: ceguera y embotamiento

q.16 Los preceptos

— Sobre la esperanza

La virtud:
q.17 — En sí misma
q.18 — Su sujeto
q.19 El don correspondiente: temor
Los vicios opuestos:
q.20 — La desesperación
q.21 — La presunción
q.22 Los preceptos

— Sobre la caridad
La virtud:
— En sí misma
q.23 Qué es
q.24 En relación con su sujeto
— De su objeto
q.25 Qué se ama en caridad
q.26 Orden entre las cosas amadas
— De sus actos
q.27 Acerca del principal acto
De los efectos que siguen al acto principal
Interiores:
q.28 Del gozo
q.29 De la paz
q.30 De la misericordia
Exteriores:
q.31 De la beneficencia
q.32 De la limosna
q.33 De la corrección fraterna
Los vicios opuestos:
— A la dilección
q.34 Del odio
— Al gozo
Del bien divino
q.35 De la acidia
Del bien del prójimo
q.36 De la envidia
— A la paz
Que está en el corazón
q.37 De la discordia
Que está en la boca
q.38 De la porfía
Que está en la obra exterior
q.39 Del cisma
q.40 De la guerra
q.41 De la riña
q.42 De la sedición
— A la beneficencia
q.43 Del escándalo
q.44 Los preceptos
El don correspondiente:
q.45 — El don de sabiduría
q.46 — El vicio opuesto: la necedad

a". Las virtudes cardinales (q.47-170)
— Sobre la prudencia (q.47-56)
— Sobre la justicia (q.57-122)
— Sobre la fortaleza (q.123-140)
— Sobre la templanza (q.141-170)

— Sobre la prudencia

La virtud:

q.47 — En sí misma

q.48 — De sus partes

q.49 Cuasi integrales

q.50 Subjetivas

q.51 Potenciales

q.52 El don correspondiente: consejo

Vicios opuestos:

Por contrariedad a la prudencia

— Por defecto

q.53 De la imprudencia

— Por oposición a la solicitud requerida

q.54 De la negligencia

q.55 Por similitud falsa con la prudencia

q.56 Los preceptos

— Sobre la justicia

La virtud:

— En sí misma

q.57 Del derecho

q.58 De la justicia misma

q.59 De la injusticia

q.60 Del juicio

— Sus partes

Subjetivas

De las partes mismas:

q.61 Distinción en conmutativa y distributiva

q.62 El acto de la justicia conmutativa: restitución

Vicios opuestos:

A la justicia distributiva

q.63 De la acepción de personas

A la justicia conmutativa

Contra conmutaciones involuntarias, daño a otro

De obra

En la persona

q.64 Del homicidio

q.65 a.1-3 De la mutilación

a.4 En sus allegados

q.66 En sus bienes: hurto y rapiña

De palabra

En juicio

q.67 En el juez

q.68 En la acusación

q.69 En el defenderse del reo

q.70 En el testificar

q.71 En los abogados

Fuera de juicio

q.72 De la contumelia

q.73 De la detracción

q.74 Susurración o murmuración

q.75 De la mofa o burla

q.76 De la maldición

Contra conmutaciones voluntarias

q.77 En compraventa: fraude

q.78 En préstamos: usura

q.79 Integrales

Potenciales

q.80 Cuáles son las virtudes anejas a la justicia
Acerca de cada una de ellas
De la religión:
q.81 En sí
De sus actos
Principales o interiores
q.82 De la devoción
q.83 De la oración
Secundarios o exteriores
Para venerar a Dios con el cuerpo
q.84 De la adoración
Para ofrecer a Dios lo exterior
Lo que *se da* a Dios
q.85 Del sacrificio
q.86 De las oblaciones y primicias
q.87 De los diezmos
Lo que *se promete* a Dios
q.88 Del voto
Por los que se usa algo divino
Algún sacramento [en III parte]
El nombre de Dios
q.89 Confirmar la palabra: juramento
q.90 Obligar a otros: conjuro
Invocar a Dios
Oración [ya vista]
q.91 De la alabanza
De los vicios opuestos:
Que suponen culto: superstición
q.92 De la superstición
De sus especies
q.93 Culto indebido
q.94 Idolatría
q.95 Adivinación
q.96 Práctica (observancia) supersticiosa
Opuestos al culto: irreligiosidad
Irreverencia a Dios
q.97 Tentar a Dios
q.98 Perjurio (irr. a su nombre)
Irrev. a cosas sagradas
q.99 Sacrilegio
q.100 Simonía
q.101 De la piedad
De la observancia:
q.102 En sí misma
De sus partes
q.103 La dulía
q.104 La obediencia
La virtud
q.105 Su contraria: desobediencia
De la gracia (o gratitud):
q.106 La virtud
q.107 Su contraria: ingratitud
q.108 De la venganza
De la veracidad:
q.109 La virtud
Vicios opuestos

q.110 La mentira
q.111 La simulación o hipocresía
q.112 Por exceso: jactancia
q.113 Por defecto: ironía
De la afabilidad o amistad:
q.114 La virtud
Vicios opuestos
q.115 Adulación
q.116 Litigio
De la liberalidad:
q.117 La virtud
Vicios opuestos
q.118 Avaricia
q.119 Prodigalidad
q.120 De la epiqueya
q.121 El don correspondiente: piedad
q.122 Los preceptos

— Sobre la fortaleza
La virtud:
q.123 — En sí misma
q.124 — Principal acto: el martirio
— Los vicios opuestos
q.125 El temor
q.126 La impavidez
q.127 La audacia
Partes de la fortaleza:
q.128 — Cuáles son
— De cada una
De la magnanimidad
q.129 La virtud
Los vicios opuestos
Por exceso
q.130 Presunción
q.131 Ambición
q.132 Vanagloria
Por defecto
q.133 Pusilanimidad
De la magnificencia
q.134 La virtud
q.135 Los vicios opuestos
q.136 De la paciencia
q.137 De la perseverancia
La virtud
q.138 Los vicios opuestos
q.139 El don correspondiente: fortaleza
q.140 Los preceptos

— Sobre la templanza
La virtud:
q.141 — En sí misma
q.142 — Los vicios opuestos
Partes de la templanza:
q.143 — En general
— De cada una en particular
Partes cuasi integrales:
q.144 La vergüenza
q.145 La honestidad

Partes subjetivas:
Delectación en la comida
En comida y bebida
q.146 En sí misma
q.147 De su acto: el ayuno
q.148 De su vicio opuesto: la gula
En la bebida
q.149 La virtud: sobriedad
q.150 El vicio opuesto: ebriedad
Delectación venérea
La castidad
q.151 La virtud
q.152 La virginidad, parte de la castidad
El vicio opuesto: la lujuria
q.153 En general
q.154 Sus especies
Partes potenciales:
Continencia
q.155 La virtud
q.156 Vicio opuesto: incontinencia
Clemencia y mansedumbre
q.157 Las virtudes
Los vicios opuestos
q.158 Ira, opuesto a la mansedumbre
q.159 Crueldad, opuesto a clemencia
Modestia
q.160 En común
De cada una de sus partes
Humildad
q.161 La virtud
Vicio opuesto: soberbia
q.162 En común
El pecado del primer hombre
q.163 El pecado mismo
q.164 Su pena
q.165 La tentación
Estudiosidad
q.166 La virtud
q.167 Su opuesta: curiosidad
Modestia
q.168 En movimientos exteriores
q.169 En ornamentos exteriores
q.170 Los preceptos

b. Por parte de los estados de los hombres (q. 171-189)
Hasta aquí, lo que es común a todos los hombres. Ahora lo que es propio de algunos. La diferencia entre ellos tiene uno de estos tres orígenes:
b'. Por las gracias que se reciben
b''. Por los géneros de vida (activa o comtemplativa)
b'''. Según los oficios y estados

b'. Por las gracias «gratis datae»
a: del orden del conocimiento: la profecía
— En sí misma
q.171 Su esencia
q.172 Su causa
q.173 Modo de conocimiento profetice
q.174 División de la profecía

q.175 — En el rapto, grado de la profecía

β: del orden de la locución

q.176 — Del don de lenguas

q.177 — La gracia de la palabra

γ: del orden de la operación

q.178 — Poder taumatúrgico

b''. Por los géneros de vida: activa y contemplativa

q.179 — Sobre la división en estos dos géneros

q.180 — Acerca de la vida contemplativa

q.181 — Acerca de la vida activa

q.182 — Comparación entre una y otra

b'''. Acerca de los oficios y estados de los hombres

q.183 — En general

— En particular

De oficios o ministerios sagrados [en III parte]

De estados de perfección

q.184 En común

En particular

q.185 Estado de perfección de los obispos

Estado de perfección de los religiosos

q.186 De lo principal en el estado religioso

q.187 De lo que conviene lícitamente a los religiosos

q.188 De los diferentes modos de vida religiosa

q.189 Del ingreso en la vida religiosa

FUENTES USADAS POR SANTO TOMAS EN LA II-II Y SUS REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACTA SANCTORUM *quotquot toto orbe coluntur vel a catholicis scriptoribus celebrantur,* collegit... I. BOLLANDUS. 60 vol. a vol. I mensis lanuarii ad vol. XII mensis Octobris, curante I. Carnandet (Parisiis 1863-1870); a vol. XIII mensis Octobris ad vol. XIV mensis Novembris, ipsis auctoribus curantibus (Bruxellis 1883-1925) *(Acta Sanctorum).*

ADRIANO I, *Capitula:* Mansi 12, 903-914 *(Capitula).*

S. AGUSTÍN, *Obras completas de S. Agustín,* 41 vols. (Madrid, BAC).

— *Ad Episcopos Eutropium et Paulum Epistola, sive Liber de Perfectione iustitiae hominis:* ML 44,291-318 *(De Perfect. lust.).*

— *Ad Marcellinum De Civitate Dei contra paganos Libri viginti duo:* ML 41,13-804; BAC 16-17; CC 47-48 *(De Civit. Dei).*

— *Confessionum Librí tredecim:* ML 32,659-868; BAC 2; CC 27 *(Confess.).*

— *Contra Adimantum Manichaei discipulum Liber unus:* ML 42,129-172 *(Contra Adimant.).*

— *Contra Cresconium Grammaticum Partis Donati Libri quatuor:* ML 43,445-594 *(Contra Crescon.).*

— *Contra Epistolam Parmeniani Libri tres:* ML 43,33-108 *(Contra Epist. Parmen.).*

— *Contra Faustum Manichaeum Libri tringinta tres:* ML 42,207-518 *(Contra Faust.).*

— *Contra Iulianum haeresis pelagianae defensorem Libri sex:* ML 44,641-874; BAC 35 *(Contra Iulian.).*

— *Contra Maximinum haereticum arianorum episcopum Libri duo:* ML 42,743-814 *(Contra Maximin. Haeret.).*

— *Contra Mendacium ad Consentium Liber unus:* ML 40,517-548; BAC 12 *(Contra Mendac.).*

— *De Baptismo contra Donatistas Libri septem:* ML 43,107-244 *(De Bapt. contra Donatistas)* .
— *De Bono Coniugali Liber unus:* ML 40,473-396; BAC *(De Bono Coniug.),*
— *De Catechizandis Rudibus Liber unus:* ML 40,309-348 *(De Catechiz. Rud.).*
— *De Coniugiis adulterinis ad Pollentium Librí duo:* ML 40,451-486 *(De Adulterinis Coniug.).*
— *De Consensu Evangelistarum Libri quatuor:* ML 34,1041-1230 *(De Consensu Evangelist.).*
— *De Continentia Liber unus:* ML 40,349-372 *(De Continentia).*
— *De Correptione et Gratia ad Valentinum et cum illo Monachos Adrumetinos Liber unus:* ML 44,915-946; BAC 6 *(De Corrept. et Grat.).*
— *De Cura pro Mortuis Gerenda ad Paulinum Liber unus:* ML 40,591-610 *(De Cura pro Mort.).*
— *De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum Libri duo:* ML 40,101-148 *(De Divers. Quaest. ad Simplic.).*
— *De Diversis Quaestionibus LXXXIII Liber unus:* ML 40,11-100; CC 44A *(Octog. Trium Quaest.).*
— *De Divinatione Daemonum Liber unus:* ML 40,581-592 *(De Divinat. Daemon.).*
— *De Doctrina Christiana Libri quatuor:* ML 34,15-122; CC 32 *(De Doctr. Christ.).*
— *De Dono Perseverantiae Liber ad Prosperum et Hilarium secundus:* ML 45,993-1034; BAC 6 *(De Dono Persev.).*
— *De Duabus Animabus contra Manichaeos Liber unus:* ML 42,93-112 *(De Duabus An.).*
— *De Fide et Operibus Liber unus:* ML 40,197-230 *(De Fide et Oper.).*
— *De Genesi ad Litteram Libri duodecim:* ML 34,245-286; BAC 15 *(De Genesi contra Manich.).*
— *De Gratia et Libero Arbitrio ad Valentinum et cum illo Monachos Liber unus:* ML 44,881-912 *(De Grat. et Lib. Arb.).*
— *De Haeresibus ad Quodvultdeum Liber unus:* ML 42,21-50; CC 46 *(De Haeres.).*
— *De Libero Arbitrio Libri tres:* ML 32,1221-1310; BAC 3 *(De Lib. Arb.).*
— *De Mendacio Liber unus:* ML 40,487-518 *(De Mendac.).*
— *De Moribus Ecclesiae Catholicae et de Moribus Manichaeorum Libri duo:* ML 32,1309-1378; BAC 4 *(De Mor. Eccl. Cathol.).*
— *De Musica Libri sex:* ML 32,1081-1194 *(De Musica).*
— *De Natura Boni contra Manichaeos Liber unus:* ML 42,551-572; BAC 3 *(De Nat. Boni).*
— *De Natura et Gratia ad Timasium et Iacobum contra Pelagium Liber unus:* ML 44,247-290; BAC 6 *(De Nat. et Grat.).*
— *De Nuptiis et Concupiscentia ad Valerium Comitem Libri duo:* ML 44,413-474; BAC 35 *(De Nupt. et Concupisc.).*
— *De Opere Monachorum Liber unus:* ML 40,547-582 *(De Oper. Monach.).*
— *De Ordine Libri duo:* ML 32,977-1020 *(De Ord.).*
— *De Patientia Liber unus:* ML 40,611-626 *(De Patientia).*
— *De Peccatorum Meritis et Remissione, et de Baptismo Parvulorum, ad Marcellinum Libri tres:* ML 44,109-200; BAC 9 *(De Pecc. Remiss. et Bapt. Parv.).*
— *De Praedestinatione Sanctorum Liber ad Prosperum et Hilarium primus:* ML 44,959-992; BAC 6 *(De Praedest. Sanct.).*
— *De Sancta Virginitate Liber unus:* ML 40,395-428 *(De Virginit.).*
— *De Sermone Domini in Monte secundum Matthaeum Libri duo:* ML 34,1229-1308 *(De Serm. Dom.).*
— *De Trinitate Libri quindecim:* ML 42,819-1098; BAC 5; CC 50-50A *(De Trin.).*
— *De Utilitate Credendi ad Honoratum Liber unus:* ML 42,65-92 *(De Util. Cred.).*
— *De Vera Religione Liber unus:* ML 34,121-172; BAC 4; CC 32 *(De Vera Relig.).*
— *Enarrationes in Psalmos,* ps. I-LXXIX: ML 36,67-1028; ps.LXXX-CL; ML 37,1033-1968; BAC 19.20.21.22; CC 38.39.40 *(Enarr. in Psalm.).*
— *Enchiridion ad Laurentium, sive de Fide, Spe et Caritate Liber unus:* ML 40,231-290; BAC 4; CC 46 *(Enchir.).*

— Epistola XXI *Ad Valerium Episcopum:* ML 33,88-90; BAC 8 (Epist. XXI *Ad Valerium).*
— Epistola XXII *Ad Aurelium Carthaginensem Episcopum:* ML 33,90-94; BAC 8 (Epist. XXII *Ad Aurelium Episc.).*
— Epistola XXVIII *Ad Hieronymum:* ML 33,111-114; BAC 8 (Epist. XXVIII *Ad Hiero».).*
— Epistola XXXI *Ad Paulinum et Therasiam:* ML 33,121-125; BAC 8 (Epist. XXXI *Ad Paulinum et Therasiam).*
— Epistola XXXVI *Ad Casulanum:* ML 33,136-151; BAC 8 (Epist. XXXVI *Ad Casulanum).*
— Epistola XL *Ad Hieronymum:* ML 33,154-158; BAC 8 (Epist. XL *Ad Hieran.).*
— Epistola XLIII *Ad Glorium, Eleusium, Felices, Grammaticos et caeteros:* ML 33,159-173; BAC 8 (Epist. XLIII *Ad Glorium, Eleusium,* etc.).
— Epistola XLVII *Ad Publicolam:* ML 33,184-187; BAC 8 (Epist. XLVII *Ad Publicolam).*
— Epistola XLVIII *Ad Eudoxium Abbatem:* ML 33,187-189; BAC 8 (Epist. XLVIII *Ad Eudoxium).*
— Epistola LIV-LV *Ad Inquisitiones Ianuarii:* ML 33,199-223; BAC 8 (Epist. LIV *Ad Inquis. Ianuarii).*
— Epistola LX *Ad Aurelium:* ML 33,227-228; BAC 8 (Epist. LX *Ad Aurelium).*
— Epistola LXXVIII *Ad Universam Plebem Ecclesiae Hipponensis:* ML 33,267-272; BAC 8 (Epist. LXXVIII *Ad Pleb. Hippon.).*
— Epistola LXXXII *Ad Hieronymum:* ML 33,275-297; BAC 8 (Epist. LXXXII *Ad Hieran.).*
— Epistola XCIII *Ad Vincentium:* ML 33,321-347; BAC 8 (Epist. XCIII *Ad Vincent.).*
— Epistola CXVIII *Ad Dioscorum:* ML 33,431-449; BAC 8 (Epist. CXVIII *Ad Diosc.).*
— Epistola CXXVII *Ad Armentarium et huius uxorem Paulinam:* ML 33,483-487; BAC 8 (Epist. CXXVII *Ad Arment. et Paulinam).*
— Epistola CXXX *Ad Probam Viduam:* ML 33,494-507; BAC 8 (Epist. CXXX *Ad Probam).*
— Epistola CXXXVIII *Ad Marcellinum:* ML 33,525-535; BAC 8 (Epist. CXXXVIII *Ad Marcellinum).*
— Epistola CXL *Ad Honoratum* seu *De Gratia Novi Testamenti Liber:* ML 33,538-577; BAC 8 (Epist. CXL *De Gratia Novi Test.).*
— Epistola CXLVII *De Videndo Deo, Ad Paulinam:* ML 33,596-622; BAC 11a (Epist. CXLVII *Ad Paulinam).*
— Epistola CXLIX *Ad Paulinum Episcopum:* ML 33,630-645; BAC 11a (Epist. CXLIX *Ad Paulinum).*
— Epistola CLIII *Ad Macedonium:* ML 33,653-665; BAC 11a (Epist. CLIII *Ad Macedonium).*
— Epistola CLXVII *Ad Hieronymum* seu *De Sententia Iacobi:* ML 33,733-741; BAC 11a (Epist. CLXVII *De Sent. Iac.).*
— Epistola CLXXXV *Ad Bonifacium Comitem* seu *De Correctione Donatistarum Liber:* ML 33,792-815; BAC 11a (Epist. CLXXXV *Ad Bonifacium Comitem).*
— Epistola CLXXXVI *Ad Paulinum Episcopum:* ML 33,815-832; BAC 11a (Epist. CLXXXVI *Ad Paulinum).*
— Epistola CLXXXIX *Ad Bonifacium:* ML 33,854-857; BAC 11b (Epist. CLXXXIX *Ad Bonifacium).*
— Epistola CXC *Ad Optatum Episcopum:* ML 33,857-867; BAC llb (Epist. CXC *Ad Optatum).*
— Epistola CXCIV *Ad Syxtum Romanum Presbyterum:* ML 33,874-891; BAC 11b (Epist. CXCIV *Ad Syxtum).*
— Epistola CCXI *Ad Monachas:* ML 33,958-965; BAC 11b (Epist. CCXI *Ad Monachas)*.

— Epistola CCXXVIII *Ad Honoratum Episcopum:* ML 33,1013-1019; BAC 11b (Epist. CCXXVIII *Ad Honorat.).*
— Epistola CCXLIII *Ad Laetum:* ML 33,1055-1059; BAC 11b (Epist. CCXLIII *Ad Laetum).*
— Epistola CCXLV *Ad Possidium:* ML 33,1060-1061; BAC 11b (Epist. CCXLV *Ad Possidium).*
— *In Epistolam Ioannis ad Parthos Tractatus decem:* ML 35,1977-2062; BAC 18 *(In I Ioann.).*
— *In Ioannis Evangelium Tractatus centum viginti et quatuor:* ML 35,1379-1976; BAC 13-14 *(In Ioann.).*
— *Quaestionum Evangeliorum Libri duo:* ML 35,1321-1364; CC 44B *(Quaest. Evang.).*
— *Quaestionum in Heptateuchum Libri septem:* ML 34,547-824; SC 33 *(Quaest. in Heptat.).*
— *Quaestionum septemdecim in Evangelium secundum Matthaeum Liber unus:* ML 35,1365-1376; CC 44B *(Quaest. septemdecim in Matth.).*
— *Retractationum Libri duo:* ML 32,583-656; CC 57 *(Retract.).*
— *Sermo de Disciplina Christiana:* ML 40,669-678 *(De Disciplina Christ.).*
— *Sermones ad Populum,* sermo I-CCCXL: ML 38,23-1484; sermo CCCXLI-CCCXLVI: ML 39,1493-1718; BAC 7.10.23.24.25 *(Serm. ad Popul.).*
— *Soliloquiorum Libri duo:* ML 32,869-904; BAC 1 *(Solil.).*

S. AGUSTÍN (?), *De Vera et Falsa Poenitentia ad Christi Devotam Liber unus:* ML 40,1113-1130 *(De Vera et Falsa Poenit.).*
— *Dialogus Quaestionum LXV sub titulo Orosii Percontantis et Augustini respondentis:* ML 40,733-752 *(Dial. Quaest. sexag. quinq.).*
— *Sermones Supposititii:* ML 39,1735-2354 *(Serm. Suppos.).*

PSEUDO-AGUSTÍN (S. Fulgencio), *De Fide ad Petrum, sive de Regula Verae Fidei Liber mus:* ML 40,753-780 *(De Fide).*

PSEUDO-AGUSTÍN (Genadio), *De Ecclesiasticis Dogmatibus Liber unus:* ML 42,1213-1222 *(De Ecclesiast. Dogm.).*

PSEUDO-AGUSTÍN (Paulino de Aquilea), *Liber Exhortationis, vulgo De Salutaribus Documentis ad Quemdam Comitem:* ML 40,1047-1078 y ML 99,197-282 *(De Salut. Docum.).*

S. ALBERTO MAGNO, *Opera Omnia,* edid. A. BORGNET, 38 vols. (Parisiis, Vivès, 1890-1899) (BO).
— *S. Alberti Magni... Opera Omnia* (Institutum Alberti Magni Coloniense) (Aschendorff 1951ss) (CO).
— *Commentarii in Sententiarum Libros quatuor* (BO XXV-XXX) *(In Sent.).*
— *Summa Theologiae* (BO XXXI-XXXIII) *(Summa Theol.).*

ALCUINO, *Epistola XLI Ad Paulinum Patriarcham:* ML 100,202-203 (Epist. XLI *Ad Paulinum).*
— *Interrogationes et Responsiones in Genesin:* ML 100,516-566 *(Interrog. et Resp. in Genesin).*

ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica,* edita studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae (Quaracchi 1924-1930), 3 vols. *(Summa Theol.).*

AMBROSIASTER (Pseudo-Agustín), *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti:* ML 35,2215-2422 *(Quaest. Vet. et Nov. Test.).*

AMBROSIASTER (Pseudo-Ambrosio), *Commentaria in XII Epistolas Beati Pauli:* ML 17,47-536 *(In Rom.).*

S. AMBROSIO, *Obras de S. Ambrosio.* Edición bilingüe (Madrid, BAC).
— *De Abraham Libri duo:* ML 14,441-524 *(De Abraham).*
— *De Elia et Ieiunio Liber unus:* ML 14,731-764 *(De Elia et Ieiunio).*
— *De Officiis Ministrorum Libri tres:* ML 16,25-194 *(De Off. Ministr.).*
— *De Paradiso Liber unus:* ML 14,291-332 *(De Parad.).*
— *De Spiritu Sancto Libri tres. Ad Gratianum Augustum:* ML 16,731-850 *(De Spir. Sancto).*
— *De Virginibus ad Marcellinam Sororem suam Libri tres:* ML 16,197-244 *(De Virg.).*

— *Expositio Evangelii secundum Lucam Libri X comprehensa:* ML 15,1607-1944; BAC 1; SC 45.52; CC 14 *(In Luc.).*
— *In Psalmum David CXVIII Expositio:* ML 15,1261-1604 *(In Psalm.* CXVIII).
— *Sermones Sancto Ambrosio hactenus adscripti:* ML 17,625-758 *(Serm. de Tempo).*
ANDRÓNICO, *fragmenta Philosophorum Graecorum,* 3 vols., edid. G. A. MULLACHIUS (Parisiis, Firmin-Didot, 1867-1879) (DD).
— *Ethicorum Nicomacheorum Paraphrasis* III p.303-569 *(In Eth.).*
— *De Affectibus Liber* III p.570-577 *(De Affect.).*
S. ANSELMO, *Obras completas de S. Anselmo.* Edición bilingüe, 2 vols. (Madrid, BAC).
— *Dialogus De Veritate:* ML 158,467-486; BAC 1 *(De Ver.).*
ANTIFONARIO S. O. P., *Antiphonarium S.O.P. pro Diurnis Horis,* editado con permiso R.P.M. S. Gillet (Romae 1933) *(Antiphonarium S.O.P.).*
APULEYO, *Pétrone, Apulée, Aulu-Gelle* (Paris, Dubochet, postea Firmin-Didot, 1842) (DD).
— *De Deo Socratis Liber:* DD 135-147 *(Lib. De Deo Socratis).*
— *De Dogma te Platonis:* DD 149-158 *(De Dogm. Platonis).*
PSEUDO-APULEYO, *Apulei Platonici Madaurensis De Philosophia Liber,* edid. P. THOMAS (Lipsiae, Teubneri, 1907).
— *Asclepius III,* interprete Ps. Apuleio *(Asclepius III).*
ARISTÓTELES, *Aristotelis Opera Omnia Graece et Latine cum Indice,* 5 vols., edid. FIRMIN-DIDOT (Parisiis 1848-1878) (cuando se cita esta edición, se da sólo el libro, capítulo y número si los hubiere).
— *Aristoteles Graece, 2* vols. ex recensione I. BEKKERI (Academia Regia. Borussica, Berolini 1931) (se cita: BK añadiendo página, columna y línea).
— *Categoriae sive Praedicamenta* (BK 1a1-15b33) *(Cat.).*
— *De Interpretatione sive Perihermeneias* (BK 16a1-24b9) *(Perih.).*
— *Analyticorum Posteriorum* (BK 71a1-100b17) *(Post.).*
— *Topicorum* (BK 100a18-164b19) *(Top.).*
— *De Sophisticis Elenchis* (BK 164a20-184b9) *(De Soph.).*
— *Physica Auscultatio* (BK 184a10-267b26) *(Phys.).*
— *De Caelo* (BK 268a1-313b23) *(De Caelo).*
— *De Generatione et Corruptione* (BK 314a1-338b19) *(De Gener.).*
— *De Anima* (BK 402al-435b25) *(De An.).*
— *De Memoria et Reminiscentia* (BK 449b1-453b7) *(De Mem. et Rem.).*
— *De Somno et Vigilia* (BK 453b8-458a33) *(De Somno).*
— *De Divinatione per Somnum* (BK 462b12-464b18) *(De Divinat.).*
— *Historiae Animalium* (BK 486a5-638b37) *(Hist. Anim.).*
— *De Partibus Animalium* (BK 639a1-697b30) *(De Part. Anim.).*
— *De Generatione Animalium* (BK 715a1-789b20) *(De Gen. Anim.).*
— *Metaphysica* (BK 980a21-1093b29) *(Metaph.).*
— *Ethica Nicomachea* (BK 1094a1-1181b23) *(Eth.).*
— *De Re Publica sive Politica* (BK 1252a1-1342b34) *(Pol.).*
— *Ars Rhetorica* (BK 1354a1-1420b4) *(Rhet.).*
— *De Poetica* (BK 1447a8-1462b18) *(Poet.).*
S. ATANASIO, Epístola IV *Ad Serapionem De Spiritu Sancto:* MG 26,637-676 *(Epist. IV Ad Serapionem).*
— *Ex Commentariis in Lucam:* MG 27,1391-1404 *(Fragm. in Luc.).*
— *Fragmenta in Matthaeum:* MG 27,1363-1390 *(Frag. in Matth.).*
AVERROES, *Commentaria in opera Aristotelis,* 12 vols. (Venetiis 1562-1576) *(In De An.).*
AVICENA, *Opera in lucem redacta ac nuper quantum ars niti potuit per canonicos emendata,* translata a DOMINICO GUNDISSALINO (Venetiis 1508) *(Metaph.) (Suffic.).*
S. BASILIO MAGNO, *Constitutiones Asceticae ad eos qui simul aut solitarie vivunt:* MG 31,1321-1428 *(Const. Monast.).*
— *Homilia in illud dictum Evangelii secundum Lucam «Destruam horrea mea et maiora aedificabo» itemque De Avaritia:* MG 31,261-278 (Hom. VI *In Luc.).*

— *Homiliae S. Basilii quas transtulit Rufinus de graeco in latinum:* MG 31,1723-1794 (Hom. III *In Luc.* XII, interprete Rufino).

S. BEDA, *Hexaëmeron, sive Libri quatuor in Principium Genesis, usque ad Nativitatem Isaac et Electionem Ismaëlis:* ML 91,9-190 *(Hexaëm.).*

— *Homiliae genuinae:* ML 94,9-268 *(Homiliae).*

— *In Lucae Evangelium Expositio:* ML 92,301-634 *(In Luc.).*

— *In Marci Evangelium Expositio:* ML 92,131-302 *(In Marc.).*

— *In Primam Epistolam S. Ioannis:* ML 93,85-120 *(In I Ioann.).*

— *Super Acta Apostolorum Expositio. Ad Accam Episcopum Bedae Epistola:* ML 92,937-1032 *(In Act.).*

S. BENITO, *San Benito. Su vida. Su regla* (Madrid, BAC).

— *Regula, cum Commentariis:* ML 66,215-932; BAC; SC 181 a 186 *(Reg. ad Mon.).*

S. BERNARDO, *Obras completas de S. Bernardo.* Ed. bilingüe, 9 vols. (Madrid, BAC).

— *De Consideratione Libri quinque ad Eugenium tertium:* ML 182,727-808; BAC 2 *(De Consider.).*

— *De Diligendo Deo Liber seu Tractatus ad Haimericum S.R.E. Cardinalem et Cancellarium:* ML 182,973-1000 *(De Dilig. Deo).*

— *De Gradibus Humilitatis et Superbiae Tractatus:* ML 182,941-972 *(De Gradibus Humilitatis et Superbiae).*

— *De Praecepto et Dispensatione Liber:* ML 182,859-894 *(De Dispensat. et Praecept.).*

— *Sermones de Sanctis:* ML 183,359-536 *(Serm. de Sanct.).*

— *Sermones in Cantica Canticorum:* ML 183,785-1198 *(In Cant.).*

BOECIO, *De Consolatione Philosophiae Libri quinque:* ML 63,579-862 *(De Consol.).*

— *De Musica Libri quinque:* ML 63,1167-1300 *(De Música).*

— *In Categorias Aristotelis Libri quatuor:* ML 64,159-294 *(In Cat. Arist.).*

BREVIARIO O.P., *Breviarium iuxta Ritum S.O. Praedicatorum Auctoritate Apostolica Approbatum,* 2 vols., editionem iussit Revsmus. P.M.S. GILLET (Romae 1930) *(Breviarium S.O.P.).*

BUCARDO, *Decretorum Libri viginti:* ML 140,537-1058.

S. BUENAVENTURA, *Opera Omnia,* 10 vols. (Quaracchi 1882-1902) (QR).

— *Obras de S. Buenaventura,* 6 vols. (Madrid, BAC).

— *Commentarii in quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi* I-IV *(In Sent.).*

— *Collationes in Hexaëmeron* p.327-454 *(In Hexaëm.).*

BULARIO DE LA ORDEN DE PREDICADORES, *Bullarium Ordinis FF. Praedicatorum,* 8 vols., edidit et annotavit A. BREMOND (Romae, H. Mainardo, 1729-1740) *(Bull. Ord. Praed.).*

CALIXTO I, Epistola II *Ad Omnes Galliarum Episcopos:* MANSI, 1,740-746 (Epist. Papae Callixti *Ad Omnes Galliae Episcopos).*

CÁNONES APOSTÓLICOS, *Canones Apostolorum Sanctorum et omni veneratione prosequendorum,* ex interpretatione DIONYSII EXIGUI: MANSI, 1,49-57.

— *Canones Apostolorum,* GENTIANO HERVETO II interprete: MANSI, 1,29-48 *(Can. Apost.).*

CAPITULARIO, *Capitularium Caroli Magni et Ludovici Pii Libri VIL Collecti ab Angesiso Abbate et Benedicto Levita ante annos octingentos:* MANSI, 17b,693-1132 *(Capitularium).*

CASIANO, *Collationum XXIV Collectio in tres partes divisa:* ML 49,477-1328 *(Collationes).*

— *De Coenobiorum Institutis Libri duodecim:* ML 49,53-476 *(De Institut. Coenob.)*

CASIODORO, *In Psalterium Expositio:* ML 70,25-1056 *(Expos. in Psalt.).*

CICERÓN, *Ciceronis Opera,* ed. C. F. W. MUELLER (Leipzig 1880-1886) (EL).

— *Cicerón* (Collection des Universités de France, ed. BUDÉ, «Les Belles Lettres») (BU).

— *Oeuvres Complètes de Cicéron,* 5 vols. (Paris, Firmin-Didot, 1881) (Collection des Auteurs Latins avec la traduction en français, publiée sous la direction de M. Nisard) (DD).

— *Rhetorica ad Herennium* (DD 1,3-84) *(Rhetor. ad Herenn.).*

— *Rhetorica* seu *De Inventione Oratoria* (DD 1,88-169) *(Rhetor.).*

— *Topica* (DD 1,489-507) *(Top.).*
— *De Tusculanis Quaestionibus* (DD 3,621-670; 4,1-74) *(Tuscul.).*
— *De Natura Deorum* (DD 4,79-169) *(De Nat. Deor.).*
— *De Divinatione* (DD 4,185-252) *(De Divinat.).*
— *De Re Publica* (DD 4,279-348) *(De Republica).*
— *De Officiis* (DD 4,425-516) *(De Off.).*
— *Laelius, sive De Amicitia Dialogus* (DD 4,547-570) *(De Amicitia).*

S. CIPRIANO, *Obras de S. Cipriano. Tratados. Cartas.* Edición bilingüe (Madrid, BAC).
— Epistola VIII *Ad Martyres et Confessores:* ML 4,251-256; BAC (Epist. VIII *Ad Martyres et Confessores).*
— Epistola LXII *Ad Pomponium. De Virginibus:* ML 4,375-383; BAC (Epist. LXII *Ad Pomponium).*
— *Liber De Habitu Virginum:* ML 4,451-478; BAC *(De Habitu Virg.).*

S. CIPRIANO (Cornelio?), Epistola LII *Ad Antonianum, De Cornelia et Novatiano:* ML 4,355 (cf. ML 3,787-820) (Epist. LII *Ad Antonianum).*

S. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Explanatio in Lucae Evangelium:* MG 72,475-950 *(In Luc.).*

PSEUDO-CLEMENTE ROMANO, Epistola I *Ad Iacobum Fratrem Domini:* MANSI, 1,91-108 (Epist. Decretal. I *Ad Iac.).*

CONCILIO ARAUXICANO II, *Concilium Arausicanum II. De Gratia et Libero Arbitrio:* MANSI, 8,711-724; Dz 380-397 *(Conc. Arausic. II).*

CONCILIO DE CALCEDONIA, *Calchedonense Concilium Generale Quartum:* MANSI, 6,529-1230; MANSI, 7,1-743; Dz 300-305 *(Conc. Chalced.).*

CONCILIO DE EFESO, *Sanctum Ephesinum Concilium Tertium Generale:* MANSI, 4,567-1482; MANSI, 5,1-457; Dz 250-264 *(Synodus Ephesina).*

CONCILIO LATERANENSE III, *Concilium Lateranense III:* MANSI, 22,248-454; Dz 751-758 *(Append. Conc. Lateranensis).*

CONCILIO NEMAUENSE, *Concilium Nemauense anno Christi MXCVI:* MANSI, 20,931-942 *(Conc. Nemauense).*

CONCILIO DE NICEA, *Sanctum Concilium Nicaenum Primum Genérale:* MANSI, 2,635-1082; Dz 125-130 *(Conc. Nicaenum).*

CONCILIO PLACENTINO, *Concilium Placentinum in causa Praxedis Repudiatae Imperatricis:* MANSI, 20,801-816 *(Synodus Placentina).*

CONCILIO ROMANO IV, *Concilium Romanum IV:* MANSI, 20,503-506 *(Conc. Romanum IV).*

CONCILIO ROMANO V, *Concilium Romanum V. Pro Restauratione Sanctae Ecclesiae:* MANSI, 20,507-516 *(Conc. Romanum V).*

CONCILIO TOLEDANO IV, *Concilium Toletanum IV:* MANSI, 10,611-650 *(Conc. Toletanum IV).*

CONCILIO TROSLEIANO, *Concilium Troslaianum apud Trosleium in pago Suessonico:* MANSI, 18a,263-308 *(Conc. Trosleianum).*

CONCILIO TRULANO, *Concilium in Trullo Palatii Imperatoris:* MANSI, 11,921-1006 *(Conc. in Trullo).*

CORNELIO (S. Cipriano?), Epistola X *Ad Antonianum:* ML 3,787-820 (Epist. X *Ad Antonianum).*

CORPUS IURIS CANONICI, *Corpus Iuris Canonici,* ed. secunda, 2 vols. post A. L. RICHTERI curas, recensuit et adnotatione instruxit A. FRIEDBERG (Lipsiae, Tauchnitz, 1922) (RF).
— *Decretum Magistri Gratiani* I (GRACIANO, *Decretum).*
— *Decretalium Collectiones* II *(Decretal. Gregor. IX).*

CORPUS IURIS CIVILIS, *Corpus Iuris Civilis* I, editio stereotypa quinta decima (Berolini 1928) (KR).
— *Institutiones,* recognovit P. KRUEGER, p.1-56 *(Instit.).*
— *Iustiniani Digesta,* recognovit T. MOMMSEN, retractavit P. KRUEGER, p.29-926 *(Dig.).*
— *Corpus Iuris Civilis* II, editio stereotypa nona (1915).
— *Codex Iustinianus,* recognovit et retractavit P. KRUEGER *(Codex).*

CORSSEN, P., *Monarchianische Prologe zu den Vier Evangelien.* Ein Beitrag zur Geschichte des Kanons, edidit P. Corssen (Leipzig, C. H. Hinrichs, 1896) (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristilichen Literatur, Band XV, Heft 1) (CR) (Prol. *Monarchianus in Marc.).*

CRISIPO, *Fragmenta Philosophorum Graecorum,* 3 vols., edidit G. A. MULLACHIUS (Parisiis, Firmin-Didot, 1867-1879) (DD).

— *Secundum Chrysippum* III p.577-578 *(Definitiones).*

S. DÁMASO I, *Decreta Damasi Papae I:* MANSI, 3,446-448 *(Decreta Damasi Papae I).*

PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *De caelesti Hierarchia:* MG 3,119-370 *(De Cael. Hier.).*

— *De Divinis Nominibus:* MG 3,585-996 *(De Div. Nom.).*

— *De Ecclesiastica Hierarchia:* MG 3,369-584 *(De Ecclesiast. Hier.).*

— Epistola I *Ad Caium Monachum:* MG 3,1065-1066 (Epist. I *Ad Caium Mon.).*

— Epistola VII *Ad Polycarpum Antistitum:* MG 3,1077-1082 (Epist. VII *Ad Polyc.).*

— Epistola VIII *Ad Demophilum Monachum:* MG 3,1083-1100 (Epist. VIII *Ad Demophil.).*

DIONISIO CATO, *Disticha De Moribus ad Filium,* recensuit et adnotationibus instruxit O. ARNTZENIUS (Amstelaedami 1754) *(Breves Sent.).*

EADMERO, *Liber de Sancti Anselmi Similitudinibus:* ML 159,605-708 *(De Similit.).*

ENNODIO TICINENSE, *Dictiones:* ML 63,263-308 *(Dictiones).*

ENRIQUE DE SEGUSIO (El Hostiense), *Summa Hostiensis super Titulis Decretalium Compilata* (Venetiis 1480) *(Summa).*

EUSEBIO, *Historia Eclesiástica:* MG 20,45-906; BAC 349-350 *(Hist. Ecclesiast.).*

FABRICIO, *Codex Apocryphus Novi Testamenti Selectus, castigatus testimoniisque, censuris et animadversionibus illustratus,* a T. A. FABRICIO (Hamburgi, B. Schiller, 1703) *(Hist. Certaminis Apostolici).*

FELIPE EL CANCILLER, *Summa Quaestionum Theologicarum (Summa De Bono),* MS. Tolosae 192, 171 ff. Incipit: *Vadam in agrum et colligam spicas... Explicit liber cancellarii parisiensis: Summa Cancellarii parisiensis (Summa de bono).*

FRONTINUS, *Ammien Marcellin, jornandès, Frontín, Végèce, Modestus* (París, Firmin-Didot, 1878) (Collection des Auteurs Latins, avec la traduction en françáis, publiée sous la direction de M. NISARD) (DD).

— *Strategematicon Libri quatuor* p.503-581 *(Strategem.).*

S. FULGENCIO, *De Fide, seu de Regula Verae Fidei, ad Petrum, Liber unus:* ML 65,671-708 *(De Fide).*

GLOSA, *Glossa Ordinaria, cum Expositione Lyre Litterali et Morali, necnon Additionibus et Relicis,* 6 vols. (Basileae, lohanni Petri de Langedorff et Iohanni Frobenio de Hammelburg, 1506-1508) *(Glossa ordin.) (Glossa interl.).*

GLOSA A LAS DECRETALES DE GREGORIO IX, *Decretales D. Gregorii Papae IX. Suae Integritati una cum glossis restitutae* (Venetiis 1595) *(Glossa ordin. in Decretal. Gregor. IX).*

GLOSA AL DECRETO, *Decretum Gratiani Emendatum et Notationibus Illustratum una cum glossis,* 2 vols., editionem iussit GREGORIUS XIII (Venetiis 1595) *(Glossa ordin. in Decretum).*

S. GREGORIO MAGNO, *Obras de S. Gregorio Magno* (Madrid, BAC).

— *Homiliarum in Ezechielem Prophetam Libri duo:* ML 76,786-1072; BAC 17.

— *Dialogorum Libri TV. De Vita et Miraculis Patrum Italicorum et de Aeternitate Animarum:* ML 77,149-430; SC 251.260.265 *(Dial).*

— *XL Homiliarum in Evangelia Libri duo:* ML 76,1075-1312; BAC 170 *(In Evang.).*

— *Homiliarum in Ezechielem Prophetam Libri duo:* ML 76,786-1072; BAC; CC 142 *(In Ezech.).*

— *Moralium Libri, sive Expositio in Librum B. Iob* I-XVI: ML 75,509-1162; XVII-XXXV: ML 76,9-782; CC 143-143A-143B *(Moral.).*

— *Registri Epistolarum Libri quatuordecim:* ML 77,441-1352 *(Registrum).*

— *Regulae Pastoralis Liber, ad Ioannem Episcopum Civitatis Ravennae:* ML 77,13-128; BAC *(Reg. Pastor.).*

S. GREGORIO NYSENO, *De Hominis Opificio:* MG 44,123-256 *(De Hom. Opif.).*

— *Oratio Funebris de Placilla Imperatrice:* MG 46,877-892 *(Orat. Funebris de Placilla Imperatrice).*

GUILLERMO ALTISIODORENSE, *Summa Aurea in quattuor Libros Sententiarum* (Parisiis, P. Pigouchet, 1500) *(Suma Aurea)*.
GUILLERMO DE AUVERNIA o PARISIENSE, *Opera Omnia*, 2 vols., edidit I. D. TRAIANUM NEAPOLITANUM (Venetiis, D. Zenari, 1592).
— *De Virtutibus Liber unus* I p.99-184 *(De Virt.)*.
GUILLERMO DE SANTO TEODORICO, *Tractatus De Natura et Dignitate Amoris:* ML 184,379-408 *(De Nat. et Dign. Amoris)*.
HAIMON, *In Divini Pauli Epistolas Expositio:* ML 117,359-938 *(In I Tim.)*.
— *In omnes Psalmos Pia, Brevis ac Dilucida Explanatio:* ML 116,191-696 *(In Psalm.)*.
HERVEO, *Commentaria in Epistolas Divi Pauli:* ML 181,591-1692 *(In I Tim.)*.
HEXIQUIO, *Commentarius in Leviticum:* MG 93,787-1180 *(In Lev.)*.
S. HILARIO, *In Evangelium Matthaei Commentarius:* ML 9,917-1078 *(In Matth.)*.
HORACIO, *Epîtres*, texte établi et traduit par F. VILLENEUVE (París 1934) (Collection des Universités de France, éditions BUDÉ, «Les Belles Lettres») (BU) *(Epist.)*.
HUGO DE SAN CARO, *Opera Omnia in Universum Vetus et Novum Testamentum*, 8 vols. (Venetiis, N. Pezzana, 1754) *(In Univ. Test.)*.
HUGO DE SAN VÍCTOR, *Allegoriae in Novum Testamentum Libros novem (octo) complectentes:* ML 175,749-922 *(Allegar, in Nov. Test.)*.
— *De Modo Orandi:* ML 176,977-988 *(De Modo Orandi)*.
— *De Sacramentis Christianae Fidei:* ML 176,173-618 *(De Sacram.)*.
— *Expositio in Regulam Beati Augustini:* ML 176,881-924 *(Expos. In Reg. S. Augustini)*.
PSEUDO-HUGO DE SAN VÍCTOR, *Summa Sententiarum septem Tractatibus Distincta:* ML 176,41-174 *(Summa Sent.)*.
INOCENCIO I, *Epistola II Ad Victricium Episcopum Rothomagensem:* ML 20,469-481 *(Epist. II Ad Victricium Episc.)*.
ISAAC LINGONENSE, *Canones, sive Selecta Capitula ex tribus postremis Capitularium Libri:* MANSI, 176,1233-1284 *(Cañones)*.
S. ISIDORO, *Differentiarum, sive De Proprietate Sermonum Libri duo:* ML 83,9-98 *(De Diff.)*.
— *Etymologiarum Libri XX:* ML 82,73-728; *Etimologías.* Ed. bilingüe, 2 vols. (Madrid, BAC) *(Etymol.)*.
— *Mysticorum Exposiciones Sacramentorum seu Quaestiones in Vetus Testamentum:* ML 83,207-424 *(Quaest. in Vet. Test.)*.
— *Sententiarum Libri tres:* ML 83,537-738 *(Sent.)*.
— *Synonyma De Lamentatione Animae Peccatricis:* ML 83,825-868 *(Synon.)*.
ISIDORO MERCÁTOR, *Collectio Decretalium:* ML 130,1-1178 (Decretal. *Collectio)*.
JACOBO DE VORÁGINE, *Legenda Aurea*, recensuit T. GRAESSE, 2.ª ed. (Lipsiae, Impensis Librariae Arnoldianae, 1850) *(Legenda Aurea)*.
S. JERÓNIMO, *Cartas de S. Jerónimo.* Edición bilingüe, 2 vols. (Madrid, BAC).
— *Adversus Iovinianum Libri duo:* ML 23,221-352 *(Adv. Iovin.)*.
— *Commentariorum in Amos Prophetam Libri tres:* ML 25,1037-1150 *(In Amos)*.
— *Commentariorum in Danielem Prophetam ad Pammachium et Marcellam Liber unus:* ML 25,491-584 *(In Dan.)*.
— *Commentariorum in Epistolam ad Ephesios Libri tres:* ML 26,467-590 *(In Ephes.)*.
— *Commentariorum in Epistolam ad Galatas Libri tres:* ML 26,331-468 *(In Gal.)*.
— *Commentariorum in Epistolam ad Titum Liber unus:* ML 26,589-636 *(In Tit.)*.
— *Commentariorum in Evangelium Matthaei ad Eusebium Libri quatuor:* ML 26,15-228 *(In Matth.)*.
— *Commentariorum in Ezechielem Prophetam Libri quatuordecim:* ML 25,15-490 *(In Ezech.)*.
— *Commentariorum in Ieremiam Prophetam Libri sex:* ML 24,705-936 *(In Ierem.)*.
— *Commentariorum in Isaiam Prophetam Libri duodeviginti:* ML 24,17-704 *(In Isaiam)*.
— *Commentariorum in Michaeam Prophetam Libri duo:* ML 25,1151-1230 *(In Mich.)*.
— *Commentariorum in Osee Prophetam Libri tres ad Pammachium:* ML 25,815-946 *(In Osee)*.
— *Contra Vigilantium Liber unus:* ML 23,353-368 *(Contra Vigilant.)*.

— Epistola III *Ad Ruffinum Monachum:* ML 22,332-335; BAC 1 (Epist. III *Ad Rufinum).*
— Epistola IX *Ad Paulam et Eustochium De Assumptione Beatae Mariae Virginis:* ML 30,122-143; BAC 1 (Epist. IX *Ad Paulam et Eustoch.).*
— Epistola XII *Ad Antonium Monachum:* ML 22,345-346; BAC 1 (Epist. XII *Ad Anton. Mon.).*
— Epistola XIV *Ad Heliodorum Monachum:* ML 22,347-355; BAC 1 (Epist. XIV *Ad Heliod. Mon.).*
— Epistola XXI *Ad Damasum Papam:* ML 22,379-394; BAC 1 (Epist. XXI *Ad Damasum).*
— Epistola XXII *Ad Eustochium Paulae Filium. De Custodia Virginitatis:* ML 22,394-425; BAC 1 (Epist. XXII *Ad Eustoch.).*
— Epistola XXXIII *Ad Paulam Pars Quaedam:* ML 22,446-447; BAC 1 (Epist. XXXIII *Ad Paulam).*
— Epistola LII *Ad Nepotianum. De Vita Clericorum et Monachorum:* ML 22,527-540; BAC 1 (Epist. LII *Ad Nepotianum).*
— Epistola LIII *Ad Paulinum. De Studio Scripturarum:* ML 22,540-549; BAC 1 (Epist. LIII *Ad Paulinum).*
— Epistola LV *Ad Amandum Presbyterum:* ML 22,560-565; BAC 1 (Epist. LV *Ad Amandum).*
— Epistola LVIII *Ad Paulinum:* ML 22,579-586; BAC 1 (Epist. LVIII *Ad Paulinum).*
— Epistola LX *Ad Heliodorum. Epitaphium Nepotiani:* ML 22,589-602; BAC 1 (Epist. LX *Ad Heliodorum).*
— Epistola LXXI *Ad Lucinium:* ML 22,668-672; BAC 1 (Epist. LXXI *Ad Lucinium).*
— Epistola LXXVII *Ad Oceanum. De Morte Fabiolae:* ML 22,690-698; BAC 1 (Epist. LXXVII *Ad Oceanum).*
— Epistola CVII *Ad Laetam. De Institutione Filiae:* ML 22,867-878; BAC 2 (Epist. *CVII Ad Laetam).*
— Epistola CXII *Ad Augustinum:* ML 22,916-931; BAC 2 (Epist. CXII *Ad August.).*
— Epistola CXXIII *Ad Ageruchiam De Monogamia:* ML 22,1046-1059; BAC 2 (Epist. CXXIII *Ad Ageruch.).*
— Epistola CXXV *Ad Rusticum Monachum:* ML 22,1072-1085; BAC 2 (Epist. CXXV *Ad Rusticum Mon.).*
— Epistola CXLVI *Ad Evangelum:* ML 22,1192-1195; BAC 2 (Epist. CXLVI *Ad Evangelum).*
— Epistola CXLVIII *Ad Celantiam Matronam. De Ratione Pie Vivendi:* ML 22,1204-1220; BAC 2 (Epist. CXLVIII *Ad Celantiam Matronam).*
— *Liber Psalmorum iuxta Hebraicam Veritatem:* ML 28,1183-1306 *(Psalt. Hebr.).*
— *Praefatio in Danielem Prophetam:* ML 28,1183-1306 *(Praefatio in Dan.).*
— *Praefatio in Libros Samuel et Malachim:* ML 28,593-604 *(Praefatio in Lib. Sam. et Malach.).*

S. JERÓNIMO (?), Homilia *Ad Monachos:* ML 30,321-330 *(Hom. ad Mon.).*
— *Regula Monachorum:* ML 30,319-426 *(Reg. Mon.).*

PSEUDO-JERÓNIMO, *Commentarius in Evangelium secundum Marcum:* ML 30,589-644 *(In Marc.).*

JOSEFO, *Iosephus.* Opera translata ab H. THACKERAY et R. MARCUS, 9 vols. (Harvard University Press 1926) (The Loeb Classical Library) (TK).
— *The Jewish War* II-III *(De Bello Iudaico).*

S. JUAN CRISÓSTOMO, *Obras de S. Juan Crisóstomo.* Ed. bilingüe, 3 vols. (Madrid, BAC).
— *Ad Demetrium Monachum De Compunctione Libri duo:* ML 47,393-422; BAC 169 *(De Compunct.).*
— *Commentarius in Epistolam ad Romanos:* MG 60,391-682 *(In Rom.).*

— *Commentarius in Sanctum Matthaeum Evangelistas,* hom. I-XLIV: MG 57,13-472; hom. XLV-XC: MG 58,471-794; BAC 141.146 *(In Matth.).*
— *De Incomprehensibili, Contra Anomaeos, Absente Episcopo:* MG 48,701-812 *(De Incompreh.).*
— *De Sacerdotio Libri sex:* MG 48,623-692; BAC 169 *(De Sacerdotio).*
— *Eclogae ex Diversis Homiliis:* MG 63,567-902 *(Eclogae).*
— *Homiliae De Lazaro:* PG 48,963-1064 *(De Lazaro).*
— *Homiliae duae in illud «Salutate Priscillam et Aquilam»* (Rom. 16,3): MG 51,187-208 *(Hom. II in Rom. 16).*
— *Enarratio in Epistolam ad Hebraeos:* MG 63,9-236 *(In Hebr.).*
— *Homiliae in Sanctum loannem Apostolum et Evangelistam:* MG 59,23-482 *(In Ioann.).*
PSEUDO-JUAN CRISÓSTOMO, *Opus Imperfectum in Matthaeum:* MG 56,611-946 *(Op. Imperf. in Matth.).*
S. JUAN DAMASCENO, *Expositio accurata Fidei Orthodoxae:* MG 94,789-1228 *(De Fide Orth.).*
JUAN DE SALISBURY, *Polycraticus sive De Nugis Curialium et Vestigiis Philosophorum:* ML 199,385-822 *(Polycraticus).*
— *Vita Sancti Thomae Cantuariensis Archiepiscopi et Martyris:* ML 190,195-208 *(Vita S. Thomae).*
JULIÁN POMERIO, *De Vita Contemplativa Libri tres:* ML 59,415-520 *(De Vita Contempl.).*
LEÓN IV, *Leonis Papae IV. Epistolae:* MANSI, 14,881-890 (Epist. *Ad Ludovicum Augustum).*
S. LEÓN MAGNO, *Homilías sobre el año litúrgico* (Madrid, BAC).
— Epistola CXX *Ad Theodoritum Episcopum Cyri. De Fidei Perseverantia:* ML 54,1046-1055 (Epist. CXX *Ad Theodoritum).*
— Epistola CXXIX *Ad Proterium Episcopum Alexandrinum:* ML 54,1075-1078 (Epist. CXXIX *Ad Proterium).*
— *Sermones in Praecipuis Totius Anni Festivitatibus ad Romanam Plebem Habiti:* ML 54,137-468; BAC *(Sermones).*
Liber «DE CAUSIS», *S. Thomae in Librum De Causis expositio,* cura et studio C, Pera (Taurini 1955) *(De Causis).*
MACROBIO, *Macrobe, Varron, Pomponius Méla* (Paris, Firmin-Didot, 1875) (Collection des Auteurs Latins, avec la traduction en français, publiée sous la direction de M. Nisard) (DD).
— *Commentarius ex Cicerone in Somnum Scipionis (In Somn. Scipion.).*
MAIMÓNIDES o RABBY MOYSES, *Guía de Perplejos.* Ed. preparada por David Gonzalo MAESO (Madrid, Editora Nacional, 1984) *(Doct. Perplex.).*
S. MARTÍN DE BRAGA, *Formula Honestae Vitae. Ad Mironem Regem Galliciae:* ML 72, 21-28 *(Formula Honestae Vitae).*
S. MÁXIMO DE TURÍN, *Sermones:* ML 57,529-760 *(Sermones).*
MISAL O. PREDICADORES, *Missale S.O. Praedicatorum* Auctoritate Apostolica Approbatum, editionem iussit Rvdsmus. P.M.S. GILLET (Romae, in Hospitio Magistri Generalis, 1933) *(Missale S.O.P.).*
MISAL ROMANO, *Missale Romanum* ex Decreto Sacrosancti Concilii Tridentini Restitutum, S. Pn V Pontificis Maximi iussu editum, Aliorum Pontificum cura recognitum, a PIO X Reformatum et BENEDICTI XV auctoritate vulgatum, editio decima quarta iuxta typicam Vaticanam (Turonibus, Mame, 1936) *(Missale Romanum).*
MOMBRITIUS, B., *Sanctuarium seu Vitae Sanctorum, 2* vols. nova editio (Parisiis, Fontemoing et Sociis, 1910) *(Sanctuarium).*
NEMESIO EMESENO (Pseudo-Gregorio Nyseno), *De Natura Hominis:* MG 40,503-818 *(De Nat. Hom.).*
NICOLÁS I, Fragmentum Epistolae *Ad Huntfridum Moriensem Episcopum:* MANSI, 15,399-400 *(Ad Huntfridum Episc.).*
ORÍGENES, *Commentaria in Evangelium secundum Matthaeum:* MG 13,829-1600 *(In Matth.).*
— *Commentarii in Episiolam* B. *Pauli ad Romanos:* MG 14,837-1292 *(In Rom.).*

— *Commentarii in Psalmos:* MG 12,1053-1686 *(In Psalm.).*
— *Fragmenta e Parvo Tomo in Canticum, quem iuvenis scripserat Origenes:* MG 13,35-216; SC 37 *(In Cant.).*
— *Homiliae in Exodum:* MG 12,297-396; SC 321 *(In Exod.).*
— *Homiliae in Leviticum:* MG 12,405-574; SC 286-287 *(In Lev.).*
— *Homiliae in Librum Iesu Nave:* MG 12,825-948 *(In Lib. Iesu Nave).*
— *Homiliae in Numeros:* MG 12,583-806; SC 29 *(In Num.).*
— *In Librum Iudicum Homiliae:* MG 12,951-990 *(In Iudic.).*
— *In Lucam Homiliae,* interprete S. Hieronymo: MG 13,1801-1902; SC 87 *(In Luc.,* interprete Hieronymo).
— *Peri Archon Libri quatuor Interprete Rufino Aquileiensi Presbytero:* MG 11,115-414; SC 252.253.268.269.312 *(Peri Archon).*
— *Series Veteris Interpretationis Commentariorum Origenis in Matthaeum:* MG 13,1599-1800 *(In Matth.).*

PABLO DIÁCONO, *Homiliarius:* ML 95,1159-1566 *(Homiliarius).*

PEDRO CANTOR, *Verbum Abbreviatum. Opus Morale:* ML 205,21-370 *(Verbum Abbreviatum).*

PEDRO COMÉSTOR, *Historia Scholastica:* ML 198,1053-1722 *(Hist. Scholast.).*

PEDRO LOMBARDO, *Collectanea in omnes D. Pauli Apostoli Epistolas:* ML 191,1297-1696 y ML 192,9-520 *(Glossa de* PEDRO LOMBARDO).

PEDRO PICTAVIENSE, *Sententiarum Libri quinque:* ML 211,783-1280 *(Sent.).*

PELAGIO, Epistola I *Ad Demetriadem:* ML 30,16-45 (Epist. I *Ad Demetr.).*
— *Libellus Fidei Pelagii ad Innocentium ab ipso missus, Zozimo redditus:* ML 45,1716-1718; ML 48,488-491 *(Libellus Fidei ad Innocentium).*

PELAGIO I, Epistola *Victori et Pancratio illustribus:* MANSI, 9,731-732 (Fragm. epist. *Ad Victorem et Pancratium).*

PLATÓN, *Platonis Opera,* ex recensione R. B. Hirchigii graece et latine, 2 vols. (Parisiis, A. Firmin-Didot, 1856) (DD) *(Leges) (Phaedo) (Phaedr.) (Res Publica) (Timaeus).*

PLAUTO, *Théâtre complet des Latins, comprenant Plaute, Térence et Sénèque le Tragique* (París, Firmin-Didot, 1879) (Collection des Auteurs Latins, avec la traduction en français, publiée sous la direction de M. Nisard) (DD).
— *Cistellaria,* p.154-165 *(Cistellaria).*

PLOTINO, *Ennéades,* texte établi et traduit par E. BRÉHIER, 6 t. (Paris 1924-1938) (Collection des Universités de France, édition BUDÉ, «Les Belles Lettres») *(Ennead.).*

PLUTARCO, *Plutarchi Chaeronensis Scripta Moralia, graece et latine,* 2 vols. (Parisiis, Firmin-Didot, 1868-1877) (DD).
— *De Fato* I p.686-694 *(De Fato).*

POSSIDIO, *Vita S. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi:* ML 32,33-66 *(Vita S. Augustini).*

PREPOSITINO, *Summa,* MS Turone 142, ff. 53-127. Incipit: *Qui producit ventos... Dominus ille magnus qui imperat ventis.* Explicit: *infirmantes sepe solo timore recipiunt (Summa).*

PRÓSPERO AQUITANO, *Sententiarum ex operibus S. Augustini Delibatarum Liber unus:* ML 51,427-496 *(Sent.).*

RÁBANO MAURO, *De Ecclesiastica Disciplina Libri tres Ad Reginbaldum Episcopum:* ML 112,1191-1262 *(De Ecclesiast. Discipl.).*
— *De Universo Libri viginti duo:* ML 111,9-614 *(De Univ.).*
— *Enarrationum in Epistolas Beati Pauli Libri triginta* (viginti novem): ML 111,1273-1616; ML 112,9-834 *(Enarr. in epist. S. Pauli).*
— *Enarrationum in Librum Numerorum Libri quatuor:* ML 108,587-838 *(Enarr. in Num.).*
— *Expositio in Proverbia Salomonis:* ML 111,679-792 *(In Prov.).*

S. RAIMUNDO DE PEÑAFORT, *Summa Sancti Raymundi de Pennafort Textu Sacrorum Canonum, Quos laudat, Aucta et Locupletata,* iuxta editionem 1720 quam Parisiis et Lugduni procuravit H. V. LAGET (Veronae, a. Carattonium, 1744) *(Summa).*

RICARDO DE S. VÍCTOR, *De Gratia Contemplationis Libri quinque Occasione Accepta ab Arca Moysis et ob eam Rem hactenus Dictum Beniamin Maior:* ML 196,63-202 *(De Grat. Contemplationis).*

— *Tractatus de Spiritu Blasphemiae:* ML 196,1185-1192 *(De Spir. Blasphemiae).*
ROBERTO, *Hymni et Responsoria:* ML 141,939-946 *(Hymni et Responsoria).*
RUFINO, *Commentarius in Symbolum Apostolorum Auctore tyranno Rufino Aquileiensi Presbytero:* ML 21,335-386 *(In Symb. Apost.).*
RUPERTO, *De Trinitate et Operibus Eius Libri XLII:* ML 167,199-1828 *(De Trin.).*
SALUSTIO, *Conjuration de Catilina, Guerre de Jugurtha,* texte établi et traduit par J. Román (Paris 1924) (Collection des Universités de France, éditions BUDÉ, «Les Belles Lettres») (BU).
— *Conjuration de Catilina* p.1-69 *(In Coniurat.).*
— *Guerre de Jugurtha* p.75-220 *(lugurth.).*
SÉNECA, *Oeuvres Complètes de Sénèque* (Paris, Firmin-Didot, 1877) (Collection des Auteurs Latins, avec la traduction en français, publiée sous la direction de M. Nisard) (DD).
— *De la Colère* p.1-64 *(De ira).*
— *Des Bienfaits* p. 137-263 *(De Benef.).*
— *De la Clémence* p.329-352 *(De Clem.).*
— *De Vita Beata* p.353-374 *(De Vita Beata).*
PSEUDO-SÉNECA (Martín de Braga), *Formula Honestae Vitae. Ad Mironem Regem Galliciae:* ML 72,21-28 *(Formula Honestae Vitae).*
SEXTO PITAGÓRICO, *Fragmenta Philosophorum Graecorum,* 3 vols., edidit G. A. MULLACHIUS (Parisiis, Firmin-Didot, 1867-1879) (DD).
— *Enchiridion Latine Versum a Rufino* I p.522-531 *(Enchir.).*
SÍMACO, Epistola V *Ad Caesarium Episcopum Arelatensem:* MANSI, 8,211-213 (Epist. V *Ad Caesarium Episc.).*
SÍMBOLO NICENO-CONSTANTINOPOLITANO, *Symbolum Concilii Constantinopolitani:* MANSI, 3,565-566; Dz 150 *(Symb. Nicaeno Cpolit.).*
SIMEÓN LOGOTETA, *Sermones viginti quatuor De Moribus per Symeonem Magistrum et Logothetam selecti ex omnibus operibus S. Patris nostri Basilii Archiepiscopi Caesareae Cappadociae:* MG 32,1115-1382 (Sermo VI *De Avaritia).*
SÍNODO DE FOCIO, *Pseudo Synodus Photiana:* MANSI, 17a,373-530 *(Ps. Synodus Photiana).*
SIRICIO, Epistola VII *Ad Diversos Episcopos Missa Adversus lovinianum Haereticum eiusque Socios ab Ecclesiae Unitate Removendos:* ML 13,1168-1172 (Epist. VII *Ad Divers. Episc. adv. Iovin. eiusque Socios).*
TEODULFO, *Capitulare Theodulfi Episcopi Aureiianensis ad Parochiae Suae Sacerdotes:* MANSI, 13,993-1006 *(Capitulare).*
TEÓFANES, *Chronographia Annorum DXXVIII, ab anno Diocletiani Primo ad Michaelis et Theophylacti eius F. Annum Secundum:* MG 108,55-1164 *(Chronographia).*
TERENCIO, *Théâtre complet des Latins, comprenant Plaute, Térence et Sénèque le Tragique* (Paris, Firmin-Didot, 1879) (Collection des Auteurs Latins avec la traduction en français, publiée sous la direction de M. Nisard) (DD).
— *Eunuchus* p.30-58 *(Eunuch.).*
TERTULIANO, *Liber de Ieiuniis:* ML 2,1003-1030 *(De Ieiuniis).*
THIEL, A., *Epistolae Romanorum Pontificum Genuinae et Quae ad Eos Scriptae sunt a S. Hilario usque ad Pelagium II,* ex schedis Clar. P. CONSTANTII aliique editis, adhibitis praestantissimis codicibus Italiae et Germaniae, recensuit et edidit A. THIEL (Brunsbergae, E. Peter) (TL).
— *A S. Hilario usque ad S. Hormisdam* I (1868) *(Epist. Fragmenta).*
TITO LIVIO, *Oeuvres de Tite-Live (Histoire Romaine), 2* vols. (Paris, Firmin-Didot, 1877) (Collection des Auteurs Latins, avec la traduction en français, publiée sous la direction de M. NISARD) (DD) *(Hist. Rom.).*
VALERIO MÁXIMO, *Cornélius Népos, Quinte-Curce, Justin, Valère Maximo, Julius Obsequens.* Oeuvres complètes (Paris, Dubochet, postea Firmin-Didot, 1841) (Collection des Auteurs Latins, avec la traduction en français, publiée sous la direction de M. Nisard) (DD).
— *Factorum et Dictorum Memorabilium Libri novem, ad Tiberium Caesarem Augustun* p.562-807 *(Factor. Dictar. Memorab.).*

VEGECIO RENATO, *Ammien Marcellin, Jornandès, Frontín, Végèce, Modestas* (Paris, Firmin-Didot, 1878) (Collection des Auteurs Latins, avec la traduction en français, publiée sous la direction de M. Nisard) (DD).

— *Ad Valentinianum Augustum Institutorum Rei Militaris ex Commentariis Catonis, Celsi, Traiani, Hadriani et Frontini* p.639-734 *(Instit. Rei Militar.).*

VITAE PATRUM, *Vitae Patrum sive Historiae Eremiticae Libri decem:* ML 73,89-1234; ML 74,9-240 *(Vitae Patrum).*

Yvo DE CHARTRES, *Decretum Partibus seu Libris septem ad decent Digestum:* ML 161,47-1022 *(Decretum).*

PARTE II-II (a)

PROLOGO

Después de considerar, en general, las virtudes y los vicios, con lo demás que atañe a la moral, se debe tratar cada una de esas cosas en especial. En materia moral, efectivamente, las consideraciones generales resultan menos útiles, ya que las acciones se desarrollan en el plano de lo particular. Y en cuanto a la moral especial, hay dos maneras de tratarla: una, por parte de su misma materia, considerando esta virtud, aquel vicio; otra, por parte de los estados específicos de las personas, cuales son subdito o prelado; activo o contemplativo, o cualquier otro género de vida de los hombres. En consecuencia, consideraremos en especial, en primer lugar, lo concerniente a todo tipo de personas; luego, lo concerniente a los diferentes estados (q.171).

En cuanto a lo primero, se ha de advertir que, si consideramos por separado lo que concierne a las virtudes, dones, vicios y mandamientos, habrá que decir muchas veces lo mismo. Y así, si se quiere ofrecer un conocimiento acabado del precepto «no fornicar», es necesario estudiar el adulterio, pecado cuyo conocimiento depende de la virtud opuesta. Será, pues, un método más compendioso y más expeditivo si en el mismo tratado se considera, al mismo tiempo, la virtud y el don correspondientes, los vicios opuestos y los preceptos afirmativos o negativos.

Este modo de considerar los temas será conveniente también para los vicios estudiados en su propia especie. En efecto, hemos demostrado ya (1-2 q.72) que vicios y pecados reciben su variedad específica de la materia u objeto, y no de otras diferencias de los pecados, como ser pecados de corazón, palabra u obra, o en función de la ignorancia, malicia y otras diferencias por el estilo. En efecto, es una misma la materia sobre la que obra rectamente la virtud y de cuya rectitud se apartan los vicios opuestos.

Reducida, pues, la materia moral al tratado de las virtudes, todas ellas han de reducirse a siete: las tres teologales, de las que se tratará en primer lugar, y las cuatro cardinales, de las que se tratará después (q.47). En cuanto a las virtudes intelectuales, hay una, la de la prudencia, que está contenida y se la enumera entre las cardinales, sien-

do así que el arte no pertenece a la moral, que versa sobre las acciones voluntarias, mientras que el arte sólo dicta la recta razón en lo artificial, como expusimos ya en otra parte (1-2 q.57 a.3 y 4).

Las otras tres virtudes intelectuales, a saber: sabiduría, entendimiento, ciencia, que coinciden, incluso en el nombre, con algunos dones del Espíritu Santo, se tratarán conjuntamente con los dones que correspondan a las virtudes.

En cuanto a las otras virtudes morales, todas se reducen, de alguna manera, a las cardinales, como resulta de lo ya expuesto en otra parte (1-2 q.61 a.3); de ahí que en el estudio de una virtud cardinal serán estudiadas también las virtudes que de algún modo pertenezcan a ella, y los vicios opuestos. De esta forma no quedará sin tratar nada que incumba al orden moral.

TRATADO DE LA FE

Introducción a las cuestiones 1 a 16

Por MARTÍN GELABERT BALLESTER, O.P.

Santo Tomás comienza su *Suma de Teología* tratando de Dios, y, luego, del hombre y su destino. Dios: Verdad que es a un tiempo Bien. El hombre: ser hambriento de felicidad, que sólo descansa en Dios. En la parte que ahora introducirnos, Tomás va a tratar de la búsqueda de la Verdad, de la adhesión a la Verdad, de la acogida de la Verdad, pues ahí, en esta acogida, consiste la felicidad del hombre. Todo está en función de la Verdad, la Verdad que nos supera, que Dios transmite y que debemos buscar, pues ella es nuestra total felicidad.

El esfuerzo de Santo Tomás está guiado por una doble fidelidad: a la Escritura y a la Tradición, por una parte; y a la nueva cultura que despunta en su tiempo, por otra. Esta doble fidelidad es condición de todo quehacer teológico, pues la teología persigue que la Palabra de Dios cumpla su propia pretensión: llegar a todos y cada uno de los hombres respondiendo a sus más profundas inquietudes. Esto no puede hacerse sin tener en cuenta la situación concreta de los hombres, lo que en ocasiones exige un desplazamiento de acentos, de perspectivas, de lenguaje.

1. **El contexto del tratado**

La aparición de una nueva filosofía, que día a día gana nuevos adeptos, así como la proliferación de escuelas monásticas y episcopales, en las que se busca el rigor y la precisión, permite comprender el esfuerzo de los teólogos medievales para elaborar una nueva definición de la fe que responda a las nuevas necesidades e inquietudes, definición que alcanzará su cumbre con Tomás de Aquino. La originalidad y los límites de este nuevo modelo de la fe podrían resumirse así:

— *Comprensión formal:* Se trata, ante todo, de buscar las estructuras inteligibles, las condiciones de posibilidad de la fe. Así pasan a segundo plano las preocupaciones patrísticas; a saber, una descripción concreta de la experiencia de la fe susceptible de favorecer la vida del pueblo de Dios. El punto de partida de los Padres es la «experiencia». El punto de partida de los medievales son los testimonios escritos, las *auctoritates,* encontradas en fuentes diferentes, pero armonizadas según el lenguaje y las técnicas de la Escuela. Pero las frases de los Padres, sobre todo de San Agustín, situadas fuera de su contexto, adquieren nuevo sentido, de forma que lo que en Agustín era punto de llegada, en Tomás es punto de partida o motivo para una nueva reflexión.

— *Búsqueda de lo específico de la fe:* En su deseo de comprender la fe, los medievales comienzan por distinguir las diferentes virtudes teologales, con lo que prolongan una tendencia tradicional enraizada en el Nuevo Testamento: la fe, la esperanza y la caridad son los tres aspectos de la vida cristiana (Rom 5,1-5; 1 Cor 13,7; 13,13; Gál 5,5-6; Ef 1,15-18; Col 1,4-5; 1 Tes

1,3; 5,8; Heb 6,10-12; 10,22-24; 1 Pe 1,3-9.21). Pero esta trilogía teologal —la «santa tríada» de la que hablaba Clemente de Alejandría [1]— ya no se identifica exactamente con la triple realidad de la que habla la Escritura. La reflexión teológica acentuará lo específico de cada una de estas tres, lo que las distingue. Sin olvidar las relaciones entre las tres virtudes, los medievales caracterizan a la fe formalmente como conocimiento. Los otros elementos de la noción bíblico-tradicional de la fe (su carácter afectivo, fiducial, pasional...) quedan menos destacados, y su estudio se transfiere a los tratados de la esperanza y de la caridad. La teología posterior a Santo Tomás acentuará todavía más esta especificidad de cada virtud, y tal disgregación explica, entre otras cosas, la reacción de la Reforma luterana.

— *Estatuto epistemológico de la fe:* En línea con esta preocupación de definir la fe por su elemento específico se sitúa la búsqueda de un estatuto epistemológico propio de este conocimiento teológico, teniendo como referencia la antropología y la gnoseología aristotélica. ¿Dónde situar la fe entre las diferentes modalidades del conocimiento humano? Todos los maestros estaban de acuerdo en que la fe «non est in genere scientiae» [2], pues *scientia est de apparentibus,* y la fe, *de absentibus.* En su intento de precisar la cuestión, Abelardo recurrió a un vocablo que resultó polémico: «Est fides *existimatio* rerum non apparentium» [3]. Hugo de San Víctor atajó brillantemente todo malentendido con una célebre definición, en la que Tomás encontrará todos los elementos del problema: «Fides est *certitudo* quaedam animi de rebus absentibus *supra opinionem* et *infra scientiam* constituta» [4].

— *Naturaleza racional y carácter sobrenatural de la fe:* Esta certeza de la fe, que Hugo destaca rotundamente, es debida a la autoridad de Dios. Pero este carácter sobrenatural de la fe no impide, antes lo exige, que la fe sea un acto humano. Así, algunos maestros proclaman, con Ricardo de San Víctor: «Ad nullam veritatem probandam déficit ratio» [5]. Aun considerando este axioma como una objeción [6], Santo Tomás reconoce: «Non crederet (el hombre) *nisi videret* esse credenda» [7]. En su fuente, en su dinamismo, en su desarrollo, la fe es lúcida y humilde a la vez. Para equilibrar la afirmación del carácter racional de la fe, algunas *auctoritates* marcan su oscuridad esencial, la trascendencia de su objeto: «Fides est virtus qua creduntur quae non videntur» [8]; «Thomas (el apóstol) aliud vidit, aliud credidit» [9].

Santo Tomás explicará el creer y la virtud de la fe teniendo en cuenta este doble registro de inteligibilidad, es decir, el conocimiento racional (natural) y sobrenatural (de la fe); y recurrirá a una ontología y antropología capaz de dar cuenta de los datos tradicionales, condensados especialmente alrededor de la definición de Heb 11,1 y de los axiomas agustinianos.

[1] *Stromata* IV 7.
[2] Por ejemplo, ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 3 d.23 a.1.
[3] PL 178,981.
[4] *De Sacramentis* I p.X c.2: PL 176,330. Alusiones de Santo Tomás a esta definición en el tratado de la *Suma* en 2-2 q.1 a.2 sed contra; q.4 a.1.
[5] *De Trinit.* I c.4: PL 196,892.
[6] Ya *In Sent.* 3 d.24 c.11 a.2 ob.3
[7] *Suma de Teología 2-2* q.1 a.4 ad 2.
[8] AUG., *Enchir.* c.8: PL 40,234; TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología 2-2* q.4 a.1.
[9] S. GREG., *Dial.* IV c.6: PL 77,329; cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología 2-2* q.1 a.4 ad 1.

2. El plan del tratado

Esbozado por Hugo de San Víctor y, sobre todo, por Pedro Lombardo en sus *Sentencias*, el tratado de la fe recibe una primera sistematización científica en Guillermo de Auxerre, que va a ser completada por Felipe el Canciller y los grandes escolásticos anteriores a Tomás: Alejandro de Hales, Alberto Magno y Buenaventura.

Como coronación de este largo esfuerzo de reflexión y utilizando la filosofía aristotélica, Santo Tomás sistematiza sus reflexiones sobre la fe en estos tres lugares: *In Sent.* 3 d.23-25; *De Verit.* 9.6 a.1-12; y *Suma de Teología* 2-2 q.1-16[10]. Pero mientras en los dos primeros se atiene al orden seguido por Pedro Lombardo, en la *Suma* se aparta de este orden y centra toda la reflexión en torno al objeto de la fe. El tratado de la fe de la *Suma* es, sin duda, el más acabado. Se divide en cuatro partes:

— La fe considerada en su especificidad *(de ipsa fide):* q.1-7.

— Los dones del Espíritu Santo que perfeccionan a la fe (don de inteligencia y don de ciencia): q.8-9.

— Los vicios que se oponen a la fe: la infidelidad (q.10), la herejía (q.ll), la apostasía (q.12), la blasfemia (q.13-14), la ceguera de la mente y el embotamiento de los sentidos (q.15).

— Los preceptos de la fe: q.16.

Sólo las siete primeras cuestiones están consagradas a la estructura de la fe y ellas son las que suelen retener la atención de los diversos autores y comentaristas. La relación entre estas cuestiones viene dictada por las necesidades del análisis: las potencias o facultades del espíritu, así como los *habitus* que las califican, se conocen y distinguen a partir de sus actos, que, a su vez, se determinan por los objetos que los especifican[11]. Así, pues, Santo Tomás trata sucesivamente:

— Del objeto de la fe (q.1).

— De su acto interior, al creer (q.2), y de su acto exterior, la confesión de fe (q.3).

— De la virtud de la fe (q.4-7).

La virtud es una disposición habitual siempre dispuesta a entrar en acción, un principio operativo, una capacidad que facilita el ejercicio de una potencia (en este caso la inteligencia) por medio de un acto (el creer). El acto, que pasa, es expresión de algo más profundo y permanente, de un estar arraigado en Cristo, puesto que Cristo (el objeto de la fe) vive en el sujeto que cree.

Además de referirnos, a continuación, al objeto, al acto y a la virtud de la fe, también abordaremos el problema que plantean las cuestiones de Santo Tomás relativas a los herejes e infieles. Vayamos con ello.

[10] Además ha tratado en otras obras y lugares sobre la fe. Deben mencionarse sobre todo el *Comentario sobre el Evangelio de San Juan,* en especial los c.4,6,7 y 11. Además: *In Hebr.* c.11,1; *Quodl.* 1 a.6; *Quodl.* 6 a.2; *Cont. Gentes* I c.3-8; III c.40,118,119,152 y 154; *In Boet. de Trinit.* q.3 a.1 ad 4. Tiene Tomás otro tipo de reflexiones sobre la fe de carácter menos escolar y más pastoral y sintético. Por ejemplo, en el prólogo de la *Exposición del Símbolo de los Apóstoles.* Allí Tomás aparece como menos atado a las técnicas de la Escuela, aunque no por eso menos ordenado. Entonces ya no se busca lo «específico» de la fe, sino la «edificación», y, por tanto, la fe aparece bajo otra luz. Pero aquí se trata de ayudar a leer un «tratado escolástico» y no de considerar la globalidad y complejidad del pensamiento tomista sobre la fe.

[11] Cf. *Suma de Teología* 2-2 q.4 a.1.

a) *El objeto de la fe* (q.1)

El objeto de la fe es Dios, Verdad primera, reveladora y revelada. Así, Dios es objeto de la fe en un doble sentido: ante todo es la razón, el motivo, la causa de la adhesión del creyente: yo creo *porque* Dios lo ha revelado. Y, por otra parte, lo que al fiel se le propone para creer es ni más ni menos que el misterio íntimo de Dios y su designio de gracia. Tomás insistirá en que esta Verdad primera, objeto de la fe, se identifica con el Sumo Bien, que hace feliz al hombre. El objeto de la fe, lo que hay que creer, es todo aquello que hace al hombre feliz, o sea, Dios mismo. De ahí el carácter escatológico de la fe[12]. En una palabra: el fiel cree a Dios (objeto formal, razón por la que se cree) que le habla de Dios (objeto material, contenido de lo que se cree): *credere Deo, credere Deum* (a.1).

Ahora bien, la *Veritas prima,* que en sí misma es clara y transparente, pero trascendente, se adapta a la inteligencia humana y adopta el lenguaje del hombre, que es complejo y discursivo, y no puede expresarse instantáneamente, sino por enunciados (a.2). En estos enunciados, el creyente alcanza lo que está más allá de ellos y a lo que ellos se refieren, Dios mismo (a.2 ad 2). Santo Tomás sostiene firmemente la unidad de la Palabra divina. El creyente se adhiere al Dios que se revela, y esto es lo esencial. Las mediaciones, los artículos, las verdades de fe, están en orden y al servicio de este encuentro con la Verdad (a.6 ad 2). No siempre, en la historia de la teología, esta perspectiva ha sido expresada con suficiente claridad[13].

Además de esta adaptación gnoseológica, la *Ventas prima* se adapta a las condiciones históricas y sociales del pensamiento (a.7-10).

b) *El acto de fe*

Tras hablar del Dios que se revela, Tomás pasa a considerar al hombre que cree. Las cuestiones 2 y 3 tratan del acto de fe. Merecen destacarse los artículos 1 y 2 de la q.2. En el a.l encontramos la concepción tomista de la psicología de la fe y su estatuto noético.

Tomás parte de una fórmula agustiniana, introducida en las *Sentencias* de Pedro Lombardo, en una glosa marginal: *credere est cum assensione cogitare.* Con esta fórmula Agustín pretende afirmar la gratuidad de la fe[14]. Para Tomás se trata de comprender la naturaleza y el dinamismo del creer. Para ello, reinterpreta y da un nuevo sentido al texto agustiniano. En primer lu-

[12] «Fides habet idem pro obiecto et fine» (2-2 q.4 a.1); cf. en nuestras *Notas doctrinales,* nota *m* de la q.1.

[13] Recordamos la *Constitución dogmática sobre la fe católica,* del Vat. I: «Porro fíde divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur» (DS 3011). Al respecto considero correcto el juicio de JOSEF TRÜTSCH: «La visión del Vaticano I es —por lo demás, inevitablemente— *unilateral,* si advertimos que el Concilio dedica una atención demasiado prevalente a los *credenda,* al contenido de las afirmaciones reveladas expresado en fórmulas, y deja en un segundo plano —aunque sin olvidarlo totalmente— el encuentro personal entre el Dios que llama y el hombre llamado» *(Mysterium Salutis* [Cristiandad, Madrid 1974], 2.ª ed. vol.I 894-895).

[14] La fe es un pensamiento acompañado de consentimiento. Agustín, al afirmar que creer comporta una actitud de pensar y una actitud de consentir, quiere destacar que el hecho de adherirse es un compromiso mucho más profundo y exigente que el simple hecho de pensar. De esta forma puede argumentar, teniendo en cuenta 2 Cor 3,5, que si por nosotros mismos somos incapaces de pensar nada bueno y que sólo gracias a Dios lo podemos, nuestra incapacidad será mucho mayor cuando se trate de adherir y tanta o más ayuda de Dios necesitaremos (cf. *De praedest. sanctorum* II 5).

gar, el término *cogitatio*, que en la fórmula agustiniana tiene un sentido general, se enriquece y profundiza con la descripción más precisa de este término que da el mismo Agustín en *De Trinitate* 15,16. Ya no significa solamente pensar, sino inquirir, buscar, deliberar. En segundo lugar, Tomás emplea la epistemología aristotélica para establecer «un nuevo tipo de asentimiento, desconocido en los puros moldes aristotélicos»[15]. Así reinterpretado, el axioma se convierte en una definición adecuada que «encierra toda la esencia del acto de creer» (q.2 a.1). En efecto:

— *Cogitatio:* significa una actitud específica de búsqueda, puesto que el objeto carece de evidencia objetiva. La insatisfacción de la inteligencia proviene del hecho de que (todavía) no alcanza completamente al objeto al que da su adhesión y que le atrae. *Cogitatio* es «el movimiento de la mente que delibera, aún no acabado por la plena visión de la verdad» (q.2 a.l).

Por eso podría hablarse de una imperfección esencial de la fe: «imperfectio cognitionis est de ratione fidei; fides non potest esse perfecta cognitio»[16]. Santo Tomás expresa en un lenguaje aristotélico el tema de la inquietud moderna, legitimándola con la más auténtica teología. El creyente es un insatisfecho por razón misma de su fe, porque cree sin tenerlo claro. En este sentido, Santo Tomás se aleja de la posición de otros contemporáneos, como Guillermo de Auvergne, que ven ahí un motivo para glorificar la obediencia. Tomás ve más bien un acicate que impulsa a buscar la verdad[17].

— *Assensio:* designa, al contrario, la certeza, el final de todo juicio intelectual, que reviste el aspecto de una firmeza absoluta. La fuerza que empuja a la inteligencia a adherirse firmemente es la voluntad[18] movida por la gracia.

— *Cum* assensione cogitare: para completar esta paradoja de la fe, Tomás insiste: esta discordia interior entre el asentimiento y la ansiedad, el reposo y el movimiento irremediable, no son dos etapas sucesivas, sino dos aspectos simultáneos en el acto de creer; tal es el sentido de la partícula *cum.* «In fide est assensus et cogitatio quasi ex aequo»[19]. En la fe se da «la perfección noética sustancial del asentimiento firme, o certeza, necesaria para su carácter de virtud intelectual. Y una imperfección intrínseca e irreductible, propia de esta adhesión del creyente *in mysterio,* a los misterios divinos e impenetrables, que abre la puerta a las descripciones ansiosas de los místicos cuando avanzan en las "tinieblas" de la fe, y a la facilidad de movimientos contrarios de duda y de vacilación en todo creyente»[20]. «Unde est quod in credente potest insurgere motus de contrario huius quod firmissime tenet»[21].

Con esta doble nota, Tomás ha logrado disociar magistralmente la certeza de la evidencia, y ha distinguido el acto de creer de todas las otras actividades intelectuales: simple percepción, duda, sospecha, opinión, ciencia (q.2 a.l). Sólo la fe aparece como una verdadera y firme adhesión que debe su certeza a una opción voluntaria, libre.

[15] T. URDÁNOZ, *Tratado de la fe*, en *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino* (BAC, Madrid 1959) VII 131.
[16] TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* 1-2 q.67 a.3.
[17] Cf. M. D. CHENU, *La foi dans l'intelligence* (Du Cerf, París 1964) 96-98.
[18] *In Sent.* 3 d.23 q.2 a.2; d.27 q.2 a.1 ad 7; *In Boet. de Trin.* lect. 1,1,1 ad 4; *De verit.* q.14 a.1; *Suma 2-2* q.2 a.1 ad 3; q.2 a.9. Sobre la razón o por qué la voluntad mueve a la inteligencia, véanse nuestras *Notas doctrinales,* nota *a* de la q.2.
[19] *De verit.* 14,1.
[20] T. URDÁNOZ, o.c., en nota 15 p.133.
[21] *De verit.* 14,1.

Tras el análisis de la psicología del acto de fe, Tomás pasa a estudiar las dimensiones del acto de fe, o sea, de cuántos modos se expresa (q.2 a.2). Para ello parte de otra fórmula que los medievales atribuyen a San Agustín: *Credere Deum, Deo, in Deum*[22]. Para Agustín, estas formulaciones son un punto de llegada del creyente, de aquel que comprende que la fe es don de sí y compromiso *(credere in eum)* bajo la acción del Espíritu, y no sólo mera adhesión externa, como puede ser la de los demonios, que también creen *(credere Deo),* pero no aman a Dios ni depositan *en* El su corazón.

Para Tomás, esta formulación es un punto de partida. La distinción de este triple aspecto en el acto de fe se encuentra ya en el libro de las *Sentencias*[23]. La idea general de esta fórmula es que la fe relaciona inmediatamente al hombre con Dios considerado como la Realidad soberana (el misterio de Dios que hay que creer, objeto material de la fe); como la Razón suprema que lo ilumina (el motivo por el que se cree, objeto formal), y como el Bien perfecto que lo atrae. Con terminología aristotélica, Tomás condensa lo más radical del Evangelio. La formulación más sencilla se encuentra en el comentario ;al evangelio de Juan: «Differt enim dicere credo Deum, sic enim designo obiectum; et credere Deo, quia sic designo testem; et credere in Deum, quia sic designo finem...». En la *Suma,* para explicar cómo Dios es el objeto, el testigo (la razón o el motivo) y el fin de la fe, Tomás analiza las relaciones de un *actus* o *habitus* con el *obiectum* (cf. q.2 a.2).

En los artículos siguientes (q.2 a.3-10), Santo Tomás analiza las propiedades del acto de fe.

c) *La virtud de la fe* (q.4-7)

Santo Tomás sintetiza y resuelve en estas cuestiones una serie de problemas que los medievales se planteaban sin llegar a un acuerdo definitivo. Como principio del creer, el *habitus* de la fe se trata primero en sí mismo (q.4), en los sujetos capaces de recibirlo (q.5), en su causa, Dios (q.6), y en sus efectos, el temor y la purificación del corazón (q.7).

La clave sobre la que gira todo el tratado de fe bien pudiera ser el a.1 de la q.4. Allí encontramos un comentario teológico de un texto fundamental, que desde Clemente de Alejandría, pasando por los teólogos medievales y llegando hasta la definición de la fe dada por el Concilio Vaticano I, ha estado siempre presente en la reflexión teológica: Heb 11,1. Ya *In Sent.* 3 23,2,1, Tomás comentó el texto. En *De veritate* 14,2 se encuentra el análisis más completo y minucioso. En la *Suma* tenemos la definitiva reflexión de Tomás, aunque más condensada que en *De veritate.* El lector aprovechado buscará la mutua iluminación de estos lugares.

Al tratar del acto de fie, Tomás lo describía como un conocer por una moción voluntaria. Este doble aspecto, intelectual y voluntario, lo encontramos en la definición de la virtud de la fe, inspirada en Heb 11,1. La primera parte de este famoso texto bíblico *(fides est substantia sperandarum rerum)* destaca la relación de la fe con el bien por medio de la voluntad. Para explicar esta «sustancia de lo esperado», Tomás nota que los bienes prometidos y es-

[22] En realidad, así, literalmente, no la utiliza Agustín. El texto más cercano de San Agustín es el del *Sermo de Symbolo* I (PL 40,1190). Cf. también *Enarr. in Ps* 77 n.8 (PL 36,988); *In Ioan tract.* 29,6 (PL 35,1630); y teniendo como sujeto a Cristo *(credere Christum, Christo, in Christum),* el *Sermo 144* c.2 (PL 38,788).

[23] *In Sent.* 3 d.23 q.2 a.2; d.23 q.11 a.2; cf. *De verit.* q.14 a.7; *In Ioan.* 6 lect.3 n.901; *In Rom.* 4 lect.1 n.327; *Suma 2-2* q.2 a.2.

parados *subsistunt in nobis* en virtud del deseo que suscitan, pues el hombre apetece el Bien. Este deseo —*appetitus quidam boni repromissi* [24]— es el fruto de la eficacia de la Palabra, de la Promesa, del Evangelio, que concretiza el íntimo deseo del hombre por el Bien absoluto. La realidad y el dinamismo del amor deseado, del Bien, constituyen la sustancia, que se explica como una *incoatio vitae aeternae in nobis.* La fe se encamina a la visión, anticipa la vida eterna. Esta relación de la fe con la vida eterna explica la necesidad de la primera virtud teologal como una exigencia interna del destino del hombre y no como una imposición exterior, una simple ley positiva de Dios (cf. q.2 a.3).

La segunda parte de Heb 11,1 *(argumentum non apparentium)* relaciona la fe con la Verdad, objeto de la inteligencia. En efecto, el deseo del Bien no es todavía la fe. Pues la fe se encuentra formalmente en el conocimiento. El deseo del Bien es la fuente de la fe, pues dispone al hombre a asentir a la Verdad divina. Así se establece la afinidad radical del hombre con el contenido del mensaje divino, de modo que el hombre aparece dispuesto a reconocer este mensaje como palabra divina que se dirige a él aquí y ahora de manera efectiva.

d) *Herejes e infieles en la obra de Santo Tomás* (q.10-12)

Si no se sitúan en su contexto histórico, estas cuestiones pueden resultar sorprendentes para un lector moderno[25], y a su lectura parecería que no cabe sino dar la razón a Feuerbach en sus críticas a la religión cristiana[26]. En efecto, Santo Tomás justifica el uso de la fuerza para obligar a los herejes a cumplir lo que una vez prometieron (o sea, la fidelidad), y hasta la pena de muerte contra ellos (q.10 a.8; también: q.10 a.8 ad 1, ad 2 y ad 3; q.11 a.3); y subordina el precepto del amor al honor de Dios y al bien de la fe por el que se consigue la salvación del alma (q.11 a.4 y q.11 a.4 ad 1 y ad 2).

Pero situado en su contexto, Santo Tomás aparece como un adelantado que intuye nuevos tiempos e insinúa nuevos planteamientos. El marco histórico en el que se mueve es el de un régimen de cristiandad sacral, que implica la unidad religiosa, cuyo fundamento es la fe. En este contexto, el hereje es considerado como aquel que intencionadamente quiere «corrumpere fidem, quod est maximi nocumenti»[27].

El pensamiento de Tomás sobre estos temas está condicionado por la tradición jurídico-teológica agustiniana y por la legislación inquisitorial de los papas medievales[28]. Pero, por una parte, se distancia de las posiciones

[24] *De verit,* q.14 a.2 ad 10.

[25] Lo que en verdad sorprende es que algunos comentaristas de Santo Tomás, todavía en pleno siglo XX, otorguen valor perenne a estos textos, como si no fueran productos de un contexto histórico y psicológico: «los medios de presión pueden justificarse y hasta imponerse... Esta conclusión viene dictada por la imponente realidad de la fe... Tengamos la caridad de la verdad, como la tuvieron los más santos guardianes de la fe» (R. BERNARD, en *Saint Thomas d'Aquin, Somme Théologiae. La foi.* Ed. Revue des Jeunes [París 1950] II 283-284; cf. p.296,306 y 308).

[26] Cf. L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo* (Sígueme, Salamanca 1975) 280-295.

[27] *Suma de Teología* 2-2 q.11 a.3 ad 2; cf. *In Sent.* 3 d.13 c.2 a.2: «Haeresis subvertit fundamentum omnium bonorum. Ideo plus caeteris peccatis nocet. Ideo est gravissimum omnium peccatorum per se».

[28] Así, los artículos 3 y 4 de la q.11 describen el *modus procedendi* de la Inquisición de su tiempo.

más rigurosas[29], y por otra, aparece en sus escritos una nueva problemática, desconocida por los maestros anteriores, fruto sin duda de las preocupaciones misionales de su Orden y del encuentro con sus hermanos misioneros[30]. En esta línea, los artículos 7 al 12 de la q.10 no sólo son profundamente pastorales, sino que algunas de sus soluciones son originales y personales, como su oposición al bautismo de los niños de los infieles contra la voluntad de sus padres (q.10 a.12), cosa que posteriormente no todos opinarán, como, por ejemplo, Escoto.

Por razones editoriales me veo obligado a cortar aquí esta introducción. En las notas doctrinales habrá ocasión de ampliar algunos aspectos o de puntualizar otros aquí callados. Aunque muy esquemáticamente, entiendo haber situado uno de los tratados más logrados de Santo Tomás, aunque quizá no el más original, tratado que todavía hoy sigue estando de actualidad[31]. Tan sólo me resta invitar a la lectura del texto de Santo Tomás.

[29] Cf. q.10 a.8: no se debe obligar a nadie a creer; q.10 a.11: los ritos de los infieles deben ser permitidos; q.10 a.12.

[30] Cf. S. CARRASCO, *Herejes e infieles en la ciudad medieval,* en *Escritos del Vedat* (1974) 699-708; A. ROBLES, *Fe y cultura, clave para una interpretación de Santo Tomás,* en *Anales de la Cátedra de Teología en la Universidad de Valencia* (Facultad de Teología, Valencia 1984) 307-325.

[31] Recordamos, a modo de ejemplo, que la teología de la fe expuesta en el capítulo V del volumen I de la obra colectiva *Mysterium Salutis* (Cristiandad, Madrid) es de clara inspiración tomista.

BIBLIOGRAFÍA

Indicamos, ante todo, las introducciones, comentarios y notas, aparecidos en estos últimos años, al tratado de la fe de la *Suma de Teología:*

R. BERNARD, *Saint Thomas d'Aquin, Somme Théologique. La Foi.* Éditions de la Revue des Jeunes (París 1950), 2 vols.

A. M. HENRY, *La Foi,* en *Thomas d'Aquin. Somme Théologique* (Du Cerf, París 1985) III 11-111.

D. MONGILLO, *La Fede,* en *S. Tommaso d'Aquino. La Somma Teologica* (Ed. Salani, 1966) XIV 5-311.

T. URDÁNOZ, *Tratado de la fe,* en *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino* (BAC, Madrid 1959) VII 3-471.

Para situar las posiciones de Santo Tomás en su contexto histórico, son de gran utilidad: R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi.* E. Warny (Louvain 1958), 43-71; E. GOSSMANN, *Fe y conocimiento de Dios en la Edad Media* (BAC, Madrid 1975); y sobre todo los profundos y excelentes estudios recogidos en: M. D. CHENU, *La foi dans l'intelligence* (Du Cerf, París 1964) 13-111.

Expone con maestría el pensamiento de Santo Tomás, en diversos artículos: M. M. LABOURDETTE, *Le développement vital de la foi théologique:* Revue Thomiste (1937) 101-115; *La vie théologale selon Saint Thomas: l'objet de la foi:* RTh (1958) 597-622; *L'affection dans la foi:* RTh (1960) 364-380; *La liberté religieuse:* RTh (1968) 615-628; *A propos de la foi:* RTh (1969) 664-670; *Foi chrétienne et religión:* RTh (1970) 96-116.

De forma más concreta, para el estudio de las diversas articulaciones de la síntesis tomista:

— Para la comprensión del *credere* (II-II 2,1): C. ANIZ, *Definición agustiniano-tomista del acto de fe:* La Ciencia Tomista (1953) 25-74; R. BELLEMARE, *Credere. Note sur la définition thomiste:* Revue de l'Université d'Ottawa (1960) 37-47.

En lo referente al *credere Deum, Deo, in Deum:* TH. CAMELOT, *Credere Deo, credere Deum, credere in Deum. Pour l'histoire d'une formule traditionnelle:* RSPhTh (1941-42) 149-155; C. MOHRMANN, *Credere in Deum. Sur I'interprétation théologique d'un fait de langue.* Mélanges J. de Ghellinck (Gembloux) t.I (1951) 277-285; J. M. PARENT, *La signification du «credere in Deum» chez saint Thomas d'Aquin:* Études et Recherches (1955) 149-154.

Para la definición de Heb 11,1 (II-II 4,1): C. SPICQ, *L'exégèse de Hébr 11,1 par saint Thomas d'Aquin:* RSPhTh (1946) 229-236.

Para la psicología de la fe, según Santo Tomás: B. DUROUX, *La psychologie de la foi chez saint Thomas d'Aquin:* Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie (1954) 281-301; (1955) 148-172; (1955) 296-315; (1956) 29-38; E. SCHILLEBEECKX, *El aspecto no conceptual del conocimiento de fe:* Revelación y Teología (Sígueme, Salamanca 1969) 323-365 (a propósito de la obra de M. SECKLER, *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin,* Matthias Grünewald, Mainz 1962).

CUESTIÓN 1

Objeto de la fe

En lo concerniente a las virtudes teologales hay que considerar: primero, la fe; segundo, la esperanza (q.17); tercero, la caridad (q.23)[a]. Sobre la fe se presenta cuádruple consideración: primera, sobre la fe misma; segunda, acerca de los dones correspondientes de entendimiento y de ciencia (q.8); tercera, de los vicios opuestos (q.10); cuarta, de los preceptos que atañen a esta virtud (q.16).

Por lo que respecta a la fe en sí misma habrá que tratar: primero, sobre su objeto; en segundo lugar, de su acto (q.2); por último, de su hábito (q.4).

El primer punto da lugar al planteamiento de diez problemas:

1. ¿Es la verdad primera el objeto de la fe?—2. El objeto de la fe, ¿es algo complejo o incomplejo, es decir, la realidad o el enunciado?—3. ¿Puede recaer la fe sobre algo falso?—4. ¿Puede ser el objeto de la fe algo visto?—5. ¿Puede ser algo conocido?—6. ¿Deben dividirse las verdades de fe en artículos?—7. Los artículos mismos, ¿han sido de fe en todo tiempo?—8. ¿Cuál es el número de los artículos?—9. ¿Cómo se han de proponer los artículos en el Símbolo?—10. ¿A quién incumbe constituir el Símbolo de fe?

ARTICULO 1

¿Es la verdad primera el objeto de la fe?[b]

In Sent. 3 d.24 a.1 q.ª1; Expos. tex. d.24 a.1 q.ª2; *De verit.* q.14 a.8; *De spe* a.1.

Objeciones por las que parece que el objeto de la fe no es la verdad primera:

1. Parece que el objeto de la fe es lo que se nos propone para creer. Pues bien, se nos propone para creer no sólo lo que pertenece a la divinidad, como es la verdad primera, sino también lo concerniente a la humanidad de Cristo, los sacramentos de la Iglesia y la creación. Por lo tanto, el objeto de la fe no es solamente la verdad primera.

2. Más aún: La fe y la infidelidad recaen sobre el mismo objeto, puesto que son opuestas. Mas no puede darse infidelidad sobre lo que está en la Sagrada Escritura, dado que se considera infiel quien negare cualquier cosa de ella. Por consiguiente, la fe tiene por objeto todo el contenido de la Escritura, en la cual hay también muchas cosas sobre el hombre y sobre las demás cosas creadas. Luego el objeto de la fe no es solamente

a. Las virtudes teologales son el quicio de toda la moral. No es casualidad que, tras el estudio de la *gracia,* Santo Tomás introduzca el de las virtudes teologales, pues éstas son como el dinamismo activo del estado de gracia, las formas diversas en que la gracia divina se expresa en la complejidad del ser humano. Así se comprende que estas tres virtudes no pueden separarse normalmente una de otra. Para expresar esta unidad, Tomás empleó la expresión *fieles formata* (véase más adelante nuestra nota *e* a la q.4), entendiendo con ella la fe que se actualiza plenamente en esperanza y amor. En *Contra Gent.* III 151-153, Santo Tomás explica la íntima unión de las virtudes teologales con la gracia y entre ellas.

b. Tanto *In Sent.* 3 d.23-25 como en *De verit.* 14, Tomás comienza considerando el acto de creer y termina tratando del objeto de la fe. Aquí comienza por el objeto. El cambio es significativo: todo parte de Dios y depende de Dios, y es Dios quien suscita la respuesta del hombre. En este primer artículo encontramos, pues, la clave que ilumina y sostiene todo el tratado: la *Veritas prima*, que se explicita y se da a través de mediaciones (como indicamos en nuestra *Introducción).* La calificación de Dios como «Verdad primera» es coherente con su convicción de que la fe tiene como sede el entendimiento (q.4 a.2), y con el proyecto escolástico de buscar lo específico, lo distintivo de cada virtud.

la verdad primera, sino también la verdad creada.

3. Además, la fe, como hemos expuesto (1-2 q.62 a.3), se enumera con la caridad. Ahora bien, con la caridad amamos no solamente a Dios, Bondad suma, sino también al prójimo. No es, pues, la verdad primera el objeto exclusivo de la fe.

En cambio está lo que dice Dionisio: *La fe recae sobre la verdad sencilla y siempre existente* [1], y ésta es la verdad primera. De ahí que sea ella el objeto de la fe.

Solución. *Hay que decir:* Todo hábito cognoscitivo tiene doble objeto: lo conocido en su materialidad, que es su objeto material, y aquello por lo que es conocido, o razón formal. Así, en geometría, las conclusiones constituyen lo que se sabe materialmente, y la razón formal de saberlo son los medios de demostración. Lo mismo en el caso de la fe. Si consideramos la razón formal del objeto, ésta no es otra que la verdad primera, ya que la fe de que tratamos no presta asentimiento a verdad alguna sino porque ha sido revelada por Dios, y por eso se apoya en la verdad divina como su medio. Pero si consideramos en su materialidad las cosas a las que presta asentimiento la fe, su objeto no es solamente Dios, sino otras muchas cosas; y estas cosas no caen bajo el asentimiento de fe sino en cuanto tienen alguna relación con Dios, es decir, en cuanto que son efectos de la divinidad que ayudan al hombre a encaminarse hacia la fruición divina. Por eso, incluso bajo este aspecto, el objeto de la fe es, en cierto modo, la verdad primera, en el sentido de que nada cae bajo la fe sino por la relación que tiene con Dios, del mismo modo que la salud es el objeto de la medicina, ya que la función de ésta se encuentra en relación con aquélla.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las verdades que se refieren a la humanidad de Cristo y a los sacramentos de la Iglesia o a cualquiera otra criatura caen bajo la fe en cuanto que nos ordenan a Dios. También a ellas les prestamos nuestro asentimiento en nombre de la verdad divina.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo mismo que se dijo en la respuesta anterior se debe repetir aquí respecto a todas las verdades transmitidas en la Sagrada Escritura.

3. *A la tercera hay que decir:* La caridad ama también al prójimo por Dios; por eso su objeto es propiamente Dios mismo, como diremos más adelante (q.25 a.1).

ARTICULO 2

¿Es el objeto de la fe algo complejo en forma de enunciados?

In Sent. 1 d.41; Expos. text.; 3 d.24 a.1 q.ª2; *De verit.* q.14 a.8 ad 5 et 12; a.12.

Objeciones por las que no parece que el objeto de la fe sea algo complejo en forma de enunciado:

1. Como acabamos de decir (q.1 a.1) el objeto de la fe es la verdad primera, y ésta es algo incomplejo. Por eso el objeto de la fe no es algo complejo.

2. Más aún. La fe se halla presentada en el Símbolo. Pero en el Símbolo no se proponen los enunciados, sino las realidades, y así no se nos dice que Dios sea omnipotente, sino *creo en Dios todopoderoso.* El objeto de la fe no es, pues, el enunciado, sino la realidad (en él expresada).

3. Además, a la fe sucede la visión, como leemos en la Escritura: *Ahora vemos en un espejo, confusamente. Entonces veremos cara a cara* (1 Cor 13,12). Pero esta visión en la patria es de incomplejo, ya que lo es de la visión de la esencia divina en sí misma. De ahí que también lo sea en la fase de camino hacia la patria.

En cambio está el hecho de que la fe es algo intermedio entre la ciencia y la opinión, y los medios y los extremos son del mismo género. Dado, pues, que la ciencia y la opinión versan sobre los enunciados, sobre éstos deberá versar también la fe. En consecuencia, el objeto de la fe es algo complejo.

Solución. *Hay que decir:* Lo conocido está en quien lo conoce según la forma

1. *De div. nom.* c.7,4: MG 3,872.

de éste[c]. Pues bien, la manera propia de conocer del entendimiento humano es conocer la verdad por composición y división, según lo expuesto en otro lugar (1 q.85 a.5). Por eso, lo que es de suyo simple lo conoce el entendimiento humano con cierta complejidad; el entendimiento divino, en cambio, entiende lo complejo de manera incompleja. Puédese, pues, considerar el objeto de la fe de dos maneras. La primera, por parte de la realidad misma que se cree; en este caso, el objeto de la fe es algo incomplejo, como la realidad misma que se cree. La segunda, por parte del creyente; en este caso, el objeto de la fe es algo complejo en forma de enunciado[d]. Por eso tuvieron razón las disposiciones de los antiguos[2]: de alguna manera son verdaderas las dos[e].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La razón aducida procede de la fe tomada de la realidad misma que se cree.

2. *A la segunda hay que decir:* En el Símbolo, como lo indica la manera misma de hablar, se proponen las verdades de la fe en cuanto son término del acto del creyente. Pero este acto del creyente termina no en el enunciado, sino en la realidad que contiene. En verdad, no formamos enunciados sino para alcanzar el conocimiento de las realidades; como ocurre con la ciencia, ocurre también en la fe.

3. *A la tercera hay que decir:* La de la patria será visión de la verdad primera como es en sí, a tenor de las palabras *cuando se manifieste seremos semejantes a El, porque le veremos tal cual es* (1 Jn 3,2). Por eso, aquélla no será una visión por enunciados, sino por simple intelección. Mas por la fe no vemos la verdad primera en sí misma. No hay, pues, paridad de razones.

ARTICULO 3

¿Puede recaer la fe sobre algo falso? [f]

In Sent. 3 d.24 a.1 q.ª3.

Objeciones por las que parece que la fe puede recaer sobre algo falso:

1. La fe es del mismo orden que la esperanza y la caridad. Ahora bien, la esperanza puede recaer sobre algo falso; muchos, efectivamente, esperan la vida eterna que no alcanzarán. Algo similar ocurre con la caridad, ya que se ama como personas de bien a muchos que no lo son. En consecuencia, la fe puede recaer sobre algo falso.

2. Más aún: Abrahán creyó en el nacimiento futuro de Cristo, como dan testimonio de ello estas palabras: *Vuestro padre Abrahán se regocijó pensando ver mi*

2. Estos *antiguos* son FELIPE EL CANCILLER, *Summa de bono* (fol.118vb) y GUILLERMO ALTISIODORENSE, *Summa aurea* p.3 tr.3 c.2 q.2 (134vb). Véanse los textos citados en CHENU, *Mél. Thomistes,* p.132; CHENU, en RSPT (1928) 85.

---

c. Si el anterior artículo afirma la trascendencia de Dios, éste introduce el tema de la condescendencia, y se convierte en principio iluminador de los artículos 7, 8, 9 y 10. La verdad de la fe, el dogma, por muy absoluta que sea la verdad que expresa, es un enunciado humano y, por tanto, está sometido a la debilidad, complejidad, lentitud, perfectibilidad y desarrollo del conocimiento humano. No hay que ver aquí un aspecto accidental de las verdades de fe, sino esencial, que pertenece a su naturaleza: los dogmas son humanos. Pero en lo humano se alcanza lo divino.

d. En toda esta cuestión, aparentemente sencilla *(fides est de enuntiabili ofides est de re),* subyace un problema que aparece explícita y claramente en la cuestión paralela *De verit.* 14,12: de lo que se trata es de mantener la identidad de la fe bajo una pluralidad de enunciados, según épocas y culturas: el objeto de la fe *plurificatur per diversa enuntiabilia; sed ab hac diversítate non diversificatur fides (De verit.* q.14 a.12). El P. Chenu ha estudiado el trasfondo histórico de esta cuestión y la importancia de las reflexiones de Santo Tomás (cf. *La foi dans l'intelligence,* Du Cerf, Paris 1964, 31-58).

e. Las dos opiniones son las de Guillermo de Auxerre y las de Felipe el Canciller. Aquí hay una rectificación de Santo Tomás, con respecto a *In Sent.* 3 d.24 q.1 a.1 sol.2, en donde acoge muy mal la tesis de Felipe (cf. M. D. CHENU, o.c., p.57).

f. Antes de deducir las consecuencias del hecho de que Dios se adapta al lenguaje humano, Tomás va a afrontar las dificultades que puede plantear: si la verdad de fe es humana, ¿puede ser errónea? No, puesto que se apoya en Dios (a.3). ¿Y puede ser vista o demostrada, o más bien la certeza de la fe va pareja con la oscuridad que proviene de tener por objeto al misterio? (a.4-5).

día (Jn 8,56). Ahora bien, Dios pudo no haberse encarnado después del tiempo de Abrahán, ya que tomar carne dependía solamente de su voluntad, y en ese caso sería falso lo que creyó Abrahán de Cristo. La fe, pues, puede recaer sobre algo falso.

3. Además, los antiguos tuvieron fe en el futuro nacimiento de Cristo, y esa fe perduró en muchos hasta la predicación del Evangelio. Pues bien, una vez nacido Cristo, antes de que comenzara a predicar el Evangelio, era ya falso que había de nacer. Por lo tanto, la fe puede recaer sobre algo falso.

4. Todavía más: Entre los contenidos de la fe está creer que en el sacramento del altar se contiene el verdadero cuerpo de Cristo. Puede, sin embargo, ocurrir, cuando la consagración no se ha hecho correctamente, que allí no esté el verdadero cuerpo de Cristo, sino solamente pan. En consecuencia, la fe puede recaer sobre algo falso.

En cambio está el hecho de que ninguna de las virtudes que perfeccionan al entendimiento dice orden a algo falso, que es el mal del entendimiento, como prueba el Filósofo en VI *Ethic.*[3] Por lo tanto, siendo la fe una virtud que perfecciona al entendimiento, como se verá después (q.4 a.2.5), no puede recaer sobre algo falso.

Solución. *Hay que decir:* Ningún objeto cae bajo una potencia o hábito, e incluso acto, sino bajo la razón formal del objeto: no se puede ver el color sino por la luz, y a la conclusión no se llega sino a través de la demostración. Pues bien, hemos expuesto (a.1) que la razón formal del acto de la fe es la verdad primera. De ahí que en el ámbito de la fe no puede caer nada que no se encuentre bajo la luz de la verdad primera, bajo la cual no puede recaer la falsedad, al igual que tampoco recae el no ser sobre el ser, ni el mal bajo la bondad. En consecuencia, bajo la luz de la fe no puede recaer nada falso.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dado que la verdad es el bien del entendimiento y no de la potencia apetitiva, todas las virtudes que lo perfeccionan excluyen de raíz lo falso, porque es esencial a la virtud su relación exclusiva con el bien. Pero las virtudes que perfeccionan la parte apetitiva no excluyen del todo lo falso, puesto que puede uno obrar con justicia o con esperanza, y tener un concepto falso de la materia sobre la que obra. Por eso, no es idéntica la razón para la fe que perfecciona al entendimiento, que para la esperanza y para la caridad que perfeccionan la potencia apetitiva.

Pero ni siquiera la esperanza recae sobre algo falso. No hay, en efecto, nadie que espere conseguir la vida eterna por propio esfuerzo, pues sería presuntuoso, sino con auxilio de la gracia divina; y si persevera en ella, conseguirá infaliblemente la vida eterna. Otro tanto ocurre con la caridad. Su cometido es amar a Dios en toda criatura, y no le atañe si está o no en aquel a quien ama por Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Que Dios no se encarnara fue en sí mismo posible, incluso después del tiempo de Abrahán. Pero en cuanto objeto de la presciencia divina ese hecho revestía cierto carácter necesario de infalibilidad, como quedó expuesto en otro lugar (1 q.14 a.13). Desde ese punto de vista cae bajo la fe. De ahí que, en cuanto caía bajo la fe, no podía ser falso.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo que pertenecía a la fe de los creyentes una vez nacido Cristo era creer que nacería en el tiempo. Pero la determinación del tiempo, hecho en el que se equivocaban, no venía de la fe, sino que era fruto de conjeturas humanas. Por simples conjeturas humanas, en efecto, es posible que el creyente piense algo falso. Es, en cambio, imposible que tal falsedad la juzgue o estime por la fe.

4. *A la cuarta hay que decir:* La fe del creyente no se refiere a determinadas especies de pan eucarístico, sino a la verdad general de que el cuerpo de Cristo está en las especies de pan sensible correctamente consagrado. De ahí que, en el caso de que el pan no haya sido correctamente consagrado, no por eso incurre la fe en falsedad.

3. ARISTÓTELES, c.2 n.6.3 (BK 1139b13; a27): S. TH., lect.2.

ARTICULO 4

¿Puede ser el objeto de la fe algo visto?

In Sent. 3 d.24 a.2 q.ª1; *De verit,* q.14 a.9; *In Hebr.* c.2 lect.1.

Objeciones por las que parece que el objeto de la fe es algo visto:

1. El Señor dijo a Tomás: *Has creído porque has visto* (Jn 20,20). Por consiguiente, se da fe y visión sobre la misma cosa.

2. Más aún: Hablando del conocimiento de fe, leemos también en el Apóstol: *Ahora vemos en un espejo, confusamente* (1 Cor 13,12). Sobre la misma realidad, pues, se da fe y visión.

3. Además, la fe es cierta luz espiritual, y con la luz se ve algo. En consecuencia, la fe tiene por objeto cosas vistas.

4. Finalmente, en expresión de San Agustín, en *De verb. Dom.*[4] cualquier sentido tiene el nombre de vista. Ahora bien, la fe tiene por objeto cosas oídas, a tenor de las palabras del Apóstol: *La fe viene por la predicación* (Rom 10,17). El objeto, pues, de la fe es algo visto.

En cambio está el testimonio del Apóstol, que escribe: *La fe es la prueba de las realidades que no se ven* (Heb 11,1).

Solución. *Hay que decir:* La fe implica asentimiento del entendimiento a lo que se cree. Por un lado, asiente movido por el objeto, que o es conocido por sí mismo, como ocurre en los primeros principios sobre los que versa el entendimiento, o es conocido por otra cosa, como en el caso de las conclusiones, materia de la ciencia. Por otra parte, el entendimiento presta su asentimiento no porque esté movido suficientemente por el propio objeto, sino que, tras una elección, se inclina voluntariamente por una de las partes con preferencia sobre la otra. Si presta ese asentimiento con duda y miedo de la otra parte, da lugar a la opinión; da, en cambio, lugar a la fe si lo presta con certeza y sin temor [g]. Mas dado que se considera que hay visión cuando las cosas estimulan por sí mismas nuestro entendimiento o nuestros sentidos a su conocimiento, es evidente que no se da fe ni opinión sobre cosas vistas, sea por el entendimiento, sea por el sentido.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El apóstol Tomás *vio una cosa y creyó otra: vio al hombre y, creyendo en Dios, lo confesó diciendo: Señor mío y Dios mío*[5].

2. *A la segunda hay que decir:* Todo lo que concierne a la fe se puede considerar de dos maneras: de una manera especial, en cuyo caso no pueden ser a la vez vistas y creídas, como hemos dicho; o de modo general, es decir, bajo la razón común de credibilidad. En este sentido, las cosas de fe son vistas por el que cree: no las creería si no viera que deben ser creídas, sea por la evidencia de los signos, sea por otros motivos semejantes [h].

3. *A la tercera hay que decir:* La luz de la fe [i] hace ver las cosas que se creen.

4. *Serm. ad popul.* serm.112 c.6: ML 38,646

5. S. GREGORIO, *In Evang.* l.2 hom.26: ML 76,1202.

---

g. En la fe hay adhesión firme no porque su objeto sea evidente o se pueda demostrar, sino por un acto de voluntad, que inclina a la inteligencia a adherirse. Véase más adelante nuestra nota *a* a la q.2.

h. La oscuridad de la fe no significa que el creyente se adhiera porque sí, o contra la razón. La fe no es fruto de la razón, pero tampoco es contra ella. No es *ex ratione,* pero sí es *cum ratione.* La credibilidad de los misterios asegura el carácter razonable de los mismos. Se entiende por credibilidad el hecho o signo que lo hace signo de crédito, la aptitud de una proposición para ser creída. Pero la credibilidad no obliga a creer, no mueve *suficientemente* (nótese la importancia de este término en el cuerpo del artículo), pues no muestra la evidencia del misterio, sino tan sólo su plausibilidad o la seriedad del testigo que lo propone. La credibilidad iría en la línea del *rationabile obsequium,* del que habla Rom 12,1, y se opondría a la ligereza de la credulidad (cf. Eclo 19,4).

i. Término importante que volverá a aparecer (en q.1 a.5 ad 1 y en q.2 a.3 ad 2). El *lumen fidei* es como la acción interior de Dios que ilumina la inteligencia del hombre para que asienta a la verdad divina. Es como una participación imperfecta de la luz de Dios, que encontrará su perfección en la patria *(De verit.* q.14 a.9 ad 2). Por eso, el *lumen fidei* hace ver *(facit videre)* la credibilidad divina de los misterios, pero no suprime su oscuridad esencial. Inclina a recono-

Lo mismo que por los hábitos de las virtudes ve el hombre lo que conviene según ese hábito, así también, por el hábito de fe, se inclina su mente a prestar asentimiento a lo que concierne a la fe recta y no a otras cosas.

4. *A la cuarta hay que decir:* El sentido del oído tiene por objeto las palabras que nos muestran lo que es de fe, no las realidades mismas que constituyen la materia de fe. No se puede, pues, concluir que esas realidades sean vistas.

ARTICULO 5

¿Puede ser objeto de fe lo que se sabe?

In Sent. 3 d.24 a.2 q.ª2; *De verit,* q.14 a.9; *In Hebr.* c.2 lect.1.

Objeciones por las que parece que puede ser objeto de fe lo que es objeto de ciencia:

1. Lo que no se sabe parece ignorado, ya que la ignorancia se opone a la ciencia. Pero las verdades de fe no se las ignora, ya que la ignorancia es propia de la infidelidad, según el testimonio del Apóstol: *Obré por ignorancia en mi incredulidad* (1 Tim 1,13). Luego lo que es de fe puede ser también objeto de ciencia.

2. Más aún: La ciencia se adquiere por demostración. Ahora bien, los autores sagrados aducen razones en apoyo de lo que es de fe. Por consiguiente, se puede tener ciencia de lo que es objeto de fe.

3. Además, lo que se prueba por demostración son verdades de ciencia, ya que la demostración es el silogismo generador de ciencia. Mas en la fe hay verdades que han sido probadas por demostración por los filósofos; por ejemplo, que Dios existe, que es uno, etc. En consecuencia, lo que es de fe puede ser también objeto de ciencia.

4. Finalmente, la opinión está más alejada de la ciencia que de la fe, dado que, según se dice, la fe está entre la opinión y la ciencia. Pero *la opinión y la ciencia pueden tener, en cierto modo, el mismo objeto,* según el Filósofo en I *Poster.*[6] Luego también la fe y la ciencia.

En cambio tenemos el testimonio de San Gregorio, que afirma: *Las cosas que se ven no dan fe, sino ciencia*[7]. Pero las cosas de fe no tienen evidencia; sí, en cambio, las verdades de la ciencia. En consecuencia, el objeto de la ciencia no puede ser objeto de fe.

Solución. *Hay que decir:* La ciencia tiene su origen en principios evidentes en sí mismos, y, por consiguiente, son algo visto. Por eso es necesario que lo que se conoce científicamente, sea también, de algún modo, visto. Mas, como acabamos de decir (q.1 a.4), no es posible que un mismo sujeto crea y vea la misma cosa. Luego es imposible también que una misma realidad sea sabida y creída por el mismo sujeto.

Puede, no obstante, suceder que la realidad vista o sabida por uno sea creída por otro. Así, cuanto creemos ahora sobre la Trinidad, esperamos verlo en el futuro, según las palabras del Apóstol: *Ahora vemos en un espejo, confusamente. Entonces veremos cara a cara* (1 Cor 13,12). Esta visión es ya realidad para los ángeles; o sea, ellos ven lo que nosotros creemos. Igualmente puede ocurrir que, aun en el estado de viadores, lo que ve o sabe un hombrre, sea creído por otro que no haya tenido demostrativamente evidencia de ello. En todo caso, lo que comúnmente se propone a todos los hombres como cosa que deban creer, no forma parte del objeto del saber. Estas son las verdades que caen absolutamente bajo la fe. No se tiene, pues, fe y ciencia de un mismo objeto.

6. ARISTÓTELES, c.33 n.6 (BK 89a25): S. TH., lect.44. 7. S. GREGORIO, *In Evang.* l.2 ihom.26: ML 76,1202.

---

cer que los datos de la revelación provienen de Dios. En *In Boet. De Trin.* I q.1 a.1 ad 4, encontramos admirables precisiones sobre este término: «Lumen fidei, quod est quasi sigillatio Primae Veritatis in mente, non potest fallere. Hic tamen habitus non movet per viam intellectus (haciendo ver la evidencia del objeto), sed magis per viam voluntatis. Unde *non facit videre* illa quae creduntur nec cogit assensum, sed facit voluntarie assentiri». Por una parte, el *lumen fidei non facit videre:* la luz divina no muestra la evidencia del misterio. Por otra parte, *facit videre:* por una especie de conocimiento connatural, la luz divina hace que el creyente reconozca el mensaje de la fe como digno de todo asentimiento, puesto que procede de la *Veritas prima.*

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Los infieles ignoran cuanto concierne a la fe: no tienen ni evidencia ni ciencia de estas cosas en sí mismas, y desconocen también que esas realidades sean creíbles. Los fieles, sin embargo, tienen conocimiento de esas cosas no por demostración, sino en cuanto que, por la luz de la fe, ven que deben ser creídas, como hemos expuesto (q.1 a.4 ad 3).

2. *A la segunda hay que decir:* Las razones aducidas por los santos para probar las cosas de fe no son demostrativas. Son solamente razones persuasivas que manifiestan que no es imposible lo que se propone. Pueden tener también su origen en los principios de fe, es decir, en la autoridad de la Sagrada Escritura, como enseña Dionisio en el c.2 *De div. nom.*[8] Por esos principios se demuestra a los infieles una verdad, como a todos los hombres se demuestra una verdad por los principios naturalmente evidentes. De ahí que sea también ciencia la teología, como expusimos al principio de esta obra (1 q.1 a.2).

3. *A la tercera hay que decir:* Entre las materias que son de fe hay que incluir las que pueden probarse por demostración, no porque verse sobre ellas, específicamente, la fe de todos, sino porque se preexigen a las verdades de fe y deben ser presupuestas por ella, al menos en los que carecen de demostración.

4. *A la cuarta hay que decir:* Como hace observar en ese mismo lugar el Filósofo[9], sobre un mismo y único objeto caben en hombres diversos ciencia y opinión. Es lo que acabamos de decir (en sol.) a propósito de la ciencia y de la fe. Pero un solo hombre puede tener sobre un mismo objeto fe y ciencia, aunque sólo parcialmente y no según la misma formalidad. Puede suceder, efectivamente, que sobre una e idéntica realidad tenga uno ciencia de una cosa y opinión de otra. Del mismo modo, sobre Dios puede saber uno, por demostración, que es uno y creer que es trino. Pero sobre la misma cosa y bajo la misma razón formal, la ciencia no puede encontrarse conjuntamente ni con la opinión ni con la fe al mismo tiempo y en el mismo hombre, si bien por razones diferentes. No pueden darse al mismo tiempo la ciencia y la opinión en una materia formalmente la misma, ya que es esencial a la ciencia considerar imposible que lo que se conoce pueda ser de otra manera; es, en cambio, propio de la opinión considerar que lo que se conoce puede ser de otra manera. Pues bien, en lo que se admite por fe, la certeza misma que implica induce a pensar imposible que pueda ser de otra manera. Y la razón por la que una cosa no puede ser al mismo tiempo, y bajo el mismo aspecto, objeto de ciencia y de fe, está en el hecho de que lo conocido científicamente es visto, mientras que lo creído no es, como queda dicho, objeto de visión.

ARTICULO 6

¿Pueden dividirse en artículos las verdades creíbles?

In Sent. 3 d.25 q.1 a.1 q.ª1; a.2 ad 6; *In 1 Cor.* c.15 lect.1.

Objeciones por las que parece que las verdades de fe no deben dividirse en artículos:

1. La fe comprende todo cuanto se contiene en la Sagrada Escritura. Mas todo ello, debido a su copiosidad, no puede ser reducido a un número determinado. Por lo mismo, resulta superfluo la división de la fe en artículos.

2. Más aún: En buena lógica debe descartarse toda división material de algo que puede extenderse infinitamente. Ahora bien, la razón formal del objeto de fe, como hemos dicho (q.1 a.1), es una e indivisible, es decir, la verdad primera. No cabe, pues, posibilidad de establecer distinción alguna entre las cosas que se deban creer. Se debe, por lo tanto, descartar toda división material de las cosas de fe en artículos.

3. Además, según algunos autores[j], el artículo de fe es *una verdad indivisible*

8. Par.2: MG 3,640. 9. ARISTÓTELES, *Poster.* l.1 c.33 n.7 (BK 89b2).

j. Con la palabra «algunos» *(quibusdam),* Santo Tomás se refiere a autores recientes, sin pretender discutir su opinión. Es curioso comprobar que en *In Sent.* 3 d.25 c.1 a.1, Tomás indica que tal definición es de Ricardo de San Víctor. Aquí, en la *Suma,* ya no parece estar tan seguro.

sobre Dios que nos obliga a creer[10]. Pero el creer es algo voluntario, ya que, como afirma San Agustín, *nadie cree sino por propia voluntad*[11]. Parece, pues, sin fundamento la división de fe en artículos.

En cambio está la definición de San Isidoro [k]: *El artículo es una manera de percibir la verdad divina que nos orienta hacia esa verdad en sí misma*[12]. Pero nosotros no podemos percibir la verdad divina sino por partes, dado que lo que en Dios es uno se torna múltiple en nuestra inteligencia. Por lo tanto, la materia de fe debe dividirse en artículos.

Solución. *Hay que decir:* La palabra *artículo* parece derivada del griego. Efectivamente, *arthron* en griego, *artículo* en latín, significa la adaptación de partes distintas. Así, las partes del cuerpo adaptadas entre sí forman lo que se denomina articulación de los miembros. Del mismo modo, en gramática los griegos llaman artículos a ciertas partes de la oración que, unidas a otras dicciones, expresan su género, número y caso. También en retórica se denominan artículos determinadas adaptaciones de las partes. Dice, en efecto, Tulio que *tiene lugar el artículo cuando se pone de relieve el valor de cada palabra por medio de intervalos estableciendo cortes en la oración, como, por ejemplo: has aterrado a tus enemigos con dureza, con la palabra, con el rostro*[13]. De ahí se ha partido para formular una distinción en artículos de todo cuanto la fe cristiana ofrece para creer, dividiéndolo en partes que guardan entre sí una trabazón mutua. Ahora bien, como ya hemos probado (a.4), el objeto de la fe es algo inevidente y esencialmente divino. Por eso, siempre que, por la razón que sea, se presenta algo inevidente, se formula un artículo especial; en cambio, cuando concurre una multiplicidad de objetos para nosotros desconocidos, y que tienen la misma razón formal, no hay lugar para establecer artículos distintos. Así hay dificultad especial en ver que Dios haya padecido [l] y otra en el hecho de que, muerto, haya resucitado. Por eso se distingue entre ellos el artículo de la pasión y el artículo de la resurrección. Pero la pasión, muerte y sepultura ofrecen una e idéntica dificultad, de manera que, admitido el uno, no hay dificultad en admitir el otro, y por eso todos ellos se incluyen en un solo artículo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Hay verdades que son objeto de fe por sí mismas; otras, en cambio, lo son no por sí mismas, sino por la relación que guardan con las primeras. Idéntico fenómeno se da en las ciencias: ciertas cosas se proponen como objeto directo de la intención, mientras que otras se proponen sólo para manifestar aquéllas. Y dado que la fe tiene como objeto especial lo que esperamos ver en la patria, según las palabras: *La fe es garantía de lo que se espera* (Heb 11,1),

10. Esta definición que atribuyen a RICARDO DE S. VÍCTOR tanto FELIPE EL CANCILLER, *Summa de bono* (fol. 85va), como ALBERTO MAGNO, *In Sent.* l.3 d.24 a.4 (BO 28,449), BUENAVENTURA, *In Sent.* l.3 d.24 a.3 c.1 (QR 3,325) y el mismo S. TH., *In Sent.* l.3 d.25 q.ª1, no se encuentra en sus obras. Pero las palabras *nos obliga a creer* se encuentran en PREPOSITINO, *Summa* (fol.!32ra) y GUILLERMO ALTISIODORENSE, *Summa aurea*, p.3 tr.3 c.2 q.1 (134ra). Cf. PARENT, en EHLD (I 149). 11. S. AGUSTÍN, *In Io.* tr.26 super 6,44: ML 35,1607. 12. A S. ISIDORO lo mencionan también ALBERTO MAGNO, *In Sent.* l.3 d.24 a.4 (BO 28,449) y BUENAVENTURA, *In Sent.* l.3 d.24 a.3 q.2 (QR 3,527). Pero la misma definición, sin mencionar el nombre del autor, se consigna en FELIPE EL CANCILLER, *Summa de bono* (fol.85va). Cf. PARENT, en EHLD (I 129). 13. CICERÓN, *Rethor. ad Herenn.* c.19 (DD 1,60).

Según J. M. PARENT (*La notion de dogme au XIII*[e] *siècle*, en *Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIII*[e] *siècle*, première série, Paris et Ottawa 1932 [Publications de l'Institut d'Études Médiévales d'Ottawa, I], p.149), serían Felipe el Canciller, Alberto Magno y Buenaventura quienes atribuyen tal definición a Ricardo de San Víctor. Sin embargo, no se encuentra tal definición en las obras de éste. La expresión «arctans nos ad credendum» se encuentra, sin embargo, en Prepositino y Guillermo Altisiodoro.

k. Se ignora el origen exacto de esta definición. Según el referido estudio de Parent (p.149), Alberto y Buenaventura la atribuyen a Isidoro; en cambio, Felipe el Canciller la cita como de un autor anónimo.

l. Sorprende esta expresión: *Deus sit passus* (no *Christus).* Sobre esta problemática, con referencia a Santo Tomás, véase MARTÍN GELABERT, *Salvación como Humanización* (Paulinas, Madrid 1985) 107-113.

pertenece por sí mismo a la fe todo aquello que nos encamina de manera directa a la vida eterna[m]. Tales son la existencia de la Trinidad, la omnipotencia de Dios, el misterio de la encarnación de Jesús y otras por el estilo. En este orden hay lugar para distinguir los artículos de la fe. Hay, por el contrario, en la Sagrada Escritura verdades que se proponen no como principalmente intentadas, sino como algo orientado a manifestar esas verdades: por ejemplo, que Abrahán tuvo dos hijos; que al contacto con los huesos Eliseo resucitó un muerto, y otros hechos análogos narrados en la Escritura en orden a manifestar la majestad divina o la encarnación de Cristo. Respecto de ellos no se deben distinguir artículos.

2. *A la segunda hay que decir:* La razón formal del objeto de fe puede tomarse en dos sentidos: Primero, por parte de la realidad misma que se cree. En este caso, la razón formal de todas las verdades de fe es una: la verdad primera. Por este lado no hay lugar para la división en artículos. Segundo, por relación a nosotros. En este caso, la razón formal del objeto de fe es la condición de no visto. En este sentido es necesaria la estructuración en artículos de la fe, como hemos probado.

3. *A la tercera hay que decir:* En esa definición se ofrece un concepto del artículo inspirado en la etimología latina más que por su sentido auténtico derivado del griego. No es por ello de gran valor. Se puede, no obstante, decir lo siguiente. Aunque nadie esté obligado a creer por necesidad de coacción, ya que el acto de creer es voluntario, hay, sin embargo, cierta coacción por necesidad del fin, dado que, como enseña el Apóstol, *el que se acerca a Dios ha de creer que existe,* y también: *sin fe es imposible agradar a Dios* (Heb 11,6).

ARTICULO 7

¿Han ido aumentando los artículos de fe en el transcurso del tiempo? [n]

Infra q.2 a.7; q.174 a.6; *In Sent.* 3 d.25 q.2 a.2 q.ª1.

Objeciones por las que parece que los artículos de la fe no han aumentado en el transcurso del tiempo:

1. Si nos atenemos a las palabras del Apóstol: *La fe es garantía de lo que se espera* (Heb 11,1), como las cosas que esperamos son siempre las mismas, también deberían serlo las cosas que hayamos de creer.

2. Más aún: En las ciencias organizadas de una manera humana, el aumento se produce en el decurso de los tiempos a causa de la falta de conocimiento en los primeros que las inventaron. Así lo afirma el Filósofo en II *Metaphys.* [14] Pero en el caso de la fe la doctrina no ha sido invención humana, sino dada por Dios: *un don de Dios* (Ef 2,8), dice el Apóstol. Como en Dios no hay posibilidad alguna de defecto en el plano del conocimiento, parece que el conocimiento de las verdades de fe debiera ser perfecto desde el principio, y que no haya aumentado en el transcurso del tiempo.

3. Además, la acción de la gracia no procede con menos orden que el de la naturaleza. Ahora bien, como escribe Boecio en *De Consol.* [15], la naturaleza comienza siempre por lo perfecto. Luego la operación de la gracia debiera comenzar también por lo perfecto, y, por eso, quienes transmitieron la fe deberían tener de la misma un conocimiento del todo perfecto.

4. Finalmente, del mismo modo que la fe en Cristo llegó hasta nosotros a través de los apóstoles, en el Antiguo Testamento el conocimiento de la fe llegó a los últimos Padres a través de los primeros, conforme a lo escrito en el Deutero-

14. ARISTÓTELES, c.1 n.1.3 (BK 993a30; b11): S. TH., lect.1. 15. L. prosa 10: ML 63,764.

m. Santo Tomás, apoyándose en Heb 11,1, acaba de afirmar explícitamente la dimensión escatológica de la fe, cosa que hará con frecuencia (cf. q.1 a.7; q.1 a.8; q.2 a.5; q.2 a.7; q.4 a.1; q.4 a.3; q.5 a.1).

n. Parecidamente a Hugo de San Víctor, dice Tomás que en algunas verdades de fe estaban contenidas *implicite* las desarrolladas posteriormente. Así, por ejemplo, en la fe de la providencia o en la fe de la redención. De este modo, el aumento del número de los artículos de la fe es sólo cosa de *explicatio; quantum ad substantiam* no hay aumento alguno de la fe desde el principio. No se plantea, pues, aquí el problema más moderno de la evolución del dogma, sino el de la relación entre las diferentes etapas de la revelación: del Antiguo al Nuevo Testamento.

nomio: *Interroga a tu padre que te lo cuente* (Dt 32,7). Ahora bien, los apóstoles fueron instruidos plenamente en los misterios, y como lo recibieron *antes en el tiempo y también con mayor abundancia que los demás,* como comenta la *Glosa*[16] a propósito del texto del Apóstol: *nosotros tenemos las primicias del Espíritu Santo* (Rom 8,23), parece lógico que el conocimiento de la fe no haya aumentado en la sucesión de los tiempos.

En cambio está el testimonio de San Gregorio, que escribe: *La ciencia de los Santos Padres fue aumentando con el tiempo, y cuanto más cerca estuvieron de la llegada del Salvador, más plenamente percibieron los misterios de la salvación*[17].

Solución. *Hay que decir:* Los artículos de la fe desempeñan en la enseñanza de la misma una función similar a la que en la enseñanza elaborada por la razón natural tienen los principios en sí evidentes de la razón. En estos principios hay un orden, de tal modo que unos están implícitamente contenidos en otros, y todos se reducen a éste como principio soberano: *Es imposible afirmar y negar al mismo tiempo,* como enseña el Filósofo en IV *Metaphys.*[18] De manera similar, todos los artículos se hallan implícitamente contenidos en algunas realidades primeras que se han de creer; es decir, todo se reduce a creer que existe Dios y que tiene providencia de la salvación de los hombres. Así lo expresan las palabras del Apóstol: *El que se acerca a Dios ha de creer que existe y que recompensa a los que le buscan* (Heb 11,6). Efectivamente, en el Ser divino están incluidas todas las realidades que creemos que existen eternamente en Dios y en las que consiste nuestra bienaventuranza. Por otra parte, en la fe en la Providencia están contenidas todas las cosas dispensadas por Dios en el transcurso del tiempo para la salvación del hombre y que constituyen el camino hacia la bienaventuranza. De este modo, entre los artículos, unos están contenidos en otros, como, por ejemplo, la redención del hombre está implícitamente contenida en la encarnación de Cristo, lo mismo que su pasión y otras cosas semejantes.

De este modo hemos de concluir que, en cuanto a la sustancia de los artículos de la fe, en el transcurso de los tiempos no se ha dado aumento de los mismos: todo cuanto creyeron los últimos estaba incluido, aunque de manera implícita, en la fe de los Padres que les habían precedido. Mas en cuanto a la explicitación de los mismos, creció el número de los artículos, ya que los últimos Padres conocieron de manera explícita cosas desconocidas para los primeros. Por eso dice el Señor a Moisés: *Yo soy Yahveh. Me aparecí a Abrahán, a Isaac y a Jacob como El-Sadday; pero no me di a conocer a ellos con mi nombre Adonai* (Ex 6,2-3; cf. 3,6; 4,5). David, por su parte, afirma: *Poseo más cordura que los viejos* (Sal 118,100). Y el Apóstol escribe: *en generaciones pasadas no fue dado a conocer a los hombres, como ha sido revelado a sus santos apóstoles y profetas (el misterio de Cristo)* (Ef 3,5).

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Todos los hombres, cierto, tuvieron que esperar siempre las mismas cosas. Pero, dado que no llegaron a ellas sino por Cristo, cuanto más lejos estuvieron de él en el tiempo, tanto más lejos estuvieron también de su consecución. Por eso afirma el Apóstol: *En la fe murieron todos ellos sin haber conseguido el objeto de sus promesas, viéndolas y saludándolas desde lejos* (Heb 11,13). Ahora bien, cuanto a más distancia se ven las cosas, con menos precisión se aprecian. De ahí que quienes más cercanos estuvieron a la venida de Cristo, conocieron más distintamente los bienes que había que esperar.

2. *A la segunda hay que decir:* El progreso en el conocimiento se produce de dos maneras. Una, por parte del que enseña, el cual, sea uno solo, sean varios, avanza en el conocimiento según el transcurso del tiempo. Tal es la razón del progreso en las ciencias descubiertas por la razón humana. La segunda, por parte del que aprende. El maestro que conoce bien su oficio no lo transmite de una vez al alumno, ya que éste no podría percibirlo; se lo transmite poco a poco, adaptándose a su capacidad. De esta forma progresaron los hombres en el conocimiento de la fe en el transcurso de los tiempos. Por eso compara el

16. *Glossa interl.* (6,19r); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1444. 17. *In Ezech.* l.2 hom.16: ML 76,980. 18. L.3 c.6 n.9 (BK 1011b20).

Apóstol la etapa del Antiguo Testamento con la de la niñez (Gál 3,24ss; 4).

3. *A la tercera hay que decir:* En toda generación natural se requieren dos causas previas: el agente y la materia. En el plano de la causa eficiente es naturalmente primero lo que es más perfecto, y en ese sentido la naturaleza comienza siempre por lo perfecto, porque lo imperfecto no va orientado hacia la perfección sino por otros seres perfectos preexistentes. Mas en el plano de la causa material es antes lo imperfecto que lo perfecto. En cuanto a la revelación de la fe, actúa Dios como agente que posee la ciencia perfecta desde la eternidad; el hombre, en cambio, es como la materia que recibe el influjo de Dios. Fue por eso conveniente que en el conocimiento de la fe procediera el hombre de lo imperfecto a lo perfecto. Hubo ciertamente hombres que desempeñaron la misión de causas agentes por su calidad de doctores en la fe. No obstante, como escribe el apóstol San Pablo, *a cada cual se le otorga la manifestación del Espíritu para provecho común* (1 Cor 12,7). Por eso, a los Padres, que eran instructores en la fe, se les comunicaba solamente lo que, a tenor de los tiempos, convenía transmitir a aquel pueblo, fuera de una manera clara, fuera solamente en figura.

4. *A la cuarta hay que decir:* La consumación definitiva de la gracia fue realizada por Cristo; por eso a su tiempo se le llama *plenitud de los tiempos* (Gál 4,4). De ahí que los más cercanos a él, fuera antes, como Juan el Bautista, fuera después, como los apóstoles, conocieron con mayor plenitud[ñ] los misterios de la fe. En lo que respecta al estado del hombre, vemos que la perfección está en la juventud, y tanto más perfecto es su estado, antes o después, cuanto más cerca está de la juventud.

ARTICULO 8

¿Están debidamente enumerados los artículos de la fe?

In Sent. 3 d.25 q.1 a.2; *Decret.* 1 op.23; *De art. fid.* op.5; *Compend. Theol.* op.2 c.246.

Objeciones por las que parece que los artículos de la fe no están debidamente enumerados:

1. Como ya hemos dicho (a.5 ad 3), no corresponde a la fe cuanto se puede saber por demostración, de manera que se convierta para todos en objeto que se deba creer. Pues bien, por demostración se puede saber que Dios es uno. Testimonio de ello son las demostraciones aportadas por el Filósofo[19] en XII *Metaphys.* y por otros muchos filósofos. Por lo tanto, no debería ponerse en los artículos de fe la unicidad de Dios.

2. Más aún: Así como es de necesidad de fe creer en Dios todopoderoso, así lo es creer también que es omnisciente y providente, cosas sobre las cuales incidieron algunos en error[20]. Se debería, por lo tanto, mencionar en los artículos de fe la sabiduría y la providencia divinas, al igual que se menciona su omnipotencia.

3. Además, uno mismo es el conocimiento del Padre y el del Hijo, según el testimonio de San Juan: *El que me ha visto a mí, ha visto al Padre* (Jn 14,9). Luego uno mismo y único debería ser el artículo sobre el Padre y el Hijo, y, por idéntica razón, sobre el Espíritu Santo.

4. Todavía más: La persona del Padre no es inferior a la del Hijo ni a la del Espíritu Santo. Ahora bien [en el Símbolo] hay varios artículos sobre el Hijo, y también varios sobre el Espíritu Santo. Luego deberían proponerse igualmente varios artículos sobre la persona del Padre.

5. Añade también: Si por apropiación se atribuye algo a la persona del Padre y a la persona del Espíritu Santo[o],

19. ARISTÓTELES, l.11 c.10 n.14 (BK 1076a4); S. TH., lect.12. 20. Véase supra 1 q.14 a.6; q.22 a.2.

ñ. Aquí aparecen claramente los límites del planteamiento de Tomás. La proximidad de la que habla es la física (no la que puede dar la fe). Y el conocimiento de los misterios debe entenderse en lo referente a lo «esencial». Pero de las consecuencias, derivaciones, aplicaciones, aclaraciones, etc., de la verdad expresada en los comienzos, la Iglesia tomará conciencia, a veces lentamente, y en este sentido puede hablarse de ganancia y progreso en la comprensión y formulación eclesial de la revelación. Pero no es éste el problema que aquí se plantea Tomás.

o. Apropiación; término técnico. Remitimos a los comentarios a I q.39 a.7 de mi maestro y colega SEBASTIÁN FUSTER, en el volumen I de esta obra.

habría que atribuirlo también a la persona del Hijo por razón de su divinidad. Pues bien, entre los artículos figura una obra apropiada al Padre, la de la creación; otra apropiada al Espíritu Santo, o sea, que habló por los profetas. Luego debería apropiarse también alguna al Hijo por razón de su divinidad.

6. Finalmente, el sacramento de la eucaristía entraña una dificultad especial, mayor que muchos artículos. Sobre ella, pues, debería establecerse también un artículo especial. No parece, pues, que los artículos de fe estén debidamente enumerados.

En cambio está el hecho de la autoridad de la Iglesia: ella es quien lo ha establecido así[21].

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos expuesto (a.6 ad 1), pertenece de suyo a la fe aquello con cuya visión gozaremos en la vida eterna y nos encamina hacia ella. Dos cosas se nos proponen como materia de visión en la gloria: lo oculto de la divinidad, cuya visión nos hará bienaventurados, y el misterio de la humanidad de Cristo, *por quien hemos obtenido también, mediante la fe, el acceso a esta gracia* (Rom 5,2). De ahí lo que leemos en San Juan: *Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo* (Jn 17,3). Por eso, la primera distinción de las verdades de fe es algo que pertenece a la majestad de la divinidad; otras, en cambio, pertenecen al misterio de la humanidad de Cristo, denominado por el Apóstol *sacramento de la piedad* (1 Tim 3,16).

Sobre el tema de la divinidad se nos proponen tres cosas que debemos creer. La primera, la unidad de la divinidad, objeto del primer artículo. La segunda, la trinidad de personas, a la que corresponden otros tres artículos, conforme a las tres personas. La tercera, las obras propias de la divinidad. La primera de estas obras se refiere al ser de naturaleza, y a ella corresponde el artículo de la creación; otra, la segunda, al ser de la gracia, y en relación con ello, y en un solo artículo, se nos propone todo lo concerniente a la santificación del hombre; la tercera, en fin, corresponde a la existencia de la gloria, y entonces se nos propone un artículo sobre la resurrección de la carne y la vida eterna. Son, pues, siete los artículos acerca de la divinidad.

De igual modo se nos proponen siete artículos sobre la humanidad de Cristo. El primero, el de la encarnación o concepción de Cristo; el segundo, el de su nacimiento de la Virgen; el tercero, el de su pasión, muerte y sepultura; el cuarto, el de su bajada a los infiernos; el quinto, el de su resurrección; el sexto, el de su ascensión; el séptimo, el de su venida para juzgar. Así, en total, catorce artículos.

Hay quien distingue sólo doce artículos[22], seis de los cuales corresponden a la divinidad, y otros seis a la humanidad. En uno juntan los tres artículos de las tres personas, porque es uno mismo el conocimiento de las tres. El artículo de la glorificación lo dividen, sin embargo, en dos: el de la resurrección de la carne y la gloria del alma. Igualmente presentan en uno solo los artículos de la concepción y del nacimiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Por fe tenemos muchas cosas de Dios que los filósofos no han podido descubrir por la razón natural; por ejemplo su providencia y omnipotencia, y que sólo El debe recibir culto. Todo esto va incluido en el articulo de la unicidad de Dios [p].

2. *A la segunda hay que decir:* El nombre mismo de divinidad, como dijimos en el primer libro (1 q.13 a.8), implica la idea de Providencia. Ahora bien, el poder de los hombres intelectuales actúa según la voluntad y según el entendimiento. Por eso, la omnipotencia divina incluye, en cierto modo, su omnisciencia y su providencia universal. No podría, en realidad, hacer cuanto quisiera en los seres inferiores si no les conociera y no tuviera providencia sobre ellos.

3. *A la tercera hay que decir:* El conocimiento del Padre, del Hijo y del Espí-

21. *Symb. Nicaeno-Cpolit.:* MA 3,565; DENZ. 86. 22. S. BUENAVENTURA, *In Hexaëm.*, coll.8 (QR 5,371).

p. En otras palabras: la fe en la unidad de Dios supone más de lo que puede decir un planteamiento filosófico sobre la unidad.

ritu Santo es uno mismo en cuanto a la unidad de su esencia, y éste es el objeto del primer artículo. Mas por lo que se refiere a la distinción de personas, y dado que ésta se hace por sus relaciones de origen, el conocimiento que se tiene del Padre incluye, en cierto modo, el que se tiene del Hijo, ya que no sería Padre si no fuera por el Hijo, y el nexo entre los dos es el Espíritu Santo. En esta razón se inspiraron, de manera acertada, quienes propusieron un solo artículo que comprendiera las tres personas. Pero, dado que, por otra parte, sobre cada persona se puede considerar algún aspecto que ha inducido a error, se pueden establecer tres articules. Y así, Arrio creyó en el Padre omnipotente y eterno; pero no creyó en el Hijo como igual y consustancial a El; por eso fue preciso proponer un artículo sobre la persona del Hijo que determinara esa realidad. Por idéntica razón, en contra de Macedonio se hizo necesario ofrecer un tercer artículo referente a la persona del Espíritu Santo.

Algo semejante puede ocurrir también respecto a la concepción del Hijo, de su resurrección y vida eterna, misterios que se encaminan hacia una misma cosa. Pueden distinguirse, en cambio, bajo otro aspecto, en cuanto que cada verdad en particular presenta dificultades especiales.

4. *A la cuarta hay que decir:* El ser enviado para la santificación de las criaturas es función apropiada al Hijo y al Espíritu Santo, y sobre esa misión son muchas las cosas que se han de creer. Por esa razón, los artículos relacionados con las personas del Hijo y del Espíritu Santo se han multiplicado más que los relacionados con la del Padre, el cual no es nunca enviado, como hemos probado en otro lugar (1 q.43 a.4).

5. *A la quinta hay que decir:* La santificación de la criatura por la gracia y la consumación en la gloria es obra también del don de caridad, cuya apropiación corresponde al Espíritu Santo, y, además, es igualmente obra del don de sabiduría, apropiada al Hijo. Lo uno y lo otro corresponde, por apropiación, al Hijo y al Espíritu Santo, aunque según modalidades distintas.

6. *A la sexta hay que decir:* En el sacramento de la eucaristía se pueden considerar dos cosas. Una: el ser sacramento, y en esto coincide con los otros aspectos de la gracia santificante. El otro aspecto consiste en contener, milagrosamente, el cuerpo de Cristo, en cuyo caso está incluido en la omnipotencia, lo mismo que los demás milagros, atribuidos también a la omnipotencia.

ARTICULO 9

¿Están debidamente reunidos los artículos de la fe en el Símbolo?

In Sent. 3 d.25 q.1 a.1 q.ª3.

Objeciones por las que parece que los artículos de la fe no están debidamente reunidos en el Símbolo:

1. La Sagrada Escritura es regla de fe a la que no es lícito ni añadir ni quitar nada, pues se dice: *No añadiréis nada a lo que os mando, ni quitaréis nada* (Dt 4,2). No fue, por lo tanto, lícito establecer un Símbolo que fuera norma de fe después de escrita la Sagrada Escritura.

2. Más aún: El Apóstol habla de *una sola fe* (Ef 4,5). Pero el Símbolo es la profesión de fe. Resulta, por lo tanto, incongruente la transmisión de un Símbolo múltiple.

3. Además, la profesión de fe contenida en el Símbolo es común a todos los fieles. Pero no todos los fieles tienen en común creer *en Dios,* sino únicamente los que tienen fe formada. Por lo tanto, no es conveniente la transmisión del Símbolo de la fe bajo la fórmula «creo en un solo Dios» [q].

q. La fórmula «creer en Dios» *(credere in Deum)* indica finalidad, un orientar mi vida hacia Dios como el único Bien, un depositar en El mi corazón (cf. q.2 a.2 y lo que dijimos sobre ello en nuestra *Introducción).* Sobre la fe formada se tratará en q.4 a.3, 4 y 5. Hablaríamos hoy de fe viva, en contraposición a la fe muerta (la de los demonios, que, al decir de Santiago, creen y tiemblan, o sea, aceptan que Dios existe, pero no le aman, ni le desean, ni se comprometen con El). Entonces lo que aquí se plantea es: ¿no es contradictorio y absurdo que reciten el Símbolo, que digan que se orientan hacia Dios, los que tienen una fe muerta? Esta pregunta, bajo otras condiciones (¡evidentemente!), cabría hacerse a propósito del bautismo de los niños: ¿puede recitarse el Símbolo en nombre de quien no se adhiere consciente y personalmente a

4. Todavía más: La bajada a los infiernos es uno de los artículos de fe, como ya dijimos (a.8). En el Símbolo, en cambio, de los Padres no se menciona la bajada a los infiernos. Parece, pues, que esa colección ha sido hecha de manera insuficiente.

5. Y también San Agustín, al exponer las palabras de Jesús *creéis en Dios, creed también en mí* (Jn 14,1), dice que creemos a *Pedro* o a *Pablo,* pero no se dice que creemos sino *en Dios*[23]. Siendo, pues, la Iglesia algo puramente creado, parece impropio decir *en la Iglesia una, santa, católica y apostólica* [r].

6. Finalmente, el Símbolo se transmite para ser regla de fe. Y una regla de fe debe ser propuesta a todos y de forma pública. Por ello, todo Símbolo debería ser cantado en la misa como lo es el de los Padres. No parece, pues, que la exposición de los artículos de fe en el Símbolo se haya hecho de manera conveniente.

En cambio está el hecho de que la Iglesia universal no puede incurrir en error, ya que está gobernada por el Espíritu Santo, Espíritu de verdad. Así lo prometió el Señor a sus discípulos diciendo: *Cuando venga El, el Espíritu de verdad, os guiará hasta la verdad plena* (Jn 16,13). Ahora bien, el Símbolo ha sido promulgado por la autoridad de la Iglesia universal. Por lo tanto, no hay en él nada que sea inconveniente.

Solución. *Hay que decir:* En expresión del Apóstol, *el que se acerca a Dios ha de creer* (Heb 11,6). Mas no es posible creer si no hay alguien que proponga la verdad que debe creer. Por eso fue necesario reunir en un todo la verdad de fe, para que se pudiera proponer a todos con mayor facilidad [s], y para que nadie, por ignorancia, careciera de la fe. Esta colección de verdades de la fe recibió el nombre de *Símbolo.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La verdad de fe está en la Sagrada Escritura dispersa y en formas variadas, y, en algunas cosas, oscura. Por eso, para entresacar de la Sagrada Escritura la verdad de fe se requiere mucho estudio y ejercicio, y a ello no pueden llegar todos cuantos necesitan conocer la verdad de fe, pues muchos, ocupados en otros menesteres, no pueden dedicarse al estudio. Se hizo por ello necesario entresacar de la Sagrada Escritura, en forma concisa, un conjunto claro que fuera propuesto a todos para creerlo. Y eso no fue nada añadido a la Escritura, sino más bien algo tomado de la misma.

2. *A la segunda hay que decir:* En todos los símbolos se enseña la misma verdad de fe. Pero, donde surgen errores, se hace preciso que el pueblo reciba una instrucción más esmerada sobre la fe, para evitar su corrupción por los herejes. Por esa razón se hizo necesaria la promulgación de varios símbolos. Estos no difieren entre sí sino en cuanto que en uno está más explicitado lo que en otro sólo está de forma implícita, según lo exigían los ataques de los herejes.

3. *A la tercera hay que decir:* En el Símbolo se hace la confesión de la fe en nombre de toda la Iglesia unida por la fe. Ahora bien, la de la Iglesia es una fe formada, como lo es la de todos cuan-

23. *In Io.* tr.29 super 7,17: ML 35,1631.

Dios? La respuesta a la objeción dirá que el Símbolo es profesión de fe de la Iglesia, no de creyentes solitarios, pues sólo en el conjunto del cuerpo de Cristo se realiza plena y totalmente la fe. Entonces, los que tienen fe informe, cuando recitan el Símbolo, no expresan «su» fe (deficiente), sino la de la Iglesia.

r. La partícula «in» (en la Iglesia) indica finalidad, tal como dijimos en la nota anterior. Por eso sólo Dios es objeto de fe y no la Iglesia. De ahí la dificultad semántica: ¿puede decirse: *credo in Ecclesiam?* En la respuesta, Santo Tomás, en el fondo, da la razón al objetante. Esta diferencia esencial entre Dios y la Iglesia, que la misma terminología señala, según ya hicieron notar numerosos autores, fue recogida en un texto del *Catecismo* del concilio de Trento, que honra a sus redactores (I q.9 a.22; cf. *Catecismo Romano,* traducción, introducciones y notas de Pedro Martín Hernández [BAC, Madrid 1956] 245-246).

s. Principio de amplios alcances. De lo que se trata es de que la verdad pueda llegar a todos (cf. q.1 a.9 ad 1; q.1 a.10, al principio; *In Sent.* 3 d.25 q.1 a.1 ad 3; *In Boet. de Trin.* III a.3). Los modernos planteamientos sobre la «inculturación» no hacen sino prolongar esta preocupación tomista. Inmediatamente, Tomás dirá que las necesidades pastorales exigen distintas presentaciones de la fe (q.1 a.9 ad 2; q.1 a.10, en la solución y en ad 1 y ad 2).

tos, por el número y por el mérito, pertenecen a la Iglesia. Por eso la confesión de fe se transmite en el Símbolo de manera adecuada a esa fe formada, para que los fieles que carecen de fe formada se esfuercen en conseguirla.

4. *A la cuarta hay que decir:* Sobre la bajada a los infiernos no había error alguno en los herejes, y por lo mismo no se hizo necesaria su explicitación. Por el mismo motivo no se repite en el Símbolo de los Padres, sino que se presupone como algo ya definido en el Símbolo de los Apóstoles. Un Símbolo posterior no abroga lo definido en el anterior, sino que más bien lo expone, como ya hemos dicho (ad 2).

5. *A la quinta hay que decir:* Si se dice *en la santa Iglesia católica,* esto hay que entenderlo en cuanto que nuestra fe hace referencia al Espíritu Santo, que santifica a la Iglesia, de tal forma que el sentido es: *Creo en el Espíritu Santo, que santifica a la Iglesia.* Es preferible, sin embargo, y corresponde mejor al uso, no poner la palabra *en,* sino decir simplemente *la santa Iglesia católica,* como enseña también San León papa[24].

6. *A la sexta hay que decir:* Como el Símbolo de los Padres es declaración del Símbolo de los Apóstoles y quedó establecido cuando la fe estaba ya divulgada y la Iglesia disfrutaba de paz, por eso se canta públicamente en la misa. En cambio, el Símbolo de los Apóstoles, promulgado en época de persecución, se recita en secreto en Prima y en Completas, como para conjurar las tinieblas de los errores pasados y futuros.

ARTICULO 10

¿Compete al Romano Pontífice la constitución del Símbolo?

Infra q.2 a.2 ad 3; *De pot.* q.10 a.4 ad 13.

Objeciones por las que parece que no compete al Romano Pontífice la constitución del Símbolo:

1. Se hace necesaria nueva redacción del Símbolo, como hemos dicho (a.9 ad 2), cuando se debe ofrecer una explicitación de los artículos de la fe. En el Antiguo Testamento, los artículos de la fe se iban explicitando más y más en el transcurso del tiempo, porque la verdad de fe se iba manifestando cada vez más a medida que se acercaba a Cristo, según hemos expuesto también (a.7). Cuando dejó de existir esa causa en la ley nueva, se hizo innecesaria esa mayor explicitación de los artículos. Por lo tanto, no parece que sea competencia del Romano Pontífice nueva promulgación del Símbolo.

2. Más aún: Lo que está prohibido por la Iglesia universal bajo anatema, no se halla bajo el poder de hombre alguno. Ahora bien, toda nueva redacción del Símbolo está prohibida por la autoridad de la Iglesia, como consta en las actas del concilio primero de Efeso: *Releído el símbolo del concilio de Nicea, decretó el Santo Sínodo que a nadie se le permita enseñar, escribir o componer otra fe que no sea la definida por los Santos Padres reunidos en Ñicea por el Espíritu Santo*[25]. A estas palabras se añade la pena de anatema y se reitera nuevamente en el concilio de Calcedonia[26]. Parece, pues, que la redacción de un nuevo Símbolo está por encima de la autoridad del Romano Pontífice.

3. Además, San Atanasio no fue Romano Pontífice, sino patriarca de Alejandría. No obstante, elaboró un Símbolo que todavía se canta hoy en la Iglesia[t]. No parece, pues, que la publicación del Símbolo sea más competencia del Romano Pontífice que de otros.

En cambio está el hecho de que la composición del Símbolo se hizo en un concilio general, concilio cuya convocatoria incumbe solamente a la autoridad del Sumo Pontífice, según consta en el *Decreto*[27].

Solución. *Hay que decir:* Como ya he-

24. RUFINO, *In Symb. Apost.:* ML 21,373. 25. *Actio* 6 (MA 4,1362); DENZ. 125 26. *Actio* 5 (MA 7,109). 27. GRACIANO, *Decretum,* p.1 d.17 can.4 *Nec licuit aliquando* (RF 1,51).

t. Se trata del llamado símbolo *Quicumque.* Consta que esta profesión de fe no es obra de San Atanasio. Künstle se esforzó en demostrar el origen antiprisciliano e hispánico de este Símbolo, pero esto parece poco probable. Otros pretenden que el autor es San Ambrosio. Hay quien lo atribuye a Fulgencio de Ruspe. De hecho, este símbolo alcanzó tanta autoridad en la Iglesia, lo mismo occidental que oriental, que entró en el uso litúrgico y ha de tenerse por verdadera definición de fe.

mos expuesto (a.9 ad 2), una nueva redacción del Símbolo se hace necesaria para evitar los errores que vayan surgiendo. Incumbe, pues, la publicación de un nuevo Símbolo a la autoridad a la que compete determinar por sentencia las cosas que son de fe, para que sean mantenidas inalterablemente por todos. Eso compete a la autoridad del Sumo Pontífice, *a quien conciernen* —como se afirma en el *Decreto— las cuestiones mayores y más difíciles de la Iglesia* [28]. De ahí también que el Señor diga a Pedro: *Yo he rogado por ti para que tu fe no desfallezca. Y tú, cuando hajas vuelto, confirma a tus hermanos* (Lc 22,32). La ra2Ón de esto es que no debe haber más que una fe en toda la Iglesia, a tenor de las palabras del Apóstol: *Que tengáis todos el mismo sentir y no haya entre vosotros disensiones* (1 Cor 1,10).

Esa necesidad no queda, sin embargo, salvaguardada sino cuando, al surgir una cuestión en materia de fe, queda zanjada por el que está al frente de la Iglesia, para que de esa manera su sentencia sea mantenida por todos. En consecuencia, incumbe de manera exclusiva al Sumo Pontífice la redacción de un nuevo Símbolo, lo mismo que cualquier otra cosa que afecte a la Iglesia universal, como convocar un concilio general y cosas semejantes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La verdad de fe se halla suficientemente explicada en la enseñanza de Cristo y de los apóstoles. Pero, dado que los hombres malvados, como se lee en San Pedro, pervierten para su perdición (2 Pe 3,16) la doctrina apostólica y las demás escrituras, esto hace necesaria, en el transcurso de los tiempos, una explicitación de la fe frente a los errores que vayan apareciendo.

2. *A la segunda hay que decir:* La prohibición y el anatema del sínodo abarca a las personas privadas, a las que no concierne la determinación de la fe. Es evidente que semejante decisión del sínodo general no recorta el poder del siguiente para ofrecer una nueva publicación del Símbolo, Símbolo que en realidad no contiene otra fe distinta, sino la misma, pero más explícita. Esto es, en verdad, lo que han procurado los sínodos: que el siguiente expusiera algo más que lo hecho en el anterior, según lo exigiera la aparición de alguna nueva herejía. De ahí que sea incumbencia del Sumo Pontífice, que con su autoridad convoca el concilio y con su resolución lo confirma.

3. *A la tercera hay que decir:* San Atanasio no redactó la exposición de la fe en forma de Símbolo, sino más bien en forma de enseñanza doctrinal. Esto lo demuestra de manera evidente su misma forma de expresarse. Mas, dado que su enseñanza contenía de forma concisa la verdad íntegra de la fe, fue aceptada como norma de fe por la autoridad del Sumo Pontífice.

CUESTIÓN 2

Sobre el acto interior de la fe

Corresponde a continuación tratar del acto de la fe: primero, del acto interior; después, del acto exterior.

Sobre lo primero se formulan diez preguntas:

1. ¿Es creer acto interior de la fe?—2. ¿De cuántos modos se expresa?—3. ¿Es necesario para la salvación creer algo sobre la razón natural?—4. ¿Es necesario creer aquello a lo que puede llegar la razón?—5. ¿Es necesario para la salvación creer algo de manera explícita?—6. ¿Están todos igualmente obligados a creer con fe explícita?—7. ¿Es siempre necesario para la salvación tener fe explícita de Cristo?—8. ¿Es necesario para la salvación creer explícitamente en la Trinidad?—9. ¿Es meritorio el acto de creer?—10. ¿Disminuye la razón humana el mérito de creer?

28. GRACIANO, *Decretum,* p.1 d.17 can.5: *Multis denuo* (RFI, 52); cf. *Decretal. Gregor. IX* l.3 tit.42 c.3: *Maiores ecclesiae causas* (RF 2,644).

ARTICULO 1

¿Creer es «pensar con asentimiento»?

In Sent, d.23 q.2 a.2 q.ª1; *De verit.* q.14 a.1; *In Hebr.* c.2 lect.2; *Cont. Gentes* 4,40.

Objeciones por las que parece que creer no es «pensar con asentimiento»:

1. Pensar implica cierta inquisición, pues es como dar mil vueltas a una cosa. Pero San Juan Damasceno dice que *la fe es un consentimiento sin inquisición* [1]. Por lo tanto, el pensar no compete a la fe.

2. Más aún: Como diremos luego (q.4 a.2), la fe reside en la razón. El acto de fe, en cambio, es acto de la potencia cogitativa, que pertenece a la parte sensitiva, como hemos expuesto (q.78 a.4). El pensar, pues, no pertenece a la fe.

3. Además, creer es acto del entendimiento, pues su objeto es la verdad. Ahora bien, el acto de asentir incumbe no al entendimiento, sino a la voluntad, lo mismo que el consentir, como hemos expuesto también (q.1 a.4; 1-2 q.15 a.1). Por lo tanto, creer no es pensar con asentimiento.

En cambio está el hecho de que así lo define San Agustín [2].

Solución. *Hay que decir:* Pensar puede entenderse en tres sentidos. Primero, de manera general, significando cualquier aplicación del entendimiento a una cosa. Así lo entiende San Agustín en XV *De Trin.* cuando escribe: *Llamo inteligencia a la potencia por la que deliberando entendemos* [3]. Otro, más propio, significando la aplicación del entendimiento que conlleva cierta búsqueda antes de llegar a la perfecta inteligencia por la certeza de la visión. En este sentido lo toma San Agustín al afirmar en XV *De Trin.* que *el Hijo de Dios no se llama pensamiento de Dios, sino Verbo de Dios. En efecto, nuestro verbo surge solamente cuando el pensamiento llega a saber y es informado por las cosas que conoce. Por eso el Verbo de Dios debe entenderse sin la cogitación, pues en él no hay nada en proceso de formación y que pueda ser informal* [4]. Según eso, pensar se llama propiamente el movimiento de la mente que delibera cuando todavía no ha llegado a la perfección por la visión plena de la verdad. Pero ese movimiento de la mente cuando piensa puede versar, bien sobre las intenciones universales, en cuyo caso pertenece a la parte intelectiva; bien sobre representaciones particulares, lo cual pertenece a la parte sensitiva. De ahí que, en un segundo sentido, pensar es acto de la inteligencia que indaga, y, en otro tercer sentido, es acto de la facultad cognoscitiva.

Por lo tanto, si el acto de pensar se toma en la acepción común, o sea, en el primer sentido, la frase *pensar con asentimiento* no expresa toda la esencia de lo que es el acto de creer, ya que, en ese sentido, quien considera las cosas que conoce o entiende, también piensa asintiendo. Tomándolo, en cambio, en el segundo sentido, se expresa toda la esencia del acto de creer. En efecto, de los actos de la inteligencia, algunos incluyen asentimiento firme sin tal cogitación, pues esa consideración está ya hecha. Otros actos del entendimiento, en cambio, tienen cogitación, aunque informe, sin asentimiento firme, sea que no se inclinen a ninguna de las partes, como es el caso de quien duda; sea que se inclinen a una parte más que a otra (inducidos) por ligeros indicios, y es el caso de quien sospecha; sea, finalmente, porque se inclinan hacia una parte, pero con temor de que la contraria sea verdadera, y estamos con ello en la opinión. Pero su conocimiento no ha llegado al estado perfecto, efecto de la visión clara del objeto, y en esto coincide con el que duda, sospecha y opina [a]. Por eso, lo propio

1. *De fide orth.* c.2: MG 94,1128. 2. *De praedest. Sanct.* c.2: ML 44,963. 3. C.7: ML 42,1044. 4. C.16: ML 42,1079.

---

a. El que opina y el que cree no lo ven claro. Pero la diferencia está en que en la fe hay una certeza provocada por algo distinto a la visión del objeto; la certeza proviene de la presión de la voluntad (q.2 a.1 ad 3; q.2 a.9). Pero ¿cómo es posible que la voluntad quiera lo que la inteligencia no conoce suficientemente? (Nótese la importancia de este «suficientemente»: la inteligencia no es totalmente ciega: véase nuestra nota *h* a la q.1.) ¿Qué mueve a la voluntad? La voluntad mueve a asentir en virtud del último fin (q.4 a.5). La vida eterna, el deseo de Dios, es decisivo para mover a la voluntad: «Repromittitur si crediderimus praemium vitae aeternae; et hoc praemio movetur voluntas ad assentiendum his quae dicuntur, quamvis intellectus non

del que cree es pensar con asentimiento, y de esta manera se distingue el acto de creer de los demás actos del entendimiento, que versan sobre lo verdadero o lo falso.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La fe no entraña investigación de la razón natural que demuestre lo que cree. Implica, sin embargo, indagación sobre los motivos que conducen al hombre a creer, como, por ejemplo, que lo ha dicho Dios y está confirmado por milagros.

2. *A la segunda hay que decir:* El pensar está tomado aquí no como acto de la facultad cogitativa, sino como acto del entendimiento, según hemos expuesto.

3. *A la tercera hay que decir:* El entendimiento del que cree está determinado hacia una cosa no por la razón, sino por la voluntad. Por eso, el asentimiento se considera aquí como acto del entendimiento determinado hacia una parte de la voluntad.

ARTICULO 2

¿Es apropiada la distinción del acto de fe en las fórmulas «creer por Dios», «creer a Dios» y «creer en Dios»?

In Sent. 3 d.23 q.2 a.2 q.ª2; *De verit.* q.14 a.7 ad 7; *In Io.* c.6 lect.3; *In Rom.* c.4 lect.1.

Objeciones por las que parece que no es adecuada la distinción del acto de fe en las fórmulas *creer por Dios, creer a Dios* y *creer en Dios:*

1. A un hábito único corresponde un solo orden de actos. La fe, por ser virtud, es un hábito. Luego no es apropiado establecer para ella varios actos.

2. Más aún: Lo que es común a todo acto de fe no debe considerarse como acto especial de la misma. Ahora bien, *creer por Dios* es común a cualquier acto de fe, puesto que la fe se apoya en la verdad primera. No parece, por tanto, apropiado distinguir actos parciales de la fe.

3. Además, no puede considerarse como acto de fe lo que conviene también a los infieles. Pues bien, corresponde también a éstos creer que existe Dios. Por lo tanto, no debe ser considerado entre los actos de fe.

4. Finalmente, la moción hacia un fin corresponde a la voluntad, cuyo objeto es el bien y el fin. Mas el creer no es acto de la voluntad, sino del entendimiento. Por lo tanto, no debe proponerse como una de sus formas *creer en Dios,* ya que implica movimiento hacia el fin.

En cambio está la autoridad de San Agustín, que establece esa distinción en *De verb. Dom.* [5] e *In Ioann.* [6].

Solución. *Hay que decir:* El acto de cualquier potencia o hábito depende siempre de la relación de esa potencia o hábito con su objeto. El objeto de la fe presenta tres modalidades. Como acabamos de decir (a.1 ad 3), el creer corresponde a la inteligencia en cuanto impulsada al asentimiento por la voluntad, y su objeto puede considerarse tanto desde el entendimiento como desde la voluntad que le mueve. Por parte del entendimiento, en el objeto de la fe, según hemos expuesto ya (q.1 a.1), se pueden considerar dos elementos. Uno, su objeto material. El acto de fe, en este caso, viene expresado en la fórmula *creer en Dios,* porque, como hemos dicho (q.1 a.1), no se nos propone para creer nada si no es en orden a Dios. El segundo elemento a considerar es la razón formal

5. *Serm. ad popul.* serm.144 c.2: ML 38,788.

6. Tract. 29 *In Ioann.* 7,17: ML 35,1631.

moveatur per aliquid intellectum» *(De verit,* q.14 a.1). El hombre, ser limitado, sólo puede salvarse trascendiéndose (q.2 a.3), pues desea ser feliz y la felicidad está siempre más allá de sus posibilidades: es algo que uno no se da a sí mismo, sólo puede recibirse. Por eso, consciente o inconscientemente («sub communi ratione beatitudinis») busca a Dios (cf. *In Sent.* 4 d.49 q.1 a.3 sol.1; *Suma de Teología* 1-2 q.5 a.8). La última perfección del hombre y su felicidad definitiva es la visión de Dios *(Suma* 1 q.12 a.1, 1-2 q.3 a.8). Mientras la espera, el hombre es invitado a creer, lo que es una preparación para la visión (2-2 q.1 a.7). Por eso, la fe se define con relación a ese fin: «Veritas prima est objectum visionis patriae ut in sua specie apparens, fidei autem ut non apparens» *(De verit.* q.14 a.8 ad 3) (sobre la relación inteligencia-conocimiento, véase lo que escribimos en la *Introducción* sobre la virtud de la fe; y más en concreto, sobre el aspecto volitivo en el acto de fe según Santo Tomás, remitimos a lo que escribimos en *Escritos del Vedat* [1979] 58-61).

del objeto, o sea, el medio por el que asentimos a una verdad determinada. Ese acto de fe se expresa por la fórmula *creer en Dios,* ya que, según lo dicho también en otra parte (q.1 a.1), el objeto formal de la fe es la verdad primera, a la cual se adhiere el hombre para asentir por ella a las otras verdades. Mas hay un tercer modo de considerar el objeto de la fe, y es la moción del entendimiento por la voluntad. En este caso, el acto de fe viene expresado por la fórmula *creer en Dios,* pues la verdad primera dice orden a la voluntad en cuanto tiene para ella razón de fin.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Con esas tres fórmulas que hemos indicado no se expresan actos distintos de la fe, sino el mismo y único acto, que guarda una relación distinta con el objeto de fe.

2. Con esto va indicada también la respuesta a la segunda objeción.

3. *A la tercera hay que decir:* La expresión *creer en Dios* no conviene a los infieles bajo la misma razón por la que se considera como acto de fe. Los infieles, en efecto, no creen en la existencia de Dios en las condiciones que determina la fe. Por eso ni siquiera creen de verdad en Dios, ya que, como afirma el Filósofo en IX *Metaphys.*[7], el defecto que hay en el conocimiento de lo simple está en no alcanzar al objeto en su totalidad.

4. *A la cuarta hay que decir:* Según hemos expuesto (1 q.82 a.4; 1-2 q.9 a.l), la voluntad mueve al entendimiento y a las demás facultades del alma a su fin. Es lo que expresa la fórmula del acto de fe *creer en Dios.*

ARTICULO 3

¿Es necesario para la salvación creer algo que esté sobre la razón natural? [b]

In Sent. 3 d.24 a.3 q.ª1; *De verit,* q.14 a.10; *In Boet. De Trin.* op.70 q.3 a.1; *Cont. Gentes* 1,5; 3,118 et 152; *Collat. in Credo* op.6.

Objeciones por las que parece que no es necesario creer para salvarse:

1. Para la conservación y perfección de un ser parece que es suficiente lo que le compete según su naturaleza. Pero las verdades de fe exceden la razón natural del hombre, ya que, como hemos dicho (q.1 a.5), versan sobre algo no visto. No parece, pues, que sea necesario creer para conseguir la salvación.

2. Más aún: Resulta arriesgado para el hombre prestar su asentimiento a cosas sobre las que no puede juzgar si es verdadero o falso lo que se le propone (para creer). Según leemos en el libro de Job, *¿No es el oído el que aprecia los discursos?* (12,11). Pero ese juicio no lo puede emitir el hombre sobre lo que es objeto de fe, pues no lo puede reducir a los primeros principios con los que juzga todas las cosas. Resulta, pues, arriesgado prestar asentimiento de fe a esas cosas. En consecuencia, no es necesario creer para salvarse.

3. Además, la salvación del hombre, según la Escritura, está en Dios: *La salvación del justo* —leemos— *viene de Yahveh* (Sal 36,39). Y según San Pablo, *lo invisible, de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad* (Rom 1,29). Ahora bien, lo que el entendimiento comprende no puede ser objeto de fe. Luego no es necesario creer para salvarse.

En cambio está el testimonio de la Escritura: *Sin la fe es imposible agradar a Dios* (Heb 11,6).

Solución. *Hay que decir:* En todo conjunto ordenado de seres vemos que hay dos cosas que concurren a la perfección de la naturaleza: una de ellas, el impulso propio; otra, el que reciben de la naturaleza superior. El agua, por ejemplo, por propio impulso tiende hacia el centro; pero por el impulso que recibe de la luna se mueve alrededor de ese centro con un movimiento de flujo y reflujo. Otro tanto ocurre con las esferas de los planetas: por sí mismas se mueven de occidente a oriente; impulsadas por la primera esfera van de oriente a occiden-

7. ARISTÓTELES 8 c.10 n.3 (BK 1051b25): S. TH., lect. 11.

b. Tras considerar el acto de fe en sí mismo, se pasa a considerar su necesidad para la salvación. Se trata de dar una explicación teológica, en este artículo y en el quinto, del famoso texto de Heb 11,6.

te [c]. Pues bien, la naturaleza racional creada es la única entre todos los seres que dice un orden inmediato a Dios, participando de la perfección divina o en el ser, como los seres inanimados, o también en la vida y el conocimiento de las cosas singulares, como las plantas y los animales. Pero la naturaleza racional, en cuanto conoce la razon universal del bien y del ser, dice un orden inmediato al principio universal del ser. Por lo tanto, la perfección de la naturaleza racional no consiste solamente en lo que le compete por su naturaleza, sino también en lo que recibe por participación sobrenatural de la bondad divina. Por eso hemos dicho en otro lugar (1 q.12 a.1; 1-2 q.3 a.8) que la bienaventuranza última del hombre consiste en la visión sobrenatural de Dios. Pero esa visión sobrenatural no puede conseguirla el hombre si no es tornándose en discípulo que aprende de Dios, su doctor, a tenor de la expresión de San Juan: *Todo el que escucha al Padre y aprende su enseñanza, viene a mí* (Jn 6,45). Sin embargo, el hombre no se hace partícipe de esa enseñanza de repente, sino de una manera progresiva, según el módulo de su naturaleza. De ahí que la fe es necesaria en todo el que aprende, para así llegar a la perfección de la ciencia, como lo atestigua el Filósofo: *Es necesario que el discípulo crea* [8]. En conclusión, para que el hombre esté en condiciones de llegar a la visión perfecta de la bienaventuranza, debe creer en Dios como el discípulo en el maestro que le enseña [d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dado que la naturaleza del hombre depende de la naturaleza superior, no es suficiente el conocimiento natural, sino que es necesario un conocimiento sobrenatural, como queda dicho.

2. *A la segunda hay que decir:* El hombre asiente a los principios por la luz natural de su entendimiento. Del mismo modo, el virtuoso posee, por el hábito de la virtud, un juicio recto de cuanto se relaciona con esa virtud. De esta forma, por la luz de la fe infundida por Dios en él, asiente el hombre a las verdades de fe, y no a los errores contrarios. Por eso *ninguna condenación pesa ya sobre los que están en Cristo Jesús* (Rom 8,1), iluminados por él en la fe.

3. *A la tercera hay que decir:* Los atributos invisibles de Dios los percibe la fe, en muchos aspectos, de una manera más elevada que la razón natural, que de las criaturas se remonta al Creador. De ahí las palabras de la Escritura: *Más de lo que alcanza la inteligencia humana se te ha mostrado ya* (Eclo 3,25).

ARTICULO 4

¿Es necesario creer lo que se puede probar por la razón natural?

In Sent. 3 d.24 q.3 q.[a]1; *De verit*, q.14 a.10; *In Boet. De Trin.* op.70 q.3 a.1; *Cont. Gentes* 1,4.

Objeciones por las que parece que no es necesario creer las verdades que se pueden probar por la razón natural:

1. En las obras de Dios, con mayor razón que en las de la naturaleza, no hay nada superfluo. Pues bien, cuando se puede hacer una cosa por un solo medio, resulta superfluo hacerlo por dos. Sería, pues, superfluo recibir por medio de la fe lo que se puede conocer por la razón natural.

2. Más aún: Es necesario creer lo que constituye el contenido de la fe. Pero de un mismo objeto no se da,

8. ARISTÓTELES, *De Soph.* c.2 n.2 (BK 165b3).

c. El ejemplo, sacado de la falsa concepción astronómica de su tiempo, no invalida la argumentación.

d. El hombre no se autocrea con su esfuerzo. Depende de otro. Su origen está en otro y su naturaleza le empuja a otro. El creer no es, pues, algo exterior o violento, sino exigencia intrínseca del hombre que se supera infinitamente a sí mismo, pues sólo en otro se encuentra. De ahí el *cor inquietum* de San Agustín, la pasión infinita de Kierkegaard o la preocupación última de Trillich. Pero esta superación del nombre se hace a la manera humana, *secundum modum suae naturae.* Sobre este tema, véase, además del *ad 1, Suma de Teología* 1-2 q.5 a.5 ad 2; *In Sent.* 3 d.24 a.3 q.1; *In Boet. De Trin.* q.3 a.1; *Contra Gent.* 1,5; 3,153; *De verit,* q.14 a.10. La fe no empieza en el área de lo sobrenatural. Esta área no es sino la aplicación de un principio general antropológico: sin fe, sin el otro, no hay progreso, no hay perfección, no hay encuentro de sí.

como se dijo antes (q.1 a.5), ciencia y fe. Ahora bien, como la ciencia tiene por objeto todo aquello que se puede conocer por la razón natural, parece que no sea necesario creer lo que se puede probar por la razón natural.

3. Además, los objetos de ciencia parecen convenir en la misma razón formal de inteligibles. Pues bien, si algunos de esos objetos fueran propuestos al hombre como cosas que debiera creer, por la misma razón sería necesario creer todas las cosas que pertenecen a la ciencia. Como esto resulta falso, sigúese que no es necesario creer las cosas que se pueden conocer por la razón natural.

En cambio está el hecho de que es necesario creer que Dios es único e incorpóreo, cosas que pueden probar los filósofos por la razón natural.

Solución. *Hay que decir:* Al hombre le es necesario aceptar por la fe no sólo lo que rebasa la razón natural, sino también cosas que podemos conocer por ella. Y esto por tres motivos. El primero, para llegar con mayor rapidez al conocimiento de la verdad divina. La ciencia, es verdad, puede probar que existe Dios y otras cosas que se refieren a El; pero es el último objeto a cuyo conocimiento llega el hombre por presuponer otras muchas ciencias. A ese conocimiento de Dios llegaría el hombre sólo después de un largo período de su vida. En segundo lugar, para que el conocimiento de Dios llegue a más personas. Muchos, en efecto, no pueden progresar en el estudio de la ciencia. Y eso por distintos motivos, como pueden ser: cortedad, ocupaciones y necesidades de la vida o indolencia en aprender. Esos tales quedarían del todo frustrados si las cosas de Dios no les fueran propuestas por medio de la fe. Por último, por la certeza. La razón humana es, en verdad, muy deficiente en las cosas divinas. Muestra de ello es el hecho de que los filósofos, investigando con la razón en las verdades humanas, incurrieron en muchos errores, y en muchos aspectos expresaron pareceres contradictorios. En consecuencia, para que tuvieran los hombres un conocimiento cierto y seguro de Dios, fue muy conveniente que les llegaran las verdades divinas a través de la fe, como verdades dichas por Dios, que no puede mentir[e].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La investigación de la razón natural no le es suficiente al género humano para conocer las cosas divinas, incluso aquellas que la razón por sí sola puede descubrir. No es, pues, superfluo creer en ellas.

2. A la segunda hay que decir: La ciencia y la fe no están en el mismo plano en un mismo sujeto. Lo que es sabido por uno (sujeto) puede ser creído por otro, como ya hemos dicho (q.1, a.5).

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque todo lo que puede ser objeto de ciencia coincida en la razón formal de la ciencia, no es, sin embargo, cierto que por ello pueda orientar hacia la bienaventuranza. Por eso, no todas las cosas de la ciencia se pueden proponer con el mismo título como cosas que sea necesario creer.

ARTICULO 5

¿Está obligado el hombre a creer algo de manera explícita?

In Sent. 1 d.33 a.5; 3 d.25 q.2 a.1; q.2 a.1 et 2; *De verit,* q.14 a.2.

Objeciones por las que no parece que esté obligado el hombre a creer algo de manera explícita:

1. Nadie está obligado a aquello que no está bajo su poder. Pues bien, no está en poder del hombre creer explícitamente una cosa, según el testimonio de San Pablo (Rom 10,14-15): *¿Cómo invocarán a aquel en quien no han creído?, ¿cómo creerán en aquel a quien no han oído?, ¿cómo oirán sin que se les predique?, ¿y cómo predicarán si no son enviados?* No está, pues, el hombre obligado a creer algo de manera explícita.

2. Más aún: El hombre está orientado hacia Dios por la caridad tanto como por la fe. Pues bien, el hombre no está obligado a observar los preceptos de la caridad, sino que es suficiente que esté solamente en disposición de ánimo. Esto es evidente, por ejemplo, en el precepto

e. Este artículo desarrolla y aplica el mismo argumento ya empleado al comienzo de la *Suma* (1 q.1 a.1). Este argumento hará fortuna y será empleado por el Vaticano I, que cita explícitamente a Santo Tomás (cf. *Dei Filius* c.2: DS 3005).

del Señor ofrecido por San Mateo: *Al que te abofetee en la mejilla derecha, preséntale también la otra* (Mt 5,39). Y como éste hay otros casos, como explica San Agustín en *De Serm. Dom. in monte*[9]. No está, pues, obligado el hombre a creer algo explícitamente; bástale estar bien dispuesto en su ánimo para creer lo que ha sido propuesto por Dios.

3. Además, el bien de la fe consiste en cierta obediencia, según el testimonio del Apóstol: *predicar la obediencia a la fe* (Rom 1,5). Mas para practicar la virtud de la obediencia no se requiere la observancia de preceptos determinados, sino que es suficiente tener disponibilidad de la voluntad para obedecer, conforme a lo que leemos en la Escritura: *Me doy prisa y no me retardo en observar tus mandatos* (Sal 118,60). Por lo tanto, en el caso de la fe parece también suficiente que tenga el hombre el ánimo dispuesto a creer lo que se le puede proponer por intervención divina, sin que haya que creer explícitamente una cosa determinada[f].

En cambio tenemos el testimonio de la carta a los Hebreos: *El que se acerca a Dios ha de creer que existe y que recompensa a los que le buscan* (Heb 11,6).

Solución. *Hay que decir:* Los preceptos de la ley que está obligado a observar el hombre versan sobre los actos de las virtudes que son camino para llegar a la salvación. Mas, como ya hemos dicho (q.2 a.2), el acto de la virtud se mide por la relación que hay entre el hábito y su objeto. Ahora bien, en el objeto de la virtud hay que considerar dos cosas: lo que propia y directamente constituye el objeto de la virtud, cosa necesaria en todo acto virtuoso, y lo que se presenta de manera accidental y secundaria respecto al objeto propio de esa virtud. Así, en la fortaleza, el objeto propio y principal de la misma es resistir los peligros de muerte y acometer al enemigo, incluso con peligro de la propia vida, en defensa del bien común. Es, sin embargo, accidental respecto a su objeto el hecho de armarse, pelear con la espada en la guerra justa o hacer cualquier otra cosa de la misma índole. Por lo tanto, la aplicación del acto virtuoso al objeto propio y principal de la virtud es de necesidad de precepto, como lo es también el acto mismo de la virtud. En cambio, la aplicación del acto virtuoso a lo que es accidental y secundario respecto al objeto propio no cae bajo el rigor del precepto, sino a tenor de las circunstancias de lugar y tiempo.

Se debe, pues, decir que el objeto propio de la fe es aquello que hace al hombre bienaventurado como queda expuesto (q.1 a.6 ad 1); le pertenece, en cambio, accidental y secundariamente todo aquello que está en la Escritura y que es de tradición divina[g]: por ejemplo, que Abrahán tuvo dos hijos; que David fue hijo de Isaí y cosas por el estilo. Por consiguiente, respecto a las verdades primeras de la fe, que son los artículos, está obligado el hombre a creerlas explícitamente. En cuanto a las otras verdades de fe, está obligado a creerlas no de manera explícita, sino implícita, o en disposición de ánimo, en cuanto que está preparado a creer cuanto contiene la Sagrada Escritura. En todo caso, solamente está obligado a creerlas de manera explícita cuando le conste que está contenido en la doctrina de la fe.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Si se habla de que el hombre puede algunas cosas sin el auxilio de la gracia, está obligado a muchas cosas que no puede realizar sin la ayuda de la gracia reparadora, por ejemplo, a amar a Dios y al prójimo, e igual-

9. L.1 c.19: ML 34,1260.

f. Para entender esta y la anterior dificultad, hay que recordar que, para Santo Tomás, la fe es un acto del entendimiento y, por tanto, tiene un contenido. Lo que aquí se pregunta es: ¿basta la buena voluntad o se necesita una adhesión explícita a los contenidos de la fe? ¿Es la fe un sentimiento o un asentimiento? ¿Un compromiso o una creencia? En este tipo de dilemas, las respuestas unilaterales falsean la riqueza de la verdad.

g. Se distingue entre objeto propio de la fe y lo que *per accidens* pertenece al objeto de la fe. Esta distinción no tiene que ver con lo que modernamente se conoce como jerarquía de verdades (cf. VATICANO II, *Unitatis redintegratio* 11). Estamos más bien ante un principio hermenéutico: la Escritura es un libro salvífico y según este criterio debe leerse, distinguiendo su contenido salvífico del revestimiento histórico-cultural con que se transmite.

mente a creer los artículos de la fe. Pero todo ello puede hacerlo con el auxilio de la gracia. Este auxilio de la gracia, a cuantos se les da divinamente, se les da por misericordia; pero a quienes se les niega, se les niega por justicia, en castigo de algún pecado anterior, por lo menos del pecado original, como afirma San Agustín en *De corrept. et gratia*[10][h].

2. *A la segunda hay que decir:* El hombre está obligado a amar determinadamente a los seres amables que son objeto propio y sustancial de la caridad, es decir, Dios y el hombre. Pero la objeción está planteada respecto de los preceptos de la caridad que están relacionados con su objeto como por vía de consecuencia.

3. *A la tercera hay que decir:* La virtud de la obediencia reside propiamente en la voluntad. Por eso, para el acto de obediencia es suficiente la prontitud de la voluntad respecto a quien manda. Esto es su objeto propio. Mas tal o cual precepto particular tiene una relación accidental y secundaria con el objeto propio y directo de la obediencia.

ARTICULO 6

¿Están todos igualmente obligados a creer con fe explícita? [i]

In Sent. 3 d.25 q.2 a.1 q.ª3; 4 d.24 q.1 a.3 q.ª2; *De verit.* q.14 a.2; *In Hebr.* c.2 lect.2.

Objeciones por las que parece que todos están igualmente obligados a tener fe explícita:

1. Todos están obligados a lo que es necesario para la salvación, como se ve a propósito de los preceptos de la caridad. Pero, como acabamos de decir (a.5), es necesario para la salvación la explicitación de lo que debemos creer. Todos, pues, están igualmente obligados a la fe explícita.

2. Más aún: Nadie debe ser examinado de aquello que no esté obligado a creer de manera explícita. Pero a veces incluso los sencillos son examinados sobre artículos mínimos de fe. Luego todos están obligados a creer explícitamente todo (lo concerniente a la fe).

3. Además, si los menores no estuvieran obligados a tener fe explícita, sino sólo implícita, deberían tener fe implícita en la fe de los mayores. Mas esto parece que entraña un peligro, ya que podría suceder que los mayores incurrieran en el error. Parece, por lo tanto, que también los menores deben tener fe explícita. En consecuencia, todos están igualmente obligados a creer explícitamente.

En cambio leemos en la Escritura: *Tus bueyes estaban arando y las asnas pastando cerca de ellos* (Job 1,14). Eso, en expresión de San Gregorio, en II *Moral.*, quiere decir que «los menores, simbolizados por las asnas, deben adherirse en materia de fe a los mayores, simbolizados por los bueyes»[11].

Solución. *Hay que decir:* La explicitación de lo que se debe creer se hace por revelación divina: las realidades, en efecto, de la fe rebasan la razón natural, y, como enseña Dionisio en *De cael. hier.*[12], la revelación sigue cierto orden, llegando a los inferiores por medio de los superiores: al hombre, por medio de los ángeles; a los ángeles inferiores, por medio de los superiores. Por una razón semejante, la explicitación de la fe, en el caso del hombre, debe llegar a los inferiores por medio de los superiores. Por ese motivo, igual que los ángeles superiores, que iluminan a los inferiores, tienen un conocimiento de las cosas divinas mayor que los inferiores, como afir-

10. Cf. Epist. 190 *ad Optatum* c.3: ML 33,860; *De praedest. Sanct.* c.8: ML 44,971. 11. C.30: ML 75,578. 12. C.4 par.3: MG 3,180; c.7 par.3: MG 3,209; c.8 par.2: MG 3,240.

h. Planteamiento predestinacionista (cf. *Suma* 1 q.23 a.5 ad 3), deudor de San Agustín, y que ha llegado hasta nuestros días. Tomás, «históricamente», no podía decir otra cosa. Hoy el problema se plantea de distinto modo (cf. MARTÍN GELABERT, *Salvación como Humanización* [Paulinas, Madrid 1985] 159-164). Nótese que Tomás, en este y en otros temas, apoya el peso de su argumentación en la autoridad de San Agustín.

i. Todos están obligados a creer un núcleo de verdades (a.5), pero no todos pueden profundizarlo doctrinalmente al mismo nivel. Basta que la Iglesia, como conjunto, lo haga. O sea, que en la Iglesia hay funciones diversas: unos son doctores, otros profetas... Una cosa son las variedades de fe, otra su explicación (ad 1) y otra sus sutilezas (ad 2 y a.7, al final).

ma también Dionisio en *De cael. hier.* [13], así también los hombres superiores, a quienes incumbe enseñar a otros, están obligados a tener un conocimiento de las cosas que hay que creer, y, por lo mismo, deben creerlas también de forma más explícita.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El desarrollo explícito de lo que se debe creer no es igualmente necesario a todos para salvarse. De hecho, quienes tienen la tarea de instruir a los demás están obligados a creer explícitamente más cosas que los otros.

2. *A la segunda hay que decir:* Los simples fieles no deben sufrir examen en detalles de la fe, a no ser que haya sospecha de haber sido pervertidos por los herejes, que acostumbran a corromper la fe de los sencillos con cuestiones sutiles. Pero si se ve que no se adhieren de manera pertinaz a la herejía, y yerran debido a su ignorancia, no se les debe imputar.

3. *A la tercera hay que decir:* Los menores solamente tienen fe explícita en la fe de los mayores en la medida en que éstos prestan su adhesión a la enseñanza divina. Por eso dice el Apóstol: *Os ruego que seáis mis imitadores como yo lo soy de Cristo* (1 Cor 4,16). De ahí que la regla de fe sea no el conocimiento humano, sino la verdad divina. Y si alguno de los mayores se aleja de la verdad divina, esto no incide en la fe de los menores que creen en la buena fe de los mayores, a no ser que presten pertinaz adhesión a errores particulares de aquéllos contra la fe de la Iglesia universal, fe que no puede fallar, pues el Señor dijo: *He rogado por ti, Pedro, para que tu fe no desfallezca* (Le 22,32).

ARTICULO 7

¿Es a todos necesario para salvarse creer explícitamente el misterio de Cristo?

In Sent. 3 d.25 q.2 a.2 q.ª2 et 3; Expos. text. 4 d.6 q.2 a.2 q.ª1; *De verit.* q.14 a.2; *In Hebr.* c.2 lect.2.

Objeciones por las que parece que no es a todos necesario creer explícitamente el misterio de Cristo para salvarse:

1. El hombre no está obligado a creer de manera explícita lo que los ángeles ignoran. En efecto, la explicación de la fe se hace por revelación divina y llega a los hombres mediante los ángeles, como ya hemos dicho (a.6; 1 q.111 a.1). Ahora bien, los mismos ángeles ignoraron el misterio de la encarnación, y, según expone Dionisio en *De cael. hier.* [14], preguntaban en el salmo: *¿Quién es ese rey de la gloria?* (Sal 23,8.10), y en Isaías: *¿Quién es ese que viene de Edom?* (Is 63,1). Luego los hombres no estaban obligados a creer explícitamente el misterio de la encarnación.

2. Más aún: Es incuestionable que Juan el Bautista entra en la categoría de los mayores, y es de los más cercanos a Cristo, ya que de él dice el Señor: *No ha surgido entre los nacidos de mujer uno mayor que Juan el Bautista* (Mt 11,11). Ahora bien, no parece que Juan el Bautista conociera explícitamente el misterio de Cristo, ya que le dirigió esta pregunta: *¿Eres tú el que ha de venir o debemos esperar a otro?* (Mt 11,3). Por lo tanto, ni siquiera los mayores estaban obligados a tener fe explícita de Cristo.

3. Además, muchos gentiles obtuvieron la salvación por ministerio de los ángeles, como escribe Dionisio en *De cael. hier.* [15]. Sin embargo, los gentiles, según parece, no tuvieron fe en Cristo ni explícita ni implícita, ya que no les fue hecha ninguna revelación. Parece, pues, que no ha sido necesario para todos la fe explícita en el misterio de Cristo.

En cambio están las palabras de San Agustín, que afirma en *De corrept. et grat.: Es fe recta aquella por la que creemos que ningún hombre, grande o pequeño, es liberado de la infección de la muerte y de la esclavitud del pecado si no es por el único mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo* [16].

Solución. *Hay que decir:* Según hemos expuesto (a.5; q.1 a.6 ad 1), pertenece al objeto propio y principal de la fe aquello por lo que consigue el hombre la bienaventuranza. Ahora bien, el camino por el que llega el hombre a la bienaventuranza es el misterio de la encarnación y pasión de Cristo, según este testimonio: *No hay en el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos* (Act 4,12). Luego en todo

13. C.12 par.2: MG 2,292. 14. C.9 par.3: MG 3,209. 15. C.9 par.4: MG 3261
16. Cf. Epist. 190 *ad Optatum* c.2: ML 33,858.

tiempo fue necesario que el misterio de la encarnación de Cristo fuera de alguna manera conocido por todos los hombres. Pero esta fe ha revestido modalidades distintas según la diversidad de tiempo y de personas.

Antes del pecado tuvo el hombre fe explícita en la encarnación de Cristo en cuanto que iba ordenada a la consumación de la gloria, mas no en cuanto ordenada a la liberación del pecado por la pasión y la resurrección, pues el hombre no podía conocer con antelación su futura caída en el pecado[j]. Parece, sin embargo, que tuvo presciencia de la encarnación de Cristo por las palabras que dijo: *Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre, y se adherirá a su mujer, y vendrán a ser los dos una sola carne* (Gén 2,24), palabras que comenta el Apóstol: *Gran misterio es éste, lo digo respecto a Cristo y a la Iglesia* (Ef 5,32). Y no es creíble que este misterio fuera ignorado por el primer hombre.

Pero después del pecado fue creído explícitamente el misterio de Cristo no sólo en cuanto a la encarnación, sino también en cuanto a la pasión y a la resurrección, por las cuales es liberado el género humano del pecado y de la muerte. De otra suerte no se hubiera podido prefigurar la pasión de Cristo en ciertos sacrificios tanto antes como bajo la ley. Estos sacrificios tenían, ciertamente, un significado conocido explícitamente por los mayores; los menores, en cambio, conocían algo bajo el velo de tales sacrificios, creyendo que habían sido dispuestos divinamente en orden a Cristo que había de venir. Y así, como ya hemos expuesto (q.1 a.7), las cosas que se refieren al misterio de Cristo las conocieron de una manera tanto más clara cuanto más cercanos estuvieron a Cristo.

Mas en el tiempo de la gracia revelada, mayores y menores están obligados a tener fe explícita en los misterios de Cristo, sobre todo en cuanto que son celebrados solemnemente en la Iglesia y se proponen en público, como son los artículos de la encarnación de que hablamos en otro lugar (q.1 a.8). En cuanto a otras consideraciones sutiles sobre artículos de la fe, hay quienes están obligados a creer de manera más o menos explícita, según el estado y oficio de cada cual.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir: Los ángeles no ignoraron el misterio de Dios,* según enseña San Agustín en V *Super Genesim ad litt.*[17] Algunos aspectos de ese misterio los conocieron, sin embargo, con mayor perfección por revelación de Cristo.

2. *A la segunda hay que decir:* Juan el Bautista no preguntó por el advenimiento de Cristo en la carne como si lo ignorara, pues lo había confesado él expresamente diciendo: *Yo lo he visto y doy testimonio de que éste es el Elegido de Dios* (Jn 1,34). Por eso, no pregunta: *¿Eres tú el que ha venido?,* sino *¿eres tú el que ha de venir?,* inquiriendo sobre algo futuro, no sobre algo pasado. De igual modo, tampoco se ha de creer que ignorara que vendría para sufrir, ya que había dicho: *He aquí el cordero de Dios que quita el pecado del mundo* (v.29), anunciando así su inmolación futura, ya vaticinada antes por los profetas, como se ve, sobre todo, en Isaías (Is 53). Se puede, pues, decir con San Gregorio[18] que (Juan el Bautista) inquiría porque ignoraba si habría de descender personalmente a los infiernos. Pero sabía que el efecto de su pasión llegaría incluso a cuantos se hallaban en el limbo, según las palabras de Zacarías: *En cuanto a ti, por la sangre de la alianza y o soltaré a tus cautivos de la fosa en que no hay agua* (Zac 9,11). Esto, sin embargo, no estaba obligado a creerlo de manera explícita antes de su cumplimiento. O se puede decir también, como San Ambrosio en *Super Luc.*[19], que Juan no inquirió por duda o ignorancia, sino más bien

17. L.5 c.19: ML 34,334. 18. *In Evang.* 1.1 hom.6: ML 76,1095. 19. L. super 7,19: ML 15,1748.

j. En *Suma* 3 q.1 a.3, Santo Tomás afirma, aunque matizándolo, que «peccato non existente, incarnatio non fuisset». Más que una contradicción, en lo que ahora se dice hay que ver una ampliación de perspectivas: la encarnación se ordena «ad consummationem gloriae». Así Dios no tiene por qué condicionar sus actuaciones a las respuestas del hombre. Por lo demás, la exégesis de los textos bíblicos, a lo largo del artículo y de las respuestas, es evidentemente medieval.

por piedad. O, con San Juan Crisóstomo[20], se puede decir que Juan no formuló la pregunta por ignorancia propia, sino para que diera Cristo una satisfacción cumplida a sus discípulos. Por eso les ofrece en realidad la respuesta en forma de instrucción para los discípulos: responde mostrando sus obras como signos.

3. *A la tercera hay que decir:* Muchos gentiles tuvieron revelación de Cristo, como consta por las cosas que predijeron sobre él. Así, en Job se dice: *Bien sé yo que mi defensor está vivo* (Job 19,25). Asimismo, la Sibila, según el testimonio de San Agustín[21], predijo algo sobre Cristo. La historia de los romanos nos refiere también[22] que, en tiempo de Constantino Augusto y de Irene, su madre, se encontró un sepulcro sobre el que yacía un hombre que tenía en el pecho una lámina de oro con esta inscripción: *Cristo nacerá de una virgen y creo en El. ¡Oh sol!, en tiempo de Constantino y de Irene me verás de nuevo.*

Si ha habido quienes se hayan salvado sin recibir ninguna revelación, no lo han sido sin la fe en el Mediador. Pues aunque no tuvieran fe explícita, la tuvieron implícita en la divina providencia, creyendo que Dios es liberador de los hombres según su beneplácito y conforme El mismo lo hubiere revelado a algunos conocedores de la verdad, a tenor de las palabras de Job: *Nos instruye más que a las bestias de la tierra* (Job 35,11).

ARTICULO 8

¿Es necesario para salvarse creer explícitamente en la Trinidad?

In Sent. 3 d.25 q.2 a.2 q.ª4; Expos. text. 4 d.6 q.2 a.2 q.ª1; *De verit.* q.14 a.11.

Objeciones por las que parece que no es necesario para salvarse creer explícitamente en la Trinidad:

1. Dice el Apóstol: *El que se acerca a Dios ha de creer que existe y que recompensa a los que le buscan* (Heb 11,6). Pero eso puede creerse sin tener fe en la Trinidad. Luego no es necesario creer explícitamente en la Trinidad.

2. Más aún: Dice el Señor: *Padre, he manifestado tu nombre* a *los que me has dado* (Jn 17,6). Y San Agustín comenta: *No aquel nombre tuyo con el que eres llamado Dios, sino el nombre con el que eres llamado Padre.* Y luego añade: *En el hecho de haber creado Dios este mundo es conocido por todos los gentiles; en el hecho de que no se le debe adorar en unión con los dioses falsos es conocido como Dios en Judea; en el hecho, en cambio, de ser Padre de este Cristo, que quita el pecado del mundo, les he manifestado ahora este nombre, antes oculto*[23]. Luego antes de la venida de Cristo era desconocido el que hubiera en el seno de la Deidad paternidad y filiación. No se creía, pues, explícitamente en la Trinidad.

3. Además, de Dios estamos obligados a creer de manera explícita que es el objeto de la bienaventuranza. Mas el objeto de la bienaventuranza es la bondad soberana de Dios, que puede concebirse sin la distinción de personas. No fue, pues, necesario creer explícitamente en la Trinidad.

En cambio está el hecho de que, en el Antiguo Testamento, se halla expresada de distintas maneras la Trinidad de personas. Así, en el principio se dice con referencia a la Trinidad: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza* (Gén 2,26). Luego desde el principio fue necesario creer en la Trinidad para salvarse.

Solución. *Hay que decir:* No se puede creer explícitamente en el misterio de Cristo sin la fe en la Trinidad. El misterio de Cristo, efectivamente, incluye que el Hijo de Dios asumió nuestra carne, que renovó al mundo por la gracia del Espíritu Santo, y también fue concebido del Espíritu Santo. Por eso, del mismo modo que, antes de Cristo, el misterio de El fue creído explícitamente por los mayores, y, por los menores, de manera implícita y como entre sombras, así también el misterio de la Trinidad. Por consiguiente, en el tiempo subsiguiente a la divulgación de la gracia están todos obligados a creer explícitamente el misterio de la Trinidad. Y cuantos renacen en Cristo lo consiguen por la invocación de la Trinidad, según consta en San Mateo: *Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes, bautizándolas en el*

20. *In Matth.* hom. 36: MG 57,418. 21. *Contra Faust.* l.13 c.15: ML 42,290. 22. TEÓFANES, *Chronographia* A.C. 773: MG 108,918. 23. *In Ioann.* 17,6 tr.106: ML 35,1909.

nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo (Mt 28,19).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* De Dios se hizo necesario creer de manera explícita en todo tiempo y por todos las dos cosas de que habla el Apóstol. No es, sin embargo, suficiente ni en todo tiempo ni para todos los hombres.

2. *A la segunda hay que decir:* Antes de la llegada de Cristo, la fe en la Trinidad estaba oculta en la fe de los mayores. Pero gracias a Cristo ha sido manifestada al mundo por los apóstoles.

3. *A la tercera hay que decir:* La bondad soberana de Dios, conocida, como ahora, por los efectos, puede ser conocida también sin la Trinidad de personas. Pero conocido Dios en sí mismo, tal como lo ven los bienaventurados, no puede entenderse sin la Trinidad de personas. Por eso, la misión misma de las divinas personas nos encamina hacia la bienaventuranza.

ARTICULO 9

¿Es meritorio el acto de fe?

3 q.7 a.3 ad 2; *In Sent.* 3 d.24 a.3 q.[a]2; *De verit,* q.14 a.3; *In Hebr.* c.2 lect.1; *De pot.* q.6 a.9.

Objeciones por las que parece que no es meritorio el acto de creer:

1. Como ya hemos expuesto (1-2 q.114 a.4), el principio del mérito es la caridad. Mas la fe, como la naturaleza, es el preámbulo de la caridad. Por lo tanto, al igual que no es meritorio el acto de la naturaleza porque no merecemos con las obras naturales, tampoco lo es el acto de fe.

2. Más aún: El acto de creer ocupa un lugar intermedio entre el opinar y el saber o considerar lo que se sabe. Ahora bien, ni la consideración de la ciencia ni la de la opinión son meritorias. En consecuencia, tampoco lo es el acto de creer.

3. Además, quien asiente a una cosa creyendo, o tiene o no tiene causa suficiente que le induzca a ello. Si la tiene, no parece meritorio el acto de creer, ya que no es libre para creer o no creer. Si carece de motivo suficiente que le induzca a creer, comete un acto de ligereza creyendo, ya que *quien se confía en seguida, ligero es de corazón* (Eclo 19,4). De ahí que no parece que sea meritorio. El acto, pues, de creer no es en modo alguno meritorio.

En cambio, según el testimonio de la carta a los Hebreos, *por la fe alcanzaron los santos las promesas* (Heb 11,33), y eso habría sido imposible de no haber merecido creyendo. El acto de creer es, por lo tanto, meritorio.

Solución. *Hay que decir:* Según hemos ya expuesto (1-2 q.114 a.3 et 4), nuestros actos son meritorios en cuanto que proceden del libre albedrío movido por la gracia de Dios. De ahí que todo acto humano, si está bajo el libre albedrío y es referido a Dios, puede ser meritorio. Ahora bien, el de la fe es un acto del entendimiento que asiente a la verdad divina bajo el imperio de la voluntad movida por la gracia de Dios; se trata, pues, de un acto sometido al libre albedrío y es referido a Dios. En consecuencia, el acto de fe puede ser meritorio[k].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La naturaleza se compara con la caridad, principio del mérito, como la materia con la forma. En cuanto a la fe, se la compara con la caridad como disposición que precede a la última forma. Pero es evidente que ni lo que es puramente sujeto o materia, ni tampoco lo que es disposición anterior, puede actuar en virtud de la forma antes de que ésta se infunda. Pero una vez que se haya infundido (la forma), tanto lo que es sujeto como lo que era disposición precedente actúa en virtud de la forma, que es el principio fundamental de operación, lo mismo que el calor del fuego actúa en virtud de su forma sustancial. Así, pues, ni la naturaleza ni la fe sin la caridad pueden producir un acto meritorio. Pero cuando sobreviene la caridad, el acto de fe se hace merito-

k. La gracia no destruye, sino que perfecciona a la naturaleza *(Suma* 1 q.1 a.8 ad 2). Por eso, cuando la gracia mueve (respetando el modo de ser de la persona), el hombre sigue siendo libre (pues la gracia actúa a través de la libertad: *Suma* 1-2 q.1 13 a.3). De ahí el mérito. La bondad de Dios es tan grande que quiere que sean méritos nuestros lo que en realidad son dones de El.

rio por ella, como también el acto de la naturaleza y el del libre albedrío.

2. *A la segunda hay que decir:* En la ciencia se pueden considerar dos cosas: el asentimiento del que sabe a la cosa sabida y la consideración de la cosa en sí misma. Pero el asentimiento de la ciencia no está sometido al libre albedrío. El sabio, efectivamente, se ve obligado a asentir por la fuerza de la demostración; por eso no es meritorio el asentimiennto de ciencia. Sí está, en cambio, sometida al libre albedrío la consideración actual de la cosa conocida, ya que el hombre puede o no considerarla. Por eso, la consideración científica puede ser meritoria referida a la caridad, es decir, al honor de Dios y utilidad del prójimo. En la fe, en cambio, ambas cosas caen bajo el libre albedrío, y por eso su acto puede ser meritorio en cuanto a las dos. En el caso de la opinión, ésta no entraña asentimiento firme, ya que se trata de algo débil e inseguro, como escribe el Filósofo en I *Poster.* [24], y no parece que proceda de una voluntad perfecta. Por eso su asentimiento no parece que tenga mucha razón de mérito. Puede, sin embargo, ser meritoria por la consideración actual.

3. *A la tercera hay que decir:* El que cree tiene motivo suficiente para creer. Es, en efecto, inducido por la autoridad de la doctrina divina confirmada por los milagros y, lo que es más, por la inspiración interior de Dios que invita a creer [l]. No cree, pues, a la ligera. No tiene, sin embargo, razones suficientes para saber, y por eso no desaparece la razón de mérito.

ARTICULO 10

¿Disminuyen el mérito de la fe las razones aducidas en favor de las verdades de fe?

3 q.55 a.5 ad 3; *In Sent.* 3 d.24 q.3 a.3; *Cont. Gentes* 1,8.

Objeciones por las que parece que las razones aducidas en favor de las verdades de fe disminuyen su mérito:

1. Afirma San Gregorio en una homilía que *no tiene mérito la fe si la razón humana aduce pruebas demostrativas* [25]. Por lo tanto, si la razón humana, que presenta suficientes pruebas demostrativas, excluye del todo el mérito de la fe, parece que cualquier tipo de razón humana aducida en favor de las cosas de fe disminuye su mérito.

2. Más aún: Cuanto disminuye la virtud disminuye el mérito, ya que, como afirma también el Filósofo en I *Ethic., la felicidad es el premio de la virtud* [26]. Pues bien, parece que la razón humana disminuye el valor virtuoso de la fe, ya que es esencial a la misma versar sobre cosas no evidentes, como en otro lugar (q.1 a.4 y 5) expusimos, y cuantas más razones se aducen para creer una cosa, tanto menos inevidente se nos hace.

24. ARISTÓTELES, c.33 n.2 (BK 89a5): S. TH., lect.44. 25. *In Evang.* l.2 hom.26: ML 76,1197. 26. ARISTÓTELES, c.9 n.2 (BK 1099b16): S. TH., lect.14.

---

l. El término *instinctus*, que Santo Tomás encuentra en Aristóteles (en concreto, en la *Etica a Eudemo* l.7 q.14 n.22; cf. *Suma* 1-2 q.68 a.2, al final), y lo emplea para acentuar la acción divina en el *initium fidei* (q.6 a.1), traduce el *enthousiasmós* griego; es la acción íntima que proviene de un principio exterior (de Dios sobre todo) y desencadena el movimiento del querer. Este *instinctus* no es un movimiento ciego, es una especie de conocimiento por inclinación que determina la adhesión del corazón. Este término complementa el *lumen fidei* (véase nuestra nota *i* a la q.l), y con él Tomás quiere traducir la atracción *(tractus)* ejercida por la gracia, por el Padre, que conduce a los hombres al Hijo: «Non solum revelado exterior vel objectum virtutem attrahendi habet, sed etiam interior instinctus impellens et movens ad credendum... Trahit multos Pater ad Filium per instinctum divinae operationis moventem interius cor hominis ad credendum» *(In Io.* 6 lect.5), escribe comentando Jn 6,44, y remite luego a Flp 2,13; Os 11,4; Prov 21,1. El verdadero «sufficiens inductivum ad credendum» (que refuerza y supera la credibilidad racional) es el «interior instinctus Dei invitantis» (del que en esta respuesta se habla), puesto que nunca hay en la fe «sufficiens inductivum ad sciendum» (cf. también 2-2 q.2 a.10 ad 2). Por eso, el milagro del que aquí se habla se sitúa en el orden de la credibilidad (cf. 1-2 q.6 a.1: el milagro puede recibir diversas interpretaciones), y no de las causas de la fe: «principalis et propia causa fidei est id quod interius movet ad assentiendum» (2-2 q.6 a.1 ad 1). Esto explica que en 2-2 q.10 a.1 ad 1, a propósito de la culpabilidad de la infidelidad, se apelará sólo al *instinctus,* sin aludir para nada a los milagros (cf. *Quodl.* II a.6).

Por lo tanto, la razón humana aducida en favor de las verdades de fe disminuye su mérito.

3. Además, efectos contrarios tienen causas contrarias. Ahora bien, lo que se induce contra la fe aumenta su mérito, como, por ejemplo, la persecución que coacciona a abandonarla o la razón que persuade a lo mismo. En consecuencia, disminuye el mérito de la fe la razón que viene en su ayuda.

En cambio están las palabras de San Pedro: *Estad prestos a dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra fe y esperanza* (1 Pe 3,15). Y no exhortaría a esto si por ello disminuyera el mérito de la fe. En consecuencia, la razón no disminuye el mérito de la fe.

Solución. *Hay que decir:* Según lo expuesto en otra parte (a.9), el acto de fe es meritorio por estar sometido a la voluntad, no sólo en cuanto al ejercicio, sino también en su asentimiento. Ahora bien, la razón humana que se introduce en las cosas de la fe puede relacionarse con la voluntad del creyente de dos maneras. La primera, antecedente. Es el caso de quien o no tiene en absoluto voluntad o no la tiene dispuesta a creer si no es inducida por razones humanas. En este caso, la razón disminuye el mérito de la fe, de modo semejante a lo que hemos afirmado en otro lugar (1-2 q.24 a.3 ad 1; q.77 a.6 ad 2) respecto a la pasión: cuando ésta precede a la elección en las virtudes morales, disminuye el valor del acto virtuoso. Efectivamente, así como el hombre debe ejercer los actos de las virtudes morales por dictamen de la razón y no por la pasión, debe también creer las verdades de fe no por la razón humana, sino por la autoridad divina.

En segundo lugar, la razón humana puede relacionarse con la voluntad del creyente de un modo consiguiente. Cierto, cuando el hombre tiene una voluntad dispuesta a creer, ama la verdad creída, piensa en ella con seriedad y acepta toda clase de razones que pueda encontrar[m]. En este aspecto, la razón humana no excluye el mérito de la fe, sino que, por el contrario, es signo de mayor mérito, como en las virtudes morales la pasión consiguiente es signo de una voluntad más dispuesta, como hemos explicado ya (1-2 q.24 a.3). Tal es el significado de las palabras dichas por los samaritanos a la mujer, figura de la razón humana: *Ya no creemos por tus palabras* (Jn 4,42).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Gregorio habla del hombre que no tiene voluntad de creer si no es por la razón aducida. Mas cuando el hombre tiene voluntad de creer las verdades de fe en virtud únicamente de la autoridad divina, aunque tenga razones demostrativas en favor de alguna de ellas, como es la existencia de Dios, no por eso desaparece ni disminuye el mérito de la fe.

2. *A la segunda hay que decir:* Las razones aducidas para corroborar la autoridad de la fe en manera alguna son demostraciones que puedan llevar al entendimiento humano a una visión inteligible; nunca dejan de ser inevidentes. Apartan, sin embargo, los impedimentos de la fe, mostrando que no es imposible lo que ella propone. Por eso, tales razones no disminuyen ni el mérito ni el motivo de la fe. Mas las razones demostrativas en favor de la fe, aducidas como preámbulos a los artículos, aunque disminuyan la razón de fe haciendo manifiesta la verdad propuesta, no disminuyen, sin embargo, la razón de caridad, que hace que la voluntad se encontraría dispuesta a creer aunque no se manifestase. Por eso no decrece la razón de mérito.

3. *A la tercera hay que decir:* Cuanto contradice a la fe, sea por consideración humana, sea por persecución exterior, en tanto aumenta el mérito de la fe en cuanto pone de manifiesto una voluntad más dispuesta y firme en la fe. Por eso, el mérito de la fe es mayor en los mártires, porque no abandonaron la fe ante la persecución; tienen asimismo mayor mérito los sabios, puesto que no abandonan la fe ante las razones aducidas contra ella por los filósofos o por los herejes. Mas todo lo que armonice con la fe no siempre disminuye la prontitud de la voluntad para creer. Por eso tampoco disminuye siempre el mérito de la fe.

m. Estamos ante otra manera de expresar el *cogitare* que comporta el *assensus* de la fe. La fe da que pensar y busca un encuentro más profundo, un mayor acercamiento, un conocimiento mejor del amado.

CUESTIÓN 3

Del acto externo de la fe

Corresponde a continuación tratar del acto externo de la fe. Sobre este punto se formulan dos preguntas:

1. ¿Es la confesión acto externo de la fe?—2. ¿Es necesaria la confesión de fe para la salvación?

ARTICULO 1

¿Es la confesión acto de fe?[a]

In Sent. 4 d.17 q.3 a.2 q.ª3; *In Rom.* c.10 lect.2.

Objeciones por las que parece que la confesión no es acto de la fe:

1. Un mismo acto no pertenece a diversas virtudes. Pero la confesión pertenece a la penitencia, pues es parte de ella. No es, pues, acto de la fe.

2. Más aún: El hombre se retrae alguna vez de confesar la fe por temor o también por vergüenza. Por eso pide el Apóstol que rueguen por él para que *pueda dar a conocer con valentía el misterio del Evangelio* (Ef 6,19). Ahora bien, el hecho de no desistir de hacer el bien por vergüenza o por temor incumbe a la fortaleza, que modera la audacia y el pavor. Luego parece que la confesión no es acto de la fe, sino más bien de la fortaleza o de la constancia.

3. Además, del mismo modo que la fe fervorosa incita al hombre a confesarla exteriormente, le incita también a hacer otras obras buenas exteriores, según el testimonio del Apóstol: *La fe actúa por la caridad* (Gál 5,6). Pero hay actos exteriores que no figuran como actos de fe. Por lo tanto, tampoco la confesión.

En cambio está el testimonio de la *Glosa,* que, comentando las palabras *la obra de la fe con fortaleza* (2 Tes 1,11), escribe: *esto es, la confesión, que es obra propia de la fe*[1].

Solución. *Hay que decir:* Actos externos de una virtud son propiamente los que de manera específica corresponden a los fines de esa virtud; ayunar, por ejemplo, corresponde específicamente a la abstinencia, que consiste en refrenar la carne, y por eso es acto suyo. Pues bien, la confesión de fe se ordena específicamente como a su fin a la misma fe, según afirma el Apóstol: *Creemos teniendo el mismo espíritu de fe, con el que además hablamos (2* Cor 4,13). En efecto, la palabra externa está destinada a significar lo que concibe la mente. Por lo tanto, como el concepto interior de la fe es acto suyo propio, lo es también la confesión externa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Hay tres formas de confesión ensalzadas en la Escritura. Primera: la confesión de las cosas que son de fe, y ésta es acto suyo propio, por estar relacionado, como acabamos de decir, con su fin. Segunda: la acción de gracias o de alabanza, que es el acto latréutico. Tiene por fin honrar externamente a Dios, que es el fin del culto de latría. Tercera: la confesión de los pecados. Está ordenada a borrar los pecados, fin de la penitencia, y por eso pertenece a la penitencia.

2. *A la segunda hay que decir:* La causa que quita o remueve impedimentos no es causa propia, sino accidental, como prueba el Filósofo en VIII *Phys.*[2] Por eso, la fortaleza que quita los obstáculos a la confesión de fe, es decir, el temor o la vergüenza, no constituye su causa propia y directa; es como causa accidental.

3. *A la tercera hay que decir:* La fe interna causa por la caridad todos los actos exteriores de las virtudes, no como elícitos, sino como imperados: los realiza mediante estas otras virtudes. La confesión, en cambio, la realiza como acto

1. *Glossa ordin.* (6,11,B); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,315. 2. C.4 n.6 (BK 255b24): S. TH., lect.8.

---

a. La fe cristiana exige su testificación (cf. MARTÍN GELABERT, *Jesús, el que abre camino. Seguimiento y Testimonio* [PS Editorial, Madrid 1986] 66-103).

propio, sin mediación de ninguna otra virtud.

ARTICULO 2

¿Es necesaria la confesión de fe para la salvación?

In Sent. 3 d.29 a.8 q.[a]2 ad 3; *Quodl.* 9 q.7 a.1; *In Rom.* c.10 lect.2; c.14 lect.3.

Objeciones por las que parece que la confesión de fe no es necesaria para la salvación:

1. Parece que es suficiente para salvarse lo que lleva al fin de una virtud. Ahora bien, el fin propio de la fe es la unión de la mente humana con la verdad divina, cosa que se puede lograr incluso sin la confesión externa de la fe. Por lo tanto, la confesión externa de la fe no es necesaria para la salvación.

2. Más aún: Por la confesión externa de la fe patentiza el hombre ante los demás la fe que él tiene. Pero esto es necesario solamente en aquellos cuyo cometido es instruir a otros en la fe. No parece, pues, que los sencillos (menores) estén obligados a confesar su fe.

3. Además, no es necesario para la salvación lo que puede redundar en escándalo y turbación de los demás, a tenor de las palabras del Apóstol: *No deis escándalo ni a judíos, ni a griegos, ni a la Iglesia de Dios* (1 Cor 10,32). Pues bien, la confesión externa de la fe provoca, a veces, turbación en los gentiles. En consecuencia, la confesión externa de la fe no es necesaria para la salvación.

En cambio están las palabras del Apóstol: *Con el corazón se cree para la justicia, y con la boca se confiesa para la salvación* (Rom 10,10).

Solución. *Hay que decir:* Lo necesario para la salvación cae bajo precepto de la ley divina. Pues bien, como la confesión de fe es algo afirmativo, no puede menos de caer bajo un precepto afirmativo. De ahí que haya que considerarla entre las cosas necesarias para la salvación, de la misma manera que puede caer bajo precepto positivo de la ley divina. Ahora bien, los preceptos positivos, hemos expuesto (1-2 q.71 a.5 ad 3; q.100 a.10), obligan siempre, aunque no en todo momento. Es decir, obligan en su lugar, tiempo y demás circunstancias que limitan el acto humano para ser virtuoso. En consecuencia, para salvarse no es necesario confesar la fe ni siempre ni en todo lugar, sino en lugares y tiempos determinados, es decir, cuando por omisión de la fe se sustrajera el honor debido a Dios o la utilidad que se debe prestar al prójimo; por ejemplo, si uno, interrogado sobre su fe, callase y de ello se dedujera o que no tiene fe o que no es verdadera; o que otros, por su silencio, se alejaran de ella. En casos como éstos la confesión de fe es necesaria para la salvación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El fin de la fe, como el de las demás virtudes, debe ir orientado al de la caridad, que es amor a Dios y al prójimo. Por eso, cuando lo pide el honor de Dios o la utilidad del prójimo, no debe contentarse el hombre con unirse personalmente a la verdad divina con su fe; debe confesarla exteriormente.

2. *A la segunda hay que decir:* En caso de necesidad, cuando corre peligro la fe, están todos obligados a predicarla, sea para información, sea para confirmación de los fieles, sea para contener la audacia de los infieles. En otros casos, el instruir en la fe no es tarea de todos los fieles.

3. *A la tercera hay que decir:* Si la perturbación de los infieles es provocada por la confesión de fe manifestada sin utilidad de ésta o de los fieles, no es laudable semejante confesión de fe. De ahí las palabras del Señor: *No deis a los perros lo que es santo ni echéis vuestras perlas delante de los puercos, no sea que, volviéndose, os despedacen* (Mt 7,6). Pero si espera alguna utilidad, debe el hombre confesar públicamente su fe, no importándole la turbación de los infieles. Así respondió el Señor cuando le dijeron los discípulos que los fariseos se habían escandalizado al oír sus palabras: *Dejadlos: son ciegos que guían a ciegos* (Mt 15,14).

CUESTIÓN 4

La virtud de la fe en sí misma

Viene a continuación el tema de la virtud de la fe en sí misma. Se tratará de la forma siguiente: la fe en sí misma; el sujeto de la fe; la causa de la fe; los efectos de la fe.

Sobre lo primero se formulan ocho preguntas:

1. ¿Qué es la fe?—2. ¿En qué potencia del alma radica como sujeto?—3. ¿Es la caridad forma de la fe?—4. ¿Es numéricamente una la fe formada y la fe informe?—5. ¿Es virtud la fe?—6. ¿Es virtud una?—7. ¿Qué relación tiene la fe con las demás virtudes?—8. ¿Es su certeza mayor que la de la ciencia y las demás virtudes intelectuales?

ARTICULO 1

¿Es adecuada la definición de la fe dada por el Apóstol: «La fe es sustancia de lo que se espera, argumento de las realidades que no se ven»?

De verit. q.14 a.2.

Objeciones por las que parece que no es adecuada la definición de la fe presentada por el Apóstol: *Sustancia de lo que se espera, argumento de las realidades que no se ven* (Heb 11,1):

1. Ninguna cualidad es sustancia, y la fe es una cualidad, ya que, según hemos expuesto (1-2 q.62 a.3), es virtud teologal. No es, pues, sustancia.

2. Más aún: A virtudes diversas corresponden también objetos diferentes. Ahora bien, lo que se espera es objeto de la esperanza. No debe, pues, ponerse en la definición de la fe como objeto de ésta.

3. Todavía más: La caridad perfecciona más a la fe que a la esperanza, ya que, como diremos (a.3), es la forma de la fe. Habría sido, pues, más exacto poner en la definición de la fe las cosas que amamos que poner las que esperamos.

4. Y también: Una misma cosa no debe colocarse en diversos géneros. Pues bien, *sustancia* y *argumento* corresponden a géneros diferentes subordinados entre sí. No es, pues, adecuado decir de la fe que es sustancia y que es argumento.

5. Finalmente, el argumento pone de manifiesto la verdad de la cosa en cuyo favor se aduce. Por otra parte, lo que vemos nos ofrece ya de manera patente su verdad. Parece, pues, que hay contradicción en las palabras *argumento de lo que no se ve*. En consecuencia, es incongruente la descripción de la fe con esas palabras.

En cambio está la autoridad del Apóstol.

Solución. *Hay que decir:* Aunque afirman algunos [1a] que las palabras del Apóstol no definen la fe, si se considera con detenimiento, en esa especie de descripción se hace referencia a todos los elementos con que se puede definir la fe, aunque las palabras no estén expresadas en forma de definición. Eso mismo se ve en los filósofos: sin presentar la forma silogística, presentan los principios que constituyen la base del silogismo.

Para comprobar esto hay que tener en cuenta que, dado que los hábitos se conocen por los actos, y éstos por los objetos, a la fe, por ser hábito, se la puede definir por su propio acto relacionado con su propio objeto. Ahora bien, el acto de la fe, como ya hemos dicho (q.2

1. Cf. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De Sacram.* l.1 p.9 c.2: ML 176,330.

---

a. Ya dijimos (nota *j* de la q.1) que Tomás no suele nombrar a sus contemporáneos. Aquí (y en la definición anónima del final del artículo) se refiere a Hugo de San Víctor *(De Sacram.* lib.I p.10 q.2) y con él nota que el texto escriturístico, más que definir la fe, describe sus efectos. Lo que hará Tomás en este artículo es transcribir teológicamente el dato bíblico, ofreciendo una acabada definición de la fe.

a.1 ad 3; a.2 y 9), es creer, y es, por lo mismo, acto del entendimiento determinado al asentimiento del objeto por el imperio de la voluntad. El acto, pues, de fe está en relación tanto con el objeto de la voluntad —el bien y el fin— como con el objeto del entendimiento, la verdad. Además, por ser virtud teologal, como también hemos expuesto (1-2 q.62 a.3), tiene la misma realidad por objeto y por fin. Es, pues, necesario que entre el objeto y el fin de la fe haya mutua correspondencia proporcional.

Ahora bien, el objeto de la fe lo constituyen, como hemos expuesto (q.1 a.1 y 4), la Verdad primera, en cuanto no vista, y las verdades a las que asentimos por ella. Según eso, la Verdad primera debe relacionarse con la fe como fin bajo el aspecto de una realidad no vista, y esto viene a parar en la razón formal de algo esperado, a tenor de las palabras del Apóstol en Rom 8,25: *Esperar lo que no vemos.* Efectivamente, ver una verdad equivale a poseerla, pues nadie espera lo que ya tiene, y el objeto de la esperanza es lo que no se tiene, como hemos probado (1-2 q.67 a.4).

Por consiguiente, la relación del acto de la fe con su fin, objeto de la voluntad, está expresada en las palabras *la fe es sustancia de las cosas que esperamos.* Suele, en efecto, llamarse sustancia la incoación de una cosa, sobre todo cuando toda ella se contiene virtualmente en un primer principio. Es lo que queremos decir cuando afirmamos, por ejemplo, que los primeros principios indemostrables de una ciencia son sustancia de la misma, queriendo indicar con ello que constituyen para nosotros el primer elemento de esa ciencia y que en los mismos está virtualmente contenida toda ella. De la misma manera decimos también que la fe es sustancia de las cosas que esperamos. Esto quiere decir que el comienzo de las cosas que esperamos está en nosotros por el asentimiento de fe, que en germen encierra todas las cosas esperadas. Esperamos, en verdad, ser felices por la visión inmediata de la verdad, a la cual nos adherimos ahora por la fe, cosa evidente a tenor de lo expuesto al tratar de la bienaventuranza (1-2 q.3 a.8; q.4 a.3).

La relación del acto de fe con el objeto del entendimiento, en cuanto que es objeto de ella, está expresada en las palabras *argumento de las cosas no vistas.* Aquí la palabra *argumento* se toma por su efecto, ya que el efecto del argumento es inducir a la inteligencia al asentimiento a la verdad. Por eso la misma adhesión firme de la inteligencia a la verdad de la fe inevidente se llama aquí argumento [b]. Otra versión tiene la palabra *convicción,* porque el entendimiento del creyente es convencido por autoridad divina a asentir a lo que no ve.

Si alguien, pues, quisiera expresar en forma de definición estas palabras, podría decir que *la fe es el hábito de la mente por el que se inicia en nosotros la vida eterna, haciendo asentir al entendimiento a cosas que no ve.* Con estas palabras se diferencia la fe de los demás actos que corresponden al entendimiento. Diciendo *argumento* se distingue la fe de la opinión, de la sospecha y de la duda, que no dan al entendimiento adhesión primera e inquebrantable a una cosa. Diciendo *de cosas no vistas* se distingue la fe de la ciencia y de la simple inteligencia que hacen ver. Con la expresión *sustancia de las cosas que esperamos* se distingue la virtud de la fe tomada en sentido general, la cual no se ordena a la bienaventuranza esperada.

Las demás definiciones de la fe son explicaciones de la que ofrece el Apóstol. Así, la que ofrece San Agustín: *Fe es la virtud por la cual se cree lo que no se ve* [2], y el Damasceno: *Fe no es sentimiento razonador* [3], y otros: *La fe es la certera del ánimo de cosas no presentes, sobre la opinión y por debajo de la ciencia* [4], expresan lo mismo que dice al Apóstol: *argumento de cosas no vistas.* La de Dionisio en *De div.*

2. S. AGUSTÍN, *In Ioann.* 7,32 tr.40: ML 35,1690; super 14,29 tr.79: ML 35,1837; *Quaest. evang.* l.2 c.39 super Lc. 17,5: ML 35,1352. 3. S. JUAN DAMASCENO, *De Fide orth.* l.4 c.2: MG 94,1125. 4. Cf. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De Sacram.* l.1 p.10 c.1: ML 176,330.

b. En la *Introducción* indicamos la importancia que tiene el leer este artículo a la luz de *De verit.* q.14 a.2. Ahora remitimos a *De verit.* q.14 a.2 ad 9, en donde se encuentra una larga explicación de los múltiples sentidos que puede tener la palabra «argumento». El cuarto de estos sentidos la relaciona con el *lumen fidei,* pues el argumento es la luz por la que se conoce algo.

nom.: Es el cimiento inmóvil de los creyentes que les asienta en la verdady se la muestra [5], coincide con la expresión *sustancia de las cosas que esperamos.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquí no se toma la palabra *sustancia* como el género supremo que está aparte de los demás, sino en el sentido de que en todo género hay una semejanza de sustancia, en cuanto que lo primero entraña germinalmente todo lo que se dice de la sustancia.

2. *A la segunda hay que decir:* La fe pertenece al entendimiento en cuanto se encuentra bajo el imperio de la voluntad. Debe, por lo mismo, ordenarse, como a su fin, al objeto de las virtudes que perfeccionan la voluntad, entre las cuales está la esperanza, como se expondrá después (q.18 a.1). Por eso se incluye el objeto de la esperanza en la definición de la fe.

3. *A la tercera hay que decir:* El amor puede ser de lo visto y de lo no visto; de lo presente y de lo ausente. Por eso, el objeto de amor no se adapta a la fe con tanta propiedad como el objeto esperado, ya que la esperanza es siempre de cosas ausentes y no vistas.

4. *A la cuarta hay que decir:* Sustancia y argumento, puestos en la definición de la fe, no significan géneros distintos ni actos diversos de la fe, sino las diferentes relaciones de un acto con diversos objetos, como está claro en lo expuesto.

5. *A la quinta hay que decir:* Cuando el argumento se saca de los propios principios de la cosa, hace que ésta se haga evidente. Pero el argumento que se toma de la autoridad divina no hace evidente en sí misma a la cosa. De esta clase de argumento se trata en la definición de la fe.

ARTICULO 2

¿Es el entendimiento el sujeto de la fe? [c]

In Sent. 3 d.23 q.2 a.3 q.ª1; *De verit.* q.14 a.4.

Objeciones por las que parece que el sujeto de la fe no es el entendimiento:

1. San Agustín en *De praedest. Sanct.* afirma que *la fe está en la voluntad de los creyentes* [6]. Pero la voluntad es una potencia distinta del entendimiento. Este, pues, no es el sujeto de la fe.

2. Más aún: El asentimiento a la fe para creer una cosa proviene de la voluntad obediente a Dios, y, por tanto, toda la alabanza de la fe procede de la obediencia. Pero la obediencia radica en la voluntad. Lo mismo, por tanto, habrá que decir de la fe. En consecuencia, ésta no está en el entendimiento.

3. Además, el entendimiento es o especulativo o práctico. Ahora bien, la fe no radica en el entendimiento especulativo, ya que, según el Filósofo en III *De An.* [7], éste no intima lo que hay que hacer o evitar, ni es, por tanto, principio de operación; la fe, en cambio, lo es, ya que, según el Apóstol, *actúa por la caridad* (Gál 5,6). Tampoco radica en el entendimiento práctico, pues su objeto es la verdad contingente, factible o moral; el objeto, en cambio, de la fe es la verdad eterna, como hemos expuesto (q.1 a.l). El sujeto, pues, de la fe no es el entendimiento.

En cambio está el hecho de que a la fe sucede en la patria la visión, según el

5. C.7 par.4: MG 3,872. 6. C.5: ML 44,968. 7. ARISTÓTELES, c.9 n.7 (BK 432b28): S. TH., lect.14.

c. Santo Tomás es el primero en la historia de la teología que indica que el intelecto especulativo es el sujeto de la virtud de la fe. Estamos ante una cuestión discutida en la época (cf. M. D. CHENU, *La foi dans l'intelligence* 101-111; también E. GOSSMANN, *Fe y conocimiento de Dios en la Edad Media* [BAC, Madrid 1975] 102), lo que puede verse por la cantidad de autores a los que Tomás rebate en *De verit.* q.14 a.4. Pero entonces la pregunta es: ¿cuál es el papel del amor en el acto de fe, puesto que en él interviene la voluntad? El objeto de la fe es la verdad, y el sujeto de la verdad es el entendimiento, aunque en el caso de la fe esté movido por la voluntad. Se trata de una Verdad que se hace querer, una *veritas affectiva,* apetecible. Al situar el afecto dentro de la fe, Tomás rompe el esquema aristotélico, pero se mantiene en un riguroso intelectualismo. La fe no es una caridad imperfecta, sino que se adhiere a la verdad que atrae (véase en este artículo el ad 3). Puede también verse en este artículo el deseo de distinguir y precisar las estructuras formales de la fe en cuanto distintas de la esperanza y de la caridad.

Apóstol: *Ahora vemos en un espejo, confusamente* (1 Cor 13,12), y la visión está en el entendimiento. Luego también la fe.

Solución. *Hay que decir:* Dado que la fe es una virtud, su acto debe ser perfecto. Ahora bien, para que sea perfecto un acto que procede de dos principios activos, debe serlo cada uno de ellos: no puede segar bien si el que siega no tiene arte y si la segur no está en buenas condiciones para segar. Pues bien, en las potencias del alma que dicen relación a cosas opuestas, la disposición para obrar proviene del hábito, como hemos dicho (1-2 q.49 a.4 ad 1, 2 y 3), y por eso es preciso que el acto realizado por esas potencias reciba la perfección del hábito preexistente en cada una de ellas. Pero hemos dicho (a.1; q.2 a.1 ad 3; a.2 y 9) que creer es acto del entendimiento movido por la voluntad a asentir; es un acto que procede de la voluntad y del entendimiento, perfeccionados una y otro por sus hábitos correspondientes, como hemos expuesto (1-2 q.50 a.4 y 5). Es, pues, preciso que en la voluntad, lo mismo que en el entendimiento, haya un hábito si se quiere que el acto de fe sea perfecto, lo mismo que, para que resulte perfecto el acto de la potencia concupiscible, es preciso que se dé el hábito de la prudencia en la razón y el hábito de la templanza en la parte concupiscible. No obstante, el creer es inmediatamente acto del entendimiento, pues su objeto es la verdad, acto propio de aquél. Por eso es necesario que el principio de ese acto radique en el entendimiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Agustín toma ahí la fe por su acto. Es correcto afirmar que consiste en la voluntad del creyente, en cuanto que por imperio de la voluntad asiente el entendimiento a lo que ha de creer.

2. *A la segunda hay que decir:* No sólo es preciso que la voluntad esté dispuesta a obedecer, sino que es también necesario que el entendimiento esté dispuesto a secundar el mandato de la voluntad. Por eso es menester que el hábito de la virtud se dé no sólo en la voluntad imperante, sino también en el entendimiento que asiente.

3. *A la tercera hay que decir:* La fe tiene como objeto el entendimiento especulativo, cosa evidente teniendo en cuenta el objeto de la fe. Pero, dado que la Verdad primera, objeto de la fe, es fin de todos nuestros deseos y acciones, como lo muestra San Agustín en I *De Trin.*[8], de ahí proviene que la fe obre por el amor, de la misma forma que, como enseña el Filósofo, el entendimiento, por extensión, se hace práctico[9].

ARTICULO 3

¿Es la caridad forma de la fe?

Infra q.23 a.8; *In Sent.* 3 d.23 q.3 a.1 q.ª1; *De verit.* q.14 a.5; *De carit.* a.3.

Objeciones por las que parece que la caridad no es forma de la fe:

1. Todo ser recibe la especie de su forma. Por lo tanto, las cosas que se dividen por diferencias opuestas, como especies diversas de un mismo género, no pueden ser una forma de la otra. Ahora bien, la fe y la caridad se dividen por diferencias opuestas de la misma virtud (1 Cor 13,13). En consecuencia, la caridad no puede ser forma de la fe.

2. Más aún: La forma y lo informado por ella están en el mismo sujeto, puesto que ambas constituyen una unidad sustancial. Pero la fe radica en el entendimiento, y la caridad, por su parte, en la voluntad. Luego ésta no puede ser forma de aquélla.

3. Además, la forma es el principio de las cosas. Ahora bien, el principio de creer, por parte de la voluntad, parece que es más bien la obediencia que la caridad, según el testimonio del Apóstol: *Para predicar la obediencia de la fe* (Rom 1,5). La forma, pues, de la fe es más la obediencia que la caridad.

En cambio está el hecho de que todo ser actúa por su forma, y la fe *actúa por la caridad* (Gál 5,6). En consecuencia, la caridad es forma de la fe.

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos indicado (1-2 q.1 a.3; q.18 a.6), los actos de la voluntad reciben su especie del fin, objeto de la voluntad, y lo que confiere a una cosa su especie se comporta como la forma en los seres natura-

8. C.8: ML 42,831; c.10: ML 42,834. 9. ARISTÓTELES, III *De An.:* c.10 n.2 (BK 433a15): S. TH., lect.15.

les. Por eso, la forma de cualquier acto de la voluntad es, en cierta manera, el fin al que se ordena, por recibir su especie del objeto y también porque el modo de la acción debe guardar proporción con el fin. Pero es evidente, por lo que hemos expuesto (a.1), que el acto de fe se adecúa, como a su fin, al objeto de la voluntad, que es el bien. Por otra parte, el bien que constituye el fin de la fe, es decir, el bien divino, es el objeto propio de la caridad. Por eso se la llama a la caridad forma de la fe, en cuanto que por la caridad se perfecciona e informa el acto de la fe.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La cariddad es forma de la fe en cuanto que informa el acto de ésta. Nada impide, sin embargo, que un acto de fe esté informado por distintos hábitos, y bajo ese aspecto se puede reducir a diversas especies, aunque con cierto orden, como ya hemos dicho (1-2 q.18 a.7 ad 1) al tratar de los actos humanos en general.

2. *A la segunda hay que decir:* Esa objeción es válida tratándose de la forma intrínseca. De esa manera no es la caridad forma de la fe; lo es, en cambio, en cuanto que informa su acto, como hemos expuesto.

3. *A la tercera hay que decir:* La obediencia misma, igual que la esperanza y cualquier otra virtud que puede preceder al acto de fe, es informada por la caridad, como se verá más adelante (q.23 a.8). Por eso se pone como forma de la fe la caridad.

ARTICULO 4

¿Puede convertirse en formada la fe informe, y al contrario?

In Sent. 3 d.23 q.3 a.4 q.ae1 et 3; *De verit.* q.14 a.7; *In Rom.* c.l lect. 6.

Objeciones por las que parece que la fe informe puede convertirse en formada, y al contrario:

1. Dice el Apóstol: *Cuando venga lo perfecto, desaparecerá lo imperfecto* (1 Cor 13,10). Pues bien, la fe es informe respecto de la fe formada. En consecuencia, desaparecerá la primera cuando llegue la segunda, de tal manera que las dos no sean un hábito numéricamente uno.

2. Más aún: Lo que está muerto no se torna en vivo. Ahora bien, la fe informe, como leemos en la Escritura, está muerta: *La fe sin obras está realmente muerta* (Sant 2,17.20.26). No puede, pues, tornarse en formada la fe informe.

3. Añade también: Cuando sobreviene la gracia de Dios no tiene menos efecto en el hombre fiel que en el infiel. Pues bien, en el hombre infiel causa el hábito de la fe. Luego cuando sobreviene a un fiel que tenía antes el hábito de la fe informe, causará en él otro hábito de fe.

4. Además, según afirma Boecio[10], los accidentes no pueden sufrir alteración. La fe es un accidente. Luego una misma fe no puede ser unas veces informe y otras formada.

En cambio está lo que sobre el texto de Santiago: *La fe, si no tiene obras, está realmente muerta,* añade la Glosa: *con ellas revive*[11]. Por lo tanto, la fe, antes muerta e informe, se torna en formada y viva.

Solución. *Hay que decir:* Diversas han sido las opiniones[d] sobre este tema. Algunos[12] han defendido que son distintos el hábito de la fe formada y el de la informe, y que se destruye la fe informe cuando sobreviene la fe formada. Del mismo modo, cuando, después de haber tenido una fe formada, incurre el hombre en pecado mortal, a la fe formada sucede otro hábito, infundido por Dios, de fe informe. Pero no parece admisible que al sobrevenir al hombre la gracia de Dios excluya algún otro don de Dios, ni tampoco que por el pecado mortal reciba el hombre algún don divino.

Por esta razón sostuvieron otros[13] que son ciertamente hábitos distintos el de la fe formada y el de la informe, pero

10. *In Cat. Arist.* l.1 c. de *Subst. par. maxime vero substantiae:* ML 64,198. 11. *Glossa interl.* (6,212v). 12. GUILLERMO ALTISIODORENSE, *Summa aurea* p.3 tr.15 c.2 (208vb) c.3 (209ra). 13. Cf. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.3 d.23 a.2 c.4 (QR 3,496).

d. Para el contexto histórico de este problema, véase el citado libro de M. D. CHENU, p.105-108. Los *quidam* a los que se refiere Santo Tomás son, por una parte, Guillermo de Auxerre, y por otra, San Buenaventura.

que cuando se produce la fe formada no desaparece el de la fe informe, sino que permanece en el mismo sujeto juntamente con el de la fe formada. Mas tampoco parece admisible que permanezca ocioso el hábito de la fe informe en quien posee la fe formada.

Se ha de concluir, pues, de otra manera. Se debe afirmar que es el mismo el hábito de la fe formada y el de la informe. La razón radica en el hecho de que el hábito se diversifica por lo que es en él esencial. Y siendo la fe una perfección del entendimiento, le es esencial lo que esencialmente le pertenece al entendimiento. Lo que corresponde, empero, a la voluntad no pertenece esencialmente a la fe[e], de tal manera que pueda diversificar el hábito de la misma. Ahora bien, la distinción entre fe formada y fe informe se basa en lo que concierne a la voluntad, es decir, la caridad, y no en lo que concierne al entendimiento. De ahí que no sean hábitos distintos el de la fe formada y el de la fe informe.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La frase del Apóstol ha de entenderse de una imperfección que es esencial a lo imperfecto. En este caso, efectivamente, es menester que, al venir lo perfecto, desaparezca lo imperfecto, como al llegar la visión clara desaparece la fe, a la que es esencial el versar sobre lo que no se ve. Mas cuando lo imperfecto no forma parte esencial de la realidad imperfecta, ésta, permaneciendo numéricamente la misma, pasa de imperfecta a perfecta; así también la niñez no es de esencia del hombre, y por eso el sujeto numéricamente el mismo pasa de niño a adulto. En el caso de la fe, su informidad no pertenece a la esencia, sino que es accidental, como hemos expuesto. De ahí que la misma fe, antes informe, se trueca en fe formada.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo que da la vida al animal es esencial al mismo, porque es su forma sustancial. Por eso, una vez muerto, no puede volver a la vida, ya que lo que está muerto es específicamente distinto de lo que está vivo. En el caso, en cambio, de la fe, no pertenece a su esencia lo que hace que sea viva o formada. No hay, por tanto, paridad de razones.

3. *A la tercera hay que decir:* La gracia causa la fe no solamente cuando ésta comienza a existir de nuevo en el hombre, sino también mientras dura en él. Efectivamente, como hemos expuesto antes (1 q.104 a.1; 1-2 q.109 a.9), Dios está operando en todo momento la justificación del hombre, como el sol ilumina constantemente el aire. De ahí que la gracia no actúa en menor grado cuando sobreviene al fiel que cuando sobreviene al infiel; en ambos produce la fe: en el uno, confirmándola y perfeccionándola; en el otro, creándola de nuevo.

Se puede decir también que, si la gracia no causa la fe en el que ya la tiene, es accidental, o sea, por la disposición del sujeto, algo semejante a lo que ocurre en el caso contrario; es decir, que un segundo pecado mortal no destruye la gracia en quien la había perdido por un pecado mortal anterior.

4. *A la cuarta hay que decir:* El hecho de que la fe se torne de formada en informe no afecta a la fe en sí misma, sino al sujeto en que radica, el alma, que unas veces tiene la fe sin la caridad, y otras, en cambio, con ella.

ARTICULO 5

¿Es virtud la fe?

1-2 q.65 a.4; *In Sent.* 3 d.23 q.2 a.4 q,[a]1; q.3 a.1 q.[a]2; *De verit,* q.14 a.3 et 6; *De virtut.* a.7; *In Rom.* c.1 lect.6.

Objeciones por las que parece que la fe no es virtud:

e. Una vez más aparece la característica de los escolásticos de buscar las estructuras formales de la fe: la fe pertenece *per se* a la inteligencia, y no esencialmente a la voluntad: es una actitud de la mente y no un estado del alma. De ahí lo que se dice en ad 2: lo que hace que la fe sea formada o viva no es de esencia de la fe; y en el ad 4, en donde se considera la fe prescindiendo de su aspecto subjetivo. Para Lutero, estas sutilezas resultarán inconcebibles y sólo considerará verdadera fe lo que los escolásticos llamarán fe formada. La teología católica mantendrá la distinción: la fe informe es la fe como creencia, aunque sólo la formada por la caridad une con Cristo. Así, en el decreto sobre la justificación del concilio de Trento (DS 1520ss), especialmente los capítulos 7 y 15, en donde se acentúa la diferencia entre la fe, la esperanza y la caridad, y, por tanto, se presupone que la fe no formada realiza el concepto de fe. Para Santo Tomás, véase también *Suma* 1-2 q.62 a.4; 2-2 q.4 a.3; q.17 a.8; q.23 a.6-8.

1. La virtud se ordena al bien, ya que, como escribe el Filósofo en II *Ethic.*[14], *hace bueno al que la tiene.* Pero la fe se ordena a la verdad. Luego la fe no es virtud.

2. Más aún: Es más perfecta la virtud infusa que la adquirida. Pero, como afirma el Filósofo en VI *Ethic.*[15], la fe no va incluida entre las virtudes intelectuales adquiridas, a causa de su imperfección. Mucho menos se la puede incluir entre las virtudes infusas.

3. Añade aún: Hemos expuesto (a.4) que la fe formada y la informe son de la misma especie. Pues bien, la fe informe no es virtud, ya que no tiene conexión con las demás virtudes. Luego tampoco lo es la fe formada.

4. Además, las gracias gratis dadas y los frutos se distinguen de las virtudes. Pues bien, el Apóstol enumera la fe entre las gracias gratis dadas (Gál 5,23) y también entre los frutos (1 Cor 12,9). En consecuencia, la fe no es virtud.

En cambio está el hecho de que el hombre es justificado por las virtudes, ya que, según V *Ethic.*[16], *justicia es toda virtud*, y el hombre es justificado por la fe[f] a tenor de las palabras del Apóstol: *Justificados por la fe, tenemos paz* (Rom 5,1). En consecuencia, la fe es virtud.

Solución. *Hay que decir:* Hemos probado ya (1-2 q.56 a.3) que la virtud humana hace al acto humano bueno. Por eso, todo hábito que es siempre principio de un acto bueno, puede llamarse virtud humana. De esta clase de hábitos es la fe formada. En efecto, dado que el creer es un acto del entendimiento que se adhiere a la verdad bajo el impulso de la voluntad, para que ese acto sea perfecto se requieren dos cosas: Primera, que el entendimiento tienda de manera infalible a su propio bien, que es la verdad. Segunda, que se ordene también infaliblemente al último fin en virtud del cual asiente la voluntad a la verdad. Esas dos cosas se dan en el acto de fe formada. Es, ciertamente, esencial a la fe que el entendimiento se ordene a la verdad, puesto que, como hemos dicho (q.1 a.3), la fe no es susceptible de error. Por razón de la caridad que informa la fe, la voluntad debe ordenarse también infaliblemente al fin bueno. En consecuencia, la fe formada es virtud.

No es, en cambio, virtud la fe informe[g]. La razón es ésta: aunque por parte del entendimiento tiene la perfección que corresponde al acto de fe, no la tiene, sin embargo, por parte de la voluntad. Ocurre como con la templanza: aunque estuviera en el apetito concupiscible, no sería virtud si no se diera la prudencia en la razón, según hemos expuesto (1-2 q.65 a.1), ya que el acto de la templanza requiere, para su actuación, tanto el acto de la razón como del concupiscible. Del mismo modo, para el acto de fe se requiere el de la voluntad y el del entendimiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La verdad misma es el bien del entendimiento, porque encuentra en ella su perfección. Por eso, en cuanto está orientado hacia la verdad por la fe, ésta realiza su orden a un bien. Pero, además, en cuanto informada por la caridad, realiza la ordenación al bien que es objeto de la voluntad.

2. *A la segunda hay que decir:* La fe de que habla el Filósofo se funda en la razón humana, que no es, por necesidad, concluyeme, y es, por eso mismo, susceptible de error. De ahí que esa fe no es virtud. La fe, en cambio, de que tratamos aquí se funda en la verdad divina, que es infalible, y bajo ella no cabe falsedad; esta fe sí puede ser virtud.

3. *A la tercera hay que decir:* La fe formada y la informe no difieren entre sí específicamente, como si se dieran en especies distintas, sino que difieren como lo perfecto y lo imperfecto en la misma especie. Por eso, la fe informe, que es imperfecta, no logra en plenitud el concepto preciso de virtud, por ser imper-

14. C.6 n.2,3 (BK 1106a15 a.22): S. TH., lect.6. 15. C.3 n.1 (BK 1139b15): S. TH., lect.3. 16. ARISTÓTELES, c.1 n.19 (BK 1130a9): S. TH., lect.2.

f. Q.4 a.5, sed contra: *Sed per fidem homo iustificatur:* Justificado en sentido bíblico, o sea, salvado.

g. Sólo la fe formada es virtud. Luego la definición de la fe como virtud (q.4 a.1) sólo se aplica a la fe formada. Sólo ella tiende a la vida eterna y la anticipa.

fecta, dado que *la virtud es una perfección*, como escribe el Filósofo[17].

4. *A la cuarta hay que decir:* Según algunos[18], la fe incluida entre las gracias gratis dadas[h] es la fe informe. Pero esta posición es infundada, porque las gracias gratis dadas, que allí se consideran, no son comunes a todos los miembros de la Iglesia. Por eso dice allí el Apóstol: *Hay diversidad de dones* (v.4), y de nuevo: *a uno le es dado éste; al otro, aquél* (v.8ss). Pero la fe informe es común a todos los miembros de la Iglesia, porque la informidad no es de esencia de la fe en cuanto que ésta es don gratuito. Hay que decir, por consiguiente, que en ese pasaje la fe se considera como cierta excelencia de la misma, por ejemplo, *la constancia en la fe* o *la predicación de la fe*, como dice la *Glosa*[19]. Se la incluye, en cambio, entre los frutos porque se da en su acto cierto deleite en virtud de su certeza. Por eso, en Gálatas, donde se enumeran los frutos, se propone la fe como *la certera de las cosas invisibles* (Gál 5)[20].

ARTICULO 6

¿Es una la fe?

In Sent. 3 d.23 q.2 a.4 q.ª2; *De verit.* q.14 a.12; *In Eph.* c.4 lect.2.

Objeciones por las que parece que la fe no es una:

1. De igual forma que la fe es *don de Dios* (Ef 2,8), así son consideradas también entre los dones de Dios la sabiduría y la ciencia, como vemos en Isaías (Is 11,2). Ahora bien, estos dones se distinguen en cuanto que la sabiduría tiene por objeto las realidades eternas; la ciencia, en cambio, las temporales, como enseña San Agustín en XII *De* TV/».[21] Mas dado que la fe tiene por objeto las realidades eternas, y también algunas temporales, parece que no debe ser una, sino que se divide en partes.

2. Más aún: La confesión, como hemos dicho (q.3 a.1), es acto de la fe. Pero la confesión de fe no es la misma en todos, pues lo que nosotros confesamos como ya realizado, los antiguos Padres lo consideraban como algo futuro[i], según consta en Isaías: *He aquí que la doncella ha concebido y va a dar a luz un hijo* (Is 7,14). La fe, pues, no es única.

3. Además, la fe es común a cuantos creen en Cristo. Pero un solo accidente no puede darse en sujetos diferentes. En consecuencia, no puede ser una la fe de todos.

En cambio están las palabras del Apóstol: *Un solo Señor, una sola fe* (Ef 4,5).

Solución. *Hay que decir:* Tomada como hábito, la fe se puede considerar de dos maneras. La primera, por parte del objeto. Así considerada, la fe es una, porque su objeto formal es la Verdad primera, y adhiriéndonos a ella creemos las verdades que contiene la fe. La segunda, por parte del sujeto. En este sentido es tan diversa la fe como los sujetos que la tienen. Pero es en realidad evidente que la fe, lo mismo que cualquier otro hábito, recibe su especie de la razón formal del objeto y se individualiza por parte del sujeto. Y por eso, si tomamos la fe como hábito que nos lleva a creer, es una en cuanto a su especie y diversa en cuanto al número[j] de sujetos en que

17. ARISTÓTELES, VII *Physic.* H 3 (246b27); cf. VII c.3 n.4,5 (BK 246a13; 247a2): S. TH., lcct.6. 18. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.3 d.23 a.2 q.4 arg.5 et arg.2, 4 et 5 in contra eum responsionibus (QR 3,494); ALBERTO MAGNO, *In Sent.* l.3 d.23 a.5 ad 5 (BO 28,421). 19. *Glossa interl,* super 1 Cor 12,9 (6,52v); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1653. 20. *Glossa interl.* super Gal. 5,22 (6,87v); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,160. 21. C.14: ML 42,1009; c.15: ML 42,1012.

---

h. Gracias *gratis datae* o carismas, que reciben algunos para beneficio de todos (cf. *Suma* 1-2 q.111 a.1).

i. En la dificultad, en su respuesta y en el cuerpo del artículo, encontramos el eco de una antigua cuestión, que se encuentra más detallada en *De verit.* q.14 a.12 (cf. M. D. CHENU, o.c., 32ss), a saber: si la fe que tenían los judíos antes de Cristo (que el Mesías nacería, futuro) es la misma que confiesan los cristianos después de Cristo (que ha nacido, pasado). Relacionar con lo dicho en q.1 a.2 (véase nota *d* a la q.1): «actus credentis terminatur ad rem». Lo que salva la unidad de la fe es la identidad de su objeto en sí, la *res*.

j. Relaciónese con q.5 a.4. En todos los creyentes encontramos la misma fe, y, sin embargo, éstos son muy distintos. En lenguaje de hoy diríamos: hay muchos modos personales de

se encuentra. Y si tomamos la fe por lo que se cree, es también una, por ser lo mismo lo que todos creen. Y aunque las verdades de fe que todos comúnmente creen son diversas, todas ellas pueden reducirse a unidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las cosas temporales propuestas en la fe no pertenecen al objeto de la misma si no es en relación a algo eterno, que es, lo hemos dicho (q.1 a.1), la Verdad primera. Por esto la fe de lo temporal y de lo eterno es una. No sucede asi con la sabiduría y la ciencia, que consideran lo temporal y lo eterno bajo los aspectos propios de cada una.

2. *A la segunda hay que decir:* La diferencia entre el pasado y el futuro no son debidas a la diversidad en lo que se cree, sino a la adaptación del creyente a la única realidad, como ya hemos explicado (1-2 q.103 a.4).

3. *A la tercera hay que decir:* El argumento parte de la diversidad numérica de la fe.

ARTICULO 7

¿Es la fe la primera de las virtudes?

1-2 q.62 a.1; *In Sent.* 3 d.2 a.5; *De verit.* q.14 a.2 ad 3.

Objeciones por las que parece que la fe no es la primera de las virtudes:

1. Sobre el texto de Lucas: *Os digo a vosotros, amigos míos* (Lc 12,4), afirma la *Glosa*[22] que *la fortaleza es el fundamento de la fe.* Mas el fundamento es anterior a lo que sobre él se funda. En consecuencia, la fe no es la primera virtud.

2. Más aún: Sobre lo del salmo: *No te impacientes por causa de los malos,* dice una *Glosa*[23] que *la esperanza introduce en la fe.* Pues bien, como se verá luego (q.17 a.1), la esperanza es una virtud. Por lo tanto, la fe no es la virtud primera.

3. Añade todavía: Hemos afirmado (a.2 ad 2; q.2 a.9) que el entendimiento del creyente se inclina a asentir a las verdades de fe por obediencia a Dios. Como la obediencia es igualmente una virtud, la fe no es la primera.

4. Además, dice la *Glosa*[24] sobre el pasaje de 1 Cor 3,11 que la fe fundamento no es la informe, sino la formada. Pero hemos expuesto (a.3) que la fe es informada por la caridad. De ahí que el ser fundamento lo recibe de la caridad, virtud que tiene más de fundamento que la fe, ya que el cimiento es la parte primera del edificio. Parece, pues, que la caridad es antes que la fe.

5. Finalmente, el orden de los hábitos se corresponde con el de los actos. Ahora bien, en el acto de fe, la actividad de la voluntad, a la que perfecciona la caridad, precede a la actividad del entendimiento, al que perfecciona la fe, del mismo modo que la causa precede al efecto. Por lo tanto, la caridad precede a la fe y, en consecuencia, ésta no es la primera de las virtudes.

En cambio está el testimonio del Apóstol de que *la fe es sustancia de las cosas que se esperan* (Heb 11,1). La sustancia siempre es lo primero. Luego la fe es la primera entre las virtudes.

Solución. *Hay que decir:* La prioridad de una cosa sobre otra puede darse de dos maneras: directa o esencial y accidental. Directa o esencialmente, la primera entre las virtudes es la fe. Dado que, en el orden operativo, el fin, como ya hemos expuesto (1-2 q.13 a.3; q.34 a.4 ad 1; q.57 a.4), es el principio, las virtudes teologales, cuyo objeto es el último fin, debe preceder, por necesidad, a las demás virtudes. Por otra parte, es preciso también que el último fin esté en el entendimiento antes que en la voluntad, dado que ésta no se encamina hacia su objeto si no es conocido antes por el entendimiento. De ahí que, como el último fin está ciertamente en la voluntad por medio de la esperanza y de la caridad, y en el entendimiento por medio de la fe, ésta necesariamente debe preceder a las

22. *Glossa ordin.* (5,157 A). AMBROSIO *In Lc.* 12,4: ML 15,1817. 23. *Glossa interl.* (3,136v); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,368; cf. CASIODORO, *Expos. in psalt.* super ps. 36,3: ML 70,258. 24. *Glossa ordin.* (6,37 E); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1566; AUGUSTINUS, *Enchir.* c.4: ML 40,233.

la misma fe (cf. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios* [Alianza, Madrid 1984] 299; M. GELABERT, *Jesús, el que abre camino. Seguimiento y Testimonio* [PS Edit., Madrid 1986] 86-87).

demás virtudes, ya que, por otra parte, el conocimiento natural no puede llegar hasta Dios como objeto de la bienaventuranza según el modo en que tienden hacia él la esperanza y la caridad.

De manera accidental, sin embargo, alguna virtud puede ser anterior a la fe. Una causa accidental se convierte también en causa primera, y así, apartar los obstáculos es efecto de una causa accidental, como prueba el Filósofo[25]. Desde este punto de vista, de manera accidental algunas virtudes pueden ser anteriores a la fe, es decir, en cuanto eliminan los impedimentos para creer: la fortaleza, rechazando el temor desordenado que impide la fe; la humildad, por su parte, rechazando la soberbia, que hace que el entendimiento se niegue a someterse a la verdad de la fe. Lo mismo se puede decir de algunas otras virtudes, aunque, en realidad, no sean verdaderas virtudes si no se presupone la fe, como afirma San Agustín (en el libro *Contra lulianum)*[26].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La respuesta es evidente después de lo que se acaba de exponer.

2. *A la segunda hay que decir:* La esperanza no puede introducir umversalmente a la fe. En efecto, no se puede tener esperanza de la bienaventuranza eterna si no se la cree posible, ya que lo imposible no cae bajo esperanza, según hemos probado (1-2 q.40 a.1). Puede uno, sin embargo, ser llevado por la esperanza a permanecer en la fe o a adherirse firmemente a ella. Bajo este último aspecto se dice que la esperanza introduce a la fe.

3. *A la tercera hay que decir:* La obediencia se entiende en dos acepciones. A veces implica la inclinación de la voluntad a cumplir los preceptos divinos. En este sentido no es una virtud especial, pues va incluida de manera general en toda virtud, ya que, como hemos dicho (1-2 q.100 a.2), todos los actos de las virtudes caen bajo los preceptos de la ley divina. De este modo se requiere la obediencia en la fe. Puede tomarse también la obediencia en el sentido de que implica cierta inclinación a cumplir los mandatos divinos en cuanto éstos se presentan como algo debido. En este sentido es la obediencia una virtud especial y forma parte de la justicia, porque obedeciendo al superior se le da lo que le es debido. En este segundo sentido, la obediencia sigue a la fe, que nos manifiesta que Dios es un superior al que hay que obedecer.

4. *A la cuarta hay que decir:* Para que un fundamento lo sea en verdad es necesario no solamente que sea lo primero, sino que, además, esté unido a las demás partes del edificio; no sería ciertamente fundamento si no tuviera conexión con ellas. Ahora bien, en el edificio espiritual la conexión se logra por la caridad, como afirma el Apóstol: *Por encima de todo esto, revestios del amor, que es el vínculo de la perfección* (Col 3,14). Por eso, sin la caridad no podría ser fundamento la fe. De ello no se sigue, sin embargo, que la caridad preceda a la fe.

5. *A la quinta hay que decir:* Para la fe se exige un acto previo de la voluntad, pero no el acto de la voluntad informada por la caridad; este acto presupone más bien la fe, ya que no puede encaminarse la voluntad con amor perfecto hacia Dios si el entendimiento no tiene fe recta de El.

ARTICULO 8

¿Es la fe más cierta que la ciencia y las demás virtudes intelectuales?

In Sent. 3 d.23 q.2 a.2 q.ª3; *De verit.* q.10 a.12 ad 16; q.14 a.1 ad 7; *De Trin.* op.70 q.3 a.1 ad 4; *In Io.* c.4 lect.5.

Objeciones por las que parece que la fe no es más cierta que la ciencia y las demás virtudes intelectuales:

1. La duda se opone a la certeza. De ahí que parezca que es más cierto aquello sobre lo que no puede recaer la menor duda, como es más blanco lo que tiene menos de negro. Ahora bien, el entendimiento, la ciencia y también la sabiduría no tienen duda alguna sobre su objeto. El que cree, en cambio, puede tener en algún momento movimientos de duda, y dudar de las cosas de fe. La fe, pues, no es más cierta que las virtudes intelectuales.

2. Más aún: La vista da más certeza que el oído. Pero, según el Apóstol, *la fe viene de la predicación* (Rom 10,17). Pues bien, el entendimiento, lo mismo que la

25. ARISTÓTELES, VIII *Physic.* c.4 n.4 (BK 255b24): S. TH.,' lect.8. 26. L.4 c.3: ML 44,750.

ciencia y la sabiduría, incluyen cierta visión intelectual. En consecuencia, la ciencia y el entendimiento son más ciertos que la fe.

3. Además, en las cosas que pertenecen al entendimiento es tanto mayor la perfección cuanto mayor es la certeza. Ahora bien, el entendimiento es más perfecto que la fe, ya que a ésta se llega por el entendimiento, según la expresión de Isaías: *Si no tenéis fe no permaneceréis* (Is 7,9), y a tenor de una versión[27], San Agustín, por su parte, en XIV *De Trin.*, afirma también sobre la ciencia: *La fe se robustece por la ciencia*[28].

Por consiguiente, parece que la ciencia y el entendimiento son más ciertos que la fe.

En cambio está el testimonio del Apóstol: *Al oír, por la fe, la palabra de Dios que os predicamos, la acogisteis no como palabra de hombre, sino como palabra de Dios, cual en verdad es* (1 Tes 2,13). Ahora bien, nada hay más meritorio que la palabra de Dios. Luego ni la ciencia ni ninguna otra cosa es más cierta que la fe.

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos expuesto a propósito de las virtudes (1-2 q.57 a.4 ad 2; a.5 ad 3), dos de ellas versan sobre cosas contingentes: la prudencia y el arte. La fe, por su parte, es superior a ellas en certeza por razón de su materia, ya que versa sobre cosas eternas que no pueden cambiar. Las restantes, es decir, la sabiduría, la ciencia y el entendimiento, según hemos probado (1-2 q.57 a.5 ad 3), versan sobre cosas necesarias. Debemos, sin embargo, tener en cuenta que el entendimiento, la sabiduría y la ciencia tienen dos acepciones: una, como virtudes intelectuales, según lo entiende el Filósofo en VI *Ethic.*[29]; otra, como dones del Espíritu Santo. Tomadas en el primer sentido, hay que decir que la certeza es susceptible de una doble consideración. La primera, por razón de su causa, en cuyo caso se dice que es más cierto lo que tiene una causa también más cierta. Bajo este aspecto, la fe es más cierta que las tres virtudes referidas, puesto que se funda en la verdad divina, mientras que esas otras tres virtudes se apoyan en la razón humana. La segunda, por parte del sujeto que la posee. En este caso se dice que es más cierto lo que consigue el entendimiento del hombre con mayor plenitud. En este sentido, dado que las cosas de fe trascienden al entendimiento del hombre, cosa que no sucede con las tres virtudes susodichas, la fe es menos cierta que ellas. Mas puesto que, en absoluto, cada cosa hay que valorarla según sus causas, y, accidentalmente, según la disposición del sujeto, en este sentido la fe es en absoluto más cierta, mientras que las otras certezas lo son accidentalmente, es decir, en relación a nosotros. De igual suerte, si se consideran esas tres virtudes como dones de la vida presente, se comparan a la fe como principio que presuponen. Luego también en este sentido es la fe más cierta que ellas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esa duda no procede de la causa de la fe, sino de nosotros, en cuanto que no alcanzamos plenamente por el entendimiento las verdades de fe[k].

2. *A la segunda hay que decir:* En igualdad de condiciones, la vista tiene más certeza que el oído. Pero si aquel a quien se oye rebasa con mucho a aquel a quien se ve, en ese caso tiene mayor certeza el oído que la visión, del mismo modo que uno de poca ciencia está más cierto de lo que oye a un sabio que de lo que juzga por su propia razón. Con mayor motivo, el hombre está más cierto de lo que oye de Dios, que no puede engañarse, que de lo que ve con su propia razón, que sí puede engañarse.

3. *A la tercera hay que decir:* La perfección del entendimiento y de la ciencia[l] excede al conocimiento de la fe en

27. Versión de los LXX. 28. C.1: ML 42,1037. 29. C.3 n.1 (BK 1139b15): S. TH., lect.3.

k. La certeza de la fe proviene de su objeto: el creyente se adhiere firmemente, aunque su inteligencia permanezca insatisfecha, pues se adhiere a un misterio. Una cosa es la certeza y otra la evidencia.

l. Tomás distingue entre inteligencia y ciencia como dones del Espíritu Santo y como virtudes humanas.

su mayor claridad, pero no en cuanto a una adhesión más cierta. Toda la certeza del entendimiento o de la ciencia, en realidad, en cuanto son dones, procede de la certeza de la fe, del mismo modo que la certeza del conocimiento de las conclusiones procede de la certeza de los principios. A su vez, la ciencia, la sabiduría y el entendimiento son virtudes intelectuales y se fundan en la razón natural, la cual carece de la certeza de la palabra de Dios, en que se apoya la fe.

CUESTIÓN 5

Los que tienen fe

Corresponde a continuación tratar de los que tienen fe. Sobre esto pueden formularse cuatro preguntas:

1. ¿Tuvieron fe, en su primer estado, el ángel y el hombre?—2. ¿Tienen fe los demonios?—3. Los herejes que yerran en un artículo de fe, ¿tienen fe en los otros?—4. Entre los que poseen la fe, ¿la tienen mayor unos que otros?

ARTICULO 1

¿Tuvieron fe, en su primer estado, el ángel y el hombre?

1 q.95 a.3; *In Sent.* 2 d.29 a.3; *De verit.* q.18 a.3.

Objeciones por las que parece que ni el ángel ni el hombre, en su primer estado, tuvieron fe:

1. Hugo de San Víctor dice, en efecto: *Como el hombre no tiene el ojo apto para la contemplación, no puede ver a Dios y las cosas que se hallan en él*[1]. Pero el ángel, en su primer estado, antes de su confirmación en gracia o de su caída, tenía ojo apto para la contemplación, ya que, como afirma San Agustín, en II *Super Gen. ad litt.* veía las cosas en el Verbo[2]. Del mismo modo parece que el primer hombre, en el estado de inocencia, tenía el ojo abierto para la contemplación. Dice, en efecto, Hugo de San Víctor en sus «sententiis» que *el hombre —en el primer estado— conocía a su Creador, no con el conocimiento que se adquiere de fuera por el oído, sino con el que es suministrado interiormente por la inspiración; no como Dios, ausente ahora a los creyentes, es buscado por la fe, sino como es captado de manera más manifiesta por la presencia de la contemplación*[3]. En consecuencia, ni el ángel ni el hombre tuvieron fe en su primer estado.

2. Más aún: El conocimiento de la fe es enigmático y oscuro, según dice el Apóstol: *Ahora vemos en un espejo, confusamente* (1 Cor 13,12). Esto, en cambio, no se dio ni en el ángel ni en el hombre en el primer estado, ya que la oscuridad es castigo del pecado. De ahí que no fue posible la fe ni en el hombre ni en el ángel en el primer estado.

3. Además, afirma el Apóstol que *la fe se adquiere por el oído* (Rom 13,17). Mas esto no era posible en el estado primero de la condición del ángel o del nombre, ya que el oído no recibía información de nadie. En aquel estado, pues, no se daba la fe ni en el hombre ni en el ángel.

En cambio está el testimonio del Apóstol: *El que se acerca a Dios ha de creer que existe* (Heb 11,6). Ahora bien, el ángel y el hombre, en su primer estado, se encontraban en condición de acercarse a Dios. Luego necesitaban de la fe.

Solución. *Hay que decir:* Afirman algunos[4] que en los ángeles, antes de su confirmación en gracia y de la caída, y en el hombre, antes del pecado, no existía la fe, debido a la contemplación manifiesta que tenían de las realidades divinas. Siendo, pues, la fe *garantía de lo que*

1. *De Sacram.* 1 p.10 c.2: ML 176,271. 2. C.8: ML 34,270. 3. *De Sacram.* 1 p.10 c.2: ML 176,330. 4. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De Sacram.* 1 p.6 c.14: ML 176,271. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 4 d.1 c.5 (QR 2,747).

no se ve (Heb 11,1), y, en palabras de San Agustín, *por la fe se cree lo que no se ve*[5], la fe excluye solamente aquella manifestación que hace presente y visto el objeto principal de la misma. Ahora bien, este objeto de la fe es la Verdad primera, cuya visión nos beatifica y suplanta a la fe. Por lo tanto, como ni el ángel, antes de la confirmación en gracia, ni el hombre, antes del pecado, tuvieron aquella bienaventuranza en la que se ve a Dios en su esencia, es evidente que no tuvieron un conocimiento tan manifiesto de Dios que excluyera la fe. Por eso, el no haber tenido fe no pudo ser por otra razón que por desconocer en absoluto el objeto de la fe. Y si el hombre y el ángel, como sostienen algunos[6], hubieran sido creados en estado de naturaleza pura, tal vez podría sostenerse que en el ángel no se dio la fe antes de su confirmación en gracia, no en el hombre antes de su pecado, ya que el conocimiento de la fe excede el conocimiento natural de Dios no sólo en el hombre, sino también en el ángel. Pero hemos probado ya (q.62 a.3; q.95 a.1) que el hombre y el ángel fueron creados con el don de la gracia, y por eso debemos afirmar también que esa gracia recibida y aún no confirmada significó en ellos cierta incoación de la bienaventuranza esperada; incoación que, según hemos dicho (q.4 a.7), se verifica en la voluntad por la esperanza y la caridad, y en el entendimiento por la fe. Por eso es necesario afirmar que el ángel, antes de su confirmación en gracia, y el hombre, antes del pecado, poseyeron la fe.

Se debe, sin embargo, tener en cuenta que en el objeto de la fe hay alguna cosa cuasi formal, es decir, la Verdad primera, que está por encima de todo conocimiento natural de la criatura; y hay también algo material, que es aquello a lo que asentimos adhiriéndonos a la Verdad primera. Respecto al primero de estos aspectos, la fe es común a todos los que, sin haber conseguido la bienaventuranza eterna, tienen conocimiento de Dios adhiriéndose a la Verdad primera. Mas respecto a las cosas propuestas materialmente para creer, unos las creen y otros las saben con claridad, incluso en el presente estado de cosas, como consta por lo expuesto en otro lugar (q.1 a.5). Según eso, se puede afirmar también que el ángel, antes de la confirmación, y el hombre, antes del pecado, conocieron con claridad ciertas verdades sobre los misterios divinos que ahora no podemos conocer nosotros si no es creyendo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque las palabras de Hugo de San Víctor sean de un maestro y no tengan la fuerza de una autoridad, se puede, no obstante, decir que la contemplación que suprime la necesidad de la fe es la contemplación de la patria, la cual proporciona la visión de la verdad sobrenatural en su esencia. Pero esta contemplación no la tuvieron ni el ángel antes de la confirmación en gracia ni el hombre antes del pecado. Su contemplación era, con todo, más elevada que la nuestra; por ella, acercándose más a Dios, podían conocer con manifiesta luz sobre los efectos divinos y sobre los misterios más cosas que nosotros. Por eso no había en ellos la fe que les hiciera buscar a Dios ausente, como lo hacemos nosotros. Dios, en efecto, por la luz de la sabiduría, les era más presente que a nosotros, si bien no les estaba presente como lo está a los bienaventurados por la luz de la gloria[a].

5. S. AGUSTÍN, *In Ioann.* tr.40 super 8,32: ML 35,1690; tr.79 super 14,29: ML 35,1837; *Quaest. evang.* 2 q.39 super Lc 14,29: ML 35,1352. 6. Cf. 1 q.95 a.1.

a. «Tomás se decide contra la concepción histórico-salvifica puramente curativa de la fe, tal como se conoce de la temprana escolástica y de la teología franciscana, y dice que también en el estado original y antes de la 'confirmado', o sea de la caída de los ángeles, fue necesaria la fe, ya que el estado original no puede equipararse con la 'visio'. En esto se ve claramente que para Tomás la fe no compensa una lesión culpable de las potencias espirituales del hombre, sino una debilidad óntica» (E. GÖSSMANN, *Fe y conocimiento de Dios en la Edad Media* [BAC, Madrid 1975] 103). El primer hombre, antes de pecar, también vivía de fe. Pero tanto en el cuerpo del artículo como en esta respuesta, Tomás da por supuesto que poseía un conocimiento de Dios excelentísimo, intermedio entre el conocimiento de esta vida y el del cielo (cf. *Suma* 1 q.94 a.1). Esto responde a la concepción teológica medieval de los dones preternaturales, hoy en revisión.

2. *A la segunda hay que decir:* En el primer estado del hombre y del ángel no existía la oscuridad de la culpa y de la pena. Había, sin embargo, en el entendimiento del hombre y del ángel cierta oscuridad natural en cuanto que toda criatura es tinieblas comparada con la inmensidad divina. Y esa oscuridad es suficiente para lo esencial de la fe.

3. *A la tercera hay que decir:* En el primer estado no se daba audición exterior respecto de la palabra de otro hombre, sino respecto de la inspiración de Dios. Era así como oían los profetas, según estas palabras: *Quiero escuchar qué dice el Señor* (Sal 84,9).

ARTICULO 2

¿Tienen fe los demonios? [b]

Infra q.18 a.3 ad 2; *In Sent.* 3 d.23 q.3 a.2 q.ª1; d.26 q.2 a.5 q.ª4 ad 2; *De verit.* q.14 a.9 ad 4.

Objeciones por las que parece que los demonios no tienen fe:

1. Dice San Agustín en *De praedest. Sanct.* que *la fe consiste en la voluntad de los que creen* [7]. Pues bien, la voluntad con que quiere uno creer es buena, y, como ya expusimos en la primera parte (q.64 a.2 ad 5), en los demonios no se da voluntad deliberada buena. Parece, pues, que en los demonios no existe la fe.

2. Más aún: La fe es don de la gracia divina, según el Apóstol: *Habéis sido sanados por la gracia mediante la fe* (Ef 2,8). Pero los demonios perdieron la gracia, como afirma la *Glosa* [8] sobre las palabras de Oseas: *Ellos se vuelven a otros dioses y gustan de las tartas de uvas* (Os 3,1). En consecuencia, después del pecado la fe no quedó en los demonios.

3. Además, la infidelidad parece ser el más grave de los pecados. Así lo enseña San Agustín [9] comentando a San Juan (15,22): *Si no hubiera venido y no les hubiera hablado, no tendrían pecado; pero ahora no tienen excusa de pecado.* Pues bien, en ciertos hombres se da el pecado de infidelidad. En consecuencia, si se diera fe en los demonios, el pecado de algunos hombres sería mayor que el de los demonios, y esto parece incongruente. En los demonios, pues, no existe la fe.

En cambio está el testimonio de estas palabras: *Los demonios creen, y tiemblan* (Sant 2,19).

Solución. *Hay que decir:* Hemos expuesto (q.1 a.4; q.2 a.1 ad 3; a.9; q.4 a.1 et 2) que el entendimiento del creyente asiente a la verdad que cree, no porque vea la verdad en sí misma o la reduzca a los primeros principios, en sí mismos evidentes, sino por imperio de la voluntad. Pero la moción de la voluntad sobre el entendimiento para asentir puede obedecer a dos causas. Una, por la orientación de la voluntad hacia el bien, y en este caso el acto de creer es laudable. Otra, porque el entendimiento es convencido a estimar que se debe creer lo que se dice, aunque no sea evidente lo que se cree. Por ejemplo, si un profeta anunciase en nombre del Señor un hecho futuro y recurriera al milagro resucitando a un muerto, por ese signo tendría el entendimiento una convicción tal que llegaría a conocer que la cosa estaba dicha por Dios que no miente. No obstante, ese suceso futuro predicho (por el profeta) no sería en sí mismo evidente, y por ello no quedaría eliminada la fe. Se debe, pues, decir que se alaba la fe de los fieles de Cristo en el primer sentido. En los demonios, en cambio, no se da la fe en ese sentido, sino sólo en el segundo. En realidad, ven muchas señales manifiestas de que la enseñanza de la Iglesia viene de Dios, aunque no vean en sí mismas las verdades que enseña la Iglesia, como, por ejemplo, que Dios es uno y trino, y otras cosas semejantes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la*

7. C.5: ML 44,968. 8. *Glossa ordin.* (4,336,E). S. JERÓNIMO, *In Osee* 3,1: ML 25,883. 9. S. AGUSTÍN, *In Ioann.* tr.89 super 15,22: ML 35,1856.

---

b. Los demonios tienen fe. Pero la pregunta es: ¿qué fe? Esta cuestión permite a los medievales precisar los límites de la credibilidad: ésta no basta para producir la fe teologal. Los demonios ven claramente los signos de credibilidad y se ven forzados a admitirlos, pero una cosa es identificar una voz (credibilidad) y otra aceptarla, fiándose de ella libre y amorosamente. De ahí que esta «fe» de los demonios no tiene nada que ver con la fe de los fieles: *aequivoce dicitur (De verit.* q.14 a.9 ad 4).

primera hay que decir: La fe de los demonios es en cierta manera coaccionada por la evidencia de los signos. Por lo tanto, su fe no revierte en alabanza de la voluntad de los mismos.

2. *A la segunda hay que decir:* La fe, que es don de la gracia, inclina al hombre a creer por cierto amor al bien, aunque sea una fe informe. Luego la fe que se da en los demonios no es don de la gracia; más bien se ven inducidos a creer por la perspicacia natural de su inteligencia.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo que desagrada a los demonios es el hecho de que los signos de la fe son tan evidentes que por ellos se vean forzados a creer. Por eso en nada amengua su malicia el hecho de creer.

ARTICULO 3

El hereje que rechaza un artículo de la fe, ¿puede tener fe informe sobre los demás? [c]

In Sent. 3 d.23 q.3 a.3 q.[a]2; *De vertt.* 14 a.10 ad 10; *De carit.* a.13 ad 6; *Quodl.* 6 q.4 a.unic.

Objeciones por las que parece que el hereje que rechaza un artículo de fe puede tener fe informe en los demás:

1. El entendimiento natural de un hereje no es más potente que el del católico. Pues bien, el entendimiento del católico necesita la ayuda del don de la fe para creer cualquier artículo. Parece, pues, que tampoco los herejes puedan creer algún artículo sin el don de la fe informe.

2. Más aún: En la fe se contienen muchos artículos, como en una ciencia, por ejemplo, la geometría, se contienen muchas conclusiones. Ahora bien, puede el hombre tener la ciencia geométrica respecto de algunas conclusiones ignorando las restantes. Por lo tanto, también puede tener fe en algunos artículos sin creer en los demás.

3. Además, el hombre obedece a Dios creyendo lo mismo que cumpliendo sus preceptos. Pero el hombre puede ser obediente en algunos preceptos y no respecto de otros. En consecuencia, puede tener fe en algunos artículos sin tenerla en los demás.

En cambio está el hecho de que rechazar un artículo se opone a la fe, como el pecado mortal se opone a la caridad. Pero la caridad no permanece en el hombre después de un solo pecado mortal. Luego tampoco permanece la fe después de rechazar un solo artículo de la misma.

Solución. *Hay que decir:* El hereje que rechaza un solo artículo de fe no tiene el hábito ni de la fe formada ni de la fe informe. Y la razón de ello está en el hecho de que la especie de cualquier hábito depende de la razón formal del objeto, y si ésta desaparece, desaparece también la especie del hábito. Pues bien, el objeto formal de la fe es la Verdad primera revelada en la Sagrada Escritura y en la enseñanza de la Iglesia. Por eso, quien no se adhiere, como regla infalible y divina, a la enseñanza de la Iglesia, que procede de la Verdad primera revelada en la Sagrada Escritura, no posee el hábito de la fe, sino que retiene las cosas de la fe por otro medio distinto. Como el que tiene en su mente una conclusión sin conocer el medio de demostración, es evidente que no posee la ciencia de esa conclusión, sino tan sólo opinión.

Ahora bien, es evidente que quien se adhiere a la enseñanza de la Iglesia como regla infalible presta su asentimiento a todo cuanto enseña la Iglesia. De lo contrario, si de las cosas que enseña la Iglesia admite las que quiere y excluye las que no quiere, no asiente a la enseñanza de la Iglesia como regla infalible, sino a su propia voluntad. Así, es del todo evidente que el hereje que de manera pertinaz rechaza un solo artículo no está preparado para seguir en su totalidad la enseñanza de la Iglesia (estaría, en realidad, en error y no sería hereje si no lo rechaza con pertinacia). Es, pues, evidente que el hereje que niega un solo artículo no tiene fe respecto a los demás, sino solamente opinión, que depende de su propia voluntad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los demás artículos de la fe en los que no yerra el hereje no los acepta del mismo modo que el fiel, es decir, por adhesión a la Verdad primera, para lo cual necesita el hombre la ayuda del hábito de la fe. El hereje los retiene por propia voluntad y por propio juicio.

c. El caso del hereje permite precisar el papel mediador de la Iglesia en la fe teologal.

2. *A la segunda hay que decir:* En las diversas conclusiones de una ciencia existen medios diversos de demostración, y unos pueden conocerse sin los otros. Por eso, puede conocer un hombre algunas conclusiones de una ciencia ignorando las demás. A los artículos de la fe, en cambio, les presta su asentimiento por un único medio, es decir, la Verdad primera propuesta en las Escrituras, correctamente interpretadas según la doctrina sana de la Iglesia. Por tanto, quien se aparte de este medio está del todo privado de la fe.

3. *A la tercera hay que decir:* Los diversos preceptos de la ley pueden referirse, bien a diversos motivos próximos, y en este caso pueden observarse los unos sin los otros, bien a un solo motivo, que es obedecer perfectamente a Dios. Pero de éste se aparta el que traspasa un solo precepto, según las palabras de Santiago: *Quien falta en un solo precepto se hace reo de todos* (Sant 2,10).

ARTICULO 4

¿Puede ser la fe mayor en uno que en otro?

1-2 q.112 a.4; *In Sent.* 3 d.25 q.2 a.2 q.ª1.

Objeciones por las que parece que la fe no puede ser mayor en uno que en otro:

1. La magnitud de un hábito depende de los objetos. Pero quien tiene la fe cree todo lo que ella enseña, ya que quien rechaza una sola verdad de fe la pierde totalmente, como acabamos de decir (a.3). No parece, pues, que la fe pueda ser mayor en uno que en otro.

2. Más aún: Lo que está en la cumbre no es susceptible de más ni de menos. Pues bien, el motivo formal de la fe está en lo sumo, ya que exige una adhesión a la Verdad primera por encima de toda verdad. En consecuencia, la fe no es susceptible ni de más ni de menos.

3. Además, en el conocimiento infuso desempeña la fe la misma función que el entendimiento de los primeros principios en el conocimiento natural, puesto que los artículos de la fe son en realidad los primeros principios de ese conocimiento superior, como hemos expuesto (q.1 a.7). Pues bien, el entendimiento de los primeros principios se halla por igual en todos los hombres. En consecuencia, la fe se encuentra también por igual en todos los fieles.

En cambio está el hecho de que donde se encuentra lo poco y lo mucho, puede darse también lo más y lo menos. Pues bien, en la fe se da lo grande y lo pequeño, como consta por las palabras del Señor a Pedro: *Hombre de poca fe, ¿por qué dudaste?* (Mt 14,31), y a la mujer de que habla San Mateo: *¡Oh mujer, grande es tu fe!* (Mt 15,28). La fe, pues, puede ser mayor en uno que en otro.

Solución. *Hay que decir:* Según hemos dicho (1-2 q.52 a.1 et 2; q.112 a.4), la magnitud de un hábito puede considerarse bajo dos aspectos: el objeto y la participación del mismo en el sujeto. Al objeto se le puede considerar también bajo un doble aspecto: o según la razón formal, o atendiendo materialmente a las cosas propuestas para creer. El objeto formal de la fe es único y simple, es decir, la Verdad primera, como ya hemos expuesto (q.1 a.1). Desde este punto de vista, la fe no se diversifica en los creyentes, sino que es específicamente una en todos, como hemos dicho (q.4 a.6). Pero las verdades materialmente propuestas para creer son muchas, y se las puede acoger más o menos explícitamente. Bajo este aspecto puede uno creer explícitamente más cosas que otro, en cuyo caso puede ser también mayor la fe en el sentido de un mayor desarrollo de su objeto. Considerando la fe según la participación en el sujeto, se ofrece la desigualdad de dos maneras, en cuanto que, como hemos expuesto (a.2; q.1 a.4; q.2 a.1 ad 3; a.9; q.4 a.1 et 2), el acto de fe procede del entendimiento y de la voluntad. Se puede, por lo tanto, decir que la fe es mayor en uno que en otro, o por parte del entendimiento, a causa de su mayor certeza y firmeza, o por parte de la voluntad, a causa de su mayor prontitud, entrega y confianza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El que obstinadamente rechaza una verdad de fe no posee el hábito de la fe; lo tiene, en cambio, el que no cree de manera explícita todo, pero está dispuesto a creerlo. Según eso, desde el punto de vista del objeto, tiene uno mayor fe que otro en cuanto cree de manera explícita más cosas, como hemos expuesto.

2. *A la segunda hay que decir:* De esencia de la fe es preferir la Verdad primera a todas las cosas. Pero entre quienes le dan esa preferencia, unos se someten con mayor certeza y sumisión que otros. De esta forma es mayor en uno que en otro.

3. *A la tercera hay que decir:* El entendimiento de los primeros principios deriva de la naturaleza humana en sí misma, que se encuentra por igual en todos. Pero la fe deriva del don de la gracia, que no se halla en todos por igual, como hemos probado (1-2 q.112 a.4). No hay, pues, paridad de razones. Sin embargo, debido a la mayor capacidad del entendimiento, unos conocen mejor que otros las virtualidades de los primeros principios.

CUESTIÓN 6

La causa de la fe

Viene a continuación el tema de la causa de la fe, sobre el cual se formulan dos preguntas:

1. ¿La fe es infundida al hombre por Dios?—2. ¿Es un don la fe informe?

ARTICULO 1

La fe, ¿es infundida al hombre por Dios?

1 q.3 a.1 ad 1; *De verit.* q.18 a.3; *Cont. Gentes* 3,154; *Cont. errores graec.* c.30; *In Eph.* c.2 lect.3.

Objeciones por las que parece que la fe no es infundida al hombre por Dios:

1. Afirma San Agustín en XIV *De Trin.* [1] que *la ciencia engendra en nosotros la fe, la nutre, la defiende y la robustece.* Pues bien, lo que en nosotros engendra la ciencia, más bien parece adquirido que infuso. No parece, pues, que la fe sea en nosotros algo infundido por Dios.

2. Más aún: Lo que obtiene el hombre oyendo y viendo parece adquirido por él. Ahora bien, el hombre llega a la fe viendo los milagros y oyendo la enseñanza de la fe. Leemos, en efecto, en San Juan: *El padre comprobó entonces que era la misma hora en que le había dicho Jesús: «tu hijo vive», y creyó él y toda su familia* (Jn 4,53), y en San Pablo: *La fe viene por el oído* (Rom 10,17). Luego la fe la posee el hombre como algo adquirido.

3. Y también: Lo que depende de la voluntad del hombre puede ser adquirido. Pero, según afirma San Agustín[2] en *De praedest. Sanct., la fe estriba en la voluntad de los que creen.* Luego la fe puede ser adquirida por el hombre.

En cambio está el testimonio del Apóstol: *Habéis sido salvados por la gracia mediante la fe; y esto no viene de vosotros, sino que es don de Dios; tampoco viene de las obras, para que nadie se gloríe* (Ef 2,8-9).

Solución. *Hay que decir:* Para que se dé la fe se requieren dos condiciones. Primera: que se le propongan al hombre cosas para creer; esto se requiere para creer algo de manera explícita. Segunda: el asentimiento del que cree a lo que se le propone. En cuanto a la primera condición, es necesario que la fe venga de Dios, porque las verdades de fe exceden la razón humana. Por eso no caen dentro de la contemplación del hombre si Dios no las revela. A algunos les son reveladas de manera inmediata por Dios, como sucede en el caso de los apóstoles y profetas; a otros, en cambio, se las propone Dios mediante los predicadores de la fe por El enviados, a tenor de las palabras del Apóstol: *¿Cómo oirán sin que se les predique? ¿Y cómo predicarán si no son enviados?* (Rom 10,15).

En cuanto a la segunda condición, es decir, el asentimiento del creyente a las verdades de fe, se puede considerar do-

1. C.1: ML 42,1037. 2. C.5: ML 44,968.

ble causa. Una de ellas induce exteriormente, como el milagro presenciado o la persuasión del hombre que induce a la fe. Pero ninguno de esos motivos es causa suficiente, pues entre quienes ven un mismo milagro y oyen la misma predicación, unos creen y otros no. Por eso es preciso asignar otra causa interna que desde dentro mueva al hombre a asentir a la verdad de fe. Según los pelagianos[3], esa causa sería únicamente el libre albedrío, y por eso decían: el comienzo de la fe radica en nosotros, que estamos dispuestos a asentir a las cosas de fe; la consumación, en cambio, viene de Dios, que nos propone lo que debemos creer. Pero esto es falso, porque, para asentir a las verdades de fe, el hombre es elevado sobre su propia naturaleza, y por eso es necesario que haya en él un principio sobrenatural que le mueva desde dentro, y ese principio es Dios. Por lo tanto, la fe, para prestar ese asentimiento, que es su acto principal, proviene de Dios, que desde dentro mueve al hombre por la gracia[a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Hay, ciertamente, una fe engendrada y nutrida mediante la persuasión exterior que produce la ciencia. Pero la causa principal y propia de la fe es la moción interior al asentimiento.

2. *A la segunda hay que decir:* La objeción arguye también por la causa que propone exteriormente las cosas de la fe, o que persuade a creer por la palabra o por los hechos.

3. *A la tercera hay que decir:* El acto de creer depende, es verdad, de la voluntad del creyente. Pero es necesario que por la gracia prepare Dios la voluntad del hombre para que sea elevada a las cosas que están sobre la naturaleza, como acabamos de exponer.

ARTICULO 2

¿Es don de Dios la fe informe?

In Sent. 3 d.23 q.3 a.3.

Objeciones por las que parece que la fe informe no es don de Dios:

1. Se dice en el Deuteronomio (32,4) que *las obras de Dios son perfectas.* La fe informe es algo imperfecto. En consecuencia, no es obra de Dios.

2. Más aún: De un acto se dice que es deforme porque carece de su forma debida. Se dice asimismo de la fe que es informe porque carece de su debida forma. Ahora bien, el acto deforme de pecado, según hemos expuesto (1-2 q.79 a.2), no proviene de Dios. Luego tampoco la fe informe.

3. Y también: Lo que Dios sana queda totalmente curado, ya que leemos en la Escritura: *Se circuncida a un hombre en sábado para no quebrantar la ley de Moisés, ¿y os irritáis contra mí porque he curado totalmente a un hombre en sábado?* (Jn 7,23). Pues bien, por la fe sana al hombre de la infidelidad. Por lo tanto, todo el que recibe de Dios el don de la fe, es curado al mismo tiempo de todos los pecados. Mas esto no se produce sino por la fe formada. En consecuencia, solamente la fe formada, no la informe, es don de Dios.

En cambio está el testimonio de la *Glosa*[4], que sobre el pasaje de 1 Cor 13,2 dice: *La fe que se da sin la caridad es un don de Dios,* y esta fe sin la caridad es la fe informe. Luego la fe informe es don de Dios.

Solución. *Hay que decir:* La deformidad es cierta privación. Se debe, sin embargo, considerar que la privación a veces forma parte constitutiva de la especie; otras, en cambio, no, sino que sobreviene al ser ya constituido en su es-

3. Cf. CONCILIUM ARAUXICANUM II, armo 529 can.5 (MA VIII, 713: Dz 178). 4. Cf. MAESTRO DE LAS SENTENCIAS, *Sent.* 3 d.23 c.1 (QR 2,657). Cf. *Glossam ordin.* super 1 Cor 13,2 (6,54 A); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO super 1 Cor 13,12: ML 191,1659.

a. Las razones para creer no bastan, pues siempre cabe otra explicación: la atea. La voluntad libre tampoco basta: si la libertad bástase y se adhiriese a lo que supera la capacidad de la razón, estaríamos ante una libertad irracional, insensata. La libertad para creer no actúa, pues, por su cuenta: es atraída por Dios, por el *interior instinctus Dei invitantis* (nota *l* de la q.2).

pecie. Así, la privación del equilibrio normal de los humores constituye específicamente la enfermedad, mientras que la oscuridad no entra en la constitución especifica de lo diáfano, sino que es algo que le sobreviene. Así, pues, dado que al señalar la causa de una realidad tratamos de determinar la causa de la misma en su esencia específica, no se puede decir que lo que no es causa de la privación lo sea de la realidad afectada por la privación, como si ésta fuera forma específica de esa realidad. Así, no se puede decir que sea causa de la enfermedad lo que no es causa de la destemplanza de los humores. Se puede, empero, decir de un agente que es causa de lo diáfano, aunque no lo sea de la oscuridad, pues ésta no es de esencia de lo diáfano. Pues bien, la informidad de la fe no pertenece a su esencia, ya que la fe se hace informe por defecto de una forma exterior, como hemos expuesto (q.4 a.4). Por eso es causa de la fe informe lo que es causa de la fe en sí misma, que, como hemos dicho (1 q.48 a.1 ad 2; 1-2 q.18 a.5), es Dios. En consecuencia, la fe informe es don de Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La fe informe, aunque no sea absolutamente perfecta con la perfección de la virtud, lo es, sin embargo, con cierta perfección, la suficiente para lo esencial de la fe.

2. *A la segunda hay que decir:* La deformidad de un acto es específica al mismo tomado como acción moral, como ya hemos expuesto (1-2 q.23 a.2; q.40 a.4 ad 1). En efecto, un acto es deforme por la privación de su forma intrínseca, que consiste en la debida proporción de sus circunstancias. Por eso no puede considerarse a Dios como causa del acto deforme; no es causa de la deformidad, aunque lo sea del acto en cuanto tal.

Puede afirmarse también que la deformidad no implica solamente privación de la forma debida, sino también una disposición contraria; de ahí que la deformidad es respecto de la acción lo que la falsedad respecto de la fe. Por lo tanto, lo mismo que Dios no es autor del acto deforme, tampoco lo es de una fe falsa. Dios, pues, es autor de la fe informe como lo es de las acciones buenas en sí mismas, aunque no estén informadas por la caridad, como sucede de ordinario en los pecadores [b].

3. *A la tercera hay que decir:* El que recibe de Dios la fe sin la caridad no queda totalmente sanado de la infidelidad, ya que permanece sin borrar la culpa de la infidelidad anterior; queda sólo parcialmente sano, es decir, en cuanto cesa en él ese pecado. Pero sucede con frecuencia que, con el auxilio de Dios, desista de un pecado y siga incurriendo en otros por propia iniquidad. De esta manera da Dios al hombre algunas veces la fe sin otorgarle, no obstante, el don de la candad, como concede también a otros, sin la caridad, el don de profecía o cosa semejante.

b. *In peccatoribus contingit:* La fe informe es la fe muerta, la fe del pecador, al que le falta la voluntad de amar; otra cosa es la fe deforme, falsa.

CUESTIÓN 7

Los efectos de la fe [a]

Viene a continuación el tema de los efectos de la fe. Sobre él se formulan dos preguntas:

1. ¿Es el temor efecto de la fe?—2. ¿Es efecto de la fe la purificación del corazón?

ARTICULO 1

¿Es el temor efecto de la fe?

Objeciones por las que parece que el temor no es efecto de la fe:

1. El efecto no precede a la causa. Ahora bien, el temor precede a la fe, ya que leemos en Eclo 2,8: *Los que teméis al Señor, confiad en El.* Por tanto, el temor no es efecto de la fe.

2. Más aún: Una cosa no puede ser causa de efectos contrarios. Pero el temor y la esperanza, según hemos demostrado (1-2 q.23 a.2; q.40 a.4 ad 1), son contrarios, *y la fe,* según la *Glosa* [1], *engendra esperanza.* Luego la fe no es causa del temor.

3. Y también: Un contrario no es causa de su contrario. Pues bien, según hemos dicho (1-2 q.42 a1), los actos se especifican por sus objetos. Pero el objeto de la fe es un bien, es decir, la Verdad primera, y el del temor, un mal, como queda expuesto (1-2 q.18 a.2). Por tanto, la fe no puede ser causa del temor.

En cambio está el testimonio de Santiago (2,19): *Los demonios creen, y tiemblan.*

Solución. *Hay que decir:* El temor, como hemos expuesto (1-2 q.41 a.1; q.42 a.1), es un movimiento de la potencia apetitiva, y todos los movimientos del apetito tienen por principio el bien o el mal conocidos. En consecuencia, el temor, como todos los movimientos del apetito, debe tener como principio alguna aprehensión. En el caso de la fe, ésta produce en nosotros cierta representación de algunos castigos que se nos pueden inferir conforme al juicio de Dios. De esta manera la fe es causa del temor a verse castigado por Dios, y esto nos da el temor servil. Es asimismo causa del temor filial, que consiste en temer separarse de Dios, o, por reverencia, cuida de no compararse con El. Esto está en función de la estima que la fe nos hace tener de Dios, como bien inmenso y altísimo, y que separarse de El o pretender equipararse con El es un gran mal. Pues bien, la causa del primer temor, es decir, del servil, es la fe informe; del segundo, en cambio, lo es la fe formada, que por la caridad hace que el hombre se una y someta a Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El temor de Dios no puede preceder a la fe en toda su amplitud, porque si ignoráramos del todo a Dios en cuanto a los premios o a los castigos de que nos habla la fe, en manera alguna temeríamos a Dios. Pero, supuesta la fe de algunos artículos, por ejemplo, el de la excelencia divina, se origina el temor reverencial, y este temor induce, a su vez, a someter el entendimiento a creer las promesas divinas. De ahí que continúe el texto citado: *no quedaréis defraudados en vuestra recompensa.*

2. *A la segunda hay que decir:* Una misma cosa puede ser causa de efectos contrarios, si bien bajo aspectos diversos, no en el mismo sentido. En el caso

[1] *Glossa interl.* (5,5r).

a. Según el concilio de Trento, la fe es fundamento y raíz de toda justificación (DS 1532). Puede sorprender, pues, que entre los efectos de la fe no aparezca la justificación. Pero, por una parte, esto lo trata en otro lugar *(Suma* 1-2 q.113 a.4), y por otra, en todo el tratado aparece clara la orientación escatológica, y, en este sentido, la fe es la misma justificación, anticipo de la bienaventuranza y camino hacia ella. La justificación es intrínseca a la misma fe, a la fe formada. En esta cuestión 7, Tomás va a dar cuenta de dos textos bíblicos.

de la fe, ésta engendra en nosotros la esperanza, en cuanto nos da el conocimiento de los premios con que recompensa Dios a los justos. Se convierte, en cambio, en causa de temor en cuanto evoca el pensamiento de los castigos que infligirá a los pecadores.

3. *A la tercera hay que decir:* El objeto formal y primero de la fe es un bien: la Verdad primera. Pero propone también para creer, como objeto material, algunos males, por ejemplo, que es malo no someterse a Dios o apartarse de El, y que los pecadores sufrirán, de parte de Dios, males penales. Bajo este aspecto puede ser causa de temor la fe.

ARTICULO 2

¿Es efecto de la fe la purificación del corazón?

In Sent. 4 d.14 q.2 a.4 ad 3; *De verit.* q.28 a.1 ad 6.

Objeciones por las que parece que no es efecto de la fe la purificación del corazón:

1. La pureza de corazón radica principalmente en la voluntad. Ahora bien, la fe radica en el entendimiento. La fe, pues, no causa la pureza de corazón.

2. Más aún: Lo que causa la pureza de corazón no puede coincidir con la impureza. Puede darse, sin embargo, la fe conjuntamente con el pecado, como en el caso de quienes tienen fe informe. Por lo tanto, la fe no purifica el corazón.

3. Y también: Si la fe purificara de algún modo el corazón del hombre, purificaría sobre todo su entendimiento. Sin embargo, la fe no purifica al entendimiento de su oscuridad, dado que su conocimiento es enigmático. En conse-, cuencia, la fe en modo alguno purifica el corazón.

En cambio están las palabras de San Pedro: *Purificó sus corazones con la fe* (Act 15,9).

Solución. *Hay que decir:* La impureza de las cosas proviene de la mezcla con otras más viles. Así, no se dice de la plata que es impura por la mezcla con el oro, que incrementa su valor, sino de la mezcla con el estaño o el plomo. Ahora bien, es evidente que la criatura racional es más digna que el resto de las criaturas temporales y corporales, y por eso se hace impura al someterse a las cosas temporales amándolas. De esa impureza queda purificada por el movimiento contrario, o sea, cuando se encamina hacia Dios, que es superior a ella. Pues bien, el primer principio de ese movimiento es la fe, según las palabras de Heb 11,6: *El que se acerca a Dios ha de creer que existe.* Por consiguiente, el primer principio de la purificación del corazón es la fe. Y si ésta está perfeccionada por la caridad formada, causa la purificación perfecta.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo que radica en el entendimiento es causa de lo que está en la voluntad, en cuanto que el bien percibido por él pone en movimiento el afecto.

2. *A la segunda hay que decir:* La fe, incluso informe, excluye cierta impureza opuesta a ella, es decir, la del error. Esta impureza tiene lugar cuando el entendimiento humano se adhiere de manera desordenada a las cosas inferiores a él, a saber, cuando pretende medir las cosas divinas según el módulo de las cosas sensibles. Mas cuando está informada por la caridad, no tolera impureza alguna, porque *el amor cubre todas las faltas* (Prov 10,12).

3. *A la tercera hay que decir:* La oscuridad de la fe no es debida a la impureza de la culpa; hay que atribuirla, más bien, a la deficiencia natural del entendimiento en el estado de la vida presente.

CUESTIÓN 8

El don de entendimiento

Viene a continuación el tema del don de entendimiento y de ciencia, que corresponde a la virtud de la fe [a].

Sobre el don de entendimiento se formulan ocho preguntas:

1. ¿Es el entendimiento un don del Espíritu Santo?—2. ¿Puede coexistir con la fe en el mismo sujeto?—3. El don de entendimiento, ¿es solamente especulativo o también práctico?—4. Todos los que están en gracia, ¿tienen el don de entendimiento?—5. ¿Puede hallarse este don en algunos sin la gracia?—6. ¿Cómo se relaciona el de entendimiento con los demás dones?—7. ¿A qué bienaventuranza corresponde este don?—8. ¿Qué fruto le corresponde?

ARTICULO 1

¿Es el entendimiento un don del Espíritu Santo?

In Sent. 3 d.35 q.2 a.2 q.ª1.

Objeciones por las que parece que el entendimiento no es un don del Espíritu Santo:

1. Los dones de gracia se distinguen de los naturales, ya que les son sobreañadidos. Pues bien, el entendimiento es un hábito natural del alma por el que se conocen los primeros principios naturales evidentes, según enseña el Filósofo' en VI *Ethic.* No debe considerarse, por tanto, como don del Espíritu Santo.

2. Más aún: Las criaturas participan de los dones divinos según su proporción y medida, como enseña Dionisio en *De div. nom.* [2] Ahora bien, el modo propio de la naturaleza humana es conocer la verdad, no de forma absoluta, cosa específica del entendimiento, sino en forma discursiva, que es lo propio de la razón, como demuestra también Dionisio [3]. En consecuencia, el conocimiento divino otorgado a los hombres debe ser considerado don de la razón más que del entendimiento.

3. Y también: Entre las potencias del alma, el entendimiento es, según el Filósofo en III *De An.* [4], totalmente distinto de la voluntad. Pero no hay don alguno del Espíritu Santo que se llame voluntad. Luego tampoco debe llamarse ninguno don de entendimiento.

En cambio está el testimonio de la Escritura: *Sobre él reposará el espíritu de Yahveh, espíritu de sabiduría y de inteligencia* (Is 11,2).

Solución. *Hay que decir:* El nombre de entendimiento implica un conocimiento íntimo. Entender significa, en efecto, algo como *leer dentro* [b]. Esto resulta evidente para quien considere la diferencia entre el entendimiento y los sentidos. El conocimiento sensitivo se ocupa, en realidad, de las cosas sensibles externas, mientras que el intelectual penetra hasta la esencia de la realidad, su objeto: *lo que*

1. ARISTÓTELES, c.6 n.1 (BK 1140b31): S. TH., lect.5. 2. C.4,20: MG 3,720: S. TH., lect.16. 3. *De div. nom.* c.7,2: MG 3,869: S. TH., lect.2. 4. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 432b5); c.10 n.3 (BK 433a21): S. TH., lect. 14.15.

---

a. Los dones del Espíritu Santo perfeccionan a las virtudes *(Suma* 1-2 q.68 a.1). Aquí se tratan los que corresponden a la fe por su mismo ser cognoscitivo.

b. Del mismo nombre deduce Santo Tomás lo propio y específico de este don. Viene de *intellectus,* a su vez de *intelligere, quasi intus legere,* es decir, como leer interiormente. Significa, pues, por su mismo nombre, «un conocimiento que llega hasta lo íntimo de la cosa» *(In Sent.* 3 d.35 q.2 a.2 ad 1). Por lo tanto, al don de entendimiento corresponde penetrar en la verdad a la que asiente la fe (q.8 a.6 ad 2). Pero ¿cómo penetrar en las verdades de fe, que en esta vida son siempre misteriosas? De forma imperfecta, o si se prefiere, indirecta, haciendo ver la no contradicción entre la fe y las realidades que parecen negarla (q.8 a.2). Esta penetración se ordena a la certeza de la fe como fruto del Espíritu Santo (q.8 a.8; q.9 a.3).

es el ser, como enseña el Filósofo en III *De An.*[5] Ahora bien, las cosas ocultas en el interior de la realidad, y hasta las cuales debe penetrar el conocimiento del hombre, son muy vanadas. Efectivamente, bajo los accidentes está oculta la naturaleza sustancial de las cosas; en las palabras está oculto su significado; en las semejanzas y figuras, ia verdad representada. En otro plano distinto, las realidades inteligibles son, en cierto modo, íntimas respecto a las realidades sensibles que percibimos exteriormente, como en las causas están latentes los efectos, y viceversa. De ahí que, en relación a todo eso, puede hablarse de acción del entendimiento. Y como el conocimiento del hombre comienza por los sentidos, o sea, desde el exterior, es evidente que cuanto más viva sea la luz del entendimiento, tanto más profundamente podrá penetrar en el interior de las cosas. Pero sucede que la luz natural de nuestro entendimiento es limitada, y sólo puede penetrar hasta unos niveles determinados. Por eso necesita el hombre una luz sobrenatural que le haga llegar al conocimiento de cosas que no es capaz de conocer por su luz natural. Y a esa luz sobrenatural otorgada al hombre la llamamos don de entendimiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Con la luz natural del entendimiento conocemos ciertos principios comunes naturalmente evidentes. Pero, dado que el hombre está ordenado a la bienaventuranza sobrenatural, como ya hemos expuesto (q.2 a.3; 1 q.12 a.1; 1-2 q.3 a.8), es necesario que llegue a cosas más elevadas. Para eso se requiere el don de entendimiento.

2. *A la segunda hay que decir:* El discurso racional comienza siempre en el entendimiento y termina en él. Razonamos, en efecto, partiendo de cosas ya conocidas, y el raciocinio termina cuando llegamos a la inteligencia de lo que antes desconocíamos. Por consiguiente, lo que elaboramos con la razón tiene su punto de partida en alguna intelección anterior. Pero el don de la gracia no proviene de la luz de la naturaleza, sino que es algo sobreañadido a ella perfeccionándola. Y eso sobreañadido no recibe el nombre de razón, sino más bien el de entendimiento. Efectivamente, esa luz sobreañadida desempeña respecto de lo que conocemos sobrenaturalmente la misma función que la luz natural respecto de lo que constituye el principio fundamental de nuestro conocimiento.

3. *A la tercera hay que decir:* La voluntad significa el movimiento apetitivo, sin determinación de excelencia alguna. El entendimiento, en cambio, designa cierta excelencia, como es el penetrar en lo íntimo de las cosas. Por eso, al don sobrenatural le compete el nombre de entendimiento con mayor propiedad que el de voluntad.

ARTICULO 2

¿Puede darse el don de entendimiento conjuntamente con la fe?

Objeciones por las que parece que el don de entendimiento no puede darse conjuntamente con la fe:

1. Dice San Agustín en *Octog. trium quaest.* que *todo cuanto es entendido se perfecciona con la comprensión de quien lo entiende*[6]. Pues bien, lo que se cree no se comprende, a tenor de las palabras del Apóstol: *No que lo tenga ya conseguido o que sea ya perfecto* (Flp 3,12). No parece, pues, que puedan darse conjuntamente en el mismo sujeto la fe y el entendimiento.

2. Más aún: Todo lo que capta el entendimiento es visto. Pero la fe versa sobre cosas no vistas, como ya hemos expuesto (q.1 a.4; q.4 a.1). En consecuencia, la fe no puede coexistir con el entendimiento en el mismo sujeto.

3. Y también: Hay mayor certeza en el entendimiento que en la ciencia. Mas no pueden darse fe y ciencia sobre lo mismo, como hemos visto (q.1 a.5). Por lo mismo, mucho menos pueden darse juntos el entendimiento y la fe.

En cambio está la autoridad de San Gregorio, que en el libro *Moral,* escribe: *El entendimiento ilustra a la mente sobre cosas oídas*[7], Mas quien tiene fe puede ser ilustrado sobre cosas oídas, como leemos en la Escritura: *El Señor abrió a sus discípulos la inteligencia para que entendiesen las Escrituras* (Lc 24,45). Luego el enten-

5. ARISTÓTELES, c.6 n.3 (BK 430b27): S. TH., lect.11. 6. Q.15: ML 40,14. 7. L.1 c.32: ML 75,547.

dimiento puede darse conjuntamente con la fe.

Solución. *Hay que decir:* En el caso presente se debe establecer doble distinción: una por parte de la fe, y otra por parte del entendimiento. Por parte de la fe, a su vez, hay que distinguir dos cosas: las que por sí mismas y de manera directa le incumben y que exceden a la razón natural; por ejemplo, que Dios es uno y trino, o que el Hijo se encarnó; y las que están ordenadas de alguna manera a la fe, como es todo cuanto está en la Escritura. Por parte del entendimiento cabe decir también que hay dos formas de entender las cosas. Una de ellas, perfecta, como cuando conocemos la esencia de la cosa entendida o la verdad de un enunciado intelectual como es en sí. Las cosas que corresponden a la fe no las podemos entender de esta forma, mientras dure el estado de fe; podemos, en cambio, entender lo que está ordenado a la fe. Pero hay otro modo, imperfecto, de entender una cosa; es decir, cuando desconocemos su esencia misma o la verdad de una proposición; no se conoce qué es ni cómo, y, sin embargo, se conoce que lo que aparece exteriormente no es contrario a la verdad. En el caso de la fe, comprende el hombre que no debe apartarse de ella por las dificultades que ve exteriormente. En ese sentido no hay inconveniente alguno en que, mientras dure el estado de fe, haya también inteligencia sobre las verdades que, por sí mismas, pertenecen a la fe.

Respuesta a las objeciones: Por lo dicho es clara la respuesta a las objeciones. Las tres primeras razones están tomadas de la manera perfecta de entender una cosa; la última, en cambio, afecta al modo de entender lo que se ordena a la fe.

ARTICULO 3

El don de entendimiento, ¿es solamente especulativo o también práctico?

Infra a.6 ad 3.

Objeciones por las que parece que el entendimiento, don del Espíritu Santo, no es práctico, sino solamente especulativo:

1. Como afirma San Gregorio en I *Moral.* [8], el entendimiento *penetra las cosas más elevadas.* Ahora bien, las cosas sobre las que versa el entendimiento práctico no son elevadas, sino, al contrario, las más bajas, es decir, las singulares, materia de nuestros actos. Luego el entendimiento, don del Espíritu Santo, no es práctico.

2. Más aún: El entendimiento como don es más noble que el entendimiento virtud intelectual. Pues bien, el entendimiento, virtud intelectual, versa solamente sobre materia necesaria, como enseña el Filósofo en VI *Ethic.* [9]. Con mayor razón, pues, versará sobre ella el entendimiento en cuanto don. El entendimiento práctico, por el contrario, no se ocupa de lo necesario, sino de lo contingente, que pudiera ser de otra manera y que puede realizar el hombre con su trabajo. Por consiguiente, el don de entendimiento no es práctico.

3. Y también: El don de entendimiento ilumina la mente en las cosas que rebasan su razón natural. Pero las obras humanas, objeto del entendimiento práctico, no rebasan la razón natural, directiva en las cosas operables, según hemos expuesto (1-2 q.58 a.2; q.71 a.6). En consecuencia, el don de entendimiento no es práctico.

En cambio está el testimonio de lo que leemos en la Escritura: *Principio del saber, el temor de Yahveh; muy cuerdos todos los que lo practican* (Sal 110,10).

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos dicho (a.2), el don de entendimiento no versa solamente sobre las cosas que de forma directa y principal incumben a la fe, sino también sobre todo cuanto está ordenado a ella. Ahora bien, las acciones humanas tienen alguna relación con la fe, puesto que, como afirma el Apóstol, *la fe actúa por la caridad* (Gal 5,6). Por lo tanto, el don de entendimiento abarca también lo particular operable. Sobre esto no actúa de manera principal, sino en cuanto que en nuestro obrar actuamos, según San Agustín en XII *De Trin.* [10], *por las razones eternas a las que se adhiere la razón superior contem-*

8. C.32: ML 75,547. 9. C.6 n.1 (BK. 1140b31): S. TH., lect.5. 10. C.7: ML 42,1005; c.2: ML 42,999.

plándolas y consultándolas. La perfección de esta razón superior es obra del don de entendimiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las obras que puede realizar el hombre, consideradas en sí mismas, no gozan de excelencia alguna. Pero en cuanto tienen relación con la regla de la ley eterna y el fin de la bienaventuranza divina, adquieren la elevación requerida para que pueda versar sobre ellas el entendimiento.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo que da su dignidad al don de entendimiento es el hecho de considerar las realidades eternas o necesarias no sólo en lo que son en sí mismas, sino también en cuanto regla de los actos humanos, pues la virtud intelectual es tanto más noble cuanto más cosas abarca.

3. *A la tercera hay que decir:* La regla de los actos humanos es la razón humana y la ley eterna, como ya hemos dicho (1-2 q.71 a.6). Ahora bien, la ley eterna sobrepuja a la razón natural. Por eso, tal conocimiento de los actos humanos, en cuanto regulados por la ley eterna, sobrepuja a la razón natural, y, por lo tanto, ese conocimiento necesita de la luz sobrenatural del don del Espíritu Santo.

ARTICULO 4

¿Se da el don de entendimiento en todos los que están en gracia?

1-2 q.17 a.6.

Objeciones por las que parece que el don de entendimiento no se da en todos los que están en gracia:

1. Dice San Gregorio en II *Moral.* que el don de entendimiento se da *contra la debilidad de la mente* [11]. Pues bien, son muchos los que, teniendo la gracia, son víctimas de esa debilidad. El don de entendimiento no se da, por lo tanto, en todos los que están en gracia.

2. Más aún: En el orden de conocimiento parece que solamente la fe es necesaria para salvarse, dado que *Cristo habita por la fe en nuestros corazones* (Ef 3,17). Mas no todos los que tienen fe tienen también el don de entendimiento; más aún, en expresión de San Agustín en el libro *De Trin., los que creen, deben orar para entender* [12]. En consecuencia, el don de entendimiento ni es necesario para la salvación ni se da en todos los que están en gracia.

3. Y también: Lo que es común para cuantos están en gracia no puede sustraerse a ninguno. Ahora bien, la gracia del entendimiento y de otros dones *se sustrae alguna vez útilmente,* dice San Gregorio en II *Moral., pues cuando su mente se enaltece en la contemplación de las cosas divinas, se hace perezosa y de gran torpeza en las cosas bajas y viles* [13]. Luego el don de entendimiento no se da en todos los que están en gracia.

En cambio está lo que leemos en la Escritura: *No saben ni comprenden; caminan en tinieblas* (Sal 81,5), y nadie que tenga la gracia camina en tinieblas, a tenor de estas palabras: *El que me siga no caminará en la oscuridad* (Jn 8,12). Nadie, pues, que esté en gracia carece del don de entendimiento.

Solución. *Hay que decir:* Es necesario que cuantos poseen la gracia tengan también rectitud de voluntad, porque *la gracia prepara la voluntad del hombre para el bien,* como afirma San Agustín [14]. La voluntad no puede ir, sin embargo, encaminada hacia el bien si no preexiste algún conocimiento de la verdad, pues su objeto es el bien captado por el entendimiento, como expone el Filósofo en III *De An.* [15]. Y así como el don de caridad del Espíritu Santo dispone la voluntad para orientarse directamente hacia un bien sobrenatural, así también, por el don de entendimiento, ilustra la mente humana para que conozca la verdad sobrenatural, hacia la cual debe ir orientada la voluntad recta. Por eso, como el don de caridad se da en cuantos tienen la gracia santificante, se da también el don de entendimiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Hay quienes, teniendo la gracia santificante, pueden ser tardos en cosas que no son necesarias para la salvación. Mas respecto de lo necesario para la salvación son suficientemente instruidos por el Espíritu Santo, a

11. C.49: ML 75,592. 12. L.15 c.26: ML 42,1096. 13. C49: ML 75,593. 14. *Contra Julianum* 4 c.3: ML 44,744. 15. C.10 n.3,6 (BK 433a21; b12). S. TH., lect.15.

tenor de las palabras de 1 Jn 2,27: *Su unción os enseña acerca de todas las cosas.*

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque no todos los que poseen la fe entienden plenamente lo que se les propone para creer, entienden, sin embargo, que deben creerlas y que por nada se deben apartar de ellas [c].

3. *A la tercera hay que decir:* El don de entendimiento nunca es sustraído a los santos en lo que concierne a las cosas necesarias para la salvación. Por lo que respecta, en cambio, a otras cosas, se les sustrae a veces, de manera que con su inteligencia no pueden penetrar con claridad en todas las cosas para que no haya motivo de soberbia.

ARTICULO 5

¿Tienen el don de entendimiento incluso quienes no tienen la gracia santificante?

Objeciones por las que parece que el don de entendimiento lo tienen incluso quienes no tienen la gracia santificante:

1. Comentando San Agustín las palabras del salmo: *Mi alma se consume deseando tus juicios en todo tiempo,* dice que *vuela el entendimiento y le sigue el afecto tardo o nulo* [16]. Ahora bien, en cuantos tienen la gracia santificante la prontitud del afecto se da en la voluntad. Puede darse, por tanto, el don de entendimiento en quienes no tienen la gracia santificante.

2. Más aún: Se escribe en Daniel (10,1) que *la inteligencia es necesaria en la visión profética,* y por eso parece que no hay profecía sin el don de entendimiento. La profecía, en cambio, puede darse sin la gracia santificante, como se ve en San Mateo (Mt 7,22-23), donde a aquellos que dicen *profetizamos en tu nombre* se les responde: *nunca os conocí.* Puede, pues, darse el don de entendimiento sin la gracia santificante.

3. Y también: El don de entendimiento corresponde a la virtud de la fe, conforme al texto de Isaías en otra versión: *Si no creyereis, no entenderéis* (7,9) [17]. Pero la fe puede darse sin la gracia santificante. Luego también el don de entendimiento.

En cambio están las palabras del Señor: *Todo el que aprende del Padre y escucha su enseñanza viene a mí* (Jn 6,45). Ahora bien, por el entendimiento aprendemos o penetramos lo que oímos, como enseña San Gregorio en I *Moral.* [18]. Luego todo el que tiene el don de entendimiento se llega a Cristo, hecho que no ocurre sin la gracia santificante. En consecuencia, el don de entendimiento no se da sin la gracia santificante.

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos expuesto en 1-2 q.68 a.1, 2 et 3, los dones del Espíritu Santo perfeccionan el alma haciéndola dócil a la moción del mismo Espíritu. Por eso se puede decir que la luz intelectual es don del entendimiento, en cuanto que el entendimiento del hombre queda bien dispuesto por la moción del Espíritu Santo. Ahora bien, esa docilidad se aprecia en que el hombre capta bien la verdad respecto del fin. Por eso, si el entendimiento humano no es movido por el Espíritu Santo para conseguir una recta aprehensión del fin, es señal de que no ha recibido aún el don de entendimiento, aunque bajo la luz del Espíritu tenga conocimiento de otras cosas que son preámbulos para la fe. Tiene, en cambio, recta estimación del último fin solamente quien no yerra sobre el mismo, sino que se adhiere a él como a sumo bien, y eso es exclusivo de quien tiene la gracia santificante, del mismo modo que en las cosas morales tiene una recta apreciación del fin quien tiene el hábito virtuoso. Por eso solamente tiene el don de entendimiento quien tiene la gracia santificante [d].

16. *Enarr. in Psalm.,* psal.118,20 serm.8: ML 37,1522. 17. Versión de los LXX. 18. C.32: ML 75,547.

c. Entienden la credibilidad, que para algunos se dará a niveles muy elementales: les resulta suficiente motivo de credibilidad que la Iglesia lo proponga, pues «doctores tiene la santa madre Iglesia».

d. El don de entendimiento es propio de la fe formada, pues sólo ésta tiende a Dios como Sumo Bien. Y pues el don es efecto del Espíritu Santo, que nos guía en la verdad toda (Jn 16,13), penetrando en lo íntimo de Dios, sólo puede poseerlo el que se adhiere a Dios con

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Agustín llama entendimiento a toda ilustración intelectual. Pero ésta no llega a la razón específica de don hasta que el espíritu del hombre no sea movido a obtener recta apreciación del fin.

2. *A la segunda hay que decir:* La inteligencia necesaria para la profecía es una ilustración de la mente sobre las cosas reveladas a los profetas. Mas no es la ilustración de la razón sobre la justa apreciación del último fin, apreciación que corresponde al don de entendimiento.

3. *A la tercera hay que decir:* La fe implica solamente asentimiento a las verdades que se le proponen. La inteligencia, en cambio, implica una percepción de la verdad que no puede versar sobre el fin, a no ser en quien tiene la gracia santificante, como hemos expuesto. No hay, pues, paridad entre el entendimiento y la fe.

ARTICULO 6

¿Se distingue el don de entendimiento de los otros dones?

1-2 q.68 a.4; *In Sent.* 3 d.35 q.2 a.2 q.ª3.

Objeciones por las que parece que el don de entendimiento no se distingue de los otros dones:

1. A opuestos idénticos corresponden realidades también idénticas. Ahora bien, según enseña San Gregorio en II *Moral.* [19], a la sabiduría se opone la necedad; la estupidez, al entendimiento; la precipitación, al consejo; la ignorancia, a la ciencia. Mas no parece que haya distinción entre la necedad, la estupidez, la precipitación y la ignorancia. No parece, pues, que la haya tampoco entre el entendimiento y los demás dones.

2. Más aún: El entendimiento, virtud intelectual, se distingue de las demás virtudes intelectuales en el hecho específico de que su función es conocer los principios en sí evidentes. Ahora bien, el don de entendimiento no tiene por objeto esos principios en sí evidentes, ya que para conocer algo en el plano natural es suficiente el hábito natural de los primeros principios; para las cosas sobrenaturales, en cambio, es suficiente la fe, puesto que los artículos de la fe son como los primeros principios en la esfera del conocimiento sobrenatural, como queda dicho (q.1 a.7). Luego el don de entendimiento no se distingue de los demás dones intelectuales.

3. Y también: Todo conocimiento intelectual es o especulativo o práctico. Pero el don de entendimiento, según lo expuesto (a.3), abarca las dos cosas. No se distingue, por lo tanto, de los demás dones intelectuales, sino que los abarca a todos.

En cambio está el hecho de que las cosas enumeradas conjuntamente deben ser de alguna manera distintas entre sí, ya que la distinción es el principio del número. Pues bien, en Isaías vemos (Is 11,2-3) que el don de entendimiento aparece enumerado juntamente con los demás dones. Luego se distingue de ellos.

Solución. *Hay que decir:* Es evidente la distinción entre el don de entendimiento y los dones de piedad, fortaleza y temor; el de entendimiento pertenece a la potencia cognoscitiva; los otros tres, a la apetitiva. No es, en cambio, tan evidente la diferencia entre el don de entendimiento y los otros que pertenecen también a la potencia cognoscitiva, es decir, los de sabiduría, ciencia y consejo. Hay quienes piensan [20] que el de entendimiento se distingue de los dones de sabiduría y de consejo porque estos dos corresponden al conocimiento práctico; aquél, en cambio, al especulativo. Se distingue, no obstante, del don de sabiduría, que se refiere también al conocimiento especulativo, porque a la sabiduría corresponde el juicio, y al entendimiento la capacidad de percepción de las cosas que se le proponen o de la penetración ínti-

19. C.49: ML 75,592. 20. GUILLERMO ALTISIODORENSE, *Summa aurea* p.3 tr.8 q.1 (181rb).

todo el corazón, pues quien no le ama así no ha entendido de verdad lo que es Dios. Y eso no lo hace el pecador, que tiene sólo fe informe. Lo mismo vale para el don de ciencia (q.9 a.3 ad 3).

ma de las mismas. A tenor de esto hemos reseñado más arriba (1-2 q.68 a.4) el número de los dones. Pero si nos fijamos bien, el don de entendimiento no se refiere solamente a la especulación, sino también a lo operable, como queda dicho (a.3); la sabiduría, por su parte, comprende también ambas cosas, como se dirá luego [e] (q.9 a.3). Por lo tanto hay que establecer otra base de distinción de los dones.

Efectivamente, estos cuatro dones de que hablamos se ordenan al conocimiento sobrenatural, que tiene su base en la fe. Ahora bien, en palabras del Apóstol, la fe *viene de la predicación* (Rom 10,17), y, por lo tanto, al hombre se le deben proponer algunas cosas para creerlas; no como cosas vistas, sino como oídas, para que les preste su asentimiento. Por otra parte, la fe, primera y principalmente, es acerca de la Verdad primera; secundariamente, sobre cosas que conciernen a las criaturas; y por último se extiende también a la dirección de las acciones humanas en cuanto que *actúa por la caridad,* como hemos dicho (a.3; q.4 a.2 ad 3). En consecuencia, son dos las cosas que se requieren de nuestra parte respecto de lo que se nos propone para creer. Primero: que sean penetradas y captadas por el entendimiento, y ésta es función del don de entendimiento. Segunda: que el hombre se forme de ellas un juicio recto, hasta el punto de considerar buena la adhesión a las mismas, y que se deben rechazar los errores opuestos. Este juicio, cuando se refiere a las cosas divinas, corresponde en realidad al don de sabiduría; al don de ciencia, si se trata cosas creadas; al don de consejo, cuando se propone su aplicación a las acciones singulares.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La distinción que acabamos de hacer de los cuatro dones se corresponde con la que hace San Gregorio de sus vicios opuestos. A la agudeza se opone el embotamiento. Por semejanza se dice que es aguda una inteligencia cuando puede penetrar hasta lo más profundo de las cosas que se le proponen. Se da, en cambio, el embotamiento cuando la mente es incapaz de penetrar en lo íntimo de las cosas. Por otra parte, se califica como necio al que juzga torcidamente sobre el fin común de la vida. Por eso se opone a la sabiduría, que juzga rectamente sobre la causa universal. La ignorancia incluye también cierto defecto de la mente respecto de lo particular. Y en eso estriba su oposición a la ciencia, que permite al hombre rectitud de juicio sobre las causas particulares, que son las criaturas. Finalmente, la precipitación se opone al consejo, que hace que el hombre proceda a obrar sin previa deliberación de la razón.

2. *A la segunda hay que decir:* El don de entendimiento versa sobre los primeros principios del conocimiento gratuito, pero de manera distinta que la fe. A la fe atañe adherirse a ellos; al don de entendimiento, en cambio, penetrar con la mente las verdades propuestas.

3. *A la tercera hay que decir:* El don de entendimiento pertenece al conocimiento especulativo y al práctico, no en cuanto al juicio, sino en cuanto a la aprehensión que hace para comprender lo que se dice.

ARTICULO 7

¿Corresponde al don de entendimiento la sexta bienaventuranza: «Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios»?

In Sent. 3 d.34 q.1 a.4.

Objeciones por las que parece que al don de entendimiento no corresponde la sexta bienaventuranza: *Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios* (Mt 5,8):

1. La pureza de corazón parece que corresponde, sobre todo, a la voluntad. Ahora bien, el don de entendimiento pertenece no a la voluntad, sino más bien a la facultad intelectual. Luego esa bienaventuranza no corresponde al don de entendimiento.

2. Además, leemos en los Hechos que el Espíritu Santo *purificó sus corazones con la fe* (Act 15,9). Pues bien, la pu-

e. Aqui y en la q.9 a.3 estamos ante uno de los raros casos en los que Tomás rectifica expresamente una posición expuesta en una misma obra suya (cf. *Suma* 1-2 q.68 a.4).

rificación del corazón se adquiere con la limpieza del mismo. Luego la bienaventuranza referida pertenece más a la virtud de la fe que al don de entendimiento.

3. Y también: Los dones del Espíritu Santo perfeccionan al hombre en la vida presente. Pero la visión de Dios no pertenece a la vida presente, ya que, como hemos expuesto (1 q.12 a.1; 1-2 q.3 a.8), ella misma nos hace bienaventurados. Luego la sexta bienaventuranza, que contiene la visión de Dios, no pertenece al don de entendimiento.

En cambio está la afirmación de San Agustín en el libro *De Serm. Dom. in monte: La sexta operación del Espíritu Santo, que es el don de entendimiento, es propia de los limpios de corazón, los cuales, purificados los ojos, pueden ver lo que el ojo no vio*[21].

Solución. *Hay que decir:* La sexta bienaventuranza, lo mismo que las demás, expresa dos cosas: una, como mérito, que es la pureza de corazón; otra, como premio, y es la visión de Dios, como hemos expuesto (1-2 q.69 a.2). Las dos cosas pertenecen, en cierto modo, al don de entendimiento. Hay, en efecto, una doble pureza. Una, en verdad, preliminar y disposición para la visión de Dios, y que consiste en la depuración de la voluntad de todo tipo de afecto desordenado. Esa pureza de corazón se logra por las virtudes y los dones propios de la voluntad. La otra, en cambio, es como un complemento para la visión divina. Se trata de una pureza de la mente depurada de los fantasmas y de los errores, de tal manera que no reciba las cosas de Dios en forma de imágenes corporales ni de perversiones heréticas. Esta pureza es obra del don de entendimiento. Hay, igualmente, una doble visión de Dios. Una, perfecta, en la cual se ve la esencia divina. La otra, imperfecta, en la cual, aunque no veamos qué sea Dios, vemos, sin embargo, qué no es. En esta vida conocemos tanto más perfectamente a Dios cuanto mejor comprendemos que sobrepasa todo lo que comprende el entendimiento. Y una y otra visión corresponden al don de entendimiento: la primera, al don de entendimiento consumado, como se dará en la patria; la segunda, al don de entendimiento incoado, como se da en el estado de vía.

Respuesta a las objeciones: De todo ello se deduce claramente la respuesta a las objeciones. Las dos primeras parten de la misma clase de purificación del corazón. La tercera, en cambio, es válida para la visión perfecta de Dios. Pero los dones, como ya hemos expuesto (1-2 q.69 a.2), nos perfeccionan, en esta vida, con una perfección incoada; en la otra, llegarán a su perfección completa.

ARTICULO 8

Entre los frutos, ¿corresponde la fe al don de entendimiento?

In Sent. 3 d.34 q.1 a.5.

Objeciones por las que parece que entre los frutos la fe no corresponde al don de entendimiento:

1. El entendimiento es, en verdad, fruto de la fe. Así lo afirma una versión de Isaías (7,9): *Si no creyereis, no entenderéis*[22], donde nosotros leemos: *si no tuviereis fe, no permaneceréis.* La fe, pues, no es fruto del entendimiento.

2. Más aún: Lo que es primero no es fruto de lo que viene después. Ahora bien, parece que la fe es anterior al entendimiento, porque es la base de todo el edificio espiritual, según lo expuesto (q.4 a.7; 1-2 q.67 a.2 ad 2; q.89 a.2 ad 2). Luego la fe no es fruto del entendimiento.

3. Y también: Los dones que corresponden al entendimiento son, numéricamente, más que los que pertenecen a la voluntad. Pues bien, entre los frutos, solamente uno, la fe, aparece atribuido al entendimiento; los demás, a la voluntad. No parece, pues, que la fe corresponda mejor al don de entendimiento que al de sabiduría o al de ciencia o consejo.

En cambio está el hecho de que el fin de cada cosa es el fruto de la misma. Ahora bien, parece que el don de entendimiento va ordenado a la certeza de la fe, como fruto, ya que dice la *Glosa*[23], sobre el texto de Gál 5,22, que la fe como fruto es *la certeza sobre las cosas invisibles.* Luego entre los frutos, la fe corresponde al don de entendimiento.

21. L.1 c.4: ML 34,1235. 22. Versión de los LXX. 23. *Glossa interl.,* VI 87v; *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,160.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos expuesto al hablar de los dones (1-2 q.70 a.l), los frutos del Espíritu Santo son ciertas realidades últimas y deleitables que se dan en nosotros provenientes del Espíritu Santo. Ahora bien, lo último y deleitable tiene razón de fin, y el fin es el objeto propio de la voluntad. Por eso, lo último y deleitable en el plano de la voluntad debe ser, de alguna manera, fruto de cuanto corresponde a las actividades de las demás potencias. De ahí que el don o la virtud que perfecciona una potencia puede ofrecer doble fruto: uno, propio de esa potencia; otro, como último, propio de la voluntad. En consecuencia, debemos concluir que al don de entendimiento corresponde, como fruto propio, la fe, es decir, la certeza de la fe; pero como fruto último le corresponde el gozo [f], el cual atañe a la voluntad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El entendimiento es fruto de la fe virtud. Mas no es ése el sentido en el que se toma la fe cuando se habla del fruto, sino de una certeza especial de la fe, a la que llega el hombre por el don de entendimiento.

2. *A la segunda hay que decir:* La fe puede preceder totalmente al entendimiento. El hombre, es cierto, no puede asentir, creyendo, a algunas verdades si no las entiende de alguna manera. Sin embargo, la perfección del entendimiento sigue a la fe en cuanto virtud, y esa perfección del entendimiento conlleva una certeza especial de la fe [g].

3. *A la tercera hay que decir:* El fruto del conocimiento práctico no puede residir en él, porque ese conocimiento no es fin en sí mismo, sino que se ordena a otra cosa. El conocimiento especulativo, en cambio, tiene en sí mismo su fruto, es decir, la certeza de las cosas sobre las que versa. Por eso, al don de consejo, propio del conocimiento práctico, no corresponde fruto alguno propio. En cambio, a los dones de sabiduría, de entendimiento y de ciencia, que pueden entrar también en la escala del conocimiento especulativo, corresponde un solo fruto, que es la certeza expresada con el nombre de fe. Se asignan, ciertamente, más frutos a la voluntad, porque, como hemos expuesto, la razón de fin, implicada en la palabra fruto, pertenece más a la parte apetitiva que a la intelectual.

CUESTIÓN 9

El don de ciencia

Corresponde tratar ahora el don de ciencia [a]. Sobre él se formulan cuatro preguntas:

1. ¿La ciencia es don?—2. ¿Versa sobre las cosas divinas?—3. ¿Es especulativa o práctica?—4. ¿Qué bienaventuranza le corresponde?

ARTICULO 1

¿Es la ciencia un don?

Supra q.8 a.6.

Objeciones por las que parece que la ciencia no es un don:

1. Los dones del Espíritu Santo exceden las facultades naturales. La ciencia, en cambio, implica un efecto de la razón natural. Así lo afirma el Filósofo al decir en I *Poster. que la demostración es*

f. El gozo de estar en la verdad, en los secretos de Dios, el gozo de pensar como Dios.

g. Hay como un progreso en el dominio de la fe: noticia de lo revelado, adhesión a la revelación (o sea, fe propiamente dicha), inteligencia íntima (nuevo conocimiento iluminado por la gracia), certeza especial o docilidad plena a Dios como fruto del Espíritu Santo.

a. La ciencia, según Tomás, es una prolongación o nueva iluminación de la inteligencia. Si ésta penetra en el objeto de la fe, la ciencia capta este objeto en relación con las criaturas, situando cada cosa en su lugar.

el silogismo generador de ciencia[1]. La ciencia, pues, no es don del Espíritu Santo.

2. Más aún: Los dones del Espíritu Santo, según hemos expuesto (1-2 q.68 a.5), son comunes a todos los santos. Pero afirma San Agustín en XIV *De Trin.*[2] que *muchísimos fieles no destacan en ciencia, aunque sobresalgan en la misma fe.* Luego la ciencia no es don.

3. Y también: El don, según hemos dicho (1-2 q.68 a.8), es más perfecto que la virtud, y por eso un solo don es suficiente para perfeccionar la totalidad de una virtud. Pues bien, como hemos expuesto (q.8 a.5 ad 3), a la fe le corresponde el don de entendimiento, y por lo tanto no el de ciencia, y no se ve a qué otra virtud pueda corresponder. En consecuencia, dado que los dones son perfección de las virtudes, según hemos dicho (1-2 q.68 a.1 et 2), no parece que la ciencia sea don.

En cambio está el hecho de que Isaías lo numera entre los siete dones (Is 11,2-3).

Solución. *Hay que decir:* La gracia es más perfecta que la naturaleza. De ahí que no tendrá deficiencia en aquellos niveles en los que puede ser perfeccionado el hombre por su naturaleza. Mas, dado que el hombre, por medio de la razón natural, asiente intelectualmente a una verdad, puede ser perfeccionado en esa verdad de dos maneras: primera, captándola; luego, formulando sobre ella un juicio cierto. Por eso, para que el entendimiento humano asienta con perfección a la verdad de fe, se requieren dos cosas: primera, que reciba rectamente lo que se le propone, y eso, como hemos dicho (q.8 a.6), corresponde al don de entendimiento. El segundo requisito es que tenga de ello un juicio cierto y exacto, es decir, llegar a discernir entre lo que debe y no debe ser creído. Para esto es necesario el don de ciencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La certeza del conocimiento es distinta en los diversos seres, como es distinta la naturaleza de cada uno. El hombre, en efecto, llega a un juicio cierto sobre la verdad mediante el raciocinio, y por eso se logra su ciencia mediante la razón demostrativa. En Dios, en cambio, hay un juicio cierto de la verdad sin discurso alguno, por simple intuición, como hemos expuesto (1 q.14 a.7; cf. 1-2 q.14 a.1 ad 2). Por eso, la ciencia divina no es dicursiva o por razonamiento, sino absoluta y simple. Semejante a ella es la ciencia enumerada entre los dones del Espíritu Santo, ya que se trata de cierta participación en semejanza de la ciencia divina misma.

2. *A la segunda hay que decir:* Sobre las verdades de fe puede haber doble ciencia. Una, la que le da al hombre lo que debe creer, distinguiendo bien las cosas de fe de las que no lo son; en este sentido, la ciencia es don, y conviene a todos lo santos. Pero hay otra ciencia sobre las verdades de fe por la que el hombre sabe no solamente qué debe creer, sino también manifestar su fe, inducir a otros y creer y rebatir a quienes la impugnan. Esta es la ciencia clasificada entre las gracias gratis dadas: no se da a todos, sino a algunos. Por eso San Agustín, después de las palabras aducidas, añade: *Una cosa es saber solamente qué debe creer el hombre,* y *otra saber presentar eso mismo a los piadosos* y *defenderlo contra los impíos*[3].

3. *A la tercera hay que decir:* Los dones son más perfectos que las virtudes morales y que las virtudes intelectuales. Pero no son más perfectos que las virtudes teologales; al contrario, los dones se ordenan, como fin, a la perfección de las virtudes teologales. No hay, por lo mismo, inconveniente alguno en el hecho de que dones diversos estén ordenados a una misma virtud teologal.

ARTICULO 2

¿Versa el don de ciencia sobre las cosas divinas?

In Sent. 3 d.35 q.2 a.3 q.ª1.

Objeciones por las que parece que el don de ciencia versa sobre realidades divinas:

1. En expresión de San Agustín en XIV *De Trin.*[4], *la ciencia engendra la fe, la nutre y la robustece.* Ahora bien, la fe versa sobre las realidades divinas, pues, como ya hemos dicho (q.1 a.1), el objeto de la fe es la verdad primera. Por consi-

1. C.2 n.4 (BK 716b18): S. TH., lect.4. 2. C.1: ML 42,1037. 3. *De Trin* 14 c.1: ML 42,1037. 4. C.1: ML 42,1037.

guíente, el don de ciencia versa también sobre las realidades divinas.

2. Más aún: El don de ciencia es de categoría mayor que la ciencia adquirida. Pero hay alguna ciencia adquirida, como la metafísica, que trata de las realidades divinas. Por consiguiente, con mayor motivo versará sobre esas realidades divinas el don de ciencia.

3. Y también: Según leemos en la Escritura, *lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras* (Rom 1,20). Por lo tanto, si hay una ciencia que trata de las realidades creadas, parece que también deberá tratar de las divinas.

En cambio está lo que afirma San Agustín en XIV *De Trin.*[5]: *La ciencia de las realidades divinas se llama propiamente sabiduría; la de las realidades humanas, en cambio, recibe el nombre ciencia.*

Solución. *Hay que decir:* El juicio cierto sobre una cosa se obtiene principalmente por su causa. Por eso debe haber correspondencia entre el orden de los juicios y el de las causas; y así como la causa primera es causa de la segunda, por la causa primera se juzga también de la segunda. Pero de la causa primera no se puede juzgar por ninguna otra. Por eso, el juicio dado a través de la causa primera es el primero y el más perfecto. Ahora bien, como enseña la lógica, donde hay algo perfectísimo, el nombre común de género se apropia a las realidades que son deficientes respecto de la primera; a la realidad misma perfectísima, en cambio, se le aplica un nombre especial. Así, en el género de las cosas convertibles, la que expresa la esencia de una cosa recibe el nombre especial de «definición»; las realidades, en cambio, que carecen de esa perfección conservan el nombre común a todas ellas, es decir, el de «propias».

Pues bien, ya que el nombre de ciencia implica, según hemos expuesto (a.1 ad 1), certeza de juicio, si esa certeza se obtiene a través de la causa más elevada de las causas, recibe el nombre especial de sabiduría. Efectivamente, se denomina sabio en cualquier género al que conoce ese género por la causa suprema del mismo, que le permite juzgar de todo (cuanto bajo él se contiene). Y sabio en absoluto será el que conoce la suprema de las causas, es decir, Dios. Por eso el conocimiento de las cosas divinas se llama sabiduría. Se llama, en cambio, ciencia el conocimiento de las cosas humanas; es, por así decir, el nombre común que implica certeza de juicio, apropiada al juicio obtenido a través de las causas segundas. Por eso, tomado así el nombre de ciencia, es un don distinto del don de sabiduría. De ahí que el don de ciencia verse sólo sobre realidades humanas y sobre realidades creadas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque las cosas materia de fe son realidades divinas y eternas, la fe, sin embargo, en sí misma, es algo temporal en el alma del creyente. Por eso, saber lo que hay que creer compete al don de ciencia. Pertenece, en cambio, al don de sabiduría conocer en sí mismas las cosas que se creen por cierta unión con ellas. De ahí que el don de sabiduría corresponde más a la caridad, que une la mente del hombre con Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* La razón aducida es válida en cuanto que el nombre de ciencia está tomado en sentido común. Pero la ciencia no se considera don especial en ese sentido común, sino en el restringido de juicio obtenido a través de las cosas creadas.

3. *A la tercera hay que decir:* Cualquier hábito cognoscitivo, según hemos expuesto (q.1 a.1), tiende de manera formal al medio de conocimiento que tiene; de manera material, a lo que conoce por ese medio. Y puesto que tiene mayor importancia lo formal, por eso las ciencias que estudian la materia natural a través de los principios matemáticos se clasifican entre las matemáticas, como más semejantes a ellas, aunque por razón de la materia tengan más afinidad con la ciencia natural; por eso se lee en el Filósofo en II *Physic.*[6] que son *más bien naturales.* De ahí que, cuando el hombre conoce a Dios a través de las cosas creadas, ese conocimiento parece que corresponde mejor a la ciencia, a la que pertenece de manera formal, que a la sabiduría, a la que pertenece de manera material. A la inversa, cuando juzgamos de las cosas creadas por razones divinas,

5. C.1: ML 42,1037. 6. ARISTÓTELES, c.2 n.5 (BK 194a7): S. TH., lect.3.

este conocimiento corresponde más a la sabiduría que a la ciencia.

ARTICULO 3

¿Es ciencia práctica el don de ciencia?

In Sent. 3 d.35 q.2 a.3 q.ª2.

Objeciones por las que parece que el don de ciencia es ciencia práctica:

1. Afirma San Agustín en XII *De Trin.*[7] que *la acción por la que usamos de las cosas exteriores es atribuida a la ciencia.* Ahora bien, la ciencia a la que se atribuye la acción es práctica. Luego la ciencia don es práctica.

2. Más aún: San Gregorio dice en I *Moral.*[8] que *no hay ciencia si no reporta provecho a la piedad, y ésta resulta muy inútil si carece de la discreción de la ciencia.* De ahí se infiere que la piedad está dirigida por la ciencia. Ahora bien, esto no incumbe a la ciencia especulativa. Por lo tanto, en cuanto don, la ciencia no es especulativa, sino práctica.

3. Y también: Sólo los justos poseen el Espíritu Santo, como ya hemos expuesto (1-2 q.88 a.5). Pero la ciencia especulativa la pueden tener incluso quienes no lo son, según afirma Santiago: *Aquel que sabe hacer el bien y no lo hace, comete pecado* (Sant 4,17). Luego en cuanto don, la ciencia no es especulativa, sino práctica.

En cambio está lo que afirma San Gregorio en I *Moral.*[9]: *La ciencia prepara en su día el banquete, porque en el vientre de la mente sobrepuja el ayuno de la ignorancia.* Ahora bien, la ignorancia no desaparece totalmente sino por una y otra ciencia, es decir, la especulativa y la práctica. Luego, en cuanto don, la ciencia es especulativa y práctica.

Solución. *Hay que decir:* Según hemos expuesto (a.1; cf. q.8 a.8), el don de ciencia, lo mismo que el de entendimiento, se ordena a la certeza de la fe. Pero la fe consiste primera y principalmente en la especulación, en cuanto que se dirige a la Verdad primera. Mas, dado que la Verdad primera es también el último fin por el que obramos, por eso mismo la fe se extiende también a la acción, a tenor de las palabras del Apóstol: *La fe actúa por la caridad* (Gál 5,6). En vista de eso es también necesario que el don de ciencia se refiera primera y principalmente a la especulación, en el sentido de que conozca el hombre lo que debe creer. De forma secundaria se extiende asimismo a la acción, en el sentido de que en el obrar somos dirigidos por las cosas que debemos creer y sus consecuencias.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Agustín habla del don de ciencia en cuanto se extiende a la acción. La acción se le atribuye, en efecto, pero ni solamente la acción ni en primer lugar. De esa manera dirige también la piedad.

2. Esta respuesta vale igualmente para la segunda objeción.

3. *A la tercera hay que decir:* A tenor de lo expuesto sobre el don de entendimiento (q.8 a.5), así como no posee este don todo el que entiende, sino el que entiende por el hábito de la gracia, así también, en el caso del don de ciencia, solamente lo poseen quienes por infusión de la gracia obtienen la certeza de juicio sobre lo que deben creer y obrar, de suerte que en nada se desvían de la rectitud de la justicia. Y ésa es la ciencia de los santos, de la cual se dice: *Guió al justo por caminos seguros...y les dio a conocer cosas santas* (Sab 10,10).

ARTICULO 4

¿Corresponde al don de ciencia la tercera bienaventuranza: «Bienaventurados los que lloran, porque serán consolados»?

1-2 q.69 a.3 ad 2 et 3; *In Sent.* 3 d.34 q.1 a.4.

Objeciones por las que parece que no corresponde al don de ciencia la tercera bienaventuranza: *Bienaventurados los que lloran, porque serán consolados.*

1. Como el mal es causa de la tristeza y del llanto, el bien lo es de la alegría. Ahora bien, en las manifestaciones de la ciencia tiene más importancia el bien que el mal, ya que éste se conoce por aquél, a tenor de lo que afirma el Filósofo en I *De An.*: *Lo recto es juez de sí mismo y de lo torcido*[10]. Luego esa terce-

7. C.14: ML 42,1009. 8. C.32: ML 75,547. 9. C.32: ML 75,547. 10. ARISTÓTELES, c.5 n.16 (BK 411a5). S. TH., lect.12.

ra bienaventuranza no corresponde de manera adecuada al don de ciencia.

2. Más aún: La consideración de la verdad es acto de ciencia. Pero en esa consideración no hay tristeza, sino gozo, conforme al texto: *No causa amargura su compañía ni tristeza la convivencia con ella, sino placer y alegría* (Sab 8,16). Luego la bienaventuranza mencionada no corresponde de manera adecuada al don de ciencia.

3. Y también: El don de ciencia consiste más en la especulación que en la acción. Pues bien, en cuanto consiste en la especulación, no conlleva el llanto, ya que el entendimiento especulativo no dice *nada de lo que hay que imitar ni huir*, como afirma el Filósofo en III *De An.* [11], ni hace tampoco referencia a lo alegre o triste. No es, pues, apropiado afirmar que la tercera bienaventuranza corresponda al don de ciencia.

En cambio está la afirmación de San Agustín en el libro *De Ser. Dom. in monte* [12]: *La ciencia corresponde a los que lloran, que aprendieron con qué males quedaron encadenados, que codiciaron como bienes.*

Solución. *Hay que decir:* Lo propio de la ciencia es juzgar con rectitud de las criaturas. Pues bien, éstas se convierten para el hombre en ocasión de apartarse de Dios, a tenor del testimonio de la Escritura: *Las criaturas se convirtieron en abominación y en lazo para los pies de los insensatos* (Sab 14,11). Estos, en efecto, no poseen recta estimación de las criaturas apreciándolas como el bien perfecto; por eso, poniendo en ellas su fin, pecan y pierden el verdadero bien. De ese error toma conciencia el hombre por la valoración exacta que con el don de ciencia adquiere sobre las criaturas. Por eso se dice que la bienaventuranza de las lágrimas corresponde al don de ciencia [b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El bien creado no suscita el gozo espiritual sino por su referencia al bien divino, origen con toda propiedad del gozo espiritual. Por eso, al don de sabiduría corresponde directamente la paz espiritual, y, como consecuencia, el gozo. Al don de ciencia, en cambio, corresponde, en primer lugar, el llanto sobre los errores pasados, y, como consecuencia, el consuelo, en cuanto que por el juicio correcto de la ciencia ordena el hombre las criaturas al bien divino. Esa es precisamente la razón por la que en esta bienaventuranza se pone como mérito el llanto, y el consuelo que le sigue como premio, pues en realidad se da incoado en esta vida y consumado en la otra.

2. *A la segunda hay que decir:* El hombre siente gozo con la consideración misma de la verdad, pero puede sentir alguna vez tristeza por el objeto de esa consideración. En ese sentido se atribuye a la ciencia el llanto.

3. *A la tercera hay que decir:* A la ciencia, en el plano de la especulación, no le corresponde bienaventuranza alguna, ya que ésta no consiste en la consideración de las criaturas, sino en la contemplación de Dios. Consiste, sin embargo, de alguna manera en el uso debido de las criaturas y en el afecto ordenado de las mismas; es la bienaventuranza imperfecta de esta vida. Por eso no se le atribuye a la ciencia bienaventuranza alguna que concierna a la contemplación; ésta se le atribuye al entendimiento y a la sabiduría, que versan sobre las cosas divinas.

11. ARISTÓTELES, c.9 n.7 (BK 432b27). S. TH., lect.14. 12. L.1 c.4: ML 34,1234.

b. Sólo Dios es fin. La criatura no es fin. Por eso, la criatura se sitúa en su justo lugar cuando conduce a Dios y no cuando uno se detiene en ella. Así, en el ad 3, Tomás distinguirá entre contemplar y considerar: a la criatura no se la contempla (sería idolatría), pero merece toda consideración.

CUESTIÓN 10

La infidelidad en general

Empezamos ahora a tratar el tema de los vicios opuestos. Primero, la infidelidad, que se opone a la fe; en segundo lugar, la blasfemia, que se opone a la confesión (q.13); por último, la ignorancia y la ineptitud, que se oponen a la ciencia y al entendimiento (q.15). Sobre el primero se ha de tratar, en primer lugar, de la infidelidad en general; después, de la herejía (q.11), y, por último, de la apostasía (q.12).

Respecto al primer punto se pueden formular doce preguntas:

1. ¿Es la infidelidad pecado?—2. ¿En qué sujeto radica?—3. ¿Es el mayor de los pecados?—4. ¿Toda acción de los infieles es pecado?—5. Especies de infidelidad.—6. Comparación entre ellas.—7. ¿Se debe disputar sobre la fe con los infieles?—8. ¿Se les debe obligar a la fe?—9. ¿Se debe tener comunicación con ellos?—10. ¿Pueden estar al frente de los fieles cristianos?—11. ¿Se deben tolerar los ritos de los infieles?—12. Los niños de los infieles, ¿deben ser bautizados contra la voluntad de sus padres?

ARTICULO 1

¿Es pecado la infidelidad? [a]

In Sent. 2 d.39 q.1 a.2 ad 4.

Objeciones por las que parece que la infidelidad no es pecado:

1. Todo pecado es contra la naturaleza, como demuestra el Damasceno en el II libro[1]. Mas no parece que sea contra la naturaleza la infidelidad, ya que afirma San Agustín, en el libro *De praedest. Sanct.*[2], que *el poder tener fe es tan natural al hombre como tener caridad. Pero tener de hecho fe, como tener caridad, es una gracia de los fieles.* Luego no tener fe o, lo que es lo mismo, ser infiel no es pecado.

2. Más aún: Nadie peca en lo que no puede evitar, pues todo pecado es voluntario. Mas no está en poder del hombre el evitar la infidelidad, ya que sólo es evitable teniendo fe, como leemos en la Escritura: *¿Cómo invocarán a aquel en quien no han creído? ¿Cómo creerán en aquel del que no han oído? ¿Cómo oirán sin que se les predique?* (Rom 10,14). No parece, pues, que sea pecado la infidelidad.

3. Y también: Como ya hemos expuesto (1-2 q.84 a.4), todos los pecados se reducen a los siete capitales. Mas no parece que esté comprendida entre ellos la infidelidad. Esta, por lo tanto, no es pecado.

En cambio está el hecho de que el vicio se opone a la virtud. Pero la fe es la virtud a la cual se opone la infidelidad. Luego la infidelidad es pecado.

Solución. *Hay que decir:* La infidelidad puede tener doble sentido. Uno consiste en la pura negación, y así se dice que es infiel quien no tiene fe. Puede entenderse también la infidelidad por la oposición a la fe: o porque se niega a prestarle atención, o porque la desprecia, a tenor del testimonio de Isaías: *¿Quién dio crédito a nuestra noticia?* (Is 53,1). En esto

1. C.4: MG 94,876; c.30: MG 94,976. Cf. 1.4 c.20; MG 94,1196. 2. C.5: ML 44,968.

a. Este artículo y los siguientes están muy condicionados por la situación histórica de Santo Tomás. Hoy parece que el problema es más bien la indiferencia, la actitud de aquellos que ni se ocupan ni se preocupan de la fe; o la de aquellos hombres inquietos que no pueden creer, porque no «ven» lo que «ven» los creyentes. La infidelidad es más bien decir no a lo que se ve. O sea: en el sentido en que utiliza Tomás la palabra, infidelidad se refiere a los que a conciencia rechazan la fe, y por eso es pecado. Es preferir la propia opinión a la Palabra de Dios. Así, la infidelidad no tiene que ver con aquellos que, por razones familiares o sociales, pertenecen a un grupo separado de la Iglesia desde antes de su nacimiento.

propiamente consiste la infidelidad, y bajo este aspecto es pecado.

Pero si tomamos la infidelidad en sentido puramente negativo, como es el caso de quien jamás oyó hablar de la fe, no es pecado, sino más bien castigo, ya que esa ignorancia de las realidades divinas es consecuencia del pecado del primer hombre. Mas quienes son infieles por esa razón, sufren en realidad el castigo por otros pecados que no se pueden perdonar sin la fe, pero no por el pecado de infidelidad. De ahí las palabras del Señor: *Si yo no hubiera venido y no les hubiera hablado, no tendrían pecado; pero ahora no tienen excusa de pecado* (Jn 15,22). Y San Agustín, comentando estas palabras, dice que habla *del pecado de no haber creído en Cristo*[3].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No está al alcance de la naturaleza el tener fe; pero sí lo está el hecho de que el espíritu del hombre no se oponga a la moción interior y a la predicación externa de la verdad. De esta forma es la infidelidad contraria a la naturaleza[b].

2. *A la segunda hay que decir:* La objeción parte del supuesto de la infidelidad como simple negación.

3. *A la tercera hay que decir:* En cuanto pecado, la infidelidad tiene su origen en la soberbia, que hace que el hombre no quiera someter su entendimiento a las reglas de fe y a las sanas enseñanzas de los Padres. Por eso dice San Gregorio en XXXI *Moral,* que *de la vanagloria proviene la presunción de novedades*[4].

Se puede decir también que, del mismo modo que las virtudes teologales no se reducen a las cardinales, sino que son anteriores a ellas, así tampoco se reducen a los capitales los vicios opuestos a las virtudes teologales.

ARTICULO 2

¿Tiene la infidelidad como sujeto al entendimiento?[c]

In Sent. 2 d.29 q.1 a.2 ad 4; 3 d.23 q.2 a.3 q.ª1 ad 4.

Objeciones por las que parece que la infidelidad no tiene como sujeto al entendimiento:

1. *Todo pecado,* afirma San Agustín en el libro *De duobus Anim., reside en la voluntad*[5]. Ahora bien, según hemos dicho (a.1), la infidelidad es pecado. Luego la infidelidad reside en la voluntad, no en el entendimiento.

2. Más aún: La infidelidad tiene razón de pecado por el hecho de despreciar la predicación de la fe. Pero el desprecio es acto de la voluntad. Luego la infidelidad reside en la voluntad.

3. Y también: Exponiendo el texto de 2 Cor 11,14: *el mismo Satanás se transforma en ángel de luz,* comenta la *Glosa: Si el ángel malo se finge bueno, incluso si se cree bueno, no es error peligroso o pecaminoso si hace o dice lo que conviene a los ángeles buenos*[6]. La razón de esto parece estar en la rectitud de voluntad que hay en quien se adhiere a él creyendo asentir al ángel bueno. Por lo tanto, la totalidad del pecado de infidelidad parece que reside en la voluntad perversa. No reside, pues, en el entendimiento.

En cambio está el hecho de que el sujeto de los contrarios es el mismo. Pero la fe, a la cual se opone la infidelidad, reside en el entendimiento. Luego también la infidelidad.

Solución. *Hay que decir:* Como ya expusimos en su lugar (1-2 q.74 a.1 et 2), el pecado tiene como sujeto la potencia que es principio de su acto. Ahora bien, el acto de pecado puede tener un doble principio. Uno, primero y universal, que

3. S. AGUSTÍN, *In Ioann.* tr.89 super 15,22: ML 35,1857. 4. C.45: ML 76,621. 5. C.10: ML 42,103; c.2: ML 42,105. 6. *Glossa ordin.:* VI, 74 E. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,74. S. AGUSTÍN, *Enchir.* c.60: ML 40,260.

---

b. ¡Sabias y profundas palabras! La fe, en efecto, no nace del hombre. Viene de fuera. Pero, cuando llega, encaja de tal forma, que quien la rechaza, rechaza lo que más le conviene, lo que más plenamente le corresponde, aquello que perfecciona su propio ser, lo que contribuye a su autenticidad. Así, quien rechaza la fe se niega a sí mismo y por eso se pierde.

c. Artículo paralelo a q.4 a.2: la fe es acto del entendimiento en cuanto movido a asentir por la voluntad; la infidelidad es acto del entendimiento en cuanto movido a disentir por la voluntad.

impera todos los actos de pecado; este principio es la voluntad, ya que todo pecado es acto voluntario. Otro, propio y próximo, y es el que pone el acto del pecado. Así, el apetito concupiscible es el principio de la gula y de la lujuria, y en ese sentido se dice que la gula y la lujuria están en el apetito concupiscible. Pues bien, el hecho de disentir, acto propio de la infidelidad, reside en el entendimiento, pero movido por la voluntad, lo mismo que el asentir. Por eso, la infidelidad, lo mismo que la fe, reside, como en sujeto próximo, en el entendimiento; en la voluntad, en cambio, como en su primer principio motivo. De este modo se dice que reside todo pecado en la voluntad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* De lo expuesto se desprende la respuesta a la primera objeción.

2. *A la segunda hay que decir:* El desprecio de la voluntad causa el disentir del entendimiento, en el que se consuma lo formal de la infidelidad. Por tanto, la causa de la infidelidad está en la voluntad; pero la infidelidad en sí misma radica en el entendimiento.

3. *A la tercera hay que decir:* Quien cree que es bueno el ángel malo, no disiente de la fe, porque, como comenta allí mismo la *Glosa, el sentido corporal se engaña, pero la mente no se aparta de la sentencia verdadera y recta*[7]. Pero, como allí se añade, si alguien se adhiere a Satanás *cuando comienza a llevarnos a sus propios fines,* es decir, a lo malo y falso, entonces no carecería de pecado.

ARTICULO 3

¿Es el pecado mayor la infidelidad?

Infra q.20 a.3; q.34 a.2 ad 2; q.39 a.2 ad 3; 3 q.80 a.5; *In Sent.* 4 d.13 q.2 a.2; *In 1 Tim.* c.5 lect.1; *De malo* q.2 a.10; q.3 a.8 ad 1.

Objeciones por las que parece que la infidelidad no es el mayor pecado:

1. San Agustín[8] se plantea el problema y lo confirma el VI q.1[9] en estos términos: *Si debemos preferir el católico de pésimas costumbres a un hereje en cuya vida, fuera de ser hereje, no hay nada que reprochar, no me atrevo a aventurar sentencia.* Ahora bien, el hereje es un infiel. Por lo tanto, no se puede afirmar, sin más, que la infidelidad sea el mayor pecado.

2. Más aún: No parece que sea el mayor pecado lo que disminuye o excusa de él. Pues bien, el Apóstol nos da testimonio de que la infidelidad excusa o disminuye el pecado al escribir: *Antes fui un blasfemo y un perseguidor insolente. Pero encontré misericordia porque obré por ignorancia en mi infidelidad* (1 Tim 1,13). No es, pues, la infidelidad el mayor pecado.

3. Y también: A mayor pecado se le debe mayor pena, según las palabras del Deuteronomio: *(al culpable) el juez hará que le azoten según el número de faltas proporcionado a su culpa* (Dt 25,2).

Ahora bien, los fieles que pecan merecen una pena mayor que los infieles, a tenor de estas palabras de la Escritura: *¿Cuánto más grave castigo pensáis que merecerá el que pisoteó al Hijo de Dios y tuvo como profana la sangre de la Alianza que le santificó* (Heb 10,29). Luego la infidelidad no es el mayor pecado.

En cambio está lo que escribe San Agustín exponiendo el texto de San Juan (Jn 22): *Si yo no hubiera venido y les hubiera hablado, no tendrían pecado,* y expresándose así: *Bajo este nombre general (de pecado) quiere expresar algo grande del pecado. Es, en efecto, el pecado —de infidelidad— en el cual están englobados todos*[10]. Luego la infidelidad es el mayor pecado.

Solución. *Hay que decir:* Todo pecado, como hemos expuesto (1-2 q.71 a.6; q.73 a.3 ad 3), consiste en la aversión a Dios. De ahí que tanto más grave es el pecado cuanto más aleja al hombre de Dios. Ahora bien, la infidelidad es la que más aleja a los hombres de Dios, ya que les priva hasta de su auténtico conocimiento, y ese conocimiento falso de Dios no le acerca a El, sino que le aleja. Ni siquiera puede darse que conozca a Dios en cuanto a algún aspecto quien tiene de El una opinión falsa, ya que lo

7. *Glossa ordin.* super 2 Cor 11,14: VI 74. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO super 2 Cor 11,14: ML 192,74. SAN AGUSTÍN, *Enchir.* c.60: ML 40,260. 8. *De bapt. contra donat.* 4 c.20: ML 43,171. 9. GRACIANO, *Decretum* p.II causa VI q.1 can.21: *Quaero ergo* (RF, I 559). 10. *In Ioann.* tr.89 super 15,22: ML 35,1856.

que piensa no es Dios [d]. Es, pues, evidente que la infidelidad es el mayor pecado de cuantos pervierten la vida normal, cosa distinta a lo que ocurre con los pecados que se oponen a las otras virtudes teologales, como se verá después [e].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Nada impide el que un pecado grave en su género sea menos grave por ciertas circunstancias. Por esa razón no quiere aventurar su juicio San Agustín respecto del mal católico y del hereje que no tienen estos pecados. El del hereje, en realidad, aunque de suyo es más grave, puede estar atenuado por algunas circunstancias, de la misma manera que puede agravarse el del católico también por alguna circunstancia.

2. *A la segunda hay que decir:* La infidelidad implica no sólo la ignorancia que conlleva, sino también la resistencia a las verdades de fe. En este sentido se presenta su condición de ser el pecado más grave. Tiene, sin embargo, en cuanto ignorancia, alguna causa de excusa, sobre todo cuando no se peca por malicia, como fue el caso del Apóstol.

3. *A la tercera hay que decir:* Por el pecado de infidelidad recibe el infiel un castigo mayor que otro pecador por cualquier otro pecado atendido el género de pecado. Mas otro pecado, por ejemplo, el de adulterio, cometido por un creyente o por un infiel, en igualdad de condiciones, es más grave en el creyente que en el infiel, sea por el conocimiento de la verdad que le da la fe, sea por los sacramentos de la fe en que está formado y que ultraja pecando [f].

ARTICULO 4

¿Es pecado toda acción del infiel?

Infra q.23 a.7 ad 1; *In Sent.* 2 d.41 q.1 a.2; 4 d.39 a.2 ad 5; *In Tit.* c.1 lect.4; *De malo* q.2 a.5 ad 7; *In Rom.* c.14 lect.3.

Objeciones por las que parece que cualquier acto del infiel es pecado:

1. Sobre el texto del Apóstol: *Todo lo que no procede de la fe es pecado* (Rom 14,23), comenta la *Glosa: Toda la vida de los infieles es pecado* [11]. Ahora bien, la vida de los infieles abarca cuanto hacen. Luego todo acto del infiel es pecado.

2. Más aún: La fe dirige la intención. Pues bien, no puede hacerse nada bueno que no proceda de una intención recta. Luego en el infiel no puede darse ningún acto bueno.

3. Y también: Corrompido lo primero, se destruye lo segundo. Pero el acto de fe precede a los actos de todas las virtudes. Luego, dado que en los infieles no existe acto de fe, no pueden hacer obra buena alguna, sino que pecan en todos sus actos.

En cambio está el hecho de que a Cornelio (Act 10,4), siendo aún infiel, se le dijo que sus limosnas eran agradables a Dios. Luego no toda acción del infiel es pecado, sino que realiza también alguna acción buena.

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos expuesto (1.2 q.85 a.2 et 4), el pecado mortal quita la gracia santificante, pero no destruye del todo el bien de la naturaleza. Por eso, siendo la infidelidad un pecado mortal, los infieles están privados, en realidad, de la gracia, pero permanece en ellos algún bien de la naturaleza. De ahí que no implica que pe-

11. *Glossa ordin.:* VI 30 B; *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1520; PRÓSPERO DE AQUITANIA, *Sent.,* sent.106: ML 51,441.

---

d. Desde esta perspectiva, si por ateísmo se entiende la negación del verdadero Dios, es muy difícil ser ateo; en la mayoría de los casos se trata de mal informados (o de ignorantes: ad 2), porque, en el fondo, lo que niegan no tiene nada que ver con Dios.

e. Más grave que la infidelidad será lo que se opone a la caridad, como el odio.

f. Para entender correctamente estas tres soluciones hay que distinguir lo teologal de lo moral. A veces los católicos hemos sido muy moralizantes, culpabilizando en exceso los pecados contra la castidad y minimizando los pecados contra las virtudes teologales. La infidelidad es en sí misma más grave que la impureza. Pero considerado en igualdad de circunstancias cualquier otro pecado, éste es mayor en el fiel que en el infiel, pues «al que mucho se le dio, mucho se le exigirá» (Lc 12,48).

quen en todos sus actos; pecan, sin embargo, siempre que realicen cualquier obra movidos por su infidelidad. Del mismo modo que quien tiene fe puede cometer algún pecado mortal o venial en una acción que no vaya encaminada al fin de la fe, el infiel puede realizar alguna acción buena en las cosas que no tengan relación con el fin de la infidelidad [g].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Ésa palabra puede entenderse en doble sentido: o en el de que la vida de los infieles no puede estar sin pecado, ya que los pecados no se perdonan sin la fe, o en el sentido de que es pecado cuanto hacen movidos por la infidelidad. Por eso allí mismo se añade: *Porque todo el que vive y obra en la infidelidad, peca en demasía* [12].

2. *A la segunda hay que decir:* La fe dirige la intención respecto al último fin sobrenatural. Mas también la luz natural de la razón puede dirigir la intención respecto de algún bien connatural.

3. *A la tercera hay que decir:* En el caso del infiel, la razón natural no queda del todo corrompida por la infidelidad, sino que queda en ella algún conocimiento de la verdad, y puede por eso hacer alguna obra buena.

Del caso del centurión Cornelio hay que decir que no era infiel; de lo contrario, su acción no habría sido aceptable ante Dios, a quien no puede agradar nadie sin fe. Pero tenía una fe implícita, dado que no se había manifestado aún la verdad evangélica. Por eso le es enviado San Pedro para que le instruya plenamente en la fe [h].

ARTICULO 5

¿Hay muchas especies de infidelidad?

Infra q.11 a.1.

Objeciones por las que parece que no hay muchas especies de infidelidad:

1. Dado que la fe y la infidelidad son contrarias, deben serlo respecto del mismo objeto. Ahora bien, el objeto formal de la fe es la Verdad primera, de la que recibe su unidad, aunque materialmente se crean muchas cosas. Luego el objeto de la infidelidad es también la Verdad primera, y las cosas de las que disiente el infiel son objeto material respecto de la infidelidad. Ahora bien, la diferencia específica no la dan los objetos materiales, sino los principios formales. Luego la diversidad de especies de infidelidad no la da la diversidad de objetos en los que los infieles yerran.

2. Más aún: De la verdad de fe puede apartarse uno de muchas maneras. Por lo tanto, si la diversidad de especies de infidelidad surgiera de la diversidad de errores, tendríamos, según parece, infinitas especies de infidelidad, y no deben ser consideradas así las especies.

3. Y también: Una misma cosa no puede darse en especies diversas. Pero sucede que uno es infiel por error sobre diversos objetos. Por lo tanto, la diversidad de errores no da lugar a especies diversas de infidelidad. En consecuencia, la infidelidad no contiene pluralidad de especies.

En cambio está el hecho de que a cada una de las virtudes se oponen varias especies de vicios, como demuestran Dionisio [13] y el Filósofo [14]: *El bien se da de un solo modo; el mal, en cambio, de muchos.* Pero la fe es una sola virtud. Por lo tanto, se le oponen varias especies de infidelidad.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos expuesto (1-2 q.64), toda virtud consiste en la conformidad a una regla del conocimiento o del obrar humanos. Ahora bien, en una materia determinada hay solamente una forma de alcanzar la regla, mientras que son muchas las formas de apartarse de ella. De ahí que a una

12. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO super Rom 14,23: ML 191,1520; cf. *Glossa ordin.* super Rom 14,23: VI 3 B. 13. *De div. nom.* c.4,31: MG 3,732: S. TH., lect.22. 14. ARISTÓTELES, II *Ethic.* c.6 n.14 (BK 110b35): S. TH., lect.7.

---

g. Santo Tomás se aleja de todo rigorismo y de todo agustinismo extremo, tipo Bayo, por ejemplo (DS 1925 y 1935).

h. Es interesante el caso de Cornelio para aclarar la infidelidad de la que habla Tomás: la que rechaza explícitamente la fe. El caso de la mayoría de los paganos es de fe implícita. Ya los Padres hablaban al respecto de las *semina Verbi,* como nota el Vaticano II *(Ad gentes* 15).

sola virtud se opongan muchos vicios. Pero esa diversidad de vicios que se oponen a cada virtud se puede considerar de dos maneras. Una, según la diversa relación que tienen con la virtud. En este sentido se han determinado algunas especies de vicios opuestos a una virtud, como a la virtud moral se opone un vicio por exceso y otro por defecto. El segundo modo de considerar la diversidad de vicios opuestos a una virtud tiene lugar por la corrupción de los distintos elementos que se requieren para la virtud. En este sentido, a una virtud, por ejemplo, la templanza o la fortaleza, se opone gran variedad de vicios, como son los variadísimos modos de quebrantar la virtud a tenor de la variedad de circunstancias que nos apartan de la rectitud de la virtud. Por esa razón consideraron los pitagóricos el mal como infinito[15].

En consecuencia, pues, hay que decir que, si se considera la infidelidad en relación con la fe, las especies de infidelidad son diversas y determinadas en número. Pues, dado que el pecado de infidelidad consiste en resistir a la fe, esa resistencia se puede dar de dos maneras, ya que, o se resiste a la fe aún no recibida, en cuyo caso se da la infidelidad de los paganos o de los gentiles, o se resiste a la fe cristiana ya recibida, y esto, a su vez, puede hacerse o en figura, y tenemos la infidelidad judía, o en la manifestación misma de la verdad, y es la infidelidad de los herejes. Así, pues, en general, se pueden reseñar las tres especies de infidelidad indicadas. Pero si distinguimos las especies de infidelidad por razón de los errores en las diversas materias que pertenecen a la fe, en ese caso no hay posibilidad de establecer especies distintas de infidelidad, pues los errores pueden multiplicarse de manera infinita, como enseña San Agustín en el libro *De Haeres.*[16]

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La razón formal de cualquier pecado puede considerarse de dos maneras. Una de ellas, según la intención de quien peca. En este caso, aquello hacia lo que tiende el que peca es el objeto formal del pecado, y así se obtienen sus especies diversas. El segundo modo, según la razón del mal. En este caso, el bien del que se aparta es el objeto formal del pecado. Pero en este segundo caso el pecado no tiene especie; al contrario, es la privación de su especie. Hay, pues, que decir que el objeto de la infidelidad es la Verdad primera, en cuanto que se aparta de ella; su objeto formal, en cambio, al que ella tiende, es la opinión falsa que sigue, y esto da lugar a su diversidad de especies. De ahí que, como es una sola la caridad que nos une al sumo bien, y son, por el contrario, diversos los vicios opuestos que nos apartan de él, dirigiéndonos a distintos bienes temporales, y esto, a su vez, según las relaciones diversas de oposición a Dios, así también la fe es una sola virtud por su relación a sola la Verdad primera; son, en cambio, muchas las especies de infidelidad, ya que los infieles siguen opiniones falsas diferentes.

2. *A la segunda hay que decir:* Esa objeción está formulada en función de las distintas especies de infidelidad, según los distintos objetos en que se yerra.

3. *A la tercera hay que decir:* Como la fe es una sola porque cree muchas cosas en orden a una sola, así la infidelidad, aunque yerre en muchas materias, puede ser una sola en cuanto que todas tienen relación solamente respecto de una. Nada impide, sin embargo, que el hombre yerre en distintas especies de infidelidad, lo mismo que puede estar dominado por distintos vicios y diferentes enfermedades corporales.

ARTICULO 6

¿Es más grave que las demás la infidelidad de los gentiles o paganos?

Infra q.94 c.3.

Objeciones por las que parece que la infidelidad de los gentiles o paganos es más grave que las otras:

15. Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* 1 c.5 n.6 (BK 986a22). 16. 88: ML 42,50.

A partir de ahí, la misión de la Iglesia se entiende positivamente: es enviada a certificar lo que ya hay y a conducirlo a la plenitud de la verdad, como hizo Pedro con Cornelio (cf. 1 Tim 2,4).

1. Así como la enfermedad corporal es tanto más grave cuanto más importante es la salud del miembro al que se opone, así también parece que el pecado es tanto más grave cuanto que se opone a lo que es más importante en la virtud. Ahora bien, lo principal en la fe es la fe en la unidad divina de la que se apartan los gentiles creyendo en multitud de dioses. La infidelidad, pues, de éstos es la mayor.

2. Más aún: Entre los herejes, tanto más detestable es la herejía cuanto contradice a la verdad de fe en más puntos y más importantes. Y así, la herejía de Arrio, que separó de Cristo la divinidad, es más detestable que la de Nestorio, que separó la humanidad de Cristo de la persona del Hijo de Dios. Ahora bien, los gentiles se apartan de la fe en más cosas y más importantes que los judíos y los herejes, ya que no aceptan absolutamente nada de la fe. Su infidelidad es, pues, más grave.

3. Y también: El bien aminora siempre el mal. Pues bien, los judíos tienen algún bien, ya que confiesan que el Antiguo Testamento proviene de Dios; los herejes tienen, asimismo, bien, pues veneran al Nuevo Testamento. En consecuencia, pecan menos que los gentiles, que rechazan ambos Testamentos.

En cambio está el testimonio de San Pedro: *Más les hubiera valido no haber conocido el camino de la justicia que, una vez conocido, volverse atrás* (2 Pe 2,21). Ahora bien, los gentiles no conocieron el camino de la justicia; los herejes, en cambio, y los judíos, que de alguna manera lo conocieron, lo abandonaron. Su pecado es, por lo mismo, más grave.

Solución. *Hay que decir:* Según hemos expuesto (a.5), en la infidelidad se pueden considerar dos cosas. Una de ellas, su relación con la fe. Bajo este aspecto, peca más gravemente contra la fe quien hace frente a la fe recibida que quien se opone a la fe aún no recibida; de la misma manera que quien no cumple lo que prometió peca más gravemente que si no cumple lo que nunca prometió. Según esto, en su infidelidad, los herejes, que profesan la fe del Evangelio y la rechazan corrompiéndola, pecan más gravemente que los judíos que nunca la recibieron. Mas porque éstos la recibieron en figura en la ley antigua, y la corrompieron interpretándola mal, su infidelidad es por eso pecado más grave que la de los gentiles que de ningún modo recibieron la ley del Evangelio. Otra de las cosas a considerar en la infidelidad es la corrupción de lo que concierne a la fe. En este sentido, dado que los gentiles yerran en más cosas que los judíos, y éstos, a su vez, yerran en más cosas que los herejes, es más grave la infidelidad de los gentiles que la de los judíos, y la de éstos mayor aún que la de los herejes; si bien, quizás, haya que exceptuar a algunos de éstos, por ejemplo, a los maniqueos, quienes, aun en las cosas de fe, yerran más que los gentiles. De estos modos de gravedad en cuanto a la culpa debe anteponerse la primera a la segunda, puesto que, como hemos expuesto (a.1), la infidelidad tiene razón de culpa más por su resistencia a la fe que por su carencia de ella; esto, como hemos dicho (a.l), parece que atañe más a la pena. Así, pues, hablando en términos absolutos, la infidelidad de los gentiles es la peor[i].

i. Más adelante afirma Tomás: «accipere fidem est voluntatis, sed tenere iam acceptam est necessitatis» (q.10 a.8 ad 3). En esta línea, el Vaticano I afirma: «No es en manera alguna igual la situación de aquellos que por el don celeste de la fe se han adherido a la verdad católica y la de aquellos que, llevados de opiniones humanas, siguen una religión falsa; porque los que han recibido la fe bajo el magisterio de la Iglesia no pueden jamás tener causa justa de cambiar o poner en duda esa misma fe» (DS 3014). Este planteamiento es exacto, pero siempre desde una consideración objetiva e ideal. En efecto, según Tomás, la felicidad es algo connatural al hombre, y por eso todos los hombres la buscan necesariamente (y no libremente) *(Suma* 1 q.19 a.11; q.19 a.3). Ahora bien, la felicidad plena del hombre sólo se encuentra en Dios (1-2 q.3 a.8). Siendo la fe anticipo y camino hacia esta felicidad, quien la rechaza, después de haberla conocido, rechaza lo que más le conviene, y así atenta contra sí mismo (2-2 q.10 a.1 ad 1). Y por eso peca gravemente, pues el pecado es un atentado contra la propia naturaleza (1-2 q.71 a.2; q.109 a.8; *Cont. Gentes* 3,122), y la infidelidad es atentado máximo. Cosa distinta son las circunstancias subjetivas y concretas, que, por desgracia, son las que deciden en la mayoría de los casos. El problema de la culpabilidad requerirla entonces otras matizaciones. Y también las consecuencias que de ahí se deducen (por ejemplo, en 1-2 q.10 a.8 ad 3).

Respuesta a las objeciones: De esta manera queda dada la respuesta a las objeciones.

ARTICULO 7

¿Se debe disputar públicamente con los herejes?

In 2 Tim. c.2 lect.2.

Objeciones por las que parece que no se debe disputar públicamente con los herejes:

1. En su carta a Timoteo escribe el Apóstol: *No quieras ocuparte en disputas vanas que para nada sirven, si no es para perdición de los oyentes* (2 Tim 2,14). Ahora bien, con los infieles no se puede entablar disputa pública sin contienda. Por tanto, no procede disputar públicamente con los infieles.

2. Más aún: La ley de Marciano Augusto [17], confirmada por los cánones [18], dice: *Infiere injuria al religiosísimo Sínodo todo aquel que se esfuerce por resolver y disputar públicamente una cuestión ya juzgada y rectamente dispuesta.* Pero todo cuanto pertenece a la fe ha quedado determinado ya por los sagrados concilios. Luego peca gravemente e infiere injuria al sínodo quien pretenda disputar públicamente lo que concierne a la fe.

3. Y también: La disputa se realiza por argumentación. Pero el argumento es una razón que hace fe en las cosas dudosas, y las verdades de fe, que son certísimas, no deben ponerse en duda. En consecuencia, no se debe disputar públicamente sobre ellas.

En cambio está el testimonio de que *Saulo se crecía y confundía a los judíos,* y que *hablaba también y discutía con los griegos* (Act 9,22.29).

Solución. *Hay que decir:* En las disputas sobre la fe hay que considerar dos cosas: una, por parte del que disputa; otra, por parte de los que oyen. Por parte del que disputa hay que considerar, en realidad, la intención. Si disputa como quien duda de la fe y no tiene por cierta una verdad de ella, sino que intenta probarla con argumentos, peca indudablemente como el que duda de la fe o el infiel. Es laudable, en cambio, si uno disputa sobre la fe para refutar errores o también como materia de ejercicio. Por parte de los oyentes, hay que considerar si quienes oyen la discusión son instruidos y están firmes en la fe, o si son gente sencilla y titubean en ella. Ante personas instruidas en la fe y firmes en ella no hay, en realidad, peligro alguno en disputar sobre la fe. En cambio, por lo que afecta a los sencillos, hay que hacer una distinción. Porque éstos, o están instigados y hasta trabajados por los infieles, por ejemplo, judíos, herejes o paganos, que tienen empeño en corromper la fe, o no se hallan en absoluto en esa situación, como en las regiones donde no existen infieles. En el primer caso es necesaria la discusión pública de la fe, a condición de que haya personas preparados para ello y sean, además, idóneas para rebatir los errores. De este modo se verán confirmados en la fe los sencillos, y a los infieles se les quitará la posibilidad de engañar; y hasta el mismo silencio de quienes deberían hacer frente a cuantos pervierten la verdad de la fe sería la confirmación del error. De ahí las palabras de San Gregorio en II *Pastor.: Como la palabra imprudente arrastra al error, el silencio indiscreto deja en el error a aquellos que podían haber sido instruidos* [19]. En el segundo caso, en cambio, es peligrosa la discusión pública sobre materia de fe ante gente sencilla, dado que la fe de éstos se hace más firme al no oír nada opuesto a ella. No les es, por lo mismo, conveniente oír las palabras de los infieles discutiendo contra la fe.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Apóstol no prohibe del todo la discusión, sino la desordenada, que consiste más en polémica de palabras que en firmeza de doctrina.

2. *A la segunda hay que decir:* Esa ley prohibe la discusión pública de la fe que procede de la duda en la misma; pero no la que se propone conservarla.

3. *A la tercera hay que decir:* Sobre las cosas de fe no se debe disputar dudando de ella, sino para manifestar la verdad y refutar los errores. Conviene, ciertamente, disputar con los infieles unas veces para confirmar la fe, otras para defenderla, a tenor del testimonio de San Pe-

17. Cf. CONC. CHALCED., *Edictutn Valentini et Marciani:* MA, VI 475. 18. *Codex* 1 tit.1 leg.4: *Nemo* (KR, II 6a). 19. C.4: ML 77,30.

dro: *Siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra esperanza y de vuestra fe* (1 Pe 3,15), a veces incluso para convencer a quienes se encuentran en el error, según las palabras de San Pablo: *De suerte que puedan exhortar con doctrina sana y argüir a los contradictores* (Tit 1,9).

ARTICULO 8

¿Se debe forzar a los infieles a abrazar la fe? [j]

In Mt. c.13.

Objeciones por las que parece que de ninguna manera se debe forzar a los infieles a abrazar la fe:

1. Se lee en San Mateo que los siervos del padre de familia cuyo campo había sido sembrado de cizaña le preguntaron: *¿Quieres que vayamos y la arranquemos?*; y él respondió: *No, no sea que, al recoger la cizaña, arranquéis a la vez el trigo* (Mt 13,28-29). Y comenta San Juan Crisóstomo: *Dijo esto el Señor prohibiendo que se produjeran muertes. Pues tampoco se debe matar a los herejes, porque, si les matarais, habrían desaparecido también juntamente con ellos muchos santos* [20]. Luego, por la misma razón, tampoco se debe forzar a los infieles a abrazar la fe.

2. Más aún: En las *Decretales* [21] se dice: *Respecto a los judíos ordenó el santo Sínodo que en lo sucesivo no se debería forzar a nadie a creer.* Luego, por idéntica razón, tampoco se debe forzar a los demás infieles.

3. Y también: En expresión de San Agustín, hay cosas que podrá el hombre sin querer, pero no puede *creer sino queriendo* [22]. Ahora bien, la voluntad no puede ser coaccionada. Por consiguiente, no parece que se deba forzar a los infieles a creer.

4. Finalmente, en nombre de Dios se dice en Ezequiel: *No quiero la muerte del pecador* (Ez 18,23.32). Ahora bien, como ya hemos expuesto (1-2 q.10 a.9), nosotros debemos conformar nuestra voluntad con la de Dios. En consecuencia, tampoco debemos querer que sean muertos los infieles.

En cambio está el testimonio de San Lucas: *Sal a los caminos y a los cercados, y oblígales a entrar para que mi casa se llene* (Lc 14,23).

Ahora bien, en la casa de Dios, es decir, en la Iglesia, entran los hombres por la fe. Por lo tanto, algunos deben ser compelidos a aceptar la fe.

Solución. *Hay que decir:* Entre los infieles hay quienes nunca aceptaron la fe, como son los gentiles y los judíos. Estos, ciertamente, de ninguna manera deben ser forzados a creer, ya que creer es acto de la voluntad. No obstante, si se cuenta con medios para ello, deben ser forzados por los fieles a no poner obstáculos a la fe, sea con blasfemias, sea por incitaciones torcidas, sea incluso con persecución manifiesta. Este es el motivo por el que los cristianos promueven con frecuencia la guerra contra el infiel. No pretenden, en realidad, forzarles a creer (ya que, si les vencen y les hacen prisioneros, deben dejarles en libertad de creer o no creer), sino forzarles a no poner obstáculos a la fe de Cristo.

Hay, en cambio, infieles que en algún tiempo recibieron la fe y conservan aún cierta profesión de la misma, como los herejes o cualquier otro tipo de apóstata. Este tipo de infieles deben ser forzados, incluso físicamente, a cumplir lo que prometieron y a mantener lo que una vez aceptaron.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Algunos interpretan esa autoridad en el sentido de que no se prohibía en realidad la excomunión de los herejes, sino su muerte; esto es evidente en el caso de la autoridad aducida del Crisóstomo. San Agustín en *Ad Vincent.*, por su parte, dice lo mismo: *Fui primero del parecer de que nadie debía ser obligado a aceptar la unidad de Cristo; que se debía obrar con la palabra y luchar con la disputa. Sin embargo, este parecer mío ha quedado superado no por las palabras de los adversarios, sino por la fuerza de los ejem-*

20. S. JUAN CRISÓSTOMO, *In Matth.* 46: MG 58,447. 21. GRACIANO, *Decretum* p.1 d.45 c.5: *De judaeis* (RF 1,161). 22. S. AGUSTÍN, *In Ioann.* tr.26 super 6,44: ML 35,1607.

---

j. En el artículo anterior se trata de la persuasión; en éste, de la presión. Para situar bien este artículo y los siguientes (sobre todo q.11 a.3), véase nuestra *Introducción.*

plos. Efectivamente, el terror de las leyes fue tan provechoso que muchos han llegado a decir: gracias al Señor, que rompió nuestros lazos[23]. Y cómo se deban entender las palabras del Señor en Mt 13,30.29: *Dejad que el grano y la cizaña crezcan juntos hasta la siega,* se ve a continuación: *no sea que, al arrancar la cizaña, arranquéis también con ella el trigo.*

Claramente se enseña aquí —comenta San Agustín en *Contra Epist. Parmen.*— *que cuando no existe ese tipo de miedo, es decir, cuando el crimen de uno es tan manifiesto y aparece tan execrable para todos que carezca en absoluto de defensores o no les tenga de tal categoría que pueda originarse división de partidos, no esté adormecida la severidad de la disciplina*[24].

2. *A la segunda hay que decir:* A los judíos no se les debe forzar a abrazar la fe si de ningún modo la han aceptado. Pero si la aceptaron, *es conveniente obligarles a mantenerla,* como se dice en el mismo capítulo.

3. *A la tercera hay que decir:* Del mismo modo que es de voluntad hacer un voto y de necesidad el cumplirlo, así también es de voluntad abrazar la fe y de necesidad mantener la fe recibida. Por eso deben ser forzados los herejes a mantener la fe[k]. San Agustín dice efectivamente en *Ad Bonifacium comitem: Donde resuene el griterío acostumbrado de quienes dicen: es libre creer o no creer, ¿a quién hizo Cristo violencia?, reconozcan esos tales que a San Pablo Cristo le obligó primero y después le enseñó*[25].

4. *A la cuarta hay que decir:* En la misma carta enseña San Agustín: *Ninguno de nosotros quiere que se pierda un hereje. Pero la casa de David no mereció tener paz de otra manera que con la muerte de Absalón, su hijo, en la guerra emprendida contra su padre. Otro tanto ocurre en la Iglesia: si con la pérdida de algunos recobra a los demás, su corazón de madre encuentra curación a su dolor en la liberación de tantos pueblos*[26].

ARTICULO 9

¿Se puede tratar con los infieles?[l]

In Sent. 4 d.13 q.2 a.3; *Quodl.* 10 q.7 a.1; *In 1 Cor.* c.5 lect.3.

Objeciones por las que parece que se puede tener trato con los infieles:

1. Exhorta el Apóstol a que, *si un infiel os invita y vosotros aceptáis, comed todo lo que os presente sin plantearos cuestiones de conciencia* (1 Cor 10,27). Y San Juan Crisóstomo, por su parte, afirma: *Si queréis ir a comer con los paganos, os lo permitimos sin ninguna prohibición*[21]. Pues bien, ir a comer con otro es comunicar con él. Luego está permitido comunicar con los infieles.

2. Además, se pregunta también el Apóstol: *¿Por qué voy a juzgar yo a los de fuera?* (1 Cor 5,12). Los de fuera son los infieles. Por lo tanto, si bien por sentencia de la Iglesia se prohibe a los fieles la comunicación con algunos, no parece que se les deba prohibir en general el comunicarse con los infieles.

3. Y también: El señor no puede servirse del criado si no comunica con él al menos de palabra, ya que el señor pone en movimiento al siervo mediante el mandato. Ahora bien, los cristianos pueden tener como siervos a infieles, sean judíos, sean paganos o mahometanos. Pueden, pues, comunicarse lícitamente con ellos.

En cambio está lo que leemos en el Deuteronomio: *No harás pactos con ellos ni les harás gracia. No contraigas matrimonio con ellos* (Dt 7,23). Y sobre el texto del Levítico: *La mujer que pasado el mes...* (Lev 15,22), comenta la *Glosa: Debemos abstenernos de la idolatría hasta el extremo*

23. S. AGUSTÍN, *Epistola* 93 c.5: ML 33,239. 24. L.3 c.2: ML 43,92. 25. Epist. 185 c.6: ML 33,803. 26. Epist. 185 *ad Bonifacium comitem* c.8: ML 33,807. 27. *In Heb.* hom.25: ML 63,176. Cf. GRACIANO, *Decretum* p.II causa 11 q.3 can.24: *Ad mensam* (RF 1,650).

k. Ya explicamos, en nota *i* de esta cuestión, nuestra postura ante este principio. Por eso, tal conclusión sólo es válida desde un punto de vista objetivista y abstracto. E incluso aquí cabría decir que la adhesión de fe (las promesas hechas a Dios de las que se habla en el cuerpo del artículo) no puede entenderse sólo jurídicamente; la voluntad de creer es más bien un acto renovado momento a momento.

l. Este artículo y los dos siguientes, así como q.12 a.2, dan por supuesto que la Iglesia tiene poderes temporales o políticos. Estamos en un régimen de cristiandad.

de no acercarnos ni a los idólatras ni a sus discípulos, ni tampoco tener comunicación con ellos[28].

Solución. *Hay que decir:* A los fieles se les prohibe el trato con alguna persona por dos razones: la primera, en castigo de aquel a quien se le sustrae la comunicación con los fieles; la segunda, por precaución hacia quienes se les prohibe el trato con ella. Ambas razones pueden deducirse de las palabras del Apóstol. Efectivamente, después de proferir la sentencia de excomunión, da como razón la siguiente: *¿No sabéis que un poco de levadura fermenta toda la masa?* (1 Cor 5,6). Y más abajo da otra razón por parte de la pena inferida por la sentencia de la Iglesia: *¿No es a los de dentro a quienes vosotros juzgáis?* (1 Cor 5,12).

Si se trata, pues, del primer aspecto, no prohibe la Iglesia el trato de los fieles con los infieles que no abrazaron nunca la fe cristiana, es decir, los paganos o los judíos. La Iglesia, en efecto, no tiene competencia para juzgar a éstos en el plano espiritual, sino temporal, como en el caso de que, morando entre cristianos, cometan una falta y sean castigados con pena temporal por los fieles. De este modo, es decir, como pena, prohibe la Iglesia a los fieles el trato con los infieles que se apartan de la fe recibida, sea corrompiéndola, como los herejes, sea abandonándola totalmente, como los apóstatas. Contra unos y otros, en efecto, dicta la Iglesia sentencia de excomunión.

En cuanto al segundo título, hay que distinguir, de acuerdo con las condiciones diversas de personas, ocupaciones y tiempos. Si se trata, efectivamente, de cristianos firmes en la fe, hasta el punto de que de su comunicación con los infieles se pueda esperar más bien la conversión de éstos que el alejamiento de aquéllos de la fe, no debe impedírseles el comunicar con los infieles que nunca recibieron la fe, es decir, con los paganos y judíos, sobre todo cuando la necesidad apremia. Si, por el contrario, se trata de fieles sencillos y débiles en la fe, cuya perversión se pueda temer como probable, se les debe prohibir el trato con los infieles; sobre todo se les debe prohibir que tengan con ellos una familiaridad excesiva y una comunicación innecesaria.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Señor impuso ese precepto respecto de los pueblos en cuyo territorio habían penetrado los judíos y que eran inclinados a la idolatría. Por eso mismo había que temer que el trato continuo con los idólatras les apartara a ellos de la fe. De ahí que allí mismo se añada: *Porque desviarían a tus hijos de mi seguimiento* (Dt 7,4).

2. *A la segunda hay que decir:* La Iglesia no dicta sentencia contra los infieles infligiéndoles una pena espiritual. Tiene, no obstante, competencia sobre determinados infieles para castigarles con alguna pena temporal. A ello se refiere el hecho de que, en alguna ocasión, la Iglesia, por ciertas causas especiales, sustrae a los infieles del trato con los fieles.

3. *A la tercera hay que decir:* Hay más probabilidad de que el siervo, que se rige por las órdenes del señor, se convierta a la fe de éste que a la inversa. Por eso no se les prohibe a los fieles tener criados infieles. Pero si se diera el caso de que, por el trato con ese criado, incurriera en peligro la fe del señor, debería apartarlo de sí, a tenor del mandato del Señor: *Si te escandaliza tu pie, córtatelo y arrójalo lejos de ti* (Mt 5,13; 18,8).

ARTICULO 10

¿Pueden tener los infieles autoridad o dominio sobre los fieles?

Objeciones por las que parece que los infieles pueden tener autoridad o dominio sobre los fíeles:

1. Enseña el Apóstol: *Todos los que están como esclavos bajo el yugo de la servidumbre, consideren a sus dueños como dignos de todo respeto* (1 Tim 6,1). Y es evidente que habla de los infieles por lo que añade: *Los que tengan dueños creyentes no les falten al respeto* (v.2). San Pedro, por su parte, exhorta: *Criados, sed sumisos, con respeto, a vuestros dueños, no sólo a los buenos e indulgentes, sino también a los severos* (1 Pe 2,18). Ahora bien, no preceptuaría esto la enseñanza apostólica si los infieles no tuvieran autoridad sobre los fieles. Parece, pues, que los infieles pueden tener autoridad sobre los fieles.

28. *Glossa ordin.* 1,241 B.

2. Más aún: Los domésticos de un príncipe están sometidos a él. Pues bien, ha habido fieles que eran domésticos de príncipes infieles. Testimonio de ello nos lo ofrece este pasaje de la Escritura: *Os saludan todos los santos, especialmente los de la casa del César* (Flp 4,22). Luego los infieles pueden tener autoridad sobre los fieles.

3. Y también: Como afirma el Filósofo en I *Pol.*[29], el siervo es instrumento de su señor en todo lo referente a la vida humana, por el mismo título que lo es del artista su ayudante en lo que se refiere a la obra de arte. Pues bien, en esas cosas pueden los fieles estar sometidos a un infiel, porque pueden ser colonos de los infieles. Por lo tanto, los infieles pueden tener autoridad e incluso dominio sobre el fiel.

En cambio está el hecho de que quien tiene autoridad, tiene también jurisdicción sobre quienes le están sometidos. Pero los infieles no tienen jurisdicción sobre los fieles, a tenor de lo que escribe el Apóstol: *Cuando alguno de vosotros tiene un pleito con otro, ¿se atreve a llevar la causa ante los injustos, es decir, los infieles, y no ante los santos?* (1 Cor 6,1). No parece, pues, que los infieles puedan tener autoridad sobre los fieles.

Solución. *Hay que decir:* En este problema se pueden considerar dos aspectos. Uno de ellos, restablecer el dominio o potestad de los infieles sobre los fieles. En este sentido, de ningún modo puede permitirse, ya que conllevaría escándalo y peligro para la fe. Sucede con facilidad que quienes están bajo la jurisdicción de otros pueden ser inducidos por sus superiores a seguir sus órdenes, a no ser que los subordinados sean de gran virtud. De igual modo, los infieles desprecian la fe de los fieles en el momento en que conozcan sus defectos. Y ésa es la razón por la que prohibía el Apóstol a los fieles acudir en juicio ante un infiel. Por eso mismo tampoco permite de ningún modo la Iglesia que los infieles adquieran dominio sobre los fieles, ni que, de cualquier forma que sea, estén al frente de ningún cargo[m].

Otro modo de hablar de dominio o prelacia es cuando se trata de un dominio o potestad que ya existía antes. En este caso se debe considerar que el dominio y autoridad han sido introducidos por el derecho humano, mientras que es de derecho divino la distinción entre fiel e infiel. Ahora bien, el derecho divino, que procede de la gracia, no abroga el derecho humano, que se funda en la razón natural. Por lo tanto, la distinción entre fiel e infiel, en sí misma, no abroga el dominio y jurisdicción de los infieles sobre los fieles. Puede, no obstante, ser derogado, en justicia, ese derecho de dominio o prelacia por sentencia u ordenación de la Iglesia, investida de la autoridad de Dios. Efectivamente, los infieles, debido a su infidelidad, merecen perder su autoridad sobre los fieles, que han sido elevados a hijos de Dios. La Iglesia, sin embargo, unas veces lo hace y otras no. Y así, en los casos de infieles sometidos a ella y a sus miembros en el plano temporal, estableció la Iglesia lo siguiente: que un esclavo de judíos, una vez hecho cristiano, quedara libre de la esclavitud, sin tener que dar precio alguno si fuera vernáculo, es decir, nacido en estado de servidumbre; la misma prescripción valía si, siendo infiel, era comprado para la servidumbre. Mas en el caso de que hubiera sido comprado para el comercio, debía ser expuesto a la venta dentro de los tres meses. En esto no infiere la Iglesia ninguna injuria, porque, dado que los mismos judíos son siervos de la Iglesia, puede ésta disponer de sus cosas, del mismo modo que los príncipes seculares promulgan muchas leyes en favor de la libertad de sus súbditos. Mas en el caso de los infieles no sometidos temporalmente a la Iglesia o a sus miembros, no estableció ésta ese derecho, aunque pudiera jurídicamente establecerlo. La Iglesia adopta esa postura para evitar el escándalo. También el Señor manifestó que podía excusarse del tributo porque *los hijos son libres* (Mt 17,24). Sin embargo, mandó pagar el tributo para evitar el escándalo. Asimismo, San Pablo, después de ordenar que los

29. C.2 n.4 (Bk 1253b32): S. TH., lect.2.

m. Hoy este problema se plantearía así: ¿pueden los fieles favorecer mediante su voto la subida al poder civil de los infieles?

siervos honren a sus señores, añade: *para que no se blasfeme el nombre de Dios y de la doctrina* (1 Tim 6,1).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La respuesta ya consta después de lo dicho.

2. *A la segunda hay que decir:* La jurisdicción del César era anterior a la distinción de fieles e infieles, y por eso no quedaba abrogada por la conversión de algunos a la fe. Era incluso útil la existencia de algunos fíeles en la familia del emperador para defender a los demás cristianos. Así, San Sebastián confortaba el ánimo de los cristianos a quienes veía desfallecer en los tormentos, y aún permanecía oculto bajo la clámide militar en la casa de Diocleciano.

3. *A la tercera hay que decir:* Los esclavos están sometidos a sus amos en la totalidad de su vida, y los subditos lo están a sus prefectos en cuanto a todas sus ocupaciones; los ayudantes, en cambio, de los artífices lo están solamente en cuanto a algunas obras especiales. Por ello es más peligroso el que los infieles adquieran dominio o prelacia sobre los fieles que el que les sirvan de ayuda en alguna honra. Por esa razón permite la Iglesia a los cristianos cultivar las tierras de los judíos, ya que eso no conlleva la necesidad de estar en sociedad con ellos. Salomón pidió también al rey de Tiro maestros de obras para cortar la madera, según el libro de los Reyes (3 Re 5,6). Sin embargo, si de esa comunicación o convivencia hubiera que temer la perversión de los fieles, habría de prohibirse en absoluto.

ARTICULO 11

¿Se deben permitir los ritos de los infieles?

Objeciones por las que parece que no se deben tolerar los ritos de los infieles:

1. Es manifiesto que los infieles pecan observando sus ritos. Mas parece que consiente con ese pecado quien, pudiendo, no lo prohibe. Así lo dice la *Glosa*[30], comentando el pasaje del Apóstol: *No sólo quienes lo hacen, sino quienes aplauden a los que lo hacen* (Rom 1,32). Pecan, pues, quienes permiten sus ritos.

2. Más aún: Los ritos de los judíos se comparan con la idolatría. En efecto, comentando también la *Glosa* el texto del Apóstol: *No os dejéis oprimir nuevamente bajo el yugo de la servidumbre* (Gál 5,1), dice: *Esta servidumbre no es más suave que la de la idolatría*[31]. Ahora bien, no toleraría nadie el ejercicio de la idolatría; antes al contrario, los príncipes cristianos, según San Agustín en XVIII *De civ. Dei*[32], ordenaron, primero, cerrar y después destruir los templos de los ídolos. Tampoco, pues, deben tolerarse los ritos de los judíos.

3. Y también: El mayor de los pecados es el de infidelidad, como ya hemos expuesto (a.3). Ahora bien, otros pecados, como el adulterio, el robo y otros semejantes, no se toleran, sino que son castigados por la ley. Luego tampoco se deben tolerar los ritos de los infieles.

En cambio está lo que dice San Gregorio y recogen las *Decretales* sobre los judíos: *Tengan libre licencia de observar y celebrar todas sus festividades como hasta ahora ellos y sus padres han venido celebrándolas por tan largo tiempo*[33].

Solución. *Hay que decir:* El gobierno humano proviene del divino y debe imitarle. Pues bien, siendo Dios omnipotente y sumamente bueno, permite, sin embargo, que sucedan males en el universo pudiéndolos impedir, no suceda que, suprimiendo esos males, queden impedidos bienes mayores o incluso se sigan peores males. Así, pues, en el gobierno humano, quienes gobiernan toleran también razonablemente algunos males para no impedir otros bienes, o incluso para evitar peores males. Así lo afirma San Agustín en II *De Ordine*[34]: *Quita a las meretrices de entre los humanos y habrás turbado todas las cosas con sensualidades.* Por consiguiente, aunque pequen en sus ritos, pueden ser tolerados los infieles, sea por algún bien que puede provenir de ello, sea por evitar algún mal.

30. *Glossa ordin.* 6,6 E; *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1336. Cf. AMBROSIASTER, *In Rom.* super 1,22: ML 17,26. 31. *Glossa interl.* 6,86v; *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,152. Cf. S. AGUSTÍN, *Contra Faust.* 9 c.18: ML 42,358. 32. C.54: ML 41,620. 33. GRACIANO, *Decretum* I dist.45 can.3: *Qui sincera* (RF 1,161). Cf. S. GREGORIO, *Registrum* 13 indict.6 epist.12 *ad Paschasium:* ML 67,1267. 34. C.4: ML 32,1000.

Mas del hecho de observar los judíos sus ritos, en los que estaba prefigurada la verdad de fe que tenemos, proviene la ventaja de que tengamos en nuestros enemigos un testimonio de nuestra fe y cómo, en figura, está representado lo que nosotros creemos. Por esa razón se les toleran sus ritos. No hay, en cambio, razón alguna para tolerar los ritos de los infieles, que no nos aportan ni verdad ni utilidad, a no ser para evitar algún mal, como es el escándalo, o la discordia que ello pudiera originar, o la oposición a la salvación de aquellos que, poco a poco, tolerados de esa manera, se van convirtiendo a la fe. Por eso mismo, en alguna ocasión, toleró también la Iglesia los ritos de los herejes y paganos: cuando era grande la muchedumbre de infieles.

Respuesta a las objeciones: Queda patente con lo que acabamos de exponer.

ARTICULO 12

¿Se debe bautizar a los niños de los judíos o de otros infieles contra la voluntad de sus padres?

3q.68 a.10; *Quodl.* 2 q.4 a.2.

Objeciones por las que parece que no deben ser bautizados contra la voluntad de sus padres los niños de los judíos ni de los demás infieles:

1. Es mayor el vínculo matrimonial que el derecho de patria potestad; éste, ciertamente, puede ser disuelto por el hombre cuando se emancipa el hijo de familia; aquél, en cambio, no puede ser disuelto por el hombre. De ello da testimonio San Mateo en estos términos: *Lo que Dios unió no lo separe el hombre* (19,6). Ahora bien, el vínculo matrimonial se disuelve por la infidelidad, según el Apóstol: *Si la parte no creyente quiere separarse, que se separe; en ese caso, el hermano o la hermana no están ligados* (1 Cor 7,15). Y el Canon[35], por su parte, dice asimismo que, si el cónyuge infiel no quiere permanecer con el otro sin afrenta de su Creador, el otro cónyuge no debe cohabitar con él. Con mayor motivo, por tanto, se pierde la patria potestad sobre los hijos por razones de infidelidad. Pueden, pues, ser bautizados sus hijos contra la voluntad de los padres.

2. Más aún: Hay mayor deber de socorrer al hombre en caso de peligro de muerte eterna que en el de muerte temporal. Ahora bien, pecaría quien viera a un hombre en peligro de muerte temporal y no le auxiliara. Por lo tanto, dado el peligro de muerte eterna en que están los hijos de los judíos y de los infieles dejados a sus padres, que les instruyen en la infidelidad, parece que se les debe arrebatar sus hijos, se les debe bautizar y se les debe instruir en la fidelidad.

3. Y también: Los hijos de los esclavos son esclavos y están bajo el poder de sus señores. Pues bien, los judíos son esclavos de reyes y príncipes; luego también sus hijos. Por lo tanto, los reyes y príncipes tienen potestad de hacer lo que quieran de los hijos de los judíos. No cometen, pues, injuria alguna si los bautizan contra la voluntad de sus padres.

4. Todavía más: Todo hombre es más de Dios, de quien recibe el alma, que del padre carnal, de quien recibe el cuerpo. No se comete, pues, injuria si se sustrae a los niños de sus padres y se les consagra a Dios por el bautismo.

5. Finalmente, el bautismo es más eficaz para la salvación que la predicación, ya que por el bautismo se borra al instante la mácula del pecado, el reato de la pena, y se abre la puerta del cielo. Pues bien, si sobreviene un peligro por falta de predicación, esto le queda imputado a quien no predicó, según el testimonio de Ezequiel a propósito de quien *ve venir la espada y no toca la trompeta* (Ez 3,18.20; 33,6.8). Con mayor razón, pues, si se condenaran los niños de los judíos por no haber recibido el bautismo, se imputaría a pecado a quienes pudieron y no les bautizaron.

En cambio está el hecho de que a nadie se le debe inferir injuria. Y se inferiría injuria a los judíos si fueran bautizados sus hijos no queriéndolo sus padres, ya que perderían la patria potestad sobre sus hijos hechos ya fieles. Por lo tanto, no se les debe bautizar contra la voluntad de sus padres.

Solución. *Hay que decir:* La costumbre de la Iglesia constituye una autoridad de

35. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 28 q.1 can.4: *Uxor legitima* (RF 1,1080); q.2 can.2: *Si infidelis* (RF 1,1090).

gran peso y se la debe seguir siempre y en todo. Porque hasta la enseñanza misma de los grandes doctores de la Iglesia recibe de ella su peso de autoridad, y por esa razón hemos de atenernos más a la autoridad de la Iglesia que a la de San Agustín, San Jerónimo o de cualquier otro doctor. Pues bien, la Iglesia nunca tuvo por norma que fueran bautizados los hijos de los judíos contra la voluntad de sus padres. En tiempos pasados, aunque hubo muchos príncipes católicos muy poderosos, como Constantino y Teodosio, que tuvieron por confidentes a obispos muy santos, como Constantino a San Silvestre y Teodosio a San Ambrosio, éstos no habrían dejado de pedírselo si fuera conforme a razón. Por ese motivo parece peligroso introducir la nueva tesis de que, al margen de la costumbre hasta ahora observada en la Iglesia, sean bautizados los hijos de los judíos contra la voluntad de los padres. Hay dos razones para esto. La primera de ellas es el peligro de la fe. Efectivamente, si los niños recibieran el bautismo antes del uso de razón, después, al llegar a mayoría de edad, podrían ser inducidos con facilidad por sus padres a abandonar lo que sin conocer recibieron. Y esto redundaría en detrimento de la fe. La segunda razón es el hecho de que está en pugna con la justica natural. El hijo, en realidad, es naturalmente algo del padre. En primer lugar, porque, en un primer momento, mientras está en el seno de la madre, no se distingue corporalmente de sus padres. Después, una vez que ha salido del útero materno, antes del uso de razón, está bajo el cuidado de sus padres, como contenido en un útero espiritual. Porque, mientras no tiene uso de razón, el niño no difiere del animal irracional [n]. Por eso, del mismo modo que el buey o el caballo son propiedad de alguien y puede usar de ellos a voluntad, como de un instrumento propio, según el derecho natural, es también de derecho natural que el hijo, antes del uso de razón, esté bajo la protección de sus padres. Iría, pues, contra la justicia natural el sustraer del cuidado de los padres a un niño antes del uso de razón, o tomar alguna decisión sobre él en contra de la voluntad de los mismos. Mas, una vez que comienza a tener uso de razón, empieza también a ser él mismo, y en todo lo concerniente al derecho divino o natural puede ser provisor de sí mismo. En esa situación debe ser inducido a la fe, no a la fuerza, sino por la persuasión, y puede también, contra la voluntad de los padres, prestar su asentimiento a la fe y recibir el bautismo; mas no antes del uso de razón. De ahí que de los niños de los antiguos padres se diga que *fueron salvados en la fe de sus padres* [36]. Con ello se quiere dar a entender que incumbe a los padres proveer sobre la salvación de sus hijos, sobre todo antes del uso de razón.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el vínculo matrimonial tienen ambos cónyuges el uso de su libre albedrío, y pueden los dos asentir a la fe contra la voluntad del otro. Esto no se da en el caso del niño antes del uso de razón. Pero, una vez que llegue al uso de razón, está en situación parecida si quisiera convertirse.

2. *A la segunda hay que decir:* Nadie puede ser arrebatado de la muerte natural contra la disposición del derecho civil. Por ejemplo, si uno es condenado a muerte por el juez, nadie debe arrebatarle de ella con violencia. Por eso, tampoco puede nadie violar el orden natural, que pone al hijo bajo el cuidado del pa-

36. MAGISTER, *Sent.* 4 d.1 c.8 (QR, II 749).

n. La psicología moderna confirma estas apreciaciones. El hombre, a diferencia de los animales, no puede valerse por sí mismo hasta transcurrido un año aproximadamente de su existencia. Todo nacimiento humano puede calificarse de parto biológicamente prematuro. El recién nacido es físicamente incapaz de valerse por sí mismo, necesita continuamente del otro. Sin el otro (la madre o el padre), no podría subsistir. Y es también culturalmente inmaduro. El ambiente en el que crece va impregnando su espíritu y le ofrece modelos de comportamiento, gracias a los cuales podrá desenvolverse en la vida. Las fases decisivas del psiquismo humano se van «con-formando» históricamente gracias al encuentro con el entorno, con lo que, utilizando un lenguaje hegeliano, podemos calificar de «espíritu objetivo».

dre para librarle del peligro de muerte eterna[ñ].

3. *A la tercera hay que decir:* Los judíos son siervos de los príncipes con servidumbre civil, y ésta no excluye el orden del derecho natural ni del divino.

4. *A la cuarta hay que decir:* El hombre se ordena a Dios por la razón, por la cual puede conocerlo. Luego el niño, antes del uso de razón, según el orden natural, está ordenado a Dios por la razón de sus padres, bajo cuya protección naturalmente se encuentra, y en lo concerniente a las cosas divinas debe actuarse sobre el niño solamente de acuerdo con la voluntad de sus padres.

5. *A la quinta hay que decir:* El peligro que se sigue por omisión de la predicación recae solamente sobre quien tiene el deber de predicar. De ahí que advierta de antemano Ezequiel: *Yo te he puesto por atalaya de la casa de Israel* (Ez 3,17; 33,7). Mas el proveer a los hijos de los infieles lo que se refiere a los sacramentos de salvación incumbe a los propios padres. Por eso recae sobre ellos la amenaza de que, por no haber recibido el sacramento, sufra menoscabo la salvación de sus hijos.

CUESTIÓN 11

La herejía

Corresponde a continuación tratar el tema de la herejía, sobre el cual se formulan cuatro preguntas:

1. La herejía, ¿es una especie de la infidelidad?—2. Materia sobre la que versa.—3. ¿Se debe tolerar a los herejes?—4. ¿Se ha de recibir a los que retornan de la herejía?

ARTICULO 1

¿Es la herejía una especie de la infidelidad?

Supra q.10 a.5; infra q.94 a.1 ad 1; *In Sent.* 4 d.13 q.2 a.1.

Objeciones por las que parece que la herejía no es una especie de infidelidad:

1. La infidelidad, según hemos dicho (q.10 a.2), afecta al entendimiento, Pues bien, parece que la herejía afecta no al entendimiento, sino más bien a la potencia apetitiva. Dice, efectivamente, San Jerónimo[1], y lo recoge el *Decreto*[2]: *Herejía, vocablo griego, significa elección; es decir, que cada uno elige la disciplina que considera mejor.* Ahora bien, como ya hemos expuesto (1-2 q.13 a.1), la elección es acto del apetito. Luego la herejía no es una especie de infidelidad.

2. Más aún: El vicio toma su especie principalmente del fin; por eso dice el Filósofo en V *Ethic.* que *quien fornica para robar es más ladrón que fornicador*[3]. Ahora bien, el fin de la herejía es la utilidad temporal y, sobre todo, el principado y la gloria, que pertenecen a la soberbia o codicia. San Agustín, en el libro *De util, cred.*, afirma, efectivamente, que *el hereje, por el interés de un provecho temporal, y sobre todo por el interés de gloria y principado, provoca o sigue opiniones falsas y nuevas*[4]. Por lo tanto, la herejía no es una especie de infidelidad, sino más bien de soberbia.

3. Y también: La infidelidad que radica en el entendimiento no parece que

1. *In Gal.* 6,10 1.3: ML 26,445. 2. GRACIANO, *Decretum* p.ll causa 24 q.3 can.27: *Haeresis* (RF, I 997). 3. ARISTÓTELES, c.2 n.4 (BK 1130a24): S. TH., lect.3. 4. C.1: ML 42,65.

ñ. Tanto en la objeción como en la solución se utiliza un paralelismo entre muerte eterna y muerte natural que no se discute, y así la argumentación parece poco consistente, porque al condenado se le supone culpable, y el niño es inocente. La conclusión, que nos parece correcta, debería justificarse de otro modo.

tenga nada que ver con la carne. La herejía, en cambio, según el Apóstol, pertenece a las obras de la carne, a tenor de estas palabras: *Las obras de la carne son conocidas: la fornicación, la impureza,* y luego, entre otras cosas, añade: *las disensiones, las sectas* (Gál 5,19-20), que son lo mismo que la herejía. La herejía, pues, no es una especie de infidelidad.

En cambio está el hecho de que la falsedad se opone a la verdad. Ahora bien, *el hereje es el que o provoca o sigue opiniones falsas o nuevas.* Por lo tanto, se opone a la verdad en que se apoya la fe. Luego la herejía está comprendida bajo la infidelidad.

Solución. *Hay que decir:* Según acabamos de afirmar, la palabra *herejía* implica elección. Pero la elección, hemos dicho también (1-2 q.13 a.3), tiene por objeto los medios orientados a un fin que se presupone. Por otra parte, como asimismo hemos demostrado (q.4 a.3; a.5 ad 1), en las cosas que hay que creer la voluntad se adhiere a una verdad como bien propio. De ahí que lo que es verdad principal tiene razón de fin último; las cosas secundarias, en cambio, tienen razón de medios que conducen hacia el fin. Y dado que el que cree asiente a las palabras de otro, parece que lo principal y como fin de cualquier acto de creer es aquel en cuya aserción se cree; son, en cambio, secundarias las verdades a las que se asiente creyendo en él [a]. En consecuencia, quien profesa la fe cristiana tiene voluntad de asentir a Cristo en lo que realmente constituye su enseñanza. Pues bien, de la rectitud de la fe cristiana se puede uno desviar de dos maneras. La primera: porque no quiere prestar su asentimiento a Cristo, en cuyo caso tiene mala voluntad respecto del fin mismo. La segunda: porque tiene la intención de prestar su asentimiento a Cristo, pero falla en la elección de los medios para asentir, porque no elige lo que en realidad enseñó Cristo, sino lo que le sugiere su propio pensamiento. De este modo es la herejía una especie de infidelidad, propia de quienes profesan la fe de Cristo, pero corrompiendo sus dogmas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La elección pertenece a la infidelidad como la voluntad a la fe, según acabamos de exponer.

2. *A la segunda hay que decir:* Los vicios se especifican por el fin próximo; el género y la causa, en cambio, por el fin remoto. Así, cuando alguien fornica para robar, la especie de la fornicación viene del propio fin y objeto; pero del fin último proviene que tal acto derive del hurto y esté comprendido bajo él como efecto en su causa o como especie en el género, hecho que resulta evidente de lo que dijimos al tratar de los actos humanos en común (1-2 q.18 a.7). De un modo semejante, en el caso que nos ocupa, el fin próximo de la herejía es asentir a la opinión propia falsa, y esto es lo que la especifica. Pero en el fin remoto aparece su causa, sea ésta la soberbia o la codicia.

3. *A la tercera hay que decir:* Como el término *herejía* proviene de *elegir,* así el de *secta* de *seguir,* según San Isidoro en el libro *Etymol.* [5]. Por eso son lo mismo herejía y secta, y ambas se clasifican también entre las obras de la carne, no por el acto mismo de la infidelidad respecto del objeto próximo, sino por su causa, la cual es el apetito de un fin indebido, que proviene de la soberbia o de la codicia, como acabamos de decir, o también de cualquier fantasía o ilusión, que, como escribe el Filósofo en IV *Metaphys.* [6], es principio de errores. La fantasía, por su parte, concierne de alguna manera a la carne, en cuanto que su acto se realiza con órgano corporal.

ARTICULO 2

¿Versa la herejía propiamente sobre las cosas de fe?

In Sent. 4 d.13 q.2 a.1 ad 5 et 6; *In 1 Cor.* c.2 lect.4; *In Tit.* c.3 lect.2.

Objeciones por las que parece que la herejía no versa propiamente sobre las cosas de fe:

5. L.8 c.3: ML 82,296. 6. III: c.5 n.17 (BK 1010b1): S. TH., lect.14.

---

a. Puesto que la herejía es elección sobre los medios, su tratamiento conduce al autor a una brillante disquisición sobre el fin y los medios de la fe.

1. Entre los cristianos se dan herejías y sectas, como se dieron también entre los judíos y fariseos, según enseña San Isidoro en el libro *Etymol.*[7]. Ahora bien, las discordias de éstos no versaban sobre materia de fe. La herejía, pues, no tiene como materia propia las cosas que versan sobre la fe.

2. Más aún: Son materia de fe las cosas que se creen. Pero la herejía no versa solamente sobre cosas, sino también sobre palabras y expresiones de la Sagrada Escritura. Dice, efectivamente, San Jerónimo que a *quienquiera que entienda la Sagrada Escritura de modo distinto al que reclama al sentido del Espíritu Santo, bajo el cual ha sido escrita, aunque no apostate de la Iglesia, puede llamársele hereje*[8]. Y en otra parte afirma que *de palabras desordenadamente proferidas brota la herejía*[9]. Luego la herejía no versa propiamente sobre materia de fe.

3. Y también: Sobre las cosas de fe disienten a veces hasta los mismos doctores, como lo hicieron San Jerónimo[10] y San Agustín[11] sobre la cesación de las observancias legales, y esto queda fuera del vicio de herejía. Luego la herejía no recae propiamente sobre materia de fe.

En cambio está la enseñanza de San Agustín contra los maniqueos: *Son herejes quienes en la Iglesia de Cristo tienen el gusto de lo mórbido y depravado, y, corregidos para que abracen lo sano y lo recto, resisten contumaces y se niegan a enmendar sus dogmas pestíferos y mortales, y persisten más bien en defenderlos*[12]. Ahora bien, los dogmas pestíferos y mortales no son otra cosa que lo que se opone a los dogmas de fe, de la cual *vive el justo,* como afirma el Apóstol (Rom 1,17). Luego la herejía tiene como materia propia las cosas que son de fe.

Solución. *Hay que decir:* Aquí hablamos de la herejía en cuanto implica corrupción de la fe cristiana. Mas no hay corrupción de la fe cristiana si se tiene una opinión falsa en cosas que no pertenecen a la fe, como problemas de geometría o cosas semejantes, que son del todo extraños a la fe. Hay, en cambio, herejía cuando se tiene una opinión falsa sobre algo que pertenece a la fe. Ahora bien, como ya hemos dicho (1 q.32 a.4), a la fe pertenece una verdad de dos maneras: una, directa y principal, como los artículos de la fe; otra, indirecta y secundaria, como las cosas que conllevan la corrupción de un artículo. Pues bien, sobre ambos extremos puede versar la herejía, lo mismo que la fe.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como las herejías de los judíos y fariseos recaían sobre opiniones que afectaban al judaismo y al fariseísmo, las de los cristianos tienen como materia lo que atañe a la fe de Cristo.

2. *A la segunda hay que decir:* Se dice que expone la Sagrada Escritura de manera distinta a la que reclama el Espíritu Santo el que fuerza su exposición hasta el extremo de contrariar lo que ha sido revelado por el Espíritu Santo. De ahí que Ezequiel diga de los falsos profetas que, ofreciendo exposiciones falsas de la Escritura, *se emperraron en confirmar el oráculo* (Ez 13,6). Otro tanto ocurre en el caso de la fe con las palabras con que se hace profesión de ella. Efectivamente, la confesión es acto de fe, según hemos expuesto (q.3 a.1). De ahí que, si hay una manera inadecuada de hablar, puede derivarse de ello su corrupción. Por eso, el papa León advierte en una carta al obispo alejandrino Proterio: *Porque los enemigos de la cruz de Cristo nos acechan en todo, en las palabras y aun en las sílabas, no les demos la más ligera ocasión para que mientan diciendo que concordamos con el sentir nestoriano*[13].

3. *A la tercera hay que decir:* Como afirma San Agustín[14] y consta en el *Decreto*[15], *si algunos defienden su manera de pensar, aunque falsa y perversa, pero sin pertinaz animosidad, sino enseñando con cauta solicitud la verdad y dispuestos a corregirse cuando la encuentran, en modo alguno se les puede tener por herejes.* Efectivamente, no han hecho una elección en contradicción con la enseñanza de la Iglesia. En ese sentido parece que se han dado disensio-

7. L.8 c.4: ML 82,297. 8. *In Gal.* 6,19 1.3: ML 26,443. 9. *Glossa ordin.* super Os 2,16 (4,336 A). Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 4 d.13 c.2 (QR 2,816). 10. Epist. 112 *ad Augustin.*: ML 22,291. 11. Epist. 82 *ad Hieron,* c.2: ML 33,281. 12. *De civit. Dei* 18 c.5: ML 41613. 13. Epist. 129 c.2: ML 54,1076. 14. Epist. 43 *ad Glorium, Eleusium, etc.* c.1: ML 33,160. 15. GRACIANO, *Decretum* p.II causa 24 q.3 can.29: *Dixit apostolus* (RF 1,998).

nes entre algunos doctores, o sobre aspectos que de una manera u otra no afectan a la fe, o también sobre aspectos que concernían a la fe, pero que aún no estaban definidos por la Iglesia. Pero, una vez que quedaran definidos por la autoridad de la Iglesia universal, si alguien impugnara con pertinacia esa ordenación, sería tenido por hereje. Y esa autoridad de la Iglesia radica de manera principal en el Papa, ya que se lee en el *Decreto*[16]: *Cuantas veces se ventile una cuestión de fe, pienso que todos nuestros hermanos y obispos no deben someterla sino a Pedro, es decir, a la autoridad de su nombre.* Con esa clase de autoridad no defienden su manera de pensar ni San Jerónimo ni San Agustín ni ninguno de los santos doctores. Por eso escribe San Jerónimo[17]: *Esta es, beatísimo Papa, la fe que aprendimos en la Iglesia. Y si en ella hemos sustentado algo con menos pericia o menos cautela, deseamos que sea enmendado por ti, que posees la sede y la fe de Pedro. Mas si esta nuestra confesión se ve aprobada por el juicio de tu apostolado, quien pretenda culparme a mí, dará con ello prueba de que es imperito o malvado, e incluso no católico, sino hereje.*

ARTICULO 3

¿Hay que tolerar a los herejes?

Supra q.10 a.8 ad 1; *In Sent.* 4 d.13 q.2 a.3; *In Mt.* c.13; *Quodl.* 10q.7 a.1.

Objeciones por las que parece que deben ser tolerados los herejes:

1. En la carta a Timoteo dice el Apóstol: *A un siervo del Señor (le conviene) ser sufrido y que corrija con mansedumbre a los adversarios, por si Dios les otorga la conversión que les haga conocer plenamente la verdad y volver al buen sentido, librándose de los lazos del diablo* (2 Tim 2,24). Ahora bien, si no se tolera a los herejes, sino que se les entrega a la muerte, se les quita la oportunidad de arrepentirse. Y entonces parece que se obra contra el mandato del Apóstol.

2. Más aún: Se debe tolerar lo que sea necesario en la Iglesia. Pues bien, en la Iglesia son necesarias las herejías, ya que afirma el Apóstol: *Tiene que haber también entre vosotros discusiones para que se ponga de manifiesto quiénes entre vosotros son de probada virtud* (1 Cor 11,19). Parece, pues, que deben ser tolerados los herejes.

3. Y también: El Señor mandó a sus siervos (Mt 13,30) que dejasen crecer la cizaña hasta la siega, que es el fin del mundo, según se expresa allí mismo (v.39). Mas por la cizaña, en expresión de los santos[18], están significados los herejes. Por lo tanto, se debe tolerar a los herejes.

En cambio está lo que escribe el Apóstol: *Después de una primera y segunda corrección, rehuye al hereje, sabiendo que está pervertido* (Tit 3,10-11).

Solución. *Hay que decir:* En los herejes hay que considerar dos aspectos: uno, por parte de ellos; otro, por parte de la Iglesia. Por parte de ellos hay en realidad pecado por el que merecieron no solamente la separación de la Iglesia por la excomunión, sino también la exclusión del mundo con la muerte. En realidad, es mucho más grave corromper la fe, vida del alma, que falsificar moneda con que se sustenta la vida temporal. Por eso, si quienes falsifican moneda, u otro tipo de malhechores, justamente son entregados, sin más, a la muerte por los príncipes seculares, con mayor razón los herejes convictos de herejía podrían no solamente ser excomulgados, sino también entregados con toda justicia a la pena de muerte.

Mas por parte de la Iglesia está la misericordia en favor de la conversión de los que yerran, y por eso no se les condena, sin más, sino *después de una primera y segunda amonestación* (Tit 3,10), como enseña el Apóstol. Pero después de esto, si sigue todavía pertinaz, la Iglesia, sin esperanza ya de su conversión, mira por la salvación de los demás, y los separa de sí por sentencia de excomunión. Y aún va más allá relajándolos al juicio secular para su exterminio del mundo con la muerte. A este propósito afirma San Jerónimo[19] y se lee en el *Decreto*[20]: *Hay que remondar las carnes podridas, y a la oveja sarnosa hay que separarla del aprisco,*

16. GRACIANO, *Decretum* p.II causa 24 q.1 can.12: *Quoties* (RF 1,970). 17. Cf. PELAGIO, *Libellus Fidei ad Innocentium:* ML 45,1718. 18. Cf. S. JUAN CRISÓSTOMO, *In Matth.* 46: MG 58,473. 19. *In Gal.* 3,5.9 l.3: ML 26,430. 20. GRACIANO, *Decretum* p.II causa 24 q.3 can.16: *Resecandae* (RF 1,995).

no sea que toda la casa arda, la masa se corrompa, la carne se pudra y el ganado se pierda. Arrio, en Alejandría, fue una chispa, pero, por no ser sofocada al instante, todo el orbe se vio arrasado con su llama.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* A esa moderación incumbe corregir una y otra vez. Y si se niega a volver de nuevo, se le considera pervertido, como consta por la autoridad aducida del Apóstol (Tit 3,10).

2. *A la segunda hay que decir:* La utilidad de las herejías es ajena a la intención de los herejes. Es decir, la firmeza de los fieles, como afirma el Apóstol, queda comprobada y ella parece sacudir la pereza y penetrar con mayor solicitud en las divinas Escrituras, como escribe San Agustín[21]. La intención, en cambio, de los herejes[b] es corromper la fe, que es el mayor perjuicio. Por esa razón hay que prestar mayor atención a lo que directamente pretenden, para excluirlos, que a lo que está fuera de su intención, para tolerarlos.

3. *A la tercera hay que decir:* Según consta en el *Decreto*[22], *una cosa es la excomunión y otra la extirpación, pues se excomulga a uno,* como dice el Apóstol, *para que su alma se salve en el día del Señor.* Mas si, por otra parte, son extirpados por la muerte los herejes, eso no va contra el mandamiento del Señor. Ese mandamiento se ha de entender para el caso de que no se pueda extirpar la cizaña sin el trigo, como ya dijimos al tratar de los infieles en general (q.10 a.8 ad 1)[c].

ARTICULO 4

¿Han de ser *recibidos en la Iglesia, quienes* se *convierten de la herejía?*

Quodl, 10 q.7 a.2.

Objeciones por las que parece que siempre deben ser recibidos en la Iglesia quienes se convierten de la herejía:

1. En nombre del Señor dice Jeremías: *Has fornicado con muchos compañeros; con todo, vuelve a mí, dice el Señor* (Jer 3,1). Ahora bien, el juicio de la Iglesia es el juicio de Dios a tenor de estas palabras: *Escucharéis al pequeño lo mismo que al grande, y no tendréis acepción de personas, porque el juicio pertenece a Dios* (Dt 1,17). Por lo tanto, quienes han fornicado por la infidelidad, que es una fornicación espiritual, deben ser recibidos.

2. Más aún: El Señor manda a Simón Pedro que perdone al hermano que ha pecado no sólo siete veces, sino hasta setenta veces siete (Mt 18,22). Por ello se entiende, según la exposición de San Jerónimo[23], que, cuantas veces pecare, otras tantas se le ha de perdonar. Por lo tanto, cuantas veces pecare uno recayendo en la herejía, debe acogerlo la Iglesia.

3. Y también: La herejía es una infidelidad. Pues bien, la Iglesia recibe a los infieles que quieran convertirse. Luego debe recibir también a los herejes.

En cambio está el testimonio de la *Decretal*[24] que dice: *Si alguno, después de abjurar del error, fuera sorprendido reincidiendo en la herejía que abjuró, sea entregado al juicio secular.* La Iglesia, pues, no debe recibirlos.

Solución. *Hay que decir:* La Iglesia, por institución del Señor, extiende a todos su caridad; no sólo a los amigos, sino también a los enemigos y perseguidores, a tenor de las palabras de San Mateo: *Amad a vuestros enemigos; haced el bien a los que os odian* (Mt 5,44). Pues bien, a la caridad incumbe no solamente querer, sino también procurar el bien del prójimo. Pero hay un doble bien. Está, primero, el bien espiritual, que es la salvación del alma, y al cual se encamina principalmente la caridad. Ese bien debe quererlo cualquiera, a los otros por caridad. Por eso, desde este punto de vista, admite la Iglesia a penitencia a los herejes que vuelvan, aunque sean relapsos, pues de este modo los incorpora al camino de la salvación.

Pero hay igualmente otro bien al que atiende secundariamente la caridad, es

21. *De Genesi contra Manich.* 1 c.2: ML 34,173. 22. GRACIANO, *Decretum* p.II causa 24 q.3 can.37: *Notandum* (RF 1,1000). 23. *In Matth.* 18,22 1.3: ML 26,137. 24. *Decretal. Gregor.* IX 5 tit.7 c.9: *Ad abolendam* (RF 2,781).

b. Ya hemos hecho notar el punto de vista abstracto y general de tales afirmaciones. En cada caso particular habrá que probar cuál es la verdadera intención subjetiva.

c. Exégesis medieval, como en otras ocasiones ha podido comprobar el lector.

decir, el bien temporal, como la vida corporal, las propiedades temporales, la buena fama y la dignidad eclesiástica o secular. Este tipo de bienes no estamos obligados por caridad a quererlo para los demás, sino en orden a la salvación eterna, tanto propia como ajena. De ahí que, si un bien de estos que posee alguno puede impedir la salvación eterna de otros, no es razonable que por caridad lo queramos para él; antes al contrario, debemos querer, por caridad, que carezca de él, ya que se debe preferir la salvación eterna a cualquier otro bien, y el bien de muchos al bien de uno. Según eso, si los herejes conversos fueron recibidos siempre para conservar su vida y demás bienes temporales, podría redundar esto en detrimento de la salvación común, tanto por el peligro de corrupción, si reinciden, cuanto porque, si quedaran sin castigo, caerían otros con mayor desembarazo en la herejía, a tenor de lo que leemos en la Escritura: *¡Otro absurdo!: que no se ejecute en seguida la sentencia de la conducta del malo, con lo que el corazón de los humanos se llena de ganas de hacer el mal* (Ecl 8,11). Por eso la Iglesia, a los que vienen por primera vez de la herejía, no solamente les recibe a penitencia, sino que les conserva también la vida; a veces incluso les restituye benévolamente a las dignidades eclesiásticas, si dan muestras de verdaderos convertidos. Y tenemos constancia testimonial de que esto se ha hecho con frecuencia por el bien de la paz. Mas cuando, admitidos, reinciden, es una muestra de su inconstancia en la fe; por eso, si vuelven, son recibidos a penitencia, pero no hasta el extremo de evitar la sentencia de muerte.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el juicio de Dios son recibidos siempre, porque Dios es escrutador de los corazones y conoce a quienes vuelven de verdad. Pero esto no lo puede imitar la Iglesia. Más bien presiente que no vuelven de verdad quienes, una vez recibidos, reinciden de nuevo. Por eso no les niega el camino de la salvación, pero tampoco les libra de la pena de muerte.

2. *A la segunda hay que decir:* El Señor habla a Pedro del pecado cometido contra él, pecado que se debe perdonar de suerte que sea perdonado el hermano que vuelve. No se entiende, en cambio, del pecado cometido contra el prójimo o contra Dios, el cual *no está a nuestro arbitrio perdonar,* como dice San Jerónimo[25], sino que se establece para ello un modo legal mirando al honor de Dios y al provecho del prójimo.

3. *A la tercera hay que decir:* Los infieles que nunca habían recibido la fe, una vez convertidos a ella, todavía no han dado señal de inconstancia en la fe, como los herejes relapsos. Por eso no vale la misma razón para unos que para otros.

CUESTIÓN 12

La apostasía

Viene a continuación el tema de la apostasía, sobre el cual se formulan dos preguntas:

1. La apostasía, ¿pertenece a la infidelidad?—2. Por la apostasía, ¿quedan los subditos desligados del dominio de sus señores?

ARTICULO 1

¿Pertenece la apostasía a la infidelidad?

Objeciones por las que parece que la apostasía no pertenece a la infidelidad:

1. No parece que pertenezca a la infidelidad lo que es principio de todo pecado, pues se dan muchos pecados sin infidelidad. Ahora bien, parece que la apostasía es el principio de todo pecado, a tenor de las palabras de la Escritura: *El principio de la soberbia del hombre es*

25. *Glossa ordin.* super Mat 18,15 (5,56 F).

apartarse de Dios (Eclo 10,14), y después añade: *Principio de todo pecado es la soberbia* (v.15). La apostasía, pues, no pertenece a la infidelidad.

2. Además, la infidelidad se da en el entendimiento. La apostasía, en cambio, parece residir más en la obra exterior o en la palabra, e incluso en la voluntad interior, según leemos en la Escritura: *Hombre apóstata, varón inútil, anda en boca mentirosa, guiña el ojo, refriega los pies, habla con los dedos, tiene el corazón lleno de maldad y siembra siempre discordias* (Prov 6,12). Asimismo, si alguien se circuncidara o adorara el sepulcro de Mahoma, sería considerado como apóstata. Luego la apostasía no pertenece directamente a la infidelidad.

3. Y también: La herejía, por pertenecer a la infidelidad, es una de sus especies determinadas. Por lo tanto, si la apostasía perteneciera a la infidelidad, sería también una especie determinada de la misma, lo cual no parece cierto, a tenor de lo que hemos expuesto (q.10). Luego la apostasía no pertenece a la infidelidad.

En cambio está el testimonio de San Juan: *Muchos de sus discípulos se retiraron* (Jn 6,67), es decir, apostataron, cosa que se afirma de quienes había dicho antes el Señor: *Algunos de vosotros no creen* (v.65). La apostasía, pues, pertenece a la infidelidad.

Solución. *Hay que decir:* La apostasía implica cierto retroceso de Dios. Y ese retroceso se produce según los diferentes modos con que el hombre se une a El. Efectivamente, el hombre se une a Dios, primero, por la fe; segundo, por la debida y rendida voluntad de obedecer sus mandamientos; tercero, por obras especiales de supererogación, por ejemplo, las de religión, el estado clerical o las órdenes sagradas. Ahora bien, eliminando lo que está en segundo lugar, permanece lo que está antes, pero no a la inversa. Ocurre, pues, que hay quien apostata de Dios dejando la religión que profesó o la orden (sagrada) que recibió, y a ésta se la llama apostasía de la religión o del orden sagrado. Pero sucede también que hay quien apostata de Dios oponiéndose con la mente a los divinos mandatos. Y dándose estas dos formas de apostasía, todavía puede el hombre permanecer unido a Dios por la fe. Pero si abandona la fe, entonces parece que se retira o retrocede totalmente de Dios. Por eso, la apostasía, en sentido absoluto y principal, es la de quien abandona la fe; es la apostasía llamada de perfidia. Según eso, la apostasía propiamente dicha pertenece a la infidelidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esa objeción se refiere al segundo modo de apostasía, que implica la voluntad rebelde a los mandatos de Dios, y se da en todo pecado mortal.

2. *A la segunda hay que decir:* A la fe pertenece no sólo la credibilidad del corazón, sino también la confesión pública de la fe interior con palabras y obras exteriores, pues la confesión es acto de la fe. De esta manera, algunas palabras y obras externas pertenecen a la infidelidad en cuanto que son señales de la misma, al modo como se dicen sanos los signos de salud. En cuanto a la autoridad citada, si bien puede aplicarse a todo tipo de apostasía, se aplica, sin embargo, con toda verdad, a la apostasía de la fe. Porque, en efecto, la fe es *fundamento primero de las cosas que esperamos* (Heb 11,1), y *sin la fe es imposible agradar a Dios* (Heb 11,6); perdida la fe, de nada dispone el hombre que le sea útil para la salvación eterna. Por esa razón se escribe primero *hombre apóstata, hombre inútil.* Mas la fe es también vida del alma, a tenor de las palabras del Apóstol: *El justo vive por la fe* (Rom 1,17). Por lo tanto, del mismo modo que, cuando desaparece la vida corporal, todos los miembros y partes del hombre pierden su disposición debida, así también, cuando desaparece la vida de justicia, que se da por la fe, aparece el desorden en todos los miembros. Aparece primero en la boca, por la cual se manifiesta el corazón; segundo, en los ojos; tercero, en los órganos del movimiento, y, por último, en la voluntad, que tiende al mal. De aquí se sigue que el apóstata siembra discordias intentando alejar a otros de la fe, como se alejó él mismo.

3. *A la tercera hay que decir:* Las especies de una cualidad o de una forma no adquieren su diversidad de las realidades que son el principio o el término del movimiento; más bien sucede a la inversa: las especies se definen por los términos formales del movimiento. Ahora

bien, la apostasía se refiere a la infidelidad como término final hacia el que se encamina el movimiento de quien se aleja de la *fe*[a]. Por eso la apostasía no implica una especie bien determinada de infidelidad, sino una circunstancia agravante, según el testimonio de San Pedro: *Más le hubiera valido no haber conocido el camino de la justicia que, una vez conocido, volverse atrás* (2 Pe 2,21).

ARTICULO 2

Por la apostasía, ¿pierde el príncipe el dominio sobre sus subditos, de tal manera que no estén obligados a obedecerle?

Objeciones por las que parece que por la apostasía de la fe no pierde el príncipe el dominio sobre sus subditos hasta el extremo de que éstos no queden obligados a obedecerle:

1. Dice San Ambrosio[1] que *el emperador Juliano, aunque era apóstata, tuvo, sin embargo, bajo su mando a soldados cristianos, los cuales, cuando les arengaba diciendo «saltad al campo en defensa de la república», le obedecían*[2]. Por la apostasía, pues, del príncipe no quedan los subditos libres de su dominio.

2. Más aún: El apóstata de la fe es un infiel. Pues bien, hubo santos varones que sirvieron fielmente a sus señores infieles, como José a Faraón, Daniel a Nabucodonosor y Mardoqueo a Asuero. Luego la apostasía de la fe no es ra2Ón para que los subditos abandonen la obediencia al príncipe.

3. Y también: Lo mismo que aleja de Dios la apostasía, aleja cualquier pecado. Por lo tanto, si por la apostasía perdiera el príncipe el derecho de imperar sobre sus subditos, por idéntico motivo la perdería por otros pecados, cosa evidentemente falsa. Por lo tanto, la apostasía de la fe no es razón para negar obediencia a los príncipes.

En cambio está la autoridad de Gregorio VII, que dice: *Nos, siguiendo los estatutos de nuestros santos predecesores, con nuestra autoridad apostólica, absolvemos del juramento a aquellos que están sometidos a excomunión por fidelidad o juramento, y ¿es prohibimos por todos los medios que les guarden fidelidad hasta que vengan a debida satisfacción*[3]. Ahora bien, los apóstatas de la fe son excomulgados como los herejes, a tenor de la decretal *Ad abolendam*[4]. Por tanto, no se ha de obedecer a los príncipes que apostatan de la fe.

Solución. *Hay que decir:* Según hemos expuesto (q.10 a.10), la infidelidad no se opone de suyo al dominio, dado que éste está introducido por derecho de gentes y un derecho humano; la distinción, en cambio, entre fieles e infieles es de derecho divino, que no rescinde el derecho humano. Sin embargo, quien incurre en pecado de infidelidad puede perder por sentencia el derecho de dominio, como ocurre a veces por otras culpas. Mas no incumbe a la Iglesia castigar la infidelidad en quienes nunca recibieron la fe, a tenor del testimonio del Apóstol: *¿Por qué voy a juzgar yo a los de fuera?* (1 Cor 5,12); puede, no obstante, castigarla judicialmente en quienes la recibieron. Y es conveniente que sean castigados a no ejercer la soberanía sobre sus subditos, pues, de lo contrario, podría redundar en una gran corrupción de la fe, ya que, como hemos dicho (a.1 ad 2), *el hombre apóstata maquina el mal en su corazón depravado y siembra discordias,* tratando de arrancar a los hombres de la fe. Por eso, tan pronto como se ha dictado judicialmente sentencia de excomunión por apostasía en la fe, quedan sus subditos libres de su dominio y del juramento de fidelidad con que le estaban sometidos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En aquel tiempo, la

1. Cf. S. AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.* 124,3: ML 37,1654. 2. Cf. GRACIANO, *Decretum* p.II causa 11 q.3 can.94: *Iulianus* (RF, I 669). 3. GRACIANO, *Decretum* p.II causa 15 q.6 can.4: *Nos sanctorum* (RF, I 756). Cf. *Sínodo Romano* IV, año 1078 (MA 20,506; cf. 514). 4. *Decretales Gregorio IX* 5 tit.7 c.9: *Ad abolendam* (RF II, 780).

a. Distinción entre apostasía y herejía: la apostasía es un acto de rebeldía contra la fe que termina en alguna especie de infidelidad: herejía, paganismo, judaismo, etc.

Iglesia, en su novedad, no tenía potestad para reprimir a los príncipes terrenos[b]. Por eso toleró que los fieles obedecieran a Juliano el Apóstata en cosas que no eran contrarias a la fe, para evitar un peligro mayor en ella.

2. *A la segunda hay que decir:* La objeción se refiere a los infieles que nunca han profesado la fe, como queda dicho.

3. *A la tercera hay que decir:* La apostasía de la fe, como hemos expuesto, aparta totalmente al hombre de Dios, cosa que no acontece con ningún otro pecado[c].

CUESTIÓN 13

De la blasfemia en general

Corresponde a continuación considerar el pecado de blasfemia, que se opone a la confesión de fe[a]. En primer lugar, de la blasfemia en general; después, de la blasfemia tomada como pecado contra el Espíritu Santo (q.14).

Acerca de la primera se plantean cuatro problemas:

1. La blasfemia, ¿se opone a la confesión de fe?—2. La blasfemia, ¿es siempre pecado mortal?—3. ¿Es la blasfemia el mayor de los pecados?—4. ¿Se da la blasfemia en los condenados?

ARTICULO 1

¿Se opone la blasfemia a la confesión de fe?

Objeciones por las que parece que la blasfemia no se opone a la confesión de fe:

1. Blasfemar es proferir palabras de ultraje u otros insultos en injuria al Creador. Ahora bien, esto corresponde más bien al odio a Dios que a la infidelidad. Luego la blasfemia no se opone a la confesión de fe.

2. Más aún: Sobre el texto de Efesios 4,31: *Alejad de vosotros la blasfemia,* añade la *Glosa: La cual se comete contra Dios y contra los santos*[1]. Pues bien, la confesión de fe parece que no recae más que sobre las cosas que se refieren a Dios, objeto de la fe. En consecuencia, la blasfemia no siempre se opone a la confesión de fe.

3. Y también: Hay quien sostiene que se dan tres tipos de blasfemia[2]: la que atribuye a Dios lo que no le pertenece; la que le niega lo que le es propio; la que atribuye a la criatura lo que es propio de Dios. Parece, pues, que la blasfemia se da no solamente contra Dios, sino también contra las criaturas. La fe, en cambio, solamente tiene por objeto a Dios. Luego la blasfemia no se opone a la confesión de fe.

En cambio está el testimonio del Apóstol: *Antes fui un blasfemo y un perseguidor insolente* (1 Tim 1,13), y añade después: *obré por ignorancia en mi infidelidad.*

1. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,208; cf. *Glossa ordin.* (6,107 E). 2. ALEJANDRO DE HALES, *Summa theol.* p.II n.474 (QR, III 464).

b. La pregunta que Tomás no se plantea aquí es la de si el poder terreno es propio de la Iglesia. Aunque quizás cabría responder que no, pues si hubo un tiempo en que no lo tuvo, es que no era de su esencia.

c. Tomás no aceptaría una formulación del tipo: *simul iustus et peccator* o *simul fidelis et infidelis,* pero sí un *simul peccator et fidelis.*

a. Las cuestiones anteriores consideraban lo contrario al acto interior de la fe. La blasfemia se opone al acto exterior, a la confesión. Blasfemia no es sólo un mal hablar (una actitud antireligiosa), sino algo más profundo, pues este mal hablar traduce y denota un mal pensar, y por eso va contra la fe, que tiene su sede en la inteligencia.

De esto, pues, se deduce que la blasfemia pertenece a la infidelidad.

Solución. *Hay que decir:* El concepto de blasfemia[b] parece implicar cierta negación de alguna bondad excelente, y sobre todo de la divina. Pero Dios, como afirma Dionisio en *De div. nom.*[3], es la esencia misma de la bondad, y por eso, lo que compete a Dios pertenece a su bondad; lo que no le compete, en cambio, queda lejos de la razón perfecta de bondad, que constituye su esencia. Por lo tanto, todo el que o niega algo que compete a Dios o afirma de él lo que no le pertenece, deroga la bondad divina. Y esto puede ocurrir de dos maneras: o por la sola estimación del entendimiento, o unida con detestación del afecto, del mismo modo que, a la inversa, la fe en Dios se perfecciona con su amor. Por lo tanto, la derogación de la bondad divina se da, o solamente en el entendimiento, o también en el afecto. Si pues se da únicamente en el corazón, se llama blasfemia del corazón. Pero si se manifiesta al exterior por el lenguaje, es la blasfemia verbal. En este segundo sentido se opone la blasfemia a la confesión de fe.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Quien habla contra Dios con intención de inferirle un insulto, deroga la bondad divina no sólo en la verdad del entendimiento, sino también según la perversidad de la voluntad, que detesta e impide, en cuanto puede, el honor divino. Esta es la blasfemia consumada.

2. *A la segunda hay que decir:* Del mismo modo que es ensalzado Dios en sus santos en cuanto que se ensalzan las obras que hace en ellos, así la blasfemia contra los santos redunda, como consecuencia, en Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* En esas tres formas (de blasfemia), hablando con rigor, no cabe distinguir tres especies diversas de pecado de blasfemia. Efectivamente, atribuir a Dios lo que no le corresponde o negarle lo que le pertenece, no difieren más que en cuanto afirmación o negación. Mas esa diversidad no diferencia en realidad la especie del hábito, pues una misma ciencia da a conocer la falsedad de las afirmaciones y de las negaciones, y la misma ignorancia yerra de los dos modos, ya que, como enseña el Filósofo, *la negación se prueba con la afirmación*[4]. Mas en cuanto al hecho de atribuir a Dios lo que es propio de las criaturas, parece incidir en el hecho de atribuirle lo que no le corresponde. En efecto, lo propio de Dios es el mismo Dios, y, por lo mismo, atribuir lo propio de Dios a una criatura es afirmar que Dios mismo es igual a la criatura.

ARTICULO 2

¿Es siempre mortal el pecado de blasfemia?

In Col. c.3 lect.2.

Objeciones por las que parece que la blasfemia no es siempre pecado mortal:

1. Sobre el texto del Apóstol *ahora deponed también...* (Col 3,8) comenta la *Glosa: Prohibe lo menor después de lo mayor*[5]. Pues bien, entre los pecados menores enumera también la blasfemia. Luego la blasfemia se clasifica entre los pecados menores, cuales son los veniales.

2. Más aún: Todo pecado mortal se opone a algún precepto del decálogo. Ahora bien, la blasfemia no parece que se oponga a ninguno de esos preceptos. Por tanto, la blasfemia no es pecado mortal.

3. Y también: No son mortales los pecados que se cometen sin deliberación; y así, los primeros movimientos no son pecados mortales, porque, como ya hemos demostrado (1-2 q.74 a.3 ad 3; a.10), preceden a la deliberación de la razón. Ahora bien, la blasfemia se produce a veces sin deliberación. En consecuencia, la blasfemia no siempre es pecado mortal.

En cambio está el testimonio del Levítico: *Quien blasfemare el nombre de Yah-*

3. C.1,5: MG 3,593: S. TH., lect.3. 4. ARISTÓTELES, I *Poster.* c.25 n.4 (BK 86b28): S. TH., lect.39. 5. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,281: cf. *Glossa ordin.* (6,107 E); cf. AMBROSIASTER, *In Colos.* 3,8: ML 17,462.

b. Palabra griega. Viene de *blápto* (lesiono, daño) y *féme* (la fama), y significa: palabra que daña la fama.

veh, será muerto (Lev 24,16). Ahora bien, la pena de muerte no se aplica sino por pecado mortal. En consecuencia, la blasfemia es pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* Según hemos expuesto (1-2 q.72 a.5), por el pecado mortal se aparta el hombre del primer principio de la vida espiritual, que es la caridad de Dios. De ahí que lo que es contrario a la caridad es en su género pecado mortal. La blasfemia, por su género, se opone a la caridad divina, ya que, como hemos dicho (a.1), deroga la bondad divina, objeto de la caridad. En consecuencia, la blasfemia es, por su género, pecado mortal [c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esa Glosa no debe interpretarse en el sentido de que sean pecados menores todos los que se añaden a continuación, sino que, como antes había expuesto los mayores, consigna después algunos menores, y entre ellos incluye algunos de los mayores.

2. *A la segunda hay que decir:* Por el hecho de oponerse a la confesión de fe, según hemos dicho (a.1), la prohibición de la blasfemia se reduce a la prohibición de la infidelidad sobrentendida en estas palabras: *Yo soy el Señor tu Dios, etc.* (Ex 20,2). O también se prohibe en estas otras palabras: *No tomarás en falso el nombre de Yahveh, tu Dios* (Ex 20,7). Efectivamente, toma más en vano el nombre de Dios el que afirma algo falso de El que quien confirma algo falso con su nombre.

3. *A la tercera hay que decir:* La blasfemia puede tener lugar de improviso y sin deliberación, de dos modos. El primero, no dándose cuenta de que es blasfemia lo que profiere. Y esto puede ocurrir cuando alguien, de repente, llevado de la pasión, prorrumpe en palabras imaginadas cuyo alcance no considera. En ese caso es pecado venial, y, en realidad, propiamente hablando, no tiene carácter de blasfemia. El segundo, cuando se advierte que es blasfemia considerando el significado de las palabras. En este caso no hay excusa de pecado mortal, como tampoco la tiene quien, en un arrebato de ira, mata a quien está sentado a su lado.

ARTICULO 3

¿Es la blasfemia el mayor pecado?

3 q.80 a.3; *In Sent.* 4 d.9 a.3 q.ª3; *De malo* q.2 a.10.

Objeciones por las que parece que el de blasfemia no es el mayor pecado:

1. Según San Agustín en *Enchir., mal es lo que daña*[6]. Pues bien, causa mayor daño el pecado de homicidio, que destruye la vida de un hombre, que la blasfemia, que no puede causar perjuicio a Dios. Es por lo mismo más grave el pecado de homicidio que el de blasfemia.

2. Más aún: Quien perjura pone a Dios por testigo de una falsedad, y con ello parece decir que en Dios hay falsedad. Ahora bien, quien blasfema no llega al extremo de afirmar que Dios sea falso. Por consiguiente, el perjurio es más grave que el pecado de blasfemia.

3. Y también: Sobre las palabras del salmo *no levantéis en algo vuestras frentes* (Sal 74,4-5), comenta la *Glosa: El vicio mayor es el de la excusa de pecado*[7]. No es, pues, la blasfemia el mayor pecado.

En cambio está el comentario de la *Glosa* al texto de Isaías *al pueblo terrible* (Is 18,2), que dice: *Todo pecado, comparado con la blasfemia, es leve*[8].

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos expuesto (a.l), la blasfemia se opone a la confesión de fe; por eso conlleva la gravedad de la infidelidad. Y el pecado se agrava si sobreviene la repulsa de la voluntad, y todavía más si prorrumpe en palabras; de la misma manera que la alabanza de la fe se acrecienta por el amor y la confesión. Por eso, siendo la infidelidad el máximo pecado en su género, como hemos dicho (q.10 a.3), tam-

6. C.12: ML 40,237; *De Mor. Eccle. Cathol.* 2 c.3: ML 32,1346. 7. *Glossa ordin.* (3,193 B); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,700; CASIODORO, *Expos. in Psalt.* super ps.74,4: ML 70,537. 8. *Glossa ordin.* (4,48 E).

c. Considerando la materialidad del acto *(ex suo genere),* la blasfemia es pecado mortal, sea cual sea la intención del pecador. Pero pueden darse circunstancias atenuantes, como se reconoce en la sol.3.

bien lo es la blasfemia, que pertenece a su género y lo agrava.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Si se comparan entre sí los objetos contra los que se peca con el homicidio y con la blasfemia, es evidente que la blasfemia, por ser pecado directo contra Dios, supera al homicidio, pecado contra el prójimo. Pero si se les compara por sus efectos, entonces sobrepuja el homicidio, ya que perjudica más el homicidio al hombre que la blasfemia a Dios. Pero dado que la gravedad de la culpa está en función más de la intención de la voluntad perversa que del efecto de la obra, como hemos demostrado (1-2 q.73 a.8), absolutamente hablando, el blasfemo, que tiene la intención de denigrar al honor divino, peca más que el homicida. El homicidio, sin embargo, ocupa el primer rango entre los pecados cometidos contra el prójimo.

2. *A la segunda hay que decir:* Comentando la *Glosa* las palabras del Apóstol: *Alejad de vosotros la blasfemia* (Ef 4,31), escribe: *Es peor blasfemar que perjurar* [9]. Efectivamente, quien perjura no dice ni siente algo falso contra Dios como el que blasfema. Lo que hace es poner a Dios por testigo de una falsedad, no como si pensara que Dios es testigo falso, sino como quien espera que no testificará con alguna señal evidente.

3. *A la tercera hay que decir:* El excusarse de pecado es una circunstancia agravante de todo pecado, incluso de la misma blasfemia. Por eso se dice que es el mayor pecado, porque a todos los hace mayores.

ARTICULO 4

¿Blasfeman los condenados?

Objeciones por las que parece que los condenados no blasfeman:

1. En este mundo se reprimen algunos de la blasfemia por el temor de las penas eternas. Pues bien, los condenados están experimentando esas penas y por eso las detestan más. En consecuencia, se reprimen mucho más de blasfemar.

2. Más aún: La blasfemia, siendo gravísimo pecado, es extraordinariamente demeritoria. Ahora bien, en la vida futura no hay estado de merecer ni de desmerecer. Luego tampoco queda lugar para la blasfemia.

3. Y también: Tenemos el testimonio de la Escritura: *En el lugar en que caiga el leño, en ése quedará* (Ecl 11,3). Por eso es evidente que, después de esta vida, no acrecienta el hombre ni el mérito ni el pecado que no tuvo en ésta. Ahora bien, serán castigados muchos que en esta vida no fueron blasfemos. Por lo tanto, tampoco blasfemarán en la otra.

En cambio está el testimonio del Apocalipsis: *Los hombres fueron abrasados con un calor abrasador. No obstante, blasfemaron del Dios del cielo por sus dolores y por sus plagas* (Ap 16,9). Y la *Glosa* lo comenta así: *Los condenados del infierno, aunque saben que son castigados por merecerlo, se dolerán, sin embargo, de que Dios tenga tanto poder que les castigue con plagas* [10]. Ahora bien, esto, en el presente estado, sería blasfemia; luego también en el futuro.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos expuesto (a.1 y 3), es de esencia de la blasfemia detestar la bondad divina. Ahora bien, los condenados conservarán la voluntad perversa apartada de la justicia de Dios, ya que aman aquello por lo que están castigados y querrían disfrutar de ello, si pudieran, odiando las penas que se les infligen por sus pecados. Se duelen, sin embargo, de los pecados cometidos, no porque los detesten, sino porque son castigados por ellos. Por lo tanto, esa detestación de la justicia de Dios constituye en ellos la blasfemia interior del corazón, y es creíble que, después de la resurrección [d], proferirán también la blasfemia oral, lo mismo que los santos la alabanza vocal de Dios.

9. *Glossa ordin.* (6,95 B); SAN AGUSTÍN, *Contra mendac.* c.19: ML 40,545. 10. *Glossa ordin.* (6,266 A).

d. Se distingue un doble estado de los condenados, antes y después de la recuperación del cuerpo por la resurrección. Corresponde esto a las concepciones escatológicas de los antiguos, expresadas en esquemas antropológicos griegos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el estado presente se contienen los hombres de blasfemar por el temor de las penas que esperan evitar. Los condenados, en cambio, tienen perdida la esperanza de poderse evadir. Por eso, como desesperados, se lanzan a cuanto les sugiera su voluntad perversa.

2. *A la segunda hay que decir:* Tanto merecer como demerecer es propio del estado actual. Por eso, en quienes se encuentran en el estado de viadores, el bien es meritorio, y el mal, demeritorio. En los bienaventurados, en cambio, el bien no es meritorio, sino algo que corresponde al premio de la bienaventuranza. De manera semejante, en los condenados, el mal no es demeritorio, sino que forma parte de su condenación.

3. *A la tercera hay que decir:* Quien muere en pecado mortal, lleva consigo una voluntad en situación de detestar la justicia divina en algún aspecto. Por ese motivo podrá agregársele la blasfemia.

CUESTIÓN 14

De la blasfemia contra el Espíritu Santo [a]

Viene a continuación tratar en especial de la blasfemia contra el Espíritu Santo. Sobre este tema se formulan cuatro preguntas:

1. La blasfemia o pecado contra el Espíritu Santo, ¿es lo mismo que pecado de malicia manifiesta?—2. Especies de este pecado.—3. ¿Es irremisible?—4. ¿Puede comenzar alguno pecando contra el Espíritu Santo antes de haber cometido otros pecados?

ARTICULO 1

¿Es lo mismo pecado contra el Espíritu Santo que pecado de malicia manifiesta?

In Sent. 2 d.43 a.1 y 2; *In Mt.* c.12; *De malo* q.2 a.8 ad 4; q.3 a.14; *Quodl. 2* q.8 a.1; *In Rom.* c.2 lect 1.

Objeciones por las que parece que el pecado contra el Espíritu Santo no es lo mismo que el pecado de malicia manifiesta:

1. El pecado contra el Espíritu Santo es el pecado de blasfemia, como consta en Mt 12,31. Mas no todo pecado de malicia manifiesta es blasfemia, ya que, en verdad, hay otros muchos géneros de pecado que se cometen con malicia manifiesta. No se identifican, pues, pecado contra el Espíritu Santo y pecado de malicia manifiesta.

2. Más aún: El pecado de malicia manifiesta se distingue por oposición de los pecados de ignorancia y de debilidad. En cambio, el pecado contra el Espíritu Santo se distingue, por oposición, del pecado contra el Hijo del hombre, como se ve en Mt 12,32. No son, pues, lo mismo el pecado contra el Espíritu Santo y el pecado de malicia manifiesta, pues las cosas que tienen contrarios opuestos son también distintas entre sí.

3. Y también: El pecado contra el Espíritu Santo es un género de pecado al que se le asignan determinadas especies. Pero el pecado de malicia manifiesta no es un género especial de pecado, sino una condición o circunstancia general que puede darse en todo tipo de pecado. Luego el pecado contra el Espíritu Santo no es lo mismo que el pecado de malicia manifiesta.

En cambio está la enseñanza del

---

a. Evidentemente, el motivo de la cuestión son los textos de Mt 12,31-32; Lc 12,10 y Mc 3,28-29. Estos textos han preocupado a toda la tradición cristiana, ya desde la *Didaché.* San Agustín llegó a decir al respecto: «Forte in omnibus sanctis Scripturis nulla maior quaestio, nulla difficilior invenitur» *(Sermo* 71 n.8).

Maestro, que dice que peca contra el Espíritu Santo aquel *a quien agrada la malicia por sí misma*[1], y eso es precisamente pecar con malicia manifiesta. Parece, pues, que se identifican pecado con malicia manifiesta y pecado contra el Espíritu Santo.

Solución. *Hay que decir:* Del pecado o blasfemia contra el Espíritu Santo se habla de tres modos. Los antiguos doctores, o sea, San Atanasio[2], San Hilario[3], San Ambrosio[4], San Jerónimo[5] y San Juan Crisóstomo[6], afirman que se peca contra el Espíritu Santo cuando se dice literalmente algo blasfemo contra él, bien se tome «Espíritu Santo» como nombre esencial que conviene a la Trinidad, cuyas personas son las tres espíritus y santos, bien se tome por el nombre personal de una persona de la Trinidad. En este sentido se distingue en Mt (12,32) la blasfemia contra el Espíritu Santo de la blasfemia contra el Hijo del hombre. Efectivamente, Cristo realizaba algunas acciones como hombre, por ejemplo, comer, beber y similares; pero hacía asimismo otras cosas como Dios, por ejemplo, expulsar demonios, resucitar muertos, etc. Y estas cosas las realizaba Cristo en virtud de la propia divinidad y también por la operación del Espíritu Santo, del que estaba lleno en su humanidad. Pero los judíos blasfemaron primero contra el Hijo del hombre diciendo de él que era *glotón, bebedor y amigo de publícanos,* como consta en Mt (11,19). Blasfemaron después contra el Espíritu Santo atribuyendo al príncipe de los demonios las obras que realizaba Jesús en virtud de la propia divinidad y por la operación del Espíritu Santo. De esta forma se dice que blasfemaron contra el Espíritu Santo.

San Agustín, en cambio, en el libro *De verb. Dom.*[7], considera como blasfemia o pecado contra el Espíritu Santo la impenitencia final, o sea, la permanencia en el pecado mortal hasta la muerte. Pero esto se da no solamente de palabra, sino también en la palabra del corazón y en la obra, y no una vez, sino muchas. Se dice que esta palabra así entendida es contra el Espíritu Santo por ser contra el perdón de los pecados, que se da por el Espíritu Santo, Amor del Padre y del Hijo. Y esto no lo dijo el Señor a los judíos en el sentido de que ellos pecaran contra el Espíritu Santo, ya que aún no estaban en la impenitencia final; les amonestó, sin embargo, a que, hablando de esa manera, no llegaran a pecar contra el Espíritu Santo. En ese sentido hay que entender a San Marcos cuando, después de decir *quien blasfemare contra el Espíritu Santo,* etc. (Mc 3,29), añade el evangelista: *porque decían: está poseído por espíritu inmundo* (v.30).

Otros lo entienden de otra manera[8], diciendo que hay pecado o blasfemia contra el Espíritu Santo cuando se peca contra el bien apropiado al Espíritu Santo, al cual se le apropia la bondad, como al Padre el poder y al Hijo la sabiduría. Según eso, dicen que hay pecado contra el Padre cuando se peca por debilidad; contra el Hijo, por ignorancia; y contra el Espíritu Santo, por malicia manifiesta, o sea, por la elección del mal, como ya hemos expuesto (1-2 q.78 a.1 y 3). Esto, a su vez, sucede de dos maneras. La primera, en virtud del hábito vicioso llamado malicia, y en este sentido no es lo mismo pecar por malicia que pecar contra el Espíritu Santo. O también sucede cuando se desecha o aparta con desprecio lo que podía impedir la elección del pecado, por ejemplo, la esperanza, por la desesperación, el temor, por la presunción, y otras cosas semejantes, como luego se dirá (a.2). Todo cuanto impide la elección del pecado es efecto de la acción del Espíritu Santo en nosotros. Y por eso, pecar así por malicia es pecar contra el Espíritu Santo[b].

1. *Sent. 2* d.43 c.1: QR 1,533. 2. *Fragm. in Matth.* 12,32: MG 27,1386. 3. *In Matth.* 12,32: ML 9,989. 4. *In Luc.* 12,19 1.7: ML 15,1817. 5. *In Matth.* 12,32 1.2: ML 26,83. 6. *In Matth.* hom.41: MG 57,449. 7. *Serm. ad popul.*, serm.71 c.12: ML 38,455. 8. RICARDO DE S. VÍCTOR, *De spir. blasphemiae:* ML 196,1187.

b. Primera solución: el pecado contra el Espíritu Santo ataca a la divinidad de Cristo; el pecado contra el Hijo ataca a la humanidad de Cristo. Segunda solución: el pecado contra el Espíritu Santo consiste en cerrarse irremisiblemente a la gracia desde el fondo del corazón: es una actitud pertinaz. Tercera solución: el pecado contra el Espíritu Santo es el del condenado por desconfiado, que desespera de la salvación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como la confesión de fe no sólo consiste en la manifestación con la boca, sino también en la confesión con la obra, así también la blasfemia contra el Espíritu Santo se puede considerar en la boca, en el corazón y en la obra.

2. *A la segunda hay que decir:* En la tercera acepción se distingue la blasfemia contra el Espíritu Santo de la blasfemia contra el Hijo del hombre, en cuanto que el Hijo del hombre es también Hijo de Dios, o sea, *poder y sabiduría de Dios* (1 Cor 1,24). De ahí que, en este aspecto, el pecado contra el Hijo del hombre sea pecado de ignorancia o de debilidad.

3, *A la tercera hay que decir:* El pecado de malicia manifiesta, en cuanto que procede de la inclinación de un hábito, no es pecado especial, sino condición general del pecado. Mas en cuanto nace de especial desprecio del efecto del Espíritu Santo en nosotros, tiene carácter de pecado especial. En este sentido, el pecado contra el Espíritu Santo es también un género particular de pecado, como lo es igualmente en la forma de interpretarlo la primera exposición; no es, en cambio, un género especial de pecado en el sentido en que lo interpreta la segunda, ya que la impenitencia final puede ser circunstancia de cualquier género de pecado.

ARTICULO 2

¿Están debidamente asignadas las seis especies de pecado contra el Espíritu Santo?

Infra q.36 a.4 ad 2; *In Sent.* 2 d.43 a.3; *In Mt.* c.12; *In Rom.* c.2 lect.1.

Objeciones por las que parece que no están debidamente asignadas las seis especies de pecado contra el Espíritu Santo, a saber: la desesperación, la presunción, la impenitencia, la obstinación, la impugnación de la verdad conocida y la envidia de la gracia fraterna, expuestas por el Maestro[9].

1. Negar la justicia divina o la misericordia corresponde a la infidelidad. Pues bien, la misericordia divina se rechaza por la desesperación; y por la presunción, su justicia. En consecuencia, cada uno de estos actos es más bien especie de infidelidad que de pecado contra el Espíritu Santo.

2. Más aún: La impenitencia parece referirse a pecado pasado; la obstinación, en cambio, a pecado futuro. Ahora bien, el pasado y el futuro no diversifican una especie de virtud o de vicio, ya que con la misma fe con que creemos que ha nacido Cristo creyeron los antiguos que había de nacer. La obstinación, pues, y la impenitencia no deben ponerse como dos especies de pecado contra el Espíritu Santo.

3. Y también: Como leemos en San Juan, *la gracia y la verdad nos han llegado por Jesucristo* (Jn 1,17). En consecuencia, parece que la impugnación de la verdad conocida y la envidia de la gracia fraterna pertenecen más a la blasfemia contra el Hijo del hombre que a la blasfemia contra el Espíritu Santo.

4. Finalmente, tenemos el testimonio de San Bernardo en el libro *De dispensat. et praecept.: Negarse a obedecer es resistir al Espíritu Santo*[10], y también lo que dice la *Glosa* sobre el Levítico 10,16: *La penitencia simulada es blasfemia contra el Espíritu Santo*[11]. El cisma, por su parte, parece que se opone también directamente al Espíritu Santo, por quien recibe la Iglesia su unidad. En consecuencia, parece que no están suficientemente divididas las especies de pecado contra el Espíritu Santo.

En cambio está el testimonio de San Agustín en el libro *De fide ad Petrum*[12], según el cual pecan contra el Espíritu Santo quienes desesperan del perdón de los pecados o quienes sin méritos presumen de la gracia de Dios. Asimismo, en *Enchiridion*[13], añade que *quien termina su día postrero con la obstinación de la mente es reo de pecado contra el Espíritu Santo.* Llega también a decir en el libro *De Verb. Dom.*[14] que la impenitencia es pecado contra el Espíritu Santo. Afirma, asimismo, en el libro *De Ser. Dom. in Monte*[15], que *impugnar la fraternidad con el ardor de*

9. *Sent. 2* d.43 c.1 (QR 1,536). 10. C.2: ML 182,876. 11. *Glossa ordin.* (1,232 C); ESIQUIO, *In Lev.* 10,16, 2: MG 49,456. 12. FULGENCIO, c.3: ML 65,690. 13. C.83: ML 40,272. 14. *Serm. ad popul.*, serm.71 c.12: ML 38,455; c.13: ML 38,457; c.21: ML 38,464. 15. L.1 c.22: ML 34,1266.

la envidia es pecar contra el Espíritu Santo. Por último, escribe en el libro *De unico bapt.*[16] que *quien desprecia la verdad, o es maligno con los hermanos a quienes les es revelada la verdad, o es ingrato para con Dios, cuya inspiración instruye a la Iglesia.* En consecuencia, parece que se peca contra el Espíritu Santo.

Solución. *Hay que decir:* Tomado en el tercer sentido el pecado contra el Espíritu Santo, están bien señaladas las especies referidas, que se distinguen por la eliminación o el desprecio de lo que puede impedir en el hombre la elección del pecado. Esto acontece, o por parte del juicio divino, o por parte de sus dones, o incluso por parte del mismo pecado. El hombre, en efecto, se retrae de la elección del pecado por la consideración del juicio divino, que conlleva entremezcladas justicia y misericordia, y encuentra también ayuda en la esperanza que surge ante el pensamiento de la misericordia, que perdona el mal y premia el bien; esta esperanza la destruye la desesperación. El hombre encuentra también ayuda en el temor que nace de pensar que la justicia divina castiga el pecado, y ese temor desaparece por la presunción, que lleva al hombre al extremo de pensar que puede alcanzar la gloria sin méritos y el perdón sin arrepentimiento. Ahora bien, los dones de Dios que nos retraen del pecado son dos. Uno de ellos, el conocimiento de la verdad, y contra él se señala *la impugnación a la verdad conocida,* hecho que sucede cuando alguien impugna la verdad de fe conocida para pecar con mayor libertad. El otro, el auxilio de la gracia interior, al que se opone *la envidia de la gracia fraterna,* envidiando no sólo al hermano en su persona, sino también el crecimiento de la gracia de Dios en el mundo.

Por parte del pecado, son dos las cosas que pueden retraer al hombre del mismo. Una de ellas, el desorden y la torpeza de la acción, cuya consideración suele inducir al hombre a la penitencia del pecado cometido. A ello se opone *la impenitencia,* no en el sentido de permanencia en el pecado hasta la muerte, como se entendía en otro lugar (a.1) (ya que en ese sentido no sería pecado especial, sino una circunstancia del pecado); aquí, en cambio, se entiende la impenitencia en cuanto entraña el propósito de no arrepentirse. La otra cosa que aleja al hombre del pecado es la inanidad y caducidad del bien que se busca en él, a tenor del testimonio del Apóstol: *¿Qué frutos cosechasteis de aquellas cosas que al presente os avergüenzan?* (Rom 6,21). Esta consideración suele inducir al hombre a no afianzar su voluntad en el pecado. Todo ello se desvanece con *la obstinación,* por la que reitera el hombre su propósito de aferrarse en el pecado. De estas dos malicias habla Jeremías diciendo: *Nadie hay que se arrepienta de su pecado, diciendo ¿qué hice yo?* (respecto de la primera), y *Todos se extravían, cada cual en su carrera, cual caballo que irrumpe en la batalla* (en cuanto a la segunda) (Jer 8,6).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El pecado de desesperación o de presunción no consiste en no creer en la justicia o en la misericordia de Dios, sino en despreciarlas.

2. *A la segunda hay que decir:* La obstinación y la impenitencia difieren no por su relación con el pasado o el futuro, sino por determinadas razones formales derivadas de la distinta consideración que hay que tener en cuenta en el pecado, como hemos expuesto.

3. *A la tercera hay que decir:* La gracia y la verdad las hizo Cristo por los dones, del Espíritu Santo otorgados a los hombres.

4. *A la cuarta hay que decir:* Negarse a obedecer corresponde a la obstinación; simular la penitencia es impenitencia; el cisma se suma a la envidia de la gracia fraterna en que se unen entre sí los miembros de la Iglesia.

ARTICULO 3

¿Es irremisible el pecado contra el Espíritu Santo?

3 q.86 a.1 ad 2; *In Sent. 2* d.43 a.4; *De verit.* q.24 a.11 ad 7; *In Mt.* c.12; *De malo* q.3 a.15; *Quodl. 2* q.8 a.1; *In Rom. c.2* lect.1.

Objeciones por las que parece que no sea irremisible el pecado contra el Espíritu Santo:

1. En palabras de San Agustín, en el libro *De verb. Dom., no hay que desesperar*

16. *De bapt. contra Donat.* 6 c.35: ML 43,219.

de nadie mientras la paciencia del Señor atraiga a penitencia[17]. Pues bien, si se diera algún pecado irremisible, habría que desesperar de algún pecador. No es, pues, irremisible el pecado contra el Espíritu Santo.

2. Más aún: El pecado no se perdona sino porque Dios sana al alma. Ahora bien, las palabras de la Escritura *cura todas tus enfermedades* (Sal 102,3) las comenta la *Glosa: Para el médico todopoderoso no hay mal alguno incurable*[18]. En consecuencia, no es irremisible el pecado contra el Espíritu Santo.

3. Y también: El libre albedrío es indiferente para el bien y para el mal. Pero mientras dure el estado de viador, puede uno apartarse de la virtud, ya que también el ángel cayó del cielo, y por eso se dice: *Si... aun a sus ángeles achaca desvarío, cuánto más a los que habitan estas casas de arcilla* (Job 4,18-19). Luego, por la misma razón, puede uno volver de cualquier pecado al estado de justicia. Por lo tanto, el pecado contra el Espíritu Santo no es irremisible.

En cambio está lo que leemos en San Mateo: *Al que diga una palabra contra el Espíritu Santo, no se le perdonará ni en este mundo ni en el otro* (Mt 12,32). Y San Agustín, por su parte, en el libro de *De Serm. Dom.*, escribe: *Tan grande es la mancha de este pecado, que no puede borrarla la humildad suplicante*[19].

Solución. *Hay que decir:* La condición irremisible del pecado contra el Espíritu Santo hay que valorarla en función de las diversas acepciones de ese pecado. Y así, si se le considera en cuanto impenitencia final, es irremisible, pues de ninguna manera se perdona. Efectivamente, el pecado mortal en el que persevera el hombre hasta la muerte, dado que no se perdona en esta vida por la penitencia, tampoco en la futura. Pero, según las otras dos acepciones, se dice que es irremisible, mas no en el sentido de que no pueda ser perdonado de ninguna manera, sino en el de que, de suyo, no merece ser perdonado. Esto acontece de dos maneras. La primera, en cuanto a la pena. En verdad, quien peca por ignorancia o debilidad, merece pena menor; pero quien peca con malicia manifiesta no tiene excusa alguna que disminuya su pena. De igual suerte que quien blasfemaba contra el Hijo del hombre cuando su divinidad no estaba aún revelada, podía tener alguna excusa, por la flaqueza de la carne que veía en El, y por eso merecía menor castigo. No tenía, en cambio, excusa alguna que disminuyera su pena quien blasfemaba de su divinidad atribuyendo al diablo las obras del Espíritu Santo. Por eso se dice, siguiendo la interpretación de San Juan Crisóstomo[20], que ese pecado no se les perdonaba a los judíos ni en esta vida ni en la otra, y por él padecieron, en la vida presente, de los romanos, y en la vida futura, con las penas del infierno. En el mismo sentido aduce San Atanasio[21] el ejemplo de sus padres, quienes primero se alzaron contra Moisés por la falta de agua y del pan, cosa que el Señor toleró pacientemente, ya que tenían excusa en la debilidad de la carne. Pero después pecaron con mayor gravedad contra el Espíritu Santo, atribuyendo al diablo los beneficios recibidos de Dios que les había sacado de Egipto, y así dijeron: *Estos son, Israel, tus dioses que te sacaron de la tierra de Egipto* (Ex 32,4). Por eso quiso Dios que fueran castigados también temporalmente, ya que *murieron aquel día unos tres mil hombres* (Ex 32,28), y de cara al futuro les amenaza con el castigo diciendo: *En el día de la venganza visitaré yo su pecado* (Ex 32,34). En segundo lugar, en cuanto se refiere a la culpa. Sucede algo análogo a lo que se dice de una enfermedad que por su misma naturaleza es incurable, porque no hay base de recuperación, sea porque se destruye la virtud de la naturaleza, sea porque causa náuseas de la comida o de la medicina, aunque esa dolencia pueda curarla Dios. Así sucede con el pecado contra el Espíritu Santo. Se dice de él que es irremisible por su naturaleza, en cuanto que excluye lo que causa la remisión del pecado. No queda, sin embargo, cerrado del todo el camino del perdón y de la salud a la omnipotencia y misericordia de Dios, la cual, como por milagro, sana a veces espiritualmente a esos impenitentes.

17. *Serm. ad popul.* serm.71 c.13: ML 38,457. 18. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,920; S. AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.* ps.102,3: ML 37,1339. 19. L.1 c.22: ML 34,1266. 20. *In Matth.* hom.41: MG 37,449. 21. *Epist. ad Serapionem:* MG 26,662.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Consideradas la omnipotencia y misericordia divinas, de nadie se debe desesperar en esta vida. Pero si se considera la condición del pecado, se dice de algunos que son *hijos de la desconfianza,* como se lee en el Apóstol (Ef 2,2).

2. *A la segunda hay que decir:* Esa razón arguye por parte de la omnipotencia de Dios, no por la condición del pecado.

3. *A la tercera hay que decir:* El libre albedrío permanece siempre mudable en esta vida. Sin embargo, a veces rechaza de sí, en cuanto está en su mano, lo que le puede inducir al bien. De ahí que, de su parte, el pecado es irremisible, aunque Dios lo pueda perdonar [c].

ARTICULO 4

¿Puede el hombre comenzar pecando contra el Espíritu Santo sin presuponer otros pecados?

In Sent. 2 d.43 a.5; *De carit.* a.13 ad 1.

Objeciones por las que parece que el hombre no puede comenzar pecando contra el Espíritu Santo sin presuponer otros pecados:

1. En el orden natural se pasa de lo imperfecto a lo perfecto. Esto es evidente en el bien, según el texto de la Escritura: *La senda del justo es como luz de aurora, que va en aumento hasta ser pleno día* (Prov 4,18). Pero en el mal lo perfecto es el mal en máximo grado, según el Filósofo en V *Metaphys.* [22]. Por lo tanto, dado que el pecado contra el Espíritu Santo es precisamente el más grave, parece que se llega a él a través de otros menores.

2. Más aún: Pecar contra el Espíritu Santo es pecar por malicia manifiesta o por elección. Pero esto no lo puede hacer el hombre inmediatamente sin haber pecado antes muchas veces, pues, como escribe el Filósofo en V *Ethic.* [23], aunque puede el hombre cometer injusticias, no puede obrar de repente como injusto, es decir, por elección. En consecuencia, parece que el pecado contra el Espíritu Santo no puede cometerse sino después de otros pecados.

3. Y también: La penitencia y la impenitencia versan sobre lo mismo. Ahora bien, la penitencia no hace sino relación a pecados pasados. Luego tampoco la impenitencia, especie de pecado contra el Espíritu Santo. En consecuencia, el pecado contra el Espíritu Santo presupone otros pecados.

En cambio está el testimonio del Eclesiástico: *Fácil cosa es al Señor enriquecer de repente al pobre* (Eclo 11,23). Luego, a la inversa, es también posible que, por la malicia que sugiere el demonio, pueda el hombre ser inducido en un instante al mayor pecado, es decir, al pecado contra el Espíritu Santo.

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos expuesto (a.1), una de las maneras de pecar contra el Espíritu Santo es hacerlo con malicia manifiesta. Ahora bien, pecar con malicia manifiesta se puede hacer de dos maneras, como hemos dicho (a.1). Una, por inclinación del hábito, lo cual no es con propiedad pecar contra el Espíritu Santo, y pecar de esta manera con malicia manifiesta no se da ya desde un principio; es preciso que vaya precedido de actos de pecado que engendran el hábito que inclina a pecar. La segunda manera con que puede uno pecar con malicia manifiesta consiste en rechazar por desprecio lo que retiene al hombre del pecado, y esto es propiamente pecar contra el Espíritu Santo, como hemos dicho (a.1). Esto presupone, las más de las veces, otros pecados, porque, como vemos en la Escritura, *el impío, cuando llega al profundo en los pecados, desprecia* (Prov 18,3). Puede, sin embargo, ocurrir que peque uno por desprecio contra el Espíritu Santo ya en el primer acto de pecado, sea por la libertad del libre albedrío, sea también en virtud de múltiples disposiciones precedentes, sea incluso por algún incentivo fuerte hacia el mal y un afecto débil hacia el bien. Por eso, en el perfecto apenas o nunca puede ocurrir que peque ya

22. ARISTÓTELES, IV c.16 n.2 (BK 1021b25): S. TH., d.5 lect.18. 23. ARISTÓTELES c.6 n.1 (1134a17): S. TH., lect.11.

c. En el fondo, Santo Tomás no cree que las palabras de Mt deban interpretarse en sentido absoluto.

desde un principio contra el Espíritu Santo. Así dice Orígenes en I *Peri. Arch.: No creo que ninguno que haya alcanzado sumo grado de perfección se vacíe o caiga de repente, sino que por necesidad ha de desfallecer poco a poco y por partes*[24]. La misma razón vale para el caso en que el pecado contra el Espíritu Santo se tome literalmente por blasfemia contra El. Efectivamente, esa blasfemia de que habla el Señor proviene siempre de malicioso desprecio.

Mas si por pecado contra el Espíritu Santo se entiende, como hace San Agustín, la impenitencia final, entonces no hay cuestión, ya que para el pecado contra el Espíritu Santo se requiere la continuidad de pecado hasta el final de la vida [d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Tanto en el bien como en el mal, generalmente se pasa de lo imperfecto a lo perfecto, ya que el hombre progresa tanto en el bien como en el mal. Sin embargo, tanto en lo uno como en lo otro se puede comenzar por un grado mayor que otro. Y así, aquello por donde se empieza puede ser perfecto en su género, tanto en el bien como en el mal, aunque sea imperfecto en el proceso del hombre que progresa en mejor o en peor.

2. *A la segunda hay que decir:* Esa razón concluye para el pecado de malicia que procede por inclinación de un hábito.

3. *A la tercera hay que decir:* Si se toma la impenitencia en el sentido de San Agustín, en cuanto conlleva la permanencia en el pecado hasta el fin, es entonces evidente que la impenitencia, como también la penitencia, presupone pecados. Pero si hablamos de la impenitencia habitual, especie de pecado contra el Espíritu Santo, es claro que puede darse también antes de los pecados. Efectivamente, quien nunca pecó, puede tener el propósito de arrepentirse o de no arrepentirse si le aconteciera pecar.

CUESTIÓN 15

Ceguera de la mente y embotamiento del sentido

Corresponde ahora la consideración de los vicios opuestos a la ciencia y al entendimiento. Y dado que, al tratar el tema de las causas de los pecados (1-2 q.76), quedó ya expuesto lo que se refiere a la ignorancia, que se opone a la ciencia, se ha de abordar ahora lo que afecta a la ceguera de la mente y al embotamiento del sentido, que se oponen al don de entendimiento [a].

Sobre este tema se formulan tres preguntas:

1. La ceguera de la mente, ¿es pecado?—2. El embotamiento del sentido, ¿es pecado distinto de la ceguera de la mente?—3. Estos vicios, ¿tienen su origen en los pecados carnales?

ARTICULO 1

¿Es pecado la ceguera de la mente?

Objeciones por las que parece que no sea pecado la ceguera de la mente:

1. No parece que sea pecado lo que excusa de él. Pues bien, la ceguera excusa de pecado, según el testimonio de San Juan: *Si fuerais ciegos, no tendríais pecado* (Jn 9,41). Luego la ceguera de la mente no es pecado.

24. C.3: MG 11,155.

d. Respuesta matizada: más bien se suponen otros pecados, pero podría ser que no.

a. Tras tratar de los pecados que se oponen a la fe, Tomás va a tratar de los vicios que se oponen a la perfección de la fe. Se trata de la ignorancia religiosa, de la falta de profundización doctrinal. Sin duda que tales males se dan en bastantes indiferentes y en muchos no creyentes, pero, por desgracia, también son males que afectan a los creyentes de nuestro tiempo. Y cuanta menos cultura religiosa, más fanatismo latente. Hoy como ayer, la clave de toda reforma y mejora eclesial está en una nueva iluminación de los espíritus y en la claridad doctrinal.

2. Más aún: La pena se distingue de la culpa. Ahora bien, la ceguera de la mente es una pena, como se ve por las palabras del profeta: *Endureces el corazón de este pueblo* (Is 6,10). Como se trata de un mal, no provendría de Dios si no fuera pena. Por lo tanto, la ceguera de la mente no es pecado.

3. Y también: Todo pecado es voluntario, como expone San Agustín [1]. Mas la ceguera de la mente no es voluntaria, a tenor de lo que escribe el mismo San Agustín en X *Confess.: Todos desean conocer la luminosa verdad* [2], *y* el Eclesiastés, por su parte, afirma: *Dulce es la vida y agradable a los ojos ver el sol* (Ecl 11,7). En consecuencia, la ceguera de la mente no es pecado.

En cambio está la autoridad de San Gregorio en XXXI *Moral.* [3], que pone la ceguera de la mente entre los vicios que origina la lujuria.

Solución. *Hay que decir:* Como la ceguera corporal es la privación de lo que es principio de visión corporal, así también la ceguera de la mente es privación de lo que es principio de la visión mental o intelectual. Y este principio es, en realidad, triple. El primero: la luz de la razón natural. Esta luz, por pertenecer a la naturaleza específica del alma racional, jamás se apaga en ella. A veces, sin embargo, se encuentra impedida para realizar su propio acto por la remora que le ofrecen las fuerzas inferiores de las cuales necesita el entendimiento humano para entender, como puede comprobarse en los amentes y furiosos, tema del que ya hemos tratado (1 q.84 a.7 y 8). Otro principio de la visión intelectual es cierta luz habitual sobreañadida a la luz natural de la razón, luz de la que también se priva a veces el alma. Esta privación es la ceguera, que es pena, en el sentido de que la privación de la luz de la gracia se considera como una pena. Por eso se dice de algunos: *Les ciega su maldad* (Sab 2,21). Finalmente, hay otro principio de visión intelectual, y es todo principio inteligible por el que entiende el hombre otras cosas. A este principio inteligible puede o no prestar atención la mente humana, y el que no le preste atención puede acontecer de dos maneras. Unas veces, porque la voluntad se aparta espontáneamente de su consideración, conforme a lo que leemos en la Escritura: *Ha renunciado a ser cuerdo y a obrar bien* (Sal 35,4). Otras veces, por ocuparse la mente en cosas que ama más y alejan la atención de ese principio, según las palabras del salmo: *Cayó sobre ellos el fuego* —de la concupiscencia— *y no vieron el sol* (Sal 57,9). En ambos casos la ceguera de la mente es pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La ceguera que excusa de pecado es la que se produce por falta de luz natural para ver.

2. *A la segunda hay que decir:* La razón aducida es válida para la segunda especie de ceguera, que es pena.

3. *A la tercera hay que decir:* Entender la verdad es en sí mismo amable para cualquiera, aunque accidentalmente resulte odioso para alguno, es decir, en cuanto significa para él un obstáculo que le impide la consecución de lo que más ama.

ARTICULO 2

El embotamiento de los sentidos, ¿es distinto de la ceguera de la mente?

Objeciones por las que parece que el embotamiento de los sentidos no es otra cosa que la ceguera de la mente:

1. Una cosa contraría solamente a otra. Ahora bien, al don de entendimiento se opone el embotamiento, como consta por San Gregorio en II *Moral.* [4], y se opone también la ceguera de la mente, por el hecho de que el entendimiento significa cierto principio de visión. Luego el embotamiento del sentido es lo mismo que la ceguera de la mente.

2. Más aún: Hablando del embotamiento, lo llama San Gregorio en XXXI *Moral, embotamiento del sentido en torno a la inteligencia* [5]. Pues bien, tener embotado el sentido en torno a la inteligencia parece que no es otra cosa que no entender bien, lo cual es propio de la ceguera de la mente. En consecuencia, el embotamiento del sentido es lo mismo que la ceguera de la mente.

3. Y también: Si difieren en algo,

1. *De vera relig.* c.14: ML 34,133. 2. C.23: ML 32,794. 3. C.45: ML 76,621. 4. C.49: ML 75,592. 5. C.45: ML 76,621.

parece que la diferencia mayor está en el hecho de que, como hemos expuesto (a.1), la de la mente es ceguera voluntaria, y la del embotamiento del sentido, un defecto natural, y según eso no sería pecado. Pero esto contradice a San Gregorio[6], que lo enumera entre los vicios que tienen su origen en la gula.

En cambio está el hecho de que a efectos diversos corresponden causas también diversas. Ahora bien, San Gregorio en XXXI *Moral.*[7] dice que el embotamiento del sentido tiene su origen en la gula; la ceguera de la mente, en cambio, en la lujuria. En consecuencia, son también vicios diversos.

Solución. *Hay que decir:* Lo embotado se opone a lo agudo. Ahora bien, se llama agudo lo penetrante, y por eso se llama embotada una cosa que es roma e impotente para penetrar. Por semejanza, se dice del sentido corporal que penetra el medio en cuanto que percibe su objeto a cierta distancia, y también en cuanto que puede percibir la intimidad de las cosas como penetrándolas. Por eso, en lo corporal, se dice que una cosa tiene sentido agudo cuando, a distancia, puede percibir algo sensible, viendo, oyendo u olfateándolo; a la inversa, se dice que tiene embotado el sentido quien solamente lo percibe de cerca y los objetos de más tamaño.

Por semejanza con el sentido corporal, se dice que en la inteligencia hay cierto sentido que versa sobre *algunos primeros principios,* como se dice en VI *Ethic.*[8], del mismo modo que el sentido conoce lo sensible como un cierto principio de conocimiento. Pero el sentido intelectual capta el objeto no por medio de la distancia corporal, sino por otros distintos, como por las propiedades de las cosas se percibe su esencia, y por el efecto la causa. En consecuencia, se dice que tiene un sentido intelectual agudo el que tan pronto como capta las propiedades o también los efectos de una cosa, comprende su naturaleza y llega hasta penetrar los menores detalles de la realidad. Se dice, en cambio, que tiene su inteligencia embotada el que no puede llegar al conocimiento de la verdad sino después de habérsela expuesto muchas veces, y ni aun entonces penetra con perfección en la realidad de su naturaleza.

Así, pues, el embotamiento del sentido en la inteligencia implica cierta debilidad mental en la consideración de los bienes espirituales; pero la ceguera de la mente implica la privación total del conocimiento de esos bienes. Lo uno y lo otro se oponen al don de entendimiento, por el que con la mera percepción conoce el hombre los bienes espirituales y penetra sutilmente en su intimidad. El embotamiento, en cambio, como también la ceguera de la mente, tiene carácter de pecado por ser voluntario, como se ve en quien tiene su afecto en lo carnal y siente fastidio o descuida tratar delicadamente lo espiritual.

Respuesta a las objeciones: Con esto van dadas las respuestas a las objeciones.

ARTICULO 3

La ceguera de la mente y el embotamiento de los sentidos, ¿tienen su origen en los pecados carnales?

Objeciones por las que parece que la ceguera de la mente y el embotamiento de los sentidos no tienen su origen en los pecados carnales:

1. Retractando San Agustín en el libro *Retract.*[9] lo que había dicho en los soliloquios: *¡Oh Dios, que quisiste que sólo los limpios supieran la verdad!*[10], afirma: *Se puede responder que también otros muchos no limpios han sabido muchas cosas verdaderas.* Ahora bien, los hombres se vuelven inmundos sobre todo por los vicios carnales. En consecuencia, la ceguera de la mente y el embotamiento del sentido no son causados por los vicios carnales.

2. Más aún: La ceguera de la mente y el embotamiento del sentido son defectos que afectan a la parte intelectiva del alma; los vicios de la carne, en cambio, afectan a la corrupción de la carne. Pues bien, la carne no influye en el alma, sino más bien a la inversa. Luego los vicios de la carne no causan ni la ceguera de la mente ni el embotamiento del sentido.

6. *Moral.* XXXI c.45: ML 76,621. 7. C.45: ML 76,621. 8. ARISTÓTELES, c.8 n.9 (BK 1142a26). 9. L.1 c.4: ML 32,589. 10. L.1 c.1: ML 32,870.

3. Y también: Afecta más lo que está cerca que lo que está lejos. Pues bien, los vicios espirituales están más cerca de la mente que los carnales. Luego la ceguera de la mente y el embotamiento de los sentidos son productos más de los vicios espirituales que de los carnales.

En cambio está la autoridad de San Gregorio, que en XXXI *Moral,* dice que el embotamiento del sentido en la inteligencia tiene su origen en la gula; y la ceguera de la mente, en la lujuria[11].

Solución. *Hay que decir:* La perfección de la operación intelectual en el hombre consiste en la capacidad de abstracción de las imágenes sensibles. Por eso, cuanto más libre estuviere de esas imágenes el entendimiento humano, tanto mejor podría considerar lo inteligible y ordenar lo sensible. Como afirmó Anaxágoras, es preciso que el entendimiento esté separado y no mezclado para imperar en todo, y es asimismo conveniente que el agente domine la materia para poderla mover[12]. Resulta, sin embargo, evidente que la satisfacción refuerza el interés hacia aquello que es gratificante, y por esa razón afirma el Filósofo en X *Ethic.*[13] que cada uno hace muy bien aquello que le proporciona complacencia; lo enojoso, en cambio, o lo abandona o lo hace con deficiencia. Ahora bien, los vicios carnales, es decir, la gula y la lujuria, consisten en los placeres del tacto, o sea, el de la comida y el del deleite carnal, los más vehementes de los placeres corporales. De ahí que por estos vicios se decida el hombre con resolución en favor de lo corporal, y, en consecuencia, quede debilitada su operación en el plano intelectual. Este fenómeno se da más en la lujuria que en la gula, por ser más fuerte el placer venéreo que el del alimento. De ahí que de la lujuria se origine la ceguera de la mente, que excluye casi de manera total el conocimiento de los bienes espirituales; de la gula, en cambio, procede el embotamiento de los sentidos, que hace al hombre torpe para captar las cosas. A la inversa, las virtudes opuestas, es decir, la abstinencia y la castidad, disponen extraordinariamente al hombre para que la labor intelectual sea perfecta. Por eso se dice en la Escritura: *A estos jóvenes* —es decir, a los abstinentes y continentes— *les dio Dios sabiduría y entendimiento en todas las letras y ciencias* (Dan 1,17).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque hay quien, sometido a los vicios carnales, pueda a veces tratar sutilmente cosas espirituales por la bondad de su ingenio natural o de un hábito sobreañadido, sin embargo, las más de las veces, su intención se aleja necesariamente de esa sutil contemplación por los placeres del cuerpo. Y así, los impuros pueden saber algunas verdades; pero su impureza constituye para ellos un serio obstáculo.

2. *A la segunda hay que decir:* La carne no influye en la parte intelectiva alterándola, sino impidiendo su operación en la forma explicada.

3. *A la tercera hay que decir:* Los vicios carnales, cuanto más lejos están del espíritu, tanto más desvían su atención hacia cosas ajenas; por eso impiden más la contemplación del alma.

CUESTIÓN 16

De los preceptos sobre la fe, la ciencia y el entendimiento

Pasamos ahora a tratar el tema de los preceptos que atañen a estos hábitos virtuosos. Sobre este tema se plantean dos problemas:

1. El de los preceptos que se refieren a la fe.—2. El de los preceptos que pertenecen a los dones de ciencia y de entendimiento.

11. C.45: ML 76,621. 12. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 8 c.5 n.5 (BK 256b24): S. TH., lect.9. 13. C.5 n.2 (BK 1175a30): S. TH., lect.7.

ARTICULO 1

¿Se debieron dar preceptos sobre la fe en la ley antigua?

Infra q.22 a.1; 1-2 q.100 a.4 ad 1; *Cont. Gentes* 3 c.118.

Objeciones por las que parece que se debieron dar preceptos sobre la fe en la ley antigua:

1. Los preceptos versan sobre lo debido y necesario. Ahora bien, al hombre le es del todo necesario el creer, conforme al testimonio de la Escritura: *Sin la fe es imposible agradar a Dios* (Heb 11,6). Fue, pues, muy conveniente que se dieran preceptos sobre la fe.

2. Más aún: El Nuevo Testamento se contiene en el Antiguo como lo figurado en la figura, según hemos expuesto (1-2 q.107 a.3). Pues bien, en el Nuevo Testamento se da mandamiento expreso sobre la fe a tenor de estas palabras: *Creéis en Dios, creed también en mí* (Jn 14,1). En consecuencia, parece que en la ley antigua debieron darse también preceptos sobre la fe.

3. Y también: Es idéntico el motivo para prescribir el acto de la virtud y para prohibir el vicio opuesto. Ahora bien, en la ley antigua hay muchos preceptos que prohiben la infidelidad, como dan testimonio estas palabras: *No tendrás dioses extraños en mi presencia* (Ex 20,3), y en otro lugar (Dt 13,1-3) se prescribe que no den oído a las palabras del profeta o soñador que pretenda apartarles de la fe en Dios. Por lo tanto, la ley antigua debió dar también preceptos sobre la fe.

4. Más todavía: La confesión es acto de fe, como hemos expuesto (q.3 a.1). Pues bien, en la ley antigua se da el precepto de confesar y de promulgar la fe. Y así, en el Éxodo (20,3) se ordena dar al hijo explicación cumplida de la observancia de la pascua, y en el Deuteronomio (13) se prescribe dar muerte a quien difunda enseñanzas contrarias a la fe. Luego la ley antigua debió dar preceptos sobre la fe.

5. Por último, todos los libros del Antiguo Testamento se contenían en la ley, y por eso dice el Señor (Jn 15,25) que estaba escrito en la ley *me aborrecieron sin motivo*, y en realidad está escrito en el salmo (34,19). Mas en el Eclesiástico (2,8) se afirma: *Los que teméis al Señor, escuchadle* (6,4). En consecuencia, en la ley antigua se debieron dictar preceptos sobre la fe.

En cambio está el testimonio del Apóstol, que llama a la ley antigua *ley de las obras*, contraponiéndola a la *ley de la fe* (Rom 3,27). Luego en la ley antigua no se debieron dictar preceptos sobre la fe.

Solución. *Hay que decir:* La ley la impone un señor solamente a su subditos, y por eso los preceptos de cualquier ley presuponen la sumisión de quien recibe a quien da la ley. Ahora bien, la primera sumisión del hombre a Dios se da por la fe, según las palabras del Apóstol: *Es preciso que quien se acerca a Dios crea que existe* (Heb 11,6). Por eso la verdad de fe se presupone a los preceptos de la ley. De ahí que en el Éxodo lo que respecta a la fe se pone como preámbulo a los preceptos de la ley, al decir: *Yo soy el Señor tu Dios, que te ha sacado de la tierra de Egipto* (Ex 20,2). De igual modo, en el Deuteronomio (6,4) se pone en primer término: *Oye, Israel, el Señor es uno* e inmediatamente después presenta los preceptos. Pero dado que hay muchas cosas ordenadas a la fe por la que creemos que existe Dios, que es lo primero y principal de cuanto creemos, como hemos dicho (q.1 a.7), por eso, presupuesta la fe en Dios por la que está asegurada la sumisión de la mente del hombre a Dios, pueden dictarse ya otros preceptos sobre cosas que se deben creer. En ese sentido, exponiendo las palabras de Jn 15,12: *Este es mi mandamiento,* afirma San Agustín que son múltipes los preceptos de la fe[1]. Pero en la ley antigua no se debían exponer al pueblo los secretos de la ley. Por eso, presupuesta la fe en un solo Dios, no se dio en la ley antigua ningún otro precepto sobre lo que debía creerse[a].

1. SAN AGUSTÍN, *In Ioann.* tr.83: ML 35,1846.

---

a. En el fondo, lo que aqui se dice es que en la fe hay un elemento que es anterior a la ley: la existencia de Dios. Y de este elemento vivía el hombre veterotestamentario: una fe ele-

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La fe es necesaria como principio de vida espiritual. Por eso se presupone a la recepción de la ley.

2. *A la segunda hay que decir:* También allí presupone el Señor algo en relación con la fe, es decir, la fe en un solo Dios, cuando dice: *Creéis en Dios,* y prescribe igualmente alguna otra cosa, es decir, la fe en la encarnación, por la cual Dios se hace hombre. Pero esta explicación de la fe pertenece al Nuevo Testamento. Por eso añade: *Creed también en mí.*

3. *A la tercera hay que decir:* Los preceptos prohibitivos conciernen a los pecados que corrompen la virtud, y ésta, como ya hemos dicho (q.10 a.5), se destruye por defectos particulares. Por eso, en la ley antigua, presupuesta la fe, hubo que dar muchos preceptos que vedaran a los hombres los defectos particulares que pudieran corromper la fe.

4. *A la cuarta hay que decir:* La confesión o la enseñanza de la fe presuponen también la sumisión del hombre a Dios por la fe. Por eso, en la ley antigua se podían dar mejor preceptos sobre la confesión y la doctrina de la fe que sobre la misma fe.

5. *A la quinta hay que decir:* En la autoridad citada se presupone también la fe por la que creemos que existe Dios. Por eso se pone primero: *Los que teméis a Dios;* esto no se podría dar sin la fe. Mas respecto a lo que añade: *Creedle,* hay que referirlo a algunas verdades especiales de fe, y sobre todo a las que promete Dios a quienes le obedecen. Por eso añade: *Y vuestra recompensa no será vana.*

ARTICULO 2

¿Están bien propuestos en la ley antigua los preceptos acerca de la ciencia y del entendimiento?

Objeciones por las que parece que no están bien propuestos en la ley antigua los preceptos acerca de la ciencia y el entendimiento:

1. La ciencia y el entendimiento pertenecen al conocimiento. Ahora bien, el conocimiento precede y dirige la acción. En consecuencia, esos preceptos de ciencia y de entendimiento deben preceder a los que se refieren a la acción. Por consiguiente, dado que los preceptos del decálogo constituyen los primeros preceptos de la ley, parece que debieran darse algunos sobre la ciencia y el entendimiento.

2. Más aún: El aprendizaje antecede a la doctrina [b]; el hombre, efectivamente, antes de enseñar, aprende de otro. Pues bien, en la ley antigua se dan algunos preceptos acerca de la doctrina; unos afirmativos, como éste: *Los enseñarás a tus hijos y nietos* (Dt 4,9); y otros negativos, como el siguiente: *No añadirás ni quitarás nada a la palabra que os hablo* (Dt 4,2). Parece, pues, que también se deberían haber prescrito preceptos que indujeran al hombre a aprender.

3. Y también: Los preceptos de ciencia y de entendimiento parecen más necesarios al sacerdote que al rey, y así se dice: *Los labios del sacerdote guardarán la ciencia, y la ley se buscará en su boca* (Mal 2,7). Y en otro lugar: *Porque abandonaste la ciencia, te abandonaré también yo a ti para que no me desempeñes el sacerdocio* (Os 4,6). Al rey, en cambio, se le manda aprender la ciencia de la ley, como se ve claramente en la Escritura (Dt 17,18-19). Luego con mayor motivo se debió mandar en la ley que la aprendieran los sacerdotes.

4. Finalmente, la reflexión sobre cuanto atañe a la ciencia y al entendimiento no se puede realizar durmiendo, y lo impiden también ocupaciones ajenas. Por eso, sin razón se manda: *Meditarás en ellas estando en tu casa, de viaje, al dormir y al levantarte* (Dt 6,7). No están, pues, bien presentados en la ley antigua los preceptos sobre la ciencia y el entendimiento.

mental, aún no desarrollada, sin mayores consecuencias. Bella meditación para aquellos que quieren imponer leyes supuestamente divinas a un pueblo, a muchos pueblos y hombres de hoy, que todavía no han asimilado con todas sus consecuencias lo que supone la existencia de Dios.

b. En latín: *disciplina praecedit doctrinam.* Por disciplina se entiende la disposición del discípulo, el arte de aprender; por doctrina, la actitud del maestro, el arte o el hecho de enseñar; o también la materia enseñada.

En cambio está el testimonio siguiente: *Todos los que oigan estos preceptos dirán: he aquí un pueblo sabio e inteligente* (Dt 4,3).

Solución. *May que decir:* En la ciencia y el entendimiento se pueden considerar tres cosas: la primera, su consecución; la segunda, su uso; la tercera, su conservación. La ciencia y el entendimiento se consiguen a través de la doctrina y la disciplina, y las dos cosas están prescritas en la ley. Así se dice: *Las palabras que yo te mando estarán en tu corazón* (Dt 6,6), y esto corresponde a la disciplina, ya que el discípulo debe aplicar el corazón a lo que se le enseña. A la doctrina pertenece lo que se añade a continuación: *Y ¿as comentarás a tus hijos* (v.7). El uso de la ciencia y del entendimiento es la reflexión sobre lo que se aprende y entiende, y sobre ello se dice: *Las meditarás estando en casa...* (ib.). Su conservación se logra con la memoria, y sobre ello se prescribe: *Las ligarás como señal en tu mano y estarán y se moverán ante tus ojos y las has de escribir en el umbral y en las puertas de tu casa* (v.8-9). Y esto indica recuerdo continuo de los mandamientos de Dios, ya que lo que está constantemente ante nuestros sentidos, sea a través del tacto, como lo que tenemos entre manos; sea de la vista, como lo que continuamente está ante los ojos de la mente, sea algo a lo que tenemos que recurrir con frecuencia, como la puerta de casa, no se puede borrar de nuestro recuerdo. Esto se nos dice de manera más terminante con estas palabras: *No olvides las palabras que han visto tus ojos y no caigan de tu corazón en todos los días de tu vida* (Dt 4,9). Tales mandatos se leen también con mayor profusión en el Nuevo Testamento, tanto en la enseñanza evangélica como en la apostólica.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando se afirma en el Deuteronomio (4,6): *Esta es vuestra sabiduría y vuestro entendimiento delante de los pueblos,* se quiere dar a entender que la ciencia y el entendimiento de los pueblos está en los preceptos de la ley. Por eso, primero se deben proponer los preceptos de la ley; después hay que inducir a los hombres a su ciencia y entendimiento. De ahí que estos dos preceptos no se debían introducir entre los del decálogo, que son los primeros.

2. *A la segunda hay que decir:* Como hemos expuesto, entre los preceptos de la ley van incluidos también los relacionados con la disciplina. Sin embargo, está expresada de forma más explícita la doctrina que la disciplina, porque aquélla atañe a los mayores, que son independientes y están directamente bajo la ley; y a ellos, por consiguiente, se les deben dar sus preceptos. La disciplina, en cambio, atañe a los menores, a quienes deben llegar los preceptos de la ley a través de los mayores.

3. *A la tercera hay que decir:* La ciencia de la ley está tan vinculada al sacerdote, que la conexión con el cargo conlleva también aneja la ciencia de la ley. Por eso no se consideró necesario formular precepto alguno sobre la instrucción de los sacerdotes. Sin embargo, la doctrina de la ley no va aneja al oficio real, porque el rey está constituido sobre el pueblo en los asuntos temporales. Por eso se prescribe especialmente la instrucción del rey por el sacerdote en lo que atañe a la ley de Dios.

4. *A la cuarta hay que decir:* Ese precepto de la ley no se debe interpretar en el sentido de que el hombre, mientras duerme, medite sobre la ley, sino que, cuando se duerme, o sea, yendo a dormir, medite sobre ella. Los hombres, ciertamente, durmiendo logran imágenes más aptas en cuanto que pasan del estado de vigilia al del sueño, como escribe el Filósofo en I *Ethic.*[2] De la misma manera se ordena que en toda acción se medite en la ley, no en el sentido de que se piense en ella, sino en el de que cuanto se haga vaya regulado por la ley.

2. ARISTÓTELES, c.13 n.13 (BK 1102b9): S. TH., lect.20.

TRATADO DE LA ESPERANZA

Introducción a las cuestiones 17 a 22

Por ALBERTO ESCALLADA TIJERO, O.P.

Si hemos de tomar en consideración al pie de la letra lo que dice un copista del más antiguo manuscrito del *Compendium theologiae,* la muerte sorprende a Santo Tomás cuando trabaja en la segunda parte de esa obra, escribiendo precisamente sobre la esperanza[1]. El prólogo de este manual de teología, dedicado y dirigido a fray Reginaldo, «para darle, acerca de la religión cristiana, la doctrina resumida que tenga siempre ante los ojos», manifiesta la intención de exponer lo relativo a la fe, esperanza y caridad. El texto se interrumpe bruscamente a poco de comenzado el capítulo 10 de la segunda parte.

En la tríada de las virtudes teologales, la esperanza ocupa, sin duda, el lugar más modesto. Así es, efectivamente, en la *Suma;* quizá el más breve de todos los tratados. Hecho que nos va a proporcionar en seguida alguna ventaja desde el punto de vista de nuestra introducción.

1. El tratado de la esperanza en Santo Tomás

Si bien la brevedad del tratado podría explicarse porque los problemas que en él se suscitan no tienen ni la gravedad ni la amplitud que presentan, respectivamente, el campo de la fe y de la caridad, encuadrarlo debidamente no nos puede ahorrar el esfuerzo de dar algunos pasos. Consideramos imprescindibles los siguientes: *a)* sentido del vocablo; *b)* situación y estado del tratado cuando Santo Tomás lo aborda; *c)* «autoridades» y «maestros» para el Angélico; *d)* aportación de Santo Tomás.

[1] Anotación del copista: «hic finitur tractatus de spe quantum fecit frater thomas et non complevit preventus morte et deberet statim poni postquam tractavit de fide in quodam tractatu qui sequitur et intitulatur compendium theologiae, ab aliis intitulatur de virtutibus theologicis. et sic non fecit nisi de fíde et partem de spe. et deficit ex toto de caritate nichil fecit de hoc morte preventus»: Paris Nat. lat. 14546 ff. 177r-182r (finales del siglo XIIl). Es difícil datar el *Compendium. a)* M. D. CHENU, *Introduction à l'étude* p.283, la cree contemporánea a la *Summa contra Gentiles, y* la sitúa hacia 1265-1267; *b)* B. NARDI, *S. Tommaso d'Aquino. Trattato sull'unità dell'intelletto contra gli Averroisti* (Firenze 1938) p.65, entre 1265-1268; *c)* P. MANDONNET y M. GRABMANN, tras dudas y fluctuaciones, se inclinan por 1272-1273, según puede verse en R. GUINDON, *A propos de la chronologie du «Compendium Theologiae» de saint Thomas d'Aquin:* Revue de l'Université d'Ottawa 25 (1956) 193-214; *d)* S. RAMÍREZ, *Introducción general* a la *Suma Teológica* I (BAC 29, Madrid 1947) p.69*, que en el catálogo de las obras de Santo Tomás la pone entre 1261 y 1269; sin embargo, al exponer la vida del Angélico, la enmarca en el último período de su vida, entre 1272 y 1273 (ibíd. p.44*); *e)* J. PERRIER, refiriéndose al artículo de Guindon citado poco ha: Bulletin Thomiste 10 (1957-1959) 78, cree que la I parte *(De fide)* del *Compendium* sería de 1259-1265; la II *(De spe),* de 1272-1273. Santo Tomás habría continuado la obra inconclusa, en Napóles, a petición precisamente de su «hijo queridísimo» fray Reginaldo, y la abandonaría definitivamente a causa de la enfermedad que le llevaría a la muerte. Cf. STI. THOMAE DE AQUINO, *Opera omnia* (ed. Leonina) XLII (Roma 1979) p.5-19.

a) *Sentido del vocablo*

No raramente, tanto las expresiones de los libros sagrados como las de otros textos sumamente respetables y respetados de hecho por los teólogos medievales incluyen el concepto «esperanza» entendido dentro de una amplísima gama de significados. A veces será el acto de esperar; otras, el hábito; aquello que se espera o el motivo de esperar; la pasión o la virtud; el simple deseo o el efecto de la esperanza. Incluso, para entender las distinciones que hará el Angélico resolviendo algunas objeciones que aparecen en sus obras sobre la esperanza, será útil tener en cuenta la polisemia de este término fundamental. De ahí que sea imprescindible la elemental tarea de organizar las diversas referencias posibles del vocablo.

Para ello, el camino más expeditivo es incluir los significados en un cuadro que prentenda comprenderlos todos. El resultado sería éste[2]:

- 'Esperanza' (e)
  - En sentido amplísimo: 'e-deseo'[3]
  - En sentido estricto
    - e. sensitiva: 'e-pasión'[4]
    - e. espiritual: 'e-virtud'
      - moral: es la confianza *(fiducia)*, propia de la magnanimidad y de la magnificencia[5]
      - teologal[6]
        - signifs. reales
          - pto. de vista psicológico
            - 'e-habitual'
            - 'e-actual'
          - pto. de vista moral
            - 'e-formada'
            - 'e-informe'
        - signifs. verbales
          - sentido propio
            - 'e-hábito'
            - 'e-acto'
          - sentido metafco.
            - del signo a la cosa, o viceversa:
              - 'e-objeto'
            - de la parte al todo, o viceversa:
              - 'e-efecto'

[2] Cf. J. M. RAMÍREZ, *De passionibus animae. In I-II Summae Theologiae divi Thomae expositio*, en *Opera omnia* V (Madrid 1973) p.377s.
[3] Ex. gr., 1-2 q.40 a.4 ad 3; *De spe* a.1; *In Sent.* 3 d.26 q.1 a.3 ad 3.
[4] Ex. gr., 1-2 q.40.
[5] Ex. gr., 2-2 q.129.134; *In Sent.* 3 d.26 q.2 a.3 ad 4.
[6] Ex. gr., 2-2 q.17 a.5 ad 4; q.129 a.6; *In Sent.* 3 d.26 q.2 a.2; cf. ad 4.

Con la terminología que a estas alturas de la *Suma* viene obligado a poseer el lector de la misma, y que le será ya familiar, hay suficiente para comprender este cuadro.

b) *Situación y estado del tratado cuando Santo Tomás lo aborda*

Es también tarea insoslayable hacer el inventario previo de «lo que hay» cuando Santo Tomás acomete la tarea de estudiar la virtud teologal de la esperanza en la *Suma*. Lo que supone echar una mirada a su entorno (α) y a la propia obra, precedente o contemporánea, del Santo (β).

α) ¿Cuál es el bagaje de la cultura teológica contemporánea al Angélico, por lo que a la esperanza se refiere, en Occidente? Lo más sobresaliente cuando Santo Tomás lo encara en la *Suma*, además de la Sagrada Escritura y los Símbolos, se reduce a: *a)* un minúsculo tratado de San Zenón de Verona[7]; *b)* algunos capítulos de San Agustín[8]; *c)* un escrito, homónimo del de Verona, de Pascasio Radberto[9]; *d)* esporádicas afirmaciones acerca de la virtud en Casiano[10], Casiodoro[11] y San Bernardo[12]; *e)* algunas definiciones, como las de la escuela de Anselmo de Laón[13], Hugo de San Víctor[14] y Pedro Lombardo[15].

Para los grandes maestros del siglo XIII, Alejandro de Hales, San Alberto Magno, San Buenaventura y Santo Tomás, fue empeño repetido analizar, justificar y desarrollar el texto del Maestro Lombardo, de incuestionable profundidad[16].

No dejará de ser interesante tener en cuenta *qué* y *cómo* trata el Maestro de las *Sentencias* lo que el Angélico recogerá en sus obras relativo a la esperanza y al temor. Se encuentra en las distinciones 26 y 34, libro 3.°, y sus capítulos abarcan los siguientes temas:

[7] († 380): *Defide, spe et caritate:* ML 11,269-279.

[8] *Enchiridion ad Laurentium seu De fide, spe et caritate* (a.420): ML 40,231-290. De los 122 capítulos que comprende la obra, dedica a la esperanza los brevísimos 114 y 115.

[9] († 840): *De fide spe et caritate:* ML 120,1390-1490.

[10] (h. 426): *Collationes Patrum* 11,6: ML 49,852.

[11] († 570): *Complexiones in psalmos* 31,24: ML 70,215.

[12] († 1153): *Serm. in psalm. 90* serm.7,1: ML 183,200; *Serm. in Annunt. B. Mariae* serm.3,3: ML 183,394.

[13] († 1117) *Anselms von Laon systematische Sentenzen* (ed. Bliemetzrieder): Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 18 (Münster 1919) 80.

[14] († 1141): *Quaestiones in epist. Pauli. In ep. ad Rom.* q.126: ML 175,464; *De fructibus carnis et spiritus* c.17: ML 176,1004. Deberíamos decir, para ser exactos, *atribuida* a Hugo de S. Víctor. En efecto, las *Quaestiones in epistolas Pauli,* aunque impresas entre las obras de Hugo, no son de él, sino que pertenecen al círculo de Roberto de Melún († 1167). Cf. A. M. LANDGRAF, *Familienbildung bei paulinenkommentaren des 12. Jahrhunderts:* Biblica 13 (1932) 171-182; R. M. MARTIN, *Oeuvres de Robert de Melun* II, en *Quaestiones de epistolis Pauli* (Lovaina 1938) XLVIss; PH. S. MOORE, *The authorship of the Allegoriae super Vetus et Novum Testamentum:* The New Scholasticism 9 (1935) 209-225; L. OTT, *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik unter besonderer Brücksichtigung des Viktoriner kreises:* Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 34 (Münster 1937) 651-657. Igualmente, ni el *Indiculum* de manuscritos de Oxford, editado por J. DE GHELLINCK: Recherches de Science Religieuse 1 (1910) 270-289 y 385-396, ni la lista de obras genuinas de Hugo de H. KÖSTER, *Die Heilslehre des Hugo von St. Viktor Grundlage und Grundzüge* (Emsdetten 1940) 2-7, incluyen el *De fructibus carnis et spiritus* entre las obras auténticas de Hugo de S. Víctor.

[15] († 1160) *Libri IV Sententiarum* 3 d.27 c.1 (a.1150).

[16] «Est autem spes virtus qua spiritualia et aeterna bona sperantur, id est cum fiducia exspectantur. Est enim spes certa exspectatio futurae beatitudinis, veniens ex Dei gratia et ex praecedentibus meritis vel ipsam spem, quam natura praeit caritas, vel speratam rem, idest beatitudinem aeternam. Sine meritis enim aliquid sperare non spes, sed praesumptio dici potest» *(Sent.* 3 d.26 c.1).

DISTINCIÓN 26:

c. 1: Acerca de la esperanza, qué es.
c. 2: Acerca de qué versa la esperanza.
c. 3: En qué difieren fe y esperanza.
c. 4: Si hubo en Cristo fe y esperanza.
c. 5: Si los justos tuvieron en el infierno fe y esperanza.

DISTINCIÓN 34:

c. 1: Sobre los siete dones del Espíritu Santo.
c. 2: Si son virtudes y si están en los ángeles.
c. 3: Si en Cristo estuvieron.
c. 4: Sobre la distinción de los temores.
c. 5: Acerca del [temor] casto, servil e inicial.
c. 6: En qué difieren el casto y el servil.
c. 7: Que el temor servil y el inicial son llamados «comienzo de la sabiduría», pero de modo diverso.
c. 8: De qué manera permanece el temor casto eternamente,
c. 9: Si el temor de la pena que se dio en Cristo fue servil o inicial.

β) Santo Tomás mismo trató varias veces de la esperanza. Veamos someramente *qué* y *cómo.*

1.ª ocasión: hacia 1256, en el *Comentario a los libros de las Sentencias.* Precisamente a la vista de lo que hemos dicho de Lombardo se puede comprender mejor la panorámica de Santo Tomás, por qué incluye ciertos temas en su exposición y, una vez más y sobre todo, el esfuerzo de sistematización y de síntesis que realizará en la *Suma.* He aquí su esquema en *In Sent.* 3:

DISTINCIÓN 26:

q. 1: De la esperanza en cuanto pasión.
- a. 1: Si la esperanza es pasión.
- a. 2: En dónde reside.
- a. 3: Diferencia de otras pasiones.
- a. 4: Si es una de las principales pasiones.
- a. 5: Si puede estar en la parte intelectiva.

q. 2: De la esperanza en cuanto virtud:
- a. 1: Si la esperanza es virtud.
- a. 2: Si la esperanza es virtud teologal.
- a. 3: Relación con otras virtudes teologales:
  - q.ª 1: Si la esperanza es virtud distinta de otras virtudes teologales.
  - q.ª 2: Si la esperanza puede ser informe.
- a. 4: Si la esperanza tiene certeza en su acto.
- a. 5: Quiénes tienen esperanza:
  - q.ª 1: Si en Cristo la hubo.
  - q.ª 2: Si la tienen los ángeles y los bienaventurados.
  - q.ª 3: Si la tuvieron los Padres en el limbo.
  - q.ª 4: Si la tienen los demonios y condenados.

DISTINCIÓN 34:

q. 1: De los dones en común:
- a. 1: Si los dones son virtudes.
- a. 2: Del número de los dones.
- a. 3: Si permanecen en la patria.
- a. 4: Cómo se corresponden con las bienaventuranzas.
- a. 5: Cómo se corresponden con los frutos.

a. 6: Cómo se corresponden con las peticiones [del Padrenuestro].
q. 2: Acerca del temor:
a. 1: Sobre el temor en general:
q.ª 1: Acerca de la definición del Damasceno.
q.ª 2: Si están bien las partes en que el Maestro divide el temor.
q.ª 3: Si el temor debe figurar entre los dones.
a. 2: Sobre el temor servil:
q.ª 1: Si procede del Espíritu Santo.
q.ª 2: Si el uso del temor servil es bueno.
q.ª 3: ¿Es compatible con la caridad?
a. 3: Sobre el temor filial [o casto]:
q.ª 1: Si el temor casto coincide en sustancia con el temor servil.
q.ª 2: Si el temor inicial difiere sustancialmente del casto.
q.ª 3: Si el temor casto disminuye al crecer la caridad.
q.ª 4: Si es posible el temor en la gloria.
q. 3: Acerca de la fortaleza y la piedad (omitimos su articulado, que no hace al caso a nuestro propósito).

2.ª ocasión: hacia 1270, en la *Cuestión Disputada sobre la esperanza.* Que comprende:
q. única: Acerca de la esperanza:
a. 1: Si la esperanza es virtud.
a. 2: Si está en la voluntad como en su sujeto.
a. 3: Si la esperanza precede a la caridad.
a. 4: Si la esperanza está sólo en los viadores.

3.ª ocasión: hacia 1271-1272, en la *Suma de Teología* 2-2 (véase más adelante: Esquema y orden del tratado).

4.ª ocasión: hacia 1273, en el *Compendio de teología* [17], parte 2.ª Estos son sus capítulos:
c. 1: Para la perfección de la vida cristiana es necesaria la esperanza.
c. 2: Se da a conocer a los hombres la oración mediante la cual obtengan lo que esperan de Dios; diferencia entre la petición a Dios o a los hombres.
c. 3: Fue conveniente, para la consumación de la esperanza, que Cristo nos dejara la forma de orar.
c. 4: Por qué, orando, debemos pedir a Dios lo que esperamos.
c. 5: Dios, a quien al orar pedimos lo que esperamos, debe ser llamado por el que ora «Padre nuestro» y no «mío».
c. 6: Al decir «que estás en el cielo» se manifiesta el poder de Dios nuestro Padre, al que pedimos, para conceder lo que esperamos.
c. 7: Qué cosas son las que se deben esperar de Dios.
c. 8: Sobre la primera petición, en la que se nos enseña a desear que el conocimiento de Dios, que está en nosotros de manera incipiente, se perfeccione; y que esto es posible.
c. 9: Segunda petición, para que nos haga partícipes de la gloria.
c. 10: Que es posible obtener el Reino.

c) *«Autoridades» y «maestros» para el Angélico*

La pasión del Angélico por la verdad le hace moverse con enorme libertad en su trabajo teológico. No es extraño, por eso, encontrar reconocida

[17] Contemporánea o ligeramente posterior a 2-2 (véase nota 1). En todo caso, no es perceptible cambio doctrinal. Más interés tiene la diferencia de acento (menos técnico y escolástico) de esta obra, comparado con el de las *cuestiones* o las *sumas.*

«la extrema independencia con que Santo Tomás utiliza sus lecturas y, por lo mismo, la dificultad de descubrir sus fuentes de información»[18]. Sin embargo, el rigor científico del Aquinate y la coherencia consigo mismo nos invitan a volver una y otra vez al método por él pergeñado en la misma *Suma* (1 q.1 a.8 sol. y ad 2). ¿Cuáles serán las instancias a que apelará Santo Tomás para su tratado de la esperanza en esta obra?

Son 164 las citas que hace a lo largo de las seis cuestiones que comprende. El siguiente cuadro nos pone de manifiesto sus preferencias:

	Sagr. Escr.[19]		Símbolo	Auctoritates[20]								Magistri[21]		
	AT	NT	Nic. Const.	A	J	Ag	sD	G	I	D	Ar	Gl	M	
q. 17	4	11	1	2	–	6	–	3	–	–	3	5	3	=38
q. 18	6	6	–	–	–	4	–	1	–	–	1	1	1	=20
q. 19	19	18	–	1	1	16	1	4	–	1	4	2	1	=68
q. 20	5	5	–	–	–	4	–	2	1	–	4	1	–	=22
q. 21	4	–	–	–	–	2	–	2	–	–	1	–	1	= 10
q. 22	3	1	–	–	–	2	–	–	–	–	–	–	–	= 6
	41	41	1	3	1	34	1	12	1	1	13	9	6	=164
	SE: 82		Simb.: 1	Sancti: 53							Fil: 13	Mag.: 15		=164

De la Sagrada Escritura, los libros más veces invocados son: del Antiguo Testamento, los salmos [9], el libro de Job [6] y el profeta Jeremías [5]. Del Nuevo Testamento, San Pablo en diversas epístolas [24] y el evangelio de San Mateo [8]. De las *auctoritates* destacan San Agustín [34] y San Gregorio Magno [12], entre los Padres, y Aristóteles [13]. No estará de más recordar que las referencias aquí consignadas no son meras *citas*, en el sentido actual de la expresión. Son traídas con expresa intención de hacer valer su *autoridad* en el tema.

d) *Aportación de Santo Tomás*

A la vista de los elementos anteriores y contemporáneos a Santo Tomás respecto a la esperanza, y, sobre todo, ante los problemas que se planteaban al Maestro de las *Sentencias*, podemos percatarnos de que, obviamente, el Aquinate asume muchas de las cosas con que se encuentra (A). Pero sería injusto no reconocer las opciones o decisiones verdaderamente nuevas, que son su aportación al tema en cuestión (B).

[18] O. LOTTIN, *Psychologie et Moral aux XII^{e} et XIII^{e} siècles* III (Lovaina 1949) p.437.

[19] Véase BAC maior 31 p.96 notas *x,y, z* y *a'*.

[20] Abreviamos así:

A: San Ambrosio († 397)
J: San Jerónimo († 419)
Ag: San Agustín († 430)
sD: Pseudo-Dionisio Areopagita (siglo V-Vi)
G: San Gregorio Magno († 604)
I: San Isidoro († 636)
D: San Juan Damasceno († 749)
Ar: Aristóteles

[21] A la luz de lo que indicábamos en su lugar (véase contenido de nota 19), en este tratado son dos los *magistri* para Santo Tomás: *a)* la *Glossa* (Gl) (interlinear y ordinaria a San Pablo), que proviene de Anselmo de Laón y de su hermano Raúl († 1136); y *b)* las *Sentencias* (M) del indiscutible Maestro Lombardo († 1160).

A. Así, *el lugar del tratado* lo elige secundando toda la tradición escriturística y teológica, que siempre situó la esperanza entre la fe y la caridad. De este modo se encuentra ya en San Pablo y en los Padres y teólogos[22].

Los *temas* directamente *vinculados* a la esperanza están fundamentalmente incluidos en Lombardo, como hemos podido ver. Otros, más indirectamente relacionados con aquella virtud, se hallaban más dispersos. Por ejemplo, lo relativo a los pecados contra la esperanza y lo que al temor se refiere.

B. No es éste el lugar de valorar la decisión del Santo acerca de la *organización de la moral* (véase prólogo a la 2-2); sí, en cambio, lo es de encomiarla (puesto que la aplica con todo rigor a este tratado), por su enorme fuerza de síntesis. Como en tantos otros temas teológicos, también en el de la esperanza constatará el lector de la *Suma* que, en una «perspectiva más vasta, más sintética, de los tratados parciales elaborados a partir del 1220, Santo Tomás (...) domina amplísimamente el mundo intelectual de su tiempo; la segunda parte de la *Suma de Teología* se revela como la obra maestra del genio sintético del siglo XIII»[23].

Tampoco nos corresponde aquí, pero sí también a nosotros, destacar el formidable *tratado de las pasiones,* del que tan ampliamente se lucra el de la esperanza teologal. Todos los progresos doctrinales de Santo Tomás en aquel tema se manifiestan iluminadores en éste.

Santo Tomás, avanzando sobre la definición del *Magister* (véase nota 16), aporta lo que constituye su *género próximo* (es virtud *teologal).*

Por lo demás, ya algunos escolásticos se habían planteado la cuestión del *sujeto psicológico* (o *quo)* de la esperanza. Así, Alejandro de Hales[24], que no lo resolvió; o San Buenaventura[25] y San Alberto Magno[26], que dan soluciones no satisfactorias, sino más bien parciales e incompletas. Santo Tomás da aquí una respuesta definitiva. La sede de la esperanza es la voluntad.

También en el complejo asunto de la *conexión entre virtudes y dones* muestra en la *Suma* el Angélico su pensamiento más maduro y terminante[27]. No se puede negar que la cuestión se prestaba a distribuciones y construcciones llenas de ingenio. Cada teólogo, según el previo criterio de clasificación, veía más lógica una determinada adjudicación; y para lo que resultaba más difícil de situar se procuraba hallar la salida más airosa. En el tira y afloja resultante, la peor parte tocó siempre al *don de temor,* que, por lo general, solía «sobrar» o encajar mal en cualquiera de esos intentos. Se procedía, desde

[22] Recordemos, como ejemplo muy a la mano, los escritos aludidos en las notas 7, 8 y 9.

[23] O. LOTTIN, *Psychologie et Moral* III p.601.

[24] *Glossa in Sent.* 3 d.26: pone, entre las primeras cuestiones relativas a la esperanza independientes del sujeto *quod, in qua vi sit spes.* De esta obra del de Hales depende la *Summa de bono* de FELIPE EL CANCILLER († 1236), sin opción definida a nuestro propósito aquí. Véase H. MEYLAN, *Positions de Thèse de l'Ecole de Chartres* (París 1927).

[25] *In Sent.* 1 d.3 p.2 a.1 q.1 ad 4; 2 d.16 a.1.

[26] *In Sent.* 3 d.26 a.3 ad 3.

[27] El primer intento de clarificación de los dones abrigaba una ambición mucho más amplia. Se encuentra en HUGO DE S. VÍCTOR, *De quinqué septenis seu septenariis opusculum:* ML 175,405ss, donde se intenta hacer casar, como el título de la obra indica, cinco septenarios: el de los pecados capitales, las peticiones del padrenuestro, los dones del Espíritu Santo, las virtudes de que se trata en el sermón de la montaña y las bienaventuranzas proclamadas en el mismo sermón. No incluye, por tanto, el septenario de las tres teologales más las cuatro cardinales. Esta correspondencia, si bien no tan extensa, aparece ya en SAN AGUSTÍN, *De sermone Domini in monte* 1.2 c.11: ML 34,1286. Se relacionan los dones con las peticiones del padrenuestro (como lo hará también Santo Tomás en el opúsculo *In orationem dominicam),* que se corresponden con las bienaventuranzas. En 2-2 q.83 a.9 ad 3 hay otro texto en el que se establece la triple armonía.

antiguo, a partir de una descripción del don de temor muy difuminada, como un movimiento de huida del mal: era una ayuda para conjurar éste. Sólo con San Alberto comienza a ser más enérgicamente caracterizado como reverencia ante la divinidad[28]. Santo Tomás mantiene esta nota de su maestro, y lo relaciona, primero, con la virtud de la templanza[29], y después y definitivamente (y constituye otra novedad del Angélico en este tratado), con la de la esperanza[30].

2. **Esquema y orden del tratado**

Procede Santo Tomás, según la intención declarada al comienzo de la 2-2 *(prólogo),* del modo que le parece más idóneo para evitar repeticiones: preocupación didáctica ya confesada en el pórtico de la *Suma* [31]. Por tanto, procurará «lo más compendioso y expedito», que es agrupar «la virtud con el don correspondiente, sus vicios opuestos y los preceptos afirmativos y negativos». Dejando bien sentado que el papel principal lo desempeña la virtud, hasta poder afirmar y declarar «reducida toda la materia moral al tratado de las virtudes» (ibíd.). A este plan, perfectamente justificado, sumamente abierto y optimista (del todo afín y correspondiente a una historia *de salvación),* se pliega Santo Tomás en el tratado de la esperanza:

Tratado de la esperanza (q.17-22)
- Virtud
  - en sí (q.17).
  - su sujeto (q.18).
- Don correspondiente (q.19).
- Vicios opuestos
  - Desesperación (q.20).
  - Presunción (q.21).
- Preceptos (q.22).

Dada la brevedad de este tratado, podemos pretender una visión de conjunto acerca del mismo más detallada y próxima. Esta es la ventaja a que aludíamos al principio. Vamos a intentar acercarnos a la retícula de las preguntas en las que se vierte y despliega cada cuestión, es decir, al *articulado* del tratado. Esta distribución nos permitirá, además, percibir de una sola mirada las aportaciones hechas —y las cotas alcanzadas— por el genio del Angélico.

[28] *In Sent.* 3 d.34 a.5 ad 1; a.8 ad 1 q. Sobre este tema, véase G. M. CSERTÖ, *De timore Dei iuxta doctrinam scholasticorum a Petro Lombardo usque ad S. Thomam* (Roma 1940) p.152-170.

[29] 1-2 q.68 a.4 ad 1.

[30] Como acertadamente advierte Csertö, debería hablarse, más que de *cambio,* de *profundizadon* y *plenitud* doctrinal. Cf. *De timore Dei* p.248. En verdad, después de Santo Tomás, «máximo maestro en el tema», según Victorino Rodríguez, en la *Presentación* a la obra de S. M. RAMÍREZ, *Los dones del Espíritu Santo* (Madrid 1978) p.7, no se ha escrito algo siquiera sea parangonable. La síntesis del santo doctor ha inmovilizado en cierto modo esta doctrina [dejada por él] en estado próximo a la perfección, en opinión de A. GARDEIL, *Dons du Saint-Esprit:* DTC 4,1777. Véase también A. M. LANDGRAF, *Die Lehre der Frühscholastik von der knechtieschen Furcht:* Div. Thom. 15 (1937) 43-54,157-188,308-324; 16 (1938) 85-107,331-349.

[31] Véase BAC maior 31 p.57, final de párrafo 2.°, y p.54.

TRATADO DE LA ESPERANZA (su articulado)

I. LA VIRTUD:

- 1. En sí misma **(q.17):**
  - A. En absoluto:
    - Género remoto: es virtud a.1
      - Especificada por sus objetos:
        - — Terminativo (formal *quod):* la bienaventuranza integral, que comprende:
          - *a)* la bienavza. objetiva: Dios mismo *(in recto* o fundamentalmente)
            - primario: Dios vida eterna . . . . .
            - secundario: lo que se ordena a la vida eterna — a.2
          - *b)* la bienaventuranza subjetiva o formal: visión o posesión de Dios *(in obliquo* o subsidiariamente)
            - primario: del que espera
            - secundario: de otros — a.3
        - — Motivo (formal *quo):* ayuda que capacita para la bienaventuranza o vida eterna:
          - principal: sólo Dios . . . . .
          - secundario: el hombre y otras criaturas — a.4
    - Género próximo: es teologal a.5
  - B. Respecto a las otras virtudes del mismo género:
    - En conjunto: distinta de ellas a.6
    - En detalle:
      - precede la fe a.7
      - sigue la caridad a.8
- 2. Su sujeto **(q.18):**
  - A. Inmediato o psíquico *(quo):* la voluntad a.1
  - B. Mediato o personal *(quod):*
    - En situación definitiva *(in statu termini):*
      - de los bienaventurados a.2
      - de los condenados a.3
    - En esta vida *(in statu viae):*
      - de los viadores: la certeza a.4

II. EL DON CORRESPONDIENTE: EL DON DE TEMOR **(q.19):**

- 1. En absoluto:
  - A. Consideración estática:
    - Sobre el temor en general
      - — Cómo es Dios objeto de temor a.1
      - — Clases de temor
        - En conjunto a.2
        - En detalle:
          - Temor mundano
            - — Moralidad a.3
          - Temor servil
            - — Moralidad a.4
            - — Diferencia del filial a.5
            - — ¿Compatible con la caridad? a.6
          - Temor filial
            - — Con el servil, «comienzo de la sabiduría» . . a.7
            - — Distinto del inicial a.8
    - Sobre el don
      - — Es don del Espíritu Santo a.9
  - B. Consideración dinámica:
    - Sobre el temor en general
      - — Si disminuye al crecer la caridad a.10

BIBLIOGRAFÍA

CSERTÖ, G. M., O.P., *De timore Dei iuxta doctrinam scholasticorum a Petro Lombardo usque ad S. Thomam* (Roma 1940).

GAUTHIER, R. A., O.P., *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne* (Paris 1951).

GILLON, L. B., O.P., *Certitude de notre espérance:* Rev. Thom. 45 (1939) 232-248.

LAÍN ENTRALGO, P., *La espera y la esperanza* (Madrid 1957).

— *Antropología de la esperanza* (Madrid 1978).

LOTTIN, O., O.S.B., *Psychologie et Moral aux XII[e] et XIII[e] siècles,* 4 vols. (Lovaina 1942-1954).

RAMÍREZ, S., O.P., *De certitudine spei christianae:* Cienc. Tom. 57 (1938) 184-203,353-378.

— *De spei christianae fideique divinae mutua dependentia* (Friburgo [S] 1940).

— *La esencia de la esperanza cristiana* (Madrid 1960).

— *Los dones del Espíritu Santo* (Madrid 1978).

URDÁNOZ, T., O.P., *Introducción a las cuestiones del tratado de la esperanza,* en STO. TOMÁS DE AQUINO, O.P., *Suma Teológica* t.7 (BAC 180, Madrid 1959) p.475-639.

CUESTIÓN 17

La esperanza

Completando lo anterior, procede ahora considerar el tema de la esperanza. En primer lugar, la esperanza en sí misma. Segundo, el don de temor (q.19). Tercero, los vicios opuestos (q.20). Cuarto, los preceptos (q.22).

Sobre lo primero se plantean dos problemas: la esperanza en sí misma (q.17) y su sujeto (q.18).

Sobre lo primero se formulan ocho preguntas:

1. ¿Es virtud la esperanza?—2. ¿Es su objeto la bienaventuranza eterna?—3. ¿Puede esperar el hombre la bienaventuranza de otro por la virtud de la esperanza?—4. El hombre, ¿puede esperar en el hombre?—5. La esperanza, ¿es virtud teologal?—6. Su distinción de las otras virtudes teologales.—7. Su ordenación a la fe.—8. Su ordenación a la caridad.

ARTICULO 1

¿Es virtud la esperanza?

In Sent. 3 d.26 q.2 a.1; *De spe* a.1

Objeciones por las que parece que la esperanza no es virtud:

1. *De la virtud nadie usa mal,* enseña San Agustín en el libro *De lib. arb.* [1] Pues bien, hay quien usa mal de la esperanza, pues en la esperanza, como en toda pasión, se da medio y extremo. La esperanza, pues, no es virtud.

2. Más aún: Ninguna virtud proviene de los méritos, ya que, como escribe San Agustín: *La virtud la causa Dios en nosotros sin nosotros*[2]. La esperanza, empero, *proviene de la gracia y de los méritos,* como escribe el Maestro[3]. No es, por lo tanto, virtud.

3. Y también: *La virtud es la disposición de lo perfecto,* como se lee en VII *Physic.* [4] La esperanza, en cambio, es disposición del imperfecto, es decir, de quien no tiene lo que espera. En consecuencia, la esperanza no es virtud.

En cambio está la autoridad de San Gregorio, que en I *Moral,* dice que en las tres hijas de Job están representadas las tres virtudes: la fe, la esperanza y la caridad[5]. Luego la esperanza es virtud.

Solución. *Hay que decir:* Según el Filósofo en II *Ethic.* [6]: *La virtud, en todo ser, es lo que hace bueno a quien la tiene y hace buena su obra.* Es menester, por lo tanto, que, donde haya un acto bueno, ese acto corresponda a una virtud humana. Ahora bien, en todas las cosas humanas sometidas a una regla y a una medida se valora el bien por el hecho de que la persona en cuestión se ajuste a su propia regla, como decimos que es bueno el vestido ajustado a sus propias medidas. Ahora bien, como ya hemos expuesto (1-2 q.71 a.6), para los actos humanos hay doble medida: una próxima y homogénea, o sea, la razón natural; y otra suprema y trascendente, que es Dios. Por eso es bueno todo acto humano que llega a la razón o a Dios mismo. Pues bien, el acto de esperanza, de que tratamos aquí, llega a Dios porque, como expusimos al tratar de la pasión de la esperanza (1-2 q.40 a.1), el objeto de la misma es el bien futuro, arduo y asequible. Por otra parte, una cosa nos es asequible de dos maneras: la primera, por nosotros mismos; la segunda, por otros, como se ve en III *Ethic.* [7] Por lo tanto, en cuanto esperamos algo como asequible gracias a la ayuda divina, nuestra esperanza llega hasta Dios mismo, en cuya

1. L.2 c.18: ML 32,1267; c.19: ML 32,1268. 2. *Enarr. in Psalm.*, ps.118 serm.26 super v.121: ML 37,1577. *De grat. et lib. arb.* c.17: ML 44,901; cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.26 c.5 (QR 2,670). 3. *Sent.* 3 d.25 c.1 (QR 2,670). 4. ARISTÓTELES, H 3 (BK 246b23); cf. 7 c.3 o.4 (BK 246a13): S. TH., lect.5. 5. C.27: ML 75,544. 6. ARISTÓTELES, c.6 n.2 (BK 1106a15): S. TH., lect.6. 7. ARISTÓTELES, c.3 n.13 (BK 1112b27): S. TH., lect.8.

ayuda nos apoyamos [a]. Por eso resulta evidente que la esperanza es virtud: hace bueno el acto del hombre y se ajusta a la regla adecuada.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En las pasiones, el medio virtuoso se toma del hecho de que llega a la recta razón: es la definición misma de virtud. Por lo tanto, en el caso de la esperanza, el bien de la misma en cuanto virtud se toma también del hecho de que el hombre, esperando, llega a la regla debida, es decir, Dios. De ahí que nadie puede usar mal de la esperanza apoyada en Dios, como tampoco de la virtud moral que se apoya en la razón, dado que el hecho de llegar hasta la propia regla es el buen uso de la virtud. Pero es de advertir que la esperanza de que ahora tratamos no es pasión, sino hábito, como se verá después (q.18 a.1).

2. *A la segunda hay que decir:* Se piensa que la esperanza proviene de los méritos en cuanto a la realidad misma que se espera, es decir, en el sentido de que se espera alcanzar la bienaventuranza por la gracia y los merecimientos, o también en cuanto al acto de esperanza formada. Pero el hábito mismo de la esperanza por la que se espera alcanzar la bienaventuranza no lo causan los méritos, sino que es obra exclusiva de la gracia.

3. *A la tercera hay que decir:* Quien espera es en verdad imperfecto en cuanto a lo que espera tener y que aún no tiene; pero es perfecto en cuanto al hecho de llegar hasta la propia regla, es decir, Dios, en cuya ayuda se apoya.

ARTICULO 2

¿Es la bienaventuranza eterna el objeto de la esperanza?

3 q.7 a.4; *In Sent.* 3 d.26 q.2 a.2 ad 2; *De spe* a.1.4

Objeciones por las que parece que el objeto de la esperanza no es la bienaventuranza eterna:

1. El hombre no espera lo que rebasa toda aspiración de su alma, y la esperanza es una aspiración del alma. Ahora bien, la bienaventuranza eterna sobrepuja toda aspiración del alma humana, a tenor de las palabras del Apóstol: *No vino al corazón del hombre* (1 Cor 2,9). La bienaventuranza, pues, no es objeto propio de la esperanza.

2. Más aún: La oración es intérprete de la esperanza, según leemos en la Escritura: *Revela al Señor tu camino y espera en El, y El actuará* (Sal 36,5). Pues bien, el hombre pide lícitamente a Dios no sólo la bienaventuranza eterna, sino también los bienes de la vida presente, tanto temporales como espirituales, e incluso la liberación de los males, que no existirán en la bienaventuranza eterna, como se ve en la oración dominical (Mt 6,11ss). En consecuencia, la bienaventuranza eterna no es objeto propio de la esperanza.

3. Y también: El objeto de la esperanza es lo arduo. Ahora bien, para el hombre hay otras muchas cosas arduas, además de la bienaventuranza eterna. Luego la bienaventuranza eterna no es objeto propio de la esperanza.

En cambio está el testimonio del Apóstol (Heb 6,19): *Tenemos esperanza que camina* —es decir, *hace caminar*— *hasta el interior del velo,* o sea *la bienaventuran-*

a. Siempre lo repetirá Santo Tomás: nuestra esperanza se funda en la ayuda o auxilio de Dios, o de su gracia. Los diversos modos de decirlo pueden ayudar a captar más profundamente el austero modo de expresarse en este lugar. Así dirá que la esperanza se basa en la suprema majestad de Dios *(De spe* a.4 ad 14); en su poder y misericordia (2-2 q.18 a.4 ad 2; *In Ps.* 20); en su misericordia o poder (2-2 q.21 a.4); en su infinita largueza *(In Sent.* 3 d.26 q.2 a.4 arg.3s.c.); en su misericordia (2-2 q.21 a.1); en su fuerza (ibíd.).

Santo Tomás toma sus fórmulas de la tradición patrística y teológica. El tema está ya en San Agustín, que se refiere al auxilio de Dios fundado en su liberalidad, sus promesas y misericordia *(Enarr. in Ps.* 148: ML 37,1941; cf. *Confess.* 1.10 c.29 n.40; c.32 n.48). Describen la esperanza como fundada únicamente en el poder de Dios San Zenón de Verona *(De fide, spe et caritate:* ML 11,271) y San Hilario *(Tract. in Ps.* 51: ML 9,320, *in Ps.* 60: ML 9,392).

Pascasio Radberto hablará de «Dios omnipotente» *(De fide, spe et caritate* l.2 c.3: ML 12,1443), y San Bernardo, de la bondad omnipotente de Dios *(Serm. 85 in cantica:* ML 183,1190), como único apoyo de la esperanza nuestra. Largueza divina es la expresión de San Alberto *(In Sent.* 3 d.26 a.1 ad 8; a.2 ad 4; a.49 ad 1), y excelencia de la fuerza y largueza de Dios la de San Buenaventura *(In Sent.* 3 d.26 a.1 q.1; a.2 q.1 q.[a]4).

za celestial, como expone la *Glosa* [8]. En consecuencia, el objeto de la esperanza es la bienaventuranza eterna.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos expuesto (a.1), la esperanza de que tratamos alcanza a Dios apoyándose en su auxilio para conseguir el bien esperado. Ahora bien, entre el efecto y la causa debe haber proporción, y por eso el bien que propia y principalmente debemos esperar de Dios es un bien infinito proporcionado al poder de Dios que ayuda [b], ya que es propio del poder infinito llevar al bien infinito, y este bien es la vida eterna, que consiste en la fruición del mismo Dios. En efecto, de Dios no se puede esperar un bien menor que El, ya que la bondad por la que comunica bienes a sus criaturas no es menor que su esencia. Por eso el objeto propio y principal de la esperanza es la bienaventuranza eterna.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La bienaventuranza eterna no llega en realidad de manera perfecta al hombre, es decir, hasta el punto de que pueda conocer el hombre viador cuál y cómo sea; puede, no obstante, llegar su conocimiento bajo una razón común, es decir, la de bien perfecto, y así tiende hacia ella la esperanza. Por eso dice terminantemente el Apóstol que la esperanza penetra *hasta el interior del velo* (Heb 6,19), pues lo que esperamos queda aún velado para nosotros.

2. *A la segunda hay que decir:* Cualquier tipo de bien no lo debemos pedir a Dios sino en orden a la bienaventuranza eterna. De ahí que la esperanza se dirige también principalmente a la bienaventuranza eterna; en cambio, los demás bienes que se piden a Dios los considera de manera secundaria [c], es decir, en orden a la bienaventuranza eterna. Sucede lo mismo que con la fe, que se refiere principalmente a Dios, y de manera secundaria, a lo que a El se refiere, como hemos visto (q.1 a.1; a.6 ad 1).

3. *A la tercera hay que decir:* Al hombre que anhela algo grande le parece pequeño lo que no es grande. Por eso, al hombre que espera la bienaventuranza eterna no le parece difícil ninguna cosa en orden a ella [d]. Mas respecto a la capacidad del que espera pueden serle también difíciles otras cosas. Bajo este aspecto puede tener esperanza de ellas en orden al objeto principal.

8. *Glossa interl.* (6,144v); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,446.

b. Lo que nos hace capaces de alcanzar la vida eterna o posesión de Dios, que es un bien infinito, tiene que estar dotado de una fuerza infinita. Sólo Dios puede dar a Dios. Se espera, pues, de Dios la posesión de Dios. El objeto motivo de la esperanza, del que se hablará en el a.4, es Dios como dador de sí mismo; el objeto propio y primario o terminativo es el mismo Dios como dado y poseído. He aquí otra expresión sumamente certera y escueta en otra obra del Santo: «El objeto [de la esperanza] es uno, bajo una doble consideración: Dios como bienaventuranza eterna y como dador de la bienaventuranza» *(In Ps.* 30).

c. La denominación de teologales *(teológicas* en los medievales) para la fe, esperanza y caridad tiene su razón de ser, además de por su *causa,* su *fin* y su *modo de conocimiento,* en su *objeto propio:* recaen primordial y esencialmente sobre Dios, y sólo se extienden a las cosas creadas secundariamente. Por consiguiente, la esperanza no es virtud teologal propiamente dicha por objeto secundario alguno, sino porque recae sobre Dios como bienaventuranza o vida eterna. Todo lo demás no cae bajo la virtud teologal sino en cuanto ordenado a aquélla.

d. Ya desde el a.l venimos oyendo a Santo Tomás caracterizar el objeto de la esperanza como *arduo.* Más aún: ya desde el primer momento en que aborda en la *Suma* el tema de esperanza (1-2 q.40 a.1), pondrá como una de las cuatro *condiciones* de su objeto que sea *arduo con dificultad.* Lo que ya se encontraba en la esperanza-pasión, en la esperanza-teologal se acrecienta.

Asunto fundamental en el tratamiento de la esperanza por Santo Tomás. Ya estaba en el *Comentario a las Sentencias* de Alejandro de Hales, con el empleo también de ambos conceptos *(arduo* y *difícil),* y con una distinción entre ellos. E igualmente en Alberto Magno, Buenaventura, Pedro de Tarantasia, Gil de Roma y Ricardo de Mediavilla. Santo Tomás a veces distingue entre los dos términos (ex.gr., *In Sent.* 3 d.26 q.1 a.2 obj.1); y otras, porque la arduidad comporta dificultad, y viceversa (aunque se puedan sutilizar sin fin los matices), los usará unidos copulativa o disyuntivamente, pero como equivalentes: «lo difícil y lo *grande,* que se refiere a lo mismo...», dirá en 2-2 q.129 a.2. Destacamos este *grande,* porque es el concepto clave para interpretar el significado de «arduo». Lo arduo equivale a lo grande, lo elevado, lo alto, lo su-

ARTICULO 3

¿Puede uno esperar para otro la bienaventuranza eterna?

De spe a.4

Objeciones por las que parece que se puede esperar para otro la bienaventuranza eterna:

1. Dice el Apóstol: *Tengo confianza de que quien inició la obra entre vosotros, la llevará hasta el día de Cristo Jesús* (Flp 1,6). Ahora bien, la perfección de aquel día será la bienaventuranza eterna. En consecuencia, se puede esperar para otro la bienaventuranza eterna.

2. Más aún: Pedimos a Dios lo que esperamos obtener de El. Pues bien, pedimos a Dios que lleve a otros a la bienaventuranza eterna, a tenor de las palabras de Santiago: *Orad unos por otros para que os salvéis* (5,16). Podemos, pues, esperar para otros la bienaventuranza eterna.

3. Y también: La esperanza y la desesperación versan sobre lo mismo. Se puede desesperar de la salvación de otro, pues, de otra suerte, en vano diría San Agustín en el libro *De verb. Dom.: De nadie hay que desesperar mientras vive* [9]. Por lo tanto, se puede esperar también para otro la bienaventuranza eterna.

En cambio está el testimonio de San Agustín en *Enchir.: La esperanza no es sino de cosas que pertenecen a quien las espera* [10e].

Solución. *Hay que decir:* Hay dos modos de tener esperanza. Uno, absoluto, y así hay esperanza solamente del bien arduo que le atañe a uno; o bien, presupuesta otra cosa. Bajo este aspecto puede recaer también sobre las cosas de otro. Para comprender esto se ha de saber que el amor y la esperanza difieren en que el amor implica cierta unión entre quien ama y lo que ama; la esperanza, en cambio, entraña un movimiento o inclinación del apetito hacia el bien arduo. Ahora bien, la unión se da entre realidades distintas; por eso puede el amor referirse directamente a aquel con quien se está unido por el amor considerándolo como el bien de sí mismo. El movimiento, por su parte, implica siempre tendencia a un final apropiado al móvil; de ahí que la esperanza haga referencia directamente al bien propio, no al bien que atañe a otro [f]. Pero, presupues-

9. *Serm. ad popul.* serm.71 c.13: ML 38,456. 10. C.8: ML 40,235.

---

pereminente, lo excelente: *In Sent.* 3 d.26 q.2 a.2 obj.4; 2-2 q.20 a.4; *In Ethic.* 1 lect.5; *In Sent.* 2 d.42 q.2 a.4; 1-2 q.46 a.3; *De malo* q.8 a.3 ad 20.

Ya al tratar de la esperanza-pasión había puesto Santo Tomás buen cuidado en atribuirle como sujeto el apetito irascible, del que es propio, como objeto, el bien y el mal arduo y difícil. En la misma línea mantiene su enseñanza acerca de la esperanza teologal. Nada tan grande y elevado como lo pretendido por la esperanza, que es Dios mismo, el «sumo arduo» *(In Sent.* 3 d.26 q.2 a.1 ad 5), el «arduo divino» (ibíd., a.2 ad 4), el «altísimo arduo» (ibíd., a.3 q.ª1 ad 1).

Es claro, pues, que al objeto propio y principal de la esperanza teologal le es esencial la más grande e incomparable arduidad. Como lo es, según afirma en este lugar Santo Tomás, que, comparada con ésta, cualquier otra dificultad o arduidad parecerá pequeña, puesto que será menor.

e. Estas palabras usadas en el *en cambio* no dejaron de desconcertar a los teólogos medievales. Sumamente conocido directamente en San Agustín, el texto fue, además, incluido en las *Sentencias* de Lombardo (3 d.26 c.3), Maestro para tantos maestros. Pero el gran obispo de Hipona tenía expresiones, no menos conocidas, mucho más positivas y abiertas: se debe esperar la salvación de todos mientras viven en esta vida *(Sermo 71 de Scripturis* c.13 n.21: ML 38,456); la vida eterna y las cosas a ella ordenadas, en concreto, se han de pedir «no sólo para nosotros y los nuestros, sino incluso para los extraños y hasta para los enemigos mismos» *(Epist. 130 ad Probam»* c.4 n.9: ML 33,497). Estamos, pues, ante un tema-*test,* piedra de toque para calibrar las soluciones que se aporten, y a sus autores.

f. Santo Tomás salva frontalmente con esta afirmación la autoridad de San Agustín. Sin embargo, va a concluir ampliando la que llamaríamos esperanza individual a una esperanza *también* social, mediante la cual se espera la vida eterna para el que espera y para los demás.

Las palabras de San Agustín, Pedro Lombardo las recoge sencillamente sin cuestionarlas. San Alberto Magno sí aborda el problema que suscitan, y dará una solución basada en las acepciones del vocablo «esperanza». En sentido *estricto,* la esperanza no *espera* más que *para-* o no *es-* más que *de-* el propio esperante; pero, en sentido *amplio,* puede abarcar el bien de los demás: *In Sent.* 3 d.26 a.7 sol. y ad 4: *si vero large sumatur, tune erit etiam boni communis.*

ta la unión de amor con otro, puede desear y esperar algo para él como para sí mismo. Bajo este aspecto puede uno esperar para otro la vida eterna en cuanto está unido a él por el amor. Y como es la misma la virtud de la caridad con que se ama a Dios, a si mismo y al prójimo, una misma es también la virtud de la esperaba con que se espera para sí y para otro.

Respuesta a las objeciones: Con lo dicho va dada la respuesta a las objeciones.

ARTICULO 4

¿Se puede lícitamente esperar en el hombre? [g]

Infra q.25 a.l ad:3; *Compend. theol.* op.2 p.2 c.7

Objeciones por las que parece que se puede lícitamente esperar en el hombre:

1. El objeto de la esperanza es la bienaventuranza eterna. Ahora bien, para conseguir la bienaventuranza eterna nos valemos del patrocinio de los santos, según el testimonio de San Gregorio en I *Dial.: La predestinación se ayuda con las oraciones de los santos*[11]. Se puede, pues, esperar en el hombre.

2. Más aún: Si no se pudiera esperar en el hombre, a nadie se le podría inculpar que otro no quiera esperar en él. Pues bien, a algunos se les echa esto en cara, según leemos en Jeremías: *Cada cual se guarde de su prójimo y no tenga confianza en ningún hermano suyo* (Jer 9,4). En consecuencia, se puede lícitamente esperar en el hombre.

3. Y también: Según hemos dicho (a.2 arg.2), la oración es intérprete de la esperanza. Pues bien, si se puede lícitamente pedir a otro, lícitamente también se puede esperar de él.

11. C.8: ML 77,188.

Santo Tomás evoluciona en la solución. He aquí sus pasos: 1.° (Sol. en *In Sent.* 3 d.26 exp. text. n.174): Se espera algo (una *cosa)* y se espera que eso acontezca (el *evento).* Este consiste en que la cosa sobrevenga u ocurra a-o para-alguien. Pero para el que espera, entre el esperar la bienaventuranza y que ésta *le* acontezca no hay ninguna diferencia; no se podría siquiera decir que espera *la* bienaventuranza si no la espera *para sí.* Por consiguiente, *el evento,* en la esperanza, *se refiere a los demás.* Pero incluso esto, añadirá Santo Tomás, se espera como un bien para el esperante. En suma, cabe la esperanza para los demás, en el sentido de que *les acontezca* (es, pues, *esperanza del evento). 2°* (Sol. en *De spe* a.4): Se basa en la distinción, tanto en *lo* esperado como en *el* esperante, entre lo principal y lo secundario. *Lo esperado principal* es la bienaventuranza; *lo secundario,* todos los bienes espirituales o temporales que se ordenan a aquel fin. *El esperante principal* es el propio sujeto que espera; *el secundario,* todos los demás. Cabe, pues, esperanza para los demás, en cuanto de alguna manera son uno mismo con el esperante principal, y desea y espera el bien de ellos como el suyo propio. 3.° (Sol. en este lugar): La lógica de lo que es el movimiento, el móvil y el término, impone esta respuesta. Añadamos que por medio del amor, los demás ya no son extraños ni ajenos, sino que son «como él mismo». Y se puede desear y esperar para otros como para sí.

Queda reflejado esto en la oración dominical, en la que *«no* presentamos nuestra petición *singularmente,* sino que como [en virtud] de un consenso unánime decimos "Padre nuestro"» *(Comp. theol.* II c.5). Solución, pues, la de Santo Tomás, la más acabada y completa. Antes que él (entre 1235-1240), la da Ricardo Fishacre († 1248), sucesor de Roberto Bacon († 1248) en Oxford, en el *Comentario a las Sentencias:* «Cuando se dice que no se ha de desesperar de nadie, se ha de entender que de nadie se ha de desconfiar (...). Extendemos la esperanza a los demás por razón de la unión del afecto con otros. Porque aquel a quien amo es como otro yo, puedo decir que espero la vida eterna para él como para mí mismo» (Roma Vat. lat. 294 f. 233[v]); cf. G. M. CONLON, *De certitudine spei secundum sanctum Thomam, fontes et doctrina* (Washington 1947) p.87-88.

g. Como podemos ver en el esquema que nos mostraba el articulado de las cuestiones dedicadas al estudio de la esperanza (véase Introducción, p.157), aborda Santo Tomás aquí *el motivo* de la esperanza. ¿Qué hace posible al hombre pretender algo tan sumamente arduo como lo es el objeto de la esperanza? (véase nota *d).* La posesión de Dios, sólo a Dios es posible. Y si le es posible a alguien más, será porque cuente con la ayuda o auxilio de Dios. Santo Tomás se plantea la pregunta desde el motivo secundario para reafirmar, reforzándola, la respuesta respecto al primario, al que, por cierto, ya ha apelado rotundamente desde el principio (a.l y nota *a):* nuestra esperanza alcanza *a Dios* mismo, *en cuyo auxilio* se funda. «Nada tiene que ver con la virtud de la esperanza aquella que se tiene de sí mismo o de otro hombre, sino sólo la que se tiene de Dios» *(Comp. theol.* II c.7).

En cambio está el testimonio del profeta: *Maldito el hombre que confía en el hombre* (Jer 17,5).

Solución. *Hay que decir:* Según hemos expuesto (1-2 q.40 a.7; q.42 a.1; a.4 ad 3), la esperanza tiene dos objetos: el bien que se pretende conseguir y el auxilio con el que se consigue. Pues bien, el bien que se espera conseguir tiene razón de causa final; el auxilio, en cambio, con el que se espera conseguir tiene carácter de causa eficiente. Pero en cada género de esas causas hay que considerar lo que es principal y lo que es secundario. El fin principal es el fin último, y el secundario es el bien ordenado al fin. De manera análoga, la causa eficiente principal es el agente primario, y la causa eficiente secundaria es el agente instrumental secundario. Ahora bien, la esperanza tiene como fin último la bienaventuranza eterna; el auxilio divino, en cambio, como causa primera que conduce a la bienaventuranza. Por lo tanto, como fuera de la bienaventuranza eterna no es lícito esperar bien alguno como fin último, sino sólo como ordenado a ese fin de la bienaventuranza, tampoco es lícito esperar en ningún hombre, o en criatura alguna, como causa primera que conduzca a la bienaventuranza; es lícito, sin embargo, esperar en el hombre o en otra criatura como agente secundario instrumental, que ayude a conseguir cualquier bien ordenado a la bienaventuranza. De esta manera recurrimos a los santos, e incluso pedimos algunos bienes a los hombres, y son vituperados aquellos en quienes no podemos esperar que aporten ningún tipo de auxilio [h].

Respuesta a las objeciones: Con esto quedan resueltas las objeciones.

ARTICULO 5

¿Es virtud teologal la esperanza?

1.2 q.62 a 3; *In Sent.* 3 d.26, q.2 a.2; *De spe* a.1 ad 6 y 7

Objeciones por las que parece que la esperanza no es virtud teologal:

1. La virtud teologal tiene por objeto a Dios. Pues bien, el objeto de la esperanza es no solamente Dios, sino también otros bienes que esperamos obtener de El. En consecuencia, la esperanza no es virtud teologal.

2. Más aún: La virtud teologal, como hemos expuesto (1-2 q.64 a.4), no consiste en un medio entre dos vicios. Pero la esperanza consiste en un medio entre la presunción y la desesperación. La esperanza, pues, no es virtud teologal.

h. Establecidos, pues, los términos de la distinción entre agente primario y secundario, Santo Tomás va a concluir lo mismo que se puso como problema: es lícito esperar en el hombre. No, claro está, como en causa primera, sino como en agente secundario e instrumental. «Son dignos de vituperio los que esperan en el hombre como en autor principal de la salvación; pero no quienes esperan en el nombre como en ayuda al servicio de Dios» (2-2 q.25 a.1 ad 3). Junto a aquel motivo primario se dan otros secundarios y derivados del principal, que ni son ni pueden ser independientes de aquél. ¿Cuáles son éstos? Podríamos abarcarlos complexivamente de esta manera:

Motivo secundario de la esperanza...
- gracia
  - habitual: gracia santificante
  - actual: las buenas obras y su mérito
- instrumentos de la gracia
  - físicos
    - unido a la divinidad: humanidad de Cristo
    - no unido a la divinidad: sacramentos
  - morales
    - universal: la Sma. Virgen
    - particulares
      - *in patria:* ángeles y santos
      - *in via*
        - el hombre
        - otras criaturas
          - acontecimientos
          - cosas

La luminosa doctrina de Santo Tomás invita a reflexionar de qué modo debe ser potenciado cuanto ayude a conseguir el bien que es una *existencia confiada,* mediante la que ayudarse a conseguir otros bienes ordenados a la bienaventuranza eterna. Todo eso entra dentro del objeto secundario e instrumental de la esperanza teologal. De esta manera, ella abarca todas las esperanzas legítimas, elevándolas y orientándolas a Dios. No hay esperanza ni optimismo o confianza humanos que no puedan ser integrados en la esperanza teologal.

3. Y también: La expectación pertenece a la longanimidad, parte de la fortaleza, y la esperanza es cierta expectación. No parece, pues, que sea virtud teologal, sino moral.

4. Finalmente, el objeto de la esperanza es lo arduo. Ahora bien, tender hacia lo arduo corresponde a la magnanimidad, virtud moral. Luego la esperanza es virtud moral, no teologal.

En cambio está el hecho de que el Apóstol la enumera juntamente con la fe y la caridad, virtudes teologales (1 Cor 13,15).

Solución. *Hay que decir:* Dado que las diferencias específicas dividen de manera conveniente el género, se debe tener en cuenta de dónde deriva la naturaleza virtuosa de la esperanza para saber en qué especie haya que situarla. Pues bien, hemos visto (a.1) que la esperanza tiene razón de virtud por alcanzar la regla suprema de los actos humanos, a la cual llega tanto en su calidad de causa eficiente primera, en cuyo auxilio se apoya, como en su calidad de causa final última, al esperar la bienaventuranza en la posesión de Dios. Resulta, pues, evidente que el objeto principal de la esperanza, en cuanto virtud, es Dios. Ahora bien, dado que la razón de virtud teologal consiste en tener como objeto a Dios, como hemos demostrado (1-2 q.62 a.l), es evidente que la esperanza es virtud teologal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todo cuanto espera alcanzar la esperanza, lo espera en orden a Dios como último fin y como causa eficiente primera, según hemos dicho (a.4).

2. *A la segunda hay que decir:* En las cosas reguladas y medidas se logra el medio en cuanto se alcanza la regla o medida; si excede la regla, sobreviene lo superfino; si no se llega, lo defectuoso. Pero en la regla o medida en sí misma no cabe hablar de medio o extremo. Pues bien, la virtud moral tiene como objeto propio algo regulado por la razón, y por eso le corresponde esencialmente estar en el justo medio respecto de su objeto propio; la virtud teologal, en cambio, tiene por objeto propio la regla primera en sí misma, no regulada por ninguna otra. De ahí que, de suyo, y por su objeto propio, a la virtud teologal no le compete consistir en un medio. Puede, sin embargo, competirle accidentalmente, en función de algo ordenado al objeto principal. Así, la fe no puede tener medio y extremos en cuanto es adhesión a la verdad primera, a la cual nadie puede adherirse excesivamente; puede, sin embargo, darse medio y extremo respecto de los objetos que cree, como una verdad es medio entre dos falsedades. Igualmente, la esperanza no conlleva medio y extremos por parte de su objeto principal, porque nadie confía en demasía en el auxilio divino; puede, no obstante, darse medio y extremo en lo que pretende conseguir, en cuanto que presume lo que está sobre sus posibilidades, o desespera de lo que está a su alcance.

3. *A la tercera hay que decir:* La expectación que entra en la definición de esperanza no entraña dilación, como la expectación implicada en la longanimidad; pero sí la entraña respecto del auxilio divino, se difiera o no el bien esperado[i].

i. A lo largo de esta q.17, y dejando a un lado las innumerables veces que se usa «spes», se emplean sólo en doce ocasiones palabras derivadas de «exspectare», frente a cuarenta derivadas de «sperare», en forma verbal. Acaba de afirmar Santo Tomás que *«exspectatio* entra en la definición de la esperanza».

Efectivamente, en la definición de la esperanza como virtud debe entrar, como en todo hábito operativo, el acto propio al que se ordena y por el que se especifica. Mas he aquí que si empleamos el vocablo «esperar», «espera», o su derivado connotador de acción («esperación»), no podremos evitar caer en la tautología. Y no sólo eso, sino que, extremando las cosas y hablando en rigor, según Santo Tomás, la esperanza teologal no *sperat,* sino que *exspectat;* su acto no es «speratio», sino «exspectatio». ¿Por qué? «Expectación» se define en el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua:* «Intensión (= intensidad) con que se espera una cosa o suceso importante». Pero para Santo Tomás *exspectatio* (= expectación) *tiene un sentido muy preciso,* que subraya *más que el conato o fuerza* (= la intensión) de la espera, *el apoyo en- o auxilio de- alguien* para ese esperar. *Sperare* supone que el objeto a que se tiende no supera la capacidad del esperante, y no se necesita, por consiguiente, ayuda de otro. *Exspectare,* por el contrario, supone la necesidad de auxilio para alcanzar lo esperado. «Lo que se espera alcanzar por propia fuerza no se

4. *A la cuarta hay que decir:* La magnanimidad tiende a lo arduo esperando lo que está dentro de sus posibilidades. Tiende, pues, propiamente a hacer cosas grandes. Pero la esperanza como virtud teologal tiende a lo arduo que se ha de lograr con el auxilio de otro, como hemos expuesto.

ARTICULO 6

¿Es la esperanza una virtud distinta de las otras virtudes teologales?

In Sent. 3 d.26 q.2 a 3 q.[a] 1; *De spe* a.3 ad 9

Objeciones por las que parece que la esperanza no es virtud distinta de las otras virtudes teologales:

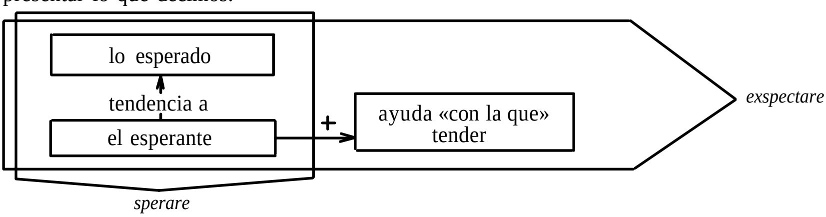
1. Los hábitos se distinguen por los objetos, como hemos expuesto (1-2 q.54 a.2). Pues bien, el objeto de la esperanza y el de las otras virtudes teologales es el mismo. La esperanza, pues, no se distingue de las otras virtudes teologales.

2. Más aún: En el Símbolo, en el que hacemos profesión de fe, se dice: Espero la resurrección de los muertos y la vida del siglo futuro [12]. Ahora bien, según hemos dicho (a.2), la expectación de la bienaventuranza futura pertenece a la esperanza. En consecuencia, no se distingue de la fe.

12. *Symb. Nicaeno-Copolit.:* MA 3,562; Dz 86.

---

dice "expectar", sino solamente "esperar". Propiamente se dice "expectar" cuando se espera contando con la ayuda de la fuerza de otro» (1-2 q.40 a.2 ad 1; cf. *De spe* a.1; *In Phil.* 1,20 lect.3 n.10). De forma que «propiamente se llama "exspectar" lo que se "espera" de la ayuda de la fuerza de otro, como si dijésemos que "expectar" equivale a "esperar-de-otro"». Reconozcamos que el carecer en castellano de *una palabra* que exprese exactamente lo que Santo Tomás nos dice con claridad que entiende por «exspectare», nos obliga a expresarnos como lo estamos haciendo: «castellanizando» una palabra latina que en castellano no existe. Intentemos representar lo que decimos:



Para Santo Tomás, lo peculiar y propísimo del *exspectare* no es el elemento de tendencia o impulso hacia lo esperado (eso también lo tiene el *sperare),* sino el elemento de tendencia o impulso hacia aquel de quien se recibe la ayuda o auxilio. Bien entendido, sin embargo, que cada una de estas dos tendencias necesita, para que el resultado sea la esperanza teologal, de la otra. He aquí magníficamente expresado esto: «Cada uno de estos dos elementos tiene en la esperanza teologal su propia primacía. Nuestro impulso hacia Dios-bien-nuestro es, psicológicamente, el elemento primero y principal (...). Pero no deja de ser aquí abajo profundamente imperfecto: no alcanza a Dios *actualmente,* sino sólo de manera intencional. Luego no basta para constituir una virtud teologal. Por el contrario, la mirada de confianza que proyecto en Dios-mi-socorro comporta una inhesión actual y un contacto espiritual con Dios. He aquí por qué es esta mirada la que hace de la esperanza una virtud teologal» (R. A. GAUTHIER, *Magnanimité* [París 1951] p.343). Y todo esto ya expresamente en Santo Tomás: «La esperanza, en cuanto se refiere a su objeto material, es una cierta disposición de imperfecto, porque lo que se espera no se tiene todavía; pero en cuanto mira el objeto formal, es decir, el auxilio divino, así es disposición de perfecto; pues la perfección del hombre consiste en mirarse en Dios» *(De spe* a.1 ad 4). Véase también, en esta misma q.17 a.1 ad 3; a.6 frase final de la sol.

Y como el objeto motivo es razón formal del objeto terminativo en cuanto objeto, de ahí que por el auxilio de Dios es por lo que hay proporción, y, por tanto, *posibilidad* de acceso del esperante a lo esperado. El movimiento a que la esperanza da lugar tiende a la bienaventuranza como posible de ser alcanzada precisamente porque previamente tiende a- y cuenta con- Dios como ayuda.

Bajo la incorrecta y nada técnica etimología de Pascasio Radberto *(De fide, spe et caritate* c.4: ML 120,1443), según la cual *sperare (spes)* derivaría de *est pes* («hay pie»), hay una muy certera intuición, vistas las cosas precisamente desde esta luminosísima *exspectatio* de Santo Tomás. El que espera tiende a Dios, a quien *todavía no* posee, porque *ya* cuenta con su auxilio.

3. Y también: Por la esperanza tiende el hombre hacia Dios, y esto atañe propiamente a la caridad. No se distingue, pues, la esperanza de la caridad.

En cambio está el hecho de que no hay distinción donde no hay número. Ahora bien, la esperanza se enumera entre las otras virtudes teologales, según la autoridad de San Gregorio en I *Moral.*, que afirma que son tres las virtudes teologales: la fe, la esperanza y la caridad[13]. En consecuencia, la esperanza es virtud teologal distinta de las otras dos.

Solución. *Hay que decir:* Se dice que es teologal una virtud por tener por objeto a Dios a quien se adhiere. Pues bien, a una cosa podemos adherirnos de dos maneras: o por sí misma o en cuanto por ella llegamos a otra realidad. Así, la caridad hace que el hombre se una a Dios por El mismo, uniendo su espíritu con Dios por afecto de amor. La esperanza, en cambio, y la fe hacen que el hombre se una a Dios como principio del que le vienen otros bienes. Ahora bien, de Dios nos viene tanto el conocimiento de la verdad como la consecución de la verdad perfecta. Por eso la fe une al hombre con Dios en cuanto principio de conocer la verdad: creemos, en efecto, que es verdadero lo que nos dice Dios. La esperanza, en cambio, hace que el hombre se adhiera a Dios en cuanto principio de perfecta bondad, es decir, en cuanto por ella nos apoyamos en el auxilio divino para conseguir la bienaventuranza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dios es objeto de las virtudes teologales bajo distintas razones formales, como acabamos de decir. Mas para la distinción de hábitos es suficiente el aspecto formal diverso del objeto, como ya hemos expuesto (1-2 q.54 a.2).

2. *A la segunda hay que decir:* La expectación se pone en el Símbolo de la fe, no porque sea acto propio de ella, sino en cuanto que el acto de esperanza presupone el de la fe, como luego diremos (a.7). De esta manera, los actos de fe se manifiestan por los de esperanza.

3. *A la tercera hay que decir:* La esperanza hace tender hacia Dios como bien final que hay que alcanzar[j] y como ayuda eficaz para auxiliarnos. La caridad, en cambio, propiamente encamina a Dios por la unión del afecto del hombre con Dios, de suerte que el hombre viva no para sí, sino para Dios.

ARTICULO 7

¿Precede la esperanza a la fe?

Supra q.4 a.7; 1-2 q.62 a.4; *In Sent.* 3 d.23 c.2 a.5

Objeciones por las que parece que la esperanza precede a la fe:

1. Comentando la *Glosa* las palabras del salmo: *Espera en el Señor y haz el bien* (Sal 36,3), escribe[14]: *La esperanza es la puerta de la fe, principio de la salvación.* Ahora bien, la salvación viene por la fe, por la cual quedamos justificados. En consecuencia, la esperanza precede a la fe.

2. Más aún: Lo que entra en la definición de una realidad debe ser anterior y más conocido. Pues bien, en la definición de la fe entra la esperanza, como se ve en la definición del Apóstol: *Es la sustancia de lo que se espera* (Heb 11,1). La esperanza, pues, es anterior a la fe.

3. Y también: Según el testimonio del Apóstol, la esperanza precede al acto meritorio, ya que escribe: *El que ara debe arar con la esperanza de percibir el fruto* (1 Cor 9,10). Luego la esperanza precede a la fe.

En cambio está el testimonio del Evangelista: *Abraham engendró a Isaac* (Mt 1,2), o sea, según la *Glosa: La fe a la esperanza*[15].

Solución. *Hay que decir:* La fe precede, en absoluto, a la esperanza. El objeto de la esperanza es, efectivamente, un bien futuro arduo y asequible. Por lo tanto, para esperar algo es preciso que a la esperanza le sea presentado un objeto como posible. Ahora bien, el objeto de la esperanza es, por una parte, la bien-

13. C.27: ML 75,544. 14. *Glossa interl.* (3,136v); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,368; CASIODORO, *Expos. in Psalt.* super ps.36,3: ML 70,258. 15. *Glossa interl.* (5,5r).

j. Cf. *postea,* nota *a* de q.18.

aventuranza eterna; y, por otra, el auxilio divino, como se deduce de lo que hemos expuesto (a.2 y 4; a.6 ad 3). Esas dos cosas nos las propone la fe [k], pues nos hace conocer que podemos llegar a la bienaventuranza eterna, y que para ello nos está preparado el auxilio divino, según el testimonio del Apóstol: *Quien se llega a Dios ha de creer que existe y que es premiador de quienes le buscan* (Heb 11,6). Es, pues, evidente que la fe precede a la esperanza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como añade allí mismo la *Glosa* [16], la esperanza es puerta de la fe, es decir, de la realidad creída, *porque por la esperanza se entra a ver lo que se cree.* También se podría responder que es puerta de la fe, porque por ella entra el hombre a estabilizarse y perfeccionarse en la fe.

2. *A la segunda hay que decir:* En la definición de la fe entra la realidad esperada, porque el objeto propio de la fe es una realidad no evidente en sí misma. De ahí que fuera necesario designarla por esa circunlocución mediante algo que viene en pos de la fe.

3. *A la tercera hay que decir:* No todo acto meritorio tiene como precedente el de la esperanza; basta que lo tenga concomitante o consiguiente.

ARTICULO 8

¿Es la esperanza anterior a la caridad?

1-2 q,62 a.4; *In Sent.* 3 d.26 q.2 a.3 q.ª 2; *De spe* a.3

Objeciones por las que parece que la caridad es anterior a la esperanza:

1. Comentando San Ambrosio el texto de Lc 17,6: *Si tuvierais fe como un grano de mostaza,* etc., escribe: *De la fe, la caridad; de la caridad, la esperanza* [17]. Pero la fe es anterior a la caridad. Luego la caridad precede a la esperanza.

2. Más aún: Dice San Agustín en XIV *De civ. Dei: Los buenos impulsos y los afectos proceden del amor y de la santa caridad* [18]. Pero el esperar, en cuanto acto de la esperanza, es un movimiento bueno del alma. En consecuencia, se deriva de la caridad.

3. Y también: Dice el Maestro que *la esperanza proviene de los méritos que preceden no sólo a lo que se espera, sino también a la esperanza misma, a la cual antecede la caridad* [19]. La caridad, pues, es anterior a la esperanza.

En cambio está lo que enseña el Apóstol: *El fin del precepto es la caridad de un corazón puro y buena conciencia* (1 Tim 1,5), y añade la *Glosa:* Es decir, de la esperanza [20]. En consecuencia, la esperanza precede a la caridad.

Solución. *Hay que decir:* Hay un doble orden. Uno, por vía de generación y de materia, y, según ese orden, lo imperfecto precede a lo perfecto. El otro es el orden de perfección, y, según ese orden, lo perfecto por naturaleza es anterior a lo imperfecto. A tenor del primer orden, la esperanza es anterior a la caridad. Esto se pone en evidencia por el hecho de que la esperanza y todo movimiento del apetito se deriva del amor, como hemos visto al tratar de las pasiones (1-2 q.27 a.4; q.28 a.6 ad 2; q.40 a.7). Ahora bien, el amor puede ser perfecto o imperfecto. Es en verdad perfecto el amor por el que alguien es amado por sí mismo, en cuanto se le quiere desinteresadamente el bien; tal es el amor del hombre al amigo. Es, en cambio, imperfecto el

16. *Glossa interl,* super ps.36,3 (3,136v); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO super 36,3: ML 191,362. 17. L.8: ML 15,1865. 18. C.9: ML 41,414. 19. *Sent.* 3 d.26 c.1 (QR 2,670). 20. *Glossa interl.* (6,116v); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,329.

k. Sin fe, pues, no puede haber esperanza. La fe divina se relaciona con la esperanza teologal como el cimiento con las paredes en la construcción espiritual *(De spe* a.4 obj.14 y sol.). En la esperanza teologal, todo lo relativo a su objeto, la existencia de la bienaventuranza, y su bondad, futuridad, arduidad y asequibilidad, es un conocimiento que trasciende nuestra inteligencia. Sólo por medio de la fe nos son accesibles.

Y exactamente lo mismo ocurre respecto del *motivo.* Al margen de la fe, nos sentiríamos absolutamente incapaces de alcanzar lo que nos rebasa tan ampliamente. Igualmente, sólo ella nos permite conocer a Dios creador como providente, y nos asegura su auxilio puesto a nuestro servicio. Tanto el de Dios mismo como el de las demás criaturas.

amor con que se ama algo no por sí mismo, sino para aprovecharse de su bien, como ama el hombre las cosas que codicia [l]. Pues bien, el amor de Dios en el primer sentido corresponde a la caridad, que hace unirse a Dios por sí mismo; a la esperanza, en cambio, corresponde el amor en el segundo sentido, ya que quien espera intenta obtener algo para sí. De ahí que, en el orden de generación, la esperanza precede a la caridad. Efectivamente, de la misma manera que el hombre llega a amar a Dios porque, temiendo el castigo divino, cesa en el pecado, como afirma San Agustín en *Super primam Canonicam Ioann.* [21], así también la esperanza conduce a la caridad, en cuanto que, esperando de Dios la remuneración, se mueve a amarle y a guardar sus mandamientos. Pero en el orden de perfección la caridad es anterior a la esperanza. Por eso, cuando aparece la caridad, se hace más perfecta la esperanza, ya que esperamos más de los amigos. En este sentido dice San Ambrosio que la esperanza proviene de la caridad.

Respuesta a las objeciones: 1. Con lo expuesto queda resuelta la primera objeción.

2. *A la segunda hay que decir:* La esperanza y todo movimiento del apetito proviene de algún tipo de amor, es decir, del amor hacia lo que se espera. Pero no toda esperanza proviene de la caridad, sino sólo la esperanza formada, o sea, aquella con la que el hombre espera de Dios el bien como de un amigo.

3. *A la tercera hay que decir:* En ese lugar habla el Maestro de la esperanza formada, que va precedida naturalmente de la caridad y de los méritos causados por ella.

CUESTIÓN 18

Sujeto de la esperanza

Viene a continuación el tema del sujeto de la esperanza. Sobre él se formulan cuatro preguntas:

1. La esperanza, ¿radica en la voluntad?—2. ¿Se da en los bienaventurados?—3. ¿Hay esperanza en los condenados?—4. ¿Tiene certeza la esperanza de los viadores?

ARTICULO 1

¿Radica la esperanza en la voluntad?

In Sent. 3 d.26 q.1 a.5; q.2 a.2 ad 1; *De spe* a.2

Objeciones por las que parece que la esperanza no radica en la voluntad:

1. Como ya hemos expuesto (q.17 a.1; 1-2 q.40 a.1), el objeto de la esperanza es el bien arduo. Ahora bien, lo arduo no es objeto de la voluntad, sino del apetito irascible. En consecuencia, la esperanza no radica en la voluntad, sino en el irascible.

2. Más aún: Resulta superfluo añadir algo cuando se tiene lo suficiente. Pues bien, para perfeccionar la potencia de la voluntad es suficiente la caridad, la más perfecta de las virtudes. Por lo tanto, la esperanza no radica en la voluntad.

3. Y también: Una potencia no puede prorrumpir a la vez en dos actos, como el entendimiento no puede entender a la vez muchas cosas. Pero el acto de la esperanza puede darse a la vez con el de la caridad, y el acto de ésta pertenece, con toda evidencia, a la voluntad. Luego la esperanza no radica en la voluntad.

21. Tr.9 super 1 Jn 4,18: ML 35,2047.

l. Puesto que es *deseo* del *bien* que se espera, la esperanza se halla en el área del amor, que de un modo u otro viene supuesto y exigido. Pero no es un amor perfecto, de benevolencia, de amistad, como lo es el amor de la caridad, que *termina en la persona a quien se ama* por- y para- ella misma; sino que es un amor imperfecto, de concupiscencia, interesado, que retorna y *revierte sobre el que ama,* porque éste ama y desea para sí mismo.

En cambio está el hecho de que el alma no es capaz de poseer a Dios más que con el espíritu, que implica memoria, entendimiento y voluntad, como demuestra San Agustín en el libro *De Trin.* [1]. Ahora bien, la esperanza es virtud teologal, que tiene por objeto a Dios. Por lo tanto, como no puede radicar ni en la memoria ni en el entendimiento, que pertenecen a la facultad cognoscitiva, por fuerza tiene que radicar en la voluntad.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos demostrado (1 q.8 a.2), los hábitos se conocen por sus actos. Ahora bien, el de la esperanza es un movimiento de la parte apetitiva, ya que su objeto es el bien. Mas dado que en el hombre hay dos apetitos, el sensitivo, que se divide en irascible y concupiscible, y el intelectivo, llamado voluntad, del que hemos tratado en otra parte (1 q.80 a.2; q.82 a.5), a los movimientos que se dan en el apetito inferior con pasión, corresponden en el superior otros semejantes que se dan sin ella, como hemos expuesto (1 q.82 a.5 ad 1; 1-2 q.22 a.3 ad 3). Pero el acto de la virtud de la esperanza no puede pertenecer al apetito sensitivo, ya que el bien, que es el objeto principal de esta virtud, no es bien sensible, sino divino. Por eso la esperanza tiene como sujeto [a] el apetito superior, no el inferior, al cual corresponde el irascible.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El objeto del apetito irascible es lo arduo sensible. En cambio, el objeto de la virtud de la esperanza es lo arduo inteligible, o más bien, que trasciende lo inteligible.

2. *A la segunda hay que decir:* La caridad perfecciona de manera suficiente la voluntad en cuanto al único acto, que es amar. Pero se requiere otra virtud que la perfeccione en otro acto de la misma, que es la esperanza.

3. *A la tercera hay que decir:* Como ya quedó demostrado (q.17 a.8), el movimiento de la esperanza y el de la caridad guardan mutua relación entre sí. Por eso nada impide que uno y otro movimiento se den en la misma potencia, de igual modo que el entendimiento puede entender al mismo tiempo muchas cosas relacionadas entre sí, como quedó demostrado en la primera parte (q.17 a.3).

ARTICULO 2

¿Se da esperanza en los bienaventurados?

1-2 q.67 a 4 et 5; *In Sent.* 3 d.26 q.2 a.5 q.ª 1 et 2; d.31 q.2 a.1 q.ª 2 et 3

Objeciones por las que parece que se da esperanza en los bienaventurados:

1. Cristo, desde el principio de su concepción, fue comprensor. Ahora bien, Cristo tuvo esperanza, pues en su persona se dice: *En ti, Señor, esperaré* (Sal 30,1), como expone la *Glosa* [2]. En consecuencia, puede darse esperanza en los bienaventurados.

2. Más aún: Como la consecución de la bienaventuranza es un bien arduo, también su continuación. Pues bien, los hombres, antes de conseguir la bienaventuranza, tienen esperanza de alcanzarla. Luego, después de alcanzarla, pueden esperar su continuación.

3. Y también: Por la virtud de la esperanza se puede esperar la bienaventuranza no sólo para sí, sino también para otros, como ya hemos demostrado (q.17 a.3). Mas los bienaventurados que están en la patria esperan la bienaventuranza para otros, pues de lo contrario no rogarían por ellos. Luego en los bienaventurados puede haber esperanza.

4. Finalmente, a la bienaventuranza de los santos compete la gloria, no sólo del alma, sino también del cuerpo. Pero las almas de los santos que están en la patria esperan todavía la gloria del cuerpo, como se ve en la Escritura (Ap 6,9) y en XII *De Gen. ad litt.* [3] En consecuen-

1. L.14 c.8: ML 42,1044; c.12: ML 42,1048. 2. *Glossa interl.* (3,125v); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO, ML 191,300. 3. SAN AGUSTÍN, c.35: ML 34,483.

---

a. El acto específico de la esperanza teologal es un acto elícito de la voluntad, acerca del fin último del hombre, que es la bienaventuranza o vida eterna. Y de la triple posibilidad que se abre a tales actos (simple amor o volición, fruición e intención), a la esperanza corresponde la *intención:* «La esperanza hace tender a Dios como al bien final que conseguir» *(supra* q.17 a.6 ad 3).

cia, en los bienaventurados puede haber esperanza.

En cambio está lo que escribe el Apóstol: *Lo que uno ve, ¿cómo esperarlo?* (Rom 8,24). Ahora bien, los bienaventurados gozan de la visión de Dios. Luego en ellos no hay lugar para la esperanza.

Solución. *Hay que decir:* Si se sustrae a una realidad lo que le da la especie, se pierde esa especie, y la realidad no puede permanecer la misma; así, perdida la forma del cuerpo natural, no permanece específicamente el mismo. Ahora bien, la esperanza, como las demás virtudes, reciben su especie de su objeto principal, como ya quedó expuesto (q.17 a.5 y 6). Pero el objeto principal de la esperanza es la bienaventuranza eterna en cuanto asequible con el auxilio divino, como ya hemos dicho (q.17 a.2). Luego, dado que el bien arduo y posible no cae bajo la razón formal de la esperanza sino en cuanto futuro, se sigue de ello que, cuando la bienaventuranza no es ya futura, sino presente, no puede haber allí lugar alguno para la virtud de la esperanza. De ahí que la esperanza, lo mismo que la fe, desaparece en la patria, y ninguna de las dos puede darse en los bienaventurados.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cristo, aunque comprensor y, por lo mismo, bienaventurado en cuanto al goce divino, era, no obstante, al mismo tiempo, viador por la pastbilidad de la naturaleza humana que todavía llevaba. Por eso podía esperar la gloria de la impasibilidad y de la inmortalidad. Pero no por tener la virtud de la esperanza, cuyo objeto principal no es la gloria del cuerpo, sino la fruición divina.

2. *A la segunda hay que decir:* Se piensa que la bienaventuranza de los santos es la vida eterna, porque, por el hecho de gozar de Dios, se hacen, en cierta manera, participantes de la eternidad divina, que está por encima de todo tiempo. Por eso la continuación de la bienaventuranza no se distingue en presente, pasado y futuro. De ahí que los bienaventurados no tienen esperanza de su continuación en la bienaventuranza, sino que poseen la realidad misma, pues allí no hay razón de futuro.

3. *A la tercera hay que decir:* Permaneciendo la virtud de la esperanza, por la misma se espera para sí y para los demás. Pero cuando desaparece en los bienaventurados la esperanza con que esperan para sí mismos la bienaventuranza, en realidad la esperan también para los demás, pero no por la virtud de la esperanza, sino más bien por amor de caridad. Del mismo modo que quien tiene caridad de Dios ama con ella al prójimo, y, sin embargo, se puede amar al prójimo sin la virtud de caridad, sino por otra forma de amor.

4. *A la cuarta hay que decir:* Siendo la esperanza virtud teologal cuyo objeto es Dios, el objeto principal de la misma es la gloria del alma, que consiste en el goce divino, pero no la gloria del cuerpo. Por otra parte, la gloria del cuerpo, aunque tenga razón formal de arduo respecto a la naturaleza humana, no la tiene, sin embargo, para quien posee la gloria del alma, bien porque la gloria del cuerpo es insignificante en comparación con la gloria del alma, bien porque quien tiene la gloria del alma posee ya en su causa suficiente la del cuerpo.

ARTICULO 3

¿Hay esperanza en los condenados?

In Sent. 3 d.26 q.2 a.5 q.ª 4

Objeciones por las que parece que hay esperanza en los condenados:

1. Según el testimonio de San Mateo (25,4): *Id, malditos, al fuego eterno, preparado para el diablo y sus ángeles,* el diablo es no solamente un condenado, sino también el príncipe de ellos. Ahora bien, el diablo tiene esperanza, según el testimonio de Job (40,28): *He aquí que su esperanza le defraudará.* Parece, pues, que los condenados tienen esperanza.

2. Más aún: Así como la fe puede ser formada e informe, así la esperanza. Pues bien, en los demonios y en los condenados puede haber fe informe, según leemos en Santiago (2,19): *Los demonios creen, y se estremecen.* Luego parece que en los condenados puede haber también esperanza informe.

3. Y también: Ningún hombre después de la muerte crece en mérito o en demérito que no tuvo en vida, según leemos en la Escritura: *Si cayere el leño al medio día o al aquilón, allí quedará* (Eclo 11,3). Pero muchos de los que serán condenados tuvieron en esta vida espe-

ranza, no desesperando nunca. Luego tendrán también esperanza en la vida futura.

En cambio está el hecho de que la esperanza causa gozo, según el Apóstol: *Gomaos en la esperanza* (Rom 12,12). Los condenados, en cambio, no tienen gozo, sino dolor y llanto, como escribe Isaías (65,14): *Mis siervos alabarán con exaltado corazón, y vosotros clamaréis por el dolor del vuestro y aullaréis por la contrición del espíritu.* En consecuencia, en los condenados no hay esperanza.

Solución. *Hay que decir:* Como es de esencia de la bienaventuranza saciar la voluntad, es también de esencia de la pena que contraríe a la voluntad aquello por lo que se inflige el castigo. Ahora bien, nada ignorado puede aquietar o contrariar a la voluntad. Por eso dice San Agustín en *Super Gen. ad litt.*[4] que los ángeles no pudieron ser perfectamente bienaventurados en el primer instante antes de la confirmación ni miserables antes de su caída, por no saber su porvenir. En verdad, para la verdadera y perfecta bienaventuranza se requiere estar ciertos de la perpetuidad de su felicidad; de lo contrario no se aquietaría la voluntad. De igual modo, formando parte de la pena de los condenados la perpetuidad de la misma, tampoco tendría razón de pena si no contrariara a la voluntad, lo cual sucedería en realidad si ignoraran su perpetuidad. Por eso, a la condición de miseria de los condenados atañe saber ellos mismos que de ningún modo podrán evadir la condenación y alcanzar la bienaventuranza. Por eso se lee en Job (15,22): *No confía escapar de las tinieblas a la luz.* De todo eso resulta evidente que no pueden aprehender la bienaventuranza como un bien posible, ni tampoco los bienaventurados como un bien futuro. Por eso, ni en los bienaventurados ni en los condenados hay esperanza. Pero los viadores, estén en esta vida o estén en el purgatorio[b], pueden tener esperanza: unos y otros la conciben como un futuro posible.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como escribe San Gregorio en XXXIII *Moral.*[5], esto se dice del diablo en sus miembros, cuya esperanza será anulada. Y si se entiende del diablo mismo, puede referirse a la esperanza que tiene de vencer sobre los santos a tenor de lo que antes había dicho: *Espera que el Jordán afluya a su boca* (Job 40,18). Pero de esta esperanza no tratamos aquí.

2. *A la segunda hay que decir:* Como escribe San Agustín en *Enchir.: La fe versa sobre cosas buenas y malas; pasadas, presentes y futuras; propias y ajenas. La esperanza, en cambio, versa sólo sobre cosas buenas futuras que atañen a uno mismo*[6]. Por eso en los condenados se puede dar mejor la fe informe que la esperanza, puesto que los bienes divinos no son para ellos futuros posibles, sino ausentes.

3. *A la tercera hay que decir:* La falta de esperanza en los condenados no varía su demérito, como tampoco en los bienaventurados el cese de ella aumenta el mérito, sino que lo uno y lo otro acontece por el cambio de estado.

ARTICULO 4

¿Tiene certeza la esperanza de los viadores?[c]

In Sent. 3 d.26 q.2 a.4; *De spe* a.2 ad 4

Objeciones por las que parece que la esperanza de los viadores no tiene certeza:

4. L.11 c.17: ML 34,438. 5. C.20: ML 76,697. 6. C.8: ML 40,234.

b. El hombre viador aún puede ser, según Santo Tomás, considerado en dos situaciones: en esta vida o en el purgatorio. El ve posible la esperanza también en los que se purifican. Se podría argüir contra la *futuridad* y la *arduidad* del objeto de la esperanza de los que están en el purgatorio, por desconocerse cómo es la duración en aquel estado (¿temporal o no?), y por la certeza absoluta de su posesión. Por lo que al carácter arduo se refiere, lo hemos visto sobre todo en la eminencia o grandeza de Dios, que al que se purifica le consta más que a nadie y mejor que nunca (véase nota *d* de q.17). La escatología de la Edad Media no se planteó la cuestión de una duración diversa a la temporal después del instante de la muerte, al modo como se lo plantea la escatología actual.

c. De los «viadores» (= los que aún están en camino, *in via),* Santo Tomás da por supuesto que son los sujetos, obviamente, de la esperanza. La pregunta acerca de ellos, pues, se refiere *a la certeza* de la misma.

1. La esperanza radica en la voluntad. Ahora bien, la certidumbre pertenece al entendimiento, no a la voluntad. Luego la esperanza no tiene certeza.

2. Más aún: La esperanza proviene de ía gracia y de los méritos, como hemos dicho (q.17 a.1 arg.2). Pues bien, en esta vida no podemos saber con certeza que tenemos la gracia, según lo ya expuesto (1-2 q.112 a.5). En consecuencia, la esperanza de los viadores carece de certeza.

3. Y también: No se puede tener certeza de lo que puede fallar. Pero muchos viadores que tienen esperanza fallan en la consecución de la bienaventuranza. Por consiguiente, la esperanza de los viadores no tiene certeza.

En cambio está lo que dice el Maestro: *La esperanza es expectación cierta de la bienaventuranza futura*[7]. Y estas palabras se pueden tomar en el sentido que afirma el Apóstol: *Sé a quién me he confiado y estoy cierto de que es poderoso para guardar mi depósito (2* Tim 1,12).

Solución. *Hay que decir:* La certeza puede darse en una persona de dos maneras: esencial y participada. De manera esencial se da en la facultad cognoscitiva; de manera participada, en cambio, en todo aquello que la facultad cognoscitiva encamina de manera infalible hacia su fin. En este sentido se dice que la naturaleza obra con certeza como movida por el entendimiento divino, que encamina todo hacia su fin. En idéntico sentido se dice también que las virtudes morales obran con más certeza que el arte[8], en cuanto que están movidas a sus actos por la razón, al modo de la naturaleza. De este modo tiende también la esperanza hacia su fin con certeza, como participando de la certeza de la fe, que está en la potencia cognoscitiva.

Respuesta a las objeciones: 1. La respuesta a la primera objeción queda dada en la solución al problema.

2. *A la segunda hay que decir:* La esperanza no se apoya principalmente en la gracia ya recibida, sino en la omnipotencia y misericordia divinas, por la cual quien no tiene la gracia puede conseguirla y así llegar a la vida eterna. Y de la omnipotencia de Dios y de su misericordia está cierto el que tiene fe.

3. *A la tercera hay que decir:* El hecho de que fallen en la consecución de la bienaventuranza algunos que tienen fe proviene del defecto del libre albedrío que pone el obstáculo del pecado[d]; nunca por falta de la omnipotencia o de la misericordia divinas en la que se apoya la esperanza; por eso no va en detrimento de su certeza.

7. *Sent.* l.3 d.26 c.1 (QR 2,670).

8. ARISTÓTELES, *Ethic.* 2 c.6 n.9 (BK 1106b14): S. TH., lect.6.

En efecto. Una vez establecidos cuáles son sus objetos (q.17 a.2: formal *quod;* ib. a.4: formal *quo)* y sus peculiarísimas condiciones, desde el punto de vista del sujeto se sigue la certeza de la esperanza. Siendo su acto propio la *intención* sobrenatural del fin último (véase nota *a),* la certeza de la esperanza es una certeza de in-tención o in-clinación de la voluntad del esperante hacia la vida eterna. Intención que significa suprema tensión o intensidad de todas las energías del alma hacia el sumo bien.

d. Lo que es sólo firmeza o certeza de la esperanza, cuando se la mira desde la vertiente de sus objetos (la vida eterna y la omnipotencia y misericordia de Dios), tiene que hacerse compatible con el temor, cuando se la mira desde la vertiente que mira a nosotros. En efecto; la razón propia de su certeza está en fundarse en Dios, que es inmutable *(innititur Deo, qui est incommutabilis: In Ps.* 30,1). Pero nosotros somos volubles y defectibles, somos *vanidad.* Aunque la esperanza inclina a adherirse a Dios con firmeza a pesar de la propia fragilidad, precisamente en virtud de esto no puede quedar excluido un elemento de temor. Como no puede quedar excluido el fallo *de hecho.* El fallo no provendrá nunca de Dios, sino de la libertad del hombre. ¿De dónde se origina el fallo de la libertad movida por la gracia? La pregunta nos remite al tratado de ésta.

CUESTIÓN 19

El don de temor [a]

Pasamos ahora a tratar el tema del don de temor. Sobre ese tema se plantean doce problemas:

1. ¿Debe temerse a Dios?—2. División del temor en filial, inicial, servil y mundano.—3. El temor mundano, ¿es siempre malo?—4. El temor servil, ¿es bueno?—5. El temor servil, ¿se identifica sustancialmente con el filial?—6. Al sobrevenir la caridad, ¿queda excluido el temor servil?—7. El

a. Ese aspecto de temor (véase nota *d* de q.18) no impide la certeza de la esperanza, pero da lugar a cierta inquietud que confiere a la esperanza una imperfección. Esta hace necesaria una moción especial del Espíritu Santo por medio del don de temor, ya que, dice Santo Tomás, «los dones se conceden para actos más altos que los de las virtudes» *(In Sent.* 3 d.34 q.1 a.1; cf. 1-2 q.68 a.1), «se dan en ayuda de las virtudes contra los defectos» (1-2 q.68 a.8 sed cont.).

Decíamos en la introducción a este tratado que la correlación o correspondencia esperanza-don de temor no es perenne en Santo Tomás. Puede resultar interesante ver, en sus diversos contextos, el lugar que al temor se reserva. Lo aclaramos con el siguiente cuadro sinóptico:

I *In Sent.* 3 d.34 q.1 a.2
Criterio de clasificación:
El obrar humano, que el don perfecciona, o es: — DONES

A) *Contemplación,* que conlleva:
- conocimiento de la verdad *(inventio)* → de inteligencia
- juicio sobre otras cosas *(iudicium)* → de sabiduría

o es B) *Acción,* que procede:
- dirigiendo (ord. cognoscitivo)
  - *(inventio)* → de consejo
  - *(iudicium)* → de ciencia
- ejecutando (ord. afectivo)
  - operación (justicia) → de piedad
  - pasiones
    - del irascible (fortaleza) → de fortaleza
    - del concupiscible (templanza) → **de temor**

II 1-2 q.68 a.4
Criterio de clasificación:
Las facultades que pueden ser principios de actos humanos y en las que hay dones, son:

A) *La razón,* que es
- especulativa
  - aprehensión de la verd. *(inventio)* → de inteligencia
  - juicio sobre la verd. *(iudicium)* → de sabiduría
- práctica
  - aprehensión de la verd. *(inventio)* → de consejo
  - juicio sobre la verd. *(iudicium)* → de ciencia

B) *El apetito*
- en relación a los demás → de piedad
- en uno mismo
  - miedo a peligros → de fortaleza
  - deseo desord. de placer → **de temor**

temor, ¿es principio de la sabiduría?—8. El temor inicial, ¿es sustancialmente lo mismo que el filial?—9. El temor, ¿es don del Espíritu Santo? 10. ¿Disminuye al crecer la caridad?—11. ¿Permanece en la patria? 12. ¿Qué le corresponde entre las bienaventuranzas y los frutos?

ARTICULO 1

¿Puede ser temido Dios?

1-2 q.42.a 1; *In Sent.* 3 d.34 q.2 a.2 q.[a] 1 ad 2

Objeciones por las que parece que Dios no puede ser temido:

1. Como ya hemos dicho (1-2 q.41 a.2; q.41 a.l), el objeto del temor es el mal futuro. Pero Dios está exento de todo mal, ya que es la bondad por esencia. Por lo tanto, Dios no puede ser temido.

2. Más aún: El temor se opone a la esperanza. Ahora bien, tenemos esperanza en Dios. Luego no podemos a la vez temerle.

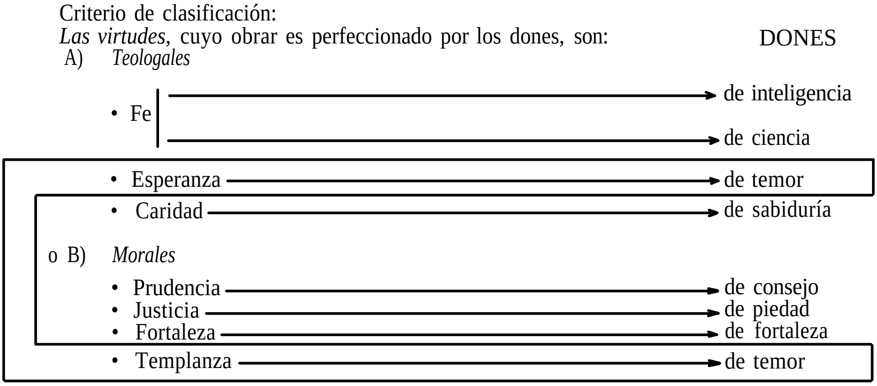
3. Y también: Como escribe el Filósofo en II *Rhet., tememos aquello de que nos puede provenir un mal*[1]. Ahora bien, nuestros males provienen no de Dios, sino de nosotros mismos, según la Escritura: *Tu perdición, de ti, Israel; de mí proviene tu auxilio* (Os 13,9). En consecuencia, Dios no debe ser temido.

En cambio está el testimonio del profeta: *¿Quién no te temerá, rey de las naciones?* (Jer 10,7), y este otro: *Si yo soy el Señor, ¿dónde está mi temor?* (Mal 1,6).

Solución. *Hay que decir:* Así como la esperanza tiene doble objeto: el bien futuro, cuya consecución se espera, y el auxilio de alguien por el que se espera conseguir ese bien[b], el temor puede tener doble objeto: el mal mismo del que huye el hombre, y aquello de lo que puede provenir el mal. Pues bien, Dios, que es la bondad misma, no puede ser objeto de temor del primer modo. Del segundo, en cambio, puede serlo, en cuanto que de El o con respecto a El nos puede amenazar algún mal. De Dios, en verdad, nos puede sobrevenir el mal de pena, que no es mal absoluto,

1. ARISTÓTELES, c.5 n.13 (BK 1382b32).

III 2-2
Criterio de clasificación:
Las virtudes, cuyo obrar es perfeccionado por los dones, son:



Al don de temor le corresponden, como frutos, la modestia, continencia y castidad, que tienen que ver con la templanza *(In Sent.* 3 d.34 q.1 a.5). Por consiguiente, el acto *positivo* del don de temor, o sea la reverencia para con Dios, colabora con la virtud de la esperanza; en su aspecto *negativo,* ayuda a oponerse al mal, está en la línea de la templanza. Su ubicación, en el último lugar en sentido descendente o primero en sentido ascendente, se justifica por lo *ínfimo* de su sentimiento negativo de temor de la separación de Dios. El temor filial, único compatible con el don del Espíritu Santo, es el primer paso a dar en el acceso a Dios. «Su» bienaventuranza es, coherentemente, la de los pobres de espíritu (a. 12).

b. Véase nota *i* de q.l7.

sino mal relativo y bien absoluto. Efectivamente, dado que el bien dice orden al fin y el mal conlleva la privación de ese orden, es mal absoluto lo que excluye totalmente el orden al fin último, cual es el mal de culpa. El mal de pena, en cambio, es ciertamente un mal, en cuanto priva de un bien particular; pero en absoluto es bien, en cuanto que está dentro del orden al fin último. Mas con relación a Dios nos puede sobrevenir el mal de culpa si nos separamos de El. Bajo este aspecto, Dios puede y debe ser temido.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La razón aducida se refiere al mal que es objeto de temor.

2. *A la segunda hay que decir:* En Dios se han de considerar no sólo la justicia por la que castiga a los pecadores, sino también la misericordia por la que nos libra. Por eso la consideración de su justicia promueve en nosotros el temor, y de la consideración de su misericordia brota en nosotros la esperanza. De ese modo, bajo diversos aspectos, Dios es objeto de esperanza y de temor [c].

3. *A la tercera hay que decir:* El autor del mal de culpa no es Dios, sino nosotros mismos por apartarnos de El; el mal de pena, en cambio, proviene en realidad de Dios en cuanto a su aspecto de bien, a saber, por ser pena justa. Pero el que Dios justamente nos inflija una pena sucede primordialmente por causa de nuestros pecados. Es el modo de que habla la Escritura en estos términos: *Dios no hizo la muerte; pero los impíos la llaman con sus obras y sus palabras* (Sab 1,13.16).

ARTICULO 2

¿Es adecuada la división del temor en filial, inicial, servil y mundano? [d]

In Sent. 3 d.34 q.2 a.1 q.ª 2; *In Rom.* c.8 lect.5

Objeciones por las que parece que no es adecuada la división del temor en filial, inicial, servil y mundano:

1. El Damasceno [2] pone seis especies de temor: pereza, vergüenza, y los demás que ya hemos enumerado (1-2 q.41 a.4), y que no se tocan en esta división. Parece, pues, que no es adecuada esa división del temor.

2. Más aún: Cualquiera de estos temores o es bueno o es malo. Pero hay algún temor, es decir, el natural, que ni es bueno moralmente, pues se da en los demonios, como dice este testimonio: *Los demonios creen, y se estremecen* (Sant 2,19), ni es malo, ya que lo tuvo Cristo, a tenor de estas palabras: *Comenzó Jesús a tener tedio y temor* (Mc 14,33). En consecuencia, es insuficiente esa división del temor.

3. Y también: Son diversas las relaciones del padre con el hijo, de la esposa con el marido, del criado con su señor. Mas el temor filial, que es el del hijo hacia su padre, se distingue del servil, o sea, el del criado hacia su señor. Por consiguiente, de estos temores debe distinguirse también el temor casto, que es el de la esposa hacia su marido.

4. Todavía más: Del mismo modo que el servil, el temor inicial y el mundano temen la pena. No debieron, pues, distinguirse entre sí estos temores.

5. Finalmente, como la concupiscencia recae sobre el bien, el temor recae sobre el mal. Pero una es la concupiscencia de los ojos, con la que se codician los bienes del mundo, y otra la de la carne, con la que se apetecen los propios placeres. Por lo tanto, es también distinto el temor mundano con que se teme perder los bienes externos, y el temor humano con que se teme detrimento en la propia persona.

En cambio está la autoridad del Maestro [3].

Solución. *Hay que decir:* Aquí tratamos del temor en cuanto que de algún modo nos conduce a convertirnos a Dios o nos apartamos de El. Dado que, efectivamente, el objeto del temor es el

2. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* l.2 c.15: MG 94,932. 3. *Sent.* l.3 d.34 c.4 (QR 2,701).

c. Teologal es la esperanza porque lleva a Dios. El temor, no; él no lleva a Dios, sino que huye de un mal. El temor contempla o mira a Dios no como término propio, sino como principio de castigo. Las relaciones con Dios, por consiguiente, que se establecen mediante la esperanza, y las que se establecen mediante el temor son completamente distintas.

d. También será útil, al abordar el tema de este artículo, contar previamente con el cuadro de significados del temor, para captar el alcance y sentido de las objeciones y su solución (cf. A. GARDEIL, *Crainte:* DTC 3,2011s; J. M. RAMÍREZ, *De passionibus* p.399-406).

CLASES DE TEMOR

- psicológicamente (según el objeto por relación al que teme)
  - interno ....
    - correlativo al amor natural por la propia conservación: *natural o* instintivo
    - no natural o adventicio . . . . .
      - físico: temor del trabajo: *pereza* gr. ὄχνος; lat. segnities)
      - moral
        - por padecer (próximo)
          - genérico: *rubor* (gr. αἰδώς; lat. erubescentia)
          - específico: *pudor*
        - padecido: *vergüenza* (concomitante) (gr. αἰσχύνη; lat. verecundia)
  - externo ....
    - por cantidad: *estupefacción* (gr. χατάπληξις; lat. admiratio) (sumo)
    - por cualidad ....
      - según el acto: *terror* (imprevisto) (gr. ἔχπληξις; lat. stupor)
      - según la potencia: *ansiedad* (imprevisible) (gr. αγωνία; lat. agonia)
- moralmente . . . .
  - filosóficamente (por relación a la razón que regula) . . . .
    - *moderado*
    - *inmoderado*
  - teológicamente (respecto a Dios) . . . .
    - *mundano* (o humano)
    - divino
      - servil
        - *puramente servil (*= servilmente servil)
        - *inicial* (no puramente servil)
      - *filial (*= casto o reverencial)

mal, el hombre se aparta a veces de Dios por los males que teme, y este temor recibe el nombre de «humano» o «mundano». Otras, en cambio, el hombre se convierte a Dios y se une a El por el mal que teme. Y este tipo de mal es doble, a saber: el mal de pena y el de culpa. Por lo tanto, si se convierte a Dios y se une a El por el temor de pena, tenemos el temor servil; pero si lo hace por el temor de culpa, será el temor filial, pues es propio de los hijos temer la ofensa del padre. Pero si se teme por los dos, es el temor inicial, el cual está entre los dos. Si se puede temer el mal de culpa, es tema que se estudió en su lugar (1-2 q.42 a.3) al tratar de la pasión del temor.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Damasceno divide el temor en cuanto pasión del alma. Pero esta otra división del temor se considera en relación a Dios, como hemos expuesto.

2. *A la segunda hay que decir:* El bien moral consiste principalmente en la conversión a Dios; y el mal, en la aversión. Por lo tanto, estos temores implican siempre o un bien o un mal moral. El temor natural, en cambio, es previo al bien o al mal moral, y por eso no se cuenta entre ellos.

3. *A la tercera hay que decir:* La relación del criado con su señor se basa en la potestad de éste sobre el siervo que le está sometido. La relación, en cambio, del hijo con el padre, o de la esposa con el esposo, se basa en el afecto del hijo, que se somete a su padre; o de la esposa, que se une al esposo con unión de amor. De ahi que el temor filial y el temor casto se refieran a una misma realidad, pues por el amor de caridad Dios se hace nuestro Padre, a tenor de estas palabras: *Habéis recibido un espíritu de adopción de hijos con el cual llamamos: ¡Abba!, Padre* (Rom 8,15), y por la misma caridad se llama *nuestro esposo,* según otro testimonio del Apóstol: *Os be desposado como virgen casta con un varón, Cristo (2* Cor 11,2). El temor servil, en cambio, es distinto, ya que en su concepto no implica caridad.

4. *A la cuarta hay que decir:* Esos tres temores se refieren a la pena, pero de manera distinta. En efecto, el temor mundano o humano se refiere a la pena que aparta de Dios, la cual a veces la infligen los enemigos de Dios o amenazan con ella. Mas el temor inicial y el servil se refieren a la pena que lleva a Dios, una pena que El inflige o con la que amenaza, y a esta pena se refieren: el temor servil, de manera principal; el inicial, de manera secundaria.

5. *A la quinta hay que decir:* Por la misma razón, el hombre se aparta de Dios por el temor de perder los bienes del mundo y por el temor de perder la incolumidad de su cuerpo, ya que los bienes exteriores pertenecen a éste. Por eso, uno y otro temor se consideran aquí como uno solo, aunque son distintos los males que se temen, como también lo son los bienes que se desean. Y de esa diferencia proviene la diversidad específica de pecados, aunque tienen todos de común el alejamiento de Dios [e].

ARTICULO 3

¿Es siempre malo el temor mundano?

In Sent. 3 d.34 q.2 a.1 q.[a] 3; Expos. texto; *In Rom.* c.8 lect.3

Objeciones por las que parece que el temor mundano no es siempre malo:

1. Al temor mundano parece competerle la veneración a los hombres. Ahora bien, a quienes no reverencian a los hombres se les vitupera, como se ve en el caso del juez inicuo, que *ni temía a Dios ni reverenciaba a los hombres* (Lc 18,2). Parece, pues, que el temor mundano no siempre es malo.

2. Más aún: Al temor mundano parecen corresponder las penas impuestas por los poderes seculares. Pues bien, esas penas nos incitan a obrar bien, según estas palabras: *¿Quieres no temer al poder? Haz el bien y recibirás su alabanza* (Rom 13,3). Luego el temor mundano no es siempre malo.

3. Y también: No parece malo lo que nos es inherente por naturaleza,

e. Hay algo genérico, y común, por tanto, a todo pecado, y algo específico. La diversidad proviene de esto segundo y no de lo primero. Lo común es la aversión o separación de Dios; lo que especifica y da su *forma* a cada pecado es su objeto. El temer males diversos no hace que esos dos temores (humano y mundano) sean diversos.

puesto que lo natural nos viene de Dios. Mas es natural al hombre temer el daño del propio cuerpo y perder los bienes naturales con que se conserva la vida presente. Por lo tanto, parece que el temor mundano no es siempre malo.

En cambio está lo que dice el Señor: *No temáis a quienes matan el cuerpo* (Mt 10,28), y con esas palabras se proscribe el temor mundano. Pues bien, nada que no sea malo está divinamente prohibido. Luego el temor mundano es malo.

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos probado (1-2 q.18 a.2; q.54 a.2), los actos morales y los hábitos se especifican y reciben el nombre por los objetos. Ahora bien, el objeto propio del movimiento apetitivo es el bien final; por eso, todo movimiento del apetito sensitivo recibe del propio fin su especie y su nombre. En efecto, si alguien llamara a la codicia amor al trabajo, porque los hombres trabajan por codicia, no le daría el nombre adecuado, pues los codiciosos no buscan el trabajo como fin, sino como medio, ya que como fin buscan las riquezas. Por eso la codicia se denomina rectamente deseo o amor de las riquezas, lo cual es un mal. En el mismo sentido se llama propiamente amor mundano aquel por el que uno se apega al mundo como fin último; y así, el amor mundano siempre es malo. Pero el temor nace del amor, ya que el hombre teme perder lo que ama, como demuestra San Agustín en el libro *Octog. trium quaest.*[4] Y por eso el temor mundano procede del amor mundano como de una raíz mala, y por eso es siempre malo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Al hombre se le puede reverenciar de dos maneras. Por una parte, en cuanto hay en él algo divino, por ejemplo, la gracia o la virtud; o al menos la imagen natural de Dios; y por eso son vituperados quienes no reverencian a los hombres. Se les puede reverenciar también en cuanto son contrarios a Dios; bajo este aspecto son alabados quienes no los reverencian, como se lee de Elias y Eliseo: *En sus días no tembló ante los príncipes* (Eclo 48,13).

2. *A la segunda hay que decir:* Los poderes seculares, en cuanto imponen penas para retraer del pecado, son ministros de Dios, a tenor de las palabras del Apóstol: *Es ministro de Dios vengador, airado con quien obra mal* (Rom 13,4). Temer de este modo al poder secular no atañe al temor mundano, sino al servil o al inicial.

3. *A la tercera hay que decir:* Es natural que el hombre trate de evitar el detrimento corporal, como incluso el daño en lo temporal. Pero va contra la razón natural que por ellos se aparte de la justicia. Por eso dice también el Filósofo en III *Ethic.*[5] que hay cosas, como las obras de los pecados, a las que nadie debe sentirse forzado por ningún temor, porque es peor cometer tales pecados que sufrir cualquier tipo de penas.

ARTICULO 4

¿Es bueno el temor servil?

In Sent. 3 d.34 q.2 a.2 q.ª 1; *In Rom.* c.8 lect.3

Objeciones por las que parece que el temor servil no es bueno:

1. El mal uso de cualquier cosa es malo. Pues bien, el uso del temor servil es malo, ya que, sobre el texto de Rom 8,15, dice la *Glosa: Quien hace algo por temor, aunque sea bueno lo que hace, no lo hace bien*[6]. En consecuencia, el temor servil no es bueno.

2. Más aún: No es bueno lo que nace de la raíz del pecado. Ahora bien, el temor servil nace de la raíz del pecado, porque, comentando San Gregorio las palabras de Job (3,11) *por qué no morí en el vientre de mi madre,* escribe: *Cuando se teme la pena presente por el pecado y no se ama la faz perdida de Dios, el temor lo inspira el orgullo, no la humildad*[7]. El temor servil es, por lo tanto, malo.

3. Y también: Como el amor mercenario se opone al amor de caridad, así parece que el temor servil se opone al temor casto. Luego también el temor servil.

En cambio está el hecho de que ningún mal proviene del Espíritu Santo, porque comentando la *Glosa* el texto *no*

4. C.33: ML 40,22. 5. C. I n.8 (BK 1110a26): S. TH.., lect.2. 6. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1439; cf. *Glossa ordin.* (6,18 F); cf. PRÓSPERO DE AQUITANIA, *Sent.*, sent. 258: ML 51,463. 7. *Moral.* 4 c.27: ML 75,662.

habéis recibido el espíritu de servidumbre (Rom 8,15), escribe: *Un mismo Espíritu es quien engendra dos temores, el servil y el casto*[8]. Luego el temor servil no es malo.

Solución. *Hay que decir:* El temor servil es malo por su servilismo, ya que la servidumbre se opone a la libertad. Por eso, siendo libre *el que es causa de sí mismo,* como se escribe en el comienzo de los *Metafísicas*[9], es siervo quien actúa no por sí mismo, sino como movido desde fuera por otro. Ahora bien, todo el que actúa por amor, lo hace como por sí mismo, ya que se mueve a ello por propia inclinación. Por eso, el obrar por amor va contra el servilismo. En consecuencia, el temor servil, en cuanto servil, se opone a la caridad.

Por tanto, si el servilismo fuera esencial al temor, el temor servil sería absolutamente malo, como es absolutamente malo el adulterio, porque entraña en su esencia oponerse a la caridad. Mas el temor servil no entraña esencialmente el servilismo, como tampoco la fe informe entraña en su esencia la informidad. Y esto es así porque el hábito o el acto moral se especifica por el objeto. Ahora bien, el objeto del temor servil es la pena, a la cual es accidental que el bien contrario a ella sea amado como último fin, y por lo mismo pasa a ser temida como el mal principal, hecho que se da en quien no tiene caridad. Puede, asimismo, suceder que el bien vaya ordenado a Dios como fin y que, por consiguiente, la pena no sea temida como mal principal, fenómeno que acontece en quien tiene caridad. En realidad, la especie del hábito no se pierde por la orientación del objeto o del fin a otro fin superior. Por eso el temor servil es sustancialmente bueno; el servilismo, en cambio, malo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La cita de San Agustín hay que entenderla referida a quien hace una cosa por temor servil en cuanto servil, hasta el extremo de que no ame la justicia, sino que solamente tema la pena.

2. *A la segunda hay que decir:* El temor servil, en su esencia, no brota del orgullo. El servilismo, en cambio, brota del orgullo en cuanto que el hombre no quiere someter su afecto por amor al yugo de la justicia.

3. *A la tercera hay que decir:* Se llama amor mercenario el de quien ama a Dios por los bienes temporales[f], y esto es de suyo contrario a la caridad. Por eso es siempre malo. El amor servil, en cambio, esencialmente sólo implica temor de la pena, sea o no ésta temida como mal principal.

ARTICULO 5

¿Se identifican sustancialmente el temor servil y el filial?

In Sent. 3 d.34 q.2 a.3 q.ª 1

Objeciones por las que parece que el temor servil se identifica esencialmente con el filial:

1. Parece que el temor filial está con el servil en la misma relación que la fe formada con la informe. De estos elementos, unos pueden coexistir con el pecado mortal, es decir, la fe informe y el temor servil; otros, en cambio, no, o sea, el temor filial y la fe formada. Ahora bien, la fe formada y la informe son sustancialmente la misma fe. En consecuencia, lo son también el temor servil y el filial.

2. Más aún: Los hábitos se especifican por los objetos. Pero el objeto del temor filial y del servil es el mismo, pues por ambos se teme a Dios. Por lo tanto, sustancialmente son lo mismo.

3. Y también: El hombre espera gozar de Dios y también obtener de El beneficios, y del mismo modo teme verse separado de Dios y sufrir penas. Ahora bien, con la misma esperanza esperamos gozar de Dios y alcanzar sus beneficios, como ya hemos dicho (q.17 a.2 ad 2; a.3). En consecuencia, son lo mismo

8. *Glossa ordin.* (6,18 F); cf. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1439; cf. SAN AGUSTÍN: *In Joann.* 15,15: tr.85: ML 35,1849. 9. ARISTÓTELES, c.3 n.9 (BK 982b26); S. TH., lect.3.

f. No es lo mismo *amor interesado* (que sí lo es el de la esperanza) que *amor mercenario.* La esperanza no tiende a la bienaventuranza por razón de los bienes temporales, sino por razón de Dios mismo, su arduidad, que es el objeto principal. Lo temporal a que aspira lo busca en cuanto referido a la obtención de la vida eterna.

también el temor filial con que tememos la separación de Dios y el servil con que tememos ser castigados por El.

En cambio está lo que escribe San Agustín en *Super prim. Canonic. Ioann.*[10]. Hay dos temores, uno servil y otro filial o casto.

Solución. *Hay que decir:* El objeto propio del temor es el mal. Y dado que, como se ha demostrado (1-2 q.18 a.5; q.54 a.2), los hábitos se distinguen por los objetos, es preciso que por la diversidad de males se diferencien específicamente los temores. Pues bien, específicamente se diferencian el mal de pena que rehuye el temor servil, y el de culpa del cual se aleja el filial, como hemos visto (1 q.48 a.5). Es, pues, evidente que el temor filial y el servil no son sustancialmente idénticos, sino específicamente diferentes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La fe formada y la informe no difieren por el objeto, ya que las dos creen a Dios y creen en Dios. Difieren solamente por algo extrínseco, o sea, por la presencia o ausencia de la caridad. Por eso no se diversifican sustancialmente. El temor servil y el filial, en cambio, difieren por los objetos. Por eso no hay paridad de razones.

2. *A la segunda hay que decir:* El temor servil y el filial no guardan la misma relación con Dios. El temor servil, en efecto, se refiere a Dios como principio que inflige penas; el filial, en cambio, se refiere a El no como principio activo de culpa, sino más bien como término del que rehuye verse separado por la culpa. Por eso la identidad específica no se deriva del mismo objeto, que es Dios. También los movimientos naturales se diversifican específicamente por su distinta relación con el mismo término; en realidad no son específicamente el mismo movimiento el que parte de la blancura y el que tiende a ella.

3. *A la tercera hay que decir:* La esperanza tiende a Dios como principio, tanto en el aspecto de fruición divina como en el de cualquier otro beneficio. No ocurre lo mismo en el caso del temor. Por lo tanto, no hay paridad de razones.

ARTICULO 6

¿Permanece el temor servil con la caridad?

Infra a.8 ad 2; a.10; *In Sent.* 3 d.34 q.2 a.2 q.ª 3; *De verit.* q.14 a.7 ad 2; q.28 a.4 ad 3

Objeciones por las que parece que el temor servil no permanece con la caridad:

1. Dice San Agustín en *Super primam Canonic. Ioan.*[11] que *cuando empieza a habitar la caridad es expulsado el temor que le preparó el lugar.*

2. Más aún: En palabras del Apóstol, *el amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo* (Rom 5,5). Pues bien, *donde está el Espíritu del Señor está la libertad (2* Cor 3,17), y puesto que la libertad excluye la servidumbre, parece que al sobrevenir la caridad es expulsado el temor servil.

3. Y también: El temor servil está causado por el amor de sí mismo, dado que la pena aminora el propio bien. Pero el amor de Dios expulsa el amor de sí, ya que lleva a despreciarse a sí mismo, como muestra San Agustín en XIV *De civ. Dei*[12]. *El amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo funda la ciudad de Dios.* En consecuencia, al sobrevenir la caridad desaparece el temor servil.

En cambio está el hecho de que, como ya hemos dicho (a.4), el temor servil es un don del Espíritu Santo. Pero los dones del Espíritu Santo no desaparecen cuando sobreviene la caridad por la cual habita el Espíritu Santo en nosotros. El temor servil, pues, no desaparece al llegar la caridad.

Solución. *Hay que decir:* El temor servil tiene por causa el amor de sí mismo, porque es el temor de pena, detrimento del propio bien. Por eso, en la misma medida en que el temor de pena puede coexistir con la caridad, en esa misma coexiste el amor de sí mismo, pues por el mismo motivo desea el hombre su propio bien y teme su privación. Ahora bien, el amor de sí mismo se puede relacionar con la caridad de tres maneras: La primera, se opone a ella al poner el fin en el amor del bien propio. Otra: el amor de sí mismo va incluido en la caridad, hecho que sucede cuando el hom-

10. Tr.9 super 6,18: ML 35,2049. 11. Tr.9 super 6,18: ML 35,2047. 12. C.28: ML 41,436.

bre se ama a sí mismo por Dios y en Dios. Por último, el amor se distingue ciertamente de la caridad, pero sin contrariarla; por ejemplo, cuando uno se ama a sí mismo en *razón* de su propio bien, pero sin poner en él su fin. Asimismo, respecto del prójimo puede darse un amor especial, además del amor de caridad, que se apoya en Dios, cuando el prójimo es amado, bien por motivos de consanguinidad, bien por alguna otra cualidad humana susceptible de ser ordenada a la caridad.

Por lo tanto, el temor de pena puede relacionarse también con la caridad de tres maneras. Primera: separarse de Dios; es una pena que rehuye grandemente la caridad. Y esto pertenece al amor casto. Segunda: contrariando a la caridad. En este caso se rehuye la pena contraria al bien propio natural como principal mal, contrario al bien que se ama como fin. En este sentido, el temor de pena no es compatible con la caridad. Tercera: el temor de pena se distingue sustancialmente del temor casto. Es decir, el hombre tiene el temor de pena no por razón de la separación de Dios, sino por ser nocivo para el bien propio. Sin embargo, tampoco pone en ese bien su fin, y, por lo mismo, tampoco lo teme como mal principal. Este temor de pena puede coexistir con la caridad, como hemos demostrado (a.2 ad 4; a.4). Por eso, en cuanto servil, no permanece con la caridad, pero la sustancia del temor servil puede coexistir con ella, lo mismo que el amor propio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Agustín habla del temor en cuanto servil.

2. y 3. Del mismo modo arguyen estas dos objeciones.

ARTICULO 7

¿Es el temor principio de la sabiduría? [g]

Infra q.45 a.6 ad 3

Objeciones por las que parece que el temor no es principio de la sabiduría:

1. El comienzo forma parte de la cosa. Pues bien, el temor no forma parte de la sabiduría, ya que el temor radica en la parte apetitiva, y la sabiduría, en cambio, en la intelectiva. Parece, pues, que el temor no es principio de la sabiduría.

2. Más aún: Nadie es principio de sí mismo. Pero el temor de Dios, como vemos en la Escritura, *es él mismo sabiduría* (Job 28,28). Luego parece que el temor de Dios no es principio de la sabiduría.

3. Y también: Antes del principio no hay nada. Hay, en cambio, algo antes del temor, ya que la fe precede al temor. En consecuencia, parece que el temor no es principio de la sabiduría.

En cambio está el testimonio del salmo 110,10: *El principio de la sabiduría es el temor de Dios.*

Solución. *Hay que decir:* Del principio de la sabiduría se puede hablar de dos maneras. Una: por ser principio de la sabiduría en su esencia; la otra, en cuanto a su efecto. Como el principio del arte, en cuanto a su esencia, son los principios de que procede, y en cuanto a su efecto es el punto de partida de la realización del trabajo artístico. Así decimos que el principio del arte de edificar son los cimientos, porque en ellos comienza el albañil a trabajar.

Siendo la sabiduría, como luego diremos (q.45 a.1), conocimiento de las cosas divinas, nosotros —los teólogos— y los filósofos la consideramos de manera diferente. Ya que, efectivamente, nuestra vida está ordenada y se dirige a la fruición de Dios por cierta participación de la naturaleza divina que nos confiere la gracia, los teólogos consideramos esa sabiduría no sólo como mero conocimiento de Dios, como lo hacen los filósofos, sino también como orientadora de la vida humana, que se dirige no sólo por razones humanas, sino también por razones divinas, como enseña San Agustín en XII *De Trin.* [13] Por lo tanto, el principio de la sabiduría, en su esencia, lo constituyen los primeros principios de la sabiduría, que son los

13. C.13: ML 42,1009.

g. Como explica el texto de este artículo, aquí *sabiduría* significa una ciencia superior, que es conocimiento *sabroso* de las realidades que se refieren a Dios, y que es infundido con la caridad por el Espíritu Santo.

artículos de la fe. Bajo este aspecto se dice que el principio de la sabiduría es la fe. Pero, en cuanto a su efecto, el principio de la sabiduría es el punto de partida del que arranca su operación. En este sentido, el principio de la sabiduría es el temor, aunque lo son de manera diferente el temor servil y el filial. El temor servil lo es como principio que dispone para la sabiduría desde fuera: por el temor de la pena se retrae uno del pecado, y esto le habilita para el efecto de la sabiduría, según se lee en la Escritura: *El temor del Señor aleja el pecado* (Eclo 1,27). El temor casto o filial, en cambio, es principio de la sabiduría como primer efecto suyo. En efecto, dado que corresponde a la sabiduría regular la vida humana por razones divinas, se habrá de tomar el principio de aquello que lleve al hombre a reverenciar a Dios y someterse a El; así, como consecuencia de ese temor, se regulará en todo según Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Ese razonamiento muestra que el temor no es el principio de la sabiduría en cuanto a su esencia.

2. *A la segunda hay que decir:* El temor de Dios se compara con la vida humana, regulada por la sabiduría de Dios, como la raíz con el árbol. Por eso leemos en la Escritura: *La raíz de la sabiduría es temer al Señor, y sus ramas son longevas* (Eclo 1,25). Por eso, así como la raíz es virtualmente todo el árbol, se afirma que el temor de Dios es sabiduría.

3. *A la tercera hay que decir:* A tenor de lo expuesto, la fe es de un modo principio de sabiduría y de otro modo el temor. De ahí que se lea: *El temor de Dios es principio de su amor, y la fe, el principio de la adhesión a El* (Eclo 25,16).

ARTICULO 8

¿Difiere sustancialmente el temor inicial del temor filial?

In Sent. 3 d.34 q.2 a.3 q.ª 2

Objeciones por las que parece que el temor inicial difiere sustancialmente del filial:

1. El temor filial lo causa el amor. Ahora bien, el principio del amor es el temor inicial, como leemos en la Escritura: *El temor del Señor es el principio del amor* (Eclo 25,16). En consecuencia, el temor inicial es distinto del filial.

2. Más aún: El temor inicial teme la pena, objeto del temor servil. Parece, pues, que se identifican el temor inicial y el servil. Pero éste se distingue del filial. Luego el temor inicial difiere también esencialmente del filial.

3. Y también: El medio difiere en igual proporción de los extremos. Pues bien, el temor inicial es medio entre el servil y el filial. Luego difieren los dos.

En cambio está el hecho de que lo perfecto y lo imperfecto no se diversifican sustancialmente. Ahora bien, el temor inicial y el filial se diferencian por la perfección o imperfección de la caridad, como se ve por San Agustín en *Super. prim. Canonic. Ioan.*[14]. Luego el temor inicial no es sustancialmente distinto del filial.

Solución. *Hay que decir:* El temor inicial se llama así por ser el principio. Pero dado que tanto el temor servil como el inicial son de alguna manera principio de la sabiduría, a los dos se les puede llamar en cierto modo inicial. No es, sin embargo, ésta la acepción del concepto *inicial* por el que se distingue el temor servil del filial. La acepción está tomada en el sentido de lo que atañe al estado de principiantes, en quienes, con el comienzo de la caridad, se introduce cierto temor filial, pero sin que haya en ellos un temor filial perfecto, porque no han llegado aún a la perfección de la caridad. Por eso el temor filial inicial se relaciona con el filial como la caridad imperfecta con la perfecta. Pero la caridad imperfecta y la perfecta no difieren esencialmente, sino sólo según el estado. Por eso hay que decir también que el temor inicial, en el sentido en que está tomado aquí, no se diferencia esencialmente del filial.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El temor que es principio del amor es el temor servil, el cual *introduce la caridad como la aguja al hilo,* en expresión de San Agustín[15]. O si se refiere al temor inicial, éste se llamará principio de amor no absoluto, sino en cuanto al estado de caridad perfecta.

14. Tr.9 super 6,18: ML 35,2049.

15. *In Joann,* tr.9 super 6,18: ML 35,2047.

2. *A la segunda hay que decir:* El temor inicial no teme la pena como objeto propio, sino en cuanto lleva anejo algo de temor servil. Ese temor, en realidad, coexiste sustancialmente con la caridad, pero sin servilismo. Su acto, sin embargo, coexiste con la caridad imperfecta en quien, para obrar bien, se mueve no sólo por amor de la justicia, sino también por temor de la pena. Ese acto cesa, no obstante, en quien tiene la caridad perfecta, que *echa fuera el temor que tiene pena,* como se lee en San Juan (1 Jn 4,18).

3. *A la tercera hay que decir:* El temor inicial está entre el filial y el servil, pero no como lo que está entre cosas del mismo género, sino como lo imperfecto está entre el ser perfecto y el no-ser, como se lee en II *Metaphys.* [16] Ese ser imperfecto se identifica sustancialmente con el perfecto; difiere, sin embargo, totalmente del no-ser.

ARTICULO 9

¿Es don del Espíritu Santo el temor?

In Sent. d.34 q.2 a.1 q.ª 3; *In Rom.* c.8 lect.3

Objeciones por las que parece que el temor no es don del Espíritu Santo:

1. Ningún don del Espíritu Santo se opone a la virtud que proviene también de él; de lo contrario, el Espíritu Santo sería opuesto a sí mismo. Pues bien, el temor se opone a la esperanza, que es virtud. No es, pues, el temor don del Espíritu Santo.

2. Más aún: Es propio de la virtud teologal tener a Dios por objeto. Ahora bien, el temor tiene por objeto a Dios en cuanto es temido. En consecuencia, el temor no es don, sino virtud teologal.

3. Y también: El temor nace del amor. Ahora bien, el amor es virtud teologal. Luego también lo es el temor como algo que pertenece a la misma.

4. Más todavía: San Gregorio declara en II *Moral,* que el temor se da contra la soberbia, a la cual se opone la virtud de la humildad [17]. Por lo tanto, el temor queda también comprendido bajo esta virtud.

5. Finalmente, los dones son más perfectos que las virtudes, ya que, como expone San Gregorio en II *Moral.* [18], se dan en ayuda de las virtudes. Ahora bien, la esperanza es más perfecta que el temor, ya que se refiere al bien; el temor, en cambio, al mal. Siendo, pues, la esperanza virtud, no debe afirmarse que el temor sea don.

En cambio está el hecho de que en la Escritura el temor está enumerado entre los siete dones del Espíritu Santo (Is 11,3).

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos expuesto (a.2), el temor es múltiple. Pero, según escribe San Agustín en el libro *De gratia et lib. arb.* [19], el temor humano no es don de Dios, pues con ese temor negó San Pedro a Cristo, sino el temor del que se ha escrito: *Temed a quien puede echar en el infierno alma y cuerpo* (Mt 10,28). De la misma manera, tampoco se ha de contar el temor servil entre los siete dones del Espíritu Santo, aunque provenga de él. En realidad, como afirma San Agustín en el libro *De nat. et gratia* [20], puede llevar aneja voluntad de pecar, mientras que los dones del Espíritu Santo no pueden coexistir con voluntad de pecar, ya que, como hemos expuesto (1-2 q.68 a.5), no se dan sin caridad. De aquí se sigue, por lo tanto, que el temor de Dios enumerado entre los siete dones del Espíritu Santo es el temor filial o el casto. Efectivamente, dijimos en otra ocasión (1-2 q.68 a.1 y 3) que los dones del Espíritu Santo son ciertas perfecciones habituales de las potencias del alma por las que éstas se tornan dóciles a su moción, como las potencias apetitivas, por la razón, se tornan dóciles para las virtudes morales. Ahora bien, para que un ser esté en buenas condiciones de movilidad con relación a su motor, se requiere, lo primero, que le esté sometido y sin resistencia, pues la resistencia ofrece obstáculos al movimiento. Y esto hace en realidad el temor filial o casto, ya que por el mismo reverenciamos a Dios y huimos no someternos a El. Por eso precisamente el temor filial tiene como el primer lugar, en escala ascendente, entre los dones del Espíritu Santo, y el último en la escala descendente, como expone San Agustín en el libro *De serm. Dom. in monte* [21].

16. ARISTÓTELES, c.2 n.6 (BK 994a28): S. TH. lect.3. 17. C.49: ML 75,593. 18. C.49: ML 75,592. 19. C.18: ML 44,904. 20. C.57: ML 44,280. 21. L.1 c.4: ML 34,1234.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El temor filial no es contrario a la virtud de la esperanza. En verdad, el temor filial no nos induce a temer que nos falte lo que esperamos alcanzar por el auxilio divino; tememos, más bien, retraernos a ese auxilio. Por eso el temor filial y la esperanza se compenetran y se perfeccionan entre sí.

2. *A la segunda hay que decir:* El objeto propio y principal del temor es el mal del que se huye. Bajo este aspecto no puede ser Dios objeto del temor, como ya hemos dicho (a.1); es, sin embargo, objeto de la esperanza y de las demás virtudes teologales. Efectivamente, por la virtud de la esperanza nos apoyamos en el auxilio divino, no sólo para alcanzar cualquier bien, sino principalmente para alcanzar al mismo Dios como principal bien. Lo mismo consta de las demás virtudes teologales.

3. *A la tercera hay que decir:* Del hecho de ser el amor el principio del temor no se sigue que el temor de Dios no sea hábito distinto de la caridad, que es el amor de Dios. Efectivamente, el amor es principio de todos los afectos, y, sin embargo, diversos hábitos perfeccionan afectos diferentes. No obstante, el amor tiene más condición de virtud que el temor, porque el amor tiene por objeto el bien, y a él principalmente se ordena la virtud por su propia razón de ser, como ya expusimos (1-2 q.55 a.3 y 4). Por ese motivo se pone la esperanza como virtud. El temor, en cambio, se refiere principalmente al mal que rehuye. Por eso es menor que la virtud teologal.

4. *A la cuarta hay que decir:* Según la Escritura, *el principio de la soberbia del hombre es apostatar de Dios* (Eclo 10,14), es decir, no querer someterse a El, lo cual se opone al temor filial, que reverencia a Dios. De esta manera, el temor excluye el principio de la soberbia, y por eso se da contra ella. De ello no se sigue, sin embargo, su identificación con la virtud de la humildad, sino que es su principio. Como hemos dicho (q.68 a.4), los dones del Espíritu Santo son principios de las virtudes intelectuales y morales, y las virtudes teologales lo son de los dones, como también hemos dicho (1-2 q.68 a.4 ad 3).

5. *A la quinta hay que decir:* Con lo expuesto se da respuesta a esa objeción.

ARTICULO 10

¿Disminuye el temor al crecer la caridad?

In Sent. 3 d.34 q.2 a.3 q.ª 3

Objeciones por las que parece que al crecer la caridad disminuye el temor:

1. Dice San Agustín en *Super prim. Canonic. Ioann.: Cuanto la caridad crece, tanto el temor disminuye*[22].

2. Más aún: Al crecer la esperanza disminuye el temor. Ahora bien, creciendo la caridad crece la esperanza, como ya hemos expuesto (q.17 a.8). En consecuencia, al crecer la caridad disminuye el temor.

3. Y también: El amor indica unión; el temor, en cambio, separación. Pues bien, estrechándose la unión, decrece la separación. Luego al aumentar el amor de caridad, mengua el temor.

En cambio está lo que dice San Agustín en el libro *Octog. trium quaest.: El temor de Dios no ya incoa, sino perfecciona la sabiduría, es decir, la que ama intensamente a Dios y al prójimo como a sí mismo*[23].

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos expuesto (a.2), el temor de Dios es doble: el filial, con que se teme su ofensa o su separación, y el servil, con que se teme la pena. Ahora bien, el temor filial debe crecer al aumentar la caridad, como aumenta el efecto al aumentar la causa. En realidad, cuanto más se ama a otro, tanto más se teme ofenderle y apartarse de él. El temor servil, por su parte, pierde del todo su servilismo cuando llega la caridad, pero permanece sustancialmente el temor de la pena, como ya hemos expuesto (a.6). Y este temor disminuye al crecer la caridad, sobre todo en cuanto a su acto, pues cuanto más se ama a Dios, menos se teme la pena. En primer lugar, porque se presta menos atención al propio bien, al cual se opone la pena. En segundo lugar, porque cuanto más firme es la unión, tanto mayor es la confianza en el premio, y por lo tanto, menos se teme la pena.

22. Tr.9 super 6,18: ML 35,2047. 23. C.36: ML 40,26.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Agustín habla ahí del temor de la pena.

2. *A la segunda hay que decir:* El temor de la pena disminuye creciendo la esperanza; pero aumentando ella, aumenta también el temor filial, porque cuanto con mayor certeza se espera la consecución de algún bien por el auxilio de otro, tanto más se teme ofenderle o apartarse de él.

3. *A la tercera hay que decir:* El temor filial no implica separación, sino más bien sumisión, y rehuye apartarse de esa sumisión. En cierta manera, sin embargo, implica separación por el hecho de que no presume equipararse a él, sino sometérsele. Ese tipo de separación se encuentra en la caridad en cuanto ama a Dios más que a sí mismo y sobre todas las cosas. De ahí que el aumento del amor de caridad no mengua la reverencia del temor, sino que la acrecienta.

ARTICULO 11

¿Permanece en la patria el temor?

1-2 q.67 a.4 ad 2: *In Sent.* 3 d.34 q.2 a.3 q.[a] 4; *De spe* a.4 ad 2; *In Ps.* ps.18

Objeciones por las que parece que el temor no permanece en la patria:

1. Dice la Escritura (Prov 1,33): *Se disfrutará de abundancia sin temor de males.* Eso se entiende del hombre que goza ya de la sabiduría de la bienaventuranza eterna. Ahora bien, todo temor entraña algo de mal, porque su objeto es el mal, como ya hemos dicho (a.2 y 5; 1-2 q.42 a.1). En consecuencia, en la patria no habrá temor alguno.

2. Más aún: En la patria, los hombres estarán asemejados a Dios. Así lo afirma San Juan escribiendo: *Cuando aparezca seremos semejantes a El* (1 Jn 3,2). Y como Dios nada teme, tampoco los hombres tendrán en la patria ningún temor.

3. Y también: La esperanza es más perfecta que el temor, ya que la esperanza hace referencia al bien; el temor, al mal. Ahora bien, en la patria no habrá esperanza. En consecuencia, tampoco habrá temor.

En cambio está el testimonio del salmo: *El temor santo de Dios permanece por los siglos* (Sal 18,10).

Solución. *Hay que decir:* En la patria no habrá de ningún modo temor servil, que es el temor de pena. Este temor queda, en verdad, excluido por la seguridad de la bienaventuranza eterna, seguridad que, como hemos dicho (q.18 a.3; 1-2 q.5 a.4), es de su misma esencia. Mas el temor filial, como aumenta al aumentar la caridad, se perfeccionará también con la caridad perfecta. Por eso no tendrá en la patria exactamente el mismo acto que ahora.

Para evidenciar esto es de saber que el objeto del temor es el mal posible, como el de la esperanza lo es el bien posible. Mas siendo el movimiento del temor una como huida, el temor implica la huida de un mal arduo posible, pues los males pequeños no infunden temor. Por otra parte, como el bien de cada cosa radica en permanecer en su orden, así su mal radica en abandonarlo. Pues bien, el orden de la criatura racional consiste en someterse a Dios y dominar sobre las demás criaturas. De ahí que, como el mal de la criatura racional está en someterse a otra inferior por amor, su mal consiste también en no someterse a Dios sublevándose con presunción contra El o despreciándole. Este mal es posible en la criatura racional considerada en su esencia, dada la volubilidad de su libre albedrío; pero en los bienaventurados es imposible por la perfección de la gloria. En consecuencia, la huida del mal, que consiste en no someterse a Dios, existirá en la patria como posible a la naturaleza, pero imposible a la bienaventuranza. En la tierra, en cambio, la huida de este mal es totalmente posible.

Por eso, comentando San Gregorio en XVII *Moral,* las palabras de Job 26,11: *Las columnas del cielo se tambalean y se estremecen a una amenaza tuya,* escribe: *Las virtudes mismas del cielo, que le miran sin cesar, se abaten en esa contemplación. Pero ese temblor, para que no les sea penal, no es de temor, sino de admiración*[24], es decir, admiran a Dios, que existe sobre ellas y les es incomprensible. San Agustín, por su parte, en este mismo sentido, pone en XIV *De civ. Dei* el temor en la patria,

24. C.29: ML 76,31.

aunque con cierta duda: *Ese temor casto, que permanece por los siglos de los siglos, si es que ha de existir en el siglo advenidero, no será el temor que hace temblar ante el mal que puede sobrevenir, sino el que se afirma en el bien que no se puede perder. Pues donde está el amor inmutable del bien conseguido, sin duda, si cabe hablar así, está seguro el temor del mal que se ha de evitar. Pues con el nombre de temor casto se significa la voluntad con la que por necesidad no pecamos, y esto no con la preocupación de la flaquera de si acaso pecaremos, sino con la tranquilidad de la caridad para evitar el pecado.* O *si allí no puede haber temor de ningún género, tal vez se ha llamado temor que permanece por los siglos de los siglos, porque permanecerá aquello a lo que el mismo temor conduce*[25 h].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En la autoridad aducida está excluido de los bienaventurados el temor que entraña preocupación y que precave del mal, mas no el temor seguro, como dice San Agustín.

2. *A la segunda hay que decir:* Según Dionisio en *De div. nom.*[26]: *Las cosas idénticas y semejantes son desemejantes para Dios, y esto es por la contingente imitación del no imitable,* es decir, en cuanto que en sus posibilidades imitan a Dios, que no es perfectamente imitable, y *las cosas causadas tienen menos de la causa por ser deficientes para sus medidas infinitas e incomparables.* Por eso, aunque a Dios no le competa el temor por no tener superior al que se someta, no se sigue que no lo tengan los bienaventurados, cuya bienaventuranza consiste en la perfecta sumisión a Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* La esperanza implica cierto defecto, es decir, la futurición de la bienaventuranza, que desaparece con su presencia. Mas el temor implica el defecto natural de la criatura a causa de su distancia infinita de Dios y que permanecerá también en la patria. Por eso el temor no se desvanecerá de una manera total.

ARTICULO 12

¿Es la pobreza de espíritu la bienaventuranza que corresponde al don de temor?

In Sent. 3 d.34 q.1 a.4; *In Mt.* c.5

Objeciones por las que parece que la pobreza de espíritu no es la bienaventuranza que corresponde al don de temor:

1. Como hemos demostrado (a.7), el temor es el principio de la vida espiritual. Pues bien, la pobreza pertenece a la perfección de la vida espiritual, a tenor de las palabras *si quieres ser perfecto, ve, vende lo que tienes y dalo a los pobres* (Mt 19,21). La pobreza de espíritu, pues, no corresponde al temor.

2. Más aún: El salmo pide: *traspasa con tu temor mi carne* (Sal 118,120), lo cual parece dar a entender que corresponde al temor refrenar la carne. Ahora bien, el refrenar la carne parece incumbirle a la bienaventuranza del llanto. En consecuencia, al don de temor corresponde la bienaventuranza del llanto mejor que la de la pobreza.

3. Y también: Como ya hemos visto (a.9 ad 1), el don de temor corresponde a la virtud de la esperanza. Sin embargo, a la esperanza parece corresponder sobre todo la última bienaventuranza: *Bienaventurados los pacíficos, porque serán llamados hijos de Dios* (Mt 5,9), ya que, como afirma el Apóstol, *nos gloriamos con la esperanza de los hijos de Dios* (Rom 5,2). En consecuencia, al don de temor corresponde mejor esa bienaventuranza que la pobreza de espíritu.

4. Finalmente, ya hemos expuesto (1-2 q.70 a.2) que a las bienaventuranzas corresponden los frutos. Sin embargo, entre los frutos ninguno corresponde al don de temor. Por lo tanto, entre las bienaventuranzas tampoco tiene correspondencia ese don.

En cambio está el testimonio de las palabras de San Agustín en el libro *De*

25. C.9: ML 41,416. 26. C.9 § 7: MG 3,916.

h. ¿Qué es eso a lo que el temor conduce? Lo ha dicho Santo Tomás en a.7 con palabras de la Escritura: «El temor del Señor aleja el pecado».

serm. Dom.: El temor del Señor conviene a los humildes, de quienes se dice: Bienaventurados los pobres de espíritu[27].

Solución. *Hay que decir:* Al temor corresponde con propiedad la pobreza de espíritu[i]. Pues dado que incumbe al temor filial reverenciar a Dios y estarle sometido, corresponde al don de temor lo que es consecuencia de esa sumisión. Mas por el hecho de someterse a Dios deja el hombre de buscar la grandeza en sí mismo o en otra cosa que no sea Dios, porque estaría en pugna con la sumisión perfecta (a El debida). Por eso se dice en el salmo 19,8: *Estos en carros, aquellos en corceles; mas nosotros en el nombre de nuestro Dios seremos fuertes.* De ahí que, por el hecho de temer perfectamente a Dios, el hombre deja de engreírse en sí mismo por soberbia y de engrandecerse con bienes exteriores, es decir, con honores y riquezas. Lo uno y lo otro atañe a la pobreza de espíritu, que puede entenderse como el aniquilamiento del espíritu hinchado y soberbio, en expresión de San Agustín en *De serm. Dom.*[28]. Puede entenderse también como el desprecio de lo temporal, que se hace en espíritu, o sea, por propia voluntad bajo la moción del Espíritu Santo, como exponen San Ambrosio[29] y San Jerónimo[30].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Siendo la bienaventuranza acto de la virtud perfecta, todas las bienaventuranzas pertenecen a la perfección de la vida espiritual. En ella, en realidad, parece que el principio es el desprecio de los bienes terrenos con vistas a la participación perfecta de los bienes espirituales, del mismo modo que el temor ocupa el primer lugar entre los dones. Pero la perfección no consiste en el abandono mismo de las cosas temporales, sino que ese abandono es camino hacia la perfección. El temor filial, en cambio, al que corresponde la bienaventuranza de la pobreza, permanece incluso con la perfección de la sabiduría, como ya hemos dicho (a.7).

2. *A la segunda hay que decir:* A la sumisión a Dios causada por el temor filial se opone de forma más directa el indebido engreimiento del hombre en sí mismo o en otros bienes como el placer extraño. Este se opone al temor de manera consecuente, ya que quien reverencia a Dios y se somete a El no encuentra satisfacción en nada fuera de Dios. Pero el deleite no tiene la calidad de arduo, objeto del temor, como el engreimiento. En consecuencia, la bienaventuranza de la pobreza corresponde directamente al temor; la del llanto, empero, de modo consiguiente.

3. *A la tercera hay que decir:* La esperanza implica movimiento de tendencia al término al que se encamina; el temor, en cambio, supone movimiento de receso respecto del término. Por eso, la última bienaventuranza, término de la perfección espiritual, corresponde de manera adecuada a la esperanza a modo de objeto último. La primera bienaventuranza, en cambio, efecto del abandono de las cosas exteriores que obstaculizan la divina sujeción, corresponde de manera adecuada al temor.

4. *A la cuarta hay que decir:* De los frutos corresponden al amor los que se refieren al uso moderado o a la privación de las cosas temporales; son éstos: la modestia, la continencia y la castidad.

27. L.1 c.4: ML 34,1234. 28. L.1 c.4: ML 34,1231. 29. *In Luc.* 4 super 6,29: ML 15,1735. 30. *In Matth. 2* super 5,3: ML 26,34.

---

i. Si la bienaventuranza es el acto de la virtud perfecta (ad 1), y el don corrige el defecto de la virtud (véase nota *a),* es lógico preguntarse por la bienaventuranza que corresponde al don de temor, que, a su vez, corresponde a la esperanza teologal.

La esperanza teologal, como estamos viendo, comporta dos elementos: un impulso hacia Dios-vida-eterna-y-bienaventuranza-nuestra y una mirada confiada a Dios-nuestro-auxilio. El primero hace de la esperanza una *magnanimidad teologal,* por lo mismo que es nada menos que pretender la grandeza de Dios; y el segundo convierte a la esperanza en una *humildad teologal,* puesto que comporta el reconocimiento de nuestra total dependencia de Dios. Este elemento de humildad o reconocimiento de la propia pequenez hace afín al tema con la bienaventuranza de los pobres ('ânâwim, ταπέινοι, pequeños...) y con los frutos que se enumeran en ad 4.

CUESTIÓN 20

La desesperación

Corresponde a continuación tratar de los vicios opuestos a la esperanza. En primer lugar, la desesperación, y, en segundo, la presunción.

Sobre el primero se plantean cuatro preguntas:

1. La desesperación, ¿es pecado?—2. ¿Puede darse sin infidelidad?—3. ¿Es el mayor de los pecados?—4. ¿Se origina de la acidia?

ARTICULO 1

¿Es pecado la desesperación?

Objeciones por las que parece que la desesperación no es pecado:

1. Todo pecado, según San Agustín en 1 *De lib. arb.* [1], implica conversión al bien perecedero con aversión del bien inmutable. La desesperación no implica conversión al bien conmutable. Luego no es pecado.

2. Más aún: No parece pecado lo que procede de buena raíz, pues, como leemos en Mateo (7,18), *no puede dar frutos malos un árbol bueno.* Pues bien, la desesperación parece proceder de buena raÍ2, es decir, del temor de Dios o del horror de la enormidad de los propios pecados. En consecuencia, no es pecado.

3. Y también: Si fuera pecado la desesperación, lo sería en los condenados, porque desesperan. Pero esto no se les imputa a culpa, sino más bien a condenación. En consecuencia, tampoco se les imputa a culpa a los viadores. Por lo tanto, la desesperación no es pecado.

En cambio está el hecho de que, según parece, lo que induce a los hombres al pecado es no sólo el pecado, sino también el principio de los mismos. Pues bien, esto es precisamente la desesperación, a tenor del testimonio del Apóstol: *Insensibilizados se entregan a la lascivia para obrar ávidamente con todo género de impurezas* (Ef 4,10). En consecuencia, la desesperación no sólo es pecado, sino también principio de otros.

Solución. *Hay que decir:* Según el Filósofo, en VI *Ethic.*, lo que en el entendimiento es afirmación o negación, es en el apetito prosecución y fuga; y lo que en aquél es verdad o falsedad, es en éste bien y mal[2]. Por eso, todo movimiento apetitivo, conforme con el entendimiento verdadero, es de suyo bueno; en cambio, todo movimiento apetitivo acorde con el entendimiento falso, es de suyo malo y pecado. En relación a Dios, el juicio verdadero del entendimiento es el de que de El proviene la salvación de los hombres y el perdón de los pecadores, según las palabras de Ezequiel (12,23): *No quiero la muerte del pecador, sino que se convierta y viva.* La falsa apreciación de Dios, en cambio, es pensar que niega el perdón a quien se arrepiente, o que no convierta a sí a los pecadores por la gracia santificante. Por eso, de la misma manera que es laudable y virtuoso el movimiento de la esperanza conforme con la verdadera apreciación de Dios, es vicioso y pecado el movimiento opuesto de desesperación y acorde con la estimación falsa de El.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En todo pecado mortal se da cierta aversión respecto al bien inmutable y conversión al bien transitorio, aunque de distintos modos. Efectivamente, respecto al bien inmutable se consideran principalmente como aversión hacia el mismo los pecados opuestos a las virtudes teologales, como el odio a Dios, la desesperación y la infidelidad, ya que las virtudes teologales tienen por objeto a Dios. De manera consecuente, conllevan una conversión al bien transitorio en cuanto que el alma, abandonando a Dios, por necesidad se ha de convertir a otras cosas. Los demás pecados, en cambio, consisten principalmente en la conversión al bien transitorio, y, consiguientemente, en la

1. C.16: ML 32,1240; 1.2 c.19: ML 32,1269. 2. C.2 n.2,3 (BK 1139a21; a27): S. TH., lect.2.

aversión del bien inmutable; así, quien comete fornicación no tiene intención de apartarse de Dios, sino de gozar del placer carnal, y de ello se sigue la separación de Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Hay dos formas de expresar que una cosa radica en la virtud y procede de ella. De una manera directa, es decir, de la virtud misma, como el acto procede del hábito. Pues bien, de la raíz virtuosa no puede proceder ningún pecado en este sentido, pues, como afirma San Agustín en el libro *De lib. arb., nadie usa mal de la virtud*[3]. La otra es una forma indirecta u ocasional. De este modo, efectivamente, es posible que de una raíz virtuosa se origine algún pecado, como es el caso de quien se ensoberbece de sus virtudes, a tenor de las palabras de San Agustín: *La soberbia pone asechanzas a las buenas obras para destruirlas*[4]. Según eso, del temor de Dios, o del horror de los propios pecados, proviene la desesperación cuando alguien hace mal uso de esos bienes, tomándolos como ocasión para desesperar.

3. *A la tercera hay que decir:* Los condenados no se encuentran en estado de esperar por la imposibilidad de volver a la bienaventuranza. Por eso mismo no se les imputa a culpa el hecho de no esperar, sino que más bien constituye parte de su condenación. Tampoco es pecado en el estado actual que alguien desespere de aquello a lo que no está llamado o que no tiene derecho a obtener, como, por ejemplo, que el médico desespere de la curación de un enfermo o que alguien desespere de conseguir riquezas.

ARTICULO 2

¿Puede darse la desesperación sin la infidelidad?

In Sent. 2 d.43 a.3 ad 1

Objeciones por las que parece que no puede darse la desesperación sin la infidelidad:

1. La certeza de la esperanza se deriva de la fe. Ahora bien, si permanece la causa, no desaparece el efecto. No se puede, pues, perder la certeza de la esperanza por desesperación, a no ser perdiendo la fe.

2. Más aún: Preferir la culpa propia a la bondad o a la misericordia divina es negar la infinitud de ellas, lo que es propio de la infidelidad. Ahora bien, quien desespera prefiere su culpa a la misericordia y bondad divinas, según la Escritura: *Muy grande es mi iniquidad para que merezca perdón* (Gén 4,13). Luego quien desespera es infiel.

3. Y también: Quien incurre en herejía condenada es infiel. Mas quien desespera parece incurrir en herejía condenada, es decir, la de los novacianos, quienes sostienen que los pecados no son perdonados después del bautismo. En consecuencia, parece que quien desespera es infiel.

En cambio está el hecho de que la desaparición de una realidad posterior no conlleva la desaparición de la anterior. La esperanza es posterior a la fe, como hemos dicho (q.17 a.7). Luego, desaparecida la esperanza, puede permanecer la fe. Por lo tanto, quien desespera no es infiel.

Solución. *Hay que decir:* La infidelidad pertenece al entendimiento; la desesperación, en cambio, a la parte apetitiva. Pero el entendimiento versa sobre las cosas universales, y la parte apetitiva se mueve en el plano de lo particular, ya que es movimiento apetitivo del alma hacia las cosas concretas. Hay, sin embargo, quien tiene una valoración justa en el plano universal, y no tiene rectificado el movimiento apetitivo, como consecuencia de una falsa estimación en el juicio sobre la realidad concreta individual. Es, efectivamente, necesario, como se enseña en III *De An.*[5], pasar del juicio universal al deseo de la realidad individual a través de un juicio particular, del mismo modo que de la proposición universal no se deduce la conclusión particular sino asumiendo otra particular. De ahí que alguien, teniendo fe recta en el plano universal, incurra en falta en el movimiento del apetito frente a lo particular, por tener viciada por hábito o por pasión la apreciación de la realidad concreta; como quien peca eligiendo la fornicación como un bien para

3. L.2 c.18: ML 32,1267; c.19: ML 32,1268. 4. Epist. 211 *De reg.*: ML 33,960. 5. ARISTÓTELES, c.9 n.4 (BK 434a19): S. TH., lect.16.

sí en aquel momento, tiene falseado el juicio frente a la realidad particular, aunque conserve un juicio universal verdadero según la fe, es decir, que es pecado mortal. De la misma manera, puede uno conservar verdadera estimación de un dato de fe en universal, por ejemplo, la remisión de los pecados en la Iglesia, y, a pesar de ello, ser víctima de un movimiento de desesperación de que para él, en su situación actual, no hay lugar para el perdón, y esto como consecuencia del juicio viciado frente a un caso particular. De este modo puede darse la desesperación sin la infidelidad, lo mismo que otros pecados mortales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El efecto desaparece cuando desaparece no sólo la causa primera, sino también la segunda. Por eso, el movimiento de la esperanza puede perderse no solamente al desaparecer la estimación universal de la fe como la causa primera de la certeza de su esperanza, sino también si pierde el juicio particular, que es para ella como la causa segunda.

2. *A la segunda hay que decir:* Si alguien creyera, en el orden teórico, que la misericordia de Dios no es infinita, sería infiel. No cree eso el desesperado, sino que en su situación concreta, por alguna disposición particular, no puede esperar de la misericordia divina.

3. *A la tercera hay que decir:* Vale la respuesta anterior: los novacianos negaban en absoluto que en la Iglesia se pueda dar la remisión de los pecados.

ARTICULO 3

¿Es la desesperación el mayor de los pecados?

1-2 q.73 a.4

Objeciones por las que parece que la desesperación no es el mayor de los pecados:

1. Puede darse la desesperación sin infidelidad, como hemos dicho (a.2). Ahora bien, la infidelidad es el mayor de los pecados, por socavar los cimientos del edificio espiritual. En consecuencia, la desesperación no es el mayor de los pecados.

2. Más aún: Al mayor bien se opone el mayor mal, como demuestra el Filósofo en VIII *Ethic.*[6]. Pues bien, la caridad es mayor bien que la esperanza, según vemos en la Escritura (1 Cor 13,13). Es, por lo tanto, mayor pecado el odio que la desesperación.

3. Y también: En el pecado de desesperación solamente hay desordenada aversión de Dios. En los otros pecados, en cambio, hay no sólo desordenada aversión, sino también desordenada conversión. Así, pues, el pecado de desesperación no es mayor, sino menor que otros.

En cambio está el hecho de que parece pecado gravísimo el incurable, a tenor de las palabras del profeta: *Es incurable tu herida; tu llaga, sin remedio* (Jer 30,12). Ahora bien, el de la desesperación es pecado incurable, según expresa el mismo profeta: *Mi herida, desesperada, resistió a curarse* (Jer 15,18). La desesperación, pues, es pecado gravísimo.

Solución. *Hay que decir:* Los pecados opuestos a las virtudes teologales son, por su género, más graves que los demás. Efectivamente, dado que las virtudes teologales tienen por objeto a Dios, los pecados a ellas opuestos entrañan directa y principal aversión a El. En cualquier otro pecado mortal, en cambio, la razón de mal y su gravedad le viene de la aversión de Dios, pues si fuera posible la conversión al bien transitorio sin aversión de Dios, aunque fuera desordenada, no sería pecado mortal. Por lo tanto, el pecado que, en primer lugar y por sí, implica aversión de Dios, es el más grave entre los pecados mortales.

Ahora bien, a las virtudes teologales se oponen la infidelidad, la desesperación y el odio a Dios. Y entre ellos, si se comparan el odio y la infidelidad con la desesperación, aquéllos se manifiestan más graves en sí mismos, es decir, por su propia especie. La infidelidad, ciertamente, proviene de que el hombre no cree la verdad misma de Dios; el odio, en cambio, de contrariar a la misma bondad divina; la desesperación, de no esperar la participación de la bondad infinita. De ahí que, considerados en sí mismos, es mayor pecado no creer la verdad de Dios u odiarle, que no espe-

6. C.10 n.2 (BK 1160b9): S. TH., lect.10.

rar de El su gloria. Pero considerada desde nosotros, y comparada con los otros dos pecados, entraña mayor peligro la desesperación. Efectivamente, la esperanza nos aparta del mal y nos introduce en la senda del bien. Por eso mismo, perdida la esperanza, los hombres se lanzan sin freno en el vicio y abandonan todas las buenas obras. Por eso, exponiendo la *Glosa* las palabras *si, caído, desesperas en el día de la angustia, se amenguará tu fortaleza* (Prov 24,10), escribe: *No hay cosa más execrable que la desesperación; quien la padece pierde la constancia no sólo en los trabajos corrientes de esta vida, sino también, mucho peor, en el certamen de la fe*[7]. Y San Isidoro, por su parte en el libro *De summa bono,* escribe: *Perpetrar pecado es muerte para el alma; mas desesperar es descender al infierno*[8a].

Respuesta a las objeciones: Con lo expuesto queda dada la respuesta a las objeciones.

ARTICULO 4

¿Nace de la acidia la desesperación?

Objeciones por las que parece que la desesperación no nace de la acidia:

1. Una misma cosa no procede de causas diversas. Según San Gregorio, en XXXI *Moral.*[9], la desesperación del siglo futuro procede de la lujuria. Luego no procede de la acidia.

2. Más aún: La acidia se opone al gozo espiritual como la desesperación a la esperanza. Pues bien, el gozo espiritual proviene de la esperanza, según las palabras *alegres con la esperanza* (Rom 12,12). En consecuencia, la acidia procede de la desesperación, y no a la inversa.

3. Y también: Las causas de los contrarios son contrarias. La esperanza, a la cual se opone la desesperación, parece brotar de la consideración de los beneficios divinos, sobre todo de la encarnación, pues, como dice San Agustín en XIII *De Trin., nada fue tan necesario para levantar nuestra esperanza como mostrarnos cuánto nos amaba Dios. ¿Qué más claro, a este propósito, que esta señal de dignarse el Hijo de Dios ser semejante en nuestra naturaleza?*[10] Por lo tanto, la desesperación, más que de la acidia, nace de la negligencia de esta consideración.

En cambio está el testimonio de San Gregorio en XXXI *Moral.,* que enumera la desesperación entre los vicios que proceden de la acidia[11].

Solución. *Hay que decir:* Como hemos expuesto (q.17 a.1; 1-2 q.40 a.1), el objeto de la esperanza es el bien arduo asequible por uno mismo o por otro. Por lo mismo, hay dos maneras de quedar frustrada la esperanza de lograr la bienaventuranza: o por considerarla como bien arduo o por no considerarla como asequible ni por uno mismo ni por otro. Pues bien, el que alguien pierda el sabor de los bienes espirituales o no le parezcan grandes, acontece principalmente porque tiene inficionado el afecto por el aprecio de los placeres corporales, entre los que sobresalen los venéreos. En efecto, la afición a estos placeres induce al hombre a sentir hastío hacia los bienes espirituales y ni siquiera los espera como bienes arduos. Desde esta perspectiva, la desesperación tiene como causa la lujuria.

Por otra parte, el hombre llega a no considerar como posible de alcanzar por sí mismo o por otro el bien arduo cuando llega a gran abatimiento, ya que cuando éste establece su dominio en el afecto del hombre, le hace creer que nunca podrá aspirar a ningún bien. Y como la acidia es un tipo de tristeza que abate al espíritu, engendra, por lo mismo, la desesperación, dado que lo específico de la esperanza radica en que su objeto sea algo posible; lo bueno y lo arduo pertenecen también a otras pasiones. Por eso, la desesperación nace sobre todo de la acidia, si bien puede nacer igualmente de la lujuria, como hemos dicho.

7. *Glossa ordin.* (3,332 A). 8. *Sent. 2* c.14: ML 83,617. 9. C.45: ML 76,621. 10. C.10: ML 42,1024. 11. C.45: ML 76,621.

a. Si «gravedad» significa estrictamente malicia objetiva, no es el pecado más grave la desesperación. Si, en cambio, en el significado de «grave» se incluye la lesión al sujeto, el peligro en que le deja, por ser más peligroso que los demás, incluso *el más peligroso,* puede conceptuársele también como el más grave.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La respuesta a esta objeción queda dada en lo que se acaba de exponer.

2. *A la segunda hay que decir:* Según el Filósofo en II *Rhet.* [12], dado que la esperan2a causa placer, quienes están rodeados de placeres se abren más a la esperanza, de la misma manera que quienes viven en tristeza caen con mayor facilidad en la desesperación [b], a tenor de las palabras del Apóstol: *No sea consumido por mayor tristeza quien está de esta suerte* (2 Cor 2,7). Ahora bien, el objeto de la esperanza es el bien al cual tiende naturalmente el apetito; mas no huye necesariamente de él, sino sólo cuando sobreviene algún impedimento extraño. Por eso, de la esperanza nace directamente el gozo [c]; la desesperación, en cambio, de la tristeza.

3. *A la tercera hay que decir:* La negligencia en considerar los beneficios divinos tiene también su origen en la acidia. En realidad, el hombre afectado por una pasión piensa sobre todo en las cosas relacionadas con esa pasión. Por eso, el hombre entristecido no piensa fácilmente en cosas grandes y agradables, sino sólo en cosas tristes, a no ser que con mucho esfuerzo se aleje de lo que es triste.

CUESTIÓN 21

La presunción

Viene a continuación el tema de la presunción. Sobre ella se preguntan cuatro cosas:

1. ¿Cuál es el objeto sobre el que versa?—2. ¿Es pecado?—3. ¿A qué virtud se opone?—4. ¿De qué vicio se origina?

ARTICULO 1

La presunción, ¿se funda en Dios o en el valor personal?

Objeciones por las que parece que la presunción, pecado contra el Espíritu Santo, no se funda en Dios, sino en el valor personal del hombre:

1. Cuanto de menos medios se dispone, tanto mayor es el pecado de quien se apoya en ellos. Pues bien, los medios humanos son de categoría muy inferior a los divinos. En consecuencia, peca más gravemente quien presume de medios humanos que quien presume de los divinos. Ahora bien, el pecado contra el Espíritu Santo es gravísimo. Por lo tanto, la presunción, considerada como pecado contra al Espíritu Santo, se basa más en el valor personal que en el divino.

2. Más aún: Del pecado contra el Espíritu Santo nacen otros pecados, ya que se llama pecado contra el Espíritu Santo la malicia que induce a pecar. Ahora bien, los otros pecados parece que nacen de la presunción del hombre en sí mismo más que de la presunción en Dios, porque el amor propio es principio del pecado, como expone San Agustín en XIV *De Civ. Dei* [1]. Parece, pues, que la presunción, pecado contra el Espíritu Santo, se funda principalmente en el valor humano.

3. Y también: El pecado proviene de la conversión desordenada hacia el

12. ARISTÓTELES, c.2 n.2 (BK 1378b2); c.12 n.8 (BK 1389a19); cf. 1 c.11 n.6 (BK 1370a30). 1. C.28: ML 41,436.

---

b. He aquí un caso claro de causalidad «cíclica o circular»: la esperanza lleva a la alegría, y la alegría lleva a una esperanza más fuerte. Y lo mismo ocurre con sus contrarios.

c. «No puede darse esperanza sin alegría», según San Agustín (*Enarrat. in Ps.* 145,2: ML 37,1885). Es absolutamente necesaria para soportar la dureza del camino (cf. *Serm. 158 de Script.* 8: ML 33,866), y, por razón de su certeza, es no parcial o limitada, sino desbordante y pictórica: *Tristitia nostra habet «quasi»: gaudium nostrum non habet «quasi», quia in spe certa est* (*Enarrat. in Ps.* 48: ML 36,559).

bien fugaz. Pues bien, la presunción es pecado. Luego más proviene de la conversión al valor humano, bien fugaz, que de la conversión al poder divino, bien inconmutable.

En cambio está el hecho de que por la desesperación se desprecia la misericordia divina, en que se apoya la esperanza; por la presunción, en cambio, se desprecia la justicia divina, que castiga a los pecadores. Pues bien, si la misericordia está en Dios, también está la justicia. En consecuencia, la desesperación se da por aversión de Dios; la presunción, por la desordenada conversión a El mismo.

Solución. *Hay que decir:* La presunción parece entrañar intemperancia en el esperar. Ahora bien, el objeto de la esperanza es el bien arduo posible. Mas para el hombre algo es posible de dos maneras: por el propio esfuerzo o por el poder exclusivo de Dios. Sobre cada una de esas maneras de esperar se puede incurrir en presunción por intemperancia. Hay, en efecto, presunción en la esperanza que induce a uno a confiar en sus propias fuerzas, cuando tiende a algo como posible, pero que está por encima de su capacidad personal, como lo expresan estas palabras: *Humillas a quienes presumen de sí* (Jdt 6,15). Esta presunción se opone a la magnanimidad, que impone la moderación en esta esperanza.

Hay también presunción por intemperancia en la esperanza fundada en el poder divino cuando se tiende a un bien que se considera posible mediante el poder y misericordia divinos, pero que no lo es; es el caso de quien, sin penitencia, quiere obtener el perdón, o la gloria sin los méritos. Esta presunción es, propiamente hablando, una especie de pecado contra el Espíritu Santo. Efectivamente, con este tipo de presunción queda rechazada o despreciada la ayuda de El, por la que el hombre se aparta del pecado [a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como ya hemos expuesto (q.20, a.3; 1-2 q.73, a.3) el pecado contra Dios es, por su propio género, más grave que los demás. De ahí que la presunción, que se apoya desordenadamente en Dios, es más grave que la que se funda en las propias fuerzas. En efecto, apoyarse en el poder de Dios para conseguir lo que no compete a El equivale a aminorar ese mismo poder. Y es evidente que peca más gravemente quien aminora el poder divino que quien sobrestima el suyo propio.

2. *A la segunda hay que decir:* Incluso la misma presunción por la que desordenadamente se presume de Dios implica amor de sí que lleva a desear sin medida el bien propio. Lo que mucho deseamos consideramos con facilidad que nos lo podrán procurar los demás, incluso aunque no puedan.

3. *A la tercera hay que decir:* La presunción en la misericordia divina implica dos cosas: la conversión al bien perecedero, en cuanto procede de un deseo desordenado del bien propio, y la aversión al bien inconmutable, en cuanto atribuye al poder divino lo que no le atañe. Por eso precisamente se aparta el hombre de la verdad divina.

ARTICULO 2

¿Es pecado la presunción?

Objeciones por las que parece que la presunción no es pecado:

1. Ningún pecado es causa de que el hombre sea escuchado por Dios. Pues bien, la Escritura nos ofrece el testimonio de quienes, por la presunción, son escuchados de Dios, ya que se dice: *Escucha a este pobre suplicante que presume de tu misericordia* (Jdt 9,17). La presunción, pues, en la misericordia divina no es pecado.

2. Más aún: La presunción entraña sobrexceso de esperanza. Mas en la esperanza que se tiene de Dios no cabe demasía, ya que su potencia y misericordia son infinitas. No parece, pues, que la presunción sea pecado.

3. Y también: Lo que es pecado no excusa de pecado. Pero la presunción ex-

a. Describe Santo Tomás dos formas de presunción: *una* que se desvía por falsa apreciación de lo que pueden las propias fuerzas, y que lesiona, por tanto, la magnanimidad (2-2 q.130); *otra* que se desvía por falsa apreciación acerca del poder y ayuda de Dios, no en su magnitud (pues son infinitos), sino en el modo por Dios establecido, y que lesiona la esperanza. Tal ocurre con el que espera la salvación mediante un perdón sin penitencia o una gloria sin méritos.

cusa de pecado, dado que, según el Maestro[2], Adán pecó menos porque lo hizo con esperanza de perdón, y esto parece pertenecer a la presunción. Por lo tanto, la presunción no es pecado.

En cambio está el hecho de colocar la presunción entre las especies de pecado contra el Espíritu Santo.

Solución. *Hay que decir:* Como ya quedó expuesto (q.20 a.1), todo movimiento apetitivo acorde con una apreciación falsa es de suyo malo y pecado. Pues bien, la presunción es un movimiento apetitivo porque entraña una esperanza desordenada. Pero está acorde con una apreciación falsa del entendimiento, lo mismo que la desesperación, pues como es falso que Dios no perdone a los penitentes o que no traiga a los pecadores a penitencia, también lo es que conceda perdón a quienes perseveran en el pecado y dé la gloria a quienes desisten de obrar bien. Es, por lo tanto, pecado [b]. Resulta, sin embargo, menos pecado que la desesperación, pues más propio de Dios es compadecerse y perdonar, por su infinita bondad, que castigar: lo primero le compete a Dios por sí mismo; lo segundo, a causa de nuestros pecados[c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El término *presunción* designa, a veces, simplemente *esperar.* En verdad, la recta esperanza que se tiene en Dios parece presunción si se mide con la estrechez humana; no lo es, en cambio, si se tiene en cuenta la inmensidad de la bondad divina[d].

2. *A la segunda hay que decir:* La presunción no entraña superexceso de esperanza porque uno espere demasiado en Dios, sino porque espera de El algo que no le compete. Y esto es también esperar menos de El porque es aminorar de algún modo su poder, como queda expuesto (a.1 ad 1).

3. *A la tercera hay que decir:* Pecar con propósito de permanecer en el pecado con esperanza de perdón es presunción, y esto aumenta, no disminuye el pecado. Pero pecar con esperanza de alcanzar a su tiempo el perdón, con propósito de abstenerse de pecar y de dolerse del pecado, no es presunción, sino que aminora el pecado. Evidentemente, con ello el pecador da muestras de tener la voluntad menos firme en el pecado.

2. *Sent.* 1.2 d.22 c.4 (QR 1,412).

---

b. En el motivo formal de la esperanza (como en el de las otras dos virtudes teologales) no cabe nunca exceso real, puesto que es infinito. Por consiguiente, tanto el que desespera como el que presume, al desviarse del verdadero motivo de la esperanza, de un modo u otro lo recorta y disminuye. A veces se hará bajo forma sutil, aparente o solapada. Así, pensar que Dios, a fuer de misericordioso, no va a ser justo, es tanto como hacerle encubridor de nuestros pecados *(In Sent. 2* d.43 a.3 ad 2), o como suponerle tonto. «Aunque Dios es sumamente misericordioso, sin embargo, su misericordia en modo alguno se opone a su justicia; la misericordia que anulase su justicia debería ser denominada más bien tontería que virtud» *(In Sent.* 3 d.1 q.1 a.2 ad 4). En cualquier caso, y aunque parezca lo contrario, tampoco se enaltece la auténtica misericordia de Dios, sino que se la deprime.

c. Santo Tomás atribuye a Dios la misericordia *secundum se,* por su propia naturaleza; la justicia, por razón de nuestros pecados. Es claro que en Dios, frente a todo ser creado, el atributo esencial es la misericordia: está lleno de compasión por la miseria de todo ser limitado, al que intenta hacer partícipe de la riqueza de su ser. Y esto va desde el primer acto, por el que es creador, hasta el perdón del pecado. La misericordia expresa la esencia misma de Dios. Por el contrario, el orden de la justicia supone una perífrasis: dice relación a nuestros pecados. Como si dijéramos: Dios *se hace* o *deviene* justo porque le obliga nuestro pecado (entiéndase la expresión con reservas: Dios es justo también cuando recompensa los méritos y cuando es fiel a su palabra y cumple su promesa).

d. Hacemos una llamada sobre esta formidable observación. El Santo justifica la terminología de la Sagrada Escritura tomada para su objeción, cuando las cosas se conmensuran por la condición humana. Pero *realmente,* puesto que las cosas *son* en definitiva como son desde Dios, lo que *parecería* presunción, a lo mejor no es más que esperanza. También falsificaríamos y rebajaríamos el verdadero motivo formal de la esperanza, y lo haríamos humano en vez de divino, cuando usásemos empecinadamente *nuestra* medida, y no la de Dios.

ARTICULO 3

La presunción, ¿se opone más al temor que a la esperanza?

Objeciones por las que parece que la presunción se opone más al temor que a la esperanza:

1. El desorden del temor se opone al temor recto. Ahora bien, la presunción parece que corresponde al desorden del temor, según el texto de la Escritura: *Siempre presume lo más grave la perturbadora conciencia* (Sab 17,10), y se dice también allí mismo: *El temor es la ayuda de la presunción* (v.11). La presunción, pues, se opone al temor más que a la esperanza.

2. Más aún: Los contrarios son los que más distan entre sí. Pues bien, la presunción dista más del temor que de la esperanza, ya que implica un movimiento hacia la cosa esperada; el temor, en cambio, movimiento de huida. Parece, por lo tanto, más contraria al temor que a la esperanza.

3. Y también: La presunción excluye del todo al temor, pero no la esperanza, sino solamente su rectitud. Ahora bien, como los opuestos se excluyen entre sí, parece que la presunción se opone más al temor que a la esperanza.

En cambio está el hecho de que dos vicios opuestos entre sí contrarían a una sola virtud; por ejemplo, la timidez y la audacia, a la fortaleza. Pero el pecado de presunción contraría al de desesperación, que se opone directamente a la esperanza. Luego parece que la presunción se opone de manera más directa a la esperanza.

Solución. *Hay que decir:* Según San Agustín en IV *Contra Iulian., no sólo son vicios los contrarios a las virtudes con clara oposición, como la temeridad a la prudencia, sino también los que están cercanos a ellas, y que son semejantes no en la realidad, sino en una semejanza engañosa, como se parece la astucia a la prudencia*[3]. El Filósofo, por su parte, afirma también en II *Ethic.*[4], que la virtud parece que armoniza mejor con uno de los vicios opuestos que con el otro; es el caso de la templaza con la insensibilidad y la fortaleza con la audacia. En consecuencia, la presunción parece oponerse abiertamente al temor, sobre todo al servil, que centra su atención en la pena infligida por la justicia de Dios y cuya remisión espera la presunción. Mas en cuanto a su falsa semejanza, contraría más a la esperanza, porque entraña una desordenada esperanza en Dios. Pero dado que es más directa la oposición entre las cosas que son del mismo género que entre las que son de género diferentes, pues los contrarios están en el mismo género, la presunción se opone más directamente a la esperanza que al temor; ciertamente, una y otra centran su atención en el mismo objeto en que se apoyan; pero la esperanza, ordenamente, y la presunción, con desorden.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como la esperanza se refiere con propiedad al bien, y por extensión abusiva al mal, así también la presunción. En ese sentido, al desorden del temor se llama presunción.

2. *A la segunda hay que decir:* Los contrarios son los que más distan entre sí en el mismo género. Pero la presunción y la esperanza implican un movimiento del mismo género que puede ser ordenado y desordenado. Por eso, la presunción contraría más directamente a la esperanza que al temor; contraría a la esperanza por la propia diferencia, como lo desordenado a lo ordenado; al temor, en cambio, por la diferencia de su género, es decir, el movimiento de la esperanza.

3. *A la tercera hay que decir:* Dado que la presunción contraría al temor con contrariedad de género, y a la virtud de la esperanza, en cambio, con contrariedad de diferencia, la presunción excluye totalmente el temor incluso en su género; a la esperanza, en cambio, la excluye solamente por razón de la diferencia, al excluir el orden que implica.

ARTICULO 4

¿Se origina la presunción de la vanagloria?

Infra q.132 a.5; *De malo* q.9 a.3

Objeciones por las que parece que la presunción no se origina de la vanagloria:

1. La presunción parece que se apoya fuertemente en la misericordia divina.

3. C.3: ML 44,748. 4. C.8 n.6 (BK 1108b35): S. TH., lect.10.

Pues bien, la misericordia se refiere a la miseria, la cual se opone a la gloria. Luego la presunción no se origina de la vanagloria.

2. Más aún: La presunción se opone a la desesperación, y la desesperación viene de la tristeza, como queda dicho (q.20 a.4). Dado, pues, que los opuestos tienen causas opuestas, parece que deberá nacer del placer. Por eso parece que procede de los vicios carnales, cuyos deleites son más vehementes.

3. Y también: El vicio de la presunción consiste en tender como posible a un bien que no lo es en realidad. Pues bien, creer como posible lo que es imposible procede de la ignorancia. En consecuencia, la presunción se origina más de la ignorancia que de la vanagloria.

En cambio está la autoridad de San Gregorio, quien afirma en XXXI *Moral.* que *la presunción de novedades* es hija de la vanagloria[5].

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos expuesto (a.l), la presunción es doble. Una se funda en el propio poder, intentando como posible lo que excede la propia capacidad. Esta presunción es evidente que procede de la vanagloria, pues quien desea ardientemente la gloria acomete para conseguirla lo que sobrepuja su capacidad. Y entre las cosas que persigue está sobre todo lo que reviste novedad, por causar mayor admiración. Por eso hizo expresamente San Gregorio a *la presunción de novedades* hija de la vanagloria.

Hay otra presunción que se apoya de manera desordenada en la misericordia o en el poder divino, por el cual se espera obtener la gloria sin mérito y el perdón sin arrepentimiento. Esta presunción parece proceder directamente de la soberbia: el hombre se tiene en tanto, que llega a pensar que, aun pecando, Dios no le ha de castigar ni le ha de excluir de la gloria.

Respuesta a las objeciones: Queda dada en lo expuesto.

CUESTIÓN 22

Preceptos que atañen a la esperanza y al temor

Corresponde a continuación tratar de los preceptos que atañen a la esperanza y al temor. Sobre esto se inquieren dos cosas:

1. Los preceptos concernientes a la esperanza.—2. Los preceptos concernientes al temor.

ARTICULO 1

¿Debe darse algún precepto sobre la esperanza?

Objeciones por las que parece que no se debe dar ningún precepto sobre la virtud de la esperanza:

1. Lo que se puede realizar de manera suficiente por un principio, no necesita el apoyo de otro. Pues bien, para esperar el bien está el hombre suficientemente impulsado por inclinación natural. No hace falta, pues, que se vea obligado a ello por precepto de la ley.

2. Más aún: Dado que los preceptos se dan sobre los actos de las virtudes, los preceptos principales deben recaer sobre los actos de las virtudes más nobles. Ahora bien, entre todas las virtudes, las principales son las teologales: la fe, la esperanza y la caridad. Por consiguiente, puesto que los preceptos principales de la ley son los del decálogo, y a ellos se reducen todos los demás, como ya hemos expuesto (1-2 q.100 a.3), parece que, si se diera algún precepto sobre la esperanza, debería ir incluido entre los del decálogo, y, sin embargo, no lo está. Parece, por lo tanto, que no debe formularse ningún precepto sobre la esperanza.

3. Y también: La misma razón hay para mandar el acto de la virtud y prohi-

5. C.45: ML 76,621.

bir el acto del vicio opuesto. Mas no hay precepto alguno que prohiba la desesperación, contraria a la esperanza. Luego tampoco parece adecuado que se dé algún precepto sobre la esperanza.

En cambio está el testimonio de San Agustín, que, exponiendo las palabras *éste es mi mandamiento, que os améis unos a otros* (Jn 15,12), escribe: *Tenemos muchos preceptos sobre la fe y la esperanza* [1]. Es menester, por lo tanto, que se den preceptos sobre la esperanza.

Solución. *Hay que decir:* Los mandamientos que aparecen en la Escritura, unos pertenecen a la sustancia de la ley, y otros son preámbulos a la misma. Son preámbulos aquellos que, de no existir, tampoco podría darse la ley. Tales son los mandamientos en torno al acto de fe y el de esperanza. Por el acto de fe, efectivamente, la mente del hombre se inclina a reconocer al Autor de la ley, al cual debe someterse; por el acto de esperanza del premio se siente inducido el nombre a la observancia de los preceptos. A la sustancia de la ley, por su parte, pertenecen los mandamientos impuestos al hombre ya sometido y dispuesto a obedecer, y que afectan a la rectitud de vida. Por eso, en la legislación aparecen propuestos sin dilación en forma de preceptos. Los mandamientos de la esperanza y de la fe, en cambio, no debían ser propuestos en forma de preceptos, porque, si el hombre no creyera ni esperara, en vano se le intimaría la ley. Pero lo mismo que en la promulgación primitiva se debió proponer el precepto de la fe en forma de enunciación o de conmemoración, como queda dicho (q.16 a.1), el de la esperanza se debió proponer a modo de promesa, ya que quien promete premio al obediente le estimula con ello a la esperanza. De ahí que todas las promesas que van incluidas en la ley son incentivos de la esperanza [a].

Pero, dado que, una vez establecida la ley, atañe a los hombres sabios no sólo inducir a la observancia de sus preceptos, sino también, y mucho más, a mantener su fundamento, después de la promulgación definitiva en la Escritura los hombres son inducidos de muchas maneras a esperar, incluso por amonestación y precepto, y no sólo por promesas, como en la ley misma. Así se dice en el salmo 61,9: *Esperad en El toda la congregación del pueblo.* Lo mismo se ve en otros lugares de la Escritura.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La naturaleza inclina suficientemente a esperar el bien proporcionado a la naturaleza humana. Mas para esperar el bien sobrenatural fue menester que el hombre se sintiera inducido por la autoridad de la ley divina, bien con promesas, bien con recriminaciones y mandamientos. Sin embargo, incluso para aquello a que incita la razón natural, como los actos de las virtudes morales, fue necesario que se dieran preceptos de la ley divina para mayor fir-

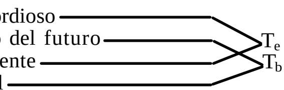
1. *In Ioann.* tr.83 super 15,12: ML 35,1846.

---

a. Se ha solido hacer notar un cierto desplazamiento de perspectiva o motivación para la esperanza, al hacer la transición del plano bíblico al especulativo. De una esperanza basada en la promesa y tensa al cumplimiento de la misma, se habría pasado a la esperanza apoyada en la omnipotencia de Dios misericordioso. Tratemos de verlo en un sencillo esquema:

Se espera en un Dios que:

1. quiere ayudar, porque es misericordioso
2. promete ayudar, porque es dueño del futuro
3. puede ayudar, porque es omnipotente
4. realizará la ayuda, porque es fiel



La teología bíblica (T_b) subrayaría 2 y 4, y la teología especulativa (T_e) pondría el acento en 1 y 3.

Las a un tiempo sencillas e impresionantes frases de Santo Tomás en este lugar *(praeceptum spei* (...) *proponendum fuit per modum promissionis; omnia promissa* (...) *sunt spei excitativa)* muestran hasta qué punto aquel desplazamiento es puramente técnico, por lo que a Santo Tomás respecta. «La esperanza se apoya en la promesa jurada y fiel de Dios omnipotente»: S. RAMÍREZ, *La esencia de la esperanza cristiana* (Madrid 1960) p.86. Véase *In Tit.* 1,2: lect.2 n.6; *In Hebr.* 6,13: lect.4 n.322-324; *Comp. theol.* II c.10.

meza, y principalmente por estar la razón natural del hombre oscurecida con las concupiscencias del pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* Los preceptos del decálogo pertenecen a la primera legislación. Por eso, entre sus preceptos no se debió dar ninguno sobre la esperanza. Fue suficiente que el hombre estuviera inducido a esperar a través de algunas promesas puestas en ella, como se ve bien claro en el primero y el cuarto mandamientos.

3. *A la tercera hay que decir:* En las cosas a cuya observancia está obligado el hombre como un deber, es suficiente el precepto afirmativo sobre lo que se debe hacer, pues en él se entiende lo que se ha de evitar. Así, se da el precepto de honrar a los padres y no se prohibe deshonrarles, sino que la ley se limita a señalar la pena a quienes les deshonren. Y pues es debido a la salvación humana que el hombre espere en Dios, hubo de ser inducido a ello con alguno de los modos afirmativos indicados, en lo cual se debía entender la prohibición de lo opuesto.

ARTICULO 2

¿Debió darse algún precepto sobre el temor?

Objeciones por las que parece que en la ley no debió darse ningún precepto sobre el temor:

1. El temor de Dios está entre los preámbulos de la ley, ya que es *el principio de la sabiduría* (Sal 110,10). Pero lo que es preámbulo de la ley no cae bajo sus preceptos. Luego no se debió dar precepto alguno de ley acerca del temor.

2. Más aún: Puesta la causa se pone el efecto. El amor es causa del temor, ya que, según San Agustín en el libro *Octog. trium quaest.*[2], se origina de algún amor. En consecuencia, dado el precepto sobre el amor, sería vano mandar algo sobre el temor.

3. Y también: Al temor se opone de algún modo la presunción. Mas en la ley no aparece prohibición alguna sobre la presunción. Parece, pues, que tampoco se debiera preceptuar el temor.

En cambio está el testimonio de la Escritura: *Y ahora, Israel, ¿qué pide el Señor, tu Dios, de ti sino que temas al Señor tu Dios?* (Dt 10,12). Ahora bien, se reclama de nosotros lo que se nos manda observar. Luego cae bajo precepto temer a Dios.

Solución. *Hay que decir:* El temor es doble: el servil y el filial. Mas de la misma manera que por la esperanza del premio es conducido el hombre a la observancia de los mandamientos de la ley, el temor de las penas, o sea, el temor servil, le lleva a la observancia de la ley. Como hemos dicho (a.1), en la promulgación misma de la ley no fue necesario que se diera precepto alguno sobre el acto de esperanza, sino que los hombres debían ser inducidos a ella mediante las promesas. Asimismo, tampoco fue necesario darlo sobre el temor, que centra su atención en las penas, pues estaban impelidos a ello con la amenaza de las mismas. Y esto se hizo en los mandamientos mismos del decálogo, y, lógicamente, después, en los preceptos secundarios de la ley. Pero como los sabios y los profetas, queriendo afianzar a los hombres en la obediencia de la ley, dieron, en consecuencia, enseñanzas sobre la esperanza a modo de avisos o de preceptos, hicieron lo mismo sobre el temor.

Pero el temor filial que reverencia a Dios es como un género de amor de Dios y un principio de todo cuanto se hace en reverencia a El. De ahí que en la ley se den preceptos tanto sobre el temor filial como sobre el amor, porque uno y otro son preámbulos para los actos externos prescritos en la ley y sobre los cuales se dan los mandamientos del decálogo. Por eso, la autoridad aducida (Dt 10,12) requiere del hombre el temor *para andar en los caminos de Dios,* dándole culto, y *para que le ame.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El temor filial es un preámbulo de la ley como algo extrínseco de la misma, igual que el amor. Por eso sobre uno y otro se prescriben preceptos que son como los principios comunes de toda la ley.

2. *A la segunda hay que decir:* Del amor nacen el temor filial y las demás obras buenas que se hacen por caridad. Por eso, como a continuación del precepto de la caridad se dan preceptos so-

2. C.33: ML 40,22.

bre los actos de las virtudes, se dan también preceptos sobre el temor y el amor de caridad. Lo mismo ocurre en las ciencias demostrativas. No es suficiente poner los primeros principios; hay que consignar también las conclusiones que próxima o remotamente se siguen de ellos.

3. *A la tercera hay que decir:* La inducción al temor basta para rechazar la presunción, como la inducción a la esperanza es suficiente para excluir la desesperación, como queda dicho (a.1 ad 3).

TRATADO DE LA CARIDAD

Introducción a las cuestiones 23 a 46

Por LUIS LAGO ALBA, O.P.

El amor es el primero de nuestros afectos, raíz y regla de todas nuestras acciones; la amistad es la forma más elevada de amor, y la caridad es una forma de amistad del hombre con Dios. Estas afirmaciones fundamentales, y otras muchas más, se encuentran en el comentario de Santo Tomás a los *Libros de las Sentencias*, de Pedro Lombardo, una obra primeriza (1254-1256), y permanecen en la *Suma*, su obra de madurez. Como amistad del hombre con Dios, unión afectiva con El, la caridad es el fin de la vida espiritual[1]; «el fin de todas las acciones y afecciones humanas es la dilección divina» (2-2 q.27 a.6). Como virtud que nos une afectivamente a Dios, regla primera de moralidad y fin último de la vida, transformándonos de alguna manera en El, es la raíz, madre y forma de todas las virtudes, sin la cual ninguna es verdaderamente virtud; gracias a la cual lo son todas (2-2 q.23 a.7-8).

1. **La tercera virtud teologal**

La caridad es estudiada obviamente en el tratado de las virtudes teologales. Su estudio sigue al de la fe y esperanza, porque también las sigue en el orden de la existencia: por la fe conoce el hombre a Dios como Verdad primera y fin último de su vida; por la esperanza tiende a poseer ese fin último como su bienaventuranza; por la caridad se une afectivamente a Dios y camina hacia la unión real y total con El. Por eso, en el orden de la perfección, la caridad precede a las otras virtudes teologales: mientras por la fe y la esperanza busca el hombre a Dios como principio de beneficios, el beneficio de conocer la verdad en la fe y el de poseer la propia felicidad en la esperanza, la caridad lo une a Dios por sí mismo (2-2 q.23 a.1; q.17 a.6) y lo transforma afectivamente en El (1-2 q.62 a.3).

La fe y la esperanza, que son ya inicialmente virtudes teologales en cuanto hábitos de los que proceden el acto de creer y esperar en Dios, sólo alcanzan su perfección virtuosa cuando, gracias a la caridad, se convierten en conocimiento y esperanza del amigo (1-2 q.65 a.4). La fe, como conocimiento de la verdad revelada y asentimiento a Dios que se revela *(credere Deum, credere Deo),* se transforma por la caridad en gozoso consentimiento y conocimiento de Dios como amigo *(credere in Deum)* (2-2 q.2 a.2); pasa de ser simple principio de perfección del entendimiento a ser también perfección de la voluntad y de toda la persona (2-2 q.4 a.1). Por la caridad el hombre que espera en Dios, sin dejar de buscarlo como objeto de la felicidad personal, se une afectivamente a El y camina hacia el encuentro con el amigo, en cuya presencia se consumará el gozo que acompaña a la amistad (2-2 q.28).

Con la caridad como perfección de la fe y de la esperanza se termina el estudio de las virtudes teologales y comienza el de las morales, porque no

[1] S. THOMAS, *De perfectione vitae spiritualis* c.1.

existe la caridad, virtud que rectifica y ordena a la persona humana hacia su fin último, sin las virtudes que la ordenan respecto a los bienes particulares y los medios por los que el hombre camina hacia su fin último, y no existen las virtudes morales como virtudes verdaderas si no son inspiradas y orientadas hacia el fin último por la caridad, que es la madre, reina y forma de todas ellas (2-2 q.23 a.7-8).

Puesto que «la perfección de la vida cristiana consiste ante todo en la perfección de la caridad» (2-2 q.184 a.1), también el tratado de los estados de la vida cristiana, con el que termina la parte moral de la *Suma (2-2* q.171-189), tiene su clave de comprensión en el tratado de la caridad.

El estudio de las virtudes teologales, y de la caridad como la principal de ellas, sigue lógicamente al de la gracia, pues «la primera manifestación de la gracia es la fe que obra por la caridad» (1-2 q.100 a.3); la caridad nos une a Dios dinámicamente, por la operación, como la gracia nos une a El ontológicamente, por asimilación o participación en su naturaleza *(De virtut.* q.2 a.2 ad 7). La teología moral, que tiene su fundamento en la doctrina de la bienaventuranza como fin último de la vida (1-2 q.1-5), tiene su corazón en el estudio de la caridad, pues el bien divino, en cuanto es objeto de la bienaventuranza, es el objeto propio de la virtud de la caridad (2-2 q.23 a.4).

La caridad, centro de la vida moral del cristiano, tema de la segunda parte de la *Suma,* constituye la clave de conexión con la primera y tercera partes, mostrando así el carácter estrictamente teológico de esta moral. Si en la primera Dios aparece como amor que comunica al hombre su ser de criatura y su condición de hijo, y ése es el motivo para que el hombre ame a Dios como creador y Padre, en la tercera parte se nos muestra la encarnación como la suprema comunicación y unión de Dios con su criatura (3 q.1 a.l), para que quien se mostraba perezoso para amar, no lo fuera para corresponder a esa suprema forma y muestra del amor de Dios (3 q.1 a.2).

2. La caridad en el «corpus» tomasiano y las fuentes de esta doctrina

a) *La caridad en las obras de Santo Tomás*

1.° Atribuimos gran importancia al comentario de Santo Tomás a los *Libros de las Sentencias,* de Pedro Lombardo (1254-56), porque en él se opone ya resueltamente a la doctrina del Maestro, según la cual la caridad se identificaría con el Espíritu Santo y, sobre todo, porque ya encontramos en esta obra primeriza la tesis original de que la caridad es una forma de amistad con Dios *(In Sent.* 3 d.27 q.2 a.1). Además, expone en él una admirable metafísica del amor, al que dedica toda una cuestión *(In Sent.* 3 d.27 q.1), y propone los problemas y soluciones más importantes que encontraremos después en la *Suma.*

2.° El escrito más afín al tratado sobre la caridad de la *Suma* es, sin duda, la cuestión disputada *De caritate,* cuya elaboración tuvo lugar durante los mismos años (1269-72). Contiene sólo trece artículos frente a los 134 de la *Suma,* pero se trata de los fundamentales y, lo que es más importante, en ellos desarrolla los temas de forma exhaustiva, proponiéndose a veces hasta veinticinco dificultades: su lectura ofrece una ayuda imprescindible para comprender la doctrina de la *Suma.* Del mismo tiempo procede la cuestión disputada sobre la corrección fraterna, tema al que dedicará también una larga cuestión en la *Suma* (q.33).

3.° Destaquemos, entre sus comentarios a la Biblia, los dedicados a San Juan, a San Mateo y a San Pablo, donde se encuentra la doctrina sobre el doble precepto del amor y sobre la caridad, como síntesis de todas las virtudes y quintaesencia de la vida cristiana.

4.° Grande fue la influencia que en Santo Tomás tuvo la doctrina de Dionisio Areopagita sobre el amor, y sobre todo la concepción aristotélica de la amistad; por eso tienen importancia singular los comentarios que dedicó al libro *De divinis nominibus* (ca. 1260) y a los diez libros de la *Etica a Nicómaco* (1269), de donde extrae la mayor parte de las numerosas citas que hace del Estagirita en el tratado de la caridad.

5.° De sus *Sumas* creemos oportuno poner de relieve, de la *Suma contra gentiles,* el capítulo 151 del tercer libro, donde repite que el principal efecto de la gracia es que hace al hombre *dilector Dei;* también son preciosos los capítulos 21-22 del libro cuarto, sobre el nexo Espíritu Santo = caridad = presencia de Dios en el alma. De la *Prima secundae* son importantes para nuestro tema las cuestiones 26-28, sobre esencia, causas y efectos del amor, diferencias entre el amor de concupiscencia y el de amistad. La cuestión 62 está dedicada a las virtudes teologales, y en ella, así como en varias dedicadas a las demás virtudes (q.54-67), hace el autor importantes afirmaciones sobre la tercera virtud teologal. De la primera parte de la *Suma* es importante la cuestión 20, dedicada al amor de Dios, pero también varias más, como la que estudia al Espíritu Santo como amor (q.37); la cuestión 60, sobre el amor de los ángeles, etc. Recordemos de la tercera parte la doctrina de la encarnación, como expresión del amor de Dios, que se comunica de forma suprema a su criatura y que provoca, de esta manera, el amor del hombre hacia Dios (3 q.1 a.1).

b) *Las fuentes*

No vamos a repetir lo que hemos dicho, o sugerido al menos, en el apartado anterior sobre la importancia que tuvieron los textos bíblicos, comentados por Santo Tomás en clase y por escrito, en la elaboración de su doctrina sobre la caridad. También hemos hablado de la influencia de San Agustín entre los Padres de la Iglesia, el más citado, con mucho, entre ellos: unas ciento quince veces[2]; le sigue en importancia San Gregorio, sobre todo su obra *Moralia in Job;* si del primero toma Santo Tomás especialmente las grandes formulaciones sobre la naturaleza de la caridad como amor a Dios y al prójimo, del segundo aprovecha sus enseñanzas espirituales y prácticas; entre los autores no cristianos, la primacía de influencia corresponde a Aristóteles, citado casi cien veces, preferentemente su *Etica a Nicómaco;* recordemos que en Colonia siguió los cursos en los que su Maestro San Alberto Magno comentaba esos libros aristotélicos y que él mismo dedicaría un comentario escrito a los mismos. Hemos hablado también de la influencia de Dionisio, más notoria en la obra juvenil de Santo Tomás, pero cuyo libro *De divinis nominibus* es citado unas quince veces en nuestro tratado.

La genial originalidad de explicar la virtud cristiana de la caridad sirviéndose de la doctrina aristotélica de la amistad nos obliga a recordar cier-

[2] M. LLAMERA, *Introducción al tratado de la caridad,* en *Suma teológica* VII (Madrid 1959) p.648-652; en esas páginas encontrará el lector enumeradas todas las citas explícitas hechas por Santo Tomás.

tos fenómenos culturales y algunas doctrinas que, sin duda, influyeron en Santo Tomás. El primer fenómeno consiste en la intensa meditación y práctica de que fue objeto en el siglo XII, en especial en los monasterios, la amistad espiritual. Ciertamente no se llegó a aplicar el concepto de amistad a la caridad, o, por lo menos, no se convirtió en clave para entender la misma, y una segunda diferencia con Santo Tomás es que el libro que inspiró a los autores del siglo xn fue el *De amicitia,* de Cicerón, mientras que la doctrina de Santo Tomás se elabora sobre la base de la *Etica a Nicómaco,* de Aristóteles. Segundo fenómeno: las viejas reflexiones sobre el carácter interesado o desinteresado del amor a Dios dentro de la tradición cristiana se recrudecieron en las polémicas entre abelardistas y bernardistas, y aunque la tesis de P. Rousselot sobre las dos formas de entender el amor en la Edad Media, la física y la extática, ha sido sometida a seria revisión, algo se refleja en ella de la preocupación espiritual e intelectual en torno al tema del interés o desinterés del amor cristiano[3]. El tercer fenómeno, el más decisivo, es sin duda la irrupción de Aristóteles en la universidad medieval y el hecho de que San Alberto Magno, el maestro de Santo Tomás, fuera uno de los agentes de su irrupción en la teología: es de enorme importancia el hecho de que Santo Tomás siguiera en Colonia (1248-1252) los cursos de su maestro sobre la *Etica a Nicómaco.*

3. Esquema y desarrollo del tratado sobre la caridad

«Primero sobre la caridad (como virtud); segundo sobre el don correspondiente, el de sabiduría», dice Santo Tomás (q.23 pról.), formulando así la primera división del tratado. Veremos más tarde que esa correspondencia entre la caridad y el don de la sabiduría no es tan evidente, por tratarse de un don cuya sede es la inteligencia, mientras que la sede de la caridad es la voluntad. En el mismo prólogo establece los cinco apartados del estudio de la virtud de la caridad: la naturaleza o la caridad en sí misma (q.23-4), su objeto (material) (q.25-6), acto principal y consecuentes (q.27-33), vicios opuestos (q.34-43), preceptos, finalmente (q.44).

Véase, a continuación, el esquema de todo el tratado:

[3] P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age* (Münster i W. 1908); L.-B. GEIGER, *Le problème de l'amour chez S. Thomas d'Aquin* (Montréal-Paris 1952).

TRATADO DE LA CARIDAD (2-2 q.23-46)

- I. Virtud de caridad
  - 1. Naturaleza del hábito
    - Esencia
      - Amistad con Dios, a.1
      - Forma creada, a.2 — q.23
      - Virtud fundamental, a.3-8
    - Sujeto, crecimiento y pérdida — q.24
  - 2. Objeto
    - Extensión — q.25
    - Orden — q.26
  - 3. Actos
    - Principal: amor (dilección) — q.27
    - Consecuentes
      - Interiores
        - Gozo — q.28
        - Paz — q.29
        - Misericordia — q.30
      - Exteriores
        - Beneficencia — q.31
        - Limosna — q.32
        - Corrección fraterna — q.33
  - 4. Vicios opuestos
    - Al acto principal: odio — q.34
    - A los actos consecuentes
      - Gozo
        - Bien divino: acidia — q.35
        - Bien prójimo: envidia — q.36
      - Paz
        - Corazón: discordia — q.37
        - Palabra: porfía — q.38
        - Obra
          - Cisma — q.39
          - Guerra — q.40
          - Riña — q.41
          - Sedición — q.42
      - Beneficencia
        - Injusticias.
        - Escándalo — q.43
  - 5. Preceptos — q.44
- II. Don de sabiduría
  - 1. El don de sabiduría — q.45
  - 2. El vicio opuesto: necedad — q.46

a) *Naturaleza de la caridad* (q.23-24)

Aparentemente, Santo Tomás abandona en el tratado sobre la caridad el orden que ha establecido para estudiar las virtudes: primero el objeto, segundo el hábito virtuoso, después los actos; así hizo al estudiar la fe (2-2 q.1ss). En nuestro tratado parece desplazar el estudio del objeto (q.25) y comienza con la doctrina de la naturaleza de la caridad como amistad (q.23). Pero una lectura atenta descubrirá, tras esta sorpresa, la coincidencia fundamental entre el primer artículo sobre la fe (2-2 q.1 a.1) y el primero sobre la caridad: Dios comunicando por la revelación su verdad o, mejor, comunicándose como Verdad, se convierte en fundamento, motivo y contenido de la fe; y Dios comunicando como amigo su bienaventuranza al hombre o, mejor, comunicándose como bienaventuranza, gratuita y desproporcionada o sobrenatural al hombre, se convierte en fundamento, motivo y contenido del amor de amistad a Dios que llamamos caridad. El objeto formal de la caridad es formulado en la primera cuestión de nuestro tratado repetidamente (q.23 a.1 a.4 a.Sss), mientras que en las cuestiones 25 y 26 lo que se estudia es la extensión y orden del objeto material.

El problema de la naturaleza de la caridad se completa con el estudio (q.24) del sujeto de esa virtud, y se muestra no sólo que la sede de la misma es la voluntad, apetito racional del hombre, sino cómo la caridad, forma sobrenatural infundida por Dios en el alma, va penetrando progresivamente en el hombre, unificando su afectividad y orientándole totalmente a Dios: el hombre crece así en caridad convirtiéndose plenamente en sujeto de la misma; la caridad crece porque informa cada vez más al hombre, arraiga más en su alma.

b) *Los objetos de la caridad* (q.25-26)

Ya hemos dicho que se trata de indicar los objetos materiales y el orden en que deben ser amados. Cuestiones que se resuelven con la doctrina clave de la comunicación en la bienaventuranza: deben ser amados todos los llamados a compartir esa bienaventuranza y en el orden en que la comparten con nosotros: Dios, razón del amor de caridad y el primer objeto de la misma, como fuente de la bienaventuranza; el hombre y el prójimo como partícipes de la misma, los ángeles, el cuerpo, en un sentido que precisaremos más tarde.

c) *Los actos de la caridad* (q.27-33)

El principal es el amor o dilección, no la limosna o la compasión, sino una forma de amor que consiste en la unión afectiva con la persona amada y que, por tanto, no se reduce a un sentimiento de benevolencia o a un gesto de beneficencia. De este acto principal derivan, como frutos, el gozo o complacencia en el bien y presencia de Dios y del prójimo; la paz, porque el amor a un bien sumo en el que se integran todos los bienes particulares suscita la armonía interior entre las diversas tendencias del hombre y crea la concordia entre los hombres al unificar sus corazones en el amor al bien sumo y común a todos; la misericordia, como conmiseración por el mal del prójimo, es inseparable de la complacencia en su bien. Como actos exteriores señala ante todo la beneficencia, es decir, la expresión normal del *benevelle* es el *bene-facere,* o sea, querer el bien para otro significa que se tiene voluntad de promoverlo, de realizarlo; la limosna puede ser considerada como

una obra primordial de esta voluntad de promover el bien del prójimo, y la corrección fraterna es una forma de limosna espiritual.

d) *Los vicios opuestos o los pecados contra la caridad* (q.34-43)

A cada acto de la caridad asigna Santo Tomás un vicio o varios opuestos. Sorprenderá que, mientras al acto de la paz dedica una única y breve cuestión, los vicios opuestos son estudiados nada menos que en ocho cuestiones. No obedece eso a una morbosa complacencia en denunciar pecados, sino a uña fina sensibilidad respecto al delicado tema de la paz, a la que corresponde una interesante doctrina sobre la manera de construirla. La tarea de construir o destruir la paz comienza en el corazón con la con-cordia o la discordia, continúa por medio de la palabra en la forma de diá-logo o disputa, y culmina en la obra, como creación de la unidad y paz en la Iglesia, en la comunidad supranacional, en las relaciones interpersonales e intergrupales, y dentro de la comunidad política nacional; mientras que los pecados contra la caridad conducen al cisma dentro de la Iglesia, a la guerra entre las naciones, a la riña entre personas o grupos privados, y a la sedición o ruptura de la convivencia nacional por un grupo o grupos que buscan el bien privado contra las exigencias del bien común. Las exigencias de la beneficencia son tan múltiples y se mezclan en ellas los imperativos de la justicia con los de la caridad de tal manera que Santo Tomás estudia los pecados opuestos en el tratado de la justicia; solamente estudia aquí el pecado de escándalo, que se opone directamente a la corrección fraterna como limosna espiritual, obra de la misericordia.

e) *Los preceptos o mandatos de la caridad* (q.44)

Esta cuestión, la 44, permite a Santo Tomás relacionar la virtud de la caridad con el mandamiento del amor a Dios y al prójimo, le ofrece una ocasión oportuna para hacer una interesante exégesis de los textos bíblicos en los que se formula ese mandamiento y para recapitular muchas de las cosas que fueron dichas a lo largo del tratado.

El estudio del don de sabiduría, como correspondiente a la virtud de la caridad, y la necedad, como pecado opuesto (q.45-6), cierran el tratado sobre la caridad. Los comentaristas señalan lo sorprendente del lugar donde es estudiado este don, después de los pecados contra la caridad, mientras que los dones correspondientes a la fe y a la esperanza preceden al tratado de los vicios opuestos; parece como descolgado, como no correspondiendo al tratado de la caridad. Por otra parte, como don de la inteligencia parece corresponder al tratado de la fe más bien que al de la caridad. Veremos que, por tratarse en el don de sabiduría de un conocimiento afectivo de Dios, por simpatía o connaturalidad, cuya causa es el amor (2-2 q.45 a.2), tiene sentido colocar su estudio al final de las virtudes teologales, después de la caridad [4].

4. **Amor, caridad, amistad**

Comienza Santo Tomás nuestro tratado estableciendo la tesis fundamental de que la caridad es «cierta amistad del hombre con Dios» (q.23 a.1), sin

[4] M. LLAMERA, *Introducción...* p.654-5; ahí encontrará el lector diversas opiniones sobre el lugar adecuado del estudio del don de sabiduría.

detenerse en los análisis terminológicos y ontológicos que desarrolla en otros lugares y que puede ser oportuno recordar aquí.

a) *Las palabras*

Sobre el amor y la amistad existe en griego una variedad terminológica que de ninguna manera puede reducirse a la oposición entre *erós* y a*gapè* [5]. También es variado el vocabulario latino sobre el tema; Santo Tomás analiza y contrapone el sentido de cuatro términos: amor, dilección, caridad y amistad.

Amor es el término más genérico, y significa simplemente querer el bien para alguien; amor de concupiscencia o de benevolencia, según que uno quiera ese amor para sí o para otro. La *dilección* deriva, según él, de «ex electione»; implica juicio discriminatorio y preferencia electiva, y se da en el apetito racional del hombre, no en el apetito sensible inferior. *Carus,* designa lo que es caro, noble o valioso, y *caridad,* el sustantivo equivalente, tiene como objeto las realidades que estimamos mucho, por las que estamos dispuestos a pagar un precio elevado, término, pues, muy apropiado para nombrar el amor del hombre hacia Dios. *Amistad,* designa un hábito y no un acto (1-2 q.26 a.3). En otro lugar, pasando ya de las palabras al estudio de la realidad, dice sobre la diferencia entre amor y caridad: «La caridad no significa sólo amor de Dios, sino también cierta amistad hacia El; la cual añade al amor la reciprocidad en el mismo *(mutuam redamationem)* junto con cierta mutua comunicación» (1-2 q.65 a.5) [6].

b) *La realidad*

El amor se manifiesta como éxtasis, una especie de impulso ontológico que hace salir a los seres naturales de sí mismos para encontrar en la unión afectiva y comunión íntima de los otros seres su plena realización, perfección y felicidad. Éxtasis imperfecto en el amor de concupiscencia, pues un ser no contento dentro de sí mismo busca su perfección y dicha en otro ser que considera como algo suyo, es completo en el amor de amistad, porque no hay retorno sobre uno mismo, el otro no es considerado como algo propio, sino como otro yo. En este sentido también Dios padeció el éxtasis del amor (1-2 q.28 a.3). Si Dionisio el Areopagita inspira lo que Santo Tomás dice sobre lo que hay de éxtasis en el amor, de Averroes toma la definición siguiente: «El amor es la conexión o vínculo por el cual el universo de todos los seres se une íntimamente en inefable amistad e indisoluble unidad» [7]. No podemos detenernos en la admirable metafísica del amor que expone inspirado por Dionisio el Areopagita: el amor une y transforma al amante en el amado; el amado pasa a ser la forma del amante, el principio y regla de sus obras, de manera que todo lo que hace o padece por el amado le resulta gozoso [8].

[5] Es conocido, por haber establecido de forma exagerada y unilateral esa oposición, A. NYGREN, *Erôs et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations* (Paris 1944).

[6] Para un amplio análisis de la palabra *caridad* y sus afines, cf. S. M. RAMÍREZ, *La esencia de la caridad* (Salamanca 1978); más conciso y siguiendo a Santo Tomás, J. PIEPER, *El amor* (Madrid 1972) p.17-26; libro incluido ahora en el más grueso, titulado *Las virtudes fundamentales* (Madrid 1980) p.423-27.

[7] *In Sent.* 3 d.17 q.1.a.2.

[8] Ib., d.17 q.1 a.1 obj.2.

c) *La caridad como amistad*

Para establecer la tesis de que la caridad es una cierta amistad, se sirve Santo Tomás, como hemos dicho, de la doctrina de Aristóteles; según esa doctrina, lo que caracteriza a la amistad es la benevolencia, la reciprocidad y el fundarse sobre una comunicación.

1) *Amor de benevolencia.*—Es el amor característico de la amistad y se da cuando no quiero al otro como un bien para mí, reduciéndolo a medio, sino cuando amo el bien para el otro, que es amado como fin en sí. Sólo en esta clase de amor se realiza el éxtasis, la salida completa de los seres de sí mismos hacia los otros, y caracteriza el universo de las relaciones entre las personas, pues sólo ellas, como seres espirituales, pueden, por una parte, salir plenamente de sí y, a la vez, ser fines en sí. El amor de benevolencia es el principio de la amistad, y el amor de benevolencia de Dios, por el que quiere su bienaventuranza divina para el hombre y se la comunica, es el principio de la amistad de caridad.

2) *Reciprocidad.*—La benevolencia es el principio de la amistad, y la benevolencia divina es el principio de la caridad; pero la esencia de una y otra consiste en la unión afectiva entre los amigos, en cuanto cada amigo es para el otro como otro yo (2-2 q.27 a.1); superando la oposición yo-tú, viven la realidad del nosotros (1-2 q.28). Reciprocidad significa encuentro de dos benevolencias, que no coexisten y corren una paralela a la otra, sino que son mutuas, se inspiran, motivan y promueven mutuamente. El otro no es sólo una persona amada, objeto del amor, sino que es *amigo*, sujeto activo del mismo, y el bien no es querido para uno mismo (amor de concupiscencia) o solamente para el otro (pura benevolencia), sino como bien *amigable*, como compartido, porque el amigo es amado como partícipe del mismo. Añadamos, sin poder explicarlo, que ese bien amigable sólo puede fundamentar la reciprocidad cuando se trata del bien humano integral y virtuoso, el bien honesto; mientras que, si lo que buscan compartir los amigos es la utilidad o la delectación, nunca alcanzarán esa plena reciprocidad ni la verdadera amistad (2-2 q.23 a.1 obj.3), pues siempre se buscará uno más a sí mismo que al otro (1-2 q.26 a.4 ad 1).

La caridad nace, pues, como amistad cuando el hombre, en respuesta al amor de Dios por el que le comunica su bien eterno o felicidad de objeto amado, se convierte en sujeto amigo, ama la bienaventuranza de Dios como bien amigable, compartido con Dios y el prójimo; ama a Dios, al prójimo y a sí mismo, como copartícipes de la bienaventuranza divina[9].

3) *El fundamento de la caridad.*—El amor de amistad se fundamenta en una comunicación; la amistad de la caridad se fundamenta en la comunicación de la bienaventuranza de Dios al hombre por la que lo convierte en conciudadano del cielo, lo incorpora a la sociedad de su Hijo (2-2 q.23 a.l). Se ha discutido mucho sobre la manera de interpretar esa comunicación[10]. No es posible, ni quizá necesario, entrar en la discusión. Limitémonos a recordar ciertas analogías de Santo Tomás. Los hombres conviven en formas

[9] A este propósito se habla del objeto formal de la caridad, y puede decirse: «El objeto formal "quo" de la caridad es Dios como amigo, es decir, la bondad divina en sí misma en cuanto bienaventuranza de Dios y nuestra»; M. LLAMERA, *Introducción...* p.678; J. RAMÍREZ, cita numerosos testimonios en el mismo sentido en *La esencia...* p.250ss.

[10] Una exposición breve en L.-B. GILLON, O.P., en el artículo *Charité*, del *Dictionnaire de Spiritualité* II/I col.580-581, y del mismo autor, *A propos de la théorie thomiste de l'amitié:* Angelicum 25 (1948) p.3-17.

diversas de comunidades —familiar, cívica, nacional—, y para ser buenos miembros de las mismas tienen que amar el bien de esas comunidades como bien común, no para poseerlo, sino para promoverlo y compartirlo; tienen que amar a los otros como copartícipes de ese bien; sólo así desarrollarán las virtudes propias de los buenos ciudadanos. Pues bien, los hombres han sido hechos ciudadanos de la bienaventurada sociedad del cielo; por eso tienen que amar el bien de esa sociedad como bien común, compartido, y tienen que amar a Dios, al prójimo y a sí mismos como copartícipes del mismo, a cada uno de diferente manera: a Dios, en primer lugar, causa y fuente de ese bien, como motivo de ese amor; a uno mismo como partícipe; al prójimo como asociado en esa participación: ese amor es un amor de amistad que llamamos caridad (cf. *De carit.* a.2; 2-2 q.25 a.1.3.12; q.26 a.1-3).

El fundamento de la caridad, como comunión afectiva con Dios, es, pues, la previa comunicación de Dios al hombre. Dios, por su amor gratuito, se autocomunica al hombre como su bien, bienaventuranza y fin último; y el hombre, por la caridad, entra en comunión afectiva con El. Como creador, Dios comunica al hombre el bien limitado de su existencia, y sobre esa comunicación se fundamenta un amor natural del hombre a Dios, amor más grande que a sí mismo, pues siempre la parte ama más al bien del todo que al propio (1 q.60 a.5). Pero la caridad se fundamenta sobre la comunicación del bien sobrenatural de la bienaventuranza divina (1-2 q.110 a.1; 2-2 q.23 a.1). La caridad cristiana se fundamenta, sobre todo, en la máxima comunicación de Dios a su criatura, en la que consiste la encarnación: «para que la amistad entre el hombre y Dios fuera más familiar, fue necesario que Dios se hiciera hombre, puesto que el hombre es naturalmente amigo para el hombre» *(Cont. Gentes* 4,54).

4) *El efecto de la amistad de caridad.*—El último fruto de la caridad y la plena realización de la misma consistirá en la unión real, a la que tiende siempre la unión afectiva de los amigos (1-2 q.28 a.1-2), y sólo se logrará en la visión de Dios en la patria (2-2 q.24 a.8; q.27 a.5); entonces gozará el hombre de la «presencia y figura» del amigo (San Juan de la Cruz). Mientras tanto, el efecto más inmediato de la caridad es el crecimiento en la capacidad de amar (2-2 q.24 a.6). Efecto propio de la amistad con Dios y manifestación de la misma es tanto la contemplación, por la que el hombre se complace en la gloria de Dios (2-2 q.180), como la acción por la que promueve el bien de Dios tal como es participado en los hombres (2-2 q.181).

Aristóteles había señalado cinco actividades mediante las cuales se realiza la relación amistosa, citadas por Santo Tomás en nuestro tratado (2-2 q.27 a.2 obj.3) y sobre las que ofrece un admirable comentario en otro lugar *(Cont. Gentes* 4,21-22). Esas actividades, expresión y realización de la amistad, son: querer el bien para el amigo, querer que exista y viva, que conviva, que elija las mismas cosas, que comparta las mismas alegrías y penas. Los efectos de la amistad con Dios corresponden en la *Suma* a los actos derivados del acto principal de dilección, y son: gozo, paz, misericordia, beneficencia, limosna, corrección fraterna. Podemos añadir que efecto y expresión de la amistad con Dios es toda la actividad moral del hombre, o sea: puesto que la caridad es madre y forma de todas las virtudes (2-2 q.23 a.8), desde la perspectiva de Santo Tomás, el ejercicio de todas las virtudes no es más que la ejecución o realización del amor a Dios y al prójimo, como actos imperados por la caridad.

5) *El amor al prójimo.*—El amor al prójimo no es efecto de la caridad, sino que pertenece a su esencia (2-2 q.25 a.1); amor a Dios y al prójimo se

implican mutuamente (2-2 q.27 a.8). Que el prójimo sea «amado por Dios» no significa que sea convertido en medio, sino que, como nosotros mismos, es amado en orden al bien divino, lo amamos como copartícipe del mismo. Hay diversas amistades entre los hombres, distintas según el bien que quieren mutuamente unos para otros, y lo que caracteriza a la caridad es que es una forma de amistad en la que los hombres se aman como copartícipes del bien máximo que les está destinado, el bien de la bienaventuranza divina (2-2 q.23 a.3). Esta amistad respeta y asume las otras formas de amistades humanas (2-2 q.26 a.7), pero añade un nuevo vínculo amistoso, su coparticipación en la bienaventuranza divina. No se ama al prójimo como medio de nuestro deseo de Dios, sino como copartícipe en el don que Dios hace de sí mismo, de su vida y bienaventuranza a los hombres. Se ama al prójimo como a sí mismo: la caridad tiene dos actos, por uno amamos a Dios en sí mismo, amamos su gloria; por el otro nos amamos a nosotros en Dios en cuanto queremos gozar de su gloria (2-2 q.83 a.9), y con esta clase de amor amamos al prójimo.

BIBLIOGRAFÍA

CARPENTIER, R., *Vers une morale de la charité:* Gregorianum 34 (1953) p.32-55.

COCONIER, M. TH., *Le charité d'après saint Thomas d'Aquin:* Rev. Thom. 12 (1904) p.641-660; 14 (1906) p.5-31; 15 (1907) p.1-17.

GILLEMAN, *La primacía de la caridad en teología moral. Ensayo metodológico* (Bilbao 1957).

GILLON L.-B., *A propos de la théorie thomiste de l'amitié:* Ang. 25 (1948) p.3-17.

KELLER, J., *De virtute caritatis ut amicitia quaedam divina:* Xenia Thomistica 2 (1925) p.233-276.

LABOURDETTE, M., *La charité. Cours de théologie morale* (policopiado, Toulouse 1959-60).

LLAMERA, M., *Introducción al tratado de la caridad,* en *Suma teológica* (Madrid 1959) p.641ss.

MENÉNDEZ-REIGADA, I., *El don de sabiduría y el amor afectivo:* Cienc. Tom. 73 (1947) p.286-300.

NOBLE, H.-D., *S. Thomas d'Aquin. Somme théologique. La charité* t.1 y 2 (Paris 1942).

— *L'amitié avec Dieu* (Paris 1932).

PERRIN, J.-M., *El misterio de la caridad* (Madrid 1955).

PHILIPPE, M.-D., *Le mystère de l'amitié divine* (Paris 1949).

PIEPER, J., *El amor* (Madrid 1972); ahora forma parte del libro *Las virtudes fundamentales* (Madrid ^{2}1980).

RAMÍREZ, S. M., *La esencia de la caridad* (Madrid 1978).

ROYO MARÍN, A., *Teología de la caridad* (Madrid 1960).

SIMONIN, H. D., *La charité selon St. Thomas:* Bull. Thom. 3 (1930) p.72-79.

CUESTIÓN 23

La caridad en sí misma

Completando lo anterior, viene ahora el tema de la caridad. Primero, la caridad en sí misma. En segundo lugar, el don de sabiduría que le corresponde (q.45).

Respecto a lo primero se plantean cinco problemas: primero, la caridad en sí misma; segundo, el objeto de la caridad (q.25); tercero, sus actos (q.27); cuarto, los vicios opuestos (q.34); quinto, los preceptos correspondientes (q.44).

Acerca de lo primero hay que considerar dos cosas: la primera, la caridad en sí misma, y la segunda, su relación con el sujeto (q.24).

Lo primero comprende ocho preguntas [a]:

1. La caridad, ¿es amistad?—2. ¿Es algo creado en el alma?—3. ¿Es virtud?—4. ¿Es virtud especial?—5. ¿Es virtud única?—6. ¿Es la mayor de las virtudes?—7. ¿Puede haber virtud auténtica sin ella?—8. ¿Es la forma de las virtudes?

ARTICULO 1

La caridad, ¿es amistad?

1-2 q.65 a.5; *In Sent.* 3 d.27 q.2 a.1

Objeciones por las que parece que la caridad no es amistad:

1. Nada hay tan propio de la amistad como convivir con el amigo, dice el Filósofo en VIII *Ethic.* [1] Ahora bien, la caridad se da entre el hombre y Dios y los ángeles, *los cuales no conviven con los hombres,* como leemos en la Escritura (Dan 2,11). La caridad, pues, no es amistad.

2. Más aún: No hay amistad sin reciprocidad, como enseña el Filósofo en VIII *Ethic.* [2] Pues bien, la caridad debe darse incluso con los enemigos, según estas palabras: *Amad a vuestros enemigos* (Mt 5,44). En consecuencia, la caridad no es amistad.

3. Y también: Hay tres especies de amistad según el Filósofo en VIII *Ethic.* [3]: *Amistad deleitable, de lo útil y de lo honesto.* Ahora bien, la caridad no es amistad de lo útil ni de lo deleitable. Efectivamente, San Jerónimo, en la carta a Paulino, puesta al principio de la Biblia, escribe: *Es verdadera amistad, trabada con las ataduras de Cristo, la que no está hecha de las ventajas de la vida, común, ni de la sola presencia corporal, ni de lisonjera y pérfida adulación, sino del temor de Dios y del estudio de las divinas Escrituras* [4]. Asimismo, tampoco es amistad de lo honesto, ya que con caridad amamos incluso a los pecadores, y la amistad de lo honesto se tiene solamente con los virtuosos, según el Filósofo en VIII *Ethic.* [5] Por lo tanto, la caridad no es amistad.

En cambio está el testimonio de San Juan: *Ya no os llamaré siervos, sino amigos* (Jn 15,15), palabras que decía por razón de la caridad. En consecuencia, la caridad es amistad.

Solución. *Hay que decir:* Según el Filósofo en VIII *Ethic.* [6], no todo amor tiene razón de amistad, sino el que entraña benevolencia; es decir, cuando amamos a alguien de tal manera que le

1. ARISTÓTELES, c.5 n.3 (BK 1157b19): S. TH., lect.5. 2. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 1155b28): S. TH., lect.2. 3. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 1156a7): S. TH., lect.3; c.2 n.1 (BK 1155b21): S. TH., lect.2. 4. Epist. 53: ML 22,540. 5. ARISTÓTELES, c.4 n.2 (BK 1157a18): S. TH., lect.4. 6. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 1155b31): S. TH., lect.2.

a. Santo Tomás establece la doctrina fundamental de su tratado: la caridad es una forma de amistad (a.l), estudia su realidad ontológica como forma creada (a.2) y define su naturaleza moral: es virtud distinta a las demás, a la vez que condición para que las otras alcancen su perfección como virtudes (a.3-8).

queramos el bien. Pero si no queremos el bien para las personas amadas, sino que apetecemos su bien para nosotros, como se dice que amamos el vino, un caballo, etc., ya no hay amor de amistad, sino de concupiscencia. Es en verdad ridiculez decir que uno tenga amistad con el vino o con un caballo. Pero ni siquiera la benevolencia es suficiente para la razón de amistad. Se requiere también la reciprocidad de amor, ya que el amigo es amigo para el amigo. Mas esa recíproca benevolencia está fundada en alguna comunicación. Así, pues, ya que hay comunicación del hombre con Dios en cuanto que nos comunica su bienaventuranza, es menester que sobre esa comunicación se establezca alguna amistad. De esa comunicación habla, en efecto, el Apóstol cuando escribe: *Fiel es Dios, por quien habéis sido llamados a sociedad con su Hijo* (4 Cor 1,9). Y el amor fundado sobre esta comunicación es la caridad. Es, pues, evidente que la caridad es amistad del hombre con Dios [b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el hombre hay una doble vida: La exterior, según su naturaleza sensible y corporal. Según esta vida, no tenemos comunicación o trato con Dios ni con los ángeles. Pero hay también una vida espiritual según el alma. Con ésta tenemos trato con Dios y con los ángeles. Pero en el estado presente la tenemos aún imperfectamente. Por eso escribe el Apóstol: *Nuestra ciudadanía está en los cielos* (Flp 3,20). Pero será perfecta en la patria, cuando *sus siervos le servirán y verán su rostro,* como se lee en la Escritura (Ap 22,3.4). Por eso, en el estado presente, la caridad es imperfecta; pero se perfeccionará en la patria.

2. *A la segunda hay que decir:* Se tiene amistad con otro de dos maneras. O se le ama por sí mismo, y en este sentido sólo puede haber amistad con el amigo, o se le ama por la amistad que se tiene con otra persona. Por ejemplo, si se tiene amistad con determinado hombre, por esa amistad se ama a cuantos estén relacionados con él, sus hijos, sus criados o cualesquiera allegados. Y puede ser tan grande el amor al amigo, que por él amemos a sus allegados, incluso si nos ofenden o nos odian. De este modo la amistad de caridad se extiende incluso a los enemigos, a quienes amamos por caridad en orden a Dios, con quien principalmente se tiene la amistad de caridad.

3. *A la tercera hay que decir: La* amistad con quien es *honesto* no se tiene más que con el virtuoso como término principal. Pero en atención a él se ama también a quienes están con él vinculados, aunque no sean virtuosos. De este modo, la caridad, que sobre todo es amistad de lo honesto, se extiende a los pecadores, a quienes amamos con caridad por Dios.

ARTICULO 2

¿Es la caridad algo creado en el alma?

In Sent. 1 d.17 q.1 a.1; *De carit.* a.1

Objeciones por las que parece que la caridad no es algo creado en el alma:

1. Dice San Agustín en VIII *De Trin.: Quien ama al prójimo es menester que*

b. Con cinco referencias a la *Etica a Nicómaco,* libro octavo, expone la naturaleza de la amistad según Aristóteles, constituida por tres elementos: a) Amor de *benevolencia:* no se quiere al amigo como bien para nosotros, sino como a alguien para quien queremos el bien; b) *reciprocidad:* amor mutuo, encuentro de dos benevolencias que se sostienen e influencian mutuamente; c) *comunicación,* como fundamento: es la traducción de la *koinonía* aristotélica y bíblica, una forma de solidaridad o coparticipación en un bien común, en las tareas que lo promueven y en la vida que se realiza en ellas.

La cita de San Juan 15,15 sirve para definir la caridad cristiana como amistad; y la de 1 Cor 1,9 es utilizada para fundamentar tal interpretación. Por la caridad, Dios y el hombre se aman como amigos, y el bien amigable que quieren uno para el otro, como bien compartido, es la bienaventuranza o bien total. Esta bienaventuranza se identifica con la vida misma de Dios, con el conocimiento y amor de sí mismo; por pura benevolencia, Dios quiere compartir esa bienaventuranza con el hombre, y por la gracia le da una primera participación en ella convirtiéndolo en ciudadano de la bienaventurada sociedad celeste. Fundado en esa comunicación y en la asociación a la compañía de los bienaventurados surge en el hombre el amor de caridad, como amistad con Dios; ama a Dios como amigo porque ama la bienaventuranza de Dios como el bien del amigo y como el bien amigablemente compartido con El.

ame al mismo amor. Ahora bien, Dios es amor. Es menester, pues, que ame sobre todo a Dios[7]. Y en XV *De Trin.: Lo mismo se dijo diciendo «Dios es caridad» que diciendo «Dios es espíritu»*[8]. Por consiguiente, la caridad no es algo creado en el alma, sino el mismo Dios.

2. Más aún: Dios es espiritualmente vida del alma como el alma lo es del cuerpo, según la Escritura: *El es tu vida* (Dt 30,20). Pero el alma vivifica al cuerpo por sí misma. Luego Dios vivifica al alma por sí mismo y la vivifica por la caridad, según el testimonio de San Juan: *Sabemos que hemos sido trasladados de muerte a vida, porque amamos a los hermanos* (1 Jn 3,14). Por lo tanto, Dios es la caridad misma.

3. Y también: nada creado es de virtud infinita; al contrario, toda criatura es vanidad. La caridad, lejos de ser vanidad, es su opuesto; es también de virtud infinita, porque conduce al alma del hombre al bien infinito. En consecuencia, la caridad no es algo creado en el alma.

En cambio está el testimonio de San Agustín en III *De doctr. christ.: Llamo caridad al impulso del alma a gozar de Dios por sí mismo*[9]. Ahora bien, el impulso del alma es algo creado en ella. Luego la caridad es algo creado en el alma.

Solución. *Hay que decir:* El Maestro estudia esta cuestión[10] y concluye que la caridad no es algo creado en el alma, sino que es el mismo Espíritu Santo inhabitando en la mente. Con ello no pretende decir, en verdad, que este movimiento de amor por el que amamos a Dios sea el mismo Espíritu Santo, sino que este acto de amor procede de El, no a través de algún hábito, como provienen de El los demás actos virtuosos por medio de las virtudes, por ejemplo, el hábito de la fe, de la esperanza o de cualquier otra virtud. Afirmaba esto por la excelencia de la caridad.

Pero, considerándolo bien, esta opinión redunda, más bien, en detrimento de la caridad. En efecto, el movimiento de la caridad no procede del Espíritu Santo moviendo la mente humana, de manera que ésta sólo sea movida y en manera alguna sea principio del movimiento, como es movido el cuerpo por un principio exterior. Esto sería contrario al concepto de voluntario, cuyo principio debe ser interior, como hemos expuesto (1-2 q.6 a.1). De ello se seguiría que el acto de amar no sería voluntario, y eso implica contradicción, ya que el amor es esencialmente acto de la voluntad. Tampoco se puede afirmar que el Espíritu Santo mueva la voluntad al acto de amar como se mueve un instrumento, pues éste, aunque sea principio del acto, no tiene en sí el poder de determinarse a obrar o no. Con ello desaparecería la razón de voluntario y se eliminaría el mérito, siendo así que, como hemos expuesto (1-2 q.114 a.4), la raíz del mérito está en la caridad. Es, pues, necesario que la voluntad sea impulsada por el Espíritu Santo a amar, de tal manera que ella misma sea también causa de ese acto. Ahora bien, ningún acto es producido con perfección por una potencia activa si no le es connatural por alguna forma que sea principio de su acción. De ahí que Dios, que todo lo mueve a sus debidos fines, ha dado a cada ser las formas que les inclinan a los fines por El señalados, como dice la Sabiduría: *Todo lo dispone suavemente* (Sab 8,1). Es, sin embargo, evidente que el acto de caridad rebasa lo que por su propia naturaleza puede nuestra potencia voluntaria. Por eso, si a su poder natural no le fuera sobreañadida una forma que le inclinara al acto de amor, ese acto sería más imperfecto que los actos naturales y que los actos de las demás virtudes; no sería fácil ni deleitable. Y esto es, evidentemente, falso, pues ninguna virtud tiene tan fuerte inclinación a su acto como la caridad, ni ninguna actúa tan deleitablemente como ella. Resulta, pues, particularmente necesario para el acto de caridad que haya en nosotros alguna forma habitual sobreañadida[c] a la potencia

7. C.7: ML 42,957. 8. C.17: ML 42,1080. 9. C.10: ML 34,72. 10. *Sent.* 1 d.17 c.1 (QR 1,106).

c. Por la caridad, el hombre no sólo ama el mismo objeto que Dios ama, sino que ama con el mismo amor de Dios; su acto de caridad es una participación en la actividad amorosa de Dios y en su misma esencia, que es caridad increada. Es Dios, por su Espíritu, el que ama en

natural, que la incline al acto de caridad y haga que actúe de manera pronta y deleitable.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La esencia misma divina es caridad, como es sabiduría y como es bondad. De ahí que, como nos decimos buenos con la bondad, que es Dios, y sabios con su sabiduría, porque la bondad con que somos formalmente buenos es participación de la divina, y somos sabios con su sabiduría, pues la nuestra es también formalmente participación de la divina, así también la caridad con que formalmente amamos al prójimo es cierta participación de la divina. Este modo de hablar era frecuente entre los platónicos, de cuyas doctrinas estaba imbuido San Agustín, y algunos, sin darse cuenta de ello [11], tomaron de sus palabras ocasión de error.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios es, efectivamente, vida tanto del alma, por la caridad, como del cuerpo, por el alma. Pero la caridad es formalmente vida del alma, como el alma lo es del cuerpo. Por eso es legítima la conclusión de que, como el alma está unida inmediatamente al cuerpo, lo está la caridad al alma.

3. *A la tercera hay que decir:* La caridad obra formalmente. Ahora bien, la eficacia de la forma depende del poder del agente que produce esa forma. Y el hecho de que no sea vana la caridad, sino que, más bien, cause un efecto infinito al unir el alma con Dios justificándola, prueba la infinitud del poder divino, autor de la caridad.

ARTICULO 3
La caridad, ¿es virtud? [d]

In Sent. 3 d.27 q.2 a.2; *De carit.* a.2

Objeciones por las que parece que la caridad no es virtud:

1. La caridad es cierta amistad. Pues bien, los filósofos no consideran la amistad como virtud, según consta con evidencia en el libro *Ethic.* [12] Ni la cuentan tampoco entre las virtudes morales ni entre las intelectuales. Por consiguiente, tampoco es virtud la caridad.

2. Más aún: *La virtud es el culmen de la potencia,* según se escribe en I *De caelo* [13]. Pero la caridad no es el culmen,

11. MAGISTER, *Sent.* 1 d.17 c.1: QR 1,106. 12. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 1155a3): S. TH., lect.1. 13. ARISTÓTELES, c.11 n.7,8 (BK 281a11; al8): S. TH., lect.25. Cf. S. TH., *In de caelo,* 1 lect.25.

---

el hombre, pero no sin el hombre; el sujeto que realiza el acto de caridad creada es el hombre. Y para que este acto dirigido a un fin gratuito y desproporcionado a la naturaleza del hombre surja de él como acto humano y virtuoso, necesita el hombre ser connaturalizado a ese fin y ser inclinado a obrar en orden a ese fin con suavidad, facilidad y agrado, y eso sólo es posible si recibe una forma o hábito, cuya finalidad es esa connaturalización e inclinación a obrar sin violencia en orden a ese fin. Es aqui donde Santo Tomás se opone a la doctrina de Pedro Lombardo, que enseñaba que ese acto de caridad es suscitado por el Espíritu Santo en el hombre sin la mediación del hábito de la caridad, sin necesidad de una forma. Lo decía para realzar la excelencia y trascendencia de la caridad, pero eso significaba en realidad un detrimento para la misma, porque sin la forma creada el acto de la caridad no surgiría de nosotros con suavidad y delectación, cuando ninguna virtud puede inclinar a su acto con tanta facilidad y delectación como la virtud del amor y de la caridad. En *De carit.* a.1 explica tal doctrina con todo detalle, añadiendo que esto no excluye que el Espíritu Santo esté en nosotros como caridad increada (ad.3). Que la caridad creada sea una participación de la caridad increada y del Espíritu Santo lo repetirá varias veces Santo Tomás en nuestro tratado (2-2 q.23 a.3 ad 3; q.24 a.2; a.5 ad 3; a.7). Problema similar es el de la relación de la gracia creada y gracia increada (1-2 q.110 a.2).

d. Comienza aquí el estudio de la caridad como virtud distinta a las demás y su relación con ellas, tema del resto de los artículos. El principio fundamental es que un hábito es virtuoso en la medida en que une a Dios como regla última de moralidad, por ser el fin último de la vida. Pues bien, sólo la caridad une de manera perfecta al hombre con Dios con unidad afectiva, une a Dios por sí mismo y como principio de beneficios para el hombre. De aquí se derivan todas las consecuencias que sacará Santo Tomás a lo largo de los artículos siguientes. La caridad es virtud teologal porque alcanza el fin último y la regla suprema de moralidad, mientras que las virtudes morales sólo alcanzan la norma próxima, el dictamen de la razón (a.3); por eso no son plenamente virtudes sin la caridad (a.7), sino gracias a la caridad que les da la forma de virtudes ordenándolas al fin último (a.8). La caridad es la más excelente de las virtudes, también más que las otras dos teologales, que, aunque ordenan al hombre a su fin último, no lo hacen en la forma de unión amorosa, sino con cierta distancia (a.6 y ad 3).

sino que más bien lo es el gozo y la paz. No parece, pues, que la caridad sea virtud, sino que lo son el gozo y la paz.

3. Y también: Toda virtud es un hábito accidental. Ahora bien, la candad no es hábito accidental, ya que es más noble que la misma alma, y ningún accidente es más noble que su sujeto. Luego la caridad no es virtud.

En cambio está el testimonio de San Agustín en el libro *De mor. Eccl. cathol.: La caridad es una virtud que, cuando nuestro afecto es rectísimo, nos une a Dios, con la cual le amamos*[14].

Solución. *Hay que decir:* Los actos humanos son buenos en cuanto son regulados por la debida regla y medida. Por eso la virtud humana, que es principio de todos los actos buenos del hombre, consiste en adaptarse a la regla de los actos humanos. Esa regla es, en realidad, doble, como ya hemos expuesto (q.17 a.1): la razón humana y Dios mismo. Por eso, como la virtud moral se define por el hecho de ser *según la recta razón,* como consta con evidencia en II *Ethic.* [15], así también unirse a Dios tiene razón de virtud, como dijimos de la fe y de la esperanza (q.4 a.5; q.17 a.l). Por eso, alcanzando la caridad a Dios, porque nos une con El, como se deduce de la autoridad aducida de San Agustín (sed cont.), hay que concluir que es virtud.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo no niega en VIII *Ethic.* que la amistad sea virtud, sino que afirma que *es virtud o que acompaña a la virtud*[16]. Se puede, en efecto, sostener que es virtud moral que tiene por objeto las acciones para los demás, pero bajo un aspecto distinto del de la justicia. Esta, efectivamente, se refiere a las acciones desde el punto de vista de lo que les es debido; la amistad, empero, lo hace a título de un débito moral o de amistad, o, más aún, a título de beneficio gratuito, como enseña el Filósofo en VIII *Ethic.* [17]

Puede, sin embargo, decirse que no es una virtud esencialmente distinta de las otras. En realidad, no alcanza la formalidad de lo laudable y de lo honesto sino por el objeto, o sea, en cuanto se basa en la honestidad de las virtudes. Esto es evidente por el hecho de que no toda amistad alcanza la formalidad de lo laudable y honesto, como la deleitable y la útil. De ahí que la amistad virtuosa, más que virtud en sí misma, es algo consiguiente a la virtud. Pero este lenguaje no es válido para la caridad, ya que ésta no se funda principalmente en la virtud humana, sino en la bondad divina[e].

2. *A la segunda hay que decir:* A la misma virtud compete amar a alguien y gozarse de él, pues el gozo sigue al amor, como quedó expuesto al tratar de las pasiones (1-2 q.25 a.2). Tiene, pues, más razón de virtud el amor que el gozo, efecto del amor. Pero lo que se tiene por extremo en el plano de la virtud no entraña orden de efecto, sino más bien de alguna sobreabundancia, como cien libras rebasan a sesenta.

3. *A la tercera hay que decir:* Todo accidente, considerado en su ser, es inferior a la sustancia, ya que ésta es un ser que existe por sí mismo, mientras que el accidente no existe sino en otro. Mas, por razón de su especie: el accidente causado por los principios del sujeto es menos noble que el sujeto, como el efecto respecto de la causa; pero el accidente causado por la participación de una naturaleza superior es de mayor dignidad que el sujeto en cuanto a la semejanza con la naturaleza superior, como la luz respecto de lo diáfano. En este sentido, la caridad es más noble que el alma, por ser cierta participación del Espíritu Santo.

14. L.1 c.2: ML 32,1319. 15. ARISTÓTELES, c.6 n.15 (BK 1107a1); cf. c.2 n.2 (BK 1103b31): S. TH., lect.8. 16. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 1155a3): S. TH., lect.1. 17. ARISTÓTELES, c.13 n.5 (BK 1162b21): S. TH., lect.13.

---

e. En el orden natural, la amistad es el fruto de la virtud; sólo quienes buscan el bien honesto o verdaderamente humano están capacitados para establecer relaciones de amistad, de manera que el amigo no sea convertido en fuente de utilidad o placer propios; en el orden de la gracia es la amistad, unión afectiva con Dios, bien total y fin último de la vida, la condición para que en el hombre nazca la virtud, porque entonces sus actos, inspirados por ese amor, están orientados hacia el bien total y fin último de la vida.

ARTICULO 4

¿Es virtud especial la caridad?

In Sent. 3 d.27 q.2 a.4 q.ª 2; *De malo* q.8 a.2; q.11 a.2; *De carit.* a.5

Objeciones por las que parece que la caridad no es virtud especial:

1. San Jerónimo escribe: *Para dar en pocas palabras una definición de la virtud, digo que la virtud es la caridad con que se ama a Dios y al prójimo* [18]. Y San Agustín, por su parte, en el libro *De mor. Eccl. cathol.* dice: *La virtud es el orden del amor* [19]. Ahora bien, ninguna virtud especial puede entrar en la definición de la virtud general. En consecuencia, la caridad no es virtud especial.

2. Más aún: No puede ser virtud especial la que se extiende a las operaciones de todas las virtudes. Pues bien, la caridad se extiende a las operaciones de todas las virtudes, a tenor de las palabras de la Escritura: *La caridad es paciente, es benigna* (1 Cor 13,4). Se extiende también a todas las acciones humanas, según palabras del Apóstol: *Haced todas vuestras obras en caridad* (1 Cor 16,14). Luego la caridad no es virtud especial.

3. Y también: Los preceptos de la ley corresponden a los de las virtudes. Ahora bien, según San Agustín en el libro *De perfect. hum. iust., el mandamiento general es «amarás», y la prohibición general, «no codiciarás»* [20]. No es, pues, la caridad virtud general.

En cambio está el hecho de que nada general se cuenta entre lo especial. La caridad está enumerada entre las virtudes especiales, a saber, la fe y la esperanza, según la Escritura: *Ahora permanecen estas tres: la fe, la esperanza y la caridad* (1 Cor 13,13). En consecuencia, la caridad es virtud especial.

Solución. *Hay que decir:* Los actos y los hábitos se especifican por los objetos, como ya hemos expuesto (1-2 q.18 a.2; q.54 a.2). Ahora bien, lo propio del objeto del amor, como hemos dicho también (1-2 q.27 a.1), es el bien. Por eso, donde hay una razón especial de bien, debe haber también una razón especial de amor. Pues bien, el bien divino, en cuanto objeto de la bienaventuranza [f], ofrece razón especial de bien, y por eso el amor de caridad, que es el amor de ese bien, es un amor especial. Por ello la caridad es también virtud especial.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La caridad entra en la definición de toda virtud no porque sea esencialmente toda virtud, sino porque de ella dependen en cierto modo las demás, como más adelante se verá (a.7). También la prudencia entra en la definición de las virtudes morales, como demuestra el Filósofo en II [21] y VI [22] *Ethic.*, porque dependen todas de ella.

2. *A la segunda hay que decir:* La virtud o el arte que se relacionan con un fin último imperan sobre las virtudes o el arte que versan sobre los fines secundarios, como, por ejemplo, el arte militar impera sobre el ecuestre, como escribe el Filósofo en I *Ethic.* [23]. Y dado que la caridad tiene como objeto el fin último de la vida humana, es decir, la bienaventuranza eterna, abarca las acciones todas de la vida humana imperándolas, pero no en el sentido de que produzca inmediatamente todos los actos de las virtudes.

3. *A la tercera hay que decir:* Del precepto de amar se dice que es mandamiento general porque a él, como a su fin, quedan reducidos los demás, según aquello de la Escritura: *El fin del precepto es la caridad* (1 Tim 1,5).

18. Cf. SAN AGUSTÍN, Epist. 168 *ad Ieron.* c.4: ML 33,729. 19. Cf. *De civit. Dei* 15 c.22: ML 41,467. 20. C.5: ML 44,297. 21. ARISTÓTELES, c.6 n.15 (BK 1107a1): S. TH., lect.7. 22. ARISTÓTELES, c.13 n.5 (BK 1144b26): S. TH., lect.11. 23. ARISTÓTELES, c.1 n.4 (BK 1094a12): S. TH., lect.1.

f. El bien divino, en cuanto objeto de bienaventuranza, es el objeto propio, formal, de la caridad, por el que se constituye en virtud especial, distinta de las demás, aunque por ser la bienaventuranza el fin último de toda actividad virtuosa, la caridad se extiende al campo de las demás virtudes imperándolas hacia ese último fin (ad 2); por eso todas las virtudes dependen de ella, aunque no quiere decir que se confundan con ella ni que las suplante.

ARTICULO 5

¿Es virtud única la caridad?

In Sent. 3 d.27 q.2 a.4 q.[a] 1; *De carit.* a.4

Objeciones por las que parece que la caridad no es virtud única:

1. Los hábitos se distinguen por los objetos. Ahora bien, los objetos de la caridad son dos: Dios y el prójimo, entre los cuales media distancia infinita. La caridad, pues, no es virtud única.

2. Más aún: Permaneciendo idénticamente el mismo objeto, éste puede ofrecer puntos de vista diferentes y dar con ello lugar a hábitos distintos, según se desprende de lo expuesto (q.17 a.6 ad 1; 1-2 q.54 a.2 ad 1). Pero hay razones múltiples de amar a Dios, ya que por cada uno de los beneficios recibidos somos deudores de su amor. En consecuencia, la caridad no es virtud única.

3. Y también: En la caridad va incluida la amistad con el prójimo. Pues bien, el Filósofo en VIII *Ethic.* pone diversas especies de amistad[24]. Por lo tanto, la caridad no es virtud única, sino que se diversifica en muchas especies.

En cambio está el hecho de que el objeto de la fe, como el de la caridad, es Dios. Pues bien, la fe es virtud única por la unidad de la verdad divina, según el testimonio de la Escritura: *Una fe* (Ef 4,5). Por lo tanto, la caridad es también única por la unidad de la divina bondad.

Solución. *Hay que decir:* Según hemos expuesto (a.1), la caridad es cierta amistad del hombre con Dios. Pero las diferentes especies de amistad se toman, bien sea de la diversidad del fin, y bajo este aspecto se dice que hay tres especies de amistad: útil, deleitable y honesta, bien sea de las diversas comunicaciones en que se funda la amistad. Y así, una es la especie de amistad que se da entre consanguíneos, y otra la que se da entre los conciudadanos o los peregrinos. La primera se funda en la comunicación natural, y las otras en la comunicación civil o en una peregrinación, como es de ver en el Filósofo en VIII *Ethic.*[25] Mas la caridad no puede ser múltiple por ninguno de esos modos, ya que el fin de la misma es uno, o sea la bondad divina[g]. Es también única la comunicación de la bienaventuranza eterna sobre la que se cimienta esa amistad. No queda, pues, otra cosa sino que la caridad es simplemente virtud única, no diferenciada en varias especies.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esa razón concluiría directamente en el caso de que Dios y el prójimo fueran por igual objeto de la caridad. Y esto no es verdad: Dios es el objeto principal de la caridad; el prójimo, empero, es amado con caridad por Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Con la caridad se ama a Dios por sí mismo. De ahí que en la caridad se tenga en cuenta una sola y única razón de amar a título principal, es decir, la bondad divina, que es consustancial con El según la Escritura: *Dad gracias al Señor porque es bueno* (Sal 105, 106, 117, 135). Los otros incentivos del amor que inducen a amar o que establecen el deber de amar son secundarios y derivados del principal.

24. C.3 n.1 (BK 1156a7); c.11 (BK 1161a10); 12 (BK 1161b11): S. TH., lect.3.11.12. 25. C.12 n.1 (BK 1161b11): S. TH., lect.11.

---

g. Aunque se dirige a Dios y al prójimo, la caridad es una virtud única, porque su motivo u objeto formal es único, la bondad divina por la que Dios comunica su bienaventuranza a los hombres como amigos. Pero Dios y el prójimo no son amados de la misma manera por la caridad: Dios es el objeto principal amado por sí mismo, mientras que el prójimo es amado por Dios (ad 1), razón de ese amor (ad 3). No es que el prójimo sea amado como instrumento o medio, sino como fin personal para quien queremos la participación en la bienaventuranza divina, o sea, le queremos el bien supremo, lo amamos como a nosotros mismos, como amigos que aman y promueven juntos el bien de la ciudad celeste, a la que hemos sido asociados. Pero Dios es la fuente y raíz de ese bien y felicidad; por eso queremos la bienaventuranza ante todo para El, y queremos participar con los demás hombres en esa felicidad; amamos a Dios en cuanto queremos su gloria y en cuanto queremos gozar y que goce el prójimo de esa gloria; de la primera manera amamos a Dios en sí mismo; de la segunda manera nos amamos a nosotros en Dios (cf. 2-2 q.83 a.9). Varias veces reaparece la cuestión de cómo amar al prójimo y a nosotros por Dios en nuestro tratado (q.25 a.1; q.26 a.2; q.27 a.8).

3. *A la tercera hay que decir:* La amistad humana de que habla el Filósofo tiene fin diverso y diferente comunicación. Esto no tiene lugar en la caridad, como hemos dicho. No hay, pues, paridad de razones.

ARTICULO 6

¿Es la caridad la más excelente de las virtudes?

1-2 q.66 a.6; infra q.30 a.4; *In Col.* c.3 lect.3

Objeciones por las que parece que la caridad no es la más excelente de las virtudes:

1. A más encumbrada potencia, virtud y operación también más encumbradas. Pues bien, el entendimiento es superior a la voluntad e incluso la dirige. Por lo tanto, la fe, que radica en el entendimiento, es más excelente que la caridad, que radica en la voluntad.

2. Más aún: Aquello por lo que entra en acción una realidad debe serle inferior, como el ministro por quien obra el señor es inferior a él. Pues bien, según el Apóstol, *la fe actúa por la caridad* (Gál 5,6). Por lo tanto, la fe es más excelente que la caridad.

3. Y también: Lo que se relaciona con otro por adición parece que es más perfecto. Ahora bien, la esperanza se relaciona con la caridad por adición, pues el objeto de la caridad es el bien, y el de la esperanza el bien arduo. En consecuencia, la esperanza es más excelente que la caridad.

En cambio está el testimonio del Apóstol: *La más excelente de ellas es la caridad* (1 Cor 13,13).

Solución. *Hay que decir:* Puesto que lo bueno en las acciones humanas radica en la conformidad con su debida regla, esto hace necesario que la virtud humana, principio de los actos buenos, consista en alcanzar la regla de los actos humanos. Pues bien, hemos dicho (a.3; q.17 a.1) que la regla de los actos humanos es doble: la razón humana y Dios, pero Dios como regla primera, que debe regular incluso la razón humana. Por eso, las virtudes teologales, que lo son por alcanzar la regla primera, ya que su objeto es Dios, son más excelentes que las morales y que las intelectuales, que consisten en adaptarse a la regla humana. Entre las virtudes teologales, por su parte, será también la más excelente la que más llegue hasta Dios. Pues bien, lo que es por sí es siempre superior a lo que es por otro. La fe y la esperanza llegan, ciertamente, hasta Dios, en cuanto que reciben de El el conocimiento de la verdad y la posesión del bien; la caridad, en cambio, llega hasta Dios en sí mismo y no para recibir de El otra cosa. Por eso es más excelente la caridad que la fe y que la esperanza, y, en consecuencia, la más excelente de las virtudes. Lo mismo que la prudencia, que participa de lleno de la razón, es más excelente que las demás virtudes morales, que participan de ella en cuanto que establece el justo medio de las acciones o pasiones humanas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La operación intelectual queda completa cuando lo conocido está en quien lo conoce. Por eso la dignidad de esta operación se aprecia por la medida del entendimiento. Pero la operación de la voluntad y la de cualquier potencia apetitiva se perfecciona con la inclinación del que desea hacia el objeto deseado como término de la misma; y así, su superioridad se aprecia en función del objeto de la operación. Pues bien, las realidades inferiores al alma están en ella de un modo superior al que tienen en sí mismas, porque una cosa existe en otra según el modo del sujeto en que se encuentra, como consta en el libro *De causis*[26]. Por el contrario, las realidades superiores al alma existen de un modo más excelente en sí mismas que en el alma. Por eso, el conocimiento de las cosas inferiores a nosotros es más excelente que su amor, y por esa razón el Filósofo en X *Ethic.*[27] da preferencia a las virtudes intelectuales sobre las morales. Pero en las realidades que nos sobrepujan, sobre todo las de Dios, se prefiere el amor al conocimiento. En consecuencia, la caridad es más excelente que la fe.

2. *A la segunda hay que decir:* La fe no actúa por el amor como por instrumento, cual el señor por el siervo, sino por una

26. Par.11: BA 175,11. 27. C.7 (BK 1177a12); c.8 (BK 1178a9): S. TH., lect.10.12.

forma propia. Por eso la objeción no concluye.

3. *A la tercera hay que decir:* El mismo bien es objeto de la caridad y de la esperanza. Pero la caridad entraña unión con su bien; la esperanza, empero, cierta distancia. De ahí que la caridad, a diferencia de la esperanza, no considere el bien como arduo, pues lo que ya entraña unión no tiene razón de arduo. En consecuencia, la caridad es más perfecta que la esperanza.

ARTICULO 7

¿Puede haber verdadera virtud sin caridad?

1-2 q.65 a.2 y 4; *In Sent.* 3 d.27 q.2 a.4 q.ª 3

Objeciones por las que parece que puede darse verdadera virtud sin la caridad:

1. Es propio de la virtud producir actos buenos. Ahora bien, quienes no tienen caridad hacen actos buenos: visten al desnudo, dan de comer al hambriento y demás. Puede, pues, haber verdadera virtud sin caridad.

2. Más aún: No puede haber caridad sin fe, pues *nace de fe no fingida,* como afirma el Apóstol (1 Tim 1,5). Pues bien, en los infieles puede haber verdadera castidad si cohiben la concupiscencia, y verdadera justicia si juzgan rectamente. Por lo tanto, puede haber verdadera virtud sin caridad.

3. Y también: La ciencia y el arte son virtudes, según el Filósofo en VI *Ethic.*[28] Mas esas virtudes se dan en hombres pecadores que no tienen caridad. Puede darse, pues, verdadera virtud sin caridad.

En cambio está el testimonio del Apóstol: *Si repartiera toda mi hacienda y entregara mi cuerpo al fuego, no teniendo caridad, nada me aprovecha* (1 Cor 13,3). Ahora bien, la verdadera virtud nos es de gran provecho, según la Sabiduría (8,7): *Enseña la templanza y la prudencia, la justicia y la fortaleza, las virtudes más provechosas para los hombres en la vida.* En consecuencia, no puede darse verdadera virtud sin caridad.

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos expuesto (1-2 q.55 a.4), la virtud va ordenada al bien. Pues bien, el bien principal es el fin, ya que los medios son considerados como buenos en orden al fin. Mas dado que hay un doble fin, último y próximo, hay asimismo un doble bien: uno último, y otro próximo y particular. El fin último y principal del hombre es, ciertamente, gozar de Dios, a tenor de las palabras de la Escritura: *Para mí es bueno unirme a Dios* (Sal 72,28), y a ello está ordenado el hombre por la caridad. El bien secundario, y en cierta manera particular, puede ser doble: uno que es en realidad verdadero bien, por ser de suyo ordenable al bien principal, el último fin; y otro no verdadero, sino aparente, porque aparta del bien final.

Resulta, pues, evidente que es absolutamente virtud verdadera la que ordena al fin principal del hombre, como afirma el Filósofo diciendo en VII *Physic.*[29] que es virtud *la disposición de lo perfecto hacia lo mejor.* No puede, por lo tanto, haber virtud sin caridad[h]. Pero si se toma la virtud por decir orden a un bien particular, puede haber virtud verdadera sin caridad, en cuanto que se ordena a un bien particular. Pero si ese bien particular no es verdadero, sino aparente, la virtud relacionada con él no será verdadera, sino apariencia de virtud, como dice San Agustín en IV *lib. Contra Iulian.*[30]: *No es verdadera virtud la prudencia del avaro, con la que se procura diferentes géneros de lucro; ni su justicia, por la que desprecia los bienes ajenos por el temor de grandes dispendios; ni su templanza, que refrena el apetito lujurioso por ser derrochador; ni su fortaleza, de la que dice Horacio*[31] *que rehuye la pobrera arriesgándose por mar, montes y fuego.*

28. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 1139b15); c.4 n.6 (BK 1140a20); c.4 n.4,8 (BK 11404b4; b26): S. TH., lect.3.4. 29. ARISTÓTELES, c.3 (BK 246b23); cf. c.3 n.4 (BK 246a13): S. TH., lect.5. 30. C.3: ML 44,748. 31. Epist.1 verso 46: BU 38.

---

h. Completando lo dicho en el artículo 3 (cf. nota *d),* se demuestra que las virtudes, teologales o morales, aunque el razonamento vale sobre todo para éstas, son realmente hábitos virtuosos en cuanto alcanzan la regla próxima de moralidad y ordenan al hombre a un bien particular y a un fin intermedio, pero no son plenamente virtudes sino en la medida en que, por la candad, ese bien y fin son ordenados al bien total y fin último.

Mas si el bien particular es verdadero, por ejemplo, la conservación de la ciudad o cosas semejantes, habrá verdadera, aunque imperfecta virtud, a no ser que vaya referida al bien final y perfecto. En conclusión, pues, de suyo no puede haber virtud verdadera sin caridad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La acción de quien carece de caridad puede ser doble: carecer de caridad y hacer algo relacionado con aquello por lo que carece de caridad. Esa acción siempre es mala, como enseña San Agustín[32], diciendo que el acto del infiel, en cuanto infiel, siempre es pecado, aunque vista al desnudo, etc., si lo ordena al fin de su infidelidad. Mas otra cosa puede ser acto del que carece de caridad, no en cuanto carece de caridad, sino en cuanto tiene un don de Dios, sea de fe o de esperanza, o incluso algún bien natural[i], ya que no quedó estragado todo por el pecado, según hemos expuesto (q.10 a.4; 1-2, q.85 a.2). En este sentido puede darse, efectivamente, sin caridad alguna acción de suyo buena. Pero no será del todo buena por faltarle la debida ordenación al último fin.

2. *A la segunda hay que decir:* El fin es en el orden de la acción lo que el principio en el orden del conocimiento especulativo. Así como no puede darse ciencia verdadera si falta la recta comprensión del principio primero e indemostrable, tampoco puede haber verdadera justicia o verdadera castidad si falta la debida ordenación al fin realizada por la caridad, por mucho que uno se comporte rectamente en esas cosas.

3. *A la tercera hay que decir:* La ciencia y el arte implican de suyo orden a un bien particular, pero no al fin último de la vida humana al igual que las virtudes morales, que de por sí hacen al hombre bueno, como queda dicho (1-2 q.56 a.3). No hay, pues, paridad de razones.

ARTICULO 8

¿Es la caridad forma[j] de las virtudes?

In Sent. 2 d.26 a.4 ad 5; 3 d.23 q.3 a.1 q.ª 1; d.27 q.2 a.4 q.ª3; *De verit.* q.14 a.5; *De malo* q.8 a.2; *De carit.* a.3

Objeciones por las que parece que la caridad no es forma de las virtudes:

32. C.3: ML 44,750.

i. Contra cierto pesimismo teológico hay que decir que quien carece de fe o de caridad no obra sólo en virtud de esa carencia, sino que puede hacerlo en virtud del bien que hay en él: en virtud de la fe, si ha perdido la caridad; o en virtud del bien de la naturaleza, herida pero no corrompida, en el infiel; por eso puede haber virtudes sin la caridad; pero hay que evitar también el optimismo pelagiano, no sólo en virtud de la doctrina de la gracia, que nos dice que el fin último del hombre es sobrenatural y que trasciende el poder de las virtudes morales, sino también en virtud de la doctrina sobre el pecado, que enseña que la naturaleza está herida, por lo que su inclinación hacia el bien y fin virtuoso y humano de la vida padece un cierto desequilibrio, desorientación y debilitamiento, que sólo es corregido por la gracia y la caridad como rectificación y orientación total del hombre a su fin último y bien total.

j. Aquí termina la enseñanza iniciada en el artículo tercero sobre la naturaleza virtuosa de la caridad y su relación con las otras virtudes. La forma es el principio de perfección en los seres compuestos y en la actividad humana. En el ámbito moral, los actos humanos son virtuosos en cuanto proceden de la caridad, cuya sede es la voluntad, como amor del bien total y fin último del hombre, bien que esos actos sean realizados directamente por la caridad, como el amor a Dios y al prójimo, o que sean ejecutados por otras virtudes bajo el imperio de la caridad. Por eso en esos actos virtuosos la caridad da la forma genérica o última de virtud, hace que esos actos sean perfectamente virtuosos en cuanto inspirados por el amor y orientados hacia el bien total y fin último de la vida moral, que es Dios. Pero la forma próxima que constituye a esas virtudes en tales virtudes, la reciben de los objetos propios: la fe es fe como adhesión a la verdad primera; la justicia en cuanto virtud de lo debido, pero sólo por el imperio de la caridad reciben la forma y perfección última virtuosa.

La información de la caridad no es extrínseca, añadiendo una moralidad suplementaria a un acto o hábito ya bueno, como ocurriría, por ejemplo, en quien, además de realizar el acto virtuoso del ayuno, lo hiciere para dar limosna; sino que se trata de una información intrínseca; la caridad no añade una moralidad complementaria, sino la moralidad esencial: gracias a su información, los actos y los hábitos humanos son orientados hacia el fin último del hombre y son perfectamente virtuosos. Los hábitos o virtudes, y no sólo los actos: la justicia, fortaleza, etcétera, en cuanto hábitos, se ordenan, dice Santo Tomás, a los «actos formados» por la caridad; o sea, son hábitos virtuosos en cuanto informados por el hábito de la caridad.

1. La forma de una cosa o es ejemplar o es esencial. Pues bien, la caridad no es, por una parte, forma ejemplar de las demás virtudes, ya que éstas tendrían que ser de su misma especie; tampoco es su forma esencial, porque no se distinguiría de ellas. En consecuencia, no es de ningún modo forma de las virtudes.

2. Más aún: La caridad, en relación con las demás virtudes, es como su raíz y fundamento, según el testimonio del Apóstol: *Enraizados y fundados en caridad* (Ef 3,17). Ahora bien, la raíz o fundamento no tiene razón de forma, sino más bien de materia, por ser la parte primera de la generación. Por lo tanto, la caridad no es forma de las virtudes.

3. Y también: La forma, el fin y la causa eficiente no coinciden numéricamente, como muestra el Filósofo en II *Physic.*[33]. Pues bien, de la caridad se dice que es fin y madre de las virtudes (1 Tim 1,5). No se le debe, pues, llamar su forma.

En cambio está la autoridad de San Ambrosio, que afirma que la caridad es forma de las virtudes[34].

Solución. *Hay que decir:* En materia moral, la forma de la acción se toma principalmente del fin. La razón de ello está en el hecho de que el principio de los actos morales es la voluntad, cuyo objeto y cuasi forma es el fin. Ahora bien, la forma del acto sigue siempre a la del agente, y por eso es necesario que en materia moral lo que imprime a la acción el orden al fin le dé también la forma. Es evidente, según hemos dicho (a.7), que la caridad ordena los actos de las demás virtudes al fin último, y por eso también da a las demás virtudes la forma. Por lo tanto, se dice que es forma de las virtudes, ya que incluso las mismas virtudes son tales por el ordenamiento a los actos formados.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se dice que la caridad es forma de las virtudes no ejemplar o esencialmente, sino más bien de manera efectiva, es decir, en cuanto les impone a todas la forma del modo que hemos expuesto.

2. *A la segunda hay que decir:* Se compara a la caridad con el fundamento y con la raíz porque en ella se sustentan y de ella se nutren las demás virtudes, pero sin dar a esas palabras el sentido de causa material.

3. *A la tercera hay que decir:* Se dice que la caridad es fin de las demás virtudes porque a todas las ordena hacia el fin. Y puesto que es madre quien concibe de otro, en ese sentido se llama madre de las virtudes, ya que, por el apetito del fin último, produce los actos de las demás virtudes imperándolos.

CUESTIÓN 24

La caridad en relación con el sujeto

Corresponde a continuación tratar de la caridad en relación con el sujeto[a].

Sobre esto se pueden formular doce preguntas:

1. La candad, ¿radica en la voluntad?—2. La caridad, ¿es causada en el hombre por actos precedentes o por infusión de la gracia divina?—3. ¿Es infundida conforme a la capacidad de los actos naturales?—4. ¿Aumenta en quien la tiene?—5. ¿Aumenta por adición?—6. ¿Aumenta con cualquier acto?—7. ¿Aumenta ilimitadamente?—8. La caridad en esta vida, ¿puede

33. ARISTÓTELES, c.7 n,3 (BK 198a24): S. TH., lect.11. 34. Cf. AMBROSIASTER, *in 1 Cor.* 8,2: ML 17,329. Cf. MAGISTER, *Sent.* 3 d.23 c.3: QR 2,655.

a. La sede de la caridad es la voluntad (a.1), pero no brota de la naturaleza humana, sino que es infundida por el Espíritu Santo (a.2-3); lo que puede hacer el hombre es convertirse progresivamente en perfecto sujeto de esta virtud cooperando al crecimiento de la misma (a.4-12).

ser perfecta?—9. Los diversos grados de caridad.—10. La caridad, ¿puede disminuir?—11. La caridad, una vez poseída, ¿puede perderse?—12. ¿Se pierde por un solo acto de pecado mortal?

ARTICULO 1

¿Es la voluntad el sujeto de la caridad?

1-2 q.56 a.6; *In Sent.* 3 d.27 q.2 a.3; *De virtut.* a.5

Objeciones por las que parece que la voluntad no es el sujeto de la caridad:

1. La caridad es amor, y el amor, según el Filósofo[1], está en el concupiscible. En consecuencia, la caridad está en el concupiscible, no en la voluntad.

2. Más aún: La caridad es la más excelente de las virtudes, según hemos visto (q.23 a.6). Ahora bien, el sujeto de la virtud es la razón. Parece, pues, que la caridad está en la razón, no en la voluntad.

3. Y también: La caridad se extiende a todas las acciones humanas, según el testimonio de la Escritura: *Todas vuestras obras sean hechas en caridad* (1 Cor 16,14). Pues bien, el principio de los actos humanos es el libre albedrío. Parece, pues, que la caridad está principalmente en el libre albedrío, y no en la voluntad.

En cambio está el hecho de que el objeto de la caridad es el bien, que es también objeto de la voluntad. En consecuencia, la caridad radica en la voluntad.

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos visto (1 q.80 a.2), hay dos apetitos: el sensitivo y el intelectivo, llamado voluntad. El objeto de uno y otro es el bien, aunque de manera diferente. El objeto del apetito sensitivo es, efectivamente, el bien captado por el sentido; mas el objeto del apetito intelectivo o voluntad es el bien bajo la razón común de bien, tal como lo puede captar el entendimiento. Ahora bien, el objeto de la caridad no es un bien sensible, sino el bien divino conocido sólo por el entendimiento. Por eso, el sujeto de la caridad no es el apetito sensitivo, sino el intelectivo o voluntad[b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El concupiscible es parte del apetito sensitivo y no del intelectivo, como quedó demostrado en otro lugar (1 q.81 a.2; q.82 a.5). Por eso el que radica en el apetito concupiscible es amor del bien sensible. Pero el concupiscible no puede abarcar el bien divino, que es de orden inteligible, sino solamente la voluntad. En consecuencia, el concupiscible no puede ser sujeto de la caridad.

2. *A la segunda hay que decir:* Según el Filósofo en III *De An.*[2], se puede decir que la voluntad está también en la razón, y por eso la caridad, aunque está en la voluntad, no es ajena a la razón. No obstante, la razón no es regla de la caridad, como lo es de las virtudes humanas; está regulada por la sabiduría de Dios y excede la regla de la razón humana, a tenor de estas palabras de la Escritura: *Conocer la caridad de Cristo que supera toda ciencia* (Ef 3,19). Por eso no radica en la razón ni como sujeto, al igual que la prudencia, ni como principio regulador, como es el caso de la justicia o de la templanza. Radica en la razón solamente por cierta afinidad de la voluntad con la razón[c].

3. *A la tercera hay que decir:* El libre albedrío no es potencia distinta de la voluntad, según hemos dicho (1 q.83 a.4), y la caridad no está en la voluntad en cuanto facultad del libre albedrío, cuyo

1. ARISTÓTELES, *Top.* 2: c.7 n.4 (BK 113b2). 2. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 432b5).

b. La voluntad, apetito racional, sede del amor al bien humano suprasensible y espiritual, es también la sede o sujeto de la caridad como amor al bien divino recibido por la gracia.

c. La caridad no es ajena a la razón por la afinidad que existe entre las potencias espirituales del hombre, se dice aquí; en otro lugar se dice que tampoco es ajena al apetito sensible, sobre todo cuando es intensa o fervorosa: «En esto consiste el fervor del amor de caridad, en que con su vehemencia llega a permutar el apetito inferior» *(De verit.* q.26 a.7 sol.7); por la misma razón, las tendencias sensitivas y emotivas influyen y repercuten en los sentimientos espirituales *(De verit. q.26* a.10).

acto es elegir, pues, como se dice en III *Ethic., la elección recae sobre los medios; la voluntad, en cambio, sobre el fin mismo*[3]. Por eso resulta más exacto decir que la caridad, cuyo objeto es el fin último, está en la voluntad más que en el libre albedrío.

ARTICULO 2

La caridad, ¿es causada en nosotros por infusión?

Cont. Gentes 3 c.151; *De duob. praecept.*, pról.

Objeciones por las que parece que la caridad no es producida en nosotros por infusión:

1. El hombre tiene por naturaleza lo que le es común con todas las criaturas. Ahora bien, según Dionisio en *De div. nom.*[4], *a todos es amoroso y amable el bien divino,* objeto de la caridad. Luego la caridad existe en nosotros naturalmente y no por infusión.

2. Más aún: Tanto más fácilmente se puede amar una cosa cuanto más amable es. Pues bien, Dios es soberanamente amable, ya que es el bien sumo. Es, por lo mismo, más fácil amarle a El que a las demás cosas. Mas para esas cosas no tenemos necesidad de hábitos infusos. Luego tampoco para amar a Dios.

3. Y también: En palabra del Apóstol: *El fin de este mandato es la caridad, que procede de un corazón limpio, de una conciencia recta y de una fe sincera* (1 Tim 1,5). Ahora bien, estas tres disposiciones atañen a los actos humanos. En consecuencia, la caridad está producida en nosotros por acciones precedentes, no por infusión.

En cambio está lo que escribe el Apóstol: *El amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo que se nos ha dado* (Rom 5,5).

Solución. *Hay que decir:* Según hemos expuesto (q.23 a.1), la caridad es cierta amistad del hombre con Dios fundada en la comunicación de la bienaventuranza eterna. Mas esta comunicación no se da en el plano de los bienes naturales, sino en el de los dones gratuitos, pues, como escribe el Apóstol, *el don gratuito de Dios es la vida eterna* (Rom 6,23). Por eso mismo, la caridad rebasa la capacidad de la naturaleza. Ahora bien, lo que rebasa la capacidad de la naturaleza no puede ser ni natural ni adquirido por el poder natural, ya que los efectos naturales no trascienden la capacidad de su causa. La caridad, pues, no está en nosotros ni de manera natural ni como efecto de las fuerzas naturales, sino por infusión del Espíritu Santo, amor del Padre y del Hijo, y cuya participación en nosotros es la caridad misma creada[d], como ya hemos dicho (q.23 a.2 ad 1).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dionisio habla del amor de Dios fundado en la comunicación de los bienes naturales. Por eso los poseemos todos naturalmente. Mas la caridad se funda en comunicación sobrenatural. No hay, pues, paridad de razones.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios es de suyo cognoscible en grado sumo, mas no para nosotros, por deficiencia de nuestro conocimiento, que depende de las cosas sensibles. Es asimismo soberanamente amable en sí mismo, en cuanto objeto de la bienaventuranza; no lo es, en cambio, para nosotros por la inclinación de nuestro afecto hacia los bienes visibles. Es, pues, necesario que, para amar de esa manera a Dios por encima de todo, sea infundida la caridad en nuestros corazones.

3. *A la tercera hay que decir:* Al exponer que la caridad procede en nosotros *de un corazón limpio, de una conciencia pura y de una fe sincera,* se entiende del acto de caridad a que da lugar ese estado. Se podría decir también que esa clase de actos disponen al hombre para recibir la infusión de la caridad. Otro tanto se podría decir igualmente de lo que afirma. San Agustín: *El temor introduce la caridad*[5], y del testimonio de la *Glosa* sobre Mt 1,2: *La fe engendra la esperanza, y la esperanza, la caridad*[6].

3. ARISTÓTELES, c.2 n.9 (BK 1111b26). 4. C. 4,10: MG 3,708: S. TH., lect.9. 5. *In Ioann.* tr.9 super 6,18: ML 35,2048. 6. *Glossa interl*, super Mt. 1,2 (5,5r).

d. Este artículo completa la enseñanza del segundo de la cuestión anterior (q.23 a.2), y remitimos a la nota que figura allí (nota *c).*

ARTICULO 3

¿Se infunde la caridad a la medida de la capacidad natural?

1 q.2 a.6; 3 q.69 a.8 ad 3; *In Sent.* 1 d.17 q.1 a.3; 2 d.3 p.1; Expos. text.; 3 d.31 q.1 a.4 q.[a] 1; *In Mt.* c.25; *De carit.* a.7 ad 9

Objeciones por las que parece que la caridad se infunde a la medida de la capacidad natural:

1. Se lee en San Mateo (25,15) que *dio a cada uno según la propia virtud (o capacidad).* Ahora bien, en el hombre ninguna virtud precede a la caridad más que la natural, ya que, como hemos dicho (q.23 a.7), sin la caridad no hay virtud. Luego la caridad es infundida por Dios en el hombre según la capacidad de virtud natural.

2. Más aún: En toda serie de cosas ordenadas entre sí, la segunda está proporcionada a la primera, como ocurre en las cosas, en las que la forma guarda proporción con la materia, y en los dones gratuitos, la gloria lo está con la gracia. Pues bien, la caridad, por ser perfección de la naturale2a, se comporta con ésta como lo segundo con lo primero. Parece, pues, que la caridad es infundida según la capacidad natural.

3. Y también: Los hombres y los ángeles participan de la misma manera de la caridad, ya que unos y otros son partícipes de una bienaventuranza semejante, como se ve en San Mateo (22,30) y en San Lucas (20,36). Ahora bien, los ángeles, según el Maestro[7], reciben la caridad y demás dones gratuitos según su capacidad natural. Parece, pues, que ocurrirá lo mismo en el hombre.

En cambio está el testimonio de San Juan (3,8): *El Espíritu sopla donde quiere,* y el de San Pablo: *Todo lo obra el mismo Espíritu repartiéndolo como quiere* (1 Cor 12,11). La caridad, pues, se da no según la capacidad natural, sino según la voluntad del Espíritu que distribuye sus dones.

Solución. *Hay que decir:* La capacidad de cada cosa depende de su propia causa, ya que una causa más universal produce un efecto mayor. Pues bien, dado que la caridad está por encima de la capacidad de la naturaleza humana, como hemos dicho (a.2), no depende de ninguna causa natural, sino de la sola gracia del Espíritu Santo, que la infunde. De ahí que la medida de la caridad no depende ni de la condición de la naturaleza ni de la capacidad de la virtud natural, sino exclusivamente de la gracia del Espíritu Santo, que distribuye como quiere sus dones. Por eso afirma el Apóstol: *A cada uno de nosotros ha sido dada la gracia en la medida del don de Cristo* (Ef 4,7).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La virtud conforme a la cual otorga Dios a cada uno sus dones es una disposición y una preparación antecedente, o como un impulso de quien recibe la gracia. Pero esta preparación o impulso los causa también el Espíritu Santo, moviendo más o menos la mente del hombre según su voluntad. Por eso dice el Apóstol: *El cual nos hizo dignos de tener parte en la herencia de los santos en la luz* (Col 1,12).

2. *A la segunda hay que decir:* La forma no rebasa la proporción de la materia, antes bien, son del mismo género. Igualmente, la gracia y la gloria se refieren al mismo género, pues la gracia no es otra cosa que un anticipo de la gloria en nosotros. La caridad, en cambio, y la naturaleza no pertenecen al mismo género. No hay, pues, paridad de razones.

3. *A la tercera hay que decir:* El ángel es de naturaleza intelectual, y por esa razón se entrega totalmente a lo que intenta, según ya hemos visto (1 q.62 a.6). Por eso en los ángeles superiores hubo un mayor impulso, tanto para el bien, en quienes perseveraron, como para el mal, en quienes cayeron. De ahí también que los ángeles superiores perseverantes se hicieron mejores, y peores los caídos. Pero el hombre es de naturaleza racional, a la que compete estar unas veces en acto y otras en potencia. Por eso, cuando se orienta hacia una cosa no implica que se entregue totalmente a ella, antes bien, el que tiene mejores prendas naturales puede ser de impulsos inferiores, y al contrario. Así, pues, la razón aducida no vale para el hombre.

7. *Sent.* 2 d.3 c.2 (QR 1,318).

ARTICULO 4

¿Puede aumentar la caridad?

1-2 q.32 a.1; q.66 a.1; *In Sent.* 1 d.17 q.2 a.1; *Qodl.* 9 q.6; *De malo* q.7 a.2; *De virtut.* a.11; *De virt. card.* a.3; *In Ethic.* l.10 lect.3

Objeciones por las que parece que la candad no puede aumentar:

1. Sólo puede aumentar lo cuantitativo. Pero hay una doble cantidad: la dimensiva y la virtual. La primera no compete a la caridad, ya que ésta es una perfección espiritual. La virtual, por su parte, se valora en función de los objetos, y la caridad tampoco crece de este modo, porque con la mínima caridad se ama todo lo que se ha de amar por caridad. En consecuencia, la caridad no aumenta.

2. Más aún: No experimenta crecimiento lo que ha llegado al término. Pues bien, la caridad está en el término, por ser la mayor de las virtudes y el sumo amor del bien óptimo. Luego no puede aumentar.

3. Y también: El aumento entraña cierto movimiento. Por eso lo que crece se mueve. En consecuencia, lo que aumenta esencialmente se mueve también esencialmente. Ahora bien, no hay movimiento esencial si no se da corrupción o generación esencial. Por lo tanto, no se puede dar generación esencial en la caridad si no se genera o corrompe de nuevo, y esto es inadmisible.

En cambio está lo que escribe San Agustín *Super Ioann.: La caridad merece aumento de tal manera que, aumentada, merezca también ser perfeccionada* [8].

Solución. *Hay que decir:* La caridad en la presente vida puede recibir aumento. Somos, en efecto, viadores porque caminamos hacia Dios, último fin de nuestra bienaventuranza. En este camino, tanto más adelantamos cuanto más nos acercamos a Dios, a quien nos acercamos no a pasos corporales, sino con el afecto de nuestra alma. Este acercamiento es obra de la caridad, pues por ella la mente se une a Dios. Por eso es condición de la caridad de la presente vida que pueda crecer, pues de lo contrario cesaría el caminar. Y ésta es la razón por la que el Apóstol llama a la caridad camino diciendo: *Os indico un camino más excelente* (1 Cor 12,31).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No compete a la caridad la cantidad dimensiva, sino sólo la virtual. Esta se aprecia no solamente por el número de objetos que se aman, en el sentido de que sean pocos o muchos, sino también por la intensidad del acto, de manera que una cosa se ame más o menos. En este sentido crece la cantidad virtual de la caridad.

2. *A la segunda hay que decir:* La caridad está en el término por parte del objeto, en cuanto que este objeto es el sumo bien. De ello se sigue que sea la más excelente de las virtudes. Pero no toda caridad está en lo sumo en cuanto a la intensidad del acto.

3. *A la tercera hay que decir:* Hay quienes sostienen [9] que la caridad aumenta no en su esencia, sino por su mayor radicación en el sujeto o según el grado de fervor. Pero esto es ignorar el sentido de las palabras. Efectivamente, siendo accidente la caridad, su propio ser consiste en estar inherente. Por eso, aumentar en su esencia no significa otra cosa que adherirse más al sujeto, que es lo mismo que tener mayor radicación en él. Al mismo tiempo, la caridad es esencialmente virtud ordenada al acto. De ahí que es lo mismo recibir aumento en su esencia que ser capaz de producir un acto de amor más ferviente [e]. Aumenta, pues, esencialmente no en el sentido de que empiece a estar o deje de estar en un sujeto, como lo plantea la objeción, sino en el de que empieza a estar más y más en el sujeto.

8. Tr. 70 super 14,16: ML 35,1827; epist. 186 *ad Paulinum* c.3: ML 33,819. 9. GUILLERMO ALTISIODORENSE, *Summa aurea*, p.3 tr.5 c.4 (146va).

---

e. La caridad es una forma accidental, una participación del amor de Dios, y todo su ser consiste en ser recibida en el espíritu del hombre, arraigando progresivamente en él y capacitando a la voluntad para producir actos de caridad cada vez más intensos. Y eso significa crecer esencialmente, contra la opinión que parece haber defendido Guillermo de Auxerre y que Santo Tomás descalifica de manera tan contundente.

ARTICULO 5

¿Aumenta la caridad por adición?

1-2 q.52 a.2; *In Sent.* 1 d.17 q.2 a.2; *De virtut.* a.27

Objeciones por las que parece que la caridad aumenta por adición:

1. Así como hay aumento de cantidad corporal, lo hay también por cantidad virtual. Pues bien, el aumento por cantidad corporal se da por adición, ya que, según el Filósofo en I *De gener.*, *el aumento es adición a la magnitud preexistente* [10]. El aumento, pues, de la caridad que se da por la cantidad virtual se produce también por adición.

2. Más aún: La caridad es en el alma como una luz espiritual, según el testimonio de la Escritura: *El que ama a su hermano está en la luz* (1 Jn 2,10). Ahora bien, la luz crece en el aire por adición, como aumenta la luz encendiendo otra candela. La caridad, por consiguiente, crece por adición.

3. Y también: Corresponde a Dios aumentar la caridad como le corresponde crearla, según el testimonio del Apóstol: *Acrecentará los frutos de vuestra justicia* (2 Cor 9,10). Pues bien, al infundir por primera vez la caridad en el alma, produce Dios en ella algo que antes no existía. De igual forma, al aumentar la caridad, produce en el alma algo que no había aún en ella. Por lo tanto, la caridad aumenta por adición.

En cambio está el hecho de que la caridad es una forma simple. Pues bien, lo simple añadido a lo simple no torna la realidad mayor, como prueba el Filósofo en VI *Physic.* [11] La caridad, pues, no aumenta por adición.

Solución. *Hay que decir:* En toda adición se añade una cosa a otra. Por eso, en toda adición es necesario, antes de efectuarla, captar al menos como distintas esas cosas. Si, pues, se añade caridad a caridad, es necesario presuponer la caridad adicionada como distinta de la caridad a la que se suma, si no con distinción real, al menos conceptual. Dios podría, en efecto, aumentar una cantidad corporal añadiéndole otra magnitud no preexistente, sino creada. Esta magnitud, aunque inexistente antes, tiene, no obstante, en sí misma la razón para distinguirse de la cantidad a la que se añade. Si, pues, la caridad se añade a la caridad, hay que presuponer, al menos conceptualmente, alguna distinción entre ambas. Ahora bien, en las formas hay una doble distinción: la específica y la numérica. La específica, en el caso de los hábitos, proviene de la diversidad de los objetos; la numérica, en cambio, de la diversidad del sujeto. Puede, pues, ocurrir que un hábito crezca por adición al abarcar objetos a los que antes no se extendía; es el modo de crecer la ciencia de la geometría en quien descubre nuevos teoremas antes desconocidos. Pero esto no es aplicable al caso de la caridad, ya que aun la mínima caridad se extiende a todo lo que debe ser amado con ella. En consecuencia, en el aumento de la caridad no se da esa adición, que habría de suponer la distinción específica entre la caridad añadida y aquella a la que se añade.

Por lo tanto, si hay adición de caridad a caridad, no quedaría otra que la que presupone la distinción numérica, la cual se da por la diversidad de los sujetos, como la blancura se acrecienta añadiendo blanco a blanco, aunque con ello no se haga una cosa más blanca. Pero esto no hace al caso presente. En efecto, dado que el sujeto de la caridad no es otro que el alma racional, su aumento no podría hacerse sino añadiendo un alma racional a otra, cosa imposible. Y aun en el supuesto de que fuera posible ese aumento, haría mayor el ser amante, pero no más amador. En consecuencia, la caridad de ninguna manera puede aumentar añadiendo caridad a caridad, como sostienen algunos [12].

Por consiguiente, la caridad aumenta sólo porque quien la recibe participa más y más de ella, o sea, está más actuado por ella y se encuentra más sometido. Esta clase de aumento, en realidad, es propia de toda forma cuya intensidad aumenta, pues el ser propio de esa forma consiste en adherirse totalmente al sujeto en que radica. Dado, pues, que la

10. ARISTÓTELES, c.5 n.7 (BK 320b30): S. TH., lect.13. 11. ARISTÓTELES, c.2 n.13 (BK 232a23); S. TH., lect.14; cf. *Metaph.* 2 c.4 n.28 (BK 1001b8): S. TH., lect.12. 12. SAN ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 1 d.17 a.10 (BO 25,482); SAN BUENAVENTURA, *In Sent.* 1 d.17 a. unic. c.2 (QR 1,311).

magnitud de una cosa responde a su ser, una forma será mayor por unirse más al sujeto, y no porque sobrevenga otra forma. Esto último pudiera darse si una forma tuviera cantidad por sí misma y no por su radicación en el sujeto. En conclusión, la caridad aumenta por intensificarse más en el sujeto, y es lo mismo que decir que aumenta según su esencia. Su aumento no se da por adición de caridad a caridad [f].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La cantidad corporal tiene algo como cantidad y algo como forma accidental. Por ser cantidad, se la distingue por su ubicación o por el número. Bajo este aspecto, el crecimiento de su magnitud se considera por adición, como se ve en los animales. Por ser forma accidental, en cambio, se la distingue por relación al sujeto. Bajo este aspecto tiene un aumento propio, como las demás formas accidentales, es decir, por su intensificación en el sujeto, como es el caso de las cosas que se enrarecen, como prueba el Filósofo en IV *Physic.* [13]. De igual manera, la ciencia misma, en cuanto hábito, tiene cantidad por parte de los objetos, y de esta forma aumenta por adición, por cuanto se conocen más cosas. Tiene también cantidad en cuanto forma accidental por radicar en el sujeto. Bajo este aspecto aumenta en quien adquiere conocimiento más cierto del que antes tenía. De manera análoga, la caridad tiene una doble cantidad. Pero, como acabamos de exponer, no aumenta según la cantidad que proviene de los objetos. No queda, pues, otra solución que el aumento por intensidad.

2. *A la segunda hay que decir:* La suma de la luz a la luz se puede entender en el aire por el aumento de los focos generadores de luz. Pero esa distinción no vale para el caso presente, ya que no hay más que una lumbrera que expanda la luz de caridad.

3. *A la tercera hay que decir:* La infusión de la caridad conlleva mutación en cuanto a tener o no caridad. Por eso es necesario que sobrevenga algo que antes no existía. Pero el aumento de caridad sólo implica mutación en el sentido de tener más o menos. No es, pues, preciso que exista algo que antes no existía, sino que esté en el sujeto más radicado de lo que antes estaba. Esto es, en realidad, lo que hace Dios aumentando la caridad: que se enraice más y se participe mejor en el alma la semejanza del Espíritu Santo.

ARTICULO 6

¿Aumenta la caridad con cualquier acto?

1-2 q.52 a.3; q.114 a.8 ad 3; *In Sent.* 1 d.17 q.2 a.3; 2 d. q.27 a.5 ad 2

Objeciones por las que parece que la caridad aumenta con cualquier acto de la misma:

1. Lo que puede lo más, puede lo menos. Pues bien, cualquier acto de caridad merece la vida eterna, que es más valioso que el simple aumento de la caridad, pues la vida eterna implica la perfección de la caridad. Con mayor razón, pues, aumentará la caridad cualquier acto de la misma.

2. Más aún: Como el hábito de las virtudes adquiridas se produce con los actos, también el aumento de la caridad es producido por sus actos. Ahora bien, cualquier acto virtuoso contribuye a producir la virtud. Por igual razón, cualquier acto de caridad contribuye a su aumento.

3. Y también: Afirma San Gregorio que *en el camino de Dios, no andar es retroceder* [14]. Pero nadie retrocede mientras esté movido por un acto de caridad. En consecuencia, quien está movido por un acto de caridad avanza en el camino del Señor. Por lo tanto, cualquier acto de caridad contribuye a su aumento.

13. ARISTÓTELES, c.9 n.5 (BK 217a14): S. TH., lect. 14. 14. Cf. SAN BERNARDO, *Serm. de sanct: De purificatione B. M. V.* serm.2: ML 183,369; cf. SAN GREGORIO MAGNO, *Reg. Pastor.* p.3 c.34: ML 77,118.

f. La caridad no crece extendiéndose a nuevos objetos, pues desde un principio los abarca todos, sino arraigando más en el sujeto, haciendo al hombre más intensamente caritativo, apoderándose totalmente de la afectividad y voluntad del hombre, para que, venciendo toda clase de división e indeterminación afectiva, el hombre pueda realizar actos de caridad de una intensidad cada vez superior.

En cambio está el hecho de que los efectos no exceden la virtualidad de la causa. Pues bien, hay actos de caridad que se hacen con tibieza o remisión [g]. Por lo tanto, su resultado no es una caridad más excelente, sino que disponen a que se torne menor.

Solución. *Hay que decir:* El crecimiento espiritual de la caridad se asemeja, en cierto modo, al crecimiento corporal. Este último, en los animales y en las plantas, no es un movimiento continuo; es decir, que si crece tanto en un tiempo determinado, por necesidad debe crecer proporcionalmente en cada parte de ese tiempo, como sucede con el movimiento local. Pero la naturaleza, durante algún tiempo, trabaja preparando el crecimiento, y no lo produce de hecho; pero después produce el efecto a que había dispuesto, efectuándose entonces el crecimiento del animal o de la planta. En el caso de la caridad, ésta no aumenta con cualquier acto, pero cada uno dispone a su aumento, en cuanto que un acto de caridad prepara mejor al hombre para ejecutar de nuevo un segundo acto, y, creciendo la habilidad, prorrumpe en acto de amor más fervoroso y con él consigue el progreso de la caridad; entonces se produce realmente su aumento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cualquier acto de caridad merece la vida eterna, que se dará a su tiempo, no inmediatamente. De igual manera, cualquier acto de caridad merece su aumento, mas no al instante, sino cuando hay esfuerzo por conseguir ese crecimiento.

2. *A la segunda hay que decir:* Incluso en la generación de la virtud adquirida, no todo acto la produce, pero sí contribuye preparándola, y el último, que es el más perfecto, la lleva a término, a consecuencia de los actos precedentes, como pasa con las muchas gotas que desgastan la piedra.

3. *A la tercera hay que decir:* En el camino de Dios se progresa no sólo cuando se aumenta actualmente la caridad, sino también mientras se dispone a ese aumento.

ARTICULO 7

¿Aumenta ilimitadamente la caridad?

In Sent. 1 d.17 q.2 a.4; 3 d.29 a.8 q.ª 1 ad 2; *De carit.* a.10 ad 12

Objeciones por las que parece que la caridad no aumenta ilimitadamente:

1. Todo movimiento va encaminado hacia un fin y un término, como se lee en II *Metaphys.* [15] Pues bien, el crecimiento de la caridad es un movimiento. Por consiguiente, tiende a un fin o término. En consecuencia, no crece ilimitadamente.

2. Más aún: Ninguna forma excede la capacidad de su sujeto. Ahora bien, la capacidad de la criatura racional, sujeto de la caridad, es finita. En conclusión, no puede crecer ilimitadamente.

3. Y también: Toda realidad finita,

15. ARISTÓTELES, I c.2 n.9 (BK 994b13): S. TH. l.2 lect.4.

---

g. Actos tibios o remisos suele llamarse a estos actos, para diferenciarlos de los actos fervorosos y los más fervorosos. ¿Qué significa esto? En los actos fervorosos, el hombre actualiza el hábito de la candad con toda la energía o intensidad del hábito; en los tibios, con una intensidad inferior, con cierta flojera o indolencia; y en los actos más fervorosos, con una intensidad mayor, de tal manera que entonces, y sólo entonces, crece el hábito de la caridad. Como dice el cuerpo del artículo, por lo menos en la interpretación más corriente dentro de la tradición tomista: todos los actos de caridad merecen el crecimiento de la misma, pero sólo los más fervorosos conducen a él, mientras que los simplemente fervorosos, además de merecer el crecimiento, disponen a él, pero no lo producen, y los actos tibios o remisos más bien disponen al decrecimiento.

La interpretación de esta enseñanza ha dado lugar a diversas interpretaciones de Santo Tomás. El mismo ha evolucionado desde su *Comentario al Libro de las Sentencias (In Sent. 2* d.27 q.l a.5 ad 2), donde, por ejemplo, niega valor meritorio a los actos remisos, hasta la *Suma.* Sobre la diferente manera de entender el crecimiento de la caridad después de Santo Tomás podrá verse con provecho M. LLAMERA, en su introducción y comentario a este artículo en la edición anterior de la *Suma teológica* bilingüe (Madrid 1959) p.733-751; M. LABOURDETTE, *La charité* (curso policopiado, Toulouse 1959-60) p.70-82; TH. DEMAN y F. DE LANVERSIN, en *Dictionnaire de Spiritualité,* art. *Accroissement des vertus,* t.I col.138-156 y 156-166.

por el aumento continuo, puede alcanzar otra cantidad finita también, por muy superior que sea, a no ser que el aumento continuo sea de menos a menos; pues, como dice el Filósofo en III *Physic.* [16], si a una línea se le añade lo que se resta a otra dividida ilimitadamente, jamás esa adición, aunque crezca ilimitadamente, llegará a sumar la cantidad resultante de las dos líneas, es decir, la dividida y la adicionada con lo restado de aquélla. Pero esto no vale para nuestro caso, ya que el segundo aumento de la caridad no tiene por qué ser necesariamente menor que el anterior; lo más probable es que sea igual o mayor. Siendo, pues, algo finito la caridad de la patria, si la de esta vida pudiera crecer ilimitadamente, podría ser igual a la caridad de la patria, cosa inadmisible. En consecuencia, la de esta vida no puede crecer ilimitadamente.

En cambio está el testimonio del Apóstol: *No es que la haya alcanzado ya, es decir, que haya logrado la perfección, sino que la sigo por si logro apresarla* (Flp 3,12). Y a este propósito comenta la *Glosa: Ningún fiel, por mucho que haya aprovechado, diga me basta. Quien esto dice sale del camino antes de llegar al término* [17]. En consecuencia, la caridad de esta vida puede siempre crecer más y más.

Solución. *Hay que decir:* Al aumento de una cosa se puede poner término de tres maneras. La primera, por razón de su forma, que es de una manera determinada, y, en llegando a ella, no se puede pasar adelante en la forma, pues si se diera esto tendríamos otra forma distinta. Esto se echa de ver en el amarillo, que, al rebasarse sus perfiles por alteración continua, se torna blanco o negro. La segunda manera, por parte del agente cuya capacidad activa no puede aumentar más la forma en el sujeto. Por último, por parte del sujeto, que no es capaz de mayor perfección.

Pues bien, por ninguno de estos modos se pone término al aumento de la caridad en esta vida. La caridad misma, por su propia especie, no tiene límite en su crecimiento, dado que es una participación de la infinita caridad, que es el Espíritu Santo. Es igualmente de virtud infinita la causa del aumento de la caridad: Dios. Por último, tampoco por parte del sujeto se puede señalar límite a ese aumento, ya que, creciendo la caridad, se incrementa la capacidad para un aumento superior. En suma: no se puede señalar término al crecimiento de la caridad en esta vida.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El aumento de la caridad tiende indudablemente a algún fin. Pero semejante fin no está en esta vida, sino en la otra.

2. *A la segunda hay que decir:* La caridad aumenta la capacidad de la criatura espiritual, pues por ella se dilata el corazón a tenor de estas palabras: *Nuestro corazón se ha dilatado* (2 Cor 6,11). Queda, pues, aptitud para un aumento mayor.

3. *A la tercera hay que decir:* La razón aducida vale para las cosas que tienen cantidad de la misma naturaleza; no así para las que la poseen diferente: la línea, por mucho que crezca, nunca llegará a ser superficie. No es, en cambio, del mismo orden la cantidad de caridad de esta vida, consiguiente al conocimiento de la fe, y la de la patria, donde la visión será cara a cara. No es, pues, válido el argumento.

ARTICULO 8

¿Puede ser perfecta la caridad en esta vida?

q.184 a.2; *In Sent.* 3 d.27 q.3 a.4; *In Philp.* c.3 lect.2; *De perf. vitae spirit.* c.3-6

Objeciones por las que parece que la caridad no puede ser perfecta en esta vida:

1. Esta perfección se habría dado razonabilísimamente en los apóstoles, y de hecho no se dio en ellos, como expresa el Apóstol: *No es que la haya alcanzado, es decir, que haya logrado la perfección* (Flp 3,12). La caridad, pues, no puede ser perfecta en esta vida.

2. Más aún: Afirma San Agustín en el libro *Octog. trium quaest.* [18]: *El alimento de la caridad es la disminución de la concupiscencia; donde está la perfección de la caridad*

16. ARISTÓTELES, c.6 n.1 (BK 206b16): S. TH., lect. 10. 17. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,246; cf. *Glossa ordin.* (6,101F). Cf. PRÓSPERO DE AQUITANIA, *Sent.* sent.235: ML 51,460. 18. C.36: ML 40,25.

no puede haber concupiscencia alguna. Ahora bien, esto no es posible en la presente vida, en la que, según San Juan, no podemos vivir sin pecado: *Si dijéramos que no tenemos pecado* —afirma— *nos engañamos* (1 Jn 1,8). Pues bien, todo pecado proviene de alguna codicia desordenada. En consecuencia, no puede ser perfecta la caridad en esta vida.

3. Y también: Lo que es ya perfecto no puede acrecentarse más. Pero la caridad, como hemos expuesto (a.7), puede acrecentarse. Por consiguiente, no puede ser perfecta en esta vida.

En cambio está lo que escribe San Agustín en *Super prim. Canonic. loann.*[19]: *Al robustecerse la caridad se perfecciona; al llegar a la perfección dice: quiero morir y estar con Cristo.* Esto es posible en esta vida, como lo fue en San Pablo (Flp 1,23). Por lo tanto, la caridad puede ser perfecta en esta vida.

Solución. *Hay que decir:* La perfección de la caridad se puede entender de dos maneras: por parte del objeto amado y por parte del sujeto que ama. Por parte del objeto amado puede ser, efectivamente, perfecta la caridad si se le ama cuanto es amable, y Dios es tan amable cuanto bueno. Como su bondad es infinita, es infinitamente amable. Ahora bien, no hay criatura alguna que pueda amarle de manera infinita, pues toda criatura es finita. En este sentido, pues, no puede ser perfecta la caridad de ninguna criatura; solamente lo es la caridad con que Dios se ama a sí mismo.

Por parte del sujeto que ama se dice que es perfecta la caridad cuando se ama tanto como es posible. Esto puede acaecer de tres modos. Primero: que todo el corazón del hombre esté transportado en Dios de una manera actual y continua. Esta es la perfección de la caridad en la patria, mas no en esta vida, en la que, por debilidad de la vida humana, es imposible pensar siempre en Dios y moverse por amor a El. Segundo: que el hombre ponga todo empeño en dedicarse a Dios y a las cosas divinas, olvidando todo lo demás, en cuanto se lo permitan las necesidades de la vida presente. Esta es la perfección de la caridad posible en esta vida, aunque no se dé en todos los que tienen candad. Tercero: poniendo habitualmente todo el afecto en Dios; es decir, amarle de tal manera que no se quiera ni se piense nada contrario al amor divino. Ésta es la perfección corriente de cuantos tienen caridad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Apóstol niega que tenga la perfección de la patria. Por eso comenta la *Glosa: Era perfecto viador, pero no había llegado aún al final del camino*[20].

2. *A la segunda hay que decir:* Esto se dice de los pecados veniales, los cuales no contrarían al hábito, sino al acto de la caridad. De este modo no se oponen a la perfección de la vida presente, sino a la de la patria.

3. *A la tercera hay que decir:* La de esta vida no es perfección absoluta, es siempre susceptible de crecimiento.

ARTICULO 9

¿Está bien distinguir en la caridad tres grados: incipiente, aprovechada y perfecta?

In Sent. 3 d.29 a.8 q.ª1; *In Is.* c.44

Objeciones por las que parece que no es apropiada la distinción de la caridad en estos tres grados: incipiente, aprovechada y perfecta:

1. Entre el principio de la caridad y su perfección última hay muchos grados intermedios. En consecuencia, no se debió poner uno solo intermedio.

2. Más aún: Cuando comienza la caridad, empieza también a aprovechar. No se debe, pues, establecer distinción entre caridad incipiente y caridad aprovechada.

3. Y también: Por grande que sea el grado de perfección de la caridad en este mundo, puede aumentar aún más, como ya hemos dicho (a.7). Ahora bien, aumentar la caridad es aprovechar en ella. En consecuencia, no debe distinguirse la caridad perfecta de la aprovechada. En conclusión, no procede asignar esos tres grados a la caridad.

En cambio está lo que escribe San Agustín en *Super prim. Canonic. Ioann.: Cuando la caridad ha nacido, se nutre* (es la

19. Tr. 5 super 3,9: ML 35,2014. 20. *Glossa ordin.* super Phil. 3,12 (6,101 F). *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: super Phil. 3,12: ML 192,247. Cf. S. AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.* ps.38,5: ML 96,417.

de los principiantes); *nutrida, se robustece* (la de los aprovechados); *siendo robusta, se perfecciona* (la de los perfectos)[21]. Hay, pues, un triple grado de caridad.

Solución. *Hay que decir:* Bajo algunos aspectos, el crecimiento de la caridad puede ser comparado con el crecimiento corporal del hombre. Este, aunque se pueden distinguir muchos grados, presenta, 'no obstante, determinados períodos muy bien determinados, caracterizados por las distintas actividades o aficiones hacia las que es impulsado el hombre a medida que va creciendo. Así, existe la edad infantil, antes de llegar al uso de la «razón. Viene después un segundo estado, que corresponde al momento en que comienza a hablar y a razonar. Luego, un tercer estado, el de la pubertad, cuando el hombre es apto para engendrar. Y así, desde ese momento hasta que logra su desarrollo perfecto.

De forma semejante, en la caridad se distinguen también diversos grados según las preocupaciones (dominantes) que impone al hombre con su aumento. En primer lugar, la preocupación primordial del hombre debe ser apartarse del pecado y resistir a las concupiscencias que le mueven en sentido contrario al de la caridad. Es la ocupación de los principiantes, cuya caridad se debe nutrir y fomentar para que no se pierda. Después de ésta viene una segunda preocupación, que es trabajar principalmente para progresar en el bien. Esta preocupación es la propia de los aprovechados, que se esfuerzan principalmente en robustecer la caridad por el crecimiento. Llega, por fin, un tercer grado en el que la preocupación del hombre va encaminada principalmente a unirse con Dios y a gozar de El[h]. Es el grado de los perfectos, los cuales desean *morir y estar con Cristo.* Es en síntesis lo que vemos en el movimiento corporal, en el que distinguimos tres momentos: primero, arrancar del punto de partida; segundo, acercamiento al término; finalmente, descansar en él.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las distinciones intermedias que pueden apreciarse en el aumento de la caridad quedan comprendidas bajo los tres grados expuestos, al igual qué cualquier división del continuo va comprendida dentro de estos tres: principio, medio y fin, como enseña el Filósofo en I *De caelo*[22].

2. *A la segunda hay que decir:* Quienes comienzan en la caridad, aunque progresen, se preocupan sobre todo de resistir al pecado, cuya impugnación les preocupa. Pero después, sintiendo menos esa lucha, y como más seguros, se esfuerzan por llegar a lo perfecto: construyendo con una mano, tienen la espada en la otra, como escribe Esdras a propósito de los que reconstruían Jerusalén (Neh 4,17).

3. *A la tercera hay que decir:* También los perfectos progresan en la caridad, mas no es ésa su principal preocupación; lo que sobre todo les preocupa es unirse a Dios. Y aunque esta preocupación la compartan también los principiantes y los aprovechados, tienen, sin embargo, preocupación por otras cosas: los principiantes, por evitar el pecado; los aprovechados, por adelantar en virtud.

ARTICULO 10

¿Puede disminuir la caridad?

In Sent. 1 d.17 q.2 a.5; *De malo* q.7 a.2

Objeciones por las que parece que puede disminuir la caridad:

1. Los contrarios se producen respecto de la misma realidad. Pues bien, el aumento y la disminución son contrarios. Por lo tanto, creciendo la caridad, como hemos dicho (a.4), parece que puede también disminuir.

2. Más aún: Hablando con Dios, San Agustín en X *Confess.* se expresa así: *Te ama menos quien contigo ama otras cosas*[23], y en el libro *Octog. trium quaest.: El alimento de la caridad es la disminución de la concupiscencia*[24]. Parece, pues, que, a la inversa, el crecimiento de la concupis-

21. Tr. 5 super 3,9: ML 35,2014. 22. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 268a12): S. TH., lect.2. 23. C.29: ML 32,796. 24. C.36: ML 40,25.

h. ... «ni ya tengo otro oficio, / que ya sólo en amar es mi exercicio» (S. JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual,* estrofa 28), ésa sería la tarea propia de la caridad perfecta; en la tradición espiritual se habla no sólo de grados, sino también de vías, que son denominadas, con terminología procedente de Dionisio Areopagita, como purgativa, iluminativa y unitiva.

cencía entraña también la disminución de la caridad. Pero la concupiscencia con que se ama algo fuera de Dios puede crecer en el hombre. En consecuencia, la caridad puede disminuir.

3. Y también: En expresión de San Agustín en VIII *Super Genesim ad litt.*[25]: *Dios no realiza la justificación del hombre dé tal forma que, si se alejase, permaneciera su obra en aquel de quien se aleja.* De lo cual resulta que, conservando la caridad en el hombre, Dios obra en él del mismo modo que cuando la infunde por primera vez. Ahora bien, en la infusión primera de la caridad Dios la infunde en grado menor en quien está menos preparado. En consecuencia, conservándola, la conservará también en grado menor en quien esté menos preparado. En conclusión, la caridad puede disminuir.

En cambio está el hecho de que la Escritura compara la caridad con el fuego, a tenor de estas palabras: *Sus lámparas son lámparas de fuego* (Cant 8,6). Ahora bien, el fuego, mientras existe, siempre sube. Luego la caridad, mientras permanezca, puede subir; pero descender, esto es, disminuir, nunca.

Solución. *Hay que decir:* La cantidad de caridad con relación a su objeto propio, según hemos expuesto (a.4 ad 1; a.5), no puede ni disminuir ni aumentar. Pero, dado que recibe aumento por parte del sujeto, conviene considerar si en este sentido puede o no disminuir. Pues bien, en la hipótesis de que disminuya, hay que considerar también si lo hace por algún acto, o simplemente absteniéndose de él. De este último modo disminuyen las virtudes adquiridas con actos, y a veces desaparecen, como hemos expuesto (1-2 q.53 a.3). Por eso en VIII *Ethic.* escribe el Filósofo sobre la amistad: *Cortó muchas amistades el no frecuentarlas*[26], es decir, no recurriendo al amigo o no hablando con él. Esto sucede porque la conservación de una cosa depende de su causa, y como la causa de la virtud adquirida es el acto humano, cuando éste cesa, va aminorándose la virtud hasta terminar desapareciendo. Esto no ocurre en el caso de la caridad, ya que ésta no la causan los actos humanos, sino Dios, como hemos expuesto (a.2). Por eso, incluso cesando el acto, ni. disminuye ni desaparece, con tal de que no haya pecado en esa cesación.

De todo esto se debe concluir que la disminución de la caridad no puede tener otra causa que Dios o algún pecado. Dios, en verdad, no nos inflige ninguna disminución sino por vía de pena, en cuanto que retira la gracia en pena del pecado. Por eso tampoco puede disminuir la caridad sino a modo de pena, y ésta se debe al pecado. La consecuencia de esto es que, si disminuye la caridad, su causa efectiva o meritoria es el pecado. El pecado mortal, por su parte, no disminuye la caridad de ninguno de esos modos, sino que la destruye totalmente. La destruye de manera efectiva, porque todo pecado mortal es contrario a la caridad, como veremos después (a.12). La destruye también merecidamente, pues, al pecar mortalmente obrando contra la caridad, merece que Dios se la retire.

De igual modo, tampoco el pecado venial puede disminuir la caridad ni de manera efectiva ni de manera meritoria. No efectivamente, porque el pecado venial no afecta directamente a la caridad, ya que ésta versa sobre el último fin, mientras que el pecado venial es un desorden en los medios, y no disminuye el amor del fin por el hecho de incurrir en alguna deficiencia en lo que a él conduce. Es lo que acontece a veces con los enfermos muy preocupados por su salud, y que, no obstante, no observan convenientemente la dieta. Otro tanto ocurre también con las ciencias especulativas, en las que las opiniones falsas sobre las conclusiones no aminoran la certeza de los principios. De igual modo, tampoco el pecado venial merece la disminución de la caridad, pues quien incurre en deficiencias en lo menor, no merece por ello sufrir detrimento en lo mayor. Dios, en realidad, no se aparta del hombre sino cuanto éste se aparta de Dios. Así, quien se comporta desordenadamente en lo que lleva al fin, no merece sufrir detrimento en la caridad, que ordena al hombre al fin último.

En consecuencia, la caridad no puede sufrir detrimento si tomamos esta palabra en sentido directo. Puede, no obs-

25. C.12: ML 34,383. 26. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 1157b13): S. TH., lect.5.

tante, en sentido indirecto, llamarse disminución en cuanto disposición a la corrupción, disposición que viene de los pecados veniales, o también de la falta de ejercicio de la caridad [i].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los contrarios versan sobre el mismo objeto cuando el sujeto se relaciona de la misma manera con uno y otro. La caridad, empero, no se relaciona de la misma manera con el aumento y la disminución. Puede, efectivamente, tener una causa que la aumente. Pero no tiene una causa que la disminuya, como hemos dicho. La objeción, pues, no concluye.

2. *A la segunda hay que decir:* Hay una doble concupiscencia. Una de ellas pone el fin en las criaturas. Esta mata del todo la caridad, ya que, según San Agustín, es su *veneno* [27]. Esto hace que Dios sea menos amado que lo que debe ser por caridad, no disminuyendo, sino destruyendo totalmente la caridad. En este sentido debe interpretarse la expresión *te ama menos quien contigo ama alguna otra cosa* [28], ya que a continuación añade: *porque no ama por ti* [29]. Esto sucede solamente en el pecado mortal, no en el venial, pues lo que se ama en el pecado venial se ama por Dios habitualmente, aunque no actualmente. Pero hay también otra concupiscencia, la del pecado venial. Esta está siempre aminorada por la caridad, pero no puede disminuir la caridad, por la razón que ya hemos expuesto.

3. *A la tercera hay que decir:* En la infusión de la caridad se requiere un movimiento del libre albedrío, como ya hemos dicho (1-2 q.113 a.3). Por eso lo que disminuye la intensidad del libre albedrío contribuye, como disposición, a que la caridad a infundir sea de menor grado. Mas para conservar la caridad no se requiere movimiento del libre albedrío, ya que, de lo contrario, no permanecería en quienes duermen. De ahí que el defecto de intensidad en el movimiento del libre albedrío no conlleve la disminución de la caridad.

ARTICULO 11

¿Puede perderse la caridad una vez poseída?

In Sent. 3 d.36 q.1 a.1; *In 1 Cor.* c.13 lect.3; *Cont. gentes* 4 c.70; *De carit.* a.12; *In Rom.* c.8 lect.7

Objeciones por las que parece que la caridad, una vez poseída, no se puede perder:

1. Si se pierde, será solamente por el pecado. Pues bien, quien tiene caridad no puede pecar, ya que se lee en San Juan (1 Jn 3,9): *Todo el que ha nacido de Dios no peca, porque su semilla queda en él, y no puede pecar porque ha nacido de Dios.* Pero, según San Agustín en XV *De Trin.*, la caridad la tienen solamente los hijos de Dios, ya que *ella es la que separa a los hijos del reino de los hijos de la perdición* [30]. En consecuencia, quien tiene caridad no la puede perder.

2. Más aún: Afirma San Agustín en VIII *De Trin.* que *el amor, si no es verdadero, no debe llamarse amor* [31]. Ahora bien, como afirma en la *carta ad Iulianum comitem, la caridad que puede perderse nunca fue verdadera* [32]. Por lo tanto, no ha habido caridad. En consecuencia, si se tiene una vez, nunca se pierde.

3. Y también: Dice San Gregorio en la homilía de *Pentecostés: El amor de Dios obra grandezas si existe; si deja de obrar, no es caridad* [33]. Pues bien, nadie obrando grandezas pierde la caridad. En consecuencia, si la caridad arraiga, no se puede perder.

4. Finalmente, el libre albedrío no se inclina al pecado a no ser por algún mo-

27. *Octog. trium quaest.* c.36: ML 40,25. 28. S. AGUSTÍN, *Confess.* 10 c.29: ML 32,796. 29. Ibid. 30. C. 18: ML 42,1082. 31. C.7: ML 42,956. 32. Cf. PAULINO AQUILIENSE, *De salut. docum.* c.7: ML 99,202; cf. ML causa 33 q.3 *De poenit.* d.2 can.2: «Caritas quae deseri» (RF 1,1190); MAGISTRUM, *Sent.* 3 d.31 c.1 (QR 2,690); HIERONYMUM, epist.3 *ad Rufinum:* ML 22,335; ALCUINUM, epist.41 *ad Paulinum:* ML 100,203. 33. *In Evan.* 2 hom.30: ML 76,1221.

---

i. Dios causa la caridad infundiéndola, y el hombre coopera a su crecimiento con sus actos; pero ni Dios disminuye la caridad ni el hombre con sus actos contrarios a la misma, sino que con el pecado mortal la pierde, mientras que por el pecado venial o la ausencia de ejercicio de la misma, aunque indirectamente, puede decirse que la disminuye, en cuanto se dispone a la pérdida de la misma.

tivo que le impulsa a él. Ahora bien, la caridad excluye todo motivo de pecar, como son: el amor propio, la concupiscencia o cosas por el estilo. La caridad, pues, no puede perderse.

En cambio está lo que se lee en la Escritura (Ap 2,4): *Tengo en tu contra haber dejado la caridad primera.*

Solución. *Hay que decir:* Por la caridad habita en nosotros el Espíritu Santo, como se deduce de lo que dejamos expuesto (a.2; q.23 a.2). Partiendo de ahí podemos considerar la caridad de tres maneras. La primera, de parte del Espíritu Santo, que mueve al alma a amar a Dios. Por esta parte, la caridad goza de impecabilidad por virtud del Espíritu Santo, que realiza infaliblemente lo que quiere. Resulta, por lo mismo, imposible que sean al mismo tiempo verdad estas dos cosas: que el Espíritu Santo quiera mover a uno al acto de caridad, y que éste pierda la caridad pecando, ya que el don de perseverancia se encuentra entre *los beneficios de Dios, gracias a los cuales, quienes son librados, lo son ciertísimamente,* como escribe San Agustín en el libro *De praedest. Sanct.*[34].

En segundo lugar se puede considerar la caridad en su propia esencia. Bajo este aspecto, la caridad no puede sino lo que corresponde a su esencia. Por eso no puede pecar, lo mismo que ni el calor puede enfriar ni la injusticia hacer bien, como se expresa San Agustín en el libro *De Serm. Dom.*[35]

Se puede, finalmente, considerar la caridad por parte del sujeto, que es voluble, según la libertad del libre albedrío. Esta relación de la caridad con el sujeto se puede, sin embargo, considerar de dos maneras: bajo la razón formal de la relación de la forma con la materia, y bajo la especial razón de las relaciones entre el hábito y la potencia. Corresponde, en primer lugar, a la forma existir en el sujeto de manera amisible cuando no informa toda la potencialidad de la materia, como se ve en las formas de los seres susceptibles de generación y de corrupción. En estos casos, la materia recibe una forma, quedándole todavía potencia para otra, como si la potencialidad de la materia no estuviera llena con su forma; por eso puede perderse una forma con la recepción de otra. Pero la forma del cuerpo celeste se recibe de manera inamisible, porque llena la potencialidad de la materia, de suerte que no le queda potencia para otra. Es lo que sucede con la caridad de la patria: es inamisible porque llena de manera total la potencialidad de la mente racional en cuanto que todos sus movimientos se dirigen continuamente a Dios. La caridad de la presente vida, en cambio, no llena de esta manera la potencialidad de su sujeto[j], porque no tiende siempre en acto a Dios. Por eso, cuando no tiende actualmente a Dios, la caridad es susceptible de ser perdida.

Por otra parte, lo propio del hábito es inclinar la potencia a obrar en la forma a él adecuada, haciendo parecer bueno lo que le es conforme, y malo lo que le es contrario. Pues lo mismo que el gusto aprecia los sabores según su disposición, la mente del hombre juzga también lo que debe hacer según su habitual disposición. Por eso en III *Ethic.* dice el Filósofo que *cada uno aprecia el fin según es él mismo*[36]. En consecuencia, será inamisible la caridad donde lo que armonice con ella no puede ser sino bueno, o sea en la patria, en donde se ve a Dios en su esencia, que es la bondad misma por esencia. Por eso la caridad de la patria no puede perderse. Puede perderse, empero, la caridad de la vida presente, puesto que se encuentra en un estado en el que no se ve la esencia de Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Juan, en el texto citado, habla del poder del Espíritu

34. *De dono persev.* c.14: ML 15,1014. 35. L.2 c.24: ML 34, 1305. 36. ARISTÓTELES, c.5 n.17 (BK 1114a32): S. TH., lect.13.

j. Reaparece en la historia del cristianismo la idea de impecabilidad de los cristianos perfectos, la convicción de que no pueden perder la gracia ni la caridad; para Santo Tomás, por ser la caridad una forma sobrenatural que va informando progresivamente la voluntad del hombre sin llegar a determinarla totalmente hacia Dios (mientras sólo sea contemplado en el espejo de la fe), el hombre siempre puede dirigir su atención hacia otros bienes aparentes y preferirlos a Dios; con ello se convertiría en enemigo de Dios y perdería la caridad.

Santo, con cuya protección vuelve inmunes del pecado a quienes mueve a su placer.

2. *A la segunda hay que decir:* No es verdadera caridad la que por su misma esencia puede abandonarse. Equivaldría esto a amar a tiempos y luego dejar de amar, lo cual no sería propio del verdadero amor. Pero si se pierde la caridad por volubilidad del sujeto, eso acontece contra la tendencia que entraña el acto de caridad. Y esto no repunga a la esencia de la caridad.

3. *A la tercera hay que decir:* El amor de Dios se propone siempre realizar grandes cosas, porque corresponde a la naturaleza misma de la caridad. Pero no siempre llega a realizar esas grandes cosas por la condición del sujeto.

4. *A la cuarta hay que decir:* La caridad, por la naturaleza misma de su acto, excluye cuanto puede inducir a pecar. Pero sucede que a veces no está en acto, y entonces puede sobrevenir algún motivo para pecar, y, si se consiente, se pierde la caridad.

ARTICULO 12

¿Se pierde la caridad por un solo acto de pecado mortal?

In Sent. 3 d.31 q.1 a.1; *De carit.* a.6 et 13

Objeciones por las que parece que la caridad no se pierde por un solo acto de pecado mortal:

1. Escribe Orígenes en I *Periarchon: Si el tedio se apodera alguna vez de alguno de los llegados a un grado sumo de perfección, no creo que instantáneamente se derrumbe y caiga, sino que ha de caer paulatinamente y por partes*[37]. Ahora bien, el hombre cae perdiendo la caridad. En consecuencia, no se pierde por un solo acto de pecado mortal.

2. Más aún: El papa San León, en un sermón sobre la pasión, habla a Pedro en estos términos: *Vio en ti el Señor no una fe vencida ni un amor pervertido, sino una constancia turbada. Abundó el llanto donde no faltó el afecto, y la fuente de la caridad lavó tus palabras de temor*[38]. Y San Bernardo, apoyándose en estas palabras, escribió que *en Pedro no se extinguió la caridad, sino que se adormeció*[39]. Pues bien, negando a Cristo pecó mortalmente Pedro. En consecuencia, la caridad no se pierde por un solo acto de pecado mortal.

3. Y también: La caridad es más fuerte que la virtud adquirida, y el hábito de una virtud adquirida no desaparece por un solo acto contrario de pecado. Con mayor razón, pues, tampoco desaparece la caridad por un solo acto contrario de pecado mortal.

4. Todavía más: La caridad implica amor de Dios y del prójimo. Mas puede suceder, según parece, que se cometa pecado mortal conservando el amor de Dios y del prójimo, ya que, como hemos expuesto (a.10), el afecto desordenado de los medios no destruye el amor al fin. Puede, pues, permanecer la caridad hacia Dios existiendo el pecado mortal, que proviene del Afecto desordenado hacia un bien temporal.

5. Finalmente, el objeto de la virtud teologal es el último fin. Pues bien, las otras virtudes teologales, o sea, la fe y la esperanza, no se pierden por un solo pecado mortal; tan sólo quedan informes. Puede, pues, permanecer también la caridad informe, aun perpetrado un pecado mortal.

En cambio está el hecho de que por el pecado mortal se hace el hombre digno de muerte eterna, según el Apóstol: *Estipendio del pecado es la muerte* (Rom 6,23). Ahora bien, quien tiene caridad, tiene mérito de vida eterna, según San Juan (14,21). *Si uno me ama, será amado de mi Padre, y yo le amaré y me mostraré a él,* y en esa manifestación consiste en realidad la vida eterna, a tenor de estas palabras: *Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo* (Jn 17,3). Pero nadie puede ser a la vez digno de vida y de muerte eterna. En conclusión, es imposible que nadie tenga caridad con pecado mortal. La caridad, pues, se pierde por un solo acto de pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* Un contrario desaparece cuando sobreviene el otro. Ahora bien, cualquier acto de pecado

37. C.3: MG: 11,155. 38. *Sermones:* Serm.60 *(De passione Domini)* c.4: ML 54,345. 39. Cf. GUILLERMO ABAD DE S. TEODORICO: *De nat. et dign. amoris* c.6: ML 184,390.

mortal es contrario a la naturaleza propia de la caridad, que consiste en amar a Dios sobre todo, y que el hombre le esté sometido por completo, refiriendo todas las cosas a El. Es, por lo mismo, esencial a la caridad amar a Dios de tal manera que se quiera estarle sujeto en todo y seguir en todo la regla de sus mandamientos, ya que contraría a la caridad lo que sea contrario a sus preceptos, y por eso puede excluirla. En el caso de que la caridad fuera hábito adquirido, fruto de la actividad del sujeto, su pérdida no resultaría necesariamente de un solo acto contrario, ya que un acto no va directamente contra el hábito, sino contra el acto, y la conservación del hábito en el sujeto no implica la continuidad del acto; por consiguiente, cuando sobreviene un acto contrario, no desaparece automáticamente el hábito adquirido. La caridad, en cambio, por ser hábito infuso, depende de la acción de Dios que la infunde, y en su infusión y conservación se comporta Dios como el sol en la iluminación del aire, como ya hemos expuesto (a.10 arg.3; q.4 a.4 ad 3). Y así como la luz cesaría al instante en el aire por la interposición de algún obstáculo a la iluminación del sol, igualmente cesa de estar la caridad en el alma al instante cuando se interpone algún obstáculo a la influencia divina de la caridad. Es evidente, por otra parte, que cualquier pecado mortal que va contra los mandamientos divinos constituye un obstáculo a esa infusión de Dios. Efectivamente, del solo hecho de que el hombre, al elegir, prefiera el pecado a la amistad divina, que exige el cumplimiento de su voluntad, se sigue que, inmediatamente, por un solo pecado mortal, se pierda el hábito de la caridad [k]. A este propósito escribe San Agustín en VIII *Super Genesim ad litt.: El hombre es iluminado estándole Dios presente; ausente Dios, al punto se entenebrece; de El se apartan no por distancias locales, sino por aversión de la voluntad* [40].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las palabras de Orígenes pueden entenderse en el sentido de que el hombre que está en estado perfecto no camina de golpe al pecado mortal, sino que se dispone a ello por negligencias anteriores. Por eso, como hemos expuesto (1-2 q.88 a.3), los pecados veniales se llaman también disposiciones al mortal. Sin embargo, por un solo acto de pecado mortal que cometa, cae perdiendo la caridad.

Mas porque, añade el mismo Orígenes, *si sucediera a alguien pasajera caída y se arrepintiera en breve, no parece que haya sufrido total ruina* [41], puede deducirse que entiende por ruina y caída totales las de quien peca por malicia, hecho que en el varón perfecto no se produce repentinamente.

2. *A la segunda hay que decir:* la caridad se pierde de dos maneras: directa, por desprecio actual, y de este modo no la perdió Pedro; indirecta, cuando se comete un acto contrario a la caridad bajo influencia de una pasión de concupiscencia o de temor. Pedro la perdió de este modo, obrando contra la caridad; pero la recuperó al instante.

3. Esta objeción está resuelta en la respuesta anterior.

4. *A la cuarta hay que decir:* No cualquier afecto desordenado de los medios o bienes creados constituye pecado mortal; se incurre en el sólo cuando es tal que repugna a la voluntad divina. Este es el desorden que contraría directamente a la caridad, como hemos dicho.

5. *A la quinta hay que decir:* La caridad implica unión con Dios, no la fe ni la esperanza. Todo pecado mortal, en cambio, consiste en la aversión a Dios, como ya hemos dicho (q.20 a.3; 1-2 q.72 a.5). Por eso todo pecado mortal contraría a la caridad, pero no es contrario a la fe o a la esperanza, sino solamente algunos concretos que destruyen el hábito de la fe o de la esperanza, así como todo pecado mortal destruye el hábito de la caridad. Resulta, por tanto, evidente que la caridad no puede permanecer *informe*, ya que es la última forma de la virtud, porque hace referencia a Dios como fin último, según hemos dicho (q.23 a.8).

40. C.12: ML 34,383. 41. *Peri. Archon* 1 c.3: MG 11,155.

k. Las virtudes adquiridas son resultado de los actos humanos repetidos, y los actos contrarios no extirpan los hábitos buenos si no es como fruto de su repetición; pero la caridad es infundida por Dios y recibida por el hombre; basta un pecado mortal para impedir la acción de Dios, que la infunde; entonces desaparece la caridad.

CUESTIÓN 25

Objeto de la caridad

Viene a continuación el tema del objeto de la caridad. En él hay dos cosas a considerar. La primera, qué debe amarse por caridad[a]. La segunda, en qué orden se debe amar. La primera plantea doce preguntas:

1. ¿Ha de ser amado con caridad sólo Dios o también el prójimo?—2. La caridad, ¿se ha de amar por caridad?—3. ¿Se han de amar con caridad las criaturas irracionales?—4. ¿Puede uno amarse a sí mismo por caridad?—5. ¿A su propio cuerpo?—6. ¿Se ha de amar por caridad a los pecadores?—7. ¿Los pecadores se aman a sí mismos?—8. ¿Se ha de amar por caridad a los enemigos?—9. ¿Se les ha de dar muestras de caridad?—10. ¿Se ha de amar con caridad a los ángeles?—11. ¿A los demonios?—12. Enumeración de lo que se ha de amar por caridad.

ARTICULO 1

El amor de caridad, ¿termina en Dios o se extiende también al prójimo?

De carit. a.4 y 8; *In Rom.* c.13 lect.2

Objeciones por las que parece que el amor de caridad termina en Dios y no se extiende al prójimo:

1. Así como a Dios debemos amor, le debemos también temor, a tenor de estas palabras de la Escritura: *Y ahora, Israel, ¿qué te pide el Señor sino que le temas y le ames?* (Dt 10,12). Ahora bien, es distinto el temor que inspira el hombre, o temor humano, del que inspira Dios, que es o servil o filial, como hemos expuesto (q.19 a.2). Es, pues, distinto el amor de caridad con que amamos a Dios y el amor con que amamos al prójimo.

2. Más aún: Según el Filósofo en VIII *Ethic., ser amado es ser honrado*[1]. Y es distinto el honor debido a Dios, que es honor de latría, y el debido a la criatura, honor de dulía. Es, por lo mismo, distinto el amor de Dios y el amor del prójimo.

3. Y también: *La esperanza* —según la *Glosa— engendra la caridad*[2]. Pero la esperanza se ha de poner en Dios de tal forma, que son reprendidos quienes la ponen en el hombre, según la Escritura: *Maldito el hombre que espera en el hombre* (Jer 17,5). En consecuencia, a Dios se le debe una caridad que no se extiende al prójimo.

En cambio está el testimonio de la Escritura: *Mandamiento tenemos de Dios: que el que le ame ha de amar a su hermano* (1 Jn 4,21).

Solución. *Hay que decir:* Según hemos expuesto (1-2 q.54 a.3), los hábitos no se diferencian sino porque cambia la especie de sus actos; todos los actos de una especie pertenecen al mismo hábito. Pues bien, dado que el carácter específico de un acto lo constituye la razón formal de su objeto, por fuerza han de ser de la misma especie el acto que versa sobre la razón formal del objeto y el que

1. ARISTÓTELES, c.8 n.1 (BK 1159a16): S. TH., lect.8. 2. *Glossa interl,* super Mt 1,2 (5,5r).

---

a. Al no poder extendernos en detalles, dada la extensión de esta cuestión, remitimos al lector al artículo 12, en el que se da la clave que explica por qué la caridad tiene como objeto a Dios, a sí mismo y al prójimo, incluidos los ángeles (a.10) y el propio cuerpo, en ese orden precisamente. La clave es, una ve2 más, la idea de comunicación o coparticipación en la bienaventuranza divina. Puesto que el amor de caridad se fundamenta en esa coparticipación y va dirigido a todos los llamados a compartir esa bienaventuranza, será amado ante todo Dios, principio de comunicación de esa bienaventuranza; en segundo lugar son objetos de ese amor el ángel y el hombre, como los seres personales que participan directamente esa bienaventuranza; el propio cuerpo será amado como parte del nombre y porque en él redundará la bienaventuranza, que consistirá en la visión beatífica de Dios. Puesto que el prójimo es amado como asociado con nosotros en la participación de esa bienaventuranza, será amado menos que uno mismo (q.26 a.4).

recae sobre un objeto bajo tal razón formal, como son específicamente lo mismo la visión con que se ve la luz y la visión con que se ve el color por medio de la luz. Ahora bien, la razón del amor al prójimo es Dios, pues lo que debemos amar en el prójimo es que exista en Dios [b]. Es, por lo tanto, evidente que son de la misma especie el acto con que amamos a Dios y el acto con que amamos al prójimo. Por eso el hábito de la caridad comprende el amor, no sólo de Dios, sino también el del prójimo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El prójimo tanto puede ser temido como amado de dos maneras. Primera, por lo propio de él, como el tirano es o temido por su crueldad o amado por el deseo de conseguir algo de él. En este sentido, el temor y el amor humano se distinguen del temor y del amor de Dios. En segundo lugar, también es temido y amado el hombre por lo que hay de Dios en él. Y así, es temido el brazo secular, porque ha recibido de Dios la misión de castigar al malhechor, y es amado por justicia. Este temor y amor del hombre no se distinguen del temor de Dios, como tampoco de su amor.

2. *A la segunda hay que decir:* El amor se refiere al bien en general, mientras que el honor se refiere el bien propio de la persona honrada, ya que se le tributa como testimonio de la propia virtud. Por eso el amor no se diferencia específicamente por la diversidad de bienes diferenciados con tal que se refieran a un bien común; el honor, en cambio, se diferencia por los bienes particulares de cada uno. Según eso, amamos con el mismo amor de caridad a todos los prójimos, en cuanto les referimos a un bien común que es Dios, mientras que les rendimos honores distintos según la cualidad intransferible de cada uno. Igualmente, tributamos a Dios el honor especial de latría por su excelencia única.

3. *A la tercera hay que decir:* Son vituperados los hombres que esperan en el hombre como principal autor de salvación; mas no los que esperan en él como instrumento en dependencia de Dios. Sería asimismo reprensible quien amara al prójimo como fin principal; pero no quien lo ame por Dios, lo cual es propio de la caridad.

ARTICULO 2

¿Se ha de amar la caridad?

In Sent. 1 d.17 q.1 a.5; *In Rom.* c.12 lect.2

Objeciones por las que parece que la caridad no debe ser amada por caridad:

1. Qué debamos amar por caridad está expresado en los dos preceptos de la caridad que vemos en San Mateo (22,37ss). Ahora bien, en ninguno de ellos está la caridad, pues la candad no es ni Dios ni el prójimo. Por consiguiente, no se debe amar la caridad por caridad.

2. Más aún: Según hemos visto (q.23 a.1 y 5), la caridad está fundada sobre la comunicación de la bienaventuranza. Pues bien, la caridad no puede participar de esa bienaventuranza. En consecuencia, la caridad no puede ser amada por caridad.

3. Y también: La caridad, según queda expuesto (q.23 a.1), es una amistad. Pero nadie puede tener amistad con la caridad ni con cualquier accidente, dado que entre ellas no hay reciprocidad de amor, elemento esencial de la amistad, como se lee en VIII *Ethic.* [3] Por consiguiente, la caridad no deber ser amada por caridad.

En cambio está lo que afirma San Agustín en VIII *De Trin.: El que ama al prójimo, debe amar también, en consecuencia, el amor mismo* [4]. Al prójimo se le ama por caridad. Luego se ha de amar también la caridad por la caridad.

Solución. *Hay que decir:* La caridad es amor, y el amor, por la naturaleza de la potencia de que es acto, puede volver sobre sí mismo. En efecto, dado que el objeto de la voluntad es el bien universal, puede caer bajo el acto de la misma

3. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 1155b29): S. TH., lect.2. 4. C.7: ML 42,957.

b. La intención del artículo no es demostrar que ambos, Dios y el prójimo, son objeto de la caridad, sino cómo lo son: Dios es también la razón del amor de caridad al prójimo; por eso amamos al prójimo por Dios, «para que exista en Dios».

todo cuanto tenga razón de bien. Pues así como el acto de querer es un bien, la voluntad puede querer el querer, lo mismo que el entendimiento, cuyo objeto es la verdad, entiende que entiende, porque también esto es una verdad. El amor igualmente, por razón de su naturaleza específica, puede volver sobre sí, ya que es impulso espontáneo de quien ama hacia el ser amado. Por el hecho, pues, de que uno ame, ama el amar.

Pero la caridad, según hemos visto (q.23 a.1), no es solamente amor; es también amistad. Y en la amistad amamos dos cosas. La primera, al amigo con el que tenemos la amistad y para el que queremos el bien; la segunda, el bien que le deseamos. De este modo, y no del primero, se ama la caridad por caridad, pues la caridad es el bien que deseamos[c] para cuantos amamos en caridad. Por esta misma razón, amamos la bienaventuranza y las demás virtudes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dios y el prójimo son aquellos con quienes tenemos amistad. Ahora bien, nuestro amor hacia ellos entraña el amor de la caridad. Efectivamente, amamos a Dios y al prójimo en cuanto que lo que amamos es el amor que nosotros y el prójimo tenemos a Dios, lo cual es amar la caridad.

2. *A la segunda hay que decir:* La caridad es comunicación misma de vida espiritual, que lleva a la bienaventuranza. Por eso es amada como el bien que deseamos a cuantos amamos por caridad.

3. *A la tercera hay que decir:* Esa objeción procede de creer que son amados con amistad aquellos con quienes la tenemos.

ARTICULO 3

¿Se deben amar por caridad incluso las criaturas irracionales?

In Sent. 3 d.28 a.2; *De carit.* a.7

Objeciones por las que parece que se deben amar con caridad incluso las criaturas irracionales:

1. Por caridad nos conformamos en grado sumo con Dios. Pues bien, Dios ama a las criaturas irracionales, como se ve en la Escritura: *Ama todas las cosas que existen* (Sab 11,25), y cuanto ama lo ama por sí mismo, que es caridad. Por tanto, también nosotros debemos amar por caridad a las criaturas irracionales.

2. Más aún: La caridad se dirige principalmente hacia Dios; a los demás, en cambio, sólo en cuanto pertenecen a El. Dado, pues, que la criatura racional pertenece a Dios en cuanto tiene la semejanza de su imagen, también le pertenece la criatura irracional por tener la semejanza de su huella. En consecuencia, la caridad se extiende también a las criaturas irracionales.

3. Y también: Como el objeto de la caridad es Dios, lo es igualmente de la fe. Ahora bien, la fe se extiende a las criaturas irracionales, pues creemos que el cielo y la tierra han sido creados por Dios; y que los peces y las aves han sido producidos de las aguas, y de la tierra los animales que andan y las plantas. Por tanto, la caridad se extiende también a las criaturas irracionales.

En cambio está el hecho de que la caridad comprende solamente a Dios y al prójimo, y con el nombre de prójimo no puede entenderse la criatura irracional, pues no comunica con el hombre en la vida racional. Por consiguiente, la candad no se extiende a las criaturas irracionales.

Solución. *Hay que decir:* La caridad, según hemos expuesto (q.23 a.l), es una amistad, y en ésta se incluyen dos cosas: el amigo con el que se tiene la amistad, y los bienes que se le desean. Del primer modo, ninguna criatura irracional puede ser amada por caridad, por tres razones. Las dos primera atañen a la amistad en general, que es imposible tener con las criaturas irracionales. En primer lugar, porque se tiene amistad con aquel al que queremos el bien, y propiamente no puedo querer el bien a la criatura irracional. Efectivamente, la criatura irracio-

c. Cuestión suscitada por una mala traducción de Rom 12,10, ofrece la ocasión a Santo Tomás para exponer la doble manera como podemos amar con caridad: a los seres personales, como fines para quienes queremos un bien; y a los seres impersonales, entre lo que se cuenta la caridad creada, que sólo podemos querer para los amigos; en este sentido debemos querer para los amigos, con caridad, la caridad misma, como sumo bien para ellos.

nal no es apta para poseer como propio el bien, sino que este privilegio está reservado a la criatura racional, la única que, por libre albedrío, puede disponer del bien que posee. Por eso afirma el Filósofo en II *Physic.*[5] que, hablando de las criaturas irracionales, no afirmamos que les suceda algo bueno o malo sino por analogía. En segundo lugar, porque toda amistad se basa en alguna comunicación de vida, ya que *nada hay tan propio de la amistad como convivir,* según afirma el Filósofo en VIII *Ethic.*[6]; y las criaturas irracionales no pueden tener comunicación en la vida, que es por esencia racional. No es, pues, posible tener amistad con ellos sino metafóricamente. La tercera razón es propia de la caridad, porque ésta se funda en la comunicación de la bienaventuranza eterna, de la cual no es capaz la criatura irracional. En consecuencia, con la criatura irracional no se puede entablar amistad de caridad. Se puede, sin embargo, amar por caridad a las criaturas irracionales, como bienes que queremos para otros, en el sentido de que por caridad queremos su conservación para honor de Dios y utilidad de los hombres[d]. De esta manera, las ama también Dios en caridad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Con lo expuesto queda dada la respuesta.

2. *A la segunda hay que decir:* La semejanza de huella no da capacidad de vida eterna como la semejanza de imagen. No hay, pues, paridad de razones.

3. *A la tercera hay que decir:* La fe se puede extender a cuanto de alguna manera es verdadero. La amistad de caridad, en cambio, abarca solamente lo ordenado a poseer el bien de la vida eterna. De ahí que no sea lo mismo.

ARTICULO 4

¿Debe amarse a sí mismo el hombre por caridad?

In Sent. 3 d.28 a.6; *De carit.* a.7

Objeciones por las que parece que el hombre no se ama a sí mismo por caridad:

1. Dice San Gregorio en una homilía que *la caridad no puede darse sino al menos entre dos*[7]. En consecuencia, nadie tiene caridad consigo mismo.

2. Más aún: La amistad, en su esencia, entraña reciprocidad e igualdad, como consta en VIII *Ethic.*[8], dos cosas que no las puede tener respecto de sí mismo el hombre. Ahora bien, como hemos dicho (q.23 a.1), la caridad es cierta amistad. Por tanto, no la puede tener el hombre consigo mismo.

3. Y también: No puede ser vituperable lo concerniente a la caridad, porque la caridad *no daña (* 1 Cor 13,4). Es, sin embargo, vituperable amarse a sí mismo, según el testimonio del Apóstol: *En los últimos días correrán tiempos peligrosos y serán los hombres amadores de sí mismos* (2 Tim 3,1-2). Por tanto, el hombre no se puede amar a sí mismo por caridad.

En cambio está el testimonio de la Escritura: *Amarás a tu amigo como a ti mismo* (Lev 19,18). Y como al amigo le amamos por caridad, por caridad debemos amarnos también a nosotros mismos.

Solución. *Hay que decir:* Siendo la caridad, como hemos visto (q.23 a.1), amistad, podemos hablar de ella en dos sentidos. Uno, bajo la razón común de la amistad. En este sentido hay que decir que propiamente uno no tiene amistad consigo mismo, sino otra cosa mayor que ella. La amistad, en efecto, entraña

5. C.6 n.3 (BK 197b8): S. TH., lect.10. 6. C.5 n.3 (BK 1157M9): S. TH., lect.5. 7. *In Evan.* 1 hom.17: ML 76,1139. 8. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 1155b28); c.7 n.2 (BK 1158b28): S. TH., lect.7.

---

d. Otra útil distinción es la clave del razonamiento: la caridad ama no sólo al amigo, sino todo lo que pertenece al amigo; por eso el hombre ama con caridad a los seres irracionales, no como seres personales para los que puede quererse la felicidad eterna y con los que pueda establecerse una relación amistosa, sino como bienes que son propiedad de Dios y que queremos no por sí mismos, sino «para honor de Dios y utilidad de los hombres». Pero no es así como amamos a las personas; para ellas queremos el bien, las amamos como amigos. Como bienes de Dios tenemos que amar incluso la naturaleza de los demonios (a.11), no en cuanto naturalezas caídas, sino en cuanto creadas.

cierta unión, ya que, como escribe Dionisio[9], el amor *es un poder unitivo,* y cada uno tiene en sí mismo una unidad superior a la unión. Y así como la unidad es principio de unión, el amor con que uno se ama a sí mismo es forma y raíz de la amistad, ya que con los demás tenemos amistad en cuanto nos comportamos con ellos como con nosotros mismos: *Lo amistoso para con otro* —escribe el Filósofo— *proviene de lo amistoso para con uno mismo*[10]; como tampoco hay ciencia sobre los principios, sino algo mayor, es decir, el entendimiento.

En otro sentido podemos hablar también de la caridad según su naturaleza propia, es decir, en cuanto es principalmente amistad del hombre con Dios, y, como consecuencia, con todas las cosas de Dios, entre las cuales está también el hombre mismo que tiene caridad. De esta forma, entre las cosas que por caridad ama el hombre como pertenecientes a Dios, está que se ame también a sí mismo por caridad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Gregorio habla de la caridad conforme a la razón común de amistad.

2. *A la segunda hay que decir:* Procede en el mismo sentido que la anterior.

3. *A la tercera hay que decir:* Son vituperados quienes se aman a sí mismos por amarse en conformidad con la naturaleza sensible a la que obedecen. Y eso no es amarse verdaderamente a sí mismo según la naturaleza racional, que dicta que amemos para nosotros los bienes que atañen a la perfección de la razón. De este segundo modo principalmente atañe a la caridad amarse a sí mismo.

ARTICULO 5

¿Debe amar el hombre su cuerpo por caridad?

In Sent. 3 d.28 a.7; *De carit.* a.7

Objeciones por las que parece que el hombre no debe amar su cuerpo por caridad:

1. No amamos aquello con lo que no podemos convivir. Pues bien, quienes tienen caridad huyen la convivencia con el cuerpo, según enseña el Apóstol: *¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?* (Rom 7,24); y en otro lugar: *Tengo deseo de morir y estar con Cristo* (Flp 1,23). No se debe, pues, amar el cuerpo por caridad.

2. Más aún: La amistad de caridad se funda en la comunicación del gozo divino, y de éste no puede participar el cuerpo. Por lo tanto, no se le puede amar por caridad.

3. Y también: Por ser amistad, tenemos caridad con quienes somos capaces de reciprocidad. Pues bien, nuestro cuerpo no puede aportarnos esa reciprocidad. Luego no se le debe amar por caridad.

En cambio está la enseñanza de San Agustín, que en I *De doctr. christ.* señala cuatro cosas que se deben amar por caridad, y entre ellas pone el propio cuerpo[11].

Solución. *Hay que decir:* Nuestro cuerpo puede ser considerado bajo dos aspectos. Primero, en su naturaleza; segundo, en su corrupción de culpa y de pena. Ahora bien, la naturaleza de nuestro cuerpo no ha sido creada por un principio malo, como cuentan los maniqueos[12]. Por eso podemos usarlo en servicio de Dios, a tenor de lo que escribe el Apóstol: *Usad vuestros cuerpos como arma de justicia para Dios* (Rom 6,13). De ahí que podamos amar también nuestro cuerpo con el amor de caridad con que amamos a Dios. No debemos, sin embargo, amar en él la infracción de la culpa y la corrupción de la pena; debemos, más bien, anhelar la extirpación de estos males con el deseo de caridad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Apóstol no rehuía la comunión con el cuerpo en cuanto a su naturaleza; antes bien, bajo este aspecto, en manera alguna quería verse despojado de él, como lo declara en estas palabras: *No queremos desnudarnos, sino revestirnos (2* Cor 5,4). Quería, empero, carecer de la infección de la concupiscencia, que permanece en el cuerpo, y de la corrupción que *grava al alma* (Sab

9. *De div. nom.* c.4,12: MG 3,709. 10. ARISTÓTELES, IX *Ethic.* c.4 n.1 (BK 1166a1); c.8 n.2 (BK 1168b5) S. TH., lect.4.8. 11. C.23: ML 34,27; c.26: ML 34,29. 12. Cf. SAN AGUSTÍN, *De haeres.* par.46: ML 42,35.

9,15), impidiéndole ver a Dios. Por eso expresamente dijo *de este cuerpo de muerte.*

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque nuestro cuerpo no puede gozar de Dios conociéndole y amándole, sin embargo, por las obras que hacemos con él, podemos llegar a la acabada fruición de Dios. Por eso, del gozo del alma redunda cierta bienaventuranza en el cuerpo, es decir, vigor de salud y de incorrupción, en expresión de San Agustín en la epístola *Ad Diosc.* [13]. De esta manera, porque el cuerpo participa en cierto modo de la bienaventuranza, puede ser amado con amor de caridad.

3. *A la tercera hay que decir:* La reciprocidad tiene lugar en la amistad con otro, mas no en la amistad con uno mismo, sea en cuanto al alma, sea en cuanto al cuerpo.

ARTICULO 6

¿Se ha de amar a los pecadores por caridad?

In Sent. 2 d.7 q.3 a.2 ad 2; 3 d.28 a.4; *In Gal.* c.6 lect.2; *De carit.* a.8 ad 8 y 9; op.4 *De duob. praecept.*

Objeciones por las que parece que los pecadores no han de ser amados por caridad:

1. En el salmo se dice: *Tuve odio a los inicuos* (Sal 118,113). Ahora bien, David tenía caridad. Luego los pecadores más han de ser odiados que amados.

2. Más aún: En expresión de San Gregorio en la homilía de *Pentecostés,* la prueba del amor es la acción visible [14]. Ahora bien, a los pecadores, los justos, lejos de obras de amor, les dan muestras de odio, como vemos en el salmo: *Desde la mañana mataba a todos los pecadores de la tierra* (Sal 100,8); y el Señor, por su parte, ordenó: *No consentirás que viva el malhechor* (Ex 22,18). En consecuencia, los pecadores no deben ser amados con caridad.

3. Y también: Corresponde a la amistad querer y desear el bien para los amigos. Mas, a título de caridad, los santos desean el mal para los pecadores, según la Escritura: *Vayanse al infierno los pecadores* (Sal 9,18). Luego éstos no deben ser amados con caridad.

4. Todavía más: Es propio de los amigos gozarse y querer lo mismo. Pues bien, la caridad no hace querer lo que los pecadores quieren ni gozarse en lo que ellos se gozan, sino más bien al contrario. En conclusión, los pecadores no deben ser amados con caridad.

5. Finalmente, *es propio de los amigos convivir,* como se dice en VIII *Ethic.* [15] Pero el Apóstol amonesta a no convivir con los pecadores diciendo: *Salid de en medio de ellos (2* Cor 6,17). Por tanto, no se debe amar a los pecadores por caridad.

En cambio está lo que afirma San Agustín en I *De doctr. christ.* [16]: *Amarás a tu prójimo,* lo cual equivale a *hay que tener a todo hombre por prójimo.* Pues bien, los pecadores no dejan de ser hombres, ya que el pecado no destruye la naturaleza. Luego los pecadores deben ser amados por caridad.

Solución. *Hay que decir:* En los pecadores se pueden considerar dos cosas; a saber: la naturaleza y la culpa. Por su naturaleza, recibida de Dios, son en verdad capaces de la bienaventuranza, en cuya comunicación está fundada la caridad, como hemos visto (a.3; q.23 a.1 y 5). Desde este punto de vista, pues, deben ser amados con caridad. Su culpa, en cambio, es contraria a Dios y constituye también un obstáculo para la bienaventuranza. Por eso, por la culpa que les sitúa en oposición a Dios, han de ser odiados todos, incluso el padre, la madre y los parientes, como se lee en la Escritura (Lev 14,26). Debemos, pues, odiar en los pecadores el serlo y amarlos como capaces de la bienaventuranza. Esto es verdaderamente amarles en caridad por Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El profeta odió a los inicuos en cuanto tales, detestando su iniquidad, que es su maldad. Este es el odio perfecto del que dice: *Con odio perfecto les odié* (Sal 138,22). En verdad, el mismo motivo hay para detestar el mal de uno que para amar su bien. Por lo tanto, incluso ese odio perfecto pertenece a la caridad.

13. Epist. 118 c.3: ML 33,439. 14. *In Evang.* 2 hom.30: ML 76,1220. 15. ARISTÓTELES, c.5 n.3 (BK 1157b19): S. TH., lec.5. 16. C.30: ML 34,31.

2. *A la segunda hay que decir:* A los amigos que incurren en pecado, según el Filósofo en IX *Ethic.*[17], no se les debe privar de los beneficios de la amistad en tanto haya esperanza de su curación. Al contrario, mayor auxilio se les debe prestar para recuperar la virtud que para recuperar el dinero, si lo hubieran perdido, dado que la virtud es más afín a la amistad que el dinero. Mas cuando incurren en redomada malicia y se tornan incorregibles, no se les debe dispensar la familiaridad de amistad. Por eso, esta clase de pecadores, de quienes se supone que son más perniciosos para los demás que susceptibles de enmienda, la ley divina y humana prescriben su muerte. Esto, sin embargo, lo sentencia el juez, no por odio hacia ellos, sino por el amor de caridad, que antepone el bien público a la vida de una persona privada. No obstante, la muerte infligida por el juez aprovecha al pecador: si se convierte, como expiación de su culpa; si no se convierte, para poner término a su culpa, ya que con eso se le priva de la posibilidad de pecar más.

3. *A la tercera hay que decir:* Las imprecaciones que vemos en la Escritura se pueden interpretar de tres maneras. La primera, a modo de presagio, no como deseo; así *vayan los pecadores al infierno* quiere decir: *los pecadores irán al infierno.* La segunda, como deseo, con tal de que el anhelo del que desea no se refiera al castigo de los nombres, sino a la justicia de quien castiga, conforme al salmo 57,11; *Se alegrará el justo al ver la venganza.* Ciertamente, ni el mismo Dios castigador *se alegra con la perdición de los impíos,* como afirma también la Escritura (Sab 1,13), sino en su justicia, como afirma el salmo: *Porque el Señor es justo y ama la justicia* (Sal 10,8). La tercera, como deseo de remoción de la culpa, y no como deseo de la pena misma: se desea que sean eliminados los pecados y que vivan los hombres.

4. *A la cuarta hay que decir:* Por caridad amamos a los pecadores, no para querer lo que quieren ellos, o gozarnos de lo que ellos gozan, sino para llevarlos a querer lo que queremos nosotros y a gozarse de lo que nos gozamos. De ahí estas palabras de Jeremías (15,19): *Ellos se convertirán a ti y tú no te convertirás a dios.*

5. *A la quinta hay que decir:* Se debe evitar, ciertamente, que los débiles convivan con los pecadores por el peligro que corren de verse pervertidos por ellos. En cuanto a los perfectos, en cambio, cuya corrupción no se teme, es laudable que mantengan relaciones con los pecadores para convertirlos. Así el Señor comía y bebía con ellos, como consta en la Escritura (Mt 9,10-11). Sin embargo, se debe evitar la convivencia con los pecadores en un consorcio de pecado. Así dice el Apóstol: *Salid de en medio de ellos y no toquéis nada inmundo* (2 Cor 6,17), o sea, el consentimiento en el pecado.

ARTICULO 7

¿Se aman a sí mismos los pecadores?

1-2 q.29 a.4; *In Sent.* 2 d.42 q.2 a.2 q.ª 2 ad 2; 3 d.27; Expos. text.; *De carit.* a.12 ad 6; *In Psalm.* 10

Objeciones por las que parece que los pecadores se aman a sí mismos:

1. Lo que es principio de pecado se encuentra sobre todo en los pecadores. Pues bien, el amor propio es principio de pecado, según el testimonio de San Agustín en XIV *De civ. Dei,* que dice: *Forma la ciudad de Babilonia*[18]. Luego los pecadores se aman extraordinariamente a sí mismos.

2. Más aún: El pecado no destruye la naturaleza. Pues bien, a todos atañe por naturaleza amarse a sí mismos, y por eso incluso las criaturas irracionales apetecen, por naturaleza, su bien propio, como es la conservación en el ser y cosas semejantes. Por tanto, los pecadores se aman a sí mismos.

3. Y también: Según Dionisio en el cap.4 *De div. nom.: A todos es amable el bien*[19], y hay muchos pecadores que se consideran buenos. En consecuencia, muchos pecadores se aman a sí mismos.

En cambio está la afirmación de la Escritura: *El que ama la iniquidad odia su alma* (Sal 10,6).

Solución. *Hay que decir:* Amarse a sí mismo en un sentido es común a todos;

17. ARISTÓTELES, c.3 n.3 (BK 1165b13): S.TH., lect.3. 18. C.28: ML 4,436. 19. Par.10: MG 3,708: S. TH., lect.9.

en otro sentido, es peculiar de los buenos, y en otro es característico de los malos que uno ame lo que tiene como su propio ser, es común a todos. Pues bien, se dice que el hombre es algo de dos maneras. La primera, en lo que afecta a su sustancia y naturaleza. En este sentido, todos se estiman en lo que son, es decir, compuestos de cuerpo y alma. De esta forma se aman todos los hombres, buenos y malos, porque desean la conservación de sí mismos. En segundo lugar, se dice que el hombre es algo según su principalidad, como del príncipe de la ciudad se dice que es la ciudad misma, y por eso lo que hace el príncipe se dice que lo hace la ciudad. De este modo no todos se tienen en lo que son. Efectivamente, lo principal que hay en el hombre es su alma racional, y es, en cambio, secundario su naturaleza sensible y corporal, llamando el Apóstol a la primera *hombre interior*, y a la segunda, *exterior (2* Cor 4,16). Los buenos aprecian en sí mismos como principal su naturaleza racional, es decir, el hombre interior, y se estiman en ello; los malos, en cambio, consideran que lo principal es la naturaleza sensible y corporal, o sea, el hombre exterior. Por eso, al no conocerse bien, no se aman de verdad a sí mismos, sino que aman lo que creen que son. Los buenos, en cambio, conociéndose bien, se aman de verdad.

Esto lo demuestra el Filósofo en IX *Ethic.*[20] por cinco condiciones propias de la amistad. Cada uno de los amigos quiere: 1.° la existencia de su amigo y que viva; 2.° le quiere bienes; 3.° le hace el bien; 4.° convive con él plácidamente; 5.° coincide con sus sentimientos contristándose o deleitándose con él. Conforme a esto, los buenos se aman a sí mismos según el hombre interior: quieren que se conserve en su entereza y le desean sus bienes, que son espirituales; trabajan para alcanzarlos, y gustosamente se vuelven a su corazón, pues en él encuentran buenos pensamientos al presente, y el recuerdo de bienes pasados y la esperanza de los futuros, con que también reciben placer. De igual manera no toleran en sí mismos división de la voluntad, porque toda su alma tiende a una sola cosa. Los malos, por el contrario, no quieren conservar la integridad de su hombre interior, ni aspiran a los bienes espirituales, ni trabajan por alcanzarlos, ni les deleita convivir consigo mismos, volviéndose al corazón en el que encuentran males presentes, pasados y futuros que detestan; ni siquiera están en paz consigo mismos por los remordimientos de su conciencia, a tenor de las palabras de la Escritura: *Te argüiré y me opondré a tu paz* (Sal 49,21). Con esto mismo se puede probar que los malos se aman a sí mismos según la corrupción del hombre exterior. Los buenos no se aman de esta manera.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El amor propio, principio del pecado, es el característico de los pecadores, que *llegan hasta el desprecio de Dios,* como allí mismo se dice[21], pues los malos de tal modo codician los bienes externos que menosprecian los espirituales.

2. *A la segunda hay que decir:* El amor natural, aunque no quede del todo destruido en los malos, está, sin embargo, degradado del modo expuesto.

3. *A la tercera hay que decir:* Los malos, en cuanto se consideran buenos, participan algo en el propio amor. Sin embargo, ni siquiera éste es un amor verdadero, sino aparente. Pero en los muy malos ni siquiera es posible este amor.

ARTICULO 8

¿Obliga la caridad a amar a los enemigos?

Infra q.83 a.8; *In Sent.* 3 d.30 a.1; *De perf. vitae spirit.* op.18 c.14; *De carit.* a.8; *In Rom.* c.12 lect.3; *De duob. praecept.* op.4

Objeciones por las que parece que la caridad no obliga a amar a los enemigos:

1. Dice San Agustín en *Enchir.: Este gran don* (amar a los enemigos) *no lo tienen cuantos creemos que son escuchados al decir en la oración «perdónanos nuestras ofensas»*[22]. Pues bien, a nadie se le perdona el pecado sin caridad, a tenor de lo que leemos en la Escritura: *La caridad cubre los pecados* (Prov 10,12). Por tanto, no es exigencia de caridad amar a los enemigos.

20. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 1166a3): S. TH., lect.4. 21. *De civit. Dei* 14 c.28: ML 41,436. 22. C.73: ML 40,266.

2. Más aún: La caridad no destruye la naturaleza. Ahora bien, todas las cosas, incluso las irracionales, odian naturalmente a sus contrarios: el lobo a la oveja; el agua al fuego. La caridad, pues, no hace amar a los enemigos.

3. Y también: *La caridad no obra de manera perversa* (1 Cor 13,4). Pero sería ciertamente perverso amar a los enemigos, igual que odiar a los amigos. Por eso, reprobándolo, dijo Joab a David: *Amas a quienes te odian y odias a quienes te aman* (2 Sam 19,6). La caridad, pues, no hace amar a los enemigos.

En cambio está lo que dice el Señor: *Amad a a vuestros enemigos* (Mt 5,44).

Solución. *Hay que decir:* El amor a los enemigos se puede entender de tres maneras. Primero, amarles en cuanto enemigos. Esto es malo y contrario a la caridad, pues sería amar la maldad ajena. Segundo, se puede tomar el amor a los enemigos como amor universal por la naturaleza común que tenemos con ellos. Desde este punto de vista, el amor a los enemigos es exigencia necesaria de caridad en el sentido de que quien ama a Dios y al prójimo no puede excluir a sus enemigos del amor general al prójimo. En tercer lugar, el amor a los enemigos puede entenderse en sentido particular, es decir, como un movimiento especial de amor de alguien hacia su enemigo. Esto no es en absoluto exigencia necesaria de la caridad, ya que esta virtud no implica amor especial a cada uno de nuestros semejantes en particular, extremo que resultaría imposible. No obstante, ese amor especial, entendido como disposición de ánimo, es exigencia necesaria de la caridad en el sentido de estar dispuesto a amar a un enemigo en particular si hubiera necesidad. El hecho de que, fuera de un caso de necesidad, se dé testimonio, con obras, del amor hacia el enemigo por amor de Dios, pertenece a la perfección de la caridad[e]. Efectivamente, amando en caridad al prójimo por Dios, cuanto más se ama a Dios, tanto mayor se muestra el amor hacia el prójimo, a pesar de cualquier enemistad. Es lo que sucede cuando se ama mucho a una persona: por este amor se ama también a sus hijos, incluso aunque fueran nuestros enemigos. En este sentido se expresa San Agustín.

Respuesta a las objeciones. 1. Con lo expuesto queda dada la respuesta a la primera.

2. *A la segunda hay que decir:* Todas las cosas odian a sus contrarios en cuanto tales, y nuestros enemigos, en cuanto tales, son nuestros contrarios. Eso es lo que debemos odiar en ellos: nos debe desagradar que sean enemigos. Pero no son enemigos nuestros en cuanto hombres, capaces también de la bienaventuranza. Desde este punto de vista debemos amarles.

3. *A la tercera hay que decir:* Es vituperable amar a los enemigos en cuanto enemigos, y esto, como hemos expuesto, no lo hace la caridad.

ARTICULO 9

La caridad, ¿debe dar necesariamente señales o muestras de amor al enemigo?

q.83 a.8; *In Sent.* 3 d.30 a.2; De *perf. vitae spirit.* op.18 c.14; *De carit.* a.8; *De duob. praecept.* op.4

Objeciones por las que parece que es necesidad de la caridad dar señales o muestras de amor al enemigo:

1. Dice San Juan: *No amemos de palabra, sino en verdad y con obras* (1 Jn 3,18).

e. El amor a los enemigos es el caso ejemplar donde el amor cristiano muestra de manera característica su novedad y originalidad. En los artículos 8 y 9 encontramos un admirable equilibrio de las exigencias de la naturaleza y las de la gracia, entre el impulso de la caridad y los dictámenes de la prudencia. Los enemigos, en cuanto enemigos, no pueden ser objeto del amor de caridad, como no pueden serlo los pecadores (a.5). Pero en cuanto hombres, llamados también a la bienaventuranza, han de ser amados, por lo menos en universal, o sea, no deben ser excluidos de nuestro afecto ni de nuestra ayuda (a.9). Pero dirigirles en particular ese afecto y los signos que lo manifiestan es exigencia absoluta de la caridad en caso de necesidad, y, por tanto, quien tiene caridad debe tener el espíritu preparado para semejante acto; es propio de la caridad perfecta el que, incluso fuera de semejante caso de necesidad, tome la iniciativa de dirigir el afecto y las señales del mismo precisamente a los enemigos. Con palabras aplicadas por Santo Tomás a otro asunto, podemos decir que ese amor expreso a los enemigos, y darles señales del mismo aun sin que las circunstancias lo exijan, es aquello a que estamos obligados a tender *(De carit.* a.10 ad 1).

Pues bien, se ama de obra dando muestras y señales de amor a quien se ama. Por tanto, es exigencia necesaria de caridad dar muestras y señales de amor a los enemigos.

2. Más aún: El Señor dice, al mismo tiempo: *Amad a vuestros enemigos* y *haced bien a los que os odian* (Mt 5,44). Ahora bien, es exigencia de la caridad amar a los enemigos. Por tanto, lo es también beneficiarles.

3. Y también: Por caridad amamos no sólo a Dios, sino también al prójimo. San Gregorio escribe en la homilía de *Pentecostés* que *el amor de Dios no puede estar ocioso; si existe, hace cosas grandes; si deja de obrar, no es amor*[23]. En consecuencia, el amor al prójimo no puede ser inoperante. Ahora bien, dado que la caridad exige necesariamente amar al prójimo, incluso al enemigo, es también necesario extender hasta ellos las señales y muestras del amor.

En cambio está el hecho de que, a propósito de lo que escribe San Mateo (5,44): *Haced bien a los que os odian,* comenta la *Glosa: Hacer bien a los enemigos es el culmen de la perfección*[24]. Pues bien, lo que atañe a la perfección de la caridad no es exigencia necesaria de ella. Luego no es exigencia necesaria de la caridad dar muestras y señales de amor a los enemigos.

Solución. *Hay que decir:* Las pruebas y señales de caridad provienen del amor interno y le son proporcionadas. Es de necesidad absoluta de precepto el amor interno general a los enemigos; no lo es, sin embargo, el amor a un enemigo particular, sino sólo como disposición de ánimo, según hemos visto (a.8). Otro tanto debemos decir de las muestras y señales exteriores de amor. Hay, es verdad, ciertos beneficios y pruebas de amor que deben darse al prójimo en general, por ejemplo, orar por todos los fieles o por todo el pueblo, o beneficiar a toda la comunidad. Es entonces de necesidad de precepto mostrar esas señales a los enemigos. Si así no se hiciera, se achacaría al odio de la venganza, contra lo cual pone en guardia la Escritura en estos términos: *No busques la venganza ni te acuerdes de las injurias de tus conciudadanos* (Lev 19,18).

Hay, sin embargo, otros beneficios y pruebas de amor que se dan en particular a determinadas personas. Comportarse de esta manera con los enemigos no es necesario para salvarse, sino en la disposición del ánimo, o sea, que se esté dispuesto a socorrerles en caso de necesidad, como indica la Escritura: *Si tuviere hambre tu enemigo, dale de comer; si tiene sed, dale de beber* (Prov 25,21). Ahora bien, el hecho de dar semejantes muestras de amor al enemigo, fuera del caso de necesidad, atañe a la perfección de la caridad, ya que, no satisfecho con *no dejarse vencer por el mal,* exigencia necesaria, quiere incluso *vencer al mal con el bien* (Rom 12,21), y esto es ya de perfección. Efectivamente, no sólo se precave de llegar al odio por la injuria recibida, sino que incluso con los beneficios se esfuerza por traer a su amor al enemigo.

Respuesta a las objeciones: Con lo expuesto se da respuesta a todas las objeciones.

ARTICULO 10

¿Debemos amar por caridad a los ángeles?

In Sent. 3 d.28 a.3; *De carit.* a.7 ad 9; *In Rom.* c.13 lect.2

Objeciones por las que parece que no debemos amar por caridad a los ángeles:

1. San Agustín, en el libro *De doctr. christ.,* afirma: *Es doble el amor de caridad, a saber, Dios y el prójimo*[25]. Pues bien, el amor a los ángeles no va incluido en el amor a Dios, ya que son seres creados, ni en el amor al prójimo, ya que no son de la misma especie que nosotros. No deben, pues, ser amados por caridad.

2. Más aún: Nos parecemos más a los animales brutos que a los ángeles, ya que estamos en el mismo género próximo que los animales. Ahora bien, hemos dicho (a.3) que no tenemos caridad con los animales. En consecuencia, tampoco con los ángeles.

3. Y también, como se escribe en VIII *Ethic.: Lo más propio de amigos es*

23. *In Evang.* 2 hom.30: ML 76,1221. 24. *Glossa ordin.* (5,23B). 25. L.1 c.26: ML 34,29.

convivir[26]. Pues bien, los ángeles ni conviven con nosotros ni les podemos ver. Por lo tanto, tampoco podemos tener con ellos amistad de caridad.

En cambio está lo que afirma San Agustín en XI *De civ. Dei: A quien debemos dar o de quien podemos recibir favor de misericordia, justamente se le llama prójimo. Es evidente que en el precepto en el que se nos manda amar al prójimo va comprendido también el amor a los santos ángeles, que nos hacen muchos favores de misericordia*[27].

Solución. *Hay que decir:* Como queda expuesto (a.3 y 6; q.23 a.1 y 5), la amistad de caridad se funda en la comunicación de la bienaventuranza eterna, en cuya participación comunican los hombres con los ángeles, según el testimonio de San Mateo (22,30): *En la resurrección serán los hombres igual que los ángeles.* Por lo mismo, es evidente que la amistad de caridad se extiende también a los ángeles.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La denominación de *prójimo* se apoya en la comunicación no sólo en la especie, sino también en la comunicación de beneficios que pertenecen a la vida eterna, en la cual se funda la amistad de caridad.

2. *A la segunda hay que decir:* Los animales brutos conviven con nosotros en el género próximo de la naturaleza sensitiva, por la cual no somos partícipes de la bienaventuranza eterna; lo somos por la naturaleza racional, que nos pone en comunicación con los ángeles.

3. *A la tercera hay que decir:* Los ángeles no conviven con nosotros la vida exterior que resulta de nuestra naturaleza sensitiva. Convivimos, sin embargo, con ellos según la mente: de manera imperfecta, en esta vida; de manera, en cambio, perfecta, en la patria, como ya hemos dicho (q.23 a.1 ad 1).

ARTICULO 11

¿Debemos amar a los demonios en caridad?

In Sent. 3 d.28 a.5; *De carit.* a.7; *In Rom.* c.13 lect.2

Objeciones por las que parece que debemos amar a los demonios en caridad:

1. Los ángeles son en realidad nuestros prójimos por tener en común con ellos la mente racional. Pero también los demonios tienen de común con nosotros la mente racional, puesto que sus dones naturales permanecen íntegros, según el parecer de Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[28] Por tanto, debemos amar con caridad a los demonios.

2. Más aún: Los demonios se diferencian de los ángeles bienaventurados en el pecado, igual que los pecadores se diferencian de los justos. Ahora bien, los hombres justos aman con caridad a los pecadores. En conclusión, también deben amar con caridad a los demonios.

3. Y también: Debemos amar con caridad como prójimos a cuantos nos hacen beneficios, como se echa de ver por la autoridad de San Agustín antes aducida (a.10 sed cont.). Pues bien, los demonios nos son útiles en muchas cosas, ya que, *tentándonos, nos entretejen coronas,* como escribe San Agustín en XI *De civ. Dei*[29]. Por lo tanto, debemos amar a los demonios en caridad.

En cambio está lo que afirma la Escritura: *Vuestro pacto con la muerte quedará roto, y no tendrá vigor vuestro pacto con el infierno* (Is 28,18). Ahora bien, la perfección de la paz y de la alianza se hacen por caridad. Por consiguiente, no debemos caridad a los demonios moradores del infierno y procuradores de la muerte.

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos expuesto (a.6), en los pecadores debemos amar por caridad la naturaleza y odiar el pecado, y la palabra *demonio* significa una naturaleza deformada por el pecado. Por eso los demonios no deben ser amados en caridad. Y si no argumentamos basándonos en el nombre, y nos preguntamos si deben ser amados en caridad los espíritus llamados *demonios,* a tenor de lo expuesto (a.2 y 3), hemos de responder que hay una doble manera de amar algo en caridad. Primero, se puede amar como se ama a aquel con quien se tiene amistad. En este sentido no se puede entablar amistad de caridad con esos espíritus. Efectivamente, es de esencia de la amistad querer el bien para nuestros amigos, y no podemos querer en

26. ARISTÓTELES, c.5 n.3 (BK 1157b19): S. TH., lect.5. 27. C.30: ML 34,31. 28. Par.23: MG 3,725: S. TH., lec.19. 29. Cf. SAN BERNARDO, *In Cant.* serm.17: ML 183,858.

caridad el bien de la vida eterna, objeto de la caridad, para los espíritus condenados eternamente por Dios. Esto se opondría a la caridad de Dios con que aprobamos su justicia.

En segundo lugar, se puede amar una cosa en el sentido de que queremos que permanezca para bien de otro. De este modo queremos en caridad a las criaturas irracionales, porque queremos que permanezcan para gloria de Dios y utilidad del hombre, como hemos expuesto (a.3). Bajo este aspecto, podemos amar también en caridad la naturaleza de los demonios, deseando que esos espíritus se conserven en su naturaleza para gloria de Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es incompatible con la mente de los ángeles la imposibilidad de la bienaventuranza eterna, no así con la mente de los demonios. De ahí que la amistad de caridad, fundada más sobre la comunidad de la vida eterna que sobre la comunidad de naturaleza, se tiene con los ángeles, no con los demonios.

2. *A la segunda hay que decir:* Los pecadores tienen en esta vida la posibilidad de llegar a la bienaventuranza eterna. No la tienen, en cambio, quienes están condenados en el infierno. En este sentido vale la misma razón que para los demonios.

3. *A la tercera hay que decir:* La utilidad que nos reportan los demonios no proviene de su intención, sino por ordenación de la divina providencia. Por eso no nos compele a su amistad, sino a ser amigos de Dios, que torna su perversa intención en provecho nuestro.

ARTICULO 12

¿Están bien enumeradas las cuatro cosas que han de ser amadas con caridad, a saber: Dios, el prójimo, nuestro cuerpo, nosotros mismos?

In Sent. 3 d.28 a.7; *De carit.* a.7

Objeciones por las que parece que no están bien enumeradas las cuatro cosas que debemos amar con caridad, a saber: Dios, el prójimo, nuestro cuerpo, nosotros mismos:

1. San Agustín dice: *Quien no ama a Dios, tampoco se ama a sí mismo*[30]. Ahora bien, en el amor de Dios va incluido el amor a uno mismo. En conclusión, no hay lugar para distinguir el uno del otro.

2. Más aún: La parte no debe contradividirse con el todo. Pues bien, nuestro cuerpo es una parte de nosotros mismos. Por lo tanto, no se puede dividir nuestro cuerpo como objeto que debamos amar distinto de nosotros mismos.

3. Y también: Como nosotros tenemos cuerpo, lo tiene también nuestro prójimo. De ahí que, como el amor con que amamos al prójimo se distingue del amor con que nos amamos a nosotros mismos, también el amor con que uno ama el cuerpo del prójimo debe distinguirse del amor con que ama el suyo. En conclusión, no está bien hecha la división de las cuatro cosas que hay que amar.

En cambio está lo que expone San Agustín en *De doctr. christ.: Cuatro cosas hay que amar: al que está sobre nosotros, Dios; al que es nosotros mismos; lo que está junto a nosotros (el prójimo); lo que está por debajo de nosotros, nuestro cuerpo*[31].

Solución. *Hay que decir:* Según hemos expuesto (a.3, 6 y 10; q.23 a.1 y 5), la amistad de caridad se funda en la comunicación de la bienaventuranza. Pues bien, en esa comunicación hay en realidad algo que se debe considerar como principio efectivo de la bienaventuranza, es decir, Dios; hay también algo que la participa directamente, o sea, el hombre y el ángel; y, por fin, aquello hacia lo que deriva por redundancia, a saber, el cuerpo humano. El que establece la bienaventuranza es digno de ser amado por la razón de que es la causa de la misma. En cambio, el que participa de ella puede ser amado por doble motivo: o porque es uno con nosotros, o porque está asociado a nosotros en la participación. Bajo este aspecto hay dos cosas dignas de ser amadas con caridad: el hombre que se ama a sí mismo y el prójimo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La diversa relación que hay entre el sujeto que ama y los

30. *In Ioann.* tr.83 super 15,12: ML 35,1846.
31. C.23: ML 34,27.

objetos amados por él funda el motivo distinto del amor. Según eso, ya que quien ama tiene relación distinta con Dios y consigo mismo, esto da lugar a establecer dos objetos dignos de amor, pues el amor de uno es causa del amor del otro. Por eso, eliminada una, desaparece la otra.

2. *A la segunda hay que decir:* El sujeto de la caridad es el alma racional, que puede ser capaz de bienaventuranza; de ella no participa directamente el cuerpo, sino sólo por cierta redundancia. Por consiguiente, se ama el hombre con caridad de una manera distinta en cuanto al alma racional, que es lo principal en él, de la que ama su propio cuerpo.

3. *A la tercera hay que decir:* El hombre ama al prójimo no sólo en cuanto al alma, sino también en cuanto al cuerpo por razón del consorcio en la bienaventuranza. En consecuencia, por parte del prójimo es uno solo el motivo de amor. De ahí que el cuerpo del prójimo no figure como objeto especial que se deba amar aparte.

CUESTIÓN 26

El orden de la caridad

Viene a continuación el tema del orden de la caridad. Sobre ello se formulan trece preguntas:

1. ¿Hay algún orden en la caridad?—2. ¿Debe amar el hombre a Dios más que al prójimo?—3. ¿Más que a sí mismo?—4. ¿A sí mismo más que al prójimo?—5. ¿El hombre debe amar más al prójimo que a su propio cuerpo?—6. ¿Más a un prójimo que a otro?—7. ¿Al prójimo mejor más que a sí mismo o al más unido a él?—8. ¿Al que está más unido a él por origen carnal o por otras exigencias?—9. ¿Por caridad debe amar más al hijo que al padre?—10. ¿A la madre más que al padre?—11. ¿Más a la esposa que al padre o a la madre?—12. ¿Al bienhechor más que al beneficiado?—13. El orden de la caridad, ¿permanece en la patria?

ARTICULO 1

¿Hay algún orden en la caridad?

In Sent. 3 d.29 a.1; *De carit.* a.9

Objeciones por las que parece que no hay orden alguno en la caridad:

1. La caridad es una virtud. Ahora bien, a las demás virtudes no se les señala orden alguno. Luego tampoco se le debe señalar a la caridad.

2. Más aún: Como el objeto de la fe es la verdad primera, el de la caridad es la bondad suma. Pues bien, en la fe no se establece orden alguno, sino que se cree todo por igual. En consecuencia, tampoco se debe establecer en la caridad.

3. Y también: La caridad radica en la voluntad. Pero el ordenar incumbe no a la voluntad, sino a la razón. Por lo tanto, no debe atribuirse orden alguno a la caridad.

En cambio está el testimonio de la Escritura, donde leemos: *Introdújome el rey en su bodega, ordenó en mí la caridad* (Cant 2,4).

Solución. *Hay que decir:* Según enseña el Filósofo en V *Metaphys.* [1], los términos anterior y posterior se pronuncian en relación a algún principio, y el orden entraña en sí un modo de anterioridad y posterioridad. Pues bien, hemos dicho ya (q.23 a.1; q.25 a.12) que el amor de caridad tiende hacia Dios como principio de la bienaventuranza, en cuya comunicación se funda la amistad de caridad. Es, por lo mismo, conveniente que

1. ARISTÓTELES, 4 c.11 n.1 (BK 1018b9): S. TH., l.5 lect.13.

entre las cosas amadas por caridad haya algún orden según su relación con el principio primero de ese amor, que es Dios[a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La caridad, según hemos visto (q.23 a.6), tiende al fin último en cuanto tal, y esto no incumbe a ninguna otra virtud. Pues bien, el fin tiene razón de principio, tanto en el orden del apetito como en el de la acción, según queda ya demostrado (q.23 a.7; 1-2 q.13 a.3; q.34 a.4 ad 1; q.57 a.4). Por tanto, la caridad tiene relación en sumo grado con el primer principio, y, por consiguiente, en ella se da sobre todo un orden en relación con ese primer principio.

2. *A la segunda hay que decir:* La fe corresponde a la potencia cognoscitiva, cuya operación implica que las cosas conocidas están en el sujeto que las conoce. La caridad, en cambio, está en la potencia afectiva, cuya operación consiste en que el alma tiende hacia las cosas en sí mismas.

Pues bien, el orden se encuentra principalmente en las cosas y de ellas llega a nuestro conocimiento. Por eso el orden se atribuye más a la caridad que a la fe, aunque en ésta hay también algún orden, en el sentido de que su objeto principal es Dios, y las cosas que se refieren a Dios las considera como objeto secundario.

3. *A la tercera hay que decir:* El orden atañe a la razón como potencia ordenadora; a la potencia apetitiva, como potencia ordenada. En este sentido se pone orden en la caridad.

ARTICULO 2

¿Se debe amar a Dios más que al prójimo?

De carit. a.9

Objeciones por las que parece que no debe ser amado Dios más que el prójimo:

1. Afirma San Juan que *quien no ama a su hermano a quien ve, ¿cómo puede amar a Dios a quien no ve?* (1 Jn 4,20). De ello se infiere que lo más amable es lo más visible, ya que, según se ha escrito también en IX *Ethic.*, la visión es el principio del amor[2]. Ahora bien, Dios es menos visible que el prójimo. Luego también ha de ser menos amado con caridad.

2. Más aún: La semejanza es causa del amor, según el testimonio de la Escritura: *Todo animal ama a su semejante* (Eclo 13,19). Pues bien, es mayor la semejanza del hombre con su prójimo que con Dios. Por lo tanto, con la caridad ama el hombre al prójimo más que a Dios.

3. Y también: En expresión de San Agustín en I *De doctr. christ.*, lo que ama la caridad en el prójimo es Dios[3]. Pues bien, Dios no es mayor en sí mismo que en el prójimo, y, por lo tanto, no ha de ser más amado en sí mismo que en el prójimo.

En consecuencia, tampoco se debe amar a Dios más que al prójimo.

En cambio está el hecho de que se debe amar con preferencia lo que es causa del odio que hemos de tener a ciertas cosas. Pues bien, debemos odiar al prójimo por Dios cuando nos aparta de El, a

2. ARISTÓTELES, c.5 n.3 (BK 1167a4); c.12 n.1 (BK 1171b29): S. TH., lect.5.14. 3. C.12: ML 34,26; c.27: ML 34,29.

---

a. Hay un orden en la caridad, y se fundamenta en la comunicación de ¡a bienaventuranza. El primer objeto, pues, del amor de caridad es Dios, y los demás objetos serán amados en la medida de la cercanía a él. Pero junto a este principio objetivo de orden señala Santo Tomás (a.4 ad 1) otro principio, que es el mismo hombre que ama. Si desde el punto de vista objetivo el hombre debe amar más a los seres más perfectos, por tanto, a quienes tienen mayor caridad, para quienes debe querer mayor bien; desde el punto de vista del sujeto, el hombre debe querer más a los próximos a sí mismo, los debe querer más intensamente; así, pues, el hombre debe amar a Dios más que al prójimo y que a sí mismo, como principio y causa de la bienaventuranza sobre la que se fundamenta la caridad (a.1-2); debe querer o amarse más a sí mismo que al prójimo (a.4); debe querer mayor bien para los más perfectos (a.7), pero debe querer más intensamente a quienes están más unidos a sí por razón de parentesco u otros vínculos naturales o sociales (a.8ss).

tenor de este testimonio de la Escritura: *El que viene a mí y no odia a su padre y a su madre, a su mujer y a sus hijos, a sus hermanos y hermanas, no puede ser mi discípulo* (Lc 14,26). En consecuencia, por caridad debemos amar a Dios más que al prójimo.

Solución. *Hay que decir:* Toda amistad considera con preferencia aquello que atañe principalmente al bien en cuya comunicación se funda, y así, la amistad política se fija principalmente en el príncipe de la ciudad, de quien depende el bien común total de la misma. Por eso los ciudadanos le deben también, sobre todo, fidelidad y obediencia. Pues bien, la amistad de caridad se cimienta en la comunicación de la bienaventuranza, que esencialmente radica en Dios como primer principio, y de él se deriva a todos los seres capaces de poseerla. Por eso Dios debe ser amado con caridad de manera peculiar y en sumo grado, dado que es amado como causa de la bienaventuranza; el prójimo, en cambio, como copartícipe nuestro de esa bienaventuranza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Una cosa es causa de amor de dos maneras. Primero, como motivo de amor. En este sentido, la causa del amor es el bien, ya que se ama lo que tiene razón de bien. En segundo lugar, es causa de amor en cuanto se ofrece como un camino que lleva a la consecución del bien. Bajo este aspecto, la vista es causa del amor. Esto no se ha de entender en el sentido de que una cosa sea amable por ser vista, sino en el de que por la visión llegamos al amor. No es menester, por lo mismo, que sea más amable lo más visible, sino que es lo primero que se nos ofrece para amarlo. En este sentido argumenta el Apóstol. El prójimo, en verdad, por ser más visible, se ofrece con prioridad a nuestro amor, ya que, en expresión de Gregorio en una homilía, *por las cosas que conoce el alma aprende a amar lo desconocido* [4]. Por eso se puede argüir de quien no ama al prójimo que tampoco ama a Dios; no porque sea más digno el amor al prójimo, sino porque es lo primero que se ofrece a nuestro amor. Sin embargo, Dios es más digno de amor por su mayor bondad.

2. *A la segunda hay que decir:* Nuestra semejanza con Dios es anterior y además causa de la que tenemos con el prójimo. Efectivamente, el hecho de participar de Dios lo que recibe de él también el prójimo, nos hace semejantes a nuestro prójimo. Y así, por esta razón de semejanza, hemos de amar a Dios más que al prójimo.

3. *A la tercera hay que decir:* Dios, considerado en su sustancia, es igual dondequiera que esté, pues no se aminora por estar en otro. El prójimo, empero, no posee la bondad de Dios como la posee El: Dios la posee esencialmente; el prójimo la tiene por participación.

ARTICULO 3

¿Debe el hombre amar en caridad más a Dios que a sí mismo?

1 q.60 a.5; 1-2 q.109 a.3; *In Sent.* 3 d.29 a.3; *De carit.* a.4 ad 2; a.9

Objeciones por las que parece que el hombre no debe amar en caridad más a Dios que a sí mismo:

1. Escribe el Filósofo en IX *Ethic.* que *la amistad para con otro proviene de la amistad para con uno mismo* [5]. Ahora bien, la causa supera al efecto. Por lo tanto, la amistad del hombre consigo mismo es mayor que con otro. En consecuencia, se debe a sí mismo más amor que a Dios.

2. Más aún: Una cosa, cualquiera que sea, es amada en cuanto bien propio, y el motivo de amar es más amado que lo que se ama por ese motivo, al igual que se conocen mejor los principios de conocer. Por lo tanto, el hombre se ama a sí mismo más que cualquier otro bien que ame. En conclusión, no ama a Dios más que a sí mismo.

3. Y también: Cuanto se ama a Dios, tanto se desea gozar de El. Pues bien, tanto se ama a sí mismo cuanto se desea gozar de Dios, ya que es el mayor bien que se puede querer para sí. No debe, pues, el hombre amar por caridad a Dios más que a sí mismo.

4. *In Evang.* 1 hom.11: ML 76,1114. 5. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 1166a1): c.10 n 2 (BK 1168b5): S. TH., lect.48.

En cambio está lo que escribe San Agustín en I *De doctr. christ.: Si a ti te debes amar no por ti, sino por aquel en que está el fin rectísimo de tu amor, que no se duela ningún hombre si a él lo amas también por Dios*[6]. Ahora bien, es más aquello por lo que una cosa es que la cosa misma. Por lo tanto, el hombre debe amar más a Dios que a sí mismo.

Solución. *Hay que decir:* De Dios podemos recibir dos tipos de bienes: de naturaleza y de gracia. El amor natural se funda en la comunicación de los bienes naturales concedidos por Dios, y en virtud de ese amor, el hombre, en su naturaleza íntegra, ama no sólo a Dios sobre todas las cosas y más que a sí mismo, y lo mismo hace cualquier otra criatura con el amor que le es propio, sea intelectual o racional, sea animal o, al menos, el natural en las cosas que carecen de conocimiento, como las piedras y demás cosas. La razón de ello está en el hecho de que, en un todo, cada parte ama naturalmente el bien común del todo más que el bien propio y particular. Esto se pone de manifiesto en la actividad de los seres: cada parte tiene, en efecto, una inclinación primordial a la acción común que redunda en beneficio del todo. Esto se echa de ver igualmente en las virtudes políticas, que hacen que los ciudadanos sufran perjuicios en menoscabo de sus propios bienes y a veces en sus personas. Con mucha mayor razón, pues, se da esto en la amistad de caridad, fundada en la comunicación de los dones de gracia. Por eso debe amar el hombre a Dios, bien común de todos, más que a sí mismo, porque la bienaventuranza eterna está en Dios como en principio común y fontal de cuantos pueden participarla.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo habla allí de los sentimientos de amistad que se tienen hacia aquel en quien el bien, objeto de la amistad, se encuentra de una manera limitada; no de la amistad hacia aquel en quien se encuentra la totalidad de bien.

2. *A la segunda hay que decir:* La parte ama en realidad el bien del todo en cuanto le es conveniente; mas no hasta el extremo de que ordene a sí misma el bien del todo, sino más bien hasta el punto de que ella misma se ordene al bien del todo.

3. *A la tercera hay que decir:* Querer gozar de Dios incumbe al amor en que Dios es amado con amor de concupiscencia. Pero a Dios le amamos con amor más de amistad que de concupiscencia, ya que de suyo es mayor el bien divino que el bien que podamos participar gozándolo. Por eso, en absoluto el hombre ama más a Dios en caridad que a sí mismo.

ARTICULO 4

¿Debe el hombre amarse a sí mismo por caridad más que al prójimo?

Infra q.44 a.8 ad 2; *In Sent.* 3 d.29 a.5; *In 2 Tim.* c.3 lect.1; *De cant.* a.9

Objeciones por las que parece que el hombre no debe amarse por caridad a sí mismo más que al prójimo:

1. Como hemos dicho (a.2), el objeto de la caridad es Dios. Pero a veces ve el hombre que el prójimo está más unido a Dios que él mismo. Por tanto, debe amar más a esa persona que a sí mismo.

2. Más aún: Evitamos más el perjuicio de aquel a quien más amamos. Pues bien, el hombre soporta por caridad el perjuicio del prójimo, a tenor de las palabras: *Quien descuida su daño por el amigo es justo* (Prov 12,26). En consecuencia, por caridad debe amar más a otro que a sí mismo.

3. Y también: De la caridad se escribe en 1 Cor 13,5 que *no busca lo suyo.* Ahora bien, amamos al máximo a aquel cuyo bien máximo buscamos. Por lo tanto, el hombre no se ama a sí mismo por caridad más que al prójimo.

En cambio está lo que leemos en Lev 19,18 y Mt 22,39: *Amarás al prójimo como a ti mismo.* Esto parece dar a entender que el amor del hombre a sí mismo es como el modelo del amor que debe tener a otro. Ahora bien, el modelo es siempre superior a la copia. En consecuencia, por caridad el hombre debe amarse a sí mismo más que al prójimo.

Solución. *Hay que decir:* En el hombre hay dos elementos: su naturaleza espiritual y su naturaleza corporal. Se dice

6. C.22: ML 34,27.

que se ama a sí mismo el hombre cuando se ama según su naturaleza espiritual, como ha quedado ya expuesto (q.25 a.7). Bajo este aspecto, después de Dios debe amarse el hombre más a si mismo que a otro cualquiera. Esto está claro por el motivo mismo de amar. Efectivamente, como hemos expuesto (a.2; q.25 a.12), Dios es amado como principio del bien sobre el que se funda el amor de caridad; el hombre, en cambio, se ama a sí mismo en caridad por ser partícipe de ese bien; el prójimo, empero, es amado como asociado a esa participación. Pero esa asociación se torna en motivo de amor en cuanto implica cierta unión en orden a Dios. Por consiguiente, así como la unidad es superior a la unión, el hecho de participar del bien divino el hombre es superior al hecho de que alguien esté asociado a esa participación. En consecuencia, el hombre debe amarse a sí mismo en caridad más que al prójimo. La confirmación de ello es el hecho de que el hombre no debe incurrir en el mal del pecado, que contraría a la participación de la bienaventuranza eterna, por librar al prójimo de un pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El amor de caridad no se mide sólo por parte del objeto, que es Dios, sino también por parte del sujeto que ama, a saber, el hombre mismo que tiene caridad, al igual que la medida de cualquier acción depende, en cierto modo, del sujeto que la realiza. Por eso, aunque el prójimo mejor esté más cerca de Dios, no obstante, por no estar tan cerca del que tiene caridad como lo está éste de sí mismo, no se sigue que deba uno amar más al prójimo que a sí mismo.

2. *A la segunda hay que decir:* El hombre debe sufrir por el amigo perjuicios corporales, y haciendo eso, se ama más a sí mismo según la parte espiritual, pues el obrar así revela perfección en la virtud, que es el bien del alma. Pero en el plano espiritual no debe el hombre incurrir en pecado para librar a otro de él, como hemos expuesto.

3. *A la tercera hay que decir:* Como afirma San Agustín en la *Regla* cuando *se dice que la caridad no busca su propio interés, se ha de entender que antepone el bien común al propio*[7]. Pero el bien común es siempre más amable que el propio, lo mismo que a la parte el bien del todo es más amable que el bien parcial suyo, como queda dicho (a.3).

ARTICULO 5

¿Debe amar el hombre más al prójimo que a su propio cuerpo?

Infra q.44 a.8 ad 2; *De perf. vitae spirit.* op.18 c.14; *De carit.* a.9 a.11 ad 9

Objeciones por las que parece que el hombre no debe amar más al prójimo que a su propio cuerpo:

1. Cuando se habla del prójimo se entiende incluido su cuerpo. Pues bien, si el hombre debe amar más al prójimo que a su propio cuerpo, deberá amar también más el cuerpo del prójimo que el suyo propio.

2. Más aún: Como queda expuesto (a.4), el hombre debe amar más su propia alma que al prójimo. Ahora bien, nuestro propio cuerpo está más allegado a nuestra alma que el prójimo. En consecuencia, debemos amar más nuestro propio cuerpo que al prójimo.

3. Y también: Cada uno arriesga lo que ama menos en beneficio de lo que ama más. Pues bien, no todo hombre está obligado a arriesgar su propio cuerpo por la salvación del prójimo, extremo éste propio de los perfectos, a tenor de las palabras de San Juan (15,13): *Nadie tiene amor más grande que el que da la vida por sus amigos.*

En consecuencia, el hombre no está obligado a amar más con caridad al prójimo que a su propio cuerpo.

En cambio está lo que afirma San Agustín en el *De doctr. christ.: Debemos amar más al prójimo que a nuestro propio cuerpo*[8].

Solución. *Hay que decir:* Se debe amar más con candad lo que es más plenamente amable, según hemos expuesto (a.2 y 4). Pues bien, el consorcio en la participación plena de la bienaventuranza, motivo del amor al prójimo, es motivo más poderoso de amarle que la participación de la bienaventuranza por redundancia, motivo del amor al propio cuerpo. Por eso, lo que afecta a la salud

7. Epist. 211: ML 33,963. 8. C.27: ML 34,29.

del alma del prójimo debemos amarlo más que a nuestro propio cuerpo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según el Filósofo en IX *Ethic.*, las cosas se dan a conocer por lo principal que hay en ellas[9]. Por eso, cuando se dice que el prójimo debe ser más amado que el propio cuerpo, se sobrentiende que se trata del alma, parte principal de su ser.

2. *A la segunda hay que decir:* Nuestro cuerpo está más allegado a nuestra alma que nuestro prójimo, si se considera la constitución de nuestra naturaleza. Pero en cuanto a la participación en la bienaventuranza es mayor la alianza del alma del prójimo con la nuestra que la del propio cuerpo.

3. *A la tercera hay que decir:* A todo hombre le incumbe cuidar de su propio cuerpo, mas no a todos incumbe el cuidado de la salvación del prójimo, si no es en caso de necesidad. Por eso no es esencial a la caridad que el hombre ponga su cuerpo en favor de la salvación del prójimo, excepto el caso en que haya obligación de mirar por su salvación. El hecho de que, fuera de un caso de necesidad, se ofrezca alguien espontáneamente para ello, entra en la esfera de perfección de la caridad.

ARTICULO 6

¿Ha de ser más amado un prójimo que otro?

Infra q.44 a.8 ad.2; *In Sent.* 3 d.29 a.2; *De carit.* a.9

Objeciones por las que parece que no debe ser más amado un prójimo que otro:

1. Escribe San Agustín en I *De doct. chrisí.* que *todos los hombres deben ser amados por igual. Mas no pudiendo ser útil a todos, has de preferir principalmente aquellos que, por las circunstancias de lugary de tiempo, están más unidos a ti con una misma suerte*[10]. No hay, pues, obligación de amar más a un prójimo que a otro.

2. Más aún: Si hay un solo e idéntico motivo de amar a diferentes personas, no debe ser desigual el amor. Ahora bien, la razón de amar a todos los prójimos es única, a saber: Dios, como expone San Agustin en I *De doct. christ.*[11]. En consecuencia, debemos amar por igual a todos los prójimos.

3. Y también: *Amar es querer el bien para alguien*, como demuestra el Filósofo en II *Rhet.*[12]. Pues bien, queremos para todos los prójimos un bien igual, es decir, la vida eterna. Por lo tanto, debemos quererles a todos por igual.

En cambio está el hecho de que tanto más debe uno ser amado cuanto más gravemente peca si se obra contra su amor. Pues bien, peca más gravemente uno obrando contra el amor de ciertos prójimos que de otros; de ahí el precepto de la ley de que *quien maldijere al padre o a la madre, morirá* (Lev 20,9), precepto que no afecta a quienes maldijeren a otros hombres. En conclusión, debemos amar a unos prójimos más que a otros.

Solución. *Hay que decir:* Sobre este particular ha habido dos opiniones. Algunos, efectivamente, dijeron[13] que todos los prójimos deben ser amados de la misma manera por caridad en cuanto al afecto, mas no en cuanto al efecto u obra exterior, porque, según ellos, el orden de la caridad se debe medir por los beneficios externos que hemos de proporcionar más a los prójimos que a los extraños, y no por el afecto interno, que debemos por igual a todos, incluso a los enemigos.

Pero esta opinión carece de fundamento. Efectivamente, el afecto de caridad, que es inclinación de la gracia, no es menos ordenado que el apetito natural, inclinación de la naturaleza, porque una y otra proceden de la sabiduría divina. Ahora bien, en el orden natural observamos que la inclinación natural está en proporción del acto o del movimiento que corresponde a la naturaleza de cada ser, y así la tierra tiene una inclinación mayor a la gravedad que el agua, pues lo connatural de aquélla es estar debajo de ésta. Es menester, por consiguiente, que la inclinación de la gracia, efecto de la caridad, esté también pro-

9. C.8 n.6 (BK 1169a2): S. TH., lect.9. 10. C.28: ML 34,30. 11. C.22: ML 34,26; c.27: ML 34,29. 12. C.4 n.2,7 (BK 1380b35; 1381a19). 13. Esta opinión referida por el MAESTRO *(Sent.* 3 d.29 c.2 [QR 2,682]) la expone el autor de un *Tractatus Theologiae.* Véase el texto citado por LOTTIN en RTAM (1938) p.114.

porcionada a las cosas que hay que realizar fuera, hasta el punto de que tengamos afecto más intenso de candad hacia quienes debamos ser más benéficos. Por eso hay que afirmar que incluso afectivamente es menester amar más a un prójimo que a otro. Y la razón es que, siendo Dios el que ama y también el principio del amor, por necesidad el afecto amoroso ha de ser mayor según la cercanía a uno de esos principios. En verdad, como ya ha quedado expuesto (a.1), donde hay un principio se fija el orden en relación a ese principio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El amor puede ser desigual de dos maneras. La primera, por parte del bien que deseamos; desde este punto de vista, a todos los hombres amamos con caridad por igual, porque para todos deseamos el mismo bien en general, a saber, la bienaventuranza eterna. En otro sentido, se puede hablar de un amor mayor por razón de la intensidad mayor del acto de amor. Bajo este aspecto no es menester amar por igual a todos los hombres. Cabe también decir que podemos tener amor desigual hacia alguno de otras dos maneras. La una, por el hecho de que unos son amados y otros no. Semejante desigualdad se da en la beneficencia, ya que nos resulta imposible hacer el bien a todos. Pero este tipo de desigualdad no cabe en la benevolencia del amor. Se da también otra desigualdad del amor que consiste en amar a unos más que a otros. San Agustín no pretende excluir esta desigualdad, sino la primera, como se infiere de lo que expone sobre la beneficencia.

2. *A la segunda hay que decir:* No todos los prójimos se relacionan con Dios de la misma manera, ya que algunos están más cerca de El por su mayor bondad. A los que están más cerca se les debe amar más con caridad que a los que están menos cerca.

3. *A la tercera hay que decir:* Esa objeción procede de la medida del amor por parte del bien que debemos a los amigos.

ARTICULO 7

¿Debemos amar más a los que están más unidos a nosotros?

In Sent. 3 d.29 a.6; *De carit.* a.9; 12 y 14

Objeciones por las que parece que debemos amar más a los mejores que a los más allegados a nosotros:

1. Parece que debe ser más amado aquello que no hay motivo alguno para odiar, como es más blanco lo que no está mezclado con negro. Pues bien, las personas unidas a nosotros deben ser, en cierta forma, objeto de odio, a tenor de las palabras de Lc 14,26: *Si alguien quiere venir a mí y no odia al padre y a la madre,* etcétera; no hay, en cambio, razón alguna para odiar a los hombres buenos. Parece, pues, que los mejores deben ser más amados que los más allegados.

2. Más aún: Por la caridad principalmente se asemeja el hombre a Dios, y Dios ama más al mejor. En consecuencia, por caridad debe también el hombre amar más al mejor que a los más allegados.

3. Y también: Conforme a toda amistad, debe ser más amado lo que está más cerca del fundamento mismo de la amistad, y así, por la amistad natural amamos más a quienes están más unidos a nosotros por naturaleza, como los padres y los hijos. Ahora bien, la amistad de caridad está fundada en la comunicación de la bienaventuranza, de la que están más cerca los mejores que los más allegados a nosotros. Por lo tanto, por caridad debemos amar más a los mejores que a los más allegados a nosotros.

En cambio está lo que se dice en 1 Tim 5,8: *Si alguno no mira por los suyos, sobre todo por los de su casa, ha renegado de la fe y es peor que un infiel.* Ahora bien, el afecto interno de la caridad debe corresponder al externo. En consecuencia, se debe tener más caridad con los allegados que con los mejores.

Solución. *Hay que decir:* Todo acto debe guardar proporción no sólo con el objeto, sino también con el sujeto; del objeto recibe la especificación, y de la potencia del agente, su grado de intensidad, como el movimiento se especifica por el término al que se dirige y recibe su intensidad de la aptitud del agente y de la fuerza del motor. De forma análoga, el amor se especifica por el objeto, pero la intensidad depende de la persona que ama. Pues bien, en el orden de la caridad, el objeto de amor caritativo es Dios; el hombre, empero, es el sujeto que ama. De ahí se infiere que, desde el punto de vista de la especificación del

acto, la diferencia que hay que poner en el amor al prójimo amado debe buscarse en relación a Dios, de suerte que por caridad queramos mayor bien a quien se encuentre más cerca de Dios. Efectivamente, aunque el bien que quiere para todos la caridad, es decir, la bienaventuranza eterna, sea de suyo uno, tiene, sin embargo, diversos grados según las diversas participaciones, y atañe a la caridad querer que se cumpla la justicia de Dios, que hace que los mejores participen de manera más perfecta de la bienaventuranza. Esto diversifica específicamente al amor, ya que son específicamente distintas las especies diversas de amor, conforme a los distintos bienes que deseamos a las personas amadas. Pero la intensidad del amor hay que valorarla en relación con el sujeto que ama. Desde este punto de vista, a los más allegados les desea el hombre más intensamente el bien para el que les ama que a los mejores el bien mayor.

Hay que tener en cuenta, además, otra diferencia. Hay prójimos que, efectivamente, están cerca de nosotros por origen natural que no puedan perder, ya que por ese origen son lo que son. La bondad de la virtud, en cambio, por la que algunos se acercan a Dios, puede adquirirse y puede desaparecer, aumentar y disminuir, como se infiere de lo que en otra ocasión hemos expuesto (q.24 a.4, 10 y 11). De ahí que por caridad puedo querer que quien más allegado a mí sea mejor que otro, y de esta manera pueda alcanzar un grado mayor de bienaventuranza.

Hay incluso otro modo de amar por caridad más a nuestros allegados, y consiste en amarles de más formas. Con quienes no lo son no tenemos más amistad que la de la caridad. Con nuestros allegados, en cambio, tenemos otras amistades, en función de la distinta unión que tengan con nosotros. Dado, pues, que el bien sobre el que se funda cualquier amistad honesta está ordenado, como a su fin, al bien sobre el que se funda la caridad [b], sigúese de ello que la caridad impera el acto de cualquier otra amistad, como el arte, cuyo objeto es el fin, impera los actos de lo que conduce a él. En consecuencia, amar a uno porque es consanguíneo o allegado, conciudadano, o por cualquier otro motivo lícito ordenable al fin de la caridad, puede ser imperado por esta virtud. De esta suerte, por la caridad, tanto por la actividad propia corno por los actos que impera, amamos de muchas maneras a los más allegados a nosotros.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No se nos manda odiar a nuestros parientes por ser parientes, sino sólo porque nos estorban amar a Dios. Bajo este especto no son parientes, sino enemigos, según la Escritura: *Los enemigos del hombre son sus domésticos* (Miq 7,6).

2. *A la segunda hay que decir:* La caridad hace conformarse a Dios proporcionalmente, a saber: que el hombre se comporte con lo que le pertenece como Dios con lo que es de El. Podemos, efectivamente, querer por caridad algunas cosas porque nos son convenientes. Sin embargo, no las quiere Dios porque no son aptas para que El las quiera, como quedó expuesto al tratar de la bondad de la voluntad (1-2 q.19 a.10).

3. *A la tercera hay que decir:* La caridad no produce el acto solo bajo la formalidad de su objeto, sino también bajo la formalidad del que ama, como queda dicho (a.4 ad 1). De ahí nace el que sea más amado el más cercano.

ARTICULO 8

¿Ha de ser más amado quien está unido a nosotros por origen carnal?

In Sent. 3 d.29 a.6; *De carit.* a.9 ad 15 y 18

Objeciones por las que parece que no debe ser más amado el que está más unido a nosotros por el origen carnal:

b. Después de exponer que tenemos que querer, por caridad, mayor bien para los más perfectos, pero más intensamente a los más próximos, por medio de un razonamiento de tipo especulativo termina con otro de tipo más práctico y psicológico: a los parientes y prójimos los amamos por varios motivos, por cada uno de los vínculos que nos unen a ellos, y la caridad no viene a suprimir estos vínculos, sino que se sirve de ellos como de soporte, pues toda amistad fundada en el bien honesto se ordena al bien total sobre el que se fundamenta la caridad; por eso, la caridad asume e impera los actos de las demás amistades y encuentra un apoyo en ellas: las relaciones de amistad natural honesta preparan el terreno para la amistad sobrenatural.

1. Según la Escritura, *el hombre cuya sociedad nos agrada será más amado que el hermano* (Prov 18,24). Y Máximo Valerio afirma también que *los vínculos de la amistad son fortísimos y de ningún modo inferiores a la fuerza de la sangre. Pues es cosa cierta y evidente que ésta la da el fortuito linaje; aquéllos, en cambio, los contrae una voluntad empeñada con maduro juicio*[14]. En consecuencia, no deben ser más amados los consanguíneos que los otros.

2. Más aún: Escribe San Ambrosio en I *De off. ministr.: No os amo menos a quienes os he engendrado en el Evangelio que si os hubiera tenido en matrimonio, pues no es menos apasionada en el amor la gracia que la naturaleza. Ciertamente, debemos amar más a quienes consideramos que han de estar con nosotros en el futuro, que a quienes sólo tenemos en este siglo*[15]. Por tanto, no debemos amar más a los consanguíneos que a quienes están unidos a nosotros de otra forma.

3. Y también: En expresión de San Gregorio en una homilía, *el testimonio del amor son las obras*[16]. Pues bien, a algunos debemos testimoniar por obras nuestro amor, más incluso que a los consanguíneos, al igual que en el ejército se ha de obedecer más al jefe que al padre. Por consiguiente, no han de ser más amados los parientes.

En cambio está el hecho de que los preceptos del decálogo ordenan honrar de manera especial a los padres, como se ve en Ex 20,12. Deben, pues, ser amados de manera especial quienes están unidos a nosotros por origen carnal.

Solución. *Hay que decir:* Como ya quedó expuesto (a.7), nuestros allegados deben ser más amados por caridad, tanto por ser más intensamente amados como por serlo por muchos motivos. Ahora bien, la intensidad del amor procede de la unión entre el amado y quien le ama. Por eso, el amor a personas diversas debe apreciarse en función de los motivos diferentes de unión, o sea, que se ame más a uno que a otro a tenor de lo que afecta a la unión que motiva el amor. Además, se debe comparar un amor con otro cotejando los motivos de unión en que se funda.

Según eso, hay que decir que la amistad entre consanguíneos estriba en la comunidad de origen natural; la amistad de los conciudadanos, en cambio, estriba en la comunicación civil, y la amistad de compañeros de armas, en lo bélico. Por eso, en lo tocante a la naturaleza, debemos amar más a los familiares; en lo referente a la convivencia civil, más a los conciudadanos; y más a los compañeros de armas cuando se trata de asuntos bélicos. Por eso escribe el Filósofo en IX *Ethic.: A cada uno hay que concederle lo propio y congruente. Y ésta parece ser también la práctica general: en las bodas se invita a la familia, al igual que el primer deber hacia los padres será proveerles de alimento y honrarles*[17]. Lo mismo en lo demás.

Por eso, si comparamos unión con unión, es evidente que la unión basada en el origen natural tiene prioridad y es igualmente la más estable, ya que se da en lo que corresponde a la sustancia (de nuestro ser), mientras que los otros vínculos sobrevienen y pueden desaparecer. Por eso es más estable la amistad entre consanguíneos. No obstante, pueden ser más fuertes otras amistades en lo que es propio de cada una.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dado que la amistad con compañeros se contrae por propia elección, en el plano de las cosas que son de nuestra elección, como, por ejemplo, el plano de la acción, este tipo de amor prevalece sobre el de los consanguíneos, en cuanto que estamos más de acuerdo con ellos en lo que se debe hacer. Sin embargo, la amistad con los familiares es más estable en cuanto que es más natural y prevalece en lo que afecta a la naturaleza. Por eso estamos más obligados a proveerles de lo necesario.

2. *A la segunda hay que decir:* San Ambrosio habla del amor en cuanto a los beneficios que atañen a la comunicación de la gracia, a saber, en la educación moral. En este plano, en efecto, debe el hombre atender más a los hijos espirituales, engendrados espiritualmente, que a los hijos según la carne; a éstos tiene obligación de cuidar en sus necesidades corporales.

3. *A la tercera hay que decir:* El hecho

14. *Factor. Dictor, memorab. 4* c.7: DD 664. 15. C.7: ML 16,34. 16. *In Evang.* 2 hom.30: ML 76,1220. 17. C.2 n.7 (BK 1165a17): S. TH., lect.2.

de obedecer en la guerra más al jefe del ejército que al padre, no prueba que sea menos amado el padre, absolutamente hablando; solamente prueba que es menos amado desde un punto de vista particular, es decir, en cuanto al amor que funda la comunidad de armas.

ARTICULO 9

¿Debe amar el hombre con caridad más al hijo que al padre?

In Sent. 3 d.29 a.7; *In Mt.* c.10; *In Eph.* c.5 lect.10; *In Ethic.* 8 lect.12; *De verit.* a.9 ad 18

Objeciones por las que parece que el hombre debe amar con caridad más al hijo que al padre:

1. Debemos amar más lo que más debemos beneficiar. Pues bien, debemos beneficiar más a los hijos que a los padres, a tenor de lo que leemos en la Escritura: *No deben los hijos atesorar para los padres, sino los padres para los hijos* (2 Cor 12,14). En consencuencia, se debe amar más a los hijos que a los padres.

2. Más aún: La gracia perfecciona a la naturaleza, y los padres, por naturaleza, aman a los hijos más que lo que son correspondidos por éstos, como dice el Filósofo en VIII *Ethic.*[18]. Debemos, por tanto, amar más a los hijos que a los padres.

3. Y también: El afecto del hombre se corresponde con el de Dios por la caridad. Pues bien, Dios ama a los hijos más que lo que es correspondido. Por tanto, también nosotros debemos amar más a los hijos que a los padres.

En cambio está lo que escribe San Ambrosio: *En primer lugar debe ser amado Dios; en segundo, los padres; después, los hijos, y, por último, los domésticos*[19].

Solución. *Hay que decir:* Según hemos expuesto (a.4 ad 1; a.7), el grado de amor puede apreciarse de dos maneras. En primer lugar, por parte del objeto. Bajo este aspecto se debe amar más lo que reporta un bien más excelente y lo que tiene mayor semejanza con Dios. En este sentido debe ser más amado el padre que el hijo, ya que al padre le amamos como principio, y el principio representa un bien superior y más semejante a Dios. En segundo lugar, los grados de amor se toman de parte de quien ama, y en este sentido es más amado el más allegado. Según esto, el hijo debe ser más amado que el padre, como afirma el Filósofo en VIII *Ethic.*[20] En primer lugar, porque los padres aman a sus hijos como una prolongación de sí mismos; el padre, en cambio, no es algo del hijo. Por eso, el amor con que el padre ama a su hijo es bastante parecido al amor con que se ama a sí mismo. En segundo lugar, porque los padres tienen más certeza de que ésos son sus hijos que a la inversa. En tercer lugar, porque el hijo, siendo parte del padre, está más allegado a él que el padre al hijo, con el que tiene razón de principio. Finalmente, porque los padres han amado durante más tiempo. El padre, en verdad, empieza a amar inmediatamente a su hijo; éste, en cambio, ama a aquél en el decurso del tiempo, y resulta evidente que el amor es tanto más fuerte cuanto más añejo, según leemos en la Escritura: *No abandones al viejo amigo, que el reciente no le será semejante* (Eclo 9,14).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Al principio se le debe la sumisión del respeto y honor; al efecto, en cambio, le corresponde recibir proporcionalmente la influencia del principio y su cuidado. Por eso, los hijos deben a los padres honor, y éstos a sus hijos el cuidado de atenderles.

2. *A la segunda hay que decir:* El padre ama naturalmente más al hijo a causa de la unión con él; el hijo, en cambio, ama naturalmente más a su padre en razón de un bien superior.

3. *A la tercera hay que decir:* Como afirma San Agustín en I *De doctr. christ.*: *Dios nos ama para utilidad nuestra y para su honor*[21]. Por eso, dado que el padre se relaciona con nosotros como principio, igual que Dios, a él propiamente pertenece ser honrado por sus hijos; al hijo, en cambio, que le atiendan los padres en sus necesidades. No obstante, en caso de necesidad está obligado el hijo a venir en ayuda de sus padres en virtud de los beneficios recibidos.

18. C.12 n.2 (BK 1161b21): S. TH., lect.12. 19. Cf. ORÍGENES, *In Cant.* hom. super 2,4: MG 13,64. 20. ARISTÓTELES, c.12 n.2 (BK 1161b21): S. TH., lect.12; véase luego a.12 ad 3. 21. C.32: ML 34,32.

ARTICULO 10

¿Debe amar el hombre más a la madre que al padre?

In Sent. 3 d.29 a.7 ad 4 y 5

Objeciones por las que parece que el hombre debe amar más a la madre que al padre:

1. Como escribe el Filósofo en I *De gen. anim.: En la generación, la madre da el cuerpo*[22]. Ahora bien, el hombre recibe el alma no del padre, sino por creación de Dios, como expusimos en la primera parte (q.90 a.2; q.118 a.2). Por tanto, recibe más de la madre que del padre, y en consecuencia debe amarla más.

2. Más aún: El hombre debe amar más a quien más le ama. Pues bien, la madre ama a su hijo más que el padre, según expone el Filósofo en IX *Ethic.: Las madres son más amantes de los hijos, pues es más trabajosa la gestación de las madres y saben con más certera quiénes son sus hijos que los padres*[23]. Debe, pues, ser más amada la madre que el padre.

3. Y también: Debemos mayor afecto de amor a quien más ha trabajado por nosotros, a tenor de las palabras del Apóstol: *Saludad a María, que ha trabajado mucho entre vosotros* (Rom 16,6). Ahora bien, la madre trabaja más que el padre en la generación y en la educación, y por eso se dice: *No te olvides de los gemidos de tu madre* (Eclo 7,29). En consecuencia, el hombre debe amar más a la madre que al padre.

En cambio está lo que afirma San Jerónimo en su comentario sobre Ezequiel: *Después de Dios, Padre de todos, debe ser amado el padre; después, añade, la madre*[24].

Solución. *Hay que decir:* En estas comparaciones se ha de entender con rigor lo que se propone, y aquí se plantea el problema en torno al padre en cuanto padre, o sea, si debe ser más amado que la madre en cuanto madre. En casos de este tipo puede ser tan grande la diferencia entre la virtud y la malicia, que la amistad se disuelva o disminuya, como escribe el Filósofo en VIII *Ethic.*[25]. Por eso, como escribe San Ambrosio: *Los buenos parientes se han de anteponer a los malos hijos*[26]. En términos absolutos debe ser más amado el padre que la madre, dado que el padre y la madre son amados como principio del origen natural. Pues bien, el padre es principio de modo más excelente que la madre, por serlo como principio activo, y la madre lo es como principio pasivo y material. En consecuencia, y hablando en absoluto, debe ser más amado el padre.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En la generación del hombre, la madre aporta la materia informe del cuerpo, y esa materia se va formando por la capacidad formativa del semen paterno. Y aunque este tipo de capacidad no puede crear el alma racional, dispone, sin embargo, la materia corporal para la recepción de tal forma.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo que se afirma en esa objeción se refiere a otra clase de amor. Efectivamente, la amistad que tenemos con quien nos ama es específicamente distinta de la que tenemos con quien nos ha engendrado. Pero aquí tratamos de la amistad debida al padre y a la madre considerados como principio de nuestra generación.

Esta respuesta vale también para la tercera objeción.

ARTICULO 11

¿Debe amar el hombre más a la esposa que al padre y a la madre?

In Sent. 3 d.29 a.7 ad 3; *In Eph.* c.5 lect.10; *De carit.* a.9 ad 18

Objeciones por las que parece que el hombre debe amar más a la esposa que al padre y a la madre:

1. Nadie deja una cosa sino por otra a la que prefiere. Pues bien, la Escritura dice que por la esposa *deja el hombre a su padre y a su madre* (Gén 2,24). En consecuencia, debe amar más a la esposa que al padre y a la madre.

2. Más aún: Escribe el Apóstol que *los esposos deben amar a sus esposas como a sí mismos* (Ef 5,28). Ahora bien, el hombre debe amarse a sí mismo más que a sus

22. ARISTÓTELES, c.20 (BK 729a10); 2 c.4 (BK 738b23). 23. ARISTÓTELES, c.7 n.7 (BK 1168a25): S. TH., lect.7. 24. L.13 super 44,25: ML 25,462. 25. ARISTÓTELES, c.7 n.4 (BK 1158b33): S. TH., lect.7. 26. Cf. ORÍGENES, *In Cant.* hom.2 super 2,4: MG 13,54.

padres. Por tanto, debe amar más a su esposa que a sus padres.

3. Y también: Donde hay más motivos de amar debe haber también más amor. Pues bien, en la amistad con la esposa son muchos los motivos de amar, ya que escribe el Filósofo en VIII *Ethic.* que *en esta amistad parece hallarse lo útil, lo deleitable y lo virtuoso, si son virtuosos los cónyuges*[27]. Debe, pues, ser mayor el amor a la esposa que a los padres.

En cambio está lo que escribe el Apóstol: *El marido debe amar a su esposa como a su carne* (Ef 5,28-29). Ahora bien, el hombre debe amar menos su carne que al prójimo, como ya quedó expuesto (a.5), y de entre el prójimo a quien más se debe amar es a los padres. Por lo tanto, debe amar más a éstos que a la esposa.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos expuesto en otro lugar (a.7 y 9), el grado de amor puede entenderse en doble sentido: por la naturaleza del bien y por la unión entre quien ama y la persona amada. Así, por la naturaleza del bien, objeto del amor, se debe amar a los padres antes que a la esposa, puesto que se ama a los padres en cuanto principio y personificación de un bien superior. Desde el punto de vista de la unión, en cambio, debe ser más amada la esposa, por la unión que tiene con el esposo, formando con él una sola carne, a tenor de las palabras de Mt 19,6: *Serán los dos una sola carne.* Por eso la esposa es amada más intensamente, pero a los padres se les debe mayor respeto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El hombre no deja del todo a su padre y a su madre por la esposa, ya que hay circunstancias en las que el hombre debe atender a su padre y a su madre antes que a la esposa. Mas en lo que afecta a la unión conyugal y a la cohabitación, el hombre, dejados los padres, se une a su esposa.

2. *A la segunda hay que decir:* Las palabras del Apóstol no han de entenderse en el sentido de que el hombre debe amar a su esposa tanto como a sí mismo. Significan solamente que el amor que tiene hacia sí mismo es el motivo del que tiene a la esposa.

3. *A la tercera hay que decir:* También en la amistad paterna hay razones múltiples de amor. Bajo algún aspecto tienen preponderancia sobre el motivo de amor a la esposa, es decir, en cuanto a la razón de bien. Pero desde el punto de vista de la unión, tienen preponderancia los motivos de amar a la esposa.

4. *A la cuarta hay que decir:* Tampoco eso se ha de interpretar en el sentido de que el *como* implique igualdad, sino motivo de amor. El esposo, efectivamente, ama a su esposa por razón de la unión carnal.

ARTICULO 12

¿Debe amar el hombre más al bienhechor que al beneficiado?

In Sent. 3 d.29 a.7 ad 2; *In Ethic.* 9 lect.7

Objeciones por las que parece que el hombre debe amar más al bienhechor que al beneficiado:

1. Escribe San Agustín en el libro *De cathechiz. Rud.* que *no hay provocación mayor al amor que adelantarse a amar. Efectivamente, resulta duro en demasía el ánimo que, no queriendo adelantarse a amar, rechaza el amor ofrecido*[28]. Ahora bien, el bienhechor se nos anticipa con beneficio de caridad. Por tanto, le debemos amar principalmente.

2. Más aún: Alguien ha de ser tanto más amado cuanto más gravemente pecamos retirándonos de su amor o actuando contra él. Pues bien, incurre más gravemente en pecado quien no ama al bienhechor, o actúa contra él, que si deja de amar a quien hasta ahora ha beneficiado. Por tanto, han de ser más amados los bienhechores que los beneficiados.

3. Y también: De las cosas que hay que amar, sobre todas ellas se debe amar a Dios y, después de El, al padre, como escribe San Jerónimo[29]. Pues bien, Dios y el padre son los bienhechores máximos. En consecuencia, debe ser más amado el bienhechor.

En cambio está lo que escribe el Filósofo en IX *Ethic.: Parece que los bienhe-*

27. ARISTÓTELES, c.12 n.7 (BK 1162a24): S. TH., lect.12. 28. C.4: ML 30 314 29 *In Ezech.* 13 super 44,25: ML 25,462.

chores aman más a los beneficiados que al revés[30].

Solución. *Hay que decir:* Según lo expuesto (a.7, 9 y 11), de una cosa se dice que es más amada por doble título: o porque ofrece un bien más excelente, o porque es más íntima la unión con ella. Desde el primer punto de vista debe ser más amado el bienhechor, ya que, siendo principio del bien del beneficiado, ofrece razón de bien más excelente, como dijimos del padre (a.9). Desde el segundo punto de vista, empero, amamos más a los beneficiados, como prueba el Filósofo en IX *Ethic.* [31], por cuatro razones: Primera, porque el beneficiado es, en cierto modo, obra del bienhechor, y de ahí viene la costumbre de decir *éste es hechura de aquél.* Ciertamente es natural que cada cual ame su obra, como vemos a los poetas amando sus poemas. La razón de ello estriba en el hecho de que todo ser ama su ser y su vida, que se manifiesta sobre todo en el obrar. Segunda, porque cada uno ama naturalmente aquello en que ve su propio bien. En verdad, el bienhechor y el beneficiado encuentran recíprocamente el uno en el otro algún bien; el primero encuentra en el segundo su bien honesto, y éste en aquél, su bien útil. Ahora bien, siempre se considera más deleitable el bien honesto que el útil; bien porque es más duradero, ya que la utilidad pasa pronto y el deleite de la memoria no es el de la realidad que está presente; bien porque el bien que hacemos lo recordamos con mayor placer que los buenos servicios recibidos de otro. Tercera, porque a quien ama le incumbe obrar, dado que quiere y procura el bien para el amado, y a éste le corresponde recibirlo. De ahí que al más excelente atañe el amar, y por eso es propio del bienhechor que ame más. Cuarta, porque es más difícil hacer el bien que recibirlo, y así amamos más lo que es obra de nuestro trabajo, y lo que nos llega con facilidad, de algún modo lo despreciamos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el bienhechor está estimular al beneficiado a que le ame; aquél, en cambio, ama a éste no provocado por él, sino espontáneamente. Y lo espontáneo es de mayor calidad que lo provocado.

2. *A la segunda hay que decir:* El amor del beneficiado al bienhechor es más obligado, y por eso lo contrario tiene razón de mayor pecado. El amor, empero, del bienhechor al beneficiado es más espontáneo, y por eso goza de mayor prontitud.

3. *A la tercera hay que decir:* Más nos ama Dios a nosotros que nosotros a El, al igual que los padres aman a los hijos más que éstos a ellos. Con todo, no es preciso que amemos más a los beneficiados que a ciertos bienhechores, y así, a los bienhechores de quienes hemos recibido beneficios máximos, como Dios y los padres, les damos preferencia en el amor sobre aquellos a quienes hemos hecho beneficios menores.

ARTICULO 13

¿Permanece en la patria el orden de la caridad?

In Sent. 3 d.31 q.2 a.3 q.ª1 y 2; *De carit.* a.9 ad 12

Objeciones por las que parece que el orden de la caridad no permanece en la patria:

1. Escribe San Agustín en el libro *De vera relig.* que *la caridad perfecta es la que hace que amemos más los mejores bienes y menos los menores* [32]. Pues bien, en la patria la caridad será perfecta. Por tanto, cada uno amará más al mejor que a sí mismo o a quien esté unido con él.

2. Más aún: Es más amado aquel para quien deseamos mayor bien. Ahora bien, todo el que esté en la patria querrá mayor bien para quien lo tenga mayor, pues de lo contrario su voluntad no se conformaría del todo con la divina. Pero allí el mayor bien lo tiene el mejor, y, por tanto, todos amarán más al mejor. En consecuencia, se amará al mejor más que a uno mismo, y al extraño más que al pariente.

3. Y también: Todo motivo de amor en la patria será Dios, ya que entonces se cumplirá del todo lo que escribe el Apóstol en 1 Cor 15,28: *Que sea Dios todo en todos.* Por lo mismo, ha de ser más amado el que esté más cerca de Dios. En conclusión, se amará al mejor

30. ARISTÓTELES, c.7 n.1 (BK 1167b17): S. TH., lect.7. 31. ARISTÓTELES, c.7 n.1 (BK 1167b17): S. TH., lect.7. 32. C.48: ML 34,164.

más que a uno mismo, y al extraño más que al pariente.

En cambio está el hecho de que la gloria no destruye la naturale2a, sino que la perfecciona, y el orden de la caridad antes propuesto (a.3, 6, 7 y 8) proviene de la naturaleza misma. Por otra parte, todos los seres se aman a sí mismos más que a los demás. En consecuencia, el orden de la caridad permanecerá en la patria.

Solución. *Hay que decir:* En la patria debe permanecer necesariamente el orden de la caridad en cuanto se refiere al amor de Dios sobre todas las cosas, pues esto se cumplirá de manera absoluta cuando el hombre disfrute perfectamente de Dios. Mas en cuanto a la relación del hombre con los demás parece que se impone una distinción. Efectivamente, como ya hemos expuesto (a.7), el grado de amor se puede apreciar de diversas maneras: o por la diferencia de bien que uno desea para otro, o por la intensidad del amor. Desde el primer punto de vista, ama el hombre a los mejores más que a sí mismo, y menos a los menos buenos. El bienaventurado, en efecto, querrá que cada cual tenga el bien que le corresponda según la justicia divina, a causa de la perfecta conformidad de su voluntad humana con la divina. Pero entonces ya no habrá lugar para progresar por méritos hacia una recompensa mayor, como acaece en la condición de esta vida, en la que el hombre puede aspirar a una virtud y a una recompensa mejores; en la patria, la voluntad de cada uno queda divinamente determinada. Desde el segundo punto de vista, por el contrario, cada uno se amará más a sí mismo que al prójimo, dado que la intensidad del acto de amor radica en el sujeto que ama, como ya expusimos (a.7). Mas también para esto confiere Dios a cada uno el don de la caridad, de suerte que primero oriente su mente hacia Dios, lo cual atañe al amor de sí mismo, y después quiera el orden de los demás respecto de Dios, y también que coopere a ello en cuanto pueda.

En cuanto al orden que hay que establecer entre los prójimos, hay que decir sin reservas que con amor de caridad amará más al mejor, porque toda la vida bienaventurada consiste en la ordenación de la mente a Dios. Por tanto, todo el amor de los bienaventurados se establecerá en relación con Dios, de manera que sea más amado y esté más unido a quien más unido esté a Dios. No habrá entonces, como en esta vida, la necesidad de proveer a las necesidades, hecho que obliga a preferir, en cualquier circunstancia, al que esté más unido que al extraño; esto hace que, en esta vida, por inclinación misma de la caridad, el hombre ame más al que está más unido a él, y a él también le deba dispensar más los efectos de la caridad. Acaecerá, sin embargo, en la patria, que cada cual amará por más motivos al allegado, ya que en el alma del bienaventurado permanecerán todas las causas del amor honesto. En cualquier caso, a todas esas razones se antepone la del amor, basada en el acercamiento a Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La razón aducida es concluyente en lo que afecta a cuantos están unidos a nosotros. Mas en cuanto a sí mismo, cada cual debe amarse a sí mismo más que a los demás, y tanto más cuanto más perfecta sea la caridad, pues la perfección de ésta ordena al hombre de manera perfecta hacia Dios, y esto pertenece al amor de sí mismo, como queda dicho.

2. *A la segunda hay que decir:* Esa objeción concluye en el orden del amor que corresponde al grado de bien que se quiere para el ser amado.

3. *A la tercera hay que decir:* Dios será para cada uno la razón total de amor por ser El el bien del hombre. Porque si, por un imposible, no fuera Dios el bien del hombre, no tendría motivo de amor. Es menester, por lo mismo, que, en el orden del amor, después de Dios se ame el hombre sobremanera a sí mismo.

CUESTIÓN 27

El amor, acto principal de la caridad

Corresponde a continuación tratar del acto de la caridad. Trataremos, primero, del acto principal de la caridad, que es el amor. Después, de los actos o efectos consiguientes.

Sobre lo primero se formulan ocho preguntas:

1. ¿Qué es más propio de la caridad: ser amado o amar?—2. Amar, en cuanto acto de la caridad, ¿es lo mismo que benevolencia?—3. ¿Dios ha de ser amado por El mismo?—4. ¿Puede ser amado inmediatamente?—5. ¿Puede ser amado totalmente?—6. ¿Hay medida en su amor?—7. ¿Qué es mejor: amar al amigo o al enemigo?—8. ¿Qué es mejor: amar a Dios o al prójimo?

ARTICULO 1

¿Es más propio de la caridad ser amado que amar?

Ethic. 8 lect.8

Objeciones por las que parece que es más propio de la caridad ser amado que amar:

1. La caridad es más perfecta en los mejores. Ahora bien, los mejores deben ser más amados. Luego es más propio de la caridad ser amado.

2. Más aún: Lo que se encuentra en muchos parece más congruente con la naturaleza, y, por tanto, mejor. Ahora bien, según el Filósofo en VIII *Ethic.: Muchos prefieren ser amados a amar, y por eso abundan los que gustan de la adulación*[1]. Es, pues, mejor ser amado que amar y, en consecuencia, más congruente con la naturaleza.

3. Y también: Lo que hace que una cosa sea tal es más que la cosa misma. Pues bien, los hombres aman porque son amados, según las palabras de San Agustín en el libro *De catechiz. Rud.: No hay mayor provocación al amor que adelantarse a amar*[2]. En consecuencia, la caridad estriba más en ser amado que en amar.

En cambio está lo que afirma el Filósofo en VIII *Ethic.: hay más amistad en amar que en ser amado*[3]. Pues bien, la caridad es cierta amistad. Por tanto, consiste más en amar que en ser amado.

Solución. *Hay que decir:* Amar atañe a la caridad en cuanto caridad. Efectivamente, por ser virtud tiene inclinación esencial a su propio acto. Ahora bien, el acto propio de quien recibe la caridad no es ser amado, sino que su acto de caridad es amar; ser amado le compete por la razón común de bien, a saber, en cuanto que otro, por el acto de caridad, intenta su bien; de donde se desprende que a la caridad atañe más amar que ser amado, porque a cualquiera le concierne más lo que le corresponde de suyo y sustancialmente que lo que le compete por otro. Esto lo confirman dos hechos significativos. Primero, al amigo se le alaba más por amar que por ser amado; más aún, se les reprocha si son amados y no aman. Segundo, las madres, que son las que más aman, estiman más amar que ser amadas. *Algunas* —escribe el Filósofo en el mismo lugar— *confían los hijos a la nodriza y aman efectivamente, pero sin inquietarse por la reciprocidad si no se da*[4].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los mejores, por serlo, son más dignos de amor. Mas porque en ellos es más perfecta la caridad, aman también más, si bien en proporción al objeto amado. En verdad, el que es mejor no ama a su inferior por debajo de lo que es digno de ser amado, mientras que el menos bueno no llega a amar al mejor cuanto merece.

1. ARISTÓTELES, c.8 n.1 (BK 1159a12): S. TH., lect.8. 2. C.4: ML 40,314. 3. ARISTÓTELES, c.8 n.3 (BK 1159a27): S. TH., lect.8. 4. ARISTÓTELES, *Eth.* VIII, c.8 n.3 (BK 1159a28): S. TH., lect.8.

2. *A la segunda hay que decir:* Según el Filósofo allí mismo[5], los hombres quieren ser amados por cuanto desean ser honrados. Ciertamente, como el honor se tributa a una persona como testimonio del bien que hay en ella, así, por el hecho de ser amado, se demuestra que hay bien en él, ya que solamente el bien es amable. En consecuencia, el ser amados y el ser honrados lo buscan los hombres en orden a otra cosa, es decir, para manifestar el bien que hay en el amado.

En cambio, quienes tienen caridad quieren amar por amar, cual si fuera esto el fin de la caridad, como cualquier acto de virtud es el fin de esa virtud. De ahí que a la caridad le corresponda más querer amar que querer ser amado.

3. *A la tercera hay que decir:* Hay quienes aman por ser amados, mas no hasta el extremo de que el fin que pretendan amando sea ser amados, sino que eso es como camino que induce al hombre a amar.

ARTICULO 2

El amor, en cuanto acto de caridad, ¿es lo mismo que benevolencia?

In Ethic. 9 lect.5

Objeciones por las que parece que amar, en cuanto acto de caridad, no es otra cosa que benevolencia:

1. Según el Filósofo en el II *Rhet.*[6]: *Amar es querer un bien para otro,* y eso es benevolencia. Luego son lo mismo el acto de caridad que la benevolencia.

2. Más aún: El acto pertenece a la misma potencia que el hábito. Pues bien, el hábito de caridad radica en la voluntad, como queda expuesto (q.24 a.1). Por tanto, el de caridad es también acto de la voluntad. Ahora bien, ese acto solamente se da tendiendo al bien, y esto es benevolencia. Luego el acto de caridad no es otra cosa que benevolencia.

3. Y también: El Filósofo en IX *Ethic.* señala cinco cosas que atañen a la amistad. La primera de ellas es que el hombre *quiere el bien para el amigo;* la segunda, que *le desee existir y vivir;* la tercera, que *conviva con él;* la cuarta, que *tenga los mismos gustos;* la quinta, que *comparta sus alegrías y sus penas*[7]. Pues bien, las dos primeras atañen a la benevolencia. Luego ésta es el acto primero de la caridad.

En cambio está lo que afirma el Filósofo en IX *Ethic.* diciendo que la benevolencia ni es *amistad* ni *amor,* sino *principio de la amistad*[8]. Pues bien, la caridad, como queda dicho (q.23 a.1), es amistad. Luego la benevolencia no es lo mismo que la dilección, acto de caridad.

Solución. *Hay que decir:* La benevolencia, en sentido propio, es un acto de la voluntad que consiste en querer un bien para otro. Pero este acto de la voluntad difiere del amor, tanto del que radica en el apetito sensitivo como del que se sustenta en el apetito intelectivo, que es la voluntad. En realidad, el amor que está en el apetito sensitivo es una pasión, y toda pasión inclina a su objeto con cierto impulso. Pero la pasión del amor no surge súbitamente, sino después de consideración asidua de la cosa amada. Por eso, el Filósofo, en IX *Ethic.*[9], queriendo mostrar la diferencia que hay entre la benevolencia y el amor-pasión, dice que la benevolencia *carece de convulsión y de apetito,* esto es, de la impetuosidad de la inclinación, pues el hombre desea el bien para otro sólo por decisión de la razón. Por otra parte, el amor-pasión brota de la costumbre, mientras que la benevolencia surge, a veces, repentinamente, como acontece con los púgiles que luchan, que deseamos la victoria de uno de ellos sobre el otro.

Incluso el amor que se sustenta en el apetito intelectivo difiere también de la benevolencia, ya que conlleva una unión afectiva entre quien ama y la persona amada, de modo que el primero considera a la segunda como unida a él o como perteneciéndole, y por eso se mueve hacia ella. La benevolencia, en cambio, es simple acto de la voluntad por el que queremos para el otro el bien, sin presuponer esa unión afectiva con él. En conclusión, el amor de dilección, considerado como acto de caridad, implica, en

5. ARISTÓTELES, *Eth.* VIII c.8 n.1 (BK 1159a16): S. TH., lect.8. 6. ARISTÓTELES, c.4 n.2,7 (BK 1380b35; 1381a19). 7. C.4 n.1 (BK 1166a3): S. TH., lect.4. 8. *Eth.* IX c.5 n.1,3 (BK 1166b30; b32; 1167a3): S. TH., lect.4. 9. C.5 n.1 (BK 1166b33): S. TH., lect.5.

verdad, benevolencia, pero añadiendo, en cuanto amor, una unión afectiva [a]. Por eso afirma allí mismo el Filósofo que la benevolencia es principio de amistad [10].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo [11] define allí amar sin tocar toda su esencia, sino solamente alguno de los elementos que de manera más clara manifiestan el acto de amar.

2. *A la segunda hay que decir:* La dilección es acto de la voluntad que tiende hacia el bien, pero con cierta unión con el amado, y eso no lo tiene la simple benevolencia.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo que pone allí el Filósofo [12] en tanto pertenece a la amistad en cuanto proceda del amor que cada cual se tiene a sí mismo, como allí mismo se dice, o sea, que se comporta con el amigo como consigo mismo, y esto pertenece a la unión afectiva.

ARTICULO 3

¿Ha de ser amado Dios con caridad por sí mismo?

In Sent. 3 d.29 a.4

Objeciones por las que parece que Dios no ha de ser amado con caridad por sí mismo, sino por otro motivo.

1. Escribe San Gregorio en una homilía: *Por las cosas que conoce el ánimo procede a amar lo que desconoce* [13]. Ahora bien, por *desconocido* entiende San Gregorio las cosas inteligibles y divinas, y por *conocido* entiende lo sensible. Por tanto, Dios ha de ser amado por otras cosas.

2. Más aún: El amor sigue al conocimiento, y Dios es conocido por otra cosa, ya que *el entendimiento conoce lo invisible de Dios a través de sus obras;* como se ve en Rom 1,20. En consecuencia, también es amado por otras cosas y no por sí mismo.

3. Y también: *La esperanza engendra la caridad,* afirma la *Glosa* [14], y en expresión de San Agustín en *Super prim. Canonic. loann.: El temor produce la caridad* [15]. Pues bien, la esperanza espera alcanzar algo de Dios, y el temor rehuye lo que Dios puede infligir. Parece, pues, que Dios ha de ser amado por el bien esperado o por el mal temido. Por tanto, no ha de ser amado por sí mismo.

En cambio está lo que afirma San Agustín en I *De doctr. christ.: Gozar es la adhesión amorosa a una cosa por sí misma* [16]. Ahora bien, en el mismo libro [17] escribe que hay que gozar de Dios. Por tanto, ha de ser amado por El mismo.

Solución. *Hay que decir:* La palabra *por (=propter)* implica relación con alguna de las causas. Pero hay cuatro géneros de causas: final, formal, eficiente y material, y a esta última se reduce también la disposición material, que es causa no de suyo, sino circunstancialmente. Pues bien, una cosa debe ser amada por otra a tenor de estos cuatro géneros de causas. Según la causa final, queremos la medicina como remedio para la salud. Según la causa formal, amamos al hombre por la virtud, porque por la virtud es formalmente bueno y, por consiguiente, amable. Según la causa eficiente, amamos a algunos porque son hijos de tal padre. En conformidad con la disposición, que se reduce al género de la causa material, decimos que amamos algo por aquello que nos dispone a amar, por ejemplo, los beneficios recibidos, si bien, después que comenzamos a amar, no amamos al amigo por esos beneficios, sino por su virtud.

Pues bien, de las tres primeras maneras no amamos a Dios por ninguna otra cosa sino por El mismo, dado que Dios

10. *Eth.* IX, c.5 n.3 (BK 1167a3): S. TH., lect.5. 11. *Rhet.* II: c.4 n.2,7 (BK 1380b35; 1381a19). 12. *Eth.* IX, c.4 n.1 (BK 1166a3): S. TH., lect.4. 13. *In Evang.* 1 hom.11: ML 76,1114. 14. *Glossa interl.* (V,5r). 15. *Tract.* IX super 4,18: ML 35,2048. 16. C.5: ML 34,21. 17. SAN AGUSTÍN, *De doctr. christ.* 1 c.4: ML 34,20.

a. Los dos primeros artículos son una glosa teológica de textos aristotélicos. En el primero aclara, contra tantos malentendidos, que en la amistad, y en la caridad, no debe confundirse su acto propio, que es el amar activamente, con la búsqueda de ser amado; tampoco debe confundirse la dilección, acto principal de la caridad, con el sentimiento de benevolencia o el gesto de beneficencia, que no pertenecerían a la caridad si no fueran unidos a la «unión afectiva», que es lo característico de la caridad en cuanto amistad.

no se ordena a otra cosa como a su fin, puesto que El mismo es fin último de todo. Tampoco es informado por otro alguno para ser bueno, puesto que su sustancia es su bondad, que hace ejemplarmente buenas todas las cosas. Tampoco recibe de otro su bondad, ya que todos la reciben de El. Sin embargo, del cuarto modo puede ser amado por otra cosa, en el sentido de que algunas cosas que no son El nos disponen a progresar en el amor, por ejemplo, los beneficios [b] recibidos de El o los premios esperados, e incluso las penas que por El mismo intentamos evitar.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Gregorio no pretende decir que lo conocido sea para nosotros la razón de amar lo desconocido a modo de causa formal, final o eficiente; únicamente quiere decir que dispone al hombre a amar lo que desconoce.

2. *A la segunda hay que decir:* El conocimiento de Dios se adquiere por otras cosas; pero, una vez conocido, no se conoce por otro sino por El mismo, a tenor de lo que leemos en Jn 4,42: *Ya no creemos por tu palabra; nosotros hemos visto y sabemos que éste es en verdad el Salvador del mundo.*

3. *A la tercera hay que decir:* La esperanza y el temor conducen a la caridad a manera de disposición, como se infiere de lo expuesto.

ARTICULO 4

¿Puede ser amado Dios inmediatamente en esta vida?

In Sent. 3 d.27 q.3 a.1; *De verit.* q.10 a.11 ad 6; *De carit.* a.2 ad 11

Objeciones por las que parece que Dios no puede ser amado inmediatamente en esta vida:

1. *Es imposible amar lo que se desconoce,* escribe San Agustín en X *De Trin.* [18] Ahora bien, en esta vida no conocemos inmediatamente a Dios, porque, como se lee en 1 Cor 13,12: *Ahora vemos en un espejo, confusamente.* Por tanto, tampoco le amamos inmediatamente.

2. Más aún: Quien no puede lo menos, tampoco puede lo más. Pues bien, es más amar a Dios que conocerle, dado que, según 1 Cor 6,17, *el que se une a Dios* —por el amor— *se hace un solo espíritu con El.* Pero el hombre no puede conocer inmediatamente a Dios. Luego mucho menos puede amarle.

3. Y también: El hombre se aleja de Dios por el pecado, a tenor de lo que leemos en Is 59,2: *Vuestras faltas os separan a vosotros de vuestro Dios.* Ahora bien, el pecado reside más en la voluntad que en el entendimiento. Por consiguiente, menos puede amar inmediatamente a Dios el hombre que conocerle inmediatamente.

En cambio está el hecho de que el conocimiento mediato de Dios se llama enigmático y desaparece en la patria, como vemos en 1 Cor 13,9ss; la caridad, en cambio, *no acaba nunca,* a tenor de 1 Cor 13,8. Por tanto, la caridad de esta vida une inmediatamente a Dios.

Solución. *Hay que decir:* Queda ya expuesto (q.26 a.1 ad 2) que el acto de la potencia cognoscitiva se perfecciona por el hecho de que el objeto conocido está en el sujeto que conoce; el acto, empero, de la potencia apetitiva se perfecciona por la tendencia del apetito hacia la realidad misma. Por eso es menester que el movimiento del apetito sensitivo se dirija hacia la realidad tal cual es, mientras que el acto de la potencia cognoscitiva se conforma a la condición de quien conoce. Ahora bien, este mismo orden se encuentra de suyo en las cosas, y es: Dios es cognoscible y amable por El mismo, puesto que es esencialmente la verdad y la bondad, por lo que son conocidas y amadas las demás cosas. Pero respecto a nosotros hay que considerar que nuestro conocimiento tiene su origen en el sentido, y lo más cognoscible es lo más inmediato a los sentidos, mientras que lo más alejado es lo último

18. C.1: ML 42,974; c.2: ML 42,975.

b. Estos artículos (a.3-7) constituyen una buena exégesis teológica del gran precepto bíblico de amar a Dios con todo el corazón. Amar a Dios por sí mismo significa que su bondad es el único motivo de la caridad; los beneficios recibidos de Dios pueden ser el camino para llegar a ese amor de caridad verdaderamente teologal, pero no pueden ser el motivo ni fin del mismo.

que conocemos. De todo esto hay que concluir que el amor, acto de la potencia apetitiva, tiende en primer lugar hacia Dios, incluso en nuestra vida, y de El va hacia las otras cosas. A tenor de eso, la caridad ama inmediatamente a Dios, y a las demás cosas las ama mediante El. En el conocimiento, en cambio, al revés: a Dios le conocemos por las cosas, como a la causa por los efectos, o por vía de eminencia o de negación, como está claro en Dionisio en el libro *De div. nom.* [19].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque no se puede amar lo desconocido, no se sigue de ello, sin embargo, que el orden del conocimiento sea idéntico al del amor, ya que el amor es término del conocimiento. Por eso, donde acaba éste, que es en la cosa conocida a través de otras, puede comenzar inmediatamente el amor.

2. *A la segunda hay que decir:* Porque es mayor el amor de Dios que su conocimiento, sobre todo en esta vida, por eso se le presupone. Pero dado que el conocimiento no se detiene en las realidades creadas, sino que por ellas tiende hacia otra cosa, se establece una especie de movimiento circular: el conocimiento se inicia en las criaturas para ir hacia Dios, y el amor tiene su punto de partida en Dios, como fin último, y de El desciende a las criaturas[c].

3. *A la tercera hay que decir:* La caridad elimina la aversión a Dios causada por el pecado, y no el solo conocimiento. Por eso la caridad es la que, amando, une al alma inmediatamente con Dios con vínculo de unión espiritual.

ARTICULO 5

¿Puede ser amado Dios totalmente?

In Sent. 3 d.27 q.3 a.2; *De carit.* a.10 ad 5

Objeciones por las que parece que Dios no puede ser amado totalmente:

1. El amor sigue al conocimiento. Ahora bien, Dios no puede ser conocido totalmente por nosotros, pues eso equivaldría a comprenderle. Por tanto, no podemos amarle por entero.

2. Más aún: el amor es una unión, como se ve por Dionisio en el c.4 *De div. nom.* [20]. Pues bien, el corazón del hombre no se puede unir del todo a Dios, porque, como leemos en 1 Jn 3,20, *es mayor que nuestro corazón.* Por tanto, Dios no puede ser amado por entero.

3. Y también: Dios se ama totalmente. Si pues es amado totalmente por otro, ese tal le amaría cuanto El se ama, y esto es imposible. Por tanto, Dios no puede ser amado totalmente por ninguna criatura.

En cambio está el precepto de Dt 6,5: *Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón.*

Solución. *Hay que decir:* Dado que el amor se nos ofrece como un medio entre quien ama y la persona amada, la pregunta sobre si puede ser amado Dios totalmente puede entenderse de tres maneras. La primera: que el modo de la totalidad se refiera al objeto amado. En este sentido Dios debe ser amado totalmente, porque el hombre debe amar cuanto hay en El. Segunda: la totalidad concierne al sujeto que ama. En este sentido Dios también debe ser amado totalmente, porque el hombre está obligado a amar a Dios con todo su poder y a ordenar cuanto tiene al amor de Dios, como prescribe el Deuteronomio (6,5): *Amarás al Señor tu Dios con todo el corazón.* Finalmente, se puede entender en el sentido de una proporción entre el sujeto y el objeto, es decir, que la medida de quien ama esté adecuada a la medida de lo que ama. Esto no se puede dar. Una cosa puede ser amada en la medida en que es buena. Pues bien, Dios, cuya bondad es infinita, es infinitamente digno de ser amado, y ninguna criatura puede amar a Dios de manera infinita, dado que toda su capacidad, sea natural sea infusa, es finita.

Respuesta a las objeciones: Con esto se responde a las objeciones, ya que

19. C.1,5: MG 3,593: S. TH., lect.3.
20. Párr.12: MG 3,709: S. TH., lect.9.12.

c. Curiosa esta «circulación» en la vida teologal: el conocimiento de Dios comienza para el hombre en las criaturas, y siempre lo conoce a través de ellas analógicamente; mientras que la caridad une el corazón del hombre inmediatamente a Dios y desde Dios se extiende el amor a las criaturas, por la caridad el hombre ama a Dios inmediatamente, y a las demás cosas por Dios.

las tres primeras concluyen en el tercer sentido, y la última en el segundo.

ARTICULO 6

¿Hay que poner medida en el amor divino?

In Sent. 3 d.27 q.3 a.3; *De carit.* a.2 ad 13; *In Rom.* c.12 lect.1

Objeciones por las que parece que hay que poner medida en el amor divino:

1. La esencia del bien consiste en *la medida, la especie y el orden,* como expone San Agustín en el libro *De nat. boni* [21]. Ahora bien, el amor de Dios es lo mejor en el hombre a tenor de las palabras de Col 3,14: *Sobre todo, tened caridad.* Por tanto, el amor de Dios ha de tener medida.

2. Más aún: San Agustín escribe en el libro *De mor. Eccl. cathol.: Dime, te ruego, cuál sea la medida del amor. Pues temo inflamarme más o menos de lo que es menester en el deseo y el amor de mi Señor* [22]. San Agustín no se plantearía el tema si no hubiera medida en el amor divino. Por tanto, el amor divino tiene medida.

3. Y también: En San Agustín leemos igualmente en IV *Super Gen. ad litt.: Modo es lo que a cada uno la propia medida señala* [23]. Pues bien, la razón es la medida tanto de la voluntad humana como de la acción exterior. Por consiguiente, del mismo modo que en el efecto exterior de la caridad debe darse un modo determinado por la razón, a tenor de las palabras del Apóstol: *Sea razonable vuestro obseqio* (Rom 12,1), debe darse igualmente en el acto interno del amor de Dios.

En cambio está lo que escribe San Bernardo en el libro *De diligendo Deo: La causa de amar a Dios es Dios; la medida, amarle sin medida* [24].

Solución. *Hay que decir:* Como indica el texto aducido de San Agustín, el modo implica una determinación de la medida, y esa determinación se da tanto en la medida como en el objeto medido, aunque de manera distinta. En la medida, en efecto, se da esencialmente, ya que lo propio de la medida es fijar y medir; en lo medido, en cambio, se encuentra la medida en relación a otra cosa, es decir: en cuanto da la medida. Por eso, en la medida no puede haber nada que no esté ajustado a ella; en el objeto medido, empero, puede darse esa falta de ajuste, sea por exceso, sea por defecto.

En el plano del apetito y de la acción, la medida es el fin, ya que él da la razón propia de lo que deseamos y de lo que hacemos, como demuestra el Filósofo en II *Physic.* [25] Por eso el fin tiene medida en sí mismo; lo que conduce a él, en cambio, en cuanto está proporcionado con el fin. Por esta razón, como expone el Filósofo en I *Polit.: El apetito del fin está en todas las artes sin fin y sin término; los medios, en cambio, tienen un término* [26]. El médico, efectivamente, no pone límite al restablecimiento de la salud, antes bien, se esfuerza en procurarla tan perfecta como pueda. Pone, en cambio, límites a la medicina, y así no da cuanto puede, sino cuanto es necesario para el restablecimiento de la salud; excederse o faltar a la proporción debida sería faltar a la medida. Pues bien, el fin de todas las acciones y afectos humanos es amar a Dios, ya que éste es el medio principalísimo por el que alcanzamos el fin último, como queda dicho (q.17 a.6; q.23 a.6). En consecuencia, en el amor de Dios no se pone el modo como una cosa medida, susceptible de más o menos, sino como se pone en la medida, en donde no es posible ningún tipo de exceso y en donde la perfección es tanto mayor cuanto más se ajusta a la regla. Y por eso, cuanto más amado es Dios, tanto mejor es el amor.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo que se da por sí mismo es mejor que lo que se da por otro. Por eso, la bondad de la medida, que tiene módulo por sí misma, es mejor que la bondad de lo medido, que lo recibe de otro. De esa suerte, la caridad, que tiene módulo a título de medida, descuella entre las demás virtudes, que lo poseen al modo de las cosas medidas.

2. *A la segunda hay que decir:* San Agustín añade allí mismo [27] que el modo de amar a Dios es que sea amado de

21. C.3: ML 42,553. 22. C.8: ML 32,1316. 23. C.3: ML 34,299. 24. C.1: ML 182,974. 25. ARISTÓTELES, c.9 n.5 (BK 200a32): S. TH., lect.5. 26. ARISTÓTELES, c.7 n.17 (BK 1257b26): S. TH., lect.8. 27. *De mor. Eccl. cathol.* c.8: ML 32,1316.

todo corazón, o sea, que sea amado cuanto pueda serlo; éste es el módulo que conviene a la medida.

3. *A la tercera hay que decir:* El sentimiento cuyo objeto está sometido al juicio de la razón debe estar medido por ella. Pero el objeto del amor divino, que es Dios, sobrepuja el juicio de la razón; por eso no es medido por ella, sino que la excede. Y no hay paridad entre el acto interior de caridad y los actos externos. El primero, efectivamente, tiene razón de fin, ya que el fin supremo del hombre consiste en la unión del alma con Dios, a tenor de estas palabras: *Para mí es bueno unirme a Dios* (Sal 72,28); los segundos, en cambio, son medios. Por eso deben ser medidos tanto por la caridad como por la razón.

ARTICULO 7

¿Es más meritorio amar al enemigo que al amigo?

In Sent. 3 d.30 a.3; a.4 ad 3; *De carit.* a.8

Objeciones por las que parece que es más meritorio amar al enemigo que al amigo:

1. Leemos en San Mateo (5,46): *Si amáis a quien os ama, ¿qué recompensa recibiréis?* Amar, pues, al amigo no merece recompensa; la tiene, en cambio, amar al enemigo, como allí mismo se dice. Es, pues, más meritorio amar al enemigo que al amigo.

2. Más aún: Una cosa es tanto más meritoria cuanto mayor es la caridad de que procede. Pues bien, amar a los enemigos es propio *de los hijos de Dios perfectos,* como afirma San Agustín en *Enchir.*[28]; amar, en cambio, al amigo se considera como caridad imperfecta. Por lo tanto, es más meritorio amar al enemigo que al amigo.

3. Y también: Debe haber más mérito donde hay mayor esfuerzo para el bien, ya que *cada cual recibe su galardón según su trabajo,* como vemos en 1 Cor 3,8. Ahora bien, el hombre necesita mayor esfuerzo para amar al enemigo que para amar al amigo, porque es más difícil. En consecuencia, parece más meritorio amar al enemigo que al amigo.

En cambio está el hecho de que lo mejor es lo más meritorio. Pues bien, es mejor amar al amigo, ya que es más adecuado amar al mejor, y es mejor el amigo que ama que el enemigo que odia. Por tanto, es más meritorio amar al amigo que al enemigo.

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos expuesto (q.25 a.1), el motivo de amar al prójimo con caridad es Dios. Por tanto, cuando se pregunta qué sea mejor o más meritorio, amar al amigo o al enemigo, estos dos tipos de amor pueden compararse entre sí de dos maneras: por parte del prójimo amado y por parte del motivo por el que se le ama. En el primer sentido, el amor al amigo prevalece sobre el amor al enemigo. El amigo, en verdad, no solamente es mejor, sino que también está más unido a nosotros. Por lo tanto, es una realidad más propicia para el amor, y por lo mismo el amor a esa realidad es mejor. En consecuencia, lo opuesto es peor: siempre es peor odiar al amigo que odiar al enemigo.

Bajo el segundo aspecto, el amor al enemigo sobresale por dos cosas. Primera, porque el amor al amigo puede darse por un motivo que no sea Dios; el amor, en cambio, al enemigo tiene como motivo único a Dios. Segunda: en el supuesto de que uno y otro sean amados por Dios, arguye mayor fuerza el amor de Dios que lleva el ánimo del hombre hacia objetos más alejados, es decir, hasta el amor a los enemigos, de la misma manera que se manifiesta más ardiente la fuerza del fuego cuanto más lejos difunde su calor. De manera análoga, tanto más fuerte se demuestra el amor de Dios cuanto más difíciles son las cosas que se realizan por El, como es asimismo más fuerte la fuerza del fuego cuanto menos combustible es la materia que puede quemar.

Sin embargo, como el mismo fuego calienta más de cerca que de lejos, así también la caridad ama con más ardor a los allegados que a los extraños. Desde este punto de vista, el amor a los amigos, considerado en sí mismo, es más ferviente y mejor que el amor a los enemigos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La palabra del Señor debe entenderse de manera estricta.

28. C.73: ML 40,266.

El amor a los amigos carece, en realidad, de mérito ante Dios cuando son amados solamente por serlo. Este parece ser el caso de quienes, amando a sus amigos, no aman a los enemigos. Es, en cambio, meritorio el amor a los amigos si son amados por Dios y no sólo por ser amigos.

2 y 3: *La respuesta a las otras objeciones* es evidente. Las dos que siguen proceden del motivo del amor, y la última, la del *Sed contra,* considera el objeto amado.

ARTICULO 8

¿Es más meritorio amar al prójimo que a Dios?

In Sent. 3 d.30 a.4

Objeciones por las que parece que es más meritorio amar al prójimo que a Dios:

1. Parece que es más meritorio lo preferido por el Apóstol. Pues bien, el Apóstol dio preferencia al amor al prójimo, a tenor de lo que escribió en Rom 9,3: *Deseaba ser anatema de Cristo por mis hermanos.* Por tanto, es más meritorio amar al prójimo que a Dios.

2. Más aún: Como ya hemos expuesto (a.7), en cierto modo es menos meritorio amar al amigo. Ahora bien, Dios es eminentemente nuestro amigo, ya que *antes nos amó El,* como leemos en 1 Jn 4,10. Parece, pues, menos meritorio amarle a El.

3. Y también: Lo más difícil parece lo más virtuoso y más meritorio, ya que *la virtud versa sobre el bien y lo difícil,* como escribe el Filósofo en II *Ethic.* [29] Pues bien, es más fácil amar a Dios que amar al prójimo, sea porque los seres aman naturalmente a Dios, sea porque en Dios no hay nada que no sea digno de amar, y eso no sucede con el prójimo. En consecuencia, es más meritorio amar ai prójimo que a Dios.

En cambio está el hecho de que lo que hace que una cosa sea tal cosa es más que la cosa producida. Pues bien, el amor al prójimo es meritorio solamente porque es amado por Dios. Por tanto, es más meritorio amar a Dios que amar al prójimo.

Solución. *Hay que decir:* Esa comparación puede hacerse de dos maneras. Primera: considerando por separado cada uno de esos dos amores. En este sentido es indudable que es más meritorio el amor de Dios, pues merece por sí mismo galardón, ya que la recompensa suprema es gozar de Dios, y a ello tiende el impulso del amor divino. Por eso al que ama a Dios se le promete la recompensa: como leemos en Jn 14,21: *Si alguien me ama, será amado de mi Padre y yo me mostraré a él.*

Puede entenderse también en el sentido de que sólo Dios es amado; el amor del prójimo, empero, se entiende en cuanto es amado por amor de Dios. En este sentido, el amor del prójimo implica el de Dios; el de Dios, en cambio, no excluye el del prójimo. Por eso da lugar a establecer una comparación entre un amor perfecto, que abarca también el amor al prójimo, y un amor incompleto e imperfecto de Dios, porque, en expresión de San Juan (4,21), *tenemos mandado por Dios que el que le ame, ame también al hermano.* En este supuesto prevalece el amor del prójimo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Conforme a una exposición de la *Glosa* [30], el Apóstol no deseaba eso —verse separado de Cristo por amor a sus hermanos— cuando estaba en estado de gracia, sino en estado de infidelidad, y por eso no hay obligación alguna de imitarle.

Puede también responderse, con San Juan Crisóstomo en el libro *De compunct.* [31], que esas palabras no prueban que el Apóstol amara al prójimo más que a Dios, sino que amaba más a Dios que a sí mismo. Quería, en verdad, verse privado, por algún tiempo, de la fruición divina, que atañe al amor de sí mismo, para procurar el honor de Dios entre el prójimo, lo cual afecta al amor de Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* El amor del amigo es a veces menos meritorio porque es amado por sí mismo, faltandoasí el verdadero motivo de la amistad de caridad, que es Dios. De ahí que el hecho de que Dios sea amado por sí mis-

29. ARISTÓTELES, c.10 n.10 (BK 1105a9): S. TH., lect.3. 30. *Glossa ordin.* super Rom 9,3: VI 20 E: *Glossa* de PEDRO LOMBARDO, super Rom 9,3: ML 191,1454. 31. L.1: MG 47,406; *In Rom.* hom.16: MG 60,599.

mo no disminuye, antes bien, constituye la razón del mérito.

3. *A la tercera hay que decir:* La esencia del mérito y de la virtud está en función más del bien que de lo difícil[d]. No es, pues, justo afirmar que lo más difícil sea lo más meritorio; el mérito está en que lo más difícil sea también lo mejor.

CUESTIÓN 28

El gozo

Viene a continuación el tema de los efectos consiguientes al acto principal de la caridad, o sea, al amor. Primero, de los efectos interiores, y después, de los exteriores (q.31). Sobre el primero se han de considerar tres aspectos: el primero, el gozo; el segundo, la paz (q.29); el tercero, la misericordia (q.30).

Sobre el primero, el gozo, se formulan cuatro preguntas:

1. El gozo, ¿es efecto de la caridad?—2. Ese gozo, ¿es compatible con la tristeza?—3. Ese gozo, ¿puede ser pleno?—4. ¿Es virtud?

ARTICULO 1

¿Es el gozo efecto de la caridad en *nosotros?*

Infra q.35 a.2; 1-2 q.70 a.3; *In Gal.* c.5 lect.6; *De duob. praecept.* op.4

Objeciones por las que parece que el gozo no es efecto de la caridad en nosotros:

1. La ausencia de la realidad amada produce más tristeza que gozo. Pues bien, Dios, a quien amamos por caridad, está ausente de nosotros mientras vivimos en esta vida, según el Apóstol en 2 Cor 5,6: *Mientras estamos en el cuerpo peregrinamos hacia el Señor.* Por tanto, la caridad produce en nosotros más tristeza que gozo.

2. Más aún: Por la caridad merecemos sobre todo la bienaventuranza, y entre las cosas con que la merecemos señala la Escritura el llanto, a tenor de estas palabras de Mt 5,5: *Bienaventurados los que lloran.* El efecto, pues, de la caridad es más la tristeza que el gozo.

3. Y también: La caridad es virtud distinta de la esperanza, como ya hemos expuesto (q.17 a.6). Pues bien, de esta virtud procede el gozo, según las palabras de Rom 12,12: *Gozándonos de la esperanza.* El gozo, pues, no es efecto de la caridad.

En cambio está el testimonio del Apóstol en Rom 5,5: *La caridad de Dios ha sido derramada en nosotros por el Espíritu Santo que nos ha sido dado.* Ahora bien, el gozo es en nosotros producto del Espíritu Santo, según otro testimonio del Apóstol en Rom 14,17: *No es el reino de Dios comida ni bebida, sino justicia y paz y gozo del Espíritu Santo.* Por tanto, la caridad es causa del gozo.

Solución. *Hay que decir:* Como queda expuesto al hablar de las pasiones (1-2 q.25 a.3; q.26 a.1 ad 2; q.28 a.5 resp.), del amor proceden el gozo y la tristeza, aunque por motivos opuestos. El gozo, efectivamente, lo causa la presencia del bien amado, o también el hecho de que ese bien amado está en posesión del bien que le corresponde y lo conserva. Este segundo motivo pertenece más al amor de benevolencia, que nos hace sentir satisfacción de que el amigo, aunque ausente, prospere. A la inversa, del amor

d. La razón del mérito no reside en la dificultad que proviene del objeto, sino de la intensidad del acto del sujeto, y, puesto que el amor al amigo, a causa de su amistad, es más connatural al hábito de la caridad, en principio los actos de amor dirigidos al amigo serán más intensos y meritorios que los que tienen por objeto el enemigo, así como amar a Dios corresponde más directamente a la caridad que el amor al prójimo, y sería más meritorio si no ocurriera que ambos se implican mutuamente (a.8). Pero el amor al enemigo, a causa de su dificultad, muestra con mayor claridad la pureza del motivo de la caridad, que en este caso no puede ser más que el amor a Dios, y señal de que no amamos con verdadera caridad o amor de Dios a los amigos sería nuestra incapacidad para amar a los enemigos (a.7 ad 1).

nace la tristeza, o por la ausencia del bien amado, o porque a quien queremos el bien está privado de su bien propio o sufre por algún mal.

La caridad, en cambio, es el amor de Dios, cuyo bien es inmutable por ser El la bondad suma. Además, por el hecho de ser amado está en quien lo ama por el más excelente de sus efectos, según lo que leemos en 1 Jn 4,16: *El que está en caridad permanece en Dios y Dios en él.* Por eso mismo, el gozo espiritual que tiene a Dios por objeto está causado por la caridad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se afirma que, mientras estamos en el cuerpo, estamos lejos de Dios por comparación a quienes están en su presencia y gozan así de su visión. Por eso se añade allí mismo (v.7): *Caminamos en la fe y no en la visión.* Pero aun en esta vida se hace presente a quienes le aman, por la gracia que le hace inhabitar en ellos.

2. *A la segunda hay que decir:* El llanto que merece la bienaventuranza tiene por objeto lo que se opone a ella. Luego por igual razón provienen de la caridad tanto el llanto como el gozo espiritual de Dios, pues por la misma razón se siente satisfacción por un bien que tristeza por lo que a él se opone.

3. *A la tercera hay que decir:* De Dios se puede tener un gozo espiritual de dos maneras: la primera, en cuanto que nos gozamos del bien divino considerado en sí mismo; la segunda, porque nos gozamos de ese bien divino en cuanto participamos de él. El primer gozo es indudablemente el mejor, y proviene principalmente de la caridad. El segundo, en cambio, procede también de la esperanza, que nos hace esperar el goce del bien divino, aunque sin olvidar que ese gozo mismo, perfecto o imperfecto, se consigue en proporción con la caridad.

ARTICULO 2

El gozo espiritual causado por la caridad, ¿implica tristeza?

Objeciones por las que parece que el gozo espiritual causado por la caridad implica tristeza:

1. Es propio de la caridad gozarse del bien del prójimo, según 1 Cor 13,6, ya que *la caridad no se goza con la iniquidad, sino que se goza con la verdad.* Pues bien, este gozo implica tristeza, según lo que leemos en Rom 12,15: *Gozad con los que se gozan, llorad con quienes lloran.* Por tanto, el gozo espiritual implica tristeza.

2. Más aún: La penitencia, afirma San Gregorio, consiste en *llorar el mal que se ha hecho y no hacer de nuevo lo que ha habido que llorar*[1]. Ahora bien, sin caridad no hay verdadera penitencia. En consecuencia, el gozo de la caridad implica tristeza.

3. Y también: La caridad puede inspirar el deseo de estar con Cristo, según el testimonio del Apóstol en Flp 1,23: *Ansiaba morir y estar con Cristo.* Pero el deseo no se da en nosotros sin tristeza, según el salmo 119,5: *¡Ay de mí!, que se ha prolongado mi destierro.* Por tanto, el gozo de la caridad implica tristeza.

En cambio está el hecho de que el gozo de la caridad es gozo de divina sabiduría, y éste no implica tristeza, según el testimonio de Sab 8,16: *Su convivir no engendra amargura.* El gozo, pues, de la caridad no implica tristeza.

Solución. *Hay que decir:* la caridad, según hemos expuesto (a.1 ad 3), produce en nosotros un doble gozo. Uno principal, que es el propio de la caridad, con el que gozamos del bien divino considerado en si mismo. Este gozo de la caridad no tolera mezcla de tristeza, así como tampoco puede tolerar mezcla de mal el bien de que se goza. En este sentido se expresa el Apóstol en Flp 4,4: *Gozaos siempre en el Señor.*

El segundo tiene por objeto el bien divino, como participado por nosotros. Pues bien, esta participación puede implicar el contratiempo de algún obstáculo, y de ahí resulta que el gozo de la caridad pueda implicar tristeza, a saber: entristecerse por cuanto impida la participación del bien divino, sea en nosotros, sea en el prójimo, al que amamos como a nosotros mismos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El llanto del prójimo no puede ser causado más que por algún mal, y todo mal entraña defecto

1. *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1256.

en la participación del sumo bien. Por eso la caridad nos hace compartir el dolor del prójimo en cuanto impida esa participación.

2. *A la segunda hay que decir:* En expresión de Isaías (59,2): *Los pecados han hecho una separación entre nosotros y Dios.* Por tanto, el motivo de dolemos de nuestros pecados y también de los pecados de los demás es que dificultan la participación del bien divino.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque en el presente destierro participamos de alguna manera el bien divino por el conocimiento y el amor, sin embargo, la miseria de esta vida impide la participación plena del bien divino, que tendrá lugar en la patria. Por eso, el obstáculo en la participación del bien divino es la causa de la tristeza que nos hace gemir por la dilación de la gloria.

ARTICULO 3

¿Puede ser completo en nosotros el gozo espiritual?

In Io. c.15 lect.2

Objeciones por las que parece que el gozo espiritual causado por la caridad no puede ser completo en nosotros:

1. Cuanto mayor gozo tenemos de Dios, tanto mayor plenitud adquiere en nosotros. Pues bien, es imposible tanto gozo de Dios como merece, porque su bondad infinita sobrepuja siempre el gozo de la criatura, que es finita. Por tanto, el gozo espiritual jamás podrá ser pleno en las criaturas.

2. Más aún: Lo completo nunca puede ser mayor. Ahora bien, el gozo de los bienaventurados puede ser mayor, puesto que es mayor en unos que en otros. Por tanto, el gozo de Dios no puede ser completo en las criaturas.

3. Y también: El término *comprehensión* no parece que pueda significar otra cosa que plenitud de conocimiento. Pues bien, como es limitada la capacidad de conocimiento de la criatura, lo es también su capacidad apetitiva. En consecuencia, si Dios no puede ser comprehendido por criatura alguna, parece que tampoco puede ser pleno el gozo de Dios de ninguna criatura.

En cambio está lo que dijo el Señor a sus discípulos a tenor de Jn 15,11: *Que mi gozo esté en vosotros y vuestro gozo sea cumplido.*

Solución. *Hay que decir:* La plenitud de gozo puede entenderse de dos maneras. La primera, por parte de la realidad objeto del gozo, de forma que se gozara de ella tanto cuanto es digna. En este sentido es evidente que solamente Dios puede tener gozo completo de sí mismo, pues su gozo es infinito, y por eso digno de su infinita bondad; el gozo, empero, de cualquier criatura es, por necesidad, finito.

Puede entenderse también de otra manera la plenitud del gozo, es decir, por parte de quien goza. Pues bien, el gozo se compara con el deseo como la quietud con el movimiento, según dijimos al tratar de las pasiones (1-2 q.25 a.1 y 2). Ahora bien, hay quietud plena cuando no hay movimiento alguno, y hay asimismo gozo cumplido cuando no queda nada por desear. Mientras estamos en este mundo, el impulso del deseo carece de sosiego, ya que tenemos posibilidades de acercarnos más a Dios por la gracia, como ya hemos demostrado (q.24 a.4 y 7). Pero, una vez que se haya llegado a la bienaventuranza perfecta, no quedará ya nada por desear, pues en ella será plena la fruición de Dios, en la cual obtendrá también el hombre lo que hubiera deseado, incluso de los demás bienes, según el salmo 102,5; *El que colma de bien tus deseos.* Así se aquieta no solamente el deseo con que deseamos a Dios, sino que también se saciará todo deseo. De ahí que el de los bienaventurados es un gozo absolutamente pleno, e incluso superpleno, porque obtendrán más que pudieron desear, pues según San Pablo en 1 Cor 2,9: *No pasó por mente humana lo que Dios ha preparado para quienes le aman.* Esto lo leemos también en San Lucas (6,38) en las palabras *medida buena y rebosante echarán en vuestro pecho.* Mas, dado que ninguna criatura es capaz de adecuar estrictamente el gozo de Dios, tenemos que decir que ese gozo no puede ser captado en su omnímoda totalidad por el hombre; antes al contrario, el hombre será absorbido por ella, según las palabras de San Mateo (25,21.23): *Entra en el gozo de tu Señor.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esa objeción pro-

viene de la plenitud del gozo de parte de la realidad de que se goza.

2. *A la segunda hay que decir:* Al llegar a la bienaventuranza, llegará cada cual al término prefijado para él en la divina predestinación, y no habrá lugar a pasar más adelante, aunque en ese acabar quedará uno más cerca de Dios que otro. De esta manera, el gozo de cada uno será pleno y completo por parte de quien goza, ya que todos los deseos se verán plenamente colmados. Con todo, el gozo de uno será mayor que el de otro por la participación más plena de la bienaventuranza divina.

3. *A la tercera hay que decir:* La *comprehensión* implica plenitud de conocimiento por parte de la cosa conocida, a saber: cuando el objeto es conocido en toda su plenitud. Pero hay también plenitud de conocimiento por parte del sujeto que conoce, como se ha dicho ya del gozo. De ahí que el Apóstol afirme en Col 1,8: *Para que os llenéis del conocimiento de su voluntad en toda sabiduría y espiritual entendimiento.*

ARTICULO 4

¿Es virtud el gozo?

Objeciones por las que parece que el gozo es virtud:

1. El vicio es contrario a la virtud. Ahora bien, la tristeza es vicio, como se ve en la acidia y en la envidia. Por tanto, el gozo debe considerarse entre las virtudes.

2. Más aún: Como el amor y la esperanza, el gozo es una pasión cuyo objeto es el bien. Pues bien, el amor y la esperanza son virtudes. Luego también el gozo debe tenerse por virtud.

3. Y también: Los mandamientos de la ley se dan sobre actos de las virtudes. Ahora bien, el Apóstol manda gozarnos en el Señor diciendo en Flp 4,4: *Gozaos siempre en el Señor.* Por tanto, el gozo es virtud.

En cambio está el hecho de que no aparece mencionado ni entre las virtudes teologales, ni entre las morales ni entre las intelectuales, como se infiere de lo que hemos expuesto (1-2 q.57 a.2; q.60; q.62 a.3).

Solución. *Hay que decir:* La virtud, como hemos expuesto (1-2 q.55 a.2), es un hábito operativo; de ahí que, por su esencia, tiene inclinación al acto. Ahora bien, sucede que un mismo hábito es el origen de muchos actos ordenados de la misma especie, subordinados unos a otros. Y dado que los actos posteriores no proceden del hábito de la virtud sino en función del acto primero, la virtud no se define ni se determina sino por ese acto primero, aunque los otros se sigan también de ella. Pues bien, después de lo expuesto sobre las pasiones (1-2 q.25 a.1, 2 y 3; q.27 a.4), es evidente que el amor es el primer movimiento de la potencia apetitiva, de la cual se siguen el deseo y el gozo. Por tanto, es el mismo el hábito de la virtud que inclina a amar, a desear el bien amado y gozarse con él. Pero, dado que el amor es el primero de esos actos, la virtud no se denomina por el gozo ni por el deseo, sino por el amor, y se llama caridad. En consecuencia, el gozo no es una virtud distinta de la caridad, sino cierto acto y efecto [a] de la misma. Por esa razón se la considera entre los frutos, como se ve en el Apóstol en Gál 5,22.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La tristeza, que es vicio, tiene su origen en el amor desordenado de sí mismo, que no es vicio especial, sino como la raíz común de todos los vicios, según quedó expuesto en otro lugar (1-2 q.77 a.4). Por eso fue necesario catalogar determinadas tristezas como otros tantos vicios especiales, porque proceden de un vicio general, no especial. El amor de Dios, en cambio, es virtud especial, la caridad, a la que se reduce el gozo como acto propio suyo, según queda expuesto.

2. *A la segunda hay que decir:* La esperanza viene del amor, igual que el gozo, pero entraña además un carácter especial por parte del objeto, es decir, la dificultad juntamente con la posibilidad de conseguirlo, por eso es virtud especial. El gozo, en cambio, no añade sobre el

a. Es tan propio del amor gozar de la presencia y figura de la persona amada (San Juan de la Cruz), que ya había advertido Santo Tomás que «pertenece a la misma virtud amar a alguien y gozar de él», de manera que el gozo no es una virtud distinta a la del amor, sino su efecto, como un «superexceso» (q.23 a.3 ad 2): es la doctrina que repite aquí.

amor ninguna razón especial que pueda dar lugar a una virtud también especial.

3. *A la tercera hay que decir:* El gozo es objeto de precepto en la ley en cuanto es acto de la caridad, aunque no sea su acto primero.

CUESTIÓN 29

La paz

Corresponde a continuación tratar el tema de la paz. Sobre él se formulan cuatro preguntas:

1. La paz, ¿es lo mismo que la concordia?—2. ¿Apetecen la paz todas las cosas?—3. La paz, ¿es efecto de la caridad?—4. La paz, ¿es virtud?

ARTICULO 1

¿Son lo mismo paz y concordia?

In Sent. 3 d.27 q.2 a.1 ad 6

Objeciones por las que parece que son lo mismo paz y concordia:

1. Dice San Agustín en XIX *De civ. Dei* que *la pa1 de los hombres es la concordia ordenada*[1]. Ahora bien, aquí hablamos de la paz de los hombres. Por tanto, paz es lo mismo que concordia.

2. Más aún: La concordia consiste en cierta unión de voluntades. Pues bien, la paz no es otra cosa que esa unión de voluntades, según el testimonio de Dionisio en el cap. II *De div. nom.: La paz es unitiva en todos y obradora de consentimiento*[2]. Por tanto, la paz se identifica con la concordia.

3. Y también: Los que tienen el mismo contrario son idénticos entre sí. Ahora bien, la disensión se opone a la paz y a la concordia, ya que leemos en 1 Cor 14,33: *No es Dios de disensión, sino de paz*. Por tanto, paz y concordia son idénticas.

En cambio está el hecho de que puede darse concordia de impíos en el mal. Pero según Isaías (48,22), *no hay paz para los impíos.* Por tanto, paz y concordia no son lo mismo.

Solución. *Hay que decir:* La paz implica concordia y añade algo más. De ahí que, donde hay paz, hay concordia, pero no al revés, si entendemos en su verdadera acepción la palabra *paz*. La concordia propiamente dicha implica, es verdad, una relación a otro en el sentido de que las voluntades de varias personas se unen en un mismo consenso. Pero ocurre igualmente que el corazón de la misma persona tiende a cosas diferentes de dos modos. Primero: según las potencias apetitivas; y así, el apetito sensitivo las más de las veces tiende a lo contrario del apetito racional, según se expresa el Apóstol en Gál 5,17: *La carne tiene tendencias contrarias a las del espíritu.* El otro modo, en cuanto la misma potencia apetitiva, se dirige a distintos objetos apetecibles, que no puede alcanzar a la vez, y esto conlleva necesariamente contrariedad entre los movimientos del apetito. Ahora bien, la paz implica, por esencia, la unión de esos impulsos, ya que el corazón del hombre, aun teniendo satisfechos algunos de sus deseos, no tiene paz en tanto desee otra cosa que no puede tener a la vez. Esa unión, empero, no es de la esencia de la concordia. De ahí que la concordia entraña la unión de tendencias afectivas de diferentes personas, mientras que la paz, además de esa unión, implica la unión de apetitos en un mismo apetente [a].

1. C.13: ML 41,640. 2. Párr.1: MG 3,948: S. TH., lect.1.

a. La paz no se reduce a la concordia, que consiste en la unión de los diversos apetitos, intereses o deseos de diferentes personas, sino que requiere, como condición previa, la armonía interior de las diversas apetencias de cada persona, cuyo conflicto es la raíz más profunda de la discordia y de la falta de paz; pues bien, sólo el amor a un bien sumo y común puede lograr esa armonía interior y concordia exterior en las que consiste la paz. Hay que añadir (cf. ad 1) que sólo es verdadera la paz cuando la concordia o el orden no es impuesto de forma coactiva, sino que es el fruto del amor mutuo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Agustín habla allí de la paz de un hombre con otro. Y de esa paz dice que es concordia, pero no cualquier tipo de concordia, sino la *ordenada,* a saber, concordar conforme al interés de cada uno. Efectivamente, si uno concuerda con otro no por espontánea voluntad, sino coaccionado bajo el temor de algún mal inminente, esa concordia no entraña realmente paz, ya que no se guarda el orden entre las partes, sino que más bien está perturbada por quien ha provocado el temor. Por eso escribe antes San Agustín que *la paz es tranquilidad del orden.* Y esa tranquilidad consiste realmente en que el hombre tenga apaciguados todos los impulsos apetitivos.

2. *A la segunda hay que decir:* Si uno está de acuerdo con otro en lo mismo, no se sigue de ello que lo esté consigo mismo, a menos que todos sus impulsos apetitivos estén acordes entre sí.

3. *A la tercera hay que decir:* A la paz se oponen dos tipos de disensiones: la del hombre consigo mismo y la del hombre con otro. A la concordia se opone solamente la segunda disensión.

ARTICULO 2

¿Apetecen todas las cosas la paz?

In Sent. 4 d.49 q.1 a.2 q.ª 4; *De verit,* q.22 a.1 ad 12; *In De div. nom.* c.11 lect. 3

Objeciones por las que parece que todas las cosas no apetecen la paz:

1. La paz, según Dionisio, es *unitiva del consentimiento* [3]. Pues bien, no se puede producir esa unión en los seres que carecen de conocimiento. Por tanto, éstos no pueden apetecer la paz.

2. Más aún: El apetito no tiende a la vez a cosas contrarias. Ahora bien, son muchos los que apetecen guerras y disensiones. En consecuencia, no todos desean la paz.

3. Y también: Sólo el bien es apetecible. Pero hay cierta paz que parece mala, ya que, de lo contrario, no diría el Señor *no he venido a traer la paz* (Mt 10,34). Luego no todas las cosas desean la paz.

4. Todavía más: Parece que todas las cosas desean el bien sumo, que es el último fin. Pues bien, la paz no es bien de ese género, puesto que se tiene incluso en esta vida, ya que de otra manera en vano recomendaría el Señor *guardad la paz entre vosotros* (Mc 4,49), Luego no todas las cosas desean la paz.

En cambio está el testimonio de San Agustín en XIX *De civ. Dei* de que todos desean la paz[4], y de Dionisio en el capítulo 2 *De div. nom.,* que afirma lo mismo[5].

Solución. *Hay que decir:* El hecho de desear algo implica el deseo de alcanzarlo y de ver eliminado lo que impida su consecución. Pues bien, en el caso presente, el obstáculo puede proceder de un deseo contrario que se dé o en quien lo desea o en otro. Ahora bien, como acabamos de exponer (a.l), lo uno y lo otro desaparece con la paz, y de ello se infiere que quien tiene un deseo codicie también la paz, ya que debe lograr el objeto apetecido tranquilamente y sin tropiezos, y en eso precisamente consiste la paz definida por San Agustín: *tranquilidad del orden* [6].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La paz conlleva no solamente la unión del apetito intelectual o racional y del apetito sensitivo, a los que atañe el consentimiento, sino también del apetito natural. Por eso dice Dionisio que *la paz produce el consentimiento y la connaturalidad* [7], significando aquí el consentimiento la unión de apetitos producto del conocimiento, y la connaturalidad, la unión de las tendencias naturales.

2. *A la segunda hay que decir:* Incluso quienes buscan guerras y disensiones no desean sino la paz que creen no tener. En verdad, como ya se ha dicho (a.l ad 1), no hay paz si uno concuerda con otro en contra de sus preferencias personales. Por eso los hombres, guerreando, desean romper esa concordia, que no es sino paz defectuosa, para llegar a una paz en la que no haya nada contrario a su voluntad. Por eso, cuantos hacen la guerra intentan llegar por ella a una paz más perfecta que la que antes tenían.

3. *De div. nom.* c.2,1: MG 3,948: S. TH., lect.1. 4. C.12: ML 41,638. 5. Párr.1: MG 3,948: S. TH., lect.1. 6. *De civ. Dei* 19 c.13: ML 41,640. 7. *De div. nom.* c.2,1: MG 3,948: S. TH., lect.1.

3. *A la tercera hay que decir:* La paz consiste en la quietud y unión del apetito. Y así como puede haber apetito tanto del bien verdadero como del bien aparente, puede darse igualmente una paz verdadera y una paz aparente. La paz verdadera no puede darse, ciertamente, sino en el apetito del bien verdadero, pues todo mal, aunque en algún aspecto parezca bien y por eso aquiete el apetito, tiene, sin embargo, muchos defectos, fuente de inquietud y de turbación. De ahí que la verdadera paz no puede darse sino en bienes y entre buenos. La paz, empero, de los malos es paz aparente, no verdadera. Por eso se dice en Sab 14,22: *Viven en la gran guerra de la ignorancia; a tantos y tan grandes males llamaron paz.*

4. *A la cuarta hay que decir:* La verdadera paz no puede tener por objeto sino el bien, y como un verdadero bien se puede poseer de dos maneras, es decir, perfecta o imperfectamente, igualmente hay doble paz verdadera. La verdadera consiste en el goce perfecto de bien sumo, y que unifica y aquieta todos los apetitos. Éste es el fin último de la criatura racional, según lo que leemos en Sal 147,3: *Puso en tus confines la paz.* La paz imperfecta se da en este mundo, en donde, aunque la tendencia principal del alma repose en Dios, hay, no obstante, dentro y fuera, cosas que contradicen y perturban esa paz.

ARTICULO 3

¿Es la paz efecto propio de la caridad?

1-2 q.70 a.3; *De duob. praecept.* op.4.

Objeciones por las que parece que la paz no es efecto propio de la caridad:

1. Sin la gracia santificante no hay caridad. Pues bien, hay quienes tienen paz y no tienen gracia santificante, como los gentiles, que a veces disfrutan también de paz. Por tanto, no es efecto de la caridad.

2. Más aún: No es efecto de la caridad aquello cuyo contrario puede coexistir con la caridad. Ahora bien, la disensión que contradice a la paz puede darse con la caridad, ya que vemos que también sagrados doctores como San Jerónimo y San Agustín discutieron en algunas opiniones (1-2 q.103 a.4 ad 1), y se ve igualmente en Act 15,37 que discutieron incluso Pablo y Bernabé. Parece, pues, que la paz no es efecto de la caridad.

3. Y también: Una misma cosa no puede ser efecto propio de causas diversas. Pues bien, la paz, según Isaías 32,17, es efecto de la justicia: *La paz es obra de la justicia.* No es, por lo mismo, efecto de la caridad.

En cambio está el testimonio del Sal 118,165: *Mucha paz tienen quienes aman tu ley.*

Solución. *Hay que decir:* La paz, como queda dicho (a.1), implica esencialmente doble unión: la que resulta de la ordenación de los propios apetitos en uno mismo, y la que se realiza por la concordia del apetito propio con el ajeno. Tanto una como otra unión la produce la caridad. Produce la primera por el hecho de que Dios es amado con todo el corazón, de tal manera que todo lo refiramos a El, y de esta manera todos nuestros deseos convergen en el mismo fin. Produce también la segunda en cuanto amamos al prójimo como a nosotros mismos; por eso quiere cumplir el hombre la voluntad del prójimo como la suya. Por esta razón, entre los elementos de la amistad ha puesto el Filósofo, en IX *Ethic.*, la identidad de gustos[8], y Tulio, en el libro *De Amicitia,* expone que *entre amigos hay un mismo querer y un mismo no querer*[9].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Nadie pierde la gracia santificante si no es por el pecado, que aparta al hombre del fin debido, prefiriendo sobre él un fin malo. En este sentido, su apetito, de hecho, no se adhiere principalmente al bien final verdadero, sino al aparente. Por eso, sin gracia santificante no puede haber paz verdadera, sino sólo aparente.

2. *A la segunda hay que decir:* Según el Filósofo[10], en IX *Ethic.*, la amistad no comporta concordancia en opiniones, sino en los bienes útiles para la vida, sobre

8. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 1166a7): S. TH., lect.4. 9. CICERÓN, l.c. (DD 4,552).
10. ARISTÓTELES, *Ethic.* c.6 n.1 (BK 1167a22): S. TH., lect.4.

todo en los más importantes, ya que disentir en cosas pequeñas es como si no se disintiera. Esto explica el hecho de que, sin perder la caridad, puedan disentir algunos en sus opiniones. Esto, por otra parte, no es tampoco obstáculo para la paz, ya que las opiniones pertenecen al plano del entendimiento, que precede al apetito, en el cual la paz establece la unión. Del mismo modo, habiendo concordia en los bienes más importantes, no sufre menoscabo la caridad por el disentimiento en cosas pequeñas. Esa disensión procede de la diversidad de opiniones, ya que, mientras uno considera que la materia que provoca la disensión es parte del bien en que concuerdan, cree el otro que no. Según eso, la discusión en cosas pequeñas y en opiniones se opone, ciertamente, a la paz perfecta que supone la verdad plenamente conocida y satisfecho todo deseo; pero no se opone a la paz imperfecta, que es el lote en esta vida.

3. *A la tercera hay que decir:* La paz es indirectamente obra de la justicia, es decir, en cuanto elimina obstáculos. Pero es directamente obra de la caridad [b], porque la caridad, por su propia razón específica, causa la paz. Como afirma Dionisio en el capítulo 4 *De div. nom.*, el amor *es una fuerza unificante; la paz es la unión realizada en las inclinaciones apetitivas* [11].

ARTICULO 4

¿Es virtud la paz?

Objeciones por las que parece que la paz es virtud:

1. Los preceptos no se dan sino sobre los actos de las virtudes. Pues bien, hay preceptos que prescriben la paz, como vemos en Mc 9,49: *Guardad entre vosotros la paz*. Por tanto, la paz es virtud.

2. Más aún: Solamente merecemos con actos de virtud. Ahora bien, es meritorio procurar la paz, según Mt 5,9: *Bienaventurados los pacíficos, porque serán llamados hijos de Dios.* La paz, pues, es virtud.

3. Y también: Los vicios se oponen a las virtudes. Pues bien, las disensiones, que se oponen a la paz, se enumeran entre los vicios, como se ve en el testimonio de Gál 5,20. Luego la paz es virtud.

En cambio está el hecho de que la virtud no es fin último, sino camino hacia él. La paz, en cambio, es, en cierta manera, fin último, como afirma San Agustín en XIX *De civ. Dei* [12]. En consecuencia, la paz no es virtud.

Solución. *Hay que decir:* Como queda expuesto (q.28 a.4), cuando se produce una serie de actos que proceden del mismo agente y bajo la misma modalidad, todos ellos proceden de una sola y única virtud, y cada uno no procede de una virtud particular. Esto se ve en la naturaleza: el fuego calentando licúa y dilata a la vez, y no hay en él una fuerza que licúe y otra que dilate, sino que todos esos efectos los produce el fuego por su fuerza única calentadora. Pues bien, dado que, como queda expuesto (a.3), la paz es efecto de la caridad por la razón específica de amor de Dios y del prójimo, no hay otra virtud distinta de la caridad que tenga como acto propio la paz, como dijimos también del gozo (q.28 a.4).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se da el precepto de tener paz precisamente por ser acto de caridad. Por eso mismo es también meritorio. De ahí que se cuente entre las bienaventuranzas, que, como ya expusimos (1-2 q.69 a.1 y 3), son actos de virtud perfecta. Se la cuenta también entre los frutos, por ser cierto bien final que contiene dulzura espiritual.

2. Con esto queda respuesta la segunda objeción.

3. *A la tercera hay que decir:* A una misma virtud se oponen muchos vicios

11. Párr.12: MG 3,709. 12. *De civ. Dei* 19 c.11: ML 41,637.

b. Para la concepción verdaderamente cristiana de la paz, y toda esta cuestión se nutre de textos revelados o de la tradición cristiana, de San Agustín, sobre todo, y de Dionisio, la justicia es la condición sin la cual no hay verdadera paz, pero sólo el amor produce esa especie de milagro de unificar las diversas apetencias de cada persona y de unificar los corazones de las personas distintas, de manera que la paz es efecto propio de la caridad. Esta paz verdadera, que es fruto del amor, no requiere la uniformidad de los pareceres, sino la concordia de los corazones, dice Santo Tomás, citando esta vez a Aristóteles (ad 2).

según sus actos diferentes. Según eso, a la caridad, se opone no solamente el odio por razón del acto de amor, sino también la acidia y la envidia, por razón del gozo, y la disensión, por razón de la paz.

CUESTIÓN 30

La misericordia

Corresponde a continuación el tema de la misericordia. Sobre él se pueden formular cuatro preguntas:

1. El mal, ¿es causa de la misericordia en aquel hacia el que la sentimos?—2. ¿De qué cosas sentimos misericordia?—3. La misericordia, ¿es virtud?—4. ¿Es la mayor de las virtudes?

ARTICULO 1

¿Es el mal el motivo propio de la misericordia?

Objeciones por las que parece que el mal no es el motivo propio de la misericordia:

1. Como queda expuesto (q.19 a.1; 1 q.48 a.6), la culpa es mayor mal que la pena. Ahora bien, la culpa no incita a la misericordia, antes bien provoca indignación. Por tanto, el mal no es incentivo de la misericordia.

2. Más aún: Lo cruel y despiadado parece que implica la cumbre del mal. Pues bien, dice el Filósofo en II *Rhet.* que *lo inhumano es distinto de lo lastimoso e impide la misericordia* [1]. Luego el mal, en cuanto tal, no es motivo de misericordia.

3. Y también: Los indicios de males no son verdaderos males. Ahora bien, los indicios de mal excitan la misericordia, según el Filósofo en II *Rhet.* [2] Por tanto, el mal, en cuanto tal, no incita a la misericordia.

En cambio está el testimonio del Damasceno en el II libro[3] de que la misericordia es una especie de tristeza. Ahora bien, el mal es ocasión de tristeza. Luego es también motivo de misericordia.

Solución. *Hay que decir:* Según San Agustín en IX *De civ. Dei*[4], *la misericordia es la compasión que experimenta nuestro corazón ante la miseria de otro, sentimiento que nos compele, en realidad, a socorrer, si podemos.* La palabra *misericordia* significa, efectivamente, tener *el corazón compasivo por la miseria de otro.* Pues bien, la miseria se opone a la felicidad, y es esencia de la bienaventuranza o felicidad tener lo que se desea, ya que, en expresión de San Agustín, en XIII *De Trin., es bienaventurado el que posee lo que quiere y nada malo quiere*[5]. La miseria, empero, consiste en sufrir lo que no se quiere. Pero hay tres maneras de querer alguna cosa. Primera: por deseo natural, como el hombre quiere ser y vivir. Segunda: desear algo por elección premeditada. Tercera: querer una cosa no directamente en sí misma, sino en su causa, como de quien apetece ingerir cosas nocivas decimos que, en cierta manera, quiere enfermar. Así, pues, desde el punto de vista de la miseria, el motivo específico de la misericordia es, en primer lugar, lo que contraría al apetito natural del que desea, es decir, los males que arruinan y contrastan, y cuyo objeto contrario desea el hombre. Por eso dice el Filósofo en *Rhet., la misericordia es una tristeza por el mal presente, que arruina y entristece*[6]. En segundo lugar, los males de que acabamos de hablar incitan más a misericordia si se oponen a una elección voluntaria libre. Por eso afirma allí mismo el Filósofo que son más dignos de compasión los males *cuya causa es la fortuna,* por ejemplo, *cuando sobreviene un mal donde se esperaba un bien*[7]. Finalmente, son aún más

1. ARISTÓTELES, c.8 n.12 (BK 1386a22). 2. ARISTÓTELES, c.8 n.16 (BK 1386b2). 3. *De fide orth.* c.14: MG 94,932. 4. C.5: ML 41,261. 5. C.5: ML 42,1020. 6. ARISTÓTELES, c.8 n.2 (BK 1385b13). 7. ARISTÓTELES, *Rhet.* c.2 n.8 (BK 1386a5; a2).

dignos de compasión los males que contradicen en todo a la voluntad. Es el caso de quien buscó siempre el bien y sólo le sobrevienen males. Por eso dice también el Filósofo en el mismo libro que *la misericordia llega a su extremo en los males que alguien sufre sin merecerlo* [8].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La culpa es, por su propia naturaleza, voluntaria. En ese sentido es objeto no de misericordia, sino de castigo. Mas dado que la culpa puede ser, en cierto modo, pena, o sea, en cuanto lleva anejo algo que es contra la voluntad del pecador, en ese sentido puede inspirar también misericordia. Bajo este aspecto tenemos sentimientos de piedad y compasión hacia los pecadores, como escribe San Gregorio en una homilía: *la verdadera justicia no provoca desdén, sino compasión* [9], y en San Mateo 9,36 leemos que *viendo Jesús las turbas, tuvo misericordia de ellas, porque estaban fatigados y decaídos, como ovejas sin pastor.*

2. *A la segunda hay que decir:* Dado que la misericordia es compasión de la miseria ajena, en el sentido propio de la palabra se tiene en relación con los demás, no consigo mismo, a no ser por cierta analogía, como ocurre también con la justicia, y en tanto se consideren en el hombre diversas partes como consta en V *Ethic.* [10] En este sentido leemos en Eclo 30,24: *tú que agradas a Dios, ten misericordia de tu alma.* Por tanto, así como, propiamente hablando, en relación con nosotros mismos no se da misericordia, sino dolor, por ejemplo, si padecemos algo cruel, así también, si hay personas tan íntimamente unidas a nosotros que son como algo nuestro, cuales son hijos o parientes, no les tenemos misericordia en sus desgracias, sino que más bien nos condolemos de sus infortunios como si fueran propios. En este sentido hay que interponer las palabras del Filósofo: *lo cruel ahuyenta la misericordia* [11].

3. *A la tercera hay que decir:* Así como la esperanza y el recuerdo de bienes producen deleite en nosotros, del mismo modo entristece la expectación y el recuerdo de males, aunque no tanto como la sensación de los presentes. De aquí que las señales de males, por el hecho de evocar como presentes males universales, nos mueven a conmiseración.

ARTICULO 2

¿La razón de ser misericordioso son los defectos de quien se compadece?

Objeciones por las que parece que los defectos de quien se compadece no son la causa de ser misericordioso:

1. Tener misericordia es propio de Dios, y por eso leemos en la Escritura (Sal 144,9): *Sus misericordias campean entre todas sus obras.* Ahora bien, en Dios no hay en absoluto defecto. Luego los defectos no pueden ser el motivo de la misericordia.

2. Más aún: Si el motivo de ser misericordioso fueran los defectos, los más misericordiosos deberían ser los más necesitados, y no es así. El Filósofo, en efecto, escribe en II *Rhet.* que *quienes han perdido todo no tienen compasión* [12]. Parece, pues, que la misericordia no se explica por los defectos de quien es misericordioso.

3. Y también: Sufrir un ultraje acusa defecto. Pues bien, escribe allí mismo el Filósofo que *quienes están afrentados no tienen misericordia* [13]. Por tanto, no es causa de la misericordia el defecto de quien se compadece.

En cambio está el hecho de que la misericordia es cierto tipo de tristeza. Ahora bien, el defecto es motivo de tristeza, y por esa razón, quienes con más frecuencia caen en ella son los débiles, como queda expuesto (1-2 q.47 a.3). Luego la razón de ser misericordioso son los defectos propios.

Solución. *Hay que decir:* Siendo la misericordia compasión de la miseria ajena, como queda dicho (a.1), siente misericordia quien se duele de la miseria de otro. Ahora bien, lo que nos entristece y hace sufrir es el mal que nos afecta a nosotros mismos, y en tanto nos entris-

8. ARISTÓTELES, *Rhet.* c.2 n.16 (BK 1386b6). 9. *In Evang.* 2 hom.34: ML 76,1246. 10. ARISTÓTELES, c.11 n.9 (BK 1138b8): S. TH., lect.17. 11. ARISTÓTELES, *Rhet.* 2 c.8 n.12 (BK 1386a22). 12. ARISTÓTELES, c.8 n.3 (BK 1385b19). 13. ARISTÓTELES, *Rhet.* c.8 n.6 (BK 1385b31).

tacemos y sufrimos por la miseria ajena en cuanto la consideramos como nuestra. Esto acaece de dos modos. Primero: por la unión afectiva producida por el amor. Efectivamente, quien ama considera al amigo como a sí mismo y hace suyo el mal que él padece. Por eso se duele del mal del amigo cual si fuera propio. Por esa razón, en IX *Ethic.*, destaca el Filósofo, entre los sentimientos de amistad, *condolerse del amigo* [14], y el Apóstoiv por su parte, exhorta en Rom 12,15 a *gozar con los que se gozan, llorar con los que lloran.* Otro modo es la unión real que hace que el dolor que afecta a los demás esté tan cerca que de él pase a nosotros. Por eso escribe el Filósofo en II *Rhet.* que *los hombres se compadecen de sus semejantes y allegados,* por pensar que también ellos pueden padecer esos males [15]. Ocurre igualmente que los más inclinados a la misericordia son los ancianos y los sabios, que piensan en los males que se ciernen sobre ellos, lo mismo que los asustadizos y los débiles. A la inversa, no tienen tanta misericordia quienes se creen felices y tan fuertes como para pensar que no pueden ser víctimas de mal alguno. En consecuencia, el defecto es siempre el motivo de la misericordia, sea que por la unión se considere como propio el defecto ajeno, sea por la posibilidad de padecer lo mismo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dios no tiene misericordia sino por amor, al amarnos como algo suyo.

2. *A la segunda hay que decir:* Quienes han llegado a males extremos no temen sufrir aún más, y por eso no tienen misericordia. Algo semejante les ocurre a quienes son víctimas de un temor excesivo: la ansiedad les absorbe hasta el extremo de no prestar atención a la miseria ajena.

3. *A la tercera hay que decir:* Quienes están dispuestos al ultraje, o por haber recibido afrenta o por estar dispuesto a inferirla, se sienten impulsados a la ira y a la audacia, pasiones viriles que exaltan el ánimo de los hombres hacia lo difícil. Por eso se desvanece en el hombre la idea de que pueda padecer nada en el futuro. De ahí que esos tales, mientras están con ese temple, no tienen misericordia, conforme a lo que leemos en Prov 27,4: *No saben de misericordia ni la ira ni el arrebatado furor.* Por la misma razón, tampoco tienen misericordia los soberbios, que desprecian a los demás y les tienen por malos. Por eso juzgan que justamente sufren lo que están pasando. Y así dice también San Gregorio, en una homilía, que *la falsa justicia, es decir, la de los soberbios, no tiene compasión, sino desdén* [16].

ARTICULO 3

¿Es virtud la misericordia?

1-2 q.59 a.1 ad 3; *In Sent.* 3 d.23 q.1 a.3 q.ª2 ad 2; 4 d.15 q.2 a.1 q.ª3 ad 2; *De malo* q.10 a.2 ad 8.

Objeciones por las que parece que la misericordia no es virtud:

1. Lo principal de la virtud es la elección, como demuestra el Filósofo en el libro *Ethic.* [17], y ésta *es el deseo de lo que ha sido objeto de deliberación,* como él mismo dice [18]. No puede, pues, llamarse virtud lo que impide la deliberación. Ahora bien, la misericordia impide la deliberación, a tenor de lo que escribe Salustio: *Los hombres que se ocupan de asuntos dudosos no deben estar influidos ni por la ira ni por la misericordia. No dan fácilmente con la verdad cuando intervienen esas pasiones* [19]. Por tanto, la misericordia no es virtud.

2. Más aún: Nada contrario a la virtud es laudable. Pues bien, la némesis [a] es contraria a la misericordia, como escribe el Filósofo en el II *Rhet.* [20], afir-

14. ARISTÓTELES, c,4 n.1 (BK 1166a7): S. TH., lect.4. 15. ARISTÓTELES, c.8 n.2 (BK 1385b16). 16. *In Evang.* 2 hom.34: ML 76,1246. 17. ARISTÓTELES, c.5 n.4 (BK 1106a3); cf. 3: c.2 n.1 (BK 1111b5): S. TH., lect.5. 18. ARISTÓTELES, *Eth.* 3 c.2 n.16 (BK 1112a14): S. TH., lect.6; 6 c.2 n.2 (BK 1139a23). 19. *In coniurat. Catil.* c.51 (DD 52). 20. C.9 n.1 (BK 1386b9).

a. La némesis es el gozo por el mal ajeno en cuanto se lo considera castigo merecido y, equivalentemente, significa indignación por la prosperidad del hombre no virtuoso, porque se la considera una prosperidad inmerecida (q.36 a.2); Santo Tomás corregirá en esa cuestión 36 la doctrina aristotélica, que aquí no somete a crítica.

mando, por otra parte, en II *Rhet.* que es pasión laudable[21]. En conclusión, la misericordia no es virtud.

3. Y también: El gozo y la paz son virtudes especiales, porque se siguen de la caridad, como queda expuesto (q.28 a.4; q.29 a.4). Pero la misericordia se sigue también de la caridad, ya que por ella *lloramos con quienes lloran y gozamos con quienes gozan* (Rom 12,15). Por tanto, la misericordia no es virtud especial.

4. Finalmente, la misericordia, por pertenecer a la potencia apetitiva, no es virtud intelectual. No es virtud teologal, ya que no tiene a Dios por objeto. Tampoco es virtud moral, ya que no versa sobre actos que atañen a la justicia, ni sobre las pasiones, ya que no figura entre los doce medios justos de que habla el Filósofo en II *Ethic.*[22] Por tanto, no es virtud.

En cambio está la afirmación de San Agustín en IX *De civ. Dei: Nunca mejor habló Cicerón, ni más humanamente, ni mejor acomodado al sentir de los piadosos, que cuando en alabanza de César dijo: Ninguna de tus virtudes es ni más grata ni más admirable que tu misericordia*[23]. Luego la misericordia es virtud.

Solución. *Hay que decir:* La misericordia entraña dolor por la miseria ajena. Pero a este dolor se le puede denominar, por una parte, movimiento del apetito sensitivo, en cuyo caso la misericordia es pasión, no virtud. Se le puede denominar también movimiento del apetito intelectivo, en cuanto siente repulsión por el infortunio ajeno. Tal afección puede ser regida por la razón, y, regida por la razón, puede quedar encauzado, a su vez, el movimiento del apetito inferior. Por eso escribe San Agustín en IX *De civ. Dei: Este movimiento del alma* —es decir, la misericordia— *sirve a la razón cuando de tal modo se practica la misericordia que queda a salvo la justicia, sea socorriendo al indigente, sea perdonando al arrepentido*[24]. Y dado que la esencia de la virtud está en regular los movimientos del alma por la razón, como queda expuesto (1-2 q.56 a.4; q.59 a.4; q.60 a.5; q.66 a.4), hay que afirmar que la misericordia es virtud [b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las palabras de Salustio hay que entenderlas en el sentido de la misericordia en cuanto pasión no regida por la razón. En ese sentido pone, en efecto, obstáculos a la deliberación de la razón, haciéndola desviarse de la justicia.

2. *A la segunda hay que decir:* El Filósofo habla allí de la misericordia y de la némesis como pasiones. Como tales, una y otra, en efecto, son contrarias por el modo de enjuiciar los males ajenos. El misericordioso se duele por creer que no se merecen esos males; el nemésico, por su parte, se complace porque considera que son sufrimientos merecidos, y se contrista si a los indignos les salen las cosas bien. Y *ambas cosas son laudables y proceden de la misma raiz*, dice allí mismo el Filósofo[25]. Pero hablando con propiedad, lo contrario a la misericordia es la envidia, según veremos en otro lugar (q.36 a.3 ad 3).

3. *A la tercera hay que decir:* El gozo y la paz no añaden nada a la razón de bien, objeto de la caridad; por eso no requieren otras virtudes que ella. Pero la misericordia implica una razón especial de bien, o sea, la miseria de aquel a quien compadece.

4. *A la cuarta hay que decir:* La misericordia, en cuanto virtud, es virtud que versa sobre las pasiones y se reduce al justo medio llamado némesis, porque —se dice— *proceden del mismo sentimiento*[26]. Sin embargo, para el Filósofo estos *medios* no son virtudes, sino pasiones, porque incluso en cuanto pasiones son laudables. Con todo, nada impide que provengan de algún hábito electivo, y en este sentido merecen el nombre de virtud.

21. ARISTÓTELES, c.7 n.15 (BK 1108a35): S. TH., lect.9. 22. C.5 n.2 (BK 1107a28): S. TH., lect.8.9. 23, C.5: ML 41,260. 24. C.5: ML 41,261. 25. ARISTÓTELES, *Rhet.* 2 c.9 n.1 (BK 1386b11). 26. ARISTÓTELES, c.9 n.1 (BK 1386b11).

b. En su tratado de las pasiones (1-2 q.35 a.8) había puesto Santo Tomás a la misericordia entre las formas de tristeza; por tanto, la misericordia puede ser simplemente un movimiento emotivo, pero si es regulado por la razón se convierte en virtud.

ARTICULO 4

¿Es la misericordia la mayor de las virtudes?

Objeciones por las que parece que la misericordia es la mayor de las virtudes:

1. Parece que a la virtud corresponde sobre todo el culto divino. Pues bien, la misericordia es preferida al culto, a tenor de las palabras de Oseas (6,6) referidas en San Mateo 12,7: *Misericordia quiero y no sacrificio.* Luego la misericordia es la mayor de las virtudes.

2. Más aún: Sobre el texto del Apóstol en 1 Tim 4,8: *la piedad es útil para todo,* comenta la *Glosa: La doctrina cristiana en su totalidad se resume en estas palabras: misericordia y piedad* [27]. Ahora bien, la doctrina cristiana abarca toda virtud. Por tanto, la misericordia es la suma de toda virtud.

3. Y también: *La virtud hace bueno al que la tiene.* Por eso tanto mejor será la virtud cuanto más semejante a Dios hace al hombre, dado que el hombre es mejor por ser más semejante a Dios. Pues bien, esto lo hace de forma excelente la misericordia, ya que la Escritura, en el Sal 144,9, afirma de Dios que *sus misericordias campean entre todas sus obras.* Por eso en San Lucas 6,36 dice también el Señor: *Sed misericordiosos como misericordioso es vuestro Padre.* En consecuencia, la misericordia es la mayor de las virtudes.

En cambio está el testimonio del Apóstol en Col 3,12: *Revestios, como amados de Dios, de entrañas de misericordia,* añadiendo luego (v.14): *sobre todo tened caridad.* Luego la misericordia no es la mayor de las virtudes.

Solución. *Hay que decir:* Una virtud es suprema de dos maneras. La primera, en sí misma; la segunda, en relación con quien la tiene. En sí misma, la misericordia es, ciertamente, la mayor. A ella, en efecto, le compete volcarse en los otros, y, lo que es más aún, socorrer sus deficiencias; esto, en realidad, es lo peculiar del superior. Por eso se señala también como propio de Dios tener misericordia, y se dice que en ella se manifiesta de manera extraordinaria su omnipotencia.

Con relación al sujeto, la misericordia no es la máxima, a no ser que sea máximo quien la posee, no teniendo a nadie sobre sí y a todos por debajo. Para quien tiene a otro por encima, le es cosa mayor y mejor unirse a él que socorrer las deficiencias del inferior. Por tanto, con relación al hombre, que tiene a Dios por encima de sí, la caridad, uniéndole a El, es más excelente que la misericordia con que socorre al prójimo. Pero entre todas las virtudes que hacen referencia al prójimo, la más excelente es la misericordia, y su acto es también el mejor. Efectivamente, atender a las necesidades de otro es, al menos bajo ese aspecto, lo peculiar del superior y mejor.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera, hay que decir:* Los sacrificios y ofrendas, que forman parte del culto divino, no son para Dios en sí mismo, sino para nosotros y para el prójimo. Dios, en efecto, no tiene necesidad de ellos, y quiere que se los ofrezcamos por nuestra devoción y la utilidad del prójimo. Por eso, la misericordia, que acude en ayuda de las necesidades del prójimo, es un sacrificio más acepto a Dios, en cuanto que presta una utilidad más inmediata al prójimo, a tenor de lo que leemos en la Escritura en Heb 13,16: *No os olvidéis de hacer el bien y de ayudaros mutuamente; ésos son los sacrificios que agradan a Dios.*

2. *A la segunda hay que decir:* Toda la vida cristiana se resume en la misericordia en cuanto a las obras exteriores [c]. Pero el sentimiento interno de la caridad que nos une a Dios está por encima tanto del amor como de la misericordia hacia el prójimo.

27. *Glossa ordin.* VI 120E; *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,348; AMBROSIASTER, *In 1 Tim.* 4,8: ML 17,500.

c. Resuena en todo este artículo la voz de los profetas y del Evangelio proclamando que la misericordia es el gran atributo de Dios respecto a los hombres, y que las obras de misericordia son el mejor culto que el hombre puede ofrecer a Dios; de manera que el culmen de la religión cristiana se encuentra en las obras de misericordia, aunque la virtud máxima del cristianismo no sea la misericordia, por la que socorremos la miseria del prójimo, sino la caridad, con la que nos unimos a Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* La caridad nos hace semejantes a Dios uniéndonos a El por el afecto. Por eso es mejor que la misericordia, que nos hace semejantes a El en el plano del obrar.

CUESTIÓN 31

La beneficencia

Viene a continuación el tema de los actos externos o efectos de la caridad. El primero, la beneficencia; el segundo, la limosna, que es una parte de la beneficencia (q.32); el tercero, la corrección fraterna (q.33), que es, a su vez, una limosna.

Sobre lo primero se formulan cuatro preguntas:

1. La beneficencia, ¿es acto de caridad?—2. ¿Se debe practicar con todos?—3. ¿Se debe practicar más con los más allegados?—4. ¿Es virtud especial?

ARTICULO 1

¿Es la beneficencia objeto de caridad?

Objeciones por las que parece que la beneficencia no es acto de caridad:

1. La caridad tiene a Dios como objeto principal. Ahora bien, con Dios no podemos ser benéficos, como leemos en Job 35,7: *¿Qué le darás a El?, ¿qué recibirá de tu mano?* La beneficencia, pues, no es acto de caridad.

2. Más aún: La beneficencia consiste principalmente en la colación de bienes. Pero esto corresponde a la liberalidad. Luego la beneficencia no es acto de caridad, sino de liberalidad.

3. Y también: Lo que da uno lo da como debido o como no debido. Si se trata de algo debido, cae en el ámbito de la justicia; si no es debido, es don gratuito, y entonces se convierte en acto de misericordia. En consecuencia, la beneficiencia o es acto de justicia o lo es de misericordia. No es, pues, acto de caridad.

En cambio está el hecho de que la caridad es amistad, como queda expuesto (q.23 a.1). Ahora bien, según expone el Filósofo en IX *Ethic.*[1], uno de los actos de la amistad, es decir, *obrar bien con los amigos,* es lo mismo que beneficiarlos. Luego la beneficencia es acto de caridad.

Solución. *Hay que decir:* La beneficencia no implica otra cosa que hacer bien a alguien, y este bien lo podemos considerar de dos maneras. La primera en el aspecto general de bien. Esto atañe a la modalidad común de beneficencia, convirtiéndose entonces en acto de amistad, y, por consiguiente, de caridad. El acto de amor, en efecto, entraña la benevolencia con la que el hombre desea el bien para el amigo, como ya hemos expuesto (q.23 a.1; q.27 a.2). Y dado que la voluntad es realizadora de lo que quiere, si puede, sigúese de ello que hacer bien al amigo es una consecuencia del amor que se le tiene. Por eso la beneficencia, en su aspecto general, es acto de amistad o de caridad. Pero si consideramos en un aspecto particular el bien que se hace a otro, entonces la beneficencia en sí misma adquiere distintas modalidades específicas y pertenece a una virtud especial.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como afirma Dionisio en el cap. 4 *De div. nom.*[2]: *El amor mueve las cosas ordenadas según una reciprocidad de relaciones, y así, mueve a los seres inferiores hacia los superiores para ser perfeccionados por éstos; mueve, empero, a los superiores hacia los inferiores para atenderles.* Bajo este aspecto, la beneficencia es efecto del amor. Por eso, lo nuestro no es hacer bien a Dios, sino honrarle sometiéndo-

1. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 1166a3): S. TH., lect.4. 2. Párr.12: MG 3,709: S. TH., lect.4.

nos a El; lo propio, en cambio, de El es hacernos bien en virtud de su amor.

2. *A la segunda hay que decir:* En la colación de dones hay que atender dos cosas: primero, la dádiva exterior; segundo, la pasión interior que se tiene por las riquezas deleitándose en ellas. Pero a la liberalidad le corresponde moderar la pasión interior, de suerte que no se exceda en el deseo y el amor de las riquezas. Esto, en efecto, lo hace el hombre distribuidor de dones. Por eso, si el hombre hace una gran merced, pero con cierta codicia de retener, la dádiva no es liberal. Por parte de la dádiva exterior, la dispensación del beneficio pertenece, en general, a la amistad o caridad. Por eso, si alguien da a otro por amor lo que desea guardar, no rebaja la amistad; con ello, más bien, se pone en evidencia la perfección de la amistad.

3. *A la tercera hay que decir:* La amistad o caridad considera en la merced la razón común de bien; la justicia, empero, la razón de algo debido; la misericordia, en cambio, el socorrer la miseria o las deficiencias.

ARTICULO 2

¿Se debe beneficiar a todos?

In Gal. c.6 lect.2; *De duob. praecept.* op.4.

Objeciones por las que parece que no se debe beneficiar a todos:

1. Escribe San Agustín en I *De doctr. christ.*[3] que *no podemos ayudar a todos.* Pero la virtud no induce a lo imposible. Luego no es menester beneficiar a todos.

2. Más aún: Leemos en Eclo 12,5: *Haz bien al justo y no favorezcas al pecador.* Ahora bien, hay muchos pecadores. Por tanto, no se debe beneficiar a todos.

3. Y también: A tenor de las palabras del Apóstol en Rom 13,4, *la caridad no obra perversamente.* Pues bien, beneficiar a ciertos hombres entraría en ese caso; por ejemplo, a los enemigos del Estado o al excomulgado, que sería una manera de comunicarse con él. En consecuencia, siendo acto de caridad hacer bien, no se debe practicar con todos.

En cambio está el testimonio del Apóstol en Gál 6,10: *Mientras hay tiempo, hagamos el bien a todos.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos expuesto (a.1 ad 1), la beneficencia es efecto del amor que inclina a los seres superiores hacia los inferiores para aliviar su indigencia. Pues bien, las gradaciones que se dan entre los hombres no son inmutables, como en los ángeles. Los hombres, en efecto, son víctimas de muchas deficiencias, y por eso quien es superior en una cosa, es, o puede ser, inferior en otra. De ahí que, abarcando a todos la caridad, a todos debe extenderse también la beneficencia, teniendo siempre en cuenta las circunstancias de lugar y tiempo, dado que todo acto virtuoso debe atenerse a los límites exigidos por las circunstancias.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Hablando en rigor, es imposible hacer el bien a todos los hombres en particular. Nadie hay, sin embargo, que no pueda encontrarse en alguna situación en que se le deba ayudar en especial. Por eso exige la caridad que el hombre, aun en el caso de que no beneficie a alguno actualmente, esté dispuesto a hacerlo a cualquiera si se le ofrece la ocasión. Hay, no obstante, beneficios que podemos prestar a todos, si no individualmente, sí en general, como, por ejemplo, orando por fieles e infieles.

2. *A la segunda hay que decir:* En el pecador hay dos cosas, o sea, la culpa y la naturaleza. Por tanto, hay que socorrerle en la conservación de la naturaleza, mas no para fomentar la culpa; esto, en efecto, no es beneficiar, sino más bien hacer mal.

3. *A la tercera hay que decir:* A los excomulgados y a los enemigos del Estado se les deben denegar beneficios a efectos de apartarles de su culpa. No obstante, en caso de que arreciase una necesidad, para que no desfallezca su naturaleza, habrá el deber de socorrerles, aunque en debida forma, o sea, para que no mueran de hambre o de sed, o sufra cualquier contratiempo de esa naturaleza, a menos de que la justicia haya dictado esa pena.

3. C.28: ML 34,30.

ARTICULO 3

¿Deben ser más beneficiados quienes nos están más unidos?

Infra q.32 a.9; *In Sent.* 3 d.29 a.6 ad 3 et 5; *In Gal.* c.6 lect.2; *De carit.* a.8 ad 4.

Objeciones por las que parece que deben ser más beneficiaos quienes nos están más unidos:

1. En Lc 14,12 leemos: *Cuando des una comida o una cena, no llames a tus amigos ni a tus hermanos y parientes.* Pues bien, éstos son los más unidos a nosotros. No se debe, pues, beneficiar a los más unidos a nosotros, sino más bien a los indigentes extraños, pues el texto (v.13) añade: *Cuando des un convite, invita a los pobres y lisiados.*

2. Más aún: El beneficio más grande es el otorgado a uno en guerra. Ahora bien, en tales circunstancias el soldado debe ayudar al compañero de armas desconocido antes que al consanguíneo enemigo. En consecuencia, no debemos hacer el mayor bien a los más allegados.

3. Y también: Antes se ha de devolver lo debido que dispensar beneficios gratuitos. Pero es un deber pagar con beneficios a quien nos los hizo. Luego se debe beneficiar más a los bienhechores que a los parientes.

4. Finalmente, según hemos dicho (q.26 a.9), han de ser más amados los padres que los hijos. Ahora bien, deben ser más beneficiados los hijos, porque, a tenor de 2 Cor 12,14, *no deben los hijos atesorar para los padres.* Por consiguiente, no han de ser los más beneficiados los más unidos.

En cambio está el testimonio de San Agustín en I *De doctr. christ.: No pudiendo beneficiar a todos, debes dispensar tus beneficios a quienes de algún modo están más unidos a ti por circunstancias de lugares, tiempos u otras relaciones* [4].

Solución. *Hay que decir:* La gracia y la virtud imitan el orden de la naturaleza instituido por la sabiduría divina. Pues bien, entra en el orden de la naturaleza que cualquier agente de la misma desarrolle su acción ante todo y sobre todo entre lo que está más cerca, como el fuego calienta más a las cosas más cercanas. De la misma manera, Dios difunde los dones de su bondad antes y de manera más abundante sobre las cosas más cercanas a El, como expone Dionisio en el cap. 4 *De Cael. Hier.* [5] Ahora bien, hacer beneficios es acto de caridad para con otros. Es, por lo mismo, un deber ser más benéficos con los más allegados.

Pero el allegamiento entre las personas puede ser considerado desde diferentes puntos de vista, según los distintos géneros de relaciones que las ponen en comunicación; así tenemos: los consanguíneos, en la comunicación natural; los conciudadanos, en la civil; los fieles, en la espiritual, y así sucesivamente. A tenor, pues, de esa diversidad de uniones se han de dispensar los distintos beneficios, ya que, absolutamente hablando, a cada uno se le debe otorgar el beneficio que corresponda a lo que más nos una. Esto, no obstante, puede variar según la diversidad de lugares, tiempos y ocupaciones humanas. Efectivamente, en algún caso, por ejemplo, en necesidad extrema, se debe atender al extraño antes incluso que al padre, que no la atraviesa tan grande.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Señor no prohibe en absoluto llamar al banquete a los amigos o a los parientes, sino invitarles con la intención de que devuelvan el favor. Esto, en realidad, no sería caridad, sino codicia. Puede, no obstante, suceder que en algún caso deban ser invitados con preferencia los extraños, a causa de su mayor indigencia. Pero debe quedar claro que, en igualdad de condiciones, deben tener prioridad los más allegados a nosotros. En el caso de que haya que elegir entre dos, uno más allegado y otro más necesitado, no es posible determinar con una regla general a cuál de ellos se deba socorrer, pues son distintos tanto el grado de indigencia como el de parentesco; esto lo determina un juicio prudencial [a].

4. C.28: ML 34,30. 5. Párr.3: MG 3,209.

---

a. Es tan fácil establecer los principios generales de la beneficencia, acto exterior o ejecución del amor y benevolencia (a.1; a.4 sed cont.) dirigido a remediar la miseria (a.1 ad 3), como difícil es establecer los deberes en concreto; por eso se requiere un ejercicio muy especial de la prudencia en este terreno.

2. *A la segunda hay que decir:* El bien común de muchos es más divino que el bien de uno. De ahí que es virtuoso incluso arriesgar la propia vida por el bienestar espiritual o temporal de la república. Por eso, dado que la solidaridad en los combates se ordena a la conservación de la república, el soldado auxilia a su compañero de armas a título no de persona privada, sino de ayuda a toda la república. No es, por lo mismo, de admirar si en ese caso se da preferencia al extraño sobre el allegado.

3. *A la tercera hay que decir:* Hay dos tipos de deuda. En la primera, lo que se debe entra a formar parte de los bienes no tanto del deudor cuanto del acreedor. Tal es el caso de quien tiene dinero o alguna otra cosa de otro, sea por haberlo robado, o recibido en préstamo, o en depósito, o de cualquier otro modo. En este caso tiene preferencia devolver lo debido sobre beneficiar con ello a los allegados. A no ser que llegara a tal extremo que incluso fuera lícito tomar lo ajeno, y que no se encuentre en igual necesidad la persona a quien se debe. En este caso, ciertamente, habría que apreciar con cuidadosa minuciosidad la situación de ambos, teniendo en cuenta otras circunstancias, ya que en casos como éstos no es posible establecer una norma general, dada la variedad de casos singulares, como escribe el Filósofo en IX *Ethic.*[6]

Distinta de la anterior es la deuda que se computa entre los bienes del deudor y no del acreedor. Tal es el caso en que se debe no en sentido estricto de justicia, sino por cierta equidad moral, cual sucede en los beneficios recibidos gratuitamente. Pues bien, ningún beneficio de bienhechor es comparable con el de los padres. Por eso, al tiempo de la recompensa, los padres deben ser preferidos a todos los demás, a no ser que, por otra parte, exista alguna necesidad preponderante, o alguna otra condición, por ejemplo, la utilidad común de la Iglesia o de la república. En todos los demás casos se debe juzgar teniendo en cuenta tanto la cercanía como el beneficio recibido. Y estas cosas tampoco permiten establecer una norma general.

4. *A la cuarta hay que decir:* Los padres son como los superiores. Por eso, el amor de los padres tiende a beneficiar (a los hijos); el de los hijos, en cambio, a honrar a los padres. Sin embargo, en caso de extrema necesidad, es más lícito abandonar a los hijos que a los padres; a éstos nunca sería lícito abandonar, por la obligación de los beneficios recibidos, como es evidente en el Filósofo en VIII *Ethic.*[7]

ARTICULO 4

¿Es virtud especial la benevolencia?

Objeciones por las que parece que la benevolencia es virtud especial:

1. Los preceptos están ordenados a las virtudes, porque *los legisladores pretenden hacer virtuosos a los hombres,* como escribe el Filósofo en II *Ethic.*[8] Ahora bien, los preceptos que atañen a la beneficencia se dan por separado, como vemos en Mt 5,44: *Amad a vuestros enemigos; haced bien a los que os odian.* Por tanto, la beneficencia es virtud distinta de la caridad.

2. Más aún: Los vicios se oponen a las virtudes. Pues bien, a la beneficencia se oponen algunos vicios, que causan detrimento al prójimo, por ejemplo, la rapiña, el hurto y otros semejantes. Luego la beneficencia es virtud especial.

3. Y también: La caridad no se divide en varias especies; la beneficencia, en cambio, se divide en tantas especies como diversidad de beneficios. La beneficencia, pues, es distinta de la caridad.

En cambio está el hecho de que el acto interno y el externo no implican virtudes diferentes. Ahora bien, la beneficencia y la benevolencia no difieren entre sí sino como acto externo e interno, porque la beneficencia es ejecución de la benevolencia. Luego como la benevolencia no es virtud distinta de la caridad, tampoco la beneficencia.

Solución. *Hay que decir:* Las virtudes se distinguen entre sí por las razones formales de sus objetos. Ahora bien, la caridad y la beneficencia tienen la misma razón formal de su objeto, pues ambas consideran la razón común de bien,

6. ARISTÓTELES, c.2 n.2 (BK 1164b27): S. TH., lect.2. 7. ARISTÓTELES, c.14 n.4 (BK 1163b18): S. TH., lect.14. 8. ARISTÓTELES, c.1 n.5 (BK 1103b3): S. TH., lect.1; cf. 1 c.13 n.2 (BK 1102a9): S. TH., lect.19.

como queda demostrado (a.1). Por tanto, la beneficencia no es virtud distinta de la caridad, sino que indica un acto de ella.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los preceptos se dan no sobre los hábitos, sino sobre los actos de las virtudes. Por eso la diversidad de preceptos no implica diversidad de virtudes, sino de actos.

2. *A la segunda hay que decir:* Del mismo modo que todos los beneficios hechos al prójimo se consideran bajo el aspecto general de bien, los daños que se le irrogan, considerados bajo la razón común de mal, se reducen al odio. Mas considerados bajo razones especiales de bien o de mal, se reducen a virtudes o vicios especiales. Y en conformidad con esto, hay también especies diversas de vicios.

3. *A la tercera hay que decir:* La respuesta a esta objeción se ve clara en la respuesta anterior.

CUESTIÓN 32

La limosna

Corresponde a continuación tratar de la lismosna. Sobre este tema se formulan diez preguntas:

1. Dar limosna, ¿es acto de caridad?—2. Clases de limosna.—3. ¿Qué limosnas son más importantes: las espirituales o las corporales?—4. La limosna corporal, ¿tiene efecto espiritual?—5. ¿Es de precepto dar limosna?—6. La limosna corporal, ¿se ha de hacer con las cosas necesarias?—7. ¿Se ha de hacer con lo injustamente adquirido?—8. ¿Quiénes han de dar limosna?—9. ¿A quiénes hay que darla?—10. Modo de dar limosnas.

ARTICULO 1

¿Es acto de caridad dar limosna?

In Sent. 4 d.15 q.2 a.1 q.ª3.

Objeciones por las que parece que no es acto de caridad dar limosna.

1. El acto de caridad no puede darse sin caridad. Pues bien, dar limosna puede hacerse sin caridad a tenor de las palabras del Apóstol en 1 Cor 13,3: *Si repartiere mi hacienda, no teniendo caridad.* Luego dar limosna no es acto de caridad.

2. Más aún: La limosna se enumera entre las obras satisfactorias, según leemos en Dan 4,24: *Redime tus pecados con limosna.* Ahora bien, la satisfacción es acto de justicia. Por tanto, dar limosna no es acto de caridad, sino de justicia.

3. Y también: Ofrecer sacrificios a Dios es acto de latría. Ahora bien, hacer limosna es ofrecer a Dios un sacrificio, a tenor de lo que vemos en Heb 13,16: *De la beneficencia y de la mutua asistencia no os olvidéis, que en tales sacrificios se complace a Dios.* Por consiguiente, dar limosna no es acto de caridad, sino de latría.

4. Finalmente, según el Filósofo en IV *Ethic.* [1], dar algo por bien es acto de liberalidad. Pero esto se realiza principalmente dando limosna. En consecuencia, dar limosna no es acto de caridad.

En cambio está lo que leemos en 1 Jn 3,17: *El que tuviere bienes de este mundo y, viendo a su hermano pasar necesidad, le cierra las entrañas, ¿cómo mora en él la caridad de Dios?*

Solución. *Hay que decir:* Los actos exteriores pertenecen a la misma virtud que impulsa a realizarlos. Pues bien, el motivo que impulsa a dar limosna es acudir en auxilio de quien es víctima de una necesidad, y por eso algunos [2] definen la limosna *una obra con que por compa-*

1. ARISTÓTELES, c.1 n.12 (BK 1120a24): S. TH., lect.2. 2. S. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 4 d.15 a.15 (BO 29,492); ALEJANDRO DE HALES, *Summa theol.* p.4 c.105 m.1 a.2 (4,406vb); cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* 4 d.15 p.2 a.1 c.4 (QR 4,368); GUILLERMO ALTISIODORENSE, *Summa aurea* p.3 tr.7 c.7 c.1 (162rb).

sión se da algo al indigente por amor de Dios. Ese motivo, como queda expuesto (q.30 a.4), corresponde a la misericordia, y por eso la limosna corresponde propiamente a la misericordia. Su mismo nombre, por otra parte, lo indica, ya que se deriva de la palabra griega *misericordia,* igual que en latín la palabra *miseratio* (conmiseración). Y dado que, como hemos expuesto (q.30 a.2; a.3) la misericordia es efecto de la caridad, dar limosna es igualmente acto de caridad mediante la misericordia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Un acto puede relacionarse con la virtud de dos modos. Primero, de una manera material. En este sentido, el acto de justicia consiste en hacer cosas justas. Pues bien, ese acto de virtud puede darse sin la virtud, y así hay muchos que, sin tener el hábito de la justicia, hacen cosas justas, o por razón natural, o por temor, e incluso por la esperanza de conseguir algo. Puede pertenecer también un acto a una virtud de manera formal, y así el acto de justicia es acción justa como la realiza el hombre justo, o sea, de manera pronta y deleitable. De este modo, el acto de virtud no se da sin virtud. Según eso, materialmente puede hacerse limosna sin caridad. Formalmente, en cambio, o sea, por Dios, de manera pronta y deleitable y guardando el modo que se debe, no se da sin caridad.

2. *A la segunda hay que decir:* No hay inconveniente en que un acto, perteneciendo propiamente a una virtud, por ser elícito, sea atribuido a otra virtud como imperante y que la ordene a su fin. En este sentido, hacer limosna se considera entre las obras satisfactorias en cuanto que la compasión testimoniada hacia la miseria se ordena a satisfacer por el pecado. Pero, ofrecida para aplacar a Dios, reviste la formalidad de sacrificio, y en ese caso está imperado por la virtud de latría.

3. Con lo dicho va dada la respuesta a la tercera objeción.

4. *A la cuarta hay que decir:* Dar limosna pertenece a la liberalidad en cuanto ésta elimina la retención excesiva de riquezas y su aprecio excesivo, que harían imposible la limosna.

ARTICULO 2

¿Es adecuada la división de clases de limosna? [a]

In Sent. 4 d.15 q.2 a.3 q.ª1.2; *In Mt.* c.25.

Objeciones por las que parece que no es adecuada la división de clases de limosna:

1. En la limosna se distinguen siete tipos de limosna corporal: dar de comer al hambriento, dar de beber al sediento, vestir al desnudo, dar posada al peregrino, visitar a los enfermos, redimir al cautivo y enterrar a los muertos, recogidas en el verso: *visito, doy de beber, doy de comer, redimo, cubro, recojo, entierro.* Igualmente se distinguen otras siete espirituales: enseñar al que no sabe, dar buen consejo al que lo ha menester, consolar al triste, corregir al que yerra, perdonar las injurias, sufrir las flaquezas del prójimo y rogar por todos, recogidas asimismo en este verso: *aconseja, enseña, corrige, consuela perdona, sufre, ora,* comprendiendo bajo el mismo término el consejo y la doctrina. La limosna, en efecto, se da para socorrer al prójimo, y el hecho de sepultar a uno no le aporta ninguna ayuda; de otra manera no sería verdadero lo que dice el Señor en Mt 10,28: *No temáis a los que matan el cuerpo y después nada tienen que hacer.* Por eso el mismo Señor, en Mt 25,35-36.42-43, al recordar las obras de misericordia, no menciona enterrar a los muertos. Parece, pues, inadecuada la distinción de clases de limosna.

2. Más aún: Según hemos dicho (a.1), la limosna se da para atender las necesidades del prójimo. Pero las necesidades de la vida humana son muchas más que ésas, cuales son: el ciego, que necesita de un lazarillo; el cojo, de alguien en quien apoyarse; el pobre, el dinero. En conclusión, no está bien clasificada la limosna.

3. Y también: Dar limosna es acto de misericordia. Corregir, en cambio, al

a. La caridad y la beneficencia han encontrado su expresión más característica, dentro de la historia del cristianismo, en el ejercicio de las obras de misericordia, cuyo catálogo, presentado aquí, tiene su fundamento bíblico, aunque evidentemente la catalogación puede ser diferente.

delincuente más parece severidad que misericordia. Luego no debe colocarse entre las limosnas espirituales.

4. Finalmente, la limosna se hace para socorrer la indigencia. Pues bien, no hay hombre que no sufra ignorancia en algunas materias. Parece, pues, que todos deberían enseñar a quienquiera que ignore lo que ellos saben.

En cambio está el testimonio de San Gregorio en una homilía: *Quien tiene ciencia, mire no enmudecer; quien nada en la abundancia, tenga cuidado de no enervarse en la dadivosa misericordia; quien tenga oficio con que sale adelante, procure mucho de partir su beneficio y utilidad con el prójimo; el que tenga influencia ante el rico, tema condenarse por soterrar el talento si, pudiendo, no intercede ante él por los pobres* [3]. En consecuencia, esas limosnas están adecuadamente diferenciadas, tomando como base los bienes que unos poseen en abundancia y de los que los otros están faltos.

Solución. *Hay que decir:* La división de la limosna propuesta está fundada, con razón, sobre la diversidad de deficiencias que hay en el prójimo. Algunas se refieren al alma, y a ellas se ordenan las limosnas espirituales; otras, en cambio, corresponden al cuerpo, y a ellas se ordenan las limosnas corporales. Las deficiencias corporales se dan en vida o después. Si se dan en vida, o son deficiencias de cosas comunes a todos los hombres, o se trata de alguna deficiencia especial, debido a algún accidente que sobreviene. En el primer caso, las deficiencias son o interiores o exteriores. Las interiores, por su parte, son dobles: unas que se socorren con el alimento, como es el hambre, y por eso se pone *dar de comer al hambriento,* y otras que se remedian con la bebida, es decir, la sed, y a ella corresponden las palabras *dar de beber al sediento.* Las deficiencias comunes externas relacionadas con el auxilio son también dobles: unas, respecto al vestido, y por eso se pone *vestir al desnudo,* y otras respecto a la falta de techo, y a ella se asigna *dar posada al peregrino.* De igual modo, en el caso de alguna deficiencia especial, ésta responde a una causa intrínseca, como la enfermedad, en cuyo caso se asigna *visitar a los enfermos,* o a una causa extrínseca, y a ella corresponde *redimir al cautivo.* Finalmente, después de la vida se da a los muertos *sepultura.*

Asimismo, las deficiencias espirituales se socorren con obras espirituales de dos modos. El primero, pidiendo auxilio a Dios, y a ello corresponde la *oración* que se hace por los demás. El segundo, dando socorro humano, hecho que reviste, a su vez, tres modalidades: las deficiencias del entendimiento especulativo, cuyo remedio es la *doctrina,* y las del entendimiento práctico, cuyo remedio es el *consejo.* Otras deficiencias tienen su origen en la potencia apetitiva, y entre ellas la mayor es la tristeza, cuyo remedio es el *consuelo.* Las que provienen de acciones desordenadas pueden considerarse también desde tres puntos de vista: el primero, desde el pecador en cuanto que proceden de su desordenada voluntad, y el remedio apropiado es *la corrección;* el segundo, desde la persona contra la que se peca, en cuyo caso, si el pecado es contra nosotros, el remedio es *perdonar las injurias,* y si es contra Dios o contra el prójimo, no está en nuestro albedrío perdonar, como escribe San Jerónimo *In Matth.* [4]; el tercero, desde las consecuencias de la acción desordenada con que, aun sin intentarlo, se irrogan molestias a las personas con que se convive, y el remedio es entonces *sobrellevar,* sobre todo en los casos en que se peca por debilidad, a tenor de las palabras del Apóstol en Rom 15,1: *Los fuertes deben sobrellevar las flaquezas de los débiles.* Mas no sólo hay que sobrellevar a los débiles que resultan pesados con sus desordenadas acciones, sino también cualquier tipo de molestia, según otro testimonio del Apóstol en Gál 6,2: *Ayudaos mutuamente a soportar vuestras cargas.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La inhumación no aporta, en efecto, nada al finado desde el punto de vista de la sensibilidad corporal, y en ese sentido dice el Señor que, quienes matan el cuerpo, no pueden hacer ya más. Por eso mismo también, no menciona el Señor la sepultura entre las obras de misericordia, sino sólo aquellas cuya necesidad resalta más. Pertenece, sin embargo, al difunto qué se haga de

3. *In Evang.* 1 hom.9: ML 76,1109. 4. L.3 super 18,15: ML 26,136.

su cuerpo, tanto porque vive en la memoria de los hombres, cuyo honor es ultrajado quedando insepulto, como por el afecto que tenía a su cuerpo mientras vivía, y que los piadosos deben participar también después de su muerte. Por esa razón son ensalzados algunos por enterrar a los muertos, como Tobías, y quienes sepultaron al Señor, como consta con evidencia en San Agustín en el libro *De cura pro mort.* [5]

2. *A la segunda hay que decir:* Todas las demás necesidades se reducen a éstas, y por eso conducir al ciego y servir de apoyo al cojo son obras que van incluidas entre la visita a los enfermos. Asimismo, ayudar a quien se encuentra bajo los golpes de la opresión inferida exteriormente está comprendido en la redención de cautivos. En cambio, las riquezas que remedian la pobreza no se buscan con otra finalidad que la de atender las necesidades referidas; por eso no se hace mención especial de ellas.

3. *A la tercera hay que decir:* La corrección de los pecadores en su ejecución parece entrañar la severidad de la justicia. Pero la intención de quien corrige, que quiere librar al culpable de su pecado, entra de lleno en la misericordia y el afecto de amor, a tenor de las palabras de la Escritura en Prov 27,6: *Mejor son las heridas del amante que los engañosos besos del que odia.*

4. *A la cuarta hay que decir:* No toda ignorancia es defecto humano, sino la que induce a ignorar lo que se debe saber. Remediar esa ignorancia con la doctrina es limosna. En todo caso, hay que tener en cuenta, sobre este particular, las circunstancias de personas, lugares y tiempos, como en todas las acciones virtuosas.

ARTICULO 3

¿Son superiores las limosnas corporales a las espirituales?

In Sent. 4 d.15 q.2 a.3 q.ª3.

Objeciones por las que parece que son superiores las limosnas corporales a las espirituales:

1. Es más laudable hacer limosna al más necesitado, ya que es alabada por socorrer al indigente. Pues bien, el cuerpo objeto de la limosna corporal es de naturaleza más necesitada que el alma, a la que se auxilia con la lismosna espiritual. Por tanto, las limosnas corporales son mejores que las espirituales.

2. Más aún: El beneficio que se puede obtener de la limosna mengua su mérito, y por eso dice el Señor en Lc 14,12: *Cuando des una comida o cena, no invites a vecinos ricos, no sea que ellos te conviden a ti.* Ahora bien, en la limosna espiritual siempre hay lugar para la recompensa, ya que, quien ora por otro, él mismo se aprovecha, a tenor de lo que leemos en el Salmo 34,13: *La oración mía tornará a mi pecho.* Pero esto no ocurre con la limosna corporal. Luego éstas son mejores que las espirituales.

3. Y también: El elogio de la limosna radica en el alivio deparado al pobre que la recibe, y así se lee en Job 31,20: *Si no me bendijeron sus carnes;* y el Apóstol en Flm 7: *Sé, hermano, que confortas a los santos.* Pero a veces al pobre es más grata la limosna corporal que la espiritual. Por tanto, la corporal vale más que la espiritual.

En cambio está lo que escribe San Agustín en el libro *De Serm. Dom. in monte* [6] comentando las palabras *da a quien te pide* (Mt 5,42): *Hay que dar de modo que ni te perjudiques a ti ni al otro. Cuando negares lo que se te pide, indica la justicia, y así no le mandas de vacío; que alguna vez sucederá que darás un bien mayor si corriges al que injustamente te pide.* La corrección es limosna. En consecuencia, las limosnas espirituales deben ser preferidas a las corporales.

Solución. *Hay que decir:* Hay dos maneras de comparar estas limosnas. En primer lugar, considerándolas como son en sí mismas. Desde este punto de vista, las espirituales son superiores a las corporales por tres razones: Primera, porque lo que se da es en sí mismo de mayor valor, ya que se trata de un don espiritual, siempre mayor que un don corporal, según leemos en Prov 4,2: *Os daré un buen don: no olvidéis mi ley.* Segunda: la atención a quien recibe el beneficio: el alma es más noble que el cuerpo. Por donde, como el hombre debe mirar

5. C.3: ML 40,595. 6. L.1 c.20: ML 34,1264.

por sí mismo más en cuanto al espíritu que en cuanto al cuerpo, otro tanto debe hacer con el prójimo, a quien está obligado a amar como a sí mismo. Tercera, por las acciones mismas con que se auxilia al prójimo: las acciones espirituales son más nobles que las corporales, que en cierto modo son serviles.

En segundo lugar, también se pueden comparar los dos tipos de limosna en un caso particular. En ese plano sucede a veces que se prefiere la limosna corporal a la espiritual. Por ejemplo, al que se muere de hambre, antes hay que alimentarle que enseñarle; o, como advierte el Filósofo, es *mejor dotar (al indigente) que volverlo filósofo*[7], aunque lo último sea en absoluto mejor.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En igualdad de condiciones, es mejor dar al necesitado. Pero si el menos indigente es mejor y necesita de una limosna mejor, es igualmente mejor dársela a él. Y éste es nuestro caso.

2. *A la segunda hay que decir:* La recompensa no aminora ni el mérito ni el elogio de la limosna, de no ser buscada. Tampoco la gloria humana aminora el mérito de la virtud si no es buscada. Por eso Salustio, hablando de Catón, escribía: *Cuanto más huía la gloria, tanto más ésta le seguía*[8]. Otro tanto sucede con la limosna espiritual. Sin embargo, la búsqueda de los bienes espirituales no aminora el mérito, como la de los bienes corporales.

3. *A la tercera hay que decir:* El mérito de quien da la limosna debe valorarse en función de lo que razonablemente debe satisfacer en los deseos de quien la recibe, y no en función de lo que puede desear de manera desordenada.

ARTICULO 4

¿Surte efecto espiritual la limosna corporal?

Objeciones por las que parece que la limosna corporal no surte efecto espiritual:

1. El efecto nunca es superior a la causa. Pues bien, los bienes espirituales son mejores que los corporales. Luego la limosna corporal no surte efecto espiritual.

2. Más aún: Dar bienes corporales a cambio de bienes espirituales es simonía, y este vicio debe ser evitado por completo. Por tanto, no se ha de hacer limosna corporal para conseguir efectos espirituales.

3. Y también: Multiplicada la causa se multiplica el efecto. Si, pues, la limosna corporal tuviera efecto espiritual, se seguiría que la limosna mayor aprovecharía más espiritualmente. Ahora bien, esto es contrario a lo que leemos en San Lucas 21,2 a propósito de la viuda que echó dos céntimos en el tesoro del templo, y que, según el sentir del Señor, *dio más que todos.* Luego la limosna corporal no tiene efecto espiritual.

En cambio está el testimonio de la Escritura en Eclo 29,16: *La limosna del varón conservará su gracia como la niña del ojo.*

Solución. *Hay que decir:* La limosna corporal se puede considerar desde dos puntos de vista. Primero: en cuanto a su sustancia. En este sentido tiene solamente un efecto corporal, por cuanto llena las necesidades corporales del prójimo. Segundo: puede ser considerada por parte de la causa, es decir, en cuanto da la limosna por amor a Dios y al prójimo. En este caso aporta fruto espiritual, según el Eclo 29,13-14: *pierde dinero por el pobre, pon tu tesoro en los preceptos del Altísimo, y te aprovechará más que el oro.* Tercero: por el efecto. En este sentido, la limosna corporal tiene también efecto espiritual en cuanto que el prójimo, por la limosna recibida, se siente movido a orar por el bienhechor. Por eso se añade en el mismo lugar (v.15): *Echa limosna en el seno del pobre, y ella orará por ti contra todo mal.*

Respuesta a las objeciones: *A la primera hay que decir:* Esa objeción considera la limosna corporal en cuanto a su sustancia.

2. *A la segunda hay que decir:* Quien da limosna no pretende comprar algo espiritual a cambio de lo temporal, porque sabe que lo espiritual está infinitamente por encima de lo corporal. Intenta más

7. ARISTÓTELES, *Top.* 3 c.2 n.11 (BK 118a10). 8. *In coniurat. Catil.* c.54 (DD 58).

bien merecer fruto espiritual con afecto de caridad.

3. *A la tercera hay que decir:* La viuda, dando menos cantidad, dio más en proporción con lo que tenía. Por eso se considera que hay en ella mayor afecto de caridad, de la cual recibe su eficacia la limosna corporal.

ARTICULO 5

¿Es preceptivo dar limosna?

Infra q.66 a.7; q.71 a.1; q.87 a.1 ad 4; q.118 a.4 ad 2; *In Sent.* 4 d.15 q.2 a.1 q.ª4; a.3 q.ª2 ad 1; *Quodl.* 8 q.6 a.2; *Quodl.* 6 q.7 a. unic. ad 1 et 2.

Objeciones por las que parece que no es preceptivo dar limosna:

1. Los consejos se distinguen de los preceptos. Ahora bien, dar limosna es de consejo, a tenor de lo que leemos en Dan 4,24: *Mi consejo agrada al rey: redime tus pecados con limosna.* Luego dar limosna no es de precepto.

2. Más aún: Cada uno es libre de usar de sus bienes o conservarlos. Pues bien, conservándolos no se da limosna. Por tanto, es licito no dar limosna. Esta, pues, no es de precepto.

3. Y también: Lo que cae bajo precepto, en cierto modo obliga a los transgresores bajo pecado mortal, ya que los preceptos afirmativos obligan en un tiempo determinado. Por consiguiente, si la limosna fuera de precepto, habría que señalar algún tiempo en el que el hombre pecaría mortalmente de no darla. Mas esto no parece que sea así, pues en realidad se puede considerar como probable que el pobre sea socorrido de otra manera, y que lo que se había de repartir en limosnas podría sernos necesario al presente o en el futuro. En consecuencia, no parece que sea preceptivo dar limosna.

4. Finalmente, todos los preceptos se reducen al decálogo, y entre ellos no se encuentra nada que ataña a la limosna. Luego no es de precepto.

En cambio está el hecho de que a nadie se castiga con penas eternas por omitir algo que no esté mandado bajo precepto. Pero hay quienes son castigados por no hacer limosnas, como es de ver en San Mateo 25,41ss. Es, pues, de precepto dar limosna.

Solución. *Hay que decir:* Siendo de precepto el amor al prójimo, debe serlo también lo que resulte indispensable para conservar ese amor. Pues bien, en virtud de ese amor debemos no solamente querer, sino también procurar el bien del prójimo, a tenor de lo que enseña San Juan (1 Jn 3,18): *No amemos de palabra y con la lengua, sino con obras y de verdad.* Ahora bien, querer y hacer bien al prójimo implica socorrerle en sus necesidades, lo cual se realiza con la donación de la limosna. Por tanto, ésta es preceptiva.

Pero, dado que los preceptos versan sobre los actos de las virtudes, es necesario que dar limosna caiga bajo precepto en la medida en que este acto es necesario para la virtud, es decir, según lo exija la recta razón. Pues bien, esto implica dos tipos de relación: una respecto a quien da la limosna, y otra respecto a quien la recibe. De parte de quien la da hay que considerar que lo que se haya de dar en limosna sea superfluo, a tenor de lo que leemos en San Lucas 11,41: *Dad limosna de lo que os sobre.* Y llamo *superfluo* lo que lo es no sólo respecto de la persona, o sea, lo innecesario para el individuo, sino también respecto de las personas que están a su cargo. Cada uno, efectivamente, debe atender ante todo a sus necesidades propias y a las de las personas que tiene a su cargo, a cuyo tenor se llama *necesario de la persona,* por cuanto el concepto *persona* incluye también su condición y su rango. Hecho esto, con el sobrante se vendrá en ayuda de las necesidades de los demás. De esta manera se comporta también la naturaleza: primero se procura lo necesario de la nutrición para sustentación del propio cuerpo, el resto lo gasta en la generación de otros seres nuevos.

De parte de quien recibe la limosna se exige que esté en necesidad; de lo contrario no habría razón para dársela. Mas, dado que uno solo no puede remediar las situaciones de cuantos lo necesitan, no toda necesidad obliga bajo precepto, sino solamente cuando quien la padece no pueda ser socorrido de otra manera. En este caso tiene aplicación lo que afirma San Ambrosio: *Da de comer al que muriere de hambre; si no lo alimentas, lo matas-*

te[9]. En conclusión: es preceptivo dar limosna de lo superfluo y hacerla a quien se encuentre en necesidad extrema. Fuera de esas condiciones, es de consejo, igual que es de consejo[b] cualquier bien mejor.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Daniel habla a un rey no sometido a la ley de Dios. Por eso le había de proponer también como un consejo lo concerniente al precepto de la ley que no profesaba. También se puede responder que se trataba de un caso en el que la limosna no es de precepto.

2. *A la segunda hay que decir:* Los bienes temporales otorgados por Dios al hombre son, ciertamente, de su propiedad; el uso, en cambio, debe ser no solamente suyo, sino también de cuantos puedan sustentarse con lo superfluo de los mismos. Por eso escribe San Basilio: *Si confiesas que se te han dado divinamente (los bienes temporales), ¿es injusto Dios al distribuir desigualmente las cosas?, ¿por qué tú abundas y aquél, en cambio, mendiga, sino para que tú consigas méritos con su bondadosa dispensación y él sea decorado con el galardón de la paciencia? Es pan del hambriento el que amontonas, vestido del desnudo el que guardas en el arca, calzado del desvalido el que se te apolilla y dinero del pobre el que tienes soterrado. Por lo cual, en tanto sufres vilipendio en cuanto no das lo que puedes*[10]. Y eso mismo dice San Ambrosio[11] y las *Decretales*[12].

3. *A la tercera hay que decir:* Se puede determinar un tiempo en el que peca mortalmente quien no haga caso de dar limosna. Por parte de quien la recibe, cuando es urgente y evidente la necesidad, y de momento no hay otro que la socorra. Por parte de quien la da, cuando tiene algo superfluo que, según todas las probabilidades, no le es absolutamente necesario. Pero no es tampoco necesario que se prevea cuanto le pueda sobrevenir en el futuro. Esto equivaldría a *pensar en el mañana,* prohibido por el Señor (Mt 6,34). Lo superfluo y lo necesario debe ser apreciado según las probabilidades ordinarias que se presentan.

4. *A la cuarta hay que decir:* Toda subvención al prójimo se reduce al mandamiento de honrar padre y madre. Así lo entiende al Apóstol al decir en 1 Tim 4,8: *La piedad es útil para todo y tiene promesas para la vida presente y para la futura.* Esto lo dice porque en el precepto de honrar a los padres se añade la promesa *para que vivas muchos años sobre la tierra.* Ahora bien, en la piedad filial se sobrentiende toda donación de limosna.

ARTICULO 6

¿Hay alguien obligado a dar limosna de lo necesario?

Infra q.117 a.1 ad 2; *In Sent.* 4 d.15 c.4 q.ª1.

Objeciones por las que parece que no se debe dar limosna de lo necesario:

9. *Sermones:* serm.81 (o 64), domin.8 post Pentecosten, *In Luc.* 12,18: 3,377; cf. ML 17,613-614; cf. GRACIANO, *Decretum* p.1 d.86 can.21: *Pasce* (RF 1,302). 10. *Hom.6 in Lc 12,18:* MG 31,275. 11. *Sermones,* ser.81 (o 64 Domin. 8 post Pentecosten, *In Luc.* 12,18: 3,380; cf. ML 17,613-614, y se toma de S. BASILIO, hom.3 *In Lc.* 12,16 interpretado por RUFINO: MG 31,1752. 12. GRACIANO, *Decreto* p.1 d.47 can.8: *Sicut ii* (RF 1,171).

b. La posesión de bienes superfluos por parte de unos y la situación de necesidad por parte de otros es lo que origina la obligación de compartir y repartir los bienes, no sólo como exigencia de la caridad, en la forma de limosna, sino también como estricto deber de justicia, pues si la propiedad privada de los bienes es legítima, el uso de los mismos no es privado (ad 2), sino que tienen una función social, diríamos hoy, de manera que en caso de extrema necesidad todo es común (a.7 ad 3). Al estudiar la justicia volverá Santo Tomás sobre las implicaciones de su distinción entre propiedad privada y uso común de los bienes (2-2 q.66 a.2). Desde el punto de vista de la caridad no puede indicar el autor más que unos principios generales. Es un deber de precepto dar limosna de los bienes superfluos. El deber se convierte en obligación grave ante la situación de necesidad extrema del prójimo. Fuera de esa situación de necesidad extrema, es el buen ejercicio de la prudencia el que aconsejará en concreto sobre el buen uso de los bienes. Los moralistas distinguen entre necesidad extrema, grave y común, según que esté en peligro el bien de la vida, la condición social o se trate de una necesidad más genérica. En función de lo necesario ha de entenderse lo superfluo como lo no necesario para subsistir o para mantener el decoro de la propia situación social. Estas distinciones son útiles para entender el artículo siguiente.

1. El orden de la caridad no atañe menos al beneficio externo que a los sentimientos internos. Ahora bien, peca quien obra invirtiendo el orden de la caridad, porque este orden es de precepto. Pero dado que, según el orden de la caridad, debe amarse uno a sí mismo más que al prójimo, parece que peca quien se quita de lo necesario para dárselo a otros.

2. Más aún: Quien distribuye lo necesario es derrochador de su propio patrimonio, y esto es cosa de pródigos, como expone el Filósofo[13]. Mas no se debe cometer ninguna acción viciosa. Luego no se debe hacer limosna con lo necesario.

3. Y también: El Apóstol escribe en 1 Tim 5,8: *El que no cuida de los suyos, sobre todo de sus allegados, reniega de la fe y es peor que un infiel.* Pues bien, quien da en limosnas lo que es necesario para sí o para los suyos, parece preterir el cuidado que debe tener de sí mismo y de los suyos. Parece, pues, que peca gravemente todo el que dé limosna de lo necesario.

En cambio está lo que dice el Señor en Mt 19,21: *Si quieres ser perfecto, vete, vende lo que posees y dalo a los pobres.* Mas quien da lo que tiene a los pobres no da solamente lo superfluo, sino también lo necesario. Luego el hombre puede dar limosna de lo necesario.

Solución. *Hay que decir:* Lo necesario puede significar aquí dos cosas. Primera: algo sin lo que no puede existir una cosa. Con ese tipo de necesario en absoluto debe hacerse limosna. Por ejemplo, el caso de quien, estando en necesidad, solamente tuviera lo indispensable para vivir él y sus allegados. Dar limosna de eso necesario equivaldría a quitarse a sí mismo la vida y a los suyos. Digo esto, a no ser que se presentara un caso en el que se lo quitara a sí mismo para dárselo a una persona cualificada de la que depende el mantenimiento de la Iglesia o del Estado. En esas circunstancias, exponerse a sí mismo y a los suyos a peligro de muerte por la liberación de esa persona, sería digno de encomio, ya que se debe preferir el bien común al propio.

Lo necesario puede significar también algo sin lo que no se puede vivir a tenor de las exigencias normales de la condición y del estado de la propia persona y de los demás cuyo cuidado le incumbe. El límite de ese necesario no se funda en algo indivisible; antes bien, se le puede añadir mucho, y aun así no pasar el límite de lo necesario; se le puede también restar mucho y quedar bastante para desenvolver la vida de un modo adecuado al propio estado. Por tanto, dar limosna de este tipo de necesario es bueno; pero no cae bajo precepto, sino que es de consejo. Sería, por el contrario, un desorden si se privara de sus bienes propios para dárselos a otro hasta llegar al extremo de que con el remanente no pudiera desenvolver adecuadamente su vida conforme al estado y dificultades que se presenten: nadie debe vivir indecorosamente.

Aquí, sin embargo, deben exceptuarse tres casos. Primero: el cambio de estado; por ejemplo, el ingreso en religión[c]. Abandonar en este cambio sus bienes por Cristo es cumplir una obra de perfección tomando estado diferente. Segundo: cuando lo que se da, aunque necesario para mantener el propio rango, puede recuperarse con facilidad y no se siguen inconvenientes graves. Tercero: cuando se presenta una necesidad extrema de la persona privada o una necesidad grande del Estado. En estos casos sería digno de encomio abandonar lo tocante al estado decoroso para socorrer necesidad mayor.

Respuesta a las objeciones: Con lo expuesto es fácil responder a las objeciones presentadas.

ARTICULO 7

¿Se puede hacer limosna con lo ilícitamente adquirido?

Supra q.31 a.3 ad 3; *In Sent.* 4 d.15 q.2 a.4 q.ª2 et 3; *Quodl.* 12 q.18 a.3.

Objeciones por las que parece que se puede hacer limosna con lo ilícitamente adquirido:

13. ARISTÓTELES, c.1 n.30 (BK 1121a17): S. TH., lect.4.

---

c. Ingreso en religión significa entrada en la vida religiosa, momento en el que se hace renuncia a los bienes.

1. En Lucas 16,9 leemos: *Con las riquezas injustas haceos amigos. Mammona* significa, en efecto, *riqueza.* Luego puede uno hacerse amigos espirituales con las riquezas injustamente adquiridas.

2. Más aún: Todo lucro torpe parece ser fruto de adquisición ilícita. Pues bien, lucro torpe es lo ganado con la prostitución, y por eso con ello no se podía ofrecer a Dios oblaciones o sacrificios, según lo prescribe el Deuteronomio 23,18: *No ofrecerás la merced del prostíbulo en la casa de Dios.* Es asimismo adquisición torpe la que proviene de juegos de azar, porque, según el Filósofo en IV *Ethic., es enriquecerse a costa de los amigos, a quienes se debe dar* [14]. Es todavía más torpe lo que se adquiere por simonía, ya que es hacer injuria al mismo Espíritu Santo. Mas con todo eso se puede hacer limosna. Luego se puede hacer limosna con lo ilícitamente adquirido.

3. Y también: Los males mayores han de ser más evitados que los menores. Ahora bien, es menor pecado retener lo ajeno que el homicidio, en el que puede incurrir una persona si no se le socorre en necesidad extrema, como escribe San Ambrosio: *Da de comer al que está a punto de desfallecer, porque, si no le alimentas, le matas* [15]. Luego en algún caso puede hacerse limosna con lo ilícitamente adquirido.

En cambio está lo que escribe San Agustín en el libro *De verb. Dom.: Haced limosnas con lo ganado en trabajo justo. Y no penséis corromper a Cristo juez para que desoiga a los pobres a quienes despojasteis. No queráis dar limosna con préstamos y usura; hablo a los fieles a quienes distribuimos el cuerpo de Cristo* [16].

Solución. *Hay que decir:* Hay tres modos de adquirir ilícitamente una cosa. Primero: lo ilícitamente adquirido pertenece a aquel de quien se adquiere, no pudiéndolo retener quien lo haya adquirido. Es el caso que se da en la rapiña, el hurto y la usura. Hay obligación de restituirlo, y no se puede dar en limosnas. Segundo: Lo adquirido no puede retenerlo quien lo adquirió, y, sin embargo, no se puede dar a aquel de quien lo adquirió, pues lo recibió contra justicia de quien también lo dio contra justicia. Es el caso de la limosna en la que tanto el donante como el receptor obran contra la justicia de la ley divina. Por eso no se debe restituir a quien lo dio, sino que se debe repartir en limosna. Otro tanto debe hacerse en casos semejantes, es decir, siempre que tanto la donación como la aceptación van contra la justicia. Tercero: lo adquirido es ilícito, no porque lo sea la adquisición en sí misma, sino por serlo los medios empleados, por ejemplo, lo que adquiere la mujer prostituyéndose. A esto se llama con propiedad lucro torpe. La mujer, en efecto, ejercitando la prostitución, actúa torpemente y contra la ley de Dios; pero por aceptar algo no obra ni injustamente ni contra la ley. Por tanto, lo así ilícitamente adquirido puede ser retenido y con ello se puede hacer limosna.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como afirma San Agustín en el libro *De verb. Dom.* [17]: *Algunos, entendiendo mal esas palabras del Señor, roban lo ajeno y lo dan a los pobres, creyendo hacer lo que está mandado. Hay que corregir esta interpretación, ya que se llama inicuas a todas las riquezas,* como dice en el libro *De Quaestionibus Evangelii* [18], *porque no son riquezas más que para los inicuos que ponen en ellas su esperanza.* O como interpreta San Ambrosio: *Habló de riquezas injustas porque con sus atractivos varios son tentados nuestros ánimos* [19]. O también, según comenta San Basilio, porque *entre los múltiples antepasados a quienes sucedes en el patrimonio, habrá alguno que usurpó injustamente lo ajeno, aunque tú no lo sepas* [20]. O, por último, se puede hablar de riquezas *injustas,* es decir, *de desigualdad* a causa de la repartición desigual que hace que, es-

14. ARISTÓTELES, c.1 n.43 (BK 1122a10): S. TH., lect.5. 15. *Sermones:* serm.81 (o 64) Domin.8 post Pentecosten, *In Luc.* 12,18: 3,377; cf. ML 17,613-614. Cf. GRACIANO, *Decreto* p.1 d.86 can.21: *Pasee* (RF 302). 16. *Sermo ad popul.:* serm.113 c.2: ML 38,649. 17. *Sermo ad popul.:* serm.113 c.2: ML 38,648. 18. S. AGUSTÍN, 2 c.34: ML 35,1349. 19. *In Lc.* 1,4 super 16,9: ML 15,1854. 20. Cf. SIMEÓN LOGOTHETA, Serm.6 *De avaritia,* ex operibus Basilii excerptus: MG 32,1190; cf. SANTO TOMÁS, *Cat. aur. super Lc.* c.16,2 super vers.9.

tando uno en la indigencia, viva otro en la abundancia[d].

2. *A la segunda hay que decir:* Hemos expuesto ya cómo se puede hacer limosna con lo adquirido en prostitución. Con ello, sin embargo, no se hace sacrificio de oblación, bien por el escándalo, bien por la reverencia a lo sagrado. Puede hacerse también limosna con lo adquirido por simonía, ya que no se le debe a quien lo da, antes bien merece perderlo. En cuanto al dinero ganado en juegos de azar, puede haber en ello, según parece, algo ilícito por derecho divino. Tal es el caso, por ejemplo, de que se lucre uno a costa de quienes no tienen derecho a administrar sus bienes, como son los menores de edad, los furiosos y otros semejantes, y el caso también de quien arrastra a otro al juego por codicia de ganancia y fraudulentamente gana a su costa. En estos casos, hay obligación de restituir y no se puede hacer limosna con ello. Parece además que en tales prácticas hay algo ilícito por derecho civil positivo, que prohibe, en •general, esta forma de lucro[21]. Pero dado que el derecho civil no obliga a todos, sino sólo a quienes están sometidos a sus leyes, y además puede ser abrogado por desuso, los obligados a tales leyes están generalmente obligados a restituir lo que hubieran ganado, a no ser que prevalezca otra costumbre en contrario, o también que el ganancioso sea el inducido al juego. En este caso no hay obligación de restituir, porque el perdedor no es digno de volverlo a recibir; el ganador, por su parte, tampoco puede retenerlo si está en vigor el derecho positivo; por eso, en este caso, debe repartirse en limosna.

3. *A la tercera hay que decir:* En caso de necesidad extrema, todas las cosas son comunes[e]. Es, por tanto, lícito a quien se encuentre en tal situación tomar lo ajeno para su sustentación si no encuentra quien quiera dárselo. Por la misma razón, el depositario de algo ajeno puede dar limosna con ello, e incluso robarlo, si no hay otro medio de atender al que sufre indigencia. Sin embargo, cuando puede hacerse sin peligro, se puede acudir en ayuda de quien se encuentra en necesidad extrema, después de haber pedido el competente permiso del propietario.

ARTICULO 8

¿Puede dar limosna quien se encuentra sometido a la potestad de otro?

In Sent. 4 d.15 q.2 a.5; *Quodl.* 3 q.6 a.1.

Objeciones por las que parece que puede dar limosna el que se encuentra bajo la potestad de otro:

1. Los religiosos están bajo la potestad de sus superiores a quienes han prometido obediencia. Pues bien, si no les estuviera permitido hacer limosna, redundaría en perjuicio del estado religioso, ya que, como escribe San Ambrosio, *la suma de la religión cristiana es la piedad*[21], la cual se hace recomendable, sobre todo, por el ejercicio de la lismosna. Por tanto, pueden dar limosna quienes se encuentran bajo la potestad de otro.

2. Más aún: La esposa está *bajo la potestad del esposo,* como se lee en Gén 3,16. Ahora bien, la esposa puede hacer limosna, puesto que constituye sociedad con su marido, y por eso se dice de Santa Lucía[23] que hacía limosnas sin saberlo su esposo. En consecuencia, el hecho de encontrarse bajo la potestad de otro no impide hacer limosnas.

3. Y también: Es natural la sumisión de los hijos a los padres, y por eso pide el Apóstol en Ef 6,1: *Hijos, obedeced a vuestros padres.* Ahora bien, según parece, pueden los hijos dar limosnas de los bienes de sus padres, ya que en cierta ma-

21. *Codex,* 1 c.3 tit.43: *De aleatoribus et alearum lusu* (KR 2,147a). 22. Cf. AMBROSIASTER, *In 1 Tim.* 4,8: ML 17,500. 23. Cf. SANTIAGO DE VORÁGINE, *Legenda aurea* c.4,1 (GR 30); MOMBRICIO, *Sanctuarium, Passio S. Luciae virginis et martyris:* 2,107.53.

d. Puesto que unos viven en la abundancia y otros en la indigencia, todas las riquezas pueden llamarse riqueza de iniquidad, prescindiendo de los caminos por donde se ha llegado a esa situación de acumulación de bienes, por una parte, y desposesión, por otra.

e. Puesto que los bienes materiales tienen como fin primario socorrer la necesidad de las personas, cuando ésta es extrema, todas las cosas pertenecen a todos, aunque permanezca el derecho a la propiedad privada como ley general.

ñera son suyos por serlo de sus padres. Y dado que pueden usar de esos bienes para sus necesidades corporales, es claro que, con mayor razón, tienen derecho a servirse de ellos en interés de sus almas. Por tanto, quienes se encuentran bajo la potestad de otros pueden hacer limosnas.

4. Finalmente, los siervos están bajo la potestad de sus amos, a tenor de Tit 2,9: *Los siervos estén sujetos a sus amos.* Ahora bien, a los siervos les está permitido hacer algo en favor de sus señores, y la manera mejor de hacerlo es dar limosnas en su nombre. Por tanto, quienes están bajo la potestad de otro pueden hacer limosnas.

En cambio está el hecho de que la limosna no se debe hacer con los bienes de otro, sino con lo adquirido en trabajos justos, a tenor de lo que enseña San Agustín[24]. Si dieran limosnas los sometidos a la potestad de otro lo harían con lo ajeno. En conclusión, no pueden hacer limosna quienes están bajo la potestad de otro.

Solución. *Hay que decir:* Quien se encuentra bajo la potestad de otro debe ajustar su conducta a la potestad de su superior, ya que el orden natural es que las cosas inferiores vayan regidas por las superiores. Por lo mismo, es necesario que el inferior administre las cosas en que está sometido al superior a tenor de lo que éste haya permitido. En conclusión, no debe hacer limosna de los bienes de su superior sino dentro de los límites que éste le haya señalado. En el caso de que posea algo como propio, fuera de la potestad del superior, en eso ya no le está supeditado, y, siendo dueño de propio derecho, es libre de hacer con ello limosna.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El monje, si tiene dispensa de su superior, puede hacer limosna de los bienes del monasterio dentro de los límites que le hayan señalado. Si no la tiene, al no poseer nada propio, no puede hacer limosnas más que con el permiso razonablemente presunto del superior, excepto el caso de necesidad extrema, en el que sería lícito incluso robar para dar limosna. Mas por ese hecho no queda reducido a condición menos buena, porque, como está escrito en el libro *De ecclesiast. dogm.: Bueno es repartir en limosnas a los pobres cuanto se tenga, pero es mejor, determinándose a seguir al Señor, darlo todo de una vez, y así, libre de cuidados, ser pobre con Cristo* [25].

2. *A la segunda hay que decir:* Si fuera de la dote destinada a hacer frente a las cargas del matrimonio, dispone la esposa de otras cosas que provengan de propia ganancia o de cualquier otro modo lícito, puede hacer limosnas, incluso sin consentimiento de su marido, pero con moderación, no sea que, si fuera excesivo, empobreciera al esposo. No puede, en cambio, hacer otro tipo de limosnas sin el consentimiento, expreso o presunto, de su marido, excepto el caso de necesidad extrema, como hemos dicho al hablar del monje (ad 1). Aunque, en efecto, sea la mujer igual al hombre en el matrimonio, en lo tocante al gobierno de la casa, *el marido es cabeza de la mujer,* según el Apóstol en 1 Cor 11,3. En el caso de Santa Lucía, tenía prometido, no esposo, por lo cual podía dar limosna con el consentimiento de su madre.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo que es de los hijos de familia es del padre. Por eso no pueden hacer limosna, a no ser muy moderada, con la cual se puede presumir que agrada a su padre, salvo el caso de que el padre haya confiado a su hijo la disposición de una cosa.

4. *A la cuarta hay que decir:* Queda solucionada con lo expuesto en la anterior.

ARTICULO 9

¿Hay que dar limosna con preferencia a los más allegados?

In Sent. 4 d.15 q.2 a.6 q.ª3; *In Mt.* c.5; *In Rom.* c.12 lect.2.

Objeciones por las que parece que en la limosna no se debe dar preferencia a los más allegados:

1. En la Escritura (Eclo 12,4-6) leemos: *Da al misericordioso y no recibas al pecador; haz bien al humilde y no des al impío.* Pues bien, ocurre a veces que nuestros parientes son pecadores e impíos. Por tanto, no se les debe hacer limosna con preferencia sobre los demás.

24. *Sermo ad popul.* serm.113 c.2: ML 38,649.

25. GENNADIO, c.71: ML 58,997.

2. Más aún: Hay que hacer limosnas con vistas a la recompensa eterna, según leemos en San Mateo 6,18: Y *tu Padre, que ve en lo escondido, te lo recompensará.* Ahora bien, la recompensa eterna se adquiere sobre todo con la limosna, como lo muestra San Lucas 16,9: *Haceos amigos con las riquezas injustas, para que, cuando éstas falten, os reciban en los tabernáculos eternos,* palabras que comenta San Agustín en el libro *De verb. Dom.* escribiendo: *¿Quiénes son los que han de ser recibidos por ellos en los tabernáculos eternos, sino los que socorren la indigencia?*[26] Por tanto, en la limosna hay que dar preferencia a los más santos sobre los allegados.

3. Y también: Lo más allegado al hombre es el hombre mismo. Pero el hombre no puede darse a sí mismo limosna. No parece, pues, que se deba dar limosna a la persona más unida.

En cambio está el testimonio del Apóstol en 1 Tim 5,8: *Si alguno no mira por los suyos, sobre todo por los de casa, ha renegado de la fe y es peor que un infiel.*

Solución. *Hay que decir:* Según escribe San Agustín en I *De doctr. christ.*[27], quienes más unidos están a nosotros, en cierta manera han sido designados por la suerte para que les socorramos con preferencia. Sin embargo, en esto es menester andar con discreción, teniendo en cuenta las diferencias de grados de unión, de santidad y de utilidad. En efecto, al más santo que sufre necesidad y al más útil para el bien común hay que darles lismosna con preferencia sobre la persona más allegada, sobre todo si ésta no está muy estrechamente unida a nosotros, ni nos incumbe respecto de ella ningún cuidado especial ni se encuentra tampoco en gran necesidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No se ha de acudir en ayuda del pecador en cuanto pecador, es decir, para favorecerle en el pecado, sino en cuanto hombre, o sea, para ayudarle a vivir.

2. *A la segunda hay que decir:* La limosna tiene valor de recompensa eterna por doble título. El primero: por razón de la caridad, que es su raíz. Bajo este aspecto es meritoria la limosna en cuanto que en ella se observa el orden de la caridad, que quiere que, en igualdad de condiciones, debamos socorrer con preferencia a los más allegados. Por eso advierte San Ambrosio en I *De off. ministr.: Es liberalidad laudable que no desprecies a tus allegados en sangre si les ves necesitados. Pues es mejor que tú socorras a los tuyos, a quienes ruboriza pedir a otros remedio*[28]. Segundo título: La limosna vale para la recompensa eterna por el mérito de quien la recibe, el cual ruega por su bienhechor. En este sentido habla allí San Agustín.

3. *A la tercera hay que decir:* Siendo la limosna obra de misericordia y ésta no la ejerce uno sobre sí mismo sino por cierta comparación, según hemos expuesto (q.30 a.1 ad 2), hablando con propiedad nadie se da limosna a sí mismo a no ser en nombre de otro. Por ejemplo: si uno tiene el encargo de distribuidor de limosnas, puede recibirla también él mismo, si la necesita, por el mismo motivo que la reparte a los demás.

ARTICULO 10

¿Han de ser abundantes las limosnas?

Infra q.117 a.1 ad 2; *In 2 Cor.* c.8 lect.1.

Objeciones por las que parece que no deben ser abundantes las limosnas:

1. La limosna debe darse sobre todo a los más unidos. Mas no se les debe dar de tal manera que *por eso se hagan más ricos,* según escribe San Ambrosio en I *De off. ministr.*[29] A nadie, pues, se le debe dar en abundancia.

2. Más aún: San Ambrosio, en el mismo lugar, escribe: *No se deben derrochar de una vez las riquezas, sino administrarlas*[30]. Pues bien, la abundancia en la limosna raya en el derroche. Por tanto, la limosna no debe ser abundante.

3. Y también: El Apóstol escribe en 2 Cor 8,13: *No se trata de que para otros haya desahogo* —es decir, que otros vivan ociosamente de lo vuestro— y *para vosotros estrechez.* Ahora bien, esto sucedería si se diera en abundancia la limosna.

26. *Sermo ad popul,* serm.113 c.1: ML 38,648. 27. C.28: ML 34,30. 28. C.30: ML 16,72. 29. C.30: ML 16,72. 30. *De off. ministr.* 1 c.30: ML 16,72.

Luego ésta no debe darse en abundancia.

En cambio está el testimonio de Tobías 4,9: *Si tuvieras mucho, da con abundancia.*

Solución. *Hay que decir:* La abundancia de la limosna puede considerarse por parte de quien la da y por parte de quien la recibe. Por parte de quien la da, es abundante la limosna cuando se da algo que es mucho en proporción con lo que se tiene. En este sentido, es digno de encomio dar con largueza. Por eso alabó el Señor a la viuda que, según Lc 21,3-4, *echó de su indigencia lo que tenía para comer.* Se debe tener en cuenta, sin embargo, lo que dijimos al hablar de la limosna hecha de lo necesario (a.6). Por parte de quien la recibe es abundante la limosna de dos maneras. Primera: que cubra con suficiencia su necesidad. En este sentido es laudable dar limosna con largueza. Segunda: que sobreabunde superfluamente. Esto no es laudable; es mejor repartirlo entre muchos indigentes. Por eso dice el Apóstol en 1 Cor 13,3: *Si distribuyera en dar de comer a los pobres* que comenta la *Glosa: Con esto nos enseña a tener precaución en hacer limosna de tal manera que no se dé a uno, sino a varios, para que aproveche a muchos* [31].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esa dificultad se refiere a las limosnas hechas con abundancia superior a las necesidades de quien la recibe.

2. *A la segunda hay que decir:* La cuestión de la abundancia de limosna está aquí planteada de parte de quien la da. Pero se debe entender que Dios no quiere que se den todos los bienes a la vez, excepto en el cambio de estado. Por eso San Ambrosio añade allí mismo: *A menos que se haga como Eliseo, que mató sus bueyes y alimentó a los pobres con todo lo que tuvo para no tener cuidado de su casa* [32].

3. *A la tercera hay que decir:* Al decir *no se trata de que para todos haya desahogo* habla San Pablo de la abundancia de la limosna que rebasa la necesidad de quien la recibe, cuando no es necesario darle para que viva en el lujo, sino para que con ella se sustente. En esto, sin embargo, hay que obrar teniendo en cuenta la diversidad de condiciones, porque hay quien, habiendo vivido más exquisitamente, necesita alimentos y vestidos más delicados. Por eso escribe también San Ambrosio: *Cuando se hace limosna hay que tener en cuenta la edad y la endeblez, y muchas veces incluso la vergüenza, que tiene su origen en la nobleza de nacimiento, o el caso de quien pasó de rico a indigente sin culpa suya* [33]. Mas en las palabras que siguen y *para vosotros estrechez* habla San Pablo de la abundancia de la lismosna por parte del dador. Mas como comenta la *Glosa: No dice eso porque no sea mejor (dar en abundancia), sino por temor de los débiles, a quienes amonesta dar de suerte que no caigan en pobrera* [34].

CUESTIÓN 33

La corrección fraterna

Viene a continuación el tema de la corrección fraterna. Sobre él se formulan ocho preguntas:

1. La corrección, ¿es acto de caridad?—2. ¿Cae bajo precepto?—3. Este precepto, ¿abarca a todos o a solos los prelados?—4. Los subditos, ¿están obligados por este precepto a corregir a los prelados?—5. ¿Puede corregir el pecador?—6. ¿Debe ser corregido el que con la corrección se vuelve peor?—7. La corrección secreta, ¿debe preceder a la denuncia?—8. La aportación de testigos, ¿debe preceder a la denuncia?

31. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1660; cf. *Glossa interl.* (6,54r). 32. *De off. ministr.* 1 c.30: ML 16,72. 33. L.1 c.30: ML 16,74. 34. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO super 2 Cor 8,13: ML 192,58; cf. *Glossa interl.* super 2 Cor 8,13 (6,71v).

ARTICULO 1

¿Es acto de caridad la corrección fraterna?

Supra q.32 a.2 ad 3; infra a.3; *In Sent.* 4 d.19 q.2 a.1 ad 6.

Objeciones por las que parece que la corrección fraterna no es acto de caridad:

1. Sobre el texto de San Mateo 18,15: *Si pecare contra ti tu hermano,* dice la *Glosa* que el hermano debe ser reprendido *por celo de la justicia* [1]. Ahora bien, la justicia es virtud distinta de la caridad. Por tanto, la corrección fraterna es acto de justicia, no de caridad.

2. Más aún: La corrección fraterna se hace amonestando a solas. Pero la amonestación es como un secreto, y, por lo mismo, entra en la esfera de la prudencia, ya que, como consta en VI *Ethic.,* incumbe al prudente ser *buen consejero* [2]. En consecuencia, la corrección fraterna es acto de prudencia, no de caridad.

3. Y también: Los actos contrarios no corresponden a la misma virtud. Pues bien, soportar al pecador es acto de caridad a tenor de lo que escribe el Apóstol (Gál 6,2): *Sobrellevad mutuamente vuestras cargas, y así cumpliréis la ley de Cristo.* Parece, pues, que corregir al hermano que peca, lo contrario a soportarlo, no es acto de caridad.

En cambio está el hecho de que corregir al culpable es hacer una especie de limosna, y la limosna, como hemos expuesto (q.32 a.1) es acto de caridad. Luego la corrección fraterna es acto de caridad.

Solución. *Hay que decir:* La corrección del que yerra es en cierta forma remedio que debe emplearse contra el pecado del prójimo [a]. Ahora bien, el pecado de una persona puede considerarse de dos maneras. La primera: como algo nocivo para quien lo comete. Segunda: como perjuicio que redunda en detrimento de los demás, que se sienten lesionados o escandalizados, y también como perjuicio al bien común, cuya justicia queda alterada por el pecado. Hay, por lo mismo, doble corrección del delincuente. La primera: aportar remedio al pecado como mal de quien peca. Esta es propiamente la corrección fraterna, cuyo objetivo es corregir al culpable. Ahora bien, remover el mal de uno es de la misma naturaleza que procurar su bien. Pero esto último es acto de caridad que nos impulsa a querer y trabajar por el bien de la persona a la que amamos. Por lo mismo, la corrección fraterna es también acto de caridad, ya que con ella rechazamos el mal del hermano, es decir, el pecado. La remoción del pecado —tenemos que añadir— incumbe a la caridad más que la de un daño exterior, e incluso más que la del mismo mal corporal, por cuanto su contrario, el bien de la virtud, es más afín a la caridad que el bien corporal o el de las cosas exteriores. De ahí que la corrección fraterna es acto más esencial de la caridad que el cuidado de la enfermedad del cuerpo o la atención que remedia la necesidad externa. La otra corrección remedia el pecado del delincuente en cuanto revierte en perjuicio de los demás y, sobre todo, en perjuicio del bien común. Este tipo de corrección es acto de justicia, cuyo cometido es conservar la equidad de unos con otros.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La *Glosa* trata en ese caso de la corrección, acto de justicia; o, si habla también de la primera,

1. *Glossa ordin.* (5.56F). 2. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 1140a25); c.7 n.6 (BK 1141b8); c.9 n.7 (BK 1142b31): S. TH., lect.5.6.8.

a. La corrección fraterna como acto de caridad tiene como finalidad el remedio del mal moral, o sea, del pecado del prójimo; esta definición se convierte en principio de solución de todas las cuestiones planteadas en el artículo: es un deber de todos, no sólo de los prelados respecto a los inferiores, sino también a la inversa, y debe ejercerse siempre y cuando sea previsible esa enmienda y por los medios que conduzcan a ella; por eso es tan necesaria la prudencia (a.2 ad 2); hay que evitar el ser inspectores de las vidas ajenas (a.2 ad 4); hay que salvaguardar la fama del hermano a quien se debe corregir (a.7); por eso la amonestación secreta debe preceder a la denuncia pública cuando ésta resulte exigida por el bien común (a.8). Otra cosa es la corrección fraterna como obligación de la justicia, a la que se alude en este primer artículo y en varios otros.

se toma entonces la justicia como virtud general, como diremos luego (q.58 a.5), en el sentido de que, como vemos en 1 Jn 3,4: *Todo pecado es iniquidad,* ya que atenta contra la justicia.

2. *A la segunda hay que decir:* Como afirma el Filósofo en VI *Ethic.: La prudencia establece la rectitud en el orden de los medios*[3], sobre lo cual versa el consejo y la elección. Sin embargo, si hacemos algo rectamente con prudencia en relación con el fin de alguna virtud moral, por ejemplo, el de la templanza o el de la fortaleza, tal acto corresponde principalmente a la virtud a cuyo fin se ordena. En consecuencia, dado que la amonestación que conlleva la corrección fraterna tiene por fin remover el pecado del hermano, y esto incumbe a la caridad, es evidente que tal amonestación es principalmente acto de caridad como de virtud imperante; es, en cambio, acto de prudencia secundariamente, a título de virtud ejecutora y dirigente.

3. *A la tercera hay que decir:* La corrección fraterna no se opone a soportar a los débiles, antes bien se sigue de ella. En efecto, en tanto soporta uno al pecador en cuanto no se le molesta y se tiene con él benevolencia, y por eso mismo se esfuerza uno en corregirle.

ARTICULO 2

¿Es de precepto la corrección fraterna?

In Sent. d.19 q.2 a.2 q.ª1; *De correct. frat.* a.4.

Objeciones por las que parece que la corrección fraterna no es de precepto:

1. Nada imposible cae bajo precepto, en conformidad con lo que escribe San Jerónimo: *Maldito quien dice que Dios ha mandado algo imposible*[4]. Pues bien, en Eclo 7,14 se lee: *Nadie puede corregir a quien El despreció.* Por tanto, la corrección fraterna no es de precepto.

2. Más aún: Todos los preceptos de la ley divina se reducen a los del decálogo. Ahora bien, la corrección fraterna no entra en ninguno de ellos. Por consiguiente, no es de precepto.

3. Y también: La omisión de un precepto divino es pecado mortal que no se da en los santos. En cambio, en los santos y en los hombres espirituales se da la omisión de la corrección fraterna, ya que dice San Agustín, en I *De civ. Dei,* que *no sólo los inferiores, sino también los que están en grado eminente de vida se abstienen de reprender a los demás por ciertas ligaduras de codicia, no por deber de caridad*[5]. La corrección fraterna, pues, no es de precepto.

4. Finalmente, lo que cae bajo precepto constituye cierta deuda. Si, pues, fuera de precepto la corrección fraterna, tendríamos hacia los hermanos la deuda de corregirles cuando pecan. Ahora bien, quien tiene con otro una deuda material, por ejemplo, de dinero, no puede contentarse con mostrársele como acreedor, sino que debe buscarle para pagar la deuda. Sería, por lo mismo, menester que el hombre buscara a cuantos necesitan de corrección para satisfacer ese deber. Esta consecuencia parece inadmisible tanto por la muchedumbre de pecadores, para cuya corrección no bastaría un solo hombre, como también porque se haría necesario que los religiosos salieran del convento para llevar a cabo la corrección, y esto resulta descaminado. En consecuencia, la corrección fraterna no es de precepto.

En cambio está lo que escribe San Agustín en el libro *De verb. Dom.: Si descuidares corregir, te vuelves peor que el que pecó*[6]. Esto no ocurriría si con la negligencia no se incumpliera un precepto. La corrección fraterna es, pues, de precepto.

Solución. *Hay que decir:* La corrección fraterna cae bajo precepto. Pero hay que tener presente que, así como los preceptos negativos de la ley prohiben acciones pecamimosas, los afirmativos inculcan las virtuosas. Ahora bien, las acciones pecaminosas son intrínsecamente malas, y de ningún modo, ni en ningún lugar ni tiempo, pueden llegar a ser buenas, como enseña el Filósofo[7]. Por eso los preceptos negativos obligan siempre y para siempre. Los actos de las virtudes,

3. ARISTÓTELES, c.12 n.6 (BK 1144a8): S. TH., lect.10. 4. Ct. PELAGIO, Epist.1 *Ad Demetr.* c.16: ML 30,32; *Libellus fidei ad Innocentium:* ML 45,1718. 5. C.9: ML 41,22. 6. *Serm. ad popul.* serm.82 c.4: ML 38,506. 7. ARISTÓTELES, c.6 n.18 (BK 1107a12): S. TH., lect.7.

en cambio, no deben hacerse de cualquier manera, sino guardadas las debidas circunstancias requeridas para que un acto sea virtuoso, es decir, que se hagan en donde, cuando y del modo que se debe. Y dado que la disposición de los medios se hace en conformidad con el fin, a lo que hay que atender sobre todo en esas circunstancias es a la razón de fin, que es el objeto de la virtud. Por tanto, si en un acto virtuoso se omite alguna circunstancia de tal categoría que quedara comprometido totalmente el bien de la virtud, esto iría contra el precepto. Mas en el caso de que se omita una circunstancia cuyo defecto no vicie del todo la virtud, aunque no se logre en su totalidad el bien de la virtud, no se infringe el precepto. Por eso escribe también el Filósofo en II *Ethic.*[8] que apartarse un poco del justo medio virtuoso no atenta contra la virtud; pero si es mucho, desaparece la razón de acto virtuoso. Pues bien, la corrección se ordena a corregir al hermano, y por eso cae bajo precepto en la medida en que es necesaria para ese fin; mas esto no quiere decir que haya que corregir al culpable en cualquier lugar y tiempo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Siempre que se trate de hacer el bien, la acción del hombre no es eficaz sino con el auxilio divino; no obstante, el hombre debe hacer cuanto esté de su parte. Por eso afirma San Agustín en *De corrept. et grat.*[9]: *Ignorando quién se cuenta en el número de los predestinados y quién no, nuestros sentimientos de caridad deben ser tales que deseemos la salvación de todos.* Por eso a todos debemos prestar el servicio de la corrección fraterna contando con el auxilio divino.

2. *A la segunda hay que decir:* Hemos expuesto ya (q.32 a.5 ad 4) que todos los preceptos encaminados a dispensar un beneficio al prójimo se encierran en el de honrar padre y madre.

3. *A la tercera hay que decir:* La corrección fraterna puede dar lugar a tres tipos de omisión. El primero, meritorio, cuando se omite por caridad. Dice al respecto San Agustín en I *De civ. Dei*[10]: *Si uno deja de reprender y corregir a los que obran mal porque esperan ocasión más oportuna, o porque temen que con ello puedan empeorar, o por el miedo de que entorpezcan la instrucción de las personas débiles en la virtud y en la piedad, y de que sintiéndose presionadas se alejen de la fe: esto no parece ocasión de codicia, sino inspiración de caridad.* Otro caso de omisión de la corrección fraterna conlleva pecado mortal. Tal ocurre, como allí mismo se dice, *cuando se teme la crítica del vulgo y el tormento o destrucción de la carne,* y estas cosas llegan al punto de embargar el ánimo hasta anteponerse a la caridad fraterna. Semejante caso parece que puede darse cuando, habiendo esperanza fundada de apartar al delincuente del pecado, se desiste de ello por motivos de temor o de codicia. El tercer modo de omisión de la corrección traterna es pecado venial. Esto ocurre cuando el temor o la codicia hacen retardar la acción de quien pudiera corregir los delitos del hermano, pero sin llegar al extremo de que, si le constara que podría apartarle del pecado, desistiera de ello, dando preferencia en su ánimo a la caridad fraterna. De esta manera, descuidan a veces los santos varones corregir a los culpables.

4. *A la cuarta hay que decir:* Lo que se debe a una persona concreta y cierta, tanto si es bien corporal como si es espiritual, debe dársele a ella, sin esperar a que se presente la ocasión, sino haciendo todo lo posible por encontrarla. Por eso, lo mismo que quien debe dinero al acreedor debe buscarle a su tiempo y pagarle la deuda, quien tiene cargo espiritual de alguno debe buscarle también para corregirle de su pecado. Pero si se trata de bienes, espirituales o corporales, debidos no a una persona determinada, sino al prójimo en general, no existe el deber de buscar a quién dispensarlos; es suficiente hacerlo con quienes se presenten, y se les puede considerar, en expresión de San Agustín en I *De doct. christ.*[11], *como designados por la suerte.* Por eso añade San Agustín en el libro *De verb. Dom,*[12]: *Nuestro Señor nos amonesta a prestar mutua atención a nuestros pecados, no inquiriendo lo que has de reprender, sino viendo lo que has de corregir.* Hacer lo contrario equivaldría a convertirnos en fiscales de vidas ajenas, y contra ello nos

8. ARISTÓTELES, c.9 n.8 (BK 1109b18): S. TH., lect.11. 9. C.15: ML 44,944. 10. C.9: ML 41,22. 11. C.28: ML 34,30. 12. *Serm. ad popul.* serm.82 c.1: ML 38,506.

amonesta el texto de Prov 24,15: *No escudriñes la iniquidad en casa del justo ni turbes su descanso.* Resulta, pues, evidente que tampoco es necesario que los religiosos salgan del convento para corregir a los delincuentes.

ARTICULO 3

La corrección fraterna, ¿incumbe sólo a los prelados?

In Sent. 4 d.19 q.2 a.1; a.2 q.ª1; *De correct, frat.* a.1 ad 2 et 17.

Objeciones por las que parece que la corrección fraterna incumbe solamente a los prelados:

1. Escribe San Jerónimo: *Los sacerdotes sean solícitos en cumplir lo del Evangelio: si tu hermano llega a pecar,* etc. [13] Ahora bien, con la palabra *sacerdotes* se suele significar a los prelados que tienen a otros a su cargo. Parece, pues, que la corrección fraterna incumbe sólo a los prelados.

2. Más aún: La corrección fraterna es una limosna espiritual. Pues bien, la limosna corporal incumbe hacerla a quienes son superiores en las cosas temporales, es decir, a los más ricos. Luego la corrección fraterna atañe también a los superiores en el plano espiritual, es decir, a los prelados.

3. Y también: Quien corrige a otro con su amonestación le mueve a ser mejor. Ahora bien, en el plano natural, los superiores mueven a los inferiores. Luego en el plano espiritual, que sigue el orden de la naturaleza, incumbe también a los superiores corregir a los inferiores.

En cambio está el testimonio siguiente: *Tanto los sacerdotes como todos los demás fieles deben tener sumo cuidado de quienes perecen, en orden a que, con la debida reprensión, o se les corrija de sus pecados, o, si permanecen incorregibles, sean separados de la Iglesia* [14].

Solución. *Hay que decir:* Según hemos expuesto (a.l) hay dos tipos de corrección. Una que es acto de caridad, cuyo objetivo principal es la corrección del delincuente con sencilla amonestación. Esta corrección incumbe a cualquiera, subdito o superior, que tenga caridad. Hay, en cambio, otra corrección que es acto de justicia, y cuyo objetivo es el bien común. Este no se promociona solamente amonestando al culpable, sino también, muchas veces, castigándole, para que los demás, atemorizados, desistan del pecado. Esta correción incumbe solamente a los prelados, los cuales, además de amonestar, deben también corregir castigando.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* También en la corrección fraterna, que incumbe a todos, tienen los prelados responsabilidad mayor, como escribe San Agustín en I *De civ. Dei* [15]. En efecto, del mismo modo que deben otorgarse más los beneficios corporales a las personas cuyo cuidado se tiene en el plano temporal, los bienes espirituales, como la corrección fraterna, la enseñanza y demás, deben procurarse con prioridad a las personas encomendadas a nuestro cargo espiritual. No pretende, pues, decir San Jerónimo que el precepto de la corrección fraterna incumba solamente a los sacerdotes, sino que les incumbe de manera especial.

2. *A la segunda hay que decir:* Del mismo modo que quien tiene medios para socorrer corporalmente es rico en eso, quien está dotado de sano juicio de razón es también superior desde ese punto de vista.

3. *A la tercera hay que decir:* Incluso en el orden natural hay seres que actúan sobre otros, porque en algo son entre sí superiores los unos a los otros, o sea, de alguna manera están en potencia o en acto respecto de los demás. Del mismo modo, el que juzga con sensatez algo en que otro puede fallar, puede corregirle, aunque no sea superior a él en todo.

ARTICULO 4

¿Está alguien obligado a corregir a su prelado?

In Sent. 4 d.19 q.2 a.2 q.ª3; *De correct. frat.* a.1 ad 8.

Objeciones por las que parece que nadie está obligado a corregir a su prelado:

1. En Ex 19,13 se lee: *La bestia que tocare el monte será apedreada,* y en 2 Re

13. Cf. ORÍGENES, *In Jos.* hom.7: MG 12,861. 14. GRACIANO, *Decreto,* p.2 causa 24 c.3 can.14: *Tam sacerdotes* (RF 1,994). 15. C.9: ML 41,23.

6,6-7 se dice que Oza fue herido por el Señor por tocar el arca. Ahora bien, con el monte y el arca se significa el prelado. Luego éstos no deben ser corregidos por sus subditos.

2. Más aún: La *Glosa*, interpretando el texto del Apóstol en Gál 2,11: *le echó en cara*[16], añade *como a igual.* Por tanto, no siendo el subdito igual al prelado, no le debe corregir.

3. Y también: Escribe San Gregorio: *Nadie intente corregir la vida de los santos, a no ser quien sienta mejor de sí*[17]. Mas nadie debe sentirse mejor que su prelado. Luego no deben ser corregidos los prelados.

En cambio está el testimonio de San Agustín en la *Regla*[18]: *No os compadezcáis sólo de vosotros mismos, sino también de él, que corre mayor peligro cuanto más alto puesto ocupa.* Pero la corrección fraterna es obra de misericordia. Luego también los superiores deben ser corregidos.

Solución. *Hay que decir:* La corrección que es acto de justicia por coacción penal, no incumbe al subdito respecto de su prelado. Pero la corrección que es acto de caridad atañe a cada cual en relación con las personas a las que debe amar si ve en ellas algo reprensible. En efecto, el acto que procede de un hábito o potencia se extiende a cuanto comprende el objeto de esa potencia o hábito, lo mismo que la visión abarca todo cuanto esté bajo su objeto. Pero dado que el acto virtuoso debe estar regulado por las debidas circunstancias, en la corrección del subdito hacia su superior debe guardarse la debida moderación, o sea, no debe hacerlo ni con protervia ni con dureza, sino con mansedumbre y respeto. Por eso en 1 Tim 5,1 escribe el Apóstol: *No increparás al anciano, sino exhórtanle como a padre.* Por eso mismo también reprocha Dionisio al monje Demófilo por haber corregido de manera irreverente a un sacerdote golpeándole y echándolo de la iglesia[19].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se puede decir que se trata inadecuadamente al prelado cuando se le apabulla o cuando se le infama. Es lo que se significa en esos pasajes con el contacto de la montaña o del arca prohibidos por Dios.

2. *A la segunda hay que decir: Reprender a la cara y en público* (Gál 2,11) rebasa a la moderación de la corrección fraterna. Y San Pablo no habría reprendido de esa manera a San Pedro si no hubiera sido de alguna manera su igual en la defensa de la fe. Mas amonestar oculta y severamente puede hacerlo incluso quien no sea igual. Por eso, escribiendo a los Colosenses 4,17 pide San Pablo reprender al superior, en estos términos: *Decid a Arquipo: cumple tu ministerio.* Hay que tener en cuenta, no obstante, que en el caso de que amenazare un peligro para la fe, los superiores deberían ser reprendidos incluso públicamente por sus subditos. Por eso San Pablo, siendo subdito de San Pedro, le reprendió en público a causa del peligro inminente de escándalo en la fe. Y como dice la *Glosa* de San Agustín: *Pedro mismo dio a los mayores ejemplo de que, en el caso de apartarse del camino recto, no desdeñen verse corregidos hasta por los inferiores*[20].

3. *A la tercera hay que decir:* Creerse en todo mejor que su superior parece presuntuosa soberbia; pensar, en cambio, que es mejor en algo no tiene nada de presunción, ya que en esta vida no hay nadie sin defecto. Pero hay que tener en cuenta también que quien amonesta con caridad a su superior, no por eso se considera mejor, sino que va en auxilio de quien *está en un peligro tanto mayor cuanto más alto puesto ocupa,* como enseña San Agustín[21].

ARTICULO 5

¿Debe corregir el pecador al delincuente?

Infra q.60 a.2 ad 3; *Sent.* 4 d.19 q.2 a.2 q.[a]2; *De correct. frat.* a.1 ad 15 et 16; *In Jo.* c.8 lect.1; *In Rom.* c.2 lect.1.

Objeciones por las que parece que el pecador debe corregir al delincuente:

1. Nadie, por incurrir en pecado, está dispensado de observar un precep-

to. *Glossa interl.* (6,808); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,108. 17. *Moral.* 4 c.10: ML 75,692. 18. Epist. 211: ML 33,965. 19. Epist. 8 *Ad Demophil.* par.1: MG 3,1088. 20. *Glossa ordin.* (6,81 B); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,109. Cf. S. AGUSTÍN, Epist.82 *Ad Hieron,* c.2: ML 33,278. 21. Epist.211: ML 33,965.

to. Pues bien, la corrección fraterna, según hemos expuesto (a.2) cae bajo precepto. Parece, pues, que por haber cometido pecado no está dispensado de ese deber.

2. Más aún: La limosna espiritual es de mayor valor que la corporal. Ahora bien, quien está en pecado no tiene dispensa de hacer limosna corporal. Luego menos aún debe abstenerse, por ese motivo, de la corrección del culpable.

3. Y también: Se lee en 1 Jn 1,8: *Si dijéramos que no tenemos pecado, nosotros mismos nos engañamos.* Por tanto, si el pecado fuera obstáculo para la corrección fraterna, nadie estaría en condiciones de corregir al culpable, lo cual es inadmisible. Luego también lo primero.

En cambio está el testimonio de San Isidoro, que escribe en *De Summa Bono*[22]: *No debe reprender los defectos ajenos quien está dominado por los vicios.* Y el testimonio del Apóstol en Rom 2,1: *En lo que juzgas a otro, a ti mismo te condenas, pues haces lo mismo que criticas.*

Solución. *Hay que decir:* Como hemos expuesto (a.3 ad 2 y 3), la corrección del culpable compete a quien tenga recto juicio de razón. Pues bien, el pecado, según hemos visto (1-2 q.85 a.2) no corrompe del todo el bien natural hasta el extremo de no dejar, en quien lo comete, algo de recto juicio de la razón. Por eso puede estar en condiciones de reprender el delito ajeno.

No obstante, el pecado precedente implica un obstáculo para esa corrección por tres razones. La primera, porque el pecado precedente le hace más indigno para reprender a otro, sobre todo si su pecado es mayor que el que trata de reprender en otro. Por eso, en torno a las palabras de Mt 7,3: *¿Por qué ves la paja?*, escribe San Jerónimo[23]: *Habla de quienes, estando en pecado mortal, no toleran faltas menores en los hermanos.* Segunda razón: Está viciada la corrección por el escándalo que puede causar si es conocido el pecado de quien corrige, pues parece que quien corrige no lo hace por caridad, sino por ostentación. Por eso, comentando San Juan Crisóstomo el texto de Mt 7,4: *¿Como dices a tu hermano?*, escribe: *¿Por qué dices eso?, ¿por caridad para salvar a tu prójimo? No: porque antes te salvarías a ti. No quieres, pues, salvar a los demás, sino ocultar con buenas palabras tus malas acciones y mendigar de los hombres alabanza de tu saber*[24]. Tercera razón: La corrección está viciada por la soberbia del que corrige, ya que éste, minimizando sus propios pecados, se prefiere en su corazón al prójimo, cuyos pecados juzga con rigurosa severidad, como si fuera él mismo justo. Por eso escribe San Agustín en el libro *De Serm. Dom.*[25]: *Acusar los vicios es oficio de varones buenos; si esto lo hacen los malos, usurpan cometido ajeno.* Y allí mismo dice también: *Cuando la necesidad nos obliga a reprender a alguno, preguntémonos si nosotros no hemos cometido la misma falta, y tengamos en cuenta que somos hombres y la hemos podido cometer. O quizás la tuvimos y ya no la tenemos, y entonces acordémonos de nuestra común fragilidad, para que a la corrección preceda no el odio, sino la misericordia. Y si tenemos conciencia de vernos sumergidos en el mismo vicio, no se lo echemos en cara, sino lloremos con él, y mutuamente invitémonos al arrepentimiento.*

De todo esto, pues, se deduce que, si un pecador reprende a otro con humildad, no peca ni se hace merecedor de nueva condenación, aunque por esto se vea reconocido reo por su pecado pasado, sea en la conciencia del hermano, sea al menos en la suya propia.

Respuesta a las objeciones: Con esto queda dada la respuesta a las objeciones.

ARTICULO 6

¿Se debe desistir de la corrección por temor de que alguien se vuelva peor?

Supra a.2 ad 3; *In Sent.* 4 d.19 q.2 a.2 q.ª1 ad 5; d.33 q.2 a.2 q.ª2 ad 1; *De correct. frat.* a.1 ad 3 usque ad 7.

Objeciones por las que parece que no se debe desistir de la corrección de alguien por temor de que se vuelva peor:

1. El pecado es cierta debilidad del alma, según el salmo 6,3: *Ten misericordia de mí, Señor, pues soy débil.* Pues bien, quien tiene a su cargo la atención a un

22. *Sent.* 3 c.32: ML 83,704. 23. ML 26,48. 24. Cf. Ps.-CRlSÓSTOMO, *Op. imperf. in Matth.* hom.17 super 7,14: MG 65,727. 25. L.2 c.19: ML 34,1298.

enfermo no debe cejar por sus refunfuños o desprecios, pues entonces el peligro sería más amenazador, como se echa de ver en los furiosos. Con mayor razón, pues, hay que reprender al pecador por mal que éste lo lleve.

2. Más aún: En expresión de San Jerónimo: *No se debe abandonar la verdad de la vida por miedo al escándalo*[26], y los preceptos del Señor pertenecen a la verdad de la vida. Siendo, pues, de precepto la corrección fraterna, como queda expuesto (a.2), no parece que se deba abandonar la corrección fraterna por temor al escándalo de quien recibe la corrección.

3. Y también: Según el Apóstol en Rom 3,8: *No se han de hacer males para que vengan bienes.* Luego, por la misma razón, tampoco se deben abandonar las buenas obras por temor de que sobrevengan males. La corrección es un bien; luego no se debe abandonar por miedo a que el corregido se vuelva peor.

En cambio está lo que leemos en Prov 9,8: *No reprendas al burlador, no sea que te odie,* interpretado por la *Glosa*[27] en estos términos: *No hay que temer que el burlón te injurie cuando es reprendido; debes, más bien, cuidar de que excitado por el odio no se haga peor.* Por consiguiente, hay que cesar de la corrección fraterna cuando se teme que el reprendido se haga peor.

Solución, *Hay que decir:* Como queda expuesto (a.3), hay dos clases de corrección del delincuente. La primera compete, en realidad, a los superiores, ya que se ordena al bien común y tiene fuerza coactiva. Esta corrección no debe pasar en silencio por temor a la turbación que pudiera ocasionar al que es objeto de ella, ya que, si no quiere enmendarse por propia voluntad, se le debe obligar, castigándole, a contenerse de su pecado, o también porque, si resulta incorregible, se mira por el bien común guardando el orden de la justicia e inspirando con ello un ejemplo de escarmiento para los demás. Por eso mismo el juez no desiste de dar sentencia de condena contra el culpable por temor de la turbación que pudiera causarle a él o incluso a sus amigos.

Pero hay una segunda corrección fraterna, cuyo fin es la enmienda del culpable; no usa de la coacción, sino que procede por simple admonición. Por eso, cuando se presiente con probabilidad que el culpable no va a tener en cuenta la admonición, sino que, por el contrario, se va a deslizar hacia cosas peores, es preferible desistir de ella, puesto que los medios deben medirse por la exigencia del fin que se pretende conseguir.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El médico usa de coacción con el frenético que se niega a admitir su cura. A esto se asemeja la corrección de los superiores, que tiene fuerza coactiva, pero no la simple corrección fraterna.

2. *A la segunda hay que decir:* La corrección fraterna no es de precepto más que en cuanto es acto de virtud, es decir, cuando es proporcionada al fin. Por eso, cuando es obstáculo para el fin, por ejemplo, cuando redunda en perjuicio del culpable, ya no atañe a la verdad de la vida ni cae bajo precepto.

3. *A la tercera hay que decir:* Un medio es bueno en la medida en que es apto para procurar el fin. Por eso, cuando la corrección fraterna se torna en obstáculo para el fin, o sea, la corrección del hermano, ya no tiene razón de bien. En consecuencia, cuando se deja la corrección no se abandona el bien por temor de que por ello se origine el mal.

ARTICULO 7

En la corrección fraterna, ¿debe preceder por necesidad de precepto la amonestación secreta a la denuncia?

In Sent. d.19 q.2 a.3 q.ª1; *In Mt.* c.18; *Quodl.* 11 q.10 a.1 et 2; *De correct. frat.* a.2; *Quodl.* 1 q.8 a.2.

Objeciones por las que parece que en la corrección fraterna no debe preceder, por necesidad de precepto, la amonestación secreta a la denuncia:

1. En las obras de caridad debemos imitar a Dios a tenor de lo que escribe el Apóstol en Ef 5,1-2: *Sed imitadores de Dios como hijos amadísimos, y caminad en ca-*

26. Cf. HUGO DE S. CARO, *In Univ. Test,* super Mt 18,7: 6,61; ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* p.2 n.862 (QR 3,821). 27. *Glossa ordin.* (3,318A); S. GREGORIO, *Moral.* 8 c.42: ML 75,842.

ridad. Pues bien, Dios castiga a veces públicamente al hombre por algún pecado sin preceder aviso alguno. Parece, pues, que no es necesario que la admonición secreta preceda a la denuncia.

2. Más aún: Como escribe San Agustín en el libro *Contra mendacium*[28]: *Las acciones de los santos nos muestran cómo hay que entender los preceptos de la Sagrada Escritura.* Pues bien, en las vidas de los santos vemos que han denunciado pecados ocultos sin preceder ninguna reconvención secreta. Así vemos que *José acusó a sus hermanos ante su padre de gravísimo pecado* (Gén 37,2), y los Hechos 5,3-4.9 nos ofrecen el testimonio de que San Pedro, sin previa admonición secreta, denunció públicamente a Ananías y Safira, que intentaban engañar ocultamente en el precio del campo; tampoco consta que el Señor amonestara secretamente a Judas antes de denunciarlo. No es, por tanto, de necesidad de precepto que la admonición secreta proceda a la denuncia pública.

3. Y también: La acusación es más grave que la denuncia. Pues bien, se puede proceder a acusación pública sin amonestación secreta anterior. Así, en las *Decretales* se determina que *la sola inscripción debe anteceder a la acusación*[29]. No parece, pues, de necesidad de precepto que la admonición secreta preceda a la denuncia pública.

4. Todavía más: No parece probable que lo que es costumbre general entre los religiosos vaya contra los preceptos de Cristo. Pero es costumbre entre los religiosos proclamar a algunos de sus culpas, en capítulo, sin previa amonestación secreta. Luego no parece que sea de necesidad de precepto.

5. Finalmente, los religiosos están obligados a obedecer a sus superiores. Ahora bien, los superiores ordenan a todos en general, o a alguno en especial, que, si sabe algo que corregir, se lo diga. Parece, pues, que éstos tengan la obligación de decírselo, incluso antes de la admonición secreta. En consecuencia, no es de necesidad de precepto que la admonición secreta preceda a la denuncia pública.

En cambio está el testimonio de San Agustín en el libro *De verb. Dom.*[30], que exponiendo el texto *repréndelo a solas* (Mt 18,15), escribe: *Procurando corregir sin sonrojo, pues tal vez, por vergüenza, empiece a justificar su pecado, y a quien intentas hacer mejor, lo haces peor.* Pero la caridad nos obliga a cuidar de que el hermano no se vuelva peor. Luego el orden de la corrección fraterna cae bajo precepto.

Solución. *Hay que decir:* El tema de la denuncia pública de los pecados exige una distinción, ya que los pecados pueden ser públicos u ocultos. Si son públicos, no hay que preocuparse solamente del remedio de quien pecó para que se haga mejor, sino también de todos aquellos que pudieran conocer la falta, para evitar que sufran escándalo. Por ello, este tipo de pecados debe ser recriminado públicamente, a tenor de lo que escribe el Apóstol en 1 Tim 5,20: *Increpa delante de todos al que peca, para que los otros conciban temor.* Esto se entiende de los pecados públicos, según el parecer de San Agustín en el libro *De verb. Dom.*[31]

En cambio, si se trata de pecados ocultos, parece que debe tenerse en cuenta lo que dice el Señor: *Si tu hermano te ofendiere* (Mt 18,15). En verdad, cuando te ofende en presencia de otros, no sólo peca contra ti, sino también contra los otros a quienes ha causado perturbación. Mas dado que incluso en los pecados ocultos se puede ofender al prójimo, es preciso establecer una distinción. Hay, en efecto, pecados ocultos que redundan en perjuicio corporal o espiritual del prójimo. Por ejemplo, si uno maquina la manera de entregar la ciudad al enemigo, o si el hereje privadamente aparta a los hombres de la fe. En esos casos, como quien peca ocultamente, peca no sólo contra ti, sino también contra otros, se debe proceder inmediatamente a la denuncia para impedir tal daño, a no ser que alguien tuviera buenas razones para creer que se podría alejar ese mal con la recriminación secreta. Pero hay también pecados secretos que solamente redundan en perjuicio de quien peca y de ti contra quien peca,

28. Cf. *De mendac.* c.15: ML 40,506. 29. *Decretal. Gregor.* 9 1.5 tit.1 c.24: *Qualiter* (RF 2,746). 30. *Serm. ad popul,* serm.82 c.4: ML 38,509. 31. *Serm. ad popul.* serm.82 c.7: ML 38,510.

porque resultas dañado por quien comete el pecado o simplemente por conocimiento de ello. Entonces solamente hay que buscar el remedio del hermano delincuente. Como el médico del cuerpo intenta la salud corporal, si puede, sin cortar ningún miembro, y, si no puede, corta el miembro menos necesario para conservar la vida de todo el cuerpo, así también, quien tiene interés por la corrección del hermano, debe, si puede, enmendarlo en su conciencia, salvaguardando su reputación. Esta, en verdad, es útil, en primer lugar para el mismo que peca, no solamente en el plano temporal, en el que la pérdida de la buena reputación conlleva múltiples perjuicios, sino también en el plano espiritual, ya que el temor a la infamia aleja a muchos del pecado, de suerte que, cuando se sienten difamados, pecan sin freno. Por eso escribe San Jerónimo[32]: *Ha de ser corregido el hermano a solas, no suceda que, al perder una vez el pudor y la vergüenza, se quede en el pecado.* En segundo lugar se debe guardar la fama del hermano que ha pecado, ya que su deshonor repercute en los demás, como advierte San Agustín en la epístola *Ad Plebem Hipponensem* [33]: *Cuando de alguno que profesa el santo nombre se deja oír falso crimen o se pone de manifiesto el verdadero, se insiste, se remueve, se intriga, para hacer creer que todos están en el mismo caso.* Además, sucede también que, hecho público el pecado de uno, otros se sienten inducidos a pecar. Pero como la conciencia debe ser preferida a la fama, ha querido Dios que, incluso con dispendio de la fama, la conciencia del hermano se librara del pecado por pública denuncia.

Es, pues, evidente que es de necesidad de precepto que la amonestación secreta preceda a la denuncia pública.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todo lo oculto lo conoce Dios. Por eso los pecados secretos están ante los ojos de Dios como los públicos ante los ojos de los hombres. Sin embargo, también Dios avisa muchas veces a los pecadores con amonestación secreta, inspirándoles interiormente, ora vigilen, ora duerman, a tenor de lo que leemos en Job 33,15ss: *En sueños o en visión nocturna, cuando desciende el Señor sobre los hombres, entonces abre sus oídos, enseñándoles e instruyéndoles en doctrina para apartarles de lo que hacen.*

2. *A la segunda hay que decir:* El Señor, en cuanto Dios, tenía como si fuera público el pecado de Judas, de ahí que podía proceder a publicarlo. Sin embargo, no lo hizo público, sino que, con palabras veladas, le amonestó de su pecado. Pedro, en cambio, hizo público el pecado de Ananías y Safira como en nombre y de parte de Dios, que se lo había revelado. En cuanto a José se puede creer, aunque no conste en la Escritura, que en alguna ocasión se lo hizo saber a sus hermanos. Se puede asimismo decir que su pecado era público entre ellos, y esto explica que se diga en plural: *Acusó a sus hermanos.*

3. *A la tercera hay que decir:* Cuando amenaza peligro a la multitud no tienen aplicación estas palabras del Señor, porque entonces el hermano pecador no peca solamente contra ti.

4. *A la cuarta hay que decir:* Las proclamaciones que se hacen en los capítulos de los religiosos son sobre faltas leves, que no empañan la fama. De ahí que son más bien recordación de culpas olvidadas que acusaciones o denuncias. Si se tratara de cosas que menoscabaran la fama del hermano, pecaría contra el precepto del Señor quien de ese modo publicara el pecado del hermano.

5. *A la quinta hay que decir:* No se debe obedecer al superior contra el mandamiento divino, según leemos en Hechos 5,29: *Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres.* Por eso, cuando el superior ordena que se le diga algo que se sabe digno de corrección, se ha de tomar el precepto prudentemente, salvo siempre el orden que se debe seguir en la corrección fraterna, ora se dé el precepto para todos en general, ora se dé para algunos en especial. Pero si el superior estableciera un precepto contra el orden establecido por Dios, pecaría quien lo mandara y quien le obedeciera, como actuando contra el precepto del Señor; de ahí que no habría que obedecerle. Un superior, en efecto, no es juez de cosas ocultas, sino solo Dios. Por eso no tiene poder para mandar sobre lo que es secreto, a no ser que se conozca por

32. *In Mt.* 1,3 super 18,15: ML 26,136.
33. Epist. 88: ML 33,271.

algunos indicios, por ejemplo, infamia u otras sospechas. En estos casos puede el superior mandar; del mismo modo que el juez, seglar o eclesiástico, puede exigir juramento de decir la verdad.

ARTICULO 8

¿Debe preceder la presentación de testigos a la denuncia pública?

In Sent. 4 d.19 q.2 a.3 q.ª2; *In Mt.* c.18; *Quodl.* 11 q.10 a.1; *De correct. frat.* a.2 ad 2, 24.25 et 26.

Objeciones por las que parece que la presentación de testigos no debe preceder a la denuncia pública:

1. Los pecados ocultos no se deben manifestar a los demás, porque así *más sería el hombre delator del crimen que corrector del hermano*[34], como enseña San Agustín. Mas quien aduce testigos manifiesta a otros el pecado del hermano. Por tanto, en pecados ocultos la presentación de testigos no debe preceder a la denuncia pública.

2. Más aún: El hombre debe amar al prójimo como a sí mismo. Ahora bien, nadie presenta testigos para su pecado oculto. En consecuencia, tampoco los debe presentar por el pecado secreto del hermano.

3. Y también: Se aducen testigos para probar algo. Pero de lo que es secreto la prueba testimonial parece imposible. En vano, pues, se presentan testigos.

4. Finalmente, escribe San Agustín en la *Regla*[35]: *Antes se ha de poner en conocimiento del superior que de los testigos.* Ahora bien, ponerlo en conocimiento del superior es decirlo a la Iglesia. Por tanto, no debe anteceder la presentación de testigos a la pública denuncia.

En cambio están estas palabras del Señor en Mt 18,15: *Toma contigo a uno o dos para que por tu palabra...*

Solución. *Hay que decir:* Es lo normal pasar de un extremo a otro atravesando por el medio. Pues bien, en la corrección fraterna quiso Dios que el principio quedara oculto, mientras el hermano corrigiera a su hermano a solas; pero quiso igualmente que el final fuera público, es decir, la denuncia hecha a la Iglesia. Parece, pues, conveniente que en medio se establezca la admonición ante testigos, para que, en primer lugar, el pecado del hermano no se haga saber más que a unos pocos, que, en vez de estorbar, puedan contribuir útilmente a la enmienda del hermano, evitándole así al menos la infamia pública.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Algunos[36] han entendido el orden a seguir en la corrección fraterna en estos términos: primero, el hermano había de ser corregido en secreto, y, si escuchaba, todo estaba acabado. En caso contrario, y si el pecado continuaba totalmente oculto, no se debía pasar adelante. En el caso de que por algún indicio empezara a llegar a otros la noticia, había que ir más lejos, a tenor de lo prescrito por el Señor. Pero esta interpretación va contra lo que escribe San Agustín en la *Regla*[37], diciendo que *el pecado del hermano no debe callarse para que no engendre putrefacción en el corazón.*

Por eso debe interpretarse de otra manera. Es menester hacer la admonición secreta una y más veces, y en tanto haya esperanza fundada de corrección, es preciso repetirla. Mas desde el momento en que se puede colegir con probabilidad que la reconvención secreta resulta inútil, se debe ir más lejos, y, aunque el pecado sea secreto, proceder a la admonición ante testigos. Se exceptúa el caso de que se estuviera moralmente seguro de que ese procedimiento, lejos de concurrir a la enmienda del hermano, no hiciera sino agravar la situación. En ese supuesto habría que renunciar a toda corrección, como ya quedó expuesto (a.6).

2. *A la segunda hay que decir:* El hombre no necesita de testigos para corregirse de su pecado. Esto, sin embargo, puede hacerse necesario para corregir el pecado del hermano. No hay, pues, paridad de razones.

3. *A la tercera hay que decir:* Se pueden aducir testigos por tres cosas. Primero, para probar que el pecador ha cometido el pecado del que es acusado,

34. *Serm. ad popul.* serm.826 c.7: ML 38,510. 35. Epist. 211: ML 33,962. 36. GUILLERMO ALTISIODORENSE, *Summa aurea* p.3 tr.24 c.5 c.2 (239va); ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 4 d.14 a.21 (BO 29,827). 37. Epist. 211: ML 33,962.

como dice San Jerónimo[38]. Segundo, para tenerle por convicto de su acción, si la reitera, y es la postura de San Agustín en la *Regla*[39]. Tercero, para atestiguar que, como dice el Crisóstomo[40], *el hermano amonestador hizo lo que estaba de su parte.*

4. *A la cuarta hay que decir:* San Agustín entiende que se diga al prelado antes que a los testigos, en cuanto que el prelado es persona particular, pero no que se le diga como a la Iglesia, esto es, como juez constituido.

CUESTIÓN 34

El odio

Corresponde a continuación tratar el tema de los vicios opuestos a la caridad. El primero, el odio, opuesto al amor mismo. El segundo, la acidia y la envidia, opuestas al gozo de la caridad (q.35). El tercero, la discordia y el cisma, opuestas a la paz (q.37). El cuarto, la ofensa y el escándalo, opuestos a la beneficencia y a la corrección fraterna (q.43).

Sobre el odio se formulan seis preguntas:

1. ¿Se puede odiar a Dios?—2. El odio a Dios, ¿es el mayor de los pecados?—3. El odio al prójimo, ¿es siempre pecado?—4. ¿Es el mayor de los pecados contra el prójimo?—5. ¿Es pecado capital?—6. ¿De qué pecado capital se origina?

ARTICULO 1

¿Puede alguien odiar a Dios?

1-2 q.60 a.5 ad 5; *In Sent.* 2 Expos. text; 4 d.1 q.2 a.1 q.ª5; *De verit.* q.22 a.2 ad 3; *In Mt.* c.13; *In Io.* c.5 lect.7; c.15 lect.5; *In Rom.* c.8 lect.2.

Objeciones por las que parece que nadie puede odiar a Dios:

1. Según Dionisio en *De div. nom.* c.4[1]: *El bien y la hermosura son amables a todos.* Pues bien, Dios es la bondad y la belleza mismas. Nadie, pues, puede odiarle.

2. Más aún: En los apócrifos de Esdras[2] se lee que *todos invocan la verdad y se hacen benignos con sus obras.* Ahora bien, Dios es la verdad misma, como escribe San Juan 14,6. Por tanto, todos aman a Dios y nadie puede odiarle.

3. Y también: El odio es aversión. Pero, según Dionisio en *De div. nom.* c.4, *Dios atrae todo hacia sí mismo*[3]. Ninguno, pues, puede odiarle.

En cambio está el testimonio del salmo 73,23: *Creció siempre la soberbia de quienes te odiaron,* y San Juan 15,24: *Ahora han visto y me han odiado a mí y a mi Padre.*

Solución. *Hay que decir:* Por lo dicho en otro lugar (1-2 q.29 a.1), está claro que el odio es impulso de la potencia apetitiva que se mueve sólo por la aprensión de algo. Ahora bien, Dios puede ser aprehendido por el hombre de dos maneras. La primera, en sí mismo; por ejemplo, cuando lo ve por esencia; la otra, por sus efectos. *Lo invisible de Dios desde la creación del mundo se deja ver a la inteligencia a través de sus obras* (Rom 1,20). Pues bien, Dios es por esencia la bondad misma, a la que nadie puede odiar, ya que, por definición, el bien es lo que se ama. Por eso resulta imposible que quien ve por esencia a Dios le odie.

Con respecto a sus efectos, hay algunos que no pueden ser contrarios a la voluntad humana; por ejemplo, ser, vivir, entender. Son cosas apetecibles y amables para todos, y son efectos de Dios. Por eso mismo, en cuanto Dios es

38. *Glossa interl,* super Mt 18,16 (5,571); S. JERÓNIMO, *In Mt.* lib.3 super 18,16: ML 26,136. 39. Epist. 211: ML 33,962. 40. *In Mt.* hom.60: MG 58,586.

1. Párr.10: MG 3,708: S. TH., lect.9. 2. III *Esd.* c.4,36.39. 3. Párr.4: MG 3,697: S. TH., lect.3.

aprehendido como autor de esos efectos, no puede ser odiado.

Pero hay efectos que contrarían a la voluntad humana desordenada, como, por ejemplo, la inflicción de un castigo, la cohibición de los pecados por la ley divina que contraría a la voluntad depravada por el pecado. Ante la consideración de estos efectos puede haber quien odie a Dios, porque le considera como quien prohibe pecados e inflige castigos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esa razón es válida para quienes ven la esencia de Dios, que es la bondad misma.

2. *A la segunda hay que decir:* Esa objeción está tomada en el sentido de que Dios es aprehendido como causa de los efectos naturalmente deseados por todos, y entre ellos están las obras de la verdad ofreciendo su conocimiento a todos los hombres.

3. *A la tercera hay que decir:* Dios atrae todo hacia sí mismo en cuanto principio del ser, ya que todas las cosas, por el hecho de existir, tienden a asemejarse a Dios, que es el ser mismo.

ARTICULO 2

¿Es el odio el mayor de los pecados?

Infra q.39 a.2 ad 3; 1-2 q.73 a.4 ad 3.

Objeciones por las que parece que el odio a Dios no es el mayor de los pecados:

1. El mayor de los pecados es contra el Espíritu Santo, que es irremisible, según consta en San Mateo 12,31-32. Ahora bien, el odio a Dios, según hemos visto (q.14 a.2), se considera como especie de pecado contra el Espíritu Santo. Luego el odio a Dios no es el mayor de los pecados.

2. Más aún: El pecado consiste en el alejamiento de Dios. Ahora bien, parece que está más alejado de Dios el infiel, que ni siquiera tiene conocimiento de Dios, que el fiel; éste, al menos, aunque odie a Dios, le conoce. Parece, pues, que es mayor el pecado de infidelidad que el de odio contra Dios.

3. Y también: Se odia a Dios solamente por los efectos que repugnan a la voluntad, el principal de los cuales es el castigo. Pero odiar el castigo no es el mayor de los pecados. Luego tampoco lo es el odio a Dios.

En cambio está el hecho de que *lo pésimo se opone a lo óptimo,* según el Filósofo en VIII *Ethic.*[4] Ahora bien, el odio a Dios se opone a su amor, que es lo mejor del hombre. Por tanto, el odio a Dios es el pecado pésimo del hombre.

Solución. *Hay que decir:* Ha quedado expuesto (q.10 a.3) que el defecto del pecado está en la aversión a Dios, y esta aversión no sería culpable si no fuera voluntaria. Por eso la falta consiste esencialmente en la aversión voluntaria de Dios. Ahora bien, esta aversión voluntaria de Dios va en realidad implicada en el odio a Dios; en los demás pecados, en cambio, por participación e indirectamente. En efecto, la voluntad, de suyo, se adhiere a lo que ama, lo mismo que también rechaza lo que odia. Por eso, cuando alguien odia a Dios, la voluntad, de suyo, se aparta de El. En los demás pecados, empero, por ejemplo, en la fornicación, no se aparta de Dios directa, sino indirectamente, es decir, en cuanto se orienta hacia un placer desordenado que conlleva la aversión de Dios. Pero siempre lo que es de suyo es más importante que lo que es por otro. En consecuencia, el odio a Dios es el más grave de los pecados.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como afirma San Gregorio en XXV *Moral.: Una cosa es no obrar bien y otra odiar al dador de todos los bienes, lo mismo que es diferente pecar por precipitación que pecar con deliberación*[5]. Con ello da a entender que odiar a Dios, dador de todos los bienes, es pecar con deliberación, que es pecado contra el Espíritu Santo. Resulta, pues, evidente que ese tipo de pecado indica un género especial. Con todo, no se computa entre las especies de pecado contra el Espíritu Santo porque generalmente se encuentra en todo tipo específico de ese pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* La infidelidad misma no es culpable sino en la medida en que es voluntaria; por eso es tanto más grave cuanto más voluntaria. Pero el hecho de ser voluntaria proviene de odiar la verdad que se proponga. Es,

4. ARISTÓTELES, c.10 n.2 (BK 1160b9): S. TH., lect.10. 5. C.2: ML 76,339.

por lo mismo, evidente que la formalidad del pecado de infidelidad está en el odio a Dios, sobre cuya verdad versa la fe [a]. De ahí que, como la causa es más importante que el efecto, el odio a Dios es mayor pecado que la infidelidad.

3. *A la tercera hay que decir:* No todo el que odia el castigo odia a Dios, autor del mismo, pues hay muchos que odian las penas y, no obstante, las sufren con paciencia por reverencia hacia la justicia divina. Por eso afirma San Agustín en X *Confess.* que los males penales Dios *manda tolerarlos, no amarlos* [6]. Ahora bien, cuando se prorrumpe en odio contra Dios, que castiga, se odia la justicia divina misma, y esto es pecado gravísimo. Por eso escribe San Gregorio en XXV *Moral.: Así como no pocas veces es más pecado amar el pecado que perpetrarlo, es también más inicuo odiar la justicia que no obrarla* [7].

ARTICULO 3

¿Es pecado todo odio al prójimo?

Supra q.25 a.2; *In Psalm.* ps.24.

Objeciones por las que parece que no todo odio al prójimo es pecado:

1. Ningún pecado se encuentra entre los preceptos o consejos de la ley divina, a tenor de estas palabras de Prov 8,8: *Justos son todos los dichos de mi boca; nada hay en ellos astuto ni tortuoso.* Pero en San Lucas 14,26 leemos que *si alguno viene a mí y no odia a su padre y a su madre, no puede ser mi discípulo.* Por tanto, no todo odio al prójimo es pecado.

2. Más aún: No puede haber pecado en imitar a Dios. Ahora bien, odiamos a algunos imitando a Dios, a tenor de lo que escribe el Apóstol en Rom 1,30: *Calumniadores, aborrecidos de Dios.* En consecuencia, podemos odiar a algunos sin pecado.

3. Y también: Nada natural es pecado, porque, como escribe el Damasceno en el II libro, el pecado consiste en *el apartamiento de lo que es conforme a la naturaleza* [8]. Ahora bien, es connatural a cualquiera odiar lo que le es contrario y trabajar por su destrucción. No parece, pues, que sea pecado que uno odie a su enemigo.

En cambio está el testimonio de 1 Jn 2,9 que dice: *Quien odia a su hermano anda en tinieblas.* Las tinieblas espirituales son el pecado. En consecuencia, no se puede odiar al prójimo sin pecado.

Solución. *Hay que decir:* El odio se opone al amor, como ya hemos expuesto (1-2 q.29 a.1, sed contra; a.2 arg.1 et ad 2). Luego tanta razón de mal tiene el odio cuanto de bien tiene el amor. Pues bien, al prójimo se le debe amor por lo que ha recibido de Dios, o sea, por la naturaleza y por la gracia, y no por lo que tiene de sí mismo o del diablo, o sea, por el pecado y la falta de justicia. Por eso es lícito odiar en el hermano el pecado y lo que conlleva de carencia de justicia divina; no se puede, empero, odiar en él, sin incurrir en pecado, ni la naturaleza misma ni la gracia. Pero el hecho mismo de odiar en el hermano la culpa y la deficiencia de bien corresponde también al amor del mismo, ya que igual motivo hay para amar el bien y odiar el mal de una persona. De ahí que el odio al hermano en absoluto es siempre pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Por mandamiento de Dios debemos honrar a los padres en cuanto están unidos a nosotros por la naturaleza y por la afinidad, como aparece en Éxodo 20,12. Deben ser odiados si constituyen para nosotros impedimento para allegarnos a la perfección de la justicia divina.

2, *A la segunda hay que decir:* En los calumniadores, Dios odia la culpa, no la naturaleza. Por eso podemos odiar sin culpa a los calumniadores.

3. *A la tercera hay que decir:* Los hombres no se oponen a nosotros por los bienes que reciben de Dios; bajo este aspecto debemos amarles. Se oponen, en cambio, por promover enemistades contra nosotros, y esto es culpa de ellos.

6. C.28: ML 32,795. 7. C.2: ML 76,339. 8. *De fide orth.* c.4: MG 94,876; c.30: MG 94,976; l.4 c.20: MG 94,1196.

a. El pecado de infidelidad radica, para Santo Tomás, no en el desconocimiento de Dios, sino en el odio a la verdad que nace del odio a Dios que la revela, así como la virtud de la fe consiste en el amor a esa verdad y es plenamente virtud por el amor a Dios que la revela.

Bajo este aspecto debemos odiarles, ya que debemos odiar en ellos aquello que les hace enemigos nuestros.

ARTICULO 4

El odio al prójimo, ¿es el más grave de los pecados que se pueden cometer contra él?

Infra q.158 a.4; *De malo* q.12 a.4.

Objeciones por las que parece que el odio al prójimo es el más grave de los pecados que se pueden cometer contra él:

1. Según 1 Jn 3,15: *El que odia a su hermano es un homicida.* El homicidio es el pecado mayor contra el prójimo. Luego también el odio.

2. Más aún: Lo pésimo se opone a lo óptimo. Pues bien, el amor es la muestra mejor que ofrecemos al prójimo, ya que todo lo demás se encamina al amor. En consecuencia, lo peor es el odio.

En cambio está el hecho de que, según San Agustín, llamamos mal *a lo que daña* [9]. Pero hay pecados que dañan al prójimo más que el odio; por ejemplo, el hurto, el homicidio, el adulterio. En consecuencia, el odio no es el más grave de los pecados. Además, el Crisóstomo, exponiendo el texto de San Mateo 5,19: *El que traspasare uno de estos mandatos mínimos,* comenta: *Los preceptos de Moisés: no matar, no adulterar, en el premio son pequeños, pero grandes en el pecado. Los mandamientos, empero, de Cristo: no te aires, no codicies, son grandes en el premio y pequeños en el pecado* [10]. Pues bien, el odio se encuentra entre los impulsos interiores, como la ira y la concupiscencia. Por consiguiente, el odio al prójimo es menor pecado que el homicidio.

Solución. *Hay que decir:* El pecado cometido contra el prójimo reviste carácter de mal por dos razones. La primera, por el desorden del que peca; la segunda, por el perjuicio inferido a aquel contra quien peca. En el primer sentido, el odio es pecado mayor que las acciones exteriores que perjudican al prójimo. Efectivamente, el odio implica desorden en la voluntad del hombre, que es lo mejor que tiene y de la cual procede el pecado. De ahí que, incluso cuando hay desorden en las acciones exteriores, pero no lo hay en la voluntad, no hay pecado. Es el caso, por ejemplo, de quien mata a otro por ignorancia o por celo de la justicia. De ahí que si hay culpa en los pecados exteriores cometidos contra el prójimo, la raíz está en el interior del hombre. Pero si se considera el daño infligido al prójimo, los pecados exteriores son más graves que el odio interior.

Respuesta a las objeciones: Con esto se da respuesta a las objeciones.

ARTICULO 5

¿Es pecado capital el odio?

Objeciones por las que parece que el odio es pecado capital:

1. El odio se opone directamente a la caridad. Pero la caridad es la principal entre las virtudes y madre de ellas. Por tanto, el odio es el máximo pecado capital y principio de todos los otros.

2. Más aún: Los pecados se originan en el hombre de la inclinación de las pasiones, según afirma el Apóstol en Rom 7,5: *Las pasiones de los pecados obraban en nuestros miembros para fructificar para la muerte.* Pues bien, como ya hemos expuesto (1-2 q.27 a.4; q.28 a.6 ad 2; q.41 a.2), en el plano de las pasiones del alma parece que todas provienen del amor y del odio. En consecuencia, el odio debe figurar entre los pecados capitales.

3. Y también: El pecado es el mal moral. Ahora bien, en el orden moral el odio tiene la primacía sobre las demás pasiones. Parece, pues, que el odio debe figurar entre los siete pecados capitales.

En cambio está el hecho de que San Gregorio, en XXXI *Moral.,* no cuenta el odio entre los pecados capitales [11].

Solución. *Hay que decir:* Como queda expuesto (1-2 q.84 a.3 et 4) pecado capital es aquel del que con mayor frecuencia nacen otros pecados. Ahora bien, por una parte, el pecado va contra la naturaleza del hombre en cuanto animal racional; por otra, cuando se actúa con-

9. S. AGUSTÍN, *Enchir.* c.12: ML 40,237. 10. Cf. Ps.-CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Mt.* hom.10 super 5,10: MG 56,688. 11. C.25: ML 76,621.

tra la naturaleza lentamente se va corrompiendo lo que le pertenece, porque lo primero en la construcción es lo último en el derribo. Pues bien, lo primero y más natural en el hombre es amar el bien divino y el bien del prójimo. De ahí que el odio, que se opone a ese bien, no es lo primero en la destrucción de la virtud causada por los vicios, sino lo último. Por todo ello, el odio no es pecado capital.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según escribe el Filósofo en VII *Ethic.: La virtud de cada cosa consiste en estar en buena disposición respecto de la naturaleza* [12]. De ahí que lo primero y principal en la virtud debe ser lo primero y principal en el orden natural. Por esa razón es considerada la caridad como la principal entre las virtudes. Por la misma razón, el odio no puede ser el principal entre los pecados, como hemos expuesto.

2. *A la segunda hay que decir:* El odio al mal que contraría al bien natural es primero entre las pasiones del alma, lo mismo que el amor del bien natural. Pero el odio del bien connatural no puede ser primero, sino que viene en último lugar, porque ese odio da testimonio de la corrupción, ya lograda, de la naturaleza, igual que el amor del bien extraño.

3. *A la tercera hay que decir:* El mal es doble. Está el mal verdadero, que repugna al bien natural. El odio de este mal puede tener razón de prioridad entre las pasiones. Pero hay también otro mal no verdadero, sino aparente. Se trata de un bien verdadero y connatural, que es considerado como mal a causa de la corrupción de la naturaleza. El odio de este mal es por necesidad el último y no el primero, por tratarse de un odio pecaminoso.

ARTICULO 6

¿El odio nace de la envidia?

Infra q.158 a.7 ad 2; *De malo* q.10 a.3.

Objeciones por las que parece que el odio no nace de la envidia:

1. La envidia, en efecto, es tristeza del bien ajeno. Ahora bien, el odio no nace de la tristeza, sino al contrario, ya que sentimos tristeza ante la presencia de los males que odiamos. El odio, pues, no nace de la tristeza.

2. Más aún: El odio se opone al amor. Pues bien, el amor al prójimo responde al amor de Dios, como quedó ya demostrado (q.25 a.1; q.26 a.2). Luego el odio del prójimo se cuenta también en el odio a Dios. Pero el odio a Dios no procede de la envidia, ya que no odiamos a quienes se encuentran a infinita distancia de nosotros, sino a quienes parece que están cerca, como lo muestra el Filósofo en II *Rhet.* [13] Por tanto, el odio no brota de la envidia.

3. Y también: Un único efecto no tiene más que una causa única. Pues bien, el odio es causado por la ira, ya que, según San Agustín, en la *Regla* [14]: *La ira aumenta el odio.* Luego el odio no tiene por causa la envidia.

En cambio está el hecho de que San Gregorio afirma, en XXXI *Moral.*[15], que el odio nace de la envidia.

Solución. *Hay que decir:* Según hemos dicho (a.5), el odio al prójimo ocupa el último eslabón en el proceso de desarrollo del pecado por el hecho de que se opone al amor, que es un sentimiento natural hacia el prójimo. El hecho, en cambio, de alejarse de lo natural acaece porque se intenta evitar algo que por su naturaleza se debe rehuir. Pues bien, es natural al animal rehuir la tristeza y buscar el placer, como demuestra el Filósofo en VII [16] y X *Ethic.* [17] De ahí que el amor tiene por causa el placer, lo mismo que el odio tiene por causa la tristeza. En efecto, somos inducidos a amar lo que nos deleita en cuanto es aceptado como bueno, del mismo modo que sentimos impulso a odiar lo que nos contrista, porque lo consideramos como malo. En conclusión, siendo la envidia tristeza provocada por el bien del prójimo, conlleva como resultado hacernos

12. ARISTÓTELES, H 3 (BK 246b23); cf. 7 c.3 n.4 (BK 246a13): S. TH., lect.5. 13. ARISTÓTELES, c.10 n.1.5 (BK 1387b22; 1388a5). 14. Epist. 211: ML 33,964. 15. C.45: ML 76,621. 16. ARISTÓTELES, c.13 n.1 (BK 1153b1); c.12 n.7 (BK 1153a28): S. TH., lect.13. 17. ARISTÓTELES, c.2 n.1 (BK 1172b9): S. TH., lect.2.

odioso su bien, y ésa es la causa de que la envidia dé lugar al odio [b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La potencia apetitiva, lo mismo que la aprehensiva, se proyecta sobre los actos, y por eso en los movimientos de aquélla hay cierto movimiento circular. En efecto, a tenor del primer proceso del impulso apetitivo, el deseo deriva del amor, y de éste procede el placer cuando se consigue el objeto deseado. Y dado que el hecho de deleitarse en el bien amado se presenta igualmente como bien, se sigue que el deleite cause el amor. Por la misma razón, la tristeza causa el odio.

2. *A la segunda hay que decir:* Las cosas no se presentan de la misma manera según que se trate del amor o del odio. En efecto, el amor tiene por objeto el bien, que procede de Dios a la criatura. Por eso el amor recae primero sobre Dios y después sobre el prójimo. El objeto, en cambio, del odio es el mal, que no tiene lugar en Dios mismo, sino en sus efectos. Por eso dijimos antes (a.1) que no cabe el odio a Dios sino como aprehendido en sus efectos. Por idéntica razón, recae el odio sobre el prójimo antes que sobre Dios. En consecuencia, dado que la envidia hacia el prójimo es la madre del odio hacia el mismo, se convierte, como consecuencia, en causa de odio a Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* No hay inconveniente en que, por títulos diferentes, la misma cosa proceda de diferentes causas. A tenor de esto, el odio parece originarse no sólo de la ira, sino también de la envidia. Nace, sin embargo, más directamente de la envidia, que hace entristecedor el bien del prójimo, y, por consiguiente, lo hace odioso. De la ira, en cambio, nace el odio por el acrecentamiento que recibe. En efecto, primero la ira nos induce a desear el mal del prójimo en cierta medida, es decir, en cuanto que implica razón de venganza. Pero después, si la ira persiste, hace llegar al extremo de que el hombre desee pura y simplemente el mal del prójimo, y esto, por definición, es odio. Resulta, pues, evidente que, formalmente, el odio nace de la envidia por razón del objeto; de la ira, en cambio, a título de disposición.

CUESTIÓN 35

La acidia

Viene a continuación el tema de los vicios opuestos al gozo de la caridad (cf. q.34 introd.). Este procede, naturalmente, del bien divino a cuyo gozo se opone la acidia y del bien del prójimo, y a ese gozo se opone la envidia. Por eso hay que tratar primero de la acidia; después, de la envidia.

Sobre la acidia se formulan cuatro preguntas:

1. La acidia, ¿es pecado?—2. ¿Es vicio especial?—3. ¿Es pecado mortal?—4. ¿Es pecado capital?

ARTICULO 1

¿Es pecado la acidia?

De malo q.2 a.1.

Objeciones por las que parece que no es pecado la acidia:

1. Por las pasiones no merecemos ni alabanza ni vituperio, según el Filósofo en II *Ethic.* [1] Ahora bien, la acidia es pasión, ya que es una especie de tristeza, según afirma el Damasceno [2], y ha quedado ya expuesto (1-2 q.35 a.8). Luego la acidia no es pecado.

1. ARISTÓTELES, c.5 n.3 (BK 1105b31): S. TH., lect.5. 2. *De fide orth.* 2 c.14: MG 94,932.

b. Toda la argumentación pretende justificar las palabras de San Gregorio, según el cual la envidia es el origen del odio, y viene a completar el artículo anterior: es la falta de complacencia en el bien del prójimo, el disgusto a causa de sus bienes, de la naturaleza o de la gracia, lo que genera el odio al hermano.

2. Más aún: No se puede considerar pecado a ninguna flaqueza corporal que sobreviene en horas determinadas. Y de esta categoría es la acidia, a tenor de lo que escribe Casiano en el libro X *De Institutis monasticis* [3]: *La acidia molesta sobre todo al monje hacia la hora sexta, como cierta fiebre que da en un tiempo señalado, causando en el enfermo ardentísimos dolores de alma, con su subida a ciertas y acostumbradas horas.* La acidia, pues, no es pecado.

3. Y también: No parece pecado lo que procede de buena raíz. La acidia procede de buena raíz, ya que, según afirma también Casiano en el mismo libro, la acidia proviene de que alguien *gime por no tener fruto espiritual* y *se ensalma a los monasterios que quedan lejos* [4]. Eso parece, más bien, señal de humildad. Luego la acidia no es pecado.

4. Todavía más: Se debe huir todo pecado, a tenor de lo que leemos en Eclo 21,2: *Huye del pecado como de la culebra.* Ahora bien, Casiano, por su parte, escribe en el mismo libro: *La experiencia constata que no hay que huir ante el ataque de la acidia, sino que se la supera resistiendo* [5]. Por tanto, la acidia no es pecado.

En cambio está el hecho de que es pecado lo que prohibe la Escritura. Ahora bien, esto ocurre con la acidia, según el texto del Eclesiástico 6,26: *Arrima el hombro y llévala* (a la espiritual sabiduría) *y no tengas acidia en sus lazos.* Luego la acidia es pecado.

Solución. *Hay que decir:* Según el Damasceno, la acidia es *cierta tristeza que apesadumbra* [6], es decir, una tristeza que de tal manera deprime el ánimo del hombre, que nada de lo que hace le agrada, igual que se vuelven frías las cosas por la acción corrosiva del ácido. Por eso la acidia implica cierto hastío para obrar, como lo muestra el comentario de la *Glosa* a las palabras del salmo 106,18: *Toda comida les deba náuseas* [7]. Hay también quien dice que la acidia es *la indolencia del alma en empegar lo bueno* [8]. Este tipo de tristeza siempre es malo: a veces, en sí mismo; otras, en sus efectos. Efectivamente, la tristeza en sí misma es mala: versa sobre lo que es malo en apariencia y bueno en realidad; a la inversa de lo que ocurre con el placer malo, que proviene de un bien aparente y de un mal real. En conclusión, dado que el bien espiritual es un bien real, la tristeza del bien espiritual es en sí misma mala. Pero incluso la tristeza que proviene de un mal real es mala en sus efectos cuando llega hasta el extremo de ser tan embarazosa que retrae totalmente al hombre de la obra buena. Por eso incluso el Apóstol, en 2 Cor 2,7, no quiere que el penitente *se vea consumido por la excesiva tristeza* del pecado. Por tanto, dado que la acidia, en el sentido en que la tratamos aquí, implica tristeza del bien espiritual, es doblemente mala: en sí misma y en sus efectos. Por eso es pecado la acidia, ya que en los impulsos apetitivos al mal lo llamamos pecado, como se deduce de lo ya expuesto (q.10 a.2; 1-2 q.71 a.6; q.74 a.3).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las pasiones en sí mismas no son pecado, pero merecen vituperio cuando se aplican a algo malo, al igual que son dignas de encomio cuando se aplican a algo bueno. De ahí que la tristeza en sí misma no implica ni algo laudable ni algo vituperable. Es digna de encomio la tristeza cuando proviene de mal real, ante el cual permanece moderada. Es, en cambio, vituperable cuando proviene del bien, o es tristeza excesiva del mal. Por eso es pecado la acidia.

2. *A la segunda hay que decir:* Las pasiones del apetito sensitivo pueden ser en sí mismas pecado venial e inducen al alma al pecado mortal. Y dado que el apetito sensitivo tiene órgano corporal, se sigue que por alguna alteración del órgano corporal se hace el hombre más hábil para algún pecado. Puede, en consecuencia, suceder que por algunas alteraciones de tipo corporal que sobrevienen en tiempos determinados, molesten más ciertos pecados. Pero toda flaqueza corporal dispone de suyo para la tristeza, y por eso, quienes ayunan, sufren sobre todo los ataques de la acidia hacia

3. *De Institutis coenob.* c.l: ML 49,363. 4. *De Institutis coenob.* 10 c.2: ML 49,366. 5. *De Institutis coenob.* 10 c.25: ML 49,398. 6. *De fide orth. 2* c.14: MG 94,932. 7. *Glossa ordin.* (3,247A); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,977; cf. SAN AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.*, ps.106,18: ML 37,1425. 8. Cf. RABANO MAURO, *De ecclesiast. discipl.* 13: *De acedia:* ML 112,1251.

el mediodía, en que comienzan a sentir la falta de comida y se sienten agobiados por el calor del sol.

3. *A la tercera hay que decir:* Atañe a la humildad que el hombre no se engría considerando sus defectos; pero no es humildad, sino ingratitud, despreciar los bienes recibidos de Dios. Nos entristecemos, en efecto, de lo que consideramos como malo o de poco valor. Es, pues, necesario que, realzando los bienes ajenos, no despreciemos los bienes recibidos de Dios, pues se nos volverían tristes.

4. *A la cuarta hay que decir:* Siempre se debe huir del pecado. Pero el ataque del pecado se ha de superar, a veces huyendo, a veces resistiendo. Huyendo, cuando la persistencia del pensamiento aumenta el incentivo del pecado, como es el caso de la lujuria; por esa razón manda el Apóstol en 1 Cor 6,18: *Huid la fornicación.* Resistiendo, en cambio, cuando la reflexión profunda quita todo incentivo al pecado que proviene de ligera consideración. Es lo que se debe hacer en el caso de la acidia, pues cuanto más pensamos en los bienes espirituales, tanto más placenteros se nos hacen. El resultado será que la acidia cese.

ARTICULO 2

¿Es vicio especial la acidia?

De malo q.2 a.3.

Objeciones por las que parece que la acidia no es vicio especial:

1. Lo que concierne a todo vicio no constituye carácter de vicio especial. Ahora bien, cualquier vicio conlleva que el hombre experimente tristeza del bien espiritual opuesto, y así, el lujurioso se entristece del bien de la continencia, y el glotón, del de la abstinencia. Dado, pues, que, como queda dicho (a.1), la acidia es tristeza del bien espiritual, parece que no es vicio especial.

2. Más aún: La acidia, por ser tristeza, se opone al gozo. Pero el gozo no figura como virtud especial. Luego tampoco debe figurar como vicio especial la acidia.

3. Y también: El bien espiritual es objeto común que la virtud apetece y el vicio rehuye. Por consiguiente, no hay lugar para una especie particular de virtud o de vicio, a menos que se añada alguna precisión que restrinja el sentido. Ahora bien, en el caso de que la acidia sea vicio especial, parece que únicamente el trabajo podría aportar esa precisión restrictiva, ya que, en efecto, los bienes espirituales son fatigosos, y por eso hay quien huye de ellos. Por eso mismo se convierte la acidia en cierto tedio. Pero rehuir trabajos y buscar descanso corporal atañe a la pereza. En consecuencia, la acidia no sería otra cosa que pereza, y esto parece falso, puesto que la pereza se opone de suyo a la diligencia, y el gozo a la acidia. Luego la acidia no es vicio especial .

En cambio está el hecho de que San Gregorio distingue en XXXI *Moral,* a la acidia de los demás vicios [9].

Solución. *Hay que decir:* Puesto que la acidia es tristeza del bien espiritual, tomando el bien espiritual en sentido general, la acidia no podrá significar vicio especial. Todo vicio, en efecto, como queda expuesto (obj.1) rehuye el bien espiritual de la virtud opuesta. Tampoco se puede decir que sea vicio especial la acidia por rehuir lo que es trabajoso o molesto al cuerpo, u obstáculo para sus placeres, ya que todo esto no distinguiría a la acidia de los vicios carnales que llevan a buscar el descanso y deleite corporal.

Por todo lo cual es menestar afirmar que, entre los dones espirituales, hay un orden. En efecto, los bienes espirituales que atañen a la actividad de cada virtud van todos ordenados hacia el bien espiritual único al que corresponde una virtud especial, es decir, la caridad. De ahí que a cada virtud corresponda gozarse del bien espiritual propio, que radica en su propia actividad; a la caridad, empero, le corresponde, a título especial, el gozo espiritual, que nos hace gozarnos del bien divino. De la misma manera, la tristeza que proviene del bien espiritual que conlleva la actividad de cada virtud, no afecta a vicio especial alguno, sino a todos ellos. Pero sentir tristeza del bien divino, del que se goza la caridad, es

9. C.45: ML 76,621.

propio de un vicio especial, cuyo nombre es acidia[a].

Respuesta a las objeciones: Con lo expuesto quedan resueltas las objeciones.

ARTICULO 3

¿Es pecado mortal la acidia?

De malo q.2 a.3.

Objeciones por las que parece que la acidia no es pecado mortal:

1. Todo pecado mortal se opone a algún precepto de la ley de Dios. Ahora bien, parece que la acidia no se opone a ningún precepto, como se puede constatar repasando uno por uno los preceptos del decálogo. Por tanto, la acidia no es pecado mortal.

2. Más aún: Dentro de un mismo género, el pecado de obra no es menor que el de pensamiento. Pues bien, no es pecado mortal apartarse, por la acción, de un bien espiritual que conduce a Dios, pues de lo contrario pecaría mortalmente quien no observara los consejos evangélicos. No es, pues, pecado mortal apartarse con el corazón, por tristeza, de esas obras espirituales. En consecuencia, la acidia no es pecado mortal.

3. Y también: En los hombres perfectos no se encuentra ningún pecado mortal. Pero sí se da en ellos la acidia, y Casiano ha podido decir en el libro X *De Institutis coenobiorum* que *es conocida sobre todo de los solitarios, y es el enemigo más violento y frecuente de quienes habitan en el desierto*[10]. Por tanto, la acidia no es pecado mortal.

En cambio está el testimonio del Apóstol en 2 Cor 7,10: *La tristeza del siglo causa la muerte.* Tal es la acidia, ya que no *es tristeza según Dios,* la cual se distingue por oposición a la del siglo, que causa la muerte. Por tanto, es pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* Queda dicho en otro lugar (1-2 q.72 a.5; q.88 a.1 et 2) que se llama pecado mortal lo que quita la vida espiritual derivada de la caridad y por la que Dios inhabita en nosotros. Por eso es pecado mortal, en su género, lo que de suyo contraría esencialmente a la caridad, y eso es la acidia. En efecto, hemos visto (q.28 a.1) que el efecto propio de la caridad es el gozo de Dios, y la acidia, por el contrario, es tristeza del bien espiritual en cuanto bien divino. Resulta, pues, que, por su género, la acidia es pecado mortal.

Sin embargo, es menester tener en cuenta que todos los pecados que son mortales por su género, lo son sólo cuando alcanzan su perfección, y la consumación del pecado está en el consentimiento de la razón. En efecto, hablamos del pecado humano que se realiza en la acción y cuyo principio es la razón. De ahí que, si el pecado se incoa exclusivamente en la sensualidad, sin llegar al consentimiento de la razón, es pecado venial por la imperfección del acto; así, por ejemplo, en materia de adulterio, la concupiscencia centrada exclusivamente en la sensualidad es pecado venial, pero si se llega al consentimiento de la razón, es pecado mortal. Del mismo modo, el movimiento de la acidia se da a veces solamente en la sensualidad por la repugnancia de la carne hacia lo espiritual, y en este caso es pecado venial. Otras veces, por el contrario, llega hasta la razón, consintiendo en la huida, el horror y la repulsa del bien divino, prevaleciendo del todo la carne sobre el espíritu. En este caso es evidente que la acidia es pecado mortal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La acidia contraría al precepto de santificación del sábado[b],

10. C.2: ML 49,363.

a. La acidia se opone al gozo espiritual, y así como la complacencia en Dios y en su bien es el origen de una gozosa actividad para gloria de Dios, así la ausencia de ese gozo se transforma es esa «depresión del espíritu y tedio de la operación» (a.1), causa de verdadera ruina espiritual (a.4). La doctrina está totalmente inspirada en la obra de Casiano, profusamente citada desde el principio de la cuestión, y da a entender que era un pecado que amenazaba particularmente al monje.

b. Aquí se manifiesta el error que confunde la acidia con la pereza; la acidia nace de no querer descansar en Dios; el gozo festivo en Dios será, ciertamente, el mejor remedio contra

en el cual, por ser moral, se preceptúa la quietud de la mente en Dios. A esa quietud contraría la tristeza espiritual del bien divino.

2. *A la segunda hay que decir:* La acidia no es alejamiento mental de cualquier bien espiritual, sino del bien divino, al cual la mente debe prestar necesariamente su adhesión. De ahí que, si uno se contrista porque otro le obliga a cumplir obras de virtud que no tiene obligación de hacer, no es pecado de acidia; lo es, en cambio, cuando se contrista de las cosas que hay que hacer por Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* En los varones santos se encuentran movimientos imperfectos de acidia que no llegan hasta el consentimiento de la razón.

ARTICULO 4

¿Debe considerarse la acidia como pecado capital?

Infra q.36 a.4; *In Sent.* 2 d.42 q.2 a.2; *De malo* q.2 a.4.

Objeciones por las que parece que la acidia no debe considerarse pecado capital:

1. Se llama pecado capital, como queda dicho (q.34 a.5), el que impulsa a cometer acciones pecaminosas. Ahora bien, la acidia no impulsa a obrar; antes bien, retrae. Por tanto, no debe considerarse pecado capital.

2. Más aún: Al pecado capital se le asignan determinadas hijas, y San Gregorio, en el XXXI *Moral.*, asigna a la acidia seis: *Malicia, rencor, pusilanimidad, desesperación, indolencia hacia los mandamientos, divagación de la mente por lo ilícito*[11], que no parece que se originen propiamente de la acidia. En efecto, el rencor parece que es lo mismo que el odio, y éste nace de la envidia, como hemos dicho (q.34 a.6). La malicia, por su parte, se aplica en general a todos los vicios, lo mismo que la divagación de la mente por lo vedado. La indolencia hacia los preceptos, a su vez, parece que es también idéntica a la acidia, y, finalmente, la pusilanimidad y la desesperación pueden brotar de cualquier pecado. En consecuencia, no es adecuado considerar a la acidia como pecado capital.

3. Y también: San Isidoro, en el libro *De Summa Bono*[12], distingue el vicio de la acidia del de la tristeza, diciendo que es tristeza apartarse de lo laborioso y molesto a que se está obligado; acidia, en cambio, entregarse a la quietud indebida. A esto añade que de la tristeza proviene el rencor, la pusilanimidad, la amargura, la desesperación; de la acidia, empero, dice[13] que provienen estos siete: *La ociosidad, la somnolencia, la indiscreción de la mente, el desasosiego del cuerpo, la inestabilidad, la verbosidad, la curiosidad.* Parece, pues, que San Gregorio o San Isidoro se equivocan al asignar a la acidia sus hijas como pecado capital.

En cambio está el hecho de que San Gregorio afirma en el XXXI *Moral,* que la acidia es pecado capital y que tiene distintas hijas[14].

Solución. *Hay que decir:* Según hemos expuesto (1-2 q.84 a.3 et 4), se llama pecado capital a aquel del que con facilidad nacen otros vicios en calidad de causa final. Pues bien, del mismo modo que los hombres llevan a cabo muchas cosas por el deleite, unas veces para conseguirlo y otras para realizar algo inducidos por su impulso, hacen igualmente muchas cosas a causa de la tristeza, sea para evitarla, sea para acometer alguna empresa presionados por ella. Es, por tanto, legítimo que, siendo la acidia cierta tristeza, como hemos expuesto (a.1), se le considere pecado capital.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La acidia, por la presión que ejerce sobre el ánimo, retiene al hombre de hacer cosas que causan tristeza. Sin embargo, también induce al ánimo a realizar lo que o se compadece con la tristeza, como el llorar, o lo que la evita.

2. *A la segunda hay que decir:* San Gregorio asigna las hijas a la acidia de manera conveniente. En efecto, dado que, como expone el Filósofo en VIII

11. C.45: ML 76,621. 12. *Sent.* 2 c.37: ML 83,638. 13. *Quaest. in Vet. Test.,* In Dt c.16 super 7,1: ML 83,366. 14. C.45: ML 76,621.

la depresión espiritual y el tedio para obrar, pero el activismo no será ni la expresión de ese gozo ni el remedio contra el tedio espiritual.

Ethic.[15], *nadie puede permanecer largo tiempo en tristeza sin placer,* es menester que la tristeza dé lugar a dos resultados: lleva al hombre a apartarse de lo que le entristece y también le hace pasar a otras cosas en las que encuentra placer, lo mismo que, quienes no pueden gozar de las delicias espirituales, se enfangan en las del cuerpo, como escribe el Filósofo en el X *Ethic.*[16] En el movimiento de huida de la tristeza se observa el proceso siguiente: primero rehuye el hombre lo que le contrista; después impugna lo que causa tristeza. Pues bien, los bienes espirituales de que se entristece la acidia son el fin y los medios que conducen a él. La huida del fin se realiza con *la desesperación.* La huida, en cambio, de los bienes que conducen a él, si son arduos que pertenecen a la vía de los consejos, la lleva a cabo *la pusilanimidad,* y, si se trata de bienes que afectan a la justicia común, entra en juego *la indolencia de los preceptos.* La impugnación de los bienes espirituales que contristan se hace, a veces, contra los hombres que los proponen, y eso da lugar al *rencor;* otras veces la impugnación recae sobre los bienes mismos e induce al hombre a detestarlos, y entonces se produce *la malicia* propiamente dicha. Finalmente, cuando la tristeza debida a las cosas espirituales impulsa a pasar hacia los placeres exteriores, la hija de la acidia es entonces *la divagación de la mente por lo ilícito.*

La respuesta a las dificultades planteadas por cada una de las hijas de la acidia queda, pues, clara. En efecto, la malicia no se entiende aquí como la característica de todos los vicios, sino en la forma indicada. Tampoco el rencor se toma aquí en la acepción general de odio, sino como cierta indignación. Otro tanto hay que decir de los demás.

3. *A la tercera hay que decir:* También Casiano, en el libro *De Institutis coenob.*[17], distingue la tristeza de la acidia, pero San Gregorio tiene razón al llamar a la acidia tristeza. En efecto, como ya dijimos (a.2), la tristeza no es vicio distinto de los demás por el hecho de abandonar la tarea pesada y laboriosa, o por cualquier otra causa que produzca tristeza, sino sólo por entristecerse del bien divino. Y esto entra en la definición de la acidia, que se entrega a una inacción culpable en la medida en que desprecia el bien divino. Las que presenta San Isidoro como nacidas de la tristeza y de la acidia se reducen a las señaladas por San Gregorio[18]. Efectivamente, la *amargura,* que, según San Isidoro, nace de la tristeza, es cierto efecto del rencor; la *ociosidad,* en cambio, y la *somnolencia* se reducen a la indolencia en lo tocante a los mandamientos, en que uno está ocioso, incumpliéndolos totalmente, o soñoliento, cumpliéndolos con negligencia. Los otros cinco que, según él, nacen de la acidia, pertenecen a la divagación de la mente por lo ilícito. Y así, cuando está asentado en el castillo del alma, si pertenece al conocimiento, se llama *curiosidad;* si afecta al hablar, *verbosidad;* si atañe al cuerpo, no dejándole parar en lugar alguno, se denomina *inquietud corporal,* indicando con los movimientos desordenados de los miembros la divagación mental; si lo deja campar por diferentes lugares, se llama *inestabilidad,* aunque con esta palabra se puede entender también la variabilidad de proyectos.

CUESTIÓN 36

La envidia

Corresponde a continuación tratar el tema de la envidia. Sobre ella se formulan cuatro preguntas:

1. ¿Qué es la envidia?—2. ¿Es pecado?—3. ¿Es pecado mortal?—4. Si es pecado capital, y sobre sus hijas.

15. ARISTÓTELES, c.5 n.2 (BK 1157b15); cf. 6 c.4 (BK 1158a23): S. TH., lect.5.6. 16. ARISTÓTELES, c.6 n.4 (BK 1176b19): S. TH., lect.9; cf. 7 c.14 n.5 (BK 1154b2): S. TH., lect.14. 17. L.10 c.1: ML 49,359. 18. *Moral.* 31 c.45: ML 76,621.

ARTICULO 1

¿Es tristeza la envidia?

Infra a.2; *In 1 Cor.* c.14 lect.1; *De malo* q.10 a.1 ad 6.

Objeciones por las que parece que la envidia no es tristeza:

1. La tristeza tiene por objeto el mal; la envidia, en cambio, el bien. Así lo afirma San Gregorio en V *Moral.*[1] hablando del envidioso: *Sacia su alma recomida con la pena, atormentada por la felicidad ajena.* La envidia, pues, no es tristeza.

2. Más aún: La semejanza no es causa de tristeza, sino, más bien, de alegría; es, en cambio, causa de envidia, ya que, según el Filósofo en II *Rhet.*[2]: *Envidiarán a quienes son sus semejantes en el linaje, en el parentesco, en la estatura, en el vestido, en la reputación.* Luego la envidia no es tristeza.

3. Y también: La tristeza proviene de algún defecto, y por eso los más propensos a la tristeza son quienes padecen algún gran defecto, como ha quedado expuesto al tratar de las pasiones (1-2 q.47 a.3). Ahora bien, son envidiosos *los faltos de algo, los ansiosos de honores y los que se consideran sabios,* según el Filósofo en II *Rhet.*[3] En consecuencia, la envidia no es tristeza.

4. Todavía más: La tristeza se opone al placer. Ahora bien, una misma causa no puede tener efectos contrarios. Por tanto, dado que el recuerdo de los bienes poseídos es causa de alegría, según hemos expuesto (1-2 q.32 a.3), no puede serlo de tristeza, ya que, según el Filósofo en II *Rhet.*[4], algunos envidian a *quienes poseen o han poseído lo que a ellos mismos les venía bien o lo que también alguna vez habían poseído.* Luego la envidia no es tristeza.

En cambio está el testimonio del Damasceno en el libro II[5], que considera la envidia como una especie de tristeza, afirmando que la envidia es *tristeza del bien ajeno.*

Solución. *Hay que decir:* El objeto de la tristeza es el mal personal. Pero sucede que el bien ajeno se considera como mal propio, y en este sentido puede haber tristeza del bien ajeno. Esto ocurre de dos maneras. La primera, cuando alguien se entristece del bien ajeno que le pone en peligro de sufrir algún daño; es el caso de quien se entristece por el encumbramiento de su enemigo, porque teme que le perjudique. Este tipo de tristeza no es envidia, sino más bien efecto del temor, como dice el Filósofo en II *Rhet.*[6] Segunda: el bien de otro se considera como mal personal porque aminora la propia gloria o excelencia. De esta manera siente la envidia tristeza del bien ajeno, y por eso principalmente envidian los hombres aquellos bienes *que reportan gloria y con los que los hombres desean ser honrados y tener fama,* como enseña el Filósofo en II *Rhet.*[7]

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No hay inconveniente en que lo que es bueno para uno sea considerado malo para otro. Bajo este aspecto puede darse tristeza sobre el bien, como hemos expuesto.

2. *A la segunda hay que decir:* Dado que la envidia nos viene de la gloria de otro, porque aminora la que cada uno para sí desea, se sigue de ello que solamente se tenga envidia de aquellos con los que el hombre quiere o igualarse o aventajarles en su gloria. Esto no se plantea respecto de quienes están a mucha distancia de uno. Nadie, en efecto, si no es un demente, pretende igualarse ni aventajar en gloria a quienes son muy superiores a él; por ejemplo, el plebeyo respecto del rey ni el rey respecto del plebeyo, a quien tanto sobrepuja. De ahí que el hombre no tenga envidia de quienes están muy distantes de él por el lugar, el tiempo o la situación; la tiene, en cambio, de quienes se encuentran cerca y con quienes se esfuerza por igualarse o aventajar. Ciertamente, sobresalir ellos en gloria cede en perjuicio de nuestros intereses, y por eso se origina la tristeza. La semejanza, en cambio, causa alegría en cuanto concuerda con la voluntad.

3. *A la tercera hay que decir:* Nadie pone empeño en conseguir lo que está

1. C.46: ML 75,728. 2. ARISTÓTELES, c.10 n.1.2 (BK 1387b22; b25). 3. ARISTÓTELES, c.10 n.2.3 (BK 1387b27; b31). 4. ARISTÓTELES, c.10 n.9 (BK 1388a20). 5. *De fide orth.* c.14: MG 94,932. 6. ARISTÓTELES, c.10 n.4 (BK 1386b22). 7. ARISTÓTELES, c.10 n.4 (BK 1387b35).

muy por encima de él. De ahí que, cuando alguien logra sobresalir en ello, no le envidia. Pero si la diferencia es poca, le parece que puede conseguirlo. Por eso, si fracasa en su intento, por el exceso de gloria del otro se entristece, y ésa es la razón por la que, quienes ambicionan honores, son más envidiosos. Los son igualmente los pusilánimes, porque todo lo planean a lo grande, y con el menor bien conseguido por otros se consideran ellos enormemente defraudados. Por eso leemos en Job 5,2: *Al apocado le mata la envidia.* Y San Gregorio, por su parte, escribe en V *Moral.* [8]: *No podemos envidiar sino a quienes tenemos por mejores que nosotros en algo.*

4. *A la cuarta hay que decir:* El recuerdo de los bienes pasados, en cuanto fueron poseídos, causan alegría; pero en cuanto se han perdido, tristeza; envidia en cuanto los tienen otros, porque eso parece que cercena la propia gloria. Así, dice el Filósofo en II *Rhet.* [9] que *los viejos envidian a los jóvenes, y los que perdieron mucho por conseguir algo, a los que lo consiguieron con pocos gastos,* pues se duelen de la pérdida de sus bienes y de que otros los hayan conseguido.

ARTICULO 2

¿Es pecado la envidia?

Infra q.158 a.1; *De malo* q.10 a.1; *In Psalm.* ps.36.

Objeciones por las que parece que la envidia no es pecado:

1. En la carta que escribe San Jerónimo a Laeta, *De Instruct. Filiae* [10], le indica *que tenga compañeras con las que aprenda, a quienes envidie, cuyas alabanzas la desgarren.* Ahora bien, a nadie se le debe incitar a pecar. Luego la envidia no es pecado.

2. Más aún: La envidia es *tristeza del bien ajeno,* como escribe el Damasceno [11]. Ahora bien, esto resulta a veces laudable, según vemos en Prov 29,2: *Cuando los malos dominan, gime el pueblo.* Por tanto, la envidia no siempre es pecado.

3. Y también: La envidia provoca celo, y cierto celo es bueno, según el salmo 68,10: *El celo de tu casa me consume.* La envidia, pues, no es siempre pecado.

4. Finalmente, la pena se distingue de la culpa. Ahora bien, la envidia es cierta pena, como expone San Gregorio en V *Moral.* [12]: *Cuando la podredumbre de la envidia ha corrompido el corazón embrutecido, el exterior mismo indica qué clase de locura agita gravemente el ánimo, pues el color se cambia en amarillo, los ojos se abajan, la mente arde, los miembros quedan fríos, en el pensamiento brota la rabia y los dientes crujen.* La envidia, pues, no es pecado.

En cambio está el testimonio del Apóstol en Gál 5,26: *No os hagáis codiciosos de vanagloria, provocándoos y envidiándoos unos a otros.*

Solución. *Hay que decir:* Según queda expuesto, la envidia es *tristeza del bien ajeno.* Ahora bien, esta tristeza puede originarse de cuatro modos. Primero, cuando uno se duele del bien de otro porque teme daño para sí mismo o incluso para otros. Este tipo de tristeza no es envidia, como hemos expuesto, y hasta puede darse sin pecado. Por eso escribe San Gregorio en XXII *Moral.* [13]: *Suele acaecer a veces que, sin perder la caridad, no solamente nos alegre la ruina del enemigo, sino que también, sin culpa de envidia, nos contriste su gloria, ya que tanto creemos que con su caída se elevan justamente otros como tememos que por su promoción sean injustamente oprimidos muchos.*

En segundo lugar, se puede tener tristeza del bien ajeno no por que él posea el bien, sino porque el bien que tiene nos falte a nosotros. Esto propiamente es celo, como escribe el Filósofo en II *Rhet.* [14] Y si este celo versa sobre bienes honestos, es laudable, según la expresión del Apóstol en 1 Cor 14,1: *Envidiad lo espiritual.* Pero si recae sobre bienes temporales, puede darse con y sin pecado.

Hay un tercer modo de entristecerse uno por el bien de otro, es decir, cuando éste no es digno del bien que le cae en suerte. Este tipo de tristeza no puede recaer, en realidad, sobre bienes honestos, que mejoran a quien los recibe; antes bien, como escribe el Filósofo en II *Rhet.* [15], recae sobre riquezas y sobre co-

8. C.46: ML 75,727. 9. ARISTÓTELES, c.10 n.9 (BK 1388a22). 10. Epist.107: ML 22,871. 11. *De fide orth.* 2 c.14: MG 94,932. 12. C.46: ML 75,728. 13. C.2: ML 76,226. 14. ARISTÓTELES, c.11 n.1 (BK 1388a30). 15. ARISTÓTELES, c.9 n.8 (BK 1387a11).

sas que pueden caer en suerte a dignos e indignos. Este tipo de tristeza, según el mismo Filósofo[16], se llama *némesis*[a], y atañe a las buenas costumbres. Pero esto lo decía porque consideraba los bienes temporales en sí mismos, en cuanto pueden parecer grandes a quienes no prestan atención a los bienes eternos. Pero, según la enseñanza de la fe, los bienes temporales que reciben quienes son indignos de ellos les son concedidos, por justa ordenación de Dios, o para su corrección o para su condenación. Por eso, tales bienes no son, por así decirlo, de ningún valor en comparación con los bienes futuros reservados para los buenos. Por eso esta clase de tristeza está prohibida en la Escritura, según las palabras del Sal 36,1: *No te impacientes con los malvados, no envidies a los que hacen el mal,* y en otro lugar, o sea, en el Sal 72,2-3: *Estaban ya desligándose mis pies, porque miré con envidia a los impíos viendo la prosperidad de los malvados.*

Finalmente, puede darse tristeza del bien ajeno cuando el prójimo tiene más bienes que nosotros. Esta es propiamente la envidia, y ésta es siempre mala, como afirma el Filósofo en II *Rhet.*[17], porque se duele de lo que debería alegrarse, es decir, del bien del prójimo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Ahí se toma la envidia por el celo que debe impulsarnos a aprovechar con los mejores.

2. *A la segunda hay que decir:* Esa objeción procede de la tristeza de los bienes ajenos en el primer sentido.

3. *A la tercera hay que decir:* La envidia difiere del celo, como hemos dicho. Por eso puede haber un celo bueno; la envidia, en cambio, siempre es mala.

4. *A la cuarta hay que decir:* No hay inconveniente en que algún pecado, por razón de algún adjunto, sea penal, como ya dijimos al tratar de los pecados (1-2 q.87 a.2).

ARTICULO 3

¿Es pecado mortal la envidia?

De malo q.10 a.2.

Objeciones por las que parece que la envidia no es pecado mortal:

1. La envidia, en efecto, es tristeza, y, como tal, una pasión del apetito sensitivo. Ahora bien, el pecado mortal no se da en la sensualidad, sino sólo en la razón, como prueba San Agustín en XII *De Trin.*[18] Luego la envidia no es pecado mortal.

2. Más aún: Los niños no pueden cometer pecado mortal. Mas puede darse en ellos la envidia a tenor de las palabras de San Agustín en I *Confess.*[19]: *Yo he visto y he tenido la experiencia de un niño celoso. Todavía no hablaba, y miraba pálido con semblante amargo a su hermano de leche.* La envidia, pues, no es pecado mortal.

3. Y también: Todo pecado mortal es contrario de alguna virtud. Ahora bien, la envidia no es contraria a virtud alguna, sino a la némesis, que es cierta pasión, como demuestra el Filósofo en II *Rhet.*[20] La envidia, en consecuencia, no es pecado mortal.

En cambio está el testimonio de Job 5,2: *La envidia mata al insensato.* Ahora bien, nada sino el pecado mortal mata espiritualmente. Luego la envidia es pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* La envidia, por su género propio, es pecado mortal, ya que el género del pecado se valora por su objeto. Ahora bien, la envidia, por razón de su objeto, es contraria a la caridad, que da la vida espiritual del alma, según leemos en 1 Jn 3,14: *Nosotros sabemos que hemos pasado de muerte a vida porque amamos a los hermanos.* La caridad, en efecto, como la envidia, tiene por objeto el bien del prójimo, pero se mueve en sentido contrario, ya que la caridad goza con el bien del prójimo; la

16. ARISTÓTELES, *Rhet. 2:* c.9 n.1.7 (BK 1386b12; 1387a8). 17. ARISTÓTELES, c.11 n.1 (BK 1388a34). 18. C.12: ML 32,665. 19. C.7: ML 42,1007. 20. ARISTÓTELES, c.10 n.3 (BK 1386b16).

---

a. La tristeza a causa del bien ajeno, cuando se considera al prójimo indigno de ella, está justificada para el moralista Aristóteles, para quien no existía otra justicia que la intraterrena; pero está prohibida al cristiano, que ha de ver la mano de Dios en la prosperidad de los hombres no virtuosos, a quienes Dios otorga esos bienes con una finalidad trascendente, en vistas a su corrección o a su condenación.

envidia, empero, se entristece, como ya hemos comentado (a.1 et 2). Resulta, pues, evidente que la envidia, por su propio género, es pecado mortal. Sin embargo, como hemos expuesto (q.35 a.3; 1-2 q.72 a.5 ad 1), en todo pecado mortal se dan ciertos movimientos imperfectos radicados en la sensualidad que son pecado venial; así, en el género de adulterio, el primer movimiento de la concupiscencia, y en el homicidio, el primer movimiento de la ira. De ahí que también en la envidia se dan a veces, algunos primeros movimientos, incluso en los varones perfectos, que son pecados veniales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El impulso de la ira, en cuanto pasión de la sensualidad, es algo imperfecto en el género de los actos humanos, cuyo principio es la razón. De ahí que esa envidia no sea pecado mortal. La misma razón hay que aplicar al caso de la envidia de los niños, que no tienen uso de razón.

2. En la primera se responde a la segunda.

3. *A la tercera boy que decir:* La envidia, según el Filósofo en II *Rbet.*[2]\ se opone tanto a la némesis como a la misericordia, aunque de manera distinta. En efecto, a la misericordia se opone de manera directa, por contrariar al objeto principal, ya que el envidioso se entristece en realidad del bien del prójimo; el misericordioso, en cambio, de su mal. Por eso no son misericordiosos los envidiosos, según el mismo Filósofo[22], ni a la inversa. Por parte de aquel de cuyo bien siente tristeza el envidioso, la envidia se opone a la némesis. El nemesético, en efecto, se entristece de quienes obran indignamente, a tenor de estas palabras del Sal 72,3: *Miré con envidia a los impíos viendo la prosperidad de los malvados;* el envidioso, en cambio, se entristece del bien de quienes son dignos de él. Resulta, pues, evidente que la contrariedad primera es más directa que la segunda. Ahora bien, la misericordia es cierta virtud y el efecto propio de la caridad. Luego la envidia se opone a la misericordia y a la caridad.

ARTICULO 4

¿Es pecado capital la envidia?

De malo q.8 a.1; q.10 a.3.

Objeciones por las que parece que la envidia no es pecado capital:

1. Los pecados capitales se distinguen de sus hijas. Ahora bien, la envidia es hija de la vanagloria, según escribe el Filósofo en II *Rhet.* [23]: *Los que aman honores y gloria son más envidiosos.* Luego la envidia no es pecado capital.

2. Más aún: Los pecados capitales parecen de menor gravedad que los que nacen de ellos, según las palabras de San Gregorio en XXXI *Moral.* [24]: *Los primeros vicios se adentran en el alma engañada, como apoyados en alguna razón; los siguientes, en cambio, al arrastrarla a toda locura, la confunden como con clamor bestial.* Pues bien, la envidia parece pecado gravísimo, según escribe también San Gregorio en V *Moral.* [25]: *Aunque por todo vicio que se perpetra se inocula en el corazón humano todo el virus del antiguo enemigo, sin embargo, en esta maldad la serpiente remueve sus entrañas y vomita la peste que imprime la malicia.* Luego la envidia no es vicio capital.

3. Además, parece que San Gregorio asigna impropiamente las hijas de la envidia al decir en XXXI *Moral.* [26]: *De la envidia nace el odio, la murmuración, la detracción, la alegría en la adversidad del prójimo y la aflicción por su prosperidad.* En efecto, la satisfacción de ver al prójimo en dificultades y la decepción de verle prosperar parecen identificarse con la envidia. No es, pues, menester considerarlas como hijas de ella.

En cambio está el peso de la autoridad de San Gregorio en XXXI *Moral.* [27], que considera a la envidia como pecado capital asignándole las hijas indicadas.

Solución. *Hay que decir:* La envidia es tristeza del bien del prójimo, como la acidia lo es del bien espiritual divino. Ahora bien, hemos demostrado (q.35 a.4) que la acidia era pecado capital, porque impulsa al hombre a obrar para huir de la tristeza o para satisfacerla. Luego por la misma razón es pecado capital la envidia.

21. ARISTÓTELES, c.9 n.1.3 (BK 1386b9; b16). 22. ARISTÓTELES, *Rhet. 2* c.9 n.5 (BK 1387a3). 23. ARISTÓTELES, c.10 n.3 (BK 1387b31). 24. C.45: ML 76,622. 25. C.46: ML 75,728. 26. C.45: ML 76,621. 27. C.45: ML 76,621.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En expresión de San Gregorio en XXXI *Moral.*[28]: *Los pecados capitales están unidos con tan estrecho parentesco, que uno procede de otro. El linaje principal de la soberbia es la vanagloria, que, al corromper el alma oprimida, al momento engendra la envidia, ya que, deseando el poderío de su vano nombre, se acobarda porque otro lo puede alcanzar.* Como se ve, no es contrario al concepto de pecado capital que uno nazca de otro, sino el hecho de no tener algún motivo principal para producir muchas clases de pecados. No obstante, quizás por nacer tan a las claras la envidia de la vanagloria, no la tienen por pecado capital ni San Isidoro en el libro *De Summa Bono*[29] ni Casiano en el libro *De Instit. coenob.*[30]

2. *A la segunda hay que decir:* De esas palabras no se deduce que sea la envidia el mayor de los pecados, sino que, cuando el diablo susurra la envidia, excita al hombre en lo que guarda principalmente en su corazón, ya que, como allí mismo se añade, *por envidia del diablo entró la muerte en el mundo*[31].

Hay, sin embargo, un tipo de envidia considerado entre los pecados gravísimos, y es *la envidia de la gracia del hermano,* en el sentido de que alguno se duele incluso del aumento de la gracia de Dios, y no sólo del bien del prójimo. Por eso se considera como pecado contra el Espíritu Santo, ya que con ese tipo de envidia el hombre tiene de algún modo envidia al Espíritu Santo, que es glorificado en sus obras.

3. *A la tercera hay que decir:* El número de las hijas de la envidia pueden enumerarse de la manera siguiente: en el proceso de la envidia hay un principio, un medio y un fin. Al principio, en efecto, hay un esfuerzo por disminuir la gloria ajena, bien sea ocultamente, y esto da lugar a *la murmuración,* bien sea a las claras, y esto produce *la difamación.* Luego quien tiene el proyecto de disminuir la gloria ajena, o puede lograrlo, y entonces se da *la alegría en la adversidad,* o no puede, y en ese caso se produce la *aflicción en la prosperidad.* El final se remata con *el odio,* pues así como el bien deleitable causa el amor, la tristeza causa el odio, según hemos demostrado (q.34 a.6). Ahora bien, la aflicción en la prosperidad del prójimo, en cierto modo, se identifica con la envidia, como es el caso de que la prosperidad que da lugar a la tristeza, constituye precisamente la gloria que tiene el prójimo. Pero en otro sentido es hija de la envidia, y es el caso de que esa prosperidad la tiene el prójimo a despecho de los esfuerzos del envidioso para impedirlo. Mas la satisfacción de ver al prójimo en dificultad no se identifica directamente con la envidia, sino que se sigue de ella, ya que de la tristeza provocada por el bien del prójimo, es decir, la envidia, se sigue la satisfacción de ver el mal que le ha ocurrido.

CUESTIÓN 37

La discordia

Viene a continuación el tema de los pecados opuestos a la paz. Primero, la discordia, que radica en el corazón. En segundo lugar, la porfía, que se da en la boca (q.38). Por último, los que atañen a la acción: el cisma (q.39), la riña (q.41) y la guerra (q.40).

Sobre lo primero se formulan dos preguntas:

1. La discordia, ¿es pecado?—2. ¿Es hija de la vanagloria?

28. C.45: ML 76,621. 29. *Sent. 2* c.37: ML 83,638. Cf. *Quaest. in Vet. Test.,* in Dt. c.16 super 7,1: ML 83,366. 30. L.5 c.1: ML 49,201. 31. SAN GREGORIO, *Moral.* 5 c.46: ML 75,728.

ARTICULO 1

¿Es pecado la discordia?

Infra q.42 a.2 ad 2.

Objeciones por las que parece que la discordia no es pecado:

1. Discordar es alejarse de la voluntad de otro. Pero esto no parece pecado, ya que la voluntad del prójimo no es regla de nuestros actos, sino sólo la voluntad divina. Luego la discordia no es pecado.

2. Más aún: Quien induce a otro a pecar, peca también él. Ahora bien, no parece que sea pecado sembrar discordias, a juzgar por el testimonio de Hechos 23,6-7: *Conociendo Pablo que unos eran saduceos y otros fariseos, gritó dirigiéndose al sanedrín: Hermanos, yo soy fariseo e hijo de fariseos. Por la esperanza en la resurrección de los muertos, soy ahora juzgado. En cuanto dijo esto se produjo un alboroto entre los fariseos y saduceos.* No es, pues, pecado la discordia.

3. Y también: El pecado, sobre todo el mortal, no se encuentra en los varones santos. Se encuentra, sin embargo, la discordia, como podemos ver en Hechos 15,39: *Hubo discusión entre Pablo y Bernabé, de suerte que se apartaron.* No es, pues, pecado la discordia, y mucho menos pecado mortal.

En cambio está el hecho de que el Apóstol, en Gál 5,20, señala como obras de la carne las disensiones, esto es, las discordias, diciendo de ellas: *Quienes hacen tales cosas, no entrarán en el reino de Dios.* Ahora bien, nada que no sea el pecado mortal excluye del reino de Dios. En conclusión, la discordia es pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* La discordia se opone a la concordia. Ahora bien, la concordia, como ya hemos expuesto (q.29 a.3), tiene como causa la caridad, porque lo propio de la caridad es aunar los corazones de muchos, teniendo por principio, principalmente, el bien divino; y, en segundo lugar, el bien del prójimo. En consecuencia, la discordia es pecado por el hecho de oponerse a esa concordia. Sin embargo, es menester tener en cuenta que la discordia suprime la concordia de dos modos: esencial y accidentalmente. En los actos humanos es esencial lo intencional, y por eso, en la discordia con el hermano, es esencial disentir a sabiendas e intencionadamente del bien divino y del bien del prójimo, que deberían unirnos. Esto, por su género, es en realidad pecado mortal, porque es contrario a la caridad, aunque los primeros movimientos de esa discordia sean pecado venial por su carácter imperfecto. Pero en los actos humanos es también accidental lo que no es intencional. De ahí que, cuando hay disparidad de opiniones sobre algún bien que afecta al honor de Dios o al prójimo, y unos piensan de una manera y otros sostienen la contraria, la discordia en este caso afecta accidentalmente al bien divino o al del prójimo. La discordia entonces no es pecado ni contraria a la caridad, salvo el caso de que incida erróneamente sobre lo necesario para la salvación o haya obstinación culpable. En efecto, como hemos expuesto en otro lugar (q.29 a.l; a.3 ad 2), la concordia efecto de la caridad es unión de voluntades, no de opiniones. De todo esto queda claro que la discordia se da a veces con pecado de uno solo, como, por ejemplo, cuando uno quiere el bien al que el otro a sabiendas se opone. Otras veces, en cambio, se da con pecado de las dos partes, cuando recíprocamente se opone la una al bien de la otra, y cada cual busca su propio bien.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La voluntad de un hombre, considerada en sí misma, no es regla de la volutad de otro. Pero en cuanto esa voluntad está de acuerdo con la divina, se transforma, por lo mismo, en regla regulada por la primera regla. Por consiguiente, discordar de esa voluntad es pecado, ya que con ello se pone en desacuerdo con la regla divina.

2. *A la segunda hay que decir:* La voluntad del hombre unida a Dios es justa, y ponerse en desacuerdo con ella es pecado; de igual modo, la voluntad del hombre contraria a Dios es regla perversa, y ponerse en desacuerdo con ella es bueno. Por consiguiente, promover una discordia que rompe la concordia introducida por la caridad es pecado grave. Por eso se lee en Prov 6,16: *Seis cosas hay que aborrece el Señor, y aun siete detesta el alma.* Esa séptima la señala diciendo (v.19): *El que siembra discordia entre los hermanos.* Pero provocar discordia que

elimine la mala concordia, es decir, la que se apoya en mala voluntad, es laudable. En ese sentido fue laudable la disensión introducida por San Pablo entre quienes estaban concordes en el mal, ya que también el Señor dice de sí en Mt 10,34: *No he venido a traer paz, sino la espada.*

3. *A la tercera hay que decir:* La discordia que hubo entre Pablo y Bernabé fue accidental, no esencial, pues los dos intentaban el bien. Pero a uno le parecía buena una cosa y al otro otra, y eso era fruto de la flaqueza humana. En verdad, la controversia en ese caso no afectaba a cosas necesarias para la salvación, aunque el incidente mismo fuera permitido por providencia divina para mayor provecho.

ARTICULO 2

¿Es la discordia hija de la vanagloria?

Infra q.38 a.2; q.132; *De Malo* q.9 a.3.

Objeciones por las que parece que la discordia no es hija de la vanagloria:

1. La ira es vicio distinto de la vanagloria. Ahora bien, la discordia parece hija de la ira, según el testimonio de Prov 15,18: *El varón iracundo provoca las riñas.* Luego la discordia no es hija de la vanagloria.

2. Más aún: Comentando San Agustín la frase de San Juan 7,39: *Todavía no había sido dado el Espíritu Santo,* escribe: *La envidia separa, la caridad une*[1]. Pues bien, la discordia no es otra cosa que separación de voluntades. Por tanto, la discordia procede de la envidia más que de la vanagloria.

3. Y también: Lo que es origen de muchos males parece pecado capital. Ahora bien, ése es el caso de la discordia, ya que, comentando San Jerónimo las palabras *todo reino dividido será desolado* (Mt 12,25), escribe: *Así como la concordia hace prosperar las cosas pequeñas, con la discordia se desmoronan las grandes*[2]. Por eso la discordia debe tenerse por pecado capital más que por hija de la vanagloria.

En cambio está la autoridad de San Gregorio en XXXI *Moral.*[3]

Solución. *Hay que decir:* La discordia entraña escisión de voluntades en la medida en que la de cada cual está fijamente entregada a una cosa. Ahora bien, el hecho de que la voluntad se aferré a sus propios puntos de vista proviene de que prefiere lo suyo a lo ajeno, y cuando eso se da desordenadamente, degenera en soberbia y en vanagloria. Por eso la discordia que induce a cada cual a seguir sus puntos de vista, desentendiéndose de los ajenos, es hija de la vanagloria.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No es lo mismo riña que discordia. La riña es cosa exterior, y tiene su origen en la ira, que induce al ánimo a hacer daño al prójimo. La discordia, empero, consiste en la escisión de voluntades producida por la soberbia o la vanagloria, por la razón indicada.

2. *A la segunda hay que decir:* La discordia tiene como punto de partida el alejamiento de la voluntad de los demás provocado por la envidia; el punto final es el acercamiento a sus propios puntos de vista causado por la vanagloria. Pero, dado que en el movimiento tiene mayor importancia el punto de llegada que el de partida, pues el fin es mejor que el principio, la discordia es más hija de la vanagloria que de la envidia, aunque puede proceder de ambas, si bien bajo aspectos diferentes, como queda dicho.

3. *A la tercera hay que decir:* Las grandes empresas progresan con la concordia y se desmoronan con la discordia, porque la fuerza es tanto más consistente cuanto mayor es la unión y se debilita con la división, como se lee en el libro *De Causis*[4]. Resulta, por lo mismo, evidente que lo propio de la discordia es la escisión de voluntades. Para explicar este resultado es innecesario hacer de la discordia pecado capital que la haga origen de los distintos vicios que le atañen.

1. Tr.32 super 7,39: ML 35,1646. 2. *In Mt. 2* super 12,25: ML 26,82. Cf. SALUSTIO, *In Jugurth.* c.11 (DD 69). 3. C.45: ML 76,621. 4. Párr.16 (BA 179,13).

CUESTIÓN 38

La porfía

Viene a continuación el tema de la porfía. Sobre ella se formulan dos preguntas:

1. La porfía, ¿es pecado mortal?—2. ¿Es hija de la vanagloria?

ARTICULO 1

¿Es pecado mortal la porfía?

In 2 Tim. c.2 lect.2.

Objeciones por las que parece que la porfía no es pecado mortal:

1. El pecado mortal no se halla entre los varones espirituales. Sin embargo, se da la porfía, a tenor del testimonio de San Lucas 22,24: *Hubo porfía entre los discípulos de Jesús sobre quién de ellos sería el mayor.* Por tanto, la porfía no es pecado mortal.

2. Más aún: A nadie bien dispuesto debe agradar el pecado mortal en el prójimo. Ahora bien, escribiendo a los Filipenses 1,17 afirma el Apóstol: *Otros, por porfía, predican a Cristo,* y después añade: *Esto me alegra y seguirá alegrándome.* La porfía, pues, no es pecado mortal.

3. Y también: Algunos porfían en juicio o en disputa sin ánimo de ofender al prójimo, sino sobre todo procurando el bien. Es el caso, por ejemplo, de quienes porfían disputando con los herejes. Por eso, comentando la *Glosa* las palabras: *Sucedió un día*... (1 Re 14,1) escribe: *Los católicos no provocan porfías con los herejes si no se sienten por ellos provocados* [1]. La porfía, pues, no es pecado mortal.

4. Finalmente, parece que Job porfió con Dios, a tenor de las palabras del texto 39,2: *¿Acaso el que contiende con Dios descansa con facilidad?* Ahora bien, Job no pecó mortalmente porque de él dice el Señor: *No habéis hablado delante de mí cosa a derechas como mi siervo Job* (Job 42,7). En consecuencia, la porfía no siempre es pecado mortal.

En cambio está el precepto del Apóstol en 2 Tim 2,14: *No quieras porfiar con palabras,* y en Gál 5,20 enumera la porfía entre las obras de la carne, que *quienes las hacen no poseerán el reino de Dios.* Ahora bien, todo lo que priva del reino de Dios y contradice un precepto es pecado mortal. Por tanto, la porfía es pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* Contender es dirigirse contra uno. Por eso, así como la disputa implica oposición en la voluntad, la contención o porfía la implica en las palabras. Por eso mismo, cuando el discurso procede de la oposición, se llama también contención, figura retórica descrita por Cicerón en estos términos: *Se da contención cuando el discurso se hace con cosas contrarias como ésta: la lisonja tiene dulces principios y finales amarguísimos* [2]. Ahora bien, en el discurso, la oposición puede presentar dos aspectos: el que se refiere a la intención del contendiente y el que se refiere a la forma. En el primer caso es necesario considerar también si falsea la verdad, acción vituperable, o impugna la falsedad, lo cual es laudable. Cuando se trata de la forma, hay que distinguir igualmente doble modalidad: Si respeta los justos límites de la persona y del tema, lo cual es laudable, y por eso Cicerón, en III *Rhet.* [3], considera la discusión fogosa *adecuada para confirmar y refutar;* o si el modo excede la condición de la persona y del tema, en cuyo caso resulta vituperable.

Si, pues, se toma la porfía como impugnación de la verdad y es una impugnación intemperada [a], es pecado mortal. En este sentido, la define San Ambrosio: *La porfía es impugnación de la verdad con presunción clamorosa* [4]. Pero si es impugnación de la falsedad hecha con mesura, es laudable. Y si se trata de impugnación

1. *Glossa ordin.* (2,77A). 2. *Rhetor. ad Herenn.* 4 c.15 (DD 1,57). 3. *Rhetor. ad Herenn.* c.13 (DD 1,40). 4. *Glossa ordin.* super Rom 1,29: 6,6A; *Glossa* de PEDRO LOMBARDO, super Rom 1,29: ML 191,1335.

a. No sólo se peca contra la paz con la palabra usándola para impugnar la verdad; también es pecado usar la palabra para impugnar la falsedad cuando se hace de manera inadecuada.

de la falsedad, pero de forma inadecuada, puede ser pecado venial, salvo el caso de que llegue a ser tan desordenada que resulte escandalosa para los demás. Por eso el Apóstol, en 2 Tim 2,14, después de decir *no quieras porfiar*, añade: *Para nada sirve sino para desedificación de los demás.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los discípulos de Cristo no tenían intención de combatir la verdad, porque cada uno defendía lo que le parecía verdadero. Había, sin embargo, desorden en su discusión, ya que contendían de un tema no planteado, es decir, el del primado de honor. Todavía, como comenta la *Glosa* [5], no eran espirituales. Por eso la atajó el Señor.

2. *A la segunda hay que decir:* Quienes por porfía predicaban a Cristo eran dignos de reprensión, porque aunque no impugnaban la verdad de la fe, sino que la predicaban, impugnaban, sin embargo, la verdad promoviendo dificultades al Apóstol, que predicaba la verdad de la fe. Por eso el Apóstol no se goza de su porfía, sino del fruto que de ella se seguía, a saber: *que Cristo era anunciado,* pues también de los males se siguen ocasionalmente bienes.

3. *A la tercera hay que decir:* Según la naturaleza perfecta de la porfía, que es pecado mortal, quien contiende en juicio impugna la verdad de la justicia, y quien contiende en disputa pretende combatir la verdad de la doctrina. No es ésta la forma de discutir de los católicos con los herejes, sino a la inversa. Mas, tomada la porfía en su naturaleza imperfecta, es decir, en cuanto entraña viveza de palabras, no siempre es pecado mortal.

4. *A la cuarta hay que decir:* La porfía se toma allí en el sentido general de discusión. En efecto, Job 13,3 había dicho: *Hablaré con el Omnipotente y deseo disputar con Dios.* En manera alguna era su intención impugnar la verdad, sino descubrirla, y en esa búsqueda no había ni desorden de ánimo ni voces.

ARTICULO 2

¿Es la porfía hija de la vanagloria?

Infra q.132 a.5; *De malo* q.9 a.3.

Objeciones por las que parece que la porfía no es hija de la vanagloria:

1. La porfía tiene cierta afinidad con el celo, y por eso escribe el Apóstol en 1 Cor 2,3: *Habiendo entre vosotros celos y porfías, ¿no sois acaso carnales y os comportáis como hombres?* Ahora bien, el celo pertenece a la envidia. Luego la porfía viene más bien de la envidia.

2. Más aún: La porfía va acompañada de clamor. Ahora bien, el clamor, según San Gregorio en XXXI *Moral.* [6], nace de la ira. Luego la porfía nace también de la ira.

3. Y también: La ciencia, entre otras cosas, parece que es motivo de soberbia y de vanagloria, a tenor de las palabras del Apóstol en 1 Cor 8,1: *La ciencia hincha.* Pues bien, la porfía proviene muchas veces de la falta de ciencia, que nos da el conocimiento de la verdad y no se combate. La porfía, pues, no es hija de la vanagloria.

En cambio está el testimonio de la autoridad de San Gregorio en XXXI *Moral.* [7]

Solución. *Hay que decir:* Como queda expuesto (q.37 a.2), la discordia es hija de la vanagloria porque cada uno de cuantos están en desacuerdo se aferra a su propio parecer y ninguno se aviene al del otro, siendo, por otra parte, lo propio de la soberbia y de la vanagloria buscar la excelencia personal. Pues bien, así como quienes están en desacuerdo lo están por encontrarse aferrados al propio sentir de su corazón, así lo están también quienes disputan por defender de palabra lo que les parece. Hay, pues, la misma razón para hacer de la porfía y de la discordia hijas de la vanagloria.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La porfía, como la

5. *Glossa ordin.* super Lc 22,24 (5,177B); BEDA, *In Lc.* 6 super 22,24: ML 92,598. 6. C.45: ML 76,621. 7. C.45: ML 76,621.

discordia, tienen afinidad con la envidia en cuanto a alejamiento de aquel con quien discuerda o con el que contiende. Pues bien, en cuanto a mantenerse en su postura, el que discute conviene con la soberbia y con la vanagloria, es decir, en cuanto se aferra a su propio parecer, como hemos expuesto.

2. *A la segunda hay que decir:* En la discusión de que hablamos aquí, el clamor de las palabras tiene como fin impugnar la verdad. No es, por lo mismo, lo principal de la porfía. Por eso no es necesario que la porfía provenga de la misma fuente de la que proviene el clamor.

3. *A la tercera hay que decir:* La soberbia y la vanagloria toman principalmente ocasión de los bienes, incluso de los que son contrarios, como lo es, por ejemplo, ensoberbecerse por la humildad. Pero esa procedencia no es directa, sino accidental, ya que no hay inconveniente en que un contrario nazca de otro contrario. Por lo mismo, tampoco hay inconveniente en que lo que procede directamente de la soberbia o de la vanagloria tenga por causas contrarias aquellas de las que puede provenir ocasionalmente la soberbia.

CUESTIÓN 39

Sobre el cisma

Corresponde a continuación tratar de los vicios opuestos a la paz en el plano de la acción: el cisma, la riña (q.41), la sedición (q.42) y la guerra (q.40).

Sobre el cisma, en primer lugar, se formulan cuatro preguntas:

1. El cisma, ¿es pecado especial?—2. ¿Es más grave que la infidelidad?—3. La potestad de los cismáticos.—4. Sus penas.

ARTICULO 1

¿Es pecado especial el cisma?

In Sent. 4 d.13 q.2 ad 3.

Objeciones por las que parece que el cisma no es pecado especial:

1. El *cisma,* como dice el papa Pelagio[1], *suena a desgarro.* Ahora bien, todo pecado, a tenor de lo que afirma el profeta, produce desgarro: *Vuestros pecados han zanjado división entre vosotros y vuestro Dios* (Is 59,2). El cisma, pues, no es pecado especial.

2. Más aún: Se considera cismáticos a quienes no obedecen a la Iglesia. Pues bien, en todos sus pecados desobedece el hombre a los preceptos de la Iglesia, ya que, según San Ambrosio, el pecado es *la desobediencia a los mandamientos del cielo*[2]. Luego todo pecado es cisma.

3. Y también: La herejía sustrae igualmente al hombre de la unidad de la fe. Si, pues, el cisma implica división, no parece que se distinga del pecado de infidelidad como pecado especial.

En cambio está el hecho de que San Agustín, en el tratado *Contra Faust.,* distingue entre cisma y herejía diciendo que *se da el cisma cuando uno opina lo mismo y adora con el mismo rito que los demás, y sólo se complace en la separación de la congregación; la herejía, empero, opina cosas diferentes de las que cree la Iglesia católica*[3]. El cisma, pues, no es pecado general.

Solución. *Hay que decir:* Según expone San Isidoro en el libro *Etymol.*[4], la palabra cisma *se ha tomado de la escisión de pareceres.* Pues bien, la escisión se opone a la unidad, y por eso se llama pecado de cisma el que directa y esencialmente

1. Fragm. epist. *ad Victorem et Pancratium* (MA 9,731). Cf. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 24 q.1 can.34: *Schisma* (RF 1,979). 2. *De parad,* c.8: ML 14,309. 3. L.20 c.3: ML 45,369; cf. *Contra Crescon.* l.2 c.3: ML 43,469. 4. L.8 c.3: ML 82,297.

se opone a la unidad. En efecto, así como en el orden natural no constituye especie lo que es accidental, así tampoco en el orden moral, en el que lo intencional es esencial, mientras que lo que cae fuera de la intención es, por así decirlo, accidental. Por eso el pecado de herejía es propiamente pecado especial, por el hecho de que intenta separar de la unidad realizada por la caridad [a]. Esta no solamente une a las personas entre sí por el vínculo especial del amor espiritual, sino que une a toda la Iglesia en la unidad del Espíritu. Por tanto, se considerará como cismáticos en sentido estricto a quienes espontánea e intencionadamente se apartan de la unidad de la Iglesia, que es la unidad principal. En efecto, la unión particular de unos con otros está ordenada a la unidad de la Iglesia, del mismo modo que la organización de los miembros en el cuerpo natural está ordenada a la unidad de todo el cuerpo.

Por otra parte, la unidad de la Iglesia radica en dos cosas, es decir, en la conexión o comunicación de los miembros de la Iglesia entre sí y en la ordenación de todos ellos a una misma cabeza, a tenor de lo que escribe el Apóstol: *Vanamente hinchado por su mente carnal, sin mantenerse unido a la Cabeza, de la cual todo el Cuerpo, por medio de junturas y ligamentos, recibe nutrición y cohesión para realizar su crecimiento en Dios* (Col 2,18-19). Pues bien, esa Cabeza es Cristo mismo, cuyas veces desempeña en la Iglesia el Sumo Pontífice. Por eso se llama cismáticos a quienes rehusan someterse al Romano Pontífice y a los que se niegan a comunicar con los miembros de la Iglesia a él sometidos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La división entre el hombre y Dios por el pecado no es intentada por el pecador, sino que más bien se produce fuera de su intención, por su desordenada conversión hacia el bien perecedero. De ahí que no sea en rigor cisma.

2. *A la segunda hay que decir:* El cisma consiste esencialmente en no obedecer a los preceptos en un espíritu de rebelión. Y digo con rebelión, subrayando con ello tanto el desprecio pertinaz hacia los preceptos de la Iglesia como la negativa a someterse a su juicio, y esto no lo hace el pecador. Por eso no todo pecado es cisma.

3. *A la tercera hay que decir:* La diferencia entre la herejía y el cisma hay que considerarla en función de aquello a lo que cada una se opone esencial y directamente. La herejía, en efecto, se opone directamente a la fe; el cisma, en cambio, se opone a la unidad eclesiástica de la caridad. De ahí que, siendo la fe y la caridad virtudes diferentes, aunque quien carece de fe carece de caridad, el cisma y la herejía son también pecados distintos, aunque todo hereje es también cismático, pero no al contrario. Así lo dice San Jerónimo en *Epist. ad Gal.* [5]: *Entre el cisma y la herejía creo que hay esta diferencia: la herejía cree dogmas alterados, mientras que el cisma separa de la Iglesia.*

Sin embargo, del mismo modo que la pérdida de la caridad es camino que lleva a la pérdida de la fe, según el testimonio del Apóstol: *De las cuales* —de la caridad y demás— *algunos se desvían, viniendo a dar en vaciedades* (1 Tim 1,6), el cisma es también, por su parte, camino hacia la herejía. Por eso San Jerónimo, en el mismo lugar, añade: *El cisma, en un principio y en parte, puede entenderse como distinto de la herejía; mas no hay cisma en que no se forje herejía, para convencerse de que ha obrado rectamente apartándose de la Iglesia* [6].

ARTICULO 2

¿Es el cisma pecado más grave que la infidelidad?

In Sent. 4 d.13 q.2 a.2 ad 4; *De malo* q.2 a.10 ad 4.

Objeciones por las que parece que el cisma es pecado más grave que la infidelidad:

1. El pecado mayor se castiga con pena también más grave, como vemos en la Escritura: *Conforme a su delito será*

5. Cf. *In Tit.* super 3,10: ML 26,633.

6. Cf. *In Tit.* super 3,10: ML 26,633.

a. Es preciso advertir lo que hay de positivo en esta doctrina sobre el pecado del cisma: la caridad hace la unidad de la Iglesia, pues la caridad «no sólo une a las personas entre sí con el vínculo espiritual del amor, sino que une a toda la Iglesia en la unidad del espíritu»; por eso son cismáticos quienes no se someten al Sumo Pontífice y rehusan la comunión eclesial.

la cuenta de los azotes (Dt 25,2). Ahora bien, el pecado de cisma ha sido más castigado que el de infidelidad o el de idolatría. En efecto, tenemos constancia de que por la idolatría algunos fueron muertos a espada por mano humana (Ex 32,27-28), mientras que sobre el pecado de cisma leemos: *Pero si, haciendo Yahveh algo insólito, abre la tierra su boca y se traga cuanto es suyo y bajan vivos al abismo, conoceréis que estos hombres han blasfemado de Yahveh* (Núm 16,30). Por su parte, las diez tribus que se disgregaron del reino de David, por pecado de cisma, fueron castigadas gravísimamente, como consta también en la Escritura (4 Re 17,20ss). El pecado de cisma, pues, es más grave que el de infidelidad.

2. Más aún: *El bien de la colectividad es mayor y más divino que el bien de uno,* como demuestra el Filósofo en I *Ethic.* [7] Pues bien, el cisma se opone al bien de la multitud, porque es contrario a la unidad de la Iglesia; la infidelidad, en cambio, atenta contra el bien particular de uno, a saber: la fe de un solo hombre. Por tanto, parece que el cisma es pecado más grave que el de la infidelidad.

3. Y también: Al mayor mal se opone el mayor bien, como expone el Filósofo en VIII *Ethic.* [8] Ahora bien, el cisma se opone a la caridad, virtud mayor que la fe, a la que se opone la infidelidad, como queda dicho (q.23 a.6). Luego el cisma es pecado más grave que el de la infidelidad.

En cambio está el hecho de que la adición a otra cosa es mayor que ésta, sea en el bien, sea en el mal. Ahora bien, la herejía resulta de la adición al cisma, ya que añade un dogma perverso, según el testimonio de San Jerónimo antes aducido [9]. En consecuencia, el cisma es menor pecado que el de infidelidad.

Solución. *Hay que decir:* La gravedad del pecado puede precisarse de dos maneras: en su especie y en sus circunstancias. Y dado que las circunstancias son particulares y pueden variar al infinito, cuando se pregunta, en general, cuál de los pecados sea más grave, la cuestión debe entenderse sobre la gravedad que atañe al género de pecado. Ahora bien, el género o especie de pecado se toma del objeto, como se ha demostrado en otro lugar (1-2 q.72 a.2; q.73 a.3). Por eso, el pecado que se opone a mayor bien es más grave en su género, como el pecado contra Dios es mayor que el cometido contra el prójimo. Pues bien, es evidente que la infidelidad es pecado contra Dios mismo, en cuanto que es en sí mismo la verdad primera en que se apoya la fe. El cisma, en cambio, se opone a la unidad de la Iglesia [b], que es un bien participado, menor que Dios mismo. Resulta, pues, evidente que el pecado de infidelidad, por su naturaleza, es más grave que el de cisma. Esto no obsta para que algún cismático peque más gravemente que el infiel, sea por el desprecio mayor, sea por el peligro mayor que supone, sea por otras razones por el estilo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Era ya evidente para el pueblo hebreo, por la ley recibida, que había un solo Dios y que no había que adorar a otros dioses, y esto les había sido confirmado con muchas señales. No era, pues, necesario que quienes pecaban contra esa fe por idolatría fueran castigados con inusitada pena, sino con la corriente. Sin embargo, no tenía tan claro que Moisés debería ser siempre su caudillo. Era, por lo mismo, necesario que quienes se rebelaban contra su principado fueran castigados de manera extraordinaria e inusitada.

También se puede responder que el pecado de cisma a veces era castigado con mayor severidad en aquel pueblo porque era propenso a las sediciones y al cisma. De ello da testimonio el 1 Esd 4,19 diciendo: *Ya de antiguo esa ciudad se rebeló contra los reyes, y en ella se fraguaron sediciones y revueltas.* Y a veces se inflige pena mayor por el pecado cometido con

7. ARISTÓTELES, c.2 n.8 (BK 1094b10): S. TH., lect.2. 8. ARISTÓTELES, c.10 n.2 (BK 1160b9): S. TH., lect.10. 9. Cf. *In Tit.* super 3,10: ML 26,633.

b. En principio, el pecado de cisma no implica negación de ninguna verdad revelada, sino sólo ruptura de la unidad eclesial; por eso es pecado menos grave que la infidelidad; prácticamente es difícil que tal insumisión al Sumo Pontífice no implique la negación de alguna verdad de fe, por lo menos de las verdades referentes a la Iglesia.

mayor frecuencia, como ya hemos demostrado (1-2 q.105 a.2 ad 9), dado que hay penas medicinales cuyo objetivo es apartar a los hombres del pecado. Por eso, donde hay mayor inclinación al pecado, se debe aplicar pena más severa. Y las diez tribus fueron castigadas no sólo por el pecado de cisma, sino también por el de sedición, como allí mismo se constata (4 Re 17,21; cf. 3 Re 12,28).

2. *A la segunda hay que decir:* El bien de la colectividad es mayor que el de un particular de la misma, y también menor que el bien exterior al que se ordena la multitud, al igual que el bien del ejército es menor que el del general. De la misma forma, el bien de la unidad eclesiástica, a la que se opone el cisma, es menor que el de la verdad divina, al que se opone la infidelidad.

3. *A la tercera hay que decir:* La caridad tiene dos objetos: el principal, que es la bondad divina, y otro secundario, es decir, el del prójimo. Pero el cisma y los demás pecados cometidos contra el prójimo se oponen a la caridad en cuanto al bien secundario, menor que el objeto de la fe, es decir, Dios mismo. De ahí que estos pecados sean menores que la infidelidad. No es, en cambio, menor el odio de Dios, opuesto a la caridad en cuanto a su objeto principal. Sin embargo, entre los pecados contra el prójimo, el mayor parece que es el cisma, por ser el pecado que va contra el bien espiritual de la colectividad.

ARTICULO 3

¿Tienen alguna potestad los cismáticos?

3 q.64 a.9 ad 2; *In Sent.* 4 d.25 q.1 a.2; *Quodl.* 12 q.2 a.1.

Objeciones por las que parece que los cismáticos tienen alguna potestad:

1. San Agustín, en el libro *Contra Donat,,* escribe: *Lo mismo que a su vuelta a la Iglesia los que estaban bautizados antes de abandonarla no se rebautizaban, así los que vuelven a ella y estaban ordenados no se vuelven a ordenar* [10]. Ahora bien, el orden es potestad. Luego los cismáticos conservan cierta potestad porque retienen el orden.

2. Más aún: Según escribe también San Agustín en el libro *De unic. bapt.* [11]: *El separado puede conferir sacramentos, como los puede recibir.* Pues bien, la potestad de conferir sacramentos es potestad máxima. Por tanto, los cismáticos separados de la Iglesia tienen potestad espiritual.

3. Y también: El papa Urbano escribe que a *los en algún tiempo consagrados por los obispos según el rito católico, pero separados de la Iglesia romana por el cisma, al volver a la unidad de la Iglesia, debemos recibirlos con misericordia conservando sus propias órdenes, con tal de que su vida y ciencia les recomiende* [12]. Pero no sucedería esto si no quedara poder espiritual en los cismáticos. Estos, pues, tienen poder espiritual.

En cambio está el testimonio de la autoridad de San Cipriano manifestado en una carta, recogida en el *Decreto* y expresado en estos términos: *Quien no observa ni la caridad del espíritu ni la unión de la paz, y se separa del vínculo de la Iglesia y del colegio de los sacerdotes y del obispo, no puede tener ni potestad ni honor* [13].

Solución. *Hay que decir:* La potestad espiritual es doble: la sacramental y la de jurisdicción. La potestad sacramental es la conferida por la consagración. Pues bien, todas las consagraciones de la Iglesia son permanentes en tanto dure la consagración, como es evidente en las cosas inanimadas; así, el altar consagrado no se consagra de nuevo si no se destruye. Por tanto, dicha potestad permanece esencialmente en el hombre, que la recibió por consagración, mientras viva, aunque incurra en cisma o en herejía. Esto es evidente, dado que no es consagrado de nuevo al regresar a la Iglesia. Mas dado que la potestad inferior no debe actualizarse más que por la moción de un poder superior, como es también evidente en las cosas naturales, resulta de ello que ese hombre pierde el uso de su potestad, de suerte que no le sea permitido servirse de ella. Mas en el caso de que se sirvan de ella, surte efecto en el plano de los sacramentos, ya que en ellos el hombre no actúa sino

10. L.1 c.1: ML 43,109. 11. *Contra Donat.* 6 c.5: ML 43,200. 12. *Synodus Placentina* can.10 (MA 20,806). Cf. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 9 q.1 can.5: *Ordinationes* (RF 1,602). 13. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 7 q.1 can.6: *Novaciano* (RF 1,568).

como instrumento de Dios, y por eso los efectos sacramentales no quedan impedidos por cualquier culpa que tenga quien lo administre. La potestad, en cambio, de jurisdicción es la conferida por simple intimación humana. Esta potestad no se adquiere de manera inamovible, y por eso no permanece [c] ni en el cismático ni en el hereje. De aquí que no pueden ni absolver, ni excomulgar, ni conceder indulgencias o cosas por el estilo, y, si lo hacen, carecen de valor.

En consecuencia, cuando se dice que estos hombres no tienen potestad espiritual, se ha de entender del segundo tipo de potestad espiritual; y si se trata del primero, no se entiende en cuanto a la esencia de la misma, sino en cuanto a su legítimo uso.

Respuesta a las objeciones: Se responde con lo dicho.

ARTICULO 4

¿Es conveniente penar a los cismáticos con la excomunión?

Objeciones por las que parece que no es conveniente penar a los cismáticos con la excomunión:

1. La excomunión, sobre todo, aparta al hombre de la comunión de los sacramentos. Ahora bien, en expresión de San Agustín en el libro *Contra Donat.* [14], el bautismo puede ser recibido de manos de un cismático. Por tanto, parece que la excomunión no es pena conveniente para el cismático.

2. Además: Compete a los fieles de Cristo reducir a los dispersos, y por eso se dice en contra de algunos: *No redujisteis lo que era abyecto ni buscasteis lo perdido* (Ez 34,4). Pues bien, los cismáticos se reducen más fácilmente por quienes conviven con ellos. Parece, pues, que no se les debe excomulgar.

3. Y también: Por un mismo pecado no se inflige doble pena, como leemos en la Escritura: *No juzgará Dios dos veces al mismo* (Nah 1,9). Pues bien, hay quienes por el pecado de cisma son castigados con pena temporal, a tenor de la prescripción del *Decreto* de Graciano: *Las ¡ejes divinas y humanas sancionaron que los separados de la unidad de la Iglesia y quienes perturban la paz sean frenados por la potestad secular* [15]. Por tanto, no deben ser castigados con excomunión.

En cambio está lo que se manda en la Escritura: *Alejaos de las moradas de los hombres impíos* (quienes habían hecho cisma) *y no queráis tocar lo que les pertenece, no seáis envueltos en sus pecados* (Núm 16,26).

Solución. *Hay que decir:* Cada cual debe ser castigado por lo que peca, como dice la Escritura (Sal 2,17). Ahora bien, según hemos visto (a.1), el cismático peca en dos cosas. La primera, por separarse de los miembros de la Iglesia. Bajo este aspecto es conveniente que la excomunión sea la pena del cismático. La segunda cosa en que peca es por resistirse a someterse a la cabeza de la Iglesia. Por eso, dado que se resiste a dejarse corregir por la potestad espiritual, es justo que lo sea por el poder temporal [d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No es lícito recibir el bautismo de mano de cismático, a no ser en caso de necesidad, puesto que es mejor salir de esta vida con la señal de Cristo recibida en el bautismo, que sin ella, sea quien fuere el que se la dé, incluso judío o pagano.

2. *A la segunda hay que decir:* La excomunión no prohibe la comunicación que hace que con consejos saludables vuelvan a la unidad de la Iglesia quienes estaban separados de ella. Pero, además, la separación misma les atrae, ya que la

14. L.6 c.5: ML 43,200. 15. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 23 q.5 can.44: *Quali nos* (RF 1,943).

c. Dejando aparte las cuestiones de teología y derecho sacramental que plantea el tema, los principios doctrinales parecen claros: la potestad sacramental, obtenida por la consagración u ordenación, la conservan los cismáticos aunque no puedan ejercerla lícitamente; pero si lo hacen, su ejercicio no carece de validez; pero la potestad de jurisdicción se pierde totalmente por el pecado de cisma.

d. Santo Tomás aprueba, pues, los métodos coercitivos de su tiempo y el recurso al poder secular; no podía superar una manera de pensar tan extraña para nosotros.

confusión de encontrarse separados les induce a veces a penitencia.

3. *A la tercera hay que decir:* Las penas de esta vida son medicinales; por eso, cuando no es suficiente una para corregir al hombre, se añade otra; al igual que los médicos recetan también distintas medicinas cuando una no es eficaz. Por eso la Iglesia, cuando algunos no desisten lo suficiente por la excomunión, aplica la corrección del *brazo* secular. Pero si es suficiente una pena, no se le impone otra.

CUESTIÓN 40

La guerra

Viene a continuación el tema de la guerra (cf. q.39 introd.)[a]. Sobre ella se formulan cuatro preguntas:

1. ¿Hay alguna guerra lícita?—2. ¿Es lícito a los clérigos entrar en guerra?—3. ¿Es lícito a los combatientes usar estratagemas?—4. ¿Es lícito combatir en días festivos?

ARTICULO 1

¿Es siempre pecado guerrear?

Objeciones por las que parece que es siempre pecado guerrear:

1. No se inflige pena más que por el pecado. Ahora bien, a quienes pelean el Señor les tasa pena, a tenor de estas palabras: *Todo el que empuñare la espada, morirá* (Mt 26,52). Por tanto, toda guerra es ilícita.

2. Más aún: Es pecado cuanto contraría a mandamiento divino. Pues bien, guerrear contraría al precepto divino, pues se dice: *Yo os digo: no resistáis al mal* (Mt 5,39), y también: *No defendiéndoos, carísimos, sino dando lugar a la ira* (Rom 12,19). Guerrear, pues, siempre es pecado.

3. Y también: Nada sino el pecado contraría a la acción virtuosa. Ahora bien, la guerra contraría a la paz. Luego la guerra siempre es pecado.

4. Finalmente, la práctica en cosa lícita es lícita, como resulta evidente en la práctica de las ciencias. Pues bien, la Iglesia prohibe los ejercicios bélicos que se hacen en los torneos, ya que, a quienes mueren en ellos, se les priva de sepultura eclesiástica. Así, pues, la guerra parece pura y simplemente pecado.

En cambio está el testimonio de San Agustín en el sermón *De puero Centurionis*[1]: *Si la doctrina cristiana inculpara todas las guerras, el consejo más saludable para los que lo piden según el Evangelio sería que abandonasen las armas y se dejaran del todo de milicias. Mas a ellos les fue dicho* (Lc 3,14): *A nadie hiráis; os baste con vuestro estipendio.* A quienes ordenó contentarse con su propia paga, no les prohibió guerrear.

Solución. *Hay que decir:* Tres cosas se requieren para que sea justa una guerra. Primera: la autoridad del príncipe bajo cuyo mandato se hace la guerra. No incumbe a la persona particular declarar la guerra, porque puede hacer valer su derecho ante tribunal superior; además, la persona particular tampoco tiene compe-

1. Epist.138 *ad Marcellinum* c.2: ML 33,531. Cf. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 23 q.1 can.2: *Paratus* (RF 1,891).

a. El pecado más característico contra la paz es la guerra, o sea el conflicto armado entre naciones. Si en el cristianismo primitivo —Tertuliano, p. ej.— fue muy problematizada la participación de los cristianos en los ejércitos y en la guerra, en tiempos de Santo Tomás, y desde mucho antes, la guerra y la participación de los cristianos en ella era un hecho aceptado por la conciencia cristiana, y lo que hace Santo Tomás es estudiar las condiciones de su licitud. El artículo fundamental es el primero.

tencia para convocar a la colectividad, cosa necesaria para hacer la guerra. Ahora bien, dado que el cuidado de la república ha sido encomendado a los príncipes, a ellos compete defender el bien público de la ciudad, del reino o de la provincia sometidos a su autoridad. Pues bien, del mismo modo que la defienden lícitamente con la espada material contra los perturbadores internos, castigando a los malhechores, a tenor de las palabras del Apóstol: *No en vano lleva la espada, pues es un servidor de Dios para hacer justicia y castigar al que obra mal* (Rom 13,4), le incumbe también defender el bien público con la espada de la guerra contra los enemigos externos. Por eso se recomienda a los príncipes: *Librad al pobre y sacad al desvalido de las manos del pecador* (Sal 81,41), y San Agustín, por su parte, en el libro *Contra Faust.* [2] enseña: *El orden natural, acomodado a la paz de los mortales, postula que la autoridad y la deliberación de aceptar la guerra pertenezca al príncipe.*

Se requiere, en segundo lugar, causa justa. Es decir, que quienes son atacados lo merezcan por alguna causa. Por eso escribe también San Agustín en el libro *Quaest.* [3]: *Suelen llamarse guerras justas las que vengan las injurias; por ejemplo, si ha habido lugar para castigar al pueblo o a la ciudad que descuida castigar el atropello cometido por los suyos o restituir lo que ha sido injustamente robado.*

Se requiere, finalmente, que sea recta [b] la intención de los contendientes; es decir, una intención encaminada a promover el bien o a evitar el mal. Por eso escribe igualmente San Agustín en el libro *De verbis Dom.* [4]: *Entre los verdaderos adoradores de Dios, las mismas guerras son pacíficas, pues se promueven no por codicia o crueldad, sino por deseo de paz, para frenar a los malos y favorecer a los buenos.* Puede, sin embargo, acontecer que, siendo legítima la autoridad de quien declara la guerra y justa también la causa, resulte, no obstante, ilícita por la mala intención. San Agustín escribe en el libro *Contra Faust.* [5]: *En efecto, el deseo de dañar, la crueldad de vengarse, el ánimo inaplacado e implacable, la ferocidad en la lucha, la pasión de dominar y otras cosas semejantes, son, en justicia, vituperables en las guerras.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según San Agustín en el libro II *Contra Manich.* [6], *quien empuña la espada sin autoridad superior o legítima que lo mande o lo conceda, lo hace para derramar sangre.* Mas el que con la autoridad del príncipe, o del juez, si es persona privada, o por celo de justicia, como por autoridad de Dios, si es persona pública, hace uso de la espada, no la empuña él mismo, sino que se sirven de la que otro le ha confiado. Por eso no incurre en castigo. Tampoco quienes blanden la espada con pecado mueren siempre a espada. Mas siempre perecen por su espada propia, porque por el pecado que cometen empuñando la espada incurren en pena eterna si no se arrepienten.

2. *A la segunda hay que decir:* Este tipo de mandamientos, como dice San Agustín en el libro *De Serm. Dom. in Monte* [7], han de ser observados siempre con el ánimo preparado, es decir, el hombre debe estar siempre dispuesto a no resistir, o a no defenderse si no hay necesidad. A veces, sin embargo, hay que obrar de manera distinta por el bien

2. L.22 c.75: ML 42,448. 3. *Quaest. in Heptat.* 6 q.10 super Jos 8,2: ML 34,781. 4. Cf. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 23 q.1 can.6: *Apud veros* (RF 1,839). Véase SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei* 19 c.12: ML 41,637. 5. L.22 c.74: ML 42,447. 6. *Contra Faust.* 22 c.70: ML 42,444. 7. L.1 c.19: ML 34,1260; cf. epist.138 *ad Marcellinum* c.2: ML 33,531.

b. Es clásico este artículo, cuya doctrina inspiraría a los famosos teólogos juristas españoles del siglo XVI, entre los que descuella Francisco de Vitoria. Tres condiciones son necesarias para que la guerra, estudiada entre los pecados contra la caridad, resulte lícita:

1. La autoridad del príncipe, como representante del bien común e instancia última para resolver los conflictos. Naturalmente, hoy por príncipe podría entenderse el parlamento; quizá un día, una autoridad supranacional en la medida en que las organizaciones y tribunales internacionales garanticen el orden internacional. 2. Causa justa; sólo puede serlo el reparar agravios y restablecer el orden justo y pacífico que ha sido turbado. 3. Intención recta, promover el bien y remediar el mal. No pueden perseguirse objetivos distintos al de restaurar el orden justo ni tomar pretexto del agravio recibido para hacer valer el espíritu de venganza o el afán de destruir al adversario.

común o también por el de aquellos con quienes se combate. Por eso, en *Epist. ad Marcellinum* [8], escribe San Agustín: *Hay que hacer muchas cosas incluso con quienes se resisten, a efectos de doblegarles con cierta benigna aspereza. Pues quien se ve despojado de su inicua licencia, sufre un útil descalabro, ya que nada hay tan infeliz como la felicidad del pecador, con la que se nutre la impunidad penal; y la mala voluntad, como enemigo interior, se hace fuerte.*

3. *A la tercera hay que decir:* También quienes hacen la guerra justa intentan la paz. Por eso no contrarían a la paz, sino a la mala, la cual *no vino el Señor a traer a la tierra* (Mt 10,34). De ahí que San Agustín escriba en *Ad Bonifacium* [9]: *No se busca la paz para mover la guerra, sino que se infiere la guerra para conseguir la paz. Sé, pues, pacífico combatiendo, para que con la victoria aportes la utilidad de la paz a quienes combates.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Los ejercicios militares no están del todo prohibidos, sino los desordenados y peligrosos, que dan lugar a muertes y pillajes. Entre los antiguos tales prácticas no implicaban esos peligros, y por eso se les llamaba *simulacros de armas,* o *contiendas incruentas,* como conocemos por San Jerónimo en una de sus cartas [10].

ARTICULO 2

¿Les es lícito combatir a los obispos y clérigos?

Objeciones por las que parece que a los obispos y clérigos les es lícito combatir:

1. Las guerras son lícitas y justas, como acabamos de ver (a.1) en la medida en que defienden a los pobres y a toda la república contra las injurias de los enemigos. Ahora bien, esto parece que incumbe sobre todo a los prelados, según expone en una homilía [11] San Gregorio: *El lobo se lanza sobre las ovejas cuando un injusto raptor oprime a algún fiel o a algún sencillo. Él que parecía pastor y no lo era, abandona las ovejas y huye. En efecto, temiendo para sí el peligro, no osa hacer frente a la injusticia.* En consecuencia, a los obispos y a los clérigos les es lícito pelear.

2. Más aún: San León papa escribe [12]: *Como muchas veces vengan de tierra de sarracenos noticias adversas diciendo algunos que con vigilia y a hurtadillas iban a dar en el puerto de Roma, mandamos congregar a nuestro pueblo y bajar al litoral.* Por tanto, es lícito a los obispos proceder a la guerra.

3. Y también: Parece que hay el mismo motivo para hacer una cosa y para consentir que otro la haga, según el testimonio de la Escritura: *Son dignos de muerte no sólo los que tales cosas practican, sino los que aprueban a los que las cometen* (Rom 1,32). Pues bien, por una parte da grandes muestras de aprobación quien induce a otro a realizar alguna cosa; por otra, es lícito a los obispos y a los clérigos inducir a guerrear, a tenor del siguiente testimonio de que *por exhortaciones y súplicas de Adriano, obispo de la ciudad romana, tomó Carlos a su cargo la guerra contra los lombardos* [13]. Por consiguiente, también les es lícito pelear.

4. Todavía más: Lo que es honesto y meritorio en sí mismo no es ilícito para los obispos y los clérigos. Ahora bien, combatir resulta a veces no solamente honesto, sino también necesario, a tenor de este testimonio: *Si alguno fuere muerto por la verdad de la fe, la salvación de la patria y en defensa de los cristianos, recibirá de Dios premio celeste* [14]. Por tanto, está permitido a obispos y clérigos ir a la guerra.

En cambio está el hecho de que en la persona de Pedro se ordena a obispos y clérigos: *Envaina la espada* (Mt 26,52). Por tanto, no les es lícito pelear.

Solución. *Hay que decir:* Hay muchas cosas necesarias para el bien de la sociedad humana. Pues bien, la diversidad de funciones está mejor atendida por varias personas que por una sola, como demuestra el Filósofo en su *Política* [15]. Hay, además, ciertos negocios incompatibles

8. Epist.137 c.2: ML 33,531. 9. Epist.189: ML 33,856. 10. VEGETIO, *Instit. rei militan* 1 c.9 usque ad 28 (DD 664-672); 2 c.23 (DD 684). 11. *In Evang.* 1 hom.14: ML 76,1128. 12. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 23 q.8 can.7: *Igitur* (RF 1,954). Cf. LEÓN IV, epist. *ad Ludovicum Augustum* (MA 14,888). 13. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 23 q.8 can.10: *Hortatu* (RF 1,955). 14. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 23 q.8 can.9: *Omni timore* (RF 1,955). 15. ARISTÓTELES, I c.1 n.5 (BK 1252b3): S. TH., lect.1.

entre sí que no pueden despacharse simultáneamente de forma adecuada. Por eso, a quienes se les encomiendan oficios mayores, se les prohiben los menores. Así, por ejemplo, las leyes humanas prohiben el comercio a los soldados encargados de los trabajos de la guerra. Esta clase de trabajos son, en realidad, del todo incompatibles con las tareas encomendadas a los obispos y a los clérigos por dos razones. La primera es de tipo general. Los trabajos de la guerra conllevan, en efecto, grandes inquietudes y, por lo mismo, son obstáculo para la entrega del alma a la contemplación de las cosas divinas, a la alabanza de Dios y a la oración por el pueblo, tareas que atañen al oficio de los clérigos. Por eso, igual que se prohibe a éstos el comercio porque absorbe mucho su atención, se les prohiben también los trabajos de la guerra, a tenor del testimonio del Apóstol: *El que milita para Dios no se embaraza con los negocios de la vida* (2 Tim 2,4).

Hay además otra razón especial. En efecto, las órdenes de los clérigos están orientadas al servicio del altar, en el cual, bajo el sacramento, se presenta la pasión de Cristo según el testimonio del Apóstol: *Cuantas veces comáis este pan y bebáis el cáliz, otras tantas anunciaréis la muerte del Señor hasta que venga* (1 Cor 11,26). Por eso desdice del clérigo matar o derramar sangre; más bien deben estar dispuestos para la efusión de su propia sangre por Cristo, a fin de imitar con obras lo que desempeñan por ministerio. Por eso está establecido que los derramadores de sangre, aun sin culpa por su parte, incurren en irregularidad[16]. Mas a quien está destinado a un cargo no se le permite aquello que le hace no apto para el mismo. En consecuencia, bajo ningún título les es permitido a los clérigos tomar parte en la guerra, ordenada a verter sangre.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los prelados deben resistir no sólo a los lobos, que matan espiritualmente a la grey, sino también a los raptores y tiranos, que la maltratan corporalmente. Y las armas de que se han de servir (los prelados) no son, en realidad, materiales, sino espirituales, según las palabras del Apóstol: *Las armas de nuestra milicia no son carnales, sino espirituales* (1 Cor 10,4). Esas armas son los avisos saludables, las devotas oraciones y sentencia de excomunión contra los pertinaces.

2. *A la segunda hay que decir:* Los obispos y los clérigos pueden asistir a las guerras con autoridad del superior, no para combatir ellos con su propia mano, sino para atender con exhortaciones, absoluciones y otros auxilios espirituales; lo mismo que en la antigua ley se mandaba que los sacerdotes tocaran las trompetas en los combates (Jos 6,4). Y para esto se concedió a obispos y clérigos ir a la guerra. Que algunos personalmente combatan, es abusivo.

3. *A la tercera hay que decir:* Como ha quedado expuesto (q.23 a.4 ad 2), toda potencia, arte o virtud que tiene por objeto el fin, debe disponer lo que conduce a él. Pues bien, las guerras materiales en el pueblo fiel deben tener como fin el bien espiritual divino, al cual están destinados los clérigos. De ahí que a éstos les compete disponer y orientar a los demás a hacer guerras justas. En realidad no se les prohibe combatir porque sea pecado, sino porque ese ejercicio no es decoroso para sus personas.

4. *A la cuarta hay que decir:* Aunque sea meritorio hacer guerra justa, se torna ilícita para los clérigos por el hecho de estar destinados a obras más meritorias, igual que el acto matrimonial puede ser meritorio, y, sin embargo, se hace condenable en quienes tienen voto de virginidad, por la obligación que les une con un bien mayor.

ARTICULO 3
¿Es lícito usar de estratagemas en las guerras?

Objeciones por las que parece que no es lícito usar estratagema en las guerras:

1. En la Escritura leemos: *Ejecutaréis justamente lo que es justo* (Dt 16,20). Ahora bien, la estratagema, por ser engaño, parece injusticia. En consecuencia, no se debe usar de estratagemas ni siquiera en guerra justa.

2. Más aún: La estratagema y el engaño parecen oponerse a la fidelidad, lo

16. GRACIANO, *Decretum* p.1 d.1 can 4: *Miror* (RF 1,178).

mismo que la mentira. Pues bien, dado que debemos guardar fidelidad a todos, a nadie se le debe mentir, como se ve en San Agustín en el libro *Contra Mendacium*[17]. Por tanto, ya que *se ha de guardar lealtad al enemigo,* según afirma San Agustín en *Ad Bonifacium*[18], parece que no se debe usar de celadas contra él.

3. Y también: En expresión de San Mateo, *lo que queráis que hagan los hombres con vosotros, hacedlo vosotros con ellos* (Mt 7,12), y eso se debe observar con el prójimo, cualquiera que sea. Ahora bien, los enemigos son prójimos. En consecuencia, dado que nadie quiere que le hagan emboscada ni trampas, parece que nadie debe usar tampoco estratagemas en la guerra.

En cambio está el testimonio de San Agustín en el libro *Quaest.*[19]: *Cuando se emprende guerra justa, no afecta a la justicia que se combata abiertamente o con estratagema.* Esto lo prueba con la autoridad del Señor, que mandó a Josué poner celadas a los habitantes de la ciudad de Hai, como consta en la Escritura (Jos 8,2).

Solución. *Hay que decir:* La finalidad de la estratagema es engañar al enemigo. Pues bien, hay dos modos de engañar: con palabras o con obras. Primero, diciendo falsedad o no cumpliendo lo prometido. De este modo nadie debe engañar al enemigo. En efecto, hay derechos de guerra y pactos que deben cumplirse, incluso entre enemigos, como afirma San Ambrosio en el libro *De Officiis*[20].

Pero hay otro modo de engañar con palabras o con obras; consiste en no dar a conocer nuestro propósito o nuestra intención. Esto no tenemos obligación de hacerlo, ya que, incluso en la doctrina sagrada, hay muchas cosas que es necesario ocultar, sobre todo a los infieles, para que no se burlen, siguiendo lo que leemos en la Escritura: *No echéis lo santo a los perros* (Mt 7,6). Luego con mayor razón deben quedar ocultos al enemigo los planes preparados para combatirle. De ahí que, entre las instrucciones militares, ocupa el primer lugar ocultar los planes, a efectos de impedir que lleguen al enemigo, como puede leerse en Frontino[21]. Este tipo de ocultación pertenece a la categoría de estratagemas que es lícito practicar en guerra justa, y que, hablando con propiedad, no se oponen a la justicia ni a la voluntad ordenada. Sería, en realidad, muestra de voluntad desordenada la de quien pretendiera que nada le ocultaran los demás.

Respuesta a las objeciones: Con lo dicho quedan resueltas.

ARTICULO 4

¿Es lícito combatir en días festivos?

Objeciones por las que parece que no es lícito combatir en días festivos:

1. Las fiestas están instituidas para vacar a las cosas divinas; es el sentido de la prescripción de observar el sábado, como consta ya en el libro del Éxodo (20,8ss); *sábado,* en efecto, significa *descanso.* Pues bien, las guerras conllevan gran agitación. Luego de ningún modo debe lucharse en días festivos.

2. Más aún: En la Escritura son reprendidos algunos porque —dice— *ayunáis para litigio y pleito y para dar puñetazos al desvalido* (Is 58,3-4). Con mayor razón es ilícito combatir en días festivos.

3. Y también: Jamás se debe hacer nada de manera desordenada para evitar perjuicio temporal. Pues bien, combatir en día festivo parece de suyo algo desordenado. En consecuencia, jamás se debe combatir en día festivo para evitar cualquier tipo de daño temporal.

En cambio está el testimonio de la Escritura: *Laudablemente resolvieron los judíos: todo hombre, quienquiera que sea, que en día de sábado viniere a pelear contra nosotros, sea de nosotros combatido* (1 Mac 2,41).

Solución. *Hay que decir:* La observancia de las fiestas no impide hacer lo que esté ordenado a la salud, incluso temporal, del hombre. Por eso reprende el Señor a los judíos diciendo: *¿os indignáis contra mí porque he sanado a todo el hombre en sábado?* (Jn 7,22). Por eso, lícitamente, pueden curar los médicos a los enfermos en día festivo. Pues bien, más que por la salud corporal de un solo hombre, se debe velar por el bien público, que permite evitar muchas muertes e innúmera-

17. C.15: ML 40,539. 18. Epist.189: ML 33,856. 19. *Quaest. in Heptat.* 6 q.10 super Jos 8,2: ML 34,781. 20. L.1 c.29: ML 16,68. 21. Cf. FRONTINO, *Stratagem.* 1 c.1 (DD 504).

bles males, tanto espirituales como temporales. Por eso, en defensa del bien público de los fieles, es lícito hacer guerra justa en días festivos si la necesidad lo exige. Sería, en efecto, tentar a Dios cejar de combatir ante una necesidad de ese tipo. Pero si no hay necesidad, no es lícito combatir en días festivos por las razones expuestas.

Respuesta a las objeciones: Con esto se responde a ellas.

CUESTIÓN 41

La riña

Viene a continuación el tema de la riña. Sobre ella se formulan dos preguntas:

1. ¿Es pecado la riña?—2. ¿Es hija de la ira?

ARTICULO 1

¿Es siempre pecado la riña?

Objeciones por las que parece que no es siempre pecado la riña:

1. Parece que la riña es cierto tipo de contienda. San Isidoro, en efecto, en el libro *Etymol.* [1], dice que *el término «pendenciero» viene del «rictus» del perro; pues está dispuesto siempre a contradecir, se complace con pendencias y provoca disputas.* Ahora bien, la disputa no siempre es pecado. Por tanto, tampoco la riña.

2. Más aún: Se lee en la Escritura que los siervos de Isaac *cavaron otro pozo y aun riñeron por él* (Gén 26,21). Pero no es de creer que la familia de Isaac riñera públicamente, sin que él lo impidiera, si fuera pecado. No es, pues, pecado la riña.

3. Y también: La riña parece una especie de guerra privada. Pues bien, la guerra no siempre es pecado. En consecuencia, tampoco la riña.

En cambio está el hecho de que el Apóstol considera a la riña entre las obras de la carne, diciendo que *quienes las hacen no poseen el reino de Dios* (Gal 5,20-21). Luego la riña es no sólo pecado, sino pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* Del mismo modo que la porfía implica contradicción de palabra, implica la riña contradicción con obras [a]. Por eso, en torno al texto de Gálatas 5,20, comenta la *Glosa* diciendo que hay pendencia *cuando por impulso de la ira mutuamente se agreden* [2]. De ahí que la riña es como una guerra privada que tiene lugar entre personas particulares, no en virtud de la autoridad pública, sino por voluntad desordenada. Por eso implica siempre pecado. Es pecado mortal en quien ataca a otro injustamente, ya que inferir daño a otro, llegando incluso a las manos, no se da sin pecado mortal. En quien se defiende, en cambio, puede darse sin pecado, pero a veces es pecado venial; otras, incluso, pecado mortal. Esto depende de los sentimientos que le animen y de la manera de defenderse. En efecto, si se defiende únicamente para repeler la injuria inferida y lo hace con moderación, ni es pecado ni se puede llamar propiamente riña por su parte. Pero si se defiende con espíritu de venganza y de odio, rebasando la moderación debida, es siempre pecado. Será pecado venial cuando va mezclada de un ligero movimiento de odio o de venganza, o no excede mucho la debida moderación; será, en cambio,

1. L.10 ad litt. R; ML 82,392. 2. *Glossa interl.* (6,87v); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,159.

a. Para Santo Tomás, la riña es una especie de guerra privada que jamás estará legitimada por la autoridad pública, sino que procede de la voluntad desordenada. Pecado mortal por parte de quien la provoca; por parte de quien se defiende, sólo carece de culpa si lo hace con moderación, sin excesos ni afán de venganza.

mortal cuando se lanza contra quien le ataca con ánimo decidido a matarle o a perjudicarle gravemente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Por riña entiende San Isidoro no solamente la disputa. En las palabras aducidas de San Isidoro hay tres cosas que indican el desorden de la ira. La primera, la propensión del ánimo a porfiar; esto lo indica en las palabras *siempre apercibido a combatir,* es decir, independientemente de que otro le diga o haga bien o mal. Segunda, la complacencia en contradecir; por eso sigue y *se deleita en la querella.* Tercera, la provocación de otros a la riña lo expresa en las palabras *incita al contradictor.*

2. *A la segunda hay que decir:* Este texto no da a entender que los criados de Isaac riñeran, sino que se alzaron contra ellos los habitantes de la comarca. Por eso fueron ellos quienes pecaron, no los criados de Isaac, que sufrían la calumnia.

3. *A la tercera hay que decir:* Según queda expuesto (q.40 a.1), para que haya guerra justa es preciso que se haga con la autoridad del poder público. La riña, en cambio, se produce por afecto privado de ira o de odio. Y así, si los agentes del príncipe o del juez con poder público agreden a unos y éstos se defienden, quienes riñen no son aquéllos, sino los que se oponen al poder público. En consecuencia, no riñen ni pecan quienes atacan, sino quienes se defienden injustamente.

ARTICULO 2

¿Es la riña hija de la ira?

Supra q.37 a.2 ad 1; Infra q.158 a.7.

Objeciones por las que parece que la riña no es hija de la ira:

1. En la Escritura se lee: *¿De dónde proceden las guerras y las contiendas entre vosotros? ¿No es de vuestras pasiones, que luchan en vuestros miembros?* (Gál 4,1). Pues bien, la ira no pertenece al apetito concupiscible. Luego la riña no es hija de la ira, sino de la concupiscencia.

2. Más aún: Se dice en los Proverbios, que *el jactancioso y el desenvuelto suscitan litigios* (Prov 28,25). Ahora bien, según parece, riña y litigio se identifican. Por tanto, la riña es hija de la soberbia o de la vanagloria, a las cuales compete jactarse y andar desenvueltas.

3. Y también: Se lee también en los Proverbios 18,6 que *los labios de los necios promueven contiendas.* Pues bien, la necedad difiere de la ira, ya que no se opone a la mansedumbre, sino más bien a la sabiduría y a la prudencia. Por tanto, la riña no es hija de la ira.

4. Todavía más: En otro lugar de los Proverbios se dice que *el odio levanta pendencias* (Prov 10,12). Pero el odio, según San Gregorio en XXXI *Moral., nace de la envidia*[3]. La riña, pues, no es hija de la ira, sino de la soberbia.

5. Finalmente, otro testimonio de los Proverbios afirma que *quien maquina discordia siembra riñas* (Prov 17,19). La discordia es hija de la vanagloria, como hemos expuesto (a.l). Luego también la riña.

En cambio está el testimonio de San Gregorio, que afirma, en XXXI *Moral.*[4], que *la riña nace de la ira;* y en la Escritura, por otra parte, leemos: *El iracundo provoca contiendas* (Prov 15,18; 29,22).

Solución. *Hay que decir:* Como queda expuesto (a.1), la riña implica cierta contradicción que llega hasta los hechos, ya que lo que se maquina es perjudicar a otro. Pero perjudicar a otro se puede maquinar de dos maneras. Primera, buscando pura y simplemente su mal. Este tipo de lesión es propia del odio, cuya intención es perjudicar al enemigo abiertamente o en secreto. La otra forma es maquinar el daño de otro sabiéndolo el interesado y con su oposición. Esto atañe propiamente a la ira, que es apetito de venganza. En efecto, el airado no se siente satisfecho con dañar en secreto a aquel contra el que se siente airado, sino que incluso quiere que lo sienta y que sufra algo contra su voluntad en venganza de lo que hizo, como quedó expuesto en otro lugar (1-2 q.46 a.6 ad 2), al tratar el tema de la ira. Por eso la riña nace propiamente de la ira.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como hemos expuesto en otro lugar (1-2 q.25 a.1), to-

3. C.45: ML 76,621. 4. C.45: ML 76,621.

das las pasiones del irascible nacen de las pasiones del concupiscible. Según eso, lo que de manera inmediata nace de la ira, nace también de la concupiscencia como primera raíz.

2. *A la segunda hay que decir:* La jactancia y la desenvoltura, manifestaciones de la soberbia y de la vanagloria, no provocan litigios y riñas directa, sino ocasionalmente, es decir, en cuanto que surge la ira cuando uno considera como injuria personal que otro se prefiera a él; de este modo se originan de la ira querellas y riñas.

3. *A la tercera hay que decir:* La ira, según hemos dicho (1-2 q.48 a.3), altera el juicio de la razón, y por eso tiene semejanza con la necedad, por lo cual tiene también un efecto común a las dos. En efecto, la falta de razón induce a tramar desordenadamente el daño de otro.

4. *A la cuarta hay que decir:* La ira, aunque a veces proceda del odio, no es, sin embargo, su efecto propio, ya que en la intención del que odia no entra perjudicar al enemigo en riña y públicamente. A veces, sin embargo, intenta hacerlo ocultamente; pero cuando presiente que no va a salir airoso, maquina perjudicarle recurriendo a la pendencia y al litigio. Mas dañar pendencieramente es efecto peculiar de la ira, por la razón expuesta.

5. *A la quinta hay que decir:* Las riñas dan lugar al odio y a la discordia en los corazones de los litigiosos. Por eso, el que planea, es decir, se propone sembrar discordias entre algunos, procura que se peleen entre sí, al igual que cualquier pecado puede imperar la acción de otro ordenándolo a su fin. Sin embargo, de esto no se sigue que la riña sea propia y directamente hija de la vanagloria.

CUESTIÓN 42

La sedición

Viene a continuación el tema de la sedición. Sobre ella se formulan dos preguntas:

1. ¿Es pecado especial?—2. ¿Es pecado mortal?

ARTICULO 1

¿Es la sedición pecado especial distinto de los otros?

Objeciones por las que parece que la sedición no es pecado especial distinto de los otros:

1. Escribe San Isidoro en el libro *Etymol.* [1], que *el sedicioso es quien introduce disensión y provoca discordias en los ánimos.* Ahora bien, quien provoca el pecado no incurre en pecado diferente del provocado. Por tanto, no parece que la sedición sea pecado especial distinto de la discordia.

2. Más aún: La sedición conlleva cierta división. Pues bien, la palabra misma *cisma* se toma igualmente de escisión, según queda expuesto (q.39 a.1). No parece, pues, que el pecado de sedición sea distinto del de cisma.

3. Y también: Todo pecado especial distinto de otro o es o procede de otro pecado capital. Ahora bien, la sedición no parece computada ni entre los pecados capitales ni entre los que proceden de éstos, como se ve en XXXI *Moral.* de San Gregorio [2], en donde se enumeran éstos pecados. Por tanto, la sedición no es pecado especial distinto de los otros.

En cambio está el hecho de que el Apóstol distinga la sedición de los demás pecados (2 Cor 12,20).

Solución. *Hay que decir:* La sedición es pecado especial que en algún aspecto coincide con la guerra y la riña, y en algo difiere de ellas. Coincide, en efecto, con la guerra y la riña en cuanto implica cierta contradicción. Se diferencia, en cambio, de ellas en dos cosas. Primera, en que la guerra y la riña implican recí-

1. L.10 ad litt. *S:* ML 82,394. 2. C.45: ML 76,621.

proca impugnación actual; la sedición, en cambio, cabe con la impugnación actual y con la preparación para ella. De ahí que, sobre el texto de 2 Cor 12,20, afirma la *Glosa* que las sediciones son *tumultos para la lucha*[3], hecho que tiene lugar cuando los hombres se preparan para contender y lo buscan. Difiere también de ella, en segundo lugar, porque la guerra se hace, propiamente hablando, con los enemigos de fuera, como lucha de pueblo contra pueblo; la riña, en cambio, es lucha de un particular con otro, o de unos pocos contra otros pocos; y la sedición, por el contrario, se produce, propiamente hablando, entre las partes de una muchedumbre que discuten entre sí; por ejemplo, cuando un sector de la ciudad provoca tumultos contra el otro. Por eso, dado que la sedición se opone a un bien especial, a saber, la unidad y la paz de la multitud, es pecado especial [a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se llama sedicioso al que provoca sedición, y porque ésta implica cierta discordia, es sedicioso quien provoca no cualquier discordia, sino la que divide las partes de la misma multitud. Pero el pecado de sedición no está sólo en quien siembra discordias, sino también en quienes disienten desordenadamente entre sí.

2. *A la segunda hay que decir:* La sedición difiere del cisma en dos cosas. Primera, en que el cisma se opone a la unidad espiritual de la multitud, es decir, a la unidad eclesiástica; la sedición, en cambio, se opone a la unidad temporal, a saber: por ejemplo, a la unidad de la ciudad o del reino. Difiere también del cisma en que éste no conlleva preparación para la lucha corporal, implicando solamente disensión espiritual; la sedición, en cambio, implica preparación para la lucha corporal.

3. *A la tercera hay que decir:* La sedición, como el cisma, están contenidos en la discordia, pues una y otra son un tipo de discordia no de uno con otro, sino de un sector de la multitud con otro.

ARTICULO 2

¿Es siempre pecado mortal la sedición?

Objeciones por las que parece que la sedición no siempre es pecado mortal:

1. La sedición implica siempre *tumulto que induce a la lucha,* como indica la *Glosa* antes (a.1) citada[4]. Ahora bien, la lucha no siempre es pecado mortal, sino que a veces es justa y lícita, como hemos expuesto en otra ocasión (q.40 a.1; q.41 a.l). Por tanto, con mayor razón puede darse la sedición sin pecado mortal.

2. Más aún: Según hemos dicho (a.l ad 3), la sedición es un tipo de discordia, y ésta puede darse sin pecado mortal, e incluso, a veces, sin pecado. Luego también la sedición.

3. Y también: Son alabados quienes liberan a la multitud del poder tiránico. Pues bien, esto no puede llevarse a cabo sin alguna disensión en el seno de la multitud, ya que una parte se esfuerza por retener al tirano, y la otra, a toda costa, quiere derrocarlo. La sedición, pues, puede darse sin pecado.

En cambio está el testimonio del Apóstol (2 Cor 12,20), que prohibe las sediciones entre otros pecados mortales. Por consiguiente, la sedición es pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos expuesto (a.1), la sedición se opone a la unidad de la multitud, es decir, a la unidad del pueblo, de la ciudad o del reino. Pero, en palabras de San Agustín, en II *De civ. Dei*[5], la expresión *pueblo,* en opinión de los sabios, designa *no el conjunto de la multitud, sino el cuerpo asociado con la anuencia del derecho y la comunión utilitaria.* Es, por lo mismo, evidente, que la unidad a la que se opone la sedición es la unidad de derecho y de utilidad común. En consecuencia, la sedición se opone a

3. *Glossa interl.* (6,771); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,89. 4. *Glossa interl,* super 2 Cor 12,20 (6,771); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO super 2 Cor 12,20: ML 192,89. 5. C.21: ML 41,67.

a. La nota más característica de este pecado es que la sedición es protagonizada por partes o facciones de una comunidad que tratan de imponer su bien privado contra las exigencias del bien común, contra la unidad y la paz de la multitud. No está legitimada por la autoridad, que representa al bien común, y por eso es siempre pecado (a.2).

la justicia y al bien común. Por eso la sedición es, por naturaleza, pecado mortal. Y es tanto más grave cuanto que el bien común, impugnado por la sedición, es mayor que el bien privado impugnado por la riña.

Sin embargo, el pecado de sedición recae, primera y principalmente, sobre quienes la promueven, los cuales pecan gravísimamente; después, sobre quienes les secundan perturbando el bien común. No se puede, sin embargo, llamar sediciosos a quienes defienden el bien común resistiendo, como tampoco se llama pendencieros a quienes se defienden, como hemos dicho (q.41 a.1).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La lucha lícita se hace en beneficio de la utilidad de la multitud, según hemos expuesto (q.40 a.l). La sedición, empero, se urde contra el bien común. Por eso es siempre pecado mortal.

2. *A la segunda hay que decir:* La discordia en aquello que no es manifiestamente un bien puede darse sin pecado. No puede, en cambio, darse sin pecado la discordia en lo que es manifiestamente un bien. Este tipo de discordia es la sedición que se opone a la utilidad de la multitud, que es manifiestamente un bien.

3. *A la tercera hay que decir:* El régimen tiránico no es justo, ya que no se ordena al bien común, sino al bien particular de quien detenta el poder, como prueba el Filósofo en III *Polit.*[6] en VIII *Ethic.*[7] De ahí que la perturbación de ese régimen no tiene carácter de sedición, a no ser en el caso de que el régimen del tirano se vea alterado de una manera tan desordenada que la multitud tiranizada sufra mayor detrimento que con el régimen tiránico. El sedicioso[b] es más bien el tirano, el cual alienta las discordias y sediciones en el pueblo que le está sometido, a efectos de dominar con más seguridad. Eso es propiamente lo tiránico, ya que está ordenado al bien de quien detenta el poder en detrimento de la multitud.

CUESTIÓN 43

El escándalo

Quedan[a], finalmente, por estudiar los vicios que se oponen a la beneficencia. Entre ellos hay algunos que atañen a la justicia, o sea, los que injustamente perjudican al prójimo. Mas parece que contra la caridad, especialmente, va el escándalo. Por eso corresponde tratar aquí el escándalo, sobre el cual se formulan ocho preguntas:

1. ¿Qué es el escándalo?—2. ¿Es pecado el escándalo?—3. ¿Es pecado especial?—4. ¿Es pecado mortal?—5. ¿Es de perfectos escandalizarse?—6. ¿Es de ellos escandalizar?—7. ¿Se han de abandonar los bienes espirituales por el escándalo?—8. ¿Se han de dejar los bienes temporales por el escándalo?

6. ARISTÓTELES, c.5 n.4 (BK 1279b6): S. TH., lect.6. 7. ARISTÓTELES, c.10 n.2 (BK 1160b8): S. TH., lect.10.

---

b. A lo largo de todo el tratado de la caridad, Santo Tomás ha mostrado su gran estima por las personas públicas, representantes del bien común de la comunidad eclesial o civil; y esto explica su grave juicio sobre la sedición. Pero termina ahora esta cuestión con una gravísima condena del régimen tiránico como el verdadero sedicioso, lo que legitimaría la sublevación contra él en nombre del bien común que él debería representar, pero que lo que hace es conculcarlo.

a. Terminando el estudio de los vicios que se oponen a los actos interiores de la caridad, comienza el tema de los opuestos al acto exterior de beneficencia, pero dado que muchos de ellos entran en el ámbito de la justicia, sólo estudia, ampliamente, el que se opone a la limosna espiritual, que es la corrección fraterna. Esto demuestra el interés del tema: si nada es tan propio de la caridad al prójimo como ayudarle a su crecimiento espiritual, nada resulta tan repugnante a la misma como atentar contra ese bien por medio del escándalo.

ARTICULO 1

¿Es adecuada la definición del escándalo: «un dicho o un hecho menos recto que ofrece ocasión de ruina»?

In Sent. 4 d.38 q.2 a.1; *In Mt.* c.15; *Quodl.* 4 q.12 a.1 ad 3; *In Rom.* c.7 lect.2; c.14 lect.2.

Objeciones por las que parece que no está definido adecuadamente el escándalo diciendo que es *un dicho o un hecho menos recto que ofrece ocasión de ruina* [1]:

1. El escándalo, como veremos luego (a.2), es pecado. Ahora bien, según San Agustín en XXII *Contra Faust.* [2], el pecado es *un hecho, un dicho o un deseo contra la ley de Dios.* Luego esa definición es insuficiente, ya que no tiene en cuenta ni el pensamiento ni el deseo.

2. Más aún: Dado que entre los actos virtuosos o rectos hay alguno más virtuoso o recto que otros, solamente parece no ser menos recto lo que es rectísimo. En consecuencia, si el escándalo es un dicho o un hecho menos recto, se deduce que todo acto virtuoso, a excepción del óptimo, es escándalo.

3. Y también: Hablando de *ocasión,* ésta expresa una causa accidental. Ahora bien, lo que es accidental no debe figurar en la definición, porque no precisa el carácter específico. Por tanto, es impropio poner en la definición de escándalo la palabra *ocasión.*

4. Todavía más: En todo cuanto hace el prójimo se puede encontrar ocasión de caída, ya que las causas accidentales están fuera de toda determinación. Si, pues, es escándalo lo que ofrece a otro ocasión de ruina, cualquier hecho o dicho puede ser escándalo, y esto no es exacto.

5. Finalmente, al prójimo se le ofrece ocasión de ruina cuando tropieza o flaquea. Pues bien, el escándalo se distingue del tropiezo y de la flaqueza, conforme a lo que escribe el Apóstol: *Bueno es no comer carne, ni beber vino, ni hacer nada en que tu hermano tropiece, se escandalice o flaquee* (Rom 14,21). En consecuencia, la definición propuesta de escándalo no es adecuada.

En cambio está el hecho de que San Jerónimo, exponiendo el texto de San Mateo: *Sabes que los fariseos, al oír esto...* (Mt 15,22), escribe: *Cuando leemos «quien escandalizare», debemos entender: el que diere ocasión de ruina con dicho o con hecho* [3].

Solución. *Hay que decir:* Según expone allí mismo San Jerónimo, *lo que en griego se llama «escándalo» lo podemos traducir por tropiezo, ruina o lesión del pie* [4]. Sucede, en efecto, que en el camino material se pone a veces un obstáculo, y quien tropieza en él corre el riesgo de caer; ese obstáculo se llama *escándalo.* Acontece igualmente en la vida espiritual que las palabras y acciones de otro inducen a ruina espiritual en cuanto que con su amonestación, solicitación o ejemplo arrastran al pecado. Esto es propiamente escándalo. Ahora bien, no hay nada que por su propia naturaleza induzca a ruina espiritual, a no ser que tenga algún defecto de rectitud. En efecto, lo que es perfectamente recto, lejos de inducir a la caída, preserva de ella. Por eso es buena la definición del escándalo: *Dicho o hecho menos recto que ofrece ocasión de ruina* [5].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El pensamiento o deseo del mal late en el fondo del corazón. No puede, por consiguiente, convertirse en ocasión de ruina. Por tanto, no puede tener razón de escándalo.

2. *A la segunda hay que decir:* El sentido de la expresión *menos recto* no hay que entenderlo por comparación a lo que otro supere en rectitud. Significa falta de rectitud, bien sea porque se trata de algo en sí mismo malo, como es el pecado; bien sea porque ofrezca alguna apariencia de mal, como sería el caso de quien se sentara a la mesa en santuario de ídolos. En efecto, aunque tal hecho no sería en sí mismo pecaminoso si no se hace con mala intención, sin embargo, por el hecho de tener cierta semejanza o parecido de veneración al ídolo, podría ofrecer a otro ocasión de ruina. De ahí que el Apóstol amoneste: *Huid de toda mala apariencia* (1 Tes 5,22). Es, por lo mismo, adecuado decir *menos recto,* comprendien-

1. *Glossa interl,* super Mt 18,8 (5,56r). 2. C.27: ML 42,418. 3. *In Mt. 2:* ML 26,3; cf. *Glossa interl.* super Mt 18,8 (5,56r). 4. *In Mt. 2* super 15,12: ML 26,111. 5. *Glossa interl,* super Mt 18,8 (5,56r).

do tanto lo que en sí mismo es pecado como lo que tiene apariencia de mal.

3. *A la tercera hay que decir:* Como queda expuesto (1-2 q.75 a.2 et 3; q.80 a.1), nada que no sea la propia voluntad puede ser para el hombre causa suficiente de pecado, que es la ruina espiritual. Por eso, las palabras o las obras de otro pueden ser causa imperfecta que de alguna manera inducen a esa ruina. De ahí que en la definición no se dice *ofreciendo causa de ruina,* sino *ofreciendo ocasión,* lo cual significa causa imperfecta y no siempre causa accidental. Sin embargo, no hay inconveniente en mencionar en algunas definiciones lo accidental, ya que lo que para uno es accidental, para otro puede ser esencial, al igual que en la definición de fortuna se pone la causa accidental en II *Physic.* [6]

4. *A la cuarta hay que decir:* El dicho o el hecho de otro puede convertirse en causa de pecado de dos modos: de suyo y accidentalmente. Lo es de suyo cuando alguien, con lo que dice o lo que hace, intenta inducir a otro a pecar; o también, aun en el caso de que no lo intente, lo que hace es de tal naturaleza que induzca a pecar; por ejemplo, pecando públicamente o haciendo algo que tiene apariencia de pecado. Quien realiza una acción de ese tipo ofrece propiamente ocasión de caída; por eso se llama *escándalo activo.* Por otra parte, las palabras o acciones de uno pueden convertirse accidentalmente en causa de pecado, cuando, incluso sin intención del autor, y aparte de las circunstancias de la acción, se ve alguien inducido a pecar por estar mal dispuesto, como, por ejemplo, el envidioso de bienes ajenos. En este caso, el que hace esa acción recta, en cuanto está de su parte, no da ocasión, sino que el otro la toma, conforme a las palabras del Apóstol: *Tomando ocasión por medio del precepto* (Rom 7,8). Este es *escándalo pasivo,* y no escándalo activo, ya que, quien obra con rectitud, en cuanto está de su parte, no da ocasión de la ruina que padece el otro.

Sucede, pues, que a veces se conjuntan el escándalo activo de uno y el pasivo de otro; por ejemplo, cuando uno peca por instigación de otro. A veces, en cambio, hay escándalo activo sin el pasivo, como en el caso de quien, de palabra o de obra, induce a pecar a otro y éste no consiente. Otras veces se da el escándalo pasivo sin el activo, como en el caso expuesto.

5. *A la quinta hay que decir:* La palabra *flaqueza* indica propensión a escandalizar; *ofensa* expresa la indignación experimentada contra quien peca, indignación que puede darse alguna vez sin caída; la palabra *escándalo,* en cambio, implica el impulso mismo para la caída.

ARTICULO 2

¿Es pecado el escándalo?

In Sent. 4 d.38 q.2 a.2 q.ª1; *In Rom.* c.14 lect.2.

Objeciones por las que parece que el escándalo no es pecado:

1. Los pecados no sobrevienen por necesidad, ya que, como queda expuesto (1-2 q.71 a.6; q.74 a.l; q.80 a.l), todo pecado es voluntario. Ahora bien, en la Escritura leemos que *es forzoso que vengan escándalos* (Mt 17,8). Por tanto, el escándalo no es pecado.

2. Más aún: Ningún pecado proviene del afecto piadoso, puesto que, según leemos también en la Escritura, *un árbol bueno no puede producir frutos malos* (Mt 7,18). Pues bien, hay algún escándalo que procede del afecto piadoso, como se ve en el caso del Señor, que dice a San Pedro: *Me eres escándalo* (Mt 16,23), texto comentado por San Jerónimo en estos términos: *El error del apóstol, que proviene del afecto piadoso, nunca parecerá incentivo del diablo* [7]. En consecuencia, no todo escándalo es pecado.

3. Y también: El escándalo implica siempre cierto tropiezo. Pero no todo el que tropieza cae. El escándalo, pues, puede darse sin pecado, que es caída de tipo espiritual.

En cambio está el hecho de que el escándalo es *un dicho o un hecho menos recto* [8]. Ahora bien, una cosa tiene formalidad de pecado porque carece de rectitud. Por tanto, el escándalo es siempre pecado.

6. ARISTÓTELES, c.5 n.5 (BK 197a5): S. TH., lect.8. 7. *In Mt.* 3 super 16,23: ML 26,124. 8. Cf. *Glossa interl,* super Mt 18,8 (5,56r).

Solución. *Hay que decir:* Como hemos expuesto (a.1 ad 4), hay un doble escándalo: el pasivo, de quien sufre el escándalo, y el activo, de quien lo provoca ofreciendo ocasión de caída. El escándalo pasivo es siempre pecado en quien lo sufre, ya que nadie se escandaliza sino en cuanto que de algún modo sufre ruina espiritual, la cual es pecado. Pero puede darse también el escándalo pasivo, sin pecado por parte de quien fue autor del hecho por el que otro se escandaliza; tal es el caso de quien se escandaliza por el bien que otro hace. Igualmente, el escándalo activo es siempre pecado por parte de quien lo provoca. En efecto, la acción o es pecado o tiene apariencia de pecado. En este caso, la caridad hacia el prójimo obliga a esforzarse en velar por su salvación; no hacerlo implica atentado contra la caridad. Sin embargo, puede darse el escándalo activo sin pecado por parte de aquel a quien escandaliza, como afirmamos antes (a.l ad 4).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las palabras que leemos en la Escritura: *es preciso que vengan escándalos,* no deben entenderse en el sentido de necesidad absoluta, sino de necesidad condicionada, o sea, en el sentido de que lo sabido y preanunciado por Dios necesariamente se cumplirá; pero esa proposición hay que tomarla en sentido compuesto, según expusimos en la primera parte (q.14 a.13 ad 3; q.23 a.6 ad 2). Se puede decir también que es preciso que vengan escándalos con necesidad de fin, ya que son útiles para que *se destaquen los de virtud probada.* Es incluso necesario que se produzcan escándalos debido a la condición de los hombres, que no se precaven de sus pecados. Es como si el médico, viendo seguir un régimen contraindicado, dijera: *Esos por necesidad han de enfermar.* Eso habría que entenderlo en este supuesto: si no cambian de dieta. Del mismo modo, por necesidad se producirán escándalos si los hombres no cambian su mal género de vida.

2. *A la segunda hay que decir:* El escándalo se toma en ese lugar en el sentido amplio de cualquier impedimento. Pedro, en efecto, quería evitar la pasión de Cristo llevado de su afecto piadoso hacia él.

3. *A la tercera hay que decir:* Nadie tropieza espiritualmente sin experimentar de alguna manera retraso en el camino hacia Dios. Es lo que supone al menos el pecado venial.

ARTICULO 3

¿Es pecado especial el escándalo?

In Sent. 4 d.38 q.2 a.2 q.ª2.

Objeciones por las que parece que el escándalo no es pecado especial:

1. El escándalo es, en efecto, un dicho o hecho menos recto [9]. Pero todo pecado es precisamente eso. Por tanto, todo pecado es escándalo. Luego el escándalo no es pecado especial.

2. Más aún: Todo pecado especial, o toda injusticia especial, está separado de los demás, como afirma el Filósofo en V *Ethic.* [10] Ahora bien, el escándalo no se encuentra separado de los demás pecados. Por tanto, no es pecado especial.

3. Y también: El pecado especial se constituye por lo que especifica el acto moral. Pues bien, el escándalo se define por el hecho de pecar delante de otros; por otra parte, pecar en público, aun en el supuesto de que constituye una circunstancia agravante, no parece que implique especie particular de pecado. En consecuencia, el escándalo no es pecado especial.

En cambio está el hecho de que a virtud especial se opone pecado también especial. Ahora bien, el escándalo se opone a una virtud especial, a saber: la caridad, conforme a lo que leemos en la Escritura: *Si por un alimento tu hermano se entristece, tú no procedes ya según la caridad* (Rom 14,15). Luego el escándalo es pecado especial.

Solución. *Hay que decir:* Ha quedado expuesto (a.1 ad 4; a.2) que hay dos tipos de escándalo: el activo y el pasivo. El escándalo pasivo no puede ser, en verdad, pecado especial, ya que en todo tipo de pecado queda uno bajo la influencia de las palabras o de las acciones de otro; el hecho, pues, de encontrar ocasión de pecar en las palabras o en las

9. Cf. *Glossa interl,* super Mt 18,8 (5,56r). TH., lect.3.

10. ARISTÓTELES, c.2 n.2 (BK 1130a19): S.

acciones de otro tampoco constituye razón especial de pecado, porque no implica deformidad especial opuesta a una virtud. El escándalo activo puede entenderse de dos maneras: en sí mismo y accidentalmente. Se puede considerar accidentalmente el escándalo cuando no entra en la intención del agente, como es el caso de quien con su acción desordenada o con su palabra no intenta ofrecer ocasión de caídas a otro, sino solamente satisfacer su voluntad. En este caso, el escándalo activo no es pecado especial, pues lo accidental no constituye la especie. Pero se da escándalo activo por sí mismo cuando con lo que se dice o se hace desordenadamente se intenta arrastrar a otro al pecado. En este caso, el hecho de proponerse un objetivo especial da lugar a una especie particular de pecado, ya que, como hemos expuesto (1-2 q.1 a.3; q.18 a.6), el fin da la especie moral a los actos. De ahí que, al igual que el hurto o el homicidio son pecado especial intentado contra el prójimo, lo es también, y por la misma razón, el escándalo. El escándalo se opone, en verdad, y de manera directa, a la corrección fraterna, que se propone evitar algún perjuicio especial al prójimo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todo pecado puede servir de materia al escándalo activo. Pero la razón formal de pecado especial le viene al escándalo de la intención del fin, como hemos expuesto.

2. *A la segunda hay que decir:* El escándalo activo puede darse con separación de los demás pecados, como es el caso de quien escandaliza al prójimo por una acción que de suyo no es pecado, pero que tiene apariencia de mal.

3. *A la tercera hay que decir:* El escándalo no tiene razón especial de pecado por la circunstancia indicada, sino por la intención del fin, según hemos expuesto.

ARTICULO 4

¿Es pecado mortal el escándalo?

In Sent. 4 d.38 q.2 a.2 q.ª3.

Objeciones por las que parece que el escándalo es pecado mortal:

1. Según hemos expuesto (q.35 a.3; 1-2 q.88 a.2), todo pecado contrario a la caridad es pecado mortal. Ahora bien, el escándalo, según hemos visto (Introd.; a.2; a.3), es contrario a la caridad. Luego el escándalo es pecado mortal.

2. Más aún: Solamente el pecado mortal merece la condenación eterna. Pues bien, el escándalo es castigado con la condenación eterna, conforme a lo que leemos en la Escritura: *Al que escandalice a uno de estos pequeños que creen en mí, más le vale que le cuelguen al cuello una de esas piedras de molino que mueven los asnos y le hundan en el profundo del mar* (Mt 18,6). Porque, según comenta San Jerónimo, *mucho mejor es recibir pena corta por la culpa que ser deputado al tormento eterno* [11]. En consecuencia, el escándalo es pecado mortal.

3. Y también: Es mortal todo pecado cometido contra Dios, ya que sólo él aparta al hombre de Dios. Ahora bien, el escándalo es pecado contra Dios, conforme a lo que escribe el Apóstol: *Hiriendo las conciencias flacas de los hermanos, pecáis contra Cristo* (1 Cor 8,12). Por tanto, el escándalo es siempre pecado mortal.

En cambio está el hecho de que inducir a alguien a cometer pecado venial puede ser también pecado venial. Ahora bien, esto afecta a la esencia del escándalo. Luego el escándalo puede ser pecado venial.

Solución. *Hay que decir:* Según hemos expuesto (a.1), el escándalo implica cierto tropiezo que dispone a la caída. De ahí que el escándalo pasivo puede ser a veces pecado venial, cuando solamente implica tropiezo; tal es, por ejemplo, el caso de quien por la palabra o la acción de otro experimenta un movimiento de pecado venial. Pero a veces el escándalo es pecado mortal, cuando el tropiezo conlleva la caída, como es el caso de quien por la palabra y la acción de otro llega hasta el pecado mortal.

En cuanto al escándalo activo, en el caso de que se produzca accidentalmente, puede ser a veces pecado venial. Es el caso, por ejemplo, de que alguien cometa pecado venial, o realice una acción que en sí misma no es pecado, sino que tiene apariencia de mal, junto con cierta indiscreción. A veces, sin embargo, es pecado mortal, o porque lo hecho lo es,

11. L.3: ML 26,133.

o porque quien lo cometió desprecia la salvación del prójimo hasta el punto de no reprimirse de lo que le place. Pero si es escándalo en sí mismo activo e intenta seducir a otro a pecar mortalmente, es pecado mortal. Otro tanto ocurre en el caso de quien intenta inducir a otro al pecado venial, pero cometiendo una acción de pecado mortal. Pero si se intenta inducir a pecado venial cometiendo pecado venial, el escándalo es pecado venial.

Respuesta a las objeciones: Con lo dicho se les da respuesta.

ARTICULO 5

¿Puede tener cabida entre los perfectos el escándalo pasivo?

In Sent. 4d.38 q.2 a.3 q.ª1.

Objeciones por las que parece que el escándalo pasivo puede caber incluso entre los perfectos:

1. Cristo fue la suma de la perfección. Pues bien, él mismo dijo a San Pedro: *Me eres escándalo* (Mt 16,23). Luego mucho más pueden sufrir escándalo los perfectos.

2. Más aún: El escándalo conlleva algo que ofrece a otro obstáculo espiritual. Pues bien, los hombres perfectos pueden encontrar también obstáculos en el progreso de su vida espiritual, conforme a lo que escribe el Apóstol: *Hemos querido ir a vosotros, yo, Pablo, una y otra vez; mas nos lo impidió Satanás* (1 Tes 2,18). Luego también los perfectos pueden sufrir escándalo.

3. Y también: Los pecados veniales pueden encontrarse incluso en los varones perfectos, como leemos en la Escritura: *Si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos* (1 Jn 1,8). Ahora bien, según hemos expuesto (a.4), el escándalo pasivo no siempre es pecado mortal, sino, a veces, venial. En consecuencia, el escándalo pasivo puede darse también en los varones perfectos.

En cambio está el comentario de San Jerónimo a las palabras de San Mateo *Quien escandalizare a uno de estos pequeños* (Mt 18,6): *Ten en cuenta que el que se escandaliza es pequeño; los mayores, en efecto, no sufren escándalo* [12].

Solución. *Hay que decir:* El escándalo pasivo implica en quien lo recibe cierta sacudida del alma respecto al bien. Nadie, en verdad, sufre sacudida alguna cuando está firmemente afincado en algo inconmovible. Pues bien, los mayores o perfectos se encuentran firmemente afianzados en Dios, cuya bondad es inmutable, y aunque están unidos a sus superiores, lo están solamente en la medida en que éstos lo están con Cristo, a tenor de las palabras del Apóstol: *Sed imitadores míos como yo lo soy de Cristo* (1 Cor 4,16). De ahí que, por más que vean que los otros se comportan desordenadamente, ellos no declinan de su rectitud, según leemos en la Escritura: *Quienes confían en el Señor son como el monte Sión; nunca sufrirán conmoción los que habitan en Jerusalén* (Sal 124,2). De ahí que no se dará el escándalo en quienes viven perfectamente unidos a Dios por el amor, según estas palabras: *Mucha paz para quienes aman tu ley. No hay escándalo para ellos* (Sal 118,165).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como ya hemos expuesto (a.2 ad 2), la palabra escándalo hay que entenderla ahí en sentido amplio, y significa todo tipo de impedimiento. Por eso dice el Señor a Pedro: *Me eres escándalo,* en cuanto que trataba de impedir que sufriera la pasión.

2. *A la segunda hay que decir:* Los varones perfectos pueden tropezar con obstáculos en las acciones exteriores. Pero en lo que afecta a su voluntad interior, ni las palabras ni las acciones de otro les impedirán encaminarse hacia Dios, a tenor de las palabras del Apóstol: *Ni la muerte ni la vida podrán apartarnos de la caridad de Dios* (Rom 8,38-39).

3. *A la tercera hay que decir:* Los varones perfectos inciden a veces en pecados veniales por debilidad de la carne; pero no se escandalizan por las palabras o acciones de los demás en el sentido preciso que se da al concepto de escándalo. No obstante, puede darse en ellos algún acercamiento al escándalo conforme a lo que leemos en la Escritura: *Nada faltó para que mis pies resbalaran* (Sal 72,2).

12. *In Mt* 3: ML 26,133.

ARTICULO 6

¿Puede tener cabida el escándalo activo en los varones perfectos?

In Sent. 4 d.39 q.2 a.2 q.ª2.

Objeciones por las que parece que en los varones perfectos puede tener cabida el escándalo activo:

1. La perturbación es efecto de la acción. Ahora bien, hay quienes pueden sufrir escándalo por los dichos o acciones de los perfectos, como leemos en la Escritura: *¿Sabes que al oír esas palabras se han escandalizado los fariseos?* (Mt 15,13). Luego los varones perfectos pueden dar lugar al escándalo activo.

2. Más aún: Pedro, después de recibir el Espíritu Santo, se encontraba en estado de perfección. Sin embargo, escandalizó después a los gentiles, a tenor del testimonio del Apóstol: *Pero cuando vi que no procedía con rectitud, según la verdad del Evangelio, dije a Cefas, o sea, Pedro, en presencia de todos: Si tú, siendo judío, vives como gentil y no como judío, ¿cómo fuerzas a los gentiles a judaizar?* (Gál 2,14). Por tanto, el escándalo activo puede darse en varones perfectos.

3. Y también: El escándalo activo es a veces pecado venial. Ahora bien, los pecados veniales pueden darse también en los varones perfectos. En consecuencia, también puede darse en ellos el escándalo activo.

En cambio está el hecho de que repugna más a la perfección el escándalo activo que el pasivo. Ahora bien, en los varones perfectos no puede darse el escándalo pasivo. Luego mucho menos puede darse el escándalo activo.

Solución. *Hay que decir:* Hay propiamente escándalo activo cuando se dice o hace algo que por sí mismo induzca a otro a caída; este hecho se produce solamente por acciones o palabras desordenadas. Ahora bien, incumbe a los varones perfectos ordenar cuanto hacen conforme a la regla de la razón, a tenor de lo que escribe el Apóstol: *Hágase todo con decoro y orden* (1 Cor 14,40). Y esta cautela la tienen especialmente en cuenta no solamente en las cosas en las que podrían dar ellos un mal paso, sino también en aquellas en que podrían inducir a otros a darlo. Si, no obstante, en lo que dicen o hacen se produce algo que no corresponde a la moderación debida, eso tiene su origen en la debilidad humana, por la que desfallecen en la perfección. Sin embargo, no desfallecen hasta el punto de apartarse mucho del orden de la razón; se apartan tan sólo un poco y levemente; no es de tal importancia que otro razonablemente pueda encontrar en ello ocasión de pecar.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El escándalo pasivo siempre es causado por algún escándalo activo, mas no siempre por el escándalo activo ajeno; a veces, el sujeto es la misma persona escandalizada; es decir, el sujeto se escandaliza a sí mismo.

2. *A la segunda hay que decir:* San Pedro pecó, ciertamente, y en expresión de San Agustín [13] y del mismo San Pablo, fue digno de reprensión al apartarse de los gentiles para no escandalizar a los judíos. Pedro cometió en ello cierta imprudencia, escandalizando de esa manera a los gentiles convertidos a la fe. En todo caso, la acción de Pedro no era tan grave que pudieran escandalizarse con razón. Por eso padecían escándalo pasivo, pero en San Pedro no había escándalo activo.

3. *A la tercera hay que decir:* Los pecados veniales de los perfectos consisten sobre todo en movimientos repentinos que, por ser ocultos, no pueden escandalizar. Pero si cometen pecados veniales incluso de palabra o de acción externa, son tan leves que de suyo no tienen poder de escandalizar.

ARTICULO 7

¿Se han de dejar los bienes espirituales por el escándalo?

3 q.42 a.2; *In Sent. 4* d.38 q.2 a.4 q.ª1.2; *In Mt.* c.15; *In Rom.* c.14 lect. 3.

Objeciones por las que parece que deben dejarse los bienes espirituales por el escándalo:

1. En el libro *Contra Epistolam Parmen.* [14] enseña San Agustín que, cuando se teme peligro de escándalo, se debe ce-

13. Epist.28 *ad Hieron,* c.3: ML 35,133; epist.40 *ad Hieron,* c.3: ML 33,156; epist.82 *ad Hieron.* c.2: ML 33,277. 14. L.3 c.2: ML 43,92.

sar en el castigo de los pecadores. Ahora bien, el castigo de los pecadores es algo espiritual, ya que se trata de un acto de justicia. En consecuencia, se debe dejar el bien espiritual por el escándalo.

2. Más aún: La doctrina sagrada parece ser sobremanera espiritual. Pues bien, por razón del escándalo es menester abandonarla, conforme a lo que escribe San Mateo: *No echéis lo santo a los perros ni las perlas a puercos, no sea que se revuelvan y os devoren* (Mt 7,6). Se debe, pues, abandonar el bien espiritual por el escándalo.

3. Y también: La corrección fraterna, por ser acto de caridad, es un bien espiritual. Ahora bien, a veces hay que desistir de ella, para evitar el escándalo de los demás, a tenor de lo que escribe San Agustin en I *De civ. Dei*[15]. Luego hay que abandonar el bien espiritual por el escándalo.

4. Todavía más: Por razón de escándalo pide San Jerónimo[16] abandonar cuanto sea preciso sin menoscabo de la triple verdad *de la vida, de la justicia y de la doctrina.* Pues bien, el cumplimiento de los consejos y la donación de limosnas pueden ser abandonados muchas veces sin menoscabo de la triple verdad; de lo contrario, pecarían siempre quienes no los abandonan. Pero, por otra parte, son consideradas las mayores entre las obras espirituales. En consecuencia, las obras espirituales deben ser abandonadas por el escándalo.

5. Finalmente, evitar cualquier tipo de pecado es un bien espiritual, dado que todo pecado redunda en detrimento espiritual de quien peca. Sin embargo, parece que, a veces, para evitar el escándalo del prójimo, se debe pecar venialmente; por ejemplo, cuando, pecando venialmente, se impide que otro incurra en pecado mortal. El hombre, en efecto, tiene el deber de evitar la condenación del prójimo, mientras pueda hacerlo sin perjuicio de la propia salvación, y ésta no se pierde por el pecado venial. Por consiguiente, el hombre debe dejar algún bien espiritual para evitar el escándalo.

En cambio está el testimonio de San Gregorio que comentando a Ezequiel, escribe[17]: *Si la verdad da lugar al escándalo, es preferible permitir el escándalo a apartarse de la verdad.* Ahora bien, los bienes espirituales pertenecen de forma muy especial al plano de la verdad. Por tanto, no se deben abandonar los bienes espirituales por el escándalo.

Solución. *Hay que decir:* Como hay dos clases de escándalo, a saber: el activo y el pasivo, huelga plantearse esta cuestión respecto al escándalo activo. En efecto, dado que el escándalo activo es un dicho o un hecho menos recto, jamás deberá hacerse nada con este escándalo. La cuestión, empero, tiene razón de ser respecto al escándalo pasivo. Se debe, pues, considerar qué hay que dejar para que otro no se escandalice. Pues bien, entre los bienes espirituales hay que distinguir. Algunos son necesarios para la salvación, y éstos no se pueden omitir sin pecado mortal, ya que es evidente que nadie puede pecar mortalmente para impedir el pecado de otro, porque el orden de la caridad exige que la salud espiritual propia prevalezca sobre la ajena. Por lo mismo, lo necesario para la salvación no debe omitirse a efectos de evitar el escándalo.

En cuanto a los bienes espirituales no necesarios para la salvación se impone, a su vez, establecer una distinción. En efecto, el escándalo a que dan lugar proviene, a veces, de la malicia; tal es el caso de quien quiere impedir ese tipo de bienes espirituales provocando escándalo. Ese era el escándalo de los fariseos, que se escandalizaban de la doctrina del Señor. Ese tipo de escándalo debe desdeñarse, como enseña el Señor (Mt 15, 14). Pero el escándalo proviene a veces de la debilidad y de la ignorancia; es el escándalo de los pusilánimes. En ese caso se deben ocultar, y a veces incluso diferir, las obras espirituales, si puede hacerse sin inminente peligro, hasta que, explicado el tema, se desvanezca el escándalo. Pero si, una vez explicado el tema, continúa el escándalo, parece que

15. C.9: ML 41,22. 16. De esto no encontramos nada en San Jerónimo, al cual se lo atribuye también ALEJANDRO DE HALES, *Summa theol.* II-II. Por otra parte, de esa triple verdad de la vida, la justicia y la doctrina hablan en términos absolutos GUILLERMO ALTISIODORENSE, *Summa aurea* p.III tr.24 q.4 (236vb), y HUGO DE SAN CARO, *In Mt.* super 18,7 (6,61). Cf. SAN GREGORIO MAGNO, *In Ezech.* hom.7: ML 76,842. 17. L.1 hom.7: ML 76,842.

éste proviene entonces de la malicia, en cuyo caso no hay razón para omitir las obras espirituales a causa de él.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las penas no se imponen por sí mismas, sino como medicina para reprimir los pecados. Por eso, en tanto entran en el ámbito de la justicia en cuanto que por ellas se contienen los pecados. Pero si del hecho de imponer las penas se siguen claramente más y mayores pecados, ya no sería obra de justicia. Es el caso de que habla San Agustín, es decir, cuando la excomunión de algunos redunda en peligro de cisma: excomulgar en esas circunstancias dejaría de pertenecer a la verdad de la justicia.

2. *A la segunda hay que decir:* Sobre la doctrina hay que tener en cuenta dos cosas: la verdad que se enseña y el acto mismo de enseñarla. De estas dos cosas, la primera es necesaria para la salvación, es decir, no enseñar lo contrario a la verdad; antes bien, aquel a quien incumbe el oficio de enseñarla, debe proponer la verdad teniendo en cuenta las circunstancias de tiempo y de las personas. De ahí que, cualquiera que sea el escándalo a que pueda dar lugar, jamás se debe renunciar a la verdad y enseñar el error. El acto mismo de enseñar, por su parte, se considera entre la limosna espiritual, como ya quedó expuesto (q.32 a.2). Por eso es necesario tratar de la misma manera la doctrina y las otras obras de misericordia de que hablaremos dentro de poco (ad 4).

3. *A la tercera hay que decir:* Según hemos expuesto (q.33 a.1), la corrección fraterna se ordena a corregir al hermano. Por eso se le debe considerar entre los bienes espirituales, en la medida en que pueda conseguir su objetivo. Este, en verdad, no se consigue si por la corrección se escandaliza el hermano. De ahí que, si se desiste de la corrección por el escándalo, no se omite un bien espiritual.

4. *A la cuarta hay que decir:* En la verdad de la vida, de la doctrina y de la justicia va comprendido no sólo lo que es necesario para la salvación, sino también todo aquello por lo que se llega a ella de una manera más perfecta, a tenor de lo que escribe el Apóstol: *¡Aspirad a los carismas superiores!* (1 Cor 12,31). De ahí que tampoco se han de abandonar absolutamente ni los consejos ni tampoco las obras de misericordia por escándalo de los pequeñuelos, como hemos expuesto.

A veces, sin embargo, la observancia de los consejos y el cumplimiento de las obras de misericordia son necesarias para la salvación. Esto resulta evidente en quienes ya han hecho voto de ellos y en quienes tienen el deber de socorrer las necesidades ajenas, tanto en el plano temporal, dando de comer al hambriento, como en el espiritual, enseñando al que no sabe. Otro tanto ocurre cuando se trata de cosas anejas al cargo, como es el caso de los prelados, o cuando lo exija la necesidad del indigente. En estos supuestos vale exactamente la misma razón para estos casos que para lo que es necesario para la salvación.

5. *A la quinta hay que decir:* Hay quienes sostuvieron[18] que se debía cometer pecado venial para evitar el escándalo. Pero esto implica contradicción. En efecto, si hay que hacer una cosa ya no existe ni mal ni pecado, porque el pecado no puede ser objeto de elección. Puede, sin embargo, acontecer que en tal o cual circunstancia no sea pecado venial lo que sería si no se diera esa circunstancia, y así, las palabras jocosas son pecado venial cuando se profieren sin utilidad, pero si se dicen por motivo razonable no son ni ociosas ni pecado. Mas aunque por el pecado venial no se pierda la gracia que proporciona al hombre la salvación, sin embargo, en cuanto venial, dispone para el pecado mortal y redunda en detrimento de la salvación.

ARTICULO 8

¿Se debe abandonar lo temporal por el escándalo?

In Sent. 4 d.38 q.2 a.4 q.ª3; 19 *Cont. impugn. relig.* c.15; *In Rom.* c.14 lect.3.

Objeciones por las que parece que se debe abandonar lo temporal por el escándalo:

1. Más que cualquier otro bien temporal debemos desear la salud espiritual del prójimo, que encuentra un obstáculo

18. CASIANO, *Collationes* coll.17 c.17: ML 49,1063.

en el escándalo. Ahora bien, lo menos amado lo abandonamos por lo más amado. En consecuencia, debemos dejar los bienes temporales para evitar el escándalo del prójimo.

2. Más aún: Según la regla de San Jerónimo[19], todo cuanto se puede omitir, quedando a salvo la triple verdad, se ha de dejar por el escándalo. Pues bien, se puede abandonar lo temporal quedando a salvo la triple verdad. Por consiguiente, se ha de dejar también por el escándalo.

3. Y también: Entre los bienes temporales nada hay más necesario que la comida. Mas por el escándalo debe dejarse la comida a tenor de las palabras del Apóstol: *Por tu comida no destruyas a aquel por quien Cristo murió* (Rom 14,15). Con mayor razón, pues, se deben dejar los demás bienes temporales por el escándalo.

4. Todavía más: El mejor medio para conservar o recuperar lo temporal es el juicio. Ahora bien, no es lícito recurrir a los jueces, sobre todo cuando hay escándalo, según el testimonio de la Escritura: *Al que quiera contender contigo para quitarte la túnica, dale también el manto* (Mt 5,40); y en otro lugar: *Ya es un fallo en vosotros que haya pleitos entre vosotros. ¿Por qué no preferís soportar la injusticia? ¿Por qué no dejaros más bien despojar?* (1 Cor 6,7). Por tanto, parece que por el escándalo lo temporal debe ser abandonado por lo espiritual.

5. Finalmente, entre los bienes temporales ninguno parece que se deba abandonar menos que lo que va anejo a lo espiritual. Ahora bien, por escándalo debe ser abandonado ese tipo de bienes, ya que, en efecto, sembrando los bienes espirituales no aceptaba el Apóstol salario temporal *para no crear obstáculo alguno al Evangelio de Cristo* (1 Cor 9,12), y por causa análoga, en algunas regiones, no exige la Iglesia los diezmos para evitar el escándalo. En consecuencia, con mayor razón se ha de dar de mano a lo temporal por el escándalo.

En cambio está el hecho de que el bienaventurado Tomás de Cantorbery reclamó los bienes de la Iglesia a pesar del escándalo del rey[20].

Solución. *Hay que decir:* Entre los bienes temporales se impone una distinción, ya que o son nuestros o nos han confiado su conservación en favor de otros; tal es el caso de los bienes de la Iglesia confiados a los prelados, o el de los bienes comunales confiados a los que gobiernan la república. La conservación de esos bienes, al igual que los entregados en depósito, incumbe por necesidad a quienes les han sido confiados. Por eso no se deben abandonar por el escándalo, al igual que lo que sea necesario para la salvación. En cambio, los bienes temporales de que somos dueños, por el escándalo debemos dejarlos unas veces sí y otras no: dándolos, si están en nuestro poder, o no reclamándolos, si los tienen otros. En efecto, si se produce el escándalo por flaqueza o por ignorancia ajenas, como dijimos del escándalo de los pusilánimes (a.7), entonces o hay que abandonarlos del todo o hay que desvanecer de alguna manera el escándalo, por ejemplo, con alguna explicación. Por eso escribe San Agustín en el libro *De Serm. Dom.*[21]: *Hay que dar lo que, en cuanto sea posible valorarlo, ni te perjudique a ti ni a los demás. Y cuando negares lo que pide, hazle ver la justicia; y corrigiéndolo, darás algo mejor al que pide injustamente.* Pero el escándalo nace a veces de la malicia, como el escándalo de los fariseos. En este caso no se deben abandonar los bienes temporales por consideración hacia quien provoca tales escándalos, ya que esto, por una parte, redundaría en perjuicio del bien común, ofreciendo a los malos ocasión de rapiña; y por otra, causaría perjuicio a los mismos ladrones, que permanecerían en pecado reteniendo lo ajeno. Por eso dice San Gregorio en *Moral.*[22]: *A algunos de los que nos quitan lo temporal tan solamente se les debe tolerar, pero hay otros a quienes hay que impedírselo justamente, no por la única preocupación de que no nos roben lo nuestro, sino para que los raptores no se pierdan reteniendo lo ajeno.*

19. Cf. HUGO DE SAN CARO, *In univ. test,* super Mt 18,7 (6,61); ALEJANDO DE HALES, *Summa theol.* II-II n.862 (QR 3,821). 20. JACOBO DE VORÁGINE, *Legenda Aurea* c.11,1 (GR 67); 2 (GR 68). JUAN DE SALISBURY, *Vita S. Thomae:* ML 190,200. 21. L.1 c.20: ML 34,1264. 22. L.31 c.13: ML 76,586.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* A ella responde lo expuesto.

2. *A la segunda hay que decir:* Si a los hombres malos se les permite indistintamente alzarse con lo ajeno, redundaría en detrimento de la verdad, de la vida y de la justicia. Por lo mismo, no hay que abandonar los bienes temporales por cualquier tipo de escándalo.

3. *A la tercera hay que decir:* No pretende el Apóstol amonestar que por escándalo se deje todo manjar, ya que tomar alimento es necesario para la salud. Pero hay un alimento determinado que se debe dejar por escándalo, como lo indican las palabras: *Si un alimento causa escándalo a mi hermano, nunca lo comeré, para no dar escándalo a mi hermano* (1 Cor 8,13).

4. *A la cuarta hay que decir:* En expresión de San Agustín en el libro *De Serm. Dom.*[23], el precepto del Señor debe entenderse *en el sentido de disposición de ánimo,* es decir, que el hombre sea apercibido a sufrir antes injuria o engaño que meterse en juicio, si es útil, pues alguna vez no lo es, como hemos visto.

5. *A la quinta hay que decir:* El escándalo que evitaba el Apóstol era el que procedía de la ignorancia de los gentiles, que no estilaban eso. De ahí que había que abstenerse durante algún tiempo, hasta que se instruyeran debidamente. Por causa parecida se abstiene la Iglesia de exigir diezmos en las regiones en que no hay costumbre de pagarlos.

CUESTIÓN 44

Los preceptos de la caridad

Corresponde a continuación tratar de los preceptos[a] de la caridad. Sobre ellos se plantean ocho problemas:

1. ¿Se ha de dar precepto sobre la caridad?—2. ¿Uno sólo o dos?—3. ¿Son suficientes dos?—4. ¿Está bien mandado que se ame a Dios *con todo el corazón?*—5. ¿Está bien añadido *con toda el alma,* etc.?—6. ¿Se puede cumplir este precepto en esta vida?—7. Sobre el precepto *amarás al prójimo como a ti mismo.*—8. ¿Cae bajo precepto el orden de la caridad?

ARTICULO 1

¿Se deben dar algunos preceptos sobre la caridad?

In 1 Tim. c.1 lect.2; *Cont. Gentes* 3 c.116 et 117.

Objeciones por las que parece que no se debe dar ningún precepto sobre la caridad:

1. La caridad, por ser forma de las virtudes, da a todos sus actos el modo, como hemos expuesto (q.23 a.8). Ahora bien, se dice generalmente que el modo no cae bajo precepto. Por tanto, no se deben dar preceptos sobre la caridad.

2. Más aún: La caridad *derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo* (Rom 5,5) nos hace libres porque *donde está el Espíritu, allí está la libertad* (2 Cor 3,17). Pues bien, la obligación que nace del precepto se opone a la libertad, porque impone una necesidad. En consecuencia, no se deben dar preceptos sobre la caridad.

3. Y también: La caridad es la principal de las virtudes, a las cuales se orde-

23. L.1 c.19: ML 34,1260.

a. Aborda Santo Tomás el último apartado del estudio de la virtud de la caridad; en realidad, más que nuevas ideas, lo que hace es recapitular lo dicho sobre la virtud, visto ahora desde el punto de vista del precepto, cuyo fin es la virtud, y sobre todo la de la caridad, como repite Santo Tomás citando a San Pablo. Es interesante porque, lo mismo que en la cuestión 27, realiza un admirable esfuerzo de exégesis teológica para determinar el nexo entre los dos preceptos del amor y para explicar las grandes fórmulas bíblicas: «amar a Dios de todo corazón» (a.4 y 5) y «al prójimo como a ti mismo» (a.7).

nan los preceptos, como quedó demostrado en otro lugar (1-2 q.100 a.9 ad 2); por tanto, si se dieran preceptos sobre la caridad, deberían estar comprendidos entre los preceptos mayores, que son los del decálogo, y, sin embargo, no lo están. Por tanto, no se deben dar preceptos sobre la caridad.

En cambio está el hecho de que, cuanto pide Dios de nosotros, cae bajo precepto. Ahora bien, Dios pide del hombre *que le ame,* como se ve en la Escritura (Dt 10,12). Por tanto, se deben dar preceptos sobre el amor de caridad, que es el amor de Dios.

Solución. *Hay que decir:* Como ya quedó expuesto (1-2 q.99 a.1 et 5; q.100 a.5 ad 2), el precepto implica razón de deuda. Por tanto, una cosa cae bajo precepto en la medida en que reviste formalidad de adeudada. Ahora bien, una cosa resulta adeudada de dos maneras: en sí misma y por otra. En sí mismo es obligatorio, en cualquier menester, todo lo que es fin, ya que, por definición, el fin entraña razón de bien. Es, en cambio, obligación, por razón de otra cosa, cuanto se ordena al fin, como es deber del médico, de suyo, curar; por razón de otra cosa, diagnosticar el remedio adecuado. Pues bien, el fin de la vida espiritual es que el hombre se una a Dios, lo cual se logra por la caridad; y a ello se ordena, como a su fin, todo cuanto afecta a la vida espiritual. Por eso escribe el Apóstol: *El fin de este mandato es la caridad, que procede de un corazón limpio, de una conciencia recta y de una fe sincera* (1 Tim 1,5). De hecho, todas las virtudes, cuyos actos son objeto de precepto, están ordenadas o a purificar el corazón del torbellino de las pasiones, y es el caso de las virtudes que conciernen a las pasiones; o al menos se ordenan a proporcionar una buena conciencia, como es el caso de las virtudes que recaen sobre la acción; o, por último, se ordenan a engendrar la rectitud de fe, y es el caso de las virtudes que atañen al culto divino. Mas para amar a Dios se requieren estas tres cosas, porque, en efecto, el corazón impuro aparta del amor de Dios a causa de la pasión que inclina hacia las cosas de la tierra; la mala conciencia, por su parte, hace tener horror a la justicia divina por el temor de la pena; finalmente, la fe fingida arrastra el efecto hacia una divinidad ficticia, apartándolo de la verdad de Dios. Por tanto, dado que, en cualquier género, lo que es en sí mismo tiene más valor que lo que es por otro, sigúese de ello que el mandamiento máximo tiene por objeto la caridad, como se ve en la Escritura (Mt 22,38).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como quedó expuesto al tratar de los preceptos (1-2 q.100 a.10), el modo del amor no cae bajo los preceptos, cuyo objeto son los demás actos de las virtudes. Por ejemplo, en el precepto *honra a tu padre y a tu madre* (Ex 20,12), no está incluido que se haga por caridad. Sin embargo, el acto del amor se incluye en preceptos especiales.

2. *A la segunda hay que decir:* La obligación del precepto no se opone a la libertad más que en aquel cuya mente es opuesta a lo mandado, como se ve en quienes guardan los mandamientos por temor. Ahora bien, el precepto de la caridad no se puede cumplir sino por propia voluntad, y por eso no repugna a la libertad.

3. *A la tercera hay que decir:* Todos los preceptos del decálogo se ordenan al amor de Dios y del prójimo. Por eso los preceptos de la caridad no están referidos entre los del decálogo, sino que van incluidos en todos.

ARTICULO 2

¿Se debieron dar dos preceptos sobre la caridad?

1-2 q.99 a.l ad 2; *In Gal.* c.5 lect.3; *Cont. Gentes* 3 c.116 et 117; *De carit.* a.4 ad 6; *In Rom.* c.13 lect.2.

Objeciones por las que parece que no se debieron dar dos preceptos sobre la caridad:

1. Según hemos expuesto (a.2 arg.3), los preceptos de la ley se ordenan a la virtud. Pues bien, la caridad constituye una sola virtud, como hemos dicho (q.23 a.5). Por tanto, no se debió dar más que un precepto sobre ella.

2. Más aún: Como afirma San Agustín en I *De doct. christ.* [1], la caridad no

1. C.22: ML 34,27; c.27: ML 34,29.

ama sino a Dios y al prójimo. Ahora bien, nosotros estamos suficientemente ordenados a amar a Dios con el precepto *amarás al Señor, tu Dios* (Dt 6,5). En consecuencia no fue preciso añadir otro precepto sobre el amor al prójimo.

3. Y también: A preceptos distintos se oponen pecados distintos. Pero no se peca si, dando de lado el amor al prójimo, no se traspasa el amor de Dios; antes bien, se lee en la Escritura: *Si alguien viniere a mí y no odia a su padre y a su madre, no puede ser discípulo mío* (Lc 14,26). Por tanto, no es distinto el amor de Dios y el del prójimo.

4. Finalmente, tenemos el testimonio del Apóstol: *Quien ama al prójimo ha cumplido la ley* (Rom 13,8). Pero la ley no se cumple sino observando todos los preceptos. Por lo mismo, todos ellos van incluidos en el amor al prójimo. En consecuencia, basta ese único precepto sobre el amor al prójimo. No debe haber, pues, dos preceptos sobre la caridad.

En cambio está el testimonio de la Escritura: *Este mandamiento hemos recibido del Señor: que quien ama a Dios ame también al prójimo* (1 Jn 4,21).

Solución. *Hay que decir:* Según quedó expuesto al tratar el tema de los preceptos (1-2 q.91 a.3; q.100 a.1), éstos desempeñan en la ley la misma función que las proposiciones en las ciencias especulativas. En éstas, las conclusiones se encuentran contenidas virtualmente en los primeros principios. De ahí que quien conociera perfectamente los primeros principios en toda su virtualidad, no tendría necesidad de que se le propusieran por separado las conclusiones. Mas dado que no todos los que conocen los principios están en condiciones de considerar lo que se encuentra virtualmente en ellos, se hace necesario que, en atención a ellos, las conclusiones sean deducidas de los principios. Pues bien, en el plano de la acción en el que nos dirigen los preceptos de la ley, el fin tiene razón de principio, como hemos expuesto (q.23 a.7 ad 2; q.26 a.1 ad 1); y el amor de Dios es el fin al que se ordena el amor al prójimo. De ahí que no sólo es menestar dar preceptos sobre el amor de Dios, sino también sobre el amor al prójimo, en atención a quienes, por menos capaces, no captarían fácilmente la realidad de que uno de esos preceptos está incluido en el otro.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque la caridad sea una sola virtud, tiene, sin embargo, dos actos, uno de los cuales se ordena al otro como fin. Ahora bien, los preceptos tienen por objeto los actos de las virtudes, y por eso fue necesario que hubiera más preceptos sobre la caridad.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios es amado en el prójimo como el fin en lo que conduce a él. Sin embargo, convino dar explícitamente dos preceptos sobre ambos por la razón expuesta.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo que está ordenado al fin tiene razón de bien en orden al fin. Según eso, apartarse del fin, y no de otro modo, tiene razón de mal.

4. *A la cuarta hay que decir:* En el amor de Dios va incluido el amor al prójimo, como el fin en lo que está ordenado a él, y viceversa. Fue, sin embargo, necesario dar explícitamente uno y otro precepto por la razón expuesta.

ARTICULO 3

¿Son suficientes los dos preceptos de la caridad?

1-2 q.99 a.1 ad 3.

Objeciones por las que parece que no son suficientes los dos preceptos de la caridad:

1. Los preceptos se dan acerca de los actos de las virtudes. Pues bien, los actos se distinguen por sus objetos, y dado que el hombre debe amar con caridad cuatro objetos, o sea, a Dios, a sí mismo, al prójimo y al propio cuerpo, como ya hemos expuesto (q.25 a.12), parece que debe haber cuatro preceptos de la caridad. Por consiguiente, no son suficientes dos.

2. Más aún: El acto de caridad no es solamente el amor, sino también el gozo, la paz y la beneficencia. Ahora bien, debe haber preceptos sobre todos los actos virtuosos. Luego no son suficientes los dos de la caridad.

3. Y también: Incumbe a la virtud tanto hacer el bien como apartarse del mal. Pero nosotros somos inducidos a hacer el bien por los preceptos positivos, y apartarnos del mal por los negati-

vos. En consecuencia, hubiera sido necesario que sobre la caridad se dieran preceptos no sólo positivos, sino también negativos. De ahí que no son suficientes los dos preceptos de la caridad referidos.

En cambio está la afirmación del Señor: *De estos dos mandamientos penden la ley y los profetas* (Mt 22,40).

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos expuesto (q.23 a.1), la caridad es un tipo de amistad. Pues bien, la amistad hace referencia a otro, y por eso escribe San Gregorio en una homilía que *la caridad no se da menos que entre dos*[2]. Y cómo se ame uno a sí mismo con caridad lo hemos dicho en otro lugar (q.25 a.4). Por otra parte, dado que la dilección y el amor tienen por objeto el bien, y el bien no es otra cosa que el fin o lo que a él conduce, es conveniente que no haya más que dos preceptos de la caridad: uno que mueve a amar a Dios como fin, y otro que nos mueva a amar al prójimo por Dios, como por último fin.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como escribe San Agustín en I *De Doct. Christ.*[3]: *Aunque sean cuatro las cosas que hay que amar con caridad, no fue menester dar precepto alguno sobre la segunda y la cuarta, es decir, sobre el amor a sí mismo y al propio cuerpo, pues por mucho que se aparte el hombre de la verdad, siempre le queda el amor a sí y a su cuerpo.* Sin embargo, se debe intimar al hombre el modo de amar, a efectos de que se ame a sí mismo y a su propio cuerpo de manera ordenada, y esto se cumple efectivamente amando a Dios y al prójimo.

2. *A la segunda hay que decir:* Los demás actos de la caridad se siguen, como efectos, del acto del amor, como ya hemos dicho (q.28 a.1 et 4; q.29 a.3; q.31 a.l). Por eso, en los preceptos del amor van incluidos virtualmente los preceptos de los demás actos. No obstante, y en atención hacia los más lentos en comprender, hay preceptos explícitos sobre cada uno de esos actos. Y así, sobre el gozo tenemos: *Gozad siempre en el Señor* (Flp 4,4); sobre la *paz: Procurad la paz todos* (Heb 12,14); sobre la beneficencia: *Mientras tengamos oportunidad, hagamos el bien a todos* (Gál 6,10). De cada una de las partes de la beneficencia hay preceptos en la Escritura, como resulta evidente para quien la leyere con atención.

3. *A la tercera hay que decir:* Mejor es hacer el bien que evitar el mal. Por eso, en los preceptos positivos van incluidos virtualmente los negativos. Sin embargo, hay preceptos dados explícitamente contra los vicios opuestos a la caridad. Y así, en contra del odio se dice: *No odies a tu hermano en tu corazón* (Lev 10,17); contra la acidia: *No te molesten tus ataduras* (Eclo 6,26); contra la envidia: *No seamos codiciosos de vanagloria, provocándonos y envidiándonos mutuamente* (Gál 5,26); contra la discordia: *Decid todos lo mismo y no haya entre vosotros discusiones* (1 Cor 1,10), y contra el escándalo: *No pongáis tropiezo o escándalo al hermano* (Rom 14,13).

ARTICULO 4

¿Está bien preceptuado amar a Dios con todo el corazón?

In Sent. 3 d.27 Expos. text.; *In Mt.* c.22; *De perf. vitae spir.* c.4; *De Carit.* a.10 ad 1; *De duob. praecept.* op.4.

Objeciones por las que parece que no está convenientemente preceptuado amar a Dios *con todo el corazón:*

1. El modo del acto virtuoso no va incluido en el precepto, según hemos expuesto en otro lugar (1-2 q.100 a.9). Ahora bien, la expresión *con todo el corazón* expresa el modo del amor divino. Luego no está convenientemente preceptuado que Dios sea amado con todo el corazón.

2. Más aún: *Todo y perfecto es aquello a lo que no falta nada*, como vemos en el libro III de los *Físicos*[4]. Por tanto, si cae bajo el precepto que Dios sea amado con todo el corazón, cualquiera que haga algo que no corresponda al amor de Dios actúa contra el precepto, y, por tanto, peca mortalmente. Pues bien, el pecado venial no atañe al amor de Dios. Por tanto, el pecado venial se torna en mortal, y esto es inadmisible.

3. Y también: Amar a Dios con todo el corazón entra en el plano de la

2. *In Evang.* l.1 hom.17: ML 76,1139. 3. C.23: ML 34,27. 4. ARISTÓTELES, c.6 n.9 (BK 207a9): S. TH., lect.11.

perfección, ya que, según el Filósofo [5], *todo y perfecto son lo mismo.* Pero lo que atañe al plano de la perfección no cae bajo precepto, sino que es de consejo. Por consiguiente, no debe preceptuarse que Dios sea amado con todo el corazón.

En cambio está el testimonio de lo que leemos en la Escritura: *Amarás al Señor, tu Dios, con todo el corazón* (Dt 6,5).

Solución. *Hay que decir:* Dado que los preceptos tienen por objeto los actos de las virtudes, un acto cae bajo precepto en cuanto es acto de la virtud. Ahora bien, para ser acto se requiere no solamente que verse sobre la debida materia, sino que también esté rodeado de las debidas circunstancias que guardan la proporción adecuada con esa materia. Pues bien, Dios debe ser amado como fin último, al cual debe ir encaminado todo. Por eso fue necesario que en el precepto del amor de Dios quedara señalada una cierta totalidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Bajo el precepto que tiene por objeto el acto de una virtud no cae el modo que este acto recibe de una virtud superior. Cae, sin embargo, bajo precepto el modo que corresponde a la esencia misma de la propia virtud. Ese modo es el que está expresado con las palabras *con todo el corazón.*

2. *A la segunda hay que decir:* Se puede amar a Dios con todo el corazón de dos maneras. Primero, en acto, es decir, que el corazón del hombre esté siempre y de manera total orientado hacia Dios. Tal es la perfección de la patria. El segundo modo es en el sentido de que el corazón del hombre esté totalmente orientado hacia Dios a nivel de hábito, de tal manera que no acepte nada contra el amor de Dios. Asi es la perfección del estado de viadores. A esta perfección no contraría el pecado venial, pues no destruye el hábito de la caridad, ya que no se dirige hacia un objeto opuesto, sino que solamente impide el uso de la caridad.

3. *A la tercera hay que decir:* La perfección de la caridad a la que se ordenan los consejos ocupa una posición intermedia entre las dos perfecciones referidas. Significa que el hombre, dentro de lo posible, prescinda de las cosas temporales, incluso licitas, cuya preocupación retarda el impulso actual del corazón hacia Dios.

ARTICULO 5

¿Es congruente que a las palabras «amarás al Señor, tu Dios, con todo el corazón» se añadan estas otras: «y con toda el alma y con todas tus fuerzas»?

I Sent. 3 d.27 Expos. text.; *In Mt.* c.22; *De perf. vitae spirit.* op.18 c.4; *De duob. praecept.* op.4.

Objeciones por las que parece que no es congruente añadir a las palabras *amarás al Señor, tu Dios, con todo el corazón* estas otras: *y con toda el alma y con todas tus fuerzas.*

1. La palabra *corazón* no se toma aquí en el sentido físico de órgano corporal, ya que amar a Dios no es acto del cuerpo. Se le debe, pues, tomar, en sentido espiritual. Ahora bien, en sentido espiritual, el corazón es el alma o algo del alma. Fue, pues, superfluo poner ambas cosas (corazón y alma).

2. Más aún: La fortaleza del hombre depende principalmente del corazón, sea en sentido espiritual, sea en sentido corporal. Por lo tanto, después de decir *amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón,* sobraba añadir *con todas tus fuerzas.*

3. Y también: El texto de San Mateo dice también *con toda tu mente,* lo cual no está expresado aquí. No parece, pues, que ese precepto esté debidamente expresado en el Deuteronomio (Dt 6,5).

En cambio está el testimonio de la autoridad de la Escritura.

Solución. *Hay que decir:* Este precepto se encuentra transmitido de diversas maneras y en lugares diferentes. Así, como hemos indicado (arg.1), en el Deuteronomio encontramos estas tres expresiones: *con todo el corazón, con toda el alma, con todas tus fuerzas.* San Mateo pone dos: *con todo el corazón* y *con toda el alma,* y omite *con todas tus fuerzas,* añadiendo, en cambio, *con toda tu mente.* San Marcos, por su parte, ofrece las cuatro expresiones: *con todo tu corazón, con toda tu alma,*

5. ARISTÓTELES, III *Phys.* c.6 n.9 (BK 207a13): S. TH., lect.11.

con toda tu mente y con todo tu poder (Mc 12,30), que es lo mismo que fuerzas. Estas cuatro expresiones las vemos también en San Lucas (Le 10,27), aunque en lugar de la palabra *fortaleza* o *poder* pone *con todas tus fuerzas.* Resulta, por lo mismo, necesario asignar una razón a esas cuatro expresiones, pues si en algún lugar se omite una de ellas es por entenderse en las otras. En realidad hay que tener presente que el amor es acto de la voluntad, designada aquí con la palabra *corazón.* En efecto, lo mismo que el corazón, órgano corporal, es principio de todos los movimientos del cuerpo, lo es la voluntad de todos los movimientos espirituales, y, sobre todo, de la intención del último fin, objeto de la caridad. Ahora bien, hay tres principios de acción sometidos a la moción de la voluntad: el entendimiento, expresado por la *mente;* la potencia apetitiva inferior, expresada por el *alma,* y la potencia ejecutiva exterior, expresada por la *fortaleza, poder* o *energías.* En consecuencia, se nos manda que toda nuestra intención vaya orientada hacia Dios, y esto lo expresan las palabras *con todo el corazón;* que toda nuestra inteligencia esté sometida a Dios lo recogen las palabras *con toda tu mente;* que todo nuestro apetito esté regulado según Dios es el sentido de *con toda tu alma;* y que nuestra acción exterior le obedezca a Dios lo indican las expresiones *con todas las fuerzas,* o *con todo poder,* o *con todas las energías,*

Sin embargo, San Juan Crisóstomo, en su comentario a San Mateo[6], entiende *corazón* y *alma* en sentido inverso al que acabamos de exponer. San Agustín, en cambio, I *De doct. christ.*[7], relaciona *corazón* con los pensamientos; *alma,* con la vida; *mente,* con el entendimiento. Otros, a su vez, entienden por *corazón* la inteligencia; por *alma,* la voluntad; por *mente,* la memoria. San Gregorio Niseno, por su parte[8], entiende también por *corazón* el alma vegetativa; por *alma,* la sensitiva, y por *mente,* la intelectiva: porque debemos referir a Dios el hecho de nutrirnos, el sentir y el entender.

Respuesta a las objeciones: Con lo dicho quedan contestadas.

ARTICULO 6

¿Se puede cumplir en esta vida el precepto de amar a Dios?

In Sent. 3 d.27 q.3 a.4; *De perf. vitae spirit.* op.18 c.4 y 5; *De carit.* a.10.

Objeciones por las que parece que el precepto del amor de Dios se puede cumplir en esta vida:

1. Según San Jerónimo, en *Expos. cathol. fid.*[9]: *¡Maldito quien afirma que Dios nos manda cosas imposibles!* Ahora bien, Dios ha dado ese precepto, como consta con toda evidencia del testimonio de la Escritura (Dt 6,5). Luego se puede cumplir ese precepto en esta vida.

2. Más aún: Quienquiera que no cumple un mandamiento, peca mortalmente, ya que, como escribe San Ambrosio[10], el pecado no es otra cosa que *la transgresión de la ley divina y de la desobediencia de los mandamientos.* Si, pues, no se pudiera cumplir ese precepto, se seguiría que nadie podría estar en esta vida sin pecado mortal, lo cual, a su vez, va contra la afirmación del Apóstol, que escribe: *Os confirmará hasta el fin sin crimen* (1 Cor 1,8), y también: *Ministren quienes no tengan crimen alguno* (1 Tim 3,10).

3. Y también: Los preceptos se dan para dirigir al hombre en el camino de la salvación, conforme a las palabras de la Escritura: *El precepto del Señor es luminoso e ilumina los ojos* (Sal 18,9). Pues bien, resultaría inútil encaminar a alguien hacia lo imposible. Por lo mismo, no es imposible el cumplimiento de ese precepto en esta vida.

En cambio está el testimonio de San Agustín en el libro *De Perfect. lustit.*[11]: *En la plenitud de la caridad de la patria se cumplirá el precepto: amarás al Señor tu Dios..., pues mientras haya que frenar por continencia algún movimiento de concupiscencia carnal, Dios no es amado con toda el alma.*

Solución. *Hay que decir:* Un precepto se puede cumplir de dos maneras: perfecta o imperfecta. Se cumple perfectamente cuando se llega hasta el fin que se propone quien da el precepto. Se cumple, en cambio, imperfectamente cuando, aunque no se llegue hasta el fin propues-

6. Cf. PS.-CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Mt.* hom.42 super 22,37: MG 56,837. 7. C.22: ML 34,27. 8. *De hom. opif.* c.8: MG 44,145. 9. Cf. PELAGIO, *Libellus fidei ad Innocentium:* ML 45,1718; epist.1 *ad Demetr.* c.16: ML 30,32. 10. *De parad.* c.8: ML 14,309. 11. C.8: ML 44,300.

to, sin embargo, no se aparta del orden que lleva ese fin, como cuando el general intima a los soldados a luchar: cumple perfectamente la orden el que triunfa del enemigo combatiendo, que ésa era la intención del jefe; la cumple, en cambio, también, aunque de manera imperfecta, quien sin lograr la victoria combatiendo, no actúa, sin embargo, contra la disciplina militar. Pues bien, Dios quiere con este precepto que el hombre esté unido totalmente a El, hecho que tendrá lugar en la patria, cuando *Dios será todo en todos* (1 Cor 15,28), y por eso se cumplirá de manera plena y perfecta allí. En esta vida, en cambio, se cumple también, aunque de manera imperfecta, y hay quien lo cumple con más perfección que otro cuanto más se asemeja a la perfección de la patria.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esa razón prueba que el precepto se puede cumplir de alguna manera, aunque imperfecta, en esta vida.

2. *A la segunda hay que decir:* Al igual q-ue el soldado que lucha como debe, aunque no venza, ni es inculpado ni merece castigo, quien en esta vida cumple el precepto no haciendo nada contra el amor de Dios, no incurre en pecado mortal.

3. *A la tercera hay que decir:* Como escribe San Agustín en el libro *De Perfect. lustit.* [12]: *¿Por qué no se mandaría al hombre esa perfección, aunque nadie la alcance en esta vida? Pues no se corre a derechas en una dirección si no se sabe adonde hay que ir. ¿Mas cómo se sabría si no se mostrase con algún precepto?*

ARTICULO 7

¿Está bien dado el precepto de amor al prójimo?

In Mt. c.22; *In Gal.* c.5 lect.3; *De perfect. vitae spirit.* c.13; *In Rom.* 13 lect.2; *De duob. praecept.* op.4.

Objeciones por las que parece que no está bien dado el precepto de amor al prójimo:

1. El amor de caridad abarca a todos los hombres, inclusive a los enemigos, como se ve en San Mateo (5,44). Ahora bien, el concepto de prójimo indica cercanía, que no parece existir respecto a todos los hombres. Por tanto, parece que no está bien dado ese precepto.

2. Más aún: Según el Filósofo en IX *Ethic.* [13]: *El amor hacia los demás procede del que se tiene a sí mismo.* Parece, pues, según eso, que el amor de sí mismo es el principio del amor al prójimo. Pues bien, el principio tiene más valor que lo que de él procede. Por tanto, el hombre no debe amar al prójimo como a sí mismo.

3. Y también: El hombre se ama naturalmente a sí mismo; al prójimo, en cambio, no. No es, pues, aceptable el precepto de que el hombre ame al prójimo como a sí mismo.

En cambio está el testimonio de la Escritura: *El segundo mandamiento es semejante al primero: amarás a tu prójimo como a ti mismo* (Mt 23,39).

Solución. *Hay que decir:* Este precepto está ordenado de manera aceptable, ya que expresa a la vez el motivo que hay para amar y el modo. El motivo de amar está expresado en la palabra misma *prójimo.* En efecto, debemos amar a los demás con caridad por estar próximos a nosotros tanto por razón de la imagen natural de Dios como por la capacidad de entrar un día en la gloria. Y no obsta en absoluto que se diga *próximo* o *hermano,* como en la primera carta de San Juan (4,20-21), o *amigo,* como en el Levítico (19,18), ya que con todas esas palabras se designa la misma afinidad.

El modo del amor queda expresado en las palabras *como a ti mismo.* Y eso no se debe entender en el sentido de que sea amado con igualdad, tanto como a uno mismo, sino de la misma manera. Esto se realiza de tres formas:

Primera: considerando el fin. Se ama al prójimo por Dios como se debe amar uno a sí mismo por Dios, para que así el amor al prójimo sea *santo.*

En segundo lugar, considerando la regla del amor: se debe concordar con el prójimo no en el mal, sino en el bien, para que así el amor del prójimo sea *justo.*

12. C.8: ML 44,301. 13. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 1166a1); c.8 n.2 (BK 1168b5): S. TH., lect.4.8.

Por último, considerando el motivo del amor: no se ama al prójimo por propia utilidad y placer, sino simplemente porque, para el prójimo, como para uno mismo, se quiere el bien, a efectos de que el amor al prójimo sea *verdadero.* En efecto, quien ama al prójimo por propia utilidad y placer, no ama en realidad al prójimo, sino que se ama a sí mismo.

Respuesta a las objeciones: Está dada con lo expuesto.

ARTICULO 8

¿Cae bajo precepto el orden de la caridad?

In Sent. 3 d.29 a.1 ad 5; *De carit.* a.9 ad 11.

Objeciones por las que parece que no cae bajo precepto el orden de la caridad:

1. Quien transgrede un mandamiento comete una injusticia. Pues bien, amando a otro cuanto se debe, a nadie se le infiere injusticia si se ama más a un tercero. Por ello no transgrede el precepto. Por tanto, el orden de la caridad no cae bajo precepto.

2. Más aún: Lo que cae bajo precepto está suficientemente indicado en la Escritura. Ahora bien, el orden de la caridad de que hablamos en otro lugar (q.26) no está indicado en ninguna parte de la Escritura. Luego el orden de la caridad no cae bajo precepto.

3. Y también: El orden implica siempre alguna distinción. Pero el amor al prójimo se ordena indistintamente al decir *amarás al prójimo como a ti mismo* (Mt 22,39). Por consiguiente, no cae bajo precepto el orden que debe haber en la caridad.

En cambio está el hecho de que, según el testimonio de Jeremías, Dios nos enseña con preceptos lo que El hace en nosotros con su gracia: *Pondré* —dice— *mi ley en vuestros corazones* (Jer 31,33). Pues bien, Dios causa en nosotros el orden que debemos poner en la caridad, conforme al texto de la Escritura: *Ordenó en mí la caridad* (Cant 2,4). En consecuencia, el orden de la caridad cae bajo precepto.

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos expuesto (a.4 ad 1), el modo que forma parte esencial del acto virtuoso cae bajo el precepto que nos impone la virtud. Pues bien, el orden de la caridad forma parte esencial de la virtud, puesto que pertenece a la proporción que debe guardar el amor con el objeto amado, como se ve en lo que hemos expuesto (q.26 a.4 ad 1; a.7 et 9). Resulta, pues, evidente que el orden de la caridad debe caer bajo precepto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El hombre da más satisfacción a quien más ama. Y así, si se ama menos a quien se debería amar más, se querrá satisfacer más a quien debe satisfacer menos. En ese caso se inferiría injuria a quien habría que amar más.

2. *A la segunda hay que decir:* El orden a seguir entre las cuatro cosas que se deben amar está indicado en la Escritura. En efecto, cuando se nos manda amar a Dios con todo el corazón, se nos da a entender que debemos amarle sobre todas las cosas. En cambio, cuando se manda amar al prójimo como a uno mismo, al amor del prójimo se antepone el amor a uno mismo. Del mismo modo, cuando se manda que *debemos dar la vida por los hermanos* (1 Jn 3,16), es decir, la vida corporal, se da a entender que debemos amar al prójimo más que a nuestro cuerpo. Finalmente, cuando se intima que *sobre todo obremos el bien con los domésticos en la fe* (Gál 6,10), se reprocha *al que no tiene cuidado de los suyos, y en especial de sus parientes* (1 Tim 5,8). Con ello se nos indica que, entre el prójimo, debemos amar a los mejores y a los más allegados a nosotros.

3. *A la tercera hay que decir:* La expresión *amarás a tu prójimo* nos hace presente, en consecuencia, que han de ser más amados quienes son más prójimos.

CUESTIÓN 45

El don de sabiduría

Viene a continuación el tema del don de sabiduría, que corresponde a la caridad[a]. Primero, la sabiduría misma; en segundo lugar, el vicio opuesto.

Sobre lo primero se formulan seis preguntas:

1. La sabiduría, ¿debe contarse entre los dones del Espíritu Santo?—2. ¿En dónde radica como sujeto?—3. La sabiduría, ¿es solamente especulativa o también práctica?—4. Si la sabiduría, que es don, es compatible con el pecado mortal.—5. ¿Se da en todos los que tienen gracia santificante?—6. ¿Qué bienaventuranza le corresponde?

ARTICULO 1

¿Debe contarse la sabiduría entre los dones del Espíritu Santo?

1-2 q.1 a.6 ad 3; *In Sent.* 3 d.35 q.2 a.1 q.ª1.

Objeciones por las que parece que la sabiduría no debe contarse entre los dones del Espíritu Santo:

1. Los dones son más perfectos que las virtudes, como ya hemos dicho (1-2 q.68 a.8). Ahora bien, la virtud hace referencia solamente al bien, y por eso dice San Agustín en el libro *De Lib. Arb.* [1] que *nadie usa mal de las virtudes.* Con mayor razón, pues, los dones del Espíritu Santo hacen referencia solamente al bien. Pero la sabiduría hace referencia también al mal, ya que Santiago habla de una sabiduría que es *terrena, animal, diabólica* (Sant 3,15). Luego la sabiduría no debe contarse entre los dones del Espíritu Santo.

2. Más aún: Como escribe San Agustín en XIV *De Trin.* [2]: *La sabiduría es conocimiento de las cosas divinas.* Pues bien, el conocimiento de las cosas divinas que puede tener el hombre de manera natural pertenece a la sabiduría que es virtud natural, mientras que el conocimiento sobrenatural de las cosas divinas incumbe a la fe, que es virtud teologal, como hemos expuesto (q.1 a.1; q.4 a.5; 1-2 q.57 a.2; q.66 a.5). En consecuencia, la sabiduría se debe considerar más como virtud que como don.

3. Y también: En la Escritura leemos: *He aquí que el temor de Dios es la misma sabiduría; y apartarse del mal, inteligencia* (Job 28,27), y por. eso, la edición de los LXX, de la que se sirve San Agustín, escribe: *He aquí que la piedad es la sabiduría misma*[3]. Ahora bien, tanto el temor como la piedad se consideran dones del Espíritu Santo. Luego la sabiduría no debe considerarse entre los dones del Espíritu Santo como don distinto de los demás.

En cambio está el testimonio de Isaías, que dice: *Reposará sobre El el Espíritu del Señor, Espíritu de sabiduría y de entendimiento* (Is 11,2).

Solución. *Hay que decir:* Según el Filósofo, en el comienzo de los *Metafísicas*[4], incumbe al sabio considerar la causa suprema por la cual juzga ciertísimamente de todo, y todo debe ordenarse según ella. Ahora bien, la causa suprema se puede tomar en doble sentido: absolutamente y en un determinado género. Por tanto, quien conoce la causa suprema en un determinado género, y puede, gracias a ella, juzgar y ordenar cuanto

1. L.2 c.19: ML 32,1628. 2. C.1: ML 42,1037. 3. Cf. *De Trin.* 12 c.14: ML 42,1010. 4. ARISTÓTELES, 1 c.2 n.2 (BK 982a8): S. TH., lect.2.

a. Esta correspondencia no resulta tan evidente cuando se advierte la insistencia de Santo Tomás, sobre todo en el artículo primero y segundo, en el carácter intelectual de este don y su asiento en el entendimiento. Según eso, parece que este don debiera ser estudiado en correspondencia con la fe; pero el segundo artículo justifica también el que no sea estudiado antes de la caridad, sino después de ella y, en cierta manera, como coronamiento de toda la vida teologal: pues lo propio del don de sabiduría es juzgar por simpatía o connaturalidad de las cosas divinas, y tal connaturalidad es efecto propio de la caridad (a.2).

pertenece a ese género, se dice de él que es sabio en ese género; es el caso, por ejemplo, de la medicina o de la arquitectura, conforme a lo que escribe el Apóstol: *Como sabio arquitecto, puse los cimientos* (1 Cor 3,10). Mas quien conoce de manera absoluta la causa, que es Dios, se considera sabio en absoluto, por cuanto puede juzgar y ordenar todo por las reglas divinas. Pues bien, el hombre alcanza ese tipo de juicio por el Espíritu Santo, a tenor de lo que escribe el Apóstol: *El espiritual lo juzga todo* (1 Cor 2,15), porque, como afirma allí mismo (v.10), *El Espíritu lo escudriña todo, incluso las profundidades de Dios.* Resulta, pues, evidente que la sabiduría es don del Espíritu Santo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Una cosa se dice buena de dos maneras. La primera cuando es verdaderamente buena y absolutamente perfecta. La segunda, cuando se dice que es buena por comparación a lo que es de acabada malicia, y así se habla de *buen ladrón* o *perfecto ladrón,* como expone el Filósofo en el libro V de los *Metafísicas*[5]. Pues bien, al igual que hay una causa suprema en el plano de las cosas verdaderamente buenas, y es el bien sumo, fin último, cuyo conocimiento hace al hombre verdaderamente sabio, en el plano de las cosas malas hay algo a lo que se refieren las demás cosas como fin último, y el hombre que lo conoce es sabio en la realización del mal, como leemos en Jeremías: *Sabios son para hacer el mal; no supieron obrar bien* (Jer 4,22). En verdad, todo el que se aparta del fin debido se forja por necesidad un fin indebido, ya que todo agente obra por un fin. De ahí, pues, que, si se forja un fin en los bienes terrenos exteriores, la sabiduría es *sabiduría terrena;* si en los bienes corporales, *sabiduría animal;* si en alguna excelencia, *sabiduría diabólica,* por imitar la soberbia del diablo, del cual se dice *es el rey de todos los hijos de la soberbia* (Job 41,25).

2. *A la segunda hay que decir:* La sabiduría don es distinta de la sabiduría virtud intelectual adquirida. Esta, en efecto, se adquiere con el esfuerzo humano; aquélla, en cambio, *desciende de lo alto,* como vemos en la Escritura (Sant 3,15). De la misma manera difiere también de la fe, pues la fe asiente a la verdad divina por sí misma, mientras que el juicio conforme a la verdad divina incumbe al don de Sabiduría. Por esa razón, el don de sabiduría presupone la fe, ya que *cada uno juzga bien lo que conoce,* según escribe el Filósofo en I *Ethic.*[6]

3. *A la tercera hay que decir:* Así como la piedad que atañe al culto de Dios es índice de la fe, en cuanto que por él la profesamos públicamente, así también la piedad manifiesta la sabiduría. Por eso se dice que *la piedad es sabiduría.* Por la misma razón se dice también del temor, pues el hombre muestra que tiene juicio recto de las cosas divinas porque teme y adora a Dios.

ARTICULO 2

¿Radica la sabiduría en el entendimiento?

In Sent. 3 d.35 q.2 a.1 q.ª3.

Objeciones por las que parece que la sabiduría radica en el entendimiento:

1. Dice San Agustín, en el libro *De Gratia Novi Test.*[7], que *la sabiduría es la caridad de Dios.* Pero la caridad radica en la voluntad, no en el entendimiento, como ya hemos expuesto (q.24 a.1). La sabiduría, pues, no radica en el entendimiento.

2. Más aún: En la Escritura leemos: *La sabiduría, como indica su nombre, es acerca de la doctrina* (Eclo 6,23). Ahora bien, la sabiduría es como una ciencia sabrosa, y esto parece que atañe al afecto, por el que experimentamos los deleites y dulzuras espirituales. En consecuencia, la sabiduría no está en el entendimiento, sino más bien en el afecto.

3. Y también: La potencia intelectiva se perfecciona de manera suficiente por el don de entendimiento. Pues bien, cuando es suficiente una cosa para perfeccionar a otra, resulta superfluo añadir otras más. La sabiduría, pues, no radica en el entendimiento.

En cambio está el testimonio de San Gregorio en II *Moral.*[8], diciendo que la

5. ARISTÓTELES, 4 c.16 n.1 (BK 1021b17): S. TH., 1.5 lect.18. 6. ARISTÓTELES, c.3 n.5 (BK 1094b27): S. TH., lect.3. 7. Epist.140 c.18: ML 33,557. 8. C.49: ML 75,592.

sabiduría es lo contrario de la necedad. Pero la necedad radica en el entendimiento. Por lo tanto, también la sabiduría.

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos expuesto (a.1; q.8 a.6), la sabiduría implica rectitud de juicio según razones divinas. Pero esta rectitud de juicio puede darse de dos maneras: la primera, por el uso perfecto de la razón; la segunda, por cierta connaturalidad con las cosas que hay que juzgar. Así, por ejemplo, en el plano de la castidad, juzga rectamente inquiriendo la verdad, la razón de quien aprende la ciencia moral; juzga, en cambio, por cierta connaturalidad con ella el que tiene el hábito de la castidad. Así, pues, tener juicio recto sobre las cosas divinas por inquisición de la razón incumbe a la sabiduría en cuanto virtud natural; tener, en cambio, juicio recto sobre ellas por cierta connaturalidad con las mismas proviene de la sabiduría en cuanto don del Espíritu Santo. Así, Dionisio, hablando de Hieroteo en el c.2 *De div. nom.* [9], dice que es perfecto en las cosas divinas *no sólo conociéndolas, sino también experimentándolas.* Y esa compenetración o connaturalidad con las cosas divinas proviene de la caridad que nos une con Dios, conforme al testimonio del Apóstol: *Quien se une a Dios, se hace un solo espíritu con El* (1 Cor 6,7). Así, pues, la sabiduría, como don, tiene su causa en la voluntad, es decir, la caridad; su esencia, empero, radica en el entendimiento, cuyo acto es juzgar rectamente, como ya hemos explicado (1 q.79 a.3).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Agustín habla de la sabiduría en relación con su causa, de la cual recibe el nombre de sabiduría en lo que entraña de cierto sabor.

2. *A la segunda hay que decir:* La respuesta a esta objeción es clara si es ése el sentido que hay que dar a esa autoridad, y no parece que lo sea. Esa exposición es, en efecto, buena en cuanto a la acepción que el concepto de sabiduría tiene en la lengua latina. Pero en griego no tiene ese sentido, y tal vez tampoco lo tenga en otras lenguas. Parece, pues, que el concepto de sabiduría se toma allí por la reputación con la cual se recomienda a todos.

3. *A la tercera hay que decir:* El entendimiento tiene dos actos: captar y juzgar. Al primero de ellos se ordena el don de entendimiento; al segundo, en cambio, el don de sabiduría, si se juzga por razones divinas, y al don de ciencia si se juzga por razones humanas.

ARTICULO 3

La sabiduría, ¿es solamente especulativa o también práctica?

1 q.64 a.1; *In Sent.* 3 d.35 q.2 a.1 q.ª3.

Objeciones por las que parece que la sabiduría no es práctica, sino especulativa:

1. El don de sabiduría es más excelente que la sabiduría considerada como virtud intelectual. Pues bien: como virtud intelectual, la sabiduría es solamente especulativa. Luego con mayor razón la sabiduría como don es especulativa, no práctica.

2. Más aún: El entendimiento práctico versa sobre lo operable, que es contingente. Pero la sabiduría versa sobre lo divino, eterno y necesario. La sabiduría, pues, no puede ser práctica.

3. Y también: Dice San Gregorio en VI *Moral.* [10] que *en la contemplación se busca el principio, que es Dios; en la acción, por el contrario, se trabaja con el grave peso de la necesidad.* Ahora bien, a la sabiduría corresponde la visión de las cosas divinas, que no es trabajo penoso, ya que, como leemos en la Escritura: *No causa amargura su compañía ni tristeza la convivencia con ella* (Sal 8,16). Por tanto, la sabiduría es solamente contemplativa, no práctica o activa.

En cambio está el testimonio del Apóstol: *Conversad con sabiduría con los de fuera* (Col 4,5). Eso es acción. Luego la sabiduría es no sólo especulativa, sino también práctica.

Solución. *Hay que decir:* Según afirma San Agustín en XII *De Trin.* [11], la parte superior de la razón está destinada a la sabiduría, y la inferior, a la ciencia. Pero la razón superior, como escribe también en el mismo libro [12], dirige su atención *a*

9. Párr.9: MG 3,648: S. TH., lect.4. 10. C.37: ML 75,764. 11. C.14: ML 42,1009. 12. *De Trin.* c.7: ML 42,1005.

las razones supremas, es decir, las divinas, y busca *examinarlas y consultarlas.* Examinarlas, en cuanto contempla en ellas lo divino; consultarlas, en cambio, en cuanto que juzga lo humano por lo divino, dirigiendo las acciones humanas con reglas divinas. Así, pues, la sabiduría, en cuanto don, es no sólo especulativa, sino también práctica.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuanto más elevada es una virtud, mayor es su radio de acción, como consta en el libro *De causis* [13]. De ahí que la sabiduría, por ser don, es más excelente que la sabiduría virtud intelectual, ya que estando más cerca de Dios por cierta unión del alma con El, tiene el poder de dirigir no solamente la contemplación, sino también la acción.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo divino en sí mismo es necesario, pero es también regla de lo contingente, que constituye la esfera de los actos humanos.

3. *A la tercera hay que decir:* Una cosa debemos considerarla en sí misma antes que compararla con ninguna otra. Por eso a la sabiduría incumbe, primero, la contemplación de las cosas divinas, que es *la visión del principio;* después, dirigir los actos humanos en conformidad con las razones divinas. Sin embargo, de esa dirección de la sabiduría sobre los actos humanos no se sigue amargura o trabajo; antes bien, la amargura se trueca en dulcedumbre y el trabajo en descanso.

ARTICULO 4

¿Puede la sabiduría, sin la gracia, coexistir con el pecado?

Objeciones por las que parece que la sabiduría, sin la gracia, puede coexistir con el pecado:

1. Los santos se glorían sobre todo de cuanto no puede coexistir con el pecado, según el testimonio del Apóstol: *Nuestra gloria es el testimonio de nuestra conciencia* (1 Cor 1,12). Pero nadie puede gloriarse de la sabiduría, conforme las palabras del profeta: *No se gloríe el sabio de su sabiduría* (Jer 9,23). Luego la sabiduría puede existir, sin la gracia, con el pecado mortal.

2. Más aún: La sabiduría implica conocimiento de lo divino, como hemos expuesto (a.1 et 3). Ahora bien, se puede tener conocimiento de la verdad divina incluso con pecado mortal, como leemos en la Escritura: *Aprisionan la verdad en la injusticia* (Rom 1,18). Luego la sabiduría puede coexistir con el pecado mortal.

3. Y también: Hablando de la caridad, afirma San Agustín en XV *De Trin.* [14]: *No hay ningún don más excelente que éste. Sólo él separa a los hijos del reino eterno, de los hijos de la perdición eterna.* Pues bien, la sabiduría se diferencia de la caridad y, por lo mismo, no separa los hijos del reino de los hijos de la perdición. En consecuencia, puede coexistir con el pecado mortal.

En cambio está el testimonio de lo que leemos en la Escritura: *No entrará la sabiduría en el alma malévola ni morará en cuerpo sujeto a pecados* (Sab 1,4).

Solución. *Hay que decir:* Según hemos expuesto (a.2 et 3), la sabiduría, que es don del Espíritu Santo, permite juzgar rectamente las cosas divinas, y las demás cosas en conformidad con las razones divinas, en virtud de cierta connaturalidad o unión con lo divino [b]. Esto, como hemos visto, es efecto de la caridad. Por eso la sabiduría de que hablamos presupone la caridad, y la caridad no coexiste con el pecado mortal, como hemos expuesto (q.24 a.12). En consecuencia, tampoco la sabiduría de que hablamos puede coexistir con el pecado mortal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Eso hay que entenderlo de la sabiduría acerca de las cosas mundanas, o también de las cosas divinas, pero juzgadas con razones humanas. De esa sabiduría no se glorían los santos, sino que confiesan que no la poseen, a tenor de estas palabras: *No está conmigo la sabiduría de los hombres* (Prov 30,2). Se glorían, en cambio, de la sabiduría divina, conforme al testimonio del

13. Párr.9 (BA 174.15); párr.16 (BA 179.5).

14. C.18: ML 42,1082.

b. Puesto que la capacidad para juzgar de las cosas divinas por connaturalidad está ligada a la unión afectiva, propia de la paridad, resulta que no existe don de sabiduría sin caridad (a.4) y que exista siempre que el hombre tenga la gracia y la caridad (a.5).

Apóstol: *Ha venido a sernos sabiduría de Dios* (1 Cor 1,30).

2. *A la segunda hay que decir:* Esa objeción concluye del conocimiento de las cosas divinas adquirido por el estudio y la búsqueda de la razón, y eso se puede dar con el pecado mortal; pero no es el caso de la sabiduría de que hablamos aquí.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque la sabiduría sea diferente de la caridad, la presupone, sin embargo, y por eso separa a los hijos de la perdición de los hijos del reino.

ARTICULO 5

¿Se da la sabiduría en todos los que tienen la gracia?

1-2 q.68 a.5 ad 1.

Objeciones por las que parece que la sabiduría no se da en todos los que tienen la gracia:

1. Tener sabiduría es mejor que oírla. Ahora bien, incumbe a los perfectos oír la sabiduría conforme a lo que escribía el Apóstol: *Hablamos sabiduría a los perfectos* (1 Cor 2,6). Mas, dado que no todos los que están en gracia son perfectos, parece que será mucho menos exacto afirmar que tengan la sabiduría cuantos estén en estado de gracia.

2. Más aún: Es de sabios ordenar, como enseña el Filósofo en el comienzo de los *Metafísicas* [15], y Santiago, por su parte, dice que el sabio *es imparcial, sin hipocresías* (Sant 3,17). Mas no incumbe a cuantos están en gracia juzgar a los demás y encaminarles, sino sólo a los prelados. Luego no todos los que están en gracia son sabios.

3. Y también: La sabiduría se opone a la necedad, como escribe San Gregorio en II *Moral.* [16] Pero hay muchos en estado de gracia que por naturaleza son ignorantes, como, por ejemplo, los amentes, o los que, después de bautizados, caen, sin pecado, en la demencia. Por consiguiente, la sabiduría no se da en cuantos tienen la gracia.

En cambio está el hecho de que quien está sin pecado mortal es amado por Dios porque tiene la gracia con que ama a Dios; y *Dios ama a quienes le aman,* según el testimonio de la Escritura (Prov 8,17). Ahora bien, vemos igualmente en la Escritura que *Dios no ama a nadie que no cohabite con la sabiduría* (Sab 7,28). En consecuencia, la sabiduría se da en cuantos están en estado de gracia y no tienen pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos expuesto (a.1 et 3), la sabiduría de que hablamos implica rectitud de juicio en lo que concierne a las cosas divinas que hay que contemplar y consultar. Desde esa doble perspectiva hay grados diferentes de sabiduría, según los modos de unión con Dios. En efecto, hay quienes tienen tanta rectitud de juicio cuanta es necesaria para la salvación, lo mismo en la contemplación de lo divino que en la ordenación de lo humano según las reglas divinas. Esta sabiduría no le falta a nadie que esté, por la gracia, sin pecado mortal, porque, si la naturaleza no falta en lo necesario, mucho menos la gracia. Por eso se ha escrito: *La unción os enseñará en todo* (1 Jn 2,27).

Pero algunos reciben la sabiduría en grado más eminente, no sólo en la contemplación de lo divino, en la medida en que penetran los misterios más profundos y los pueden manifestar a los demás, sino también en cuanto a la dirección de lo humano según las reglas divinas, en la medida en que son capaces de ordenarse a sí mismos y ordenar a los demás. Este grado de sabiduría no es común a cuantos tienen la gracia santificante, pues pertenece más bien a la gracia *gratis data* que el Espíritu Santo *distribuye como quiere,* a tenor de lo escrito por el Apóstol: *A otro se da por el Espíritu palabra de sabiduría* (1 Cor 12,8ss).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Apóstol habla en ese lugar de la sabiduría en cuanto se extiende a los misterios ocultos de las cosas divinas, como se dice también allí mismo: *Hablamos sabiduría de Dios escondida en misterio* (1 Cor 12,7).

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque solamente a los prelados incumbe encaminar a otros hombres y juzgarles, atañe, sin embargo, a todo hombre enderezar sus propios actos y juzgarlos, como

15. ARISTÓTELES, 1 c.2 n.3 (BK 982a18): S. TH., lect.2.

16. C.49: ML 75,592.

demuestra Dionisio en la epístola *Ad Demophilum*[17].

3. *A la tercera hay que decir:* Los ignorantes bautizados, lo mismo que los niños, tienen, en realidad, el hábito de la sabiduría en cuanto don del Espíritu Santo; no tienen, en cambio, el acto, a causa del obstáculo corporal que les impide el uso de razón.

ARTICULO 6

¿Corresponde al don de sabiduría la séptima bienaventuranza?

1-2 q.69 a.4; *In Sent.* 3 d.34 q.1 a.4.

Objeciones por las que parece que no corresponde al don de sabiduría la séptima bienaventuranza:

1. La séptima bienaventuranza es *bienaventurados los pacíficos, porque ellos serán llamados hijos de Dios* (Mt 5,19). Ahora bien, lo uno y lo otro corresponde de manera directa a la caridad. De la paz, en efecto, se dice: *Mucha paz a los que aman tu ley* (Sal 118,165), y, como escribe el Apóstol: *La caridad de Dios ha sido derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado* (Rom 5,5), el cual —escribe también el Apóstol— *es el Espíritu de la adopción de hijos, con el que clamamos ¡Abba, Padre!* (Rom 8,15). Por tanto, la séptima bienaventuranza se debe atribuir a la caridad más que al don de sabiduría.

2. Más aún: Una cosa se manifiesta más por un efecto próximo que por un efecto remoto. Pues bien, el efecto próximo de la sabiduría parece que es la caridad, conforme al testimonio de la Escritura: *En todas las edades entra en las almas santas y forma en ellas amigos de Dios y profetas* (Sab 7,27). Pero la paz y la adopción de hijos parecen efectos remotos, dado que, como queda dicho (q.19 a.2 ad 3; q.29 a.3), proceden de la caridad. En consecuencia, la bienaventuranza que corresponde a la sabiduría debería estar determinada más por la caridad que por la paz.

3. Y también: Escribe Santiago que *la sabiduría, que viene de lo alto, es, en primer lugar, pura, además pacífica, complaciente, dócil, llena de compasión y buenos frutos, imparcial, sin hipocresía* (Sant 3,17). Por tanto, la bienaventuranza que corresponde a la sabiduría no debió tomarse tanto en función de la paz cuanto en función de los demás efectos de la sabiduría celestial.

En cambio está el testimonio de San Agustín en el libro *De Serm. Dom. in Monte*[18]: *La sabiduría es propia de los pacíficos, en quienes no se dan movimientos de rebelión, sino de obediencia a la razón.*

Solución. *Hay que decir:* La séptima bienaventuranza se adapta de manera conveniente a la sabiduría lo mismo en cuanto al mérito que en cuanto al premio. En efecto, en cuanto al mérito está expresado en las palabras *bienaventurados los pacíficos,* y así son llamados los forjadores de la paz tanto en sí mismos como en los demás. Ahora bien, hacer la paz es volver las cosas al orden debido, ya que la paz, en expresión de San Agustín en XIX *De civ. Dei*[19], es la *tranquilidad del orden,* y dado que crear el orden compete a la sabiduría, como dice el Filósofo en el principio de los *Metafísicas*[20], síguese de ello que el ser pacífico se atribuye de manera adecuada a la sabiduría.

Al premio, en cambio, corresponde lo que dicen las palabras *serán llamados hijos de Dios.* Algunos, en efecto, son llamados hijos de Dios en cuanto participan de la semejanza del Hijo unigénito y natural, según el testimonio del Apóstol: *A quienes de antemano conoció, a ésos predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo* (Rom 8,29), que es la Sabiduría engendrada. Por eso, recibiendo el don de sabiduría, alcanza el hombre la filiación con Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es propio de la caridad tener paz; hacer, en cambio, la paz es propio de la sabiduría ordenadora. De la misma manera el Espíritu Santo en tanto recibe también la denominación de *Espíritu de adopción,* en cuanto que por él se nos da la semejanza del Hijo natural, que es la sabiduría engendrada.

2. *A la segunda hay que decir:* En ese lugar se trata de la sabiduría increada, la primera que se une a nosotros por el don de la caridad, y por eso nos revela

17. Epist.8,3: MG 3,1093. 18. L.1 c.4: ML 34,1235. 19. C.13: ML 41,640. 20. ARISTÓTELES, 1 c.2 n.3 (BK 982a18): S. TH., lect.2.

los misterios cuyo conocimiento constituye la sabiduría infusa. Por esa razón, la sabiduría infusa, que es don, no es causa, sino más bien efecto, de la caridad.

3. *A la tercera hay que decir:* Como ha quedado expuesto (a.3), a la sabiduría en cuanto don incumbe no solamente contemplar las cosas divinas, sino también regular las acciones humanas. Y esa dirección implica, en primer lugar, la remoción de los males contrarios a la sabiduría. Por eso se dice también del temor que es *camino de la sabiduría* (Sal 110,10), ya que nos hace apartarnos de los males. Por último, como remate, viene la tarea de encaminar todo el orden debido, y esto es esencialmente la paz. Por eso son adecuadas las palabras de Santiago diciendo que *la sabiduría, que es de arriba,* don del Espíritu Santo, es *primero pura,* por evitar la corrupción del pecado; *luego, pacifica,* efecto final de la sabiduría, por lo cual da razón de la bienaventuranza. Lo que sigue en las palabras de Santiago da a conocer las cosas por las que la sabiduría conduce a la paz y en orden conveniente. En efecto, lo primero que se le ofrece al hombre que se aparta de la corrupción del pecado es que, en cuanto pueda, tenga mesura en todas las cosas, y en ese sentido se dice que es *modesta.* Lo segundo, que, en lo que no se basta a sí mismo, acepte el conseje de los demás, y por eso se dice que es *persuasible.* Estas dos cosas permiten al hombre tener paz en sí mismo. Pero, dando un paso más, para que el hombre sea pacífico con los demás, se requiere, en primer lugar, que sea considerado con sus bienes, y es lo que indican las palabras *indulgente con los bienes.* Se requiere además, en segundo lugar, que, por una parte, se compadezca afectivamente de las flaquezas del prójimo, y por otra, que las socorra eficazmente; lo expresan las palabras *llena de misericordia y buenos frutos.* Se requiere, finalmente, el esfuerzo por corregir con caridad sus pecados, y es lo que significan las palabras *imparcial, sin hipocresía,* no sea que, buscando la corrección, pretenda satisfacer el odio.

CUESTIÓN 46

La necedad

Viene a continuación el tema de la necedad, opuesta a la sabiduría[a]. Sobre ella se formulan tres preguntas:

1. La necedad, ¿se opone a la sabiduría?—2. ¿Es pecado la necedad?—3. ¿A qué pecado capital corresponde?

ARTICULO 1

¿Se opone la necedad a la sabiduría?

Supra q.8 a.6 ad 1.

Objeciones por las que parece que la necedad no se opone a la sabiduría:

1. Parece evidente que la ignorancia se opone a la sabiduría. Mas no parece que la necedad se identifique con la ignorancia, dado que ésta versa sólo sobre lo divino, como la sabiduría, mientras que la necedad versa sobre lo divino y sobre lo humano. La necedad, pues, no se opone a la sabiduría.

2. Más aún: Ningún opuesto es camino para llegar a otro. Pero la necedad es camino para llegar a la sabiduría, conforme a las palabras del Apóstol: *Si alguno entre vosotros se tiene por sabio en este si-*

a. De la misma manera que la capacidad para juzgar por connaturalidad de las cosas divinas procede de la unión afectiva con Dios, así la inmersión afectiva en los bienes terrenos, en los placeres de la lujuria sobre todo (a.3), obnubila el espíritu e incapacita para apreciar y juzgar rectamente los valores religiosos, las realidades divinas. Se opone, pues, esta clase de necedad al don de la sabiduría y viene a completarse así el entenebrecimiento del alma humana respecto al sentido de Dios y lo espiritual, cuyos primeros pasos, la ceguera mental y el embotamiento de los sentidos, fueron estudiados en el tratado de la fe (2-2 q.15).

glo, ese tal hágase necio para que salga sabio (1 Cor 3,18). Luego la necedad no se opone a la sabiduría.

3. Y también: Un opuesto no es causa de otro. La sabiduría, en cambio, es causa de la necedad según el testimonio de la Escritura: *Necio se ha vuelto el hombre por su ciencia* (Jer 10,4), y la sabiduría es cierta ciencia. Por otra parte, vemos también que *tu sabiduría y tu ciencia te han desviado* (Is 47,10), y equivocarse es necedad. Por consiguiente, la necedad no se opone a la sabiduría.

4. Finalmente, tenemos el testimonio de San Isidoro en el libro *Etymol.* [1], que escribe: *Necio es quien no se entristece por la ignominia ni se conmueve por la injuria.* Ahora bien, todo esto atañe a la sabiduría espiritual, según expone San Gregorio en X *Moral.* [2] En consecuencia, la necedad no se opone a la sabiduría.

En cambio está la afirmación de San Gregorio en II *Moral.* [3] de que el don de sabiduría se da contra la necedad.

Solución. *Hay que decir:* La palabra *necedad* parece que viene de *estupidez,* y por eso escribe San Isidoro en el libro *Etymol.* [4]: *Necio es el que por estupidez no se conmueve.* La necedad difiere, sin embargo, de la fatuidad, como declara allí mismo San Isidoro, en que la necedad implica hastío del corazón y embotamiento de los sentidos, mientras que la fatuidad implica privación total de sentido espiritual. Por eso es adecuada la oposición de la necedad a la sabiduría. En efecto, como dice San Isidoro: *Sabio viene de sabor, porque, al igual que el gusto es idóneo para percibir los sabores, discierne el sabio las cosas y las causas* [5]. Es, por lo mismo, evidente que la necedad se opone a la sabiduría como su contrario; la fatuidad, como pura negación. Porque el fatuo carece del sentido de juzgar; el necio, en cambio, lo tiene, pero embotado; y el sabio, por su parte, lo tiene sutil y perspicaz.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como allí mismo escribe San Isidoro, *el insipiente es contrario al sabio, porque le falta discreción y sentido.* Por eso parece que se identifican ignorancia y necedad. Pero inequívocamente se define como necio quien se muestra falto de juicio sobre la causa suprema; mas si se muestra así en cosas insignificantes, no por eso es calificado de necio.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo mismo que hay una especie de sabiduría mala, como queda expuesto (q.45 a.1 ad 1), llamada *sabiduría del siglo,* porque considera como causa suprema y último fin algún bien terreno, hay también cierta necedad o estulticia buena contraria a la mala sabiduría; es la que induce a despreciar las cosas de la tierra. De esa estulticia habla el Apóstol.

3. *A la tercera hay que decir:* La sabiduría del mundo es la que engaña y hace *ser lerdo ante Dios*, como es claro por las palabras del Apóstol.

4. *A la cuarta hay que decir:* No conmoverse por la injuria acaece alguna vez porque al hombre no le satisface lo terreno, sino solamente lo celestial. Y eso no atañe a la necedad del mundo, sino a la sabiduría de Dios, como escribe allí mismo San Gregorio [6]. Pero también acaece a veces que el hombre es simplemente estúpido para todo. Es el caso de los dementes, que no captan las injurias. Eso raya en la estulticia absoluta.

ARTICULO 2

¿Es pecado la necedad?

Objeciones por las que parece que no es pecado la necedad:

1. No hay en nosotros pecado que provenga de la naturaleza. Pero hay algunos que son naturalmente necios. Luego la necedad no es pecado.

2. Más aún: En expresión de San Agustín [7], *todo pecado es voluntario.* La necedad no es voluntaria. Luego tampoco pecado.

3. Y también: Todo pecado se opone a algún precepto divino. La necedad no se opone a ninguno. Por tanto, la necedad no es pecado.

En cambio está el testimonio de la Escritura: *La prosperidad pierde a los necios*

1. L.10 ad litt. *S:* ML 82,393. 2. C.29: ML 75,947. 3. C.49: ML 75,592. 4. L.10 ad litt. *S:* ML 82,392. 5. L.10 ad litt. *S:* ML 82,393. 6. *Moral.* 10 c.29: ML 75,947. 7. *De vera relig.* c.14: ML 34,133.

(Prov 1,32). Ahora bien, nadie se pierde si no es por el pecado. Por tanto, la necedad es pecado.

Solución. *Hay que decir:* Según hemos dicho (a.1), la necedad entraña cierto embotamiento del sentido para juzgar, sobre todo en cuanto se refiere a la causa suprema, fin último y sumo bien. Pero ese embotamiento para juzgar se puede sufrir de dos maneras. La primera, por indisposición natural, como en el caso de los enajenados, y esa necedad no es pecado. La otra, por la absorción del hombre en las cosas terrenas, hecho por el que su sentido queda incapacitado para captar lo divino, conforme al testimonio del Apóstol: *El hombre animal no percibe lo que es del Espíritu de Dios* (1 Cor 2,14), lo mismo que no saborea las cosas dulces quien tiene estragado el gusto con mal humor. Esta necedad es pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Queda dada la respuesta en lo que acabamos de exponer.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque nadie quiere la necedad, quiere, sin embargo, aquello que, como consecuencia, conduce a ella: apartar el sentido de lo espiritual y sumergirse en lo terreno. Lo mismo ocurre con los demás pecados. Y así, el lujurioso quiere el placer, sin el que no puede haber pecado, aunque no quiere el pecado: querría, en realidad, gozar el deleite sin pecado.

3. *A la tercera hay que decir:* La necedad se opone a los preceptos dados sobre la contemplación de la verdad, y de los cuales hemos tratado al estudiar la ciencia y el entendimiento (q.16).

ARTICULO 3

¿Es hija de la lujuria la necedad?

In Job c.5 lect.1.

Objeciones por las que parece que la necedad no es hija de la lujuria:

1. San Gregorio, en XXXI *Moral.*[8], enumera varias hijas de la lujuria, y entre ellas no cuenta la necedad. La necedad, pues, no nace de la lujuria.

2. Más aún: El Apóstol escribe que *la sabiduría de este mundo es necedad ante Dios* (1 Cor 3,19). Pero en sentir de San Gregorio, en X *Moral.*[9], *la sabiduría del mundo está en encubrir el corazón con enredos,* y esto es propio de la doblez. Luego la necedad más es hija de la doblez que de la lujuria.

3. Y también: Algunos, por la ira, caen especialmente en furor y en frenesí, cosas propias de la necedad. La necedad, pues, procede más de la ira que de la lujuria.

En cambio está el testimonio de la Escritura: *Se fue tras ella* —la cortesana— *entontecido, ignorando, necio, que es arrastrado hacia sus lazos* (Prov 7,22).

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos expuesto (a.2), la necedad pecado procede del embotamiento del sentido espiritual, hasta el punto de tornarse inepto para juzgar las cosas espirituales. Pues bien, el sentido del hombre se sumerge en las cosas terrenas principalmente por la lujuria, que lanza hacia los placeres más fuertes que absorben del todo al alma. Por eso la necedad pecado nace sobre todo de la lujuria.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Compete a la necedad producir hastío de Dios y de sus dones. De ahí que San Gregorio[10] enumere entre las hijas de la lujuria dos que corresponden a la necedad: *el odio a Dios y la desesperanza del siglo futuro,* como dividiéndola en dos partes.

2. *A la segunda hay que decir:* Esas palabras del Apóstol no se han de entender de una manera causal, sino esencial, es decir, en el sentido de que la sabiduría misma del mundo es necedad ante Dios. De ahí que no todo lo que atañe a la sabiduría del mundo sea causa de esa necedad.

3. *A la tercera hay que decir:* La ira, como hemos dicho (1-2 q.48 a.2), con la excitación es capaz de alterar profundamente la complexión del cuerpo. Por eso principalmente es causa de la necedad, que nace de perturbación del cuerpo. Mas la necedad que proviene de desorden espiritual, es decir, del engolfamiento del alma en lo terreno, proviene sobre todo de la lujuria, como queda dicho.

8. C.45: ML 76,621. 9. C.29: ML 75,947. 10. *Moral.* 31 c.45: ML 76,121.

TRATADO DE LA PRUDENCIA

Introducción a las cuestiones 47 a 56

Por HERMINIO DE PAZ, O.P.

1. Relación con el tratado anterior

Después de haber estudiado las virtudes teologales, que nos capacitan para el encuentro y el diálogo con Dios directamente y que, por tanto, nos descubren y adentran maravillosamente en el mundo sobrenatural, fin saciativo y terminante de nuestras más profundas y genuinas aspiraciones, Santo Tomás trata de las virtudes que secundan, colaboran y facilitan la respuesta del hombre aún en camino, en su quehacer existencial y concreto.

Como teólogo, ha hablado de Dios, último fin, cognoscible por la fe, bienaventuranza última, capaz de suscitar los mayores esfuerzos en el hombre, que, peregrino y en el «aún no», todavía bracea apoyado y movido por la esperanza a la búsqueda de la felicidad; y, por último, de Dios, que porque es amor y al amor llama, invita al hombre a compartir sus riquezas y a vivir en un intercambio de entrañable amistad y gozo inefable. Una vez que ha clarificado el fin, quiere iluminar, mediante la reflexión serena y profunda, aquellas mediaciones que, como instrumentos adecuados, capacitan para acercarse a El y le ayudan en su realización, permitiéndole, de alguna manera, vivirlo y conquistar así su perfección. Con el ingenio que le caracteriza, estudia las virtudes en torno a las cuales gira la vida moral; en concreto, las virtudes cardinales, que, como goznes, apoyan y sostienen, pero al mismo tiempo abren, la existencia humana a sus posibilidades más altas, a su más armónico despliegue y a su felicidad[1].

En el denso estudio que suministra la 2-2, que, como se ha dicho, es uno de los grandes modelos del género, y ciertamente el más acabado que posee la teología cristiana —en el Medievo, la parte de la *Suma* más leída y utilizada—[2], llama la atención el de las virtudes cardinales. Santo Tomás, conocedor de las aportaciones anteriores, sobre todo de la preponderante de Felipe el Canciller[3], aparece como el magistral organizador del tratado, donde él ha podido ejercer sus facultades de análisis y síntesis, de invención y amplitud[4].

[1] «Felicitas autem non est opus exterius operatum, sed est operado procedens ab habitu virtutis» *(In Ethtc.* 6 lect.10 n.1267). «Felicitas autem activa est actus prudentiae, quo homo et se et alios gubernat» *(De virtut. in comm.* a.5 ad 8; *De regim. princ.* 1,4 c.23).

[2] PINCKAERS, S.TH., *Les sources de la moráis chrétienne* (Édit. Univ. Fribourg Suisse; Édit. Cerf, Paris 1985) p.232; URDÁNOZ, T., *La teoría del medio virtuoso y la motivación de la virtud:* Rev. Esp. de Teol. XVI (1956) 53; «Liber nomine S. Secundae at mentis facile primus» (Pedro Croeckaert); cf. VEREECKE, L., *Introducción a la historia de la teología moral moderna* (Madrid, P.S., 1969) p.67.

[3] LOTTIN, O., *Psychologie et Morale* III, Seconde Partie, I (Louvain 1949) p.184-185.

[4] LOTTIN, O., o.c., p.194.

2. Tratado de la prudencia en sí mismo

Y por lo que se refiere a la virtud de la prudencia, los historiadores reconocen que el primer tratado que realmente merece este nombre se debe a Tomás de Aquino, como consecuencia del descubrimiento y del aprecio del pensamiento filosófico de Aristóteles, junto con la influencia de la enseñanza bíblica y tradicional [5]. Todos coinciden en resaltar su original sistematización filosófico-teológica [6]; en él podemos descubrir una antropología y una metafísica en las que la dignidad humana y la positividad de lo real alcanzan cumbres pocas veces igualadas [7].

Pero muchos estudiosos, y principalmente los que han examinado otros lugares paralelos, especialmente la 1-2, pueden preguntarse por qué hablar de nuevo de la prudencia. Y la razón es muy sencilla: Santo Tomás la considera aquí en ella misma, y de ahí que haya un orden propio de exposición, ciertas precisiones y complementos. Además, porque, conforme al plan adoptado por la 2-2, al estudio de la virtud (q.47) el autor añade varios capítulos importantes. Instituye una investigación detallada (q.48-51) de lo que él llama partes de la prudencia, en torno a lo cual no había más que una mención sumaria en la 1-2; consagra una cuestión (q.52) al don del consejo, correspondiente a la virtud de la prudencia. Compone en buena forma una doctrina de los pecados opuestos a la prudencia (q.53-55). En fin, termina con una ojeada a los preceptos relativos a ella (q.56). La lectura del presente tratado se impone, por consiguiente, aun dado el conocimiento de aquel de las virtudes de la 1-2. No se tiene un conocimiento acabado y completo de la prudencia más que a condición de informarse de las diez cuestiones de las cuales hemos indicado la distribución [8].

3. Importancia y necesidad de la virtud de la prudencia

Si Santo Tomás se detuvo en repetidas ocasiones a reflexionar sobre la prudencia, es porque comprendió y quiso mostrar la importancia de esta virtud en la vida humana y cristiana, y, como veremos más adelante, tanto a nivel personal como social. Conocedor de la literatura de su tiempo, tanto filosófica como teológica, recogió todo el rico acervo referido a las virtudes, y en concreto a la prudencia. Leía en las traducciones de Aristóteles, casi de estreno, cómo no puede haber ninguna obra buena de la ciudad ni del ciudadano sin la virtud de la prudencia [9]. Vio cómo en la Sagrada Escritura, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, se ensalza y recomienda esta virtud como fruto de la sabiduría [10], como medio seguro para evitar el mal y obrar el bien, para caminar rectamente por la senda de toda virtud y para conseguir la verdadera felicidad. Vivir con prudencia es la recomendación de Cristo a sus discípulos [11]. En los Santos Padres, tanto griegos como

[5] TETTAMANZI, D., *Prudencia,* en *Dicc. Teol. Interdisc.* III (Salamanca, Sígueme, 1982) p.937-938. Cf. CABAL, R., *Réflexions sur la prudence: Aristoteles, Thomas, aujour d'hui.* Atti del Congresso Intemazionale, vol.5 (Napoli 1977) p.403-408.

[6] TETTAMANZI, D., o.c., p.945.

[7] MELENDO, T., *El ayer y el hoy de la prudencia:* Rev. Esp. de Fil., 2.ª serie, VIII (1985) 378-379.

[8] DEMAN, TH., *La prudence en St. Thomas d'Aquin. Somme Théologique.* Édit. Rev. de Jeunes, 2 édit. (Paris, Desclée de Brouwer, 1949) p.7.

[9] *Pol.* 7 c.11 (BK 1233b34-35).

[10] Sab 8,7.

[11] Mt 10,16. Sobre la importancia de la prudencia en la Biblia, cf. SPICQ, C., *La vertu de prudence dans l'Ancien Testament:* R. Bib. 42 (1933) 187-210.

latinos, pudo leer que, sin la prudencia, no se da ninguna otra virtud, y con ella vienen todas juntas. «El que leía a diario las *Conferencias* de Casiano, que conocía perfectamente la *Regla* de San Benito desde su estancia en Monte Casino y que dominaba las obras de San Gregorio, de San Bernardo y de Ricardo de San Víctor, a juzgar por la frecuencia de sus citas, recogió toda esta tradición sobre la discreción y la insertó en su tratado de la prudencia. Aunque en él no emplea la palabra 'discreción' más que una vez, la aduce, sin embargo, en otros lugares como sinónima de prudencia»[12].

La razón de por qué se usaba más bien el término *discreción* que el de *prudencia* es porque el estudio especulativo de la virtud de la discreción precedió al de la prudencia, apareciendo el primer tratado de ésta elaborado por Guillermo de Auxerre hacia el 1220[13]. En esta misma línea lo había escuchado de su maestro Alberto Magno, para el cual el nombre de prudencia designa el acto de *discernir* entre el bien y el mal, entre lo bueno y lo mejor[14].

Además del papel que pudo tener en el Santo el peso de tantas y variadas autoridades con respecto a la importancia práctica de la prudencia, sin duda alguna otro de los factores fue el reconocimiento de su necesidad. «La prudencia es una virtud necesaria para todos los cristianos. Para los obispos, que deben ser irreprensibles, castos, sobrios, prudentes, hábiles para gobernar la grey que les ha sido encomendada (1 Tim 3,2-5). Para los simples fieles, hombres y mujeres, jóvenes y viejos; que los ancianos sean sobrios, pudorosos, prudentes, sanos y robustos en la fe, en la caridad y en la paciencia; que las ancianas igualmente observen un porte sin hablar mal de nadie ni dejarse llevar de la bebida, sino hábiles y buenas maestras de las jóvenes, para que éstas aprendan a amar y obedecer a sus maridos y cuidar de sus hijos, a ser prudentes y honestas, bondadosas y hacendosas (2,1,6). En una palabra, que todos sean hábiles para el bien e inhábiles para el mal»[15].

Como dirá muy bien Deman, «la prudencia, a sus ojos, es una pieza necesaria de la vida cristiana»[16]. En la vida de cada día: profesional, matrimonial, familiar, religiosa, necesitamos discernir *lo que* hay que hacer y el *cómo, cuándo* y *con qué medios* hay que hacerlo, y esto supone ejercitar continuamente la prudencia. Es la virtud del buen gobierno de uno mismo y del de los demás. Le sobraban motivos al Santo para dedicarse a la investigación de su naturaleza y funciones. Era la virtud quicial y había que sentar bien los cimientos en los que se debía apoyar el gran edificio de las virtudes, indicar con claridad los principios de donde surgirían las aplicaciones prácticas virtuosas. «Es un tratado de importancia capital para todo el orden moral, por ser el alma, la forma, la madre, la maestra, la directora y moderadora de todas las demás virtudes morales. Sin ella no hay vida moral posible, y con ella está todo en su punto y razón»[17].

[12] RAMÍREZ, S., *La prudencia* (Madrid, Edic. Palabra, 1981) p.30. Para la importancia de la discreción, su naturaleza, el uso del término y la coincidencia con la prudencia en el monacato, cf. GAUCHERON, M., *Discretion,* en *Catholicisme* t.3 col.882-884; FEULING, D., *Discretio:* Benedikt. Monatsschrift VIII (1925) p.359ss; CABASSUT, A., *Discrétion,* en *Dict. de Spirit.* (1947) 3,1311-1330; KEMPF, N., *Tractatus de Discretione* (Publicado por B. Pez, Bibliotheca Ascética t.9 [Ratisbona 1726] p.381-532).

[13] LOTTIN, O., o.c., t.3 p.2.ª p.255-280.

[14] ALBERTUS MAGNUS, S., *De bono.* Tract.4 q.1 a.4 obj.3-4, edit. Coloniense, t.28 (Münster 1951) p.232.

[15] RAMÍREZ, S., *La prudencia* p.53.

[16] *La prudence* p.12.

[17] RAMÍREZ, S., *Introducción al tratado de la prudencia,* en *Suma teológica* VIII (Madrid, BAC, 1956) p.3.

4. Fuentes

Entre las fuentes del tratado de la prudencia que nos ocupa hay unas que lo contemplan incidentalmente; otras, de manera directa. Podemos afirmar, con todo, que este tratado figura entre los más eruditos dentro de la *Suma teológica.* Con un conocimiento admirable de la Sagrada Escritura, de los Santos Padres, de Aristóteles[18] y de las distintas corrientes filosóficas, siempre en teólogo[19], construye con esos materiales el armónico edificio de esta virtud. Sirva como elemento indicador la estadística de citas que ofrece el cuadro siguiente:

Sagrada Escritura	Antiguo Testamento	47 veces
	Nuevo Testamento	37 veces
Santos Padres	S. Ambrosio	1 vez
	S. Jerónimo	2 veces
	S. Agustín	17 veces
	S.Gregorio	10 veces
	S. Isidoro	6 veces
	Pseudo Dionisio	4 veces
Filósofos	Aristóteles	101 veces
	Andrónico	2 veces
	Cicerón	8 veces
	Macrobio	4 veces
	Terencio	1 vez
	Valerio Máximo	1 vez[20].

Con relación a sus escritos anteriores a la 2-2, como el *Libro de las Sentencias,* la 1-2, el *Comentario a la Etica a Nicómaco, De virtutibus in communi, De virtutibus cardinalibus,* hay que decir que es el más completo y organizado, y, aunque no haya diferencia notable, su enseñanza es más firme y segura[21].

5. Plan y estructura

Fiel a lo sentado en el prólogo de la 2-2 para todas las virtudes, organiza la materia en torno a cuatro puntos fundamentales:

1. La virtud propiamente dicha.
2. El don a ella correspondiente.
3. Los vicios opuestos.
4. Los preceptos relativos a todo ello.

Puede verse con claridad en el esquema adjunto[22].

I. De la prudencia propiamente dicha o como virtud:
   1. En sí misma (q.47).
   2. De sus partes:
      a. En general (q.48).
      b. En especial:
         — De sus partes integrales (q.49).
         — De sus partes esenciales o especies (q.50).
         — De sus partes potenciales (q.51).

[18] «Hay que reconocer que él asume el tratado de la prudencia de Aristóteles en su *Etica a Nicómaco,* pero lo adapta a las condiciones propias de una conducta moral cuyo origen y fin se toman de Dios» (DEMAN, TH., o.c., p.12).

[19] DEMAN, TH., o.c., p.12; PINCKAERS, TH., o.c., p.239; VIDAL, M., *Moral de actitudes* t.I (Madrid, P.S., 1981) p.181.

[20] RAMÍREZ, S., o.c., en *Suma teológica* p.5.

[21] DEMAN, TH., o.c., p.8.

II. Del don de consejo a ella correspondiente (q.52).

III. De los vicios opuestos a la virtud y al don:

1. Por defecto:
   a. Por comisión: la imprudencia y otros (q.53).
   b. Por omisión: la negligencia (q.54).
2. Por exceso: la prudencia de la carne y otros (q.55).

IV. De los preceptos relativos a todo ello, es decir, virtud, don y vicios opuestos (q.56).

6. **De la prudencia en sí misma** (q.47)

a) *Visión general*

Fiel al orden establecido, entra en el estudio sobre la prudencia inquiriendo, en una *primera parte,* acerca de su naturaleza (a. 1-11), y en la *segunda parte,* sobre el sujeto portador, es decir, sobre la persona prudente (a.12-16). Como la prudencia no es solamente individual, sino también social, considera su naturaleza como virtud personal (a.1-9) y como virtud social y distinta (a.10-11). En relación a su dimensión individual, y supuesta ya su doctrina general de las virtudes (1-2 q.55-67), en la cual estableció que la virtud es un hábito o cualidad *operativa,* reflexiona sobre su esencia considerando estos dos aspectos. Ahora bien, al conocimiento de la esencia se accede a través del género próximo y la última diferencia. El género se toma de la materia, pero como la virtud es una cualidad simple (1-2 q.54 a.4) y no tiene propiamente materia *ex qua* de la cual proceda, sino analógica *in qua,* o *circa quam,* continúa a la caza de su género remoto o facultad en la cual radica —entendimiento (a.1) y práctico (a.2), y la materia *circa quam,* u objeto material (a.3)—, para concluir que la prudencia es una virtud intelectual práctica con materia moral (a.4). Por otra parte, como la prudencia aparece siempre como virtud distinta entre las virtudes intelectuales y morales, se pregunta cuál sea la diferencia (a.5), obteniendo con todo ello —género remoto y próximo y la última diferencia— los elementos esenciales para su definición.

La prudencia, además, como hábito operativo, ejerce unas funciones con respecto a las virtudes morales, señalándoles no el fin, que es oficio de la sindéresis (a.6), sino el medio (a.7) en relación a su obrar específico y peculiar, que es el acto del precepto (a.8) y, como acto complementario que es, la solicitud o vigilancia (a.9).

En la segunda parte estudia el sujeto portador de esta virtud, tanto en su condición natural o adquirida (a.13) como en su aspecto sobrenatural o infuso (a.14), para finalizar toda esta pesquisa venatoria con la génesis y crecimiento (a.15) y su debilitamiento o pérdida (a.16).

Una cuestión larga en la que expone magistral y exhaustivamente la doctrina sobre la primera de las virtudes cardinales. «Era necesario —pudo haber dicho, como lo hizo fray Luis de Granada al terminar su estudio sobre la prudencia— procurar que la guía no fuese ciega, por que no quedase a oscuras y sin ojos todo el cuerpo de las virtudes»[23].

El esquema siguiente puede dar a conocer de un solo golpe de vista la riqueza y amplitud de esta primera cuestión[24]:

[22] RAMÍREZ, S., o.c., en *Suma teológica* p.7.
[23] *Guia de pecadores 2* c.10 § IX: o.c., edic. J. Cuervo, t.10 (Madrid 1906) p.99.
[24] RAMÍREZ, S., o.c., en *Suma teológica* p.12.

DE LA PRUDENCIA EN SÍ MISMA

- I. Su *esencia* o naturaleza ..
  - 1) en cuanto *individual* o personal. .
    - A) según su *entidad* específica: definición esencial
      - *a)* su *género.*
        - 1) *investigación* del mismo por parte de su cuasi materia ….
          - a) *in qua* o sujeto psíquico: género *remoto*
            - 1) la razón (a.1).
            - 2) práctica (a.2).
          - b) *circa quam* u objeto material: todo lo agible humano en particular = género *próximo* (a.3).
        - 2) *formulación:* una virtud intelectual práctica de todo lo agible humano en particular (a.4).
      - *b)* su *diferencia* específica: se distingue esencialmente de todas las demás virtudes con las que conviene genéricamente, es decir, tanto de las intelectuales como de las puramente morales (a.5).
    - B) según su obrar o *dinamicidad* específica respecto de las virtudes puramente morales, esto es
      - *a)* según su *función* u oficio propio ….
        - 1) no es señalarles ni prefijarles su *fin* (a.6).
        - 2) sino dictarles su propio *medio* (a.7).
      - *b)* según su *acto* propio
        - 1) *principal:* el imperio o precepto (a.8).
        - 2) *complementario:* la solicitud o vigilancia (a.9).
  - 2) en cuanto *social.*
    - A) su *razón de ser* (a.10).
    - B) su propia *naturaleza,* esencialmente distinta de la prudencia personal (a.11).
- II. Su propio *sujeto* primero u ontológico: la persona prudente portadora de la prudencia
  - 1) *absolutamente* considerado como soporte de la pura esencia de la prudencia
    - a) *social* (a.12).
    - b) individual o personal
      - a) *adquirida* o natural (a.13).
      - b) *infusa* o sobrenatural (a.14).
  - 2) considerado como *causa y condición* de la vida y de las fases vitales de la misma . .
    - A) de su *nacimiento* y desarrollo (a.15).
    - B) de su declinación y *pérdida* o destrucción (a.16).

b) *Puntos concretos*

Teniendo en cuenta que en esta cuestión se echan los fundamentos sillares sobre los que se basan las siguientes, explicitamos algunos temas que juzgamos de relieve para una mejor comprehensión.

1. *La prudencia, virtud del entendimiento práctico*

Ya se tome del griego φρόνησις o de πρόνοια, πρόγνωσις, conocimiento previo o anticipado, o ya del latín *providentia,* de la cual la derivan tanto Cicerón[25], como Santo Tomás[26], la prudencia indicaría visión anticipada que connota afecto de precaución y de protección contra un mal probable o posible.

Para San Agustín[27] y para San Isidoro[28], a quienes cita también el Doctor Angélico, prudente es el que ve de lejos *(porro videns)* antes de que algo sea hecho[29], aunque, como es lógico, y porque el hombre es temporal, contando con el pasado y el presente como aspectos integrantes de la tridimensionalidad del tiempo. Conocimiento del futuro a partir del conocimiento del pasado y del presente. Ahora bien, la visión pertenece no a la parte apetitiva, sino a la cognoscitiva; y no a la sensitiva, cuyo objeto es el singular presente *hic et nunc*, ofrecido y presentado en el órgano fisiológico, sino a la intelectiva, que *per collationem* puede conocer el futuro en el presente o pasado. Por consiguiente, la prudencia radica en la parte intelectiva (2-2 q.47 a.1). Constando, sin embargo, ésta de una doble función, a saber: especulativa y práctica, según el fin al cual se ordena, la prudencia, que es un conocimiento ordenado no a conocer por conocer, sino a dirigir las cosas aprehendidas a la acción, a aplicar a la realidad existencial la verdad captada, no puede pertenecer sino al entendimiento práctico. No quedaría, por otro lado, perfectamente clara la naturaleza de su naturaleza si afirmásemos solamente que es un saber práctico. Para Sócrates, toda virtud es una ciencia y, por consiguiente, él, puesto que el actuar prudente es de sabios, viene a confundir la prudencia con la ética. Es el intelectualismo que, introducido por él, será enseñado posteriormente por Platón, los estoicos, Filón, Plotino; los neoplatónicos, en parte Cicerón y, entre los Santos Padres, San Ambrosio, San Agustín (en las primeras obras), y así introducido en la ética cristiana[30].

Ya Aristóteles, que en su etapa platonizante había confundido la prudencia y la sabiduría, las distinguirá netamente en su *Etica a Nicómaco,* y ésta es la postura de Santo Tomás[31]: la prudencia radica en el entendimiento práctico[32]. Y la razón es porque propio del prudente, como diremos más

[25] *De legibus* 1 c.23, en *Opera,* edit. J. de Olivet, t.III (Genève 1798) p.182.
[26] 2-2 q.49 a.6 ad 1.
[27] *Enarrationes in Psalmos* 73 n.25: PL 36,945.
[28] *Etymol. litterarum* n.201, edit. W. M. Linsay (Oxford 1911).
[29] *In Sent. 2* d.33 q.3 a.1 q.ª1.
[30] RAMÍREZ, S., *La prudencia* p.36-38; BOROK, H., *«Prudentia» oder «Sapientia»? Ein Beitrag zur Rezeption der ersten Platonischen Kardinaltugend in die Christliche Ethic.:* Theol. und Glauben 75 (1985) 453-446.
[31] *In Ethic.* 6 lect.11 n.1284. «Nota quod differentia est inter sapientiam et prudentiam. Prudentia est quaedam sapientia, sed non universalis sapientia...; sapientia est divinarum rerum cognitio... prudentia vero est particularis rei providentia quando scilicet quis ordinat facta sua» *(In Eph.* 5 lect.6 n.305); distinguiéndola de la sabiduría, la denomina «ministra sapientiae» (1-2 q.66 a.5 ad 1).
[32] 2-2 q.47 a.2; *De virtut.* a.6.7.

adelante, es aconsejar bien, y el consejo versa sobre las cosas que debemos hacer en orden al fin, las cuales son contingentes, temporales, cambiantes, que pueden, debido a las circunstancias, ser visualizadas de distinto modo. El hombre prudente, con la experiencia del pasado y desde el presente, delibera sobre el futuro y sobre lo que aquí y ahora debe hacer, lo cual pertenece no a la razón especulativa, teórica, sino a la práctica u operativa (2-2 q.47 a.2). Esto es lo que manifiesta también la filosofía vulgar y espontánea al distinguir al sabio del prudente, aplicando aquel calificativo a los que se dedican a la ciencia, y el de prudente, a los hombres de gobierno en cualquier estrato social. Estos son hombres *prácticos;* a aquéllos los llamamos *especulativos,* ya que buscan el saber por sí mismo y no la utilidad inmediata[33]. El refrán mismo, que pide que nos enseñe un sabio, pero que nos gobierne un prudente, confirma lo que venimos diciendo, sin que esto excluya del hombre prudente ese saber, ya sea experimental o adquirido, que le permite conducir su vida y la de los demás a los respectivos fines. Así la concibió Cicerón cuando bellamente escribe: «Como la medicina es el arte de la salud y la dirección del navio es el arte de la navegación, así la prudencia es el arte de vivir»[34], de vivir como se debe.

2. *Virtud de lo agible*

Implícitamente expresado en lo ya indicado, conviene, no obstante, manifestar con claridad que el objeto de la prudencia sobre el cual versa no es lo *factible,* que también cae bajo la actividad del intelecto práctico, sino lo *agible.* Las diferencias entre ambos son múltiples, ya que el *agere* —de donde lo *agible*— es un acto inmanente —permanece en el mismo sujeto—, y el *facere* —de donde lo *factible*— es un acto transeúnte, pasa a una materia exterior. Como consecuencia, el resultado del *agere* es la perfección del agente; en el *del facere,* por el contrario, es la perfección del artefacto, de la obra[35]. La obra resultante del *producir* son las formaciones objetivas de fabricación artística y técnica, lo confeccionable, lo laborable, lo contingente artificial o técnico; la del *agere,* nosotros mismos[36].

Por consiguiente, es fácil vislumbrar lo que abarca el objeto material de la prudencia: lo operable, lo agible, las acciones humanas voluntarias, libres; en una palabra, lo que Aristóteles plasmó con el vocablo πράσις[37], es decir, las acciones libres en orden a los medios, las elecciones, como dice Santo Tomás: *ea quae sunt in ordine ad finem* (2-2 q.47 a.2), con lo cual creemos que queda bien demarcada la materia, ya que no basta que sean inmanentes, pues también pueden considerarse así las operaciones sensitivas y las operaciones de la voluntad en orden al fin, sino que es necesario que envuelvan las dos modalidades: intrínsecas, inmanentes y libres[38].

Frente a la prudencia está el arte: *recta ratio factibilium,* que, a diferencia de aquélla, que delibera y se aconseja, el arte no[39], porque las reglas del arte

[33] Cf. *In Ethic.* 6 lect.4 n.1191-1193.

[34] *De finibus 2* c.6.

[35] *In Sent.* 3 d.23 q.1 a.4 sol.1 ad 4; d.33 q.1 sol.1; *In Metaph.* 9 lect.8 n.1862-1865.

[36] Cf. PIEPER, J., *La prudencia* (Madrid, Rialp, 1957) p.117; RAMÍREZ, S., *La prudencia* p.41; MARITAIN, J., *Art et scholastique* c.3; *Le faire et l'agire,* en *Oeuvres Complètes* (Édit. Univ. Fribourg, Suisse, 1986) I p.623-625.

[37] ARISTÓTELES, *Met.* 8 c.8 (BK 1040a1); RAMÍREZ, J. M., *De hominis beatitudine* I a.1 n.245-259 (Salmanticae 1942) p. 170-74.

[38] PAZ CASTAÑO, H. DE, *La prudencia política según Santo Tomás:* Edic. Rev. Studium (Avila 1964) p.28-29.

[39] *In Phys.* 2 lect.14 n.8; 1-2 q.14 a.5; 2-2 q.47 a.2 ad 3.

y el modo de aplicarlas, a pesar de las múltiples expresiones, son fijas y uniformes, mientras que en la prudencia son infinitamente variables y cambiantes. Otra de las diferencias es que una sola y única prudencia opera sobre todo lo agible humano, es decir, sobre toda la actividad libre del hombre, en orden al fin último de toda la vida humana, mientras que las artes son muchas y cada una tiene su fin particular, que es la perfección moral inmanente del mismo que la posee; en cambio, el fin del arte es la perfección técnica de la obra hecha por el artífice. El arte, como tal, es independiente de la virtud... Puede ocurrir que exista un gran artista, pero que sea inmoral, cosa que no puede darse en el hombre prudente, ya que depende esencialmente de las virtudes morales[40]. El que puedan ciarse hombres prudentes desconocedores del arte, es de experiencia y de todos sabido.

3. *Virtud de lo agible particular*

Aunque lo agible se extiende a los primeros principios del orden moral, que descubre y contempla la sindéresis, y sobre las conclusiones, que estudia la teología y la filosofía moral, no son éstos los agibles sobre los que versa la prudencia, sino sobre las últimas aplicaciones concretas individuales de esos mismos principios y conclusiones generales, según todas sus circunstancias de tiempo y lugar[41]. «Reina de las virtudes morales, noble y hecha para mandar, porque regula nuestros actos en relación a un fin último, que es Dios mismo soberanamente amado, guarda, por tanto, un gusto de miseria, porque ella tiene por materia la multitud de necesidades y circunstancias y de negocios donde se agita la pena humana y porque impregna de humanidad todo lo que ella toca»[42]. Mas como la acción se despliega en concreto rodeada de una serie de circunstancias, es necesario que la persona actuante conozca los principios que tiene que aplicar, pero sobre todo que conozca aquello a lo cual se han de aplicar[43]. Aún más, de escasear en el conocimiento de uno de esos dos extremos, es preferible que lo sea de lo universal y no de lo particular[44]. No puede construirse una auténtica moral quedándose simplemente en un conocimiento universal, abstracto o esencialista, desencarnado. La persona es un ser existencial, histórico, que vive en unas situaciones concretas de la más variada índole. Luego a la hora de afrontar la realidad, en el momento de la elección o decisión, debe integrar en armónica síntesis los principios generales y el conocimiento de lo singular y concreto. «Al reemplazar la deliberación y elección personales por el fácil recurso a una decisión preestablecida, se consagra la minoría de edad de la persona»[45]. Es el hombre el que obra todo entero, es él el que asume la responsabilidad. No puede actuar caprichosamente al margen del proyecto moral, debe ser fiel a sí mismo y, por consiguiente, tendrá que tener en cuenta los principios direccionales comunes y cognoscibles por todos como personas; pero tampoco deberá hacer razón omisa de las situaciones con sus condicionantes y con las consecuencias claras o presumibles que pueden derivarse de la acción. Así, por una parte, se evita caer en una moral abstracta, general, desencarnada, y por otra, en un situacionismo o consecuencialismo

[40] 1-2 q.56 a.3; q.57 a.3.4; 2-2 q.47 a.1 ad 3; a.4 ad 2.
[41] RAMÍREZ, S., *La prudencia* p.44.
[42] MARITAIN, J., o.c., p.624.
[43] 2-2 q.47 a.3.
[44] *In Ethic.* 6 lect.6 n.1194.
[45] MELENDO, T., o.c., p.390.

que sólo tiene en cuenta las circunstancias o los resultados. No se puede sacrificar ninguno de los dos extremos. Así entendió el Aquinatense el obrar humano y, con el mayor de los equilibrios, lo explicó. Ninguna de las explicaciones parciales a las que pendularmente se ha propendido en el devenir del tiempo ha traído consecuencias positivas para la moral, ni la canonización *a priori* de la norma ni la sobrevaloración a secas de la situación. En definitiva, ninguna de las dos posturas resulta en el fondo auténticamente humana, pues, parciales en su apreciación, no pueden servir a la realización del hombre sino a base de una armónica integración. Y eso es lo que realiza la perfecta prudencia, la cual, según la bella expresión de Paul Claudel, es «la inteligente proa de nuestra esencia, que, en medio de la multiplicidad de lo finito, pone rumbo a la perfección»[46]. Refiriéndose a esta enseñanza de Santo Tomás, decía Pío XII: «Este su tratado muestra un tal sentido de la actividad personal y de la actualidad, que contiene cuanto hay de justo y de positivo en la llamada ética de la situación, al mismo tiempo que evita sus confusiones y desviaciones. El moralista moderno, que debe profundizar los nuevos problemas, no tiene más que continuar en esta misma línea»[47].

Pero *¿cómo llegar a este conocimiento, tanto universal como particular?*

El hombre puede alcanzar el conocimiento universal de lo moral por varios caminos, a saber: a través de la sindéresis, hábito de los primeros principios en el orden práctico, y mediante la ciencia moral, ya sea filosófica o teológica. Por estos medios se obtiene un conocimiento en general, pero la acción se desarrolla en lo concreto. ¿Cómo conseguir el conocimiento de lo singular y de lo contingente, *hic et nunc*, adecuadamente? ¿O no es necesario? Es de todo punto claro que nadie puede aplicar un conocimiento a algo determinado si no se conoce lo que se intenta de antemano aplicar y aquello a lo que queremos proyectar tal saber (2-2 q.47 a.3). Por eso Santo Tomás exige como sujeto de la prudencia, además de la razón práctica, cognoscitiva de lo universal, otro secundario[48], pero también potencia cognoscitiva de lo singular y concreto en cuanto tal, *la cogitativa*[49], cuyo oficio es hacer de puente entre el sensible externo y la naturaleza sustancial, y presentar depurados y organizados los materiales allegados por los demás sentidos para que sean inteligibles en acto[50].

[46] *Cinco grandes odas* (Madrid 1963) p.V.

[47] *Alocución a los delegados del Congreso Internacional de la Federación Mundial de Juventudes Femeninas Católicas* (Roma, 18 de abril de 1952): AAS 44 (1952) p.418.

[48] Fue Santo Tomás el primero que trató el sujeto psíquico de la prudencia (GRAF, TH., *De subjecto psychico gratiae et virtutum* 1 Pars. Studia Anselmiana 3/2 (Romae 1935): «Alii considerationem subjecti prudentiae cum quaestione indolis virtuosae prudentiae coniunserunt» (p.324).

[49] «Esto de que la cogitativa sea sujeto psíquico secundario de la prudencia no es algo exclusivo de dicho hábito, sino que es ley universal de todos los hábitos del intelecto» (RAMÍREZ, S., *La prudencia* p.50).

[50] *Cont. gentes* 2 c.73.76; *In Met.* 1 lect.1 n.15; *In Ethic.* 6 lect.8 n.1255; 2-2 q.47 a.2.3.4.9 ad 2. La importancia de la cogitativa en este campo del conocimiento y otras funciones ha sido estudiada en estos últimos años. Cf. BARBADO, M., *Estudios de Psicología experimental* I (Madrid, CSIC, 1946) p.724ss; UBEDA PURKISS, M., *Introducción al tratado del hombre: la cogitativa*, en *Suma teológica* III (Madrid, BAC, 1959) p.54-82; RODRÍGUEZ, V., *La cogitativa en los procesos de conocimiento y afección:* Est. Fil. 6 (1959) 249ss; RAMÍREZ, S., *La prudencia* p.47-51; cf. GONZÁLEZ, D., *La cogitativa según Santo Tomás* (Manila 1960); LILA BLANCA, A., *La actualidad de la cogitativa tomista.* Atti del VIII Congresso Tomistico Internazionale, t.VII (Città del Vaticano 1982) p.88ss; BABOLIN, S., *La cogitativa di S. Tommaso.* Atti del Congresso Internazionale (Napoli 1978) p.363-367; SÁNCHEZ ALVAREZ CASTELLANOS, J. J., *La inteligencia sentiente y la cogitativa en Zubiri y Santo Tomás:* Anal, de Fil. 3 (Murcia 1985) 159-167.

4. *Virtud natural, pero también infusa*

La prudencia, hábito cognoscitivo práctico de lo singular y concreto, ordenada a la acción libre y responsable, es, si se ordena a la praxis realizada con las solas fuerzas naturales y con relación a un fin bueno particular de la vida humana, una virtud natural, pero imperfecta, y si se orienta al fin último de la vida, tendremos la virtud de la prudencia perfecta; pero si tiende al fin último de la misma bajo la acción de la gracia, tendremos la prudencia infusa sobrenatural. La prudencia natural es un hábito adquirido por la repetición de los actos, los cuales van modelando al sujeto, capacitándolo para que, de un modo cuasi connatural, evite el mal, siga el bien y lo realice lo más perfectamente posible. Por tanto, no es una cualidad innata, sino que su adquisición requiere deliberación ponderada, discreción adecuada, entrega generosa y asidua, diligencia solícita, circunspección minuciosa, y toda una serie de actitudes que, como cortejo armónico, acompañan y posibilitan sus funciones. Así como el artista o el científico pueden ser hombres carentes de rectitud, como tantas veces se ha dicho, no así el hombre prudente. En él no cabe desorden, pues, por el mismo hecho, dejaría de ser prudente.

Junto a la virtud natural de la prudencia puede darse la virtud sobrenatural resultante de la infusión de la gracia, ya que con ella se dan todas las virtudes. Con ella el hombre queda perfectamente orientado al fin total de la vida humana, que es Dios, y bajo la acción del Espíritu Santo podrá asumir los medios correctos para su salvación, ya porque en docilidad al mismo Espíritu descubra por sí mismo los caminos proporcionados, ya porque busque el consejo de los expertos cuando por la complejidad de las situaciones no vea con claridad qué postura adoptar. Conviene, sin embargo, advertir que la virtud infusa, si es verdad que da la orientación recta por su tendencia objetiva al fin, sin embargo, no adiestra o habilita si no se corrobora mediante la repetición de actos hechos bajo la gracia, a diferencia de la natural, que surge precisamente como consecuencia de la conformación derivada de los mismos actos. Por otro lado, si la gracia surge una vez adquirido el hábito natural, entonces los actos de la virtud infusa imperan los actos de la virtud natural, los aumenta y los perfecciona, debido al impulso y dirección propias de la virtud infusa imperante, mucho más firme e infaliblemente[51].

De todo lo cual se deduce lo necesaria que es la adquisición de la prudencia en el orden natural, lo convenientísimo de la virtud infusa y la diversidad del principio fontal originante de una y otra, a saber: los actos humanos, realizados por el propio esfuerzo en la natural, y la infusión gratuita y benevolente de Dios en la sobrenatural. Si esta armonización se llega a realizar, el hombre queda equipado para dirigirse y poder comportarse virtuosamente en el campo propio, para ordenar los actos de las demás virtudes; y aquí radica el gran dinamismo de la prudencia frente a los falsos conceptos de la misma, al considerarla frecuentemente como la virtud de la mediocridad, de la mezquindad, el *nec quid nimis* de la precaución, del ahorro, o bien como una cierta actitud de contemporización que rehusa tomar un partido,

[51] «La virtud infusa de la prudencia la recibe cada uno por el bautismo. Esta prudencia, recibida como don, va referida de modo exclusivo, como advierte Santo Tomás, a lo necesario para la eterna salvación, pero hay otra prudencia más perfecta aún que no es ya don inmediato del bautismo, pero que dispone al hombre a 'proveer' para sí y para otros no sólo acerca de las cosas que son necesarias para la salvación, sino también en cuantos asuntos atañen a la vida humana: es esa prudencia en donde la gracia divina se une al 'supuesto' de la virtud natural» (PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales* [Madrid, Rialp, 1976] p.47).

amenaza las decisiones y mira sobre todo a apartar las responsabilidades [52], cuando rectamente entendida es la virtud de las iniciativas, del riesgo responsable, de las grandes decisiones, desafíos y afrontamientos [53]. En expresión reiterada de Santo Tomás, es la causa primera por la que las otras virtudes son propiamente virtudes [54], es la medida de la justicia, de la fortaleza y de la templanza [55]; a todas las informa [56], en todas actúa y a cada una la hace partícipe de sí misma, perfeccionando todas las demás virtudes morales [57]. La prudencia es un principio activo, constante, sin descanso, no conoce vacaciones, como no las conoce el hombre en marcha hacia su infinito bien [58]. Es más, su actividad se extiende hasta las virtudes teológicas, mandando en ocasiones el ejercicio de sus actos. De ahí que, ante esa perfección que otorga la prudencia, se la haya denominado quinta esencia de la mayoría de edad y emblema de la libertad moral [59], hábito que, como el director de una sinfonía, produce la gran obra de la virtud humana [60].

5. *Indicativa y preceptiva de los medios, no de los fines*

Por si alguien entiende mal o exageradamente la función de la prudencia con relación a las demás virtudes, cabe añadir, para mayor clarificación, que la prudencia no señala los fines, sino los medios. ¿Qué quiere decir esto? Que la prudencia, ya sea natural, ya sobrenatural, no crea los fines de las virtudes, sino que los recibe. *Praestitutio finis praecedit actum prudentiae et aliarum virtutum moralium et pertinet ad rationem naturalem* [61]. En el plano natural, el hombre, mediante la sindéresis, descubre que hay que hacer el bien y evitar el mal, que hay que vivir virtuosa y racionalmente [62], principio generalísimo en el cual se contienen todos los fines comunes a toda operación, es decir, las virtudes. De este principio se derivan todos los demás fines, que generan, según la necesidad, las distintas virtudes particulares, ya que donde hay una razón de bien o dificultad para hacerlo, puede darse una virtud particular [63]. Por consiguiente, la prudencia no es la que dicta el fin, ni en general ni en particular, a las demás virtudes. ¿Cuál es, pues, su papel? No otro que el de buscar los medios más aptos y oportunos para conseguir los fines [64], recibidos de tejas abajo por la ley natural o sindéresis [65], o por la fe en el orden sobrenatural, y los fines descubiertos por la pura razón o la razón iluminada por la misma fe, en cada materia. «Ella es la que gradúa y mide en cada momento las condiciones de la materia propia de cada virtud, señalándoles la medida en que la han de emplear y dicta la elección de las virtudes morales y la ejecución de sus propios actos [66], dándoles como oficio propio el *medio*, término técnico y clave dentro de la teoría aquiniana de la virtud moral. Pero ¿qué queremos indicar cuando decimos que la *prudencia señala el medio a las demás virtudes morales?*

[52] LABOURDETTE, A., *Théologie morale* I: *La prudente:* Rev. Thom. 50 (1950) n.1, 221.

[53] Cf. PERRIN, J., *La vertu des iniciatives et des responsabilités. Psychologie et pédagogie chrétienne de la prudence,* en *Prudence chrétienne.* Cahiers de la Vie Spirituelle (París 1948) p.65-92; THIBON, G., *Le risque au service de la prudence:* Étud. Carm. 24 (1939) I 47-70; cf. BRIHAT, D., *Risque et prudence* (París 1966).

[54] *De virtut.* a.6; 2-2 q.51 a.2.

[55] 1-2 q.64 a.3; *De virtut.* a.13.

[56] *De verit.* q.14 a.5 ad 11.

[57] *De virtut.* a.6.

[58] RAULIN, A., *La prudencia,* en *Iniciación teológica* II (Barcelona, Herder, 1959) p.532.

[59] PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales* p.71-72.

[60] GÓMEZ ROBLEDO, A., *Ensayo sobre las virtudes intelectuales* (México, FCE, 1957) p.194.

[61] *In Sent.* 3 d.33 q.2 a.2.3; 1 q.22 a.1 ad 1; 2-2 q.47 a.6.7. Que denomina sindéresis (2-2 q.47 a.6 ad 1).

[62] 1-2 q.94 a.3.

[63] 2-2 q.109 a.2; q.114 a.7; q.137 a.1; q.149 a.2.

[64] 2-2 q.47 a.6 ad 1; De *verit.* q.5 a.1

[65] 2-2 q.47 a.6 ad 1.

[66] RAMÍREZ, S., *La prudencia* p.99.

Antes de nada, conviene aclarar qué se entiende por *medio.* Por medio, en las virtudes, no se significa algo geométrico, *a priori* objetivable, sino algo que en cada virtud y en cada sujeto que practica la virtud en un momento concreto puede ser diferente. Ya sea guiada por la simple razón, ya por la fe, la persona que se dispone a actuar y lo quiere hacer virtuosamente debe, supuestas estas circunstancias concretas, actuar como conviene, para lo que conviene y del modo como conviene [67]. Buscar el medio es buscar el camino y modo de alcanzar en cada caso el fin propuesto. No supone mediocridad, sino que implica perfección, una cima, una medida a cuyo encuentro y realización se ordena todo el arte moral [68]. Es un culmen, como gusta de repetir Garrigou-Lagrange, *inter ac supra deviationes ad invicem oppositas* [69]. En todas y en cada una de las acciones virtuosas, el medio es lo máximo y lo extremo, lo dificilísimo [70], pues toda virtud tiende al esfuerzo máximo, hacia los máximos valores [71]. No se olvide, sin embargo, que lo que es culmen y virtuoso para uno, para otro puede ser demasiado elemental, falto de exigencia; y así, por ejemplo, en materia de justicia, uno puede exigir lo suyo, el otro lo interpreta de modo benigno, el de más allá renuncia a su derecho [72]. La dimensión apostólica de la fe o la proyección política de la caridad la vive cada uno según la plenitud de Cristo, y cabe un San Pablo, un Santo Domingo, un San Francisco o un San Juan de Dios, etc. Cada uno vive esta o aquella virtud de modo distinto. «El medio de realizarse políticamente consistirá en los equilibrios de un régimen que teóricamente evitará los excesos prácticos y al mismo tiempo las huidas ideológicas a los extremos» [73]. Ahora bien, ese justo medio, que es lo que debemos hacer, es lo que prescribe la regla moral, y, por lo tanto, el justo medio es obrar como lo dicta la regla recta [74], es decir, la prudencia, que lo hace *ostensive et directive;* las virtudes morales, *executive et inclinative,* para usar la acuñada terminología de Santo Tomás [75]. Es la prudencia la *mensurante* y *regulante;* las virtudes morales, las *reguladas y mensuradas* [76].

6. *Directiva e intimativa de la acción*

La prudencia, virtud eminentemente armónica, integra en sí misma varios actos que se escalonan y se autoapoyan en orden a la perfección de la acción, término de todo el esfuerzo preparatorio. Pero entre los actos, el más importante por su proximidad a la acción, está el imperio o precepto, que es una ordenación intimativa por la cual, finalmente, se resuelven las dificultades y se decide uno por la praxis concreta. Sin embargo, si esto es cierto, no es menos cierto que, si el precepto quiere ser un acto virtuoso, necesita ser preparado mediante el buen consejo o deliberación de los diver-

[67] WILLIAMS, C., *De multiplici forma virtutum* (Roma 1954) p.68.
[68] MENNESSIER, A. I., *Los hábitos y las virtudes,* en *Iniciación teológica* II (Barcelona, Herder, 1959) p.190.
[69] *De virtutibus theologicis* (Torino-Roma, Marietti, 1949) p.23-24.
[70] *De virtut.* q.9 a.13 ad 1.
[71] 1-2 q.55 a.1 ad 1.
[72] URDÁNOZ, T., *La teoría del medio virtuoso y la motivación de la moral:* Rev. Esp. de Teol. 16 (1956) 60.
SECRETAN, PH., *Valor y prudencia,* en *Iniciación práctica a la teología* IV: *Etica* (Madrid, Cristiandad, 1985) p.285.
[74] *Ethic.* 6 c.1 (BK 1138b19-20).
[75] *In Sent. 3* d.23 q.1 a.4 q.ª3 sol.2 ad 4.
[76] DEMAN, TH., o.c., p.469-70.

sos medios y del juicio o discernimiento de aquel o de aquellos más aptos para la consecución del fin. Y que esto sea así no es difícil entenderlo, ya que la misma experiencia nos lo atestigua. Vemos —dice Aristóteles— cómo hay personas que son buenas para aconsejar, pero no tan aptas para discernir por qué medio habría que decidirse [77]; y otros que, hábiles para escoger de entre muchos el mejor medio, sin embargo, son irresolutos a la hora de proseguirlo en concreto en sí mismos y también para imponerlo a los demás. Lo captó y expresó bellamente Rivadeneyra cuando escribe: «Hay algunos tan mirados y remirados que revientan de prudentes y nunca acaban de determinarse en cosa que quieren hacer; porque se les ponen delante tantas razones por una parte y por otra, y ven tantos inconvenientes en hacer y dejar de hacer, que no saben salir de aquel laberinto» [78]. El imperio, pues, supuestos el consejo y el juicio, es el acto que completa y perfecciona todo el proceso ordenado a la operación y una operación virtuosa. De fallar este acto, aun supuestos los otros dos, no tendríamos propiamente el acto de prudencia. Este es el más próximo a la acción a la cual se ordena. Por eso se considera imprudente si uno carece de esa capacidad de mando, aunque sobresalga en el consejo y en el juicio. Estos son embrión que está muerto mientras la ejecución, que es su alma, no lo anime e informe [79]. Es más, a diferencia de lo que ocurre en el arte, cuya perfección consiste en el juicio (2-2 q.47 a.8), en la prudencia el acto principal es el precepto, al cual se ordenan los otros dos. Por eso, con toda razón, podemos decir que es una *virtud directiva e intimativa de la acción.*

7. *Virtud certera*

La certeza o la firmeza, adhesión de la facultad cognoscitiva a su objeto, es algo analogado que se da esencialmente en la facultad cognoscitiva y por participación en todo aquello que es movido infaliblemente a su fin por la misma. Basado en este principio, se puede distinguir: certeza de la verdad o del conocimiento, certeza de rectitud o de dirección, certeza de intención o de inclinación y certeza de resultado o de ejecución, que es en realidad la certeza de la vida [80]. ¿Qué clase de certeza, y en qué grado, pertenece a la prudencia? Siendo una virtud intelectual, aunque con materia moral, como hemos visto ya, y perteneciendo a las virtudes intelectuales dictaminar siempre e infaliblemente la verdad, es lógico que pertenezca a la prudencia la certeza de la verdad. Ahora bien, esta verdad debe estar en correspondencia con la naturaleza de la virtud intelectual respectiva. Como la prudencia no es puramente intelectual, es decir, no del entendimiento especulativo, sino práctico, la verdad que le corresponde es la verdad práctica, es decir, la verdad ordenada a la acción, dirigida a disponer las acciones con relación al fin. Sabemos, por otra parte, que acerca de lo contingente como tal, en su máxima singularidad, como es lo agible humano, y no ya sólo en su pura actualidad, sino en su futuribilidad libre, que es precisamente el objeto de la prudencia, no cabe un conocimiento humano natural, infalible y siempre verdadero. Por lo tanto, sobre esto no puede versar una virtud intelectual especulativa [81]. Pero la prudencia, cuyo objeto representa, ¿cómo puede

[77] 2-2 q.51 a.3; *In Ethic.* 3 lect.8 n.476.
[78] *Religión y virtudes de un príncipe cristiano 2* c.33.
[79] SAAVEDRA FAJARDO, D., *Idea de un príncipe político-cristiano representada en cien empresas. Empresa LXIV* (Munich 1640).
[80] 1-2 q.57 a.6.
[81] RAMÍREZ, S., *La prudencia,* p.141.

obrar con certeza con relación a ello? El juicio de la prudencia es siempre cierto, si no especulativamente, sí prácticamente; pues si fuera prácticamente falso, ese juicio sería imprudente, procedería no de la prudencia, sino de la imprudencia, y esto que se dice de su verdad es necesario decirlo de su certeza, ya que para obrar prudentemente es necesario tener la *certera práctica* de que el acto que se va a realizar es moralmente bueno y que, de lo contrario, habría imprudencia [82]. ¿Cómo puede ser esto? Porque la verdad especulativa es la conformidad del juicio con la realidad de las cosas; la práctica, la conformidad del juicio con la intención recta, la conformidad con el apetito recto. Esto se da no con relación a lo necesario, sino a lo contingente [83]. Por consiguiente, puesto que la materia de la prudencia son los singulares contingentes, no puede ser tanta la certeza que ahorre toda solicitud (2-2 q.47 a.9 ad 2); al contrario, requiere constante y alertada vigilancia. De ahí que se la haya denominado *quidam oculus quo bonus et debitas finis conspicitur* [84], y también «el ojo de la mente que regula todas las cosas según el orden de Dios» [85], «guía y ojo de las virtudes morales» [86].

8. *Virtud del buen gobierno*

La prudencia no sólo se extiende al bien propio y personal, sino también al bien de los demás. Impulsada la voluntad por el amor, pone en movimiento a todas las demás potencias hacia la prosecución del bien, y como el individuo no vive solo, sino que es social por necesidad y plenitud, siente la exigencia de promover y conseguir el bien de los demás y de toda la sociedad (2-2 q.47 a.10 ad 2). Ese bien común, que consta de muchas cosas y se realiza de muy distintas maneras [87], en los diferentes pueblos, lugares y situaciones, es el objeto de la prudencia. Pero como es un bien social o político, la prudencia que versa sobre él se denomina política (2-2 q.47 a.10 ad 1), distinta de la personal, ya que los hábitos se especifican por sus actos en orden a sus objetos. No han faltado, sin embargo, quienes la han negado como algo innecesario, estimando que bastaría enjuiciar rectamente las realidades con el criterio de los demás. A esto hay que responder que «lo que es, sea más o menos numeroso, no dicta su ley a lo que debe ser» [88], ni tampoco basta el optimismo... Una prudencia política que no tiene en cuenta los principios éticos del derecho natural y las conclusiones que la ciencia moral deduce de ellos, no es prudencia política, sino astucia maquiavélica [89]. Es, pues, necesaria la prudencia política como órgano ético para descubrir el *iustum sociale* [90] y para imponerlo luego mediante la ley.

No es suficiente, por lo tanto, esa prudencia de la cual, como es natural, deben estar revestidos los gobernantes o legisladores en la esfera en la que se encuentren, sino que es necesaria aun en los mismos subditos, ya que

[82] «En contra de Gracián, el cual afirma que por tener que trabajar en materia tan cambiante y desconocida como es el hombre, la prudencia no puede ejecutar con seguridad ninguno de nuestros proyectos» (ARANGUREN, J. L., *Etica* p.2 c.16 [Madrid, Alianza, 1981] p.247).
[83] 2-2 q.57 a.5 ad 3.
[84] AEGIDII COLUMNAE ROMANI, *De regimine principum* 1 p.II c.VII.
[85] ALVAREZ DE PAZ, D., *De vita spirituali* 2 p.1 c.8 t.1 (Lyon 1609) p.255.
[86] BERNARD, A., *Presentation de la Somme Théologique* (Avignon 1954) p.122.
[87] 1-2 q.96 a.1.
[88] MONSEGÚ, B. *Orden político y prudencia política.* Atti del VIII Congresso Tomistico Internazionale VI (C. del Vaticano 1982) p.290-291.
[89] MONSEGÚ, B., o.c., p.294.
[90] UTZ, F., *Etica social* I (Barcelona, Herder, 1961) p.210ss.

también ellos, como ciudadanos, deben contribuir al bien común. No basta con obedecer, sobre todo cuando, mediante la participación política, hoy democráticamente institucionalizada, deben hacerlo movidos por el bien común, pero lo más racionalmente posible. Mas ¿cómo hacerlo sin la prudencia política? Aristóteles no concedía al subdito sino la simple opinión [91]. Fue mérito de Santo Tomás reivindicarla para aquél. El ciudadano de a pie también es responsable de su acción, y por ello, aunque a él no le competa conocer las necesidades del bien común al mismo nivel que al gobernante, debe saber si aquello que se le manda es justo, para cumplirlo, o, por el contrario, resistir pasiva o activamente si viera que lo que se le impone perjudica al bien común, o, dada la ocasión, y siempre con madurez, cambiar el voto de un partido a otro, o, dentro del mismo partido, de una persona a otra, si la forma de gobierno así lo contempla y permite; es decir, que aun la obediencia, que es el campo más amplio de la actividad política del ciudadano, no debe ser automática, irracional, sino responsable [92].

7. **Las partes de la prudencia** (q.48)

Los autores que trataron de este tema en la antigüedad, como Aristóteles, Macrobio, Cicerón, el Damasceno y otros, asignaron a la prudencia distintas partes, sin ponerse de acuerdo en su enumeración, bien porque consideraron diferentes géneros de partes, o porque una lista incluye en una parte varias de otra (2-2 q.48 a.1 ad 1). San Alberto Magno intentó poner orden en tan abigarrado semillero de virtudes, pero sólo lo aplicó a la virtud de la fortaleza, débilmente a la templanza y casi tangencialmente a la prudencia, cuando, hablando de la eubulia, de la sínesis y del gnome, se limita a definirlas como adjuntas a las virtudes principales intelectuales. En el *Comentario sobre las Sentencias* se contenta con reenviar a la *Suma de Bono,* y en su curso inédito sobre la *Etica* de Aristóteles, recogido por Santo Tomás, se preocupa ante todo de explicar y de justificar también a Aristóteles, no prestando mucha atención a las diversas ramificaciones de las virtudes cardinales. Es justo reconocer que fue San Alberto el primero que abrió el camino a las precisiones [93]. Será, sin embargo, Santo Tomás quien, con una admirable información y riqueza de invención, ya desde las *Sentencias* (sent. 3 d.33 q.3), organizará, con su facultad de análisis y de sistematización, el tratado de las partes de las virtudes cardinales [94], y en concreto las de la prudencia. «Bajo una modesta apariencia de compilador, es sumamente original» [95].

Suficientemente claro el artículo único que compone la cuestión, huelga todo comentario. En la página siguiente damos, no obstante, el cuadro sinóptico de la misma, en el cual puede captarse el perfecto ensamblaje de las distintas partes, en el todo armónico de la virtud de la prudencia [96].

[91] *In Polit.* 3 c.2 n.10.11 (BK 1277b13; b20); S.TH, lect.3.
[92] PAZ CASTAÑO, H. DE, *Proyección de la prudencia política en la actividad del subdito* (Prudencia política y obediencia): Studium IV fasc.1 (1964) 51-74.
[93] LOTTIN, O., *Psychologie et morale aux XII^{e} et XIII^{e} siècles* III p.2, I (Louvain 1949) p.193-194.
[94] LOTTIN, O., o.c, p.194.
[95] RAMÍREZ, S., *Suma teológica* p.56.
[96] RAMÍREZ, S., *Suma teológica* p.55.

PARTES DE LA PRUDENCIA

- I. Cuasi integrales
  - 1) en cuanto *cognoscitiva*
    - A) para el perfecto *conocimiento* de lo agible humano como tal
      - *a) pasado:* MEMORIA.
      - *b) presente:* INTELIGENCIA.
    - B) para la perfecta *adquisición* de dicho conocimiento
      - *a)* por *invención* propia: SOLERCIA, SAGACIDAD.
      - *b)* por *transmisión* de otros: DOCILIDAD.
  - 2) en cuanto *directiva* o imperativa
    - A) ordenación de los *medios* al fin: PROVIDENCIA.
    - B) consideración de todas las *circunstancias:* CIRCUNSPECCIÓN.
    - C) evitación de las *dificultades* ocurrentes: PRECAUCIÓN.
- II. Esenciales o especies
  - 1) respecto del bien *individual* de cada uno: prudencia PERSONAL.
  - 2) respecto del bien *común* de la sociedad: prudencia social
    - A) de la *familia:* prudencia FAMILIAR.
    - B) *del Estado*
      - *a)* para *procurarlo* positivamente: prudencia política
        - 1) por parte de las *autoridades,* mandando: prudencia GUBERNATIVA.
        - 2) por parte de los *subditos,* obedeciendo: prudencia CÍVICA.
      - *b)* para *defenderlo* y protegerlo con las armas contra sus enemigos: prudencia MILITAR.
- III. Potenciales
  - 1) respecto del *consejo:* εὐβουλία, VIRTUD DEL BUEN CONSEJO.
  - 2) respecto *del juicio*
    - A) *ordinario:* σύνεσις, SENSATEZ.
    - B) *extrarodinario:* γνώμη, RESOLUCIÓN EQUITATIVA.

8. **Las partes cuasi integrales de la prudencia** (q.49)

Como se desprende del título de la cuestión, no le corresponde a la virtud de la prudencia propiamente tener partes integrales, pues esto se da claramente en un todo corporal cuantitativo, y la virtud es una cualidad simple (1-2 q.54 a.4). Por eso habla de partes *cuasi integrales,* es decir, integrales solamente en sentido metafórico. Recogiendo las seis señaladas por Macrobio: *razón, inteligencia, circunspección, providencia, docilidad* y *precaución,* más la *memoria,* indicada por Cicerón, y la *sagacidad* o *eustochia,* que menciona Aristóteles, enumera ocho partes, que estudia en otros tantos artículos, distribuidos del modo siguiente:

a) *En cuanto que la prudencia es un hábito cognoscitivo* de las acciones morales. Bajo este aspecto debe reunir aquellas condiciones que son necesarias para que su actuar sea perfecto. Ahora bien, como toda acción humana es una decisión que se desarrolla en el tiempo, Santo Tomás pone una virtud para el conocimiento y experiencia de lo pasado *(memoria:* a.1), otra para lo presente *(inteligencia:* a.2). Una para el conocimiento derivado de otros *(docilidad:* a.3) y otra para la invención propia *(solercia, sagacidad:* a.4), terminando esta primera sección con una virtud que nos capacite para con estos conocimientos poder razonar, indagar industriosamente, avanzando de unas investigaciones a la búsqueda de otras *(razón:* a.5).

b) *En cuanto que la prudencia es directiva,* requiere para que su función sea perfecta: ordenación de los medios a sus fines respectivos *(providencia o previsión:* a.6), tener en cuenta todas las circunstancias de que está revestida la acción en su singularidad *(circunspección:* a.7) y evitar los obstáculos o dificultades que pueden surgir en nuestro actuar *(precaución* o *cautela:* a.8).

Véase lo que a ellas se refiere, esquematizadas, en el cuadro siguiente:

DE LAS PARTES CUASI INTEGRALES

- 1. En cuanto cognoscitiva:
  - A. Para el perfecto conocimiento:
    - *del pasado:* MEMORIA
    - *del presente:* INTELIGENCIA
  - B. Para la perfecta adquisición de dicho conocimiento:
    - *por invención propia:* SOLERCIA, SAGACIDAD
    - *por transmisión de oíros:* DOCILIDAD
- 2. En cuanto directiva o imperativa:
  - A. Ordenación de los medios al fin: PROVIDENCIA
  - B. Consideración de todas las circunstancias: CIRCUNSPECCIÓN
  - C. Evitación de las dificultades ocurrentes: PRECAUCIÓN

9. **Las partes esenciales o especies de la prudencia** (q.50)

Después de haber estudiado la naturaleza de la prudencia individual (q.47), que es como el género, considera en esta cuestión las diferentes especies que bajo él se contienen. Allí trató de la prudencia personal, por la cual se gobierna uno a sí mismo en orden a su propio bien; aquí, de la prudencia cuya función es el gobierno de la sociedad en orden al bien común (q.50 introd.).

Ahora bien, como la sociedad se subdivide en sociedad familiar y sociedad civil o política, tendremos dos especies de prudencia social: una *familiar* y otra *civil o política* (a.1-3). Dado, sin embargo, que el bien común de la sociedad se realiza mandando unos y obedeciendo otros, pero todos mancomunados racionalmente, distingue dos clases de prudencia: la prudencia *gubernativa* en los que mandan, que también se denomina *legislativa* —legispositiva—, por el acto principal del gobernante, que es dar leyes (a.1 ad 3); y la prudencia propiamente *cívica* en los subditos. Finalmente, como el fin común de la sociedad no puede darse ni como algo a lograr ni como distribución equitativa sin paz interior y exterior, se necesita un grupo, una clase que defienda y conserve el orden público interior y exterior, ya sea de modo habitual o transitorio, y a esta clase de prudencia la denominamos militar, englobando en ella no sólo al ejército, sino a todas las fuerzas públicas del Estado, la cual debe hacerlo no de modo arbitrario, atrepellando derechos o reprimiendo libertades, sino racionalmente, guiada por la *prudencia militar* (a.4).

Acerca de estos puntos referenciales, diremos que la prudencia política viene requerida por la función propia del que gobierna, que es conducir la ciudad o el reino a su fin *(Cont. gentes* 3 c.64), que no es más que el bien común, ese todo análogo, complexivo de bienes honestos, útiles y deleitables, es decir, morales, culturales, económicos, recreativos, folclóricos, etc. Conseguir la paz, la cultura, el bienestar en su grado más perfecto y para todos los ciudadanos ubicados en las distintas regiones, con sus peculiares concepciones y costumbres, es objeto de muchas ciencias y técnicas, obvio en el mundo en que vivimos, pero, en proporción, salvada la complejidad diferente de aquella época y la nuestra, visualizado también por Santo Tomás. Realizar la política en la consecución del bien común mediante la distribución de cargos, cargas, beneficios y honores, es una labor que reclama del gobernante no sólo justicia, sino también prudencia. Es difícil, por no decir imposible, encontrar uno que sepa mucho y de todo; por eso tendrá que repartir funciones entre hombres expertos que colaboren en la actividad del gobierno, pero aun esto tendrá que hacerlo dirigido por la prudencia, descartando cualquier acepción de personas o motivaciones menos conformes con la gestión honesta que se le ha encomendado.

Por eso todos los escritores sobre educación de príncipes han alabado la justicia, pero de modo especial la prudencia, virtud específica del gobernante. «La guía y maestra de todas las virtudes morales del príncipe cristiano debe ser la prudencia, que es la que rige y da tasa y medida a todas las demás...; el que no tiene prudencia para regirse a sí mismo, menos la tendrá para regir su casa, las ciudades y los reinos» [97].

Difícilmente, sin embargo, logrará el gobernante el bien común del Estado si no es secundado por ciudadanos que estén dispuestos a colaborar en su realización. El vivir social es un quehacer de toda la comunidad, «de los jefes que dan al movimiento su fin y su programa, y de la masa, que pone sus pies» [98]; aquéllos, mediante la ley, que es su principal acto (2-2 q.50 a.1 ad 1), y ésta (la comunidad), mediante la obediencia. Conviene, no obstante, subrayar en este punto, no sólo ante cualquier dictadura o despotismo, sino en la praxis de la vida diaria, el pensamiento de Santo Tomás. El ciudadano colaborará al bien común obedeciendo las leyes justas, pero no como autó-

[97] RIBADENEYRA, P. DE, *Tratado de la religión y de las virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus Estados* (Madrid, BAE, 1868) t.60 c.23.

[98] WIESE, F., *Das Gesetz der Macht* (Wien 1926) p.48.

mata o animal irracional (q.50 a.2), ni de una manera ciega o con ánimo servil, sino de un modo lúcido, poniendo a contribución de su ejercicio no solamente su voluntad, su inteligencia, sino su habilidad, destreza y su saber hacer. Una obediencia indiscreta es una obediencia necia, estúpida, unánimemente condenada. Ninguna obediencia, aun la más estricta y perfecta, dispensará de la prudencia personal. Ninguna legislación, por muy acabada y justa que se crea, suplirá la función de la prudencia política cívica en su acatamiento[99].

Con relación a la prudencia familiar, Santo Tomás la denomina prudencia económica, derivándola de la palabra griega οἰχία: la casa. La familia, que, como algo vivo, despliega sus actividades al filo de las circunstancias históricas, tiene mucho de estable y permanente, pero también mucho de mudable y transitorio. Conservar el rol que tiene cada uno de sus miembros en ella, comprendiendo las individualidades de cada uno para, desde el respeto mutuo, promocionarlas en orden a que, sin quemar etapas, cada uno encuentre su madurez, realice su misión y todos y cada uno de sus miembros consigan su fin, es una obra muy delicada que supone constantemente una buena dosis de prudencia, sobre todo en nuestro tiempo, en el que tantas luces y sombras se ciernen sobre la familia.

Por último, si ya en tiempos de Santo Tomás se veía lógica la existencia de la prudencia militar, derivada de su necesidad, porque la ciudad o la nación tiene que defenderse de cualquier ataque, tanto externo como interno, y ello se debe hacer con el mayor sentido y tacto políticos, con mayor razón hoy, cuando los problemas son tan complejos y conflictivos y cuando las armas son tan sofisticadas, cuando el pertenecer o no a bloques o alianzas puede ser vital o negativo para la paz. La prudencia dirigirá al militar a la hora de arbitrar los instrumentos o medios más aptos y morales para la defensa del bien común, al mismo tiempo que más idóneos para evitar desastres materiales innecesarios y costos humanos siempre lamentables.

10. **Las partes potenciales de la prudencia** (q.51)

Las partes, como dijimos antes, son correlativas al todo. Además del todo esencial e integral, se da un todo potencial, que está en cada una de las partes según toda su esencia, pero no según toda la virtud (1 q.77 a.1 ad 1). Las partes potenciales de una virtud son virtudes adjuntas a la misma que se ordenan a otros actos o materias secundarias porque no poseen toda la naturaleza de la virtud principal. En este sentido se asigna a la prudencia la *eubulia,* εὐβουλία, que se refiere al consejo; la *sínesis,* σύνεσις, o buen sentido para juzgar lo que sucede ordinariamente, y el *gnome,* γνώμη, o perspicacia para juzgar lo que a veces se aparta de las leyes comunes. La prudencia propiamente se ocupa del acto principal, que es el precepto (2-2 q.48 a.1).

Estas virtudes, aunque ordenadas una a otra, son esencialmente distintas entre sí, porque tiene cada una de ellas actos o funciones distintos (a.2), pero también por parte del sujeto, ya que hay personas aptas para el consejo, descubriendo acerca de un fin concreto un abanico de posibilidades, mas sin la sensatez o buen juicio para discernir entre los diversos medios sobre los que se ha deliberado cuáles o cuál es el mejor para la consecución del fin (a.3). Y puede ocurrir también que, poseyendo esas dos cualidades para

[39] PAZ CASTAÑO, H. DE, *Proyección de la prudencia política en la actividad del subdito* p.63-74.

los casos generales, se adolezca del buen tino en los extraordinarios. Finalmente, aun dotado de esas cualidades, puede suceder que uno no sepa mandar a los demás o imponerse a sí mismo lo que se ha considerado como la vía mejor, que sería lo específico de la prudencia. La prudencia, sin embargo, no se puede dar sin ellas, pues no se concibe un hombre prudente sin juicio o consejo, ni la sínesis o el gnome sin la eubulia, pues no se da juicio sano sin consejo. Cuando la eubulia, la sínesis y el gnome se dan separados, es decir, no culminan en el precepto, acto principal de la prudencia, son virtudes imperfectas, pues no participan de la influencia y plenitud de la virtud principal.

11. **El don de consejo** (q.52)

La cuestión sobre el don de consejo está estructurada en cuatro artículos, a saber:

1. Del don de consejo (a.1).—2. Su naturaleza con relación a la virtud de la prudencia (a.2).—3. Su permanencia en el cielo (a.3).—4. De la bienaventuranza correspondiente, es decir, si «Bienaventurados los misericordiosos» (Mt 5,7) se refiere al don de consejo (a.4).

A modo de jalones señalamos lo que creemos más importante de su doctrina teológica y mística, pues mucho de ambas cosas se contiene en estos artículos y en otros paralelos.

a) *Existencia y naturaleza del don de consejo*

Siempre en teólogo, Santo Tomás enraiza el estudio de las realidades sobrenaturales en la revelación. Al Mesías, Rey justo, lo presenta el profeta Isaías invadido por el Espíritu de Dios: *Reposará sobre él el Espíritu de Yahveh; espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de ciencia y temor de Yahveh* (11,2). El cristiano es el que, movido por el espíritu de Cristo, actúa virtuosamente (2-2 q.124 a.5 ad 1). Basada en esto, la reflexión teológica ha visto en los clones cualidades habituales que capacitan al hombre para ser movido dócilmente por el Espíritu Santo (2-2 q.52 a.1; a.2 ad 3). Mediante ellos, el alma se hace fácilmente gobernable por Dios. Por el don de consejo, el hombre es dirigido como recibiendo de Dios el consejo (q.52 a.1 ad 1); la razón es instruida sobre lo que debe hacer por el Espíritu Santo (q.52 a.1 ad 3), y, por tanto, su modo de obrar, regla o medida no son humanos, sino que es elevada a actuar de modo divino, por inspiración, por connaturalidad con las cosas divinas, porque las experimenta *(patitur divina)* y saborea, y al sentirse así movida e impulsada, la persona se vuelca en una actividad muy superior —en género y grado— a la que ella pudiera desarrollar por sí misma, pues el alma obra en ella lo que en ella se obra: produce lo que en ella se produce, ejecuta lo que en ella el Espíritu Santo ejecuta [100]. Cuando el hombre se mueve inspirado por los dones, recibe el nombre de héroe o casi dios, y se siente empujado y actúa con fortaleza divina o heroica [101].

Los dones remedian las imperfecciones de las virtudes tanto morales como teológicas, pues en las morales su objeto no es su fin último, sino bie-

[100] Cf. 2-2 q.52 a.2 ad 3; MENÉNDEZ REIGADA, I. G., *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* (Madrid, CSIC, 1948) p.278.

[101] RAMÍREZ, S., *Los dones del Espíritu Santo* (Madrid, BTE, 1978) p.86.

nes creados, y en las virtudes teológicas, aunque su objeto es Dios mismo, el modo de alcanzarlo es imperfecto [102].

b) *Necesidad y función del don de consejo*

Se ve muy conveniente y necesario el don de consejo, porque, en el estado de naturaleza caída, la razón no puede abarcar todos los casos singulares y contingentes que han de suceder. Nuestros pensamientos son inseguros y nuestros cálculos muy aventurados. Por eso el hombre necesita de la dirección divina, que conoce todas las cosas, en esa investigación deliberativa (q.52 a.1 ad 1).

«Análogo o proporcional a la prudencia, domina todo su campo de acción desde las alturas de Dios, resolviendo a lo divino y de repente, sin discursos ni quebraderos de cabeza, todos los problemas de la vida moral con un aplomo y una decisión que desconcierta nuestros cálculos y combinaciones a lo humano, cálculos y apreciaciones miopes y encanijados. La diferencia con relación a la prudencia adquirida o infusa radica en que éstas dirigen al hombre en la indagación del consejo según los datos que la razón puede conocer (q.52 a.1 ad 1); el don del Espíritu Santo capacita al hombre para que lo haga no de modo discursivo ni por tanteos, sino de manera intuitiva y tajante» [103]. Bellamente escribe Philippon: «L'intelligence ne raisonne pas, elle voit; elle n'hésite pas, découvre la vérité avec une certitude infaillible; elle ne se traine plus a pas précautions, elle vole comme soulevée par les ailes d'un Aigle puissant qui l'emporte avec lui —dessus des mesquineries de la terre— et l'associe à ses vastes horizons» [104].

«No sólo deja sentir su influjo en cuanto a la deliberación o discernimiento de los medios, sino también en cuanto al precepto, es decir, a toda la obra que se refiere e incumbe a la prudencia. Al don de consejo no sólo pertenece aconsejar bien y juzgar de lo que se ha de hacer, sino también imperar bien y aplicar lo juzgado a lo que se ha de hacer» [105].

El don de consejo, por tanto, tiene un papel muy relevante en nuestra vida espiritual, ya que es como el maestro de coro o el jefe de orquesta que armoniza todos los actos de nuestra vida, actos superiores de las virtudes teologales y de los dones de inteligencia, ciencia y sabiduría, que él no elicita, pero que regula el uso y manifestaciones exteriores, así como los actos de las virtudes morales y de los dones afectivos, que él suscita, impera y dirige, orientando todo el juego de nuestras facultades y de nuestros actos hacia el fin supremo del hombre: posesión y glorificación de Dios. El don de consejo controla y dirige todo. Nos hace caminar por los senderos de Dios [106].

c) *Si el don de consejo permanece en el cielo*

Santo Tomás se había propuesto ya esta cuestión acerca de los dones en general [107], y en particular en relación al don de temor [108], y aquí sobre el

[102] RAMÍREZ, S., *Los dones del Espíritu Santo* p.96-97.

[103] RAMÍREZ, S., *Suma teológica* p.99; *Los dones del Espíritu Santo* p.297-298; MENÉNDEZ REIGADA, I. G., o.c., p.273; 532. Esto frente a Juan de Santo Tomás, que aunque no niega que a veces sea intuitivo, insiste en que no deja de ser discursivo *(Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* p.525).

[104] *Les dons du Saint Esprit* (Paris, Desclée de Brouwer, 1963) p.260.

[105] JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curso teológico* I-II disp.18 a.15 n.20.

[106] PHILIPPON, M. M., o.c., p.267.

[107] *In Sent.* 3 d.34 q.l a.3; 1-2 q.68 a.6.

[108] 2-2q.19a.11.

don de consejo (a.3). Con la clarividencia que le caracteriza, distingue: a) *en cuanto a la esencia,* y b) *en cuanto a la materia* (1-2 q.68 a.6).

En cuanto a la esencia, el don de consejo, como hábito que brota de la gracia y de la caridad, de la cual depende en cuanto al existir, permanece mientras existan aquéllas. Por otra parte, continúa la regla o medida divina del actuar bajo la acción del Espíritu Santo. Por tanto, permanece el don que brota de la gracia y de la caridad. La gloria es el culmen del amor de Dios en el alma, la eclosión de la gracia y el coronamiento de la inspiración y moción del Espíritu Santo.

En cuanto a la materia sobre la que actúa el don en esta vida, es toda la actividad humana, con sus miserias, defectos, incertidumbres y tentaciones; pero en la otra vida no habrá las consecuencias del pecado original, de donde nacen tales miserias presentes. Tampoco habrá tentaciones, y ninguna incertidumbre ni congojas de duda. Por consiguiente, la materia sobre la que opera el don de consejo no será la misma. Añade, sin embargo, con fineza de matiz que continuarán algunas obras humanas que han de ser reguladas y dirigidas por el don de consejo *antes del día deljuicio,* todas aquellas cosas por medio de las cuales «atraen a otros al fin que ellas han conseguido, como son los ministerios de los ángeles y las oraciones de los santos» (a.3 ad 1). *Después del día del juicio* quedarán todavía, tanto en los ángeles como en los hombres bienaventurados, ciertos actos ordenados al fin y que, por lo tanto, han de ser ordenados y regulados por el don de consejo; a saber: ciertos actos «procedentes de la consecución del fin, como el alabar a Dios» (a.3 ad 1), y los actos con que mutuamente se hablan y conversan los bienaventurados, como hacen ahora los ángeles [109].

d) *El don de consejo y la bienaventuranza de la misericordia*

«El don de consejo que nos ayuda a caminar hacia Dios en medio de los grandes males de esta vida en coexistencia con tanta fragilidad o malicia en el hombre y en nosotros mismos, nos inclina a la misericordia. Cuanto más se avanza en la vida, se hace uno más comprensivo y misericordioso, sin debilidad, pero con la evidencia renovada cada día de la fragilidad humana. La misericordia es la virtud de los perfectos, de los seres más semejantes a Dios, cuya bondad sin límites hace salir el sol sobre buenos y malos, envolviendo a todos en un mismo amor salvador. Por eso, no sin razón, siguiendo a San Agustín, la tradición cristiana refiere la bienaventuranza de la misericordia al don de consejo. Nadie es bueno como Dios, pero los que más llevan impresa su semejanza con Dios se inclinan hacia los hermanos con la máxima comprensión. La experiencia de nuestra propia debilidad debería inclinarnos más y más a la misericordia. Todos nosotros hemos pecado, tenemos necesidad de perdón. «Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos mismos obtendrán misericordia» (Mt 5,7) [110].

Según esto, si a la prudencia le corresponde el don de consejo *(adiuvans et perficiens,* a.2) y al don de consejo la misericordia *(non sicut elicientis, sed sicut dirigentis,* a.4), «toda la vida debe desarrollarse bajo la prudencia, pero la misericordia evangélica debe inspirar todas las intervenciones de la prudencia. El conjunto, pues, de la vida moral debería colocarse bajo el signo de la misericordia» [111].

[109] RAMÍREZ, S., *Los dones del Espíritu Santo* p.299-300.
[110] PHILIPPON, M. M., o.c., p.265-6.
[111] ELDERS, L., *La morale de Saint Thomas une Etique philosophique?:* Doctor Communis 30 (1977) 2,192.

12. **La imprudencia** (q.53)

La virtud puede conocerse también por contraste, estudiando los vicios opuestos. Así lo hace Santo Tomás, perfilando a la luz de los libros sapienciales, de San Pablo y de San Gregorio, la tercera parte del tratado sobre la prudencia, que lo mismo que aquel del don de consejo y el de las partes de esta virtud, son elaboraciones originales en la *Suma teológica.*

Los vicios opuestos a la prudencia pueden serlo, de *manera manifiesta,* por defecto de la misma, dando lugar a la *imprudencia* (q.53), o por falta de otros elementos o condiciones requeridos por ella, como es la *diligencia,* que, al desaparecer, origina la *negligencia* (q.54).

Pueden surgir también otros vicios por *exceso,* enmascarando o aparentando visos de prudencia cuando en realidad son actitudes contrarias a esta virtud, como *la prudencia de la carne, la astucia, el dolo, el fraude y la demasiada preocupación por las cosas temporales* (q.55), los cuales, por su similitud con la verdadera prudencia, son más difíciles de detectar.

Descendiendo al estudio de cada uno de ellos, afronta en primer lugar la *imprudencia* (q.53), preguntando por su condición genérica de pecado (a.1) y por su índole peculiar específica (a.2), para luego examinar los defectos inherentes a los distintos pasos de la prudencia, y que, a semejanza de lo indicado con relación a la virtud principal, pero de modo negativo, podemos denominar *partes potenciales.* Recordando que las virtudes anejas como partes potenciales eran la eubulia, o buen consejo; la sínesis, o buen juicio, y la frónesis, o el precepto, reflexiona sobre los obstáculos que impiden el ejercicio y la realización de esos pasos conducentes a la ordenación de la praxis, señalando, después de un fino análisis, *la precipitación* contra el consejo (a.3); la *inconsideración* contra el juicio (a.4) y la *inconstancia* en el precepto (a.5).

Todos estos defectos pueden darse en cada una de las especies de prudencia: personal, social —familiar, civil (gubernativa y cívica)— y militar, como también «en los requisitos de la prudencia, que son como partes integrales de la misma» (a.2).

Como todo efecto, sin embargo, debe tener su causa, investiga finalmente la génesis de estos vicios, concluyendo con San Gregorio (a.6 sed cont.) que, aunque su raíz puede ser múltiple, envidia e ira (a.6 ad 1) proceden propiamente de la lujuria, «ya que lo que más corrompe el juicio de la prudencia es el deleite venéreo» (a.6), «ese extravío de los bienes del mundo sensible que escinde (a.6 ad 2) la potencia de nuestras determinaciones» [112].

13. **La negligencia** (q.54)

Es necesario no confundir la negligencia de la que habla aquí Santo Tomás con la negligencia como pecado de omisión de la que tratan tanto el derecho civil como el penal. No se refiere aquí a la negligencia como omisión o incumplimiento de las relaciones contractuales o de las obligaciones derivadas de la ley o de cualquier otro compromiso, se sigan o no daños públicos o privados, sino a la negligencia como flojera o falta de prontitud de la voluntad para determinarse a obrar bien (a.2 ad 3), no acabando de decidirse. La omisión es más bien efecto que causa de la negligencia. Como indica la misma palabra, es falta de solicitud o diligencia debida (a.1.2), ya que la solicitud es sagacidad y rapidez en asumir lo que se debe hacer (2-2 q.47

[112] PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales* (Madrid, Rialp, 1976) p.53.

a.9; q.48 a.1) y del modo que se debe hacer, en tanto que «la diligencia es la actitud que ejecuta presto lo que la inteligencia prolijamente piensa» [113]. No hay que confundirla tampoco con la *pereza (pigritia)* ni con la *indolencia (torpor),* ya que la negligencia consiste en el defecto de un acto interior del género de la elección, y la pereza y la indolencia, en cambio, pertenecen, más bien, a la ejecución de lo ya mandado, aunque la pereza implica tardanza para obrar y la indolencia laxitud en la prosecución y falta de fervor, esmero y cuidado en su realización (a.2 ad 1).

Siguiendo la Escritura (Eclo 20,7), Santo Tomás la considera como fruto de la lujuria (a.2 sed cont.), ya que el lascivo y el imprudente no andan nunca a tiempo, son moralmente débiles, desidiosos, tornadizos y negligentes.

14. **Los vicios opuestos a la prudencia que tienen con ella una cierta semejanza** (q.55)

Como vicios opuestos por *exceso* indica los que yerran contra los principios, que son los fines de las virtudes morales, y los que yerran contra los medios. Y así examina en primer lugar aquel que tiene visos de semejanza con la prudencia «lisa y llana» y que se denomina *prudencia de la carne o del mundo* (Lc 16,8), entendiendo por ella toda prudencia falsa (a.1 ad 3), opuesta a la prudencia del Espíritu (Rom 8,7) y que consistiría no en un razonamiento expresamente al servicio del pecado, sino en un tener como meta de toda la vida la posesión, la preocupación desmedida y el disfrute de los bienes sensibles. De no tener otro objetivo último en el obrar humano, sería pecado mortal, pues apartaría de Dios, ya que no pueden darse varios fines últimos (a.2 ad 1). Cuando el hombre, sin embargo, se afana por poseer y por medios lícitos los bienes materiales que le ayudan a él y a los demás a llevar una vida auténticamente humana, no solamente es bueno, sino laudable (a.2). Pero esta proporción no la observa el astuto, el cual, con tal de conseguir el fin que se propone, sea bueno o malo, no repara en la verdad o licitud de los medios, sino que se encamina hacia él por vías fingidas y aparentes (a.3).

El concepto de astucia aflora repetidas veces en las cartas del apóstol Pablo como contrapuesto, en antagonismo alumbrador de su sentido, a la «manifestación de la verdad» (2 Cor 4,2), a la «claridad» y a la candorosa «simplicidad» de espíritu (2 Cor 11,3) [114].

«Con ella suelen andar juntos el *dolo* y el *fraude.* La astucia es como la directora que inventa las vías tortuosas para conseguir el fin bueno o malo —pero más particularmente este último— y los modos de discurrir por ellas; el dolo y el fraude son los ejecutores de sus perversas intenciones, aunque diferentemente, pues el fraude es sólo con hechos, mientras que el dolo es con hechos y con palabras, las más de las veces con estas últimas (a.4-5) [115].

Hay que ocuparse y preocuparse de los bienes temporales, pero evitando la excesiva solicitud por ios mismos y la ansiedad a destiempo, como si no existiera la providencia divina, la cual, a través de la Escritura, nos amonesta diciendo que «cada cosa tiene su tiempo y sazón» (Ecle 8,6) y que «le basta a cada día su afán» (Mt 6,34), es decir, su penosa inquietud (a.7).

[113] GRACIÁN, B., *Oráculo Manual y Arte de la Prudencia* (Madrid, BAE, 1929) p.571.
[114] PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales* p.54.
[115] RAMÍREZ, S., *Suma teológica* p.132.

Finalmente, se pregunta por el origen o parentesco de estos vicios, y siguiendo a San Gregorio, señala la avaricia (a.8 sed cont.), lo que se ve lógico, dadas las características atribuidas a éstos, y la avidez, cuquería, bribonería, ruindad, mezquindad y tacañería propios de la avaricia [116]. Por tanto, aunque como pecado capital puede ser origen u ocasión de muchos otros, también éstos pueden enumerarse legítimamente entre su numerosa prole (a.8).

15. **Los preceptos relativos a la prudencia** (q.56)

Con esta cuestión de los preceptos relativos a la prudencia enfila el Aquinate la cuarta parte de su enjundioso estudio sobre la prudencia, coronando con ella su consideración. La intención del legislador es inducir a los hombres a los que se da la ley a la práctica de la virtud *(In Sent.* 3 d.37 q.3 a.2 sol.1). Los preceptos, por consiguiente, son con relación a una virtud como un auxiliar de la virtud misma y se dividen en dos clases: unos *positivos,* otros *negativos.* En los primeros se *prescribe* el ejercicio de dicha virtud, y en los segundos se *prohiben* los actos opuestos. ¿Se dan estos preceptos relativos a la prudencia en la ley de Dios? Aunque en todos los preceptos del Decálogo se incluye la prudencia, en cuanto que es directiva de todos los actos virtuosos (2-2 q.56 a.1.2 ad 3), y la imprudencia en todos los vicios y pecados (q.53 a.2), sabemos que en ninguno está expresamente preceptuada, pero sí a través de la Escritura tanto del AT como del NT, «mostrándonos con ello que la prudencia, lejos de ser una simple búsqueda de filosofía moral, constituye una de las constantes recomendaciones de la revelación judía y cristiana» [117].

A modo de ejemplo y en la *línea* positiva pueden verse, por el A. Testamento: Prov 2,2; 4,1; 4,5-8; 9,6. En el N. Testamento: Mt 10,16; 1 Pe 4,7. En sentido *negativo:* En el A. Testamento: Dt 25,13-15; Eclo 2,14; Sal 5,7. En el N. Testamento: Ef 5,17; Mt 25,1-13; 6,31-34; 1 Cor 7,5.

[116] Es bueno constatar cómo la práctica de la prudencia conduce al hombre a su desarrollo y maduración humana espiritual y cómo los vicios, concretamente éstos, derivados de la avaricia, lo incapacitan y lo hunden en el subdesarrollo moral. Lo puso de manifiesto Pablo VI cuando escribía: «La búsqueda exclusiva del poseer se convierte en obstáculo para el crecimiento del ser y se opone a su verdadera grandeza; para las naciones como para las personas, la avaricia es la forma más evidente de un *subdesarrollo moral»* (PP n.19).

[117] DEMAN, TH., *Somme Théologique. La Prudence* note 266 p.372.

BIBLIOGRAFÍA

BOROK, H., *«Prudentia» oder «Sapientia»? Ein Beitrag zur Rezeption der ersten Platonischen Kardinaltugend in die Christliche Ethik:* Theol. und Glaub. 75 (1985) 434-446.

CABAL, R., *Réflexions sur la prudence: Aristoteles, Thomas aujourd'hui:* Atti del Congresso Tomistico Internazionale t.5 (Napoli 1977) 403-408.

CASAS, A. D., *Escolio sobre la Prudencia Política:* Ciencia y Fe 10 (1954) 43-78.

DE GUIBERT, J., *Dons du Saint-Esprit et mode d'agir ultra-humain d'après S.Thomas:* Rev. Asc. Myst. 3 (1922) 394-441.

DEMAN, TH., *La prudence,* en *Somme Théologique.* Trad. franc. Notes et appéndices (Paris 1949).

DINJAN, F., *Discretio. Les origines pdtristiques et monastiques de la doctrine de la prudence chez S.Thomas d'Aquin* (Assen 1966).

ESPARZA, M. DE, *De virtutibus moralibus in communi.* Pars III: *De prudentia eiusque partibus* (Romae 1674) 475-694.

GERHARD, W. A., *The intellectual virtue of Prudence:* The Thomist 8 (1945) 413-456.
HENRY, A. M., *Prudence Chrétienne:* Cahiers de la Vie Spirituelle (París 1948).
KOLSKI, H., *Über die Prudentia in der Ethik des hl. Thomas von Aquin* (Würzburg 1933).
LOTTIN, O., *Les débuts du Traité de la prudence au Moyen Âge,* en *Psychologie et Morale* t.III Seconde Partie I (Louvain-Gembloux 1949) p.225-280. *Précisions sur l'acte humain:* IV *Imperium:* III: *L'acte propre de la prudence chez St. Thomas d'Aquin,* en *Morale Fundamentale* (Tournai 1954) p.438-447.
LUMBRERAS, P., *De Prudentia* (Romae 1952).
O'NEIL, C. J., *Imprudence in St. Thomas Aquinas* (Milwaukee 1955).
PALACIOS, L. E., *Prudencia Política* (Madrid 1945).
PIEPER, J., *Prudencia,* en *Las Virtudes Fundamentales* (Madrid 1976).
PFEIFFER, N., *Die Klugheit in der Ethik von Aristoteles und Thomas von Aquin* (Freiburg 1918).
RAMÍREZ, S., *Tratado de la Prudencia,* en *Suma teológica* VIII (Madrid 1956); *La prudencia* (Madrid 1981). *Doctrina política de Santo Tomás* (Madrid, s.d.).
RETZ, E. DE, *La prudence familiale. Prudence Chrétienne:* Cahiers de la Vie Spirituelle (Paris 1948).

CUESTIÓN 47

La prudencia en sí misma

Completado lo anterior, viene ahora, después de las virtudes teologales, el tratado de las virtudes cardinales, y en primer lugar el de la prudencia. Lo haremos por el siguiente orden: primero, de la prudencia en sí misma; segundo, partes de la prudencia (c.48); tercero, don correspondiente (c.52); cuarto, vicios opuestos (c.53); quinto, preceptos (c.56).

Sobre lo primero se plantean dieciséis problemas:

1. La prudencia, ¿radica en la voluntad o en el entendimiento?—2. Supuesto que radique en el entendimiento, ¿radica sólo en el entendimiento especulativo o también en el práctico?—3. ¿Conoce los objetos singulares?—4. ¿Es virtud?—5. ¿Es virtud especial?—6. ¿Impone a las virtudes morales el fin?—7. ¿Les señala el justo medio?—8. ¿Su acto propio es imperar?—9. La diligencia o vigilancia, ¿pertenecen a la prudencia?—10. La prudencia, ¿abarca el gobierno de la multitud?—11. La prudencia que dirige el bien propio, ¿es específicamente la misma que la que dirige el bien común?—12. La prudencia, ¿se da solamente en los subditos o también en los gobernantes?—13. ¿Se da en los malos?—14. ¿Se da en todos los buenos?—15. ¿Es innata en el hombre?—16. ¿Se pierde por olvido?

ARTICULO 1

La prudencia, ¿radica en el entendimiento o en la voluntad?

1-2 q.56 a.2 ad 3; a.3; *In Sent.* 3 d.33 q.2 a.4 q.ª4; *In Ethic.* 6 lect.4

Objeciones por las que parece que la prudencia no radica en el entendimiento, sino en la voluntad:

1. Afirma San Agustín, en el libro *De mor. Eccl. cathol.*[1], que *la prudencia es amor que escoge con sagacidad entre las cosas que le favorecen y las que se le oponen.* Pero el amor no radica en el entendimiento, sino en la voluntad. Por consiguiente, la prudencia radica en la voluntad.

2. Más aún: Como se deduce de la definición anterior (arg.1), corresponde a la prudencia *elegir con sagacidad.* Ahora bien, la elección es acto de la voluntad, como hemos visto (1-2 q.83 a.3; 1-2 q.13 a.1). Por tanto, la prudencia radica en la voluntad, no en el entendimiento.

1. C.15: ML 32,1322.

3. Y también: Escribe el Filósofo en VI *Ethic.*[2] que *quien a sabiendas comete una falta en el arte es más excusable que quien la comete en la prudencia, igual que en otras virtudes.* Pero las virtudes morales de que habla allí radican en la voluntad; el arte, en cambio, en el entendimiento. Luego la prudencia radica en la voluntad más bien que en el entendimiento.

En cambio está el testimonio de San Agustín en el libro *Octog. trium. quaest.*[3]: *La prudencia es el conocimiento de las cosas que debemos apetecer o rehuir.*

Solución. *Hay que decir:* Como escribe San Isidoro en el libro *Etymol.*[4]: *Prudente significa como ver a lo lejos; es ciertamente perspicaz y prevé a través de la incertidumbre de los sucesos.* Ahora bien, la visión pertenece no a la facultad apetitiva, sino a la cognoscitiva. Es, pues, evidente que la prudencia pertenece directamente a la facultad cognoscitiva. No pertenece a la facultad sensitiva, ya que con ésta se conoce solamente lo que está presente y aparece a los sentidos, mientras que conocer el futuro a través del presente o del pasado, que es lo propio de la prudencia, concierne propiamente al entendimiento, puesto que se hace por deducción. Por consiguiente, la prudencia radica propiamente en el entendimiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como en otro lugar hemos expuesto (1 q.82 a.4; 1-2 q.9 a.1), la voluntad mueve todas las potencias al acto. Ahora bien, queda dicho (1 q.20 a.1; 1-2 q.25 a.2 et 3; q.27 a.4), que el acto primero de la voluntad es el amor. En consecuencia, se dice que la prudencia es amor, no esencialmente, sino en cuanto que el amor mueve al acto de prudencia. Por eso, a continuación añade San Agustín[5] que *la prudencia es amor que distingue claramente entre lo que promociona la tendencia hacia Dios y lo que puede impedirla.* Del amor se dice que discierne en cuanto que mueve a la razón a distinguir[a].

2. *A la segunda hay que decir:* El prudente considera lo que está lejos en cuanto pueda ayudarle o impedirle lo que debe hacer en el momento presente. Resulta, pues, evidente que lo que considera la prudencia está ordenado a otra cosa como a un fin. Ahora bien, considerar lo relacionado con el fin incumbe al consejo por parte de la razón y a la elección por parte de la voluntad. Y de estos dos actos, el consejo atañe más propiamente a la prudencia, conforme al testimonio del Filósofo en VI *Ethic.*[6] de que el prudente *sabe aconsejar bien.* Mas dado que la elección presupone el consejo, ya que es *el apetito de lo previamente aconsejado,* según el Filósofo en III *Ethic.*[7], incluso la elección se puede atribuir a la prudencia, en cuanto que dirige la elección por medio del consejo.

3. *A la tercera hay que decir:* El mérito de la prudencia no consiste solamente en la consideración, sino también en la aplicación a la obra, fin del entendimiento práctico. Por eso, si en esto hay defecto, es sobre todo contrario a la prudencia, porque si el fin es lo más importante en todo orden de cosas, el defecto en lo que le atañe es pésimo. De ahí que el Filósofo añada allí mismo[8] que la prudencia *no está simplemente en el entendimiento,* como el arte; conlleva, como hemos dicho, la aplicación a la obra, y esto incumbe a la voluntad[b].

2. C.5 n.7 (BK 1140b22): S. TH., lect.4. 3. Q.61: ML 40,51. 4. L.10 ad litt. *P:* ML 82,388. 5. *De mor. Eccl. cathol.* 1 c.15: ML 32,1322. 6. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 1140a25); c.7 n.6 (BK 1141b8); c.9 n.7 (BK 1142b31): S. TH., lect.4.6.8. 7. ARISTÓTELES, c.2 n.16 (BK 1112a14): S. TH., lect.6; cf. 6 c.2 n.2 (BK 1139a23): S. TH., lect.2. 8. ARISTÓTELES, *Ethic.* 6 c.5 n.8 (BK 1140b28): S. TH., lect.4.

a. La prudencia no es un amor, pero procede del amor... Todos los movimientos del alma tienen su origen en el amor. Es amor no *essentialiter,* sino *causaliter* (DEMAN, TH., o.c., p.47, 1 resp. note 9). «Prudente puede ser sólo aquel que antes y a la par ama y quiere el bien» (PIEPER, J., *La prudencia* p.75). San Pablo, de hecho, vincula al amor una penetración y sensibilidad para acertar con lo mejor (Fil 1,9-11). Cf. SPICQ, C., *Agapè* II (París 1959) p.234, es decir, en cuanto que la caridad mueve e impele la razón al acto de discreción, pues es un acto de la prudencia. La discreción es *elicitive* acto de la prudencia, pero *imperative* puede decirse que es acto de la caridad (RAMÍREZ, S., *La prudencia* p.33-34).

b. Obsérvese que la función de la prudencia consiste no en *acomodar,* sino en *aplicar* lo deliberado y juzgado a la obra (cf. a.4); es decir, imperar la acción. Más ampliación, en PÉREZ

ARTICULO 2

¿Pertenece la prudencia solamente al entendimiento práctico o también al especulativo?

1-2 q.56 a.3; *In Sent.* 3 d.33 q.2 a.4 q.ª4

Objeciones por las que parece que la prudencia pertenece no solamente el entendimiento práctico, sino también al especulativo:

1. Según el testimonio de la Escritura: *diversión para el necio es el hacer maldades; para el inteligente lo es la sabiduría* (Prov 10,23). La sabiduría consiste principalmente en la contemplación. Luego también la prudencia.

2. Más aún: En expresión de San Ambrosio en I *De Off. Ministr.* [9], *la prudencia versa sobre la investigación de la verdad e infunde el deseo de una ciencia más perfecta.* Ahora bien, esto atañe al entendimiento especulativo. Luego la prudencia pertenece también al entendimiento especulativo.

3. Y también: El Filósofo, como se ve en VI *Ethic.* [10], asigna a la misma parte del alma el arte y la prudencia. Pero el arte es no sólo práctico, sino también especulativo, como resalta con evidencia en las artes liberales. Luego hay también prudencia práctica y especulativa.

En cambio está lo que enseña el Filósofo en VI *Ethic.* [11], al decir de la prudencia que es *la recta razón en el obrar.* Esto corresponde solamente a la razón práctica. Luego la prudencia radica solamente en el entendimiento práctico.

Solución. *Hay que decir:* Como expone el Filósofo[12], *lo propio de la prudencia es poder aconsejar bien.* Ahora bien, el consejo versa sobre lo que debemos hacer en orden a un fin determinado. Resulta, por lo mismo, evidente que la prudencia radica exclusivamente en el entendimiento práctico.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como ya hemos expuesto (q.45 a.1), la sabiduría considera la causa altísima absoluta. Por eso, la consideración de la causa altísima en cualquier género incumbe a la sabiduría dentro de ese género. Ahora bien, en el género de los actos humanos, la causa altísima es el fin común a toda la vida humana, y de ese fin se ocupa la prudencia. El Filósofo, en efecto, escribe en VI *Ethic.* [13], que igual que de quien razona bien sobre algún fin particular, por ejemplo, la victoria, no se dice que es prudente absolutamente sino en ese género, es decir, en temas bélicos, de quien razona rectamente sobre el bien moral se dice, sin más, que es prudente. Resulta, pues, evidente que la prudencia es sabiduría acerca de las cosas humanas; pero no sabiduría absoluta, ya que no versa sobre la causa altísima, sino sobre el bien humano, y el hombre no es lo mejor de todo lo que existe. Por eso se dice, con razón, que la prudencia es *sabiduría en el hombre,* pero no la sabiduría en absoluto.

2. *A la segunda hay que decir:* Tanto San Ambrosio como Tulio[14] toman el sustantivo *prudencia* en sentido amplio de cualquier tipo de conocimiento humano, tanto especulativo como práctico. También podía decirse que el acto mismo del entendimiento especulativo, en cuanto voluntario, es objeto de elección y de consejo respecto a su ejercicio, y, por consiguiente, cae bajo la ordenación de la prudencia. Pero en su ser, por la relación con su objeto, que es la verdad necesaria, no cae ni bajo el consejo ni bajo la prudencia.

3. *A la tercera hay que decir:* Toda aplicación de la recta razón a lo factible es propia del arte. A la prudencia, en cambio, no le atañe sino la aplicación de la recta razón en las cosas que implican consejo. De este tipo son las cosas que no tienen un medio determinado de llegar al fin, como afirma el Filósofo[15]. Por tanto, dado que el entendimiento especulativo realiza operaciones, como,

9. C.24: ML 16,62. 10. ARISTÓTELES, c.1 n.5 (BK 1139a8); c.6 n.1 (BK 1140b35): S. TH., lect.1.5. 11. ARISTÓTELES, c.5 n.6 (BK 1140b20): S. TH., lect.4. 12. ARISTÓTELES, c.5 n.l (BK 1140a25): S. TH., lect.4. 13. ARISTÓTELES, c.5 n.2 (BK 1140a28): S. TH., lect.4. 14. *Rhet. 2* c.53 (DD 1,165). 15. ARISTÓTELES, c.3 n.8.11 (BK 1112a34; b11): S. TH., lect.7.8.

DELGADO, E., *La prudencia cristiana, virtud del hombre señor de sus actos.* S. TH., 1-2 q.57 a.6; en *Tommaso d'Aquino nel suo Settimo Centenario.* Atti del Congresso Internazionale v.5 (Napoli 1977) p.270-80.

por ejemplo, silogismos, proposiciones y otras cosas por el estilo, en las que se procede por normas ciertas y determinadas, respecto de ellas puede salvarse la razón de arte, pero no la razón de prudencia. Por eso hay un arte especulativo, pero no una prudencia especulativa.

ARTICULO 3

¿Conoce la prudencia los singulares?

In Ethic. 6 lect.6 et 7

Objeciones por las que parece que la prudencia no conoce los singulares:

1. La prudencia, como hemos dicho (a.1), radica en el entendimiento, y el objeto de éste es lo universal, como se dice en I *Physic.* [16] Luego la prudencia no conoce sino lo universal.

2. Más aún: Los singulares son infinitos, y como tales no pueden ser comprendidos por la razón. Luego la prudencia, que es la recta razón, no conoce los singulares.

3. Y también: Se conocen los singulares por los sentidos. Ahora bien, la prudencia no está en el sentido, pues hay muchos que tienen sentidos externos muy despiertos y no son prudentes. Por tanto, la prudencia no versa sobre lo singular.

En cambio está el testimonio de lo que enseña el Filósofo en VI *Ethic.* [17]: *La prudencia no trata sólo de lo universal, sino que debe conocer también lo singular.*

Solución. *Hay que decir:* Como queda expuesto (a.1 ad 3), corresponde a la prudencia no solamente la consideración racional, sino también la aplicación a la obra, que es el fin principal de la razón práctica. Ahora bien, nadie puede aplicar de forma adecuada una cosa a otra sin conocer ambas, es decir, lo aplicado y el sujeto al que se aplica. Las acciones, a su vez, se dan en los singulares, y por lo mismo es necesario que el prudente conozca no solamente los principios universales de la razón, sino también los objetos particulares sobre los cuales se va a desarrollar la acción.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La razón tiene como objeto primero y principal los universales. Puede, sin embargo, aplicar lo universal a las razones particulares (por eso las conclusiones de los silogismos son no solamente universales, sino también particulares). El entendimiento, en efecto, se extiende a la materia por cierta reflexión, como se escribe en III *De An.*[18]

2. *A la segunda hay que decir:* Por el hecho de que la infinitud de los singulares no puede ser aprehendida por la razón humana, se sigue que, como vemos en la Escritura, *inseguros son los pensamientos de los mortales, y nuestros cálculos muy aventurados* (Sab 9,14). Sin embargo, la experiencia reduce los infinitos singulares a algún número finito de casos que se repiten con mayor frecuencia, y cuyo conocimiento es suficiente para constituir prudencia humana.

3. *A la tercera hay que decir:* Como afirma el Filósofo en VI *Ethic.* [19], la prudencia no radica en los sentidos exteriores con los que conocemos los sensibles propios, sino en el sentido interior, que se perfecciona con la memoria y la experiencia para juzgar con prontitud sobre los objetos particulares, objetos de esa experiencia. Pero esto no implica que la prudencia esté en el sentido interior como sujeto principal; más bien radica principalmente en el entendimiento, y por cierta aplicación se extiende al sentido interior [c].

ARTICULO 4

¿Es virtud la prudencia?

1-2 q.57 a.5 ad 3; q.61 a.1

Objeciones por las que parece que la prudencia no es virtud:

1. De la prudencia dice San Agustín, en I *De lib. arb.* [20], que es *la ciencia de lo que debemos desear y evitar.* Ahora

16. ARISTÓTELES, c.5 n.9 (BK 189a7): S. TH., lect.9. 17. ARISTÓTELES, c.4 n.7 (BK 1141b14): S. TH., lect.6. 18. ARISTÓTELES, c.4 n.7 (BK 429b16): S. TH., lect.8. 19. ARISTÓTELES, c.8 n.9 (BK 1142a26): S. TH., lect.7. 20. C.13: ML 32,1235.

c. O sea, que radica primaria y formalmente en el entendimiento práctico; secundariamente, en el sentido interior; más concretamente, en la *cogitativa.*

bien, la ciencia es distinta de la virtud, como expone el Filósofo en *Predicamentis*[21]. Luego la prudencia no es virtud.

2. Más aún: No hay virtud de la virtud, pero sí hay *virtud del arte,* como dice el Filósofo en VI *Ethic.*[22] El arte, pues, no es virtud. Pero en el arte hay prudencia; ya la Escritura nos ofrece el testimonio de Hirán, que sabía *grabar toda suerte de figurasy era ingenioso en inventar cuanto se necesita para toda clase de obras* (2 Par 2,13). Por lo tanto, la prudencia no es virtud.

3. Y también: Ninguna virtud debe ser inmoderada. De lo contrario, carecería de sentido lo que se pide en la Escritura: *pon moderación a tu prudencia* (Prov 23,4). La prudencia, pues, no es virtud.

En cambio está el hecho de que San Gregorio, en II *Moral.*[23], afirma que la prudencia, la templanza, la fortaleza y la justicia son cuatro virtudes.

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos expuesto al tratar de las virtudes en general (1-2 q.55 a.1 obi.; q.56 a.1), *virtud es la que hace bueno al sujeto que la posee y a sus actos.* Pero el bien puede tomarse en dos sentidos: material, lo que es bueno; formal, la razón de bien. El bien en el segundo aspecto es objeto de la voluntad. Por eso, si hay hábitos que hacen recta la consideración de la razón sin tener en cuenta la rectitud de la voluntad, tienen menos carácter de virtud, porque orientan materialmente hacia un objeto bueno, es decir, a lo que es bueno, pero no bajo la razón de bien. Tienen, en cambio, más carácter de virtud los hábitos que se ordenan a la rectitud de la voluntad, porque consideran el bien no solamente de una manera material, sino también formal; es decir, consideran lo que es bueno bajo la razón de bien. Ahora bien, como queda ya expuesto (a.1 ad 3; a.3), a la prudencia atañe la aplicación de la recta razón a obrar, cosa que no se hace sin la rectificación de la voluntad. De ahí que la prudencia tiene no solamente la esencia de la virtud, como las demás virtudes intelectuales, sino también la noción de virtud propia de las virtudes morales, entre las cuales se enumera.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el texto citado, San Agustín toma ciencia en sentido amplio, como recta razón.

2. *A la segunda hay que decir:* Dice el Filósofo[24] que hay virtud del arte porque no implica rectitud del apetito, y por eso, para su buen uso es menester que el hombre posea una virtud que le rectifique. Pero la prudencia no entra en el campo propio del arte, bien porque éste se ordena a algún fin determinado, bien porque dispone de medios adecuados para llegar al fin. Se dice, no obstante, de alguien que obra prudentemente en materia del arte, pero por cierta semejanza, ya que en algunos niveles de arte, por la indeterminación de los medios para llegar al fin, es necesario el consejo, como ocurre en la medicina y en la náutica, según el Filósofo[25].

3. *A la tercera hay que decir:* El dicho del Sabio no se ha de entender en el sentido de que la prudencia misma necesite ser moderada, sino que ella debe ser la moderadora de las demás virtudes.

ARTICULO 5

¿Es virtud especial la prudencia?

In Sent. 3 d.9 q.1 a.1 q.ª2; d.33 q.1 a.1 q.ª2; q.2 a.1 q.ª3 ad 2

Objeciones por las que parece que la prudencia no es virtud especial:

1. Ninguna virtud especial entra en la definición general de virtud, y la prudencia va incluida en la definición general de virtud. El Filósofo, en efecto, en II *Ethic.*[26], define la virtud como *hábito electivo que consiste en un justo medio que exige una determinación de la razón tal como el sabio lo señalare.* Ahora bien, la recta razón es propia de la prudencia, como escribe también el Filósofo en VI *Ethic.*[27] En consecuencia, la prudencia no es virtud especial.

21. ARISTÓTELES, c.6 n.4 (BK 8b29). 22. ARISTÓTELES, c.5 n.7 (BK 1140b22): S. TH., lect.4. 23. C.49: ML 75,592. 24. ARISTÓTELES, *Ethic.* 6, c.5 n.7 (BK 1140b22): S. TH., lect.4. 25. ARISTÓTELES, c.3 n.8 (BK 1112b3): S. TH., lect.7. 26. ARISTÓTELES, c.5 n.15 (BK 1106b36): S. Tu., lect.7. 27. ARISTÓTELES, c.13 n.4 (BK 1144b24): S. TH., lect.11.

2. Más aún: Dice también el Filósofo, en VI *Ethic.* [28], que *la virtud moral hace obrar rectamente en orden al fin; la prudencia, en cambio, en orden a los medios.* Ahora bien, en toda virtud hay que hacer cosas en orden al fin. En consecuencia, en toda virtud hay prudencia, y, por lo mismo, no es virtud especial.

3. Y también: Toda virtud especial tiene también un objeto especial. Pero la prudencia no tiene objeto especial porque, según el Filósofo en VI *Ethic.* [29], *es la recta dirección de lo que se debe hacer,* y esto atañe a todas las obras de virtud. Luego la prudencia no es virtud especial.

En cambio está el hecho de que la prudencia ocupa un lugar propio en la división y enumeración de las virtudes, conforme vemos en la Escritura: *Porque ella enseña la templanza y la prudencia, la justicia y la fortaleza* (Sab 8,7).

Solución. *Hay que decir:* Dado que según lo expuesto (1 q.77 a.3; 1-2 q.1 a.3; q.18 a.2; q.54 a.2), los actos y los hábitos se especifican por sus objetos, es necesario que sea hábito especial aquel al que le corresponde un objeto especial distinto de los demás; y, si se trata de un hábito bueno, será una virtud especial. Ahora bien, este carácter especial del objeto deriva no de la consideración material del mismo, sino de su razón formal, como hemos probado en otro lugar (1-2 q.54 a.2 ad 1), ya que la misma realidad puede ser objeto de diversos hábitos e incluso de diversas potencias, pero bajo distintos aspectos. Y se requiere mayor diversidad de objeto para la diversidad de potencias que para la de hábitos, dado que, como hemos expuesto (1-2 q.54 a.1), en la misma potencia pueden darse varios hábitos. En consecuencia, la diversidad formal de objetos que diversifica las potencias distingue aún más los hábitos.

Siendo esto así, dado que, como hemos expuesto (a.l), la prudencia radica en el entendimiento, se distingue de las demás virtudes intelectuales en función de la diversidad material de los objetos. En efecto, la sabiduría, la ciencia y la inteligencia versan sobre objetos necesarios; el arte, en cambio, y la prudencia, sobre cosas contingentes. Pero el arte trata sobre lo factible, es decir, lo que se realiza en alguna materia exterior, por ejemplo, una casa, un cuchillo y cosas semejantes; la prudencia, empero, trata sobre lo agible, o sea, sobre la actividad misma del sujeto que actúa, como en otro lugar hemos tratado (1-2 q.57 a.4). La prudencia se distingue, a su vez, de las virtudes morales por la distinta modalidad de objeto que especifica las potencias, ya que radica en el entendimiento, y las virtudes morales en la voluntad. Resulta, pues, evidente, que la prudencia es virtud especial distinta de todas las demás.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esa definición no se refiere a la virtud en general, sino a la virtud moral. En la definición de ésta se incluye oportunamente la virtud intelectual que tiene materia común con ella, es decir, la prudencia, porque así como el sujeto de la virtud moral es el apetito, que participa de la razón, la virtud moral es virtud en cuanto que participa de la virtud intelectual.

2. *A la segunda hay que decir:* De eso se deduce que la prudencia ayuda a todas las virtudes y actúa en todas. Esto, sin embargo, no es suficiente para negarle el carácter de virtud especial, ya que nada impide que en algún género haya una especie que de algún modo actúe en las demás especies de ese género, igual que el sol influye de alguna manera en todos los cuerpos.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo operable es en cierta manera materia de la prudencia en cuanto que es objeto de la razón, es decir, bajo la formalidad de verdad. Pero es materia de las virtudes morales en cuanto objeto de la virtud apetitiva, es decir, bajo la formalidad de bien.

ARTICULO 6

¿Impone la prudencia el fin a las virtudes morales?

1-2 q.66 a.3 ad 3; *In Sent.* 3 d.33 q.2 a.3; *De verit.* q.5 a.11

Objeciones por las que parece que la prudencia impone el fin a las virtudes morales:

28. ARISTÓTELES, c.13 n.7 (BK 1145a5): S. TH., lect.11. 29. ARISTÓTELES, c.5 n.6 (BK 1140b20): S. TH., lect.4.

1. Dado que la prudencia radica en el entendimiento y la virtud moral en la voluntad, parece que la prudencia y la virtud moral deben guardar entre sí la misma relación que hay entre el entendimiento y la voluntad. Ahora bien, la razón señala a la voluntad el fin. Luego también debe señalarlo la prudencia a las virtudes morales.

2. Más aún: El hombre es superior a las criaturas irracionales por su entendimiento, pero tiene en común con ellas otras cosas. Por lo mismo, las partes del hombre dicen al entendimiento la misma relación que el hombre a las criaturas irracionales. Pues bien, el hombre es el fin de las criaturas irracionales, como se expone en I *Pol.*[30] Luego todas las partes del hombre se ordenan al entendimiento como a su fin. Mas, por otra parte, la prudencia, según hemos expuesto (a.2 sed contra; a.5 arg.1), es la razón directiva de las acciones. Luego todas las acciones se ordenan a la prudencia como a su fin propio. En consecuencia, la prudencia señala el fin a todas las virtudes morales.

3. Y también: A la virtud, arte o potencia cuyo objeto es el fin, le corresponde imperar sobre las demás virtudes, artes o facultades cuyo objeto son los medios. La prudencia dirige e impera las demás virtudes morales. Luego les impone el fin.

En cambio está la enseñanza del Filósofo en VI *Ethic.*[31]: *La virtud moral rectifica la intención del fin; la prudencia, en cambio, la de los medios.* En consecuencia, no incumbe a la prudencia señalar el fin a las virtudes morales, sino únicamente disponer de los medios.

Solución. *Hay que decir:* El fin de las virtudes morales es el bien humano, y el del alma humana consiste en estar regulada por la razón, como demuestra Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[32] Es, por lo tanto, necesario que se dé previamente en la razón el fin de las virtudes morales. Y así como en la razón especulativa hay cosas conocidas naturalmente de las que se ocupa el entendimiento, y cosas conocidas a través de ellas, o sea, las conclusiones que pertenecen a la ciencia, así en la razón práctica preexisten ciertas cosas como principios naturales, y son los fines de las virtudes morales, porque, como ya hemos expuesto (q.23 a.7 ad 2; 1-2 q.57 a.1), el fin en el orden de la acción es como el principio en el plano del conocimiento. Hay, a su vez, en la razón práctica algunas cosas como conclusiones, que son los medios, a los cuales llegamos por los mismos fines. De éstos se ocupa la prudencia que aplica los principios universales a las conclusiones particulares del orden de la acción. Por eso no incumbe a la prudencia imponer el fin a las virtudes morales, sino sólo disponer de los medios[d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* A las virtudes morales les impone el fin la razón natural, que llamamos sindéresis, como dejamos expuesto en la primera parte (q.79 a.12), no a la prudencia, por la razón indicada[e].

2. *A la segunda hay que decir:* De lo dicho es también patente la respuesta a la objeción segunda.

3. *A la tercera hay que decir:* A las virtudes morales corresponde el fin, no porque lo impongan ellas, sino por tender al fin señalado por la razón natural. La prudencia les presta en ello su colaboración preparándoles el camino y disponiendo de los medios. De eso resulta que la prudencia es más noble que las virtudes morales y las mueve. La sindéresis, por su parte, mueve a la prudencia como los principios especulativos mueven a la ciencia.

30. ARISTÓTELES, c.3 n.7 (BK 1256b15): S. TH., lect.6. 31. ARISTÓTELES, c.12 n.6 (BK 1144a8): S. TH., lect.10. 32. Párr.32: MG 3,733.

---

d. Cf. Introducción a la q.47 ó.b) 5.º

e. «La prudencia ayuda a las demás virtudes en cuanto que, para que el acto de cada virtud sea tal, se requiere la consideración de todas y cada una de las circunstancias en particular, y esto es obra de la prudencia. Ella es la que gradúa y mide en cada virtud, señalándose la medida en que la han de emplear, dictándosela» (RAMÍREZ, S., *La prudencia* p.99).

ARTICULO 7

¿Corresponde a la prudencia hallar el justo medio en las virtudes morales?

1-2 q.66 a.3 ad 3; *In Sent.* 3 d.33 q.2 a.3

Objeciones por las que parece que no corresponde a la prudencia hallar el justo medio de las virtudes morales:

1. El fin de las virtudes morales es llegar a un justo medio. Pero acabamos de demostrar (a.6) que la prudencia no impone el fin a las virtudes morales. Luego tampoco establece en ellas el justo medio.

2. Más aún: Lo que es por sí mismo no parece proceder de una causa, sino que es causa de sí mismo. Ahora bien, es esencial a la virtud moral, y como implicado en su propia definición, consistir en un medio, según vimos en otro lugar (a.5 arg.1). La prudencia, pues, no es causa del justo medio de las virtudes morales.

3. Y también: La prudencia actúa según el modo de la razón. Ahora bien, la virtud moral tiende al medio de un modo connatural, ya que, según Tulio, en II *Rhet.* [33], *la virtud es un hábito conveniente a la razón como una naturaleza.* Luego la prudencia no señala el justo medio a las virtudes morales.

En cambio está la definición ya dada (a.5 arg.1) de virtud moral, de que *consiste en un medio según una proporción que el sabio determinará.*

Solución. *Hay que decir:* Conformarse con la recta razón es el fin propio de cualquier virtud moral. Y así, la templanza va encaminada a que el hombre no se desvíe de la razón por la concupiscencia; igualmente, la fortaleza procura que no se aparte del juicio recto de la razón por el temor o la audacia. Ese fin se lo señaló al hombre la razón natural, que dicta a cada uno obrar conforme a la razón. Ahora bien, incumbe a la prudencia determinar de qué manera y con qué medios debe el hombre alcanzar con sus actos el medio racional. En efecto, aunque el fin de la virtud moral es alcanzar el justo medio, éste solamente se logra mediante la recta disposición de los medios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Con lo dicho queda dada la respuesta a la primera objeción.

2. *A la segunda hay que decir:* Igual que el agente natural hace que la forma esté en la materia, pero no que se le añadan a la forma todos sus accidentes connaturales, la prudencia señala el justo medio en las pasiones y operaciones, pero no hace que el buscar ese justo medio corresponda a la virtud.

3. *A la tercera hay que decir:* La virtud moral intenta llegar al medio de un modo connatural. Pero dado que el justo medio no es el mismo en todas, no es suficiente para ello la inclinación natural que actúa siempre del mismo modo, sino que es necesaria la prudencia [f].

ARTICULO 8

¿Imperar es el acto principal de la prudencia?

1-2 q.57 a.6; *In Sent.* 3 d.33 q.2 a.2; *In Ethic.* 6 lect.9; *De virtut.* a.12 ad 26; *De virt. card.* a.1; *In Rom.* c.8 lect.1

Objeciones por las que parece que el acto principal de la prudencia no es imperar:

1. El imperar va encaminado a la ejecución del bien. Pero afirma San Agustín en XIV *De Trin.* [34], que el acto de la prudencia es *prever las asechanzas.* Por lo tanto, el acto principal de la prudencia no es el imperio.

2. Más aún: Dice el Filósofo en VI *Ethic.* [35] que *lo propio del prudente parece que es aconsejar bien.* Ahora bien, aconsejar y mandar parecen dos actos distintos, lo cual resulta evidente de lo que hemos dicho (1-2 q.57 a.6). En consecuencia, el acto principal de la prudencia no es el imperio.

3. Y también: El imperio o mandato parece un acto que incumbe a la volun-

33. C.53 (DD 1,165). 34. C.9: ML 42,1046. 35. C.6 n.1 (BK 1140a25); c.7 n.6 (BK 1141b8); c.9 n.7 (BK 1142b31): S. TH., lect.4.6.8.

f. Aunque el *medio* en toda virtud sea el *medium rationis,* sin embargo, se concreta de muy distinto modo según la materia de cada una de las virtudes y de la disposición perfectiva del sujeto, y en esto actúa la prudencia.

tad, cuyo objeto es el fin y mover las demás facultades del alma. La prudencia no radica en la voluntad, sino en el entendimiento. Luego su acto principal no es el imperio.

En cambio está el testimonio del Filósofo en VI *Ethic.* [36], que dice que *la prudencia es preceptiva.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos expuesto (a.2 sed contra), la prudencia es *la recia razón en el obrar.* Por lo tanto, el acto principal de la prudencia debe ser el acto principal de la razón en la dirección de obrar. En ella hay que señalar tres actos: el primero, pedir consejo, que, según hemos dicho (1-2 q.14 a.1), implica indagar. El segundo acto es juzgar el resultado de la indagación. Ahí termina la razón especulativa. Pero la razón práctica, que está orientada a la acción, va más allá, y entra en juego el tercer acto, es decir, imperar. Este acto consiste en aplicar a la operación el resultado de la búsqueda y del juicio. Y dado que este acto entra más de lleno en la finalidad de la razón práctica, se sigue de ello que es el acto principal de la misma, y, por consiguiente, lo es también de la prudencia.

La prueba de ello está en el hecho de que la perfección del arte consiste en el juicio y no en el imperio. Por eso se considera mejor artista el que a sabiendas hace mal la obra de arte que quien la realiza mal involuntariamente, porque esto parece que tiene su raíz en la falta de juicio recto. En la prudencia, en cambio, se da el fenómeno inverso, como se ve por el testimonio del Filósofo en VI *Ethic.* [37] En efecto, es más imprudente quien peca queriendo que quien lo hace sin querer, pues el primero falla en el acto principal de la prudencia, que es el imperio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El acto de imperio abarca tanto conseguir el bien como evitar el mal. Sin embargo, San Agustín no pone como acto principal de la prudencia *precaver las asechanzas,* porque este acto de la prudencia no se da en el cielo.

2. *A la segunda hay que decir:* La rectitud del consejo se requiere para aplicar a la operación el resultado de la búsqueda. Por eso, el imperio corresponde a la prudencia, cuya función es aconsejar bien [g].

3. *A la tercera hay que decir:* Mover pertenece en absoluto a la voluntad. Pero el imperar implica moción ordenada, y por eso es acto de la razón, como ya hemos expuesto (1-2 q.17 a.1).

ARTICULO 9

¿Pertenece la diligencia a la prudencia?

Infra q.54 a.2

Objeciones por las que parece que la diligencia corresponde a la prudencia:

1. La diligencia implica cierta inquietud, ya que, según San Isidoro, en el libro *Etymol.* [38], *se llama solícito al que está inquieto.* Ahora bien, el movimiento corresponde sobre todo a la voluntad. Luego también la diligencia. Pero la prudencia radica en la inteligencia y no en la voluntad, como ya hemos expuesto (a.1). En conclusión, la diligencia no corresponde a la prudencia.

2. Más aún: A la diligencia se opone la certeza de la verdad. Por eso leemos en la Escritura que dijo Samuel a Saúl: *De las asnas que perdiste hace tres días, no estés solícito porque ya han sido halladas* (1 Re 9,20). Ahora bien, la certeza de la verdad corresponde a la prudencia por ser virtud intelectual. Luego la diligencia, lejos de corresponder a la prudencia, se opone a ella.

3. Y también: Dice el Filósofo en VI *Ethic.* [39], que al magnánimo le incumbe *ser perezoso y tranquilo.* Ahora bien, la diligencia es contraria a la pereza, y, por otra parte, no es contraria a la magnanimidad, dado que *el bien no se opone al bien,* como escribe el Filósofo en *Praedic.* [40] Por lo tanto, la diligencia no corresponde a la prudencia.

36. C.10 n.2 (BK 1143a8): S. TH., lect.9. 37. ARISTÓTELES, c.5 n.7 (BK 1140b22): S. TH., lect.4. 38. L.10 ad litt. *S:* ML 82,393. 39. ARISTÓTELES, c.3 n.27 (BK 1124b24): S. TH., lect.10. 40. ARISTÓTELES, c.8 n.22 (BK 13b36).

g. Es función de la prudencia aconsejar, pero hay que advertir que el consejo no es su acto inmediato, sino de la eubulia, mediante la cual la prudencia realiza esta función (1-2 q.22 a.1 ad 1; q.57 a.6 ad 1; 2-2 q.51 a.2).

En cambio está el testimonio de San Pedro, que exhorta: *Sed prudentes y velad en la oración* (1 Pe 4,7). La vigilancia se identifica con la diligencia. Luego la diligencia corresponde a la prudencia.

Solución. *Hay que decir:* Según San Isidoro, en el libro *Etymol.*[41]: *Solícito significa sagaz y rápido,* en cuanto que hay quien, por cierta habilidad de ánimo, es rápido para emprender lo que debe obrar. Esto corresponde a la prudencia, cuyo acto principal es el imperio para la acción sobre lo que previamente ha sido objeto del consejo y del juicio. Por eso dice el Filósofo en VI *Ethic.*[42] que *conviene obrar rápidamente una vez tomada la determinación, pero ésta se ha de tomar con calma.* Por esa razón, la diligencia es propiamente acto de la prudencia. De ahí que diga San Agustín que *la prudencia está en guardia y en vigilancia diligente, no sea que, insinuándose poco a poco una mala persuasión, nos haga caer*[43].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El movimiento corresponde, efectivamente, a la voluntad como principio motor; lo hace, sin embargo, bajo la dirección y el mandato de la razón, y en eso consiste la diligencia[h].

2. *A la segunda hay que decir:* Según el Filósofo, en I *Ethic.*[44], *no debe exigirse la misma certeza en todo, sino en cada materia, conforme a su modo propio.* Pero dado que la materia de la prudencia es lo singular contingente, que es el campo de las operaciones humanas, no puede ser tan profunda la certeza de la prudencia que se haga del todo innecesaria la diligencia.

3. *A la tercera hay que decir:* Se dice del magnánimo que *es perezoso y tranquilo,* no porque carezca de inquietud, sino porque no tiene preocupaciones innecesarias sobre muchas cosas, pues confía en lo que debe confiar y no se inquieta inútilmente. El exceso de temor y desconfianza, en efecto, provoca exceso de diligencia, ya que el temor nos lleva a tomar consejo, como explicamos al tratar la pasión del temor (1-2 q.44 a.2).

ARTICULO 10

¿Abarca la prudencia el gobierno de la multitud?

1 q.22 a.1; *In Ethic.* 6 c.7

Objeciones por las que parece que la prudencia abarca no el gobierno de la multitud, sino el de sí mismo:

1. Según el Filósofo en V *Ethic.*[45], la virtud que se refiere al bien común es la justicia, y la prudencia se distingue de la justicia. Luego la prudencia no se refiere al bien común.

2. Más aún: Parece prudente el que busca y realiza el bien para sí mismo. Sin embargo, es frecuente que quienes se ocupan del bien común descuiden su propio bien. Luego no son prudentes.

3. Y también: La prudencia es enumerada entre la templanza y la fortaleza. Ahora bien, la templanza y la fortaleza parecen limitarse al bien propio. Luego lo mismo la prudencia.

En cambio está lo que dice el Señor: *¿Quién es, pues, el siervo fiel y prudente a quien el señor puso al frente de su servidumbre?* (Mt 24,45).

Solución. *Hay que decir:* Según el Filósofo en VI *Ethic.*[46], hay quien sostiene que la prudencia no abarca el bien común, sino el bien propio, porque piensan que el hombre debe buscar solamente el propio bien. Pero esta opinión es contraria a la caridad, que *no busca su interés,* como afirma el Apóstol (1 Cor 13,5). Por esa razón dice también el Apóstol de sí mismo: *Me esfuerzo por agradar a todos, sin procurar mi propio interés, sino el de la mayoría para que se salven* (1 Cor 10,33). Es incluso contraria a la recta razón que juzga el bien común mejor que el particular. Por consiguiente, dado que es propio de la prudencia deliberar, juzgar y ordenar los medios para llegar al fin debido, es evidente que la prudencia abarca no sólo el bien particular de un solo hombre, sino el bien común de la multitud[i].

41. L.10 ad litt. *S:* ML 82,393. 42. ARISTÓTELES, c.9 n.2 (BK 1142b4): S. TH., lect.8. 43. *De mor. Eccles. cathol.* c.24: ML 32,1330. 44. ARISTÓTELES, c.3 n.1.4 (BK 1094b12; b24); c.7 n.18 (BK 1098a26): S. TH., lect.3. 45. ARISTÓTELES, c.1 n.13 (BK 1129b17): S. TH., lect.2. 46. ARISTÓTELES, c.8 n.4 (BK 1142a1): S. TH., lect.7.

h. Véase la nota *a)* q.47 a.1 ad 1.

i. Véase la Introducción a la q.47 6.b) 8.º

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo habla en ese lugar de la virtud moral[47]. Pues bien, la virtud moral referida al bien común se llama prudencia política. Y así, la misma relación hay entre la prudencia política y la justicia legal que entre la prudencia pura y simplemente tal y la virtud moral.

2. *A la segunda hay que decir:* Quien busca el bien común de la multitud busca también, como consecuencia, el suyo propio por dos razones. La primera, porque no puede darse el bien propio sin el bien común, sea de la familia, sea de la ciudad, sea de la patria. De ahí que Máximo Valerio dijera de los antiguos romanos[48] que *preferían ser pobres en un imperio rico a ser ricos en un imperio pobre.* Segunda razón: siendo el hombre parte de una casa y de una ciudad, debe buscar lo que es bueno para sí por el prudente cuidado del bien de la colectividad. En efecto, la recta disposición de las partes depende de su relación con el todo, ya que, como escribe San Agustín en el libro *Confess.*[49], *es deforme la parte que no está en armonía con el todo.*

3. *A la tercera hay que decir:* También la templanza y la fortaleza pueden referirse al bien común; de ahí que se den preceptos legales sobre muchos actos de esas virtudes, como escribe el Filósofo en V *Ethic.*[50] Con mayor razón la prudencia y la justicia, que pertenecen a la parte racional, que se ocupa directamente del bien común, como la parte sensitiva se ocupa de lo particular.

ARTICULO 11

La prudencia que se ocupa del bien propio, ¿es específicamente la misma que la que se ocupa del bien común?

Infra q.48 a.unic. ad 2; *In Ethic.* 6 c.7

Objeciones por las que parece que la prudencia que se ocupa del bien propio es la misma que la que se ocupa del bien común:

1. Dice el Filósofo en VI *Ethic.*[51] que *la política y la prudencia son un mismo hábito, y su esencia, en cambio, es distinta.*

2. Más aún: Dice también el Filósofo en III *Pol.*[52] que *la virtud del buen varón y la del buen príncipe es la misma.* Ahora bien, la política se da sobre todo en el príncipe, en el que radica como sujeto principal. Siendo, pues, la prudencia la virtud del buen varón, parece que sea el mismo el hábito de la prudencia y el de la política.

3. Y también: No hay diversidad de especie o de hábito en los objetos que se ordenan a otros. Pues bien, ya que el bien propio, que corresponde a la prudencia comúnmente dicha, se ordena al bien común, que atañe a la política, entre la prudencia y la política no puede haber diferencia ni de especie ni de hábito.

En cambio está el hecho de que son ciencias diversas la política ordenada al bien común de la ciudad, y la económica, que considera las cosas que corresponden al bien común de la casa o de la familia, y la monástica, que se refiere al bien de la persona privada. Por lo tanto, hay también diversas especies de prudencia en atención a esa diversidad de materia.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos expuesto en otro lugar (a.5; 1-2 q.54 a.2 ad 1), las especies de hábitos proceden de la diversidad de objetos formales. Ahora bien, cuando se trata de hábitos ordenados a un fin, éste se convierte en razón formal de los hábitos, como hemos expuesto también (1-2 q.1 introd.; q.102 a.1). Por lo tanto, las diversas especies de hábitos se distinguen necesariamente por su relación con los distintos fines. Pues bien, son fines diversos el bien propio, el bien de la familia y el bien de la patria. Por consiguiente, esto da lugar a que haya otras tantas especies diferentes de prudencia: la prudencia propiamente dicha, ordenada al bien personal particular; la prudencia económica, ordenada al bien común de la casa o de la familia, y la prudencia política, ordenada al bien común de la ciudad o de la nación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo no pretende decir[53] que la política sea un hábi-

47. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.1 n.15 (BK 1129b25): S. TH., lect.2. 48. *Factor. Dictor. Memorab.* 4 c.4 (DD 659). 49. L.3 c.8: ML 32,689. 50. ARISTÓTELES, c.1 n.14 (BK 1129b19): S. TH., lect.2. 51. C.8 n.1 (BK 1141b23): S. TH., lect.7. 52. C.2 n.6 (BK 1127a20): S. TH., lect.3. 53. ARISTÓTELES, *Ethic.* 6 c.8 n.1 (BK 1141b23): S. TH., lect.7.

to sustancialmente idéntico a toda prudencia, sino a la prudencia que está ordenada al bien común. A ésta se la llama prudencia teniendo en cuenta la razón común de la misma, es decir, la recta dirección de las acciones, y se la llama política por su relación al bien común.

2. *A la segunda hay que decir:* Como afirma el Filósofo allí mismo[54], *el buen ciudadano es apto para mandar bien y para obedecer bien.* Por eso en la virtud del buen ciudadano va incluida la del príncipe. No obstante, la virtud del gobernante y la del subdito no se distinguen específicamente, lo mismo que la del varón y la de la mujer, como allí mismo afirma el Filósofo[55].

3. *A la tercera hay que decir:* La diversidad específica de los hábitos nace también de la ordenación de los diversos fines entre sí, como el arte ecuestre, militar y civil son específicamente diversos, aunque el fin de uno se subordine al del otro. Por lo mismo, aunque el bien particular se ordene al bien común, eso no es obstáculo para que esa diversidad dé origen a especies de hábitos distintos. Solamente se infiere que el hábito que se ordena al fin último es superior e impera a los demás.

ARTICULO 12

¿Se da la prudencia en los subditos o solamente en los gobernantes?

Infra q.50 a.2; *In Ethic.* 6 lec.7

Objeciones por las que parece que la prudencia no se da en los subditos, sino solamente en los gobernantes:

1. Escribe el Filósofo en III *Pol.*[56] que *toda prudencia es virtud propia de quien gobierna; las demás virtudes son comunes a subordinados y a jefes.* Los subditos, pues, no poseen la prudencia virtud, sino opinión verdadera.

2. Más aún: En *Pol.*[57] afirma el Filósofo que *el siervo carece en absoluto de la capacidad de aconsejar.* Ahora bien, *la prudencia hace sujetos capaces de aconsejar bien,* como enseña igualmente el Filósofo en VI *Etic.*[58] La prudencia, pues, no compete a los siervos o subditos.

3. Y también: La prudencia es preceptiva, como hemos dicho (a.8). Pero el mandar no compete a los siervos o subditos, sino exclusivamente a quien gobierna. Luego la prudencia no se da en los subditos, sino sólo en quien gobierna.

En cambio la enseñanza del Filósofo, en VI *Ethic.*[59], de que hay dos especies de prudencia política: la legislativa, propia de los gobernantes, y otra que conserva el nombre común de política, y versa sobre las cosas singulares. Ahora bien, esta última debe darse también en los subditos. Luego la prudencia no se da sólo en los gobernantes, sino también en los subditos.

Solución. *Hay que decir:* La prudencia radica en la razón cuya función propia es regir y gobernar. Por lo tanto, en la medida en que cada cual participa del gobierno y dirección necesita de la razón y de la prudencia. Por otra parte, es evidente que al subdito y al siervo, en cuanto tales, no les compete regir y gobernar, sino más bien ser regidos y gobernados. Y por eso la prudencia no es virtud del siervo ni del subdito en cuanto tales. Mas, dado que todo hombre, por ser racional, participa algo del gobierno según el juicio de la razón, en esa medida le corresponde tener prudencia. Resulta, pues, evidente que la prudencia reside en el príncipe *como mente arquitectónica,* según el Filósofo en VI *Ethic.*[60]; en los subditos, en cambio, *como arte mecánica* o ejecutores de un plan.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La palabra del Filósofo[61] hay que entenderla en sentido estricto, dado que la prudencia no es virtud del subdito en cuanto tal.

2. *A la segunda hay que decir:* El siervo no tiene capacidad de consejo en cuanto siervo, ya que, en cuanto tal, es instrumento de su señor; la tiene, en cambio, en cuanto ser racional.

54. ARISTÓTELES, *Pol.* 3 c.2 n.10 (BK 1277b13): S. Tu., lect.3. 55. ARISTÓTELES, *Pol.* 3 c.2 n.10 (BK 1277b20): S. TH., lect.3. 56. ARISTÓTELES, c.2 n.11 (BK 1277b25): S. TH., lect.3. 57. ARISTÓTELES, c.5 n.6 (BK 1260a12): S. Tu., lect.10. 58. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 1140a25); c.7 n.6 (BK 1141b8); c.9 n.7 (BK 1142b31): S. TH., lect.4.6.8. 59. ARISTOTELES, c.8 n.2 (BK 1141b24): S. TH., lect.7. 60. ARISTÓTELES, c.8 n.2 (BK 1141b25): S. TH., lect.7. 61. ARISTÓTELES, *Pol.* 3 c.2 n.2 (BK 1277b25): S. TH., lect.3.

3. *A la tercera hay que decir:* Por la prudencia impera el hombre no sólo a los demás, sino también a sí mismo, o sea, en el sentido en que se dice que la razón impera a las potencias inferiores.

ARTICULO 13

¿Puede darse prudencia en los pecadores?

De verit. q.5 a.1; *In Ethic.* 6 lect.10; *In Rom.* c.8 lect.1 et 2

Objeciones por las que parece que puede darse prudencia en los pecadores:

1. El Señor se expresa en la Escritura en estos términos: *Los hijos de este mundo son más astutos para sus cosas que los hijos de la luz* (Lc 16,8). Ahora bien, los hijos de este mundo son los pecadores. Luego puede darse en ellos la prudencia.

2. Más aún: La fe es virtud más excelente que la prudencia. En los pecadores puede haber fe; luego también la prudencia.

3. Y también: *Lo propio de la prudencia es aconsejar bien,* como enseña el Filósofo en VI *Ethic.* [62] Pero hay muchos pecadores de buen consejo. Luego muchos pecadores tienen prudencia.

En cambio está el testimonio de lo que escribe el Filósofo en VI *Ethic.* [63]: *Es imposible ser prudente sin ser bueno.* Ningún pecador es bueno. Luego ningún pecador es prudente.

Solución. *Hay que decir:* La prudencia puede tener tres sentidos. Hay, en efecto, una prudencia falsa por su semejanza con la verdadera. En efecto, ya que es prudente quien dispone lo que hay que hacer en orden a un fin, tiene prudencia falsa quien, por un fin malo, dispone cosas adecuadas a ese fin, pues lo que toma como fin no es realmente bueno, sino sólo por semejanza con él, como se habla, por ejemplo, de *buen ladrón.* De este modo, por semejanza, se puede llamar buen ladrón al que encuentra el camino adecuado para robar. Es la prudencia de que habla el Apóstol cuando escribe: *La prudencia de la carne es la muerte* (Rom 8,6), porque pone su fin último en los placeres de la carne. Hay un segundo tipo de prudencia, la verdadera, porque encuentra el camino adecuado para conseguir el fin realmente bueno. Resulta, sin embargo, imperfecta por dos razones. La primera, porque el bien que toma como fin no es el fin común de toda vida humana, sino solamente de un nivel especial de cosas. Por ejemplo, cuando uno encuentra el camino adecuado para negociar o para navegar, se dice de él que es un negociante o un marinero prudente. La segunda, porque falla en el acto principal de la prudencia. Es, por ejemplo, el caso de quien posee consejo y juicio rectos en los negocios referentes a toda la vida, pero no impera con eficacia. Pero hay un tercer tipo de prudencia que es verdadera y perfecta; es la que aconseja, juzga e impera con rectitud en orden al fin bueno de toda la vida. Es la única prudencia propiamente tal; la prudencia que no puede darse en los pecadores. La primera, en realidad, la poseen solamente los pecadores; la segunda, la imperfecta, es común a buenos y malos, sobre todo la prudencia imperfecta por algún fin particular, porque la que lo es por defecto del acto principal es exclusiva de los pecadores.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las palabras citadas del Señor se aplican solamente al primer tipo de prudencia. No se dice, pues, que sean sin más prudentes, sino en el trato con los suyos.

2. *A la segunda hay que decir:* La fe no implica, en su esencia, conformidad de la voluntad con las buenas obras; lo específico de la fe está en el plano del conocimiento. La prudencia, en cambio, conlleva relación con la voluntad recta por varias razones: o porque los principios de la prudencia son los fines virtuosos, cuya recta estimación la tiene el hombre por los hábitos de las virtudes morales que rectifican la voluntad, y por eso no puede darse la prudencia sin las virtudes morales, como hemos expuesto (1-2 q.58 a.5), o también porque la prudencia preceptúa las buenas obras, lo cual no puede darse sin una voluntad recta. Por eso, aunque la fe, por su objeto, sea más excelente que la prudencia, ésta, sin embargo, en sí misma es más

62. ARISTÓTELES, c.7 n.6 (BK 1141b8); c.5 n.1 (BK 1140a25); c.9 n.7 (BK 1142b31): S. TH., lect.4.6.8. 63. ARISTÓTELES, c.12 n.10 (BK 1144a36): S. TH., lect.10.

opuesta al pecado, que tiene su origen en la perversión de la voluntad [j].

3. *A la tercera hay que decir:* Los pecadores, en efecto, pueden tener capacidad de aconsejar bien respecto de algún fin malo, o de algún bien particular; pero no son buenos consejeros respecto al bien total de la vida, porque no lo llevan a efecto. De ahí que no se da en ellos la prudencia, que trata solamente del bien. En esas personas, como afirma el Filósofo en VI *Ethic.* [64], se da una habilidad natural que puede emplearse en el bien y en el mal; o la *astucia*, que se emplea solamente en el mal, y a la que en otro lugar hemos llamado falsa prudencia o prudencia de la carne.

ARTICULO 14

¿Se da la prudencia en todos los que están en gracia?

Infra q.51 a.1 ad 3; *De virt. card.* a.2 ad 3

Objeciones por las que parece que la prudencia no se da en todos los que están en gracia:

1. La prudencia requiere cierta habilidad para proveer bien lo que se ha de obrar. Ahora bien, hay muchos que están en gracia y carecen de esa habilidad. Por lo tanto, no todos los que están en gracia tienen la prudencia.

2. Más aún: Del prudente se dice que es buen consejero, como hemos dicho (a.8 arg.2; a.13). Pero muchos que están en gracia no son buenos consejeros, sino que necesitan del consejo de otros. Luego no todos los que están en gracia tienen la prudencia.

3. Y también: Según el Filósofo en III *Top.* [65], *no consta que los jóvenes sean prudentes.* Pero hay muchos jóvenes que están en gracia. Luego la prudencia no se da en cuantos están en gracia.

En cambio está el hecho de que solamente está en gracia el virtuoso, y, por otra parte, nadie puede ser virtuoso si no es prudente. San Gregorio, en efecto, escribe en II *Moral.* [66]: *Las demás virtudes, si no realizan prudentemente sus actos, de ninguna manera pueden ser virtudes.* En consecuencia, cuantos están en gracia poseen la prudencia.

Solución. *Hay que decir:* Las virtudes deben guardar conexión entre sí, de tal manera que, según hemos expuesto (1-2 q.65), quien posee una las posee todas. Ahora bien, todo el que está en gracia posee la caridad. En consecuencia, debe poseer las demás virtudes. Dado, pues, que la prudencia es virtud, como hemos expuesto en su lugar (a.4), debe poseer también la prudencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Existe una doble habilidad. Una, suficiente para las cosas necesarias para la salvación, y ésa se da en cuantos están en gracia, *a los cuales enseña todo la unción,* en expresión de San Juan (1 Jn 2,27). Pero hay también otra habilidad más plena, y quien la posee

64. ARISTÓTELES, c.12 n.9 (BK 1144a23): S. TH., lect.10. 65. ARISTÓTELES, c.2 n.5 (BK 117a29). 66. C.46: ML 75,588.

j. Puede, a primera vista, presentar cierta confusión al lector la respuesta a esta segunda dificultad, en torno a cuáles son antes, si las virtudes morales o la prudencia.

Santo Tomás repite que no hay prudencia sin virtud moral, y no hay prudencia sin apetito recto. ¿En qué sentido se da esto? ¿Cómo se explica este, a primera vista, círculo vicioso? «El círculo vicioso es evitado porque la prioridad es tomada bajo dos ángulos diferentes; la interacción de las causas interviene aquí sin violar el principio de contradicción. Tenemos un ejemplo: yo quiero ver de cerca un fenómeno que me interesa; mis ojos guían mi marcha de acercamiento y de retroceso; mi acercamiento permite a mis ojos ver mejor» (BERNARD, A., *Présentation de la Somme* p.123). La prudencia es el guía o el ojo, como dijimos antes, «l'axe de marche de ces vertus» (ib., p.122). Es manifiesto, si con Aristóteles admitimos el principio «qualis unusquisque est talis finis videtur ei conveniens» *(Ethic.* 3 c.5 n.17), es decir, cada uno juzga según su inclinación, según las disposiciones subjetivas de su voluntad y de su sensibilidad (cf. 1-2 q.48 a. 1.2.3.4). «La intención recta de la voluntad es necesaria para que la prudencia, por el juicio práctico, determine bien el justo medio de cada virtud... Pero es todavía más necesaria la intención recta de la voluntad para que la prudencia, después de haber juzgado bien, mande eficazmente los actos de las virtudes. Es evidente que sólo puede mandar si la voluntad es recta y eficaz y si la sensibilidad ha sido rectificada en grado suficiente como para obedecer la dirección debida» (GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Síntesis tomista* p.393).

puede proveer, para sí y para los demás, no sólo las cosas necesarias para salvarse, sino también cualquier tipo de cosas pertenecientes a la vida. Esta clase de habilidad no se da en todos los que están en gracia [k].

2. *A la segunda hay que decir:* Quienes necesitan guiarse por el consejo de otro, si están en gracia, saben, al menos, mirar por su propio bien, de tal manera que buscan el consejo de otros y distinguen los buenos de los malos consejos.

3. *A la tercera hay que decir:* La prudencia adquirida es causada por la repetición de actos; de ahí que *para su adquisición sean necesarios experiencia y tiempo,* como enseña el Filósofo en II *Ethic.* [67] Por eso no se puede dar en los jóvenes ni actual ni habitualmente. La prudencia, en cambio, que va acompañada de la gracia, es infundida por Dios. De ahí que, incluso en los bautizados que no tienen uso de razón, hay prudencia habitual, aunque no actual, al igual que en los dementes. En cambio, en quienes tienen uso de razón se da incluso prudencia actual respecto a las cosas necesarias para la salvación. Mas por el ejercicio merecen que vaya aumentando hasta llegar a perfeccionarse, como las demás virtudes. Por esa razón escribe el Apóstol: *El manjar sólido es para los perfectos, los que, en virtud de la costumbre, tienen los sentidos ejercitados en discernir lo bueno de lo malo (Heb* 5,14) [l].

ARTICULO 15

¿Es innata en nosotros la prudencia?

De verit, q.18 a.7 ad 7

Objeciones por las que parece que la prudencia es innata en nosotros:

1. Todos los elementos de la prudencia parecen, según el Filósofo en VI *Ethic.* [68], *connaturales,* como la perspicacia, el juicio y otras cosas por el estilo; no así lo que atañe a la sabiduría especulativa. Pues bien, las cosas que son del mismo género tienen el mismo origen. Luego la prudencia nos es también innata.

2. Más aún: La edad cambia siguiendo un proceso natural. Ahora bien, la prudencia es un proceso que sigue cronológicamente a la edad, conforme al texto de la Escritura: *Está en las canas el saber y en la ancianidad la sensatez* (Job 12,12). La prudencia es, pues, natural.

3. Y también: La prudencia es más propia del hombre que del animal. Pues bien, los animales, en expresión del Filósofo en VIII de *Hist. Anim.* [69], poseen alguna prudencia natural. Luego la prudencia es natural.

En cambio está lo que escribe también el Filósofo en II *Ethic.* [70]: *Las virtudes intelectuales se adquieren y aumentan en gran parte por la educación; por eso necesitan de experiencia y de tiempo.* La prudencia, según hemos expuesto (a.3), es virtud intelectual. Luego no es innata, sino que proviene de la educación y de la experiencia.

Solución. *Hay que decir:* De todo lo expuesto (a.3) consta que la prudencia implica conocimiento de los objetos operables, tanto universales como particulares, a los cuales aplica la prudencia los principios universales. Así, pues, respecto al conocimiento universal, coinciden la prudencia y la ciencia especulativa, ya que, como dijimos en su lugar (a.6), los primeros principios universales de una y otra son conocidos naturalmente, con la salvedad de que los principios comunes de la prudencia son más connaturales al hombre, ya que, como expuso el Filósofo en X *Ethic.* [71], *es mejor la vida especulativa que la vida humana.* Mas otros

67. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 1103a16); cf. 6 c.8 n.5 (BK 1142a14): S. TH., lect.1.7. 68. ARISTÓTELES, c.11 n.5 (BK 1142b6): S. TH., lect.9. 69. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 588a30). 70. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 1103a15): S. TH., lect.1. 71. ARISTÓTELES, c.7 n.8 (BK 1177b26): S. TH., lect.11.

k. En esta respuesta, Santo Tomás claramente enseña que, aunque la virtud infusa nos brinda la orientación recta, no da, sin embargo, la habilidad plena y la destreza que otorga el ejercicio de la misma, es decir, la repetición de actos.

l. «La prudencia infusa, efecto de la gracia de Dios, es ese amor clarividente (SAN AGUSTÍN, *De moribus Ecclesiae* 1 c.15,25: PL 32,1322), en orden a lo que constituye una ayuda o un obstáculo en los caminos de Dios. Es vivir la caridad en situación concreta, la capacidad y la sensibilidad interior, para captar la llamada del momento de gracia» (COCCO F. *Prudencia,* en DETM [Madrid, Paulinas, 1974] p.894).

principios universales subsiguientes, sean de la razón especulativa, sean de la razón práctica, no los tiene el hombre por naturaleza, sino que debe adquirirlos o por experiencia o por instrucción. Pero en cuanto al conocimiento particular de las cosas en las que se realiza la acción, hay que distinguir también. En efecto, la operación puede recaer sobre los medios o sobre el fin. Ahora bien, los fines rectos de la naturaleza humana están ya prefijados. Por eso puede haber inclinación natural hacia esos fines; y así, como hemos visto (1-2 q.51 a.1; q.63 a.1), hay quienes, por disposición natural, poseen determinadas virtudes que les inclinan hacia fines rectos, y, por lo tanto, tienen, también por naturaleza, un juicio recto sobre esos fines. Pero en las cosas humanas no están prefijados los medios, sino que se diferencian según la variedad de las personas y de los negocios. De ahí que, como la inclinación natural va orientada siempre a algo determinado, ese conocimiento no puede ser innato, si bien por disposición natural puede ser más apto uno que otro para discernir esos medios; el mismo fenómeno se repite también en las conclusiones de las ciencias especulativas. En consecuencia, dado que la prudencia no versa sobre los fines, sino sobre los medios, como hemos dicho (a.6; 1-2 q.57 a.5), sigúese que no es natural.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo trata en ese lugar[72] de los elementos que pertenecen a la prudencia en cuanto se ordena al fin; por eso había dicho antes[73] que *los principios son propios del fin.* Por esa razón no menciona la *eubulia,* que dicta consejos sobre los medios.

2. *A la segunda hay que decir:* La prudencia se da preferentemente en los ancianos no sólo por disposición natural, al estar apaciguados los movimientos de las pasiones, sino también por la larga experiencia.

3. *A la tercera hay que decir:* En los animales están determinados los medios para llegar al fin; de ahí observamos el fenómeno de que los animales de la misma especie se comportan todos del mismo modo. Esto, en cambio, no se puede dar en el hombre por la función de la razón, que, conociendo los universales, abarca una variedad infinita de singulares.

ARTICULO 16

¿Puede perderse la prudencia por olvido?

1-2 q.53 a.1; *De verit.* q.18 a.7 ad 7; *In Ethic.* 6 lect.4

Objeciones por las que parece que la prudencia puede perderse por olvido:

1. La ciencia, por tratar de objetos necesarios, es más cierta que la prudencia, cuyo objeto son las acciones contingentes. Ahora bien, la ciencia se pierde por olvido. Luego con mayor razón la prudencia.

2. Más aún: Según enseña el Filósofo en II *Ethic.*[74], *la virtud se engendra y se destruye por las mismas causas hechas de modo contrario.* Ahora bien, la prudencia procede necesariamente de la experiencia formada *de muchos recuerdos,* como escribe también el Filósofo en el comienzo de los *Metafísicos*[75]. Luego, dado que el olvido se opone al recuerdo, parece lógico que la prudencia se pueda perder por el olvido.

3. Y también: La prudencia no se da sin conocimiento de los universales. Pero el conocimiento de los universales puede perderse por olvido. Luego también la prudencia.

En cambio está lo que afirma el Filósofo en VI *Ethic.*[76]: *El olvido es propio del arte, no de la prudencia.*

Solución. *Hay que decir:* El olvido afecta sólo al conocimiento. Por esa razón puede olvidarse totalmente un arte y de igual modo la ciencia, hábitos propios del entendimiento. Pero la prudencia no es solamente cognoscitiva, sino también apetitiva, ya que, como queda expuesto (a.8), su acto principal es el imperio, que consiste en aplicar el conocimiento adquirido a la tendencia y a la operación. Por eso la prudencia no des-

72. ARISTÓTELES, *Ethic.* 6 c.11 n.5.2 (BK 1143b6; a30): S. TH., lect.9. 73. ARISTÓTELES, *Ethic.* 6 c.11 n.4 (BK 1143b4): S. TH., lect.9. 74. ARISTÓTELES, c.3 n.11 (BK 1105a14); cf. c.2 n.8 (BK 1104a27): S. TH., lect.3.1.2. 75. ARISTÓTELES, c.1 n.4 (BK 980b29): S. TH., lect.1. 76. ARISTÓTELES, c.5 n.8 (BK 1140b29): S. TH., lect.4.

aparece directamente por olvido, sino que, más bien, se deprava por las pasiones, puesto que, según el Filósofo en VI *Ethic.*[77], *lo deleitable y lo triste pervierten el juicio de la prudencia.* De ahí que en la Escritura leemos: *La belleza te sedujo y la pasión pervirtió tu corazón* (Dan 13,56); y, en otro lugar: *No recibas regalos que ciegan a los prudentes* (Ex 23,8) El olvido puede, sin embargo, tornarse en obstáculo para la prudencia, ya que ésta, para mandar, se basa en algún conocimiento, y éste puede desaparecer.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La ciencia consiste solamente en el entendimiento. No vale compararla con la prudencia, como hemos expuesto.

2. *A la segunda hay que decir:* La prudencia se adquiere no solamente con la experiencia, sino también con el ejercicio en mandar rectamente[m].

3. *A la tercera hay que decir:* La prudencia, conforme hemos dicho, consiste principalmente no en el conocimiento de los universales, sino en la aplicación a la acción. Por eso el olvido de los universales no elimina lo que es principal en la prudencia, aunque puede impedirla, como hemos dicho.

CUESTIÓN 48

Partes de la prudencia

Viene a continuación el tema de las partes de la prudencia. Sobre ello estudiaremos cuatro puntos:

1. Cuáles son las partes de la prudencia.—2. Cuáles son sus partes cuasi integrales (q.49).—3. Sus partes subjetivas (q.50).—4. Sus partes potenciales (q.51).

ARTICULO ÚNICO

¿Están bien asignadas las partes de la prudencia?

In Sent, 3 d.33 q.3 a.1 q.ae1.2.3.4; *De mem. et reminisc.* 1; *In Ethic.* 1 lect.7

Objeciones por las que parece que no están adecuadamente asignadas las partes de la prudencia:

1. Tulio[1] asigna a la prudencia tres partes: *memoria, inteligencia, providencia.* Macrobio, en cambio[2], siguiendo el parecer de Plotino, le atribuye seis: *razón, inteligencia, circunspección, providencia, docilidad, precaución*[3]. Aristóteles, por su parte, en VI *Ethic.*[4], sostiene que a la prudencia le corresponden *eubulia, synesis* y *gnome* (el buen consejo, la perspicacia y la sentencia), aunque menciona también, al hablar de la prudencia, *la vigilancia, la sagacidad, el sentido e inteligencia.* Otro filósofo griego[5] señala diez partes, a saber: *buen consejo, sagacidad, providencia, gubernativa, militar, política, económica, dialéctica, retórica y física.* Parece, pues, que a alguna de esas enumeraciones les sobra o les falta algo.

2. Más aún: La prudencia se distingue de la ciencia. Ahora bien, la política, la económica, la dialéctica, la retórica y la física son ciencias. Por lo tanto, no son partes de la prudencia.

77. ARISTÓTELES, c.5 n.6 (BK 1140b13): S. TH., lect.4.

1. C.53 (DD 1093). 2. Estas son propias de Macrobio. 3. *In somn. Scipion.* 1 c.8 (DD 33). 4. C.9 (BK 1142a32); 10 (BK 1142b34); 11 (BK 1143a19): S. TH. lect.8.9. 5. ANDRÓNICO, *De affect.: De prudentia* (DD 574).

m. La virtud de la prudencia, como cualquier otra virtud, se adquiere mediante el ejercicio o repetición de actos («ex eo quod multoties agimus secundum rationem»: *In Ethic.* 2 lect.1 n.249; 1-2 q.56 a.4). Una vez logrado el hábito, se actúa pronta, fácil y deleitablemente. De esta manera, el prudente que, como tal, se ha ejercitado en el mandar rectamente, con todo lo que ello implica, adquiere un conocimiento por connaturalidad o cuasi experimental, que no se pierde por el olvido de los recuerdos.

3. Y también: Las partes no exceden del todo. Ahora bien, la memoria intelectiva, o inteligencia, la razón, el sentido, la docilidad pertenecen no sólo a la prudencia, sino también a los demás hábitos de conocimiento. Por lo tanto, no deben ponerse como partes de la prudencia.

4. Todavía más: Igual que el juicio, el consejo y el imperio son actos de la razón práctica, lo es también el acto de uso, como hemos expuesto (1-2 q.16 a.1) En consecuencia, puesto que a la prudencia se le añade *eubulia,* que corresponde al consejo, y *synesis* y *gnome,* que pertenecen al juicio, también se debe añadir algo que corresponda al uso.

5. Finalmente, la diligencia, como queda expuesto (q.47 a.9), corresponde a la prudencia. Luego se debe incluir también entre las partes de la misma.

Solución. *Hay que decir:* Se puede distinguir un triple género de partes: *integrales,* como son partes de una casa, la pared, el techo, el cimiento; *subjetivas,* como la vaca y el león en el género animal; *potenciales,* como la virtud nutritiva y la sensitiva en el alma. Así, pues, son tres los modos de poder asignar partes a una virtud. El primero, por semejanza con las partes integrales. En este caso se dice que son partes de una virtud determinada aquellos elementos que necesariamente deben concurrir para el acto perfecto de la misma. Y así, entre los indicados (arg.1) se pueden tomar ocho para la prudencia, o sea, los seis de Macrobio, a los que hay que añadir otro, el de Tulio, o sea la *memoria,* y la *sagacidad* o *eustochia,* indicado por Aristóteles en VI *Ethic.*[6], ya que el *sentido* de la prudencia se llama también *inteligencia,* y por eso escribe en VI *Ethic.*[7]: *De todas estas cosas conviene tener sentido, que llamamos inteligencia.* De estas ocho, cinco pertenecen a la prudencia como cognoscitiva, o sea, *la memoria, la razón, la inteligencia, la docilidad* y *la sagacidad;* las otras tres le pertenecen como preceptiva, aplicando el conocimiento a la obra, es decir: *la previsión o providencia, la circunspección* y *la precaución.* La razón de esta diversidad resulta evidente teniendo en cuenta que en el conocimiento hay que considerar tres momentos. El primero de ellos es el conocimiento en sí mismo. Si se refiere a cosas pasadas da lugar a la *memoria,* y si a cosas presentes, sean contingentes, sean necesarias, se le llama *inteligencia.* El segundo, la adquisición misma del conocimiento. Este se logra o por enseñanza, y nos da la *docilidad,* o por propia invención, lo cual da lugar a la *eustochia,* que es el saber «conjuntar bien». Parte de la misma, como vemos en VI *Ethic.*[8], es la *sagacidad,* que es una *pronta conjeturación del medio,* como se afirma en 1 *Poster.*[9] El tercero es el uso del conocimiento, en cuanto que unas cosas conocidas nos llevan a conocer o juzgar otras, y esta tarea corresponde a la *razón.* La razón, por su parte, para preceptuar de una manera conveniente, debe poner en juego tres cosas. La primera, ordenar algo adecuado al fin, lo cual es propio de la *previsión;* la segunda, tener en cuenta los distintos aspectos de la situación, tarea que incumbe a la *circunspección;* la tercera, evitar los obstáculos, y esto atañe a la *precaución.* Las partes subjetivas de una virtud las llamamos especies de la misma. Así consideradas, son partes de la prudencia en sentido propio, la prudencia con que cada cual se gobierna a sí mismo y la prudencia ordenada al gobierno de la multitud; una y otra son específicamente distintas, como dijimos en su lugar (q.47 a.2). La prudencia que gobierna a la multitud se diversifica, a su vez, según las especies distintas de multitud. Hay, en primer lugar, una multitud congregada en orden a un negocio particular, como el ejército se reúne para luchar, y de ellos se encarga la prudencia *militar.* Otra multitud se forma para toda la vida, como es la casa o familia, y ésta se rige por la prudencia *económica;* o la agrupación de una ciudad o de una nación, para cuya dirección reside en el jefe la prudencia de *gobierno;* en los subditos, en cambio, la prudencia *política* propiamente dicha. Si tomamos la prudencia en un sentido amplio, implicando también la ciencia especulativa, como queda expuesto (q.47 a.2 ad 2) podemos entonces asignarle como partes la dialéctica, la retórica y la física, conforme a los tres modos del proceso científi-

6. C.9 n.2 (BK 1142b2): S. TH., lect.8. 7. C.11 n.5 (BK 1143b5): S. TH., lect.9. 8. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 1142b5): S. TH. lect.8. 9. ARISTÓTELES, c.34 n.1 (BK 89b10).

co: el primero, la demostración, que da origen a la ciencia, y esto compete a la *física*, bajo cuyo nombre quedan comprendidas las ciencias especulativas; el segundo parte de lo probable y forma la opinión, que da origen a la *dialéctica;* el tercero, de ciertas conjeturas deduce una sospecha o una leve persuasión, lo cual incumbe a la *retórica.* Se puede, no obstante, decir que estos tres pasos pertenecen a la prudencia propiamente dicha, pues ésta razona unas veces basándose en principios necesarios; otras, en cosas probables; a veces, también, incluso en conjeturas.

Se consideran asimismo partes potenciales de una virtud las virtudes anexas ordenadas a otros actos o materias secundarias porque no poseen la potencialidad total de la virtud principal. En este sentido se consideran partes de la prudencia la *eubulia,* que se refiere al consejo; la *synesis,* o buen sentido, para juzgar lo que sucede ordinariamente, y la *gnome* o perspicacia, para juzgar aquellas circunstancias en las que es conveniente, a veces, apartarse de las leyes comunes. La prudencia, por su parte, se ocupa del acto principal, que es el precepto o imperio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las diversas enumeraciones difieren en función de los distintos géneros de las partes, o también en función del hecho de que en una parte de la enumeración van incluidas partes de otra. Así, Tulio[10] incluye en la *previsión* la precaución y la circunspección, y en la *inteligencia,* la docilidad y la sagacidad.

2. *A la segunda hay que decir:* La economía y la política no están tomadas aquí como ciencias, sino como géneros de prudencia. Sobre las otras tres, la respuesta va dada en la exposición.

3. *A la tercera hay que decir:* Todas esas partes aparecen como partes de la prudencia, no en toda su amplitud de sentido, sino en cuanto que actúan en lo propio de la prudencia.

4. *A la cuarta hay que decir:* El imperio y el uso rectos van siempre asociados. En efecto, cuando la razón impera, obedecen las facultades inferiores que realizan el acto de uso.

5. *A la quinta hay que decir:* La diligencia va incluida en la previsión.

CUESTIÓN 49

Partes cuasi integrales de la prudencia

Viene a continuación el tema de las partes integrales de la prudencia. Sobre ello se plantean ocho problemas:

1. El de la memoria.—2. El del entendimiento.—3. El de la docilidad.—4. El de la sagacidad.—5. El de la razón.—6. El de la previsión.—7. El de la circunspección.—8. El de la precaución.

ARTICULO 1

¿Es la memoria parte de la prudencia?

Supra q.48 a.unic.; *In Sent.* 3 d.33 q.3 a.1 q.ª1; *De mem. et reminisc.* lect. 1

Objeciones por las que parece que la memoria no es parte de la prudencia:

1. La memoria, como prueba el Filósofo[1], reside en la parte sensitiva. Ahora bien, la prudencia reside en la parte racional, como muestra el mismo Filósofo en VI *Ethic.*[2] Luego la memoria no es parte de la prudencia.

2. Más aún: La prudencia se adquiere y se desarrolla con el ejercicio. Pero la memoria es innata. Luego no es parte de la prudencia.

3. Y también: La memoria se ejerce sobre el pasado. La prudencia, en cam-

10. *Rhet. 2* c.53 (DD 1,165). De esto, en realidad, no hay constancia explícita en Cicerón.

1. ARISTÓTELES, *De mem. et reminisc.* 1 (BK 450a12): S. TH., lect.12. 2. ARISTÓTELES, c.5 n.8 (BK 1140b25); c.1 n.6 (BK 1139a11): S. TH., lect.2.

bio, trata de lo que es factible en el futuro, y sobre ello dictamina el consejo, como escribe el Filósofo en VI *Ethic.* [3] Por lo tanto, la memoria no es parte de la prudencia.

En cambio está el hecho de que Tulio[4] coloca la memoria entre las partes de la prudencia.

Solución. *Hay que decir:* La prudencia, como hemos expuesto (q.47 a.5), versa sobre acciones contingentes. Ahora bien, en esas acciones no puede regirse el hombre por la verdad absoluta y necesaria, sino por lo que sucede comúnmente, ya que debe haber proporción entre los principios y las conclusiones, y de los unos deducir las otras, como expone el Filósofo en VI *Ethic.* [5] Ahora bien, para conocer la verdad entre muchos factores es necesario recurrir a la experiencia, y por esa razón escribe el Filósofo en II *Ethic.* [6] que *la virtud intelectual nace y se desarrolla con la experiencia y el tiempo.* La experiencia, a su vez, se forma de muchos recuerdos, como demuestra el Filósofo en I *Metaphys.* [7] En consecuencia, la prudencia conlleva el tener memoria de muchas cosas, y por eso es conveniente considerar a la memoria como parte de la prudencia[a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dado que, como queda expuesto (q.47 a.3 et 6), la prudencia aplica el conocimiento universal a cosas particulares, de las cuales se ocupan los sentidos, para la prudencia son necesarios muchos elementos sensibles, y entre ellos está la memoria.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo mismo que la prudencia tiene disposición natural, pero recibe su complemento con el ejercicio o la gracia, la memoria, según Tulio en su *Rhetor.* [8], no es solamente fruto de la naturaleza, sino que necesita el perfeccionamiento metódico de la educación. Hay cuatro procedimientos que ayudan al hombre a progresar en la memoria. El primero, buscando algunas semejanzas con las cosas que intentamos recordar, pero que no sean imágenes corrientes, ya que siempre nos sorprenden más las cosas inusitadas y les prestamos mayor y más intensa atención, y ésa es la razón por la que recordamos mejor las cosas de nuestra niñez. Por eso es necesario buscar esas semejanzas o imágenes, porque las realidades simples y espirituales se borran más fácilmente de la memoria si no van asociadas a alguna semejanza corporal, ya que el conocimiento humano se mueve más hacia lo sensible. De ahí que la memoria reside también en la parte sensible. En segundo lugar es preciso organizar debidamente las cosas que se pretende conservar en la memoria, para poder pasar fácilmente de un objeto a otro. Por eso escribe el Filósofo en el libro *De mem. et reminisc.* [9]: *A veces los lugares parecen ayudarnos a recordar. Y la causa de ello está en que se pasa velozmente de uno a otro.* En tercer lugar se debe poner interés y amor en lo que queremos recordar, pues cuanto con mayor fijeza queden impresas las cosas en el alma, con menos facilidad se borran. *De ahí que* —afirma también Tulio en su *Rhetor.* [10]— *el interés conserva íntegras las figuras de las representaciones.* Finalmente, es conveniente pensar con frecuencia en lo que queremos recordar. Por ese motivo afirma el Filósofo en el libro *De mem. et reminisc.* [11] que *la reflexión conserva la memoria*, porque, como escribe también en el mismo lugar[12], *la costumbre es como una naturaleza.* Por eso precisamente recordamos con rapidez las cosas que estamos acostumbrados a con-

3. ARISTÓTELES, c.2 n.6 (BK 1139b7): S. TH., lect.4. 4. C.53 (DD 1,165). 5. ARISTÓTELES, c.3 n.3 (BK 1139b26); cf. *Poster.* c.32 n.1 (BK 88a24): S. TH., lect.43. 6. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 1130a15): S. TH., lect.1. 7. ARISTÓTELES, c.1 n.4 (BK 980b29): S. TH., lect.1. 8. *Rhetor. ad Herenn.* 3 c.16 (DD 1,42). 9. ARISTÓTELES, 2 (BK 452a13): S. TH., lect.6. 10. *Rhetor. ad Herenn.* 3 c.19 (DD 1,44). 11. ARISTÓTELES, 1 (BK 451a12): S. TH., lect.3. 12. ARISTÓTELES, *De mem. et reminisc. 2* (BK 452a28): S. TH., lect.6.

a. Es interesante, para un buen acto de prudencia, la memoria como fidelidad a la realidad, de forma que la verdad histórica llega a ser determinante en la búsqueda de la acción más apta. Santo Tomás ve en esto la premisa más amenazada (2-2 q.49 a.1) ante las asechanzas de la falsificación del recuerdo; hoy, a la luz del psicoanálisis, se sabe que en las raíces profundas del subconsciente puede haber un interés inconfesado e incontrolable que imponga deformaciones, revisiones, omisiones, alteraciones en la jerarquía de valores; se trata de deformaciones que no se advierten con un sencillo examen de conciencia (cf. COCCO, F., o.c., p.893).

siderar, como si de un modo natural pasáramos de una cosa a otra [b].

3. *A la tercera hay que decir:* Conviene que de las cosas pasadas saquemos como argumentos para hechos futuros. Por eso mismo, la memoria de lo pasado es necesaria para aconsejar bien en el futuro[c].

ARTICULO 2

¿Es la inteligencia parte de la prudencia?

Supra q.48 a.unic.; *In Sent.* 3 d.33 q.3 a.1 q.ª1

Objeciones por las que parece que la inteligencia no es parte de la prudencia:

1. De dos cosas que se oponen, una no es parte de la otra. Ahora bien, la inteligencia es considerada como virtud intelectual distinta de la prudencia, como vemos en el Filósofo en VI *Ethic.* [13] Por lo tanto, la inteligencia no debe ponerse como parte de la prudencia.

2. Además, como ya hemos expuesto (q.8 a.1 et 8), el entendimiento es uno de los dones del Espíritu Santo y corresponde a la fe. Pero la prudencia es virtud distinta de la fe, como también hemos demostrado (q.4 a.8). Por consiguiente, la inteligencia no pertenece a la prudencia.

3. Y también: La prudencia versa sobre las acciones particulares, como se dice en VI *Ethic.* [14]; la inteligencia, en cambio, conoce cosas universales e inmateriales, como vemos en III *De An.* [15] Luego la inteligencia no es parte de la prudencia.

En cambio está el hecho de que Tulio[16] pone la *inteligencia* como parte de la prudencia; y Macrobio[17] el *entendimiento,* que viene a ser lo mismo.

Solución. *Hay que decir:* Aquí no tomamos *inteligencia* como facultad intelectiva, sino en cuanto implica cierta estimación recta de algún principio último conocido por sí mismo; así, hablamos de la inteligencia de los primeros principios. Ahora bien, toda deducción racional procede de principios considerados como primeros. Por lo mismo, todo proceso racional debe partir de esos principios. Dado, pues, que la prudencia es la recta razón en el obrar, todo el proceso de la misma debe derivarse necesariamente de un conocimiento claro de los principios. Por esa razón se pone la inteligencia como parte de la prudencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La prudencia termina, como conclusión, en una acción particular a la que aplica un conocimiento universal, como queda dicho (q.47 a.3 et 6). Ahora bien, una conclusión particular se deriva de una proposición universal y otra particular. Por eso es necesario que la prudencia proceda de una doble inteligencia: una, la que conoce los universales, y es la inteligencia denominada virtud intelectual, que de un modo natural nos ofrece el conocimiento no sólo de los principios universales especulativos, sino también de los prácticos, como *no debe hacerse mal a nadie;* como ya hemos demostrado (q.47 a.6). Hay una segunda inteligencia que, como expone el Filósofo en VI *Ethic.* [18], conoce *el extre-*

13. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 1139b16): S. TH., lect.3. 14. ARISTÓTELES, c.7 n.6 (BK 1141b8); c.8 n.5 (BK 1142a14): S. TH., lect.7. 15. ARISTÓTELES, c.4 n.7 (BK 429b10); 2 c.5 n.6 (BK 417b22): S. TH., lect.8.12. 16. *Rhetor.* 3 c.53 (DD 1,165). 17. *In somn. Scipion.* 1 c.8 (DD 33). 18. ARISTÓTELES, c.11 n.4 (BK 1143b2): S. TH., lect.9.

b. Como puede verse, Santo Tomás se extiende en la respuesta, pero de modo tan preciso y detallado que en él no sólo se pueden encontrar en síntesis las reglas de la mnemotecnia para una buena memoria, sino la memoria que es fiel al ser. «El sentido de la virtud de la prudencia es que el conocimiento objetivo de la realidad se torne medida del obrar; que la verdad de las cosas reales se manifieste como regla de acción. Pero esta verdad de las cosas reales se guarda en la memoria, que es fiel a las exigencias del ser» (PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales* p.47-48).

c. La historia seguirá siendo «maestra de la vida» si se saben sacar y aprender sus enseñanzas. Util para todos, pero especialmente para los gobernantes. «La historia es maestra de la verdadera política y quien mejor enseñará a reinar al príncipe, porque en ella está presente la experiencia de todos los gobiernos pasados, y la prudencia y el juicio de los que fueron» (SAAVEDRA FAJARDO, D., o.c., *Empresa IV).*

mo, es decir, un primer singular contingente operable, la menor del silogismo de la prudencia, como hemos dicho. Pero este primer singular es un fin particular, como allí mismo se expone[19]. En conclusión, la inteligencia que ponemos como parte de la prudencia es cierta estimación recta de un fin particular.

2. *A la segunda hay que decir:* El entendimiento, don del Espíritu Santo, es una penetración aguda de las cosas divinas, como hemos demostrado (q.8 a.1). Es distinto del entendimiento como parte de la prudencia, como ya hemos dicho.

3. *A la tercera hay que decir:* La recta estimación de un fin particular se denomina *inteligencia* en cuanto principio y *sentido* en cuanto particular[d]. Es conforme a la expresión del Filósofo en VI *Ethic.*[20], de que *debe haber un sentido de éstos* —es decir, de los singulares—, *y éste es el entendimiento.* Pero no es el sentido particular que conoce los sensibles propios, sino el sentido interno que juzga de lo concreto y singular[e].

ARTICULO 3

¿Debe contarse la docilidad como parte de la prudencia?

Supra q.48 a.unic.; *In Sent.* 3 d.33 q.3 a.1 q.ª2

Objeciones por las que parece que la docilidad no debe ponerse como parte de la prudencia:

1. Lo que es necesario a toda virtud no debe hacerse propio de alguna de ellas. Pues bien, la docilidad es necesaria a cualquier virtud intelectual. Luego no debe figurar como parte de la prudencia.

2. Más aún: Lo propio de las virtudes humanas se da en nosotros, ya que se nos alaba o vitupera por algo nuestro propio. Ahora bien, no está en nuestro poder ser dóciles, sino que se da en algunos por disposición natural. La docilidad, pues, no es parte de la prudencia.

3. Y también: La docilidad es propia del discípulo. La prudencia, en cambio, que es preceptiva, parece propia más bien del maestro, llamado también *preceptor*. Por lo tanto, la docilidad no es parte de la prudencia.

En cambio está el hecho de que Macrobio[21], según dice Plotino[22], coloca la docilidad entre las partes de la prudencia.

Solución. *Hay que decir:* La prudencia tiene por objeto, como queda dicho (a.2 ad 1; q.47 a.3 et 6), las acciones particulares. Y dada la diversidad, casi infinita, de modalidades, no puede un solo hombre considerarlas todas a corto plazo, sino después de mucho tiempo. De ahí que, en materia de prudencia, necesite el hombre de la instrucción de otros, sobre todo de los ancianos, que han logrado ya un juicio equilibrado sobre los fines de las operaciones. Por eso escribe el Filósofo en VI *Ethic.*[23]: *Es conveniente prestar atención, no menor que a las verdades demostradas, al juicio y a las opiniones indemostrables de la gente experimentada, de los ancianos y de los prudentes, pues la experiencia les enseña a éstos a penetrar en los principios.* De ahí que leemos también en la Escritura: *No te apoyes en tu prudencia* (Prov 3,5), y en otro lugar: *Busca la compañía de los ancianos, y, si hallas algún sabio, allégate a él* (Eclo 6,35). Ahora bien, lo propio de la docilidad es disponer bien al sujeto para recibir la instrucción de otros. Por lo tanto, es de buen sentido considerar la docilidad como parte de la prudencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque la docilidad es útil para toda virtud intelectual, lo es de manera especial para la prudencia por la razón expuesta.

2. *A la segunda hay que decir:* La docilidad, lo mismo que cuanto atañe a la prudencia, es natural como aptitud. Pero su completo desarrollo depende mucho

19. ARISTÓTELES, *Ethic.* 6 c.11 n.4 (BK 1143b4): S. TH., lect.9. 20. ARISTÓTELES, c.9 n.5 (BK 1143b5): S. TH., lect.9. 21. *In somn. Scipion.* 1 c.8 (DD 33). 22. Esto es propio de Macrobio. 23. ARISTÓTELES, c.11 n.6 (BK 1143b2): S. TH., lect.9.

d. En esta respuesta se habla de la cogitativa, que también se denomina *razón particular* (1 q.78 a.4; 1-2 q.30 a.3 ad 3), *entendimiento* (1-2 q.74 a.3 ad 1), *sentido interior* (1 q.78 a.4) e *inteligencia* aquí, pero en cuanto que juzga de lo concreto y singular.

e. Como hemos dicho antes, ese sentido interno que juzga de lo concreto y singular, que el Santo denomina «ratio particularis» y aquí «intellectus», es la *cogitativa.*

del esfuerzo humano; es decir, está en función de que el hombre atienda solícito, y con frecuencia y respeto, a las enseñanzas de los mayores, en vez de descuidarlas por pereza o rechazarlas por soberbia [f].

3. *A la tercera hay que decir:* Por la prudencia, según hemos dicho (q.47 a.12 ad 3), impera el hombre no solamente sobre los demás, sino también sobre sí mismo. Por eso se da también, como hemos probado (q.47 a.12), en los subditos a cuya prudencia corresponde la docilidad. Sin embargo, es conveniente que la tengan también los mayores, ya que en las cosas que caen bajo el ámbito de la prudencia, nadie se basta a sí mismo, como hemos dicho [g].

ARTICULO 4

¿Es parte de la prudencia la sagacidad?

Supra q.48 a.unic.; *In Sent.* 3 d.33 q.3 a.1 q.ª4

Objeciones por las que parece que la sagacidad no es parte de la prudencia:

1. La sagacidad tiene por fin hallar fácilmente el medio de la demostración, como señala el Filósofo en I *Poster.* [24] Pero la prudencia no es demostrativa. Por lo tanto, no le corresponde la sagacidad.

2. Más aún: Corresponde a la prudencia aconsejar bien, según afirma el Filósofo en VI *Ethic.* [25] Ahora bien, en el buen consejo no entra en juego la sagacidad, dado que es *cierta vigilancia,* es decir, buena conjetura, rápida y que no admite discurso, mientras que, como leemos en VI *Ethic.* [26], *conviene aconsejar reposadamente.* Luego la sagacidad no debe ponerse como parte de la prudencia.

3. Y también: La sagacidad, como hemos dicho (arg.4), es *cierta conjetura.* Ahora bien, lo propio de los retóricos es usar de conjeturas. La sagacidad, pues, parece más propia de la retórica que de la prudencia.

En cambio está el testimonio de San Isidoro en el libro *Etymol.* [21] de que *solícito significa ingenioso y rápido.* Como la solicitud atañe a la prudencia, según hemos expuesto (q.47 a.9), también la sagacidad.

Solución. *Hay que decir:* Es propio del prudente formar un juicio recto sobre la acción. Ahora bien, la recta apreciación u opinión se consiguen, tanto en el plano operable como en el especulativo, de dos maneras: por invención propia y aprendiendo de otro. Mas igual que la docilidad va encaminada a disponer al hombre para recibir de otro una apreciación recta, la sagacidad se propone la adquisición de una recta opinión por propia iniciativa, pero entendida la sagacidad en el plano de la vigilancia o *eustochia,* de la que es parte. En efecto, la vigilancia o *eustochia* deduce bien en toda clase de asuntos; la sagacidad, en cambio, es *habilidad para la rápida y fácil invención del medio,* como vemos en el Filósofo en I *Poster.* [28] Sin embargo, hay un filósofo [29] que considera la sagacidad como parte de la prudencia, y la toma en el sentido de vigilancia en toda su amplitud. Por eso dice que *la sagacidad es un hábito por el que de pronto se sabe hallar lo que conviene* [h].

24. ARISTÓTELES, c.34 n.1 (BK 89b10): S. TH., lect.44. 25. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 1140a25); c.7 n.6 (BK 1141b8); c.9 n.7 (BK 1142b3): S. TH., lect.4.6.8. 26. ARISTÓTELES, c.9 n.2 (BK 1142b5): S. TH., lect.8. 27. L.10 ad litt. *S:* ML 82,393. 28. ARISTÓTELES, c.34 n.7 (BK 89b10): S. TH., lect.44. 29. ANDRÓNICO, *De affect.: De prudentia* (DD 574).

f. «Es también del mayor interés, especialmente en estos tiempos de petulancias innovadoras acerca de todo lo existente, esta respuesta en la que el autor, tan sabio y tan prudente, recomienda con encarecimiento la docilidad; se debe aplicar el oído a las enseñanzas de los mayores con docilidad, con asiduidad y con respeto, no echándolas en saco roto por desidia ni despreciándolas por soberbia» (RAMÍREZ, S., *Suma teológica* p.61).

g. En materia de prudencia nadie se basta por sí solo. Puede haber materias que por su complejidad objetiva reclaman el consejo y juicio de los demás, pero también cuando se trata de cosas referentes a uno mismo, que aun actuando, previa la reflexión, con buena voluntad, el subconsciente puede traicionarnos, alterando la escala de valores. Tanto para los jóvenes como para los que se crean ya maduros, son válidas las palabras del Libro Santo, en *sentido negativo:* «Desgraciados los que desprecian la sabiduría y la instrucción» (Sab 3,11), y en *sentido positivo:* «Sigue la compañía de los ancianos prudentes y, si encuentras un sabio, agárrate a él» (Eclo 6,34).

h. La necesidad de esta cualidad es perentoria para todas las personas, pero sobre todo para los constituidos en autoridad, y tanto más cuanto más alta sea ésta. «No siempre pueden estar

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La sagacidad se ordena a hallar el medio no sólo en las demostraciones, sino también en el plano operable. Por ejemplo, cuando alguien ve que dos se hacen amigos, infiere que tienen un enemigo común, como dice en el mismo lugar el Filósofo[30]. Bajo este aspecto pertenece la sagacidad a la prudencia.

2. *A la segunda hay que decir:* El Filósofo aduce en VI *Ethic.*[31] un argumento para demostrar que la *eubulia*, o virtud del buen consejo, no es *eustochia* o vigilancia, cuyo mérito consiste en la consideración rápida de lo que debe hacerse, ya que puede uno aconsejar bien, aunque lo haga con más tiempo y lentitud. Ésto, sin embargo, no quita valor a la buena conjetura para aconsejar bien. A veces es incluso necesaria; por ejemplo, cuando se presenta de improviso algo que debemos ejecutar. Por eso tiene sentido colocar la sagacidad como parte de la prudencia.

3. *A la tercera hay que decir:* La retórica discurre también sobre objetos operables. No hay, por lo tanto, inconveniente alguno en que la misma cosa corresponda a la retórica y a la prudencia. Sin embargo, la conjetura no la consideramos aquí solamente en el plano de las conjeturas usadas por los oradores, sino en todas las materias en que se dice que el hombre averigua por conjeturas.

ARTICULO 5

¿Debe incluirse la razón como parte de la prudencia?

Supra q.48 a.unic.

Objeciones por las que parece que no debe incluirse la razón como parte de la prudencia:

1. No forma parte del accidente el sujeto del mismo. Ahora bien, la prudencia radica en la razón, como se dice en VI *Ethic.*[32] Esta, por tanto, no puede ser parte de la prudencia.

2. Más aún: Lo que es común a varios no debe ponerse como particular de ninguno, y, en el caso de que se ponga, debe figurar como parte de aquel al que convenga de manera especial. Ahora bien, la razón es necesaria en todas las virtudes intelectuales, y sobre todo en la sabiduría y en la ciencia, que se sirven de ella para demostrar. La razón, pues, no debe ponerse como parte de la prudencia.

3. Y también: La razón no es distinta del entendimiento en su aspecto esencial de potencia, como expusimos en otro lugar (1 q.79 a.8). Por lo tanto, una vez puesto el entendimiento como parte de la prudencia, resulta innecesario poner también la razón.

En cambio está el testimonio de Macrobio[33], que, según refiere Plotino[34], enumera la razón entre las partes de la prudencia.

Solución. *Hay que decir: Es oficio del prudente* —según el Filósofo en VI *Ethic.*[35]— *aconsejar bien.* Ahora bien, el consejo es una especie de investigación que va de unas cosas a otras, lo cual es obra de la razón. Por lo tanto, para la prudencia es necesario que el hombre razone bien. Mas dado que lo exigido para la perfección de la prudencia se considera como parte exigitiva o integral de la misma, se debe considerar la razón entre las partes integrales de ella.

30. ARISTÓTELES, *Poster.* 1 c.34 n.2 (BK 89b14): S. TH., lect.44. 31. ARISTÓTELES, c.9 n.2 (BK 1142b2): S. TH., lect.8. 32. ARISTÓTELES, c.5 n.8 (BK 1140b25); c.1 n.6 (BK 1139a2): S. TH., lect.2. 33. *In somn. Scipion.* 1 c.8 (DD 33). 34. No hay constancia de esto en Plotino. 35. ARISTÓTELES, c.7 n.6 (BK 1141b8); c.5 n.1 (BK 1140a25); c.9 n.7 (BK 1142b31): S. TH., lect.7.

---

los consejeros al lado del príncipe (o gobernante), porque el estado de las cosas o la velocidad de las ocasiones no lo permiten y es menester que él resuelva... Resolverlo todo sin consejo es presumida temeridad; ejecutarlo todo por parecer ajeno, ignorante servidumbre» (SAAVEDRA FAJARDO, D., o.c., *Empresa LV).* De ahí la necesidad de ese buen tino o golpe de ojo sutil y certero que cuasi intuitivamente descubre el camino a seguir o el medio a asumir. El *kairós* es siempre un momento de gracia que hay que saber detectar, acoger y aprovechar. Téngase, sin embargo, en cuenta, como observa Cayetano, que esta excelentísima virtud o cualidad está expuesta y rodeada de un gran peligro, sobre todo cuando se ha ejercido con acierto, brillantez, prosperidad o éxito (cf. 2-2 q.49 a.4). Por lo cual no debe prescindir de la docilidad y fiarse sólo de sí mismo (lo mismo Sylvio en 2-2 q.49 a.4).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Ahí no se trata de la razón como facultad, sino del buen uso de la misma.

2. *A la segunda hay que decir:* La certeza de la razón procede de la inteligencia; pero la necesidad de la razón tiene su base en la imperfección de la inteligencia. En efecto, no necesitan el ejercicio de la razón los seres cuya fuerza intelectual está en plena perfección, puesto que comprenden la verdad por simple intuición; esto sucede en Dios y en los ángeles. Ahora bien, las acciones particulares, cuya dirección compete a la prudencia, distan mucho de la condición de inteligibles, y distan tanto más cuanto más inciertas e indeterminadas son. En efecto, los objetos de arte, aunque son singulares, son más determinados y ciertos; por eso en muchos de ellos es innecesario el consejo precisamente por su certeza, como se dice en III *Ethic.*[36] De ahí que, aunque en algunas virtudes intelectuales sea más cierta la razón que la prudencia, en ésta, sin embargo, más que en ninguna necesita el hombre tener buen razonamiento para poder aplicar los principios universales a los casos particulares, variados e inciertos.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque el entendimiento y la razón no son potencias distintas, reciben, sin embargo, su nombre de actos distintos. En efecto, el entendimiento recibe el nombre de la penetración íntima de la verdad, mientras que la razón implica inquisición y discurso. Por eso uno y otro van incluidos como partes de la prudencia, conforme se deduce de lo expuesto (ad 3; a.2).

ARTICULO 6

¿Debe figurar la previsión como parte de la prudencia?

Supra q.48 a.unic.; 1 q.22 a.1; *In Sent.* 3 d.33 q.3 a.1 q.ª1 et 2; *De virt. card.* a.1

Objeciones por las que parece que la previsión no debe figurar corno parte de la prudencia:

1. Ninguna cosa es parte de sí misma. Ahora bien, la previsión parece identificarse con la prudencia, ya que, según San Isidoro en el libro *Etymol.*[37], *prudente significa el que ve de lejos,* y de ahí procede el nombre *providencia,* como escribe Boecio al final del *De consol.*[38] La previsión, pues, no es parte de la prudencia.

2. Más aún: La prudencia es exclusivamente práctica. La providencia, en cambio, puede ser también especulativa, ya que la visión, de donde viene el nombre *providencia,* es más especulativa que operativa. La previsión, pues, no es parte de la prudencia.

3. Y también: El acto principal de la prudencia es mandar; son, en cambio, secundarios juzgar y aconsejar. Ahora bien, ninguno de ellos parece ir implicado en la palabra *previsión.* Luego ésta no es parte de la prudencia.

En cambio está la autoridad de Tulio y de Macrobio, que ponen la previsión entre las partes de la prudencia, como se deduce con evidencia de lo expuesto (q.48 arg.1).

Solución. *Hay que decir:* Como hemos expuesto en otro lugar (q.47 a.1 ad 2; a.6 et 13), la prudencia trata propiamente de los medios, y es función suya principal ordenarlos de forma apropiada al fin. Si bien hay cosas necesarias para el fin que dependen de la providencia divina, de la prudencia humana, sin embargo, dependen solamente acciones contingentes que puede realizar el hombre en función del fin. Ahora bien, lo pasado se torna en cierto modo necesario, ya que es imposible la no existencia de lo que ha sucedido. De igual modo, lo presente, en cuanto tal, implica cierta necesidad, y así es necesario que Sócrates esté sentado mientras de hecho lo está. De ahí que los futuros contingentes pertenecen a la prudencia en cuanto ordenables por el hombre al fin último de la vida humana. Pero ambos elementos van implicados en la idea de previsión. En efecto, la providencia implica relación a algo distante hacia lo cual debe ordenarse cuanto suceda en el presente. Por eso la previsión es parte de la prudencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Siempre que se re-

36. ARISTÓTELES, c.3 n.8 (BK 112a34): S. TH., lect.7. 37. L.10 ad litt. P: ML 82,388. 38. L.5 Prosa 6: ML 63,860.

quieren muchas cosas para formar un todo, una de ellas ha de ser la principal, y a ella se ordenan las demás. Por eso, en cualquier totalidad debe haber una parte formal y predominante, de la cual reciba la unidad el todo. En este sentido, la previsión es la parte principal de la prudencia, ya que todas las demás cosas requeridas para ella son necesarias a efectos de ordenar algo directamente al fin. De ahí que el nombre mismo de prudencia se toma de la palabra *providencia* o *previsión,* como función principal de la misma.

2. *A la segunda hay que decir:* La especulación versa sobre objetos universales y necesarios que de suyo no están lejos, pues se dan en todas partes y siempre, aunque están lejos de nosotros porque no los conocemos. De ahí que la previsión no se refiera propiamente al orden especulativo, sino sólo al práctico.

3. *A la tercera hay que decir:* En la recta ordenación al fin, incluida en la previsión, va incluida también la rectitud del consejo, del juicio y del precepto, necesarios para que pueda darse la recta ordenación al fin.

ARTICULO 7

¿Puede ser parte de la prudencia la circunspección?

Supra q.48 a.unic.; *In Sent.* 3 d.33 q.3 a.1 q.ª1

Objeciones por las que parece que la circunspección no puede ser parte de la prudencia:

1. La circunspección parece indicar consideración de las circunstancias. Ahora bien, las circunstancias son infinitas e imposibles de conocer por la razón, en la cual radica la prudencia. No se debe, pues, poner la circunspección como parte de la prudencia.

2. Más aún: Las circunstancias parecen pertenecer más a las virtudes morales que a la prudencia. Pues bien, la circunspección no parece ser otra cosa que consideración de las circunstancias. Luego la circunspección parece más propia de las virtudes morales que de la prudencia.

3. Y también: Quien puede ver lo que está lejos, puede ver mucho mejor lo que está cerca. Por la previsión puede divisar el hombre lo que está lejos, luego basta la previsión para considerar lo que nos rodea. No es, pues, necesario poner además la circunspección como parte de la prudencia.

En cambio está la autoridad de Macrobio, de la cual hablamos en otro lugar (q.48).

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos dicho (a.6), la función principal de la prudencia es la recta ordenación al fin. Esto, en realidad, no se logra bien si el fin no es bueno, y bueno también, y apropiado, lo que a él se ordena. Ahora bien, dado que la prudencia, como queda dicho (a.3), trata de las acciones particulares en que concurren muchas cosas, sucede que algo, en sí mismo bueno y adecuado al fin, se torna malo e inadecuado a él por algún elemento que concurra. Así, dar a uno muestras de amor, considerado en sí mismo, parece conveniente para moverle a amar; no lo será, en cambio, si es soberbio o lo toma como adulación. Por eso es necesaria en la prudencia la circunspección con esta finalidad: que el hombre compare lo que se ordena al fin con las circunstancias.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque las circunstancias puedan ser infinitas, no lo son actualmente, y son pocas las que modifican el juicio de la razón en las acciones.

2. *A la segunda hay que decir:* Las circunstancias atañen a la prudencia para determinarlas; a las virtudes morales, en cuanto que éstas son perfeccionadas por la determinación de las circunstancias.

3. *A la tercera hay que decir:* Como incumbe a la previsión descubrir lo que es de suyo adecuado al fin, incumbe a la circunspección considerar si es adecuado al fin dadas las circunstancias actuales. Lo uno y lo otro entraña dificultad, y por esa razón figuran las dos como partes distintas de la prudencia.

ARTICULO 8

¿Debe incluirse la precaución como parte de la prudencia?

Supra q.48 a.unic.; *In Sent.* 3 d.33 q.3 a.1 q.ª2

Objeciones por las que parece que la precaución no debe incluirse como parte de la prudencia:

1. No es necesaria la precaución donde no puede haber mal. Ahora bien,

según se escribe en *De Lib. Arb.*[39], *nadie usa mal de las virtudes.* La precaución, pues, no corresponde a la prudencia, que es la que dirige las virtudes.

2. Más aún: Quien prevé los bienes prevé también los males, como compete a la medicina dar la salud y curar la enfermedad. Pues bien, como compete a la previsión prever los bienes, le corresponde también precaver los males. Por lo tanto, no debe figurar como parte de la prudencia la precaución distinta de la previsión.

3. Y también: Ningún prudente intenta lo imposible. Mas no es posible precaver todos los males que puedan acaecer. Por lo tanto, la precaución no corresponde a la prudencia.

En cambio está la exhortación del Apóstol: *Mirad, pues, que viváis circunspectamente* (Ef 5,15).

Solución. *Hay que decir:* La prudencia se ocupa de acciones contingentes en las cuales puede mezclarse lo verdadero con lo falso, el mal con el bien, por la variedad de situaciones en que se presentan esas acciones en las que el bien está impedido por el mal, y éste presenta apariencias de bien. Por eso la prudencia necesita de precaución para aceptar el bien y evitar el mal[i].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La precaución no es necesaria en las virtudes morales para guardarse de los actos virtuosos, sino de aquello que pueda impedir esos actos.

2. *A la segunda hay que decir:* El mismo motivo hay para buscar el bien que para evitar el mal opuesto a ese bien, mas no para evitar algunos obstáculos extrínsecos. En eso radica la distinción entre la precaución y la previsión, aunque una y otra pertenezcan a la virtud única de la prudencia.

3. *A la tercera hay que decir:* De los males que puede evitar el hombre, algunos se dan con frecuencia y los puede abarcar la razón humana. Contra ellos actúa la precaución a fin de evitarlos del todo o disminuir el daño. Otros, en cambio, se dan con menor frecuencia y por azar. Este tipo de males, por ser infinitos, ni los puede abarcar ni puede el hombre tomar suficientes precauciones contra ellos. Pero el hombre, por medio de la prudencia, puede tomar sus medidas frente a los contratiempos de la fortuna para que le dañen menos.

CUESTIÓN 50

Partes subjetivas de la prudencia

Viene a continuación el tema de las partes subjetivas de la prudencia. Y dado que ya se trató en su respectivo lugar (q.47 y 49) el tema de la prudencia individual, trataremos ahora el de las especies de prudencia cuya función es gobernar la multitud.

Sobre ello se formulan cuatro preguntas:

1. La gubernativa, ¿es una especie de la prudencia?—2. La política, ¿es una especie de la prudencia?—3. ¿Lo es la económica?—4. ¿Lo es la militar?

39. L.2 c.19: ML 32,1168.

i. «La cautela o precaución permite ver también los impedimentos nacidos de las *apariencias de bien,* 'porque no todo lo que reluce es oro', como dice Vitoria en las tres líneas que dedica a comentar el artículo sobre la cautela, engastando, en su latín universal, el viejo refrán castellano» (PALACIOS, L. E., *La prudencia política* [Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1945] p.188).

ARTICULO 1

¿Es especie de prudencia, la de gobierno?

Supra q.48 a.unic.; *In Sent.* 3 d.39 q.3 a.1 q.ª4; *In Ethic.* 6 lect.7

Objeciones por las que parece que la llamada *regnativa* o gubernativa no debe ser incluida como especie de prudencia:

1. La prudencia gubernativa se ordena a mantener la justicia, a tenor de la expresión del Filósofo en V *Ethic.* [1]: *El príncipe es guardián de lo justo.* Luego más que a la prudencia pertenece a la justicia.

2. Más aún: Según el Filósofo en III *Pol.* [2], el reino o monarquía es una de las seis formas de gobierno. Ahora bien, ninguna de las otras cinco formas, es decir, la aristocracia, la política o timocracia, la tiranía, la democracia y la oligarquía, da lugar a una especie de prudencia. Luego tampoco el reino o monarquía debe dar lugar a la prudencia *regnativa.*

3. Y también: Promulgar leyes no es competencia exclusiva del rey; también la tienen otras autoridades e incluso el pueblo, según San Isidoro en el libro *Etymol.* [3] Ahora bien, el Filósofo señala, en VI *Ethic.* [4], entre las partes de la prudencia, la legislativa. Luego no es adecuado sustituirla por la prudencia regnativa.

En cambio está el testimonio del Filósofo en III *Polit.*[5]: *La prudencia es virtud propia del príncipe.* Luego la prudencia de gobierno o regnativa debe ser prudencia especial.

Solución. *Hay que decir:* Como queda expuesto (q.47 a.8 et 12), la función propia de la prudencia es dirigir y mandar. De ahí que, donde hay razón especial de régimen o imperio de los actos humanos, hay también razón especial de prudencia. Ahora bien, resulta evidente que existe razón especial y perfecta de régimen en quien no sólo debe regirse a sí mismo, sino también a la comunidad perfecta de una ciudad o un reino. En efecto, la república es tanto más perfecta cuanto más universal, extendiéndose a más cosas y llegando a un fin más elevado. De ahí que, por una razón especial y perfectísima, atañe la prudencia al rey, a quien incumbe regir la ciudad o el reino. Por eso entre las especies de prudencia se enumera la regnativa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Toda materia de las virtudes morales corresponde a la prudencia, que las dirige. Y ése es también el título por el que la recta razón de la prudencia forma parte de la definición de la virtud moral, como ya hemos expuesto (q.47 a.5 arg.1; 1-2 q.58 a.2 ad 4). Por eso mismo necesita también la dirección de la prudencia la ejecución de la justicia, en cuanto orientada al bien común, que es el oficio especial del rey. De ahí que esas dos virtudes, la prudencia y la justicia, son sobre todo propias del rey, a tenor de lo que leemos en la Escritura: *Reinará un rey prudente, practicará el derecho y la justicia* (Jer 23,5). Pero dado que es más propio del rey la dirección y de los subditos la ejecución, por eso la gubernativa se considera especie más de la prudencia, que es directiva, que de la justicia, que es ejecutiva.

2. *A la segunda hay que decir:* El reino o monarquía es la mejor entre las demás formas de gobierno, según el Filósofo en VI *Ethic.* [6] Por ella, pues, debía denominarse preferentemente esta especie de prudencia, pero comprendiendo también en ella todas las demás formas de gobierno buenas, no las perversas, que se oponen a la virtud y no pueden, por ello, ser partes de la prudencia [a].

1. ARISTÓTELES, c.6 n.5 (BK 1134b1): S. TH., lect.11. 2. ARISTÓTELES, c.5 n.2.4 (BK 1279a32; b4); cf. *Ethic.* 8 c.10 n.1.3 (BK 1160a31; b10): S. TH., lect.10. 3. L.2 c.10: ML 82,130; 5 c.10: ML 82,209; cf. infra q.57 a.1 obj.2. 4. ARISTÓTELES, c.8 n.2 (BK 1141n25): S. TH., lect.7. 5. ARISTÓTELES, c.2 n.11 (BK 1277b25): S. TH., lect.3. 6. ARISTÓTELES, c.10 n.2 (BK 1160a35): S. TH., lect.10.

---

a. Como se ve, para el Aquinate, y en abstracto, la mejor forma de gobierno es la monarquía, pues es la más apta para conseguir el fin de la sociedad al cual se ordena. El fin de la sociedad se cifra principalmente en la paz y tranquilidad pública, en la unión de los ciudadanos y el gobernante y en la unidad de la nación o del Estado. Y esto se realiza mejor mandando uno que varios *(De regim. princ.* 1 c.3 n.750). En concreto, y por lo que se deriva de su enseñanza en otros lugares, prefería la monarquía templada por la aristocracia y la democracia (1-2

3. *A la tercera hay que decir:* El Filósofo la llama prudencia gubernativa por el acto principal del rey, que es dar leyes. Y aunque esto competa también a otros, sólo les compete en cuanto de algún modo participan del gobierno del rey[b].

ARTICULO 2
¿Puede ponerse la política como parte de la prudencia?

Supra q.48 a.unic.; *In Sent.* 3 d.22 q.3 a.1 q.ª4; *In Ethic.* 6 lect.7

Objeciones por las que parece que la política no debe colocarse entre las partes de la prudencia:

1. La prudencia gubernativa es parte de la prudencia política, como hemos dicho (q.48). Ahora bien, la parte no debe dividirse del todo. Luego la política no debe ponerse como parte de la prudencia.

2. Más aún: Las especies de hábitos se distinguen por los objetos. Pues bien, son los mismos los objetos que debe mandar el gobernante y ejecutar el subdito. En consecuencia, la política, como propia de los subditos, no debe figurar como especie de prudencia distinta de la prudencia de gobierno.

3. Y también: Cada subdito es persona particular. Ahora bien, toda persona particular puede regirse a sí misma suficientemente por la prudencia común. Por lo tanto, no es necesario poner otra especie de prudencia llamada política.

En cambio está el testimonio del Filósofo en VI *Ethic.*[7]: *Es propio de la prudencia de las leyes lo que pertenece al gobierno de la ciudad, como prudencia arquitectónica; pero ésta lleva el nombre común de política, que trata de los singulares.*

Solución. *Hay que decir:* El siervo es movido por su señor por el imperio, igual que el subdito por el jefe, pero de modo distinto a como son movidos los animales irracionales y los seres inanimados por sus respectivos principios motores. En efecto, tanto los unos como los otros son solamente impelidos, pero no se conducen por sí mismos, ya que carecen del dominio de sí por medio del libre albedrío. De ahí que la rectitud de gobierno no se da en ellos, sino en quienes les mueven. En cambio, los siervos y cualquier clase de subditos son regidos por el mandato de otro, pero moviéndose ellos libremente. Por eso necesitan la rectitud del gobierno para regirse ellos mismos en la obediencia a los príncipes. Esa es la función propia de la especie de prudencia llamada política.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como queda dicho (a.l), la gubernativa es la especie más perfecta de la prudencia. De ahí que la prudencia de los subditos, menos perfecta que la gubernativa, conserva el nombre común de prudencia política, como en lógica el convertible que no expresa la esencia retiene el nombre común de *propio.*

2. *A la segunda hay que decir:* La diversa razón del objeto diversifica al hábito en su especie, como hemos dicho (q.47 a.5; 1-2 q.54 a.2). Pues bien, las mismas acciones son consideradas por el rey bajo una razón más universal que por el subdito que obedece, ya que son muchos los que obedecen en diversos oficios al mismo rey. De ahí que la prudencia gubernativa se compare con la política, de la cual tratamos, como el arte del arquitecto con la del obrero[c].

3. *A la tercera hay que decir:* Por la prudencia general se rige el hombre a sí mismo en orden al propio bien; por la política, de que hablamos, en orden al bien común.

7. ARISTÓTELES, c.8 n.2 (BK 1141b24): S. TH., lect.7.

q.105 a.1). Aunque está todavía muy lejos de las democracias inorgánicas actuales, es importante recordar lo que escribe comentando a Aristóteles: «Si el pueblo no tomara parte en la elección de sus autoridades ni pudiera enmendar sus entuertos, sería un verdadero esclavo» *(In Polit. 2* lect.17 n.344).

b. Esta respuesta está en conformidad con el concepto de realeza mantenida, en tiempos de Santo Tomás, en muchos países. Hoy, las monarquías principales conocidas son parlamentarias, como la española *(Constitución Española 1978* tit. prelim. a.1-3) y al rey le incumbe solamente «sancionar y promulgar las leyes» (ib., tit.2 a.62 *a),* mientras son las Cortes Generales, representantes del pueblo, las que ejercen la potestad legislativa (ib., tit.3 c.1 a.66).

c. Introduc. a la q.47 6.b) 8.°

ARTICULO 3

¿Debe incluirse la económica como especie de la prudencia?

Supra q.47 a.2; q.48 a.unic.; *In Sent.* 3 d.33 q.3 a.1 q.ª4; *In Ethic.* 6 lect.7

Objeciones por las que parece que la económica no debe ponerse como especie de la prudencia:

1. Según dice el Filósofo en VI *Ethic.* [8], la prudencia se ordena a *todo el vivir rectamente.* La economía, en cambio, se ordena a un fin particular, es decir, a las riquezas, como dice el mismo Filósofo en I *Ethic.* [9] La economía, pues, no es especie de la prudencia.

2. Más aún: Según hemos expuesto (q.47 a.13), la prudencia es exclusiva de los buenos; la economía, en cambio, puede ser patrimonio también de los malos, y, en efecto, hay muchos malos que son próvidos en el gobierno de su familia. Luego la economía no debe figurar como especie de la prudencia.

3. Y también: Como en la sociedad hay jefes y subditos, también en la familia. En consecuencia, si la economía fuese parte de la prudencia, como lo es la política, habría que hablar de una prudencia del padre, como hablamos de la prudencia del gobernante. La realidad, sin embargo, no es así. Luego tampoco la economía debe ponerse como parte de la prudencia.

En cambio tenemos la enseñanza del Filósofo, en VI *Ethic.* [10], de que de las partes de la prudencia ordenadas al gobierno de la multitud, *una es prudencia económica, otra política y otra legislativa.*

Solución. *Hay que decir:* La razón formal del objeto dividido en universal y particular, en todo y en partes, diversifica también las artes y las virtudes, y, según esa diferencia, una es principal respecto de la otra. Ahora bien, resulta evidente que la familia ocupa un puesto medio entre la persona individual y la ciudad o reino, ya que, en efecto, la persona individual es parte de la familia, y la familia, a su vez, lo es de la ciudad o reino. Por esa razón, al igual que la prudencia común, que es directiva del individuo, es distinta de la política, la económica debe distinguirse de las dos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las riquezas se refieren a la prudencia económica no como fin último, sino simplemente como instrumento, según leemos en I *Polit.* [11] El fin último de la prudencia económica, en cambio, abarca la totalidad del vivir bien en las manifestaciones de la vida familiar. Pero el Filósofo, sólo por vía de ejemplo en I *Ethic.* [12], pone las riquezas como fin de la prudencia económica, ya que lo son en el afán de muchos.

2. *A la segunda hay que decir:* Algunos pecadores pueden mostrarse próvidos en algunos negocios particulares de la vida familiar, pero no en el conjunto de la vida doméstica; para eso se requiere, ante todo, una vida virtuosa [d].

3. *A la tercera hay que decir:* La autoridad del padre en casa es, en parte, similar a la del rey, como leemos en VIII *Ethic.* [13] Pero no posee, como él, potestad de gobierno completa. Por esa razón la prudencia del padre no da lugar a una especie distinta, como la del rey.

ARTICULO 4

¿Debe incluirse como especie de prudencia la militar?

Supra q.48 a.unic.; *In Sent.* 3 d.33 q.3 a.1 q.ª4

Objeciones por las que parece que la prudencia militar no debe figurar como especie de prudencia:

8. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 1140a28): S. TH., lect.4. 9. ARISTÓTELES, c.1 n.3 (BK 1094a9): S. TH., lect.1. 10. ARISTÓTELES, c.8 n.5 (BK 1141b31): S. TH., lect.7. 11. ARISTÓTELES, c.3 n.9 (BK 1256b36): S. TH., lect.6. 12. ARISTÓTELES, c.1 n.3 (BK 1094a9): S. TH., lect.1. 13. ARISTÓTELES, c.10 n.4 (BK 1160b24): S. TH., lect.10.

d. Las múltiples influencias que repercuten en el hogar y la problemática tan compleja en todos los órdenes que incide en su vida y en la de sus miembros pide un claro conocimiento de sus fines, pero al mismo tiempo el discernimiento de los medios y su valoración axiológica para su recto uso en orden al bien común de la familia. Todo esto es función de una reflexión serena tendente a evitar riesgos innecesarios y a integrar todo lo que pueda vitalizarla, no para que se sienta simplemente acomodada al *statu quo,* pero sí adaptada a las circunstancias y a las exigencias de los tiempos y a sus signos. Mas esto, considerado no en un solo aspecto, sino en su conjunto, requiere una vida virtuosa, una prudencia distinta.

1. La prudencia es distinta del arte, como leemos en VI *Ethic.*[14] Ahora bien, lo militar parece el arte de las cosas de guerra, como expone también el Filósofo en III *Ethic.*[15] Luego lo militar no debe figurar como parte de la prudencia.

2. Más aún: La ocupación militar, lo mismo que otras ocupaciones, por ejemplo, la de los comerciantes, de los artífices y otras semejantes, estarían incluidas dentro de la política. Ahora bien, las demás ocupaciones que se desarrollan en la vida no se consideran como partes de la prudencia. Luego tampoco debe ser considerada la militar.

3. Y también: En cosas de guerra adquiere máxima importancia la fortaleza. En consecuencia, la ciencia militar corresponde mejor a la fortaleza que a la prudencia.

En cambio está lo que leemos en la Escritura: *Con estratagemas se hace la guerra, y la victoria está en la muchedumbre de los consejos* (Prov 24,6). Pues bien, aconsejar es propio de la prudencia. Luego en asuntos de guerra es sumamente necesaria la especie de prudencia llamada militar.

Solución. *Hay que decir:* Lo que es producto del arte y de la inteligencia debe ser conforme a lo que procede de la naturaleza, obra de la inteligencia divina. Pues bien, la naturaleza tiene dos objetivos: primero, dirigir cada cosa en sí misma; segundo, resistir a cuanto se oponga o pueda destruirla. Por esa razón proveyó a los animales no sólo de apetito concupiscible, para que tiendan a las cosas convenientes para su conservación, sino también del apetito irascible, que les impulse a resistir a cuantos se les opongan. De ahí que es también necesario que en lo que está regido por la razón haya no sólo la prudencia política que disponga de forma conveniente lo que atañe al bien común, sino, además, la prudencia militar que rechace los ataques del enemigo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo militar puede ser arte en cuanto tiene ciertas reglas sobre el buen uso de determinados medios externos, por ejemplo, armas, caballos, etcétera; pero corresponde más a la prudencia en cuanto ordenado al bien común[e].

2. *A la segunda hay que decir:* Las demás ocupaciones que se desarrollan en la ciudad se orientan a alguna utilidad particular; la ocupación militar, en cambio, tiene como fin velar por el bien común.

3. *A la tercera hay que decir:* El ejercicio del arte militar corresponde a la fortaleza; la dirección, empero, a la prudencia, sobre todo tal como se ve en el jefe del ejército.

CUESTIÓN 51

Las partes potenciales de la prudencia

Corresponde a continuación tratar el tema de las partes potenciales de la prudencia. Sobre ello se formulan cuatro preguntas:

1. La «eubulia», ¿es virtud?—2. ¿Es virtud especial distinta de la prudencia?—3. La «synesis», ¿es virtud especial?—4. La «gnome», ¿es virtud especial?

14. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 1139b16); c.5 n.3.7 (BK 1140b2; b25): S. TH., lect.3.4.
15. ARISTÓTELES, c.8 n.6 (BK 1116b6) cf. c.1 n.4 (BK 1094a12): S. TH., lect.16.2.

e. Obsérvese cómo Santo Tomás integra en la vida militar la técnica y la prudencia. Hay que decir que una técnica refinada solamente en manos maquiavélicas podría llevar a las mayores injusticias y a efectivismos inhumanos; pero una actividad militar sin el conocimiento del terreno que se pisa y al margen de las mejores estrategias a adoptar, sería pura ingenuidad, sobre todo en este mundo tan sofisticado y selvático. Lo ideal sería actuar bajo la guía de la prudencia militar, que a veces rehuirá acudir a toda clase de fuerza, y otras tal vez la recomendará, pero «guardando los límites que señala la ley natural y evangélica» (GS 74,5).

ARTICULO 1

¿Es virtud la eubulia?

1-2 q.57 a.6; *In Sent.* 3 d.33 q.3 a.1 q.ª3; *In Ethic.* 6 lect.8

Objeciones por las que parece que la eubulia no es virtud:

1. Como afirma San Agustín en el libro *De Lib. Arb.* [1], *nadie hace mal uso de la virtud.* Pero hay quien hace mal uso de la eubulia, cuya función es aconsejar bien, porque o urde planes astutos para engañar, o también porque emplea malos medios para conseguir fines buenos, como el que roba para dar limosna. En consecuencia, la eubulia no es virtud.

2. Más aún: *La virtud es cierta perfección,* como dice el Filósofo en VII *Phys.* [2] La eubulia, en cambio, tiene por objeto el consejo, que implica duda e investigación, cosas imperfectas. Luego la eubulia no es virtud.

3. Y también: Las virtudes tienen conexión entre sí, como queda expuesto (1-2 q.65). Ahora bien, la eubulia no tiene conexión con las demás virtudes, ya que hay muchos pecadores que aconsejan bien y muchos justos tardos en aconsejar. Por lo tanto, la eubulia no es virtud.

En cambio está el hecho de que, como dice el Filósofo en VI *Ethic.* [3], *la eubulia es la rectitud en el consejo.* Mas la recta razón causa esencialmente la virtud. Luego la eubulia es virtud.

Solución. *Hay que decir:* Como queda expuesto (q.47 a.4), es propio de la virtud humana hacer bueno el acto del hombre. Ahora bien, entre los demás actos, lo propio del hombre es aconsejar, porque eso entraña deliberación sobre lo que se ha de hacer, y en ello consiste la vida humana, puesto que la vida especulativa está por encima del hombre, como leemos en X *Ethic.* [4] La eubulia, por su parte, implica rectitud en el consejo, ya que esta palabra procede del griego *eu* = bien y *boulé* — consejo, es decir, *buen consejo,* o, más bien, que *aconseja bien.* Resulta, pues, evidente que la eubulia es virtud humana.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el buen consejo hay fallos, o porque se busca un fin malo al aconsejar, o porque se emplean medios malos para llegar a un fin bueno. Lo mismo que ocurre en el orden especulativo, en el que se llama malo un raciocinio por ser mala la conclusión, o porque, aun siendo buena, está deducida de premisas falsas usando un medio no adecuado. Por eso una y otra forma de consejo se oponen a la *eubulia,* como afirma el Filósofo en VI *Ethic.* [5]

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque la virtud es esencialmente perfección, no se sigue que todo lo que es materia de virtud implique perfección. En efecto, es menester que todo lo humano sea perfeccionado por la virtud, no sólo en los actos del entendimiento sobre los cuales versa el consejo, sino también en los de las pasiones del apetito sensitivo, que son más imperfectos aún.

Cabe también responder que la virtud es perfección proporcionada a la naturaleza del hombre, que no puede conocer con certeza y por simple intuición la verdad de las cosas, y menos aún tratándose de las acciones, que son contingentes.

3. *A la tercera hay que decir:* La eubulia no se da en ningún pecador en cuanto tal, ya que todo pecado es opuesto al buen consejo. En efecto, para aconsejar bien se requiere no sólo averiguar y descubrir los medios aptos para lograr el fin, sino también otras circunstancias, es decir, el tiempo conveniente, de tal modo que no sea ni demasiado lento ni demasiado rápido en los consejos; el modo de aconsejar, es decir, firmeza en el consejo y otras circunstancias que no tiene en cuenta quien comete pecado. El hombre virtuoso, en cambio, es buen consejero en lo que respecta al fin de la virtud, aunque no lo sea en los asuntos y materias particulares, por ejemplo, en temas domésticos, operaciones militares y en cosas semejantes.

1. L.2 c.19: ML 32,1268. 2. ARISTÓTELES, H 3 (BK 246b27); cf. c.3 n.4.5 (BK 246a13; 247a2): S. TH., lect.6. 3. ARISTÓTELES, c.9 n.4 (BK 1142b16): S. TH., lect.8. 4. ARISTÓTELES, c.7 n.8 (BK 1177b26): S. TH., lect.11. 5. ARISTÓTELES, c.9 n.4 (BK 1142b16): S. TH., lect.8.

ARTICULO 2

¿Es la eubulia virtud distinta de la prudencia?

1-2 q.57 a.6; *In Sent.* 3 d.33 q.3 a.1 q.ª3

Objeciones por las que parece que la eubulia no es virtud distinta de la prudencia:

1. Según el Filósofo en VI *Ethic.*[6], *lo propio del prudente parece ser aconsejar bien.* Pero esto, según hemos dicho (a.l), corresponde a la eubulia. Luego la eubulia no se distingue de la prudencia.

2. Más aún: Los actos humanos a los que se ordenan las virtudes se especifican ante todo por el fin, como ya hemos expuesto (1-2 q.1 a.3; q.18 a.6). Ahora bien, la eubulia y la prudencia, según el Filósofo en VI *Ethic.*[7], se ordenan al mismo fin, que no es un fin particular, sino el fin común a toda la vida humana. Luego la eubulia no es virtud distinta de la prudencia.

3. Y también: En el plano especulativo, pertenecen a la misma ciencia investigar y determinar. Luego, por la misma razón, en el plano operable esa doble función corresponderá también a la misma virtud. Ahora bien, a la eubulia corresponde investigar; a la prudencia, en cambio, determinar. En consecuencia, la eubulia no es virtud distinta de la prudencia.

En cambio está el hecho de que *la prudencia es preceptiva,* como vemos en VI *Ethic.*[8], pero no la eubulia. Sigúese, por lo tanto, que la eubulia es virtud distinta de la prudencia.

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos expuesto (q.47 a.4; 1-2 q.55 a.2 et 3), la virtud se ordena propiamente al acto haciéndolo bueno. Es, por lo mismo, necesario que donde hay diferencia de actos la haya también de virtudes, sobre todo cuando la modalidad de bien no es idéntica en los actos, ya que si fuera idéntica pertenecerían todos a la misma virtud; como la bondad del deseo y del gozo, por depender del mismo principio, pertenecen a la misma virtud de la caridad. Ahora bien, los actos de la razón ordenados a la operación son distintos, y es distinta también la razón de bondad. En efecto, uno induce al hombre a aconsejar bien; otro, a juzgar bien, y un tercero, a imperar bien, y la prueba de ello la tenemos en el hecho de que estas perfecciones se dan a veces separadas entre sí. De ahí que debe ser distinta la virtud de la eubulia, que induce al hombre a aconsejar bien, y la de la prudencia, que le hace imperar rectamente. Y así como el consejo se ordena principalmente al imperio, la eubulia se ordena a la prudencia como a virtud principal, sin la cual ni ella misma sería virtud, como tampoco hay virtudes morales sin prudencia ni las demás virtudes se dan sin la caridad[a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aconsejar corresponde a la prudencia como virtud imperante; a la eubulia, como ejecutora.

2. *A la segunda hay que decir:* Todos los actos se ordenan al mismo fin último, que es *el buen vivir total,* pero por grados: en primer lugar, el consejo; a éste le sigue el juicio; el último es el mandato; éste se halla más próximo al fin último; los otros, en cambio, se refieren a él remotamente. Estos, a su vez, tienen unos fines próximos, como son: el del consejo, la indagación sobre lo que debe hacerse; el del juicio, la certeza. De ello no se sigue, sin embargo, que la eubulia y la prudencia no sean virtudes distintas, sino sólo el hecho de que la eubulia se ordena a la prudencia como la virtud secundaria se ordena a la principal.

3. *A la tercera hay que decir:* También en el orden especulativo es distinta la ciencia racional dialéctica ordenada a la investigación de la verdad y la ciencia demostrativa que señala lo que es verdadero.

6. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 1140a25); c.7 n.6 (BK 1141b8); c.9 n.7 (BK 1142b5): S. TH., lect.4.6.8. 7. ARISTÓTELES, c.9 n.7 (BK 1142b31): S. TH., lect.8. 8. ARISTÓTELES, c.10 n.2 (BK 1143a8): S. TH., lect.9.

a. Para Santo Tomás, sobresalir en el juicio y fallar en el precepto es fallar en el juicio mismo (DEMAN, TH., o.c, p.451).

ARTICULO 3

¿Es virtud la synesis?

1-2 q.57 a.6; *In Sent.* 3 d.33 q.3 a.1 q.ª3; *In Ethic.* 6 lect.9

Objeciones por las que parece que la synesis no es virtud:

1. *Las virtudes no son en nosotros innatas,* según se dice en II *Ethic.* [9] La synesis es connatural en algunos, afirma el Filósofo en VI *Ethic.* [10] Luego la synesis no es virtud.

2. Más aún: La synesis, como vemos en el mismo lugar [11], se ordena *sólo a juzgar.* Ahora bien, el juicio se puede dar también en los malos, y como la virtud se da solamente en los buenos, parece que la synesis no es virtud.

3. Y también: No hay error en el precepto si no lo hay en el juicio, al menos en orden a la acción particular en la que yerran todos los malos. Por lo tanto, si se pone la synesis como virtud ordenada a juzgar bien, parece innecesaria otra virtud para imperar bien. En consecuencia, resultaría innecesaria la prudencia, y esto es inadmisible. Luego la synesis no es virtud.

En cambio está el hecho de que el juicio es más perfecto que el consejo. Ahora bien, la eubulia, cuyo fin es aconsejar, es virtud. Luego con mayor razón lo es la synesis, cuyo fin es juzgar rectamente.

Solución. *Hay que decir:* La synesis entraña un juicio recto no en el orden especulativo, sino en el plano de las acciones particulares, objeto también de la prudencia. De ahí que, según el sentido del término *synesis,* en lengua griega se llama a algunos *syneti,* esto es, sensatos, o *eusyneti,* o sea, hombres de buen sentido, y, por el contrario, a quienes carecen de esa virtud se les llama *asyneti,* o sea, insensatos. Ahora bien, la diferencia de actos que no se reducen a la misma causa debe dar lugar a virtudes también diferentes. Pero es evidente, por otra parte, que la bondad del consejo y la bondad del juicio no se reducen a la misma causa, ya que hay muchos que aconsejan bien y no son sensatos, es decir, no juzgan con acierto. Lo mismo sucede en el orden especulativo: algunos son aptos para investigar, porque su entendimiento es hábil para discurrir de unas cosas a otras, y esto parece proceder de la disposición de su imaginación, que puede formar fácilmente imágenes diversas; a veces, sin embargo, esos mismos no saben juzgar bien por defecto de su entendimiento, fenómeno que ocurre sobre todo por la mala disposición del sentido común que no juzga bien. De ahí que, además de la eubulia, debe haber otra virtud que juzgue bien, y esa virtud la llamamos synesis [b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El juicio recto consiste en que la inteligencia comprenda una cosa como es en sí misma. Esto se da por la recta disposición de la facultad aprehensiva, de la misma forma que un espejo en buenas condiciones reproduce las formas de los cuerpos como son, mientras que, si está en malas condiciones, los reproduce deformados. Pues bien, la buena disposición de la inteligencia para captar las cosas como son proviene radicalmente de la naturaleza, y en cuanto a su perfección, del ejercicio o de la intervención de la gracia. Esto puede acontecer de dos maneras. Primera, directamente o por parte de la misma inteligencia; por ejemplo, que no está imbuida por concepciones depravadas, sino verdaderas y rectas. Esto atañe a la synesis en cuanto virtud especial. Segunda: indirectamente, por la buena disposición de la voluntad, de la cual se sigue el juicio recto sobre los bienes deseables. De esta manera, los hábitos de las virtudes morales influyen sobre un juicio rec-

9. ARISTÓTELES, c.1 n.3 (BK 1103a23): S. TH., lect.1. 10. ARISTÓTELES, c.11 n.5 (BK 1143b6): S. TH., lect.9. 11. ARISTÓTELES, *Ethic.* 6 c.10 n.1 (BK 1143a9): S. TH., lect.9.

b. Nótese que, dentro de la S. Escritura, se toma algunas veces *sínesis* por *frónesis,* es decir, la parte por el todo. Escribe a este respecto Spicq: «El rol de la prudencia ha sido puesto de manifiesto sobre todo en la literatura sapiencial, pero el vocablo no ha seguido la misma evolución que la noción. Es de notar que los Setenta, influidos, sin duda, por la filosofía alejandrina, emplean *sínesis* (130 veces) con preferencia a la *frónesis,* exclusivamente en los Salmos» *(La prudence dans l'Ancien Testament:* Rev. Bibl. 42 [1933] 187 note 2).

to virtuoso en torno a los fines, mientras que la synesis se ocupa más de los medios.

2. *A la segunda hay que decir:* En los malos puede darse un juicio recto universal, ciertamente; pero en la acción particular su juicio adolece siempre de tallos, como ya hemos dicho (1 q.63 a.1 ad 4).

3. *A la tercera hay que decir:* Sucede a veces que una acción bien juzgada es diferida o se ejecuta con negligencia o desordenadamente. De ahí que, después de la virtud que juzga bien, es necesaria otra virtud final principal que impere rectamente, es decir, la prudencia.

ARTICULO 4

¿Es virtud especial la gnome?

1-2 q.57 a.6 ad 3; *In Sent.* 3 d.33 q.3 a.1 q.ª1

Objeciones por las que parece que la gnome no es virtud especial:

1. Por la synesis decimos de uno que juzga bien. Ahora bien, no se puede decir de nadie que juzgue bien si no lo hace en todas las materias. Luego la synesis abarca todo lo que se debe juzgar. No queda, pues, lugar para otra virtud en torno al recto juicio llamada gnome.

2. Más aún: El juicio es intermedio entre el consejo y el precepto. Pues bien, hay tan sólo una virtud que aconseje rectamente, que es la eubulia, y otra virtud única que impere rectamente, que es la prudencia. En consecuencia, hay tan sólo una virtud que juzgue bien, que es la synesis.

3. Y también: Las cosas que suceden raras veces y se apartan de las leyes comunes parece que son sobre todo las casuales, no sometidas a la razón, como se dice en II *Phys.*[12] Ahora bien, las virtudes intelectuales pertenecen a la razón. Por lo tanto, no hay ninguna virtud intelectual que se ocupe de los fenómenos casuales.

En cambio está el testimonio el Filósofo en VI *Ethic.*[13], que dice que la gnome es virtud especial.

Solución. *Hay que decir:* Los hábitos cognoscitivos se distinguen por sus principios más o menos elevados; así, en el orden especulativo, la sabiduría considera unos principios más elevados que la ciencia, y por eso se distingue de ella. Lo mismo debe ocurrir en el orden de la actividad. Ahora bien, es evidente que lo que se sustrae al orden de un principio o causa inferior se reduce, a veces, al orden de un principio superior, y así, los nacimientos monstruosos de los animales se sustraen al orden de la cualidad activa del semen, pero se subordinan al orden de un principio más alto, que es el de los cuerpos celestes o, en último término, de la providencia divina. De ahí que quien considera la cualidad activa del semen no podría emitir juicio cierto sobre tales monstruos; podría, sin embargo, juzgarlos por la consideración de la providencia divina. Pero a veces se presenta la necesidad de hacer alguna cosa al margen de las reglas comunes de acción, como, por ejemplo, denegar el depósito al traidor a la patria, o cosas semejantes. De ahí que es necesario juzgar esas cosas en función de unos principios superiores a las reglas comunes por las que juzga la synesis. Pues bien, hay una virtud superior que juzga según esos principios superiores. Es la virtud llamada gnome, que entraña cierta perspicacia de juicio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La synesis, en realidad, juzga de todo cuanto sucede conforme a las reglas comunes. Pero, como acabamos de ver, hay cosas que se deben juzgar fuera de esas reglas comunes[c].

12. ARISTÓTELES, c.5 n.8 (BK 197a18): S. TH., lect.9. 13. ARISTÓTELES, c.11 n.1 (BK 1143al9): S. TH., lect.9.

---

c. Es muy importante esta virtud potencial de la prudencia, ya que no siempre hay que actuar siguiendo las reglas y disposiciones generales o comunes, sino de modo distinto, apartándose de la materialidad o letra de la ley, mas no de la intención del legislador. Actuar de este modo es virtuoso, pues pertenece a la epiqueya, que es una parte de la justicia (2-2 q.120 a.1), por la cual se obedece a una regla superior de los actos humanos (ib., a.2). Pero así como para el seguimiento común de las normas señalaba el Doctor Angélico la sínesis (2-2 q.51 a.3), para el cumplimiento de la epiqueya, que alguien ha llamado la virtud de la libertad, señala el *gnome*

2. *A la segunda hay que decir:* El juicio debe emitirse en función de los principios propios de cada cosa, y la investigación se hace también en función de esos principios comunes. De ahí que también, en el orden especulativo, la dialéctica que indaga la verdad proceda por los principios comunes, mientras que la ciencia demostrativa, cuya función es juzgar sobre esa verdad, parta de principios propios. Por eso la eubulia, a la que atañe la investigación del consejo, es siempre una; no así la synesis, cuya misión es juzgar. Ahora bien, el precepto considera en todo únicamente la razón de bien, y por eso mismo la prudencia no es sino una.

3. *A la tercera hay que decir:* Únicamente a la providencia divina compete juzgar cuanto puede acontecer fuera del curso normal de la naturaleza. Entre los hombres, en cambio, solamente el más perspicaz puede juzgar con su inteligencia muchas de esas cosas. Esta es la función de la virtud gnome, que entraña cierta agudeza de juicio.

CUESTIÓN 52

El don de consejo

Viene a continuación el tema del don de consejo, correspondiente a la prudencia. Sobre ello se formulan cuatro preguntas:

1. El consejo, ¿debe incluirse entre los siete dones del Espíritu Santo?—2. El don de consejo, ¿corresponde a la virtud de la prudencia?—3. El don de consejo, ¿permanece en el cielo?—4. Al don de consejo, ¿corresponde la bienaventuranza *bienaventurados los misericordiosos?*

ARTICULO 1

¿Debe incluirse entre los siete dones del Espírtu Santo el don de consejo?

In Sent. 3 d.35 q.2 a.4 q.ª1

Objeciones por las que parece que no debe incluirse el consejo entre los dones del Espíritu Santo:

1. Los dones del Espíritu Santo, en expresión de San Gregorio en II *Moral.* [1], son dados para ayuda de las virtudes. Ahora bien, para aconsejar le basta al hombre la virtud de la prudencia o de la eubulia, como queda demostrado (q.47 a.1 ad 2; q.51 a.1 et 2). No debe, pues, incluirse el consejo entre los dones del Espíritu Santo.

2. Más aún: La diferencia entre los siete dones del Espíritu Santo y las gracias gratis dadas parece ser la siguiente: las gracias gratis dadas no se dan a todos, sino que son distribuidas de modos diversos; los dones del Espíritu Santo, en cambio, se conceden a cuantos están en gracia. Ahora bien, parece que el consejo figura entre las gracias que el Espíritu Santo otorga de manera especial a alguno, a tenor de las palabras de la Escritura: *Yo sé que Simón, vuestro hermano, es hombre de consejo* (1 Mac 2,65). El consejo, pues, debe incluirse entre las gracias gratis dadas más que entre los siete dones del Espíritu Santo.

3. Y también: Leemos en la Escritura: *Los que son guiados por el Espíritu de Dios, son hijos de Dios* (Rom 8,9). Ahora bien, dado que los dones del Espíritu Santo son propios, sobre todo, de los hijos de Dios, los cuales *han recibido el es-*

1. C.49: ML 75,592.

prudencial o perspicacia, que conlleva cierta agudeza en el juicio. «Es el sentido de las excepciones, que permite encontrar caminos en situaciones inesperadas o inéditas» (cf. CABRAL, R., v. *Prudencia,* en *Enciclopedia Luso-Brasileira de Cultura).* Dentro del gobierno político ya están señalados y regulados por ley los casos o momentos «de excepción», pero es al gobernante, guiado por esta virtud, al que corresponde tipificar esas situaciones límite y aplicar la ley. Sobre el sentido tanto profano como religioso del *gnome* puede verse SPICQ, C., *Quel est le sens de gnôme,* en *Connaissance et morale dans la Bible* (Fribourg/Suisse, Cerf/Paris 1985) p.163-185.

píritu de adopción de hijos (Rom 8,15), parece que el consejo no debe incluirse entre esos dones del Espíritu Santo.

En cambio está el testimonio de la Escritura: *Reposará sobre él el espíritu de consejo y de fortaleza* (Is 11,2).

Solución. *Hay que decir:* Los dones del Espíritu Santo, como queda expuesto (1-2 q.68 a.1), son disposiciones que hacen al alma apta para ser movida por el Espíritu Santo. Ahora bien, Dios mueve a cada criatura según su modo propio de moverse. En expresión de San Agustín en VIII *De Gen. ad Litt.*[2], *mueve a la criatura corpórea a través del tiempo y del lugar: a la criatura espiritual, en cambio, a través del tiempo, no del lugar.* Pero lo propio de la criatura racional es moverse a la acción a través de la indagación de la razón, y a esa indagación la llamamos *consejo.* En consecuencia, el Espíritu Santo mueve a la criatura racional por medio del consejo, y por eso está incluido entre los dones del Espíritu Santo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La prudencia o la eubulia, sea natural, sea infusa, dirige al hombre en la indagación del consejo, según los datos que la razón puede conocer; por eso se convierte el hombre en buen consejero para sí y para los demás mediante la prudencia y la eubulia. Mas dado que la razón humana no puede abarcar todos los casos singulares y contingentes que pueden ocurrir, resulta que *son inseguros los pensamientos de los hombres, y nuestros cálculos muy aventurados* (Sab 9,14). El hombre, pues, en la indagación del consejo, necesita ser dirigido por Dios, que comprende todas las cosas. Tal es la función propia del consejo, por medio del cual se dirige el hombre como por el consejo recibido de Dios. Algo parecido a lo que ocurre en los asuntos de la vida humana: quienes no se bastan a sí mismos en la búsqueda del consejo, piden consejo a los más sabios.

2. *A la segunda hay que decir:* Puede incluirse entre las gracias gratis dadas el hecho de que uno posea con tal perfección el consejo, que lo dé también a otros. Pero recibir de Dios el consejo sobre lo que debe hacerse en las cosas necesarias para la salvación es común a todos los santos.

3. *A la tercera hay que decir:* Los hijos de Dios son movidos por el Espíritu Santo según el modo exigido por su naturaleza de hombre, salvando siempre la libertad, que pertenece a la voluntad y a la inteligencia. Así, en cuanto que la razón es instruida por el Espíritu Santo sobre lo que debe hacer, a los hijos de Dios les compete el buen consejo.

ARTICULO 2

¿Responde el don de consejo a la virtud de la prudencia?

Supra a.1 ad 1; *In Sent.* 3 d.34 q.1 a.2; d.35 q.2 a.4 q.[a]1 et 2

Objeciones por las que parece que el don de consejo no corresponde de manera adecuada a la virtud de la prudencia:

1. Lo inferior alcanza en lo más alto de sí a lo superior, como demuestra Dionisio en c.7 *De div. nom.*[3]; así el hombre se asemeja al ángel por el entendimiento. Ahora bien, como hemos visto (1-2 q.68 a.8), la virtud cardinal es inferior al don. En consecuencia, dado que el consejo es el acto primero e ínfimo de la prudencia, su acto supremo es el precepto, y el intermedio, el juicio. Parece, pues, que el don correspondiente a la prudencia no es el consejo, sino más bien el juicio o el precepto.

2. Más aún: A una sola virtud parece que le presta ayuda suficiente un solo don, dado que, cuanto es más elevada una cosa, tanto más unida está, como se prueba en el libro *De causis*[4]. Ahora bien, la prudencia recibe auxilio por el don de ciencia, que es especulativo y práctico, como hemos expuesto (q.9 a.3). Luego el don de consejo no corresponde a la prudencia.

3. Y también: La misión propia de la prudencia es dirigir, como hemos visto (q.50 a.1 ad 1). Mas lo propio del don de consejo es la dirección del hombre por Dios, como hemos visto también (a.1). Por ello el don de consejo no pertenece a la virtud de la prudencia.

En cambio está el hecho de que el don de consejo versa sobre los medios

2. C.20: ML 34,388; c.22: ML 34,389. 3. Párr.3: MG 3,872. 4. Párr.3: BA 166,1; párr.9: BA 173,19; párr.16: BA 179,3.

para el fin. Ahora bien, la prudencia versa también sobre los medios. Luego se corresponden mutuamente.

Solución. *Hay que decir:* El principio inferior del movimiento es ayudado y perfeccionado por el principio superior, como el cuerpo es movido por el alma. Ahora bien, resulta evidente que la rectitud de la razón humana se relaciona con la razón divina en la línea de relación de movimiento entre el inferior y el superior, ya que la razón divina es la regla suprema de toda rectitud humana. De ahí que la prudencia, que implica rectitud de la razón, es perfeccionada y ayudada al máximo en cuanto es regulada y movida por el Espíritu Santo, y esto es propio del don de consejo, como ya hemos dicho (a.1 ad 1). En consecuencia, el don de consejo corresponde a la prudencia ayudándola y perfeccionándola.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El juicio y el imperio no es propio del sujeto movido, sino del que lo mueve. Pues bien, dado que en los dones del Espíritu Santo la inteligencia humana se comporta no como motor, sino más bien como movida, como ya hemos visto (a.1; 1-2 q.68 a.1), fue conveniente que el don correspondiente a la prudencia no fuera llamado precepto o juicio, sino más bien consejo, que expresa mejor la moción que recibe el alma aconsejada de quien la aconseja.

2. *A la segunda hay que decir:* El don de ciencia no corresponde directamente a la prudencia, por ser aquélla —la ciencia— especulativa, sino que recibe ayuda de ella por cierta extensión; el don de consejo, en cambio, le corresponde directamente por tener el mismo objeto que ella.

3. *A la tercera hay que decir:* Un motor movido sólo mueve al ser, a su vez, movido. Por eso la mente humana se hace apta para dirigirse a sí misma y dirigir a los demás en cuanto que es dirigida por el Espíritu Santo [a].

ARTICULO 3

¿Permanece en el cielo el don de consejo?

In Sent. 3 d.35 q.2 a.4 q.ª3

Objeciones por las que parece que el don de consejo no permanece en el cielo:

1. El consejo versa sobre lo que debemos hacer en orden al fin. Ahora bien, en el cielo no habrá nada que hacer en orden al fin, pues los hombres están ya en su posesión. En el cielo, pues, no habrá don de consejo.

2. Más aún: El consejo implica duda, ya que es absurdo tomar consejo de lo que es evidente, como demuestra el Filósofo en II *Ethic.* [5] En el cielo se desvanece toda duda. Luego allí no habrá consejo.

3. Y también: En el cielo, según leemos en la Escritura, los santos serán muy semejantes a Dios, ya que *cuando aparezca seremos semejantes a El* (1 Jn 3,2). Pues bien, Dios no necesita ser aconsejado, como leemos también en la Escritura: *¿Quién fue su consejero?* (Rom 2,34). Luego tampoco los santos poseerán el don de consejo.

En cambio está el testimonio de San Gregorio en XVII *Moral.* [6]: *Cuando llegan*

5. ARISTÓTELES, c.3 n.8 (BK 1112a34): S. TH., lect.7. 6. C.12: ML 76,20.

a. Es de sumo interés para la vida espiritual propia y para la praxis de la dirección espiritual de las almas, la lección que con arranque filosófico y remonte místico nos brinda aquí él que tanto sabía de uno y de otro extremo. Dice a este respecto I. G. M. REIGADA: «Los directores no han de fiarse tampoco de su propia prudencia, mas estar muy atentos a lo que el Espíritu Santo quiera de cada alma para no resistir a la acción del Espíritu, sino hacer que ellas le sigan con docilidad en todo momento, implorando para ello con gran humildad la misma luz y prudencia divinas. El Espíritu Santo es el verdadero y principal director de las almas en la obra de la santificación, y los directores humanos no han de ser más que cooperadores de ese mismo Espíritu divino para quitar obstáculos y resistencias, empujar en el mismo sentido que El sopla, acuciar si el alma se duerme, sostener si vacila, espantar los lobos que le salgan al paso, prevenir los peligros en que pueda encontrarse, disipar miedos y desvacener fantasmas. De este papel secundario que desempeñan han de estar bien penetrados, no vayan ellos a derribar lo que el Espíritu Santo edifica. Su principal empeño ha de ser poner a las almas bajo la acción del Espíritu Santo y secundar después esta acción divina» *(Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* p.540).

al Consejo del tribunal del cielo las culpas o lajusticia de cada pueblo, aparece si el que ha sido puesto al frente de él ha obtenido el triunfo en la lucha o no lo ha obtenido.

Solución. *Hay que decir:* Como queda dicho (a1; 1-2 q.68 a1), los dones del Espíritu Santo se ordenan a que la criatura racional sea movida por Dios. Ahora bien, en la moción del alma por Dios hay que distinguir dos cosas. Primera, que la disposición del móvil es distinta mientras está en movimiento que cuando ha llegado a su término. En efecto, cuando el motor es sólo principio de movimiento, al cesar éste cesa también la acción sobre el móvil, una vez que llegó al término: cuando la casa está terminada ya no se continúa edificando. Mas cuando el motor, además del movimiento, causa también la forma a la que llega el móvil, su acción no termina cuando éste alcanza su forma: el sol continúa iluminando la atmósfera aun después de ser ésta iluminada. Pues bien, Dios causa en nosotros tanto la virtud como el conocimiento, no sólo para adquirirlos, sino también para perseverar en ellos. Así, en los bienaventurados Dios sigue dando el conocimiento de las acciones, no en el sentido de que antes lo ignoraran, sino en el de que les conserva en el cielo el conocimiento de lo que debe hacerse. Hay, sin embargo, cosas que los bienaventurados, sean ángeles, sean hombres, no conocen. Se trata de cosas que no pertenecen a la esencia de la bienaventuranza, sino al gobierno de las cosas según los planes de la providencia divina. También en este caso es menester considerar que la inteligencia de los bienaventurados y la de los viadores es movida por Dios de manera distinta. En efecto, la de los viadores es movida en el plano de las cosas prácticas, calmándoles la ansiedad de la duda que había antes en ellos; en los bienaventurados, en cambio, se da simple ignorancia de lo que no conocen, de la cual son purificados incluso los ángeles, según Dionisio en el c.6 *De eccl. hier.* [7]; pero no precede en ellos la indagación, que implica duda, sino simple conversión hacia Dios. Tal es el sentido de la expresión *consultar a Dios,* de que habla San Agustín en V *De Gen. ad litt.* [8], al escribir que los ángeles *consultan a Dios sobre las cosas inferiores.* Según eso, existe el don de consejo en los bienaventurados en cuanto que, por la acción de Dios, continúa en ellos el conocimiento de lo que saben y en cuanto que son iluminados para conocer lo que ignoran sobre el orden práctico.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Incluso en los bienaventurados hay actos ordenados al fin, sea porque proceden del fin ya conseguido, como es la alabanza de Dios, sea porque conducen a los demás al fin conseguido por ellos, como es el ministerio de los ángeles y las oraciones de los santos. En este sentido tiene lugar en ellos el don de consejo.

2. *A la segunda hay que decir:* La duda es algo propio del consejo, tal como se da en esta vida, no como está en el cielo. Tampoco las virtudes cardinales ejercitan exactamente los mismos actos en esta vida y en la otra.

3. *A la tercera hay que decir:* El consejo no está en Dios como en el que lo recibe, sino como en quien lo da. Y así se asemejan a Dios los santos en el cielo: como el que recibe al que otorga.

ARTICULO 4

¿Le corresponde al don de consejo la quinta bienaventuranza, la de la misericordia?

1-2 q.69 a.3 ad 3; *In Sent.* 3 d.34 q.1 a.4; *In Mt.* c.5

Objeciones por las que parece que la quinta bienaventuranza, que se refiere a la misericordia, no corresponde al don de consejo:

1. Todas las bienaventuranzas son actos de virtudes, como expusimos en otro lugar (1-2 q.69 a.1). Ahora bien, el consejo dirige todos los actos de las virtudes. En consecuencia, al consejo no le corresponde la quinta más que cualquier otra.

2. Más aún: Los preceptos son dados sobre lo que es necesario para salvarse; el consejo, en cambio, sobre cosas no necesarias para salvarse. A su vez, la misericordia es necesaria para salvarse, a tenor del testimonio de la Escritura: *Sin misericordia será juzgado el que no hace mise-*

7. Párr.3: MG 3,209: cf. *De ecclesiast. hier.* c.6 P 3,6: MG 3,537. 8. C.19: ML 34,334.

ricordia (Sant 2,13); la pobreza, en cambio, no es necesaria para la salvación, sino para la perfección de la vida, como leemos en San Mateo (19,21). Al don de consejo, pues, corresponde más la bienaventuranza de la pobreza que la de la misericordia.

3. Y también: Los frutos acompañan a las bienaventuranzas, ya que implican delectación espiritual, que sigue a los actos perfectos de las virtudes. Pues bien, entre los frutos no figura nada que corresponda al don de consejo, como es evidente en la Escritura (Gál 5,22-23). Luego tampoco la bienaventuranza de la misericordia corresponde al consejo.

En cambio está el testimonio de San Agustín en el libro *De Serm. Dom. in Monte*[9]: *El consejo es propio de los misericordiosos, porque el único remedio para librarse de tantos males es perdonar y dar a los demás.*

Solución. *Hay que decir:* El consejo se ocupa propiamente de las cosas útiles para el fin. Por eso al consejo deben corresponder de modo especial las cosas más útiles para el fin. Entre ellas está la misericordia, a tenor de las palabras del Apóstol: *La piedad es útil para todo* (1 Tim 4,8). Por eso la bienaventuranza de la misericordia debe corresponder de manera especial al don de consejo, no como eficiente del mismo, sino como dirigente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque el consejo ejerza la dirección de los actos virtuosos, la ejerce, sin embargo, de manera especial en las obras de misericordia, por la razón aducida.

2. *A la segunda hay que decir:* En cuanto don del Espíritu Santo, el consejo nos dirige en todo lo que se ordena a la vida eterna, sea o no necesario para la salvación. Sin embargo, no toda obra de misericordia es necesaria para la salvación.

3. *A la tercera hay que decir:* El fruto implica algo último. Ahora bien, en el orden práctico, lo último se da no en el orden del conocimiento, sino en el de la operación, que es el fin. De ahí que entre los frutos no figura nada que pertenezca al conocimiento práctico, sino sólo lo que corresponde a las operaciones sobre las que ejerce su dirección el conocimiento práctico. Entre ellas figuran la bondad y la benignidad, que corresponden a la misericordia.

CUESTIÓN 53

La imprudencia

Corresponde a continuación tratar el tema de los vicios opuestos a la prudencia. Dice San Agustín en IV *Contra lulian.*[1] que *todas las virtudes tienen no sólo vicios manifiestamente opuestos, como lo es la temeridad respecto de la prudencia, sino también otros en cierto modo afines a ellas, semejantes no en la realidad, sino en la apariencia, como lo es la astucia respecto de la prudencia.* Por eso se debe tratar, en primer lugar, de los vicios manifiestamente opuestos a la prudencia, o sea, los que tienen su origen en la falta de prudencia en las cosas que ella requiere. Después habrá que tratar de los vicios que tienen alguna semejanza con la prudencia, es decir, los que se producen por abuso de las cosas que le atañen (q.55).

Pues bien, puesto que la diligencia pertenece a la prudencia, en el primer grupo estudiaremos la imprudencia; en el segundo, la negligencia opuesta a la diligencia (q.54).

Tocante a lo primero consideramos seis temas:

1. La imprudencia, ¿es pecado?—2. ¿Es pecado especial?—3. La precipitación o temeridad.—4. La inconsideración.—5. La inconstancia.—6. El origen de estos vicios.

9. C.4: ML 34,1234. 1. C.3: ML 44,748.

ARTICULO 1

¿Es pecado la imprudencia?

Objeciones por las que parece que la imprudencia no es pecado:

1. En expresión de San Agustín, todo pecado es voluntario[2]. Ahora bien, la imprudencia no es voluntaria, ya que nadie quiere ser imprudente. Luego la imprudencia no es pecado.

2. Más aún: Sólo el pecado original nace con el hombre. Ahora bien, la imprudencia nace con el hombre, como lo prueba el hecho de que también los jóvenes son imprudentes, y no es el pecado original, el cual se opone a la justicia original. Por consiguiente, la imprudencia no es pecado.

3. Y también: Todo pecado se borra con la penitencia. Pero la imprudencia no se borra con la penitencia. Luego la imprudencia no es pecado.

En cambio está el hecho de que el tesoro espiritual de la gracia no desaparece sino por el pecado. Mas por la imprudencia desaparece, según el testimonio de la Escritura: *Tesoro precioso y aceite en la casa del sabio, pero el hombre imprudente devorará el suyo* (Prov 21,20). Luego la imprudencia es pecado.

Solución. *Hay que decir:* La imprudencia puede tomarse en doble sentido: como privación y como contrariedad. Pero la imprudencia en cuanto tal no se da como negación, lo cual implicaría simple carecer de prudencia, que puede darse sin pecado. Como privación, la imprudencia indica carecer de prudencia quien podría y debería tenerla. En este aspecto es pecado la imprudencia, por la negligencia en estocarse por adquirir prudencia.

Como contrariedad, la imprudencia indica que se mueve y obra de un modo contrario a la prudencia. En efecto, la recta razón del prudente actúa aconsejando; el imprudente, en cambio, desprecia el consejo, y lo mismo respecto de los demás elementos a tener en cuenta en lo específico de la prudencia. Tomada en ese sentido, la imprudencia es pecado opuesto a la razón misma de prudencia. En efecto, el hombre no puede obrar contra la prudencia sino apartándose de las reglas de la prudencia recta y virtuosa. Por eso, si hay desviación de las reglas divinas, es pecado mortal; es el caso de quien despreciando y rechazando los preceptos divinos obra con precipitación. Pero si actúa al margen de esas reglas, sin despreciarlas y sin perjuicio en lo que es necesario para la salvación, es pecado venial [a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Ninguno quiere la deformidad de la imprudencia, pero quiere el acto de la imprudencia el temerario, que obra precipitadamente. Por eso dice el Filósofo en VI *Ethic.*[3] *que es menos excusable el que peca en la prudencia queriendo.*

2. *A la segunda hay que decir:* Esa objeción procede de la imprudencia como negación. Pero hay que tener en cuenta que la carencia de prudencia y de cualquier virtud va incluida en la carencia de justicia original que perfeccionaba toda el alma. Según eso, toda falta de virtud puede reducirse al pecado original.

3. *A la tercera hay que decir:* Por la penitencia nos es restituida la prudencia

2. *De vera relig.* c.14: ML 34,133.

3. ARISTÓTELES, c.5 n.7 (BK 1140b23): S. TH., lect.4.

---

a. Nótese que la imprudencia puede darse por *privación* o por *contrariedad.* La *privación* puede proceder de múltiples causas: falta de desarrollo mental, como en los niños, o por enfermedades psíquicas, ya sean neurosis o psicosis, o por otros defectos más temperamentales (cf. SALMANTICENSES, *Compendium* III tract.IV: *De virtutibus* c.2 [Pampilonae 1797] p.116-117; NOBLE, H. D., *Prudence:* DTC, XIII 1058-1061). Cuando hablamos aquí de *privación* nos referimos a la carencia de ella en un sujeto que debería tenerla, como, por ejemplo, cuando quien está en un puesto de responsabilidad carece de aquellas cualidades o conocimientos que, por otra parte, debería poseer para desempeñar con competencia su función. Las faltas que pueda cometer vienen originadas por la negligencia en la adquisición de una serie de condiciones necesarias. Si se da cuenta de que actúa mal y, empecinado en esta actitud, no pone remedio, entonces puede pecar y ser responsable de los perjuicios que se derivan de su acción temeraria.

Se da imprudencia por *contrariedad* cuando se ponen actos directamente opuestos a los de la virtud, y, por tanto, si la prudencia implica el consejo, el juicio y el precepto, sería imprudente actuar precipitada y temerariamente apartándose de las reglas por las que aquélla es rectificada.

infusa, y de esa manera desaparece la carencia de imprudencia. Pero no nos es restituida como hábito la prudencia adquirida, sino que desaparece el acto contrario, en el cual consiste precisamente el pecado de imprudencia.

ARTICULO 2

¿Es pecado especial la imprudencia?

Objeciones por las que parece que la imprudencia no es pecado especial:

1. Todo el que peca obra contra la recta razón, que es la prudencia. Ahora bien, como acabamos de exponer (a.1), la imprudencia consiste en obrar contra la prudencia. Luego la imprudencia no es pecado especial.

2. Más aún: La prudencia presenta más afinidad con los actos morales que la ciencia. Ahora bien, la ignorancia, opuesta a la ciencia, figura entre las causas generales de pecado. Luego mucho más la imprudencia.

3. Y también: Los pecados proceden de corrupción de alguna circunstancia en las virtudes, y por esa razón dice Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[4], que *el mal proviene de defectos particulares.* Pero la prudencia requiere, para su constitución, muchos elementos, por ejemplo: razón, inteligencia, docilidad y los demás expuestos en otro lugar (q.48 et 49). Hay, pues, muchas especies de imprudencia, y, por lo tanto, no es pecado especial.

En cambio está el hecho de que, como hemos expuesto (a.1), la imprudencia es lo contrario a la prudencia. La prudencia es virtud especial. Luego la imprudencia es pecado especial.

Solución. *Hay que decir:* Se puede decir que un vicio o pecado es general en dos sentidos. Primero: en sentido absoluto, es decir, que se extiende a todos los pecados. Segundo: sólo respecto de ciertos pecados, que son especies suyas. En el primer sentido cabe todavía otra doble consideración. Primera: general por esencia, es decir, porque afecta a todo pecado. En este caso, la imprudencia no es pecado general, como tampoco la prudencia es virtud general, ya que se refiere a unos actos especiales, es decir, a los actos de la razón. Segunda: pecado general por participación. Bajo este aspecto, la imprudencia es pecado general. En efecto, del mismo modo que la prudencia en cierta manera tiene parte en todas las virtudes, porque a todas las dirige, ocurre otro tanto con la imprudencia respecto de los vicios y pecados, ya que no se da ningún pecado sin que se dé defecto en algún acto directivo de la razón, y esto atañe a la imprudencia.

Si hablamos de pecado general no absolutamente, sino como un género determinado dividido en especies diferentes, que contiene otras muchas especies, en este sentido la imprudencia es pecado general que contiene diversas especies de tres maneras. La primera, por oposición a las distintas partes subjetivas de la prudencia. Desde este punto de vista habría que dividir a la imprudencia en otras tantas especies correlativamente opuestas a las especies de prudencia, distinguiendo la prudencia directiva de la conducta individual, y otras especies destinadas al gobierno de la multitud, como explicamos en su lugar (q.48). En segundo lugar, por oposición a las partes cuasi potenciales de la prudencia, que son las virtudes adjuntas diferenciadas por los distintos actos de la razón. En este sentido, la falta de consejo del que se ocupa la eubulia da lugar a la especie de imprudencia *precipitación* o *temeridad.* La falta de juicio, objeto de la synesis y de la gnome, origina la *inconsideración,* y la falta en el precepto, acto propio de la prudencia, da como resultado la *inconstancia* o *negligencia.* Por último, pueden considerarse las especies de imprudencia por la oposición a los distintos elementos requeridos para la prudencia y que son como partes integrales de la misma. Y dado que todos ellos se ordenan a dirigir los tres actos de la razón que hemos indicado, todos los defectos opuestos se reducen a las cuatro partes indicadas: la falta de cautela y de circunspección va incluida en la falta de consideración; los defectos en la docilidad, memoria o atención, están comprendidos en la precipitación, y la imprevisión y los defectos de inteligencia y de sagacidad pertenecen a la negligencia y a la inconstancia.

4. Párr.30: MG 3,729.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La objeción propuesta considera lo que es general por participación.

2. *A la segunda hay que decir:* Dado que la ciencia está más alejada de las virtudes morales que la prudencia, según la esencia propia de cada una, la ignorancia no es, de suyo, pecado moral; lo es solamente en función de la negligencia voluntaria anterior o de los defectos subsiguientes. Por eso figura entre las causas generales de pecado. La imprudencia, en cambio, entraña en sí misma vicio moral, y por lo mismo hay razón para considerarla como pecado especial [b].

3. *A la tercera hay que decir:* No hay lugar a especie de pecado diferente cuando la corrupción de las circunstancias responde al mismo motivo; así, es pecado de la misma especie el tomar lo ajeno donde no se debe y cuando no se debe. Pero si son motivos diversos, hay especies diversas; por ejemplo, si uno toma lo que no es suyo de donde no debe para profanar el lugar sagrado, dará lugar a la especie de sacrilegio; o si lo toma cuando no debe por el solo afán de tener lo superfluo, sería simple avaricia. En consecuencia, los defectos en aquello que se exige para la virtud de la prudencia solamente dan lugar a especies distintas en cuanto están ordenados a actos distintos de la razón, como hemos expuesto.

ARTICULO 3

¿Es la precipitación pecado contenido en la imprudencia?

De malo q.15 a.4

Objeciones por las que parece que la precipitación no es pecado contenido en la imprudencia:

1. La imprudencia se opone a la virtud de la prudencia. La precipitación, en cambio, se opone al don de consejo, ya que, en expresión de San Gregorio en II *Moral.* [5], el don de consejo nos es dado para evitar la precipitación. En consecuencia, la precipitación no es pecado contenido en la imprudencia.

2. Más aún: La precipitación parece que corresponde a la temeridad, la cual implica presunción. Pero ésta pertenece a la soberbia. Luego la precipitación no es vicio contenido bajo la imprudencia.

3. Y también: La precipitación parece implicar apresuramiento desordenado. Ahora bien, en materia de consejo hay pecado no sólo por apresuramiento, sino también por ser demasiado lento, de tal modo que deje pasar la oportunidad de obrar, y también por el desorden en las demás circunstancias, como afirma el Filósofo en VI *Ethic.* [6] Luego la precipitación no debe ser considerada como pecado de imprudencia más que la tardanza y demás elementos que causen desorden en el consejo.

En cambio está el testimonio de lo que leemos en la Escritura: *El camino del impío es la tiniebla, y no ve dónde tropieza* (Prov 4,19). Ahora bien, los caminos tenebrosos de la impiedad pertenecen a la imprudencia. Luego a la imprudencia pertenecen también el tropezar y el precipitarse.

Solución. *Hay que decir:* En los actos del alma hay que entender la precipitación en sentido metafórico, por semejanza con el movimiento corporal. En éste decimos que una cosa se precipita cuando desciende de lo más alto a lo más bajo por el impulso del propio cuerpo o de algo que le impele sin pasar por los grados intermedios. Ahora bien, lo más elevado del alma es la razón, y lo más bajo, la operación ejercida por medio del cuerpo. Los grados intermedios por los cuales hay que descender son la memoria de lo pasado, la inteligencia de lo presente, la sagacidad en la consideración del futuro, la hábil comparación de alternativas, la docilidad para asentir a la opinión de los mayores. A través de estos pasos desciende ordenadamente el juicioso. Pero quien es llevado a obrar por el impulso de la voluntad o de la

5. C.49: ML 75,592. 6. ARISTÓTELES, c.9 n.6 (BK 1142b26): S. TH., lect.8.

b. En las cosas de consejo hay que dar tiempo al tiempo, pero sin ser eternidades deliberantes. Como advierte el Filósofo, hay que tomar consejo con calma, pero una vez que se ha determinado algo, actuar con rapidez *(Ethic.* 6 c.9 n.2; BK 1142b4). «Hase de pensar despacio y ejecutar presto» (GRACIÁN, B., *El discreto* [Madrid, BAE, 1929] p.454).

pasión, saltando todos esos grados, incurre en precipitación. Y dado que el desorden en el consejo es propio de la imprudencia, resulta evidente que bajo ella esté contenido también el vicio de la precipitación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La rectitud en el consejo atañe tanto al don de consejo como a la virtud de la prudencia, aunque de manera distinta, como hemos expuesto (q.52 a.2). Por eso la precipitación contraría a los dos.

2. *A la segunda hay que decir:* Decimos que se hacen con temeridad las obras que no van dirigidas por la razón. Esto puede suceder de dos maneras: o por el ímpetu de la voluntad o de la pasión, o por desprecio de la regla directiva, y esto es propio de la temeridad. Por eso parece que proviene de la soberbia, que rechaza la sumisión a una regla ajena. Pero la precipitación tiene relación con las dos cosas, y por eso está contenida en ella la temeridad, aunque la precipitación se refiera sobre todo al primero.

3. *A la tercera hay que decir:* En la deliberación del consejo hay que considerar muchos datos particulares. Por eso dice el Filósofo en VI *Ethic.*[7]: *conviene ser lento en aconsejar.* De ahí que a la rectitud del consejo se oponga más directamente la precipitación que la lentitud innecesaria, que tiene cierta semejanza con el consejo recto.

ARTICULO 4

¿Es la inconsideración pecado especial contenido en la imprudencia?

De malo q.15 a.4

Objeciones por las que parece que la inconsideración no es pecado especial contenido en la imprudencia:

1. La ley divina no nos induce a ningún pecado, a tenor de lo que leemos en la Escritura: *La ley del Señor es perfecta* (Sal 18,8); nos induce, en cambio, a no considerar, según el testimonio de estas palabras: *No os preocupe cómo o de qué hablaréis* (Mt 10,19). Luego la inconsideración no es pecado.

2. Más aún: Todo el que aconseja debe considerar muchas cosas. Mas por falta de consejo se produce la precipitación, es decir, por poca consideración. Luego la precipitación está contenida bajo la inconsideración, la cual no es, por lo tanto, pecado especial.

3. Y también: la prudencia consiste en actos del entendimiento práctico, que son aconsejar, juzgar sobre lo aconsejado e imperar. Pero estos actos van precedidos de la consideración, que atañe también al entendimiento especulativo. En consecuencia, la inconsideración no es pecado especial contenido en la imprudencia.

En cambio está el testimonio de lo que leemos en la Escritura: *Miren de frente tus ojos; tus párpados, derechos a lo que está ante ti* (Prov 4,25). La inconsideración hace todo lo contrario. Por lo tanto, es pecado especial contenido en la imprudencia.

Solución. *Hay que decir:* La consideración implica un acto del entendimiento que intuye la verdad. Ahora bien, igual que la indagación es propia de la razón, el juicio lo es de la inteligencia. Por eso, en el orden especulativo, se dice de la ciencia demostrativa que juzga, ya que por reducción a los primeros principios dictamina sobre la verdad de lo investigado; de ahí que la consideración pertenece sobre todo al juicio. Por eso mismo, la falta de juicio recto es propia del vicio de inconsideración cuando se produce por desprecio o por descuido en prestar atención a lo que reclama la rectitud adecuada del juicio. Resulta, pues, evidente que la falta de consideración es pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Señor no prohibe considerar lo que se debe hacer y decir cuando se presenta la ocasión. Pero con las palabras aducidas infunde confianza a los discípulos para que, cuando les falte esa oportunidad, confíen únicamente en el consejo divino, ya que, según la Escritura, *nosotros no tenemos fuerza contra esta gran multitud que viene contra nosotros, y no sabemos qué hacer* (2 Par 20,12). Pero si el hombre deja de hacer lo que puede, esperando únicamente en

7. ARISTÓTELES, c.9 n.2 (BK 1142b5): S. TH., lect.8.

el auxilio divino, parece que tienta a Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Toda la consideración de las cosas sometidas a la atención del consejo se ordenan a emitir un juicio recto; por eso, la consideración recibe su última perfección en el juicio. Esta es la razón por la que la inconsideración se opone sobremanera a la rectitud del juicio.

3. *A la tercera hay que decir:* La inconsideración está tomada aquí en una materia determinada, es decir, en relación con las acciones humanas. En ellas, en efecto, para juzgar bien, hay que tener en cuenta más cosas que en el orden especulativo, porque las operaciones se ejercen siempre en lo singular.

ARTICULO 5

¿Es la inconstancia vicio contenido en la imprudencia?

De malo q.15 a.4

Objeciones por las que parece que la inconstancia no es vicio contenido en la imprudencia:

1. La inconstancia parece consistir en la falta de perseverancia en cosas difíciles. Ahora bien, persistir en lo difícil atañe a la fortaleza. En consecuencia, la inconstancia se opone más a la fortaleza que a la imprudencia.

2. Más aún: Según el testimonio de la Escritura, *donde existen envidias y espíritu de contención, allí hay desconcierto y toda clase de maldad* (Sant 3,16). Pues bien, el celo es propio de la envidia. Luego la inconstancia pertenece no a la imprudencia, sino más bien a la envidia.

3. Y también: Parece inconstante quien no persevera en lo que se había propuesto. Pero esto acaece en los placeres al incontinente, y en la tristeza al flojo y débil, como escribe el Filósofo en VII *Ethic.*[8] La inconstancia, pues, no pertenece a la imprudencia.

En cambio está el hecho de que la prudencia debe dar preferencia al bien mayor sobre el menor. Por lo tanto, desistir del bien mayor pertenece a la imprudencia, y esto es la inconstancia. Luego la inconstancia pertenece a la imprudencia.

Solución. *Hay que decir:* La inconstancia entraña cierto abandono de un buen propósito definido. El principio de ese abandono radica en la voluntad, pues nadie abandona una resolución buena que ha tomado sino porque sobreviene algo que seduce desordenadamente. Mas ese abandono no se hace definitivo sino por defecto de la razón, que incurre en engaño repudiando antes lo que había aceptado rectamente, y si no resiste a los embates de la pasión pudiendo hacerlo, hay que imputarlo a su debilidad, que no se mantiene firme en el bien emprendido. Por eso la inconstancia, en cuanto a su consumación, nace de un defecto de la razón. Ahora bien, así como toda rectitud de la razón práctica pertenece, de algún modo, a la prudencia, así todo defecto de la misma pertenece a la imprudencia. Por eso, igual que la precipitación proviene de un defecto en el acto de consejo, y la inconsideración en el acto de juicio, la inconstancia se produce por defecto en el acto de imperio; por eso decimos que es inconstante aquel cuya razón no impera los actos deliberados y juzgados.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Del bien de la prudencia participan todas las virtudes morales, y en ese sentido a todas ellas corresponde persistir en el bien. Corresponde, sin embargo, de modo especial a la fortaleza, que sufre muy particularmente el choque de los impulsos contrarios.

2. *A la segunda hay que decir:* La envidia y la ira, principio de disensiones, producen la inconstancia por parte de la voluntad, en la cual radica el principio de la inconstancia, como queda dicho.

3. *A la tercera hay que decir:* Parece que la continencia y la perseverancia no son virtudes de la voluntad, sino, en último análisis, de la razón. En efecto, el continente experimenta las malas concupiscencias y el perseverante las graves tristezas, y esto indica defecto de la voluntad. No obstante, la razón persiste con firmeza: la del continente hace frente a las concupiscencias, y la del perseverante, a las tristezas. Por eso la continencia y la perseverancia parecen especies

8. ARISTÓTELES, c.7 n.1.5 (BK 1150a13; b1): S. TH., lect.7.

de la constancia que pertenece a la razón, lo mismo que la inconstancia [c].

ARTICULO 6

¿Proceden de la lujuria todos estos vicios?

Infra q.153 a.5; *De malo* q.15 a.4

Objeciones por las que parece que los vicios expuestos no tienen su raíz en la lujuria:

1. La inconstancia, como hemos visto (a.5 ad 2), procede de la envidia, y la envidia es vicio distinto de la lujuria. De ahí que esos vicios no nacen de la lujuria.

2. Más aún: Un pasaje de la Escritura habla del *varón indeciso e inconstante en todos sus caminos* (Sant 1,8). Ahora bien, la doblez de ánimo no parece pertenecer a la lujuria, sino más bien al fraude, hijo de la avaricia, según San Gregorio en XXXI *Moral.*[9] En consecuencia, los vicios de que hemos hablado no nacen de la lujuria.

3. Y también: Esos vicios tienen su origen en defectos de la razón. Pues bien, los vicios espirituales están más cerca de la razón que de la carne. Luego tales vicios nacen de los vicios espirituales más bien que de los carnales.

En cambio está el hecho de que San Gregorio señala en XXXI *Moral.* [10] que esos vicios nacen de la lujuria.

Solución. *Hay que decir:* Según afirma el Filósofo en VI *Ethic.* [11]: *El deleite es lo que más corrompe el juicio de la prudencia,* y sobre todo el placer venéreo, que absorbe de manera total al alma y la arrastra al deleite sensible. La perfección, en cambio, de la imprudencia y de toda virtud intelectual consiste en abstraer de lo sensible. Ahora bien, dado que esos vicios proceden de defecto de la prudencia y de la razón práctica, según hamos expuesto (a.2 et 5), tienen su raíz sobre todo en la lujuriad

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La ira y la envidia producen la inconstancia, desviando la razón hacia otras cosas; pero la lujuria causa la inconstancia extinguiendo totalmente el juicio de la razón. Por eso afirma el Filósofo en VII *Ethic.* [12] que *el iracundo escucha a la razón, aunque no de manera completa; el lujurioso, empero, la desoye del todo.*

2. *A la segunda hay que decir:* La doblez de ánimo es también, en cierta manera, algo consiguiente a la lujuria, como asimismo la inconstancia, dado que esa doblez implica un ánimo versátil hacia muchas cosas. Por eso escribe también Terencio en *Eunucho* [13]: *En el amor se da guerra, y también paz y tregua.*

3. *A la tercera hay que decir:* Los vicios carnales tanto más reducen el uso de la razón cuanto más se apartan de ella.

9. C.45: ML 76,621. 10. C.45: ML 76,621. 11. ARISTÓTELES, c.5 n.6 (BK 1140b13): S. TH., lect.4. 12. ARISTÓTELES, c.6 n.1 (BK 1149a25): S. TH., lect.6. 13. Act.1 sc.1 vers.59 (DD 31).

c. A primera vista puede parecer a alguien contradictoria esta doctrina con la que él mismo enseña sobre la naturaleza de la continencia, perseverancia y constancia. Pero no hay contradicción ni tampoco evolución. En la 2-2 q.137 a.1 se dice que la perseverancia es la virtud que nos ayuda en la práctica del bien a pesar de las dificultades provenientes de la diuturnidad, y la constancia coincide con la perseverancia en cuanto al fin, pero difiere en cuanto ayuda al sujeto a practicar el bien, a pesar de los obstáculos exteriores (2-2 a.3 y ad 3). Ambas radican en el irascible y son partes de la fortaleza (q.137 a.2 ad 3). Por otro lado, la continencia es la virtud que modera al hombre de tal manera que, a pesar de la vehemencia de las pasiones, no se aparte del bien (2-2 q.148 a.1). Pertenece como parte potencial a la templanza (q.148 a.1; q.155 a.1). Sin embargo, aquí se dice que la continencia y la perseverancia son especies de la constancia, entendida como pronta prosecución y firme realización del bien propuesto y aceptado rectamente (a.5), lo cual, a su vez, es obra del imperio eficaz y tenazmente mantenido y, por ende, de la razón.

d. Tanto la precipitación contra el consejo, la inconsideración frente al juicio, como la inconstancia cara el precepto, son prohijadas por la lujuria, dice Santo Tomás siguiendo a San Gregorio *(Moral.* 31 c.45: PL 76,621) y la razón es porque los vicios carnales obnubilan el juicio de la razón (a.6 ad 3), la pasión sexual *hace perder la cabera* al más sabio (q.55 a.8 ad 1) y nada más opuesto a la prudencia, que es como ese ojo de la mente que regula todas las cosas según el orden de Dios, la claridad de la decisión del que ha resuelto hacer la verdad (Jn 3,21).

También puede proceder de la envidia, que *hace perder los estribos* (a.5 ad 2; a.6 ad 1) (cf. RAMÍREZ, S., *Suma teológica* p.110). Fray Luis de Granada, sintetizando esta doctrina, escribe:

CUESTIÓN 54

La negligencia

Pasamos ahora al tema de la negligencia. Sobre él se formulan tres preguntas:

1. La negligencia, ¿es pecado especial?—2. ¿A qué virtud se opone?—3. La negligencia, ¿es pecado mortal?

ARTICULO 1

¿Es pecado especial la negligencia?

Objeciones por las que parece que la negligencia no es pecado especial:

1. La negligencia se opone a la diligencia. Ahora bien, la diligencia es necesaria para toda virtud, lo mismo que la elección. La negligencia, pues, no es pecado especial.

2. Más aún: No es pecado especial lo que se da en todo pecado. Ahora bien, la negligencia se da en todo pecado, ya que, quien peca, se cuida poco de poner en práctica lo que le apartaría de él, y quien persevera en el pecado es negligente en la enmienda. En consecuencia, la negligencia no es pecado especial.

3. Y también: Todo pecado especial tiene materia determinada. Esto, empero, no parece que se dé en la negligencia, pues no se ocupa de cosas malas o indiferentes, ya que a nadie se le llama negligente por omitirlas; tampoco se ocupa de lo bueno, pues si se hace con negligencia, deja de serlo. Parece, pues, que la negligencia no es pecado especial.

En cambio está el hecho de que los pecados por negligencia se distinguen de los cometidos por desprecio.

Solución. *Hay que decir:* La negligencia entraña falta de la solicitud debida, y toda omisión de acto debido es pecado. Y así como la diligencia es acto especial de virtud, la negligencia debe ser también pecado especial. En efecto, hay pecados especiales por haber materia especial, como la lujuria en los placeres venéreos; otras, en cambio, lo son por el carácter especial del acto que abarca a toda su materia. De esta categoría son los pecados que afectan a la razón, ya que cualquier acto de la misma se extiende a toda la materia moral. De ahí que, dado que la diligencia es acto especial de la razón, como hemos expuesto (q.47 a.9), la negligencia, que entraña falta de solicitud, es pecado especial.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La diligencia parece identificarse con la solicitud, ya que mostramos mayor solicitud en las cosas que amamos. Por eso, para toda virtud son necesarias tanto la diligencia como la solicitud, en cuanto que en toda virtud son necesarios los actos debidos de la razón.

2. *A la segunda hay que decir:* En todo pecado es necesario que exista algún defecto de la razón, por ejemplo, defecto en el consejo o en cualquiera de los otros. Pues bien, como la precipitación es pecado especial por omisión del acto de la razón, que no se tiene en cuenta, es decir, el consejo, aunque puede darse en todo tipo de pecados, así la negligencia es pecado especial en función de un defecto especial de la razón, que es la solicitud, aunque se dé también de alguna manera en todo pecado.

3. *A la tercera hay que decir:* La materia de la negligencia, propiamente hablando, son las obras buenas que deben hacerse, mas no por el hecho de ser buenas cuando se hacen con negligencia, sino porque la negligencia es causa de la falta de bondad en ellas, sea porque por defecto de solicitud se omite del todo el acto debido, sea también por omisión de alguna circunstancia necesaria del acto.

«Hay que guardarse de cuatro madrastras que tiene la virtud de la prudencia, que son: precipitación, pasión, obstinación en el propio parecer y repunta de vanidad; porque la precipitación no delibera, la pasión ciega, la obstinación cierra la puerta al buen consejo y la vanidad, doquiera que interviene, todo lo tizna» *(Guia de pecadores 2* c.15, en *Obras completas,* ed. J. Cuervo, t.I [Madrid 1906] p.428).

ARTICULO 2

¿Se opone la negligencia a la prudencia?

Objeciones por las que parece que la negligencia no se opone a la prudencia:

1. La negligencia parece identificarse con la pereza, o la indolencia, que pertenece a la acedia, como expone San Gregorio en XXXI *Moral*[1]. Pero la acedia no se opone a la prudencia, sino a la caridad, como hemos expuesto (q.35 a.3). Luego la negligencia no se opone a la prudencia.

2. Más aún: Parece que la negligencia abarca todo pecado de omisión. El pecado de omisión no se opone a la prudencia, sino más bien a las virtudes morales ejecutoras. Luego la negligencia no se opone a la prudencia.

3. Y también: La imprudencia se refiere a algún acto de la razón. Ahora bien, la negligencia no implica defecto ni en el consejo, lo cual es propio de la precipitación; ni en el juicio, como la inconsideración; ni en el precepto, lo propio de la inconstancia. La negligencia, pues, no pertenece a la imprudencia.

4. Todavía más: En la Escritura se lee: *El que teme a Dios no es negligente en nada* (Ecl 7,18). Ahora bien, todo pecado es excluido sobre todo por la virtud contraria. Luego la negligencia se opone más al temor que a la prudencia.

En cambio está el testimonio de la Escritura: *El necio no sabe guardar su tiempo* (Eclo 20,7), y esto es lo propio de la negligencia. Luego la negligencia se opone a la prudencia.

Solución. *Hay que decir:* La negligencia se opone directamente a la solicitud. Ahora bien, la solicitud pertenece a la razón, y su rectitud deriva de la prudencia. De ahí que, por oposición, la negligencia pertenece a la imprudencia. Esto se deduce también de su mismo nombre, pues, como escribe San Isidoro en el libro *Etymol.*[2]: *Negligente es el que no elige,* y puesto que la recta elección de los medios atañe a la prudencia, la negligencia pertenece a la imprudencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La negligencia implica defecto de un acto interior en el cual interviene también la elección. La pereza, en cambio, y la indolencia pertenecen al orden de la ejecución, aunque la pereza implica tardanza en la ejecución; la indolencia, empero, ejecución remisa. De ahí que sea adecuado hacer derivar la indolencia de la acedia, ya que ésta es *tristeza que agrava,* es decir, pone obstáculos a la intención de obrar.

2. *A la segunda hay que decir:* La omisión corresponde al acto externo, ya que hay omisión cuando se deja de hacer un acto debido; por eso se opone a la justicia. Es también efecto de la negligencia, del mismo modo que la ejecución de una obra justa es efecto de la razón recta.

3. *A la tercera hay que decir:* La negligencia atañe al acto de imperio, al cual corresponde también la solicitud. Pero es distinta la relación que dicen a esa falta de imperio el negligente y el inconstante. En efecto, el inconstante no pasa a la acción, como impedido por algo; el negligente, en cambio, porque su voluntad no está dispuesta.

4. *A la cuarta hay que decir:* El temor de Dios nos lleva a impedir todo pecado, pues, como vemos en la Escritura, *por el temor del Señor todos se apartan del mal* (Prov 15,27); por lo mismo, el temor hace evitar la negligencia. Mas no porque la negligencia se oponga al temor, sino en cuanto que éste excita al hombre a los actos de la razón. Por eso hemos dicho, al hablar de las pasiones (1-2 q.44 a.2), que el temor nos hace prestar atención a lo que vamos a hacer.

ARTICULO 3

¿Puede ser pecado mortal la negligencia?

Objeciones por las que parece que la negligencia no puede ser pecado mortal:

1. Comentando las palabras de Job: *Temo todos mis dolores,* dice la *Glosa* de San Gregorio[3] que la negligencia *es lo que menos disminuye el amor de Dios.* Mas siempre que hay pecado mortal desaparece del todo el amor de Dios. Luego la negligencia no es pecado mortal.

1. C.45: ML 76,621. 2. L.10 ad litt. N: ML 82,387. 3. Cf. S. GREGORIO, *Moral.* 9 c.34: ML 75,888.

2. Más aún: Sobre el texto del Eclesiástico (7,34): *De tu negligencia limpiate con poca penitencia,* leemos: *Aunque la ofrenda sea pequeña, expía las negligencias de muchos pecados* [4]. No sucedería esto si la negligencia fuera pecado mortal. Luego la negligencia no es pecado mortal.

3. Y también: En la ley estaban prescritos sacrificios por los pecados mortales, como consta en la Escritura (Lev c.4ss). Mas no se prescribía ninguno por la negligencia. Luego la negligencia no es pecado mortal.

En cambio está el texto de la Escritura: *Quien desprecia sus caminos morirá* (Prov 19,16).

Solución. *Hay que decir:* Como queda expuesto (a.2 ad 3), la negligencia tiene su origen en cierta desidia de la voluntad, la cual impide que la razón sea estimulada a operar lo que debe o como debe. En consecuencia, puede ocurrir que la negligencia sea pecado mortal de dos maneras. La primera, por parte de lo que no se ejecuta por negligencia. Y si se trata de algo necesario para la salvación, sea acto, sea circunstancia, da lugar a pecado mortal. La segunda, por parte de la causa. En efecto, si la desidia de la voluntad en las cosas de Dios llega hasta el extremo de que la aparte totalmente de la caridad, esa negligencia es pecado mortal. Esto sucede sobre todo cuando la negligencia procede del desprecio. En caso contrario, si la negligencia se limita a omitir algún acto o circunstancia no necesarios para la salvación, ni procede tampoco de desprecio, sino de falta de fervor, que es impedido a veces por algún pecado venial, en ese caso no es pecado mortal, sino venial [a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La idea de un amor menor de Dios podemos tomarla en dos sentidos. El primero, por falta de fervor de la caridad. En este sentido da lugar a la negligencia, que es pecado venial. El segundo, por falta de la caridad misma; así se dice que es menor amor de Dios el de quien le ama sólo con amor natural, y en este caso la negligencia a la que da origen es pecado mortal.

2. *A la segunda hay que decir:* La *oblación pequeña hecha con ánimo humilde y puro,* como se dice allí[5], expía no sólo el pecado venial, sino incluso el mortal.

3. *A la tercera hay que decir:* Cuando la negligencia consiste en la omisión de lo necesario para la salvación, viene a ser otro género de pecado más manifiesto. En efecto, los pecados que consisten en acciones interiores son más ocultos. Por eso la razón de no estar prescritos en la ley determinados sacrificios por ellos radica en el hecho de que la oblación del sacrificio era un reconocimiento público del pecado, y ésta no era necesario hacerla por el pecado oculto.

CUESTIÓN 55

Vicios opuestos a la prudencia que ofrecen cierta semejanza con ella

Corresponde ahora considerar los vicios opuestos a la prudencia que tienen alguna semejanza con ella.

Sobre este tema se plantean ocho problemas:

1. La prudencia de la carne, ¿es pecado?—2. ¿Es pecado mortal?—3. La astucia, ¿es pecado?—4. Sobre el engaño.—5. Sobre el fraude.—6. Sobre la solicitud por las cosas temporales.—7. Sobre la preocupación por el futuro.—8. Sobre el origen de estos vicios.

4. *Glossa ordin.* (3,395B). 5. *Glossa ordin.* super Ecclo 7,34 (3,395E).

---

a. Aunque ya había hablado del pecado de imprudencia por la negligencia en preocuparse de adquirir la prudencia (q.53 a.1) y de su gravedad, dedica ahora todo un artículo circunstanciado por el deseo de interpretar los textos puestos en las dificultades y en el *Sed cont.:* «El que menosprecia sus caminos, morirá» (Prov 19,16), ampliando así su explicación.

ARTICULO 1

¿Es pecado la prudencia de la carne?

1 *In Rom.* c.8 lect.1 et 2

Objeciones por las que parece que la prudencia de la carne no es pecado:

1. La prudencia es la más noble de las virtudes morales, porque las dirige a todas. Ahora bien, ninguna justicia ni templanza son pecado. Luego tampoco lo es la prudencia.

2. Más aún: Obrar con prudencia en orden a un fin lícitamente amado no es pecado. Pues bien, es lícito amar la carne, ya que *nadie aborrece jamás su propia carne* (Ef 5,29). Luego la prudencia de la carne no es pecado.

3. Y también: Tanto como la carne tientan al hombre el mundo y el diablo. Pues bien, entre los pecados no figura el de la prudencia del mundo ni del diablo. En consecuencia, tampoco la prudencia de la carne debe figurar entre los pecados.

En cambio está el hecho de que nadie es enemigo de Dios sino por el pecado, según el testimonio que nos ofrece la Escritura: *Igualmente son abominables a Dios el impío y su impiedad* (Sal 14,9), y en otro lugar: *El apetito de la carne es enemistad con Dios* (Rom 8,7). En consecuencia, la prudencia de la carne es pecado.

Solución. *Hay que decir:* La prudencia —según hemos expuesto (q.47 a.13)— se ocupa de los medios ordenados al fin de toda la vida. De ahí que por imprudencia de la carne se entiende el proponer los bienes carnales como el fin último de la vida. Esto, manifiestamente, es pecado, ya que introduce en el hombre el desorden respecto al fin último, que no consiste en los bienes del cuerpo, como ya hemos expuesto (1-2 q.2 a.5). La prudencia, pues, de la carne es pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La justicia y la templanza implican en sí mismas el patrimonio de alabanza de la virtud, es decir, la igualdad y el freno de la concupiscencia; por eso nunca tienen un sentido malo. El sustantivo prudencia, en cambio, viene de la palabra providencia o previsión, como hemos dicho (q.49 a.6 ad 1), acción que puede referirse también al mal. De ahí que, aunque la prudencia propiamente tal haga referencia al bien, añadiéndole algo se la puede entender también con referencia al mal; en este segundo sentido se dice que la prudencia de la carne es pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* La carne se ordena al alma como la materia a la forma y el instrumento al agente. Por eso, en tanto será lícito el amor de la carne en cuanto vaya ordenado al bien del alma. Pero si se pone el último fin en el bien carnal mismo, tal amor será desordenado e ilícito. De este modo se ordena al amor de la carne la prudencia carnal.

3. *A la tercera hay que decir:* El demonio nos tienta no como objeto apetecible, sino por sugestión. Por eso, dado que la prudencia implica relación a un fin apetecible, no hay lugar para hablar de prudencia del diablo en el sentido de prudencia respecto de un fin malo, como nos tientan el mundo y la carne al proponernos como apetecibles los bienes de ambos. Por esa razón se habla de *prudencia de la carne* y también *prudencia del mundo,* según vemos en la Escritura: *Los hijos de este siglo son más prudentes en el trato con los suyos* (Lc 16,8). Pero el Apóstol, en la expresión *prudencia de la carne,* incluye toda prudencia falsa, ya que aun las cosas exteriores del mundo son apetecidas por la carne.

Puede decirse, sin embargo, que, puesto que a la prudencia se le puede llamar en cierto modo sabiduría, cabe hablar también de una triple prudencia según los tres géneros de tentaciones. Por esa razón habla el texto de la Escritura de que hay una sabiduría *terrena, animal y diabólica* (Sant 3,15), como expusimos al tratar el tema de la sabiduría, (q.45 a.1 ad 1).

ARTICULO 2

¿Es pecado mortal la prudencia de la carne?

In Rom. c.8 lect.1 et 2

Objeciones por las que parece que la prudencia de la carne es pecado mortal:

1. Es pecado mortal rebelarse contra la ley divina, porque impide desprecio de Dios. Ahora bien, en expresión del Apóstol, *la prudencia de la carne no está sujeta a Dios* (Rom 8,7). Luego la prudencia de la carne es pecado mortal.

2. Más aún: Es mortal todo pecado contra el Espíritu Santo. Pero la prudencia de la carne parece ser pecado contra el Espíritu Santo, ya que *no puede estar sometida a la ley de Dios* (Rom 8,7). Por lo tanto, parece que es pecado imperdonable, que es lo propio del pecado contra el Espíritu Santo. La prudencia, pues, de la carne es pecado mortal.

3. Y también: Al máximo bien se opone el mayor mal, como vemos en VIII *Ethic.*[1] Pues bien, la prudencia de la carne se opone a la prudencia, que es la principal virtud moral. En consecuencia, la prudencia de la carne es el mayor de los pecados. Por lo tanto, es pecado mortal.

En cambio está el hecho de que lo que disminuye el pecado no implica de suyo pecado mortal. Ahora bien, dedicarse con cautela al cuidado de la carne, misión que parece propia de la prudencia de la carne, disminuye el pecado. Luego la prudencia de la carne no implica de suyo pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* Como queda expuesto (q.47 a.2 ad 1; a.13), hay dos maneras de decir de uno que es prudente: la primera, absolutamente, o sea, en orden al fin total de la vida; la segunda, en parte, es decir, en orden a algún fin particular, como decimos que uno es prudente en los negocios o en otra materia especial. Pues bien, si se toma la prudencia de la carne bajo la razón total de prudencia, es decir, significando que se pone en el cuidado de la carne el último fin de toda la vida, es pecado mortal por suponer el apartamiento de Dios, ya que, según hemos visto (1-2 q.1 a.5), no pueden darse varios fines últimos. Pero si la tomamos en sentido de la prudencia particular, es pecado venial. Sucede, en efecto, que el hombre es atraído a veces por un bien deleitable carnal sin apartarse de Dios por el pecado mortal, y por eso no pone como fin de toda la vida esa complacencia de la carne. De ahí que dedicarse a la consecución de ese placer es pecado venial y propio de la prudencia de la carne. Pero en el caso de que la prudencia de la carne se ordene a un fin honesto, como es comer para sustentar el cuerpo, no es prudencia de la carne, porque el hombre practica el cuidado de la carne conforme al fin honesto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La prudencia de la carne de la que habla el Apóstol es la prudencia puesta al servicio exclusivo de los bienes temporales considerados como fin supremo de la vida. En este sentido es pecado mortal.

2. *A la segunda hay que decir:* La prudencia de la carne no implica pecado contra el Espíritu Santo. La expresión *no puede someterse a Dios* no significa que quien tiene la prudencia de la carne no pueda convertirse a Dios y someterse a la ley, sino solamente que la prudencia de la carne, mientras permanezca como tal, no se somete a la ley de Dios, lo mismo que la injusticia no puede ser justa, ni el calor frío, aunque lo que está caliente puede pasar a frío.

3. *A la tercera hay que decir:* Todo pecado se opone a la prudencia del mismo modo que en toda virtud se participa de la prudencia. Mas no por eso se debe decir que todo pecado opuesto a la prudencia sea gravísimo, sino únicamente cuando se opone gravemente.

ARTICULO 3

¿Es pecado especial la astucia?

Objeciones por las que parece que la astucia no es pecado especial:

1. Las palabras de la Escritura no inducen al pecado, pero inducen a la astucia, según el testimonio de la Escritura: *Para dar astucia a los niños* (Prov 1,4). Luego la astucia no es pecado.

2. Más aún: Según un texto de la Escritura, *el astuto hace todo con conocimiento* (Prov 13,16). Por consiguiente, lo hace para un fin bueno o para un fin malo. Si lo hace para un fin bueno, no parece que sea pecado. Si, en cambio, lo hace para un fin malo, parece que pertenece a la prudencia de la carne o del mundo. Por consiguiente, la astucia no es pecado especial distinto de la prudencia de la carne.

3. Y también: Exponiendo el texto de Job: *objeto de mofa es el justo* (Job 4,12), comenta San Gregorio en X *Mo-*

1. ARISTÓTELES, c.10 n.2 (BK 1160b9): S. TH., lect.10.

ral.[2]: *La sabiduría de este mundo consiste en llenar el corazón de maquinaciones, ocultar el sentido de las palabras, ofrecer lo falso como verdadero y lo verdadero como falso.* Y después: *Esta prudencia la aprueban los jóvenes con el uso, a los niños (se les enseña) por dinero.* Todo esto parece propio de la astucia. Luego ésta no se distingue de la prudencia de la carne o del mundo, y por eso no parece constituir pecado especial.

En cambio está el testimonio del Apóstol: *Desechando los tapujos vergonzosos, no procediendo con astucia ni falsificando la palabra de Dios* (2 Cor 4,2). La astucia, pues, es pecado especial.

Solución. *Hay que decir:* La prudencia es la recta razón en el obrar, como la ciencia lo es en el conocer. Ahora bien, en el orden especulativo se puede pecar contra la ciencia de dos modos. El primero, cuando la razón es llevada a una conclusión falsa que parece verdadera; el segundo, cuando parte de premisas falsas que parecen verdaderas, sea verdadera o falsa la conclusión a la que llega. De la misma manera, contra la prudencia puede haber pecados que tengan semejanza con ella de dos modos: o porque la razón se esfuerza por ordenar la acción a un fin que no es bueno sino en apariencia, y esto es lo propio de la prudencia de la carne; o porque para conseguir algún fin, bueno o malo, se utilizan medios que no son realmente buenos, sino fingidos y aparentes, y esto es lo propio de la astucia. Por eso la astucia es un pecado opuesto a la prudencia y distinto de la prudencia de la carne.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En expresión de San Agustín en VI *Contra Iulian.*[3], igual que a veces en forma abusiva hablamos de prudencia para el mal, se habla también de astucia para el bien por la semejanza entre ellas. Sin embargo, en sentido propio, la astucia se ejerce en el mal, como afirma también el Filósofo en VI *Ethic.*[4]

2. *A la segunda hay que decir:* La astucia puede aconsejar tanto para un fin bueno corno para un fin malo. Pero no debe conseguirse un fin bueno usando de medios simulados o falsos, sino verdaderos. De ahí que la misma astucia ordenada a un fin bueno es también pecado.

3. *A la tercera hay que decir:* En la expresión *prudencia del mundo* comprende San Gregorio todo cuanto se incluye en la idea de falsa. Por eso en ella se comprende también la astucia.

ARTICULO 4

¿Es pecado el engaño perteneciente a la astucia?

Objeciones por las que el engaño no es pecado que pertenezca a la astucia:

1. El pecado, y sobre todo el mortal, no se da en el hombre perfecto. En cambio se da en él algún engaño, a tenor de lo que escribe el Apóstol: *En mi astucia os cacé con engaño* (2 Cor 12,16). Luego el engaño no siempre es pecado.

2. Más aún: El engaño parece propio, sobre todo, de la lengua, como vemos en la Escritura: *Bruñen con el dolo de sus lenguas* (Sal 5,11). La astucia, en cambio, lo mismo que la prudencia, se da en el acto de la razón. Luego el engaño no pertenece a la astucia.

3. Y también: Según el testimonio de la Escritura, vemos también que *el engaño está en el corazón de los que maquinan el mal* (Prov 12,20). Pues bien, no toda la maquinación del mal pertenece a la astucia. Por consiguiente, no parece que el engaño pertenezca a la astucia.

En cambio está el hecho de que la astucia tiene como fin engañar, según el testimonio del Apóstol: *Para seducir emplean astutamente los artificios del error* (Ef 4,14). Ahora bien, ese fin coincide con el engaño. Luego el engaño es propio de la astucia.

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos expuesto (a.3), lo propio de la astucia es elegir medios no verdaderos, sino fingidos y aparentes, para lograr un fin, sea bueno sea malo. Pero esta elección de medios se puede considerar de dos modos. El primero, la premeditación de los medios, y esto incumbe a la astucia, como incumbe a la prudencia la

2. C.29: ML 75,947. 3. C.3: ML 44,748. 4. ARISTÓTELES, c.12 n.9 (BK 1144a27): S. TH., lect.9.

elección de los medios adecuados para llegar a un fin. El segundo, la elección de tales medios encaminados a la realización de la obra; esta función es propia del engaño. De ahí que el engaño implica cierta ejecución de la astucia, y en este sentido pertenece a ella.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Del mismo modo que la astucia, en sentido estricto, se toma para lo malo y abusivamente para lo bueno, así también el engaño, que es la realización de la astucia.

2. *A la segunda hay que decir:* La astucia, engañando a otros, se afirma principalmente por la palabra, el signo más apto con el que el hombre manifiesta algo a los demás, como lo demuestra San Agustín en el libro *De doct. christ.*[5] Por eso el engaño se atribuye sobre todo al lenguaje. Pero a veces el engaño se da también en los hechos, según el testimonio de la Escritura: *Para vejar dolosamente a mis siervos* (Sal 104,25). Y hay también engaño en el corazón, según otro testimonio de la Escritura: *En su interior está lleno de engaño* (Eclo 9,23). Esto, sin embargo, se refiere más bien a la premeditación del engaño, a tenor de estas palabras: *Todo el día están maquinando engaños* (Sal 37,13).

3. *A la tercera hay que decir:* Quienes piensan hacer algo mal se ven obligados a elegir los medios para llevar a cabo su propósito, y lo más frecuente es elegir medios engañosos, con los que lo consiguen con más facilidad. Hay, no obstante, quienes obran mal no con astucia y engaño, sino a las claras y con violencia. Pero esto, como más difícil, es también menos frecuente.

ARTICULO 5

¿Pertenece a la astucia el fraude?

Objeciones por las que parece que el fraude no pertenece a la astucia:

1. No es digno de alabanza consentir ser engañado, objetivo que pretende la astucia; lo es, sin embargo, tolerar el fraude, a tenor de las palabras del Apóstol: *¿Por qué no preferís ser defraudados?* (1 Cor 6,7). El fraude, pues, no pertenece a la astucia.

2. Más aún: Parece propio del fraude la aceptación o retención ilícita de cosas externas, ya que, según el testimonio de la Escritura, *cierto hombre, llamado Ananías, con Safira, su mujer, vendió una posesión y retuvo fraudulentamente parte del precio* (Act 5,1-2). Ahora bien, usar o retener cosas externas es propio de la injusticia o de la avaricia. El fraude, pues, no corresponde a la astucia, la cual es opuesta a la avaricia.

3. Y también: Nadie emplea la astucia contra sí mismo. Hay, sin embargo, fraudes contra uno mismo, y de ello nos da testimonio la Escritura con estas palabras: *Traman engaños contra su alma* (Prov 1,18). El fraude, pues, no pertenece a la astucia.

En cambio está el hecho de que el fraude tiene como fin engañar, según leemos en la Escritura: *¿Creéis poder engañarle como se engaña a un hombre?* (Job 13,9), y ese mismo es el fin de la astucia. Luego el fraude pertenece a la astucia.

Solución. *Hay que decir:* El engaño, como el fraude, consiste en la ejecución de la astucia. El engaño, en efecto, pertenece a la ejecución de la astucia de un modo universal, sea de palabra, sea de obra; el fraude, en cambio, pertenece a la ejecución de la astucia por los hechos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Apóstol no exhorta en los fieles a ser engañados en el conocimiento, sino a que sufran pacientemente el efecto del engaño haciendo frente a las injurias falsamente imputadas.

2. *A la segunda hay que decir:* La astucia puede realizarse por medio de un vicio, como la prudencia por las virtudes. Por esto no hay inconveniente en que el fraude pertenezca a la avaricia o a la injusticia.

3. *A la tercera hay que decir:* Quienes perpetran el fraude no intentan maquinar el mal contra sí mismos o contra sus almas; pero por justo juicio de Dios se vuelve contra ellos lo que traman contra otros, a tenor de las palabras: *Caerá en la hoya que él mismo se hizo* (Sal 7,16).

5. L.2 c.3: ML 34,37.

ARTICULO 6

¿Es lícita la solicitud por las cosas temporales?

Infra q.188 a.7 ad 2; *In Mt.* c.6; *Cont. Gent.* 3 c.135; *In Io.* c.13 lect.5

Objeciones por las que parece lícita la solicitud por las cosas temporales:

1. Es propio del jefe preocuparse por las cosas que tiene a su cargo, según el testimonio de la Escritura: *Quien preside, presida con solicitud* (Rom 12,8). Ahora bien, el hombre, por disposición divina, tiene a su cargo las cosas temporales, como vemos en la Escritura: *Todo lo has puesto bajo sus pies: las ovejas, los bueyes...* (Sal 8,8). El hombre, pues, debe tener solicitud por las cosas temporales.

2. Más aún: Cada uno se preocupa del fin por el que trabaja. Ahora bien, es lícito que el hombre trabaje por las cosas materiales con que mantiene su vida, y por eso afirma el Apóstol: *El que no quiere trabajar, que no coma (2* Tes 3,10). Luego es lícito preocuparse por las cosas temporales.

3. Y también: Es laudable la preocupación por las obras de misericordia, según el testimonio del Apóstol: *Antes, estando en Roma, me buscó solícito hasta hallarme* (2 Tim 1,17). Pues bien, la solicitud por las cosas temporales pertenece a veces a las obras de misericordia, como preocuparse por socorrer a los niños y a los pobres. En consecuencia, la solicitud por las cosas temporales no es ilícita.

En cambio está el testimonio de las palabras del Señor: *No os preocupéis de qué comeremos, de qué beberemos o de qué nos vestiremos* (Mt 6,31), cosas todas muy necesarias.

Solución. *Hay que decir:* La solicitud implica una especie de pasión puesta en práctica para conseguir algo. Pero es evidente que se pone mayor empeño cuando hay temor de perderlo, y por eso disminuye la solicitud cuando hay esperanza de conseguirlo. Ahora bien, la solicitud por las cosas temporales puede ser ilícita por tres capítulos. El primero, por parte del objeto de nuestra solicitud, hasta el punto de buscar lo temporal como fin. Por eso escribe San Agustín en el libro *De operibus Monach.*[6]: *Cuando el Señor dice: No os preocupéis, lo dice para que no atiendan a esas cosas y por ellas vayan a hacer lo que se les manda en la predicación del Evangelio.* En segundo lugar, puede ser ilícita la solicitud por las cosas temporales a causa del excesivo empeño en buscar lo temporal que lleve al hombre a apartarse de lo espiritual, a lo cual debe dar preferencia. Por eso escribe San Mateo: *Los cuidados del siglo ahogan la palabra* (Mt 15,22). Finalmente, puede ser ilícita a causa de un temor exagerado. Es el caso de quien teme que, haciendo lo que debe, le falte lo necesario. Esto lo reprende el Señor de tres modos. El primero: por los beneficios mayores que concede Dios al hombre sin intervención de sus cuidados, como son el cuerpo y el alma. Segundo: por la protección de Dios sobre los animales y las plantas sin el trabajo del hombre, en proporción con su naturaleza. Finalmente: por la divina providencia, por cuya ignorancia los gentiles se preocupaban sobre todo de buscar los bienes temporales. En conclusión: nuestra solicitud mayor debe ser la de los bienes espirituales, con la esperanza de que también tendremos los temporales, conforme a nuestra necesidad, si hacemos lo que es nuestro deber.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los bienes temporales están sometidos al hombre para usar de ellos según sus necesidades, pero no hasta el extremo de poner en ellos su fin y preocuparse demasiado por los mismos.

2. *A la segunda hay que decir:* La solicitud de quien gana el pan con el trabajo corporal no es excesiva, sino moderada. Por eso escribe San Jerónimo[7]: *Debemos realizar el trabajo y abandonar la solicitud,* es decir, la innecesaria, que inquieta al alma.

3. *A la tercera hay que decir:* La solicitud por las cosas temporales en las obras de misericordia se ordena al fin de la caridad. No es, por lo tanto, ilícita mientras no sea excesiva.

6. C.36: ML 40,573. 7. *In Mt.* l.1 super 6,25: ML 26,46.

ARTICULO 7

¿Debe andar el hombre solícito por el futuro?

Infra q.188 a.7 ad 2; *In Mt.* c.6; *Cont. Gent.* 3 c.135; *In Io.* c.13 lect.5

Objeciones por las que parece que el hombre debe andar solícito por el futuro:

1. En la Escritura vemos la instrucción siguiente: *Ve, perezoso, a la hormiga; mira sus caminos y hazte sabio; no tiene juez, ni inspector, ni amo, y se prepara en el verano su mantenimiento* (Prov 6,6-8a). Esto es preocuparse por el futuro. Luego es digna de alabanza la solicitud por el futuro.

3. Y también: Quien reserva algo para más tarde anda solícito del futuro. Ahora bien, del mismo Cristo se dice que tenía bolsa para guardar el dinero, el cual estaba a cargo de Judas, y los apóstoles mismos conservaban los precios de las fincas, que *eran depositados ante sus pies* (Hech 4,35). En consecuencia, es lícito preocuparse del futuro.

En cambio tenemos el testimonio de la advertencia del Señor: *No os preocupéis por el mañana* (Mt 6,34). El *mañana* se entiende ahí por *el futuro,* según San Jerónimo[8].

Solución. *Hay que decir:* Ninguna obra puede ser virtuosa si no va acompañada de las debidas circunstancias, una de las cuales es el tiempo adecuado, según estas palabras: *Cada cosa tiene su tiempo y sazón* (Eclo 8,6), y esto tiene aplicación no sólo a las obras externas, sino también a la solicitud interior. En efecto, todo tiempo tiene su propia solicitud; y así al verano corresponde la solicitud de la siega, y al otoño la de la vendimia. En consecuencia, quien en tiempo de siega se preocupara ya de la vendimia, sería vana solicitud por el futuro. Este tipo de solicitud lo reprueba el Señor diciendo: *No os inquietéis, pues, del mañana* (Mt 6,34). Y por eso añade: *Porque el día de mañana ya se inquietará de sí mismo* (Mt 6,34), es decir, traerá su propia preocupación suficiente para afligir nuestra alma, y termina diciendo: *Bástale a cada día su afán* (Mt 6,34), es decir, su penosa inquietud.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La hormiga tiene su solicitud en conformidad con el tiempo, y esto se nos propone como ejemplo a imitar.

2. *A la segunda hay que decir:* Corresponde a la prudencia la debida previsión del futuro. Pero sería una desordenada previsión o solicitud del futuro la de quien pusiera como fin los bienes temporales, entre los que se distingue el pretérito y el futuro; o la de quien buscara más cosas de las necesarias para la vida, o la de quien, finalmente, no reservara esa inquietud para su debido tiempo.

3. *A la tercera hay que decir:* Como escribe San Agustín en el libro *De Serm. Dom. in Monte*[9]: *Cuando vemos que un siervo de Dios se preocupa de que no le falte lo necesario, no pensemos que anda inquieto por el mañana, ya que el mismo Señor tuvo una bolsa para darnos ejemplo; y en los Hechos de los Apóstoles se escribe que se proveían de lo necesario para el futuro ante la inminencia del hambre. No reprueba, pues, el Señor que se procuren estas cosas según la costumbre humana, sino que por ellas se olvide a Dios.*

ARTICULO 8

¿Nacen de la avaricia estos vicios?

Infra q.118 a.8; *De malo* q.13 a.3

Objeciones por las que no parece que estos vicios nazcan de la avaricia:

1. Según hemos expuesto (q.53 a.6), la lujuria lesiona grandemente la rectitud de la razón. Ahora bien, los vicios de que hablamos nacen sobre todo de la lujuria, máxime teniendo en cuenta lo que expone el Filósofo en VII *Ethic.*[10]: *Venus es engañosa y son variados sus lazos, y el que no frene la concupiscencia, obra con engaños.*

2. Más aún: Estos vicios tienen cierta semejanza con la prudencia, como hemos dicho (a.3; q.47 a.13). Pero dado que ésta radica en la razón, parece que tienen mayor afinidad con ella los vicios espirituales, como la soberbia y la vanagloria. En consecuencia, estos vicios parece que tienen su raíz más bien en la soberbia que en la avaricia.

8. *In Mt.* l.1 super 6,34: ML 26,47. 9. L.2 c.17: ML 34,1294. 10. C.6 n.5 (BK 1149b13): S. TH., lect.6.

3. Y también: El hombre pone en juego asechanzas no sólo para sustraer bienes ajenos, sino también para maquinar daño contra los demás. Lo primero corresponde a la avaricia; lo segundo, a la ira. Ahora bien, poner asechanzas es propio de la astucia, del engaño y del fraude. En consecuencia, estos vicios no nacen sólo de la avaricia, sino también de la ira.

En cambio está el hecho de que San Gregorio, en XXXI *Moral.*[11], presenta el fraude como hijo de la avaricia.

Solución. *Hay que decir:* Como queda expuesto (a.3; q.47 a.13), la prudencia de la carne y la astucia, juntamente con el engaño y el fraude, tienen alguna semejanza con la prudencia por el empleo que, a su modo, hacen de la razón. Ahora bien, el uso de la razón recta, dentro de las virtudes morales, destaca sobre todo en la justicia, que radica en la voluntad. Por lo mismo, el uso indebido de la razón destaca también en los vicios opuestos a la justicia. El más opuesto a ella es la avaricia, y por eso de ésta nacen, sobre todo, los vicios de que tratamos ahora.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La lujuria, debido a la vehemencia del placer y de la concupiscencia, reprime totalmente a la razón impidiéndole actuar. Sin embargo, en los vicios de que tratamos ahora hay algún uso de la razón, aunque desordenado, y por eso no nacen directamente de la lujuria. El hecho de que el Filósofo la llame *Venus engañosa* lo dice por semejanza, es decir, en cuanto que arrastra fácilmente al hombre, como ocurre también en el engaño, pero no por medio de astucias, sino más bien por la violencia de la concupiscencia y del placer. Por eso añade después: *Venus hace perder la cabera al más sabio*[12][a].

2. *A la segunda hay que decir:* Emplear asechanzas parece pusilanimidad, ya que el magnánimo, como escribe el Filósofo en IV *Ethic.*[13], quiere obrar a la vista de todos. Por eso, dado que la soberbia tiene, o finge tener, alguna semejanza con la magnanimidad, los vicios de que tratamos no proceden directamente de la soberbia, ya que utilizan el fraude y el engaño. Esto, a su vez, corresponde sobre todo a la avaricia, que busca la utilidad y menosprecia.

3. *A la tercera hay que decir:* La ira surge espontáneamente, y por eso actúa de manera precipitada y sin reflexión, de la que usan, aunque de manera desordenada, los vicios de que tratamos. Mas el hecho de que algunos utilicen asechanzas para inferir daño a otros, nace más del odio que de la ira, ya que, como dice el Filósofo en II *Rhet.*[14], el iracundo gusta de estar a la vista de todos haciendo daño.

CUESTIÓN 56

Preceptos que corresponden a la prudencia

Corresponde tratar ahora el tema de los preceptos que atañen a la prudencia. Sobre este tema se plantean dos problemas:

1. Preceptos que atañen a la prudencia.—2. Preceptos que atañen a los vicios opuestos a ella.

11. C.45: ML 76,621. 12. ARISTÓTELES, *Ethic. 7* c.6 n.3 (BK 1149b17). 13. ARISTÓTELES, c.3 n.8 (BK 1124b29): S. TH., lect.6. 14. ARISTÓTELES, c.2 n.1 (BK 1378a31); cf. *Ethic.* 7 c.6 n.3 (BK 1149b17): S. TH., lect.6.

a. Obsérvese la diferente manera de afectar a la mente el vicio de la lujuria y el de estos que acabamos de estudiar. La lujuria, debido a la vehemencia de los placeres y de la concupiscencia, oprime y oscurece la mente en sus actos. No así el engaño, el fraude o la avaricia, que muchas veces la afinan, y de tal manera, que se manifiestan en miles de amaños, argucias, intrigas y ardides en orden a conseguir los bienes perecederos.

ARTICULO 1

Entre los preceptos del decálogo, ¿debió darse alguno sobre la prudencia?

Objeciones por las que parece que entre los preceptos del decálogo parece que debió darse alguno sobre la prudencia:

1. Sobre la virtud principal deben darse preceptos principales. Ahora bien, los preceptos principales de la ley son los del decálogo, y dado que la prudencia es la principal de las virtudes morales, parece que entre esos preceptos debió darse alguno sobre ella.

2. Más aún: En la enseñanza evangélica está contenida la ley, máxime respecto a los preceptos del decálogo. Pues bien, en ella hay un precepto sobre la prudencia, a tenor del texto: *Sed prudentes como serpientes* (Mt 10,16). Luego la prudencia debió estar incluida entre los preceptos del decálogo.

3. Y también: Otros documentos del Antiguo Testamento se ordenan a los preceptos del decálogo, y por eso leemos en Malaquías: *Acordaos de la ley de Moisés, mi siervo, a quien la di yo en Horeb* (Mal 4,4). Ahora bien, en otro lugar del Antiguo Testamento se dan preceptos sobre la prudencia, como, por ejemplo: *No te apoyes en tu prudencia* (Prov 3,5), y en otro lugar: *Vayan tus párpados derechos ante ti* (Prov 4,25). Luego debió darse también algún precepto sobre la prudencia, principalmente en el decálogo.

En cambio es patente la enumeración de los preceptos del decálogo.

Solución. *Hay que decir:* Según expusimos al tratar de los preceptos del decálogo (1-2 q.100 a.3; a.5 ad 1), tuvieron como destinatario todo el pueblo, pero se ofrecen también a la consideración de todos como pertenecientes a la razón natural. Ahora bien, entre los dictámenes de la razón natural están, sobre todo, los fines de la vida humana, que, en el orden práctico, son lo que en el orden especulativo los principios conocidos naturalmente, como hemos dicho (q.47 a.6). Pero la prudencia no versa sobre el fin, sino sobre los medios, y por eso no fue conveniente que entre los preceptos del decálogo figurara alguno relacionado directamente con la prudencia. Sin embargo, todos los preceptos del decálogo consideran a la prudencia en cuanto que dirige los actos virtuosos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque la prudencia sea absolutamente la principal de las virtudes morales, la justicia, no obstante, tiene en cuenta, sobre todo, la razón de lo debido, necesaria para el precepto, como hemos dicho (q.46 a.3). De ahí que los preceptos principales de la ley, que son los del decálogo, debían referirse más a la justicia que a la prudencia.

2. *A la segunda hay que decir:* La doctrina del Evangelio es doctrina de perfección. Por eso fue conveniente que el hombre fuera bien instruido por ella en todo lo tocante a la rectitud de la vida, sean fines, sean medios, para llegar al fin. Eso mismo hizo conveniente que en la doctrina evangélica se dieran también preceptos sobre la prudencia.

3. *A la tercera hay que decir:* La doctrina del Antiguo Testamento se ordena como fin propio a los preceptos del decálogo; por eso fue conveniente que en los documentos posteriores del Antiguo Testamento el hombre fuera instruido sobre el acto de prudencia, que versa sobre los medios.

ARTICULO 2

¿Convenía que en la ley antigua se hubieran propuesto preceptos prohibitivos sobre los vicios contrarios a la prudencia?

Objeciones por las que parece que en la Ley Antigua no están bien expuestos los preceptos que prohiben los vicios contrarios a la prudencia:

1. Son contrarios a la prudencia no solamente los vicios directamente opuestos, como la imprudencia y sus especies, sino también los que tienen algún parecido con ella, como la astucia y lo que a ella pertenece. Pero esos vicios están prohibidos en la ley, como se ve por estas palabras: *No oprimas con engaño a tu prójimo* (Lev 19,13), y estas otras: *No tendrás en tu bolsa pesa grande y pesa chica* (Dt 25,13). Por lo tanto, debieran darse también algunos preceptos prohibitivos sobre los vicios directamente opuestos a la prudencia.

2. Más aún: Además de la compraventa, pueden ser objeto de fraude otras

muchas cosas. Fue, por lo mismo, inconveniente que la ley prohibiera el fraude solamente en materia de compraventa.

3. Y también: El mismo motivo hay para preceptuar el acto virtuoso que para prohibir el acto del vicio contrario. Ahora bien, en la ley no está preceptuado el acto de la prudencia. Luego tampoco debieron prohibirse los vicios opuestos.

En cambio está el hecho de la existencia de los preceptos de la ley que demuestran lo contrario.

Solución. *Hay que decir:* Como acabamos de exponer (a.1), la justicia considera sobre todo la razón de lo debido, necesaria para el precepto, ya que, como diremos luego (q.58 a.2), la justicia se ordena a dar a otro lo que le es debido. La astucia, por otra parte, se comete sobre todo en materia de justicia, como hemos expuesto (q.65 a.8). Fue, por lo tanto, conveniente que se dieran en la ley preceptos prohibitivos relacionados con el ejercicio de la astucia en materia de injusticia, como son las calumnias inferidas a otro con engaño y fraude, o sustraerle con engaño sus bienes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los vicios directamente opuestos a la prudencia con manifiesta contrariedad no atañen a la injusticia del mismo modo que la astucia. Por esa razón no están prohibidos en la ley como el fraude y el engaño, que pertenecen también a la injusticia.

2. *A la segunda hay que decir:* El engaño y el fraude cometidos en materia de justicia puede decirse que van incluidos en la prohibición de la calumnia. Pero donde se dan con mayor frecuencia el fraude y el engaño es en los actos de compraventa, según el testimonio de la Escritura: *El tendero no será sin pecado* (Eclo 26,28). Por esta razón se da en la ley de modo especial el precepto que prohibe el fraude cometido en la compraventa.

3. *A la tercera hay que decir:* Todos los preceptos dados en la ley se ordenan a la ejecución de la prudencia, así como los que prohiben el hurto, la calumnia y la venta fraudulenta, se ordenan a la ejecución de la astucia.

LA VIRTUD DE LA JUSTICIA

Introducción a las cuestiones 57 a 60

Por EMILIO G. ESTÉBANEZ, O.P.

El tratado de la justicia constituye, por la temática abordada y por su organización, una de las elaboraciones más personales de Santo Tomás. Las únicas fuentes de que había dispuesto la tradición escolástica habían sido, como señalan los estudios de O. Lottin, los escritos de Cicerón y los de los Santos Padres, quienes no ofrecían los elementos precisos para un enfoque ni sistemático ni suficientemente profundo, o, en todo caso, los maestros de teología no supieron dárselo. Sólo Abelardo y su escuela aportaron algunos datos nuevos y atinados, que, sin embargo, no se dejaron sentir en el conjunto de la especulación jurídica de su tiempo. En 1245, Roberto Grosseteste termina la traducción de la *Etica a Nicómaco,* la cual es utilizada de inmediato por San Alberto Magno en sus comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, donde expone ya el tema de la justicia desde la perspectiva aristotélica. Santo Tomás se procura de su amigo y hermano de orden, Guillermo de Moerbeke, una traducción más rigurosa de esta obra, y hace de ella una exposición comentada a lo largo del año 1269. La doctrina sobre la justicia, desarrollada por el filósofo griego en su libro V, será la base principal del tratado de la justicia que el Aquinatense redacta entre los años 1271-1272, fechas que se dan para la composición de la 2-2 de la *Suma.* Es un tratado, no obstante, esencialmente teológico, que se ocupa de la enseñanza transmitida en la Revelación sobre esta virtud y se apoya en la autoridad de dicha Revelación. La teoría de Aristóteles le sirve de soporte estructural para vehicularla. La dependencia respecto de éste se advierte en algunas anomalías que rompen el orden establecido y observado en la *Suma* para el tratamiento de las virtudes. Así, la injusticia viene inmediatamente después de la cuestión de la justicia, cuando su lugar propio, de acuerdo con el esquema aplicado para las otras virtudes, debería ser al final del tratado. Sigue en esto a Aristóteles, que razona este orden alegando que los actos injustos revelan más fácilmente la naturaleza de lo que tenemos por justo. El Angélico debió de encontrar dificultades para conseguir una síntesis satisfactoria entre la doctrina, amplísima y dispersa, enseñada en las escuelas de su tiempo y la nueva de Aristóteles, como se transparenta a propósito de la división del derecho y del lugar que en esa división le corresponde al de gentes, tema este en que los textos no ofrecen la coherencia y lucidez deseables y que se han convertido en la *cruz* de sus intérpretes.

Estos son, empero, minúsculos detalles que ni empañan la poderosa sistematización que logra culminar ni restan méritos a la inteligente habilidad con que utiliza la teoría aristotélica en la perspectiva teológica. En su conjunto, el tratado de la justicia de la *Suma,* el más extenso de los consagrados a las virtudes, es un alarde de organización y síntesis de toda la temática vinculada a esta virtud: la conocida en los estudios tradicionales y la recién descubierta del Estagirita. De hecho, sólo dos cuestiones de las 66 que tiene el tratado, la del derecho, objeto de la justicia, y la de la justicia en sí misma

ESQUEMA DEL TRATADO DE JUSTICIA DE SANTO TOMÁS *

1. *La justicia* en sí misma.
    1. Su objeto (q.57).
    2. Naturaleza de la justicia en sí misma (q.58).
    3. Su vicio opuesto, la injusticia (q.59).
    4. Su acto o el juicio (q.60).
2. Sus partes (q.61-120) . .
    1. *Las partes subjetivas*, o de justicia propia (q.61-78).
        1. De las partes de la justicia en sí mismas.
            1. Distinción de la justicia conmutativa y distributiva (q.61).
            2. El acto de la justicia conmutativa, o la restitución (q.62).
        2. De los vicios opuestos ....
            1. El vicio opuesto a la distributiva, o la aceptación de personas (q.63).
            2. Los opuestos a la conmutativa (q.64-78) . . . . . .
                1. En los cambios involuntarios (q.64-76).
                    1. De las injurias en hechos ..
                        1. Contra la misma persona (q.64)
                        2. En sus miembros (q.65).
                        3. En sus bienes (q.66).
                    2. De las injurias en palabras.
                        1. En el juicio: de la injusticia
                            1. Del juez (q.67).
                            2. Del acusador (q.68).
                            3. Del acusado en su defensa (q.69).
                            4. Del testigo (q.70).
                            5. Del abogado (q.71).
                        2. Fuera del juicio . .
                            1. De la contumelia (q.72),
                            2. De la detracción (q.73).
                            3. De la susurración (q.74).
                            4. De las burlas (q.75).
                            5. De la maldición (q.76).
                2. En los cambios voluntarios ....
                    1. Del fraude en las compraventas (q.77).
                    2. De la usura en los préstamos (q.78).
    2. Partes integrales (q.79).
    3. Partes potenciales o virtudes adjuntas a la justicia (q.80-120).
3. El don correspondiente (q.121).
4. Los preceptos de justicia (q.122).

* Tomado de URDÁNOZ, TEÓFILO, *Introducción al tratado de la justicia* p.165.

(q.57 y 58), dieron origen a una sección doctrinal específica, la *De iustitia et ture*, asunto de múltiples y voluminosas exposiciones por parte de los escolásticos posteriores, entre los que destacan muchos españoles del siglo XVI, como Vitoria, Soto, Medina, Báñez, Suárez, Lugo, etc. El derecho de gentes se transformaría, en las manos de Vitoria y Suárez, en el derecho internacional, efectuándose así uno de los avances más significativos en la comprensión del derecho.

La teoría tomista del derecho se adscribe al llamado iusnaturalismo. Afirma esta teoría la existencia de unos principios normativos de orden jurídico que informan a la razón natural, innatos, por tanto, a la vez que universales y evidentes. A tales principios ha de conformarse el derecho intimado por el legislador humano, el positivo, el cual es y debe ser un desarrollo del natural, a cuya normatividad no puede sustraerse.

1. **El derecho, objeto de la justicia** (q.57 a.1)

De acuerdo con la metodología escolástica que define los hábitos por sus objetos, abre Santo Tomás el estudio de la virtud de la justicia preguntándose por el objeto propio de la misma. Las dudas son poco significativas y fáciles de despachar, siendo más bien un pretexto didáctico para subrayar las dos características que se atribuyen a lo que llamamos justo o derecho, a saber: *aliedad* e *igualdad*. La primera significa que los actos puestos por esta virtud tienen por destinatario a *otro*, a un sujeto distinto del agente. La segunda, que por tales actos ha de realizarse *exactamente* lo que la norma, externa al agente y al otro, prescribe. Estas dos características no se dan en el objeto de las otras virtudes morales, cuyos actos tienen por beneficiario directo al propio agente y cuya norma, al depender de las disposiciones subjetivas de este agente, le es interna y, además, variable en función de las dichas disposiciones, variabilidad que se transmite al objeto. Esta doble diferencia hace del derecho un objeto moral específico y, consiguientemente, de la justicia una virtud distinta de las otras tres cardinales.

En diversos lugares encontramos otros criterios para diferenciar a la justicia de las demás virtudes cardinales con las que se reparte toda la materia moral. Uno es, precisamente, la diversa índole de esta materia, formada por las pasiones del sujeto y por sus operaciones exteriores. Estas últimas son el objeto de la justicia, mientras las otras lo son de la templanza, si pertenecen al apetito concupiscible, y de la fortaleza, si pertenecen al irascible[1]. Otro es la potencia en que radica la virtud, a saber: la voluntad para la justicia, el concupiscible para la templanza y el irascible para la fortaleza[2]. Un tercero es la proporción que el bien moral guarda con el agente. Si se trata de un bien que le beneficia a él mismo, le bastan las virtudes de la templanza y de la fortaleza. Si, en cambio, trasciende su interés personal, la voluntad precisa entonces de una virtud específica que le ayude a superar su egoísmo, virtud que será la justicia cuando el bien sea el de otros hombres y la caridad cuando sea el de Dios[3]. En todos estos casos, el apetito —sensual o racional— es regulado por la razón, ayudada en este menester por la virtud de la prudencia.

[1] Cf. 1-2 q.60 a.3.
[2] Cf. ibid., q.61 a.2.
[3] Cf. ibid., q.56 a.6.

2. **La división del derecho** (q.57 a.2)

Siguiendo a Aristóteles, cuya autoridad cita en el *sed contra*, Santo Tomás divide el derecho en dos únicas especies: el natural y el positivo. El criterio que usa para esta división es el modo en que el objeto de la justicia, el derecho, se configura en su medida exacta. Este modo es doble. El primero, cuando la naturaleza misma se la proporciona. A este objeto se le llama entonces justo por naturaleza o derecho natural. A la norma que le da las medidas se le llama norma natural. El segundo es cuando la medida del objeto la deciden o acuerdan los implicados en la transacción regulada por la virtud de la justicia. A este objeto se le llama entonces justo o derecho positivo, y a la norma aplicada, norma positiva. En ambos casos, el agente y el recipiendario deben conformar sus actos respectivos al objeto así configurado.

Es obvio que el pacto no hace que una cosa sea justa. La arbitrariedad que ello significaría es precisamente contra lo que se dirige la teoría iusnaturalista. En la objeción segunda toma en cuenta nuestro autor este supuesto, del que es muy consciente, tanto él como toda la tradición iusnaturalista, y lo descarta. Para él, la ley humana positiva no es fuente autónoma de derecho, sino sólo la aplicación o síntesis práctica del derecho natural. Hay que subrayar bien esto, pues significa que el derecho positivo, el convenido, no puede ser otro que el mismo derecho natural, cosa que, por 'otra parte, no se cansa de repetir Santo Tomás[4]. El marco para la intervención de la voluntad y del pacto hay que buscarlo en otra zona. De ello nos ocuparemos en el apartado siguiente.

Esta división del derecho en sólo dos miembros, el natural y el positivo, es doctrina firme y constante del Angélico. La ha dado anteriormente en la 1-2 q.95 a.4, y la recuerda unas cuestiones más adelante de la que estamos comentando, en la q.60 a.5, estando sensiblemente presente en todas sus exposiciones sobre el derecho. La tesis que defienden algunos de sus intérpretes de que el derecho de gentes constituye un tercer miembro o especie de esta división está manifiestamente en contra de la letra y también, creemos, del espíritu de los escritos tomistas sobre el tema.

Añadamos, por fin, que, aparte la igualdad, puede tomarse como criterio la otra propiedad del derecho, la aliedad, obteniéndose entonces las especies de derecho de que habla en el artículo cuarto.

3. **El derecho de gentes** (q.57 a.3)

La cuestión que se plantea es si este derecho es positivo, como expresa y repetidamente afirma Santo Tomás, o si es natural, como parecen indicarlo algunas exposiciones menos claras y afortunadas de nuestro doctor[5]. El

[4] El lugar propio en que afirma la dependencia de toda ley humana respecto de la natural es el a.2 de la q.95 de la 1-2. Esta dependencia la especifica Santo Tomás con el término *derivación*, de la que distingue dos modalidades: una derivación de corte lógico, al modo en que las conclusiones especulativas se derivan de sus principios; como de la proposición primera *no hay que hacer daño a nadie* se deriva la de que *no hay que matar*. La otra es por *determinación*, que consiste en elegir y aplicar una de las muchas regulaciones concretas con que puede realizarse un mismo y solo mandato natural. Por ejemplo, el precepto de que hay que castigar al delincuente, que es natural, cabe cumplirlo de muchas maneras: pena de muerte, cárcel, multa, etc. La ley humana determina cuál de ellas.

[5] Formulamos así la cuestión a efectos de recoger la disparidad de opiniones surgida entre los seguidores de Santo Tomás. Según ellos, el derecho de gentes está constituido por las pro-

texto más conflictivo es de la 1-2 q.95 a.4, donde, después de decir que el derecho de gentes es positivo, da unas aclaraciones de él que vienen a hacerlo natural. Santo Tomás se encontró con una tradición confusa y hasta contradictoria sobre el tema. Su talante respetuoso para con todas las *autoridades* le empuja a buscar una conciliación entre todas ellas y con su propia doctrina. Esto le resta contundencia y claridad y explica la confusión creada entre sus discípulos. Vamos a hacer un nuevo intento —uno más entre los muchos que se han hecho— por aislar y articular su pensamiento genuino, diferenciándolo, cuando proceda, del de los autores en que dice inspirarse.

a) *El derecho de gentes en las «autoridades»*

La expresión *derecho de gentes* se remite a Cicerón. Este autor divide el derecho en natural y positivo[6]. El primero se basa en una especie de instinto de la naturaleza, por lo que es formulado y reconocido por todos los hombres espontáneamente, sin necesidad de ponerse de acuerdo sobre él[7]. El positivo, en cambio, que es opinable, requiere una aprobación explícita por parte de los miembros de la comunidad a quienes se aplica[8]. Pero entre las normas de este derecho advierte que hay algunas de las que no puede presumirse razonablemente que hayan sido sancionadas públicamente. Se trata, en concreto, de las costumbres de los antepasados que han entrado, sin más, a formar parte de la legislación de una ciudad, o también, del derecho peculiar de las distintas formaciones tribales o linajes, que ha permanecido vigente aun después de que esas tribus se han asociado en una comunidad mayor. Para ambos casos falta la aprobación pública que hace del derecho un derecho positivo. Para superar esta dificultad divide a éste en escrito y no escrito. Uno y otro son consensuados, como exige el derecho positivo, pero de forma diferente. El primero, promulgado y difundido antes de su entrada en vigor, no presenta problema alguno. Para el segundo, el consuetudinario y el de gentes —gentes llama Cicerón a los linajes[9]— da la siguiente explicación: las proposiciones normativas propias de ambos derechos no escritos son tan próximas al natural, se deducen de él con un discurso tan breve y fácil, que el consenso en las mismas es casi igual de espontáneo y necesario que el consenso en los principios naturales de que derivan[10].

Este planteamiento ciceroniano no deja dudas sobre el carácter positivo del derecho de gentes, reducido éste, no se olvide, a conclusiones brevemente derivadas del derecho natural[11]. Tampoco las deja sobre el factor que hace positivo al derecho, a saber: la aprobación por los implicados en la relación jurídica de marras. El natural, al basarse en la razón y su instinto, lle-

posiciones inmediatamente derivadas por discurso lógico de los principios, y no puede ser, por tanto, positivo. Para el Angélico, en cambio, según nuestra opinión, el derecho de gentes es un derecho positivo en el que lo determinado es, como siempre, el derecho natural, sólo que en este caso se trata específicamente de unas proposiciones muy próximas a los principios en el discurso deductivo.

[6] Cf. *Oratoriae partitiones* 37.

[7] «Natura ius est quod non opinio genuit, sed quaedam innata vis inseruit» *(De inventione* II 53).

[8] «Lege ius (el positivo) est quod in eo scripto quod populo expositum est ut observet, continetur» *(De inventione* II 54).

[9] Cf. *De officiis* III 17.

[10] «Quae autem scripta non sunt, ea aut consuetudine aut conventis hominum et *quasi consensu* obtinentur» *(Oratoriae partitiones* 37).

[11] En distintos pasajes llama Cicerón natural a este derecho, pero sin negar nunca que sea positivo. Los textos, por tanto, deben interpretarse sin menoscabar este segundo extremo.

va incorporado el consentimiento entre todos los hombres y no precisa, por tanto, ser acordado de ninguna otra manera. Esto hace la diferencia entre ambos. Aristóteles había seguido el mismo criterio, y Santo Tomás, creemos, también. La derivación lógica, en cambio, no es factor ninguno para dividir el derecho, sino para explicar cómo se realiza el consenso.

Otro jurista cuya división y definiciones del derecho tiene en cuenta el Angélico es Gayo. Según éste, el derecho se divide en de gentes y civil. Aquél es el que guardan todos los hombres o gentes. Se fundamenta en la razón, que es lo que define la naturaleza del hombre, y por eso es natural. Gentes está aquí por todos los hombres y no por el grupo gentilicio, como en Cicerón. Es un derecho que incluye tanto los primeros principios como las conclusiones. El civil es el propio de una ciudad[12].

El jurisconsulto citado en este artículo es Ulpiano, cuya definición del derecho natural tendría gran fortuna en la escolástica y en la tradición decretalista. Divide el derecho en público y privado, y al último, en natural, de gentes y civil. Por natural entiende el que dicta la misma naturaleza, pero no la exclusivamente humana, la racional, sino la animal, común a hombres y bestias. Otros autores extenderían este concepto de naturaleza, incluyendo en él a los vegetales, a los minerales y, resumiéndolo todo, al cosmos. El derecho de gentes —también aquí gentes está por hombres— es el específicamente humano, el de la naturaleza racional sola, común a todos los hombres y exclusivo de ellos. Es, pues, el derecho natural de Gayo. El civil, finalmente, es el propio de una ciudad, y se forma añadiendo o quitando algo al derecho común, es decir, al natural en el primer sentido, común a animales y hombres[13]. Gayo y Ulpiano, como se ve, llaman de gentes al derecho natural humano, al de los hombres todos, al que Cicerón llama simplemente natural. Al de gentes de éste no lo conocen.

Mencionemos, por último, a San Isidoro. En su afán de recopilar la doctrina de sus antecesores, divide el derecho en tres especies: natural, de gentes y positivo. El primero es el común a todas las naciones y tiene su asiento en el instinto natural. Entre los ejemplos de este derecho nombra la unión de macho y hembra, ejemplo dado por Ulpiano como de derecho natural, común a animales y hombres. Ya revuelve, pues, las nociones de derecho natural de este jurisconsulto y de Gayo. Derecho de gentes es el derecho de guerra, observado por casi todas las naciones. Isidoro aclara su índole aduciendo una lista de ejemplos: ocupación de territorios, apresamientos, esclavitud, treguas, pactos, inviolabilidad de los embajadores, etc. Civil es el derecho que un pueblo o una ciudad se dan a sí mismos[14].

b) *El derecho de gentes en Santo Tomás*

En el artículo tercero se pregunta nuestro doctor si el derecho de gentes es natural. Conocida la estructura dialéctica del método escolástico, ya se puede adivinar que la respuesta será negativa. Para nuestro interés actual

[12] «Quod quisque populus ipse sibi ius constituit, id ipsius proprium civitatis est vocaturque ius civile, quasi ius proprium ipsius civitatis. Quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peraeque custoditur vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur» (*Dig.* I 1,9).

[13] «Ius naturale est quod natura omnia animalia docuit... Ius gentium est quo gentes humanae utuntur» (*Dig.* I 1,1). «Ius civile est quod neque in totum a naturali vel gentium recedit, nec per omnia ei servit: itaque cum aliquid addimus vel detrahimus iuri communi, ius proprium, id est civile, efficimus» (*Dig.* I 1,6).

[14] Cf. *Etimologías* V 4-6.

nos conviene referir la teoría, anterior y posterior a Santo Tomás, que divide el derecho por el criterio de la derivación lógica, pues es en el contexto de esta teoría donde adquiere sentido la cuestión de este artículo tercero. De acuerdo con ella, el derecho se dividiría en natural, de gentes y positivo.

El primero lo constituyen los principios jurídicos fontales, innatos e inmutables, que no se deducen de otros anteriores, sino que son ellos el origen de todo. A este nivel, unos acentúan la dimensión animal del hombre, contando en esto con la autoridad de Ulpiano y con el significado mismo del término naturaleza, que quiere decir nacimiento, un rasgo propio de todos los vivientes y no sólo del hombre. Otros mantienen la opinión de que para el hombre lo natural característico es su razón. Pero la razón puede, a su vez, contemplarse como naturaleza, como una potencia específica en sí o en cuanto a su actividad racional. A tenor de esta distinción, puede llamarse derecho natural a los principios normativos innatos de que está informada esta facultad o, también, a las conclusiones obtenidas de esos principios, pues discurrir es lo que más esencialmente define al hombre. San Alberto puso orden en este enredo. La noción de derecho no puede extenderse a los animales, porque no son sujetos capaces de obligaciones, ni tampoco a la naturaleza animal del hombre, porque los instintos actúan movidos por la naturaleza y no por lo justo o injusto [15]. La noción de derecho natural no ha de extenderse, por el otro extremo, a las conclusiones derivadas de los primeros principios, pues ya están sujetas a error, son opinables, mientras el natural no lo es. El derecho natural son los principios jurídicos de que está informada naturalmente la razón humana y que esa razón dicta a todo hombre [16].

El derecho de gentes lo forman las conclusiones inmediatas y necesarias deducidas de los primeros principios de la sindéresis [17]. Las conclusiones más remotas y difíciles no son derecho de gentes, sino una especie diferente que no ha recibido ningún nombre, pero que se podría denominar derecho natural terciario [18].

«El derecho puramente positivo o civil se deriva contingentemente y por modo de simple aplicación o determinación más concreta de dichos principios... Este derecho positivo depende únicamente de la voluntad del hombre que lo estatuye y no de la misma naturaleza de las cosas» [19].

1. *La derivación lógica.* Santo Tomás se pregunta, como hemos dicho, si el derecho de gentes es natural. En la respuesta principal señala que hay dos maneras de contemplar lo justo por naturaleza de que ha hablado en el artículo precedente. Una de ellas es *absolutamente*, sin ninguna otra referencia. Este es el derecho natural de Ulpiano en su primera acepción, el común a animales y hombres. La otra manera de contemplar el derecho natural es refiriéndolo o *comparándolo* con las consecuencias que se seguirán de su aplicación. Comparar es propio y exclusivo de la razón humana, y esto es, por tanto, el derecho propiamente natural a los hombres, el derecho que tanto

[15] La naturaleza animal «per instinctum naturalem obligat et non per modum iusti» *(In V Eth.* tract.3 c.3, en *Opera Omnia* [Lugduni 1651] t.4 p.208a).

[16] «Naturale [ius] ex specie est quod unicuique dictat ratio ex solis rationis principiis informata et non ex his quae inquisitione vel discussione inventa sunt» (ibid.).

[17] Cf. SANTIAGO RAMÍREZ, *El derecho de gentes* (Madrid 1955) p.111. Es un estudio excelente de la historia de este derecho y un análisis profundo y completo de la doctrina de Santo Tomás sobre el mismo. A nuestro parecer, sin embargo, equivoca el criterio para dividir el derecho, centrándose en la derivación lógica y desplazando del todo el del pacto.

[18] Cf. ibid., p.82.

[19] Ibid., p.110-111.

Ulpiano como Gayo llaman de gentes. Comparar es tanto como discurrir. No cabe duda, pues, que Santo Tomás está incluyendo en el derecho natural propiamente humano tanto a los principios como a las conclusiones derivadas lógicamente de ellos. Del derecho de gentes de San Isidoro se ocupa en la objeción segunda. De los ejemplos que da el Obispo de Sevilla selecciona el de la esclavitud. La posibilidad de que ésta sea un caso de derecho natural se incrementa con la autoridad del Filósofo, que la tiene por tal en algunos textos. Santo Tomás niega que, con respecto a la naturaleza considerada absolutamente, haya hombres de condición servil, aunque sí cuando se la considera comparativamente, a saber: si se atiende a las buenas consecuencias que para algunos supone ese estado de servidumbre. La esclavitud que se dice de derecho de gentes es de este segundo tipo y, por tanto, es natural en el segundo sentido, como una averiguación o conclusión racional. Anteriormente, en la 1-2 q.95 a.4, había puesto en conexión el derecho de gentes con las conclusiones próximas a los principios y sacadas de ellos por breve y fácil discurso racional (cf. también el ad 1 de dicho artículo). Parece, por consiguiente, que, según la opinión del Angélico, el derecho de gentes está formado por las conclusiones inmediatas derivadas lógicamente de los principios del derecho natural.

Pero al mismo tiempo que afirma de este derecho lo que acabamos de exponer, afirma que es positivo. Tanto en este artículo tercero que estamos analizando como en el cuarto de la 1-2 q.95, todos los discursos sobre el derecho de gentes van precedidos de la afirmación tajante e inequívoca de que es un derecho positivo. Del dominio o esclavitud propia del derecho de gentes dice en otros lugares que es de derecho humano, es decir, positivo[20]. Y a la propiedad privada, a la que aquí trata de natural en el segundo modo, la tiene por una disposición positiva y pactada por los hombres[21]. Si no queremos sentenciar que Santo Tomás se contradice en el espacio de dos líneas o de un artículo para otro, o que no sabe lo que trae entre manos, debemos entender que está utilizando el criterio de la derivación lógica no para establecer las especies de derecho, sino para explicar por qué el derecho llamado de gentes es un derecho positivo, es decir, pactado. En efecto, el criterio para dividir el derecho, como acaba de exponer en el artículo segundo, es el convenio. Pero respecto de las normas jurídicas observadas por las naciones surge una dificultad especial, *pues nunca se han reunido todos los hombres para decidir algo de común acuerdo* (obj.3). Sin este acuerdo, el derecho, en este caso el de gentes, no puede decirse positivo. Esta dificultad la resuelve en la línea de Cicerón: tales normas son tan próximas a los principios, que el consenso resulta fácil (1-2 q.95 a.4 ad 1); o tan idénticas casi con los primeros principios, que la misma razón natural las instituye sin necesidad de una institución especial (2-2 q.57 a.3 ad 3), es decir, acordada. El consentimiento se expresa aquí con los hechos, con una conducta coincidente que manifiesta la aprobación de esas normas. La proximidad lógica, pues, a los principios es lo que explica que sean convenidas, esto es, positivas. Para el derecho civil no se presenta este tipo de problema. Afecta a personas que

[20] «Dominium introductum est de iure gentium, quod est ius humanum» (2-2 q.12 a.2). Cf. 2-2 q.10 a.10. Una exposición más sistemática del tema puede verse en su comentario al primer libro de la *Política,* de Aristóteles, lect.4 n.75ss, donde considera a esta esclavitud por derecho de guerra como de gentes, positiva y acordada.

[21] «Secundum ius naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundum humanum condictum, quod pertinet ad ius positivum, ut supra dictum est» (2-2 q.66 a.2 ad 1). Se refiere a lo dicho en este artículo tercero.

viven relacionadas entre sí, con un sistema apropiado de concierto y promulgación de las leyes que asegura el carácter pactado de las mismas.

La derivación lógica no puede hacer las especies del derecho con las proposiciones derivadas, ya que, como es obvio, principios y conclusiones forman un todo homogéneo que no se sale de la cualidad de natural. Santo Tomás mismo lo enseña: *Todo lo que se deriva como una conclusión del derecho natural es necesariamente derecho natural*[22]. Sirve, en cambio, de criterio para asignar las propiedades de ese derecho natural. La universalidad, evidencia, etc., van de más a menos, según se trate de los principios, primeras conclusiones, etcétera.

2. *La derivación por determinación.* El derecho positivo, que es el de gentes y civil, se deriva del natural por determinación de este último. Expliquemos por pasos lo que esto significa.

Todo el derecho natural, desde los primeros principios hasta las últimas conclusiones lógicamente derivadas, es abstracto, formal, común, indeterminado, en una palabra[23]. Su fuerza reguladora no está todavía encarnada en una praxis concreta donde sea operativa. El precepto general de que hay que ser agradecido a los bienhechores puede ser desglosado en que hay que ser agradecido a Dios, a los padres, a las autoridades, a los ancianos, a los profesores, etc., puesto que a todos ellos los tenemos por nuestros bienhechores. Pero cada uno de estos preceptos sigue permaneciendo en un terreno formal, inoperante. Es preciso objetivarlos en una conducta y en unas instituciones en que ese mandato sea operativo, es preciso conseguir una síntesis práctica de precepto y realidad. Santo Tomás afirma repetidas veces que el derecho natural y el positivo son lo indeterminado y lo determinado, y que la labor del príncipe se cifra en articular en una legislación positiva el contenido, que es común, del derecho natural[24].

¿Qué es lo que determina el legislador humano? Claramente, el derecho natural. Para entenderlo basta tener presente que cualquier norma natural ha de hacerse efectiva dentro de unas circunstancias concretas, las cuales son diferentes o variables. Esta variabilidad de las circunstancias es una condición inherente a la aplicación del derecho natural. Es decir, por principio, existen para una misma y sola norma varias maneras de realizarse o traducirse socialmente, ya que, por principio igualmente, las circunstancias son distintas[25]. Así —ateniéndonos al ejemplo de Santo Tomás—, un campo se ordena por su misma naturaleza al bien de toda la comunidad. Esto es lo que prescribe el derecho natural. Pero esta utilidad pública puede conseguirse o por el régimen de propiedad privada o por el régimen de propiedad común. De cara a la norma absolutamente considerada, es indiferente el uno

[22] *In V Eth.* lect.12 n.1023. Cf. 1-2 q.95 a.2 obj.2 y el a.4.

[23] «Iusta et bona possunt dupliciter considerari: uno modo formaliter, et sic semper et ubique sunt eadem, quia principia iuris, quae sunt in naturali ratione, non mutantur. Alio modo materialiter, et sic non sunt eadem iusta et bona ubique et apud omnes, sed oportet ea lege determinari» *(De malo* 2,4 ad 13). Cf. 1-2 q.95 a.2; 2-2 q.85 a.1 ad 1.

[24] «Ad quemlibet autem principem qui potest leges condere, pertinet ius naturale commune per ius positivum determinare: nihil enim est aliud ius positivum quam determinado iuris naturalis» *(Quodl.* 2,8c). Cf. 1-2 q.95 a.2.

[25] «Iustitia quidem perpetuo est observanda. Sed determinado eorum quae sunt iusta secundum institutionem humanam vel divinam, oportet quod varietur secundum diversum hominum statum» (1-2 q.104 a.3 ad 1). «Modus autem observandi ea quae sunt de lege naturali non potest esse uniformis in ómnibus propter diversitatem quae in singularibus contingunt, sicut nec idem modus curadonis potest adhiberi ómnibus laborantibus eadem aegritudine...» *(In IV Sent.* d.15 q.3 a.2 q.ª4c). Cf. 2-2 q.120 a.1c; 2-2 q.57 a.2 ad 1.

o el otro, pues ambos pueden garantizar el efecto prescrito. En cambio, de cara a las circunstancias y a las consecuencias previsibles o ya experimentadas, el uno es más procedente que el otro. Ambos regímenes se derivan lógicamente del precepto primario de derecho natural de que *todas las cosas son comunes,* esto es, para utilidad de todos, según qué circunstancias hagan de medio en el silogismo. Es el legislador humano el que decide qué circunstancias han de tenerse en cuenta, cosa que, corno dice el Angélico, si es prudente, hará movido por alguna razón —tomada de la experiencia— y no arbitrariamente[26]. De esta manera *determina* el derecho natural, vale decir, una de las varias formas, todas ellas vinculadas lógicamente con el principio normativo, de realizarlo prácticamente. De ahí que el derecho positivo se derive del natural lógicamente y, además, por determinación.

En este contexto ocurre la *indiferencia* en que tiene lugar el derecho positivo, que dice Santo Tomás, o el *nihil differt sic vel aliter,* que dice Aristóteles. Se refiere a la equipolencia de las varias fórmulas de realizar el derecho natural, es decir, a su igual vinculación —no desvinculación— lógica con él. Según sean las circunstancias, una u otra fórmula encarna cumplidamente, o más cumplidamente, el fin dictado por la razón natural: provecho igual para todos en la explotación de un campo. No se trata de la indiferencia propia de una materia tan lejana de la fuerza reguladora del derecho natural, que queda relegada a la discreción del legislador humano, o tan imprecisa que sólo éste la pueda precisar. El ejemplo tenazmente aducido por Santo Tomás es el de la fijación de la pena que ha de infligirse al delincuente. Sin embargo, la fijación de tal pena no está, si se mira bien, extramuros de la regulación jurídica natural ni mucho menos. No es lícito al legislador poner cualquier pena por cualquier delito, sino que también a este propósito ha de consultar, y con mucha atención, a los dictados de la razón natural. Lo reconoce el mismo santo doctor referente al honor debido a un benefactor: sería impropio llegar hasta divinizarlo[27].

Puesto que la regulación concreta que hace efectiva la norma natural ha de ser cumplida por el grupo, es obvio que a él le compete el elegirla. Por eso la determinación del derecho natural supone el consentimiento de todos los interesados. En este pacto descansa la diferencia específica entre el derecho natural y el positivo. No hay que insistir en que no es el pacto lo que hace que algo sea justo, pues lo que se pacta es una de las varias formas justas de objetivar el derecho natural.

El derecho de gentes escolástico no es todo el derecho de gentes. Es sólo aquellas proposiciones inmediatas que de hecho son practicadas por las naciones. Los escolásticos hacen esta reducción empujados por el problema que querían resolver: el del convenio. Pero es evidente que toda disposición jurídica aprobada por las naciones, tanto tácita como expresamente, es derecho de gentes, cualquiera que sea el lugar que ocupe en la escala deductiva. A este particular no se distingue del derecho civil, que determina asimismo a todo el natural, y ello también con los hechos —la costumbre— o de palabra[28]. Se diferencian por el sujeto que efectúa la determinación: las naciones o los ciudadanos. Lo único que cabe matizar es que hay materias que interesan exclusivamente a uno u otro sujeto.

Así, pues, las especies de derecho se constituyen por razón del convenio y son únicamente dos por la parte que mira a la igualdad o ajustamiento:

[26] Cf. *In III Sent,* d.37 q.1 a.3 ad 2.
[27] Cf. *In V Eth.* lect.12 n.1024.
[28] Cf. 1-2 q.97 a.3.

derecho natural y derecho positivo. Él primero cuando se trata de una conmensuración producida por la naturaleza misma, y que todos los hombres perciben de inmediato. El segundo cuando esa ecuación se produce por la industria humana dentro de un contexto social y todos los interesados admiten que, efectivamente, hay tal ecuación. El derecho positivo es sólo la reproducción social del natural, pero para conseguir que la tupida e intrincada red de relaciones internacionales, nacionales y privadas, llena de minucias, mudanzas, novedades y egoísmos[29], encarne la elemental ecuación que postula la justicia natural, a saber: que cada uno reciba justo tanto cuanto da[30], se requiere en el legislador humano una masa enorme de ingenio y de probidad moral.

Las partes todas del derecho que diferencia Santo Tomás en esta cuestión las podemos articular y resumir en el siguiente esquema:

- DERECHO
  - *adecuación* . .
    - por naturaleza
      - absoluta: común a animales y hombres.
      - comparada: propio de los hombres.
    - por pacto ..
      - público
        - de gentes.
        - civil.
      - privado.
  - *aliedad* ....
    - completa o perfecta.
    - parcial ...
      - paterno.
      - señorial.
      - conyugal.

4. La objetividad del derecho

Una de las diferencias fundamentales entre las otras virtudes morales y la virtud de la justicia es que el objeto de las primeras se establece en su justa medida atendiendo a las disposiciones del sujeto, mientras el de la segunda se establece igualándolo con la cosa anteriormente dada o recibida. Las fórmulas *medium rationis* y *medium rei* quieren recoger esta diferencia[31]. Para entenderla hay que recordar la doctrina aristotélica de que la virtud estriba en el justo medio. Significa esto que la razón, regla de los actos humanos, calcula las dimensiones correctas del objeto de la virtud trazando la media entre dos extremos, uno que supera la medida y otro que no la da. De ahí que se llame a ese objeto delimitado por este método el *medium rationis.* Ahora bien: entre los parámetros utilizados por la facultad racional para hacer este cálculo figuran —principalmente, dice Santo Tomás— las pasiones del agente y sus disposiciones naturales, las cuales, al cambiar en un mismo agente y de unos a otros, arrojan medias distintas, es decir, objetos desiguales entre sí, aunque, si las cuentas son correctas, exactamente adecuados a los sujetos respectivos. El derecho, en cambio, objeto de la justicia, se conmensura a otro, y su único parámetro es la cosa —u operación— anteriormente dada o recibida, con la que debe guardar una ecuación perfecta. Lo que se da debe equivaler a lo recibido, o viceversa, siendo lo uno la medida de lo otro. Propiamente no cabe hablar aquí de media, si bien puede pensarse en una insuficiencia o rebasamiento de la ecuación que haría de ésta el

[29] Cf. 1-2 q.96 a.1.
[30] Cf. 2-2 q.58 a.11.
[31] Cf. 2-2 q.58 a.10.

término medio. En todo caso, es la cosa debida, y solamente ella, la que cumple la condición de igualdad, por lo que no es susceptible de acomodación. Es el agente el que tiene que plegarse a ella, al revés que en las otras virtudes, en que es el objeto el que se pliega o iguala a las condiciones del agente. No obstante, esta inmutabilidad del objeto es lo razonable para las transacciones que regula la justicia, siendo él también un *medium rationis.*

La objetividad del derecho se hace sentir asimismo en otras áreas. Su aplicación, por ejemplo, ha de respetar escrupulosamente los dictados de la ley tal como está escrita[32]. Un juez no puede apartarse de ellos, ni aun en el caso en que, por otros caminos fuera del legal, le conste personalmente la inocencia del acusado. Agotados todos los recursos que tenga a mano, debe sentenciar de acuerdo con las evidencias jurídicas aportadas en el proceso. Son sus acusadores —sentencia lacónicamente el Angélico— los que se hacen responsables de su condena. Otro tanto respecto de la obediencia debida a la autoridad. Los subordinados no pueden sustraerse a ella a no ser que la orden contenga un error *intolerable*[33]. Con todo, la doctrina, tanto de Aristóteles como de Santo Tomás, y, en general, del iusnaturalismo, no responde, ni de lejos, a la imagen de inflexibilidad que los casos citados pudieran hacer creer. La justicia contiene, como parte de sí misma, una virtud, la *epiqueya* o *equidad,* que es una instancia crítica de la propia justicia, un mecanismo correctivo de su autoridad. Esta virtud postula, en primer lugar, una revisión de la ley positiva cuando se advierte en ella algo contrario a la justicia verdadera. En segundo lugar, exige que la aplicación de la ley se haga en cada caso en conformidad con su espíritu o propósito real, aunque para ello se haya de contradecir su letra. Esto convierte a la práctica justa de la justicia en una obra humana, reflexiva y responsable, absolutamente ajena a la obra, mecánica y servil, de aplicar puramente los parágrafos del código escrito. La sujeción estricta a estos parágrafos, que propugnan muchos profesionales del derecho, supondría la aceptación, por principio, del error jurídico, ya que, por principio, la ley positiva no puede recoger en sus previsiones tantas circunstancias como de hecho rodean a los actos humanos concretos[34]. Es cierto que la interpretación de la ley en función de dichas circunstancias se presta a la arbitrariedad[35]. Pero ésta puede superarse, y así debe exigirse, mientras que la arbitrariedad de la ley escrita es intrínseca a la misma, inevitable, debido a su incapacidad para articular cualquier circunstancia posible. Asimismo, es cierto que la manipulación, aunque sea correcta, de una ley, oculta su defectuosidad y retrasa su modificación o supresión al paliar sus efectos negativos. Pero no hay que olvidar que la denuncia de una ley a base de evidenciar sus consecuencias nefastas, se hace a costa de personas inocentes, lo que no es de recibo.

[32] Cf. 2-2 q.60 a.5.

[33] Cf. 2-2 q.67 a.2; q.64 a.6 ad 3.

[34] «Humani actus, de quibus leges dantur, in singularibus contingentibus consistunt, quae infinitis modis variari possunt» (2-2 q.120 a.1). «Quia igitur legislator non potest omnes singulares casus intueri, proponit legem secundum ea quae in pluribus accidunt, ferens intentionem suam ad communem utilitatem. Unde si emergat casus in quo observatio talis legis sit damnosa communi salud, non est observanda» (1-2 q.96 a.6). Cf. 1-2 q.91 a.3 ad 3; q.97; 2-2 q.57 a.2 ad 1.

[35] Cf. 1-2 q.97 a.2; q.95 a.1 ad 2.

BIBLIOGRAFÍA

CARRO, VENANCIO, *La teología y los teólogos juristas españoles ante la conquista de América,* 2 vols. (Madrid, C.S.I.C., 1944).
FASSÓ, GUIDO, *Historia de la Filosofía del Derecho,* 3 vols. (Madrid, Pirámide, 1979-1982).
LOTTIN, ODON, *Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs:* Ephemerides Theologicae Lovanienses 1 (1924) 369-388.
OSUNA, ANTONIO, *Pervivencia del pensamiento iusnaturalista clásico:* Ciencia Tomista 97 (1970) 3-73 y 219-265.
OVERBEKE, PAUL-M. VAN, *Saint Thomas et le droit:* Revue Thomiste 55 (1955) 519-564.
- *La loi naturelle et le droit naturel selon S. Thomas:* Revue Thomiste 57 (1957) 53-78 y 450-495.
PIZZORNI, REGINALDO M., *Naturalità e storicità del diritto naturale secondo S. Tomaso d'Aquino:* Aquinas 18 (1974) 139-187.
— *La naturalità del diritto naturale nel pensiero greco-romano:* Aquinas 18 (1975) 149-181.
— *Il diritto naturale nel pensiero dei Padri:* Angelicum 53 (1976) 495-565.
— *Il diritto naturale nell'Alto Medioevo e nei decretisti:* Aquinas 19 (1976) 237-272.
— *Il diritto naturale, fondamento e criterio di giustizia del diritto positivo e della sua obligatorietà:* Sapienza 37 (1984) 285-300.
RAMÍREZ, SANTIAGO, *El derecho de gentes* (Madrid, Studium, 1955).
TRUYOL Y SERRA, ANTONIO, *Los principios de derecho público en Francisco de Vitoria. Selección de textos con introducción y notas* (Madrid 1946).
URDÁNOZ, TEÓFILO, *Introducción al tratado de la justicia,* en *Suma Teológica de Santo Tomás* VIII p.159ss (Madrid, BAC, 1956).
— *Introducción a la primera relección (De los indios),* en *Obras de Francisco de Vitoria* (Madrid, BAC, 1970) p.491ss.
UTZ, ARTHUR FRIDOLIN, *Etica Social,* vol. II: *Filosofía del derecho* (Barcelona, Herder, 1965).
VERDROSS, ALFRED, *La filosofía del derecho del mundo occidental* (México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983).
- *Derecho Internacional Público* (Madrid, Aguilar, 1973).

CUESTIÓN 57

El derecho

A continuación, después de la prudencia, ha de tratarse la justicia (q.47 introd.), sobre la que se presentan cuatro consideraciones: la primera, sobre la justicia; la segunda, sobre sus partes (q.61); la tercera, sobre el don que le concierne (q.121); la cuarta, sobre los preceptos propios de la justicia.

En cuanto a la justicia, deben considerarse cuatro aspectos: primero, el derecho; segundo, la justicia propiamente dicha (q.58); tercero, la injusticia (q.59); cuarto, el juicio (q.60).

Sobre lo primero se plantean cuatro problemas:

1. El derecho, ¿es el objeto de la justicia?—2. ¿Está correctamente dividido en derecho natural y derecho positivo?—3. El derecho de gentes, ¿se identifica con el derecho natural?—4. ¿Se deben distinguir especialmente el derecho paterno y el señorial?

ARTICULO 1

El derecho, ¿es el objeto de la justicia?

Objeciones por las que parece que el derecho no es el objeto de la justicia:

1. Dice, en efecto, el jurisperito Celso que *el derecho es el arte de lo bueno y de lo equitativo*[1]. Ahora bien: el arte no es objeto de la justicia, sino que, por sí mismo, es una virtud intelectual. Luego el derecho no es el objeto de la justicia.

2. Más aún: Como dice Isidoro, en el libro *Etymol.*[2], *la ley es una especie de derecho.* Mas la ley no es objeto de la justicia, sino, más bien, de la prudencia; de aquí que el Filósofo[3] ponga *el arte de legislar* como parte de la prudencia. Luego el derecho no es el objeto de la justicia.

3. Y también: La justicia somete principalmente el hombre a Dios; pues dice Agustín, en el libro *De mor. Eccl. Catbol.*[4], que *la justicia es un amor que sólo sirve a Dios y que, por eso, rige bien las demás cosas que están sometidas al hombre.* Pero el derecho no pertenece a las cosas divinas, sino únicamente a las humanas, porque afirma Isidoro, en el libro *Etymol.*[5], que *lo sagrado es ley divina; en cambio, el derecho es ley humana.* Por lo cual, el derecho no es objeto de la justicia.

En cambio está Isidoro, que dice en el mismo libro[6] que *el derecho se ha llamado así porque es justo.* Pero lo justo es objeto de la justicia; pues afirma el Filósofo, en V *Ethic.*[7], que *todos deciden llamar justicia a semejante hábito, mediante el cual realizan cosas justas.* Luego el derecho es objeto de la justicia.

Solución. *Hay que decir:* Lo primero de la justicia, dentro de las demás virtudes, es ordenar al hombre en las cosas que están en relación con el otro. Implica, en efecto, cierta igualdad, como su propio nombre manifiesta. Vulgarmente se dice que las cosas que se igualan se *ajustan.* Ahora bien: la igualdad se establece en relación a otro. Pero las demás virtudes perfeccionan al hombre solamente en aquellas cosas que le convienen a él mismo.

Así, pues, aquello que es recto en las acciones de las demás virtudes, hacia lo que tiende la intención de la virtud, como a su propio objeto, no se determina sino por relación al agente. En cambio, lo recto que hay en el acto de la justicia, aun exceptuada la relación al agente, se distribuye por relación a otro sujeto; pues en nuestras acciones se llama justo a aquello que, según alguna igualdad, corresponde a otro, como la retribución del salario debido por un servicio prestado.

Por consiguiente, se llama justo a algo, es decir, con la nota de la rectitud de la justicia, al término de un acto de justicia, aun sin la consideración de cómo se hace por el agente. Pero en las otras virtudes no se define algo como recto a no ser considerado cómo se hace por el agente. Y, por eso, el objeto de la justicia, a diferencia de las demás virtudes, es el objeto específico que se llama lo justo. Ciertamente, esto es el derecho. Luego es manifiesto que el derecho es el objeto de la justicia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que es frecuente que los nombres se desvíen de su primera acepción, para designar otras cosas, como el nombre de *medicina* se asignó, en un principio, para designar el remedio que se aplica al enfermo para curarlo. Luego pasó a significar el arte por el que se hacía esto. Así también sucede con el nombre de *derecho,* que se asignó primero para significar la misma cosa justa. Pero, después, derivó hacia el arte con el que se discierne qué es justo; y, ulteriormente, a designar el lugar en el que se otorga el derecho; así, por ejemplo, se dice que alguien comparece *ante el derecho;* finalmente, también se denomina derecho a la sentencia que es pronunciada por aquel a cuyo oficio pertenece hacer justicia, incluso a pesar de que lo que decida sea inicuo.

2. *A la segunda hay que decir:* Que del mismo modo que de las acciones que se hacen exteriormente por el arte, una cierta idea, que se llama la regla del arte,

1. *Dig.* 1 tít.1 leg.1: *Iuri operam* (KR I 29a). 2. SAN ISIDORO, *Etymol.* 5 c.3: ML 83,119. 3. ARISTÓTELES, *Ethic.* 6 c.8 n.2 (BK 1141b25): S. TH., lect.6. 4. SAN AGUSTÍN, *De mor. Eccl. cathol.* 1 c.15: ML 32,1322. 5. SAN ISIDORO, *Etymol.* 5 c.2: ML 82,198. 6. SAN ISIDORO, *Etymol.* 5 c.3: ML 83,119. 7. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.1 n.3 (BK 1129a7): S. TH., lect.1.

preexiste en la mente del artista, así también, de la acción justa, que la razón determina, preexiste en la mente cierta razón, a modo de determinada regla de prudencia. Y esto, si se formula por escrito, se denomina *ley;* pues la ley es, según Isidoro[8], *una constitución escrita.* Por lo cual, la ley no es el derecho mismo, propiamente hablando, sino cierta razón del derecho.

3. *A la tercera hay que decir:* Que, ya que la justicia conlleva la igualdad y a Dios no le podemos recompensar equitativamente, se deduce que no podemos dar a Dios lo justo, en su sentido estricto; y, por este motivo, la ley divina no se llama propiamente derecho, sino *norma sagrada,* porque a Dios le es suficiente que cumplamos lo que podamos. La justicia, en cambio, tiende a que el hombre, en cuanto puede, rinda tributo a Dios, sometiéndole su alma totalmente.

ARTICULO 2

El derecho, ¿se divide convenientemente en derecho natural y derecho positivo?

Infra q.60 a.5; *In Ethic.* 5 lect.12

Objeciones por las que el derecho no se divide convenientemente en derecho natural y derecho positivo:

1. En efecto, lo que es natural es inmutable e idéntico para todos. Mas en las cosas humanas no se halla nada semejante, porque todas las reglas del derecho humano fallan en ciertos casos y no tienen fuerza en todas partes. Luego no existe un derecho natural.

2. Más aún: Se dice que es positivo aquello que procede de la voluntad humana. Pero nada es justo porque proceda de la voluntad humana; de lo contrario, la voluntad del hombre no podría ser injusta. Luego, al ser igual lo *justo* que el *derecho,* parece que no existe derecho positivo.

3. Y también: El derecho divino no es derecho natural, ya que sobrepasa la naturaleza humana; e igualmente, tampoco es derecho positivo, puesto que no se apoya en la autoridad humana, sino en la autoridad divina. Luego el derecho se divide incompletamente en derecho natural y derecho positivo.

En cambio está el Filósofo, en V *Ethic.*[9], que dice que *de lo justo político, uno es natural y otro legal,* esto es, establecido por la ley.

Solución. *Hay que decir:* Según se ha dicho (a.1), el derecho o lo justo es una acción adecuada a otra según cierto modo de igualdad. Pero algo puede ser adecuado a un hombre en un doble sentido: primero, por la naturaleza misma de la cosa, como cuando alguien da tanto para recibir otro tanto. Y esto se llama derecho natural. En un segundo sentido, algo es adecuado o de igual medida a otro por convención o común acuerdo, es decir, cuando uno se considera contento si recibe tanto. Esto, ciertamente, puede hacerse de dos maneras: una primera, por cierto convenio privado, como el que se establece por un acto entre personas privadas; y la segunda, por convención pública, como cuando todo el pueblo consiente que algo se tenga como adecuado y ajustado a otro, o cuando esto lo ordena el gobernante, que tiene el cuidado del pueblo y representa su persona. Y a esto se llama derecho positivo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que lo que es natural al ser que tiene naturaleza inmutable es necesario que sea tal siempre y en todas partes. Mas la naturaleza del hombre es mutable. Y, por esto, lo que es natural al hombre puede fallar a veces. Por ejemplo, tiene igualdad natural el hecho de que se devuelva lo depositado al depositante; y, por consiguiente, si la naturaleza humana fuera siempre recta, ésta debería siempre observarse. Pero, debido a que la voluntad del hombre se pervierte a veces, hay algunos casos en los que lo depositado no debe ser devuelto, a fin de que un hombre con voluntad perversa no lo utilice mal; como, por ejemplo, si un loco *o* un enemigo del Estado exije las armas depositadas.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la voluntad humana, por común acuerdo, puede convertir algo en justo en aquellas cosas que por sí no tienen ninguna

8. SAN ISIDORO, *Etymol.* 5 c.2: ML 82,198.
9. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.7 n.1 (BK 1134b18): S. TH., lect.12.

oposición a la justicia natural. De ahí que el Filósofo diga, en V *Ethic.* [10], que *justo legal es lo que, en principio, nada exige que sea así o de otro modo; mas una vez establecido, sí debe ser de un modo.* Pero, si algo por sí mismo connota oposición al derecho natural, no puede hacerse justo por voluntad humana; por ejemplo, si se estebleciera que es lícito robar o adulterar. Por eso exclama Is 10,1: *¡Ay de aquellos que redactan leyes inicuas!*

3. *A la tercera hay que decir:* Que el derecho divino se llama de este modo porque es promulgado por la divinidad. Y, efectivamente, éste, en parte, es de las cosas que son naturalmente justas, pero, sin embargo, su justicia no es manifiesta a los hombres; y, en parte, es de las cosas que se hacen justas por institución divina. De donde se deduce que también el derecho divino puede dividirse en dos, del mismo modo que el derecho humano; pues, en la ley divina, existen algunas cosas mandadas por ser buenas y otras prohibidas por ser malas; por el contrario, existen ciertas cosas buenas por ser mandadas y otras malas por ser prohibidas.

ARTICULO 3

El derecho de gentes, ¿se identifica con el derecho natural?

1-2 q.95 a.4 ad 1; *In Ethic.* 5 lect.12

Objeciones por las que parece que el derecho de gentes se identifica con el derecho natural:

1. En efecto, todos los hombres no coinciden a no ser en aquello que les es natural. Pero, en el derecho de gentes, todos los hombres están de acuerdo, pues dice el Jurisconsulto [11] que *el derecho de gentes es aquel del que se sirven todas las naciones.* Luego el derecho de gentes es derecho natural.

2. Más aún: La servidumbre entre los hombres es natural; pues algunos son, por naturaleza, siervos, como demuestra el Filósofo en I *Pol.* [12] Pero las servidumbres pertenecen al derecho de gentes, como dice Isidoro [13]. Luego el derecho de gentes es derecho natural.

3. Y también: El derecho, como se ha dicho (a.2), se divide en derecho natural y derecho positivo. Pero el derecho de gentes no es derecho positivo, ya que jamás todas las naciones se reunieron para, de común acuerdo, establecer algo. Luego el derecho de gentes es derecho natural.

En cambio está Isidoro, que dice [14] que *el derecho es o natural, o civil, o de gentes.* Y así, el derecho de gentes se distingue del derecho natural:

Solución. *Hay que decir:* Según se ha dicho (a.2), el derecho o el justo natural es lo que por su naturaleza es adecuado o de medida igual a otro. Esto, sin embargo, puede suceder de dos modos. En primer lugar, considerando la cosa absolutamente y en sí misma; de este modo, el ser masculino se adecúa, por su naturaleza, al ser femenino para engendrar de éste, y los padres al hijo, para nutrirlo. En segundo lugar, considerando la cosa no absolutamente, en su naturaleza, sino en relación a sus consecuencias; por ejemplo, la propiedad de las posesiones. En efecto, si este terreno se considera en absoluto, no tiene por qué ser más de éste que de aquél; pero, si se considera en cuanto a la aptitud de ser cultivado y al pacífico uso del campo, tiene, según esto, cierta disposición para que sea uno y no otro, como se demuestra por el Filósofo en II *Pol.* [15]

Ahora bien, aprehender algo en absoluto no le conviene sólo al hombre, sino también a los demás animales. Y por eso, el derecho que se llama natural, según el primer modo, es común a nosotros y a los demás animales. Pero, según afirma el Jurisconsulto, *del derecho natural, en efecto, así dicho, se aleja el derecho de gentes, porque aquél es común a todos los animales, y éste sólo a los hombres entre sí* [16]. Mas considerar algo en comparación con lo que de ello se deriva es propio de la razón; y de aquí que esto, ciertamente, sea natural al hombre, debido a su razón natural que lo dicta. Por eso, también el

10. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.7 n.1 (BK 1134b18): S. TH., lect.12. 11. *Dig.* 1 tit.1 leg.1: *Iuri operam* (KR I 29a). 12. ARISTÓTELES, *Pol.* 1 c.2 n.7 (BK 1254a15): S. TH., lect.34. 13. SAN ISIDORO, *Etymol.* 5 c.6: ML 82,199. 14. SAN ISIDORO, *Etymol.* 5 c.6: ML 82,199. 15. ARISTÓTELES, *Pol. 2* c.2 n.4 (BK 1263a21): S. TH., lect.4,5. 16. *Dig.* 1 tít.1 leg.1: *Iuri operam* (KR I 29a).

jurisconsulto Gayo dice: *Lo que la razón natural constituyó entre todos los hombres es observado entre todos los pueblos, y se llama derecho de gentes*[17] [a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que con esto la respuesta queda clara a la primera objeción.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el hecho de que este hombre, al considerarlo en absoluto, sea más siervo que otro no tiene ninguna razón natural, sino sólo, ulteriormente, una utilidad consiguiente, en la medida en que es útil a aquél que sea dirigido por uno más sabio, y a éste que sea ayudado por aquél, como se dice en I *Pol.* [18] Luego la servidumbre, que pertenece al derecho de gentes, es natural en el segundo modo, pero no en el primero [b].

3. *A la tercera hay que decir:* Que, puesto que la razón natural dicta aquellas cosas que son propias del derecho de gentes, por ejemplo, las que entrañan evidente equidad, sigúese que no están necesitadas de ninguna especial institución, sino que la misma razón natural las instituye, como se ha dicho en el argumento de autoridad aducido [19].

ARTICULO 4

¿Se deben distinguir especialmente el derecho paterno y el señorial?

Infra q.58 a.7 ad 3; *In Sent. 2* d.44 q.2 a.1; 3 d.9 q.1 a.1 q.[a]4; *In Ethic.* 5 lec.11.

Objeciones por las que parece que no se debe distinguir especialmente el derecho paterno y el señorial:

1. En efecto, a la justicia pertenece *dar a cada uno lo que es suyo,* como dice Ambrosio en I *De officüs*[20]. Pero el derecho es objeto de la justicia, como se dijo (a.l). Luego no debe distinguirse, de modo especial, el derecho del padre y el del señor.

2. Más aún: La medida de lo justo es la ley, según se afirmó (a.l ad 2). Pero la ley protege el bien común de la ciudad y del reino, como se dijo anteriormente (1-2 q.90 a.2); sin embargo, no le concierne el bien privado de una persona o de una familia. Luego no

17. *Dtg.* 1 tit.1 leg.9: *Omnes populi* (KR I 29b). 18. ARISTÓTELES, *Pol.* 1 c.2 n.20 (BK 1255b5): S. TH., lect.4. 19. En la sol, b8. 20. SAN AMBROSIO, *De off. Ministr.* 1 c.24: ML 16,62.

a. El principio absoluto de derecho natural, «todas las cosas son comunes», se entendía en las exposiciones escolásticas de dos maneras. La primera daba por supuesto que el régimen de propiedad privada era el prescrito por la naturaleza. Las cosas eran comunes antes de que alguien se las apropiara, pues antes de este acto nadie podía invocar un título por el que una *res nullius* le estuviera a él naturalmente destinada. La segunda, en cambio, entendía el principio «todas las cosas son comunes» en el sentido de que se ordenaban a la utilidad de todos. Esta utilidad podía asegurarse igual por el régimen de propiedad privada como por el régimen de propiedad común, o, podíamos añadir, por otros. Eran las circunstancias, o, como dice aquí Santo Tomás, las consecuencias, las que deben tenerse en cuenta para optar por uno o por otro. La opción por la propiedad privada ya la había apuntalado bien Aristóteles, cuyas consideraciones para justificarla las recoge el Angélico en la 2-2 q.66 a.2. Pero no debe olvidarse que el sistema de propiedad privada se supone mejor porque realiza mejor el principio de derecho natural de *igual provecho para todos.* El hecho de que este régimen saca más beneficio de las cosas y produce más riqueza no es argumento ninguno a su favor o, al menos, no es lo que le hace una derivación lógica del principio natural mencionado. Cf. 1-2 q.94 a.5 ad 3; q.105 a.2.

b. Distingue Santo Tomás dos clases de dominio entre los hombres: uno entre personas libres, que tiene por fin el bien del dirigido y el aprovechamiento social de las cualidades superiores de los dirigentes. Tal dominio hubiera existido en el estado de justicia original. Otro en que el señor utiliza al siervo para su propio beneficio. Este segundo es una consecuencia del pecado original, y sobre él versa el tema de si es natural y de qué modo. En su argumentación da por supuesto que el dominio del hombre por el hombre es natural, tomando la naturaleza absolutamente, aunque no lo es quién es señor y quién esclavo. Esto lo deciden las circunstancias: los más sabios y justos serían los rectores. Al mismo tiempo da la impresión de que reduce la esclavitud a un caso de equitativa colaboración entre amos y siervos, colaboración buena y razonable, semejante a la que hubiera habido en el paraíso. Aparte de que resulta macabro ver con qué ligereza y ensimismamiento teórico se trata la esclavitud, es claro que la argumentación del Angélico es falaz: argumenta a propósito del dominio entre libres, el cual es para beneficio del dirigido; la conclusión, en cambio, la hace para el dominio del amo sobre el siervo, que se ordena, como él mismo enseña, para beneficio del amo. Cf. 1 q.96 a.4.

debe existir ningún derecho o justo especial, señorial o paterno, puesto que el padre y el señor pertenecen a la familia, como se señala en I *Pol.*[21]

3. Y también: Existen muchas otras diferencias de grados en los hombres, como, por ejemplo, unos son militares, otros sacerdotes, otros príncipes. Luego para éstos debe determinarse un justo especial.

En cambio está el Filósofo, en V *Ethic.*[22], que distingue especialmente de lo justo político el dominativo, el paterno y otros semejantes.

Solución. *Hay que decir:* El derecho o lo justo se determinan por relación a otro. Pero el otro puede decirse de dos maneras: En primer lugar, lo que es el otro en absoluto, igual que lo que es absolutamente distinto; como sucede en dos hombres, de los cuales el primero no está bajo el segundo, sino que ambos están bajo el único príncipe de la ciudad. Y, entre semejantes individuos, según el Filósofo, en V *Ethic.*[23], está lo justo en absoluto. En la segunda, algo es llamado otro no en absoluto, sino como algo suyo que existe. Y de esta manera, en las cosas humanas, el hijo es algo del padre, ya que, de algún modo, es parte de aquél, como se dice en VIII *Ethic.*[24]; y el siervo es algo del señor, porque es un instrumento suyo, como se afirma en I *Pol.*[25] Con lo que la relación de padre a hijo no es como la existente de un ser a otro absolutamente distinto; y por esto, no existe allí el justo en absoluto, sino algún justo, como el paterno. Por la misma razón, tampoco entre el señor y el siervo; sin embargo, existe entre éstos el justo dominativo.

La esposa, en cambio, a pesar de ser algo del marido, pues se relaciona con ella como con su propio cuerpo, según se pone de manifiesto, por medio del Apóstol, en Ef 5,28; en cambio, se distingue más del esposo que el hijo del padre o el siervo del señor, puesto que es tomada para cierta vida social del matrimonio. Por eso, como dice el Filósofo[26], entre el marido y su mujer se realiza más la razón de derecho que entre el padre y el hijo o el señor y el siervo. Ahora bien: ya que en el varón y la mujer existe una relación inmediata a la sociedad doméstica, según se señala en I *Pol.*[27], de ahí que entre ellos no se dé tampoco lo justo político en sentido absoluto, sino más bien un derecho doméstico[c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que pertenece a la justicia dar su derecho a cada uno, supuesta, sin embargo, la diversidad de uno al otro; pues, si alguien se diese a sí mismo lo que se le debe, esto no se denominaría propiamente derecho. Y, dado que lo del hijo es del padre y lo del siervo del señor, no hay en propiedad justicia del padre para con el hijo o del señor para con el siervo.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el hijo, en cuanto hijo, es algo del padre; e igualmente, el siervo, en cuanto siervo, es algo del señor. Sin embargo, ambos, en la medida en que son considerados como unos hombres, son algo subsistente por sí mismo, diferente de los demás. Y por eso, en cuanto los dos son hombres, de alguna manera existe la justicia para éstos, y de ahí que se den también ciertas leyes sobre las cosas que son propias del padre para el hijo o del señor

21. ARISTÓTELES, *Pol.* 1 c.2 n.1 (BK 1253b5): S. TH., lect.2. 22. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.6 n.8 (BK 1134b8): S. TH., lect.1. 23. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.6 n.4 (BK 1134a26): S. TH., lect.11. 24. ARISTÓTELES, *Ethic.* 8 c.12 n.2 (BK 1161b18): S. TH., lect.12. 25. ARISTÓTELES, *Pol.* 1 c.2 n.4.7 (BK 1253b32; 1254a14): S. TH., lect.2. 26. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.6 n.9 (BK 1134b15): S. TH., lect.11. 27. ARISTÓTELES, *Pol.* 1 c.2 n.1 (BK 1253b6); c.5 n.1 (BK 1259a39).

---

c. El cristianismo ha considerado siempre que la mujer es inferior al varón, inferioridad que se remite fundamentalmente a su inteligencia. Santo Tomás repite como un estribillo que las mujeres «deficiunt ratione» *(In I Cor.* 14 lect.7 n.880; 2-2 q.177 a.2), lo que hace de ellas unas subditas naturales del varón. La sociedad conyugal la preside el esposo, que, como en todo, es cabeza de la mujer. Las relaciones de amor entre ellos son asimétricas: la esposa debe *temer* a su marido, éste amarla como a su propio cuerpo (Ef 5,28 y 33). Para una mentalidad religiosa como la cristiana, que desprecia al cuerpo y ve en él un peligro, este precepto no resultó muy constructivo, sino más bien nefasto, pues muchos se creyeron obligados a tratar al sexo femenino con el mismo rigor y desconfianza que a su propio cuerpo.

para el siervo. Pero, en cuanto uno y otro son algo del otro, según esto, falta aquí la perfecta razón de derecho o de lo justo.

3. *A la tercera hay que decir:* Que todas las demás diferencias de personas que viven en la ciudad tienen una inmediata relación hacia la comunidad de la ciudad y el príncipe de la misma, y, por consiguiente, para ellos existe el derecho según la perfecta razón de la justicia. Se distingue, sin embargo, este derecho por los diferentes oficios. Por eso se dice derecho militar, derecho de los magistrados o de los sacerdotes; no por defecto del derecho en sentido absoluto, como es el caso del derecho paterno o del derecho señorial, sino porque a la condición de cada persona se le debe algo privativo de acuerdo con su peculiar función.

CUESTION 58

La justicia

Corresponde a continuación tratar sobre la justicia (cf. q.57 introd.). Acerca de la cual se plantean doce problemas:

1. ¿Qué es la justicia?—2. ¿La justicia siempre es hacia otro?—3. ¿Es virtud?—4. ¿Está en la voluntad como en su sujeto?—5. ¿Es virtud general?-—6. En cuanto es general, ¿se identifica en esencia con toda virtud?—7. ¿Existe la justicia particular?—8. La justicia particular, ¿tiene materia propia?—9. ¿Versa sobre pasiones o sólo sobre operaciones?—10. El medio de la justicia, ¿es un medio real?—11. El acto de la justicia, ¿es dar a cada uno lo que es suyo?—12. La justicia, ¿es la principal entre las demás virtudesmorales?

ARTICULO 1

¿Está definida correctamente la justicia diciendo que «es la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno su derecho»?

Objeciones por las que parece que la justicia se define inadecuadamente por los jurisperitos, cuando dicen que *es la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno su derecho* [1]:

1. La justicia es *el hábito que dispone a obrar lo justo y por el que se realizan y se quieren las cosasjustas,* según dice el Filósofo en V *Ethic.* [2] Pero la voluntad designa la potencia o, también, el acto. Luego se dice inconvenientemente que la justicia es la voluntad.

2. Más aún: la rectitud de la voluntad no es la voluntad; de lo contrario, si la voluntad fuese su rectitud, se seguiría que ninguna voluntad sería perversa. Sin embargo, según Anselmo en el libro *De veritate* [3], *la justicia es rectitud.* De ahí que la justicia no es voluntad.

3. Y también: sólo la voluntad de Dios es perpetua. Si la justicia es perpetua voluntad, se concluye que la justicia está sólo en Dios.

4. Todavía más: todo lo perpetuo es constante, porque es inmutable. Carece de sentido, entonces, que se pongan ambas cosas en la definición de la justicia; a saber: no sólo lo *perpetuo,* sino también lo *constante.*

5. Incluso aún: dar a cada uno su derecho pertenece al príncipe. Si la justicia, pues, es la que atribuye su derecho a cada uno, se sigue que la justicia no esté sino en el príncipe, lo cual es inadmisible.

6. Y además dice Agustín, en el libro *De moribus Eccles.* [4], que *la justicia es el amor que tan sólo sirve a Dios.* Luego no es la que da a cada uno lo que es suyo [5].

1. *Dig.* 1 tít.1 leg.10: *Iustitia est* (KR I 29b); cf. *Instit.* 1 tít.1 leg.1: *Iustitia est* (KR I 1a). 2. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.1 n.3 (BK 1129a7): S. TH., lect.1. 3. SAN ANSELMO, *De ver.* c.12: ML 158,480. 4. SAN AGUSTÍN, *De mor. Eccl. cathol.* 1 c.15: ML 32,1322. 5. En los códices falta el argumento *En cambio* de este artículo.

Solución. *Hay que decir:* La definición de la justicia antes dicha es correcta si se la entiende bien. Pues, al ser toda virtud hábito, que es el principio del acto bueno, es necesario que la virtud sea definida mediante el acto bueno sobre la misma materia de la virtud. Pues bien: la justicia tiene como materia propia aquellas cosas que se refieren a otro, según se verá luego (a.2.8).

Por lo tanto, el acto de la justicia, referido a la propia materia y al sujeto, se expresa cuando se dice que *da su derecho a cada uno;* porque, como dice Isidoro en el libro *Etymol.*[6], *llámase justo porque guarda el derecho.* Pero, para esto, es decir, para que cualquier acto sobre alguna cosa sea virtuoso, se requiere que sea voluntario, que sea estable y que sea firme, porque el Filósofo dice, en II *Ethic.*[7], que para el acto de la virtud se requiere: primero, que *se obre sabiendo;* segundo, *eligiendo y por un fin debido;* y tercero, que *se obre indefectiblemente.* Mas el primero de estos requisitos se incluye en el segundo, porque *lo que se hace por ignorancia es involuntario,* como se dice en III *Ethic.*[8] Por eso se pone en primer lugar, en la definición de la justicia, *la voluntad,* para mostrar que el acto de la justicia debe ser voluntario; y se añade lo de la *constancia* y *perpetuidad* para designar la firmeza del acto. Por consiguiente, la definición predicha es una definición completa de la justicia, excepto que se pone el acto en lugar del hábito, el cual es especificado por aquél, pues el hábito se dice para el acto. Y si alguien quisiera reducir la definición a su debida forma, podría decir que *la justicia es el hábito según el cual uno, con constante y perpetua voluntad, da a cada uno su derecho.* Y esta definición es casi igual a aquella que pone el Filósofo en V *Ethic.*[9], diciendo que *la justicia es el hábito según el cual se dice que uno es operativo en la elección de lo justo.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que *voluntad* designa aquí el acto, no la potencia. Es costumbre en los autores, en efecto, el definir los hábitos por medio de sus actos. Así, Agustín, *In Ioann.*[10], define la fe como *creer lo que no ves.*

2. *A la segunda hay que decir:* Que ni tampoco la justicia es esencialmente la rectitud, sino tan sólo causalmente; pues es el hábito por el que uno obra y quiere rectamente.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la voluntad puede llamarse perpetua en doble sentido: primero, desde la parte del mismo acto que dura perpetuamente, y así sólo la voluntad de Dios es perpetua. En segundo lugar, desde la parte del objeto, es decir, porque uno quiere perpetuamente hacer algo. Y esto se requiere para la razón de la justicia. Pues no es suficiente para la razón de la justicia que uno quiera en un momento observar la justicia en algún negocio, porque apenas se halla alguien que quiera obrar injustamente en todas las cosas; pero sí se requiere que el hombre tenga perpetuamente y en todas ellas la voluntad de observar la justicia.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que, puesto que *perpetuo* no tiene sentido de duración perpetua del acto de la voluntad, no es superfluo añadir *constante.* Resulta así que, del mismo modo que al decir *voluntad perpetua* se expresa que alguno obra con propósito perpetuo de conservar la justicia, así también, al decir *constante,* se expresa que persevera firmemente en este propósito.

5. *A la quinta hay que decir:* Que el juez da a cada uno lo que es suyo, actuando como el que manda y el que dirige; porque *el juez es lo justo animado* y *el príncipe es el guardián de lo justo,* como se afirma en V *Ethic.*[11] Pero los subditos dan a cada uno lo que es suyo, actuando como el que ejecuta.

6. *A la sexta hay que decir:* Que así como en el amor de Dios se incluye el amor al prójimo, como se ha dicho anteriormente (q.25 a.1), así también, en el servicio del hombre a Dios, se incluye que dé a cada uno lo que debe.

6. SAN ISIDORO, *Etymol.* 10 ad litt. *L:* ML 82,380. 7. ARISTÓTELES, *Ethic. 2* c.4 n.3 (BK 1105a31): S. TH., lect.4. 8. ARISTÓTELES, *Ethic.* 3 c.1 n.9 (BK 1109a35): S. TH,, lect.3. 9. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.5 n.17 (BK 1134a1): S. TH., lect.10. 10. SAN AGUSTÍN, *In Ioann.* tr.40 super 8,32: ML 35,1690. 11. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.4 n.7 (BK 1132a21); c.6 n.5 (BK 1134a1): S. TH., lect.6.11.

ARTICULO 2

La justicia, ¿se refiere siempre a otro?

Supra q.57 a.4; 1-2 q.113 a.1; *In Ethic.* 5 lect.17.

Objeciones por las que parece que la justicia no se refiere siempre a otro:

1. Dice, en efecto, el Apóstol, en Rom 3,22, que *la justicia de Dios es por la fe de Jesucristo.* Mas la fe no se determina por relación de un hombre a otro. Luego tampoco la justicia.

2. Más aún: según Agustín, en el libro *De moribus Eccles.* [12], pertenece a la justicia, por el hecho de servir a Dios, *ordenar rectamente a los demás seres que están sometidos al hombre.* Pero el apetito sensitivo está sometido al hombre, como manifiesta Gén 4,7, donde se dice: *Bajo ti estará el apetito,* es decir, el del pecado, y *tú lo dominarás.* Luego pertenece a la justicia dominar al propio apetito, y así habrá justicia para sí mismo.

3. Y también: la justicia de Dios es eterna. Mas no existe ninguna otra cosa coeterna a Dios. Luego no es esencial a la justicia el referirse a otro.

4. Todavía más: del mismo modo que las operaciones que se refieren a otro tienen necesidad de ser rectificadas, así también lo tienen las que se refieren a uno mismo. Sin embargo, las operaciones son rectificadas por la justicia, según aquello de Prov 11,5: *La justicia del sencillo dirige su vida.* Luego la justicia es no sólo sobre las cosas que se refieren al otro, sino también sobre las que se refieren a sí mismo.

En cambio está Tulio, que dice, en I *De offic.* [13], que la justicia *es aquella razón por la que se mantiene la sociedad de los hombres entre sí y también la comunidad de la vida.* Pero esto se refiere respecto al otro. Luego la justicia se produce únicamente sobre aquellas cosas que se refieren al otro.

Solución. *Hay que decir:* Como se dijo anteriormente (q.57 a.1), ya que el nombre de justicia comporta la igualdad, por su propia esencia la justicia tiene que referirse a otro, pues nada es igual a sí mismo, sino a otro. Y, dado que pertenece a la justicia rectificar los actos humanos, como se dijo (1-2 q.60 a.2; q.61 a.3; q.113 a.1), es necesario que esta igualdad que requiere la justicia sea de individuos diversos que puedan obrar. Ahora bien: las acciones son propias de las personas y de los que forman un todo, mas no, propiamente hablando, de las partes y de las formas o de las potencias; pues no se dice con propiedad que la mano hiere, sino el hombre por medio de la mano; ni se dice propiamente que el calor calienta, sino el fuego a través del calor. Sin embargo, se habla de este modo en virtud de cierta analogía. De aquí se sigue que la justicia propiamente dicha requiere diversidad de supuestos; y por eso no existe a no ser de un hombre a otro. Pero, por analogía, encuéntranse en un solo y mismo hombre diversos principios de acción, como si fueran diversos agentes, como la razón, lo irascible y lo concupiscible. Por eso se dice metafóricamente que en un solo y mismo hombre está la justicia, en la medida en que la razón gobierna lo irascible y lo concupiscible y éstos obedecen a la razón; y, universalmente, en la medida en que se atribuye a cada parte del hombre lo que le conviene. De ahí que el Filósofo, en V *Ethic.* [14], llame también a ésta (la razón) justicia, *metafóricamente* hablando.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la justicia que nace en nosotros por la fe es aquella por la que se justifica el impío, la cual consiste en la misma debida ordenación de las partes del alma, según se dijo anteriormente (1-2 q.113 a.1), cuando se hablaba sobre la justificación del impío. Sin embargo, esto pertenece a la justicia metafóricamente considerada, que puede hallarse también en cualquiera que haga vida solitaria.

2. *A la segunda hay que decir:* Que debido a lo anterior, claramente se deduce la respuesta a la segunda objeción.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la justicia de Dios existe desde la eternidad, según la voluntad y el propósito eternos. Y la justicia consiste principalmente en esto, aunque no exista en cuanto a sus efectos desde la eternidad, porque nada es coeterno a Dios.

12. SAN AGUSTÍN, *De mor. Eccl. cathol.* 1 c.15: ML 32,1322. 13. CICERÓN, *De off.* 1 c.7 (DD 4,429). 14. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.11 n.9 (BK 1138b5): S. TH., lect.17.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que las acciones que son propias del hombre respecto de sí mismo son rectificadas suficientemente una vez rectificadas sus pasiones por otras virtudes morales. Mas las acciones que se dirigen a otro tienen necesidad de una especial rectificación, no sólo por comparación a quien la realiza, sino también en relación a quien se dirigen. Y por esto, sobre éstas hay una virtud especial, que es la justicia.

ARTICULO 3

La justicia, ¿es virtud?

In Sent. 2 d.27 a.3 ad 3; *In Ethic.* 5 lect.2.3.

Objeciones por las que parece que la justicia no es virtud:

1. Dice, pues, Lc 17,10: *Cuando hiciereis todas las cosas que os son mandadas, decid: Siervos inútiles somos: lo que debimos hacer, hicimos.* Pero no es inútil hacer obras de virtud, pues dice Ambrosio en II *De offic.* [15]: *No denominamos utilidad a la estimación del lucro monetario, sino a la adquisición de la piedad.* Luego hacer lo que uno debe hacer no es obra de virtud, mas sí obra de justicia. De aquí que la justicia no sea virtud.

2. Más aún: lo que se hace por necesidad no es meritorio. Sin embargo, dar a cada uno lo suyo, lo cual pertenece a la justicia, es de necesidad. Por eso no es meritorio. Sin embargo, merecemos por los actos de las virtudes. Luego la justicia no es virtud.

3. Y también: toda virtud moral versa sobre las acciones. Pero aquellas cosas que se producen exteriormente no son acciones, sino sus efectos, como se pone de manifiesto por el Filósofo en IX *Metaphys.* [16] Luego, al pertenecer a la justicia realizar exteriormente una obra justa en sí misma, parece que la justicia no es una virtud moral.

En cambio está Gregorio, que dice, en II *Moral.* [17], que *toda la estructura de una obra buena se levanta sobre cuatro virtudes; es decir: templanza, prudencia, fortaleza y justicia.*

Solución. *Hay que decir:* La virtud humana es la que hace bueno el acto humano y bueno al hombre mismo [18], lo cual, ciertamente, es propio de la justicia; pues el acto humano es bueno si se somete a la regla de la razón, según la cual se rectifican los actos humanos. Y ya que la justicia rectifica las operaciones humanas, es notorio que hace buena la obra del hombre; y, como dice Tulio en I *De offic.* [19], *por la justicia reciben principalmente su nombre de bien.* De ahí que, como allí mismo dice[20], *en ella está el mayor brillo de la virtud* [a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que cuando uno hace lo que debe, no aporta utilidad de ganancia a aquel a quien hace lo que debe, sino que solamente se abstiene de dañarle; en cambio, obtiene utilidad para sí en cuanto hace lo que debe con espontánea y pronta voluntad, lo cual es obrar virtuosamente. Por eso se dice en Sab 3,7 que la sabiduría de Dios *enseña templanza, justicia, prudencia y fortaleza, que es lo más útil que hay en la vida para los hombres,* es decir, para los virtuosos.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la necesidad es doble. La primera es la de coacción, y ésta, ya que es opuesta a la voluntad, destruye la noción de mérito. La segunda, sin embargo, es la necesidad de obligación de precepto o necesidad de fin, es decir, cuando alguno no puede conseguir el fin de una virtud sin poner un medio determinado. Y tal necesidad no excluye la noción de mérito, en cuanto alguien hace voluntariamente lo que es de este modo necesario. Excluye, en cambio, la gloria de la supererogación, según aquello de 1 Cor 9,16: *Si*

15. SAN AMBROSIO, *De off. Ministr.* 2 c.6: ML 16,116. 16. ARISTÓTELES, *Metaph.* 8 c.8 n.9 (BK 1050a30): S. TH., l.9 lect.8. 17. SAN GREGORIO, *Moral.* 2 c.49: ML 75,592. 18. Cf. ARISTÓTELES, *Ethic.* 2 c.6 n.2,3: S. TH., lect.6. 19. CICERÓN, *De off.* 1 c.7 (DD 4,430). 20. CICERÓN, *De off.* 1 c.7 (DD 4,430).

a. Aunque el acto de justicia se define por el cumplimiento exacto de lo prescrito por el derecho, no hay que olvidar lo que enseña aquí Santo Tomás, a saber: que la justicia es una virtud y como tal implica una actitud o espíritu en el sujeto que le mueve a desear ser justo y a serlo con placer (cf. el a.9 de esta misma cuestión ad 1). No hay que ver, pues, en el derecho una serie de obligaciones y límites a nuestra iniciativa, sino, por el contrario, un cauce que nos permite comunicar a los demás nuestro respeto y nuestra estima.

predico el Evangelio, no tengo de qué gloriarme, porque me es impuesta necesidad.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la justicia no consiste en las cosas exteriores en cuanto al hacer, que es propio del arte, sino en cuanto al usar de ellas para otros.

ARTICULO 4

La justicia, ¿se halla en la voluntad como en su sujeto?

Infra a.8 ad 1; 1 q.21 a.2 ad 1; 1-2 q.56 a.6; *In Sent.* 3 d.33 q.2 a.4 q.ª3; *In Ethic.* 5 lect.1; *De virtut.* q.1 a.5; *De malo* q.4 a.5.

Objeciones por las que parece que la justicia no se halla en la voluntad como en su sujeto:

1. La justicia es llamada algunas veces verdad. Pero la verdad no es propia de la voluntad, sino del entendimiento. Luego la justicia no está en la voluntad como en su sujeto.

2. Más aún: la justicia se produce en relación con las cosas que se refieren a otro. Pero el ordenar algo a otro es propio de la razón. Luego la justicia no está en la voluntad como en su sujeto, sino, antes bien, en la razón.

3. Y también: la justicia no es virtud intelectual, ya que no se ordena al conocimiento. De ahí se sigue que es virtud moral. Pero el sujeto de la vitud moral es *lo racional por participación,* que es lo irascible y lo concupiscible, como es evidente por el Filósofo en I *Ethic.*[21] Luego la justicia no se halla en la voluntad como en su sujeto, sino más bien en lo irascible y concupiscible.

En cambio está Anselmo, que dice[22] que *la justicia es la rectitud de la voluntad observada por sí misma.*

Solución. *Hay que decir:* El sujeto de la virtud es aquella potencia a cuyo acto se ordena la virtud para rectificarlo. Ahora bien: la justicia no se ordena a dirigir algún acto cognoscitivo, puesto que no somos llamados justos porque conozcamos algo rectamente. Por lo cual, el sujeto de la justicia no es el entendimiento o la razón, que es potencia cognoscitiva.

Pero, puesto que somos llamados justos en cuanto que realizamos algo con rectitud, y dado que el principio próximo del acto es la fuerza apetitiva, es necesario que la justicia se encuentre en una facultad apetitiva como en su sujeto. Hay, por tanto, un doble apetito, que es, a saber: la voluntad, que se halla en la razón; y el apetito sensitivo, que sigue a la aprehensión del sentido, el cual se divide en irascible y concupiscible, según se consideró al principio (q.18 a.2). Pero dar a cada uno lo suyo no puede proceder del apetito sensitivo, porque la percepción sensitiva no se extiende hasta poder considerar la relación de una cosa con otra, sino que esto es propio de la razón. De ahí que la justicia no pueda hallarse en lo irascible o en lo concupiscible, sino únicamente en la voluntad. Y, por esto, el Filósofo define[23] la justicia por el acto de la voluntad, como es claro según lo anteriormente dicho (a.1 obj.1).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que dado que la voluntad es un apetito racional, por eso la rectitud de la razón, que se llama verdad, impresa en la voluntad por la proximidad de ésta a la razón, retiene el nombre de la verdad. Y de ahí que alguna vez la justicia sea llamada verdad.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la voluntad se encamina hacia su objetivo cuando ha sido captado éste por la razón. Y, por consiguiente, ya que la razón ordena a otro, la voluntad puede querer algo en orden a otro, lo cual pertenece a la justicia.

3. *A la tercera hay que decir:* Que lo racional por participación no sólo es lo irascible y lo concupiscible, sino *todo lo apetitivo,* como se dice en I *Ethic.*[24], porque todo apetito obedece a la razón. Bajo lo apetitivo, sin embargo, se comprende la voluntad. Y, por lo cual, la voluntad puede ser sujeto de la virtud moral.

21. ARISTÓTELES, *Ethic.* 1 c.13 n.18 (BK 1102b30): S. TH., lect.20. 22. SAN ANSELMO, *De ver.* c.12: ML 158,482. 23. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.1 n.3 (BK 1129a7): S. TH., lect.1. 24. ARISTÓTELES, *Ethic.* 1 c.13 n.18 (BK 1102b30): S. TH., lect.20.

ARTICULO 5

La justicia, ¿es virtud general?

In Phil. 3 lect.2; *In Ethic.* 5 lect.12.

Objeciones por las que parece que la justicia no es virtud general:

1. La justicia es enumerada con las otras virtudes, como se confirma en Sab 8,7: *Enseña sobriedad y justicia, prudencia y fortaleza.* Pero el género no se cuenta entre las especies comprendidas bajo él. Luego la justicia no es virtud general.

2. Más aún: asi como la justicia se pone como virtud cardinal, del mismo modo también la templanza y la fortaleza. Pero ni una ni otra se establecen como virtud general. Luego tampoco la justicia debe establecerse de modo alguno como virtud general.

3. Y también: la justicia se refiere siempre a otro, según lo anteriormente expuesto (a.2). Pero el pecado contra el prójimo no es un pecado general, sino que se opone al pecado que comete el hombre contra sí mismo. Luego tampoco la justicia es virtud general.

En cambio está el Filósofo, en V *Ethic.* [25], que dice que *la justicia es toda virtud.*

Solución. *Hay que decir:* La justicia, como se ha dicho (a.2), ordena al hombre con relación a otro. Esto puede ser de dos maneras: primera, a otro considerado individualmente; segunda, a otro en común, es decir, en cuanto que el que sirve a una comunidad sirve a todos los hombres que en ella se contienen. A ambos modos puede referirse la justicia, según su propia naturaleza. Sin embargo, es evidente que todos los que integran alguna comunidad se relacionan con la misma, del mismo modo que las partes con el todo; y como la parte, en cuanto tal, es del todo, de ahí se sigue también que cualquier bien de la parte es ordenable al bien del todo. Según esto, pues, el bien de cada virtud, ora ordene al hombre hacia sí mismo, ora lo ordene hacia otras personas singulares, es susceptible de ser referido al bien común, al que ordena la justicia. Y así el acto de cualquier virtud puede pertenecer a la justicia, en cuanto que ésta ordena al hombre al bien común. Y en este sentido se llama a la justicia virtud general. Y puesto que a la ley pertenece ordenar al bien común, como antes se expresó (1-2 q.90 a.2), de ahí que se siga que tal justicia, denominada general en el sentido expresado, se llame justicia legal, es decir, porque por medio de ella el hombre concuerda con la ley que ordena los actos de todas las virtudes al bien.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la justicia se distingue o enumera con las otras virtudes no en cuanto es general, sino en cuanto es virtud especial, como se dirá más adelante (a.7).

2. *A la segunda hay que decir:* Que la templanza y la fortaleza están en el apetito sensitivo, es decir, en lo concupiscible e irascible. De este modo, sin embargo, estas fuerzas son apetitivas de algunos bienes particulares, como también el sentido es cognoscitivo de cosas particulares. Pero la justicia está como en su sujeto en el apetito intelectivo, que puede ser propio del bien universal, del que el entendimiento es aprehensivo. Y por esto la justicia puede ser virtud general mejor que la templanza y la fortaleza.

3. *A la tercera hay que decir:* Que aquellas cosas que atañen a uno mismo son ordenables a otro, principalmente en cuanto al bien común. Por eso también la justicia legal, que ordena al bien común, puede llamarse virtud general, y, por la misma razón, la injusticia puede denominarse pecado común: de ahí que se diga que *todo pecado es iniquidad* (1 Jn 3,4).

ARTICULO 6

La justicia, en cuanto que es virtud general, ¿se identifica por esencia con toda virtud?

1-2 q.60 a.3 ad 2; *In Sent.* 3 d.9 q.1 a.1 q.ª2; *De verit.* q.28 a.1; *In Ethic.* 5 lect.2.

Objeciones por las que parece que la justicia, en cuanto que es virtud general, se identifica en esencia con toda virtud:

1. Dice, pues, el Filósofo, en V *Ethic.* [26], que *la virtud y la justicia legal son*

25. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.1 n.19 (BK 1130a9): S. TH., lect.2. 26. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.1 n.20 (BK 1130a12): S. TH., lect.12.

iguales a toda virtud, pero no se identifican en su ser. Pero aquellas cosas que sólo difieren según el *ser* o la razón, no difieren según la esencia. Luego la justicia es por esencia lo mismo que toda virtud.

2. Más aún: cualquier virtud que no se identifica por esencia con toda virtud es parte de la virtud. Pero la justicia predicha, como allí mismo dice el Filósofo[27], *no es parte de la virtud, sino toda la virtud.* Luego la antedicha justicia se identifica esencialmente con toda virtud.

3. Y también: por el hecho de que alguna virtud ordene su acto hacia un fin más alto, el hábito no se diversifica en cuanto a su esencia; así, es igual esencialmente el hábito de la templanza, aunque su acto se ordene al bien divino. Pero a la justicia legal pertenece el que los actos de todas las virtudes se ordenen a un fin más alto, esto es, al bien común de la multitud, que es preeminente respecto al bien de una persona particular. Luego parece que la justicia legal es esencialmente toda virtud.

4. Todavía más: todo el bien de la parte es ordenable al bien del todo; de donde, si no se ordena a él, parece ser vano e inútil. Pero una acción virtuosa no puede ser inútil. Luego parece que no puede existir ningún acto de cualquier virtud que no pertenezca a la justicia general, la cual ordena al bien común. Y así parece que la justicia general es igual en esencia a toda virtud.

En cambio está el Filósofo, que dice, en V *Ethic.*[28], que *muchos pueden servirse de la virtud en las cosas propias, pero no pueden servirse de ella en aquellas que se refieren a otro.* Y, en III *Polit.*[29], dice que *no es absolutamente igual la virtud del buen varón y la del buen ciudadano.* Pero la virtud del buen ciudadano es la justicia general, por la cual uno se ordena al bien común. Luego la justicia general no se identifica con la virtud común, sino que una puede tenerse sin la otra.

Solución. *Hay que decir:* Se denomina algo general de dos modos: en primer lugar, mediante la predicación: como *animal,* que es general al hombre y al caballo y a otros animales semejantes. De esta forma, lo general tiene que ser esencialmente idéntico con aquellos seres a que se atribuye, porque el género pertenece a la esencia de la especie y entra en su definición. En segundo lugar, se llama algo general según su virtud: como la causa universal, que es general a todos sus efectos, del mismo modo que el sol lo es a todos los cuerpos que son iluminados o inmutados por su fuerza. Y en este aspecto, lo general no tiene que identificarse en esencia con aquellos seres respecto de los cuales es general, porque no es la misma la esencia de la causa y la del efecto.

Y de este modo, según las cosas predichas (a.5), se dice que la justicia legal es virtud general, es decir, en cuanto ordena el acto de otras virtudes a su fin, lo cual es mover por mandato todas las otras virtudes. Pues, así como la caridad puede llamarse virtud general en cuanto ordena el acto de todas las virtudes al bien divino, así también la justicia legal en cuanto ordena el acto de todas las virtudes al bien común. Luego, del mismo modo que la caridad, que se refiere al bien divino como objeto propio, es virtud especial según su esencia, así también la justicia legal es virtud especial por su esencia, en cuanto que se refiere al bien común como objeto propio. Y así se encuentra en el gobernante de un modo principal y como arquitectónico; sin embargo, también en los subditos está secundariamente y casi de modo ejecutivo.

Puede, no obstante, llamarse justicia legal cualquier virtud en la medida en que se ordena al bien común por la virtud antes expuesta, ciertamente especial por su esencia, pero general por su potencialidad. Y en esta forma de hablar la justicia legal es en su esencia idéntica a toda virtud, aunque se diferencia de ella por la razón. Y es de este modo como habla el Filósofo[30].

Respuesta a las objeciones: 1.2. *A la primera y a la segunda hay que decir:* Que, con lo dicho, son claras las respuestas a la primera y segunda objeciones.

3. *A la tercera hay que decir:* Que también aquella razón sirve, según este

27. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.1 n.19 (BK 1130a9). 28. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.1 n.15 (BK 1129a33): S. TH., lect.2. 29. ARISTÓTELES, *Pol.* 3 c.2 n.6 (BK 1177a22): S. TH., lect.3. 30. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.1 n.20 (BK 1130a12).

sentido, para la justicia legal, en cuanto que una virtud mandada por la justicia legal es llamada justicia legal.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que cualquier virtud, por su propia esencia, ordena su acto al propio fin. Pero el hecho de que el acto sea ordenado a un fin superior, ora siempre, ora alguna vez, esto no se consigue de la propia virtud, sino que es necesario que haya otra virtud superior por la que el acto se ordene a aquel fin. Y así debe haber una virtud superior que ordene todas las virtudes al bien común, la cual es la justicia legal, y es diferente por esencia de toda virtud.

ARTICULO 7

¿Existe una justicia particular además de la justicia general?

1-2 q.60 a.3; *In Ethic.* 5 lect.11.

Objeciones por las que parece que no hay una justicia particular además de la justicia general:

1. En las virtudes, pues, nada hay innecesario, como tampoco en la naturaleza. Ahora bien: la justicia general ordena suficientemente al hombre sobre las cosas que se refieren a otro. Luego no es necesario una justicia particular.

2. Más aún: lo uno y lo múltiple no hacen distinta la especie de la virtud. Pero la justicia legal ordena al hombre hacia otro en lo que respecta a aquellas cosas que pertenecen a la multitud, como se deduce de lo dicho (a.5.6). Luego no hay otra especie de justicia que ordene un hombre a otro en lo que concierne a una persona particular.

3. Y también: entre una persona particular y la multitud de la ciudad se encuentra, en medio, la comunidad familiar. Si hay, pues, otra justicia particular con relación al individuo, además de la justicia general, por igual razón debe haber otra justicia económica que ordene al hombre al bien común de una familia; lo cual nadie sostiene. Luego tampoco hay una justicia particular además de la justicia legal.

En cambio está el Crisóstomo, que, sobre aquello de Mt 5,6: *Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia,* dice: *Llama justicia a la virtud, ya sea universal, ya sea particular, contraria a la avaricia*[31].

Solución. *Hay que decir:* Como se ha dicho (a.6), la justicia legal no es esencialmente toda virtud, sino que es necesario que, además de la justicia legal, que ordena al hombre inmediatamente al bien común, haya otras virtudes que ordenen inmediatamente al hombre hacia los bienes particulares, los cuales pueden referirse a sí mismo o a otra persona singular. Luego, así como, además de la justicia legal, es menester que haya algunas virtudes particulares que ordenen al hombre en sí mismo, como la templanza y la fortaleza, así también es conveniente que haya, además de ella, una justicia particular que ordene al hombre sobre las cosas que se refieren a otra persona singular.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la justicia legal ordena suficientemente al hombre en aquellas cosas que se relacionan con otro: en cuanto al bien común, inmediatamente, y en cuanto al bien de una sola persona singular, mediatamente. Por eso es oportuno que haya una justicia particular que ordene inmediatamente al hombre hacia el bien de otra persona particular.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el bien común de la ciudad y el bien particular de una persona no difieren solamente según lo mucho o lo poco, sino según la diferencia formal, pues no es igual la razón de bien común que la del bien particular, como tampoco es igual la razón del todo que la de la parte. Y por esto dice el Filósofo, en I *Pol.*[32], que *no se expresan acertadamente los que dicen que la ciudad y la casa, y otras cosas semejantes, difieren sólo por su cuantía y parquedad y no por su especie.*

3. *A la tercera hay que decir:* Que la comunidad doméstica, según el Filósofo, en I *Pol.*[33], se distingue por tres uniones, es decir: *la del varón y la mujer, la del padre y el hijo y la del señor y el siervo;* personas estas de las que una es como algo de la otra. Y, por tanto, para una persona de esta clase no hay justicia en senti-

31. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Matth.* hom.15: MG 57,227. 32. ARISTÓTELES, *Pol.* 1 c.l n.2 (BK 1252a7): S. TH., lect.1. 33. ARISTÓTELES, *Pol.* 1 c.2 n.1 (BK 1253b6): S. TH., lect.2.

do perfecto, sino cierta especie de justicia, es decir, la *económica,* como se afirma en V *Ethic.* [34]

ARTICULO 8

La justicia particular, ¿tiene materia especial?

1-2 q.60 a.2; *In Sent.* 3 d.33 q.2 a.2 q.ª3; q.3 a.4 q.ª1; *In Ethic.* 5 lect.3.

Objeciones por las que parece que la justicia particular no tiene materia especial:

1. Sobre el texto de Gén 2,14: *El cuarto río es el Eufrates,* dice la *Glosa* ordinaria [35]: *Eufrates es interpretado por fructífero, y no se dice hacia qué partes va, porque la justicia pertenece a todas las partes del alma.* Pero ello no sucedería así si tuviese materia especial, porque toda materia especial pertenece a alguna potencia especial. Luego la justicia particular no tiene materia especial.

2. Más aún: dice Agustín, en el libro *Octog. trium quaest.* [36], que *cuatro son las virtudes del alma por las que se vive espiritualmente en esta vida, a saber: prudencia, templanza, fortaleza y justicia;* y dice que la cuarta es la justicia, que *se difunde entre todas.* Luego la justicia particular, que es una de las cuatro virtudes cardinales, no tiene materia específica.

3. Y también: la justicia dirige debidamente al hombre en aquellas cosas que tienen relación con otro. Pero, por medio de todas las cosas que son propias de esta vida, el hombre puede ordenarse a otro. Luego la materia de la justicia es general y no específica.

En cambio está el Filósofo, que pone en V *Ethic.* [37] la justicia particular en relación con lo que pertenece a la vida comunitaria.

Solución. *Hay que decir:* Todas las cosas, cualesquiera que puedan ser, rectificadas por la razón, son materia de la virtud moral, que se define por la recta razón, como pone en evidencia el Filósofo en II *Ethic.* [38] Pueden, en efecto, ser rectificadas por la razón no sólo las pasiones interiores del alma, sino también las acciones y las cosas exteriores que se presentan al servicio el hombre. Sin embargo, por las acciones y cosas exteriores por las que los hombres pueden comunicarse entre sí, se considera el orden de un hombre a otro; en cambio, en las pasiones interiores se considera la rectificación del hombre en sí mismo. Y, por tanto, ya que la justicia se ordena a otro, no versa sobre toda la materia de la virtud moral, sino sólo sobre las acciones y cosas exteriores, con arreglo a cierta razón especial del objeto, es decir, en cuanto que por ellas un hombre se coordina con otro.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la justicia pertenece esencialmente a una parte del alma en la que radica como en sujeto, esto es, a la voluntad, que mueve por su imperio todas las demás potencias del alma. Y así la justicia, no directamente, sino por cierta redundancia, pertenece a todas las partes del alma.

2. *A la segunda hay que decir:* Que, como se ha dicho anteriormente (1-2 q.61 a.3.4), las virtudes cardinales se consideran de dos maneras: por un lado, en cuanto que son virtudes especiales que tienen determinadas materias; por otro, en cuanto significan ciertos modos generales de la virtud; y en este sentido habla allí Agustín. Afirma [39], ciertamente, que la prudencia es *un conocimiento de las cosas que deben desearse y rechazarse;* la templanza es *una represión del deseo de las cosas que deleitan temporalmente;* la fortaleza es *una firmeza de ánimo contra las cosas que temporalmente son molestas;* y la justicia, *que se difunde por las demás,* es *un amor de Dios y del prójimo,* es decir, la que es la raíz común de toda ordenación a otro.

3. *A la tercera hay que decir:* Que las pasiones interiores, que son una parte de la materia moral, no se ordenan de suyo a otro, lo cual pertenece a la razón especial de justicia; pero los efectos de aquéllas, o sea, las operaciones exteriores, son ordenables a otro. De donde no se

34. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.6 n.8 (BK 1134b8): S. TH., lect.11. 35. *Glossa ordin.* (1,37 B); SAN AGUSTÍN, *De Genesi contra Manich.* 2 c.10: ML 34,204. 36. SAN AGUSTÍN, q.61: ML 40,51. 37. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.2 n.12 (BK 1130b31): S. TH., lect.4. 38. ARISTÓTELES, *Ethic. 2* c.6 n.15 (BK 1107a1): S. TH., lect.7; cf. c.2 n.2 (BK 1103b31). 39. SAN AGUSTÍN, *Octog. trium quaest.* q.61: ML 40,51.

sigue que la materia de la justicia sea general.

ARTICULO 9

La justicia, ¿versa sobre las pasiones?

In Sent. 3 d.33 q.3 a.4 q.M; 4 d.15 q.1 q.[a]2 ad 2; *In Ethic.* 5 lect.3.

Objeciones por las que parece que la justicia versa sobre las pasiones:

1. Dice el Filósofo, en II *Ethic.*[40], que *la virtud moral trata sobre los placeres y las tristezas.* Pero el placer (esto es, la delectación) y la tristeza son pasiones, según se ha demostrado al tratar de las pasiones (1-2 q.23 a.4; q.31 a.1; q.35 a.1). Luego la justicia, por ser virtud moral, tendrá por objeto las pasiones.

2. Más aún: por la justicia son rectificadas las operaciones que se refieren a otro. Pero las operaciones de esta clase no pueden rectificarse si no están rectificadas las pasiones, porque de la desordenación de éstas proviene el desorden en las antedichas operaciones; pues por la concupiscencia de los placeres carnales se cae en el adulterio, y por el excesivo amor al dinero se pasa al hurto. Luego es necesario que la justica se ocupe de las pasiones.

3. Y también: como la justicia particular se refiere a otro, así también la justicia legal. Pero la justicia legal trata sobre las pasiones, pues de otra manera no se extendería a todas las virtudes, de las cuales algunas tienen manifiestamente por objeto las pasiones. Luego la justicia se refiere a las pasiones.

En cambio está el Filósofo, que, en V *Ethic.*[41], dice que versa sobre las operaciones.

Solución. *Hay que decir:* La verdad de esta cuestión se demuestra por dos procedimientos: primero, por el sujeto mismo de la justicia, que es la voluntad, cuyo movimiento o cuyos actos no son pasiones, como se ha demostrado antes (1-2 q.22 a.3; q.59 a.4); mas sólo se llaman pasiones los movimientos del apetito sensitivo. Por esto la justicia no versa sobre las pasiones, como la templanza y la fortaleza, que radican en lo irascible y concupiscible. Segundo, por parte de la materia, porque la justicia trata sobre las cosas que se refieren a otro; ahora bien: no nos ordenamos a otro inmediatamente por las pasiones interiores. Así, pues, la justicia no tiene por objeto las pasiones.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que cualquier virtud moral versa sobre los placeres y las tristezas como materia, porque la fortaleza recae sobre los temores y audacias. Pero toda virtud moral se ordena a la delectación y a la tristeza, como a ciertos fines consiguientes, puesto que, como dice el Filósofo en VII *Ethic.*[42], *la delectación y la tristeza son el fin principal que tenemos en cuenta cuando decimos que esto es bueno y aquello malo.* En este sentido pertenece también a la justicia, porque *no es justo el que no se alegra de las operaciones justas,* como se dice en I *Ethic.*[43]

2. *A la segunda hay que decir:* Que las operaciones exteriores están, en cierto modo, en medio entre las cosas exteriores, que son su materia, y entre las pasiones interiores, que son sus principios. Pero ocurre a veces que hay defecto en uno de estos extremos, sin fallar respecto del otro, como si uno quitase la cosa de otro, no por deseo de poseerla, sino por voluntad de dañarle; o, por el contrario, si alguno desea la cosa de otro, la cual, no obstante, no quiere quitársela. La rectificación, pues, de estas operaciones, en cuanto que se terminan en las cosas exteriores, pertenece a la justicia; pero la rectificación de las mismas, en cuanto que proceden de las pasiones, pertenece a las otras virtudes morales, las cuales tienen como objeto las pasiones. Luego la justicia impide el hurto de la cosa ajena en la medida en que es contra la igualdad que debe establecerse en las cosas exteriores; la liberalidad, en cambio, lo prohibe, en cuanto procede del deseo inmoderado de las riquezas. Y ya que las operaciones exteriores no toman la especie de las pasiones interiores, sino, más bien, de las cosas exteriores, como de sus objetos, se deduce, hablando con propiedad, que las operaciones

40. ARISTÓTELES, *Ethic.* 2 c.3 n.1 (BK 1104b8): S. TH., lect.3. 41. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.1 n.1 (BK 1129a3): S. TH., lect.3. 42. ARISTÓTELES, *Ethic.* 7 c.11 n.1 (BK 1152b2): S. TH., lect.11. 43. ARISTÓTELES, *Ethic.* 1 c.8 n.12 (BK 1099a18): S. TH., lect.13.

exteriores son materia de la justicia más bien que de las otras virtudes morales.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el bien común es el fin de las personas individuales que viven en comunidad, como el bien del todo es el fin de cada una de las partes. Mas el bien de una sola persona singular no es el fin de otra, y por eso la justicia legal, que se ordena al bien común, puede extenderse a las pasiones interiores, por las cuales el hombre se rige de algún modo en sí mismo, más que la justicia particular, que se ordena al bien de otra persona particular; aunque la justicia legal se extienda principalmente a las demás virtudes respecto de las operaciones exteriores de éstas, es decir, en cuanto que la ley prescribe *hacer obras de fortaleza, de templanza y de mansedumbre,* como se dice en V *Ethic.*[44]

ARTICULO 10

El medio de la justicia, ¿es un medio real?

1-2 q.64 a.2; *In Sent.* 3 d.33 q.1 a.3 q.[a]2; *De virtut.* q.1 a.13 ad 7.12; *Quodl.* 6 q.5 a.4.

Objeciones por las que parece que el medio de la justicia no es medio real:

1. La razón del género se halla a salvo en todas las especies. Pero la virtud moral se define en II *Ethic.*[45] como *un hábito electivo que estriba en un medio determinado por la razón respecto a nosotros mismos.* Luego también en la justicia hay un medio racional y no real.

2. Más aún: en las cosas que *son buenas en absoluto* no es admisible hablar de superfluo o de deficiente, y, por consiguiente, tampoco de un medio, como es evidente sobre las virtudes, según se dice en II *Ethic.*[46] Pero la justicia tiene por objeto *las cosas buenas en absoluto,* como se afirma en V *Ethic.*[47] Luego en la justicia no hay un medio real.

3. Y también: en las otras virtudes se dice que hay un medio de razón y no objetivo, por ser variable en relación con las distintas personas, ya que lo que es mucho para uno, es poco para otro, como se expresa en II *Ethic.*[48] Ahora bien: esto se observa también en la justicia, porque no es castigado con igual pena el que hiere al príncipe que el que hiere a una persona particular. Luego tampoco en la justicia hay medio real, sino racional.

En cambio está el Filósofo, que en V *Ethic.*[49] señala el medio de la justicia según la proporcionalidad *aritmética,* que es medio real.

Solución. *Hay que decir:* Como se ha dicho antes (a.2 ad 4; a.8; 1-2 q.60 a.2), las otras virtudes morales tratan principalmente sobre las pasiones, cuya rectificación no se considera a no ser en relación al hombre mismo, de quien son las pasiones, en cuanto se irrita o desea como debe según las diversas circunstancias. Y, por tanto, el medio de tales virtudes no se determina por la proporción de una cosa a otra, sino sólo en relación con el mismo sujeto virtuoso. Y además de esto, en estas virtudes el medio es únicamente según la razón con respecto a nosotros. Pero la materia de la justicia es la operación exterior, en cuanto que esta misma, o la cosa de que se hace uso, tiene respecto de otra persona la debida proporción. Y, en consecuencia, el medio de la justicia consiste en cierta igualdad de la proporción de la cosa exterior a la persona exterior. Ahora bien: lo igual es realmente el medio entre lo mayor y lo menor, como se dice en X *Metaph.*[50] Luego en la justicia hay un medio real.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que este medio objetivo es también medio de razón, y, por tanto, en la justicia se halla a salvo la razón de la virtud moral.

2. *A la segunda hay que decir:* Que lo bueno en absoluto puede entenderse de dos modos: uno, lo que es omnímodamente bueno, como lo son las virtudes; y así, en esas cosas que son buenas no cabe fijar medio y extremos. En otro sentido, dícese algo bueno simplemente

44. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.1 n.14 (BK 1129b19): S. TH., lect.2. 45. ARISTÓTELES, *Ethic. 2* c.6 n.15 (BK 1106b36). 46. ARISTÓTELES, *Ethic. 2* c.6 n.20 (BK 1107a22): S. TH., lect.7. 47. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.1 n.9 (BK 1129b5): S. TH., lect.1. 48. ARISTÓTELES, *Ethic. 2* c.6 n.7 (BK 1106a36): S. TH., lect.6. 49. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.4 n.3 (BK 1132a1): S. TH., lect.6. 50. ARISTÓTELES, *Metaph.* 9 c.5 n.6 (BK 1056a22): S. TH., 1.10 lect.7; cf. *Eth.* 5 c.4 n.9 (BK 1132a29): S. TH., lect.7.

porque es absolutamente bueno, es decir, considerado según su naturaleza, aunque por abuso pueda hacerse malo, como sucede en las riquezas y honores. Y en tales cosas puede percibirse lo superfluo o excesivo, lo deficiente y lo medio, respecto de los hombres que pueden usar de ellas bien o mal. Y así se dice que la justicia versa sobre las cosas simplemente buenas.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la injuria realizada al príncipe tiene una proporción distinta que la inferida a una persona particular; y por esto es conveniente igualar de distinta manera ambas injurias por medio de la pena, lo cual conlleva diversidad objetiva y no solamente diversidad racional.

ARTICULO 11

El acto de la justicia, ¿es dar a cada uno lo suyo?

Objeciones por las que parece que el acto de la justicia no es dar a cada uno lo suyo:

1. Agustín, pues, en XIV *De Tria.*[51], atribuye a la justicia el *ayudar a los desgraciados.* Pero en el socorro a los desgraciados no les damos las cosas que son suyas, sino más bien las que son nuestras. Luego el acto de la justicia no consiste en dar a cada uno lo suyo.

2. Más aún: Tulio, en 1 *De offif.*[52], dice que *la beneficencia, a la que es lícito llamar benignidad o liberalidad, pertenece a la justicia.* Pero es propio de la liberalidad dar a cada uno de lo propio, no de lo que es suyo. Luego el acto de la justicia no consiste en dar a cada uno lo suyo.

3. Y también: pertenece a la justicia no solamente distribuir las cosas de un modo debido, sino también contener las acciones injuriosas, como los homicidios, adulterios y otras acciones de la misma clase. Ahora bien: el dar lo que es suyo parece que pertenece únicamente a la distribución de las cosas. Luego no se determina suficientemente el acto de la justicia cuando se dice que es propio de su acto dar a cada uno lo suyo.

En cambio está Ambrosio, que dice, en I *De off. Ministr.*[53], que *la justicia es la virtud que da a cada uno lo suyo, no reivindica lo ajeno y descuida la propia utilidad para salvaguardar la común equidad.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya se ha expuesto (a.8.10), la materia de la justicia es la operación exterior, en cuanto que esta misma, o la cosa que por ella usamos, es proporcionada a otra persona, a la que estamos ordenados por la justicia. Ahora bien: se dice que es suyo —de cada persona— lo que se le debe según igualdad de proporción, y, por consiguiente, el acto propio de la justicia no es otra cosa que dar a cada uno lo suyo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que a la justicia, puesto que es virtud cardinal, se unen algunas otras virtudes secundarias, como la misericordia, la liberalidad y otras virtudes semejantes, como posteriormente se demostrará (q.80). Y, por tanto, ayudar a los desgraciados, lo cual pertenece a la misericordia o a la piedad, y hacer el bien liberalmente, lo que pertenece a la liberalidad, se atribuyen, por cierta reducción, a la justicia como virtud principal.

2. *A la segunda hay que decir:* Que con lo dicho queda contestada la segunda objeción.

3. *A la tercera hay que decir:* Que, como dice el Filósofo en V *Ethic.*[54], todo lo superfluo en las cosas que pertenecen a la justicia, por extensión del nombre se llama *lucro,* como también todo lo que es menos se llama *daño.* Y esto es así porque la justicia ha sido ejercitada en primer lugar, y se ejerce más comúnmente en las transacciones voluntarias de las cosas, como en la compraventa, en las que propiamente se pronuncian esos nombres; y de ahí se han derivado estos mismos nombres hasta aplicarlos a todas las cosas que puedan ser objeto de la justicia. Y esa misma razón se aplica al hecho de dar a cada uno lo suyo.

51. SAN AGUSTÍN, *De Trin.* 14 c.9: ML 42,1046. 52. CICERÓN, *De off.* 1 c.7 (DD 4,430). 53. SAN AMBROSIO, *De off. Ministr.* c.24: ML 16,62. 54. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.4 n.13 (BK 1132b11): S. TH., lect.7.

ARTICULO 12

La justicia, ¿sobresale entre todas las virtudes morales?

Infra q.123 a.12; q.141 a.8; 1-2 q.66 a.4; *In Sent.* 3 d.33 q.1 a.3 q.ª1; 4 d.33 q.3 a.3; *In Ethic.* 5 lect.2.

Objeciones por las que parece que la justicia no sobresale entre todas las virtudes morales:

1. A la justicia pertenece dar a otro 10 que es suyo; sin embargo, a la liberalidad le compete el dar de lo propio, lo cual es más virtuoso. Luego la liberalidad es mayor virtud que la justicia.

2. Más aún: nada recibe ornamento si no es de algo más excelente. Ahora bien: la *magnanimidad es el ornamento* no sólo de la justicia, sino también de *todas las virtudes,* como se afirma en IV *Ethic.* [55] Luego la magnanimidad es más noble que la justicia.

3. Y también: la virtud tiene como objeto lo *difícil* y *bueno,* según se dice en 11 *Ethic.* [56] Pero la fortaleza trata más que la justicia sobre las cosas difíciles, esto es, acerca de *los peligros de la muerte,* como se afirma en III *Ethic.* [57] Luego la fortaleza es más noble que la justicia.

En cambio está Tulio, que, en I *De offic.* [58], afirma: *En la justicia, el esplendor de la virtud es máximo, y por ella los hombres son llamados buenos.*

Solución. *Hay que decir:* Si hablamos de la justicia legal, es claro que ésta es la más preclara entre todas las virtudes morales, en cuanto que el bien común es preeminente sobre el bien singular de una persona. Y según esto, el Filósofo, en V *Ethic.* [59], afirma que *la más preclara de las virtudes parece ser la justicia, y no son tan admirables como ella ni el Héspero ni Lucifer.*

Pero, aun refiriéndose a la justicia particular, también ésta sobresale entre las otras virtudes morales por doble razón: la primera de las cuales puede tomarse por parte del sujeto, es decir, porque se halla en la parte más noble del alma, en el apetito racional, esto es, en la voluntad, mientras que las otras virtudes morales radican en el apetito sensitivo, al que pertenecen las pasiones, que son materia de las otras virtudes morales. La segunda razón deriva de parte del objeto, pues las otras virtudes son alabadas solamente en atención al bien del hombre virtuoso en sí mismo. En cambio, la justicia es alabada en la medida en que el virtuoso se comporta bien con respecto al otro; y así, la justicia es, en cierto modo, un bien de otro, como se dice en V *Ethic.* [60] Y por esto el Filósofo, en I *Rhet.* [61], afirma: *Las virtudes más grandes son necesariamente aquellas que son más útiles a otros, ya que la virtud es una potencia bienhechora. Por eso son honrados preferentemente los fuertes y los justos, porque la fortaleza es útil a otros en la guerra; en cambio, la justicia lo es en la guerra y en la paz.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que aunque la liberalidad dé de lo suyo, sin embargo, lo hace en cuanto considera en ello el bien de la propia virtud. Mas la justicia da a otro lo suyo como el que considera el bien común. Y, además, la justicia es observada respecto a todos; la liberalidad, por el contrario, no puede extenderse a todos. Y, finalmente, la liberalidad, que da de lo propio, se funda sobre la justicia, por la que se da a cada uno lo que es suyo.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la magnanimidad aumenta su bondad en cuanto sobreviene a la justicia; ésta, sin la justicia, tampoco tendría razón de virtud.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la fortaleza, aunque consiste en las cosas más difíciles, sin embargo, no versa sobre las mejores, por ser solamente útil en la guerra; en cambio, la justicia lo es en la guerra y en la paz, como se ha dicho (en la sol.).

55. ARISTÓTELES, *Ethic.* 4 c.3 n.16 (BK 1124a1): S. TH., lect.8. 56. ARISTÓTELES, *Ethic.* 2 c.3 n.10 (BK 1105a9): S. TH., lect.14. 57. ARISTÓTELES, *Ethic.* 3 c.6 n.6 (BK 1115a24): S. TH., lect.14. 58. CICERÓN, *De off.* 1 c.7 (DD 4,430). 59. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.1 n.15 (BK 1129b27): S. TH., lect.2. 60. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.1 n.17 (BK 1130a3): S. TH., lect.2. 61. ARISTÓTELES, *Rhet.* 1 c.9 n.6 (BK 1366b3).

CUESTIÓN 59

La injusticia

Corresponde a continuación tratar sobre la injusticia (cf. q.57 introd.). Sobre lo cual se formulan cuatro preguntas:

1. La injusticia, ¿es un vicio especial?—2. El realizar cosas injustas, ¿es propio del hombre injusto?—3. ¿Puede alguien sufrir voluntariamente la injusticia?—4. La injusticia, ¿es por su género pecado mortal?

ARTICULO 1

La injusticia, ¿es un vicio especial?

Supra q.58 a.5 ad 3; infra q.79 a.2 ad 1; *In Ethic.* 5 lect.2-3.

Objeciones por las que parece que la injusticia no es un vicio especial:

1. Se dice en 1 Jn 3,4: *Todo pecado es iniquidad.* Ahora bien: iniquidad parece ser lo mismo que injusticia, pues la justicia es cierta igualdad; de ahí que la injusticia parezca ser lo mismo que la desigualdad o iniquidad. Luego la injusticia no es un pecado especial.

2. Más aún: ningún pecado especial se opone a todas las virtudes; pero la injusticia se opone a todas ellas; pues, en cuanto al adulterio, éste se opone a la castidad; en cuanto al homicidio, éste se opone a la mansedumbre, y así respecto de las demás. Luego la injusticia no es pecado especial.

3. Y también: la injusticia se opone a la justicia, que se halla en la voluntad; pero *todo pecado está en la voluntad,* como dice Agustín[1]. Luego la injusticia no es un pecado especial.

En cambio está el hecho de que la injusticia se opone a la justicia; sin embargo, la justicia es virtud especial. Luego la injusticia es un vicio especial.

Solución. *Hay que decir:* La injusticia es de dos clases: la primera, la ilegal, que se opone a la justicia legal. Esta es, por esencia, un vicio especial en cuanto que se refiere a un objeto especial, es decir, al bien común que desdeña. Pero, en cuanto a la intención, es vicio general, pues por el desprecio del bien común puede ser conducido el hombre a todos los pecados; como también todos los vicios, en la medida en que se oponen al bien común, tienen razón de injusticia, como derivados de ésta, según se ha dicho antes al tratar de la justicia (q.58 a.5-6).

Otra forma de injusticia es aquella que entraña cierta desigualdad con respecto a otro; esto es, según que el hombre quiere tener más bienes, como riqueza y honores, y menos males, como trabajos y daños. En esta acepción, la justicia tiene materia especial y es vicio particular opuesto a la justicia particular.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que así como se define la justicia legal por comparación al bien común de los hombres, así también la justicia divina se define por comparación al bien divino, al que se opone todo pecado; y, según esto, a todo pecado se le llama iniquidad.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la injusticia, aun la particular, se opone directamente a todas las virtudes, es decir, en cuanto que los actos exteriores también pertenecen tanto a la justicia como a las otras virtudes morales, aunque de forma distinta, según se ha dicho anteriormente (q.58 a.9 ad 2).

3. *A la tercera hay que decir:* Que la voluntad, como también la razón, se extiende a toda la materia moral, es decir, a las pasiones y a las operaciones exteriores que se refieren a otro. Pero la justicia perfecciona la voluntad sólo en cuanto que se extiende a las operaciones que se refieren a otro. Y de igual modo la justicia.

1. SAN AGUSTÍN, *De duabus An.* c.10: ML 42,103.

ARTICULO 2

¿Se le llama a alguien injusto por el hecho de realizar injusticia?

In Ethic. 5 lect.13; *In Ps.* ps.35.

Objeciones por las que parece que alguien es llamado injusto por el hecho de realizar injusticia:

1. Los hábitos son especificados por los objetos, como se evidencia de lo dicho anteriormente (1-2 q.54 a.2). Ahora bien: el objeto propio de la justicia es lo justo, y el de la injusticia lo injusto. Luego uno debe ser llamado justo por el hecho de hacer justicia, y otro injusto por el hecho de hacer injusticia.

2. Más aún: el Filósofo, en V *Ethic.*[2], dice que es falsa la opinión de algunos que piensan que está en el poder del hombre hacer súbitamente la injusticia, y que el hombre justo puede cometer la injusticia no menos que el hombre injusto. Mas esto no sucedería si realizar la injusticia no fuese propio del hombre injusto. Luego uno debe ser llamado injusto por el hecho de realizar injusticia.

3. Y también: de igual modo, toda virtud se relaciona con su acto propio, y la misma razón existe respecto a los vicios opuestos. Pero todo aquel que hace algo destemplado se llama intemperante. Luego cualquiera que hace algo injusto debe ser calificado de injusto.

En cambio está el Filósofo, en V *Ethic.*[3], que dice que alguien *comete injusticia y no es injusto.*

Solución. *Hay que decir:* Como el objeto de la justicia es una igualdad en las cosas exteriores, así también el objeto de la injusticia es cierta desigualdad, es decir, según que se atribuya a alguien más o menos de lo que le corresponde. Mas ese objeto se compara con el hábito de la injustica mediante el acto propio, que se llama *la injusticia.* Puede, en efecto, ocurrir que el que realiza un acto injusto no sea injusto, en un doble sentido. Primero por falta de referencia de la operación al objeto propio de la misma, la cual recibe su especie y nombre del objeto propio; no, por el contrario, del objeto accidental. Ahora bien: en las cosas que son hechas por un fin, denomínase esencial lo que se ha intentado, y accidental lo que se hace involuntariamente. Y por esto, si alguien hace algo que es injusto no teniendo intención de hacer lo injusto, como cuando lo hace por ignorancia, entonces no realiza lo injusto propia y formalmente hablando, sino sólo accidental y materialmente. Y tal operación no se denomina injusticia. En segundo lugar, puede suceder por defecto de conexión de la operación misma con el hábito. Pues una injusticia puede a veces proceder de alguna pasión, como de la ira o de la concupiscencia, y otras de la elección, es decir, cuando la misma injusticia de suyo agrada; y entonces, propiamente, procede del hábito, porque a cualquiera que tiene un hábito le es agradable propiamente lo que conviene a dicho hábito. Luego hacer lo injusto con intención y elección es propio del hombre injusto, en la medida en que se llama injusto al que tiene el hábito de la injusticia. Sin embargo, alguien puede hacer lo injusto involuntariamente o por pasión sin el hábito de la injusticia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el objeto propia y formalmente tomado especifica el hábito, mas no cuando se considera accidental y materialmente.

2. *A la segunda hay que decir:* Que no le es fácil a cualquiera hacer lo injusto por elección, como algo de suyo apetecible, y no por otra razón, sino que esto es propio del que tiene el hábito, como allí mismo afirma el Filósofo[4].

3. *A la tercera hay que decir:* Que el objeto de la templanza no es algo constituido de forma externa, como el objeto de la justicia, sino que dicho objeto, es decir, lo atemperado, se considera exclusivamente en relación al hombre mismo; y, por tanto, lo que es accidental y está fuera de la intención no puede llamarse moderado ni formal ni materialmente; y del mismo modo, tampoco inmoderado. En esto existe diferencia entre la justicia y las otras virtudes morales; pero en cuanto a la comparación de la operación con el hábito, en todas se da semejanza.

2. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.9 n.16 (BK 1137a17): S. TH., lect.15. 3. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.9 n.16 (BK 1134a17): S. TH., lect.11. 4. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.9 n.16 (BK 1137a22); c.6 n.1 (BK 1134a17).

ARTICULO 3

¿Puede alguien sufrir voluntariamente lo injusto?

In Ethic. 5 lect.14.

Objeciones por las que parece que uno puede sufrir voluntariamente lo injusto:

1. Lo injusto es lo desigual, como se ha dicho (a.2). Pero uno se separa de la igualdad dañándose a sí mismo, como también dañando a otro. Luego uno puede hacerse a sí mismo injusticia al igual que a otro; sin embargo, cualquiera que se hace a sí mismo injusticia lo hace queriendo. Luego uno, voluntariamente, puede sufrir la injusticia, sobre todo por parte de sí mismo.

2. Más aún: a nadie se le castiga según la ley civil sino por realizar alguna injusticia. Pero los que se suicidan se castigan a sí mismos según las leyes de los ciudadanos con el hecho de ser privados del honor de la sepultura, como se pone de manifiesto por el Filósofo en V *Ethic.*[5] Luego puede uno hacerse a sí mismo injusticia, y así sucede que voluntariamente sufra lo injusto.

3. Y también: nadie hace lo injusto sino a alguien que lo sufre; ahora bien: puede ocurrir que uno haga lo injusto a otro que lo consienta, como si le vende una cosa en más de lo que vale. Luego se da el caso de que alguno sufra, queriendo, una injusticia.

En cambio está el hecho de que el sufrir injusticia es opuesto a hacer lo que es injusto. Ahora bien: nadie hace lo injusto sino queriendo. Luego, por oposición, nadie padece injusticia a no ser queriendo.

Solución. *Hay que decir:* La acción, por su naturaleza, procede del agente; en cambio, la pasión, según su propia razón, proviene de otro. De ahí que una misma cosa no pueda ser, al mismo tiempo y bajo el mismo concepto, agente y paciente, como se expone en III[6] y VIII *Physic.*[7] Mas el principio propio de la acción en los hombres es la voluntad, y, por ello, el hombre hace propiamente y por sí mismo lo que hace queriendo; y, por el contrario, sufre propiamente lo que contra su voluntad soporta, porque, en la medida en que está queriendo algo, es de suyo principio de su acto y, por ello, en cuanto es de esta clase, es más bien agente que paciente.

Pues debe decirse que nadie puede hacer lo injusto, esencial y formalmente hablando, sino queriéndolo, ni sufrirlo, sino no queriéndolo. Mas, accidental y casi materialmente hablando, puede alguno hacer, no queriéndolo, lo que es de suyo injusto, como cuando uno obra sin intención, o perjudicarse queriendo, como cuando alguien da a otro voluntariamente más de lo que le debe.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que cuando alguno, por su voluntad, da a otro lo que no le debe, no comete ni injusticia ni desigualdad. Pues el hombre, por su voluntad, posee sus bienes, y de este modo no está fuera de equidad si se le sustrae algo, ya sea por sí mismo, ya sea por otro con su propia aquiescencia.

2. *A la segunda hay que decir:* Que una persona singular puede ser considerada de dos modos. Primero, en sí, y en este sentido, si se infiere a sí misma algún perjuicio, puede su acto tener razón de otro pecado, como de intemperancia o de imprudencia, mas no de injusticia, pues tanto la justicia como la injusticia se refieren siempre a otro. En segundo lugar, puede considerarse un hombre en cuanto es algo de la ciudad, es decir, como parte suya integrante, o en cuanto es algo de Dios, esto es, su criatura e imagen; y así, el que se suicida no comete una injuria a sí mismo, sino a la ciudad y a Dios. Por eso es castigado tanto según la ley divina como según la ley humana, como también dice el Apóstol del fornicador: *Si alguien viola el templo de Dios, Dios le destruirá* (1 Cor 3,17).

3. *A la tercera hay que decir:* Que la pasión es efecto de una acción exterior. En efecto, en el hacer y sufrir lo injusto, el elemento material es lo que se obra exteriormente, tomado en sí mismo, como se ha dicho (a.2); pero lo que allí existe esencial y formalmente es determinado según la voluntad del agente y del

5. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.11 n.3 (Btc 1138a12): S. TH., lect.17. 6. ARISTÓTELES, *Phys.* 3 c.1 n.8 (BK 201a19): S. TH., lect.2. 7. ARISTÓTELES, *Phys.* 8 c.5 n.8 (BK 256b20): S. TH., lect.10.

paciente, como es manifiesto por lo ya expuesto (en la sol. y a.2). Luego debe decirse que el que uno haga lo injusto y otro lo sufra, hablando materialmente, son siempre cosas concomitantes; pero, si hablamos formalmente, uno puede hacer lo injusto intentando perjudicar a otro, y, sin embargo, no sufrir éste la injusticia porque la sufre queriendo. Por el contrario, puede alguno sufrir la injusticia si, aun no queriendo lo que es justo, lo sufre, y, no obstante, el que ignorándolo lo hace, no cometerá la injusticia formal, sino sólo materialmente.

ARTICULO 4

Todo el que realiza lo injusto, ¿peca mortalmente?

In Sent. 2 d.42 q.1 a.4.

Objeciones por las que parece que no todo el que hace lo injusto peca mortalmente:

1. El pecado venial se opone al mortal. Pero, a veces, es pecado venial el que alguien cometa injusticia, pues dice el Filósofo, en V *Ethic.* [8], hablando de los que realizan cosas injustas: *Todas ¿as faltas que cometan los que ignoran, y a causa de la ignorancia, son veniales.* Luego no todo el que hace lo injusto peca mortalmente.

2. Más aún: el que comete injusticia en algo pequeño se separa poco del medio, y esto parece ser tolerable y computarse entre los más pequeños de los males, como afirma el Filósofo en II *Ethic.* [9] Luego no todo el que hace lo injusto peca mortalmente.

3. Y también: la caridad es *madre de todas las virtudes* [10], por cuya contrariedad un pecado se califica de mortal por ser contrario a ella. Mas no todos los pecados opuestos a las otras virtudes son mortales. Luego tampoco el hacer lo injusto es siempre pecado mortal.

En cambio está el hecho de que todo lo que está contra la ley de Dios es pecado mortal. Ahora bien: cualquiera que comete injusticia obra contra el precepto de la ley de Dios, porque su acto se reduce al hurto, al adulterio, al homicidio o a algo del mismo género, como se demostrará después (q.64-77). Luego todo aquel que hace injusticia peca mortalmente.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se ha dicho antes, al tratar sobre la diferencia de los pecados (1-2 q.12 a.5), el pecado mortal es el que contraría a la caridad, por la que el alma tiene vida. Mas todo daño inferido a otro se opone de suyo a la caridad, que mueve a querer el bien de otros. Por tanto, consistiendo siempre la injusticia en el daño causado a otro, es claro que hacer lo injusto es por su género pecado mortal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que esas palabras del Filósofo han de entenderse de la ignorancia del hecho, que él mismo llama *ignorancia de las circunstancias particulares* [11], la cual merece perdón, mas no de la ignorancia del derecho, que no excusa. El que por ignorancia obra lo injusto, no comete injusticia sino accidentalmente, según se ha probado antes (a.2).

2. *A la segunda hay que decir:* Que el que hace la injusticia en cosas pequeñas no comete ésta por la perfecta razón de lo que es hacer lo injusto, en cuanto que puede reputarse que su acto no es enteramente contra la voluntad del que lo sufre, como si uno a otro le quita una manzana o algo parecido, por lo cual es probable que aquél no sea perjudicado ni le desagrade.

3. *A la tercera hay que decir:* Que los pecados que existen contra las otras virtudes no siempre repercuten en daño de otro, pero entrañan cierto desorden respecto a las pasiones humanas. De ahí que no exista una razón semejante.

8. ARISTÓTELES, *Ethic. 5* c.8 n.12 (BK 1136a6): S. TH., lect.13. 9. ARISTÓTELES, *Ethic. 2* c.9 n.8 (BK 1109b18): S. TH., lect.11. 10. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 3 d.23. 11. ARISTÓTELES, *Ethic.* 3 c.1 n.15 (BK 1110b31): S. TH., lect.3.

CUESTIÓN 60

El juicio

Corresponde a continuación tratar del juicio (cf. q.57 introd.).

Sobre esto se formulan seis preguntas:

1. El juicio, ¿es acto de la justicia?—2. ¿Es lícito juzgar?—3. ¿Se debe juzgar por sospecha?—4. ¿Se deben interpretar las cosas dudosas en sentido favorable?—5. ¿Siempre debe dictarse el juicio según las leyes escritas?—6. ¿Se pervierte el juicio por la usurpación de poder?

ARTICULO 1

El juicio, ¿es acto de justicia?

Objeciones por las que parece que el juicio no es acto de justicia:

1. Afirma el Filósofo, en I *Ethic.*[1], que *cada cual juzga bien las cosas que conoce,* y así el juicio parece pertenecer a la potencia cognoscitiva; mas esta facultad se perfecciona por la prudencia. Luego el juicio pertenece más bien a la prudencia que a la justicia, que reside en la voluntad, como se ha expuesto (q.58 a.4).

2. Más aún: dice el Apóstol en 1 Cor 2,15: *El hombre espiritual juzga todas las cosas;* y el hombre se hace espiritual, sobre todo por la virtud de la caridad, que es *infundida en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado,* como dice Rom 5,5. Luego el juicio le compete más bien a la caridad que a la justicia.

3. Y también: a cada virtud corresponde el juicio recto sobre su propia materia, porque *el hombre virtuoso es regla y medida en cada cosa,* según dice el Filósofo en *Ethic.*[2]. Luego el juicio no pertenece más a la justicia que a las demás virtudes morales.

4. Todavía más: el juicio parece pertenecer únicamente a los jueces. Pero el acto de la justicia se halla en todos los hombres justos. Por tanto, ya que no son sólo los jueces justos, parece que el juicio no es acto propio de la justicia.

En cambio está el Sal 93,15, que dice: *Hasta que la justicia venga a hacer juicio.*

Solución. *Hay que decir:* Juicio se le llama propiamente al acto del juez en cuanto que es juez, y al juez se le llama tal porque es *quien pronuncia el derecho.* Mas el derecho es el objeto de la justicia, como ya se ha demostrado (q.57 a.1). Y, por esto, el juicio implica, en la primera acepción del nombre, la definición o determinación de lo justo o del derecho. Por otra parte, el que alguien defina bien en las obras virtuosas proviene propiamente del hábito de la virtud; como, por ejemplo, el casto determina rectamente las cosas que pertenecen a la castidad. De ahí que el juicio, puesto que comporta la recta determinación de lo que es justo, corresponda propiamente a la justicia. Por lo cual dice el Filósofo, en V *Ethic.*[3], que *los hombres acuden al juez como a cierta justicia animada.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el nombre de juicio, que, según su primitiva acepción, significa la recta determinación de las cosas justas, se amplió a significar la recta determinación en cualquier cosa, tanto en las especulativas como en las prácticas. En ellas, sin embargo, para un juicio recto, se requieren dos condiciones. Una de éstas es la virtud misma que profiere el juicio, y en este sentido el juicio es acto de la razón, pues decir o definir algo es propio de la razón. La otra, en cambio, es la disposición del que juzga, por la cual tiene la idoneidad para juzgar rectamente. Y así, en aquellas cosas que pertenecen a la justicia, el juicio procede de la justicia, como también en las que pertenecen a la fortaleza proceden de ésta. Así, pues, el juicio es acto de justicia, según que ésta se incline

1. ARISTÓTELES, *Ethic.* 1 c.3 n.5 (BK 1094b27): S. TH., lect.3. 2. ARISTÓTELES, *Ethic.* 3 c.4 n.15 (BK 1113a32): S. TH., lect.10. 3. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.4 n.7 (BK 1132a20): S. TH., lect.6.

a juzgar rectamente, y de prudencia, en cuanto que esta virtud pronuncie el juicio. De ahí que también la *synesis* o sentido moral, perteneciente a la prudencia, sea llamada *virtud del buen juicio,* según lo antes expuesto (q.51 a.3).

2. *A la segunda hay que decir:* Que el hombre espiritual tiene inclinación, por el hábito de la caridad, a juzgar rectamente de todas las cosas, según las reglas divinas, por las que pronuncia el juicio mediante el don de sabiduría; como el justo, por la virtud de la prudencia, pronuncia el juicio según las reglas del derecho.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el resto de las virtudes ordenan al hombre en sí mismo; pero la justicia lo ordena a otro, como se desprende de lo dicho (q.58 a.2). Mas el hombre es dueño de las cosas que le pertenecen; sin embargo, no lo es de las que pertenecen a otro. Y por esto en aquellas cosas que se refieren a las otras virtudes no se requiere sino el juicio del hombre virtuoso, considerando, no obstante, el nombre de *juicio* en su sentido lato, según lo dicho (ad 1). Pero en aquellas cosas que pertenecen a la justicia se requiere el juicio ulterior de algún superior *que sea capaz de argüir a ambos y poner la mano sobre ellos* (Job 11,33). Y por esta razón el juicio corresponde a la justicia más especialmente que a alguna otra virtud.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que la justicia en el príncipe es como virtud organizadora, pues manda y prescribe lo que es justo; mas en los subditos es como virtud ejecutiva y sirviente. Y, por tanto, el juicio que comporta la determinación de lo justo pertenece a la justicia, en cuanto que reside de un modo muy principal en quien preside la comunidad.

ARTICULO 2

¿Es lícito juzgar?

3 q.59 a.1; *Cont. impugn. relig.* c.21; *In Rom.* 2 lect.1; 14 lect.1; *In 1 Cor.* 4 lect.1.

Objeciones por las que parece que no es lícito juzgar:

1. No se impone pena sino por lo ilícito. Pero a los que juzgan les amenaza una pena, que evitan los que no juzgan, según el texto de Mt 7,1: *No juzguéis, y no seréis juzgados.* Luego es ilícito juzgar.

2. Más aún: dice Rom 14,4: *¿Quién eres tú para juzgar al siervo de Dios? Depende de su señor el estar de pie o caído.* Y el señor de todas las cosas es Dios. Luego a ningún hombre le está permitido juzgar.

3. Y también: ningún hombre hay sin pecado según la sentencia evangélica de 1 Jn 1,8: *Si dijéramos que no tenemos pecado, nosotros mismos nos engañamos.* Mas al pecador no le está permitido juzgar, según aquello de Rom 2,1: *Eres inexcusable, ¡oh hombre!, cualquiera que seas, tú que juzgas; pues en aquello en que juzgas a otro, a ti mismo te condenas, pues haces lo mismo que juzgas.* Luego a nadie le está permitido juzgar.

En cambio está Dt 16,18, que dice: *Establecerás jueces y maestros en todas tus puertas, para que juzguen al pueblo con juicio justo.*

Solución. *Hay que decir:* El juicio es lícito en tanto en cuanto es acto de justicia; mas, como se deduce de lo dicho (a.1 ad 1.3), para que el juicio sea acto de justicia se requieren tres condiciones: primera, que proceda de una inclinación de justicia; segunda, que emane de la autoridad del que preside; y tercera, que sea pronunciado según la recta razón de la prudencia. Si faltare cualquiera de estas condiciones, el juicio será vicioso e ilícito. Así, en primer lugar, cuando es contrario a la rectitud de la justicia, se llama, de este modo, juicio *vicioso* o *injusto.* En segundo lugar, cuando el hombre juzga de cosas sobre las que no tiene autoridad, y entonces se denomina juicio *usurpado.* Y tercero, cuando falta la certeza racional, como cuando alguien juzga de las cosas que son dudosas u ocultas por algunas ligeras conjeturas, y en este caso se llama juicio *suspicaz* o *temerario.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el Señor prohibe allí el juicio temerario, que trata sobre la intención del corazón u otras cosas inciertas, como explica Agustín en el libro *De Serm. Dom. in monte*[4]. O prohibe

4. SAN AGUSTÍN, *De Serm. Dom.* 2 c.18: ML 84,1297.

el juicio sobre las cosas divinas, respecto de las cuales, por ser superiores a nosotros, no debemos juzgar, sino simplemente creerlas, según dice Hilario en *Super Matth.*[5] O bien prohibe el juicio que no se hace por benevolencia, sino por rencor, como afirma el Crisóstomo[6].

2. *A la segunda hay que decir:* Que el jue2 esta constituido como ministro de Dios; de ahí que diga Dt 1,16: *Juzgad lo que es justo.* Y añade después, v.17: *Porque el juicio es de Dios.*

3. *A la tercera hay que decir:* Que los que están en graves pecados no deben juzgar a los que están en los mismos o menores pecados, según dice el Crisóstomo[7], sobre aquello de Mt 7,1: *No juzguéis;* y esto debe entenderse principalmente cuando sus pecados son públicos, porque debido a esto se genera el escándalo en los corazones de los demás. Pero si no son públicos, sino ocultos, y la necesidad de juzgar apremia por razón del cargo, se puede con humildad y temor argüir o juzgar. Por lo cual dice Agustín, en el libro *De serm. Dom. in monte*[8]: *Si nos encontrásemos en el mismo vicio, deplorémoslo juntos y estimúlemenos a aunar nuestros esfuerzos.* Sin embargo, no por esto el hombre se condena a sí mismo, de modo que adquiera para sí un nuevo mérito de condenación, sino que, condenando a otro, muestra que él es igualmente digno de ser castigado por igual o semejante pecado.

ARTICULO 3

El juicio procedente de sospecha, ¿es ilícito?

Quodl. 12 a.2.

Objeciones por las que parece que el juicio que procede de sospecha no es ilícito:

1. La sospecha parece que es una opinión incierta sobre la existencia de algo malo, por lo cual escribe el Filósofo, en VI *Ethic.*[9], que *la sospecha se refiere no sólo a lo verdadero, sino también a lo falso.* Pero de cada una de las cosas contingentes no puede tenerse sino opinión incierta. Luego, puesto que el juicio humano versa sobre los actos humanos, que consisten en hechos singulares y contingentes, parece que ningún juicio sería lícito si no fuera lícito juzgar por sospecha.

2. Más aún: por el juicio ilícito se hace injuria al prójimo. Mas la sospecha mala consiste solamente en una opinión del hombre, y así no parece causar una injuria a otro. Luego el juicio de sospecha no es ilícito.

3. Y también: si es ilícito, es necesario que se reduzca a la injusticia, puesto que el juicio es acto de justicia, según lo dicho (a.1). Pero la injusticia, por su género, es siempre pecado mortal, como se ha demostrado (q.59 a.4). Luego el juicio por sospecha sería siempre pecado mortal si fuese ilícito; pero esto es falso, porque *no podemos evitar las sospechas,* como dice la *Glosa*[10] de Agustín sobre 1 Cor 4,5: *No juzguéis antes de tiempo.* Luego el juicio sospechoso no parece ser ilícito.

En cambio está el Crisóstomo, que sobre Mt 7,1: *No juzguéis...,* dice[11]: *El Señor, por este mandato, no prohibe a unos cristianos el corregir a otros con benevolencia; pero sí el que por jactancia de su justicia unos cristianos desprecien a otros, odiándoles y condenándoles a menudo por sospechas solamente.*

Solución. *Hay que decir:* Como dice Tulio, la sospecha implica una opinión de lo malo cuando procede de ligeros indicios[12]. Y esto puede ocurrir de tres modos: primero, porque uno es malo en sí mismo, y por ello, como conocedor de su malicia, fácilmente piensa mal de los demás, según aquellas palabras del Ecl 10,3: *El necio, andando en su camino y siendo él estulto, a todos juzga necios.* Segundo, puede proceder de tener uno mal afecto a otro; pues cuando alguien desprecia u odia a otro o se irrita y le envi-

5. SAN HILARIO, *In Matth.* c.5: ML 9,950. 6. Cf. Ps. JUAN CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Matth.* hom.17 super 7,1: MG 56,725. 7. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Matth.* hom.23: MG 57,310. 8. SAN AGUSTÍN, *De Serm. Dom. 2* c.19: ML 34,1299. 9. ARISTÓTELES, *Ethic.* 6 c.3 n.1 (BK 1139b17): S. TH., lect.3. 10. *Glossa ordin.* (6,38 F); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1566. Cf. SAN AGUSTÍN, *In Ioann.* tr.90 super 15,23: ML 35,1859. 11. Cf. Ps. JUAN CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Matth.* hom.17 super 8,1: MG 56,725. 12. Cf. ALEJANDRO HALENSE, *Summa Theol. 2-2* n.355 (QR 3,362). Puede verse CICERÓN, *Tuscul.* 4 c.7 (DD 4,27).

día, piensa mal de él por ligeros indicios, porque cada uno cree fácilmente lo que apetece. En tercer lugar, la sospecha puede provenir de la larga experiencia; por lo que dice el Filósofo, en II *Rhet.* [13], que *los ancianos son grandemente suspicaces, ya que muchas veces han experimentado los defectos de otros.*

Las dos primeras causas de la sospecha pertenecen claramente a la perversidad del afecto; mas la tercera causa disminuye la razón de la sospecha, en cuanto que la experiencia aproxima a la certeza, que está contra la noción de sospecha; y por esto la sospecha implica cierto vicio, y cuanto más avanza ésta, tanto es ello más vicioso.

Hay, pues, tres grados de sospecha: primero, cuando un hombre, por leves indicios, comienza a dudar de la bondad de alguien, y esto es pecado leve y venial, pues *pertenece a la tentación humana, de la que esta vida no se halla exenta,* como se aprecia en la *Glosa* [14] sobre 1 Cor 4,5: *No juzguéis antes de tiempo.* El segundo grado es cuando alguien, por indicios leves, da por cierta la malicia de otro, y esto, si trata sobre algo grave, es pecado mortal, en cuanto no se hace sin desprecio del prójimo; por lo cual la *Glosa* añade [15]: *Aunque, pues, no podemos evitar las sospechas, porque somos hombres, al menos debemos suspender nuestros juicios, esto es, nuestras sentencias firmes y definitivas.* Tercero es cuando algún juez procede a condenar a alguien por sospecha; esto también pertenece directamente a la injusticia, y, por ello, es pecado mortal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que en los actos humanos se encuentra alguna certeza, no como en las ciencias demostrativas, sino en la medida en que conviene a aquella materia; por ejemplo, cuando algo es probado por testigos idóneos.

2. *A la segunda hay que decir:* Que por el hecho mismo de que alguien sin causa suficiente tenga de otro mala opinión, le desprecia indebidamente y, por tanto, le injuria.

3. *A la tercera hay que decir:* Que, puesto que la justicia y la injusticia tienen por objeto las operaciones exteriores, según se ha dicho (q.57 a.8.10.11; q.59 a.1 ad 3), entonces el juicio sospechoso pertenece directamente a la injusticia cuando recae sobre un acto exterior, y, en consecuencia, es pecado mortal, conforme a lo expuesto (en la sol.). Mas el juicio interno solamente pertenece a la justicia en cuanto se relaciona con el juicio exterior como el acto interno con el externo, como la concupiscencia con la fornicación y la ira con el homicidio.

ARTICULO 4

Las dudas, ¿se deben interpretar en sentido favorable?

Objeciones por las que parece que las dudas no deben ser interpretadas en sentido favorable:

1. El juicio debe versar más bien sobre lo que sucede el mayor número de veces. Pero en la mayor parte de los casos sucede que se obra mal, pues *el número de los necios es infinito,* como dice Eclo 1,15, y *los sentidos del hombre están inclinados al mal desde la adolescencia,* según se lee en Gén 8,21. Luego las dudas deben más bien interpretarse en mal que en buen sentido.

2. Más aún: dice Agustín [16] que *piadosa y rectamente vive el que es apreciador imparcial de las cosas, sin inclinarse a uno u otro lado.* Pero el que interpreta en sentido favorable lo que es dudoso, se inclina a una parte. Luego esto no debe hacerse.

3. Y también: el hombre debe amar al prójimo como a sí mismo. Mas acerca de sí mismo, el hombre debe interpretar las dudas en la peor parte, según el texto de Job 9,28: *Me aterraba de todas mis obras.* Luego parece que las cosas dudosas respecto del prójimo deben ser interpretadas en el peor sentido.

En cambio está la *Glosa* [17] sobre Rom 14,3: *El que no come, no juzgue al que come,*

13. ARISTÓTELES, *Rhet. 2* c.13 n.3 (BK 1389b21). 14. *Glossa ordin.* (6,38 F); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1566. Cf. SAN AGUSTÍN, *In Ioann.* tr.90 super 15,23: ML 35,1859. 15. *Glossa ordin.* (6,38 F); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1566. Cf. SAN AGUSTÍN, *In Ioann.* tr.90 super 15,23: ML 35,1859. 16. SAN AGUSTÍN, *De doctr. christ.* 1 c.27: ML 34,29. 17. *Glossa ordin.* (6,29 A); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1512. Cf. SAN AGUSTÍN, *De Serm. Dom.* 1 c.9: ML 34,1241.

que dice: *Las dudas deben ser interpretadas en el sentido más favorable.*

Solución. *Hay que decir:* Según se ha dicho (a.3 ad 2), por el hecho mismo de que uno tenga mala opinión de otro sin causa suficiente, le injuria y le desprecia. Mas nadie debe despreciar o inferir a otro daño alguno sin una causa suficiente que le obligue a ello. Por tanto, mientras no aparezcan manifiestos indicios de la malicia de alguno, debemos tenerle por bueno, interpretando en el mejor sentido lo que sea dudoso.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que puede ocurrir que el que interpreta en el mejor sentido se engañe más frecuentemente. Pero es mejor que alguien se engañe muchas veces teniendo buen concepto de un hombre malo que el que se engañe raras veces pensando mal de un hombre bueno, ya que por esto último se hace injuria a otro, mas no ocurre por lo primero.

2. *A la segunda hay que decir:* Que una cosa es juzgar de las cosas y otra distinta es juzgar de los hombres. Pues en el juicio con el que juzgamos acerca de las cosas, no se considera lo bueno o lo malo por parte de la cosa misma sobre la que juzgamos, a la que nada perjudica, sea cual fuere el modo con que juzguemos de ella, sino que sólo allí se considera el bien del que juzga, si juzga con verdad, o el mal si juzga erróneamente; porque *lo verdadero es el bien del entendimiento, y lo falso su mal,* como se dice en VI *Ethic.*[18]; por esto, cada uno debe aspirar a juzgar de las cosas según lo que son. Sin embargo, en el juicio por el que juzgamos de los hombres, se considera principalmente bueno y malo por parte de aquel de quien se juzga, el cual es tenido por honorable en el caso de que se le juzgue bueno, y por despreciable si se le juzga malo. Y por esto, en tal juicio, debemos tender más bien a juzgar bueno al hombre, a no ser que haya una razón manifiesta para lo contrario. Por otra parte, para el hombre que juzga, el juicio equivocado por el que juzga bien de otro no pertenece a lo malo de su entendimiento, como tampoco pertenece de suyo a su perfección conocer la verdad de cada uno de los hechos contingentes y singulares, sino más bien todo esto corresponde a los buenos sentimientos.

3. *A la tercera hay que decir:* Que interpretar algo en buen o mal sentido puede suceder de dos modos: uno, por cierta suposición; así, cuando debemos poner remedio a algunos males, ya nuestros, ya ajenos, conviene, para aplicar este remedio con seguridad, que supongamos lo que es peor, puesto que el remedio que es eficaz contra el mal mayor con más razón lo será contra el mal menor; en el otro modo interpretamos algo en buen o mal sentido, definiendo o determinando; y así, en el juicio sobre las cosas, uno debe aspirar a interpretar cada cosa según lo que es; mas en el juicio acerca de las personas se debe interpretar en el mejor sentido, según se ha dicho (en la sol.; ad 2).

ARTICULO 5

¿Se debe juzgar siempre según las leyes escritas?

Objeciones por las que parece que no siempre se debe juzgar según las leyes escritas:

1. Siempre debe evitarse un juicio injusto. Sin embargo, a veces, las leyes escritas contienen injusticia, según aquello de Is 10,1: *¡Ay de los que establecen leyes inicuas y han escrito injusticia!* Luego no siempre debe juzgarse según las leyes escritas.

2. Más aún: el juicio debe versar sobre sucesos particulares. Pero ninguna ley escrita puede abarcar todos los sucesos singulares, como se señala por el Filósofo en V *Ethic.*[19] Luego parece que no siempre debe juzgarse según las leyes escritas.

3. Y también: la ley se escribe para que se manifieste el dictamen del legislador. Mas algunas veces sucede que, si el mismo legislador estuviera presente, juzgaría de otro modo. Luego no siempre se debe juzgar según la ley escrita.

En cambio está Agustín, en el libro *De vera relig.*[20], que dice: *En las leyes temporales, aunque los hombres las discuten al*

18. ARISTÓTELES, *Ethic.* 6 c.2 n.3 (BK 1139a27): S. TH., lect.3. Cf. *Metaph.* 5 c.4 n.1: S. TH., lect.4. 19. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.10 n.4,6 (BK 1137b13; b27): S. TH., lect.16. 20. SAN AGUSTÍN, *De vera relig.* c.31: ML 34,148.

instituirlas, sin embargo, después de instituidas y confirmadas, no les será permitido juzgar de las mismas, sino según ellas.

Solución. *Hay que decir:* Según lo dicho (a.1), el juicio no es otra cosa que cierta definición o determinación de lo que es justo; mas una cosa se hace justa de dos modos: bien por su misma naturaleza, lo que se llama derecho natural, o bien por cierta convención entre los hombres, lo cual se denomina derecho positivo, según lo expuesto anteriormente (q.57 a.2). Las leyes, no obstante, se escriben para la declaración de ambos derechos, aunque de diferente manera. Pues la ley escrita contiene el derecho natural, mas no lo instituye, ya que éste no toma fuerza de la ley, sino de la naturaleza; pero la escritura de la ley contiene e instituye el derecho positivo, dándole la fuerza de autoridad. Por eso es necesario que el juicio se haga según la ley escrita, pues de otro modo el juicio se apartaría ya de lo justo natural, ya de lo justo positivo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que así como la ley escrita no da fuerza al derecho natural, tampoco puede disminuírsela o quitársela, puesto que la voluntad del hombre no puede cambiar la naturaleza. Por lo cual, si la ley escrita contiene algo contra el derecho natural, es injusta y no tiene fuerza para obligar, pues el derecho positivo sólo es aplicable cuando es *indiferente ante el derecho natural el que una cosa sea hecha de uno u otro modo,* según lo ya demostrado (q.57 a.2 ad 2). De ahí que tales escrituras no se llamen leyes, sino más bien corrupciones de la ley, como se ha dicho antes (1-2 q.95 a.2), y, por consiguiente, no debe juzgarse según ellas.

2. *A la segunda hay que decir:* Que así como las leyes inicuas por sí mismas contrarían al derecho natural, o siempre o en el mayor número de casos, de igual modo las leyes que son rectamente establecidas son deficientes en algunos casos, en los que, si se observasen, se iría contra el derecho natural. Y por eso, en tales casos, no debe juzgarse según la literalidad de la ley, sino que debe recurrirse a la equidad, a la que tiende el legislador. De ahí que diga el Jurisperito[21]: *Ni la razón de derecho ni la benignidad de la equidad sufren que lo que se ha introducido en interés de los hombres sea interpretado de una manera demasiado dura en contra de su beneficio, desembocando en severidad.* En tales casos, aun el mismo legislador juzgaría de otra manera, y si lo hubiera previsto lo habría determinado en la ley.

3. *A la tercera hay que decir:* Que con lo dicho queda contestada la tercera dificultad.

ARTICULO 6

El juicio, ¿se convierte en perverso por la usurpación?

Infra q.67 a.1; *In Rom.* 14 lect.1.

Objeciones por las que parece que el juicio no se convierte en perverso por la usurpación:

1. La justicia es cierta rectitud en las acciones, y nada perjudica a la verdad por quién sea dicha, sino por qué tipo de cosa debe ser recibida. Luego tampoco perjudica a la justicia por quién es determinado lo que es justo, lo cual pertenece a la razón del juicio.

2. Más aún: castigar los pecados pertenece al juicio; pero se lee que algunos fueron alabados por castigar pecados de otros, y, sin embargo, no tenían autoridad sobre los que castigaban, como Moisés matando a un egipcio, en Ex 2,11ss, y Finees, hijo de Eleazar, a Zambri, hijo de Salumi, según se lee en Núm 25,7ss, y *esto le fue reputado a justicia,* como se dice en Sal 105,31. Luego la usurpación del juicio no pertenece a la injusticia.

3. Y también: la potestad espiritual se distingue de la temporal; pero a veces los prelados, que tienen potestad espiritual, intervienen en cosas que pertenecen al poder secular. Luego el juicio usurpado no es ilícito.

4. Todavía más: así como para juzgar rectamente se requiere autoridad, así también la justicia y la ciencia del que juzga, como se infiere de lo anteriormente expuesto (a.1 ad 1.3; a.2). Mas no se dice que sea injusto el juicio de quien juzga sin tener el hábito de la justicia o la ciencia del derecho. Luego tampoco el

21. *Dig.* 1 tit.3 leg.25: *Nulla iuris* (KR I 34).

juicio usurpado, que se hace por falta de autoridad, será siempre injusto.

En cambio está Rom 14,4, que dice: *¿Quién eres tú que juzgas al siervo ajeno?*

Solución. *Hay que decir:* Ya que se debe juzgar según las leyes escritas, conforme a lo expuesto (a.5), el que emite el juicio interpreta de algún modo el texto de la ley, aplicándolo a un asunto particular. Ahora bien: puesto que es propio de una misma autoridad interpretar y hacer la ley, del mismo modo que no puede establecerse la ley sino por la autoridad pública, así tampoco puede emitirse el juicio a no ser por la autoridad pública, la cual extiende su acción a todos los que están sometidos a la comunidad. Por tanto, lo mismo que sería injusto que alguien obligase a otro a observar una ley que no hubiera sido sancionada por la autoridad pública, también es injusto que alguien obligue a otro a sufrir un juicio que no haya sido pronunciado por la autoridad pública.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el hecho de proferir la verdad no conlleva compulsión a recibirla, sino que es libre para cada uno el recibirla o no, según quiera. Pero el juicio implica cierta coacción, y por esto es injusto que alguien sea juzgado por quien no tiene autoridad pública.

2. *A la segunda hay que decir:* Que Moisés parece haber matado al egipcio como investido de autoridad, por inspiración divina, según aparece por lo que se lee en Act 7,25: *Matando al egipcio pensaba Moisés que entenderían sus hermanos que el Señor, por su mano, había de dar la salvación a Israel.* También puede decirse que Moisés mató al egipcio defendiendo con moderada y legítima defensa al que sufría una injuria; y de ahí que Ambrosio, en el libro *De offic.* [22], diga que *quien no repele la injuria hecha al compañero cuando puede, es tan culpable como el que la hace* [a]; y pone como ejemplo el de Moisés. Incluso puede decirse, como dice Agustín, en *Quaestionibus Exod.* [23], que *así como se alaba la fertilidad de la tierra que produce hierbas inútiles, pensando en las buenas semillas venideras, así aquel acto de Moisés fue culpable en sí, pero revelaba indicio de gran fecundidad,* es decir, en cuanto que era signo de la energía con que había de librar al pueblo.

Respecto a Finees, debe decirse que lo hizo por inspiración divina, impulsado por el celo de Dios; o porque, aunque todavía no era sumo sacerdote, era, sin embargo, hijo de éste, y a él pertenecía este juicio, como también a los otros jueces a quienes esto estaba mandado (Ex 22,20; Lev 20; Dt 13,17).

3. *A la tercera hay que decir:* Que la potestad secular está sometida a la espiritual como el cuerpo al alma; y por esto no hay juicio usurpado si un prelado espiritual interviene en los asuntos temporales respecto de aquellas cosas en que esta potestad temporal le está sometida o respecto de aquellas otras que a ella le son delegadas por la potestad secular [b].

4. *A la cuarta hay que decir:* Que el hábito de la ciencia y el hábito de la justicia son perfecciones propias del individuo; y, por tanto, no se le llama al juicio usurpado por la carencia de éstas, como ocurre por falta de pública autoridad, de la cual el juicio toma su fuerza coercitiva.

22. SAN AMBROSIO, *De off. Ministr.* 1 c.36: ML 16,81. 23. SAN AGUSTÍN, *Quaest. in Heptat. 2* q.2 super *Exod.* 2,12: ML 34,549. Cf. *Contra Faust.* 22 c.70: ML 42,414.

---

a. En el cuerpo de este artículo se nos dice que nadie que no esté investido de legítima autoridad puede sentenciar a otro, o, lo que es lo mismo, que nadie está facultado para tomarse la justicia por su mano. En la respuesta a esta objeción, a propósito de algunos casos bíblicos, se tiene en cuenta la eventualidad de que tal proceder resulte legítimo y hasta obligado. El exponente más significado de esta eventualidad es la revuelta contra un régimen político juzgado injusto —tema hoy habitual en la teología de la liberación—, que para los escolásticos se concretaba en la licitud del tiranicidio. Santo Tomás aprueba la sedición contra el tirano (cf. 2-2 q.42 a.2 ad 3).

b. Está presente en esta respuesta el concepto de «cristiandad» medieval, según el cual la sociedad era ante todo la comunidad de los cristianos, basada en valores religiosos, sólo secundariamente una sociedad civil con objetivos terrenales. Hoy se tiene a una y otra sociedad como autónomas, suficientes y perfectas en sí mismas, cada una en su ámbito.

DIVISIÓN DE LA JUSTICIA

Introducción a las cuestiones 61 a 79

Por EMILIO G. ESTÉBANEZ, O.P.

Las divisiones de la justicia de que trata el Angélico en el pequeño prólogo a la cuestión 61 se refieren a la justicia particular. Anteriormente había dividido a la justicia en general y particular (cf. q.58 a.5-8). General es la que está presente en todo acto virtuoso, ya sea un acto propiamente justo, ya un acto de otra virtud moral. Los de estas últimas, aunque de forma directa hacen bueno al individuo en sí mismo, de forma indirecta le hacen también justo, es decir, implican una aportación al bien de la comunidad, por cuanto, al ser miembro de la misma, la enriquecen y perfeccionan. La parte, en efecto, en cuanto tal, pertenece al todo, y si ella es buena, es el todo el que es bueno (cf. q.58 a.5). Por eso es competencia de la ley humana legislar sobre los actos de todas las virtudes, porque todos ellos son ordenables al bien común, objetivo este de cualquier ley (cf. 1-2 q.96 a.3). Aristóteles llama legal a esta justicia, lo que es correcto, puesto que coincide con esa función universal de la justicia. A este propósito, la justicia es, como la caridad, una virtud específica que al mismo tiempo es todas las virtudes a las que mueve o impera (2-2 q.79 a.2 ad 1).

Entre los discípulos del Aquinate, algunos entienden que esta justicia general es el equivalente de lo que hoy se llama justicia social, por la parte que mira a las obligaciones del individuo para con la sociedad (2-2 q.79 a.3; a.l). Formaría una trilogía con la justicia distributiva, que atiende a los deberes de la sociedad con el individuo, y la justicia conmutativa, que regula las interacciones de los individuos entre sí, encarnando cada una de ellas uno de los tres géneros de relaciones posibles en este campo: de las partes con el todo —justicia general—, del todo con las partes —distributiva— y de las partes entre sí —conmutativa—. Otros, por el contrario, opinan que la justicia general es, para Santo Tomás, como para la escolástica, una virtud propia y específica, cuyo cometido estriba en coordinar y ajustar a las demás virtudes entre sí y con el bien común, cometido que Aristóteles asigna precisamente a esta virtud, denominada por él legal[1]. Para quien se moleste en leer las cuestiones que siguen irá quedando claro que la idea de justicia social, al modo en que la comprendemos hoy, no formaba parte del acervo doctrinario de la escolástica, que trabaja con las desigualdades estructurales de la sociedad como con un elemento obvio y natural. Un índice de ello es que nuestro doctor apenas si da relieve a la justicia distributiva —la distingue de la conmutativa en esta cuestión 61 y le dedica otra, la 63, para estudiar el vicio que se le opone: la acepción de personas—, mientras se explaya largo y tendido sobre la conmutativa o derecho privado.

Como es criterio habitual en los tratados sobre las virtudes, divide la virtud de la justicia —la particular— en sus partes subjetivas o específicas, en sus partes integrales y en sus partes potenciales. En esta introducción vamos a ocuparnos de las primeras.

[1] Véanse los detalles de esta discusión en TEÓFILO URDÁNOZ (p.258ss).

1. **La justicia distributiva** (q.61 y 63)

La justicia particular recibe este apelativo porque se refiere a aquellas acciones exteriores que se terminan, ajustándose, en la persona particular. Las acciones de este género pueden ser dobles, según provengan de otra persona asimismo particular o provengan de la sociedad como todo. En el primer caso tenemos la justicia conmutativa; en el segundo, la distributiva. Aunque la materia de ambas especies de justicia particular sean las operaciones exteriores que han de adecuarse a otro, una y otra regulan una sección diferente de dichas operaciones. La distributiva se ocupa de repartir entre los particulares los bienes de la comunidad, del todo social, mientras la conmutativa atiende a los intercambios que acontecen entre dos personas (q.61 a.3). La igualación que cada una de ellas procura es, en consecuencia, distinta. La distributiva tiene que adaptar o ajustar una cosa a una persona, en lo que no puede darse una conmensuración estricta, como es obvio. La conmutativa adapta cosas entre sí, para las cuales es más fácil conseguir una equivalencia exacta. La igualdad de la primera es proporcional; la de la segunda, geométrica, de acuerdo con la terminología de Aristóteles, secundada aquí por Santo Tomás (q.61 a.2). Asimismo, la regla o parámetro para esta igualación en la materia regulada por la conmutativa no ofrece dificultad, pues es la cosa misma permutada o su precio. Pero la regla para fijar la medida de los bienes comunes que corresponden a los particulares es menos precisa, obligando a un cálculo más complicado.

Este parámetro —el de la justicia distributiva— es la principalidad de la persona en la estructura social (q.61 a.2) o su dignidad (q.63 a.1). A cada uno ha de dársele del común en proporción a la importancia o dignidad que ostenta socialmente. La doctrina desarrollada por el Santo Doctor es que el particular ha de poseer unos méritos que le hagan digno del oficio que le otorga la sociedad, oficio que, además, ha de corresponderse con la índole específica de dichos méritos. Así, el oficio de enseñar guarda el ajustamiento requerido con el saber, pues la sabiduría es el título que específicamente faculta para el ejercicio del magisterio. Si se da este oficio a alguien por el hecho de ser rico o ser pariente, falta esta correspondencia natural, faltan los méritos específicos y estamos ante un caso de acepción de personas, vicio opuesto a la justicia distributiva. Nadie negará, en principio, lo atinado de este planteamiento. El sujeto debe ganarse sus derechos; vale decir, estar capacitado para el cargo que recibe y merecerse los bienes sociales de que disfruta. Se anatematiza así el tráfico de influencias y el parasitismo social.

Pero si contemplamos más de cerca esta doctrina, se advierte que los términos en que se expresa circunscriben un concepto de justicia que, aunque emparentado con el de justicia social, difícilmente se le puede identificar con él. En primer lugar, el individuo debe mostrarse digno, poseer un título o *causa* que le haga acreedor al oficio o beneficio. Se ignora por completo la consideración de que la persona, por el solo hecho de serlo, y al margen de todo merecimiento, es sujeto de derechos. En segundo lugar, si acompañamos a Santo Tomás en sus explicaciones, no puede evitarse la impresión de que para él la dignidad —los méritos o derechos— de una persona son lo mismo que su puesto en la jerarquía social, de suerte que quienes están más arriba son más dignos que los de abajo. En el a.3 de la q.63, al discutir sobre el honor que debe tributarse a los individuos, después de recordar que la causa de este honor es la virtud, traza una lista de las personas acreedoras al mismo. Entre ellas están los ricos, «pues ocupan un lugar más im-

portante *(maiorem locum)* en las comunidades». En la respuesta a la objec.2 del artículo anterior enseña que la mayor facilidad con que se dispensa a los ricos que a los pobres en los impedimentos para el matrimonio tiene su causa en la excelencia de los ricos, de cuya mutua concordia depende más estrechamente la paz social. A la luz de esto, lo que refiere en a.2 de la q.61 hay que tomárselo en serio, y no, como se sentiría uno tentado a hacer, como el relato mecánico de un catecismo tradicional. Dice allí que el criterio para medir la principalidad —causa o criterio para repartir los bienes sociales— que tienen los miembros de una comunidad es, para las sociedades aristocráticas, la virtud; para las oligárquicas, la riqueza; para las democráticas, la libertad, y para otras, otros criterios. Parte, pues, del supuesto de que el rango es el parámetro para la justicia distributiva, sin hacer ninguna reserva crítica sobre la misma estructura de rango, si es justa o no lo es. Esto, como es claro, está muy lejos del concepto de justicia social, cuyo primer cometido es preguntarse sobre la pertinencia de las desigualdades sociales. Sobre esta dimensión de la justicia, la escolástica ortodoxa apenas si mostró sensibilidad alguna.

2. **La justicia conmutativa**

Como hemos indicado, esta especie de la justicia particular es la que acapara la atención principal de Santo Tomás. La razón de ello hay que buscarla en que el concepto de derecho se cumple por antonomasia en los actos de esta virtud. La adecuación exacta que postula ese concepto se comprende y realiza mejor cuando son cosas las que se igualan que cuando son cosas y personas. La definición del derecho natural, el caso más evidente del ajustamiento a otro que constituye la idea de derecho, la había ilustrado precisamente con un ejemplo perteneciente a la justicia conmutativa: «cuando uno da tanto para recibir otro tanto» (cf. q.57 a.2). Pues bien: el acto propio de la justicia conmutativa es reponer la cosa misma tomada o recibida, acto en que se satisface plenamente la igualdad requerida por el derecho. Si alguien destruye la casa de otro —nos dice— debe restituirle exactamente lo que vale (q.62 a.4). Es claro que una equivalencia unívoca no es factible en todas las permutas o restituciones, pero sí una muy aproximada —facilitada por el uso del dinero—, que se acerca al ideal de derecho natural (q.64 a.1; q.77 a.1). Por eso esta justicia es la más propia, siendo las otras especies o partes derivaciones de ella e intentos de imitarla (q.58 a.11 ad 3). La articulación de la justicia conmutativa, como realización perfecta de la igualdad, con las otras especies o partes, como propósitos de reproducir en el tejido social una igualdad semejante, refleja la articulación del derecho natural y el derecho positivo, de los que el segundo es, y debe ser, una obra humana en la que el rostro del primero se halle fielmente esculpido.

En la q.61 a.3 se nos ofrece un esquema, tomado de Aristóteles, de la materia toda de la justicia conmutativa, al que luego, sin embargo, no se atendrá el Angélico. De los numerosos e importantes temas que aborda vamos a elegir el de la vida y el de la propiedad.

a) *El respeto a la vida* (q.64-65)

Las dos cuestiones están centradas en la vida del hombre, pero como preámbulo a las mismas va una serie de consideraciones acerca de la vida en general, la de las plantas y animales en concreto. Dada la importancia que

ha adquirido en nuestros días el tema de las relaciones del hombre con la naturaleza, le daremos un breve espacio en esta introducción, antes de tratar de la vida humana, que limitaremos al caso de la pena de muerte.

1) *La naturaleza y los animales* (q.64 a.1). La duda versa sobre la licitud de matar a las plantas y a los brutos. Escuetamente sienta Santo Tomás el principio de que lo imperfecto es por lo perfecto; las plantas, pues, por los animales, y éstos, por el hombre. Es lícito, por tanto, matar a las plantas para alimento de las bestias, y a las bestias para alimento y provecho de los hombres. No ha de usarse en ello de ninguna crueldad, no por deferencia para con los seres irracionales, sino porque podría el hombre acostumbrarse a ella y volverla luego contra sus congéneres *(Cont. Gentes* 3,112). Señala bien que el servirse de las plantas y de los animales fue una orden dada por Dios, tratando sin duda de desacreditar más eficazmente la doctrina de quienes sostenían que no estaba permitido sacrificar ningún animal, arguyéndolo con razones de tipo religioso, como la transmigración de las almas y otras, que para el cristianismo eran erróneas[2].

Hoy el señorío del hombre sobre la naturaleza y los animales se entiende en un sentido mucho más crítico y restrictivo. «Derechos de los animales» y expresiones análogas son de uso corriente. Se acusa incluso a la religión judeo-cristiana no sólo de haber ignorado la dignidad de la vida en los seres no humanos, sino de haber generado una actitud hostil y avasalladora frente a toda la naturaleza, a la que ha reducido a un simple objeto del que el hombre puede hacer lo que le convenga y lo que le plazca. El cristinianismo es culpable del desastre ecológico que amenaza a la humanidad. Responsable de esta actitud es el precepto del Génesis: «Procread y multiplicaos, y henchid la tierra; sometedla y dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre los ganados y sobre todo cuanto vive y se mueve sobre la tierra» (Gén 1,28), precepto que se reviste de rasgos más feroces en las bendiciones divinas después del diluvio: «Que os teman y de vosotros se espanten todas las fieras de la tierra, y todos los ganados, y todas las aves del cielo, todo cuanto sobre la tierra se arrastra y todos los peces del mar; los pongo todos en vuestro poder. Cuanto vive y se mueve os servirá de comida; y asimismo os entrego toda verdura» (Gén 9,2-3). Los términos «someted» y «dominad» del primer texto significan de suyo «patead» y «esclavizad», respectivamente, lo que da una idea del sentimiento que se recomienda ante la tierra y los brutos animales. Con harto escándalo también se cita el pasaje de San Pablo en 1 Cor 9,8: «¿Es que Dios se ocupa de los bueyes?», y otros de la Biblia, lo mismo de indiferentes y duros para con la suerte de los animales. En todos ellos se refleja un antropocentrismo narcisista que hace del hombre un déspota al que le está permitido tiranizar y destruir a su antojo todo lo que existe, se mueve y vive.

La exégesis y la teología cristianas protestan de estas interpretaciones unilaterales. Tales mandamientos, como los citados, pretenden enseñar que el hombre es superior a todas las criaturas, a las que no debe adorar o temer supersticiosamente, o que el hombre es el centro de las preocupaciones divinas, por encima de cualquier otra ceatura por más poderosa y perfecta que aparezca. Hay que reconocer, sin embargo, que la doctrina cristiana no ha abrigado, ni mucho menos desarrollado, un sentimiento de solidaridad para con las criaturas irracionales que las protegiera, cuando menos, de ser trata-

[2] El tema del dominio del hombre sobre los animales y todas las demás creaturas lo trata en 1 q.96 a.1 y 2, donde también se refiere, aprobándola, a la caza.

das sañudamente. Lo animal o bestial ha sido siempre una imagen para describir la perversidad humana. El mismo Santo Tomás justifica la pena de muerte arguyendo que el pecador, por su pecado, se despoja él mismo de la dignidad humana y se reduce a sí propio a la condición servil de las bestias, «por lo que matar al pecador puede ser tan bueno como lo es matar a una bestia» (q.64 a.2 ad 3; 1-2 q.91 a.6). Este tipo de lenguaje —y, desde luego, de ¡argumentos!— ha de proscribirse en absoluto, promoviendo en su lugar uno que exprese mejor la dignidad de los seres vivientes en el conjunto de la creación y su calidad de compañeros del hombre en la misma, como el de «hermano» lobo o «hermana» luna empleado por San Francisco. Es preciso promover —mediante la educación apropiada— una actitud de simpatía para con la naturaleza entera, la obra de nuestro Dios, quien la vigila y cuida con singular atención y esmero, como nos revela Jesús en su Evangelio: «Mirad cómo las aves del cielo no siembran, ni siegan, ni encierran en graneros, y vuestro Padre celestial las alimenta... Mirad a los lirios del campo cómo crecen; no se fatigan ni hilan. Pues yo os digo que ni Salomón en toda su gloria se vistió como uno de ellos. Pues si a la hierba del campo, que hoy es y mañana es arrojada al fuego, Dios así la viste, ¿no hará mucho más con vosotros, hombres de poca fe?» (Mt 6,25.28.29; cf. Lc 12,24-28). Claramente afirma Jesús que el hombre es lo más importante para Dios. Y que esa importancia no es pequeña, sino muy grande. Para persuadirnos de lo último llama nuestra atención sobre la enorme solicitud con que trata a plantas y animales, la cual, con ser tanta, es todavía menor que la que muestra por el hombre. Es una petulancia ridicula concluir sólo lo que mira a los humanos y no notar que también se nos dice que, ante Dios, las flores, las hierbas y las bestias gozan de gran predicamento[3].

2) *La pena de muerte* (q.64 a.2). Defiende Santo Tomás en este artículo la licitud de la pena de muerte infligida por la autoridad pública. Y llama la atención el ahínco con que la defiende, como si le fuera algo en ello. La considera, en efecto, laudable y saludable. Este énfasis se explica porque mentalmente tiene enfrente a quienes, apoyándose en la doctrina sagrada, defendían la tesis de que era contrario a la voluntad divina imponer castigos corporales al hombre, la muerte sobre todo. En la *Suma contra los gentiles* recoge algunos de los argumentos que aducían: el mandamiento de «no matarás» (Ex 20,13); la advertencia de no arrancar la cizaña (Mt 13,30), es decir, a los pecadores, y la consideración de que el hombre, mientras está en este mundo, puede corregirse, por lo que no se ha de entregar a la muerte, sino darle tiempo para arrepentirse *(Cont. Gentes* 3,146). El Angélico califica estos argumentos de «frivolos». Hay —responde— otros muchos textos escriturísticos que avalan la tesis contraria, y, desde luego, los aducidos por la oposición no tienen el sentido que les dan. En el *sed contra* de este artículo cita uno bastante definitivo: «De mañana hará perecer a todos los impíos de la tierra» (Sal 100,8). En cuanto a la capacidad de enmienda de los delincuentes, acota lo que sigue: «Y el que los malos puedan enmendarse mientras viven no es obstáculo para que se les pueda dar muerte justamente, porque el peligro que amenaza con su vida es mayor y más cierto que el bien que se espera de su enmienda. Además, los malos tienen en el mismo momento de la muerte la posibilidad de convertirse a Dios. Y si están obstinados en tal grado que ni aun en el momento mismo de la muerte apartan

[3] En la bibliografía recogemos varias obras que abordan específicamente la relación entre cristianismo y ecología.

su corazón de la maldad, puede juzgarse con bastante probabilidad que nunca se corregirían de ella» *(Cont. Gentes* 3,146).

La argumentación de base que hallamos en este artículo comprende dos raciocinios diferentes. El primero es que el bien común es más importante que el del particular, ya que éste es una parte de aquél, y la parte es siempre por el todo, al que se ordena como lo imperfecto a lo perfecto. Si un individuo resulta, por su propia culpa, nocivo para el bien común, se le puede matar y se le debe matar, igual que para preservar la salud del cuerpo se amputa un miembro corrompido. Por esta razón, la autoridad pública, y sólo ella, puede aplicar la pena de muerte. El otro proceso argumentativo viene a probar que el pecador, vale decir, el que es culpable de crímenes graves —gravedad que se mide, como vemos, según el peligro que entrañen para la sociedad y sus miembros— merece de suyo ser eliminado, de lo que debe encargarse la autoridad competente, no cualquiera. Lo merece porque con sus crímenes se rebaja a la categoría de una bestia, perdiendo su dignidad humana, a la que, por tanto, habría que considerar un impedimento definitivo para la pena de muerte. Esta salvedad, que el criminal pierde su categoría humana, la han tenido cuidadosamente en cuenta los Concilios y el Magisterio eclesiástico cada vez que reconocían la licitud de esta pena. Pío XII la formula así: «El poder público tiene facultad de privar de la vida al delincuente sentenciado en expiación de su delito, después de que éste *se despojó de su derecho a la vida»* [4].

Uno y otro raciocinio son hoy objeto de severas críticas. Si se analiza bien la línea argumentativa de Santo Tomás y su apoyatura, se puede, para las circunstancias modernas, concluir, con sus mismos argumentos, una tesis diferente. Por lo que se refiere al primero, es claro que el Estado moderno cuenta con el poder suficiente para mantener el orden y la seguridad ciudadana sin necesidad de recurrir a medida tan extrema y macabra como la muerte de sus perturbadores. Respecto del segundo, es parecer firme de la mayoría que el hombre no pierde jamás su dignidad, por muy terribles que sean sus fechorías, o que, al menos, la dignidad de los otros no permite infligir castigo semejante a un ser humano.

Existen muchos más considerandos en contra de la pena de muerte [5], entre otros que la conducta delictiva no se explica limpiamente por la voluntad mala del delincuente, sino que intervienen factores muy diversos, psicopáticos, familiares, educacionales, sociales, etc. Todo ello vigoriza la tesis de que es más positivo y humano procurar corregir que eliminar al criminal, o, mejor todavía, prevenir el delito. Aunque Santo Tomás no es partidario de ello, es, sin duda, más cristiano esperar en la reeducación del pecador que, por desesperar de ella, precipitar su muerte.

También hay palabras de Dios que salen fiadoras de esta postura: «¿Quiero yo acaso la muerte del impío, dice el Señor, Yahveh, y no más bien que se convierta de su mal camino y viva?» (Ez 18,23).

b) *La propiedad privada* (q.66)

En el artículo 1 de esta cuestión perfila el Angélico un principio que, referido a la situación actual, es menos inocente de lo que aparenta. El hombre —escribe— es, por su razón, imagen de Dios, y esto le constituye en

[4] *Allocut. ad Convent. Histopathologiae:* AAS 44 (1952) p.787.

[5] CARLOS GARCÍA VALDÉS, en su libro *No a la pena de muerte,* trae uno de los catálogos más completos de las razones en pro y en contra que se han dado y una valoración de las mismas.

señor de la naturaleza. Todas las creaturas le están subordinadas, como lo imperfecto a lo perfecto, y se ordenan a su provecho. Como dueño y señor de ellas, tiene derecho a apropiárselas. Pero el dominio de los hombres se extiende únicamente a la utilización de los seres creados, sean materias primas, plantas o animales. Su verdadero y exclusivo propietario es su Creador, Dios. Como simple usufructuario, estaría obligado el hombre a conservar lo recibido y, en su caso, a restituirlo tal cual lo recibió o mejorado. Esto significaría una limitación normativa a los desmanes ecológicos perpetrados por la sociedad moderna, la cual está tratando a la naturaleza como si fuera una *res nullius.* Paralelamente a la «función social» de la propiedad privada, de que hablaremos en seguida, cabría establecer el principio jurídico de la «función natural» del dominio del hombre sobre las creaturas, a saber: la ordenación de este dominio no sólo a su propia utilidad, sino a la utilidad y provecho de todos los seres naturales, que no son propiedad suya, sino de Dios. O, si se quiere, de la humanidad, pues el hombre de que se habla en este artículo es la especie humana.

En el artículo 2 defiende que el derecho a la propiedad privada es un derecho legítimo. No es un derecho natural, sino positivo, resultado, por tanto, de una determinación de aquél pactada por los hombres (ad 1). Por naturaleza, efectivamente, todas las cosas son comunes, según rezaba el adagio de origen estoico popularizado por San Isidoro. Este axioma legal, del que ya se había ocupado anteriormente con motivo de la inmutabilidad de la ley natural (1-2 q.94 a.5 ad 3), lo interpreta Santo Tomás de forma arbitraria y dispar. En aquella ocasión, el objetante argüía que, como enseñaba el Obispo de Sevilla, por derecho natural, la posesión de las cosas todas es común y una misma la libertad de todos los hombres. Las leyes humanas, sin embargo, han aprobado la propiedad privada y la esclavitud, luego —concluía— la ley natural no es inmutable. El Aquinate responde que hay un doble modo de decir que algo es de derecho natural: uno, porque la naturaleza inclina positivamente a ello; otro, porque no le es contrario. La posesión común y la libertad son de ley natural del segundo modo, es decir, en cuanto no se le oponen, sin ser, no obstante, preceptos positivos de la misma[6].

En este artículo 2 de la q.66, en la respuesta a la primera objeción, interpreta el brocárdico de San Isidoro en el sentido de que, antes de la apropiación privada de los bienes, éstos no son de nadie en concreto ni dicen siquiera una relación de pertenencia futura a alguien en particular. Son —está dándolo a entender— sencillamente de nadie. Así concebido, este axioma es la sanción del régimen de propiedad privada, ya que lo que expresa es uno de los títulos que la legitiman: el derecho del *primi capientis.* Si confrontamos el sentido obvio que, a tenor de las palabras, tiene el axioma y la interpretación que de él da Santo Tomás, se percibe que no guardan relación lógica ninguna. El Angélico le hace decir que, previamente a su toma de posesión, las cosas no son de nadie. El adagio, por el contrario, afirma que son posesión *común.* Si atendemos a los motivos que justifican el sistema de propiedad privada, que son su mayor utilidad y oportunidad para la vida humana, hay que concluir que el sentido del *communis omnium possessio* es que las cosas, de suyo, por derecho natural, se ordenan a la utilidad del hombre,

[6] «Et hoc modo *communis omnium possessio, et omnium una libertas* dicitur esse de iure naturali: quia scilicet distinctio possessionum et servitus non sunt inductae a natura, sed per hominum rationem, ad utilitatem humanae vitae».

a la utilidad *común;* vale decir, de todos por igual. Lo que legitima, por tanto, el régimen de propiedad privada es que promueve mejor que ningún otro la igualdad en el acceso y disfrute de los recursos de una comunidad. No bastaría, pues, ni estribaría en ello la mayor oportunidad de este régimen, con que se exploten esos recursos con un índice superior de rentabilidad —tal cosa puede darse sin que sea para beneficio de todos—, sino que, en primer término, tiene que conseguirse que esa rentabilidad repercuta equitativamente en todos. Sólo cuando ocurre esto queda legitimado el sistema de propiedad privada.

Como a todo derecho positivo, al de la propiedad privada hay que buscarle las circunstancias que le hagan el sistema más razonable y efectivo entre todos los que podrían, en principio, realizar también el fin natural a que se ordenan los bienes: provecho común. Aristóteles había hecho el recuento y valoración de esas circunstancias, limitándose Santo Tomás a resumirlas. El asunto contaba con una larga y apasionada tradición que merece la pena recordar.

1) *Los precedentes clásicos.* Platón situó el tema de la propiedad en un marco que superaba con mucho el problema de la justicia social. Para este filósofo, la sustancia misma de la vida en comunidad es la unión afectuosa entre todos los individuos que la forman. El afecto mutuo les convierte como en un sujeto único, exento de toda división y contienda. El mayor bien de un Estado es su unidad[7]. En ella se enraiza su potencia y su felicidad. Si reina el odio, el Estado se disocia en dos, tres o más Estados menores, tantos cuantas sean las facciones que se combaten, volviéndose débil y sumiendo en la desgracia a sus miembros[8]. La amistad o *filia* surge entre los iguales, pues lo semejante ama a lo semejante. Por eso es imprescindible crear una organización social que genere y garantice la igualdad de todos[9]. Es el egoísmo lo que desiguala a los hombres y los separa, y es a él, por tanto, al que hay que superar en la ciudad ideal, la unida. El egoísmo se nutre de la propiedad privada, que hace a los hombres más cuidadosos de lo propio que de lo común. De ahí que la primera medida a tomar sea suprimir la propiedad particular en todas sus manifestaciones: mujeres propias, hijos propios, bienes propios[10]. Si, en una sociedad, las mujeres, los hijos y los recursos materiales son pertenencia de todos por igual, cada uno cuidará del bien común como del suyo personal, pues lo es realmente, y todos estarán animados por los mismos intereses, garantizándose así la unidad y la colaboración. El principio desarrollado por Platón, que le lleva al comunismo, es el siguiente: «Se cuida más lo que más se ama, y se ama más lo que coincide con el interés propio»[11].

Aristóteles, partiendo de los mismos presupuestos que su maestro[12], desemboca en la conclusión contraria. Para desautorizar la teoría platoniana le basta echar la cuenta con los dedos. Si un padre tiene que amar a cien o doscientos muchachos como si se tratara de sus hijos, repartirá entre ellos todo su amor, tocándoles bastante poco a cada uno, mucho menos en todo caso que si sólo es padre de tres o cuatro y, además, está seguro de ello[13].

[7] *Rep.* 5,462a-463c.
[8] *Rep.* 4,423a.
[9] *Leyes* 5,739c-d.
[10] *Rep.* 5,462b-c; *Leyes* V 739c.
[11] *Rep.* 3,412d.
[12] *Pol.* 3 (1280b 39).
[13] *Pol. 2* (1261b38; 1262a1-6; 1262b3-22).

Más que fortalecer el amor, lo que hace este comunismo es diluirlo y anularlo[14]. Respecto de la propiedad de bienes materiales, discurre de modo equivalente. Es cierto que cada cual se ocupa de las cosas en la medida que son suyas. En el régimen comunista, la cualidad de propietario se comparte con otros muchos, fundamentando un mínimo interés por los bienes tan levemente poseídos. Por lo que mira a la unidad del Estado —con cuya importancia está de acuerdo—, nada la amenaza tanto como la gestión común, que provoca querellas interminables, como lo confirman —escribe— los hechos presentes, que arrojan un número mayor de litigios para los que llevan en común una propiedad que para los propietarios particulares, a pesar de que aquéllos son bastante menos[15]. Finalmente, cuando son muchos los que están al frente de un negocio, cada uno de ellos se desentiende de su marcha, esperando que sean los otros quienes se ocupen de ello[16]. Este es el desarrollo que Aristóteles da al principio siguiente: «Dos son las cosas que hacen al hombre tomar interés por algo y amarlo: lo propio y lo querido»[17].

Aristóteles, además, fundamenta positivamente su preferencia por la propiedad privada. Una cosa que nos pertenece nos produce un placer inefable, debido a que el amor que tenemos por las cosas es parte del amor que nos tenemos a nosotros mismos. Con ella podemos, asimismo, socorrer a nuestros amigos, lo que es un acto de virtud y una enorme satisfacción, la cual no sería posible si no tuviéramos nada como propio, si no hubiera lo «tuyo» y lo «mío»[18]. Nada más natural, pues, que la propiedad privada. Este es el sistema apropiado tanto para la ciudad como para el individuo[19]. Debe, eso sí, completarse con el *uso común* de lo poseído. Quiere decir esto que hay que estar dispuesto a dar de los bienes propios a los amigos y a los necesitados. Cosa que harán los ricos si reciben la educación adecuada y si son virtuosos[20].

Así, pues, un mismo principio conduce a dos conclusiones contrapuestas. Platón quiere que todo sea común, para que el particular, al no tener otra propiedad, lo ame como se ama lo propio. Aristóteles desmonta este argumento en la forma que hemos visto, manteniendo el sentido genuino y primario del término «propio». Para ambos, lo que despierta y mantiene el interés por lo que sea es el egoísmo individual; pero, mientras Platón intenta manipularlo, Aristóteles le da vía libre.

Ahora bien: ninguno de los dos planteamientos tiene en su punto de mira la justicia social. A Platón le interesa únicamente asegurar un Estado fuerte y unido. De hecho, concede a las clases bajas, dentro de ciertos límites, la propiedad privada tanto de mujeres e hijos como de recursos materiales, pues la cohesión del Estado no depende de ellas, sino de la clase dirigente[21]. Es bastante con que ésta practique el comunismo. Aristóteles no sabe lo que es justicia social; más aún, su teoría se afianza sobre la desigualdad. Su interés es la perfección y felicidad del hombre, que sólo es factible en la ciudad[22]. Sólo en la ciudad, en efecto, cabe acumular riquezas y exi-

[14] Ibid. (1262a40-1262b3).
[15] Ibid. (1263b24-27).
[16] Ibid. (1261b32-35).
[17] Ibid. (1262b22-23).
[18] Ibid. (1263a40-b14).
[19] Ibid. (1263b27-29).
[20] Ibid. (1273a37-40; 29-30).
[21] *Leyes* 5,736a; 744d-745a.
[22] *Pol.* 3 (1280b39-40).

mirse del trabajo corporal y su sujeción, creando para el hombre un espacio de ocio y libertad que le permita dedicarse al cultivo de las virtudes morales e intelectuales y participar activamente en la administración pública[23]. El trabajo corporal es incompatible con el ejercicio de las virtudes y la vida de estudio, en lo que consiste la perfección humana y la felicidad. Son los ricos únicamente, si además son virtuosos, los que tienen acceso al fin a que se ordena la comunidad ciudadana: el bien vivir, objetivo del con-vivir. Ellos son asimismo los únicos que son ciudadanos. Los trabajadores ni pueden ser felices ni cumplen los requisitos que hacen de un hombre un ciudadano[24]. No obstante, son necesarios *en* la ciudad; de otra suerte, no podrían los otros ser ricos y disponer de tiempo libre para hacerse virtuosos y sabios[25].

Este es el lugar natural en que deben enmarcarse los argumentos aristotélicos en favor del régimen de propiedad privada.

2) *La doctrina de Santo Tomás.* Al abordar el Doctor Angélico este tema, no supera el vicio inicial de que adolecen los planteamientos de los dos filósofos griegos, sobre todo el de Aristóteles, cuya doctrina resume en este artículo. Las bases doctrinales tomistas son, sin embargo, distintas y permiten afinar un poco más el recorrido argumental que conduce a la propiedad privada.

El principio de que por naturaleza todas las cosas son comunes lo interpreta Santo Tomás en el sentido de que se ordenan al provecho de todos. Este fin se concreta realmente y con mayor ventaja en el sistema de propiedad privada que en ningún otro. Así lo demuestran las «consecuencias» que se siguen al aplicarlos: el de la propiedad privada obtiene mayor rendimiento, engendra mayor solicitud y propicia más eficazmente la paz social. Es, por tanto, dadas estas circunstancias, el sistema preferible para vehicular y producir el fin intimado por el derecho natural: provecho igual para todos. Según estas bases, lo que legitima este sistema es que la función social de los bienes pertenecientes a una comunidad, función social que estriba en sustentar adecuada y equitativamente la vida de todos sus miembros, la lleva él a término, y a un término más perfecto que el sistema de propiedad común o cualquier otro.

Pero que este efecto se produzca lo descarta, paradójicamente, la misma doctrina que lo afirma. Aristóteles propone el uso común de las *riquezas* para corregir la disfuncionalidad de la propiedad privada. Santo Tomás, siguiendo a los Santos Padres, estima que lo que los ricos tienen de más deben hacérselo llegar a los pobres mediante la limosna u otras obras de beneficencia voluntaria, pues eso que les sobra es de propiedad de los necesitados. La doctrina de la «función social» de la propiedad privada y la riqueza, surgida más tarde, propugna una distribución de los beneficios acumulados por unos pocos o su utilización en formas tales que todos en la sociedad puedan beneficiarse. Es decir, se confiesa que la propiedad privada no cumple el objetivo por el cual se la legitimaba, y, a pesar de ello, se sigue repitiendo mecánicamente que es el mejor régimen porque lo cumple. En los supuestos tomistas, la función social es la función natural de los bienes antes de su apropiación. Si después de efectuada ésta todavía está pendiente dicha función, es porque la propiedad privada, en general, o el modo concreto de

[23] Ibid. (1281a2-4); 7 (1328b36).
[24] Ibid. (1278a20); 7 (1329a20-22).
[25] *Pol.* 7 (1328a22ss; 1329a35-39).

su realización, no es el instrumento idóneo para hacer real y efectivo el destino que, por derecho natural, tienen los bienes.

En este marco, los argumentos protocolarios a favor del régimen de propiedad privada necesitan una revisión, revisión que ha de consistir, fundamentalmente, en referirlos a los bienes comunes y a su función social, no a la propiedad privada y a la función social de ésta y de la riqueza. El mayor rendimiento y mayor solicitud hay que vincularlos a la hacienda perteneciente a toda la comunidad, de suerte que lo que provoque la propiedad privada sea un mejor y más provechoso reparto de esa hacienda y una mayor solicitud por ella, en modo alguno sólo un mayor enriquecimiento del particular y un mayor interés de éste por lo suyo propio. La realización del fin primordial de los bienes, es decir, su uso común o función social, ha de ser asimismo el cometido primordial de la ley, que no debe dejar objetivo tan importante en manos de la buena voluntad de los particulares. Pensar que los particulares van a enmendar por propia iniciativa los «ruidos» producidos por el sistema de la propiedad privada es una ilusión torpe e irresponsable, tanto más cuanto la razón última en que se apoya ese sistema es la eficacia o rentabilidad social del egoísmo. Ya Cicerón advertía a los ricos que no fueran excesivamente generosos con sus riquezas, pues éstas son limitadas y los necesitados muchos. Deben reservarse para uno mismo y para los parientes encomendados a nuestra custodia[26]. Filosofía que, con algunos toques de sensibilidad cristiana, comparte Santo Tomás (2-2 q.32 a.5 y 6).

[26] Cf. *Off.* 1,16,51-52.

BIBLIOGRAFÍA

1. *Ecología*

ALLABY, MICHAEL, *Diccionario del medio ambiente* (Madrid, Pirámide, 1984).

CAÑAL, PEDRO/GARCÍA, JOSÉ E./PORLÁN, RAFAEL, *Ecología y escuela.* Teoría y práctica de la educación ambiental (Barcelona, Laia, 1985).

GIOLITTO, PIRRRE, *Pedagogía del medio ambiente* (Barcelona, Herder, 1984).

GONZÁLEZ BERNÁLDEZ, FERNANDO, *Invitación a la ecología humana.* La adaptación afectiva al entorno (Madrid, Tecnos, 1985).

— «Iglesia viva» 115 (1985): *Critianismo y movimientos ecologistas.*

— «Infancia y Aprendizaje» 29/1 (1985): *Ecología y educación.*

MOLTMANN, JÜRGEN, *Dios en la creación.* Doctrina ecológica de la creación (Salamanca, Sigúeme, 1987).

PASSMORE, JOHN, *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza* (Madrid, Alianza, 1978).

— «Revista de Espiritualidad» 182 (1987): *Ficología y espiritualidad.*

— Diccionarios RIODUERO: *Ecología* (Madrid 1975).

2. *Respeto a la vida humana*

ALMARZA, JUAN MANUEL Y OTROS, *Violencia y respeto a la vida* (Salamanca, Edit. San Esteban, 1980).

BLÁZQUEZ, NICETO, *La pena de muerte y los derechos del hombre:* Studium 13 (1983) 17-45.

— *La pena de muerte. Lectura crítica del pensamiento de Santo Tomás:* Moralia 7/25 (1985) 107-128.

— «Concilium» 140 (1978): *Pena de muerte y tortura.*
— «Concilium» 199 (1985): *Suicidio y derecho a la muerte.*
ELIZARI, F. JAVIER, *El suicidio. Aproximación moral:* Iglesia viva 125 (1986) 439-455.
ESTRUCH, JOAN/CARDÚS, SALVADOR, *Los suicidios* (Barcelona, Herder, 1982).
GARCÍA-VALDÉS, CARLOS, *No a la pena de muerte* (Madrid, Edicusa, 1975).
LÓPEZ-REY, MANUEL, *Criminalidad y abuso de poder* (Madrid, Tecnos, 1983).
MENÉNDEZ-REIGADA, JESÚS, *La teoría penalista de Sto. Tomás:* Ciencia Tomista 64 (1943) 273-292.
REGAN, A./KUNICIC, J., *Los trasplantes: en pro y en contra* (Madrid, PS, 1970).
TODOLÍ, JOSÉ, *Etica de los trasplantes* (Villava [Pamplona], Editorial OPE, 1968).
URDÁNOZ, TEÓFILO, *Introducción al tratado de la justicia,* en *Suma Teológica de Santo Tomás* VIII (Madrid, BAC, 1956) p.417ss y 451ss..

3. *La propiedad privada*

AUBERT, JEAN-MARIE, *Moral social para nuestro tiempo* (Barcelona, Herder, 1973).
G. LE BRAS, *Usure,* en DTC, XV 2316-2372.
PALACIOS, FRANCISCO, *Naturaleza del derecho de propiedad:* Ciencia Tomista 53 (1935) 328-359.
SIERRA BRAVO, RESTITUTO, *El pensamiento social y económico de la Escolástica: Desde sus orígenes al comienzo del catolicismo social,* 2 vols. (Madrid, CSIC, 1975).
SPICQ, C., *Notes de lexicographie philosophique médiévale: «Dominium», «possessio», «proprietas», chez St. Thomas et chez les juristes romains:* Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 18 (1929) 269-281.
— *La notion analogique de «Dominium» et le Droit de propriété:* ib. 20 (1931) 52-76.
URDÁNOZ, TEÓFILO, *Introducción al tratado de la justicia,* en *Suma Teológica de Santo Tomás* VIII (Madrid, BAC, 1956), p.472ss.
UTZ, ARTHUR-FRIDOLIN, *Etica Social,* 2 vols. (Barcelona, Herder, 1961 y 1965).
— *Entre neoliberalismo y neomarxismo: Filosofía de una vía media* (Barcelona, Herder, 1977).
VAN GESTEL, C., *La doctrina social de la Iglesia* (Barcelona, Herder, 1959).
WELTY, EBERHARDT, *Catecismo social,* 3 vols. (Barcelona, Herder, 1956-1963).

CUESTIÓN 61

Partes de la justicia

Corresponde a continuación tratar sobre las partes de la justicia (cf. q.57 introd.), que son de tres clases: primera, sobre las partes subjetivas que son especies de la justicia, es decir, de la distributiva y conmutativa; segunda, sobre las partes integrantes (q.79); tercera, sobre las partes potenciales, es decir, de las virtudes adjuntas (q.80).

Acerca de lo primero, tiene lugar una doble consideración: primera, sobre las partes mismas de la justicia; segunda, sobre los vicios opuestos (q.63). Y puesto que la restitución parece ser acto de justicia conmutativa, debe considerarse en primer lugar la distinción entre la justicia conmutativa y la distributiva; y en segundo término, la restitución (q.62).

Sobre lo primero se plantean cuatro preguntas:

1. ¿Hay dos especies de justicia, esto es, la distributiva y la comutativa?—2. ¿Su término medio se determina en ellas del mismo modo?—3. Su materia, ¿es uniforme o múltiple?—4. En alguna de estas especies, ¿lo justo es lo mismo que lo padecido en reciprocidad?

ARTICULO 1

¿Se distinguen convenientemente dos especies de justicia, es decir, la justicia distributiva y conmutativa?

1 q.21 a.1; *In Sent.* 3 d.33 q.3 a.4 q.ª5 ad 2; 4 d.46 q.1 a.1 q.ª1; *In Ethic.* 5 lect. 4.6

Objeciones por las que parece que no se distinguen convenientemente dos especies de justicia: la distributiva y la conmutativa:

1. No puede haber una especie de justicia que perjudique a la multitud, ya que la justicia se dirige al bien común. Ahora bien: distribuir los bienes comunes entre muchos perjudica al bien común de la multitud, ya porque se agotan las riquezas comunes, ya también porque se corrompen las costumbres de los hombres, pues dice Tulio, en el libro *De offic.* [1], que *el que recibe se hace peor y está más presto a esperar siempre lo mismo.* Luego la distribución no pertenece a ninguna especie de justicia.

2. Más aún: el acto de la justicia es dar a cada uno lo que es suyo, como se ha dicho anteriormente (q.58 a.2). Pero en la distribución no se le da a uno lo que era suyo, antes bien se le apropia de algo nuevo que era de la comunidad. Luego esto no pertenece a la justicia.

3. Y también: la justicia no sólo está en el príncipe, sino también en los subditos, como se ha señalado antes (q.58 a.6); mas el distribuir pertenece siempre al príncipe. Luego la distribución no pertenece a la justicia.

4. Todavía más: según se dice en V *Ethic.* [2], *lo justo distributivo es lo propio de los bienes que se reparten.* Pero los bienes comunes pertenecen a la justicia legal. Luego la justicia distributiva no es especie de la justicia particular, sino de la justicia legal.

5. Incluso aún: la unidad y la multiplicidad no diversifican la especie de virtud. Mas la justicia conmutativa consiste en el hecho de dar algo a uno; y, por el contrario, la distributiva, en el hecho de dar algo a muchos. Luego no existen especies diferentes de justicia.

En cambio está el Filósofo, en V *Ethic.* [3], que establece dos clases de justicia, y dice que *una es la que dirige las distribuciones y otra las conmutaciones.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya se ha dicho (q.58 a.7; cf. a.5), la justicia particular se ordena a una persona privada, que en relación con la comunidad es como la parte al todo. Ahora bien: cualquier parte puede ser considerada en una doble relación; una, en la de parte a parte, a la que corresponde el orden de una persona privada a otra, y este orden lo dirige la justicia conmutativa, que consiste en los cambios que mutuamente tienen lugar entre dos personas. La otra relación considerada es la del todo respecto a las partes; y a esta relación se asemeja el orden al que pertenece el aspecto de la comunidad en relación con cada una de las personas; este orden, ciertamente, lo dirige la justicia distributiva, que es la que distribuye proporcionalmente los bienes comunes. De ahí que sean dos las especies de justicia: la distributiva y la conmutativa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que así como en la liberalidad de las personas privadas se recomienda la moderación y, por el contrario, es reprendida la prodigalidad, así también en la distribución de los bienes comunes debe observarse moderación, en lo cual lleva la dirección la justicia distributiva.

2. *A la segunda hay que decir:* Que como la parte y el todo son en cierto modo lo mismo, así lo que es del todo es en cierta forma de la parte; y de este modo, cuando se distribuye algo de los bienes comunes entre cada uno de los individuos, recibe cada cual en cierta manera lo que es suyo.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el acto de la distribución, que es propio de los bienes comunes, pertenece solamente al que está al frente de los bienes comunes; pero la justicia distributiva se halla también en los subditos a quienes se les distribuyen aquéllos, en cuanto que, sin duda, están contentos con la justa distribución. Aunque también se hace a veces la justa distribución de los bienes comunes, no para una ciudad, sino para una sola familia, cuya distribución puede ha-

1. CICERÓN, *De off.* 2 c.15 (DD 4,476). 2. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.4 n.2 (BK 1131b27): S. TH., lect.6. 3. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.2 n.12 (BK 1130b31): S. TH., lect.4.

cerse por la autoridad de una persona privada.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que los movimientos reciben su especie del término final, y, por tanto, a la justicia legal pertenece ordenar al bien común las cosas que son propias de las personas privadas; mas, por el contrario, ordenar el bien común a las personas particulares a través de la distribución es propio de la justicia particular.

5. *A la quinta hay que decir:* Que la justicia distributiva y la conmutativa no sólo se distinguen según lo uno y lo múltiple, sino según la diversa razón de débito; pues de un modo se debe a alguien lo que es común, y de otro modo lo que le es propio.

ARTICULO 2

¿Se determina del mismo modo el medio en la justicia distributiva y en la conmutativa?

In Sent. 3 d.33 q.1 a.3 q.ª2; *In Ethic.* 5 lect. 4-7

Objeciones por las que parece que se considera de igual modo el medio en la justicia distributiva y en la conmutativa:

1. Una y otra se contienen bajo la justicia particular, como se ha dicho (a.1). Pero el medio se determina del mismo modo en todas las partes de la templanza y de la fortaleza. Luego también debe ser determinado del mismo modo en la justicia distributiva y en la conmutativa.

2. Más aún: la forma de la virtud moral consiste en un recto medio, que se determina según la razón. Ahora bien: puesto que de cada virtud hay sólo una forma, parece que en ambas especies debe ser determinado el medio del mismo modo.

3. Y también: en la justicia distributiva se determina el término medio atendiendo a la distinta dignidad de las personas. Pero la dignidad de las personas se tiene en cuenta también en la justicia conmutativa, como en los castigados; pues más castigado es el que hiere al príncipe que el que hiere a una persona privada. Luego del mismo modo se determina el medio en una y otra justicia.

En cambio está el Filósofo, en V *Ethic.*[4], que dice que en la justicia distributiva se determina el medio según *proporción geométrica;* en cambio, en la conmutativa, según *la aritmética.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya se ha dicho (a.l), en la justicia distributiva se da algo a una persona privada, en cuanto que lo que es propio de la totalidad es debido a la parte; lo cual, ciertamente, será tanto mayor cuanto esta parte tenga mayor relieve en el todo. Por esto, en la justicia distributiva se da a una persona tanto más de los bienes comunes cuanto más preponderancia tiene dicha persona en la comunidad. Esta preponderancia se determina en la comunidad aristocrática por la virtud; en la oligárquica, por las riquezas; en la democrática, por la libertad, y en otras, de otra forma. De ahí que en la justicia distributiva no se determine el medio según la igualdad de cosa a cosa, sino según la proporción de las cosas a las personas, de tal suerte que en la medida que una persona exceda a otra, así también la cosa que se le dé a dicha persona exceda a la que se dé a la otra persona. Y por esto, dice el Filósofo[5], que tal medio es según *la proporcionalidad geométrica,* en la que la igualdad se establece no según la cantidad, sino según la proporción; como si dijéramos que así como seis es a cuatro, así tres es a dos, porque en ambos lugares se tiene una proporción sesquiáltera, en la que el número mayor contiene íntegro al menor y su mitad; más no hay igualdad de exceso según la cantidad, puesto que seis excede a cuatro en dos; en cambio, tres excede a dos en uno.

Pero en los cambios se da algo a una persona particular en razón de la cosa de dicha persona que se ha recibido, como, sobre todo, se manifiesta en la compraventa, en la que se halla primeramente la noción de cambio. Por eso es preciso igualar cosa a cosa, de modo que cuanto éste tenga más de lo suyo, otro tanto restituirá a aquel a quien pertenece. Y de este modo se realiza la igualdad según la media *aritmética,* que se determina según un excedente cuantitativo igual: así, el número 5 es medio entre 6 y 4,

4. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.3 n.8 (BK 1131a29): c.4 n.3 (BK 1121b32): S. TH., lect.4.5.7. 5. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.3 n.8 (BK 1131a29).

pues excede y es excedido en la unidad. Pues si al principio ambas partes tenían 5, y una de ellas recibe 1 de lo que es propio de la otra, una, es decir, la que recibe, tendrá 6, y a la otra le quedarán 4. Habrá, pues, justicia si se reduce a ambas al término medio, de modo que se quite 1 a la que tiene 6 y que se dé a la que tiene 4; pues de este modo tendrá cada una 5, que es el medio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que en las otras virtudes morales se determina el medio según la razón y no según la cosa; pero en la justicia se considera el medio real, y por esto, según la diversidad de las cosas, se determina de modo distinto el medio de las mismas.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la forma general de la justicia es la igualdad, en lo que coincide la justicia distributiva con la conmutativa; sin embargo, en la primera se encuentra la igualdad según la proporcionalidad geométrica, y en la segunda, según la proporcionalidad aritmética.

3. *A la tercera hay que decir:* Que en las acciones y pasiones, la condición de la persona influye en la cantidad de la cosa, puesto que mayor es la injuria si se hiere al príncipe que si se hiere a una persona privada; y de este modo, la condición de la persona, en la justicia distributiva, es considerada por sí misma; mas en la conmutativa lo es en cuanto que por ella se diversifica la realidad.

ARTICULO 3

¿Es diversa la materia de una y otra justicia?

In Ethic. 5 lect.4

Objeciones por las que parece que la materia de una y otra justicia no es diversa:

1. La diversidad de la materia realiza la diversidad de la virtud, como es manifiesto en la templanza y en la fortaleza. Pues si la materia de la justicia distributiva y la de la conmutativa fueran diversas, parece que no se contendrían bajo una misma virtud, a saber: la justicia.

2. Más aún: la distribución, que pertenece a la justicia distributiva, es propia *del dinero, los honores u otras cosas cualesquiera que puedan repartirse entre los que forman parte de una ciudad,* como se dice en V *Ethic.*[6]; también el cambio de todas estas cosas se da recíprocamente entre las personas, lo cual pertenece a la justicia conmutativa. Luego no es diversa la materia de la justicia distributiva y la de la conmutativa.

3. Y también: si es una la materia de la justicia distributiva y otra la de la conmutativa, dado que éstas difieren en especie, donde no haya diferencia de especie no deberá haber diversidad de materia. Ahora bien: El Filósofo establece[7] una sola especie de justicia conmutativa, que tiene, sin embargo, materia múltiple. Luego no parece ser distinta la materia de estas especies.

En cambio está el hecho que se dice en V *Ethic.*[8] que *una especie de justicia es la que dirige en las distribuciones y otra en los cambios.*

Solución. *Hay que decir:* Según se ha dicho anteriormente (q.58 a.8.10), la justicia trata sobre ciertas operaciones exteriores, es decir, la distribución y la conmutación, que consisten en el uso de realidades exteriores: cosas, personas u obras. De las cosas, cuando uno, por ejemplo, quita o restituye a otro un objeto suyo; de las personas, cuando alguien comete una injuria contra la persona misma de un hombre, por ejemplo, hiriéndole o afrentándole, o también cuando le tributa reverencia; y de las obras, cuando alguno exige de otro lo que es justo o presta a otro algún servicio. Pues, si consideramos como materia de una y otra justicia aquellas cosas cuyo uso son las operaciones, la materia de la justicia distributiva y la de la conmutativa es la misma, porque las cosas pueden ser retiradas de lo común y distribuidas a los particulares, o pueden ser cambiadas de uno a otro, y también existe cierta distribución e intercambio de los trabajos penosos.

Pero si tomamos como materia de una y otra justicia las mismas acciones principales, por las cuales nos servimos de las personas, de las cosas y de las obras, entonces en una y otra justicia ha-

6. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.2 n.12 (BK 1130b31): S. TH., lect.4. 7. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.2 n.13 (BK 1131a1). 8. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.2 n.12 (BK 1130b31).

liaremos diversa materia, porque la distributiva dirige la distribución y la conmutativa es la que dirige los cambios que pueden darse entre dos personas.

De estas conmutaciones, unas son involuntarias, mas otras voluntarias. Involuntarias, cuando alguien usa de las cosas de otro, o de su persona, o de su obra, contra su voluntad, lo que acontece a veces ocultamente, por fraude, y otras abiertamente, por la violencia; y lo uno y lo otro puede suceder, sin embargo, en las cosas, en la propia persona o en la persona de un allegado. Primero, en las cosas, si uno sustrae las de otro ocultamente, lo que se llama hurto; pero si lo hace públicamente, entonces se denomina rapiña o robo. Segundo, en la misma persona, en cuanto que es atacada ya en su existencia, ya en su dignidad. En cuanto a la existencia de la persona, ésta es atacada ocultamente hiriéndola, matándola con alevosía o envenenándola; en cambio, abiertamente, matándola públicamente, encarcelándola, azotándola o mutilándole algún miembro. En cuanto a la dignidad, es dañado alguien ocultamente por falsos testimonios o detracciones, con que se le priva de su reputación; y manifiestamente, por la acusación en juicio o cubriéndole de injurias. Tercero, en cuanto a la persona allegada, si uno puede ser dañado en su esposa, la mayoría de las veces secretamente por medio del adulterio, y en el siervo, cuando alguien soborna a éste para que se separe de su amo; cosas estas que también pueden ejecutarse con publicidad. Y la misma razón existe respecto de otras personas allegadas, contra las que también pueden realizarse injurias de todas las clases, como también contra la persona principal. Pero el adulterio y la seducción del siervo, si bien son propiamente injurias frente a estas personas, sin embargo, puesto que el siervo es cierta posesión del señor, tal violación de la justicia se reduce al hurto.

Las conmutaciones se llaman voluntarias cuando una persona transfiere a otra voluntariamente lo que es suyo. Si le transmite simplemente la cosa suya sin débito, como en la donación, no hay un acto de justicia, sino de liberalidad. Mas la transferencia voluntaria pertenece a la justicia en tanto en cuanto hay algo en ella por razón de débito, lo cual puede suceder de tres modos: primero, cuando alguien transmite simplemente una cosa suya a otro en compensación de una propiedad del otro, como sucede en la compraventa. Segundo, cuando alguien entrega a otro alguna cosa propia, concediéndole el uso de ella con la obligación de devolverla; si se concede el uso de la cosa gratuitamente, se llama usufructo en las cosas que algo producen, o simplemente mutuo o comodato en las que no producen, como son el dinero, vasijas y cosas semejantes. Pero si ni aun este uso se concede gratuitamente, se tiene locación y arrendamiento. Tercero, cuando alguien entrega una cosa como para recuperarla y no por razón de su uso, sino de su conservación, como en el depósito, o a título de obligación, como cuando uno entrega una cosa suya en prenda o sale fiador de otro.

En todas las acciones de este género, ya voluntarias, ya involuntarias, existe un mismo módulo para determinar el término medio, según la igualdad de la compensación, y por esto todas estas acciones pertenecen a una sola especie de justicia, es decir, la conmutativa.

Respuesta a las objeciones: Con todo lo dicho quedan claras las respuestas a las objeciones.

ARTICULO 4

Lo justo, ¿es simplemente lo mismo que la reciprocidad?

In Ethic. 5 lect.8

Objeciones por las que parece que lo justo es simplemente lo mismo que *la reciprocidad:*

1. El juicio divino es absolutamente justo; ahora bien: una fórmula del juicio divino es que cada uno sufra según lo que hubiera hecho, según el texto evangélico de Mt 7,2: *Con el juicio con que juzgareis seréis juzgados, y con la medida con que midiereis seréis medidos.* Luego lo justo es, en absoluto, lo mismo que lo padecido en compensación.

2. Más aún: en una y otra especie de justicia se da algo a una persona según cierta igualdad: en la justicia distributiva, respecto a la dignidad de las persona, que parece valorarse, sobre todo, atendiendo a las obras con las que algunos sirven a la comunidad; y en la jus-

ticia conmutativa, respecto a la cosa en que uno fue perjudicado. Mas, en una y otra igualdad, cada cual sufre en reciprocidad a lo que hizo. Luego parece que lo justo en absoluto es lo mismo que lo padecido en reciprocidad.

3. Y también: parece, sobre todo, que no es oportuno que uno sufra en proporción a lo que ha hecho, por la diferencia entre lo voluntario y lo involuntario; pues el que ha injuriado involuntariamente es castigado con menor pena. Pero lo voluntario y lo involuntario, que se considera por nuestra parte, no modifican el medio de la justicia, que es medio real y no subjetivo. Luego parece que lo justo es en absoluto lo mismo que lo recibido en reciprocidad.

En cambio está el Filósofo, en V *Ethic.*[9], que aprueba que no todo lo justo es lo recibido en reciprocidad.

Solución. *Hay que decir:* Lo *recibido en retribución* implica igualdad de compensación entre lo que se recibe y la acción precedente; lo cual se dice que tiene lugar con máxima propiedad en las acciones injuriosas con que alguno hiere a la persona del prójimo; como, por ejemplo, si un hombre golpea a otro, que sea golpeado a su vez. En la ley mosaica se determina esta especie de justicia: *Pagarás vida por vida, ojo por ojo...* (Ex 21,23). Mas, puesto que quitar una cosa del otro es realizar una acción injusta, por ello, secundariamente, también se puede hablar de cumplir la reciprocidad, es decir, en cuanto que cualquiera que haga daño a otro en sus bienes ha de ser, a su vez, perjudicado; y esta justicia también es recogida en la ley antigua: *Si alguien hubiere hurtado buey u oveja y los matare o vendiere, restituirá cinco bueyes por un buey y cuatro ovejas por una oveja* (Ex 21,37). Se aplica en tercer lugar esta denominación de recibido en reciprocidad a los cambios voluntarios, en los que hay por una y otra parte acción y pasión; pero la voluntariedad disminuye aquí por razón de pasión, como se ha dicho (q.59 a.3).

Pero, en todos estos casos, debe hacerse, según la naturaleza de la justicia conmutativa, la compensación conforme a la igualdad, es decir, de modo que la reacción sea igual a la acción. Pero no tendría lugar siempre esa igualdad si alguien experimentase la misma especie de mal que a su vez hizo, porque, en primer lugar, cuando uno ofende injuriosamente a la persona de otro de más alta categoría, es mayor la acción que la pena de la misma especie que él habría de padecer en retribución; por lo cual, al que hiere al príncipe no sólo debe infligírsele igual daño, sino que, además, debe ser castigado más severamente. Igualmente también, cuando alguien perjudica a otro en sus bienes sin su consentimiento, mayor es la acción que sería la retribución si solamente se le quitase aquella cosa que él arrebató, pues el que dañó a otro en lo suyo en nada propio quedaría perjudicado; y por esto se le castiga a que restituya una mayor cantidad, porque no sólo perjudicó a una persona privada, sino al Estado, violando la seguridad de su tutela. Tampoco, asimismo, en las transacciones voluntarias la retribución sería siempre igual si uno diera cosa suya recibiendo la de otro, porque tal vez ésta sea mucho mayor que la suya. Por eso es preciso en los cambios igualar la contraprestación a la acción, según cierta medida proporcional, por lo cual se inventaron las monedas[10]. De este modo, la reciprocidad en las prestaciones es lo justo conmutativo.

Mas, en la justicia distributiva, esto no tiene lugar, puesto que en ésta no se determina la igualdad según la proporción de cosa a cosa, o de acción a pasión —de ahí que se llame contrapasión—, sino según la proporcionalidad de cosas a personas, como ya se ha dicho (a.2).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que aquella fórmula del juicio divino ha de considerarse según la razón de la justicia conmutativa, es decir, según que equipare los premios a los méritos y los castigos a las culpas.

2. *A la segunda hay que decir:* Que si a uno que sirviese a la comunidad se le retribuyera algo por el servicio prestado, esto no sería propio de la justicia distributiva, sino de la conmutativa, pues en la justicia distributiva no se determina la igualdad de lo que alguien recibe con lo que ha prestado, sino en relación con lo que debe recibir, según la condición de ambas personas.

9. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.5 n.2 (BK 1132b23): S. TH., lect.8.

10. Cf. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.1 n.14.15: S. TH., lect.9.

3. *A la tercera hay que decir:* Que cuando la acción injuriosa es voluntaria, la injuria es mayor, y así se considera como cosa más importante. Por esta razón es preciso castigarla con mayor pena, no según diferencia subjetiva, sino objetiva y real.

CUESTIÓN 62

La restitución

Corresponde a continuación tratar de la restitución (cf. q.61 introd.).

Acerca de esto se plantean ocho preguntas:

1. ¿De qué virtud es acto?—2. ¿Es necesario para la salvación restituir todo lo hurtado?—3. ¿Es preciso restituir más de lo sustraído?—4. ¿Debe uno restituir lo que no ha quitado?—5. ¿Debe restituirse a aquel de quien se tomó?—6. El que ha quitado algo, ¿está obligado a restituir?—7. ¿Es algún otro?—8. ¿Debe restituirse inmediatamente?

ARTICULO 1

La restitución, ¿es acto de la justicia conmutativa?

Objeciones por las que parece que la restitución no es acto de la justicia conmutativa:

1. La justicia tiene por objeto lo debido; pero del mismo modo que la donación puede realizarse de lo que no se debe, así también la restitución. Luego la restitución no es acto de ninguna clase de justicia.

2. Más aún: lo que ya pasó y no subsiste no puede ser restituido. Pero la justicia y la injusticia tratan sobre acciones y pasiones que no permanecen, sino que pasan. Luego la restitución no parece ser acto de ninguna clase de justicia.

3. Y también: la restitución es como cierta compensación de lo que se ha sustraído. Pero se puede sustraer al hombre algo no sólo en el cambio, sino también en la distribución; como, por ejemplo, cuando uno, al distribuir, da a alguien menos de lo que debe poseer. Luego la restitución no es más un acto de la justicia conmutativa que de la justicia distributiva.

En cambio está el hecho de que la restitución se opone a la sustracción. Pero sustraer una cosa ajena es un acto de injusticia cometido en los cambios. Luego la restitución es un acto de la justicia que dirige las conmutaciones.

Solución. *Hay que decir:* Restituir no parece ser otra cosa que *poner de nuevo* a uno en posesión o dominio de lo suyo. Por eso, en la restitución hay una igualdad de justicia según la compensación de cosa a cosa, lo cual pertenece a la justicia conmutativa. Por consiguiente, la restitución es un acto de la justicia conmutativa, y esto tanto cuando la cosa de uno está en poder de otro por voluntad de aquél, como ocurre en el préstamo o depósito, como cuando está contra su voluntad, como en la rapiña o el hurto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que lo que no se debe a otro no es suyo, propiamente hablando, aunque en alguna época lo fuese; y, por consiguiente, más parece existir una nueva donación que una restitución cuando uno devuelve a otro lo que no le debe. Sin embargo, tiene alguna semejanza de restitución, puesto que la cosa es materialmente la misma; con todo, no lo es según la razón formal que la justicia considera y que consiste en la pertenencia a alguien. De ahí que no se llame propiamente restitución.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el nombre de restitución, en cuanto que implica cierta reiteración, supone la identidad de la cosa. Por tanto, según la primera significación del nombre, la restitución parece tener lugar principalmente en las cosas exteriores, que, permaneciendo idénticas, no sólo en cuanto a su

sustancia, sino también en el derecho de dominio, pueden pasar de uno a otro. Pero así como el nombre de conmutación ha sido trasladado de estas cosas a las acciones o pasiones que pertenecen al respeto, injuria, daño o provecho de alguna persona, así también el nombre de restitución fue aplicado, en un sentido derivado, a las cosas que, aunque no permanecen realmente, sin embargo, subsisten en sus efectos, ya corporales, como cuando el cuerpo es maltratado por golpes, ya en la opinión de los hombres, como cuando uno queda difamado por palabras injuriosas o rebajado en su honor.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la compensación que el que distribuye hace a aquel a quien dio menos de lo que le debía se fija según la proporción de cosa a cosa, de modo que debe darle tanto más cuanto es la diferencia entre lo que ha recibido y lo que se le debía; y, por esto, ya pertenece a la justicia conmutativa.

ARTICULO 2

¿Es necesario pata la salvación restituir lo que se ha quitado?

Infra q.79 a.3 ad 2; *In Sent.* 4 d.15 q.1 a.5 q.ª2; *Quodl.* 12 q.16 a.3

Objeciones por las que parece que no es necesario para la salvación restituir lo que se ha quitado:

1. Lo imposible no es de necesidad para la salvación. Ahora bien: algunas veces es imposible restituir lo que se ha quitado; por ejemplo, cuando uno quitó a otro un miembro o la vida. Luego no parece ser de necesidad para la salvación el que uno restituya lo que quitó a otro.

2. Más aún: cometer algún pecado no es de necesidad para la salvación, porque de este modo el hombre quedaría perplejo. Ahora bien: a veces, lo que se ha robado no puede restituirse sin pecado; como, por ejemplo, cuando uno ha quitado a otro la fama diciendo verdad. Luego el restituir lo quitado no es necesario para la salvación.

3. Y también: lo que ya está hecho no puede impedirse que haya sido hecho. Pero algunas veces a una persona se le quita su honra por el hecho de haber soportado que otro le vitupere injustamente. Luego no puede restituírsele lo que se le ha sustraído, y, por consiguiente, no es de necesidad para la salvación restituir lo quitado.

4. Todavía más: el que impide a otro la consecución de un bien parece que se lo arrebata, pues *e star a un paso de conseguir algo es como si ya se poseyese,* como dice el Filósofo en II *Physic.*[1] Pero, cuando uno impide a otro conseguir una prebenda o algo semejante, no parece que esté obligado a restituirle la prebenda, porque muchas veces no podría. Luego el restituir lo quitado no es de necesidad para la salvación.

En cambio está Agustín, que dice[2]: *No se perdona el pecado sin restituir lo que se sustrajo.*

Solución. *Hay que decir:* La restitución, como se ha dicho (a.1), es un acto de la justicia conmutativa que consiste en cierta igualdad. Por esto, restituir implica la devolución de aquella cosa que injustamente fue quitada, pues por medio de esta nueva entrega se restablece la igualdad. Pero, si se quitó algo con justicia, se produciría desigualdad al restituir, pues la justicia consiste en la igualdad. Luego siendo de necesidad para la salvación el conservar la justicia, sigúese que restituir lo que injustamente se ha quitado a alguien es necesario para la salvación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que en las cosas en que no se puede restituir lo equivalente es suficiente que se recompense lo que sea posible, como también *acerca de los honores que se refieren a Dios y a los padres,* como dice el Filósofo en VIII *Ethic.*[3] Por tanto, cuando lo que se ha quitado no es posible restituirlo por algo igual, debe hacerse la compensación del modo que sea posible; por ejemplo, cuando uno le ha quitado a otro un miembro, debe recompensarle en dinero o en algún honor, considerada la condición de ambos según el juicio de un hombre prudente.

2. *A la segunda hay que decir:* Que

1. ARISTÓTELES, *Phys. 2* c.5 n.9 (BK 197a29): S. TH., lect.9. 2. SAN AGUSTÍN, *Epist.* 153 c.6: ML 33,602, y se halla en GRACIANO, *Decretum* 2 causa 14 q.6 can.: *Si res aliena.* 3. ARISTÓTELES, *Ethic.* 8 c.14 n.4 (BK 1163b15): S. TH., lect.14.

uno puede arrebatar a otro la fama de tres maneras: una, diciendo la verdad y con justicia; por ejemplo, cuando una persona denuncia el crimen de otra observando las normas legales, y entonces no está obligado a la restitución de la fama. Otra, diciendo cosas falsas e injustamente, y entonces está obligado a restituir la fama, confesando que había hablado falsamente. Tercera, diciendo la verdad, pero injustamente; por ejemplo, cuando uno descubre un crimen de otro indebidamente, y en tal caso está obligado a restituir la fama en cuanto pueda, pero sin mentir; por ejemplo, diciendo que se ha expresado mal o que injustamente le ha difamado; o bien, si no puede restituirle la fama, debe recompensarle de otra manera, como se ha dicho antes (ad 1).

3. *A la tercera hay que decir:* Que la acción del que ha inferido una afrenta no puede impedirse que haya sido hecha. Sin embargo, sí puede hacerse que su efecto, es decir, la disminución de la dignidad de la persona en la opinión de los hombres, se repare por muestras de respeto.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que uno puede impedir que otro obtenga una prebenda de muchas maneras: una, justamente; por ejemplo, si uno, buscando el honor de Dios o la utilidad de la Iglesia, procurase que la prebenda fuese dada a alguna persona más digna, y en este caso en modo alguno está obligado a la restitución o a hacer alguna compensación. Otra, injustamente; por ejemplo, intentando el perjuicio de aquel a quien se impide la adquisición de la prebenda por odio, venganza u otra causa de esta índole, y entonces, si impide que la prebenda se dé al que es digno, aconsejando que no se le confiera antes de que se haya resuelto que se le dé, está obligado a alguna compensación atendidas las condiciones de las personas y del negocio según el juicio de un hombre sabio; sin embargo, no está obligado a restituirle un valor igual, porque aún no lo había obtenido y podía por muchas causas haber quedado excluido de ella. Mas si ya estaba resuelto que se diese la prebenda a alguien, y uno por indebida causa procura que sea revocada la orden, es lo mismo que si ya tenida se la quitase; y, por consiguiente, está obligado a la restitución de un valor igual; sin embargo, según sus posibilidades.

ARTICULO 3

¿Basta restituir simplemente lo que injustamente se ha quitado?

1-2 q.105 a.2 ad 9; *In Sent.* 4 d.15 q.1 a.5 q.ª2 ad 5.6

Objeciones por las que parece que no basta restituir simplemente lo que injustamente se ha quitado:

1. Se dice en Ex 22,1: *Si alguno hurtase buey u oveja y los matare o vendiere, restituirá cinco bueyes por un buey y cuatro ovejas por una oveja.* Pero todos están obligados a observar el precepto de la ley divina. Luego el que hurta está obligado a restituir el cuadruplo o el quíntuplo.

2. Más aún: *Todas las cosas que han sido escritas para nuestra enseñanza fueron escritas,* como se dice en Rom 15,4. Pero en Lc 19,8 se lee: *Si en algo he defraudado a alguien, le devolveré el cuadruplo.* Luego el hombre debe restituir multiplicado lo que injustamente ha sustraído.

3. Y también: a nadie puede quitarse justamente lo que no tiene que dar. Pero un juez quita justamente más de lo robado al que lo hurtó imponiéndole una multa. Luego el hombre debe pagarla; y, de este modo, no es suficiente devolver simplemente lo que se robó.

En cambio está el hecho de que la restitución reduce a la igualdad lo que se sustrajo injustamente. Ahora bien: al restituir simplemente lo mismo que tomó, uno restaura esa igualdad. Luego solamente tiene que restituir tanto cuanto sustrajo.

Solución. *Hay que decir:* Cuando alguien toma injustamente la cosa ajena, hay que considerar dos consecuencias: una es la desigualdad objetiva, que algunas veces puede ocurrir sin faltar a la justicia, como es claro en los préstamos; y otra es la culpa de injusticia, que puede coexistir también con la misma igualdad real; por ejemplo, cuando uno intenta inferir violencia, pero no llega a causarla. En cuanto a la primera de estas consecuencias, se remedia con la restitución, en cuanto que por ella se repara la igualdad, para lo cual es suficiente que se restituya tanto cuanto se tuvo del otro; pero en lo concerniente a la culpa se aplica el remedio por la pena, cuya

imposición pertenece al juez. Por consiguiente, antes de que el reo sea condenado por un juez, no está obligado a restituir más de lo que tomó; pero, después de condenado, está obligado a pagar el castigo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que de lo expuesto se deduce claramente la contestación al primer argumento, porque la ley allí citada determina el castigo que debe ser aplicado por el juez. Y aunque nadie está obligado a observar los preceptos judiciales después de la venida de Cristo, como se ha probado anteriormente (1-2 q.104 a.3), sin embargo, en la ley humana puede establecerse lo mismo o cosa semejante, y sobre ello habrá igual razón.

2. *A la segunda hay que decir:* Que Zaqueo habló como queriendo dar más de lo que debía por supererogación. De ahí que dijese antes: *Doy a los pobres la mitad de todos mis bienes.*

3. *A la tercera hay que decir:* Que el juez, condenando justamente, puede exigir del culpable algo más a título de multa, la cual, sin embargo, no era debida antes de que fuera condenado.

ARTICULO 4

¿Debe restituirse lo que no se quitó?

Supra a.2 ad 4; *In Sent.* 4 d.15 a.1 a.5 q.ª2 ad 3.4

Objeciones por las que parece que debe restituirse lo que no se quitó:

1. El que infiere daño a alguien está obligado a repararlo; pero a veces uno daña a otro en más de lo que quitó; por ejemplo, cuando uno desentierra las semillas, daña al que las sembró en toda la cosecha venidera, y, por tanto, parece que está obligado a su restitución. Luego uno está obligado a la restitución de lo que no ha sustraído.

2. Más aún: el que retiene el dinero del acreedor más allá del plazo fijado, parece que le daña en todo lo que hubiera podido obtener de lucro con este dinero, lucro del que, sin embargo, aquél no se beneficia. Luego parece que uno está obligado a restituir lo que no quitó.

3. Y también: la justicia humana deriva de la divina. Ahora bien: uno restituirá a Dios más de lo que de El recibió, según aquello de Mt 25,26: *Sabías que siego en donde no sembré y que recojo en donde no he esparcido.* Luego es justo que también se restituya al hombre algo que no le fue quitado.

En cambio está el hecho de que la reparación pertenece a la justicia en cuanto restablece la igualdad. Ahora bien: si uno hubiese restituido lo que no tomó, esto no sería la igualdad. Luego tal restitución no es justo que se haga.

Solución. *Hay que decir:* Todo el que origina un daño a alguien parece que le quita aquello en que le daña, puesto que se llama daño precisamente porque uno tiene menos de lo que debe tener, según señala el Filósofo en V *Ethic.*[4] Por tanto, el hombre está obligado a la restitución de aquello en que perjudicó a otros. Pero se puede damnificar a otra persona de dos modos: uno, por quitarle lo que poseía entonces. Y tal daño debe ser siempre reparado por la restitución de algo semejante; por ejemplo, si uno perjudica a otro destruyendo su casa, está obligado a restituirle tanto cuanto vale la casa. Segundo, también se perjudica a otro impidiéndole alcanzar lo que estaba en vías de poseer; y tal daño no es preciso compensarlo según igualdad estricta, porque vale menos poseer algo virtualmente que tenerlo en acto, y el que está en vías de alcanzar algo lo posee sólo virtualmente o en potencia; por consiguiente, si se le restituyera para que lo tuviera en acto, se le restituiría lo que se le quitó, no estrictamente, sino multiplicado, lo cual no es de necesidad para la restitución, como se ha expuesto (a.3). Sin embargo, está obligado a efectuar alguna compensación, según la condición de las personas y de los negocios.

Respuesta a las objeciones: 1 y 2. *A la primera y a la segunda hay que responder:* Que con lo dicho quedan contestados los argumentos primero y segundo, pues el que esparce la semilla aún no posee la mies en acto, sino sólo virtualmente; y, de la misma manera, el que tiene dinero aún no tiene el interés en acto, sino sólo en potencia, y ambas ganancias (futuras) pueden no llegar a darse por muchas causas.

3. *A la tercera hay que decir:* Que

4. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.4 n.13 (BK 1132b14): S. TH., lect.7.

Dios nada exige al hombre sino el bien que El mismo sembró en nosotros. Por tanto, aquella frase debe interpretarse en relación al siervo perezoso, que estimó erróneamente no haber recibido nada de nadie; o se entiende en el sentido de que Dios nos exige los frutos de los dones, frutos que son suyos y nuestros, aunque esos mismos dones sean de Dios sin nosotros.

ARTICULO 5

¿Debe restituirse a aquel de quien se toma una cosa?

In Sent. 4 d.15 q.1 a.5 q.ª4

Objeciones por las que parece que no siempre se debe restituir a aquel de quien se ha tomado algo:

1. A nadie debemos perjudicar. Pero a veces se perjudicaría a alguien si se le devolviese lo que de él se recibió, o también se perjudicaría a otros, por ejemplo, si uno devolviese a un hombre furioso la espada que le confió en depósito. Luego no siempre se debe restituir a aquel de quien se recibió.

2. Más aún: el que dio ilícitamente algo no merece recuperarlo. Pero a veces da uno ilícitamente lo que de otro también recibió ilícitamente, como aparece en el que da y el que recibe algo por simonía. Luego no siempre se debe restituir a aquel de quien se recibió.

3. Y también: nadie está obligado a lo imposible. Pero a veces es imposible restituir a aquel de quien se tomó, o porque ha muerto, o porque dista demasiado, o porque es desconocido. Luego no siempre se debe hacer la restitución a aquel de quien se tomó.

4. Todavía más: el hombre debe recompensar más a aquel de quien recibió mayor beneficio. Pero el hombre ha recibido de otras personas, por ejemplo, los padres, mayor beneficio que de aquel que le ha hecho un préstamo o un depósito. Luego se debe proveer algunas veces a las necesidades de otra persona antes que restituir a aquel de quien se ha recibido algo.

5. Incluso aún: es inútil restituir aquello que por la restitución llega a manos del mismo que restituye. Así, si un prelado sustrajo injustamente algo de la Iglesia y lo restituye, llegará a sus manos, porque él es el conservador de las cosas de la Iglesia. Luego no debe restituirlo a la Iglesia, de la cual lo sustrajo. Y así, no siempre se debe restituir a aquel a quien se robó.

En cambio está Rom 13,7, que dice: *Pagad a todos lo que le sea debido: a quien tributo, tributo; a quien impuesto, impuesto.*

Solución. *Hay que decir:* Que a través de la restitución se restablece la igualdad de la justicia conmutativa, que consiste en una adecuación de las cosas, como se ha dicho (a.2; q.58 a.10). Pero la adecuación de tales cosas no puede hacerse si no se completa al que tiene menos de lo suyo lo que le falta, y para realizar este complemento es necesario que se haga la restitución a aquel de quien se recibió.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que cuando la cosa que se debe restituir parece ser gravemente nociva para aquel a quien se ha de hacer la restitución o para otro, entonces no debe serle restituida, porque la restitución se ordena a la utilidad de aquel a quien le es restituida, pues todo lo que se posee cae bajo el concepto de utilidad. Sin embargo, el que detenta la cosa ajena no debe apropiársela, sino bien retenerla para restituirla en tiempo oportuno, bien entregarla en otra parte para conservarla mejor.

2. *A la segunda hay que decir:* Que alguien da una cosa ilícitamente de dos modos: primero, porque la donación misma es ilícita y contra ley, como ocurre en el que dio algo simoníacamente, el cual merece perder lo que dio; de ahí que no se le deba restituir; y puesto que también el que recibió lo hizo contra la ley, no debe retenerlo para sí, sino que debe emplearlo en obras piadosas. Segundo, se da ilícitamente porque se da por una causa ilícita, aunque la propia donación de suyo no sea ilícita, como cuando uno paga a la meretriz por la fornicación. Por eso, la mujer puede entonces retener para sí lo que se le ha dado; pero si sobre esto obtuviese algo de más por fraude o dolo, estaría obligada a restituirlo al dador.

3. *A la tercera hay que decir:* Que si aquel a quien debe hacerse la restitución es del todo desconocido, debe el hombre restituir de la forma que pueda, es decir, dándolo en limosnas para la salvación de dicha persona, ya esté viva, ya esté muerta; mas, no obstante, debe hacerse

una previa averiguación diligente sobre la persona a la que debe hacerse la restitución. Pero si hubiera muerto, debe restituírsele a su heredero, que se considera como una misma persona con ella. Por el contrario, si está muy distante, debe transmitírsele lo que se le debe, principalmente si es cosa de gran valor y puede enviársele cómodamente; en otro caso, se debe depositar en lugar seguro para que se le conserve e indicárselo a su dueño.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que cualquier persona, de lo que es suyo propio, debe dar más a los padres o a aquellos de quienes ha recibido mayores beneficios; pero nadie debe recompensar al bienhechor con una cosa ajena, lo cual sucedería si lo que se le debe a uno lo restituyese a otro, a no ser en caso de extrema necesidad, en el que podría y debería incluso quitar lo ajeno para socorrer a sus padres.

5. *A la quinta hay que decir:* Que un prelado puede sustraer una cosa de la Iglesia de tres maneras: primera, si usurpase para sí una cosa de la Iglesia que no está destinada a él, sino a otro; por ejemplo, si el obispo usurpara para sí alguna cosa del cabildo, y entonces es claro que debe restituirla poniéndolo en manos de aquellos a quienes pertenece en derecho. Segunda, si transfiere una cosa de la Iglesia, confiada a su custodia, al dominio de otro, como a un pariente o amigo; y en este caso debe restituirla a la Iglesia y tenerla bajo su cuidado a fin de que llegue a su sucesor. Tercera, si sustrae algún bien de la Iglesia sólo en la intención, esto es, si comienza a tener ánimo de poseerla como suya y no en nombre de la Iglesia; y en este caso debe restituir deponiendo tal ánimo o intención.

ARTICULO 6

¿Está siempre obligado a restituir el que tomó una cosa?

Objeciones por las que parece que no siempre está obligado a restituir el que tomó una cosa:

1. La restitución restablece la igualdad de la justicia, que consiste en sustraer al que tiene más y dar al que tiene menos. Pero sucede a veces que el que ha sustraído a alguien una cosa no la sigue poseyendo, sino que llega a manos de otro. Luego no está obligado a restituir el que la robó, sino el que la posee.

2. Más aún: nadie está obligado a descubrir su delito. Pero algunas veces una persona, al hacer la restitución, descubre su delito, como en el hurto; luego el que robó no está siempre obligado a restituir.

3. Y también: no debe realizarse la restitución de una misma cosa muchas veces. Pero, en ocasiones, muchos individuos arrebatan juntos alguna cosa, y uno de ellos la restituye íntegra. Luego no siempre el que sustrajo está obligado a restituir.

En cambio está el hecho de que el que ha pecado está obligado a satisfacer. Ahora bien: la restitución pertenece a la satisfacción. Luego el que quitó algo está obligado a restituir.

Solución. *Hay que decir:* Con respecto al que tomó la cosa ajena deben considerarse dos aspectos, a saber: la cosa tomada en sí misma y el acto de la sustracción. En lo concerniente a la cosa, está obligado a restituirla mientras la tiene en su poder, porque a la persona que tiene más de lo que es suyo se le debe privar de ello y dárselo a quien le falta, según el principio de la justicia conmutativa.

En cuanto a la sustracción en sí de la cosa ajena, puede suceder de tres maneras: unas veces es injuriosa, esto es, realizada contra la voluntad del que es dueño de la cosa, como ocurre en el hurto y la rapiña, y entonces el que sustrajo está obligado a la restitución, no sólo por razón de la cosa, sino también por razón de la acción injuriosa, incluso si no permanece aquélla en su poder; pues así como el que hiere a alguien está obligado a indemnizar al injuriado, aunque él de nada se haya aprovechado, así también el que hurta o roba está obligado al resarcimiento del daño que ha inferido, aunque él nada posea de lo robado, y además debe ser castigado por la injuria causada.

Otras veces puede suceder también que uno tome una cosa de otro en provecho suyo sin injuria, esto es, con consentimiento del que es dueño de la cosa, como acontece en los préstamos, y entonces el que recibió está obligado a, la restitución de lo que tomó, no sólo por

razón de la cosa, sino también por razón de la aceptación, aunque haya perdido aquélla, porque está obligado a recompensar al que le hizo el favor, el cual no lo hubiera hecho si por ello incurriera en un perjuicio.

En tercer lugar, puede uno recibir un objeto de otro sin injuria, pero no para utilidad propia, como sucede en los depósitos. Por esto, el que de esta manera recibió, en nada está obligado por razón de la aceptación, antes por el contrario, recibiéndola hace un favor; pero sí está obligado por razón de la cosa; y, en consecuencia, si le roban el objeto depositado sin culpa suya, no está obligado a restituirlo; pero sí lo estaría si por grave culpa suya lo perdiese.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la restitución no se ordena principalmente a que el que tiene más de lo debido deje de tenerlo, sino a que se supla al que tiene menos. De ahí que, en las cosas que alguien puede tomar de otro sin detrimento de éste, no tiene lugar la restitución; por ejemplo, cuando uno recibe luz de la candela de otro; y por eso, aunque el que quitó algo no tenga lo que sustrajo, sino que lo ha transferido a otro, sin embargo, puesto que la otra persona se halla privada de la cosa, están obligados a la restitución, tanto el que la quitó, por razón de la acción injuriosa, como el que la posee, por razón de la cosa misma.

2. *A la segunda hay que decir:* Que aunque el hombre no está obligado a descubrir su delito a los hombres, sin embargo, está obligado a descubrirlo a Dios en la confesión; y de esta manera, por medio del sacerdote a quien confiesa la falta, puede hacer la restitución de la cosa ajena.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la restitución se ordena principalmente a remediar el daño sufrido por aquel a quien se le ha quitado algo injustamente; y por eso, después que se le ha hecho la suficiente restitución por uno de los culpables, los otros no están obligados a restituirle, sino más bien a resarcir al que restituyó, el cual, sin embargo, puede perdonarles tal indemnización.

ARTICULO 7

Los que no han recibido, ¿están obligados a restituir?

In Sent. 4 d.15 q.1 a.5 q.ª3

Objeciones por las cuales parece que los que no han recibido no están obligados a restituir:

1. La restitución es cierto castigo del que sustrae. Ahora bien: ninguno debe ser castigado salvo el que ha pecado. Luego sólo debe restituir el que tomó algo.

2. Más aún: la justicia no obliga a nadie a aumentar los bienes de otro. Pero si estuviese obligado a la restitución no sólo el que ha tomado algo, sino también los que de cualquier modo cooperaron a su acción, se aumentaría por este motivo la hacienda de aquel a quien se ha sustraído algo, ya porque se le haría la restitución muchas veces, ya también porque a veces algunos cooperan a que se sustraiga a alguien una cosa, que, sin embargo, no llega a serles quitada. Luego los otros que no se beneficiaron no están obligados a la restitución.

3. Y también: nadie está obligado a exponerse a un peligro por salvar la cosa ajena; mas en ocasiones, al delatar al ladrón o resistiéndole, se expondría a un peligro de muerte. Luego nadie está obligado a la restitución por no delatar al ladrón o no hacerle frente.

En cambio está Rom 1,32, que dice: *Dignos de muerte son no tan sólo los que hacen estas cosas, sino también los que consienten a los que las hacen.* Luego por igual razón deben también restituir los que consienten.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos expuesto (a.6), uno está obligado a la restitución no sólo por razón de la cosa ajena que se tomó, sino también por razón de la misma sustracción injuriosa. Por consiguiente, está obligado a la restitución todo el que es causa de una sustracción injusta. Esto puede acontecer de dos modos; a saber: directa e indirectamente. Directamente, cuando uno induce a otro a apoderarse de algo, lo cual puede suceder de tres formas: primera,

impulsando a la misma sustracción, lo cual se hace con un mandato, consejo o un consentimiento expreso, y aun con alabanza de alguno por su habilidad para sustraer lo ajeno; segunda, por parte del mismo sustractor, es decir, puesto que lo acoge o de alguna manera le auxilia; tercera, respecto de la cosa sustraída, esto es, porque es partícipe del hurto o rapiña, como cómplice de la acción mala. Indirectamente, si no se impide cuando se puede y se debe impedir, ya porque se omite el mandato o consejo que reprimiría el hurto o rapiña, ya porque se niega el auxilio con el que podría evitarse, ya porque se oculta el hecho después de acaecido. Todos estos supuestos se comprenden en los siguientes versos[5]: *Mandato, consejo, consentimiento, halago, ayuda, participación, silencio, inhibición, encubrimiento.*

Es de notar, sin embargo, que cinco de estas causas obligan siempre a la restitución: primero, el mandato, porque siendo el que manda el principal motor, por ello él mismo está obligado principalmente a la restitución; segundo, el consentimiento en aquello sin lo cual el robo no hubiera podido realizarse; tercero, la ayuda, esto es, cuando alguien acoge a los ladrones y los patrocina; cuarto, la participación, a saber: cuando se participa en el delito de robo y su botín; y quinto, tiene también que restituir aquel que se inhibe cuando estaba obligado a impedirlo, como los gobernantes, que tienen el deber de custodiar la justicia en la tierra, y si por su descuido se multiplican los ladrones, han de restituir, porque las asignaciones de que disfrutan son como estipendios instituidos para que mantengan la justicia en la tierra.

En los otros casos enumerados no siempre se está obligado a restituir; pues el consejo, la adulación o algunas intervenciones de este tipo no son siempre causa eficaz de la rapiña. Por eso el consejero o el adulador solamente están obligados a restituir cuando se puede considerar con probabilidad que por causa de sus actos se ha seguido la acción injusta.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que no solamente peca el que ejecuta el pecado, sino también el que de cualquier modo es causa del pecado, ya aconsejando, ya mandando o de cualquier otro modo.

2. *A la segunda hay que decir:* Que primordialmente está obligado a restituir el que tiene actuación principal en el hecho; sobre todo, el que manda; después, el que ejecuta y, en consecuencia, los otros por su orden; pero cuando uno de ellos realiza la restitución al que ha sufrido el daño, los demás no están obligados a restituir al mismo, sino que los que son causas principales en el hecho y se benefician de la cosa están obligados a resarcir a los otros que restituyeron. Mas cuando uno ordena una sustracción injusta, que no llega a realizarse, no debe hacerse la restitución, puesto que la restitución se ordena principalmente a restituir la cosa al que injustamente fue perjudicado.

3. *A la tercera hay que decir:* Que no siempre el que no descubre, se inhibe o no reprende al ladrón está obligado a restituir, sino solamente cuando le incumbe por su cargo, como los gobernantes de la tierra, quienes por hacerlo no correrían gran peligro, puesto que disfrutan de la potestad pública para ser los guardianes de la justicia.

ARTICULO 8

¿Está uno obligado a restituir inmediatamente o puede diferir la restitución?

In Sent. 4 d.17 q.3 a.1 q.ª4 ad 3

Objeciones por las que parece que nadie está obligado a restituir inmediatamente; antes bien, puede lícitamente demorar la restitución:

1. Los preceptos afirmativos no obligan siempre y en todo momento. Ahora bien: la necesidad de restituir sin demora es de precepto afirmativo. Luego el hombre no está obligado a restituir inmediatamente.

2. Más aún: nadie está obligado a lo imposible. A veces uno no puede restituir en seguida. Luego nadie está obligado a restituir inmediatamente.

3. Y también: la restitución es un acto de una virtud, es decir, de la justicia. Pero el tiempo es una de las circunstancias que se requieren para los ac-

5. Que se leen también en ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 4 d.15 a.42.

tos de las virtudes; por consiguiente, ya que las otras circunstancias no están determinadas en los actos de las virtudes, sino que son determinables según las reglas de la prudencia, parece que tampoco en la restitución ha de estar determinado el tiempo, de modo que uno tenga que restituir inmediatamente.

En cambio está el hecho de que parece existir una misma razón en todos los casos de restitución. Ahora bien: el que arrienda el trabajo del obrero no puede demorar la restitución, como claramente se constata por lo que dice Lev 19,13: *No retendrás el salario de tu jornalero hasta el día de mañana.* Luego tampoco puede haber demora en la realización de otras restituciones, sino que es preciso restituir en seguida.

Solución. *Hay que decir:* Así como sustraer la cosa ajena es un pecado contra la justicia, así también lo es el retenerla, porque retener lo ajeno contra la voluntad de su dueño es impedirle el uso de ello, y de este modo se le comete una injuria. Pero es evidente que no es lícito vivir en pecado ni aun por breve tiempo, sino que se está obligado a salir de él inmeditamente, según Eclo 21,2: *Huye del pecado como de la serpiente.* Por tanto, todos están obligados a restituir inmediatamente o a pedir una dilación a aquel que puede conceder el uso de la cosa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el precepto de hacer la restitución, aunque según la forma sea afirmativo, implica en sí, sin embargo, un precepto negativo que nos prohibe retener la hacienda de otro.

2. *A la segunda hay que decir:* Que cuando alguien no puede restituir inmediatamente, la misma impotencia le absuelve de hacer la restitución al instante; como también está completamente dispensado de la restitución si es enteramente impotente para hacerlo; debe, sin embargo, pedir, por sí o por otro, remisión o aplazamiento a aquel a quien debe restituir.

3. *A la tercera hay que decir:* Que puesto que la omisión de cualquier circunstancia es contraria al acto de virtud, se debe tener por determinada y es preciso observar dicha circunstancia. Y puesto que por la demora de la restitución se comete el pecado de injusta retención, que se opone a la justicia, por eso es necesario que el tiempo quede ya determinado, de forma que la restitución se haga inmediata.

CUESTIÓN 63

La acepción de personas

Corresponde a continuación tratar de los vicios opuestos a las partes referidas de la justicia (cf. q.61 introd.), y en primer lugar, la acepción de personas, que se opone a la justicia distributiva; en segundo, los pecados que se oponen a la justicia conmutativa (q.64).

Acerca de lo primero se formulan cuatro preguntas:

1. La acepción de personas, ¿es pecado?—2. ¿Tiene lugar en la distribución de los bienes espirituales?—3. ¿Se da en la rendición de honores?—4. ¿Tiene lugar en los juicios?

ARTICULO 1

La acepción de personas, ¿es pecado?

In Gal. 2 lect.2; *In Rom.* 2 lect.2

Objeciones por las que parece que la acepción de personas no es pecado:

1. En el nombre de *persona* se expresa la dignidad de la misma (cf. 1 q.29 a.3 ad 2). Mas el considerar las dignidades de las personas pertenece a la justicia distributiva. Luego la acepción de personas no es pecado.

2. Más aún: en los asuntos humanos, las personas son superiores a las cosas, porque las cosas existen para las

personas, y no al contrario; mas la acepción de las cosas no es pecado. Luego mucho menos lo será la de las personas.

3. Y también: en Dios no puede existir ni iniquidad ni pecado. Ahora bien: parece que Dios tiene acepción de personas, puesto que a veces de dos hombres de la misma condición eleva a uno por la gracia y deja al otro en el pecado, como se lee en Mt 24,40: *Estarán dos en el lecho, el uno será tomado y el otro será dejado.* Luego la acepción de personas no es pecado.

En cambio está el hecho de que nada se prohibe en la ley divina sino el pecado. Pero prohibe la acepción de personas, según Dt 1,17, donde se dice: *No haréis acepción de persona alguna.* Luego la acepción de personas es pecado.

Solución. *Hay que decir:* La acepción de personas se opone a la justicia distributiva, pues la igualdad de ésta consiste en dar cosas diversas a diversas personas, proporcionalmente a sus respectivas dignidades. Por eso, si uno considera aquella propiedad de la persona por la cual lo que le confiere le es debido, no habrá acepción de personas, sino de causas; por eso la *Glosa* [1], sobre aquello de Ef 6,9: *Para con Dios no hay acepción de personas,* dice que *el juez justo discierne las causas, no las personas.* Por ejemplo, si uno promueve a otro al magisterio por la suficiencia de su saber, al hacerlo atiende a la causa debida y no a la persona; pero si uno considera en aquel a quien confiere algo no aquello por lo cual lo que se le otorga le sería proporcionado o debido, sino solamente que es tal hombre, Pedro o Martín, hay ya aquí una acepción de personas, puesto que no se le concede algo por una causa que le haga digno, sino que simplemente se atribuye a la persona.

Al concepto de persona se vincula cualquier condición que no constituya causa por la cual uno sea digno de un don determinado; así, si uno promueve a alguien a una prelacia o al magisterio porque es rico o porque es su pariente, hay acepción de personas. Acontece, sin embargo, que una cualidad de la persona hace digna a ésta respecto de una cosa y no respecto de otra, como la consanguinidad hace a uno digno de que se le instituya heredero del patrimonio, mas no de que se le confiera una prelacia eclesiástica. Por tanto, la misma condición de la persona, considerada en un caso determinado, produce acepción de personas, mas en otro caso esto no ocurre.

Luego, de este modo, es evidente que la acepción de personas se opone a la justicia distributiva en cuanto se obra contra la proporción debida. Y como nada se opone a la virtud sino el pecado, concluiremos que la acepción de personas es pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que en la justicia distributiva se consideran las condiciones personales que constituyen la causa de la dignidad o del débito; en cambio, en la acepción de personas se consideran las condiciones que no concurren a tal causa, como se ha expresado (en la sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Que las personas se hacen aptas y dignas de lo que les es distribuido por algunas cualidades que pertenecen a la condición de personas, y, por tanto, de este modo tales condiciones deben ser consideradas como causas propias; pero cuando se consideran las personas en sí mismas, no se atiende a la causa como tal, y, por consiguiente, es evidente que, aunque las personas sean más dignas en absoluto, no lo son, sin embargo, respecto de un caso concreto.

3. *A la tercera hay que decir:* Que hay dos modos de dar: uno perteneciente a la justicia, es decir, por lo que se da a otro lo que se le debe; y en tales casos puede cometerse acepción de personas. Otro modo de dar es el perteneciente a la liberalidad, por lo que se da gratuitamente a uno lo que no se le debe: tal es la donación de la gracia, por la cual Dios eleva a los pecadores. En esta clase de donación no tiene lugar la acepción de personas, porque cualquiera, sin injusticia, puede dar de lo cuyo cuanto quiera y a quien quiera, según Mt 20,14.15: *¿No me es lícito hacer lo que quiero? Toma lo tuyo y vete.*

1. *Glossa interl.* (6,97r); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,218.

ARTICULO 2

En la distribución de las cosas espirituales, ¿tiene lugar la acepción de personas?

Quodl. 8 q.4 a.1; *Quodl.* 4 q.8 a.4; *Quodl.* 6 q.5 a.3

Objeciones por las que parece que en la distribución de las cosas espirituales no tiene lugar la acepción de personas:

1. El conferir una dignidad eclesiástica o un beneficio a alguien por la consanguinidad parece pertenecer a la acepción de personas, puesto que la consanguinidad no es causa que haga al hombre digno del beneficio eclesiástico. Sin embargo, esto no parece ser pecado, ya que los prelados de la Iglesia lo practican por costumbre. Luego el pecado de acepción de personas no parece tener lugar en la distribución de las cosas espirituales.

2. Más aún: preferir el rico al pobre parece pertenecer a la acepción de personas, como es manifiesto en Sant 2,1ss. Ahora bien: se dispensa más fácilmente a los ricos y potentados que a los demás el que contraigan matrimonio en grado prohibido. Luego el pecado de acepción de personas no parece tener lugar en la distribución de las cosas espirituales.

3. Y también: según el derecho[2], basta elegir al bueno, sin que se requiera la elección del mejor. Pero elegir al menos bueno en lugar del más bueno parece pertenecer a la acepción de personas. Luego la acepción de personas no es pecado en las cosas espirituales.

4. Todavía más: según los estatutos de la Iglesia[3], se debe elegir a uno del *gremio de la Iglesia.* Mas esto parece pertenecer a la acepción de personas, puesto que en otro lugar tal vez se encontrarían personas más capacitadas. Luego la acepción de personas no es pecado en las cosas espirituales.

En cambio está Sant 2,1, que dice: *No queráis conciliar la fe en nuestro Señor Jesucristo con la acepción de personas;* sobre lo cual dice la *Glosa*[4]: *¿Quién tolerará que se eleve a un rico a un puesto de honor de la Iglesia, despreciando a un pobre más instruido y más santo?*

Solución. *Hay que decir:* Según se ha dicho (a.1), la acepción de personas es pecado, en cuanto contraría a la justicia. Ahora bien: tanto más gravemente se peca cuanto más importantes son las cosas en que se viola la justicia. Por consiguiente, ya que las cosas espirituales son superiores a las temporales, es pecado más grave la acepción de personas en la dispensación de los bienes espirituales que en la de los bienes materiales.

Y puesto que la acepción de personas tiene lugar cuando se concede a uno algo sin tener en cuenta la proporción de su dignidad, es preciso considerar que la dignidad de una persona puede entenderse de dos modos: primero, absolutamente y en sí, y en este caso es de mayor dignidad el que abunda más en dones espirituales de la gracia; segundo, respecto al bien común, pues sucede algunas veces que el que es menos santo y menos sabio, puede contribuir más al bien general a causa de su poder o de su habilidad en el mundo, o por otra cualidad de este género. Y dado que la dispensación de las cosas espirituales se ordena principalmente a la utilidad común, según aquello de 1 Cor 12,7: *A cada uno le es dada la manifestación del Espíritu para beneficio de todos,* de ahí que, a veces, sin acepción de personas en la dispensación de los bienes espirituales, aquellos que son menos buenos, simplemente hablando, sean preferidos a los mejores; del mismo modo que Dios también concede alguna vez a los menos buenos gracias gratuitamente dadas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que sobre los consanguíneos de un prelado hay que establecer distinciones, puesto que a veces sucede que son menos dignos absolutamente y con respecto al bien común; y en este supuesto, si se les prefiere a los más dignos, cométese un pecado de acepción de personas en la dispensación de las cosas espirituales, de las que el prelado eclesiástico no es dueño para poderlas dar a su arbitrio, sino administrador, según dice 1 Cor 4,1: *Que la gente sólo vea en nosotros servidores de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios.* Pero otras veces los parientes de un prelado eclesiástico son tan dignos como otros,

2. Cf. *Decretal. Gregor. IX* 1 tit.6 c.32: *Cum dilectus* (RF 2,79). 3. Cf. *Decretal. Gregor. IX* 1 tit.6 c.32: *Cum dilectus* (RF 2,78). 4. *Glossa ordin.* (6,212 F); S. AGUSTÍN, Epist.167 *Ad Hieron,* c.6: ML 33,740.

y en este caso puede lícitamente preferirlos sin cometer acepción de personas, porque, al menos, en esto le ofrecen la ventaja de poder confiar más en ellos para manejar de común acuerdo con él los negocios de la Iglesia. Sin embargo, deberá absternerse de hacerlo para evitar el escándalo, por si de ahí algunos prelados tomasen ejemplo para dar los bienes de la Iglesia a sus parientes sin que fuesen dignos.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la dispensa de contraer matrimonio acostumbró hacerse principalmente para asegurar la alianza de la paz, lo cual, en verdad, es más necesario a la utilidad común cuando se trata de personas eminentes. Por esta razón se concede más fácilmente a los grandes estas dispensas sin cometer el pecado de acepción de personas.

3. *A la tercera hay que decir:* Que para que no pueda impugnarse una elección en el fuero judicial es suficiente elegir al bueno y no es necesario elegir al mejor, pues de lo contrario toda elección podría ser atacada; pero en lo que afecta a la conciencia del que elige, es necesario que elija al mejor, absolutamente o con relación al bien común, porque, si puede encontrarse uno más idóneo para una dignidad y se prefiere a otro, es preciso que esto sea por alguna causa; si ésta pertenece al cargo, el elegido será respecto a éste el más apto; pero, si no pertenece al cargo, lo que se considera como causa será manifiestamente acepción de la persona.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que la persona que se elige del gremio de la misma Iglesia se acostumbra, en la mayoría de los casos, que sea la más conveniente al interés común, porque ama más a la Iglesia, en la que se ha formado; y por esto también se manda en Dt 17,15: *No podrás hacer rey a un hombre de otra nación que no sea tu hermano.*

ARTICULO 3

En las muestras de honor y reverencia, ¿tiene lugar el pecado de acepción de personas?

Quodl. 10 q.6 a.1

Objeciones por las que parece que en las muestras de honor y reverencia no tiene lugar el pecado de acepción de personas:

1. El honor no parece ser otra cosa que *cierta reverencia otorgada a uno en testimonio de su virtud,* como consta por el Filósofo en I *Ethic,* [5] Pero los prelados y los príncipes deben ser honrados, incluso si son malos, como también los padres, acerca de los cuales Ex 20,12 manda: *Honra a tu padre y a tu madre.* Y también los señores, aunque sean malos, deben ser honrados por sus siervos, según la frase de 1 Tim 6,1: *Los que estén bajo el yugo de la servidumbre, estimen a sus señores dignos de toda honra.* Luego parece que la acepción de personas no es pecado en la manifestación del honor.

2. Más aún: ordénase en Lev 19,32: *Levántate delante de la cabeza cana y honra a la persona del anciano.* Pero esto parece entrañar acepción de personas, porque algunas veces los ancianos no son virtuosos, según dice Dan 13,5: *La iniquidad salió de los ancianos del pueblo.* Luego la acepción de personas no es pecado en la exteriorización del honor.

3. Y también: a propósito de Sant 2,1: *No queráis conciliar la acepción de personas y la fe,* dice la *Glosa* de Agustín [6]: *Si aquello que Santiago dice: Si entrase en vuestra asamblea algún varón que tenga anillo de oro, etc., se aplica a las reuniones cotidianas, ¿quién es el que aquí no peca, si hay materia de pecado?* Ahora bien: es acepción de personas honrar a los ricos por causa de sus riquezas, pues Gregorio afirma en una homilía [7]: *Nuestra soberbia se humilla, porque no honramos en los hombres su naturaleza, hecha a imagen de Dios, sino sus riquezas;* y así, puesto que las riquezas no son

5. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.5 n.5 (BK 1095b26); S. TH., lect.5; cf. *Ethic.* 8 c.8 n.2 (BK 1159a22). 6. *Glossa ordin.* (6,212 A); S. AGUSTÍN, Epist.167 *Ad Hieron,* c.6: ML 33,740. 7. SAN GREGORIO, *In Evang.* 2 hom.28: ML 76,1211.

causa legítima de homenaje, tenerlas en cuenta pertenecerá a la acepción de personas. Luego la acepción de personas no es pecado en lo que respecta a la manifestación de la reverencia.

En cambio está la *Glosa*, que, sobre Sant 2,1, dice[8]: *Todo el que honra al rico por sus riquezas, peca.* Igual razón concurre si alguien es honrado por otras causas que no le hacen digno de honra, lo cual pertenece a la acepción de personas. Luego la acepción de personas en la manifestación de honores es pecado.

Solución. *Hay que decir:* El honor es cierto reconocimiento de la virtud del que es honrado, y por esta razón solamente la virtud es causa legítima del honor. Debe saberse, sin embargo, que una persona puede ser honrada no sólo por su propia virtud, sino también por la virtud de otro, como los príncipes y los prelados son honrados, aunque sean malos, en cuanto que representan la persona de Dios y de la sociedad a la que presiden, según aquello de Prov 26,8: *El que da honor al necio es como el que echa una piedra en el montón de Mercurio*[9]. Puesto que los gentiles atribuían raciocinio a Mercurio, llámase montón de Mercurio al conjunto o cúmulo de monedas en el cual el mercader arroja a veces una piedrecita en lugar de cien marcas, y así también es honrado el necio, porque se pone en lugar de Dios y en el de toda la sociedad. Por la misma razón se debe honrar a los padres y a los amos, ya que participan de la dignidad de Dios, que es Padre y Señor de todo. Los ancianos, a su vez, deben ser honrados por el signo de virtud que es la ancianidad, aunque este signo engañe algunas veces; por lo cual dice Sab 4,8.9: *La vejez venerable no es la dilatada ni la que se mide por el número de años, sino que las canas del hombre son sus sentimientos, y la edad de la vejez es una vida inmaculada.* Por último, los ricos deben ser honrados porque ocupan en las comunidades un puesto más importante; pero si sólo son honrados en razón de sus riquezas, se cometerá el pecado de acepción de personas.

Respuesta a las objeciones: Con lo dicho quedan contestadas las objeciones.

ARTICULO 4

En los juicios, ¿puede tener lugar el pecado de acepción de personas?

Objeciones por las que parece que en los juicios no tiene lugar el pecado de acepción de personas:

1. La acepción de personas se opone a la justicia distributiva, como se ha dicho (a.1). Los juicios, por el contrario, parecen pertenecer sobre todo a la justicia conmutativa. Luego la acepción de personas no tiene lugar en los juicios.

2. Más aún: las penas son aplicadas según algún juicio. Ahora bien: en las penas se da acepción de personas sin cometer pecado, porque son castigados más severamente los que cometen injuria a las personas de los príncipes que los que injurian las de otras. Luego en los juicios no tiene lugar la acepción de personas.

3. Y también: dice Eclo 4,10: *En el juicio sé piadoso con los huérfanos.* Pero parece que en esto hay acepción de la persona del pobre. Luego la acepción de personas en los juicios no es pecado.

En cambio está Prov 18,5, que dice: *No es bueno tener acepción de personas en el juicio.*

Solución. *Hay que decir:* Según se ha expuesto antes (q.60 a.1), el juicio es acto de la justicia en cuanto que el juez reduce a la igualdad de la misma a aquellos extremos que pueden realizar la desigualdad contraria. Mas la acepción de personas entraña cierta desigualdad, en cuanto se atribuye a una persona algo fuera de su proporción debida, en la que consiste la igualdad de la justicia. Y por esto es evidente que por la acepción de personas se corrompe el juicio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el juicio puede ser considerado desde un doble aspecto: Primero, en cuanto a la cosa juzgada, y en este caso el juicio se refiere indiferentemente a la justicia conmutativa y a la distributiva, porque puede definirse por un juicio tanto la manera de distribuir algo común entre muchos como el modo de que un individuo restituya a otro lo que de él recibió. Segundo, res-

8. *Glossa interl.* (6,212r). 9. Cf. la lectura de LXX.

pecto a la forma misma del juicio, o sea, en cuanto el juez, aun en la misma justicia conmutativa, quita a uno algo y da a otro, y esto pertenece a la justicia distributiva. Y según esto en cualquier juicio puede tener lugar la acepción de personas.

2. *A la segunda hay que decir:* Que cuando uno es castigado más gravemente a causa de la injuria cometida contra persona más elevada, no se comete acepción de personas, puesto que la misma diferencia de la persona produce, en relación a este caso, una diferencia objetiva, como antes se ha dicho (q.58 a.10 ad 3; q.61 a.2 ad 3).

3. *A la tercera hay que decir:* Que el hombre debe amparar en el juicio al pobre cuanto le sea posible, pero sin detrimento de la justicia; de lo contrario, es aplicable la frase de Ex 23,3: *Ni aun del pobre tendrás compasión en el juicio.*

CUESTIÓN 64

El homicidio

Corresponde a continuación tratar de los vicios opuestos a la justicia conmutativa (cf. q.63 introd.), acerca de los cuales trataremos primero de los pecados que se cometen con ocasión de las transacciones involuntarias, y en segundo lugar de los que se cometen en las transacciones voluntarias (q.77). Se cometen pecados en las transacciones involuntarias en cuanto se perjudica al prójimo contra su voluntad, lo cual puede hacerse de dos maneras, a saber: o de obra o de palabra (q.67). De obra, cuando se hiere al prójimo en su propia persona o en la de sus allegados (q.65) o en sus bienes (q.66). De estas cosas trataremos por orden, comenzando por el homicidio, por el que se perjudica más gravemente al prójimo.

Acerca de esto se formulan ocho preguntas:

1. ¿Es pecado matar a los animales brutos y destruir las plantas?—2. ¿Es lícito matar al pecador?—3. ¿Está permitido esto a una persona particular o solamente a una pública?—4. ¿Lo está a un clérigo?—5. ¿Es lícito a alguien suicidarse?—6. ¿Es lícito quitar la vida a un hombre justo?—7. ¿Es lícito a alguien matar a un hombre en defensa propia?—8. El homicidio casual, ¿es pecado mortal?

ARTICULO 1

¿Es ilícito matar a cualquier ser viviente?

In Sent. 1 d.39 q.2 a.1; *Cont. Gentes* 3,112; *De duob. praecept.*

Objeciones por las que parece que es ilícito matar a cualquier ser viviente:

1. Dice Rom 13,2: *Los que resisten a la ordenación de Dios, ellos mismos se atraen la condenación.* Ahora bien: por ordenación de la providencia divina se conservan todos los seres vivientes, según Sal 146,8-9: *Dios produce en los montes heno y pasto para el ganado.* Luego parece que es ilícito dar muerte a cualquier ser viviente.

2. Más aún: el homicidio es pecado porque priva al hombre de la vida. Pero la vida es común a los animales y a las plantas. Luego, por la misma razón, parece ser pecado matar a los animales brutos y a las plantas.

3. Y también: en la ley divina no se determina pena especial sino por el pecado. Mas para el que mata el buey o la oveja de otro se establece una pena determinada en la ley divina, como es evidente en Ex 22,1. Luego el matar a los animales brutos es pecado.

En cambio está Agustín, en I *De civ. Dei*[1], que dice: *Cuando oímos no matarás, no entendemos que esto sea dicho acerca de los vegetales, puesto que no tienen ningún sentido;*

1. SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei* 1 c.20: ML 41,35.

ni tampoco de los animales irracionales, puesto que no están asociados a nosotros por ninguna razón. Luego sólo nos queda entender acerca del hombre el precepto: No matarás.

Solución. *Hay que decir:* Nadie peca por el hecho de valerse de una cosa para el fin al que está destinada. Pero, en el orden de las cosas, las imperfectas existen para las perfectas, como también en la vía de la generación la naturaleza procede de lo imperfecto a lo perfecto. De aquí resulta que, así como en la generación del hombre lo primero es lo vivo, luego lo animal y, por último, el hombre, así también los seres que solamente viven, como las plantas, existen en general para todos los animales, y los animales para el hombre. Por consiguiente, si el hombre usa de las plantas en provecho de los animales, y usa de los animales en su propia utilidad, no realiza nada ilícito, como también parece manifiesto por el Filósofo en I *Polit.*[2] Entre los varios usos, parece ser de máxima necesidad que los animales utilicen de las plantas para su alimentación, y los hombres de los animales, lo cual no puede tener lugar sin darles muerte. Por consiguiente, es lícito matar las plantas para el uso de los animales, y los animales para el uso de los hombres, según el mandato divino consignado en Gén 1,29-30: *Ved que os he dado toda hierba y todos los árboles para que os sirvan de alimento, y a todos los animales de la tierra.* Y añade Gén 9,3: *Todo lo que se mueve y vive servirá de alimento.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que por disposición divina se conserva la vida de los animales y de las plantas, no para sí mismos, sino para el hombre. De ahí que, como dice Agustín en I *De civ.* Dei[3], *por justísima ordenación del Creador, la vida y la muerte de estos seres están entregadas a nuestra utilidad.*

2. *A la segunda hay que decir:* Que los animales brutos y las plantas no tienen vida racional por la cual puedan obrar por sí mismos, sino que siempre actúan como movidos por otros, por cierto impulso natural. Y esto es señal de que son naturalmente esclavos y acomodados para los usos de otros.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el que mata al buey de otro peca ciertamente, no porque mate al buey, sino porque daña al hombre en lo que es suyo. Por consiguiente, no se trata de un pecado de homicidio, sino de un pecado de hurto o de rapiña.

ARTICULO 2

¿Es lícito matar a los pecadores?

Supra q.25 a.6 ad 2; infra q.108 a.3; 1-2 q.100 a.8 ad 3; *Cont. Gentes* 3,146; *De virtut.* q.2 a.8 ad 10; *In Rom.* 12 lect.3; *De duob. praecept.*

Objeciones por las que parece que no es lícito matar a los pecadores:

1. El Señor prohibió, en la parábola de Mt 13,29-30, extirpar la cizaña, que representa a los *hijos del mal,* como allí se dice (v.28). Pero todo lo que Dios prohibe es pecado. Luego matar al pecador es pecado.

2. Más aún: la justicia humana debe conformarse a la justicia divina. Mas, según esta divina justicia, son conservados los pecadores para que hagan penitencia, de acuerdo con aquellas palabras de Dios que consigna Ez 18,23: *No quiero la muerte del pecador, sino que se convierta y viva.* Luego parece que es absolutamente injusto matar a los pecadores.

3. Y también: lo que es malo en sí no puede en modo alguno hacerse con buen fin, como manifiestan Agustín en el libro *Contra mendacium*[4], y el Filósofo en III *Ethic.*[5] Pero matar al hombre es en sí malo, puesto que hemos de tener caridad con todos los hombres, y *queremos que los amigos existan y vivan,* como se dice en IX *Ethic.*[6] Luego en ningún caso es lícito matar al hombre pecador.

En cambio está Ex 22,18, que dice: *No permitirás que vivan los hechiceros;* y en Sal 100,8: *De madrugada matad a todos los pecadores del país.*

Solución. *Hay que decir:* Según se ha expuesto (a.1), es lícito matar a los animales brutos en cuanto se ordenan de modo natural al uso de los hombres,

2. ARISTÓTELES, *Pol.* 1 c.3 n.7 (BK 1256b15): S. TH., lect.6. 3. SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei* 1 c.20: ML 41,35. 4. SAN AGUSTÍN, *Contra mendac.* c.7: ML 40,528. 5. ARISTÓTELES, *Ethic. 2* c.6 n.18 (BK 1107a14): S. TH., lect.7. 6. ARISTÓTELES, *Ethic.* 9 c.4 n.1 (BK 1166a4): S. TH., lect.4.

como lo imperfecto se ordena a lo perfecto. Pues toda parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto, y por ello cada parte existe naturalmente para el todo. Y por esto vemos que, si fuera necesaria para la salud de todo el cuerpo humano la amputación de algún miembro, por ejemplo, si está podrido y puede inficionar a los demás, tal amputación sería laudable y saludable. Pues bien: cada persona singular se compara a toda la comunidad como la parte al todo; y, por tanto, si un hombre es peligroso a la sociedad y la corrompe por algún pecado, laudable y saludablemente se le quita la vida para la conservación del bien común; pues, como afirma 1 Cor 5,6, *un poco de levadura corrompe a toda la masa.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el Señor mandó que se abstuvieran de arrancar la cizaña por evitar que se arrancara el trigo, esto es, los buenos, lo que ocurre cuando no puede matarse a los malos sin que al mismo tiempo sean muertos también los buenos, ya porque estén ocultos entre éstos, ya porque tengan muchos secuaces, de modo que no puedan ser suprimidos sin peligro para los buenos, como observa Agustín en *Contra Parmen.* [7] Por eso el Señor enseña que vale más dejar vivir a los malos y reservar la venganza hasta el juicio final, que hacer perecer al mismo tiempo a los buenos. Pero cuando la muerte de los malos no entraña un peligro para los buenos, sino más bien seguridad y protección, se puede lícitamente quitar la vida a aquéllos.

2. *A la segunda hay que decir:* Que Dios, según el orden de su sabiduría, arrebata, algunas veces inmediatamente, la vida de los pecadores para liberar a los buenos; pero otras veces les concede tiempo de arrepentirse, si prevé que es conveniente para sus elegidos. También en esto le imita la justicia humana según su posibilidad, pues hace morir a los que son funestos para los demás, pero reserva a los que pecan sin perjudicar gravemente a otros, para que hagan penitencia.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el hombre, al pecar, se separa del orden de la razón, y por ello decae en su dignidad, es decir, en cuanto que el hombre es naturalmente libre y existente por sí mismo; y húndese, en cierto modo, en la esclavitud de las bestias, de modo que puede disponerse de él en cuanto es útil a los demás, según aquello del Sal 42,21: *El hombre, cuando se alzaba en su esplendor, no lo entendió; se ha hecho comparable a las bestias insensatas y es semejante a ellas;* y en Prov 11,29 se dice: *El que es necio servirá al sabio.* Por consiguiente, aunque matar al hombre que conserva su dignidad sea en sí malo, sin embargo, matar al hombre pecador puede ser bueno, como matar una bestia, pues *peor es el hombre malo que una bestia y causa más daño,* según afirma el Filósofo en I *Polit.* [8] y en VIII *Ethic.*[9]

ARTICULO 3

¿Es lícito a una persona particular matar al hombre pecador?

Infra q.65 a.1 ad 2; *In Sent. 2* d.44 q.2 a.2 ad 5; 4d.37a.2a.1

Objeciones por las que parece que es lícito a un simple particular matar al hombre pecador:

1. En la ley divina no se manda ninguna cosa ilícita. Mas Moisés mandó en Ex 32,27: *Cada uno mate a su hermano, a su amigo y a su prójimo* por haber adorado al becerro de oro. Luego es lícito, aun a las personas particulares, matar al pecador.

2. Más aún: el hombre, a causa del pecado, es comparable a las bestias, como se ha dicho anteriormente (a.2 ad 3); pero matar la bestia salvaje que causa mucho daño es lícito a cualquier persona particular. Luego por igual razón le será lícito matar al hombre pecador.

3. Y también: es laudable que el hombre, aunque sea una persona privada, realice lo que es útil al bien común. Ahora bien: quitar la vida a los malhechores es útil al bien común, como se ha demostrado (a.2). Luego es laudable que incluso las personas privadas maten a los malhechores.

En cambio está Agustín, en I *De civ. Dei* [10], que dice: *El que matare a malhechor*

7. SAN AGUSTÍN, *Contra Epist. Parmen.* 3 c.3: ML 43,101. 8. ARISTÓTELES, *Pol.* 1 c.1 n.12 (Bk 1253a32): S. TH., lect.1. 9. ARISTÓTELES, *Ethic.* 7 c.6 n.7 (BK 1150a7). 10. Cf. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 23 q.8 can.33: *Qui percutit* (RF I 965).

sin tener administración pública, será juzgado como homicida, y tanto más cuanto que no temió usurpar una potestad que Dios no le había concedido.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos dicho (a.2), es lícito matar al malhechor en cuanto se ordena a la salud de toda la comunidad, y, en consecuencia, el realizarlo le compete sólo a aquel a quien esté confiado el cuidado de conservar la comunidad, igual que al médico le compete amputar el miembro podrido cuando le fuera encomendada la curación de todo el cuerpo. Pero el cuidado del bien común está confiado a los príncipes, que tienen la autoridad pública. Por consiguiente, solamente a éstos es lícito matar a los malhechores; en cambio, no lo es a las personas particulares.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que realmente realiza una acción aquel por cuya autoridad o mandato se hace, como expresa Dionisio en el c.3 *De cael, hier.* [11]; y por esto escribe Agustín, en I *De civ. Dei* [12], que *no mata aquella persona que cumple su ministerio de obedecer al que manda, de quien es instrumento, como una espada en manos del que se sirve de ella.* Por consiguiente, los que mataron a los parientes y amigos por mandato del Señor no parece que ellos mismos lo hayan hecho, sino, antes bien, aquel a cuya autoridad obedecían, como un soldado mata al enemigo por orden del príncipe y el verdugo al ladrón por autoridad del juez.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la bestia es por su naturaleza distinta del hombre, y, por consiguiente, sobre este punto no se requiere juicio alguno de si hay que matarla si es salvaje; pero, si es doméstica, se requiere un juicio, no por ella misma, sino por el perjuicio del dueño. Mas el hombre pecador no es por naturaleza distinto de los hombres justos; por consiguiente, habrá necesidad de un juicio público para decidir si se le debe matar en atención al bien común.

3. *A la tercera hay que decir:* Que hacer algo en servicio del bien común, que a nadie perjudique, es lícito a cualquier persona particular; pero si es con perjuicio de otro, no debe hacerse sino según el juicio de aquel a quien pertenece decidir qué se debe quitar a las partes para la salvación del todo.

ARTICULO 4

¿Es lícito a los clérigos matar a los malhechores?

In Sent. 4 d.25 q.2 a.2 q.ª2

Objeciones por las que parece que es lícito a los clérigos matar a los malhechores:

1. Los clérigos, principalmente, deben cumplir lo que les dice el Apóstol en 1 Cor 4,16: *Sed mis imitadores, como yo lo soy de Cristo;* por lo cual nos estimula a que imitemos a Dios y a sus santos. Ahora bien: el mismo Dios, al que adoramos, mató a los malhechores, según dice Sal 135,10: *Hirió a Egipto en sus primogénitos:* También Moisés hizo que fueran muertos por los levitas veintitrés mil hombres por adorar al becerro de oro, como se relata en Ex 32,28. El sacerdote Finees mató a un israelita que se había unido a una madianita, según se relata en Núm 25,6ss; Samuel mató a Agag, rey de Amalee (1 Sam 15,33); Elias, a los sacerdotes de Baal (1 Re 18,40), y Matatías dio muerte al que iba a idolatrar (1 Mac 2,24); y, en el Nuevo Testamento, Pedro a Ananías y Safira (Act 5,3). Luego también parece que es lícito a los clérigos matar a los malhechores.

2. Más aún: la potestad espiritual es mayor que la temporal y más unida a Dios. Pero el poder secular mata lícitamente a los malhechores, como *ministro de Dios,* de acuerdo con lo que se dice en Rom 13,4. Luego, con mucha más razón, los clérigos, que son ministros de Dios y tienen potestad espiritual, pueden lícitamente matar a los malhechores.

3. Y también: cualquiera que legítimamente acepta algún cargo puede ejercer lícitamente lo que a aquel cargo concierne. Mas es función del príncipe temporal matar a los malhechores, como se ha demostrado (a.3). Luego los clérigos, que son príncipes de la tierra, pueden matar lícitamente a los malhechores.

En cambio está 1 Tim 3,2-3, que dice: *Es necesario que el obispo sea irreprensible, no dado al vino, no violento.*

11. Ps. DIONISIO AREOPAGITA, *De cael, hier.* c.13 par.4: MG 3,305. 12. SAN AGUSTÍN, *Deciv. Dei* 1 c.21: ML 41,35.

Solución. *Hay que decir:* No es lícito a los clérigos matar, y eso por dos razones: primera, porque son elegidos para el servicio del altar, en el que se representa la pasión de Cristo sacrificado, el cual, *a pesar de ser maltratado, no maltrataba,* como declara 1 Pe 2,23; y, por consiguiente, no conviene que los clérigos hieran o maten, porque los ministros deben imitar a su señor, según Eclo 10,2: *Como sea el juez del pueblo, así sus ministros.*

La segunda razón es porque a los clérigos les está encomendado el ministerio de la nueva ley, en la cual no se establece ninguna pena de muerte o de mutilación corporal. Por tanto, para que sean *ministros idóneos del Nuevo Testamento (2* Cor 3,6), deben abstenerse de tales cosas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que Dios realiza umversalmente en todos los seres las cosas que son rectas; sin embargo, en cada uno según su naturaleza, y así cada cual debe imitar a Dios en lo que le concierne especialmente a él. Por eso, aunque Dios pueda suprimir la vida corporal de los malhechores, no conviene, sin embargo, que todos le imiten en esto. Pedro no mató por propia autoridad, o por su mano, a Ananías y Safira, sino más bien promulgó la sentencia divina sobre su muerte. Respecto de los sacerdotes o los levitas del Antiguo Testamento, éstos eran ministros de la antigua ley, según la cual se establecían penas corporales, y, por consiguiente, también podían matar a alguien por su propia mano.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el ministerio de los clérigos está ordenado a unos fines más elevados que el de las ejecuciones corporales, es decir, a aquellas cosas que pertenecen a la salvación espiritual; y, por consiguiente, no deben inmiscuirse en otros menesteres inferiores.

3. *A la tercera hay que decir:* Que los prelados de las Iglesias reciben el oficio de príncipes de la tierra no para que ellos mismos ejerzan por sí sentencia de muerte, sino para que por su autoridad se ejerza a través de otros tribunales.

ARTICULO 5

¿Es lícito a alguien suicidarse?

Supra q.59 a.3 ad 2; infra q.124 a.1 ad 2; *In Sent.* 4 d.49 q.5 a.3 q.ª2 ad 6; *In Hebr.* 11 lect.7; *In Ethic.* 5 lect.17; *De duob. praecept.*

Objeciones por las que parece que a alguien le es lícito suicidarse:

1. El homicidio solamente es pecado en cuanto es contrario a la justicia. Mas nadie puede hacerse a sí mismo injusticia, como se prueba en V *Ethic.* [13] Luego nadie peca suicidándose.

2. Más aún: matar a los malhechores es lícito al que tiene pública potestad. Pero algunas veces el que tiene pública potestad es malhechor. Luego le está permitido darse muerte.

3. Y también: es lícito que uno se exponga espontáneamente a un peligro menor por evitar el peligro mayor, como también es lícito que uno se ampute un miembro podrido para salvar todo el cuerpo. Pero a veces uno, dándose muerte a sí mismo, evita mayor mal, como sería una vida miserable o la torpeza de algún pecado. Luego es lícito a algunos suicidarse.

4. Todavía más: Sansón se dio muerte, según se tiene en Jue 16,30; y, sin embargo, se le enumera entre los santos, como es manifiesto (Heb 11,32). Luego es lícito a alguno suicidarse.

5. Incluso aún: en el libro de 2 Mac 14,41ss se cuenta que Razias se dio muerte, *prefiriendo morir noblemente antes que caer en manos de pecadores y sufrir injurias indignas de su linaje.* Pero nada que se haga noblemente y con valor es ilícito. Luego no es ilícito darse muerte.

En cambio está Agustín, en I *De civ. Dei* [14], que dice: *Sólo nos queda aplicar al hombre este precepto: No matarás. Ni a tu prójimo ni a ti, porque el que se mata, mata a un hombre.*

Solución. *Hay que decir:* Es absolutamente ilícito suicidarse por tres razones: primera, porque todo ser se ama naturalmente a sí mismo, y a esto se debe el que todo ser se conserve naturalmente en la existencia y resista, cuanto sea capaz, a lo que podría destruirle. Por tal motivo, el que alguien se dé muerte va

13. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.11 n.1,4,6 (BK 1138a4; a14; a26): S. TH., lect.17; cf. *Ethic.* 5 c.6 n.9 (BK 1134b9): S. TH., lect.11. 14. SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei* 1 c.20: ML 41,35.

contra la inclinación natural y contra la caridad por la que uno debe amarse a sí mismo; de ahí que el suicidarse sea siempre pecado mortal por ir contra la ley natural y contra la caridad.

Segunda, porque cada parte, en cuanto tal, pertenece al todo; y un hombre cualquiera es parte de la comunidad, y, por tanto, todo lo que él es pertenece a la sociedad. Por eso el que se suicida hace injuria a la comunidad, como se pone de manifiesto por el Filósofo en V *Ethic.*[15]

Tercera, porque la vida es un don divino dado al hombre y sujeto a su divina potestad, que da la muerte y la vida. Y, por tanto, el que se priva a sí mismo de la vida peca contra Dios, como el que mata a un siervo ajeno peca contra el señor de quien es siervo; o como peca el que se arroga la facultad de juzgar una cosa que no le está encomendada, pues sólo a Dios pertenece el juicio de la muerte y de la vida, según el texto de Dt 32,39: *Yo quitaré la vida y yo haré vivir.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el homicidio es pecado, no sólo porque es contrario a la justicia, sino también porque es contrario a la caridad que debe tener uno consigo mismo; y en este concepto el suicidio es pecado contra uno mismo; pero, además, respecto a la sociedad y a Dios, tiene también razón de pecado por oposición a la justicia.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el que ejerce pública potestad puede matar lícitamente al malhechor, por cuanto puede juzgarle; pero nadie es juez de sí mismo, y, por consiguiente, no es lícito al que ejerce pública potestad darse muerte a sí mismo, cualquiera que sea su pecado; pero sí le es lícito someterse al juicio de otros.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el hombre se constituye en señor de sí mismo por el libre albedrío, y, por tanto, puede lícitamente disponer de sí mismo en lo que pertenece a esta vida, la cual se rige por el libre albedrío del hombre. Pero el tránsito de esta vida a otra más feliz no está sujeto al libre albedrío del hombre, sino a la potestad divina; y por esta razón no es lícito al hombre darse muerte para pasar a otra vida más dichosa.

Tampoco lo es el que rehuya ciertas miserias de la vida presente, puesto que la muerte es el *último de los males* de esta vida y *el más terrible,* como se muestra por el Filósofo en III *Ethic.*[16] Por consiguiente, suicidarse para evitar otras miserias de esta vida es preferir un mayor mal por evitar uno menor.

Ni tampoco es lícito darse muerte por algún pecado cometido, ya porque con esto se causa uno a sí mismo un perjuicio máximo, puesto que se priva del tiempo necesario para la penitencia, ya también porque no es lícito matar al malhechor sino mediante juicio de la pública potestad.

Ni igualmente es lícito a la mujer darse muerte para no ser violada, ya que no debe cometer un crimen mayor, que es el suicidio, para evitar un delito menor ajeno; pues la mujer violada a la fuerza no peca si no da su consentimiento, porque *el cuerpo no se mancha sino por el consentimiento del alma,* como dijo Santa Lucía[17]. Mas consta que es notoriamente menor pecado la fornicación o el adulterio que el homicidio y, sobre todo, que el suicidio, el cual es gravísimo, porque el hombre se causa a sí mismo un daño, debiéndose un máximo amor, y también, es pecado peligrosísimo, pues no queda tiempo para expiarlo por la penitencia.

Finalmente, tampoco es lícito darse muerte por temor a consentir en el pecado, puesto que *no deben realizarse males para que sobrevengan bienes* (Rom 3,8) o para evitar otros males, sobre todo menores y menos ciertos. Y es incierto si uno consentirá más adelante en el pecado, puesto que Dios puede librar del pecado al hombre en cualquier tentación que le asalte.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que, como dice Agustín, en I *De civ. Dei*[18]*, el que Sansón se sepultara con sus enemigos entre las ruinas del templo sólo se excusa por alguna secreta intimación del Espíritu Santo, que obraba milagros por su medio.* El mismo razonamiento aduce Agustín[19] respecto de

15. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.11 n.3 (BK 1138a11): S. TH., lect.17. 16. ARISTÓTELES, *Ethic.* 3 c.6 n.6 (BK 1115a26): S. TH., lect.14. 17. Cf. J. DE VORÁGINE, *Legenda Aurea* c.4 par.1 (GR 31); MOMBRITIO, *Sanctuarium Passio S. Luciae virginis et martyris* (2,108.38). 18. S. AGUSTÍN, *De civ. Dei* 1 c.21: ML 41,35. 19. S. AGUSTÍN, *De civ. Dei* 1 c.26: ML 41,39.

ciertas santas mujeres que se dieron muerte en tiempo de persecución y cuya memoria celebra la Iglesia.

5. *A la quinta hay que decir:* Que pertenece a la virtud de la fortaleza el que alguien no rehuse que le maten por otro a causa del bien de la virtud y para evitar el pecado. Pero el que uno se suicide para evitar sufrimientos penales sólo tiene una apariencia de fortaleza, por lo que algunos se quitaron la vida a sí mismos creyendo que obraban valerosamente, entre los que se enumera el caso de Razías; pero no es verdadera fortaleza, sino más bien cierta flojedad del alma, que es incapaz de soportar padecimientos penales, como ponen de relieve el Filósofo en II *Eíhic.*[20], y Agustín en I *De civ. Dei*[21].

ARTICULO 6

¿Es lícito en algún caso matar a un inocente?

1-2 q.94 a.5 ad 2; q.100 a.8 ad 3; *In Hebr.* 11 lect.4; *De pot.* q.1 a.6 ad 4

Objeciones por las que parece que es lícito en algún caso matar a un inocente:

1. Por medio del pecado no se manifiesta el temor de Dios, sino que más bien *el temor de Dios expulsa el pecado,* como consigna Eclo 1,27. Ahora bien: es alabado Abrahán porque, temiendo al Señor, quiso matar a su hijo inocente (Gén 22,12). Luego puede alguien matar a un inocente sin incurrir en pecado.

2. Más aún: en el género de pecados que se comete contra el prójimo, tanto mayor parece que será un pecado cuanto más daño se haga a aquel contra quien se peca. Pero la occisión causa más daño al pecador que al inocente, quien por la muerte pasa de la miseria de esta vida a la gloria celestial. Luego, siendo lícito en algún caso matar al pecador, mucho más lo será matar al inocente o al justo.

3. Y también: lo que se hace según el orden de la justicia no es pecado. Pero algunas veces, según este mismo orden de la justicia, se ve uno obligado a matar al inocente; por ejemplo, cuando un juez, que debe juzgar según lo alegado, condena a muerte al que sabe que es inocente convicto, sin embargo, por falsos testigos; y, del mismo modo, el verdugo que mata al injustamente condenado obedeciendo al juez. Luego puede alguien, sin cometer pecado, matar al inocente.

En cambio está Ex 23,7[22], que dice: *No quitarás la vida al inocente ni al justo.*

Solución. *Hay que decir:* Se puede considerar a un hombre de dos modos: en sí mismo y por comparación a otro. Considerando al hombre en sí mismo, no es lícito quitar la vida a nadie, puesto que en todo hombre, aun pecador, debemos amar la naturaleza, que Dios ha hecho y que por la muerte se destruye. Pero, según se ha expuesto (a.2), la occisión del pecador sólo es lícita en atención al bien común, que se destruye por el pecado. Pero la vida de los justos mantiene y promueve el bien común, ya que ellos son la parte más importante de la sociedad. Por esta razón, de ningún modo es lícito matar al inocente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que Dios es Señor de la muerte y de la vida, pues por disposición suya mueren los pecadores y los justos. Por consiguiente, el que por mandato de Dios mata al inocente, no peca, como tampoco Dios, de quien es ejecutor. Y manifiesta que teme a Dios al obedecer sus mandatos.

2. *A la segunda hay que decir:* Que, en la apreciación de la gravedad del pecado, se debe considerar más lo que es esencial que lo que es accidental. Por eso el que mata a un justo peca más gravemente que el que mata al pecador: primero, porque perjudica a alguien a quien debe amar más y, de este modo, quebranta más la caridad; segundo, porque infiere injuria al que menos la merece y, así, viola más la justicia; tercero, porque priva a la sociedad de un bien mayor; cuarto, porque desprecia más a Dios, según aquello de Lc 10,16: *El que a vosotros desprecia, a mí me desprecia.* Que el justo muerto sea llevado por Dios a la gloria, es accidental al homicidio.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el juez, si sabe que alguien convicto por falsos testigos es inocente, debe exami-

20. ARISTÓTELES, *Ethic.* 3 c.7 n.13 (BK 1116a12): S. TH., lect.15. 21. SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei* 1 c.22: ML 41,36; c.23: ML 41,37. 22. Cf. Dan 13,53.

nar a éstos con mayor diligencia, para encontrar ocasión de librar al inocente, como lo hizo Daniel (Dan 13,51); pero, si esto no le fuera posible, debe remitirlo al juicio de un tribunal superior. Mas, si esto no pudiera, no peca sentenciando según lo alegado, porque no es él el que mata al inocente, sino aquellos que atestiguan que es culpable. En cuanto al verdugo o agente del juez que ha condenado al inocente: si la sentencia contiene un error intolerable, no debe obedecer; de lo contrario se excusaría a los verdugos que mataron a los mártires; pero, si la sentencia no contiene injusticia manifiesta, no peca ejecutando el mandato; porque no está en sus manos discutir la sentencia del superior, ni tampoco mata él mismo al inocente, sino el juez, cuyas órdenes ejecuta.

ARTICULO 7

¿Es lícito a alguien matar a otro en defensa propia?

In Sent. 4 d.25 q.2 a.2 q.ª2 ad 3

Objeciones por las que parece que a nadie es lícito matar a otro en defensa propia:

1. Dice Agustín en *Ad Publicolam*[23]*: No me parece bien aconsejar a nadie que mate a otros hombres, aun en defensa propia, a no ser que sea soldado o que a ello le obligue su función pública, de manera que no actúe por sí mismo, sino por otros y una vez recibida la potestad legítima, si ésta es adecuada a su persona.* Pero el que, defendiéndose, mata a alguien, le mata para no ser asesinado por él. Luego parece que esto es ilícito.

2. Más aún: se dice en I *De lib. arb.*[24]: *¿Cómo están libres de pecado ante la divina providencia los que por estos bienes, que deben ser despreciados, han vertido sangre humana?;* y añade que deben ser despreciadas aquellas cosas[25] *que los hombres pueden perder contra su voluntad,* siendo principalmente una de ellas la vida corporal. Luego, por conservar la vida corporal, a nadie es lícito cometer homicidio.

3. Y también: el papa Nicolás formula la siguiente resolución[26], también consignada en el *Decreto* d.50[27]: *Con respecto a aquellos clérigos de quienes me consultaste, que defendiéndose mataron a un pagano, sobre si, enmendados después por la penitencia, pueden volver al estado antiguo o ascender a otro más elevado, sabed que Nos no les aceptamos pretexto ni les otorgamos licencia alguna para matar, de cualquier manera que sea, a ningún hombre.* Y como los clérigos y los laicos están obligados indistintamente a guardar los preceptos morales, tampoco a los laicos es lícito matar a nadie defendiéndose.

4. Todavía más: el homicidio es pecado más grave que la simple fornicación o el adulterio. Pero a nadie es lícito cometer simple fornicación, o adulterio, o cualquier otro pecado mortal para la conservación de la propia vida, porque la vida espiritual debe ser preferida a la corporal. Luego a nadie es lícito en defensa propia matar a otro para conservar la vida.

5. Incluso aún: si el árbol es malo, el fruto lo es también, como se dice en Mt 7,17-18. Pero la misma defensa propia parece ser ilícita, según aquello de Rom 12,19: *No os defendáis, queridos míos.* Luego la muerte de un hombre, por este motivo, es ilícita.

En cambio está Ex 22,1, que dice: *Si fuere hallado un ladrón forjando o socavando una casa, y siendo herido muriese, el que le hirió no será reo de la sangre vertida.* Pero es mucho más lícito defender la vida propia que la casa propia. Luego también, si uno mata a otro en defensa de su vida, no será reo de homicidio.

Solución. *Hay que decir:* Nada impide que de un solo acto haya dos efectos, de los cuales uno sólo es intencionado y el otro no. Pero los actos morales reciben su especie de lo que está en la intención y no, por el contrario, de lo que es ajeno a ella, ya que esto les es accidental, como consta de lo expuesto en lugares anteriores (q.43 a.3; 1-2 q.72 a.1). Ahora bien: del acto de la persona que se defiende a sí misma pueden seguirse dos efectos: uno, la conservación de la propia vida; y otro, la muerte del agresor. Tal acto, en lo que se refiere a la conservación de la propia vida, nada tiene de

23. SAN AGUSTÍN, Epist.47 *Ad Publicolam:* ML 33,186; cf. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 23 q.5 can.8: *De occidendis* (RF 1 932). 24. SAN AGUSTÍN, *De lib. arb.* 1 c.5: ML 32,1228. 25. Ibid. 26. Epist.138 *Ad Osbaldum:* ML 119,1131. 27. GRACIANO, *Decretum* p.1 d.50 can.6: *De bis clericis* (RF I 179).

ilícito, puesto que es natural a todo ser conservar su existencia todo cuanto pueda. Sin embargo, un acto que proviene de buena intención puede convertirse en ilícito si no es proporcionado al fin. Por consiguiente, si uno, para defender su propia vida, usa de mayor violencia que la precisa, este acto será ilícito. Pero si rechaza la agresión moderadamente, será lícita la defensa, pues, con arreglo al derecho[28], *es lícito repeler la fuerza con la fuerza, moderando la defensa según las necesidades de la seguridad amenazada.* No es, pues, necesario para la salvación que el hombre renuncie al acto de defensa moderada para evitar ser asesinado, puesto que el hombre está más obligado a mirar por su propia vida que por la vida ajena.

Mas, puesto que no es lícito matar al hombre sino por autoridad pública y a causa del bien común, como consta por lo expuesto (a.3), es ilícito que un hombre se proponga matar a otro simplemente para defenderse a sí mismo, a menos que tenga autoridad pública el que se defiende, el cual, al proponerse matar a otro en su propia defensa, lo hace con vistas al bienestar público, como ocurre con el soldado que pelea contra los enemigos y con el agente del juez que combate contra los ladrones; aunque también pecan ambos si son movidos por pasión personal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el argumento de autoridad de Agustín debe interpretarse con referencia al caso en el que alguien tenga intención directa de matar a un hombre para librarse él mismo de la muerte.

A este mismo argumento se constriñe también el otro argumento de autoridad, del libro *De libero arbitrio,* aducido en la objeción; de ahí que diga precisando: *por estos bienes,* con lo que designa la intención de homicidio.

2. *A la segunda hay que decir:* Que de aquí se deduce la contestación a la segunda objeción.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el acto del homicidio, aunque sea sin culpa, entraña una irregularidad (canónica), como es claro en el caso del juez que condena a muerte a alguien con justicia; igualmente el clérigo, si al defenderse mata a alguien, incurre en irregularidad, aunque no tuviera intención de matarle, sino de defenderse a sí mismo.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que el acto de fornicación o de adulterio no se ordena necesariamente a la conservación de la propia vida, como se ordena un acto del que algunas veces se sigue el homicidio.

5. *A la quinta hay que decir:* Que allí se prohibe la defensa que va mezclada con deseo de venganza. De ahí que diga la *Glosa*[29]*: No os defendáis, esto es, no devolváis al adversario el mal que os ha hecho.*

ARTICULO 8

El que mata casualmente a un hombre, ¿incurre en delito de homicidio?

In Sent. 4 d.25 q.2 a.2 q.ª2 ad 3

Objeciones por las que parece que el que mata casualmente a un hombre incurre en delito de homicidio:

1. Se lee, en Gén 4,23-24, que Lamec, creyendo matar a una bestia, mató a un hombre, y que le fue reputada esta acción como homicidio. Luego es reo de homicidio el que casualmente mata a un hombre.

2. Más aún: se dice en Ex 21,22-23: *Si alguien hiriese a una mujer preñada y ésta abortase y se siguiese su muerte, pagará vida por vida.* Pero eso puede suceder sin intención de matar. Luego el homicidio casual encierra reato de homicidio.

3. Y también: en los *Decretos* d.50[30] se halla que se castigan los homicidios casuales. Ahora bien: las penas no deben ser tomadas sino como culpas. Luego el que accidentalmente incurre en culpa de homicidio es reo de homicidio.

En cambio está Agustín, en *Ad Publicolam,* que dice[31]: *Cuando hacemos ciertas cosas para un fin bueno y legítimo, pero por ellas sobreviene algún mal a alguien contra nuestra voluntad, no debe imputársenos dicho mal.* Mas algunas veces sucede que, cuando obramos en atención a un bien, se sigue fortuitamente un homicidio.

28. *Decretal. Gregor. IX* 5 tit.12 c.18: *Significati* (RF II 801). 29. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO, super Rom 12,19: ML 191,1502; cf. *Glossa interl.* super Rom 12,19 (6,27v). 30. GRACIANO, *Decretum* p.1 d.50 can.4: *Miror minus,* hasta el can.8: *Si quis viduam* (RF I 178-180). 31. SAN AGUSTÍN, *Ad Publicolam* epist.47: ML 33,187.

Luego no es culpable el autor de esta acción.

Solución. *Hay que decir:* Según el Filósofo, en II *Physic.*[32], el azar o accidente es una causa que obra fuera de la intención. Por ello las cosas fortuitas, absolutamente hablando, no son ni intencionadas ni voluntarias; y puesto que todo pecado es voluntario, según Agustín[33], dedúcese que las cosas fortuitas, consideradas como tales, no son pecados. No obstante, sucede, a veces, que algo que no se quiere o intenta en el acto y por sí mismo, está en la voluntad o en la intención accidentalmente, en cuanto se llama causa accidental *la que remueve los obstáculos*[34]. Por consiguiente, el que no evita las causas de las que se sigue el homicidio si debe evitarlas, será culpable en cierto modo de homicidio voluntario.

Y esto sucede de dos maneras: primera, cuando alguien, ocupándose en cosas ilícitas que debía evitar, comete un homicidio; segunda, cuando no pone de su parte el debido cuidado. Por esto, con arreglo al derecho[35], si uno se ocupa en cosas lícitas poniendo el debido cuidado, y, sin embargo, de su actuación se sigue la muerte de un hombre, no es culpable de homicidio. Mas si se hubiese empleado en cosas ilícitas, o aun en cosas lícitas, pero sin poner la diligencia debida, no evita el reato de homicidio si de su operación se sigue la muerte de un hombre.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que Lamec no tomó las precauciones suficientes para evitar el homicidio, y por esta razón incurrió en culpa de homicidio.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el que hiere a la mujer embarazada hace una cosa ilícita, y, por esta razón, si de ello resultase la muerte de la mujer o del feto animado, no se excusa del crimen de homicidio, sobre todo cuando la muerte sigue ciertamente a esa acción violenta.

3. *A la tercera hay que decir:* Que en los cánones citados se imponen penas a los que matan casualmente ocupándose en cosas ilícitas o no empleando las precauciones debidas.

CUESTIÓN 65

Otras injurias o pecados de injusticia contra la persona del prójimo

Corresponde a continuación tratar de los otros pecados de injusticia que se cometen contra las personas (cf. q.64 introd.)

Acerca de esto se plantean cuatro problemas:

1. La mutilación de los miembros.—2. Los golpes.—3. El encarcelamiento.—4. El pecado que estas injusticias entrañan, ¿se agrava por cometerse contra persona allegada?

ARTICULO 1
¿Es lícito en algún caso mutilar un miembro?

Infra q.108 a.3; a.4 ad 2; *In Mt.* 19

Objeciones por las que parece que en ningún caso puede ser lícito mutilar un miembro:

1. El Damasceno, en el libro II[1], dice que se comete pecado *porque se separa uno de lo que es conforme a la naturaleza para hacer lo contrario a ella.* Ahora bien: es conforme a la naturaleza, tal como ha sido instituida por Dios, que el cuerpo del hombre esté íntegro en todos sus miembros, y está contra la naturaleza el

32, ARISTÓTELES, *Phys.* 2 c.6 n.5 (BK 197b18): S. TH., lect.10. 33. SAN AGUSTÍN, *De vera relig.* c.14: ML 34,133. 34. ARISTÓTELES, *Phys.* 8 c.4 n.6 (BK 255b24): S. TH., lect.8. 35. *Decretal. Gregor. IX* 5 tit.12 c.23: *Ioannes* (RF, II 803); cf. GRACIANO, *Decretum* p.1 d.50 can.48: *Quantum dicit;* can.49: *Hi qui arbores* (RF I 197).

1. SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* c.4: MG 94,876; c.30: MG 94,976; cf. 4 c.20: MG 94,1196.

que le falte alguno. Luego mutilar a alguien un miembro parece ser siempre pecado.

2. Más aún: lo que el alma entera es al cuerpo entero son las partes del alma a las partes del cuerpo, como se dice en II *De anima*[2]. Ahora bien: no es lícito sino a la autoridad pública privar a alguien del alma dándole la muerte. Luego tampoco es lícito mutilar a nadie un miembro, a no ser, quizá, por el poder público.

3. Y también: se debe preferir la salvación del alma a la salvación del cuerpo. Pero a nadie está permitido mutilarse un miembro por la salvación del alma, puesto que, según los estatutos del primer concilio de Nicea[3], fueron castigados los que se castraban por conservar la castidad. Luego por ninguna causa es lícito mutilar a uno un miembro.

En cambio está Ex 21,24, que dice: *Ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie.*

Solución. *Hay que decir:* Siendo un miembro cualquiera parte de todo el cuerpo humano, existe por el todo, como lo imperfecto por lo perfecto; de ahí que se deba disponer de un miembro del cuerpo humano en cuanto que es útil al bien del todo. Ahora bien: si en sí mismo ese miembro es útil al bien de todo el cuerpo, puede, sin embargo, accidentalmente, suceder que sea nocivo; por ejemplo, cuando un miembro en estado de putrefacción corrompe todo el cuerpo. Por tanto, si un miembro está sano y consistente en su natural disposición, no puede amputarse sin detrimento de todo el hombre. Mas, puesto que todo hombre se ordena, como a su fin, a la sociedad entera, de la que forma parte, según ya se ha demostrado antes (q.61 a.1; q.64 a.2.5), puede suceder que la mutilación de un miembro, aunque redunde en detrimento de todo el cuerpo, se ordene, sin embargo, al bien de la sociedad, en cuanto se impone a alguno como castigo para escarmiento de los pecadores. Por consiguiente, así como por el poder público puede uno ser lícitamente privado totalmente de la vida por ciertas culpas mayores, así también puede ser privado de un miembro por algunas culpas menores. Pero hacer esto no es lícito a cualquier persona privada, ni aun consintiendo el mismo a quien pertenece el miembro, puesto que con ello se comete injuria a la sociedad, a la que pertenece el hombre mismo y todas sus partes. Mas, si un miembro dañado corrompe todo el cuerpo, entonces es lícito amputarlo por la salvación de éste con consentimiento de aquel de quien es el miembro, pues a cada uno está encomendado el cuidado de su propia salud. Igual razón hay si se hace la mutilación por voluntad de aquel a quien corresponde cuidar de la salud del que tiene el miembro corrupto. Fuera de estos casos, es absolutamente ilícito mutilar a alguien un miembro [a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que nada impide que lo que está contra la naturaleza particular sea según la naturaleza universal; así, la muerte y la corrupción en los seres naturales son contrarias a la naturaleza particular de aquello que se corrompe, siendo, sin embargo, conformes a la naturaleza universal; y, de igual modo, mutilar a uno un miembro, aunque sea contrario a la naturaleza particular del cuerpo del que es mutilado, es, no obstante, conforme a la naturaleza racional en atención al bien común.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la vida del hombre en su totalidad no se ordena a algo propio del mismo hombre, sino que, sobre todo, a ella se ordenan todos los demás bienes que tienen los hombres. Por consiguiente, privar a uno de la vida en ningún caso pertenece a nadie a no ser a la autoridad pública, a la que está confiado el cuidado del bien común. Pero la mutilación de un

2. ARISTÓTELES, *De anima 2* c.1 n.19 (BK 412b23): S. TH., lect.2. 3. Can.1 (MA 2,667; cf. 678).

---

a. Un caso singular y nuevo de mutilación lo constituyen los trasplantes. Cuando esta técnica dio sus primeros pasos, moralistas y teólogos plantearon dudas sobre la licitud o no de los mismos. Para hacerse una idea de los problemas suscitados y de las posturas adoptadas en un principio acerca de este tema, pueden consultarse las obras de Todolí y de Regan que citamos en la bibliografía.

miembro puede ordenarse a la salud propia de un hombre, y, por tanto, puede en algún caso practicarse.

3. *A la tercera hay que decir:* Que no se puede amputar un miembro por la salud corporal del todo a no ser cuando no se puede de otra manera procurar su curación. Pero referente a la salvación espiritual siempre se puede obrar de otros modos, sin que sea necesario recurrir a la amputación de un miembro, puesto que el pecado depende de la voluntad; por consiguiente, en ningún caso es lícito amputar un miembro por evitar un pecado. Por eso el Crisóstomo[4], al explicar aquello de Mt 19,12: *Hay eunucos que a sí mismos se castraron por amor al reino de los cielos,* dice que *no se hace por amputación de los miembros, sino por la destrucción de los malos pensamientos, porque el que se mutila incurre en maldición, pues los que obran así se equiparan a los homicidas;* y después añade[5]: *La concupiscencia no se hace así más mansa, sino más tiránica, pues el germen que hay en nosotros tiene otras fuentes, que son principalmente los deseos impuros y la negligencia espiritual; ni tampoco la amputación de un miembro evita las tentaciones tanto como el freno del pensamiento.*

ARTICULO 2

¿Es lícito a los padres azotar a sus hijos, o los señores a sus siervos?

Objeciones por las que parece que no es lícito a los padres azotar a sus hijos ni los señores a sus siervos.

1. Dice el Apóstol, en Ef 6,4: *Vosotros, padres, no provoquéis a ira a vuestros hijos;* y más adelante añade (v.9): *Vosotros, amos, haced eso mismo con los siervos, dejando las amenazas.* Ahora bien: a causa de los azotes son algunos provocados a ira, y son también los azotes más graves que las amenazas. Luego ni los padres deben azotar a sus hijos ni los señores a sus siervos.

2. Más aún: indica el Filósofo, en X *Ethic.*[6], que *la palabra del padre debe ser solamente amonestación, pero no coacción.* Mas hay coacción cuando se llega a golpear. Luego no es lícito a los padres golpear a sus hijos.

3. Y también: a cualquier le es lícito corregir a otro, pues ello entraña una limosna espiritual, como antes se ha expuesto (q.32 a.2). Luego si es lícito a los padres azotar a sus hijos por vía de corrección, por igual razón será lícito a cualquier persona azotar a otra, lo cual es, evidentemente, falso; y en consecuencia también lo primero.

En cambio está Prov 13,24, que dice: *El que no usa de la vara, quiere mal a su hijo;* y más adelante (Prov 23,13-14): *No escatiméis al niño las correcciones, porque, si le golpeas con la vara, no morirá; tú le sacudirás con ella y librarás su alma del infierno.* También, en Eclo 33,28, se lee: *Al siervo malvado, tortura y grillos.*

Solución. *Hay que decir:* Con los azotes se causa daño al cuerpo del que es azotado, pero de distinta manera que por la mutilación, porque la mutilación destruye la integridad del cuerpo; en cambio, los azotes tan sólo producen dolor, por lo que es mucho menos perjudicial que la mutilación de un miembro. Pero no es lícito causar daño a alguien si no es como castigo, a manera de acto de justicia. Y nadie castiga con justicia a otro a no ser que esté sujeto a su jurisdicción. Por tanto, sólo puede lícitamente golpear quien tiene alguna potestad sobre el que es golpeado. Y puesto que el hijo está sometido a la potestad del padre y el siervo a la de su señor, puede lícitamente el padre pegar a su hijo, y el señor a su siervo, por motivo de corrección y disciplina.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que siendo la ira deseo de venganza, se excita principalmente cuando uno se cree injustamente herido, como señala el Filósofo en II *Rhet.*[7] De ahí que, aun prohibiéndose a los padres que provoquen a ira a sus hijos, no se les prohibe que les peguen por motivo de disciplina, sino que les aflijan con azotes desmedidamente. Y el hecho de que se les induzca a los señores a reducir las amenazas a sus siervos, puede entenderse de dos maneras: primera, que usen de las amenazas con discreción, lo cual entra en la moderación de la corrección; segunda, que no ejecu-

4. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Matth.* hom.62: MG 58,599. 5. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Matth.* hom.62: MG 58,600. 6. ARISTÓTELES, *Ethic.* 10 c.9 n.12,14 (BK 1180a18; b5): S. TH., lect.14,15. 7. ARISTÓTELES, *Rhet.* 2 c.2 n.1 (BK 1378a31); c.3 n.15 (BK 1380b16).

ten siempre aquello con que amenazan, lo cual entraña que la decisión con que se amenaza a alguien a título de castigo debe ser atemperada a veces por la misericordia del perdón.

2. *A la segunda hay que decir:* Que cuanto mayor sea la potestad, mayor poder de coacción debe tener. Mas como la ciudad es una comunidad perfecta, el príncipe de la ciudad tiene perfecta potestad de represión y, por consiguiente, puede imponer penas irreparables, como la muerte o la mutilación; mas el padre y el señor, jefes de la sociedad doméstica, que es una comunidad imperfecta, tienen potestad imperfecta de represión, empleando por ello penas más leves que no causen daño irreparables, como son los azotes.

3. *A la tercera hay que decir:* Que es lícito a cualquier hombre corregir a quien lo desea. Pero corregir a quien no quiere la corrección corresponde solamente a aquel que está encargado del cuidado de otro. Y dentro de esto está el castigo de azotes.

ARTICULO 3

¿Es lícito encarcelar al hombre?

Infra q.108 a.3

Objeciones por las que parece que en ningún caso puede ser lícito encarcelar al hombre:

1. El acto que recae sobre materia indebida es malo por su género, como ya se ha probado (1-2 q.18 a.2). Pero el hombre que tiene por naturaleza la libertad de su albedrío es materia indebida de encarcelación, ya que repugna a la libertad. Luego es ilícito encarcelar a uno.

2. Más aún: la justicia humana debe conformarse a la divina, y según dice Eclo 15,14: *Dios dejó al hombre en manos de su propio consejo.* Luego parece que a nadie debe constreñirse con cadenas o encarcelándole.

3. Y también: a nadie se debe arrestar, a no ser para apartarle de una obra mala, lo cual puede lícitamente impedirse a cualquier otro. Si, pues, fuese lícito encarcelar a un hombre para impedirle que obre mal, sería lícito a cualquiera encarcelar a otro, lo cual es, evidentemente, falso. Luego también lo primero.

En cambio está Lev 24,11-12, que dice que *un hombre fue reducido a prisión por el pecado de blasfemia.*

Solución. *Hay que decir:* En los bienes del cuerpo deben considerarse gradualmente tres aspectos: primero, la integridad de la sustancia corporal, a la cual se perjudica por el homicidio o la mutilación; segundo, la delectación o el reposo de los sentidos, a la que se oponen los golpes o todo lo que produce dolor; tercero, el movimiento y uso de los miembros, que es impedido por las cadenas, encarcelamiento o por cualquier detención. Por consiguiente, encarcelar a alguien o detenerle en cualquier forma es ilícito si no se hace según el orden de la justicia, bien por castigo, bien por prevención para evitar algún mal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el hombre que abusa de la potestad que le está conferida merece perderla, y, por consiguiente, el hombre que, pecando, ha abusado del libre uso de sus miembros, es materia de encarcelación.

2. *A la segunda hay que decir:* Que Dios, algunas veces, según el orden de su sabiduría, constriñe a los pecadores para que no puedan realizar sus pecados, como lo expresa Job 5,12: *El desvanece los pensamientos de los malignos para que sus manos no puedan cumplir lo que habían comenzado.* Pero en otras ocasiones les permite hacer lo que quieran, y del mismo modo, según la justicia humana, no son encarcelados los hombres por cualquier falta, sino por algunas.

3. *A la tercera hay que decir:* Que es lícito a cualquiera detener a un individuo durante cierto tiempo para impedir perpetrar la acción mala que va a cometer en el acto, como cuando uno detiene a alguien para que no se suicide o hiera a otro. Pero encerrar o encadenar a una persona sólo pertenece a aquel que tiene en su mano disponer umversalmente de los actos y de la vida de otro, puesto que por ello se impide a aquella persona no solamente obrar mal, sino también obrar bien.

ARTICULO 4

¿El pecado se agrava cuando dichas injurias se infieren a personas allegadas?

1-2 q.73 a.9

Objeciones por las que parece que el pecado no se agrava porque dichas injurias se infieran a personas allegadas (cf. q.64; q.61 a.3):

1. Tales injurias tienen razón de pecado en cuanto que perjudican a alguien contra su voluntad. Ahora bien: está más contra la voluntad del hombre el mal que se infiere contra la persona propia que el que se hace a una persona allegada. Luego la injuria inferida a un allegado es menor.

2. Más aún: en la Sagrada Escritura se reprende sobre todo a aquellos que cometen injuria contra los huérfanos y las viudas, por lo cual se dice en Eclo 35,17: *No desechará los ruegos del huérfano, ni a la viuda que derrama su gemido.* Pero las viudas y los huérfanos no son personas allegadas a otras. Luego por cometer injurias a los allegados no se agrava el pecado.

3. Y también: la persona allegada tiene voluntad propia, como también la persona principal a la que está unida; por eso, lo que es contrario a la voluntad de la persona principal puede ser conforme a la voluntad de la allegada, como se ve en el adulterio, el cual agrada a la mujer y desagrada al esposo. Pero tales injurias sólo constituyen pecado en cuanto consisten en conmutación involuntaria; luego tienen menor razón de pecado.

En cambio está Dt 28,32, que amenaza como con una agravación de castigo: *Serán entregados tus hijos y tus hijas a otro pueblo a la vista de tus ojos.*

Solución. *Hay que decir:* En la medida en que una injusticia afecta a un número mayor de personas, en igualdad de circunstancias, tanto más grave es el pecado. Por eso ocurre que el pecado es más grave si se hiere a un príncipe que a una persona particular, puesto que redunda en injuria de toda la sociedad, según se ha expuesto anteriormente (1-2 q.73 a.9). Mas cuando se injuria a una persona unida a otra de cualquier modo, esta injuria afecta a dos personas, y, por tanto, en paridad de circunstancias, se agrava por esa razón misma el pecado. Sin embargo, puede suceder que, en determinadas circunstancias, sea más grave el pecado cometido contra una persona que a nadie está unida, ya por la dignidad de esa persona, ya por la magnitud del daño.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la injuria hecha contra una persona allegada es menos nociva respecto a la persona a quien está unida que si se infiere el daño inmediatamente a esta última, y, desde este punto de vista, el pecado es menor. Pero todo lo que entraña injuria contra la persona a quien se está unido, agrava el pecado en que ya uno incurrió al dañar directamente a la otra persona.

2. *A la segunda hay que decir:* Que las injurias hechas a las viudas y huérfanos se tienen por más graves, ya porque se oponen más a la misericordia, ya porque el mismo daño ocasionado a tales personas es más nocivo, puesto que no tienen quien les ayude.

3. *A la tercera hay que decir:* Que por el hecho de que la esposa consienta voluntariamente en el adulterio, el pecado será menor y la injusticia también por lo que se refiere a la mujer, como sería más grave si el adúltero la violara. Sin embargo, no por eso se borra la injuria en lo que se refiere al esposo, puesto que *la mujer no tiene potestad sobre su propio cuerpo, sino el marido,* según se dice en 1 Cor 7,4. El mismo razonamiento debe aplicarse a otras cosas parecidas. Pero sobre el adulterio, que no sólo se opone a la justicia, sino también a la castidad, se hablará posteriormente, en el tratado de la templanza (q.154 a.8).

CUESTIÓN 66

El hurto y la rapiña

Corresponde a continuación tratar de los pecados opuestos a la justicia por los que se perjudica al prójimo en sus bienes, a saber: el hurto y la rapiña.

Sobre esto se forr ulan nueve preguntas:

1. ¿Es natural al hombre la posesión de los bienes exteriores?—2. ¿Es lícito que alguien posea una cosa como propia?—3. El hurto, ¿es la sustracción secreta de la cosa ajena?—4. El robo o rapiña, ¿es pecado específicamente diferente del hurto?—5. ¿Todo hurto es pecado?—6. ¿El hurto es pecado mortal?—7. ¿Es lícito hurtar en caso de necesidad?—8. ¿Toda rapiña es pecado mortal?—9. La rapiña, ¿es pecado más grave que el hurto?

ARTICULO 1

¿Es natural al hombre la posesión de bienes exteriores?

Cont. Gentes 3,22; *In Polit.* 1 lect.6

Objeciones por las que parece que no es natural al hombre la posesión de las cosas exteriores:

1. Ninguno debe atribuirse lo que es propio de Dios. Mas el dominio de todas las criaturas es propio de Dios, según Sal 23,1: *Del Señor es la tierra.* Luego no es natural al hombre la posesión de los bienes exteriores.

2. Más aún: Basilio, exponiendo la palabra del rico, que decía en Lc 12,18: *Recogeré todos mis frutos y bienes,* exclama [1]: *Dime, ¿cuáles son tus bienes? ¿De dónde los has tomado para traerlos a esta vida?* Mas uno puede decir legítimamente que es suyo lo que posee naturalmente; luego el hombre no posee naturalmente los bienes exteriores.

3. Y también: como observa Ambrosio, en el libro *De Trin.* [2], *el título de Señor implica la potestad.* Pero el hombre no tiene potestad sobre las cosas exteriores, pues nada puede cambiar respecto a su naturaleza. Luego la posesión de las cosas exteriores no es natural al hombre.

En cambio está Sal 8,8, que dice: *Todas las cosas sometiste bajo sus pies,* es decir, bajo los pies del hombre.

Solución. *Hay que decir:* Las cosas exteriores pueden considerarse de dos maneras: una, en cuanto a su naturaleza, la cual no está sometida a la potestad humana, sino solamente a la divina, a la que obedecen todos los seres; otra, en cuanto al uso de dichas cosas, y en este sentido tiene el hombre el dominio natural de las cosas exteriores, ya que, como hechas para él, puede usar de ellas mediante su razón y voluntad en propia utilidad, porque siempre los seres más imperfectos existen por los más perfectos, como se ha expuesto anteriormente (q.64 a.1); y con este razonamiento prueba el Filósofo, en I *Polit.* [3], que la posesión de las cosas exteriores es natural al hombre. Este dominio natural sobre las demás criaturas, que compete al hombre por su razón, en la que reside la imagen de Dios, se manifiesta en la misma creación del hombre, relatada en Gén 1,26, donde se dice: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza, y tenga dominio sobre los peces del mar,* etc.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que Dios tiene el dominio principal de todas las cosas, y El ha ordenado, según su providencia, ciertas cosas para el sostenimiento corporal del hombre. Por eso el hombre tiene el dominio natural de esas cosas en cuanto al poder de usar de ellas.

2. *A la segunda hay que decir:* Que aquel rico del Evangelio es reprendido porque creía que los bienes exteriores eran principalmente suyos, como si no los hubiera recibido de otro, es decir, de Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* Que

1. SAN BASILIO, hom.6 *In Luc.* 12,18: MG 31,276. 2. SAN AMBROSIO, *De fide* 1 c.1: ML 16,553. 3. ARISTÓTELES, *Pol.* 1 c.3 n.6 (BK 1256b7): S. TH., lect.6.

aquel razonamiento allí contenido se refiere al dominio de las cosas exteriores en cuanto a su naturaleza, puesto que tal dominio pertenece ciertamente sólo a Dios, como acaba de exponerse (en la sol.).

ARTICULO 2

¿Es lícito a alguien poseer una cosa como propia?

Cont. Gentes 3,127; *In Polit.* 2 lect.4

Objeciones por las que parece que a nadie es lícito poseer una cosa como propia:

1. Todo lo que está contra el derecho natural es ilícito. Mas, según el derecho natural, todas las cosas son comunes, y a esta comunidad, ciertamente, se opone la propiedad de las posesiones. Luego es ilícito a cualquier hombre apropiarse de alguna cosa exterior.

2. Más aún: Basilio[4], exponiendo las anteriores palabras del rico (Lc 12,18; cf. a.1 obj.2), dice: *Los ricos que consideran como suyas las cosas comunes, de las que se apoderaron los primeros, son semejantes a aquel hombre que, habiendo llegado a un espectáculo, impidiera entrar a los que fueran llegando después, reservándose para sí solo lo que está ordenado para el disfrute de todos.* Ahora bien: sería ilícito cerrar a otros el camino para gozar de los bienes comunes. Luego es ilícito apropiarse de lo que es común.

3. Y también: Ambrosio escribe[5], y se consigna en el *Decreto* (d.47)[6]: *Nadie llame propio lo que es común.* Y llama común a las cosas exteriores, como consta por todo el contexto. Luego parece ser ilícito que alguien se apropie alguna cosa exterior.

En cambio está Agustín, en el libro *De haeres.*[7], que dice que *se llaman apostólicos aquellos hombres que con muchísima arrogancia se atribuyeron esa denominación, porque no recibían en su comunidad a los que usaban de sus mujeres y poseían cosas propias, como lo practican en la Iglesia católica los monjes y multitud de clérigos.* Mas aquéllos eran herejes, ya que, separándose de la Iglesia, creen que no tienen esperanza alguna de salvación los que usan de esas cosas de las que ellos se abstienen. Luego es erróneo decir que no es lícito al hombre poseer cosas propias.

Solución. *Hay que decir:* Acerca de los bienes exteriores, dos cosas le competen al hombre. La primera es la potestad de gestión y disposición de los mismos, y en cuanto a esto, es lícito que el hombre posea cosas propias. Y es también necesario a la vida humana por tres motivos: primero, porque cada uno es más solícito en gestionar aquello que con exclusividad le pertenece que lo que es común a todos o a muchos, puesto que cada cual, huyendo del trabajo, deja a otros el cuidado de lo que conviene al bien común, como sucede cuando hay multitud de servidores; segundo, porque se administran más ordenadamente las cosas humanas si a cada uno le incumbe el cuidado de sus propios intereses; sin embargo, reinaría confusión si cada cual se cuidara de todo indistintamente; tercero, porque así el estado de paz entre los hombres se mantiene si cada uno está contento con lo suyo. De ahí que veamos que entre aquellos que en común y *pro indiviso* poseen alguna cosa se suscitan más frecuentemente contiendas.

En segundo lugar, también compete al hombre, respecto de los bienes exteriores, el uso de los mismos; y en cuanto a esto no debe tener el hombre las cosas exteriores como propias, sino como comunes, de modo que fácilmente dé participación de éstas en las necesidades de los demás. Por eso dice el Apóstol, en 1 Tim 17-18: *Manda a los ricos de este siglo que den y repartan con generosidad sus bienes.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la comunidad de los bienes se atribuye al derecho natural, no porque éste disponga que todas las cosas deban ser poseídas en común y que nada deba poseerse como propio, sino porque la distinción de posesiones no es según el derecho natural, sino según la convención humana, lo cual pertenece al derecho positivo, como se ha expuesto (q.57 a.2.3). Por consiguiente,

4. SAN BASILIO, hom.6 *In Luc.* 12,18: MG 31,276. 5. SAN AMBROSIO, *Serm. de Temp.* serm.81 (sive 64), Domin.8 post Pentecosten, super *Luc.* 12,18 (3,380; cf. ML 17,613-614); y es tomado de SAN BASILIO, hom.3 *In Luc.* 12,16, según interpreta Rufino: MG 31,1752. 6. GRACIANO, *Decretum* p.1 d.47 can.8: *Sicut hi* (RF I 171). 7. SAN AGUSTÍN, *De haeres.* par.40: ML 42,32.

la propiedad de las posesiones no está contra el derecho natural, sino que es un desarrollo de éste hecho por la razón humana.

2. *A la segunda hay que decir:* Que aquella persona que, habiendo llegado la primera a un espectáculo, facilitase la entrada a otros, no obraría ilícitamente, pero sí obraría con ilicitud si se la impidiera a los demás. Igualmente no actúa ilícitamente el rico si, habiéndose apoderado el primero de la cosa que era común en el comienzo, la reparte con otros; mas peca si priva indistintamente del uso de ellas a los demás. Por eso dice Basilio en el mismo lugar[8]: *¿Por qué estás tú en la abundancia y aquél en la miseria, sino para que tú consigas los méritos de una buena distribución, y él reciba una corona en premio de su paciencia?*

3. *A la tercera hay que decir:* Que, cuando Ambrosio dice[9]: *Nadie llame propio lo que es común,* habla de la propiedad en cuanto al uso, y por eso añade[10]: *Lo que excede de lo necesario para el gasto, se ha obtenido violentamente.*

ARTICULO 3

¿Es esencial al hurto apoderarse ocultamente de la cosa ajena?

Objeciones por las que parece que no es esencial al hurto apoderarse ocultamente de la cosa ajena:

1. Lo que disminuye el pecado no parece pertenecer a la razón del pecado. Ahora bien: pecar en secreto entraña una disminución del pecado, como, por el contrario, para exagerar el pecado de algunos, dice Is 3,9: *Igual que los sodomitas, hacen alarde de su pecado y no lo encubren.* Luego no es esencial al hurto tomar ocultamente la cosa ajena.

2. Más aún: escribe Ambrosio[11], y el *Decreto*[12] también lo recoge, que *no es menos culpable por quitar a otro lo que le pertenece que por denegar algo a los necesitados cuando se puede socorrerlos y se está en la abundancia.* Luego el hurto no sólo consiste en apoderarse de la cosa ajena, sino que también abarca la retención de la misma.

3. Y también: el hombre puede sustraer de otro furtivamente también algún objeto suyo; por ejemplo, la cosa que depositó en manos de otro o la que le fue arrebatada por ésta injustamente. Luego la sustracción secreta de la cosa ajena no es de la esencia del hurto.

En cambio está Isidoro, en el libro *Etymol.*[13], que dice: *El término hurtador viene de «furvus», oscuridad, que deriva de «fuscus», confuso, negro, porque el ladrón se aprovecha de la noche.*

Solución. *Hay que decir:* En la definición del hurto concurren tres elementos. El primero es que entraña un quebrantamiento de la justicia, la cual da a cada uno lo suyo, y por este concepto es propio del hurto la usurpación de lo ajeno. El segundo elemento pertenece a la propia naturaleza del hurto, en cuanto que lo distingue de los pecados que están contra la persona, como el homicidio y el adulterio, y en este concepto el hurto trata sobre una cosa poseída. Pues, si alguien se apodera de lo que es de otro no como posesión, sino como parte integrante de él, por ejemplo, si le amputa un miembro, .o como persona allegada, por ejemplo, si se le quita su hija o esposa, no tiene propiamente razón de hurto. El tercer elemento diferencial que completa la noción del hurto consiste en apoderarse ocultamente de lo ajeno. Según todo esto, la definición precisa de hurto es la sustracción oculta de la cosa ajena.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la ocultación es algunas veces causa de pecado; por ejemplo, cuando uno se vale de ella para pecar, como sucede en el fraude y el engaño; y entonces no sólo no atenúa, sino que constituye la especie del pecado. Tal es el caso del hurto. Otras veces la ocultación es una simple circunstancia del

8. SAN BASILIO, hom.6 *In Luc.* 12,18: MG 31,276. 9. SAN AMBROSIO, *Serm. de Temp.* serm.81 (sive 64), Domin.8 post Pentecosten, super *Luc.* 12,18 (3,380; cf. ML 17,613-614); y es tomado de SAN BASILIO, hom.3 *In Luc.* 12,16, según interpreta Rufino: MG 31,1752. 10. Véase la nota precedente. 11. SAN AMBROSIO, *Serm. de Temp.* serm.81 (sive 64), Domin.8 post Pentecosten, super *Luc.* 12,18 (3,380; cf. ML 17,613-614); y es tomado de SAN BASILIO, hom.3 *In Luc.* 12,16, según interpreta Rufino: MG 31,276. 12. GRACIANO, *Decretum* p.1 d.47 can.8: *Sicut hi* (RF I 171). 13. SAN ISIDORO, *Etymol.* 10 ad litt. *F:* ML 82,378.

pecado que lo atenúa, ya porque es signo de vergüenza, ya porque evita el escándalo.

2. *A la segunda hay que decir:* Que retener lo que es debido a otro tiene la misma razón de daño que el quitárselo, y, por consiguiente, bajo la injusta sustracción se entiende también la injusta retención.

3. *A la tercera hay que decir:* Que nada impide que lo que es esencialmente de uno, sea de otro de modo accidental; así, la cosa depositada es esencialmente de aquel que la deposita, mas también es de este en quien está depositada en cuanto a su custodia. Y, de igual suerte, lo que es arrebatado por la rapiña pertenece al raptor, no de modo esencial, sino sólo en cuanto a la retención.

ARTICULO 4

El hurto y la rapiña, ¿son pecados específicamente diferentes?

Objeciones por las que parece que el hurto y la rapiña no son pecados específicamente diferentes:

1. El hurto y la rapiña difieren por lo oculto y lo manifiesto, respectivamente, pues el hurto implica la sustracción oculta, mas la rapiña es sustracción violenta y manifiesta. Ahora bien: en las otras clases de pecados, la clandestinidad y la publicidad no diversifican la especie. Luego el hurto y la rapiña no son pecados de diferente especie.

2. Más aún: los actos morales reciben su especie del fin, como antes se ha expuesto (1-2 q.1 a.3; q.18 a.6); pero el hurto y la rapiña se ordenan a un mismo fin: apoderarse de lo ajeno. Luego no difieren específicamente.

3. Y también: del mismo modo que se roba un objeto para poseerlo, así también se roba una mujer para deleitarse en ella; por lo cual dice Isidoro, en el libro *Etymol.* [14], que *el raptor es llamado corruptor, y la raptada, corrupta.* Pero se habla de rapto, ya se quite una mujer públicamente, ya en secreto. Luego también la cosa poseída del raptor se denomina hurtada, ya se quite en secreto, ya públicamente. Por tanto, no se diferencian el hurto y la rapiña.

En cambio está el Filósofo, en V *Ethic.* [15], que distingue el hurto de la rapiña, caracterizando el hurto por la clandestinidad y la rapiña por la violencia.

Solución. *Hay que decir:* El hurto y la rapiña son vicios opuestos a la justicia en cuanto una persona infiere a otra un daño injusto. Pero *nadie sufre lo injusto voluntariamente,* como se prueba en V *Ethic.* [16] Y, por eso, el hurto y la rapiña tienen razón de pecado por el hecho de que la sustracción sea involuntaria por parte de aquel a quien se le quita algo. Mas lo involuntario ocurre de dos modos: por ignorancia y por violencia, como se constata en III *Ethic.* [17] Por consiguiente, una es la razón del pecado de rapiña y otra la del pecado de hurto, y por esto difieren en especie.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que en otros géneros de pecados no se determina la razón de pecado por lo que haya de involuntario, como se determina en los pecados opuestos a la justicia; y, por tanto, donde tienen lugar diversas razones de involuntario, hay diversas especies de pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el fin remoto de la rapiña y el hurto es el mismo; pero esto no es suficiente para la identificación de su especie, puesto que hay diversidad en los fines próximos, dado que el raptor quiere obtener lo ajeno por su propia fuerza; en cambio, el ladrón, por la astucia.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el rapto de una mujer no puede ser clandestino para la mujer que es raptada, y, por consiguiente, aunque sea oculto para la persona a quien aquélla es arrebatada, permanece siempre la razón de rapiña respecto de la mujer a la que se infiere violencia.

ARTICULO 5

El hurto, ¿es siempre pecado?

Objeciones por las que parece que el hurto no es siempre pecado:

1. Ningún pecado está mandado por precepto divino, como se lee en Eclo 15,21: *Dios a nadie mandó obrar impíamen-*

14. SAN ISIDORO, *Etymol.* 10 ad litt. R: ML 83,392. 15. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.2 n.13 (BK 1131a6): S. TH., lect.4. 16. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.9 n.1 (BK 1138a12): S. TH., lect.14. 17. ARISTÓTELES, *Ethic.* 3 c.1 n.3 (BK 1109b35): S. TH., lect.1.

te. Pero se halla que Dios ha preceptuado el hurto, pues dice Ex 12,35-36: *Hicieron los hijos de Israel como el Señor había mandado a Moisés y despojaron a los egipcios.* Luego parece que el hurto no es siempre pecado.

2. Más aún: el que encuentra una cosa que no es suya, si la toma, parece cometer hurto, puesto que se apodera de cosa ajena. Mas esto parece ser lícito según la equidad natural, como afirman los jurisconsultos (infra ad 2). Luego parece que el hurto no es siempre pecado.

3. Y también: el que toma una cosa suya no parece que peca, puesto que no obra contra la justicia, cuya igualdad no destruye. Ahora bien: se comete hurto incluso si alguien toma clandestinamente lo suyo detentado y custodiado por otro. Luego parece que el hurto no es siempre pecado.

En cambio está Ex 20,15, que dice: *No hurtarás.*

Solución. *Hay que decir:* Si se considera la naturaleza del hurto, se hallarán en él dos razones de pecado: una, por la oposición a la justicia, que da a cada uno lo suyo, y en este sentido el hurto quebranta la justicia en cuanto que consiste en la sustracción de cosa ajena; otra, por razón de engaño o fraude que comete el ladrón, usurpando ocultamente y como por insidias la cosa ajena. Por tanto, es evidente que todo hurto es pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que tomar la cosa ajena, oculta o manifiestamente, por autoridad del juez que así lo decreta, no es hurto, puesto que ya dicha cosa es debida a uno porque le fue adjudicada por sentencia. Por consiguiente, mucho menos fue hurto el que los hijos de Israel despojaran a los egipcios por mandato del Señor, que lo decretaba en reparación de las penas con que antes les habían afligido sin causa; y por esto se dice expresamente en Sab 10,19: *Los justos tomaron los despojos de los impíos.*

2. *A la segunda hay que decir:* Que acerca de las cosas halladas es preciso distinguir, pues hay algunas que jamás han pertenecido a los bienes de nadie, como las piedras preciosas y las piedras que se encuentran en la orilla del mar, y éstas se conceden al que las recoge[18]; y la misma razón vale respecto de los tesoros ocultos bajo tierra durante mucho tiempo, de los que no existe ningún poseedor, salvo que, según las leyes civiles, esté obligado el que los descubra a dar la mitad al dueño del campo si los encontrase en campo ajeno[19]. Por eso en la parábola del Evangelio (Mt 13,44), sobre el descubridor del *tesoro escondido en el campo,* se dice que *compró el campo,* como para tener el derecho de poseer todo el tesoro. Mas hay otras cosas halladas que han pertenecido recientemente a alguien, y entonces, si alguien las toma, no con ánimo de retenerlas, sino con propósito de devolverlas a su dueño, que no las tiene por perdidas, no comete hurto; e igualmente si se tienen por perdidas y así lo cree el que las encuentra, aunque las retenga para sí no comete hurto[20]. Fuera de estos casos, se comete pecado de hurto[21]. Por lo cual, Agustín dice en una homilía[22], y se constata en el *Decreto*[23]: *Si encontraste algo y no lo devolviste, lo robaste.*

3. *A la tercera hay que decir:* Que el que furtivamente sustrae algo suyo que estaba depositado en poder de otro, grava al depositario, puesto que está obligado a restituir o a probar que es inocente, y, por tanto, es evidente que peca y está obligado a relevar al depositario de su gravamen. Pero el que furtivamente sustrae la cosa suya que otro injustamente retiene, peca en verdad, no porque dañe al detentador, que por eso no está obligado a ninguna retribución o compensación, sino porque peca contra la justicia común por usurpar hacer justicia en su propia causa sin someterse a las formalidades del derecho. Por tanto, está obligado a satisfacer a Dios y a esforzarse en atenuar el escándalo de los prójimos si se hubiera producido.

18. Cf. *Institut. 2* tit.1 par.18: *Item lapilli; Dig.* 1 tit.8 leg.3: *Item lapilli* (KR I 39b). 19. Cf. *Institut. 2* tit.1 par.39: *Thesauros* (KR I 12b); *Codicem* 10 tit.15 leg.1: *Nemo in posterum* (KR II 401a). 20. Cf. *Institut. 2* tit.1 par.47: *Qua ratione* (KR I 13a). 21. Cf. *Institut. 2* tit.1 par.48: *Alia sane causa est* (KR I 13a); *Dig.* 41 tit.1 leg.8: *Qua ratione autem* (KR I 692a). 22. SAN AGUSTÍN, *Serm. ad Popul,* serm.178 c.8: ML 38,965. 23. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 14 q.5 can.6: *Si quid invenisti* (RF I 739).

ARTICULO 6

El hurto, ¿es pecado mortal?

In Sent. 2 d.42 q.1 a.4; *De malo* q.10 a.2; q.15 a.2; *De duob. praecept.*

Objeciones por las que parece que el hurto no es pecado mortal:

1. Dice Prov 6,30: *No hay gran culpa cuando uno comete un hurto.* Mas todo pecado mortal es culpa grande. Luego el hurto no es pecado mortal.

2. Más aún: la pena de muerte es debida al pecado mortal. Pero por el hurto no se aplica en la ley pena de muerte, sino solamente una pena de indemnización, según aquello de Ex 22,1: *Si alguno hurtase buey u oveja, restituirá cinco bueyes por un buey y cuatro ovejas por una oveja.* Luego el hurto no es pecado mortal.

3. Y también: puede cometerse hurto en cosas pequeñas lo mismo que en cosas grandes. Ahora bien: parece desproporcionado que por hurto de alguna pequenez, por ejemplo de una aguja o de una pluma, sea un hombre castigado con muerte eterna. Luego el hurto no es pecado mortal.

En cambio está el hecho de que nadie es condenado por el juicio divino sino a causa de un pecado mortal. Y hay quien es condenado por hurto, según las palabras del Zac 5,3: *He aquí la maldición que avanza sobre la faz de la tierra, porque, conforme está escrito, todo ladrón será condenado.* Luego el hurto es pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* Según se ha demostrado anteriormente (q.59 a.4; 1-2 q.72 a.5), pecado mortal es el que se contrapone a la caridad, en cuanto que es la vida espiritual del alma; y la caridad consiste principalmente en el amor de Dios y secundariamente en el amor del prójimo, a ella pertenece que queramos el bien para éste y se lo realicemos. Mas por el hurto inferimos perjuicio al prójimo en sus bienes; y si los hombres se robaran unos a otros en cada instante, perecería la sociedad humana. Por consiguiente, el hurto, como contrario a la caridad, es pecado mortal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que se dice que el hurto no es culpa grande en dos sentidos: uno, por la necesidad que induce a robar, la cual atenúa o totalmente elimina la culpa, como se verá más adelante (a.7); y por eso se añade: *Hurta, pues, para socorrer a un ser hambriento.* De otro modo se dice que el hurto no es gran culpa en comparación con el delito de adulterio, que se castiga con la muerte (Lev 20,10; Dt 22,22), por cuya razón se añade (v.31-32), respecto del ladrón, que, *si fuere cogido, pagará siete veces el valor, mientras que el adúltero perderá su vida.*

2. *A la segunda hay que decir:* Que las penas de la vida presente más bien son medicinales que retributivas; porque la retribución está reservada al juicio divino, que se hará, *según la verdad* (Rom 2,2), contra los pecadores. Por eso, en el juicio de la vida presente no se aplica la pena de muerte por cualquier pecado mortal, sino solamente por aquellos que irrogan un daño irreparable o también por los que entrañan alguna horrible perversidad, y, en consecuencia, por el hurto que no causa daño irreparable no se aplica, según el juicio temporal, la pena de muerte, a no ser que el hurto se agrave por alguna grave circunstancia, como es evidente en el sacrilegio, que es hurto de cosas sagradas, y en el peculado, que es hurto de los caudales del erario, como se prueba por Agustín en *Super Ioan.*[24], y en el plagio, que es el secuestro de un hombre, por el que es castigado uno con la muerte, según Ex 21,16.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la razón considera nimiedad lo que es poco importante, y, por consiguiente, el hombre no cree sufrir perjuicio de hurto en aquellas cosas que son mínimas, y la persona que sustrae la cosa puede presumir por ello que no va contra la voluntad del dueño. Por tanto, si uno furtivamente quita tales cosas mínimas, puede excusarse de pecado mortal; pero si tiene ánimo de hurtar y de inferir perjuicio al prójimo, incluso en tales nimiedades puede haber pecado mortal, como también en el solo pensamiento consentido.

24. SAN AGUSTÍN, *In Ioann.* tr.50 super 12,6: ML 35,1762.

ARTICULO 7

¿Es lícito al hombre robar en estado de necesidad?

Supra q.32 a.7 ad 3; *In Sent.* 4 d.15 q.2 a.l q.ª4 ad 2; *Quodl.* 5 q.9 a.l ad 1

Objeciones por las que parece que a nadie es lícito robar en estado de necesidad:

1. No se impone, en efecto, penitencia sino al que peca. Mas en *Extra De furtis*[25] está prescrito que *si alguno, por necesidad de hambre o desnudez, hubiera hurtado alimento, vestido o ganado, ha de hacer penitencia durante tres semanas.* Luego no es lícito hurtar por necesidad.

2. Más aún: dice el Filósofo, en II *Ethic.*[26], que *hay cosas que en su mismo nombre implican una idea de malicia,* entre las que cita el hurto. Pero lo que en sí mismo es malo no puede hacerse bueno por ningún buen fin. Luego no puede nadie robar lícitamente para proveer a su necesidad.

3. Y también: el hombre debe amar al prójimo como a sí mismo. Ahora bien: no es lícito hurtar para socorrer al prójimo con una limosna, como escribe Agustín en el libro *Contra mendacium*[27]. Luego tampoco es lícito hurtar para cubrir la necesidad propia.

En cambio está el hecho de que en caso de necesidad todas las cosas son comunes, y, de este modo, no parece que sea pecado si uno toma una cosa de otro, porque la necesidad la hace común.

Solución. *Hay que decir:* Las cosas que son de derecho humano no pueden derogar el derecho natural o el derecho divino. Ahora bien: según el orden natural instituido por la divina providencia, las cosas inferiores están ordenadas a la satisfacción de las necesidades de los hombres. Por consiguiente, por la distribución y apropiación, que procede del derecho humano, no se ha de impedir que con esas mismas cosas se atienda a la necesidad del hombre. Por esta razón, los bienes superfluos, que algunas personas poseen, son debidos por derecho natural al sostenimiento de los pobres, por lo cual Ambrosio[28], y en el *Decreto*[29] se consigna también, dice: *De los hambrientos es el pan que tú tienes; de los desnudos, las ropas que tú almacenas; y es rescate y liberación de los desgraciados el dinero que tú escondes en la tierra.* Mas, puesto que son muchos los que padecen necesidad y no se puede socorrer a todos con la misma cosa, se deja al arbitrio de cada uno la distribución de las cosas propias para socorrer a los que padecen necesidad. Sin embargo, si la necesidad es tan evidente y tan urgente que resulte manifiesta la premura de socorrer la inminente necesidad con aquello que se tenga, como cuando amenaza peligro a la persona y no puede ser socorrida de otro modo, entonces puede cualquiera lícitamente satisfacer su necesidad con las cosas ajenas, sustrayéndolas, ya manifiesta, ya ocultamente. Y esto no tiene propiamente razón de hurto ni de rapiña.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la decretal allí citada trata del caso en que la necesidad no es urgente.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el usar de la cosa ajena ocultamente sustraída en caso de extrema necesidad no tiene razón de hurto propiamente hablando, puesto que por tal necesidad se hace suyo lo que uno sustrae para sustentar su propia vida.

3. *A la tercera hay que decir:* Que en el caso de una necesidad semejante también puede uno tomar clandestinamente la cosa ajena para socorrer así al prójimo indigente.

ARTICULO 8

La rapiña, ¿puede realizarse sin cometer pecado?

In Sent. 4 d.15 q.2 a.1 q.ª4 ad 2

Objeciones por las que parece que la rapiña puede realizarse sin cometer pecado:

1. Siempre la presa o botín se arrebata con violencia, lo cual parece pertenecer a la naturaleza de la rapiña, según

25. *Decretal. Gregor. IX* 5 tit.18 c.3: *Si quis* (RF II 810). 26. ARISTÓTELES, *Ethic.* 2 c.6 n.18 (BK 1107a9). 27. SAN AGUSTÍN, *Contra mendac.* c.7: ML 40,528. 28. SAN AMBROSIO, *Serm. de Temp.* serm.81 (sive 64), Domin.8 post Pentecosten, super *Luc.* 12,18 (3,380; cf. ML 17,613-614); y es tomado de SAN BASILIO, hom.3 *In Luc.* 12,16, según interpreta Rufino: MG 31,1752. 29. GRACIANO, *Decretum* p.1 d.47 can.8: *Sicut hi* (RF I 171).

lo expuesto (a.4). Ahora bien: es lícito arrancar a los enemigos el botín, pues dice Ambrosio, en el libro *De Patriarchis*[30]: *Cuando el botín caiga en poder del vencedor, la disciplina militar exige que se le conserve íntegro al rey* para que él lo distribuya. Luego la rapiña es lícita en algún caso.

2. Más aún: es lícito quitar a otro lo que no es suyo. Mas las cosas que tienen los infieles no son propias de ellos, como les dice Agustín en la epístola *Ad Vinc. Donatist.*[31]: *Llamáis falsamente vuestras las cosas que no poseéis justamente y que deben seros quitadas, según las leyes de los reyes de la tierra.* Luego parece que se puede lícitamente arrebatar a los infieles alguna cosa.

3. Y también: los príncipes de la tierra arrancan violentamente muchas cosas de sus subditos, lo cual parece pertenecer a la naturale2a de la rapiña. Mas parece grave decir que pecan al hacer esto, pues entonces casi todos los príncipes se condenarían. Luego la rapiña es lícita en algún caso.

En cambio está el hecho de que se puede hacer a Dios un sacrificio o una ofrenda de todo lo adquirido lícitamente; mas no puede hacerse del fruto de la rapiña, según el texto de Is 61,8: *Yo soy el Señor, que amo la justicia y aborrezco holocaustos de rapiña.* Luego no es lícito apoderarse de alguna cosa por la rapiña.

Solución. *Hay que decir:* La rapiña implica cierta violencia y coacción por la que se arrebata a un hombre contra toda justicia lo que es suyo. Mas en la sociedad de los hombres nadie puede emplear la coacción a no ser por pública potestad; por tanto, quienquiera que arrebata violentamente algo a otro, si es persona particular y no utiliza la pública potestad, obra ilícitamente y comete rapiña, como sucede en los ladrones.

A su vez, a los príncipes está encomendada la autoridad pública para que sean los guardianes de la justicia; y, por consiguiente, no les es lícito emplear violencia y coacción sino con arreglo a las exigencias de la justicia, y esto ya contra los enemigos en el combate, ya contra los ciudadanos castigando a los malhechores. El hecho de que por tal violencia se despoje no tiene razón de rapiña, puesto que no va contra la justicia. Pero si, en contra de la justicia, algunos, a través de la autoridad pública, arrebatan violentamente las cosas de otras personas, obran ilícitamente, cometen rapiña y están obligados a la restitución.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que acerca del botín es preciso distinguir. Puesto que, si los que saquean a los enemigos hacen guerra justa, aquellas cosas que por violencia adquieren en la guerra se convierten en suyas propias; en esto no hay razón de rapiña y, por consiguiente, no están obligados a la restitución. Sin embargo, aun estos que hacen una guerra justa pueden pecar por codicia al apoderarse del botín si es mala su intención, es decir; si pelean no por la justicia, sino principalmente por el botín; pues dice Agustín, en el libro *De verb. Dom.*[32], *que combatir por el botín es pecado.* Y si los que toman el botín lo hacen en una guerra injusta, cometen rapiña y están obligados a la restitución.

2. *A la segunda hay que decir:* Que algunos infieles poseen injustamente sus cosas sólo *en cuanto las leyes de los príncipes de la tierra ordenan que las pierdan;* y, por consiguiente, pueden serles quitadas por la fuerza, mas no por autoridad privada, sino por autoridad pública.

3. *A la tercera hay que decir:* Que si los príncipes exigen a los subditos lo que conforme a justicia se les debe para conservar el bien común, no cometen rapiña, aunque empleen la violencia. Pero si indebidamente les arrancan algo por la fuerza, incurren en rapiña y también en latrocinio. Por eso exclama Agustín, en IV *De civ. Dei*[33]*: Sin la justicia, ¿qué son los reinados sino grandes pandillas de ladrones? ¿Y qué son las pandillas de bandidos sino pequeños reinados?* Y Ez 22,27 dice: *Sus príncipes están en medio de ellas como los lobos que arrebatan la presa.* Por consiguiente, están obligados a la restitución lo mismo que los ladrones; y pecan tanto más gravemente que los ladrones cuanto más peligrosos son sus

30. SAN AMBROSIO, *De Abraham* 1 c.3: ML 14,449. 31. SAN AGUSTÍN, Epist.93 *Ad Vincent.* c.12: ML 33,345. 32. Dentro de las obras de SAN AGUSTÍN, *Serm. Suppos.* serm.82: ML39,1904. 33. SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei 4* c.4: ML 41,115.

actos y más quebrantan la justicia pública, de la que han sido constituidos guardianes.

ARTICULO 9

El hurto, ¿es pecado más grave que la rapiña?

Infra q.83 a.3 ad 2; q.116 a.2 ad 1; q.144 a.2 ad 4; *In Ethic.* 5 lect. 4

Objeciones por las que parece que el hurto es pecado más grave que la rapiña:

1. El hurto, además de la sustracción de la cosa ajena, auna el fraude y el dolo, lo que no ocurre en la rapiña. Y el fraude y el dolo tienen por sí mismos naturale2a de pecado, como ya se ha expuesto (q.55 a.4.5). Luego el hurto parece ser pecado más grave que la rapiña.

2. Más aún: la vergüenza es el temor respecto a un acto repulsivo, como se afirma en IV *Ethic.*[34] Pero más se avergüenzan los hombres del hurto que de la rapiña. Luego el hurto es más repulsivo que la rapiña.

3. Y también: un pecado parece ser tanto más grave cuanto mayor es el número de personas a quienes perjudica. Pero por el hurto puede perjudicarse a grandes y pequeños, mas por la rapiña sólo a los impotentes, a los que se puede inferir violencia. Luego parece ser más grave el pecado de hurto que el de rapiña.

En cambio está el hecho de que las leyes castigan más gravemente la rapiña que el hurto.

Solución. *Hay que decir:* La rapiña y el hurto tienen razón de pecado, como se ha expuesto antes (a.4), a causa de la involuntariedad que existe por parte de aquel a quien se le quita algo; con la diferencia, sin embargo, de que en el hurto la involuntariedad se produce por ignorancia, pero en la rapiña se origina por violencia. Y más involuntario es algo causado por la violencia que por la ignorancia, porque la violencia se opone más directamente a la voluntad que la ignorancia. Por consiguiente, la rapiña es pecado más grave que el hurto.

Hay también otra razón, puesto que por la rapiña no sólo se infiere daño a alguno en sus bienes, sino que también redunda en cierta ignominia o injuria de la persona; y esto sobrepasa al fraude y al dolo, que pertenecen al hurto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que de lo expuesto se deduce la contestación a la primera objeción.

2. *A la segunda hay que decir:* Que los hombres, apegados a las cosas sensibles, se glorían más de la fuerza exterior, que se manifiesta en la rapiña, que de la virtud interior, que es destruida por el pecado; y, por consiguiente, se avergüenzan menos de la rapiña que del hurto.

3. *A la tercera hay que decir:* Que aunque se puede perjudicar a mucha gente más por el hurto que por la rapiña, sin embargo se pueden causar más graves perjuicios por la rapiña que por el hurto. De ahí que también por eso es más detestable la rapiña.

CUESTIÓN 67

La injusticia del juez en los procesos

Corresponde a continuación tratar de los pecados opuestos a la justicia conmutativa que se cometen por medio de las palabras con que es ofendido el prójimo (cf. q.64 introd.). En primer lugar se estudiarán los que tienen lugar en el juicio; y en segundo término, los perjuicios causados por palabras proferidas fuera del juicio (q.72).

Sobre lo primero se presentan cinco consideraciones: primera, sobre la injusticia del juez al juzgar; segunda, sobre la injusticia del acusador en su acusación (q.68); tercera, sobre la injusticia por parte del reo en su defensa

34. ARISTÓTELES, *Ethic.* 4 c.9 n.1; 4 (BK 1128b11; b22): S. TH., lect.17.

(q.69); cuarta, sobre la injusticia del testigo en su declaración (q.70); quinta, sobre la injusticia del abogado en su informe o intervención (q.71).

Acerca de lo primero se formulan cuatro preguntas:

1. ¿Puede uno juzgar con justicia al que no es subdito suyo?—2. ¿Es lícito a un juez juzgar contra la verdad que conoce, aunque lo haga basándose en lo que ha sido alegado en el proceso?—3. ¿El juez puede condenar con justicia a uno que no ha sido acusado?—4. ¿Puede lícitamente condonar la pena?

ARTICULO 1

¿Puede uno juzgar con justicia al que no es subdito suyo?

Supra q.60 a.6

Objeciones por las que parece que uno puede juzgar con justicia al que no es subdito suyo:

1. En Dan 13,45ss se dice que Daniel juzgó y condenó a los ancianos convictos de falso testimonio, y aquellos ancianos no eran subditos de Daniel, sino que ellos eran los jueces del pueblo (v.5.41). Luego puede alguno lícitamente juzgar al que no es subdito suyo.

2. Más aún: Cristo no era subdito de hombre alguno; antes bien, era *Rey de reyes y Señor de los señores* (Ap 17,14; 19,16), y, no obstante, se sometió al juicio del hombre. Luego parece que alguno puede lícitamente juzgar a quien no es subdito suyo.

3. Y también: según derecho[1], cada uno cae bajo el fuero judicial competente según la naturaleza del delito. Pero a veces la persona que delinque no está sujeta al juez a quien compete el fuero de aquel lugar donde la causa se sigue; por ejemplo, cuando es de otra diócesis o cuando está exento. Luego parece que alguno puede juzgar al que no es su subdito.

En cambio está Gregorio, que, a propósito de aquel texto de Dt 23,25 que dice: *Si entrares en el sembrado...,* escribe[2]: *No puedes meter la hoz de tu juicio en la cosecha que parece estar encomendada a otro.*

Solución. *Hay que decir:* La sentencia del juez tiene cierto carácter de ley particular dictada respecto a un hecho particular, y, por tanto, así como la ley general debe tener fuerza coactiva, según manifiesta el Filósofo en X *Ethic*[3], también la sentencia del juez debe tener la misma fuerza coactiva, por la que ambas partes sean obligadas a su observancia; de lo contrario, el juicio no sería eficaz. Pero no tiene lícitamente potestad coactiva en las cosas humanas sino el que ejerce autoridad pública, y los que la ejercitan son considerados como los superiores respecto de aquellos sobre quienes, en su calidad de subditos, recae la potestad, ya tengan aquéllos potestad ordinaria, ya delegada. Por tanto, es evidente que nadie puede juzgar a otra persona a no ser que ésta sea de algún modo su subdito, ya por delegación, ya por potestad ordinaria.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la potestad que Daniel recibió para juzgar a aquellos ancianos fue como conferida por inspiración divina; lo cual se indica por lo que allí se dice (v.45): *El Señor suscitó el espíritu de un joven.*

2. *A la segunda hay que decir:* Que, en los asuntos humanos, unas personas por propia voluntad pueden someterse al juicio de otras, aunque éstas no sean sus superiores, como acontece en los que se comprometen a la decisión de arbitros; y de ahí se deriva la necesidad de que el arbitraje sea robustecido por la pena, puesto que los arbitros, que no son los superiores, no tienen por sí plena potestad coercitiva. Así, pues, también Cristo, por propia voluntad, se sometió al juicio humano, como también el papa León se sometió al juicio del emperador[4].

1. Cf. *Decretal. Gregor. IX* 2 tit.11 c.20: *Sicut ratione* (RF II 255). 2. SAN GREGORIO, *Registrum* 11 indict.4 epist.64 *Ad Augustin:* ML 77,1192. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 6 q.3 can.1: *Scriptum est* (RF I 562). 3. ARISTÓTELES, *Ethic.* 10 c.9 n.12 (BK 1180a21): S. TH., lect.14. 4. LEÓN IV, Epist. *Ad Ludovicum Augustum* (MA 14,887). Cf. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.7 can.41: *Nos si incompetenter* (RF I 496).

3. *A la tercera hay que decir:* Que el obispo en cuya diócesis delinque alguien, se convierte, por razón del mismo delito, en superior del reo, aunque sea persona exenta, a no ser que el delito verse sobre cosa exenta, como en la administración de bienes de un monasterio exento. Pero si alguna persona exenta comete un hurto, un homicidio o algo similar, puede ser justamente condenada por el ordinario.

ARTICULO 2

¿Es lícito al juez juzgar contra la verdad que conoce, aunque lo haga basándose en las pruebas aducidas en contrario?

Supra q.64 a.6 ad 3

Objeciones por las que parece que no es licito al juez juzgar contra la verdad que conoce, basándose en las pruebas aducidas en contrario:

1. En Dt 17,9 se lee: *Te encaminarás a los sacerdotes del linaje de Leví, y al que fuese juez en aquel tiempo le consultarás, y te manifestarán su juicio conforme a la verdad.* Pero a veces se alegan cosas contra la verdad, como cuando se prueba algo por falsos testigos. Luego no es lícito al juez juzgar según las cosas que se aducen y prueban, y que son contrarias a la verdad que él conoce.

2. Más aún: el hombre, al juzgar, debe conformarse al juicio divino, puesto que *eljuicio es de Dios,* como se lee en Dt 1,17. Pero *el juicio de Dios es según verdad,* según se dice en Rom 2,2; e Is 11, 3-4 anunció que Jesucristo *no juzgará según lo que vean sus ojos ni argüirá por lo que perciban sus oídos, sino que juzgará a los pobres con justicia y sentenciará con equidad en defensa de los humildes de la tierra.* Luego el juez no debe dictar sentencia según lo que se prueba delante de él, en contra de lo que él mismo conoce.

3. Y también: en el juicio se exigen pruebas para que el juez se persuada de la verdad de los hechos, por lo cual, en aquellas cosas que son notorias, no se requiere observar el procedimiento judicial, según aquello de 1 Tim 5,24: *Los pecados de algunos hombres son manifiestos aun antes de examinarse en juicio.* Luego si el juez conoce por sí mismo la verdad, no debe atender a lo que se prueba, sino dictar sentencia según la verdad que ha conocido.

4. Todavía más: la palabra conciencia implica la aplicación de la ciencia a algo operable, como se ha expuesto en la primera parte (1 q.79 a.13). Pero obrar contra la conciencia es pecado. Luego el juez peca si sentencia según lo alegado y contra la conciencia que tiene de la verdad.

En cambio está Ambrosio[5], en *Super Psalt.*[6], que dice: *El buen juez nada hace a su arbitrio, sino que falla según el derecho y las leyes.* Esto es juzgar según lo que se alega y se prueba en juicio. Luego el juez debe juzgar conforme a estas pruebas y no según su propio arbitrio.

Solución. *Hay que decir:* Como se ha expresado ya (a.1; q.60 a.6), juzgar corresponde al juez en cuanto ejerce pública autoridad, y, por consiguiente, debe informarse al juzgar, no según lo que él conoce como persona particular, sino según lo que se le hace conocer como persona pública. Mas esto llega a su conocimiento por una fuente común y otra particular: en la común, por las leyes públicas, ya divinas, ya humanas, contra las que no debe admitir prueba alguna; en la particular, en cada caso individual, por medio de las pruebas, los testigos y otros testimonios legítimos de esta índole, que debe seguir al juzgar más bien que aquello que sabe como persona privada. Puede, sin embargo, servirse de esto para discutir con más rigor las pruebas aducidas a fin de poder investigar sus defectos, y si no las puede rechazar en derecho, debe seguirlas al juzgar, como se ha expuesto anteriormente (sed cont.).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que en aquellas palabras se contiene una advertencia previa sobre el objeto del litigio que se debe hacer a los jueces, para que se entienda que éstos deben juzgar la verdad según las pruebas que les han sido presentadas.

2. *A la segunda hay que decir:* Que sólo a Dios compete juzgar por su pro-

5. Y no San Agustín, como se lee en todos los manuscritos. 6. Cf. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 3 q.7 can.4: *Iudicet* (RF I 527). Véase SAN AMBROSIO, *In Psalm.* 118 serm.20 super v.156: ML 15,1571.

pió poder, y, por consiguiente, en el juicio se funda en la verdad que El mismo conoce y no en lo que percibe de los otros. Y el mismo razonamiento debe hacerse sobre Cristo, que es verdadero Dios y hombre; mas los otros jueces no juzgan por propia potestad, y, por tanto, no hay similitud de razón.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el Apóstol habla del caso en que algo es patente no sólo al juez, sino a él y a otros, de manera que el reo de ningún modo puede negar su crimen, sino que inmediatamente es convicto por la evidencia misma del hecho. Pero si el crimen es patente al juez y no a otros, o a otros y no al juez, entonces es necesario el debate del procedimiento judicial.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que el hombre, en lo concerniente a su propia persona, debe formar su conciencia por medio de su propia ciencia; mas en lo que pertenece a la potestad pública, debe formar su conciencia según lo que pueda averiguar en el juicio público, etc.

ARTICULO 3

¿Puede un juez juzgar a alguien aunque no haya acusador?

Cont. impugn. relig. c.3

Objeciones por las que parece que un juez puede juzgar a alguien aunque no haya acusador:

1. La justicia humana se deriva de la justicia divina. Y Dios juzga a los pecadores aunque no haya acusador. Luego parece que el hombre puede condenar en juicio aunque no esté presente un acusador.

2. Más aún: se requiere el acusador en el juicio para que presente el crimen al juez. Mas algunas veces puede llegar el crimen a conocimiento del juez por otros modos distintos de la acusación; como, por ejemplo, por denuncia o por la opinión pública, o incluso si lo ve el juez. Luego éste puede condenar a alguien sin que haya acusador.

3. Y también: los hechos de los santos se nos narran en las Escrituras como ciertos ejemplos de vida humana. Pero Daniel fue al mismo tiempo acusador y juez contra aquellos viejos inicuos, como recoge Dan 13,45ss. Luego no va contra la justicia si uno condena a alguien como juez y es también acusador.

En cambio está Ambrosio[7], que, exponiendo la sentencia del Apóstol acerca del fornicador en 1 Cor 5,2, dice que *el juez no debe condenar sin que haya acusador, puesto que el Señor ni siquiera rechazó a Judas, a pesar de ser ladrón, por no haber sido acusado.*

Solución. *Hay que decir:* El juez es intérprete de la justicia; por eso, como dice el Filósofo en V *Ethic.*[8], *los hombres recurren al juez como a cierta justicia animada.* Pero la justicia, como se ha dicho (q.58 a.2), no se da respecto de uno mismo, sino respecto de otro; por eso es preciso que el juez juzgue entre dos, lo cual, en verdad, tiene lugar cuando uno es acusador y el otro reo. Por tanto, en materia criminal no puede el juez condenar a alguien en juicio si no tiene acusador, según el texto de Hech 25,16: *No es costumbre entre los romanos condenar a un hombre sin que el acusado tenga presentes a sus acusadores y sin darle ocasión de defensa, para justificarse de los delitos que se le imputan.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que Dios, en su juicio, se sirve de la conciencia del que peca como de un acusador, según aquello de Rom 2,15: *Los pensamientos interiores les acusan o les defienden.* También la evidencia del hecho sirve para lo mismo, según el texto de Gén 4,10: *La voz de la sangre de tu hermano Abel clama a mí desde la tierra.*

2. *A la segunda hay que decir:* Que la opinión pública hace las veces del acusador. De ahí que, sobre Gén 4,10: *La voz de la sangre de tu hermano,* etc., comenta la *Glosa*[9]*: La evidencia del crimen perpetrado hace innecesario al acusador.* Pero en la denuncia, como se ha expuesto (q.33 a.7), no se busca el castigo del que peca, sino su enmienda, y, por eso, no se obra en contra de aquel cuyo pecado se denuncia, sino en su favor; de ahí que no se necesite acusador. También a veces se aplica una pena por rebelión contra la Iglesia; la cual, por ser manifiesta, ocupa

7. SAN AMBROSIO, *In 1 Cor.* super 5,2: ML 17,219. Cf. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.l can.17: *In manifesta* (RF I 445). 8. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.4 n.7 (BK 1132a20): S. TH., lect.6. 9. *Glossa interl.* (1,45v).

el lugar del acusador. Sin embargo, no se puede proceder a dictar sentencia por lo que el mismo juez particularmente ve, sino que ha de seguir el procedimiento del juicio público.

3. *A la tercera hay que decir:* Que Dios, en su juicio, procede por propio conocimiento de la verdad, mas no el hombre, como se ha expresado (a.2). Y, por consiguiente, el hombre no puede ser al mismo tiempo acusador, testigo y juez, como Dios. Daniel fue, no obstante, a la vez acusador y juez, como ejecutor del juicio divino, por cuya inspiración era movido, como se ha dicho (a.1 ad 1).

ARTICULO 4

El juez, ¿puede lícitamente condonar la pena?

3 q.46 a.2 ad 3; *In Sent.* 1 d.43 q.2 a.2 ad 5; 4 d.46 q.1 a.2 q.[a]2

Objeciones por las que parece que el juez puede lícitamente condonar la pena:

1. Dice Sant 2,13: *Sufrirá juicio sin misericordia aquel que no usó de misericordia.* Ahora bien: nadie es castigado por no hacer lo que no le es lícito hacer. Luego cualquier juez puede lícitamente ejercitar la misericordia condonando la pena.

2. Más aún: el juicio humano debe imitar al juicio divino. Y Dios remite la pena a los penitentes porque *no quiere la muerte del pecador,* como afirma Ez 18,23; 33,2. Luego también el hombre, como juez, puede lícitamente mitigar la pena al penitente.

3. Y también: a todo el mundo es lícito hacer lo que es provechoso para otro y a nadie perjudica. Mas absolver al reo de la pena le es provechoso y a nadie perjudica. Luego puede lícitamente el juez absolver de la pena al reo.

En cambio está Dt 13,8-9, que prescribe contra el que induce a adorar a los dioses falsos: *No le mires con piedad, de modo que tengas compasión de él y le ocultes, sino que al instante habrás de darle muerte;* y contra el homicida añade Dt 19,12-13: *¡Muera, y no tengas piedad de él!*

Solución. *Hay que decir:* Como consta de lo expuesto (a.2.3), hay que considerar dos aspectos en lo que atañe a este tema referente al juez: primero, que debe juzgar entre un acusador y un reo; segundo, que él dicta la sentencia del juicio no como por propia autoridad, sino en nombre de la potestad pública. De ahí que por dos razones no pueda el juez absolver al reo de la pena: primera, por parte del acusador, a cuyo derecho pertenece algunas veces que el reo sea castigado; por ejemplo, por alguna injuria cometida en contra suya y cuyo perdón no queda al arbitrio de ningún juez, puesto que todo juez está obligado a dar a cada uno su derecho.

Segunda, por parte del Estado, cuya potestad ejerce y a cuyo bien pertenece el que los malhechores sean castigados. Sin embargo, en cuanto a este punto, hay que establecer una diferencia entre los jueces inferiores y el juez supremo, esto es, el príncipe, a quien está confiada plenamente la pública potestad. Pues el juez inferior no tiene facultad de absolver al reo de la pena en contra de las leyes impuestas a él por un superior. Por lo cual, sobre aquellas palabras de Jn 19,11: *No tendrías poder alguno sobre mí,* comenta Agustín [10]: *Dios había dado a Pilato una potestad tal que quedaba sometido a la autoridad del César, de manera que no era libre para absolver al acusado.* Pero el príncipe, que tiene la plena potestad en el Estado, podrá lícitamente absolver al reo si el que ha sido injuriado quiere perdonar la injuria y si viese que no es nocivo al bien común.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la misericordia del juez tiene lugar en los asuntos que se dejan a su arbitrio, en los cuales *es propio del hombre de bien disminuir las penas,* como escribe el Filósofo en V *Ethic.* [11]; pero en las materias que están determinadas por la ley divina o la humana, no está en su mano usar de misericordia.

2. *A la segunda hay que decir:* Que Dios tiene suprema potestad de juzgar; además, sobre El recaen todos los pecados cometidos contra alguien; por tanto, es libre para perdonar la pena, máxime debiéndose la pena al pecado, por ser éste una ofensa contra El. Sin embargo, Dios no perdona la pena sino porque

10. SAN AGUSTÍN, *In Ioann.* tr.116 super 19,2: ML 35,1943. 11. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.10 n.8 (BK 1138a1): S. TH., lect.16.

está en armonía con su bondad, que es la raÍ2 de todas las leyes.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el juez, si indebidamente perdonara la pena, perjudicaría a la sociedad, a la cual importa que se castiguen las malas acciones para evitar los delitos, y por eso Dt 13,11, después de haber determinado el castigo del seductor, añade: *Para que cuando todo Israel lo oiga, tema y jamás realice una cosa que se parezca a ésta.* Perjudicaría también a la persona a quien fue inferida la injuria, la cual recibe una compensación por el castigo del que le injurió, que entraña para ella una cierta restitución de honra.

CUESTIÓN 68

Lo concerniente a la acusación injusta

Corresponde a continuación tratar de lo concerniente a la acusación injusta (cf. q.67 introd.).

Acerca de esto se plantean cuatro preguntas:

1. El hombre, ¿está obligado a acusar?—2. ¿Debe hacerse la acusación por escrito?—3. ¿De qué modo es viciosa la acusación?—4. ¿Cómo deben ser castigados los que acusan falsamente?

ARTICULO 1

El hombre, ¿está obligado a acusar?

Objeciones por las que parece que el hombre no está obligado a acusar:

1. Nadie está eximido por un pecado del cumplimiento de un precepto divino, puesto que, en este caso, reportaría ventaja de su pecado. Pero algunas personas, a causa de su pecado, se hacen inhábiles para acusar, como los excomulgados, los desacreditados y los que son acusados de grandes delitos, antes que se demuestre ser inocentes[1]. Luego el hombre no está obligado por precepto divino a acusar.

2. Más aún: todo débito depende de la caridad, que es *el fin del precepto* (1 Tim 1,5); por lo cual se dice en Rom 13,8: *Nada debáis a nadie, a no ser amor de unos a los otros.* Mas el deber de caridad lo tiene el hombre para todos, grandes y pequeños, subditos y superiores. Luego, no debiendo los subditos acusar a los prelados ni los menores a sus mayores, como se prueba en muchos capítulos del *Decreto*[2], parece que nadie está obligado por deber a ser acusador.

3. Y también: nadie está obligado a obrar contra la fidelidad que debe al amigo, puesto que no debe hacer a otro lo que no quiere que se haga con él. Ahora bien: el acusar a alguien va algunas veces contra la fidelidad que se debe a un amigo, como se expresa en Prov 11,13: *Quien anda con doblez, descubre los secretos; mas el que es fiel calla lo que el amigo le confió.* Luego el hombre no está obligado a acusar.

En cambio está Lev 5,1, que dice: *Si pecase una persona porque, aun oyendo la declaración bajo juramento, y habiendo sido testigo de un hecho que vio o del que tuvo conocimiento, no lo denunciara, llevará consigo su iniquidad.*

Solución. *Hay que decir:* Como se ha expuesto (q.67 a.3 ad 2), la diferencia entre la denuncia y la acusación estriba en que en la denuncia se atiende a la enmienda del hermano; sin embargo, en la acusación se busca el castigo del crimen. Pero las penas de la vida presente no se infligen por sí mismas, puesto que no está aquí aún el tiempo último de la retribución, sino en cuanto que son medicinales y sirven ya para la enmienda del pecado personal, ya para el bien del Estado, cuya tranquilidad se procura por el castigo de los delincuentes. El primero

1. Cf. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 4 q.1 can.1: *Deffinimus* (RF I 536); causa 6 q.1 can.2: *Omnes vero infames* (RF I 554). 2. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.7 can.1-3, 8-14.21.38 y 51 (RF I 483-500).

de estos fines se alcanza en la denuncia, como se ha expresado; pero el segundo pertenece propiamente a la acusación. Por consiguiente, si el crimen fuese tal que redundara en detrimento del Estado, el hombre está obligado a la acusación con tal de que pueda aportar prueba suficiente, lo cual corresponde al cargo de acusador; tal ocurre, por ejemplo, cuando el pecado de alguno redunda en daño, ya corporal, ya espiritual, de la sociedad. Pero si el pecado no fuese tal que redundase en contra de la comunidad, o también si no pudiese ofrecer prueba suficiente, no hay obligación de intentar la acusación, puesto que nadie está obligado a lo que no puede llevar a su término de una manera legítima.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que nada impide que por el pecado se vuelva alguno impotente para realizar aquello que los hombres están obligados a hacer; por ejemplo, merecer la vida eterna y recibir los santos sacramentos. Pero tampoco el hombre reporta de esto una ventaja; antes bien, faltar a esas obligaciones que está obligado a hacer, es ya una pena gravísima, puesto que los actos virtuosos son perfecciones del hombre.

2. *A la segunda hay que decir:* Que está prohibido a los subditos acusar a sus prelados *si pretenden difamar y censurar su vida, no por afecto de caridad, sino por malicia* [3]; o también si los subditos, al querer acusar, fuesen ellos mismos culpables, como está prescrito en el *Decreto* II c.7[4]. De lo contrario, si reúnen las condiciones y aptitudes convenientes, les es lícito acusar por caridad a sus superiores.

3. *A la tercera hay que decir:* Que revelar los secretos en perjuicio de una persona es contrario a la fidelidad, pero no si se revelan a causa del bien común, el cual siempre debe ser preferido al bien particular. Y por esto no es lícito recibir secreto alguno contrario al bien común. Sin embargo, no es absolutamente secreto lo que puede probarse por testigos suficientes.

ARTICULO 2

¿Es necesario que la acusación se haga por escrito?

Quodl. 11 q.10 a.2

Objeciones por las que parece que no es necesario que la acusación se haga por escrito:

1. La escritura ha sido inventada para ayudar a la memoria humana acerca de cosas pretéritas. Mas la acusación se refiere a algo presente. Luego la acusación no necesita de escritura.

2. Más aún: prescribe el *Decreto* II c.8 [5]: *Ningún ausente puede acusar ni ser acusado por otro.* Pero la escritura parece ser útil para transmitir algo a los ausentes, como prueba Agustín en X *De Trin.* [6] Luego la escritura no es necesaria en la acusación, sobre todo cuando dice el canon [7] que *ninguna acusación se reciba por escrito.*

3. Y también: el crimen de una persona se revela tanto por la acusación como por la denuncia. Mas en la denuncia no es necesaria la escritura. Luego parece que tampoco lo es en la acusación.

En cambio está el *Decreto* II c.8 [8], que establece: *Las personas de los acusadores nunca sean admitidas sin la presentación de un escrito.*

Solución. *Hay que decir:* Como se ha dicho (q.67 a.3), cuando en los crímenes se procede por vía de acusación, el acusador se constituye en parte, de modo que el juez ocupa el término medio entre el acusador y el que es acusado para proceder al examen de la justicia, en lo que conviene, en cuanto le sea posible, actuar con garantías de certeza. Pero, puesto que lo expresado de palabra se borra fácilmente de la memoria, el juez no podría estar seguro, cuando llegase a sentenciar, qué se ha dicho y de qué modo ha sido dicho si no estuviese formulado por escrito. Y por esto, con razón, se ha establecido que la acusación y las otras diligencias de un proceso sean redactadas por escrito.

3. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.7 append. ad can.21: *Sunt nonnulli* (RF I 488). 4. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.7 can.22: *Praesumunt* (RF I 488). 5. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.8 can.5: *Per scripta* (RF I 503). 6. SAN AGUSTÍN, *De Trin.* c.1: ML 42,972 7. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.8 can.5: *Per scripta* (RF I 503). 8. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.8 can.1: *Accusatorum* (RF I 503).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que es difícil, dada la multitud y diversidad de las palabras, retener cada una de ellas, como se evidencia por el hecho de que muchos que han oído las mismas palabras, si fueran interrogados, no las referirían de la misma manera, incluso después de muy poco tiempo transcurrido. Y, sin embargo, una pequeña diferencia de las palabras puede variar el sentido; por lo que, aunque deba el juez promulgar en corto plazo la sentencia, conviene, no obstante, para la seguridad del juicio, que la acusación se formule por escrito.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la escritura no sólo es necesaria por la ausencia de la persona que comunica o del destinatario, sino también por el transcurrir del tiempo, como se ha expuesto (ad 1). Por consiguiente, cuando dice el canon citado[9]: *No se reciba por escrito acusación de nadie,* debe entenderse del ausente que por carta envía su acusación; mas no se excluye con esto que, si el acusador está presente, sea necesaria la escritura.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el denunciante no se obliga a probar, por lo cual no es castigado si no puede probarlo. Y, por ende, para la denuncia no es necesaria la escritura, sino que es suficiente si se denuncia verbalmente el hecho a la autoridad eclesiástica, la cual, en virtud de su oficio, procederá a la enmienda del hermano.

ARTICULO 3

La acusación, ¿se hace injusta por mediar en ella calumnia, prevaricación o tergiversación?

Objeciones por las que parece que la acusación no se hace injusta por mediar en ella calumnia, prevaricación o tergiversación:

1. Según prescribe el *Decreto* II c.3[10], *calumniar es acusar de crímenes falsos.* Ahora bien: algunas veces una persona acusa a otra de un crimen falso por ignorancia del hecho, la cual le excusa. Luego parece que no siempre la acusación se convierte en injusta, aunque sea calumniosa.

2. Más aún: se dice allí mismo[11] que *prevaricar es ocultar crímenes verdaderos.* Pero esto no parece ser ilícito, puesto que el hombre no está obligado a descubrir todos los crímenes, como se ha expuesto anteriormente (a.1; q.33 a.7). Luego parece que la acusación no se hace injusta por la prevaricación.

3. Y también: de igual modo se consigna en el mismo texto que *tergiversar es desistir totalmente de la acusación.* Mas esto puede hacerse sin injusticia, pues se añade allí mismo[12] que, *si alguien se arrepintiese de haber formulado acusación o inscripción en materia criminal sobre lo que no pudiese probar, póngase de acuerdo con el acusado inocente y absuélvanse recíprocamente.* Luego la acusación no se convierte en injusta por la tergiversación.

En cambio está el hecho de que allí mismo se dice[13]: *La temeridad de los acusadores se revela de tres maneras: o bien calumniando, prevaricando o tergiversando.*

Solución. *Hay que decir:* Como se ha expuesto (a.1), la acusación se ordena al bien común, al que se propone servir a través de dar a conocer el crimen. Más nadie debe dañar a otro injustamente a fin de promover el bien común. Por eso, en la acusación sucede que el pecado se puede dar de dos maneras: primera, por obrar injustamente contra el que es acusado, imputándole crímenes falsos, lo cual es *calumniar.* Segunda, por parte del Estado, cuyo bien principalmente se intenta por la acusación, mientras uno impide maliciosamente el castigo del delito. Y esto tiene lugar de dos modos: primero, empleando el fraude en la acusación, lo cual pertenece a la *prevaricación,* pues *el prevaricador es como un transgresor que ayuda a la parte contraria, abandonando su propia causa*[14]. Segundo, desistiendo totalmente de la acusación, lo cual es *tergiversar,* pues desistir de lo ya comenzado parece como *volver la espalda.*

9. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.8 can.5: *Per scripta* (RF I 503). 10. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.3 append. ad can.8: *Si quem poenituerit* (RF I 453). 11. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.3 append. ad can.8: *Si quem poenituerit* (RF I 453). 12. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.3 append. ad can.8: *Si quem poenituerit* (RF I 453). 13. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.3 append. ad can.8: *Si quem poenituerit* (RF I 453). 14. Cf. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.3 append. ad can.8: *Si quem poenituerit* (RF I 454).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el hombre no debe proceder a la acusación sino sobre aquello de lo que esté plenamente cierto, en lo cual no tenga lugar alegar ignorancia del hecho. Sin embargo, no calumnia todo el que imputa a otro un crimen falso, sino solamente el que por malicia se lanza a una falsa acusación. Pues sucede a veces que por ligereza de espíritu se procede a la acusación, es decir, porque se haya creído demasiado fácilmente lo que se ha oído; pero esto es propio de la temeridad. Otras veces es movido uno a acusar por error justificable. Todos estos extremos deben ser discernidos por la prudencia del juez, a fin de que no declare calumniador al que por ligereza de espíritu o por justificable error formuló una acusación falsa.

2. *A la segunda hay que decir:* Que no prevarica todo el que oculta crímenes verdaderos, sino sólo si fraudulentamente calla sobre los que por su acusación deberían revelarse, concertándose con el reo, disimulando pruebas propias y admitiendo falsas excusas.

3. *A la tercera hay que decir:* Que tergiversar es desistir de la acusación, deponiendo absolutamente la intención de acusar, no de cualquier modo, sino indebidamente. Pero sucede que uno puede desistir de la acusación honestamente, y sin vicio, de dos modos: primero, si en el proceso mismo de la acusación llegare a conocerse que es falso aquello de lo que se acusó, y entonces acusador y acusado desisten de común acuerdo; segundo, si el príncipe a quien pertenece el cuidado del bien común, al que la acusación tiene por fin servir, anulare ésta.

ARTICULO 4

El acusador que no ha podido probar, ¿está obligado a la pena del talión?

In Sent. 4 d.41 a.5 q.ª2 ad 1

Objeciones por las que parece que el acusador que no ha podido probar no está obligado a la pena del talión:

1. Sucede a veces que uno, por error justificable, procede a la acusación, y en este caso el juez absuelve al acusador, como se establece en el *Decreto* II c.3[15]. Luego el acusador que no pudiere probar, no está obligado a la pena del talión.

2. Más aún: si hubiera que aplicar pena del talión al que acusa injustamente, sería a causa de la injuria cometida contra alguien, mas no por la injuria inferida a la persona del acusado, pues en tal supuesto el príncipe no podría perdonar esta pena; ni tampoco por la injuria causada al Estado, porque entonces no podría el acusado absolverle. Luego no es debida la pena del talión al que falla en la prueba de su acusación.

3. Y también: a un mismo pecado no corresponden dos penas, según aquello de Nah 1,1: *No condenará Dios dos veces por una misma cosa.* Mas el que no puede probar incurre en la pena de infamia[16], la cual ni siquiera el papa parece que pueda perdonar, según expresa el papa Gelasio[17]: *Aunque Nos podemos salvar las almas por la penitencia, no podemos, empero, abolir la infamia.* Luego no está obligado el acusador a la pena del talión.

En cambio está el papa Adriano, que ordena[18]: *El que no pruebe aquello de que acusa, sufra él mismo la pena que quiso inferir.*

Solución. *Hay que decir:* Como se ha dicho (a.2), el acusador se constituye parte en el procedimiento de la acusación, pretendiendo el castigo del acusado, y al juez compete, por el contrario, establecer entre ambos la igualdad de la justicia. Mas esta igualdad de la justicia requiere que el daño que el acusador buscaba para otro lo sufra él mismo, según aquel texto de Ex 21,24: *Ojo por ojo, diente por diente.* Por esta razón, es justo que el que por alguna acusación expone a otro al peligro de un grave castigo, sufra también él mismo semejante pena [a].

15. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.3 append. ad can.8: *Si quem poenituerit* (RF I 454). 16. Cf. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 6 q.1 can.17: *Infames esse* (RF I 558). 17. Cf. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.3 append. ad can.7: *Euphemium* (RF I 453). Véase ISIDORO MERCATOR, *Decretal. Collectio,* epist. PAPAE CALLIXTI, *Ad omnes Galliae episcopos:* ML 130,134; cf. MA 1,743. 18. ADRIANO I, *Capitula* c.52 (MA 12,912). Véase GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.3 can.3: *Qui non probaverit* (RF I 451).

a. La doctrina que sostiene aquí Santo Tomás responde al procedimiento *acusatorio* en la

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que según demuestra el Filósofo en V *Ethic.* [19], en la justicia no es siempre preciso que se dé la reciprocidad de manera absoluta, porque hay una gran diferencia entre si uno perjudica a otro voluntariamente o le daña involuntariamente. Quien actúa voluntariamente merece la pena; en cambio, al que involuntariamente lesiona debe otorgársele el perdón. Por tanto, cuando un juez llega a conocer que un hombre ha acusado falsamente, mas no con intención de dañar, sino involuntariamente, por ignorancia procedente de error justificable, no le impone la pena del talión.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el que acusa injustamente peca no sólo contra la persona del acusado, sino también contra el Estado; de ahí que, por ambos conceptos, deba ser castigado. Esto es lo que establece Dt 19,18-19: *Si los jueces, después de haber hecho una diligentísima investigación, averiguasen que el testigo falso ha dicho mentira contra su hermano, le tratarán como él intentó que fuera tratado su hermano,* lo cual pertenece a la injuria inferida a la persona del acusado. Después, en cuanto a la injuria causada al Estado, se añade (v. 19-20): *Y quitarás el mal de en medio de ti para que, oyéndolo los otros, teman y de ningún modo se atrevan a realizar tales cosas.* Sin embargo, si acusa falsamente, comete injuria de modo especial a la persona del acusado. Por consiguiente, el acusado, si fuese inocente, puede perdonar su injuria, máxime si no hubiese sido calumniosa la acusación, sino por ligereza de espíritu; pero, si se desiste de la acusación del inocente por confabulación con el adversario, cométese injuria contra el Estado, y esto no le puede ser perdonado por el que es acusado, sino por el príncipe, que tiene el cuidado del Estado.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el acusador merece la pena del talión en resarcimiento del daño que intenta inferir al prójimo, pero además se le debe castigar con la pena de infamia a causa de la malicia con que calumniosamente acusa a otro; y, en efecto, a veces el príncipe perdona la pena y no abroga la infamia; pero otras borra también la infamia. Por tanto, también el papa puede suprimir tal infamia, y lo que dice el papa Gelasio: *No podemos abolir la infamia,* debe entenderse, ya de la infamia de hecho, ya porque es inoportuna la abolición en ciertas ocasiones; o también se refiere a la infamia irrogada por el juez civil, como dice Graciano [20].

CUESTIÓN 69

Los pecados contrarios a la justicia cometidos por el reo

Corresponde a continuación tratar de los pecados contrarios a la justicia cometidos por el reo (cf. q.67 introd.).

Acerca de esto se plantean cuatro preguntas:

19. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.5 n.6 (BK 1132b31): S. TH., lect.8. 20. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.3 append. ad can.8: *Si quem poenituerit* (RF I 453).

---

indagación de la culpa, habitual en su época. El acusador tenía que probar fehacientemente la culpabilidad del acusado por él. De no conseguirlo, recibía la misma pena que hubiera recibido el encausado de probarse su culpa. En ocasiones se le encerraba ya de antemano para asegurarse de que igualara la pena. Si no se lograba la claridad suficiente, y uno y otro insistían o en su inocencia o en su acusación, podía recurrirse a la ordalía para dirimir el contencioso. Este modelo de impartir justicia retraía a muchos de presentar cualquier acusación, sobre todo contra personas más pudientes, pues resultaba arriesgado. Fue sustituido paulatinamente por el *inquisitorial,* en que, a partir de una denuncia de los particulares, el juez, en representación de la sociedad, conducía un interrogatorio para averiguar la verdad de la denuncia. Debían existir sospechas razonables para iniciar el proceso, y el procesado debía confesar él mismo su crimen. *Convicto* y *confeso,* se le aplicaba la pena correspondiente. Para obtener la confesión se le sometía a tortura. Si la resistía, se le declaraba inocente. Cf. TOMÁS Y VALIENTE, FRANCISCO, *La tortura en España* (Barcelona 1973); COHN, NORMAN, *Los demonios familiares de Europa* (Madrid 1980).

1. ¿Peca uno mortalmente negando la verdad que acarrearía su condena?—2. ¿Es lícito a alguien defenderse calumniosamente?—3. ¿Le es lícito a uno rehuir el juicio por medio de una apelación?—4. ¿Es lícito a algún condenado defenderse por la violencia cuando tiene medios para hacerlo?

ARTICULO 1

¿Puede el acusado, sin cometer pecado mortal, negar la verdad por la cual sería condenado?

Infra a.2; *In Sent.* 4 d.17 q.3 a.1 q.ª2 ad 1.3; d.19 q.2 a.3 q.ª1 ad 5; *Quodl.* 5 q.8 a.2

Objeciones por las que parece que el acusado puede, sin cometer pecado mortal, negar la verdad por la cual sería condenado:

1. Escribe el Crisóstomo[1]: *Yo no te digo que te descubras públicamente ni que te acuses en presencia de otro.* Ahora bien: si el acusado confesara la verdad en el juicio, se descubriría y se acusaría a sí mismo. Luego no está obligado a decir la verdad. Y, por tanto, no peca mortalmente si miente en el juicio.

2. Más aún: igual que hay mentira oficiosa cuando una persona miente por librar a otras de la muerte, así también parece haber mentira oficiosa cuando miente para liberar su propia vida, puesto que más obligado está para sí que para otro. Pero la mentira oficiosa no se considera que sea pecado mortal, sino venial. Luego si el acusado niega la verdad en un juicio para librarse de la muerte, no peca mortalmente.

3. Y también: todo pecado mortal es contrario a la caridad, como ya se ha expuesto (q.24 a.12); mas el que una persona acusada mienta para excusarse del pecado que se le imputa no contraría a la caridad que se debe a Dios ni a la que se debe al prójimo. Luego tal mentira no es pecado mortal.

En cambio está el hecho de que todo lo que es contrario a la gloria divina es pecado mortal, puesto que por precepto estamos obligados a *hacer todas las cosas para gloria de Dios,* según afirma 1 Cor 10,31. Ahora bien: el que un reo confiese lo que es contrario a sí mismo pertenece a la gloria de Dios, como se desprende de las palabras de Josué a Acán: *Mijo mío, da gloria al Señor Dios de Israel y confiesa y revélame lo que has hecho, no lo encubras,* según se relata en Jos 7,19. Luego mentir por excusarse de un pecado es pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* Todo el que quebranta una obligación de justicia peca mortalmente, como ya se ha expuesto (q.59 a.4). Mas pertenece a la obligación de la justicia que uno obedezca a su superior en las cosas a que se extiende su derecho de jurisdicción, y el juez, como se ha manifestado (q.67 a.1), es superior respecto del que es juzgado. Por consiguiente, el acusado está obligado en justicia a exponer al juez la verdad que de él exige según las formalidades del derecho. Y, por tanto, si no quisiera confesar la verdad que está obligado a revelar, o si la negare mintiendo, comete pecado mortal. Mas, si el juez trata de indagar aquello que no puede inquirir según el ordenamiento del derecho, el acusado no está obligado a responderle, sino que puede lícitamente eludir el juicio a través de la apelación o empleando otro medio. Sin embargo, no le es lícito decir mentira.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que cuando uno es interrogado por el juez según el ordenamiento del derecho, no se descubre a sí mismo, sino que es descubierto por otro, puesto que la necesidad de responder le es impuesta por aquel a quien está obligado a obedecer.

2. *A la segunda hay que decir:* Que mentir para librar a alguien de la muerte, con injuria a otro, no es una simple mentira oficiosa, sino que también conlleva mezcla de mentira perniciosa. Pero cuando una persona miente en juicio por excusarse, infiere injusticia a aquel a quien está obligado a obedecer, puesto que le niega lo que le debe, es decir, la confesión de la verdad.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el que miente en un proceso para excusarse obra no sólo contra el amor de Dios, de

1. SAN CRISÓSTOMO, *In Hebr.* hom.31: MG 63,216.

quien depende el juicio (Dt 1,17), sino también contra el amor del prójimo: ya respecto al juez, a quien niega lo debido; ya respecto al acusador, que es castigado si falla en la prueba. Por eso se dice en Sal 140,4: *No permitáis que mi corazón se incline a proferir palabras de malicia para bailar excusas a mis pecados,* a propósito de lo cual comenta la *Glosa*[2]: *Es propio de los seres sin pudor excusarse con una falsedad cuando son cogidos en falta,* y Gregorio, en XXII *Moral.*[3], al explicar el texto de Job 31,33: *Si encubrí, como hacen los hombres, mi pecado,* dice: *Es un vicio ordinario en la raza humana cometer el pecado con clandestinidad, ocultarlo mediante la negación una vez cometido y multiplicarlo, defendiéndose, cuando ya se está convicto*[a].

ARTICULO 2

¿Es lícito al acusado defenderse mediante una calumnia?

Objeciones por las que parece que es lícito al acusado defenderse mediante una calumnia:

1. Según el derecho civil[4], en causa criminal está permitido a cualquiera corromper a su adversario. Pero esto es en grado máximo defenderse calumniosamente. Luego no peca el acusado en causa criminal si se defiende utilizando una calumnia.

2. Más aún: *El acusador que se confabula con el acusado recibe el castigo establecido por las leyes,* como se constata en el *Decreto* II c.3[5]. Mas no se impone pena al acusado por coligarse con el acusador. Luego parece que es lícito al acusado defenderse por medio de una calumnia.

3. Y también: consígnase en Prov 14,16: *El sabio teme y se desvía del mal; mas el necio pasa adelante y confía.* Pero lo que se hace movido por la sabiduría no es pecado. Luego, si alguno se libra del mal, de cualquier manera que sea, no peca.

En cambio está el hecho de que en causa criminal se debe prestar también juramento contra la calumnia, como se constata en *Extra, De Iuramento Calum., Inhaerentes*[6]. Lo cual no se produciría si fuera lícito valerse de la calumnia para defenderse. Luego no es lícito al acusado defenderse por medio de calumnia.

Solución. *Hay que decir:* Una cosa es callar la verdad y otra proferir una falsedad. De una y otra, lo primero está permitido en algún caso, pues nadie está obligado a confesar toda la verdad, sino que sólo la que de él puede y debe requerir el juez según las formalidades del derecho; por ejemplo, cuando la infamia pública ya se ha extendido sobre algún crimen o han aparecido algunos claros indicios, o también cuando se ha producido ya una prueba semiplena. Pero proferir una falsedad en ningún caso es lícito a nadie.

Mas a lo que es lícito puede llegarse bien por vías lícitas y acomodadas al fin intentado, lo cual pertenece a la prudencia, o por algunas vías ilícitas e inadecuadas al fin propuesto, lo cual pertenece a la astucia, que se ejerce por el fraude y el dolo, como se deduce de lo dicho (q.55 a.3). La primera de estas dos conductas es laudable; la segunda, viciosa. Así, pues, le es lícito al que es acusado defenderse, ocultando la verdad que no está obligado a confesar, por medio de ciertos procedimientos correctos; por ejemplo, no responder a lo que no está obligado a contestar. Y esto no es defenderse mediante calumnia, sino más bien evadirse con prudencia. En cambio, no le está permitido decir una falsedad o callar la verdad que está obligado a confesar, ni tampoco emplear fraude o dolo,

2. *Glossa ordin.* (3,296 B); *Glossa* de PKDRO LOMBARDO: ML 191,1236. CASIODORO, *Expos. in Psalt.* super ps.140,4: ML 70,1001. 3. SAN GREGORIO, *Moral. 22* c.15: ML 76,230. 4. *Codex 2* tit.4 leg.18: *Transigen vel pascisci* (KR II 96a). 5. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.3 can.8: *Si quem poenituerit* (RF I 453). 6. *Decretal. Gregor. IX 2* tit.7 c.1: *Inhaerentes* (RF II 265).

a. Igual que en el orden religioso, el pecador, para recibir el perdón, tenía que confesar sus pecados y cumplir la penitencia, así se pensaba que debía procederse en el orden civil. Santo Tomás menciona en esta respuesta otra razón importante: el acusador recibiría el castigo si el acusado, con sus mentiras, impide la averiguación de la verdad. Hoy, como es sabido, la autoacusación no se admite como prueba.

porque ambos conllevan mentira, y esto es defenderse con calumnia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que según las leyes humanas se dejan impunes muchas faltas que, a tenor del juicio divino, son pecados, como es manifiesto en la fornicación simple, puesto que la ley humana no exige del hombre una virtud omnímoda, que es propia de pocos y no puede encontrarse en toda la multitud de un pueblo que la ley humana tiene necesidad de regir. Ahora bien: el que una persona no quiera algunas veces cometer un pecado, de modo que evitase la muerte corporal, cuyo peligro, en caso de pena capital, amenaza al reo, es propio de la virtud perfecta, puesto que, *de todos los daños temporales, el más terrible es la muerte,* según se afirma en III *Ethic.* [7] Por consiguiente, si el reo en causa criminal corrompe a su adversario, peca en verdad induciéndole a lo ilícito; pero la ley civil no castiga este pecado, y, por tanto, en este sentido se dice que es lícito.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el acusador, si se coliga con un reo realmente culpable, incurre en pena, de lo que se deduce que peca. Por consiguiente, siendo pecado inducir a otro a pecar o ser partícipe en cualquier forma del pecado, ya que dice el Apóstol (Rom 1,32) que los que aprueban a los pecadores son dignos de muerte, es evidente que también el reo peca al confabularse con el adversario. Sin embargo, según las leyes humanas no se le impone pena por la razón ya dicha (ad 1).

3. *A la tercera hay que decir:* Que el sabio no se defiende o encubre con una calumnia, sino mediante un acto de prudencia.

ARTICULO 3

¿Es lícito al acusado rehuir la sentencia mediante apelación?

Objeciones por las que parece que no es lícito al reo rehuir la sentencia mediante apelación:

1. Ordena el Apóstol, en Rom 13,1: *Esté toda persona sometida a las potestades superiores.* Mas el reo, apelando, rehusa someterse a la potestad superior, es decir, al juez. Luego peca.

2. Más aún: más vinculante es la autoridad ordinaria que la autoridad elegida por las partes. Pero, como se prescribe en el *Decreto* II c.6 [8], *no es lícito sustraerse a los jueces que el consentimiento común ha designado.* Luego mucho menos es lícito apelar contra las sentencias de los jueces ordinarios.

3. Y también: lo que una vez ha sido lícito, siempre lo es. Pero no es lícito apelar después de diez días [9] ni tres veces sobre lo mismo [10]. Luego parece que la apelación no es lícita en sí.

En cambio está el hecho de que Pablo apeló al César, según se constata en Hech 25,11.

Solución. *Hay que decir:* El que uno interponga apelación ocurre por dos motivos: primero, por confianza en la justicia de su propia causa, es decir, porque uno ha sido injustamente condenado por el juez, y en este caso es lícito apelar, pues esto implica evadirse prudentemente. Por eso se prescribe en el *Decreto* II c.6 [11]: *Todo el que esté oprimido, apele libremente el juicio de los sacerdotes, y nadie se lo impedirá.*

Segundo, un reo apela también para producir dilaciones a fin de que no se profiera contra él sentencia justa, y esto es defenderse con calumnia, lo cual es ilícito, como se ha expuesto (a.2), porque hace injuria al juez, cuyo ministerio impide, y a su adversario, cuya justicia, en la medida de sus posibilidades, perturba. Por consiguiente, como se establece en el *Decreto* II c.6 [12], *se debe castigar de todos modos a aquel cuya apelación se declara injusta.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que debe uno someterse a la autoridad inferior en tanto cumpla las prescripciones de la superior, pero, si se separa de éstas, no está obligado a someterse a aquélla; por ejemplo,

7. ARISTÓTELES, *Ethic.* 3 c.6 n.6 (Bk 115a26): S. TH., lect.14. 8. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.6 can.33: *A iudicibus* (RF I 478). 9. Cf. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.6 can.28: *Anteriorum* (RF I 474). 10. Cf. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.6 append. ad can.39: *Si autem* (RF I 481). Véase *Codicem* 7 tit.70 leg. unic.: *Si quis in quacumque lite* (KR II 328b). 11. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.6 can.3: *Omnis oppressus* (RF I 467). 12. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.6 can.27: *Omnimodo puniendus* (RF I 473).

si un procónsul ordenase una cosa y el emperador otra, como evidencia la *Glosa*[13] sobre Rom 13,2. Ahora bien: cuando el juez castiga injustamente a alguien, se aparta respecto a este punto del orden establecido por la potestad superior, según la cual se le impone la obligación de juzgar con justicia. Por consiguiente, es lícito al que injustamente es castigado recurrir a la intervención de la potestad superior, apelando ya antes, ya después de la sentencia. No obstante, puesto que no se presume que hay rectitud donde no existe la verdadera fe, está prohibido a un católico apelar a un juez infiel, según aquello del *Decreto* II c.6 [14]: *El católico que apelase con causa justa o injusta al juicio de un juez de distinta fe, sea excomulgado.* Pues también el Apóstol reprobó a los que pleiteaban ante jueces infieles (1 Cor 6,1).

2. *A la segunda hay que decir:* Que el que una persona espontáneamente se someta a juicio de otra de cuya justicia desconfía procede tan sólo del propio defecto o negligencia. Además, parece ser propio de la ligereza de espíritu desistir de lo que una vez se aceptó. Y, por ende, se deniega razonablemente el recurso de apelación contra los jueces arbitros, los cuales no tienen potestad sino por consentimiento de los litigantes. En cambio, la potestad del juez ordinario no depende del consentimiento del que está sometido a su juicio, sino de la autoridad del rey y del gobernante que le instituyó. De ahí que, contra su injusta decisión, la ley otorgue el recurso de apelación, de tal modo que, aunque el juez sea a la vez ordinario y arbitro, pueda apelarse contra él[15], puesto que parece haber sido su potestad ordinaria la causa ocasional de que se le eligiera como arbitro, y no debe imputarse a defecto del litigante que consintió en aceptar como arbitro a aquel que el príncipe puso como juez ordinario.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la equidad del derecho otorga auxilio de este modo a una de las partes, pero de forma que no sea perjudicada la otra. Por este motivo, para apelar se concede un plazo de diez días, que se estima suficiente para deliberar si es conveniente apelar. Mas si no se hubiera determinado un tiempo en el cual fuese lícito apelar, permanecería siempre en suspenso la certeza del juicio, y así la otra parte sería perjudicada. Por esto tampoco está permitido que uno apele tres veces sobre el mismo asunto, puesto que no es probable que los jueces quebranten la justicia tantas veces.

ARTICULO 4

¿Es lícito al sentenciado a muerte defenderse, si puede?

Objeciones por las que parece es lícito al sentenciado a muerte defenderse, si puede:

1. A aquello a lo que la naturaleza nos inclina es siempre lícito, como derivante del derecho natural. Ahora bien: la inclinación de la naturaleza es resistir a todo agente de destrucción, y ello se da no solamente en los hombres y animales, sino incluso en las cosas insensibles. Luego es lícito al reo condenado resistir por la fuerza, si puede, a fin de que no se le haga morir.

2. Más aún: un reo puede sustraerse a la sentencia de muerte proferida contra él tanto por la resistencia como por la fuga. Mas parece ser lícito que uno se libre de la muerte por medio de la fuga, según el texto de Eclo 9,18: *Aléjate del hombre que tiene poder para matar y no para dar la vida.* Luego también le está permitido al reo resistir con la fuerza.

3. Y también: dícese en Prov 24,11: *Salva a los que son llevados a la muerte y no ceses de librar a los que son arrastrados al degolladero.* Ahora bien: más obligado está uno respecto de sí mismo que respecto de otro. Luego es lícito que un condenado se defienda para que no se le lleve a la muerte.

En cambio está el Apóstol, en Rom 13,2, que dice: *El que resiste a la autoridad, resiste a la ordenación de Dios, y él mismo se atrae la condenación de Dios.* Pero el sentenciado, al defenderse, resiste a la autoridad en aquello mismo que Dios ha instituido para *hacer justicia contra los malhechores y a alabar a las gentes de bien* (1 Pe 2,4). Luego peca defendiéndose.

13. *Glossa ordin.* (6,28 B); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1505. 14. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.6 can.32: *Catholicus* (RF I 478). 15. Cf. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.6 append. ad can.33: *A iudicibus* (RF I 478).

Solución. *Hay que decir:* Uno puede ser condenado a muerte de dos modos: primero, justamente, y entonces no es lícito al condenado defenderse, pues está permitido al juez combatir al que se resiste. Sigúese, por consiguiente, que esa rebelión por parte del reo se asimila a una guerra injusta, y, por tanto, es indudablemente pecado.

Segundo, uno es condenado injustamente. Entonces tal juicio es semejante a la violencia inferida por los ladrones, como está escrito en Ez 22,27: *Sus príncipes están en medio de ella como lobas que desgarran la presa para derramar sangre.* Y por eso, así como es lícito resistir a los ladrones, así también es lícito resistir, en tales circunstancias, a los príncipes malos, a no ser acaso por evitar el escándalo, cuando se tema por esto alguna grave perturbación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que le ha sido dada al hombre la razón a fin de que siga las indicaciones de la naturaleza, no de cualquier forma, sino según el orden de la razón. Por tanto, no todo acto de defensa es de suyo lícito, sino sólo el que se realiza con la debida moderación.

2. *A la segunda hay que decir:* Que nadie es condenado a darse por sí mismo la muerte, sino a sufrirla. Por consiguíente, no está obligado a hacer aquello de lo que se siga su muerte, como, por ejemplo, permanecer en el lugar desde donde será conducido al suplicio; sin embargo, sí está obligado a no resistir al verdugo con el propósito de no sufrir la pena que es justo que padezca. Similarmente, si un reo está condenado a morir de hambre, no peca tomando el alimento que le hubiere sido suministrado con clandestinidad, puesto que el no tomarlo sería suicidarse[b].

3. *A la tercera hay que decir:* Que por aquella cita del sabio nadie está inducido a librar a otro de la muerte en contra del orden de la justicia. Por consiguiente, nadie debe sustraerse a la pena de muerte resistiendo en contra de la justicia.

CUESTIÓN 70

La injusticia por parte del testigo

Corresponde a continuación tratar de las injusticias en relación con el testigo (cf. q.67 introd.).

Acerca de esto se plantean cuatro preguntas:

1. ¿Está obligado el hombre a prestar testimonio?—2. ¿Son suficientes dos o tres testigos?—3. ¿Puede rechazarse a un testigo sin mediar culpa de su parte?—4. Prestar falso testimonio, ¿es pecado mortal?

ARTICULO 1

¿Está obligado el hombre a prestar testimonio?

Infra a.3 ad 3

Objeciones por las que parece que el hombre no está obligado a prestar testimonio:

1. Estima, en efecto, Agustín, en *Quaest. Gen.*[1], que, al decir Abrahán de su mujer: *Es mi hermana,* quiso ocultar la verdad, pero no decir una mentira. Ahora bien: ocultando la verdad uno se abstiene de testimoniar. Luego nadie está obligado a prestar testimonio.

2. Más aún: nadie está obligado a obrar fraudulentamente. Pero en Prov

1. SAN AGUSTÍN, *Quaest. in Heptat*. 1 q.26 super Gen 12,12: ML 34,554. Cf. *Contra faust. 22* c.33: ML 42,421; c.34: ML 42,422.

b. La huelga de hambre estaría concernida por esta doctrina de Santo Tomás. Sobre los fundamentos morales de la misma y su valoración se han ocupado ampliamente teólogos y moralistas: cf. Lumen 31/3 (1982): *La huelga de hambre;* VIDAL, MARCIANO: *Moral de la huelga de hambre:* Razón y Fe 205 (1982) 157-165; KERBER, WALTER, *La huelga de hambre. Valoración teológico-moral:* Selecciones de Teología 22/88 (1983) 308-316.

11,13 se lee que *quien anda con doblez, descubre los secretos; mas el que es fiel calla lo que el amigo le confió.* Luego no siempre está obligado el hombre a prestar testimonio, principalmente sobre aquella materia que le fue confiada por el amigo en secreto.

3. Y también: los clérigos y los sacerdotes están obligados en máximo grado a cumplir lo que es necesario para la salvación. Pero a unos y otros les está prohibido prestar testimonio en caso criminal. Luego prestar testimonio no es necesario para la salvación.

En cambio está Agustín[2], que dice: *El que oculta la verdad y el que profiere una mentira son reos; aquél, porque no quiere ser útil, y éste, porque desea perjudicar.*

Solución. *Hay que decir:* Respecto a la deposición de un testigo, es preciso distinguir, dado que unas veces se requiere el testimonio de una persona y otras no. Si la declaración de un subdito es requerida por la autoridad de un superior a quien está obligado a obedecer en todo lo perteneciente a la justicia, no cabe duda de que está obligado a prestar dicho testimonio sobre aquellas cosas en las que, según los preceptos del derecho, es exigido de éste el testimonio; por ejemplo, en delitos manifiestos y en aquellos ya señalados por la infamia. Pero, si se le exige testimonio en otros casos, por ejemplo, en los hechos secretos y en los que no precedió la infamia pública, no está obligado a atestiguar.

En segundo lugar, si el testimonio no es exigido por la autoridad del superior a quien se está obligado a obedecer, entonces es preciso establecer una distinción. Pues si la declaración se requiere para librar a un hombre de una muerte injusta o de cualquier otra pena injusta, de una falsa infamia o incluso de un daño inicuo, entonces está obligado a prestar testimonio. Incluso si no le hubiera sido pedida la declaración, está obligado a hacer lo que esté de su parte para descubrir la verdad a cualquiera que pueda favorecer al acusado. Por eso dice el Sal 81,4: *Salvad al pobre y librad al indigente de las manos del pecador.* Y en Prov 24,11 se lee: *Liberta a los que son llevados a la muerte.* Y Rom 1,32 afirma: *Dignos son de muerte no sólo los que obran así, sino también los que aprueban sus actos.* Sobre lo cual precisa la *Glosa*[3]: *Cuando se puede reprender, callar es consentir.*

Pero sobre aquellas cosas que pertenecen a la condenación de un reo, nadie está obligado a prestar testimonio a no ser cuando se lo imponga el superior según el ordenamiento del derecho. Si se mantiene oculta la verdad, no se causa perjuicio particular a nadie por esto; incluso si es inminente el peligro para el acusador, tampoco ha de preocuparse de los riesgos que de esta abstención puedan seguirse para éste ya que él se ha metido espontáneamente en ese peligro. En cambio, la razón es distinta sobre el acusado a quien amenaza un peligro sin quererlo él.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que Agustín habla de la ocultación de la verdad en aquel caso en el que se está obligado por mandato del superior a divulgarla y en el que la ocultación de la verdad no es dañosa a una persona determinada.

2. *A la segunda hay que decir:* Que sobre aquellos hechos que se han confiado al sacerdote en secreto de confesión en manera alguna debe éste prestar testimonio, puesto que él no tiene conocimiento de los mismos como hombre, sino como ministro de Dios, y es mayor el vínculo del sacramento que cualquier precepto humano.

Pero acerca de las cosas que de otro modo los hombres se confían en secreto, cabe hacer una distinción. Pues a veces son de tal naturaleza, que en cuanto llegasen al conocimiento del hombre, éste está obligado a manifestarlas; por ejemplo, si afectan a la corrupción de la moral espiritual o corporal de la multitud, si comporta causar daño grave a una persona o si produce algún efecto perjudicial de este género. En estos casos, todo el mundo está obligado a revelar el hecho por medio del testimonio o de denuncia, y la obligación del secreto no puede prevalecer aquí contra ese deber,

2. Cf. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.3 can.80: *Quisquis metu* (RF I 665); *Decretal. Gregor. IX* 5 tit.20 c.1: *Falsidicus* (RF II 817). Véase también SAN ISIDORO, *Sent.* 3 c.55: ML 83,727. 3. *Glossa ordin.* (6,6 E); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1337. Cf. AMBROSIASTER, *In Rom.* super 1,32: ML 17,60.

porque entonces se quebrantaría la fidelidad que se debe a otros. Pero otras veces los hechos son de tal índole que nadie está obligado a revelarlos, y entonces puede estar uno obligado a silenciarlos, por cuanto se han conocido bajo secreto. Y en este supuesto nadie puede ser presionado a quebrantar el secreto, ni siquiera por precepto de un superior, puesto que guardar fidelidad es de derecho natural, y nada puede ser preceptuado al hombre contra lo que es de derecho natural.

3. *A la tercera hay que decir:* Que no compete a los ministros del altar causar la muerte a un hombre o cooperar a ella, como ya se ha expuesto (q.40 a.2; q.64 a.4). Por consiguiente, no pueden ser obligados según el ordenamiento del derecho a dar testimonio en causa de pena capital.

ARTICULO 2

¿Basta el testimonio de dos o tres personas?

1-2 q.105 a.2 ad 8; *In Hebr.* 10 lect.3; *In Io.* 8 lect.2

Objeciones por las que parece que no basta el testimonio de dos o tres personas:

1. El juicio requiere certidumbre; más no se tiene certidumbre de la verdad por la declaración de dos testigos, pues se lee en 1 Re 21,9ss que *Nabot fue condenado injustamente por el dicho de dos testigos.* Luego no basta el testimonio de dos o tres personas.

2. Más aún: el testimonio, para que tenga credibilidad, debe ser concorde. Pero con frecuencia discrepan en algo los testimonios de dos o tres personas. Luego no son eficaces para probar la verdad en juicio.

3. Y también: establece el *Decreto* II c.4[4]: *No se condene a un prelado sino bajo la declaración de setenta y dos testigos, ni sea depuesto un cardenal presbítero sino por la de cuarenta y cuatro testigos, ni el cardenal diácono de la ciudad de Roma sino bajo la deposición de veintiocho, ni sea condenado el subdiácono, acólito, exorcista, lector, ostiario, sino por el testimonio de siete testigos.* Ahora bien: cuanto más elevada sea la dignidad de una persona, tanto más pernicioso es su pecado. Y, por consiguiente, menos digno es de tolerancia. Luego tampoco en la condenación de los demás culpables basta el testimonio de dos o tres personas.

En cambio está Dt 17,6, que dice: *Por la declaración de dos o tres testigos se condenará a muerte al que deba morir.* Y más adelante se añade en 19,15: *La causa se decidirá por el testimonio de dos o tres testigos.*

Solución. *Hay que decir:* Según el Filósofo, en I *Ethic.*[5], *no se debe exigir la misma certidumbre en todas las materias.* Acerca de los actos humanos, sobre los que versan los juicios y son exigidos los testimonios, no puede tenerse una certeza demostrativa, puesto que dichos actos versan sobre cosas contingentes y variables, y, por tanto, es bastante la certeza probable que alcance a la verdad en la mayoría de los casos, aunque en muy pocos se separe de ella. Ahora bien: es probable que la declaración de muchos testigos contenga más la verdad que el dicho de uno solo; y por esta razón, como el acusado que niega es uno, y muchos, en cambio, los testigos que afirman lo mismo que el acusador, se ha instituido racionalmente, por derecho divino y humano, que se atenga a la declaración de los testigos.

Además, toda pluralidad está comprendida en tres elementos, a saber: principio, medio y fin; de ahí que el Filósofo, en I *De caelo*[6], diga: *Hacemos consistir en el número tres el universo y la totalidad.* Ahora bien: en un proceso se alcanza la terna de los que afirman cuando dos testigos están de acuerdo con el acusador. Por eso se exige la deposición de dos testigos o, para mayor certeza, de tres, pues así se logra un número ternario que entraña la multitud perfecta de testigos. Por ello también Eclo 4,12 afirma: *La cuerda triple difícilmente se rompe.* Y Agustín, con motivo del texto de Jn 8,17: *El testimonio de dos hombres es verdadero,* dice[7] que *en esto se significa simbólicamente la Trinidad, en la cual reside la inmutabilidad eterna de la verdad.*

4. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.4 can.2: *Praesul* (RF I 466). 5. ARISTÓTELES, *Ethic.* 1 c.3 n.1 (BK 1094b12); c.8 n.18 (BK 1098a26): S. TH., lect.3. 6. ARISTÓTELES, *De caelo* 1 c.1 n.2 (BK 268a9): S. TH., lect.2. 7. SAN AGUSTÍN, *In Ioann.* tr.36 super 8,17: ML 35,1669.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que por grande que fuera el número de testigos que se determinase, podría algunas veces ser injusto su testimonio, puesto que está escrito en Ex 23,2: *No sigas a la muchedumbre para hacer el mal.* Sin embargo, ya que no se puede lograr la certeza infalible en tal materia, no debe despreciarse la certeza que probablemente puede tenerse por la declaración de dos o tres testigos, como ya se ha expuesto (en la sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Que el desacuerdo de los testigos sobre ciertas circunstancias principales que varían la sustancia del hecho, por ejemplo, sobre el tiempo o el lugar o las personas de las que principalmente se ocupa, priva de eficacia al testimonio, puesto que, si los testigos divergen en esos puntos, parece que son parciales en sus testimonios y que hablan de hechos distintos; por ejemplo, si uno afirma que el suceso ha ocurrido en tal tiempo o lugar, y otro sostiene que ha sido en lugar y tiempo distinto, no parece que se refieran al mismo hecho. Sin embargo, no se desvirtúa el testimonio si uno dice que no recuerda esos datos y el otro señala el tiempo y lugar determinado.

Si sobre tales extremos los testigos del acusador y del acusado discordasen absolutamente, si son iguales en número y dignidad, se deberá favorecer al reo, pues el juez debe estar más dispuesto a absolver que a condenar, a no ser en las causas favorables, como acontece en actos sobre la libertad y otros semejantes. Pero si son los testigos de una de las partes los que entre sí disienten, debe el juez, por propia reflexión, determinar en provecho de qué parte ha de inclinarse, ya por el número de testigos o por la dignidad de los mismos, ya por los elementos favorables de la causa o circunstancias de los hechos y de las declaraciones.

Por el contrario, mucho más debe ser rechazado el testimonio de un testigo si, una vez interrogado sobre lo que ha visto y lo que sabe, se contradice; mas no sucede lo mismo si la contradicción se da con la opinión y la fama pública del hecho, puesto que, según la diversidad entre lo que ha visto y lo que ha oído, puede inclinarse a contestar de diversas maneras.

Por último, si hay desacuerdo de testimonio sobre algunas circunstancias no pertenecientes a la sustancia del hecho, por ejemplo, si el cielo estaba nublado o despejado, si la casa estaba o no pintada, o algo de este estilo, tales divergencias no perjudican al testimonio, ya que los hombres no suelen preocuparse mucho de tales detalles. De ahí que con gran facilidad se borre de la memoria; antes bien, alguna discordancia sobre tales extremos hace más creíble el testimonio, como observa el Crisóstomo en *Super Matth.* [8], porque, si las deposiciones concordaran en todo, incluso en los más mínimos detalles, parecería que los testigos declaraban la misma cosa por previo acuerdo entre ellos. También aquí, sin embargo, se deja a la prudencia del juez tener que discernirlo.

3. *A la tercera hay que decir:* Que aquello tiene lugar especialmente en los obispos, presbíteros, diáconos y clérigos de la Iglesia romana, a causa de su dignidad. Y esto por una triple razón: primera, porque deben ser promovidos a esas dignidades hombres tales cuya santidad inspire más crédito que muchos testigos juntos; segunda, porque los hombres que tienen que juzgar sobre otros a menudo se atraen, por impartir la justicia, muchos enemigos, por lo cual no se debe creer ligeramente a los testigos que declaran contra ellos, a no ser que coincidan en gran número; tercera, porque la condenación de algunos de ellos rebajaría en la opinión de los hombres la dignidad y la autoridad de aquella Iglesia, lo cual es más peligroso que tolerar en ella a un pecador; a no ser que sus faltas fueran muy públicas y manifiestas, de lo que se originaría gran escándalo.

ARTICULO 3

El testimonio de una persona, ¿puede ser recusado sin mediar culpa suya?

Objeciones por las que parece que el testimonio de una persona no debe ser recusado sino por su culpa:

1. A algunas personas se les impone

8. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Matth.* hom.1: MG 57,16.

como castigo el no ser admitidas a testimoniar, como es manifiesto, por ejemplo, en las que están tildadas de infamia. Mas el castigo no debe aplicarse sino por una culpa. Luego parece que ningún testimonio puede ser recusado sino por una culpa.

2. Más aún: se establece[9]: *Se debe presumir la rectitud de todo el mundo salvo que aparezca lo contrario.* Pero a la rectitud del hombre pertenece el que pronuncie testimonio verdadero. Luego, puesto que no se puede probar lo contrario sino por razón de alguna culpa, parece que no puede recusarse el testimonio de nadie sino a causa de una culpa.

3. Y también: para las cosas que son de necesidad para la salvación, nadie se vuelve incapaz sino a causa del pecado. Pero atestiguar la verdad es de necesidad para la salvación, como se ha expuesto (a.l). Luego nadie debe ser excluido de testificar sino a causa de la culpa.

En cambio está Gregorio, que dice[10], y se constata en el *Decreto* II c.1[11], que, *si un obispo ha sido acusado por sus servidores, debe saberse que de ningún modo debieron éstos ser oídos.*

Solución. *Hay que decir:* El testimonio, como se ha expresado (a.1), no tiene certeza infalible, sino probable. Por tanto, cualquier cosa que sea la que conduzca a formar probabilidad en sentido contrario, hace ineficaz el testimonio. Ahora bien: resulta probable que un hombre no permanezca firme en dar testimonio de la verdad, unas veces a causa de su culpa, como los infieles, infames, los reos de un crimen público, los cuales no pueden acusar; otras veces, en cambio, sin mediar culpa, y esto ya por defecto en el uso de la razón, como acontece en los niños, los dementes y las mujeres; ya por afecto, como cuando se trata de enemigos, parientes o domésticos; ya también por su condición social, como ocurre con los pobres, los siervos y aquellos a quienes puede mandar un superior, todos los cuales es probable que sean fácilmente inducidos a prestar testimonio contra la verdad. Así, pues, es evidente que el testimonio de algún testigo puede ser recusado no sólo a causa de su culpa, sino también sin ella.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que recusar a algún testigo más se hace por cautela, para evitar el falso testimonio, que por castigo. De ahí que la objeción expuesta no sirva.

2. *A la segunda hay que decir:* Que debe presumirse la rectitud de toda persona, a no ser que aparezca lo contrario; pero mientras que tal presunción no redunde en peligro de otro, puesto que entonces debe ponerse cuidado en no creer con facilidad a cualquiera, según aquellas palabras de 1 Jn 4,1: *No queráis creer a todo espíritu.*

3. *A la tercera hay que decir:* Que testificar es de necesidad para la salvación, supuesta la idoneidad del testigo y el orden del derecho. Por consiguiente, nada impide que sean excusados algunos de prestar testimonio si no se reputan idóneos según las disposiciones del derecho.

ARTICULO 4

El falso testimonio, ¿es siempre pecado mortal?

Objeciones por las que parece que el falso testimonio no es siempre pecado mortal:

1. Puede suceder que uno dé testimonio falso por ignorancia del hecho. Ahora bien: tal ignorancia excusa de pecado mortal. Luego el testimonio falso no siempre es pecado mortal.

2. Más aún: la mentira que aprovecha a alguien y a nadie perjudica es llamada oficiosa, la cual no es pecado mortal. Pero algunas veces la mentira que hay en el falso testimonio es de esa índole; por ejemplo, cuando uno otorga falso testimonio para librar a alguien de la muerte, o de una sentencia injusta que se intenta por algunos falsos testigos, o por la perversidad del juez. Luego tal falso testimonio no es pecado mortal.

3. Y también: se requiere del testigo juramento previo a fin de que tema pecar mortalmente al jurar en falso. Mas esto no sería necesario si el mismo falso

9. Cf. *Decretal. Gregor. IX* 2 tit.23 c.16: *Dudum* (RF II 359). 10. SAN GREGORIO, *Registrum* 13 indict.6 epist.45: *Ad Ioannem Defensorem:* ML 77,1299. 11. Cf. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.1 can.7: *Imprimis* (RF I 442).

testimonio fuera pecado mortal. Luego el falso testimonio no siempre es pecado mortal.

En cambio está Prov 19,5.9, que dice: *El testigo falso no quedará sin castigo.*

Solución. *Hay que decir:* El falso testimonio encierra una triple deformidad: primera, por el mismo perjurio, puesto que los testigos no son admitidos sino después de haber jurado, y por este concepto siempre es pecado mortal. Segunda, por la violación de la justicia, y en este aspecto es pecado mortal en su género, como lo es también cualquier injusticia, por cuya razón en un precepto del decálogo se prohibe el falso testimonio bajo esta forma, cuando se dice en Ex 20,16: *No pronunciarás falso testimonio contra tu prójimo,* porque no obra contra una persona el que le impide cometer una injusticia, sino solamente el que le priva de su justo derecho. Y tercera, por la misma falsedad, en cuanto que toda mentira es pecado; bajo este aspecto, el falso testimonio no siempre es pecado mortal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que en el dar testimonio no debe el hombre afirmar por cierto y como sabiéndolo aquello de lo que no está seguro, sino que debe dar por dudoso lo que para él es dudoso, y afirmar como cierto aquello de lo que está seguro. Pero, puesto que acontece por debilidad de la memoria humana que el hombre algunas veces cree que es cierto lo que es falso, si uno, reflexionando con el debido cuidado, cree que es cierto lo que realmente es falso, no peca mortalmente afirmando esto último, puesto que no dice falso testimonio directamente y con intención, sino accidentalmente y en contra de su verdadera intención.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el juicio injusto no es juicio; y por esto, el falso testimonio prestado en juicio injusto para impedir la injusticia no tiene razón de pecado mortal contra la justicia, sino solamente por el quebrantamiento del juramento.

3. *A la tercera hay que decir:* Que los hombres temen más que nada los pecados que se cometen contra Dios, como los más graves, y entre los cuales está el perjurio. Pero no aborrecen tanto los pecados que van contra el prójimo, y, por consiguiente, se requiere el juramento del testigo para mayor certeza del testimonio.

CUESTIÓN 71

La injusticia que en el juicio cometen los abogados

Corresponde a continuación tratar de la injusticia que se comete por parte de los abogados (cf. q.67 introd.).

Acerca de esto se plantean cuatro preguntas:

1. El abogado, ¿tiene obligación de ejercer la defensa en las causas de los pobres?—2. ¿Algunas personas deben ser excluidas del oficio de abogado?—3. ¿Peca el abogado defendiendo una causa injusta?—4. ¿Peca recibiendo dinero por su defensa?

ARTICULO 1

¿Tiene el abogado obligación de ejercer la defensa en las causas de los pobres?

Objeciones por las que parece que el abogado tiene obligación de ejercer la defensa en las causas de los pobres:

1. Léese en Ex 23,5: *Si ves el asno del que te odia caído bajo el peso de la carga, no pases de largo, sino ayúdale a levantarlo.* Ahora bien: no amenaza un peligro menor al pobre si en su causa es oprimido contra la justicia que si su asno yace bajo la carga. Luego el abogado tiene obligación de ejercitar la defensa en las causas de los pobres.

2. Más aún: Gregorio, en una homi-

lía [1], dice: *El que tenga inteligencia, cuídese muchísimo de no callar; el que tenga abundancia de bienes, no cese en su misericordia; el que posea el arte de dirigir a otros, comuníquelo al prójimo; el que tenga acceso a la casa del rico, interceda por los pobres; porque todo lo que sea recibido, por mínimo que sea, se considera como un talento, del que será pedida cuenta.* Mas nadie está obligado a esconder el talento confiado, sino a emplearlo con fidelidad; es lo que se desprende del castigo del siervo que escondió su riqueza, según Mt 25,24. Luego el abogado tiene obligación de hablar en favor de los pobres.

3. Y también: el precepto sobre el cumplimiento de las obras de misericordia, puesto que es afirmativo, obliga en ciertos lugares y tiempos fijados, lo cual tiene lugar principalmente en caso de necesidad. Ahora bien: parece haber caso de necesidad cuando la causa de algún pobre es conculcada. Luego en tal caso parece que el abogado tiene obligación de ejercer la defensa en favor de los pobres.

En cambio está el hecho de que no es menor la necesidad del que carece de alimento que la del que carece de abogado. Mas aquel que tiene medios para alimentar a un pobre no siempre está obligado a hacerlo. Luego tampoco el abogado tiene siempre obligación de ejercer la defensa en la causa de los pobres.

Solución. *Hay que decir:* Ya que pertenece a las obras de misericordia ejercer la defensa en la causa de los pobres, debe repetirse igualmente aquí lo que también se ha dicho antes (q.32 a.5.9) acerca de las demás obras de misericordia. Nadie, en efecto, es lo suficientemente capaz de satisfacer con sus obras de misericordia las necesidades de todos los indigentes; y por eso, según escribe Agustín en I *De doctr. christ.* [2], *como no puedes ser útil a todos, debes socorrer principalmente a aquellos que por las circunstancias del lugar, tiempo o cualquier otra cosa te estén, por cierta razón del destino, más estrechamente ligados.* Dice: *circunstancias de lugar,* porque el hombre no tiene obligación de buscar por el mundo indigentes a quienes socorrer, sino que le es suficiente si a aquellos que se le presentan les hace obras de misericordia. Por esto se prescribe en Ex 23,4: *Si encontrares el buey o el asno de tu enemigo perdido, recondúcelo a él.* Y añade: *circunstancias de tiempo,* por cuanto el hombre no está obligado a proveer a las futuras necesidades de otro, sino que es suficiente si socorre la necesidad presente; por lo cual se dice 1 Jn 3,17: *Si alguien viere a su hermano sufrir necesidady le cerrare sus entrañas, ¿cómo residirá la caridad de Dios en él?* Y, finalmente, dice: *o cualquier otra cosa,* porque el hombre debe prestar atención preferentemente a los que por cualquier vínculo le están unidos, según la frase de 1 Tim 5,8: *Si alguien no tiene cuidado de los suyos, y principalmente de los de su familia, ha renegado de la fe.*

Sin embargo, aun concurriendo estas circunstancias, queda por considerar si el indigente sufre tan gran necesidad, que no se vislumbre de inmediato cómo se le puede socorrer de otro modo; y en tal caso se está obligado a hacer con él una obra de misericordia. Pero, si está a la vista cómo se le puede socorrer de distinto modo, ya el pobre por sí mismo, ya por una persona más allegada a él o que tenga más recursos, no se está necesariamente obligado a socorrer al indigente de modo que se cometa un pecado al no hacerlo; a pesar de que, si se le socorriera sin hallarse en tal necesidad, se obraría laudablemente.

Por consiguiente, el abogado no siempre tiene el deber de ejercitar su defensa en la causa de un pobre, sino solamente cuando concurran las predichas condiciones. De lo contrario, tendría que abandonar todos los demás asuntos y consagrarse exclusivamente a proteger las causas de los pobres. Lo mismo hay que decir del médico respecto de la curación de los enfermos pobres.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que cuando un asno sucumbe bajo la carga, no puede ser socorrido de otra forma si no lo es por los que pasan, y por eso están obligados a ayudarle; mas no lo estarían si pudiese utilizarse algún otro remedio.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el hombre está obligado a emplear útilmente el talento que le ha sido confiado,

1. SAN GREGORIO, *In Evang.* 1 hom.9: ML 76,1109. 2. SAN AGUSTÍN, *De doctr. christ.* 1 c.28: ML 34,30.

teniendo presente las circunstancias del lugar, tiempo y otros factores, como se ha expuesto (en la sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Que no toda necesidad del prójimo entraña la obligación de socorrer, sino sólo aquella que ya ha sido dicha (en la sol.).

ARTICULO 2

Algunas personas, ¿son excluidas convenientemente, con arreglo a derecho, del oficio de abogado?

Infra q.188 a.3 ad 2

Objeciones por las que parece que algunos son separados no convenientemente, con arreglo a derecho, del oficio de abogar:

1. Nadie debe ser excluido de las obras de misericordia. Mas ejercitar la defensa de tales causas entraña una obra de misericordia, como se ha manifestado (a.1). Luego nadie debe ser excluido de este oficio.

2. Más aún: no parece que el mismo efecto sea propio de causas contrarias. Ahora bien: entregarse a las cosas divinas y darse a los pecados son cosas contrarias. Luego no de modo conveniente son excluidas del oficio de abogado unas personas por su estado de vida religiosa, como los monjes y los clérigos, y otras por sus culpas, como los infames y los herejes.

3. Y también: el hombre debe amar al prójimo como a sí mismo. Mas pertenece al efecto de ese amor el que un abogado defienda la causa de otra persona. Luego ciertos hombres, a los que les está concedido el derecho de defenderse por sí mismos, están indebidamente impedidos de patrocinar las causas ajenas.

En cambio está el *Decreto* III c.7[3], por el que están excluidas muchas personas del oficio de la abogacía.

Solución. *Hay que decir:* Uno está impedido de un acto por dos motivos: ya por incapacidad, ya por indecencia. Ahora bien: la incapacidad excluye a uno del acto de manera absoluta, mas la indecencia no le excluye totalmente, porque la necesidad puede anular ese impedimento. Así, pues, del oficio de los abogados están impedidas ciertas personas a causa de su incapacidad, por carecer de sentido, ya interno, como los dementes y los impúberes, ya externo, como los sordos y los mudos. Es, pues, necesaria al abogado la pericia interior, por la que le sea posible demostrar convenientemente la justicia de la causa asumida; y además, ha de tener lengua expedita y buen oído para poder expresarse y oír lo que se dice. Por consiguiente, los que padecen defectos en estas facultades están impedidos absolutamente de ejercer la abogacía, ni para sí mismos ni para otros.

Por otra parte, el decoro para ejercer este cargo puede faltar por dos razones: primera, porque la persona esté ligada a más altos deberes; de ahí que no convenga que los monjes y presbíteros sean abogados en ninguna causa, ni los clérigos ante los tribunales seculares, ya que tales personas están consagradas a las cosas divinas. Segunda, a causa de defectos personales, ya corporales, como se deduce de los ciegos, porque no podrían decorosamente actuar en el juicio; ya espirituales, porque no es conveniente que el que ha hollado en sí mismo la justicia sea el defensor de la justicia en favor de otro; y por este motivo, los infames, los infieles y los condenados por crímenes graves no pueden ser decentemente abogados.

Sin embargo, la necesidad se sobrepone a tal falta de conveniencia; y debido a esto tales personas pueden actuar de abogados en defensa propia o en la de otras personas a ellas unidas; por consiguiente, también los clérigos pueden ser abogados en favor de sus iglesias y los monjes en interés del monasterio, si el abad se lo preceptuase.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que algunas veces algunos están impedidos de hacer obras de misericordia, ya sea por causa de su indecencia, ya sea por su incapacidad. En efecto, no todas las obras de misericordia convienen a todo el mundo; así, no está bien que el necio dé consejo, ni que enseñe el ignorante.

2. *A la segunda hay que decir:* Que igual que la virtud se destruye por exceso y por defecto, así también alguien es incompetente por exceso y por defecto. Por

3. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 3 q.7 can.2: *Infames* (RF I 525).

esta razón, unos hombres están excluidos del oficio de la abogacía por estar demasiado elevados para tal oficio, como ocurre en los religiosos y los clérigos; mas otros, porque son menos dignos de lo que pretende este oficio con ellos, como los infames y los infieles.

3. *A la tercera hay que decir:* Que no urge tanto al hombre la obligación de defender las causas ajenas como las propias, puesto que los otros pueden procurarse socorro de otra manera. Por consiguiente, la analogía no es válida.

ARTICULO 3

¿Peca el abogado si defiende una causa injusta?

Objeciones por las que parece que el abogado no peca si defiende una causa injusta:

1. Así como se manifiesta la pericia del médico si cura una enfermedad desesperada, así también se manifiesta la pericia del abogado si es capaz defender una causa injusta. Ahora bien: el médico es alabado si cura una enfermedad desesperada. Luego también el abogado no sólo no peca, sino que incluso merece ser alabado si defiende una causa injusta.

2. Más aún: es lícito desistir de toda acción pecaminosa. Pero es castigado el abogado si hace traición a su causa, como se establece en el *Decreto* II c.3[4]. Luego el abogado no peca defendiendo una causa injusta si la aceptó para defenderla.

3. Y también: parece que el pecado es mayor si se emplea la injusticia para defender una causa justa, como, por ejemplo, aduciendo falsos testigos o alegando leyes falsas, que si se defiende una causa injusta; porque aquello es pecado en la forma y esto en la materia. Ahora bien: parece ser licito al abogado servirse de tales astucias, como al militar luchar con estratagemas en la guerra. Luego parece que el abogado no peca si defiende una causa injusta.

En cambio está 2 Cró 19,2, que dice: *Das socorro a un malvado, y por eso mereces ciertamente la ira del Señor.* Pero el abogado, defendiendo una causa injusta, da socorro al malhechor. Luego por pecar merece la ira de Dios.

Solución. *Hay que decir:* A todo el mundo es ilícito cooperar a la realización del mal, ya sea por el consejo, ya por la ayuda o consintiendo de cualquier otra forma, puesto que el que aconseja y el que ayuda es en cierto modo autor; y el Apóstol, en Rom 1,32, escribe que *son dignos de muerte no sólo los que cometen pecado, sino los que prestan su consentimiento a los que lo cometen.* Por eso ya hemos dicho (q.62 a.7) que todos ellos están obligados a la restitución. Ahora bien: es evidente que el abogado presta auxilio y consejo a la persona cuya causa patrocina; luego si a sabiendas defiende una causa injusta, peca sin duda gravemente y está obligado a restituir a la otra parte el daño que en contra de la justicia, por medio de su ayuda, sufre esa parte; pero, si por ignorancia defiende una causa injusta, creyendo que es justa, se excusa en la medida en que puede ser excusable su ignorancia[a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el médico que

4. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 11 q.3 append. ad can.8: *Si quem poenituerit* (RF I 454).

---

a. La deontología jurídica suele distinguir a este propósito entre causas criminales y causas civiles. En estas últimas entra en juego la justicia conmutativa, y, por tanto, la ganancia de una de las partes es pérdida para la otra, no siendo entonces lícito al abogado defender una causa que sabe injusta. En las causas criminales, en cambio, en que la absolución del acusado no implica daño para otro —y, por consiguiente, sólo cuando no lo implica—, el abogado puede aceptar la defensa «aun cuando estuviere cierto de la culpabilidad de su cliente. Esto no es contrario a su *juramento,* supuesto que siempre es lícito velar por los derechos de un acusado, demostrar que la falta no ha sido establecida jurídicamente, que hay circunstancias atenuantes, etc. El derecho natural exige absolutamente, para impedir condenas inmerecidas, que todo reo o acusado pueda presentar su defensa. Ahora bien: como de ordinario no lo podrá hacer convenientemente por sí mismo, el abogado toma la palabra en su lugar y en su nombre. Esta razón prevalece sobre el inconveniente que resulta para la sociedad de la absolución de algunos culpables. He aquí por qué el abogado que contribuye a esta absolución indebida no falta a la justicia legal» (SALSMANS, JOSÉ, S.J., *Deontología jurídica o moral profesional del abogado* [Bilbao 1953] p.268). Cf. también LEGA, CARLOS, *Deontología de la profesión de abogado* (Madrid 1976).

se encarga de curar una enfermedad desesperada a nadie hace injuria, mas el abogado que asume la defensa de una causa injusta lesiona injustamente a aquel contra quien realiza su intervención. Por lo cual no hay paridad de razones, pues aun cuando parezca laudable su conducta en relación con la pericia de su arte, peca, sin embargo, por la injusticia que comete su voluntad, por la que abusa de su arte para el mal.

2. *A la segunda hay que decir:* Que si el abogado creyó en un principio que la causa era justa, y después, durante el proceso, descubre la injusticia de la misma, no debe hacer traición, es decir, ayudar a la parte contraria o revelarle los secretos de su cliente. No obstante, puede y debe abandonar la defensa de la causa o bien inducir a la persona, cuya causa lleva, a que desista del litigio o llegue a una transacción, sin que se produzca daño a la parte contraria.

3. *A la tercera hay que decir:* Que, como se ha dicho anteriormente (q.40 a.3), es lícito al soldado o al general realizar sus planes con estratagemas en una guerra justa, los cuales deben realizarlos disimulándolos con habilidad, pero nunca realizando esos ardides con perfidia, ya que *es preciso respetar la buena fe hasta con el enemigo,* como escribe Tulio en III *De offic.* [5] Luego también es lícito al abogado que defiende una causa justa ocultar prudentemente aquellas cosas con las que podría obstaculizarse su intervención, pero le está prohibido valerse de falsedad alguna.

ARTICULO 4

¿Es lícito al abogado recibir remuneración pecuniaria por su defensa?

In Sent. 4 d.25 q.3 a.2 q.[a]2 ad 9.

Objeciones por las que parece que no es lícito al abogado recibir remuneración pecuniaria por su defensa:

1. Las obras de misericordia no se deben hacer en atención a una remuneración humana, según el texto de Le 14,12: *Cuando invites a comer o a cenar, no llames a tus amigos ni a tus vecinos ricos, no sea que te vuelvan ellos a convidar y así te lo paguen.* Mas el defender la causa de alguien es una obra de misericordia, como se ha expuesto (a.1). Luego no es lícito al abogado recibir retribución pecuniaria por la defensa prestada.

2. Más aún: no deben conmutarse los bienes espirituales por los temporales. Ahora bien: la defensa realizada parece ser un cierto bien espiritual, puesto que consiste en el empleo de la ciencia del derecho. Luego no es lícito al abogado recibir remuneración pecuniaria por la intervención prestada.

3. Y también: así como el abogado participa en el proceso, así también concurre el juez y el testigo. Pero, según Agustín, en *Ad Macedonium* [6], *el juez no debe vender la sentencia justa ni el testigo el testimonio verdadero.* Luego tampoco el abogado podrá vender la defensa justa.

En cambio está Agustín [7], que dice que *el abogado puede lícitamente cobrar su justa defensa y el jurisconsulto su justo consejo.*

Solución. *Hay que decir:* En las cosas en que uno no está obligado a asistir a otro, puede con toda justicia recibir remuneración por el servicio prestado a los demás. Ahora bien: es evidente que el abogado no siempre tiene el deber de ejercitar su defensa o de aconsejar en las causas ajenas. Por tanto, si vende su intervención o su consejo, no actúa contra la justicia. La misma razón impera también en el caso del médico que se dedica a curar una enfermedad, y de todas las demás personas de profesiones similares; pero siempre que reciban sus honorarios con moderación, atendida la condición de las personas, de los asuntos y de los trabajos realizados y la costumbre del país. Pero si por codicia exigiera algo sin moderación, pecaría contra la justicia; por lo cual dice Agustín, en *Ad Macedonium* [8], que *se les suele exigir la devolución de lo que obtuvieron por desmedida codicia, pero no de aquello que les fue dado según una tolerable costumbre.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la*

5. CICERÓN *De off.* 3 c.29 (DD 4,512). 6. SAN AGUSTÍN, Epist.153 *Ad Macedonium* c.6: ML 33,663. 7. SAN AGUSTÍN, Epist.153: *Ad Macedonium* c.6: ML 33,663. 8. SAN AGUSTÍN, Epist.153 *Ad Macedonium* c.6: ML 33,664.

primera hay que decir: Que no siempre las cosas que el hombre puede hacer por misericordia está obligado a realizarlas gratuitamente; pues, de lo contrario, a nadie le sería lícito vender ninguna cosa, ya que el hombre puede emplear cualquier objeto en la realización de una obra de misericordia. Pero cuando realiza ésta con misericordia, no debe buscar la remuneración humana, sino la divina. Del mismo modo, el abogado, cuando por misericordia defiende la causa de un pobre, no debe aspirar a la remuneración humana, sino a la divina. Mas no siempre está obligado a prestar su intervención gratuitamente.

2. *A la segunda hay que decir:* Que aunque la ciencia del derecho sea un cierto bien espiritual, sin embargo, su aplicación se realiza con el trabajo corporal, y, por consiguiente, es lícito recibir dinero en su retribución, pues de lo contrario a ningún artífice le sería posible vivir de su arte.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el juez y el testigo tienen relaciones comunes con ambas partes, puesto que el juez está obligado a dictar una sentencia justa y el testigo a prestar un testimonio verdadero. Ahora bien: la justicia y la verdad no se inclinan a una parte más que a la otra. Y, por consiguiente, a los jueces les están asignados sus honorarios por el erario público, y los testigos reciben de ambas partes, o sólo de aquella que le llevó al juicio, una indemnización, no como precio del testimonio, sino como resarcimiento de sus molestias. Porque, como se dice en 1 Cor 9,7, *nadie sale a guerrear a sus expensas.* En cambio, el abogado solamente defiende a una de las partes, y, por ello, puede lícitamente recibir remuneración de la parte a la que ayuda.

CUESTIÓN 72

La contumelia

Corresponde a continuación tratar de las injurias verbales que se infieren fuera del juicio (cf. q.67 introd.): primero, sobre la contumelia; segundo, sobre la detracción (q.73); tercero, sobre la susurración o murmuración (q.74); cuarto, sobra la mofa o burla (q.75); quinto, sobre la maldición (q.76) [a].

Acerca de lo primero se formulan cuatro preguntas:

1. ¿En qué consiste la contumelia?—2. ¿Toda contumelia es pecado mortal?—3. ¿Se debe reprimir a los que ultrajan?—4. ¿Cuál es el origen de la contumelia?

ARTICULO 1

La contumelia, ¿consiste en palabras?

Objeciones por las que parece que la contumelia no puede darse por medio de palabras:

1. La contumelia implica un cierto daño causado al prójimo, puesto que pertenece a la injusticia. Mas la palabra parece que no causa daño alguno al prójimo ni en sus bienes ni en su persona. Luego la contumelia no puede consistir en palabras.

2. Más aún: la contumelia parece entrañar cierta deshonra. Ahora bien: más puede ser una persona deshonrada o vituperada por actos que por palabras. Luego parece que la contumelia no consiste en palabras, sino en actos.

3. Y también: la deshonra que se infiere con las palabras se llama vituperio o improperio. Mas la contumelia parece

a. En las cuestiones 72 a 76 aborda los vicios contrarios a la justicia conmutativa que ocasionan al prójimo un daño o injuria *de palabra* fuera del juicio (del proceso judicial). Antes ha abordado las injurias *de hecho*, que podían afectar a la persona física del prójimo o de sus allegados (homicidio, etc.) y a sus bienes exteriores (robo, etc.). Las injurias verbales afectan a la «integridad moral» de la persona, al conjunto de bienes espirituales que constituyen el patrimonio moral del hombre, como el honor, la reputación, sus amistosas relaciones con los otros, su imagen, su bienestar. Véase, p.ej., la introducción a estas cuestiones en URDÁNOZ, TEÓFILO, o.c., p. 588-589.

distinguirse del vituperio o improperio. Luego la contumelia no se produce por palabras.

En cambio está el hecho de que nada se percibe por el oído sino la palabra. Pero la contumelia se percibe por el oído, según consigna Jer 20,10: *Oí contumelias en mi derredor.* Luego la contumelia consiste en palabras.

Solución. *Hay que decir:* La contumelia entraña la deshonra de alguien, y esto puede ocurrir de dos modos. En primer lugar, puesto que el honor es consecuencia de cierta superioridad de una persona, se deshonra a ésta al privarle de la excelencia por la que tiene ese honor, lo cual se produce ciertamente por pecados de obra, acerca de los que ya se ha tratado (q.64-66). En segundo término, se deshonra a alguien cuando se pone en su conocimiento y en el de los demás lo que es contrario al honor de aquél, y esto pertenece propiamente a la contumelia, que se realiza por medio de algunos signos. Mas, como observa Agustín en II *De doctr. christ.*[1], *todos los signos, comparados con las palabras, son muy escasos, porque las palabras obtuvieron entre los hombres la primacía para expresar todas las concepciones del espíritu.* Por eso se estima que la contumelia, propiamente hablando, consiste en una ofensa verbal, y de ahí que Isidoro, en el libro *Etymol.*[2], diga que *se llama contumelioso el que es ligero y su boca rebosa en palabras de injuria.*

Sin embargo, ya que también se significa algo por medio de ciertos hechos que, en lo que significan, tienen fuerza de palabras significativas, de ahí que también la contumelia, tomada en un sentido lato, se extienda asimismo, a los actos. Por eso, sobre aquel texto de Rom 1,30, *hombres contumeliosos, soberbios,* dice la *Glosa*[11] que *son contumeliosos los que de palabra u obra irrigan contumelias e insultos.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que las palabras, en cuanto a su esencia, esto es, como sonidos audibles, no causan daño alguno al prójimo, a menos que fatiguen el oído, por ejemplo, cuando uno habla demasiado alto. En cambio, en cuanto que son signos representativos de algo para llevarlo al conocimiento de los demás, pueden ocasionar muchos daños, entre los cuales está el que el hombre sea lesionado por el detrimento causado de su honor o de su respeto que otras personas deben manifestarle. Por eso, es mayor la contumelia si uno echa en cara a otro sus defectos en presencia de muchos. No obstante, aun diciéndoselos a solas al interesado, puede existir contumelia en cuanto que el que habla actúa en contra del respeto del que oye.

2. *A la segunda hay que decir:* Que uno deshonra al otro de hecho en tanto en cuanto aquellos actos realizan o expresan lo que está contra el honor de éste. De estos dos casos, el primero no pertenece a la contumelia, sino a una de las especies de injusticia de las que ya se ha tratado (q.64-66); mas, en el segundo supuesto, hay contumelia en cuanto que los actos pueden tener la fuerza de las palabras en el significado.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el vituperio y el improperio consisten en palabras, como también la contumelia, porque por medio de todos estos casos se revela un defecto de alguna persona en detrimento de su honor. Ahora bien: tal defecto puede ser de tres clases, a saber: primera, defecto de culpa, que se descubre por palabras ultrajantes. Segunda, defecto en general de culpa y de pena, que se revela por el término *vituperio,* porque la palabra *vicio* puede aplicarse no sólo al defecto del alma, sino también del cuerpo, y por eso, si uno dice de una manera injuriosa a otro que está ciego, le infiere ciertamente un vituperio, mas no una contumelia; pero si uno dice a otro que es ladrón, no sólo le vitupera, sino que también le acarrea contumelia. Por fin, otras veces resalta uno a otro el defecto de bajeza o de pobreza, lo cual también atenta al honor, que es consecuencia siempre de alguna excelencia. Y esto se hace por las palabras de *improperio,* lo que sucede propiamente cuando uno recuerda a otro de forma injuriosa el socorro que le prestó cuando sufría necesidad. De ahí que diga Eclo 20,15: *Dará poco y echará en cara mucho.* Sin em-

1. SAN AGUSTÍN, *De doctr. christ.* 2 c.3: ML 34,37. 2. SAN ISIDORO, *Etymol.* 10 ad litt. *C:* ML 82,378. 3. *Glossa interl.* (6,6r); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1335.

bargo, a veces ocurre que una de estas denominaciones es tomada por la otra.

ARTICULO 2

La contumelia o insulto, ¿es pecado mortal?

Infra q.158 a.5 ad 3; *In Gal.* 3 lect.1

Objeciones por las que parece que la contumelia o insulto no es pecado mortal:

1. Ningún pecado mortal es acto de virtud alguna; mas el insultar es acto de una virtud, a saber: de la eutrapelia, a la que pertenece el satirizar agudamente, según expresa el Filósofo en IV *Ethic.*[4] Luego el insulto o contumelia no es pecado mortal.

2. Más aún: el pecado mortal no se encuentra en los hombres perfectos, los cuales, sin embargo, profieren algunas veces insultos o contumelias, como le ocurrió al Apóstol al exclamar en Gal 3,1: *¡Oh gálatas insensatos!*, y el Señor clamó en Lc 24,25: *¡Oh necios y de corazón lento para la fe!* Luego el insulto o contumelia no es pecado mortal.

3. Y también: aunque lo que es pecado venial por su género puede convertirse en mortal, sin embargo, el pecado que es por su género mortal no puede transformarse en venial, como se ha constatado antes (1-2 q.88 a.4.6). Luego si el proferir un insulto o una contumelia fuese pecado mortal en su género, seguiríase que siempre constituiría un pecado mortal. Mas esto parece falso, como es patente en el caso del hombre que lanza alguna palabra ultrajante por ligereza y por sorpresa, o movido por ira no grave. Luego la contumelia o insulto no es por su género pecado mortal.

En cambio está el hecho de que nada merece la pena eterna del infierno salvo el pecado mortal. Ahora bien: el insulto o la contumelia merece la pena del infierno según el texto de Mt 5,22: *Quien llamare a su hermano fatuo, será reo de la gehenna del fuego.* Luego la afrenta o contumelia es pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se ha dicho (a.1 ad 1), las palabras, en cuanto son ciertos sonidos, no causan daño al prójimo, sino sólo en cuanto entrañan una significación que procede de la intención interior. Por tanto, en los pecados de palabra parece que debe considerarse, sobre todo, con qué intención uno pronuncia las palabras. Por eso, dado que el insulto o la contumelia comportan, por su esencia, cierta deshonra, si la intención del que la profiere tiende a quitar la honra a otro por medio de las palabras que pronuncia, esto es propia o formalmente inferir insulto o contumelia, lo cual es pecado mortal no menos que el hurto y la rapiña, pues el hombre no ama menos su honra que sus bienes materiales.

En cambio, si alguno pronuncia palabras de insulto o de contumelia contra otro, mas sin ánimo de deshonrarle, sino para corregirle o por otro motivo similar, no profiere un insulto o contumelia formal y directamente, sino accidental y materialmente, es decir, en cuanto expresa lo que puede ser insulto o contumelia. Por eso, esto puede ser unas veces pecado venial y otras ni siquiera hay pecado. Mas en ello es preciso la discreción para usar moderadamente de tales palabras, puesto que podría resultar tan grave el insulto que, proferido sin cautela, arrebatara, el honor de aquel contra quien se lanza. Y es entonces cuando puede el hombre pecar mortalmente, aunque no haya tenido intención de deshonrar a otro, como tampoco está libre de culpa uno que, hiriendo a otro con imprudencia en el juego, le daña gravemente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que es propio de la eutrapelia el que profiramos alguna increpación, no para deshonrar o contristar a aquel contra quien se pronuncia, sino más bien por diversión y chanza, y esto puede hacerse sin pecado si se observan las condiciones debidas. Pero si una persona no vacila en contristar a aquella contra quien profiere tal improperio jocoso con tal de provocar la risa en otros, hay vicio en ello, como se expresa allí mismo[5].

2. *A la segunda hay que decir:* Que así como es lícito azotar a alguien o dañarle

4. ARISTÓTELES, *Ethic.* 4 c.8 n.10 (BK 1128a33): S. TH., lect.16. 5. ARISTÓTELES, *Ethic.* 4 c.8 n.3 (BK 1128a4): S. TH., lect.16.

en sus bienes por vía de corrección, también por vía de disciplina puede uno dirigir alguna palabra de afrenta a la persona a quien debe corregir. En este sentido, el Señor llamó a sus discípulos necios, y el Apóstol, a los gálatas, insensatos. Sin embargo, como observa Agustín, en el libro *De serm. Dom. in monte*[6], *estas reprensiones deben hacerse rara vez y en caso de gran necesidad, y no con la intención de imponernos, sino de servir a Dios.*

3. *A la tercera hay que decir:* Que, puesto que depende el pecado de insulto o contumelia de la intención del que lo comete, puede suceder que sea pecado venial si es leve el insulto, no deshonrando mucho a la persona, y es proferido por cierta ligereza de espíritu o por algún leve movimiento de ira sin propósito firme de deshonrar a otro, como cuando alguien pretende mortificar ligeramente a otra persona por medio de tales palabras.

ARTICULO 3

¿Debe el hombre sufrir los ultrajes que le sean inferidos?

Objeciones por las que parece que nadie debe sufrir los ultrajes que le sean inferidos:

1. El que soporta la contumelia que se le infiere propicia la audacia del que le ultraja. Mas esto no debe hacerse. Luego el hombre no debe soportar la contumelia que le es inferida, sino más bien responder al que le afrenta.

2. Más aún: el hombre debe amarse más a sí mismo que a los demás. Ahora bien: nadie debe tolerar que se ultraje a un prójimo, según consigna Prov 26,10: *Quien al necio impone silencio, aplaca la ira.* Luego tampoco debe nadie sufrir los ultrajes que le sean inferidos.

3. Y también: a nadie es lícito vengarse por sí mismo, según aquello de Hebr 10,30: *¡A mí la venganza!, yo retribuiré.* Pero una persona se venga si no repele los ultrajes, según aquella expresión del Crisóstomo[7]: *Si quieres vengarte, guarda silencio, j habrás infligido un terrible golpe a tu enemigo.* Luego no debe nadie soportar las palabras ultrajantes callando, sino más bien contestando.

En cambio está Sal 37,13-14, que dice: *Los que me buscaban males, proferían falsedades;* y después añade: *Mas yo, como si fuera sordo, no oía, y era como mudo que no abre su boca.*

Solución. *Hay que decir:* Así como la paciencia nos es necesaria en los actos que contra nosotros se hacen, así también lo es en las palabras que contra nosotros se profieren. Ahora bien: el precepto de la paciencia en aquellas cosas que se realizan contra nosotros debe ser referido a la disposición habitual del alma, que hemos de conservar, según expone Agustín, en el libro *De serm. Dom. in monte*[8], aquel precepto del Señor (Mt 5,39): *Si alguien te golpeare una mejilla, muéstrale la otra.* Es decir, que el hombre debe estar dispuesto a obrar así si fuese necesario, pero no siempre está de hecho obligado a proceder de tal manera, puesto que ni el mismo Señor lo hizo, sino que, después de haber recibido una bofetada, preguntó: *¿Por qué me hieres?,* como recoge Jn 18,23. Todo esto es también aplicable a las palabras afrentosas que contra nosotros se profieran. Estamos, en efecto, obligados a tener el ánimo dispuesto a tolerar las afrentas si ello fuere conveniente. Mas algunas veces conviene que rechacemos el ultraje recibido, principalmente por dos motivos. En primer lugar, por el bien del que nos infiere la afrenta, a fin de reprimir su audacia e impedir que repita tales cosas en el futuro, según aquel texto de Prov 26,5: *Responde al necio según su necedad, para que no se crea un sabio.* En segundo lugar, por el bien de muchas otras personas, cuyo progreso espiritual pudiera ser impedido precisamente por los ultrajes que nos hayan sido inferidos; y así dice Gregorio, en la homilía 9 del *Super Ezech.* [9], que *aquellos cuya vida ha de servir de ejemplo a los demás, deben, si les es posible, hacer callar a sus detractores, a fin de que no dejen de escuchar su predicación los que podrían oírla y no desprecien la vida virtuosa permanenciendo en sus depravadas costumbres.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la audacia del hombre que insulta con ultrajes debe reprimirse con moderación, esto es, por

6. SAN AGUSTÍN, *De serm. Dom. 2* c.19: ML 34,1299. 7. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Rom.* hom.22: MG 60,612. 8. SAN AGUSTÍN, *De serm. Dom.* 1 c.19: ML 34,1260. 9. SAN GREGORIO, *In Ezech.* 1 hom.9: ML 76,877.

deber de caridad y no para satisfacción del propio honor, por lo que advierte Prov 26,4: *No respondas al necio según su necedad, a fin de que no te hagas semejante a él.*

2. *A la segunda hay que decir:* Que en reprimir los ultrajes dirigidos contra el prójimo hay menos peligro de buscar la satisfacción del propio honor que cuando se rechazan las afrentas inferidas a uno mismo, y más bien parece que aquello proviene del sentimiento de caridad.

3. *A la tercera hay que decir:* Que si alguien calla con el fin de provocar con su silencio la ira del que le afrenta, incurre en una venganza; pero, si una persona calla queriendo *dejar que pase la ira* (Rom 12,19), realiza un acto laudable, y así se consigna en Eclo 8,4: *No tengas litigio con hombre deslenguado y no eches leña en su fuego.*

ARTICULO 4

La contumelia, ¿nace de la ira?

Infra q.73 a.3 ad 3; q.158 a.7

Objeciones por las que parece que la contumelia no nace de la ira:

1. Dice Prov 11,2: *Donde hubiera soberbia, habrá también ultraje.* Mas la ira es un vicio distinto de la soberbia. Luego la contumelia no nace de la ira.

2. Más aún: señala Prov 20,3: *Todos los necios se mezclan en contumelia.* Pero la necedad es un vicio opuesto a la sabiduría, como se ha probado (q.46 a.1); en cambio, la ira se opone a la mansedumbre. Luego la contumelia no nace de la ira.

3. Y también: ningún pecado es disminuido por su propia causa. Ahora bien: el pecado de contumelia es menor si se profiere por ira, porque peca más gravemente el que por odio infiere un ultraje que el que lo hace por ira. Luego la contumelia no nace de la ira.

En cambio está Gregorio, en XXXI *Moral.* [10], que dice que *de la ira nacen las contumelias.*

Solución. *Hay que decir:* Aunque un pecado puede nacer de diversas causas, se dice, no obstante, que principalmente tiene su origen en aquella que lo origina con más frecuencia por su mayor proximidad al fin de la misma. Mas la contumelia tiene gran afinidad con el fin de la ira, que es la venganza, porque el hombre que está irritado no tiene ninguna venganza más rápida que ultrajar a otro. Por tanto, la contumelia nace sobre todo de la ira.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la contumelia no se ordena al fin de la soberbia, que es la exaltación, y, por consiguiente, la contumelia no nace directamente de aquélla. Sin embargo, la soberbia predispone a la contumelia, en cuanto que aquellos que se consideran superiores desprecian más fácilmente a los otros y les injurian. Además, se irritan con mayor facilidad, porque estiman indigno todo lo que va contra su voluntad.

2. *A la segunda hay que decir:* Que, como dice el Filósofo en VII *Ethic.* [11], *la ira no atiende perfectamente a la razón;* y así el hombre irritado padece un defecto de razón, en lo cual coincide con la necedad; por este motivo, la contumelia puede nacer de la necedad, según la afinidad que ésta tiene con la ira.

3. *A la tercera hay que decir:* Que, según el Filósofo en II *Rhet.* [12], *el hombre enojado se propone ofender abiertamente, de lo cual no se preocupa el que odia.* Por tanto, la contumelia, que supone una injuria pública, pertenece más bien a la ira que al odio.

10. SAN GREGORIO, *Moral.* 31 c.45: ML 76,621. 11. ARISTÓTELES, *Ethic.* 7 c.6 n.1 (BK 1149a25; b1): S. TH., lect.6. 12. ARISTÓTELES, *Rhet.* 2 c.2 n.1 (BK 1378a31); c.4 n.31 (BK 1382a8).

CUESTIÓN 73

La detracción

Corresponde a continuación tratar la detracción (cf. q.72 introd.).

Acerca de esto se plantean cuatro problemas:

1. ¿Qué es la detracción?—2. ¿Es pecado mortal?—3. Su comparación con otros pecados—4. ¿Peca una persona por escuchar la difamación?

ARTICULO 1

La detracción, ¿se define convenientemente diciendo que es «la denigración de la fama ajena por palabras ocultas»?

Infra q.74 a.1; *In Rom.* 1 lect.8

Objeciones por las que parece que la detracción no es la *denigración de la fama ajena por palabras ocultas,* como algunos la definen[1]:

1. Lo oculto y lo manifiesto son circunstancias que no constituyen la especie del pecado, ya que es accidental a éste el que sea conocido por muchas o por pocas personas. Mas todo aquello que no constituye la especie del pecado, no pertenece a su esencia ni debe entrar en su definición. Luego a lo esencial de la detracción no pertenece el que se realice por medio de conversaciones secretas.

2. Más aún: la pública opinión pertenece al concepto de reputación. Luego si la fama de una persona es denigrada mediante la detracción, no podrá realizarse esto por medio de conversaciones secretas, sino por palabras dichas en público.

3. Y también: el que detrae, sustrae o disminuye algo de lo que existe. Mas algunas veces se denigra la reputación de un hombre aunque no se sustraiga nada de la verdad; como, por ejemplo, cuando uno revela crímenes verdaderos de alguien. Luego no toda denigración de la fama es detracción.

En cambio está Eclo 10,11, que dice: *La serpiente muerde en silencio, y el que difama secretamente a otro no hace menos que aquélla.* Luego morder en secreto la fama de alguien es difamar.

Solución. *Hay que decir:* Así como se puede perjudicar a otra persona de obra de dos formas: públicamente, como en la rapiña o cualquier violencia inferida, y ocultamente, como en el hurto o en la agresión con perfidia, así también puede lesionarse a otro de palabra de dos formas: públicamente, y esto se hace por medio de la contumelia, como ya se ha expuesto (q.72 a.1; a.4 ad 3); y ocultamente, esto es por la detracción. Mas por el hecho de que alguien profiera públicamente palabras contra otro, parece que aquél le estima poco, y, en consecuencia, por eso mismo le deshonra; de ahí que la contumelia cause detrimento al honor de aquel contra quien se profiere. Pero el que en secreto habla contra otra persona, parece más bien temerla que menospreciarla, y por eso no infiere directamente detrimento a su honor, sino a su reputación, en cuanto que el hombre que profiere ocultamente tales palabras hace cuanto está de su parte para que los que le oyen tengan mala opinión de aquel contra quien habla. Parece pues, que lo que intenta y se propone difamando es que sea creído por sus palabras.

Por todo esto, resulta evidente que la detracción difiere de la contumelia por dos conceptos: primero, en cuanto al modo de expresar las palabras, pues el contumelioso habla contra alguien abiertamente, mientras que el detractor habla en secreto. Segundo, en cuanto al fin intentado o el daño inferido, pues el contumelioso lesiona el honor y el detractor la fama.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera haj que decir:* Que en las conmutaciones involuntarias, a las cuales se reducen todos los daños inferidos al prójimo por palabra o por actos, la clandestinidad y la publicidad diversifican la

1. Cf. ALBERTO MAGNO, *Summa Theol.* p.2 q.117 memb.2 a.1.

naturaleza del pecado, porque la razón de lo involuntario por violencia es diferente de lo involuntario por ignorancia, según se ha expuesto (q.66 a.4).

2. *A la segunda hay que decir:* Que las palabras de detracción se llaman secretas, no en absoluto, sino en relación a aquel de quien se dicen, pues se profieren en ausencia suya y sin que lo sepa; mas el contumelioso habla a la cara del interesado. Por lo cual, si uno habla mal de otro en su ausencia y delante de mucha gente, hay detracción; en cambio, si sólo el ofendido está presente, hay contumelia. No obstante, también, si se habla mal de un ausente a una sola persona, se lesiona la fama de aquél, no total, sino parcialmente.

3. *A la tercera hay que decir:* Que se llama a uno detractor no porque atenta a la verdad, sino porque disminuye la fama del prójimo, lo cual se verifica unas veces directa y otras indirectamente. Directamente, de cuatro modos: primero, cuando imputa una cosa falsa a otro; segundo, cuando con sus palabras exagera los pecados de éste; tercero, cuando revela los secretos; cuarto, cuando lo que es bueno dice que ha sido hecho con mala intención. E indirectamente, ya negando el bien que otro hace, ya lanzando reticencias con malicia.

ARTICULO 2

La detracción, ¿es pecado mortal?

In Rom. 1 lect.8

Objeciones por las que parece que la detracción no es pecado mortal.

1. Ningún acto de virtud es pecado mortal. Ahora bien: revelar el pecado oculto, que, como hemos expuesto (a.1 ad 3), constituye la detracción, es acto de virtud, bien de caridad, siempre que se denuncie el pecado del hermano procurando su enmienda, o bien de justicia, mientras se formule acusación contra el hermano. Luego la detracción no es pecado mortal.

2. Más aún: sobre aquel texto de Prov 24,21: *No te mezcles con los difamadores,* comenta la *Glosa*[2]: *En este vicio incurre todo el género humano.* Mas ningún pecado mortal se encuentra en todo el género humano, porque muchas personas se abstienen de caer en él; en cambio, los pecados veniales son los que se encuentran en todos. Luego la detracción es pecado venial.

3. Y también: Agustín, en la homilía *De igne purg.*[3], coloca entre *los pecados leves la maledicencia, en que incurrimos con gran facilidad o temeridad,* lo cual pertenece a la difamación. Luego ésta es pecado venial.

En cambio está Rom 1,30, que dice: *Los detractores son aborrecidos por Dios,* y esto se consigna, según la *Glosa*[4], *para que no se juzgue que esta falta es ligera por sólo consistir en palabras.*

Solución. *Hay que decir:* Como se ha expuesto (q.72 a.2), los pecados de palabras deben ser juzgados principalmente conforme a la intención del que las dice. Ahora bien: la detracción, por su naturaleza, se ordena a denigrar la reputación de alguien. De ahí que sea propiamente detractor el que hable de alguien en su ausencia con el fin de denigrar su fama. Y arrebatar a una persona su reputación es cosa muy grave, puesto que entre los bienes temporales, parece que la fama es el más valioso, por cuya pérdida el hombre queda privado de la posibilidad de hacer bien una multitud de cosas. Por este motivo, léese en Eclo 41,15: *Conserva con cuidado la buena reputación, porque será para ti un bien más estable que mil tesoros grandes y preciosos.* Por tanto, la detracción, de suyo, es pecado mortal.

Puede, sin embargo, suceder algunas veces que una persona pronuncie palabras por las que se lesione la fama de alguien sin tener esta intención, sino otra cualquiera; mas esto no es difamar directa y formalmente hablando, sino materialmente y de una manera accidental. Y si las palabras por las que es quebrantada la reputación ajena son proferidas por alguien en atención a un bien o a un fin necesario y observando las debidas circunstancias, no hay pecado ni esto puede llamarse detracción. Mas, aunque las pronuncie por ligereza de espíritu o por alguna causa necesaria, no hay pecado mortal, a no ser que la palabra que diga

2. *Glossa ordin.* (3,332 B); RÁBANO MAURO, *In Prov. 2* super 24,21: ML 3,759. 3. Entre las obras de SAN AGUSTÍN, *Serm. Suppos.* serm.104: ML 39,1947. 4. *Glossa ordin.* (6,6 A); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1335.

sea tan grave que perjudique notablemente la fama de alguien, sobre todo en lo relativo a la honestidad de la vida, pues entonces, por la calidad de las palabras, habría razón de pecado mortal.

Y está obligado uno a la restitución de la fama del mismo modo que se ha de restituir cualquier cosa robada, en la forma ya expuesta (q.62 a.2 ad 2) al tratar de la restitución.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que revelar un pecado oculto del prójimo, ya denunciándolo para lograr su enmienda, ya formulando acusación por el bien de la justicia pública, no es difamar, como hemos expuesto (en la sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Que la *Glosa* citada[5] no dice que la detracción se encuentre en todo el género humano, sino que añade *casi,* ya porque se dice: *Es infinito el número de los necios* (Eclo 1,15), y son pocos los que caminan por la vía de la salvación, ya también porque son pocos o ninguno los hombres que alguna vez no digan, por ligereza de espíritu, algo con que se lesione ligeramente la fama de alguna persona en algún punto, pues, como se dice en Sant 3,2, *el que no ofende de palabra, es varón perfecto.*

3. *A la tercera hay que decir:* Que Agustín habla del caso en que una persona revele una falta leve de otra sin intención de perjudicarla, pero sólo por ligereza de espíritu o por descuido de lengua.

ARTICULO 3

La detracción, ¿es el pecado más grave de los que se cometen contra el prójimo?

Objeciones por las que parece que la detracción es el pecado más grave de los que se cometen contra el prójimo:

1. Sobre la frase de Sal 108,4: *En vez de amarme, hablan mal de mí,* dice la *Glosa*[6]: *Más daño causan a Cristo los que le difaman en sus miembros, pues matan las almas de los que habían de creer, que los que crucificaron su carne, que habría de resucitar después.* Por esto parece que la detracción es un pecado más grave que el homicidio, en la medida en que es más grave matar el alma que matar el cuerpo. Ahora bien: el homicidio es el más grave de los pecados que se cometen contra el prójimo. Luego la detracción es el pecado más grave de todos.

2. Más aún: la detracción parece ser un pecado más grave que la contumelia, puesto que el hombre puede repeler la contumelia, pero no la detracción oculta. Mas la contumelia, a su vez, parece ser mayor pecado que el adulterio, ya que el adulterio une dos personas en una sola carne, mas la contumelia divide en muchos aspectos a los que están unidos. Luego la detracción es mayor pecado que el adulterio, el cual, sin embargo, tiene mucha gravedad entre los otros pecados que se cometen contra el prójimo.

3. Y también: la contumelia nace de la ira, y la detracción, de la envidia, como señala Gregorio en XXXI *Moral.*[7] Ahora bien: siendo la envidia un pecado mayor que la ira, la detracción será pecado más grave que la contumelia, y, por tanto, resulta lo que anteriormente hemos dicho.

4. Todavía más: un pecado es tanto más grave cuanto más grave defecto produce. Mas la detracción causa un gravísimo defecto, a saber: la ceguera de la mente, pues dice Gregorio[8]: *¿Qué otra cosa hacen los detractores sino soplar en el polvo, llenándose con él los ojos, de manera que, mientras más difaman, menos ven la verdad?* Luego la detracción es el pecado más grave de todos los que se cometen contra el prójimo.

En cambio está el hecho de que es más grave pecar de obra que de palabra. Y la detracción es pecado de palabra, mientras que el adulterio, el homicidio y el hurto son pecados de obra. Luego la detracción no es más grave que los demás pecados que se cometen contra el prójimo.

Solución. *Hay que decir:* Los pecados cometidos contra el prójimo deben calificarse esencialmente según el daño que le causan, puesto que de ello deriva su

5. *Glossa ordin.* super Prov 24 (3,332 B); RÁBANO MAURO, *In Prov. 2* super 24,21: ML 3,759. 6. *Glossa ordin.* (3,249 E); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,988; SAN AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.* ps.108 super vers.4: ML 32,1433. 7. SAN GREGORIO, *Moral.* 31 c.45: ML 76,621. 8. SAN GREGORIO, *Registrum* 11 indict.4 epist.2 *Ad Palladium:* ML 77,1120.

culpabilidad. Ahora bien: tanto mayor es el daño cuanto mayor es el bien que se destruye. Pero, ya que son de tres clases los bienes del hombre: los del alma, los del cuerpo y los de las cosas exteriores; el bien del alma, que es el más excelso, no puede ser destruido por otra persona sino indirectamente; por ejemplo, por un mal consejo que no influye necesariamente; por el contrario, las otras dos clases de bienes, es decir, los del cuerpo y las cosas exteriores, pueden sernos arrebatados violentamente por otro. Y puesto que el bien del cuerpo es superior al de las cosas exteriores, son más graves los pecados por los que se infiere perjuicio al cuerpo que aquellos otros que producen daños en las cosas exteriores. Por consiguiente, entre los pecados que se cometen contra el prójimo, el más grave es el homicidio, por el que se destruye la vida del prójimo ya en acto existente; sigue a continuación el adulterio, que va contra el orden legítimo de la generación humana, por la que se entra en la vida. Están finalmente, los bienes exteriores, entre los que la reputación vale más que las riquezas, porque es más afín a los bienes espirituales, por lo que se lee en Prov 22,1: *Mejor es el buen nombre que grandes riquezas.* Por consiguiente, la detracción, según su género, es pecado más grave que el hurto; en cambio, menos que el homicidio o el adulterio. Sin embargo, puede existir otro orden por las circunstancias agravantes o atenuantes que concurran.

Accidentalmente se valora la gravedad del pecado en relación con el delincuente, el cual comete un pecado más grave si peca por deliberación que si peca por debilidad o imprevisión; y, con arreglo a esto, los pecados de palabra pueden tener cierta levedad en cuanto que fácilmente proceden de un descuido de la lengua sin gran premeditación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que los que difaman a Cristo, obstaculizando la fe de sus miembros, atentan a su divinidad, sobre la que descansa la fe. Por consiguiente, no cometen una simple detracción, sino una blasfemia.

2. *A la segunda hay que decir:* Que es pecado más grave la contumelia que la detracción, en cuanto que entraña mayor desprecio del prójimo; igual que la rapiña es pecado más grave que el hurto, según se ha expuesto (q.66 a.9). Mas la contumelia no es pecado más grave que el adulterio, ya que la gravedad de éste no se juzga por la unión de los cuerpos, sino por el desorden que se produce en la generación humana. Y el contumelioso no es causa suficiente de la enemistad entre otras personas, sino que tan sólo separa ocasionalmente a los que están unidos, es decir, en cuanto que por el hecho de difundir los defectos de alguien aleja a otros hombres, en lo que puede, de la amistad de aquél, aunque a ello no sean constreñidos por sus palabras. Así, también el detractor es ocasionalmente un homicida, es decir, en cuanto por sus palabras da a otro ocasión para odiar o despreciar al prójimo. Por lo cual, en una carta de Clemente[9] se consigna que *los detractores son homicidas,* es decir, indirectamente, pues *el que aborrece a su hermano es homicida,* como se dice en 1 Jn 3,15.

3. *A la tercera hay que decir:* Que, puesto que *la ira busca una venganza abierta,* como observa el Filósofo en II *Rhet.*[10], por eso la detracción, que se realiza en secreto, no es hija de la ira, como la contumelia, sino más bien de la envidia, que procura por todos los medios disminuir la gloria del prójimo. Sin embargo, de ahí no se sigue que la detracción sea más grave que la contumelia, porque de un vicio menor puede provenir mayor pecado, y así de la ira nace el homicidio y la blasfemia. El origen, pues, de los pecados se determina por su inclinación a un fin, lo que se produce por apego a los bienes perecederos; sin embargo, la gravedad del pecado se determina más bien en razón del alejamiento de los bienes verdaderos.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que puesto que *el hombre se complace en la sentencia de su boca,* como dice Prov 15,23, sígüese que el que difama comienza a amar y creer más aquello que dice, y, por consiguiente, a odiar más al prójimo

9. Cf. Ps. CLEMENTE ROMANO, epist. *Decretal* 1 *Ad lac.* (MA 1,105). Véase también GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 23 q.3: *De poenit.*, d.l can.24: *Homicidiorum* (RF I 1164). 10. ARISTÓTELES, *Rhet. 2* c.2 n.1 (BK 1378a31); cf. c.4 n.31.

y a separarse así cada vez más del conocimiento de la verdad. Sin embargo, este efecto puede derivarse también de otros pecados cometidos por odio al prójimo.

ARTICULO 4

El que oye y tolera al detractor, ¿peca gravemente?

In Ps., ps.14

Objeciones por las que parece que el que oye y tolera al detractor no peca gravemente:

1. Nadie está obligado a hacer por otro más que por sí mismo. Ahora bien: es laudable que el hombre tolere pacientemente a sus detractores, pues escribe Gregorio, en la homilía 9 *Super Ezech.* [11]: *De! mismo modo que no debemos provocar intencionadamente las conversaciones de los detractores, a fin de que ellos no perezcan, también debemos soportar con ecuanimidad las suscitadas por su malicia, para que se acreciente el mérito en nosotros.* Luego no se peca si no se rechazan las detracciones de los demás.

2. Más aún: se lee en Eclo 4,30: *No contradigas nunca una palabra de verdad.* Mas algunas veces se comete detracción diciendo palabras verdaderas, como se ha expuesto (a.1 ad 3). Luego parece que no siempre está obligado el hombre a rechazar a los detractores.

3. Y también: nadie debe impedir lo que redunda en utilidad del prójimo. Ahora bien: la detracción frecuentemente redunda en utilidad de aquellos contra quienes se dirige, pues dice el papa Pío [12]: *Algunas veces la detracción se concita contra los buenos para humillar a los que la adulación de sus familiares o el favor de las demás gentes habían exaltado demasiado.* Luego no se deben impedir las detracciones.

En cambio está Jerónimo, que dice [13]: *Vigila para que no tengas la lengua o el oído con comezón; esto es, no difames a otros ni oigas a los que difaman.*

Solución. *Hay que decir:* Según el Apóstol, en Rom 1,32, *son dignos de muerte no sólo los que cometen pecados, sino también los que aprueban a los que los cometen,* lo cual puede acontecer de dos modos: primero, directamente, esto es, cuando uno induce a otro a pecar o se complace en el pecado; segundo, indirectamente, cuando no se impide pudiendo impedirlo, y esto sucede algunas veces no porque se complazca con el pecado, sino por cierto temor humano. Debe, pues, decirse que, si alguien escucha las difamaciones sin rechazarlas, parece que consiente con el detractor, y por ello se hace partícipe de su pecado. Si le induce a difamar o solamente se complace en la difamación por odio a aquel a quien se denigra, no peca menos que el detractor, y a veces peca más. De ahí que escriba Bernardo [14]: *No me resulta fácil decir cuál de estas dos cosas es más punible: difamar o escuchar al detractor.* Pero si el que escucha no se complace en el pecado, sino que sólo por temor, negligencia e incluso, por cierta vergüenza, se abstiene de rechazar al detractor, peca ciertamente, pero mucho menos que el detractor, y la mayoría de las veces su pecado es venial. Puede, a veces, incurrirse también aquí en pecado mortal, ya porque a uno corresponda por su cargo corregir al detractor, ya por algún peligro consiguiente, ya por la raíz de aquella abstención, es decir, por el respeto humano, que puede ser algunas veces pecado mortal, como se ha expuesto (q.19 a.3).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que nadie oye las propias difamaciones que le afectan, porque las cosas malas que se dicen de alguien estando presente no son detracción propiamente hablando, sino contumelias, como se ha expuesto (a.l ad 2). Sin embargo, las detracciones hechas contra alguien pueden llegar a su conocimiento por los relatos de otras personas, y entonces a su arbitrio le compete tolerar el detrimento de su reputación, a no ser que esto redunde en peligro de otros, como se ha dicho (q.72 a.3). Por consiguiente, puede ser elogiada en este punto su paciencia, puesto que soporta con resignación las propias difamaciones que le afectan. En cambio, no queda a su arbitrio tolerar el daño de la fama aje-

11. SAN GREGORIO, *In Ezech.* 1 hom.9: ML 76,877. 12. Cf. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 6 q.1 append. ad can.9: *Oves* (RF I 557). 13. SAN JERÓNIMO, Epist.52 *Ad Nepotianum:* ML 22,538. 14. SAN BERNARDO, *De consider. 2* c.13: ML 182,756.

na y, por tanto, incurre en falta si no lo rechaza pudiendo hacerlo, por la misma razón por la que se nos obliga a *levantar el asno ajeno que yace bajo el peso de la carga,* según está escrito en Dt 22,4; Ex 23,5.

2. *A la segunda hay que decir:* Que no siempre se debe rechazar al detractor tachándole de falsedad, sobre todo si se sabe que es cierto lo que dice. Pero debe argüírsele que peca por difamar a su hermano, o al menos hacerle ver, por la severidad de nuestro rostro, que su detracción desagrada, ya que, como se lee en Prov 25,23, *el viento del norte disipa las lluvias y la faz severa hace callar a la lengua detractora.*

3. *A la tercera hay que decir:* Que la utilidad que pueda provenir de una difamación no se deriva de la intención del detractor, sino de la disposición de Dios, que hace brotar el bien de cualquier mal. Por eso, con todo, hay que rechazar a los que detractan como también a los que raptan u oprimen a otros: aunque para los que son oprimidos o expoliados por esto aumente el mérito, por sufrir con paciencia.

CUESTIÓN 74

La susurración

Corresponde a continuación tratar de la susurración (cf. q.72 introd.). Acerca de esto se plantean dos preguntas:

1. La susurración, ¿es un pecado distinto de la detracción?—2. ¿Cuál de los dos es más grave?

ARTICULO 1

La susurración, ¿es pecado distinto de la detracción?

Infta. q.75 a.1; *In Rom.* 1 lect.8

Objeciones por las que parece que la susurración no es pecado distinto de la detracción:

1. Dice Isidoro, en el libro *Etymol.* [1]: *El susurrador toma este nombre del sonido de la voz, porque al difamar no habla a la faz de alguien, sino al oído.* Mas el hablar del otro difamándolo es propio de la detracción. Luego la susurración no es pecado distinto de la detracción.

2. Más aún: se lee en Lev 19,16: *No incriminarás ni murmurarás en el pueblo.* Pero incriminar parece ser lo mismo que difamar. Luego tampoco difiere la susurración de la detracción.

3. Y también: léese también en Eclo 28,15: *El murmurador y el hombre de dos lenguas será maldito.* Mas parece que un hombre de doble lengua es igual que un detractor, por cuanto es propio de los detractores hablar con dos lenguas: con una en ausencia del difamado y con otra en su presencia. Luego susurrador es lo mismo que detractor.

En cambio está el texto de Rom 1,29-30: *Susurradores, detractores,* sobre el cual comenta la *Glosa*[2]: *Susurradores son los que siembran la discordia entre los amigos; detractores son los que niegan o disminuyen lo bueno de otros.*

Solución. *Hay que decir:* La susurración y la difamación coinciden en la materia e incluso en la forma, o sea, en la manera de hablar, puesto que en ambas se habla mal del prójimo ocultamente. Por esta semejanza se toma a veces uno de estos pecados por el otro; por eso, sobre aquel texto de Eclo 5,16: *No seas tenido por murmurador,* añade la *Glosa*[3]: *esto es, por detractor.* Pero difieren en el fin, pues el detractor tiende a denigrar la fama del prójimo; de ahí que difunda principalmente sobre el prójimo aquellas especies malas con que puede ser infamado o, al menos, disminuida su fama;

1. SAN ISIDORO, *Etymol.* 10 ad litt. *S:* ML 82,394. 2. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1335. Se lee también la primera parte en la *Glossa interl,* super Rom 1,29 (6,6r); pero la segunda parte, en la *Glossa interl.* super Rom 1,30 (6,6 A). 3. *Glossa interl.* (3,393r).

mientras que el murmurador tiende a romper la amistad, como consigna la *Glosa* citada[4], y por eso dice Prov 26,20: *Suprimido el murmurador, cesan las rencillas.* Por tanto, el susurrador profiere contra el prójimo aquellas especies malas que pueden mover contra él el ánimo del oyente, según el pasaje bíblico de Eclo 28,11: *El hombre pecador turbará a los amigos y en medio de los que viven en paz pondrá enemistad.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el susurrador en cuanto que habla mal de otro, incurre en difamación; pero difiere del detractor porque no se propone directamente decir algo malo de otro, sino difundir todo aquello que pueda exacerbar los ánimos de una persona contra otra, aunque lo que diga sea verdaderamente bueno, y, por el contrario, aparentemente malo por cuanto desagrada a quien se lo dice.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el incriminador difiere del murmurador y del detractor, porque aquél es el hombre que públicamente imputa crímenes a otras personas, ya acusando, ya insultando, lo que no pertenece ni al detractor ni al murmurador.

3. *A la tercera hay que decir:* Que, en sentido propio, el murmurador es llamado *hombre de dos lenguas.* Pues cuando hay amistad entre dos personas, se esfuerza éste por romperla por ambas partes a la vez, y para ello se vale de su doble lengua para con cada uno de los interesados, hablando a uno mal del otro. Por ello se consigna en Eclo 28,15: *Maldito sea el susurrador y el hombre de dos lenguas,* y añade: *porque perturba a muchos que viven en paz.*

ARTICULO 2

La detracción, ¿es pecado más grave que la susurración?

Objeciones por las que parece que la detracción es pecado más grave que la susurración:

1. Los pecados de palabra consisten en pronunciar malos conceptos. Mas el detractor dice del prójimo cosas que son absolutamente malas, porque de ellas nace la infamia o disminuye la reputación; en cambio, el susurrador no se cuida de publicar más que apariencias de mal, que desagraden al que las escucha. Luego la detracción es un pecado más grave que la susurración.

2. Más aún: cualquiera que arrebata a alguien su fama, le roba no sólo un amigo, sino muchos, puesto que todo el mundo rehuye la amistad de personas infamadas. Por eso se reprocha en el texto de 2 Cró 19,2: *te unes en amistad con los que odian al Señor.* Pero la susurración roba solamente un amigo. Luego es pecado más grave la susurración que la detracción.

3. Y también: en Sant 4,11 se lee: *El que difama a su hermano, difama a la ley,* y, por consiguiente, a Dios, que es el legislador; por eso el pecado de la detracción parece ser pecado contra Dios, lo cual es gravísimo, como se ha demostrado (q.20 a.3; 1-2 q.73 a.3). Mas el pecado de susurración va contra el prójimo. Luego el pecado de detracción es más grave que el de susurración.

En cambio está Eclo 5,17, que dice: *Sobre el hombre de doble lengua hay una marca pésima: el sembrador de cizaña se atrae el odio, la enemistad y la afrenta.*

Solución. *Hay que decir:* Según se ha dicho (q.73 a.3; 1-2 q.73 a.8), el pecado contra el prójimo es tanto más grave cuanto mayor es el daño que al prójimo se infiere, y es tanto mayor ese daño cuanto más excelso sea el bien que se destruye. Pero el amigo es el más valioso entre todos los bienes exteriores, puesto que *sin amigos nadie puede vivir,* como constata el Filósofo en VIII *Ethic.*[5] Por eso se lee en Eclo 6,15: *No hay nada comparable a un amigo fiel,* porque, para que un hombre sea considerado digno de la amistad de otro, es necesaria también una óptima reputación, que por la difamación se destruye. De ahí que la susurración sea mayor pecado que la detracción, y aun que la contumelia, ya que *el amigo es preferible al honor, y vale más ser amado que ser honrado,* como escribe el Filósofo en VIII *Ethic.*[6]

4. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO, super Rom 1,29: ML 191,1335; cf. antes la nota 2. 5. ARISTÓTELES, *Ethic.* 8 c.1 n.1 (BK 1155a5): S. TH., lect.1l 6. ARISTÓTELES, *Ethic.* 8 c.8 n.2 (BK 1159a25): S. TH., lect.8.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la especie y la gravedad del pecado se determinan más bien por su fin que por el objeto material. De ahí que, por razón del fin, la susurración es más grave, aunque el difamador difunda algunas veces peores conceptos.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la reputación es una condición necesaria para la amistad, mientras que la infamia dispone a la enemistad. Mas una disposición es menos que el término hacia el que se ordena. Por consiguiente, el que realiza un acto que es disposición hacia la enemistad peca menos que el que directamente actúa para inducir a esa enemistad.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el que difama a su prójimo parece difamar a la ley en tanto en cuanto que desprecia el precepto del amor al prójimo, precepto contra el que obra más directamente el que se esfuerza por romper una amistad. Por eso, este pecado va principalmente contra Dios, puesto que *Dios es caridad,* según está escrito en 1 Jn 4,8.16. Y así consigna Prov 6,16: *Hay seis cosas que aborrece el Señor, y una séptima que es detestada por su Espíritu,* y añade, v.19, la séptima: *el que siembra la discordia entre sus hermanos.*

CUESTIÓN 75

La mofa o burla

Corresponde a continuación tratar de la burla (cf. q.72 introd.). Acerca de esto se formulan dos preguntas:

1. La burla, ¿es un pecado especial distinto de los otros pecados de palabra por los que se infiere daño al prójimo?—2. La burla, ¿es pecado mortal?

ARTICULO 1

La burla, ¿es un pecado especial?

Objeciones por las que parece que la burla no es un pecado especial distinto de los anteriormente examinados:

1. Hacer a alguien objeto de irrisión parece ser la misma cosa que burlarse de él; mas la irrisión parece que pertenece a la contumelia. Luego la burla no parece distinguirse de la contumelia.

2. Más aún: nadie es objeto de burla sino por alguna cosa torpe de que el hombre se ruboriza, como son los pecados, los cuales pertenecen a la contumelia si se imputan públicamente a alguien; mas si se imputan ocultamente, pertenecen a la detracción o susurración. Luego la burla no es un vicio distinto de los mencionados anteriormente.

3. Y también: tales pecados se distinguen entre sí según los perjuicios que infieren al prójimo. Ahora bien: por la burla sólo se puede inferir daño al prójimo en su honor, en su reputación o en sus amistades. Luego la burla no es un pecado distinto de los antedichos.

En cambio está el hecho de que la burla se hace a manera de juego. Por lo que también es llamada *irrisión.* Pero ninguno de los pecados predichos se comete a modo de juego, sino con seriedad. Luego la burla difiere de todos los ya examinados.

Solución. *Hay que decir:* Según se ha dicho ya (q.72 a.2), los pecados de palabra deben ser principalmente juzgados según la intención del que los profiere. Y por esto, según los distintos fines que alguien persiga hablando contra el prójimo, se distinguirán tales pecados. Ahora bien: igual que uno, al insultar, intenta rebajar el honor del insultado, y detractando trata de quebrantar la reputación, y sembrando la discordia busca destruir una amistad, así también otro, al burlarse, tiene intención de hacer ruborizarse a aquel de quien se burla. Y puesto que este fin es distinto de los otros, también el pecado de burla se distingue de los pecados ya mencionados.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la irrisión y la burla convienen en el fin, pero difieren

en el modo; porque *la burla se hace con la boca,* esto es, con palabras y carcajadas; en cambio, *la irrisión se lleva a cabo frunciendo el ceño,* como precisa la *Glosa*[1] comentando aquel texto del Sal 2,4: *El que habita en los cielos se burlará de ellos.* Con todo, tales diferencias no distinguen la especie del pecado. Sin embargo, tanto una como otra difieren de la contumelia, como el rubor de la deshonra, pues el rubor es un signo del *temor de la deshonra,* como dice el Damasceno[2].

2. *A la segunda hay que decir:* Que por la obra virtuosa una persona merece respecto y la estimación ante los demás, y obtiene en sí mismo la gloria de una buena conciencia, según las palabras de 2 Cor 1,12: *Nuestra gloria es ésta: el testimonio de nuestra conciencia.* De ahí que, inversamente, por un acto indigno, esto es, vicioso, se pierda la fama y el honor de un hombre ante los demás, y con este propósito, tanto el que ultraja como el que difama, atribuyen a otro cosas torpes. Mas, por parte de la víctima, pierde ésta, con las cosas torpes que se dicen, la gloria de la conciencia por medio de cierta confusión y vergüenza que sufre, y precisamente con este fin difunde tales cosas el que se burla de alguien. Y de este modo es evidente que la burla se confunde con los demás pecados precedentes por su materia, pero difiere de ellos por el fin.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la seguridad y la paz de la conciencia son un gran bien, según Prov 15,15: *Un espíritu tranquilo es como un perpetuo festín.* De aquí que, el que turba la conciencia de alguien cubriéndolo de confusión, le infiere un perjuicio especial. Por eso la burla es un pecado especial.

ARTICULO 2

La burla, ¿puede ser un pecado mortal?

Objeciones por las que parece que la burla no puede ser un pecado mortal:

1. Todo pecado mortal va contra la caridad. Mas la burla no parece oponerse a la caridad, porque a veces se comporta como un juego entre amigos, por lo que se llama también chanza. Luego la burla no puede ser pecado mortal.

2. Más aún: parece que la peor burla es la que entraña una injuria a Dios. Mas no toda burla que redunde en perjuicio de Dios es pecado mortal; de otra manera, cualquiera que volviese a caer en algún pecado venial del que se arrepintió pecaría mortalmente, pues dice Isidoro[3] que *comete una burla y no está realmente arrepentido el que reincide en aquello de que se arrepintió.* Seguiríase igualmente que toda simulación sería pecado mortal, porque, según comenta Gregorio en *Moral.*[4], el avestruz representa al *simulador,* que se burla del *caballo,* es decir, del hombre justo, y del *jinete,* esto es, de Dios. Luego la burla no es un pecado mortal.

3. Y también: la contumelia y la detracción parecen ser pecados más graves que la burla, puesto que es peor hacer algo en serio que en broma. Mas no toda detracción o contumelia es pecado mortal. Luego mucho menos la burla.

En cambio está Prov 3,34, que dice: *Dios se burla de los burladores.* Ahora bien: esa burla de Dios consiste en castigar eternamente a causa del pecado mortal, como es manifiesto por aquello que dice Sal 2,4: *El que habita en los cielos se reirá de ellos.* Luego la burla es pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* La burla no se hace sino sobre algún mal o defecto. Ahora bien: si éste es grande, no hay que tomarlo por un juego, sino en serio. Por consiguiente, si se toma a juego o causa risa (de lo que proceden, en latín, los nombres de irrisión y diversión), es porque se considera ese mal como cosa insignificante. Mas puede considerarse un mal como pequeño de dos modos: primero, en sí mismo; segundo, por razón de la persona. Así, cuando alguien toma a juego o a risa el mal o el defecto de otra persona porque en sí es un mal pequeño, comete un pecado venial y leve por su naturaleza. Mas cuando se toma como pequeño ese mal por razón de la persona, como ocurre con los defectos de los niños y de los tontos, que solemos estimar en poco, entonces el que uno se burle o se ría implica menos-

1. *Glossa interl.* (3,89r); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,71. 2. SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* 2 c.15: MG 94,932. 3. SAN ISIDORO, *Sent.* 2 c.16: ML 83,619. 4. SAN GREGORIO, *Moral.* 30 c.15: ML 76,588.

preciar totalmente al prójimo y juzgarlo tan vil que no ha de inquietarse por su mal, sino que se le debe estimar como objeto de diversión. Y tomada así la burla, es pecado mortal, y aun más grave que la contumelia, porque el contumelioso parece tomar en serio el mal de otro; en cambio, quien se burla lo toma a risa, y así resulta mayor el desprecio y la deshonra.

Según todo esto, la burla es un pecado grave, tanto más grave cuanto mayor respeto se debe a la persona sobre quien recaiga la burla. Por consiguiente, la peor de todas es burlarse de Dios y de las cosas propias de El, según se dice en Is 37,23: *¿A quién has insultado y contra quién has alzado tu voz?* Y luego añade: *Contra el Santo de Israel.* Viene en segundo lugar la burla contra los padres, por lo que dice Prov 30,17: *El ojo del que hace burla de su padre y desprecia a la madre que le engendró será arrancado por los cuervos del torrente y comido por los hijos de las águilas.* Ocupa en tercer lugar, por su gravedad, la burla que recae sobre los justos, porque *el honor es el premio de la virtud*[5]. Y frente a esto se dice en Job 12,4: *Es escarnecida la sencillez del justo.* Esta burla es muy nociva, porque por ésta los hombres son impedidos de hacer el bien, según dice Gregorio[6]: *Hay quienes ven brotar el bien en las obras del prójimo y se apresuran a arrancarlo en seguida con mano de mortífera censura.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la broma no implica cosa alguna contraria a la caridad respecto de la persona con quien se juega; pero puede encerrar algo contrario a la caridad en relación con aquel con quien se juega si hay desprecio, como se ha expuesto (en la sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Que quien reincide en un pecado del que se arrepintió y quien finge sus sentimientos no se burla formalmente de Dios, pero se presta a esta interpretación, es decir, en cuanto se comporta al modo del que se burla. Sin embargo, cuando alguien peca venialmente, no puede en rigor decirse que reincide ni que finge, sino que hay en él una disposición a la recaída y una manera imperfecta de obrar.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la burla, por su naturaleza, es algo menos grave que la detracción o la contumelia, porque no implica desprecio, sino juego. Algunas veces, sin embargo, entraña mayor desprecio que incluso la contumelia, como se ha dicho (en la sol.), y entonces es pecado grave.

CUESTIÓN 76

La maldición

Corresponde a continuación tratar de la maldición (cf. q.72 introd.). Acerca de esto se plantean cuatro problemas:

1. ¿Puede alguien, lícitamente, maldecir al prójimo?—2. ¿Es lícito maldecir a la criatura irracional?—3. La maldición, ¿es pecado mortal?—4. Su comparación con los demás pecados.

ARTICULO 1

¿Es lícito maldecir a alguien?

In Sent. 4 d.18 q.2 a.1 q.[a]2 ad 1; *In Iob* 3 lect.1; *De virtut.* q.2 a.8 ad 15; *In Rom.* 11 lect.1; 12 lect.3

Objeciones por las que parece que no es lícito maldecir a nadie:

1. No está permitido transgredir un precepto del Apóstol, por medio del cual habla Cristo, como se puede ver en 2 Cor 13,3. Ahora bien: éste ordenó en Rom 12,14: *Bendecid y no maldigáis.* Luego no es lícito maldecir a nadie.

2. Más aún: todos los hombres están obligados a bendecir a Dios, según expresa Dan 3,82: *Hijos de los hombres, ben-*

5. ARISTÓTELES, *Ethic.* 4 c.3 n.15: S. TH., lect.8.
6. SAN GREGORIO, *Moral.* 20 c.14: ML 76,155.

decid al Señor. Pero, como se señala en Sant 3,9ss, no puede una misma boca maldecir al hombre y bendecir a Dios. Luego a nadie es lícito maldecir a otro.

3. Y también: el que maldice a alguien parece que le desea un mal, sea de culpa o de pena, pues la maldición parece ser una cierta imprecación. Mas no es lícito desear el mal ajeno, sino que se debe orar por todos a fin de que se libren del mal. Luego a nadie es lícito maldecir.

4. Todavía más: el diablo, por su obstinación, es el ser más malvado de todos. Sin embargo, a nadie es lícito maldecir al diablo, como tampoco maldecirse a sí mismo, pues se lee en Eclo 21,30: *Cuando el impío maldice al diablo, maldice a su propia alma.* Luego mucho menos lícito es maldecir al prójimo.

5. Incluso aún: sobre aquello de Núm 23,8: *¿Cómo maldeciré a quien Dios no maldijo?*, comenta la *Glosa*[1]: *No puede tenerse un justo motivo de maldición cuando se ignoran los sentimientos del pecador.* Mas el hombre no puede adivinar los sentimientos de otro hombre ni tampoco saber si es maldito de Dios. Luego a nadie es lícito maldecir a otro hombre.

En cambio está Dt 27,26, que dice: *¡Maldito sea el que no observa las palabras de esta ley!* También Eliseo maldijo a los niños que se burlaban de él, según se constata en 2 Re 2,24.

Solución. *Hay que decir:* Maldecir es lo mismo que *decir lo malo.* Mas de tres maneras se puede decir algo: primera, a manera de enunciación, que se expresa con el verbo en modo indicativo; en este sentido, maldecir no es otra cosa que referir lo malo de otro, lo cual pertenece a la detracción, por cuya razón algunas veces los detractores son llamados maldicientes. Segunda, a manera de causa, cuando el decir causa lo expresado; esta forma corresponde primaria y principalmente a Dios, que hizo todo con su palabra, según Sal 32,9; 148,5: *Habló, y todas las cosas fueron hechas.* Mas también, y en segundo término, corresponde a los hombres, que con el imperio de sus palabras mueven a otros a hacer algo; para esto ha sido instituido el modo imperativo del verbo. Tercera, el decir puede ser también cierta expresión de los sentimientos de la persona que desea lo que con la palabra expresa, y para esto se ha instituido el modo optativo.

Dejando, pues, a un lado el primer modo de maldecir, que se realiza por una simple enunciación del mal, se ha de tratar de las otras dos formas. Acerca de ello se ha de saber que hacer algo y desearlo son actos correlativos en cuanto a su bondad o malicia, como se desprende de lo expuesto en otro lugar (1-2 q.20 a.3). Por consiguiente, en estos dos modos, por los que se expresa algo malo en forma imperativa u optativa, hay igual razón de licitud o ilicitud. Si, pues, uno ordena o desea el mal de otro en cuanto es un mal, queriendo este mal por sí mismo, maldecir de una u otra forma será ilícito, y ésta es la maldición rigurosamente hablando. Pero si uno ordena o desea el mal de otro bajo la razón de bien, entonces es lícito, y no habrá maldición en sentido propio, sino materialmente, ya que la intención principal del que habla no se orienta al mal, sino al bien.

Mas sucede que un mal puede ser considerado ordenado o deseado bajo la razón de bien por doble motivo. Unas veces por justicia, y así un juez maldice lícitamente a aquel a quien manda le sea aplicado un justo castigo; así también es como la Iglesia maldice anatematizando. También así los profetas imprecan algunas veces males contra los pecadores, conformando en cierto modo su voluntad a la justicia divina (aunque tales imprecaciones pueden también entenderse a manera de profecías). Otras veces se dice algún mal por razón de utilidad, como cuando alguien desea que un pecador padezca alguna enfermedad o impedimento cualquiera para que se haga mejor o al menos para que cese de perjudicar a otros.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el Apóstol prohibe la maldición propiamente dicha, con intención de mal.

2. *A la segunda hay que decir:* Que lo mismo debe contestarse a la segunda objeción.

3. *A la tercera hay que decir:* Que desear un mal a alguien bajo la razón de bien no es contrario al afecto con que a

1. *Glossa ordin.* (1,305); ORÍGENES, *In Num.* hom.15: MG 12,687.

éste se le desea absolutamente el bien, sino que más bien se conforma con ese sentimiento.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que en el diablo hay que distinguir la naturaleza y la culpa. Su naturaleza es buena, proviene de Dios y no es lícito maldecirla; en cambio, debe maldecirse su culpa, según aquel texto de Job 3,8: *Maldíganle los que maldicen el día.* Mas cuando un pecador maldice al diablo por razón de su culpa, se estima a sí mismo por ese motivo digno de madición. Y en este sentido se dice que maldice a su alma.

5. *A la quinta hay que decir:* Que los sentimientos del pecador, aunque no se vean directamente, pueden, no obstante, percibirse por algún pecado manifiesto por el cual debe aplicarse castigo. Igualmente también, aunque no sea posible conocer al que maldice Dios con reprobación eterna, puede, sin embargo, saberse quién es maldito de Dios en razón de la culpabilidad de su falta actual.

ARTICULO 2

¿Es lícito maldecir a la criatura irracional?

Infra a.4 ad 1

Objeciones por las que parece que no es lícito maldecir a la criatura irracional:

1. La maldición principalmente parece que es lícita en cuanto atiende al castigo. Mas la criatura irracional no es susceptible ni de culpa ni de castigo. Luego no es lícito maldecirla.

2. Más aún: en la criatura irracional no se halla más que la naturaleza que Dios creó. Ahora bien: no es lícito maldecir ésta, ni aun la que se encuentra en el diablo, según lo expuesto (a.1 ad 4). Luego de ningún modo es lícito maldecir a la criatura irracional.

3. Y también: la criatura irracional o es estable, como los cuerpos, o es transitoria, como el tiempo. Pero, como dice Gregorio en IV *Moral.*[2], *es vano maldecir lo que no existe y vicioso maldecir lo que existe.* Luego de ningún modo es lícito maldecir a la criatura irracional.

En cambio está el hecho de que el Señor maldijo a la higuera, según se constata en Mt 21,9, y *Job maldijo el día de su nacimiento,* como se recoge en Job 3,1.

Solución. *Hay que decir:* La bendición o la maldición pertenecen propiamente al ser que sea susceptible de que le sobrevenga un bien o un mal, es decir, a la criatura racional. Pero también se dice que sobreviene un bien o un mal a las criaturas irracionales en cuanto guardan relación con la criatura racional, para la cual existen. Estas se pueden relacionar de varias maneras: primera, a modo de ayuda, esto es, en cuanto que por las criaturas irracionales se provee a la necesidad humana, y en este sentido el Señor dijo al hombre, en Gén 2,17: *Maldita sea la tierra que tú trabajas,* es decir, de modo que el hombre sea castigado con la aridez de la tierra. Así también ha de entenderse Dt 28,5: *Benditos sean tus graneros,* y más adelante (v.17): *Maldito sea tu granero.* De igual modo David maldijo a los montes de Gélboe (2 Sam 1,21), según la interpretación de Gregorio[3]. Segundo, la criatura irracional puede ordenarse a la racional a modo de símbolo, y así el Señor maldijo a la higuera como símbolo de Judea. Puede, por último, ordenarse la criatura irracional a la racional a título de marco geográfico y cronológico, y en este concepto maldijo Job el día de su nacimiento, a causa del pecado original que contrajo al nacer y a causa también de los sufrimientos subsiguientes al mismo. En ese sentido puede también entenderse el que David maldijera las montañas de Gélboe, según relata 2 Sam 1,21, es decir, por la mortandad del pueblo que en ellas había sucedido.

En cambio, maldecir a los seres irracionales, en cuanto que son criaturas de Dios, es pecado de blasfemia, y maldecirlas consideradas en sí mismas es ocioso y vano y, por consiguiente, ilícito.

Respuesta a las objeciones: De lo dicho se desprende la contestación a las objeciones.

ARTICULO 3

Maldecir, ¿es pecado mortal?

Objeciones por las que parece que maldecir no es pecado mortal:

2. SAN GREGORIO, *Moral. 4* c.2: ML 75,634.

3. SAN GREGORIO, *Moral. 4* c.4: ML 75,636.

1. Agustín, en la homilía *De igne purgatorio* [4], enumera la maldición entre los pecados leves. Y éstos son veniales. Luego la maldición no es pecado mortal, sino venial.

2. Más aún: las cosas que se realizan por ligereza de espíritu no parece que sean pecados mortales. Mas algunas veces la maldición se profiere por ligereza. Luego la maldición no es pecado mortal.

3. Y también: es más grave hacer el mal que maldecir. Pero hacer el mal no es siempre pecado mortal. Luego mucho menos maldecir.

En cambio está el hecho de que nada excluye del reino de Dios sino el pecado mortal. Ahora bien: la maldición excluye del reino de Dios, según aquello de 1 Cor 6,10: *Ni los maldicientes ni los ladrones poseerán el reino de Dios.* Luego la maldición es pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* La maldición de que ahora tratamos aquí es aquella por la que se invoca un mal contra alguien, ya en forma imperativa, ya optativa. Pero querer el mal de otro o mandar que se le infiera repugna de suyo a la caridad, por la cual amamos al prójimo queriendo su bien. Y de este modo, según su propio género, es pecado mortal, y tanto más grave cuanto más obligados estamos a amar y a reverenciar a la persona que maldigamos. De ahí que esté escrito en Lev 20,9: *El que maldijere a su padre y a su madre, sea muerto.*

Sin embargo, puede suceder que proferir una palabra de maldición sea sólo pecado venial, ya por la pequenez del mal que uno desee al otro al maldecirlo, ya también por los sentimientos del que profiere tales palabras de maldición, siempre que lo haga por ligereza o en broma o por algún aturdimiento, porque los pecados de palabra se juzgan principalmente por los sentimientos del agente, como se ha expuesto antes (q.72 a.2).

Respuesta a las objeciones: Con lo anterior quedan resueltas las objeciones.

ARTICULO 4

Maldecir, ¿es pecado más grave que difamar?

Objeciones por las que parece que la maldición es un pecado más grave que la difamación:

1. La maldición parece ser una especie de blasfemia, como se desprende de aquel texto de la epístola canónica de Judas (v.9), donde se lee que *el arcángel San Miguel, cuando disputaba con el diablo y reclamaba el cuerpo de Moisés, no se atrevió a pronunciar contra él una sentencia de blasfemia,* y aquí se emplea la palabra *blasfemia* por maldición, según observa la *Glosa* [5]. Pero la blasfemia es un pecado más grave que la detracción. Luego la maldición es más grave que la detracción.

2. Más aún: el homicidio es más grave que la difamación, como se ha expresado ya (q.73 a.3). Ahora bien: la maldición tiene igual valor que el pecado de homicidio, pues el Crisóstomo, en *Super Matth.* [6], afirma: *Si dijeres a Dios: Maldice a este hombre, destruye su casa y haz perecer todos sus bienes, en nada diferirás del homicida.* Luego la maldición es más grave que la detracción.

3. Y también: una causa tiene más eficacia que un signo. Pero quien maldice causa un mal por su mandato; en cambio, quien difama, sólo designa el mal ya existente. Luego más gravemente peca el maldiciente que el detractor.

En cambio está el hecho de que la detracción nunca puede ser hecha bien; por el contrario, la maldición puede ser hecha bien o mal, como consta de lo anteriormente expuesto (a.1). Luego es más grave la detracción que la maldición.

Solución. *Hay que decir:* Según se ha dicho en la primera parte (q.48 a.5), hay dos clases de males, a saber: el mal de la culpa y el mal de la pena. Pero, como allí hemos visto (a.6), el mal de la culpa es el peor. De ahí que hablar del mal de

4. Dentro de las obras de SAN AGUSTÍN, *Serm. Suppos.* serm.104: ML 36,1947. 5. *Glossa interl.* (6,238r). 6. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Matth.* hom.19: MG 57,285.

la culpa es peor que hablar del mal de la pena, siempre que sea igual el modo de expresión. Pero el contumelioso, el susurrador, el detractor y aun el que hace burla de otro, hablan de la culpa o falta ajena, mientras que el maldiciente, tal como aquí lo entendemos, invoca el castigo, o mal de la pena, mas no el mal de la culpa, a no ser que ésta se tome bajo la razón de pena. Sin embargo, no es idéntica la forma de expresión, pues a los cuatro vicios mencionados pertenece el hablar de la culpa o falta ajena solamente a modo de enunciación; en cambio, por medio de la maldición se dice el mal de la pena, ya en forma imperativa para causarlo, ya a título de deseo. Mas la misma enunciación de la culpa es un pecado, en cuanto se infiere con ella algún daño al prójimo. Ahora bien: en igualdad de circunstancias, es más grave inferir un perjuicio que desearlo simplemente. De ahí que la detracción, en su acepción más general, es pecado más grave que la maldición, que expresa un simple deseo; pero la maldición que se formula en forma imperativa, puesto que tiene valor de causa, puede ser: o más grave que la detracción si infiere un daño mayor que la denigración de la fama, o más leve si el daño es menor.

Estos extremos deben juzgarse según lo que formalmente pertenece a la esencia de estos vicios. Sin embargo, pueden considerarse también otras circunstancias accidentales que aumenten o disminuyan la gravedad de dichos pecados.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la maldición de la criatura, en cuanto es tal criatura, repercute sobre Dios, y puede tener así, de modo accidental, razón de blasfemia. No sucede esto si se maldice a la criatura por una culpa o falta suya. Y la misma distinción existe respecto de la detracción.

2. *A la segunda hay que decir:* Que según se ha expresado (en la sol.; a. 1-3), la maldición incluye en una de sus formas el deseo del mal. De ahí que, si el que maldice desea la muerte de otro, su deseo no difiere del homicida; pero difiere del homicida en cuanto que no comete el acto exterior, que añade algo a la voluntad.

3. *A la tercera hay que decir:* Que aquel razonamiento procede sólo para la maldición que implica mandato.

CUESTIÓN 77

El fraude que se comete en las compraventas

Corresponde a continuación tratar de aquellos pecados que versan sobre las transacciones voluntarias (cf. q.46 introd.). Primero, sobre el fraude que se comete en las compraventas; segundo, sobre la usura que se realiza en los préstamos (q.78), pues respecto a los demás pecados que se comenten en las conmutaciones voluntarias no se encuentra ninguna especie de pecado que sea diferente de la rapiña o del hurto.

Acerca de lo primero se plantean cuatro problemas:

1. La venta injusta por razón del precio; esto es, ¿es lícito vender una cosa en más de lo que vale?—2. La venta injusta por razón de la cosa vendida.—3. ¿Está obligado el vendedor a manifestar los defectos de la cosa vendida?—4. ¿Es lícito en el comercio vender una cosa a mayor precio de lo que costó al ser adquirida?

ARTICULO 1

¿Puede alguien, lícitamente, vender una cosa más cara de lo que vale?

Objeciones por las que parece que alguien puede lícitamente vender una cosa más cara de lo que vale:

1. En las transacciones de la vida humana, lo justo se determina por las leyes civiles, y, según éstas [1], es lícito al

1. *Codex* 4 tit.44 leg.8: *Si voluntate tua;* leg.15: *Quisquis maior* (KR II 180a).

vendedor y comprador engañarse recíprocamente, lo cual acontece en la medida en que el vendedor vende su mercancía más cara de lo que vale o, por el contrario, el comprador la adquiere por menos de su valor. Luego es lícito que alguien venda una cosa más cara de lo que vale.

2. Más aún: lo que es común a todos parece ser lo natural, y no es pecado. Ahora bien: según refiere Agustín, en XIII *De Trin.* [2], fue aceptada por todos aquella frase de un cómico: *Queréis comprar barato y vender caro.* Y hay también resonancia de ello en el texto de Prov 20,14: *Malo, malo es esto, exclama todo comprador, y cuando se marcha se felicita.* Luego es lícito vender una cosa más cara y comprarla más barata de lo que vale.

3. Y también: no parece ser ilícito si se realiza por contrato lo que ya se tiene obligación de hacer por deber de honestidad. Mas, según el Filósofo en VIII *Ethic.*[3], en la amistad fundada en la utilidad debe otorgarse una compensación, según la utilidad que obtuvo el que recibió el beneficio; utilidad que sobrepasa algunas veces el valor de la cosa dada, como sucede cuando uno necesita grandemente un objeto, ya para evitar un peligro, ya para conseguir algún provecho. Luego está permitido en un contrato de compraventa entregar algo a mayor precio de su valor real.

En cambio está Mt 7,12, que dice: *Todo lo que queráis que los hombres hagan con vosotros, hacedlo también vosotros con ellos.* Pero nadie quiere que se le venda una cosa más cara de lo que vale. Luego nadie debe vender a otro una cosa a mayor precio de su valor.

Solución. *Hay que decir:* Utilizar el fraude para vender algo en más del precio justo es absolutamente un pecado, por cuanto se engaña al prójimo en perjuicio suyo; de ahí que también Tulio, en el libro *De offic.* [4], diga que *toda mentira debe excluirse de los contratos; no ha de poner el vendedor un postor que eleve el precio, ni el comprador otra persona que puje en contra de su oferta.*

Pero si se excluye el fraude, entonces podemos considerar la compraventa bajo un doble concepto: primero, en sí misma; en este sentido, la compraventa parece haber sido instituida en interés común de ambas partes, es decir, mientras que cada uno de los contratantes tenga necesidad de la cosa del otro, como claramente expone el Filósofo en I *Polit.* [5] Mas lo que se ha establecido para utilidad común no debe redundar más en perjuicio de uno que del otro otorgante, por lo cual debe constituirse entre ellos un contrato basado en la igualdad de la cosa. Ahora bien: el valor de las cosas que están destinadas al uso del hombre se mide por el precio a ellas asignado, para lo cual se ha inventado la moneda, como se dice en V *Ethic.* [6] Por consiguiente, si el precio excede al valor de la cosa, o, por contra, la cosa excede en valor al precio, desaparecerá la igualdad de justicia. Por tanto, vender una cosa más cara o comprarla más barata de lo que realmente vale es en sí injusto e ilícito [a].

En un segundo aspecto, podemos tratar de la compraventa en cuanto accidentalmente redunda en utilidad de una de las partes y en detrimento de la otra; por ejemplo, cuando alguien tiene gran necesidad de poseer una cosa y otro sufre perjuicio si se desprende de ella. En este caso, el precio justo debe determinarse de modo que no sólo atienda a la cosa vendida, sino al quebranto que ocasiona al vendedor por deshacerse de ella. Y así podrá lícitamente venderse una

2. SAN AGUSTÍN, *De Trin.* 13 c.3: ML 42,1017. 3. ARISTÓTELES, *Ethic.* 8 c.13 n.11 (BK 1163a16): S. TH., lect.13. 4. CICERÓN, *De off.* 3 c.15 (DD 4,500). 5. ARISTÓTELES, *Pol.* 1 c.3 n.11 (BK 1257a6): S. TH., lect.7. 6. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.5 n.11 (BK 1133a29): S. TH., lect.9.

a. Surge espontánea la pregunta de cómo se establece el justo precio. Para Santo Tomás son los precios establecidos por la autoridad o, también, según una «estimación» que no debe alejarse mucho del precio acostumbrado. Lo que importa destacar es el principio básico que, según él, configura la naturaleza del comercio: se ordena al bien común esencialmente y no al lucro del particular. Los intercambios de compraventa son actos de la justicia conmutativa en los que ha de cumplirse la igualación entre lo que se da y lo que se recibe. Aunque la compraventa es un convenio, éste debe atenerse a unos parámetros objetivos, siendo injusto pagar o exigir más o menos de lo que es su precio «puntual» o su precio lealmente estimado (sol.1).

cosa en más de lo que vale en sí, aunque no se venda en más del valor que tiene para el poseedor de la misma.

Pero si el comprador obtiene gran provecho de la cosa que ha recibido de otro, y éste, que vende, no sufre daño al desprenderse de ella, no debe ser vendida en más de lo que vale, porque, en este caso, la utilidad, que crece para el comprador, no proviene del vendedor, sino de la propia condición del comprador, y nadie debe cobrar a otro lo que no le pertenece, aunque sí puede cobrarle el perjuicio que sufre. No obstante, el que obtiene gran provecho de un objeto que ha sido adquirido de otro puede, espontáneamente, dar al vendedor algo más del precio convenido, lo cual es un signo de honradez.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que como se ha expuesto (1-2 c.96 a.2), la ley humana se da al pueblo en el que existen muchos miembros carentes de virtud y no ha sido instituida solamente para los virtuosos. Por eso, la ley humana no puede prohibir todo lo que es contrario a la virtud, sino que es suficiente que prohiba lo que destruya la convivencia social; mas las demás cosas las tiene como lícitas, no porque las apruebe, sino porque no las castiga. Con arreglo a esto, tiene por lícito, al no imponer por ello un castigo, que el vendedor, sin incurrir en fraude, venda una cosa en más de lo que vale o que el comprador la adquiera por menos de su valor, a no ser que la diferencia resulte excesiva; porque, en este caso, aun la ley humana obliga a la restitución, por ejemplo, si uno de los contratantes ha sido engañado en más de la mitad del precio justo[7]. Pero la ley divina no deja impune nada que sea contrario a la virtud. De ahí que, según la ley divina, se considere ilícito si en la compraventa no se observa la igualdad de la justicia. Y queda obligado el que recibió más a resarcir al que ha sido perjudicado si el perjuicio fuera notable. Añado esto porque el justo precio de las cosas a veces no está exactamente determinado, sino que más bien se fija por medio de cierta estimación aproximada, de suerte que un ligero aumento o disminución del mismo no parece destruir la igualdad de la justicia.

2. *A la segunda hay que decir:* Que, como dice Agustín allí mismo[8]: *Aquel cómico, al examinarse a sí mismo, o al observar a los demás, creyó que era un sentimiento común a todo el mundo querer comprar barato y vender caro. Pero, puesto que, ciertamente, esto es un vicio, cada cual puede alcanzar la virtud de la justicia que le permita resistir y vencer al mismo.* Y cita el ejemplo de un hombre que pudo comprar en un precio módico cierto libro a un mercader por ignorancia de éste, y, sin embargo, le pagó el justo precio. Por tanto, es evidente que aquel deseo generalizado no es un deseo natural, sino vicioso, y, de este modo, es común al gran número de aquellos que caminan por la ancha vía de los vicios.

3. *A la tercera hay que decir:* Que en la justicia conmutativa se considera principalmente la igualdad de la cosa; en cambio, en la amistad útil se tiene en cuenta la igualdad de las utilidades respectivas, y, por tanto, la compensación debe establecerse en relación con la utilidad percibida, mientras que en la compra se fijará según la igualdad de la cosa vendida.

ARTICULO 2

La venta, ¿se vuelve injusta e ilícita por defecto de la cosa vendida?

Objeciones por las que parece que la venta no se vuelve injusta e ilícita por defecto de la cosa vendida:

1. En una cosa debe apreciarse más la sustancia específica de la misma que todo el resto. Ahora bien: por un defecto en la sustancia específica de la cosa no parece hacerse ilícita su venta; tal ocurre, por ejemplo, si alguien vende plata u oro fabricado por los alquimistas en concepto de verdadero, que pudieran servir a todos los usos del hombre en que la plata y el oro sean necesarios, como en los vasos y otros objetos de igual clase. Luego mucho menos será ilícita la venta si existiese defecto de otra índole.

2. Más aún: si el defecto que la cosa tiene se refiere a la cantidad de ésta, pa-

7. *Codex* 4 tit.44 leg.2: *Rem maioris pretii* (KR II 179b); leg.8: *Si voluntate tua* (KR II 179b). 8. SAN AGUSTÍN, *De Trin.* 13 c.3: ML 42,1017.

rece quebrantarse en grado sumo la justicia, que consiste en la igualdad. Ahora bien: la cantidad se conoce por medio de medida; mas las medidas de las cosas que llegan al uso de los hombres no son fijas, sino que en un país son mayores y en otros menores, según señala el Filósofo en V *Ethic.*[9] Luego no es posible evitar este defecto de cantidad por parte de la cosa vendida; y, por consiguiente, parece que la venta no resulta ilícita por tal circunstancia.

3. Y también: hay además un defecto en la cosa vendida si le falta la calidad requerida. Mas para apreciar la calidad de la cosa se requiere gran ciencia, de la que carece la mayor parte de los vendedores. Luego no se vuelve ilícita la venta a causa de un defecto que tenga la cosa.

En cambio está Ambrosio, en el libro *De offic.*[10], que dice: *Es regla evidente de justicia que no debe el hombre de bien apartarse de la verdad, ni causar a nadie un daño injusto, ni incurrir jamás en dolo sobre su mercancía.*

Solución. *Hay que decir:* Acerca de un objeto que se halla en venta se pueden considerar tres clases de defectos: el primero se refiere a la naturaleza del objeto; y si el vendedor conoce este defecto de la cosa que vende, comete fraude en la venta, y ésta, por esa misma razón, se vuelve ilícita. Esto es lo que se achacaba a ciertos hombres en Is 1,22: *Tu plata se ha transformado en escoria; tu vino ha sido mezclado con agua;* porque lo que está mezclado padece un defecto respecto a la especie. El segundo defecto refiérese a la cantidad, que se conoce por medio de las medidas; y así, si alguien, a sabiendas, emplea una medida deficiente al realizar la venta, comete fraude y la venta es ilícita; por lo que prescribe Dt 25,13-14: *No tendrás en tu saco diversas pesas, una mayor y otra menor; ni habrá en tu casa un modio mayor y otro menor.* Y después añade (v.16): *Porque el Señor abomina al que hace tales cosas y aborrece toda injusticia.* El tercer defecto atañe a la calidad; por ejemplo, si es vendido como sano un animal enfermo; y si alguien hace esto conscientemente, comete fraude en la venta y, por tanto, ésta resulta ilícita.

En todos estos casos no sólo se peca realizando una venta injusta, sino que además se está obligado a la restitución. Pero si el vendedor ignora la existencia de alguno de los antedichos defectos en la cosa vendida, no incurre en pecado; porque sólo materialmente comete una injusticia, pero su acción en sí no es injusta, como en otro lugar hemos visto (c.59 a.2). Mas cuando tenga conocimiento de ello está obligado a recompensar al comprador.

Todo lo dicho sobre el vendedor debe aplicarse también al comprador. En efecto, a veces ocurre que el vendedor cree que su cosa, en cuanto a su especie, es menos valiosa de lo que realmente es; como si, por ejemplo, alguien vende oro por oropel: el comprador en este caso, si se da cuenta, compra injustamente y está obligado a la restitución. Y la misma argumentación vale para los defectos de calidad y de cantidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el oro y la plata no sólo son caros por la utilidad de los vasos que con ellos se fabrican o de otros empleos a que se destinan, sino también por la excelencia y pureza de su propia sustancia. Por consiguiente, si el oro o la plata fabricados por los alquimistas no tienen verdadera sustancia de oro y plata, es fraudulenta e injusta la venta, y esto, sobre todo, porque hay algunos empleos útiles a que sirven el oro y la plata verdaderos, por sus propiedades naturales, y en los que no puede usarse el oro falsificado por los alquimistas; así, por ejemplo, la propiedad de regocijar y la de servir de medicina contra ciertas enfermedades. Además, el oro natural puede emplearse más frecuentemente en las operaciones humanas y conserva durante más tiempo su pureza que el oro falsificado. Pero si la alquimia llegase a fabricar oro verdadero, no sería ilícito venderlo como tal; porque nada impide que el arte se sirva de algunas causas naturales para producir efectos naturales y verdaderos, como lo advierte Agustín, en III *De Trin.*[n], a propósito de las cosas que se hacen por arte diabólico.

2. *A la segunda hay que decir:* Que es

9. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.7 n.5 (BK 1135a1): S. TH., lect.12. 10. SAN AMBROSIO, *De off. Ministr.* 3 c.11: ML 16,175. 11. SAN AGUSTÍN, *De Trin.* 3 c.8: ML 42,875.

necesario que las medidas aplicables a las cosas objeto de comercio sean diversas en los distintos lugares por la diferencia de abundancia o escasez de dichas cosas, puesto que donde abundan más es costumbre que las medidas sean mayores. Sin embargo, en cada región compete a los jefes de la ciudad determinar cuáles son las medidas justas de las cosas vendibles, atendidas las condiciones de los lugares y de las cosas mismas. Por consiguiente, no es lícito prescindir de estas medidas instituidas por la autoridad pública o la costumbre.

3. *A la tercera hay que decir:* Que, según dice Agustín en IX *De civ. Dei*[12], el precio de las cosas objeto de comercio no se determina según la jerarquía de su naturaleza, puesto que algunas veces se vende más caro un caballo que un esclavo, sino según la utilidad que los hombres tienen de ellas. Por consiguiente, no es menester que el vendedor o comprador conozcan las cualidades ocultas de la cosa vendida, sino solamente aquellas por las que se vuelven aptas para los usos humanos; por ejemplo, el que un caballo sea fuerte y corra bien; y de igual suerte en las demás. Estas cualidades, no obstante, pueden ser fácilmente conocidas por el comprador y el vendedor.

ARTICULO 3

El vendedor, ¿está obligado a manifestar los defectos de la cosa vendida?

Quodl. 2 q.5 a.2.

Objeciones por las que parece que el vendedor no está obligado a manifestar los defectos de la cosa vendida:

1. Al no forzar el vendedor al comprador a realizar la adquisición, parece que somete a su juicio la cosa que le vende. Mas a la misma persona pertenece la valoración y el conocimiento de la cosa. Luego no parece que se deba culpar al vendedor si el comprador se engaña en su apreciación, realizando la compra precipitadamente y sin hacer una cuidadosa investigación sobre las condiciones de la mercancía.

2. Más aún: parece estúpido que una persona realice algo que impida su *propia* operación. Ahora bien: si indica los defectos de la cosa que ha de ser vendida, impide su venta; como también Tulio, en el libro *De offic.*[13], pone en boca de un personaje que introduce en escena: *¿Hay algo más absurdo que hacer anunciar por un pregón público: Vendo una casa pestilente?* Luego el vendedor no está obligado a manifestar los defectos de la cosa vendida.

3. Y también: es más necesario al hombre conocer el camino de la virtud que conocer los defectos de las cosas que se venden. Ahora bien: el hombre no está obligado a dar a todo el mundo consejo y decirle la verdad sobre lo concerniente a la virtud, aunque a nadie debe decir falsedad. Luego mucho menos está obligado el vendedor a manifestar los defectos de la mercancía, dando así como un consejo al comprador.

4. Todavía más: si alguien está obligado a revelar los defectos de la cosa que vende, no es sino para que disminuya su precio. Pero a veces también la cosa disminuiría de precio, incluso sin defecto de la cosa vendida, por algún otro motivo; por ejemplo, si el vendedor, al llevar trigo a un lugar donde hay mucha carestía de él, sabe que en su seguimiento llegan otros con más mercancías, lo que, si fuera conocido por los compradores, darían al vendedor un precio más bajo. Ahora bien: no es oportuno, según parece, que el vendedor tenga que manifestarles tales circunstancias. Luego, por igual razón, tampoco ha de manifestar los defectos de la cosa vendida.

En cambio está Ambrosio, en III *De offic.*[14], que dice: *En los contratos está ordenado que se manifiesten los defectos de las cosas que se venden, y si el vendedor no lo hace, aunque la mercancía pasare al dominio del comprador, el contrato será anulado como fraudulento.*

Solución. *Hay que decir:* Siempre es ilícito poner a alguien en ocasión de peligro o de daño, aunque no sea preciso que un hombre preste siempre a otro auxilio o consejo para conseguir un fin cualquiera, sino que esto solamente es necesario en algún caso determinado;

12. SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei* 11 c.16: ML 41,331. 13. CICERÓN, *De off.* 3 c.13 (DD 4,498). 14. SAN AMBROSIO, *De off. Ministr.* 3 c.10: ML 16,173.

por ejemplo, cuando uno está puesto al cuidado de una persona o cuando alguien no puede ser socorrido por otro. Mas el vendedor que ofrece una cosa en venta pone al comprador, por esto mismo, en ocasión de daño o peligro si, por ofrecerle una cosa defectuosa, a causa de sus defectos, puede acarrearle perjuicio o riesgo. Hay perjuicio, en efecto, si por tal defecto la mercancía que se saca a la venta resulta de menor valor, pero el vendedor nada rebaja de su precio en atención al defecto. Hay riesgo, sin embargo, si, a causa de aquel defecto, el uso de la cosa se vuelve difícil o nocivo; por ejemplo, si uno vende a otro un caballo cojo por un caballo corredor, o una casa ruinosa por una sólida, o alimento podrido o envenenado por alimento bueno. Por consiguiente, si tales defectos están ocultos y el vendedor no los revela, será ilícita y fraudulenta la venta, y el vendedor estará obligado a reparar el daño.

Pero, si el defecto es manifiesto, como, por ejemplo, cuando se trata de un caballo tuerto o cuando el uso de la cosa, aunque no convenga al vendedor, pueda ser conveniente a otros, y si, por otra parte, el vendedor hace una rebaja en el precio en proporción al defecto, no está obligado a manifestar el defecto de la cosa, porque tal vez el comprador querría que por tal defecto le hiciese una rebaja mayor de la que debería hacerse. De ahí que el vendedor pueda lícitamente velar por su interés callando el defecto de la cosa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que no puede formarse juicio sino de una cosa conocida, puesto que, como observa el Filósofo en *Ethic.* [15], *cada uno juzga según lo que conoce.* Por consiguiente, si los defectos de una cosa puesta en venta están ocultos, salvo que los manifieste el vendedor, no se puede formar suficientemente un juicio exacto el comprador sobre ella. Ocurriría lo contrario si los defectos son manifiestos.

2. *A la segunda hay que decir:* Que no es menester que se haga publicar por un pregón el defecto de la cosa que se pone en venta; porque si así se publicasen los defectos, se alejaría a los compradores, mientras que quedarían ignorantes de las otras cualidades de la cosa por la que ésta es buena y útil. Debe, en cambio, manifestarse el defecto individualmente a cada persona que se acerque a comprarla, la cual podrá comparar así simultáneamente todas las condiciones del objeto unas con otras, las buenas y las malas. Nada impide, en efecto, que una cosa defectuosa para un fin determinado sea útil para otros muchos.

3. *A la tercera hay que decir:* Que, aunque es cierto que el hombre no está obligado a decir a todo el mundo la verdad sobre lo concerniente a la práctica de las virtudes, sin embargo está obligado a decírsela en el caso de que, por un acto suyo, amenace a otra persona un peligro en detrimento de su virtud si no le revelara la verdad; y esto es lo que ocurre en el caso propuesto.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que el defecto de una cosa hace que ésta sea de menor valor en el presente del que aparenta. Pero, en el caso recogido en la objeción, sólo para más adelante se espera que el trigo tenga menor valor por la llegada de muchos negociantes, que es ignorada por los compradores; de ahí se sigue que el vendedor que vende una cosa según el precio corriente no parece quebrantar la justicia al no manifestar lo que va a suceder después. Sin embargo, si lo expusiera o rebajase su precio, practicaría una virtud más perfecta, aunque a esto no parece estar obligado por deber de justicia.

ARTICULO 4

¿Es lícito en el comercio vender algo más caro de lo que se compró?

In Polit. 1 lect.8.

Objeciones por las que parece que no es lícito en el comercio vender algo más caro de lo que se compró:

1. Dice el Crisóstomo [16], sobre Mt 21,12, que *el que adquiere una cosa para obtener un lucro, revendiéndola tal cual es y sin modificación, es uno de aquellos mercaderes que fueron arrojados del templo de Dios.* Igualmente, Casiodoro [17], comentando el

15. ARISTÓTELES, *Ethic.* 1 c.3 n.5 (BK 1094b27): S. TH., lect.3. 16. Ps. JUAN CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Matth.* hom.38 super 21,12: MG 56,840. 17. CASIODORO, *Expos. in Psalt.* super ps. 70,15: ML 70,500.

texto del Sal 70,15: *Porque no conozco el arte de escribir,* o según otro texto[18]: *El ejercicio del comercio,* escribe: *¿En qué consiste el comercio sino en comprar barato con intención de vender más caro?* Y añade: *El Señor arrojó fuera del templo a tales mercaderes.* Pero nadie es expulsado del templo sino a causa de algún pecado. Luego tal género de comercio es pecado.

2. Más aún: es contrario a la justicia el que alguien venda una cosa más cara de lo que vale o la compre más barata, como hemos probados antes (a.1). Pero la persona que en el comercio vende un objeto más caro de lo que lo compró, necesariamente o lo ha comprado más barato de lo que vale o lo ha vendido más caro. Luego esto no puede hacerse sin cometer pecado.

3. Y también: dice Jerónimo[19]: *Huye como de la peste del clérigo traficante que de pobre se hace rico y de plebeyo noble.* Ahora bien: parece que no estaría prohibido a los clérigos el ejercicio del comercio si no fuera pecado. Luego, en el comercio, comprar una cosa a menor precio y venderla más cara es pecado.

En cambio está Agustín[20], que con ocasión de aquel texto del Sal 70,15: *Porque no conocí el arte de escribir,* dice: *El comerciante ávido de ganancia blasfema cuando pierde; miente y perjura sobre el precio de sus mercancías. Ahora bien: éstos son vicios del hombre y no de su arte, que puede practicarse sin ellos.* Luego el comerciar no es en sí ilícito.

Solución. *Hay que decir:* Es propio de los comerciantes dedicarse a los cambios de las cosas; y como observa el Filósofo en I *Pol.*[21], tales cambios son de dos especies: una, como natural y necesaria, es decir, por la cual se hace el trueque de cosa por cosa o de cosas por dinero para satisfacer las necesidades de la vida; tal clase de cambio no pertenece propiamente a los comerciantes, sino más bien a los cabezas de familia o a los jefes de la ciudad, que tienen que proveer a su casa o a la ciudad de las cosas necesarias para la vida; la segunda especie de cambio es la de dinero por dinero o cualquier objeto por dinero, no para proveer las necesidades de la vida, sino para obtener algún lucro; y este género de negociación parece pertenecer, propiamente hablando, al que corresponde a los comerciantes. Mas, según el Filósofo[22], la primera especie de cambio es laudable, porque responde a la necesidad natural; mas la segunda es con justicia vituperada, ya que por su misma naturaleza fomenta el afán de lucro, que no conoce límites, sino que tiende al infinito. De ahí que el comercio, considerado en sí mismo, encierre cierta torpeza, porque no tiende por su naturaleza a un fin honesto y necesario.

No obstante, el lucro, que es el fin del comercio, aunque en su esencia no entrañe algún elemento honesto o necesario, tampoco implica por esencia nada vicioso o contrario a la virtud. Por consiguiente, nada impide que ese lucro sea ordenado a un fin necesario o incluso honesto, y entonces la negociación se volverá lícita. Así ocurre cuando un hombre destina el moderado lucro que adquiere mediante el comercio al sustento de la familia o también a socorrer a los necesitados, o cuando alguien se dedica al comercio para servir al interés público, para que no falten a la vida de la patria las cosas necesarias, pues entonces no busca el lucro como un fin, sino remuneración de su trabajo [b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el texto del Crisóstomo debe entenderse referido al comerciante en cuanto que hace del lucro su último fin, lo que aparece sobre todo cuando alguien vende más caro un objeto que no ha sido modificado; pues si lo vendiere a mayor precio después de haberlo mejorado, parece que recibe el

18. Cf. ps. 70,15, según la versión de LXX. 19. SAN JERÓNIMO, Epist.52 *Ad Nepotianum:* ML 22,531. 20. SAN AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.* ps.70 c.1 super vers.15: ML 36,886. 21. ARISTÓTELES, *Pol.* 1 c.3 n.12.15 (BK 1257a19; b1): S. TH., lect.7.9. 22. ARISTÓTELES, *Pol.* 1 c.3 n.23 (BK 1258a38).

---

b. El lucro por el lucro lo ha considerado siempre la tradición cristiana como torpe, como vergonzoso. El protestantismo acabó por liberarle de este estigma. Según la conocida tesis de Max Weber, expuesta en su libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* ello dio origen al moderno capitalismo.

precio de su trabajo, a pesar de que puede proponerse lícitamente el lucro mismo, no como fin último, sino en orden a otro fin necesario u honesto, como antes se ha dicho (en la sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Que no es negociante todo el que vende una cosa más cara de lo que la compró, sino sólo el que la compra con el fin de venderla más cara. En efecto, si una persona compra una cosa no para venderla, sino para conservarla, y después, por algún motivo, quiere venderla, no hay comercio, aunque la venda a mayor precio. Esto puede hacerlo lícitamente, ya porque hubiera mejorado la cosa en algo, ya porque el precio de ésta haya variado según la diferencia de lugar o de tiempo, ya por el peligro al que se expone al trasladarla de un lugar a otro o al hacer que sea transportada. En estos supuestos, ni la compra ni la venta son injustas.

3. *A la tercera hay que decir:* Que los clérigos no sólo deben abstenerse de realizar cosas que son malas en sí mismas, sino también las que implican una apariencia de mal; y esto realmente ocurre con el ejercicio del comercio, ya porque se encamina a un lucro terrenal que los clérigos deben despreciar, ya también por los frecuentes vicios de los negocios, puesto que, como se dice en Eclo 26,28, *difícilmente se libra el mercader de los pecados de la lengua.* Hay, además, otra causa, y es que el comercio ata demasiado el espíritu a las cosas temporales y, por consiguiente, lo retrae de las espirituales; por eso se lee en 2 Cor 2,4: *Nadie que milite en el servicio de Dios debe embarazarse con los negocios del siglo.* Sin embargo, es lícito a los clérigos realizar, con actos de compra o de venta (cf. la sol.), aquella primera especie de cambio que se ordena a satisfacer las necesidades de la vida.

CUESTIÓN 78

El pecado de usura [a]

Corresponde a continuación tratar sobre el pecado de usura, que se comete en los préstamos (cf. q.77 introd.).

Acerca de esto se formulan cuatro preguntas:

1. ¿Es pecado recibir dinero como interés de un préstamo monetario, lo que constituye la usura?—2. ¿Es lícito, cuando menos, recibir en tal caso alguna utilidad como compensación del préstamo?—3. ¿Hay obligación de restituir lo que legítimamente se ha constituido como lucro de un dinero prestado?—4. ¿Es lícito recibir en préstamo dinero con usura?

ARTICULO 1

¿Es pecado recibir interés por un préstamo monetario?

1-2 q.105 a.3 ad 3; *In Sent.* 3 d.37 a.6; *De malo* q.13 a.4; *Quodl.* 3 q.7 a.2; *In Polit.* 1 lect.8; *De duob. praecept.* c. de séptimo praec.

Objeciones por las que parece que recibir interés por un préstamo monetario no es pecado:

1. Nadie peca por seguir el ejemplo de Cristo. Mas el Señor dijo de sí mismo en Lc 19,23: *Yo, al volver, lo habría reclamado con los intereses;* es decir, el dinero prestado. Luego no es ilícito percibir interés por el préstamo monetario.

---

a. La Biblia, los autores griegos y romanos, los Santos Padres y el Magisterio de la Iglesia, todos expresaron unánimemente su repugnancia por el préstamo de dinero a interés. Para entender este consenso basta con hacerse cargo de su punto de vista: quien pedía dinero, o era un pobre, o estaba afligido por algún infortunio. A un hombre en esa situación se le debe ayudar y no explotar. La teoría de Aristóteles, recordada aquí por Santo Tomás, de que es contra naturaleza hacer fructificar al dinero, dio soporte científico a este sentimiento humanitario. Cuando, en cambio, se atendía a otros aspectos, la actitud frente a la llamada usura era menos rigurosa.

2. Más aún: tal como se dice en el Sal 18,8: *La ley del Señor es inmaculada,* porque prohibe el pecado. Ahora bien: en la ley divina se autoriza algún interés, según el texto de Dt 23,19-20: *No exigirás a tu hermano interés, ni por préstamo en dinero, ni en granos, ni en otra cosa cualquiera, sino solamente al extranjero.* Y lo que es más, incluso se promete en Dt 28,12 como recompensa a la fidelidad en la observancia de la ley: *Harás préstamo con interés a muchas gentes, y tú no tendrás que tomar lo de nadie.* Luego el percibir un interés no es pecado.

3. Y también: en los asuntos humanos, la justicia se determina por las leyes civiles; mas según éstas se permite recibir interés. Luego no parece ser ilícito.

4. Todavía más: el no seguir los consejos evangélicos no obliga a pecado. Ahora bien: entre otros consejos, Lc 6,35 consigna el siguiente: *Haced préstamos sin esperar nada por ello.* Luego no es pecado percibir intereses.

5. Incluso aún: recibir un pago por lo que uno no está obligado a hacer no parece entrañar por sí necesariamente pecado. Mas la persona que tiene dinero no está obligada en cualquier circunstancia a prestarlo al prójimo. Luego le es lícito algunas veces percibir por ese préstamo un beneficio.

6. Más aún: la plata acuñada y la otra de que se fabrican vasos y otros objetos no difiere en especie. Ahora bien: es lícito recibir un precio por el préstamo de vasos de plata. En consecuencia, también es lícito cobrar algo por el préstamo de plata acuñada. Luego el interés no es de suyo pecado.

7. Y además: cualquier persona puede lícitamente recibir la cosa que voluntariamente le fue entregada por el dueño. Pero quien recibe el préstamo paga voluntariamente un interés. Luego el prestamista puede lícitamente recibirlo.

En cambio está Ex 22,25, que dice: *Si dieres prestado dinero a alguien de mi pueblo, el pobre que mora contigo, no le apremiarás como un recaudador ni le oprimirás con intereses.*

Solución. *Hay que decir:* Recibir interés por un préstamo monetario es injusto en sí mismo, porque implica la venta de lo que no existe, con lo que manifiestamente se produce una desigualdad que es contraria a la justicia. Para su evidencia, debe recordarse que hay ciertos objetos cuyo uso consiste en su propia consumición; así consumimos el vino utilizándolo para la bebida y el trigo al emplearlo para la comida. De ahí que en estos casos no deban computarse separadamente el uso de la cosa y la cosa misma, sino que a todo aquel a quien se concede el uso se le concede también la cosa misma. De ahí que, tratándose de tales objetos, el préstamo transfiere la propiedad de los mismos. Luego si alguien quisiera vender de una parte el vino y de otra el uso del vino, vendería dos veces la misma cosa o vendería lo que no existe; y por esta razón cometería manifiestamente un pecado de injusticia. Por igual motivo comete una injusticia el que presta vino o trigo y exige dos pagos: uno, la restitución del equivalente de la cosa, y otro, el precio de su uso, de donde el nombre de *usura.*

Hay, por el contrario, otros objetos cuyo uso no implica su propia consumición; así, la utilización de una casa es habitar en ella, no destruirla, y, por consiguiente, tratándose de esta clase de cosas, se pueden conceder por separado ambos elementos, como cuando se cede a otra persona la propiedad de una casa, reservándose para sí el uso durante un cierto tiempo; o a la inversa, cuando se le concede el uso de la casa, reservándose para sí su dominio. De ahí que se pueda lícitamente recibir un pago por el uso de un inmueble y reclamar después la devolución del edificio prestado, como ocurre en el alquiler y arrendamiento de casas.

Mas el dinero, según el Filósofo, en V *Ethic.*[1] y en I *Polit.*[2], se ha inventado principalmente para realizar los cambios; y así, el uso propio y principal del dinero es su consumo o inversión, puesto que se gasta en las transacciones. Por consiguiente, es en sí ilícito percibir un precio por el uso del dinero prestado, que es lo que se denomina la usura. Y del mismo modo que el hombre ha de restituir las demás cosas injustamente adquiridas, también ha de hacerlo con el dinero que recibió en calidad de interés.

1. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.5 n.10ss (BK 1133a20): S. TH., lect.9. 2. ARISTÓTELES, *Pol.* 1 c.3 n.13,14 (BK 1257a35): S. TH., lect.7.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la usura de la que se habla allí se toma en sentido metafórico por la superabundancia de bienes espirituales que Dios exige, ya que quiere que progresemos siempre en el empleo de los bienes que de El hemos recibido, lo cual redunda en utilidad nuestra y no suya.

2. *A la segunda hay que decir:* Que fue prohibido a los judíos cobrar un interés *a sus hermanos,* esto es, a otros judíos por lo que se nos da a entender que es de suyo malo exigir interés a cualquier hombre, puesto que debemos tener a todo hombre *como prójimo y hermano nuestro* (Sal 34,14), sobre todo bajo la ley del Evangelio, a la que toda la humanidad es llamada. Por esta razón, en el Sal 14,5, sin restricción alguna, se dice: *No dio a usura su dinero,* Y en Ez 18,17 está escrito: *No recibió interés por su préstamo.* Ahora bien, el poder los judíos exigir interés a los extranjeros no les fue concedido como algo lícito, sino más bien como algo tolerado para evitar mayores males; es decir, para que, a causa de su avaricia, a la que eran propensos, según observa Is 56,11, no recibieran intereses de otros judíos, adoradores de Dios. Respecto a la recompensa prometida en el Deuteronomio: *Darás préstamo con interés a muchas gentes...,* nótese que la palabra *préstamo* se toma aquí en sentido lato, por el préstamo puro y simple, en el sentido en el que es necesario interpretar también Eclo 29,10: *Muchos, por esto, dejaron de prestar con interés,* esto es, *dejaron de dar en préstamo.* Se promete, en efecto, a los judíos, en calidad de recompensa, abundancia de riquezas que les permita, en caso oportuno, prestar a otros.

3. *A la tercera hay que decir:* Que las leyes humanas dejan impunes algunos pecados debido a la condición de hombres imperfectos, pues se privaría a la sociedad humana de una multitud de beneficios si se reprimieran con rigor todos los pecados aplicando penas a cada uno de ellos. Y, por esto, la ley humana toleró los préstamos con interés, no como considerando que estuviesen acomodados a la justicia, sino para no impedir las utilidades de muchos. De ahí que, en el mismo derecho civil[3], se establezca que *las cosas que se consumen por el uso no son susceptibles del usufructo, ni por la razón natural ni por el derecho civil,* y que[4] *el Senado no instituyó el usufructo de esas cosas, pues no podía hacerlo, sino que autorizó sobre ellas un cuasi usufructo;* en otras palabras: toleró el interés. Y el Filósofo, guiado por la razón natural, escribe en I *Polit.*[5] que *la adquisición de dinero a título usurario está totalmente fuera del orden de la naturaleza.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Que el hombre no está siempre obligado a otorgar un préstamo, y, por consiguiente, esto ha sido incluido entre los actos de un consejo. En cambio, el que el hombre no exija lucro de sus préstamos cae bajo la naturaleza del precepto. Podría, sin embargo, no verse en ello más que un consejo, en relación con la teoría de los fariseos, que consideraban que era lícita una módica percepción de interés, en igual sentido que el amar a los enemigos tiene valor de consejo (cf. Mt 5,43-44). Incluso se puede tratar en el texto no de la expectación de lucro usurario, sino de la esperanza que se pone en un hombre, pues no debemos dar dinero a préstamo o hacer cualquier obra buena en espera de una recompensa del hombre, sino de una recompensa de Dios.

5. *A la quinta hay que decir:* Que el hombre que no está obligado a prestar y lo hace, puede recibir una compensación por lo que ha hecho, pero no debe exigir más. Quedará recompensado en igualdad de justicia si se le devuelve tanto cuanto prestó. Por consiguiente, si exige algo más por el usufructo de una cosa que no tenga otro uso sino el de la consumición de la sustancia, reclama el precio de lo que no existe, y, por tanto, su exacción es injusta.

6. *A la sexta hay que decir:* Que el uso principal de los vasos de plata no es su consumición, y por ello puede venderse lícitamente el uso de los mismos, conservando la propiedad de la cosa. En cambio, el uso principal de la plata acuñada es la inversión del dinero en los cambios. Por consiguiente, no es lícito

3. *Instit.* 2 tit.4 par.2: *Constituitur autem* (KR I 13b). 4. *Instit. 2* tit.4 par.2: *Constituitur autem.* Cf. *Dig.* 7 tit.5 leg.1: *Senatus censuit* (KR I 138a); leg.2: *Sed de pecunia* (KR I 138a). 5. ARISTÓTELES, *Pol.* 1 c.3 n.23: S. TH., lect.8.

vender su uso y además que se quiera la devolución de lo que se ha prestado.

Ha de notarse, sin embargo, que un uso secundario de los vasos de plata puede ser el cambio, en cuyo caso no está permitido vender tal uso. Del mismo modo, puede existir algún otro uso secundario de la plata amonedada, por ejemplo, si se entregan a alguien monedas de plata para ostentación o en garantía pignoraticia. Tal uso del dinero puede ser lícitamente vendido por el hombre[6].

7. *A la séptima hay que decir:* Que el prestatario que paga interés no lo hace con absoluta libertad, sino obligado por cierta necesidad, en cuanto precisa tomar dinero a préstamo, que el prestamista no quiere darlo sin recibir un interés.

ARTICULO 2

¿Es lícito exigir algún otro beneficio por el dinero prestado?

De regim. iudaeor. q.5; *De malo* q.13 a.4 ad 13.

Objeciones por las que parece que es lícito exigir algún otro beneficio por el dinero prestado:

1. Cada uno puede lícitamente procurar indemnizarse de sus daños. Ahora bien: a veces se sufre un perjuicio por prestar dinero. Luego es lícito pedir e incluso exigir alguna cosa más sobre el dinero prestado en concepto de indemnización.

2. Más aún: toda persona está obligada por cierto deber de honestidad *a dar alguna compensación a quien le haya hecho un favor,* como se dice en V *Ethic.*[7] Mas el que presta dinero a un hombre que se encuentra en estado de necesidad le hace un favor, y por él se le debe gratitud. Luego quien recibe está obligado por imperativo natural a dar un cierto resarcimiento. Pero no parece que sea ilícito obligarse a algo a lo que uno por derecho natural está obligado a hacer. Luego tampoco parece que sea ilícito si una persona, al prestar dinero a otra, la obliga a una cierta compensación.

3. Y también: así como hay *regalos ofrecidos con la mano,* así hay *otros que se hacen por palabras* y *por medio de servicios,* como comenta la *Glosa*[8] sobre aquel texto de Is 33,15: *Bienaventurado quien sacude sus manos para librarse de todo regalo.* Y si es lícito aceptar un servicio, o también la alabanza, será lícito recibir cualquier otra recompensa.

4. Todavía más: parece existir igual relación de un don a otro don que de un préstamo a otro préstamo. Mas es lícito aceptar una cantidad de dinero por otra cantidad que se haya dado. Luego es lícito recibir la compensación de otro préstamo por el dinero prestado.

5. Incluso aún: más se enajena de su dinero el que, al prestarlo, transfiere su propiedad que el que lo confía a un comerciante o a un artesano. Ahora bien: es lícito obtener una ganancia del dinero confiado al comerciante o al artesano. Luego también está permitido percibir un beneficio por el dinero prestado.

6. Y además: el hombre, por un préstamo pecuniario, puede recibir una cosa en prenda, cuyo uso podría ser vendido en algún precio, como cuando se pignora un campo o la casa que se habita. Luego es lícito obtener algún lucro sobre el dinero dado en préstamo.

7. Finalmente: sucede a veces que una persona venda más caras sus propias cosas o compre más baratas las que son ajenas en virtud de un préstamo; o también que eleve el precio por razón de una demora o lo disminuya si se adelanta el pago. En todos estos casos parece darse una cierta compensación como a favor del préstamo de dinero. Ahora bien: esto no aparece manifiestamente ilícito. Luego parece que está permitido recibir o aun exigir algún provecho por el dinero prestado.

En cambio está Ez 18,17, que señala, entre otras cualidades del hombre justo, la siguiente: *No percibirá interés ni aditamento.*

Solución. *Hay que decir:* Según el Filósofo, en IV *Ethic.*[9], *se considera como dinero todo aquello que puede ser estimado a precio de dinero.* En consecuencia, del mismo modo que si uno, en resarcimiento de un préstamo de dinero o de cualquier otra cosa que se consume con el uso mismo, recibe dinero en virtud de pacto

6. Cf. *Dig.* 1 tit.1 leg.28: *Numismatum aureorum* (KR I 131a). 7. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.5 n.7 (BK 1133a4): S. TH., lect.8. 8. *Glossa interl.* (4,61 r). SAN GREGORIO, *In Evang.* 1 hom.4: ML 76,1092. 9. ARISTÓTELES, *Ethic.* 4 c.1 n.2 (BK 119b26): S. TH., lect.2.

tácito o expreso, como hemos dicho antes (a.1), peca contra la justicia, así también todo el que por pacto tácito o expreso recibiere cualquier beneficio cuyo valor pueda ser estimado en dinero, incurre en semejante pecado. Pero si recibe algo así sin haberlo exigido y sin que derive de alguna obligación tácita o expresa, sino en concepto de don gratuito, no peca, ya que también, antes de que prestase el dinero, podía lícitamente recibir gratis algún don, y por el hecho de haber dado un préstamo no ha podido hacerse de peor condición. En cambio, sí es lícito exigir, en compensación por un préstamo, aquellas cosas que no se miden, como son la benevolencia, la amistad de aquel a quien se prestó u otras semejantes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el que otorga un préstamo puede, sin cometer pecado, contratar con el prestatario una compensación del daño por el que se le sustrae algo que debería tener, pues esto no es vender el uso del dinero, sino evitar un perjuicio. Y puede ser que el prestatario evite una pérdida mayor que la que pudiera sufrir el prestamista. De ahí que el que recibe el préstamo resarce con su propia utilidad la pérdida del otro. Pero una compensación del daño que consista en que ya no se lucrará uno con el dinero prestado, no puede estipularse en el contrato, puesto que no se debe vender lo que aún no se posee y cuya adquisición puede ser impedida por multitud de motivos.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la compensación de cualquier beneficio puede considerarse de dos maneras: primera, a la manera de deuda de justicia, a la que uno puede estar obligado por un pacto determinado, y esta deuda se mide según la extensión del beneficio que se ha recibido. Por consiguiente, aquel que recibió un préstamo de dinero o de cualquier otra cosa semejante, cuyo uso consiste en la propia consumición, no está obligado a restituir más que lo que recibió en préstamo. De ahí que esté contra la justicia si se obliga a devolver más. Segunda, puede estar uno obligado a recompensar el beneficio por deber de amistad; en lo cual se atiende más al afecto con que se hizo el beneficio que incluso a la magnitud de lo dado. A esta especie de deuda no le compete una obligación civil, por la que se impone cierta necesidad, de modo que hace que la recompensa no resulte espontánea.

3. *A la tercera hay que decir:* Que si alguna persona pide o exige por el dinero que presta, como a título de obligación derivada de un pacto tácito o expreso, la compensación de un regalo en palabras o en servicios, es igual que si esperara o exigiese una recompensa manual, puesto que ambas pueden ser valoradas en dinero, como acontece en los que arriendan sus trabajos, y que lo ejercen verbalmente o de obra. Pero, si el don en servicios o en palabras no es otorgado a título de obligación real, sino por benevolencia, que no cae bajo la apreciación pecuniaria, es lícito recibirlo, exigirlo y esperarlo.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que el dinero no puede ser vendido por una suma más alta que la cantidad de dinero prestado, que debe ser restituida. Tampoco se debe exigir ni esperar nada más, salvo un sentimiento de benevolencia, que no es suceptible de valoración pecuniaria, del que puede proceder espontáneamente un préstamo. Pero es opuesto a dicha benevolencia el que se estipule la obligación de prestar en lo sucesivo, puesto que incluso tal obligación podría ser valorada en dinero. En consecuencia, es lícito al prestatario prestar a su vez algo; pero es ilícito obligarle a que haga un préstamo en el futuro.

5. *A la quinta hay que decir:* Que el que presta dinero transfiere el dominio de éste al prestatario. Por esta razón, al que se le presta dinero lo posee con sus propios riesgos y está obligado a restituirlo íntegramente; de ahí que el que prestó no deba exigir más. Por el contrario, el que confía su dinero al comerciante o al artesano, constituyendo con él de algún modo cierta sociedad, no le transfiere la propiedad de su dinero, sino que éste sigue siendo suyo, de tal forma que el mercader negocia o el artesano trabaja con él con los riesgos del mismo propietario; por consiguiente, puede éste exigir lícitamente, como fruto de una cosa suya, una parte de las ganancias que se obtengan.

6. *A la sexta hay que decir:* Que si el prestatario, en garantía del dinero que se le ha prestado, pignora alguna cosa cuyo uso puede ser valorado en dinero, el

prestamista debe deducir el uso de la cosa pignorada en la restitución de aquello que le prestó. Si, por el contrario, quisiera que el uso de dicha cosa le fuere sobreañadido gratuitamente, sería lo mismo que si hubiera interés por el préstamo, lo cual es usurario, a menos que se trate de uno de esos objetos cuyo uso es costumbre que se concedan entre sí los amigos sin retribución, como es manifiesto en los préstamos de libros.

7. *A la séptima hay que decir:* Que, si alguien quisiera vender géneros por encima de su justo precio a fin de conceder al comprador una demora sobre el pago del dinero, comete una usura manifiesta, porque tal dilación en el pago del precio tiene la naturaleza de un préstamo. Por consiguiente, todo lo que, más allá del justo precio, se exija en atención a dicha demora es como el interés del préstamo, lo cual pertenece a la naturaleza de la usura. Igualmente también si un comprador quiere comprar una cosa por debajo de su justo precio porque pagase el importe antes de que pueda entregársele el objeto, comete pecado de usura, pues también esta anticipación del pago del dinero tiene naturaleza de préstamo cuyo interés lo constituye lo que se disminuye del justo precio de la cosa comprada. Pero si se quisiera rebajar algo del precio justo con el fin de obtener antes el dinero, no se pecaría con el pecado de usura.

ARTICULO 3

Todo lo que una persona hubiera ganado por un préstamo usurario, ¿tiene obligación de restituirlo?

De regim. iudaeor. q.1ss; *Quodl.* 3 q.7 a.2.

Objeciones por las que parece que una persona tiene obligación de restituir todo lo que hubiera ganado por un préstamo usurario:

1. Dice el Apóstol, en Rom 11,16, que *si la raíz es santa, también lo son las ramas.* Luego, por la misma razón, si la raíz está corrompida, las ramas lo estarán también. Ahora bien: aquí la raíz es la usura. Por consiguiente, todo lo que por ella se ha adquirido será usurario y, por tanto, habrá obligación de su restitución.

2. Más aún: según determina el *Extra, De usuris,* en aquella decretal *Cum tu sicut asseris* [10]: *Las posesiones que han sido adquiridas con los intereses de un préstamo deben ser vendidas y restituido su valor a aquellos a quienes se arrebató.* Luego, por igual razón, cualquier otro beneficio que se haya adquirido con el interés de dinero prestado debe ser restituido.

3. Y también: aquello que un hombre compra con los intereses de un dinero prestado sólo le pertenece en razón del dinero que entregó. Luego no tiene sobre la cosa que adquirió mayor derecho que sobre el dinero que dio. Ahora bien: está obligado a devolver ese dinero usurario. Luego también está obligado a restituir lo que adquirió con él.

En cambio está el hecho de que cualquier persona puede poseer lícitamente lo que legítimamente adquirió. Mas lo que se obtiene con los intereses del dinero prestado es a veces legítimamente adquirido. Luego puede conservarse lícitamente.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se ha expuesto (a.1), existen ciertas cosas cuyo uso es su propia consumición, las cuales no pueden ser objeto de usufructo con arreglo al derecho (a.1 ad 3) [11]. Por consiguiente, si por el interés de la usura un hombre ha obtenido ciertos bienes, como dineros, trigos, vinos o algo semejante, no está obligado a restituir más de lo que recibió, porque lo que después se ha adquirido por tales cosas no es fruto de estas mismas, sino de la industria humana, a no ser que por la posesión de los referidos objetos haya sido perjudicado el prestatario al perder algo de sus bienes. En este caso, el prestamista tiene la obligación de resarcir el daño.

Hay, en cambio, otras cosas cuyo uso no consiste en su propia consumición y pueden ser objeto de usufructo; por ejemplo, una casa, un campo y otras parecidas. De ahí que, si alguien consiguiera por la usura la casa o el campo de otro, no sólo estaría obligado a restituir la casa o el campo, sino también los fru-

10. *Decretal. Gregor. IX* 5 tit.19 c.5: *Cum tu* (RF II 813). 11. *Instit. 2* tit.4 par.2: *Constituitur autem* (KR I 13b). Cf. *Dig.* 7 tit.5 leg.1: *Senatus censuit* (KR I 138a); leg.2: *Sed de pecunia* (KR I 138a).

tos percibidos de ellos, porque son frutos de cosas cuyo dueño es otra persona, y, por tanto, a ella se le deben.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la raíz no sólo tiene razón de materia, como el interés del dinero prestado, sino que también de alguna manera tiene razón de causa activa, en cuanto que suministra alimento al árbol. Por tanto, no hay paridad en la argumentación.

2. *A la segunda hay que decir:* Que las posesiones que se hayan adquirido con los intereses de un préstamo no son propias de los que recibieron el préstamo, sino de los que compraron aquéllas. Están, no obstante, obligadas a aquellos que recibieron el dinero prestado, igual que los demás bienes del usurero. Por eso no se prescribe que esas posesiones sean atribuidas a aquellas personas de quienes se recibieron los intereses, porque quizá valgan más dichas posesiones que los réditos abonados, sino que se prescribe la venta de esas posesiones y que su precio sea restituido según la cantidad de los intereses percibidos.

3. *A la tercera hay que decir:* Que lo que se adquiere con los intereses de un dinero prestado pertenece al adquiriente, no en razón del dinero que prestó, que es como causa instrumental, sino en razón de su diligencia, que es la causa principal. Por este motivo, el poseedor tiene más derecho sobre la cosa comprada con los intereses del préstamo que sobre los intereses mismos.

ARTICULO 4

¿Es lícito recibir dinero en préstamo usurario?

In Sent. 3 d.37 a.6 ad 6.

Objeciones por las que parece que no es lícito recibir dinero en préstamo usurario:

1. Dice el Apóstol (Rom 1,32) que *son dignos de muerte no sólo los que cometen el pecado, sino también los que aplauden a sus autores.* Mas el que recibe dinero en préstamo con interés consiente con el usurero en su pecado, y aun le da ocasión de pecar. Luego también él peca.

2. Más aún: por ningún beneficio temporal debe uno dar a otro ocasión de pecar, pues esto pertenece a la razón del escándalo activo, que siempre es pecado, según se dijo (c.43 a.2). Ahora bien: el que pide préstamo a un usurero, le da claramente ocasión de pecar. Luego por ninguna ganancia temporal se excusará el prestatario.

3. Y también: no parece que sea menor la necesidad de depositar a veces dinero en poder del prestamista que la de recibir de él un préstamo. Pero depositar dinero en manos del usurero parece ser completamente ilícito, como también lo es entregar una espada a un demente, entregar la doncella a un lujurioso o la comida a un glotón. Luego tampoco es lícito recibir el préstamo de un usurero.

En cambio está el hecho de que el que sufre una injusticia no peca, según el Filósofo en V *Ethic.* [12]; y por ello, la justicia no ocupa el término medio entre dos vicios, como se dice allí mismo [13]. Ahora bien: el usurero peca en la medida en que inflige una injusticia al que acepta el préstamo a interés. Luego quien recibe un préstamo a interés no peca.

Solución. *Hay que decir:* Inducir al hombre a pecar en modo alguno es lícito; sin embargo, sí lo es servirse del pecado de otro para obtener un bien, puesto que también Dios se sirve de todos los pecados para cualquier bien, pues de cualquier mal saca el bien, como se dice en el *Enchiridion* [14]. Por eso Agustín [15], ante la pregunta de Publicóla: si era lícito recurrir al juramento del que jura por dioses falsos, en lo que se peca manifiestamente al tributárseles una veneración propia de Dios, responde que *quien se sirve de la fidelidad de aquel que jura por los falsos dioses, no para el mal, sino para el bien, no se vincula al pecado de este hombre, consistente en jurar por los ídolos, sino a lo que hay de bueno en el pacto por el que éste se obliga a guardar la fidelidad jurada. Pecaría, sin embargo, si le indujera a jurar por los falsos dioses.*

De igual suerte, en la presente cuestión, también debe decirse que de ninguna manera es lícito inducir a alguien a prestar con usura; pero sí está permitido

12. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.2 n.7 (BK 1138a34): S. TH., lect.17. 13. ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.5 n.17 (BK 1133b32): S. TH., lect.10. 14. SAN AGUSTÍN, *Enchir.* c.11: ML 40,236. 15. SAN AGUSTÍN, Epist.47 *Ad Publicolam:* ML 33,184.

recibir préstamo a interés de manos de aquel que ya está dispuesto a darlo y ejerce la usura, siempre que aquello se haga por algún bien; como, por ejemplo, para socorrer las necesidades propias y ajenas; del mismo modo que al que cae en poder de los ladrones le es lícito, para que no lo maten, mostrarles los bienes que tiene, los cuales, al robarlos, pecan. Sirven a esto de ejemplo aquellos diez varones que dijeron a Ismael: *No nos mates, porque tenemos un tesoro oculto en el campo,* según relata Jer 41,8.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que quien recibe dinero a préstamo con interés no consiente en el pecado del usurero, sino que se sirve de él. No le complace la estipulación de un interés, sino el préstamo mismo, que es un bien.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el que recibe un préstamo usurario no da ocasión al prestamista de recibir intereses, sino de prestar. Mas es el mismo usurero el que de ahí toma ocasión de pecar, por la malicia de su corazón. Y, por consiguiente, hay escándalo pasivo de su parte, pero no escándalo activo de parte del que pide el préstamo. Sin embargo, uno, si se halla en estado de necesidad, no está obligado a desistir de solicitar un préstamo a causa de tal escándalo pasivo, porque éste no proviene de debilidad o ignorancia, sino de malicia.

3. *A la tercera hay que decir:* Que si alguien confiara su dinero a un prestamista usurero que no tuviese otra cosa que dicho dinero por el que ejerciese la usura, o si se lo entregara con el fin de lucrarse en mayor medida por medio de la usura, le daría materia de pecado y sería, en consecuencia, partícipe de su culpa. Pero si una persona confía su dinero a un prestamista que tiene otros medios con los que ejercer la usura, con la intención de guardarlo en lugar más seguro, no peca, sino que se sirve de un hombre pecador para conseguir un bien.

CUESTIÓN 79

Partes cuasi integrales de la justicia

Corresponde a continuación tratar de las partes cuasi integrales de la justicia (cf. q.61 introd.), que son: hacer el bien y evitar el mal, y los vicios opuestos.

Acerca de esto se plantean cuatro problemas:

1. Las dos acciones predichas, ¿son partes de la justicia?—2. La transgresión, ¿es un pecado especial?—3. La omisión, ¿es pecado especial?—4. Comparación de la omisión con la transgresión.

ARTICULO 1

Evitar el mal y hacer el bien, ¿son partes de la justicia?

In Ps. ps.33 y 36.

Objeciones por las que parece que evitar el mal y hacer el bien no son partes de la justicia:

1. A cualquier virtud le es propio hacer obras buenas y evitar las malas. Ahora bien: las partes no sobrepasan la extensión del todo. Luego evitar el mal y practicar el bien no deben señalarse como partes de la justicia, que es una virtud especial.

2. Más aún: sobre aquello del Sal 33,15: *Apártate de lo malo y haz lo bueno,* dice la *Glosa*[1]: *Aquello, o sea, apartarse del mal, nos hace evitar el pecado; esto, a saber: practicar el bien, nos lleva a merecer la vida y la recompensa.* Mas cada una de las partes de una virtud nos hace merecer la re-

1. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,343. Cf. *Glossa ordin.* (3,133 A). Cf. CASIODORO, *Expos. in Psalt.* super ps.33,15: ML 70,237.

compensa y la vida. Luego evitar el mal no es parte de la justicia.

3. Y también: cuando una cosa cualquiera se halla de tal modo que una está contenida en otra, no se distinguen ambas entre sí como las partes de un mismo todo. Pero evitar el mal se incluye en el acto del bien, pues nadie hace a la vez lo bueno y lo malo. Luego evitar el mal y hacer el bien no son partes de la justicia.

En cambio está Agustín, en el libro *De corrept. et grat.* [2], que declara que pertenece a la justicia de la ley *evitar el mal y hacer el bien.*

Solución. *Hay que decir:* Si hablamos de lo bueno y lo malo en sentido general, hacer el bien y evitar el mal pertenece a toda virtud, y en este concepto no pueden calificarse como partes de la justicia, a no ser refiriéndose a la justicia que es *toda virtud* (cf. c.58 a.5). Aunque también la justicia así entendida mira al bien bajo un aspecto especial, esto es, en cuanto que es debido en orden a la ley divina o humana.

Mas la justicia, considerada como virtud especial, contempla el bien bajo su aspecto de debido al prójimo. En este sentido, pertenece a la justicia especial hacer el bien bajo su aspecto de debido al prójimo y evitar el mal opuesto, esto es, aquello que para el prójimo sea nocivo. En cambio, a la justicia general corresponde hacer el bien debido a la comunidad o a Dios y evitar el mal contrario.

Y decimos, además, que estas dos partes de la justicia, general o especial, son como partes integrantes, porque cada una de éstas se requieren para la perfección del acto de justicia. En efecto, a la justicia le corresponde constituir la igualdad en las cosas que se relacionan con el otro, como se evidencia de lo dicho (c.58 a.2). Es propio de un mismo principio constituir algo y conservar lo constituido. Mas uno constituye la igualdad de la justicia practicando el bien, esto es, dando a otro lo que le es debido. Por el contrario, dicha igualdad de la justicia ya constituida se conserva evitando el mal, o sea, sin inferir ningún daño al prójimo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el bien y el mal se toman aquí bajo un aspecto especial, por el que caen dentro de la materia de la justicia; de ahí que ambos figuren como partes de la justicia bajo un concepto propio de bien y mal privativo de ella, y no, en cambio, extensivo a otra virtud moral, porque las demás virtudes morales se refieren a las pasiones, en las cuales hacer el bien es llegar al punto medio, lo cual consiste en alejarse de los extremos como del mal; por eso, en las demás virtudes, *hacer el bien* y *evitar el mal* es lo mismo. La justicia, en cambio, tiene por objeto los actos y las realidades exteriores, en los que una cosa es establecer la igualdad y otra no destruirla una vez instaurada.

2. *A la segunda hay que decir:* Que apartarse del mal, en cuanto que se considera parte de la justicia, no implica una pura negación, lo cual sería simplemente no hacer lo malo, y esto no merece recompensa, limitándose a evitar el castigo; antes bien, entraña un movimiento de la voluntad que repudia el mal, según lo revela la palabra misma *apartarse.* Y esta conducta es meritoria principalmente cuando alguien es asediado para que haga el mal y lo rechaza.

3. *A la tercera hay que decir:* Que hacer el bien es el acto completivo de la justicia y como su parte principal, pero evitar el mal es acto más imperfecto y constituye una parte secundaria de la misma; por eso es como un elemento material de aquélla, sin el cual no puede existir la parte formal y perfectiva.

ARTICULO 2

La transgresión, ¿es un pecado especial?

Objeciones por las que parece que la transgresión no es un pecado especial:

1. Ninguna especie entra en la definición del género. Ahora bien: la transgresión se incluye en la definición general del pecado, pues dice Ambrosio [3] que el pecado *es la transgresión de la ley divina.* Luego la transgresión no es un pecado especial.

2. Más aún: ninguna especie excede

2. SAN AGUSTÍN, *De corrept. et grat.* c.1: ML 44,917. 3. SAN AMBROSIO, *De Parad,* c.8: ML 14,309.

a su género. Pero la transgresión excede al pecado, ya que, según muestra Agustín, en XXII *Contra Faust.* [4], el pecado es *un acto, palabra o deseo contrario a la ley de Dios;* la transgresión comprende también lo que es contrario a la naturaleza o a la costumbre. Luego la transgresión no es pecado especial.

3. Y también: ninguna especie encierra en sí todas las partes en las que se divide el género. Mas el pecado de transgresión se extiende a todos los vicios capitales y también a los pecados del corazón, de palabra y de obra. Luego la transgresión no es pecado especial.

En cambio está el hecho de que la transgresión se opone a una virtud especial, a saber: la justicia.

Solución. *Hay que decir:* El vocablo *transgresión* fue derivado de los movimientos corporales a los actos morales. Ahora bien: en el orden del movimiento corporal, se dice que una persona realiza una transgresión porque *va más allá del término* que le estaba señalado. Por el contrario, dicho término, en el orden moral, se le fija de antemano al hombre por los preceptos negativos, de modo que más alia del mismo no debe pasar. Por tanto, se produce la transgresión propiamente dicha cuando un hombre hace algo en contra de un precepto negativo.

Esto puede ser, desde un punto de vista material común a todas las especies de pecado, puesto que en cualquier especie de pecado mortal el hombre traspasa algún precepto divino. Pero si la transgresión es considerada formalmente, según este especial aspecto, que consiste en obrar contra un precepto negativo, constituye entonces un pecado especial bajo un doble concepto: primero, en cuanto que se distingue de los géneros de pecado opuestos a las otras virtudes, porque, así como a la naturaleza propia de la justicia legal pertenece atender a la noción de debido en el precepto, así también es propio de la transgresión el referirse al desprecio del precepto; segundo, la transgresión es pecado especial en cuanto se distingue de la omisión, que se opone a los preceptos afirmativos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que como la justicia legal es *toda virtud* (cf. q.58 a.5), en concreto y materialmente, de igual manera la injusticia legal es materialmente todo pecado. En tal sentido, esto es, en cuanto a esta noción de la injusticia legal, definió Ambrosio el pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la inclinación de la naturaleza pertenece a los preceptos de la ley natural. También la costumbre honesta tiene fuerza de precepto, porque, como dice Agustín, en la epístola *De ieiunio sabbati*[5], *la costumbre del pueblo de Dios debe ser considerada como una ley.* De ahí que tanto el pecado como la transgresión puedan ir contra la costumbre honesta y contra la inclinación natural.

3. *A la tercera hay que decir:* Que todas las especies de pecados enumerados pueden implicar una transgresión, no en sus nociones propias, sino según esa razón especial de que hemos hablado (en la sol.). Sin embargo, el pecado de omisión se distingue perfectamente de la transgresión.

ARTICULO 3

La omisión, ¿es un pecado especial?

1-2 q.71 a.5; *In Sent. 2* d.5 q.1 a.3 ad 4.

Objeciones por las que parece que la omisión no es un pecado especial:

1. Todo pecado es original o actual; mas la omisión no es pecado original, porque no se contrae por el nacimiento; ni es actual, porque puede existir sin ningún acto, como ya se ha constatado (1-2 q.71 a.5) al tratar de los pecados en general. Luego la omisión no es un pecado especial.

2. Más aún: todo pecado es voluntario. Pero la omisión algunas veces no es voluntaria, sino forzada, por ejemplo, cuando es violada una mujer que había hecho voto de virginidad, o cuando alguien pierde una cosa que tiene obligación de restituir, o cuando un sacerdote está obligado a celebrar y tiene algún impedimento. Luego la omisión no siempre es pecado.

3. Y también: a todo pecado especial se le puede determinar el momento

4. SAN AGUSTÍN, *Contra Faust.* 22 c.27: ML 42,418. 5. SAN AGUSTÍN, Epist.36 *Ad Casulanum* c.1: ML 33,136.

en que comenzó a existir. Ahora bien: esto no es posible determinarlo en la omisión, ya que subsiste igualmente durante todo el tiempo en que no se obra, y, sin embargo, no se peca siempre. Luego la omisión no es un pecado especial.

4. Todavía más: todo pecado especial se opone a una virtud especial. Ahora bien: no puede señalarse ninguna virtud especial a la que se oponga la omisión, ya porque el bien de cualquier virtud puede ser omitido, ya porque la justicia, a la que más especialmente parece oponerse, siempre requiere un acto aun en la evitación del mal, como se ha expuesto (a.1 ad 2). En cambio, la omisión puede existir sin que se dé ningún acto. Luego la omisión no es un pecado especial.

En cambio está Sant 4,17, que dice: *Al que sabe hacer el bien y no lo hace, se le imputa a él como pecado.*

Solución. *Hay que decir:* La omisión consiste en dejar de hacer el bien, y no cualquier bien, sino el que sea debido. Mas el bien, considerado como debido, es propiamente objeto de la justicia: de la justica legal, si ese débito está mandado por la ley divina o humana; y de la justicia especial, en cuanto que la deuda se considera en orden al prójimo. Por eso, del mismo modo por el que la justicia es una virtud especial, según hemos dicho (q.58 a.7), la omisión también es un pecado especial, distinto de pecados que se oponen a las demás virtudes. Y así, de la misma forma que hacer el bien, al cual se opone la omisión, es una parte especial de la justicia distinta de evitar el mal, al que se opone la transgresión, así también la omisión se distingue de la transgresión.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la omisión no es pecado original, sino actual; no porque implique un acto que le sea esencial, sino porque la abstención del acto entra, por reducción, dentro del género del acto. Conforme a esto, el no obrar se considera como un cierto obrar, según se ha expuesto en otra parte (1-2 q.71 a.6 ad 1).

2. *A la segunda hay que decir:* Que la omisión, como ya se ha dicho (en la sol.), no recae sino sobre un bien debido, al que alguien está obligado. Pero nadie está obligado a lo imposible. De ahí que no se peque por omisión si uno no hace lo que no le resulta posible hacer. En efecto, la mujer que ha hecho voto de virginidad y es violada, no comete un pecado de omisión por no conservar la virginidad, sino por no arrepentirse de un pecado pretérito o por no hacer lo que pueda para cumplir su voto mediante la observancia de la continencia. Análogamente, el sacerdote no está obligado a decir la misa sino supuestas las debidas circunstancias, pero si faltan éstas, no comete pecado de omisión. De manera semejante, se tiene la obligación de restituir, una vez supuestos los medios para hacerlo; pero si alguien carece de ellos y no puede adquirirlos, no comete una omisión mientras haga lo que pueda. Otro tanto de lo mismo se ha de decir de los demás casos similares.

3. *A la tercera hay que decir:* Que así como el pecado de transgresión se opone a los preceptos negativos, que tienen por objeto hacernos evitar el mal, también el pecado de omisión se opone a los preceptos afirmativos, que tienden a que practiquemos el bien. Pero los preceptos afirmativos no obligan siempre, sino en un tiempo determinado, y en ese tiempo es cuando el pecado de omisión empieza a existir.

Puede, sin embargo, suceder que una persona se halle incapacitada en ese momento para cumplir su deber. Si eso no es por culpa suya, no peca por omisión, como hemos dicho (ad 2). Pero si es por alguna culpa suya anterior, como, por ejemplo, cuando se embriagó por la tarde y no puede levantarse a maitines, como es su deber, opinan algunos autores[6] que el pecado de omisión comienza cuando ese hombre se entrega al acto ilícito e incompatible con aquel otro acto a que está obligado. Mas esto no parece exacto, porque, dado que fuese despertado por la fuerza y acudiese a maitines, no incurriría en omisión; de donde resulta que la embriaguez antecedente no fue una omisión, sino causa de la omisión. Por eso debemos decir que comienza a ser imputable la culpa de omisión cuando llega el instante de obrar; sin embargo, es en razón de la causa an-

6. ALEJANDRO HALENSE, *Summa Theol.* 1-2 n.333 (QR 2,339).

terior por la que se hace voluntaria la omisión consecuente.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que la omisión se opone directamente a la justicia, como hemos probado (en la sol.); porque no hay omisión del bien de una virtud a no ser por razón de lo debido, lo que la vincula a la justicia. Mas para que un acto sea merecedor de la virtud, se requiere algo más que para que tenga el demérito de la culpa, puesto que *el bien depende de la integridad de la causa, mientras que el mal procede de cualquier defecto particular*[7]. Por consiguiente, se precisa un acto para constituir el mérito de la justicia, mas no para la omisión.

ARTICULO 4

El pecado de omisión, ¿es más grave que el pecado de transgresión?

Objeciones por las que parece que el pecado de omisión es más grave que el pecado de transgresión:

1. La palabra delito parece igual a *derelicción*[8] y, en consecuencia, parece ser igual a omisión. Pero un delito es más grave que un pecado de transgresión, puesto que está necesitado de una mayor expiación, según consta en Lev 5. Luego el pecado de omisión es más grave que el de transgresión.

2. Más aún: a un mayor bien se opone un mayor mal, como el Filósofo expresa en VIII *Ethic.*[9] Pero hacer el bien, a lo que se opone la omisión, es una parte más noble de la justicia que evitar el mal, a lo que se opone la transgresión, como consta por lo ya expuesto (a.1 ad 3). Luego la omisión es pecado más grave que la transgresión.

3. Y también: el pecado de transgresión puede ser venial o mortal. Mas el pecado de omisión parece ser siempre mortal, puesto que se opone a un precepto afirmativo. Luego la omisión parece ser pecado más grave que la transgresión.

4. Todavía más: la pena de daño, esto es, la privación de la visión divina, que corresponde al pecado de omisión, es mayor castigo que la pena de sentido, que corresponde al pecado de transgresión, como afirma el Crisóstomo en *Super Matth.*[10] Pero la pena es proporcionada a la culpa. Luego es más grave el pecado de omisión que el de transgresión.

En cambio está el hecho de que es más fácil abstenerse de realizar el mal que hacer el bien. Luego más gravemente peca quien no se abstiene de practicar el mal, lo cual es propio de una transgresión, que quien no hace el bien, que implica una omisión.

Solución. *Hay que decir:* El pecado es tanto más grave cuanto más dista de la virtud. Ahora bien: como dice el Filósofo en X *Metaphys.*[11], *la máxima distancia es la que existe entre los términos contrarios.* De ahí que un contrario diste más de su contrario que su simple negación, como lo negro dista más de lo blanco que de lo simplemente *no blanco,* porque todo lo negro es *no blanco;* mas no a la inversa. Y resulta evidente que la transgresión es contraria al acto de una virtud; en cambio, la omisión implica su negación; por ejemplo, hay pecado de omisión si no se guarda el respeto debido a los padres; por el contrario, hay pecado de transgresión si se les afrenta o injuria. Por tanto, es notorio que, hablando absoluta y propiamente, la transgresión es un pecado más grave que la omisión, aunque en algún caso la omisión pueda ser más grave que cierta transgresión.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el delito, considerado en su acepción general, designa cualquier omisión; sin embargo, algunas veces se toma en sentido estricto, expresando ya la omisión de algún deber para con Dios, ya el abandono que un hombre tiene, conscientemente y con un cierto desprecio, respecto de aquello que debe hacer, y por ello reviste una cierta gravedad, razón por la cual exige mayor expiación.

2. *A la segunda hay que decir:* Que a la proposición *hacer el bien* se opone esta otra: *no hacer el bien,* lo cual constituye la omisión; y esta otra: *hacer el mal,* lo que

7. Cf. Ps. DIONISIO AREOPAGITA, *De div. nom.* c.4 par.30: MG 3,729. 8. Cf. SAN AGUSTÍN, *Quaest. in Heptat.* 3 q.20 super *Lev* 7,17: ML 34,681. 9. ARISTÓTELES, *Ethic.* 8 c.10 n.2 (BK 1160b9): S. TH., lect.10. 10. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Matth.* hom.23: MG 57,317. 11. ARISTÓTELES, *Metaph.* 9 c.4 n.1 (BK 1055a9): S. TH., lect.5.

es propio de la transgresión. Pero la primera es la contradictoria, y la segunda su contraria, que entraña una mayor distancia. He ahí por qué la transgresión es un pecado más grave.

3. *A la tercera hay que decir:* Que así como la omisión se opone a los preceptos afirmativos, también la transgresión se opone a los preceptos negativos. Por tanto, ambas, si se toman en sentido propio, tienen naturaleza de pecado mortal. Pero la omisión o la transgresión pueden tomarse en sentido amplio, porque se entiende entonces que designan un leve apartamiento de los preceptos afirmativos o negativos, que dispone a una oposición total a ellos. En este sentido lato, ambas pueden ser pecado venial.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que al pecado de transgresión corresponde la pena de daño, porque nos aleja de Dios, y la pena de sentido, porque entraña un desordenado apego a los bienes perecederos. De igual modo, al pecado de omisión también se debe no sólo la pena de daño, sino también la pena de sentido, según aquel texto de Mt 7,19: *Todo árbol que no produzca buen fruto, será cortado y arrojado al fuego.* Y esto a causa de la raíz desde donde deriva la omisión, aunque ella no implique necesariamente la adhesión actual a algún bien mudable.

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN TERCERO
DE LA «SUMA DE TEOLOGÍA», DE LA BIBLIOTE-
CA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 11 DE
JULIO DE 1990, FESTIVIDAD DE SAN BE-
NITO, ABAD, EN LOS TALLERES DE
S. A. DE FOTOCOMPOSICION,
TALISIO, 9, MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI

SUMA DE TEOLOGÍA

IV

TRATADO DE LA RELIGIÓN

Introducción a las cuestiones 80-100

Por PEDRO FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ

1. **Las virtudes potenciales de la justicia, q.80**

Santo Tomás de Aquino nos introduce en la cuestión 80 a todo el tratado de las virtudes potenciales de la justicia (q.80-120), situadas en el contexto de la II-II de la *Summa Theologiae.* La sistematización de estas virtudes se fundamenta en las nociones de justicia y de parte potencial. La virtud de la justicia implica dar a otro lo debido, de manera que se establezca o se restablezca la igualdad correspondiente. Sabido es que la justicia particular tiene partes subjetivas, integrales y potenciales (cf. II-II q.61, intr.; 48,1; 128,1; 143,1). Las partes *subjetivas,* o especies de la justicia, responden a la división del todo, en este caso la justicia en general o legal, cuyo resultado es la justicia particular, es decir, la justicia conmutativa y distributiva (cf. II-II q.61-78). Las partes *cuasiintegrales* de la justicia no responden a virtudes diferentes, sino a las condiciones psicológicas exigidas para el perfecto ejercicio de la virtud; por ejemplo, el propósito de practicar el bien y evitar el mal (cf. II-II q.79). Finalmente, las partes *potenciales* de la virtud cardinal de la justicia son aquellas virtudes, no especificas, sino adjuntas a ella, que, presuponiendo la actitud básica de hacer el bien y evitar el mal, e implicando una ordenación de un sujeto a otro —realidad común de la justicia—, son deficientes o con respecto a la igualdad que la justicia exige o con respecto a la deuda que la justicia reclama (cf. II-II q.80-120).

Entre las deudas imposibles de saldar, *por falta de igualdad,* están lo debido a Dios (virtud de la religión); lo debido a nuestros padres (virtud de la piedad), y lo debido a las personas eminentes en dignidad o en virtud (virtud de la observancia). Estas virtudes de la «veneración» nos manifiestan cómo la medida de la deuda viene dada por la influencia del otro en nosotros, sea Dios, los padres, los superiores o los virtuosos. Esa misma influencia manifiesta la excelencia del otro, a la cual corresponde nuestra reverencia o sometimiento. Por esta razón honramos a Dios, a los padres y a las personas eminentes en dignidad o virtud de un modo legal. A este respecto, conviene advertir la conveniencia de que en los superiores vayan unidas la dignidad y la virtud, es decir, que desempeñen correctamente su misión (cf. II-II q.102 a.1 ad 3); de otro modo, el mal originado sería grande, como enseña la experiencia. Adviértase que la religión, aunque sea una deuda legal o estricta, básicamente es una deuda moral. «Es un dictamen de la razón natural ofrecer algo en reverencia a Dios. Pero el ofrecer esto o aquello pertenece a una ley de derecho divino o humano» (II-II q.81 a.2 ad 3).

Y entre las deudas imposibles de pagar *por defecto del débito,* unas son de obligación moral apremiante (como las virtudes de la veracidad, la gratitud, la venganza) y otras de obligación moral no apremiante (como las virtudes de la afabilidad y la liberalidad). Lo cual nos lleva a concluir que no todo lo debido es igualmente obligatorio; además, la moral cristiana es fundamentalmente de virtudes y no de leyes. Entre estas virtudes adjuntas a la justicia, el puesto más noble lo ocupa la virtud de la religión; ella es la primera entre todas las virtudes morales;

incluso todas las demás quedan comprendidas de algún modo en la religión, sin olvidar las teologales, aunque a ellas se subordinen las morales.

Cuando hablamos de virtudes adjuntas a la justicia no queremos decir que sean inferiores a la virtud cardinal mencionada, sino que no realizan perfectamente la noción de tal virtud. En este sentido, se afirma que la religión es más perfecta que la justicia, aunque aquélla no realice plenamente la noción de ésta, sin dejar de ser una virtud perfecta. En esta perspectiva, en cuanto al *debitum*, la religión es el *primer analogado* entre todas las virtudes pertenecientes de alguna manera a la virtud cardinal de la justicia. Santo Tomás expone aquí el orden lógico o formal, no el orden de dignidad. En el estudio de la virtud de la justicia se considera primero lo común y después lo particular.

Un *problema* suscitado sobre esta cuestión 80 es si se la puede calificar de tratado filosófico o teológico. Si nos fijamos en las citaciones de autoridades, Santo Tomás acude 15 veces a Marco Tulio Cicerón; 6 veces a Aristóteles; 4 veces al gramático latino Macrobio; 2 veces al Pseudo-Andrónico de Rodas (la obra aquí citada no es suya); 1 vez a Sócrates; 2 veces a la *Biblia; 2* veces a San Isidoro, y 1 vez a Guillermo de París (sin citarle expresamente, por ser autor coetáneo). Para responder a este problema sobre la impostación filosófica o teológica de la cuestión 80 hemos de tener en cuenta que nos hallamos ante una cuestión introductoria, cuya finalidad es la sistematización de las virtudes potenciales de la justicia. En este sentido, Santo Tomás se sirve, principalmente, de los pensadores paganos, presentando de esta manera un concepto de culto religioso válido filosófica y teológicamente, pues los paganos, conducidos por la ley natural, son también capaces de actos cultuales.

Santo Tomás se distingue también aquí por el carácter científico de su teología y por su talante de modernidad. Ahora bien: preguntarnos si este tratado es filosófico o teológico no tiene sentido en el contexto científico del Doctor Angélico. «En Santo Tomás, la homogeneidad intelectual entre la fe y la razón, entre el mensaje evangélico y su inteligencia articulada es la condición previa, siempre implicada» [1]. Comparando las estructuras del tratado de la justicia en el *Comentario* al V Libro de la *Etica* de Aristóteles y en la *Summa Theologiae* se advierte en ésta la impostación de un discurso teológico sobre la justicia [2]. Esta síntesis tomista de las virtudes potenciales de la justicia, caracterizada por su minuciosidad, es verdaderamente fruto del pensamiento anterior, sintetizado por Santo Tomás con gran creatividad humana y cristiana.

Esquema de las virtudes potenciales de la justicia, q.80

I. *Justicia particular.*

   A) Deuda rigurosa, en desigualdad (Defecto de igualdad: el otro es superior en el bien realizado, y jamás se podrá pagar totalmente la deuda legal).

      1. Con Dios:

         a) Deuda estricta y necesaria: la *Religión*, q.81-100.

         b) Deuda estricta y condicionada: la *Penitencia* (III parte).

[1] M. D. CHENU, *L'évangélisme de Saint Thomas d'Aquin:* RSPT 58 (1974) 402.

[2] Cf. D. MONGILLO, *La struttura del «De Justitia». Summa Theologiae II-II, qq.57-122:* Angelicum 48 (1971) 355-377.

2. Con los hombres:
   a) Con los padres, la *Piedad,* q.101 (los padres aman a los hijos).
   b) Con las personas eminentes:
      — En sí misma, la *Observancia,* q.102.
      — En sus partes:
         — *Dulía,* q.103.
         — *Obediencia,* q.104.
         — *Desobediencia,* q.105.

B) Deuda no rigurosa en igualdad (Defecto de lo debido; es una deuda no legal, sino moral o de honradez).
   1. Deuda moral apremiante (necesaria para ser honestos):
      a) El otro es acreedor del bien o del mal (bienhechor o malhechor):
         — *Gratitud,* q.106.
         — *Ingratitud,* q.107.
         — *Venganza,* q.108.
      b) Uno es deudor de la verdad:
         — *Veracidad,* q.109.
         — *Mentira,* q.110.
         — *Hipocresía,* q.111.
         — *Jactancia,* q.112.
         — *Ironía,* q.113.
   2. Deuda moral no apremiante (necesaria para ser más honestos):
      a) Dándose uno mismo a los demás:
         — *Afabilidad o amistad,* q. 114.
         — *Adulación,* q.115.
         — *Litigio,* q.116.
      b) Dando lo propio a los demás:
         — *Liberalidad,* q.117.
         — *Avaricia,* q.118.
         — *Prodigalidad,* q.119.

II. *Justicia legal,* cuya parte potencial es la *Epiqueya o Equidad,* q.120 (Defecto por apartarse de la letra de la ley para conformarse a la mente del legislador).

2. La Religión en las obras de Santo Tomás

Santo Tomás elaboró su pensamiento sobre la virtud de la Religión en el contexto del renacimiento cultural de mediados del siglo XIII, siendo uno de sus objetivos la *armonización* científica de la filosofía con la fe cristiana. En esta perspectiva, el Doctor Angélico titula en la *Suma* este tratado «De Religione» prefiriendo este vocablo a la palabra *latría,* utilizada por los teólogos anteriores[3]. No obstante, Santo Tomás sigue usando la palabra *latría,* especialmente, en relación con los actos exteriores del culto debido exclusivamente a Dios, como se advierte, por ejemplo, leyendo las introducciones a las cuestiones 84 y 89. De todos modos, el Santo califica el término *latría* como ambiguo[4]. Aunque, tal vez,

[3] El término *religio* no es utilizado por Pedro Lombardo en su *Comentario a las Sentencias;* en su lugar se habla de *latria.* Cf. E. HECK, *Der Begriff Religio bei Thomas von Aquin. Seine Bedeutung für unser heutiges Verständnis von Religion* (Paderborn 1971) p.33.

[4] «El nombre de latría puede considerarse en un doble sentido: uno en cuanto designa los actos humanos referidos al culto divino. Desde esta perspectiva, no varía la significación del nombre, cualquiera que sea el objeto a quien se atribuye dicho culto... Latría, en este sentido, se predica

Santo Tomás desea acentuar la interioridad y la acción de Dios en la Religión, por encima de su ritualidad y de sus manifestaciones exteriores.

En el *Comentario a las Sentencias,* Santo Tomás, joven bachiller en Teología por los años 1254-1256, siguiendo a Cicerón, coloca la Religión *(De Latria)* entre las partes potenciales de la justicia (cf. *In III Sent.* d.IX q.1 a.1 qa.4 n.16), sin olvidar que el pensamiento filosófico y teológico sobre la religión, anterior al Doctor Angélico, fue bastante disperso a la hora de encontrar una línea fundamentada, como se advierte en la misma cuestión 80 de la *Summa Theologiae.* Santo Tomás, en su *Comentario a las Sentencias*[5], en primer lugar, define la virtud especial de la *latría,* en cuanto parte de la justicia, como el servicio debido exclusivamente a Dios en cuanto Creador soberano de todo. En segundo lugar, la *latría* es también virtud general, en cuanto que impera los actos de otras virtudes y en cuanto sus actos elícitos presuponen las demás virtudes. En tercer lugar, afirma que la *latría* es una virtud no teologal, sino cardinal, reducible a la justicia, no como especie del género, sino como virtud adjunta a la principal. Esto lo afirma el Santo en el artículo 1. Y en el 3 presenta así los diversos actos de la religión: «En nosotros encontramos tres clases de bienes: espirituales, corporales y exteriores. Y dado que todos ellos provienen de Dios, debemos darle con todos ellos culto de *latría.* Con el espíritu le ofrecemos el amor debido; con el cuerpo le ofrecemos las postraciones y el canto; con los bienes exteriores le ofrecemos sacrificios, velas, lámparas y otros dones semejantes; todo ello se lo ofrecemos a Dios, no porque lo necesite, sino para reconocer que todo lo hemos recibido de El. Y reconociéndolo con todos los bienes, con todos le honramos».

Santo Tomás consideró también la virtud de la Religión, con motivo de su participación en la polémica sobre las Ordenes Mendicantes, en contra de los Maestros seculares de París. A este respecto, en su opúsculo *Contra Impugnantes Dei Cultum et Religionem,* escrito el año 1256 en contra de Guillermo de Santo Amor, en su capítulo 1 se pregunta: ¿Qué es la religión y en qué consiste la perfección de la religión? Santo Tomás afirma que religión significa unirnos a Dios, en primer lugar por la fe, cuya confesión es el culto de *latría* dado a Dios, reconociendo en El el principio de todo. En segundo lugar, religión significa todos los demás actos en los cuales aparece nuestro servicio a Dios. Así, pues, la religión significa tanto el rito de la religión cristiana como el estado religioso[6].

En el comentario del Doctor Angélico al *Libro de Boecio sobre la Trínidad,* compuesto entre 1257-1258 al final del primer período de enseñanza del Santo en París, se pregunta creativamente por la relación entre la fe y la religión[7]. En este contexto, Santo Tomás describe la religión como el servicio de la creatura al Creador y manifiesta sus actos interiores, exteriores e imperados. En este lugar escribe: «Como la magnanimidad es una virtud especial, aunque se sirva de los actos de todas las virtudes según el aspecto especial del objeto propio, que consiste en proponerse grandes cosas en el ejercicio de todas las virtudes; del mismo modo, la religión es también una virtud especial, considerando en los actos

unívocamente de la idolatría y de la verdadera religión... En otro sentido, latría se identifica con la religión, y como ésta es una virtud, exige que el culto divino se ofrezca a quien se debe. Y entonces se atribuye equívocamente al culto de la verdadera religión y al culto idolátrico» (II-II q.94 a.1 ad 2).

[5] Cf. S. THOMAE AQUINATIS, *Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi.* Edidit M. F. Moos. Tomus III (París 1933) p.298-319. Aquí se encuéntra la cuestión 1.ª de la distinción IX de su *Comentario* al III libro de las *Sentencias,* donde habla de la virtud de la *latría* o religión.

[6] Cf. SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Opera omnia iussu Leonis XIII edita.* Tomus XLI: *Contra Impugnantes Dei Cultum et Religionem* (Roma 1970) A53-A55.

[7] Cf. S. THOMAE AQUINATIS, *In Librum Boetii de Trinitate Expositio. Opuscula Theologica,* vol.II: *De Re Spirituali,* cura et studio M. Calcaterra (Turín-Roma 1954) p.344-345.

de todas las otras virtudes el aspecto específico del propio objeto, es decir, el aspecto de algo debido a Dios; y en tal sentido es ciertamente parte de la justicia. Con todo, a la religión se atribuyen de modo especial aquellos actos que no pertenecen a ninguna otra virtud, como las postraciones y otros semejantes, en los cuales consiste secundariamente la religión. De lo cual resulta evidente que el acto de fe pertenece materialmente a la religión, como los actos de las otras virtudes..., pero formalmente es diferente de la religión, ya que tiene por objeto otra razón formal. Con todo, la fe se identifica con la religión en cuanto que la fe es causa y principio de la religión».

La *Summa contra Gentiles,* escrita entre los años 1261-1264, dedica los capítulos 119 y 120 de su tercer libro a la religión [8]. En el cap. 119 afirma el Santo que el hombre se eleva hasta Dios mediante realidades sensibles, elegidas por Dios como medios de santificación; y en el 120 prueba que el culto latréutico o religioso se tributa a Dios en cuanto principio único y universal de todas las cosas. «Pero es irracional que quienes sostienen la existencia de un solo principio sin igual den culto divino a otro». En este contexto habla vigorosamente en contra del vicio de la superstición.

La *Summa Theologiae,* obra de madurez de Santo Tomás, presenta la virtud de la Religión en la *Secunda-Secundae,* escrita en los años 1271-1272, dentro de una sistematización nueva, caracterizada por su claridad y reciedumbre. Santo Tomás, partiendo del pensamiento de Cicerón, afirma que la religión es una parte potencial de la justicia, es decir, un deber del hombre con Dios. Antes del Doctor Angélico, Pedro Abelardo, el primero de los modernos, y Alano de Lille habían descrito ya la religión como una parte de la justicia, en el mismo contexto ciceroniano [9]. Aristóteles, aunque no tiene tratado alguno sobre la religión, y en su *Etica* ni siquiera habla de ella como una de las virtudes ordenadoras de la conducta humana, ofrece a Santo Tomás elementos para perfeccionar el concepto estricto de justicia y la virtud de la religión mediante la realidad del Honor, puesto que la reverencia se tributa en proporción a la dignidad de las personas (cf. II-II q.80 a.1). Santo Tomás cita 42 veces a Aristóteles en el Tratado de la Religión.

El Tratado de la Religión, en la *Summa Theologiae* de Santo Tomás, refleja la tradición de la Alta Escolástica y el contexto histórico de su tiempo, tanto en los actos virtuosos como en los vicios opuestos a la religión. Su valor es permanente, como testimonio del quehacer filosófico-teológico del siglo XIII, como manifestación del pensamiento medieval sobre el culto divino y como una doctrina que ha influido profundamente en la historia de la Iglesia. Santo Tomás justifica doctrinalmente las realidades cultuales de su tiempo, creando una base científica y teológica del culto cristiano, cuyas intuiciones principales todavía no han sido superadas. La actualidad del Tratado de la Religión, en la sistematización de la *Summa Theologiae,* sigue todavía vigente, ayudándonos también en la hermenéutica de los nuevos movimientos religiosos y cristianos que han surgido en nuestro tiempo, inmediatamente posterior al concilio Vaticano II [10].

[8] Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los Gentiles,* tomo II (Madrid 1953) p.425-434.

[9] Cf. R. ORTUÑO, *La religión en el pensamiento filosófico de la Edad Media. Cuadro ambiental de la doctrina de Santo Tomás:* Estudios Filosóficos 17 (1968) 254.273.

[10] Sobre la religión en las obras de Santo Tomás, y especialmente en la *Summa Theologiae,* II-II q.81.82.83.84.86.88.89, cf. E. HECK, *Der Begriff Religio bei Thomas von Aquin. Seine Bedeutung für unser heutiges Verständnis von Religion* (Paderborn 1971).

Esquema del Tratado de la Religión, II-II q.81-100

I. *Naturaleza de la Religión en sí misma,* q.81.
II. *Práctica de la religión* (actos elícitos o inmediatos):
- A) Actos interiores o principales:
  1. *Devoción* (honramos a Dios con la voluntad), q.82.
  2. *Oración* (honramos a Dios con la razón práctica), q.83.
- B) Actos exteriores o secundarios:
  1. Realidades creadas (celebración de lo creado como oblación):
     - *a)* *Adoración* (honramos a Dios con el cuerpo), q.84.
     - *b)* Las ofrendas exteriores que damos a Dios:
       - — Actuales:
         - — *Sacrificios,* q.85.
         - — Simples ofrendas:
           - — *Oblaciones y primicias,* q.86.
           - — *Diezmos,* q.87.
       - — Futuras (Promesa hecha a Dios), *Voto,* q.88.
  2. Realidades divinas (celebración de lo divino, como apropiación):
     - *a)* Los Sacramentos (se estudiará en la III Parte).
     - *b)* El Nombre de Dios:
       - — *Juramento,* q.89.
       - — *Conjuro,* q.90.
       - — La Invocación:
         - — Oración vocal (q.83 a.12).
         - — *Alabanza divina,* q.91.

III. *Vicios contra la religión:*
- A) Superstición (Por exceso, culto en el que se abusa de sus circunstancias):
  1. Naturaleza y especies de la superstición, q.92.
  2. Perversiones específicas del culto divino:
     - *a)* *Culto indebido a Dios,* q.93.
     - *b)* Culto a las criaturas (Género):
       - — *Idolatría,* q.94.
       - — *Adivinación,* q.95.
       - — *Prácticas supersticiosas,* q.96.
- B) Irreligiosidad (Por defecto: se omite el culto por desprecio):
  1. Vicios de irreverencia a Dios:
     - *a)* *Tentación a Dios,* q.97.
     - *b)* *Perjurio,* q.98.
  2. Vicios de irreverencia a lo santo o sagrado:
     - *a)* *Sacrilegio,* q.99.
     - *b)* *Simonía,* q.100.

3. Religión y justicia

Comprendida la virtud especial de la Religión como parte potencial de la virtud cardinal de la justicia, se descubre que el culto divino, cuyo objeto formal es la honra de Dios, es un *deber estrictísimo* de toda creatura racional. La religión es una obligación legal, refrendada básicamente por el acontecimiento de la

creación e institucionalmente por la ley positiva. En esta perspectiva, surgen motivaciones psicológicas importantes, puesto que la religión no está sometida al sentimiento o al gusto de los hombres. La religión nos lleva al contexto esencial de la creaturalidad; es un deber con nuestro Creador saldar el débito creatural, reconociendo la supremacía absoluta de Dios, como primer principio de la creación y del gobierno del mundo. «Adorarás al Señor, tu Dios, y a El sólo darás culto» (Lc 4,8). «Todo viene de ti, y lo que voluntariamente te ofrecemos, de ti lo hemos recibido» (Par 29,14). La conciencia del Dios trascendente hace surgir en el hombre el sentimiento creatural *(Kreaturgefühl),* donde se apoya nuestra reverencia a Dios. En esta perspectiva se advierte cómo el dar a Dios el culto debido es un deber y un derecho de cada persona y de la sociedad, de modo que no es justificable la oposición entre la razón y la fe ni entre la ciudad terrena y la ciudad de Dios.

En la práctica de la virtud de la Religión se tiende hacia el *exceso*, pues se trata de una deuda que jamás podrá ser pagada completamente. Con todo, la religión, al ser una virtud moral, necesita mantener sus actos en el justo medio, aunque no sea un justo medio absoluto, «ya que a Dios nunca le corresponderemos como debemos, sino un justo medio relativo a nuestra capacidad y a la complacencia de Dios. El exceso en lo que respecta al culto divino no consiste en el exceso del honor tributado a Dios, sino en otras circunstancias distintas de la cantidad, tales como mostrar honor a quien no debemos, cuando no debemos, o de otro modo inadecuado» (II-II q.81 a.5 ad 3m). Es importante este planteamiento de la Religión, desde la justicia, en nuestra época, secularizada por una parte y sacralizada por otra, mediante algunos avivamientos religiosos, ajenos a veces a la verdadera religiosidad cristiana.

Esta doctrina, que afirma la Religión como parte potencial de la justicia, parece fundarse en el derecho natural o en el sentimiento religioso universal, como si se tratara de una exigencia de la naturaleza humana y no de la revelación divina. En esta doctrina de Santo Tomás, ¿nos encontramos con un condicionamiento histórico procedente de pensadores paganos o se expresa aquí una *tesis fundamental* en la sistematización de la moral cristiana? Para los pensadores paganos, la religión era algo debido a Dios, no sólo porque los dioses o los hombres lo impusieran, sino principalmente porque la misma naturaleza humana lo exigía. Con todo, el culto cristiano, como aparece especialmente en la Liturgia, es de institución divina, cuyo principio y culmen está en el mismo Jesucristo. «Todo el rito de la religión cristiana procede del sacerdocio de Cristo» (III q.63 a.3). ¿Cómo relaciona, entonces, Santo Tomás los niveles natural y sobrenatural en esta cuestión de la virtud de la Religión? Según el Doctor Angélico, la Religión es una virtud moral natural y sobrenatural, cuyo objeto formal es rendir el culto debido a Dios, como deuda creatural, natural y sobrenatural, pues Dios nos creó ya en el orden de la gracia. Por tanto, dar culto a Dios Creador es darle culto también como Padre y Redentor.

En definitiva, la virtud de la Religión está planteada en el contexto de la *Historia de la Salvación,* que es el único criterio histórico de la existencia humana y cristiana del hombre. La gracia causa la virtud sobrenatural de la Religión, que engloba la religión natural, purificándola y elevándola. Es conocido que Santo Tomás estudia simultáneamente las virtudes adquiridas y las infusas, porque sus objetos formales son materialmente idénticos. Ahora bien: el fin al que se ordenan las virtudes sobrenaturales las diferencia del fin al que se ordenan las virtudes naturales. El Tratado de la Religión, radicalmente teológico, tiene un único fundamento antropológico y teológico (la creación en gracia y la restauración de la gracia), que se capta sólo en su integridad mediante la revelación. Por

tanto, la Religión, como virtud sobrenatural, es una manifestación operativa de la gracia que nos capacita para dar culto a Dios y está informada por la fe, la esperanza y la caridad. Ahora bien: ni la religión es reducible a la fe, ni la fe es reducible a la religión. Santo Tomás es fiel a las exigencias de la creación del hombre en gracia, aceptando así la unidad básica de la única historia humana, que es historia de salvación. ¿Acaso Santo Tomás no enseña también la unidad fundamental entre los Sacramentos del Antiguo Testamento y los del Nuevo, afirmando siempre la unidad salvadora de Dios? (cf. III q.60 a.2 ad 2).

Este débito creatural de la religión es el *analogado supremo* entre las virtudes pertenecientes al ámbito de la justicia; por eso, la Religión incluye las formalidades de las otras virtudes adjuntas, los analogados inferiores, es decir, Dios Padre, Superior, Educador, Bienhechor, etc. La Religión se relaciona, en consecuencia, con la Piedad, la Observancia y la Gratitud. Por tanto, la Religión, además de culto a Dios, es amor y agradecimiento a Dios nuestro Padre. Con fundamento, el don de Piedad es el culmen de la virtud de la Religión (cf. II-II q.101 a.3 ad 2) [11]. Ciertamente, la Religión, al ser el culto debido a Dios, y teniendo en cuenta quién es Dios y qué damos nosotros a Dios, se convierte en la virtud educadora del hombre: de su voluntad, de su razón práctica, de su cuerpo y de todas las demás realidades que ofrece o recibe de Dios. En definitiva, la Religión es un acto humano y sobrenatural virtuoso, un don de Dios, por el que honramos y glorificamos a Dios, como un deber del cristiano ante el amor inmensamente misericordioso que Dios nos tiene. ¿Qué significa que Dios nos creó de la nada sino que Dios nos creó por amor? Como ya hemos dicho, Santo Tomás no parte de un orden natural exclusivo, sino del único orden existente, que es el orden revelado, en el cual queda comprendido el ejercicio sacerdotal de Cristo, fundamento de todo culto humano y cristiano. La gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona. La Religión es equilibrio entre la libertad del hombre y la supremacía absoluta de Dios.

El motivo formal de la Religión es la *excelencia divina,* es decir, Dios Uni-Trino Creador y el mismo Jesucristo Encarnado en su grandeza soberana. Este motivo es único en todos los sentidos, de donde brota el objeto de la virtud de la Religión, es decir, la honra debida sólo a Dios Creador y Padre. El honor de Dios tiene su origen cumbre en el misterio de la Redención. Por eso, el sometimiento natural de la creatura al Creador tiene su fundamento último en el sometimiento del redimido al Redentor. La teología de la creación y la teología de la encarnación se complementan mutuamente. En esta perspectiva se entiende la novedad del culto litúrgico, especialmente los sacramentos, celebrados bajo el imperio de la caridad, donde ella misma se transforma en homenaje para Dios. En fin, la Religión es una parte potencial de la justicia, caracterizada por su afinidad con las virtudes teologales, y por su influencia en todo el campo moral. De estos dos aspectos hablaremos a continuación, manifestando que la religión no es el ápice de la vida cristiana, sino un medio para expresar la fe y vivir la caridad.

4. Religión y Virtudes Teologales

La tradición agustiniana presentaba la Religión como una de las manifestaciones principales del amor de Dios, relacionando estrechamente la Religión con la caridad. En concreto: para San Agustín, sacrificio es toda obra cuyo fin es la

[11] Sobre esta relación mutua entre las virtudes adjuntas a la justicia, cf. M. M. LABOURDETTE, *La vertu d'obéissance selon Saint Thomas:* RevThom 57 (1957) 626-656, principalmente 626-634.

unión con Dios, en relación con el fin que nos hace bienaventurados [12]. Nos encontramos, por consiguiente, con *dos contextos diferentes* de la Religión: el de la caridad (San Agustín) y el de la justicia (Pedro Abelardo). La escuela boeciana de Chartres, del siglo XII, por su parte, identificaba la religión cristiana con la fe católica [13]. Santo Tomás de Aquino, en el contexto científico de la teología escolástica, nos ofrece un Tratado de la Religión sistematizado por grandes pensadores paganos, y animado por eminentes teólogos cristianos, a partir de la misma *Sagrada Escritura.* En concreto, Santo Tomás escribe sobre la virtud de la Religión desde su fundamentación moral, sin olvidar sus valores teologales. En esta perspectiva, es fundamental captar la mutua relación entre la religión y las virtudes teologales, en la línea de San Agustín.

En este sentido, la Religión, como las demás virtudes cristianas, está *animada e imperada* por las virtudes teologales (cf. II-II q.81 a.5 ad 1; q.161 a.4 ad 1). La fe, por ejemplo, es la causa y el principio de la religión, pues la fe nos descubre que Dios es nuestro Creador y Redentor, y que nosotros somos criaturas redimidas y necesitadas de la Providencia y Remuneración divinas. La esperanza nos capacita para honrar a Dios, esperando la consecución de su misericordia; con fundamento, Santo Tomás, en el *Compendium Theologiae,* estudia la oración como el núcleo de la esperanza. Y la caridad es también fuente de la Religión, pues ella nos impulsa a rendir culto a Dios animados por el amor divino (cf. II-II q.82 a.2 ad 1; q.83 a.15), y nos mueve también a rezar por los demás (cf. II-II q.83 a.7.8.11). Pero la Religión influye, a su vez, en las virtudes teologales, convirtiendo la fe, la esperanza y la caridad en obsequio u homenaje para Dios. A este respecto, escribe Santo Tomás: «La religión no es la fe, sino la profesión de fe mediante algunos signos exteriores» (II-II q.94 a.1 ad 1; cf. q.97 a.3 ad 1; q.100 a.1 ad 1). La Religión, en cuanto a su materia, comprende todos los actos de las demás virtudes, convirtiéndolos en culto a Dios. Ahora bien: esta influencia de las virtudes teologales en la Religión, y de ésta en las virtudes teologales, no destruye en la Religión su carácter de justicia. Lo teologal añade nuevos motivos; pero todos ellos presuponen nuestra condición de creaturas, nacidas del amor de Dios.

Así, pues, es evidente que la virtud de la Religión *se perfecciona,* gracias al Espíritu Santo, por las virtudes teologales, por el don de piedad y por la bienaventuranza de la mansedumbre. Con razón, Santo Tomás estudia este don y esta bienaventuranza al final de las virtudes anejas a la justicia, como su complemento (cf. II-II q.121). El don de piedad experimenta a Dios como Padre y le reverencia filialmente. El ejercicio de este don va unido al don de ciencia, que nos capacita para conocer experiencialmente la grandeza de Dios. Y al don de piedad corresponde la bienaventuranza de la mansedumbre, en cuanto que quita los obstáculos para los actos de piedad. Ahora bien: el culto dado a Dios sigue siendo un acto radicalmente de justicia, aunque esté animado por el don de piedad (cf. II-II q.81 a.2 ad 1). Nuestra relación cultual con Dios no es sólo amigable (caridad), sino radicalmente reverencial (justicia). Esta afirmación es fundamental para no desvalorizar el culto reduciéndolo a entusiasmo y a efusiones sentimentales.

Santo Tomás afirma claramente que la virtud de la Religión *no es una virtud teologal,* pues no tiene a Dios por objeto formal, sino una virtud moral, pues tiene

[12] Cf. S. AUGUSTINUS, *De Civitate Dei* X 6: PL 41,283. «A Dios se le da culto con la fe, esperanza y caridad» *(Enchiridion,* 3: PL 40,232).

[13] Cf. R. ORTUÑO, *La religión en el pensamiento filosófico de la Edad Media. Cuadro ambiental de la doctrina de Santo Tomás:* Estudios Filosóficos 17 (1968) 262-271.

por objeto formal la honra de Dios, es decir, un medio ordenado al fin (cf. II-II q.81 a.5). Sin embargo, teniendo en cuenta la relación existente entre la virtud de la Religión y las virtudes teologales, anteriormente examinada, pues los actos de la religión siempre van unidos a la fe, la esperanza y la caridad, se comprende la confusión entre el campo moral y el teologal en referencia a la virtud de la Religión. Mas la complejidad del culto cristiano no justifica la identificación de las respectivas formalidades de la Religión y la de las virtudes teologales, que son diferentes [14]. No obstante, algunos teólogos contemporáneos han adoptado una *postura crítica* ante esta doctrina de Santo Tomás. Afirman que el Doctor Angélico se dejó llevar por un contexto filosófico ajeno al cristianismo. Así, E. Amann escribe que Santo Tomás fue dominado por el contexto histórico pagano [15]; con todo, sabemos que el Doctor Angélico se caracteriza por su gran libertad científica; además, los datos históricos sobre la Religión que pudo utilizar el Santo fueron escasos y dispersos. M. Hourcade, abandonando la sistematización moral de Santo Tomás, enseñó que la Religión tiene a Dios, no sólo por fin, sino también por objeto formal, calificándola, en consecuencia, como cuarta virtud teologal [16]. Finalmente, O. Lottin opina que es humillante para la Religión situarla dentro de la justicia, uniendo lo debido a Dios con lo debido a las criaturas [17]. Por eso, escribe Lottin que la religión es una virtud moral, mas está por encima de las virtudes cardinales y bajo la influencia directa de las virtudes teologales [18]. Ahora bien: Santo Tomás no afirma que la Religión esté sometida a la justicia, sino que es superior a la justicia y a todas las demás virtudes morales, aunque tenga cierta analogía con la justicia, en razón del débito creatural. Además, Lottin parece no advertir que las virtudes morales naturales y sobrenaturales tienen el mismo objeto material, es decir, la misma materia moral [19].

En fin, esta crítica no captó una de las grandes intuiciones teológicas de Santo Tomás, un creyente siempre inquieto por el orden en el pensamiento (cf. II-II q.2 a.1). Bien sabía Santo Tomás que no es posible tratar en el mismo nivel las relaciones de Dios con el hombre (relación de amor, en el nivel de causa-efecto) y las del hombre con Dios (relación básicamente de justicia, en el nivel de efecto-causa). La relación de la causa al efecto es de participación; pero también de trascendencia y de supremacía. En conformidad con el planteamiento de la Religión en Santo Tomás, tampoco podemos admitir *las teorías* de K. Barth y de D. Bonhöffer [20], quienes han negado la religión en nombre de la fe y del cristiano adulto, respectivamente. En Santo Tomás no es posible la oposición entre religión y fe, pues la religión es, como hemos visto, la profesión exterior e interior de la fe, de la esperanza y de la caridad. Una fe sin religión sería un cristianismo deshumanizado y desencarnado de la realidad, y una religión sin fe sería un conjunto de gestos, frases y demás huesos secos. La concepción de la Religión no como una deuda del hombre con Dios, sino como un don de Dios al hombre, ha impulsado exageradamente la espiritualización del culto religioso, llevándolo

[14] Comentario del Cardenal Cayetano al artículo 5 de la cuestión 81. Cf. S. THOMAE AQUINATIS, *Opera Omnia* iussu impensaque Leonis XIII P. M. Tomus Nonus. Secunda Secundae Summae Theologiae, (qq.57-122), cum commentariis Thomae de Vio Caietani (Roma 1897) p.182.

[15] Cf. E. AMANN, *Religion:* DTC XIII, col.2307.

[16] Cf. M. HOURCADE, *La vertu de religion:* Bullet. de Littér. Ecclés. 45 (1944) 181-219, especialmente p.206-215, donde intenta probar que la religión es una virtud teologal.

[17] Cf. O. LOTTIN, *La définition classique de la vertu de religion:* EphThLov 24 (1948) 349.

[18] Cf. O. LOTTIN, *Vertu de religion et vertus théologales:* Dom. Stud. 1 (1948) 209.

[19] Cf. M. M. LABOURDETTE, *Principes de Morale:* RevThom 47 (1947) 574-576; J. TONNEAU, *M. Hourcade-O. Lottin:* BullThom 8 (1947-1953) 719-735.

[20] Sobre la religión en la teología dialéctica, cf. E. HECK, *Der Begriff Religio bei Thomas von Aquin. Seine Bedeutung für unser heutiges Verstandnis von Religion* (Paderborn 1971) p.19-22.

a veces al campo del sentimiento religioso. Sin embargo, la virtud de la Religión implica, como hemos visto, dar a Dios lo que le es debido, tanto ofreciendo a Dios lo suyo como recibiendo de Dios lo que necesitamos, salvando así las dos dimensiones características del culto cristiano: la ascendente y la descendente, es decir, el culto y la santificación (cf. II-II q.81 a.3 ad 2).

Mi intención es hacer una *introducción* a la doctrina de Santo Tomás sobre la virtud de la Religión; la refutación de estas teorías contrarias a su doctrina no entra en el plan de estas páginas. Con todo, es preciso afirmar que las críticas aquí mencionadas han surgido de una comprensión defectuosa de la sistematización de las virtudes según Santo Tomás. No es cierto que el Doctor Angélico haya ofrecido una sistematización «laica» de las virtudes potenciales de la justicia, sino que su sistematización pretende presentar una doctrina fundamental en su tratado de las virtudes. Las virtudes teologales tienen a Dios por objeto formal, mientras que la virtud de la Religión tiene a Dios por fin. Y «la diferencia específica que procede del fin es más general, mientras que la diferencia específica que procede del objeto, por sí misma ordenada a tal fin, es respecto de aquélla la diferencia específica» (I-II q.18 a.7). Las virtudes morales tienen por objeto medios ordenados al fin, y las virtudes teologales tienen por objeto a Dios mismo, el fin absoluto [21]. No podemos enaltecer la virtud de la Religión falseando su naturaleza. La Religión, considerada como virtud, pertenece a la justicia y es su forma más noble. De todos modos, no nos quedemos nunca en la sistematización lógica de las virtudes cristianas, pues se trata de realidades sobrenaturales en ordenaciones humanas.

5. Religión y Santidad

Santo Tomás estudia en la cuestión 81, artículo 8, en un contexto histórico (la división de las virtudes según el Pseudo-Andrónico de Rodas), la santidad como *virtud general.* Santo Tomás identifica en este contexto las virtudes de la religión y de la santidad, presentando la Religión no sólo como virtud particular, con su objeto formal (rendir a Dios el culto debido), con sus actos elícitos inmediatos, como la oración, sino también como virtud general, llamada a impregnar moralmente toda la existencia del cristiano como culto a Dios. Es decir, la virtud general de la Religión tiene la misión de entregar toda nuestra vida a Dios (los actos de todas las demás virtudes), como homenaje a Dios. Con otras palabras: la virtud particular de la Religión considera sus actos elícitos o inmediatos, y la virtud general de la religión refiere a Dios con sus actos imperados toda la actividad del hombre como homenaje, disponiéndose así para el culto divino. «La santidad, además de esto, refiere a Dios las obras de las restantes virtudes, o bien hace que el hombre se disponga por ciertas obras buenas al culto divino». (II-II q.81 a.8) [22].

La Religión *anima* toda la vida del hombre cristiano, estableciendo en él la comunión con el Creador y con toda la creación. El culto, al mismo tiempo que es gloria de Dios, enriquece nuestro espíritu con la verdad y con la gracia de Dios. Por eso es un medio excelente en la espiritualidad cristiana. Durante el ejercicio de la Religión, cuando la creatura redimida honra a su Creador y

[21] Cf. M. SÁNCHEZ, *¿Dónde situar el tratado de la virtud de la religión?:* Angelicum 36 (1959) 287-320.

[22] La virtud de la religión tiene actos elícitos e imperados, los primeros son inmediatos y los segundos mediatos (cf. II-II q.81 a.1 ad 1; q.81 a.4 ad 2); pero no por eso la religión es una virtud general (cf. II-II q.81 a.4 ad 1). En consecuencia, la religión es virtud general, bajo el nombre de santidad, en cuanto ordena los actos de las demás virtudes al culto divino (cf. II-II q.147 a.2 ad 2) y dispone al individuo para el culto divino.

Redentor, aparece la humillación inmanente del hombre y la excelencia soberana y trascendente de Dios, Creador y Providente. La verdadera Religión espiritualiza al hombre y lo eleva hasta Dios. Por el contrario, los vicios opuestos a la Religión manifiestan la gran miseria espiritual del hombre, herido por el pecado y por el error. En fin, la práctica de la virtud de la Religión va siempre acompañada por el ejercicio de otras virtudes cristianas, como la fe, la humildad, la caridad, etc. (cf. II-II q.83 a.15).

La Religión se reduce toda ella al sacrificio de los bienes espirituales, corporales y exteriores. «Es triple el bien que el hombre posee: el primero, el bien del alma, que ofrecemos a Dios en un sacrificio interior por la devoción, oración y cualesquiera actos interiores. Y éste es el principal sacrificio. El segundo es el bien corporal, y se ofrece a Dios en el martirio, abstinencia y continencia. El tercero son los bienes exteriores, que ofrecemos de una manera doble a Dios: directamente, cuando sin intermediario ofrecemos nuestras cosas a Dios; y mediatamente, cuando las entregamos al prójimo por Dios» (II-II q.85 a.3 ad 2). En este contexto se comprende que la Religión sea, especialmente, la *virtud de los religiosos,* quienes han consagrado toda su vida al culto divino (cf. II-II q.81 a.1 ad 5), al mismo tiempo que se manifiesta la perspectiva interior propia de esta virtud. En esta linea, podemos comparar, en pos de Santo Tomás, la solemnidad de los votos religiosos con los caracteres sacramentales: signos eclesiales ambos para el culto divino y la santificación del hombre (cf. II-II q.88 a.7; q.184 a.4; III q.63 a.1). Luego hay una liturgia de los Sacramentos y una liturgia de la Vida Religiosa[23]. Ambos estados de la Iglesia (por el bautismo se entra en el estado fundamental del cristiano) realizan una consagración espiritual y eclesial. La consagración dedica definitivamente a la persona para el culto divino, y constituye un estado en la Iglesia (cf. II-II q.88 a.11 ad 2; a.12 ad 1). Es una consagración espiritual, no carnal. Por tanto, los Sacramentos y la Vida Religiosa son, diversamente, instrumentos de la gracia. En definitiva, la consagración, que se diversifica según las vocaciones o estados eclesiásticos, es una consecuencia de la sacramentalidad de Cristo, de la Iglesia y del cristiano. Estas vocaciones, en cuanto dones divinos, son las verdaderas obras grandes, que se han de realizar con grandeza de corazón, poniendo siempre en cada una de nuestras acciones: «Vivo para la honra de Dios».

Santo Tomás, hablando así de la santidad, clarifica el *contexto espiritual* de la virtud de la Religión, teniendo en cuenta su interés constante por el orden espiritual. De este modo, Santo Tomás ofrece las exigencias últimas de la Religión a partir de la santidad, sabiendo que la Religión es un hábito virtuoso (actitud estable en el bien) que implica tanto el culto como la santidad. En este sentido, la Religión-Santidad nos desarraiga de las cosas del mundo (virtudes cardinales) y nos establece con firmeza en el servicio divino. La Religión-Santidad nos purifica, nos unifica y nos engrandece, especialmente mediante la entereza del corazón, la magnanimidad y el santo temor de Dios. En la Edad Media, quienes trabajaban por la honra de Dios eran capaces de construir, durante décadas, grandes catedrales como una manera estupenda de reconocer la excelencia divina y reverenciar su soberanía incomunicable (cf. II-II q.134 a.2 ad 3). La Religión-Santidad nos descubre nuestra consagración al culto de Dios, nos identifica como sacrificio para la gloria de Dios y nos concede el sentido del respeto a lo sagrado, es decir, lo santificado por Dios.

[23] Cf. I. MENNESSIER, *La Religion. Saint Thomas d'Aquin. Somme Théologique, II-II, qq.88-100.* Tome Deuxième (París 1953) p.431-434.

6. **Religión y Liturgia**

El monje benedictino O. Lottin presentó la virtud de la Religión como el alma del culto litúrgico en su libro *L'âme du culte. La vertu de la religión d'après St. Thomas d'Aquin* (Lovaina 1920)[24]. Sin embargo, los liturgistas han rechazado con frecuencia, en estos últimos años, la perspectiva cúltica de la Liturgia en favor de la perspectiva celebrativa[25]. En concreto, en la impostación teológica de la Liturgia durante el Movimiento Litúrgico y en la teología litúrgica posconciliar han estado presentes las dos corrientes: la doctrina tradicional, que divide el culto en común (liturgia) y singular (privado) (cf. II-II q.83 a.12), y la doctrina contemporánea, que considera la Liturgia como ejercicio del sacerdocio de Cristo o la celebración de las realidades divinas; afirmación esta que también es tradicional (cf. II-II q.89 intr.; III q.63 a.3; q.63 a.6 ad 1). Ambas doctrinas se encuentran en la encíclica *Mediator Dei* (1947) y en la constitución *Sacrosanctum Concilium* (1963), del Vaticano II[26].

Santo Tomás no tiene ningún tratado específico sobre Liturgia; además, buscarlo sería un anacronismo. En realidad, la Liturgia, en cuanto culto institucional cristiano, *queda comprendida* en el Tratado de la Religión de la *Summa Theologiae;* se desarrolla en el Tratado de los Sacramentos, y se contextúa en el Tratado de la Ley Antigua. Es importante ubicar la Liturgia en la virtud de la Religión como un acto virtuoso «que Dios actúa en nosotros sin nosotros» (I-II q.55 a.4). En este sentido, el culto litúrgico consiste en reconocer la soberanía de Dios y en someternos a ella, con lo cual el hombre se perfecciona y glorifica a Dios, manifestándose en la Liturgia las dos dimensiones: ascendente y descendente. Este contenido virtuoso es comprensible, en algún sentido, por la razón, aunque en su plenitud sólo se entiende y se celebra en la fe. Ahora bien: la Liturgia, en cuanto acto virtuoso, es también un acto de Jesucristo y de la Iglesia. En definitiva, es necesario recordar que no existe religiosidad cristiana sin las virtudes teologales, sin la eclesialidad y sin Jesucristo, pues la gracia nos llega a nosotros mediante las virtudes, los sacramentos, la Iglesia y Jesucristo. Esta unidad armónica entre la religiosidad y la eclesialidad se manifiesta particularmente en el contenido y finalidad de los caracteres sacramentales, que son los que nos capacitan para el culto divino, según el rito de la religión cristiana (cf. III q.63 a.2).

El *culto,* según Santo Tomás, consiste en ofrecer algo a Dios o en recibir algo de Dios. «Todos los demás actos atribuidos a la religión se reducen a estos dos, pues con los demás ritos de reverencia a Dios o de participación en sus misterios no testimoniamos otra cosa que la excelencia de Dios y nuestro sometimiento a El» (II-II q.81 a.3 ad 2). La recepción o apropiación de lo divino se hace mediante la invocación del nombre de Dios, que se manifiesta bajo un triple modo: la oración litúrgica en común (cf. II-II q.83 a.12), la alabanza divina coral (cf. II-II q.91 intr.), y la celebración de los sacramentos (cf. II-II q.89 intr.). La oblación de lo creado a Dios se realiza mediante los demás actos interiores y exteriores de la religión. Ahora bien: Santo Tomás no estudia en su Tratado de la Religión ni el sacrificio eucarístico ni tampoco los demás sacramentos, no porque no correspondan a este lugar, sino porque presuponen el estudio del Verbo Encar-

[24] Cf. A. LÉMONNYER, *L'oraison et la liturgie:* Vie Spirituelle 11 (1924) 5-16; M. M. LABOURDETTE, *Principes pour la prière liturgique:* Vie Spirituelle 461 (1960) 493-505; P. FERNÁNDEZ, *Teología de la Liturgia en la «Summa» de Santo Tomás:* Ciencia Tomista 101 (1974) 253-305.

[25] Cf. F. HAHN, *Il servizio liturgico nel cristianesimo primitivo* (Brescia 1972) p.106-108; E. J. LENGELING, *Liturgia. Conceptos fundamentales de la Teología,* tomo II (Madrid 1966) p.554-555; C. DUCHESNEAU, *La celebración en la vida cristiana* (Madrid 1981) p.87-92.

[26] Cf. encíclica *Mediator Dei:* AAS 39 (1947) 528-529; constitutio *Sacrosanctum Concilium,* n.7: AAS 56 (1964) 101.

nado. No obstante, el sacrificio (cf. II-II q.85), con su ritual institucionalizado, aparece como un acto de culto público. No se olvide que la *Summa Theologiae* es un libro pedagógico y sistemático. Teniendo en cuenta lo anterior, es evidente que Santo Tomás tiene una concepción cultual y soteriológica de la Liturgia que rompe los esquemas rígidos, posteriores, de lo moral y de lo dogmático.

La Liturgia, dentro del contexto de la virtud de la Religión, *queda situada* entre los actos exteriores y rituales del culto religioso como una consecuencia del misterio pascual de Cristo, contenido de la Liturgia (cf. III q.62 a.5; q.63 a.1). Con todo, afirmar que la Liturgia pertenece al culto exterior no quiere decir que sea sólo culto exterior, puesto que toda oración vocal y todo culto exterior es siempre expresión y redundancia, signo y estímulo del culto interior (cf. II-II q.81 a.7). En definitiva, el culto exterior se entiende por su referencia al culto interior, y también el culto interior se entiende por su referencia al culto exterior o ritual, porque, en definitiva, lo espiritual cristiano nace de lo sacramental, es decir, de. Jesucristo. En este sentido, afirmamos, *en primer lugar*, que el culto propiamente es una realidad espiritual. La Religión es algo interior, aunque se manifieste también exteriormente (cf. II-II q.83 a.12; q.84 a.2). «Todo el culto exterior de Dios tiene como fin principal inspirar a los hombres la reverencia debida a Dios» (I-II q.102 a.4).

En *segundo lugar*, el culto interior se fundamenta en el culto exterior sacramental, de tal modo que el culto litúrgico, tanto interior como exterior, es signo real del misterio pascual de Cristo (cf. II-II q.93 a.1): signo que significa y realiza nuestra unión con Dios (cf. II-II q.81 a.7) y signo que significa y realiza lo que nosotros ofrendamos a Dios y lo que recibimos de Dios (cf. II-II q.85 a.1). En fin, «los sacrificios exteriores son signos de los interiores, como las palabras sonoras son símbolos de las realidades»[27]. La oración vocal es siempre un medio para la plegaria espiritual, como medio es la palabra para expresar el pensamiento. Ahora bien: la oración vocal no es un medio para expresar a Dios nuestras necesidades, sino un medio para no olvidarlas nosotros; por lo cual debemos emplear aquellas palabras que más despierten la devoción (religión interior), sin favorecer nunca con gestos y términos extraños la distracción de uno mismo o de los demás (cf. II-II q.83 a.12 ad 2 y ad 3).

Refiriéndonos al culto exterior y ritual, podemos *preguntarnos:* ¿es posible rendir culto a Dios, que es Espíritu puro, con actos exteriores y materiales? Situándonos en el contexto del Dios revelado, y abandonando el contexto del dios de los filósofos, es evidente que damos culto a Dios no porque necesite nuestro honor, sino porque El ha querido dialogar con nosotros y quiere salvarnos mediante el culto que le rendimos, y lo hacemos corporalmente porque todo es creación divina y todo está llamado a la salvación. Además, el culto litúrgico es exterior por sus exigencias comunitarias. La oración común, ofrecida por los sacerdotes de la Iglesia en la persona de todo el pueblo fiel (cf. II-II q.83 a.12), es plegaria de todo el pueblo. Los sacerdotes, mediadores entre Dios y su pueblo (cf. II-II q.86 a.2), transmiten al pueblo la fe, los sacramentos y ofrecen a Dios las oraciones de todo el pueblo (cf. II-II q.85 a.4 ad 3). En la Liturgia cristiana se manifiesta el teocentrismo religioso frente al antropocentrismo religioso del paganismo. Finalmente, respondiendo Santo Tomás al porqué de la legislación sobre el culto exterior, escribe: «Y puesto que el hombre es inducido al culto interior, que consiste en la oración y en la devoción, más por la moción interior del Espíritu Santo, el precepto legal debió darse sobre el culto exterior, implicando algunos signos sensibles» (II-II q.122 a.4).

[27] S. AUGUSTINUS, *De Civitate Dei* X 19: PL 41,297.

7. Religión y modernidad

La Religión ha sido interpretada en la Historia del Cristianismo de *tres maneras fundamentales:* como un comportamiento virtuoso, que el hombre asume con Dios (es la doctrina de Santo Tomás de Aquino); como una doctrina sobre Dios o sobre la fe de una comunidad en Dios (es una herencia protestante), y como la negación de la misma Religión, originando un cristianismo arreligioso (es una crítica radical a la teología liberal y modernista) [28]. Como ya vimos, Santo Tomás entiende por Religión el campo del culto o veneración de Dios, que, basado en la justicia, está animado por el amor a Dios, Creador y Padre. Esta doctrina del Doctor Angélico se presentó en su tiempo como moderna, no sólo por haber tenido en cuenta el pensamiento pagano en su sistematización, sino especialmente por haber fundamentado el movimiento histórico de la autonomía del hombre, abierto a Dios y perfeccionado por la fe cristiana. Santo Tomás asumió armónicamente la filosofía pagana y el evangelismo cristiano, iluminados ambos por el pensamiento teológico.

La *filosofía idealista y romántica,* cuyo origen está en la Reforma Protestante, reconvirtió la teodicea en filosofía de la religión, asumida ésta como la hermenéutica positiva del cristianismo histórico occidental [29]. Ahora bien: la modernidad, una vez perdida la fe cristiana, ha visto en esta positividad sólo la expresión de la conciencia del sujeto, su propia proyectividad, inmanentizando la objetividad trascendente de la revelación. Caída la religión en el dinamismo de la subjetividad, la fe cristiana se redujo intramundanamente a historia del espíritu humano. En concreto, M. Kant, al hacer depender la religión de la moral antropológica, y no de la fe cristiana, como en el planteamiento de Santo Tomás, redujo la vida a una lucha por la perfección del hombre, dejando de ser la vida homenaje para Dios. La religión, al perder la dimensión de la fe, se convirtió en la glorificación del hombre, llegando a identificarse con el iluminismo y desarrollismo humanos; al perderse la perspectiva de la eclesialidad cultual nos hemos quedado con el personalismo moral. Tal vez por este motivo algunos cristianos hayan querido contraponer el proyecto religioso al proyecto del seguimiento de Jesús. En fin, podemos afirmar también aquí: «Una religión antropológica no es soteriológica, y una religión no soteriológica será ética, metafísica o experimentación de experiencias numinosas, pero no religión» [30].

La historia de la filosofía moderna de la religión es la historia de la *destrucción* de su objeto trascendente, en su doble forma liberal y fideísta. Para la teología liberal, la Religión es una forma absoluta y trascendente del espíritu humano; para el fideísmo, la Religión es una comunicación acrítica y sentimental con lo divino. K. Barth critica la religión de la teología liberal, concebida como una posibilidad humana y opuesta, en consecuencia, a la gratuidad de la salvación revelada. El hombre devoto ha sido sacrificado con la ley en la Cruz de Jesucristo. La religión ha sido abolida *(Aufhebung)* por Cristo [31]. La religión y la fe se contraponen como la muerte y la vida. Mientras Barth niega la religión debido a los derechos absolutos de la revelación, D. Bonhöffer niega la religión debido a los derechos del hombre adulto [32], y ambos proponen un nuevo lenguaje, revelado y mundano,

[28] Cf. H. WALDENFELS, *Teologia Fondaméntale nel contesto del mondo contemporaneo* (Roma 1988) p.134-136.

[29] Cf. J. M. GÓMEZ HERAS, *Religión y Modernidad. La crisis del individualismo religioso de Lutero a Nietzsche* (Córdoba 1986).

[30] I. MARINI, *Filosofia della Religione* (Roma ^{2}1977) p.104.

[31] Cf. K. BARTH, *La revelación como abolición de la religión* (Madrid-Barcelona 1973).

[32] Cf. D. BONHÖFFER, *Resistencia y Sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio* (Salamanca 1983).

respectivamente. Ahora bien, la revelación puede convertirse en una nueva ley, mediante la fe, y destruir también ella la gratuidad de la salvación. Por una parte se niegan las obras; pero, por otra, se las exige. La Escuela Sentimentalista de F. D. E. Schleiermacher[33], insistiendo en la religión como sentimiento, ha deformado la religión al reducirla a uno de sus aspectos, la experiencia derivada de la comunicación con lo divino. Por este camino se han desarrollado últimamente en el cristianismo protestante, ortodoxo y católico formas pietistas ajenas a las verdaderas vivencias cristianas de la religión y de la fe.

En fin, cuando la Religión ha dejado de estar informada por la fe cristiana, se ha vuelto a *identificar* el culto con el cultivo del yo. Cuando se olvida el camino de la Creación y de la Revelación, se establece la incomunicación entre el tiempo y la eternidad y se hace imposible la oración. La concepción cristiana de Dios se caracteriza por la palabra: Dios habla y el hombre escucha, mientras que la concepción pagana de Dios se caracteriza por la incomunicación del hombre con el Otro *(Deus otiosus).* Consecuentemente, la oración cristiana es diálogo, y la oración pagana es el culto de sí mismo, o el cultivo de lo mejor de uno mismo, la razón. La religión, en nuestro tiempo, ha pasado a ser un concepto ambiguo. Incluso, en esta perspectiva, se ha llegado a escribir: «La opción decisiva de nuestra época será, finalmente, a mi entender, entre la religiosidad asiática y la fe cristiana», es decir, entre la aniquilación de la persona o su salvación[34]. El cristianismo seguirá siendo la puerta de la modernidad en la medida que ofrezca doctrinal y prácticamente un culto religioso, en el cual se manifieste la libertad del hombre y la bondad de Dios.

BIBLIOGRAFÍA

FRANCISCO DE VITORIA, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás.* Edic. preparada por el P. V. Beltrán de Heredia: tomo IV: *De Justitia* (q.67-88) (Salamanca 1934) p.241-428; tomo V: *De Justitia et Temperantia* (q.89-140) (Salamanca 1935) p.9-182.

A. I. MENNESSIER, *L'idée de «sacré» et le culte d'après S. Thomas:* RSPT 19 (1930) 63-82.

— *Saint Thomas d'Aquin, Somme Théologique. La Religion.* Tome Premier: II-II, q.80-87 (París 1932); tome Deuxième: II-II, q.88-100 (París 1934). Nueva edición, 1953.

— *La virtud de la religión. Iniciación teológica.* Tomo II (Barcelona 1959) p.647-684.

O. LOTTIN, *La vertu de religion chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs. Psychologie et Morale aux XII^e^ et XIII^e^ siècles.* Tome III: *Problèmes de Morale.* Seconde Partie (Lovaina-Gembloux 1949) p.313-326 (Resumen del articulo *La Définition classique de la vertu de la religion:* EphThLov 24 [1948] 333-353).

M. SÁNCHEZ, *¿Dónde situar el tratado de la virtud de la religión?:* Angelicum 36 (1959) 287-320.

P. LUMBRERAS, *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino. Tratado de la Religión.* Tomo IX (Madrid 1955) p.1-387.

D. MONGILLO, *La virtù della Religione secondo S. Tommaso.* Pars Dissertationis Pont. Univ. S. Thomae (Roma 1962).

T. S. CENTI, *S. Tommaso d'Aquino. La Somma Teologica,* Vol. XVIII: *La virtù della religione (II-II, q.80-100)* (Florencia 1967).

R. ORTUÑO, *La religión en el pensamiento filosófico de la Edad Media. Cuadro ambiental de la doctrina de Santo Tomás:* Estudios Filosóficos 17 (1968) 249-315.

[33] Cf. E. HECK, *Der Begriff Religio bei Thomas von Aquin. Seine Bedeutung für unser heutiges Verständnis von Religion* (Paderborn 1971) p.14.

[34] J. RATZINGER, *La célébration de la foi. Essai sur la théologie du culte divin* (París 1985) p.24; cf. p.108.

E. HECK, *Der Begriff Religio bei Thomas von Aquin. Seine Bedeutung für unser heutiges Verständnis von Religion* (Paderborn 1971).

P. FERNANDEZ, *Teología de la Liturgia en la Summa de Santo Tomás:* Ciencia Tomista 101 (1974) 253-305.

V. MIANO, *La religione e le religioni nel pensiero tomistico.* Atti del Congresso Internazionale, vol. IV (Nápóles 1976) p.331-347.

C. J. PINTO DE OLIVEIRA, *La Religion. Thomas d'Aquin. Somme Théologique.* Tome 3 (París 1985) p.507-633.

CUESTIÓN 80

Partes potenciales de la justicia

Trataremos ahora de las partes potenciales de la justicia, es decir, de sus virtudes anejas. Esta cuestión plantea dos problemas:

1. ¿Cuáles son las virtudes anejas a la justicia?—2. ¿Qué hay que decir acerca de cada una de ellas?

ARTICULO ÚNICO

¿Se le asignan convenientemente a la justicia sus virtudes anejas?

Infra q.122 a.1; 1-2 q.60 a.3; *In Sent.* 3 d.9 q.1 a.1 q.ª4; d.33 q.3 a.4

Objeciones por las que parece que no se le asignan convenientemente a la justicia sus virtudes anejas.

1. Porque Tulio [1] enumera seis virtudes: la *religión,* la *piedad,* la *gratitud,* la *venganza,* el *respeto* y la *verdad.* Pero, según parece, la venganza es una especie de la justicia conmutativa: la que hace que uno se desquite, vengándose, de los agravios recibidos, como consta por lo dicho anteriormente (2-2 q.61 a.4). Luego no debe figurar entre las virtudes anejas a la justicia.

2. Macrobio, a su vez, en *Super somnium Scipionis* [2], hace mención de siete: la *inocencia,* la *amistad,* la *concordia,* la *piedad,* la *religión,* el *afecto* y la *humildad.* Pero de la mayor parte de éstas no habla Tulio. Luego parece incompleta su enumeración de las virtudes anejas a la justicia.

3. Otros autores [3] ponen cinco: la *obediencia* con respecto al superior, la *disciplina* con respecto al inferior, la *equidad* en la relación de igual a igual, la *fidelidad* y *verdad* para con todos. Pero Tulio omite todas éstas menos la verdad. Luego parece que es incompleta su enumeración de las virtudes anejas a la justicia.

4. Más aún: Andrónico, el Peripatético [4], habla de nueve partes anejas a la justicia: la *liberalidad,* la *benignidad,* la *vindicativa,* la *eugnomosina,* la *eusebeia,* la *eucaristía,* la *santidad,* las *buenas relaciones comerciales,* la *legislativa.* Pero Tulio [5] sólo menciona de entre éstas la vindicativa. Luego parece incompleta su enumeración.

5. Todavía más: Aristóteles, en el V *Ethic.* [6], considera la *epiqueya* adjunta a la justicia. Pero, por lo que llevamos visto, en ninguna de las anteriores enumeraciones se la ha mencionado. Luego se trata de enumeraciones incompletas de las virtudes anejas a la justicia.

Solución. *Hay que decir:* Se deben considerar dos cosas en las virtudes que se subordinan a otra como principal: la primera, el que tengan algo en común con ella; la segunda, el que haya algo en que no alcancen la perfección esencial de la misma. Ahora bien: puesto que la justicia dice relación a otro, como consta por lo expuesto anteriormente (2-2 q.48 a.2), todas las virtudes que se refieren a otro pueden, por tal coincidencia, vincularse a la justicia. Por otra parte, es esencial a la justicia dar a otro con igualdad aquello que se le debe, como consta por lo dicho anteriormente (ibid. a.2ss). Por tanto, de dos maneras toda virtud que dice relación a otro desmerece en algo esencial de la justicia: o por defecto en lo tocante a igualdad, o por imperfección en cuanto deuda.

Hay, efectivamente, ciertas virtudes que dan a otro lo que se le debe, pero sin poder lograr la igualdad requerida. Y así, en primer lugar, el hombre debe a Dios cuanto le da; pero no puede obtener la debida igualdad, es decir, le es imposible pagarle cuanto le adeuda, conforme a aquellas palabras del salmo 115,3: *¿Qué restituiré al Señor por todo lo que me ha dado?* Así es como a la justicia va aneja la *religión,* la cual, como dice Tulio [7], *honra con solicitud, ritos sagrados o culto* a cierta naturaleza de orden superior, que llaman divina. En segundo lugar, tampoco pode-

1. *De invent. rhetor.* l.2 c.53 (DD I 165). 2. L.1 c.8 (DD 33). 3. GUILLERMO DE PARÍS, *De virt.* c.12 (157b). 4. *De affect.,* De iustitia (DD 577). 5. *De invent. rhetor.* 1.2 c.53 (DD I 165). 6. C.10 n.8 (BK 1138a3): S. TH., lect.16. 7. *De invent. rhetor.* l.2 c.53 (DD I 165).

mos devolver con igualdad a nuestros padres tanto cuanto les debemos, como consta por lo que dice el Filósofo en el VIII *Ethic.* [8], y así es como a la justicia se anexiona la *piedad*, por la cual, como dice Tulio [9], *tribútanse benévolos servicios y diligente respeto a los consanguíneos y a los bienhechores de la patria.* Y, finalmente, tampoco pueden los hombres recompensar con premios equivalentes la virtud, como consta por lo que dice el Filósofo en el IV *Ethic.* [10], y de este modo se vincula a la justicia la *veneración*, por la cual, como escribe Tulio [11], *los hombres superiores en dignidad son reverenciados con cierto culto y honor.*

El defecto en la razón de deuda, propia de la justicia, puede considerarse atendiendo a que hay dos clases de deuda: moral y legal. Según esto, el Filósofo, en el VIII *Ethic.* [12], distingue asimismo dos especies de derecho o justo. Deuda legal es la que alguien está obligado a pagar porque lo exige la ley. Constituye el objeto propio de la justicia, virtud principal. La deuda moral, en cambio, se deriva de la honestidad de la virtud. Y porque toda deuda implica necesidad, es por lo que tal deuda moral tiene dos grados. Porque hay deudas tan necesarias que, sin ellas, la honestidad de las costumbres no puede quedar a salvo, y en ellas la razón de deuda es más estricta. Cabe también considerar tales deudas por parte del deudor, siendo entonces su objeto el que el hombre se manifieste ante los otros de obra y de palabra tal cual es. Se agrega así a la justicia la *veracidad*, por la que, en frase de Tulio [13], *uno expresa sin deformaciones lo que hay, ha habido o va a haber.* Puede también considerárselas por parte de la persona a quien se debe, como cuando se trata de recompensar a alguien según sus obras. En ocasiones, pagando bienes con bienes: y así se adjunta a la justicia la *gratitud, en la que se integran*, como dice Tulio [14], *el recuerdo en unos de las muestras de benevolencia y de los beneficios recibidos, y la voluntad en otros de recompensarlos;* y en los casos en que se trata de males, va aneja a la justicia la *venganza, por medio de la cual*, conforme dice Tulio [15], *defendiéndose o desquitándose, se desecha la violencia, el oprobio y, en general, todo aquello que resulta denigrante.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la venganza que corre a cargo del poder público en forma de sentencia judicial pertenece a la justicia conmutativa; mas la que uno se toma por su cuenta, aunque sin ir en contra de la ley, o la que uno solicita del juez, pertenece a una de las virtudes anejas a la justicia.

2. *A la segunda hay que decir:* Que Macrobio parece haber fijado su atención en las dos partes integrantes de la justicia: evitar el mal, objeto de la *inocencia*, y obrar el bien, que es lo que se proponen las seis virtudes restantes. Dos de ellas, según parece, regulan las relaciones entre iguales, a saber: la *amistad*, en el trato exterior, e interiormente, la *concordia*. Dos se refieren a los superiores: son la *piedad* con relación a los padres y la *religión* para con Dios. Otras dos, a los inferiores, que son: el *afecto*, en cuanto que nos alegramos de su bien, y la *humanidad*, por la que los socorremos en sus necesidades. Dice a este propósito San Isidoro, en su libro de *Etymol*, [16], que *llamamos humanos a los hombres por su amor y sentimientos de conmiseración hacia otros hombres.* De ahí se ha tomado el nombre de humanidad, virtud por la que unos a otros nos prestamos mutua ayuda. Se considera, pues, a la amistad, según esto, como virtud ordenadora de las relaciones exteriores, que es el sentido en que habla de ella el Filósofo en el IV *Ethic.* [17]. Puede considerarse también la amistad en cuanto que su objeto propio es el afecto, conforme a lo establecido por el Filósofo en el VIII [18] y IX *Ethic.* [19]. Según esto, pertenecen a la amistad tres virtudes: la *benevolencia*, que aquí recibe el nombre de *afecto;* la *concordia*, y la *beneficencia*, a la que aquí se llama *humanidad*. Tulio no habló de ellas, como antes se dijo (corp.), porque en ellas escasea la razón de deuda.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la *obediencia* va incluida en la *veneración* de que habla Tulio; porque a las personas eminentes se les debe respeto honorífico y obediencia. La *fidelidad*, por la que se cumple la palabra dada [20], está incluida en la *verdad* en cuanto al cumplimiento de las promesas, aun cuando la verdad va más allá, como se verá más tarde (q.109). La *disciplina* no pre-

8. C.14 n.4 (BK 1163b17): S. TH., lect.16. 9. *De invent. rhetor.* l.2 c.53 (DD I 165). 10. C.3 n.17 (BK 1124a7): S. TH., lect.9. 11. *De invent. rhetor.* l.2 c.53 (DD I 165). 12. C.13 n.5 (BK 1162b21): S. TH., lect.13. 13. *De invent. rhetor.* l.2 c.53 (DD I 165). 14. Ibid. 15. Ibid. 16. L.10 ad litt. H: ML 82,379. 17. C.6 n.3 (BK 1126b27): S. TH., lect.14. 18. C.1 n.1 (BK 1155a3): S. TH., lect.1. 19. C.1 n.1 (BK 1163b32): S. TH., lect.1. 20. *De republica* l.4 c.7 (DD IV 337).

supone deuda necesariamente, porque nadie está obligado con respecto al inferior en cuanto tal; aunque algún superior puede tener la obligación de cuidar de sus inferiores según aquellas palabras de Mt 24,25: *Este es el siervo fiel y prudente a quien el Señor ha puesto al frente de su familia.* Tal es la razón por la que la omite Tulio, aunque bien puede pensarse que va englobada en la *humanidad,* que menciona Macrobio (cf. ad 2). La *equidad,* asimismo, va incluida en la *epiqueya* o en la *amistad* (cf. ad 5).

4. *A la cuarta hay que decir:* Que parte de las virtudes mencionadas en la enumeración de Macrobio pertenecen a la justicia estricta. Así, a la justicia particular pertenece la *recta conmutación,* de la cual dice que es el hábito que cuida de establecer la igualdad en los contratos. A la justicia legal, en lo referente a las observancias comunes, pertenece la *legispositiva,* que, según dice [21], *es la ciencia de las conmutaciones sociales referidas al bien de la comunidad.* Con respecto a la conducta, al tener que obrar en casos particulares al margen de las leyes generales, pone la *eugnomosina* o, por así decirlo, el *buen criterio* para llevar la dirección en tales circunstancias, según lo expuesto anteriormente en el tratado sobre la prudencia (q.51 a.4). Por eso dice de esta virtud que es una *justificación voluntaria,* puesto que por ella el hombre pone por obra según su criterio, no según la ley escrita, lo que considera justo. Se atribuyen estas dos virtudes a la prudencia en cuanto a la dirección y a la justicia en cuanto a la ejecución. La *eusebeia* es algo así como buen *culto.* Se identifica, por tanto, con la *religión.* Es por lo que dice [22] de ella que *es la ciencia del servicio de Dios,* expresándose en este caso como Sócrates [23] al afirmar que *todas las virtudes eran ciencias.* Y a esto mismo se reduce la *santidad,* como más adelante se dirá (2-2 q.81 a.8). La *eucaristía,* a su vez, equivale a la *buena gracia* de la que habla Tulio, como *vindicativa* [24]. Parece ser que la *benignidad* y el *afecto,* mencionados por Macrobio, son la misma cosa (ad 2). De ahí el que San Isidoro diga en el libro *Etymol.* [25] que *es benigno el hombre dipuesto espontáneamente a hacer el bien y afable en el trato.* Y el propio Andrónico [26] afirma que *la benignidad es el hábito de hacer voluntariamente el bien.* A su vez, la *liberalidad,* según parece, se reduce a la *humanidad.*

5. *A la quinta hay que dedr:* Que la *epiqueya* no va aneja a justicia particular, sino a la legal; y, según parece, se identifica con la virtud llamada *eugnomosina* (cf. ad 4).

21. ANDRÓNICO, *De affect.,* De iustitia (DD 577). 22. ANDRONICO, *De affect.,* De iustitia (DD 577). 23. Cf. ARISTÓTELES, *Eth.* l.6 c.13 n.5 (BK 1144b28): S. TH., lect.11. 24. *De invent. rhetor.* l.2 c.53 (DD I 165). 25. L.10 ad litt. B: ML 82,370. 26. *De affect.,* De iustitia (DD 577).

CUESTIÓN 81

La religión[a]

Trataremos a continuación de cada una de las virtudes antes mencionadas (cf. q.80) con arreglo al siguiente programa. Primero, de la religión; segundo, de la piedad (q.101); tercero, de la veneración (q.102); cuarto, de la gratitud (q.106); quinto, de la venganza (q.108); sexto, de la verdad (q.109); séptimo, de la amistad (q.114); octavo, de la liberalidad (q.117); noveno, de la epiqueya (q.120). De las restantes entonces enumeradas (q.80) hemos hablado ya: de unas, en el tratado de la caridad, es decir, de la concordia y otras virtudes afines (q.29); de otras, en este tratado de la justicia, como de la justa conmutación (q.61) y de la inocencia (q.79). De la legislativa, finalmente, en el tratado sobre la prudencia (q.50).

Acerca de la religión, tres son las cuestiones de que pensamos tratar: la primera, sobre la religión en si misma; la segunda, sobre sus actos; la tercera, sobre los vicios opuestos (q.92).

Sobre la primera de ellas, se plantean ocho problemas:

1. ¿La religión ordena al hombre sólo a Dios?—2. ¿La religión es virtud?—3. ¿La religión es una sola virtud?—4. ¿La religión es virtud especial?—5. ¿La religión es virtud teologal?—6. ¿La religión es preferible a las otras virtudes morales?—7. ¿La religión tiene actos exteriores?—8. ¿Se identifican religión y santidad?

ARTICULO 1

¿La religión ordena al hombre sólo a Dios?

In Sent. 3 d.33 q.3 a.4 q.ª1 ad 2; *Cont. impugn. relig.* c.1; *In Boet., «De Trin.»* q.3 a.2

Objeciones por las que parece que la religión no ordena al hombre sólo a Dios.

1. Se dice en Sant 1,27: *La religión pura e inmaculada ante nuestro Dios y Padre consiste en visitar a los huérfanos y a las viudas en sus tribulaciones y conservarse sin mancha en este mundo.* Ahora bien: lo de visitar huérfanos y viudas se dice en orden al prójimo, y lo de conservarse sin mancha en este mundo se refiere al orden con el que el hombre ordena su propia vida. Luego la religión no se dice solamente en orden a Dios.

2. Más aún: San Agustín, en el X *De Civ. Dei*[1], dice: *Puesto que, tal como acostumbran a expresarse en su lengua latina no sólo los imperitos, sino también los más doctos, debemos cumplir deberes de religión con los parientes, con los afines y con todos nuestros amigos, ya no cabe duda de que con este vocablo no se evita la ambigüedad, cuando es el culto a la divinidad la cuestión de que se trata, de modo que podamos decir confiadamente que la palabra religión significa sólo culto a Dios.* Luego con la palabra religión no se expresa únicamente orden a Dios, sino también a nuestros allegados.

3. Y también, según parece, forma parte de la religión el culto de latría. Pero *latría significa servidumbre,* como dice San Agustín en el X *De Civ. Dei*[2]; y debemos servir no sólo a Dios, sino también al prójimo, según aquello del Apóstol, Gál 5,13: *Servíos los unos a los otros por la caridad.*

1. C.1: ML 41,178. 2. C.1: ML 41,279.

---

a. Esta cuestión sirve de introducción a las cuestiones 81-100; en ella se estudia la naturaleza virtuosa de la Religión en sí misma. A este respecto se afirma que es una virtud particular y también general; en cuanto particular, es una virtud moral y la primera entre ellas, cuyos actos son interiores y también exteriores; en cuanto general, se identifica con la santidad. La impostación teológica de la cuestión es evidente; en ella encontramos 22 citas de la *Sagrada Escritura;* 13 de San Agustín; 4 de Aristóteles; 2 de Cicerón, y otras 3 citas del Pseudo-Dionisio, del Pseudo-Andrónico de Rodas y de Dionisio Catón, respectivamente.

Luego la religión importa también orden al prójimo.

4. Por otra parte, el culto pertenece a la religión. Ahora bien: se dice que el hombre da culto no sólo a Dios, sino también al prójimo, según aquel precepto de Catón [3]: *Da culto a tus padres.* Luego la religión nos ordena también al prójimo, además de ordenarnos a Dios.

5. Todavía más: la sujeción a Dios es común a todos los que se encuentran en estado de salvación. Pero no se llama religiosos a todos los que se encuentran en estado de salvación, sino tan sólo a los que se han obligado a cumplir ciertos votos y observancias y a obedecer a ciertos hombres. Luego la religión no implica, según parece, orden y sujeción del hombre a Dios.

En cambio está lo que dice Tulio, II *Rhet.* [4]: *La religión es la virtud que honra con culto y reverencia a una naturaleza superior, que llaman divina.*

Solución. *Hay que decir* que, conforme escribe San Isidoro en el libro *Etymol.* [5], *llamamos religioso, palabra derivada, según dice Cicerón* [6], *de relección, a quien repasa y como que relee lo referente al culto divino.* Así, pues, la palabra religión proviene, según parece, de *releer* lo concerniente al culto divino, por el hecho de que a estas materias hay que darles muchas vueltas en nuestro interior, según se nos manda en Prov 3,6: *En todos tus caminos, piensa en El.* Aunque también pudiéramos suponer que se llama así a la religión por *nuestra obligación de reelegir a Dios, a quien por negligencia hemos perdido,* como dice San Agustín en el X *De Civ. Dei* [7]. O puede asimismo pensarse que la palabra religión se deriva de *religar,* y de ahí la frase de San Agustín en el libro *De vera relig.* [8]: *La religión nos religa al Dios único y omnipotente.*

Ahora bien: sea que la religión se llame así por la repetida lectura, por la reelección de lo que por negligencia hemos perdido o por la religación, lo cierto es que propiamente importa orden a Dios. Pues a El es a quien principalmente debemos ligarnos como a principio indeficiente, a El debe tender sin cesar nuestra elección como a fin último, perdido por negligencia al pecar, y El es también a quien nosotros debemos recuperar creyendo y atestiguando nuestra fe.

Respuesta a las objeciones: 1. A la *primera hay que decir:* Que la religión tiene dos tipos de actos. Unos, los propios e inmediatos, los que realiza ella misma y por los que el hombre se ordena exclusivamente a Dios [b], como ofrecer sacrificios, adorar y otros similares. Otros, los que realiza por medio de las virtudes sobre las que impera, ordenándolos al honor divino, porque las virtudes a las que pertenece el fin imperan sobre aquellas a las que pertenecen los medios para alcanzarlo. Según esto, lo de visitar huérfanos y viudas en sus tribulaciones, acto elícito de la misericordia, se le menciona como acto imperado de la religión. Y, a su vez, lo de conservarse sin mancha en este mundo es acto imperado de la religión y elícito de la templanza o de alguna otra virtud semejante.

2. *A la segunda hay que decir.* Que la religión se refiere, por extensión del nombre, a los cumplidos de que se hace objeto a los parientes; pero la palabra religión, en este caso, no se emplea con propiedad. Por eso San Agustín [9] hace notar poco antes de la frase citada que la religión, propiamente hablando, no significa, según parece, otro culto que el de Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* Que, por el hecho de ser correlativos los nombres de siervo y señor, donde hay una razón propia y especial de señorío, necesariamente tiene que haber una razón propia y especial de servidumbre. Ahora bien: es evidente que el señorío le pertenece a Dios por una razón propia y singular, a saber: por ser El quien hizo todas las cosas y por tener el principado supremo sobre todo lo creado. Por tanto, se le debe especial servidumbre, y a tal servidumbre en griego se la designa con el nombre de latría. De donde se sigue que, hablando con propiedad, pertenece a la religión.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que, según nuestra manera de hablar, damos culto a las personas que honramos, recordamos o visitamos con frecuencia. Decimos también

3. DIONISIO CATÓN, *Breves sent.*, sent.2 (p.12); sent.3 (p.12); sent.40 (p.32). 4. C. 53 (DD I 165). 5. L.10 ad litt. R: ML 82,392. 6. *De invent. rhetor.* l.2 c.28 (DD IV 124). 7. C.3: ML 41,280. 8. C.55: ML 34,172. 9. *De Civ. Dei* l.10 c.1: ML 41,278.

b. Dado que la religión es parte de la justicia, dice necesariamente relación a otro, y, en este caso, a Dios.

que son objeto de culto (cultivo) ciertas cosas de que nos servimos: y así llamamos agricultores a unos porque *cultivan los campos,* y colonos a otros, porque *cultivan las tierras donde habitan.* Ahora bien: puesto que a Dios se le debe honor especial como a primer principio de todas las cosas, se le debe igualmente una forma especial de culto, a la que los griegos, como dice San Agustín en *De Civ. Dei*[10], llaman *eusebeia* o *theosebeia.*

5. *A la quinta hay que decir:* Que, aunque se pueda comúnmente llamar religiosos a cuantos dan culto a Dios, sin embargo, se llama así especialmente a quienes consagran su vida entera al culto divino, apartándose de los negocios mundanos. De igual manera, llamamos contemplativos no a los que simplemente contemplan, sino a los que consagran su vida entera a la contemplación. Esta clase de hombres no se someten a otro hombre por respeto a su persona, sino por respeto a Dios, conforme a las palabras del Apóstol, Gál 4,14: *Me acogisteis como a un ángel de Dios, como a Cristo Jesús.*

ARTICULO 2

¿La religión es virtud?

1-2 q.60 a.3; *In Sent.* 3 d.9 q.1 a.1 q.[a]1

Objeciones por las que parece que la religión no es virtud.

1. Lo propio de la religión es reverenciar a Dios. Pero la reverencia es acto de temor, y el temor es un don, como consta por lo dicho anteriormente (q.19 a.9). Luego la religión no es virtud.

2. Más aún: toda virtud se basa en el ejercicio de la libre voluntad, y por eso recibe el nombre de *hábito electivo*[11] o voluntario. Pero, como antes dijimos (a.1 ad 3), a la religión pertenece la latría, la cual implica cierta servidumbre. Luego la religión no es virtud.

3. Todavía más: como leemos en II *Ethic.*[12], estamos naturalmente dotados de aptitud para las virtudes, por lo que todo cuanto pertenece a las virtudes viene dictado por la razón natural. Ahora bien: corre a cargo de la religión lo referente a las ceremonias del culto a la naturaleza divina, y lo que a ceremonias se refiere, como antes dijimos (1-2 q.99 a.3 ad 2), no depende del dictamen de la razón natural. Luego la religión no es virtud.

En cambio está el que se la enumera entre las demás virtudes, como acabamos de ver (q.80).

Solución. *Hay que decir,* como antes[c] (q.58 a.3; 1-2 q.55 a.3 sed contra), que *virtud es lo que hace bueno a quien la tiene y buenas sus obras.* Según esto, es necesario afirmar que todo acto bueno pertenece a alguna virtud. Ahora bien: es evidente que restituir lo que se debe es obra buena, porque por el hecho de devolver a otro lo debido se restablece el equilibrio conveniente, como si para con él se hubieran puesto las cosas en orden. Mas el orden, a su vez, importa razón de bien, al igual que el modo y la especie, como consta por lo que San Agustín escribe en *De natura boni*[13]. Y como a la religión pertenece tributar a uno, es decir, a Dios, el culto que le es debido, manifiestamente la religión es virtud.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que reverenciar a Dios es acto del don de temor. La religión, sin embargo, debe realizar algunos actos de reverencia a Dios; pero de ello no se sigue que la religión y el temor sean una misma cosa, antes bien aquélla se subordina a éste como a principal; pues, conforme a lo dicho (q.9 a.1 ad 3; 1-2 q.68 a.8), los dones son superiores en perfección a las virtudes morales.

2. *A la segunda hay que decir:* Que también el siervo puede prestar gustoso el acatamiento que debe a su señor, y, en este caso, hace de la necesidad virtud, cumpliendo voluntariamente su deber. Y asimismo, de manera semejante, puede ser acto de virtud el que los hombres tributen a Dios la debida servidumbre, en la medida en que lo hacen voluntariamente.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la misma razón natural ordena que el hombre realice algunos actos de reverencia a Dios. Pero el que se haga esto o aquello, eso la razón

10. C.1: ML 41,279. 11. ARISTÓTELES, *Eth.* l.2 c.6 n.5 (BK 1106b36): S. TH., lect.7. 12. ARISTÓTELES, c.1 n.3 (BK 1103a25): S. TH., lect.1. 13. C.3: ML 42,553.

c. Santo Tomás ofrece la definición aristotélica de virtud *(Etica a Nicómaco* II 6), que ya había recordado anteriormente (cf. I-II q.55 a.3 *sed contra,* donde cita expresamente a Aristóteles).

natural no lo dicta, sino que así lo dispone el derecho divino o humano.

ARTICULO 3

¿La religión es una sola virtud?

Objeciones por las que parece que la religión no es una sola virtud.

1. La religión, como antes se dijo (a.1), nos ordena a Dios. Ahora bien, en Dios hay tres personas distintas junto con muchos atributos, que difieren por lo menos con distinción de razón, y ya de por sí las distintas razones del objeto bastan para diversificar las virtudes, como consta por lo antedicho (q.47 a.5; q.50 a.2 ad 2). Luego la religión no es una sola virtud.

2. Más aún: puesto que los hábitos se distinguen por sus actos, parece que una virtud debe tener un solo acto. Pero los actos de la religión son muchos; por ejemplo: dar culto, servir, hacer votos, orar, sacrificar y no pocos más por el estilo. Luego la religión no es una sola virtud.

3. Todavía más: La adoración pertenece a la religión. Pero una es la razón por la que se adora a las imágenes y otra la razón por la que adoramos al mismo Dios. Luego si las virtudes se distinguen por sus diversas razones, parece que la religión no es una sola virtud.

En cambio está lo que leemos en Ef 4,5-6: *Un solo Señor y una sola fe.* Pero la verdadera religión profesa la fe en un solo Dios. Luego la religión es una sola virtud.

Solución. *Hay que decir:* Que, conforme a lo ya tratado (en 1-2 q.54 a.2 ad 1), los hábitos se distinguen por la diversa razón de su objeto. Ahora bien: el objeto de la religión es la reverencia al Dios único por una sola razón, a saber: la de ser primer principio de la creación y gobierno de las cosas. De ahí lo que El mismo nos dice (Mal 1,6): *Si yo soy vuestro Padre, ¿dónde está el honor que me rendís?* Pues, de hecho, lo propio del padre es engendrar y gobernar. Cosa manifiesta es, por tanto, que la religión es una sola virtud.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que las tres divinas Personas son un solo principio de la creación y gobierno de las cosas; y por eso se las sirve con una sola religión. Por otra parte, las diversas razones de los atributos se unifican en la razón de primer principio; porque Dios produce y gobierna todas las cosas con la sabiduría, voluntad y poder de su bondad. Y, por consiguiente, la religión es una sola virtud.

2. *A la segunda hay que decir:* Que con un mismo acto el hombre sirve y da culto a Dios: pues el culto se dirige a la excelencia de Dios a quien se reverencia; el servicio, por su parte, se fija en la sujeción del hombre, que, por su propia condición, está obligado a tratar con reverencia a Dios. A estos dos actos se reducen cuantos se atribuyen a la religión, ya que con todos ellos el hombre da testimonio de la excelencia divina y de sumisión a Dios, en unos casos, poniendo algo de su parte; en otros, participando de algún bien divino.

3. *A la tercera hay que decir:* Que no se da culto religioso a las imágenes por lo que son en sí consideradas como cosas, sino en cuanto que las consideramos exclusivamente como imágenes que nos llevan al Dios encarnado. Nuestra devoción, por consiguiente, a una imagen, en cuanto imagen, no termina en ella, sino que va dirigida a lo que ella representa. De ahí el que, por el hecho de dar culto religioso a las imágenes de Cristo, no se diversifica ni la razón de latría ni la virtud de la religión.

ARTICULO 4

¿La religión es virtud especial, distinta de las demás?

In Sent. 3 d.9 q.1 a.1 q.ª2; *In Boet., «De Trin.»* q.3 a.2

Objeciones por las que parece que la religión no es virtud especial, distinta de las demás.

1. Dice San Agustín en X *De Civ. Dei* [14]: *Toda obra que realizamos para unirnos en santa sociedad con Dios es verdadero sacrificio.* Ahora bien: el sacrificio es acto de religión. Luego toda obra virtuosa es acto de religión.

2. Más aún: dice el Apóstol (1 Cor 10,31): *Hacedlo todo para gloria de Dios.* Pero lo propio de la religión es hacer algo para gloria de Dios. Luego la religión no es virtud especial.

3. Todavía más: la caridad con que amamos a Dios no es virtud distinta de la caridad con que amamos al prójimo. Ahora

14. C.6: ML 41,283.

bien, como leemos en VIII *Ethic.* [15]: *Ser amado y ser honrado son casi sinónimos.* Luego tampoco la religión con que honramos a Dios es virtud especial, distinta de la veneración, la dulía o la piedad con que honramos al prójimo. No es, por tanto, virtud especial.

En cambio está el que se la menciona como parte de la justicia, distinta de las demás.

Solución. *Hay que decir que,* puesto que la virtud se ordena al bien, donde haya una razón especial de bien, habrá necesariamente una virtud especial. Pero el bien al que se ordena la religión consiste en rendir a Dios el honor debido [d]. Y a una persona se le debe honor por razón de su excelencia: excelencia singular en Dios por su trascendencia infinita sobre todas las criaturas con exceso omnímodo. De ahí el que se le deba especial honor; lo mismo que, de hombre a hombre, a diversas excelencias corresponden en justicia diversos honores: uno a los padres, otro a los reyes y así a los demás. Luego es evidente que la religión es virtud especial.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que a toda obra buena se la llama sacrificio, siempre que se ordene a reverenciar a Dios. De donde no se deduce que la religión sea virtud general, sino que impera sobre todas las otras virtudes, como antes se dijo (a.l ad 1).

2. *A la segunda hay que decir:* Que todos los actos, por el hecho de ser realizados para gloria de Dios, pertenecen a la religión, no como elícitos, sino como imperados. Aquellos exclusivamente le pertenecen como elícitos que, por razón de su especie, se ordenan a la honra de Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el objeto del amor es el bien, mientras que el del honor o reverencia es cualquier cosa excelente. Ahora bien: la bondad de Dios se comunica a sus criaturas; no así la excelencia de su bondad. Por tanto, la caridad con que Dios es amado no es virtud distinta de la caridad con que amamos al prójimo; en cambio, la religión con que se honra a Dios se distingue de las virtudes con las que honramos al prójimo.

15. C.8 n.1 (BK 1159a16): S. TH, lect.12.

ARTICULO 5

¿La religión es virtud teologal?

In Sent. 3 d.9 q.1 a.1 q.ª3; *In Boet., «De Trin.»* q.3 a.2; *De virtut.* q.1 a.12 ad 11

Objeciones por las que parece que la religión es virtud teologal.

1. Dice San Agustín en el *Enchirid.* [16] que *a Dios se le da culto mediante la fe, esperanza y caridad,* que son virtudes teologales. Pero el acto de *dar culto a Dios* pertenece a la religión (a.1 sed contra). Luego la religión es virtud teologal.

2. Más aún: se llama virtud teologal a la que tiene por objeto a Dios. Pero la religión tiene por objeto a Dios, porque al solo Dios se ordena, como antes dijimos (a.l). Luego la religión es virtud teologal.

3. Todavía más: toda virtud o es teologal, o intelectual, o moral, como ya dijimos (1-2 q.57 a.3; q.62 a.2). Pero manifiestamente la religión no es virtud intelectual porque su perfección no consiste en la consideración de la verdad. Asimismo, tampoco es virtud moral, con lo propio de estas virtudes de mantenerse en el medio entre el exceso y defecto, pues nadie puede excederse dando culto a Dios, según aquello del Eclo 43,33: *Los que bendecís a Dios, ensalzadlo cuanto podáis; pues su grandeza supera toda alabanza.* Luego es, por exclusión, virtud teologal.

En cambio está el que se la pone como parte de la justicia, que es virtud moral.

Solución. *Hay que decir:* Que, como acabamos de explicar (a.2.4), la religión es la virtud que da a Dios el culto debido. Son, según esto, dos cosas las que en la religión se consideran: una, lo que ella da a Dios, o sea, el culto, que es como materia y objeto de la religión; otra, aquello a lo que se da culto, es decir, a Dios. Se le da culto no como si los actos de que nos servimos recayesen directamente sobre El, como en el acto de fe con el que, cuando creemos, establecemos contacto directo con Dios. Por eso es por lo que dijimos (q.2 a.2) que Dios es objeto de la fe no sólo por creer en El, sino también por creerle a El. Se le rinde, por tanto, a Dios el culto que se le debe en cuanto que por reverencia a El se practican ciertos actos con que se le honra,

16. C.3: ML 40,232.

d. Es preciso recuperar, en el nivel de la justicia, el sentido pleno de la honra de Dios, objeto formal de la Religión, basado en la soberanía exclusiva de Dios y en nuestra realidad creatural.

por ejemplo, la ofrenda de sacrificios y otros similares. Resulta evidente, según esto, que la religión no considera a Dios como materia u objeto, sino como fin [e]; y que no es, por consiguiente, virtud teologal, cuyo objeto es el último fin, sino virtud moral, cuyo objeto propio son los medios que a tal fin llevan.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que siempre la potencia que actúa sobre el fin mueve imperativamente a las potencias o virtudes que ejercen su acción sobre los medios que a El se ordenan. Ahora bien: el acto de las virtudes teologales, fe, esperanza y caridad, recae sobre Dios como objeto propio. Tal es la razón por la que causan, imperándolo, el acto propio de la religión, virtud cuyos actos se ordenan a Dios, y es la causa por la que San Agustín [17] dice que a Dios se le da culto con la fe, esperanza y caridad.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la religión ordena al hombre a Dios, considerado no como objeto, sino como fin.

3. *A la tercera hay que decir.* Que la religión, por ser parte de la justicia, no es virtud teologal ni intelectual, sino moral. Ciertamente, el medio en ella no se toma de la moderación de las pasiones, sino del logro de cierta igualdad en los actos con que se honra a Dios. Y no hablo, claro está, de una igualdad absoluta, porque a Dios no se le puede dar tanto como se le debe, sino de una igualdad relativa, habida cuenta de la capacidad humana y de la aprobación divina. Puede haber exceso, sin embargo, en lo que al culto divino se refiere, en circunstancias distintas de la cantidad; por ejemplo, en que se dé a quien no se debe, o cuando no se debe, o de algún otro modo inconveniente.

ARTICULO 6

¿Se ha de preferir la religión a las otras virtudes morales?

Infra q.88 a.6; *De perf. vitae spir.* c.12; *Quodl.* 6 q.6

Objeciones por las que parece que la religión no se ha de preferir a las otras virtudes morales.

1. La perfección de la virtud moral consiste en alcanzar el justo medio, como aparece claro por lo dicho en II *Ethic.* [18]. Pero la religión se queda corta en lo de alcanzar el medio de la justicia, ya que no es del todo igual lo que paga a Dios y lo que debe. Luego la religión no es mejor que las otras virtudes morales.

2. Más aún: las obras de beneficencia son, según parece, tanto más laudables cuanto es más indigente la persona a quien se presta ayuda, según aquello de Is 58,7: *Parte tu pan con el hambriento.* Pero Dios no necesita que le demos nada, conforme a aquellas palabras de Sal 15,2: *Dije: tú eres mi Dios, porque no necesitas de mis bienes.* Luego parece que la religión es menos laudable que las otras virtudes con que socorremos a los hombres.

3. Todavía más: una acción es tanto menos laudable cuanto mayor es la necesidad de realizarla, según aquello de 1 Cor 9,16: *Si evangelizo, no merezco alabanza, lo hago por necesidad.* Ahora bien: la necesidad es más apremiante donde la deuda es mayor. Luego, por ser la que el hombre paga a Dios la deuda máxima, parece que la religión es menos laudable que las otras virtudes humanas.

En cambio está el hecho de que, en Ex 20, el catálogo de los preceptos comienza por los que pertenecen a la religión, como indicio de que son los principales. Pero el orden de los preceptos corresponde al orden de las virtudes, porque los preceptos de la ley de lo que tratan es de la práctica de las virtudes. Luego la religión es la principal entre las virtudes morales.

Solución. *Hay que decir:* Que los medios toman de su orden al fin lo que tienen de bondad, y por eso son tanto mejores cuanto mayor es su proximidad al fin. Ahora bien: las virtudes morales, como antes se dijo (a.5), versan sobre los medios que se ordenan a Dios como fin; y entre ellas la religión es la más próxima a Dios, en cuanto que realiza lo que directa e inmediatamente se ordena al honor divino. Por tanto, la reli-

17. *Enchir.* c.3: ML 40,232; cf. *Epist. CXXX ad Probam,* c.9: ML 33,501. 18. Cf. ARISTÓTELES, c.6 n.1 (BK 1106b8): S. TH., lect.6.7.

e. La Religión se refiere a Dios, no como materia u objeto, sino como fin o destinatario. Sin embargo, aunque honrar a Dios es el acto inmediato de la Religión, es también un acto mediato de la caridad, que es siempre el principio último del culto divino (cf. II-II q.82 a.2 ad 1).

gión sobresale entre las otras virtudes morales [f].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la perfección consiste en la voluntad, no en la posibilidad. Por eso las deficiencias en lo relativo a igualdad, medio de la justicia, por falta de recursos, no disminuyen el esplendor de la virtud, siempre que uno se quede corto por falta de voluntad.

2. *A la segunda hay que decir:* Que entre los servicios prestados a otro por razones de utilidad, aquel con que se favorece al más necesitado será el más laudable por serle más útil. Pero a Dios no le ofrecemos cosa alguna porque pueda serle útil, sino para gloria suya y utilidad nuestra.

3. *A la tercera hay que decir:* Que donde hay necesidad, desaparece la gloria que implica la supererogación; pero no se excluye el mérito de la virtud, siempre que haya buena voluntad. Así que esta tercera objeción no prueba nada.

ARTICULO 7

¿El culto de latría tiene algún acto exterior?

Infra q.84 a.2; *In Sent.* 3 d.9 q.1 a.3 q.ª3; *In Boet., «De Trin.»* q.3 a.2; *Cont. Gent.* 3,199

Objeciones por las que parece que el culto de latría no tiene actos exteriores.

1. Se dice en el Evangelio (Jn 4,24): *Dios es espíritu y los que lo adoran han de hacerlo en espíritu y en verdad.* Pero los actos exteriores no pertenecen al espíritu, sino más bien al cuerpo. Luego la religión, a la cual pertenece la adoración, no tiene actos exteriores, sino interiores.

2. Más aún: el fin de la religión es reverenciar y honrar a Dios. Pero parece irreverencia al superior el rendirle los honores propios de los de rango inferior. Por consiguiente, puesto que los homenajes llevados a cabo mediante actos corporales a lo que propiamente se ordenan, según parece, es a remediar indigencias humanas o a dar muestras de respeto a criaturas inferiores, cabe pensar que resulta incongruente servirse de ellos para honrar a Dios.

3. Todavía más: San Agustín, en VI *De Civ. Dei* [19], elogia a Séneca por vituperar a ciertos hombres que hacían objeto a sus ídolos de los mismos homenajes con que se honra corrientemente a los hombres: sin duda porque no está bien que se honre a los inmortales con honores propios de mortales. Pero el contrasentido es aún mayor cuando de esta forma se da culto al Dios verdadero, encumbrado sobre todos los dioses (Sal 94,3). Luego parece reprensible el que se dé culto a Dios con actos corporales. La religión, por tanto, no admite actos corporales.

En cambio está lo que se dice en el salmo 83,3: *Mi corazón y mi carne retozan por el Dios vivo.* Pero así como los actos interiores pertenecen al corazón, los exteriores pertenecen a los miembros corporales. Luego a Dios se le ha de honrar, según parece, no sólo con actos interiores, sino también con actos exteriores.

Solución. *Hay que decir:* Que ofrecemos a Dios honor y reverencia, no para bien suyo, que en sí mismo está lleno de gloria y nada pueden añadirle las criaturas, sino para bien nuestro; porque, en realidad, por el hecho de honrar y reverenciar a Dios, nuestra alma se humilla ante El, y en esto consiste la perfección de la misma, ya que todos los seres se perfeccionan al subordinarse a un ser superior, como el cuerpo al ser vivificado por el alma y el aire al ser iluminado por el sol. Pero el alma humana necesita para su unión con Dios ser llevada como de la mano por las cosas sensibles: porque, como dice el Apóstol (Rom 1,20), *las perfecciones invisibles de Dios nos son conocidas por medio de las criaturas.* Por eso es necesario que en el culto divino nos sirvamos de elementos corporales para que, a manera de signos, exciten la mente humana a la práctica de los actos espirituales con los que ella se une a Dios. Por consiguiente, la religión considera, de hecho, los actos interiores como principales y adecuados; a los exte-

19. C.10: ML 41,190.

f. Cuando Santo Tomás afirma aquí que la Religión es la virtud suprema entre las virtudes morales, parece contradecirse, pues en otras ocasiones señala como la virtud moral más excelente la justicia legal (cf. II-II q.58 a.12), la humildad (cf. II-II q.161 a.5), la misericordia (cf. II-II q.30 a.4) y la liberalidad (cf. II-II q.117 a.6). Ahora bien: en cada caso la motivación es diferente (cf. I-II q.18).

riores, en cambio, los tiene por secundarios y subordinados a los interiores[g].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el Señor se refiere en este caso a lo que se intenta principal y directamente en el culto divino.

2. *A la segunda hay que decir:* Que tales actos exteriores no se ofrecen a Dios como si tuviese necesidad de ellos, según aquello del salmo 49,13: *¿Comeré yo acaso la carne de los toros, beberé la sangre de los carneros?* Se le ofrecen, sin embargo, como símbolos de los actos interiores y espirituales, que son los que por sí mismos Dios acepta. Por eso dice San Agustín en X *De Civ. Dei*[20]: *El sacrificio visible es un sacramento, es decir, una señal sagrada del sacrificio invisible.*

3. *A la tercera hay que dedr:* Que a los idólatras se los ridiculiza porque ofrecían a los ídolos lo que es propio de los hombres, no como símbolos que excitan a la práctica de actos espirituales, sino como si de suyo tales ofrendas les resultasen aceptas. Y, sobre todo, porque se trataba de ofrendas de carácter vano y vergonzoso.

ARTICULO 8

¿Se identifican religión y santidad?

Objeciones por las que parece que la religión y santidad no son la misma cosa.

1. La religión es virtud especial, tal como queda dicho (a.4). Pero de la santidad se afirma que es virtud general, pues *es la que hace a los hombres fieles y observantes de todo lo que en justicia se le debe a Dios,* tal como dice Andrónico[21]. Luego religión y santidad no son la misma cosa.

2. Más aún: la santidad parece importar pureza, pues dice Dionisio, en el capítulo 12 *De Div. Dom.*[22], que *santidad es la limpieza exenta de toda inmundicia, perfecta y del todo inmaculada.* Ahora bien: parece ser que la pureza pertenece especialmente a la templanza, que excluye las impurezas corporales. Por tanto, puesto que la religión pertenece a la justicia, parece que religión y santidad no son la misma cosa.

3. Todavía más: los miembros opuestos de una división no son una misma cosa. Pero en una enumeración de las partes de la justicia, la santidad figura como miembro opuesto a la religión, tal como queda dicho (q.80 ad 4). Luego santidad y religión no son una misma cosa.

En cambio está lo que leemos en Lc 1,74-75: *Sirvámosle en santidad y justicia.* Pero servir a Dios pertenece a la religión, como antes dijimos (a.1 ad 3; a.3 ad 2). Luego religión y santidad son la misma cosa.

Solución. *Hay que decir:* Que la palabra santidad, según parece, se toma por dos cosas. Una, pureza, y según esto, significa lo que la palabra griega[23] *agios,* que es como decir sin tierra. Otra, firmeza. De ahí el que los antiguos llamasen santo a lo firmemente establecido por las leyes, de suerte que se lo debiera considerar inviolable; y el que se llame sancionado (o santo) a lo prescrito de manera inmutable por la Ley. Ésta palabra santo, según los latinos, puede referirse asimismo a la pureza, si se toma *sanctus* (santo) como derivado de *sanguine tinctus* (tinto o teñido en sangre), porque antiguamente quienes querían purificarse se mojaban con la sangre de la víctima, como dice San Isidoro en sus *Etymol.*[24].

Uno y otro sentido convienen en atribuir santidad a lo que está destinado al culto divino, de tal modo que no sólo los hombres, sino también los templos, cálices y otras cosas parecidas se dice que están santificados por el mismo hecho de destinarlos al culto divino. La pureza, pues, es necesaria para que nuestra mente se una a Dios. Porque la mente humana se mancha al alearse con las cosas inferiores, como se ensucia cualquier materia al mezclarse con otra más vil; por ejemplo, la plata con el plomo. Es preciso, según esto, que nuestra mente se separe de las cosas inferiores para que pueda unirse al ser supremo. De ahí el que sin pureza no haya unión posible de

20. C.5: ML 41,282. 21. *De affect.,* De iustitia (DD 577). 22. §2: MG 3,969. 23. Cf. ORÍGENES, *In Lev.* hom.11: MG 12,530. 24. L.10 ad litt. S: ML 82,393.

g. La oposición al culto exterior se ha manifestado con alguna frecuencia en la historia de la Iglesia, debido a motivaciones filosóficas y a motivaciones espiritualizantes. Ahora bien: el culto exterior es simbolo y estímulo del culto interior, y manifiesta que también el cuerpo y la materia han sido creados por Dios y están convocados a la salvación cristiana (cf. *Summa contra Gentiles* III q.1 19). El culto en espíritu y en verdad sigue siendo un culto encarnado, aunque esté vivificado por el Espíritu de Jesucristo.

nuestra mente con Dios. Por eso se nos dice en la carta a los Heb 12,14: *Procurad tener paz con todos y santidad de vida, sin la cual nadie podrá ver a Dios.* También se exige firmeza para la unión de nuestra mente con Dios. Se une a El, en efecto, como a su último fin y a su primer principio, extremos que necesariamente están dotados de la máxima inmovilidad. Por eso dice el Apóstol en Rom 8,38-39: *Estoy persuadido de que ni la muerte ni la vida me separarán del amor de Dios.* Así, pues, se llama santidad a la aplicación que el hombre hace de su mente y de sus actos a Dios. No difiere, por tanto, de la religión en lo esencial, sino tan sólo con distinción de razón. Se le da, en efecto, el nombre de religión por servir a Dios como debe en lo que se refiere especialmente al culto divino, como en los sacrificios, oblaciones o cosas similares; y el de santidad, porque el hombre refiere a Dios, además de eso, las obras de las demás virtudes, o en cuanto que, mediante obras buenas, se dispone para el culto divino.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la santidad es por razón de su esencia una virtud especial, y en este sentido se identifica en cierto modo con la religión. Tiene, sin embargo, cierto carácter general en cuanto que destina imperativamente al bien divino todos los actos de las demás virtudes: del mismo modo que a la justicia legal se la llama virtud general, en cuanto que ordena al bien común los actos de todas las virtudes.

2. *A la segunda hay que decir.* Que la templanza engendra pureza; mas no de modo y manera que tenga razón de santidad aun en el caso de que no se ordene a Dios. Por eso dice San Agustín que la virginidad misma es digna de honor por el hecho de estar consagrada a Dios, no por ser virginidad.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la santidad es distinta de la religión por la diferencia antes mencionada: no porque difieran una de otra con distinción real, sino, únicamente, con distinción de razón.

CUESTIÓN 82

La devoción

Vamos a tratar ahora de los actos de la religión (cf. q.81 introd.). En primer lugar, de los actos interiores, que, tal como queda dicho (ibid., a.7), son los principales; en segundo lugar, de los actos exteriores, que son secundarios (q.84). Ahora bien: los actos interiores son, según parece, la devoción y la oración [a]. Hablaremos, pues, primero de la devoción y después, de la oración (q.83). Acerca de la devoción se plantean cuatro problemas:

1. La devoción, ¿es un acto especial?—2. ¿Es acto de religión?—3. ¿Cuál es la causa de la devoción?—4. ¿Cuál es su efecto?

ARTICULO 1

¿Es la devoción acto especial?

Objeciones por las que parece que la devoción no es acto especial.

1. No es acto especial, según parece, lo que constituye una modalidad de otros actos. Ahora bien: la devoción constituye, al parecer, una circunstancia modal de otros actos, conforme a lo que se lee en 2 Par 29,31: *Toda la muchedumbre ofreció devotamente hostias, alabanzas y holocaustos.* Luego la devoción no es acto especial.

2. Más aún: ningún acto especial se encuentra en diversos géneros de actos. Pero la devoción se encuentra en diversos géneros de actos, es decir, tanto en el género de los corporales como en el de los espirituales, pues lo mismo que decimos de alguien que medita devotamente, decimos que hace devotamente la genuflexión. Luego la devoción no es un acto especial.

3. Todavía más: Todo acto especial pertenece a una de estas dos virtudes: la apetitiva o la cognoscitiva. Pero la devoción no es acto propio ni de la una ni de la otra, como consta con toda claridad si se van analizando de una en una todas las especies anteriormente mencionadas (q.78; 1-2 q.23 a.4) de actos de estas dos virtudes. Luego la devoción no es acto especial.

En cambio está el que nosotros merecemos por los actos, como antes se demostró (1-2 q.21 a.3 a.4). Pero la devoción tiene razón especial de mérito. Luego la devoción es un acto especial.

Solución. *Hay que decir:* Que la palabra devoción proviene de la forma verbal *devovere* (sacrificar); de ahí el que se llame devotos a quienes de alguna manera se ofrecen en sacrificio a Dios para estar del todo sometidos a El. Por esa razón también, en otros tiempos, los gentiles llamaban devotos a quienes en honor de los ídolos se entregaban a la muerte para la salvación del propio ejército, como narra acerca de los dos decios Tito Livio [1]. Según esto, la devoción, al parecer, no es otra cosa que una voluntad propia de entregarse a todo lo que pertenece al servicio de Dios. A este propósito se nos dice en Ex 35,20-21 que *la multitud de los hijos de Israel ofreció muy pronta y devotamente las primicias al Señor.* Pero es evidente que la voluntad de hacer con prontitud lo que pertenece al servicio de Dios es un acto especial. Luego la devoción es acto especial de la voluntad [b].

1. *Hist. Rom.* 1.8 c.9 (DD I 358); l.10 c.28 (DD I 465).

---

a. Después de afirmar en la cuestión anterior que la religión es una virtud moral, cuyos actos elícitos son interiores y exteriores, Santo Tomás trata en las cuestiones 82-83 los actos interiores, es decir, la devoción y la oración, en cuanto actos religiosos principales, que son el alma del culto. La devoción y la oración influyen en toda la vida del cristiano, y en ellas se unen la religión y la caridad, pues el hombre se entrega al culto interior bajo la inspiración del amor (cf. II-II q.82 a.2 ad 2), y bajo la moción del Espíritu Santo (cf. II-II q.122 a.4). La cuestión 82 tiene cuatro artículos, en los cuales se estudia la naturaleza de la devoción (a.1-2), su causa (a.3), y sus efectos (a.4).

b. La devoción, principal acto interior de la virtud de la Religión, es previa a todos los actos elícitos e imperados (cf. II-II q.83 a.15), y nos sitúa en el contexto amplio de la santidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que quien mueve modifica el movimiento del móvil. Pero la voluntad mueve las restantes fuerzas del alma a sus actos respectivos y, en cuanto que es apetito del fin, se mueve a sí misma a poner los medios que a él conducen, conforme a lo dicho (1-2 q.9 a.3). Y así, puesto que la devoción es el acto de la voluntad por el que el hombre se ofrece a servir a Dios, que es su último fin, de aquí se deduce que ella impone el modo a los actos humanos, ya se trate de los de la propia voluntad acerca de los medios para conseguir el fin, ya de los de las demás potencias que obran movidas por la voluntad.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la devoción se encuentra en diversos géneros de actos, no como especie de los mismos, sino a la manera como la moción del que mueve se halla virtualmente en el movimiento del móvil.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la devoción es acto de la parte apetitiva del alma, y es, como hemos dicho (en la solución y ad 1), cierto movimiento de la voluntad.

ARTICULO 2

¿La devoción es acto de la religión?

Objeciones por las que parece que la devoción no es acto de la religión.

1. La devoción, tal como acabamos de decir (a.1), tiene por objeto la entrega de sí mismo a Dios. Pero esto es principalmente obra de la caridad, pues, como dice Dionisio en IV *De Div. Nom.* [2], *el amor divino arroba en éxtasis, impidiendo que los amantes sean dueños de sí mismos al hacerse esclavos de lo que aman.* Luego la devoción tiene más de acto de caridad que de acto de religión.

2. Más aún: la caridad precede a la religión. Ahora bien: la devoción, según parece, precede a la caridad, pues el símbolo de la caridad en la Sagrada Escritura es el fuego (Cant 8,6), y el de la devoción, la grasa (Sal 62,6), que es la materia del fuego. Luego la devoción no es acto de la religión.

3. Todavía más: por la religión el hombre se ordena solamente a Dios, como antes dijimos (q.81 a.1). Pero se da también la devoción de hombre a hombre, pues se dice que algunos son devotos de ciertos santos, e incluso se habla de subditos devotos de sus señores, como escribe el papa San León acerca de los judíos, que, *como si fueran devotos de las leyes romanas, exclamaron: No tenemos otro rey que el César*[3]. Luego la devoción no es acto de la religión.

En cambio está el que, como acabamos de decir (a.1), la palabra devoción proviene de *devovere* (consagrarse con voto). Pero el voto es acto de la religión. Luego también la devoción.

Solución. *Hay que decir:* Que pertenecen a una misma virtud el querer hacer algo y el tener la voluntad dispuesta a hacerlo con prontitud, por tener uno y otro acto el mismo objeto. Tal es la causa por la que dice el Filósofo, V *Ethic.* [4]: *La justicia es la virtud por la que los hombres quieren y ponen por obra lo justo.* Ahora bien: es cosa manifiesta que poner por obra lo que pertenece al culto o servicio divino es el cometido propio de la religión, como consta por lo dicho (q.81). Luego también a ella le pertenece tener la voluntad pronta para ponerlo por obra, que es en lo que consiste el ser devoto. Y se pone de manifiesto así que la devoción es acto de la religión [c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que a la caridad pertenece inmediatamente el hacer que el hombre haga entrega de sí mismo a Dios, adhiriéndose a El por cierta clase de unión espiritual. Pues bien, la entrega que hace el hombre de sí mismo a Dios es acto inmediato de la religión y mediato de la caridad, la cual es principio de la religión.

2. *A la segunda hay que decir.* Que la grasa corporal es producida por el calor natural digestivo, y conserva a su vez este mismo calor a modo de alimento. De manera similar, la caridad no sólo es causa de devoción

2. § 13: MG 3,712: S. TH., lect.10. 3. *Sermones,* serm.59 v.2: ML 54,338. 4. C.1 n.3 (BK 1129a8): S. TH., lect.1.

c. Esta doctrina de Santo Tomás nos lleva a distinguir, muy saludablemente, entre la devoción y las devociones y entre la prontitud de la voluntad para el servicio de Dios y el gusto en esa entrega, que no es virtud, sino don natural o sobrenatural y pertenece a la pedagogía espiritual de Dios con el hombre o a la situación psicológica del individuo.

en cuanto que por amor se dispone uno a servir con prontitud a su amigo, sino que la misma caridad se nutre de la devoción, al igual que se conserva y crece cualquier amistad por el intercambio de muestras de afecto y por la meditación.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la devoción que se tiene a los santos de Dios, muertos o vivos, no termina en ellos, sino que a través de ellos se dirige a Dios; lo que equivale a decir que veneramos a Dios en sus servidores. En cuanto a esa devoción que tienen, según se dice, los subditos a sus señores temporales, es de naturaleza diferente, como difiere igualmente el servicio a los señores temporales del servicio a Dios.

ARTICULO 3

¿La contemplación o la meditación son la causa de devoción?

Objeciones por las que parece que la contemplación o la meditación no son causa de la devoción.

1. Ninguna causa impide su propio efecto. Pero la sutil meditación de los temas impide a menudo la devoción. Luego la contemplación o la meditación no son causa de la devoción.

2. Más aún: si la contemplación fuese causa propia y esencial de la devoción, lo normal sería que los temas de contemplación más elevados excitasen más la devoción. Pero vemos que sucede lo contrario, pues frecuentemente mayor devoción excita la consideración de la pasión de Cristo y de otros misterios de su humanidad que la consideración de la grandeza divina. Luego la contemplación no es la causa propia de la devoción.

3. Todavía más: si la contemplación fuese la causa propia de la devoción, lo lógico sería que aquellos que son más aptos para la contemplación lo fuesen asimismo para la devoción. Pero vemos que ocurre lo contrario, pues la devoción se encuentra más a menudo en hombres sencillos y en mujeres, en que se echa en falta la contemplación. Luego la contemplación no es la causa propia de la devoción.

En cambio está lo que se lee en el salmo 38,4: *Arderá el fuego en mi meditación.* Pero el fuego espiritual causa devoción. Luego la meditación es causa de devoción.

Solución. *Hay que decir* que la causa extrínseca y principal de la devoción es Dios, quien, como escribe San Ambrosio, *Super Lc* [5], *llama a los que se digna llamar, y hace religioso a quien le place, y, si tal hubiese sido su voluntad, hubiese convertido a los samaritanos indevotos en devotos.* Mas la causa intrínseca, por nuestra parte, es necesariamente la meditación o la contemplación. Y la razón de esta necesidad no es otra sino el que, como acabamos de decir (a.1), la devoción es un acto de la voluntad que hace que el hombre se entregue con prontitud al servicio divino. Pero todo acto de la voluntad procede de alguna deliberación, porque el objeto de la voluntad no es otro que el bien entendido. De ahí el que San Agustín afirme, en el libro *De Trin.* [6], *que la voluntadprocede de la inteligencia.* Dedúcese, en consecuencia, que la meditación tiene que ser causa de la devoción, porque por la meditación concibe el hombre el propósito de entregarse al servicio divino[d].

A esta conclusión nos llevan dos consideraciones. Una, por parte de la bondad divina y de sus beneficios, según aquello del salmo 72,28: *Para mí lo bueno es adherirme a Dios, poner mi esperanza en el Señor, mi Dios.* Esta consideración excita el amor, causa próxima de la devoción. Otra, por parte del hombre, quien, al reparar en sus defectos, siente necesidad a causa de ellos de buscar apoyo en Dios, según aquellas palabras del salmo 120,12: *Alcé mis ojos a los montes de donde me vendrá el auxilio. Mi auxilio me vendrá del Señor, que hizo el cielo y la tierra.* Esta consideración excluye la presuntuosidad, que impide que uno, por confiar en sus fuerzas, se someta a Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la consideración de aquellos temas que por su naturaleza mueven al amor divino causa devoción. Por el

5. L.7 super Lc 9,53: ML 15,1793. 6. L.9 c.12; l.15 c.23: ML 42,971.1090.

d. Así, pues, el disponernos para la devoción o el impedirla está en nuestras manos, y de ello somos responsables. Por otra parte, la ciencia no es obstáculo para la devoción, sino el engreimiento de algunos científicos. Lo importante es el buen uso de nuestras virtudes y de nuestros vicios y pecados pasados.

contrario, la consideración de cualquier otra materia que nada tiene que ver con esto, sino que distrae la mente alejándola de estos pensamientos, impide la devoción.

2. *A la segunda hay que decir:* Que lo que es propio de la divinidad es lo que de suyo excita más al amor y, por consiguiente, a la devoción, pues Dios tiene que ser amado sobre todas las cosas. Pero de la debilidad de nuestro espíritu proviene el que, así como necesitamos que las cosas sensibles nos lleven como de la mano al conocimiento de lo divino, otro tanto nos acontezca en lo referente al amor. Entre tales realidades, la humanidad de Cristo es la principal, según se lee en el prefacio de Navidad: ... *para que, conociendo a Dios visiblemente, seamos por El arrebatados al amor de lo invisible.* Según esto, lo que se refiere a la humanidad de Cristo es, por así decirlo, el guía que nos toma de la mano, excitando, más que ningún otro tema, nuestra devoción; y esto aun concediendo que la devoción consiste principalmente en lo que concierne a la divinidad.

3. *A la tercera hay que decir.* Que la ciencia y todo cuanto implica engrandecimiento sirve de ocasión al hombre para confiar en sí mismo y no entregarse por ese motivo totalmente a Dios. Y así se explica el que en algunos casos dichas perfecciones impidan ocasionalmente la devoción, que, por otra parte, abunda en las gentes sencillas y en las mujeres, moderando su altivez. A pesar de todo, si el hombre pone al servicio de Dios su ciencia y cualquier otra perfección, por esto mismo su devoción se acrecienta.

ARTICULO 4

¿La alegría es efecto de la devoción?

Objeciones por las que parece que la alegría no es efecto de la devoción.

1. Como antes se dijo (a.3 ad 2), la pasión de Cristo es el principal incentivo de la devoción. Pero de la consideración de esta materia se sigue cierta aflicción en el alma, según aquellas palabras de Lam 3,19, que aluden a la pasión: *Acuérdate de mi pobreza, del ajenjo y de la hiel.* Y más adelante (5,20): *Lo recordaré, y mi alma se abatirá dentro de mí.* Luego la delectación o el gozo no son efecto de la devoción.

2. Más aún: la devoción consiste principalmente en el sacrificio interior del espíritu. Pero se lee en el salmo 50,19: *Es un sacrificio grato a Dios el espíritu atribulado.* Luego la aflicción, más que la alegría o el gozo, es el efecto de la devoción.

3. Todavía más: San Gregorio de Nisa dice en el libro *De Nomine* [7] que *lo mismo que la risa procede del gozo, las lágrimas y los gemidos son signos de tristeza.* Pero acontece que a algunos, por devoción, se les saltan las lágrimas. Luego la alegría o el gozo no son el efecto de la devoción.

En cambio están estas palabras tomadas de una *colecta* [8]: *Que a quienes se mortifican con ayunos votivos, su misma devoción los regocije.*

Solución. *Hay que decir:* Que la devoción, de suyo y principalmente, causa alegría espiritual, aunque, como efecto secundario y ocasionalmente, produce tristeza. Y es que, como ya se ha dicho (a.3), la devoción procede de una doble consideración. Principalmente, del reflexionar sobre la bondad divina, por referirse esta consideración al término que la voluntad intenta al entregarse a Dios. De tal consideración se sigue de suyo delectación, según aquello del salmo 76,4: *Me acordé del Señor y me alegré.* Pero accidentalmente causa tristeza en quienes todavía no gozan plenamente de Dios, conforme a aquellas palabras del salmo 41,3: *Mi alma tiene sed de Dios vivo;* y de las que vienen a continuación (Sal 41,4): *Mis lágrimas fueron, etc.* Mas, de modo secundario, la devoción tiene por causa, como acabamos de decir (a.3), la consideración de los propios defectos, ya que ella recae sobre el punto de partida del que el hombre se va alejando por el movimiento de su voluntad devota, es decir, de la que es tal que lo lleva no a fiarse de sí mismo, sino a someterse a Dios. Esta segunda consideración procede a la inversa de la anterior, ya que de suyo propende a causar tristeza al centrar su reflexión sobre los propios defectos, y sólo accidentalmente produce alegría, debido a la esperanza que se pone en el auxilio divino. De todo esto se deduce, por tanto, que de la devoción se sigue primaria y principalmente alegría; secundaria y accidentalmente, tristeza

7. *Orat. funeb. de Placilla Imp.:* MG 46,380.

8. Del jueves de la cuarta semana de Cuaresma.

conforme con la voluntad divina (2 Cor 7,10) [e].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que en la consideración de la pasión de Cristo hay motivos de tristeza, por ejemplo, el pecado humano, ya que hubo necesidad, para quitarlo, de que Cristo padeciese (Lc 24,26); y motivos de alegría, por ejemplo, la benignidad de Dios proveyéndonos de una tal liberación.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el espíritu que, por una parte, se aflige por los defectos de la vida presente, por otra se regocija con la consideración de la bondad divina y con la esperanza del auxilio divino.

3. *A la tercera hay que decir:* Que se saltan las lágrimas no sólo por la tristeza, sino también por una cierta ternura en el afecto, principalmente cuando reparamos en que aun en las cosas que nos causan alegría se mezclan motivos de aflicción, y así suelen derramar lágrimas los hombres, por un sentimiento de piedad, cuando recuperan a hijos o amigos queridos, que creían haber perdido. De este modo es como proceden de la devoción las lágrimas.

e. Las personas devotas nunca pierden la calma, pues nunca dejan de experimentar, al menos, la posibilidad del auxilio divino y de la ternura de Dios, especialmente en las adversidades. Con todo, no confundamos el gozo de la devoción con ciertas consolaciones producidas por Dios en los principiantes, para que se animen a pasar el desierto hasta la tierra prometida, o con ciertos sentimientos propios de personas afectivas o emocionales.

CUESTIÓN 83

La oración [a]

Vamos a tratar ahora de la oración (cf. q.82 introd.). Esta cuestión plantea diecisiete problemas:

1. La oración, ¿es acto de la facultad apetitiva o de la cognoscitiva?—2. ¿Conviene orar?—3. La oración, ¿es acto de la religión?—4. ¿Se debe orar únicamente a Dios?—5. ¿Se deben hacer en la oración peticiones concretas?—6. ¿Debemos pedir en la oración bienes temporales?—7. ¿Debemos orar por los otros?—8. ¿Debemos orar por nuestros enemigos?—9. Sobre las siete peticiones de la oración dominical—10. El orar, ¿es propio de la criatura racional?—11. Los santos que están en el cielo, ¿ruegan por nosotros?—12. ¿Debe ser vocal nuestra oración?—13. ¿Se requiere atención para orar?—14. ¿Debe ser larga la oración?—15. ¿Es eficaz la oración para impetrar lo que se pide?—16. ¿Es meritoria la oración?—17. Sobre las especies de oración.

ARTICULO 1

¿La oración es acto de la facultad apetitiva?

In Sent. 4 d.15 q.4 a.1 q.ª1

Objeciones por las que parece que la oración es acto de la facultad apetitiva.

1. Oramos para ser escuchados. Pero lo que escucha Dios son los deseos, según aquellas palabras de los salmos 9,39 y 10,17: *El Señor escuchó los deseos de los pobres.* Luego la oración es un deseo. Y como el deseo es acto de la facultad apetitiva, sigúese lógicamente que también lo es la oración.

2. Más aún: dice Dionisio en III *De Div. Nom.* [1]: *Ante todo, es útil comenzar por la oración, como entregándonos a nosotros mismos y uniéndonos a Dios.* Pero la unión con Dios se lleva a cabo mediante el amor, y el amor pertenece a la facultad apetitiva. Luego la oración pertenece a la facultad apetitiva.

3. Todavía más: el Filósofo, en III *De anima* [2], asigna dos operaciones a la parte intelectiva: la primera de ellas es *la inteligencia de lo indivisible,* por la que aprehendemos lo que cada cosa es; la segunda es la *composición y división,* por la que aprehendemos lo que una cosa es o no es. A estas dos se añade una tercera: el *raciocinio,* es decir, el paso de lo conocido a lo desconocido. Pero la oración no se reduce a ninguna de estas tres operaciones. Luego la oración no es acto de la facultad intelectiva, sino de la apetitiva.

En cambio está lo que San Isidoro, en su libro *Etymol.* [3], escribe: *orar es lo mismo que decir.* Pero la dicción pertenece al entendimiento. Luego la oración no es acto de la facultad apetitiva, sino de la intelectiva.

1. § 1: MG 3,680: S. TH., lect.1. 2. C.6 n.1.2 (BK 430a26): S. TH., lect.1. 3. L.10 ad litt. O: ML 82,388.

---

a. En esta cuestión 83, Santo Tomás describe teológicamente la naturaleza y las características de la oración cristiana de petición o intercesión como acto interior de la virtud de la Religión, que, secundariamente, se manifiesta en el exterior. En la práctica de la oración deprecativa nos sometemos a Dios, honrándole por su excelencia, y el orante, mediante la razón práctica iluminada por la fe, colabora con Dios en el gobierno del mundo. De hecho, la oración devota es el homenaje por antonomasia de la creatura racional a Dios; el que reza, imagen de Dios a El sometida, como una segunda providencia, cuida de sí mismo y del mundo. Es importante advertir cómo los actos interiores de la Religión se manifiestan en la voluntad y en la razón práctica más profundamente que el mero sentimentalismo o las expresiones corporales. En concreto, en esta cuestión el Doctor Angélico presenta un estudio amplio sobre la oración de petición, sirviéndose especialmente del magisterio de San Agustín en los siguientes artículos: la naturaleza racional y teológica de la oración (a.1-4); el objeto de las peticiones (a.5-8); el *Pater,* como modelo de oración deprecativa (a.9); el sujeto de la oración (a.10-11); la forma vocal de la oración (a.12-14); la eficacia de la oración (a.15-16), y el proceso de la oración (a.17).

Solución. *Hay que decir:* Que, según Casiodoro[4], a la palabra oración se la puede considerar etimológicamente como procedente de *oris ratio,* la razón expresada en palabras, y que la razón especulativa y la práctica difieren en que la especulativa comprehende únicamente las cosas, mientras que la práctica no sólo las comprehende, sino que las causa. Ahora bien, una cosa es causa de otra de dos modos: de un modo perfecto, en cuanto que se le impone necesariamente, y esto acontece cuando el efecto depende totalmente del poder eficaz de la causa; de un modo imperfecto, cuando lo único que hace la causa es disponer, y esto tiene lugar cuando el efecto no depende totalmente de la eficacia de la causa. Así, pues, nuestra razón es de dos modos causa de algunos efectos. En primer lugar, como potencia que se impone necesariamente, y le compete en este caso actuar con imperio no sólo sobre las potencias inferiores y los miembros corporales, sino también sobre los hombres a ella sometidos. Es un proceder imperativo. De un segundo modo, interviene como induciendo y, en cierta manera, disponiendo, por ejemplo, cuando pide que hagan algo quienes, por el hecho de ser iguales o superiores, no dependen de ella. Lo uno y lo otro, el imperar y el pedir o suplicar, suponen una cierta ordenación en cuanto que el hombre dispone que una cosa se ha de hacer por medio de otra. Son, en consecuencia, actos de la razón, la cual es esencialmente ordenadora. Tal es el motivo por el que el Filósofo dice en I *Ethic.*[5] que *la razón suplica para lograr lo más perfecto* y éste es el sentido en que hablamos aquí de la oración, en cuanto que significa petición o súplica, según aquellas palabras de San Agustín en su libro *De Verb. Dom.*[6]: *La oración es una petición;* y aquella definición del Damasceno[7]: *Oración es la petición a Dios de lo que nos conviene.* Según esto, es manifiesto que la oración, tal como aquí la entendemos, es acto de la razón[b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que afirmamos que Dios escucha los deseos de los pobres, o porque el deseo es la causa por la que se pide, ya que la petición es, en cierto modo, intérprete del deseo; o para mostrar la prontitud con que Dios escucha los deseos de los pobres, cuando todavía se hallan ocultos en su interior, enterándose de su oración antes de que la formulen, según aquello de Is 65,24: *Y antes de que griten, los escucharé.*

2. *A la segunda hay que decir:* Que, como ya queda dicho (1 q.82 a.4; 1-2 q.9 a.1-3), la voluntad mueve hacia su propio fin a la razón. Luego nada impide que los actos de la razón, si la voluntad la mueve, tiendan al fin de la caridad, que es la unión con Dios. Asimismo la oración, como movida por el amor de caridad, tiende hacia Dios de dos maneras: una por parte de lo que se pide, porque lo que principalmente hemos de pedir en la oración es nuestra unión con Dios, según aquello del salmo 26,4: *Una cosa he pedido al Señor, y es lo que echo de menos: habitar en la casa del Señor todos los días de mi vida.* La otra manera es por parte de la persona que pide. A ésta le conviene acercarse a aquel a quien pide: localmente, cuando se trata de otro hombre; mentalmente, cuando se trata de Dios. De ahí lo que dice Dionisio[8]: *Cuando invocamos a Dios en nuestras oraciones, nos acercamos mentalmente y sin velos a El.* Este es también el sentido en que el Damasceno dice[9] que *la oración es la elevación de nuestra mente a Dios.*

4. *Expos. in Psal.,* psal.38,13: ML 70,285. 5. C.13 n.15 (BK 1102b16): S. TH., lect.20. 6. RÁBANO MAURO, *De univ.* l.6 c.14: ML 111,136. 7. *De fide orth.* l.3 c.24: MG 94,1089. 8. *De div. nom.* c.3 § 1: MG 3,680. 9. *De fide orth.* l.3 c.24: MG 94, 1089.

---

b. Afirmar que la oración es un acto de la razón práctica ha sido motivo de discusión en la historia, pues los voluntaristas y legalistas no cesan de acusar a Santo Tomás de intelectualismo, al no distinguir entre la razón especulativa y la razón práctica. Santo Tomás afirma que la oración es causa ordenadora o realizadora, no imperativa, sino deprecativa (cf. II-II q.83 a.10), que dispone para recibir algo de Dios, sometiéndose a su voluntad, es decir, es una conclusión última en el proceso del conocer y del amar, fruto del consejo y juicio racionales y del consentimiento y elección de la voluntad. En fin, la oración es un acto de la razón práctica porque expresa una ordenación correcta, impulsada por la voluntad. «La conjunción de la inteligencia y de la voluntad, con la insistencia en el primado de la inteligencia, sitúa la ética por encima del sentimiento, y, al mismo tiempo, la preserva del voluntarismo, del legalismo y del intelectualismo, al colocar la sede de la oración, de la prudencia y de la ley en la razón práctica» (C. J. PINTO DE OLIVEIRA, *La Religion. Thomas d'Aquin. Somme Théologique,* tomo 3 [París 1985] p.522 n.3).

3. *A la tercera hay que decir:* Que esos tres actos pertenecen a la razón especulativa; pero que a la razón práctica pertenece además el causar algo de modo imperativo o a modo de petición, como acabamos de decir (sol.).

ARTICULO 2

¿Es conveniente orar?

In Sent. 4 d.15 q.4 a.1 q.ª3 ad 1-3; *In Mt.* 6; *Cont. Gent.* 3,95.96; *Comp. Theol.* p.2 c.2

Objeciones por las que parece que no es conveniente orar.

1. Porque la oración parece ser necesaria para que se entere la persona a quien pedimos de lo que necesitamos. Pero, como se nos dice en Mt 6,32: *Sabe vuestro Padre que de todo esto tenéis necesidad.* Luego no es conveniente orar a Dios.

2. Aún más: por medio de la oración se doblega el ánimo de aquel a quien se ora para que haga lo que se le pide. Pero el ánimo de Dios es inmutable e inflexible, según aquel texto de 1 Re 15,29: *Por cierto que el triunfador de Israel no perdonará ni, arrepentido, se doblegará.* Luego no es conveniente que oremos a Dios.

3. Todavía más: es mayor liberalidad dar algo a quien no lo pide que a quien lo pide, porque, como dice Séneca[10], *nada resulta más caro que lo comprado con súplicas.* Pero Dios es liberalísimo. Luego no parece conveniente que oremos a Dios.

En cambio está lo que se lee en Lc 18,1: *Es preciso orar con perseverancia y no desfallecer.*

Solución. *Hay que decir:* Que fueron tres los errores de los antiguos acerca de la oración. Unos[11] dieron por supuesto que la Providencia no dirige los asuntos humanos, de donde se sigue que la oración y el culto a Dios son algo inútil. A ellos se aplica lo que se lee en Mal 3,14: *Dijisteis: frivolo es quien sirve a Dios.* La segunda opinión[12] fue la de quienes suponían que todo, también las cosas humanas, sucede necesariamente: por la inmutabilidad de la divina Providencia, por la influencia ineludible de los astros o por la conexión de las causas. Según éstos, queda asimismo excluida la utilidad de la oración. La tercera fue la opinión[13] de los que suponían que los sucesos humanos están regidos por la divina Providencia y que no acontecen necesariamente; pero decían asimismo que la disposición de la divina Providencia es variable y que se la hace cambiar con nuestras oraciones u otras prácticas del culto divino. Todo esto quedó ya refutado (1 q.19 a.7,8; q.22 a.2,4; q.115 a.6; q.116); por tanto, nos es preciso mostrar la utilidad de la oración en tales términos que ni impongamos necesidad a las cosas humanas, sujetas a la divina Providencia, ni tengamos tampoco por mudable la disposición divina. Así, pues, para que esto que decimos resulte evidente, hay que tener en cuenta que la divina Providencia no se limita a disponer la producción de los efectos, sino que también señala cuáles han de ser sus causas y en qué orden deben producirse. Ahora bien: entre las otras causas, también los actos humanos causan algunos efectos. De donde se deduce que es preciso que los hombres realicen algunos actos, no para alterar con ellos la disposición divina, sino para lograr, actuando, determinados efectos, según el orden establecido por Dios. Esto mismo acontece con las causas naturales. Y algo semejante ocurre también con la oración; pues no oramos para alterar la disposición divina, sino para impetrar aquello que Dios tiene dispuesto que se cumpla mediante las oraciones de los santos[c], es decir: *Para que los hombres merezcan*

10. *De benef.* l.1 c.1 (DD 148). 11. CICERÓN, *De divinat.* l.2 c.5 (DD IV 218). 12. Cf. NEMESIO, *De nat. hom.* c.37: MG 40,752; AVICENA, *Suffic.* l.1 c. 13; *Metaph.* tr.1 c.7. 13. Cf. NEMESIO, *De nat. hom.* c.36: MG 40,745

c. Para explicar científicamente la racionalidad de la oración hay que salvar dos escollos: imponer necesidad a la historia humana sometida a la Providencia de Dios y concebir como mudables las disposiciones divinas. En este contexto, se afirma que la oración es causa no eficiente, sino dispositiva, pues mediante la oración nos sometemos a la voluntad divina, y, al mismo tiempo, se manifiesta que Dios ha dejado en nuestras manos la eficacia de la oración, gracias al principio de las causas segundas. Es decir, la eficacia de la oración no dice relación a Dios, que es inmutable, sino a lo pedido, porque Dios ha decidido hacer algo si se lo pedimos convenientemente, de modo que nuestra oración realiza el plan de la Providencia. Con razón, Santo Tomás habla de la oración, al tratar de la Providencia, en la *Summa contra Gentiles.* Dios es sorprendentemente bueno con el hombre, pues hasta ha querido asociarlo en el gobierno del mundo. Esto es más que decir: Dios ha querido comunicarse con el hombre, y éste, viéndose limitado, recurre a Dios para fundamentar el sentido y la dignidad de su vida.

recibir, pidiéndolo, lo que Dios todopoderoso había determinado darles, desde antes del comiendo de los siglos, como dice San Gregorio [14].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que no es necesario que dirijamos a Dios nuestras preces para darle a conocer nuestras indigencias y deseos, sino para que nosotros mismos nos convenzamos de que en tales casos hay que recurrir al auxilio divino.

2. *A la segunda hay que decir:* Que, como antes expusimos (sol.), nuestra oración no se ordena a mudar en otra la disposición divina, sino a obtener mediante nuestras preces lo que Dios había dispuesto.

3. *A la tercera hay que decir:* Que Dios, por su liberalidad, nos concede muchos bienes aunque no se los hayamos pedido. Y el que quiera otorgarnos algunos, sólo en el caso de que se los pidamos, es para utilidad nuestra: para que así vayamos tomando alguna confianza en el recurso a Dios y para que reconozcamos que El es el autor de nuestros bienes. De ahí lo que dice el Crisóstomo [15]: *Considera qué gran felicidad se te ha concedido y qué gran gloria es la tuya: hablar con Dios por la oración, conversar con Cristo, solicitar lo que quieres, pedir lo que deseas.*

ARTICULO 3

¿La oración es acto de religión?

In Sent. 4 d.15 q.4 a.1 q.ª2

Objeciones por las que parece que la oración no es acto de religión.

1. La religión, por ser parte de la justicia, radica en la voluntad como en sujeto. Pero la oración pertenece a la parte intelectiva, como consta por lo anteriormente expuesto (a.l). Luego la oración, según parece, no es acto de la religión, sino del don de entendimiento, por el cual se eleva nuestra mente a Dios.

2. Aún más: los actos de latría obligan con necesidad de precepto. Mas la oración no parece que obligue bajo precepto, sino que procede espontáneamente de la voluntad, puesto que no es otra cosa que la petición de aquello que se quiere. Luego la oración no es acto de religión.

3. Todavía más: según parece, pertenece a la religión el que *se dé a la naturaleza divina el culto y ceremonias debidas* [16]. Pero la oración, según parece, más que dar algo a Dios, lo que hace es pedirle la obtención de algunos bienes. Luego la oración no es acto de religión.

En cambio está lo que se lee en el salmo 140,2: *Elévese mi oración como incienso en tu presencia;* a propósito de lo cual comenta la *Glosa* [17] que *en el Antiguo Testamento se decía que el incienso, símbolo de la oración, se ofrecía al Señor como oblación de suave olor.* Pero semejante proceder es propio de la religión. Luego la oración es acto de la religión.

Solución. *Hay que decir:* Que, como antes expusimos (q.81 a.2.4), pertenece propiamente a la religión rendir a Dios honor y reverencia. Y, por consiguiente, todo aquello con lo que reverenciamos a Dios pertenece a la religión. Ahora bien: mediante la oración el hombre muestra reverencia a Dios en cuanto que se le somete y reconoce, orando, que necesita de El, como autor de sus bienes [d]. Por tanto, es cosa manifiesta que la oración es acto propio de la religión.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La voluntad mueve hacia el fin propio de ella a las otras potencias del alma, como antes dijimos (q.82 a.1 ad 1). Por consiguiente, la religión, que reside en la voluntad, ordena los actos de las demás potencias a la reverencia a Dios. Ahora bien: el entendimiento es entre las distintas potencias del alma la superior y más próxima a la voluntad. Luego, después de la devoción, que es acto de la misma voluntad, es la oración, que pertenece a la parte intelectiva, el principal entre los actos de la religión, y ella es por la que la religión mueve hacia Dios el entendimiento humano.

2. *A la segunda hay que decir:* Caen bajo precepto no sólo la petición de lo que deseamos, sino también nuestros buenos deseos. Pero los deseos caen bajo el precep-

14. L.1 c.8: ML 77,188. 15. Cf. *Cat. aurea, in Lc.* c.18 § 1, super vers.1. 16. CICERÓN, *Rhetor,* l.2 c.23 (DD IV 214). 17. LOMBARDO: ML 191,1235; cf. *Glossam interl.* 3,296r; cf. *Glossam ordin.* III 296A; cf. CASIODORO, *Expos. in Psal.,* super ps.140,2: ML 70,1000.

d. Honramos a Dios con la oración, ofreciéndole en ella nuestro razonar, a modo de presente, como en la devoción ofrecemos a Dios una voluntad pronta para servirle.

to de la caridad, mientras que la petición cae bajo el precepto de la religión. Es un precepto que figura expresamente en Mt 7,7, cuando dice: *Pedid y recibiréis.*

3. *A. la tercera hay que decir:* Mediante la oración el hombre hace entrega de su mente a Dios, sometiéndola a Dios por reverencia y, en cierta manera, poniéndola delante de sus ojos, como se deduce del texto citado de Dionisio [18]. Por consiguiente, así como la mente humana destaca sobre lo exterior, ya se trate de los miembros del cuerpo, ya de las cosas exteriores consagradas al servicio de Dios, así también la oración supera a los demás actos de la religión.

ARTICULO 4

¿Se debe orar sólo a Dios?

In Sent. 4 d.15 q.4 a.1 q.ª1.2

Objeciones por las que parece que sólo se debe orar a Dios.

1. La oración es, como acabamos de decir (a.3), un acto de religión. Pero la religión debe dar culto únicamente a Dios. Luego se debe orar únicamente a Dios.

2. Más aún: en vano se dirige la oración a quien no se entera de ella. Pero sólo Dios es capaz de conocer nuestra oración, ya porque, generalmente, la oración, más que con palabras, se hace con actos interiores, que sólo Dios conoce, según aquel texto del Apóstol (1 Cor 14,15): *Orará con el espíritu y también con la mente;* ya porque, como dice San Agustín en el libro *De cura pro mortuis agenda* [19], *los muertos, incluso los santos, no saben qué hacen los vivos, ni siquiera lo que hacen sus hijos.* Luego la oración a nadie debe dirigirse sino a Dios.

3. Todavía más: si dirigimos nuestra oración a algunos santos, no es sino en cuanto que ellos están unidos a Dios. Pero algunos de los que viven en este mundo, o incluso en el purgatorio, están íntimamente unidos a Dios por la gracia y, a pesar de todo, nuestra oración no va dirigida a ellos. Luego tampoco a los santos que están en el paraíso debemos dirigir nuestra oración.

En cambio está lo que se lee en Job 5,1: *Llama, si es que hay quien te responda; y vuelve tu vista hacia alguno de los santos.*

Solución. *Hay que decir:* La oración va dirigida a alguien de dos maneras: la primera, como para que él personalmente conceda lo que se pide; la segunda, como para que por su mediación se impetre de otro. Del primer modo dirigimos nuestra oración únicamente a Dios, porque todas nuestras oraciones deben ordenarse a la consecución de la gracia y de la gloria, que sólo Dios da, según aquellas palabras del salmo 83,12: *El Señor dará la gracia y la gloria.* Del segundo modo nos encomendamos a los santos ángeles y a los hombres; no para que por medio de ellos conozca Dios nuestras peticiones, sino para que, por sus preces y sus méritos, nuestras oraciones obtengan el efecto deseado. Por eso se lee en Ap 8,4 que *subió el humo de los perfumes,* esto es, *las oraciones de los santos, de la mano del ángel a la presencia del Señor.* Y esto se pone de manifiesto asimismo por la misma forma de orar de la Iglesia, pues a la Santísima Trinidad le pedimos que *tenga misericordia de nosotros;* mientras que a cualquiera de los santos, que *ore por nosotros* [e].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Al orar, solamente damos culto religioso a aquel de quien nos proponemos conseguir lo que pedimos, puesto que, obrando así, lo reconocemos como autor de nuestros bienes a El, no a los que invocamos como nuestros intercesores ante Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Que los muertos, considerada su condición natural, desconocen lo que sucede en este mundo y, sobre todo, los movimientos interiores del corazón. Pero a los bienaventurados,

18. *De div. nom.* c.3 § 1: MG 3,680: S. TH., lect.1.

19. C.13: ML 40,605.

e. La oración se dirige solamente a Dios, que es quien únicamente puede concedernos de un modo inmediato lo que le pedimos. Con todo, podemos y debemos rezar a los santos, como a nuestros intercesores ante Dios, pues ellos conocen nuestras necesidades, colaboran con Dios en el gobierno del mundo, y así se manifiesta el sentido de la comunión de los santos. Entre los santos sobresale la Santísima Virgen María, a quien damos culto de hiperdulía. También es normal que consideremos a algunos santos como nuestros especiales intercesores. Y en el artículo 11, complemento del presente, se afirma que los santos interceden por nosotros, según la voluntad de Dios, pues están llenos de caridad.

como dice San Gregorio en XII *Moral.*[20], se les manifiesta en el Verbo lo que les conviene conocer de nuestras cosas, e incluso de cuanto se refiere a los movimientos internos del corazón. Con todo, lo que cuadra mejor con su excelencia es que conozcan las peticiones a ellos dirigidas de palabra o mentalmente. Y por eso se enteran, porque Dios se las da a conocer, de las peticiones que les hacemos.

3. *A la tercera hay que dedr:* Que los que están en este mundo o en el purgatorio todavía no gozan de la visión del Verbo para que puedan conocer lo que nosotros pensamos o decimos. Y ésta es la causa de que no imploremos en nuestras oraciones sus sufragios[f]. A los vivos, en cambio, se los pedimos en nuestras conversaciones.

ARTICULO 5

¿Debemos pedir a Dios en la oración algo determinado?

In Sent. 4 d.15 q.4 a.1 q.ª1

Objeciones por las que parece que no debemos pedir algo determinado a Dios en la oración.

1. Como dice el Damasceno[21], *la oración es la petición a Dios de lo que nos conviene.* Por consiguiente, es ineficaz la oración en que se pide lo que no conviene, según aquel texto de Sant 4,3: *Pedís y no recibís, porque pedís mal.* Por otra parte, como se dice en Rom 8,26: *No sabemos pedir lo que nos conviene.* Luego no debemos pedir en la oración algo determinado.

2. Más aún: todo aquel que pide a otro algo determinado pone empeño en inclinar su voluntad para que haga lo que él quiere. Pero no debemos pretender que quiera Dios lo que queremos nosotros, sino más bien que queramos nosotros lo que quiere Dios, como dice la Glosa[22] sobre aquellas palabras del salmo 32,1: *Alegraos, justos, en el Señor.* Luego no debemos pedir a Dios algo determinado.

3. Todavía más: no se debe pedir lo malo a Dios; y a lo bueno, Dios mismo nos invita. Pero es inútil pedir a uno aquello que nos invita a tomar. Luego nada determinado se debe pedir a Dios en la oración.

En cambio está el que el Señor, en Mt 6,9ss y en Lc 11,2ss, enseñó a sus discípulos a pedir de forma determinada los bienes que se hallan contenidos en la oración dominical.

Solución. *Hay que dedr:* Que, según refiere Máximo Valerio[23], Sócrates *opinaba que a los dioses inmortales sólo se les deberían pedir bienes en general, porque ellos saben perfectamente cuáles convienen a cada uno, mientras que nosotros solemos pedir en nuestros ruegos cosas que lo mejor sería que no se nos concediesen.* Esta opinión, ciertamente, tiene su parte de verdad en lo tocante a las cosas que pueden acabar mal, y de las que el hombre, de hecho, puede hacer buen o mal uso. Tales son, por ejemplo, las riquezas, *las cuales,* como allí[24] mismo se nos dice, *causaron la ruina a muchos; los honores, que hundieron a mucha gente; los reinos, cuyo desenlace, con frecuencia, fue a ojos vista miserable; los matrimonios rumbosos, que, en ocasiones, fueron la ruina total de las familias.* Hay, sin embargo, algunos bienes de los que el hombre no puede usar mal, cuales son manifiestamente aquellos que no pueden terminar siendo un desastre. Son los que constituyen nuestra bienaventuranza y los que hacen que la merezcamos. Los santos, en sus oraciones, piden estos bienes de forma absoluta[g], según aquellas palabras del

20. C.19: ML 75,968. 21. *De fide orth.* l.3 c.24: MG 94,1089. 22. *Glossa ordin.* III 130A; *Glossa* LOMBARDI: ML 191,325; SAN AGUSTÍN, *Enarr. in Psal.*, ps.32 enarr.2 serm.1 super vers.1: ML 36,277. 23. *Factor, dictor, memorab.* l.7 c.2 (DD 731). 24. MÁXIMO VALERIO, *Factor, dictor, memorab.* 1.7 c2 (DD 731).

f. Santo Tomás enseña que no podemos recurrir a la intercesión de las almas del purgatorio porque no conocen nuestras necesidades en la visión del Verbo, de manera que son ellas, más bien, las que necesitan nuestros sufragios, según la práctica de la Iglesia (cf. II-II q.83 a.11 ad 3). Con todo, el mismo Santo Tomás alude en otra ocasión (cf. I q.89 a.8 ad 1) al cuidado que estas almas pueden tener de los que aún vivimos aquí; y esto mismo se encuentra en la experiencia del pueblo cristiano, especialmente en quienes rezan piadosamente por ellas.

g. Comienza Santo Tomás a tratar lo que podemos y debemos pedir en la oración, y lo primero que se pregunta es si podemos pedir algo concreto. Su respuesta es que los bienes absolutos para la salvación (la gracia y la gloria para el individuo, los carismas para la Iglesia, etc.), que no son en sí objeto de abuso, se piden absolutamente; y los bienes relativos (la salud, las riquezas, los honores,

salmo 79,4: *Muéstranos tu faz y seremos salvos;* y aquellas otras del salmo 118,35: *Guíame por la senda de tus mandatos.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque el hombre por sí mismo no puede saber qué es lo que debe pedir, sin embargo, como allí mismo se dice, *el Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza en este caso,* porque, inspirándonos santos deseos, hace que pidamos lo que nos conviene. Por ello dice el Señor (Jn 4,23-24) que *es preciso que los verdaderos adoradores adoren en espíritu y en verdad.*

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando al orar pedimos algo que pertenece a nuestra salvación, conformamos nuestra voluntad con la de Dios, de quien se dice (1 Tim 2,4) que *quiere que todos los hombres se salven.*

3. *A la tercera hay que decir.* Dios nos invita a lo bueno, de tal modo que nos vayamos acercando a ello, no con los pasos del cuerpo, sino con deseos piadosos y devotas oraciones.

ARTICULO 6

¿Debe pedir el hombre en la oración bienes temporales?

In Sent. 4 d.15 q.4 a.4 q.ª2; *In Mt.* 6

Objeciones por las que parece que el hombre no debe pedir a Dios en la oración bienes temporales.

1. Pedimos en la oración lo que buscamos. Pero los bienes temporales no debemos buscarlos, pues se nos dice en Mt 6,33: *Buscad primero el Reino de Dios y su justicia, y todo esto se os dará por añadidura.* Se refiere, sin duda, a los bienes temporales, de los que nos dice que no hay que buscarlos, sino que se añadirán a lo buscado. Luego no se deben pedir a Dios en la oración bienes temporales.

2. Aún más: nadie pide sino aquello por lo que anda solícito. Pero no debemos tener solicitud por los bienes temporales, según leemos en Mt 6,25: *No estéis solícitos por vuestra vida, pensando en qué comeréis.* Luego no debemos pedir, cuando oramos, bienes temporales.

3. Por otra parte, nuestro espíritu debe elevarse a Dios mediante la oración. Pero, con la petición de bienes temporales, desciende hacia lo que se halla a un nivel más bajo que él, contra lo que dice el Apóstol (2 Cor 4,18): *No ponemos los ojos en lo visible, sino en lo invisible; pues las cosas que se ven son temporales; las invisibles, eternas.* Luego el hombre no debe pedir a Dios en la oración bienes temporales.

4. Todavía más: el hombre no debe pedir a Dios sino lo que es bueno y útil. Pero a los bienes temporales se los ha considerado en ocasiones nocivos, no sólo en el orden espiritual, sino también en el temporal. Luego no se los debe pedir a Dios en la oración.

En cambio está lo que leemos (Prov 30,8): *Dame sólo lo necesario para la vida.*

Solución. *Hay que decir:* Que, como escribe San Agustín, *A Proba*[25], sobre el modo de orar a Dios, *es lícito pedir lo que lícitamente se puede desear.* Ahora bien: los bienes temporales nos es lícito desearlos, no como lo principal, hasta el extremo de poner en ellos nuestro fin, sino a manera de ayudas para avanzar en el camino hacia la bienaventuranza, es decir, en cuanto que con ellos se sustenta nuestra vida corporal, y asimismo en cuanto que nos sirven instrumentalmente para la práctica de las virtudes, como dice a este propósito el Filósofo en I *Ethic.*[26]. Según esto, pues, es lícito orar para obtener bienes temporales[h]. Es lo que dice San Agustín, *A Proba*[21]: *Quien desea lo suficiente para la vida, y nada más, nada desea que no sea bueno desear.* Esta suficiencia, por su-

25. Ep.130c.12: ML 33,502. 26. C.8 n.15 (BK 1099a31): S. TH., lect.13. 27. Ep.130 c.6: ML 33,498.

etcétera) se piden condicionalmente, es decir, en la medida que Dios lo quiera y nos sirvan concretamente para la salvación. En consecuencia, en el que reza se presupone el discernimiento de la razón práctica, de donde procede la oración. Ahora bien: aunque se puede pedir todo aquello que se puede desear o hacer, no siempre se puede desear o hacer aquello que se puede pedir (paráfrasis a un texto de Cayetano que se halla en el artículo 8 de esta cuestión). Es necesario comprometerse con la voluntad de Dios, rezando siempre y actuando cuando sea posible.

h. Es grande el equilibrio de Santo Tomás entre el evitar la solicitud por los bienes temporales, a los cuales se puede apegar fácilmente el corazón, y el poseer aquellos bienes temporales que favorezcan la vivencia y la convivencia dignas en este mundo.

puesto, no se la apetece por sí misma, sino en orden a la salud corporal y para poder presentarse dignamente ante aquellos con quienes se tiene que convivir. Así, pues, debemos orar para que estos bienes, si ya los tenemos, se conserven, y si no, para poder adquirirlos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que los bienes temporales no se han de buscar como fin principal, sino secundariamente. Por esto dice San Agustín en el libro *De serm. Dom. in monte* [28]: Cuando dijo que aquello, o sea, el Reino de Dios, era lo primero que había que buscar, quiso dar a entender que esto, los bienes temporales, debe ocupar un segundo lugar, no en el tiempo, sino en dignidad: lo primero, como nuestro bien; lo segundo, como algo de que necesitamos.

2. *A la segunda hay que decir:* Que no toda solicitud por los bienes temporales está prohibida, sino sólo la superflua y desordenada, como anteriormente hemos expuesto (q.55 a.6).

3. *A la tercera hay que decir:* Cuando nuestro espíritu va en busca de los bienes temporales para hallar en ellos su reposo, queda esclavizado a ellos. Pero cuando los busca en orden a la bienaventuranza, no es arrastrado hacia bajo por ellos, sino que más bien es él quien los eleva a un nivel superior.

ARTICULO 7

¿Debemos orar por los demás?

In Sent. 4 d.15 q.4 a.4 q.ª3

Objeciones por las que parece que no debemos orar por los demás.

1. En la oración debemos ajustamos al modelo que nos dio el Señor. Pero en la oración dominical pedimos por nosotros, no por los demás, cuando decimos: *El pan nuestro de cada día dánoslo hoy, etc.* Luego no debemos orar por los demás.

2. Más aún: si se hace oración es para que se la escuche. Pero una de las condiciones requeridas para que la oración sea escuchada es la de orar por sí mismo: de ahí el que, sobre aquellas palabras de Jn 16,23: *Si algo pidiereis al Padre en mi nombre, os lo dará,* San Agustín [29] haga este comentario: *Todos son escuchados cuando piden por sí mismos; no cuando oran por todos.* Por eso se dijo *os lo dará,* y no, sin matízación alguna, *lo dará.* Luego, según parece, no debemos orar por los demás, sino por nosotros solamente.

3. Todavía más: por los demás, si son malos, se nos prohibe orar, según aquello de Jer 7,16: *Tú no ores por este pueblo, y no te opongas a mis planes, porque no te escucharé.* Por los buenos tampoco vale la pena el que se ore, porque ya son escuchados cuando oran por sí mismo. Luego, según parece, no debemos orar por los demás.

En cambio, en Sant 5,6 se nos dice: *Orad los unos por los otros para que os salvéis.*

Solución. *Hay que decir:* Conforme a lo dicho (a.6), debemos pedir en la oración lo que debemos desear. Pero debemos desear bienes no sólo para nosotros, sino también para los demás, pues esto pertenece a la esencia misma del amor debido al prójimo, como resulta evidente por lo anteriormente dicho. A este propósito dice el Crisóstomo en su comentario *Super Mt.* [30]: *La necesidad obliga a cada uno a orar por sí mismo; la caridad fraterna nos exhorta a hacerlo por los demás.* Pero la oración más grata a Dios no es la que eleva al cielo la necesidad, sino la que la caridad fraterna nos encomienda.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como escribe San Cipriano en el libro *De Orat. Dominica* [31], *la razón por la que no decimos Padre mío, sino nuestro, y dame, sino danos, es porque el maestro de la unidad no quiso que las súplicas se hiciesen con carácter privado, o sea, que cada cual pidiese solamente para sí. Quiso, más bien, que orase uno por todos, lo mismo que El, siendo uno, a todos nos llevó en sí.*

2. *A la segunda hay que decir.* Que el orar por sí mismos se señala como condición de la oración, no porque sea necesaria para merecer, sino porque lo es para impetrar indefectiblemente. Y es que, a veces, acontece que la oración a favor de otro, aunque se haga piadosa y perseverantemente, y se pidan bienes conducentes a la salvación, no los impetra porque hay algún impedimento por parte de la persona por quien se ora [i],

28. L.2 c.16: ML 34,1292. 29. *In Io.* tr.102 super 16,23: ML 35,1896. 30. Ps. CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Mt.* homil.14 super 6,12: MG 56,711. 31. ML 4,540.

i. La oración por el prójimo no es, a veces, eficaz cuando éste pone algún obstáculo. Además, ningún hombre puede merecer para otro la gracia de condigno. En consecuencia, la oración por el prójimo puede no ser eficaz (cf. II-II q.83 a.15 ad 2). Ahora bien: una plegaria por el prójimo es más valiosa que el dinero (cf. II-II q.32 a.3).

según aquello de Jer 15,1: *Aunque se me pongan delante Moisés y Samuel, mi alma no está de parte de ese pueblo.* Con eso y con todo, la oración será meritoria para el que ora por caridad, según aquello del salmo 34,13: *Mi oración se volverá a mí en mi seno,* esto es, dice la Glosa interlineal[32]: *Aunque a ellos no les aprovechó, yo no quedé sin recompensa.*

3. *A la tercera hay que decir:* También por los pecadores se ha de orar, para que se conviertan; por los justos, para que perseveren y progresen. Sin embargo, no se escucha la oración que se hace por todos los pecadores, sino sólo por algunos: se escucha a los que oran por los predestinados, no a los que lo hacen por los precitos a la muerte. Otro tanto ocurre con la corrección fraterna: surte efecto en los predestinados, no en los reprobos, según aquello del Ecl 7,14: *Nadie puede corregir a quien Dios ha desechado.* Y por esta razón se nos dice (1 Jn 5,16): *Quien sabe que su hermano comete un pecado que no lleva a la muerte, ore y alcanzará vida ese pecador cuyo pecado no es de muerte.* Pero así como a nadie, mientras vive en este mundo, se le debe privar del beneficio de la corrección, porque no podemos distinguir a los predestinados de los reprobos, como dice San Agustín en el libro *De corr. et gratia*[33], tampoco, por igual motivo, debemos negar a nadie el sufragio de nuestras oraciones.

Por los justos también debemos orar por tres razones. La primera, porque las súplicas de muchos son escuchadas más fácilmente. Por lo cual, sobre aquello de Rom 15,30: *Ayudadme en vuestras oraciones,* la Glosa[34] comenta: *Con razón pide el Apóstol a sus inferiores que rueguen por él, pues muchos que, aisladamente, son muy poca cosa, al congregarse unánimes se agrandan: y no es posible que las súplicas de muchos dejen de impetrar lo que piden,* siempre que se trate, claro está, de algo impetrable. La segunda, para que sean muchos los que den gracias a Dios por los beneficios que otorga a los justos: beneficios que, por otra parte, redundan en beneficio de muchos, como consta por las palabras del Apóstol (2 Cor 1,11). La tercera, para que los mayores no se ensoberbezcan, al caer en la cuenta de que también ellos necesitan los sufragios de los menores.

ARTICULO 8

¿Debemos orar por nuestros enemigos?

Supra q.25 a.9; *In Sent.* 3 d.30 a.2

Objeciones por las que parece que no debemos orar por nuestros enemigos.

1. Según se dice (Rom 15,4), *todo cuanto está escrito, para nuestra enseñanza está escrito.* Pero en la Sagrada Escritura se lanzan no pocas imprecaciones contra los enemigos, pues leemos en el salmo 6,11: *Ruborícense y llénense de confusión mis enemigos: ruborícense y llénense de confusión lo antes posible.* Luego también nosotros, más que orar por nuestros enemigos, debemos orar contra ellos.

2. Más aún: vengarse de los enemigos redunda en perjuicio de ellos. Pero los santos piden venganza de sus enemigos, según aquello del Ap 6,10: *¿Hasta cuándo esperas para vengar nuestra sangre castigando a los que habitan en la tierra?* De ahí el que se alegren también de que se tome venganza de los impíos, según aquellas palabras del salmo 57,11: *Se alegrará el justo al ver la venganza.* Luego no se ha de orar en pro, sino más bien en contra de los enemigos.

3. Todavía más: la conducta del hombre y su oración no deben ser contrarias. Pero los hombres, a veces, combaten lícitamente contra sus enemigos, ya que, en otro supuesto, toda guerra sería ilícita, lo que está en contra de lo antedicho (q.40 a.1). Luego no debemos orar por los enemigos.

En cambio está lo que se nos dice en Mt 5,4: *Orad por los que os persiguen y calumnian.*

Solución. *Hay que decir:* Orar por los demás es deber de caridad, como acabamos de exponer (a.7). Por lo que, del mismo modo que estamos obligados a amar a los enemigos, lo estamos a orar por ellos. De qué manera estamos obligados a amar a los enemigos, se ha explicado anteriormente al tratar de la caridad (q.25 a.8-9), a saber: que debemos amar en ellos la naturaleza, no la culpa; y que es de precepto el amor de los enemigos en general, mientras que el amarlos con un amor especial no es de precepto, a no ser en la disposición de ánimo. El hombre, en efecto, debe estar preparado para mostrar un amor especial a su enemigo, y para ayudarlo en caso de necesidad, o

32. *Glossa interl.* III 134r; cf. HAYMONEM, *In Psalm.* super ps.34,13: ML 116,313. 33. C.15: ML 44,944. 34. *Glossa ordin.* VI 31E; *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1526; AMBROSIASTER, *In Rom.* super 15,30: ML 17,186.

si le pide perdón. Pero en absoluto mostrar un amor especial al enemigo y ayudarlo es de perfección. De manera similar, es necesario el que en nuestras oraciones comunes, las que nacemos por los demás, no excluyamos a nuestros enemigos. Pero el orar especialmente por ellos es de perfección, no de necesidad, a no ser en casos especiales [j]

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que las imprecaciones contenidas en la Sagrada Escritura pueden entenderse de cuatro maneras. La primera, como una forma de apostrofar, maldiciendo, que los profetas suelen emplear al predecir el futuro, como escribe San Agustín en el libro *De serm. Dom. in monte* [35]. La segunda se funda en el hecho de que Dios manda a veces al pecador ciertos males temporales para que se corrija. La tercera es que se increpa porque se entiende que tales increpaciones van dirigidas no contra la persona en sí, sino contra el reino del pecado, es decir, que lo que se pretende es que, con la enmienda de los hombres, quede destruido el pecado. La cuarta es como una conformación de la propia voluntad con la divina en lo que se refiere a la condenación de los que permanecen en pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* Que, como escribe San Agustín en el mismo libro [36], *la venganza de los mártires consiste en la destrucción del reino del pecado, bajo cuya dominación padecieron tantos males.* O, conforme dice en el libro *De quaest. Vet. et Novi Test.* [37], *piden no con palabras, sino con la justicia de su causa, ser vengados, a la manera como la sangre de Abel hizo oír su clamor desde la tierra.* Se alegran, pues, de la venganza, no por lo que tiene de venganza, sino por ser el cumplimiento de la justicia divina.

3. *A la tercera hay que decir:* Que es lícito combatir contra los enemigos para que dejen de pecar, lo cual redunda en bien de ellos y de los demás. Del mismo modo, también es lícito pedir en la oración para los enemigos males temporales a fin de que se corrijan. De este modo no habrá contradicción alguna entre nuestra oración y nuestras obras.

ARTICULO 9

¿Están formuladas convenientemente las siete peticiones de la oración dominical? [k]

In Sent. 3 d.34 q.1 a.6; *In Mt.* 6; *Compend. Theol.* p.2 c.4-8; *Expos. orat. Domin.*

Objeciones por las que parece que las siete peticiones de la oración dominical no están formuladas convenientemente.

1. En vano se pide que sea lo que siempre es. Pero el nombre de Dios es siempre santo, según aquello de Lc 1,49: *Su nombre es santo.* Con respecto a su reino, hay que decir que es un reino sempiterno, según aquellas palabras del salmo 144,13: *Tu reino, Señor, reino por todos los siglos.* Y en cuanto a la voluntad de Dios, se cumple siempre, según se lee en Is 46,10: *Toda voluntad de Dios se cumplirá.* Luego en vano se pide *que el nombre de Dios se santifique, que venga a nosotros su reino* y *que se haga su voluntad.*

2. Más aún: para conseguir el bien, primero hay que apartarse del mal. Luego parece que no se ordenan convenientemente las peticiones al ir antes las que se refieren a la consecución del bien que las que tratan de la remoción del mal.

3. Además, si pedimos las cosas, es para que nos las den. Pero el don principal de Dios es el Espíritu Santo y los dones que por él nos llegan. Luego parece que las peticiones no se proponen convenientemente al no haber la debida corresponden-

35. L.1 c.21: ML 34,1265. 36. *De serm. dom.* l.1 c.22: ML 34,1268. 37. Cf. AMBROSIASTER, p.1 ex *Nov. Test,* q.68: ML 35,2262.

j. Rezar en general por los enemigos, no en cuanto enemigos, sino en cuanto prójimos, obliga por el precepto de la caridad; pero el rezar en especial por ellos, como el ayudarles, es de perfección y señal preciosa del perdón cristiano. Y el Evangelio de Cristo es un camino de perfección. En las respuestas a las dificultades, Santo Tomás nos recuerda algunas verdades no suficientemente valoradas en nuestro tiempo, v.gr., el sentido de las imprecaciones bíblicas; el objetivo de la virtud de la venganza; la posible lucha contra nuestros enemigos. Los criterios evangélicos chocan fuertemente, a veces, contra la prudencia de la carne.

k. Hablando Santo Tomás de la oración de petición, presenta aquí las siete peticiones del Padre Nuestro, verdadera oración litúrgica (cf. II-II q.83 a.16 ad 3), como modelo y resumen de toda oración (cf. II-II q.83 a.14 ad 3), y como norma del quehacer propio del orante, dado el carácter de compendio teológico que tiene la *Summa Theologiae.*

cia entre ellas y los dones del Espíritu Santo.

4. Por otra parte, en la oración dominical según San Lucas figuran sólo cinco peticiones, como puede verse (Lc 11,2ss). Luego resulta superfluo el que se pongan siete en Mt 6,9ss.

5. Todavía más: parece inútil nuestro empeño en captarnos la benevolencia de quien, en lo de mostrarse benévolo, se anticipa a nuestros planes. Pero Dios, en lo de mostrarse benévolo, nos toma la delantera, como leemos en 1 Jn 4,10: *El nos amó primero.* Luego la invocación que va en cabeza —*Padre nuestro, que estás en los cielos*— es superflua, pues, según parece, lo que con ella pretendemos es captarnos su benevolencia.

Solución. *Hay que decir:* Que la oración dominical es perfectísima, porque, como escribe San Agustín, *Ad Probam*[38], *si oramos digna y convenientemente, no podemos decir otra cosa que lo que en la oración dominical se nos propuso.* Y puesto que la oración es, en cierto modo, intérprete de nuestros deseos ante Dios, sólo aquello lícitamente pedimos que lícitamente podemos desear. Pero en la oración dominical no sólo se piden las cosas lícitamente deseables, sino que se suceden en ella las peticiones según el orden en que debemos desearlas, de suerte que la oración dominical no sólo regula, según esto, nuestras peticiones, sino que sirve de norma a todos nuestros afectos.

Ahora bien: es cosa manifiesta que lo primero que deseamos es el fin, y en segundo lugar, los medios para alcanzarlo. Pero nuestro fin es Dios. Y nuestra voluntad tiende hacia El de dos maneras: en cuanto que deseamos su gloria y en cuanto que queremos gozar de ella. La primera de estas dos maneras se refiere al amor con que amamos a Dios en sí mismo; la segunda, al amor con que nos amamos a nosotros en Dios. Por esta razón decimos en la primera de las peticiones *santificado sea tu nombre,* con lo que pedimos la gloria de Dios. La segunda de las peticiones es: *Venga a nosotros tu reino.* Con ella pedimos llegar a la gloria de su reino.

Los medios nos ordenan a dicho fin de dos maneras: por sí mismos o accidentalmente. Nos ordena por sí mismo al fin el bien que es útil para conseguirlo. Y una cosa es útil para conseguir el fin de la bienaventuranza de dos modos: 1.°, directa y principalmente, por razón del mérito con que nos hacemos dignos de la bienaventuranza obedeciendo a Dios. Es por lo que aquí pedimos: *Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo;* 2.°, instrumentalmente, como algo de que nos servimos para merecerla. A esto se refiere lo que aquí decimos: *El pan nuestro de cada día dánoslo hoy,* ya se trate del pan sacramental, cuyo uso cotidiano es saludable a los hombres, y en el que se sobrentiende que están incluidos todos los demás sacramentos; ya se trate del pan corporal, de tal suerte que por pan se entienda *toda clase de alimentos,* conforme a las palabras de San Agustín, *Ad Probam*[39]: pues lo mismo que la eucaristía es el principal entre los sacramentos, también es el pan el alimento principal. De ahí el que en el Evangelio de San Mateo (6,11) se lo llame *supersustandal,* o sea, *principal,* como expone San Jerónimo[40].

De manera accidental nos conduce a la bienaventuranza la eliminación de obstáculos. Y son tres los obstáculos que nos cierran el paso hacia la bienaventuranza. En primer lugar, el pecado, que excluye directamente del reino, según aquello de 1 Cor 6,9-10: *Ni los fornicarios, ni los idólatras, etc., poseerán el reino de Dios.* Y a esto se refiere lo que aquí se dice: *Perdónanos nuestras deudas.* En segundo lugar, la tentación, que pone trabas al cumplimiento de la voluntad divina. Y a este propósito decimos: *Y no nos dejes caer en la tentación;* con lo cual no pedimos vernos libres de tentaciones, sino que no seamos vencidos por la tentación, lo que equivaldría a caer en ella. En tercer lugar, las penalidades de la vida presente, que impiden el que tengamos lo suficiente para vivir. Es por lo que aquí pedimos: *Líbranos del mal.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* Que, como escribe San Agustín en el libro *De sen». Dom. in monte*[41], cuando decimos *santificado sea tu nombre, no hacemos esta petición como si el nombre de Dios no fuera santo, sino que pedimos que los hombres lo tengan por tal,* lo que lleva a propagar la gloria de Dios entre los hombres. Y cuando decimos *venga a nosotros tu reino, no queremos decir con ello que Dios no reine actualmente,* sino que, como escribe San Agustín, *Ad Probam*[42],

38. Ep.130 c.12: ML 33,502. 39. Ep.130 c.11: ML 33,502. 40. *In Mt.* l.1 super 6,11: ML 26,44. 41. L.2 c.5: ML 34,1277. 42. Ep.130 c.11: ML 33,502.

avivamos nuestro deseo de tal reino, con el fin de que venga a nosotros y nosotros reinemos en él. En cuanto a la petición *hágase tu voluntad,* la recta interpretación es ésta: que sean obedecidos sus preceptos así en la tierra como en el cielo, esto es, que los obedezcamos los hombres como los ángeles. Estas tres peticiones, por tanto, se refieren a las necesidades de la vida presente, como dice San Agustín en el *Enchir.* [43].

2. *A la segunda hay que decir.* Que, por ser la oración intérprete de nuestros deseos, el orden de las peticiones no se corresponde con el orden de ejecución, sino con el de deseo o intención, en el que el fin es anterior a los medios para conseguirlo y en donde la consecución del bien precede a la remoción del mal.

3. *A la tercera hay que decir.* Que San Agustín, en su libro *De serm. Dom. in monte* [44], adapta las siete peticiones a los dones y las bienaventuranzas en estos términos: *Si, gracias al temor de Dios, son bienaventurados los pobres de espíritu, pidamos que el nombre de Dios sea santificado con casto temor entre los hombres.* Si por la piedad son fieles los mansos, pidamos que *venga a nosotros su reino* para que nos vayamos sosegando y ofrezcamos menos resistencia. Si por la ciencia son bienaventurados los que lloran, pidamos que se haga su voluntad, porque así dejaremos de llorar. Si la fortaleza es la que hace que sean bienaventurados los que padecen hambre, pidamos que se nos dé el pan nuestro de cada día. Si el consejo es el don por el que son bienaventurados los misericordiosos, perdonemos las deudas ajenas para que las nuestras nos sean perdonadas. Si el entendimiento hace que sean bienaventurados los limpios de corazón, oremos para no tener un corazón impuro, que anda en pos de los bienes temporales, de donde dimanan nuestras tentaciones. Si la sabiduría hace que sean bienaventurados los pacíficos, porque serán llamados hijos de Dios, oremos para vernos libres del mal, ya que tal liberación nos traerá la libertad de los hijos de Dios.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que, como escribe San Agustín en el *Enchir.* [45], en San Lucas la oración dominical consta de cinco peticiones, no de siete; como queriendo indicar que la tercera es en cierta manera repetición de las dos anteriores; así nos lo da a entender al omitirla: porque, indudablemente, el objeto principal de la voluntad de Dios es que conozcamos su santidad y reinemos con El. San Lucas omitió también la petición que San Mateo puso en último lugar, *Líbranos del mal,* para que cada cual sepa que se le libra del mal al no dejarlo caer en la tentación.

5. *A la quinta hay que decir* Que no dirigimos nuestra oración a Dios para ganar su favor, sino para excitar en nosotros mismos confianza en la petición. Y, en efecto, tal confianza se excita principalmente al considerar esa caridad suya hacia nosotros con que quiere nuestro bien, y es el motivo por el que nosotros le llamamos *Padre nuestro; y* su excelencia, con que puede hacerlo, y es la causa por la que decimos *que estás en los cielos.*

ARTICULO 10

¿El orar es propio de la criatura racional?

In Sent. 4 d.15 q.4 a.6 q.ª1.3

Objeciones por las que parece que el orar no es propio de la criatura racional.

1. Según parece, propios de una y la misma persona son los actos de pedir y recibir. Pero el recibir conviene incluso a las personas increadas, es decir, al Hijo y al Espíritu Santo. Luego también el orar; y, en efecto, dice el Hijo (Jn 14,16): *Yo rogaré a mi Padre;* y del Espíritu Santo nos dice el Apóstol (Rom 8,26): *El Espíritu ruega por nosotros.*

2. Aún más: los ángeles, por ser sustancias intelectuales, están por encima de las criaturas racionales. Pero orar es acción de ángeles, según aquello del salmo 96,7: *Adoradlo todos sus ángeles.* Luego el orar no es propio de la criatura racional.

3. Todavía más: ora, propiamente, el ser que invoca a Dios, pues se hace la invocación principalmente orando. Pero pueden invocar a Dios incluso los seres irracionales, según aquello del salmo 146,9: *El que da al ganado su pasto, y a los polluelos de los cuervos que lo invocan.* Luego el orar no es propio de la criatura racional.

En cambio está el que la oración es acto de la razón, como antes dijimos (a.1). Pero a la criatura racional se la llama racional por la razón. Luego orar es propio de la criatura racional.

43. C.115: ML 40,285. 44. L.2 c.11: ML 34,1285. 45. C.116: ML 40,286.

Solución. *Hay que decir:* Que, como consta por lo que antes expusimos (a.1), la oración es el acto de la razón por el que se suplica a un superior; lo mismo que el imperio es el acto de la razón por el que se dispone del inferior como medio para conseguir un fin. El orar, por consiguiente, es acto propio de quien está dotado de razón y tiene un superior a quien pueda suplicar. Ahora bien: nada hay superior a las divinas personas; y los animales brutos, por su parte, no tienen razón. Luego, propiamente hablando, la oración no se da ni en las personas divinas ni en los animales irracionales, sino que es un acto propio de la criatura racional[l].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* A las personas divinas les conviene el recibir por razón de su naturaleza, mientras que el orar es propio de quien recibe por gracia. Se dice, a pesar de todo, que el Hijo ruega o que ora, refiriéndose a su naturaleza asumida, esto es, a la humana; y que el Espíritu Santo pide, porque hace que nosotros pidamos.

2. *A la segunda hay que decir:* La razón y el entendimiento no son en nosotros facultades diversas, como antes dijimos (1 q.69 a.8), sino que difieren entre sí como lo perfecto y lo imperfecto. Por eso, en algunas ocasiones, a las criaturas intelectuales, es decir, a los ángeles, se las distingue de las racionales; mientras que otras veces se las incluye en el conjunto de las racionales. Y éste es el sentido en que se dice que la oración es propia de la criatura racional.

3. *A la tercera hay que decir:* Se dice que los polluelos de los cuervos invocan a Dios por el deseo natural que hace que todos los seres, a su modo, deseen alcanzar la bondad divina. Del mismo modo se afirma que los animales irracionales obedecen a Dios por el instinto natural con que por Dios son movidos.

ARTICULO 11

¿Oran por nosotros los santos del cielo?

In Sent. 4 d.15 q.4 a.6 q.ª2; d.45 q.3 a.3

Objeciones por las que parece que los santos que están en la patria celestial no oran por nosotros.

1. Los actos que uno realiza son más meritorios para sí que para los demás. Pero los santos que están en la patria celestial ni merecen para sí ni oran por sí, por hallarse ya en el término. Luego tampoco oran por nosotros.

2. Más aún: los santos conforman perfectamente su voluntad con la voluntad divina, de suerte que no quieren sino lo que Dios quiere. Pero lo que quiere Dios se cumple siempre. Luego en vano orarían por nosotros los santos.

3. Además, lo mismo que los santos que están ya en la patria celestial son superiores a nosotros, lo son también aquellos otros que están en el purgatorio, pues ya no pueden pecar. Pero los del purgatorio no oran por nosotros, sino que más bien oramos nosotros por ellos. Luego tampoco los santos que están en la patria celestial oran por nosotros.

4. Por otra parte, si los santos que están ya en la patria celestial orasen por nosotros, sería más eficaz la oración de los santos superiores. Por tanto, no deberíamos implorar el sufragio de las oraciones de los santos inferiores, sino sólo el de las oraciones de los santos superiores.

5. Todavía más: El alma de Pedro no es Pedro. Por tanto, si las almas de los santos orasen por nosotros mientras están separadas de sus cuerpos, no deberíamos invocar a San Pedro, sino a su alma, para que rogara por nosotros. Lo contrario de lo que hace la Iglesia. Luego los santos, por lo menos antes de la resurrección, no oran por nosotros.

En cambio está lo que se lee en 2 Mac, ult.14: *Este es el que ora mucho por su pueblo y por toda la ciudad santa, Jeremías, el profeta de Dios.*

Solución. *Hay que decir:* Que, como escribe San Jerónimo[46], el error de Vigilancio consistió en pensar que *mientras vivimos podemos orar los unos por los otros; pero que, después de la muerte, no será escuchada a favor de otro ninguna de nuestras oraciones, como no lo fueron ni siquiera las de los mártires para poder impetrar la venganza de su sangre.* Pero esto es del todo falso. Porque, proviniendo de la caridad la oración por los demás, conforme a lo dicho

46. *Contra Vigilant.* n.6: ML 23,359.

---

l. Esto no es obstáculo para reafirmar la conveniencia de que los niños, antes del uso de la razón, aprendan ya las oraciones del cristiano y las recen.

(a.7.8), los santos que están en el cielo tanto más oran por los viadores, a quienes pueden ayudar con sus oraciones, cuanto más perfecta es su caridad; y sus oraciones son tanto más eficaces cuanto mayor es su unión con Dios. Pues lo normal, según el orden establecido por Dios, es que la excelencia de los superiores redunde en los inferiores, al igual que sobre el aire el resplandor que procede de la claridad del sol. Tal es también la razón por la que se dice de Cristo (Heb 7,25): *El cual se acerca por sí mismo a Dios para rogar por nosotros.* Y es por lo que San Jerónimo, *Contra Vigilantium*[47], dice: *Si los apóstoles y los mártires, en su vida corporal, cuando aún debían preocuparse por sí mismos, podían orar por los demás, cuánto más después de haber alcanzado la corona, la victoria y el triunfo.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* A los santos que están en la patria celestial nada les falta sino la glorificación del cuerpo, por la que oran. Pero ruegan también por nosotros a quienes falta la perfección última de la bienaventuranza, y sus oraciones tienen eficacia impetratoria en virtud de sus méritos y de la divina aceptación.

2. *A la segunda hay que decir:* Que los santos impetran lo que Dios quiere que se lleve a efecto mediante sus oraciones. Y piden lo que juzgan que ha de cumplirse por medio de sus oraciones conforme a la voluntad divina.

3. *A la tercera hay que decir:* Los que están en el purgatorio, aunque son superiores a nosotros por su impecabilidad, son, sin embargo, inferiores en cuanto a las penas que padecen. Según esto, no están en estado de orar por nosotros, sino más bien de que se ore por ellos.

4. *A la cuarta hay que decir* Que Dios quiere que los seres inferiores sean ayudados por todos los superiores. Por este motivo nos es preciso implorar el auxilio no sólo de los santos superiores, sino también de los inferiores. De no ser así, deberíamos implorar únicamente la misericordia del Señor. Sin embargo, acontece a veces que la invocación de un santo inferior es más eficaz: o porque lo invocamos con más devoción, o porque Dios quiere darnos a conocer su santidad.

5. *A la quinta hay que decir.* Puesto que los santos, durante su vida, merecieron poder orar por nosotros, por eso los invocamos con los nombres con que aquí se los llamaba y por los que nos resultan más conocidos. Un segundo motivo es el insinuar así nuestra fe en la resurrección, tal como se lee en Ex 3,6: *Yo soy el Dios de Abrahán, etc.* (Mt 22,31).

ARTICULO 12

¿Debe ser vocal la oración? [ll]

In Sent. 3 d.9 q.1 a.3 q.ª3 ad 2; 4 d.14 q.4 a.2 q.ª1

Objeciones por las que parece que la oración no debe ser vocal.

1. Como consta por lo expuesto anteriormente (a.4), la oración se dirige principalmente a Dios. Pero Dios conoce el lenguaje interior del corazón. Luego es inútil el empleo de la oración vocal.

2. Más aún: la mente humana debe ascender por la oración a Dios, como antes dijimos (a.1 ad 2). Pero las palabras, como las demás cosas sensibles, tiran del hombre hacia abajo en su ascensión contemplativa hacia Dios. Luego en la oración no hay que utilizar palabras.

3. Todavía más: la oración a Dios debe hacerse en lugar oculto, conforme a aquel texto de Mt 6,6: *Tú, sin embargo, cuando ores, entra en tu aposento, y cerrada la puerta, ora a tu Padre a escondidas.* Pero las palabras hacen que nuestra oración sea pública. Luego la oración no debe ser vocal.

En cambio está lo que se lee en el salmo 141,2: *Clamé al Señor con mi voz; con mi voz supliqué al Señor.*

Solución. *Hay que decir:* Que la oración es doble: pública y privada. Oración pública es la que los ministros de la Iglesia, en representación de la totalidad del pueblo fiel, ofrecen a Dios. Tal oración, por tanto, debe ser conocida por el pueblo en cuyo nombre se hace, lo que no podría lograrse si la oración no fuese vocal. De ahí el que se haya establecido razonablemente que los

47. N.6: ML 23,359.

ll. Santo Tomás justifica aquí la oración vocal, porque en este momento está hablando de la oración como acto interior de la religión. Las consecuencias de esta doctrina para la oración litúrgica y para la oración privada son muchas.

ministros de la Iglesia pronuncien en voz alta esta clase de oraciones, para que puedan llegar a conocimiento de todos.

La oración privada, en cambio, es aquella que, a título personal, ofrece cualquier orante por sí o por los demás. No es necesario que sea vocal. Pero, aun sin ser necesario, oramos en voz alta por tres razones. En primer lugar, para excitar la devoción interior con que nuestra mente se eleva hacia Dios. Y es que los signos exteriores, palabras u obras, son estímulos de la mente humana, no sólo en el orden del conocimiento, sino también, y como consecuencia, en el del afecto. A este propósito, escribe San Agustín, *Ad Probam* [48]: *Nos sirven de poderoso acicate las palabras y otros signos para acrecentar en nosotros el santo deseo.* Por tanto, en la oración privada hemos de usar de tales palabras y signos en la medida en que sean convenientes para excitar interiormente nuestro espíritu. Pero si nuestra mente se distrae por este camino, o de cualquier modo se siente impedida, habrá que prescindir de tales recursos. Esto acaece principalmente en personas cuyo espíritu, sin necesidad de estos signos, se encuentran suficientemente preparadas para la devoción. Por esto decía el salmista (Sal 26,8): *Te dijo mi corazón.* Y también leemos que Ana (1 Re 1,13) *hablaba en su corazón.*

En segundo lugar, empleamos la oración vocal como pago de una deuda: para así servir a Dios con todo lo que de El recibimos, esto es, no sólo con el alma, sino también con el cuerpo. Compete esto especialmente a la oración en cuanto satisfactoria. Por eso se lee en Os, últ, 3: *Quita de nosotros toda iniquidad y acepta lo bueno, y te presentaremos, como sacrificio de terneros, la alabanza de nuestros labios.*

En tercer lugar, añadimos a la oración la palabra por cierto desbordamiento del alma sobre el cuerpo, causado por la vehemencia del afecto, según aquello del salmo 15,9: *Se alegró mi corazón y saltó de gozo mi lengua.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No oramos vocalmente para manifestarle a Dios algo desconocido, sino para avivar el impulso de nuestra mente y de la de los demás hacia Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Las palabras que no vienen al caso distraen la atención e impiden la devoción del que ora; pero las que significan algo relacionado con la devoción excitan las mentes, en especial las menos devotas.

3. *A la tercera hay que decir:* Que, como escribe el Crisóstomo, *Super Mt.* [49]: *El Señor nos prohibe orar en público cuando lo que nos proponemos es que el público nos vea. Por eso el que ora no debe hacer nada que llame la atención, ya se trate de clamores, golpes de pecho o de extender las manos.* Y, sin embargo, como dice San Agustín en el libro *De serm. Dom. in monte* [50], *no hay nada de malo en ser visto por los hombres, sino en obrar así para que nos vean.*

ARTICULO 13

¿Es necesaria la atención durante la oración? [m]

In Sent. 4 d.15 q.4 a.2 q.ª4.5; *In I Cor.* 14 lect.3

Objeciones por las que parece que necesariamente la oración tiene que ser atenta.

1. Se nos dice en Jn 4,24: *Dios es espíritu, y los que lo adoran han de hacerlo en espíritu y en verdad.* Pero no se ora en espíritu si la oración no es atenta. Luego la oración tiene que ser necesariamente atenta.

2. Más aún: la oración es *la elevación del entendimiento a Dios* [51]. Pero nuestro entendimiento no se eleva hacia Dios cuando no oramos con atención. Luego la oración ha de ser necesariamente atenta.

3. Todavía más: es condición necesaria de la oración el que carezca de todo pecado. Pero no carece de pecado el proceder de

48. Ep.130 c.9: ML 33,501. 49. Ps. CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Mt.* homil.13 super 6,5: MG 56,709. 50. L.12 c.3: ML 34,1274. 51. DAMASCENO, *De fide orth.* l.3 c.24: MG 94,1089.

m. Este artículo se refiere a la oración vocal, en orden a que no se reduzca a palabrería y sentimentalismo. La oración vocal puede ser necesaria, afirmó antes Santo Tomás; y ahora expone dos aspectos en este artículo y en el siguiente, que son: la atención y la duración. Sobre la atención, Santo Tomás distingue entre la atención inicial o virtual y la atención actual. Además, hablando sobre tres clases de atención, dice que la atención al fin de la oración (coincidiendo con la intención) es evidentemente la más necesaria de todas, y posible para todos los cristianos, aunque sean rudos. En definitiva, la atención es una característica de todo acto racional, y la oración lo es. En consecuencia, la distracción voluntaria vicia la oración y destruye sus frutos (mérito, impetración y consuelo espiritual).

quien, mientras ora, permite que su espíritu divague, pues parece que una persona así se está burlando de Dios, como parecería que se burla quien conversa con otro hombre sin fijarse en lo que dice. Es por lo que escribe San Basilio [52] que *no se debe implorar el auxilio divino y con negligencia dejar divagar el pensamiento de acapara allá; porque quien así ora no sólo no impetrará lo que pide, sino que irritará más a Dios.* Luego parece ser que la oración ha de ser necesariamente atenta.

En cambio está el hecho de que aun los santos tienen de vez en vez distracciones mientras oran, según aquello del salmo 39,13: *Mi corazón me abandonó.*

Solución. *Hay que decir:* Donde tiene lugar principalmente la cuestión aquí planteada es en la oración vocal. Al tratar de resolverla hay que tener en cuenta que decimos que una cosa es necesaria de dos modos. Primero, como es necesario aquello con que se llega mejor al fin. Y es así como la atención es absolutamente necesaria para la oración.

Del segundo modo se dice que algo es necesario cuando sin ello un agente no puede lograr su efecto. Ahora bien: los efectos de la oración son tres. El primero, común a todos los actos imperados por la caridad, es el mérito. Para este efecto no se requiere necesariamente que la atención se mantenga del principio al fin, sino que la virtualidad de la intención inicial con que alguien se acerca a orar hace meritoria la oración entera, tal como sucede en los demás actos meritorios. El segundo efecto es propio de la oración, y consiste en impetrar. También basta para lograrlo la primera intención, que es en la que Dios se fija principalmente. Pero si esta primera intención falta, ni es meritoria ni impetratoria: *pues Dios no escucha la oración que se hace sin intención,* como dice San Gregorio [53]. El tercer efecto de la oración es el que se produce en el acto de orar, es decir, una cierta refección espiritual del alma. Para esto se requiere necesariamente la atención mientras se ora. De ahí lo que se lee en 1 Cor 14,14: *Si oro sólo con mi lengua, mi espíritu no disfruta.*

Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que la atención que puede prestarse a la oración es de tres clases. Una es la atención a las palabras, para que no se deslicen errores; la segunda es la atención al sentido de las palabras; la tercera es la atención al fin de la oración, o sea, a Dios y a aquello por lo que se ora: ésta es, sin duda, la más necesaria, y pueden tenerla incluso los más ignorantes. Y a veces esta intención que eleva el alma olvida todo lo demás, como dice Hugo de San Víctor [54].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que ora en espíritu y verdad quien, por moción celeste del Espíritu, se pone en oración, aunque después su mente, por flaqueza, se distraiga.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el espíritu humano, por su natural flaqueza, no puede permanecer largo tiempo en las alturas; pues, por el peso de su propia debilidad, el alma se siente arrastrada hacia lo de más abajo. Y acontece por esta causa que, cuando la mente del orante ha logrado ascender a Dios por la contemplación, de repente, por debilidad, comienza a divagar.

3. *A la tercera hay que decir* Que si alguien, de propósito, se distrae en la oración, tal distracción es pecado e impide el fruto de la oración. Ya contra esto dice San Agustín en la *Regla* [55]: *Cuando oráis a Dios con salmos e himnos, meditad en vuestro corazón lo que pronunciáis con la boca.* Pero la distracción del espíritu, cuando uno no se distrae de propósito, no quita el fruto de la oración. Por lo que sobre esto dice San Basilio [56]: *Con todo, si, debilitado por el pecado, no puedes orar con la debida atención, mantente tan atento como puedas y Dios te perdona; porque no procede de negligencia, sino de fragilidad lo de no poder estar como conviene en su presencia.*

ARTICULO 14

¿Debe ser larga la oración? [n]

In Sent. 4 d.15 q.4 a.2 q.ª2.3; *In Col.* 1 lect.2; *In I Thes.* 5 lect.6; *Cont. Gent.* l.3 c.96

Objeciones por las que parece que la oración no debe ser larga.

52. *Constit. monast.* c.1: MG 31,1333. 53. Cf. HUGO DE SAN VÍCTOR, *Expos. in Reg. S. Aug.* c.3: ML 176,892. 54. *De modo orandi,* c.2: ML 176,979. 55. Ep.211: ML 33,960. 56. *Constit. monast.* c.1: MG 31,1333.

n. La oración, según el precepto evangélico y apostólico, debe ser continua en su fuente, que es el deseo permanente de la caridad, fruto de los gemidos inefables e ininterrumpidos del Espíritu Santo

1. Se lee en Mt 6,7: *No habléis mucho cuando oráis.* Pero tiene que hablar mucho quien ora durante largo tiempo, sobre todo si la oración es vocal. Luego no debe ser larga la oración.

2. Más aún: orar es exponer un deseo. Pero un deseo es tanto más santo cuanto más se restringe a un solo objeto, según aquello del salmo 26,4: *Una sola cosa pedía al Señor, eso buscaré.* Luego la oración es tanto más acepta a Dios cuanto más breve.

3. Todavía más: parece ilícito el que el hombre traspase los términos prefijados por Dios, principalmente en lo que al culto divino se refiere, según aquello de Ex 19,21: *Conmina al pueblo, no vaya a ser que quiera traspasar los límites marcados para ver al Señor y perezca por este motivo muchísima gente.* Pero Dios fijó de antemano los límites de la oración al instituir la oración dominical, como consta en Mt 6,9ss. Luego no es lícito alargar más que ésta nuestra oración.

En cambio está el que, según parece, debemos orar continuamente. Porque dice el Señor (Lc 18,21): *Es necesario orar siempre y no desfallecer.* Y en 1 Tes 5,17: *Orad sin interrupción.*

Solución. *Hay que decir:* Que podemos hablar de la oración de dos modos: primero, de la oración en sí misma; segundo, de la oración en su causa. Ahora bien: la causa de la oración es el deseo de la caridad, del cual debe proceder nuestra oración. Tal deseo en nosotros debe ser continuo, actual o virtualmente: pues su virtud permanece en cuantas obras hacemos por caridad; y, conforme se nos dice en 1 Cor 10,31: *Debemos hacerlo todo para gloria de Dios.* La oración, según esto, debe ser continua. De ahí las palabras de San Agustín, *Ad Probam* [57]: *Mediante la fe, esperanza y caridad oramos siempre en virtud del deseo continuo.*

Mas la oración, en sí considerada, no puede mantenerse ininterrumpidamente por la necesidad que tenemos de ocuparnos en otros quehaceres. Antes bien, como allí mismo dice San Agustín [58], *por este motivo rezamos en determinadas horas y tiempos a Dios, incluso con palabras: para mantenernos vigilantes gracias a estos signos sensibles; para que vayamos conociendo los progresos que hacemos en nuestro deseo y para excitarnos más a acrecentarlo.* Pero la medida de cada cosa debe guardar proporción con el fin, lo mismo que la dosis de la bebida medicinal con la salud. De ahí la conveniencia de que la oración dure tanto cuanto haga falta para excitar el fervor del deseo interior y de que, en cuanto rebase esta medida, de manera que no pueda continuarse sin hastío, no se la deba alargar más. Por eso escribe San Agustín, *Ad Probam* [59]: *Se dice que nuestros hermanos en Egipto oran con oraciones frecuentes, pero brevísimas, lanzadas, por así decirlo, como dardos, para que la atención tensa y vigilante, muy necesaria en quien ora, no se disipe ni embote por alargarse más de lo debido. Procediendo así, muestran también con bastante claridad que lo mismo que esa atención no debe ser mantenida con fatiga cuando no da más de sí, tampoco hay que interrumpirla prontamente si todavía perdura.* E igual que hay que tener en cuenta esta advertencia en la oración privada refiriéndonos a la atención de la persona que ora, hay que tenerla en la oración común refiriéndonos a la devoción del pueblo.

Respuesta a las objeciones: 1. A la primera hay que decir que, como escribe San Agustín, *Ad Probam* [60]: *Por el hecho de que la oración se prolongue, eso no quiere decir que haya exceso de palabras. Una cosa es la palabrería y otra el afecto duradero. Pues del mismo Señor ha llegado a escribirse que pernoctaba en oración, y que oraba largamente para darnos ejemplo.* Y añade después [61]: *Lejos de la oración el exceso de palabras; pero que tampoco se eche de menos en ella la súplica frecuente si la atención y el fervor perseveran.* Pues el hablar mucho en la oración es tratar una cosa necesaria con palabras superfluas. De ordinario, sin embargo, este negocio se realiza con gemidos más que con palabras.

2. *A la segunda hay que decir.* Que la prolijidad de la oración no consiste en pedir

57. Ep.130 c.9: ML 33,501. 58. Ep.130 *Ad Probam,* c.9: ML 33,501. 59. Ep.130 c.10: ML 33,501. 60. Ep.130 c.10: ML 33,501. 61. Ep.130 *Ad Probam,* c.10: ML 33,502.

en nuestros corazones; pero la oración vocal, en sí misma, no puede ser continua. No obstante, es de alabar la costumbre de algunas comunidades cristianas, antiguas y modernas, que mantienen entre todos la oración continua, mientras no se caiga en imprudencias prácticas o en errores doctrinales. En la oración lo fundamental son los gemidos, no las palabras inútiles; son los afectos continuos, no la charla prolongada.

muchas cosas, sino en mantenerse especialmente interesado en el deseo de una.

3. *A la tercera hay que dedr:* Que el Señor no instituyó esta oración para que sea la única, palabra por palabra, de que nos sirvamos al orar, sino porque nuestra única intención cuando oramos debe ser la impetración de lo que en ella se pide, sea cual fuere el modo de orar o de meditar.

4. *A la cuarta (sed contra) hay que dedr.* Que uno ora continuamente, o por la continuidad de su deseo, conforme a lo ya explicado (en la solución); o porque no omite la oración en los tiempos señalados; o por el efecto conseguido: ya en sí mismo, que después de orar se siente más devoto, ya en otras personas, cuando con sus beneficios las mueve a rogar por él, aun en aquel tiempo en que él deja de orar.

ARTICULO 15

¿Es meritoria la oración?

Supra a.7 ad 2; *In Sent.* 4 d.15 q.4 a.7 q.ª2.3

Objeciones por las que parece que la oración no es meritoria.

1. Todo mérito procede de la gracia. Pero la oración precede a la gracia, puesto que la misma gracia se impetra por medio de la oración, según aquello de Lc 11,13: *Vuestro Padre celestial dará el Espíritu Santo a quienes se lo piden.* Luego la oración no es acto meritorio.

2. Más aún: si algo merece la oración, parece que habrá de ser, más que ninguna otra cosa, lo que se pide al orar. Pero esto no siempre se merece, pues muchas veces las oraciones, aun las de los santos, no son escuchadas, como no se escuchó a San Pablo cuando pedía verse libre del aguijón de la carne. Luego la oración no es acto meritorio.

3. Todavía más: la oración se basa principalmente en la fe, según lo que leemos en Sant 1,6: *Mas pida basándose en su fe, sin vacilar.* Ahora bien: la fe no es suficiente para merecer, como lo evidencia el caso de los que tienen fe informe. Luego la oración no es acto meritorio.

En cambio está lo que, sobre las palabras del salmo 34,13: *Mi oración volverá a entrar en mi pecho,* dice la Glosa[62]: Aunque a ellos no les aprovechó, a mí sí, no dejándome sin premio. Luego la oración es meritoria.

Solución. *Hay que decir:* Que, tal como expusimos (a.13), la oración, además del efecto presente, el consuelo espiritual, tiene una doble virtualidad con respecto a su efecto futuro: la de merecerlo e impetrarlo[ñ]. Como cualquier otro acto virtuoso, la oración tiene valor meritorio en cuanto que procede de la raíz de la caridad, cuyo objeto propio es el bien eterno de que merecemos gozar. Pero no debemos olvidar que la oración procede de la caridad no inmediatamente, sino mediante la religión, de la que es acto, como antes dijimos (a.3); y con el concurso de algunas otras virtudes que la bondad de la oración requiere, es decir, de la humildad y de la fe. A la religión, en efecto, le compete ofrecer a Dios nuestra oración, mientras que a la caridad le compete el deseo de lo que en la oración pedimos que se cumpla. La fe, a su vez, nos es necesaria por lo que respecta a Dios, a quien oramos: para que creamos que podemos obtener de él lo que pedimos. La humildad, en cambio, es necesaria por parte de la persona que pide, para hacerle reconocer su indigencia. Y necesaria es también la devoción, pero ésta pertenece a la religión, constituyendo el primero de sus actos, necesario para todos los demás, como ya queda dicho (a.3 ad 1; q.82 a.1.2).

El valor impetratorio le viene de la gracia de Dios, a quien oramos, y que, incluso, nos invita a orar. De ahí lo que dice San Agustín en el libro *De Verb. Dom.*[63]: *No nos aconsejaría que pidiésemos si no quisiera dar.* Y el Crisóstomo dice[64]: *Nunca niega sus beneficios al que ora quien le instiga piadosamente para que nunca deje de orar.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que sin la gracia santificante no es meritoria la oración, lo mismo que no lo es ningún otro acto virtuoso. Y

62. *Glosa interl.* III 134r; cf. HAYMONEM, *In Psalm.* super ps.34,13: ML 116,313. 63. *Sermo ad popul.* serm.105 c.1: ML 38,619. 64. Cf. *Cat. auream,* in Lc c.18 § 1 super vers.1

ñ. Tres son los efectos de la oración: el consuelo espiritual, que es actual y depende de la devoción; el mérito, que es futuro y depende radicalmente de la caridad y de las demás virtudes que se ejercitan en la oración; y la impetración, que es futura y depende de la fe y es un regalo de la gracia de Dios (ad 3). El mérito, aunque relativo a los méritos de Jesucristo, presupone el plan providencial de Dios de corresponder a nuestra oración; pero la impetración es puro regalo de Dios.

es que aun la misma oración con que se impetra la gracia santificante procede de una cierta gracia como de don gratuito, pues incluso el mismo orar es *don de Dios,* como dice San Agustín en el libro *De Perseverantia* [65].

2. *A la segunda hay que decir:* Que el mérito de la oración tiene como objeto principal, a veces, algo distinto de lo que pedimos: pues el mérito se ordena principalmente a la bienaventuranza, mientras que la petición que hacemos en la oración directamente se refiere, a veces, a algunas otras cosas [o], como consta por lo dicho (a.6). Por tanto, si esas otras cosas que alguien pide para sí no le van a ser útiles para conseguir la bienaventuranza, no sólo no las merece, sino que, a veces, por el mero hecho de pedirlas y desearlas, pierde el mérito: como en el caso de pedir a Dios el cumplimiento del deseo de pecar, modo de orar que nada tiene de piadoso. Otras veces lo que se pide no es necesario para la salvación eterna ni manifiestamente contrario a la misma. En este caso, aunque el orante puede merecer con su oración la vida eterna, no merece, sin embargo, la obtención de lo que pide. De ahí las palabras de San Agustín en el libro *Sententiarum Prosperi* [66]: *A quien pide a Dios con fe verse libre de las necesidades de esta vida, no menor misericordia es desoírle que escucharle. Lo que conviene al enfermo, mejor que él lo sabe el médico.* Por esta razón precisamente, porque no le convenía, no fue escuchado San Pablo cuando pidió verse libre del aguijón de la carne. En cambio, si lo que se pide es útil para la bienaventuranza del hombre, como conducente a su salvación, se lo merece en este caso no sólo con la oración, sino también con las demás obras buenas. Recibe por eso, sin la menor duda, lo que pide; pero a su debido tiempo. A este propósito escribe San Agustín, *Super lo.* [61]: *Algunas cosas no se las niega, sino que se las aplaza, para darlas en el momento oportuno.* Y aun esto puede frustrarse si no se pide con perseverancia. Es por lo que dice San Basilio [68]: *La razón por la que a veces pides y no recibes es porque pides de mala manera, o sin fe, o con ligereza, o lo que no te conviene, o sin perseverancia.* Ahora bien: puesto que un hombre no puede merecer con mérito de condigno la vida eterna para otro, como antes se dijo (1-2 q.114 a.6), tampoco, lógicamente, puede merecer en algún caso para otros con mérito de condigno lo que a ella conduce. Por esta razón, no siempre es escuchado quien ruega por otro, como antes se dijo (a.7 ad 2).

Se ponen, en consecuencia, cuatro condiciones para que, si se dan juntas, uno impetre siempre lo que pide, a saber: *pedir por sí mismo, pedir cosas necesarias para la salvación, hacerlo con piedad* y *con perseverancia.*

3. *A la tercera hay que decir:* Que la oración se basa principalmente en la fe, no en cuanto a su eficacia meritoria, pues ésta depende sobre todo de la caridad, sino en cuanto a su eficacia impetratoria. Por la fe, en efecto, el hombre tiene noticia de la omnipotencia y misericordia divinas, que es de donde la oración impetra lo que pide.

ARTICULO 16

¿Consiguen algo de Dios con su oración los pecadores?

Infra q.178 a.2 ad 1; *Cont. Gent.* 3,96; *De pot,* q.6 a.9 ad 5; *In Io.* 9 lect.3

Objeciones por las que parece que los pecadores, con su oración, no alcanzan nada de Dios.

1. Leemos en Jn 9,3: *Sabemos que Dios no escucha a los pecadores.* Y algo semejante se nos dice en Prov 28,9: *Será execrable la oración de quien aparta sus oídos para no oír la ley.* Pero la oración execrable no impetra nada de Dios. Luego los pecadores no impetran nada de Dios.

2. Más aún: los justos impetran de Dios lo que merecen, como ya expusimos (a.15 ad 2). Pero los pecadores no pueden merecer nada por carecer tanto de la gracia

65. C.23: ML 45,1032; cf. ep.195 *Ad Sixtum,* c.4: ML 33,879. 66. Sent.213: ML 51,457. 67. Tr.102 super 16,23: ML 35,1896. 68. *Const, monat.* c.1: MG 31,1335

o. Nuestras oraciones de petición no son escuchadas por Dios cuando no hay correspondencia entre nuestras palabras y la voluntad de Dios; es evidente que Dios ha prometido cumplir sus promesas, no nuestras palabras. Ahora bien: la eficacia es absoluta con estas cuatro condiciones: pedir por uno mismo, algo necesario para la salvación, con piedad y con perseverancia. Con estas condiciones, la única oración que se pierde es la que no se hace. Además, en la oración siempre se consigue algo, aunque sea diferente a lo que esperábamos.

como de la caridad, que constituyen de hecho lo esencial de la piedad, conforme dice la *Glosa*[69] sobre aquel texto de 2 Tim 3,5: *Que con apariencias de piedad niegan en realidad lo esencial de ella.* No oran, por consiguiente, con piedad, requisito necesario, como antes dijimos (a.15 ad 2), para que la oración tenga valor impetratorio. Luego los pecadores, con su oración, no impetran nada.

3. Todavía más: el Crisóstomo dice, en su comentario *Super Mt.*[70]: *El Padre no escucha de buena gana la oración que su Hijo no dictó.* Pero en la oración dictada por Cristo decimos: *Perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores* (Mt 6,12), y esto los pecadores no lo cumplen. Luego o mienten al decirlo, y en tal caso no son dignos de ser escuchados, o se lo callan, y entonces tampoco se los escucha, por no atenerse a la forma de orar establecida por Cristo.

En cambio está lo que San Agustín dice en su comentario *Super Io.*[71]: *Si Dios no escuchase a los pecadores, en vano habría dicho el publicaría: «Señor, sé propicio a mí, pecador».* Y el Crisóstomo dice *Super Mt.*[72]: *Todo el que pide recibe, sea justo, sea pecador.*

Solución. *Hay que decir:* Que en el pecador se han de considerar dos cosas, a saber: la naturaleza, que Dios ama; y la culpa, a la que odia. Luego si el pecador, en su oración, pide algo en cuanto pecador, esto es, algo acorde con sus deseos de pecado, Dios, por misericordia, no lo escucha; aunque hay ocasiones en que sí, como castigo, cuando permite que el pecador se hunda todavía más en sus pecados. Como dice San Agustín[73]: *Dios niega cosas propicio que otorga enojado.*

Dios, a pesar de todo, escucha la oración del pecador si procede de un buen deseo natural, no como si en justicia tuviese obligación de hacerlo, pues no se lo merece el pecador, sino por pura misericordia, con tal de que se cumplan las cuatro condiciones antes mencionadas (a.15 ad 2), a saber: que pida para sí, que pida lo necesario para la salvación y que lo haga con piedad y con perseverancia[p].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que, como escribe San Agustín en su comentario *Super Io.*[74], *pertenecen esas palabras a un ciego que, hasta ese momento, sólo ha sido ungido; pero que no ha sido todavía iluminado del todo.* Por eso no merecen una aprobación total. Aunque puede asegurarse que expresan una verdad, si se las aplica al pecador en cuanto tal. Y éste es también el sentido en que se dice que su oración es execrable.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el pecador no puede orar piadosamente, como si su oración estuviese informada por el hábito virtuoso de la piedad. Puede, sin embargo, ser piadosa su oración en cuanto que pide algo perteneciente a la piedad, del mismo modo que el que no tiene la virtud de la justicia puede desear una cosa justa, como consta por lo que hemos dicho anteriormente (q.59 a.2). Y, aunque su oración no es meritoria, puede, no obstante, ser impetratoria; porque el mérito se basa en la justicia, mientras que la impetración depende de la gracia.

3. *A la tercera hay que decir:* Que, como antes explicamos (a.7 ad 1), las palabras de la oración dominical se profieren en nombre de la comunidad constituida por la Iglesia en su totalidad. Por tanto, si uno que no quiere perdonar al prójimo sus deudas reza la oración dominical, no miente, aunque lo que está diciendo, por lo que respecta a su persona, sea falso, pues no lo es en cuanto que ora en nombre de la Iglesia, fuera de la cual se encuentra, y no sin motivo, y por eso se ve privado del fruto de su oración. Hay, a veces, pecadores que, a pesar de todo, están dispuestos a perdonar a sus deudores. En consecuencia, cuando oran son escuchados, según aquello del Eclo 28,2: *Perdona a tu prójimo cuando te hace mal, y así, cuando tú pidas perdón, tus pecados serán perdonados.*

69. *Glossa* LOMBARDI: ML 192,375; cf. *Glossa ordin.* VI 126B. 70. Ps. CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Mt.* hom.14 super 6,12: MG 56,711. 71. Tr.44 super 9,30: ML 35,1718. 72. Ps. CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Mt.* hom.18 super 7,8: MG 56,732. 73. Tr.72 super 14,13: ML 35,1824; *Sermo ad popul.* serm.354 c.6: ML 39,1567. 74. Tr.44 super 9,31: ML 35,1718.

p. Lo fundamental no es ser nosotros buenos, sino que Dios es bueno con justos y pecadores, pues lo primero es consecuencia de lo segundo.

ARTICULO 17

¿Está bien dicho eso de que las obsecraciones, «oraciones, peticiones y acciones de gracias», son las partes en que se divide la oración?

In Sent. 4 d.15 q.4 a.3; *In I Tim.* 2 lect.1; *In Phil.* 4 lect.1

Objeciones por las que parece que no está bien que se diga que las obsecraciones, oraciones, peticiones y acciones de gracias, son las partes en que se divide la oración.

1. La obsecración, según parece, no es otra cosa que una clase de conjuro. Pero, como escribe Orígenes, *Super Mt.* [75], *es impropio del varón deseoso de vivir conforme al Evangelio conjurar a otro, pues, si no es lícito jurar, tampoco, lógicamente, el conjurar.* Luego no está bien mencionar la obsecración entre las partes en que se divide la oración.

2. Más aún: *La oración,* según el damasceno [76], *es la petición a Dios de lo que conviene.* Luego no está bien contraponer oraciones y peticiones.

3. Todavía más: la acción de gracias se refiere al pasado, mientras que las otras partes mencionadas se refieren al futuro. Pero lo pasado es anterior a lo futuro. Luego la acción de gracias al final de la enumeración no está en su sitio.

En cambio está la autoridad de San Pablo (1 Tim 2,1) [q].

Solución. *Hay que decir:* Que para la oración se requieren tres cosas. La primera, que el orante se acerque a Dios, a quien ora. Tal es el significado de la palabra oración, ya que *orar es levantar el alma a Dios* [77]. Se requiere, en segundo lugar, la petición, que es lo que la palabra postulación significa, ya en el caso de que la petición se proponga de forma determinada, que es a lo que algunos [78] con propiedad llaman postulación; ya en el de que se la proponga de forma indeterminada, como cuando alguien sencillamente le pide a Dios que le ayude, y esto es a lo que llamamos *súplica;* o cuando se narra únicamente un suceso, como en aquel texto de Jn 11,3: *Mira, aquel a quien amas está enfermo,* y a esto se le da el nombre de *insinuación.* Se requiere, en tercer lugar, que haya una razón para alcanzar lo que se pide: y esto tanto por parte de Dios como por parte de la persona que pide. Por parte de Dios, la razón para alcanzar lo que pedimos es su propia santidad. Por ella pedimos ser escuchados, tal como lo hacía el profeta Daniel (Dan 9,17-18): *Por ti mismo, Dios mío, inclina tu oído y escucha.* Esto es a lo que se llama *obsecración,* que es la súplica por motivos sagrados, como cuando decimos [79]: *Por tu nacimiento, líbranos, Señor.* Mas la razón para impetrar, por parte de la persona que pide, es *la acción de gracias,* pues, como leemos en una colecta del misal [80], *dando gracias por los beneficios recibidos, merecemos recibir otros mayores.*

De ahí el que diga la *Glosa* [81] (1 Tim 2,1) que *en la misa las preces que preceden a la consagración son las obsecraciones,* y en ellas se hace mención de ciertas cosas sagradas; *las que coinciden con la consagración,* que es donde el alma más se eleva a Dios, *son oraciones; son postulaciones las peticiones que vienen después; y al final están las acciones de gracias.* En la mayor parte de las colectas de la Iglesia pueden encontrarse estos cuatro elementos. Por ejemplo, en la colecta de la Trinidad, las palabras *Omnipotente y sempiterno Dios* corresponden a la elevación del alma a Dios; las palabras *que has concedido a tus siervos, etc.,* a la acción de gracias; estas otras: *concédenos, te rogamos,* pertenecen a la postulación; las que se ponen al fin: *Por nuestro Señor, etc.,* a la obsecración.

En las *Colaciones de los Padres* [82] se dice que *la obsecración es la imploración por nuestros pecados; hay oración cuando ofrecemos algo a*

75. Tr.35 super 26,63: MG 13,1757. 76. *De fide orth.* l.3 c.24: MG 94,1089. 77. DAMASCENO, *De fide orth.* l.3 c.14: MG 94,1089. 78. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De modo orandi,* c.2: ML 176,979. 79. *Letanías de los santos,* ofic. Sábado Santo. 80. Postcom. de la feria 6 de las Témporas de septiembre: *Missale SOP* p.297; y de la misa *Sacerdotes tui* de conf. pontif.: *Missale SOP* p.16*. 81. *Glossa ordin.* VI 118A; *Glossa* LOMBARDI: ML 192,336; HAYMO, *In I Tim.* super 11,1: ML 117,788; cf. SAN AGUSTÍN, ep.199 *Ad Paulinam,* c.2: ML 33,636. 82. CASIANO, coll.9 c.11: ML 49,783; c.12 ML 49,783; c.13: ML 49,785.

q. Santo Tomás, al comentar este texto de San Pablo sirviéndose libremente de la tradición patrística y de la *Glosa ordinaria,* advierte en él las partes que integran el proceso de la oración. En su *Comentario a las Sentencias* (IV d.15 q.4 a.3) interpretaba este texto según la diversidad de partes integrales y de partes subjetivas en relación con la oración.

Dios; postulación, cuando pedimos por los demás. Con todo, la primera explicación es la mejor.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la obsecración no es un conjuro para exigir por la fuerza —tal conjuro se prohibe—, sino para implorar misericordia.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la oración, entendida en sentido general, incluye todos estos elementos de que aquí hablamos. Pero en un sentido más preciso, por contraposición a otras palabras, significa propiamente elevación a Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* Que, en sucesos diferentes, el pasado precede al futuro; pero que una misma cosa antes es futura que pasada. Por tanto, tratándose de beneficios diferentes, la acción de gracias por unos precede a la petición de otros; pero un mismo beneficio primeramente se pide y, finalmente, una vez que se haya recibido, se dan las gracias por él. La postulación, a su vez, va precedida de la oración, por la que nos acercamos a aquel a quien pedimos. Y la obsecración precede a la oración, pues por la consideración de la bondad divina es por lo que nos atrevemos a allegarnos a Dios.

CUESTIÓN 84

La adoración

Trataremos a continuación de los actos exteriores de latría (cf. q.82 introd.). Primeramente, de la adoración, por la que con nuestro cuerpo damos muestras de veneración a Dios. En segundo lugar, de aquellos actos con que ofrecemos a Dios parte de nuestros bienes exteriores (q.85). En tercer lugar, de aquellos actos por los que hacemos uso de cosas divinas (q.89) [a].

Acerca de lo primero se plantean tres preguntas:

1. La adoración, ¿es acto de latría?—2. La adoración, ¿supone actos interiores y exteriores?—3. La adoración, ¿requiere un lugar determinado?

ARTICULO 1

¿La adoración es acto de latría o religión?

Objeciones por las que parece que la adoración no es acto de latría o religión.

1. El culto religioso se debe sólo a Dios. Pero la adoración no se debe únicamente a Dios, pues leemos en Gén 18,2 que *Abrahán adoró a los ángeles;* y en 2 Re 1,23 se dice que el profeta Natán, habiendo entrado adonde se encontraba el rey David, *postrándose en tierra, lo adoró.* Luego la adoración no es acto de religión.

2. Más aún: se le debe a Dios culto de religión en cuanto que, según explica San Agustín, *en El es donde se encuentra nuestra bienaventuranza* (X *De Civ. Dei)* [1]. Pero la adoración se le debe por razón de su majestad, pues al comentar la *Glosa* [2] aquello del salmo 95,9: *Adorad al Señor en su atrio santo,* dice: *De estos atrios se pasa al atrio donde su majestad es adorada.* Luego la adoración no es acto de latría.

3. Todavía más: debe ser único por parte de la religión el culto a las tres Personas. Pero no lo es la adoración a las mismas, sino que doblamos la rodilla a la invocación de cada una de las tres. Luego la adoración no es acto de latría.

En cambio está la cita en Mt 4,10 del texto del Deuteronomio (Dt 6,13): *Adorarás al Señor tu Dios, y a El sólo servirás.*

Solución. *Hay que decir:* Que la adoración se ordena a testimoniar la debida reverencia a aquel a quien se adora. Ahora bien: es evidente, por lo que antes dijimos (q.81 a.2.4), que lo propio de la religión es testimoniar nuestra reverencia a Dios. Por tanto, la adoración con que Dios es honrado es acto de religión.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que a Dios se le debe reverenciar por su excelencia, la cual se comunica a algunas criaturas, no en condi-

1. C.3: ML 41,280. 2. *Glossa ordin.* III 231A; *Glossa* LOMBARDI: ML 191,882; cf. CASIODORO, *Expos. in Psalt.* super ps.95,9: ML 70,680.

---

a. Los actos de la virtud de la Religión son interiores (la voluntad, la razón práctica) y exteriores (el cuerpo, otras realidades creadas, realidades divinas). Ahora bien: esta división entre culto interior y exterior se refiere a la materia y no al orden de la intención (interior) y ejecución (exterior). Comenzamos en esta cuestión 84 los actos exteriores de la Religión, es decir, el culto visible tributado sólo a Dios, con nuestro cuerpo (q.84), con bienes creados (q.85-88) y con realidades divinas (q.89-91), que origina la adoración, las ofrendas y la celebración del nombre de Dios. El culto exterior, considerado en su propia perspectiva virtuosa, aunque necesario, es siempre secundario y relativo al culto interior. En consecuencia, el verdadero culto exterior, ordenado a que los hombres reverencien a Dios, no se da nunca sin el culto interior. En concreto, en esta cuestión 84 se habla de la adoración o postración corporal, pues la adoración interior «consiste en la devoción interior de la mente» (II-II q.84 a.2). En nuestro tiempo conviene revalorizar estos signos sensibles de adoración, que en las últimas décadas han sido reducidos excesivamente.

ciones de igualdad, sino de una cierta participación [b]. Y así, con una veneración honramos a Dios, lo cual pertenece al culto de latría, y con otra a algunas criaturas excelentes, lo cual pertenece a la dulía, culto del que se hablará más adelante (q.103). Y puesto que nuestros actos exteriores son signos de la reverencia interior, hay actos reverenciales con que la mostramos a las criaturas excelentes, el principal de los cuales es la adoración, y hay a su vez uno, el sacrificio, que se ofrece sólo a Dios. De ahí las palabras de San Agustín en X *De Civ. Dei* [3]: *Muchos ritos hemos tomado abusivamente del culto divino y los transferimos al ceremonial humano; por exceso de humildad en unos casos, y en otros, por pestilente adulación. Y se llega a tanto que, de las personas así honradas, por una parte decimos que son hombres y, por otra, que son dignas de culto y veneración, y, si se exagera mucho, incluso de adoración. Pero ¿quién pensó jamás que el sacrificio debe ofrecerse sino a aquel de quien se sabe, se cree o se imagina que es Dios.*

Así, pues, la reverencia debida a las criaturas excelentes fue lo que indujo a Natán a adorar a David. Y la reverencia debida a Dios fue el motivo por el que Mardoqueo, temeroso de tributar a un hombre honores divinos, no quiso adorar a Aman, como leemos en Est 13,14. De manera semejante, por razón de la reverencia debida a las criaturas excelentes, Abrahán adoró a los ángeles, y otro tanto hizo Josué (Jos 5,15). Aunque podría aquí entenderse que uno y otro adoraron con adoración de latría a Dios, que se les aparecía y hablaba en figura de ángel. A San Juan, por el contrario, se le prohibió adorar a un ángel por la reverencia debida a Dios (Ap, últ., 8,9): fuese porque se quería mostrar la gran dignidad que el hombre había alcanzado por Cristo, dignidad que le igualaba a los ángeles, y de ahí lo que allí se añade: *Soy consiervo tuyo y de tus hermanos;* o porque se quería alejar el peligro de idolatría, y de ahí lo de *Adora a Dios.*

2. *A la segunda hay que decir:* Que por majestad divina aquí se entiende toda excelencia de Dios; de ella depende el que en él, como sumo bien, hallemos nuestra bienaventuranza.

3. *A la tercera hay que decir.* Que, por ser única la excelencia de las tres Personas, se les debe un solo honor y reverencia; y, por consiguiente, una sola adoración. Se prefigura esto cuando leemos en Gén 18,2.3 que se le aparecieron tres varones, y él, adorando a uno, dijo: *Señor, si he hallado gracia, etc.* Por otra parte, la triple genuflexión es signo de que son tres las personas; pero no de la diversidad de adoraciones.

ARTICULO 2

¿La adoración implica actos corporales? [c]

Supra q.81 a.7; *In Sent.* 3 d.9 q.1 a.3 q.ª3

Objeciones por las que parece que la adoración no implica actos corporales.

1. Se lee en Jn 4,23: *Los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad.* Pero lo que se realiza en espíritu nada tiene que ver con los actos corporales. Luego la adoración no implica actos corporales.

2. Más aún: la palabra adoración proviene de oración. Pero la oración consiste principalmente en actos interiores, según aquello de 1 Cor 14,15: *Oraré con el espíritu, oraré con la mente.* Luego la adoración implica sobre todo actos espirituales.

3. Todavía más: los actos corporales pertenecen al conocimiento sensible. Pero a Dios no lo alcanzamos con los sentidos del cuerpo, sino con los de la mente. Luego la adoración no implica actos corporales.

En cambio está el que sobre aquello del Ex 20,5: *No los adorarás ni les darás culto,* dice la *Glosa* [4]: *Ni les rindas culto con tu afecto ni los adores exteriormente.*

3. C.4: ML 41,281. 4. *Glossa ordin.* I 163G; ORÍGENES, *In Exod.* hom.8: MG 12,354.

b. Como las postraciones corporales (v.gr., el arrodillarse) se utilizan, a veces, como signo de reverencia a las criaturas, es preciso clarificar de algún modo la intención para no confundir el culto de religión con el culto de dulía. En este sentido, conviene acentuar la postración corporal ante Dios (por ejemplo, ante la presencia eucarística) y relativizarla ante las criaturas (ante el obispo y el superior).

c. Santo Tomás manifiesta con mucha claridad la relación significativa y pedagógica del culto exterior al culto interior en el cuerpo del artículo y en las respuestas a las objeciones. La respuesta a la segunda dificultad es un verdadero encaje dorado. En el artículo siguiente se trata lo mismo, en relación con los edificios para el culto religioso. Santo Tomás resalta su valor utilitario y, especialmente, el valor simbólico del templo, donde se celebran y se guardan los misterios y los fieles se reúnen en asamblea litúrgica.

Solución. *Hay que decir:* Como escribe el Damasceno [5], puesto que estamos compuestos de doble naturaleza —la intelectual y la sensible—, ofrecemos doble adoración a Dios: una espiritual, que consiste en la devoción interna de nuestra mente, y otra corporal, que consiste en la humillación exterior de nuestro cuerpo. Y porque en todos los actos de latría lo exterior se refiere a lo interior como lo secundario a lo principal, por eso es por lo que la misma adoración exterior se subordina a la interior, para que mediante los signos corporales de humildad se sienta empujado nuestro afecto a someterse a Dios, pues lo connatural en nosotros es llegar por lo sensible a lo inteligible.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que también la adoración corporal se hace en espíritu, en cuanto que procede de la devoción espiritual y a ella se ordena.

2. *A la segunda hay que decir:* Que al igual que la oración está primordialmente en la mente, y lo secundario es expresarla mediante palabras, como antes dijimos (q.83 a.12), así la adoración consiste principalmente en la reverencia interior a Dios y, secundariamente, en ciertos signos corporales de humildad, tal como en arrodillarnos, significando con ellos nuestra incapacidad en comparación con Dios, y en postrarnos, con lo que confesamos que no somos nada.

3. *A la tercera hay que decir:* Que, si bien es cierto que mediante lo sensible no podemos llegar a Dios, no lo es menos el que los signos sensibles estimulan nuestra mente para que tienda hacia El.

ARTICULO 3

¿Requiere la adoración un lugar determinado?

In Sent. 3 d.9 q.1 a.3 q.ª3; *In I Tim.* c.2 lect.2

Objeciones por las que parece que la adoración no requiere un lugar determinado.

1. Se lee en Jn 4,31: *Llegó la hora en que ni en este monte ni en Jerusalén adoraréis al Padre.* Pero esta misma razón parece igualmente aplicable a los demás lugares. Luego no requiere la adoración un lugar determinado.

2. Más aún: la adoración exterior se ordena a la interior. Pero la adoración interior se hace a Dios como presente en todas partes. Luego la adoración exterior no requiere un lugar determinado.

3. Todavía más: es un mismo Dios al que se adora en el Nuevo y Antiguo Testamento. Pero en el Antiguo Testamento la adoración se hacía mirando a Occidente, ya que la puerta del tabernáculo miraba hacia Oriente, conforme lo escrito en Ex 26,18ss. Luego, por la misma razón, también ahora debemos adorar mirando al Occidente, si es que se requiere para adorar un lugar determinado.

En cambio está lo que leemos en Is 56,7 y se cita en Jn 2,16: *Mi casa será llamada casa de oración.*

Solución. *Hay que responder:* Que, conforme a lo dicho (a.2), en la adoración lo principal es la devoción interior de la mente, y que es secundario lo relativo exteriormente a los signos corporales. Mas nuestro espíritu concibe interiormente a Dios como exento de límites locales, mientras que los signos corporales se hallan necesariamente en un lugar y sitio determinados. Por tanto, la determinación del lugar no se requiere como principal para la adoración, cual si se tratase de algo necesario para ella, sino como algo conveniente, lo mismo que ocurre con los demás signos corporales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el Señor, con estas palabras predice el cese tanto de la adoración según el ritual de los judíos, que adoraban en Jerusalén, como el de la adoración según los ritos samaritanos, que adoraban en el monte Garizim. Ambos ritos, por tanto, cesaron al llegar la verdad espiritual del Evangelio, según la cual se ofrecen sacrificios en todo lugar a Dios, tal como leemos en Mal 1,11.

2. *A la segunda hay que decir:* Que lo de escoger un lugar determinado para adorar no se requiere por parte de Dios, a quien adoramos, como si se hallase allí recluido, sino por parte del propio adorador. Y esto por una triple razón. La primera, por la consagración del lugar que hace concebir en los orantes una especial devoción y confianza en ser escuchados con mayor seguridad, como nos consta por la adoración de Salomón (3 Re 8). La segunda, por los sagrados

5. *De fide orth.* c.12: MG 94,1133.

misterios y otros objetos sagrados que contiene tal lugar. La tercera, por la concurrencia de muchos adoradores, por lo que la oración se hace más digna de ser escuchada, según aquello de Mt 18,20: *Donde hay dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos.*

3. *A la tercera hay que decir* Que por ciertas razones de conveniencia adoramos vueltos hacia Oriente. En primer lugar, por el indicio de la majestad divina que se nos manifiesta en el movimiento del cielo desde el Oriente. En segundo lugar, por hallarse el Paraíso situado al Oriente, como leemos en Gén 2,8, según la versión de los Setenta, como si buscásemos volver de nuevo a él. En tercer lugar, por Cristo, que es la luz del mundo (Jn 8,12), recibe el nombre de *Oriente* (Zac 6,5), y *asciende sobre los cielos de los cielos hacia el Oriente* (Sal 67,34); e incluso se espera que vendrá de Oriente, según aquello de Mt 24,27: *Como sale el relámpago del Oriente y brilla hasta el Occidente, asi será la llegada del Hijo del hombre.*

CUESTIÓN 85

Los sacrificios

Vamos a tratar ahora de los actos con que se ofrecen a Dios cosas exteriores (cf. q.84 introd.). Cabe a propósito de ellos una doble consideración: la primera, acerca de lo que los fieles dan a Dios; la segunda, acerca de los votos con que le prometen algo (q.88). Trataremos, con respecto a lo primero, de los sacrificios, obligaciones (q.86), primicias (q.86 a.4) y diezmos (q.87) [a].

Cuatro problemas plantearemos respecto a los sacrificios:

1. ¿Es de ley natural ofrecer sacrificios a Dios?—2. ¿Sólo a Dios se han de ofrecer sacrificios?—3. Ofrecer sacrificios, ¿es un acto especial de virtud?—4. ¿Todos están obligados a ofrecer sacrificios?

ARTICULO 1

¿Es de ley natural ofrecer sacrificios a Dios?

Objeciones por las que parece que el ofrecer sacrificios a Dios no es de ley natural.

1. Porque lo que es de ley natural es común a todos. Pero esto no sucede con los sacrificios, pues leemos que algunos, como se nos dice de Melquisedec (Gén 14,18), ofrecieron a Dios en sacrificio pan y vino, y que unos ofrecían una clase de animales y otros otra. Luego la oblación de sacrificios no es de ley natural.

2. Más aún: todos los justos guardaron lo que es de derecho natural. Pero no consta que Isaac ofreciera sacrificios; ni tampoco Adán, de quien se dice, sin embargo (Sab 10,2) que *la sabiduría lo liberó de su delito.* Luego la oblación de sacrificios no es de ley natural.

3. Todavía más: San Agustín dice en el libro X *De Civ. Dei* [1] que los sacrificios son ofrendas significativas de algo. Pero las palabras, que son las principales entre los signos, como él mismo escribe en el libro *De Doct. Christ.* [2], no tienen un significado natural, sino convencional, según el Filósofo [3]. Luego los sacrificios no son de ley natural.

En cambio está el que en cualquier época y en cualquier nación los hombres ofrecieron siempre sacrificios. Pero lo que hay en todo lugar y tiempo parece ser natural. Luego también la oblación de sacrificios parece ser natural.

Solución. *Hay que decir:* Que la razón natural dicta al hombre, a causa de las deficiencias que experimenta en sí mismo, en las que necesita ayuda y dirección de un ser superior, el que se someta a él. Y cualquiera que éste sea, es a quien todos llaman Dios. Y al igual que, en las cosas naturales, naturalmente las inferiores se someten a las superiores, del mismo modo la razón natural dicta, conforme a la natural inclinación del hombre, que dé muestras a su modo de sumisión y honor a quien está por encima de él. Ahora bien: lo connatural al hombre es servirse de signos sensibles para expresarse, por ser de lo sensible de donde recibe sus conocimientos. Luego, según la razón natural, el hombre debe servirse de cosas

1. C.5: ML 41,282; c.19: ML 41,297. 2. L.2 c.3: ML 34,37. 3. ARISTÓTELES, *Perih.* c.2 n.3 (BK 16a27): S. TH., lect.4.

---

a. Comienza Santo Tomás a tratar en esta cuestión las realidades creadas que ofrecemos a Dios, entre las cuales encontramos las ofrendas y las promesas. Dentro de las ofrendas, nombre genérico, hallamos las especies siguientes: sacrificios, simples oblaciones (especie inferior que toma el nombre del género) (cf. II-II q.9 a.2) y los diezmos. La diferencia entre estas tres especies la expone Santo Tomás en el artículo 3 ad 3 y en la cuestión 86 a.1. El Doctor Angélico inicia el estudio de las ofrendas por el sacrificio, que es la especie suprema, en el que considera sus elementos esenciales, sin descender en concreto al estudio del sacrificio de Jesucristo, ni al sacramento del sacrificio eucarístico, que se hará en la *Tercera Parte,* una vez estudiada la teología del Verbo Encarnado.

sensibles y ofrecerlas a Dios como signo de la sumisión y del honor que le debe, asemejándose con tal proceder a quienes ofrecen algo a sus señores en reconocimiento de su señorío. Pero esto pertenece esencialmente a la idea de sacrificio. Y, por tanto, la oblación de sacrificios pertenece al derecho natural[b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* Que, como dijimos antes (1-2 q.95 a.2), hay cosas que, aunque en general son de derecho natural, su determinación en cada caso es de derecho positivo. La ley natural, por ejemplo, ordena que se castigue a los malhechores; pero el que se les imponga este o el otro castigo depende de la ley divina o humana. De modo semejante, la oblación de sacrificios en general es de ley natural, y es por lo que en esto están todos de acuerdo; pero la determinación de los sacrificios en cada caso es de institución divina o humana, y es por lo que en esto hay diferencias.

2. *A la segunda hay que decir.* Que Adán e Isaac, al igual que los demás justos, ofrecieron sacrificios a Dios del modo que convenia en la época en que lo hicieron, como consta por lo que dice San Gregorio, según el cual[4], en la antigüedad, se perdonaba el pecado original a los niños mediante la oblación de sacrificios. Mas no se hace mención en la Escritura de todos los sacrificios de los justos, sino de aquellos únicamente en que hubo algo especial.

Sin embargo, la razón por la que no se lee en la Escritura que Adán haya ofrecido sacrificios puede ser ésta: porque no se lo considere como origen del pecado y se simbolice en él al mismo tiempo el origen de la santificación. Y, en cuanto a Isaac, fue figura de Cristo por haber sido ofrecido en sacrificio (Gén 22,9). No convenía, por tanto, representarlo ofreciendo sacrificios.

3. *A la tercera hay que decir:* Que expresar con signos sus conceptos es connatural al hombre, mientras que la determinación de tales signos es algo convencional.

ARTICULO 2

¿Sólo al Dios supremo se han de ofrecer sacrificios?

Supra q.84 a.1; *infra* q.94 a.2; 1-2 q.102 a.3; *Cont. Gent.* 3,120; *In Rom.* 1, lect.7; *In Psal.* ps.28

Objeciones por las que parece que no sólo al Dios supremo se han de ofrecer sacrificios.

1. Porque, debiendo ofrecerse el sacrificio a Dios, parece que también debe ofrecerse a quienes se hacen partícipes de su divinidad. Pero también los santos se hacen partícipes de la naturaleza divina, como se nos dice en 2 Pe 1,4; y de ahí también lo que de ellos leemos en el salmo 81,6: *Yo dije: sois dioses.* Y asimismo a los ángeles se los llama hijos de Dios, como nos consta por las palabras de Job 1,6. Luego a todos éstos se les deben ofrecer sacrificios.

2. Más aún: cuanto mayor es la persona, tanto mayor es también el honor que se le debe. Pero los ángeles y los santos son mucho mayores que cualquiera de los príncipes de la tierra, a quienes, no obstante, sus subditos, postrándose ante ellos y ofreciéndoles presentes, les rinden un honor mayor que lo que supone la oblación de un animal u otra cosa en sacrificio. Luego con mayor razón pueden ofrecerse sacrificios a los ángeles y a los santos.

3. Todavía más: se construyen los templos y altares para ofrecer sacrificios. Pero hay templos y altares edificados en honor de los ángeles y santos. Luego se les puede también ofrecer sacrificios.

4. *Moralia* 1.4 c.3: ML 75,635.

b. El sacrificio cultual es, formalmente, no la exteriorización del sacrificio interior, sino el acto simbólico exterior, que Santo Tomás presenta como un acontecimiento cultual de derecho natural. Ahora bien: lo que es de derecho natural es el sacrificio en sí, no su concreción ceremonial, que es un hecho legal, ni tampoco su inmolación, sino su transformación ritual (inmolativa o no), de tal manera que se ofrezca a Dios significando nuestro sometimiento a El, según la noción común de sacrificio, que es ofrecer algo a Dios transformándolo (cf. II-II q.85 a.3 ad 3; q.86 a.1; III q.48 a.3). El Santo habla aquí como teólogo, no como historiador de las religiones. Por eso, su argumentación, basada en la observación, se remonta a afirmar que todo hombre se siente obligado a reverenciar al único Creador, mediante el sacrificio, expresando así su dependencia absoluta de El. Santo Tomás afirma aquí, implícitamente, el origen natural de la Religión; y en el artículo siguiente se afirmará, explícitamente, el monoteísmo.

En cambio está lo que se nos dice (Ex 22,20): *Quien ofrece sacrificios a dioses distintos del único Señor, es reo de muerte.*

Solución. *Hay que decir:* Que, como ya expusimos, la oblación del sacrificio se hace con la idea de significar algo, pues el sacrificio que se ofrece exteriormente es signo del sacrificio interior espiritual con que el alma se ofrece a sí misma a Dios, conforme a aquello del salmo 50,19: *Es un sacrificio a Dios el corazón contrito,* ya que, como antes dijimos (q.81 a.7; q.84 a.2), los actos exteriores de la religión se ordenan a los interiores. A su vez, el alma se ofrece a Dios en sacrificio como a su principio creador y a su término beatificador, y, conforme enseña nuestra verdadera fe, Dios solo es el creador de nuestras almas, como queda dicho en la *Primera Parte* (q.90 a.3; q.118 a.2). También es verdad que sólo en El consiste la bienaventuranza de nuestra alma, como ya dijimos (1-2 q.1 a.8; q.2 a.8; q.3 a.1,7,8). Por tanto, así como sólo al Dios altísimo debemos ofrecer el sacrificio espiritual, a El solo también se le han de ofrecer los sacrificios exteriores: *lo mismo que, cuando oramos o alabamos, dirigimos nuestras voces significativas a aquel a quien ofrecemos en nuestro interior las mismas cosas que significamos,* como dice San Agustín en el libro X *De Civ. Dei*[5]. Vemos asimismo que así es como se procede en todos los estados, donde se honra a su jefe supremo con un honor especial, y quien lo rindiera a otro sería reo de lesa majestad. Por ello, en la ley divina, se establece la pena de muerte para quienes rinden a otros el honor debido a Dios (Ex 21,20; 30,31).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el nombre de Dios se aplica a algunos seres, pero no en condiciones de igualdad con El, sino por participación. Y, en consecuencia, no se les debe igual honor que a Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Que en la oblación del sacrificio no cuenta el precio del animal inmolado, sino el significado de la acción, en cuanto que se pretende honrar con ella al supremo Rector de todo el universo. De ahí que, como dice San Agustín en el libro X *De Civ. Dei*[6], *Los demonios no disfrutan con el tufo que exhalan las víctimas, sino con los honores divinos que se les rinde.*

3. *A la tercera hay que decir.* Como escribe San Agustín en el libro VIII *De Civ. Dei*[7], *no erigimos templos y sacerdocios en honor de los mártires, porque no a ellos, sino al Dios de ellos, es a quien nosotros tenemos por Dios. Por este motivo, el sacerdote no dice: Te ofrezco a ti, Pedro, o a ti, Pablo, este sacrificio, sino que damos gracias a Dios por los triunfos que ellos obtuvieron y nos animamos a imitarlos.*

ARTICULO 3

¿La oblación de sacrificios es acto especial de virtud?

In Sent. 3 d.9 q.1 a.1 q.ª2

Objeciones por las que parece que la oblación de sacrificios no es acto especial de una virtud.

1. Porque dice San Agustín en el libro X *De Civ. Dei*[8]: *Verdadero sacrificio es toda obra que realizamos con el fin de unirnos en santa alianza con Dios.* Pero no toda obra buena es acto especial de una virtud determinada. Luego la oblación de sacrificios no es acto especial de una virtud determinada.

2. Más aún: la maceración del cuerpo con ayunos pertenece a la abstinencia; la llevada a cabo mediante la continencia es acto de castidad; la que se soporta en el martirio pertenece a la fortaleza. Todo esto parece incluir en sí la oblación del sacrificio, según aquello de la carta a los Rom 12,1: *Presentad vuestros cuerpos como hostia viva.* Y lo que dice asimismo el Apóstol (Heb, últ., 16): *No os olvidéis de la beneficencia y buenas relaciones de unos con otros, pues con tales víctimas os ganáis el favor de Dios.* Ahora bien: la beneficencia y buenas relaciones de unos con otros pertenecen a la caridad, a la misericordia y a la liberalidad. Luego la oblación de sacrificios no es acto especial de una virtud determinada.

3. Todavía más: parece que es sacrificio lo ofrecido a Dios. Pero a Dios se le ofrecen muchas cosas, tales como la devoción, la oración, los diezmos, las primicias, las ofrendas y los holocaustos. Luego el sacrificio no parece ser un acto especial de una virtud determinada.

En cambio está el que en la Ley se dan preceptos especiales acerca de los sacrificios, como puede verse en el comienzo del Levítico.

5. C.19: ML 41,297. 6. C.19: ML 41,298. 7. C.27: ML 41,255. 8. C.6: ML 41,283.

Solución. *Hay que decir:* Que, tal como antes expusimos, cuando el acto de una virtud se ordena al fin de otra, la primera participa en cierto modo de la especie de la segunda, lo mismo que, cuando alguien roba para fornicar, su robo recibe en cierto modo la deformidad de la fornicación, de suerte que aun en el supuesto de que en algún caso el robo no fuese pecado, lo sería por ordenarse a la fornicación. Así, pues, el sacrificio es un acto especial cuya bondad moral depende del fin con que se hace: honrar a Dios. Por este motivo, pertenece a una virtud determinada: la religión. Pero sucede también que los actos de otras virtudes se ordenan asimismo a la honra de Dios; por ejemplo, cuando por Dios da uno limosna de sus propios bienes; o cuando alguien mortifica su propio cuerpo de algún modo para honrar con ello a Dios. En casos así, también a los actos de otras virtudes se les puede llamar sacrificios. Hay algunos actos, sin embargo, que no son moralmente buenos, a no ser porque con ellos se pretende honrar a Dios. A éstos es a los que con propiedad se llama sacrificios, y pertenecen a la virtud de la religión [c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que este mismo deseo de unirnos en santa alianza con Dios queda dentro del ámbito de la reverencia divina. Y precisamente por esto, porque se obra con la intención de unirse en santa alianza con Dios, los actos de cualquier virtud tienen razón de sacrificio.

2. *A la segunda hay que decir:* Que son tres los bienes del hombre. El primero, el bien del alma, que se ofrece a Dios como sacrificio interior mediante la devoción, la oración y otros actos interiores de esta clase. Este es el acto principal. El segundo es el bien del cuerpo, que se ofrece en cierto modo a Dios por medio del martirio y por la abstinencia o continencia. El tercero son las cosas exteriores, materia del sacrificio, que se ofrecen a Dios, ya directamente, cuando de forma inmediata ofrendamos a Dios nuestros bienes, ya mediatamente, cuando los compartimos con el prójimo por Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* Que llamamos propiamente sacrificios a las ofrendas hechas a Dios cuando sobre ellas recae alguna acción: como matar los animales, partir el pan, comerlo o bendecirlo. Esto es lo que significa la palabra sacrificio, pues sacrificar, etimológicamente, es *hacer* algo *sagrado.* En cambio, al acto de ofrecer alguna cosa a Dios, sin practicar sobre ella acción alguna, es a lo que llamamos directamente oblación. En este sentido, se habla de ofrecer sobre el altar dinero o panes sin ningún rito especial. De esto se deduce que todo sacrificio es oblación; pero no toda oblación es sacrificio. Las *primicias,* pues, son oblaciones, porque, como leemos en Dt 26, se las ofrecía a Dios; pero no son sacrificios, ya que ningún rito sagrado se practicaba sobre ellas. Los *diezmos,* hablando con propiedad, no son ni sacrificios ni oblaciones, porque no se ofrecen inmediatamente a Dios, sino a los ministros del culto divino.

ARTICULO 4

¿Están obligados todos a ofrecer sacrificios?

Objeciones por las que parece que no todos están obligados a ofrecer sacrificios.

1. Escribe el Apóstol (Rom 3,19): *Cuanto dice la Ley, lo dice a los que están bajo la Ley.* Pero la ley acerca de los sacrificios no se dio a todos, sino sólo al pueblo hebreo. Luego no todos están obligados a los sacrificios.

2. Más aún: los sacrificios se ofrecen a Dios para significar algo. Pero no todos entienden su significado. Luego no todos están obligados a ofrecer sacrificios.

3. Todavía más: a los sacerdotes se los llama sacerdotes por ofrecer sacrificios a Dios. Pero no todos son sacerdotes. Luego no todos están obligados a ofrecer sacrificios.

En cambio está el que la oblación de sacrificios es de ley natural, como ya queda dicho (a.1). Pero lo que es de ley natural obliga a todos. Luego todos están obligados a ofrecer sacrificios.

Solución. *Hay que decir:* Que son dos las clases de sacrificios, como antes se dijo (a.2). La primera y principal la constituye el sacrificio interior, que obliga a todos, pues

c. Santo Tomás, al hablar aquí del sacrificio, como acto exterior de culto, se refiere a un acto elícito de la Religión, es decir, cuyo único valor moral le viene de la Religión. En otro sentido, habla del sacrificio interior de la devoción y del voto (ad 2).

todos están obligados a ofrecer a Dios un espíritu devoto. Consiste la segunda en el sacrificio exterior, que, a su vez, se subdivide en dos. Uno es el que tan sólo es laudable, porque con él ofrecemos algo exterior como testimonio de nuestra sumisión a Dios. A ofrecerlo están obligados, aunque de manera diferente, quienes viven bajo la ley nueva o la antigua y los que no están bajo la ley. En efecto, los que están bajo la ley están obligados a ofrecer determinados sacrificios conforme a los preceptos de la ley. En cambio, aquellos que no tenían ley ninguna estaban obligados a expresar con prácticas exteriores su deseo de honrar a Dios, tal como convenía que se hiciera entre las gentes con quienes vivían; pero no con estas u otras prácticas determinadas. El segundo sacrificio exterior es aquel en que se emplean los actos externos de las otras virtudes para honrar a Dios. De éstos, unos caen bajo precepto, y obligan a todos; otros, a los que no todos están obligados [d], son de supererogación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que no todos estaban obligados a aquellos sacrificios determinados que preceptuaba la Ley; pero sí lo estaban, como acabamos de decir (sol.), a ofrecer algunos sacrificios interiores o exteriores.

2. *A la segunda hay que decir:* Que, aunque no todos conozcan claramente el valor del sacrificio, sí lo conocen implícitamente, del mismo modo que tienen fe implícita (q.2 a.6-8).

3. *A la tercera hay que decir:* Que los sacerdotes ofrecen, no sólo por sí mismos, sino también por los demás, los sacrificios que se ordenan especialmente al culto divino. Y que hay otros sacrificios que puede ofrecer cualquiera por sí mismo a Dios, como consta por lo dicho (sol.; a.2).

d. Llama la atención el planteamiento de Santo Tomás sobre el pluralismo religioso, a partir de las leyes veterotestamentaria, neotestamentaria y natural, en el contexto de la sociedad cristiana medieval.

CUESTIÓN 86

Las oblaciones y primicias

Trataremos a continuación de las oblaciones y primicias (cf. q.85, introd.) [a]. Formulamos sobre este particular cuatro preguntas:

1. ¿Hay alguna oblación que obligue bajo precepto?—2. ¿A quiénes deben hacerse las oblaciones?—3. ¿Qué cosas se deben ofrecer?—4. Hablando en especial de las primicias, ¿están los hombres obligados a ofrecerlas necesariamente?

ARTICULO 1

¿Están los hombres obligados bajo precepto a hacer oblaciones?

Objeciones por las que parece que los hombres no están obligados bajo precepto a hacer oblaciones.

1. Porque, tal como queda dicho (1-2 q.103 a.3), los hombres en los tiempos evangélicos no están obligados a la observancia de los preceptos ceremoniales de la antigua ley. Pero el hacer oblaciones forma parte de los preceptos ceremoniales de la antigua ley, pues leemos (Ex 23,14): *Tres veces al año celebraréis fiestas en mi honor; y* a continuación (v.15) se añade: *No aparecerás ante mí con las manos vacías.* Luego actualmente los hombres no están obligados bajo precepto a hacer oblaciones.

2. Más aún: las oblaciones dependen, antes de hacerse, de la voluntad del hombre, como nos consta por lo que dice el Señor: *Si haces tu ofrenda ante el altar,* cual si esto lo dejase al arbitrio de los oferentes. Pero una vez que se han hecho las ofrendas, ya no hay posibilidad de repetirlas. Luego de ningún modo está uno obligado bajo precepto a hacer oblaciones.

3. Todavía más: a todo aquel que está obligado a entregar algo a la Iglesia, si no cumple con su obligación, se le puede forzar mediante la negación de los sacramentos eclesiásticos. Pero parece ilícito denegar los sacramentos a quienes no hayan querido hacer ofrendas, según el *Decreto* aquel del Sexto Sínodo [1], recogido [2] en 1 q.1: *El que dispensa la sagrada comunión no exija nada de quien recibe tal gracia: si exige algo, que se lo deponga.* Luego no están obligados los hombres necesariamente a hacer oblaciones.

En cambio está lo que dice San Gregorio [3]: *Procure todo cristiano ofrecer algo a Dios para el culto solemne de la misa.*

Solución. *Hay que decir:* Que, conforme a lo explicado (q.85 a.3 ad 3), se da comúnmente el nombre de ofrenda a todas las cosas que se ofrecen y destinan al culto de Dios. Pero de tal modo que, si una cosa se ofrece para ser consumida a honra y gloria de Dios, como intentando cumplir al ofrecerla un rito sagrado obligatorio, no sólo es en este caso ofrenda, sino también sacrificio. Es por lo que se dice (Ex 29,18): *Ofrecerás todo el carnero en holocausto sobre el altar: es ofrenda que se hace al Señor el olor suavísimo de la víctima de Dios;* y en otra parte (Lev 2,1): *Si alguien ofreciere la oblación de un sacrificio al Señor, su ofrenda será flor de harina.* Pero si de tal modo se hace la entrega que permanece íntegra la ofrenda que deberá

1. *Conc. in Trullo,* anno 692 can.23: MA 11,954. 2. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 1 q.1 can.100 *Nullus episcopus:* RF 1,398. 3. GREGORIO VII, en *Conc. Romano V,* anno 1078 can.12: MA 20,510; cf. GRACIANO, *Decretum* p.3 *De consecr.* d.1 can.69 *Omnis christianus.*

---

a. Esta cuestión 86 trata de las simples oblaciones y de las primicias en el artículo 4. La diferencia entre el sacrificio y las demás especies de ofrendas, uno y otras de derecho natural, está en que el sacrificio está determinado legalmente en su materia, mientras que las demás ofrendas son voluntarias, en cuanto a su concreción (cf. q.86 a.4 ad 3), aunque accidentalmente pueden estar legisladas por la Iglesia, como acontece en los casos recordados por Santo Tomás en su respuesta al cuerpo del articulo 1. A este respecto, las costumbres cultuales del pueblo cristiano han cambiado mucho. No obstante, en un contexto de voluntariedad, sumamente oportuno, se mantiene el principio básico de la obligación que tienen las comunidades cristianas de sustentar el culto divino y de cuidar, especialmente, de los pobres. La doctrina es la misma en momentos históricos diferentes.

destinarse al culto divino o gastarse en lo que los ministros necesiten, entonces será oblación, no sacrificio.

Tales oblaciones, por tanto, son por naturaleza voluntarias, según aquello del Ex 25,2: *Las recibiréis de quien espontáneamente las ofrece.* Y, sin embargo, hay cuatro razones por las que uno puede estar obligado a hacerlas: la primera, por un convenio anterior, como en el caso en que a alguien se le concede una posesión eclesiástica con la obligación de hacer determinadas oblaciones en determinadas fechas; si bien esto, hablando con propiedad, tiene razón de censo. La segunda, por manda o promesa anterior, como cuando alguien ofrece una donación entre vivos o deja en su testamente algo a la Iglesia, sean bienes muebles o inmuebles, que han de entregársele más tarde. La tercera, por necesidad de la Iglesia, como en el caso en que sus ministros no tuvieran con qué sustentarse. La cuarta, por una costumbre establecida, y así están obligados los fieles en algunas solemnidades a hacer la ofrenda acostumbrada. Sin embargo, en estos dos últimos casos, la oblación sigue siendo, en cierto modo, voluntaria en cuanto a la cantidad y la especie de los bienes ofrendados.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que los hombres en la nueva ley no están obligados a hacer oblaciones en virtud de las solemnidades legales, tal como prescribe el Éxodo, sino por algunas otras causas, como acabamos de decir (sol).

2. *A la segunda hay que decir:* Que están obligados algunos a las oblaciones, no sólo antes de que se hayan hecho, como en el primero, tercero y cuarto modos, sino también después de que por manda o promesa se las da ya por hechas; pues se debe realmente hacer entrega de los bienes que a modo de manda se han ofrecido a la Iglesia.

3. *A la tercera hay que decir:* Que quienes no hacen las oblaciones debidas pueden ser castigados con la negación de los sacramentos; pero no por el mismo sacerdote a quien se deben hacer las ofrendas, para no dar la impresión de que exige algo por administrar los sacramentos, sino por algún superior.

ARTICULO 2

¿Las oblaciones se deben sólo a los sacerdotes?

Objeciones por las que parece que no sólo a los sacerdotes se deben las oblaciones.

1. Parece ser que las oblaciones principales son las víctimas destinadas a los sacrificios. Pero la Escritura llama víctimas a lo que se da a los pobres, conforme se lee en Heb, últ., 16: *No os olvidéis de la beneficencia y de compartir con otros vuestros bienes, ya que con tales víctimas se gana el favor de Dios.* Luego mucho más que a otros se deben las oblaciones a los pobres.

2. Más aún: en muchas parroquias los monjes participan de las ofrendas. Pero no es lo mismo ser clérigo que ser monje, como dice San Jerónimo [4]. Luego no sólo a los sacerdotes se deben hacer ofrendas.

3. Todavía más: los seglares, por voluntad de la Iglesia, compran tales ofrendas, por ejemplo, panes y cosas por el estilo. Pero no las compran sino con la idea de emplearlas para sus usos. Luego las oblaciones también pueden pertenecer a los seglares.

En cambio está lo que dice el canon [5] del papa San Dámaso [6]: *Tan sólo a los sacerdotes que vemos que sirven a diario al Señor les es lícito comer y beber de las ofrendas presentadas dentro de la Iglesia, pues ya en el Antiguo Testamento prohibió el Señor a todos los israelitas, menos a Aarón y a sus hijos, comer los panes santos.*

Solución. *Hay que decir:* Que el sacerdote está constituido, en cierto modo, como arbitro y medianero entre Dios y el pueblo, como leemos de Moisés (Dt 5), y por ello es el encargado de hacer llegar al pueblo los dogmas divinos y los sacramentos, y, a su vez, también por medio de él deben ofrecerse a Dios las cosas del pueblo, como las preces, sacrificios y oblaciones, conforme a aquel texto del Apóstol (Heb 5,1): *Todo pontífice, tomado de entre los hombres en favor de los hombres, es instituido en las cosas que miran a Dios para ofrecer dones y sacrificios por los pecados.* Por tanto, las oblaciones que el pueblo presenta a Dios quedan a disposición de los

4. Ep.H *Ad Heliod.:* ML 22,352. 5. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 10 q.1 can.15 *Hanc consuetudinem:* RF 1,615. 6. *Decreta Damasi Papae I,* decretum 3: MA 3,446; cf. RICHTER y FRIEDBERG, *Decretum Magistri Graciani,* p.2 causa 10, q.1 nota 170: RF 1,615.

sacerdotes, no sólo para que tomen de ellas lo que necesitan, sino también para distribuirlas como administradores fieles, empleando una parte en atender al culto divino; otra, en el sustento propio, pues quienes sirven al altar del altar toman su parte; y una tercera, para los pobres, a quienes hay que mantener, en la medida de lo posible, con los bienes de la Iglesia [b], pues también el Señor, como escribe San Jerónimo, *Super Mt.* [7], reservaba una porción para los pobres.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que lo mismo que las limosnas dadas a los pobres propiamente no son sacrificios, pero se las llama así porque se hacen por amor de Dios, de igual modo, y por la misma razón, se las puede llamar oblaciones, aunque tampoco en este caso hablamos con propiedad, ya que no se ofrecen inmediatamente a Dios. Realmente, las oblaciones propiamente dichas se ponen al servicio de los pobres, no por manos de los oferentes, sino a través del ministerio de los sacerdotes.

2. *A la segunda hay que decir:* Que los monjes o los demás religiosos pueden recibir ofrendas por tres razones. La primera, como pobres: por ministerio del sacerdote o por disposición de la Iglesia. La segunda, si son ministros del altar, en cuyo caso pueden recibir directamente las ofrendas que espontáneamente les ofrecen. La tercera, si las parroquias son suyas, y en este caso pueden recibirlas, porque se les deben, como rectores que son de una iglesia.

3. *A la tercera hay que decir:* Que ciertas ofrendas —los cálices, por ejemplo, y los ornamentos sagrados—, una vez que hayan sido consagradas, no pueden ser usadas por los seglares. Es así como hay que entender el decreto de San Dámaso [8]. En cambio, de lo que no está consagrado sí pueden usar, porque lo administran los sacerdotes, y de ellos pueden adquirirlo a modo de donación y de venta.

ARTICULO 3

¿Pueden los hombres hacer oblaciones de todo lo que poseen lícitamente?

Objeciones por las que parece que no pueden los hombres hacer oblaciones de todo lo que poseen lícitamente.

1. Porque, según las leyes humanas [9], *hace mal la meretriz en serlo; aunque no es inmoral el que cobre lo pactado,* y, según esto, posee legítimamente. Pero no le es lícito hacer oblación de lo así ganado, según aquello de Dt 23,18: *No harás oblación en la casa del Señor, tu Dios, del precio de la prostitución.* Luego no es lícito hacer oblación de todo cuanto se posee legítimamente.

2. Más aún: en ese mismo libro se prohibe ofrecer en la casa de Dios *el precio pagado por un perro.* Pero es evidente que es justa la posesión de lo pagado por un perro en una venta justa. Luego no es lícito hacer oblación de todos los bienes poseídos legítimamente.

3. Todavía más: en Mal 1,8 se nos dice: *Si se ofrece lo que está cojo o enfermo, ¿acaso no se obra mal?* Pero es lícito poseer un animal cojo o enfermo. Luego, según parece, no de todo lo justamente poseído se puede hacer oblación.

En cambio está lo que se dice (Prov 3,9): *Honra al Señor con los bienes de tu hacienda.* Pero a la hacienda del hombre pertenece todo cuanto posee justamente. Luego de todo lo justamente poseído se puede hacer oblación.

Solución. *Hay que decir:* Que, como escribe San Agustín [10] en su libro *De Verb. Dom.*: *Si, después de haber robado a un inválido, con parte de los despojos sobornases a un juez para que dictara sentencia a tu favor, es tan grande la fuerza de la justicia, que una acción así a ti mismo tendría que parecerte mal. Y tu Dios no es cual no debes ser tú.* Es por lo que se nos dice en Eclo 34,21: *Impura es la oblación de quien inmola lo injustamente adquirido.* Por lo que está claro que no se puede hacer oblación de los

7. L.3 super 17,26: ML 26,132; cf. S. AGUSTÍN, *In Io.* tr.62 super 13,28: ML 35,1803; GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 12 q.1 can.17 *Hebebat:* RF 1,683. 8. Cf. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 10, q.1 can.15 *Hanc consuetudimm:* RF 1,616. 9. *Dig.* 1.12 tit.5 leg. *Idem si:* KR 1,201a. 10. *Serm. ad popul.* serm.113 c.2: ML 38,649.

b. Los objetivos de las ofrendas o mandas son el mantenimiento del culto divino, el sustento de los ministros del culto y el cuidado de los pobres, los cuales han sido siempre los predilectos de la Iglesia. Entre los pobres están los monjes y demás religiosos, a los cuales, cuando son verdaderamente pobres, la Iglesia tiene la obligación de cuidarlos por su título de pobreza (ad 2).

bienes que se han adquirido o se poseen injustamente.

En la antigua ley, en que todo era figura, a algunas cosas, por lo que significaban, se las tenía por impuras, y era ilícito ofrecerlas; pero en la nueva ley a toda criatura de Dios se la considera pura, conforme a lo que se nos dice en la carta a Tito 1,15. Así, pues, por razón de su naturaleza, cualquier cosa legítimamente poseída puede servir de oblación. Sólo accidentalmente ocurre que un bien legítimamente poseído no pueda ofrecerse. Por ejemplo, cuando tal ofrenda va en perjuicio de otro, como en el caso del hijo que ofrece a Dios lo que tiene obligación de emplear para el sustento de su padre, lo cual reprueba el Señor (Mt 15,5), o también por razones de escándalo, menosprecio o cosas por el estilo [c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que en la antigua ley se prohibía ofrecer el precio de la prostitución por su impureza. En la nueva ley, en cambio, por razón de escándalo: para que nadie piense que la Iglesia está a favor del pecado si acepta la ofrenda que se le hace de lo que pecando se ha obtenido.

2. *A la segunda hay que decir:* Que al perro, según la ley, se le tenía por animal impuro. Otros animales impuros, a pesar de serlo, eran rescatados y se podía ofrecer su precio, según aquello del Lev, últ., 27: *Si se trata de un animal impuro, lo rescatará el que lo ofreciere.* Pero al perro ni se le ofrecía ni se le rescataba: fuera porque los idólatras empleaban perros en los sacrificios a los ídolos, o también porque eran símbolo de la rapiña, que no puede constituir materia de oblación (Is 61,8). A pesar de todo, esta prohibición cesó en la nueva ley.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la ofrenda de un animal ciego o cojo se hacía ilícita por tres razones. La primera, por razón de aquel a quien se destinaba. De ahí aquellas palabras de Mal 1,8: *Si ofrecéis para inmolarlo un animal ciego, ¿acaso no obráis mal?* Pues convenía que en los sacrificios no hubiese defecto alguno. La segunda, por menosprecio. Porque allí mismo se añade en el versículo 12: Vosotros profanasteis mi nombre diciendo: *La mesa del Señor está contaminada, y lo que se pone sobre ella es despreciable.* La tercera, por un voto hecho anteriormente, por el que el hombre se comprometió a dar íntegro lo que había prometido. De ahí lo que se añade allí mismo (v.14): *Maldito el fraudulento, que, teniendo en el rebaño machos y habiendo hecho un voto, sacrifica a Dios lo estropeado.*

Estas mismas razones siguen en pie en la nueva ley. Pero, si cesasen, tal oblación no sería ilícita.

ARTICULO 4

¿Obliga a todos los hombres el pago de las primicias?

Objeciones por las que parece que no obliga a todos el pago de las primicias.

1. En Ex 13,9, después de haber dado la ley de los primogénitos, se añade: *Esto será como señal en tu mano,* con lo que parece que se trata de un precepto ceremonial. Pero los preceptos ceremoniales no son obligatorios en la nueva ley. Luego no obliga el pago de las primicias.

2. Más aún: las primicias se ofrecían al Señor por algún beneficio especial hecho por El a su pueblo. De ahí lo que se dice en Dt 26,2.3: *Tomarás las primicias de todas tus cosechas, te presentarás al sacerdote en funciones durante esos días, y le dirás: «Yo confieso hoy delante del Señor, tu Dios, que he entrado en la tierra que El juró a nuestros padres que nos había de dar».* Luego las demás naciones no están obligadas al pago de las primicias.

3. Todavía más: lo que uno tiene obligación de cumplir debe estar bien determinado. Pero la cantidad de las primicias no se determina ni en la nueva ni en la antigua ley. Luego no están los hombres obligados necesariamente al pago de las primicias.

En cambio está lo que se dice [11]: *Todo el pueblo tiene obligación de pagar a los sacerdotes los diezmos y primicias a las que tienen derecho, tal como hemos decretado.*

Solución. *Hay que decir:* Que las primicias pertenecen a alguna de las clases de oblaciones, porque se ofrecen a Dios con especial profesión de homenaje, conforme se lee

11. Cf. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 16, q.7 can.1 *Decimas:* RF 1,800

c. En el modo de hacer las ofrendas religiosas hay que evitar siempre el escándalo, el olvido, o la injusticia ante quienes estamos obligados, como son los hijos con sus padres, los ricos con los pobres, los beneficiados con sus bienhechores y los fieles con sus sacerdotes.

en Dt 26,3- Tal es el motivo por el que allí mismo (v.4) se añade: *El sacerdote, tomando la cesta de las primicias de manos de quien las trae, la pondrá delante del altar del Señor, tu Dios.* Y a continuación (v. 10) se añade le manda que diga: *Por ello ofrezco ahora los frutos de la tierra que el Señor me dio.* Se ofrecían, pues, las primicias por una causa especial, a saber: en reconocimiento del beneficio divino, como queriendo testimoniar con ellas que recibían de Dios los frutos de la tierra y que, por tanto, se sentían obligados a ofrecer parte de ellos a Dios, según aquello de 1 Par, últ, 14: *Lo que recibimos de tu mano, te lo damos.* Y, puesto que a Dios debemos ofrecerle lo mejor, se preceptuó ofrecerle las primicias, como porción principal de los frutos de la tierra. Y habida cuenta de que *al sacerdote se le instituye en favor del pueblo en las cosas que se refieren a Dios* (Heb 5,1), por eso las primicias ofrecidas por el pueblo se las destinaba al uso de los sacerdotes, por lo cual leemos (Núm 18,8): *Habló así el Señor a Aarón: Mira que te encomiendo la guarda de mis primicias.*

Pertenece asimismo al derecho natural el que el hombre ofrezca en honor de Dios parte de las cosas que El le ha dado. Pero el que esta parte se entregue a tales personas, o se tome de los primeros frutos, o en tal cantidad, esto, ciertamente, se determinó en la antigua ley por derecho divino; en la nueva se lo determinó por una disposición eclesiástica por la que los hombres quedan obligados a pagar las primicias según las costumbres de cada lugar y la necesidad de los ministros de la Iglesia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que los preceptos ceremoniales eran propiamente prefiguraciones del futuro, y así cesaron ante la presencia de la verdad prefigurada. Por el contrario, la ofrenda de las primicias simbolizaba un beneficio pasado, que, según el dictamen de la razón natural, daba origen a un deber de gratitud. Por eso, esta obligación, en lo que tiene de general, permanece.

2. *A la segunda hay que decir:* Que las primicias se ofrecían en la antigua ley no sólo por el beneficio de la tierra de promisión que Dios les había dado, sino también por el de los frutos de la tierra dados por Dios. Por eso se lee (Dt 26,10): *Ofrezco las primicias de los frutos de la tierra que el Señor Dios me ha dado.* Y esta segunda causa es común a todos los hombres.

Puede decirse también que así como la tierra de promisión fue un beneficio especial de Dios, de igual modo fue beneficio general hecho a todo el género humano la concesión del dominio de la tierra, según aquellas palabras del salmo 113,16: *El ha dado la tierra a los hijos de los hombres.*

3. *A la tercera hay que decir:* Que, conforme escribe San Jerónimo[12]: *Por tradición recibida de nuestros mayores sabemos que, los que más, daban como primicias a los sacerdotes la cuadragésima parte, y los que menos, la sexagésima.* Parece, pues, que entre estos dos extremos debe fijarse la cuantía de las primicias que deben ofrecerse, de acuerdo con las costumbres del lugar. Se obró, sin embargo, razonablemente al no concretar con una ley la cantidad exacta de las primicias, porque, como ya hemos dicho (sol.), se las da a manera de ofrenda, y es esencial en las ofrendas el que sean voluntarias.

12. Etymol. XVII 3,3.

CUESTIÓN 87

Los diezmos[a]

Trataremos ahora de los diezmos. Sobre esta materia planteamos cuatro problemas:

1. ¿Es obligatorio—b ajo precepto—el pago de los diezmos?—2. ¿Deque cosas se deben dar los diezmos?—3. ¿A quiénes se deben dar?—4. ¿Quiénes están obligados a pagarlos?

ARTICULO 1

¿Están obligados los hombres con necesidad de precepto al pago de los diezmos?

In Mt. 23; *In Heb. 1* lec.1.2; *Quodl. 2* q.4 a.3; *Quodl.* 6 q.5 a.4

Objeciones por las que parece que no están los hombres obligados bajo precepto al pago de los diezmos.

1. Porque el precepto de pagar los diezmos se dio en la ley antigua, como consta por estas palabras (Lev 27,30): *Todos los diezmos de la tierra, así de la cosecha en grano como de los frutos de los árboles, son del Señor;* y más adelante (v.32): *Las décimas del ganado ovino, bovino y caprino, de todo cuanto pasa bajo el cayado del pastor, será consagrado al Señor.* Pero este precepto no puede incluirse en el grupo de los preceptos morales, pues la razón natural no dicta el que deba preferirse la décima parte a la novena o la undécima. Luego se trata de un precepto judicial o ceremonial. Ahora bien: como antes se dijo (1-2 q.103 a.3; q.104 a.3), en el actual tiempo de la gracia, los hombres no estamos obligados a cumplir ni los preceptos ceremoniales ni los judiciales de la antigua ley. Luego tampoco al pago de los diezmos.

2. Más aún: sólo aquello estamos obligados a observar los hombres, en los tiempos de gracia, que Cristo nos ha mandado por medio de sus apóstoles, conforme lo que se nos dice (Mt, últ., 20): *Enseñándoles a guardar todo cuanto os he mandado;* y a lo que dice San Pablo (Hech 20,27): *Pues yo no anduve con subterfugios al anunciaros todo el plan de Dios.* Pero ni la enseñanza de Cristo ni la de los apóstoles contiene nada referente al pago de los diezmos, pues las palabras del Señor (Mt 23,23): *Bien estuvo hacer aquello,* parece que deben referirse al tiempo pasado de las observancias legales, como dice San Hilario en su comentario *Super Mt.* [1]: *Este diezmo de las legumbres, útil para prefigurar los sucesos futuros, no debía omitirse.* Luego los hombres, en el actual tiempo de la gracia, no están obligados al pago de los diezmos.

3. Y también: los hombres en este tiempo de la gracia no estamos más obligados a las observancias legales que los de antes de la ley. Pero los de antes de la ley no daban los diezmos obedeciendo a un mandato, sino únicamente en cumplimiento de un voto, pues leemos que Jacob (Gén 28,20) hizo un voto diciendo: *Si Dios está conmigo y me protege en el camino por el que ando, etc., te ofreceré el diezmo de todo cuanto me dieres.* Luego tampoco los

1. Super 24: ML 9,1050.

---

a. Los diezmos, existentes legalmente en la Iglesia de otros tiempos, los presenta Santo Tomás en un contexto muy en consonancia con el espíritu de libertad evangélica y con la sensibilidad de la sociedad secularizada de hoy día. La importancia actual de los diezmos está en relación con la conciencia que todos los fieles cristianos han de tener de la obligación de sustentar con bienes materiales a los encargados de difundir los bienes espirituales. La finalidad inmediata de los diezmos es sustentar al clero, pero su objetivo final es reverenciar a Dios, por ser El la fuente de todos los bienes espirituales y materiales. En el derecho actual de la Iglesia no se exigen legalmente los diezmos, y la obligación moral de los fieles, fundada en el derecho natural, del sostenimiento de los ministros del culto se realiza mediante contribuciones estatales, contribuciones libres de los ciudadanos, limosnas, etc. En fin, es preciso equilibrar la generosidad de los fieles y las necesidades del clero, excluyendo la avaricia clerical o el comercio inadecuado, pues los diezmos presuponen una necesidad, y donde no exista tal necesidad sería escandaloso el exigirlos.

del tiempo de la gracia estamos obligados a pagar los diezmos.

4. Además: los hombres en la antigua ley estaban obligados a pagar tres clases de diezmos. Una se pagaba a los levitas, por lo que se dice (Núm 18,24): *Los levitas se contentarán con la ofrenda de los diezmos que he puesto aparte para sus usos y menesteres.* Había otra clase de diezmos de los que está escrito (Dt 14,22-23): *Separarás la décima parte de todos los frutos cosechados cada año en tus tierras y comerás en la presencia del Señor, tu Dios, en el lugar que El elija.* Y, finalmente, una tercera, de la que en el mismo capítulo (v.28-29) se añade: *De tres en tres años pondrás aparte otro diezmo de todos los productos de ese tiempo y lo dejarás a la entrada de tu casa, y vendrá el levita, que no tiene otra porción ni otra herencia entre vosotros, y el extranjero, el huérfano y la viuda que conviven contigo en tu ciudad, y comerán y se saciarán.* Pero a los diezmos de la segunda y tercera clase no estamos obligados los hombres en el actual tiempo de la gracia. Luego tampoco a los de la primera.

5. Todavía más: lo que se debe sin determinación de tiempo obliga bajo pena de pecado si ordinariamente no se paga. Por tanto, si los hombres, en el actual tiempo de la gracia, estuviesen obligados bajo precepto al pago de los diezmos, en los lugares donde no se pagan estarían todos en pecado mortal y, por consiguiente, incurrirían también en él los ministros de la Iglesia por hacer la vista gorda. Pero esto parece un despropósito. Luego los hombres en el actual tiempo de la gracia no están obligados necesariamente al pago de los diezmos.

En cambio está lo que San Agustín[2] dice, y hallamos también en el *(Decreto de Graciano) XVI q. 1*[3]: *El pago de los diezmos constituye una deuda: quien se niega a pagarlos retiene bienes ajenos.*

Solución. *Hay que decir:* Que los diezmos en la antigua ley se daban para el sustento de los ministros, por lo que se dice en Mal 3,10: *Traed todos los diezmos a mi granero, para que haya alimentos en mi casa.* De donde se deduce que el precepto del pago de los diezmos era en parte moral, como dictado por la razón natural, y en parte judicial, por proceder su fuerza obligatoria de su institución divina. En efecto, la razón natural dicta que el pueblo provea de lo necesario a los ministros encargados para bien del mismo del culto divino; al igual que debe sostener a su costa a quienes cuidan del bien común, como son los príncipes, los soldados y cualesquiera otros. De ahí el argumento del Apóstol (1 Cor 9,7) basado en las costumbres humanas: *¿Quién jamás milita a sus propias expensas? ¿Quién planta una viña y no come de sus frutos?* Pero la determinación de la parte que en concreto se debía entregar a los ministros del culto divino no es de derecho natural, sino introducida por disposición divina de acuerdo con las condiciones de vida del pueblo al que se daba la ley. Estando éste dividido en doce tribus, la duodécima entre ellas, o sea, la de Leví, dedicada toda ella al servicio del culto divino, carecía de posesiones, por lo que convenía establecer, y así se hizo, que las once tribus restantes le diese el diezmo de sus cosechas (Núm 18,21) para que los levitas viviesen con cierto desahogo, y porque no habrían de faltar quienes por negligencia incumpliesen esta ley. Así, pues, en cuanto a la determinación de la décima parte, tal ley era un precepto judicial, al igual que muchas otras, dadas allí especialmente para mantener la igualdad entre unos y otros en conformidad con las peculiaridades de aquel pueblo. A todas estas leyes se les da el nombre de judiciales, aunque esto lógicamente no es óbice para que con ellas se simbolice el futuro, como sucedía con todos sus hechos, según aquellas palabras (1 Cor 10,11): *Todas estas cosas les sucedían a ellos en figura.* Coinciden en esto con los preceptos ceremoniales, establecidos principalmente para significar algo futuro. De ahí el que también el precepto de pagar los diezmos tenga su valor simbólico, por el hecho de que la décima parte es signo de perfección. Y lo es porque el diez es, en cierto modo, número perfecto, por ser el primer límite de todos los números, más allá del cual éstos no pasan, sino que se repiten a partir del uno. Se queda el contribuyente con las otras nueve partes como queriendo dar a entender que lo suyo es la imperfección, y que la perfección, que Cristo ha de traer, hay que esperarla de Dios. Eso sí, a pesar de todo, el precepto de los diezmos no es ceremonial, sino judicial, como se ha dicho.

Existe también esta diferencia entre los preceptos ceremoniales y los judiciales de la

2. *Serm. suppos.* serm.277: ML 39,2268.

3. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 16 q.1 can.66 *Decimas:* RF 1,784.

ley, conforme a lo expuesto (1-2 q.104 a.3): que es ilícita la observancia de los ceremoniales en los tiempos de la nueva ley; los judiciales, en cambio, aunque no obligan en los tiempos de la gracia, pueden observarse sin pecado; y pueden incluso ser obligatorios si así lo establece la autoridad competente. Y así como hay un precepto judicial de la antigua ley que ordena que devuelva cuatro ovejas quien haya robado una (Ex 22,1) —precepto que, si un rey renovase, sus subditos tendrían obligación de cumplir—, hay asimismo un mandamiento de la Iglesia, la cual con sentido humanitario y haciendo uso de su autoridad, obliga a los suyos en estos tiempos de la nueva ley al pago de los diezmos. Lo hace, sin duda, para que el pueblo del Nuevo Testamento dé a sus ministros más que el pueblo del Antiguo a los suyos por el hecho de que el pueblo de la nueva ley está obligado a una perfección mayor, según aquello de Mt 5,20: *Si no abunda vuestra justicia más que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos;* y habida cuenta, asimismo, de que los ministros del Nuevo Testamento superan en dignidad a los del Antiguo, como demuestra el Apóstol (2 Cor 3,7).

Así, pues, es manifiesto que los hombres están obligados a pagar los diezmos en parte por derecho natural y en parte porque así lo manda la Iglesia, la cual, pesadas las circunstancias de tiempo y personas, podría determinar que se pagase una cantidad distinta de la que se paga [b].

Respuesta a las objeciones: 1. Basta y sobra con lo dicho para responder *a la primera.*

2. *A la segunda hay que decir.* Que el precepto del pago de los diezmos, en lo que tenía de moral, lo recogió el Señor en el Evangelio cuando dijo (Mt 10,10): *Digno es el obrero de su recompensa.* Y otro tanto dice el Apóstol (1 Cor 9,4ss). Mas la determinación exacta de la cantidad que hay que pagar está reservada a la Iglesia.

3. *A la tercera hay que decir.* Que antes de la antigua ley no había determinados ministros encargados del culto divino. No obstante, se nos dice que los primogénitos eran los sacerdotes, y ellos recibían porción doble. Por tanto, aún no se había determinado la parte que debería entregarse a los ministros del culto, sino que cuando oficiaban, cada cual les daba espontáneamente lo que bien le parecía. Así es como Abrahán, por cierto instinto profético, dio el diezmo a Melquisedec, sacerdote del Dios altísimo (Gen 14,20). Y algo semejante hizo Jacob al comprometerse con voto a dar el diezmo; aunque no parece que hubiese hecho el voto como obligándose con él a entregarlo a algún ministro, sino a destinarlo al culto divino, o sea, a la oblación de sacrificios; de ahí lo que expresamente dice: *Te ofreceré el diezmo.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Que la segunda clase de diezmos, los que se reservaban para la oblación de sacrificios, en la nueva ley ya no tienen razón de ser por el cese de las víctimas legales. Por el contrario, los de la tercera clase, los que debían comer juntamente con los pobres, en la nueva ley son más cuantiosos, porque el Señor no sólo manda entregar a los pobres la décima parte, sino todo lo superfluo, según aquel texto de Lc 22,41: *Lo que os sobra, dadlo como*

---

b. Santo Tomás afirma que sustentar a los ministros de culto es de derecho natural; pero la institución de los diezmos es de derecho legal. Esta doctrina la encuadra el Doctor Angélico en el contexto veterotestamentario de los preceptos morales, en referencia a la razón y ley natural, y de los preceptos ceremoniales y legales, en referencia a la institución o ley positiva. Los primeros, referidos a realidades humanas, originan un deber moral (al que puede añadirse un deber legal); y los segundos, referidos a la ley de Dios, originan un deber legal. Por eso, los primeros son permanentes, mientras que los segundos son temporales, en relación con los diversos estadios de la ley divina; no podemos en el Nuevo Testamento cumplir las leyes cultuales o sociales del Antiguo Testamento, como si Cristo no se hubiera encarnado todavía (cf. I-II q.99 a.2-4; q.104 a.3; II-II q.86 a.4 ad 1). Los diezmos, fundados en una norma moral y expresados en una norma legal, han obligado preceptivamente en algunos períodos históricos de la Iglesia, de acuerdo con las obligaciones de ésta y con las circunstancias de tiempo y lugar. Ahora bien: el modo de pedir los diezmos debe ser sin escándalo, de manera que se busque siempre, no los bienes del mundo, sino el bien espiritual de los fieles (ad 5). El fundamento de la obligatoriedad moral de los diezmos está en relación con la obligación que tiene la Iglesia de cuidar a los pobres (ad 4; a.3 ad 1; a.4 ad 4). Santo Tomás, citando a San Jerónimo, afirma que el Señor tenía dinero para los pobres (cf. II-II q.86 a.2), y el Cardenal Cayetano escribe: «El sacerdote es el padre de los pobres, a imitación de Jesucristo, de quien nos consta tenía dinero para sustentarse él y sus discípulos, y también para hacer limosnas» (Comentario a este artículo primero).

limosna. Incluso los mismos diezmos que se dan a los ministros deben ellos distribuirlos, poniéndolos al servicio de los pobres.

5. *A la quinta hay que decir:* Que los ministros de la Iglesia deben preocuparse más de promover el bien espiritual del pueblo que de recoger los bienes temporales. Tal es la causa por la que el Apóstol no quiso usar del derecho que el Señor le había concedido, a saber: el de ser sustentado por aquellos a quienes predicaba el Evangelio, para no poner con ello algún impedimento al Evangelio de Cristo (1 Cor 9,12). Y no pecaban, a pesar de todo, quienes no le socorrían, ya que, de lo contrario, el Apóstol no hubiese dejado de corregirlos. Es igualmente laudable la conducta de los ministros de la Iglesia que no reclaman los diezmos eclesiásticos donde no se podría hacer sin escándalo, por la falta de costumbre o por alguna otra causa. Y no están, a pesar de todo, en estado de condenación aquellos que no los pagan en donde la Iglesia no los pide: a no ser, si acaso, por obstinación, en el supuesto de que hayan hecho propósito de no pagarlos aun cuando se los pidiesen.

ARTICULO 2

¿Hay obligación de dar los diezmos de todas las cosas?

Objeciones por las que parece que los hombres no están obligados a dar los diezmos de todas las cosas.

1. El pago de los diezmos parece haber sido introducido por la antigua ley. Pero en la antigua ley no se da ningún precepto acerca de los diezmos personales (llamamos así a los que se pagan de lo que una persona adquiere por su propio trabajo, por ejemplo, con el comercio o la milicia). Luego nadie está obligado a pagar el diezmo de tales bienes.

2. Más aún: no debe hacerse oblación de lo mal adquirido, como antes dijimos (q.86 a.3). Pero las oblaciones que se hacen directamente a Dios parece que pertenecen con mayor razón al culto divino que los diezmos que se dan a sus ministros. Luego tampoco se deben pagar los diezmos de lo mal adquirido.

3. Y también: en el Levítico (últ., 30,32) no se manda pagar el diezmo a no ser *de los productos de la tierra, de los frutos de los árboles y de los animales que pasan bajo la vara del pastor.* Pero, además de todo esto, hay otras cosas menudas de las que el hombre obtiene beneficios, tales como las hierbas que nacen en el huerto, y de lo demás por el estilo. Luego tampoco de nada de esto hay obligación de dar el diezmo.

4. Todavía más: no puede pagar el hombre sino lo que tiene en su poder. Ahora bien: no todo cuanto el hombre recoge como fruto de la tierra o de los animales permanece en su poder, pues hay cosas que le son arrebatadas por el hurto o la rapiña; otras pasan, porque las vende, a ser propiedad ajena; y otras, finalmente, las debe a distintas personas, por ejemplo, el pago de los tributos a los príncipes y el salario a los obreros. Luego no hay obligación de pagar el diezmo de tales bienes.

En cambio está lo que leemos (Gén 28,22): *De todo lo que me dieres, te ofreceré el diezmo.* Pero todo lo que el hombre tiene es don de Dios. Luego de todo debe dar el diezmo[c].

Solución. *Hay que decir:* Que se ha de juzgar de cada cosa atendiendo, ante todo y sobre todo, a su raíz. Mas la raíz en que se funda el pago de los diezmos es la obligación de recompensar con bienes temporales a los sembradores de bienes espirituales, según aquello del Apóstol (1 Cor 9,11): *Si sembramos en vosotros bienes espirituales, ¿qué mucho que recojamos bienes materiales?* En esto se funda, pues, la Iglesia para exigir el pago de los diezmos. Ahora bien: todo cuanto posee el hombre se halla comprendido en el grupo de los bienes materiales. Por tanto, de todo cuanto posee tiene que pagar los diezmos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que había una razón especial para que en la antigua ley no se diera un precepto acerca de los diezmos personales. Se fundaba en la condición especial de aquel pueblo. Y es que en él las otras tribus tenían todas ellas posesiones

c. La obligación moral de pagar los diezmos incluye la décima parte de todas las ganancias extraídas del trabajo personal o de las posesiones, mientras sean bienes legítimamente adquiridos. Se incluyen también los bienes espirituales, como la cultura. Sin embargo, seria indigno por parte de la Iglesia exigirlos minuciosamente.

con las que podían proveer suficientemente a los levitas, que carecían de ellas; si bien es verdad que no se les prohibía a estos últimos la obtención de beneficios con otras ocupaciones honestas. En cambio, el pueblo de la nueva ley está esparcido por todo el mundo, y una gran mayoría de fieles no tiene posesiones, sino que vive a base de algún negocio. Estos no contribuirían con nada al sustento de los ministros si no pagasen los diezmos del fruto de su trabajo. Por si fuera poco, a los ministros de la nueva ley se les prohibe inmiscuirse en negocios lucrativos, según aquello de 2 Tim 2,4: *Ninguno de los que militan para Dios debe andar metido en negocios seculares.* De ahí el que en la nueva ley haya obligación de pagar los diezmos personales, según la costumbre del país y la necesidad de los ministros. De ahí también lo que San Agustín[4] dice, y encontramos asimismo en XVI q.1 cap. *Décimas*[5]: *Para el diezmo del lucro de la milicia, del negocio y de la industria.*

2. *A la segunda hay que decir:* Que los bienes se adquieren mal de dos modos. Primero, porque la misma adquisición es injusta, como cuando provienen del robo o de la usura, en cuyo caso el hombre está obligado a restituirlos, no a dar el diezmo de ellos. Sin embargo, si un usurero compra un campo con lo ganado mediante la usura, debe pagar el diezmo de los frutos que recoge, ya que tales frutos no proceden de la usura, sino que son don de Dios. Segundo, por emplear para adquirirlos medios deshonestos, como en el caso de la prostitución, la farándula y otros similares. Estos no hay obligación de restituirlos. De ahí el que deba pagarse el diezmo de ellos como cualquier otro diezmo personal. La Iglesia, sin embargo, no debe aceptarlos mientras vivan en pecado quienes los ofrecen, para no dar la impresión de ser cómplice del mismo; pero, una vez que se hayan arrepentido, no hay inconveniente en recibirlos.

3. *A la tercera hay que decir.* Que de lo que se ordena a un fin se ha de juzgar cual corresponde a tal fin. Los diezmos, pues, deben pagarse no fijándose en la naturaleza de lo que se da, sino en el fin con que se dan, que es ayudar a los ministros, con cuya dignidad está reñido el que reclamen aún lo más menudo con todo rigor. Tal proceder, en efecto, se lo tomarían a mal, como el Filósofo enseña en el IV *Ethic.*[6]. Y éste es el motivo por el que la antigua ley no determinó nada acerca del pago de estas pequeneces, sino que lo dejó al arbitrio de quien quisiera pagarlos, por aquello de que lo muy pequeño casi no se tiene en cuenta. De ahí que los fariseos, como reivindicando para sí la perfecta observancia de la ley, pagasen incluso el diezmo de tales minucias (Mt 23,23). Y no es por esto por lo que el Señor los reprende, sino únicamente porque menospreciaban lo más importante, o sea, los preceptos espirituales. Nos da a entender, sin embargo, que por su minuciosidad eran más bien encomiables cuando dice: *Bien estaba el practicar tales cosas,* refiriéndose sin duda a los tiempos de la ley, como expone el Crisóstomo[7]. Parece asimismo que en todo esto hay más de conveniencia que de obligación. Y así, en la actualidad, nadie está obligado a pagar los diezmos de estas menudencias, a no ser, si acaso, por la costumbre del país.

4. *A la cuarta hay que decir.* Que de los bienes hurtados o robados no está obligado el dueño a pagar los diezmos hasta que los recupere, a no ser que el daño le sea achacable por su propia culpa o negligencia, pues no por ello la Iglesia debe sufrir daño alguno. Pero en el supuesto de que venda el trigo antes de pagar los diezmos, puede la Iglesia exigirlos no tan sólo al comprador, por tener en su poder la parte que le pertenece a ella, sino también al vendedor, que, en lo que está de su parte, es culpable de este fraude. Mas si uno de los dos paga, el otro no está obligado a pagar. Se debe pagar, pues, el diezmo de los frutos de la tierra en cuanto que son un don de Dios. De donde se sigue que el pago de los diezmos no es de menos importancia que el de los tributos o el del salario debido a los obreros. Por tanto, no deben deducirse los tributos[8] y el salario de los obreros[9] antes de pagar los diezmos, sino que se han de tomar de la totalidad de los frutos[10].

4. *Serm. suppos.* serm.277: ML 39,2267. 5. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 16 q.1 can.66 *Decimas:* RF 1,784. 6. C.2 n.8 (BK 1122b8): S. TH., lect.6. 7. Ps.-CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Mt.,* hom.44 super 23,24: MG 56,883. 8. Cf. *Decr. Gregor. IX,* l.3 tit.30 c.33 *Cum non sit:* RF 2,568. 9. Cf. *Decr. Gregor. IX,* l.3 tit.30 c.7 *Cum homines:* RF 2,558. 10. Cf. *Decr. Gregor. IX,* l.3 tit.30 c.26 *Tua nobis:* RF 2,564.

ARTICULO 3

¿Se deben pagar los diezmos a los clérigos?

Objeciones por las que parece que no hay obligación de pagar los diezmos a los clérigos.

1. Se les daban en la antigua ley los diezmos a los levitas porque carecían de posesiones (Núm 18,23.24). Pero los clérigos en el Nuevo Testamento tienen no sólo las posesiones patrimoniales —en algunos casos—, sino también las eclesiásticas. Reciben, además, las primicias y las ofrendas por los vivos y difuntos. Luego está de sobra el pago de los diezmos.

2. Más aún: sucede a veces que un agricultor tiene su domicilio en una parroquia y cultiva campos que posee en otra; o que un pastor tiene su rebaño parte del año en los términos de una parroquia y el resto del año en los de otra; o que tiene su redil en una parroquia y apacienta en otra sus ovejas. Pero en estos y otros casos semejantes, no parece que pueda saberse a ciencia cierta a qué clérigos deben pagarse los diezmos. Luego no parece que deban pagarse los diezmos a determinados clérigos.

3. Todavía más: existe en algunos países la costumbre de que los soldados reciban de la Iglesia los diezmos a título de feudo. También reciben diezmos ciertos religiosos. Luego no parece que se dan sólo a los clérigos que tienen cura de almas.

En cambio está lo que leemos (Núm 18,21): *Yo di a los hijos de Leví todos los diezmos de Israel en posesión por el servicio que me prestan en el tabernáculo.* Pero los clérigos son los sucesores de los hijos de Leví en el Nuevo Testamento. Luego sólo a ellos deben pagarse los diezmos.

Solución. *Hay que decir:* Que, al hablar de los diezmos, se han de tener en cuenta dos cosas, a saber: el derecho a recibirlos y los bienes que se dan y designan con el nombre de diezmos [d]. El derecho a recibir los diezmos es espiritual, por ser correlativo al deber de cargar, pagándolos a los ministros del altar, con los gastos de su ministerio; y de recompensar con bienes temporales a quienes siembran en nosotros bienes espirituales (1 Cor 9,11), lo cual se refiere únicamente a los clérigos que tienen cura de almas. Por consiguiente, sólo ellos tienen tal derecho. En cambio, las cosas que se entregan y designan con el nombre de diezmos son bienes materiales. De ahí el que puedan redundar en beneficio de cualquiera y el que incluso los seglares puedan hacer uso de ellos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que en la antigua ley, como expusimos (a.1 ad 4), había diezmos especialmente destinados al socorro de los pobres. Pero en la nueva ley se dan los diezmos al clero, no para su sustento únicamente, sino también para socorrer con ellos a los pobres. No son, pues, algo superfluo, sino necesario para lograr este fin las posesiones eclesiásticas, las oblaciones y las primicias juntamente con los diezmos.

2. *A la segunda hay que decir:* Que los diezmos personales se deben a la iglesia de la parroquia en que se habita. En cambio, los diezmos de la tierra parece que pertenecen a la iglesia en cuyos términos se encuentran las fincas. Sin embargo, el derecho [11] establece que en esto debe uno atenerse a las costumbres de largo arraigo. En cuanto al pastor que en diversas épocas apacienta su rebaño en dos parroquias, debe pagar los diezmos a una y otra proporcionalmente. Y puesto que los frutos del rebaño provienen del pasto, se deben pagar sus diezmos a la iglesia en cuyo territorio pace el ganado más bien que a aquella en que se encuentra el redil.

3. *A la tercera hay que decir.* Al igual que la iglesia puede entregar a un laico lo que recibe como diezmo, también puede concederle que reciba los diezmos que ella debía percibir por un derecho reservado a sus ministros. Y esto puede ser por necesidad de la misma iglesia, como en el caso de los diezmos concedidos en feudo a los soldados, o para ayudar a los pobres, tales como las limosnas dadas a ciertos religiosos laicos

11. *Decr. Gregor. IX,* l.3 tit.30 c.18 *Cum sint:* RF 2,562; c.20 *Ad apostolicae:* RF 2,562.

d. Hay que distinguir entre el derecho a recibir los diezmos y el derecho a usarlos. El primero es exclusivo de los sacerdotes que tienen cuidado pastoral, pues se trata de un derecho espiritual; pero el segundo, como se trata de bienes materiales, puede pertenecer también a los seglares. Incluso, la Iglesia puede conceder a los seglares el privilegio de recibirlos, por motivos fundados, como el auxilio de los pobres, la ayuda de los religiosos necesitados, la defensa militar de los cristianos, etc.

o a los que no tienen cura de almas. Hay, sin embargo, ciertos religiosos que, por tener cura de almas, tienen derecho a recibir los diezmos.

ARTICULO 4

¿Están obligados también los clérigos a pagar los diezmos?

Objeciones por las que parece que incluso los clérigos están obligados a pagar los diezmos.

1. Por derecho común [12], la iglesia parroquial debe recibir los diezmos de las fincas que están en su territorio. Pero a veces los clérigos tienen fincas propias en el territorio de una iglesia parroquial, o se da el caso de que una iglesia tiene en otra posesiones eclesiásticas. Luego los clérigos, según parece, están obligados a pagar los diezmos de sus fincas.

2. Más aún: algunos religiosos son clérigos y, a pesar de serlo, están obligados [13] a dar los diezmos a las iglesias por fincas que cultivan ellos mismos con sus propias manos. Luego, según parece, los clérigos no están exentos del pago de los diezmos.

3. Además: lo mismo que se preceptúa (Núm 18,21) que los levitas reciban los diezmos del pueblo, se les manda también a ellos que los den al Sumo Sacerdote (v.26ss). Luego por la misma razón que los laicos deben dar los diezmos a los clérigos, éstos están obligados a darlos al Sumo Pontífice.

4. Todavía más: lo mismo que los diezmos deben destinarse al sustento de los clérigos, se ha de subvenir también con ellos a las necesidades de los pobres. Luego si los clérigos están excusados del pago de los diezmos, por igual razón lo están los pobres. Pero esto segundo es falso. Luego también lo primero.

En cambio está lo que dice la decretal del papa Pascual II [14]: *Nuevo género de exacción es el que los clérigos exijan diezmos a los clérigos.*

Solución. *Hay que decir:* Que no puede ser la misma la causa del dar y del recibir, como tampoco la del hacer y el padecer. Puede suceder, no obstante, que, tratándose de diversas causas y dones diversos, sea uno mismo el que da y el que recibe, es decir, el sujeto agente y el paciente [e]. A los clérigos, pues, en cuanto que son ministros del altar, sembradores en el pueblo de bienes espirituales, los fieles les deben dar los diezmos. Y, según esto, los clérigos, en cuanto tales, esto es, en cuanto poseedores de bienes eclesiásticos, no están obligados al pago de los diezmos. Lo están, eso sí, por otras causas, a saber: por los bienes que poseen en propiedad, ya sea por haberlos heredado de sus padres, o por haberlos comprado, o porque los han adquirido de manera similar.

Respuesta a las objeciones: 1. *La primera objeción queda resuelta con lo que acabamos de decir:* porque los clérigos, lo mismo que los demás, están obligados a pagar los diezmos de sus propias posesiones a la iglesia parroquial, aunque formen parte de la misma, ya que una cosa es tener algo como propio y otra como bien común. Los bienes eclesiásticos no están obligados a pagar los diezmos, aunque se hallen en los términos de otra parroquia.

2. *A la segunda hay que decir:* Que los religiosos clérigos, si tienen cura de almas, por el hecho de dispensar al pueblo bienes espirituales, no sólo no tienen obligación de dar los diezmos, sino que están facultados para recibirlos. Pero es distinto el caso de los restantes religiosos, aun tratándose de clérigos, que no proveen al pueblo de bienes espirituales. Estos están obligados por derecho común a dar los diezmos, si bien gozan de cierta inmunidad por diversas concesiones hechas a su favor por la Sede Apostólica [15].

3. *A la tercera hay que decir:* Que en la antigua ley las primicias se debían a los sacerdotes y las décimas a los levitas. Y como los levitas estaban subordinados a los sacerdotes, el Señor mandó que ellos, en lugar de primicias, pagasen al Sumo Sacerdote el diezmo del diezmo. De ahí, por la misma razón, el que

12. Cf. *Decr. Gregor. IX,* 1.3 tit.30 c.7 *Cum homines:* RF 558. 13. Cf. *Decr. Gregor. IX,* 1.3 tit.30 c.27 *Ex parte:* RF 2,565; c.34 *Nuper abbates:* RF 2,568. 14. *Append. Conc. Lateran.:* MA 22,332; cf. *Decr. Gregor. IX,* 1.3 tit.30 c.2 *Novum genus:* RF 2,556. 15. *Decr. Gregor. IX,* 1.3 tit.30 c.3 *Ex multiplici:* RF 2,556; c.27 *Ex parte:* RF 2,565; c.12 *Ad audienciam nostram:* RF 2,560.

e. En los clérigos que tienen cuidado pastoral hay que distinguir el derecho de recibir, en cuanto tales, y el derecho de dar, en cuanto cristianos.

ahora los clérigos deberían pagar el diezmo al Sumo Pontífice, si así lo exigiera, pues la razón natural dicta que a la persona que tiene a su cargo el bien común del pueblo se la provea de los recursos con que llevar a cabo lo que a todos interesa.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que los diezmos deben llegar como ayuda a los pobres a través de la administración de los mismos por los clérigos. Por tanto, no hay motivo para que los pobres los reciban, sino que están obligados a darlos.

CUESTIÓN 88

El voto [a]

A continuación trataremos del voto, por el que se promete una cosa a Dios (cf. q.85, introd.). Y sobre este tema hacemos doce preguntas:

1. ¿Qué es el voto?—2. ¿Qué cosas son materia de voto?—3. ¿Hay obligación de cumplirlo?—4. ¿Conviene hacer votos?—5. ¿De qué virtud es acto el voto?—6. ¿Hay mayor mérito en la acción con voto que sin él?—7. ¿Qué es lo que da solemnidad al voto?—8. ¿Pueden hacer votos los que están bajo la potestad de otros?—9. ¿Pueden los niños obligarse con voto a entrar en religión?—10. ¿Se pueden dispensar o conmutar los votos?—11 ¿Puede dispensarse el voto solemne de continencia?—12. ¿Se debe recurrir al superior para obtener la dispensa del voto?

ARTICULO 1

¿Consiste el voto solamente en el propósito de la voluntad?

In Sent. 4 d.38 q.1 q.ª1

Objeciones por las que parece que el voto consiste únicamente en el propósito de la voluntad.

1. Para algunos [1], el voto es la concepción de un buen propósito *por el que, con firme deliberación, alguien se obliga ante Dios a hacer una cosa o a no hacerla.* Pero concebir un buen propósito, con todo lo que esto conlleva, puede consistir en un solo movimiento de la voluntad. Luego el voto consiste en el solo propósito de la voluntad.

2. Más aún: el mismo nombre de *voto* se deriva, al parecer, de voluntad: pues se dice que uno hace según su propio voto aquello que hace voluntariamente. Pero el propósito es un acto de la voluntad, mientras que la promesa lo es de la razón. Luego el voto consiste únicamente en un acto de la voluntad.

3. Todavía más: el Señor dice (Lc 9,62): *Nadie que después de poner la mano en el arado vuelve su vista atrás es apto para el reino de los délos.* Pero uno, por el propio hecho de proponerse obrar bien, pone ya su mano en el arado. Luego, si mira hacia atrás, desistiendo de su buen propósito, no es apto para el reino de Dios. Por tanto, por sólo el buen propósito, está uno ya obligado ante Dios, aun cuando no haya hecho ninguna promesa. Luego, según parece, el voto consiste únicamente en el propósito de la voluntad.

En cambio está lo que leemos (Ecl 5,3): Si has hecho un voto a Dios, no tardes en cumplirlo: pues le desagradan la promesa infiel y la imprudente. Luego hacer un voto es prometer, y el voto es una promesa.

1. GUILLERMO ALTISIOD., *Summa Aurea* p.3 tr.22 c.1 q.1.

---

a. Santo Tomás estudia ampliamente el voto, en el contexto histórico de las polémicas habidas sobre la Vida Religiosa en su tiempo, presentando una síntesis doctrinal, fundada en la tradición y en la reflexión teológica, que se caracteriza por su originalidad, principalmente al proponer el voto como una ley que uno se da a sí mismo, a modo de promesa seriamente deliberada y libremente decidida de un bien voluntario y mejor; de este modo, Santo Tomás rompió con el voluntarismo y legalismo, propios de los juristas de su tiempo, quienes ofrecían un estatuto convencional y cambiante de los votos. En la estructura de esta cuestión 88 se presenta, primero, la doctrina teológica sobre la naturaleza entitativa y teológica del voto (a.1-7), y después dos problemas prácticos, que son: los sujetos capaces de hacer votos (a.8-9), y la dispensa del voto por causa extrínseca (a.10-12). El voto se estudia entre los actos exteriores de la virtud de la Religión, porque la materia sobre la que recae, la promesa, acto de la razón práctica mediante el cual nos consagramos a la santidad divina, es exterior. El voto ofrece a la honra de Dios algo nuestro, con lo cual nuestra débil voluntad adquiere firmeza en el bien. Lo que Dios nos dio, se lo devolvemos renovado por la gracia. El voto expresa también, de un modo eficaz, la donación de la voluntad, en lo cual consiste la devoción. En fin, la doctrina desarrollada en esta cuestión es importante por su contenido y por la influencia que ha tenido en la teología y en la praxis de la Iglesia.

Solución. *Hay que decir:* Que el voto implica cierta obligación de hacer o de omitir algo. Mas los hombres nos obligamos los unos a los otros por medio de promesas, y toda promesa es acto de la razón, facultad de ordenar [b]. Y es que, así como los hombres por el mandato o la súplica ordenan en cierto modo qué es lo que los otros deben hacer para ellos, de igual modo, por la promesa, ordenan qué es lo que ellos han de hacer para bien de los demás. Pero las promesas de hombre a hombre no pueden hacerse sino con palabras o cualesquiera otros signos exteriores. A Dios, en cambio, se le puede hacer una promesa sólo mentalmente, porque, como se nos dice (1 Re 16,7): *Los hombres ven lo que aparece fuera; Dios, en cambio, escudriña el corazón.* Nos valemos, sin embargo, en algunos casos, de palabras para excitarnos a nosotros mismos, como ya se dijo al tratar de la oración (q.83 a.12), o para poner a otros como testigos, de modo que desistamos de infringir el voto no sólo por el temor de Dios, sino también por respeto a los hombres. La promesa, a su vez, procede del propósito de hacer algo. Y el propósito, por su parte, exige previa deliberación: pues es un acto de la voluntad deliberada. Por tanto, se requieren necesariamente para el voto estas tres cosas: primero, la deliberación; segundo, el propósito de la voluntad; finalmente, la promesa, que es lo que constituye la esencia del voto. Sin embargo, se añaden, a veces, otras dos cosas como refuerzo del voto, a saber: la pronunciación de la palabra, según aquello del salmo 63,13: *Te cumpliré mis votos: los que pronunciaron mis labios;* y, a su vez, el testimonio de otras personas. De ahí las siguientes palabras del Maestro [2]: *El voto es testificación de una promesa voluntaria que debe hacerse a Dios, de cosas que son de Dios.* Bien es verdad que la palabra testificación podría referirse, hablando con propiedad, al testimonio interior.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la concepción de un buen propósito no se refuerza con la deliberación, a no ser cuando tal deliberación va seguida de una promesa.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la voluntad mueve a la razón a prometer algo de lo que está sometido a su imperio. Y, por tanto, al voto le viene el nombre de la palabra voluntad, porque, por así decirlo, ésta es su primer motor.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el que pone la mano en el arado ya hace algo. Sin embargo, el que sólo se lo propone, todavía no hace nada. En cambio, aquel que promete ya comienza a dar los primeros pasos, aunque no cumpla aún lo prometido: como aquel que pone la mano en el arado todavía no ara, pero pone ya manos a la obra.

ARTICULO 2

El voto que se hace, ¿debe tener siempre como materia un bien mejor?

In Sent. 4 d.38 q.1 q.ª2

Objeciones por las que parece que el voto que se hace no debe tener siempre como materia un bien mejor.

1. Porque llamamos bien mejor a lo que es materia de supererogación. Pero se hacen votos no sólo en materia de supererogación, sino también en cosas necesarias para nuestra salvación. Y así, *en el bautismo hacen los hombres el voto de renunciar al diablo y a sus pompas y de mantenerse en la fe,* como dice la *Glosa* [3] sobre aquellas palabras del salmo 75,12: *Haced votos al Señor, vuestro Dios, y cumplidlos.* Y Jacob hizo voto de *tener al Señor por su Dios* (Gén 28,21). Pero las cosas de que aquí se trata son del todo necesarias para nuestra salvación. Luego los votos no se hacen sólo de un bien mejor.

2. Más aún: nos consta que a Jefté se le menciona en el catálogo de los santos (Heb 11,32). Ahora bien: como leemos en Jue 11,39, él mismo mató a su hija inocente en

2. *Sent.* 4 d.38 c.1; cf. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacram.* l.2 p.12 c.3: ML 176,521. 3. *Glossa ordin.* III 194F; *Glossa* LOMBARDI: ML 191,708; S. AGUSTÍN, *Enarr. in Psal.* ps.75,12: ML 36,976; Ps.-AGUSTÍN, *Serm. suppos.* serm.264: ML 39,2234.

b. Aquí aparece la naturaleza entitativa del voto, promesa voluntaria hecha a Dios, como un acto de la razón práctica, impulsado por la voluntad libre. Es importante advertir la diferencia entre el propósito y el voto; en el primer caso hay un acto de la voluntad; en el segundo, un acto de la razón práctica, movido por la voluntad; el mero propósito no obliga, el voto sí. Este artículo primero es el fundamental, pues en él Santo Tomás se preocupa de lo que es un voto y no sólo de sus condiciones psicológicas para la validez, corrigiendo la noción del Maestro de las *Sentencias* con la ayuda de Guillermo de Auxerre, según consta en el artículo.

cumplimiento de un voto. Luego si tenemos en cuenta que la occisión de un inocente no es un bien mejor, sino algo de suyo ilícito, parece que puede hacerse voto no sólo de un bien mejor, sino también de lo ilícito.

3. Todavía más: lo que redunda en detrimento de la persona, o lo que no sirve para nada, no tienen razón de bien mejor. Pero a veces se hacen votos de vigilias y ayunos desmesurados, que ponen en peligro a la persona. También, en algunos casos, de cosas indiferentes y de cosas que no valen para nada. Luego no siempre la materia del voto es un bien mejor.

En cambio está lo que leemos (Dt 23,22): *Si nada prometes, no pecas.*

Solución. *Hay que decir:* Que, como expusimos antes (a.1), el voto es una promesa hecha a Dios. Pero la promesa trata de lo que uno quiere realizar en favor de otro; pues no sería una promesa sino una amenaza el que uno asegurase a otro que iba a hacer algo contra él. Sería asimismo vano prometerle a otro lo que no le agrada. Y, según esto, puesto que todo pecado va en contra de Dios, y que nada le es acepto sino lo que es virtuoso, sigúese que no se deben hacer votos de ninguna cosa ilícita ni de cosas indiferentes, sino sólo de actos de virtud.

Pero, por el hecho de que el voto implica una promesa voluntaria, y que la necesidad excluye la voluntariedad, lo que absoluta y necesariamente tiene que ser o no ser no es de ningún modo materia de voto, pues sería una necedad el que uno prometiese, por ejemplo, morir o volar. En cambio, lo que no implica necesidad absoluta, sino sólo necesidad de fin, y esto porque sin ello no puede haber salvación, es materia de voto en cuanto tiene de acción voluntaria, mas no en lo que tiene de necesidad. Por último, lo que no supone necesidad absoluta, ni es tampoco necesario para conseguir el fin, es del todo voluntario y constituye la materia más propia del voto. A esto es a lo que se llama bien mayor, en comparación con el bien que comúnmente es necesario para nuestra salvación. Tal es la razón por la que, hablando con propiedad, decimos que el voto es de un bien mejor [c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que son materia de voto en los bautizados la renuncia a las pompas del diablo y el guardar la fe de Cristo, porque, aunque se trata de cosas necesarias para la salvación, se hacen voluntariamente. Y algo parecido hay que decir del voto de Jacob. Aunque también podría pensarse que hizo voto de tener al Señor por Dios, en cuanto que se comprometió con ello a tributarle un culto especial al que no estaba obligado. Nos referimos a la oblación de diezmos y otras cosas por el estilo de que se hace mención allí mismo (v.22).

2. *A la segunda hay que decir:* Que hay cosas que, pase lo que pase, siempre son buenas, como las obras virtuosas. Estas pueden constituir de manera absoluta materia de voto. Algunas, por el contrario, suceda lo que suceda, siempre son malas, como las que de suyo son pecado. Y éstas de ningún modo pueden ser materia de voto. Otras, finalmente, en sí consideradas, son buenas, y según esto, no hay inconveniente en que sean materia de voto; pero pueden acabar mal, y en este caso no obliga su cumplimiento. Tal fue el triste desenlace en el voto de Jefté, el cual, según se nos dice (fue 11,30-31), hizo voto al Señor diciendo: *Si pusieses en mis manos a los hijos de Ammón, el primero que a mi vuelta, regresando ya en paz, salga de las puertas de mi casa a mi encuentro, lo ofreceré en holocausto al Señor.* Esta promesa, efectivamente, podía tener mal desenlace si salía a su encuentro un animal no sacrificable, por ejemplo, un asno, o si salía un hombre, que fue lo que sucedió. De ahí lo que a este propósito dice San Jerónimo [4]: *Fue un necio al hacer el voto, por falta de discreción, y despiadado al cumplirlo.* A pesar de todo, se comienza advirtiendo en ese mismo pasaje que *el Espíritu del Señor actuó sobre él:* porque la fe y devoción que le movieron

4. PEDRO COMESTOR, *Hist. Scholast.,* Hist. ludic. c.12: ML 198,1284.

---

c. La materia más propia del voto, al ser una promesa voluntaria, es el bien mejor en comparación con el bien necesario para la salvación. En este sentido, las promesas bautismales son materia de voto sólo en cuanto presuponen una renuncia voluntaria, no en cuanto que son algo necesario para la salvación (ad 1); por eso, la continencia, por ejemplo, sí es una materia propia del voto, puesto que es algo mejor, pero no necesario absolutamente para la salvación.

a hacer el voto provenían del Espíritu Santo. Por eso se le pone en el catálogo de los santos, y también por la victoria que obtuvo, y porque probablemente se arrepintió de tal iniquidad, que, a pesar de todo, era figura de un bien.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la mortificación del propio cuerpo con vigilias y ayunos, por ejemplo, no es algo grato a Dios, a no ser por lo que tiene de acto de virtud, esto es, en la medida en que se hace con la debida discreción, de manera que sirva de freno a la concupiscencia y la naturaleza no se resienta por excederse en la carga. Con tales precauciones se puede hacer de estos ejercicios penosos materia de voto [d]. Por lo que el Apóstol, después de haber dicho (Rom 12,1): *Presentad vuestros cuerpos como víctima viva, santa, grata a Dios,* añade: *sea éste vuestro culto razonable.* Y porque, en lo que a nosotros mismos se refiere, con facilidad incurrimos en excesos, lo mejor será que tales votos se cumplan u omitan según el parecer del superior. De tal forma, sin embargo, que, si el cumplimiento del voto resulta grave y manifiestamente incómodo, no habrá en este caso obligación de guardarlo.

Y lo que es todavía más, los votos de cosas vanas e inútiles, más bien que cumplirlos, hay que reírse de ellos.

ARTICULO 3

¿Todo voto obliga a su cumplimiento?

Infra q.189 a.3; *In Sent. 4* d.38 q.1 a.3 q.ª1; q.ª3 ad 1; *Quodl.* 3 q.3 a.2

Objeciones por las que parece que no todo voto obliga a su cumplimiento.

1. El hombre necesita de la ayuda de otros hombres más que Dios, que no tiene necesidad de nuestros bienes (Sal 15,2). Pero una simple promesa hecha a un hombre no obliga a su cumplimiento, según las leyes humanas [5], basadas, según parece, en la inconstancia de la voluntad del hombre. Luego mucho menos obligatoria es la simple promesa hecha a Dios, a la que llamamos voto.

2. Más aún: nadie está obligado a lo imposible. Pero, a veces, resulta a uno imposible cumplir lo que prometió con voto, o porque es algo que depende de lo que decidan otros, como cuando uno hace voto de entrar en un monasterio y los monjes de éste no le quieren recibir; o por algún contratiempo con el que no se contaba, como en el caso de la mujer que hizo voto de virginidad y más tarde fue violada; o en el del varón que prometió dar dinero y después lo perdió. Luego no siempre los votos son obligatorios.

3. Todavía más: aquello que uno tiene obligación de pagar, debe pagarlo cuanto antes. Pero no está uno obligado a cumplir sin demora lo que prometió con voto, sobre todo cuando el voto depende de una condición futura. Luego el voto no siempre es obligatorio.

En cambio está lo que dice el Ecl 5,3-4: *Cumple cuanto has prometido. Mucho mejor es no hacer un voto que dejar de cumplir la promesa que has hecho.*

Solución. *Hay que decir:* Que el cumplimiento de las promesas es un deber de fidelidad humana; por lo que dice San Agustín [6] que, *fidelidad* se deriva de *fiunt dicta* (se cumple la palabra dada). Ahora bien: más que a nadie, debe el hombre fidelidad a Dios, no sólo por razón de su dominio, sino también por los beneficios que de El ha recibido. Y, por tanto, es muy grande la obligación que el hombre tiene de cumplir los votos que hizo, ya que esto pertenece a la fidelidad que debe a Dios, y el quebrantamiento de los votos es una especie de infidelidad. Por eso Salomón, señalando el motivo por el que deben cumplirse los votos, dice: *La promesa infiel desagrada a Dios.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que por cuestión de honestidad moral obliga cualquier promesa de hombre a hombre: se trata de una obligación de derecho natural. Pero, para que uno se sienta obligado por su promesa ante la ley civil, hacen falta algunos otros requisitos [7]. Por lo que a Dios se refiere, aunque

5. *Dig.,* 1.50 tit.12 leg.1 *Si pollicitus:* KR 1,905b. 6. *De mendac.* c.20: ML 40,515. 7. *Dig.,* 1.50 tit.12 leg.1 *Si pollicitus:* KR 1,905b.

d. Esta doctrina de Santo Tomás obliga a ejercer el discernimiento espiritual a la hora de emitir algún voto, procediendo según la prudencia del Espíritu que nos induce a darnos leyes de gracia, nacidas de la vocación que Dios nos ha dado con amor, que es el contexto de la libertad. En definitiva, el voto es una ayuda para la santificación, nunca una dificultad.

no necesita de nuestros bienes, nuestra obligación para con El es máxima. Y así el voto que a El se le hace es el más obligatorio.

2. *A la segunda hay que decir.* Que si lo que se prometió con voto termina siendo, por cualquier causa, imposible, debe cumplir el hombre lo que está en su mano, de suerte que tenga por lo menos prontitud de voluntad para hacer lo que puede [e]. Por tanto, el que hizo voto de entrar en un monasterio, debe esforzarse cuanto pueda para conseguir que lo admitan en él. Y si, en realidad, su intención principal fue obligarse a entrar en religión y, como consecuencia de esto, eligió esta orden o este lugar como los más aptos, en este caso está obligado a entrar en otro sitio si no puede lograr que lo reciban donde tenía proyectado. Pero si su intención principal fue obligarse a ingresar precisamente en tal orden religiosa o en determinado monasterio por la especial complacencia que le causan tal religión o tal sitio, no queda obligado a entrar en otros si éstos no quieren admitirle.

Y si, por su culpa, se le hizo a uno imposible el cumplimiento del voto, está obligado además a hacer penitencia por la falta cometida. Así, la mujer que hizo voto de virginidad, si después se deja seducir, no sólo debe guardar lo que puede, es decir, perpetua continencia, sino que además tiene que hacer penitencia por el pecado cometido.

3. *A la tercera hay que decir.* Que la propia voluntad y la intención son la causa de la obligatoriedad del voto; por lo que se dice (Dt 23,23): *Observarás lo que una vez pronunciaron tus labios, y obrarás como prometiste al Señor, tu Dios, y expresaste voluntariamente con tu boca.* Por tanto, si la intención y voluntad del que hace el voto es obligarse a cumplirlo inmediatamente, está obligado a cumplirlo sin demora. Pero si al compromiso adquirido se le fija tiempo o se le hace depender de alguna condición, no quedará obligado a cumplirlo inmediatamente. Aunque tampoco debe tardar uno más de lo que propuso al obligarse, pues allí mismo se dice: *Cuando hicieres un voto al Señor, tu Dios, no tardarás en cumplirlo, pues el Señor, tu Dios, te lo reclamará; y si te retrasares, te será imputado a pecado.*

ARTICULO 4

¿Es conveniente hacer votos?

Cont. Gent. 3,138

Objeciones por las que parece que no conviene hacer votos.

1. A nadie le conviene privarse de un bien que Dios le concedió. Pero la libertad es uno de los mayores bienes que ha concedido Dios al hombre, y de la que, al parecer, se ve uno privado por la necesidad que impone el voto. Luego al hombre, al parecer, no le conviene hacer votos.

2. Más aún: nadie debe exponerse a peligros. Pero todo aquel que hace un voto se pone en peligro, pues lo que, antes de hacerlo, podía omitirse sin riesgo, si no se cumple después de haberlo hecho, es peligroso. De ahí las palabras de San Agustín en su carta *Ad Armentarium et Paulinam* [8]: *Como ya te has comprometido con voto, te has atado, y no te es lícito hacer otra cosa. No serás, si incumples el voto, tal cual habrías sido si nada semejante hubieras prometido. Entonces hubieras sido menor, mas no peor. Ahora, en cambio, si quebrantas la palabra dada a Dios —El te libre de ello—, serás tanto más miserable cuanto más dichoso serás si la cumples.* Luego no conviene hacer votos.

3. Todavía más: el Apóstol dice (1 Cor 4,16): *Sed imitadores míos, como yo lo soy de Cristo.* Pero no nos consta que hayan hecho votos ni Cristo ni los apóstoles. Luego, según parece, no es conveniente hacer votos.

En cambio está lo que se nos dice (Sal 75,12): *Haced votos al Señor, vuestro Dios, y cumplidlos.*

Solución. *Hay que decir:* Que, tal como expusimos (a.1.2), el voto es una promesa hecha a Dios. Pero una es la razón por la que se promete algo a un hombre, y otra por la que se le promete a Dios. A un hombre se le promete una cosa por su

8. Ep.127: ML 33,487.

e. Si el voto, ley de gracia que uno se da a sí mismo, se convierte en algo imposible de cumplir (cf. q.88 a.2 ad 2), cesa por causa intrínseca, aunque permanece su obligatoriedad en cuanto a la disposición del corazón. Y si esta imposibilidad de cumplirlo procede de un pecado propio, uno está obligado además a hacer penitencia. La moral práctica es abundante sobre el tema de la obligatoriedad de los votos emitidos válidamente.

utilidad, y le resulta útil no sólo el que se la demos, sino el que antes le garanticemos que se la vamos a dar. En cambio, no hacemos una promesa a Dios porque suponga algo útil para El, sino por lo que tiene de útil para nosotros. Por esta causa escribe San Agustín en la carta antes citada [9]: *Es cobrador benigno, no indigente. Es tal que no prospera con las rentas, sino que hace prosperar a los arrendatarios.* Y del mismo modo que lo que a Dios damos no es útil para El, sino para nosotros, pues, como dice allí mismo San Agustín [10], *lo que se le paga, El lo reintegra al haber de quien se lo ha pagado,* así también la promesa de algo a Dios que hacemos con el voto no redunda en utilidad suya —que no necesita el que nosotros con ella le garanticemos nada—, sino en beneficio nuestro, en cuanto que, haciendo un voto, consolidamos nuestra voluntad de hacer lo que conviene. Es provechoso, pues, hacer votos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que lo mismo que el no poder pecar no disminuye la libertad, tampoco la necesidad causada por la firme adhesión de la voluntad al bien la menoscaba, como vemos que ocurre en Dios y en los bienaventurados. Y no es otra la necesidad que impone el voto, pues hay en ella cierta semejanza con la confirmación en el bien de los bienaventurados [f]. Por eso dice San Agustín en la misma carta [11]: *Dichosa necesidad que empuja hacia lo mejor.*

2. *A la segunda hay que decir* Que, cuando el peligro nace de la misma acción, entonces tal acción no es conveniente: la acción, por ejemplo, de pasar un río por un puente que amenaza ruina. En cambio, si el peligro amenaza porque el hombre realiza mal la acción, ella no deja por eso de ser conveniente, como es conveniente el montar a caballo, aunque se corra el riesgo de caer. De lo contrario, habría que desistir de toda obra buena que, accidentalmente, por cualquier contratiempo, pudiera ser peligrosa [g]. Dice a este propósito Ecl 11,4: *El que anda observando el viento, no siembra; y el que se fija en las nubes, jamás segará.* No amenaza, pues, peligro alguno por razón del voto en sí, sino por culpa del nombre que, después de haberlo hecho, cambia de voluntad y lo quebranta. Tal es la razón por la que San Agustín escribe en la misma carta [12]: *No te pese de haber hecho el voto. Alégrate más bien, porque ya no te es lícito lo que con perjuicio tuyo te estaba permitido.*

3. *A la tercera hay que decir:* Que el hacer votos de suyo era algo impropio de Cristo. En parte, porque era Dios. En parte también, porque, en cuanto hombre, tenía su voluntad confirmada en el bien, como quien de hecho se hallaba en estado de comprehensor. Y aunque por cierta acomodación según la Glosa sobre el salmo 2,26, se ponen en boca de Cristo estas palabras: *Cumpliré mis votos en presencia de los que me temen,* tales expresiones se han de atribuir a su cuerpo, que es la Iglesia. En cuanto a los apóstoles, se supone que hicieron los votos correspondientes al estado de perfección, cuando, *abandonándolo todo, siguieron a Cristo* (Mt 4,18).

ARTICULO 5

El voto, ¿es acto de latría o religión?

Cont. retrahent. c.12

Objeciones por las que parece que el voto no es acto de latría o religión.

9. Ep. 127 *Ad Arment. et Paulinam:* ML 33,486. 10. Ep.127 *Ad Arment. et Paulinam:* ML 33,486. 11. Ep. 127 *Ad Arment. et Paulinam: ML* 33,487. 12. Ep.127 *Ad Arment. et Paulinam:* ML 33,487. 13. *Glossa interl.* III 116v; *Glossa* LOMBARDI: ML 191,237; S. AGUSTÍN, *Enarr. in Psal.* ps.21 enarr.1 super vers.26: ML 36,170.

f. Algunos afirman falsamente que el voto implica necesidad de coacción (cf. q.88 a.6 ad 1). Con todo, Santo Tomás, siguiendo a San Agustín, enseña que la necesidad de una voluntad firmemente adherida al bien no supone nunca la pérdida de la libertad humana, pues ésta no se mide por la mera capacidad de elegir entre el bien o el mal, sino por la capacidad de elegir libremente el bien. Así, pues, la conveniencia y bondad del voto consiste en dar constancia y firmeza a nuestra voluntad al reafirmarla e inmovilizarla en el bien. Necesitamos una mayor concienciación sobre la debilidad moral del hombre y sobre las exigencias de la vocación a la perfección consagrada. ¿Acaso toda virtud no nos concede fijar de algún modo nuestra voluntad en el bien?

g. Que el voto es un riesgo, es evidente; pero el riesgo no procede del voto, sino de quien lo hace; por eso hay que ser prudentes a la hora de emitir un voto y a la hora de cumplirlo. En definitiva, hay que saber de quién nos hemos fiado, como San Pablo.

1. Todo acto de virtud es materia de voto. Pero, según parece, pertenecen a una misma virtud el prometer alguna cosa y el cumplir lo prometido. Luego el voto pertenece a cualquier virtud y no especialmente a la de la religión.

2. Más aún: según dice Tulio[14], lo propio de la religión es *dar el debido culto y homenaje a Dios.* Pero la persona que hace un voto no da todavía nada a Dios, sino que únicamente promete algo. Luego el voto no es acto de religión.

3. Todavía más: el culto de religión no debe tributarse sino a Dios. Pero el voto no sólo se hace a Dios, sino también a los santos y a los prelados, a quienes los religiosos prometen obediencia al profesar. Luego el voto no es acto de religión.

En cambio está lo que leemos en Is 19,21: *Le rendirán culto con víctimas y oblaciones; y harán votos al Señor y los cumplirán.* Luego el voto es acto de latría o religión.

Solución. *Hay que decir:* Que, como antes expusimos (q.81 a.1 ad 1; a.4 ad 1-2), todo acto de virtud pertenece a la religión o latría a modo de acto imperado, siempre y cuando se lo ordene al honor de Dios, fin propio de la latría. Pero ordenar los actos ajenos al fin propio pertenece a la virtud imperante, no a las imperadas. Por tanto, la misma ordenación de los actos de cualquier virtud al servicio divino es un acto propio de latría. Ahora bien: nos consta por lo que queda dicho (a.l) que el voto es una promesa hecha a Dios, y que la promesa no es otra cosa que una ordenación de lo que se promete a aquel a quien se promete. Luego el voto es una ordenación de lo que en él se promete al culto o servicio divino. Es así evidente que hacer votos es acto propio de latría o religión[h].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la materia del voto, a veces, es acto de otras virtudes, por ejemplo, el ayunar o guardar continencia; mientras que en otros casos es acto de religión, por ejemplo, el ofrecer sacrificios o el orar. Sea lo que fuere, la promesa que de lo uno o de lo otro se hace a Dios es acto de religión, por la razón que acabamos de dar (sol). Esto nos demuestra que unos votos pertenecen a la religión únicamente por razón de la promesa hecha a Dios, la cual constituye la esencia del voto; otros, en cambio, pertenecen a la religión, además de esto, por razón de la misma cosa prometida, que es la materia del voto.

2. *A la segunda hay que decir.* Que quien promete, por el hecho de obligarse a dar, en cierto modo ya da lo prometido; del mismo modo que decimos de una cosa que es un hecho cuando es ya un hecho su causa, porque en la causa se halla contenido virtualmente su efecto. De ahí el que demos las gracias no sólo al que nos da algo, sino también al que nos lo promete.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el voto tan sólo se hace a Dios. La promesa, en cambio, cabe hacerla también a los hombres. Eso sí, esta misma promesa de un bien hecha a un hombre puede ser materia de voto si versa sobre alguna obra virtuosa. De este modo hay que entender los votos con que se promete algo a los santos o a los prelados: la promesa misma que se les hace constituye la materia del voto, en cuanto que el hombre hace voto a Dios de cumplir lo que promete a los santos o a los prelados.

ARTICULO 6

¿Es más laudable y meritorio hacer algo sin voto que con él?

Infra. q.189 a.2; *Cont. Cent.* 3,138; *De perf. vitae spir.* c.12; *Cont. retrahent.* c.11.12; *Quodl.* 3 q.5 a.2 ad 3

Objeciones por las que parece que es más laudable y meritorio hacer algo sin voto que con él.

1. Dice Próspero en el libro *De Vita Contempl.*[15]: *De tal manera debemos abstenernos y ayunar que no convirtamos esto en una necesidad: no vaya a ser que cumplamos, no por devoción, sino a la fuerza, actos de suyo voluntarios.* Pero el que hace voto de ayunar se somete al ayuno necesariamente. Luego sería mejor si ayunase sin voto.

2. Más aún: el Apóstol (2 Cor 9,7) dice: *Cada uno haga lo que se propuso en su corazón, no de mala gana o por necesidad, pues Dios ama a quien da con alegría.* Pero hay algunos que cumplen con tristeza los votos que hacen,

14. *Rhet.* 1.2 c.53: DD 1,165.

15. L.2 c.24: ML 59,470.

h. Recordemos que el voto, promesa voluntaria hecha a Dios (para su reverencia, se sobrentiende), pertenece al campo de las ofrendas presentadas a Dios.

lo cual parece deberse a la necesidad que el voto lleva consigo, *pues la necesidad causa tristeza,* como leemos en V *Metaphys.* [16]. Luego es mejor hacer una cosa sin voto que con él.

3. Todavía más: el voto es necesario para que la voluntad del hombre esté más firmemente resuelta a hacer lo que promete, como antes dijimos (a.4). Pero nunca puede estar la voluntad más firmemente resuelta a hacer una cosa que cuando ya la está haciendo. Luego no es mejor hacer algo con voto que sin él.

En cambio está el que sobre aquel texto del salmo 75,12: *Haced votos y cumplidlos,* dice la Glosa [17]: *Se le aconseja a la voluntad que haga votos.* Pero el objeto del consejo no es otro que el bien mejor. Luego es mejor hacer las cosas con voto que sin él, porque el que las hace sin voto cumple un solo consejo: el de realizarlas; mientras que el que las hace con voto cumple dos: el de hacer votos y el de ponerlos por obra.

Solución. *Hay que decir:* Que por tres razones es mejor y más meritorio realizar la misma obra con voto que sin él [i]. La primera, porque el voto, como queda dicho (a.5), es acto de latría, que es la principal virtud entre las morales. Ahora bien: cuanto más noble es la virtud, tanto mejores y más meritorios son sus actos. Por tanto, el acto de una virtud inferior es mejor y más meritorio por el hecho de ser imperado por una virtud superior que actúa mandando. Los actos de fe y de esperanza, por ejemplo, son mejores si son imperados por la caridad. Por esta razón, los actos de las restantes virtudes, tales como el ayuno, que lo es de la abstinencia, y el contenerse, que lo es de la castidad, son mejores y más meritorios si se hacen con voto, por el hecho de ser en este caso actos de culto divino, a manera de sacrificios a Dios. De ahí las palabras de San Agustín en su libro *De Virginitate* [18]: *Ni siquiera la virginidad merece honra especial por lo que tiene de virginidad, sino por su consagración a Dios: su fomento y su custodia es objeto de la continencia religiosa.*

La segunda, porque quien hace voto a Dios de algo y lo cumple se somete más perfectamente a Dios que el que se limita a obrar bien. En efecto, su sometimiento a Dios no es tan sólo en cuanto al acto, sino también en cuanto a la potencia, ya que en adelante no podrá hacer otra cosa. Así el que regala un árbol con sus frutos da más que el que entrega únicamente los frutos, como dice San Anselmo en el libro *De Similitud.* [19]. Tal es la razón por la que a los que prometen se les dan también las gracias, como antes dijimos (a.5 ad 2).

La tercera, porque por el voto la voluntad se adhiere firmemente al bien. Y el hacer algo con la voluntad firmemente adherida al bien pertenece a la perfección de la virtud, como consta por lo que dice el Filósofo en II *Ethic.* [20], lo mismo que el pecar con el espíritu obstinado en el mal agrava la falta, y es lo que se llama pecado contra el Espíritu Santo, como antes dijimos (q.14 a.2).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el texto en cuestión se refiere a la necesidad de coacción, que hace involuntario el acto y excluye la devoción. Por eso afirma sin dejar lugar a dudas:

16. ARISTÓTELES, l.4 c.5 n.2 (BK 1015a28): S. TH., l.5 lect.6. 17. *Glossa* LOMBARDI: ML 191,709; cf. *Glossa ordin.* III 194F. 18. C.8: ML 40,400. 19. C.84: ML 159,655. 20. C.4 n.3 (BK 1105a32): S. TH., lect.4.

i. Este problema fue muy discutido en tiempos de Santo Tomás, y todavía hoy no deja de levantar interrogantes. El Doctor Angélico responde que es más laudable y meritorio practicar la virtud bajo voto que sin él, pues el voto nos ordena más directamente a Dios, nos somete más a El y reafirma nuestra voluntad en el bien divino, sobre todo por parte de Dios, a quien se ofrece la promesa (cf. II-II q.89 a.8 ad 3). Pero ¿qué pensar en el caso de que el cumplimiento del voto se vuelva amargo, después de haberlo emitido con alegría? Pudiera ser una tristeza buena si fuera permitida por Dios para nuestra purificación y se mantuviera la voluntad libre de cumplir el voto válido; aunque lo normal es dar con alegría nuestra vida al Señor. Con todo, ¿qué sucede cuando un religioso, por ejemplo, se arrepiente de haber profesado y comienza a vivir las exigencias de los votos en contra de su voluntad? En el caso de no haber existido una imprudencia en el momento de profesar (la cual sería obligatorio subsanar mediante el arrepentimiento, y a ser posible mediante la petición a Dios del don de la vocación, y su experiencia espiritual), bien puede pensarse que la causa de tal situación sea el haber cometido algún pecado, en cuyo caso, si se mantiene uno obstinadamente en él, se convierte en pecado contra el Espíritu Santo. ¿No es el mayor de los pecados el desagradecimiento con Dios, al rechazar sus dones y llamadas de amor?

No sea que hagamos sin devoción y a la fuerza una cosa que de suyo es voluntaria. Pero de la necesidad del voto es causa la firmeza inmutable de la voluntad: de ahí el que no sólo refuerza la voluntad, sino que acrecienta además la devoción. Por tanto, de esta objeción no se sigue lo que se pretende demostrar con ella.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la necesidad de coacción por ser contraria a la voluntad causa tristeza, según dice el Filósofo[21]. En cambio, la necesidad del voto en quienes están bien dispuestos, por el hecho de reforzar la voluntad, no causa tristeza, sino gozo. De ahí las palabras de San Agustín en su carta *Ad Armentarium et Paulinam*[22]: *No te pese de haber hecho el voto, antes alégrate de que ya no te es lícito de este modo aquello que antes lo era con perjuicio para ti.*

Pero, aun en el caso de que el acto en sí considerado se torne triste e involuntario después del voto, si permaneciere la voluntad de cumplirlo, la obra seguirá siendo más meritoria que si se hiciese sin voto, pues el cumplimiento del voto es acto de religión, virtud superior a la abstinencia, cuyo acto es el ayuno.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el que hace una cosa sin voto tiene fija su voluntad únicamente en el acto particular que realiza y en el momento en que lo hace; pero no la mantiene del todo firme en lo que respecta al futuro, como lo está la del que hace voto, el cual, aun antes de llevar a efecto una obra en particular, se ha comprometido voluntariamente a hacerla, y quizás a repetirla muchas veces.

ARTICULO 7

¿Quedan solemnizados los votos por la recepción de una orden sagrada y por la profesión de una regla determinada?

In Sent. 3 d.38 q.1 a.2 q.ª3; *Quodl.* 3 q.7 a.1

Objeciones por las que parece que los votos no se solemnizan por la recepción de una orden sagrada y por la profesión de una regla determinada.

1. El voto, como antes se dijo (a.4), es una promesa hecha a Dios. Pero las acciones exteriores destinadas a dar solemnidad al voto parece que no se ordenan a Dios, sino a los hombres. Luego sólo accidentalmente tienen que ver con el voto. Por tanto, tal solemnidad no es una condición propia del voto.

2. Más aún: lo que pertenece a la condición de una cosa parece que debe hallarse en todo aquello en que se encuentra tal cosa. Pero muchas cosas pueden ser materia de voto que nada tienen que ver ni con una orden sagrada ni con una regla determinada, como cuando lo que se promete es ir en peregrinación o cosa parecida. Luego la solemnidad con que se celebra la recepción de una orden sagrada o la profesión de una regla determinada nada tiene que ver con la condición propia del voto.

3. Todavía más: voto solemne y público parece que son la misma cosa. Pero muchos otros votos pueden hacerse en público, distintos del que se emite en la recepción de una orden sagrada o en la profesión de una regla determinada, e incluso estos mismos pueden hacerse en secreto. Luego no sólo estos votos son solemnes.

En cambio está el que sólo los votos así hechos impiden el matrimonio que se va a contraer y dirimen el ya contraído, siendo éste el efecto del voto solemne, como se dirá más adelante, en la tercera parte de esta obra[23].

Solución. *Hay que decir:* Que a cada cosa se la solemniza según su condición. Y así, una es la solemnidad con que se celebra el ingreso en la milicia, con exhibición aparatosa de caballos, armas y concurrencia de soldados; y otra, la solemnidad de una boda, que consiste en la pompa exterior de que hacen gala el novio y la novia, y en la asistencia al acto de los parientes. Ahora bien: el voto es una promesa hecha a Dios, por lo que su solemnidad debe consistir en algo espiritual relacionado con Dios, es decir, en una cierta bendición o consagración espiritual que se emplea, por institución de los apóstoles: la bendición, en la profesión de una regla determinada; la consagración, a un segundo nivel, en la recepción de las órdenes sagradas, como dice San Dionisio en *Eccles. Hier.*[24].

Y la razón de esto es que no se acostumbra a solemnizar nada más que la total entrega de alguien a una cosa. Así, la solemnidad nupcial no se emplea nada más que

21. ARISTÓTELES, *Metaph.* l.4 c.5 n.2 (BK 1015a32): S. TH., lect.6. 22. Ep.127: ML 33,487.
23. *Suppl.* q.53 a.2; cf. *Decret. Gregor. IX,* l.4 tit.6 c.7 *Insinuante:* RF 2,686. 24. P.1 § 3: MG 3,533.

en la celebración del matrimonio, cuando cada uno de los cónyuges concede al otro la potestad sobre su cuerpo. Y de modo semejante, la solemnidad del voto tiene lugar cuando a alguien, por la recepción de una orden sagrada, se le destina al ministerio divino; y en la profesión de una determinada regla, cuando por la renuncia al mundo y a la propia voluntad se abraza al estado de perfección[j].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que compete esta solemnidad no sólo a los hombres, sino también a Dios, en cuanto que implica alguna consagración o bendición espirituales de las que Dios es autor, aunque el hombre actúe como ministro suyo, conforme a aquellas palabras de Núm 6,27: *Invocarán mi nombre sobre los hijos de Israel y yo los bendeciré.* Por esto es por lo que el voto solemne tiene más fuerza obligatoria ante Dios que el voto simple, y peca más gravemente quien lo infringe. Y lo que se dice[25] de que el *voto simple no obliga ante Dios menos que el solemne* se ha de entender que lo que significa es que el transgresor de uno y otro peca mortalmente.

2. *A la segunda hay que decir:* Que no acostumbramos a solemnizar los actos particulares, sino la inauguración de un nuevo estado de vida (sol.). Por eso, cuando alguien promete realizar actos particulares, como una peregrinación o algún ayuno especial, tal voto no tiene por qué hacerse con solemnidad, sino que debe solemnizarse sólo aquel con que uno se consagra totalmente al ministerio o servicio divinos; voto este, por otra parte, en el que, como en voto

25. *Decret. Gregor. IX,* l.4 tit.6 c.6 *Rursus:* RF 2,686.

j. Determinar cuál es el elemento que constituye la solemnidad del voto ha sido una cuestión discutida en la historia de la teología. ¿Es la consagración de quien se entrega estable y definitivamente a Dios, o son los efectos jurídicos determinados por la Iglesia? Santo Tomás, en el nivel entitativo y teológico, sigue la primera alternativa. Según el Doctor Angélico, el voto solemne realiza perfectamente la noción de voto y la noción de estado religioso, como oblación completa, estable, definitiva y obligatoria de una persona al culto divino (cf. II-II q.184 a.4-5). Para clarificar esto podemos preguntarnos por la diferencia entre el voto solemne y el voto simple, según Santo Tomás, teniendo en cuenta que su contexto histórico era diferente al nuestro, pues entonces los votos religiosos eran solamente solemnes. El pensamiento de Santo Tomás evolucionó sobre esta cuestión desde una postura más jurídica a una más teológica. En su *Comentario a las Sentencias* (cf. IV d.38 q.1 a.1 q.ª1) enseña que el voto solemne es una promesa hecha a Dios, confirmada por el testimonio de la donación definitiva en la forma determinada por la Iglesia. Por eso, el voto de peregrinación o el voto de entrar en la vida religiosa, al ser temporales, no pueden ser solemnes, sino simples; mientras que los votos religiosos son, por naturaleza, solemnes. Además, esta solemnidad es un acto del hombre, no una intervención divina (cf. IV *Sent.* d.38 q.1 a.11 q.ª2 ad 4). Y como la razón del voto es su obligación, el voto solemne es un voto perfecto, porque su obligación es total. En fin, la solemnidad se reduce a ser un complemento de la obligatoriedad, debido a la donación (cf. IV *Sent.* d.38 q.2 a.2 q.ª3).

Pero, en la *Summa Theologiae,* la diferencia entre el voto solemne y el simple está en la consagración hecha por Dios, mediante un signo sacramental celebrado por ministerio de la Iglesia (cf. II-II q.88 a.7 ad 1). Y el motivo de su obligatoriedad se fundamenta no en el testimonio de la donación definitiva, sino en ser una ley que uno se da a sí mismo, en cuanto acto de la razón práctica. Veamos, más en concreto, el nuevo planteamiento de la *Summa Theologiae.* La entrega total y definitiva de alguien a un estado social o eclesiástico es lo único que se solemniza, como la entrada en la milicia, en el matrimonio, en la clerecía y en la vida religiosa. Ahora bien: la solemnidad del voto, en cuanto promesa voluntaria hecha a Dios, no consiste en una realidad de tipo social o público (cf. ad 3), sino en la consagración espiritual, estable, que Dios hace de la persona, mediante un signo exterior, celebrado por ministerio de la Iglesia, por el cual se dedica uno para siempre al ministerio divino o al estado religioso. La consagración tiene, pues, un valor teológico y litúrgico, pues implica una intervención de Dios y de la Iglesia; con fundamento, la profesión religiosa es una acción por la cual Dios consagra para Él a la persona, mediante un sacramental de la Iglesia, en el que consiste el signo de la solemnidad. De hecho, Santo Tomás afirma que el autor de la consagración es Dios, aunque el hombre sea su ministro (cf. ad 1). En consecuencia, Santo Tomás pone la naturaleza del voto solemne y del estado religioso en una realidad más teológica y menos jurídica, es decir, la consagración divina. La solemnidad no significa ya la obligatoriedad total, sino la consagración de Dios, basada en la vocación y, en definitiva, en la creaturalidad, por la que pertenecemos absolutamente a Dios. La autoridad del Pseudo-Dionisio para afirmar que esta doctrina es de tradición apostólica no tiene fundamento, pues Santo Tomás opinaba que el autor de la obra *De Ecclesiastica Hierarchia* era el Areopagita, discípulo de San Pablo.

universal, se incluyen muchos actos particulares.

3. *A la tercera hay que decir:* Que los votos pueden tener cierta solemnidad humana por el mismo hecho de hacerse en público; pero no una solemnidad espiritual y divina, como la que tienen estos de que hemos hablado, aun en el caso de que asista al acto poca gente. Luego una cosa es que un voto sea público y otra que sea solemne.

ARTICULO 8

A quienes están sujetos al poder de otras personas, ¿les impide esto hacer votos?

Infra q.189 a.5; *In Sent.* 4 d.32 a.4; d.38 q.1 a.1 q.a3; *Cont. retrahent.* c.12

Objeciones por las que parece que los que están sujetos al poder de otras personas no se hallan impedidos de hacer votos.

1. Al vínculo menor lo supera el mayor. Pero la obligación con que un hombre está sometido a otro hombre es un vínculo menor que el voto con el que alguien se somete obligatoriamente a Dios. Luego a quienes están sujetos a un poder ajeno, esto no les impide el que hagan votos.

2. Más aún: los hijos se hallan bajo la patria potestad. Pero los hijos pueden hacer profesión en una orden religiosa aunque no sea ésta la voluntad de sus padres. Luego por el hecho de estar en poder de otro no se le impide a una persona el hacer votos.

3. Por otra parte, más es hacer que prometer. Pero los religiosos que están bajo el poder de sus prelados pueden hacer sin su licencia algunas cosas, como recitar algunos salmos o practicar algunas abstinencias. Luego parece que con mucha más razón pueden prometer cosas así con voto a Dios.

4. Todavía más: peca todo aquel que hace lo que no tiene derecho a hacer. Pero los subditos no pecan haciendo votos, pues no sabemos que nunca se haya prohibido el que los hagan. Luego parece que tienen derecho a hacerlos.

En cambio está lo que se manda en Núm 30,4ss: *Si una mujer, que vive en la casa de su padre y es menor de edad, hace algún voto, no está obligada a cumplirlo si su padre no se lo consiente.* Y otro tanto dice en el v.7 de la mujer casada. Luego, por la misma razón, tampoco las demás personas sometidas a la potestad de otras pueden obligarse con votos.

Solución. *Hay que decir:* Que, como antes expusimos (a.7), el voto es una promesa hecha a Dios. Y que nadie puede obligarse firmemente con una promesa a realizar lo que depende de otro, sino únicamente a lo que está plenamente en su poder. Ahora bien: cualquier persona sometida al poder de otro, en aquello en que le está sometida no tiene derecho a hacer lo que quiere, sino que depende en esto de la voluntad de aquél. Y, por consiguiente, no puede obligarse firmemente con voto en las cosas en que está sometida a otro sin el consentimiento de su superior.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que sólo las obras de virtud, como expusimos antes (a.2), constituyen el objeto de las promesas hechas a Dios. Pero el que un hombre ofrezca a Dios lo de otro es contrario a la virtud, tal como queda dicho (q.86 a.3). Luego no puede quedar a salvo en modo alguno la razón de voto cuando un subordinado promete lo que depende de otro, si no es con la condición de que la persona bajo cuya potestad está no se oponga a ello.

2. *A la segunda hay que decir:* Que, una vez que el hombre de condición libre llega a los años de la pubertad, puede ya disponer de sí mismo en lo referente a su persona, por ejemplo, para obligarse con voto al ingreso en religión o contraer matrimonio. Mas no es independiente en lo relativo a la administración de la casa. De ahí el que en esta materia no pueda hacer votos válidos sin el consentimiento de su padre. Y en lo que se refiere a los esclavos, por depender de su señor, incluso en sus actos personales, no pueden hacer votos obligatorios de abrazar la vida religiosa, en virtud de los cuales se emanciparían del servicio debido a sus señores.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el religioso es subdito del prelado en toda actividad que esté de acuerdo con la regla profesada. Y, en consecuencia, aunque pueda hacer algo cuando el superior no lo tiene ocupado en otras cosas, sin embargo, como no hay ningún momento, como caso de excepción, en que el superior no pueda tenerlo ocupado en algo, ningún voto suyo será firme sin el consentimiento de su superior. Como no lo son tampoco los votos de la niña que reside en casa sin el consentimiento de su padre, ni los de la esposa sin el consentimiento de su marido.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que aunque los votos de los que dependen de otro no son firmes sin el consentimiento de aquel de quien dependen, no por ello pecan quienes los hacen, porque en tales votos se sobrentiende que se cumplen las debidas condiciones, a saber: que a los superiores les parezca bien o que no se opongan[k].

ARTICULO 9

¿Pueden los niños hacer voto obligatorio de ingresar en religión?

Infra q.189 a.5; *In Sent.* 4 d.38 q.1 a.1 q.a3; *Cont. retrahent.* c.11.12;c.13 ad 9-12

Objeciones por las que parece que los niños no pueden obligarse con voto al ingresó en religión.

1. Al requerirse, para que haya voto, deliberación, no pueden hacerlo sino los que tienen uso de razón. Pero carecen de él no sólo los niños, sino también los dementes y furiosos. Luego, así como los dementes y furiosos no pueden hacer votos obligatorios, tampoco los niños, según parece, pueden obligarse con voto al ingreso en religión.

2. Más aún: lo que uno puede hacer lícitamente no puede ser anulado por otro. Pero el voto de entrar en religión que hizo un niño o una niña puede ser revocado por sus padres o por su tutor, como puede verse en XX q.2 cap. *Puella*[26]. Luego no pueden, según parece, los niños y niñas, antes de cumplir los catorce años, hacer votos válidos.

3. Todavía más: a quienes ingresan en religión se les da un año de prueba, según la *Regla* de San Benito[27] y el *Segundo Estatuto* de Inocencio IV[28], para que el ensayo preceda a la obligación del voto. Luego parece ser ilícito el que los niños, antes del año de prueba, se obliguen con voto a abrazar la religión.

En cambio está el que lo que no se hizo debidamente es inválido, aunque nadie lo revoque. Pero el voto de una niña, aunque lo haya hecho antes de los años de la pubertad, es válido si en el término de un año no lo revocan sus padres, como consta en XX q.2 cap. *Puella*[29]. Luego lícita y válidamente pueden obligarse con voto los niños al ingreso en religión incluso antes de los años de la pubertad.

Solución. *Hay que decir:* Que, como consta por lo expuesto (a.7), hay dos clases de votos: los simples y los solemnes. Y porque la solemnidad del voto consiste, como ya se dijo (a.7), en cierta bendición y consagración espirituales conferidas por ministerio de la Iglesia, de ello se deduce que la solemnización del mismo es dispensable por la Iglesia. En cambio, el voto simple toma su eficacia de la deliberación con que el que lo hace decide obligarse. El hecho, pues, de que tal obligación carezca de firmeza puede ocurrir de dos maneras. En primer lugar, por la falta de razón, como es evidente en el caso de los furiosos y locos, que no pueden comprometerse con voto a cosa alguna mientras permanezca su enajenación mental. En segundo lugar, porque el que hace el voto depende de un superior, como antes se dijo (a.8). Ambas circunstancias se dan juntas en los niños que no han llegado a los años de la pubertad: porque no sólo carecen de la razón suficiente en la mayoría de los casos, sino que están, como es natural, bajo la custodia de sus padres o de los tutores, que hacen las veces de sus padres. Sus votos, por esta doble causa, no tienen fuerza obligatoria. Sin embargo, hay casos en que por disposición natural —la cual no depende de leyes humanas— se adelanta el uso de la razón, y de estos niños precoces se dice que son *capaces de malicia.* Sin embargo, no por esto están exentos en algo de la sumisión a sus padres exigida por la ley humana, que contempla únicamente los casos que ocurren más frecuentemente.

Hay que decir, por tanto, que si un niño o niña, antes de los años de la pubertad, todavía no tienen uso de razón, en modo alguno pueden obligarse con voto a hacer

26. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 20 q.2 can.2 *Puella:* RF 1,847. 27. *Reg. ad Mon.* c.68: ML 66,803. 28. Cf. BREMOND, *Bull. Ord. Praed.* Innocentius IV, diplom.74 anno 1244 die 17 iunii: I 144. 29. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 20, q.2 can.2 *Puella:* RF 1,847.

---

k. El religioso, sometido por la profesión a su prelado, puede emitir votos privados mientras no sea en contra de las leyes del propio Instituto o en contra de la voluntad expresa del propio prelado, pues cuando el religioso hace un voto privado, siempre se sobrentiende la condición de estar de acuerdo con estas instancias mencionadas.

algo. Pero, si llegan al uso de razón antes de los años de la pubertad, pueden, en lo que está de su parte, obligarse; si bien sus padres, bajo cuya tutela permanecen aún sumisos, pueden anular sus votos. Y, por más que uno sea capaz de malicia, no puede obligarse con voto solemne de religión antes de los años de la pubertad, porque así está establecido por la Iglesia[30], que atiende a lo que sucede en la mayoría de los casos. Pero una vez que han pasado los años de la pubertad, pueden ya obligarse con votos religiosos, simples o solemnes, aunque sea otra la voluntad de sus padres[l].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que esta objeción se refiere a los niños que no han llegado aún al uso de razón, cuyos votos, como hemos dicho (sol.), son inválidos.

2. *A la segunda hay que decir:* Que los votos de quienes dependen de otros llevan una condición implícita, a saber: la de que no sean revocados por su superior. Según esto, son lícitos y válidos si se da tal condición, como ya queda dicho (a.8 ad 4).

3. *A la tercera hay que decir:* Que esta objeción se refiere al voto solemne que se hace en la profesión.

ARTICULO 10

¿Son dispensables los votos?

In Sent. 4 d.38 q.1 a.4 q.ª1.3

Objeciones por las que parece que en los votos no puede haber dispensa.

1. Es menos conmutar los votos que dispensarlos. Pero los votos no pueden conmutarse, según aquellas palabras del Lev 27,9-10: *Si alguien ofreciere con voto un animal de los que pueden sacrificarse al Señor, tal animal será sagrado, y no se podrá cambiar bueno por malo ni malo por bueno.* Luego mucho menos razón hay para que pueda darse dispensa en los votos.

2. Más aún: lo que es de ley natural y los preceptos divinos no pueden ser dispensados por los hombres; y en especial los preceptos de la primera tabla, que se ordenan directamente al amor de Dios, fin último de los mandamientos. Pero el cumplimiento de los votos es de ley natural; es también precepto de la ley humana, como consta por lo dicho anteriormente (a.3); y pertenece a los preceptos de la primera tabla por ser acto de latría. Luego en los votos no cabe dispensa.

3. Todavía más: el fundamento de la obligación de los votos es la fidelidad que el hombre debe a Dios, como antes dijimos. Pero de ésta nadie puede dispensar. Luego tampoco de los votos.

En cambio está el que parece tener mayor firmeza lo que procede de la voluntad común que lo que procede de la voluntad de una sola persona. Pero las leyes, que toman su fuerza de la voluntad común, pueden ser dispensadas por el hombre. Luego parece que también los votos pueden ser dispensados por el hombre.

Solución. *Hay que decir:* Que la dispensa del voto puede concebirse como dispensa en la observancia de una ley; y que, como antes se dijo (1-2 q.96 a.6; q.97 a.4), se legisla atendiendo a lo que es bueno en la mayoría de los casos. Pero, porque ocurre que hay casos excepcionales en que no lo es, por eso hubo necesidad de que alguien determinase que en este o aquel caso particular no obligaba la observancia de la ley. Esto y no otra cosa es, propiamente hablando, la dispensa de la ley, ya que, según parece, la dispensa importa una cierta distribución o aplicación proporcional de algo común a los casos particulares en sí comprendidos, del mismo modo que se habla de dispensar (o distribuir) el alimento a la familia.

Ahora bien: de manera similar, el que hace un voto se impone a sí mismo una ley obligándose a algo que de suyo y en la ma-

30. Cf. *Lib. sextum Decret. Bonifacii VIII,* l.3 tit.14 c.1 *Is qui:* RF 2,1050; GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 20 q.2 can.2 *Puella:* RF 1,847.

---

l. Estas últimas palabras: «Una vez llegados a la edad de la pubertad, pueden obligarse a la vida religiosa con voto simple o solemne sin el consentimiento paterno», se interpretan con voto de entrar en la vida religiosa o con los votos de la misma profesión religiosa, como se clarifica en la respuesta a la objeción tercera. En este artículo, como en el anterior, Santo Tomás protege la libertad en la que es preciso emitir un voto, teniendo en cuenta las leyes sociales, eclesiásticas y los derechos de los padres. Esto responde al contexto histórico de su tiempo, conflictivo, a veces, sobre el reclutamiento de vocaciones para el ministerio sacerdotal y para la vida religiosa.

yoría de los casos es bueno. Pero puede acontecer que en algún caso concreto sea del todo malo, inútil o impeditivo de un bien mayor, lo que sería contrario a la esencia del voto, como consta por lo antedicho (a.2). Es, por tanto, necesario que se determine que en tal caso no debe guardarse el voto. Si se declara de un modo absoluto la no obligación de un voto, decimos que hubo *dispensa;* mientras que si se sustituye una obligación por otra damos a esto el nombre de *conmutación* del voto. Luego es menos conmutar que dispensar un voto. Bien es verdad que la Iglesia puede lo uno y lo otro.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que al animal sacrificable, por el mismo hecho de ser ofrecido con voto se lo reputaba sagrado, como destinado al culto divino: tal era la razón por la que no se lo podía conmutar, como tampoco podría alguien ahora cambiar por algo mejor o peor la cosa prometida con voto una vez consagrada, por ejemplo un cáliz o una casa. En cambio, el animal no sacrificable, por no ser apto para la inmolación, podía y debía ser rescatado, conforme dice la ley en ese mismo pasaje (v.11ss). De igual modo, ahora también se pueden conmutar los votos, a no ser que lo impida la consagración.

2. *A la segunda hay que decir:* Que así como los hombres están obligados por derecho natural y por precepto divino a cumplir los votos, de igual modo y por lo mismo lo están a obedecer a la ley o mandato de los superiores. Y, a pesar de todo, cuando se dispensa de una ley humana, no se hace con la intención de desobedecerla, lo cual es ir contra la ley natural y el mandato divino, sino para que lo que en otros casos era ley, no lo sea en este caso. Así también, por la autoridad del superior que dispensa, lo que antes comprendía el voto ahora queda fuera de él, al declarar que en este caso no es materia apta del mismo. Así, pues, cuando el superior eclesiástico dispensa del voto, no dispensa de un precepto de derecho natural o divino, sino que fija el alcance de la obligación contraída por la deliberación humana, que, como tal, es incapaz de prever todas las circunstancias [ll].

3. *A la tercera hay que decir.* Que la fidelidad debida a Dios no obliga al hombre a poner por obra lo que como materia de voto es malo, inútil o impeditivo de un bien mayor. Tal es el objeto de la dispensa del voto, por lo que no es contraria a la fidelidad debida a Dios.

ARTICULO 11

¿Puede dispensarse el voto solemne de continencia?

In Sent. 4 d.38 q.1 a.4 q.ª1 ad 3

Objeciones por las que parece que puede dispensarse el voto solemne de continencia.

1. Una razón que justifica la dispensa del voto es el que resulte un obstáculo para conseguir un bien mayor, como antes se dijo (a.10). Pero el voto de continencia, incluso el solemne, puede ser obstáculo para un bien mayor, pues el bien común es superior en excelencia al bien de un solo individuo, y la continencia de uno puede impedir el bien de toda una multitud; por ejemplo, cuando el matrimonio entre personas que han hecho voto de castidad podría procurar la paz a la patria. Luego parece que puede dispensarse el voto de continencia.

2. Más aún: la latría es una virtud más noble que la castidad. Pero, si uno promete con voto un acto de latría, como el de ofrecer un sacrificio a Dios, puede obtener dispensa de este voto. Luego con mayor razón puede dispensarse el voto de continencia, que es acto de la castidad.

3. Y también: así como la observancia del voto de abstinencia puede convertirse en un peligro para la persona, otro tanto

ll. La dispensa y conmutación del voto simple y solemne, que no hay que confundir con su anulación, son actos de la autoridad de la Iglesia, recibida de Jesucristo (cf. II-II q.88 a.9); no es, pues, hermenéutica de un teólogo experto. Además, «la dispensa de un superior eclesiástico no atañe al precepto de derecho natural o divino, sino que se limita a dispensar la obligación contraída por una deliberación humana, que, como tal, no puede prever todas las circunstancias». En concreto, «la autoridad del superior dirime que una realidad no queda comprendida bajo el voto al faltar la materia apta para ello». En fin, la dispensa significa que «la fidelidad debida a Dios no llega a exigirnos el cumplimiento de una cosa que es mala, inútil o impeditiva de un bien mayor» (ad 3). En consecuencia, la dispensa, que requiere motivos y la autoridad de la Iglesia, no implica nada en contra de la ley o de su obligatoriedad. Pues la ley y el voto, en este caso, no es un bien en sí, sino un medio para conseguirlo; por eso, en casos particulares, puede convertirse en un obstáculo para el cumplimiento de la voluntad de Dios.

puede seguirse de la guarda del voto de continencia. Pero del voto de abstinencia puede dispensarse cuando se convierte en un peligro corporal para quien lo hace. Luego, por igual razón, puede haber también dispensa del voto de continencia.

4. Todavía más: lo mismo que en la profesión religiosa, de la que toman los votos su solemnidad, va implícito el voto de continencia, lo van también los votos de pobreza y obediencia. Pero en los votos de pobreza y obediencia puede haber dispensa, como lo evidencia el caso de los que, después de la profesión, son elevados al episcopado. Luego parece que cabe también la dispensa en el voto solemne de continencia.

En cambio está lo que se dice en el Eclo 26,20: *Todo lo que se diga es poco para lo que merece el alma continente.*

Además, en *Extra De statu monach.*[31], al final de la decretal *Cum ad monasterium*, leemos: *La renuncia a la propiedad, lo mismo que la guarda de la castidad, están tan estrechamente vinculadas a la regla monástica que ni el sumo pontífice puede conceder dispensa de ellas.*

Solución. *Hay que decir:* Que en el voto solemne de continencia pueden considerarse tres cosas: en primer lugar, la materia del voto, es decir, la propia continencia; en segundo lugar, la perpetuidad del voto: lo que significa que uno se compromete, al hacerlo, a la observancia perpetua de la continencia; y en tercer lugar, la misma solemnidad del voto. Así, pues, dicen algunos[32] que el voto solemne no se puede dispensar por razón de la propia continencia, con la que nada se puede comparar, como consta por la autoridad aducida[33]. Se basan algunos[34] para esto en que por la continencia el hombre triunfa de su enemigo doméstico, o en que por la continencia el hombre se configura perfectamente con Cristo en cuanto a la pureza de alma y cuerpo. Pero tales argumentos, al parecer, no son válidos. Pues los bienes del alma, tales como la contemplación y la oración, son muy superiores a los del cuerpo y nos asemejan más a Dios; y, a pesar de todo, puede haber dispensa en los votos de oración y de contemplación. Por tanto, no parece haber razón alguna para que no se pueda dispensar el voto de continencia si nos fijamos exclusivamente en su dignidad. Sobre todo, si se tiene en cuenta que el Apóstol (1 Cor 7,34) incita a la práctica de la continencia diciendo que *la mujer no casada piensa en las cosas de Dios,* pues el fin es superior a los medios que a él se ordenan. Por eso, otros[35] señalan la razón de ser de este hecho tomando como punto de partida la perpetuidad y universalidad de este voto. Dicen, según esto, que el voto de continencia no puede omitirse sin caer de lleno en el pecado contrario, lo que jamás en voto alguno es lícito. Pero esto es a todas luces falso, porque lo mismo que la cópula carnal es lo contrario a la continencia, el comer carne o beber vino es de igual modo contrario a la abstinencia, y, a pesar de todo, en los votos sobre esta materia puede haber dispensa.

Es por lo que a otros[36] les parece que el voto solemne de continencia puede dispensarse por alguna utilidad o necesidad comunes, como se demuestra con el ejemplo aducido de la pacificación de países mediante la celebración de un matrimonio.

Ahora bien: puesto que la decretal citada[37] dice expresamente que ni el sumo pontífice puede dispensar a los monjes de la guarda de la castidad, se ha de explicar, según parece, la cuestión de otra manera: porque, como queda dicho (a.10 ad 1) y leemos en Lev, últ., v.9-10,28ss: *Lo que una vez se consagró al Señor, no debe conmutarse luego, destinándolo a otros usos.* No puede, pues, ningún prelado eclesiástico hacer que lo consagrado pierda su consagración, ni aun tratándose de cosas inanimadas; por ejemplo, que un cáliz consagrado deje de estarlo mientras permanezca entero. En consecuencia, y con mucha más razón, no puede hacer un prelado que el hombre consagrado a Dios deje de estar consagrado mientras viva. Y es que la solemnidad del voto consiste en cierta consagración o bendición del

31. *Decret. Gregor. IX,* l.3 tit.35 c.6 *Cum ad monasterium:* RF 2,600. 32. GUILLERMO ALTISIOD., *Summa Aurea,* p.3 tr.7 c.1 q.5; tr.22 c.1 q.2; HUGO DE S. CARO, *In univ. Test,* super *Eccli.* 26,20; cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* 4 d.38 a.2 q.3: QR 4,824; cf. JUAN TEUTÓN., *Glossa ordin. in Decretum,* p.2 causa 25 q.1 can.6 *Sunt quidam dicentes:* 2,1348a; RAIMUNDO DE PEÑAFORT, *Summa* l.1 tit.8 § 2 y § 9. 33. *Decret. Gregor. IX,* l.3 tit.35 c.6 *Cum ad monasterium:* RF 2,600. 34. GUILLERMO ALTISIOD., *Summa Aurea,* p.3 tr.7 c.1 q.5; tr.22 c.1 q.2; cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* 4 d.38 a.3 q.3: QR 4,823. 35. S. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 4 d.38 a.6: BO 30,417. 36. ENRIQUE HOSTIENSE, *Summa,* l.3 rubr. *De voto et voti redemptione,* § 12.16. 37. *Decret. Gregor. IX,* l.3 tit.35 c.6 *Cum ad monasterium:* RF 2,600.

que lo hace, como antes se dijo (a.7). De donde se deduce que ningún prelado eclesiástico puede hacer que el que emitió un voto solemne se vea privado de aquello para lo que se le consagró; por ejemplo, que el que es sacerdote deje de serlo. Bien es verdad que el prelado puede, por algún motivo, privar a éste del ejercicio de su sacerdocio. Por una razón semejante, el papa no puede hacer que el que ha hecho la profesión religiosa deje de ser religioso, a pesar de que algunos juristas [38] dicen ignorantemente lo contrario.

Luego hay que tratar de descubrir si la continencia está esencialmente vinculada a aquello para lo que se solemniza el voto, porque, de no estarlo, puede darse la solemnidad de la consagración sin la obligación de la continencia, lo que no puede ocurrir si va esencialmente vinculada a aquello para lo cual se solemniza el voto. Ahora bien: la continencia obligatoria no está esencialmente vinculada a las órdenes sagradas sino porque así lo ha establecido la Iglesia. Por lo que parece que la Iglesia puede dispensar el voto de continencia solemnizado por la recepción de las órdenes sagradas. En cambio, la obligación de la continencia es esencial al estado religioso, por el que el hombre, consagrado totalmente al servicio de Dios, renuncia al siglo, lo cual resulta incompatible con el matrimonio, sobre el que pesa la necesidad de cuidar de la esposa, hijos, familia y de las cosas que para ello se requieren. De ahí aquellas palabras del Apóstol (1 Cor 7,33): *Quien tiene mujer se preocupa de las cosas del mundo, de cómo agradar a su mujer, y está dividido.* Por eso, el nombre de monje se deriva en griego de una palabra que significa *unidad,* por ser lo opuesto a la separación antes mencionada. En consecuencia, el voto solemnizado por la profesión religiosa no puede ser dispensado por la Iglesia [m]. Y la razón de ello nos la da la

38. VICENTE HISPANO y JUAN TEUTÓNICO, según BERNARDO DE PARMA, *Glossa ordin. in Decret. Gregor. IX,* l.3 tit.35 c.6 *Cum ad monasterium;* ALANO ÁNGLICO y otros, según RAIMUNDO DE PEÑAFORT, *Summa,* l.1 tit.8 § 9; HUGOCCIO DE FERRARA y BERNARDO DE BOLONIA, según ENRIQUE HOSTIENSE, *Summa,* l.4 rubr. *Qui clerici uel voventes matrimonium contrahere possunt,* § 5.

---

m. Santo Tomás, en el *Comentario a las Sentencias* (cf. IV *Sent.* d.38 q.1 a.4 q.ª1 ad 3), pensaba que la Iglesia, en ciertas ocasiones, por necesidad o utilidad pública, podía dispensar del voto solemne de continencia. No obstante, en la *Summa Theologiae* cambia de opinión, fundamentándose en la autoridad del *Decreto* de Inocencio III, citado en las *Decretales* del papa Gregorio IX. En el fondo, tal vez, Santo Tomás no cambió de pensamiento sólo por esta *Decretal,* que es posible ya conociera el Santo cuando comentó las *Sentencias,* sino porque evolucionó en su concepción de la naturaleza del voto solemne y del estado religioso hacia una doctrina más teológica, en contra de algunos juristas, como consta en el artículo. En fin, se trata de una cuestión relacionada con el constitutivo teológico de la solemnidad del voto. Santo Tomás comienza su argumentación en la *Summa Theologiae* negando valor a las argumentaciones con las que se quería probar en su tiempo tanto la posibilidad como la imposibilidad de dispensar el voto solemne de continencia; seguidamente, afirma con argumentos propios la imposibilidad de la dispensa de este voto por parte de la autoridad de la Iglesia, porque la materia de la continencia está esencialmente implicada en la solemnidad del voto, es decir, en la consagración que se recibe en la profesión religiosa; y esta implicación es de institución divina. No así en el caso de las órdenes sagradas, en donde la continencia es de institución eclesiástica. Este argumento, como afirma implícitamente el mismo Santo Tomás, vale para los otros votos religiosos solemnes, como los de pobreza y de obediencia, que es el supremo entre los tres. En definitiva, el religioso, por su profesión, pertenece a Dios, y los derechos de Dios son absolutos (cf. ad 2), de modo que la Iglesia no puede dispensar los votos solemnes del religioso, declarando no apta la materia que un día Dios consagró para sí. Por eso el religioso tampoco puede ser reducido al estado laical (cf. ad 1).

Sin embargo, actualmente la Iglesia dispensa también los votos solemnes, según la práctica admitida ya desde el papa Gregorio XIII. ¿Qué debemos pensar, entonces, sobre la argumentación de Santo Tomás? ¿Se puede seguir relacionando la noción de voto solemne con la consagración que recibe quien lo emite y con la naturaleza del estado religioso? En definitiva, la cuestión está en la noción de voto solemne, y como la Iglesia piensa que el voto solemne es el así reconocido por ella (CIC c.1192, 2), ¿no consistirá la dispensa del voto solemne por la Iglesia en la suspensión de sus efectos jurídicos? Es decir, la Iglesia dispensa de las obligaciones y derechos jurídicos inherentes al sacerdocio jerárquico y al estado religioso; pero no puede destruir ni el carácter sacerdotal ni la consagración religiosa, pues son dones imborrables de Dios. Así, pues, la Iglesia juzga de las realidades exteriores, pero no de las interiores; la Iglesia dispensa del signo eclesial, pero no de la consagración. Ahora bien, ¿se puede dispensar del signo sin dispensar de la consagración en el caso de la profesión religiosa? En el caso de las órdenes sagradas, sí; pero no en el caso de la profesión religiosa, pues la consagración del religioso implica esencialmente la continencia, la pobreza y la obediencia.

decretal[39]: *Porque la castidad,* dice, *está ligada a la regla monacal.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que a los peligros que amenazan en las cosas humanas hay que enfrentarse con medios humanos, y no con el empleo de las cosas divinas para usos humanos. Pero los religiosos profesos están muertos para el mundo y viven para Dios. Luego no hay que retraerlos a su vida humana con ocasión de un evento cualquiera.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el voto de continencia temporal se puede dispensar, al igual que el de oración o abstinencia temporal. Y que el hecho de que no pueda haber dispensa del voto de continencia solemnizado por la profesión religiosa no es porque se trate de un acto de castidad, sino porque, por la profesión religiosa, ha empezado a pertenecer a la latría.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el alimento se ordena directamente a la conservación de la persona, por lo que la abstinencia del mismo puede ponerla directamente en peligro. Según esta razón, pues, el voto de abstinencia es dispensable. Pero el coito no se ordena directamente a la conservación de la persona, sino de la especie. Por tanto, el abstenerse del coito por la continencia no pone en peligro a la persona. Y si, accidentalmente, de ella se deriva algún peligro, hay otros recursos; por ejemplo, la abstinencia u otros remedios corporales.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que el religioso hecho obispo, así como no queda absuelto del voto de continencia, no queda libre tampoco del de pobreza, ya que no debe tener nada como propio, sino como administrador de los bienes comunes de la Iglesia. Por lo mismo, no queda absuelto tampoco del voto de obediencia, aunque, por circunstancias especiales, no tiene obligación de obedecer si no tiene un superior. Otro tanto ocurre con el abad de un monasterio, que, a pesar de serlo, no queda absuelto del voto de obediencia.

En cuanto al texto en contra del Eclesiástico, se lo ha de entender en el sentido de que ni la fecundidad carnal ni ningún bien corporal merece ser comparado con la continencia, la cual figura en el apartado de bienes del alma, como dice San Agustín en el libro *De Sancta Virginitate*[40]. Por esto, con razón el texto habla del *alma continente,* no de la *carne continente.*

ARTICULO 12

¿Se requiere la autoridad del prelado para conmutar o dispensar los votos? [n]

Supra a.2 ad 3; *In Sent.* 4 d.38 q.1 a.4 q.ª4

Objeciones por las que parece que no se requiere la autoridad del prelado para la conmutación o dispensa de los votos.

1. Se puede entrar en religión sin la autorización de un prelado superior. Pero por el ingreso en religión queda uno absuelto de los votos hechos en el siglo, incluso del de peregrinar a Tierra Santa[41]. Luego la

39. *Decret. Gregor. IX,* l.3 tít.35 c.6 *Cum ad monasterium:* RF 2,600. 40. C.8: ML 40,400.
41. *Demt. Gregor. IX,* l.3 tit.34 c.4 *Scripturae:* RF 2,590.

Para justificar esta conducta actual de la Iglesia, pues no puede equivocarse en realidades fundamentales al estar asistida por el Espíritu Santo, hay que pensar en el deseo que tiene la Iglesia, como madre de todos los fieles, de subsanar situaciones personales irregulares, que nos hablan de fallos de prudencia a la hora de emitir el voto o a la hora de cumplirlo, los cuales colocan al religioso en una situación contraria al honor de Dios y al bien de la comunidad eclesial. Pero ¿no estará revalorizando la Iglesia actual más el celibato sacerdotal que el celibato monástico? De todos modos, la doctrina de Santo Tomás es densa y bien merecería la pena que nos detuviéramos más en su reflexión. Por lo demás, no olvidemos que cuando la Iglesia dispensa las cargas que imponen los votos por causa justa, no quiere decir que ellos no sean obligatorios, sino que subsana en el fuero externo una situación irregular, sin juzgar la responsabilidad en la conciencia de las personas afectadas, quienes tendrán que dar cuenta, como todos, de la propia vida a Dios Padre, rico en misericordia. El prelado es dispensador, no señor, de los dones de Dios; y la dispensa del prelado pudiera no excusar de pecado (cf. II-II q.88 a.12 ad 2).

n. En este artículo, como en el décimo, se excluyen los votos solemnes de los religiosos. En general, téngase en cuenta que tanto el que suplica la dispensa de un voto como el que la concede han de buscar el honor de Cristo y el bien de los fieles. Es importante advertir la conciencia que tiene Santo Tomás del estado religioso cuando escribe que el religioso muere a la vida pasada y se consagra al culto divino (cf. ad 1).

conmutación o dispensa de los votos puede darse sin la autorización de un prelado.

2. Más aún: parece ser que la dispensa consiste en determinar en qué circunstancias un voto no debe ser observado. Pero si tal determinación del prelado fuera desacertada, el que hizo el voto no queda, al parecer, libre del mismo, pues ningún prelado puede dispensar contraviniendo al precepto divino, que manda cumplir los votos, como antes se dijo (a.10 ad 2; a.11). De manera semejante, si alguien por sí y ante sí establece sin error en qué caso no debe cumplir un voto, parece que tal voto no le obliga, puesto que el voto no obliga, como antes se dijo (a.2 ad 2), cuando degenera en algo peor. Luego la dispensa del voto no requiere la autoridad de un prelado.

3. Todavía más: si la dispensa de los votos es una de las atribuciones del prelado, tal facultad de dispensar corresponde por igual a todos ellos. Pero no todos pueden dispensar de cualquier voto. Luego la facultad de dispensar los votos no forma parte de las atribuciones del prelado.

En cambio está el que tanto la ley como el voto obligan a hacer algo. Ahora bien: para dispensar de los preceptos de la ley se requiere la autoridad del superior, como ya se dijo (1-2 q.96 a.6; q.97 a.4). Luego, por la misma razón, también en la dispensa del voto.

Solución. *Hay que decir:* Que, según lo expuesto (a.2), el voto es la promesa hecha a Dios de algo que le es grato. Mas depende del arbitrio de aquel a quien se promete decidir qué es lo que en la promesa le resulta grato. Y como el prelado hace en la Iglesia las veces de Dios, sigúese que en la conmutación o dispensa de los votos se requiere la autoridad del prelado para que determine, en nombre de Dios, qué es lo que a Dios le es acepto, según aquello de 2 Cor 2,10: *Pues también yo por amor a vosotros lo perdoné, haciendo las veces de Cristo.* Y dice clara y distintamente *por amor a vosotros,* porque toda dispensa pedida al prelado debe ser para honor de Cristo, cuyas veces hace el que dispensa, o para utilidad de la Iglesia, que es su cuerpo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que todos los otros votos tratan de la realización de algunas obras especiales, mientras que por la religión el hombre consagra su vida entera al servicio de Dios. Y por eso dice la decretal [42] que *no se considera culpable de haber quebrantado un voto al que conmuta un servicio temporal por la observancia perpetua de la religión.* Y, en último término, el que ingresa en religión no está obligado a cumplir los votos de ayunos, oraciones o cosas parecidas que hizo en el siglo, porque, al entrar en religión, murió a la vida pasada; aparte de que tales prácticas particulares tampoco se avienen con la vida religiosa y de que el peso de la religión es ya una carga lo bastante pesada para el hombre como para que convenga sobreañadir otras.

2. *A la segunda hay que decir:* Que algunos [43] dijeron que los prelados pueden dispensar de los votos a su gusto, porque en cualquier voto va implícita, condicionándolo, la voluntad del prelado superior, conforme a lo dicho (a.8 ad 1-4) de que en los votos de los subditos, por ejemplo, los siervos o los hijos, se sobrentiende esta condición: *Si les parece bien a mi padre o a mi señor, o con tal de que no se opongan.* Y así, el subdito podría hacer caso omiso del voto sin ningún remordimiento de conciencia, siempre que el prelado lo dispusiera.

Pero esta opinión se basa en un falso supuesto. Porque, habida cuenta de que la potestad espiritual del prelado —que no es dueño, sino administrador— le ha sido dada, como nos consta por 2 Cor 10,8, para edificar y no para destruir, del mismo modo que no puede mandar lo que de suyo desagrada a Dios, es decir, lo que es pecado, tampoco puede prohibir lo que de por sí es del agrado de Dios, es decir, los actos de virtud. Por tanto, el hombre puede hacer votos libremente.

Sin embargo, corresponde al buen juicio del prelado decidir qué es lo más virtuoso y acepto a Dios. Por esto, en los casos evidentes, la dispensa del prelado no excusaría de culpa; por ejemplo, si el prelado dispensase a uno del voto de ingresar en religión sin ninguna causa aparente. Pero si hay una causa aparente, por la que por lo menos resulta el caso dudoso, puede uno atenerse al juicio del prelado, que dispensa o conmuta. No debe uno, en cambio, ate-

42. *Decret. Gregor. IX,* l.3 tit.34 c.4 *Scripturae:* RF 2,590.

43. Cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.4 d.38 a.2 q.3; S. RAIMUNDO DE PEÑAFORT, *Summa,* l.1 tit.8 § 9; BERNARDO DE PARMA, *Glossa ordin. in Decret. Gregor. IX,* l.3 tit.35 c.6 *Cum ad monasterium.*

nerse al juicio propio, pues uno mismo no hace las veces de Dios, a no ser en el caso en que lo prometido con voto fuese manifiestamente ilícito, y no hubiese posibilidad de recurrir a tiempo al superior.

3. *A la tercera hay que decir* Que por hacer el sumo pontífice las veces de Cristo plenariamente en la Iglesia entera, tiene plenitud de potestad para dispensar todos los votos dispensables. En cambio, a los otros prelados les está encomendada la dispensa de los votos que se hacen comúnmente y necesitan frecuentemente dispensa, con el fin de que los hombres tengan a quien recurrir con facilidad, como son los votos de ir en peregrinación [44], de ayunar y otros por el estilo. Pero los votos mayores, por ejemplo, el de continencia y el de peregrinar a Tierra Santa [45], están reservados al sumo pontífice.

44. Cf. *Demt. Gregor. IX,* l.3 tit.34 c.1 *De peregrinationis:* RF 2,589.

45. Cf. *Decret. Gregor. IX,* l.3 tit.34 c.9 *Ex multa:* RF 2,594.

CUESTIÓN 89

El juramento [a]

A continuación trataremos de los actos exteriores de latría por los que los hombres usan algo divino (cf. q.84, introd.), ya sea un sacramento, ya el mismo nombre de Dios. Pero del uso que hacen de los sacramentos nos ocuparemos en la Tercera Parte de esta obra (q.60). Ahora vamos a tratar del empleo que hacemos del nombre de Dios. Los hombres emplean el nombre de Dios de tres maneras: en primer lugar, a modo de juramento, para dar mayor firmeza a sus propias palabras; en segundo lugar, a modo de conjuro, para persuadir a otros (q.90); y, por último, a modo de invocación, para orar o para alabarle (q.91). Por consiguiente, vamos a tratar primero del juramento. Sobre este tema formulamos diez preguntas:

1. ¿Qué es el juramento?—2. ¿Es lícito?—3. ¿Qué comitiva lleva consigo el juramento?—4. ¿De qué virtud es acto?—5. ¿Se lo debe desear y repetir a menudo como cosa útil y buena?—6. ¿Es ilícito jurar por las criaturas?—7. ¿Es obligatorio el juramento?—8. ¿Qué obligación es mayor: la del juramento o la del voto?—9. ¿Puede dispensarse el juramento?—10. ¿A quiénes y cuándo les es lícito jurar?

ARTICULO 1

¿Jurar es invocar a Dios como testigo?

In Sent. 3 d.39 a.1

Objeciones por las que parece que jurar no es poner a Dios por testigo.

1. Todo el que invoca la autoridad de la *Sagrada Escritura* pone por testigo a Dios, cuyas palabras se nos proponen en la *Sagrada Escritura.* Por consiguiente, si jurar es invocar como testigo a Dios, seguiríase que jura todo el que invoca la autoridad de la *Sagrada Escritura.* Pero esto segundo es falso. Luego también lo primero.

2. Más aún: por el hecho de que uno ponga a otro por testigo, nada le da. Pero quien jura por Dios da algo a Dios, conforme a lo que se lee en Mt 5,33: *Cumplirás al Señor tus juramentos;* y San Agustín [1] dice que *jurar es adjudicar a Dios el derecho a la verdad.* Luego jurar no es poner a Dios por testigo.

3. Todavía más: uno es el oficio del juez y otro el del testigo, como consta por lo

1. *Sem. ad popul,* serm.180 c.6: ML 38,975.

a. Con la cuestión 89 se inicia el tratado de los actos exteriores de la virtud de la Religión con los cuales se celebran los sacramentos y el nombre de Dios, en cuanto realidades divinas. Los sacramentos los estudia Santo Tomás en la *Tercera Parte,* como continuación del Verbo Encarnado, de quien son instrumentos separados. La celebración del nombre de Dios, como evocación de la presencia y la fuerza del Dios trascendente en la inmanencia de nuestra vida, lo estudia aquí. Es importante advertir cómo los sacramentos y la celebración del nombre de Dios son actos cultuales y, en consecuencia, actos también soteriológicos. De este modo se corrige la opinión de quienes pensaban que los sacramentos eran sólo medios de santificación y los actos de la religión eran solamente medios cultuales. La celebración del nombre de Dios, a modo de juramento, conjuro e invocación, realidades existentes en la vida de la Iglesia, ha de ser practicada en fidelidad al texto bíblico, que nos manda santificar el nombre de Dios o no tomar en vano su nombre (Segundo Precepto, cf. II-II q.122 a.3). El juramento es una realidad compleja, porque no sólo reconoce la autoridad soberana e infalible de Dios, lo cual es bueno, sino que también presupone una falta de confianza en el prójimo. Por eso se necesita la discreción para que el juramento sea, verdaderamente, un acto de la virtud de la Religión. Santo Tomás estudia, primero, la naturaleza entitativa del juramento (a.l); después, su naturaleza moral (a.2-4); y finalmente, considera algunas de sus circunstancias morales (a.5-10). El Doctor Angélico nos invita aquí, como en todo el Tratado de la Religión, a crecer en el espíritu religioso de nuestra vida.

antedicho (q.67.70). Pero a veces, al jurar, implora el hombre el juicio divino, según aquello del salmo 7,5: *Si a quienes me hacían bien hice mal, siga yo despojado de todo justamente en las garras de mi enemigo.* Luego jurar no es poner a Dios por testigo.

En cambio está lo que dice San Agustín en un sermón sobre el perjurio [2]: *¿Qué quiere decir «por Dios» sino que «Dios es testigo»?*

Solución. *Hay que decir:* Que, según las palabras del Apóstol (Heb 6,16), el juramento se ordena a la *confirmación.* Y que la confirmación en materias científicas es obra de la razón, partiendo de ciertos principios naturalmente conocidos e infaliblemente verdaderos. Pero los hechos particulares y contingentes de los hombres no pueden confirmarse con razones necesarias, y de ahí el que lo que se dice acerca de ellos suela acreditarse mediante testigos. Con eso y con todo, el testimonio humano no basta para confirmarlos por dos razones. La primera, por falta de veracidad en los hombres, ya que muchos de ellos mienten, según aquello del salmo 16,10: *Sus bocas dicen mentira.* La segunda, por falta de conocimiento: porque los hombres no pueden conocer las cosas futuras, ni los secretos del corazón, ni las cosas ausentes. De estas materias hablan, a pesar de todo, y conviene, para la buena marcha de los asuntos humanos, que se tenga acerca de ellas alguna certeza. De ahí el que fuese necesario recurrir al testimonio divino, ya que Dios ni puede mentir ni hay cosa alguna que ignore. Mas a poner a Dios por testigo es a lo que llamamos jurar, ya que ha prevalecido entre los hombres el derecho, por así decirlo, a que se tenga por verdad lo que se dice invocando el testimonio divino.

Ahora bien: el testimonio divino se alega en ocasiones para confirmar cosas presentes o pasadas, y esto es lo que recibe el nombre de juramento *asertorio.* Otras veces, en cambio, se lo aduce para asegurar algo futuro, y esto es a lo que llamamos juramento *promisorio.* Sin embargo, para las cosas necesarias o para lo que debe investigar la razón no se emplea el juramento: pues parecería ridículo que alguien, en una cuestión científica, quisiera demostrar sus tesis a base de juramentos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que una cosa es servirse del testimonio que Dios ya ha dado, lo que sucede cuando se cita un texto de la Sagrada Escritura, y otra es implorarlo como algo que en el futuro habrá de manifestarse. Esto último es lo que hacemos al jurar.

2. *A la segunda hay que decir.* Que decimos que alguien cumple los juramentos, o porque hace lo que ha jurado hacer, o porque, al poner a Dios por testigo, reconoce que El lo sabe todo y que su verdad es infalible.

3. *A la tercera hay que decir:* Que se invoca el testimonio de alguien para que como testigo manifieste la verdad acerca de lo que se está diciendo. Ahora bien: Dios manifiesta esto de dos maneras. Primera, revelando sencillamente la verdad: ya sea por una inspiración interna, ya sea presentando el hecho sin ropaje alguno, al exhibir, por ejemplo, públicamente lo oculto. En segundo lugar, imponiendo un castigo a quien miente, y en este caso es a la vez juez y testigo, pues delata la mentira castigando al mentiroso.

Por eso son dos los modos de jurar. Uno, por la invocación del testimonio sin más, como cuando alguien dice: *pongo por testigo a Dios, hablo en presencia de Dios,* o, lo que es lo mismo, como dice San Agustín [3], *por Dios.* El otro modo de jurar es por *execración,* es decir, obligándose a sí mismo o algo suyo a sufrir un castigo de no ser verdad lo que se dice [b].

2. *Serm. ad popul.* serm.180 c.6: ML 38,975.

3. *Serm. ad popul.* serm.180 c.6: ML 38,975.

b. El juramento, en sí mismo, se divide en simple atestación (poner a Dios por testigo) y en juramento execratorio (poner a Dios por testigo y por juez), pues no puede ni engañarse ni engañarnos; además, puede manifestar la verdad, sea revelándola o descubriendo lo oculto, sea castigando al mentiroso. Ahora bien: la revelación y el castigo tendrán lugar, normalmente, en el juicio final (cf. II-II q.89 a.2 ad 3). Por otra parte, el juramento puede manifestarse, en cuanto a la materia, como asertorio (para confirmar la verdad de hechos presentes o pasados) y como promisorio (para confirmar la fidelidad sobre hechos futuros). En fin, jurar es poner a Dios por testigo, y su credibilidad descansa en el temor reverencial a Dios; quien no lo tiene no está capacitado para jurar cultualmente.

ARTICULO 2

¿Es lícito el juramento?

In Sent. 3 d.39 a.2 q.ª2; *In Mt.* 5; *In Heb.* 6 lect.4; *In Rom.* 1 lect.5; *De duob. praec.* c. de secundo praec.

Objeciones por las que parece que no es licito jurar.

1. Nada de lo que se prohibe en la ley divina es lícito. Pero el juramento se prohibe en Mt 5,34: *Yo os digo: no juréis de ningún modo;* y en Sant 5,12 se nos dice: *Ante todo, hermanos míos, no juréis.* Luego el juramento es ilícito.

2. Más aún: parece que es ilícito lo que procede del mal, porque, como se dice en Mt 7,18: *No puede el árbol malo dar frutos buenos.* Pero el juramento procede del mal, porque en Mt 5,37 se nos manda: *Decid, pues, sí, sí; no, no: todo lo que va más allá de esto procede del mal.* Luego parece que el juramento es ilícito.

3. Todavía más: exigir una señal extraordinaria es tentar a Dios, lo que es totalmente ilícito, según aquello del Dt 6,16: *No tentarás al Señor, tu Dios.* Pero el que jura parece exigir una señal extraordinaria de la divina providencia al invocar el testimonio divino mediante una intervención evidente. Luego parece que el juramento es del todo ilícito.

En cambio está lo que se dice en Dt 6,13: *Temerás al Señor, tu Dios, y jurarás por su nombre.*

Solución. *Hay que decir:* Que nada impide el que una cosa sea de suyo buena y, a pesar de serlo, haga mal a quien no usa de ella convenientemente: como es bueno recibir la Eucaristía y, no obstante, conforme se nos dice en 1 Cor 11,29, quien la recibe indignamente *come y bebe su propia condenación.* Así, pues, en el asunto que ahora nos ocupa ha de afirmarse que el juramento es de suyo lícito y recomendable. Esto resulta evidente por su origen y su fin. Por su origen, porque el juramento procede de la fe, virtud por la cual los hombres creen que Dios está en posesión de la verdad infalible, del conocimiento y providencia universales. También por su fin: porque el del juramento es justificar a los hombres y poner término a sus controversias, como leemos en Heb 6,16.

Y, a pesar de todo, el juramento resulta perjudicial para algunos porque lo emplean mal, esto es, sin la debida necesidad y cautela. En efecto, da la impresión de que tiene poca reverencia a Dios quien por causa leve lo pone por testigo, lo que, por supuesto, no osaría hacer con un varón distinguido. Corre, por otra parte, el riesgo de caer en perjurio, ya que el hombre fácilmente peca de palabra, conforme a lo que leemos en Sant 3,2: *Si uno no peca de palabra es varón perfecto.* Por lo que también se dice en Eclo 23,9: *No se acostumbre tu boca a jurar, que en ello hay muchas caídas.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que San Jerónimo [4], en su comentario *Super Mt..*, escribe: *Has de considerar que nuestro Salvador no prohibió jurar por Dios, sino por el cielo y por la tierra; porque, como sabemos, los judíos tenían la pésima costumbre de jurar por las criaturas.* Bien es verdad que esta respuesta no nos basta, porque, a la prohibición de Mateo, Santiago añade (Sant 5,12): *Ni con cualquier otro juramento.*

Por tanto, hay que decir que, como escribe San Agustín en el libro *De Mendacio* [5]: *El Apóstol, al jurar en sus epístolas, nos indica cómo se ha de interpretar aquel texto: Os digo que no juréis generalmente: No vaya a suceder que, jurando, lleguéis a hacerlo con facilidad, de la facilidad paséis a la costumbre, y terminéis cayendo por tal costumbre en perjurio. Es por lo que no nos consta que el Apóstol haya jurado sino por escrito, donde una consideración más cauta evita la precipitación y ligereza de la lengua* [c].

2. *A la segunda hay que decir.* Que, como escribe San Agustín en el libro *De serm. Dom. in monte,* [6] si se te obliga a jurar, has

4. L.1 super 5,34: ML 26,40. 5. C.15: ML 40,507. 6. L.1 c.17: ML 34,1255.

c. Jesucristo prohibe el juramento (cf. Mt 5,34), y también el apóstol Santiago (cf. 5,12). Ahora bien: considerando la conducta de Jesús (cf. Mt 26,63), de San Pablo (cf. Rom 1,9; 1 Cor 1,23) y la práctica de la Iglesia, sabemos que las palabras de Cristo han de ser interpretadas como el camino perfecto para el honor de Dios y la caballerosidad del hombre, aunque no todos pueden siempre cumplirlo. En consecuencia, hay que emplear el juramento sólo en casos de necesidad, y entonces con prudencia. En definitiva, la cuestión no es sólo condenar la frecuencia innecesaria del juramento, sino sobre todo aceptar el consejo neotestamentario, don de la gracia, frente a lo bueno, pero no perfecto, del Antiguo Testamento. Con todo, algunos herejes, como de costumbre, exageraron la verdad evangélica.

de saber que necesitas hacerlo por la desconfianza de aquellos a quienes tú quieres persuadir, desconfianza que, ciertamente, es un mal. Por eso el Señor no dijo: *Lo que pase de ahí es malo,* pues tú, que haces buen uso del juramento para persuadir a otro de lo que conviene, de hecho estás obrando bien; sino que dijo: *proviene del mal,* es decir, del mal de la persona por cuya desconfianza te ves obligado a jurar.

3. *A la tercera hay que decir.* Que quien jura no tienta a Dios: porque ni implora el auxilio divino inútil e innecesariamente ni, por otra parte, se expone a ningún peligro en el caso de que Dios no quiera de momento dar su testimonio. Tal testimonio tendrá su momento, sin duda alguna, en el tiempo futuro, cuando ilumine lo escondido entre tinieblas y descubra los propósitos de los corazones, como se lee en 1 Cor 4,5. Con él, a favor o en contra, debe contar todo el que jura.

ARTICULO 3

¿Se le asignan convenientemente al juramento sus tres compañeros: la justicia, el juicio y la verdad?

Infra q.98 a.1 ad 1; *In Sent.* 3 d.39 a.2 q.ª3; *In Mt.* 5; *De duob. praec.* c. de secundo praec.

Objeciones por las que parece que no se le asignan convenientemente al juramento sus tres compañeros: la justicia, el juicio y la verdad.

1. Dos cosas no deben considerarse diversas cuando una va incluida en la otra. Pero una de estas tres cosas está incluida en la otra, porque la verdad, conforme dice Tullo, es parte de la justicia, y el juicio, a su vez, como antes expusimos (q.60 a.1), es acto de la justicia. Luego no es conveniente la enumeración de los tres compañeros del juramento.

2. Más aún: para el juramento se requieren muchas otras cosas, por ejemplo, la devoción y la fe, por la que creamos que Dios lo sabe todo y que no puede mentir. Luego parece que es insuficiente el número de compañeros del juramento que aquí se propone.

3. Todavía más: estas tres cosas son requisitos indispensables en toda obra humana, pues nada se debe hacer en contra de la justicia, de la verdad o sin juicio, según aquello de 1 Tim 5,21: Nada hagas *sine praeiudicio,* esto es, sin *previo juicio.* Luego estas tres cosas no tienen por qué ir asociadas al juramento más que a los demás actos humanos.

En cambio está lo que se lee en Jer 4,2: *Jurarás —vive el Señor— con verdad, con juicio y con justicia,* texto que comenta San Jerónimo [7] con estas palabras: *Hay que advertir que el juramento lleva consigo esta comitiva: la verdad, el juicio y la justicia.*

Solución. *Hay que decir:* Que, como anteriormente expusimos (a.2), el juramento sólo es bueno para quien usa bien de él. Mas para el buen uso del juramento se requieren dos condiciones. En primer lugar, que no se jure a la ligera, sino por causa necesaria y con discreción. Para eso se necesita el juicio, es decir, el discernimiento por parte de la persona que jura. En segundo lugar, y habida cuenta de lo que se avala por medio del juramento, la condición es que ni sea falso ni ilícito. Para esto se requieren la verdad, por la que uno confirma con juramento lo que es verdadero, y la justicia, por la cual corrobora lo que es lícito.

Carece, en cambio, de juicio el juramento *incauto;* de verdad, el *engañoso;* de justicia, el juramento *inicuo* o *ilícito* [d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que, como acabamos de exponer (sol.), el significado aquí de la palabra juicio no es el de ejecución de la justicia, sino el de acto de discreción. Ni tampoco consideramos aquí la verdad como parte de la justicia, sino en cuanto que es condición del lenguaje.

2. *A la segunda hay que decir:* Que tanto la devoción como la fe, y todo cuanto se requiere para jurar como es debido, entendemos que se hallan incluidos en el juicio. Los otros dos requisitos pertenecen, como

7. *In Ierem.* l.1: ML 24,733.

d. Basándose en Jeremías, a través de un texto de San Jerónimo, Santo Tomás señala las tres propiedades del juramento virtuoso, es decir, que sea prudente, verdadero y justo. La prudencia o discernimiento implica la devoción de la persona y la necesidad del juramento; la verdad y la justicia se refieren a la materia del juramento. De esta manera se superan los dos peligros mayores del juramento: la frivolidad del hombre y la irreverencia de Dios.

acabamos de decir (sol.), a la materia sobre la que recae el juramento. Aunque no sería desacertado afirmar que la justicia se refiere a la causa por la que se jura.

3. *A la tercera hay que decir.* Que hay en el juramento un gran peligro: no tan sólo por parte de la grandeza de Dios, cuyo testimonio invocamos, sino también por la ligereza de la lengua humana, cuyas palabras reforzamos con el juramento. Por eso, estas dos cosas se requieren en el juramento más que en los demás actos humanos.

ARTICULO 4

¿El juramento es acto de religión o de latría?

Objeciones por las que parece que el juramento no es acto de religión o latría.

1. La materia de los actos de latría son cosas sagradas y divinas. Pero los juramentos se emplean para dirimir las controversias humanas, conforme dice el Apóstol (Heb 6,16). Luego el juramento no es acto de religión o latría.

2. Más aún: según dice Tulio [8], corresponde a la religión *dar culto a Dios.* Pero quien jura pone a Dios por testigo, mas no le da nada. Luego el jurar no es acto de religión.

3. Todavía más: el fin de la religión o latría es reverenciar a Dios. Pero el fin con que se jura no es ése, sino más bien confirmar lo que se dice. Luego el juramento no es acto de religión.

En cambio está lo que se dice en Dt 6,13: *Temerás al Señor, tu Dios, a El solo servirás y jurarás por su nombre.* Pero se habla en este texto de deberes de latría. Luego el jurar es acto de latría.

Solución. *Hay que decir:* Que, como consta por lo antedicho (a.1), el que jura invoca el testimonio divino para confirmar lo que dice. Pero nada se confirma si no es por algo más cierto y seguro. Luego, por el mismo hecho de jurar por Dios, el hombre declara pública y libremente que se trata de un ser superior, puesto que es indefectible su verdad y universal su conocimiento, y así, de alguna manera, honra a Dios. De ahí también el que el Apóstol diga (Heb 6,16) que *los hombres juran por quienes son mayores que ellos.* Y San Jerónimo, en el comentario *Super Mt.* [9], afirma que *el que jura venera o ama a la persona por quien jura.* El Filósofo dice también en el I *Metaphys.* [10] que *el juramento es honorabilísimo.* Pero el reverenciar a Dios es acto propio de la religión o latría. Luego es evidente que el juramento es acto de religión o latría [e].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que en el juramento hemos de considerar dos cosas, a saber: el testimonio que se alega, y esto es lo que tiene de divino; y aquello sobre lo que recae tal testimonio o que hace necesario el que se aduzca, lo cual constituye su elemento humano. Pertenece, pues, el juramento a la religión por razón de lo primero, no por razón de lo segundo.

2. *A la segunda hay que decir:* Que por el mismo hecho de poner por testigo a Dios, a modo de juramento, confesamos su superioridad, cosa que tiene que ver con la reverencia a Dios. Con esto, pues, damos algo a Dios: le damos honor y reverencia.

3. *A la tercera hay que decir:* Que todo cuanto hacemos debemos hacerlo en honor de Dios. Por tanto, nada impide que con lo mismo con que intentamos que se convenzan los hombres de la verdad de una cosa, al mismo tiempo reverenciemos a Dios. Pues nosotros debemos honrar a Dios de tal manera con nuestras acciones, que ellas redunden en utilidad del prójimo: ya que Dios obra también para su gloria y nuestra utilidad.

ARTICULO 5

¿El juramento debe ser deseado y frecuentado como útil y bueno?

In Sent. 3 d.39 a.2 q."l; *In Mt.* 5

Objeciones por las que parece que el juramento no debe ser deseado y repetido con frecuencia como útil y bueno.

1. Lo mismo el voto que el juramento son actos de latría. Pero hacer una cosa con

8. *Rhet.* 1.2 c.53: DD 1,165. 9. L.1 super 5,34: ML 26,40. 10. C.3 n.5 (BK 983b33): *S.* TH., lect.4.

---

e. Como el juramento es un acto cultual, es preciso no utilizarlo fuera del contexto creyente, sustituyéndolo, en su caso, por la promesa o la declaración.

voto es más laudable y meritorio, por ser el voto, como antes se dijo (q.83 a.5), acto de latría. Luego, por igual razón, hacer o decir algo con juramento es más laudable. Por tanto, el juramento ha de ser deseado como algo de suyo bueno.

2. Más aún: San Jerónimo, en su comentario *Super Mt.* [11], dice que *quien jura da prueba de veneración y amor a la persona por quien jura.* Pero el venerar y amar a Dios es deseable como algo de suyo bueno. Luego también lo es el juramento.

3. Todavía más: el juramento se ordena a confirmar y certificar una verdad. Pero que el hombre corrobore lo que dice es bueno. Luego el juramento debe ser deseado como bueno.

En cambio está lo que se dice en Eclo 23,12: *El hombre que jura mucho se llenará de iniquidad.* Y San Agustín escribe en el libro *De Mendacio* [12]: *El precepto del Señor prohibiendo el juramento fue dado para que, en lo que está de tu parte, no lo desees: para que no apetezcas con placer el juramento como si se tratase de algún bien.*

Solución. *Hay que decir:* Que lo que únicamente se busca como remedio de una enfermedad o defecto no entra en la cuenta de los bienes deseables por sí mismos, sino en la de las cosas necesarias, como lo evidencia el caso de las medicinas, a las que se acude para combatir la enfermedad. Ahora bien: se requiere el juramento para sanar de un defecto, a saber: de la falta de fe de un hombre en las palabras de otro. Y, en consecuencia, el juramento no debe contarse entre las cosas deseables por sí mismas, sino entre las necesarias para esta vida, de las que usa indebidamente todo aquel que traspasa las fronteras de lo necesario. De ahí las palabras de San Agustín en el libro *De serm. Dom. in monte* [13]: *Quien se hace cargo de que el juramento no debe ser catalogado en el grupo de los bienes, esto es, entre las cosas deseables por sí mismas, éste se resiste cuanto puede a usarlo, a no ser que la necesidad le obligue a hacerlo.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que una es la condición del voto y otra la del juramento. Pues por el voto ordenamos algo al honor de Dios, y de ahí el que por esto mismo se convierta en acto de religión. En el juramento, por el contrario, la reverencia debida al nombre de Dios se emplea para confirmar lo prometido. Y, en consecuencia, lo que se afirma con juramento no se convierte por ello en acto de religión; pues los actos morales se especifican por el fin [f].

2. *A la segunda hay que decir.* Que quien jura trata, sin duda, con veneración y amor a la persona por quien jura; pero no ordena su juramento a demostrarle que lo ama o que lo venera, sino a alguna otra cosa necesaria para la vida presente.

3. *A la tercera hay que decir:* Que así como la medicina es útil para la salud y, sin embargo, cuanto es más fuerte, tanto es más nociva si no se usa como es debido, así también el juramento sirve para dar firmeza, y es tanto más peligroso, si no se lo emplea debidamente, cuanto más respeto exige. Porque, como se dice en Eclo 23,13.14: *Si alguien deja frustrado a su hermano,* esto es, si lo engaña, *su delito pesará sobre él; y si disimula,* jurando, por ejemplo, en falso, con simulación, *peca doblemente,* porque, como dice San Agustín [14]: *La equidad simulada es doble iniquidad;* y *si jura en vano,* esto es, sin la debida causa o necesidad, *no será justificado.*

ARTICULO 6

¿Es licito jurar por las criaturas?

In Sent. 3 d.39 a.1 expos. text.; *In Mt.* 5; *In Heb.* 6 lect.4; *De duob. praec.* c. de sec. praec.

Objeciones por las que parece que no es lícito jurar por las criaturas.

1. Leemos en Mt 5,34ss: *Yo os digo que no juréis de ninguna manera: ni por el cielo, ni por la tierra, ni por Jerusalén, ni por vuestra cabeza;* exponiendo lo cual San Jerónimo [15] escribe: *Considera que el Salvador no prohibe aquí, según parece, el que se jure por Dios, sino el jurar por el cielo, por la tierra, etc.*

2. Más aún: sólo la culpa merece castigo. Pero se impone un castigo al que jura por las criaturas, pues se nos dice en XXII q.l [16]: *El clérigo que jura por una criatura debe*

11. L.1 super 5,34: ML 26,40. 12. C.15: ML 40,507. 13. L.1 c.17: ML 34,1255. 14. *Enarr. in Psal.* ps.30 super vers.7: ML 36,765. 15. *In Mt.* l.1 super 5,34: ML 26,41. 16. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 22 q.1 can.9 *Clericum:* RF 1,863.

f. Es importante hacer notar la diferencia entre el voto y el juramento en referencia a la cuestión tratada en este artículo.

ser reprendido muy duramente; si persistiese en el vicio, que se le excomulgue. Luego es ilícito jurar por las criaturas.

3. Todavía más: el juramento es acto de latría, como antes se dijo (a.4). Pero el culto de latría no se debe a ninguna criatura, como consta por lo escrito en Rom l,23ss. Luego no es licito jurar por las criaturas.

En cambio está el que José, como se lee en Gén 42,15-16, juró por la salud del faraón. Se acostumbra igualmente a jurar por el Evangelio, por las reliquias y por los santos.

Solución. *Hay que decir:* Que, como se expuso anteriormente (a.1 ad 3), son dos las clases de juramento. Una, la del que se hace por el simple testimonio, esto es, por el mero hecho de invocar a Dios poniéndolo por testigo. Este juramento, lo mismo que la fe, se apoya en la verdad divina. La fe, en efecto, recae directa y principalmente sobre Dios, que es la verdad misma, y, secundariamente, sobre las criaturas, en las que resplandece la verdad divina, como antes se dijo (q.1 a.1). De la misma manera, el juramento se refiere principalmente al mismo Dios, cuyo testimonio se invoca; aunque, secundariamente, se jura por algunas criaturas, no por lo que son en sí, sino en cuanto que en ellas se manifiesta la verdad divina. Así, juramos por el Evangelio, es decir, por Dios, cuya verdad en él se manifiesta, y por los santos, que creyeron esta verdad y la pusieron por obra.

El otro modo de jurar es por execración. En este juramento se hace intervenir a alguna criatura, como para que recaiga sobre ella el juicio divino. Suele así el hombre jurar por su cabeza, por sus hijos o por cualquier otra cosa que ama. Incluso el Apóstol juró de esta manera diciendo (2 Cor 1,7): *Yo pongo a Dios por testigo sobre mi alma.* El hecho de que José hubiera jurado por la salud del faraón se puede entender de uno y otro modo: o a manera de execración, como si comprometiese con ello ante Dios la salud del mismo, o a modo de testimonio, invocando, por así decirlo, la verdad de la justicia divina, para cuya ejecución se nombra a los príncipes de la tierra [g].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el Señor prohibió jurar por las criaturas de tal forma que con ello se les tributaba el honor debido a Dios. Por lo que allí mismo añade San Jerónimo [17] que *los judíos, jurando por los ángeles y otros seres parecidos, veneraban a las criaturas con honor divino.*

Por esta misma razón se imponen penas canónicas [18] al clérigo que jura por las criaturas, lo cual es blasfemia de infidelidad. Por eso en el capítulo siguiente leemos: *Si alguien jura por los cabellos de Dios o por su cabera, o de cualquier otro modo blasfema contra Dios, si ha recibido alguna orden eclesiástica, que se le deponga.*

2. Esto es ya una buena respuesta a la segunda objeción.

3. *A la tercera hay que decir.* Que se da culto de latría a aquel cuyo testimonio invocamos al jurar. Por esto se nos manda en Ex 23,13: *No juréis por el nombre de dioses extraños.* Pero no se tributa culto de latría a las criaturas que se mencionan en el juramento según los modos antes explicados (sol.).

ARTICULO 7

¿Es obligatorio el juramento?

In Sent. 3 d.39 a.3 q.ª1.2; *Quodl.* 12 q.14 a.2; *Quodl* 3 q.5 a.24; *Quodl.* 5 q.13a.2

Objeciones por las que parece que el juramento carece de fuerza obligatoria.

1. Se emplea el juramento para confirmar la verdad de lo que se dice. Pero cuando una persona dice algo hablando del tiempo futuro, dice la verdad, aunque luego no suceda lo que dijo; y así, por ejemplo, San Pablo, a pesar de no haber ido a Corinto como había prometido (1 Cor 16,5), no mintió, como nos consta por lo que él afirma (2 Cor 1,15). Luego, según parece, el juramento no es obligatorio.

17. *In Mt.* l.1 super 5,34: ML 26,41.

18. Cf. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 22 q.1 can.10 *Si quis per capillum:* RF 1,863.

g. Es posible jurar por las criaturas, pero siempre secundariamente (la criatura no puede recibir el honor debido sólo a Dios), en cuanto que en las criaturas se manifiesta la verdad divina (juramento de simple atestación), o en cuanto que en ellas se ha de manifestar también el juicio divino (juramento de execración). En principio, el juramento implica, en primer lugar, invocar directa o indirectamente el testimonio de Dios.

2. Más aún: Como se dice en *Praedicamentis*[19], la virtud no es contraria a la virtud. Ahora bien: aunque el juramento es acto de virtud, conforme a lo dicho (a.4), podría resultar a veces contrario a ella o impedimento de la misma el cumplirlo; por ejemplo, si uno jura que cometerá un pecado o que dejará de practicar algún acto de virtud. Luego el juramento no siempre es obligatorio.

3. Además, a veces uno, contra su voluntad, es obligado a prometer algo bajo juramento. Pero tales personas son absueltas de las ligaduras de su juramento por los romanos pontífices, conforme a lo que leemos[20] en *Extra, de iureiurando cap. Verum in ea quaestione,* etc. Luego el juramento no siempre es obligatorio.

4. Todavía más: nadie puede ser obligado a dos cosas opuestas entre sí. Pero en algún caso hay oposición entre lo que intenta el que jura y lo que desea la persona a quien se hace el juramento. Luego el juramento no siempre puede ser obligatorio.

En cambio está lo que se dice (Mt 5,33): *Cumplirás al Señor tus juramentos.*

Solución. *Hay que decir:* Que la obligación se refiere a cosas que se han de hacer o que se han de omitir. Por lo que no parece que tenga nada que ver con el juramento asertorio, que se refiere al presente o al pasado; ni tampoco con el juramento sobre cosas cuya ejecución depende de otras causas: como si se afirma con juramento que mañana va a llover; sino únicamente con aquello que el que jura ha de cumplir. Pero así como el juramento asertorio, que versa sobre lo pasado o lo presente, debe atenerse a la verdad, otro tanto hay que decir del juramento sobre lo que hemos de hacer en el futuro. Por lo que uno y otro juramento, aunque de diverso modo, implica cierta obligatoriedad. Porque, en el juramento acerca de lo pasado o presente, la obligación recae no sobre las cosas que pasaron o que pasan, sino sobre el acto mismo de jurar, o sea, sobre el que se jure lo que es verdad o lo fue. Por el contrario, en el juramento acerca de lo que se va a hacer, la obligación recae sobre lo que se aseguró con juramento. La persona, según esto, está obligada a verificar lo que juró: de no ser así, carecería de verdad su juramento.

Y si la cosa es de tal condición que no cae dentro de sus posibilidades, hay un fallo en el juicio por falta de juicio discrecional; a no ser, tal vez, que lo que era posible cuando se juró, por un imprevisto ahora resulte imposible: por ejemplo, cuando una persona juró que habría de pagar una cantidad de dinero que más tarde le sustraen violentamente o le roban. En este caso parece que está dispensada de cumplir el juramento, aun cuando queda obligada a hacer lo que pueda, lo mismo que antes dijimos al hablar de la obligación del voto (q.88 a.3 ad 20).

Pero si la cosa puede, mas no debe ponerse por obra, o porque es de suyo mala o porque impide hacer el bien, el juramento falla en este caso por defecto de justicia. De ahí el que no deba cumplirse lo que se juró si se trata de un pecado o de algo impeditivo del bien, ya que en uno y otro supuesto *se pondrían las cosas peor*[21].

Se ha de decir, por consiguiente, que quien jura que ha de hacer alguna cosa queda obligado a cumplir lo que ha jurado para dejar a salvo la verdad; pero siempre en el supuesto de que el juramento vaya acompañado de las otras dos condiciones, es decir, del juicio y de la justicia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que una cosa es la simple manifestación oral y otra el juramento, en el que se invoca el testimonio divino. Basta, en efecto, para la verdad de la simple manifestación oral con que uno exprese lo que se propone hacer, porque ya esto es verdadero en su causa, es decir, en el propósito del que lo hace. El juramento, en cambio, no debe emplearse a no ser en las cosas de que uno está firmemente convencido. Por lo que, si el hombre se sirve del juramento por el respeto que le merece el testimonio divino que invoca, queda con la obligación de procurar, en lo que esté de su parte, que se verifique lo jurado, a no ser cuando con esto se ponen las cosas peor, conforme a lo que hemos dicho (sol.).

2. *A la segunda hay que decir.* Que el juramento puede poner las cosas peor de dos maneras. La primera, porque hay fallos ya desde el principio. Y esto, o bien por tratarse de algo malo en sí mismo, como sucede cuando uno jura cometer un adulterio, o bien porque ello impide realizar un

19. ARISTÓTELES, c.8 n.22 (BK 13a37). 20. *Decret. Gregor. IX,* l.2 tit.24 c.15 *Verum in ea:* RF 2,364. 21. Cf. BEDA, *Homiliae,* l.2 hom.20 *In decoll. S. Io. Bapt.:* ML 94,239.

bien mayor, como es el caso del que jura que no entrará en religión, que no se hará clérigo, que no aceptará una prelacia ni aun en el caso en que convenga aceptarla, o cosas por el estilo. Tales juramentos, como es lógico, son desde el principio ilícitos, aunque por razones diferentes. Porque si uno jura que ha de cometer un pecado, peca al hacer el juramento y al cumplirlo. En cambio, si jura que no ha de realizar un bien mayor, que no está, por otra parte, obligado a realizar, peca, ciertamente, en cuanto que obstaculiza la acción del Espíritu Santo, que es quien nos inspira el buen propósito; sin embargo, no peca cumpliéndolo, aunque obra mucho mejor si no lo cumple.

La segunda manera de ponerse peor las cosas es por razón de alguna novedad con la que no se contaba, como en el caso de Herodes, que juró dar a una joven bailarina todo cuanto le pidiese (Mt 14,7). Tal juramento, en efecto, podía ser lícito en un principio, supuesta la condición necesaria de que le pidiesen lo que lícitamente podría dar; su cumplimiento, en todo caso, fue ilícito. De ahí lo que dice San Ambrosio en el I *De Officiis*[22]: *Va en contra del deber, en ocasiones, el que se cumpla lo que se prometió con juramento, como en el caso de Herodes, que dio muerte a San Juan por no desdecirse de lo prometido.*

3. *A la tercera hay que decir:* Que en el juramento arrancado por la fuerza la obligación es doble[h]. Una, la que se contrae con la persona a quien se hace la promesa: obligación que desaparece por razón de la coacción, pues quien hace a otro violencia merece en pago que no se le cumpla lo que se le ha prometido. Otra, la obligación para con Dios, que le obliga a uno a cumplir lo que prometió en su nombre. Esta mantiene su fuerza en el foro de la conciencia, ya que es preferible soportar un daño temporal a la violación del juramento. No obstante, se puede reclamar en juicio lo que se ha pagado, o denunciar el caso al superior, aunque se haya jurado lo contrario, porque en casos como éste el juramento pondría las cosas peor, ya que iría contra la justicia pública. Y, en efecto, los romanos pontífices han dispensado a los hombres esta clase de juramentos, no como si, al hacerlo, decretasen la no obligatoriedad de los mismos, sino para liberarlos por justa causa de tales obligaciones.

4. *A la cuarta hay que decir.* Que cuando no es una misma la intención de quien jura y la de aquel a favor del cual se jura, en caso de que haya dolo por parte del primero, lo jurado ha de cumplirse conforme al sano criterio del segundo[i]. De ahí lo que dice San Isidoro[23]: *Sea cual fuere la astucia en las palabras con las que se jura, Dios, en todo caso, testigo de lo que hay en la conciencia, lo toma en el sentido que le da la persona a quien se jura.* Y es evidente que se trata en este texto del juramento doloso por lo que aquí se nos dice a continuación: *Se hace doblemente reo quien, por una parte, toma el nombre de Dios en vano, y por otra, engaña con astucia al prójimo.*

Si, por el contrario, el que jura no obra dolosamente, quedará obligado conforme a la intención con que juró. Es por lo que, a este propósito, dice San Gregorio en el libro XXVI *Moral.: El oído humano juzga de las palabras conforme a lo que suena al exterior; los juicios divinos, en cambio, oyen los sonidos exteriores tal como se encuentran en nuestro interior.*

ARTICULO 8

¿Es mayor la obligación del juramento que la del voto?

Objeciones por las que parece que la obligación del juramento es mayor que la del voto.

22. C.50: ML 16,108. 23. *Sent.* l.2 c.31: ML 83,634.

h. Santo Tomás distingue en este caso una doble fuente de obligatoriedad: por parte del que jura y por parte de Dios, a quien se toma como testigo. La primera, al haber coacción, desaparece; la segunda permanece en el foro de la conciencia, ya que es preferible cualquier daño temporal a la violación del juramento. No obstante, es deseable obtener la dispensa o conmutación del juramento, en cuanto a sus cargas, por una causa justa. El *Derecho canónico* es más expedito a este respecto cuando afirma: «El juramento arrancado por dolo, violencia o miedo grave es nulo *ipso iure*» (can. 1200, 2). En el contexto teológico de Santo Tomás, considerando el juramento como acto de la virtud de la Religión, se trata de defender la reverencia de Dios, pues se presuponía que la violencia se refiere a las consecuencias onerosas del juramento, no al mismo acto de poner a Dios por testigo (cf. II-II, q.98 a.3 ad 1).

i. A este respecto existe conformidad entre la doctrina de Santo Tomás, basada en San Isidoro, y la decisión del *Código de Derecho Canónico* (can. 1204).

1. El voto es una simple promesa. Ahora bien: el juramento añade a la promesa el testimonio divino. Luego es mayor la obligación del juramento que la del voto.

2. Más aún: ordinariamente lo más débil se confirma con lo más fuerte. Pero el voto se confirma a veces con juramento. Luego el juramento es más fuerte que el voto.

3. Todavía más: la obligación del voto tiene por causa la deliberación de nuestro espíritu, como antes se dijo (q.88 a.1). Pero la causa de donde proviene el que obligue el juramento es la verdad divina, cuyo testimonio en él se invoca. Luego, habida cuenta de que la verdad divina es más que la deliberación humana, parece que en el juramento hay más fuerza obligatoria que en el voto.

En cambio está el que por el voto contraemos una obligación para con Dios; por el juramento, a veces, la obligación es de hombre a hombre. Ahora bien: es mayor la obligación del hombre para con Dios que para con los hombres. Luego es mayor la obligación del voto que la del juramento.

Solución. *Hay que decir:* Que una y otra obligación, la del voto y la del juramento, tienen por causa, aunque de manera diferente, algo divino: pues la causa de la obligación del voto es la fidelidad que debemos a Dios y nos lleva a cumplir, de hecho, la promesa que le hicimos. La causa, en cambio, de la obligatoriedad del voto es la reverencia que le debemos y por la que, en conciencia, nos comprometemos a verificar lo prometido en su nombre. Pero toda infidelidad implica irreverencia, aunque no toda irreverencia suponga infidelidad, y, de hecho, la infidelidad del subdito a su señor es, al parecer, la mayor irreverencia. Por tanto, el voto, por su misma naturaleza, tiene más fuerza obligatoria que el juramento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el voto no es una promesa cualquiera, sino una promesa hecha a Dios, y que ser infiel a Dios es una falta gravísima.

2. *A la segunda hay que decir.* Que el juramento no se añade al voto, como si se tratase de algo más firme, sino para obtener, mediante dos cosas inmutables (Heb 6,18), una firmeza mayor.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la resolución del espíritu da firmeza al voto en lo que depende de la persona que lo hace; pero la causa principal de su firmeza es Dios, que es a quien se ofrece el voto.

ARTICULO 9

¿Puede alguien dispensar del juramento?

Objeciones por las que parece que nadie puede dispensar del juramento.

1. Así como se requiere que haya verdad en el juramento asertorio —que versa sobre lo pasado y lo presente—, otro tanto hay que decir del juramento promisorio en lo referente al futuro. Pero nadie puede dispensar a otro de la obligación de no jurar en falso sobre lo ya pasado o lo presente. Luego tampoco nadie puede dispensarle de la obligación de realizar lo que, con juramento, prometió cumplir en el futuro.

2. Más aún: lo que se busca con el juramento promisorio es la utilidad de aquel a quien se hace la promesa. Pero ni siquiera él, según parece, puede quitarle parte de su obligatoriedad, porque esto sería obrar contra la reverencia a Dios debida. Luego mucha menos razón habrá para que lo dispense otro.

3. Todavía más: como antes se dijo (q.88 a.12 ad 3), cualquier obispo puede dispensar de los votos, excepción hecha de algunos que están reservados exclusivamente al papa. Luego, por igual razón, en el juramento, si fuera dispensable, cualquier obispo podría dispensarlo. Pero esto parece estar en contra del derecho[24]. Luego, al parecer, en el juramento no hay dispensa posible.

En cambio está el que es mayor la obligación del voto que la del juramento, como acabamos de decir (a.8). Pero en el voto puede haber dispensa. Luego también en el juramento.

Solución. *Hay que decir:* Que, como antes expusimos (q.88 a.10), la causa de la necesidad de la dispensa, tanto de la ley como del voto, es que lo que considerado en sí o en general es bueno y útil, en un caso particular puede resultar inmoral y nocivo,

24. Cf. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 15 q.6 can.2 *Auctoritatem:* RF 1,755; cf. *Decret. Gregor. IX,* l.2 tit.24 c.8 *Si vero aliquis:* RF 2,361.

y una cosa así no puede ser materia ni de la ley ni del voto. Pero todo lo inmoral y nocivo está reñido con las condiciones que requiere el juramento, ya que si es inmoral, se opone a la justicia, y si nocivo, se opone al juicio. Luego por la misma razón cabe dispensar también del juramento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la dispensa del juramento no se extiende hasta el extremo de poder obrar contra el juramento mismo[j]. El alcance de la dispensa es menor: se reduce a determinar que lo que antes era materia del juramento ha dejado de serlo, como algo que ya no es materia apta del mismo, lo mismo que se dijo antes al tratar del voto (q.88 a.10 ad 2). Por lo que toca a la materia del juramento asertorio, al referirse éste al pasado o al presente ha adquirido cierta necesidad y se ha hecho inmutable. Por eso la dispensa en él no puede referirse a la materia, sino al acto mismo de jurar, por lo que en este caso resultaría directamente contraria al precepto divino. En cambio, la materia del juramento promisorio es algo futuro, que puede cambiar, y esto hasta tal punto que, en casos particulares, puede convertirse en ilícita o nociva y, por consiguiente, en materia indebida del mismo. De ahí el que pueda dispensarse en el juramento promisorio, por el hecho de que tal dispensa dice relación a la materia del mismo, y no se opone al precepto divino sobre la observancia del juramento.

2. *A la segunda hay que decir:* Que una persona puede prometer alguna cosa a otra bajo juramento de dos modos. Primeramente, como si el objeto de su promesa pudiera resultarle provechoso: por ejemplo, si le promete bajo juramento que se va a poner a su servicio o que le dará dinero. En este caso, puede dispensar de tal promesa el beneficiario de la misma, por entenderse que se cumple lo que se le prometió cuando se obra conforme a su voluntad. De otro modo, promete un hombre a otro cosas cuyo objeto es el honor de Dios o la utilidad de un tercero, como en el caso en que se le promete a uno con juramento entrar en religión o hacer alguna obra de misericordia. En tal caso, la persona a quien tal promesa se hace no puede dispensar de ella a quien la hizo, porque el principal destinatario de la misma no es otra persona, sino Dios, a no ser que medie esta condición: Si así le parece bien a aquel a quien hago esta promesa, o algo por el estilo.

3. *A la tercera hay que decir.* Que a veces el objeto del juramento promisorio se opone manifiestamente a la justicia: o porque se trata de un pecado, como cuando uno jura que ha de cometer un homicidio, o porque sirve de impedimento a un bien mayor, como cuando uno jura, pongamos por caso, que no entrará en religión. Tales juramentos no necesitan dispensa, sino que, en el primer caso, a lo que uno está obligado es a no cumplirlo, y en el segundo, conforme a lo dicho anteriormente en esta misma cuestión (a.7 ad 2), será lícito el cumplirlo y el dejarlo de cumplir.

Algunas veces también se hace bajo juramento la promesa de algo acerca de lo cual se duda si es lícito o ilícito, si es provechoso o nocivo, de suyo o en algún caso. Cualquier obispo puede dispensar de esta clase de juramentos.

Por fin, se prometen a veces cosas bajo juramento que son manifiestamente lícitas y útiles y, en un juramento así, no parece tener lugar la dispensa, sino la conmutación, si se ofrece la oportunidad de contribuir con algo mejor al bien común. Tal conmutación parece estar reservada de un modo especialísimo al papa, encargado del gobierno de la Iglesia universal. También admiten total absolución, reservada asimismo al papa, todas las materias que se refieren de un modo general al gobierno de la Iglesia, sobre las cuales él tiene plenitud de potestad. De la misma manera también cualquier señor puede anular los juramentos de sus subditos en lo que dependen de él; el padre, los de su niña; y el marido, los de su mujer, conforme a lo que se dice en Núm 30,6ss y a lo anteriormente expuesto al hablar del voto (q.88 a.8).

---

j. La dispensa del juramento, como la del voto, no recae sobre el precepto divino, que impone la obligación de cumplir lo prometido o jurado, y ello no se puede dispensar, sino sobre la materia, declarando que algo, en las actuales circunstancias, ya no es materia apta del juramento hecho. Esto se refiere, como es evidente, al juramento promisorio, pues la materia del juramento asertorio es irreversible.

ARTICULO 10

¿Puede ser impedido el juramento por alguna circunstancia de persona o tiempo?

In Sent, 3 d.39 expos. text.; *In Heb.* 6 lect.4

Objeciones por las que parece que el juramento no puede ser impedido por circunstancias de persona o tiempo.

1. El juramento sirve para confirmar, como lo evidencian las palabras del Apóstol (Heb 6,16). Pero a todos y en todo tiempo nos conviene dar mayor firmeza a nuestros dichos. Luego, según parece, no sirve de obstáculo al juramento ninguna circunstancia de persona o tiempo.

2. Por otra parte, más es jurar por Dios que por los Evangelios. De ahí lo que dice el Crisóstomo [25]: *Si hay alguna causa que justifique su juramento, hay quienes piensan que jurar por Dios es poco, que vale bastante más jurar por los Evangelios. A los que así opinan habrá que decirles: ¡Insensatos! Las Escrituras han sido hechas por Dios, no Dios por las Escrituras.* Pero los hombres, cualquiera que sea su condición y en cualquier tiempo, acostumbran a jurar por Dios en su lenguaje coloquial. Luego con mayor razón les será lícito jurar por los Evangelios.

3. Más aún: un mismo efecto no es el resultado de causas contrarias, porque a causas contrarias, efectos contrarios. Pero algunos son excluidos del juramento por defectos personales, como los niños menores de catorce años o los que han sido una vez perjuros. Luego no parece razonable que a otros, por ejemplo, a los clérigos, se les prohiba lo mismo por su dignidad o que se prohiba esto incluso por la solemnidad del tiempo.

4. Todavía más: no hay hombre vivo en el mundo comparable en dignidad con los ángeles, pues se nos dice (Mt 11,11) que *el menor en el reino de los cielos es mayor que él,* es decir, mayor que San Juan Bautista, que aún vivía en este mundo. Pero no hay inconveniente alguno en que un ángel jure, pues en Ap 10,6 se nos dice que *el ángel* juró por el que vive por los siglos de los siglos. Luego ningún hombre debe ser excluido de prestar juramento por su dignidad.

En cambio está lo que leemos en el *Decreto de Graciano* [26]: *El presbítero, en vez de ser interrogado bajo juramento, séalo en nombre de su carácter sagrado.* Y en la misma obra, más adelante [21]: *ningún eclesiástico tenga la osadía de jurar cosa alguna a los laicos por los santos Evangelios.*

Solución. *Hay que decir:* Que en el juramento deben considerarse dos cosas. Una por parte de Dios, cuyo testimonio se invoca. Por esta razón, el juramento merece la máxima reverencia. Es por lo que quedan excluidos del juramento no sólo los impúberes [28], que no están obligados a jurar porque no tienen aún perfecto uso de razón, como para poder hacerlo con el debido respeto, sino también los perjuros. A éstos no se los admite porque, habida cuenta de su conducta anterior, se presume que no obrarán con la reverencia que el juramento requiera.

Otra, por parte del hombre, cuyos dichos se confirman por medio del juramento. Por supuesto que si necesitan de confirmación es porque se duda de ellos. Y que ya el mismo hecho de ponerlos en duda deja en mal lugar la dignidad de la persona que habla. Por eso no es conveniente que juren las personas de gran dignidad. De ahí el que en otro lugar de la misma obra [29] se diga *que los sacerdotes no deben jurar por causa leve.* No obstante, les es lícito hacerlo en caso de cierta necesidad o de gran utilidad, sobre todo si se trata de asuntos espirituales. En este caso está bien que presten juramento incluso en los días solemnes, fechas en que deben dedicarse especialmente a cosas espirituales [k]. Eso sí, deben evitarse entonces los juramentos motivados por asuntos temporales, a no ser en caso de grave necesidad [30].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que hay personas inca-

25. Ps. CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Mt.* hom.44 super 23,16: MG 56,883. 26. P.2 causa 11 q.5 can.4 *Si quis presbiter:* RF 1,455. 27. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 22 q.5 can.22 *Nullus ex ecdesiastico:* RF 1,889. 28. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 22 q.5 can.14 *Honestum:* RF 1,887. 29. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 11 q.5 can.4 *Si quis presbiter:* RF 1,455. 30. Cf. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 22 q.5 can.17 *Decrevit:* RF 1,887.

k. Es importante la relación temporal entre el juramento y los días litúrgicamente solemnes, en especial cuando el juramento se refiere a una materia espiritual. La razón está en la dedicación especial de estos días al culto divino, y el juramento es un acto de la virtud de la Religión.

paces de confirmar sus dichos por algún defecto propio, y otras cuyos dichos deben ser tan ciertos que no necesitan de confirmación.

2. *A la segunda hay que decir.* Que el juramento, en sí considerado, como dice San Agustín, *Ad Publicolam*[31], es tanto más sagrado y obligatorio cuanto mayor es aquello por lo que se jura. Según esto, es más jurar por Dios que por los Evangelios. Pero puede ocurrir lo contrario por el modo de jurar: como ocurre cuando el juramento por los Evangelios se hace con cierta deliberación y solemnidad, mientras que el juramento por Dios se hace a la ligera y sin reflexión alguna.

3. *A la tercera hay que decir:* Que nada impide que una misma cosa sea excluida por causas contrarias de uno de estos dos modos: por exceso o por defecto. Y así, lo que impide que algunas personas juren es que su autoridad es demasiado grande como para que queden en buen lugar si lo hacen; mientras que hay otros cuya autoridad es demasiado pequeña como para que pueda tomarse en serio su juramento.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que los ángeles juran, no porque haya alguna deficiencia en ellos, como si un simple dicho suyo no fuese sin más digno de crédito, sino para demostrar, al hacerlo, que procede lo que dicen de los infalibles designios de Dios. De igual modo, en la Escritura, jura incluso, a veces, Dios para poner de manifiesto la inmutabilidad de su palabra, conforme dice el Apóstol (Heb 6,17).

31. *Epist.* 47: ML 33,184.

CUESTIÓN 90

Sobre el empleo del nombre de Dios a manera de conjuro [a]

Vamos a tratar ahora del empleo del nombre de Dios a modo de conjuro (cf. q.89, introd.). Y acerca de esta cuestión plantearemos tres problemas:

1. ¿Es lícito conjurar a los hombres?—2. ¿Es lícito conjurar a los demonios?—3. ¿Es lícito conjurar a las criaturas irracionales?

ARTICULO 1

¿Se puede conjurar licitamente a los hombres?

In Psal ps.33.44

Objeciones por las que parece que no se puede conjurar lícitamente a los hombres.

1. Porque dice Orígenes en su comentario *Super Mt.* [1]: *Mi opinión es que no está bien que el varón que quiere vivir de acuerdo con el Evangelio conjure a otros. Pues si, según el mandato de Cristo, el jurar no es lícito, tampoco, lógicamente, lo es el conjurar a otro.* Por lo cual, sin duda alguna, el Sumo Sacerdote conjuró ilícitamente a Jesús en nombre del Dios vivo.

2. Más aún: quien conjura a alguien, le hace obrar, en cierto modo, a la fuerza. Pero no es lícito forzar a otro a que haga lo que no quiere. Luego parece ilícito eso de conjurar a alguien.

3. Todavía más: conjurar es inducir a uno a jurar. Pero eso de inducir a otro a jurar es competencia de los superiores, los cuales pueden obligar a jurar a sus subditos. Luego los superiores, por sus subditos, no pueden ser conjurados.

En cambio está el que incluso nuestras súplicas a Dios las hacemos invocándole por algo sagrado. El mismo Apóstol insta a los fieles *invocando la misericordia de Dios,* como puede verse en Rom 2,1. Pero esto tiene todas las apariencias de un conjuro. Luego es cosa lícita conjurar a otros.

Solución. *Hay que decir:* Que quien, por respeto al nombre de Dios, y para confirmar con la invocación del mismo lo que promete, jura con juramento promisorio, se obliga a cumplir lo prometido, lo que equivale a comprometerse uno mismo a hacer algo sin posibilidad de echarse atrás. Pues bien: así como un hombre puede comprometerse a hacer algo, puede empeñarse también en que hagan alguna cosa otras personas, ya sea por medio de súplicas, si se trata de superiores, ya por medio de mandatos, tratándose de inferiores, como nos consta por lo anteriormente dicho (q.83 a.1). Lógicamente, una y otra disposición, cuando se la confirma mediante la invocación de algo divino, es un conjuro. Difieren, sin embargo, en esto: en que el hombre es dueño de sus propios actos y no de los que otros hombres habrán de realizar. En consecuencia, puede, por la invocación del nombre de Dios, imponerse uno a sí mismo una obligación necesaria; pero no puede imponerla a otras personas, a no ser que se trate de sus subditos, a los que puede forzar en virtud del juramento prestado. De ahí que si alguien, invocando el nombre de Dios o el de cualquier cosa sagrada, pretende imponer con conjuros la obligación ineludible de hacer algo a quien no es subdito

1. N.110 super 26,63: MG 13,1757.

---

a. Así como entre el juramento y el voto hay una relación de semejanza y desemejanza (cf. II-II q.89 a.5 ad 1), así también existe una relación analógica entre el conjuro y el juramento promisorio. El conjuro tiene un carácter religioso merced a la invocación del nombre de Dios. Algunos negaron la legitimidad cristiana del conjuro y del juramento; pero Santo Tomás, siguiendo en ambos casos la práctica de la Iglesia y el magisterio de los Santos Padres, afirma que el conjuro es también lícito, con tal que sea prudente, verdadero y justo. En definitiva, el conjuro es bueno, porque se fundamenta en la autoridad divina, de donde procede la humana, con tal que ésta proponga la voluntad de Dios. En esta cuestión se pregunta Santo Tomás por los sujetos pasivos de los conjuros: los hombres, los demonios y las criaturas irracionales. Aquí surgen problemas, como el precepto formal y los exorcismos.

suyo, como se la impone a sí mismo jurando, el tal conjuro es ilícito, porque usurpa un derecho sobre otra persona que no tiene. En cambio, los superiores, en caso de cierta necesidad, pueden obligar a sus subditos con tal clase de conjuros. Es más, si únicamente se intenta conseguir, por reverencia al nombre de Dios o alguna otra cosa sagrada, algo de otro, sin imponerle obligación necesaria, tal conjuro, trátese de quien se trate, es lícito [b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que Orígenes habla del conjuro con el que se intenta imponer a otro una obligación como la que se impondría uno a sí mismo jurando. Así es, efectivamente, como el Príncipe de los Sacerdotes tuvo la osadía de conjurar a nuestro Señor Jesucristo (Mt 26,63).

2. *A la segunda hay que decir.* Que semejante razonamiento sólo es válido si se trata del conjuro que impone necesidad.

3. *A la tercera hay que decir:* Que conjurar no es inducir a alguien a jurar, sino incitarle a realizar una acción valiéndose de una fórmula semejante al juramento que uno hace. Sin embargo, no es lo mismo el conjuro empleado para con Dios y para con los hombres: pues con el conjuro intentamos mudar en otra la voluntad humana por el respeto que se debe a lo sagrado, lo que, indudablemente, no pretendemos hacer cuando se trata de Dios, cuya voluntad es inmutable. El hecho, no obstante, de alcanzar alguna cosa de Dios en todo conforme con su voluntad eterna no se debe a nuestros méritos, sino a su bondad.

ARTICULO 2

¿Es lícito conjurar a los demonios?

In Ephes, c.5 lect.7; *In Psal.* ps.33

Objeciones por las que parece que no es lícito conjurar a los demonios.

1. Dice Orígenes en su comentario *Super Mt.* [2]: *Es una práctica judía, no un poder dado por el Señor,* eso de conjurar a los demonios. Pero no debemos imitar los ritos judíos, sino servirnos más bien del poder que Cristo nos ha dado. Luego no es lícito conjurar a los demonios.

2. Más aún: muchos, con encantamientos nigrománticos, invocan a los demonios en nombre de algo divino, y esto y no otra cosa es lo que entendemos por conjuro. Si, pues, es lícito conjurar a los demonios, también lo es el empleo de encantamientos nigrománticos. Pero esto último es evidentemente falso. Luego también lo primero.

3. Todavía más: todo el que conjura a alguien se asocia por esto mismo, en cierto modo, con él. Pero es ilícita la asociación con los demonios, según aquello de 1 Cor 10,20: *No quiero que os asociéis con los demonios.* Luego no es lícito conjurar a los demonios.

En cambio está lo que leemos en Me, últ., 17: *En mi nombre arrojarán los demonios.* Pero el conjuro consiste en inducir a otro a hacer una cosa en nombre de Dios. Luego es lícito conjurar a los demonios.

Solución. *Hay que decir:* Que, conforme a lo que expusimos (a.1), son dos las clases de conjuro: una, la que se emplea a modo de súplica o de instigación por respeto a alguna cosa sagrada; otra, la empleada a modo de compulsión. Pues bien: del primer modo no es lícito conjurar a los demonios, porque tal conjuro es, según parece, indicio de cierta benevolencia o amistad, con la que lícitamente no se les puede tratar. Del segundo modo, en cambio, esto es, por compulsión, nos es lícito usar del conjuro para unas cosas; pero para otras, no. La razón de esto es que los demonios son, en el curso de la vida presente, nuestros enemigos. Y que sus actos no están sometidos a lo que nosotros disponemos, sino a la disposición

2. N.110 super 26,63: MG 13,1757.

b. Hay conjuros imperativos, que imponen una obligación estricta, y conjuros deprecativos, que presentan sólo una súplica o deseo, en un nivel amigable, como cuando el pobre pide una limosna «Por amor de Dios». El primero es propio del superior en referencia al subdito; el segundo puede hacerlo el subdito al superior y el hombre a Dios, aunque en sentido diverso (cf. ad 3). Por ejemplo, cuando decimos en la Liturgia: «Por nuestro Señor Jesucristo...» Entre los conjuros imperativos está el precepto formal, por el cual el superior reclama del subdito el cumplimiento obligatorio de algo prometido por voto o juramento. En este caso, el superior procede en nombre de Dios, basado en el carácter religioso de la obediencia, conferido por el voto. Ahora bien: el precepto formal debe usarse raramente, porque no refleja las verdaderas relaciones fraternales que deben regir una comunidad consagrada a Dios. El subdito, por su parte, puede también intentar conseguir algo bueno del superior procediendo en nombre de Dios, pero sin imponer obligación, en cuyo caso seria ilícito.

de Dios y de los santos ángeles, porque, como dice San Agustín en III *de Trinit.* [3]: *El espíritu desertor es regido por el espíritu justo.* Podemos, según esto, conjurándolos por el nombre de Dios, expulsarlos como a enemigos, para que ni espiritual ni corporalmente nos dañen. Obramos así de acuerdo con el poder que nos dio Cristo, como leemos en Lc 10,19: *He aquí que yo os he dado virtud para andar sobre serpientes y escorpiones y sobre toda potencia enemiga, y nada os dañará* [c]. No es lícito, sin embargo, conjurarlos para aprender algo o para obtener por su medio alguna cosa, porque esto equivaldría a mantener relaciones con ellos, a no ser, tal vez, que, por especial inspiración o revelación divina, algunos santos se sirvan de la obra de los demonios para algunos efectos. Así, se cuenta del bienaventurado Jacobo [4] que hizo traer a su presencia a Hermógenes por medio de los demonios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que Orígenes no habla del conjuro que se hace imperativamente, por compulsión, sino más bien del que se hace a modo de súplica benévola.

2. *A la segunda hay que decir:* Que los nigromantes utilizan los conjuros e invocan a los demonios para alcanzar algo de ellos, lo cual es ilícito, como acabamos de decir (sol.). Por eso dice el Crisóstomo [5], comentando aquellas palabras del Señor (Mc 1,25): *Cállatey sal de este hombre. Se nos da aquí una norma saludable: la de no creer jamás a los demonios, por grande que sea la verdad que nos anuncian.*

3. *A la tercera hay que decir:* Que tal razonamiento es válido tratándose del conjuro con que se pide ayuda a los demonios para hacer o conseguir alguna cosa, lo que, según parece, es mantener alguna clase de relaciones con ellos. En cambio, el expulsar a los demonios, conjurándolos, es desechar toda asociación con ellos.

ARTICULO 3

¿Es lícito conjurar a las criaturas irracionales?

Objeciones por las que parece que no es lícito conjurar a las criaturas irracionales.

1. Porque el conjuro se hace por medio de palabras. Pero en vano se dirige la palabra al que no entiende, cual es, pongamos por caso, la criatura irracional. Luego es vano e ilícito conjurar a las criaturas irracionales.

2. Más aún: parece que el conjuro compete al mismo a quien pertenece el juramento. Pero el juramento no pertenece a las criaturas irracionales. Luego tampoco es lícito, según parece, valerse para con ellas de conjuros.

3. Todavía más: como consta por lo dicho (a.1.2), hay dos clases de conjuros. Uno es el conjuro a manera de súplica, del que no podemos servirnos para con la criatura irracional, que no es dueña de sus actos. Otro es el conjuro a modo de compulsión, que tampoco, según parece, podemos emplear para con ella, porque el mandar a las criaturas irracionales no es cosa nuestra, sino de aquel de quien se dice (Mt 8,27): *He aquí que los vientos y el mar le obedecen.* Luego de ninguna manera, al parecer, es lícito conjurar a las criaturas irracionales.

En cambio está el que San Simón y San Judas, según se cuenta, conjuraron a los

3. C.4: ML 42,873. 4. JACOBO DE LA VORÁGINE, *Legenda Aurea* c.99 § 1: GR 423; FABRICIO, *Hist. Certaminis Apost.* l.4 c.3. 5. *De Lazaro,* hom.2: MG 48,984.

c. El diablo y los demonios son nuestros enemigos y buscan el mal espiritual y corporal del hombre durante su vida terrena. Pero, aunque a nosotros no nos obedecen, sí están sometidos a la autoridad de Dios y a la de sus ángeles. En consecuencia, tenemos que luchar en contra de los demonios, incluso conjurándolos imperativamente, en el nombre de Dios, para arrojarlos fuera (exorcismos), evitando así sus males espirituales y corporales; con ello buscamos la honra de Dios y no el entrar en relación con ellos por motivaciones profanas, pues no son de fiar, al ser mentirosos, acusadores y adversarios. Los exorcismos (conjuros imperativos) se basan en las palabras de Cristo (Mc 16,17) y manifiestan, en definitiva, el poder que Dios tiene y comunica a sus ángeles, a los santos y a la santa Iglesia en contra del demonio. Pero, como afirma Santo Tomás, los carismas de hacer milagros y arrojar demonios son un don que Dios concede a algunos santos (cf. I q.108 a.8 ad 2). En relación con esto, la práctica de los exorcismos solemnes o imperativos está reglamentada por la Iglesia para que se realicen siempre con prudencia y se eviten males aún mayores. ¡Bendito sea Dios, que ha puesto tanto poder en la Iglesia para su gloria y para nuestra salvación! (Sobre la demonología aquí aludida, cf. I q.63.64.109.114; I-II q.80; II-II q.94 a.4; q.95 a.2-4.7; q.96 a.1-5).

dragones *y* les mandaron retirarse a lugares desiertos[6].

Solución. *Hay que decir:* Que las criaturas irracionales son gobernadas por otro en sus propias operaciones. Ahora bien, una misma es la acción del ser que es gobernado o movido y la de quien lo gobierna y mueve, lo mismo que el movimiento de la saeta es igualmente operación del arquero. De ahí el que la acción de las criaturas irracionales no se atribuya sólo a ellas, sino que principalmente se atribuye a Dios, por cuya disposición se mueven todas las cosas. Interviene también en esto el diablo, el cual, por permisión divina, se vale de algunas criaturas irracionales para hacer daño a los hombres.

Así, pues, el conjuro que se dirige a las criaturas irracionales puede entenderse de dos maneras. Una, en cuanto dirigido a la criatura irracional en sí considerada, y en este sentido sería inútil. Otra, en cuanto referido a aquel que gobierna y mueve a la criatura irracional. Son también dos, según esto, los modos de conjurar a las criaturas irracionales. Uno de ellos, a modo de súplica dirigida a Dios directamente; tal es el caso de aquellos que, invocando a Dios, hacen milagros. El otro, a modo de compulsión, referida al diablo, que se sirve de criaturas irracionales para hacernos daño. Este es el modo de conjurar que emplea la Iglesia en los exorcismos para liberar a las criaturas irracionales del poder diabólico[d]. Téngase en cuenta, sin embargo, que no es lícito conjurar a los demonios solicitando su ayuda.

Y con esto quedan resueltas las objeciones.

6. Cf. JACOBO DE LA VORÁGINE, *Legenda Aurea* c.159 § 2: GR 709; FABRICIO, *Hist. Certaminis Apost.* l.4c.16.

---

d. El conjurar a una criatura irracional es legítimo, en cuanto que ella puede ser movida por Dios para nuestro bien o por el diablo, previa la permisión divina, para nuestro mal inmediato. Así, pues, es legítimo el conjuro deprecativo dirigido a Dios para que las criaturas irracionales sirvan mejor al hombre, como rey de la creación (los milagros), y cabe también el conjuro imperativo para que los demonios no hagan mal a esas criaturas, ni tampoco al hombre por medio de ellas (los exorcismos). Es importante concienciarse de esta lucha declarada entre el reino de Cristo y el reino de las tinieblas, que tan claramente apareció en la vida y muerte de Jesucristo. Ahora, la victoria definitiva de Cristo aparece sorprendentemente en las vidas de los santos, en la liturgia de la Iglesia y, especialmente, en la intercesión de la Santísima Virgen María en contra de los demonios. Santo Tomás habla de la posible influencia natural de los espíritus puros en los seres inferiores a ellos (cf. I q.110-111).

CUESTIÓN 91

Sobre el uso del nombre de Dios para invocarle por medio de la alabanza

Hablaremos ahora del uso que hacemos del nombre de Dios para invocarlo por medio de la oración o la alabanza (cf. q.89, introd.). Pero de la oración ya hemos dicho lo que había que decir (q.83). Por tanto, lo que ahora queda es tratar de la alabanza[a]. Sobre esta cuestión hacemos, pues, dos preguntas:

1. ¿Es preciso alabar a Dios con los labios?—2. ¿Debe emplearse el canto en la alabanza divina?

ARTICULO 1

¿Debemos alabar a Dios con los labios?

Objeciones por las que parece que no debemos alabar a Dios con los labios.

1. Porque dice el Filósofo en I *Ethic.* [1]: *Lo que merecen los que más destacan por su bondad no son alabanzas, sino algo más excelente y mejor.* Pero Dios está por encima en bondad de los mejores. Luego lo que se le debe no son alabanzas, sino algo mayor. Ya lo dice el Eclo 43,33: *Dios está por encima de toda alabanza.*

2. Más aún: la alabanza de Dios forma parte del culto divino, pues es acto de religión. Pero a Dios se le da culto con la mente más que con los labios, por lo que el Señor hace mención (Mt 15,7.8) de aquel texto de Is 29,13: *Este pueblo me honra con los labios; pero su corazón está lejos de mí.* Luego la alabanza de Dios está en el corazón más que en los labios.

3. Todavía más: a los hombres se los alaba con palabras para animarlos con ello a ser mejores. Pues así como los malos se ensoberbecen con las alabanzas, a los buenos, si se los alaba, ello les sirve de acicate para mejorar, por lo que a este respecto se nos dice en Prov 27,21: *Como el crisol para la plata, así es para el hombre la boca de quienes lo alaban.* Pero Dios no puede ser estimulado por las palabras de los hombres a hacerse mejor, y esto no tan sólo porque es inmutable, sino también por ser la suma bondad, a la que nada se puede añadir. Luego Dios no debe ser alabado con palabras.

En cambio está lo que se dice en el salmo 26,6: *Mi boca te alabará con labios jubilosos.*

Solución. *Hay que decir* Que es distinta la razón por la que nos servimos de palabras al dirigirnos a Dios o a los hombres. Por lo que a los hombres se refiere, lo hacemos así para expresar con ellas lo que ocultamos en el corazón: lo que ellos no pueden conocer. Esta es la causa por la que alabamos con nuestros labios a un hombre: para que él y los demás se enteren de la buena opinión que de él tenemos, y a fin de que la persona alabada se anime, por lo que decimos, a una mayor perfección, y los que escuchan nuestro elogio se sientan impulsados igualmente a pensar bien de ella, a respetarla y a imitarla.

Mas, tratándose de Dios, para quien no hay secretos en los corazones, las palabras

1. C.12 n.4 (BK 1101b22): S. TH., lect.18.

---

a. La cuestión 91 trata de la celebración del nombre de Dios como invocación; es decir, Santo Tomás se refiere aquí a la oración como acto exterior de la virtud de la Religión; más en concreto, a la oración litúrgica del *oficio divino,* bajo la terminología de «alabanza divina», expresada con palabras (a.l) y con el canto (a.2). En la cuestión 83 a.12, el Doctor Angélico trató ya de la oración en su expresión vocal, con la intención de probar que la oración, acto interior de la Religión, se manifiesta también vocalmente; ahora presenta un acto exterior de la misma virtud. En fin, la cuestión 91 está dedicada a la liturgia coral, en cuanto legítima manifestación exterior de oración, aunque como todos los demás actos exteriores de la Religión tendrá que estar animada siempre por la devoción. Santo Tomás rechaza de este modo la opinión de aquellos espirituales que negaban la necesidad de la Liturgia. Sin embargo, hoy día quizá sea más necesario afirmar que la Liturgia no es suficiente en la vida de oración cristiana. Santo Tomás nos ofrece aquí un equilibrio evidente entre la oración exterior y la interior, siendo aquélla expresión de ésta y un medio para la instrucción religiosa.

no las empleamos para manifestarle nuestros pensamientos, sino para inducirnos a nosotros mismos y a los demás que nos oyen a respetarlo. Por consiguiente, la alabanza oral es necesaria, no precisamente por parte de Dios, sino por el bien del que le alaba, cuyos afectos para con Dios así se enardecen, según aquello del salmo 49,23: *El sacrificio de alabanza me honrará; servirá de camino para darle a conocer la salvación de Dios.* Y cuanto más asciende el hombre por esta escala de la alabanza divina, tanto más se aparta de lo que va contra Dios, según aquel texto de Is 48,49: *Te pondré como freno mi alabanza para que no perezcas.* También es provechosa la alabanza de nuestros labios para estimular los afectos de los demás hacia Dios. De ahí lo que se nos dice en el salmo 33,2: *Su alabanza estará siempre en mi boca.* Y a continuación se añade (v.3.4): *Que lo oigan los mansos y se alegren; cantad conmigo las grandezas del Señor.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que de Dios podemos hablar de dos modos [b]. Uno, en cuanto a su esencia, la cual, por ser incomprensible e inefable, supera toda alabanza. No obstante, aun en este sentido, se le debe reverencia y culto de latría. Porque supera toda alabanza, se nos dice en el *Salterio* de San Jerónimo [2]: *Ante ti, oh Dios, calla toda alabanza;* porque se le debe reverencia y culto: *A ti se te presentarán los votos.* Se puede considerar a Dios también bajo otro aspecto: fijándonos especialmente en lo que hace para nuestro bien. También en este sentido estamos obligados a alabarlo. Por esto se nos dice (Is 63,7): *Recordaré las misericordias del Señor; loor a Dios por todo cuanto ha hecho por nosotros.* Dice asimismo Dionisio en el primer capítulo de *De Div. Nom.* [3]: *Hallarás que todos los himnos teológicos, esto es, toda alabanza divina, aplican a Dios nombres distintos al manifestar y celebrar los beneficios que manan, como de fuente, de la tearquía, esto es, de la divinidad.*

2. *A la segunda hay que decir:* Que la alabanza con nuestros labios es inútil para quien la hace si no va acompañada de la alabanza del corazón, que habla interiormente a Dios mientras, una y otra vez, medita con afecto sus obras magníficas. Vale, sin embargo, la alabanza externa con palabras para excitar los sentimientos interiores del que ora y para mover a los otros a alabar a Dios (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Que no alabamos a Dios para utilidad suya, sino para nuestro bien, como hemos dicho (sol.).

ARTICULO 2

¿Debe emplearse el canto en la alabanza divina?

Objeciones por las que parece que no debe emplearse el canto en la alabanza divina.

1. Porque dice el Apóstol (Col 3,16): *Enseñándoos y animándoos unos a otros con salmos, himnos y cánticos espirituales.* Ahora bien: nada debe emplearse en el culto divino a no ser lo autorizado por la Sagrada Escritura. Luego parece que en las divinas alabanzas no deben emplearse cánticos corporales, sino sólo espirituales.

2. Más aún: San Jerónimo [4], comentando aquel texto de Ef 5: *Cantando y salmodiando en vuestros corazones al Señor,* dice: *Oigan esto los jovencitos encargados en la Iglesia de cantar los salmos. No se debe cantar a Dios con los labios, sino con el corazón, ni hay que suavizar con medicinas la garganta y boca, como en las tragedias, para que se escuchen en la Iglesia melodías y cánticos teatrales.* Luego no hay que emplear cánticos en las alabanzas divinas.

3. Y también: conviene que a Dios lo alaben tanto los pequeños como los mayores, según aquel texto del Ap 19,5: *Alabad a nuestro Dios todos sus siervos y cuantos lo teméis, pequeños y grandes.* Pero los mayores en la Iglesia no está bien que canten, porque San

2. *Psal. Hebr.* ps.64,2: ML 28,1236. 3. § 4: MG 3,589: S. TH., lect.2. 4. *In Eph.* l.3 super 5,19: ML 26,562; cf. GRACIANO, *Decretum,* p.1 d.92 can.1 *Cantantes:* RF 1,317.

b. La alabanza divina no tiene por objeto la esencia divina, que es inefable y exige nuestro silencio reverente, sino sus obras maravillosas, como la creación y la redención. En este sentido, la alabanza divina consiste en testimoniar con nuestros labios las obras admirables de la bondad misericordiosa de Dios. Sin embargo, la alabanza vocal sería mera palabrería si no fuera acompañada por la alabanza del corazón (cf. ad 2) (cf. I. COLOSIO, *La lode divina nel Commento di S. Tommaso ai Salmi:* Ras. di Asc. e Mist. 25 [1974] 179-194).

Gregorio [5] dice, y así consta en los *Decretos* [6]: *Por el presente decreto ordeno que en esta Sede los ministros sagrados del altar no canten.* Luego no conviene que haya cánticos en la alabanza divina.

4. Por otra parte, en la ley antigua se alababa a Dios con instrumentos músicos y cánticos humanos, según aquellas palabras del salmo 32,2.3: *Alabad al Señor con la cítara, cantadle salmos tañendo el salterio de diez cuerdas; entonad un cántico nuevo.* Pero la Iglesia no emplea en las divinas alabanzas instrumentos músicos, como salterios y cítaras, para no dar la impresión de que judaiza. Luego, por la misma razón, no hay que servirse de cánticos en las divinas alabanzas.

5. Todavía más: la alabanza de la mente es más importante que la oral. Pero para la alabanza mental el canto sirve de estorbo, bien porque la atención de los cantantes se distrae y no se fija en lo que cantan, al centrarse toda ella en la música; bien porque lo que se canta no lo entiende tan bien el auditorio como si se recitase. Luego no hay que emplear el canto en la alabanza divina.

En cambio está el que San Ambrosio introdujo el canto en la iglesia de Milán, como refiere San Agustín [7] en el libro IX *Confess.* [c].

Solución. *Hay que decir* Que, conforme a lo anteriormente expuesto (a.1), la alabanza vocal es necesaria para elevar los afectos del hombre hacia Dios. Por consiguiente, todo lo que puede resultar útil para este fin, bueno será incorporarlo a la alabanza divina. Ahora bien: es evidente que, de acuerdo con la diversidad de melodías, se generan diversas disposiciones en el espíritu humano, como consta por lo que dice el Filósofo en el VIII *Polit.*[8] y Boecio en el prólogo sobre la *Música* [9]. Por eso es saludable la práctica establecida de valerse del canto en la alabanza divina, con el fin de estimular más con él la devoción de los espíritus débiles. Tal es el motivo por el que San Agustín dice, en el libro X *Confess.* [10]: *Me siento inclinado a dar por buena la práctica del canto en la iglesia para que por el halago de mis oídos mi alma, demasiado débil, remonte su vuelo hada afectos de piedad.* Y, hablando de sus propios sentimientos, dice en el libro IX *Confess.* [11]: *Lloré con tus himnos y cánticos, muy emocionado con las voces de tu Iglesia, por lo suavemente que sonaban.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que no sólo pueden llamarse espirituales los cánticos que suenan únicamente en el interior de nuestro espíritu, sino también los que expresamos exteriormente con palabras, en la medida en que con ellos se aviva la devoción del espíritu.

2. *A la segunda hay que decir.* Que San Jerónimo no reprueba sin más ni más el canto, aunque, eso sí, censura a los que cantan teatralmente en la iglesia no para excitar la devoción, sino por deseos de figurar o por gusto. De ahí lo que dice San Agustín en el libro X *Confess.* [12]: *Cuando*

5. *Registrum,* append. frag.5: ML 77,1335. 6. GRACIANO, *Decretum,* p.1 d.92 can.2 *In sancta Ecclesia Romana:* RF 1,317. 7. C.7: ML 32,770. 8. C.5 n.8 (BK 1340a38) S. TH., lect.2. 9. L.1 c.1: ML 63,1168. 10. C.33: ML 32,800. 11. C.6: ML 32,769.

c. Santo Tomás presenta en las dificultades algunos testimonios tradicionales contrarios al uso de la música y de los instrumentos musicales en el culto litúrgico. En el fondo, está la pregunta por la naturaleza de la espiritualización del culto cristiano, de raíz bíblica, cuya respuesta no puede olvidar la encarnación del cristianismo en las realidades humanas y mundanas (cf. J. RATZINGER, *La célébration de la foi. Essai sur la théologie du culte divin* [París 1985] p.98-120). Santo Tomás, fundado en la práctica antigua de la Iglesia, justifica el uso de la música en las alabanzas litúrgicas como un medio para elevar los afectos del hombre a Dios. Por eso, la música litúrgica debe estar siempre al servicio de la palabra que se canta (cf. ad 5). En referencia al uso de los instrumentos musicales en la Liturgia, el Doctor Angélico se manifiesta reservado (cf. obj.4), siguiendo la tradición de la Iglesia hasta el Concilio Vaticano II. De todos modos, Santo Tomás condena sólo el arte por el arte en la liturgia, porque la música y sus instrumentos tienen por misión en el culto crear buenas disposiciones en los presentes y no solamente sentimientos deleitables (cf. ad 4); aunque el deleite artístico puede ser también un camino para la devoción, como enseña San Agustín y recuerda Santo Tomás en la respuesta del artículo. Ahora bien: Santo Tomás afirma claramente que la enseñanza y la predicación son medios más excelentes que la música para despertar la devoción (cf. ad 3), lo cual es cierto sólo cuando se convierten estos actos en verdadero culto a Dios mediante la dedicación responsable del teólogo y del predicador.

ocurre que me emociona más el canto que el contenido real de lo cantado, confieso que, al proceder así, falto y merezco castigo. Preferiría en estos casos no oír al cantante.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la enseñanza y la predicación son medios más apropiados que el canto para mover a devoción a los hombres. Por eso los diáconos y prelados, encargados de levantar el espíritu de los hombres hacia Dios por medio de ellas, no deben preocuparse demasiado de los canucos, no vaya a ser que por ellos descuiden deberes más importantes. De ahí lo que allí mismo dice San Gregorio [13]: *Es conducta muy digna de reprensión el que los ordenados de diáconos se dediquen servilmente a perfeccionarse en el canto, cuando lo propio de ellos es entregarse al oficio de la predicación y a la distribución de las limosnas.*

4. *A la cuarta hay que decir.* Que, como dice el Filósofo en el VIII *Polit.* [14]: *No se debe incluir en la enseñanza el aprendizaje del manejo de la flauta y algunos otros instrumentos músicos,* por ejemplo, la cítara y los demás por el estilo, *sino únicamente lo que venga bien para que los oyentes sean buenos: porque los instrumentos músicos de esta clase, más que formar en nuestro interior buenas disposiciones, lo que hacen es empujar nuestro espíritu al placer.* No obstante, en el Antiguo Testamento se hacía uso de dichos instrumentos, pues, en primer lugar, el pueblo era más rudo y carnal y, consiguientemente, había que atraerlo valiéndose de esta clase de recursos, lo mismo que de promesas terrenas; y, además, porque dichos instrumentos tenían un valor figurativo.

5. *A la quinta hay que decir.* Que con el canto que se escoge con cuidado para deleitar el oído se distrae el alma y se desentiende de la consideración de lo que canta. Aunque también es verdad que, si uno canta por devoción, considera entonces con mayor atención lo que se dice, ya sea porque se detiene más en ello, ya porque, como dice San Agustín en el libro X *Confess.* [15]: *Todos los afectos de nuestro espíritu, por diversos que sean, tienen su propia expresión en nuestra voz y en el canto, y se sienten excitados con su misteriosa afinidad.* Este mismo razonamiento es aplicable a los oyentes: también ellos, aunque a veces no entiendan lo que se canta, saben, a pesar de todo, por qué se hace, o sea, que lo que con el canto se pretende es alabar a Dios. Basta esto para excitar su devoción.

12. C.33: ML 32,800. 13. *Registrum,* append. frag.5: ML 77,1335; cf. GRACIANO, *Decretum,* p.l d.92 can.2 *In sancta Ecclesia Romana:* RF 1,317. 14. C.6 n.5 (BK 1341a18): S. TH., lect.2. 15. C.33: ML 32,800.

CUESTIÓN 92

La superstición [a]

Vamos a hablar ahora de los vicios opuestos a la religión (cf. q.81, introd.), y, en primer lugar, de los que coinciden con ella en lo de dar culto a Dios. En segundo lugar, de los vicios manifiestamente contrarios a la religión, por su desprecio de lo que al culto de Dios se refiere. Los primeros constituyen la superstición. Los segundos, la irreligiosidad. Por tanto, estudiaremos primeramente la superstición y sus especies, para considerar después la irreligiosidad y las partes de la misma (q.97).

Acerca de lo primero hacemos dos preguntas:

1. ¿La superstición es un vicio contrario a la religión?—2. ¿Tiene muchas partes o especies?

ARTICULO 1

¿La superstición es un vicio contrario a la religión?

Infra q.122 a.3; *In Sent.* 3 d.9 q.1 a.1 q.ª3 ad 3

Objeciones por las que parece que la superstición no es un vicio contrario a la religión.

1. Un contrario no entra en la definición de otro contrario. Pero la religión entra en la definición de la superstición, pues se dice que la superstición es el exceso en la práctica de la religión, conforme a las palabras de la *Glosa* [1] sobre aquel texto de Col 2,23: *Son cosas que para la superstición implican cierta especie de sabiduría.* Luego la superstición no es un vicio opuesto a la religión.

2. Más aún: San Isidoro escribe en el libro de las *Etimologías* [2]: *Se ha dado el nombre de supersticiosos, dice Cicerón*[3], *a los que se pasaban los días suplicando y ofreciendo sacrificios para que sus hijos les «sobreviviesen» = «superstites» fierent.* Pero esto puede hacerse igualmente en el culto del Dios verdadero. Luego la superstición no es un vicio opuesto a la religión.

3. Todavía más: la superstición parece implicar algún exceso. Pero en la religión no puede haber exceso, porque, como antes se dijo (q.81 a.3 ad 3), no nos es posible, ateniéndonos a las exigencias de la religión, pagar con igualdad a Dios todo lo que le debemos. Luego la superstición no es un vicio opuesto a la religión.

1. *Interl.* 6,106v; *Glossa* LOMBARDI: ML 192,228. 2. L.10 ad litt. S: ML 82,393. 3. *De nat. deor.* l.2 c.28: DD 4,124.

---

a. La virtud de la Religión no sólo implica realizar sus actos buenos, sino también evitar sus vicios, a los cuales dedica Santo Tomás las nueve cuestiones restantes del Tratado de la Religión; vicios que radican, como la Religión, en la voluntad (cf. II-II q.100 a.1 ad 2), y suponen siempre infidelidad (cf. II-II q.100 a.l ad 1). Santo Tomás, describiendo las raíces y las consecuencias de estas formas viciosas, encuentra dos categorías, las cuales, sin rechazar completamente la Religión, como el ateísmo, la pervierten, destruyendo su justo medio, propio de todas las virtudes morales (cf. II-II q.122 a.3). En esta perspectiva, por exceso, tenemos la superstición, que se caracteriza por celebrar un culto divino a quien no se debe o a quien se debe, pero de un modo inadecuado, desviando o exagerando el culto; y, por defecto, la irreligiosidad, que se caracteriza por la irreverencia o desprecio de la Religión, omitiendo sus actos adecuados. Santo Tomás se detiene en probar el origen de estos vicios, que, en definitiva, es el siguiente: el impulso natural de la razón práctica a honrar a Dios, bajo el mandato de la voluntad, presupone la razón especulativa, que es la que nos proporciona el conocimiento de Dios; ahora bien: cuando esta información es falsa se produce el culto supersticioso o irreligioso. Como es evidente, probar el origen de la Religión, al ser de derecho natural, no era necesario. Las reflexiones de esta cuestión 92 son importantes desde la historia, por ejemplo, de los heterodoxos cristianos; pero no han perdido su actualidad, pues las degeneraciones religiosas hoy día son tan complejas como en la Edad Media. En concreto, esta cuestión estudia la noción de superstición (a.l) y sus especies (a.2).

En cambio está lo que dice San Agustín en el libro *De decem chordis*[4]: *Tocas la primera cuerda, aquella con la que damos culto a Dios, y cae por tierra la bestia de la superstición.* Pero el culto al único Dios es algo propio de la religión. Luego la superstición se opone a la religión[b].

Solución. *Hay que decir:* Que, como antes expusimos (q.81 a.5 ad 3), la religión es una virtud moral. Y que toda virtud moral, conforme a lo dicho (1-2 q.64 a.1), consiste en el justo medio, por lo que a las virtudes morales se oponen dos clases de vicios: unos por exceso y otros por defecto. Ahora bien: el exceso con respecto al justo medio de las virtudes puede darse no tan sólo en la circunstancia de cantidad, sino también en las otras. De ahí el que en algunas virtudes, por ejemplo, en la magnanimidad y en la magnificencia, el vicio excede el justo medio de la virtud, no por tender a un bien mayor que el que busca la virtud, pues más bien se orienta hacia un bien menor. Sobrepasa, sin embargo, el justo medio de la virtud, en cuanto que hace algo a favor de quien no debe o cuando no debe, o falta en alguna otra circunstancia en casos por el estilo, como consta por lo que dice el Filósofo en el IV *Ethic.*[5]. Así, pues, la superstición es un vicio opuesto a la religión por exceso, no porque ofrezca a Dios más, en lo que a culto divino se refiere, que lo que la verdadera religión le ofrece, sino por el hecho de rendir culto divino a quien no debe o del modo que no debe.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que lo mismo que, metafóricamente hablando, llamamos bueno a lo malo, por ejemplo, cuando decimos buen ladrón, de la misma manera aplicamos alguna vez los nombres de las virtudes en sentido traslaticio a hábitos malos. Tal sucede cuando llamamos a veces prudencia a la astucia, como en aquel texto de Lc 16,8: *Los hijos de este siglo son más prudentes que los hijos de la luz.* Y así es como a la superstición se la llama religión.

2. *A la segunda hay que decir:* Que una cosa es la etimología del nombre y otra su significado. La etimología estudia el origen del nombre impuesto para significar algo; la significación, en cambio, se fija en lo que con el nombre se quiere decir. A veces estos aspectos difieren. Así, el nombre «lapis», piedra, proviene de «laesio pedis», lesión de pie, que, en realidad, no es lo que significa. De ser así, llamaríamos piedra a un hierro, porque también un hierro podría lesionar el pie. Por igual razón, tampoco es necesario que la palabra superstición signifique aquello de donde procede.

3. *A la tercera hay que decir.* Que en la religión no caben excesos de cantidad absoluta; pero sí de cantidad proporcional, es decir, en cuanto que en el culto se hace alguna cosa que no se debe hacer.

ARTICULO 2

¿Hay diversas especies de superstición?

Objeciones por las que parece que no hay diversas especies de superstición.

1. Porque, conforme dice el Filósofo en el libro I *Topic.*[6]: *Si uno de los contrarios es múltiple, el otro también.* Pero la religión, a la que se opone la superstición, no tiene muchas especies, sino que todos sus actos pertenecen a una misma. Luego tampoco la superstición tiene diversas especies.

2. Más aún: los opuestos tratan de la misma cosa. Pero la religión, a la que se opone la superstición, trata de los actos por los cuales nos ordenamos a Dios, conforme a lo dicho anteriormente (q.87 a.1). Luego no se pueden establecer las diversas especies de superstición atendiendo a adivinaciones sobre el porvenir incierto de los hombres o a observaciones en torno a los actos humanos.

4. *Sem. ad popul.,* serm 9 c.9: ML 38,85. 5. ARISTÓTELES, c.1 n.14.31 (BK 1120a27; 1121a26); c.2 n.4.20 (BK 1122a32; 1123a19); c.3 n.8.13 (BK 1123b14; b25): S. TH., lect.2.4.6.8. 6. C.13 n.8 (BK 106b14).

b. La religión y la superstición son realidades incompatibles. No obstante, algunos «ilustrados rancios» califican hoy a la práctica religiosa como superstición, lo cual tendría fundamento si esta práctica fuera imprudente. En un mundo desacralizado como el nuestro hay que practicar con fortaleza la Religión, pero con no menor sabiduría, para no hacerse acreedor a la crítica. Adviértase que el exceso imprudente no todos lo advierten, y por ello se puede caer más fácilmente en él, el cual no consiste en su esencia o cantidad absoluta (demasiado honor a Dios), sino en sus circunstancias, es decir, en los modos pervertidos de dar culto a Dios, incluida la perversión peor, que consiste en dar a las criaturas el culto debido sólo a Dios.

3. Todavía más: en Col 2, sobre aquellas palabras del v.23: *Son preceptos que para la superstición implican una especie de sabiduría,* la Glosa[7] comenta: (para la superstición), *esto es, para la religión simulada.* Luego también se debe poner la simulación entre las especies de superstición.

En cambio está el que San Agustín, en el libro II *De Doct. Christ.*[8], menciona diversas especies de superstición.

Solución. *Hay que decir:* Que, conforme a lo dicho (a.1), el vicio opuesto a la religión consiste en sobrepasar el justo medio de la virtud en algunas circunstancias. Y que, como antes dijimos (1-2 q.72 a.9), no cualquier corrupción en las circunstancias cambia la especie de pecado. Tal cambio se produce únicamente cuando se refieren a diversos objetos o a diversos fines, pues, como ya queda dicho (ibid., q.1 a.3; q.18 a.2-6), los actos morales se especifican por esto. Se diferencian, por tanto, unas de otras las especies de superstición, en primer lugar, por parte del objeto. Puede, en efecto, darse culto a quien se debe, o sea, al verdadero Dios, pero de modo indebido, y tenemos la primera especie de superstición. O se da a quien no se debe, o sea, a una criatura cualquiera. Este es otro género de superstición que se divide en muchas especies, según los diversos fines del culto divino.

Y es que, en primer lugar, el culto divino se ordena a reverenciar como es debido a Dios, y, desde este punto de vista, la primera especie de este género es la idolatría, que honra indebidamente a las criaturas con la reverencia que se debe a Dios. Se ordena, en segundo lugar, a la instrucción del hombre por el mismo Dios, a quien da culto. Y esto es lo que se pretende alcanzar con la adivinación supersticiosa, que consulta a los demonios mediante pactos tácitos o expresos con ellos. Por último, el culto divino se ordena a una cierta dirección de los actos humanos conforme a las normas de vida establecidas por Dios, a quien damos culto. Y a esto se refiere la superstición de ciertas observancias.

San Agustín, de pasada, trata ya de estas tres especies en el libro II *De Doct. Chríst.*[9], cuando dice (Lc.) que *supersticioso es todo lo establecido por los hombres para la fabricación y culto de los ídolos.* Aquí se refiere a la primera especie. Y, a continuación, añade: *O algunas acciones simbólicas aceptas a los demonios y concertadas con ellos para hacerles consultas o establecer pactos.* Se refiere en este caso a la segunda especie. Y un poco después escribe: *A este género de cosas pertenece toda clase de amuletos.* Esto se refiere a la tercera especie[c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que, como dice Dionisio en *De Div. Nom.*[10], *la causa del bien es una e íntegra; la del mal, en cambio, es cualquier defecto.* Por eso, como antes dijimos (q.10 a.5), a una virtud se oponen muchos vicios. Es, por tanto, verdad lo que dice el Filósofo, tratándose de aquellos opuestos en que es una misma la causa de su multiplicidad.

2. *A la segunda hay que decir:* Que las adivinaciones y ciertas observancias forman parte de la superstición en cuanto dependen de ciertas actividades diabólicas. Vienen a ser como pactos hechos con ellos.

3. *A la tercera hay que decir:* Que se dice allí que la religión es simulada *cuando a tradiciones humanas se les da el nombre de religión,* como aparece en la *Glosa*[11]. Por consiguiente, esa religión simulada no es otra cosa que el acto de dar culto de un modo indebido al verdadero Dios: lo que acontecería, por ejemplo, si uno quisiera dar culto a Dios en el tiempo de la gracia según los ritos de la antigua ley. Este es el sentido literal de la *Glosa*[12].

7. *Glossa* LOMBARDI: ML 192,279; cf. *Glossa ordin.* 6,107A. 8. C.20: ML 34,50. 9. C.20: ML 34,50. 10. § 30: MG 3,729. 11. *Glossa ordin.* super Coloss. 2,23: 6,107A; *Glossa* LOMBARDI, super Coloss. 2,23: ML 192,279. 12. Cf. *Glossa ordin.* super Coloss. 2,22: 6,106F; cf. *Glossa* LOMBARDI, super Coloss. 2,22: ML 192,278.

c. El justo medio de la virtud moral es el orden razonable, y éste consiste en el orden conveniente a un fin. En este sentido, hay cuatro especies de superstición según la perversión del objeto, o del fin: *a)* el culto indebido a Dios, q.93; *b)* la idolatría, q.94; *c)* la adivinación, q.95; y *d)* las prácticas supersticiosas, q.96. Estas tres últimas formas supersticiosas, especificadas por el fin, integran el género supersticioso, que consiste en dar culto a las criaturas. Ahora bien: la superstición no está en la materialidad de los ritos, pues algunos son comunes en el paganismo, hebraísmo y cristianismo, sino en su significado último o en su intencionalidad. Las degeneraciones modernas de la virtud de la Religión son muy variadas, como aparece, por ejemplo, en la liturgia laica de la patria, en la cual se habla de templos, altares y mártires.

CUESTIÓN 93

La superstición en el culto indebido al verdadero Dios [a]

A continuación vamos a tratar de las especies de superstición (cf. q.92, introd.; a.2). Primero, de la del culto indebido al verdadero Dios; segundo, de la superstición idolátrica (q.94); tercero, de la superstición adivinatoria (q.95); cuarto, de la superstición de las (vanas) observancias (q.96).

Sobre la primera de estas cuatro especies se plantean estos dos problemas:

1. ¿Puede haber algo pernicioso en el culto al verdadero Dios?—2. ¿Puede haber algo superfluo?

ARTICULO 1

¿Puede haber algo pernicioso en el culto al verdadero Dios?

1-2 q.103 a.4

Objeciones por las que parece que en el culto al verdadero Dios no puede haber nada pernicioso.

1. Porque en Jl 2,32 se dice: *Todo el que invocare el nombre del Señor se salvará.* Pero cualquiera que, del modo que sea, da culto a Dios, invoca su nombre. Luego todo culto a Dios es saludable y, en consecuencia, no hay culto alguno que pueda ser pernicioso.

2. Más aún: los justos han dado culto en todo tiempo a un mismo Dios. Pero antes de promulgarse la ley, los justos, sin pecar mortalmente al hacerlo, daban culto a Dios como mejor les parecía, y así Jacob se obligó con voto propio a un culto determinado, como leemos en Gén 28,20ss. Luego tampoco ahora hay culto alguno a Dios que resulte pernicioso.

3. Todavía más: en la Iglesia no se autoriza nada pernicioso. No obstante, con su autorización se hallan en vigor diversos ritos con que se da culto a Dios, como lo demuestra lo que San Gregorio escribe a Agustín [1], obispo de Inglaterra, al proponerle éste el caso de las diversas costumbres seguidas por las iglesias en la celebración de la misa: *Me parece bien* —le responde— *que, si has encontrado en las iglesias romanas, francesas o en otra cualquiera alguna cosa que pueda agradar más a Dios todopoderoso, la recojas con gran cuidado.* Luego ningún modo de dar culto a Dios es pernicioso.

En cambio está lo que San Agustín dice en carta *Ad Hieron.* [2], y encontramos en la Glosa [3] sobre Gál 2,4: *Que una vez divulgada la verdad evangélica, las observancias legales son mortíferas.* Pero las prescripciones legales tienen por objeto a Dios. Luego puede haber algo mortífero en el culto que damos a Dios.

Solución. *Hay que decir:* Como escribe San Agustín en el libro *Contra Mendacium* [4],

1. *Registrum,* l.11 indict.4 ep.64 *Ad August.* ad interrog.3: ML 77,187. 2. Ep.82 c.2 n.18: ML 33,283; cf. S. JERÓNIMO, ep.92 *Ad August.* c.4 n.14: ML 22,924. 3. *Ordin.* 6,8 A; *Glossa* LOMBARDI: ML 192,113; cf. S. JERÓNIMO, *In Gal.* l.2 super 2,4: ML 26,376. 4. C.3: ML 40,521: cf. *De mendac.* c.14: ML 40,505.

---

a. Comienza el estudio de las especies de superstición en particular. Primeramente, se analiza la forma supersticiosa, cuya perversión surge por parte del objeto, es decir, dar a Dios un culto indebido (q.93); después se analizará la forma supersticiosa, cuya perversión surge por parte de un objeto cultual inadecuado, es decir, la criatura, cuya perversión da origen a tres formas supersticiosas especificadas por el fin, como hemos dicho en la nota anterior. En concreto, esta cuestión 93 estudia las frecuentes perversiones supersticiosas del culto divino desde una doble perspectiva: por sus adiciones falsas (a.1) y por sus adiciones superfluas (a.2). Esta cuestión hay que situarla en el contexto medieval, cuando todavía no existía la unidad litúrgica en la Iglesia católico-romana. De todos modos, teniendo en cuenta la pluriformidad litúrgica, legislada por la constitución *Sacrosanctum Concilium,* n.37-40, del Concilio Vaticano II, los principios mencionados en esta cuestión son importantes en orden a iluminar la legítima creatividad litúrgica fuera de toda arbitrariedad aberrante, por la ignorancia que manifiesta quien la practica y por la confusión que crea en las comunidades cristianas.

no hay mentira más perniciosa que la que se refiere a temas de la religión cristiana. Y que mentir es mostrar exteriormente con signos lo contrario a la verdad. Y que así como una cosa puede manifestarse con palabras, del mismo modo puede expresarse con hechos. Finalmente, que en esta clase de signos consiste el culto religioso externo, como consta por lo que antes expusimos (q.81 a.7). Y que, en consecuencia, si con tal culto exterior se expresa algo falso, en este caso el culto será pernicioso.

Esto puede suceder de dos maneras. La primera, por parte de la realidad significada, cuando están en desacuerdo ella y el signo del culto. Según esto, en los tiempos de la nueva ley, consumados ya los misterios de Cristo, el empleo de ceremonias de la antigua ley, símbolos de los misterios futuros de Cristo, es pernicioso: lo mismo que lo sería el que alguien manifestase de palabra que Cristo tiene aún que padecer.

De otra manera puede haber falsedad en el culto exterior, y es por parte de la persona que lo ofrece. Esto ocurre principalmente en el culto público que los ministros ofrecen en nombre de toda la Iglesia. Pues así como llamaríamos falsario a quien nos ofreciese de parte de un tercero lo que nadie le había encomendado, de igual modo incurre en vicio de falsedad la persona que ofrece a Dios en nombre de la Iglesia un culto contrario a los ritos establecidos por ella en virtud de su autoridad divina, y practicados como ella acostumbra. De ahí lo que dice San Ambrosio [5]: *Es indigno el que celebra el misterio de Cristo sin acomodarse en la forma a lo que Cristo enseñó.* Es por lo que a este propósito dice asimismo la *Glosa* [6] sobre Col 2,23: *Hay superstición cuando se da el nombre de religión a tradiciones humanas.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Por ser Dios la verdad, tan sólo le invocan los que le dan culto en espíritu y verdad, como se nos dice en Jn 4,24. Según esto, el culto que contiene falsedad nada tiene que ver, propiamente, con la invocación a Dios dirigida, que nos salva.

2. *A la segunda hay que decir.* Antes de la ley, los justos se dejaban guiar por su instinto interior en lo referente al modo de dar culto a Dios. Los demás seguían en esto su ejemplo. Pero, después de ella, los hombres fueron instruidos en esto mediante preceptos exteriores, cuya infracción es perniciosa.

3. *A la tercera hay que decir:* que las diversas prácticas con que acostumbra honrar a Dios en el culto divino la Iglesia no se oponen en nada a la verdad. Por eso es necesario observarlas y es ilícito omitirlas.

ARTICULO 2

¿Puede haber algo superfluo en el culto divino?

Supra q.81 a.5 ad 3; q.92 a.1

Objeciones por las que parece que en el culto divino no puede haber nada superfluo.

1. Se dice en Eclo 43,32: *Aunque glorifiquéis a Dios cuanto podáis, os quedaréis siempre cortos.* Pero el culto divino se ordena a glorificar a Dios. Luego no puede haber en él nada superfluo.

2. Más aún: el culto exterior es una manifestación del culto interior con el que a Dios, como escribe San Agustín en el *Enchirid.* [7], *se le da gloria por medio de la fe, la esperanza y la caridad.* Pero en la fe, la esperanza y la caridad no puede haber nada superfluo. Luego tampoco en el culto divino.

3. Todavía más: el culto divino exige que ofrezcamos a Dios todo cuanto de El hemos recibido. Pero de Dios hemos recibido todos nuestros bienes. Luego, aun haciendo cuanto nos sea posible para honrarlo, nada habrá superfluo en el culto divino.

En cambio está lo que San Agustín dice en el libro II *De Doct. Christiana* [8]: que *el verdadero y buen cristiano repudia incluso en las Sagradas Letras las ficciones supersticiosas.* Y como por las *Sagradas Letras* se nos muestra la obligación que tenemos de dar culto a Dios, de ello se deduce que aun en el culto divino, por cierta superfluidad, puede haber superstición.

Solución. *Hay que decir:* Que una cosa cabe decir que es superflua de dos modos. Primero, por razón de su cantidad absoluta y, en este sentido, nada sobra en el culto divino, porque nada puede hacer el hombre que sea menos que lo que a Dios debe. En segundo lugar, por razón de su cantidad

5. Cf. *Glossa ordin.* super 1 Cor. 11,27: 6,51 C; *Glossa* LOMBARDI, super 1 Cor. 11,27: ML 191,1646; AMBROSIASTER, *In Cor.* super 11,27: ML 17,256. 6. *Glossa* LOMBARDI: ML 192,279; cf. *Glossa ordin.:* 6.107A. 7. C.3: ML 40,232. 8. C.18: ML 34,49.

proporcional, porque, sin duda alguna, resulta desproporcionado lo que hace con el fin al que se ordena. Pues el fin del culto divino es que el hombre dé gloria a Dios y se someta a El con alma y cuerpo. En consecuencia, nada de lo que el hombre haga para honra y gloria de Dios, y para someter a Dios su alma e incluso su cuerpo, refrenando moderadamente las concupiscencias de la carne conforme a lo que disponen las leyes de Dios y de la Iglesia, y las costumbres de aquellos con quienes convive, resulta superfluo [b].

Y si algo hay que de suyo nada tiene que ver con la gloria de Dios ni con la elevación de nuestra mente hacia El, o con lo de refrenar moderadamente los apetitos de la carne, o que incluso está situado al margen de las leyes de Dios o de la Iglesia o va contra las costumbres generalmente reconocidas, que, según dice San Agustín [9], *tienen fuerza de ley;* todo ello, en estos casos, se ha de considerar como superfluo y supersticioso, ya que, al consistir solamente en actos exteriores, no forma parte del culto de Dios [c]. De ahí el que San Agustín, en el libro *De Vera Relig.* [10], alegue a este propósito en contra de los supersticiosos, que se preocupan sobre todo de exterioridades, estas palabras de Lc 17,21: *El reino de Dios está en vuestro interior.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que en el mismo acto de glorificar a Dios va implícito el que lo que se hace sirva para darle gloria. Con ello queda excluida la superfluidad supersticiosa.

2. *A la segunda hay que decir:* Que por la fe, la esperanza y la caridad nuestra alma se pone sumisamente en manos de Dios. Luego en ellas no puede haber nada superfluo. No ocurre así con los actos exteriores, que, a veces, nada tienen que ver con ellas.

3. *A la tercera hay que dedr:* Que sólo como objeción es válida si el calificativo superfluo se refiere a la cantidad absoluta.

9. Ep.36 *Ad Casulanum* c.1: ML 33,136.

10. C.3: ML 34,125.

b. El lenguaje simbólico de la liturgia se fundamenta institucionalmente en la verdad de Cristo, en la verdad de la Iglesia y en la verdad del hombre. Falsean, pues, el culto litúrgico quienes, por ejemplo, utilizan en sus celebraciones formas no oficiales en la Iglesia o quienes en sus homilías anuncian no la fe, ni la doctrina de la Iglesia, sino ideologías humanas ajenas al Evangelio o devociones no aprobadas por la autoridad instituida. Diversas son las formas que puede ofrecer este culto pernicioso.

c. El culto es superfluo, enseña agudamente Santo Tomás, cuando se queda en el culto exterior, sin llegar a su significado, es decir, el culto interior del corazón, que se entrega totalmente a Dios. Las costumbres litúrgicas de la Iglesia universal y las costumbres reconocidas por las Iglesias particulares (cf. II-II q.10 a.12) favorecen directamente el culto tributado adecuadamente a Dios nuestro Señor.

CUESTIÓN 94

La idolatría[a]

1. ¿Es la idolatría una especie de superstición?—2. ¿Es pecado?—3. ¿Es el más grave de los pecados?—4. ¿Cuál es la causa de este pecado?

A la pregunta sobre si se ha de comunicar o no con los idólatras se respondió ya (q.10 a.9), al tratar de la infidelidad.

ARTICULO 1

¿Se considera con razón la idolatría como una especie de superstición?

In Sent. 3 d.9 q.1 q.ª3 ad 3; *Cont. Gent.* 3,120

Objeciones por las que parece que no es razonable considerar la idolatría como una especie de superstición.

1. Porque del mismo modo que los herejes son infieles, lo son los idólatras. Pero la herejía es una de las especies de infidelidad, como antes se dijo (q.11 a.1). Luego también lo es la idolatría. No es, por consiguiente, una especie de superstición.

2. Más aún: la latría pertenece a la religión, y a ésta se opone la superstición. Pero idolatría y latría —acto esta segunda de la verdadera religión— son, según parece, palabras unívocas, porque el apetito de la falsa y verdadera bienaventuranza son unívocos, como lo son, al parecer, el culto de los falsos dioses, o idolatría, y el de latría, que es el que la verdadera religión da al verdadero Dios. Luego la idolatría no es una especie de superstición.

3. Y también: la nada no puede ser especie de ningún género. Pero, por una parte, la idolatría, según parece, no es nada, pues dice el Apóstol (1 Cor 8,4): *Sabemos que el ídolo no es nada en el mundo;* y más adelante (1 Cor 10,19): *¿Qué digo, pues? ¿Que las carnes sacrificadas a los ídolos son algo o que los ídolos son algo?* Es, sin duda, una manera de decir que no. Y como, por otra parte, lo de inmolar a los ídolos es propio de la idolatría, de ello se sigue que la idolatría, por no ser nada, no puede ser una especie de superstición.

4. Todavía más: lo propio de la superstición es dar culto divino a quien no se debe. Pero así como no se debe dar culto divino a los ídolos, tampoco debería darse a las demás criaturas, razón por la cual, en Rom 1,25, se reprende a algunos porque adoraron más bien a las criaturas que al Creador. Luego no está bien llamar a esta especie de superstición *idolatría,* sino que se le debe dar más bien el nombre de *latría de la criatura.*

En cambio está lo que leemos en Hech 17,16: *Mientras Pablo esperaba en Atenas, se consumía interiormente en su espíritu viendo aquella ciudad entregada a la idolatría;* y más adelante: *Atenienses, veo que sois, por todos los conceptos, casi los más supersticiosos.* Luego la idolatría es una especie de superstición.

Solución. *Hay que decir:* Que, como consta por lo expuesto (q.92 a.1.2), lo propio de la superstición es extralimitarse indebida-

---

a. Este estudio de la *Summa* sobre la idolatría es el resultado de un largo proceso de reflexión, iniciado por algunos filósofos paganos y continuado, magistralmente, por los Santos Padres. En efecto, Santo Tomás se sirve de la información histórica y de los análisis doctrinales sobre las diversas formas idolátricas, que se encuentran, por ejemplo, en Marco Terencio Varrón, en Marco Tulio Cicerón y, sobre todo, en San Agustín, que es la fuente principal. La originalidad del Doctor Angélico en esta cuestión está en la convergencia y coherencia con las que presenta un conjunto de tesis bien clarificadas y demostradas. Hay que advertir, también, que Santo Tomás, procediendo como teólogo y no como historiador de las religiones, relega el estudio de las religiones, fuera de la cristiana, a esta cuestión sobre la idolatría. Es una consecuencia lógica, al haber probado la necesidad de un culto adecuado al único y soberano Dios Creador. Esta postura creyente del Santo explica, por ejemplo, los criterios evangelizadores de los frailes que en el siglo XVI se embarcaron a las Indias occidentales, cuando la evangelización se entendió y se practicó como una lucha frontal en contra de la idolatría, liberando así a aquellos pueblos de la ignorancia religiosa, de los errores antropológicos y cósmicos y de las perversiones diabólicas adonde la idolatría los había conducido, como los sacrificios humanos.

mente en el culto divino. Sucede esto, sobre todo, cuando se rinde culto divino a quien no se debe. Ya al hablar de la religión (q.81 a.1) dijimos que tal culto se ha de rendir exclusivamente al solo Dios soberano e increado. Por eso es supersticioso dar culto divino a cualquier criatura.

Mas este culto, lo mismo que se tributaba a criaturas insensibles, valiéndose de ciertos signos sensibles, como sacrificios, juegos y cosas por el estilo, se les daba de igual modo a criaturas representadas en alguna forma o figura sensible, conocidas por el nombre de ídolos. De diversos modos, sin embargo, se daba culto a los ídolos. Y así, algunos construían con arte nefando imágenes que, por virtud de los demonios, causaban ciertos efectos, lo que les llevaba a pensar que había en ellas poderes divinos y que, según esto, se les debía ofrecer culto divino. Tal fue la opinión de Hermes Trismegisto [1], como escribe San Agustín en el libro VIII *De Civ. Dei.* [2]. Otros, en cambio, no daban culto divino a las imágenes, sino a las criaturas por ellas representadas. A uno y otro de estos modos alude el Apóstol en Rom 1,23, pues, sobre el primero, escribe: *Cambiaron la gloria del Dios incorruptible por la semejanza de hombres corruptibles, de aves, de cuadrúpedos y de serpientes.* Y, en cuanto al segundo, añade: *Adoraron y sirvieron más bien a la criatura que al Creador.*

Tres fueron, con todo, las opiniones de estos últimos. Unos [3] creían que ciertos hombres, como Mercurio, Júpiter, etc., habían sido dioses, y les ofrecían culto por medio de sus imágenes. Para otros [4], el mundo entero era el único Dios, no por razón de su sustancia corpórea, sino por su alma, de la que pensaban que era Dios, diciendo que Dios no es otra cosa que *el alma que gobierna mediante su movimiento y su razón al mundo* [5], del mismo modo que al hombre lo llamamos sabio no por su cuerpo, sino por su alma. Según esto, eran del parecer de que a todo el mundo y a cada una de sus partes, o sea, al cielo, al aire, al agua y a los demás elementos de esta clase, había que darles culto divino. Los nombres e imágenes de sus dioses, como decía Varrón [6] y narra San Agustín (VII *De Civ. Dei* [7]), se referían a estas cosas. Los terceros, por último, o sea los platónicos [8], daban por sentado que existía un Dios único y supremo, causa de todas las cosas. Después de El, suponían que había algunas otras sustancias espirituales creadas por el Dios supremo, a las que llamaban dioses, por participar de su divinidad. A éstas nosotros les damos el nombre de ángeles. En pos de ellas colocaban las almas de los cuerpos celestes y, a un nivel más bajo, los demonios, de los que decían que eran seres animados aéreos. Todavía más abajo quedaban, según su parecer, las almas de los hombres, acerca de las cuales tenían la creencia de que por el mérito de su virtud eran admitidas en la sociedad de los dioses o de los demonios. A todos estos seres, según San Agustín en el libro XVIII *De Civ. Dei* [9], les daban culto divino.

Decían [10] que estas dos últimas opiniones pertenecían a la *teología física,* es decir, a la que los filósofos descubrían en el mundo y enseñaban en las escuelas. De otra, de la que se refería al culto de los hombres, afirmaban [11] que pertenecía a la *teología mitológica,* teología que se representaba en los teatros, basándose en las invenciones fantásticas de los poetas. Finalmente, de la otra opinión [12] acerca de las imágenes decían que formaba parte de la *teología civil,* que era la que los pontífices celebraban en los templos.

Todo esto pertenecía a la superstición idolátrica. Por eso dice San Agustín en el libro II *De Doct. Christ.* [13]: *Es supersticioso todo lo establecido por los hombres para fabricar y dar culto a los ídolos o para honrar como a Dios a las criaturas o a una parte de ellas.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que así como la religión

1. *Asclepius III,* interpr. Ps. APULEYO. 2. C.23: ML 41,247. 3. Cf. CICERÓN, *De nat. deor.* l.2 c.24: DD 4,122; 1.3 c.16: DD 4,154; S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.18 c.14: ML 41,572. 4. Cf. CICERÓN, *De nat deor.* l.1 c.10-15: DD 4,85-89; l.2 c.17: DD 4,118; S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.7 c.6: ML 41,199. 5. Cf. S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.4 c.31: ML 41,138. 6. *De antiquitatibus,* citado por S. JERÓNIMO, Ep. 33 *Ad Paulam:* ML 22,447, y S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.6 c.3: ML 41,178; sólo quedan fragmentos. 7. C.5: ML 41,198. 8. APULEYO, *Liber de Deo Socratis:* DD 135; *De dogm. Platonis* l.1: DD 155; PLUTARCO, *De fato* c.9: DD 1,691; PLATÓN, *Timaeus* (40 E), *Epinomis* (981 E). Cf. NEMESIO, *De nat. hom.* c.33: MG 40,793; S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.8 c.14: ML 41,238. 9. C.14: ML 41,572; cf. 1.8 c.13: ML 41,237; c.14: ML 41,239; c.16: ML 41,241. 10. VARRÓN, según S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.6 c.5: ML 41,181. 11. Cf. S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.6 c.5: ML 41,181. 12. Cf. S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.6 c.5: ML 41,182. 13. C.20: ML 34.50.

no se identifica con la fe, sino que es una manifestación de la misma mediante ciertos signos externos, de igual modo la superstición no es otra cosa que una profesión de infidelidad por medio del culto externo [b]. Esa pública profesión es lo que significa el nombre de idolatría, mientras que la palabra herejía no significa otra cosa que falsa opinión. Por eso, la herejía constituye una especie de infidelidad, mientras que la idolatría es una especie de superstición.

2. *A la segunda hay que decir.* Que el nombre de *latría* puede tomarse en dos sentidos. Puede significar, primeramente, los actos humanos destinados al culto divino. Desde este punto de vista, no varía la significación de la palabra *latría,* sea cual fuere el destinatario del culto, porque la persona o cosa a quien se ofrece no entra según esto en la definición. La latría, en este sentido, se predica unívocamente, ya se refiera a la verdadera religión o a la idolatría, lo mismo que la frase *pagar un tributo* tiene significado unívoco, sea verdadero sea falso el rey al que se le paga. En el otro sentido, la palabra latría se toma como sinónima de religión, y como ésta es una virtud, exige, por serlo, el que el culto divino se tribute a quien se debe. De ahí el que la palabra *latría* resulte equívoca cuando se aplica indistintamente a la verdadera religión y al culto de los ídolos, así como lo es la palabra prudencia cuando se aplica a la prudencia virtud y a la prudencia de la carne.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el Apóstol sabe muy bien que esas imágenes, a las que llamaban ídolos, *no eran nada en el mundo,* porque eran seres inanimados y no estaban dotados de poder divino alguno, como opinaba Hermes [14], convencido, al parecer, de que se trataba de compuestos de espíritu y cuerpo. De la misma manera, se ha de entender que *lo inmolado a los ídolos no es nada,* porque por tal inmolación las carnes inmoladas ni adquirían carácter sagrado alguno, como creían los gentiles, ni impureza de ninguna clase, como pensaban los judíos.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que por la costumbre, generalizada entre los gentiles, de dar culto a toda clase de criaturas por medio de imágenes, se impuso con el tiempo la palabra *idolatría,* para significar con ella todo culto dado a las criaturas, aunque se les ofreciera sin imágenes.

ARTICULO 2

¿La idolatría es pecado?

Cont. Gent. 3,120; *In Rom.* 1 lect. 7; *De duob. praec.* c. de I praec.

Objeciones por las que parece que la idolatría no es pecado.

1. Ninguna de las cosas de que la verdadera fe se sirve para el culto de Dios es pecado. Pero la verdadera fe se sirve de ciertas imágenes para dar culto a Dios, pues no sólo en el tabernáculo, como nos consta por lo que leemos en Ex 25,28ss, había imágenes de querubines, sino que también en la Iglesia hay imágenes expuestas a la adoración de los fieles. Luego la idolatría, por la que se da culto a los ídolos, no es pecado.

2. Más aún: a todo superior se le debe mostrar respeto. Pero los ángeles y las almas de los santos son superiores a nosotros. Luego, en el caso de que les mostremos respeto por medio de actos de culto sacrificial u otros semejantes, eso no será pecado.

3. Todavía más: el Dios sumo debe ser honrado con el culto interior de nuestra mente, según aquello de Jn 4,24: *Es necesario adorar a Dios en espíritu y en verdad;* y las palabras de San Agustín en su *Enchirid.* [15], donde dice que *a Dios se le da culto con la fe, la esperanza y la caridad.* Pero puede suceder que alguien adore exteriormente a los ídolos sin apostatar interiormente, a pesar de ello, de la verdadera fe. Luego parece que, sin menoscabo del culto divino, se puede dar culto exteriormente a los ídolos.

En cambio están estas palabras del Ex 20,5: *No los adorarás,* que se refieren a los actos exteriores; y estas otras: *Ni les darás culto,* que se refieren al culto interior, con-

14. *Asclepius III* interpr. Ps. APULEYO; cf. S. AGUSTÍN *De Civ. Dei* l.8 c.23: ML 41,247. 15. C.3: ML 40,232.

b. La superstición idolátrica consiste, propiamente, en una profesión de infidelidad por medio de signos cultuales exteriores. Es importante advertir en la afinidad de la idolatría con la infidelidad exterior las raíces antropológicas y culturales de la idolatría. En consecuencia, la evangelización cristiana es el arma principal en contra de la idolatría.

forme expone la *Glosa*[16] al hablar de las esculturas e imágenes. Luego es pecado dar culto interior o exteriormente a los ídolos.

Solución. *Hay que decir:* Al tratar de resolver este problema incurrieron algunos[17] en dos errores. Los unos, porque pensaron que ofrecer sacrificios y otras cosas propias del culto latréutico no sólo es algo obligatorio y bueno de suyo tratándose del soberano Dios, sino también cuando así se honra a los otros seres que antes mencionamos (a.1); y la razón de esto es que, según ellos, toda naturaleza superior tiene derecho a que se le rindan honores divinos en razón de su mayor proximidad a Dios. Pero no es razonable hablar así, porque, aunque es verdad que debemos reverencia a todos los superiores, no a todos se la debemos por igual, sino que Dios, el ser supremo, que aventaja por su excelencia singular a todos, tiene derecho a una reverencia especial, y ésta es la que constituye el culto de latría. Tampoco puede decirse, como creyeron algunos[18], que *los sacrificios visibles son lo más indicado para los otros dioses, mientras que al verdadero Dios, al Ser Supremo, debido a su mayor perfección, conviene reservarle lo mejor, es decir, los actos de acatamiento de una mente pura;* porque, como dice San Agustín[19] en el libro X *De Civ. Dei, los sacrificios exteriores son signos evocadores de las cosas. Y así, lo mismo que en la oración y la alabanza dirigimos nuestras palabras a aquel a quien ofrecemos en nuestro corazón las mismas cosas que con tales signos expresamos, asi también, cuando sacrificamos, hemos de saber que no debemos ofrecer el sacrificio a ningún otro sino a aquel cuyo sacrificio invisible, en el fondo del corazón, debemos ser nosotros mismos.*

Otros, en cambio, pensaban que el culto exterior de latría no se debe ofrecer a los ídolos como algo bueno y conveniente, sino para obrar en consonancia con las costumbres del vulgo, según las palabras que San Agustín, en el libro VI *De Civ. Dei*[20], pone en boca de Séneca[21]: *De tal forma debemos adorar, dice, que pensemos que este culto tiene bastante más que ver con los usos y costumbres que con la realidad de las cosas.* Y en el libro *De Vera Religione*[22] nos dice el mismo santo que no se debe preguntar sobre religión a los filósofos que participan en los mismos sacrificios con las gentes del pueblo, y disputaban, por otra parte, en las escuelas sobre la naturaleza de sus dioses y acerca del sumo bien, sosteniendo opiniones diversas y contrarias. Incurrieron también en este error ciertos herejes[23], al afirmar que ningún pecado cometía quien, apresado en tiempos de persecución, adoraba exteriormente a los ídolos, manteniendo, a pesar de ello, intacta la fe en su interior[c]. Pero esto es evidentemente falso; pues, por el mismo hecho de que el culto externo es signo del culto interior, así como hay pecado de mentira cuando se asegura exteriormente con palabras lo contrario de lo que uno cree por la verdadera fe en su corazón, hay igualmente perniciosa falsedad si se da culto exterior a alguien contra lo que uno piensa en su espíritu. Por eso dice San Agustín contra Séneca, en el libro VI *De Civ. Dei*[24], que *daba culto a los ídolos de una forma tanto más reprensible cuanto que con su simulación inducía al pueblo a que creyese que obraba con sinceridad.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que no se exponen las imágenes en el tabernáculo de la antigua ley o en el templo, ni actualmente en las iglesias, para que se les rinda culto de latría, sino como representaciones destinadas a imprimir y confirmar en la mente de los hombres la fe en la excelencia de los ángeles y de los santos. Lo contrario ocurre con la imagen de Cristo, a quien, por razón de su divinidad, se le debe culto de latría, como se verá en la *Tercera Parte* (q.25 a.3).

16. *Ordin.* 1,163G. 17. Cf. S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.10 c.1: ML 41,277. 18. Cf. S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.10 c.19: ML 41,297. 19. C.19: ML 41,297. 20. C.10: ML 41,191. 21. Se trata de un libro contra la superstición, hoy perdido. Lo citan S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.6 c.10: ML 41,190, y TERTULIANO, *Apologeticus* c.12. 22. C.5: ML 34,126. 23. Los helciastas, cf. EUSEBIO, *Hist. eccles.* l.6 c.38: ML 20,597. 24. C.10: ML 41,192.

c. Es de notar cómo Santo Tomás, en pos de San Agustín, condena no sólo la idolatría formal, por dar a las criaturas el culto debido sólo a Dios, sino también la idolatría simulada, de quienes, acomodándose al vulgo, practican el culto idolátrico, porque es pernicioso o falso pensar una cosa y hacer otra. Por esta razón, no está bien sacrificar exteriormente al emperador e interiormente guardar la fe en el corazón. El don de la fe, cuando se tiene en el corazón, hay que manifestarlo públicamente con la vida.

2. La respuesta a la segunda y tercera objeción no ofrece dificultad ninguna teniendo en cuenta lo que acabamos de decir.

ARTICULO 3

¿Es la idolatría el más grave de los pecados?

In Sent. 4 d.13 q.2 a.2; *In I Cor.* 12 lect.1

Objeciones por las que parece que la idolatría no es el más grave de los pecados.

1. Porque, conforme a lo dicho en el libro VIII *Ethicorum*[25], *lo peor se opone a lo mejor.* Pero el culto interior, que consiste en la fe, esperanza y caridad, es mejor que el exterior. Luego la infidelidad, la desesperación y el odio a Dios, que se oponen al culto interior, son pecados más graves que la idolatría, que se opone al exterior.

2. Más aún: un pecado es tanto más grave cuanto más directamente atenta contra Dios. Pero, según parece, se obra más directamente contra Dios blasfemando o impugnando la fe que tributando a otros seres el culto debido a Dios, que es lo propio de la idolatría. Luego la blasfemia y la impugnación de la fe son pecados más graves que la idolatría.

3. Por otra parte, un mal menor, según parece, se castiga con un mal mayor. Pero se castigó el pecado de idolatría con el pecado contra naturaleza, como se nos dice en Rom 1,23 ss. Luego el pecado contra naturaleza es más grave que el pecado de idolatría.

4. Además, San Agustín dice, en el libro XX *Contra Faust.*[26]: *No os llamamos a los maniqueos paganos ni tampoco secta de paganos. Lo que sí decimos es que tenéis con ellos cierta semejanza por el hecho de adorar a muchos dioses. Y la verdad es que sois mucho peores que ellos, porque ellos dan culto a seres que, aunque no deben ser honrados como dioses, son reales; vosotros, en cambio, veneráis lo que en modo alguno existe.* Luego el vicio de la depravación herética es más grave que la idolatría.

5. Todavía más: sobre aquel texto de Gál 4,9: *¿Cómo es que de nuevo volvéis a los flacos y pobres elementos?*, dice la *Glosa*[27] de San Jerónimo: *La observancia de la ley, a la que entonces se habían entregado, era un pecado casi tan grave como el servicio a los ídolos de antes de su conversión.* Luego el pecado de idolatría no es el más grave.

En cambio está lo que, a propósito de lo que se dice en Lev 15 sobre la impureza de la mujer que padece flujo de sangre, leemos en la *Glosa*[28]: *Todo pecado es impureza del alma; pero más que ningún otro, el de idolatría.*

Solución. *Hay que decir:* Que la gravedad de un pecado puede examinarse desde dos vertientes. En primer lugar, por parte del pecado en sí mismo, y en este sentido, el pecado de idolatría es el más grave; pues así como en los reinos de este mundo no hay, según parece, injuria mayor que el que se tribute a otro el honor debido al verdadero rey, por cuanto una cosa así perturba de suyo por completo el orden del estado, de igual modo en los pecados que se cometen contra Dios —que son los mayores— parece que el más grave entre todos consiste en que alguien otorgue a una criatura el honor debido a Dios. El que esto hace, en lo que está de su parte, introduce un nuevo dios en el mundo con menoscabo de la autoridad divina.

En segundo lugar, se puede considerar también la gravedad del pecado por parte del pecador, y en este sentido decimos que es más grave el que se comete a sabiendas que el de quien peca por ignorancia. Según esto, no hay inconveniente alguno en admitir que pecan más gravemente los herejes que, conscientes de lo que hacen, adulteran la fe que recibieron que los idólatras que pecan por ignorancia. Asimismo, algunos otros pecados pueden ser más graves por el mayor desprecio con que se cometen.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la idolatría presupone infidelidad interior, a la que añade exteriormente el culto indebido. Pero incluso en el supuesto de que se tratara sólo de idolatría exterior, sin que interiormente fuese acompañada de infidelidad, se incurriría con todo en culpa de falsedad, como antes se dijo (a.2).

2. *A la segunda hay que decir:* Que la idolatría lleva implícita una grave blasfemia, en cuanto que sustrae a Dios la singularidad de su soberanía. En la práctica es también impugnación de la fe.

25. ARISTÓTELES, c.10 n.2 (BK 1160b9): S. TH., lect.10. 26. C.5: ML 42,371. 27. *Glossa* LOMBARDI: ML 192,141; cf. *Glossa interl.* 6,85r; cf. S. JERÓNIMO, *In Gal.* l.2 super 4,9: ML 26,401. 28. *Ordin.* 1,241 E.

3. *A la tercera hay que decir:* Que por ser esencial a la pena el que vaya en contra de la voluntad, el pecado con que se castiga otro pecado debe ser más ignominioso, a fin de que el pecador se aborrezca a sí mismo y se haga aborrecible para los demás; pero no es necesario que sea más grave. Según esto, el pecado contra naturaleza no es tan grave como el pecado de idolatría; pero por ser más vergonzoso, se lo impone como castigo conveniente del pecado de idolatría, con el fin, sin duda, de que así como por la idolatría se perturba el orden del culto divino, de igual modo, por el pecado contra naturaleza, se padezca en las propias tendencias naturales una perversidad humillante.

4. *A la cuarta hay que decir.* Que la herejía de los maniqueos, por razón incluso del género de pecado, es más grave que el pecado de otros idólatras, ya que deroga en mayor grado el honor divino al dar por hecho que existen dos dioses contrarios y al crear con el pensamiento, fantaseando, multitud de fábulas vanas acerca de Dios. Es muy distinto el caso de otros herejes que reconocen y adoran a un solo Dios.

5. *A la quinta hay que decir.* Que la observancia de la antigua ley en los tiempos de la gracia no se identifica totalmente con la práctica de la idolatría, por lo que al género de pecado se refiere. Afirmamos más bien que la una y la otra son *casi iguales,* porque ambas son especies de pestífera superstición.

ARTICULO 4

¿Era el propio hombre la causa de la idolatría?

In I Cor. 12 lect.1; *Cont. Gent.* 3,120; *De duob. praec.* c. de I praec.

Objeciones por las que parece que no era el hombre la causa de la idolatría.

1. Porque en el hombre no hay otra cosa que naturaleza, virtud o culpa. Pero la causa de la idolatría no puede ser la naturaleza humana. Antes, por el contrario, lo que la razón natural dicta es que existe un solo Dios y que no hemos de dar culto divino a los muertos ni a seres inanimados. Tampoco tiene su causa en el hombre por parte de la virtud, porque *el árbol bueno no puede dar frutos malos* (Mt 7,18), ni por parte de la culpa, porque, como leemos (Sab 14,27): *El culto de los ídolos abominables es causa, principio y fin de todo mal.* Luego la causa de la idolatría no es el hombre.

2. Más aún: todo lo que es efecto de la acción del hombre se da siempre donde hay hombres. Pero la idolatría no existió siempre, sino que, según se dice [29], apareció en la segunda edad del mundo, o la introdujo Nenrod, quien se dice que obligaba a los hombres a adorar al fuego; o Niño, que hizo dar culto a la imagen de su padre Bel. *Entre los griegos,* como refiere San Isidoro [30], *Prometeo fue el primero que modeló en barro estatuas de hombres, y, por otra parte, los judíos afirman que Ismael fue el primero que modeló ídolos de arcilla.* Nos consta asimismo que la idolatría desapareció en gran parte en la sexta edad del mundo. Luego la idolatría no tiene por causa al hombre.

3. Todavía más: San Agustín se expresa en estos términos en el libro XXI *De Civ. Dei* [31]: *Ni podía saberse al principio, si ellos (los demonios) no lo hubiesen dado a conocer, qué es lo que cada uno de ellos apetece, qué es lo que les causa horror, con qué nombre se los invoca o se los fuerza. De ahí provinieron la magia y quienes la ejercen.* Pero estas reflexiones, según parece, no son aplicables a la idolatría. Luego la causa de la idolatría no es el hombre.

En cambio está lo que leemos en Sab 14,14: *La sinrazón de los hombres los introdujo* (a los ídolos) *en el mundo.*

Solución. *Hay que decir:* Que son dos las causas de la idolatría. Una, dispositiva; y ésta, sin duda alguna, fue el hombre. De tres modos: en primer lugar, por el desorden de su afectividad, en cuanto que, debido a éste, los hombres comenzaron por amar o venerar con exceso a algún hombre y terminaron dándole honores divinos. Tal es la causa asignada en Sab 14,15: *Un padre, presa de acerbo dolor, hizo en seguida el retrato del hijo que la muerte le había arrebatado y, a quien como hombre ya no tenía vida, comenzó a adorarlo como Dios.* Y allí mismo (v.21) se añade que *los hombres, esclavizándose por servilismo a sus pasiones o a los reyes, impusieron el nombre incomunicable* (propio de la divinidad) *a los leños y a las piedras.*

En segundo lugar, porque los hombres, según afirma el Filósofo [32], sienten naturalmente placer ante la representación o figura

29. Cf. PEDRO COMESTOR, *Hist. scholast.* 1. Gen. c.37.40: ML 198,1088.1090. 30. *Etymol.* 1.8 c.11: ML 82,315. 31. C.6: ML 41,717. 32. ARISTÓTELES, *Poética* c.4 n.2 (BK 1448b9).

de las cosas. Por eso, en su rudeza primitiva, viendo las expresivas imágenes de seres humanos, obra de la habilidad de los artistas, las adoraron como dioses. De ahí lo que leemos en Sab 13,11-13: *Corta, experto leñador, un tronco manejable /; con su arte le da una figura, semejanza de hombre /, y luego le ofrece oraciones por su hacienda, por sus mujeres y sus hijos.*

En tercer lugar, por desconocimiento del Dios verdadero, en cuya excelencia no pensaron, dieron culto divino, seducidos por su belleza o poder, a algunas criaturas. De ahí lo que se dice en Sab 13,1: *Ni por la consideración de sus obras fueron capaces de conocer a su autor. Por el contrarío, tomaron por dioses, rectores del universo, al fuego, al vendaval, al movimiento circular de los astros, a las trombas de agua, al sol o a la luna.*

La otra causa de la idolatría fue consumativa. Fueron los mismos demonios, que en los ídolos se mostraron como dignos de culto a los hombres ignorantes, respondiendo a sus preguntas y realizando obras que a ellos les parecían milagrosas. Por eso se dice en el salmo 95,5: *Todos los dioses de los gentiles son demonios*[d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la prímera hay que decir:* Que la causa dispositiva de la idolatría por parte del hombre es su imperfección natural, efecto de la ignorancia de su entendimiento o del desorden de sus afectos, como acabamos de exponer (sol.); y que tiene también mucho que ver con la culpa. Dícese, por otra parte, que *la idolatría es causa, principio y fin de todo pecado,* porque no hay género alguno de pecado que ella en algunos casos no produzca: o induciendo expresamente a cometerlos, como causa; o poniendo al alcance de la mano la ocasión, a modo de principio; o actuando a modo de fin, en cuanto que había algunos pecados que se perpetraban para dar culto a los ídolos, como, por ejemplo, los sacrificios humanos, la mutilación de miembros y otras cosas por el estilo. Y, no obstante, hay pecados que pueden preceder a la idolatría. Son los que disponen al hombre para ella.

2. *A la segunda hay que decir:* Que en la primera edad no hubo idolatría por el recuerdo reciente de la creación del mundo, que hacía que aún mantuviese su fuerza entre los hombres el conocimiento del único Dios. Asimismo, en la sexta edad, la idolatría desaparece por la doctrina y el poder de Cristo, que triunfó sobre el diablo.

3. *A la tercera hay que decir:* Que tiene valor demostrativo si se trata en ella de la causa consumativa de la idolatría.

---

d. La causa última o consumativa de la idolatría está en los demonios, quienes, no tanto haciendo prodigios, sino aprovechándose de las deficiencias del hombre como causas dispositivas, engañan al género humano por medio de los ídolos. El sentimiento religioso desordenado nos dispone a venerar a las criaturas como si fueran el Creador. El gusto por las visiones y por las imágenes nos deslumhra también en nuestro comportamiento religioso. Pero la deficiencia principal del hombre es su ignorancia religiosa, de modo que su instinto natural necesita alguna instrucción sobre Dios, y según sea ésta, se llegará a la verdadera o a la falsa religión. En el fondo, la cuestión es conocer la verdad de Dios o permanecer en el error religioso (cf. II-II q.122 a.2). Esta explicación sobre los orígenes de la idolatría, que Santo Tomás encuentra sobre todo en la *Sagrada Escritura,* obliga al cristiano a mantener una vigilancia moral sobre sus sentimientos religiosos, sobre las imágenes y demás expresiones religiosas y, especialmente, sobre el grado de su conocimiento de las perfecciones divinas y de las obras admirables de Dios. La idolatría, tan frecuente en la historia de la humanidad (sobre las edades del mundo en el pensamiento de Santo Tomás, cf. In IV *Sent.* d.40, *exp. textus),* desaparece en la medida que se proclama el Evangelio de Jesucristo y se establece su Iglesia; en definitiva, nos hallamos frente a la lucha entre el reino de Dios y el reino de las tinieblas. Ahora bien: conviene recordar no sólo las idolatrías anteriores a la evangelización, sino también las nuevas idolatrías que están surgiendo, particularmente en los pueblos descristianizados de Europa, provocadas por los desórdenes del corazón y de la mente, que son aprovechados por los demonios para la degradación de la vida humana. Entre los nuevos ídolos están el bienestar, el confort, el cuerpo, el sexo, el aborto, el divorcio, etc., que están urgiendo la necesaria reevangelización de Europa.

CUESTIÓN 95

La superstición adivinatoria [a]

Trataremos ahora de la superstición adivinatoria (cf. q.93, introd.). Y acerca de esta materia hacemos ocho preguntas:

1. ¿Es pecado la adivinación?—2. ¿Es una especie de superstición?—3. ¿Qué especies hay de adivinación?—4. ¿Qué decir de la adivinación por medio de los demonios?—5. ¿Y de la adivinación astrológica?—6. ¿Qué cabe decir de la que se hace por interpretación de sueños?—7. ¿Y de la que se hace mediante augurios y otras prácticas por el estilo?—8. ¿Qué decir del sortilegio?

ARTICULO 1

¿Es pecado la adivinación?

In Is. 3; *Cont. Cent.* 3,254

Objeciones por las que parece que la adivinación no es pecado.

1. La palabra adivinación deriva su nombre de algo *divino*. Pero lo divino dice relación a la santidad más que al pecado. Luego la adivinación, según parece, no es pecado.

2. Más aún: San Agustín, en el libro *De Lib. Arb.* [1], escribe: *¿Quién se atreverá a decir que la ciencia es un mal?* Y esto otro: *Jamás diré que algún conocimiento intelectual puede ser malo.* Pero hay artes adivinatorias, como demuestra el Filósofo en el libro *De Memoria* [2], e incluso la misma adivinación, que, según parece, tiene por objeto lograr cierto conocimiento intelectual de la verdad. Luego la adivinación parece que no es pecado.

3. Todavía más: no puede haber inclinación natural a cosas malas, porque la naturaleza se inclina solamente a lo que a ella se asemeja. Pero instintivamente se sienten los hombres atraídos al conocimiento anticipado de lo que va a suceder, que es en lo que consiste la adivinación. Luego la adivinación no es pecado.

En cambio está lo que se dice en Dt 18,11: *Que nadie consulte a los oráculos ni a los adivinos.* Y lo que leemos en el *Decreto* [3]: *Sobre*

1. L.1 c.1: ML 32,1223. 2. ARISTÓTELES, c.1 (BK 449b12): S. TH., lect.1. 3. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 26 q.5 can.2 *Qui divinationes:* RF 1,1027.

---

a. El hombre vive en medio de realidades y hechos que desconoce. Por eso recurre a ritos, fórmulas, magia, brujería y otras formas de adivinación para salir de la incertidumbre en la que se encuentra y multiplicar los frutos de sus trabajos. El deseo de conocer el futuro contingente es una forma característica del vicio de la curiosidad (cf. II-II q.167 a.1). En concreto, la adivinación es la pretensión de conocer lo que está más allá del poder normal de la inteligencia y de la fe, y es pecado porque el hombre se atribuye una prerrogativa divina. El ocultismo ha sido siempre un enemigo de la fe cristiana, en sus formas mántica, espiritista, mágica, etc. «Las adivinaciones y otras prácticas son supersticiosas en cuanto dependen de ciertas actividades demoniacas, y presuponen ciertos pactos hechos con ellos» (cf. II-II q.92 a.2 ad 2; cf. q.122 a.2 ad 3). La Iglesia ha luchado permanentemente en contra de esta plaga, que aparece sobre todo en las situaciones límites de la vida humana, como el nacimiento, la enfermedad o la muerte, dentro de un contexto animista.

Santo Tomás, en esta cuestión 95, sobre la adivinación supersticiosa, partiendo del pensamiento filosófico escolástico sobre el hombre, el cosmos, los astros y los ángeles, y teniendo en cuenta el contexto de la Iglesia de su tiempo en sus disposiciones canónicas y penitenciales, presenta una síntesis teológica original de este fenómeno, analizando el problema y sus causas, desde la ética del conocimiento humano, y señalando cómo la elección de un medio irracional para conocer lo que supera nuestras posibilidades nos lleva al engaño, al dejarnos inermes ante la astucia diabólica. El hombre puede conocer el mundo material en sí mismo, y el mundo espiritual mediante sus manifestaciones, a través de los sentidos, de la inteligencia y de la fe. En fin, se plantea aquí la cuestión de los medios éticamente adecuados que tiene el hombre para conocerse a sí mismo y el mundo que le rodea. Santo Tomás estudia la adivinación en las siguientes preguntas: su moralidad, en común y en particular (a.1-2), y sus géneros en común (a.3) y en particular (a.4-8). En estos artículos, ordenados de mayor a menor lejanía e influencia, se estudian las formas de adivinación más comunes en el Medievo. Entre los medios racionales están tanto la argumentación como la intuición.

quienes practican la adivinación, cargue el rigor de las leyes quinquenales, según el sistema penitencial establecido.

Solución. *Hay que decir:* Que la palabra adivinación significa anuncio anticipado de sucesos futuros; que los sucesos futuros pueden conocerse de dos modos: en sus causas o en sí mismos; y que las causas de los sucesos futuros son de tres clases. Las hay que producen sus efectos necesariamente, por lo que tales efectos futuros pueden conocerse de antemano con certeza y anunciarse con anterioridad por el atento examen de sus causas. Así es como predicen los astrónomos los eclipses. Hay causas que no producen sus efectos necesariamente y siempre, sino la mayoría de las veces, y rara vez fallan. Los efectos futuros pueden conocerse con anterioridad por estas causas; pero no con certeza, sino conjeturalmente. Así, los astrónomos, fijándose en las estrellas, pueden conocer y anunciar con anterioridad las épocas de lluvias y sequía, y los médicos, la salud o la muerte del enfermo. Hay, por fin, algunas causas que, en sí consideradas, producen lo mismo un efecto que otro. Es lo que ocurre, principalmente, en el caso de las potencias racionales, las cuales, según el Filósofo[4], tienden a objetos opuestos. Los efectos de este género de causas, o los que se siguen rara vez y casualmente de las causas naturales, no pueden conocerse con antelación analizando sus causas, ya que éstas no tienen inclinación determinada hacia ellos. Por tanto, tales efectos no pueden conocerse de antemano, a no ser que se los considere en sí mismos; y los hombres sólo pueden considerarlos de este modo cuando los tienen presentes, como presente está lo que hace Sócrates cuando están viendo que corre o pasea. La consideración, por otra parte, de esta clase de efectos en sí mismos, antes de que se produzcan, es algo propio de Dios. El solo, en su eternidad, ve lo que está por venir como presente, conforme a lo ya tratado (1 q.14 a.13; q.57 a.3; q.86 a.4). De ahí aquellas palabras de Is 41,23: *Anunciad de antemano lo que va a acontecer en el futuro y sabremos así que sois dioses.* Por tanto, si alguien pretende conocer y predecir de cualquier modo tal clase de sucesos futuros, a no ser por revelación divina, está usurpando manifiestamente lo propio de Dios. De ahí el que a algunos se los llame *adivinos;* y el que San Isidoro diga de ellos, en el libro *Etymol.*[5]: *Se los llama «adivinos», que es como llamarlos llenos de Dios. Simulan, en efecto, que lo están y, con astucia y fraude, profetizan a los hombres las cosas futuras.*

Según esto, no decimos que hay adivinación cuando alguien anuncia con anterioridad lo que necesariamente o en la mayoría de los casos va a ocurrir y que con antelación puede ser conocido por nuestra razón humana. Tampoco la hay en el caso de que uno conozca otros hechos futuros contingentes por revelación divina, ya que entonces, más bien que realizar él un acto divino, recibe en sí lo divino. Sólo entonces se dice de alguien que adivina cuando usurpa de modo indebido el poder de predecir los sucesos futuros. Esto nos consta que es pecado. Por tanto, la adivinación siempre es pecado. Es por lo que San Jerónimo dice, en su comentario *Super Micheam*[6], que *la palabra adivinación se toma siempre en mal sentido.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que a la adivinación se la llama así no por participar, tal como debe ser, de algo divino, sino por su usurpación indebida, como ya queda dicho (corp.).

2. *A la segunda hay que decir:* Que hay ciertas artes que permiten conocer con anterioridad los sucesos futuros que ocurren necesariamente o con frecuencia, y esto nada tiene que ver con la adivinación. En cambio, para el conocimiento de los otros eventos futuros no hay verdaderas artes ni ciencias que valgan, sino sólo ciencias y artes falaces y vanas, introducidas en el mundo por los demonios para engañar a los hombres, como dice San Agustín en el libro XXI *De Civ. Dei*[7].

3. *A la tercera hay que decir:* Que el hombre tiene natural inclinación a conocer el futuro al modo humano, no según el modo indebido propio de la adivinación.

4. ARISTÓTELES, *Metaph.* l.8 c.2 n.2 (BK 1046b4); c.5 n.2 (BK 1048a8); c.8 n.14 (BK 1050b30): S. TH., lect.2.3.9. 5. L.8 c.14: ML 82,312. 6. L.1 super 3,9: ML 25,1240. 7. C.8: ML 41,721; l.5 c.7: ML 41,417; *De Gen. ad litt.* l.2 c.17: ML 34,278.

ARTICULO 2

¿La adivinación es una especie de superstición? [b]

Supra q.92 a.2

Objeciones por las que parece que la adivinación no es una especie de superstición.

1. Una especie no puede pertenecer a géneros diversos. Pero la adivinación, según San Agustín en su libro *De Vera Relig.* [8], parece ser una especie de curiosidad. Luego, según parece, no es una especie de superstición.

2. Más aún: así como la religión consiste en el culto debido, consiste en el culto indebido la superstición. Pero la adivinación, según parece, nada tiene que ver con ninguna clase de culto indebido. Luego nada tiene que ver con la superstición.

3. Todavía más: la superstición se opone a la religión. Pero en la verdadera religión nada encontramos opuesto como un contrario a otro contrario a la adivinación. Luego la adivinación no es una especie de superstición.

En cambio está lo que escribe Orígenes en el *Periarchon* [9]: *En el ejercicio de la presciencia hay cierta intervención de los demonios. Parece ser que la alcanzan con ciertas prácticas, en unos casos con sortilegios, en otros con augurios e incluso, a veces, con la contemplación de las sombras, quienes se han vendido a los demonios como esclavos. No dudo de que todas estas cosas son obra de los demonios.* Ahora bien, como dice San Agustín en el libro II *De Doct. Christ.* [10], *todo cuanto procede del consenso entre hombres y demonios, es supersticioso.* Luego la adivinación es una especie de superstición.

Solución. *Hay que decir:* Que, como antes indicamos (q.92 a.1-2; q.94 a.1), la superstición implica culto indebido a la divinidad. Y que una cosa pertenece al culto debido a Dios de dos maneras. La primera, a modo de oblación, ya que puede ser un sacrificio, una simple ofrenda o algo por el estilo. La segunda, por el empleo de algo divino, como queda dicho al hablar del juramento (q.89, introd.; a.4 ad 2). Según esto, pertenece a la superstición no sólo el ofrecer sacrificios idolátricamente a los demonios, sino también el valerse de su ayuda para realizar o conocer alguna cosa. Ahora bien: toda adivinación proviene de la acción de los demonios, o porque se los invoca expresamente para que manifiesten lo que va a ocurrir, o porque ellos mismos se entremeten en estas inútiles averiguaciones de lo que está por venir para cazar espiritualmente a los hombres en las redes de su propia vanidad. Es la fatuidad de que habla el salmo 39,5, cuando dice: ... *no se volvió a mirar las cosas vanas ni las engañosas locuras.* Es vana, en efecto, la indagación de los sucesos futuros cuando se los intenta conocer con anterioridad valiéndose de recursos con los que nada de esto se puede lograr. Es cosa manifiesta, según esto, que la adivinación es una especie de superstición.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la adivinación pertenece a la curiosidad por lo que se refiere al fin que con ella se intenta alcanzar, que no es otro que el conocimiento previo de los sucesos futuros. Pertenece, en cambio, a la superstición por el modo de proceder [c].

2. *A la segunda hay que decir.* Que tal adivinación pertenece al culto de los demonios, en cuanto que, para poder adivinar, uno se sirve de pactos con los demonios, tácitos o expresos.

3. *A la tercera hay que decir:* Que, en la nueva ley, al espíritu se le aparta de la

8. Cf. *De doct. chríst.* l.2 c.23.24: ML 34,52.53; *De divinat. daemon.* c.3: ML 40,584. 9. Cf. *In Num.*, hom. 16: MG 12,697. 10. C.20.23: ML 34,50.52.

---

b. Entendemos por adivinación no la participación en el conocimiento divino por revelación u otros dones naturales o sobrenaturales de Dios, que es la vocación bíblica del hombre, sino la perversión religiosa que consiste en usurpar a Dios la capacidad de predecir el futuro contingente, usando medios falaces de los que se sirve el demonio para engañar al hombre. La causa de la adivinación es doble: natural, basada en el mismo deseo humano de conocer las cosas futuras, que puede realizarse por medios legítimos, como cuando los efectos necesarios se conocen en sus causas; y sobrenatural, que puede referirse a Dios, que nos revela proféticamente el futuro, o al demonio, quien se aprovecha de esta tendencia humana a extralimitarse en la ética del conocimiento. En este caso tenemos la adivinación supersticiosa.

c. La adivinación es un pecado de curiosidad por el fin y un pecado de superstición por la materia. Ahora bien: Dios no nos deja abandonados ante la contingencia del futuro, sino que nos auxilia con sus dones naturales, como el don de curación, y con dones sobrenaturales, como el don profético.

angustiosa preocupación por los asuntos temporales. Por eso no hay en ella prescripciones para llegar a conocer con anterioridad sucesos futuros de carácter temporal. En cambio, en la antigua ley, que prometía bienes terrenos, se hacían consultas de carácter religioso sobre el porvenir. De ahí aquellas palabras de Is 8,19: *Y cuando se os diga: Consultad a los hechiceros y adivinos, que lanzan gritos estridentes en sus encantamientos,* añade el Profeta a manera de réplica: *¿Por qué el pueblo no va a pedir luz especial a su Dios sobre la suerte de los vivos y los muertos?* Hubo, no obstante, en el Nuevo Testamento algunos que tuvieron el don de profecía y predijeron muchas cosas futuras.

ARTICULO 3

¿Es necesario distinguir varias especies de adivinación?

De sortibus c.3

Objeciones por las que parece que no hay por qué señalar varias especies de adivinación.

1. Donde la razón por que se peca es una, parece que no tiene por qué haber varias especies de pecado. Pero, en toda adivinación, la razón por que se peca es sólo una: el hacer uso de pactos con los demonios para el conocimiento de cosas futuras. Luego no hay diversas especies de adivinación.

2. Más aún: los actos humanos se especifican por el fin, como ya queda dicho (1-2 q.1 a.3; q.18 a.6). Pero toda adivinación se ordena a un único fin, que no es otro que el conocimiento anticipado de los sucesos futuros. Luego todas las adivinaciones pertenecen a una misma especie.

3. Todavía más: los diferentes signos no diversifican la especie de los pecados; así, las injurias de palabra, por escrito o a base de gestos constituyen una misma especie de pecado. Pero las adivinaciones, al parecer, no difieren unas de otras si no es por los signos mediante los cuales se adquiere el conocimiento anticipado de los sucesos futuros. Luego no hay diversas especies de adivinación.

En cambio está el que San Isidoro, en el libro *Etymol.* [11], enumera diversas especies de adivinación.

Solución. *Hay que decir:* Que, conforme a lo explicado (a.2), toda adivinación hace uso, para conocer con anterioridad los eventos futuros, del consejo y ayuda de los demonios. Tal consejo y ayuda o bien se le pide expresamente, o, sin petición de ningún género por parte de los hombres, el mismo demonio se las amaña para darles a conocer de antemano ciertos sucesos futuros para ellos desconocidos y que, en cambio, él sabe por los medios de que hemos tratado en la *Primera Parte* (q.57 a.3). Los demonios, expresamente invocados, suelen prenunciar de muchos modos las cosas futuras. Unas veces lo hacen a través de la vista y el oído mediante apariciones engañosas a los hombres, para anunciarles antes de que ocurra lo que va a ocurrir. Tal es la especie de adivinación a la que se da el nombre de *prestigio,* porque, al verla, los ojos de los hombres quedan como deslumbrados *(perstringuntur).* Otras veces es a través de los sueños. Se llama a esto *adivinación de los sueños.* En otras ocasiones, haciendo que se aparezcan o que hablen los muertos. A esta especie se la llama *nigromancia,* porque, como dice San Isidoro en el libro *Etymol.* [12], *necros,* en griego, significa muerto, y *manda,* adivinación. Y es que, merced a ciertos encantamientos, da la impresión de que los muertos resucitan, y de que adivinan y responden a lo que se les pregunta. Hay veces en que predicen lo que ha de suceder valiéndose de hombres vivos: tal es, evidentemente, el caso de los posesos. Es la adivinación que se hace por medio de *pitonisas,* nombre que proviene, como dice San Isidoro [13], de Apolo Pitio, inventor, según se dice, de la adivinación. En otros casos anuncian lo que va a ocurrir por medio de ciertas figuras o señales que aparecen en cosas inanimadas. Se llama a esto *geomancia,* si aparecen en algún cuerpo terrestre, como la madera, el hierro o una piedra pulimentada; *hidromancia,* si aparecen en el agua; *piromancia,* si en el fuego; y *aruspicina,* si en las entrañas se los animales inmolados sobre los altares destinados al culto de los demonios.

A su vez, la adivinación que se hace sin la expresa invocación de los demonios se divide en dos géneros. El primero consiste en examinar las disposiciones de ciertas cosas para predecir algún suceso futuro. Y así, a los que se empeñan en conocer anti-

11. L.8 c.9: ML 82,310.
12. L.8 c.9: ML 82,312.
13. *Etymol.* l.8 c.9: ML 82,313.

cipadamente los sucesos futuros mediante el estudio atento de la posición y movimiento de los astros, los llamamos *astrólogos,* y también, por otro nombre, *geneáticos,* porque para adivinar tienen en cuenta las fechas de nacimiento. En cambio, si lo que observan son los movimientos o cantos de las aves o de otro animal cualquiera, el estornudo de los hombres o la agitación y estremecimiento de sus miembros, todo esto recibe el nombre genérico de *augurio,* palabra que etimológicamente proviene del *gorjeo de las aves,* lo mismo que *auspicio* de la *inspección* u observación de las mismas. La primera de estas palabras dice relación al oído y la segunda a la vista, y tanto una como otra se refieren principalmente a las aves. Si el objeto de tal consideración son aquellas palabras que los hombres profieren sin ninguna intención especial, y que después alguien se empeña en relacionar con el porvenir oculto que desea conocer, damos a esto el nombre de *presagio.* Como dice Valerio Máximo [14], *la observación atenta de los presagios tiene no poco que ver con la religión; pues se cree que no son obra del acaso, sino de la divina Providencia. Fue ella quien dispuso, por ejemplo, que, mientras deliberaban los romanos si deberían marchar o no a otro lugar, un centurión de improviso exclamase: Alférez clava en tierra la bandera: aquí estaremos muy bien.* Los que oyeron estas palabras pensaron que se trataba de un presagio, abandonando la idea de marchar. Finalmente, si a lo que se atiende es al trazado de ciertas figuras perfectamente visibles en algunos cuerpos, tendremos otra especie de adivinación. Y así, de la interpretación del conjunto de rayas que se pueden apreciar en nuestras manos, nace la adivinación que llamamos *quiromancia* o, lo que es lo mismo, *adivinación por las manos. Quiros,* en griego, significa mano. Y hay también otra, la *espatulimancia,* basada en la observación de ciertas figuras que aparecen en la espalda de algunos animales.

Al segundo de los géneros de adivinación que se practican sin expresa invocación de los demonios pertenece la que consiste en el atento examen del resultado de ciertas acciones realizadas por los hombres con el intento de descubrir ciertos secretos. Ejemplos de ésta son los siguientes: la prolongación de una línea discontinua, constituida por una serie de puntos, lo que pertenece al arte de la geomancia; la observación de las figuras que se forman al verter plomo derretido en agua; la colocación fuera del alcance de la vista en una urna de cierto número de papeletas, escritas o en blanco, fijándose en la que de ellas saca después cada uno; la presentación de unas pajitas de diferentes tamaños, comprobando luego quién escoge la más corta o la más larga; el lanzamiento o tirada de los dados para ver quién saca mayor número de puntos; la apertura, finalmente, de un libro al azar, tomando buena nota de lo primero que salta a la vista. Todas estas prácticas reciben el nombre de *sortilegios.*

Así, pues, son tres los géneros de adivinación. El primero es propio de los nigromantes, y se lleva a cabo con expresa invocación de los demonios. El segundo pertenece a los augures, que se fijan únicamente en la posición o movimiento de algunas cosas. El tercero consiste en realizar ciertas prácticas con la intención de descubrir cosas ocultas. Es lo propio de los *sortilegios.* Cada uno de estos géneros, como consta por lo dicho, contiene muchas especies [d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que, en todo lo que acabamos de decir (sol.), es una misma la razón general por que se peca; pero no la razón especial. Porque, sin duda alguna, es mucho más grave invocar a los demonios que realizar ciertos actos con riesgo de que intervengan.

2. *A la segunda hay que decir* Que el conocimiento de lo que va a ocurrir o de las cosas ocultas es el fin último de la adivinación, de donde se toma su razón genérica, y que, a su vez, sus diversas especies se distinguen entre sí por sus propios

14. *Fact. dict. memorab.* l.1 c.5: DD 571.

d. Santo Tomás enumera tres géneros de adivinación sirviéndose de la amplia descripción de San Isidoro de Sevilla (cf. *Etimologías* VIII 9: PL 82,310-314). En este artículo aparece la gran erudición del Doctor Angélico sobre las diversas materias que originan las especies bajo las cuales se presentan los géneros de la adivinación. En concreto, los géneros de adivinación diabólica son: la nigromancia o invocación manifiesta a los demonios; los agüeros o el examen del movimiento, situación o disposición de realidades, como los astros, los sueños, los animales y las palabras; y los sortilegios o realización de ciertas prácticas con el fin de conocer realidades ocultas.

objetos o materias, es decir, por las diversas cosas de que uno se vale para el conocimiento de lo oculto.

3. *A la tercera hay que decir:* Que esas cosas a que prestan atención especial los adivinos no las consideran ellos, como hacen los detractores, como signos con que dan a conocer lo que ya saben, sino como principios de conocimiento. Es evidente, por otra parte, hasta en las ciencias demostrativas, que, donde hay diversidad de principios, hay diversidad de especies.

ARTICULO 4

¿Es ilícita la adivinación en la que se recurre a la invocación de los demonios?

In Sent. 2 d.7 q.3 a.2; *In Is.* c.3

Objeciones por las que parece que no es ilícita la adivinación en la que se recurre a la invocación de los demonios.

1. Cristo jamás hizo nada ilícito, conforme a aquellas palabras de 1 Pe 2,22: *El cual no cometió pecado alguno.* Ahora bien: el Señor, como leemos en Mc 5,9, preguntó al demonio: *¿Cuál es tu nombre?* Y la respuesta fue: *Legión, porque somos muchos.* Luego, al parecer, es lícito preguntar a los demonios algunas cosas ocultas.

2. Más aún: las almas de los santos no otorgan favores a quienes las interrogan ilícitamente. Pero, conforme se lee en 1 Re 28,8, Samuel se apareció a Saúl, que acudió a una pitonisa para consultarle sobre la suerte de la guerra en que iba a entrar, y él le predijo lo que había de suceder. Luego la adivinación por medio de la invocación de los demonios no es ilícita.

3. Todavía más: parece que es lícito, cuando se trata de averiguar la verdad que interesa conocer, preguntar a quien la sepa. Pero, a veces, es útil saber ciertas cosas ocultas que pueden darnos a conocer los demonios, por ejemplo, el descubrir un hurto. Luego la adivinación mediante la invocación de los demonios no es ilícita.

En cambio está lo que leemos en Dt 18,10.11: *No haya en medio de ti persona alguna que pregunte a adivinos o consulte a pitonisas.*

Solución. *Hay que decir:* Que toda adivinación en que se recurre a la invocación de los demonios es ilícita por dos razones. La primera, por parte del principio de tal adivinación, que no es ni más ni menos que un pacto expreso que se hace con el demonio por el mismo hecho de invocarle. Esto es completamente ilícito. De ahí lo que en contra de algunos leemos (Is 28,15): *Vosotros dijisteis: hemos hecho alianza con la muerte y un pacto con el infierno.* La cosa sería más grave todavía si al demonio al que se invoca se le ofreciesen sacrificios o se le honrase y reverenciase.

La segunda, por el infortunio que acarrea, pues el demonio, cuyo objetivo en esta clase de respuestas no es otro que la perdición de los hombres, aunque en algún caso diga la verdad, lo que pretende es acostumbrarlos a que se fien de él, y por este camino hacerlos llegar a consecuencias desastrosas en orden a la humana salvación. De ahí lo que, al comentar aquello de *Lo increpó diciendo: Cállate* (Lc 4,35), escribe San Atanasio[15]: *Aunque el demonio decía la verdad, Cristo quería pararle los pies, no fuera a suceder que, junto con la verdad, difundiese de igual modo su malicia. Se los paraba también para enseñarnos que no hay que hacer caso de tales revelaciones, aun cuando parece que dicen verdad; pues es cosa abominable que, teniendo la Sagrada Escritura, recibamos instrucciones del diablo*[e].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que como escribe Beda[16] sobre Lc 8,30: *El Señor no pregunta como quien ignora, sino con la intención de que, confesada*

15. *Fragm. in Luc.* 4,33: MG 27,1397; cf. *Cat. Auream, In Luc.* c.4 § 7 super vers.33. 16. *In Luc.* 1.3 super 8,30: ML 92,438.

e. «Conjurar a los demonios para pedirles ayuda es ilegítimo» (11-11 q.90 a.3), porque inducen a los hombres a la superstición, pues, al querer ellos ser como Dios, desean recibir el culto debido sólo a Dios. Aquí se podrían considerar las diversas formas de culto satánico, donde el hombre se relaciona con el diablo, sufriendo las consecuencias de su odio mientras muestran su poder vano y mentiroso. El espiritismo, muy extendido hoy día en lugares no evangelizados o desevangelizados, es una mezcla de religiosidad con curiosidad perniciosa, que consiste en invocar los espíritus o las almas de los difuntos por medios no sometidos al uso normal de la razón humana o de la fe cristiana. Los difuntos pueden comunicarse con los vivos cuando Dios lo permite para nuestro bien, no para satisfacer nuestra curiosidad morbosa. Las sesiones espiritistas dañan la salud psíquica, destruyen las costumbres cristianas y hacen sufrir a los difuntos.

la peste que el poseso padecía, el poder de quien le cura brille más. Y que una cosa es preguntar algo al demonio que espontáneamente acude, lo que algunas veces, por ser útil para los demás, es lícito —sobre todo cuando, por obra del poder divino, se le fuerza a que diga la verdad—, y otra muy distinta es invocarlo para adquirir por medio de él el conocimiento de cosas ocultas.

2. *A la segunda hay que decir:* Como escribe San Agustín, *Ad Simplicianum* [17], no es absurdo creer que, según cierto designio providencial, Dios permitiera que, no por influencia alguna de artes o poderes mágicos, sino por secreta disposición suya, desconocida por la pitonisa y por Saúl, apareciese el espíritu de este justo ante los ojos del rey para imponerle, por justo juicio divino, el castigo merecido. Tampoco lo es el pensar que no fue sacado realmente de su reposo el verdadero espíritu de Samuel, sino que se trataba de un fantasma o ilusión imaginaria producida por artimañas diabólicas. A este fantasma la Sagrada Escritura le da el nombre de Samuel, siguiendo, al hacerlo, la vieja costumbre de llamar con el nombre de la cosa a la imagen que la represente.

3. *A la tercera hay que decir:* Que ninguna utilidad temporal compensa la pérdida de la salud espiritual que acarrea el empeño de averiguar lo oculto, sirviéndose, para lograrlo, de la invocación de los demonios.

ARTICULO 5

¿Es lícita la adivinación por los astros?

1-2 q.9 a.5 ad 3; *In Sent.* 2 d.15 q.1 a.3 ad 4; *In Gal.* 4 lect.4; *Cont. Gent.* 3,154; *De sortibus* c.4.5; *De ocultis op. nat.*

Objeciones por las que parece que no es ilícita la adivinación por los astros.

1. Es lícito predecir los efectos mediante el estudio de sus causas, como pronostican los médicos, por el curso de la enfermedad, que el enfermo va a morir. Pero los cuerpos celestes son causa de lo que pasa en este mundo, como dice Dionisio en IV *De Div. Nom.* [18]. Luego la adivinación por los astros no es ilícita.

2. Más aún: la ciencia humana, como consta por las palabras del Filósofo en el comienzo de la *Metaphys.*[19], nace de la experiencia. Pero a base de muchos experimentos llegaron a descubrir algunos que ciertos sucesos futuros pueden pronosticarse por la observación de los astros. Luego no parece ilícito el empleo de tal adivinación.

3. Todavía más: se dice que la adivinación es ilícita en el grado y medida en que se funda en pactos con los demonios. Pero esto no ocurre en la adivinación por los astros, en que se considera únicamente la posición en el espacio de estas criaturas de Dios. Luego parece que esta clase de adivinación nada tiene de ilícito.

En cambio está lo que dice San Agustín en el libro IV *Confess.*[20]: *No desistía yo por aquel tiempo de consultar a aquellos observadores de los astros que llamamos matemáticos, porque, según mi entender, ni ofrecían sacrificios ni dirigían súplicas de ninguna clase a los espíritus; prácticas estas que la piedad cristiana y verdadera rechaza y condena.*

Solución. *Hay que decir:* Que, como queda indicado (a.1 ad 2; a.2), la adivinación que procede de opiniones falsas y vanas da lugar a la intervención del demonio, que intenta apresar al espíritu del hombre en las redes de la vanidad o del error; y que se basa en opiniones vanas o falsas quien por la observación de los astros quiere conocer con anterioridad aquellos sucesos futuros que, por tal procedimiento, no es posible conocer. Hemos de averiguar, pues, qué es lo que acerca de los sucesos futuros puede llegar a saberse con anterioridad por la observación de los astros. Es evidente que entre éstos pueden conocerse con antelación, por la observación de los astros, los que acaecen necesariamente, como de hecho predicen los astrónomos los eclipses que va a haber. También es verdad que, en cuanto al conocimiento de los sucesos futuros por la observación de las estrellas, ha habido diversos pareceres.

Unos[21] dijeron que las estrellas, más bien que causa, son signo de los sucesos que se predicen mediante su observación. Pero tal opinión no es razonable, porque todo signo corporal o es efecto de lo que

17. *De divers. quaest. ad Simpl.* l.2 c.3: ML 40,142. 18. § 4: MG 3,700: S. TH., lect.2.3. 19. L.1 c.1 n.4 (BK 981a1): S. Tu., lect.1. 20. C.3: ML 32,694. 21. MACROBIO, *In somn. Sáp.* l.1 c.19: DD 61b; cf. PLOTINO, *Enead. II*, l.3 c.l: BU 2,28; cf. S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.5 c.1: ML 41,142; JUAN DE SALISBURY, *Polycraticus* l.2 c.19: ML 199,443.

significa, como el humo es signo del fuego que lo produce, o procede de la misma causa, y así, lógicamente, al ser signo de la causa, lo es de los efectos que de ella se siguen. Así, por ejemplo, el arco iris es signo a veces de tiempo sereno, por ser una misma la causa de este fenómeno atmosférico y de la serenidad. Sin embargo, no se puede sostener que el movimiento y disposición de los cuerpos celestes sean efecto de los sucesos futuros. Y, por otra parte, tampoco pueden reducirse a ninguna causa común de naturaleza corpórea. Y aunque puede asignárseles como única causa común la Providencia divina, sin embargo, uno es el orden de la divina Providencia en la disposición de los movimientos y posición de los cuerpos celestes, y otro el orden con que ella dispone los sucesos futuros contingentes, ya que a los primeros les señala el curso por ley de necesidad, de suerte que se comporten siempre de la misma forma, mientras que en los segundos el plan providencial es el de la contingencia y, por tanto, no hay en ellos uniformidad.

Por consiguiente, es imposible conocer de antemano el porvenir por la observación de los astros si no es de la forma y modo como se conocen con antelación los efectos por sus causas. Pero hay dos clases de efectos que se sustraen a la causalidad de los cuerpos celestes. En primer lugar, todos los efectos accidentales contingentes, tanto en las cosas humanas como en las naturales; pues, como se demuestra en el VI *Metaphys.* [22], el ser accidental no tiene causa, y mucho menos causa natural, como lo sería, por ejemplo, el influjo de los cuerpos celestes; porque lo que sucede accidentalmente carece, propiamente hablando, de razón de ser y de unidad. Así, el que un terremoto se produzca en el preciso momento en que cae una piedra, o el que un hombre, al cavar una sepultura, encuentre un tesoro, lo mismo que otros sucesos por el estilo, son algo que propiamente carece de unidad, son pura coincidencia de hechos múltiples. Por el contrario, el término de la operación natural es siempre algo único, como lo es el principio de la misma, que no es otro que la forma del ser natural.

En segundo lugar, se sustraen a la causalidad de los cuerpos celestes los actos del libre albedrío, *facultad de la voluntad y la razón* [23], y es que el entendimiento o la razón no son cuerpos ni actos de un órgano corpóreo y, en consecuencia, tampoco lo puede ser la voluntad, que radica en la razón, como consta por lo que dice el Filósofo en III *De Anima* [24]. Y, en efecto, ningún cuerpo puede ejercer presión directa sobre un ser incorpóreo. De ahí la imposibilidad de que los cuerpos celestes influyan directamente sobre el entendimiento y la voluntad; esto sería dar por sentado que no hay diferencia entre el entendimiento y los sentidos, opinión que Aristóteles, en el libro *De Anima* [25], achaca a quienes afirmaban que *la voluntad de los hombres cada día es tal como el Padre de los dioses y los hombres, es decir, el sol o el cielo, decide que sea* [26]. Los cuerpos celestes, por tanto, no pueden ser causa directa de los actos del libre albedrío. Pueden, no obstante, ser causa dispositiva de los mismos en cuanto que influyen sobre el cuerpo humano y, por consiguiente, sobre los impulsos sensitivos, actos de órganos corporales que inclinan a la realización de actos humanos. Mas, como las facultades sensitivas obedecen a la razón, como consta por lo que dice el Filósofo en el Libro III *De Anima* [27] y en el I *Ethíc,* [28], ninguna necesidad se impone por este lado al libre albedrío, y el hombre, por medio de su razón, puede oponerse a la influencia de los cuerpos celestes.

Luego si alguien se sirve de la astrología para pronosticar lo que va a ocurrir casual o fortuitamente, o también para conocer con certeza lo que van a hacer los hombres, su comportamiento procederá, en este caso, de una opinión falsa y vana. Y así viene a mezclarse en todo esto la acción del demonio, por lo que tal adivinación resultará supersticiosa e ilícita. Si, por el contrario, se sirve alguien de la observación atenta de los astros para pronosticar cosas futuras, causadas por tales cuerpos celestes, por ejemplo, las sequías y las lluvias y otros fenómenos por el estilo, tal

22. C.5 n.3 (BK 1027a29): S. TH., lect.3. 23. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 2 d.24: S. TH. q.1 a.3. 24. C.4 n.3.4 (BK 429a18.a24); c.9 n.3 (BK 432b5): S. TH., lect.7.14. 25. L.3 c.3 n.1 (BK 427a25): S. TH., lect.4. 26. HOMERO, *Odyss.* 18,135.136. 27. C.11 n.3 (BK 434a12): S. TH., lect.16. 28. C.13 n.17 (BK 1102ab25): S. TH., lect.16.

adivinación nada tendrá de ilícita ni supersticiosa [f].

Respuesta a las objeciones: 1. Con lo que acabamos de decir queda resuelta la primera de las objeciones.

2. *A la segunda hay que decir.* Que el hecho de que los astrólogos, en sus pronósticos, acierten frecuentemente ocurre por dos razones. En primer lugar, porque la mayor parte de los hombres se dejan gobernar por sus pasiones corporales y, en consecuencia, se portan, en la mayoría de los casos, conforme a las influencias que les llegan de los cuerpos celestes: aunque unos pocos —los sabios únicamente— moderan racionalmente tal clase de inclinaciones. Por eso los astrólogos, en sus predicciones, aciertan en muchos casos, sobre todo en los sucesos más corrientes, que dependen de la multitud.

En segundo lugar, por la intervención de los demonios. Por eso dice San Agustín, en el II *Super Gen. ad litt.* [29]: *Es preciso confesar que cuando los astrólogos dicen la verdad, la dicen dejándose llevar por instintos muy secretos, que, sin que los hombres se den cuenta, penetran en lo profundo de su espíritu. Cuando esto contribuye a desorientar con engaños a los hombres, hay en ello intervención de los espíritus inmundos y seductores, a los que se permite conocer ciertas verdades de orden temporal.* El mismo deduce de esto la siguiente conclusión [30]: *Por lo cual, el buen cristiano se ha de guardar muy bien de los astrólogos o de cualquiera de los que practican impíamente la adivinación y, sobre todo, de los que dicen verdad, no sea que el alma, por tratar con los demonios, caiga engañada en sus redes haciendo pacto con ellos.*

3. Con esto queda resuelta la tercera objeción.

ARTICULO 6

¿Es ilícita la adivinación basada en los sueños?

Cont. Gent. 3,154

Objeciones por las que parece que la adivinación que se basa en los sueños no es ilícita.

1. Porque hacer uso de las enseñanzas divinas no es ilícito. Pero en los sueños los hombres son instruidos por Dios, como leemos en Job 33,15.16: *Por medio de sueños, en visión nocturna, cuando el sopor se apodera de los hombres y duermen sobre su lecho, entonces, precisamente entonces, Dios abre sus oídos y, sacándolos de su ignorancia, los instruye con sus enseñanzas.* Luego el uso de la adivinación basada en sus sueños no es ilícito.

2. Más aún: quienes interpretan sueños, realizan propiamente actos de adivinación. Pero nos consta que hubo santos varones que interpretaron sueños: tal es el caso de José, que interpretó los sueños del copero y del repostero mayor del faraón, como leemos en Gén 40,8; y el sueño del faraón, Gén 41,15; y el caso de Daniel, que interpretó el del rey de Babilonia (Dan 2,26; 4,5). Luego la adivinación basada en sueños no es ilícita.

3. Todavía más: es un absurdo negar hechos de experiencia común. Pero todos experimentamos que los sueños tienen algún valor como signos del futuro. Luego no tiene sentido decir que los sueños carecen de toda eficacia para la adivinación. Luego es lícito prestarle atención.

En cambio está lo que se dice en Dt 18,10: *No haya en ti quien se dedique a observar los sueños.*

29. C.17: ML 34,278. 30. *De Gen. ad litt.* l.2 c.17: ML 34,279.

f. Santo Tomás admite la influencia de los astros en el mundo y en el cuerpo y temperamento del hombre, pero no en los hechos fortuitos ni tampoco en los actos libres del hombre. Es decir, con respecto al hombre, los astros influyen en las disposiciones naturales, e indirectamente en la vida espiritual, en la medida que el cuerpo influye en el espíritu; los ángeles influyen persuadiendo, y Dios dirigiendo nuestra vida, como dueño absoluto de la creación. Para Santo Tomás, la cuestión es defender la libertad del hombre frente al determinismo cósmico averroísta. Ahora bien: la mayoría de los hombres viven a merced de sus deseos temperamentales, y permanecen sometidos a la influencia de los astros y de la sociedad. En la vida del hombre está en juego la libertad, el azar y el orden universal del mundo. Y la respuesta profundamente cristiana se encuentra en la Providencia divina, que concilla maravillosamente el orden cósmico con la contingencia y la libertad. Aprender a decir de corazón «Si Dios quiere» nos sitúa en el realismo de la vida. Así, se supera también la influencia de los demonios en la vida del hombre mediante la astrología (cf. *Summa contra Gentiles* III 154).

Solución. *Hay que decir* Que, tal como queda dicho (a.2.3), la adivinación basada en una opinión falsa es supersticiosa e ilícita. Por eso es necesario considerar qué es lo que puede haber de verdad en lo del conocimiento anticipado del futuro que se adquiere por los sueños. También hay que decir que los sueños son a veces causa de los sucesos futuros. Tal es el caso en que el espíritu humano, preocupado por lo visto en sueños, se decide a hacer alguna cosa o a evitarla. Y que otras veces son signos de algo que va a ocurrir por depender de una causa común tales sueños y los sucesos futuros. Así es como se hace la mayoría de los pronósticos del porvenir de los sueños. Trataremos, pues, de averiguar cuál es la causa de los sueños, y si tal causa puede producir o es capaz de conocer los sucesos futuros.

Hemos de hacernos cargo, según esto, de que las causas de los sueños unas veces son internas y otras externas. Y de que hay dos clases de causas internas. En primer lugar, las de orden psíquico, por las cuales vienen a la imaginación del hombre, mientras duerme, las cosas en que su pensamiento y afecto se detuvieron mientras estaba despierto. Tales causas de los sueños no son a la vez causa de los sucesos futuros. Por tanto, esta clase de sueños tiene una relación puramente accidental con tales sucesos, y si hay coincidencias entre unos y otros, es pura casualidad. Otras veces, sin embargo, las causas intrínsecas de los sueños son de orden corporal, y es que por la interior disposición de nuestro cuerpo surgen en la fantasía movimientos conformes con ella, y así, por ejemplo, se imagina en sueños que está entre agua y nieve el hombre en el que abundan los humores fríos. Por esta razón dicen los médicos que debe prestarse atención a los sueños para conocer las disposiciones internas. Las causas exteriores de los sueños son asimismo de dos clases: corporales y espirituales. En tanto son corporales en cuanto que la imaginación del que duerme se siente afectada por el aire de la estancia o por el influjo de los cuerpos celestes, de tal modo que aparecen en su interior ciertas representaciones fantásticas en conformidad con la disposición de esos cuerpos celestes. Por otra parte, la causa espiritual es a veces Dios, que, por ministerio de los ángeles, revela en sueños algunas verdades a los hombres, según aquello de Núm 12,6: *Si hubiera entre vosotros algún profeta, yo me apareceré a él en visión o le hablaré en sueños.* Otras veces, por obra de los demonios, surgen en los que duermen ciertas representaciones fantásticas, con las que en ocasiones revelan sucesos futuros a los que establecen pactos ilícitos con ellos.

Así, pues, hay que decir que, si alguien, para pronosticar cosas futuras, se basa en aquellos sueños que proceden de revelación divina o de causas naturales, intrínsecas o extrínsecas, sin salirse del campo de acción de tales causas, no será ilícita su adivinación. Por el contrario, si tal adivinación tiene por causa la revelación de los demonios, con quienes se han establecido pactos expresos —pues con este fin se los invoca— o tácitos, la adivinación, porque se extralimita extendiéndose a más de lo que puede extenderse, será ilícita y supersticiosa [g].

Respuesta a las objeciones: Con lo que acabamos de decir quedan resueltas.

ARTICULO 7

¿Es ilícita la adivinación a base de agüeros, presagios y otras prácticas por el estilo en que se presta atención a las cosas exteriores?

In Is. 2; *Cont. Gent.* 3,154; *De sortibus* c.5

Objeciones por las que parece que no es ilícita la adivinación por medio de augurios, presagios y otras prácticas por el estilo basadas en la observación de las cosas exteriores.

1. Porque, si fuese ilícita, los santos no la practicarían. Pero de José leemos que auguraba, pues nos consta (Gén 44,5) que su mayordomo dijo: *La copa que habéis robado es en la que bebe mi señor y la que suele*

---

g. El análisis que hace aquí Santo Tomás del fenómeno de los sueños a partir de la *Sagrada Escritura* y de la psicología experimental de su tiempo es sorprendente por el conjunto de datos ofrecidos. En este contexto, el Doctor Angélico afirma que los sueños pueden ser elegidos por Dios para comunicar sus proyectos a los hombres y por los demonios para revelar sucesos futuros, a quienes hacen pactos con ellos. Sólo en este caso, cuando el demonio interviene, directa o indirectamente, tenemos los sueños supersticiosos. Santo Tomás trata también de los sueños en relación con la vida espiritual (cf. I q.84 a.8 ad 2; I-II q.80 a.2) y con el don profético (cf. II-II q.173 a.3 ad 1).

usar en sus augurios; y él mismo dijo después (v.15) a sus hermanos: *¿No sabéis que no hay otro como yo en el conocimiento de los augurios?* Luego no es ilícita la práctica de tal adivinación.

2. Más aún: las aves conocen naturalmente algo sobre el tiempo que va a hacer, según aquello de Jer 8,7: *El milano en el cielo conoce su tiempo; la tórtola, la golondrina y la cigüeña conocen las fechas de su emigración.* Pero el conocimiento natural es infalible y procede de Dios. Luego el aprovecharse del conocimiento de las aves para pronosticar cosas futuras, que es a lo que llamamos augurar, no es, según parece, ilícito.

3. Todavía más: a Gedeón se le incluye en el número de los santos, como consta por la carta Heb 11,32. Pero se sirvió de un presagio, tomando en serio el relato e interpretación de un sueño, como leemos en Jue 7,13, y algo parecido se nos dice de Eliecer (Gén 24,13-14). Luego tal adivinación, al parecer, no es ilícita.

En cambio está lo que leemos en Dt 18,10: *No haya entre vosotros quien se dedique a observar augurios.*

Solución. *Hay que decir:* Que los movimientos y el gorjeo de las aves o cualquier otro fenómeno apreciado en los seres de esta clase no son, como es evidente, causa de los sucesos futuros, y, por consiguiente, tales sucesos no pueden conocerse por ellos, como se conoce el efecto por sus causas. De esto se deduce que si por tales señales se conocen cosas que van a ocurrir, será en cuanto que éstas son efectos de otras causas que producen asimismo o conocen con antelación tales eventos futuros. Decimos igualmente que la causa del obrar de los animales irracionales no es otra que cierto instinto por el que se mueven de manera natural, ya que de por sí no tienen dominio sobre sus actos, y, finalmente, que este instinto puede proceder de dos causas. Primeramente, de una causa corporal. Pues, no teniendo estos animales más que alma sensitiva, cuyas potencias son todas ellas funciones de órganos corporales, su alma está sometida a la influencia de los cuerpos que los rodean, sobre todo de los celestes. Nada impide, por tanto, que algunas de sus operaciones sean señales de lo que va a ocurrir, siempre que coincidan en lo de ser también ellas resultado de las mismas influencias siderales y ambientales de las que proceden ciertos eventos futuros. Sin embargo, aquí hay que tener en cuenta estas dos cosas. La primera, que tales operaciones se utilicen exclusivamente para pronosticar los sucesos futuros producidos por los movimientos de los cuerpos celestes, conforme a lo dicho (a.5-6). La segunda, que no se las extienda sino a lo que de alguna forma tiene algo que ver con dichos animales. Estos, realmente, lo que obtienen por influencias de los cuerpos celestes no es otra cosa que cierto conocimiento natural y cierto instinto en lo referente a las cosas de que para su vida necesitan: tales, por ejemplo, como los cambios de tiempo producidos por las lluvias, los vientos y demás fenómenos atmosféricos.

En segundo lugar, tal instinto puede ser efecto de una causa espiritual. Es decir, que o bien procede de Dios, como en el caso de la paloma que descendió sobre Cristo (Mt 3,16), o en el del cuervo que alimentó a Elías (3 Re 17,4-6) y en el de la ballena que engulló y vomitó luego a Joñas (Jon 3,1), o puede incluso proceder de los demonios, que se sirven de esta clase de operaciones de los animales irracionales para enredar a las almas con vanas e inútiles opiniones.

Este mismo razonamiento parece aplicable a todas las demás adivinaciones de esta clase, excepción hecha de los presagios. Porque, aunque las palabras humanas —las que se considera que constituyen un presagio— no están sometidas a las influencias de los astros, sí que lo están a los planes de la divina Providencia, si es que no son efecto —se dan casos— de la acción diabólica.

Así, pues, hay que decir que todas las adivinaciones de esta clase, si se las extiende a más de lo que pueden alcanzar según el orden natural o el de la divina Providencia, son supersticiosas e ilícitas [h].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que las palabras de José, de que no tenía rival en la ciencia de

h. Estas últimas palabras son un buen resumen teológico de toda esta cuestión 95, en la cual Santo Tomás defiende constantemente la libertad del hombre y la existencia de hechos fortuitos en contra de todo determinismo. En esta perspectiva, el Doctor Angélico habla de la Providencia, en el sentido de una predeterminación divina, respetuosa con la libertad del hombre y el azar en muchas cosas que acontecen, que nos lleva a esa ordenación cósmica de toda la creación por el Creador.

los augurios, según San Agustín [31], las dijo en bromas, no en serio, aludiendo con ellas, tal vez, a lo que opinaba de él la gente. Su mayordomo habló también así.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el texto citado habla del conocimiento que tienen las aves de lo que les atañe; y que no es ilícito observar su canto y sus movimientos para pronosticar esta clase de cosas: por ejemplo, para predecir que va a llover a juzgar por los graznidos frecuentes de la corneja.

3. *A la tercera hay que decir:* Que Gedeón escuchó el relato e interpretación de un sueño, viendo en él un presagio, como si fuera algo que la divina Providencia disponía para orientarlo. Y Eliecer hizo algo semejante dando crédito a las palabras de la niña después de haber orado a Dios.

ARTICULO 8

¿Es ilícita la adivinación por suertes?

In Eph. 1 lect.4; *In Col.* 1 lect.3; *Cont. Gent.* 3,154; *De sortib.* c.4.5; *Quodl.* 12 q.22 a.3; *In Psal.* ps.30

Objeciones por las que parece que la adivinación por suertes no es ilícita.

1. Porque sobre aquellas palabras (Sal 30,16): *Mi suerte está en tus manos,* dice la *Glosa* [32] de San Agustín: *La suerte no es cosa mala, sino que es lo que en medio de nuestras dudas humanas nos da a conocer la voluntad divina.*

2. Más aún: parece que no es ilícito nada de lo que, según la *Escritura,* hicieron los santos. Pero tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento se hos habla de santos varones que echaron a suertes. Leemos, por ejemplo, que Josué (Jos 7,13), por mandato del Señor, castigó a Acar por haber sustraído cosas que estaban bajo anatema, de acuerdo con lo que sobre el caso decidió la suerte. También Saúl, como consta en 1 Re 14,18, descubrió, echando a suertes, que su hijo Jonatán había comido miel. E igualmente Joñas, que iba huyendo de la faz del Señor, delatado por la suerte, fue arrojado al mar (Jon 1,17). Zacarías también *fue designado por la suerte para ofrecer el incienso* (Lc 1,9). E incluso los apóstoles eligieron, echando a suertes, a Matías para el apostolado (Hech 1,2.6). Luego parece que la adivinación por suertes no es ilícita.

3. Todavía más: la lucha de los púgiles, llamada [33] *monomaquía,* o sea, combate singular, y los juicios del fuego y del agua, o *juicios vulgares* [34], parece que no son sino distintas clases de suertes, ya que lo que con tales prácticas se intenta es adivinar cosas ocultas. Pero semejantes prácticas no tienen, al parecer, nada de ilicito, pues en el libro 1 Re 17,33ss se nos dice que David mismo luchó con un filisteo en combate singular. Luego la adivinación por suertes, según parece, no es ilícita.

En cambio está lo que leemos en el *Decreto* XXV q.5 [35]: *Declaramos que las suertes, condenadas por los Padres, con que vosotros en vuestras provincias solucionáis todos vuestros problemas, no son más que adivinaciones, maleficios. Queremos, por tanto, reprobarlas totalmente, y que en adelante ni siquiera se las nombre entre cristianos; y prohibimos que se haga uso de ellas y las castigamos con pena de excomunión.*

Solución. *Hay que decir:* Que, conforme a lo anteriormente expuesto (a.3), lo que llamamos propiamente suertes consiste en realizar alguna acción para descubrir, según sea el resultado de la misma, alguna cosa oculta. Y si, por los resultados de las suertes, se quiere saber qué es lo que debe darse a cada uno en la distribución de posesiones, honores, dignidades, castigos o trabajos, tenemos lo que se llama suerte *divisoria.* Si lo que se intenta es averiguar qué es lo que conviene hacer, a esto se lo llama suerte *consultiva.* Si se intenta descubrir qué es lo que va a suceder, tendremos lo que se llama suerte *adivinatoria.*

Se ha de decir asimismo que ni los actos de los hombres que se tratan de conocer echando a suertes, ni el resultado de los mismos, dependen del influjo de las estrellas. Por consiguiente, si alguien echa a suertes pensando, por así decirlo, que estos actos humanos, aleatorios en cuanto a su efecto, dependen de influencias estelares, tal opinión es vana y falsa, y no se sustrae, por tanto, a la intromisión de los demonios. Pero, descartada dicha causa, el que resulte esto o lo otro en casos de sorteo habrá que esperarlo o bien del azar o de alguna causa espiritual que dirija las suertes. Si se atribuye

31. *Quaest. in Hept.* l.1 q.145 super Gen. 44,15: ML 34,587. 32. *Ordin.* 3,127A; *Glossa* LOMBARDI: ML 191,309; cf. S. AGUSTÍN, *Enarr. in Psal.* ps.30,16 enarr.2 serm.2: ML 36,246. 33. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 2 q.5 can.22 *Monomachiam:* RF 1,246. 34. *Decr. Gregor. IX,* l.5 tit.35 c.3 *Dilecti:* RF 2,878. 35. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 26 q.5 can.7 *Sortes:* RF 1,1029.

tal resultado al azar, y esto puede ocurrir únicamente en la suerte divisoria, no parece que haya en esta práctica nada de malo, a no ser por lo que tal vez tenga de frivolidad. Tal es el caso de los que, no pudiendo ponerse de acuerdo en el reparto de una cosa, prefieren echarlo a suertes, dejando en manos del azar el decidir cuál es la parte que ha de recibir cada uno.

En cambio, cuando el que decidan esto o aquello las suertes depende de una causa espiritual, hay casos en que esto se espera de la intervención de los demonios, conforme a lo que leemos en Ez 21,21: *El rey de Babilonia se ha detenido en el cruce, en el punto de partida de los dos caminos, y trata ahí de adivinar mezclando flechas: interrogó a los ídolos, examinó en busca de consejo las entrañas de las víctimas.* Esta clase de sortilegios son ilícitos y están prohibidos por los cánones. Pero hay otros casos en que el resultado se espera de Dios conforme a aquellas palabras de Prov 16,33: *En el cántaro se meten las suertes, pero dispone de ellas el Señor.* Tales suertes, como dice San Agustín [36], no tienen de por sí nada de malo. No obstante, de cuatro maneras distintas puede introducirse aquí el pecado. Primero, si se recurre a las suertes sin ninguna necesidad, pues con esto, según parece, no se pretende otra cosa que tentar a Dios. De ahí lo que, *Super Lc.* 1,8, dice San Ambrosio [37]: *Quien es elegido por la suerte, se sustrae a todo juicio humano.* En segundo lugar, cuando incluso en caso de necesidad se echa a suertes sin la debida reverencia. Es por lo que, *Super Actus Apost.* 1,26, dice San Beda [38]: *Eos que, impulsados por la necesidad, piensan que, a ejemplo de los apóstoles, deben consultar a Dios echando suertes, tengan presente que los mismos apóstoles no lo hicieron sino después de reunir a la asamblea de hermanos y hacer súplicas a Dios.* En tercer lugar, cuando se utilizan los oráculos divinos para negocios humanos. De ahí lo que responde San Agustín, *Ad inquisitiones Ianuarii* [39]: *Con respecto a los que para echar a suertes se sirven de las páginas del Evangelio, que tengan en cuenta que aunque esto es preferible a la práctica de consultas a los demonios, a pesar de todo me disgusta esa costumbre de querer servirse de los oráculos divinos para solucionar negocios seculares y satisfacer la vanidad de la vida.* En cuarto lugar, cuando se recurre a las suertes en las elecciones eclesiásticas que deben realizarse conforme a la inspiración del Espíritu Santo. Por eso, como dice San Beda, *Super Actus Apost.* [40]: *En la ordenación de San Matías, antes de Pentecostés, se recurrió a las suertes, porque todavía no se había volcado sobre la Iglesia la plenitud del Espíritu Santo; en cambio, los siete diáconos, más tarde, no fueron ordenados echando a suertes, sino por elección entre los discípulos.* Lo contrario ocurre en las dignidades temporales, destinadas a la administración de bienes terrenales. En la asignación de éstas, los hombres recurren generalmente a las suertes, lo mismo que en el reparto de los bienes temporales.

Pero, en caso de necesidad, es licito, con el debido respeto, implorar el juicio de Dios echando a suertes. A este propósito dice San Agustín en su carta *Ad Honoratum* [41]: *Cuando los ministros de Dios discuten en tiempo de persecución sobre quiénes han de permanecer en su puesto, no vaya a suceder que huyan todos, o sobre quiénes deben huir para evitar la total desolación de la Iglesia por la muerte de todos, si no encuentran un modo mejor de ponerse de acuerdo, me parece que es la suerte quien ha de señalar tanto a los que han de quedar como a los que han de partir.* Y, en el Libro I *De Doct. Christ.* [42], añade: *Vamos a suponer que te sobra una cosa, que debes dar a quien la necesita, y que es tal que no puede darse a dos. Si acuden a ti dos pobres, de los cuales ninguno tiene motivos de preferencia sobre el otro ni por razón de su indigencia ni por algún vínculo especial que lo relacione contigo, nada mejor puedes hacer en este caso que elegir por medio de la suerte a quién ha de darse lo que a los dos no se puede* [i].

36. *Enarr. in Psal.* ps.30,16 enarr.2 serm.2: ML 36,246. 37. L.1 super 1,8: ML 15,1622. 38. Super 1,26: ML 92,945. 39. Ep.55 c.20: ML 33,1018. 40. Super 1,26: ML 92,945. 41. Ep.228: ML 33,1018. 42. C.28: ML 34,30.

i. Santo Tomás, resumiendo en este artículo su opúsculo *De Sortibus* (ed. Leonina), afirma que hay un uso legítimo de las suertes, como la lotería (cuando se gastan cantidades prudenciales), y existe otro uso supersticioso. El riesgo está en ignorar la naturaleza de las suertes, como un juego de azar, y la posible influencia en ellas de algún principio espiritual. En primer lugar, hay que tener en cuenta que en las suertes los astros no tienen ninguna influencia; pero su resultado puede proceder del demonio cuando se invoca su intervención o de Dios cuando se implora su auxilio. En el primer caso, es superstición; en el segundo, puede ser imprudencia y superstición por diversos motivos, como señala Santo Tomás en el artículo. En este contexto, es preciso condenar, con frecuencia, cierta

Respuesta a las objeciones: 1 y 2. Con lo que acabamos de decir no ofrece dificultad alguna la respuesta a las objeciones primera y segunda.

3. *A la tercera hay que decir.* Que las pruebas del hierro candente o del agua hirviendo se ordenan sin duda a descubrir, por medio de actos realizados por los hombres, pecados ocultos, y en esto coinciden con las suertes; pero en tanto que de ellas se espera alguna intervención milagrosa por parte de Dios, sobrepasan el concepto que comúnmente se tiene de las suertes. Por consiguiente, esta clase de pruebas es ilícita, tanto porque se ordenan a juzgar de las cosas ocultas, reservadas al juicio divino, como también porque el juicio que en ellas se basa no está sancionado por la autoridad divina. Por lo que en II *q.5 in Decreto Stephani Papae* [43] se nos dice: *Desaprueban los sagrados cánones el que se arranque la confesión de una persona cualquiera mediante la prueba del hierro candente o del agua hirviendo. Lo que los Santos Padres no han sancionado con su autoridad, nadie se adelante a hacerlo a su manera con innovaciones supersticiosas. Teniendo, pues, ante los ojos el temor de Dios, lo que a nosotros compete juzgar son los delitos manifestados por confesión espontánea o por prueba testifical. Las faltas ocultas y desconocidas se han de reservar al juicio del único que conoce los corazones de los hijos de los hombres.* Esto es, según parece, lo que hay que pensar también sobre la normativa de los duelos, sin perder de vista que tales prácticas tienen no poco que ver con lo que por suertes entendemos, en cuanto que no se espera en ellos resultado alguno milagroso a no ser cuando los combatientes son muy desiguales en fuerza y habilidad.

43. Cf. GRACIANO, *Decretum,* p.2 q.5 can.20 *Consuluisti:* RF 1,463.

---

costumbre de abrir la Biblia para conocer la voluntad de Dios, porque, normalmente, es un modo evidente de tentar a Dios, esperando de su intervención lo que debemos conseguir mediante el pensamiento y el don de discernimiento. Con las suertes está relacionada la práctica del zahorismo y de la radiestesia, que, en la medida que sean procederes científicos, serían racionales y, por tanto, no supersticiosos. También implicaría usurpar los derechos de Dios exigir su intervención en ordalías para conocer, por ejemplo, pecados ocultos, los cuales se han de dejar al juicio directo de Dios, mientras no exista una confesión espontánea o el testimonio ajeno en caso de pecados públicos.

CUESTIÓN 96

Las prácticas supersticiosas [a]

Trataremos a continuación de las prácticas supersticiosas (cf. q.93, introd.). Sobre esta materia hacemos cuatro preguntas:

1. ¿Qué decir de la práctica del arte notoria destinada a la adquisición de la ciencia?—2. ¿Qué decir de las prácticas que se ordenan a la mutación de algunos cuerpos?—3. ¿Qué de las prácticas que se ordenan a averiguar por conjeturas la buena o mala ventura?—4. ¿Qué decir de las fórmulas sagradas que se llevan al cuello?

ARTICULO 1

¿Son ilícitas las prácticas del arte notoria?

Objeciones por las que parece que no son ilícitas las prácticas del arte notoria.

1. Porque de dos maneras puede ser ilícita una cosa: por sí misma, como lo es el robo o el homicidio; y por el fin malo a que se la destina, como en el caso del que da limosna por vanidad. Pero las prácticas del arte notoria no son ilícitas por sí mismas, pues se trata de ciertos ayunos y oraciones que se ofrecen a Dios y, además, se ordenan a buen fin: la adquisición de la ciencia. Luego el usar de tales prácticas no es ilícito.

2. Más aún: se lee en Dan 1,7 que a los jóvenes que practicaban la abstinencia *les dio Dios ciencia y entendimiento en todos los escritos y conocimientos.* Pero las prácticas del arte notoria consisten en ciertos ayunos y abstinencias. Luego parece que tal arte surte efecto porque Dios así lo quiere y que, por tanto, nada hay de ilícito en valerse de ella.

3. Todavía más: la razón por la que parece ilógico preguntar a los demonios sobre las cosas futuras es que ellos no las conocen, pues, como hemos dicho (q.95 a.1), tal conocimiento es propio de Dios. Ahora bien: los demonios conocen las verdades científicas, ya que las ciencias tratan de lo que sucede necesariamente y siempre, es decir, de cosas accesibles al conocimiento humano y mucho más al de los demonios, que, según dice San Agustín [1], son mucho más perspicaces que nosotros. Luego, según parece, no es pecado el empleo del arte notoria, aunque produzca su efecto por medio de los demonios.

En cambio está lo que leemos en Dt 18,10-11: *No haya en medio de ti quien intente descubrir la verdad preguntando a los muertos:* pretensión que, sin duda, tiene por base la ayuda de los demonios. Pero por las prácticas del arte notoria lo que se busca es conocer la verdad *mediante pactos simbólicos establecidos con los demonios* [2]. Luego no es lícita la práctica del arte notoria.

Solución. *Hay que decir:* Que el arte notoria, además de ilícita, es ineficaz. Ilícita, porque hace uso de medios para adquirir la ciencia que carecen de todo valor y eficacia, tales como el examen atento de ciertas

1. *De Genesi ad litt.* l.2 c.17: ML 34,278; *De divinat. daemon.* c.3: ML 40,584. 2. S. AGUSTÍN, *De doctr. christ.* l.2 c.20: ML 34,50.

---

a. Estas prácticas supersticiosas —observancias sustitutivas del culto divino en las cuales ponemos la confianza debida sólo a Dios— pudieran ser buenas en sí mismas; pero si se practican como un medio infalible para alcanzar bienes para nosotros, son aprovechadas por los demonios para que el hombre les rinda el homenaje tributado a Dios, y se convierten en algo pernicioso. La cuestión 96 tiene cuatro artículos, donde se estudian, respectivamente, el arte notoria, el curanderismo, el conjurar el futuro de las personas y los amuletos. Lo importante para el teólogo no es analizar estos fenómenos supersticiosos relacionados con la vida del hombre, sino examinarlos desde los criterios cristianos y antropológicos, en orden a defender la fe y la libertad del hombre. Estudiando estos fenómenos se advierte la importancia que presenta la celebración correcta y abundante del culto litúrgico, en sus formas exteriores, para evitar que la gente sencilla se refugie en las supersticiones (cf. III q.61 a.1). Esta cuestión es actual cuando se han suprimido arriesgadamente ciertas prácticas cultuales en algunas comunidades, después del Concilio Vaticano II.

figuras, la pronunciación de palabras desconocidas y otros por el estilo. Tal arte, por consiguiente, no se sirve de tales medios como causas, sino como signos; pero no a modo de signos instituidos por Dios, como lo son los signos sacramentales. En consecuencia, se deduce de todo esto que se trata de signos vacíos de todo contenido y que tienen no poco que ver *con ciertos pactos rituales para entrar en relaciones y alianza con los demonios* [3]. Es por lo que San Agustín enseña (II *De Doct. Christ.)* [4] que *los cristianos deben desechar y huir de toda arte notoria como también de las otras prácticas frivolas y nocivas de superstición.*

Es, además, tal arte ineficaz para adquirir la ciencia, pues, como por medio de ella no se pretende alcanzarla de un modo connatural al hombre, o sea, por la investigación y aprendizaje, la consecuencia es que tal efecto o se espera de Dios o de los demonios. Cierto es, realmente, que algunos recibieron de Dios la sabiduría y la ciencia infusa, como se lee de Salomón en 3 Re 3,11-12 y en 2 Par 1,11-12, y el mismo Señor dice a sus discípulos (Lc 21,15): *Yo os daré un lenguaje y una sabiduría a la que no podrán resistir ni contradecir todos vuestros adversarios.* Pero este don no es dado a cualquiera ni va vinculado a ciertas prácticas, sino que el Espíritu Santo dispone de él a su arbitrio, según aquellas palabras de 1 Cor 12,8: *A uno le es dada por el Espíritu la palabra de sabiduría; a otro la palabra de ciencia, según el mismo Espíritu; y,* más adelante (v.11), añade: *Todas estas cosas las obra el único y mismo Espíritu, que distribuye a cada uno según quiere.*

En cuanto a los demonios, lo suyo no es iluminar la inteligencia, conforme a lo expuesto en la primera parte de esta obra (q.109 a.3). Y como la ciencia y la sabiduría se adquieren por iluminación intelectual, por eso nadie logró jamás la ciencia por medio de los demonios. De ahí estas palabras de San Agustín en el libro X *De Civ. Dei* [5]: *Confiesa Porfirio que, por medio de fórmulas mágicas,* o sea, por la intervención de los demonios, *jamás llegó al alma intelectual purificación alguna que la hiciese capaz de ver a su Dios y de llegar a conocer la verdad, es decir, los enunciados de las ciencias.* Podrían, a pesar de todo, los demonios explicar de palabra a los hombres algunas verdades científicas; pero no es esto lo que se busca mediante el arte notoria.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que adquirir la ciencia es cosa buena; pero no es bueno adquirirla de modo indebido. Y éste es precisamente el objetivo del arte notoria [b].

2. *A la segunda hay que decir:* Que aquellos jóvenes, cuando rehusaban contaminarse con los alimentos de los gentiles, no se abstenían de ellos conforme a las vanas observancias del arte notoria, sino conforme al dictamen de la ley divina. De ahí el que, por su obediencia, merecieran obtener de Dios la ciencia, según aquellas palabras del salmo 118,100: *Llegué a saber más que los ancianos porque observé tus mandatos.*

3. *A la tercera hay que decir:* Que tratar de conocer el futuro acudiendo a los demonios es pecado, porque ellos no conocen el futuro, y, sobre todo, por el pacto con ellos que implica semejante proceder.

ARTICULO 2

¿Son lícitas las prácticas ordenadas a producir una mudanza en los cuerpos, por ejemplo, la recuperación de la salud o de cosas por el estilo?

Cont. Gent. 3,105; *Depot,* q.6 a.10; *Quodl.* 12 q.9 a.2

Objeciones por las que parece que son lícitas las prácticas ordenadas a producir

3. S. AGUSTÍN, *De doctr. christ.* 1.2 c.20: ML 34,50. 4. C.23: ML 34,53. 5. C.9: ML 41,287.

b. El arte notoria, es decir, el conjunto de sacramentos demoniacos, cuya presencia ha aparecido intermitentemente en ambientes gnósticos, esotéricos y pietistas, es como una iniciación a través de signos y de fórmulas, a los cuales se les otorga mágicamente una eficacia infalible. Santo Tomás afirma que la ciencia se adquiere con la investigación o el aprendizaje, o también con la comunicación de dones, como la ciencia, y sabiduría, concedidos por el Espíritu Santo. Pero el demonio no puede comunicar la ciencia, aunque pueda influir en la mente mediante los sentidos y la imaginación, creando confusión en el interior del hombre. Esta doctrina tiene su actualidad, pues todavía se siguen ofreciendo técnicas esotéricas y místicas para adquirir la armonía interior o la sabiduría de la Cruz de Cristo, mediante fórmulas y símbolos, que, llamados *consolamentum* o «métodos de concentración», pueden confundir a las personas, poniendo en realidades humanas la confianza que hay que poner sólo en Dios y en sus sacramentos verdaderos.

una mudanza corporal, como lo sería recobrar la salud o alguna otra cosa así.

1. Porque es lícito servirse de las propiedades naturales de los cuerpos para sus propios efectos. Ahora bien: las cosas naturales tienen ciertas virtudes ocultas de que el hombre no sabe dar razón; por ejemplo, por qué el imán atrae al hierro, y muchos otros fenómenos que enumera San Agustín, XXI *De Civ. Dei*[6]. Luego parece que no es ilícito utilizar tales cosas para producir mudanzas en los cuerpos.

2. Más aún: tanto los cuerpos naturales como los artificiales están bajo la influencia de los cuerpos celestes. Pero los cuerpos naturales, por la influencia sobre ellos de los celestes, obtienen ciertas virtudes ocultas, cada uno según su especie. Luego también los artificiales, por ejemplo, las imágenes, reciben de los cuerpos celestes alguna virtud oculta para poder causar ciertos efectos. Por tanto, no es ilícito valerse de aquéllos y de estos otros.

3. Todavía más: los demonios también, como dice San Agustín en el III *De Trin.*[7], pueden producir cambios en los cuerpos de muchas maneras. Pero el poder que ellos tienen procede de Dios. Luego es lícito emplearlo para tales cambios.

En cambio está lo que dice San Agustín en *Df Doct. Christ.*[8]: que son actos de superstición *los inútiles esfuerzos de las artes mágicas, los amuletos y los remedios que condena la medicina ordinaria, ya se trate de encantamientos, de ciertas cifras, que llaman caracteres, o de cualquiera de los objetos que se llevan colgados o atados.*

Solución. *Hay que decir:* Que lo que debemos considerar en las prácticas ordenadas a la producción de ciertos efectos corporales es si está bien demostrado que, por su eficacia natural, pueden causarlos. Si así es, no serán ilícitas, pues es lícito el empleo de las causas naturales para la producción de sus propios efectos. Mas, si parece que no pueden producir por su eficacia natural tales efectos, de ello se deduce el que no se los emplea en orden a tales efectos como causas, sino como signos solamente. Y siendo así, pertenecen al grupo de pactos con los demonios[9] a base de símbolos[c]. De ahí lo que dice San Agustín en el libro XXI *De Civ. Dei*[10]: *Son atraídos los demonios por las criaturas, que son obra de Dios y no de ellos, mediante diversos objetos deleitables conforme a la diversidad de tales seres; no como lo son los animales a base de cosas para comer, sino que, como espíritus que son, se los atrae con símbolos adaptados a los gustos de cada uno, por ejemplo, con diversas clases de piedras, hierbas, árboles, animales, canciones y ritos.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que si las cosas naturales se emplean exclusivamente para producir ciertos efectos que, según se piensa, quedan dentro de los límites de su virtud natural, esto no es supersticioso o ilícito. Lo es, sin embargo, en el caso de que a eso se agreguen ciertos caracteres, nombres, o cualquier otra observancia vana, que carecen evidentemente de tal eficacia natural.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la eficacia natural de los cuerpos naturales dimana de su forma sustancial, la cual es producida por la influencia de los cuerpos celestes; y, en consecuencia, también por el influjo de éstos, obtienen tales cuerpos naturales ciertas propiedades activas. En cambio, las formas de los cuerpos artificiales proceden de la creatividad del artista y, al no ser otra cosa que composición, orden y figura, tal como leemos en el I *Physic.*[11], no pueden tener capacidad natural para obrar. De ahí proviene el que no reciban del influjo de los cuerpos celestes poder eficaz alguno por lo que en ellos hay de artificial, sino única y exclusivamente por razón de la materia natural de que están hechos. Es falsa, por consiguiente, la opinión de Porfirio, expuesta por San Agustín en el libro X *De Civ. Dei*[12], según la cual *los hombres a base de hierbas, piedras y animales, por medio de sonidos*

6. C.5.7:ML 41,715.718. 7. C.8.9: ML 42,875.878. 8. C.20: ML 34,50 9. S. AGUSTÍN, *De doctr. christ.* l.2 c.20: ML 34,50. 10. C.6: ML 41,717. 11. ARISTÓTELES, c.5 n.6 (BK 188b15): S. TH., lect.10. 12. C.11: ML 41,290.

c. Hay personas dotadas por Dios con dones naturales, capaces de curar a los enfermos, lo cual es perfectamente legítimo y nada tiene que ver con ciertos signos o fórmulas mágicas, en cuyo caso hay que presuponer algún pacto expreso o tácito con los demonios, originando el culto supersticioso. Los demonios, aunque reciben con gusto el vasallaje cultual del hombre, son nuestros enemigos. «Una guerra continua se libra entre el hombre y los demonios» (ad 3).

especiales, voces, figuras, simulacros, cuando no por la observación del movimiento de los astros en la rotación del cielo, fabrican en la tierra artefactos capaces de reproducir los diversos efectos estelares; como si los efectos de las artes mágicas se debieran al influjo de los cuerpos celestes. Pero, como San Agustín [13] dice a continuación, *todo es obra de los demonios, embaucadores de las almas sometidas a su acción.*

Según esto, también las imágenes que llaman *astronómicas* reciben su eficacia de la intervención de los demonios. Prueba de ello es que es necesario trazar sobre ellas ciertos caracteres, que de nada sirven, pues la figura no es, por su naturaleza, principio de operación natural. Se distinguen, no obstante, en esto las imágenes astrológicas de las nigrománticas: en que, en las nigrománticas, se hacen invocaciones expresas y ciertos prodigios, y vienen a ser, por tanto, una especie de pactos expresos con los demonios; mientras que, en las otras, los pactos son tácitos, por medio de ciertas figuras y caracteres simbólicos.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el que Dios se sirva de los demonios para todo lo que quiera cae dentro del señorío propio de la majestad divina, al que se hallan sometidos. Pero al hombre no se le ha dado poder sobre los demonios para que pueda servirse lícitamente de ellos en todo lo que quiera; por el contrario, hay una guerra declarada entre él y ellos. De ahí que en modo alguno le es lícito al hombre valerse de la ayuda de los demonios por medio de pactos, tácitos o expresos.

ARTICULO 3

¿Son ilícitas las prácticas ordenadas al conocimiento previo de acontecimientos prósperos o adversos?

Objeciones por las que parece que no son ilícitas las prácticas que se ordenan al conocimiento previo de la buena suerte o de la mala.

1. La enfermedad es uno de tantos infortunios de la vida humana. Pero las enfermedades en el hombre van precedidas de ciertos síntomas, a los que incluso los médicos prestan atención. Luego no parece que sea ilícito fijarse en el significado de estos síntomas.

2. Más aún: es irracional negar lo que experimentan de ordinario casi todos. Pero casi todos experimentan que ciertos tiempos, lugares, palabras que se oyen, encuentros casuales con hombres o con animales, actos extraños que se salen del curso ordinario de la vida, presagian dichas futuras, cuando no desgracias. Luego reparar en estas cosas parece que no es ilícito.

3. Todavía más: las acciones de los hombres y los acontecimientos los dispone la divina Providencia según cierto orden, y a este orden pertenece, al parecer, el que lo que precede sea señal de lo que vendrá después. Según esto, las cosas que acontecieron a los padres de la antigua ley eran signo de las que se cumplen en nosotros, como consta por lo que dice el Apóstol (1 Cor 10,6-10). Pero prestar atención al orden establecido por la divina Providencia no es ilícito. Luego tampoco lo es, según parece, fijarse en tales presagios.

En cambio están estas palabras de San Agustín en el II *De Doct. Christ.* [14]: *Pertenecen al conjunto de pactos con los demonios miles de observancias varias, por ejemplo, lo que algunos hacen al sentir algún calambre; o cuando camina un grupo de amigos, si queda en medio al pasar una piedra; o se cruza con ellos un perro o un niño; o la práctica de pisar el umbral al pasar uno por delante de su casa; o la de volver a acostarse en la cama si se estornuda mientras se pone el calzado; o de regresar a casa si se tropieza al salir; o el temer supersticiosamente el mal futuro, mucho más de lo que uno se preocupa por el daño presente, cuando los ratones le roen una prenda de vestir.*

Solución. *Hay que decir:* Que los hombres prestan atención a estas cosas, considerándolas no como causas, sino como signos de futuros acontecimientos prósperos o adversos. Y que no se las considera como signos propuestos por Dios, porque no fueron establecidas por la majestad divina, sino más bien por la vanidad humana, cooperando, eso sí, con ella a la perversidad de los demonios, que se empeñan en embrollar las mentes de los hombres con estas futilidades. No cabe, pues, la menor duda de que tales prácticas son supersticiosas e ilícitas. Diríase que son restos de aquella especie de idolatría que prestaba especial atención a los augurios y a los días venturosos o infaustos (lo

13. *De Civ. Dei* l.10 c.11: ML 41,290.

que, hasta cierto punto, tiene algo que ver con la adivinación por medio de los astros, en cuanto que de ellos se hace depender la diversidad de los dias). La diferencia entre unas y otras prácticas está en que éstas, por carecer de toda razón y fundamento, son lógicamente más vanas y supersticiosas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que en nosotros preceden a la enfermedad sus causas; y que de ellas proceden algunos de los síntomas de las dolencias futuras que los médicos observan lícitamente. De ahí el que no sea ilícito presagiar lo que va a suceder basados en el estudio de sus causas, como no lo es el que el siervo tema, pongamos por caso, los azotes, viendo lo enojado que está su señor. De manera semejante podría haber razón para temer el mal de ojo para un niño, conforme a lo dicho en el *Libro Primero* (q.117 a.3 ad 2) [d]. Mas no se trata en las prácticas de que aquí hablamos de casos como éstos.

2. *A la segunda hay que decir.* Que, por pura casualidad, los hombres tuvieron la experiencia en un principio de que en esto que ellos observaban había algo de verdad. Pero, más tarde, al complicarse su espíritu con estas observaciones, comienzan a ocurrir muchas de estas cosas por la engañosa intervención de los demonios, *para que,* como dice San Agustín (II *De Doct. Christ.)* [15], *complicándose la vida con tales supersticiones, se hagan más curiosos y se embrollen más con los múltiples lazos de este pernicioso error.*

3. *A la tercera hay que decir:* Que en el pueblo judío, del que Cristo iba a nacer, tanto los dichos como los hechos tenían significado profético, como dice San Agustín, *Contra Faustum* [16]. Por eso es lícito servirse de aquellos hechos para nuestra instrucción como de señales que el mismo Dios nos ha dado. Mas no todo lo que lleva a cabo la divina Providencia está ordenado a ser signo de lo que va a suceder. Por tanto, esta objeción carece de valor demostrativo.

ARTICULO 4

¿Es lícito llevar colgadas del cuello fórmulas sagradas?

In I Cor. 10 lect.7; *Quodl.* 12 q.9 a.2; *In Rom.* 1 lect.6

Objeciones por las que parece que no es lícito llevar colgadas del cuello fórmulas sagradas.

1. Porque la palabra divina no es de menos eficacia cuando se la escribe que cuando se la pronuncia. Pero es lícito pronunciar algunas palabras sagradas, tales como el *Padre nuestro* o el *Ave María,* para conseguir ciertos efectos, por ejemplo, la salud de los enfermos, o invocar de cualquier modo el nombre de Dios, según aquello de Mc, últ., 17-18: *En mi nombre echarán los demonios, hablarán lenguas nuevas, cogerán las serpientes en sus manos.* Luego parece que es lícito llevar colgados al cuello textos sagrados como remedios de enfermedades o de cualquier otro daño.

2. Más aún: los textos sagrados no actúan con menos eficacia sobre los cuerpos humanos que sobre los de las serpientes y otros animales. Pero ciertos encantamientos tienen eficacia suficiente para contener el ataque de las serpientes o para sanar a algunos otros animales, y de ahí lo que se dice en el salmo 57,5-6: *Como el áspid sordo y el que tapa sus oídos para no poder oír la voz de los encantadores, la del mago diestro en encantamientos.* Luego es lícito llevar al cuello textos sagrados para remediar los males de los hombres.

3. Todavía más: la palabra de Dios no es inferior en santidad a las reliquias de los santos, e incluso llega a decir San Agustín [17] que *no es menos la palabra de Dios que el cuerpo de Cristo.* Pero es lícito llevar al cuello o de cualquier otro modo las reliquias de los santos para la propia protección. Luego, por igual razón, le es lícito al hombre emplear, de palabra o por escrito, textos de la Sagrada Escritura para su seguridad.

En cambio está lo que el Crisóstomo dice, *Super Mt.* [18]: *Hay algunos que llevan colga-*

14. C.20: ML 34,50. 15. C.23: ML 34,52. 16. L.4 c.2: ML 42,218; l.22 c.24: ML 42,417. 17. *Serm, suppos.* ser.300: ML 39,2319. 18. Cf. Ps. CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Mt.* 23,5 homil.43: ML 56,878.

d. La mirada fascinante *(oculus fascinans)* no se interpreta como «mal de ojo», sino como la influencia psicológica de una persona en otra, especialmente en las personas más débiles. Es sorprendente la actitud siempre racional de Santo Tomás en contra de todos los maleficios y las creencias que someten al hombre a la esclavitud de la vanidad y de los demonios. La verdadera religión es fundamento de libertad, y la superstición, origen de esclavitud.

dos del cuello pasajes del Evangelio escritos. Pero ¿es que no se lee todos los días el Evangelio en la iglesia y es escuchado por todos? A quien nada le aprovecha el Evangelio que resuena en sus oídos, ¿cómo es posible que le salve por llevarlo colgado del cuello? Además, ¿dónde está la fuerza del Evangelio? ¿En la forma y figura de sus letras o en la comprensión de su sentido? Si en las letras, haces bien en colgarlo del cuello. Si en la comprensión de su sentido, más te aprovechará llevarlo en el corazón que alrededor de tu cuello.

Solución. *Hay que decir:* Que en todos los encantamientos o escrituras colgadas del cuello parece que han de tenerse en cuenta estas dos cosas. En primer lugar, lo que en ellos se dice o escribe, porque, si tiene algo que ver con la invocación a los demonios, evidentemente es supersticioso e ilícito. De la misma manera, parece que ha de evitarse el que contengan nombres desconocidos, no vaya a suceder que en su sonido oculto se encubra algo ilícito. Por eso dice el Crisóstomo *Super Mt.* [19]: *A ejemplo de los fariseos, los cuales daban demasiada importancia a las fimbrias del vestido, muchos, actualmente, forman con caracteres hebreos nombres de ángeles; y no sólo los escriben, sino que los llevan atados sobre el cuerpo, lo que parece algo temible a quienes no los entienden.* Ha de evitarse igualmente el que en estas fórmulas haya alguna falsedad, porque en tal caso no cabe esperar su eficacia de Dios, que no puede testificar nada falso.

Después, y en segundo lugar, hay que andar con cuidado para que no se mezcle con estos textos sagrados alguna frivolidad, por ejemplo, el empleo de ciertos signos gráficos, excepción hecha del de la cruz. O para que no se ponga la esperanza en la manera de escribir, de sujetar las fórmulas o en cualquier otra vanidad por el estilo, que nada tiene que ver con la reverencia a Dios debida. Todo esto, en efecto, podría juzgarse como algo supersticioso.

Algunas veces, sin embargo, es licito. Es lo que se dice en los *Decretos* XXVI [20], etc.: *No es lícito tampoco en la recolección de hierbas medicinales el dar especial importancia a ciertas prácticas o encantamientos, a no ser cuando se trata del símbolo divino o de la oración dominical, con la única intención de honrar únicamente al Dios y creador de todo* [e].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la misma pronunciación de palabras divinas o el hecho de invocar el nombre de Dios sólo en aquellos casos será lícito en que se pretenda únicamente honrar a Dios, de quien esperamos que nos salgan bien las cosas, y, por el contrario, será ilícito todo lo que sea confiar en cualquier otra práctica vana.

2. *A la segunda hay que decir:* Que aun en los encantamientos de serpientes o de otros animales cualesquiera nada habrá de ilícito si nos atenemos sólo a las palabras sagradas y al poder de Dios. Pero, en la mayoría de los casos, tales encantamientos van mezclados con prácticas ilícitas y surten efecto por intervención de los demonios. Esto ocurre, sobre todo, cuando se trata de serpientes, por haber sido la serpiente el primer instrumento empleado por el demonio para engañar al hombre. De ahí lo que dice allí mismo la *Glosa* [21]: *Téngase en cuenta que la Escritura no aprueba todo, absolutamente todo, cuanto en ella se propone en forma de parábola; por ejemplo, la conducta de aquel juez inicuo que se empeñaba en no prestar oídos a los ruegos de una viuda.*

3. *A la tercera hay que decir:* Que la razón anterior vale también cuando se trata de llevar reliquias. No habrá nada ilícito si se las lleva por confianza en Dios y en los

19. Cf. Ps. CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Mt.* 23,5 homil.43: ML 56,878. 20. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 26 q.5 can.3 *Non liceat Christianis:* RF 1,1028. 21. *Glossa* LOMBARDI super ps.57,5: ML 191,537; cf. *Glossa ordin.* super ps.57,5: 3,166A. Cf. S. AGUSTÍN, *Enarr. in Psal.* ps.57,5: ML 36,679.

e. La práctica de llevar al cuello medallas, escapularios, reliquias, etc., o de pronunciar fórmulas sagradas, es buena y legítima si se llevan o se pronuncian como una manera de reconocer o de expresar la necesidad que tenemos del auxilio divino o como un modo de reverenciar a Dios; pero puede ser una práctica supersticiosa si ponemos nuestra confianza en la materia de la que está hecha la medalla, o en el hecho físico de llevarla puesta, o en la pronunciación material de unas fórmulas. Ahora bien: una medalla o una frase evangélica no son un amuleto o un talismán. Es preciso, con todo, considerar intuitivamente como sospechoso todo objeto o frase que no se entienda en un contexto humano normal. Merecería la pena tener en cuenta estos criterios teológicos de Santo Tomás a la hora de discernir la influencia actual del Yoga, Zen, Meditación trascendental, Control mental y otros sistemas y métodos en algunos cristianos.

santos a quienes pertenecen; pero si junto con esto se diera importancia a algún otro detalle vano, por ejemplo, a que el relicario sea de forma triangular, o a cosas por el estilo, que nada tienen que ver con la reverencia debida a Dios y a los santos, esto sería en este caso supersticioso e ilícito.

4. *A la cuarta razón (sed contra)* hay que decir que el Crisóstomo habla de quienes se fijan más en la apariencia del texto escrito que en el sentido de las palabras.

CUESTIÓN 97

La tentación de Dios [a]

Vamos a tratar ahora de los vicios que se oponen por defecto a la religión, siendo manifiestamente contrarios a la misma, por lo que van englobados todos ellos en la irreligiosidad (cf. q.92, introd.). Tales son los que tienen que ver directamente con la irreverencia a Dios y hacia las cosas sagradas. Por tanto, hablaremos en primer lugar de los vicios que se refieren directamente a la irreverencia a Dios, y después, de los que implican irreverencia hacia las cosas sagradas (q.99). Con respecto a lo primero, comenzaremos por la tentación con que se tienta a Dios, y trataremos después del perjurio, con que se hace uso irreverente del nombre de Dios.

Acerca de la tentación de Dios hacemos cuatro preguntas:

1. ¿En qué consiste?—2. ¿Es pecado?—3. ¿A qué virtud se opone?—4. ¿Qué relación guarda con otros pecados?

ARTICULO 1

¿Consiste la tentación de Dios en realizar ciertos actos cuyo resultado se espera sola y exclusivamente del poder divino?

Supra. q.53 a.4 ad 1; *In II Cor.* 11 lect.6; *In Heb.* 3 lect.2

Objeciones por las que parece que el tentar a Dios no consiste en realizar ciertos actos cuyo resultado se espera exclusivamente del poder divino.

1. Porque lo mismo que el hombre tienta a Dios, tientan al hombre no sólo Dios y los demás hombres, sino también el demonio. Pero no siempre que se tienta al hombre se espera algún efecto de su poder. Luego tampoco se tienta a Dios únicamente porque se espera lo que es sola y exclusivamente efecto de su poder.

2. Más aún: todos los que obran milagros invocando el nombre de Dios esperan conseguir un efecto propio y exclusivo del poder divino. Luego si la tentación de Dios consistiera en hechos de esta clase, todos los que hacen milagros tentarían a Dios.

3. Todavía más: parece que la perfección del hombre consiste en que, sin hacer caso alguno de los recursos humanos, ponga su esperanza sólo en Dios. Por lo que, a este propósito, comenta así San Ambrosio [1] estas palabras de Lc 9,3: *No llevéis nada en vuestros viajes,* etc.: *Con estos preceptos del Evangelio* —dice— *se muestra cómo ha de ser la persona que anuncia la buena nueva del reino de Dios, esto es, que no debe preocuparse de buscar apoyo en la ayuda que el mundo le ofrece, sino que, ajustando su vida enteramente a las exigencias de la fe, se convenza de que cuanto menos ambicione tales bienes, más tendrá.* Y Santa Águeda decía: *Yo nunca curé mi cuerpo con medicinas no espirituales, sino que recurro siempre a mi Señor Jesucristo, que con sola su palabra restaura todas las cosas* [2]. Pero la tentación de Dios no consiste

1. L.6: ML 15,1771. 2. Cf. JACOBO DE LA VORÁGINE, *Legenda Aurea* c.39; *Acta sanctorum* acta S. Agathae, die 5 Febr., q.2; cf. *Breviarium S.O.P.* die 5 Febr. ad Laudes ant.2.

---

a. Comenzamos la última parte del Tratado de la virtud de la Religión, dedicada a los vicios que se oponen a la Religión por defecto, conocidos todos como irreligiosidad o irreverencia. La irreligiosidad es doble, porque, así como la Religión reverencia a Dios y a las cosas santas, vinculadas a Dios, así también la irreligiosidad es falta de respeto a Dios o a lo santo. El orden seguido por Santo Tomás en estas cuatro cuestiones (q.97-100) es de más gravedad a menos gravedad. Adviértase que el Doctor Angélico no identifica la irreligiosidad con la incredulidad, como hoy sucede en relación con la noción moderna de Religión. En esta cuestión 97 se estudia la naturaleza de la tentación a Dios (a.1) y su moralidad (a.2-4). El criterio teológico es que la reverencia a Dios, basada en una confianza total en El, implica también el distinguir entre lo que debemos pedir a Dios y lo que debemos conseguir con nuestro trabajo. «A Dios rogando y con el mazo dando», reza el dicho popular. En este contexto hay que discernir el valor moral de las ordalías o juicios de Dios en la Edad Media.

en nada relacionado con la perfección. Luego no consiste la tentación de Dios en esa clase de hechos, en que se espera tan sólo el auxilio de Dios.

En cambio está lo que escribe San Agustín (XXII *Contra Faustum)*[3]: *Cristo, al enseñar, al discutir y al mantener a raya el furor de sus enemigos para que no prevaleciesen, parcialmente por lo menos, contra El, mostraba con ello su poder divino. Por el contrario, cuando huía y se ocultaba, aleccionaba con su conducta al hombre débil, a fin de que no se atreva a tentar a Dios cuando tiene a mano el remedio para evadir el peligro que es necesario evitar.* Según esto, la tentación parece consistir en que el hombre no hace lo humanamente posible por evitar los peligros poniendo su mirada sola y exclusivamente en el auxilio divino.

Solución. *Hay que decir:* Que la tentación consiste propiamente en someter a una prueba a la persona tentada, y que esta prueba puede hacerse con palabras y con obras. Con palabras: para comprobar si sabe lo que le preguntamos, o si puede o tiene intención de cumplirlo. Con obras: cuando, con lo que hacemos, exploramos la prudencia, la voluntad o el poder de los demás. Lo uno y lo otro puede ocurrir de dos modos: primero, yendo a cara descubierta, tal es el caso de quien se presenta desde el principio como tentador, por ejemplo, Sansón (Jue 14,12), cuando propuso a los filisteos un enigma para ponerlos a prueba; segundo, cuando se procede oculta e insidiosamente, como tentaron los fariseos a Cristo conforme se lee en Mt 22,15. Cabe decir también esto otro: se tienta a alguien de manera expresa cuando se intenta ponerle a prueba con palabras o con hechos; de manera interpretativa, cuando, si bien lo que se intenta no es ponerle a prueba, se obra o se habla, sin embargo, de tal forma que tal proceder no parece ordenarse a ningún otro fin.

Según esto, el hombre tienta a Dios unas veces con palabras y otras con hechos. Hablamos con Dios en la oración valiéndonos de palabras. Por eso uno tienta expresamente a Dios en sus peticiones cuando le pide algo con la intención de explorar la ciencia, el poder o la voluntad divinas. También con hechos tienta uno expresamente a Dios cuando, con lo que hace, intenta poner a prueba su divino poder, su piedad o su sabiduría. Tienta, en cambio, a Dios de modo interpretativo, por así decirlo, quien, si bien no intenta probar a Dios, pide o hace cosas que para nada son útiles sino para poner a prueba el poder, la bondad o el conocimiento divinos. Si uno, por ejemplo, lanza al galope un caballo para escapar de sus enemigos, lo que hace no es para probar el caballo. Pero si le hace correr sin utilidad alguna, parece que esto no es ni más ni menos que tratar de conocer por experiencia su velocidad. Otro tanto ocurre en todas las demás cosas. Por consiguiente, no hay tentación de Dios cuando por necesidad uno se acoge al auxilio divino en sus peticiones o en sus hechos, pues se nos dice en 2 Par 20,12: *Cuando no sabemos qué hacer, solamente nos queda volver nuestros ojos hacia ti.* Mas, cuando así se obra sin necesidad y utilidad alguna, semejante proceder lo interpretamos como tentación de Dios. De ahí el que las palabras del Dt 6,16: *No tentarás al Señor, tu Dios,* las comente así la *Glosa*[4]: *Tienta a Dios el que, teniendo otras soluciones, se pone en peligro sin motivo, tratando de conocer por experiencia si Dios puede librarlo de él*[b].

3. C.36: ML 42,423. 4. *Ordin.* 1,338E.

b. La tentación puede entenderse como una prueba para conocer el poder o la bondad de otra persona, sin ser necesario (tentar a Dios), o como una prueba para conocer la fragilidad de otra persona y hacerla pecar (la tentación del demonio; cf. I q.114 a.2; III q.41 a.1). En esta perspectiva se advierte que tentar a Dios es probar innecesariamente su bondad o su poder, lo cual es diferente de desear conocer el beneplácito divino acerca de alguna acción o hecho (cf. a.2 ad 3), es decir, en la tentación a Dios hay menosprecio de las causas segundas, no valorando en ellas su necesidad o su utilidad. Ejemplos de tentación a Dios: con palabras, pedir a Dios algo en la oración para probar o experimentar el poder, la bondad o el conocimiento divinos; con hechos, ponernos en peligros innecesarios, esperando la intervención salvadora de Dios; ir a la oración sin la disposición remota (cf. a.3 ad 2); ponernos a hacer milagros movidos, no por el don de Dios, ni por su amor, sino por el espectáculo, etc. En fin, tentar a Dios puede ser rezar cuando se debe pensar o pensar cuando se debe rezar; pero no confiar en las cualidades humanas cuando se predica o se celebran los sacramentos, con la debida preparación, no es tentar a Dios, sino máxima sabiduría cristiana; mas no ir al médico en algunas enfermedades puede ser imprudencia o una manera de asemejarnos a Cristo Crucificado, según sea la voluntad de Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que al hombre se le tienta también a veces con hechos, para ver si ante este compromiso puede, sabe o quiere prestar auxilio o no.

2. *A la segunda hay que decir:* Que los santos, cuando hacen milagros con sus oraciones, obran así porque alguna necesidad o utilidad les mueve a pedir a Dios lo que es efecto de su poder.

3. *A la tercera hay que decir:* Que los predicadores del reino de Dios, por razón de una gran utilidad o necesidad, no hacen caso alguno de los recursos temporales para entregarse con más libertad a la palabra de Dios. De ahí que, si se apoyan solamente en Dios, no tientan a Dios por eso. Pero si se despreocuparan de los recursos humanos sin necesidad o utilidad, tentarían con ello a Dios. Por lo que San Agustín dice (XXII *Contra Faustum)* [5] que *San Pablo no huyó como si le faltase fe en Dios, sino para no tentarlo al no querer huir pudiendo hacerlo.*

Santa Águeda, en cambio, había experimentado la benevolencia divina para con ella, de tal forma que o no contrajo enfermedad en que necesitase de remedios corporales, o con la ayuda de Dios únicamente se había sentido sana en seguida.

ARTICULO 2

¿Es pecado tentar a Dios?

1 q.114 a.2

Objeciones por las que parece que no es pecado tentar a Dios.

1. Dios nunca manda que se cometa un pecado. Pero manda a los hombres que lo pongan a prueba o, lo que es lo mismo, que lo tienten, ya que en Mal 3,10 se leen estas palabras: *Traed todos los diezmos a mi granero para que haya alimentos en mi casa; y ponedme a prueba en esto, dice el Señor, a ver si os abro o no luego las cataratas del cielo.* Luego, según parece, tentar a Dios no es pecado.

2. Más aún: lo mismo que a una persona se la tienta para poner a prueba su ciencia o su poder, así también para conocer por experiencia su bondad o su voluntad. Pero es lícito poner a prueba la bondad e incluso la voluntad divinas, pues se nos dice en el salmo 33,9: *Gustad y ved cuán suave es el Señor;* y en Rom 12,2: *Para que probéis cuál es la voluntad de Dios, buena, grata y perfecta.* Luego tentar a Dios no es pecado.

3. Todavía más: a nadie reprende la Escritura porque deje de pecar, sino más bien porque peca. Sin embargo, se reprende a Ajaz porque al Señor, que le decía: *Pide a tu gusto una señal al Señor tu Dios,* él respondió: *No la pediré, y no tentaré al Señor.* Se le contestó: *¿Os parece poco todavía molestar a los hombres, que os atrevéis incluso a molestar a mi Dios?* Así consta en Is 7,11. Con respecto a Abrahán, leemos en Gén 15,8 que dijo al Señor, refiriéndose a la tierra prometida: *¿En qué conoceré que he de poseerla?* Gedeón también, de un modo semejante, pidió a Dios una señal de que obtendría la victoria prometida Que 6,36). A pesar de todo, a ninguno de ellos se le reprende por esto. Por consiguiente, tentar a Dios no es pecado.

En cambio está el que lo prohibe la ley de Dios. Pues leemos en Dt 6,16: *No tentarás al Señor, tu Dios.*

Solución. *Hay que decir:* Que, como queda dicho (a.1), tentar es poner a prueba. Y nadie somete a prueba aquello de que está cierto. Por eso toda tentación procede de alguna ignorancia o duda. Duda o ignorancia por parte del tentador, como cuando se hace algún experimento para conocer la calidad de una cosa; o por parte de aquellos otros a quienes se pretende mostrar con tal experiencia alguna cosa. Es así como nos tienta Dios. Ahora bien: ignorar o poner en duda lo referente a la perfección de Dios es un pecado. Por tanto, es cosa manifiesta que es pecado tentar a Dios con el fin de conocer, quien tal hace, su poder.

En cambio, si alguien somete a prueba lo referente a las perfecciones divinas, no para conocerlas él, sino para darlas a conocer a los demás, eso no será tentar a Dios, cuando hay en tal proceder verdadera necesidad o piadosa utilidad, con las demás circunstancias que aquí deben concurrir. En este sentido leemos en Hech 4,29-30 que los apóstoles pedían milagros al Señor en nombre de Jesucristo, para que el poder de Cristo se manifestase a los infieles.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el pago de los diezmos, como antes explicamos (q.87 a.1) estaba preceptuado por la Ley. Se daban, pues, en el caso citado, la necesidad, debido a la obligación impuesta por el precepto; y

5. C.36: ML 42,423.

la utilidad de que allí se habla con estas palabras: *para que haya alimentos en la casa de Dios.* Por tanto, al pagar los diezmos, no tentaban a Dios. Y lo que viene después, *ponedme a prueba,* no debe entenderse de un modo causal, como si debieran pagar los diezmos para comprobar *si Dios no abría para bien de ellos las cataratas del cielo,* sino, más bien, a modo de consecuencia, es decir, que si ellos pagaban los diezmos, se convencerían por propia experiencia de los beneficios que Dios iba a hacerles.

2. *A la segunda hay que decir:* Que de dos maneras conocemos la bondad y voluntad divinas. La una es especulativa, y en este sentido es ilícito dudar y tratar de conocer por experiencia si la voluntad de Dios es buena o si Dios es suave.

La otra, en cambio, es un conocimiento afectivo o experimental de la bondad y voluntad divinas, que se da cuando alguien experimenta en sí mismo el gusto de la divina dulzura y complacencia en la voluntad divina, conforme a lo que de Hieroteo dice Dionisio (2 cap. *De Div. Nom.)*[6]: *que aprendió las cosas divinas por propia experiencia.* Es así como se nos aconseja que probemos la voluntad de Dios y gustemos su dulzura [c].

3. *A la tercera hay que decir:* Que Dios quería dar una señal al rey Ajaz, no destinada únicamente a su persona, sino a servir de enseñanza al pueblo entero. De ahí el que se le reprenda, como a impedidor del bien común, por negarse a pedir una señal cuando podía muy bien pedirla sin tentar a Dios: no sólo porque lo hacía por mandato de Dios, sino también porque con ello servía a la utilidad común. De hecho, Abrahán pidió una señal por inspiración divina y, por consiguiente, no pecó. Gedeón la pidió, al parecer, por falta de fe, y por eso su proceder no estuvo exento de pecado, tal como dice la *Glosa*[7]. De igual modo pecó también Zacarías diciendo al ángel (Lc 1,18): *¿Cómo podré saber esto?* Fue, en consecuencia, castigado por su incredulidad.

Se ha de tener en cuenta, por otra parte, que se puede pedir a Dios una señal de dos maneras. Una, como exploración de su poder divino o de su veracidad. Y esto es en lo que propiamente consiste el tentar a Dios. Otra, para llegar a saber qué es lo que a Dios le agrada en una acción. Y, en este sentido, nada tiene esto que ver con la tentación de Dios.

ARTICULO 3

La tentación a Dios, ¿se opone a la virtud de la religión?

In Heb. 3 lect.2

Objeciones por las que parece que la tentación de Dios no se opone a la virtud de la religión.

1. La tentación de Dios es pecado precisamente por esto: porque el hombre duda de Dios, como hemos dicho. Pero la duda de Dios implica un pecado de infidelidad, pecado opuesto a la fe. Luego la tentación de Dios se opone a la fe más bien que a la religión.

2. Más aún: en Ex 18,23 leemos: *Antes de la oración prepara tu alma, y no seas como los hombres que tientan a Dios,* a propósito de lo cual dice la *Glosa*[8]: *Habla de los que, tentando con ello a Dios, piden lo que El les enseñó a pedir, pero no cumplen lo que les mandó.* Pero esto no es otra cosa que un acto de presunción, y la presunción se opone a la esperanza. Luego parece que la tentación de Dios es un pecado que se opone a la esperanza.

3. Todavía más: sobre aquellas palabras del salmo 77,18: *Y han tentado a Dios en sus corazones,* dice la *Glosa*[9]: *Tentar a Dios equivale a suplicar con engaño, de modo y manera que, al hacerlo, hay inocencia en las palabras, malicia en el corazón.* Pero el engaño se opone a la virtud de la verdad. Luego la tentación de Dios no se opone a la religión, sino a la verdad.

En cambio está el que, conforme a las palabras de la *Glosa*[10], ya citadas, tentar a Dios equivale a suplicarle de un modo indebido. Pero el suplicar debidamente, como ya se dijo (q.83 a.15), es acto de religión. Luego el tentar a Dios es un pecado opuesto a la religión.

6. §9: MG 3,648: S. TH., lect.4. 7. *Ordin.* super Iud. 11,30: 2,47F; S. AGUSTÍN, *Quaest. in Heptat.* l.7 q.49 super Iud. 11,30: ML 34,814. 8. 3,405r. 9. *Interl,* super ps.77,18: 3,198v *Glossa* LOMBARDI super ps.77,18: ML 191,731. 10. *Interl.* 3,198v; *Glossa* LOMBARDI; ML 191,731.

c. Es importante hacer notar este doble modo de conocer la bondad de Dios: especulativa y experiencialmente, es decir, mediante la inteligencia y mediante el afecto espiritual.

Solución. *Hay que decir:* Que, según lo dicho (q.81 a.5), el fin de la religión es reverenciar a Dios. Por tanto, todas aquellas cosas que implican sobre todo irreverencia hacia Dios, se oponen a la religión. Ahora bien: es evidente que el tentar a alguien tiene no poco de irreverencia hacia él, pues nadie se atreve a tentar a una persona de cuya excelencia está seguro. Por tanto, es cosa manifiesta que tentar a Dios es un pecado opuesto a la religión [d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir;* Que, como ya queda dicho (q.81 a.7), es acto propio de la religión declarar públicamente nuestra fe mediante ciertos signos exteriores, ordenados a expresar nuestra reverencia a Dios. Por tanto, es una muestra de irreligiosidad el que un hombre, por su falta de convicción en materia de fe, realice actos de irreverencia para con Dios, tales como el tentarlo. Tal tentación es, por consiguiente, una especie de irreligiosidad.

2. *A la segunda hay que decir.* Que quien antes de la oración no prepara su espíritu, *perdonando si tiene algo contra el prójimo* (Me 11,25), o no se dispone para la devoción de otras maneras, no hace lo que está de su parte para ser escuchado por Dios. Y, por tanto, cabe interpretarse de algún modo esta conducta como tentación de Dios. Y aunque parece que lo que en este caso consideramos como tentación puede provenir de presunción o indiscreción, no deja, sin embargo, de ser irreverencia hacia Dios el que el hombre se comporte de forma presuntuosa y sin la debida diligencia en lo que a Dios se refiere, pues se nos dice en 1 Pe 5,6: *Humillaos bajo la mano poderosa de Dios;* y en la 2 Tim 2,15: *Cuida diligentemente de ti mismo, para presentarte como conviene ante Dios.* Luego también la tentación de que hablamos es una especie de irreligiosidad.

3. *A la tercera hay que decir.* Que con lo de orar dolosamente no queremos decir que alguien trate de engañar a Dios, que conoce lo oculto del corazón, sino a los hombres. El modo, por consiguiente, es algo accidental en la tentación de Dios. No es, por consiguiente, necesario que la tentación de Dios se oponga directamente a la verdad.

ARTICULO 4

La tentación a Dios, ¿es un pecado más grave que el de superstición?

Objeciones por las que parece que la tentación de Dios es un pecado más grave que la superstición.

1. Porque se impone un castigo mayor por un pecado mayor. Pero los judíos fueron castigados más severamente por el pecado de haber tentado a Dios que por el de idolatría, con ser ésta la principal entre las supersticiones. En efecto, por el pecado de idolatría se dio muerte a tres mil hombres, como leemos en Ex 32,28; mientras que por tentar a Dios perecieron todos en el desierto, no logrando entrar en la tierra prometida, según aquello del salmo 94,9: *Vuestros padres me tentaron,* que, después (v.11), prosigue así: *a los que he jurado en mi cólera que no entrarán en mi descanso.* Luego la tentación de Dios es un pecado más grave que el de superstición.

2. Más aún: parece que un pecado es tanto más grave cuanto más se opone a la virtud. Pero la irreligiosidad, de la que la tentación es una especie, se opone más a la virtud de la religión que la superstición, que tiene con ella cierta semejanza. Luego la tentación de Dios como pecado es más grave que la superstición.

3. Todavía más: mayor pecado parece faltar al respeto a los padres que mostrar a otras personas el respeto a ellos debido. Pero Dios ha de ser honrado por nosotros como Padre común de todos, tal como leemos en Mal 1,6. Luego la tentación de Dios, por la que le faltamos al respeto, parece que es un pecado mayor que la idolatría, que muestra a las criaturas el respeto que sólo se debe a Dios.

En cambio está el que sobre aquellas palabras del Dt 17,2: *En el caso de que haya donde vives, etc.,* dice la *Glosa* [11]: *La ley reprueba como lo que más este error idolátrico, porque no hay*

11. *Ordin.* 1,349E.

d. Es un pecado en contra del acto interior de la Religión, llamado oración. Por eso, la tentación a Dios es una oración presuntuosa e imprudente, al no guardar el orden adecuado. En el fondo, quien tienta a Dios está buscando su propia gloria, pues no reverencia los atributos divinos, sino que duda de ellos. Por ejemplo, ser bueno para que Dios sea bueno con él o buscar los dones de Dios y no al Dios de los dones, etc.

crimen más grande que dar a las criaturas el honor debido al Creador.

Solución. *Hay que decir:* Que los pecados contrarios a la religión son tanto más graves cuanto más opuestos al honor debido a Dios. Y a este honor se opone menos la duda que la certeza contraria a la excelencia divina. Porque así como es más infiel quien está enteramente convencido de la falsedad que el que duda de la verdad de la fe, así también va más en contra del honor debido a Dios quien con hechos avala públicamente un error contrario a la excelencia divina que quien sólo manifiesta públicamente sus dudas. Ahora bien: el supersticioso avala públicamente un error, como consta por lo dicho (q.94 a.1 ad 2), mientras que el que tienta a Dios con palabras o con obras expresa sólo sus dudas acerca de la excelencia divina, conforme a lo dicho (a.2). Por consiguiente, es más grave el pecado de superstición que el de tentación de Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Al pecado de idolatría no se le aplicó ese castigo como si se pensase que con él bastaba, sino que se le reservó para el futuro un castigo más severo, puesto que leemos en Ex 32,34: *Yo, a pesar de todo, revisaré el pecado que éstos cometieron, en el día de la venganza.*

2. *A la segunda hay que decir:* La superstición es semejante a la religión en lo que hay de material en sus actos: que ambas ofrecen de manera parecida. Pero, en cuanto al fin, se opone más a ella que la tentación de Dios, porque, según hemos dicho (sol.), implica una mayor irreverencia hacia Dios.

3. *A la tercera hay que decir.* La excelencia divina es, por esencia, singular e incomunicable y, por tanto, cometen el mismo pecado quienes realizan alguna acción contraria a la reverencia divina y quienes otorgan a otro el honor debido únicamente a Dios. No ocurre algo semejante con el respeto debido a los padres, que puede, sin culpa alguna, tributarse a otras personas.

CUESTIÓN 98

El perjurio

Vamos a tratar del perjurio (cf. q.97, introd.). Formulamos acerca de él cuatro preguntas [a]:

1. ¿Se requiere que haya falsedad para el perjurio?—2. ¿Es siempre pecado el perjurio?—3. ¿Es siempre pecado mortal?—4. ¿Peca quien impone a un perjuro la obligación de jurar?

ARTICULO 1

¿Se requiere, para que haya perjurio, la falsedad de lo afirmado con juramento?

In Sent. 3 d.39 a.4

Objeciones por las que parece que no se requiere para el perjurio la falsedad de lo afirmado bajo juramento.

1. Porque, como antes dijimos (q.89 a.3), lo mismo que la verdad debe acompañar siempre al juramento, deberán acompañarlo también el juicio y la justicia. Luego así como se incurre en perjurio por falta de verdad, se pecará también por falta de juicio, como ocurre, por ejemplo, al jurar sin discreción; o por falta de justicia, por ejemplo, al formular con juramento el propósito de hacer algo ilícito.

2. Más aún: lo que confirma una cosa tiene mayor firmeza que la cosa confirmada, y así, en los silogismos, es mayor la firmeza de los principios que la de las conclusiones. Ahora bien: en el juramento se toma el nombre de Dios para confirmar con él declaraciones humanas. Luego parece que tiene más de perjurio el jurar poniendo a los falsos dioses por testigos que el faltar a la verdad en lo que uno afirma bajo juramento.

3. Todavía más: *los hombres juran en falso* —escribe San Agustín en su sermón *De verbis Apost. Jacobi* [1]— *cuando quieren engañar o ellos están engañados.* Ilustra esta afirmación con tres ejemplos. El primero de ellos es: *Suponte que aquel que jura piensa que lo que jura es verdad; o que aquel otro* —es el segundo ejemplo— *sabe que es falso lo que dice y jura, a pesar de ello, que es verdad; o imagínate, por fin, que un tercero piensa que una cosa es falsa y jura, a pesar de ello, que es verdad, y, de hecho, acaso lo sea.* Sobre este último añade que *es un perjuro.* Luego se puede ser perjuro aunque se diga bajo juramento la verdad. Por consiguiente, la falsedad no es requisito esencial al perjurio.

En cambio está la definición del perjurio [2]: *mentira afirmada bajo juramento.*

Solución. *Hay que decir:* Que, como antes indicamos (q.92 a.2), los actos morales se especifican por el fin. Ahora bien: el fin del juramento es confirmar la palabra dada por los hombres; y no cabe duda de que a tal confirmación se opone la falsedad, pues no por otra cosa se confirma la palabra dada sino porque se nos muestra con firmeza que es verdad, lo que de hecho no puede acontecer si la cosa de la que se trata es falsa. Por tanto, la falsedad atenta directamente contra el fin del juramento. De ahí el que la perversidad del juramento al que llamamos perjurio se especifique sobre todo por la falsedad. La falsedad, por consiguiente, es esencial al perjurio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que, tal como dice San Jerónimo [3], *hay perjurio siempre que falta cualquiera de esas tres cualidades.* Aunque no en el mismo grado. Primaria y principalmente, por la razón aducida (sol.), hay perjurio siempre que hay falta de verdad. Secundariamente, cuando falta la justicia; pues cualquiera que jura hacer algo ilícito incurre por lo mismo en falsedad, porque está obligado a todo lo contrario. Y, en tercer lugar,

1. *Serm. ad popul.* serm.180 c.2: ML 38,973. 2. Cf. Ps. HUGO DE SAN VÍCTOR, *Summa Sent.* tr.4 c.5: ML 176,123; cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.3 d.39 c.1. 3. L.1: ML 24,733.

---

a. Esta cuestión se desarrolla en cuatro artículos. En el primero se estudia la naturaleza del perjurio, tomando como base la noción de Hugo de San Víctor y de Pedro Lombardo, como consta en el artículo; en los otros tres se estudia su moralidad.

siempre que hay falta de juicio; porque cuando uno jura indiscretamente, sin más se pone en peligro de incurrir en falsedad[b].

2. *A la segunda hay que decir.* Que los principios en los silogismos son más firmes porque tienen razón de principio activo, como leemos en el II *Physic.*[4]. Pero en los actos morales es más importante el fin que el principio activo. Y por eso, aunque al poner por testigos a los falsos dioses, aun jurando con verdad, el juramento es perverso, sin embargo la definición del perjurio se toma de la perversidad, que, por el hecho de jurar en falso, destruye la finalidad del juramento.

3. *A la tercera hay que decir.* Que los actos morales proceden de la voluntad, cuyo objeto es el bien aprehendido por la razón. De ahí que, si a lo falso la razón lo considera verdadero, por lo que se refiere a nuestra voluntad, será materialmente falso, formalmente verdadero. Pero si a lo realmente falso lo considera falso, será falso material y formalmente. Y si a lo que es verdadero lo tiene por falso, será materialmente verdadero, formalmente falso. En todos estos casos, por tanto, queda a salvo de algún modo la esencia del perjurio por lo que cada uno de ellos contiene de falsedad. No obstante, porque en cada uno lo formal prevalece sobre lo material, no es tan perjuro el que jura en falso, pensando que lo que jura es verdad, como el que jura que es verdad lo que considera falso. Dice, pues, San Agustín en el lugar citado[5]: *Interesa saber de qué modo las palabras proceden de nuestro espíritu; porque quien hace culpable a nuestra lengua no es otro que nuestra mente culpable.*

ARTICULO 2

¿Es pecado todo perjurio?

Objeciones por las que parece que no todo perjurio es pecado.

1. Porque, según parece, es perjuro todo el que no cumple lo que prometió con juramento. Pero, a veces, uno se compromete con juramento a cometer algo ilícito, por ejemplo, un adulterio o un homicidio, y, si lo comete, peca. Luego si peca igualmente con pecado de perjurio si no lo comete, sería éste un caso en que el hombre no sabría por dónde debe tirar.

2. Más aún: nadie peca haciendo lo mejor. Pero a veces uno, quebrantando el juramento, realiza un bien mejor. Tal es el caso del que juró no entrar en religión o no practicar ninguna obra virtuosa. Luego no todo perjurio es pecado.

3. Además: incurre en perjurio, al parecer, el que jura hacer la voluntad de otro si no la hace. Pero a veces puede ocurrir que no peque al incumplirla, por ejemplo, cuando se le manda algo demasiado costoso e insoportable. Luego no todo perjurio, según parece, es culpable.

4. Todavía más: el juramento promisorio se refiere a las cosas futuras, lo mismo que el asertorio a lo pasado y presente. Pero puede acontecer que cese la obligación del juramento porque surge algo en el futuro con lo que no se contaba: como cuando una ciudad se compromete con juramento a hacer algo y después se incorporan a ella nuevos ciudadanos que nada de eso han jurado; o cuando un canónigo jura cumplir los estatutos de una iglesia, y más tarde se introduce algo nuevo. Luego parece que quien transgrede el juramento no peca.

En cambio está lo que dice San Agustín, en el sermón *De verbis Apost. Jacobi*[6], hablando del perjurio: *Veis cuán detestable es esa bestia y cuán digna de ser desterrada de los negocios humanos.*

Solución. *Hay que decir:* Que, como antes expusimos (q.86 a.1), jurar es invocar a Dios como testigo. Ahora bien: es un acto de irreverencia hacia Dios el ponerlo por testigo de una falsedad: porque esto es como dar a entender que Dios no conoce la verdad o que quiere hacer de testigo falso. Por consiguiente, el perjurio es un pecado a todas luces contrario a la religión, virtud cuyo objeto no es otro que la reverencia a Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que quien promete bajo juramento hacer algo ilícito, sin más incurre en perjurio por defecto de justicia. No incurre, en cambio, en perjurio si deja de

4. ARJSTÓTELES, c.3 n.5 (BK 195a18): S. TH., lect.5. 5. *Sermo ad popul.* serm.180 c.2: ML 38,973. 6. *Serm. ad popul.* serm.180 c.2: ML 38,973.

---

b. El perjurio es un juramento ilícito por carecer de una de las tres características del buen juramento, es decir, la verdad, la justicia y la prudencia (cf. II-II q.89 a.3). Ahora bien: siendo la verdad el fin del juramento, el perjurio se define como un juramento falso.

cumplir lo que ha jurado, porque tal objeto no era materia de juramento.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el que jura que no entrará en religión o que no dará limosna y cosas por el estilo, sin más incurre en perjurio por falta de juicio. Según esto, al hacer lo que es mejor, no incurre por ello en perjurio, sino todo lo contrario; pues lo opuesto a estas buenas acciones no podía constituir materia de juramento [c].

3. *A la tercera hay que decir.* Que, cuando alguien jura o promete que hará la voluntad de otro, se sobrentiende en el juramento o la promesa la siguiente condición: que aquello que se le mande sea no sólo lícito y honesto, sino también soportable o moderado [d].

4. *A la cuarta hay que decir.* Que, por ser el juramento una acción personal, el que se incorpora como nuevo residente a una ciudad no está obligado, como si hubiese jurado, a cumplir lo que la ciudad prometió con juramento. Lo está, no obstante, por otros motivos: por cierto deber de fidelidad, la cual le obliga a participar en las cargas de la ciudad lo mismo que en los beneficios. Y en cuanto al canónigo que jura guardar los estatutos vigentes en una colegiata, decimos que tampoco está obligado por razón del juramento a cumplir los que en el futuro se introduzcan, a no ser que hubiese tenido intención de obligarse al cumplimiento de todos: los pasados y los futuros. Está obligado, no obstante, a guardarlos en virtud de los mismos estatutos, los cuales, como consta por lo dicho (1-2 q.96 a.4), implican fuerza coactiva.

ARTICULO 3

¿Es pecado mortal todo perjurio?

In Sent. 3 d.39 a.5 q.ª1

Objeciones por las que parece que no todo perjurio es pecado mortal.

1. Porque leemos en los *Decretales* [7]: *En la cuestión que aquí se plantea sobre si quedan libres de la obligación del juramento quienes se vieron forjados a hacerlo para poner a salvo su vida y sus bienes, no pensamos de otro modo que como sabemos que opinaron los pontífices romanos, nuestros predecesores, que absolvieron a éstos de sus juramentos. Por lo demás, para proceder con más tiento y a fin de evitar todo peligro de perjurio, no se les diga expresamente que no cumplan lo que con juramento han prometido, sino que, aunque no hayan caso alguno de ello, no por eso van a ser castigados como quien comete un pecado mortal.* Luego no todo perjurio es pecado mortal.

2. Más aún: conforme dice el Crisóstomo [8], *es más jurar por Dios que por el Evangelio.* Ahora bien: no siempre peca gravemente el que pone a Dios por testigo de una cosa falsa, como ocurre, por ejemplo, cuando se emplea la fórmula del juramento en plan de broma o hablando a la ligera. Por consiguiente, tampoco será siempre pecado mortal quebrantar el juramento solemne que se hace por el Evangelio.

3. Todavía más: según el derecho, *quien comete perjurio incurre en infamia,* como aparece en VI q.1 cap. *Infames* [9]. Pero no por cualquier perjurio se incurre, según parece, en infamia, conforme se dice acerca del juramento asertorio violado por el perjurio [10]. Luego no todo perjurio, según parece, es pecado mortal.

En cambio está el que es mortal todo pecado contra un precepto divino. Pero el perjurio va en contra de un precepto divino, pues se nos dice en Lev 19,12: *No perjurarás en mi nombre.* Luego es pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* Que, conforme a la doctrina del Filósofo [11], *Lo que hace que algo sea lo que es, lo es mucho más.* Vemos, en efecto, que lo que de suyo es pecado venial o incluso bueno en sí mismo, si se lo hace por desprecio a Dios, pasa a ser un pecado mortal. Luego con mayor razón

7. *Decret. Gregor. IX,* l.2 tit.29 c.15 *Verum in ea:* RF 2,364. 8. Cf. Ps. CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Mt.* 23,16 hom.44: MG 56,883. 9. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 6 q.1 can.17 *Infames:* RF 1,558. 10. *Decret. Gregor. IX,* l.2 tit.10 c.2 *Cum dilectus:* RF 2,174. 11. *Post. Anal.* l.1 c.2 n.15 (BK 72a29): S. TH., lect.6.

c. El que jura no entrar en la vida consagrada, no dar limosna o cosas semejantes, incurre en perjurio, no por falta de verdad (por no ser algo absolutamente obligatorio), sino por falta de prudencia, al oponerse de ese modo a las posibles inspiraciones del Espíritu Santo. Por eso, si llega el caso, hay obligación de no cumplirlo.

d. El que jura o promete someterse a la voluntad de otra persona, por ejemplo, en la vida consagrada, se sobrentiende a lo que el superior mande licita, honesta y soportablemente, pues la obediencia termina en Dios y nunca en el superior. Importante es no olvidar esto ante las posibles imprudencias de superiores movidos no por el espíritu de Dios, sino por sus propias pasiones.

será pecado mortal lo que por naturaleza implica desprecio hacia Dios. Ahora bien: el perjurio, por su misma naturaleza, importa desprecio a Dios, pues, como se dijo (a.2), por eso es constitutivo de culpa, porque es acto de irreverencia hacia Dios. Por consiguiente, es cosa manifiesta que el perjurio por sí mismo *(ex suo genere)* es pecado mortal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que, como dijimos antes (q.89 a.7 ad 3), la coacción no quita su obligatoriedad al juramento promisorio si se trata de compromiso que lícitamente se puede cumplir. Por tanto, si alguien no cumple lo que, coaccionado, prometió con juramento, incurre en perjurio y peca mortalmente [e]. Puede, no obstante, ser dispensado de esa obligación por el romano pontífice, sobre todo si ha sido forzado a obrar por miedo grave, capaz de atemorizar a un hombre fuerte. Y en lo que se dice de que tales personas no han de ser castigadas como por delitos mortales, eso no significa que no pequen mortalmente, sino que, al castigar, se les impone una pena menor.

2. *A la segunda hay que decir.* Que quien perjura en bromas no sólo no evita el cometer una falta de irreverencia a Dios, sino que hasta cierto punto hace que sea mayor. Por tanto, esto no impide que incurra en pecado mortal. En cuanto al que jura en falso por ligereza, si se da cuenta de que jura, y de que jura en falso, no queda exento de pecado mortal, como tampoco de estar despreciando con tal proceder a Dios. Si no se da cuenta, no parece que tenga intención de jurar y, por tanto, queda excusado de perjurio.

Por otra parte, es pecado más grave jurar solemnemente por el Evangelio que jurar por Dios en la conversación ordinaria, y esto no sólo por el escándalo dado, sino también porque implica mayor deliberación. Aunque, en igualdad de circunstancias de una y otra parte, hay más grave perjurio en quien jura en falso poniendo a Dios por testigo que en jurar en falso por el Evangelio.

3. *A la tercera hay que decir:* No por cualquier pecado mortal se incurre en infamia de derecho. De ello no se sigue que quien jura en falso con juramento asertorio, aunque no sea declarado infame por el derecho, sino sólo por sentencia definitiva dictada contra él en un proceso, deje por eso de incurrir en pecado mortal. La razón por la que se considera más infame al que infringe el juramento promisorio hecho con solemnidad es porque queda en su poder, después de haber jurado, el probar que en su juramento había verdad, lo que no ocurre en el caso del juramento asertorio.

ARTICULO 4

¿Peca quien obliga a un perjuro a prestar juramento?

In Sent. 3 d.39 a.5 q.ª2; *In Rom.* 1 lect.5

Objeciones por las que parece que peca el que impone a un perjuro la obligación de jurar.

1. Porque o se está seguro de que jura con verdad, o se sabe que jura en falso. Si lo primero, para nada sirve el que se le imponga la obligación de jurar. Si lo segundo, en lo que de él depende, lo induce a pecar. Luego parece que de ninguna manera debe imponer uno a otro la obligación de jurar.

2. Más aún: menos es dar por bueno el juramento de otro que obligarlo a que lo haga. Pero no parece lícito dar por bueno el juramento que otro hace, sobre todo si se trata de un perjuro, pues parece que con ello se consiente en su pecado. Luego parece mucho menos lícito exigir juramento a un perjuro.

3. Todavía más: leemos en Lev 5,1: *Si alguien pecare, oyendo a otro jurar en falso, y siendo testigo de ello, porque lo vio o se enteró de algún modo, no lo denunciare, contraerá él mismo su iniquidad.* Según esto, parece que aquel que sabe que otro jura en falso está obligado en conciencia a delatarlo. Luego no es lícito exigirle juramento.

---

e. ¿Existe verdadera coacción moral en juramentos obligatorios para conservar puestos apetecibles por el honor o la influencia social y política, como en el caso del juramento impuesto por José Bonaparte en España para tener su beneplácito? En este caso, pudiera existir un deseo del bien humano y no de la reverencia de Dios, y el cristiano encuentra momentos en su vida en los cuales tiene que decidirse por Dios o por sí mismo. Tampoco es moral infringir un juramento verdadero por el bien de la patria (cf. DZ 1734), cuando lo que se busca generalmente es el bien propio.

En cambio está el que así como peca aquel que jura en falso, peca también quien lo hace invocando a falsos dioses. Pero, según dice San Agustín, *Ad Publicolam*[12], es lícito servirse del juramento de aquel que jura por los falsos dioses. Luego es lícito exigir juramento al perjuro.

Solución. *Hay que decir:* Que parece que es preciso hacer una distinción en lo referente a la persona que exige juramento a otra. Pues o lo exige a su favor de manera espontánea, o a favor de otro por imperiosa necesidad de su cargo. Y en el caso de que exija juramento a favor de sí misma como persona privada, nos parece que, como dice San Agustín en su sermón *De periuriis*[13], debe distinguirse de nuevo. Pues si no sabe que el otro va a jurar en falso, y ésa es la razón por la que le dice *júramelo,* para así dar crédito a su palabra, no es pecado; constituye, sin embargo, una especie de tentación humana, ya que nace de cierta desconfianza, debido a la cual uno duda de que el otro va a decirle la verdad. Y éste es el juramento al que se refiere el Señor cuando dice (Mt 5,37): *Todo lo que pasa de esto, del malo procede. Pero si uno sabe de otro que ha hecho precisamente lo contrario de lo que jura y, a pesar de todo, lo obliga a jurar, es reo de homicidio. Pues este tal, con su perjurio, se quita la vida; pero el que le fuerza a obrar así, presiona sobre la mano del suicida.*

Mas si alguno exige de otro el juramento como persona pública, conforme a las normas del derecho a petición de un tercero, no parece tener culpa alguna si así obra, sepa o no si va a jurar en falso o con verdad; pues, según parece, no lo exige él, sino la persona cuya petición atiende.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que esta objeción entonces es válida, cuando alguien exige juramento a su favor, sin saber siempre, a pesar de ello, si el que jura lo hace con verdad o en falso. Pero hay otros casos en que se duda de un hecho, y se cree que jurará con verdad, por lo que, para estar más seguro, se le exige el juramento.

2. *A la segunda hay que decir.* Que, como escribe San Agustín, *Ad Publicolam*[14], *aunque se nos haya dicho que no juremos, no recuerdo haber leído jamás en la Sagrada Escritura la prohibición de dar por bueno el juramento de otro.* Por consiguiente, el que lo da por bueno no peca, salvo en el caso en que por propia iniciativa obligue a jurar a quien sabe que jurará en falso.

3. *A la tercera hay que decir:* Que, como escribe San Agustín[15], *Moisés, en el texto citado, no nos dice expresamente a quién se ha de denunciar el perjurio.* Por tanto, *se interpreta que la denuncia debe hacerse a quienes puedan servir al perjuro de provecho más bien que de daño.* Tampoco dice nada sobre el orden que debe seguirse en la denuncia. Parece, pues, que ha de guardarse aquí el que señala el Evangelio, siempre que el pecado de perjurio sea oculto, principalmente cuando no hay perjuicio de un tercero, ya que en tal caso no tendría lugar el orden evangélico, conforme a lo dicho (q.33 a.7)[f].

4. *A la cuarta (sed contra) hay que decir:* Que es lícito servirse del mal para conseguir un bien, como lo hace el mismo Dios[g]. Sin embargo, no es lícito inducir a otros al mal. Por consiguiente, es lícito aceptar el juramento de quien está dispuesto a jurar por los falsos dioses; pero no es lícito inducirlo a que lo haga. Distinto es el caso, sin embargo, de aquel que pone por testigo al verdadero Dios y jura en falso. Porque en este juramento falta la buena fe que descubrimos en el que por sus falsos dioses jura con verdad, tal como escribe San Agustín *Ad Publicolam*[16]. De ahí que en el juramento de quien, poniendo al verdadero Dios por testigo, jura en falso no parece que haya bien alguno del que pueda alguien lícitamente servirse.

12. Ep.47: ML 33,184. 13. *Sem. ad popul.* serm.180 c.10: ML 38,978. 14. Ep.47: ML 33,185. 15. *Quaest. in Heptat.* l.3 q.1 super Lev. 5,1: ML 34,673. 16. Ep.47: ML 33,184.

f. La denuncia del perjurio, si no es público y no se sigue daño para un tercero, se hace según el orden evangélico (Mt 18,15-18).

g. Distingue el Santo con mucha finura entre el hacer un mal para conseguir un bien y utilizar el mal hecho para conseguir un bien.

CUESTIÓN 99

El sacrilegio

Trataremos a continuación de los vicios de irreligiosidad, que son expresión de irreverencia hacia las cosas santas (cf. q.97, introd.) [a]. En primer lugar, del sacrilegio; después, de la simonía.

Acerca del sacrilegio hacemos cuatro preguntas:

1. ¿Qué es el sacrilegio?—2. ¿Constituye un pecado especial?—3. ¿Qué especies hay de sacrilegio?—4. ¿Qué castigo se aplica al sacrilegio?

ARTICULO 1

¿Consiste el sacrilegio en la violación de una cosa sagrada?

Objeciones por las que parece que el sacrilegio no es la violación de una cosa sagrada.

1. Porque leemos en el *Decreto* XVII, q.4 [1]: *Cometen sacrilegio los que discuten las decisiones del príncipe, poniendo en duda que la persona por él elegida sea digna del honor que le concede.* Pero esto nada tiene que ver con las cosas sagradas. Luego, según parece, el sacrilegio no importa violación de las cosas sagradas.

2. Más aún: se añade allí mismo [2] que si alguien permite a los judíos el ejercicio de cargos públicos, *sea excomulgado como sacrilego.* Pero los cargos públicos parece que no guardan ninguna relación con las cosas sagradas. Luego el sacrilegio, según parece, no implica la violación de una cosa sagrada.

3. Todavía más: mayor es el poder de Dios que el de los hombres. Pero las cosas sagradas reciben del poder de Dios su santidad. Luego no pueden ser violadas por los hombres; y, por consiguiente, no parece ser el sacrilegio la violación de una cosa sagrada.

En cambio está el que San Isidoro, en el libro *Etymol.* [3], dice que *se llama a uno sacrilego porque coge,* es decir, porque roba *las cosas sagradas* [b].

Solución. *Hay que decir:* Que, como consta por lo ya explicado (1-2 q.101 a.4), la causa por la que se llama a las cosas sagradas es porque están destinadas al culto divino. Y así como por el orden de cualquier cosa a un fin bueno participa de la bondad del mismo, de manera similar, por el hecho de destinar una cosa al culto de Dios, se hace de ella algo divino, y se le debe, por este motivo, cierta reverencia, que, en última instancia, se refiere a Dios. Por consiguiente, todo lo que implica irreverencia a las cosas sagradas es injuria que se hace a Dios, y constituye un sacrilegio.

1. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 17 q.4 append. ad can.29 *Si quis suadente:* RF 1,822. 2. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 17 q.4 can.31 *Constituit:* RF 1,823. 3. L.10 ad litt. S: ML 82,394.

---

a. El sacrilegio y la simonía son las dos especies de irreligiosidad, caracterizadas por la irreverencia hacia lo sagrado. Mientras el sacrilegio consiste en profanar algo sagrado, la simonía consiste en la compraventa de la gracia, cuyo valor está por encima de todo precio. Es urgente reflexionar sobre el sacrilegio, en nuestro contexto social desacralizado, para concienciarnos sobre el riesgo de profanar lo santo, de modo que se recuperen los signos fundamentales de la presencia, por ejemplo, de la eucaristía y de las personas consagradas, que invitan al respeto y reverencia de lo sagrado. Lo dedicado al culto litúrgico no es lícito profanarlo. La cuestión 99, en la que se considera el sacrilegio en el contexto normal de lo sagrado, tiene cuatro artículos: el primero estudia la naturaleza del sacrilegio, restringiendo su sentido, en contra de quienes amplían excesivamente su concepto (como, antiguamente, el *Decreto de Graciano);* los otros tres estudian su moralidad. Santo Tomás trata de explicar la naturaleza del sacrilegio, sus especies y la normativa disciplinar de la Iglesia medieval. El criterio que domina toda la cuestión es el respeto debido a Dios y a las realidades vinculadas al culto litúrgico, y, por lo mismo, sagradas, como una consecuencia de la santidad divina.

b. En sentido amplio se califica de sacrilegio, en las respuestas a las dificultades, la violación de las leyes de Dios (cf. a.2 ad 1); la violación de las leyes de los gobernantes (cf. a.1 ad 1), y el hecho de permitir que infieles gobiernen a cristianos (cf. a.l ad 2; II-II q.10 a.10). Fisto hay que interpretarlo en el contexto de la Cristiandad medieval.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que, según dice el Filósofo en I *Ethic.* [4], el bien común de la nación es algo divino. Por eso en la antigüedad llamaban a los rectores de la república *divinos,* cual si fueran los ministros de la divina Providencia, según el texto aquel de Sab 6,3: *A pesar de ser los ministros de su reino, no juzgasteis con rectitud.* Y así, dando a la palabra un sentido más amplio, sacrilegio se llama, por analogía, a lo que es signo de irreverencia hacia el príncipe, por ejemplo, el poner en tela de juicio, por lo que a sus decisiones se refiere, si conviene o no conviene obedecerlas.

2. *A la segunda hay que decir.* Que el pueblo cristiano es un pueblo santificado por la fe y los sacramentos de Cristo, según aquellas palabras de 1 Cor 6,11: *Pero vosotros habéis sido lavados, habéis sido santificados.* Por el mismo motivo, en 1 Pe 2,9 se nos dice: *Vosotros sois linaje elegido, sacerdocio regio, nación santa, pueblo rescatado.* Según esto, cuanto supone una ofensa al pueblo cristiano, por ejemplo, el poner al frente de él a infieles, constituye falta de respeto hacia una cosa sagrada. Con razón, pues, se lo llama sacrilegio.

3. *A la tercera hay que decir.* Que se toma aquí la palabra *violación* en sentido amplio, por cualquier clase de irreverencia o deshonor. Y así como, conforme leemos en I *Ethic.* [5], *el honor está en la persona que honra, no en la que es honrada,* de igual modo también la irreverencia se encuentra en quien falta al respeto, aunque no haga daño alguno a la persona que ultraja. Por consiguiente, el sacrilego, en lo que está de su parte, viola una cosa sagrada, aunque la cosa en realidad no sea violada.

ARTICULO 2

¿Constituye el sacrilegio un pecado especial?

Objeciones por las que parece que el sacrilegio no es un pecado especial.

1. Porque leemos en el *Decreto* [6]: *Cometen sacrilegio los que pecan contra la santidad de la ley divina por ignorancia o la violan y faltan contra ella por negligencia.* Ahora bien: esto es lo propio de todo pecado; *pues pecado es,* como dice San Agustín (XXII *Contra Faustum)* [7], *toda palabra, obra o deseo contrarios a la ley de Dios.* Luego el sacrilegio es un pecado general.

2. Más aún: ningún pecado especial va incluido como elemento en géneros diversos de pecados. Pero el sacrilegio va incluido en diversos géneros de pecados, por ejemplo, en el de homicidio, si alguien mata a un sacerdote; en el de lujuria, si se viola a una virgen consagrada o a una mujer cualquiera en lugar sagrado; en el de hurto, si alguien roba una cosa consagrada. Luego el sacrilegio no es un pecado especial.

3. Todavía más: todo pecado especial se encuentra a veces aislado del resto de los pecados, como, a propósito de la injusticia especial, dice el Filósofo en el V *Ethic.* [8]. Pero el sacrilegio, según parece, nunca se halla aislado de los otros, sino que va siempre adjunto, unas veces al hurto, otras al homicidio, como antes dijimos (a.2). Luego no es un pecado especial.

En cambio está el que se opone a una virtud especial, es decir, a la religión, cuyo objeto es reverenciar a Dios y a las cosas santas. Por consiguiente, el sacrilegio es un pecado especial.

Solución. *Hay que decir:* Que donde hay una razón especial de deformidad, allí necesariamente hay un pecado especial, pues las cosas se especifican atendiendo a su razón formal, no a su materia o sujeto. Ahora bien: en el sacrilegio hallamos una razón especial de deformidad, porque con él se viola una cosa sagrada al no tratarla con el debido respeto. Por consiguiente, es un pecado especial, y se opone a la religión, pues, como dice el Damasceno (libro IV) [9], *la púrpura convertida en ornamento regio es honrada y glorificada, de tal suerte que, si alguien se atreve a perforarla, tiene pena de muerte, como si hubiera atentado contra el rey.* Así también, si uno viola una cosa sagrada, va en contra por eso mismo de la reverencia a Dios debida y peca, por consiguiente, con pecado de irreligiosidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que se dice que cometen sacrilegio contra la santidad de la ley de Dios quienes la impugnan, como los herejes y blasfemos. Estos, por no creer en Dios,

4. C.2 n.8 (BK 1094b10): S. TH., lect.2. 5. ARISTÓTELES, c.5 n.4 (Bk 1095b24): S. TH., lect.5. 6. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 17 q.4 append. ad can.19 *Si quis suadente:* RF 1,822. 7. C.27: ML 42,418. 8. C.2 n.2 (BK 1130a19): S. TH., lect.3. 9. *De fide orth.* c.3: ML 94,1105.

incurren en pecado de infidelidad; pero incurren además en sacrilegio por adulterar las palabras de la ley divina.

2. *A la segunda hay que decir:* Que nada impide el que una razón especial de pecado se encuentre en más de un género de pecados, siempre que se ordenen todos ellos al fin de uno, caso que se da igualmente en las diversas virtudes imperadas por una sola virtud. Según esto, sea cual fuere el género del pecado cometido contra la reverencia debida a las cosas sagradas, se comete formalmente pecado de sacrilegio, aunque se trate materialmente de géneros diversos de pecados.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el sacrilegio se encuentra aislado a veces de otros pecados, por no tener otra deformidad en tales casos que la de violar una cosa sagrada, por ejemplo, cuando un juez saca por la fuerza de un lugar sagrado a un reo a quien podría apresar licitamente en cualquier otro sitio.

ARTICULO 3

¿Se distinguen las especies de sacrilegio por razón de las cosas sagradas?

Objeciones por las que parece que las especies de sacrilegio no se distinguen por razón de las cosas sagradas.

1. Porque las diferencias materiales no diversifican una especie de otra mientras sea una misma la razón formal. Pero en la violación de cualquier cosa sagrada parece que la razón formal del pecado es siempre la misma y que hay únicamente diversidad material. Luego esto no justifica el que haya diversas especies de sacrilegio.

2. Más aún: parece imposible el que varias cosas sean de una misma especie aunque difieran específicamente entre sí. Pero el homicidio, el hurto y la unión sexual ilícita son diversas especies de pecados. Luego no es posible que constituyan una misma especie de sacrilegio. Por consiguiente, parece que la división del sacrilegio en especies se funda en la distinción específica de otros pecados y no en la diversidad de las cosas sagradas.

3. Todavía más: también a las personas consagradas se las considera como cosas sagradas. Por consiguiente, si constituyera una especie de sacrilegio la violación de una persona sagrada, seguiríase de ello que todo pecado que ella cometiese sería un sacrilegio, porque todo pecado viola la persona de quien lo comete. Por tanto, la distinción en especies del sacrilegio no depende de la diversidad de las cosas sagradas.

En cambio está el que los actos y los hábitos se especifican por sus objetos. Pero, conforme a lo dicho (a.1), el objeto del sacrilegio son las cosas sagradas. Luego las especies de sacrilegio se distinguen unas de otras por la diversidad de las cosas sagradas.

Solución. *Hay que decir:* Que, conforme a lo explicado (a.1), el pecado de sacrilegio consiste en tratar irreverentemente las cosas sagradas. Y que a éstas se les debe reverencia por razón de su santidad. Según esto, por ser diversa la razón formal de santidad de las cosas sagradas tratadas de manera irreverente por el sacrilego, es necesario distinguir en éste diversas especies; y el sacrilegio es tanto más grave cuanto mayor es la santidad de las cosas sagradas contra las cuales se peca.

Ahora bien: la santidad se atribuye a las personas consagradas, es decir, dedicadas al culto divino, y también a los lugares y cosas sagradas. Pero la santidad del lugar se subordina a la santidad del hombre que ofrece en lugar sagrado culto a Dios. A este propósito leemos en 2 Mac 5,19: *El Señor no eligió la gente por el lugar, sino el lugar por la gente.* Luego se peca más gravemente cometiendo sacrilegio contra una persona consagrada que contra un lugar sagrado. En ambas especies de sacrilegio se dan, no obstante, diversos grados, según las diferencias existentes entre persona y persona y entre los distintos lugares sagrados.

Asimismo, en la tercera especie —la que se comete contra las cosas sagradas— hay diversos grados debido a la diversidad de las cosas sagradas. Entre ellas ocupan el lugar supremo los sacramentos que santifican al hombre, el principal entre los cuales es el de la eucaristía, que contiene al mismo Cristo. Por eso el sacrilegio que se comete contra este sacramento es el más grave de todos[c]. Ocupan el segundo lugar, después de los sacramentos, los vasos sagrados des-

c. El sacrilegio cometido contra una persona sagrada es más grave que el sacrilegio cometido contra un lugar sagrado. Pero el sacrilegio cuya deformidad es más grave es el cometido contra la divinidad de Jesucristo, o contra su Santísima Humanidad, o contra la Eucaristía, especialmente en contra de la Hostia Santa (cf. III q.80 a.4-5).

tinados a la recepción de aquéllos y, asimismo, las imágenes sagradas y las reliquias en las que se venera o se deshonra en cierto modo a la propia persona de los santos. Vienen, a continuación, los objetos destinados al ornato de la iglesia y sus ministros. Finalmente, los bienes muebles o inmuebles destinados al sustento de los ministros. Todo aquel que peca contra cualquiera de las cosas mencionadas incurre en pecado de sacrilegio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que no es la misma la razón formal de santidad en todas estas cosas de que acabamos de hablar (sol.). Y, por consiguiente, la diferencia entre las cosas sagradas no es sólo material, sino también formal.

2. *A la segunda hay que decir:* Que nada impide que las cosas pertenezcan, desde un punto de vista, a una sola especie, y desde otro, a varias. Sócrates y Platón, por ejemplo, convienen en la especie de animal y difieren en la de color, si uno es blanco y el otro negro. De manera semejante, es posible también que dos pecados cualesquiera sean de especie diferente a juzgar por la materialidad de uno y otro, y pertenezcan, a pesar de todo, a una misma especie, por ser una misma en ambos la razón formal de sacrilegio. Tal sería el caso del que violase a una religiosa golpeándola o acostándose con ella.

3. *A la tercera hay que responder:* Que todo pecado que comete una persona consagrada es materialmente y, por así decirlo, accidentalmente un sacrilegio. De ahí el que llegue a decir San Jerónimo [10] que *las fruslerías en labios de un sacerdote son sacrilegio o blasfemia.* Pero formal y propiamente tan sólo aquel pecado de una persona consagrada es sacrilegio que va directamente en contra de su santidad, por ejemplo, el de fornicación en una virgen consagrada a Dios. Y lo mismo ocurre en otros casos [d].

ARTICULO 4

¿Debe ser castigado el sacrilegio con multas?

Objeciones por las que parece que el castigo del sacrilego no debe consistir en una multa.

1. Porque no suelen imponerse penas pecuniarias por culpas criminales. Pero el sacrilegio es culpa criminal, por lo que se le castiga con pena de muerte según las leyes civiles [11]. Luego el sacrilegio no debe ser castigado con multas.

2. Más aún: a un mismo pecado no se le debe imponer doble castigo, según aquellas palabras de Nah 1,9: *No habrá lugar a un segundo escarmiento.* Ahora bien: el castigo justo del sacrilegio es la excomunión: excomunión mayor si se hace violencia a una persona consagrada o se incendia o destruye una iglesia; excomunión menor en los demás sacrilegios. Luego no debe ser castigado el sacrilegio con penas pecuniarias.

3. Todavía más: dice el Apóstol en 1 Tes 2,5: *No hemos dado jamás ocasión a la avaricia.* Pero parece que exigir penas pecuniarias por la violación de las cosas sagradas es dar ocasión al pecado de avaricia. Luego no parece que convenga castigar el sacrilegio con esta clase de penas.

En cambio está lo que leemos en el *Decreto* XXII q.4 [12]: *Si alguien, contumaz o soberbio, obliga a salir a la fuerza del atrio de la iglesia a un esclavo fugitivo, debe pagar novecientos sueldos;* y allí mismo [13], a continuación: *Quien sea declarado reo de sacrilegio debe pagar treinta libras de plata de ley.*

Solución. *Hay que decir:* Que en la imposición de penas deben tenerse en cuenta estas dos cosas. Ante todo, la igualdad, para que la pena sea justa, de suerte que, como leemos en Sab 11,7: *Sea uno castigado en aquello por lo que peca.* Según esto, el castigo

10. S. BERNARDO, *De consider.* l.2 c.13; ML 182,756. 11. *Dig.* 1.48 tit.13 leg.7 *Sacrilegi poenam debebit proconsul:* KR 1,858b; leg.11 *Sacrilegi capite puniuntur.* KR 1,858b; *Codex* l.1 tit.3 leg.10 *Si quis in hoc genus:* KR 2,19b. 12. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 17 q.4 can.20 *Si quis contumax:* RF 1,819. 13. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 17 q.4 can.21 *Quisquis inventus:* RF 1,820.

d. Todos los pecados cometidos por una persona consagrada son materialmente sacrilegios. Pero, formalmente, constituyen tan sólo sacrilegio los pecados de las personas consagradas que conculcan el honor de Dios en sus obligaciones fundamentales; por ejemplo, la fornicación. Se afirma aquí que el pecado de lujuria cometido por una persona consagrada es una especie de sacrilegio, mientras que en la q.154 a.10 se dirá que el sacrilegio carnal es una especie de lujuria. Esta distinta deformidad formal en el mismo pecado se debe a la diversa motivación especificativa: la primera se toma de la materia; la segunda, del fin (cf. I-II q.18 a.6).

conveniente del sacrilego, que falta al respeto a las cosas sagradas, es la excomunión [14] que le prohibe usar de ellas. En segundo lugar, habrá que fijarse en la utilidad, pues las penas se aplican como medicinas para que los hombres por temor al castigo dejen de pecar. Pero resulta que el sacrilego, que no respeta las cosas sagradas, no se aparta, al parecer, lo suficiente del pecado porque se le prohiban éstas, que le tienen sin cuidado. Es por lo que se le castiga con la pena capital según las leyes humanas. La Iglesia, en cambio, que no castiga con la muerte corporal, dispone en este caso que se impongan multas, para que, por verse libres de estas penas temporales, los hombres se abstengan de cometer sacrilegios [e].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la Iglesia no castiga con la muerte corporal, sino que, en su lugar, penaliza con la excomunión.

2. *A la segunda hay que decir:* Es necesario aplicar dos castigos cuando uno solo no basta para disuadir a una persona de pecar. Por este motivo fue preciso añadir a la pena de excomunión alguna otra de carácter temporal para refrenamiento de aquellos que desprecian los remedios espirituales.

3. *A la tercera hay que decir:* Que si el dinero se exigiese sin causa razonable, parecería que con ello se daba ocasión a la avaricia. Pero cuando lo que se pretende, al exigirlo, es la enmienda de los hombres, hay una evidente utilidad. Por consiguiente, no se da con esto ocasión a la avaricia.

14. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 17 q.4 append. ad can.20 *Si quis contumax:* RF 1,819.

---

e. Hoy día, cuando las penas aplicadas a los sacrilegos ya no son temporales, es necesario crear una mentalidad en los cristianos para urgir la lucha en contra de toda clase de sacrilegio. En este lugar, Santo Tomás afirma que la Iglesia excluye la pena de muerte. Esta afirmación nos obliga a estudiar, por ejemplo, el fenómeno histórico de la Inquisición en su propio contexto político-religioso (cf. II-II q.11 a.3).

CUESTIÓN 100

La simonía[a]

Trataremos ahora de la simonía (cf. q.99, introd.), acerca de la cual formulamos seis preguntas:

1. ¿Qué es la simonía?—2. ¿Es lícito recibir dinero por los sacramentos?—3. ¿Es lícito recibirlo por los actos espirituales?—4. ¿Es lícita la venta de cosas estrechamente vinculadas con lo espiritual?—5. ¿Solamente la compraventa de objetos o también el tributo verbal y los servicios prestados hacen a uno simoníaco?—6. ¿Qué castigo merece el simoníaco?

ARTICULO 1

¿Es la simonía la voluntad deliberada de comprary vender alguna cosa espiritual o aneja a ella?

In Sent. 4 d.25 q.3 a.1 q.ª1

Objeciones por las que parece que la simonía no es la voluntad deliberada de comprar o vender algo espiritual o anejo a lo espiritual [1].

1. La simonía es cierta clase de herejía, pues dice el *Decreto* I q.1 [2]: *La nefanda herejía de Macedonio y de los que con él impugnan lo que la fe dice sobre el Espíritu Santo es más tolerable que la de los simoníacos, pues aquéllos, fantaseando, sostienen que el Espíritu Santo es una criatura, siervo de Dios Padre y del Hijo; pero los simoníacos van más lejos: hacen del Espíritu Santo un siervo suyo. Porque todo señor vende, si quiere, lo que tiene, ya se trate, según los casos, de un siervo o de alguna de las cosas que le pertenecen.* Pero la infidelidad, lo mismo que la fe, no reside en la voluntad, sino, más bien, en el entendimiento, como consta por lo que ya dijimos (q.10 a.2). Luego la simonía no debe definirse diciendo que es voluntad.

2. Más aún: pecar con premeditación es pecar por malicia, o sea, pecar contra el Espíritu Santo. Luego si la simonía es la voluntad deliberada de pecar, sigúese que ha de ser siempre un pecado contra el Espíritu Santo.

3. Por otra parte, no hay cosa más espiritual que el reino de los cielos. Pero es lícito comprar el reino de los cielos, pues dice San Gregorio en una de sus *Homilías* [3]: *El reino de los cielos vale tanto cuanto tienes.* Luego no es simonía querer comprar una cosa espiritual.

4. Además, la palabra *simonía* proviene de Simón Mago, de quien leemos en Hech 8,18-19 que *ofreció dinero a los apóstoles* para comprar un poder espiritual, a saber: que a cualquiera a quien impusiera él las manos recibiera el Espíritu Santo. No leemos, sin embargo, que hubiera querido vender algo. Luego la simonía no es la voluntad de vender cosas espirituales.

5. Y también: hay muchas conmutaciones voluntarias además de la compraventa, como la permuta y la transacción. Luego parece insuficiente la definición de simonía.

6. Más aún: todo lo anejo a lo espiritual es espiritual. Por consiguiente, sobran aquellas palabras: *o anejo a lo espiritual.*

1. Todavía más: el papa, según algunos [4], no puede cometer pecado de simonía. Puede, sin embargo, comprar o vender

1. Cf. GUILLERMO ALTISIOD., *Summa Aurea* p.3 tr.21 c.1 q.1; S. BUENAVENTURA, *In Sent.* 4 d.25 a.1 q.3: QR 4,646; S. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 4 d.25 a.2: BO 30,88; GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 1 q.1 can.11 *Qui student:* RF 1,360. 2. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 1 q.1 can.21 *Eos qui per pecunias:* RF 1,365. 3. *In Evang.* l.1 hom.5: ML 96,1093.

a. Toda esta cuestión, la última del Tratado de la Religión, está iluminada por la noción de lo espiritual, cuyo supremo analogado es la gracia, gratuita por principio. En ella se estudia la naturaleza moral de la simonía, a partir de la definición aceptada en la escuela (a.1), su materia (a.2-4), sus modos (a.5) y sus penas (a.6). La amplitud de la cuestión responde al contexto medieval; ahora bien: su doctrina sigue siendo actual, advirtiendo que la simonía ha sido siempre un peligro en la vida de la Iglesia, cuya práctica ha oscurecido, a veces, su historia. En consecuencia, el honor de Dios y la credibilidad de la Iglesia exigen una lucha permanente en contra de toda compraventa de lo espiritual.

cosas espirituales. Luego la simonía no es la voluntad de comprar o vender algo espiritual o anejo a lo espiritual.

En cambio está lo que dice San Gregorio en el *Registro*[5]: *Ninguno de los fieles ignora que comprar o vender el altar, los diezmos o el Espíritu Santo es herejía simoníaca.*

Solución. *Hay que decir:* Que, como antes explicamos (1-2 q.18 a.2), es malo por su género todo acto que recae sobre materia indebida. Ahora bien: las cosas espirituales son materia indebida de compraventa por tres razones. La primera, porque no hay precio terreno equiparable al suyo, tal como acerca de la sabiduría se dice en Prov 3,15: *Más preciosa es que todas las riquezas y entre los bienes deseables nada hay que se le pueda comparar.* Tal es la razón por la que San Pedro, condenando sin contemplaciones la perversidad de Simón, dijo (Hech 8,20): *Perezca tu dinero contigo, pues has pensado en adquirir con él el don de Dios.* La segunda, porque sólo el dueño puede vender debidamente las cosas, como consta por el texto antes citado[6]. Ahora bien: el prelado eclesiástico es administrador, no dueño, de los bienes espirituales, según lo que se nos dice en 1 Cor 4,1: *Es preciso que los hombres vean en vosotros ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios.* La tercera, porque la venta es todo lo contrario de lo que reclaman por su origen las cosas espirituales, que provienen de la voluntad gratuita de Dios. Por eso dice el Señor (Mt 10,8): *Gratis lo habéis recibido, dadlo gratis.*

Por consiguiente, vendiendo o comprando las cosas espirituales manifiesta quien lo hace su irreverencia hacia Dios y hacia las cosas divinas, incurriendo por ello en pecado de irreligiosidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que así como la religión consiste en una cierta protestación de fe, lo que no impide el que algunos hagan esto sin fe interior en algún caso, así también los vicios opuestos a la religión implican cierta protesta de infidelidad, aunque esto no signifique siempre que uno en su interior sea infiel. Según esto, a la simonía se la llama herejía por lo que tiene de protesta exterior, ya que por el hecho de vender el don del Espíritu Santo se presenta uno de alguna manera como dueño de los dones espirituales, lo cual es herético[b]. Pero hemos de saber que Simón Mago no sólo *quiso comprar con dinero a los apóstoles la gracia del Espíritu Santo,* sino que dijo que el mundo no había sido creado por Dios, sino *por un poder superior,* como escribe San Isidoro en el libro *Ethymol.*[7]. Tal es la razón por la que los simoníacos figuran entre los herejes, como consta por el libro de San Agustín *De haeresibus*[8].

2. *A la segunda hay que decir.* Que, como antes expusimos (q.58 a.4), la justicia, con todas sus partes y, por consiguiente, con todos sus vicios contrarios, reside en la voluntad como en su propio sujeto. Por eso conviene definir la simonía por orden a la voluntad (arg.1). (La palabra *deliberada* se añade para designar la elección, acto principal en la génesis de la virtud y del vicio.) Sin embargo, no todo el que peca con elección comete un pecado contra el Espíritu Santo, sino sólo el que elige el pecado por desprecio hacia las cosas que suelen retraer a los hombres de pecar, tal como antes se dijo (q.14 a.1).

3. *A la tercera hay que decir:* Se dice que alguien compra el reino de los cielos cuando da por amor de Dios lo que posee, tomando el verbo comprar en sentido amplio, o sea, en vez de merecer. Pero el concepto de mérito no recoge perfectamente el contenido esencial de la palabra comprar, no sólo porque *no son comparables los padecimientos de la vida presente* ni unos cuantos dones y obras nuestros *con la gloria venidera que se manifestará en nosotros,* como leemos en Rom 8,18, sino también porque el mérito no consiste principalmente en los dones, actos o padecimientos exteriores, sino en el afecto interior.

4. Cf. S. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 4 d.25 a.4: BO 30,91. 5. GRACIANO, *Decretum* p.2 c.1 q.1 can.3 *Presbyter si ecclesiam:* RF 1,358; q.3 can.14 *Altare:* RF 1,418. 6. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 1 can.21 *Eos qui per pecunias:* RF 1,365. 7. L.8 c.5: ML 82,298. 8. § 1: ML 42,25.

---

b. Santo Tomás afirma que la simonía es pecado de irreligiosidad, por la irreverencia implicada, y pecado de infidelidad, por la herejía presupuesta, pues quien administra los dones que no son suyos como si lo fueran, es un hereje. La consideración herética de la simonía tuvo en la Edad Media sus consecuencias con motivo de la discusión sobre la validez de las ordenaciones simoníacas. El argumento de la Iglesia como administradora de los dones de Dios, no como dueña, lo utilizó también el Doctor Angélico hablando sobre la dispensa de los votos (cf. II-II q.88 a.12 ad 2).

4. *A la cuarta hay que decir:* Que Simón Mago quiso comprar ese poder espiritual para venderlo después, pues leemos en el *Decreto* I q.3 [9]: *Simón Mago quiso comprar el don del Espíritu Santo para poder ganar mucho dinero con la venta de los prodigios que iba a hacer.* Por consiguiente, los que venden cosas espirituales se asemejan a Simón Mago en su intención; los que quieren comprarlas le imitan en sus obras. Quienes las venden imitan asimismo en sus obras a Giezi, discípulo de Eliseo, acerca del cual leemos en el libro 4 Re 5,20, que recibió dinero del leproso que acababa de curar. De ahí el que a los vendedores de cosas espirituales se les puede llamar no sólo *simoníacos,* sino también *giezitas* [10].

5. *A la quinta hay que decir:* Que se da el nombre de compraventa a todo contrato no gratuito. Por tanto, ni la permuta de prebendas o beneficios eclesiásticos puede hacerse al arbitrio de las partes sin peligro de incurrir en simonía, ni tampoco debe hacerse transacción alguna, según determina el *Derecho* [11]. Puede, sin embargo, el prelado, en virtud de su cargo, hacer esta clase de permutas por razón de utilidad o necesidad.

6. *A la sexta hay que decir.* El alma vive por sí misma, mientras que el cuerpo vive por su unión con el alma. De igual manera también hay ciertas cosas que son espirituales por sí mismas, como los sacramentos y otras semejantes; y otras que se llaman espirituales por estar unidas a ellas [c]. De ahí lo que dice el *Decreto* [12] I q.3 can. *Si quis objecerit:* Las cosas espirituales sin las corporales de nada aprovechan, como tampoco el alma tiene vida corporal sin el cuerpo.

7. *A la séptima hay que decir:* El papa puede incurrir en el vicio de simonía como cualquier otro hombre. Y, en realidad, el pecado que se comete es tanto más grave cuanto más alto es el puesto que ocupa el pecador. También es cierto que aunque sea el papa el despensero mayor de los bienes de la Iglesia, éstos no le pertenecen como si en realidad fuera su dueño y poseedor. Por consiguiente, no dejaría de incurrir en vicio de simonía si recibiese el dinero procedente de rentas de iglesias particulares a cambio de algún bien espiritual. Y, de igual modo, podría cometer pecado de simonía recibiendo de algún laico dinero que nada tuviera que ver con los bienes de la Iglesia.

ARTICULO 2

¿Es lícito dar dinero por los sacramentos?

In Sent. 4 d.25 q.3 a.2 q.ª1

Objeciones por las que parece que no siempre es ilícito dar dinero por los sacramentos.

1. Porque, como se dirá en la *Tercera Parte* (q.63 a.6; q.68 a.6; q.73 a.3), el bautismo es *la puerta de los sacramentos.* Pero hay casos en que es lícito, según parece, dar dinero por el bautismo, por ejemplo, cuando un niño está para morir y el sacerdote se niega a bautizarlo gratis. Luego no siempre es ilícito comprar o vender los sacramentos.

2. Más aún: la eucaristía, que se consagra en la misa, es el mayor de los sacramentos. Pero algunos sacerdotes reciben prebendas o dinero por cantar misas. Luego con mayor razón se podrán comprar o vender los otros sacramentos.

3. Y también: el sacramento de la penitencia es un sacramento necesario, que consiste principalmente en la absolución. Pero algunos exigen dinero por absolver de la excomunión. Luego no siempre es ilícito comprar o vender los sacramentos.

4. Por otra parte, la costumbre hace que no sea pecado lo que sin ella lo sería. Así, dice San Agustín [13] que el tener varias mujeres, *cuando ésta era la costumbre, no era un crimen.* Pero hay costumbre en algunos sitios de dar algo por el crisma, óleo santo y cosas por el estilo en las consagraciones episcopales, en las bendiciones de abades y en las ordenaciones de los clérigos. Luego parece que esto no es ilícito.

9. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 1 q.3 can.8 *Salvator.* RF 1,413. 10. Cf. GRACIANO, *Decretum,* p.2 c.2 q.1 can.10 *Notum sit:* RF 1,443. 11. Cf. *Decret. Gregor. IX,* l.3 tit.19 c.5 *Quaesitum:* RF 2,523; l.1 tit.36 c.7 *Super eo quod quaesivisti:* RF 2,208. 12. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 1 q.3 can.7: RF 1,413. 13. *Cont. Faust.* l.22 c.47: ML 42,428.

c. La simonía puede ser de derecho divino, cuando se trata de realidades espirituales en sí mismas, o de derecho eclesiástico, cuando se trata de realidades materiales unidas a realidades espirituales, pero que pueden existir independientemente en sí mismas (cf. a.4).

5. Además, a veces se les impide maliciosamente a algunos el acceso al episcopado o a cualquier otra dignidad. Ahora bien: a cualquiera le es lícito recuperar lo que injustamente se le ha quitado. Luego parece que en tal caso es lícito pagar dinero por el episcopado o por alguna otra de las dignidades eclesiásticas.

6. Todavía más: el matrimonio es un sacramento. Pero a veces se paga por el matrimonio. Luego es lícito vender los sacramentos por dinero.

En cambio está lo que dice el *Decreto* I q.l [14]: *A quien consagra a otro cualquiera por dinero, exclúyasele del sacerdocio.*

Solución. *Hay que decir:* Que la principal razón por la que los sacramentos de la nueva ley son espirituales es porque causan la gracia espiritual, tesoro de valor inapreciable que, por naturaleza y definición, es incompatible con todo lo que no sea darle gratis. Mas los encargados de administrar los sacramentos son los ministros de la Iglesia, de cuyo sustento debe encargarse el pueblo, según aquellas palabras de 1 Cor 9,13: *¿No sabéis que los que ejercen funciones sagradas en el templo se mantienen con lo del templo, y que los que sirven al altar participan de las ofrendas?* Así, pues, ha de insistirse en que el recibir dinero por la gracia espiritual de los sacramentos es delito grave de simonía, que no hay costumbre que pueda justificar, *porque las costumbres no pueden ir en contra del derecho natural o divino* [15]. Y por dinero se entiende aquí *todo aquello cuyo precio en dinero es valorable,* como dice el Filósofo en el libro IV *Ethic.* [16]. Sin embargo, según la norma establecida por la Iglesia y las costumbres aprobadas, no es simonía ni pecado recibir alguna cosa para el sustento de quienes administran los sacramentos. Pero no se la recibe como precio del beneficio otorgado, sino como estipendio para remediar una necesidad. De ahí que sobre aquellas palabras de 1 Tim 5,17: *Los presbíteros que gobiernan bien, etc.,* dice la *Glossa* [17] de San Agustín: *Reciban del pueblo el sustento necesario, y del Señor la recompensa de su administración* [d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En caso de necesidad, cualquier persona puede bautizar. Y porque hay que evitar el pecado a toda costa, hemos de pensar que viene a ser lo mismo el que un sacerdote se niegue a bautizar si no le pagan y el que no haya a mano quien bautice. Por consiguiente, el que cuida del niño puede en una situación así bautizarlo él o hacer que otro cualquiera lo bautice. Le sería lícito, no obstante, comprar el agua, elemento puramente material, al sacerdote.

Mas, si fuese un adulto en peligro de muerte quien desea el bautismo y el sacerdote no quisiera bautizarlo si no paga, debería, si hay posibilidad de que así sea, ser bautizado por otro. Pero si esto le resultase imposible, en ningún caso deberá pagar por el bautismo y deberá más bien morir sin haberlo recibido: pues el bautismo de deseo suplirá la falta del sacramento [e].

2. *A la segunda hay que decir.* Que el sacerdote no recibe tal dinero como precio de la consagración eucarística o de la misa cantada que deberá celebrar, ya que esto sería simonía, sino como una especie de estipendio para atender a su sustento, conforme a lo dicho (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* No se le exige dinero al penitente a quien se absuelve como precio de la absolución: eso sería simonía, sino como castigo de la culpa precedente por la que fue excomulgado.

4. *A la cuarta hay que decir:* Conforme a lo explicado (sol.), *la costumbre no deroga el*

14. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa.1 q.1 can.9 *Qui per pecunias:* RF 1,360. 15. Cf. *Decret. Gregor. IX,* l.1 tit.4c.11 *Cum tanto:* RF 2,41. 16. C.1 n.2 (BK 1119b26): S. TH., lect.1. 17. *Glossa ordin.:* 4,121F; *Glossa* LOMBARDI: ML 192,354; S. AGUSTÍN, *Serm. ad popul.* serm.46 c.2: ML 38,273.

d. En este sentido se interpreta el estipendio de la misa y los demás aranceles u honorarios del culto litúrgico. Ahora bien: nunca es lícito recibir dinero por la celebración de los sacramentos, no sólo como compraventa, sino tampoco para enriquecerse o para gastos superfluos, pues en estos casos no se tendría en cuenta su propia finalidad, y repercutiría contra el honor de Dios y la reverencia debida a las realidades sagradas. Hay que evitar hasta la misma apariencia de codicia y simonía (cf. ad 4). Con todo, la aceptación de honorarios es lícita cuando se trata de parroquias o diócesis necesitadas o de la obligación de atender a los pobres.

e. Simoníaco es quien recibe dinero y también quien lo da; por eso, en el caso de un adulto enfermo que pide el bautismo al párroco, y éste le exige dinero, no debe aceptar la proposición, y puede permanecer tranquilo si no puede recurrir a otra persona, pues el bautismo de deseo suplirá todo lo que hay que suplir. Santo Tomás sorprende continuamente por su gran libertad científica.

derecho natural o divino, que prohíbe la simonía. Por tanto, si se exige algo, porque es costumbre, como precio por alguna cosa espiritual con intención de comprarla o venderla, se incurre evidentemente en simonía. Y, sobre todo, si se lo exige a quien no quiere pagar. Pero si se lo exige a manera de estipendio reconocido como tal por la costumbre, en este caso no hay simonía: con tal de que no se tenga intención de comprar o de vender, sino que se pretenda únicamente seguir la costumbre. Esto, sobre todo, cuando el que paga entrega voluntariamente el estipendio. En todos estos casos, sin embargo, se ha de poner empeño en evitar toda apariencia de simonía o de codicia, según aquellas palabras del Apóstol (1 Tes, últ, 22): *Absteneos de toda apariencia de mal.*

5. *A la quinta hay que decir.* Que antes de adquirir el derecho al episcopado o a cualquier otra dignidad o prebenda por vía de elección, provisión o colación, seria simoníaco apartar con dinero los obstáculos que ponen los contrarios; porque, de esta forma, con dinero se prepararía uno a sí mismo el camino para obtener una cosa espiritual. Pero, una vez adquirido el derecho, es lícito remover a base de dinero los impedimentos injustos.

6. *A la sexta hay que decir.* Que algunos [18] dicen que es lícito dar dinero por el matrimonio, porque en él no se confiere la gracia. Pero esto, como veremos en la *Tercera Parte* (Suplem. q.42 a.3), no es del todo exacto. Por tanto, hemos de decir, explicando las cosas de otro modo, que el matrimonio no sólo es sacramento de la Iglesia, sino también institución natural. Según esto, dar dinero por el matrimonio, en cuanto que es institución natural es lícito; no lo es, en cambio, en cuanto sacramento. De ahí el que el *Derecho* [19] prohiba exigir algo por la bendición nupcial.

ARTICULO 3

¿Es lícito recibir dinero por los actos puramente espirituales?

In Sent. 4 d.25 q.3 a.2 q.ª2; *Quodl.* 8 q.6 a.1

Objeciones por las que parece que es lícito dar y recibir dinero por actos puramente espirituales.

1. Porque profetizar es un acto sobrenatural. Pero por profetizar se pagaba antiguamente, como consta por lo que se nos dice en 1 Re 9,7-8 y en 3 Re 14,3. Luego parece que es lícito dar y recibir dinero por actos espirituales.

2. Más aún: la oración, la predicación y la alabanza divina son actos espirituales como los que más. Pero a los santos varones se les da dinero para impetrar de ellos el sufragio de sus oraciones, conforme a las palabras del Señor (Lc 16,9): *Haceos amigos con las riquezas injustas.* Asimismo, según el Apóstol (1 Cor 9,11), se debe pagar con bienes temporales a los predicadores, que siembran bienes espirituales. También se da algo a los que celebran las divinas alabanzas en el oficio divino y a los que hacen procesiones, hasta asignarles a veces rentas anuales. Luego es lícito recibir algo por los actos espirituales.

3. Por otra parte, la ciencia no es menos espiritual que el poder. Pero se permite recibir dinero por el uso de la ciencia. Así, por ejemplo, es lícito que el abogado cobre por una justa defensa, el médico por una consulta y el maestro por su labor docente. Luego parece que, por la misma razón, le será lícito al prelado cobrar algo por ejercer su poder espiritual, por ejemplo, por actos de corrección, administración y otros similares.

4. Todavía más: la vida religiosa es un estado de perfección espiritual. Pero en algunos monasterios se exige algo a los que son admitidos. Luego es lícito recibir algo por las cosas espirituales.

En cambio está lo que leemos en el *Decreto* I q.1 [20]: *Ninguno de los remedios que atribuimos a la gracia invisible debe venderse jamás a cambio de beneficios pecuniarios o premios de cualquier clase.* Pero todos estos remedios espirituales nos los proporciona la gracia invisible. Luego no es lícito venderlos a cambio de beneficios o de premios.

Solución. *Hay que decir:* Que así como decimos que los sacramentos son espirituales porque confieren la gracia espiritual, así también afirmamos que lo son algunos otros bienes por proceder de la gracia espi-

18. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 2-2 n.833: QR 3,799; BARTOLOMÉ BIRXIENSE, *Glossa ordin. in Decretum*, p.2 causa 1 q.1 can.101 *Quidquid invisibilis:* 1,517; causa 32 q.2 can.13 *Honorantur:* 2,1502a; cf. S. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 4 d.26 a.14: BO 30,122; GUILLERMO ALTISIOD., *Summa Aurea* p.4 *De sacramentos Novae Legis:* 184va; *De sacramentis conservativis gratiae:* 285rb. 19. Cf. *Decret. Gregor. IX,* l.5 tit.3 c.9 *Cum in ecclesia:* RF 2,751. 20. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 1 q.1 can.101 *Quidquid invisibilis:* RF 1,398.

ritual o disponer para ella. Y a pesar de su espiritualidad, estos bienes son dispensados por ministerio de hombres, a quienes el pueblo que los recibe tiene obligación de sustentar, según aquellas palabras de 1 Cor 9,7: *¿Quién milita a suspropias expensas? ¿Quién apacienta un rebaño y no bebe de su leche?* En consecuencia, es simoníaco vender o comprar lo que hay de espiritual en estos actos; pero es lícito dar o recibir algo para el sustento de los que administran tales bienes espirituales, ateniéndose a las disposiciones de la Iglesia y a las costumbres aprobadas; de tal suerte, sin embargo, que no haya intención de compraventa y que no se exija tal contribución a los reacios bajo pena de quedar excluidos de los bienes espirituales que se les deben dispensar, pues en esto habría cierta apariencia de venta. No obstante, una vez otorgados gratuitamente los bienes espirituales, lícitamente pueden exigirse las ofrendas y cualesquiera otras rentas establecidas por la ley y las costumbres, recurriendo, si es preciso, a la autoridad del superior[f].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* Como escribe San Jerónimo, *Super Micheam*[21], a los buenos profetas les ofrecían espontáneamente algunas cosas para contribuir a su sustento; mas no como si con ellas se pagase el ejercicio de la profecía. En cambio, los falsos profetas convertían astutamente el profetismo en verdadero negocio.

2. *A la segunda hay que decir:* Que los que dan limosna a los pobres para obtener los sufragios de sus oraciones no lo hacen de suerte que con ello, por así decirlo, lo que intenten es comprar sus oraciones, sino que con su gratuita beneficencia los animan a rezar por ellos gratis y caritativamente. Hay obligación también de dar a los predicadores bienes temporales para su sustento, pero no con la intención de comprarles la predicación. De ahí que, sobre aquellas palabras de 1 Tim 5,17: *Los presbíteros que gobiernan bien, etc.,* dice la *Glosa*[22]*: La propia necesidad lleva a aceptar lo indispensable para la vida, la caridad debe darlo; sin embargo, no se pone en venta el Evangelio, aunque se predique contando con esto. En efecto, si al obrar así lo venden, venden algo valioso por un precio vil.* También, de manera semejante, se dan ciertos bienes temporales a los que alaban a Dios en la celebración del oficio divino, sea por los vivos o por los difuntos, no como si lo que les dan fuese su precio, sino a modo de estipendio para su sustento. Y a este tenor se reciben algunas limosnas por las procesiones que hay que hacer en algunos funerales.

Ahora bien: si estas cosas se hiciesen mediante contrato o, lo que es más, con la intención de comprar o vender, se incurriría en simonía. Según esto, sería ilícita la resolución tomada si se estableciera en una iglesia no hacer procesiones en los funerales a no ser que se pagase por ello cierta cantidad, ya que con tal disposición se impediría el cumplimiento gratuito para con algunos de un deber de piedad. Esta resolución sería más lícita si en ella se estableciese que a todos los que diesen cierta limosna se les tributarían tales honores, porque con ello no quedaría cerrado el paso para hacer otro tanto con otros. Por otra parte, la primera de estas disposiciones tiene las apariencias de exacción; la segunda, en cambio, de recompensa gratuita.

3. *A la tercera hay que decir* Que aquel a quien se confía un poder espiritual tiene, por oficio, la obligación de ejercerlo en la administración de bienes espirituales; y tiene asimismo fijados para su sustento ciertos estipendios provenientes de las rentas de la Iglesia. Por tanto, si recibiese algo por el ejercicio del poder espiritual, no daría a entender con ello que contrata sus trabajos, obligatorios para él en justicia por razón de su cargo, sino más bien que trafica con la administración misma de la gracia espiritual. Según esto, no es lícito recibir nada por ningún acto de administración, ni por delegar uno en otro sus funciones, ni tampoco por corregir o dejar de corregir a los subditos. Les está permitido, sin

21. L.1 super 3,9: ML 25,1240. 22. *Ordin.* 4,121F; *Glossa* LOMBARDI: ML 192,354; S. AGUSTÍN, *Serm. ad popul.* serm.46 c.2: ML 38,273.

---

f. En este artículo se pregunta el Santo por la simonía, no de las realidades santas, anteriormente tratadas, sino por la simonía de las acciones espirituales de los ministros del culto, como son los juicios eclesiásticos, la predicación, el rezo de las horas canónicas, la catequesis de la *Sagrada Escritura* (cf. *Quodl. VII,* a.2 [18]), los sufragios, los funerales, las procesiones, etc. (cf. ad 2). Estas acciones hay que realizarlas gratuitamente. Pero, con ocasión de ellas, se puede pedir alguna recompensa pecuniaria, no como obligación de justicia conmutativa, sino como deber religioso.

embargo, aceptar retribuciones cuando visitan a sus subditos, no como precio de la corrección, sino a modo de estipendio. En cambio, el que posee ciencia y no la aprendió con el compromiso serio de ponerla al servicio de los demás, puede lícitamente cobrar por su enseñanza o consejos, no como quien vende la verdad o la ciencia, sino como quien recibe un sueldo por el servicio prestado. Pero si por oficio está obligado a enseñar y cobra, no habrá duda alguna de que trafica con la verdad, y peca gravemente al hacerlo. Tal es el caso de los que en ciertas iglesias están encargados de enseñar a los clérigos de las mismas y a otros pobres, y por ello reciben de la iglesia un beneficio. No les es lícito recibir gratificaciones de ellos ni por su enseñanza ni por celebrar u omitir algunos días de fiesta.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que no es lícito exigir o recibir cosa alguna por la entrada en el monasterio. Mas, aunque el ingreso debe ser siempre gratuito, está permitido aceptar algo para el sustento del que entra, cuando el monasterio es pobre y carece, por serlo, de recursos para alimentar a tantos. Asimismo es lícito admitir más fácilmente a quienes dan muestras de especial devoción al monasterio por las cuantiosas limosnas con que le ayudan; como también es lícito lo contrario, es decir, provocar la devoción de alguien hacia el monasterio por medio de beneficios temporales para que se decida a dar el paso entrando en él; aunque nunca lo será el dar o recibir con fuerza de contrato alguna cosa para lograr el ingreso de alguien en el monasterio, como puede verse en el *Decreto* I q.2 can. *Quam pio*[23].

ARTICULO 4

¿Es lícito recibir dinero por lo temporal anejo a lo espiritual?

In Sent. 4 d.25 q.3 a.2 q.ª3

Objeciones por las que parece que es lícito recibir dinero por lo temporal anejo a lo espiritual.

1. Porque todo lo temporal, según parece, está estrechamente vinculado con lo espiritual, pues se deben buscar las cosas temporales para la obtención de las espirituales. Luego, si no es lícito vender lo anejo a las cosas espirituales, ninguna cosa temporal se podrá vender lícitamente, lo que es manifiestamente falso.

2. Más aún: nada parece estar más estrechamente unido con lo espiritual que los vasos sagrados. Pero, según dice San Ambrosio[24], es lícito venderlos para rescate de los cautivos. Luego es lícito vender lo anejo a las cosas espirituales.

3. Todavía más: parece que están ligados con lo espiritual el derecho de sepultura, el de patronato, el de primogenitura, según los antiguos, pues los primogénitos, antes de la ley, desempeñaban el oficio de sacerdotes, y, finalmente, el derecho a recibir los diezmos. Pero Abrahán compró a Efrón dos grutas sepulcrales, como se nos cuenta (Gén 23,8); y Jacob compró a Esaú el derecho de primogenitura (Gén 25,31). También el derecho de patronato se traspasa y se da en feudo junto con la tierra vendida. Los diezmos se conceden asimismo a ciertos militares, y pueden ser rescatados. Y los prelados retienen a veces para sí, durante algún tiempo, los frutos de las prebendas que confieren, pese a que ellas van anejas a lo espiritual. Luego es lícito comprar y vender cosas que van vinculadas con lo espiritual.

En cambio están las siguientes palabras del papa Pascual recogidas en el *Decreto* I q.3 can. *Si quis obiecerit*[25]: *Todo el que vende una cosa inseparable de otra vende en realidad las dos.* Por consiguiente, que nadie compre iglesias o prebendas o cualquier otro bien eclesiástico.

Solución. *Hay que decir.* Que una cosa puede ir aneja a otra de carácter espiritual de dos maneras. La primera, como dependiendo de ella. Así, decimos, por ejemplo, que la posesión de beneficios eclesiásticos va inseparablemente vinculada a lo espiritual, porque no compete a otros que a quienes tienen un oficio clerical. De ahí el que tales realidades no puedan aislarse en modo alguno de lo espiritual. Por consiguiente, es del todo ilícito vender esta clase de cosas, porque, al venderlas, nos damos cuenta de que se hacen objeto de venta, junto con ellas, las espirituales.

Algunas cosas, en cambio, van anejas a las espirituales en cuanto que a ellas se ordenan. Así, el derecho de patronato, que se ordena a presentar determinados clérigos

23. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 1 q.2 can.2 *Quam pio:* RF 1,408. 24. *De off. ministr.* l.1 c.28: ML 16,148. 25. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 1 q.3 can.7 *Si quis obiecerit:* RF 1,413.

para los beneficios eclesiásticos; y los vasos sagrados, ordenados a la administración de los sacramentos. Tales cosas, pues, no presuponen las espirituales, antes bien las preceden en el tiempo. Por consiguiente, pueden de algún modo venderse, mas no en cuanto van anejas a las espirituales [g].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que todo lo temporal es anejo a lo espiritual considerado como fin. Por eso es lícito vender lo temporal en cuanto tal, mas no el orden de lo temporal a lo espiritual.

2. *A la segunda hay que decir:* Que también los vasos sagrados van anejos a lo espiritual como fin. Es por lo que no puede venderse su consagración; aunque es lícito vender la materia de que están hechos para subvenir a las necesidades de la Iglesia y de los pobres; con tal que, después de haber hecho oración y antes de la venta, sean destruidos, ya que, una vez rotos, se da por supuesto que no son vasos sagrados, sino puro metal. De ahí el que, si de la misma materia se fabricasen de nuevo otros vasos semejantes, necesitarían ser consagrados de nuevo.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la doble gruta que Abrahán compró para sepultura no consta que fuese tierra consagrada para sepultar. Por tanto, no había inconveniente en comprarla para convertirla en lugar de enterramiento, construyendo allí un sepulcro. De igual modo, hoy día es lícito comprar un campo cualquiera para edificar en él un cementerio o una iglesia. No obstante, como también entre los paganos se daba un sentido religioso a los lugares destinados para sepulturas, si Efrón intentó cobrar un precio por el derecho a sepultura, pecó al venderlo. Abrahán, sin embargo, no pecó al hacer la compra, pues no intentaba otra cosa que adquirir una tierra normal y corriente. También ahora es lícito, en caso de necesidad, comprar o vender la tierra donde antes había una iglesia, como se dijo ya en la solución anterior (ad 2), al hablar de la materia de los vasos consagrados. Puede alegarse igualmente como excusa en el caso de Abrahán el que se libró así de quedar mal. Pues, aunque Efrón le regalaba el terreno para sepultura, comprendía, a pesar de todo, Abrahán que no podía aceptárselo gratis sin causarle cierto desagrado.

En cuanto al derecho de primogenitura, se le debía a Jacob por elección divina, según aquello de Mal 1,2-3: *Amé a Jacob y aborrecí a Esaú.* Y, por tanto, Esaú pecó al vender su derecho de primogenitura; Jacob, en cambio, no faltó comprándolo, porque se sobrentiende que redimía de este modo su propio vejamen.

El derecho de patronato, de suyo, no puede venderse ni darse en feudo, sino que se traspasa con la villa que se vende o se concede. El derecho espiritual de recibir diezmos no se concede a los laicos: se les conceden únicamente, como queda dicho (q.87 a.3), los bienes temporales a los que se da tal nombre.

Hemos de advertir, en cuanto a la colación de beneficios, que si el obispo, antes de ofrecer a alguien un beneficio, decide por algún motivo sustraer parte de sus frutos y emplearla en obras pías, no actúa ilícitamente. En cambio, si exige del beneficiario una parte de los frutos del beneficio, para el caso es lo mismo que si le exigiera alguna recompensa, e incurre, al hacerlo, en simonía.

ARTICULO 5

¿Es lícito dar bienes espirituales a cambio de retribuciones serviles («munus ab obsequio») o verbales («munus a lingua»)?

In Sent. 3 d.25 q.3 a.3

Objeciones por las que parece que es lícito dar bienes espirituales a cambio de retribuciones serviles o verbales.

1. Porque dice San Gregorio en el *Registro* [26]: *Justo es que quienes, por los servidos prestados, son útiles a la Iglesia obtengan por ello recompensas eclesiásticas.* Pero prestar servicios a la Iglesia no es ni más ni menos que lo que llamamos retribuciones serviles. Luego parece que es lícito dar bienes eclesiásticos a cambio de retribuciones serviles.

26. L.3 indict.11 ep.18 *Ad Theodorum Consiliarium:* ML 77,618; cf. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 12 q.2 can.67 *Ecclesiasticis utilitatibus:* RF 1,708.

g. Una realidad temporal se relaciona con otra espiritual por la finalidad. Luego lo que constituye propiamente la simonía es vender o comprar esta finalidad, que es lo espiritual, no lo material.

2. Más aún: lo mismo que parece haber intención carnal si alguien da a otro un beneficio eclesiástico a cambio de los servicios recibidos, la habrá también si se lo da por razón de parentesco. Pero esto segundo no parece que sea simoníaco, porque aquí no hay compraventa. Luego tampoco lo será lo primero.

3. Por otra parte, parece que se hace gratis lo que se hace únicamente cediendo a los ruegos de otro, y, por tanto, da la impresión de que esto no tiene nada que ver con la simonía, la cual consiste en comprar y vender. Pero entendemos que hay recompensa a cambio del *munus a lingua* (remuneración verbal) siempre que a uno se le confiere un beneficio eclesiástico en atención a algún ruego. Luego esto no es simoníaco.

4. Todavía más: los hipócritas practican obras espirituales para obtener alabanzas humanas, lo que parece no ser otra cosa que buscar la retribución con palabras. A pesar de todo, de los hipócritas no se dice que sean simoníacos. Luego la simonía no se contrae por la intención de ser recompensados con palabras.

En cambio está lo que dice el papa Urbano[27]: *Cualquiera que da o recibe bienes eclesiásticos a cambio de remuneraciones laborales, de palabra o con dinero, buscando su propia utilidad y no el fin para el que fueron instituidos, es simoníaco.*

Solución. *Hay que decir:* Que, como antes indicamos (a.2), con el nombre de dinero se designa *todo cuanto en dinero es valorable.* Y que es evidente que los servicios prestados por los hombres se ordenan a conseguir alguna utilidad, cuyo precio puede tasarse en dinero. Así es como los obreros se contratan por un salario. De ahí que dar una cosa espiritual por un servicio temporal, que se ha prestado o que se va a prestar, equivale a darla por la cantidad de dinero, pagado al contado o que queda pendiente de pago, en que tal servicio puede valorarse. De igual manera, también el que alguien ceda a las súplicas con que otro obtiene de él gratis un favor temporal se ordena a un provecho estimable en dinero. Y, por consiguiente, lo mismo que se incurre en simonía recibiendo dinero o cualquier bien exterior, lo que constituye una remuneración manual *(munus a manu),* se incurre en ella igualmente por las retribuciones verbales o laborales[h].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que si un clérigo presta a un obispo un servicio honesto y ordenado a cosas espirituales, por ejemplo, a la utilidad de la Iglesia o a ayudar a sus ministros, por la misma devoción con que le sirve se hace digno de un beneficio eclesiástico, como lo sería también por cualquier otra obra buena. De ahí el que esto no se tenga por una remuneración servil. Es el caso a que se refiere San Gregorio. En cambio, si el servicio prestado no es honesto o se ordena a la obtención de ventajas temporales, por ejemplo, cuando uno sirvió al obispo por la utilidad que de ello se seguía para los de su familia, para su propio patrimonio y otros fines semejantes, se trata entonces de una remuneración servil y simoníaca.

2. *A la segunda hay que decir:* Que si una persona da gratuitamente algo espiritual a otra por razones de consanguinidad o por cualquier otro afecto terreno, tal colación es, sin duda, ilícita y nada espiritual, pero no simoníaca; porque allí nada se cobra y, por consiguiente, nada tiene que ver lo que se hace con el contrato de compraventa, que es el fundamento de la simonía. En cambio, si alguien confiere un beneficio eclesiástico a otro con el pacto o intención egoísta de beneficiar con esto a sus familiares, incurre, sin duda alguna, en simonía.

3. *A la tercera hay que decir.* Que remuneración verbal llamamos o bien a la alabanza humana, en cuanto representa un favor humano al que cabe señalar un precio, o bien a los ruegos con que se obtiene tal favor humano o se evita aquello que lo impide. Consiguientemente, quien intenta sobre todo el logro de este objetivo comete simonía.

27. URBANO II, ep.17 *Ad Lucium Praepos. S. Iuventii:* MA 20,66a; cf. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 1 c.3 can.8 *Salvator:* RF 1,414.

h. La simonía tiene muchas manifestaciones, que obligan especialmente a los eclesiásticos a vigilar sus intenciones y sus obsequios manuales (dinero), verbales (alabanzas y recomendaciones) y serviles (sometimiento), pues la simonía puede ser mental, convencional, real y confidencial. El Santo condena aquí el nepotismo, aunque no sea simoníaco (cf. ad 2), y las recomendaciones cuando se trata de personas indignas, o cuando se pide un cargo eclesiástico para uno mismo, dándose entonces la simonía verbal (cf. ad 3), debido a la indignidad o a la presunción, que también es indignidad.

Ahora bien: parece que éste es el principal objetivo al que presta atención quien escucha las demandas a favor de una persona indigna. Su proceder, por tanto, es simoníaco. En cambio, si por quienes se ruega son personas dignas, nada en tal obra hay de simonía, porque hay una causa justa para la concesión de un beneficio espiritual a la persona por quien se ruega. Puede, a pesar de ello, haber simonía, en cuanto a la intención, si se atiende no a la dignidad de la persona, sino al favor humano. Asimismo, si alguien pide para sí y obtiene un cargo con cura de almas, por su misma presunción se hace indigno, y sus ruegos, por tanto, son en este caso a favor de una persona indigna. No obstante, si es pobre, puede lícitamente pedir para sí algún beneficio eclesiástico que no lleve consigo cura de almas.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que el hipócrita no da bienes espirituales a cambio de alabanzas: se contenta con presumir ostentosamente de ellos. Con su simulación, lo que hace es sustraer furtivamente, más bien que comprar, las alabanzas humanas. No parece, pues, referirse nada de esto al vicio de simonía.

ARTICULO 6

¿Se castiga como es debido al simoníaco con la privación de aquellos bienes que adquirió por simonía?

Objeciones por las que parece que no se castiga convenientemente al simoníaco con la privación de los bienes que adquirió por simonía.

1. Porque la simonía se comete por el mismo hecho de mediar alguna recompensa en la adquisición de bienes espirituales. Pero hay bienes espirituales que, una vez adquiridos, es imposible perderlos: tal es el caso de todos los caracteres impresos mediante consagración. Luego no se castiga convenientemente al simoníaco con la privación de lo que adquirió por simonía.

2. Más aún: sucede, a veces, que quien ha adquirido por simonía su obispado le manda a un subdito suyo recibir las órdenes de su propia mano; y parece que a tal obispo, mientras sea tolerado por la Iglesia, hay obligación de obedecerle. Pero nadie está obligado a recibir una cosa de quien no tiene poder para darla. Luego el obispo no pierde su potestad episcopal por haberla adquirido simoníacamente.

3. Por otra parte, nadie debe ser castigado por lo hecho sin que él se entere o sin querer, porque el castigo se merece por el pecado, que es un acto voluntario, como consta por lo dicho anteriormente (I-II q.74 a.1.2). Pero acontece algunas veces que uno, sin advertirlo ni quererlo, consigue simoníacamente, por los manejos de otros, algún bien espiritual. Luego no debe consistir el castigo en la privación de lo que se le ha dado.

4. Además, nadie debe reportar ventaja de su pecado. Ahora bien: si el que ha conseguido un beneficio eclesiástico por simonía restituye lo que percibió, hay casos en que esto redundaría en provecho de quienes participaron en su pecado; por ejemplo, cuando el prelado y todo el cabildo consintieron en tal simonía. Luego no siempre se debe restituir lo que se adquiere por medios simoníacos.

5. Asimismo, algunos son recibidos a veces por simonía en un monasterio y hacen allí, al profesar, votos solemnes. Pero nadie debe ser absuelto de la obligación de un voto por haber cometido una culpa. Luego no debe perder su estado monacal quien lo adquirió por simonía.

6. Todavía más: en este mundo no se infligen penas exteriores por un acto interior, del que sólo Dios puede juzgar. Pero la simonía se comete por la simple intención o voluntad, y de ahí el que por la voluntad se la defina, como se dijo (a.1 ad 2). Luego no siempre se debe privar a una persona de lo que adquirió por simonía.

7. Todavía más: mucho más es ser promovido a un rango superior que permanecer en la posesión del que se había obtenido. Pero a veces los simoníacos, por dispensa, son promovidos a un rango superior. Luego no siempre deben ser privados del que habían obtenido.

En cambio está lo que se prescribe en I q.1 can. *Si quis episcopus*[28]: *El que ha sido ordenado, que no reciba ventaja de ningún género de la ordenación o promoción que consiguió negociando; antes bien, sea depuesto de la dignidad o cargo adquiridos con dinero.*

Solución. *Hay que decir:* Que nadie puede retener lícitamente lo que adquirió contra la

28. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 1 q.1 can.8 *Si quis episcopus:* RF 1,359.

voluntad de su dueño. Si un administrador, por ejemplo, diese a otro parte de los bienes que administra contra la voluntad y las órdenes de su señor, no podría retenerlos lícitamente quien los recibió. Ahora bien, el Señor, de quien son administradores y ministros los prelados, ordenó que lo espiritual se diese gratuitamente, según aquellas palabras de Mt 10,8: *Gratis lo habéis recibido, dadlo gratis.* Por consiguiente, quienes a cambio de alguna recompensa consiguen cualquier clase de bienes espirituales, no pueden retenerlos lícitamente. Más aún: a los simoníacos, tanto a los que venden como a los que compran bienes espirituales, también a los intermediarios, se les imponen otras penas, tales como las de infamia y deposición si son clérigos, y la de excomunión si son laicos, como puede verse en I q.l can. *Si quis episcopus*[29][i].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que quien recibe por simonía una orden sagrada, recibe realmente el carácter de tal orden por la virtud eficaz del sacramento; pero no recibe la gracia ni el derecho a ejercer la orden recibida, porque, por así decirlo, robó el carácter sacramental contra la voluntad del Supremo Señor. Por tanto, queda suspenso sin más en virtud del derecho, tanto por lo que a su persona se refiere, de modo y manera que ejercer la orden recibida sería entrometerse donde nadie le ha llamado, como por lo que se refiere a los demás, de tal suerte que nadie debe participar con él en el ejercicio de dicha orden. Y esto tanto si el pecado es público como si es oculto. Tampoco puede reclamar el dinero que entregó en negocio sucio, aunque el otro lo retenga injustamente. Si se trata de quien es simoníaco por haber conferido simoníacamente órdenes sagradas, o por haber recibido de la misma manera un beneficio, o haber sido intermediario en actos de simonía, si el pecado es público, queda por el mismo derecho suspenso en su fuero interno y con relación a los demás; pero si es oculto, queda suspenso por derecho sólo en su fuero interno, no en cuanto a los demás.

2. *A la segunda hay que decir:* Que ni porque lo mande él, ni siquiera por miedo a la excomunión, debe recibir una orden sagrada de manos de un obispo quien sabe que ha sido promovido a tal dignidad por simonía. Y en el supuesto de que sea ordenado, no recibe el derecho a ejercer la orden, ni siquiera cuando al recibirla ignora que se la confiere un simoníaco. Necesita en este caso de dispensa. Aunque hay quienes[30] aseguran que, si no puede demostrar que es simoníaco, debe obedecer recibiendo la orden; pero no debe ejercerla sin dispensa. Tal opinión, sin embargo, carece de fundamento. Porque nadie por obediencia debe cooperar con otro en una acción ilícita. Ahora bien, el declarado suspenso por el mismo derecho en su fuero interno y en lo que respecta a los demás no confiere lícitamente las órdenes. Por tanto, nadie, por ningún motivo, debe cooperar con él recibiendo una orden de sus manos. Pero si no consta que el otro haya pecado, no debe darse por hecho y, en un caso así, deben recibirse con la conciencia tranquila las órdenes de su mano. Por fin, si el obispo es simoníaco por algún otro motivo, y no porque hubiera habido simonía en su promoción, se pueden recibir de él las órdenes sagradas si tal pecado es oculto, porque, en este caso, la suspensión no afecta a los demás, sino sólo a su persona, conforme a lo dicho (ad 1).

3. *A la tercera hay que decir* Que el que a uno se le prive de lo recibido no es solamente castigo, sino que es también, algunas veces, efecto de una adquisición injusta, como en el caso de quien compra una cosa a quien no tiene derecho a venderla. De ahí que si alguien, a sabiendas y por propia iniciativa, recibe simoníacamente una orden o beneficio eclesiástico, a este tal no sólo se le priva de todo lo recibido, y esto de tal modo que carezca del derecho al ejercicio

29. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 1 q.1 can.8 *Si quis episcopus:* RF 1,360; q.3 can.15 *Si quis praebendas:* RF 1,418. 30. JUAN TEUTÓNICO, *Glossa ordin. in Decretum,* p.2 causa 1 q.1 can.108 *Si quis a simoniacis:* 1,520a; cf. S. RAIMUNDO DE PEÑAFORT, *Summa,* l.1 tit.l § 13.

---

i. La Iglesia está sometida siempre al peligro de la simonía merced también a la codicia de quienes aspiran a ocupar los primeros puestos, no en el reino de los cielos, sino en el reino de la Iglesia peregrinante. Por eso, la legislación eclesiástica, actualizada en el IV Concilio de Letrán (1215), fue severa en contra de los simoníacos. Santo Tomás se extiende en la casuística, dada la fuerte presencia de la simonía en el Medievo y el contexto de reforma eclesiástica del siglo XIII.

de tal orden y esté obligado a restituir el beneficio con los frutos que ha percibido, sino que, además, se le castiga declarándolo infame e imponiéndole la obligación de restituir, además de los frutos obtenidos, los que habría conseguido, en su caso, un poseedor diligente. Se debe entender que aquí se trata de los frutos sobrantes después de haber deducido los gastos de producción y exceptuados también los que, por otros conceptos, se emplearon para ayudar a la Iglesia. En cambio, si la promoción de uno se debe a manejos simoníacos ajenos, que él ni conoció ni quiso, carece del ejercicio de la orden recibida y está obligado a devolver el beneficio que recibió y los frutos que aún existen, pero no los ya consumidos, porque los poseyó de buena fe. Cabe, no obstante, la excepción de que un enemigo de la persona promovida haya amañado fraudulentamente su promoción con dinero, o de que el mismo promovido se haya opuesto a la promoción expresamente. En ninguno de estos dos casos tiene obligación de renunciar a nada, a no ser que haya consentido después en el pacto simoníaco pagando la suma estipulada.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que el dinero, las posesiones o los frutos adquiridos por manejos simoníacos deben restituirse a la iglesia perjudicada. Y esto aunque el prelado o algún miembro del cabildo sean culpables, pues el pecado de éstos no debe causar daño a otros. Procédase, sin embargo, de tal forma que, en cuanto sea posible, quienes pecaron no obtengan ventajas de ello. Pero si el prelado y el cabildo entero son culpables, entonces *se* debe, con la autorización del superior, distribuir esos bienes entre los pobres o dárselos a otra iglesia.

5. *A la quinta hay que decir:* Que si alguien ha ingresado por simonía en un monasterio, debe abandonarlo. Y si la simonía se cometió sabiéndolo él, después del Concilio General[31] se le expulsa de su monasterio sin esperanza de rehabilitación y se le somete, para que le sirva de penitencia perpetua, a una regla más rigurosa, o se le confina en algún lugar de la misma orden, si no se encuentra otra más severa. Pero si esto ocurrió antes del Concilio, debe ser relegado a otras casas de la misma orden. Y en el caso de que esto no sea posible, deberá ser recibido con dispensa en el mismo monasterio, para que no ande vagando por el mundo; pero después de haberle cambiado de puesto y de haberle asignado los puestos más bajos.

Mas si fue recibido simoníacamente, sin saber él nada de eso, antes o después del Concilio, una vez hecha la renuncia, puede ser admitido de nuevo, aunque habiendo mudado de puesto, como antes se dijo.

6. *A la sexta hay que decir:* Que, con respecto a Dios, la intención es suficiente para que uno incurra en simonía; pero, en lo que se refiere a las penas eclesiásticas externas, por sólo eso nadie es castigado como simoníaco, de tal suerte que esté obligado a renunciar a nada, aunque sí que debe arrepentirse de su mala voluntad.

7. *A la séptima hay que decir:* Que sólo el papa puede conceder la dispensa que se hace a favor de quien ha recibido a sabiendas y de modo simoníaco un beneficio. En los demás casos puede concederla también un obispo, con tal de que antes el interesado renuncie a lo recibido por medios simoníacos. Entonces conseguirá: o bien una dispensa pequeña para reintegrarse en el estado laical; o una dispensa grande para que, después de cumplir la penitencia impuesta, pueda quedarse en otra iglesia en el ejercicio de su orden; o una dispensa mayor, a fin de que pueda quedarse en la iglesia en que está, aunque en el ejercicio de órdenes menores; o la máxima entre las dispensas, que le capacita para el ejercicio incluso de las órdenes mayores en su misma iglesia, aunque no para obtener la prelacia.

31. *Lateranense IV,* c. *Quoniam simoniaca;* cf. *Decret. Gregor. IX,* l.5 tit.3 c.39: RF 2,765.

TRATADO DE LAS VIRTUDES SOCIALES

Introducción a las cuestiones 101-122

Por NICETO BLÁZQUEZ, O.P.

Las cuestiones de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás objeto de esta breve introducción aparecieron en la edición francesa bilingüe, editada por la *Revue des Jeunes,* en un tomo monográfico titulado *Las virtudes sociales.* Breve y atractivo título que alcanzó gran éxito editorial. Pero la brillantez del título pudiera causar alguna desilusión en el lector actual, sobre todo si no es diestro en el conocimiento del pensamiento tomasiano de la *Suma* y de su metodología.

Es verdad que las virtudes en cuestión son eminentemente *sociales,* pero ninguna de ellas, ni todas juntas, puede ser considerada como la virtud social por excelencia. Este honor corresponde, según Santo Tomás, a la *justicia,* de la que aquéllas no son más que un complemento. Por esta razón, la edición bilingüe italiana optó por este otro título: *Las otras virtudes reductibles a la justicia.* Título nada brillante, pero que responde mejor al contenido real del tratado. La edición bilingüe inglesaren su afán de exactitud y atractivo editorial al mismo tiempo, ha ido más lejos titulando el volumen 41 así: *Virtudes de la justicia en la comunidad*

1. Contexto interno del tratado

La guerra editorial de los títulos se supera comenzando por leer la q.80, sobre las partes potenciales de la justicia, y después la q.61, donde el autor trata de las partes de la justicia en general. Retrospectivamente hay que llegar hasta la q.57, sobre el derecho, a la que sigue el tratado sobre la justicia, que abarca desde la q.58 hasta la 122 inclusive. Desde esta visión completa del gran tratado sobre el derecho y la justicia es como se llega a comprender el verdadero carácter social de las virtudes que se estudian en el presente apartado.

2. Virtudes potenciales o anejas de la justicia

Virtudes potenciales o anejas de la justicia son, según Santo Tomás, aquellas que tienen algo en común con ella, pero no cumplen adecuadamente la razón formal de justicia estricta. De la esencia de la justicia es la razón de alteridad en el sentido de dar al otro lo que le es debido. Y es aquí, en el débito al otro, donde puede haber algún fallo, sea por *defecto de igualdad* o por *defecto de débito.*

Hay virtudes, en efecto, que nos inclinan a dar al otro lo que le es debido, pero nunca de forma exacta o cabalmente cumplida. Esto se aprecia especialmente en la virtud de la *religión,* por la que el hombre da a Dios lo que le debe, pero no tanto como le debe. En términos de estricta justicia, el hombre, por más respeto, homenaje y culto que rinda a Dios, mediante la virtud de la religión, siempre está en deuda con El. Por eso es una virtud potencial o aneja a la justicia, si bien, dada su importancia, Santo Tomás le dedica un extenso tratado monográfico, que abarca desde la q.81 hasta la 100 inclusive.

Lo dicho de la religión se dice análogamente de la virtud de la *piedad* respecto de los padres y, extensivamente, de la patria. En términos de estricta igualdad, no es posible devolver a los padres, en tanto que principio de vida, cuanto les es debido. Como tampoco a la patria, en cuanto que en ella nacemos y se realiza felizmente nuestra personalidad humana. En este mismo contexto, aunque en menor grado, existe también un débito de justicia hacia los hombres más virtuosos y honorables, que tampoco cumple con todas las exigencias de la justicia estricta. Este débito se satisface mediante la virtud de la *observancia* o veneración, por la que, al decir de Cicerón, los hombres superiores en dignidad son reverenciados y honrados.

El defecto en la razón del débito puede ser *moral* y *legal.* Débito legal es el que estamos obligados a cumplir por imperativo de la ley. Es el objeto propio de la justicia *legal.* Débito moral es lo que uno debe hacer por la honestidad de la virtud. El primero es un imperativo de la ley; el segundo, una exigencia de la conciencia.

Por otra parte, toda deuda entraña alguna necesidad, de donde resulta que en el débito moral podemos distinguir por lo menos dos grados.

En el primero, la necesidad del débito es tal que, sin su cumplimiento, no es posible salvar la honestidad moral. La razón de deuda es mayor y puede considerarse desde puntos de vista diversos. Así, por ejemplo, tomando como punto de referencia al *deudor,* parece que todo hombre debe mostrarse a los demás en sus palabras y en sus hechos tal cual es. Aparece así la virtud de la *veracidad* como complemento de la justicia. Si tomamos como punto de referencia del débito moral a la persona que debe ser recompensada en algo, cabe hacer algunas matizaciones. Cuando se trata de recompensar *bienes,* la justicia es completada mediante la virtud de la *gratitud.* Cuando, por el contrario, de lo que se trata es de resarcirnos de algún *mal,* a la justicia se añade la *vindicación.*

En el débito de segundo grado, una determinada forma de conducta social puede ser necesaria, no para la conservación de lo honesto, sino simplemente porque contribuye al logro de una mayor honestidad moral.

Santo Tomás sitúa en este contexto la *liberalidad,* la *afabilidad* o amistad y otras virtudes sociales similares, que participan más escasamente de la razón de débito.

En las tres últimas cuestiones del tratado, el Aquinate habla de la *epiqueya,* del *don de piedad* y de los *preceptos del Decálogo.* Ahora no se trata de ninguna virtud moral en particular, sino de la culminación o perfección de toda justicia, tanto en el ámbito de la vida individual como social.

La *epiqueya* es una *supervirtud* que libera a la conciencia de la posible tiranía del legalismo o materialismo legal. Por el *don de piedad,* la persona queda metafísicamente capacitada para cumplir de la manera más elevada posible con los deberes de justicia para con Dios y, por derivación, también hacia los hombres, ayudado por la acción directa del Espíritu Santo.

El Aquinate cierra su gran tratado sobre el Derecho y la Justicia recordando y razonando cómo los preceptos del Decálogo se inscriben en el contexto de la justicia social, por tratarse de una primera legislación hecha para todo el pueblo de Israel, en la que se expresan las primeras y más palmarias obligaciones comunes a todos los hombres, aunque de forma todavía rudimentaria en algunos aspectos.

El contenido del presente tratado queda reflejado en el esquema sinóptico siguiente:

La *religión* (que por su extensión no es incluida en este tratado), junto con la *piedad* filial y la *observancia,* forman el grupo de las llamadas virtudes de *veneración.* La *gratitud, vindicación, veracidad, afabilidad* y *liberalidad* constituyen el grupo de las

llamadas virtudes *cívicas.* La *epiqueya,* el don de piedad y los preceptos del Decálogo se refieren a la culminación o perfección misma de la justicia.

En la introducción a la q.122, el autor remite al lector a la q.57. La razón es porque las q. 101-122 no constituyen por sí solas un tratado autónomo de virtudes sociales, sino que han de ser relacionadas de forma más o menos directa con la justicia, que es la virtud social por antonomasia. Así las estudia Santo Tomás y como tales han de ser leídas, aunque por imperativos prácticos ineludibles hayan de ser presentadas formando un cuerpo editorial separado.

PARTES POTENCIALES DE LA JUSTICIA

- Religión (q.81-100).
- Piedad filial (q.101).
- Observancia
  - En sí misma (q.102).
  - En sus partes
    - Dulía (q.103).
    - Obediencia
      - En sí misma (q.104).
      - Vicio contr. (q.105).
- Gratitud
  - En sí misma (q.106).
  - En su vicio contr. (q.107).
- Vindicación (q.108).
- Veracidad
  - En sí misma (q.109).
  - En sus vicios
    - Mentira (q.110).
    - Simulación hipócrita (q.lll).
    - Jactancia (q.112).
    - Ironía (q.113).
- Afabilidad
  - En sí misma (q.114).
  - En sus vicios
    - Adulación (q.115).
    - Litigio (q.116).
- Liberalidad
  - En sí misma (q.117).
  - En sus vicios
    - Avaricia (q.118).
    - Prodigalidad (q.H9).

3. Fuentes históricas no bíblicas del tratado

Ya en la q.80, que es la clave de lectura del tratado, puede observarse que Cicerón es citado explícitamente quince veces y seis Aristóteles. Hay que añadir cuatro citas de Macrobio y dos para Andrónico el Peripatético y San Isidoro de Sevilla. Hay una cita implícita de autores medievales, entre los cuales los expertos han reconocido a Guillermo de París. Los auténticos protagonistas de la q.80 son Aristóteles y Cicerón.

Examinando por separado cada una de las cuestiones allí programadas, excepción hecha de la virtud de la religión, se obtiene el resultado aproximativo siguiente:

Q.101: San Agustín es citado cinco veces, y cuatro Aristóteles y Cicerón. Siguen San Gregorio, con dos menciones, y el Pseudo-Dionisio, San Ambrosio, San Jerónimo, San Juan Crisóstomo y San Cirilo con una cada uno. En el a.l, la clave de la respuesta tomasiana se encuentra en Cicerón, y es razonada a base de Aristóteles y San Agustín. La clave del a.2 es bíblica, y la explicación está inspirada en Cicerón y en San Agustín. El a.3 es una síntesis aristotélico-ciceroniana con matizaciones cristianas inspiradas en el Pseudo-Dionisio y en San Agustín. El a.4 es completamente bíblico y patrístico.

Q.102: San Agustín es citado ahora una sola vez, mientras que Cicerón lo es tres veces. Los a.1 y 2 son muy ciceronianos y el a.3 muy tomasiano. Además de ser un complemento de los anteriores, refleja la actitud respetuosa típica de Santo Tomás hacia los textos bíblicos.

Q.103: El protagonista es Aristóteles, con siete importantes menciones. Son nombrados una vez San Jerónimo, San Agustín, San Juan Damasceno y Cicerón. San Jerónimo y Aristóteles son los protagonistas del a.1. El a.2 es de inspiración aristotélica, mientras que en el a.3 predomina la influencia de San Agustín. El a.4 es una derivación de los anteriores y en el que se refleja la preocupación sistematizadora del autor.

Q.104: Aquí la palma se la lleva San Gregorio, con diez menciones explícitas contra dos para Aristóteles y San Agustín, y una para San Ambrosio y Séneca. El a.l es una reflexión metafísica del autor apoyada en la *Sagrada Escritura* y en San Gregorio. En el a.2 el autor hace suya una opinión medieval, que trata de razonar de manera personal, apoyándose en Aristóteles, San Gregorio y San Agustín. La clave del a.3 es típicamente bíblica y gregoriana. La sistematización racional del a.4 es de inspiración aristotélica con complemento patrístico y medieval. Lo mismo cabe decir del a.5, en el que el autor introduce a Séneca. El a.6 es bíblico-neotestamentario.

Q.105: Una sola vez son mencionados San Ambrosio y San Gregorio y sin especial relieve. La tesis sostenida por el autor pretende ser paulina en ambos artículos y la reflexión teológica sobre la misma es típicamente tomasiana.

Q.106: El autor más citado aquí es Séneca, con quince menciones, al que sigue Aristóteles con ocho. Dos veces aparece San Agustín y una sola el Pseudo-Dionisio y Cicerón. La autoridad de este último se deja sentir en el a.1. La tesis del a.2 es esencialmente bíblica, pero es razonada por el autor valiéndose sobre todo de Aristóteles. En cambio, en el a.3 el razonamiento está inspirado en Séneca, sin perder de vista a Aristóteles. El a.4 es prácticamente senequiano, lo mismo que el a.5, mientras que el a.6 y último devuelve el protagonismo a Aristóteles.

Q.107: El célebre estoico cordobés es citado nueve veces contra una sola vez para el Hiponense. La tesis del a.1, no obstante, es bíblica, y el brevísimo razonamiento del cuerpo del artículo es senequiano. Los a.2 y 3 son típicamente escolásticos, con influencia senequiana, la que se aprecia más aún en el razonamiento del a.4.

Q.108: San Agustín es citado seis veces en estrecha relación con Cicerón, que se lleva tres menciones explícitas. Dos veces aparece San Juan Crisóstomo, al que siguen una sola vez San Ambrosio, San Gregorio y Aristóteles. San Agustín y Cicerón aparecen en el a.3, mientras que en el a.4 el razonamiento tomasiano es reforzado con la autoridad de San Agustín.

Q.109: Aristóteles es la fuente principal de inspiración para los a.1, 2 y 4, con seis menciones. Cicerón se lleva dos y protagoniza el a.3. Todavía queda una mención para San Jerónimo.

Q.110: Ahora es San Agustín quien se lleva la palma, con no menos de dieciocho citas explícitas. Le sigue Aristóteles con cinco y son evocados alguna vez San Isidoro de Sevilla, el Pseudo-Dionisio, San Gregorio, San Jerónimo y Séneca. En los a.1 y 4 se aprecia el predominio del Hiponense, mientras que en el a.2 aparece la presencia de Pedro Lombardo y de Aristóteles. En el a.3 reaparecen Aristóteles y San Agustín.

Q.111: Cinco veces son citados San Jerónimo y San Gregorio, siguiéndoles Aristóteles con cuatro, San Agustín con tres, San Isidoro de Sevilla dos y San Ambrosio una. Los dos artículos primeros son netamente bíblico-patrísticos. La

presencia de Aristóteles es decisiva en el a.3 y reaparece en el a.4 junto con San Gregorio.

Q.112: Brevísima cuestión en la que se reparten la influencia Aristóteles y San Gregorio, con cinco menciones cada uno. El Estagirita predomina en el a.1 y San Gregorio en el a.2.

Q.113: Ahora es San Agustín quien decide en el a.l con dos menciones y una evocación de San Gregorio. El a.2 devuelve el protagonismo a Aristóteles, con tres citas importantes, aunque sin olvidar a San Agustín.

Q.114: Brevísima cuestión en la que cabe destacar la presencia decisiva de Aristóteles con no menos de once menciones. También una vez el Pseudo-Dionisio y Macrobio. La presencia de este último es importante en el a.2, pero la perspectiva racional de toda la cuestión es aristotélica.

Q.115: Una cuestión esencialmente bíblica y patrística con la presencia de San Agustín, San Gregorio y el *Decreto de Graciano.* En el a.1, sin embargo, es tenido en cuenta Aristóteles. El a.2 acusa la influencia decisiva de San Agustín.

Q.116: Nos encontramos ahora ante una síntesis racional bíblico-aristotélica típicamente tomasiana. Las cuatro citas de relieve de autores no bíblicos corresponden exclusivamente al Estagirita.

Q.117: En el tema de la liberalidad, Aristóteles es citado no menos de veintiuna veces. Le siguen San Ambrosio, con ocho menciones; San Agustín, con tres, y Séneca, el Pseudo-Dionisio y Boecio, con una mención cada uno. Cabe destacar la influencia de San Ambrosio en los a.l, 5 y 6 y la de Aristóteles en los a.2, 3 y 4.

Q.118: El autor dispensa bastante importancia a la liberalidad y a su vicio opuesto, la *avaricia,* cuyo tema desarrolla a lo largo de ocho artículos bien documentados. Los autores mencionados, aparte alguna referencia a Pedro Lombardo, son Aristóteles, con doce citas explícitas; San Gregorio, con cinco; San Juan Crisóstomo, con tres; San Isidoro de Sevilla y Cicerón, con dos, y San Agustín, San Basilio y Boecio, con una. Los a.1-5 son de inspiración bíblica, mientras que los tres restantes reflejan tesis inspiradas en San Gregorio. Aristóteles es utilizado en todos ellos como inspirador de la metodología racional.

Q.119: Aparte las citas bíblicas de rigor, el Estagirita es el único autor citado, y lo es hasta nueve veces.

Q.120: La influencia sigue siendo taxativamente aristotélica, con mención para San Agustín, el *Código de Justiniano* y Cicerón.

Q.121: La tesis fundamental es bíblica y su desarrollo patrístico. La reflexión teológica sobre los dones del Espíritu Santo era patrimonio de una tradición que comenzó en San Agustín en torno al célebre texto de Is 11,2.

Q.122: El autor menciona dos veces a Aristóteles y a San Agustín y una vez al Pseudo-Dionisio y a San Ambrosio. La explicación racional del decálogo es netamente tomasiana. Léanse con atención las notas al pie de página de esta cuestión, especialmente las notas *a* y *d.*

Como conclusión de este monótono recuento de referencias sobre las fuentes históricas del tratado, cabe decir que el autor, más que original en la inspiración, es genial en su estructuración, incorporando de una manera orgánica a la teología moral cristiana lo más valioso y granado del pensamiento aristotélico, ciceroniano, senequiano y patrístico al respecto. Hay originalidad también en el modo de reinterpretar a San Agustín y de introducir a Aristóteles en el proceso de reflexión teológico-cristiana, distanciándose de la corriente platonizante de abolengo tradicional agustiniano. Se puede decir incluso que todos los autores citados por el Aquinate en este tratado quedan en muy buen lugar, al tiempo que son mejorados y en bastantes casos superados por el sistema propio tomasiano.

4. Algunos temas relevantes suscitados en el tratado

El lenguaje y estilo del autor es aristotélico, ciceroniano, senequiano y patrístico en clave metodológica escolástica. Lo cual pudiera ser un impedimento para ciertos lectores actuales, poco avezados a la terminología y el estilo usado por el autor. En las notas a pie de página se hacen algunas aclaraciones al respecto. Pero me parece oportuno destacar algunas cuestiones de particular interés y actualidad, que pudieran pasar inadvertidas a quienes no estén acostumbrados al lenguaje y al estilo de la *Suma de Teología.*

1) *Piedad filial y patriotismo.* Paternidad y patriotismo son dos conceptos fundamentales en la q.101. Los padres son el *principio vital próximo* de los hijos. De manera análoga lo es también la patria respecto de los ciudadanos naturales en razón del nacimiento, desarrollo de la vida y de la personalidad. Esa razón de principio vital por parte de los padres es la que funda el *débito natural* de obligaciones hacia ellos por parte de los hijos. Y por extensión, de los buenos ciudadanos hacia su patria.

En la época de Santo Tomás era casi impensable otro tipo de paternidad o maternidad que no fuera la natural o *genética.* La paternidad adoptiva o legal se entendía sólo como complemento de la anterior. Los deberes de piedad filial brotan de la dependencia vital ontológica de los hijos de su principio inmediato generante, que son los padres genéticos.

Actualmente, sin embargo, existe una corriente que tiende a interpretar el concepto de paternidad y de los deberes correlativos de una forma arbitraria y convencional. Este movimiento está motivado por las modernas técnicas artificiales de reproducción humana desarrolladas durante los últimos veinte años.

La paternidad genética puede ser «natural» *(in vivo)* o «artificial», que en los casos más extremos puede ser *in vitro* o extracorpórea. En cualquiera de esos casos, el principio que genera la relación ontológica de *filiación y,* en consecuencia, de los deberes filiales hacia los padres, hay que buscarlo en la codificación genética del hijo. Los padres verdaderos no son necesariamente los reconocidos como tales por las leyes positivas o sociales, sino aquellos que realmente *engendraron* a los hijos (natural o artificialmente) mediante la comunicación de sus células germinales, cuyo término natural es la aparición de un código genético nuevo, que da lugar al nuevo individuo humano llamado hijo. Esta dependencia ontológica es la que funda objetivamente los deberes de piedad filial, de los que habla Santo Tomás.

En el contexto de la piedad filial cabe hablar de los problemas relativos a la asistencia y trato debido a los padres enfermos o ancianos. Son los problemas específicos de la llamada «tercera edad», cuya solución social en nuestro tiempo y en los países desarrollados suele ser la política de las residencias para ancianos y pensionistas. En esos centros se resuelven más o menos felizmente los problemas de sustentación y de asistencia sanitaria. Pero a veces se encuentran en esos centros casos lamentables de impiedad por abandono afectivo por parte de los familiares.

La piedad filial, según Santo Tomás, exige que los hijos sostengan a sus padres menesterosos, no sólo materialmente, sino también *afectivamente.* En la doctrina del Aquinate, la forma de perfección de toda virtud es la caridad cristiana, sin la cual las obras objetivamente buenas degeneran fácilmente en egoísmo, cuando no en formas sublimadas de explotación humana con apariencias de humanidad.

Otra cuestión delicada es la tendencia actual a sustituir los *deberes naturales* hacia los padres por los deberes *legales.* Muchos jurisperitos se preparan para realizar un cambio copernicano en materia de legislación familiar. Dada la

dificultad práctica de identificar a los padres genéticos y la posibilidad técnica de burlar su identificación mediante el recurso a las nuevas técnicas de reproducción humana, se habla ya de que la ley debería dispensar una protección preferente a la paternidad legal contra la paternidad genética. Con lo cual se invertiría también el sentido de la piedad filial, que tendría que aplicarse primordialmente a los hijos según la ley y no según la naturaleza. En la mayor parte de los proyectos de legalización de las nuevas técnicas de reproducción humana se pide que se proteja el anonimato de los padres genéticos en favor de los presuntos derechos de los padres contratados. Los hijos *secundum naturam* son incluso desheredados en favor de los hijos *secundum legem.* Los deberes de piedad habrían de interpretarse, en consecuencia, como *débitos legales* de hijos también legales, y no como débito de conciencia moral de hijos reales según la naturaleza.

Esta mentalidad jurídica es incompatible con la tesis sostenida por Santo Tomás en la q.101, sobre los deberes de piedad filial, que brotan de la naturaleza ontológica de la paternidad y no del capricho y la arbitrariedad de los juristas.

Los comentaristas del Aquinate han tomado como punto de referencia el a.3 de la q.101 para hablar sobre el tema del *patriotismo.* El autor legitima los auténticos sentimientos patrióticos como un deber de bien nacidos, pero sin dar pie para ningún tipo de fanatismo político. El concepto de *Estado* es más amplio que el concepto de *patria,* que, a su vez, está por encima del concepto de *príncipe* o persona que representa el poder unificado del pueblo. Por encima de todo está la justicia *legal* o general, que se refiere al *bien común* de todos los ciudadanos, la cual, para que sea vinculativa en conciencia, ha de ajustarse a la *ley natural.* Desde esta perspectiva resulta muy difícil de justificar, en la práctica, el internacionalismo utópico a costa del desarraigo violento de las personas de la atmósfera geográfica, cultural y espiritual que han respirado desde la infancia. Y lo mismo puede decirse del pseudopatriotismo que suele ocultarse con pretextos nacionalistas.

En todo esto Santo Tomás va a la raíz del deber moral, cual es el auténtico amor a la patria, pero dentro de los cauces racionales y afectivos marcados por la ley natural, la justicia legal y el ideal supremo del bien común. El bien común requiere, ante todo, respeto a la vida y a los sentimientos más nobles de los ciudadanos, la convivencia pacífica y el orden social en la libertad. Sólo entonces puede decirse con razón que la patria es como una segunda madre a la que hay que tributar respeto y proporcionar sustento y afecto.

Por analogía a lo que puede ser moralmente aceptable para defender a los padres genéticos, Santo Tomás admite en principio la legitimidad de la guerra defensiva y las milicias, pero como una opción libre y no forzada. Para el Aquinate, la libertad es condición indispensable para que una determinada forma de conducta, individual o social, sea considerada como realmente humana y responsable. La patria, el pueblo, el Estado o como se lo quiera llamar, a fin de cuentas es un *quoddam essendi principium* (q.101 a.3 ad 3) y no más. Podríamos decir que, según Santo Tomás, al patriotismo, como virtud moral aneja a la justicia, se oponen dos vicios. Uno por exceso, que es el *imperialismo,* y otro por defecto, que es el *nacionalismo.* De hecho, cuando tiene lugar alguno de esos extremos, la patria, más que una madre legítima, termina convirtiéndose en una madrastra tirana, absorbente y aborrecible.

2) *Obediencia, autonomía de la persona y desobediencia civil.* Hablar de la obediencia como de una virtud es algo que puede resultar difícil de comprender a muchos de nuestros contemporáneos, sobre todo occidentales. Obedecer fue siempre un problema. Santo Tomás fue consciente de ello y se planteó la cuestión de forma directa. ¿Es lícito que unos hombres obedezcan a otros? ¿Puede hablarse de la obediencia como de una virtud? ¿Debe obedecerse a ciegas a todo lo que está

mandado, incluso cuando el que manda es Dios mismo? ¿Hasta qué punto deben los cristianos obedecer a las autoridades civiles? La historia humana, por otra parte, está saturada de opresiones y de sumisiones tiránicas que se han pretendido legitimar desde instancias políticas y religiosas.

Según Santo Tomás, la obediencia es necesaria para la humana convivencia. Pero el mandar equivale a mover por la razón y la voluntad. El obedecer, por tanto, tiene que ser algo *razonable* y *libre* por parte de los subditos virtuosos. Todo mandato ha de ser ejecutado por la *voluntad libre.* El autor explica cómo se ha de compaginar la virtud de la obediencia con la autonomía de la persona, tanto desde una perspectiva natural y social como religiosa. Un hombre no debe obedecer a otro hombre cuando éste impone sus mandatos por la fuerza, fuera del contexto de la justicia y atropellando la libertad razonable o intrometiéndose en la vida interior. La obediencia de hombre a hombre sólo es concebible en el ámbito de los *actos externos* y del bien común público.

Los problemas de la obediencia se plantean en la práctica en el *orden religioso* y en el *orden social o civil.* En el orden religioso existe el riesgo de intromisión en los actos internos bajo el pretexto de *dirección espiritual.* En la práctica pudiera darse el caso de que el director espiritual se arrogara el presunto derecho de *suplir* las decisiones libres del dirigido, por ejemplo, decidiendo todo lo que debería hacer o pensar el dirigido, al que se impone un programa de conducta que ha de ser aceptado y cumplido sin pretender saber otra cosa sobre el mismo que el hecho de *estar mandado.* Aun en el caso de que el interesado aceptara libremente esa sumisión absoluta de su vida interior a su director, éste no debería asumir tal responsabilidad. En el mejor de los casos, de acuerdo con lo que enseña la experiencia profesional, lo único que hace en tales casos es fomentar la *inmadurez espiritual* del dirigido, que se acostumbra a vivir espiritualmente en dependencia de otro, como un eterno niño que no sabe caminar por la vida por sí solo, necesitando siempre ser llevado de la mano por su padre. La madurez de la conciencia frente a Dios y a la vida queda así mediatizada por esa dependencia ciega del director espiritual, el cual, en lugar de ser un guía seguro, se convierte en un principio de frustración cuando se equivoca o no satisface las aspiraciones del dirigido. El objeto formal de la obediencia, según Santo Tomás, es *el mandato,* pero éste no puede ser aceptado de una manera ciega e irracional. Si esto es ya peligroso en el orden religioso, lo es más todavía en el orden civil y militar.

La tesis tomasiana expresada en los a.5 y 6 de la q.104 nos lleva a la cuestión actual de la *desobediencia civil.* En el ámbito de los principios, *ut in pluribus,* la obediencia a la legítima autoridad civil, incluso por parte de los cristianos, es un imperativo de la razón y de la humana convivencia. Pero la aplicación práctica de este principio tropieza con dificultades a medida que las autoridades constituidas se apartan del orden de la justicia. En esa medida ni los subditos deben obedecer a las autoridades civiles en todo de una forma indiscriminada (q.104 a.5) ni los cristianos pueden escudarse en el orden de la gracia cristiana para dispensarse de obedecer al orden de la justicia natural (q.104 a.6). La desobediencia civil puede ser un deber de conciencia cuando las autoridades públicas invaden el ámbito de los actos internos manipulando la libertad personal de los subditos o pervierten el orden natural de la justicia. Lo mismo cabe decir cuando las autoridades públicas impiden que los subditos expresen razonablemente sus deberes de justicia hacia Dios. Actualmente, la cuestión de la desobediencia civil se plantea de forma aguda sobre todo cuando se trata del respeto a la dignidad de la vida humana y de la libertad religiosa.

3) *Vindicación y pena de muerte.* La virtud de la vindicación tiene lugar cuando se guarda la proporción justa en el castigo, teniendo en cuenta todas las

circunstancias. Así entendida, se evita la crueldad y la inhumanidad por una parte y la pusilanimidad por otra en la forma de aplicar la justicia punitiva (q.108 a.2 ad 3).

Santo Tomás considera que la *pena de muerte,* decretada por la legitima autoridad suprema, puede ser una forma de vindicación justa en algunos casos de extrema gravedad. El tema es estudiado por el autor en el Tratado sobre la Fe, al hablar de la herejía (cf. *Sum. Theol.* 2-2 q.10 a.3), en el de la caridad, en relación con los cismáticos (2-2 q.34 a.4), y en el de la justicia, como en su propio lugar, en el contexto del homicidio y, por tanto, del derecho humano a la vida (2-2 q.64 a.1-8). Ahora, en la q.108 a.3, se reafirma explícitamente en la tesis sostenida en la q.64. A fin de cuentas la vindicación es una virtud periférica de la justicia.

Piensa el autor que con la pena de muerte contra ciertos malhechores se pueden erradicar grandes males y promocionar grandes bienes. La pena de muerte sería aplicable sólo como pena *medicinal* contra delincuentes altamente dañinos para la sociedad. Sin olvidar el presunto efecto *disuasivo* que produciría tamaño castigo (cf. q.108 a.3 ad 1, 2 y 3).

El autor no aduce aquí ningún caso particular en el que se pudiera ver la aceptabilidad de esas razones en favor de la pena capital como posible forma de vindicación justa. Actualmente resulta muy difícil demostrar su validez. La experiencia demuestra, al menos en las sociedades más avanzadas, que con la pena de muerte no sólo no aumentan los bienes, sino que ni siquiera se alcanza a corregir los males que se trata de atajar. Por lo mismo, no tiene sentido real decir que se trata de una pena medicinal. No cura al delincuente, que es destruido, y los daños causados suelen ser irreparables. La víctima mortal de un atentado terrorista, por ejemplo, no vuelve a la vida porque la justicia se la quite al asesino. Lo más que puede conseguirse es satisfacer los sentimientos vengativos de los familiares, lo que nos llevaría a hacer una serie de consideraciones morales poco favorables para la pena de muerte. También hay muchas dudas sobre el presunto efecto disuasivo de la pena capital. El crimen suele estar organizado al margen de que exista o no la pena de muerte, y cuando ésta es aplicada, la organización del crimen suele idealizar a la víctima, que es considerada como mártir de alguna causa. Así las cosas, más que disuadir lo que se consigue es *enardecer* a otros para tomar venganza del castigo.

La razón decisiva por la que Santo Tomás admitió teóricamente la presunta legitimidad de la pena de muerte está indicada en la q.64, especialmente en los a.1 y 6. El ambiente de la época y la influencia de Aristóteles contribuyeron de forma decisiva al forjamiento de la propia opinión del Aquinate. Opinión que será convertida después en casi un dogma moral por los comentaristas. El tema es muy delicado y ya expresé mi propia opinión al respecto. Véanse las notas *a* y *e,* donde se ofrece al lector la pauta para leer esta q.108 con sentido crítico en el contexto general del Tratado de la Justicia en su aspecto vindicativo.

4) *La mentira y el secreto profesional.* El hombre debe ser socialmente *veraz.* Esto significa que debe ser coherente con lo que dice por relación a lo que sabe. La honestidad de la conciencia exige que los hombres se digan entre sí la verdad. A esa virtud de manifestar lo que sabemos se opone la *mentira* formal, que tiene lugar cuando deliberadamente decimos algo falso con intención de engañar. En el orden de los principios, Santo Tomás lo mismo afirma la exigencia moral de la verdad que condena su contrario principal, que es la mentira. En la vida práctica, sin embargo, a veces se tiene la impresión de que, para salir airosos en determinadas circunstancias, no hay más remedio que mentir.

Para salir de ese aparente callejón sin salida, Santo Tomás introduce la distinción entre la mentira *material* y la *formal,* y reconoce que pueden darse

situaciones en la vida en las que no habrá más remedio que tolerar moralmente ciertas formas de mentir en el contexto de las debilidades humanas, habida cuenta de la eventual satisfacción y utilidad que ello pudiera reportar. En cualquier caso, habrá que mantenerse en el ámbito de la prudencia y no invadir jamás el terreno de la caridad (q.110 a.4).

En estrecha relación con la veracidad, con el decir o callar la verdad que conocemos y la posible incursión en el campo franco de la mentira, está la cuestión del *secreto profesional.*

El secreto suele definirse en general como el compromiso de no manifestar a nadie lo que se conoce por vía confidencial. A veces es la misma naturaleza de las cosas la que desaconseja la revelación de esos conocimientos, lo que da lugar a lo que se llama *secreto natural.* Tal ocurre cuando se trata, por ejemplo, de asuntos tan íntimos como los sentimientos y afectos personales. Otras veces media una *promesa* formal de no dar a conocer lo que nos ha sido confiado. Es el llamado *secreto prometido.* Se habla también de *secreto confiado,* que tiene lugar cuando se nos comunica algo confidencialmente con el acuerdo implícito o explícito de no divulgarlo.

El secreto confiado admite diversos grados de confidenciación. A veces se trata de una *simple confidencia.* Es el caso corriente de aquellas personas que necesitan desahogarse con alguien para recibir ánimos en momentos de perplejidad o inseguridad interior. Otras veces esa confidencia supone alguna relación de *amistad* en virtud de la cual una persona se confidencia con otra con el fin de obtener algún consejo útil.

Para la vida social tiene más importancia todavía el llamado *secreto profesional.* En este caso, la persona con la que nos confidenciamos es un *experto* del que esperamos algún consejo *cualificado.* En la sociedad actual desempeñan un papel importante los secretos médicos, militares, bancarios, jurídicos e informativos. El secreto *sacramental,* específico del confesor, reviste tales características que bien pudiera considerarse como un «supersecreto».

En el cumplimiento fiel de los diversos tipos de secretos está en juego siempre el respeto a la dignidad de la persona humana y la salvaguardia del bien común. Por la misma razón, todo secreto tiene sus *límites,* que están demarcados por las exigencias del bien común, al que habrá que sacrificar ciertos bienes particulares, así como por los posibles daños que de la guarda del secreto pudieran derivarse contra terceros, sobre todo si son inocentes. Ese equilibrio entre el deber de decir la verdad, el bien común y la dignidad de la persona humana queda garantizado, según Santo Tomás, por la virtud cardinal de *Imprudencia* (2-2 q.47-56), que ha de presidir toda forma de comportamiento socialmente justo.

5) *Veracidad, verdad y objetividad informativa.* La lectura de las q. 109-110 nos lleva de la mano a la gran cuestión social de la *objetividad informativa.* Existe una opinión, bastante generalizada entre los profesionales de los medios informativos, según la cual la objetividad informativa en los *mass-media* es prácticamente imposible. Las noticias se obtienen y se transmiten en tales condiciones que no pueden darse los requisitos de la objetividad. A esto se añade que aquello de lo que se informa ha de ser necesariamente *subjetivizado* por el propio informador. Contra esta opinión, que podría servir para disculpar a los profesionales de la información de todo sentido de responsabilidad ante el público, está la tesis común de la mayoría de los códigos deontológicos de la información, en los que se proclama como ideal supremo y meta de todo buen informador el decir la verdad con el mayor grado de objetividad posible. Para ello se le pide que evite la manipulación, verifique las fuentes y corrija de buen grado los errores. La misma libertad de expresión, la mediación del

Ombudsman y la condena de todo tipo de soborno se contempla como garantía de objetividad.

La respuesta teórica a este reto de la objetividad informativa no ofrece dificultad mayor en el pensamiento de Santo Tomás. El Aquinate distingue entre *verdad objetiva* o *científica,* a la que se opone la *falsedad* (cf. *Sum. Theol.* 1 q.16-17), y la *veracidad* o *verdad subjetiva,* a la que se opone la *mentira* (2-2 q. 109-113).

Científicamente hablando, la posibilidad de la verdad objetiva es un postulado capital del pensamiento tomasiano, tanto a nivel de ciencias particulares y empíricas como en el área de la alta reflexión metafísica. En Santo Tomás, esa posibilidad radical por parte del entendimiento humano no se discute. Se presupone y se explica después. En esa explicación descriptiva es donde aparecen los obstáculos objetivos y subjetivos, que impiden en la práctica alcanzar las cuotas deseables de objetividad.

Supuesta esa actitud honesta de búsqueda de la verdad objetiva, Santo Tomás reconoce una importancia capital a la *veracidad* o verdad subjetiva, de la cual no puede dispensarse nadie.

Aplicando estos principios al campo de la información, cabe hacer las consideraciones siguientes. Un mínimo de objetividad informativa es siempre posible, y el informador está obligado en conciencia a buscarla. Si, dadas las circunstancias, ese mínimo de objetividad resultara inalcanzable, desaparecería la obligación misma de informar, ya que nadie puede informar de lo que no sabe. Lo contrario equivaldría a una falta de respeto al derecho del destinatario de la información a conocer la verdad. Al ideal de objetividad no se puede renunciar jamás, y es esa actitud fundamental la que cohonesta moralmente los posibles errores y equivocaciones materiales, dando paso así a la *veracidad,* que nos libera de la mentira formal, tal como es definida por Santo Tomás.

La honestidad moral del informador se salva, pues, en esa actitud fundamental de búsqueda de la verdad objetiva y en la comunicación *veraz* de la misma, diciendo al público la verdad sinceramente tal y como la conoce y dispuesto a rectificar tan pronto se descubra el error. Que se pueda decir, en el peor de los casos, que el informador se ha equivocado o que no conoce toda la realidad de la que informa, pero no que es un mentiroso. La mayor parte de las acusaciones contra los medios informativos se reducen a una sola: los *media* son el mentidero universal institucionalizado y pagado. Algo socialmente indignante e incompatible con la doctrina tomasiana sobre la verdad objetiva y la verdad subjetiva o veracidad como virtud social, requerida de alguna forma por la justicia.

6) *Valoración tomasiana del Decálogo.* En la q.122 y última del tratado, el autor cierra el gran capítulo de la justicia destacando la estrecha relación existente entre ésta y los preceptos del Decálogo mosaico. Muchos han sido los tratadistas de teología moral que han seguido el esquema del Decálogo en la exposición de la moral cristiana. Santo Tomás, por el contrario, adoptó el esquema mental aristotélico de las virtudes. Para comprender mejor esta iniciativa metodológica conviene tener en cuenta las observaciones que el Aquinate hace sobre el importante pero limitado contenido de los preceptos mosaicos, insuficientes a todas luces para cubrir todo el espectro de la conducta humana, tanto privada como pública.

Según Santo Tomás, el Decálogo es algo así como una *constitución* o ley fundamental, dada al pueblo judío, en la que se expresan las primeras y más fundamentales obligaciones concernientes a todos los hombres.

El Decálogo se inscribe en el campo de la estricta justicia, pero no agota sus exigencias tal como está formulado. Virtudes sociales como la gratitud, la veracidad, la afabilidad y la liberalidad, de las que habla Santo Tomás, no aparecen

en el Decálogo por tratarse de formas de conducta que son postuladas más como débito moral que como débito legal. De ahí que el Decálogo no prohiba, por ejemplo, la ingratitud, la mentira, la hipocresía, la prodigalidad ni la avaricia. Defectos morales todos ellos con implicaciones de injusticia, a los que el Aquinate dispensa gran importancia social. El Decálogo se limita a los actos más comunes y obligados de la justicia. Los tres primeros preceptos se refieren a la religión, considerada como la parte más importante de la justicia. A la religión sigue en importancia la piedad filial, mientras que los seis restantes se refieren a la justicia propiamente dicha, que nos mueve a dar a todos lo que les es debido.

Los preceptos del Decálogo, en opinión de Santo Tomás, significan literalmente lo que expresan. En el primero y segundo se prohibe la *idolatría* y el *perjurio.* En el tercero se prescribe el *reposo sabático.* El cuarto prescribe literalmente el *honor al padre y a la madre,* y nada más que el honor. No impone todos los deberes de piedad ni hace referencia a los deberes para con los parientes y la patria. Prescinde incluso de los deberes naturales de los padres para con los hijos, así como del socorro que han de prestar los hijos a sus padres. El quinto precepto prohibe el *homicidio* como la mayor injuria que se puede cometer contra el prójimo, pero no condena el suicidio. El sexto condena el *adulterio de la mujer casada,* por cuanto impide identificar la paternidad de la prole y significa apropiarse uno de lo ajeno abusando de la mujer de otro. Tampoco se prohibe la simple fornicación, por considerar que ambas partes se entregan libremente. No todo el mundo llega a comprender que uno no pueda disponer libremente del propio cuerpo. En el séptimo se prohibe el *robo* y nada más. Otras injusticias similares al robo, como el no pagar el justo salario, el engaño en los contratos, la usura y otras injusticias por el estilo, son adiciones posteriores al Decálogo mismo. El octavo prohibe el *testimonio falso* proferido en la celebración de los juicios. Es considerado como la mayor injuria cometida de palabra. El noveno prohibe la *concupiscencia de la mujer ajena,* pero más por lo que significa como forma de robar que como adulterio. De ahí el que este precepto y el décimo fueran considerados como uno solo por el *Talmud.* San Agustín, influido por la versión de los Setenta, antepuso la concupiscencia de la mujer a la concupiscencia de los otros bienes ajenos. Postura que siguieron después muchos teólogos, que ven prohibida la concupiscencia de la carne en el octavo y la de los ojos en el décimo. Este último condena literalmente el *deseo de la hacienda ajena.*

Así quedaron fijados históricamente los deberes fundamentales de la justicia social, pero de forma muy limitada y pragmática, según las condiciones de vida y psicología del pueblo de Israel. De la redacción quedaron excluidos obligaciones y deberes de derecho natural y divino. Piénsese, por ejemplo, en los grandes principios morales específicos del Nuevo Testamento. Se comprende ahora que Santo Tomás, en vez de exponer la teología moral cristiana siguiendo el estrecho y rudimentario esquema mosaico del Decálogo, optara por el más amplio y complexivo esquema filosófico aristotélico.

BIBLIOGRAFÍA

BERNARD, R., *Les vertus sociales: Somme Théologique,* ed. de la Revue des Jeunes (París 1932).

BLÁZQUEZ, N., *La pena de muerte. Lectura crítica del pensamiento de Santo Tomás:* Moralia, vol.VII (1985/1) 107-128.

CENTI, T. S., *Le altre virtù riducibili alla giustizia:* La Somma Teologica, vol.XIX (Salani 1967).

D'AGOSTINO, F., *Presupposti di una reinterpretazione della dottrina tomista dell'equità:* Atti del Congresso Internazionale, vol.5 p.450-455 (Ñapóles 1974).

DEL VECCHIO, G., *La verità nella morale e nel diritto* (Roma 1954).

FUENTES MENDOZA, A., *El uso de las riquezas según Santo Tomás:* Scripta Theologica 10 (1978) 1139-1160.

GARDEIL, A., *Dons du S. Esprit,* en *Dictionnaire de Théologie Catholique,* t.4 col.1746-1747.

GAY, A., *L'honneur, sa place dans la morale* (Friburgo 1913).

GERLAUD, M. J., *Le virtù sociali:* Iniziazione Teologica, III, p.752-782 (Brescia 1955).

GODEFROY, L., *Mensonge,* en *Dictionnaire de Théologie Catholique,* t.10A col.161-162.

GOFFI, T., *Obbedienza e autonomia personale* (Milán 1965).

GUZZETTI, G. M., *L'uomo e i beni* (Turín 1956).

HAIN, X., *The virtue of gratitude according to St. Thomas Aquinas* (Roma 1953).

HUGON, E., *De épikeia et aequitate:* Angelicum 5 (1928) 359-367.

KOPP, R., *Vaterland und Vaterlandsliebe nach der chrislichen Moral mit besonderer Berücksichtigung des hl. Thomas von Aquin* (Lucerna, Raber 1915).

LEDRUS, M., *De mendacio* (Roma 1945).

LUMBRERAS, P., *Tratado de las virtudes sociales: Suma de Teología* vol.IX (BAC, Madrid 1955).

— *El decálogo según Santo Tomás:* Revista Española de Teología 4 (1944) 391-428.

— *La obediencia* (Madrid 1957).

MICHEL, A., *Le culte de la patrie d'après St. Thomas d'Aquin:* Revue prat. d'Apologétique 25 (1917) 257-269.

NARCISO, E., *Autoritarismo e dissenso nel pensiero di S. Tomasso d'Aquino:* Atti del Congresso Internazionale, vol.8 p.160-169 (Napóles 1974).

O'BRIEN, T. C, *Virtues of justice in the Human Community: Summa Theologiae,* vol.41 (Blackfriars 1972).

PASCIAK, G. B., *De oboedientia religiosa secundum S. Thomam et thomistas* (Roma 1945).

PÈGGUES, TH., *Commentaire français littéral de la Somme Théologique,* t.XII p.464-776 (París 1918).

PELÁEZ, A., *El patriotismo y la moral según Santo Tomás:* Cienc. Tom. 28 (1923) 171-185.

— *Teoría del honor en la moral tomista:* Cieñe. Tom. 31 (1925) 5-25.

PINTO DE OLIVEIRA, C.-J., *Les vertus sociales (Introduction et notes) en Thomas d'Aquin: Somme Théologique* III p.635-728 (París 1985).

REGAN, R. J., *Aquinas on political obedience and disobedience:* Thought 56 (1981) 77-88.

ROBLEDA, O., *La «aequitas» en Aristóteles, Cicerón, S. Tomás y Suárez:* Miscellanea Comillas, 1951, p.239-279.

SERTILLANGES, A. D., *La Philosophie morale de Saint Thomas d'Aquin* (París 1922) p.284-335.

TONNEAU, J., *Prodigalité:* DTC t.13 col.670-675.

CUESTIÓN 101

La piedad [a]

Ahora, después de la religión, vamos a tratar de la piedad (cf. q.81, introd.). Al estudiarla, daremos a conocer los vicios que se le oponen [b].

Sobre el tema de la piedad planteamos cuatro problemas:

1. ¿A quiénes se extiende la piedad?—2. ¿Qué es lo que por la piedad se adjudica a determinadas personas?—3. La piedad ¿es virtud especial?—4. Con la excusa de la religión, ¿se han de omitir los deberes de piedad?

ARTICULO 1

¿Se refiere la piedad únicamente a una clase determinada de personas?

In I Tim. 4 lect.2

Objeciones por las que parece que la piedad no se refiere únicamente a una clase determinada de personas.

1. Dice San Agustín, en el libro X *De Gv. Dei* [1], que *piedad*—«eusebeia» la llaman los griegos— *suele significar, hablando con propiedad, culto de Dios.* Pero, cuando hablamos de culto de Dios, no nos referimos al debido a los hombres, sino solamente a Dios. Por lo tanto, la piedad no se refiere a una determinada clase de hombres.

2. Más aún: dice San Gregorio en el libro I *Moral.* [2]: *La piedad ofrece en su día un banquete porque llena con obras de misericordia lo íntimo del corazón.* Pero las obras de misericordia se han de practicar con todos, como nos consta por las palabras de San Agustín en el libro I *De Doctr. Christ.* [3]. Luego la piedad no se extiende concretamente a una clase especial de personas.

3. Todavía más: hay en la vida humana muchos otros vínculos además de los de sangre y ciudadanía, según consta por lo que enseña el Filósofo en el VIII *Ethic.* [4], y sobre cualquiera de ellos se funda cierta clase de amistad, que, según parece, no es otra cosa que la misma virtud de la piedad, conforme dice la *Glossa* [5] sobre estas palabras de 2 Tim 3,5: *que tienen sin duda apariencia de piedad.* Luego la piedad no se extiende únicamente a los consanguíneos y conciudadanos.

En cambio está lo que dice Tulio en su *Rhetorica* [6]: *La piedad es la virtud por la que uno cumple sus obligaciones con sus consanguíneos y con cuantos aman a su patria, y procura honrarlos lo mejor que puede.*

Solución. *Hay que decir:* De dos maneras se hace un hombre deudor de los demás: según la diversa excelencia de los mismos y según los diversos beneficios que de ellos ha recibido. En uno y otro supuesto, Dios ocupa el primer lugar, no tan sólo por ser excelentísimo, sino también por ser el primer principio de nuestra existencia y gobierno. Aunque de modo secundario, nuestros padres, de quienes nacimos, y la patria, en que nos criamos, son principio de nuestro ser y gobierno. Y, por tanto, después de Dios, a los padres y a la patria es a quienes más debemos. De ahí que como pertenece a la religión dar culto a Dios, así, en un grado inferior, pertenece a la piedad darlo a los padres y a la patria. Mas en el culto de los padres se incluye el de todos los consanguíneos, pues se los llama así precisamente porque proceden de los mismos padres, como consta por las palabras del Filósofo en el VIII *Ethic.* [7]. Y en el culto de la patria va implícito el de los conciudadanos y el de todos los amigos de la patria. Por lo tanto,

1. C.1: ML 41,279. 2. C.32: ML 75,547. 3. C.30: ML 34,31. 4. C.11.12 (BK 1161a10; b11): S. TH., lect.9-11. 5. *Interl.* 4,126r; *Glossa ordin.* 4,126 B; *Glossa* LOMBARDI: ML 192,375. 6. L2 c.53: DD 1,165. 7. C.12 n.3 (BK 1161b29): S. TH, lect.12.

a. El término *piedad* no debe entenderse aquí en su significación popular de compasión, misericordia, clemencia o asistencia a los necesitados, sino en el sentido clásico de virtud moral por la que se tributa el debido respeto a los padres, a los familiares y a las legítimas autoridades patrias.

b. Véase *supra* el prólogo general de la 2-2 de la *Suma* y la introducción particular de la q.81.

a éstos principalmente se extiende la virtud de la piedad [c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En lo mayor está incluido lo menor. Por lo tanto, el culto debido a Dios incluye, como algo particular, el que se debe a los padres. De ahí lo que leemos en Mal 1,6: *Si yo soy padre, ¿dónde está mi honor?* Según esto, el sustantivo *piedad* se refiere también al culto divino.

2. *A la segunda hay que decir.* Que, como escribe San Agustín en el libro X *De Civ. Dei* [8], *a ¿as obras de misericordia se les da a menudo en el lenguaje vulgar el nombre de piedad. Y esto sucede, creo yo, porque estas obras son las que principalmente Dios nos manda, y atestigua que le agradan más aún que los sacrificios. Partiendo de esta costumbre en el hablar, incluso a Dios se le llamó piadoso* [d].

3. *A la tercera hay que decir:* Que la comunicación entre consanguíneos y conciudadanos tiene que ver más que las otras con los principios de nuestro ser. Por eso se le da con más razón el nombre de piedad.

ARTICULO 2

¿Debe preocuparse la piedad del sustento de los padres? [e]

In II Cor. 12 lect.2; *Ethic.* 9 lect.2; *De duob. praec.* de IV praec.

Objeciones por las que parece que la piedad no tiene por qué preocuparse del sustento de los padres:

1. A la piedad parece referirse aquel precepto del decálogo: *Honra a tu padre y a tu madre* (Ex 20,12). Pero en él no se manda cosa alguna sino el que se les honre. Luego no pertenece a la piedad el ocuparse del sustento de los padres.

2. Más aún: para aquellos debe el hombre ahorrar para quienes tiene obligación de sustentar. Pero, según dice el Apóstol (2 Cor 12,14), *No son los hijos los que deben ahorrar para sus padres.* Luego no están obligados por piedad a sustentarlos.

3. Todavía más: la piedad no se limita a los padres, sino que se extiende también a los demás consanguíneos, como antes se dijo (a.1). Pero no está uno obligado a sustentar a todos los consanguíneos y conciudadanos. Luego tampoco a sus padres.

En cambio está el hecho de que el Señor refuta a los fariseos (Mt 15,3ss) porque descargaban a los hijos de la obligación de sustentar a los padres.

Solución. *Hay que decir:* De dos modos se les debe algo a los padres: por razón de su paternidad y en casos particulares. Por su paternidad, se debe al padre lo que en cuanto tal le corresponde. Porque el padre es superior y principio en cierto modo del hijo, le debe éste respeto y atenciones. En casos particulares se les debe dar algo a los padres, porque tienen derecho a ello en situaciones difíciles. Por ejemplo, si están enfermos, se les debe visitar y cuidar de ellos; si son pobres, se debe proveer a su sustento; y así en otras cosas por el estilo que supone ese conjunto de atenciones que se les deben prestar. Es por lo que dice Tulio [9] que la piedad tiene atenciones y da culto. Entiéndase, eso sí, que, al decir *atenciones,* se refiere a toda clase de cuidados; y con la palabra *culto,* al honor o reverencia; porque, como dice San Agustín en el libro X *De Civ. Dei* [10], *se dice que damos culto a los hombres a los que frecuentemente recordamos, honramos o socorremos* [f].

8. C.1: ML 41,279. 9. *Rhet.* 1.2 c.53: DD 1,165. 10. C.1: ML 41,278.

---

c. En sentido *propio,* el concepto de *piedad* se aplica a las relaciones con los padres genéricos, con los consanguíneos y con la patria. En sentido *amplio,* se extiende también a los amigos personales, a los pueblos amigos y a todos los hombres de buena voluntad.

d. El autor conocía el matiz *piadoso* que el término piedad había recibido de la tradición, pero se mantiene en su punto de vista filosófico sobre el mismo en la línea de Aristóteles y Cicerón. Trátase de una virtud social específica bajo la razón de *principio* humanístico analógicamente aplicado a las relaciones sociales indicadas en el cuerpo del artículo.

e. El título que los editores tradicionales dieron a este artículo está inspirado en el inicio de las dificultades *(Videtur quod pietas non exhibeat parentibus sustentationem).* Título que no corresponde exactamente a la intención de Santo Tomás reflejada en la introducción a toda la q.101 *(Quid per pietatem aliquibus exhibeatur).* El autor ha restringido en el inicio de este a.2 el sentido de la pregunta, pero no el sentido de la respuesta dada en el cuerpo, que se mantiene en el sentido más amplio sugerido en la introducción general a toda la cuestión.

f. Las atenciones aquí enumeradas para con los padres, como exigencia moral de la virtud de la piedad, pertenecen al ámbito de la ley natural (cf. *Summa Theol.* 1-2 q.94). Así se comprende que, de una u otra forma, aparezcan proclamadas en los códigos de derecho humanos más civilizados.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que en lo de honrar va incluido todo el conjunto de ayudas que se les deben prestar, conforme a la interpretación que da el Señor (Mt 15,3). Y la razón de esto es que el socorro al padre, como a superior, es un deber.

2. *A la segunda hay que decir.* Porque lo fundamental en el padre es ser principio, y en el hijo, el proceder de tal principio; corresponde de suyo al padre el cuidar de sus hijos, y, por tanto, no sólo temporalmente deberá prestarles ayuda, sino a todo lo largo de su vida, y a esto se refiere lo de «atesorar». Pero el que el hijo dé de lo suyo a su padre es algo accidental, que obedece a una necesidad que sobreviene y en la que está obligado a socorrerlo, aunque no a atesorar, como si la cosa fuese para largo: porque lo natural no es que los padres sean los sucesores de los hijos, sino los hijos los sucesores de los padres.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el culto y atenciones, como dice Tulio [11], se deben a todos *los consanguíneos y a cuantos aman a nuestra patria;* pero no a todos por igual, sino que se deben principalmente a los padres, y a los demás según las propias posibilidades y la dignidad de las personas [g].

ARTICULO 3

¿Es la piedad una virtud especial distinta de las demás?

Objeciones por las que parece que la piedad no es virtud especial distinta de las demás.

1. Porque el dar muestras a ciertas personas de acatamiento y respeto es algo que procede del amor. Pero esto mismo pertenece a la piedad. Por tanto, la piedad no es virtud distinta de la caridad.

2. Más aún: el dar culto a Dios es propio de la religión. Pero también la piedad da culto a Dios, como dice San Agustín en el libro X *De Civ. Dei* [12]. Luego la piedad no se distingue de la religión.

3. Todavía más: la piedad que honra y sirve a la patria parece identificarse con la justicia legal, cuyo objeto es el bien común. Pero la justicia legal es virtud general, como consta por lo que dice el Filósofo en el V *Ethic.* [13]. Luego la piedad no es virtud especial.

En cambio está el que Tulio [14] la menciona como parte de la justicia.

Solución. *Hay que decir:* Que una virtud es especial por el hecho de considerar un objeto según una razón especial. Y que, como a la razón de justicia pertenece el dar a otro lo que le es debido, donde aparece una razón especial de deuda hacia una persona, allí hay una virtud especial. Ahora bien: se le debe algo, por un motivo especial, a una persona por su calidad de principio connatural que genera nuestro ser y lo gobierna. Y a este principio se refiere la piedad cuando honra y sirve a los padres, a la patria y a cuantos a ellos se ordenan. Por tanto, la piedad es virtud especial [h].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como la religión es una protestación de fe, esperanza y caridad, virtudes por las que primordialmente el hombre se ordena a Dios, así también la piedad es cierto testimonio de la caridad con que uno ama a sus padres y a su patria.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios es principio de nuestro ser y gobierno de un modo mucho más excelente que nuestros padres y nuestra patria. Por eso son distintas virtudes la religión, que da culto a Dios, y la piedad, que lo da a nuestros padres y patria. Pero las propiedades de las criaturas, por vía de supereminencia y causalidad, se atribuyen a Dios, como dice Dionisio en el libro *De Div. Nom.* [15]. De ahí también que

11. *Rhet.* l.2 c.53: DD 1,165. 12. C.1: ML 41,279. 13. C.1 n.15.19 (BK 1129b29; 1130a9): S. TH., lect.2.3. 14. *Rhet.* 1.2 c.53: DD 1,165. 15. C.1 §5: MG 3,593: S. TH., lect.3.

---

g. Es obvio que el autor se refiere aquí a los padres (padre y madre) *genéticos* y no meramente legales. Menos aún a los padres *subrogados* o de «alquiler», en el sentido moderno de estas palabras y en el contexto de las modernas técnicas de fecundación artificial.

h. El autor resuelve en este artículo algunas dudas que podrían surgir de la afinidad de la virtud de la piedad con el uso que a veces se hace de ese vocablo para significar el amor y la caridad para con los padres, el culto a Dios, el patriotismo y la justicia legal. Los comentaristas de Santo Tomás se han inspirado en este artículo para tratar con gran interés el tema de los *sentimientos patrióticos.*

al culto de Dios se le llame piedad por antonomasia, como se le llama igualmente por antonomasia Padre nuestro.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la piedad se extiende a la patria en cuanto que es en cierto modo principio de nuestra existencia, mientras que la justicia legal tiene por objeto el bien de la misma en su razón de bien común. Por tanto, la justicia legal tiene más motivos que la piedad para que se la considere virtud genera [i].

ARTICULO 4

¿Se han de omitir los deberes de piedad con los padres por motivos de religión? [j]

Objeciones por las que parece que por motivos de religión han de omitirse los deberes de piedad para con los padres.

1. Dice el Señor (Lc 14,26): *Si alguno viene a mí, y no aborrece a su padre, a su madre, a su mujer, hermanos, hijos, hermanas, y aun a su propia vida, no puede ser mi discípulo.* De ahí que, en alabanza de Santiago y Juan (Mt 4,2), se dice que *dejadas las redes y a su padre, siguieron a Cristo.* Y en alabanza de los levitas leemos en Dt: *El que dijo a su padre y a su madre: No os conozco; y a sus hermanos: No sé quiénes sois, y desconoció a sus hijos, éste guardó tu palabra.* Pero, no queriendo saber nada de los padres y demás consanguíneos y, más aún, odiándolos, se abandonan necesariamente los deberes de piedad. Por tanto, por motivos de religión han de abandonarse los deberes de piedad.

2. Más aún: en Mt 8,21-22 y en Lc 9,59-60 se nos dice que el Señor, a quien le suplicaba: *Déjame antes ir a enterrar a mi padre,* le respondió: *Deja que los muertos entierren a los muertos; tú ve y anuncia el reino de Dios.* Esto último pertenece a la religión; mientras que el enterrar a su padre es un deber de piedad. Luego el deber de piedad ha de omitirse por motivos de religión.

3. Por otra parte, a Dios se le llama por antonomasia Padre nuestro. Pero, así como con la práctica de los deberes de piedad honramos a nuestros padres, con la de los deberes religiosos honramos a Dios. Por tanto, los deberes de piedad han de preterirse ante los de religión.

4. Todavía más: los religiosos están obligados, por voto que no puede quebrantarse lícitamente, a cumplir las observancias de su religión. Pero éstas les impiden socorrer a sus padres, bien por razón de la pobreza, pues no tienen nada propio, bien por razón de la obediencia, pues no les es lícito salir del claustro sin permiso de sus superiores. Luego por motivos de religión han de omitirse los deberes de piedad para con los padres.

En cambio está el que el Señor (Mt 15,3ss) refuta a los fariseos, que enseñaban, con motivo de la religión, a desentenderse de la obligación de honrar a nuestros padres [k].

Solución. *Hay que decir:* La religión y la piedad son dos virtudes. Pero ninguna virtud contraría o se opone a otra virtud: porque, como dice el Filósofo en el libro *De Praedicamentis* [16], el bien no es contrario al bien. Por lo que es imposible que la piedad y la religión se impidan mutuamente, de forma que una excluya los actos de la otra. Pues los actos de cualquier virtud, como consta por lo antedicho (1-2 q.18 a.3), tienen como límites las debidas cir-

16. C.8 n.22 (BK 13b36).

i. Véanse *supra* los artículos 5 y 6 de la q.58, sobre la justicia. El concepto de *patria,* según Santo Tomás, es más restringido que el de *Estado,* y debe interpretarse en sentido analógico. El vocablo *patria* procede del latino *pater* (padre), por relación al cual el autor infiere una analogía de proporcionalidad cuando dice que la piedad se extiende a la patria en cuanto que ésta es para nosotros, de *alguna manera,* principio de nuestra existencia *(Quoddam essendi principium).*

j. El autor plantea aquí abiertamente el dilema entre los deberes naturales postulados por la piedad, tal como ha quedado definida en los artículos precedentes, y las exigencias de los llamados «consejos evangélicos», en función de los cuales se estructura canónicamente la vida religiosa. El Aquinate vivió el problema profundamente. Sus padres y hermanos se opusieron en un principio a que abrazara la vida religiosa en la recién fundada Orden del español y burgalés Santo Domingo de Guzmán. La oposición familiar llegó hasta el extremo de retenerle secuestrado en casa desde mayo de 1244 hasta finales de 1245. La vivencia personal del autor de la problemática planteada se refleja en el cuidado que ha puesto en el desarrollo del artículo, desvaneciendo de forma sistemática cualquier actitud de perplejidad en el cumplimiento de los deberes que impone el estado religioso y los derivados de la piedad para con los padres.

k. Cf. el comentario del autor a este pasaje evangélico en *In Mt.* c.15. También el c.8 v.22.23.

cunstancias: si traspasan éstos no son ya actos de virtud, sino viciosos. Según esto, lo propio de la virtud es mostrarse servicial y respetuoso con los padres del debido modo. Por supuesto que el debido modo no consiste en que el hombre ponga más empeño en honrar a su padre que en honrar a Dios, sino que, como dice San Ambrosio [17], *Super Lc.* 12,52, *la piedad de la religión divina se antepone a los lazos de familia.* Por tanto, si el cuidado de los padres nos aparta del culto de Dios, ya no sería acto de piedad el insistir en el cuidado de los padres contrariando a Dios. De ahí las palabras de San Jerónimo en su *carta Ad Heliodorum* [18]: *Pasa, pisando por encima de tu padre, pasa por encima de tu madre, vuela hacia la bandera de la cruz. Es el ápice de la piedad el haber sido cruel en este asunto.* Por consiguiente, en tal caso han de omitirse los deberes de piedad para con los padres para dedicarse al culto divino de la religión. Pero si el honrar debidamente a los padres no nos arranca del culto debido a Dios, será en ese caso un acto de piedad. No será, pues, necesario abandonar la piedad por causa de la religión.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Gregorio [19], al exponer esas palabras del Señor, dice que *debemos odiar a nuestros padres y huir de ellos, no reconociendo como tales a quienes tenemos que soportar como adversarios en los caminos de Dios.* Porque si nuestros padres nos incitan a pecar y nos apartan del culto divino, debemos, en cuanto a esto, abandonarlos y sentir aversión hacia ellos. Y en este sentido se dice que los levitas trataron como a desconocidos a sus consanguíneos al no perdonarlos por idólatras, conforme al mandato del Señor, como leemos en Ex 32,26ss. También Santiago y Juan son alabados por seguir al Señor, habiendo abandonado a su padre, no porque su padre tratase de llevarlos por malos caminos, sino porque pensaban que él podía arreglarse aun cuando ellos siguiesen a Cristo.

2. *A la segunda hay que decir.* Que el Señor le prohibió a aquel discípulo ir a enterrar a su padre, porque, como dice el Crisóstomo [20], *mediante esta prohibición quiso librarlo de muchos males, tales como llantos, tristezas y demás preocupaciones que de ahí se derivan. Ya que, después de la sepultura, era necesario examinar el testamento, repartir la herencia, etc. Y, sobre todo, porque había otros que podían cumplir este deber de darle sepultura.*

O, como dice San Cirilo comentando a San Lucas [21]: *aquel discípulo no pidió enterrar a su padre ya muerto, sino cuidar de él durante su vejez y encargarse de su sepultura. Lo cual no le permitió el Señor porque había otros entre sus parientes que podían cuidar de él.*

3. *A la tercera hay que decir:* Estos mismos servicios que prestamos por piedad a nuestros padres los referimos a Dios, como también otras obras de misericordia que practicamos con cualquiera de nuestros prójimos parecen hechas a Dios, según aquella frase del Señor (Mt 25,40): *Lo que hicisteis al más pequeño de los míos, a mí me lo hicisteis.* Por tanto, si nuestros padres según la carne necesitan de nuestros servicios, de tal suerte que sin ellos no pueden vivir y no nos inducen a hacer nada contra Dios, no debemos abandonarlos por causa de la religión. Pero si no podemos sin pecado dedicarnos a cuidar de ellos, o también si pueden sustentarse sin nuestros servicios, es lícito omitir tales cuidados para entregarnos con más libertad a Dios.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que no debe decirse lo mismo del que está aún en el siglo y de quien ya ha profesado en la religión. Pues el que está aún en el siglo, si tiene padres que sin él no pueden vivir, no debe abandonarlos y entrar en religión, porque quebrantaría el precepto de honrar a los padres; aunque algunos opinan [22] que aun en este caso podría uno abandonarlos lícitamente, encomendando a Dios su cuidado. Pero si se piensa como es debido, esto sería tentar a Dios, pues disponiendo de lo necesario, según la prudencia humana, para socorrerlos, expone a sus padres a un peligro cierto, puesta su esperanza en el auxilio divino.

Pero en el caso de que sus padres pudieran pasar sin él le sería lícito abandonarlos y entrar en religión. Porque los hijos no tienen la obligación de sustentar a sus padres, a no ser en caso de necesidad, como se ha dicho (ad 3; a.2 ad 2).

17. L.7: ML 15,1827. 18. Ep.14: ML 22,348. 19. *In Evang.* l.2 hom.37: ML 76,1275. 20. *In Mt.* hom.27: MG 57,348. 21. Super 9,59: SK 1,96.24; cf. S. TH., *Cat. Aurea,* in Lc. c.9 § 12 super vers.59. 22. GUILLERMO ALTISIOD., *Summa Aurea* l.3 tr.24 q.5 (237vb); cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 2-2 n.864: QR 3,822.

Mas el que ya ha profesado en la religión se considera como muerto para el mundo. Por tanto, no debe, para preocuparse del sustento de sus padres, abandonar el claustro, en el que está sepultado con Cristo, y mezclarse de nuevo en negocios del siglo. Tiene, sin embargo, quedando a salvo la obediencia a su prelado y su condición de religioso, la obligación de esforzarse piadosamente buscando el modo de socorrer a sus padres [l].

---

l. El autor suaviza aquí mucho lo que había dicho con cierto rigor en el *Quodlibeto* 3 a.16. A pesar del trato incorrecto que Santo Tomás había recibido de sus padres y de algunos de sus hermanos por su intento de abrazar la vida religiosa, no buscó excusas después de haber logrado su objetivo para dispensarse de sus deberes naturales de piedad. Lo que sí encontró fueron razones de peso para mantener hacia ellos una prudente y saludable distancia impidiendo la injerencia en sus asuntos personales y profesionales. En la *Summa Theol. 2-2* q.189 a.6, el autor resuelve en términos prácticos el posible conflicto entre la piedad hacia los padres y la profesión religiosa de los consejos evangélicos. Véase también, más adelante, la q.122 a.5, sobre el cuarto precepto del Decálogo.

CUESTIÓN 102

La observancia[a]

Trataremos a continuación de la observancia (cf. q.81, introd.) y sus partes (q.103), con lo que se pondrá a la vez de manifiesto lo que hay acerca de los vicios a ella opuestos.

Sobre la observancia se hacen estas tres preguntas:

1. La observancia ¿es virtud especial distinta de las demás?—2. ¿Qué actos realiza la observancia?—3. ¿Cómo es con respecto a la piedad?

ARTICULO 1

¿Es la observancia virtud especial, distinta de las demás?

Objeciones por las que parece que la observancia no es virtud especial distinta de las demás.

1. Las virtudes se distinguen por sus objetos. Pero el objeto de la observancia no se distingue del de la piedad; ya que dice Tulio en su *Rhetorica*[1] que *observancia es aquella virtud por la que a los hombres constituidos en dignidad se los respeta y se los honra.* Pero también la piedad honra y respeta a nuestros padres, que nos aventajan en dignidad. Luego la observancia no es una virtud distinta de la piedad.

2. Más aún: así como a los hombres constituidos en dignidad se les debe honor y reverencia, otro tanto ocurre con los que sobresalen en ciencia y virtud. Pero no existe una virtud especial por la que tributemos honor y reverencia a los hombres sobresalientes por su ciencia o virtud. Luego tampoco la observancia, por la que significamos nuestro honor y reverencia a los que nos preceden en dignidad, es virtud especial distinta de las demás.

3. Todavía más: a los hombres constituidos en dignidad se les deben muchas cosas que la ley nos obliga a pagar, según aquello de Rom 13,7: *Pagad a todos lo que les debéis: a quien tributo, tributo,* etc. Pero aquello a que nos obliga la ley pertenece a la justicia legal o también a la justicia especial. Por tanto, la observancia no es de suyo una virtud especial distinta de las demás.

En cambio está el que Tulio[2] contrapone la observancia a las demás partes de la justicia, que son virtudes especiales.

Solución. *Hay que decir:* Que, como consta por lo explicado (q.101 a.1), es necesario ir distinguiendo estas virtudes entre sí bajando escalonadamente de una a otra, lo mismo que distinguimos excelencia de excelencia en el mérito de las personas a quienes debemos algo. Pues así como en lo humano nuestro padre participa con limitaciones de la razón de principio que se encuentra sólo en Dios de manera universal, así también la persona que cuida de algún modo de nosotros participa limitadamente de lo propio de la paternidad. Pues el padre es el principio de la generación, educación, enseñanza y de todo lo relativo a la perfección de nuestra vida humana; en cambio, la persona constituida en dignidad es, por así decirlo, principio de gobierno sólo en algunas cosas, como el príncipe en los asuntos civiles, el jefe del ejército en los militares, el maestro en la enseñanza, y así en lo demás. De ahí el que a tales personas se las llame también «padres» por la semejanza del cargo que desempeñan: y así, en el libro 4 Re 5,13 dicen a Naamán sus siervos: *Padre, si el profeta te hubiera mandado algo difícil,* etc. Por tanto, así como en la religión, por la que damos culto a Dios, va implícita en cierto grado la piedad por la que se honra a los padres, así se incluye

1. L.2 c.53: DD 1,165. 2. *Rhet.* l.2 c.53: DD 1,165.

a. Observancia es un vocablo poco usado, derivado del latino *observare,* que significa *mirar con atención.* Por otra parte, respeto proviene de *respicere,* que significaban *la mirada.* La afinidad etimológica entre ambos términos es notable. Por ello, el término observancia aquí se refiere al *respeto debido a las personas legítimamente constituidas en dignidad.* Tiene afinidad también con el *honor,* la *alabanza* y la *gloria* (cf. *Summa Theol.* 2-2 q.103 a.1 ad 3).

también en la piedad la observancia, por la cual se respeta y honra a las personas constituidas en dignidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que, como antes hemos dicho (q.101 a.3 ad 2), se llama religión a la piedad por excelencia; y, sin embargo, la piedad propiamente dicha se distingue de la religión. Del mismo modo puede llamarse piedad la observancia en grado eminente, y, a pesar de todo, la observancia propiamente dicha se distingue de la piedad.

2. *A la segunda hay que decir.* Una persona, por el hecho de estar constituida en dignidad, no sólo posee cierta excelencia por su rango, sino también cierto poder de gobernar a sus subditos. Le compete, pues, la razón de principio por ser gobernador de otros. Mas por el hecho de poseer la perfección de la ciencia o de la virtud no tiene uno razón de principio con respecto a los demás, sino únicamente cierta excelencia en sí mismo. Por eso se señala una virtud especial para honrar y reverenciar a quienes están constituidos en dignidad. Sin embargo, como por la ciencia y la virtud y otras cualidades por el estilo se hace uno idóneo para ser constituido en dignidad, el respeto con que se trata a algunas personas por una excelencia cualquiera pertenece a esa misma virtud.

3. *A la tercera hay que decir.* Que a la justicia especial propiamente dicha corresponde devolver a uno algo igual a lo que se le debe. Pero esto resulta imposible con los virtuosos y con los que, constituidos en dignidad, desempeñan bien su cometido; como tampoco es posible si se trata de Dios y de nuestros padres. Por tanto, esto no pertenece a la justicia especial, que es virtud principal, sino a una de sus virtudes anejas. Por lo que toca a la justicia legal, se extiende, como hemos dicho (q.58 a.5.6), a los actos de todas las virtudes.

ARTICULO 2

¿Compete a la observancia el rendir culto y honor a las personas constituidas en dignidad?

De duob. praec. de IV praec.

Objeciones por las que parece que no corresponde a la observancia el rendir culto y honor a quienes están constituidos en dignidad[b].

1. Porque, como dice San Agustín en el libro X *De Civ. Dei*[3], *decimos* que «damos culto» a las personas que hacemos objeto de algún honor; y, por tanto, parece que significan lo mismo culto y honor. Luego no está bien decir que la observancia rinde culto y honor a las personas constituidas en dignidad.

2. Más aún: a la justicia compete dar lo debido. Por tanto, también a la observancia, que es parte de la justicia. Pero no debemos culto y honor a todas las personas constituidas en dignidad, sino sólo a quienes son superiores a nosotros. Luego es impreciso eso de que la observancia les rinde culto y honor.

3. Todavía más: a nuestros superiores, constituidos en dignidad, no solamente les debemos honor, sino también temor y ciertos honorarios, según aquellas palabras del Apóstol (Rom 13,7): *Pagad a todos lo que les debéis; a quien tributo, tributo; a quien aduana, aduana; a quien temor, temor; a quien honor, honor.* Les debemos también obediencia y sumisión, según aquella frase de Heb 13,17: *Obedeced a vuestros prelados y estadles sumisos.* Luego no es exacto eso de que la observancia tributa culto y honor.

En cambio está el que Tulio dice[4] que la *observancia es la virtud por la que a los hombres que aventajan en dignidad a los otros se los considera merecedores de cierto culto y honor.*

Solución. *Hay que decir:* Que a las personas constituidas en dignidad corresponde el gobierno de sus subditos. Y que la acción de gobernar consiste en mover a alguien hacia su debido fin, como gobierna el piloto la nave dirigiéndola hacia el puerto. Pero todo aquel que mueve tiene una cierta excelencia y poder sobre lo que es movido. De ahí la necesidad de que en la persona constituida en dignidad se considere: primero, la excelencia de su estado, acompañada de cierto poder sobre los subditos; y segundo, su oficio de gobernante. Por razón, pues, de su excelencia se les debe honor, que es un cierto reconocimiento de la excelencia de una persona. Y por su oficio se les debe culto, el cual consiste en una cierta

3. C.1: ML 41,278. 4. *Rhet.* 1.2 c.53: DD 1,165.

b. Este artículo está formulado a modo de dificultad contra la conclusión del a.1, por lo que viene a resultar una prolongación lógica del mismo.

sumisión que uno pone de manifiesto al obedecer sus órdenes y al corresponder, según sus posibilidades, a los beneficios que de ellos recibe.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Por culto no entendemos únicamente el honor, sino también todo lo que tiene algo que ver con los actos que sirven para ordenar las relaciones de hombre a hombre.

2. *A la segunda hay que decir.* Que, como hemos dicho antes (q.80), hay dos clases de deuda. Una, la legal, que el hombre, por ley, está obligado a pagar. Y así, debe el hombre honor y culto a aquellos que están constituidos en dignidad y tienen autoridad sobre él. Otra es la deuda moral, exigida por razones de urbanidad. Y de este modo debemos culto y honor a quienes están constituidos en dignidad, aunque no seamos subditos suyos.

3. *A la tercera hay que decir.* Que a las personas constituidas en dignidad debemos honrarlas por la excelencia de su estado; debemos temerlas por su poder coercitivo. Por su oficio de gobierno se les debe obediencia, por la que los subditos se mueven conforme a las órdenes de sus superiores, y tributos, que son estipendios por su trabajo.

ARTICULO 3

¿Es la observancia una virtud superior a la piedad?

Objeciones por las que parece que la observancia es virtud superior a la piedad.

1. Porque el príncipe, a quien damos culto por la observancia, es con relación al padre, a quien lo damos por la piedad, lo que el gobernante universal con respecto al particular; pues la familia, gobernada por el padre, es una parte de la ciudad, gobernada por el príncipe. Pero la virtud universal es superior y las cosas inferiores están más sujetas a ella. Por tanto, la observancia es virtud superior a la piedad.

2. Más aún: los que están constituidos en dignidad se encargan del bien común, mientras que los consanguíneos se ocupan del bien particular, bien que debe despreciarse cuando se trata de obtener el bien común: de ahí el que algunos, laudablemente, se exponen a peligros de muerte para conseguirlo. Luego la observancia por la que se da culto a los que están constituidos en dignidad es más importante que la piedad, que da culto a los entre sí unidos por la sangre.

3. Todavía más: el honor y la reverencia se deben sobre todo, después de Dios, a los virtuosos. Pero a los virtuosos se les honra y reverencia mediante la virtud de la observancia, como queda dicho (a.1 ad 2). Luego la observancia es la virtud principal después de la religión[c].

Solución. *Hay que decir:* A las personas constituidas en dignidad se les puede dar algo de dos maneras. Primera, en orden al bien común; por ejemplo, cuando se les presta un servicio en la administración de la república. Lo cual ya no corresponde a la observancia, sino a la piedad, que da culto no sólo a los padres, sino también a la patria. De otro modo se da algo a las personas constituidas en dignidad intentando especialmente su utilidad personal o su honra. Y esto es lo propio de la observancia en cuanto virtud distinta de la piedad. Por lo tanto, la comparación de la observancia con la piedad debe hacerse necesariamente atendiendo a las diversas relaciones que unen entre sí a las personas que son objeto de una y otra virtud. Pues es manifiesto que las personas constituidas en dignidad no están tan sustancialmente vinculadas a nosotros como las de nuestros padres y consanguíneos; pues pertenecen más a nuestra sustancia la generación y educación, cuyo principio es el padre, que el gobierno exterior, cuyo principio son esas otras personas. Según esto, la piedad es superior a la observancia, en cuanto que da culto a personas a las que estamos más obligados por estar más íntimamente unidas a nosotros.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el príncipe, comparado con el padre —por lo que al gobierno exterior se refiere y no en cuanto a ser principio de la generación—, es como el poder universal con respecto al particular. Por lo que a la generación se refiere, se compara el poder del padre con el de Dios, creador de todas las cosas.

---

c. Esta forma de argumentar equivale a lo que suele llamarse argumento «dialéctico», el cual carece de valor probativo apodíctico. Lo más que se consigue es reducir al adversario al silencio. El Decálogo, en efecto, no puede ser considerado, según Santo Tomás, como un catálogo completo y perfecto de normas cívicas. Ni siquiera en lo que se refiere a los preceptos de la ley natural allí contenidos.

2. *A la segunda hay que decir:* Si tenemos en cuenta únicamente que las personas constituidas en dignidad se ordenen al bien común, el culto que se les da no pertenece a la observancia, sino a la piedad, como se ha dicho (in c).

3. *A la tercera hay que decir.* Que las manifestaciones de honor y de culto deben guardar la debida proporción no sólo con la persona en sí considerada, sino también con la persona que las realiza. Por lo tanto, aunque los virtuosos, en sí considerados, sean más dignos de honor que nuestros padres, sin embargo los hijos están más obligados a honrar y rendir culto a los autores de sus días que a los extraños virtuosos, por razón de los beneficios que de aquéllos recibieron y por la vinculación natural que a ellos los une[d].

d. En el prólogo a la cuestión el autor hizo alusión a los vicios contra la virtud de la observancia, pero sin mencionar ninguno en concreto por considerarlos obvios. Suelen citarse como tales la *jactancia,* la *insolencia* y la *audacia.* Vicios todos ellos por defecto. Por exceso cabe recordar el *servilismo,* que se atrinchera en la *adularían,* a la que dedica el autor más adelante la q.115. Por otra parte cabe destacar cómo pone Santo Tomás la piedad hacia la patria por encima de la observancia o respeto a los príncipes. El concepto de patria está por encima del concepto de príncipe, como el concepto de Estado está por encima del concepto de patria.

CUESTIÓN 103

La dulía[a]

Trataremos a continuación de las partes de la observancia (cf. q.102, introd.). En primer lugar, de la dulía, que tributa a los superiores el debido honor y las demás muestras de consideración que tienen que ver con esto; en segundo lugar, de la obediencia por la que se obedecen sus mandatos (q.104).

Acerca de la dulía se formulan cuatro problemas:

1. ¿El honor es algo espiritual o corporal?—2. ¿El honor se debe sólo a los superiores?—3. ¿La dulía, a la que toca dar muestras de honor y culto a los superiores, es virtud especial distinta de la latría?—4. ¿Se distinguen en ella diversas especies?

ARTICULO 1

¿El honor importa algo corporal?

Ethic. 1 lect.18

Objeciones por las que parece que el honor no importa algo corporal.

1. El honor es la manifestación de reverencia para dar testimonio a favor de la virtud, como puede verse leyendo al Filósofo en el I *Ethic.*[1]. Pero la manifestación de reverencia es algo espiritual; pues reverenciar no es otra cosa que un acto de temor, según se ha dicho (q.81 a.2 ad 1). Luego el honor es algo espiritual.

2. Más aún: según el Filósofo, en el IV *Ethic.*[2], *el honor es premio de la virtud.* Pero la virtud, que consiste en algo espiritual, no puede tener por premio algo corporal, pues el premio debe ser superior al mérito. Luego el honor no consiste en cosas corporales.

3. Todavía más: el honor se distingue de la alabanza y también de la gloria. Pero la alabanza y la gloria consisten en cosas exteriores. Luego el honor consistirá en algo interior y espiritual.

En cambio está el que San Jerónimo[3], exponiendo aquellas palabras de la 1 Tim 3,17: *Honra a las viudas que lo son de verdad y Los presbíteros que presiden bien sean tenidos en doble honor,* etc., comenta: *Honor significa aquí limosna o donativo.* Pero ambas cosas son corporales. Luego el honor consiste en cosas corporales.

Solución. *Hay que decir:* Que todo honor supone algún testimonio acerca de la excelencia de alguien. Por eso los hombres deseosos de honores buscan tales testimonios de su excelencia, como consta por las palabras del Filósofo en I *Ethic.*[4]. Y tal testificación se da delante de Dios o delante de los hombres. Bien es verdad que ante Dios, *escrutador de los corazones* (Prov 24,12), con el testimonio de nuestra conciencia basta. Y, por tanto, el honor, por lo que a Dios se refiere, puede consistir únicamente en actos interiores; por ejemplo, en aplicar el pensamiento a la consideración de la excelencia de Dios o de la de otro hombre ante Dios. Mas, en las relaciones de hombre a hombre, nadie puede dar testimonio si no es mediante signos exteriores: sea por medio de palabras, como cuando uno pregona las excelencias de otro; o mediante hechos, como inclinaciones, saludos, etc.; o también mediante cosas exteriores, por ejemplo en la ofrenda de obsequios o regalos, o en la erección de estatuas, etc. Según esto, el ho-

1. C.5 n.5 (BK 1095b26); cf. l.8 c.8 n.2 (BK 1159a22): S. TH., lect.8. 2. C.3 n.15 (BK 1123b35): S. TH., lect.8. 3. Cf. ep.123 *Ad Ageruch.:* ML 22,1049. 4. C.5 n.5 (BK 1095b26); l.8 c.8 n.2 (BK 1159a22): S. TH., lect.8.

---

a. El término *dulía,* en las lenguas modernas, suele aplicarse para significar el culto a los ángeles y a los santos. Santo Tomás lo utiliza aquí en un sentido muy particular para significar *una forma de respeto debido a los legítimos superiores.* El vocablo castellano más afín a lo que el Aquinate llama aquí dulía es probablemente *veneración,* en el sentido de sumisión razonable o virtuosa, evitando cualquier forma de servilismo, esclavitud o hipocresía. *Dulía* es voz griega *(douleia* = esclavitud), equivalente al vocablo latino *servitus,* pero en el sentido de servicio ennoblecedor y no de servilismo humillante.

nor consiste en signos exteriores y corporales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la Primera hay que decir:* Que no son términos idénticos la reverencia y el honor; sino que a reverencia es, por una parte, principio motivo del honor o, lo que es lo mismo, que honramos a una persona por la reverencia (o respeto) que le tenemos; por otra parte, la reverencia es fin del honor, en cuanto que honramos a alguien a fin de que sea reverenciado por otro.

2. *A la segunda hay que decir.* Que, como escribe el Filósofo en ese mismo lugar[5], el honor no es premio suficiente de la virtud, aunque no puede hallarse otro mayor entre las cosas humanas y corporales; por cuanto en él, de hecho, las mismas cosas corporales se convierten en signos reveladores de la excelencia de la virtud. Por otra parte, es un deber ensalzar el bien y la excelencia según aquellas palabras de Mt 5,15: *No se enciende una lámpara y se la pone bajo el celemín, sino sobre el candelero, para que alumbre a cuantos hay en casa.* Y, por tanto, del honor se dice que es el premio de la virtud.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la alabanza se distingue del honor de dos maneras. La primera, porque la alabanza consiste tan sólo en signos verbales; el honor, en cambio, en toda clase de signos exteriores. Según esto, la alabanza va incluida en el honor. La segunda, porque mediante el honor damos testimonio de la excelencia de una persona de un modo absoluto, mientras que por la alabanza lo damos sobre la bondad de una persona para un fin. Y así alabamos al que obra como conviene por un fin, mientras que el honor es propio incluso de los mejores: de los que no se ordenan, sino que están ya en el fin, como nos consta por las palabras del Filósofo en el I *Ethic.* [6].

La gloria, asimismo, es efecto del honor y la alabanza. Pues, por el hecho de dar testimonio de la bondad de una persona, tal bondad viene a ser conocida por muchos con claridad. Y esto es lo que significa la palabra «gloria»: nos suena lo mismo que «claría» (claridad). De ahí el que, a propósito de Rom 16, cierta glosa de San Ambrosio[7] nos dice que gloria es *conocimiento claro con alabanza*[b].

ARTICULO 2

¿El honor se debe solamente a los superiores?[c]

Supra q.63 a.3; *In Sent.* 3 d.9 q.2 a.3; *Eth.* 4, lect.9

Objeciones por las que parece que el honor no se debe a los superiores exclusivamente.

1. Porque un ángel es superior a cualquier hombre viador, según aquello de Mt 11,11: *El menor en el reino de los dé los es mayor que Juan Bautista.* Pero leemos en el Ap, últ., 8,9, que queriendo Juan honrar a un ángel, éste se lo prohibió. Luego no hay ningún deber de honrar a los superiores.

2. Más aún: el honor se debe a alguien como testimonio de su virtud, según lo dicho (a.1, arg.1; q.63 a.3). Pero los superiores no siempre son virtuosos. Luego no se les debe honor. Como tampoco a los demonios, que, sin embargo, son superiores a nosotros en el orden natural.

3. Y también dice el Apóstol en Rom 12,10: *Anticipándoos en el honor unos a otros.* Y en 1 Pe 2,17: *Honrad a todos.* Pero esto no podría cumplirse si debiéramos honrar tan sólo a los superiores. Por tanto, el honor no se debe exclusivamente a los superiores.

4. Todavía más: en el libro de Tobías 1,16 se nos dice que tenía *diez talentos de aquellos con que había sido honrado por el rey.* Se lee también en el libro de Ester 6,11 que Asuero honró a Mardoqueo e hizo clamar ante él: *Se juzgará digno de este honor al hombre a quien el rey quiera honrar.* Luego el honor se tributa también a los inferiores. Y, por tanto, no parece que se deba solamente a los superiores.

En cambio está lo que dice el Filósofo en el I *Ethic.* [8]: que el honor se debe a «los mejores».

5. ARISTÓTELES, l.4 c.3 n.17 (BK 1124a7): S. TH., lect.9. 6. C.12 n.7 (BK 1102a1): S. TH., lect.18. 7. *Ordin.* super Rom. 16,27: 4,33A; *Glossa* LOMBARDI super Rom. 16,27: ML 191,1533; cf. S. AGUSTÍN, *Cont. Maximin. Haeret.* l.2 c.3: ML 42,770. 8. C.12 n.4 (BK 1101b22): S. TH., lect.18; cf. l.4 c.3 n.10 (BK 1123b19): S. TH., lect.8.

b. La frase referida por la *Glosa* no pertenece a San Ambrosio, sino a San Agustín (cf. *Contra Maximin.* l.2 c.3: PL 42,770).

c. Los superiores de los que aquí se trata son, en primer lugar, los legítimamente investidos de autoridad, pero también los que sobresalen en la virtud y en la ciencia.

Solución. *Hay que decir:* Que, como antes hemos explicado (a.1), el honor no es otra cosa que un testimonio de la excelencia en bondad de una persona. Y que la excelencia de alguien puede considerarse no sólo por comparación entre la persona honrada y la honradora, con ventaja para la honrada en este caso, sino que ha de ser considerada también en sí misma o con relación a otros. Según esto, el honor se debe siempre a alguien por razones de excelencia o superioridad. Así, pues, no es necesario que la persona honrada destaque por su excelencia sobre quien la honra, sino que basta con que sea superior a otros; o incluso con que, aunque no en todo, sino solamente en algo, sea superior a quien la honra [d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El ángel no le prohibió a Juan cualquier acto de honor, sino el que lo honrase con adoración de latría, culto que se debe a Dios. O también el que lo hiciese con adoración de dulía, para mostrar así la dignidad del propio Juan, por la que gracias a Cristo era igual a los ángeles, conforme a *esperanza de gloría de los hijos de Dios* (Rom 5,2). Por eso no quería que éste lo honrase como a superior.

2. *A la segunda hay que decir.* Que si los superiores son malos, no se los honra por la excelencia de su virtud, sino por la de su dignidad, que es a la que deben el ser ministros de Dios. Y en ellos se honra también a toda la comunidad que presiden. Los demonios, en cambio, son irrevocablemente malos, por lo cual, más que honrarlos, se los ha de tener por enemigos.

3. *A la tercera hay que decir:* Que en cualquier hombre hay algo por lo que se lo puede considerar superior, según aquellas palabras de Flp 2,6: *pensando cada uno por humildad que los otros son superiores a él.* Y, según esto, todos deben buscar ser los primeros en honrar a los demás.

4. *A. la cuarta hay que decir:* Que las personas privadas son honradas a veces por los reyes, no porque sean superiores a ellos en dignidad, sino por alguna excelencia en sus virtudes. Por esta razón, Tobías y Mardoqueo fueron honrados por los reyes.

ARTICULO 3

¿Es la dulía virtud especial, distinta de la latría?

In Sent. 3 d.9 q.2 a.1; *In Psal.* ps.40

Objeciones por las que parece que la dulía no es virtud especial distinta de la latría.

1. Porque sobre aquellas palabras de Sal 7: *Señor, Dios mío, en ti he esperado,* dice la *Glosa* [9]: *Señor de todas las cosas por su poder, a quien se debe culto de dulía; Dios por la creación, a quien se debe latría.* Pero no es distinta la virtud que se dirige a Dios en cuanto Señor y en cuanto Dios. Luego la dulía no es virtud distinta de la latría.

2. Más aún: según el Filósofo, en el VIII *Ethic.* [10], *ser amado es semejante a ser honrado.* Pero una misma es la virtud de la caridad con que se ama a Dios y al prójimo. Luego la dulía, con que se honra al prójimo, no es virtud distinta de la latría, con la que se honra a Dios.

3. Todavía más: uno mismo es el movimiento con que se va hacia la imagen y hacia lo que la imagen representa. Pero por la dulía se honra al hombre en cuanto imagen de Dios, pues en el libro de la Sab 2,22-23 se dice de los impíos que *no pensaron en el honor debido a las almas santas; pues Dios creó al hombre incorruptible y lo hizo a su imagen y semejanza.* Luego la dulía no es virtud distinta de la latría, con la que se honra a Dios.

En cambio está lo que dice San Agustín en el libro X *De Civ. Dei* [11]: *una es la servidumbre que se debe a los hombres, en virtud de la cual el Apóstol mandó que los siervos se sometiesen a sus señores, y que en griego se llama dulía, y otra la latría, que es como se llama a la servidumbre encargada de dar culto a Dios.*

Solución. *Hay que decir.* Que, como antes expusimos (q.101 a.3), donde hay distinta razón de débito, allí es necesario que haya una virtud distinta de las demás que se encarga de pagarlo. Y que por distinta razón se les debe servidumbre a Dios y al hombre; como por distinta razón les compete a Dios y al hombre el dominio. Pues Dios tiene dominio plenario y principal sobre todas y

9. *Interl.* 3,94v; *Glossa* LOMBARDI: ML 191,111. 10. C.8 n.1 (BK 1159a16): S. TH., lect.8. 11. C.1: ML41,278.

d. De lo cual se infiere que también se puede honrar a los iguales y aun a nuestros inferiores en el sentido paulino expresado en Rom 12,10.

cada una de las criaturas, que están totalmente sometidas a su potestad; el hombre, en cambio, participa sólo de cierta semejanza del divino dominio en cuanto que tiene un poder parcial sobre algún hombre o sobre algunas criaturas. Por tanto, la dulía, con que se tributa la debida servidumbre a los señores humanos, es virtud distinta de la latría, con que se rinde la debida servidumbre al señorío divino. La dulía es una especie de la observancia, pues por la observancia honramos a cualquier persona superior en dignidad, mientras que la dulía propiamente dicha trata de la veneración que deben los siervos a sus señores; pues la palabra dulía en griego significa servidumbre[e].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como llamamos religión a la piedad por excelencia, en cuanto que Dios es por antonomasia nuestro Padre, así también llamamos latría a la dulía por excelencia, en cuanto que Dios es por antonomasia Señor nuestro. Pero las criaturas no pueden participar del poder creador, por el que se debe a Dios el culto de latría. Por eso, la glosa aquella distingue, atribuyendo la latría a Dios por su poder creador, incomunicable a las criaturas, y la dulía por su dominio, comunicable a las mismas.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la razón de nuestro amor al prójimo es Dios, pues a nadie amamos en el prójimo por caridad sino a Dios y, por tanto, una misma es la caridad con que se ama a Dios y al prójimo. Pero existen otras amistades diferentes de la caridad, según las diferentes razones por las que se aman los hombres. De manera similar, no son lo mismo las virtudes de latría y de dulía, por ser distinta la razón por la que se sirve a Dios y al hombre, o se honra al uno y al otro.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el movimiento hacia la imagen en cuanto imagen se refiere a lo que la imagen representa; pero que no todo movimiento hacia la imagen es hacia ella en cuanto tal. Por tanto, los movimientos hacia la imagen y hacia lo que representa difieren a veces en especie. Así, pues, hay que decir que el honor o sumisión de dulía se refieren a cierta dignidad absoluta del hombre. Pues aunque sea por esta dignidad por lo que el hombre es conforme a la imagen o semejanza de Dios, no siempre, a pesar de ser así, cuando un hombre trata con reverencia a otro, relaciona su reverencia actualmente con Dios.

O habrá que decir que, aunque el movimiento hacia la imagen se dirige de algún modo hacia lo que representa, no por eso es necesario que el movimiento hacia lo representado termine en la imagen. Por tanto, redunda en reverencia de Dios el honor tributado a una cosa por estar hecha a su imagen; otro es, sin embargo, el caso de la reverencia con que se honra directamente al mismo Dios, y que nada tiene que ver con su imagen.

ARTICULO 4

¿Hay diversas especies de dulía?

In Sent. 3 d.9 q.2 a.2

Objeciones por las que parece que hay diversas especies de dulía.

1. Por la dulía se honra al prójimo. Pero por diversas razones se honra a las diversas clases de ellos; por ejemplo, al rey, al padre y al maestro, como consta por lo que dice el Filósofo en el IX *Ethic.*[12]. Y como la diversa razón formal de su objeto es lo que diversifica la especie de las virtudes, sigúese de ahí, según parece, que la dulía se divide en virtudes específicamente diversas.

2. Más aún: el medio difiere específicamente de los extremos, como el gris difiere del blanco y del negro. Pero la hiperdulía parece ser medio entre la latría y la dulía, pues con ella se honra a las criaturas que tienen una especial afinidad con Dios; por ejemplo, a la Virgen Santísima por ser la madre de Dios. Por tanto, parece que hay diversas especies de dulía: una, la dulía sin más, y otra, la hiperdulía.

3. Todavía más: así como en la criatura racional se encuentra la imagen de Dios, por razón de la cual se la honra, del mismo modo en la criatura irracional se halla el

12. C.2 n.7 (BK 1165a14): S. TH., lect.2.

e. Etimológicamente, *dulía* y *latría* expresan en griego la misma idea de servidumbre o dependencia. El uso común de la Iglesia fijó el término latría para significar el culto debido a Dios, y dulía para significar el honor a sus criaturas, especialmente a las más destacadas en la virtud, cuales son los santos.

vestigio de Dios. Pero es diversa la razón de semejanza implícita en las palabras imagen y vestigio. Luego asimismo es necesario según esto pensar en diversas especies de dulía, desde el momento sobre todo en que se honra a ciertas criaturas irracionales, como el madero de la Santa Cruz y otras.

En cambio está el que la dulía se opone a la latría. Pero la latría no se divide en especies. Luego tampoco la dulía.

Solución. *Hay que decir:* La dulía puede tomarse en dos sentidos. Primero, en sentido amplio, como muestra de reverencia a cualquier hombre, por razón de una excelencia cualquiera. Y así considerada, comprende en su concepto la piedad y la observancia y cualquiera otra virtud cuyo objeto sea honrar a los hombres. Según esto, la dulía tendrá partes específicamente diversas.

Segundo, en sentido estricto, en cuanto que por ella el siervo reverencia a su señor; pues dulía, como hemos dicho (a.3), significa servidumbre. Y así considerada, no se divide en diversas especies, sino que es una de las de la observancia que Tulio menciona [13], porque por diverso motivo en cada caso honra el siervo a su señor el soldado a su jefe, el discípulo a su maestro, etc.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que como argumento sólo es válido si se trata de la dulía en sentido amplio.

2. *A la segunda hay que decir:* La hiperdulía es la especie más importante de dulía en sentido amplio. Pues al hombre se le debe la máxima reverencia por su afinidad con Dios.

3. *A la tercera hay que decir.* Que a la criatura irracional en sí considerada no se le debe, por parte del hombre, ninguna sumisión ni honor: son más bien las criaturas irracionales, todas ellas, las que por naturaleza están sometidas al hombre. Y en cuanto a que se tribute honor a la cruz de Cristo, se la honra con el mismo honor que a Cristo, al igual que a la púrpura regia se le tributa el mismo honor que al rey, como dice en el *libro IV* [14] el Damasceno.

13. *Rhet.* l.2 c.53.

14. *De fide orth.* c.3: MG 94,1105.

CUESTIÓN 104

La obediencia [a]

Vamos a tratar ahora de la obediencia (cf. q.103, introd.).
Y sobre este tema planteamos seis problemas:
1. ¿Debe obedecer un hombre a otro hombre?—2. ¿La obediencia es virtud especial?—3. ¿Qué relación hay entre ésta y las otras virtudes?—4. ¿Se debe obedecer a Dios en todo?—5. ¿Están los subditos obligados a obedecer a sus superiores en todo?—6. ¿Están obligados los fieles a obedecer al poder seglar?

ARTICULO 1

¿Debe un hombre obedecer a otro? [b]

In Tit. 3 l.1

Objeciones por las que parece que un hombre no debe obedecer a otro.

1. Porque nada debe hacerse contra el plan divino. Pero el plan de Dios consiste en que el hombre se rija por su propio albedrío, según aquello del Eclo 15,14: *Dios hizo al hombre desde el principio y lo dejó en manos de su albedrío.* Luego un hombre no debe obedecer a otro.

2. Más aún: si alguien estuviese obligado a obedecer a otro, debería tener la voluntad del que manda como norma de su acción. Pero sólo la voluntad divina, la cual siempre es recta, es norma de la acción humana. Luego el hombre a nadie debe obedecer sino a Dios.

3. Todavía más: los servicios son tanto más aceptos cuanto más gratuitos. Pero lo que el hombre hace por obligación no es gratuito. Luego si el hombre por obligación tuviese que obedecer a otros en la práctica de las buenas obras, la obra buena, por eso mismo y porque se obraría por obediencia, sería menos acepta. Por lo tanto, no debe un hombre obedecer a otro.

En cambio está lo que se manda en Heb, últ, 17: *Obedeced a vuestros prelados y estadles sumisos.*

Solución. *Hay que decir:* Lo mismo que las acciones de los agentes naturales proceden de potencias naturales, así también las operaciones humanas proceden de la voluntad humana. Pero lo normal en la naturaleza es que los seres superiores muevan a los inferiores a realizar sus acciones mediante el poder natural superior que Dios les dio. Por lo que es normal también que en la actividad humana los superiores muevan a los inferiores mediante su voluntad, en virtud de la autoridad establecida por Dios. Ahora bien: mover por medio de la razón y voluntad es mandar. Y, en consecuencia, así como en virtud del mismo orden natural establecido por Dios los seres naturales inferiores se someten necesariamente a la moción de los superiores, así también en los asuntos humanos, según el orden del derecho natural, los subditos deben obedecer a los superiores [c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dios dejó al hombre en manos de su albedrío, no porque le sea lícito hacer todo lo que quiera, sino porque

---

a. En el desarrollo de esta cuestión, los tres primeros artículos son fundamentales. En los tres restantes el autor afronta algunas cuestiones de segunda categoría, pero que son muy útiles para establecer la justa medida de la obediencia por todo lo que implica de sacrificio de la libertad en aras de los mandatos de las personas legítimamente constituidas en autoridad o que han sido mejor dotadas por la naturaleza.

b. El autor plantea aquí una gran cuestión, que ha estado siempre viva a lo largo de la historia de la humanidad. Es conocida la célebre posición de Lutero, según el cual ningún hombre debería obedecer a otro como condición indispensable para lograr de una vez la independencia completa respecto de toda autoridad y de toda ley humana. Santo Tomás sale al paso aquí tanto del servilismo irracional y la esclavitud del hombre por el hombre como de cualquier forma de anarquismo irresponsable.

c. La obediencia humana bien entendida se inscribe en el orden mismo de la naturaleza universal. Existe algo que pudiéramos llamar «obediencia cósmica», en cuyo contexto la obediencia *humana* se destaca por su carácter *racional* y *libre* por contraposición a los seres que obran siempre de forma determinada y necesaria, sin razonamiento previo ni posibilidad de decisión libre.

no está forzado a obrar por necesidad natural como las criaturas irracionales, gozando, por el contrario, de libre elección según su propio criterio. Y así como para sus otras acciones debe proceder por propia determinación, otro tanto en la obediencia a sus superiores; pues nos dice San Gregorio, últ. *Moral.* [1], que *mientras nos sometemos humildemente al mandato ajeno, interiormente nos superamos a nosotros mismos.*

2. *A la segunda hay que decir.* Que la voluntad divina es la primera norma con que se regulan todas las voluntades racionales, acercándose a ella unas más que otras, según el orden establecido por Dios. Y así, la voluntad de un hombre que manda puede ser como una segunda norma con respecto a la voluntad del otro que obedece.

3. *A la tercera hay que decir:* Se puede decir que una obra es gratuita de dos modos. Uno, por parte de la obra en sí, porque se trata de una acción que el hombre no está obligado a realizar. Segundo, por parte del agente, porque ciertamente actúa por su libre voluntad. Ahora bien: la causa principal por la que una obra es virtuosa, laudable y meritoria es su procedencia de la voluntad. Y así, aunque la obediencia sea un deber, si uno obedece voluntariamente, no disminuye por eso su mérito, sobre todo ante Dios, que no sólo ve nuestras obras exteriores, sino también la voluntad interior con que se hacen.

ARTICULO 2

¿Es virtud especial la obediencia?

Supra c.4 a.1 ad 3; *infra* a.3 ad 1; *In Sent. 2* d.35 a.2 ad 5; d. 44 q.2 a.1; 3 d.33 q.3 a.4 q.ª3 ad 1

Objeciones por las que parece que la obediencia no es virtud especial.

1. Porque a la obediencia se opone la desobediencia. Pero la desobediencia es pecado general, pues dice San Ambrosio [2] que el pecado es *la desobediencia a la ley de Dios.* Por tanto, la obediencia no es virtud especial, sino general.

2. Más aún: toda virtud especial o es teologal o moral. Pero la obediencia no es virtud teologal, por no hallarse contenida ni en el concepto de fe, ni en el de esperanza, ni en el de caridad. Tampoco es virtud moral, por no estar justamente en el medio entre el exceso y el defecto, puesto que uno es tanto más ensalzado cuanto es más obediente. Luego la obediencia no es virtud especial.

3. Todavía más: dice San Gregorio, últ. *Moral.* [3], que *la obediencia es tanto más meritoria y laudable cuanto menos tiene de personal.* Pero cualquier virtud especial es tanto más laudable cuanto es más personal, por el hecho de que para la virtud se requieren voluntad y discernimiento, conforme dice el Filósofo en el II *Ethic.* [4]. Luego la obediencia no es virtud especial.

4. Y también: las virtudes difieren en especie por sus objetos. Pero el objeto de la obediencia es, según parece, el mandato del superior, el cual parece diversificarse de muchas maneras, según los diversos grados de superioridad [d]. Por tanto, la obediencia es una virtud general que engloba en sí muchas virtudes especiales.

En cambio está el que algunos [e] mencionan la obediencia como parte de la justicia, como se dijo antes (q.80 arg.3).

Solución. *Hay que decir:* De todas las buenas obras que tienen una razón especial de bondad se hace cargo una virtud especial, pues lo propio de una virtud es *hacer la obra buena.* Por otra parte, obedecer al superior es un deber según el orden de cosas establecido por Dios, como antes hemos mostrado (a.l). Por consiguiente, se trata de un bien, pues el bien consiste, conforme dice San Agustín, en el libro *De Nat. Boni* [5], en *la medida, la perfección y el orden.* Tiene asimismo este acto, por su objeto especial, una razón especial de bien, pues siendo muchos los deberes de los inferiores para con sus superiores, éste, el de obedecer a sus mandatos, es entre los demás el único especial. Por tanto, la obediencia es virtud especial, y su objeto especial es el mandato tácito o expreso. Porque la voluntad del superior, de cualquier modo que se nos sugiera, es un mandato tácito, y tanto más pronta parece nuestra obediencia cuanto

1. L.35 c.14: ML 76,765. 2. *De parad.* c.8: ML 14,309. 3. L.35 c.14: ML 76,766. 4. ARISTÓTELES, c.5 n.3 (BK 1105a31): S. TH., lect.4. 5. C.3: ML 42,553.

d. Dentro o fuera de un mismo género, tanto en el orden eclesiástico como en el civil.

e. Entre esos autores innominados, los expertos han identificado a GUILLERMO DE PARÍS († 1249), *De Virt.* I c.12 (Venecia 1591) p.157b.

más se adelanta al mandato expreso, después de haber adivinado la voluntad del superior.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Nada impide el que dos razones especiales, objeto formal de dos virtudes especiales, se den juntas en un mismo objeto material; de la misma manera que un soldado, defendiendo el campamento real, realiza un acto de fortaleza no hurtando el cuerpo a los peligros de muerte para conseguir un bien, y una obra de justicia sirviendo como debe a su señor. Así, pues, la razón de precepto, que es la que considera la obediencia, va adjunta con los actos de las virtudes; pero no con todos los actos de las virtudes, porque no todos los actos virtuosos obligan bajo precepto, como antes dijimos (1-2 q.96 a.3; q.100 a.2). Como también hay a veces ciertas cosas que obligan bajo precepto sin pertenecer a ninguna otra virtud, tal como nos consta por las que sólo son malas porque están prohibidas.

Por consiguiente, si se toma la obediencia en su sentido propio, en cuanto que mira intencionadamente a la razón de precepto, será en este caso una virtud especial, y la desobediencia, pecado especial. Según esto, se requerirá, para que haya obediencia, el cumplimiento de un acto de justicia o de cualquier otra virtud con la intención de cumplir un precepto, y para la desobediencia, el desprecio actual de un precepto. Pero si se toma la obediencia en sentido amplio, por la ejecución de cualquier acto que puede obligar bajo precepto, y la desobediencia por su omisión, cualquiera que sea la intención con que se obra, la obediencia será entonces virtud general y la desobediencia pecado general.

2. *A la segunda hay que decir.* Que la obediencia no es virtud teologal. Porque su objeto directo no es Dios, sino el mandato de cualquier superior, expreso o interpretativo, una simple palabra del prelado que da a conocer su voluntad, y que el subdito obediente cumple sin demora, según aquello de la carta a Tito 3,1: *Amonéstales a que se sometan a los príncipes y potestades, y que obedezcan a sus órdenes,* etc. Pero sí es virtud moral, por ser parte de la justicia, y es medio entre el exceso y el defecto.

El exceso en ella no depende de la cantidad, sino de otras circunstancias; por ejemplo, de que uno obedezca a quien no debe o en lo que no debe, como queda dicho al hablar de la religión (q.81 a.5 ad 3). Puede decirse igualmente que así como en la justicia el exceso se da en quien retiene lo ajeno, y el defecto en la persona a la que no se da lo que se le debe, conforme escribe el Filósofo en V *Ethic.* [6], así también, en el caso de la obediencia, ella es el medio entre el exceso por parte del que rehusa obedecer como debe al superior, porque obrando así se excede en el cumplimiento de su propia voluntad, y el defecto, por parte del superior a quien no se obedece. De ahí que, según esto, la obediencia no es el justo medio entre dos vicios, como acerca de la justicia queda dicho (q.58 a.10 ad 2).

3. *A la tercera hay que decir:* La obediencia, como cualquier otra virtud, debe tener la voluntad pronta hacia su propio objeto, no hacia lo que a ella se opone. Pero el objeto propio de la obediencia es el mandato, que procede sin duda alguna de la voluntad de otro. Luego la obediencia apronta la voluntad del hombre para el cumplimiento de la voluntad ajena, o sea, de la del que manda. Ahora bien: si lo que nos han mandado por su misma naturaleza es querido prescindiendo de que haya sido mandado, como acontece con lo que nos gusta, ya por propia voluntad tendemos hacia ello y no da la impresión de que lo cumplimos en virtud del precepto, sino por nuestra propia voluntad. Por el contrario, cuando lo que se nos manda de ningún modo nos agrada por sí mismo, sino que en sí considerado se opone a nuestra propia voluntad, como ocurre con lo enojoso, entonces es del todo evidente que no lo cumplimos por otra causa sino porque está mandado. Por eso dice San Gregorio en el libro *Moral.* [7] que *la obediencia en que interviene la propia afición, por tratarse de algo que nos gusta, es menor o nula,* porque parece que la propia voluntad lo que se propone no es cumplir el precepto, sino hacer lo que quiere; mientras que *en lo que se opone a nuestros gustos o nos resulta difícil, la obediencia es mayor,* porque la propia voluntad ninguna otra cosa se propone sino cumplir el precepto.

Todo esto a juzgar por lo que aparece al exterior. Sin embargo, según el juicio de Dios, que escudriña los corazones, puede ocurrir que aun la obediencia en lo' que nos agrada, pese a tener su parte de afición

6. C.4 n.5.13 (BK 1132a10; b11): S. TH., lect.6.7.

7. L.35 c.14: ML 76,766.

personal, no por eso sea menos laudable, siempre que la propia voluntad del que obedece no sea menos fervorosa en el cumplimiento del precepto.

4. *A la cuarta hay que decir:* La reverencia recae directamente sobre la persona por razón de su excelencia; por tanto, la hay de diversas especies, según las diversas razones de excelencia. La obediencia, en cambio, tiene por objeto el mandato del superior, y, por consiguiente, la razón del obedecer es única. Pero, puesto que por reverencia a la persona se obedece a sus mandatos, sigúese que toda obediencia es de una misma especie, aunque proceda de causas específicamente diversas.

ARTICULO 3

¿Es la obediencia la mayor de las virtudes?

In Phil 2 lect.3

Objeciones por las que parece que la obediencia es la mayor de las virtudes.

1. Porque se dice en 1 Re 15,22: *Mejor es la obediencia que las víctimas.* Pero la oblación de las víctimas pertenece a la religión, que es la principal entre todas las virtudes morales, como consta por lo dicho anteriormente (q.81 a.6). Luego la obediencia es la principal de las virtudes.

2. Más aún: dice San Gregorio, últ. *Moral.* [8], que *la obediencia es la única virtud que siembra en el alma las demás virtudes y, después de sembradas, cuida de ellas.* Pero la causa es superior al efecto. Luego la obediencia es superior a todas las virtudes.

3. Todavía más: San Gregorio dice, últ. *Moral.* [9], que *nunca por obediencia se hace nada malo, aunque alguna vez por obedecer se interrumpe el bien que se está haciendo.* Pero ninguna acción debe interrumpirse si no es por otra mejor. Luego la obediencia, por la que se interrumpen los actos buenos de las demás virtudes, es mejor que las otras virtudes.

En cambio está el que la obediencia en tanto es laudable en cuanto que procede de la caridad; ya que dice San Gregorio, últ. *Moral.* [10], que *no se debe obedecer por temor servil, sino por caridad; no por temor al castigo, sino por amor a la Justicia.* Luego la caridad es una virtud superior a la obediencia.

Solución. *Hay que decir:* De la misma manera que el pecado consiste, por parte del hombre, en el desprecio de Dios y adhesión a los bienes pasajeros, el mérito del acto virtuoso consiste, por el contrario, en la unión con Dios y en el desprecio de los bienes creados. Ahora bien: el fin es superior a los medios que a él conducen. Por tanto, aunque los bienes creados se desprecian para unirse más a Dios, es mayor el valor de la virtud por unirnos a Dios que por el desprecio de los bienes terrenos. Y, por lo mismo, las virtudes teologales, con las que nos unimos directamente al mismo Dios, son más importantes que esas virtudes morales por las que despreciamos algo terreno para unirnos con Dios.

Y, entre tales virtudes morales aquélla es más importante: desprecia un bien mayor para unirse a Dios. Y hay tres clases de bienes que el hombre puede despreciar por Dios: los ínfimos son los bienes exteriores; los medianos, los corporales, y los bienes supremos, los del alma; entre ellos, la voluntad es en cierto modo el principal, en cuanto que por ella el hombre se sirve de todos los demás. Según esto, hablando con propiedad, la virtud de la obediencia, que renuncia por Dios a la propia voluntad, es más importante que las otras virtudes morales, que renuncian por Dios a algunos otros bienes. Por esto dice San Gregorio, en últ. *Moral.* [11], que *con razón se antepone la obediencia a las víctimas: porque por éstas se sacrifica la carne ajena, mientras que por la obediencia se inmola la propia voluntad.*

También se sigue de aquí que las demás obras, cualesquiera que sean, de las virtudes en tanto son meritorias ante Dios en cuanto van hechas con la intención de obedecer al Señor. Porque, aunque alguien sufriese el martirio o distribuyera todos sus bienes entre los pobres, tales actos no serían meritorios si no estuviesen ordenados al cumplimiento de la voluntad divina, y esto indudablemente pertenece a la obediencia. Como tampoco serían meritorios si se obra sin caridad, virtud que sin obediencia no puede darse. Y, en efecto, en 1 Jn 2,4-5 leemos que *el que dice que conoce a Dios y no cumple sus mandamientos, es un mentiroso; mientras que quien guarda sus mandamientos, en ése verdaderamente la caridad de Dios es perfecta.* Y esto es así porque la amistad produce *un mismo querer y no querer.*

8. L.35 c.14: ML 76,766. 9. L.35 c.14: ML 76,766. 10. L.35 c.14: ML 76,768. 11. L.35 c.14: ML 76,765.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La obediencia procede de la reverencia, que tributa al superior el culto y honor que se le debe. Y en este sentido forma parte de diversas virtudes, mientras que, en sí considerada, en cuanto que lo que en su objeto considera es la razón de precepto, es una virtud especial. Así, pues, en cuanto proviene de la reverencia a los superiores, va incluida en el concepto de observancia; en cuanto que se deriva del respeto debido a los padres, en el de piedad; en cuanto proviene de la reverencia a Dios, en el de la religión; y pertenece en este caso a la devoción, pues es el acto principal de religión. Según esto, vale más obedecer a Dios que ofrecerle sacrificios. Y, asimismo, porque, como dice San Gregorio [12], *en el sacrificio se inmola carne ajena; en la obediencia, en cambio, se inmola la propia voluntad.*

Pero en el caso especial de que hablaba Samuel, mejor hubiera sido la obediencia a Dios por parte de Saúl que el ofrecer en sacrificio contra Dios los animales bien cebados de los amalecitas (v.23-26).

2. *A la segunda hay que decir.* Son actos de obediencia todos los de las virtudes en cuanto preceptuados. Por eso, en tanto se dice que la obediencia siembra en nuestra mente todas las virtudes, y una vez sembradas cuida de ellas, en cuanto que los actos virtuosos obran causal o dispositivamente en la generación o conservación de las virtudes.

De ello no se sigue, sin embargo, que la obediencia sea de forma absoluta la primera entre todas las virtudes por estas dos razones. La primera, sin duda alguna, porque aunque el acto de la virtud sea de precepto, puede uno cumplirlo sin atender a esta razón. Por lo cual, si hay alguna virtud cuyo objeto, por su naturaleza, es anterior al precepto, decimos que tal virtud, por su naturaleza, está antes que la obediencia: como es evidente en el caso de la fe, por medio de la cual nos llega el conocimiento de la autoridad divina, que es por lo que tiene el poder de mandar. La segunda, porque la infusión de la gracia y las virtudes puede preceder, incluso en el tiempo, a todo acto virtuoso. Según esto, la obediencia no es anterior a las otras virtudes ni en el tiempo ni por naturaleza.

3. *A la tercera hay que decir:* Hay dos clases de bien. Una es la del bien que el hombre necesariamente debe hacer, como amar a Dios u otros actos similares; tal bien nunca debe omitirse por obedecer. Otra es la del bien que no obliga necesariamente al hombre. Y éste debe omitirse algunas veces por obediencia a un mandato que el hombre necesariamente está obligado a cumplir: porque no debe nadie realizar una obra buena cuando por desobedecer incurre en un pecado. Sin embargo, como en el mismo pasaje dice San Gregorio [13], *quien prohíbe a sus subditos realizar una obra buena cualquiera debe sentirse forzado a compensar su prohibición con múltiples concesiones, para que quien le obedece psicológicamente no se hunda por completo al verse con tal repulsa ayuno de todo bien.* Y así, mediante la obediencia y otras ventajas, puede quedar compensado el daño por la pérdida de un bien.

ARTICULO 4

¿Se debe obedecer a Dios en todo?

Infra q.154 a.2 ad 2; *In Io.* 2 lect.1

Objeciones por las que parece que no se debe obedecer a Dios en todo.

1. Porque leemos en Mt 9,30-31 que el Señor mandó a los dos ciegos curados: *Mirad que nadie lo sepa. Pero ellos, una vez fuera, lo divulgaron por toda aquella tierra.* Y, sin embargo, no se les reprocha por eso. Por tanto, parece que no estamos obligados a obedecer a Dios en todo.

2. Más aún: nadie está obligado a obrar contra una virtud. Pero hay ciertos preceptos de Dios contrarios a algunas virtudes, como los que dio a Abraham de matar a su hijo inocente (Gén 22,2); a los judíos, de robar los bienes de los egipcios (Ex 11,2), lo que va en contra de la justicia; y a Oseas, de que tomase una mujer adúltera (Os 1,2), lo que va contra la castidad. Luego no se debe obedecer a Dios en todo.

3. Todavía más: quien obedece a Dios conforma su voluntad con la divina incluso en lo simplemente querido. Pero no estamos obligados a conformar nuestra voluntad con la divina en todo lo simplemente querido por Dios, como antes dijimos (1-2 q.19 a.10). Luego el hombre no está obligado a obedecer a Dios en todo.

12. *Moral.* l.35 c.14: ML 76,765.

13. *Moral.* l.35 c.14: ML 76,766.

En cambio está lo que se dice en Ex 24,7: *Haremos todo lo que el Señor ha ordenado, y seremos obedientes.*

Solución. *Hay que decir:* Conforme a lo explicado (a.1), el que obedece es movido por la autoridad de aquel a quien obedece, como las cosas naturales lo son por sus motores. Pero, así como Dios es el primer motor de todas las cosas que se mueven naturalmente, también lo es de todas las voluntades, como consta por lo dicho (1-2 q.9 a.6). Y, por tanto, lo mismo que todas las cosas naturales están sometidas por necesidad natural a la moción divina, así también, por cierta necesidad de justicia, todas las voluntades tienen que obedecer a la autoridad divina.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Señor les dijo a los ciegos que no hablasen del milagro, no pretendiendo obligarlos al cumplimiento de un precepto divino, sino que, conforme dice San Gregorio (XIX *Moral.)* [14], *daba así ejemplo a sus siervos venideros para que también ellos deseasen mantener ocultas sus virtudes; y si se divulgan contra su voluntad, para que otros se aprovechen de su ejemplo.*

2. *A la segunda hay que decir:* Que así como Dios no hace nada contra la naturaleza, porque, como dice la *Glosa* [15] (Rom 11,24), *la naturaleza de cada cosa es lo que Dios obra en ella,* y, sin embargo, sí que hace algo contra el curso ordinario de la naturaleza; del mismo modo tampoco puede mandar Dios nada contra la virtud, porque la virtud y la rectitud de la voluntad humana consisten principalmente en su conformidad con la voluntad divina y en obedecer sus mandamientos, aunque sean contrarios al modo ordinario de practicar la virtud. Según esto, el precepto dado a Abraham de matar a su hijo inocente no fue contra la justicia: porque Dios es autor de la muerte y de la vida. Tampoco fue contra la justicia el mandar a los judíos que se apoderasen de los bienes de los egipcios: porque suyas son todas las cosas, y se las da a quien le place. Y asimismo no fue contra la castidad el precepto dado a Oseas de casarse con una adúltera: porque Dios mismo es el ordenador de la generación humana, y el debido modo de usar de las mujeres es el que El establece. Por tanto, es evidente que éstos de quienes hablamos no pecaron ni obedeciendo ni queriendo obedecer a Dios [f].

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque no siempre esté obligado el hombre a querer lo que Dios quiere, siempre lo está, sin embargo, a querer lo que quiere Dios que quiera. Y esto llega a conocerlo principalmente por los mandamientos divinos. Y, por consiguiente, el hombre está obligado a obedecer tales preceptos en todo.

ARTICULO 5

¿Están obligados los subditos a obedecer en todo a sus superiores? [g]

In Tit. 3 lect.1; *In Io.* 2 lect.1; *In Rom.* 13 lect.1

Objeciones por las que parece que los subditos están obligados a obedecer a sus superiores en todo.

1. Dice el Apóstol (Col 3,20): *Hijos, obedeced a vuestros padres en todo.* Y más adelante (v.22) añade: *Siervos, obedeced en todo a vuestros amos según la carne.* Luego por la misma razón deben los otros subditos obedecer a sus superiores en todo.

2. Más aún: los superiores son el medio entre Dios y los subditos, según aquellas palabras del Dt 5,5: *Yo fui arbitro y mediador para anunciaros sus palabras.* Pero no se llega de un extremo a otro si no es a través del medio. Luego los preceptos del superior deben reputarse como preceptos de Dios. De ahí las palabras del Apóstol en Gál 4,14: *Me recibisteis como a un ángel de Dios, como a Cristo Jesús;* y en 1 Tes 2,13: *Porque cuando recibisteis la palabra de Dios oyéndola a nosotros, la recibisteis no como palabra de hombres, sino, cual en verdad es, como palabra de Dios.* Por tanto, así como el hombre debe obedecer a Dios en todo, tiene obligación de obedecer también a los superiores.

14. C.23: ML 76,120. 15. *Ordin.* 4,26A; *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1488; cf. S. AGUSTÍN, *Cont. Faust.* l.21 c.3: ML 42,390.

---

f. Sobre las excepciones aquí mencionadas, véase la *Summa Theol.* 1-2 q.94 a.5 ad 2; q.100 a.8 ad 3; y 2-2 q.64 a.6 ad 1; q.66 a.5 ad 1; q.154 a.2 ad 2. Cuando el mandato proviene directamente de Dios, desaparecen todas las excusas para no obedecer.

g. Sobre el posible conflicto entre los deberes naturales para con los padres y el ingreso en el estado religioso, véase la *Summa Theol.* 2-2 q.189 a.6.

3. Todavía más: los religiosos prometen por igual en la profesión castidad, pobreza y obediencia. Pero el religioso debe observar la castidad y la pobreza en todo. Luego también en todo está obligado a obedecer.

En cambio está lo que se dice en Act 5,29: *Es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres.* Ahora bien: a veces los preceptos de los superiores van contra Dios. Luego no se les debe obedecer en todo.

Solución. *Hay que decir:* Conforme a lo ya expuesto (a.1.4), el obediente se mueve a cumplir las órdenes de quien le manda por cierta necesidad de justicia, como las cosas naturales son movidas con necesidad natural por la fuerte acción sobre ellas de su motor. Y el que una cosa natural no se mueva por la fuerza de su motor puede acontecer por dos razones: Una, por un impedimento proveniente de la fuerza mayor de otro motor, y así un leño no es quemado por el fuego si la fuerza superior del agua se lo impide. Otra, por cierta falta de subordinación del móvil al motor, porque, aunque aquél depende de la acción de éste en parte, su dependencia no es total. De esta forma, el agua depende de la acción del fuego en cuanto al calentarse, mas no en cuanto a secarse o consumirse.

Del mismo modo hay dos razones por las que puede acontecer que el subdito no esté obligado a obedecer en todo a su superior. Primero, por un precepto de una autoridad mayor. Así, comentando aquel texto de Rom 13,2: *Quienes resisten a la autoridad atraen sobre sí la condenación,* dice la *Glosa* [16]: *Si algo te manda el procurador, ¿deberás cumplirlo si va en contra del procónsul? Más aún: si el procónsul manda una cosa y el emperador otra, ¿puede haber alguna duda en no hacer caso de aquél y servir a éste? Luego si el emperador manda una cosa y Dios otra, se debe obedecer a éste y no hacer caso de aquél.*

Segundo, el inferior no está obligado a obedecer al superior si le manda algo en lo que el subdito no depende de él. Y, en efecto, dice Séneca en el III *De Benef.* [17]: *Se equivoca el que cree que la servidumbre afecta al hombre entero. Su parte más noble está exenta. Los cuerpos están sometidos y entregados como esclavos a sus dueños; pero el alma es dueña de sí misma.* Por consiguiente, en lo que se refiere a los actos interiores de la voluntad, el hombre no está obligado a obedecer a los hombres, sino sólo a Dios.

Está obligado, sin embargo, un hombre a obedecer a otro en las obras externas corporales. Lo que no quita para que aun en éstas se excluyan los actos que interesan a su naturaleza corporal, en los que no debe obedecer a los hombres, sino únicamente a Dios, porque todos los hombres por naturaleza son iguales; por ejemplo, en lo que se refiere al sustento del cuerpo y a la generación de la prole. De ahí que no estén obligados ni los siervos a obedecer a sus señores ni los hijos a sus padres en lo tocante a contraer matrimonio o guardar virginidad y en otros asuntos semejantes. Pero en lo que se refiere a la disposición de los actos y asuntos humanos, el subdito está obligado a obedecer a su superior según los distintos géneros de superioridad: y así, el soldado debe obedecer a su jefe en lo referente a la guerra; el siervo, a su señor en la ejecución de los trabajos serviles; el hijo, a su padre en lo que tiene que ver con su conducta y el gobierno de la casa; y lo mismo en otros casos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando el Apóstol dice «en todo» debe entenderse en todo lo que pertenece al derecho de la patria potestad o de la potestad dominativa.

2. *A la segunda hay que decir.* Que el hombre está sometido sin restricción alguna a Dios en todo, en lo interior y en lo exterior; y, por consiguiente, debe obedecerle en todo. Los subditos, en cambio, con respecto a sus superiores, no lo están en todo, sino en determinadas materias, y en éstas los superiores son intermedios entre Dios y sus subditos. En las otras cosas, sin embargo, están sometidos inmediatamente a Dios, que los instruye por la ley natural o por la escrita.

3. *A la tercera hay que decir:* Los religiosos hacen profesión de obediencia en cuanto a las observancias regulares, y de acuerdo con su regla se someten a sus superiores. Por lo tanto, están obligados a obedecer sólo en aquello que puede pertenecer a la vida regular. Tal es la obediencia suficiente para conseguir la salvación eterna. Mas, si quieren obedecerles en otras materias, pertenecerá en este caso a un grado superior de perfección, siempre que no sean contrarias

16. *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1505: cf. *Glossa ordin.* 4,28B; S. AGUSTÍN, *Serm. ad popul,* serm.62 c.8: ML 38,421. 17. C.20: DD 175.

a Dios o contra la regla profesada; porque tal obediencia sería ilícita.

Así, pues, cabe distinguir tres clases de obediencia: una, la obediencia suficiente para la salvación eterna, que obedece en lo que está mandado; otra, la obediencia perfecta, que obedece en todo lo que es lícito; otra, la obediencia indiscreta, la que obedece incluso en las cosas ilícitas.

ARTICULO 6

¿Deben los cristianos obedecer al poder secular?

In Sent. 2 d.44 q.2 a.1; *In Rom.* 13 lect.1

Objeciones por las que parece que los cristianos no están obligados a obedecer a las autoridades seculares.

1. Porque sobre aquel texto de Mt 17,25: *Luego los hijos están exentos,* dice la *Glosa*[18]: *Si en cualquier reino los hijos del rey que allí reina están exentos, sigúese que los hijos de un rey universal deben estarlo en todos los reinos.* Pero los cristianos por la fe en Cristo han pasado a ser hijos de Dios, según aquella frase de Jn 1,12: *Dioles poder de llegar a ser hijos de Dios a aquellos que creen en su nombre.* Luego no tienen obligación de obedecer al poder secular.

2. Más aún: en Rom 7,4 leemos: *Habéis muerto con respecto a la ley por el cuerpo de Cristo,* refiriéndose a la ley divina del Antiguo Testamento. Pero la ley humana, por la que los hombres deben sumisión al poder secular, es inferior a la ley divina del Antiguo Testamento. Por tanto, con más razón los hombres, por haber llegado a ser miembros del cuerpo de Cristo, quedan exentos de la ley de sujeción con que estaban obligados a obedecer a las autoridades seculares.

3. Todavía más: Los hombres no están obligados a obedecer a los ladrones que por fuerza los oprimen. Pero San Agustín dice, en el IV *De Civ. Dei*[19]: *Sin justicia, ¿qué son los reinos sino grandes latrocinios?* Luego, por el hecho de que el dominio secular de los príncipes ordinariamente se ejerce injustamente o proviene de una usurpación injusta, parece que los cristianos no tienen obligación de obedecer a los príncipes seculares.

En cambio está lo que se nos dice en Tit 3,1: *Amonéstales a que vivan sumisos a los príncipes y a las autoridades*[h]; y en 1 Pe 2,13-14: *Por amor de Dios estad sujetos a toda autoridad humana, ya sea al rey como soberano, y a a los jefes como delegados suyos.*

Solución. *Hay que decir:* La fe en Cristo es el principio y la causa de nuestra justicia, según aquellas palabras de Rom 3,33: *La justicia de Dios por la fe en Jesucristo.* Así, pues, por la fe en Cristo no se destruye el orden de la justicia, sino que más bien se confirma. Ahora bien: este orden requiere que los inferiores obedezcan a sus superiores; pues, de otra manera, no podría conservarse el orden social. Luego por la fe en Cristo no quedan exentos los fieles de la obediencia a las autoridades seculares.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como antes dijimos (a.l), la servidumbre de un hombre a otro afecta al cuerpo, no al alma, la cual permanece libre. Mas en el estado actual de esta vida, la gracia de Cristo nos libra de los defectos del alma, no de los del cuerpo, como nos consta por las palabras del Apóstol (Rom 7,25), el cual dice de sí mismo que *con la mente sirve a la ley de Dios; con la carne a la ley del pecado.* Y, en consecuencia, quienes son hechos hijos de Dios por la gracia están libres de la servidumbre espiritual del pecado, pero no de la servidumbre corporal por la que deben sumisión a sus señores temporales, como dice la *Glosa*[20] sobre aquellas palabras de 1 Tim 6,1: *Todos los siervos que están bajo el yugo de la servidumbre,* etc.

2. *A la segunda hay que decir.* La antigua ley era figura del Nuevo Testamento, y por serlo, debió cesar al llegar la verdad. Mas no hay semejanza entre esto y la ley humana, por la que un hombre está sometido a otro. Y, aparte de esto, aun por la ley divina está un hombre obligado a obedecer a otro hombre.

3. *A la tercera hay que decir:* El hombre tiene obligación de obedecer a las autoridades seculares en tanto lo exija el orden de la justicia. Por consiguiente, si su poder de gobernar no es legítimo, sino usurpado, o

18. *Ordin.* 5,55B; S. AGUSTÍN, *Quaest. Evang.* l.1 q.23 super Mt. 17,27: ML 35,1327. 19. C.4: ML 41,115. 20. *Ordin.* 4,122E; *Glossa* LOMBARDI: ML 192,357.

b. Véase el comentario de Santo Tomás *Ad Tit.* c.3 lect.1.

mandan cosas injustas, el subdito no está obligado a obedecerles, a no ser en casos excepcionales, para evitar el escándalo o peligro[i].

i. En este artículo, el autor sale al paso de posibles abusos por parte de la autoridad religiosa, de los directores espirituales y de las autoridades políticas. Queda también abierta la delicada cuestión de la desobediencia civil y de la justa rebelión contra los poderes políticos injustamente constituidos. En cualquier caso, el autor se sitúa en el terreno objetivo de los principios, sin descender a insinuaciones concretas imprudentes o temerarias.

CUESTIÓN 105

La desobediencia

Trataremos a continuación de la desobediencia (cf. q.104).
Sobre esta materia formulamos dos preguntas:
1. ¿Es pecado mortal?—2. ¿Es el más grave de los pecados?

ARTICULO 1

¿La desobediencia es pecado mortal?

Supra c.69 a.1

Objeciones por las que parece que la desobediencia no es pecado mortal.

1. Porque todo pecado es una desobediencia, como consta por la definición de San Ambrosio ya citada [1]. Luego, si fuese pecado mortal, todo pecado sería mortal.

2. Más aún: dice San Gregorio, XXXI *Moral.* [2], que la desobediencia nace de la vanagloria. Pero la vanagloria no es pecado mortal. Luego tampoco la desobediencia.

3. Todavía más: entonces se dice de alguien que es desobediente cuando no cumple un precepto de su superior. Pero los superiores, a menudo, multiplican con tal exceso sus preceptos, que raras veces o nunca pueden cumplirse todos ellos. Luego si la desobediencia fuese pecado mortal, se seguiría de ahí que el hombre no podría evitar el pecado mortal, lo cual es inadmisible. Por tanto, la desobediencia no es pecado mortal.

En cambio está el hecho de que en Rom 1,30 y en 2 Tim 3,2 se enumera entre otros pecados mortales *el ser desobediente a sus padres.*

Solución. *Hay que decir:* Como queda dicho (q.24 a.12; q.35 a.3; 1-2 q.72 a.5), pecado mortal es el que va en contra de la caridad, causa de la vida espiritual. Y por la caridad amamos a Dios y al prójimo. Ahora bien: la caridad para con Dios exige el que *se* obedezca a sus mandatos, como queda dicho (q.24 a.12; q.104 a.3). Y, por tanto, la desobediencia a los preceptos divinos, como contraria a la caridad divina, es pecado mortal. Pero entre los preceptos divinos figura el de obedecer también a los superiores. Y así, incluso esa desobediencia con que se incumple el precepto de los superiores constituye un pecado mortal, como contrario al amor de Dios, según aquel texto de Rom 13,2: *Quien resiste a la autoridad, resiste a lo que Dios tiene decretado.* Va además en contra del amor debido al prójimo, en cuanto que, como superior y prójimo, se le priva de la obediencia que se le debe.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquella definición de San Ambrosio se refiere al pecado mortal, que es donde se hallan completos los elementos esenciales del pecado. Porque el pecado venial no es desobediencia, ya que no va contra un precepto, sino al margen de él.

Ni tampoco todo pecado mortal es desobediencia, hablando con propiedad y en absoluto. Lo es sólo cuando se desprecia el precepto. Porque los actos morales se especifican por el fin. Pero, al obrar contra el precepto no porque se lo desprecie, sino por otros motivos, hay desobediencia material únicamente; pero formalmente pertenece a otra especie de pecado [a].

2. *A la segunda hay que decir.* Que la vanagloria desea hacer ostentación de excelencia; y porque parece haber cierta excelencia en que el hombre no se someta a los preceptos de otro, es por lo que la desobediencia nace de la vanagloria [b]. Por otra parte, nada impide que el pecado mortal provenga del venial, siendo como es el venial predisposición para el mortal.

3. *A la tercera hay que decir.* Nadie está obligado a lo imposible. Por tanto, si un superior amontona preceptos sobre preceptos, de suerte que al subdito le sea imposi-

1. *De parad,* c.8: ML 14,309; citada *supra* q.104 a.2 obj.1. 2. C.45: ML 76,621.

a. La inobediencia es pecado mortal sólo bajo la ra2Ón de *desprecio formal* del precepto justo del legítimo superior. El rigor aparente del enunciado del articulo queda así reducido a sus justos limites.
b. Entiéndase aquí la vanagloria *(ex inani gloría)* como equivalente a *soberbia* en cuanto vicio capital.

ble cumplirlos, esto le sirve de excusa y no peca. Por eso los superiores deben evitar el exceso de preceptos.

ARTICULO 2

¿La desobediencia es el pecado más grave?

Objeciones por las que parece que la desobediencia es el pecado más grave.

1. Leemos en 1 Re 15,23: *Como el pecado de adivinación es el de rebelión; y como el idolatrar el negarse a obedecer.* Pero la idolatría es el mayor de los pecados, como queda dicho (q.94 a.3). Luego la desobediencia es el pecado más grave.

2. Más aún: llamamos pecado contra el Espíritu Santo al que aparta los obstáculos que hay para el pecado, conforme a lo dicho (q.14 a.2). Pero la desobediencia desprecia el precepto, que es el que primordialmente retrae del pecado a los hombres. Luego la desobediencia es pecado contra el Espíritu Santo y, por consiguiente, es el más grave de los pecados.

3. Todavía más: dice el Apóstol (Rom 5,19) que *por la desobediencia de uno se constituyeron en pecadores muchos.* Pero la causa, según parece, es más que el efecto. Luego la desobediencia es, según parece, un pecado más grave que los otros que son causados por ella.

En cambio está el hecho de que es más grave despreciar al que manda que despreciar su mandato. Pero algunos pecados van contra la misma persona del que manda, como, sin lugar a duda, ocurre en el de blasfemia u homicidio. Luego la desobediencia no es el pecado más grave.

Solución. *Hay que decir:* No todos los pecados de desobediencia son iguales; porque una desobediencia puede ser más grave que otra de dos modos. Primero, por parte del que manda. Pues, aunque el hombre debe poner todo cuidado en obedecer a cualquier superior, sin embargo, es mayor el deber de obedecer al que manda más que a los que mandan menos. La prueba de ello es que el precepto del inferior se incumple cuando el superior mayor ha mandado lo contrario. De donde se sigue que tanto es más grave la desobediencia cuanto mayor sea la superioridad de quien manda. Y, según esto, desobedecer a Dios es más grave que desobedecer a los hombres. Segundo, por parte de los preceptos: pues el que manda no quiere que todos ellos se cumplan por igual, porque todo hombre prefiere a lo demás el fin y lo más próximo al fin. Por lo cual, tanto es más grave la desobediencia cuanto mayor es el empeño del superior en que se cumpla el precepto que el subdito deja sin cumplir. Y tratándose de los preceptos de Dios, es evidente que tanto es más grave la desobediencia cuanto es mayor el bien sobre el que versa el precepto. Porque, estando la autoridad divina naturalmente inclinada hacia el bien, cuanto mejor sea una cosa tanto más quiere Dios que se cumpla. Y así, quien desobedece al precepto que trata del amor de Dios peca más gravemente que el desobediente en el precepto del amor al prójimo. En cambio, la voluntad del hombre no siempre se inclina con mayor atractivo a lo mejor. Y, en consecuencia, cuando nuestra obligación procede únicamente de un precepto humano, no es el pecado más grave por el hecho de omitir un bien mayor, sino por incumplir lo que prefiere la persona que nos manda.

Según esto, conviene comparar unos con otros los diversos grados de pecado, atendiendo a los diversos grados de desobediencia. Pues la desobediencia con que se desprecian los mandamientos de Dios, ya en cuanto desobediencia es pecado más grave que pecar contra los hombres, si se prescinde, claro está, de lo que ello tiene de desobediencia a Dios. Digo esto porque quien peca contra el prójimo obra asimismo contra el mandato de Dios. No obstante, si se despreciara el precepto de un bien mayor, el pecado sería aún más grave. Por otra parte, la desobediencia con que se desprecia el precepto de un hombre es más leve que el pecado con que se desprecia su misma persona, porque del respeto a ésta debe proceder el que se tiene al precepto. Y del mismo modo los pecados que implican desprecio directo de Dios, como la blasfemia y otros por el estilo, son más graves —y esto aunque mentalmente se prescinda de lo que hay en ellos de desobediencia— que los pecados en que se desprecia únicamente el precepto divino.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La comparación que hace Samuel no es de igualdad, sino de semejanza; porque la desobediencia redunda en desprecio de Dios como la idolatría, aunque no tanto.

2. *A la segunda hay que decir:* No toda desobediencia es pecado contra el Espíritu Santo, sino solamente aquella en que se procede con obstinación. Porque no todo desprecio de lo que impide pecar constituye un pecado contra el Espíritu Santo[c], pues, de ser así, todo desprecio de un bien lo sería, habida cuenta de que cualquier bien puede impedir que el hombre peque; antes bien, lo que constituye un pecado de esta clase es el desprecio de aquellos bienes que llevan directamente al arrepentimiento y al perdón de los pecados.

3. *A la tercera hay que dedr:* El primer pecado de nuestro primer padre, de quien el pecado manó y llegó a todos, no fue el de desobediencia como pecado especial, sino el de soberbia, que le indujo a desobedecer[d]. Por eso el Apóstol, en el texto citado, parece que toma la desobediencia en sentido general, como algo que forma parte de todo pecado.

---

c. El tema del pecado contra el Espíritu Santo es tratado ampliamente por el autor en la *Summa Theol.* 2-2 q.14 a.1-4.

d. Cf. *supra* la nota *b,* así como la *Summa Theol.* 2-2 q.163 a.1-2.

CUESTIÓN 106

El agradecimiento o gratitud [a]

Trataremos a continuación del agradecimiento o gratitud (cf. q.31, introd.) y de la ingratitud (q.107).

Acerca de la gratitud planteamos seis problemas:

1. ¿La gratitud es virtud especial distinta de las otras?—2. ¿Quién está más obligado a dar gracias a Dios: el inocente o el penitente?—3. ¿Está obligado siempre el hombre a dar gracias por los beneficios humanos?—4. ¿Se debe diferir la acción de gracias?—5. ¿Debe guardar proporción la gratitud con el beneficio recibido o con el afecto del donante?—6. ¿Conviene recompensar el beneficio recibido con otro mayor?

ARTICULO 1

¿Es la gratitud una virtud especial distinta de las otras?

1-2 q.60 a.3

Objeciones por las que parece que la gratitud no es virtud especial distinta de las otras.

1. Porque los mayores beneficios los recibimos de Dios y de nuestros padres. Pero el honor que rendimos a Dios pertenece a la virtud de la religión, y el rendido a nuestros padres, a la virtud de la piedad [b]. Luego el agradecimiento o gratitud no es una virtud distinta de las demás.

2. Más aún: la retribución proporcional corre a cargo de la justicia conmutativa, como consta por lo que dice el Filósofo en V *Ethic.*[1]. Pero *la acción de gracias pretende servir de retribución,* como él nos dice allí mismo [2]. Luego la acción de gracias, que es lo propio de la gratitud, es acto de la justicia, y la gratitud, por lo mismo, no es virtud especial distinta de las demás.

3. Todavía más: la recompensa es uno de los requisitos para la conservación de la amistad, como consta por lo que dice el Filósofo en VIII [3] y IX [4] *Ethic.* Pero la amistad guarda estrecha relación con todas las virtudes por las que el hombre es amado. Por tanto, el agradecimiento o gratitud, cuyo acto es recompensar los beneficios, no es virtud especial.

En cambio está el que Tulio [5] menciona la gratitud como parte especial de la justicia [c].

Solución. *Hay que decir:* Como anteriormente dijimos (1-2 q.60 a.3), según las diversas causas por las que estamos en deuda, deben distinguirse unas de otras las razones que nos obligan a pagar lo que debemos, teniendo en cuenta, eso sí, que siempre lo menor debe estar comprendido en lo mayor. Ahora bien: en Dios está la causa primaria y principal de nuestras deudas: por ser el primer principio de todos nuestros

1. C.5 n.6 (BK 1132b31): S. TH., lect.8. 2. ARISTÓTELES, *Eth.* l.5 c.5 n.7 (BK 1133a2): S. TH., lect.8. 3. C.13 n.1 (BK 1162b2): S. TH., lect.13. 4. C.1 n.1 (BK 1163b32): S. TH., lect.1. 5. *Rhet.* l.2 c.53: DD 1,165.

a. La razón del orden seguido por el autor en esta cuestión 106 se encuentra en el cuerpo del a.1, donde define lo que es la gratitud humana como respuesta adecuada a nuestros bienhechores. La gratitud no es un débito de estricta justicia legal (natural o positiva), sino un *débito moral.* Completa y perfecciona la justicia, pero no la constituye formalmente. En la terminología técnica tomasiana se dice que la gratitud es parte potencial de la justicia, pero no parte subjetiva o integral.

b. Virtud de la *piedad* en el sentido técnico y filosófico, según el cual ha sido anteriormente definida, en la q. 101.

c. La expresión *parte especial* no ha de entenderse aquí como equivalente a virtud específica o subjetiva de la justicia (conmutativa o distributiva), sino como virtud potencial perfectiva en el sentido de voluntad de corresponder a la generosidad ajena. Sobre las llamadas partes potenciales de la justicia, véase la *Summa Theol.* 2-2 q.80.

bienes. La segunda causa se halla en nuestros padres, por ser el principio próximo de nuestra generación y educación. La tercera se encuentra en las personas superiores en dignidad, de quienes nos vienen los beneficios comunes. La cuarta, en un bienhechor cualquiera de quien recibimos algún beneficio particular y privado, por lo que de forma especial le quedamos obligados. Por consiguiente, siendo así que no debemos a ninguno de los bienhechores de quienes recibimos beneficios particulares todo cuanto debemos a Dios, a nuestros padres o a las personas superiores en dignidad: de ahí el que después de la religión, por la que damos el culto debido a Dios, la piedad, por la que lo damos a nuestros padres, la observancia, por la que a las personas superiores en dignidad, está el agradecimiento o gratitud que gracia por gracia recompensa a nuestros bienhechores. Se distingue esta última virtud de las antes mencionadas, como cualquiera de las que están después de la que le precede, en que no es tan perfecta como ella.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo mismo que la religión se identifica con la piedad por excelencia, se identifica también con el agradecimiento y gratitud en grado sobreeminente. De ahí que a la acción de gracias a Dios se la cuente (q.83 a.17) entre los actos de la religión.

2. *A la segunda hay que decir.* La retribución proporcional pertenece a la justicia conmutativa cuando se la considera como débito legal; por ejemplo, cuando con pacto se estipula el pagar tanto por tanto. En cambio, la virtud del agradecimiento o gratitud tiene por objeto la retribución con que uno paga libremente una deuda de pura cortesía. Es por lo que la gratitud agrada menos cuando es obligada, como dice Séneca en el libro *De Benef.* [6].

3. *A la tercera hay que decir:* Como la verdadera amistad se fundamenta sobre la virtud, todo lo que en el amigo es contrario a la virtud es impedimento para la amistad, y cuanto hay en él de virtuoso es una invitación a la amistad. Según esto, la amistad se conserva mediante la recompensa de los beneficios; aun cuando tal recompensa pertenezca especialmente a la virtud de la gratitud.

ARTICULO 2

¿Debe el inocente más gratitud a Dios que el penitente? [d]

In Sent. 4 d.22 q.1 a.2 q.ª2

Objeciones por las que parece que debe más gratitud a Dios el inocente que el penitente.

1. Cuanto mayor es el bien recibido de Dios tanto mayor gratitud se le debe. Pero es mayor el don de la inocencia que el de la recuperación de la justicia. Luego, según parece, tiene mayor obligación de dar las gracias el inocente que el penitente.

2. Más aún: se le debe amor al bienhechor, lo mismo que se le debe gratitud. Pero San Agustín dice en el II *Confess.* [7]: *¿Qué hombre hay que, considerando su flaqueza, ose atribuir a sus fuerzas su castidad y su inocencia, como si le fuese menos necesaria tu misericordia, con que perdonas los pecados a los que a ti se convierten?* Y añade después: *Por eso, que él te ame otro tanto y aún más que yo; pues ve que el mismo que me sacó de las enfermedades tan graves de mis pecados, ese mismo hizo que él no enfermase con pecados de la misma gravedad.* Luego el inocente debe aún mayor gratitud a Dios que el penitente.

3. Todavía más: cuanto más continuado es el beneficio gratuito tanto mayor es la gratitud que se debe por él. Pero el beneficio de la gracia divina es más continuo en el inocente que en el penitente, pues dice San Agustín [8]: *Atribuyo a tu gracia y a tu misericordia el que disipases mis pecados como se derrite el hielo. A tu gracia atribuyo también todo el mal que no hice, pues ¿qué hay que no pudiera hacer? Confieso que todo se me ha perdonado: el mal que hice por propia iniciativa y el mal en que no incurrí porque tú me guiaste.* Por tanto, más obligado está a la gratitud el inocente que el culpable.

En cambio está lo que leemos en Lc 7,42-43: *A quien más se le perdona, más ama.*

6. L.3 c.7: DD 168. 7. C.7: ML 32,681. 8. *Confess.* l.2 c.7: ML 32,681.

d. El sentido exacto de la cuestión aquí planteada es sobre el *beneficio mismo* de la inocencia y del perdón y no de otros beneficios que pudieran haber recibido tanto el inocente como el pecador perdonado. En absoluto parece que la inocencia es mayor beneficio que el perdón. Cualitativamente, el perdón es más beneficio por ser más gratuito.

Luego, por la misma razón, más obligado está a mostrarse agradecido.

Solución. *Hay que decir:* Lo que es objeto de gratitud por parte de la persona favorecida es la gracia que ella recibió del bienhechor. Por lo que, donde la gracia es mayor por parte del donante, se requiere por parte del donatario una gratitud mayor. Ahora bien: gracia es aquello que se da gratis; y, según esto, por parte del donante, la gracia puede ser mayor de dos maneras. En primer lugar, por la cantidad del don. Y de este modo el inocente debe mayor gratitud, porque, hablando en absoluto, Dios, en igualdad de condiciones, le concede un don mayor.

En segundo lugar, la gracia puede decirse que es mayor en cuanto más gratuitamente se concede. Y, según esto, debe agradecerla más el penitente que el inocente, por ser más gratuito lo que Dios le da, ya que siendo digno de castigo, a pesar de ello se le da la gracia. Así, pues, a pesar de que el don hecho al inocente sea, si se lo considera en absoluto, mayor, sin embargo, el del penitente, por lo que se refiere a su persona, es mayor, como es mayor para el mendigo una pequeña limosna que un gran regalo para un rico. Y, porque los actos versan sobre lo singular y concreto, en el terreno de la acción se da más importancia a lo que las cosas son aquí y ahora que a lo que son en sí mismas, como dice el Filósofo en el III *Ethic.* [9] acerca del voluntario e involuntario.

Y con esto hemos respondido satisfactoriamente a las objeciones propuestas [e].

ARTICULO 3

¿Debe gratitud el hombre a todo bienhechor? [f]

Objeciones por las que parece que el hombre no debe mostrarse agradecido a todo bienhechor.

1. Puede uno beneficiarse a sí mismo como también a sí mismo puede hacerse daño, según aquellas palabras del Eclo 14,5: *Quien para sí mismo es malo, ¿para quién será bueno?* Pero el hombre no puede mostrar gratitud hacia sí mismo, pues la gratitud, según parece, pasa de un sujeto a otro. Luego no debemos gratitud a todo bienhechor.

2. Más aún: la gratitud es recompensa de la gracia. Pero algunos beneficios no se hacen con gracia, sino más bien de manera humillante, tarde y a regañadientes. Luego no siempre debemos gratitud al bienhechor.

3. Además: a nadie se le debe gratitud por buscar su propia utilidad. Pero algunos, a veces, hacen beneficios buscando su propia utilidad. Luego a los tales no se les debe gratitud.

4. Todavía más: al siervo no se le debe agradecimiento, porque su mismo ser pertenece a su señor. Pero hay veces en que un siervo hace un beneficio a su señor. Luego no a todo bienhechor se le debe gratitud.

5. Y también: nadie está obligado a lo deshonesto o inútil. Pero a veces el bienhechor goza de una posición muy desahogada y sería inútil darle cosa alguna como recompensa por el beneficio recibido. En otros casos sucede que el bienhechor, antes virtuoso, se da al vicio y, por tanto, no parece honesto recompensarlo. En ocasiones, también, quien recibe el beneficio es pobre y de ninguna manera lo puede recompensar. Por tanto, parece que no siempre está obligado el hombre a la gratitud.

6. Por último: nadie debe hacer por otro lo que a éste no le conviene, sino que le perjudica. Pero a veces la recompensa del beneficio es nociva o inútil para el recompensado. Luego no siempre debe ser recompensado el beneficio con el agradecimiento.

En cambio están estas palabras de 1 Tes, últ., 18: *Sed agradecidos en todo.*

9. C.9 n.6 (BK 1110a12): S. TH., lect.1.

e. Los tres argumentos contrarios se apoyan en que la inocencia es un beneficio mayor y más continuado que el perdón dispensado al arrepentido. Santo Tomás responde que no es cierto absolutamente hablando. Pero en términos comparativos y existenciales el pecador se siente más agraciado y, en consecuencia, más obligado a ser agradecido por el beneficio recibido. El autor hace en este artículo un comentario acomodaticio generoso del pasaje de Lc 7,42-43, en el que se habla del perdón otorgado por Jesús a la mujer pecadora en casa de Simón el fariseo.

f. En este artículo y en los tres siguientes son destacados algunos aspectos psicológicos interesantes que surgen del ejercicio práctico de la magnificencia y de la gratitud. Cabe destacar la frecuencia con que el autor cita a Séneca y a Aristóteles.

Solución. *Hay que decir:* Todo efecto tiene un movimiento natural de retorno a su causa. Por eso dice Dionisio, en el primer capítulo *De Div. Nom.* [10], que Dios mueve hacia sí todas las cosas, como causa de todas ellas, porque lo normal es que el efecto se ordene al fin del agente. Pero es evidente que el bienhechor, en cuanto tal, es causa del beneficio. Por lo que el mismo orden natural exige que quien recibe un beneficio se sienta movido a expresar su gratitud al bienhechor mediante la recompensa, según su propia condición y la de aquél. Y, como antes se dijo acerca del padre (q.101 a.2), también al bienhechor en cuanto tal se le deben honor y respeto porque tiene razón de principio; pero, en casos excepcionales, se le debe socorrer o alimentar, si es que lo necesita.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según las palabras de Séneca en V *De Benef.* [11], *así como no es liberal quien consigo mismo es generoso; ni clemente quien consigo es indulgente; ni misericordioso el que se compadece de sus propios males, sino el que se porta así con otros; del mismo modo, nadie se hace beneficios a sí mismo, sino que obedece a una tendencia natural que le lleva a desechar lo nocivo y apetecer lo provechoso.* Por tanto, en lo que a sí mismo se refiere, no han lugar la gratitud e ingratitud, porque nada puede el hombre negarse a sí mismo si no es por mortificación. Sin embargo, de un modo metafórico, 10 que en sentido propio se refiere a los demás se lo aplica uno a sí mismo, como dice el Filósofo en V *Ethic.* [12] acerca de la justicia, considerando las diversas partes de que el hombre está compuesto como personas distintas.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo propio de un alma grande es prestar más atención a lo bueno que a lo malo. Por tanto, si alguien hizo un beneficio con malos modales, no por eso en quien lo recibe cesa del todo el deber de agradecérselo, aunque menos, eso sí, que si hubiera procedido del modo debido, puesto que también el beneficio es menor, ya que como dice Séneca en II *De Benef.* [13]: *Es mucho lo que ganó la presteza, mucho lo perdido por morosidad.*

3. *A la tercera hay que decir.* Que, como leemos en VI *De Benef.* [14] de Séneca, *importa mucho saber si el bienhechor nos favorece por propio interés o por interés suyo y nuestro. El que sólo se preocupa de sí mismo, y nos favorece porque de otro modo no puede obtener beneficios, me parece que viene a ser como quien suministra forraje a su ganado. Si, a pesar de todo, me admitió en su compañía, si pensó en los dos, soy ingrato e injusto si no me alegro de que le haya aprovechado a él lo que me aprovechó a mí. Es el colmo de la malicia el no llamar beneficio sino a lo que incomoda de algún modo al que lo hace.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Como dice Séneca en III *De Benef.* [15], *cuando el siervo hace lo que a un siervo se le suele exigir, eso no es otra cosa que un servicio; cuando hace más de lo que como siervo está obligado a hacer, eso es ya un beneficio. Pues desde el momento en que pasa a actuar por afecto de amigo, su trabajo comienza a llamarse beneficio.* Por tanto, también se debe gratitud a los siervos que trabajan algo más de lo debido.

5. *A la quinta hay que decir.* Que tampoco un pobre es ingrato si hace lo que está de su parte. Porque, así como el beneficio consiste más que en el efecto en el afecto, de igual modo en la gratitud lo principal es el afecto. Por lo cual escribe Séneca en II *De Benef.* [16]: *Quien recibe con muestras de gratitud un beneficio, pagó ya su primera pensión. Demostremos efusivamente lo agradecidos que estamos por los beneficios recibidos, y hablemos de ello no sólo cuando el bienhechor nos oye, sino en todas partes.*

De esto se deduce cuán grande es la recompensa del beneficio con que se paga al bienhechor acomodado al darle muestras de reverencia y honor. De ahí el que el Filósofo diga en VIII *Ethic.* [17] que *al que tiene de todo, se le debe pagar con muestras de respeto; al pobre, con dinero.* Y Séneca dice en VI *De Benef.* [18]: *Hay muchos medios de devolver a los afortunados lo que les debemos, como lo son: un consejo dado con lealtad, el trato frecuente, el lenguaje corriente y agradable sin adulación.* Por tanto, no es necesario que el hombre desee que sea pobre o miserable el bienhechor para poder recompensar el beneficio. Porque, como escribe Séneca en VI *De Benef.* [19]: *si eso deseases para quien no te ha hecho ningún beneficio, tal deseo sería infrahumano. ¡Cuánto más desearlo para un bienhechor!*

Mas, si nuestro bienhechor se ha pervertido, se le debe recompensar conforme al

10. §5: MG 3,594: S. TH., lect.3. 11. C.9: DD 212. 12. C.11 n.9 (BK 1135b5): S. TH., lect.17. 13. C.6: DD 150. 14. C.12: DD 229; c.13: DD 229. 15. C.21: DD 175. 16. C.22: DD 159. 17. C.14 n.2 (BK 1163b2): S. TH., lect.4. 18. C.29: DD 237. 19. C.26: DD 236.

estado en que se encuentra, a saber: procurando que vuelva al buen camino, si es posible. Y si, por razón de su malicia, es incurable, en este caso es moralmente distinto de lo que era y, por tanto, no se debe recompensar su beneficio como antes. No obstante, quedando a salvo la propia honradez, se debe hacer lo posible por conservar el recuerdo del beneficio prestado, como evidencian las palabras del Filósofo en IX *Ethic.* [20].

6. *A la sexta hay que decir.* Tal como acabamos de decir (ad 5), la recompensa de un beneficio es sobre todo fruto del afecto. Por lo tanto, debe hacerse del modo que resulte más útil. Mas si luego, por negligencia del bienhechor se vuelve en contra de él y le hace daño, la culpa no es imputable al retribuyente. De ahí lo que nos dice Séneca en VII *De Benef.* [21]: *Estoy obligado a recompensar; pero no a cuidar y proteger lo que he devuelto.*

ARTICULO 4

¿Se debe recompensar inmediatamente el beneficio?

Objeciones por las que parece que el hombre debe recompensar inmediatamente el beneficio.

1. La deuda sin plazo fijo debemos pagarla cuanto antes. Pero no hay plazo alguno establecido para la recompensa de los beneficios, y éstos, a pesar de todo, como queda dicho (a.3), constituyen una deuda. Luego el hombre tiene obligación de recompensarlos cuanto antes.

2. Más aún: parece que un bien es tanto más laudable cuanto mayor es el fervor con que se hace. Pero del fervor espiritual procede, al parecer, el que uno se retrase en hacer lo que debe. Luego parece que lo más laudable es recompensar inmediatamente el beneficio recibido.

3. Todavía más: dice Séneca en II *De Benef.* [22] que *lo propio del bienhechor es obrar de buena gana y pronto.* Pero la recompensa debe parecerse en todo al beneficio. Luego debe ser inmediata.

En cambio está lo que Séneca dice en IV *De Benef.* [23]: *La presteza en devolver no es propia de un hombre agradecido, sino de un deudor.*

Solución. *Hay que decir:* Así como al hacer un beneficio deben tenerse en cuenta estas dos cosas: el afecto y el don, con las dos también hay que contar cuando se trata de recompensarlo. Y en lo que se refiere al afecto, la recompensa debe llegar en seguida. De ahí las palabras de Séneca en II *De Benef.* [24]: *¿Quieres agradecer debidamente un beneficio? Recíbelo con agrado.*

Mas, en cuanto al don, debe esperarse un tiempo en que la recompensa sea útil al bienhechor; porque si, inoportunamente, quiere uno devolver en seguida un regalo por otro, tal recompensa no parece acto virtuoso. Pues, conforme dice Séneca en *TV De Benef.* [25]: *El que desea pagar demasiado pronto, es a disgusto deudor; y quien debe a disgusto es un ingrato.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La deuda legal debe pagarse inmediatamente: si así no fuese, no se respetaría la igualdad de la justicia, al retener uno lo ajeno contra la voluntad de su dueño. En cambio, la deuda moral depende de la honradez del deudor. Y, por tanto, debe satisfacerse a su debido tiempo, tal como lo exige la recta razón de la virtud [g].

2. *A la segunda hay que decir:* El fervor de la voluntad no es virtuoso si no respeta el orden de la razón. Y, por tanto, no merece elogio el que por tal fervor hace las cosas antes de lo que debe.

3. *A la tercera hay que decir:* También los beneficios se han de hacer a su debido tiempo, y llegado el tiempo oportuno no se deben diferir; y esto mismo debe observarse cuando se trata de recompensarlos [h].

20. C.3 n.3.5(BK 1165bl3; b31):S. TH., lect.3. 21. C.19: DD 256. 22. C.5:DD 150. 23. C.40: DD 206. 24. C.35: DD 166. 25. C.40: DD 206.

g. La distinción entre *débito legal* y *débito moral* es indispensable para entender el contenido de este artículo. El primero se refiere a un imperativo legal; el segundo, a un imperativo que brota de la conciencia, la cual puede no estar de acuerdo con lo que dicta la ley positiva.

h. El agradecimiento precipitado podría interpretarse también como signo de ingratitud (cf. *Summa Theol.* 2-2 q.107 a.2). La precipitación en corresponder a los beneficios recibidos pudiera ser una forma cómoda de quitarnos de encima cuanto antes un compromiso moral. El agradecimiento, que brota del amor y no de las leyes, debe ser, por lo menos, tan oportuno como el beneficio recibido sin excluir de antemano las eventuales incomodidades que el amor hará llevaderas y hasta agradables.

ARTICULO 5

La recompensa de los beneficios, ¿se ha de medir según el afecto del bienhechor o según el efecto que con ellos se consigue? [i]

In Ethic. 8 lect.13; 9 lect.1

Objeciones por las que parece que la recompensa de los beneficios no se ha de medir según el afecto del bienhechor, sino según el efecto que con ellos se consigue.

1. A los beneficios se les debe recompensa. Pero el beneficio, como su nombre indica, consiste en el efecto. Luego la recompensa debe valorarse según el efecto.

2. Más aún: la gratitud, recompensa de los beneficios, es parte de la justicia. Pero la justicia se propone establecer la igualdad entre lo dado y lo recibido. Luego también en la recompensa de los beneficios se ha de prestar más atención al efecto logrado que al afecto del bienhechor.

3. Todavía más: nadie puede valorar lo que ignora. Pero sólo Dios conoce el afecto interior. Por tanto, la recompensa de los beneficios no puede valorarse por el afecto.

En cambio está lo que dice Séneca en I *De Benef.* [26]: *A veces estamos más obligados a quien nos hizo pequeños favores con gran generosidad, pues lo que nos dio, aunque poco, nos lo dio de buena gana.*

Solución. *Hay que decir:* Que la recompensa de un beneficio puede pertenecer a tres virtudes: a la justicia, a la gratitud y a la amistad. A la justicia, cuando tiene carácter de deuda legal, como en el préstamo y en casos parecidos. En la recompensa entonces debe atenderse a la cantidad dada.

A la amistad y a la gratitud pertenece recompensar el beneficio en cuanto deuda moral; aunque de distinta manera en cada caso. Porque en la recompensa de la amistad hemos de tener en cuenta la causa de la misma. Y así en la amistad causada por la utilidad, la recompensa debe atenerse al provecho derivado del beneficio. En cambio, en la amistad cuya causa es la virtud, a la hora de recompensar, debe atenderse a la voluntad y afecto del bienhechor, porque esto es lo que principalmente se requiere para la virtud, como leemos en el VIII *Ethic.* [27]. De manera similar también, puesto que el aspecto que la gratitud considera en el beneficio es su gratuidad —y esto depende del afecto—, por eso en la recompensa de un favor se presta más atención al afecto del que lo hace que al resultado obtenido.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todo acto moral depende de la voluntad. De ahí que el beneficio, en lo que tiene de laudable, y merecedor de recompensa, consiste materialmente en el efecto, pero formal y principalmente en la voluntad. Es por lo que dice Séneca en I *De Benef.* [28]: *El beneficio no consiste en lo que se hace o se da, sino en la buena disposición de ánimo del que lo hace o lo da.*

2. *A la segunda hay que decir.* La gratitud es parte de la justicia, no como especie de un género, sino porque en cierto modo se reduce al género de justicia, como antes se dijo (q.80). Por lo tanto, no se requiere que sea uno mismo el aspecto de la deuda que se considera en una y otra virtud [j].

3. *A la tercera hay que decir.* El afecto del hombre en sí mismo sólo Dios lo ve, lo que no impide que los hombres puedan llegar a conocerlo también en la medida en que se manifiesta por ciertas señales. Y así el afecto del bienhechor se conoce por el mismo modo de hacer el beneficio, por ejemplo, en que lo hace con alegría y prontitud.

ARTICULO 6

¿Conviene que la recompensa sea mayor que el beneficio recibido? [k]

Objeciones por las que parece que la recompensa no debe ser mayor que el beneficio recibido.

26. C.7: DD 142. 27. ARISTÓTELES, c.13 n.11 (BK 1163a21): S. TH., lect.13. 28. C.6: DD 142.

---

i. Entiéndase *afecto* como prontitud o buena disposición de la voluntad del benefactor, y *efecto* como la dispensación del beneficio mismo recibido.

j. El autor reafirma su pensamiento sobre el modo como la gratitud se inscribe en el contexto de la justicia. Y no como débito legal, sino como *débito moral.* Cosa que no había hecho en el *Comentario a las Sentencias* de Pedro Lombardo (cf. *In Sent.* 4 d.22 q.1 a.2, qc.1 ad 2).

k. No en cuanto al débito de justicia, que queda satisfecho por la compensación en términos de igualdad o de proporcionalidad legal, sino por razón del *débito moral* de la gratitud, en virtud de la cual debemos ampliar lo más posible la disposición de la voluntad para el agradecimiento hacia nuestros bienhechores.

1. Porque a algunas personas, como, por ejemplo, a nuestros padres, no podemos ni siquiera darles una recompensa igual, como dice el Filósofo en VIII *Ethic.* [29]. Pero las virtudes no aspiran a lo imposible. Luego la recompensa tampoco tiende a ser más que el favor recibido.

2. Más aún: si alguien recompensa un beneficio de otro dándole más de lo que de él recibió, con esto, por así decirlo, le hace un nuevo beneficio. Pero un nuevo beneficio merece su recompensa. Luego el primer bienhechor se verá obligado a ofrecer en recompensa un beneficio mayor, y esto llevaría a un proceso infinito. Ahora bien: la virtud no consiste en intentar lo que no tiene fin, porque esto, *lo infinito, desnaturaliza el bien,* como leemos en II *Metaphys.* [30]. Luego la recompensa no debe superar al beneficio recibido.

3. Todavía más: la justicia consiste en la igualdad. Pero lo mayor supone exceso sobre la igualdad. Luego, como en toda virtud el exceso es vicioso, parece vicioso y opuesto a la justicia recompensar el beneficio recibido con otro mayor.

En cambio está lo que el Filósofo dice en V *Ethic.* [31]: *Es preciso obsequiar a quien nos hizo un favor, y que él de nuevo comience a favorecernos.* Sucede esto cuando se retribuye dando algo de más. Luego la recompensa debe tender a dar algo mayor.

Solución. *Hay que decir:* Como antes expusimos (a.5), la recompensa de un favor lo que considera en el beneficio es la voluntad del bienhechor. Y en esto lo que parece más digno de encomio es el que se haya prestado gratuitamente un beneficio al que no había obligación de prestar. Así, pues, quien recibió un beneficio queda obligado, por decoro, a dar también algo gratis. Ahora bien: no parece que se dé nada gratis si no se sobrepasa la cantidad del beneficio recibido; porque, cuando la recompensa es menor o igual, parece que uno no da nada gratis, sino que devuelve lo que recibió [l]. Por consiguiente, la recompensa tiende siempre a dar, si es posible, algo más [m].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Conforme a lo expuesto (a.3 ad 5), en la recompensa de un beneficio se debe prestar más atención al afecto con que se hizo que a su efecto. Así, pues, si consideramos el efecto del beneficio que un hijo ha recibido de sus padres, es decir, la existencia y la vida, nada igual podrá entregarles como recompensa, tal como dice el Filósofo [32]. En cambio, si a lo que atendemos es a la voluntad de quien hace y recompensa el beneficio, entonces sí puede el hijo dar a sus padres más de lo que ha recibido, como dice Séneca en III *De Benef.* [33]. Y aun en el caso de que nada pueda, para que haya gratitud basta sólo la voluntad de dar una recompensa.

2. *A la segunda hay que decir:* La deuda de gratitud se deriva de la caridad, y la caridad es tal que cuanto más se paga más se debe, según aquel texto de Rom 13,8: *Nadie tenga deudas con otros, a no ser la del amor mutuo.* Y, por tanto, no hay inconveniente alguno en que la deuda de gratitud sea interminable [n].

3. *A la tercera hay que decir:* Así como en la justicia, virtud cardinal, se atiende a la igualdad entre cosa y cosa, así en la gratitud se presta atención a la igualdad entre las voluntades; es decir, que igual que al bienhechor le impulsó su voluntad a hacer un favor al que no estaba obligado, del mismo modo el favorecido debe dar como recompensa algo más de lo que recibió.

29. C.14 n.4 (BK 1163b15): S. TH., lect.14. 30. ARISTÓTELES, l.1 c.2 n.9 (BK 994b12): S. TH., l.2 lect.4. 31. C.5 n.7 (BK 1133a4): S. TH., lect.8. 32. *Ethic.* l.8 c.14 n.4 (BK 1163b15): S. TH., lect.14. 33. C.29: DD 179.

---

l. Entiéndase del *beneficio recibido* al que el agraciado corresponde con su gratitud.

m. La gratitud predispone moralmente para la generosidad y la magnanimidad (cf. *Summa Theol.* 2-2 q.107 a.2).

n. El objetor no ha usado oportunamente el concepto de infinito aristotélico. Santo Tomás, como teólogo cristiano, responde que no existe incompatibilidad entre la virtud y el infinito, una vez que la caridad es la fuente última de toda virtud. Ahora bien: la caridad no se mide con reglas de objetividad racional. El aumento de la caridad tiende, en efecto, a un fin determinado, pero tal fin se encuentra en la vida futura y no en esta terrenal (cf. *Summa Theol. 2-2* q.24 a.7 ad 1).

CUESTIÓN 107

La ingratitud [a]

Trataremos a continuación acerca de la ingratitud (cf. q.106, introd.). Sobre esta materia hacemos cuatro preguntas:

1. ¿La ingratitud es siempre pecado?—2. ¿La ingratitud es pecado especial?—3. ¿Toda ingratitud es pecado mortal?—4. ¿Debe evitarse el hacer beneficios al ingrato?

ARTICULO 1

¿La ingratitud es siempre pecado?

Objeciones por las que parece que la ingratitud no siempre es pecado.

1. Porque dice Séneca en *De Benef.* [1] que *ingrato es aquel que no recompensa el beneficio.* Pero a veces no se podría hacer esto sin pecado, como en el caso del hombre que ayuda a otro hombre a pecar. Luego, como no es pecado abstenerse de pecar, parece que la ingratitud no siempre es pecado.

2. Más aún: depende del pecador todo pecado, porque, como dice San Agustín [2], *nadie peca en lo que no puede evitar.* Pero a veces el pecador no puede evitar la ingratitud, por ejemplo, cuando no tiene con qué recompensar. Tampoco depende de nosotros el olvido, pese a la frase de Séneca en III *De Benef.* [3]: *el más ingrato de todos es el que se ha olvidado.* Luego la ingratitud no siempre es pecado.

3. Todavía más: no parece que comete pecado quien no quiere deber una cosa, según aquel dicho del Apóstol en Rom 13,8: *No debáis nada a nadie.* Pero, como dice Séneca en IV *De Benef.* (c.40), *quien nada quiere deber es un ingrato.* Luego no siempre la ingratitud es pecado.

En cambio está que el Apóstol en 2 Tim 3,2 cita la ingratitud entre otros pecados cuando dice: *Desobedientes a sus padres, ingratos, despiadados.*

Solución. *Hay que decir.* Conforme a lo expuesto (q.106 a.1 ad 2; a.4 ad 1; a.6), el deber de gratitud es un deber de honestidad, exigido por la virtud. Pero en tanto una cosa es pecado en cuanto que se opone a la virtud. Por lo que resulta manifiesto que toda ingratitud es pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La gratitud a lo que presta atención es al beneficio recibido. Y el que ayuda a otro a pecar, más que hacerle un beneficio lo que hace es perjudicarle. Por tanto, no se le debe gratitud alguna, a no ser tal vez por su buena voluntad, si, por error, ayudó al pecado, creyendo ayudar al bien. Pero en un caso así no se le debe recompensar de tal manera que también a él se le ayude a pecar, porque eso no sería recompensa del bien sino del mal, y sería contraria a la gratitud.

2. *A la segunda hay que decir:* Nadie queda excusado de la gratitud porque no puede dar cosa alguna, desde el momento en que para cumplir el deber de mostrarse agradecido basta únicamente con la voluntad, como se dijo (q.106 a.6 ad 1). El olvido del beneficio, por su parte, cae dentro del ámbito de la ingratitud: aunque no aquel que proviene de un defecto natural involuntario, sino el derivado de la negligencia. Porque, como dice Séneca en el III *De Benef.* [4], *el que se deja sorprender por el olvido demuestra bien a las claras que no pensó muchas veces en la recompensa.*

3. *A la tercera hay que decir.* El deber de gratitud se deriva de una deuda de amor, de la que nadie debe querer que le absuelvan. De ahí que el hecho de que alguien cargue

1. L.3 c.1: DD 166. 2. *De lib. arb.* l.3 c.18: ML 32,1295. 3. C.40: DD 206. 4. C.1: DD 166.

---

a. La ingratitud es el vicio opuesto a la gratitud por defecto. El autor sigue muy de cerca el tratado senequiano *De Beneficiis,* pero con gran libertad respecto de las muchas opiniones que allí aparecen expuestas.

con tal deber de mala gana parece provenir de falta de amor a la persona que le ha hecho el beneficio.

ARTICULO 2

¿La ingratitud es un pecado especial?

3 q.88 a.4; *In Sent.* 4 d.22 q.1 a.2 q.ª1

Objeciones por las que parece que la ingratitud no es un pecado especial.

1. Porque todo el que peca obra contra Dios, nuestro mayor bienhechor. Pero eso es siempre pecado de ingratitud. Luego la ingratitud no es un pecado especial.

2. Más aún: ningún pecado especial pertenece a diversos géneros de pecados. Pero son diversos los géneros de pecado con que puede uno mostrarse ingrato; por ejemplo: difamando al bienhechor, robándole o perpetrando contra él vilezas por el estilo. Por tanto, la ingratitud no es un pecado especial.

3. Todavía más: dice Séneca en III *De Benef.*[5]: *Ingrato es el que aparenta no enterarse del beneficio recibido; ingrato el que no lo recompensa; ingratísimo, el que se olvida de él.* Pero no parece que estas ingratitudes pertenezcan a una misma especie de pecado. Luego la ingratitud no es un pecado especial.

En cambio está el que la ingratitud se opone a la gratitud o agradecimiento, que es una virtud especial. Por consiguiente, es un pecado especial.

Solución. *Hay que decir.* Todos los vicios por defecto reciben su denominación porque se oponen más a la virtud; como se opone más a la liberalidad la iliberalidad que la prodigalidad. Por su parte, a la virtud de la gratitud puede oponerse un vicio por exceso, tal como el recompensar por lo que no se debe o más pronto de lo que se debe, como consta por lo dicho (a.1 ad 1; q.106 a.4); pero más aún se le opone el vicio por defecto, porque en ella, conforme a lo ya explicado (q.106 a.6), se da incluso una cierta tendencia a excederse. En consecuencia, es de la falta de gratitud de donde, propiamente hablando, se toma el nombre de «ingratitud». Y todo defecto o privación se especifica por su hábito opuesto: pues la diferencia entre ceguera y sordera es la misma que hay entre la vista y el oído. Por consiguiente, así como la gratitud o agradecimiento es una virtud especial, la ingratitud asimismo es un pecado especial[b].

Tiene, sin embargo, la ingratitud diversos grados, escalonados según el orden que entre sí guardan los diversos requisitos de la gratitud. El primero es, por parte del hombre, el reconocimiento del beneficio recibido; el segundo, alabarlo y dar las gracias; el tercero, recompensarlo según las propias posibilidades y de acuerdo con las circunstancias de lugar y tiempo. Pero, habida cuenta de que *lo último en la generación es lo primero en la corrupción,* el primer grado de ingratitud consiste en no recompensar el beneficio; el segundo, en disimular, como demostrando con ello que no se ha recibido beneficio alguno; el tercero y más grave es no reconocerlo, ya sea olvidándose de él o de cualquier otro modo[c]. Y porque la negación está comprendida en la afirmación opuesta, al primer grado de ingratitud corresponde devolver males por bienes; al segundo, mofarse del beneficio; al tercero, reputarlo como daño[d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En todo pecado hay una ingratitud material para con Dios, en cuanto que el hombre hace algo que puede implicar ingratitud. Mas la ingratitud formal se da cuando hay desprecio actual del beneficio. Y esto constituye pecado especial.

2. *A la segunda hay que decir:* Nada impide que la razón formal de un pecado se encuentre materialmente en varios géneros de pecados. Según esto, la razón de ingratitud se da en muchas clases de pecados.

3. *A la tercera hay que decir:* Esos tres modos no son tres especies diversas, sino tres pecados diversos de una sola especie de pecado.

5. C.1: DD 166.

---

b. La ingratitud para con Dios no constituye un pecado específico, sino una circunstancia agravante (cf. *Summa Theol.* 3 q.88 a.4).

c. Estos tres grados se refieren a la ingratitud privativa. Los tres siguientes, a la negativa o contraria.

d. Véase SÉNECA, *De Beneficiis* l.2 c.23.

ARTICULO 3

¿La ingratitud es siempre pecado mortal? [e]

Objeciones por las que parece que la ingratitud es siempre pecado mortal.

1. A Dios más que a ningún otro se le debe gratitud. Pero no porque se peque venialmente se incurre en ingratitud para con Dios; de lo contrario, todo hombre sería un ingrato. Luego ninguna ingratitud es pecado venial.

2. Más aún: conforme a lo dicho (q.24 a.12; 1-2 q.72 a.5), un pecado mortal lo es por ir en contra de la caridad. Pero la ingratitud se opone a la caridad, que es de donde procede el deber de gratitud, como antes dijimos (q.106 a.6 ad 2). Por tanto, la ingratitud siempre es un pecado mortal.

3. Todavía más: dice Séneca en II *De Benef.* [6]: *Esta es la ley del beneficio: que el bienhechor debe olvidarse de él lo antes posible; que el beneficiado debe recordarlo.* Pero el motivo por el que aquél debe olvidarlo es, según parece, para que así desconozca el pecado del beneficiado si resulta que es un ingrato. Esto estaría de más si la ingratitud fuese un pecado venial. Por tanto, la ingratitud siempre es pecado mortal.

En cambio está el que a nadie se le debe poner en camino para pecar mortalmente. Ahora bien: como dice Séneca [7], *a veces se debe engañar a la persona socorrida, de modo que reciba el beneficio sin saber de quién procede;* lo que parece encaminar al beneficiado por la vía de la ingratitud. Luego la ingratitud no siempre es pecado mortal [f].

Solución. *Hay que decir:* Como consta por lo expuesto (a.2), se dice que uno es ingrato por dos motivos [g]. Primero, por sola omisión, o sea, porque no se reconoce, o no se alaba, o no se recompensa el beneficio recibido. Y esto no siempre es pecado mortal. Ya que, como queda dicho (q.106 a.6), el deber de gratitud consiste en que el hombre dé generosamente algo a lo que no está obligado. Por tanto, si no lo da, no peca por omisión mortalmente. Es, sin embargo, pecado venial, pues tal proceder se debe a cierta negligencia o indisposición del hombre para la virtud. Puede ocurrir, no obstante, que incluso esta clase de ingratitud sea pecado mortal: o por razón del desprecio interior, o también por el carácter especial de lo omitido, que se le debe necesariamente al bienhechor o sin limitación de ninguna clase o sólo en caso de necesidad. El otro motivo por el que llamamos a uno ingrato es porque no se contenta con incumplir el deber de gratitud [h], sino que hace todo lo contrario [i]. Y esto también será a veces mortal y en otros casos venial. Por lo demás, debe tenerse en cuenta que la ingratitud que proviene del pecado mortal es una ingratitud en lo esencial completa; mientras que la que proviene de un pecado venial contiene de ingratitud una pequeña dosis.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* Por el pecado venial no se da una ingratitud perfecta para con Dios. Tiene, sin embargo, su dosis de ingratitud, en cuanto que el pecado venial pasa por alto ciertos actos de virtud con los que el hombre le muestra su agradecimiento.

2. *A la segunda hay que decir:* La ingratitud que contiene el pecado venial no es contraria a la caridad, sino que está al margen de ella; porque no destruye el hábito de la caridad, sino que sólo elimina alguno de sus actos.

3. *A la tercera hay que decir:* El mismo Séneca escribe en VII *De Benef.* [8]: *Se equivoca quien cree que, al decir que conviene que el bienhechor se olvide del bien que hizo, pretendemos borrar el recuerdo de una acción honrosa como la que más. Pues cuando decimos que no debe acordarse, queremos dar a entender que no debe contar públicamente ni jactarse de lo hecho.*

4. *Con respecto al* ***en cambio,*** *hay que decir:* Que el que ignora que recibió un beneficio

6. C.10: DD 152. 7. *De Benef.* 1.2 c.9: DD 151. 8. C.22: DD 258.

---

e. La ingratitud, tanto material como formal, privativa o contraria, puede ser en concreto pecado mortal o venial. De suyo, y absolutamente hablando, la formal y contraria entraña más gravedad.

f. Este argumento es aducido aquí por el autor para mantener la duda inicial y no como refutación o mera alternativa a los tres argumentos anteriores. De ahí el que deba darle también respuesta al final del artículo.

g. Ingratitud *privativa.*

h. Ingratitud contraria o *negativa.*

i. Por corresponder al bien con un mal grave.

no es ingrato al no recompensarlo, con tal de que interiormente esté dispuesto a hacerlo si lo conociera. Y es laudable en ocasiones el que se cuide de que la persona que recibe el beneficio no se entere, tanto para evitar la vanagloria, como lo hizo San Nicolás cuando introdujo a escondidas cierta cantidad de oro en una casa [9], queriendo evitar con esto toda popularidad, cuanto porque, obrando así, el beneficio es mayor, por el cuidado que se puso en evitar la vergüenza del beneficiado [j].

ARTICULO 4

¿Deben dejarse de hacer beneficios a los ingratos?

Objeciones por las que parece que a los ingratos hay que dejar de hacerles beneficios.

1. Se nos dice en Sab 16,29: *La esperanza del ingrato se derretirá como el hielo hibernal.* Pero no se derretiría tal esperanza si no hubiese que dejar de hacerle beneficios. Luego no se han de hacer beneficios al ingrato.

2. Más aún: nadie debe dar a otro ocasión de pecar. Pero al ingrato que recibe un beneficio se le da ocasión de ser desagradecido. Por tanto, no deben hacerse beneficios a un ingrato.

3. Todavía más: *En aquello en que uno peca, por eso ha de ser atormentado,* como se nos dice en Sab 11,17. Pero el que es ingrato al beneficio recibido peca contra el beneficio. Luego se le debe privar de él.

En cambio está lo que se dice en Lc 6,35: *El Altísimo es benigno con los ingratos y malos.* Pero seremos hijos del Altísimo si le imitamos, como allí mismo leemos. Por tanto, no debemos privar de beneficios a los ingratos.

Solución. *Hay que decir:* Que, a propósito de los ingratos, deben considerarse dos cosas. Una, qué castigo merece el ingrato; y lo cierto es que, por serlo, merece que se le sustraiga el beneficio. Otra, qué es lo que debe hacer el bienhechor. Pues, primeramente, no debe precipitarse en su juicio acerca de la ingratitud; en efecto, no pocas veces acontece que *uno es agradecido aunque no haya recompensado,* como dice Séneca [10]; porque quizá no se le ha presentado todavía posibilidad o la debida oportunidad para hacerlo. Y, en segundo lugar, debe proponerse como objetivo el trocar al ingrato en agradecido; efecto que si no logra con el primer beneficio, bien pudiera ser que con el segundo lo consiga. Y si, a pesar de multiplicar los beneficios, la ingratitud va en aumento y el beneficiado se hace cada vez peor, debe en este caso cesar en la prestación de beneficios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El texto citado se refiere al castigo que se merece el ingrato.

2. *A la segunda hay que decir:* Quien hace un beneficio a un ingrato no le da con ello ocasión de pecar, sino más bien de gratitud y de amor. Pero si el beneficiado toma de esto ocasión para su ingratitud, tal culpa no ha de imputarse al bienhechor.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el bienhechor no debe mostrarse en seguida con el ingrato como vengador, sino antes que todo como médico bondadoso, para sanarle con reiterados beneficios de su ingratitud.

9. Cf. JACOBODELA VORÁGINE, *Legenda Aurea* c.3 § 1: GR 23; cf. *Breviarium* S.O.P., die 6 Dec. Ad matutinum, lect. 4. 10. *De Benef.* 1.3 c.7: DD 169.

j. Cf. *supra* la nota *f.*

CUESTIÓN 108

La venganza [a]

Trataremos ahora de la venganza (cf. q.81, introd.).

Y acerca de ella hacemos cuatro preguntas:

1. ¿Es lícita?—2. ¿Se trata de una virtud especial?—3. ¿De qué modo debe hacerse?—4. ¿Contra quiénes debe ejercerse?

ARTICULO 1

¿Es lícita la venganza?

Infra q.158 a.3; 3 q.15 a.9; *De malo* q.12 a.1; a.3 ad 5; *In Rom.* 12 lect.3

Objeciones por las que parece que la venganza no es licita.

1. Quien usurpa lo que es propio de Dios, peca. Pero la venganza pertenece en exclusiva a Dios, pues se nos dice [1] en Dt 32,25: *Para mí la venganza, y yo les daré su merecido.* Luego toda venganza es ilícita.

2. Más aún: no se tolera a la persona sobre la que se ejerce la venganza. Pero hay obligación de tolerar a los malos, según lo que sobre aquel texto de Cant 2,2: *Como lirio entre cardos,* dice la *Glosa* [2]: *No ha sido bueno quien no ha sido capaz de tolerar a los malos.* Por tanto, no se debe tomar venganza de los malos.

3. Todavía más: la venganza se ejecuta por medio de castigos y éstos son causa del temor servil. Pero la ley nueva no es ley de temor, sino de amor, como dice San Agustín en *Contra Adamantum* [3]. Por tanto, al menos en el Nuevo Testamento, no debe ejercerse la venganza.

4. Y también: decimos que se venga la persona que se desquita de las injurias con castigos. Pero, según parece, ni siquiera al juez le es lícito castigar a los que cometen algún delito contra él, pues escribe a este propósito el Crisóstomo en *Super Mt.* [4]: *Aprendamos con el ejemplo que Cristo nos da a soportar con magnanimidad las injurias que nos hacen; pero no toleremos ni siquiera el tener que oír las ofensas dirigidas contra Dios.* Luego la venganza, según parece, es ilícita.

5. Por último: el pecado colectivo parece ser más nocivo que el pecado individual, pues se nos dice en Eclo 26,5-6: *De tres cosas tiene miedo mi corazón: de la maledicencia en la ciudad, del motín de la muchedumbre y de la calumnia.* Pero no se debe tomar venganza de un pecado colectivo, porque, comentando la *Glosa* [5] aquel texto de Mt 13,29-30: *Dejad que crezcan ambos: no vaya a suceder que arranquéis también el trigo,* dice: *No se debe excomulgar ni a la multitud ni al príncipe.* Luego tampoco la otra venganza es lícita.

En cambio está el que nada debe esperarse de Dios sino lo que es bueno y lícito. Pero debemos esperar de Dios el poder vengarnos de los enemigos, pues leemos en Lc 17,7: *¿Dejará Dios de vengar a sus elegidos que claman a El día y noche?,* como si dijese: «Cierto es que los vengará». Luego la venganza no es de suyo mala e ilícita.

1. Cf. Rom 12,19; Heb 10,30. 2. *Ordin.* 3,357E; S. GREGORIO, *In Evang.* l.2 hom.38: ML 76,1286. 3. C.17: ML 42,158. 4. Ps. CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Mt.* hom.5 super 4,10: MG 56,668. 5. *Ordin.* 5,45E; S. AGUSTÍN, *Quaest. septemdecim in Mt.* q.12 super 13,30: ML 35,1370.

---

a. El término utilizado por Santo Tomás para titular esta q.108 es el latino *vindicatio,* tomado de Cicerón (cf. CICERÓN, *Rhet.* l.2 c.53). En el pasado, dicho término ha sido traducido por *vendetta, vengeance* y *venganza,* en italiano, inglés, francés y español, respectivamente. Pero la palabra venganza nada tiene que ver con la virtud moral descrita aquí por el autor. Santo Tomás está hablando de lo que en correcto español llamamos *vindicación,* para hablar del justo resarcimiento requerido por alguna injuria que se cumple mediante alguna pena razonable que ha de demandarse al injusto ofensor. En el lenguaje ordinario, la vindicación suele confundirse con la venganza o acto arbitrario de quien devuelve mal por mal movido por el odio. Santo Tomás, por el contrario, habla aquí de la vindicación como de una virtud menor aneja a la justicia exigida por el orden racional. Nunca motivada por la pasión del odio o de la arbitrariedad injusta.

Solución. *Hay que decir:* La venganza se lleva a cabo mediante algún mal penal impuesto al pecador. Por consiguiente, en la venganza se debe tener en cuenta la intención del vengador. Pues si lo que principalmente intenta es el mal de aquel de quien se venga y en él se complace, eso es totalmente ilícito; porque gozarse del mal de otro es odio, opuesto a la caridad con que debemos amar a todos los hombres. Ni vale el que alguien se excuse diciendo que intenta causar un daño a quien injustamente se lo causó a él, como tampoco queda uno excusado por odiar a quien lo odia. Pues no hay razón que justifique el que peque yo contra otro porque este primero pecó contra mí, lo que sería dejarse vencer por el mal, cosa que prohibe el Apóstol cuando dice (Rom 12,21): *No debes dejarte vencer por el mal, sino que debes vencer el mal con el bien.* En cambio, si lo que principalmente intenta el vengador es un bien, al que se llega mediante el castigo del pecador, por ejemplo, su enmienda o, por lo menos, el que se sienta cohibido, la tranquilidad de los demás, la conservación de la justicia y del honor debido a Dios, entonces puede ser lícita la venganza, siempre que queden a salvo las otras circunstancias debidas [b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Quien ejerce la venganza sobre los malos según su jurisdicción no usurpa lo que es de Dios, sino que usa del poder que Dios le ha dado; pues, acerca del príncipe terreno, leemos en Rom 13,4 que *es ministro de Dios, vengador para castigo del que obra mal.* Mas si alguien, fuera del orden establecido por Dios, ejerce la venganza, usurpa lo que es de Dios y, por consiguiente, peca.

2. *A la segunda hay que decir:* Los malos son tolerados por los buenos en lo de soportar pacientemente, como conviene que sea, las injurias propias; pero no así las injurias contra Dios o contra el prójimo. Pues dice, a este propósito, el Crisóstomo en *Super Mt.* [6]: *Ser paciente en las injurias propias es digno de alabanza; pero disimular las injurias contra Dios es demasiado impío.*

3. *A la tercera hay que decir:* La ley del Evangelio es ley de amor. Por tanto, no se debe atemorizar con castigos a quienes hacen el bien por amor, que son los que, hablando con propiedad, pertenecen al Evangelio, sino solamente a quienes no se sienten movidos a hacer el bien por amor, los cuales, aunque forman parte de la Iglesia en cuanto al «número», no ocurre otro tanto en cuanto al «mérito».

4. *A la cuarta hay que decir:* Que la injuria contra una persona redunda a veces en ofensa de Dios y la Iglesia, y entonces debe uno exigir reparación de la misma. Tal sucedió, evidentemente, en el caso de Elias, el cual hizo que descendiera fuego sobre los que vinieron a prenderle, conforme a lo escrito en 4 Re 1,9. Y otro tanto en el de Elíseo, que maldijo a los muchachos que se burlaban de él, como leemos en 4 Re 2,23. Y el papa Silvestre excomulgó a quienes le desterraron, como consta en XXIII, q.4 [7]. Mas, por lo que se refiere a la injuria contra alguien que afecta únicamente a su propia persona, debe ser tolerada con paciencia si así conviene que se haga. Pues tales preceptos sobre la paciencia deben ser entendidos en cuanto a la disposición de nuestro espíritu, como dice San Agustín en el libro *De serm. Dom. in monte* [8].

5. *A la quinta hay que decir:* Que la venganza del pecado de la colectividad toda entera debe recaer o sobre la totalidad, como en el caso de los egipcios, sumergidos en el mar Rojo por perseguir a los israelitas (Ex 14,22), y el de los sodomitas, que murieron todos (Gén 19,25); o sobre una gran parte de la misma, como en el castigo de los que adoraron al becerro. Pero a veces, si se espera la corrección de muchos, la severidad de la venganza debe ejercerse sobre unos pocos principales, con cuyo castigo escarmienten los demás, como mandó el Señor (Núm 25,4) ahorcar a los príncipes del pueblo por el pecado que el pueblo había cometido.

6. Cf. Ps. CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Mt.* hom.5 super 4,10: MG 56,668. 7. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 23 q.4 can.30 *Guilisarius:* RF 1,913. 8. L.1 c.19: ML 34,1260; c.20: ML 34,1262.

---

b. El autor concluye con mucha cautela reconociendo que la vindicación o venganza, tal como ha quedado definida, *puede ser lícita* en determinados casos. Es consciente de que está tratando una cuestión delicada. Las circunstancias a tener en cuenta son, principalmente, la intervención de la autoridad pública y la proporción justa entre el castigo y la culpa.

Mas, si no todos pecaron, sino tan sólo una parte, y es posible separar los buenos de los malos, se debe ejercer la venganza sobre éstos, si es que cabe hacerlo sin escándalo de los demás. De no ser así, se debe perdonar a todos y renunciar a la severidad.

Lo mismo debe decirse del príncipe a quien obedece la multitud. Se debe tolerar su pecado si no se le puede castigar sin escándalo del pueblo, a no ser que su pecado sea tal que cause más daño espiritual o temporal a sus subditos que el escándalo que se podría temer.

ARTICULO 2

¿Es la venganza una virtud especial, distinta de las demás?

Objeciones por las que parece que la venganza no es virtud especial distinta de las demás.

1. Así como a los buenos se les premia por las obras buenas, se castiga por sus malas obras a los malos. Pero el premio de los buenos no pertenece a una virtud especial, sino que es acto de la justicia conmutativa. Luego, por la misma razón, tampoco la venganza debe considerarse como virtud especial [c].

2. Más aún: no se debe establecer una virtud especial ordenada a realizar aquellos actos para los que disponen suficientemente al hombre otras virtudes. Pero para vengar los agravios le disponen suficientemente la virtud de la fortaleza y el celo. Por tanto, no se debe poner la venganza como virtud especial.

3. Todavía más: a toda virtud especial se opone algún vicio especial. Pero a la venganza no se opone ningún vicio especial, según parece. Luego no es una virtud especial.

En cambio está el que Tulio [9] la menciona como parte de la justicia.

Solución. *Hay que decir:* Como dice el Filósofo en II *Ethic.* [10], por naturaleza tenemos aptitudes para la virtud, aunque la perfección de las virtudes sólo se logra por acostumbrarse a ellas o por alguna otra causa. De donde se sigue que las virtudes nos capacitan para seguir del modo conveniente las inclinaciones naturales, que pertenecen al derecho natural. Y así, a toda inclinación natural determinada corresponde una virtud especial. Ahora bien: hay en la naturaleza una inclinación especial a rechazar lo nocivo, por lo que se dota a los animales del apetito irascible, además y aparte del concupiscible. El hombre, por su parte, rechaza lo nocivo o bien defendiéndose de las injurias para que no se le infieran, o bien vengándose de las ya inferidas, no con la intención de dañar, sino de alejar el daño. Esto es lo propio de la venganza, pues dice Tulio en su *Rhetorica* [11] que *la venganza es la virtud por la que, defendiéndose o vengándose, se rechaza la violencia o injuria y, en general, todo lo oscuro;* esto es, lo ignominioso. Es, por lo tanto, una virtud especial.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como el pago de la deuda legal pertenece a la justicia conmutativa, mientras que el de la deuda moral, la que nace de un beneficio particular que nos han hecho, pertenece a la virtud de la gratitud, así también el castigo de los pecados como algo propio de la justicia pública es acto de la justicia conmutativa; mientras que aquel, cuyo objetivo es la inmunidad de una persona concreta, que rechaza las injurias que le hacen, es acto de la virtud de la venganza.

2. *A la segunda hay que decir:* La fortaleza predispone a la venganza apartando impedimentos, esto es, quitando el temor del peligro inminente. Del celo, a su vez, por cuanto supone fervor del amor, brota la primera raíz de la venganza, en cuanto que es por celo por lo que uno venga las injurias contra Dios y el prójimo como propias; pues todo acto de cualquier virtud procede de la raíz de la caridad, porque, como dice San Gregorio en una de sus *Homilías* [12], *carece de todo verdor la rama de las buenas obras si no brota de la raiz de la caridad.*

3. *A la tercera hay que decir.* Que a la venganza se oponen dos vicios. Uno, por

9. *Rhet.* l.2 c.53: DD 1,165. 10. C.1 n.3 (Bic 1103a23): S. TH., lect.1. 11. L.2 c.53: DD 1,165.

c. La dificultad de identificar la vindicación como virtud está presente en este artículo, como también lo estaba en el anterior. El autor la inscribe en el contexto de la justicia legal y como acto propio de las personas que ejercen legítimamente la autoridad pública y no de las personas privadas.

exceso, a saber: el pecado de crueldad o sevicia, que se extralimita en el castigo. Otro, por defecto, como cuando se es demasiado remiso en la aplicación del castigo merecido; por lo que en Prov 13,24 se nos dice: *Quien escasea en el uso del palo, odia a su hijo.* La virtud, pues, de la venganza consiste en guardar la proporción debida en el castigo, habida cuenta de todas las circunstancias[d].

ARTICULO 3

¿Debe llevarse a cabo la venganza aplicando los castigos de uso corriente entre los hombres?

Supra q.64 a.1; q.65 a.1-3

Objeciones por las que parece que la venganza no debe llevarse a cabo con los castigos corrientes entre los hombres.

1. La aplicación de la pena de muerte a un hombre es en cierto modo arrancarlo de raíz. Pero el Señor prohibió (Mt 13,29) arrancar la cizaña en la que están significados *los hijos del maligno* (v.38). Luego no se debe matar a los pecadores.

2. Más aún: todo el que peca mortalmente merece, al parecer, igual castigo. Por tanto, si algunos, porque pecan mortalmente, son castigados con la muerte, parece que deberían ser ajusticiados cuantos se encuentran en su mismo caso. Pero esto es evidentemente falso.

3. Todavía más: cuando uno es castigado públicamente, se divulga con esto su pecado. Pero esto parece ser perjudicial para el pueblo, que de su mal ejemplo toma ocasión para pecar. Luego, según parece, no se debe imponer la pena de muerte por ningún pecado.

En cambio está el que en la ley divina se les impone a éstos tal clase de penas, como consta por lo antedicho (1-2 q.105 a.2 ad 9-10).

Solución. *Hay que decir:* La venganza en tanto es lícita y virtuosa en cuanto que se ordena a la represión de los malos. Y a algunos, que no sienten afecto a la virtud, los mantiene a raya el temor a perder aquello que prefieren a lo que van a conseguir pecando: si no fuera así, el temor no pararía los pies al pecador. Por consiguiente, se debe tomar venganza del pecado privando al hombre de lo que tiene en mayor estima. Y éstas son las cuatro cosas que prefiere a cualquier otra el hombre: la vida, la integridad corporal, la libertad y los bienes exteriores, tales como las riquezas, la patria y la buena fama. Por eso, como refiere San Agustín en XXI *De Civ. Dei*[13], *en los escritos de Tulio se habla de ocho géneros de penas con que castiga la ley,* a saber: *la muerte,* por la que se quita a uno la vida; *los azotes* y *el talión* (el perder *ojo por ojo),* por los que se pierde la incolumidad del cuerpo; *la esclavitud* y *la cárcel,* por las que se le priva de la libertad; *el destierro,* que le arranca de la patria; *la confiscación de bienes,* que le despoja de sus riquezas; *la ignominia,* que le priva de su buena fama.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el Señor prohibe arrancar la cizaña cuando se teme que a la vez se arranque con ella el trigo. Pero a veces pueden, por la muerte, ser arrancados los malos, no ya sin peligro, sino con gran provecho para los buenos. Por tanto, en tales casos puede imponerse a los pecadores la pena de muerte[e].

2. *A la segunda hay que decir:* Todos los que pecan mortalmente son dignos de muerte eterna, por lo que al premio futuro se refiere, *de acuerdo con la verdad de losjuicios divinos* (Rom 11,2). En cambio, las penas de la vida presente son más bien medicinales. Por lo cual, la pena de muerte se impone tan sólo por aquellos pecados que redundan en grave perjuicio de los demás.

3. *A la tercera hay que dedr:* Cuando al mismo tiempo se divulgan la culpa y la pena, ya sea la muerte u otra cualquiera que al hombre le produce horror, su voluntad se siente arrastrada por esto a dejar de pecar, porque el castigo le aterra más que lo que puede atraerlo el mal ejemplo de la culpa.

12. *In Evang.* l.2 hom.27: ML 76,1205.

13. C.11: ML 41,725.

d. Es decir, guardando el término medio entre la crueldad y la pusilanimidad, para que la aplicación del castigo resulte lo más ajustado posible a las exigencias razonables de la justicia.

e. Sobre la *pena de muerte,* aquí aludida, como medida vindicativa, véase la *Summa Theol. 2-2* q.64. Como estudio específico sobre tan delicado tema, véase mi trabajo *La pena de muerte. Lectura crítica del pensamiento de Santo Tomás:* «Moralia», vol.VII (1985/1) p.107-128.

ARTICULO 4

¿Debe uno vengarse de aquellos que pecaron involuntariamente?

1-2 q.87 a.7.8

Objeciones por las que parece que debe uno vengarse de los que pecaron sin querer.

1. Porque la voluntad de uno nada tiene que ver con la voluntad de otro. Pero se castiga a unos por otros, según aquello de Ex 20,5: *Yo soy un Dios celoso, que castiga la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación.* Y, en efecto, por el pecado de Cam fue maldecido Canaán, su hijo (Gén 9,25ss). Asimismo, por el pecado de Giezi, la lepra se transmitió a sus descendientes, como leemos en 4 Re 5,27; igualmente, la sangre de Cristo hizo merecedores de castigo a los sucesores de los judíos, que dijeron: (Mt 27,25): *Caiga su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos.* Leemos también que, por el pecado de Acar, Israel fue entregado en manos de sus enemigos (Jos 7); y por el pecado de los hijos de Helí este mismo pueblo fue derrotado por los filisteos (1 Re 4,2.10). Por tanto, el que falta involuntariamente debe ser castigado.

2. Más aún: voluntario es sólo aquello que depende del hombre. Pero a veces se castiga a los hombres por cosas que no dependen de ellos; y así, por la enfermedad de la lepra son excluidos algunos de los cargos eclesiásticos, y pierde una iglesia la sede episcopal por su pobreza o por la malicia de sus habitantes. Luego no sólo se toma venganza del pecado voluntario.

3. Todavía más: la ignorancia es causa del involuntario. Pero la venganza se ejerce a veces sobre algunos ignorantes; pues los niños de Sodoma, a pesar de su ignorancia invencible, perecieron juntamente con sus padres, como leemos en Gén 19,25. Igualmente, por el pecado de Datan y Abirón, a algunos niños, junto con ellos, se los tragó la tierra (Núm. 16,27ss). Y por el pecado de los amalecitas se mandó sacrificar incluso a los animales, que carecen de razón, como se nos dice en 1 Re 15,2-3. Por tanto, la venganza se ejerce en ocasiones contra los que no faltaron voluntariamente.

4. Y también: la coacción es lo más opuesto al voluntario. Pero el que comete un pecado coaccionado por el miedo, no por esto queda exento del reato de pena. Luego la venganza se ejerce también sobre los que no faltaron voluntariamente.

5. Por último: San Ambrosio, explicando un texto de San Lucas *(Super Lucam)* dice [14] que *la navecilla en que iba Judas fluctuaba, y, por tanto, también Pedro, aunque firme por sus propios méritos, se tambaleaba por deméritos ajenos.* Pero Pedro no aprobaba voluntariamente el pecado de Judas. Luego a veces es castigado el que no falta voluntariamente.

En cambio está el que la pena es castigo del pecado. Ahora bien: todo pecado es voluntario, como dice San Agustín [15]. Por tanto, la venganza sólo debe ejercerse sobre el que peca voluntariamente.

Solución. *Hay que decir:* Se puede considerar la pena de dos modos. Primero, como castigo, y en este sentido únicamente el pecado la merece, porque por ella se restablece la igualdad de la justicia, en cuanto que aquel que pecando se excedió en lo de seguir su propia voluntad, padece contra su voluntad algún daño. Por lo cual, como todo pecado es voluntario, incluso el original, conforme a lo dicho (1-2 q.81 a.1), sigúese que nadie es castigado de esta forma sino por el pecado voluntario.

Desde otro ángulo, puede ser considerada la pena como medicina, que no sólo es sanativa del pecado pasado, sino que tiene asimismo virtud para preservar del pecado futuro y para empujarnos a hacer algo bueno. Según esto, uno es castigado a veces sin culpa, aunque nunca sin causa. Sin embargo, hay que tener en cuenta que nunca la medicina priva de un bien mayor para procurar un bien menor —por ejemplo, dejarle a uno sin vista para curarle el calcaño—, sino que, a veces, causa un daño en lo menor para prestar ayuda en lo más importante. Y como los bienes espirituales son los de mayor valor y los temporales los de menor, es por lo que a veces se le castiga a uno en estos últimos sin culpa, por ejemplo, con muchas penalidades de esta vida presente, que Dios le inflige para que le sirvan de humillación o de prueba. En cambio, no se castiga a nadie en los bienes espirituales sin culpa propia, ni en ésta ni en la otra vida, ya que en la vida futura las penas no son medicina, sino consecuencia de la condenación espiritual.

14. L.4 super 5,3: ML 15,1717. 15. *De vera relig.* c.14: ML 34,133; cf. *De lib. arb.* l.3 c.1: ML 32,1271; c.17: ML 32,1294.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que a nadie se castiga nunca con una pena espiritual por un pecado ajeno; porque la pena espiritual afecta al alma, y todo hombre, en cuanto al alma, es «libre». En cambio, uno es castigado a veces con penas temporales por un pecado ajeno por tres razones: Primera, porque uno, en lo temporal, puede pertenecer a otro, y así, en castigo de éste, se castiga también a aquél: como los hijos en cuanto al cuerpo pertenecen a los padres y los esclavos a sus dueños. Segunda, en cuanto que influye el pecado de uno en otro: por imitación, como en el caso de los hijos que imitan los pecados de sus padres; en el de los siervos que imitan los de sus señores para pecar con mayor osadía; o a modo de mérito, como los pecados de los subditos merecen tener a un pecador por prelado, según aquellas palabras de Job 34,30: *El cual pone de rey a un hipócrita a causa de los pecados del pueblo;* y asimismo, por el pecado de David al hacer el censo del pueblo, el pueblo de Israel fue castigado, como leemos en 2 Re, últ.; o también por un cierto consentimiento o disimulo, como son castigados también temporalmente los buenos juntamente con los malos, porque no rebatieron los pecados de los malos, como dice San Agustín en I *De Civ. Dei*[16]. Tercera, para hacer más recomendable la unidad de la sociedad humana, por la que uno debe poner interés en que el otro no peque; y para hacer más detestable el pecado, al ver que el castigo de uno redunda en daño de todos como si todos fuesen un solo cuerpo, conforme dice San Agustín sobre el pecado de Acar[17].

En cuanto a las palabras del Señor: *Que castiga en los hijos los pecados de los padres hasta la tercera y cuarta generación,* según parece, tienen más que ver con la misericordia que con la severidad, al no vengarse del mal inmediatamente, sino esperar a que pase el tiempo para ver si sus descendientes, por lo menos, se corrigen; aunque, si va en aumento la malicia de éstos, llega a hacerse necesario, por así decirlo, el ejercer la venganza.

2. *A la segunda hay que decir.* Conforme a las palabras de San Agustín[18], el juicio humano debe imitar al divino en los juicios manifiestos con que Dios condena espiritualmente a los hombres por sus pecados. Pero no puede imitar los ocultos juicios de Dios, según los cuales castiga temporalmente a algunos sin culpa. Porque el hombre no puede comprender las razones de tales juicios de manera que llegue a saber qué es lo que conviene a cada uno. Por lo cual, nunca una persona puede ser castigada sin culpa a sufrir una pena como la de muerte, o la de ser mutilado o azotado.

Sin embargo, se le pueden imponer a uno penas aflictivas sin culpa, pero no sin causa. Y esto puede ocurrir por tres motivos. Primero, porque uno queda inhabilitado, sin culpa, para tener o conseguir ciertos bienes, como por la lepra se le impide a uno la administración de una iglesia; y por la bigamia o el juicio de sangre se contrae impedimento para la recepción de las órdenes sagradas. Segundo, porque el bien de que se le priva no es un bien propio, sino un bien común: y así, el que una iglesia tenga sede episcopal no es un bien que pertenece únicamente a los clérigos, sino a la ciudad entera. Tercero, porque el bien de uno depende del bien del otro: y así, en el crimen de lesa majestad, por el pecado del padre, el hijo pierde la herencia.

3. *A la tercera hay que decir.* Que los niños son castigados con castigos temporales según el juicio divino juntamente con sus padres o bien porque pertenecen a sus padres, y así éstos reciben también en aquéllos su castigo; o bien porque esto es lo más provechoso para los hijos, no vaya a suceder, si se reservan para otro tiempo, que éstos imiten la malicia de sus padres y de este modo merezcan castigos más graves. Y se toma venganza de los animales y de cualquier otra criatura irracional porque así se castiga a sus dueños. Y, a su vez, por inspirar de este modo horror al pecado.

4. *A la cuarta hay que decir.* La coacción por temor no hace el acto del todo involuntario, sino mixto de voluntario e involuntario, como queda dicho (1-2 q.6 a.6).

5. *A la quinta hay que decir.* Los demás apóstoles se tambaleaban por el pecado de Judas, del mismo modo que por el pecado de uno se aplica a muchos un castigo general para realzar con ello su solidaridad, como antes dijimos (ad 1).

16. C.9: ML 41,21. 17. *Quaest. in Heptat.* l.6 q.8 super Ios. 7,1: ML 34,778. 18. *Quaest. in Heptat.* l.6 q.8 super Ios. 7,1: ML 34,778.

CUESTIÓN 109

La verdad [a]

Vamos a tratar ahora de la verdad (cf. q.81, introd.) y de los vicios opuestos (q.110) [b].

Y acerca de la verdad hacemos cuatro preguntas:

1. ¿Es virtud?—2. ¿Es virtud especial?—3. ¿Es parte de la justicia?—4. ¿Tiene propensión a decir menos?

ARTICULO 1
¿Es la verdad virtud?

In Eth. 4 lect.15

Objeciones por las que parece que la verdad no es virtud.

1. La primera de las virtudes es la fe, cuyo objeto es la verdad. Pero el objeto es anterior al hábito y al acto. Luego parece que la verdad no es virtud, sino algo anterior a la virtud.

2. Más aún: como el Filósofo dice en IV *Ethic.* [1], lo propio de la verdad es que *uno diga de sí mismo lo que hay, ni más ni menos.* Pero esto no siempre es laudable: ni en los buenos, porque se nos dice en Prov 27,2: *Que te alaben los demás, y no tu propia boca;* ni en los malos, contra los cuales se dice en Is 3,9: *Publicaron como Sodoma su pecado; no trataron de encubrirlo.* Luego la verdad no es virtud.

3. Todavía más: toda virtud es teologal, intelectual o moral. Pero la verdad no es virtud teologal, porque no tiene por objeto a Dios, sino las cosas temporales, pues Tulio [2] dice que *la verdad consiste en declarar sin deformación alguna lo que ha pasado, lo que está pasando y lo que va a pasar.* Tampoco es virtud intelectual, sino que es el fin de esta clase de virtudes. Ni es virtud moral, porque no consiste en el justo medio entre el exceso y el defecto; pues cuanto mayor verdad diga uno, tanto mejor. Luego la verdad no es virtud.

En cambio está el que el Filósofo en II [3] y IV [4] *Ethic.* la enumera entre las virtudes.

Solución. *Hay que decir:* La palabra verdad puede tomarse en dos sentidos. Uno, en cuanto que por su verdad decimos que una cosa es «verdadera». Y en este sentido la verdad no es un hábito —género de la virtud—, sino cierta adecuación del entendimiento o del signo con la cosa entendida y significada; o también de la cosa con su regla, como se dijo en la *Primera Parte* (q.16 a.1.2; q.21 a.2). En otro sentido, puede llamarse verdad a aquello por lo que alguien la dice y, según esto, por ella decimos que uno es «veraz». Tal verdad o veracidad es necesariamente una virtud, porque el mismo hecho de decir verdad es acto bueno. Ahora bien: la virtud es *la que hace bueno a quien la tiene y también buenas sus obras* [c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que esta objeción procede del concepto explicado en el primer sentido.

2. *A la segunda hay que decir:* La confesión de lo que hay acerca de uno mismo, en cuanto que es exposición de una verdad, es cosa buena con bondad genérica [d]; pero esto no basta para constituir un acto de

1. C.7 n.4 (BK 1127a25): S. TH., lect.15. 2. *Rhet.* l.2 c.53: DD 165. 3. C.7 n.12 (BK 1108a20): S. TH., lect.9. 4. C.7 n.6 (BK 1127a29): S. TH., lect.15.

---

a. El autor usa aquí *verdad* como sinónimo de *veracidad* y *sinceridad.* Se refiere a la virtud moral que nos dispone para decir la verdad cuando hablamos de tal manera que pueda decirse de nosotros que somos *veraces.* Se trata, pues, de la verdad en sentido *subjetivo* y extensible a todas las manifestaciones externas de nuestros pensamientos y sentimientos. Sobre la verdad en sentido *objetivo* o científico, así como de la falsedad, véase la *Summa Theol.* 1 q.16 y 17.

b. El autor dedica aquí un verdadero tratado a la *veracidad,* que abarca desde la q.109 a la q.113, inclusive.

c. La obligación de ser *veraces* es de suyo *moral* y no legal. Un deber más de conciencia que impuesto por la ley positiva (cf. SANTO TOMÁS, *In Ethic.* 2 c.6 lect.6).

d. Es decir, por su naturaleza o absolutamente considerado, pudiendo no serlo en concreto por razón de las circunstancias.

virtud. Para ello se requiere que vaya además revestido de las debidas circunstancias: si éstas no se observan, tal acto será vicioso. Y vicioso es, según esto, el alabarse a sí mismo sin motivo, aunque no se falte a la verdad. Y también el que uno publique sus pecados como gloriándose de ellos o manifestándolos de cualquier manera sin ninguna utilidad.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el que dice la verdad se sirve de algunos signos conformes con la realidad de las cosas; por ejemplo, de palabras, de obras exteriores o de cualquier otra cosa exterior. Ahora bien: de tales cosas se ocupan tan sólo las virtudes morales, a las que compete asimismo el usar de los miembros exteriores, en cuanto sometidos al imperio de la voluntad. Por lo tanto, la verdad no es virtud teologal ni intelectual, sino moral.

Ella ocupa el medio entre el exceso y el defecto de dos modos. Uno, por parte del objeto; otro, por parte del acto. Por parte del objeto, porque la verdad por su propia naturaleza implica cierta igualdad, y lo igual es el medio entre lo mayor y lo menor. Así que, por el mismo hecho de decir la verdad acerca de sí, uno se sitúa en el medio entre el que exagera y aquel que se queda corto. Por parte del acto, ocupa el medio en cuanto que dice la verdad cuando y como conviene. El exceso se da en quien dice lo que hay, pero a destiempo; y el defecto en quien lo oculta cuando conviene decirlo.

ARTICULO 2

¿Es la verdad una virtud especial?

In Sent. 4 d.16 q.4 a.1 q.[a]2; *In Eth.* 4 lect.15

Objeciones por las que parece que la verdad no es una virtud especial.

1. La verdad y el bien son convertibles. Pero la bondad no es virtud especial; antes bien, toda virtud es bondad, puesto que *hace bueno a quien la tiene.* Luego tampoco la verdad es virtud especial.

2. Más aún: la manifestación por parte del hombre de lo que le pertenece es un acto de esa verdad de la que estamos hablando. Pero esto es propio de toda virtud, pues cualquier hábito virtuoso se manifiesta por sus propios actos. Luego la verdad no es virtud especial.

3. Todavía más: se llama *verdad de vida* a la que hace que se viva rectamente, según estas palabras de Is 38,3: *Acuérdate, te suplico, de que viví en tu presencia en verdad y con corazón perfecto.* Pero cualquier virtud hace que se viva rectamente, como nos consta por la definición de virtud ya mencionada (1-2 q.55). Por tanto, la verdad no es una virtud especial.

4. Y también: la verdad parece sinónimo de sencillez, pues a ambas se opone la simulación. Pero la sencillez no es virtud especial, porque *su efecto es la recta intención,* que se requiere en todas las virtudes. Luego tampoco la verdad es virtud.

En cambio está el que en II *Ethic.* [5] se la enumera junto con otras virtudes.

Solución. *Hay que decir:* Lo propio de la virtud humana es *hacer buenas las obras del hombre.* De ahí el que donde aparece en los actos una razón especial de bondad, necesite el hombre, como preparación para ellos, de una virtud especial. Y puesto que el bien, según San Agustín, en el libro *De natura boni*[6], consiste en el orden, de ello se sigue que la razón especial de bien debe pensarse que nace de un orden determinado. Ahora bien: hay un orden especial por el que nuestros actos externos, palabras u obras, guardan la debida relación con otras cosas: por ejemplo, el signo con lo significado. Y para esto se dispone convenientemente al hombre mediante la virtud de la verdad. Por tanto, ella es evidentemente virtud especial[e].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La verdad y el bien en el sujeto que los posee son convertibles: porque todo lo verdadero es bueno, y lo bueno verdadero. Pero, en su aspecto formal, se superan recíprocamente, lo mismo que el entendimiento y la voluntad se superan entre sí, pues el entendimiento conoce la voluntad y muchas otras cosas, y la voluntad apetece lo que tiene que ver con el

5. ARISTÓTELES, c.7 n.2 (BK 1108a20): S. TH., lect.9. 6. C.3: ML 42,553.

e. La virtud de la *veracidad* tiene por objeto específico coordinar razonablemente todas nuestras manifestaciones externas por las palabras, los gestos, las actitudes, las formas de vestir y de actuar ante los demás expresando lo que realmente somos sin excesos ni defectos. Es la virtud de la verdadera autenticidad personal en nuestras relaciones externas con los demás.

entendimiento y muchos otros bienes. Por tanto, la verdad, según su naturaleza, y como perfección de la inteligencia, es un bien particular, en cuanto que es algo apetecible. E igualmente el bien, según su propia naturaleza como fin del apetito, una verdad particular, en cuanto que es algo inteligible. Por eso, puesto que la virtud incluye por definición el concepto de bondad, puede la verdad ser virtud especial, del mismo modo que es un bien especial. Sin embargo, no es posible que la bondad sea virtud especial, porque más bien, según su definición, la bondad en la virtud es género.

2. *A la segunda hay que decir:* Los hábitos virtuosos y los vicios se especifican por el objeto principal que se proponen, no por lo ocasional y fortuito. Ahora bien: el que, al hablar de sí mismo, diga uno las cosas como son, es el objeto que la verdad mira como principal; mientras que en las otras virtudes esto puede considerarse como consecuencia, al margen de la intención principal. Y así lo que intenta el fuerte es obrar con la debida fortaleza; y el que, al lograrlo, se ponga de manifiesto la fortaleza que tiene, esto es de rebote y al margen de su intención principal.

3. *A la tercera hay que decir.* Que la verdad de la vida es aquella por la que una cosa es verdadera, no por la que uno dice la verdad. De la vida, como de las otras cosas, decimos que son verdaderas en tanto en cuanto se atienen a su regla o medida; en este caso, a la ley divina, pues de su conformidad con ella le viene la rectitud. Y esta verdad o rectitud es común a todas las virtudes.

4. *A la cuarta hay que decir:* La sencillez, como su nombre indica, es lo opuesto a la doblez, que consiste en pensar una cosa y decir otra. Por tanto, la simplicidad pertenece a la virtud de la veracidad. Y rectifica la intención, no directamente, pues esto es propio de toda virtud, sino excluyendo la doblez por desacuerdo entre lo que se intenta y lo que se manifiesta.

ARTICULO 3

¿La verdad es parte de la justicia?

In Eth. 4 lect.15

Objeciones por las que parece que la verdad no es parte de la justicia.

1. Parece propio de la justicia el dar a otro lo que se le debe. Pero, porque uno diga la verdad, no parece que dé a otro lo que le es debido, como hacen todas las partes de la justicia mencionadas. Luego la verdad no es parte de la justicia.

2. Más aún: la verdad pertenece al entendimiento. Pero la justicia reside en la voluntad, como antes dijimos (q.58 a.4). Por tanto, la verdad no es parte de la justicia.

3. Todavía más: hay tres clases de verdad según San Jerónimo[7][f], a saber: *la verdad de la vida, la de la justicia* y *la de la doctrina.* Pero ninguna de ellas es parte de la justicia. Porque la primera engloba en sí toda virtud, como acabamos de decir (a.2 ad 3); la verdad de la justicia se identifica con la justicia, por lo que no es parte de ella; y, por su parte, la verdad de la doctrina pertenece más que todo a las virtudes intelectuales. Luego de ningún modo la verdad es parte de la justicia.

En cambio está el que Tulio[8] menciona la verdad entre las partes de la justicia.

Solución. *Hay que decir:* Como antes dijimos (q.80), la razón por la que una virtud se anexiona a la justicia como virtud secundaria a la principal es porque en parte coincide con ella y en parte se queda corta y no logra su perfección esencial. Ahora bien: la virtud de la verdad coincide con la justicia en dos notas: una, en lo de referirse a otro. Y, en efecto, manifestar —como dijimos (a.2 ad 3)— es acto de la verdad dirigido a otro en cuanto que un hombre es a otro a quien expone lo que lleva en sí. La segunda, en cuanto que la justicia establece cierta igualdad entre las cosas, que es lo mismo que hace la verdad al establecer una ecua-

7. No se encuentra en S. JERÓNIMO, aunque también le atribuye esta expresión ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 2-2 n.862: QR 3,821. La idea, sin referencia alguna, se expone en GUILLERMO ALTISIOD., *Summa Aurea*, p.3 tr.24 q.4, y HUGO DE S. CARO, *In Mt.* 18,7; cf. S. GREGORIO MAGNO, *In Ezech.* hom.7: ML 76,842. 8. *Rhet.* l.2 c.53: DD 165.

f. Los autores de la edición leonina estiman que esta división tripartita no se encuentra en San Jerónimo, al que ya se la había atribuido Alejandro de Hales. Dicha distinción fue utilizada también por Hugo de San Caro y Guillermo de Auxerre, pero sin atribuírsela a nadie (cf. *Summa Theol.* 2-2 q.43 a.7 ad 4).

ción entre los signos y la realidad de lo que hay en su interior.

En cambio, se queda corta en cuanto a la razón de débito, donde no logra el rigor propio de la justicia. Pues de lo que se ocupa esta virtud no es del débito legal, objeto de la justicia, sino más bien del moral, según el cual un hombre a otro, por honradez, está obligado a decirle la verdad. Por consiguiente, la verdad es parte de la justicia en cuanto que, como virtud secundaria, va aneja a ella como a virtud principal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Por el hecho de ser animal social, un hombre a otro naturalmente le debe todo aquello sin lo cual la conservación de la sociedad sería imposible. Ahora bien: la convivencia humana no sería posible si los unos no se fían de los otros como de personas que en su trato mutuo dicen la verdad. Y, según esto, la virtud de la verdad tiene en cuenta de algún modo la razón de débito.

2. *A la segunda hay que decir:* La verdad, en cuanto conocida, pertenece al entendimiento. Pero el hombre, por su propia voluntad, mediante la cual se sirve de sus hábitos y miembros, propone a los demás signos externos para comunicarles la verdad. Por tanto, la manifestación de la verdad es acto de la voluntad.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la verdad de que aquí hablamos difiere de la verdad de la vida, como hemos visto (a.2 ad 3).

Y que de la verdad de la justicia hablamos en dos sentidos. Primero, en cuanto que la misma justicia es cierta rectitud por su conformidad con la regla de la ley divina. Y, según esto, difiere la verdad de la justicia de la verdad de la vida en que la verdad de la vida es por la que el hombre vive su propia vida rectamente, mientras que la verdad de la justicia es aquella por la que uno observa la rectitud de la ley en los actos judiciales, actos que dicen relación a otros. Según esto, la verdad de la justicia no pertenece a la verdad de que ahora hablamos: como tampoco la verdad de la vida. En un segundo sentido, puede entenderse por verdad de justicia el que uno por motivos de justicia manifieste la verdad, como el que en un juicio confiesa la verdad o da un testimonio verdadero. Se trata en este caso de un acto particular de justicia; pero no pertenece directamente a la virtud de que ahora hablamos, porque el objetivo principal que el hombre se propone en esta declaración es dar a otro aquello a lo que tiene derecho. De ahí el que el Filósofo, en IV *Ethic.* [9], al hablar de esta verdad, se exprese en estos términos: *No me refiero aquí a la verdad en las declaraciones judiciales ni a cualquier otra verdad que tenga algo que ver con la justicia o la injusticia.*

A su vez, la verdad de la doctrina no es otra cosa que cierta manifestación de las verdades sobre las que versa la ciencia. Por lo que la verdad que pertenece directamente a nuestra virtud no es ésta, sino aquella solamente por la que *uno se manifiesta en su vida y de palabra tal cual es, sin que haya en la exposición fosas distintas, mayores o menores, que las que uno lleva en su interior* [10]. Sin embargo, como las verdades morales, por el hecho de ser conocidas, se hallan dentro de nosotros y nos pertenecen, pueden, según esto, pertenecer a esta virtud, y otro tanto cabe decir de cualquier otra verdad por la que uno manifiesta de palabra o de hecho lo que conoce.

ARTICULO 4

¿La virtud de la verdad propende a decir menos de lo que hay?

In Eth. 4 lect.15

Objeciones por las que parece que la virtud de la verdad no propende a decir menos.

1. Porque uno incurre en falsedad tanto cuando dice más como cuando dice menos: pues no es más falso decir cuatro es igual a cinco que cuatro es igual a tres. Pero *toda falsedad es de suyo un mal del que se debe huir,* como dice el Filósofo en IV *Ethic.* [11]. Luego la virtud de la verdad no propende más a lo menor que a lo mayor.

2. Más aún: el que una virtud se ladee más hacia un extremo que hacia otro proviene de que el medio de la misma está más cerca del uno que del otro, como, por ejemplo, la fortaleza se aproxima más a la audacia que a la timidez. Pero el medio de la verdad no está más cerca de un extremo que del otro, porque la verdad, por el hecho de ser cierta igualdad, consiste en el punto medio. Luego la verdad no se inclina más a decir menos.

3. Todavía más: parece apartarse de la verdad hacia lo menos quien la niega, y

9. C.7 n.7 (Bk 1127a25): S. TH., lect.15. 10. C.7 n.4 (BK 1127a25): S. TH., lect.15. 11. C.7 n.6 (BK 1127a28): S. TH., lect.15.

hacia lo más quien le añade algo. Pero se opone más a la verdad quien la niega que quien le añade algo; porque la verdad es incompatible con la negación de la verdad, aunque no con la exageración. Luego parece que la verdad debe inclinarse más a lo más que a lo menos.

En cambio está el que el Filósofo dice, en IV *Ethic.* [12], que, según esta virtud, el hombre *se distancia más de la verdad propendiendo hacia lo menos.*

Solución. *Hay que decir:* Puede uno por carta de menos alejarse de la verdad de dos maneras. Una de ellas, por ejemplo, cuando, aunque afirmando, no manifiesta íntegramente cuanto de bueno hay en él, en ciencia, santidad, etc. Procediendo así no se falta a la verdad, puesto que en lo más está también lo menos. Según esto, esta virtud propende a aminorar. Dice, en efecto, allí mismo, el Filósofo [13] que *esto parece ser lo más prudente por lo enojosas que resultan las fanfarronadas.* Y lo cierto es que los hombres que dicen de sí mismos más de lo que hay terminan molestando, cual si con ello quisieran sobreponerse a los demás; mientras que a quienes rebajan al hablar de sí se los escucha con gusto, como si condescendieran con los otros por modestia. De ahí lo que dice el Apóstol en 2 Cor 12,6: *Si quisiera gloriarme no haría el tonto, pues diría verdad. Me abstengo, no obstante, para que nadie juzgue de mí por encima de lo que ve en mí u oye de mí.*

La segunda manera, también por carta de menos, como puede uno alejarse de la verdad es negando tener lo que se tiene. Y, en este caso, semejante propensión a empequeñecer no hay por qué atribuirla a esta virtud; pues se incurre, obrando así, en falsedad. Y, a pesar de todo, aun esto es menos opuesto a la virtud, no ciertamente por razón de la verdad, sino por razón de la prudencia, que debe quedar a salvo en todas las virtudes. En efecto, se opone más a la prudencia, porque es más peligroso y causa mayor enojo a los demás, el que uno juzgue o se jacte de tener lo que no tiene que el pensar o afirmar no tener lo que se tiene.

Respuesta a las objeciones: Y con esto quedan resueltas las objeciones [g].

12. C.7 n.9 (BK 1127b7): S. TH., lect.15.

13. *Eth.* l.4 (BK 1127b8): S. TH., lect.15.

g. Aun en los casos en los que se niega algo puede salvarse el carácter virtuoso de la verdad. La negación y la falsedad va contra la propia razón objetiva de verdad. Pero puede ser compatible con la razón de *prudencia,* que ha de presidir todo el comportamiento moral humano. Una cosa es no decir todo lo que se sabe, aconsejados por la prudencia, y otra el decir deliberada e irresponsablemente cosas falsas.

CUESTIÓN 110

Los vicios opuestos a la verdad

Trataremos a continuación de los vicios opuestos a la verdad (cf. q.109, introd.). En primer lugar, de la mentira; en segundo lugar, de la simulación o hipocresía (q.111); y, por fin, de la jactancia y su vicio opuesto (q.112-113) [a].

Sobre la mentira se formulan cuatro preguntas:

1. ¿La mentira se opone siempre a la verdad como conteniendo alguna falsedad?—2. De las especies de mentira—3. ¿Toda mentira es pecado?—4. ¿Es siempre pecado mortal?

ARTICULO 1

¿Se opone siempre la mentira a la verdad?

In Sent. 3 d.38 a.1

Objeciones por las que parece que la mentira no siempre se opone a la verdad.

1. Los opuestos no pueden estar juntos. Pero la mentira puede coexistir con la verdad; pues quien dice realmente verdad creyendo que lo que dice es falso, miente, como escribe San Agustín en su libro *Contra mendacium* [1]. Luego la mentira no se opone a la verdad.

2. Más aún: la virtud de la verdad consiste no sólo en palabras, sino también en hechos; porque, conforme dice el Filósofo en IV *Ethic.* [2], según esta virtud dice uno la verdad *no sólo de palabra, sino también con su vida.* Pero la mentira sólo se da en las palabras; pues se dice [3] que no es otra cosa que *la falsa significación de los vocablos.* Luego, según parece, la mentira no se opone directamente a la verdad.

3. Todavía más: dice San Agustín en su libro *Contra mendacium* [4] que *la culpa del que miente consiste en su intención de engañar.* Pero esto más que a la verdad se opone a la benevolencia o a la justicia. Por tanto, la mentira no se opone a la verdad.

En cambio está el que San Agustín, en su libro *Contra mendacium* [5], dice: *Nadie dude de que miente quien dice algo falso con intención de engañar. Por lo cual es cosa clara que el proferir cosas falsas con la voluntad expresa de engañar a otro es mentira.* Luego la mentira se opone a la verdad.

Solución. *Hay que decir:* El acto moral se especifica por dos cosas: por su objeto y por su fin [b], ya que el fin es el objeto de la voluntad, y ella es el primer motor en los actos morales. Por su parte, las potencias movidas por la voluntad tienen cada cual su objeto, que es el objeto próximo del acto voluntario, el cual, con relación al acto de la voluntad en cuanto al fin, viene a ser como lo material respecto a lo formal, como consta por lo dicho anteriormente (1-2 q.18 a.6). Ya hemos dicho además (q.109 a.2 ad 2; a.3) que la virtud de la verdad y, por consiguiente, los vicios que se le oponen consisten en la manifestación llevada a cabo por medio de ciertos signos. Esta manifestación o enunciación es un acto de la razón que compara el signo con la cosa significada; pues toda representación consiste en una comparación, y el hacerla pertenece propiamente a la razón. De ahí el que los animales irracionales, aunque manifiesten alguna cosa, no intentan, sin embargo, manifestarla, sino que ellos realizan por instinto natural ciertos actos que resultan, sin pretenderlo, manifestativos. Pero, para que esta manifestación o enunciación sea un acto moral, es preciso que sea acto voluntario y depen-

1. C.3: ML 40,489. 2. C.7 n.4 (BK 1127a24): S. TH., lect.15. 3. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 3 d.38. 4. C.3: ML 40,489. 5. C.4: ML 40,491.

---

a. El autor centra ahora su interés en la *honestidad* de nuestras manifestaciones voluntarias, que pudieran afectar a la veracidad, lo mismo por exceso que por defecto, tanto de palabra como de hecho.

b. Este artículo es un ejemplo de aplicación práctica de los principios enunciados por el autor en la *Summa Theol.* 1-2 q.18-20.

diente de la intención con que obra la voluntad. Por otra parte, el objeto propio de tal manifestación o enunciación, o es verdadero o es falso. Y, a su vez, son dos las intenciones posibles en la voluntad desordenada: una de ellas, expresar algo falso; la otra, engañar a alguien, lo cual es efecto propio de tal falsedad. Luego si se dan a la vez estas tres condiciones —enunciación de algo falso, voluntad de decir lo que es falso e intención de engañar—, en este caso hay falsedad material por ser el dicho falso; falsedad formal, porque se dice voluntariamente lo que es falso, y falsedad efectiva por la voluntad de engañar. Sin embargo, lo esencial en la definición de la mentira se toma de su falsedad formal, es decir, de la voluntad deliberada de proferir algo falso[c]. De ahí la etimología de la palabra mentira: mentira es lo que se dice *contra la mente*[6].

Según esto, si uno enuncia algo falso creyendo que lo que dice es verdad, habrá en ello falsedad material, no formal, porque no se tenía intención de decir nada falso. Falta aquí, por tanto, la razón formal perfecta del concepto de mentira, porque lo no intencionado es meramente accidental y, en consecuencia, no puede constituir la diferencia específica. Pero quien dice una falsedad con voluntad de decirla, aunque resulte que lo que dice es verdad, su acto en cuanto voluntario y moral de suyo es falso, y sólo casualmente resulta verdad. Esto es, por tanto, por lo que se especifica la mentira. Sin embargo, el intento de falsear el pensamiento de otro engañándolo no es lo que especifica la mentira, por más que resulte ser complemento de la misma. De igual modo que, en las cosas naturales, la especie se obtiene por la adquisición de la forma, aun en el caso de que no se siga el efecto de la misma. Tal ocurre, por ejemplo, en los cuerpos pesados, mantenidos a la fuerza en lo alto para que no caigan conforme a su propensión natural.

Por todo lo cual es evidente que la mentira se opone directa y formalmente a la verdad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que de las cosas se juzga por lo que en ellas es lo formal y esencial, más que atendiendo a lo que hay de material u ocasional. Y así, es más opuesto a la verdad, como virtud moral, el que uno diga algo verdadero intentando decir algo falso, que el que se diga algo falso intentando decir la verdad.

2. *A la segunda hay que decir:* Como enseña San Agustín, en II *De Doctr. Christ.*[7], las palabras ocupan el puesto principal entre los signos. Por tanto, cuando afirmamos que la mentira es *la falsa significación de las palabras*, entendemos que todo signo es palabra. Por eso, quien valiéndose de gestos tuviera intención de expresar con ellos algo falso, mentiría.

3. *A la tercera hay que decir.* El deseo de engañar es elemento integral de la mentira; pero no es lo que la especifica; como tampoco el efecto pertenece a la esencia de su causa.

ARTICULO 2

¿Es suficiente la división de la mentira en oficiosa, jocosa y perniciosa?[d]

In Sent. 3 d.38 a.2.5; *In Psal.* ps.5; *De duob. praec.* VIII praec.

Objeciones por las que parece que peca de insuficiente la división de la mentira en oficiosa, jocosa y perniciosa.

1. La división debe hacerse atendiendo a lo específico en la cosa, como consta por lo que dice el Filósofo en VII *Metaphys.*[8]. Pero la intención de lograr un efecto no es lo específico del acto moral, sino algo accidental, razón por la cual de un solo acto pueden seguirse diversos efectos. Ahora bien: esta división de la mentira se hace atendiendo al efecto intentado, pues la jo-

6. GULLERMO ALTISIOD., *Summa Aurea* p.3 tr.18 c.1 q.2. 7. C.3: ML 34,37. 8. L.6c.12 n.5.7 (BK 1038a9; a25): S. TH., l.7 Iect.12.

---

c. Téngase presente esta precisión sobre la *razón formal* de la mentira para comprender mejor la tesis sostenida por el autor en el a.3.

d. En el prólogo a esta q.110 el autor enuncia este artículo preguntándose por las «especies de mentira». Al abordar ahora el tema, en el encabezamiento del artículo parece plantear la cuestión en torno a la división tripartita de la mentira en *oficiosa, jocosa y perniciosa.* Punto de vista que es ratificado en el argumento «sed contra». En el cuerpo del artículo, en cambio, justifica los tres tipos de división que aparecen en las objeciones. Obviamente, la respuesta del autor es más amplia y completa de lo que se pronostica en el enunciado del artículo.

cosa es la que se dice para divertirse; la oficiosa, por su utilidad, y la perniciosa, con la intención de hacer daño. Luego esta división no está bien hecha.

2. Más aún: San Agustín, en su libro *Contra mendacium*[9], enumera ocho clases de mentira. La primera es la mentira en la enseñanza de la religión; la segunda, la que no aprovecha a nadie y daña a alguno; la tercera, la que aprovecha a uno dañando a otro; la cuarta es aquella en que se miente únicamente por el placer de mentir y engañar; la quinta es la que se dice por el deseo de agradar; la sexta es aquella que, sin perjudicar a nadie, aprovecha a alguno para asegurar sus bienes de fortuna; la séptima es la que no daña a nadie y aprovecha a alguno para librarse de la muerte; la octava, la que no hace daño a nadie y sirve a alguien como defensa contra la impureza corporal. Por tanto, la primera división de la mentira es, al parecer, insuficiente.

3. Todavía más: el Filósofo, en IV *Ethic.* [10], divide la mentira en dos clases: la jactancia, que peca contra la verdad por exceso, exagerándola, y la ironía, que se aparta de ella quedándose corta. Pero estos dos vicios no figuran en ninguno de los miembros de la división propuesta. Luego parece que se trata de una división mal hecha.

En cambio está el que sobre aquellas palabras del Sal 5,7: *Tú perderás a todos los que mienten,* dice la *Glosa* [11] que *hay tres géneros de mentiras: unas, que son saludables o provechosas para alguien: otras, que se dicen en bromas, y una tercera clase, en las que se miente por malicia.* A la primera de éstas la llamamos oficiosa; a la segunda, jocosa, y a la tercera, perniciosa. Luego la mentira se divide en las tres clases antes mencionadas.

Solución. *Hay que decir:* La división de la mentira puede hacerse de tres modos. Primero, atendiendo al concepto de mentira en cuanto tal, y ésta es la división propia y esencial. Según esto, la mentira se divide en dos: por exceso, en *jactancia,* que consiste en sobrepasar las lindes de la verdad; y en *ironía,* que, por carta de menos, queda lejos de la verdad, como nos consta por lo que dice el Filósofo en IV *Ethic.* [12]. Esta es la división propia de la mentira, porque la mentira en cuanto tal se opone a la verdad, conforme a lo dicho (a.1), y la verdad no es otra cosa que cierta igualdad a la que de suyo se oponen lo más y lo menos.

El segundo modo posible de dividir la mentira es por razón de su culpabilidad, y se hace atendiendo a lo que, por parte del fin intentado, agrava en ella o disminuye la culpa. Ahora bien: se agrava la culpa de la mentira si se profiere con la intención de perjudicar a otro, y recibe el nombre, en este caso, de mentira perniciosa. Y, en cambio, se disminuye si la mentira se ordena a conseguir algún bien, ya se trate de un bien deleitable, lo que daría lugar a la mentira jocosa; ya se pretenda un bien útil, lo que daría lugar a la mentira oficiosa[e], con la que unas veces se intenta ayudar a otro y otras librarle de un mal. Tal es la división tripartita de que antes hemos hablado (arg.1).

La tercera división de la mentira, más universal, es la que se hace por razón del fin con que se dice, sea que aumente o no, por este motivo, o disminuya o no, su culpabilidad. Según esto, se la divide en los ocho miembros antes mencionados (arg.2). De éstos, los tres primeros se hallan comprendidos en el concepto de mentira perniciosa: mentira que o bien se dice contra Dios, que es adonde apunta el primer miembro de la serie, que es la mentira en la *enseñanza de la religión;* o contra los hombres: unas veces con la única intención de hacer daño a otro, y tenemos ya la segunda mentira enumerada, la que *a nadie aprovecha y daña a alguien;* otras, con la intención de que aproveche uno del daño que se hace a otro, y tenemos la tercera, *la ventajosa para uno y nociva para otro.* La primera de estas tres es la más grave, porque siempre los pecados contra Dios implican mayor gravedad, como antes dijimos (q.94 a.3; 1-2 q.73 a.3). La segunda es, a su vez, más grave que la tercera, cuya gravedad queda atenuada por la intención de favorecer a otro. Después de estos tres miembros de la división, que acrecientan la culpabilidad, llegamos al cuarto, en el que la mentira tiene, ni más ni menos, la dosis de culpa que le es propia:

9. C.14: ML 40,505. 10. C.7 n.2.6 (BK 1127a20; a28): S. TH., lect.15. 11. LOMBARDI: ML 191,97; cf. *Glossa ordin.* 3,93B. 12. C.7 n.2.6 (BK 1127a20; a28): S. TH., lect.15.

e. Sobre esta división del bien en *honesto, útil* y *deleitable,* véase la *Summa Theol.* 1 q.5 a.6; y la 2-2 q.145 a.3.

tal es la mentira que se dice *únicamente por el placer de mentir,* la que procede del hábito contraído. Por lo que, a este propósito, dice el Filósofo en IV *Ethic.* [13] que *el mentiroso en cuanto tal, debido a la mala costumbre de mentir, se goza en la misma mentira.* En cambio, los cuatro modos de mentir que siguen disminuyen la culpa de la mentira. Pues el quinto modo es la mentira jocosa, *la que se dice en bromas.* Los tres últimos se reducen a la mentira oficiosa, en la cual lo que se intenta es hacer bien a otro, ya se trate de bienes exteriores, y para esto está la sexta entre estas mentiras, *la que le ayuda a conservar los bienes de fortuna;* ya de lo útil para el cuerpo, y he aquí otra mentira, la séptima, *mediante la cual se pretende librar a otro de la muerte;* ya de lo que contribuye al esplendor de la virtud, y tenemos la octava de estas mentiras, *con la que se intenta impedir el pecado de impureza corporal.* Por otra parte, está claro que cuanto mayor es el bien intentado al mentir tanto menor es la culpa de la mentira. Según esto, si bien se considera, el orden segundo en dicha enumeración no es otro que el que, por razón de su mayor o menor culpabilidad, se da en este caso entre mentira y mentira: pues el bien útil es preferible al deleitable; la vida corporal, a las riquezas, y la honradez, a la vida del cuerpo.

Respuesta a las objeciones: Resulta evidente por lo que acabamos de decir [f].

ARTICULO 3

¿Toda mentira es pecado? [g]

Supra q.69 a.1.2; *In Sent.* 3 d.38 a.3; *In Boet. «De Trin».* q.3 a.1; *Quodl.* 8 q.6 a.4; *In Eth* 4 lect.15

Objeciones por las que parece que no toda mentira es pecado.

1. Es evidente que los evangelistas, al escribir el evangelio, no pecaron. Pero parece que dijeron cosas falsas, pues frecuentemente relatan las palabras de Cristo y las de los demás unos de una manera y otros de otra, de donde parece deducirse que alguno de ellos no ha dicho la verdad. Luego no toda mentira es pecado.

2. Más aún: Dios no recompensa a nadie por haber cometido un pecado. Pero Dios recompensó a las parteras de Egipto por decir mentiras, pues leemos en Ex 1,21 que *dio prosperidad a sus hogares.* Luego la mentira no es pecado.

3. Por otra parte: se narran en la *Sagrada Escritura* los hechos ilustres de los santos para aleccionamiento de la vida humana. Pero de algunos varones santísimos se nos dice que mintieron. Abraham, por ejemplo (Gén 12,13-19; 20,2-5), dijo que su esposa era su hermana; y Jacob mintió asimismo diciendo que era Esaú, y, con eso y todo, obtuvo la bendición (Gén 27); y Judit también es alabada, a pesar de haber mentido a Holofernes. Luego no toda mentira es pecado.

4. Todavía más: se debe elegir el mal menor para evitar un mal mayor, como el médico amputa un miembro para que no se corrompa todo el cuerpo. Pero el introducir en el pensamiento de alguien falsas opiniones es menor daño que el asesinar o ser asesinado. Luego el hombre puede mentir lícitamente para evitar que uno cometa un homicidio y para salvar a otro de la muerte.

5. Y también: miente quien no cumple lo prometido. Pero no todas las promesas deben cumplirse, pues, según dice San Isidoro [14]: *Debes faltar a la palabra dada cuando lo prometido es algo malo.* Luego no toda mentira ha de evitarse.

6. Por último: la mentira, según parece, es pecado porque el hombre con ella engaña al prójimo. De ahí lo que dice San Agustín en su libro *Contra mendacium* [15]: *Quien opina que hay mentiras que no son pecado se engaña miserablemente a sí mismo, al pensar que procede honestamente engañando a los demás.* Ahora bien: no toda mentira se dice para engañar, pues con la mentira jocosa no se engaña a nadie. En efecto, esta clase de mentiras no se dicen para que alguien se las

13. C.7 n.12 (BK 1127b15): S. TH., lect.15. 14. *Synonym.* l.2 n.58: ML 83,858. 15. Cf. *De mendac.* c.21: ML 40,516.

f. En efecto, los puntos de vista expresados en las objeciones o bien son reductibles al punto de vista razonado en el cuerpo del artículo, o se complementan.

g. Este es uno de los artículos de la *Suma* que ha suscitado más discusiones a lo largo de la historia del tomismo. El autor plantea la cuestión siguiendo el orden de las *Sentencias* de Pedro Lombardo (3 d.28) y responde en la línea estricta de Aristóteles y San Agustín, afirmando que la mentira es intrínsecamente mala. Y no por el derecho a la verdad del que escucha, sino por la naturaleza misma del lenguaje, cuyo destino natural es la comunicación de la verdad.

crea, sino en bromas, por pura diversión: por lo que incluso en la *Sagrada Escritura* se encuentran a veces frases hiperbólicas. Luego no toda mentira es pecado.

En cambio está lo que se dice en Eclo 7,14: *Guárdate de toda clase de mentiras.*

Solución. *Hay que decir:* Lo que es intrínseca y naturalmente malo no hay modo posible de que sea ni bueno ni lícito, porque para que una cosa sea buena se requiere que todo en ella lo sea; pues, como dice Dionisio en el capítulo 4 *De Div. Nom.* [16], *el bien requiere el concurso de todas sus causas, para el mal, en cambio, basta un defecto cualquiera.* Ahora bien: la mentira es mala por naturaleza, por ser un acto que recae sobre materia indebida, pues siendo las palabras signos naturales de las ideas, es antinatural e indebido significar con palabras lo que no se piensa. Por lo cual dice el Filósofo en IV *Ethic.* [17] que *la mentira es por sí misma mala y vitanda; la verdad, en cambio, es buena y laudable.* Por tanto, toda mentira es pecado, como afirma también San Agustín en su libro *Contra mendacium* [18 h].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No se puede lícitamente opinar que los *Evangelios* o algún otro libro canónico contiene algo falso, ni que quienes los escribieron dijeron mentiras; pues esto echaría por tierra la certeza de la fe, que se apoya en la autoridad de la *Sagrada Escritura.* No hay mentira tampoco por el hecho de que en el *Evangelio* y en los demás libros de la *Sagrada Escritura* se refieren de distinta manera los dichos de éste o el otro. De ahí lo que San Agustín escribe en el libro *De consensu evangelist.* [19]: *Juzga que no debe preocupar esta dificultad quien comprende que lo necesario para el conocimiento de la verdad es el significado preciso de lo que se dice, por diferentes que sean las palabras con que se expresa. Y no cabe la menor duda, según esto,* conforme añade allí mismo, *de que no debemos dar por hecho que se miente porque varios de los que recuerdan un suceso que han visto u oído no lo refieran de igual modo o con las mismas palabras.*

2. *A la segunda hay que decir:* Que las parteras no recibieron recompensa por haber mentido, sino por su temor de Dios y por su benevolencia, que es de donde provino el que mintiesen. Por eso se nos dice expresamente en Ex 1,2: *Por haber temido a Dios las parteras, El dio prosperidad a sus hogares.* La mentira, en cambio, que de ahí se siguió no fue meritoria.

3. *A la tercera hay que decir.* Como dice San Agustín [20], en la *Sagrada Escritura* se relatan las hazañas de algunos personajes como ejemplos de virtud perfecta, y no debe pensarse de ellos que dijeron mentiras. Si, a pesar de todo, algo de lo que dijeron parece que lo es, debe entenderse como dicho en sentido alegórico y profético. De ahí lo que dice San Agustín en su libro *Contra mendacium* [21]: *Hemos de creer que todos los dichos y hechos de aquellos hombres que desempeñaron un papel importante en la época del profetismo, y están recogidos en la Sagrada Escritura, los dijeron e hicieron actuando como profetas.*

Abraham, por su parte, como escribe San Agustín en *Quaest. Genes.* [22], al decir que Sara era su hermana, quiso ocultar la verdad, no mentir; puesto que la llama hermana porque era hija de su hermano. Así se deduce de lo que el mismo Abraham dice en Gén 20,12: *Ella es de verdad mi hermana: hija de mi padre, aunque no de mi madre;* porque efectivamente el parentesco le venía por parte del padre. A su vez, Jacob declaró alegóricamente que él era Esaú, primogénito de Isaac, porque era verdad que el derecho de primogenitura se le debía en justicia a él. Se acostumbra a hablar así bajo el impulso del espíritu profético para indicar que se trata de un misterio: porque es lo cierto que un pueblo menor, el de los gentiles, había de suplantar al primogénito, o sea, al pueblo judío (Gén 25,23).

Otros, en cambio, son alabados en la Escritura no por ser dechados de virtud, sino por ciertos destellos de virtud, en cuanto que aparecían en ellos sentimientos nobles que los impulsaban a hacer lo que no debían. Es así como se alaba a Judit, no por sus mentiras a Holofernes, sino por su deseo de salvar a su pueblo, por lo cual

16. §30: MG 3,729: S. TH., lect.22. 17. C.7 n.6 (BK 1127a28): S. TH., lect.15. 18. C.1: ML 40,519; c.21: ML 40,547; cf. *Enchir.* c.18: ML 40,240; c.12: ML 34,1090. 19. L.2 c.12: ML 34,1090. 20. *De mendac.* c.5: ML 40,491. 21. Cf. *De mendac.* c.5: ML 40,492. 22. *Quaest. in Heptat.* l.1 q.26 super Gen. 12,12: ML 34,554; cf. *Contra mend,* c.10: ML 40,533.

h. La tesis sostenida aquí por el autor se ha de entender *formalmente hablando* en el sentido expresado en el cuerpo del a.1. Véase más arriba la nota *c.*

arrostró los peligros. Aunque pudiera decirse también que, en sentido místico, hay verdad en sus palabras.

4. *A la cuarta hay que decir:* La mentira no sólo es pecado por el daño que causa al prójimo, sino por lo que tiene de desorden, como acabamos de decir (en la solución). Pero no se debe usar de un medio desordenado e ilícito para impedir el daño y faltas de los demás; lo mismo que no es lícito robar para dar limosna (a no ser en caso de necesidad, en que todo es común). Por tanto, no es lícito mentir para librar de cualquier peligro a otro. Se puede, no obstante, ocultar prudentemente la verdad con cierto disimulo, como dice San Agustín en *Contra mendacium*[23].

5. *A la quinta hay que decir:* Aquel que promete algo, si tiene intención de cumplirlo, no miente, porque no hay contradicción entre lo que habla y lo que piensa. Pero si no pone por obra lo que ha prometido, en este caso parece que falla a la fidelidad, por cambiar de propósito. Sin embargo, se le puede eximir de culpa por dos razones: la una, si lo prometido es manifiestamente ilícito, ya que entonces pecó al hacer esta promesa y hace bien al cambiar de propósito; la segunda, si han cambiado las condiciones personales o las del negocio en cuestión. Pues, conforme dice Séneca en su libro *De Benefic.*[24], para que uno esté obligado a cumplir lo prometido se requiere el que ninguna circunstancia haya cambiado. De no ser así, ni se fue mentiroso al prometer, por haberlo hecho sinceramente, y en el supuesto de que se mantendrían las debidas condiciones, ni tampoco se es infiel por no cumplir lo prometido si las condiciones ya no son las mismas. Por tanto, tampoco mintió el Apóstol al no haber ido a Corinto, adonde prometió que había de ir, como leemos en 2 Cor 1,15; 16,5, por las dificultades que sobrevinieron.

6. *A la sexta hay que decir.* Una acción puede considerarse atendiendo a dos cosas: la primera, a su propia naturaleza; la segunda, al sujeto que la realiza. Así, pues, la mentira jocosa contiene por naturaleza lo típico del engaño, aunque por parte del que la dice no haya intención de engañar, ni se engañe a nadie por el modo de decirla. Nos ocurre algo semejante con las expresiones hiperbólicas o figurativas que encontramos en la *Sagrada Escritura,* porque, como enseña San Agustín en su libro *Contra mendacium*[25], *las frases o acciones simbólicas no son mentiras. Porque todo enunciado debe referirse a lo que con él se expresa; y toda frase o acción figurativa expresa lo que simbólicamente da a entender a aquellos a quienes va dirigida.*

ARTICULO 4

¿Es pecado mortal toda mentira?[i]

Supra q.70 a.4; *In Sent.* 3 d.38 a.4; *In Psal.* p.5; *De duob. praec.* c. de VIII praec.

Objeciones por las que parece que toda mentira es pecado mortal.

1. Dice el salmo 5,7: *Tú perderás a todos los que hablan mentiras;* y en el libro de la Sab 1,11: *La boca embustera da muerte al alma.* Pero la perdición y la muerte del alma sólo las causa el pecado mortal. Luego toda mentira es pecado mortal.

2. Más aún: todo lo que se opone a los preceptos del decálogo es pecado mortal. Pero la mentira se opone al precepto: *No dirás falso testimonio* (Ex 20,16). Luego toda mentira es pecado mortal.

3. Todavía más: San Agustín dice en I *De Doct. Christ.*[26] que *ningún mentiroso, por el hecho de mentir, guarda la fidelidad debida a su palabra, pues lo que pretende es que la persona a la que miente dé crédito a lo que él, por su parte, puesto que miente, no cree. Pero todo transgresor de la fidelidad debida a la palabra es inicuo.* Y a nadie se le llama transgresor infiel o inicuo por un pecado venial. Luego ninguna mentira es pecado venial.

4. Y también: el premio eterno no se pierde si no es por el pecado mortal. Pero por la mentira se pierde la recompensa eterna, conmutada en algo temporal, pues dice San Gregorio[27] que *en la recompensa de las parteras se nos da a entender lo que la culpa de la mentira merece. Puesto que el premio a su*

23. C. 10: ML 40,553; cf. *De mendac.* c. 10: ML 40,501. 24. L.4 c.35: DD 203. 25. Cf. *De mendac.* c.5: ML 40,492. 26. C.36: ML 34,34. 27. *Moral* l.18 c.3: ML 76,41.

i. En el prólogo a esta q.110 el autor se preguntó «si la mentira es siempre pecado mortal». Ahora, en la formulación del a.4, matiza así: «si *toda* mentira es pecado mortal». El planteamiento del problema es el mismo que aparece en Pedro Lombardo *(Sent.3* d.38 a.4), el cual se había inspirado a su vez en el *Contra Mendacium* de San Agustín. Santo Tomás responde negativamente, con lo cual clarifica más la lacónica conclusión del artículo precedente. Nótese el rigor con que cita los diversos lugares teológicos.

benignidad, que pudo habérseles dado en la vida eterna, se les conmutó por una recompensa terrena, al ir precedido de una culpa: la de la mentira. Luego aun la mentira oficiosa, cual fue la de las parteras, mentira, según parece, levísima, es un pecado mortal.

5. Por último: San Agustín dice en el libro *Contra mendacium*[28] *que el precepto dado a los perfectos es no sólo no mentir, sino el no querer mentir.* Pero el obrar contra un precepto es pecado mortal. Luego toda mentira de los perfectos es un pecado mortal. Por tanto, por la misma razón serán mortales las de todos los demás, pues en el caso contrario estarían éstos en mejores condiciones que aquéllos.

En cambio está lo que San Agustín dice[29], *In V Psalm.: Hay dos clases de mentiras que no constituyen culpa grave, lo que no quiere decir que no haya culpa: tienen lugar cuando bromeamos o mentimos en beneficio del prójimo.* Ahora bien: todo pecado mortal es culpa grave. Luego la mentira jocosa y oficiosa no son pecados mortales.

Solución. *Hay que decir:* Pecado mortal, en su sentido propio, es lo que se opone a la caridad, virtud por la que el alma vive unida a Dios, como antes se dijo (q.24 a.12; q.35 a.3; 1-2 q.72 a.5). Ahora bien: la mentira puede oponerse a la caridad de tres maneras: la primera, por sí misma; la segunda, por el fin intentado; la tercera, ocasionalmente. Es contraria de suyo a la caridad por su misma falsa significación. De hecho, si se trata de cosas divinas, se opone a la caridad para con Dios, cuya verdad con tal mentira se oculta o se adultera. Tal mentira, pues, no sólo se opone a la virtud de la verdad, sino también a la de la fe y la religión. Por tanto, esta mentira es gravísima y mortal. Si la falsedad versa sobre materias cuyo conocimiento supone un bien para el hombre, por ejemplo, las de carácter científico o moral, tal mentira, por dañar al prójimo induciéndolo a error, se opone a la caridad para con él. Por consiguiente, es pecado mortal. En cambio, si el error causado por la mentira es acerca de esas cosas en las que el saber si son así o de otra forma no tiene importancia alguna, con ella en este caso no se daña al prójimo, por ejemplo, cuando el engaño versa sobre hechos particulares que ni le van ni le vienen. Por tanto, tal mentira de suyo no es pecado mortal.

La mentira, asimismo, se opone a la caridad por razón del fin intentado. Tal es el caso de la que se dice para injuriar con ella a Dios, la cual constituye siempre pecado mortal, como contraria a la religión; o para dañar al prójimo en su persona, en sus bienes o en su fama, que también ésta es pecado mortal, porque lo es el hacer daño al prójimo, y basta con la intención de cometer un pecado mortal para pecar mortalmente. Pero si el fin intentado no es contrario a la caridad, tampoco la mentira por este motivo será pecado mortal, como se echa de ver en el caso de la mentira jocosa, cuyo fin es divertirse un poco; y en la oficiosa, en la que uno busca incluso ser útil al prójimo.

Ocasionalmente, por fin, puede ser la mentira contraria a la caridad por razón de escándalo o de cualquier daño que de ella se siga. También en un caso así, o sea, cuando a uno le trae sin cuidado el mentir en público a pesar del escándalo que de ello se va a seguir, será pecado mortal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esos textos aducidos se refieren a la mentira perniciosa, tal como explica la *Glosa*[30] sobre aquellas palabras del salmo: *Perderás a todos los que hablan mentira.*

2. *A la segunda hay que decir* Puesto que todos los preceptos del decálogo se ordenan al amor de Dios y del prójimo, como antes se dijo (q.44 a.1 ad 3; 1-2 q.100 a.5 ad 1), en tanto la mentira es contraria a un precepto del decálogo en cuanto se opone a dicho amor. Por eso se prohibe expresamente el falso testimonio contra el prójimo.

3. *A la tercera hay que decir:* También del pecado venial, en sentido amplio, se puede decir que es una iniquidad, en cuanto que es algo marginal con respecto a la equidad de la justicia. Por eso se nos dice en 1 Jn 3,4: *Todo pecado es iniquidad.* En este mismo sentido habla San Agustín.

4. *A la cuarta hay que decir.* La mentira de esas parteras puede considerarse de dos modos. Primero, atendiendo a sus sentimientos de benevolencia hacia los judíos y de temor reverencial a Dios, por los que se elogia en ellas su conducta virtuosa; y en este sentido se les debe recompensa eterna. Por esto dice San Jerónimo[31] que Dios construyó para ellas moradas espirituales.

28. Cf. *De mendac.* c.17: ML 40,510. 29. *Enarr. in Psal.* ps.5,7: ML 36,86. 30. *Ordin.* 3,93B; *Glossa* LOMBARDI: ML 191,98. 31. *In Isaiam* l.18 super 65,21: ML 24,672.

Segundo, atendiendo al acto mismo externo de mentir. Por tal acto ciertamente no pudieron merecer la recompensa eterna, sino, en todo caso, alguna recompensa temporal, con cuyo mérito no está reñida la deformidad de la mentira, como lo está con el mérito de la recompensa eterna. Tal es el sentido que ha de ciarse a las palabras de San Gregorio: no quiere decirse, como se deducía de la objeción, que por aquella mentira mereciesen perder la recompensa eterna que antes habían merecido por su buen corazón.

5. *A la quinta hay que decir:* Algunos [32] opinan que las mentiras de los perfectos son todas ellas pecado mortal [j]. Pero en esto van contra toda razón. Pues ninguna circunstancia comunica al acto gravedad mortal sino la que cambia la especie del mismo. Ahora bien: la circunstancia de persona no cambia la especie de sus actos, a no ser por algo sobreañadido; por ejemplo, si con ellos se quebranta un voto de la misma. Pero nada de esto puede decirse si se trata de mentiras jocosas y oficiosas, por lo que ninguna de éstas es pecado mortal en los perfectos, a no ser ocasionalmente, por razón de escándalo. A esto puede referirse lo que dice San Agustín [33]: que *el precepto dado a los perfectos es no sólo no mentir, sino el no querer mentir.* Y aun esto mismo no lo afirma de manera categórica, sino dejándolo en dudas, ya que antes [34] de estas palabras dice: *A no ser, quizá, como de perfectos, etc.*

Ni vale como argumento en contra el que se considera como profesionales, por lo que a la custodia de la verdad se refiere, a los que están obligados a decirla por su cargo de maestros o de jueces. Si éstos mienten en los juicios o en la enseñanza, tal mentira será pecado mortal; en los demás casos, aunque mientan, su pecado no tiene por qué ser tan grave [k].

32. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Aurea* 2-2 n.403: QR 3,406; BARTOLOMÉ BRIXIENSE, *Glossa ordin. super Decretum,* p.2 causa 22 q.2 can. 14 *Nequis arbitretur,* 2,1177b; PEDRO PICTAVIENSE, *In Sent.* l.3 d.38 a. unic. q.4: QR 3,847. 33. *De mendac.* c.17: ML 40,510. 34. *De mendac.* c.17: ML 40,510.

j. Esta opinión (sostenida con algunas reservas por Alejandro de Hales y San Buenaventura) es rechazada con energía por Santo Tomás de acuerdo con lo dicho en la *Summa Theol.* 1-2 q.73 a.10.

k. Aquí deja el autor enunciado un principio muy importante de *deontología profesional de la educación,* que él mismo tuvo presente cuando redactó la *Suma,* como se deduce de su brevísimo pero enjundioso prólogo general a la misma.

CUESTIÓN 111

La simulación e hipocresía

Trataremos a continuación de la simulación e hipocresía (cf. q.110, introd.) [a].
Sobre este tema hacemos cuatro preguntas:

1. ¿Es pecado toda simulación?—2. ¿La hipocresía es simulación?—3. ¿Se opone a la verdad?—4. ¿Es pecado mortal?

ARTICULO 1

¿Es pecado toda simulación?

In Sent. 4 d.16 q.4 a.1 q.ª1; *In Thren.* c.4

Objeciones por las que parece que no oda simulación es pecado.

1. Porque se nos dice en Le, últ., 28 que el Señor *fingió dirigirse a un lugar más lejano.* También San Ambrosio dice de Abraham, en el libro *De Patriarchis* [1], que *hablaba capciosamente a sus criados* cuando les dijo (Gén 22,5): *El niño y yo, después que hayamos subido a toda prisa hasta allí y acabada nuestra oración, volveremos a estar con vosotros.* Pero fingir y hablar capciosamente son actos de simulación y, a pesar de todo, no puede decirse que en Cristo y en Abraham haya habido pecado. Luego no toda simulación es pecado.

2. Más aún: ningún pecado es algo útil. Pero, como dice San Jerónimo[2], *el ejemplo de Jehú, rey de Israel, que dio muerte a los sacerdotes de Baal fingiendo que lo que quería era adorar a los ídolos,* como se nos dice en 4 Re 10,18ss, *nos da a entender que la simulación es útil y debe emplearse a su debido tiempo.* Y también David *demudó su rostro en presencia de Achis, rey de Geth,* como leemos en 1 Re 21,13. Luego no toda simulación es pecado.

3. Además: el bien es lo contrario del mal. Luego el simular el bien es algo malo, simular el mal es algo bueno.

4. Todavía más: en Is 3,9 se dice en contra de algunas personas: *Alardearon de sus pecados como Sodoma; no los ocultaron.* Pero ocultar los pecados es acto de simulación. Por tanto, el no obrar con simulación es algunas veces reprensible. Y como nunca el evitar el pecado es digno de reprensión, de ahí que la simulación no siempre sea pecado.

En cambio está el que la *Glosa* [3] dice, comentando aquel texto de Is 16,14: *Dentro de tres años,* etc.: *Comparados entre sí estos dos males, es más leve el pecar abiertamente que el simular la santidad.* Ahora bien: pecar abiertamente siempre es pecado. Luego la simulación siempre es pecado.

Solución. *Hay que decir:* Como antes indicamos (q.109 a.3 ad 3), es propio de la virtud de la verdad el que uno se manifieste, por medio de signos exteriores, tal cual es. Pero signos exteriores son no sólo las palabras, sino también las obras. Luego así como se opone a la verdad el que uno diga una cosa y piense otra, que es lo que constituye la mentira, así también se le opone el que uno dé a entender con acciones u otras cosas acerca de su persona lo contrario de lo que hay, que es a lo que propiamente llamamos simulación. Luego la simulación, propiamente hablando, es una mentira expresada con hechos o cosas. Ahora bien: lo de menos es el que se mienta con palabras o con otro hecho cualquiera, como antes dijimos (q.110 a.1 ad 2). Luego como toda mentira es pecado, conforme a lo dicho (a.3), sigúese el que lo es también toda simulación.

1. *De Abraham* l.1 c.8: ML 14,469. 2. *In Gal.* 2,11 l.1: ML 26,364. 3. *Ordin.* 4,37B; S. JERÓNIMO, *In Isaiam* 16,14 1.6: ML 24,248.

---

a. En el prólogo a la cuestión precedente (q.110) el autor tomó simulación e hipocresía como términos sinónimos. Ahora, en el prólogo a la q.111, habla *de simulatione et hypocrisi,* como si se tratara de cosas distintas. Pero en el a.2 se pregunta si son una misma cosa. La respuesta matizada es que, sustancialmente bajo la razón de pecado, son lo mismo, si bien cabe una distinción entre simulación e hipocresía a modo de género y especie. La hipocresía es simulación, pero no toda simulación es hipocresía (a.2).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como enseña San Agustín en *De quaest. evang.* [4], *no siempre lo que fingimos es mentira. Sino solamente cuando lo que se finge carece de toda significación; pues cuando nuestras ficciones tienen algún significado, no son mentira, sino figura de la verdad.* Y cita a continuación como ejemplo las expresiones figuradas en que se finge una cosa sin intención de afirmar que de veras es así, sino que se la propone como figura de otra que queremos afirmar. Así, pues, es en este sentido como el *Señor fingió ir más lejos,* pues hizo ademán de querer alejarse, para significar, como dice San Gregorio [5], figuradamente alguna cosa, a saber: que se hallaba lejos de la fe de aquellos hombres; o como dice San Agustín [6], que, aunque estaba ya para alejarse por su ascensión a los cielos, mediante la hospitalidad en cierto modo se lo retenía en la tierra. También habló en sentido figurado Abraham. De ahí que San Ambrosio [7] diga acerca de él que *profetizó lo que ignoraba, puesto que él pensaba volver sólo después de haber inmolado a su hijo; pero el Señor expresó por su boca lo que tenía en proyecto.* No hay duda, pues, de que ni en uno ni en otro hubo simulación.

2. *A la segunda hay que decir.* Que San Jerónimo emplea la palabra simulación en sentido amplio: para toda clase de ficción. Y que la mudanza del semblante de David fue una ficción en sentido figurado, como explica la *Glosa* [8] en el título del salmo 23: *Bendeciré al Señor en todo tiempo.* Que, por lo que se refiere a la simulación de Jehú, no hay necesidad alguna de excusarla de pecado o de mentira por tratarse de un malvado, puesto que no abandonó la idolatría de Jeroboam [9]. Es alabado, sin embargo, y premiado por Dios con recompensa temporal, no por simulación, sino por su celo en extirpar el culto de Baal.

3. *A la tercera hay que decir.* Algunos [10] opinan que nadie puede simular que es malo: porque con obras buenas no es posible hacerse pasar por malo, y en el caso de que uno obre mal, ya lo es. Pero esta razón no es convincente. Porque puede uno hacerse pasar por malo por actos que no son malos en sí, pero que tienen cierta apariencia de mal.

Y, por otra parte, la misma simulación en mala tanto por lo que tiene de mentir como por razón de escándalo. Pero, aunque uno, por fingir, se haga malo, no lo es, sin embargo, con aquella malicia que simula serlo. Y puesto que la simulación es mala en sí misma y no por razón de la materia sobre la que versa, ya se trate de un bien o de un mal, siempre es pecado.

4. *A la cuarta hay que decir:* Así como uno miente de palabra cuando dice lo que no es verdad, pero no cuando calla lo que lo es (lo cual a veces es lícito), así también la simulación tiene lugar cuando uno, por sus obras u otros signos exteriores, expresa algo falso; pero no cuando guarda silencio sobre cosas verdaderas. Por tanto, puede uno ocultar sus propios pecados sin caer por ello en simulación. Y así es como hay que entender lo que allí mismo [11] dice San Jerónimo: que *el segundo remedio después de haber naufragado es ocultar el pecado,* con el fin de no escandalizar al prójimo.

ARTICULO 2

¿Son una misma cosa la hipocresía y la simulación?

In Sent. 4 d.16 q.4 a.l q.ªl

Objeciones por las que parece que hipocresía y simulación no son la misma cosa.

1. La simulación consiste en mentir con los hechos. Pero la hipocresía puede darse también si uno muestra fuera lo que hace dentro, según aquello de Mt 6,2: *Cuando des limosna, no quieras publicarla haciendo sonar la trompeta delante de ti, como hacen los hipócritas.* Luego la hipocresía y la simulación no son una misma cosa.

2. Más aún: dice San Gregorio, en XXXI *Moral.* [12], que *los hay que llevan hábito de santidad y no pueden alcanzar el mérito de la perfección. No se los debe influir por ello en el número de los hipócritas: porque una cosa es pecar por flaqueza y otra pecar por malicia.* Ahora bien: los que visten hábitos de santidad sin hacer méritos de perfección son simuladores; porque el hábito exterior de santidad significa que hay obras de perfección. Lúe-

4. L.2 q.51 super Lc 24,28: ML 35,1362. 5. *In Evang.* l.2 hom.23: ML 76,1182. 6. *Quaest. Evang.* l.2 q.51 super Lc 24,28: ML 35,1362. 7. *De Abraham* l.1 c.8: ML 14,469. 8. *Interl.* 4,131v; *Glossa* LOMBARDI: ML 191,338; S. AGUSTÍN, *Enarr. in Psal.* ps.33,1 serm.1: ML 36,301. 9. 4 Re 10,20-31. 10. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 2-2 n.814: QR 3,786. 11. *In Isaiam* 3,9 l.2: ML 24,66. 12. C.13: ML 76,586.

go no son lo mismo simulación e hipocresía.

3. Todavía más: la hipocresía consiste solamente en la intención, pues dice el Señor, acerca de los hipócritas (Mt 23,5), que *todas sus obras las hacen para que los vean los hombres;* y San Gregorio comenta en XXXI *Moral.* [13] que *nunca se detienen a pensar qué es lo que deben hacer, sino en cómo pueden agradar con lo que hacen a los hombres.* Pero la simulación no consiste tan sólo en la intención, sino también en las obras exteriores; por lo cual dice la *Glosa* [14] sobre aquel texto de Job 36,13: *Los simuladores y los astutos provocan la ira de Dios,* que *el simulador finge una cosa y hace otra; estima en más la castidad, pero se da a la lascivia; hace ostentación de pobreza, pero llena bien la bolsa.* Luego no son lo mismo simulación e hipocresía.

En cambio está lo que San Isidoro dice en el libro *Etymol.* [15]: *la palabra griega «hipócrita» se traduce en latín por «simulator», que es aquel que, siendo malo por dentro, se hace pasar externamente por bueno; en efecto, «hypo» significa «falso», y «crisis», «juicio»* [b].

Solución. *Hay que decir:* Como escribe en ese mismo pasaje San Isidoro [16], *el nombre de hipócrita se toma de los actores, que en el teatro van con el rostro cubierto, maquillándose con diversos colores, que hacen recordar a tal o tal otro personaje, según sea el papel, unas veces de hombre, otras de mujer, que representan.* Por lo cual, dice San Agustín, en el libro *De serm. Dom. in monte* [17], que *lo mismo que los comediantes (hipócritas), en sus diferentes papeles, hacen de lo que no son (porque el que hace de Agamenón no es tal, aunque finge serlo), así también en la iglesia y en la vida humana quien quiere aparentar lo que no es, es un hipócrita: porque finge ser justo, aunque no lo es.* Hay que decir, por tanto, que la hipocresía es simulación, pero sólo una clase de simulación: aquella en que una persona finge ser distinta de lo que es, como en el caso del pecador que quiere pasar por justo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la obra externa es signo natural de la intención con que se hace. Por consiguiente, cuando alguien con obras buenas de suyo, ordenadas a servir y honrar a Dios, lo que busca no es agradar a Dios, sino a los hombres, simula una rectitud de intención que no tiene. Por eso dice San Gregorio, en XXXI *Moral.* [18], que *los hipócritas, con apariencias de servir a Dios, sirven al mundo, porque incluso con las obras con que dan a entender que obran santamente, ellos no buscan la conversión de los hombres, sino el favor popular.* Y así fingen falazmente una intención recta que no tienen, aunque no simulen hacer obras sin hacerlas.

2. *A la segunda hay que decir:* El santo hábito, el religioso o el clerical por ejemplo, es signo de aquel estado por el que uno se obliga a obras de perfección. Por tanto, cuando uno recibe el santo hábito con la intención de abrazar estado de perfección, si por debilidad luego incurre en faltas no es, a pesar de ellas, ni simulador ni hipócrita, ya que no está obligado a manifestar públicamente su pecado despojándose de dicho hábito de santidad. Sería simulador e hipócrita si tomase el hábito con la intención de hacerse pasar por justo [c].

3. *A la tercera hay que decir.* En toda simulación, como en la mentira, se dan dos elementos: el signo y la cosa significada. Hace, en efecto, la mala intención en la hipocresía las veces de cosa significada, elemento interno que no corresponde al signo. En cambio, el elemento externo, palabras, obras o medios sensibles cualesquiera, es lo que se considera como signo de toda simulación o mentira.

13. C.13: ML 76,586. 14. *Interl.* super Is. 9,17: 4,25v. 15. L.10 ad litt. H: ML 82,379. 16. *Etymol.* l.10 ad litt. H: ML 82,379. 17. L.2 c.2: ML 34,1271. 18. C.13: ML 76,587.

---

b. La explicación etimológica isidoriana aquí citada no es exacta. *Hypo* no significa *falso.* Hipócrita, de acuerdo con su matriz etimológica griega, equivale a intérprete, actor o comediante. De ahí el que, en sentido moral peyorativo, hipócrita haya venido a ser sinónimo de fingidor o farsante. La hipocresía, pues, es una forma de *fingimiento.* De todos modos, esta cita etimológica desafortunada tiene aquí valor sólo dialéctico y no afecta a la validez de la respuesta formal dada en el cuerpo del artículo.

c. Sobre el uso, significado y finalidad del hábito monástico, véase la *Summa Theol.* 2-2 q.187 a.6. Por la época de Santo Tomás, algunos acusaron de hipócritas a las órdenes mendicantes (dominicos y franciscanos) de reciente fundación (cf. SANTO TOMÁS, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* c.8).

ARTICULO 3

¿La hipocresía se opone a la virtud de la verdad?

In Sent. 4 d.16 q.4 a.1 q.ª2

Objeciones por las que parece que la hipocresía no se opone a la virtud de la verdad.

1. Porque en la simulación o hipocresía hay signo y cosa significada. Pero ni el uno ni la otra parecen oponerse a alguna virtud especial: pues el hipócrita simula cualquier virtud, y se vale para ello de cualquier obra virtuosa, por ejemplo, del ayuno, la oración y la limosna, como leemos en Mt 6,2-5.16. Luego la hipocresía no se opone especialmente a la virtud de la verdad.

2. Más aún: toda simulación procede, al parecer, de cierto dolo, por lo que se opone también a la sencillez. Pero el engaño se opone a la prudencia, como antes se dijo (q.55 a.4; a.3). Luego la hipocresía, que es simulación, no se opone a la verdad, sino más bien a la prudencia o a la sencillez.

3. Todavía más: los actos morales se especifican por el fin. Pero el fin de la hipocresía es la adquisición de lucro o vanagloria, por lo que sobre aquel texto de Job 27,8: *Cuál es la esperanza del hipócrita al practicar avaramente la rapiña,* etc., dice la *Glosa* [19]: *El hipócrita —al que en latín llamamos simulador— es un raptor avaro, que se apropia de las alabanzas debidas al comportamiento ajeno, cuando, a pesar de su conducta inicua, desea que se lo venere como santo.* Ahora bien: puesto que la avaricia y vanagloria no se oponen directamente a la verdad, parece que tampoco se le oponen la simulación o hipocresía.

En cambio está el que toda simulación, como antes se dijo (a.1), es una mentira. Pero la mentira es lo opuesto a la verdad. Luego también lo es la simulación o hipocresía.

Solución. *Hay que decir:* Como escribe el Filósofo, en X *Metaphys.* [20], contrariedad es la oposición en la forma, refiriéndose a la forma por la cual se especifican las cosas. Por consiguiente, se ha de afirmar que la simulación o hipocresía puede oponerse a una virtud de dos modos: primero, directamente; segundo, indirectamente. La oposición o contrariedad directa se ha de medir atendiendo a la especie en sí del acto, la que éste recibe de su objeto propio. De ahí el que, por ser la hipocresía cierta especie de simulación mediante la cual se finge tener una dignidad que no se tiene, conforme a lo que acabamos de decir (a.2), de ello se sigue su oposición directa a la verdad, por la que uno se manifiesta de obra y de palabra tal cual es, como se nos dice en IV *Ethic.* [21]. En cambio, la oposición o contrariedad indirecta se la puede evaluar atendiendo a cualquier elemento accidental (por ejemplo, al fin remoto), a alguna de las causas instrumentales del acto o a otras cosas por el estilo [d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el hipócrita, simulando tener una virtud, se la propone como un fin no por lo que se refiere a su posesión real, como si de veras quisiera tenerla, sino por pura apariencia, como quien lo que desea es aparentar que la tiene. Nada hay por este motivo opuesto a dicha virtud, sino que a lo que se opone es a la verdad, en cuanto que, en lo relativo a tal virtud, se pretende engañar a los hombres. No se practican en este caso las obras de tal virtud como objetivo, sino instrumentalmente, como signos de la misma. Según esto, pues, el hipócrita no se opone directamente a la virtud simulada.

2. *A la segunda hay que decir.* Conforme a lo expuesto (q.55 a.3), a la prudencia se opone directamente la astucia, lo propio de la cual es su diligencia en encontrar caminos aparentes, no reales, para conseguir aquello que se propone. Ahora bien: la astucia se lleva a cabo propiamente por el dolo en las palabras y por el fraude en los hechos. Y lo que es la astucia con respecto a la prudencia, lo son el dolo y el fraude respecto de la simplicidad. El dolo o el fraude, por su parte, se ordenan principalmente a engañar, y a veces, secundariamente, a causar daño. Y según esto, tal como antes dijimos (q.109 a.2 ad 2), la virtud de la simplicidad y la de la verdad son en realidad lo mismo y difieren únicamente con distinción de razón.

19. *Ordin.* 3,51F; S. GREGORIO, *Moral.* l.18 c.6: ML 76,44. 20. L.9 c.4 n.1 (BK 1055a5); c.8 n.2 (BK 1058a8): S. TH., l.10 lect.5.6.10. 21. ARISTÓTELES, c.7 n.4 (BK 1127a24): S. TH., lect.15.

d. El autor está hablando de la hipocresía como corrupción de la veracidad. Hay formas de hipocresía directas y solapadas o indirectas.

pues se la llama en un caso verdad por la concordancia de los signos con lo significado, y en otro simplicidad porque no se propone objetivos diversos, a saber: pretender interiormente una cosa y manifestar externamente otra distinta.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el lucro y la gloria son fines remotos del simulador, como lo son también del mentiroso. Por tanto, la simulación no se especifica por tales fines, sino por su fin próximo, que no es otro que el manifestarse uno distinto de como es. De ahí proviene el que a veces alguien finge de sí grandes cosas, no por ningún otro motivo, sino por el mero placer de simular, como dice el Filósofo en IV *Ethic.* [22], y como se dijo también antes, al tratar del mentiroso (q.110 a.2).

ARTICULO 4

¿La hipocresía es siempre pecado mortal?

In Sent. 4 d.16 q.4 a.1 q.[a]3

Objeciones por las que parece que la hipocresía es siempre pecado mortal.

1. Dice San Jerónimo, en la *Glosa* [23] sobre Is 16,14, que *puestos a comparar entre dos males, es más leve pecar abiertamente que simular que se es santo.* Y sobre aquel texto de Job 1,21: *Como el Señor tuvo a bien,* etc., dice la *Glosa* [24] que *la equidad simulada no es equidad, sino doble pecado.* Y sobre aquello de Lam 4,6: *La maldad de mi pueblo ha sobrepasado el pecado de Sodoma,* dice la *Glosa* [25]: *Llóranse los pecados del alma que incurre en hipocresía, cuya malicia es mayor que la del pecado de los sodomitas.* Pero los pecados de los sodomitas fueron pecados mortales. Luego también la hipocresía es siempre pecado mortal.

2. Más aún: San Gregorio dice en XXXI *Moral.* [26] que los hipócritas pecan por malicia. Pero esto es un pecado gravísimo, del grupo de los pecados contra el Espíritu Santo. Luego el hipócrita peca siempre mortalmente.

3. Todavía más: nadie merece la ira de Dios y que se lo excluya de su visión a no ser por el pecado mortal. Pero los hay que por su hipocresía merecen la ira de Dios, según aquello de Job 36,13: *Los simuladores y maliciosos provocan la ira de Dios.* Y al hipócrita se lo excluye también de la visión de Dios, según aquellas palabras de Job 13,16: *No hará acto de presencia ante él ningún hipócrita.* Por tanto, la hipocresía es siempre pecado mortal.

En cambio está el que la hipocresía consiste en mentir con las obras, por ser cierta clase de simulación. Pero no toda mentira de palabra es pecado mortal. Luego tampoco toda hipocresía.

Por otra parte, la intención del hipócrita es el que parezca que es bueno. Pero esto no se opone a la caridad. Luego la hipocresía no es de suyo pecado mortal.

Además, la hipocresía nace de la vanagloria, según dice San Gregorio en XXXI *Moral.* [27]. Pero la vanagloria no siempre es pecado mortal. Luego tampoco la hipocresía [e].

Solución. *Hay que decir:* Se dan en la hipocresía dos elementos: falta de santidad y simulación de que se tiene. Ahora bien: si hipócrita se llama al que intenta lo uno y lo otro, a saber: no preocuparse de tener la santidad, sino tan sólo de aparecer como santo, que es el sentido que suele tener esta palabra en la *Sagrada Escritura,* entonces, sin duda alguna, es pecado mortal: porque nadie es privado totalmente de la santidad a no ser por el pecado mortal.

Si, en cambio, se llama hipócrita a quien intenta simular la santidad que perdió por el pecado mortal, en este caso, a pesar de estar en pecado mortal, de donde proviene el que se vea privado de la santidad, con eso y con todo no siempre su simulación es pecado mortal, sino que es venial a veces. Se discernirá si lo es o no por el fin. Si éste se opone a la caridad de Dios o del prójimo, será pecado mortal: por ejemplo, cuando se simula la santidad para sembrar falsas doc-

22. C.7 n.10 (BK 1127b9): S. TH., lect.15. 23. *Ordin.* 4,37B; S. JERÓNIMO, *In Isaiam* 16,14 1.6: ML 24,248. 24. *Ordin.* super Coloss. 3,23: 6,108A; *Glossa* LOMBARDI, super Coloss. 3,23: ML 192,285; S. AGUSTÍN, *Enarr. in Psal.* ps.63,4: ML 36,765. 25. *Ordin.* 4,196 G. 26. C.13: ML 76,587. 27. C.45: ML 76,621.

e. El uso de tres argumentos en el «sed contra» es frecuente en las *Quaestiones disputatae.* En la *Suma* sólo acaece ocasionalmente. En este caso se trata de argumentos dialécticamente alternativos a la primera serie de objeciones propiamente dichas de acuerdo con la metodología escolástica de la época.

trinas, para conseguir, aun siendo indigno, una dignidad eclesiástica o cualesquiera otros bienes temporales que uno se propone como fin. Pero si el fin intentado no es contrario a la caridad, será entonces pecado venial. Tal es, por ejemplo, el caso en que uno se complace en su misma ficción, y acerca de un hombre así dice el Filósofo, en IV *Ethic.* [28], que *tiene, según parece, más de mentiroso que de malo:* pues una misma razón vale para la mentira y la simulación.

Acontece, sin embargo, que en ciertos casos la perfección de santidad que alguien simula no es necesaria para su salvación [f]. Tal simulación ni es siempre pecado mortal ni va acompañada de pecado mortal siempre.

Respuesta a las objeciones: Aparece clara por lo que acabamos de decir [g].

28. C.7 n.10 (BK 1127b11): S. TH., lect.15.

f. Alusión a la santidad que implica mayor grado de caridad, cual es la derivada de la práctica correcta de los consejos evangélicos (cf. *Summa Theol.* 1-2 q.108 a.4; 2-2 q.27 a.5 y q.184 a.1-4).

g. La respuesta a estas objeciones puede verse en *Sent.* 4 d.16 q.4 a.1 q.ª3 ad 4. La gravedad de la hipocresía se establece por su grado de oposición a la caridad de Dios y al bien de nuestros semejantes. Las palabras de Job, citadas en el argumento tercero, deben entenderse del hipócrita que cuanto de bueno hace es por ostentación o porque no examina sus culpas ante Dios, sino que las lamenta sólo ante sí mismo.

CUESTIÓN 112

La jactancia

Vamos a tratar ahora de la jactancia (cf. q.110, introd.) y de la ironía[a] (q.113), que son partes de la mentira, según el Filósofo en IV *Ethic.*'.

Sobre la jactancia se plantean dos problemas:

1. ¿A qué virtud se opone?—2. ¿Es pecado mortal?

ARTICULO 1

¿La jactancia se opone a la virtud de la verdad?

In Ethic. 4 lect.15

Objeciones por las que parece que la jactancia no se opone a la virtud de la verdad.

1. A la verdad se opone la mentira. Pero puede darse a veces jactancia sin mentira, por ejemplo, cuando uno hace ostentación de su poder. Así leemos en Est 1,3-4 que *Asuero dio un gran festín para mostrar la espléndida riqueza de su reino y la grandeza y jactancia de su poder.* Luego la jactancia no se opone a la virtud de la verdad.

2. Más aún: San Gregorio, en XXIII *Moral.*[2], cita la jactancia como una de las cuatro clases de soberbia: el presumir de lo que no se posee. A este respecto se lee en Jer 48,29-30: *Hemos oído de la soberbia de Moab: es soberbio sobremanera. Yo conozco su jactancia —oráculo del Señor—, su orgullo, su arrogancia, la altivez de su corazón, sus vanas bravatas y sus fútiles obras.* Y en XXXI *Moral.*[3], el mismo San Gregorio dice que la jactancia procede de la vanagloria. Pero a soberbia y la vanagloria se oponen a la virtud de la humildad. Por consiguiente, a jactancia no se opone a la verdad, sino a la humildad.

3. Todavía más: la jactancia parece tener su causa en las riquezas. En este sentido leemos en Sab 5,8: *¿Qué nos aprovechó la soberbia? ¿Qué ventaja nos trajeron las riquezas y la jactancia?* Pero el nadar en las riquezas parece que pertenece al pecado de avaricia, que se opone a la justicia o a la liberalidad. Luego la jactancia no se opone a la verdad[b].

En cambio está el que el Filósofo, en II[4] y IV[5] *Ethic.*, contrapone la jactancia a la verdad.

Solución. *Hay que decir.* Propiamente, la jactancia significa que el hombre se ensalce a sí mismo con sus palabras; así, a los objetos que se quieren «lanzar» lejos, primero se los eleva hacia arriba. En realidad, uno se ensalza cuando habla de sí mismo por encima de lo que es. Y esto sucede de dos maneras: Una, cuando se habla de uno mismo no exagerando su valor personal, sino sobreestimando la opinión que se tiene de él. El Apóstol, tratando de huir de esta forma de jactancia, dice en 2 Cor 12,6: *Me abstengo de gloriarme, para que nadie juzgue de mí por encima de lo que en mí ve y oye de mí.* Otra, cuando uno se excede al hablar de sí por encima de lo que realmente vale. Ahora bien: como debemos juzgar los hechos como son en sí más que según la opinión ajena, de ahí que la jactancia se da con más propiedad cuando uno se alaba desmedidamente en lo que es, más que cuando se sobrepasa en la opinión que se tiene de sí, aunque a una y otra forma les viene bien el nombre de jactancia. Por eso la jactancia propiamente dicha se opone a la verdad por exceso.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* La objeción se refiere a

1. C.7 n.2 (BK 1127a20): S. TH., lect.15. 2. C.6: ML 76,258. 3. C.45: ML 76,621. 4. C.7 n.12 (BK 1108a21): S. TH., lect.9. 5. C.7 n.2.4 (BK 1127a21; a23): S. TH., lect.15.

---

a. La jactancia y la ironía son subespecies de la mentira como vicio global contra la veracidad. Ambas versan acerca de la condición real de la persona que exagera las cualidades que posee o finge indebidamentela realidad de las mismas. Lo cual suele hacerse de palabra y mediante signos externos.

b. El autor se remite aquí directamente a Aristóteles, pero tiene en cuenta la terminología equivalente en la *Sagrada Escritura* y en los Santos Padres.

la jactancia por la que uno se excede en la opinión que se tiene de sí.

2. *A la segunda hay que decir.* Podemos considerar el pecado de jactancia de dos modos. Uno, según la especie del acto. Entonces se opone a la verdad, como queda dicho *(in cor.;* q.110 a.2). Otro, según su causa, de la cual proviene la mayoría de las veces, aunque no siempre. Y así la jactancia procede de la soberbia como su causa interna motivadora e impulsora; en efecto, el que se enaltece en su interior con arrogancia de cualidades que no posee fácilmente se gloría externamente de cualidades que no se ajustan a la realidad, si bien a veces lo que impulsa a uno a jactarse no es la arrogancia, sino una cierta vanidad, y en ello se deleita por costumbre. Por lo cual la arrogancia, por la que uno se ensalza por encima de lo que es y tiene, es una especie de soberbia, pero no se identifica con la jactancia, aunque sí es la causa más frecuente de ella: y por esto San Gregorio coloca la jactancia entre las clases de soberbia. Sin embargo, el jactancioso tiende casi siempre a conseguir la gloria a través de su jactancia. Por eso, según San Gregorio, nace de la vanagloria por razón del fin.

3. *A la tercera hay que decir.* La opulencia es también causa de la jactancia de dos maneras. Una, ocasionalmente, en cuanto uno se enorgullece de las riquezas. Por esta razón, en Prov 8,18 a *las riquezas* se las califica expresamente de *orgullosas.* Otra, como fin, porque, según leemos en IV *Ethic.* [6], unos se jactan no sólo por la gloria, sino también por lucro, como los que fingen ser *médicos, maestros y adivinos* para sacar de ello alguna ganancia.

ARTICULO 2

¿La jactancia es pecado mortal?

Objeciones por las que parece que la jactancia es pecado mortal.

1. Leemos en Prov 28,25: *El hombre jactancioso y codicioso suscita litigios.* Pero suscitar litigios es pecado mortal, como aparece en el mismo libro de Prov 6,16.19: *Dios detesta a los que siembran discordias.* Luego la jactancia es pecado mortal.

2. Más aún: todo lo prohibido en la ley de Dios es pecado mortal. Ahora bien: a propósito del texto de Eclo 6,2: *No te engrías en tus pensamientos,* comenta la *Glosa* [7]: *Prohíbe la jactancia y la soberbia.* Por tanto, la jactancia es pecado mortal.

3. Todavía más: la jactancia es una clase de mentira. Y no oficiosa ni jocosa como consta por el fin de la mentira. Ya que, como dice el Filósofo en IV *Hthic.* [8] *el jactancioso finge tener mayores cualidades de las que tiene;* a veces *sin motivo alguno;* otras veces *por motivos de gloría o de honor,* y otras por razón del *dinero: y* así está claro que no se trata de mentira jocosa ni oficiosa De donde se desprende por lógica que siempre es mentira perniciosa, y, por lo mismo, parece que siempre es pecado mortal.

En cambio está lo que dice San Gregorio en XXXI *Moral.* [9]: que la jactancia nace de la vanagloria. Pero la vanagloria no siempre es pecado mortal, sino con frecuencia venial. Y sólo los muy perfectos lo evitan. Pues dice el mismo San Gregorio [10] que *es propio de los muy perfectos buscar en sus obras la gloría de Dios sin complacerse en la alabanza privada que de ellas pueda derivarse.* Por consiguíente, la jactancia no siempre es pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* Según hemos dicho anteriormente (q.24 a.12; q.35 a.3; 1-2 q.72 a.5), pecado mortal es el que se opone a la caridad. Ahora bien: podemos considerar la jactancia de dos modos. Uno, en sí misma, en cuanto mentira. Entonces unas veces es mortal y otras venial. Mortal, cuando uno jactanciosamente dice de sí mismo algo que va contra la gloria de Dios: como leemos en Ez 28,2, hablando del rey de Tiro: *Se ensoberbeció tu corazón y dijiste: Soy un dios.* O también contra el amor del prójimo, según leemos en Lc 18,11 del fariseo que decía: *No soy como ios demás hombres, rapaces, injustos, adúlteros, ni como ese publicano.* Otras veces, no obstante, no pasa de pecado venial, cuando la jactancia no va contra Dios ni contra el prójimo.

Otro modo de considerar la jactancia es en su causa, que es la soberbia o el deseo de lucro o vanagloria. Y en el caso que proceda de soberbia o de vanagloria que sea pecado mortal, también lo será la jactancia.

6. ARISTÓTELES, c.7 n.13 (BK 1127b17): S. TH., lect.15. 7. *Interl.* 3,393r. 8. C.7 n.10 (BK 1127b9): S. TH., lect.15. 9. C.45: ML 76,621. 10. *Moral.* l.8 c.48: ML 75,853.

En caso contrario, será venial[c]. Pero cuando uno se jacta por deseo de lucro, entonces parece que implica engaño y perjuicio del prójimo, y, por consiguiente, esa jactancia es más bien pecado mortal. Así dice el Filósofo en IV *Ethic.*[11]: *es peor quien se jacta por deseo de lucro que quien lo hace por deseo de doria o de alabanza.* Con todo, no siempre es pecado mortal, porque puede tratarse de un lucro sin perjuicio del prójimo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El que se jacta para provocar litigios peca mortalmente. Pero sucede a veces que la jactancia es causa de discordias, no propia, sino ocasionalmente. En este último caso, la jactancia no es pecado mortal.

2. *A la segunda hay que decir:* La *Glosa* citada se refiere a la jactancia que procede de la soberbia prohibida, que es pecado mortal.

3. *A la tercera hay que decir:* La jactancia no siempre implica una mentira perniciosa, sino sólo cuando va contra el amor de Dios o del prójimo, ya en sí misma, ya en su causa. El hecho de que uno se jacte para propia complacencia es algo vano, según el Filósofo[12]. Entonces se reduce a la mentira jocosa: a no ser que se la anteponga al amor de Dios y por ella se desprecien los mandamientos divinos; entonces sí que iría contra el amor de Dios, en quien únicamente debe descansar nuestro corazón como en su fin último. Y la jactancia que va tras la gloria o el dinero se reduce a la mentira oficiosa, con tal que sea sin perjuicio del prójimo; de lo contrario, pertenecería a la mentira perniciosa.

11. C.7 n.11 (BK 1127b12): S. TH., lect.15.

12. *Eth.* l.4 c.7 n.10 (BK 1127b11): S. TH., lect.15.

---

c. Esto resulta obvio tratándose de personas que carecen de equilibrio psicológico suficiente, con repercusiones negativas en su libertad. Pero también puede darse el caso de que tal situación sea consecuencia de una conducta anterior plenamente responsable.

CUESTIÓN 113

La ironía[a]

Vamos a tratar a continuación de la ironía (cf. q.112, introd.). Sobre ella planteamos dos interrogantes:

1. ¿Es pecado la ironía?—2. ¿Qué relación tiene con la jactancia?

ARTICULO 1

¿Es pecado la ironía, por la que uno finge ser menos de lo que es en realidad?

In Ethic. 4 lect.15

Objeciones por las que parece que no es pecado la ironía, por la que uno finge ser menos de lo que es en realidad.

1. Ningún pecado procede de la ayuda divina. Pero ésta puede causar que uno se rebaje en sus cualidades, según las palabras de Prov 30,1-2: *Oráculo del hombre que habló con Dios y que, ayudado por Dios, que moraba en él, dijo: Soy el más necio de los hombres.* Y en el libro del profeta Amós (7,14) leemos: *Respondió Amós: No soy profeta.* Luego la ironía, por la que uno se desestima al hablar de sí, no es pecado.

2. Más aún: San Gregorio dice en su carta *Ad Augustinum Anglorum episcopum*[1]*: Es propio de las almas buenas reconocer sus culpas allí donde no hubo culpa alguna.* Pero todo pecado se opone a la bondad del alma. Luego la ironía no es pecado.

3. Todavía más: huir de la soberbia no es pecado. Pero algunos, *para huir de la soberbia, se rebajan a sí mismos,* como dice el Filósofo en IV *Ethic.*[2]. Luego la ironía no es pecado.

En cambio está lo que dice San Agustín en su libro *De verbis apost.*[3]: *Cuando mientes por humildad, si no lo eras antes de mentir, tu mentira te convierte en pecador.*

Solución. *Hay que decir.* El que uno se rebaje a sí mismo puede suceder de dos modos. Primero, respetando la verdad: por ejemplo, cuando se callan cualidades importantes que hay en uno y se descubren y manifiestan pequeños defectos cuya existencia se admite. El silenciar o rebajar las propias cualidades no implica ironía ni es en sí pecado, a no ser por la corrupción de alguna otra circunstancia[b].

Segundo, cuando se falsea la verdad: por ejemplo, cuando se afirma la existencia de un defecto que no se posee, o cuando se niega una cualidad sabiendo que se tiene. Entonces sí aparece la ironía, y siempre es pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Hay una doble sabiduría y una doble necedad. En efecto, hay una sabiduría según Dios, que es necedad ante el mundo, según aquello de 1 Cor 3,18: *Si alguno entre vosotros cree que es sabio según este siglo, hágase necio para llegar a ser sabio.* Pero también hay una sabiduría mundana que, como allí mismo se dice (v. 19), *es necedad ante Dios.* Así, pues, el que es ayudado por Dios confiesa ser el

1. *Registrum* l.11 indict.4 ep.64 *Ad Augustin.* ad interrog.10: ML 77,1195; cf. GRACIANO, *Decretum,* p. dist.5 can.4 *Ad eius vero concubitum:* RF 1,9. 2. C.7 n.14 (Bk 1127b22): S. TH., lect.15. 3. *Serm. ad Popul.* serm.181 c.4: ML 38,981.

---

a. La ironía no ha de entenderse aquí en sentido figurado, como cuando se dice lo contrario de lo que se quiere dar a entender. Debe entenderse en sentido estricto de defecto contra la veracidad y, por tanto, como una especie de mentira. Por ejemplo, cuando alguien dice de sí algo bajo o vil, lo cual no tiene lugar en la realidad. O también cuando negamos algo plausible de lo que realmente nos sentimos dotados. La ironía así entendida encubre una falsa modestia equiparable a alguna forma de soberbia camuflada con capa de humildad (cf. ARISTÓTELES, *Etica a Nicómaco* II c.7,1108a22 y IV 3,1124b30).

b. Véase la *Summa Theol.* 1-2 q.18 a.10, donde el autor explica la posibilidad de que alguna determinada circunstancia moral pueda ser fuente específica de bien o de mal en los actos humanos. Sin menoscabo de lo que dice después en la q.72 a.9.

más necio según la estimación del mundo: porque efectivamente desprecia lo que persigue la sabiduría de este mundo. Por esta razón se añade en Prov 30,2: *Y no tengo la sabiduría de los hombres.* Y más adelante (v.3): *Y conocí la sabiduría de los santos.* O también se puede decir que *la sabiduría de los hombres* es la que se adquiere por la razón humana, y, en cambio, *sabiduría de los santos,* la que se tiene por inspiración divina.

Por su parte, Amós negó ser profeta de nacimiento: porque no era de la raza de los profetas. Por eso añade allí mismo: *Ni hijo de profeta* (Am 7,14).

2. *A la segunda hay que decir.* A la bondad del alma corresponde que el hombre tienda a la perfección de la justicia. Y por eso computa como culpa no sólo el apartarse de la justicia común —lo cual es verdadera culpa—, sino también el apartarse de la perfección de la justicia, lo cual no siempre lo es. En cambio, no llama culpa a lo que no reconoce como tal: esto sí daría lugar a la mentira que implica la ironía.

3. *A la tercera hay que decir:* No se debe cometer un pecado para evitar otro. Y por eso no se debe mentir de ningún modo para evitar la soberbia. En tal sentido dice San Agustín en el comentario *Super Io.*[4]: *No debemos evitar la soberbia hasta el punto de abandonar la verdad.* Y también San Gregorio dice[5]: *Son imprudentes los que tratando de ser humildes se exponen a la mentira.*

ARTICULO 2

¿La ironía es un pecado menor que la jactancia?

In Ethic. 4 lect.15

Objeciones por las que parece que la ironía no es un pecado menor que la jactancia.

1. Las dos son pecado en cuanto se apartan de la verdad, que consiste en una cierta igualdad. Ahora bien: de esta igualdad no se aparta más quien se excede que quien no llega. Por tanto, la ironía no es un pecado menor que la jactancia.

2. Más aún: según el Filósofo[6], la ironía es a veces jactancia, pero la jactancia no es ironía. Luego la ironía es un pecado más grave que la jactancia.

3. Todavía más: leemos en Prov 26,25: *Cuando su voz se hace afable, no confíes en él, pues siete abominaciones hay en su corazón.* Pero bajar la voz afablemente es propio de la ironía. Luego en ella hay múltiple maldad.

En cambio está lo que dice el Filósofo en IV *Ethic.*[7]: *los irónicos y los que se rebajan a sí mismos son más agradables en su conducta.*

Solución. *Hay que decir:* Como queda probado (q.110 a.2.4), una mentira es más grave que otra, a veces por la materia sobre la que versa, como la mentira en la enseñanza religiosa es la más grave; y a veces por el motivo del pecado, y así la mentira perniciosa es más grave que la oficiosa o la jocosa. Ahora bien: la ironía y la jactancia mienten sobre la misma materia, ya sea de palabra o por cualquier signo exterior; es decir, no dicen la verdad sobre uno mismo. Por eso, desde este punto de vista, tienen la misma gravedad. Pero en la mayoría de los casos la jactancia procede de un motivo más innoble, como es el deseo del lucro o del honor; mientras que la ironía intenta evitar ser molesto a los demás por la exaltación de uno mismo. En este sentido dice el Filósofo[8] que la jactancia es un pecado más grave que la ironía. Sin embargo, sucede a veces que uno finge ser menos de lo que es por otro motivo: por ejemplo, para engañar y sacar provecho del engaño. Entonces la ironía es más grave que la jactancia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* La objeción arguye en cuanto a la gravedad de la mentira en sí o de la materia, que es común a la jactancia y a la ironía. Bajo este aspecto ya hemos dicho que ambas son igualmente graves.

2. *A la segunda hay que decir.* Hay una doble excelencia: en lo temporal y en lo espiritual. A veces sucede que uno, mediante signos externos o de palabra, pretende ser miserable en lo exterior, por ejemplo, llevando un vestido raído o cosas por el estilo, con lo cual intenta hacer ostentación de alguna excelencia espiritual: así dice el Señor (Mt 6,16) de algunos que *demudan su rostro para que los hombres vean que ayunan.* Por lo cual éstos incurren al mismo tiempo en el vicio de ironía y de

4. Tract.43 super 8,54: ML 35,1712. 5. *Moral.* l.26 c.5: ML 76,351. 6. *Ethic.* l.4 c.7 n.15 (BK 1127b22): S. TH., lect.15. 7. C.7 n.14 (BK 1127b22): S. TH., lect.15. 8. *Ethic.* l.4 c.7 n.6.17 (BK 1127a31; b32): S. TH., lect.15.

jactancia (aunque por distinta razón), y por lo mismo pecan más gravemente. De ahí lo que dice el Filósofo en IV *Ethic.* [9]: que *es propio de los jactanciosos la sobreabundancia y la indigencia.* Por esta razón se lee de San Agustín [10] que no le gustaban los vestidos excesivamente lujosos ni excesivamente pobres, porque en ambos casos los hombres suelen buscar su propia gloria[c].

3. *A la tercera hay que decir:* Que, según se lee en Eclo 19,23, *hay quien va encorvado y enlutado, pero en su interior está lleno de engaño.* En este sentido habla Salomón del que baja la voz por una falsa humildad.

9. C.7 n.15 (BK 1127b29): S. TH., lect.15.

10. S. POSIDIO, *Vita S. Augustini* c.22: ML 32,51.

c. Como norma general, toda exageración debe ser evitada. Pero en concreto hay personas que, por genuinos sentimientos de humildad, dan a veces una impresión de sus cualidades más pobre de lo que realmente son. No obstante, hay que reconocer también que, bajo capa de falsa humildad, pueden ocultarse mucho orgullo y detestables pretensiones de gloria y de poder.

CUESTIÓN 114

La amistad o afabilidad [a]

Ahora vamos a tratar de la amistad, que aquí llamamos afabilidad (cf. q.81, introd.), y de los vicios opuestos (q.115), que son la adulación y el litigio.

Al hablar de la amistad o afabilidad, planteamos dos problemas:

1. ¿Es virtud especial?—2. ¿Es parte de la justicia?

ARTICULO 1

¿La amistad es virtud especial?

In Ethic. 4 lect.14

Objeciones por las que parece que la amistad no es virtud especial.

1. Dice el Filósofo en VIII *Ethic.* [1] que *la amistad perfecta es la fundamentada sobre la virtud.* Pero toda virtud es causa de la amistad, porque *el bien es amable para todos,* según dice Dionisio en IV *De Div. Nom.* [2]. Luego la amistad no es virtud especial, sino que acompaña a toda virtud.

2. Más aún: el Filósofo, en IV *Ethic.* [3], habla de tal amigo que *recibe las cosas del modo conveniente sin tener en cuenta la amistad o la enemistad.* Pero el dar señales de amistad a quienes no se ama parece propio de la simulación, que es contraria a la virtud. Luego tal amistad no es virtud.

3. Todavía más: *La virtud consiste en el justo medio, según una sabia determinación,* como leemos en II *Ethic.* [4]. Pero se nos dice en Eclo 7,5: *El corazón de los sabios está donde hay tristeza, y el de los necios donde el placer.* De ahí que es propio del virtuoso evitar por todos los medios el placer, como aparece en II *Ethic.* [5]. Esta amistad, en cambio, *busca de suyo el agradar y teme entristecer,* conforme enseña el Filósofo en IV *Ethic.* [6]. Por tanto, una amistad así no es virtud.

En cambio está el que los mandamientos de la ley se dan sobre los actos de las virtudes. Y leemos en Eclo 4,7: *Muéstrate afable con la asamblea de los pobres.* Por consiguiente, la afabilidad, que aquí llamamos amistad, es virtud especial.

Solución. *Hay que decir:* Que, según se ha explicado (q.109 a.2), como la virtud se ordena al bien, donde hay una razón especial de bien debe asimismo haber una virtud especial. Pero el bien consiste en el orden, como dijimos antes (q.109 a.2). Y es necesario que exista un orden conveniente entre el hombre y sus semejantes en la vida ordinaria, tanto en sus palabras como en sus obras; es decir, que uno se comporte con los otros del modo debido. Es preciso, pues, una virtud que observe este orden convenientemente. Y a esta virtud la llamamos amistad o afabilidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el Filósofo, en su libro *Ethicorum,* habla de una doble amistad. Una, que consiste principalmente en el afecto con que amamos a otra persona [7]. Tal amistad puede acompañar a toda virtud. Lo referente a esta amistad ya se ha dicho antes (q.23 a.1; a.3 ad 1; q.25-33) al hablar de la caridad. Otra [8], que consiste exclusivamente en palabras o hechos externos, la cual, en verdad, no es amistad perfecta, sino cierta semejanza de ella. Esta forma de

1. C.3 n.6 (BK 1156b7): S. TH., lect.3. 2. § 10: ML 3,708: S. TH., lect.9. 3. C.6 n.5 (BK 1126b23): S. TH., lect.14. 4. ARISTÓTELES, c.6 n.15 (BK 1106b36): S. TH., lect.7. 5. ARISTÓTELES, c.9 n.6 (BK 1109b7): S. TH., lect.11. 6. C.6 n.5 (BK 1127a2): S. TH., lect.14. 7. L.8 (BK 1155a3): S. TH., lect.3. 8. Cf. l.4 c.6 n.3 (BK 1126b17): S. TH., lect.14.

a. El autor comienza diciendo en el prólogo que va a hablar de la *amistad,* que es llamada *afabilidad.* No se trata, pues, de la amistad como afecto interno y hacia otra persona, inherente a cualquier virtud moral auténtica. Trátase, más bien, de lo que suele llamarse en la vida social *cortesía, afabilidad* o *amabilidad,* y que expresamos tanto de palabra como de obra. No es la amistad perfecta, sino la virtud de la *decencia* en el trato con nuestros semejantes. El autor se inspira fundamentalmente en Aristóteles y compone un pequeño y precioso tratado sobre la cortesía y buena educación. Como formas de conducta impropias de la afabilidad estudia la *adulación* (q.115) y el *litigio* o pendencia verbal (q.116).

amistad es la que guarda las normas de decoro en el trato cotidiano de los hombres.

2. *A la segunda hay que decir:* Que entre todos los hombres reina naturalmente una cierta amistad general; en este sentido leemos en Eclo 13,19 que *todo animal ama a su semejante.* Y que este amor se manifiesta en signos externos de palabra o de obra que uno exhibe incluso a extraños y desconocidos. Por eso no hay en ella simulación alguna, porque no se ofrecen muestras de perfecta amistad. En efecto, no nos comportamos con la misma familiaridad con los desconocidos que con aquellos a quienes estamos unidos por lazos de especial amistad.

3. *A la tercera hay que decir.* El corazón de los sabios está donde existe la tristeza, pero no porque intente entristecer al prójimo, pues dice el Apóstol en Rom 14,15: *Si por tu comida tu hermano se entristece, ya no andas en caridad,* sino para consolar a los tristes, conforme a las palabras del Eclo 7,38: *No te alejes del que llora, llora con quien llora.* En cambio, el corazón de los necios gusta de la alegría, no porque pretendan alegrar, sino para aprovecharse de la alegría ajena.

Es, por tanto, propio del sabio el hacer la vida agradable a los que conviven con él; pero no con una alegría lasciva, que debe evitar la virtud, sino honesta, conforme al dicho del salmo 132,1: *Ved qué bueno y deleitable convivir juntos los hermanos.* No obstante, habrá casos en que, para evitar un mal, no tendrá inconveniente el afable en contristar a aquellos con quienes convive, según afirma el Filósofo en IV *Ethic.* [9]. Es por lo que dice el Apóstol en 2 Cor 7,8: *Si con la epístola os entristecí, no me pesa;* y añade a continuación (v.9): *Ahora me alegro, no porque os entristecisteis, sino porque os entristecisteis para penitencia.* Así, pues, no debemos mostrar un rostro jovial para quedar bien con los que son proclives al pecado, no sea que parezca que condescendemos con sus vicios y de alguna forma les demos excusa para seguir pecando. Por esto mismo leemos en Eclo 7,26: *¿Tienes hijas? Vela por su honra y no les muestres un rostro demasiado jovial.*

ARTICULO 2

¿Esta amistad es parte de la justicia?

Objeciones por las que parece que esta clase de amistad no es parte de la justicia [b].

1. Compete a la justicia el dar a cada uno lo que le es debido. Pero esto no es lo propio de esta virtud, sino únicamente convivir afablemente con los demás. Luego esta virtud no es parte de la justicia.

2. Más aún: según el Filósofo en IV *Ethic.* [10], tal virtud se ocupa *de las delectaciones o tristezas que se dan en la convivencia.* Ahora bien: el regular las máximas delectaciones pertenece a la templanza, como antes se ha dicho (1-2 q.60 a.5; q.161 a.3). Luego esta virtud es parte de la templanza más que de la justicia.

3. Todavía más: como quedó demostrado (q.61 a.2; 1 q.65 a.2 ad 3), dar lo mismo a los que no son iguales va contra la justicia. Pero, según el Filósofo en IV *Ethic.* [11], esta virtud *trata por igual a los desconocidos y a los conocidos, a los familiares y a los extraños.* Luego esta virtud no es parte de la justicia, sino que más bien se opone a ella.

En cambio está el que Macrobio [12] cita la amistad como parte de la justicia.

Solución. *Hay que decir:* Que esta virtud es parte de la justicia en cuanto se adjunta a ella como a su virtud principal. En efecto, coincide con la justicia en que una y otra dicen relación de alteridad, pero se aparta de ella porque no existe en la amistad una plena razón de deuda, como sucede cuando uno está obligado a otro, bien sea por una deuda legal, cuyo pago exige la ley, bien por un deber que dimana de algún beneficio recibido; esta virtud dice relación sólo a un deber de honestidad que obliga más al que la posee que al otro, porque el afable debe tratar al otro del modo conveniente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que, como antes quedó explicado (q.109 a.3 ad 1), puesto que el hombre es por naturaleza un animal social, se le exige por una cierta honestidad decir la verdad a los demás, sin la cual no sería duradera la sociedad humana. Y que así como el hombre no podría vivir en socie-

9. C.6n.7(BK 1126b33):S. TH., lect.14. 10. C.6 n.7 (BK 1126b30): S. TH., lect.14 . 11. C.6 n.3 (BK 1126b25): S. TH., lect.14. 12. *In Somn. Scipion.* l.1 c.8: DD 33.

b. Para mejor comprensión de este artículo véase la *Summa Theol.* 2-2 q.61 y 80, donde el autor habla de las partes de la justicia en general y de las potenciales o anexas en particular respectivamente.

dad sin la verdad, tampoco sin la delectación, porque, según el Filósofo en VIII *Ethic.* [13], *nadie puede convivir todo un día con una persona triste o desagradable.* Por tanto, el hombre está obligado por un cierto deber natural de honestidad a convivir afablemente con los demás, a no ser que por alguna causa sea necesario en ocasiones entristecer a alguno para su bien[c].

2. *A la segunda hay que decir.* Es propio de la templanza el refrenar las delectaciones sensibles. Pero la virtud de que estamos hablando se ocupa de las delectaciones de la convivencia, las cuales proceden de la razón en cuanto que uno se comporta decorosamente con los que le rodean. Y estas delectaciones no necesitan ser refrenadas como peligrosas.

3. *A la tercera hay que decir:* Que no hemos de entender estas palabras del Filósofo como si debiéramos hablar y tratar del mismo modo a conocidos y desconocidos, porque él mismo añade[14] a continuación: *no conviene ser afable o desagradable lo mismo con los familiares que con los desconocidos.* Quiere decir que, con las debidas salvedades, debemos comportarnos con todos de la forma más conveniente[d].

13. C.5 n.2 (BK 1157b15): S. TH., lect.5.

14. *Ethic.* l.4 c.6 n.5 (BK 1126b27): S. TH., lect.14.

---

c. La cordialidad y el buen trato llevan consigo una buena dosis de sano humor, sin caer en la bufonería, y de seriedad sin amargar la vida de los demás.

d. Véase la *Summa Theol.* 2-2 q.143 a.1 y q.168 a.1 ad 3.

CUESTIÓN 115

La adulación [a]

A continuación vamos a tratar de los vicios opuestos a la citada virtud (cf. q.114, introd.). En primer lugar, sobre la adulación; en segundo, sobre el litigio (q.116).

Sobre la adulación planteamos dos problemas:

1. ¿La adulación es pecado?—2. ¿Es pecado mortal?

ARTICULO 1

¿La adulación es pecado?

In Ethic. 4 lect.14

Objeciones por las que parece que la adulación no es pecado.

1. La adulación consiste en palabras elogiosas dichas a uno con intención de agradarle. Pero alabar a otro no es malo, según aquello de Prov 31,28: *Alzáronse sus hijos y la aclamaron bienaventurada: su marido la alabó.* Asimismo querer agradar a otro no es malo, según expresión de 1 Cor 10,33: *Deseo agradar a todos en todo.* Por tanto, la adulación no es pecado.

2. Más aún: el mal es lo contrario del bien, y lo mismo el vituperio de la alabanza. Pero vituperar el mal no es pecado. Por tanto, tampoco alabar el bien, que parece propio de la adulación.

3. Todavía más: a la adulación se opone la detracción. De ahí que San Gregorio diga [1] que el remedio contra la adulación es la detracción, pues dice: *Hay que reconocer que, para que no nos engriamos con elogios desmedidos, a veces nuestros superiores permiten que seamos zaheridos con detracciones; de forma que las palabras detractorias humillen a quien exaltan las palabras elogiosas.* Pero la detracción es un mal, como se ha probado (q.73 a.2). Por tanto, la adulación es un bien.

En cambio está lo que sobre el texto de Ez 13,18: *¡Ay de los que ponen almohadillas bajo toda articulación de las manos!,* comenta la *Glosa* [2]; *es decir, la suave adulación.* Por tanto, la adulación es pecado.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos visto (q.114 a.1 ad 3), la amistad de que hemos hablado, aunque intente primordialmente agradar a aquellos con quienes convive, sin embargo, no tiene reparo en entristecer, cuando sea necesario, para conseguir un bien o evitar un mal. Por consiguiente, si uno quiere dialogar con otro con el propósito de agradarle en todo, sobrepasa la medida en el agradar, y por eso peca por exceso. Y si lo hace por la sola intención de agradar, se le llama *plácido,* según el Filósofo [3]; y si lo hace para obtener algún beneficio, recibe el nombre de *lisonjero* o *adulador.* No obstante, el nombre de adulador suele reservarse por lo general para todos los que quieren, por encima del modo debido a la virtud, agradar a otros de palabra o de obra en la vida cotidiana.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El alabar a otro puede ser bueno o malo, según se cumplan o se dejen de lado las debidas circunstancias. Efectivamente, si uno quiere agradar a otro mediante elogios con la idea de servirle de consuelo para que no se deje abatir en las tribulaciones, o también para que intente progresar en el bien, si se guardan las otras circunstancias debidas, entonces está cumpliendo dicha virtud de la amistad. En cambio, es propio de la adulación el querer alabar a uno en cosas en que no es posible

1. *Moral.* l.22 c.9: ML 76,223. 2. *Interl.* 4,228v. 3. *Ethic.* l.4 c.6 n.9 (Bic 1127a7): S. TH., lect.14.

---

a. La adulación es un vicio contrario a la cortesía o afabilidad, bastante mal visto en la vida social, aunque no por ello menos frecuente. Consiste en la ponderación de las buenas cualidades de otro con el único propósito de halagarle para obtener algún beneficio. La pendencia verbal o litigio es de suyo más grave que la adulación, pero en la práctica los hombres suelen avergonzarse más de la adulación (cf. *Summa Theol.* 2-2 q.116 a.2 ad 3).

la alabanza: bien porque sean malas, como leemos en el salmo 9,24: *Se alaba al pecador en los deseos perversos de su corazón,* bien porque no se sabe si son ciertas, conforme nos dice Eclo 27,8: *Antes de oírlo no alabes a nadie,* y en otro lugar (11,2): *No alabes al hombre por su hermosura,* bien porque es de temer que el elogio humano incite a la vanagloria. Por eso se nos dice en Eclo 11,30: *No alabes a nadie antes de su muerte.*

Del mismo modo es también laudable el querer agradar a los hombres para aumentar su caridad y para que puedan avanzar espiritualmente. Pero el que uno desee agradar a los hombres por vanagloria o por interés personal, o el que se alaben incluso los vicios, sería pecaminoso, según aquello del salmo 52,6: *Dios destruyó por completo a los que agradan a los hombres.* En este sentido dice el Apóstol en Gal 1,10: *Si agradase a los hombres, no sería siervo de Cristo.*

2. *A la segunda hay que decir:* Vituperar el mal, lo mismo que alabar el bien, si no se dan las debidas circunstancias, es un vicio.

3. *A la tercera hay que decir:* Nada impide el que dos vicios se opongan entre sí. Por tanto, así como la detracción es un mal, también lo es la adulación. Esta se opone a aquélla en su objeto, no en el fin: porque el adulador busca el agradar a quien adula, pero el detractor no busca entristecerle, cuando habla mal a escondidas, sino que busca la infamia[b].

ARTICULO 2

¿La adulación es pecado mortal?

De malo q.7 a.1 ad 11

Objeciones por las que parece que la adulación es pecado mortal.

1. Según San Agustín, en *Enchirid.*[4], *es malo lo que hace daño.* Pero la adulación daña como la que más, conforme al salmo 9,23-25: *Porque se gloría el malvado en los deseos de su corazón y se ensalza el pecador, Dios se enfureció contra el pecador.* Y San Jerónimo dice[5] que *nada hay que corrompa tan fácilmente los corazones de los hombres como la adulación.* Y a propósito del salmo 69,4: *Vuelvan la espalda avergonzados,* dice la *Glosa*[6]: *Daña más la lengua del adulador que la espada del perseguidor.* Por tanto, la adulación es un pecado gravísimo.

2. Más aún: quien daña a otro de palabra no se perjudica menos a sí mismo que a los demás; de ahí que se lea en el salmo 36,15: *Su espada penetró en su corazón.* Pero el que adula a otro le induce a pecar mortalmente; por eso, explicando las palabras del salmo 140,5: *El óleo del pecador no impregnará mi cabeza,* dice la *Glosa*[7]: *La alabanza falsa del adulador relaja las mentes del rigor de la verdad para caer en el pecado.* Por tanto, mucho más peca contra sí mortalmente el adulador.

3. Todavía más: está escrito en los *Decretos*[8] dist. XLVI: *El clérigo sorprendido en adulaciones o traiciones, sea degradado de su oficio.* Pero tal pena no se inflige a no ser por un pecado mortal. Luego la adulación es pecado mortal.

En cambio está el que San Agustín, en *Serm. de Purgat.*[9], enumera entre los «pecadillos»: *si uno quiere adular a cualquier superior por placer o por necesidad.*

Solución. *Hay que decir:* Como antes quedó demostrado (q.24 a.12; q.35 a.3; 1-2 q.72 a.5), pecado mortal es el que se opone a la caridad. Pero la adulación se opone a la caridad a veces sí y a veces no. Se opone, en efecto, a la caridad de tres modos. En primer lugar, por razón de su objeto: por ejemplo, cuando se alaba el pecado de uno. Esto sí que va contra el amor a Dios, al hablar contra su justicia, y contra el amor al prójimo, a quien se aplaude en su pecado. Por consiguiente, es pecado mortal, conforme a las palabras de Is 5,20: *¡Ay de los que al mal llaman bien!* En segundo lugar, por razón de la intención: por ejemplo, si se adula a uno con la idea de perjudicarle con engaño corporal o espiritual. También esto es pecado mortal. A este propósito leemos en Prov 27,6: *Mejores son las heridas de quien ama que los besos engañosos del que odia.* En tercer lugar, por la ocasión: por ejemplo, cuando la alabanza del adulador sirve a otro de ocasión de pecado, aunque no se intente expresamente. Y en este caso hay que tener

4. C.12: ML 40,237. 5. Ep.148 *Ad Celantiam Matronam:* ML 22,1212. 6. *Ordin.* 3,183F; *Glossa* LOMBARDI: ML 191,644; S. AGUSTÍN, *Enarr. in Psal.* ps.69,4: ML 36,869. 7. *Interl.* 3,296r: *Glossa ordin.* 3,296B; *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1237. 8. GRACIANO, *Decretum,* p.1 dist.46 can.3 *Clericus qui:* RF 1,168. 9. *Serm. suppos.* serm.104: ML 39,1947.

b. Sobre el concepto de *detracción,* véase la *Summa Theol.* 2-2 q.73 a.1.

en cuenta si la ocasión fue dada o recibida, y qué clase de daño se sigue: lo cual puede confirmarse con lo que hemos dicho antes sobre el escándalo (q.43 a.3-4).

En cambio, si se adula por el mero deseo de agradar, o también por evitar un mal o conseguir algo necesario, no va contra la caridad. Por tanto, no es pecado mortal, sino venial.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* Los argumentos aducidos se refieren al adulador que alaba el pecado. Tal adulación se dice con verdad que daña más que la espada del perseguidor, porque daña en bienes más elevados, como son los espirituales. Pero no daña tan eficazmente: porque la espada del perseguidor mata efectivamente, como causa suficiente de la muerte; en cambio, nadie puede ser para otro causa suficiente de pecado, como consta por lo dicho anteriormente (q.43 a.1 ad 3; 1-2 q.73 a.8 ad 3; q.75 a.3; q.80 a.1).

2. *A la segunda hay que decir:* Esta argumentación se refiere al que adula con intención de dañar. Es cierto que él se daña a sí mismo más que a los demás, porque se daña como causa suficiente de su propio pecado y sólo ocasional del pecado ajeno.

3. *A la tercera hay que decir:* La autoridad invocada trata del que adula traidoramente a otro con la intención de engañarlo.

CUESTIÓN 116

El litigio [a]

A continuación vamos a tratar del litigio (cf. q.115, introd.).
Sobre este tema planteamos dos problemas:
1. ¿Se opone a la virtud de la amistad?—2. Su relación con la adulación.

ARTICULO 1

¿El litigio se opone a la virtud de la amistad o afabilidad?

In Ethic. 4 lect.14

Objeciones por las que parece que el litigio no se opone a la virtud de la amistad o afabilidad.

1. El litigio, al parecer, es parte de la discordia, lo mismo que la riña. Pero la discordia se opone a la caridad, como hemos visto (q.37 a.1). Por tanto, también el litigio.

2. Más aún: en Prov 26,21 se dice: *El hombre iracundo enciende litigios.* Pero la iracundia se opone a la mansedumbre. Luego también el litigio.

3. Todavía más: leemos en Sant 4,1: *¿De dónde surgen entre vosotros las guerras y litigios? ¿No es de vuestras concupiscencias, que luchan en vuestros miembros?* Pero dejarse llevar por las concupiscencias se opone, según parece, a la templanza. Luego parece que el litigio no se opone a la amistad, sino a la templanza.

En cambio está el que el Filósofo, en IV *Ethic.* [1], opone el litigio a la amistad.

Solución. *Hay que decir:* Propiamente el litigio se da en palabras que contradicen a las de otra persona [b]. Y en esta contradicción pueden considerarse dos aspectos: pues hay veces en que se lleva la contraria por cuestiones personales, y no se quiere estar de acuerdo con las palabras de otro porque falta el amor, que es el que une los corazones. Y esto parece propio de la discordia, que contraría a la caridad; pero otras veces la contradicción surge por razón de la persona, a la que no se tiene reparo en contristar, y así se origina el litigio, que se opone a la predicha amistad o afabilidad, que consiste en convivir agradablemente con los demás. Es por lo que dice el Filósofo, en IV *Ethic.* [2], que *a los que llevan sistemáticamente la contraria en todo y les trae sin cuidado el que puedan contristar a otros, se les llama díscolos y litigiosos.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La riña tiene más que ver con la contradicción de la discordia; en cambio, el litigio se refiere a llevar la contraria con intención de contristar.

2. *A la segunda hay que decir.* La oposición directa de los vicios a las virtudes no se mide por las causas, porque un vicio puede tener varias, sino por la especie del acto. Y aunque en muchas ocasiones el litigio provenga de la ira, puede, sin embargo, surgir de muchas otras causas. Por tanto, no está bien decir que se opone directamente a la mansedumbre.

3. *A la tercera hay que decir.* En el texto citado habla Santiago de la concupiscencia en cuanto mal genérico, que es de donde provienen todos los vicios, según comenta la *Glosa* [3] el pasaje de Rom 7,7: *La ley buena es la que, al prohibir la concupiscencia, prohibe todo mal.*

ARTICULO 2

¿El litigio es pecado menos grave que la adulación?

Objeciones por las que parece que el litigio es un pecado menor que el vicio opuesto, o sea, la lisonja o adulación.

1. C.6 n.2 (BK1126b16): S. TH., lect.14. 2. C.6 n.2 (BK 1126b14): S. TH., lect.14. 3. *Ordin.* 6,16E; *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1416.

---

a. Litigio no ha de entenderse aquí en el sentido de cuestión judicial o legalmente criminal. Trátase del debate o contienda entre dos o más personas, alguna de las cuales se muestra intransigente sin preocuparse de si, con su actitud, causa daño o disgusto a los demás.

b. Tanto si el litigio es público o privado. De este último es del que trata aquí el autor expresamente.

1. Cuanto más daña un pecado, tanto peor parece ser. Pero la adulación daña más que el litigio, pues se dice en Is 3,12: *Pueblo mío, los que te alaban te engañan y tuercen el camino de tus pasos.* Por tanto, la adulación es pecado más grave que el litigio.

2. Más aún: parece que en la adulación existe cierto engaño, porque el adulador dice una cosa con la boca y piensa otra en su interior. En cambio, el litigioso carece de engaño, porque contradice abiertamente. Pero el que peca con engaño es peor, como dice el Filósofo en VII *Ethic.* [4]. Por tanto, la adulación es un pecado más grave que el litigio.

3. Todavía más: la vergüenza es temor de algo torpe, como consta por el Filósofo en IV *Ethic.* [5]. Pero al hombre le da más vergüenza ser adulador que litigioso. Por tanto, el litigio es un pecado menos grave que la adulación.

En cambio está el que un pecado parece ser tanto más grave cuanto más desdice del estado espiritual. Pero el litigio, al parecer, desdice más del estado espiritual, pues leemos en 1 Tim 3,2-3 que *es necesario que el obispo no sea litigioso;* y en 2 Tim 2,24: *Al siervo de Dios no le conviene ser litigioso.* Por tanto, el litigio parece ser un pecado más grave.

Solución. *Hay que decir:* De ambos pecados se puede hablar desde dos puntos de vista. Uno, considerando la especie de cada uno. Según esto, un vicio es tanto mayor cuanto más se opone a la virtud contraria. Pero la virtud de la amistad tiende más principalmente a agradar que a contristar. Por eso el litigioso, que se excede en contristar, peca más gravemente que el lisonjero o adulador, que se excede en agradar. Otro modo de considerar estos pecados es atendiendo a ciertos motivos externos [c]. Y bajo este punto de vista, unas veces la adulación es más grave: por ejemplo, cuando se intenta por engaño un honor o ganancia indebidos. Otras veces, en cambio, es más grave el litigio: por ejemplo, cuando se pretende impugnar la verdad o poner en ridículo al contrario.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como el adulador puede dañar mediante el engaño solapado, así el litigioso con la impugnación abierta. Pero es más grave, en igualdad de circunstancias, dañar a uno abiertamente y por violencia que disimuladamente: de ahí que la rapiña sea un pecado más grave que el hurto, como dijimos antes (q.66 a.9).

2. *A la segunda hay que decir.* No siempre en los actos humanos lo más grave es lo más torpe. El decoro del hombre le viene por parte de la razón; por eso son más torpes los pecados carnales, en los cuales la carne domina a la razón; aunque son más graves los espirituales, porque entrañan un mayor desprecio. Igualmente, los pecados hechos por engaño son más torpes, en cuanto parecen proceder de cierta debilidad y falsedad de la razón, por más que los pecados manifiestos provengan con frecuencia de un desprecio mayor. Por tanto, la adulación, por el engaño que implica, parece más torpe; pero el litigio, que procede de un desprecio mayor, parece más grave.

3. *A la tercera hay que decir:* Como hemos visto (1-2 q.41 a.4 ad 2.3; q.42 a.3 ad 4), la vergüenza dice relación a la torpeza del pecado. Por tanto, no siempre uno se avergüenza más de un pecado más grave, sino de uno más torpe. Es la razón por la que el hombre siente más vergüenza de la adulación que del litigio, aunque éste sea más grave.

4. C.6 n.3 (BK 1149b13): S. TH., lect.6. 5. C.9 n.1.4 (BK 1128b11; b22): S. TH., lect.17.

---

c. Entre esos motivos exteriores hay que destacar *el fin* subjetivo del pecador (cf. *Summa Theol.* 2-2q.111 a.4 y 1-2 q.18 a.6-9).

CUESTIÓN 117

La liberalidad [a]

Corresponde tratar ahora de la liberalidad (q.81, introd.) y de sus vicios opuestos (q.118), que son la avaricia y la prodigalidad.

Sobre la liberalidad se plantean seis problemas:

1. ¿La liberalidad es virtud?—2. ¿Cuál es su materia?—3. ¿Cuál es su acto?—4. ¿Es más propio de ella el dar que el recibir?—5. La liberalidad, ¿es parte de la justicia?—6. Su relación con las demás virtudes.

ARTICULO 1

¿La liberalidad es virtud? [b]

Objeciones por las que parece que la liberalidad no es virtud.

1. Ninguna virtud va contra la inclinación natural. Pero es una inclinación natural el preocuparse de uno mismo antes que de los demás, que es lo contrario de lo que hace el liberal, porque, como dice el Filósofo en IV *Ethic.* [1], *es propio del liberal no preocuparse de sí hasta el punto de reservarse la menor parte.* Por tanto, la liberalidad no es virtud.

2. Más aún: el hombre sustenta su vida por medio de las riquezas, y éstas contribuyen instrumentalmente a la felicidad, como se nos dice en I *Ethic.* [2]. Ahora bien: estando toda virtud ordenada a la felicidad, parece que el liberal no es virtuoso, porque el Filósofo, en IV *Ethic.* [3], dice de él que *ni le gusta recibir ni amontonar el dinero, sino repartirlo.*

3. Todavía más: las virtudes tienen conexión unas con otras. Pero la liberalidad no parece conectada con las otras virtudes, pues hay muchos virtuosos que no pueden ser liberales porque no tienen nada que dar, y muchos que dan y gastan con liberalidad y, sin embargo, son unos viciosos. Por tanto, la liberalidad no es virtud.

En cambio está lo que dice San Ambrosio, en I *De Offic.* [4]: *en el Evangelio encontramos muchas enseñanzas de verdadera liberalidad.* Pero en el Evangelio no se enseña sino lo que pertenece a la virtud. Luego la liberalidad es virtud.

Solución. *Hay que decir:* Como escribe San Agustín en su libro *De Lib. Arb.* [5], *es propio de la virtud usar bien de lo que podemos usar mal.* Pero podemos usar bien y mal no sólo de lo que está dentro de nosotros, como las potencias y pasiones del alma, sino también de lo que es exterior a nosotros: por ejemplo, las cosas de este mundo que se nos dan para el sustento de la vida. Por consiguiente, siendo propio de la liberalidad el usar bien de estos bienes, se sigue que la liberalidad es virtud.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como enseñan San Ambrosio [6] y San Basilio [7], Dios da a algunos sobreabundancia de riquezas *para que adquieran el mérito de una buena distribución.* Pero uno solo tiene suficiente con poco. Por eso el liberal hace bien en gastar para el prójimo

1. C.1 n.18 (BK 1120b5): S. TH., lect.2. 2. ARISTÓTELES, c.8 n.16 (BK 1099b1): S. TH., lect.13. 3. C.1 n.20 (BK 1120b15): S. TH., lect.2. 4. C.30: ML 16,70. 5. L.2 c.19: ML 32,1268. 6. *Sermones,* serm.81 domin.8 post Pentec.: ML 17,613-614. 7. *In Lc.* 12,18, hom.6: MG 31,263.275; cf. MG 31,1746.1752. 8. C.30: ML 16,72.

---

a. La liberalidad es la virtud moral por la que se modera el amor a las riquezas y se regula razonablemente la distribución de las mismas. *Liberalidad* significa el término medio prudencial entre la *avaricia* y la *prodigalidad.* Estas tres cuestiones constituyen un pequeño tratado didáctico antes de concluir el tratado general sobre la justicia con el delicado tema de la *epiqueya* (q.120), el don de la piedad (q.121) y los preceptos de la justicia (q.122). La importancia de la liberalidad se aprecia sobre todo por su contraste con la avaricia (q.118).

b. El carácter moralmente virtuoso de la liberalidad ha sido destacado por los autores cristianos inspirados en el pensamiento griego y romano, en el que la liberalidad era equiparada a la *generosidad social,* e incluso a la largueza interesada o egoísta. Santo Tomás se inspira aquí directamente en Aristóteles, pero introduciendo las matizaciones de San Ambrosio, San Agustín, San Basilio y hasta de Séneca.

más que para sí. A pesar de ello, el hombre debe mirar más para sí y proveerse más que para los demás si se trata de bienes espirituales. No obstante lo dicho, incluso en los bienes temporales no está obligado el liberal a preocuparse tanto de los otros que descuide por completo sus necesidades y las de su familia. De ahí el que diga San Ambrosio (I *De Offic.* [8]): *La liberalidad digna de elogio es la que no se desentiende de los familiares si le consta que se hallan en necesidad.*

2. *A la segunda hay que decir:* No es propio del liberal repartir las riquezas de suerte que él se quede sin nada para su sustento, ni para la práctica de obras virtuosas que conducen a la felicidad [c]. Por eso dice el Filósofo, en IV *Ethic.* [9], que *el liberal cuida sus propios bienes queriendo con ello abastecer a otros.* Y San Ambrosio añade en el libro *De Offic.* [10] que *el Señor no quiere que se repartan de una vez los bienes, sino que se administren. A no ser que se quiera imitar a Eliseo, que mató sus bueyes para alimentar a los pobres con lo que recaudó, para verse libre de toda preocupación doméstica,* lo cual pertenece al estado de perfección de la vida espiritual, del que hablaremos después (q.184). No obstante, hay que admitir que el hecho de dar con liberalidad los propios bienes, en cuanto acto virtuoso, se ordena a la bienaventuranza.

3. *A la tercera hay que decir.* Como enseña el Filósofo en IV *Ethic.* [11], *aquellos que dilapidan mucho en libertinajes no son liberales, sino pródigos.* Lo mismo quien lo gasta para otros pecados. Es por lo que San Ambrosio dice en I *De Offic.* [12]: *Si ayudas al que intenta robar los bienes ajenos, esa liberalidad no es digna de aprobación. Ni tampoco es perfecta tu liberalidad si con tus dádivas buscas más la misericordia.* Por tanto, los que carecen de otras virtudes, por más que gasten en obras malas, no son liberales.

Tampoco hay inconveniente en que algunos que hacen grandes dispendios en fines buenos no tengan el hábito de la liberalidad, lo mismo que hay otros que hacen actos de otras virtudes sin tener el hábito de tal virtud, aunque no con la misma perfección del virtuoso, según se ha dicho (q.32 a.1 ad 1).

Igualmente nada impide que algunos virtuosos, aunque pobres, sean liberales. Por eso dice el Filósofo en IV *Ethic.* [13]: *La liberalidad se mide según la fortuna, es decir, según las posibilidades: pues no consiste en la cantidad de lo dado, sino en el hábito del donante.* Y San Ambrosio dice en I *De Offic.* [14] que *el afecto es el que hace rica o pobre la donación, y el que pone el valor a las cosas.*

ARTICULO 2

¿La liberalidad tiene por objeto las riquezas?

Supra q.31 a.1 ad 2; q.58 a.9 ad 2; *infra* q.118 a.3 ad 2; q.134 a.4 ad 1; *In Ethic.* 4 lect.1; *De malo* q. 13 a.1

Objeciones por las que parece que la liberalidad no tiene por objeto las riquezas.

1. Toda virtud moral tiene por objeto o las operaciones o las pasiones. Pero las operaciones son el objeto propio de la justicia, como se nos dice en V *Ethic.* [15]. Por tanto, la liberalidad, al ser virtud moral, parece que tiene por objeto las pasiones y no las riquezas.

2. Más aún: es propio del liberal el uso de cualquier clase de riquezas. Pero las riquezas naturales son más verdaderas que las artificiales, que consisten en el dinero, como nos consta por lo que dice el Filósofo en I *Polit.* [16]. Por tanto, la liberalidad no se ocupa principalmente de las riquezas.

3. Todavía más: las virtudes distintas tienen objetos distintos, porque los hábitos se distinguen por los objetos. Pero las cosas exteriores son objeto de la justicia distributiva y conmutativa. Luego no son objeto de la liberalidad.

En cambio está lo que dice el Filósofo en IV *Ethic.* [17]: que la liberalidad *parece ser el justo medio en el uso de las riquezas.*

Solución. *Hay que decir:* Según el Filósofo en IV *Ethic.* [18], es propio del liberal ser «espléndido». Por eso también a la liberalidad se la llama «largueza», porque lo que es largo no está retenido, sino extendido. Y esto mismo parece indicar la palabra «libe-

9. C.1 n.17 (BK 1120b2): S. TH., lect.2. 10. C.30: ML 16,72. 11. C.1 n.35 (BK 1121b8): S. TH., lect.4. 12. C.30: ML 16,71. 13. C.1 n.19 (BK 1120b7): S. TH., lect.2. 14. C.30: ML 16,72. 15. C.1 n.1 (BK 1129a3): S. TH., lect.1. 16. ARISTÓTELES, c.3 n.9.16 (BK 1256b30; 1257b8): S. TH., lect.6.7. 17. C.1 n.1 (BK 1119b22): S. TH., lect.1. 18. C.1 n.20 (BK 1120b15): S. TH., lect.2.

c. Aquí se suscita el delicado problema de la política del ahorro compatible con la liberalidad, evitando tanto la prodigalidad como la avaricia.

ralidad», puesto que cuando uno se desprende de las cosas parece como si las liberara de su custodia y dominio y demuestra que su afecto no está apegado a ellas. Pero las cosas de que uno se desprende para darlas a otro son los bienes poseídos, que se significan con el nombre de riquezas. Por tanto, el objeto propio de la liberalidad son las riquezas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como hemos visto (a.1 ad 3), la liberalidad no se mide por la cantidad de lo que se da, sino por el afecto del donante. Pero el afecto del donante se halla dispuesto a dar según las pasiones de amor y concupiscencia y, por consiguiente, de las de gozo y tristeza. Por tanto, la materia inmediata de la liberalidad son las pasiones interiores, pero el objeto de esas pasiones son las riquezas.

2. *A la segunda hay que decir* Según San Agustín, en el libro *De Doctrina Christ.* [19], *todo lo que poseen los hombres en la tierra y de lo que son dueños se llama dinero: porque los antiguos tenían sus riquezas en ganados.* Y el Filósofo dice en IV *Ethic.* [20] que *llamamos riquezas a todo aquello cuyo valor puede expresarse en monedas.*

3. *A la tercera hay que decir.* La justicia establece igualdad en las cosas exteriores; pero no le compete a ella propiamente el moderar las pasiones interiores. De ahí el que las riquezas sean materia de la liberalidad y de la justicia, pero de modo distinto [d].

ARTICULO 3

¿El acto de la liberalidad es el uso del dinero?

In Ethic. 4 lect.1

Objeciones por las que parece que el uso del dinero no es el acto de la liberalidad.

1. Las virtudes distintas tienen actos distintos. Pero usar el dinero conviene a otras virtudes, como a la justicia y a la magnificencia. Por tanto, no es acto propio de la liberalidad.

2. Más aún: al liberal no sólo le compete dar dinero, sino también recibirlo y guardarlo. Pero el recibir y guardar no parece que tenga que ver con el uso del dinero. Por tanto, no es correcto decir que el acto propio de la liberalidad es el uso del dinero.

3. Todavía más: el uso del dinero no sólo consiste en dar, sino también en administrarlo. Pero administrar el dinero tiene relación con el beneficio propio de quien lo administra, y entonces no parece ser acto del liberal, pues dice Séneca en V *De Benefic.* [21]: *El que se regala a sí mismo no es liberal.* Por tanto, no pertenece a la liberalidad cualquier uso del dinero.

En cambio está lo que dice el Filósofo en IV *Ethic.* [22]: *El que tiene la virtud de cada cosa, usa rectamente de cada una de ellas. Por tanto, usará bien del dinero el que posea la virtud relativa a él.* Pero tal es el liberal. Luego el buen uso del dinero es el acto de la liberalidad.

Solución. *Hay que decir:* Los actos se especifican por el objeto, según se ha dicho (1-2 q.18 a.2). Pero el objeto o materia de la liberalidad es el dinero y todo lo que puede traducirse en dinero, como acabamos de ver. Y, puesto que toda virtud dice una relación de conformidad con su objeto, sigúese que, por ser la liberalidad una virtud, su acto debe ser proporcionado al dinero. Pero el dinero cae bajo la categoría de bienes útiles, porque todos los bienes exteriores se ordenan al uso del hombre. Por tanto, el acto propio de la liberalidad es el uso del dinero o de las riquezas [e].

19. C.6: ML 40,672. 20. C.1 n.2 (BK 1119b26): S. TH., lect.2. 21. C.9: DD 212. 22. C.1 n.6 (BK 1120a5): S. TH., lect.1.

---

d. «Conviene tener presente —escribe el autor en otro lugar— que las posesiones y el dinero son objeto de la justicia y de la liberalidad, pero de manera diversa. A la justicia corresponde establecer el justo medio de la equidad, que tiene lugar en las cosas mismas que se poseen, exigiendo que cada cual posea aquello que le corresponde. La liberalidad, en cambio, tiene por objeto establecer el justo medio en los afectos a las cosas, en el sentido de que uno no esté demasiado apegado al dinero estando dispuesto a invertirlo con gusto y sin pena cuando y donde sea necesario» (SANTO TOMÁS, *De Malo* q.13 a.1).

e. Queda así definido el concepto de liberalidad como virtud moderadora del uso del dinero, haciendo al hombre pronto para invertirlo y distribuirlo de la manera más útil y razonable para sí mismo y para los demás. Tratándose de grandes sumas, la virtud propia requerida es la *magnificencia* (cf. *Summa Theol.* 2-2 q.134). La liberalidad tiene por objeto los donativos ordinarios y la administración de cantidades modestas. La magnificencia añade a la liberalidad el carácter cuantitativo más elevado de los bienes en cuestión.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* A la liberalidad corresponde usar bien de las riquezas en cuanto tales: porque ellas son la materia propia de la liberalidad. Pero a la justicia compete usar de las riquezas bajo otra razón, la del débito, en cuanto las cosas exteriores son debidas a otro. También pertenece a la magnificencia usar de las riquezas según una razón especial, en cuanto se utilizan para realizar una obra grande. Por eso la magnificencia se relaciona con la liberalidad en cierto modo por redundancia, como diremos más adelante (q.128 a.1 ad 1).

2. *A la segunda hay que decir.* Es propio del virtuoso no sólo usar adecuadamente su materia o instrumento, sino también preparar oportunidades para su buen uso; lo mismo que a la fortaleza del soldado le compete no sólo el blandir la espada contra los enemigos, sino también tenerla afilada y envainada, así también corresponde a la liberalidad no sólo usar del dinero, sino también asegurarlo y conservarlo para su uso idóneo[f].

3. *A la tercera hay que decir:* Como hemos visto (a.2 ad 1), la materia próxima de la liberalidad son las pasiones interiores que afectan al hombre en relación con el dinero. Por eso a la liberalidad corresponde sobre todo el que el hombre no se aparte de usar siempre debidamente el dinero por el afecto desordenado hacia él. Pero hay dos usos del dinero: uno para sí mismo, que parece referirse a los gastos o dispendios propios, y otro el empleado en donaciones a los demás. Según esto, es misión del liberal que el amor desordenado al dinero no impida los gastos necesarios ni las donaciones convenientes. De ahí que, según el Filósofo, en IV *Ethic.* [23], la liberalidad se refiere a las donaciones y a los gastos propios. Las palabras de Séneca deben entenderse de la liberalidad relativa a las donaciones. Porque no se llama liberal a quien se regala a sí mismo.

ARTICULO 4

¿Lo más propio del liberal consiste en dar? [g]

In Ethic. 4 lect.1

Objeciones por las que parece que lo más propio del liberal no consiste en dar.

1. La liberalidad es dirigida por la prudencia, como cualquier otra virtud moral. Pero conservar las riquezas parece tarea especial de la prudencia, por lo que dice el Filósofo en IV *Ethic.* [24]: *los que no ganaron su dinero, sino que lo recibieron de otros, lo gastan más alegremente porque no han experimentado lo que es necesidad.* Por tanto, parece que el dar no es lo más propio de la liberalidad.

2. Más aún: a nadie le causa tristeza lo que se propone hacer con toda la ilusión, ni se arrepiente de ello. Pero el liberal a veces se entristece por haber dado y no da a todos, como leernos en IV *Ethic.* [25]. Por tanto, el dar no es el acto más propio del liberal.

3. Todavía más: para conseguir lo que se persigue con ahínco el hombre utiliza todos los medios a su alcance. Pero el liberal «no es pedigüeño», como dice el Filósofo en IV *Ethic.* [26], pero si lo fuera y anduviera mendigando tendría más posibilidad de hacer donaciones. Por tanto, parece que no es el dar lo que más intenta el liberal.

4. Y también: el hombre está obligado a mirar por sí más que por los demás. Pero cuando gasta dinero en beneficio propio se provee para sí, y cuando lo regala, para los demás. Por tanto, es más propio del liberal gastar el dinero para su beneficio que el darlo.

En cambio está lo que dice el Filósofo en IV *Ethic.* [27]: *es propio del liberal sobreabundar en la donación.*

Solución. *Hay que decir:* Es misión propia del liberal usar del dinero. Pero el uso del dinero está en su administración: porque la adquisición del dinero se asemeja más a la

23. C.1 n.7 (BK 1120a8): S. TH., lect.1. 24. C.1 n.20 (BK 1120b11): S. TH., lect.2. 25. ARISTÓTELES, c.1 n.17.25 (BK 1121a1; 1120b3): S. TH., lect.2. 26. C.1 n.16 (BK 1120a33): S. TH., lect.2. 27. C.1 n.18 (BK 1120b4): S. TH., lect.2.

f. La liberalidad hace compatible el uso actual generoso del dinero con el ahorro de cara al futuro y las inversiones productivas.

g. Este artículo está muy inspirado en las fuentes que en el mismo se citan. Para los griegos y los romanos, en efecto, la liberalidad equivalía frecuentemente a la donación gratuita.

producción que al uso; y el ahorro del dinero, en cuanto ordenado a la posibilidad de usarlo, se asemeja al hábito. Pero el lanzamiento de un objeto, cuanto mayor sea la distancia, necesita una fuerza mayor, como vemos en los objetos que se arrojan. Por eso procede de una virtud mayor el distribuir el dinero dándoselo a los otros que gastarlo para uno mismo. Ahora bien: propio de la virtud es tender a lo más perfecto, pues *la virtud es una cierta perfección,* como leemos en VII *Physic.* [28]. Y, por tanto, al liberal se le alaba sobre todo por el acto de dar[h].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que corresponde a la prudencia ahorrar el dinero para que no se sustraiga ni se gaste inútilmente. Pero el gastarlo inútilmente requiere mayor prudencia que el ahorrarlo inútilmente, porque para el uso, que se asemeja al movimiento, deben tenerse en cuenta más requisitos que para su conservación, que tiene que ver más con el reposo. Y en cuanto a que los que han recibido el dinero de otros, son más prontos a gastarlo, porque no han experimentado la indigencia; si sólo fuesen espléndidos por esta inexperiencia, no poseerían la virtud de la liberalidad. Pero a veces tal inexperiencia se limita simplemente a quitar el impedimento para la liberalidad, con lo cual resulta que obran con más prontitud y generosidad. En efecto, el temor a la pobreza, en los que la han experimentado, se convierte con frecuencia en obstáculo para gastar con liberalidad el dinero que se ha ganado. Y lo mismo pasa con el amor con que se ama al dinero como fruto del propio trabajo, según dice el Filósofo en IV *Ethic.* [29].

2. *A la segunda hay que decir:* Como acabamos de ver (sol. a.3), compete a la liberalidad usar del dinero como conviene. Y, por consiguiente, darlo como conviene, que es uno de los modos de usarlo. Por otra parte, toda virtud se entristece por lo que se opone a su acto, y evita lo que impide su realización. Ahora bien: al acto de dar convenientemente se oponen dos cosas, a saber: no dar lo que se debe dar cuando conviene, y dar cuando no conviene. Por tanto, de ambos se entristece el liberal; pero más de lo primero, por ser más contrario a su propio acto. Y por eso no da a todos, pues si así lo hiciera se vería impedido su acto, ya que no tendría nada que dar a otros a quienes debiera dar.

3. *A la tercera hay que decir.* La misma diferencia existe entre el dar y el recibir que entre el obrar y el padecer. Pero la acción y la pasión no tienen el mismo principio. Por eso, puesto que la liberalidad es principio de la donación, no le corresponde al liberal el ser pronto a recibir, y mucho menos a pedir. Así y todo, como conviene a su liberalidad, reserva algo para darlo, por ejemplo, los frutos de sus propios bienes, que él se procura solícitamente para usar de ellos con largueza.

4. *A la cuarta hay que decir:* El gastar dinero en beneficio propio es inclinación natural. Pero el darlo a los demás es propio de la virtud.

ARTICULO 5

¿La liberalidad es parte de la justicia?

Supra q.58 a.12 ad 1; q.80; *infra* q.157 a.1; *De malo* q.13 a.1

Objeciones por las que parece que la liberalidad no es parte de la justicia.

1. La justicia dice relación al débito. Pero cuanto más se debe una cosa con tanta menos liberalidad se da. Por tanto, la liberalidad no es parte de la justicia, sino más bien se opone a ella.

2. Más aún: la justicia tiene por objeto las operaciones, según vimos antes (q.58 a.8.9; 1-2 q.60 a.2.3). Pero la liberalidad versa principalmente sobre el amor y concupiscencia de las riquezas, que son pasiones. Por tanto, parece que la liberalidad es parte de la templanza más que de la justicia.

3. Todavía más: es especialmente propio de la liberalidad dar de modo conveniente (a.4). Pero esto responde a la beneficencia y a la misericordia, que son partes de la caridad, según se ha probado (q.28 intr.; q.30 a.3 arg.3; q.31 a.1) anteriormente. Por tanto, la liberalidad es parte de la caridad más que de la justicia.

28. C.3 n.4.5 (BK 246a13; 247a2): S. TH., lect.6. 29. C.1 n.20 (BK 1120b13): S. TH., lect.2.

h. Pero sin incurrir en la *prodigalidad* o despilfarro y practicando razonables inversiones.

En cambio está lo que dice San Ambrosio en I *De Offic.*[30]: *La justicia se refiere a la sociedad humana. En efecto, la idea de sociedad importa dos partes: la justicia y la beneficencia, que se llaman también liberalidad y benignidad.* Por tanto, la liberalidad es parte de la justicia.

Solución. *Hay que decir:* La liberalidad no es una especie de la justicia; porque la justicia da al otro lo que es suyo, y la liberalidad lo que es propio. Conviene, sin embargo, con la justicia en dos aspectos: primero, en su razón principal de alteridad, lo mismo que la justicia; segundo, porque las dos versan sobre cosas exteriores, aunque bajo distinta modalidad, según hemos dicho (a.2 ad 3; q.80 a.4)[i]. Por ello, algunos ponen la liberalidad como parte de la justicia, como virtud aneja a la principal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La liberalidad, aunque no diga relación al débito legal, que es a lo que mira la justicia, sin embargo sí tiene que ver con un cierto débito moral que se funda en el decoro de la misma virtud, no en la obligación al otro. Por tanto, tiene lo mínimo en la razón de débito.

2. *A la segunda hay que decir:* La templanza tiene por objeto las concupiscencias de los placeres corporales. Pero la concupiscencia del dinero, y su placer, no es corporal, sino más bien espiritual. Por esto mismo la liberalidad no pertenece propiamente a la templanza.

3. *A la tercera hay que decir:* La donación que hace el benéfico y el misericordioso procede de algún que otro sentimiento de afecto a la persona a quien se da. Y por eso tal donación es propia de la caridad o amistad. Pero la donación de la liberalidad proviene de un cierto afecto por parte del donante al dinero, que ni lo ambiciona ni ama. Por eso lo da no sólo a los amigos, sino también, si es conveniente, a los desconocidos. Por tanto, no forma parte de la caridad, sino más bien de la justicia, que tiene por objeto las cosas exteriores[j].

ARTICULO 6

¿La liberalidad es la mayor de las virtudes?

Objeciones por las que parece que la liberalidad es la mayor de las virtudes.

1. Toda virtud es en el hombre una cierta semejanza de la bondad divina. Pero la liberalidad es lo que hace al hombre más semejante a Dios, *que da a todos copiosamente sin ningún interés,* como leemos en Sant 1,5. Por tanto, la liberalidad es la mayor de las virtudes.

2. Más aún: dice San Agustín en VI *De Trín.*[31] que *en las cosas que no son grandes cuantitativamente lo mayor equivale a lo mejor.* Pero la razón de bondad parece pertenecer sobre todo a la liberalidad, porque el bien tiende a difundirse, como queda claro por lo que nos dice Dionisio (IV *De Div. Nom.*[32]). Es por lo que dice San Ambrosio, en I *De Offic.*[33], que *la justicia tiene por cometido la severidad, y la liberalidad la bondad.* Por tanto, la liberalidad es la mayor de las virtudes.

3. Todavía más: a los hombres se los honra y ama por la virtud. Pero dice Boecio, en el libro *De consolat.*[34]: *La liberalidad es la que los hace más preclaros.* Y añade el Filósofo en IV *Ethic.*[35] que, *entre los virtuosos, los más amados son los liberales.* Por tanto, la liberalidad es la mayor de las virtudes.

En cambio está lo que dice San Ambrosio, en I *De Offic.*[36]: *La justicia es más excelente que la liberalidad, pero ésta es más grata.* Y también enseña el Filósofo en I *Rhetoric.*[37] que *los fuertes y los justos son los más dignos de honra, y después los liberales.*

30. C.28: ML 16,66. 31. C.8: ML 42,929. 32. §20: MG 3,720: S. TH., lect.3. 33. C.28: ML 16,67. 34. L.2 prosa 5: ML 63,690. 35. C.1 n.11 (BK 1120a21): S. TH., lect.1. 36. L.1 c.28: ML 16,67. 37. C.9 n.6 (BK 1366b5).

i. Entre los autores aquí aludidos, además de Aristóteles, tal vez se refiere también al Pseudo-Andrónico de Rodas (cf. *Summa Theol.* 2-2 q.80 a.1 arg.4).

j. El autor no pretende decir que la liberalidad sea más universal que la caridad. Dice que es una formalidad diversa, que puede darse de suyo abstrayendo del amor hacia las personas que son objeto de la generosidad. La generosidad, en efecto, no mira directamente a las ventajas ajenas, sino a la perfección moral del donante. La caridad, en cambio, se extiende a todos los hombres, cuyo bien busca como imperativo fundamental desde una motivación superior, cuya fuente es el amor mismo de Dios. El autor alude también a la misericordia, cuyo objeto es más restringido, ya que se ordena a aliviar la indigencia de los necesitados.

Solución. *Hay que decir:* Toda virtud tiende a un bien. Por eso, cuanto mayor sea el bien al que tiende, tanto mejor será la virtud. Pero la liberalidad tiende al bien de dos formas: una, directamente y por sí misma; otra, indirectamente. Directamente y de suyo tiende a ordenar los propios afectos relacionados con la posesión y uso del dinero. En este sentido, están por encima de la liberalidad la templanza, que modera las concupiscencias y placeres del propio cuerpo, y la fortaleza y justicia, que se ordenan en cierto modo al bien común, una en tiempo de paz y la otra en tiempo de guerra; y a todas ellas las superan las virtudes que ordenan al bien divino. Y es que el bien divino es superior a cualquier bien humano; y en los bienes humanos, el público prevalece sobre el privado, y el bien del cuerpo sobre el bien de las cosas exteriores. Otra forma de ordenarse la liberalidad al bien es indirectamente o como una consecuencia. Bajo esta consideración, la liberalidad se ordena a todos los bienes antedichos: porque del hecho de que el hombre no esté apegado al dinero se sigue que fácilmente lo usará para sus necesidades, para utilidad del prójimo y para el culto de Dios. Y, según esto, tiene una cierta excelencia por ser útil para muchas obras buenas. No obstante, como todo se debe juzgar por lo que le compete de suyo y directamente más que por lo que se deriva como una consecuencia, de ahí que se debe decir que la liberalidad no es la mayor de las virtudes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La donación de Dios proviene de su amor a los hombres a quienes da y no de su interés por lo que da. Por tanto, más que de la liberalidad, parece ser más propia de la caridad, que sí es la mayor de las virtudes[k].

2. *A la segunda hay que decir:* Toda virtud participa de la razón de bien en la producción de su propio acto. Pero hay actos de algunas virtudes que son mejores que el dinero, que da el liberal.

3. *A la tercera hay que decir:* Los liberales son los más amados, pero no con una amistad de lo honesto, como si fuesen mejores, sino con una amistad de lo útil, porque son más útiles en los bienes exteriores, que son los que de ordinario desean más los hombres. Esta es también la razón por la que se hacen preclaros.

---

k. La liberalidad es una virtud que afecta de modo específico al corazón y a la voluntad en relación con el dinero y las riquezas. Por tal razón no es atribuible a Dios, si no es por analogía en el contexto de la caridad, que está por encima de cualquier ventaja o interés. No es correcto decir que Dios es liberal. Dios es amor o caridad infinita. La liberalidad estricta no trasciende el ámbito de la voluntad y de la sensibilidad humana (cf. *Summa Theol.* 1 q.21 a.1 ad 1; *Sent.* 1 d.18 a.3; d.45 a.2).

CUESTIÓN 118

La avaricia [a]

Ahora vamos a estudiar los vicios opuestos a la liberalidad (cf. q.117, introd.). En primer lugar, la avaricia; en segundo, la prodigalidad (q.119).

Sobre la avaricia proponemos ocho problemas:

1. ¿La avaricia es pecado?—2. ¿Es pecado especial?—3. ¿A qué virtud se opone?—4. ¿Es pecado mortal?—5. ¿Es el más grave de los pecados?—6. ¿Es pecado carnal o espiritual?—7. ¿Es pecado capital?—8. ¿Cuáles son sus hijas?

ARTICULO 1

¿La avaricia es pecado?

In Heb. 13 lect.1; *In Ethic.* 4 lect.5; *De duob. praec.* c. de IX praec.

Objeciones por las que parece que la avaricia no es pecado.

1. La avaricia es algo así como «avidez de metal» [1], porque consiste en el ansia del dinero, en el que están representados todos los bienes exteriores. Pero el apetecer los bienes exteriores no es pecado, pues se desean naturalmente, ya que por su naturaleza están sometidos al hombre o porque mediante ellos se sustenta su vida; de ahí que se los llame «sustancia» del hombre. Por tanto, la avaricia no es pecado.

2. Más aún: todo pecado es contra Dios, o contra el prójimo, o contra uno mismo, como hemos explicado (1-2 q.72 a.4). Pero la avaricia no es propiamente un pecado contra Dios, pues no se opone ni a la religión ni a las virtudes teologales, por las que el hombre se ordena a Dios. Tampoco es pecado contra uno mismo, lo cual pertenece, hablando con propiedad, a la gula y a la lujuria, de la que dice el Apóstol en 1 Cor 6,18 que *quien fornica peca contra su propio cuerpo.* Igualmente tampoco parece ser un pecado contra el prójimo, porque a nadie se hace injusticia reteniendo lo que es propio. Por tanto, la avaricia no es pecado.

3. Todavía más: lo que sucede naturalmente no es pecado. Pero la avaricia acompaña naturalmente a la vejez y a cualquier deficiencia, como dice el Filósofo en IV *Ethic.* [2]. Por tanto, la avaricia no es pecado.

En cambio está lo que leemos en Heb, últ, 5: *Sea vuestra vida exenta de avaricia, contentándoos con lo que tengáis.*

Solución. *Hay que decir:* El bien consiste siempre en la medida justa; de ahí que el mal surge necesariamente por exceso o por defecto de tal medida. Pero en todo lo que dice orden a un fin, el bien radica en una cierta medida, pues los medios deben estar adaptados al fin, como la medicina con respecto a la salud, según consta por el Filósofo en I *Polit.* [3]. Ahora bien: los bienes exteriores son medios útiles para el fin, como hemos visto (q.117 a.3; 1-2 q.2 a.1). Por tanto, se requiere que el bien del hombre en estos bienes exteriores guarde una cierta medida, es decir, que el hombre busque las riquezas exteriores manteniendo cierta proporción, en cuanto son necesarios para la vida según su condición. Y, por consiguiente, el pecado se da en el exceso de esta medida, cuando se quieren adquirir y retener las riquezas sobrepasando la debida moderación. Esto es lo propio de la avaricia, que se define [4] como *el deseo desme-*

1. Cf. S. ISIDORO, *Etymol.* l.10 ad litt. A: ML 82,369. 2. C.1 n.27 (BK 1121b13): S. TH., lect.5. 3. C.3 n.17 (BK 1257b25): S. TH., lect.8. 4. HUGO DE S. VÍCTOR, *De sacram.* l.2 p.13 c.1: ML 176,526; cf. CICERÓN, *Tuscul.* l.4 c.11: DD 4,30.

a. El tema de la avaricia ha sido tratado ya por el autor bajo la razón de pecado capital (cf. *Summa Theol.* 1-2 q.84 a.3; *Sent.* 2 d.42 q.2 a.3 qc1). En *De Malo* q.13 acentúa la oposición de la avaricia a la justicia. Aquí, en cambio, se fija más en su oposición a la liberalidad.

dido de poseer[b]. Por tanto, es claro que la avaricia es pecado[c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El deseo de las cosas exteriores es natural al hombre como los medios para conseguir un fin. Por eso, mientras se mantenga dentro de los límites impuestos por el fin, este deseo no será pecaminoso. Pero la avaricia traspasa esta regla y, por tanto, es pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* La avaricia puede implicar inmoderación en los bienes exteriores de dos modos. Uno, inmediato, referido a la adquisición y retención de los mismos, y se da cuando uno los adquiere y retiene más de lo debido. En este aspecto, la avaricia es pecado directamente contra el prójimo, porque uno no puede nadar en la abundancia de riquezas exteriores sin que otro pase necesidad, pues los bienes temporales no pueden ser poseídos a la vez por muchos. En un segundo modo, la avaricia puede importar inmoderación en el afecto interior que se tiene a las riquezas; por ejemplo, si se las ama o desea gozar de ellas desmedidamente. Entonces la avaricia es pecado contra uno mismo, por lo que implica de desorden, no del cuerpo, como en los pecados carnales, sino de los afectos. Como consecuencia lógica, es pecado contra Dios, como todos los pecados mortales, en cuanto se desprecia el bien eterno por un bien temporal.

3. *A la tercera hay que decir:* Las inclinaciones naturales han de ser regidas por la razón, que tiene la supremacía en la naturaleza humana. Por tanto, aunque los ancianos, por el defecto de su naturaleza, busquen con más ansiedad la ayuda de los bienes externos —como todo necesitado busca suplir su indigencia—, no están por eso libres de pecado si exceden la justa medida de la razón acerca de las riquezas.

ARTICULO 2

¿La avaricia es un pecado especial?[d]

In Sent. 2 d.43 q.2 a.3 ad 1; *De malo* q.13 a.1

Objeciones por las que parece que la avaricia no es un pecado especial.

1. Dice San Agustín en III *De Lib. Arb.*[5]: *La avaricia, que en griego se llama «filargiria», no ha de entenderse únicamente como el deseo de la plata o del dinero, sino de cualquier cosa que se desea inmoderadamente.* Pero en todo pecado se da el deseo inmoderado de algo: porque el pecado consiste en adherirse a un bien caduco despreciando el bien imperecedero, según hemos visto (1-2 q.71 a.6 arg.3). Por tanto, la avaricia es pecado general.

2. Más aún: según San Isidoro, en su libro *Etymol.*[6], el avaro es como el «ávido de metal», es decir, del dinero; por eso en griego se llama «filargiria», o sea, «amor de la plata». Pero en el vocablo «plata», que es sinónimo de dinero, se significan los bienes exteriores, cuyo valor se mide en dinero, conforme a lo dicho (q.117 a.2 ad 2). Por tanto, la avaricia consiste en el deseo de cualquier bien exterior. En consecuencia, parece ser pecado general.

3. Todavía más: comentando el texto de Rom 7,7: *Pues no conocía la concupiscencia,* etcétera, dice la *Glosa*[7]: *La ley buena es la que, al prohibir la concupiscencia, prohibe todo mal.* Pero parece que la ley prohibe especialmente la concupiscencia de la avaricia, al decir Ex 20,17: *No codiciarás los bienes ajenos.* Por tanto, la concupiscencia de la avaricia es todo pecado. Y así la avaricia es un pecado general.

5. C.17: ML 32,1294. 6. L.10 ad litt. A: ML 82,369. 7. *Ordin.* 6,16E; *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1416.

b. Sobre el trasfondo histórico de esta definición de la avaricia véase HUGO DE SAN VÍCTOR, *De Sacram.* lib.II p.XIII c.1: ML 176,526; S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* XIV 15,2: ML 41,423-424; CICERÓN, *Tuscul.* IV 11.

c. El autor justifica en otro lugar su condena de la avaricia como codicia del dinero por la insaciabilidad de ese deseo; porque hace perder la paz del corazón con las inquietudes; hace desaparecer la utilidad misma de las riquezas por cuanto que el avaro ni se sirve de ellas para sí ni para los demás, buscando sólo su acumulación; porque la avaricia lleva a cometer injusticias; el ansia de dinero mata la caridad hacia el prójimo porque da lugar a toda suerte de iniquidades, siendo la raíz de muchos males (cf. SANTO TOMÁS, *De Decalogi praeceptis* p.IX).

d. El autor responde aquí a una cuestión que solía tratarse de forma poco clara. No era infrecuente por aquella época confundir la avaricia con cualquier deseo desordenado. Santo Tomás se pronuncia abiertamente afirmando que la avaricia posee entidad moral específica propia como vicio.

En cambio está el que en Rom 1,29 se cita a la avaricia entre otros pecados especiales, cuando dice: *Llenos de toda iniquidad, maldad, fornicación, avaricia,* etc.

Solución. *Hay que decir:* Los pecados se especifican por sus objetos, como hemos visto (1-2 q.72 a.1). Pero el objeto del pecado es aquel bien al que tiende el apetito desordenado. Por tanto, donde haya una razón especial de bien apetecido desordenadamente, allí tendrá que darse una razón especial de pecado. Pero una cosa es la razón de bien útil y otra distinta la del bien deleitable. Las riquezas tienen de suyo razón de bien útil, pues se desean porque sirven para utilidad del hombre. Por tanto, la avaricia es un pecado especial, porque es el amor desordenado de tener riquezas, que designamos con el nombre de «dinero», del cual proviene la palabra «avaricia» (arg.2).

Pero como el verbo «tener», en una primera acepción, parece que se refería a las riquezas de las que somos totalmente dueños, y después pasó a significar muchas otras cosas —así se dice que el hombre tiene salud, mujer, vestido, etc., según se explica en *Praedicamentis*[8]—, como consecuencia lógica también el nombre de avaricia se amplió a todo apetito inmoderado de tener cualquier cosa; es lo que enseña San Gregorio en una *Homilía*[9]: *la avaricia no se refiere sólo al dinero, sino también a la ciencia y a la excelencia, siempre que se ambicionen desmedidamente.* Y en este sentido no sería pecado especial. Este es el modo como habla San Agustín de la avaricia en el texto[10] citado[e].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Queda solucionada con lo que acabamos de exponer[f].

2. *A la segunda hay que decir:* Todas las cosas exteriores que se utilizan en la vida humana quedan comprendidas bajo el nombre de «dinero», en cuanto que tienen razón de bien útil. Pero hay algunos bienes exteriores que pueden conseguirse mediante dinero, como son los placeres, honores y demás, los cuales son apetecibles por otra razón. Por tanto, el deseo de ellos no se llama propiamente avaricia como pecado especial.

3. *A la tercera hay que decir.* La glosa citada habla de la concupiscencia desordenada de cualquier cosa. En efecto, se puede entender que por la prohibición de la codicia de los bienes poseídos quede también prohibida la concupiscencia de cualquier otra cosa que se consigue por esos bienes.

ARTICULO 3

¿La avaricia se opone a la liberalidad?

In Ethic. 4. lect.1.3.5; *De malo* q.13 a.1

Objeciones por las que parece que la avaricia no se opone a la liberalidad.

1. Sobre aquel texto de Mt 5,6: *Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia,* comenta el Crisóstomo[11] que existe una doble justicia: una «general» y otra «especial», a la que se opone la avaricia. Y lo mismo enseña el Filósofo en V *Ethic.*[12]. Por tanto, la avaricia no se opone a la liberalidad.

2. Más aún: el pecado de avaricia consiste en traspasar la medida en los bienes poseídos. Pero esta medida la establece la justicia. Por tanto, la avaricia se opone directamente a la justicia y no a la liberalidad.

3. Todavía más: la liberalidad es una virtud intermedia entre dos vicios contrarios, como nos consta por el Filósofo en el II[13]. y IV *Ethic.*[14]. Pero la avaricia no tiene ningún pecado contrario, como enseña el Filósofo en V *Ethic.*[15]. Por tanto, la avaricia no se opone a la liberalidad.

En cambio está el que, como se dice en Ecl 5,9: *El avaro no se ve harto de dinero, y el que ama las riquezas no sacará de ellas provecho alguno.* Pero el no saciarse con el dinero y amarlo desordenadamente es contrario a la liberalidad, que mantiene el justo medio en

8. ARISTÓTELES, c.12 n.1 (BK 15b17). 9. *In Evang.* l.1 hom.16: ML 76,1136. 10. *De lib. arb.* l.3 c.17: ML 32,1294. 11. Hom.15: ML 57,227. 12. C.1 n.15 (BK 1129b27); c.2 n.1 (BK 1130a14): S. TH., lect.1-3. 13. C.7 n.4 (BK 1107b8): S. TH., lect.8. 14. C.1 n.1.3 (BK 1119b22; b27): S. TH., lect.1. 15. C.1 n.9 (BK 1129b1): S. TH., lect.1.

e. Nótese la elegancia intelectual con la que el autor disiente de la opinión contraria manteniendo la suya propia.

f. La objeción sería válida si el término avaricia se tomase en sentido derivado o ampliado. El autor lo toma aquí en sentido propio, teniendo en cuenta la realidad moral que se trata de definir, independientemente del uso etimológico que se haya dado al término en cuestión.

el deseo de las riquezas. Por tanto, la avaricia se opone a la liberalidad.

Solución. *Hay que decir:* La avaricia supone cierta inmoderación con relación a las riquezas en un doble sentido. Primero, inmediatamente respecto a su misma adquisición y conservación, o sea, cuando se adquiere el dinero injustamente sustrayendo o reteniendo lo ajeno. Entonces se opone a la justicia. En este sentido se entiende la avaricia en Ez 22,27, cuando se dice: *Sus príncipes son como lobos que despedazan la presa derramando sangre para dar pábulo a su avaricia.*

En un segundo sentido implica inmoderación de los afectos interiores a las riquezas: por ejemplo, cuando se las ama o desea o se goza en ellas excesivamente, aunque no se quiera sustraer lo ajeno. En este aspecto, la avaricia se opone a la liberalidad, que modera tales afectos, como hemos visto (q.117 a.2 ad 1; a.3.6). Así debe entenderse la avaricia de que se habla en 2 Cor 9,5: *Preparen de antemano la prometida bendición, y con esta preparación resulte una obra de liberalidad y no de avaricia,* es decir, explica la *Glosa*[16], *que no les pese haber dado, y que den en abundancia.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Crisóstomo y el Filósofo hablan de la avaricia según el primer modo de entenderla. Pero a la avaricia, en su segunda acepción, la llama[17] «iliberalidad»[g].

2. *A la segunda hay que decir:* La justicia establece una medida en la adquisición y conservación de las riquezas desde el punto de vista del débito legal; es decir, no tomar y retener lo ajeno. Pero la liberalidad establece la medida racional en primer lugar en los afectos interiores, y, como consecuencia, en la adquisición y conservación y en el uso exterior de las riquezas en cuanto proceden del afecto interior, pero sin considerar el débito legal, sino el moral, que se mide según la regla de la razón.

3. *A la tercera hay que decir:* La avaricia, en cuanto opuesta a la justicia, no tiene vicio contrario, porque la avaricia consiste en tener más de lo debido en justicia, y su contrario, el tener menos, no tiene razón de culpa, sino de pena. Pero la avaricia, en cuanto opuesta a la liberalidad, tiene un vicio opuesto, que es la prodigalidad.

ARTICULO 4

¿La avaricia es siempre pecado mortal?

De malo q.13 a.2; *De duob. praec. c.* de IX praec.

Objeciones por las que parece que la avaricia es siempre pecado mortal.

1. Nadie merece la muerte si no es por el pecado mortal. Pero por la avaricia los hombres merecen la muerte, porque, después de decir el Apóstol en Rom 1,29: *Llenos de toda injusticia, maldad, fornicación, avaricia,* etc., añade (v.32): *Quienes hacen tales cosas son dignos de muerte.* Por tanto, la avaricia es pecado mortal.

2. Más aún: lo mínimo en la avaricia es retener desordenadamente los bienes propios. Pero también esto parece ser pecado mortal, pues dice San Basilio[18]: *El pan que tú guardas pertenece al hambriento, el traje que tú conservas pertenece al desnudo, el dinero que tú amontonas pertenece al pobre. Por tanto, injurias a todos aquellos a quienes deberías darlo.* Pero injuriar a otro es pecado mortal, porque va contra el amor al prójimo. Por tanto, con mayor razón toda otra forma de avaricia es pecado mortal.

3. Todavía más: nadie queda obcecado con ceguera espiritual sino por el pecado mortal, que priva al alma de la luz de la gracia. Pero, según el Crisóstomo[19], la tiniebla del alma es la codicia del dinero. Por tanto, la avaricia, que es la codicia del dinero, es pecado mortal.

En cambio está lo que a propósito del texto de 1 Cor 3,12: *Si uno edifica sobre este fundamento,* etc., comenta la *Glosa*[20] que *edifica madera, heno o paja el que se preocupa de las cosas de este mundo, de cómo agradarlo,* lo cual es propio del pecado de avaricia. Pero el que edifica madera, heno o paja no peca

16. *Interl.* 6,72r; *Glossa* LOMBARDI: ML 192,62. 17. *Ethic.* l.2 c.7 n.4 (BK 1107b13): S. TH., lect.8. 18. Hom.6 *In Lc.* 13,18: MG 31,278. 19. Ps. CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Mt.* 6,23 hom.15: MG 56,721. 20. *Glossa ordin.* 6,37F; *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1557; S. AGUSTÍN, *De fide et oper.* c.16: ML 40,216.

g. Los expertos opinan que la traducción de la *Etica a Nicómaco* de Aristóteles que aquí utiliza el autor era deficiente. La falta de liberalidad es considerada en el ámbito de la avaricia. La iliberalidad o falta de liberalidad no sería más que un matiz de la avaricia.

mortal, sino venialmente [h], pues de él dice a continuación (v.15) que *se salvará, pero como quien pasa sobre ascuas.*

Solución. *Hay que decir:* Como hemos visto antes (a.3), la avaricia puede entenderse de dos modos: Uno, en cuanto se opone a la justicia. Entonces es pecado mortal por su naturaleza: puesta esta avaricia, respondería a tomar o retener injustamente los bienes ajenos, lo cual es propio de la rapiña o del hurto, que son pecados mortales según lo antedicho (q.66 a.6). Sin embargo, en este género de avaricia puede que se dé pecado venial por la imperfección del acto, como hemos explicado al hablar del hurto (q.66 a.6 ad 3).

Otro modo de entender la avaricia es en cuanto opuesta a la liberalidad. En este caso implica amor desordenado de las riquezas. En consecuencia, si el amor a las riquezas es tan intenso que uno no tiene reparo por tal amor en obrar contra la caridad de Dios y del prójimo, entonces la avaricia es pecado mortal. Pero si el desorden de ese amor no llega a tanto, es decir, si el hombre, aunque ame superfluamente las riquezas, no antepone este amor al amor de Dios, de forma que por las riquezas obre contra Dios y el prójimo, entonces la avaricia es pecado venial.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La avaricia se cita entre los pecados mortales en el sentido en que es pecado grave.

2. *A la segunda hay que decir.* San Basilio se está refiriendo al caso en que uno esté obligado por débito legal a dar sus bienes a los pobres, ya por la situación de necesidad, ya por la superfluidad de los bienes [i].

3. *A la tercera hay que decir:* La codicia de las riquezas entenebrece el alma propiamente cuando excluye la luz de la caridad y antepone el amor de las riquezas al amor de Dios.

ARTICULO 5

¿La avaricia es el mayor de los pecados?

Objeciones por las que parece que la avaricia es el mayor de los pecados.

1. Se dice en Eclo 10,9: *Nada hay más abominable que el avaro,* y a continuación (v.10) se añade: *Nada más inicuo como amar el dinero, porque el avaro es capaz de vender hasta su alma.* Y Tulio dice en I *De Offic.* [21]: *Nada hay tan mezquino y bajo como amar el dinero.* Pero esto es lo propio de la avaricia. Por tanto, es el más grave de los pecados.

2. Más aún: un pecado es tanto más grave cuanto más se opone a la caridad. Pero la avaricia es lo más opuesto a la caridad, pues dice San Agustín en el libro *Octoginta trium Quaest.* [22] que *el veneno contra la caridad es la avaricia.* Por tanto, es el más grave de los pecados.

3. Todavía más: a la máxima gravedad del pecado pertenece el que sea incurable; de ahí que el pecado contra el Espíritu Santo, que es gravísimo, se dice que es irremisible. Pero la avaricia es pecado incurable, como dice el Filósofo en IV *Ethic.* [23]: *la vejez y la impotencia hacen a uno más avaro.* Luego la avaricia es el más grave de los pecados.

4. Por último: dice el Apóstol en Ef 5,5 que la avaricia es *el culto a los ídolos.* Pero la idolatría está comprendida entre los pecados más graves. Luego también la avaricia.

En cambio está el que el adulterio es un pecado más grave que el hurto, como tenemos en Prov 6,30ss. Pero el hurto es parte de la avaricia. Por tanto, la avaricia no es el más grave de los pecados.

Solución. *Hay que decir:* Todo pecado, por ser un mal, implica una cierta corrupción o privación de un bien, y por ser voluntario, supone el deseo de un bien. Por consiguiente, el orden de los pecados puede considerarse de dos modos. Uno, por parte del bien que se desprecia o corrompe por el pecado, el cual será tanto más grave cuanto mayor sea el bien despreciado o corrompido. En esta consideración, el pecado contra Dios es el más grave; después está el pecado contra la persona humana; en tercer lugar, el pecado contra las cosas exteriores destinadas al servicio del hombre, entre los cuales se encuentra la avaricia. Otro modo de establecer la gravedad de los

21. C.20: DD 4,440. 22. Q.36: ML 40,25. 23. C.1 n.37 (BK 1121b13): S. TH., lect.5.

h. Véase 1-2 q.89 a.2.

i. La frase de San Basilio es más literaria e hiperbólica que científica. Santo Tomás la reduce el campo de la realidad indicando dos condiciones: la necesidad urgente del prójimo y la abundancia de bienes por parte del poseedor.

pecados es por parte del bien al que se somete desordenadamente la voluntad: entonces cuanto menor sea ese bien tanto más vergonzoso es el pecado; porque es menos noble supeditarse a un bien inferior que a otro superior. Pero el bien de las cosas exteriores es el último entre los bienes humanos: pues es menor que el bien corporal, que a su vez es menor que el del alma, por encima del cual está el bien divino. En este sentido, el pecado de avaricia, por el que la voluntad se somete incluso a las cosas exteriores, contiene en cierto modo una mayor fealdad.

Sin embargo, como la corrupción o privación del bien es lo formal en el pecado, y lo material es la conversión al bien conmutable[j], hay que juzgar la gravedad de los pecados por parte del bien que se corrompe más que por parte del bien del cual se hace esclava la voluntad. Por tanto, hay que decir que la avaricia no es en sí, sin más, el mayor de los pecados.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los argumentos de autoridad que se citan se refieren a la avaricia por parte del bien al que se somete la voluntad. De ahí que el mismo Eclesiástico (10,10) nos da la razón: porque el avaro *es capaz de vender su alma,* es decir, su vida, porque la expone a peligros por el dinero. Por eso añade: *Porque en su vida tiró, o sea, despreció los más íntimos sentimientos* por ganar dinero. Tulio abunda también en esto al decir[24] que *es propio de un corazón mezquino* el estar supeditado al dinero.

2. *A la segunda hay que decir:* San Agustín entiende allí la codicia de cualquier bien temporal en sentido amplio, no con el significado propio y específico de avaricia. Efectivamente, la concupiscencia de cualquier bien temporal es veneno para la caridad, en cuanto que el hombre desprecia el bien divino para adherirse a un bien temporal.

3. *A la tercera hay que decir:* El pecado contra el Espíritu Santo y el pecado de avaricia son incurables, pero de forma distinta. El primero lo es porque se desprecia, bien la misericordia o la justicia divinas, bien cualquier otra virtud sanativa del pecado del hombre. Por tanto, tal insanabilidad indica mayor gravedad en el pecado[k]. Pero la avaricia es incurable por parte del defecto humano, al que inclina siempre la naturaleza humana: porque cuanto más deficiente es uno, tanto más necesita de la ayuda de las cosas exteriores, y por eso más fácilmente incurre en la avaricia. Pero esta insanabilidad no es índice de que el pecado sea más grave, sino si acaso, en cierto modo, más peligroso.

4. *A la cuarta hay que decir.* La avaricia se compara a la idolatría por cierta semejanza que tiene con ella: porque el idólatra se hace siervo de una criatura exterior, lo mismo que el avaro. Pero no igualmente, ya que el idólatra se somete a una criatura exterior para darle culto reservado a Dios; en cambio, el avaro se esclaviza de la criatura deseándola inmoderadamente para uso suyo, no para adorarla. Por tanto, no es lógico que la avaricia tenga tanta gravedad como la idolatría.

ARTICULO 6

¿La avaricia es un pecado espiritual? [l]

1-2 q.72 a.2 ad 4; *In Sent.* 4 d.15 q.1 a.4 q.ª3 ad 2; *In Mt.* 23; *In Eph.* 5 lect.2

Objeciones por las que parece que la avaricia no es pecado espiritual.

1. Los pecados espirituales parecen tener por objeto los bienes espirituales. Pero la materia de la avaricia son los bienes corporales o las riquezas exteriores. Por tanto, la avaricia no es pecado espiritual.

2. Más aún: el pecado espiritual se contrapone al carnal. Pero la avaricia es, al parecer, un pecado carnal, pues acompaña

24. *De off.* l.1 c.20: DD 4,440.

j. Véase 1-2 q.73 a.2.

k. Véase 2-2 q.14 a.1-4 y q.105 a.2 ad 2.

l. Esta cuestión era bastante discutida en la época de Santo Tomás, el cual dice en otro lugar que las cosas en las que se deleita el avaro son algo corporal. De ahí que la avaricia sea contada también entre los pecados carnales. Pero la *satisfacción* subjetiva del avaro pertenece más bien al área del espíritu, lo que explica el que San Gregorio hable de la avaricia como pecado espiritual (cf. *Summa Theol.* 1-2 q.72 a.2 ad 4). El autor sostiene aquí la misma idea precisando que, en absoluto, la avaricia puede ser considerada como pecado espiritual. El sentimiento de dominio y posesión de la riqueza es profundamente psicológico y espiritual.

a la deficiencia de la carne, como se ve en los ancianos, que caen en la avaricia por fallo de su naturaleza carnal. Por tanto, la avaricia no es pecado espiritual.

3. Todavía más: por el pecado carnal se desordena el cuerpo del hombre, según palabras del Apóstol en 1 Cor 6,18: *El que fornica peca contra su propio cuerpo.* Pero la avaricia también daña al cuerpo; de ahí que el Crisóstomo[25], comentando el pasaje de Mc 5, compare al avaro con el endemoniado, cuyo cuerpo era atormentado. Por tanto, la avaricia no es, según parece, pecado espiritual.

En cambio está el que San Gregorio, en XXX *Moral.*[26], enumera la avaricia entre los pecados espirituales.

Solución. *Hay que decir:* Los pecados consisten principalmente en el afecto. Pero todos los afectos del alma, o pasiones, desembocan en los placeres o en las tristezas, según nos consta por el Filósofo en II *Ethic.*[27]. Ahora bien: entre los placeres, unos son carnales y otros espirituales. Placeres carnales se llaman a los que se completan en la sensación de la carne, como los de la mesa y los venéreos; los espirituales se consuman en la sola prehensión de la mente. Así, pues, se llaman pecados carnales los que se consuman en los placeres carnales, y pecados espirituales los que se terminan en los placeres espirituales, sin delectación carnal. A estos últimos pertenece la avaricia: pues el avaro se deleita al considerarse dueño de muchas riquezas. Y, por lo mismo, la avaricia es pecado espiritual.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La avaricia, que tiene por objeto lo corporal, no busca un placer corporal, sino sólo espiritual; es decir, el placer de poseer riquezas. Y, por tanto, no es pecado carnal[m]. Sin embargo, por razón del objeto está en un término medio entre los pecados puramente espirituales, que buscan un placer espiritual en objetos espirituales —como la soberbia, en el sentimiento de superioridad—, y los pecados puramente carnales, que buscan el placer puramente corporal en un objeto corporal.

2. *A la segunda hay que decir:* El movimiento se especifica por su término final y no por su punto de partida. Por eso se llama pecado carnal al que tiende a un placer carnal, no porque provenga de algún defecto de la carne.

3. *A la tercera hay que decir:* El Crisóstomo compara al avaro con el endemoniado no porque se vea atormentado en su carne como el poseso, sino por contraposición porque el endemoniado, de quien se habla en Mc 5,15, se despojaba de sus vestiduras en cambio, el avaro se carga con riquezas superfluas.

ARTICULO 7

¿La avaricia es pecado capital?

In Sent. 3 d.42 q.2 a.3; *De malo* q.8 a.1; q.13 a.3

Objeciones por las que parece que la avaricia no es pecado capital.

1. La avaricia se opone a la liberalidad como a medio y a la prodigalidad como a extremo. Pero ni la liberalidad es virtud principal ni la prodigalidad pecado capital. Por tanto, tampoco la avaricia debe incluirse entre los pecados capitales.

2. Aún más: como se ha dicho (1-2 q.84 a.34), se llaman pecados capitales a los que tienen fines principales, a los que se subordinan los fines de otros pecados. Pero esto no ocurre con la avaricia, porque las riquezas no tienen razón de fin, sino de medio, según se dice en I *Ethic.*[28]. Por tanto, la avaricia no es pecado capital.

3. Todavía más: San Gregorio dice en *Moral.*[29] que *la avaricia proviene unas veces del orgullo y otras del temor. En efecto, unos, que creen que les va a faltar lo necesario, caen en la avaricia, y otros, deseosos de acrecentar su poder, sienten encenderse en ellos la codicia de los bienes ajenos.* Por tanto, la avaricia se deriva de otros vicios más que ser ella pecado capital de otros.

En cambio está el que San Gregorio (XXXI *Moral.*[30]) cita la avaricia entre los pecados capitales.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos visto (1-2 q.84 a.3.4), pecado capital se

25. *In Mc.* hom.28: MG 57,355. 26. C.45: ML 76,621. 27. C.3 n.3 (BK 1104b14): S. TH., lect.3. 28. ARISTÓTELES, c.5 n.8 (BK 1096a5): S. TH., lect.5. 29. C.25: ML 75,1096. 30. C.45: ML 76,621.

m. Entiéndase aquí la *delectación corporal* como algo intermedio entre la espiritual propiamente dicha y la carnal, que es propia de cualquier ser animado en general.

llama a aquel del cual se originan otros por la razón de fin [n]; porque siendo su fin más apetecible, el hombre se presta a emplear toda clase de medios, buenos o malos, con tal de conseguirlo [ñ]. Pero el fin más apetecible es la bienaventuranza o felicidad, que es el fin último de la vida humana, según se ha expuesto anteriormente (1-2 q.1 a.8 sed contra). Por consiguiente, cuanto un objeto participa más de las condiciones de la felicidad, tanto más apetecible es. Y una de las condiciones de la felicidad es que sea suficiente en sí; de lo contrario no aquietaría el apetito como fin último. Pero las riquezas de suyo prometen esta suficiencia en grado máximo, como dice Boecio en II *De Consol.* [31]. La razón es porque, según el Filósofo, en V *Ethic.* [32], *nos servimos del dinero como de una garantía para conseguirlo todo.* También en Ecl 10,19 se nos dice que *el dinero sirve para todo.* Por tanto, la avaricia, que consiste en el apetito del dinero, es pecado capital [o].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La virtud se perfecciona según el dictamen de la razón y el vicio según la inclinación del apetito sensitivo. Pero la razón y el apetito sensitivo no tienen principalmente la misma especificación. Por eso no es necesario que un vicio principal se oponga a una virtud principal. De ahí que, aunque la liberalidad no sea virtud principal, porque no tiene por objeto un bien principal de la razón, la avaricia sí es pecado capital, porque tiene por objeto el dinero, que tiene cierta principalidad entre los bienes sensibles, por la razón ya dicha (sol.). La prodigalidad, por su parte, no se ordena a un fin principalmente apetecible, sino que más bien parece proceder de una cierta falta de razón. Es por lo que dice el Filósofo en IV *Ethic.* [33] que del pródigo se dice que es vanidoso más que malo.

2. *A la segunda hay que decir:* El dinero está subordinado a otra cosa como a su fin; pero en cuanto es un medio útil para conseguir todos los bienes sensibles, los contiene virtualmente a todos. Y, por lo mismo, tiene cierta semejanza de felicidad, según lo dicho (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Nada impide que un pecado capital proceda en ocasiones de otros vicios, como se dijo en su lugar (q.36 a.4 ad 1), siempre que él sea la cabeza y fuente de otros.

ARTICULO 8

¿Es correcta la enumeración que se hace de las hijas de la avaricia?

Supra q.55 a.8; *De malo* q.13 a.3

Objeciones por las que parece que no son hijas de la avaricia las que se enumeran, a saber: *la traición, el fraude, la mentira, el perjurio, la inquietud, la violencia* y *la dureza de corazón.*

1. La avaricia se opone a la liberalidad, según lo dicho (a.1). Pero la traición, el fraude, y la mentira se oponen a la prudencia; el perjurio, a la religión; la inquietud, a la esperanza o a la caridad, que descansa en el bien amado; la violencia, a la justicia; la dureza de corazón, a la misericordia. Por tanto, tales pecados no pertenecen a la avaricia.

2. Más aún: la traición, el fraude, el dolo y la mentira parece que persiguen lo mismo: engañar al prójimo. Luego no deben incluirse entre las hijas de la avaricia.

3. Todavía más: San Isidoro [34] enumera nueve hijas, que son: *la mentira, el fraude, el hurto, el perjurio, el apetito de ganancias sucias, los falsos testimonios, la violencia, la crueldad* y *la rapacidad.* Luego la primera relación no es correcta.

4. Y también: el Filósofo, en V *Ethic.* [35], cita muchos géneros de vicios pertenecientes a la avaricia, a la que designa con el nombre de «iliberalidad», a saber: *los parcos, los obstinados, los tacaños, los que se dedican a obras serviles, los rufianes, los usureros, los jugadores, los que violan las*

31. Prosa 3: ML 63,732. 32. C.5 n.14 (BK 1133b10): S. TH., lect.9. 33. C.1 n.31 (BK 1121a25): S. TH., lect.4. 34. *Quaest. in Vet. Test., In Deut.* c.16 super 7,1: ML 83,366. 35. C.1 n.39.40.43 (BK 1121b22; b32; 1122a7): S. TH., lect.5.

n. En razón de la prioridad del fin que el pecado capital persigue respecto de los fines a los que se orientan los otros vicios.

ñ. Ya desde el siglo IV existían catálogos de pecados capitales con fines didácticos y ascéticos. En la Edad Media se manejó mucho la lista confeccionada por San Gregorio Magno. Santo Tomás respetó la tradición en este punto, incluyendo en su síntesis moral los llamados «pecados capitales», pero sin el énfasis e importancia que, por razones parenéticas, les dispensaban los predicadores populares de la época y los autores ascéticos.

o. Sobre la falsa visión de la vida que tiene el avaro véase 1-2 q.2 a.1.

tumbas y los ladrones. Por tanto, es incompleta la enumeración antedicha.

5. Por último: los tiranos infieren máxima violencia a los subditos. Pero el Filósofo dice a continuación del texto citado [36] que *a los tiranos que saquean las ciudades y despojan los templos no los llamamos iliberales,* o sea, avaros. Por tanto, la violencia no debe ponerse entre las hijas de la avaricia.

En cambio está el que San Gregorio (XXXI *Moral.* [37]) asigna como hijas de la avaricia las citadas en la primera enumeración (obj.1).

Solución. *Hay que decir:* Se llaman hijas de la avaricia aquellos vicios que se derivan de ella, y en especial en cuanto intentan el mismo fin. Pero como la avaricia es el amor excesivo de poseer riquezas, peca por dos capítulos: Primero, reteniendo las riquezas. Y así, de la avaricia surge la dureza de corazón, que no se ablanda con la misericordia ni ayuda con sus riquezas a los pobres. Segundo, la avaricia peca por exceso en la adquisición de las riquezas. Y en este aspecto puede considerarse la avaricia de dos modos: Uno, según el afecto interior. Y así la avaricia causa la inquietud, en cuanto engendra la excesiva solicitud y preocupaciones vanas, pues *el avaro no se ve harto del dinero,* como leemos en Ecl 5,9. Otro modo de considerar la avaricia es atendiendo al efecto exterior. Y así el avaro, en la adquisición de las riquezas, se sirve unas veces de la violencia y otras del engaño. Si este engaño lo hace con palabras, tenemos la mentira si se usan palabras sin más, y si lo apoya con un juramento, tenemos el perjurio. Y si el engaño lo realiza con obras, tenemos el fraude si se trata de cosas y la traición si de las personas, como aparece claro en el caso de Judas, que traicionó a Cristo por avaricia (Mt 26,15) [p].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir* No es necesario que las hijas de un pecado capital pertenezcan al mismo género de éste, puesto que un pecado puede valerse para sus fines de otros pecados de distinto género. Por tanto, una cosa son las hijas y otra las especies de un pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* Estos tres pecados son distintos, como acabamos de ver (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Esos nueve se reducen a los siete reseñados. Porque la mentira y el falso testimonio son un mismo pecado, pues el falso testimonio es una especie de mentira, lo mismo que el hurto lo es del fraude, y está comprendido en éste. El apetito de ganancias sucias pertenece a la inquietud; la rapacidad, a la violencia, de la que es especie. Y la crueldad es lo mismo que dureza de corazón.

4. *A la cuarta hay que decir* Los pecados enumerados por Aristóteles [38] son especies, más que hijas, de la ¿liberalidad o de la avaricia. En efecto, puede uno ser iliberal o avaro por defecto en el dar; y si da poco es *parco,* y si no da nada, *obstinado,* y si le cuesta mucho dar, *tacaño,* que en griego se dice *kimibilis* — «vendedor del comino», porque tiene en gran estima cosas insignificantes. A veces uno es iliberal o avaro por exceso en el modo de conseguir el dinero. Y esto por doble capítulo. Uno, porque lo gana por medios torpes: entregándose a trabajos viles mediante *obras serviles* o porque hace negocio de actos pecaminosos, como el de la *prostitución* y otros parecidos, o porque saca interés de lo que debe prestar gratis, como *los usureros,* o el que saca poco provecho de grandes trabajos. Otro, porque lo gana con medios injustos: o usando de la violencia con los vivos, como los *ladrones,* o despojando a los muertos; o enriqueciéndose a cuenta de los amigos, como *los jugadores.*

5. *A la quinta hay que decir:* La liberalidad tiene por objeto pequeñas cantidades de dinero, lo mismo que la iliberalidad. Por eso a los tiranos, que arrebatan violentamente grandes posesiones, no se los llama avaros, sino injustos [q].

36. *Ethic.* l.4 c.1 n.42 (BK 1122a5): S. TH., lect.5. 37. C.45: ML 76,621. 38. *Ethic.* l.4 c.1 n.39.40.43 (BK 1121b22; b32; 1122a7): S. TH., lect.5.

p. El autor ha intentado razonar el catálogo de San Gregorio, pero con un sentido bastante amplio, sin cerrar la lista a otros posibles vicios morales derivados de la avaricia. Véase a este respecto 2-2 q.75 a.4 y q.58 a.8. Los vicios pueden catalogarse según el orden de la intención o de la ejecución. En el primer caso, la soberbia ocupa el primer lugar. En el orden de la ejecución, en cambio, la primacía pertenece a la avaricia, ya que el dinero ofrece la posibilidad práctica de satisfacer todos los deseos pecaminosos (cf. *Summa Theol.* 1-2 q.84 a.2).

q. Sobre la expoliación de los bienes y otras injusticias que suelen cometer los tiranos véase lo que el autor dice en *In Is.* c.9,I. También *De Regim. Princ.* c.3.

CUESTIÓN 119

La prodigalidad

A continuación vamos a tratar de la prodigalidad (cf. q.118, introd.), sobre la cual planteamos tres problemas:

1. ¿La prodigalidad se opone a la avaricia?—2. ¿La prodigalidad es pecado?—3. ¿Es pecado más grave que la avaricia?

ARTICULO 1

¿La prodigalidad se opone a la avaricia?

Supra q.118 a.3 ad 3; *In Ethic.* 4 lect.3

Objeciones por las que parece que la prodigalidad no se opone a la avaricia.

1. Los opuestos no pueden estar simultáneamente en un mismo sujeto. Pero algunos son a la vez pródigos y avaros. Por tanto, la prodigalidad no se opone a la avaricia.

2. Más aún: los opuestos se refieren al mismo objeto. Pero la avaricia, como opuesta a la liberalidad, tiene por objeto ciertas pasiones por las que el hombre se aficiona al dinero; la prodigalidad, en cambio, no parece tener por objeto las pasiones del alma, pues no se aficiona a las riquezas ni a cosa parecida. Por tanto, la prodigalidad no se opone a la avaricia.

3. Todavía más: el pecado se especifica principalmente por el fin, como se ha dicho anteriormente (1-2 q.72 a.3). Pero la prodigalidad parece ordenarse siempre a un fin ilícito, por el cual gasta sus bienes, y sobre todo por los placeres; de ahí que se diga del hijo pródigo, en Lc 15,3, que *disipó su herencia viviendo perdidamente.* Por tanto, parece que la prodigalidad se opone a la templanza e insensibilidad más que a la avaricia y a la liberalidad[a].

En cambio está el que el Filósofo, en II[1] y IV[2] *Ethic.*, contrapone la prodigalidad a la liberalidad y a la iliberalidad, que llamamos avaricia.

Solución. *Hay que decir:* En materia moral se considera la oposición de los vicios entre sí y de éstos a las virtudes por exceso y por defecto. Pero la avaricia y la prodigalidad difieren como el exceso y el defecto, aunque de diversa manera. Porque en el afecto interior a las riquezas el avaro peca por exceso amándolas más de lo debido; el pródigo, en cambio, peca por defecto, inquietándose por ellas menos de lo debido[b]. Pero en la acción exterior es propio de la prodigalidad el excederse en la donación de las riquezas y fallar en su conservación y adquisición, al contrario de la avaricia, a la cual compete fallar en la donación y sobreabundar en la adquisición y retención. Por tanto, es claro que la prodigalidad se opone a la avaricia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Nada impide que en un mismo sujeto se den vicios opuestos bajo diversos aspectos; entonces se le aplicará el vicio que más predomine. Pero así como en la liberalidad, que es el término medio, el acto principal es la donación, a la cual se ordenan la adquisición y la conservación, del mismo modo la avaricia y la prodigalidad también se miden según la donación. Por eso al que peca por exceso en la donación se le llama pródigo, y avaro al que peca por defecto. Con todo, sucede a veces que uno puede fallar en la donación y no se excede en la adquisición, como dice el Filósofo en IV *Ethic.*[3]. Igualmente también puede ocurrir que uno se exceda en la donación, y, por tanto, es pródigo, y junto

1. C.7 n.4 (BK 1107b10): S. TH., lect.8. 2. C.1 n.3 (BK 1119b27): S. TH., lect.1.3. 3. C.1 n.38 (BK 1121b20): S. TH., lect.5.

a. La *insensibilidad* es el vicio opuesto a la templanza por defecto. Implica desprecio o falta de interés por las satisfacciones sensibles exigidas por la naturaleza para el correcto desarrollo de la vida humana (cf. *Summa Theol.* 2-2 q.142 a.1).

b. Lo que demuestra falta de aprecio justo a las riquezas. En otro sentido, el pródigo peca por exceso en la distribución de las mismas.

con esto se exceda en la adquisición. Ya sea por una cierta necesidad, porque al sobreexcederse en la donación les van faltando los propios bienes, por lo que se ven obligados a adquirir otros indebidamente, lo cual es propio de la avaricia. O también por un afecto desordenado, porque al no dar por hacer un bien, como si se despreciase la virtud, tampoco les importa de dónde y cómo adquieran el dinero[4]. Así, pues, no son avaros y pródigos desde el mismo punto de vista.

2. *A la segunda hay que decir:* La prodigalidad se refiere a las pasiones sobre el dinero, no por exceso, sino por defecto.

3. *A la tercera hay que decir:* El pródigo no siempre se excede en la donación a causa de los placeres, objeto de la intemperancia, sino a veces también por su disposición a no preocuparse del dinero, o por otros motivos. Aunque hay que reconocer que lo más frecuente es que se deslice hacia la intemperancia, bien porque el que derrocha en otras cosas no tiene tampoco reparo en despilfarrar en placeres, a los que tanto inclina la concupiscencia de la carne, bien porque, al no encontrar deleite en el bien de la virtud, se busca en los placeres corporales. Por eso dice el Filósofo, en IV *Ethic.*[5], que *muchos pródigos se vuelven lujuriosos.*

ARTICULO 2

¿La prodigalidad es pecado?

In Ethic. 4 lect.3.4

Objeciones por las que parece que la prodigalidad no es pecado.

1. Dice el Apóstol en 1 Tim 6,10: *La raiz de todos los pecados es la concupiscencia o avaricia.* Pero no es raíz de la prodigalidad lo que se opone a ella. Por tanto, la prodigalidad no es pecado.

2. Más aún: el Apóstol recomienda a Timoteo (6,17-18): *A los ricos de este mundo encarécelos que sean liberales y dadivosos.* Pero esto lo hacen los pródigos en grado máximo. Luego la prodigalidad no es pecado.

3. Todavía más: es propio de la prodigalidad excederse en la donación y fallar en la solicitud por el dinero. Pero esto es la norma de los varones perfectos que cumplen lo que dice el Señor en Mt 6,34: *No os preocupéis por el mañana,* y en el mismo Mt. 19,21: *Vende todo lo que tienes y repártelo a los pobres.* Por tanto, la prodigalidad no es pecado.

En cambio está el que en Lc 15,11ss se reprocha el despilfarro del hijo pródigo.

Solución. *Hay que decir:* Como acabamos de ver (a.1), la prodigalidad se opone a la avaricia por exceso y por defecto. Y ambos extremos vician el justo medio de la virtud. Pero algo es vicioso y pecado por destruir el bien de la virtud. De donde se desprende que la prodigalidad es pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Algunos[6] interpretan esas palabras del Apóstol[c] como referidas no a la concupiscencia actual, sino a la habitual, que, como foco de concupiscencia[d], es el origen de todos los pecados. Otros[7], por el contrario, opinan que habla de la concupiscencia en sentido general referida a cualquier bien[e]. Y entonces es claro que también la prodigalidad nace de la concupiscencia: pues el pródigo desea conseguir por medios desordenados un bien temporal: que es o agradar a otros o, al menos, satisfacer su deseo de dar.

Pero, bien mirado, el Apóstol habla allí, literalmente, de la concupiscencia de las riquezas, pues acababa de decir: *Los que quieren enriquecerse,* etc. Y así se dice que la avaricia es la raíz de todos los males, no porque todos ellos nazcan siempre de ella, sino porque no hay mal que no provenga en algún momento de la avaricia. Por tanto,

4. C.1 n.35 (BK 1121b8): S. TH., lect.4. 5. C.1 n.35 (BK 1121b8): S. TH., lect.4. 6. GUILLERMO ALTISIOD., *Summa Aurea* p.2 tr.10 c.1 q.1; S. BUENAVENTURA, *In Sent.* 2 d.42 dub.4: QR 2,979. 7. S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* l.11 c.15: ML 34,436; HERVEO BURGIDOLENSE, *In I Tim.* 6,10: ML 181,1443; *Glossa* LOMBARDI: ML 192,359; PEDRO CANTOR, *Verbum abbreviatum* c.20: ML 205,72; cf. S. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 2 d.42 a.8: BO 27,660.

---

c. Los autores aludidos son GUILLERMO DE AUXERRE (*Summa Aurea* II tract.19 c.1 q.1) y S. BUENAVENTURA (*In Sent.* 2 d.42 dub.4).

d. La metáfora del *fomex peccati* es de origen agustiniano y la usa también Pedro Lombardo en el II *Sent.* 36. Se utiliza para significar la concupiscencia aneja al pecado original (cf. *Summa Theol.* 1-2 q.82 a.3 y q.91 a.6).

e. Esta segunda opinión parece inspirarse en San Agustín (cf. *De Gen. ad litt.* XI 15,19: PL 34,436-437). Serían del mismo parecer, entre otros autores medievales, Pedro Lombardo y Pedro el Cantor.

la prodigalidad se deriva a veces de la avaricia, como se ve claro en el caso del que derrocha a manos llenas para captarse el favor de alguno de quien espera recuperarlo con creces.

2. *A la segunda hay que decir.* El Apóstol amonesta a los ricos a que sean liberales y dadivosos dentro de los justos límites. Lo cual no hacen los pródigos, porque, como dice el Filósofo en IV *Ethic.* [8], *sus donaciones no son buenas, ni las hacen por un bien, ni por motivos justos; sino que a veces dan dinero a quienes sería mejor que fuesen pobres, como los cómicos y aduladores, y, en cambio, a los buenos no les dan nada.*

3. *A la tercera hay que decir:* El exceso de prodigalidad no se mide principalmente por la cantidad que se da, sino más bien porque se sobrepasan los justos límites. De ahí que a veces el liberal da más cantidad que el pródigo, si es necesario. Así, pues, hay que decir que los que, en su deseo de seguir a Cristo, reparten todos sus bienes y apartan su corazón de la preocupación de las cosas temporales, no son pródigos, sino liberales en grado perfecto [f].

ARTICULO 3

¿La prodigalidad es pecado más grave que la avaricia?

In Ethic. 4 lect.4; *De malo* q.13 a.2 ad 10

Objeciones por las que parece que la prodigalidad es pecado más grave que la avaricia.

1. Por la avaricia se perjudica al prójimo, a quien no se reparten los propios bienes. Pero por la prodigalidad uno se perjudica a sí mismo, pues dice el Filósofo, en IV *Ethic.* [9], que *la destrucción de las riquezas necesarias para la vida es una especie de destrucción de uno mismo.* Pero peca más gravemente quien se perjudica a sí mismo, conforme a las palabras del Eclo 14,5: *El que para sí es malo, ¿para quién será bueno?* Por tanto, la prodigalidad será pecado más grave que la avaricia.

2. Más aún: el desorden que se da con alguna circunstancia laudable es menos malo. Pero el desorden de la avaricia va acompañado alguna vez de una circunstancia laudable, como aparece claro en los que no quieren gastar sus bienes ni recibir los ajenos. Por el contrario, el desorden de la prodigalidad aparece con una circunstancia vituperable; de ahí que *atribuimos la prodigalidad a los libertinos,* según el Filósofo en IV *Ethic.* [10]. Por tanto, la prodigalidad es un pecado más grave que la avaricia.

3. Todavía más: la prudencia es la principal entre las virtudes morales, como hemos dicho antes (q.66 a.1 ad 1; 1-2 q.61 a.2 ad 1). Pero la prodigalidad se opone más a la prudencia que a la avaricia, pues leemos en Prov 21,20: *Codiciable y pingüe tesoro hay en la casa del justo, pero el imprudente lo disipa.* Y el Filósofo dice en IV *Ethic.* [11] que *es propio del necio dar en abundancia y no recibir.* Por tanto, la prodigalidad es un pecado más grave que la avaricia.

En cambio está lo que dice el Filósofo en IV *Ethic.* [12]: el pródigo *parece mucho mejor que el avaro.*

Solución. *Hay que decir:* La prodigalidad, considerada en sí misma, es menor pecado que la avaricia por tres razones. Primera, porque la avaricia dista más de su virtud opuesta. En efecto, es más propio del liberal el dar, en lo que se excede el pródigo, que el adquirir o el retener, en lo que se excede el avaro.

Segunda, porque *el pródigo es útil a muchos,* es decir, a quienes da; *en cambio, el avaro a nadie es útil, ni a sí mismo,* como leemos en IV *Ethic.* [13].

Tercera, porque la prodigalidad se cura fácilmente, ya porque disminuye con la edad —la vejez es contraria a la prodigalidad—, ya porque, de tanto gastar inútilmente, llega con facilidad a la indigencia; y así, una vez pobre, no puede seguir desperdiciando sus bienes; ya también por su afinidad con la virtud de la liberalidad, a la que se llega fácilmente. Pero el avaro no se

8. C.1 n.35 (BK 1121b3): S. TH., lect.4. 9. C.1 n.5 (BK 1120a2): S. TH., lect.1. 10. C.1 n.3 (BK 1119b31): S. TH., lect.1. 11. C.1 n.31 (BK 1121a26): S. TH., lect.4. 12. C.1 n.32 (BK 1121a28): S. TH., lect.4. 13. ARISTÓTELES, c.1 n.32 (BK 1121a29): S. TH., lect.4.

f. El ser voluntariamente pobre no constituye una virtud especial, ni siquiera por el voto evangélico de pobreza. Lo virtuoso de dicho voto se manifiesta como liberalidad. La pobreza como tal es algo penoso, pero no virtuoso.

cura así de fácil, por la razón antes indicada (q.118 a.5 ad3) [g].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La diferencia entre el pródigo y el avaro no está en que uno peque contra sí mismo y el otro contra el prójimo. Porque el pródigo peca contra sí mismo al ir gastando sus bienes, necesarios para su existencia, y peca también contra el prójimo derrochando los bienes con que debía atender a otros. Este defecto es evidente en los clérigos que son dispensadores de los bienes de la Iglesia, que son patrimonio de los pobres, a quienes defraudan gastándolos pródigamente [h]. De la misma forma también el avaro peca contra otros al no dar lo que debe, y peca contra sí mismo por no gastar lo necesario para sí; por eso en Ecl 6,2 se dice del avaro que *es un hombre a quien Dios concedió riquezas, pero no le dio la posibilidad de disfrutarlas.* No obstante, el pródigo le aventaja en esto: en que se perjudica a sí y a algunos, pero es útil para otros. En cambio, el avaro ni a sí ni a otros aprovecha porque no se atreve a usar de las riquezas ni siquiera para su propia utilidad.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando se habla comúnmente de los vicios, los juzgamos según su propia naturaleza; así, en la prodigalidad consideramos la excesiva facilidad para gastar los bienes, y en la avaricia para retenerlos inútilmente. Pero el hecho de que uno gaste excesivamente por libertinaje está indicando a la vez otros pecados Por eso se dice en IV *Ethic.* [14] que *tales pródigos son peores.* Pero el que el iliberal o avaro se abstenga de recibir lo ajeno, aunque en sí parezca laudable, sin embargo, es censurable por el motivo con que lo hace porque no quiere recibir de unos para no verse obligado a darlo a otros.

3. *A la tercera hay que decir:* Todos los vicios se oponen a la prudencia, lo mismo que todas las virtudes se rigen por ella. Por tanto, un vicio que se oponga solamente a la prudencia se considera más leve.

14. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 1119b32): S. TH., lect.1.

g. La prodigalidad no es de por sí un vicio o defecto demasiado preocupante, pero puede serlo por razón de las múltiples circunstancias de que puede estar acompañada.

h. Esta podría ser una de las circunstancias agravantes de la prodigalidad. Tesis que es sostenida por el autor con no menos firmeza en el *Quodl.*6, a.12.

CUESTIÓN 120

La epiqueya[a]

Ahora corresponde tratar de la epiqueya (cf. q.81, introd.), sobre la cual planteamos dos interrogantes:

1. ¿La epiqueya es virtud?—2. ¿Es parte de la justicia?

ARTICULO 1

¿La epiqueya es virtud?

In Sent. 3 d.37 a.4; *In Ethic.* 5 lect.16

Objeciones por las que parece que la epiqueya no es virtud.

1. Ninguna virtud anula a otra. Pero la epiqueya anula a otra virtud, porque quita lo que es justo y según la ley, y parece oponerse a la severidad. Luego la epiqueya no es virtud.

2. Más aún: dice San Agustín en su libro *De vera relig.* [1]: *En estas leyes temporales, aunque los hombres deliberen y discutan antes de promulgarlas, sin embargo, una vez que han sido sancionadas y ratificadas, no está permitido al juez someterlas a discusión, sino ajustarse a ellas.* Pero la epiqueya parece que somete a discusión la ley, cuando juzga que no se debe cumplir en un caso determinado. Por tanto, la epiqueya, más que virtud, es vicio.

3. Todavía más: parece propio de la epiqueya atender a la intención del legislador, como dice el Filósofo en V *Ethic.* [2]. Pero interpretar la mente del legislador sólo puede hacerlo el príncipe; así dice el emperador en el *Código* [b] *De legibus et constitut, princip.* [3]: *Es un derecho y deber que nos reservamos de interpretar los puntos en litigio entre la equidad y el derecho.* Por tanto, el acto de la epiqueya es ilícito. Luego la epiqueya no es virtud.

En cambio está el que el Filósofo, en V *Ethic.* [4], la coloca entre las virtudes.

Solución. *Hay que decir.* Como vimos anteriormente (1-2 q.96 a.6), al tratar de las leyes, por ser los actos humanos, sobre los que recaen las leyes, singulares y contingentes, que pueden ofrecer ilimitadas formas, no fue posible establecer una ley que no fallase en un caso concreto. Los legisladores legislan según lo que sucede en la mayoría de los casos, pero observar punto por punto la ley en todos los casos va contra la equidad y contra el bien común, que es el que persigue la ley. Así, por ejemplo, la ley ordena que se devuelvan los depósitos, porque esto es normalmente lo justo; pero puede a veces ser nocivo: pensemos en un loco que depositó su espada y la reclama en su estado de demencia, o si uno exige lo que depositó para atacar a la patria. Por tanto, en estas y similares circunstancias sería pernicioso cumplir la ley a rajatabla; lo bueno es, dejando a un lado la letra de la ley, seguir lo que pide la justicia y el bien común. Y a esto se ordena la epiqueya, que entre nosotros se llama «equidad». Por tanto, es evidente que la epiqueya es virtud.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La epiqueya no descuida la justicia sin más, sino lo justo establecido por una ley particular. Tampoco se opone a la severidad, que es inflexible cuando es necesario cumplir la ley; pero ser esclavo de la ley cuando no conviene, es vicioso. De ahí que se diga en el *Código De legibus et constitut, princip.* [5]: *Sin duda alguna falta a la ley*

1. C.31: ML 34,148. 2. C.10 n.5 (BK 1137b19): S. TH., lect.16. 3. *Codex,* l.1 tit.14 leg.1 *Inter aequitatem:* KR 2,67b. 4. C.10 n.8 (BK 1138a2): S. TH., lect.16. 5. *Codex,* l.1 tit.14 leg.5 *Non dubium est:* KR 2,68a.

---

a. En las ediciones antiguas suele leerse *Epiicia.* En los manuscritos aparece *Epiikia* y *Epieikeia.* Por otra parte, en el a.1 el autor toma el término *epieikeia* como sinónimo de *equidad.* Se justifica así el que algunas traducciones de la *Suma* enuncien esta cuestión con los dos términos al mismo tiempo: epiqueya o equidad. En el a.2 la epiqueya es considerada por el autor como una *superjusticia* o regla superior del comportamiento humano frente a las leyes positivas establecidas (cf. *Summa Theol.* 1-2 q.96 a.6).

b. Se refiere el autor al famoso *Código* del emperador *Justiniano,* que gobernó del 528 al 564. Durante este largo mandato el *Código* tuvo dos redacciones. La segunda, que data del 534, es la que ha llegado hasta nosotros y conoció Santo Tomás.

quien, apoyándose en la letra, va contra el espíritu mismo de la ley[c].

2. *A la segunda hay que decir.* Se juzga sobre una ley cuando se dice que está mal redactada. Pero quien dice que la letra de la ley no debe ser aplicada en tal circunstancia, no juzga de la ley, sino de un caso bien concreto que se presenta[d].

3. *A la tercera hay que decir:* La interpretación se da en los casos dudosos, en los que no es lícito apartarse de la letra de la ley sin la determinación del príncipe. Pero en los casos evidentes no se precisa la interpretación de la ley, sino su cumplimiento.

ARTICULO 2

¿La epiqueya es parte de la justicia?

Supra q.80 ad 5; *In Sent.* 3 d.33 q.3 a.4 q.ª5; *In Ethic.* 5 lect.16

Objeciones por las que parece que la epiqueya no es parte de la justicia.

1. Como se deduce de lo antedicho (q.58 a.7), hay una doble justicia: particular y legal. Pero la epiqueya no es parte de la justicia particular, porque se extiende a todas las virtudes, lo mismo que la justicia legal. Igualmente tampoco es parte de la justicia legal, porque actúa independientemente de lo escrito en la ley. Por tanto, parece que la epiqueya no es parte de la justicia.

2. Más aún: una virtud más principal no se asigna a otra menos principal como parte de ella; en efecto, a las virtudes cardinales, como más excelentes, se les asignan como partes otras virtudes secundarias. Pero la epiqueya parece ser virtud más noble que la justicia, como su nombre indica, pues deriva de «epi», que significa «sobre», y de «dikaion», que quiere decir «justo»[e]. Por tanto, la epiqueya no es parte de la justicia.

3. Todavía más: la epiqueya, al parecer, se identifica con la modestia. Pues cuando se dice en Flp 4,5: *Vuestra modestia sea manifiesta a todos los hombres,* en griego se usa la palabra «epiqueya». Pero, según Tulio[6], la modestia es parte de la templanza. Luego la epiqueya no es parte de la justicia.

En cambio está lo que dice el Filósofo en V *Ethic.*[7]: *La epiqueya es algo de la justicia.*

Solución. *Hay que decir:* Como hemos explicado antes (q.48), una virtud puede ser parte de otra de tres modos: subjetiva, integral y potencial. Parte subjetiva es aquella de la que se predica esencialmente el todo y está en lo menos. Y esto puede ser en dos aspectos, pues a veces se predica algo de muchos según una idéntica razón, como «animal» se dice del caballo y del buey; pero otras veces se predica según un orden de prioridad y posterioridad, como el «ser» se predica de la sustancia y del accidente. Así, pues, la epiqueya es parte subjetiva de la justicia entendida en sentido general, como una cierta especie de justicia, según dice el Filósofo en V *Ethic.*[8]. Y de esta justicia se dice que es parte con más propiedad que de la justicia legal, pues la justicia legal está sometida a la epiqueya. Por tanto, la epiqueya es como una norma superior de los actos humanos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Hablando con propiedad, la epiqueya pertenece a la justicia legal, y en cierto modo está contenida en ella y en cierto modo la supera. Porque si se entiende por justicia legal la que se ajusta a la ley tanto a su letra como a la intención del legislador, que es lo principal, entonces la epiqueya es la parte principal de la justicia legal. Pero si se la toma sólo en cuanto se

6. *Rhet.* l.2 c.54: DD 1,166. 7. C.10 n.2 (BK 1137b8): S. TH., lect.16. 8. C.10 n.8 (BK 1138a3): S. TH., lect.16.

---

c. Esta cita es un testimonio de que en el derecho romano justinianeo la práctica de la epiqueya en la interpretación de las leyes era explícitamente aceptada.

d. La epiqueya ejerce una función directiva sobre la justicia legal (cf. *Summa Theol.* 1-2 q.96 a.6). Pero sin incurrir en el capricho o la arbitrariedad. La epiqueya no excusa ni de la caridad ni de la prudencia. Su función específica consiste en liberar a la conciencia de la materialidad posiblemente injusta de la ley positiva (cf. *Summa Theol.* 2-2 q.44 a.1 ad 2 y q.51 a.4. Véase también *In. II Cor.* c.3 lect.3).

e. Esta explicación etimológica no es exacta. Epiqueya proviene de *epi-eikos,* que no significa superjusto, como da a entender el autor, sino *superconveniente* (cf. SANTO TOMÁS, *In Ethic.* l.V, lect.16 n.1078). En cualquier caso, dicha inexactitud etimológica no afecta al valor de la tesis sostenida por el autor.

ajusta a la letra de la ley, entonces la epiqueya no es parte de la justicia legal, sino de la justicia común, y se distingue de la legal porque la supera.

2. *A la segunda hay que decir:* Como opina el Filósofo en V *Ethic.* [9], la epiqueya es *mejor que cierta justicia,* es decir, mejor que la legal, que cumple la ley al pie de la letra. Pero, como ella misma es cierta forma de justicia, no es mejor que toda justicia.

3. *A la tercera hay que decir:* Es propio de la epiqueya regular algo, a saber: el cumplimiento de la letra de la ley. Pero la modestia que se pone como parte de la templanza modera la vida exterior del hombre, como puede ser el andar, el vestir o cosas por el estilo[f]. De todas formas, es posible que el nombre de epiqueya, entre los griegos, se extienda por semejanza a cualquier clase de moderación.

9. C.10 n.8 (BK 1138a3): S. TH., lect.16.

---

f. Cf. la *Summa Theol.* 2-2 q.160.168.169, donde el autor trata de la modestia en general y de sus expresiones sociales más importantes.

CUESTIÓN 121

El don de piedad [a]

Vamos a tratar a continuación del don correspondiente a la justicia, que es el don de piedad (cf. q.57, introd.).

Sobre esta materia planteamos dos interrogantes:

1. ¿Es un don del Espíritu Santo?—2. ¿Qué es lo que corresponde a este don por parte de las bienaventuranzas y los frutos?

ARTICULO 1

¿La piedad es un don?

In Sent. 3 d.34 q.3 a.2 q.ª1

Objeciones por las que parece que la piedad no es un don.

1. Los dones son diferentes de las virtudes, como hemos dicho (1-2 q.68 a.1). Pero la piedad es una virtud, según quedó demostrado (q.101 a.3). Luego la piedad no es un don.

2. Más aún: los dones son más excelentes que las virtudes, sobre todo más que las morales, conforme a lo dicho (1-2 q.68 a.8). Ahora bien: entre las partes de la justicia es mejor la religión que la piedad. Por tanto, a la hora de citar como don alguna parte de la justicia, parece que debe ser la religión y no la piedad.

3. Todavía más: los dones permanecen en la patria celestial, lo mismo que sus actos, como también dijimos (ibid., a.3). Pero el acto de piedad no puede permanecer en el cielo, según palabras de San Gregorio en su libro I *Moral.* [1]: *la piedad llena con sus obras de misericordia lo intimo del corazón,* de lo cual se deduce que no se dará en el cielo, donde no habrá miseria. Luego la piedad no es un don.

En cambio está el que en Is 11,2 se cita entre los dones [b].

Solución. *Hay que decir:* Que, como quedó antes explicado (1-2 q.68; q.69 a.1), los dones del Espíritu Santo son ciertas disposiciones habituales del alma que la hacen ser dócil a la acción del Espíritu Santo. Ahora bien: entre otras mociones del Espíritu Santo, hay una que nos impulsa a tener un afecto filial para con Dios, según expresión de Rom 8,15: *Habéis recibido el Espíritu de adopción filial por el que clamamos: ¡Abba! ¡Padre!* Y, como lo propio de la piedad es *prestar sumisión y culto al Padre* [2], se sigue que la piedad, por la que rendimos sumisión y culto a Dios como Padre bajo la moción del Espíritu Santo, es un don del Espíritu Santo [c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que por la virtud de la piedad rendimos honor y culto a nuestro padre carnal, mientras que por el don de piedad lo hacemos con nuestro Padre Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* El rendir culto a Dios como Creador, lo que hace la religión, es más excelente que prestar sumisión a nuestro padre carnal, que es propio

1. C.32: ML 75,547. 2. CICERÓN, *Rhet.* l.2 c.52.

---

a. Antes de leer esta cuestión y la siguiente véase el *prólogo general* de la 2-2 de la *Suma,* donde el autor planifica el estudio de las virtudes con sus *dones* y *preceptos* respectivos. Véase también la *Summa Theol.* 1-2 q.68 a.1-8 y q.69 a.1, donde expone su pensamiento sobre los dones y la conexión de éstos con las Bienaventuranzas.

b. Santo Tomás cita aquí el texto de la *Vulgata,* que depende de la versión griega de los *Setenta.* En el texto hebreo del célebre pasaje de Isaías el don de piedad no consta. La doctrina de Santo Tomás sobre los dones se suma a la gran tradición neotestamentaria, en la que se asignaba al Espíritu Santo la función capital de la santificación de la vida cristiana. Lo cual tiene lugar como perfeccionamiento de la naturaleza y no como sustitución o negación de la misma.

c. Esta correspondencia del don de piedad con la virtud de la justicia la explica el autor con mayor amplitud y rigor sistemático en *Sent.* 3 d.34 q.3 a.2 qc.1. Nótese el uso del término «instinto» *(instinctum).* No se trata de una forma *pre* o *infra*-racional de obrar, sino *supra*-racional o más perfecta, gracias a la inspiración dinámica del Espíritu Santo (cf. *Summa Theol.* 1-2 q.68 a.1).

de la piedad. Ahora bien: el rendir culto a Dios como Padre es todavía más excelente que rendírselo como Creador y Señor. De ahí que la religión es más excelente que la virtud de la piedad; pero el don de piedad es superior a la religión.

3. *A la tercera hay que decir:* Así como por la virtud de la piedad el hombre ofrece reverencia y culto no sólo al padre carnal, sino también a todos los que están unidos a él por lazos de sangre en cuanto asociados al padre, así también el don de piedad no sólo tributa honra y culto a Dios, sino también a todos los hombres, en cuanto pertenecen a Dios. Es la razón por la que a la piedad corresponde honrar a los santos y *no contradecir a la Escritura, se entienda o no se entienda,* como nos dice San Agustín en II *De Doctr. Christ.* [3]. Por ello, también la piedad hace obras de misericordia con los necesitados. Y aunque este acto no se dé en el cielo, sobre todo después del día del juicio, sin embargo, sí se dará su acto principal, que es reverenciar a Dios con afecto filial, conforme al libro de la Sab 5,5: *¡Cómo son contados entre los hijos de Dios!* También se dará la mutua honra entre los santos. Ahora, en cambio, hasta que llegue el día del juicio, los santos se compadecen también de los que viven en estado de miseria.

ARTICULO 2

La segunda bienaventuranza, que dice «Bienaventurados los mansos», ¿corresponde al don de piedad? [d]

Supra q.83 a.9 ad 3; 1-2 q.69 a.3 ad 3; *In Sent.* 3 d.34 q.1 a.4.6; *In Mt.* 5

Objeciones por las que parece que la segunda bienaventuranza, a saber: *Bienaventurados los mansos* (Mt 5,3), no corresponde al don de piedad.

1. La piedad es un don que corresponde a la justicia, a la cual pertenece más bien la cuarta bienaventuranza, o, si se apura un poco, la quinta, es decir: *Bienaventurados los misericordiosos,* porque, según lo dicho (a.1 ad 3; q.101 a.1 ad 2; a.4 ad 3), las obras de misericordia pertenecen a la piedad. Luego la segunda bienaventuranza no corresponde al don de piedad.

2. Más aún: el don de piedad es dirigido por el de ciencia, al cual se adjunta en la enumeración de los dones que hace Isaías (11,2). Ahora bien: el que dirige y el que es dirigido tienden hacia lo mismo. Así, pues, perteneciendo al don de ciencia la tercera bienaventuranza, que es *Bienaventurados los que lloran* (cf. q.9 a.4), parece que al don de piedad no le corresponde la segunda bienaventuranza.

3. Todavía más: los frutos corresponden a las bienaventuranzas y a los dones, como queda dicho (1-2 q.70 a.2). Pero, entre los frutos, la bondad y la benignidad parecen convenir a la piedad más que la mansedumbre, que se relaciona con la dulzura. Luego la segunda bienaventuranza no corresponde al don de piedad.

En cambio está el que San Agustín dice en su libro *De Serm. Dom. in monte* [4]: que *la piedad es propia de los mansos* [e].

Solución. *Hay que decir:* Que al adaptar las bienaventuranzas a los dones se puede atender a una doble conveniencia. La primera, según la razón de orden, que fue al parecer la que siguió San Agustín. Es por lo que atribuye la primera bienaventuranza al don último, o sea, al don de temor; y la segunda bienaventuranza: *Bienaventurados los mansos,* al don de piedad, y así sucesivamente.

La segunda conveniencia, si atendemos a la propia naturaleza del don y de la bienaventuranza. Y según esto, se deberían adaptar las bienaventuranzas a los dones según los objetos. Así, a la piedad corresponderían la cuarta y la quinta más que la segunda. No obstante, la segunda bienaventuranza tiene una cierta coincidencia con la piedad, en cuanto que por la mansedumbre se quitan los obstáculos para los actos de piedad [f].

3. C.7: ML 34,39. 4. L.1 c.4: ML 34,1234.

d. Sobre la bienaventuranza y los frutos correspondientes véase con atención el arg.3 y ad 3 (cf. *Summa Theol.* 1-2 q.70 a.2).

e. Toda esta teorización racional sobre dones, bienaventuranzas y frutos está de hecho inspirada en San Agustín. Santo Tomás, como los demás teólogos medievales, siguió la corriente. Hay que notar, sin embargo, que aquí en la *Suma* muestra menos interés por tales razonamientos que en su comentario juvenil al III *Sent.* d.34 y 35 de Pedro Lombardo.

f. El autor sólo pretende ofrecer algunas razones de conveniencia dejando en buen lugar la especulación de San Agustín y de otros autores de abolengo patrístico (cf. *Summa Theol.* 1-2 q.69 a.3 y q.70 a.3).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aparece clara con lo que acabamos de exponer.

2. *A la segunda hay que decir:* Según la razón propia de las bienaventuranzas y de los dones, es conveniente que la misma bienaventuranza corresponda al don de ciencia y al de piedad. Pero según la razón de orden, se les asignan varias bienaventuranzas, teniendo en cuenta alguna que otra conveniencia, como acabamos de decir (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Que en los frutos la bondad y benignidad se pueden atribuir directamente a la piedad; la mansedumbre, en cambio, sólo de forma indirecta, en cuanto quita los impedimentos para los actos de piedad, como también se ha dicho (sol.).

CUESTIÓN 122

Los preceptos de justicia [a]

Ahora trataremos de los preceptos de justicia (cf. q.75, introd.).

Sobre este tema proponemos seis problemas:

1. ¿Los preceptos del decálogo son preceptos de justicia?—2. Sobre el primer precepto del decálogo.—3. Sobre el segundo.—4. Sobre el tercero.—5. Sobre el cuarto.—6. Sobre los otros seis.

ARTICULO 1

¿Los preceptos del decálogo son preceptos de justicia?

Supra q.56 a.1 ad 1; *infra* q.140 a.1 ad 3; 1-2 q.100 a.3 ad 3

Objeciones por las que parece que los preceptos del decálogo no son preceptos de justicia.

1. *La intención del legislador es hacer a los ciudadanos virtuosos* en todas las virtudes, según leemos en II *Ethic.* [1]; por eso también se dice en V *Ethic.* [2] que *la ley preceptúa sobre todos los actos de todas las virtudes.* Pero los preceptos del decálogo son los primeros principios de toda la ley divina. Por tanto, los preceptos del decálogo no se refieren solamente a la justicia.

2. Más aún: a la justicia parecen pertenecer sobre todo los preceptos judiciales, que se contraponen a los morales, como queda dicho (1-2 q.99 a.4). Pero los preceptos del decálogo son preceptos morales, como consta por lo antedicho (1-2 q.100 a.3). Luego los preceptos del decálogo no son preceptos de justicia.

3. Todavía más: la ley promulga principalmente preceptos sobre los actos de la justicia relacionados con el bien común, como son los cargos públicos, etc. Pero de éstos no se hace mención en los preceptos del decálogo. Por tanto, parece que los preceptos del decálogo no pertenecen propiamente a la justicia.

4. Y también: los preceptos del decálogo se dividen en dos tablas, según el amor a Dios y al prójimo [3], y esto es objeto de la virtud de la caridad. Luego los preceptos del decálogo pertenecen a la caridad más que a la justicia.

En cambio está el que sólo la justicia parece ser la virtud por la que nos relacionamos con otra persona. Ahora bien: todos los preceptos del decálogo dicen relación al otro, como aparece examinando cada uno (Ex 20,3; Dt 5,6). Luego todos los preceptos del decálogo pertenecen a la justicia.

Solución. *Hay que decir:* Los preceptos del decálogo son los primeros principios de la ley, a los que la razón natural asiente inmediatamente como a principios evidentísimos [b]. Ahora bien: la razón de deuda, necesaria para el precepto, aparece clarísimamente en la justicia, que dice relación de alteridad. En efecto, en lo que respecta a uno mismo, parece a primera vista que el

1. ARISTÓTELES, c.1 n.5 (BK 1103b3): S. TH., lect.1. 2. ARISTÓTELES, c.1 n.14 (BK 1129b19): S. TH., lect.2. 3. Cf. S. AGUSTÍN, *Serm. ad popul.* serm.33 c.2: ML 38,208.

---

a. El autor cierra su gran tratado sobre la *ley,* el *derecho* y *Injusticia* volviendo sobre los preceptos del *Decálogo* (cf. *Summa Theol.* 1-2 q.90-108; 2-2 q.57-122). El Decálogo mosaico es estudiado con gran detalle en la *Summa Theol.* 1-2 q.100 a.3-8, donde explica la naturaleza de los preceptos *morales* y la peculiaridad de su redacción (cf. *In Sent.* 3 d.37 q.1 a.1-5). Ahora se propone recapitular la cuestión de la justicia destacando su estrecha relación con dichos preceptos. El mensaje doctrinal tomasiano en este lugar es que todos los preceptos del Decálogo tienen que ver con la justicia por tratarse de una primera legislación hecha para todo el pueblo y en la que se expresan las primeras y más fundamentales obligaciones concernientes a todos los hombres. Lo cual no significa que el Decálogo agote todo el campo de los deberes, sobre todo en el ámbito de la justicia particular. El contenido de la moral es más amplio que el definido por el Decálogo.

b. Sobre los preceptos de la *ley natural,* véase la *Summa Theol.* 1-2 q.94 a.2. Sobre la relación entre los preceptos *morales* del Antiguo Testamento y los diez preceptos del Decálogo habla el autor en la *Summa Theol.* 1-2 q.100 a.3-8.

hombre es dueño de sí y libre de hacer lo que le plazca; pero tratándose de los demás, es manifiesto que el hombre está obligado a darles lo que les es debido. Por ello fue necesario que los preceptos del decálogo pertenecieran a la justicia. Así, los tres primeros versan sobre los actos de la religión, que es la parte más excelente de la justicia; el cuarto, sobre el acto de piedad, que es la segunda parte de la justicia; y los otros seis preceptúan sobre los actos de la llamada justicia común, que se da entre iguales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La ley intenta hacer a todos los hombres virtuosos, pero dentro de un orden, es decir, proponiendo en primer lugar los preceptos sobre aquellas materias en las que es más evidente la razón de deuda[c], como queda dicho (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Los preceptos judiciales son determinaciones de los preceptos morales en cuanto referidos al prójimo, lo mismo que los preceptos ceremoniales son determinaciones de los preceptos morales referidos a Dios[d]. De ahí que ni unos ni otros se contienen en el decálogo, aunque sí son determinaciones de los preceptos del decálogo. En este sentido pertenecen a la justicia.

3. *A la tercera hay que decir* Las materias referentes al bien común se deben establecer de modo diverso según la diversa condición de los hombres. Esa es la razón por la que no debieron ser incluidas entre los preceptos del decálogo, sino entre los judiciales.

4. *A la cuarta hay que decir:* Los preceptos del decálogo tienen por fin la caridad, conforme a las palabras de 1 Tim 1,5: *El fin del precepto es la caridad.* Pero pertenecen a la justicia porque tratan de modo inmediato sobre los actos de justicia.

ARTICULO 2

¿El primer precepto del decálogo está debidamente promulgado?

1-2 q.100 a.6; *In Sent.* 3 d.37 a.2 q.ª2

Objeciones por las que parece que el primer precepto del decálogo no está debidamente promulgado.

1. El hombre está más obligado a Dios que al padre carnal, según se lee en Heb 12,9: *¿Cuánto más hemos de obedecer al Padre de los espíritus para alcanzar la vida?* Pero el precepto de piedad, por la que se honra al padre, se establece en forma afirmativa al decir: *Honra a tu padre y a tu madre* (Ex 20,12). Luego con mayor razón el primer precepto de la religión, por la que se honra a Dios, debió promulgarse afirmativamente, máxime siendo la afirmación anterior en naturaleza a la negación.

2. Más aún: el primer precepto del decálogo está referido a la religión, como hemos dicho (a.1). Pero la religión, por ser una sola virtud, tiene un solo acto. Ahora bien: en el primer precepto se prohiben tres actos: pues primero se dice (Ex 20,3): *No tendrás otros dioses más que a mí;* después se añade (v.4): *No te harás esculturas;* y en tercer lugar (v.5): *No te postrarás ante ellas y no las servirás.* Luego el primer precepto no está debidamente promulgado.

3. Todavía más: San Agustín dice, en *De Decem Chordis*[4], que por el primer precepto se prohibe el pecado de superstición. Pero, además de la idolatría, hay otras muchas supersticiones pecaminosas, como queda dicho (q.92 a.2). Luego es insuficiente prohibir sólo la idolatría.

En cambio está la autoridad de la *Escritura.*

Solución. *Hay que decir.* Es propio de la ley hacer buenos a los hombres. Y por eso es conveniente que los preceptos de la ley se ordenen según el orden de generación, por el cual el hombre se va haciendo bueno. Y en el orden de generación hay que tener en cuenta dos aspectos: primero, que se forme en primer lugar la parte principal, como en la generación del animal lo primero que se forma es el corazón[e], y al edificar una casa, lo primero son los cimientos. Y en la bondad del alma la parte principal es la bondad de la voluntad, por la que el hombre usa bien de cualquier otra bondad. Ahora bien: la bondad de la voluntad se mide por su objeto, que es el fin. Por eso

4. *Serm. ad popul.* serm.9 c.9: ML 38,85.

---

c. Cf. *Summa Theol.* 1-2 q.100 a.2 y a.3 ad 3.

d. Sobre la distinción técnica entre preceptos *morales, ceremoniales* y *judiciales* en el Antiguo Testamento, véase la *Summa Theol.* 1-2 q.99 a.2-5. Como estudio específico, cf. mi trabajo *Los tratados sobre la Ley Antigua y Nueva en la «Summa Theologiae»:* Scripta Theologica, vol.XV (1983/2) 421-467.

e. A la luz de la biogenética moderna, el ejemplo aducido no es correcto, pero ello no afecta a la validez del razonamiento convencional que hace el autor.

fue necesario poner en primer lugar en el hombre, que por la ley iba a ser formado en la virtud, como una especie de fundamento de la religión, por la cual se ordena debidamente a Dios, que es el fin último de la voluntad humana.

Un segundo aspecto que ha de tenerse en cuenta en el orden de generación es que hay que eliminar primero los obstáculos e impedimentos: lo mismo que el labrador limpia antes el campo y después esparce la semilla, según leemos en Jer 4,3: *Roturaos un erial y no sembréis sobre espinos.* Por eso la primera instrucción que el hombre debía recibir en materia religiosa tenía que ser sobre el modo de evitar los obstáculos de la verdadera religión. Y el principal obstáculo de la religión es adorar a un dios falso, según expresión de Mt 6,24: *No podéis servir a Dios y a las riquezas.*

Por eso mismo, en el primer precepto de la ley se prohibe el culto de los dioses falsos [f].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* También acerca de la religión se da un precepto afirmativo [g], cuando se dice: *Acuérdate de santificar el sábado* (Ex 20,8). Pero antes debían promulgarse preceptos negativos para evitar los obstáculos contra la religión. Pues, si bien es cierto que la afirmación es en naturaleza anterior a la negación, sin embargo, en el orden de generación es anterior la negación, mediante la cual se eliminan los impedimentos, como acabamos de decir (sol.). Y esto ocurre especialmente cuando se trata de las cosas divinas, en que las negaciones se prefieren a las afirmaciones a causa de nuestra incapacidad, según explica Dionisio en el II *Cael. Hier.* [5].

2. *A la segunda hay que decir* Que algunos daban culto a dioses extraños de dos maneras. En efecto, unos rendían culto a algunas criaturas como si fuesen dioses sin necesidad de imágenes: es por lo que Varrón dice que los antiguos romanos adoraron [6] a los dioses durante mucho tiempo sin ayuda de imágenes. Y éste es el culto que se prohibe en primer lugar al decir: *No tendrás dioses extraños.* Otros, en cambio, adoraban a los dioses falsos a través de imágenes. Por eso se prohibe oportunamente tanto su fabricación, al decir: *No te harás esculturas,* como su culto: *No las servirás,* etc.

3. *A la tercera hay que decir:* Todas las demás supersticiones proceden de un pacto, tácito o expreso, con los demonios. Por tanto, se entiende que todas quedan prohibidas cuando se dice: *No tendrás dioses extraños a mí.*

ARTICULO 3

¿El segundo precepto del decálogo está debidamente promulgado?

1-2 q.100 a.5 ad 3; *In Sent.* 3 d.37 a.2 q.ª2

Objeciones por las que parece que el segundo precepto del decálogo no está debidamente promulgado.

1. Este precepto: *No tomarás el nombre de tu Dios en vano* (Ex 20,7), lo explica así la *Glosa* [7]: *es decir, no pienses que una criatura es el Hijo de Dios,* con lo cual se prohibe el error contra la fe. Y lo mismo el pasaje de Dt 5,11: *No tomarás el nombre de tu Dios en vano,* lo comenta [8] así: *es decir, atribuyendo el nombre de Dios a una madera o a una piedra,* con lo cual se prohibe la falsa profesión de fe, que es un acto de infidelidad, lo mismo que el error. Pero la infidelidad precede a la superstición, como la fe a la religión. Por

5. §3:MG3,141. 6. Cf. S.AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.4 c.31: ML 41,137. 7. *Interl.* 1,164r. 8. *Glossa interl.* 1,337r.

---

f. Estas consideraciones genéricas sobre el primer precepto del Decálogo se repiten análogamente al tratar del sexto. Es peculiaridad eminente del autor el buscar formas de explicar razonablemente el mensaje religioso de la *Sagrada Escritura,* cuya autoridad constituye el primer lugar teológico. Véase la exposición catequética que Santo Tomás hizo del Decálogo en su conferencia *Collationes de duobus praeceptis caritatis et Decem Legis praeceptis.* La versión en español puede verse en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Escritos de catequesis* (Madrid 1978) p.197-290. O también en SANTO TOMÁS, *De los dos preceptos de la caridad y diez mandamientos de la Ley* (Buenos Aires 1947).

g. Precepto *negativo* equivale a la prohibición de algún acto malo. *Precepto positivo* es la prescripción de un acto bueno o virtuoso. De los preceptos positivos suele decirse que *obligan siempre, pero no para siempre,* o sea, siempre, pero no en cada instante, sino a su debido tiempo y en las debidas condiciones. Los preceptos negativos, en cambio, obligan *siempre y para siempre,* es decir, en todo momento y circunstancia (cf. *Summa Theol.* 1-2 q.71 a.5 ad 3 y q.100 a.10 ad 2; 2-2 q.33 a.2).

tanto, este precepto debió preceder al primero, que prohibe la superstición.

2. Más aún: el nombre de Dios lo usamos para muchas cosas, por ejemplo, para alabarlo, para hacer milagros y, en general, en todo lo que hacemos o decimos, según el consejo de Col 3,17: *Todo cuanto hacéis de obra o de palabra, hacedlo todo en el nombre del Señor.* Por lo mismo, el precepto que prohibe tomar el nombre de Dios en vano parece más universal que el que prohibe la superstición y, por tanto, debió precederlo.

3. Todavía más: el precepto de Ex 20,7: *No tomarás el nombre de tu Dios en vano,* se explica [9] así: *es decir, jurando por nada.* Parece, por tanto, que se prohibe el juramento vano, que carece de juicio [h]. Pero mucho más grave es el juramento falso, que carece de verdad, y el juramento injusto, que carece de justicia. Luego estos juramentos son los que se debieron prohibir con este precepto.

4. Y también: la blasfemia o cualquier pecado de injuria contra Dios es más grave que el perjurio. Luego la blasfemia y pecados similares son los que debió prohibir este precepto.

5. Por último: son muchos los nombres de Dios. Luego no se debe decir indeterminadamente: *No tomarás el nombre de tu Dios en vano.*

En cambio está la autoridad de la *Escritura.*

Solución. *Hay que decir:* Es conveniente excluir los obstáculos contra la verdadera religión en quien se forma para la virtud antes de fundamentarlo en la verdadera religión. Ahora bien: una cosa puede oponerse a la verdadera religión de dos modos. Uno, por exceso, es decir, cuando se ofrece indebidamente a otro lo que pertenece a la religión, lo cual es propio de la superstición. Otro, por defecto de reverencia, por ejemplo, el despreciar a Dios, y esto pertenece al pecado de irreligiosidad, según se ha dicho (q.97, introd.). La superstición, por su lado, obstaculiza la religión al impedir que se reconozca a Dios para darle culto. En efecto, quien tiene su corazón implicado en un culto indebido no puede simultáneamente tributar a Dios el culto debido, según palabras de Is 28,20: *La cama es estrecha; por tanto, alguien caerá,* o el Dios verdadero o el falso, del corazón del hombre, *y la manta demasiado estrecha no puede cubrir a los dos.* La irreligiosidad, a su vez, obstaculiza la religión porque impide adorar a Dios una vez que se le reconoce. Pero reconocer a Dios para adorarlo es anterior a adorarlo después que se le ha reconocido. Por consiguiente, el precepto que prohibe la superstición se establece antes que el segundo precepto, que prohibe el perjurio, el cual pertenece a la irreligiosidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esas explicaciones son místicas. La exposición literal [10] es la que se encuentra en Dt 5,6: *No tomarás el nombre de tu Dios en vano,* es *decir, jurando por una cosa que no existe.*

2. *A la segunda hay que decir:* Este precepto no prohibe cualquier uso del nombre de Dios, sino propiamente el que se emplea para confirmar la palabra humana a modo de juramento, ya que este uso del nombre de Dios es muy frecuente entre los hombres. Puede también entenderse, como una consecuencia, que se prohibe cualquier uso desordenado del nombre de Dios. En este sentido argumentan aquellas exposiciones de que hemos hablado (obj.1).

3. *A la tercera hay que decir: Jurar por nada* se dice de aquel que jura por algo que no existe, lo cual pertenece al juramento falso, cuyo nombre principal es el de perjurio, como antes se dijo (q.98 a.1 ad 3). En efecto, cuando uno jura en falso, entonces el juramento es vano en sí mismo, porque no tiene fundamento de verdad. Pero cuando uno jura sin juicio por ligereza, si jura algo verdadero, el juramento no es vano en sí mismo, sino por parte del que jura.

4. *A la cuarta hay que decir:* Así como al que se está instruyendo en una ciencia se le proponen en primer lugar unos principios generales, así también la ley, que instruye al hombre en la virtud, propuso en los preceptos del decálogo que son los primeros, mediante prohibiciones o prescripciones, aquello que suele suceder con más frecuencia en el curso de la vida humana. Por eso entre los preceptos del decálogo se prohibe el perjurio, que es más corriente que la blas-

9. *Glossa interl.* 1,164r. 10. *Glossa interl.* 1,337r.

---

h. Sobre el término *juicio,* en sentido técnico de *sentencia judicial,* véase 2-2 q.60 a.1-6.

femia, en la cual el hombre raras veces incurre.

5. *A la quinta hay que decir:* A los nombres de Dios se les debe reverencia por razón del significado, que es uno, y no por razón de las palabras que lo expresan, que son muchas. Y por esta razón se dice en concreto: *No tomarás el nombre de tu Dios en vano,* ya que cuando se comete perjurio da lo mismo el nombre de Dios que se emplee.

ARTICULO 4

¿El tercer precepto del decálogo está debidamente promulgado? [i]

1-2 q.100 a.5 ad 2; *In Sent.* 3 d.37 a.5; *In Is.* 56; *In Col.* c.2 lect.4; *De duob. praec.* c. de III praec.

Objeciones por las que parece que el tercer precepto del decálogo, que es santificar el sábado (Ex 20,8), no está debidamente promulgado.

1. Este precepto, si se entiende en sentido espiritual, es genérico. Pues San Ambrosio [11], comentando el texto de Lc 13,14: *El jefe de la sinagoga se indignó porque Jesús había curado en sábado,* dice: *La ley no prohíbe curar a un hombre en sábado, sino hacer trabajos serviles, es decir, agravarse con pecados.* Y si se toma en sentido literal, se trata de un precepto ceremonial, pues se dice en Ex 31,13: *No dejéis de guardar mis sábados, porque el sábado es entre mí y vosotros una señal para vuestras generaciones.* Ahora bien: los preceptos del decálogo son espirituales y morales. Luego no es conveniente su enumeración entre los preceptos del decálogo.

2. Más aún: los preceptos ceremoniales de la ley se refieren a las cosas sagradas, a los sacrificios, a los sacramentos y a las observancias, según quedó explicado (1-2 q.101 a.4). Pero a las cosas sagradas pertenecían no sólo los días sagrados, sino también los lugares, los vasos sagrados, etc. Igualmente había también muchos días sagrados, además del sábado. Luego no es lógico que se omitan todos los otros preceptos ceremoniales y se haga sólo mención de la observancia del sábado.

3. Y también: quien transgrede un precepto del decálogo, peca. Pero en la ley antigua algunos transgresores de la observancia del sábado no pecaban: por ejemplo, los que circuncidaban a los niños a los ocho días y los sacerdotes que trabajaban en el templo los sábados. También Elias, que *caminó cuarenta días hasta llegar al monte de Dios, Horeb* (3 Re 19,8), tuvo necesariamente que caminar los sábados. Igualmente, los sacerdotes que llevaron el arca del Señor durante siete días, como leemos en Jos 6,14-15, debemos de entender por lógica que también la llevaron el sábado. Asimismo leemos en Lc 13,15: *¿Es que cualquiera de vosotros no suelta del pesebre su buey o su asno en sábado y lo lleva a abrevar?* Por tanto, no es correcta su enumeración entre los preceptos del decálogo.

4. Todavía más: los preceptos del decálogo se han de observar también en la nueva ley. Pero en ésta no se guarda tal precepto, ni el sábado ni el domingo, porque en este día se cocinan los alimentos y los hombres viajan y hacen otros trabajos parecidos. Luego no está bien promulgado el precepto de la observancia del sábado.

En cambio está la autoridad de la *Escritura.*

Solución. *Hay que decir:* Una vez quitados los impedimentos contra la verdadera religión por el primero y segundo precepto del decálogo, según hemos expuesto (a.2-3), es lógico que se promulgue el tercer precepto para consolidar a los hombres en la verdadera religión, y propio de la verdadera religión es dar culto a Dios. Y así como en la *Escritura* lo referente a la divinidad nos llega a través de ejemplos de cosas corporales, del mismo modo el culto exterior a Dios se manifiesta por signos sensibles. Y como para el culto interior, que consiste en la oración y la devoción, el hombre es impulsado por la moción interior del Espíritu Santo, el precepto de la ley sobre el culto exterior debió establecerse mediante un signo externo. Ahora bien: siendo los preceptos del decálogo como los primeros y universales principios de la ley, de ahí que en el tercer precepto del decálogo se mande el culto exterior a Dios bajo el signo de un beneficio común que pertenece a todos, cual es simbolizar la obra de la creación del

11. Cf. S. BEDA, *In Lc.* l.4 super 13,14: ML 92,505.

i. Este artículo es una síntesis orgánica de la exégesis patrística y medieval en torno a la interpretación del tercer precepto del Decálogo, en desacuerdo permanente con la exégesis judaica.

mundo, de la cual se dice que Dios descansó el día séptimo (Gén 2,2): en señal de este beneficio se manda *santificar* el día séptimo, es decir, consagrarlo a Dios. Por eso, en Ex 20,2, después de enunciar el precepto de la santificación del sábado, se señala la razón siguiente: porque *en seis días creó Dios el cielo y la tierra, y en el séptimo descansó.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El precepto de santificar el sábado, si se entiende literalmente, es en parte moral y en parte ceremonial [j]. Es moral en cuanto el hombre dedica un tiempo de su vida al culto de las cosas de Dios. En efecto, existe en el hombre una inclinación natural a destinar un tiempo a sus necesidades, como pueden ser el alimento corporal, el sueño y otras semejantes. Por lo mismo, también cae bajo precepto moral el dedicar un tiempo, según el dictamen de la razón natural, a las cosas divinas y al alimento espiritual que repara las fuerzas del alma en Dios. También es precepto ceremonial porque en él se determina un tiempo especial para significar la creación del mundo. Igualmente es precepto ceremonial por su significación alegórica, porque es figura del descanso de Cristo en el sepulcro, que sucedió el día séptimo. Y lo mismo por su significación moral, en cuanto implica el cese de todo acto pecaminoso y el descanso del alma en Dios. Así entendido, es en cierto modo un precepto universal. Asimismo es también ceremonial según su significado anagógico [k], en cuanto prefigura el descanso en la fruición de Dios que se dará en el cielo.

Por tanto, el precepto de santificar el sábado se cita entre los preceptos del decálogo en cuanto precepto moral, no ceremonial.

2. *A la segunda hay que decir:* Las otras ceremonias de la ley son signos de algunos efectos particulares de Dios. Pero la observancia del sábado es signo de un beneficio universal, como es la creación de todo el universo. Y, por tanto, debe incluirse entre los preceptos generales del decálogo con más razón que cualquier otro precepto ceremonial de la ley.

3. *A la tercera hay que decir:* En la observancia del sábado hay que considerar dos aspectos. Uno es el fin, que es el que el hombre se ocupe de las cosas divinas. Esto quiere decir la expresión: *Acuérdate de santificar el sábado,* porque se dice en la ley que es santificado lo que se destina al culto divino. Otro es el cese de los trabajos, que se expresa en las palabras del v.10: *En el séptimo día, el del Señor, tu Dios, no harás ningún trabajo.* Y está claro a qué trabajos se refiere, según leemos en Lev 23,25: *No haréis en él ningún trabajo servil.*

Trabajo servil viene de «servidumbre». Pero hay tres clases de servidumbre. Una, cuando el hombre sirve al pecado, conforme al dicho de San Juan (8,34): *El que comete pecado es siervo del pecado.* Si lo entendemos así, toda obra pecaminosa es servil. Otra clase de servidumbre es cuando un hombre sirve a otro hombre. Pero un hombre es siervo de otro no en cuanto al alma, sino en cuanto al cuerpo, como quedó anteriormente dicho (q.104 a.5; a.6 ad 1). En este sentido, los trabajos serviles se denominan corporales. La tercera clase es el servicio a Dios. En este caso podría llamarse trabajo servil a las obras de religión, porque miran al servicio de Dios. Entendido el trabajo servil en esta tercera acepción, no está prohibido en sábado, pues sería contrario al fin de la misma observancia del sábado. El hombre, en efecto, se abstiene el sábado de realizar otros trabajos para dedicarse a las obras que dicen relación con el servicio de Dios. Por lo cual leemos en Jn 7,23: *El hombre recibe la circuncisión en sábado para que no quede incumplida la ley de Moisés.* Y también en Mt 12,5: *Los sacerdotes en el templo violan el sábado,* entiéndase trabajando corporalmente, *sin hacerse culpables.* Lo mismo los sacerdotes que llevaban el arca en sábado tampoco transgredían el precepto de guardar el sábado. Igualmente el ejercicio de cualquier acto espiritual no va contra la observancia del sábado, por ejemplo, el enseñar de palabra o por escrito. De ahí que la *Glosa* [12], comentando el texto de Num. 28,9, dice: *Los artesanos y otros traba-*

12. *Ordin.* 1,315B; RABANO, *Enarr. in Num.* l.4 c.1 super 28,9: ML 108,781; ORÍGENES, *In Num.* hom.3: MG 12,673.

---

j. Cf. *supra* nota *d.* El autor se sirvió de esta catalogación de los preceptos veterotestamentarios para estructurar su inmenso tratado sobre la ley antigua (cf. *Summa Theol.* 1-2 q.98-105).

k. Sobre los diversos sentidos que puede tener un texto bíblico, véase 1 q.1 a.10.

jadores descansan el sábado. En cambio, el lector o el doctor de la ley divina no deja su trabajo y no viola por ello el sábado: igual que los sacerdotes en el templo violan el sábado sin hacerse culpables.

Pero los otros trabajos serviles, entendidos en la primera y segunda acepción, contrarían la observancia del sábado porque impiden la dedicación a las cosas divinas. Y como este impedimento proviene más de la obra pecaminosa que del trabajo permitido, aunque sea corporal, quebranta más el precepto el que peca en día festivo que quien hace una obra corporal lícita. De ahí las palabras de San Agustín en el libro *De Decem Chordis* [13]: *Sería mejor que el judío hiciese trabajos útiles en su campo que provocar tumultos. Y sus mujeres harían mejor hilando la lana en sábado que danzando impúdicamente todo el día en las fiestas.* Pero el que peca venialmente en sábado no atenta contra este precepto, porque el pecado venial no excluye la santidad.

También los trabajos corporales que no dicen relación al culto espiritual de Dios se llaman serviles en cuanto son trabajos propios de los siervos; pero no son serviles en cuanto son comunes a siervos y libres. Porque todo hombre, sea siervo o libre, está obligado a proveer lo necesario no sólo para sí, sino también para el prójimo; ante todo, en lo que se refiere a la salud corporal, como leemos en Prov 24,11: *Libra al que es llevado a la muerte;* y secundariamente, está también obligado a evitarle daños materiales, conforme a las palabras del Dt 22,1: *Si encuentras perdido el buey o la oveja de tu hermano, no te retires de ellos: llévaselos a tu hermano.* Por eso el trabajo corporal que se ordena a la conservación de la salud del propio cuerpo no viola el sábado, porque no va contra su observancia el que uno coma o haga cosas semejantes para conservar la salud del cuerpo. Es la razón por la que los Macabeos no violaron el sábado al luchar en defensa propia en día de sábado, como leemos en 1 Mac 2,41. Como tampoco Elias, cuando huyó de la presencia de Jezabel en sábado.

También por esto mismo el Señor (Mt 12,1ss) disculpa a sus discípulos que cogían espigas en sábado por la necesidad en que se encontraban. De modo semejante tampoco quebranta la observancia del sábado el trabajo que se ordena a la salud corporal de otro. De ahí que el Señor preguntara (Jn 7,23): *¿Os indignáis contra mí porque he curado del todo a un hombre en sábado?* Ni igualmente quebranta el sábado el trabajo corporal que se ordena a evitar un daño material inminente. Es por lo que dice el Señor (Mt 12,11): *¿Quién de vosotros, si tiene una oveja que cae en un pozo en día de sábado, no la coge y la saca?*

4. *A la cuarta hay que decir.* La observancia del domingo en la nueva ley sucede a la observancia del sábado no en virtud del precepto de la ley, sino por determinación de la Iglesia y la costumbre del pueblo cristiano [l]. Y esta observancia no es figurativa, como lo fue la del sábado en la antigua ley. Por eso no es tan rigurosa la prohibición de trabajar en domingo como lo era en sábado; y así se permiten en domingo algunos trabajos que se prohibían en sábado, como cocinar alimentos y otros por el estilo. Y también algunos trabajos prohibidos se dispensan, por razón de necesidad, con más facilidad en la nueva que en la antigua ley, porque lo que es figura debe expresar la verdad sin salirse de ella lo más mínimo; en cambio, la realidad, que tiene razón de ser en sí misma, puede variar según las circunstancias de lugar y tiempo.

ARTICULO 5

¿El cuarto precepto está bien formulado? [m]

1-2 q.100 a.5 ad 4; *In Sent.* 3 d.37 a.2 q.ª2

Objeciones por las que parece que no está debidamente formulado el cuarto precepto de honrar padre y madre (Ex 20,12).

1. Este precepto corresponde a la piedad. Pero así como la piedad es parte de la justicia, también lo son la observancia, la gratitud y otras virtudes ya tratadas (q.101).

13. *Serm. ad popul.* serm.9 c.9: ML 38,77.

l. La Iglesia sustituyó el descanso sabático judío por el descanso dominical cristiano. Domingo significa *Día del Señor,* en el que se celebra el triunfo de Cristo sobre la muerte. Esta celebración surgió espontáneamente en el pueblo cristiano primitivo. Después fue confirmada por la Iglesia como un precepto legal, motivada por razones fundamentalmente pedagógicas, hasta nuestros días.

m. Se refiere a Ex 20,12, donde se nos dice: «Honra a tu padre y a tu madre, para que vivas largos años en la tierra que Yahveh, tu Dios, te da». En Dt 5,16 se nos dice sustancialmente lo mismo.

Luego parece que no debe darse un precepto especial de piedad si no se da de las otras virtudes.

2. Más aún: la piedad no sólo rinde culto a los padres, sino también a la patria y a otros *consanguíneos y amigos de la patria,* como dijimos antes (q.101 a.1). Luego parece insuficiente que en este precepto se mencione únicamente la honra del padre y de la madre.

3. Todavía más: a los padres se les debe no sólo honor y reverencia, sino también procurarles el sustento. Luego es insuficiente el solo mandato de honrar padre y madre.

4. Por último: sucede a veces que quienes honran a sus padres mueren de jóvenes; en cambio, otros que no los honran tienen larga vida. Por tanto, no es conveniente añadir a este precepto: *para que vivas muchos años sobre la tierra.*

En cambio está la autoridad de la *Escritura.*

Solución. *Hay que decir:* Los preceptos del decálogo se ordenan al amor de Dios y del prójimo. Pero, dentro del prójimo, la mayor obligación la tenemos con los padres. Por eso, inmediatamente después de los preceptos que nos ordenan a Dios se incluye el precepto que nos ordena a los padres, que son el principio particular de nuestro ser, como Dios es el principio universal. En este sentido hay una cierta afinidad entre este precepto y los de la primera tabla.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Conforme a lo dicho (q.101 a.1)[n], la piedad se ordena a dar a los padres lo que les debemos. Y esta obligación es común a todos. Por tanto, entre los preceptos del decálogo, que son comunes, se debe incluir el precepto de la piedad más que los que se refieren a otras partes de la justicia, que dicen relación a una deuda particular.

2. *A la segunda hay que decir:* Es anterior la obligación para con los padres que los deberes para con la patria y consanguíneos, ya que la relación con éstos deriva de que hemos nacido de nuestros padres. Y, por tanto, siendo los preceptos del decálogo los primeros preceptos de la ley, nos deben ordenar más a los padres que a la patria o a los consanguíneos. No obstante, en este precepto de honrar padre y madre se sobrentiende el mandato de dar lo debido a cada persona, lo mismo que lo secundario está incluido en lo principal.

3. *A la tercera hay que decir.* A los padres les debemos honor y respeto en cuanto tales. Pero el sustento y otros deberes parecidos se les debe ocasionalmente, por ejemplo, si están en la indigencia o en circunstancias análogas, como hemos dicho (q.102 a.2). Y como lo esencial es antes que lo ocasional, sigúese que entre los primeros preceptos de la ley, que son los del decálogo, se mande en concreto honrar a los padres. Pero también es verdad que en este precepto, como incluido en lo principal, se manda el sustento y cualquier otra obligación para con los padres.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que se promete larga vida a los que honran a sus padres no sólo en la futura, sino también en la vida presente, según las palabras del Apóstol (1 Tim 4,8): *La piedad es útil para todo, y tiene promesas para la vida de ahora y la futura.* Y con razón. Pues el que agradece un beneficio merece, por cierta conveniencia, que se le conserve ese beneficio; en cambio, por la ingratitud merece perderlo. Pues bien: el beneficio de la vida corporal, después de Dios, lo recibimos de los padres. Por tanto, el que honra a sus padres como agradecido por ese beneficio merece la conservación de la vida, mientras que quien no los honra merece ser privado de ella por ingrato. Sin embargo, como los bienes o males presentes no caen bajo mérito o demérito sino en cuanto ordenados a la recompensa futura, según queda dicho (1-2 q.114 a.10), sucede a veces, por designio inescrutable de los juicios de Dios, que miran sobre todo a la recompensa futura, que algunos piadosos para con sus padres son privados de la vida en edad temprana, y en cambio otros, que no los honran, tienen una larga vida.

ARTICULO 6

¿Los otros seis preceptos están debidamente formulados?

1-2 q.100 a.5; *In Sent.* 3 d.37 a.2 q.ª2

Objeciones por las que parece que los otros seis preceptos (Ex 20,13) no están debidamente formulados.

n. Anteriormente, en la q.101, el autor trató de la piedad como *virtud moral* que regula las relaciones con los padres. Aquí se refiere a la piedad sólo bajo la razón de precepto limitándose a lo esencial.

1. No basta para salvarse con no dañar al prójimo, es necesario pagar lo que se le debe, según palabras de Rom 13,7: *Pagad a todos lo que debéis.* Ahora bien: en los últimos seis preceptos sólo se prohibe hacer daño al prójimo. Luego no se formulan correctamente.

2. Más aún: en dichos preceptos se prohibe el homicidio, el adulterio, el hurto y el falso testimonio. Pero pueden infligirse al prójimo otra clase de daños, como aparece probado anteriormente (q.65). Luego, según parece, esos preceptos no están bien formulados.

3. Y también: la concupiscencia puede tomarse en dos sentidos. Uno, en cuanto acto de la voluntad, como se lee en Sab 6,21: *La concupiscencia de la sabiduría conduce al reino eterno;* otro, en cuanto acto de la sensualidad, según se nos dice en Sant 4,1: *¿De dónde provienen entre vosotros las guerras y contiendas? ¿No es de las concupiscencias, que luchan en vuestros miembros?* Ahora bien: el precepto del decálogo no prohibe la concupiscencia de la sensualidad, porque, de ser así, los primeros movimientos serían pecados mortales por ir contra el precepto del decálogo. Asimismo tampoco se prohibe la concupiscencia de la voluntad, que va incluida en todo pecado. Por tanto, entre los preceptos del decálogo se formulan indebidamente algunos que prohiben la concupiscencia.

4. Todavía más: el homicidio es un pecado más grave que el adulterio o el hurto. Y no se enumera un precepto que prohiba el deseo del homicidio. Luego tampoco están debidamente establecidos algunos preceptos que prohiben el deseo del hurto y del adulterio.

En cambio está la autoridad de la *Escritura.*

Solución. *Hay que decir.* Así como por las partes de la justicia se cumplen los deberes para con determinadas personas con las que estamos obligados por una razón especial, así también por la justicia propiamente dicha el hombre cumple los deberes que son comunes para todos. Por esta razón, después de los tres preceptos pertenecientes a la religión, por la que se cumplen las obligaciones para con Dios, y después del cuarto, relativo a la piedad, por la que cumplimos los deberes para con los padres —y en este precepto se incluye toda deuda que se debe por una razón particular [ñ]—, fue necesario lógicamente poner otros preceptos relativos a la justicia propiamente dicha, que da a todos sin distinción lo que les es debido [o].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El hombre está obligado de una manera general a no hacer daño a nadie. Y, por tanto, los preceptos negativos que prohiben los daños que pueden infligirse contra el prójimo, al ser comunes, deben incluirse entre los preceptos del decálogo. En cambio, los deberes que hemos de cumplir con los demás varían en unos y en otros. Por consiguiente, sobre ellos no se deben formular preceptos afirmativos entre los preceptos del decálogo.

2. *A la segunda hay que decir.* Todos los daños inferidos al prójimo pueden reducirse, como a algo más común y principal, a los prohibidos en estos preceptos. En efecto, todos los daños causados a la persona del prójimo se suponen prohibidos en el homicidio como en lo más principal; los que se infieren a una persona casada, especialmente por un deseo libidinoso, se entienden prohibidos junto con el adulterio; los daños ocasionados a las cosas quedan prohibidos al mismo tiempo que el hurto. Y los daños de palabra, como la detracción, las injurias y demás, quedan comprendidos en la prohibición del falso testimonio, que es el que se opone más directamente a la justicia.

3. *A la tercera hay que decir:* En los preceptos prohibitivos de la concupiscencia no quedan prohibidos los primeros movimientos de la concupiscencia que están dentro de los límites de la sensualidad. Lo que se prohibe directamente es el consentimiento de la voluntad, ya sea al acto, ya a la delectación.

ñ. De acuerdo con lo expuesto en la *Summa Theol.* 2-2 q.101 a.1-2.

o. El autor destaca en otro lugar los deberes hacia el prójimo como nota característica de los cinco últimos preceptos del Decálogo. Y advierte que el cuarto tiene carácter taxativamente positivo, mientras que los restantes se limitan a prohibir el hacer daño al prójimo (cf. *In Sent.* 3 d.37 a.2 qc.2). En otra ocasión, la conveniencia de los preceptos relativos al prójimo es buscada por el autor más desde el punto de vista de la justicia divina, ya que Dios es el juez supremo de todo mal comportamiento, incluidos los sentimientos íntimos del corazón humano (cf. *Contra Gent.* q.128).

4. *A la cuarta hay que decir:* El homicidio no es deseable en sí mismo, sino más bien detestable, porque no tiene ninguna razón de bien en sí. En cambio, el adulterio tiene alguna razón de bien, la del bien deleitable. A su vez, el hurto tiene la razón de bien útil. Pero todo bien es por sí mismo apetecible. Por lo cual tuvo que prohibirse por preceptos especiales el deseo del hurto y del adulterio, pero no el del homicidio.

TRATADO DE LA FORTALEZA

Introducción a las cuestiones 123-140

Por VICTORINO RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, O.P.

1. Integración de la fortaleza en la «Suma de Teología»

En la estructuración de las virtudes morales principales o cardinales (cf. 1-2 q.61 a.1-2), a la fortaleza, con sus partes potenciales, le corresponde el tercer lugar, después de la prudencia y de la justicia y antes de la templanza. Santo Tomás procede aquí como *teólogo* y ordena las cosas de arriba abajo, en jerarquía moral descendente. La prudencia es formalmente virtud intelectiva que dirige desde la razón práctica todas las demás virtudes morales. La justicia mira al bien social desde la voluntad. La fortaleza y la templanza mantienen el orden en el mundo de las pasiones del apetito irascible y concupiscible, para no retraerse indebidamente del bien difícil por el temor, de origen externo, de la muerte, sin sobrepasarse tampoco en audacia temeraria, ni para dejarse arrastrar por el atractivo interior del placer pasional, sin permanecer en la insensibilidad. La fortaleza mira a la defensa de la vida en las mayores dificultades, sin huir cobardemente. Es la virtud viril de los valientes, de los fuertes, de los atletas del espíritu, combativa, en estrecha conexión con la esperanza teologal, que la vigoriza. Su propio *sujeto psíquico* es el apetito irascible, superior al apetito concupiscible al que modera la virtud de la templanza.

Santo Tomás, en esta estructuración de las virtudes cardinales en la *Suma de Teología* (2-2 q.123 a.1; q.123 a.12), abandona el orden que había establecido Aristóteles, que procedía, naturalmente, *como filósofo,* experimental o inductivamente. Primero había estudiado la fortaleza; luego, la templanza; a continuación, la justicia o virtud del ciudadano, y, finalmente, la prudencia, que es más intelectiva que moral. En este orden psicológico, ascendente o inductivo, Aristóteles no empezaba por la templanza (del apetito inferior o concupiscible), como parecería lógico, sino por la fortaleza (del apetito sensitivo superior o irascible, más próximo a la razón). La razón de ello parece ser la superior dignidad de la fortaleza y su mayor notoriedad como virtud en razón de su objeto y motivo.

Se trata de una gran virtud, espléndida y difícil, como se hace patente a lo largo de estas cuestiones, llenas de matizaciones valorativas. Es verdad que en nuestro mundo abundan más la molicie y debilidad moral que la fortaleza. Sólo la fortaleza fisiológico-artística de los deportistas suscita admiración pública. Los mismos moralistas suelen prestar hoy más atención a la templanza o moralidad del sexo y a la justicia social que a la fortaleza y a la prudencia. La debilidad del carácter y el confusionismo moral acusan deficiencia de fortaleza y de prudencia.

2. División del tratado de la fortaleza

Como en los demás tratados de la *Secunda Secundae,* Santo Tomás distribuye el tratado de la fortaleza en cuatro capítulos: la fortaleza en sí misma, con su objeto, sus actos, propiedades y vicios opuestos (q.123-127); sus partes potenciales (q.128-138); el don del Espíritu Santo correspondiente (q.139); y su precepto

(q.140). En los prólogos a las cuestiones 123, 138, 139 y 140 adelanta el orden lógico de las mismas y del correspondiente articulado, que no vamos a repetir aquí. Es de advertir que la estructura psicológico-moral de la virtud principal de fortaleza, que guarda el *medio* virtuoso en el autocontrol de los temores y audacias entre los vicios contrapuestos por exceso o por defecto, se echa de ver también en todas y en cada una de las virtudes auxiliares o potenciales. Se conjugan ciencia y arte en esta admirable composición.

Hay dos puntos especialmente salientes en el tratado, sobre los que queremos llamar la atención del lector. Uno es el referente al acto principal de la virtud de la fortaleza, en su primordial función de resistir (q.123 a.6), que es el *martirio,* al que dedica toda la cuestión 124; y otro es el referente a la virtud auxiliar o parte potencial de la fortaleza, que es la *magnanimidad,* a la que dedica la cuestión 129, que, en cierto aspecto, goza de principalidad sobre la misma fortaleza.

3. El martirio, principal acto de fortaleza

Conforme explica en el artículo 6 de la cuestión 123, en finísimo análisis psicológico-moral, el acto más característico y moralmente más valioso de la fortaleza es sostener o aguantar, sin temer desmedidamente y huir del peligro de la muerte, por motivos morales, como son la defensa del bien común, asistencia caritativa a enfermos contagiosos, defensa de la virginidad, confesión de la fe hasta morir por ella. Aunque exterior y materialmente parezca una actitud pasiva, interior y moralmente supone mayor actividad anímica en su motivación y actitud consciente. El martirio es la máxima actuación de la virtud de la fortaleza. De ahí que Santo Tomás le dedique toda la cuestión 124. Si valioso es aguantar el peligro de muerte en una guerra justa en defensa del bien común o de la patria, más heroico y valioso es soportar el martirio por amor a Dios y fidelidad al compromiso cristiano.

El término griego *martyrio* se tradujo al latín por *testimonio,* y en su uso preferentemente cristiano significa soportar la muerte por mantenerse fiel a Cristo y a la doctrina cristiana. Es obvio que es acto elícito de la virtud de la fortaleza, en razón de su materia próxima y remota (= controlar el temor de la muerte) por motivo de honestidad sobrenatural, bajo el imperio de la fe, la esperanza y la caridad, acompañado del acto de paciencia (cf. q.124 a.2 ad 1-3). Jesús lo presenta como la máxima bienaventuranza (Mt 5,10) y la mayor muestra de amor a Dios (Jn 15,13).

Ahora bien: aunque el martirio sea el acto más perfecto de la virtud de la fortaleza, no se debe pensar que sea el acto de virtud más perfecto en absoluto, aunque sea signo del máximo acto de caridad y culminación de la perfecta obediencia (cf. q.124 a.3c y ad 2).

El martirio, pues, tiene estas cuatro notas: *testificación* externa, sostenida hasta la *muerte,* de la verdad de *fe,* en favor de *Dios.* Testificación de la fe, mediante el acto de fortaleza, a impulso de la caridad, conllevado con paciencia, con la esperanza de ser coronado.

4. La virtud de la magnanimidad

Entre las partes potenciales de la virtud cardinal de la fortaleza, Santo Tomás presta especial atención a la magnanimidad, a la que le dedica los ocho artículos de la cuestión 129, que sigue, en extensión, a la cuestión 123, sobre la virtud principal. En su reducción al ámbito de la fortaleza, Santo Tomás se aparta de Aristóteles, que trataba de esta virtud, *megalopsychía,* independientemente de la tercera virtud cardinal (IV *Ethic.* c.III), y de los filósofos estoicos que la

identificaban con ella. Se trata de la virtud moral que modera las pasiones de esperanza y desesperación del apetito irascible respecto de las obras dignas de gran honor y de las grandes contrariedades, conforme al dictamen de la recta razón. Estas obras dignas de gran honor las ejerce el magnánimo en la materia de todas las virtudes, a las que impulsa o anima para lo grande, resultando así una virtud *general,* no *in essendo* (universal lógico), sino en la operación, *in causando,* viniendo a ser la forma perfectiva de todas las virtudes morales, como lo son, en otro orden, la prudencia, la justicia legal y la caridad. «La magnanimidad es cierta virtud *especial,* aunque use los actos de *todas* las virtudes según la razón específica de su objeto, en cuanto que busca lo *grande* en los actos de todas las virtudes» *(In Boetium De Trinitate* c.3 a.2).

Además de esta proyección de la magnanimidad sobre el cometido de las demás virtudes morales, incluso sobre la fortaleza, a la que comunica grandeza de ánimo de cara al peligro de muerte, *integrándose* en ella, en el sentido explicado en la cuestión 128, ella misma, sobre todo la infusa, conecta con el don del Espíritu Santo de fortaleza y con la virtud teologal de la esperanza, que le abren nuevos horizontes, y participa de nuevas motivaciones, seguridades y certezas.

Ahora bien: la virtud teologal de la esperanza no anula la bondad específica propia de la esperanza moral que es la magnanimidad, reguladora de la pasión de la esperanza sobre lo arduo o difícil y óptimo, y de la pasión de desesperación de cara a los grandes fracasos, contrariedades y deshonras. La magnanimidad, al mantener el ánimo elevado y abierto a todo lo moralmente grande y óptimo, según el dictamen de la prudencia, ni se deja llevar de la presunción o megalomanía y de la vanagloria, ni cede a la desesperación pusilánime. Se trata de una actitud sumamente digna en las grandes empresas y en las grandes contrariedades. La había descrito con bastante exactitud Andrónico de Rodas: «Virtud del alma por la que los hombres pueden comportarse bien en las cosas prósperas y adversas, en el honor y en la infamia» *(De affectibus).*

El perfecto ejercicio de la magnanimidad supone una actitud de *confianza (fiducia)* y de *seguridad (securitas),* que, más que virtudes específicas autónomas, son las condiciones o como partes integrales de la magnanimidad: son la esperanza cierta y la exención de temor retardador para las empresas grandes y óptimas de la magnanimidad y de la fortaleza (cf. q.129 a.6 ad 3). Ello explica que Cicerón llamase *fiducia* a la magnanimidad, como se refiere en la cuestión 128.

Aparte de la supercapacitación que sobreviene al magnánimo por la actuación del don de fortaleza y de la esperanza teologal, dentro del ámbito de las virtudes morales la magnanimidad se ejercita en estrecha dependencia de la virtud de la prudencia y de la justicia legal (virtudes generales *in causando),* y muy particularmente de la virtud de la *humildad,* sobre todo tratándose de la magnanimidad y de la humildad infusas, por paradójico que ello parezca, a primera vista, como si lo pequeño ayudase a lo grande. Es éste un punto auténticamente tomista que ha puesto en claro Ramírez en el articulo citado en bibliografía.

El que el magnánimo no sea pusilánime (vicio opuesto a ella por defecto) no supone ni conlleva que no sea humilde. Al comportarse como tal respecto de las cosas grandes, dignas de gran honor, puede y debe comportarse humildemente al mismo tiempo respecto de obras menos grandes y honorables. Es decir, es magnánimo y humilde en distintos momentos o respecto de obras diversas: unas, grandes y óptimas; otras, pequeñas y menos honorables.

Pero no sólo esto. El magnánimo es verdaderamente humilde en el ejercicio de las obras grandes, y más magnánimo cuanto más humilde, sobre todo en el orden de las virtudes infusas. Y es porque, así como el magnánimo aspira rectamente a lo grande y digno de honor, confiando en los dones y fuerzas

recibidas de Dios, al ser humilde tiene conciencia de sus deficiencias e incapacidades y teme no hacer el bien que debe, y no se exalta, sino que se confía a la misericordia y poder de Dios, de donde nace su confianza, y su actitud magnánima, ya que es gran valor sentir humildemente de sí y confiar siempre en Dios. Por lo demás, esta actitud de humildad da lugar a mayor gracia de Dios y a mayor poder de virtud, pues «Dios resiste a los soberbios, pero a los humildes da la gracia» (Sant 4,6); «El que se humilla será ensalzado» (Lc 18,14). Así lo sentía San Pablo: «No que de nosotros seamos capaces de pensar algo como de nosotros mismos, que nuestra suficiencia viene de Dios» (2 Cor 3,5). Esta conjunción de magnanimidad y humildad está bien patente en el *Magnificat* de la Santísima Virgen: «Exulta de júbilo mi espíritu en Dios mi Salvador, porque ha mirado la humildad de su sierva; porque ha hecho en mí maravillas el Poderoso» (Lc 1,47 y 49).

Ramírez sintetiza las características del magnánimo apuntadas por Santo Tomás en este tratado: «Posee un alma verdaderamente grande. Por eso no se llena con las bagatelas humanas. No es interesado, sino dadivoso; no es vengativo, sino clemente; no envidioso, sino caritativo; no hablador, sino más bien taciturno, aunque afable; no precipitado, sino calmoso y ordenado, *cunctator;* no melancólico, sino discretamente alegre. No se queja de nada ni de nadie. Es todo un caballero, como pudiera serlo el Cid Campeador» *(La magnanimidad* p.6).

5. **Fuentes del tratado**

Las fuentes son abundantes en autores y en número de citas explícitas, que voy a registrar. Sobresalen la *Sagrada Escritura,* Aristóteles y San Agustín:

Biblia: 114 citas (35 de San Pablo); Aristóteles, 127 citas; San Agustín, 41; Cicerón, 26; San Gregorio Magno, 17; San Ambrosio, 7; Séneca, Andrónico de Rodas y San Juan Crisóstomo, 5 cada uno; Pseudo-Dionisio y Macrobio, 4 cada uno; San Isidoro y San Máximo, 2 cada uno; San Jerónimo, San Próspero, San Juan Damasceno, San Hilario, San Cipriano, Salustio y Tito Livio, 1 cita cada uno.

BIBLIOGRAFÍA

ALBERTO MAGNO, San, *In III Ethicorum,* tract.2; *In IV Ethicorum,* tract.1, cap.9-13; tract.2.

ARISTÓTELES, III *Ethicorum,* c.6-9; IV *Ethicorum,* c.2,4.

BENEDICTO XIV, *De servorum Dei beatificatione,* lib.III.

BLANC, G., *Constance,* en DTC III 1,1197-1200.

CAYETANO, CARD. TOMÁS DE Vio, *Commentaria in II-II, c.123-140.*

CESAITIS, L, *Fortitudo, praecipua characteris virtus* (Marianópoli [Lituania] 1925).

GARDEIL, A., *Le don de force et la faim de la justice:* Vie Spirituelle (1933) 204-226.

GAUTHIER, R., *Magnanimité:* Bibliothèque Thomiste XXVIII (1951).

HYDRE, R., *Martyre,* en DTC X 220-254.

JANVIER, A., *La force chrétienne* (París, 1920).

JUAN DE SANTO TOMÁS, *De dono fortitudinis,* Cursus Theol., in I-II q.68 disp.18 art.6.

LUMBRERAS, P., *De fortitudine et temperantia* (Roma 1939). *Introducción y notas a la Suma Teológica* (BAC, t.IX, 1955: Trat. de la fortaleza).

RAMÍREZ, SANTIAGO, *La magnanimidad:* Lumen 3 (Vitoria 1954).

TOMÁS MORO, Santo, *Diálogo de la Fortaleza contra la Tribulación,* ed. de Alvaro de Silva (Madrid, Rialp, 1988).

VANSTENNBERGHER, E., *Patience,* en DTC XI 2244-2251.

CUESTIÓN 123

La fortaleza

Después de la justicia corresponde tratar ahora de la fortaleza. En primer lugar, de la virtud misma de la fortaleza; en segundo, de sus partes (q.128); en tercer lugar, del don correspondiente (q.139) y, por último, de los preceptos relativos a ella (q.140).

Al hablar de la fortaleza debemos considerar tres aspectos: primero, la misma fortaleza; segundo, su acto principal, que es el martirio (q.124); tercero, los vicios opuestos (q.125).

Sobre el primer punto se plantean doce problemas:

1. ¿La fortaleza es virtud?—2. ¿Es virtud especial?—3. ¿Tiene por objeto los temores y las audacias?—4. ¿Tiene por objeto únicamente el temor de la muerte?—5. ¿Se da sólo en las guerras?—6. ¿Su acto principal es resistir?—7. ¿Actúa por su propio bien?—8. ¿Produce deleite en su acto?—9. ¿Se da sobre todo en casos repentinos?—10. ¿Se sirve de la ira al obrar?—11. ¿Es virtud cardinal?—12. ¿Qué relación tiene con las otras virtudes cardinales?

ARTICULO 1

¿La fortaleza es virtud?

1-2 q.61 a.2; *De virtut.* q.1 a.12

Objeciones por las que parece que la fortaleza no es virtud.

1. Dice el Apóstol (2 Cor 12,9): *La virtud se perfecciona en la debilidad.* Pero la fortaleza se opone a la debilidad. Luego la fortaleza no es virtud.

2. Más aún: de ser virtud, o es teologal o intelectual o moral. Pero la fortaleza no se enumera ni entre las virtudes teologales ni entre las intelectuales, como arriba quedó demostrado (1-2 q.57 a.2; q.62 a.3). Tampoco parece que sea virtud moral, porque, según el Filósofo en III *Ethic.* [1], algunos son fuertes, según parece, por ignorancia; otros por experiencia, como los soldados —y la experiencia es más propia del arte que de la virtud moral—; y también los hay que dan la impresión de ser fuertes por ciertas pasiones, por ejemplo, por temor a las amenazas o a la deshonra, o incluso por la tristeza o la ira o por la esperanza; ahora bien: la virtud moral no actúa a impulsos de la pasión, sino por una elección, como dijimos (1-2 q.59 a.1). Luego la fortaleza no es virtud.

3. Todavía más: la virtud humana reside ante todo en el alma, ya que se ha dicho (1-2 q.55 a.4) que es *una buena cualidad del alma.* La fortaleza, a su vez, parece residir en el cuerpo, o al menos acompañar a su complexión. Por tanto, parece que la fortaleza no es virtud.

En cambio está el que San Agustín, en su libro *De Moribus Eccl.* [2], cita la fortaleza entre las virtudes.

Solución. *Hay que decir.* Según el Filósofo, en II *Ethic.* [3], *la virtud es la que hace bueno al que la posee y a sus obras buenas;* de donde se sigue que la *virtud humana,* de la que estamos hablando, *hace bueno al hombre y buenas a sus obras.* Pero el bien del hombre está en conformarse a la razón, como dice Dionisio en IV *De Div. Nom.* [4]. Por lo cual compete a la virtud humana hacer que el hombre y sus obras estén de acuerdo con la razón. Esto sucede de tres modos: primero, en cuanto la misma razón es rectificada, y esto lo realizan las virtudes intelectuales; segundo, en cuanto esa recta razón se establece en las relaciones humanas, y esto es propio de la justicia; tercero, en cuanto se quitan los obstáculos de esta rectitud que se exige en las relaciones humanas. Ahora bien: hay dos clases de obstáculos que impiden a la voluntad seguir la rectitud de la razón. Uno, cuando es atraída por un objeto deleitable hacia lo que se aparta de la recta razón: este obstáculo lo elimina la virtud de

1. C.8 (BK 1116a16): S. TH., lect.16.17. 2. L.1 c.15: ML 32,1322. 3. C.6 n.6 (BK 1106a15): S. TH., lect.6. 4. § 32: MG 3,733: S. TH., lect.22.

la templanza. El segundo, cuando la voluntad se desvía de la razón por algo difícil e inminente. En la supresión de este obstáculo se requiere la fortaleza del alma para hacer frente a tales dificultades, lo mismo que el hombre por su fortaleza corporal vence y rechaza los obstáculos corporales. Por lo cual es evidente que la fortaleza es una virtud, en cuanto hace al hombre obrar según la razón [a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La virtud del alma no se perfecciona en la debilidad del alma, sino de la carne, que es a la que se refería el Apóstol. Ahora bien: es a la fortaleza del alma a la que corresponde soportar con valentía la debilidad de la carne, lo cual es propio de la virtud de la paciencia o fortaleza. Y el reconocer la propia debilidad pertenece a la perfección que llamamos humildad.

2. *A la segunda hay que decir:* A veces algunos, sin poseer la virtud y por un motivo distinto de ella, realizan su acto externo. Por esto el Filósofo, en III *Ethic.* [5], enumera cinco casos en que, por un cierto paralelismo, parecen fuertes quienes obran por un motivo distinto de la fortaleza. Esto sucede de tres modos. En primer lugar, porque se lanzan a lo difícil como si no lo fuera. Lo cual puede provenir de tres causas: bien de la ignorancia, porque no se percibe la magnitud del peligro; bien de la esperanza de vencer los peligros, porque se considera experto en evitarlos; o bien de un cierto arte o habilidad, como acontece en los soldados, que por su pericia y ejercicio de las armas no estiman como graves los peligros de la guerra, pensando que por su habilidad son capaces de eludirlos, como dice Vegecio en su libro *De Re Militan* [6]: *Nadie teme hacer lo que cree haberlo aprendido bien.* En segundo lugar, uno puede realizar un acto de fortaleza sin tener la virtud a impulsos de una pasión, como puede ser la tristeza que se intenta superar o la ira. En tercer lugar, por una elección, pero no de un fin legítimo, sino con el fin de conseguir algún beneficio temporal, como puede ser el honor, el placer o la riqueza; o de evitar algún mal, como el vituperio, la aflicción o el daño [b].

3. *A la tercera hay que decir:* La virtud que llamamos fortaleza del alma recibe su nombre por semejanza con la fortaleza del cuerpo, según acabamos de decir (sol.). Y tampoco va contra la razón de virtud el que uno tenga hacia ella una inclinación natural por su complexión corporal, como también se ha dicho (1-2 q.63 a.1).

ARTICULO 2

¿La fortaleza es virtud especial?

Infra q.137 a.1; 1-2 q.61 a.3.4; *In Sent.* 3 d.33 q.1 a.1 q.ª3; *De virtut.* q.1 a.12 ad 23

Objeciones por las que parece que la fortaleza no es virtud especial.

1. En el libro de la Sab 8,7 leemos que la sabiduría *enseña la templanza y la prudencia, la justicia y la virtud,* y aquí se dice *virtud* en lugar de *fortaleza.* Por consiguiente, si el vocablo *virtud* se aplica a todas las virtudes, parece que la fortaleza es virtud general.

2. Más aún: dice San Ambrosio en el I *De Offic.* [7]: *Es propia de un alma nada mediocre la fortaleza, la cual por sí sola defiende la belleza de todas las virtudes y custodia los juicios; lucha implacablemente contra todos los vicios. Incansable en el trabajo, fuerte en el peligro, inflexible contra el placer, pone en fuga a la avaricia, como una peste que debilita la virtud.* Y otro tanto añade a continuación de los demás vicios. Pero esto no puede afirmarse de una virtud especial. Luego la fortaleza no es virtud especial.

3. Todavía más: el nombre de fortaleza deriva, al parecer, de firmeza. Pero *mantenerse firme* es propio de toda virtud, como se lee en II *Ethic.* [8]. Luego la fortaleza es virtud general.

En cambio está el que San Gregorio, en el XXII *Moral.* [9], la enumera entre las virtudes.

5. C.8 (BK 1116a16): S. TH., lect.16.17. 6. *Instit. rei militar.* l.1 c.1: DD 660. 7. C.29: ML 16,86. 8. ARISTÓTELES, c.4 n.3 (BK 1105a32): S. TH., lect.4. 9. C.1: ML 76,212.

a. Originariamente, *virtud y fortaleza* significaban lo mismo, al igual que en latín *virtus y fortitudo* y en griego *andreía* y *aretes,* referidas en principio a la fuerza física, característica del varón *(vir, aner),* y, derivadamente, a la fuerza moral. Posteriormente, el término *virtus* adquirió sentido genérico de hábito bueno, mientras que el término *fortitudo* mantuvo la significación específica de la tercera de las virtudes cardinales. Esta equivalencia original de *virtus y fortitudo* pudo verla Santo Tomás en Cicerón (II *Tusc.,* cap.18-19) y en Sab 8,7, donde se enumera la *virtus* al lado de las otras tres virtudes cardinales.

b. Adviértanse las cinco manifestaciones de fortaleza, que no son virtuosas, aunque lo parezcan.

Solución. *Hay que decir:* Como antes hemos expuesto (1-2 q.61 a.34), el término *fortaleza* puede tomarse en dos sentidos. Primero, en cuanto supone una firmeza de ánimo en abstracto. Si la entendemos así, es virtud general o más bien condición de toda virtud, ya que, según el Filósofo, en II *Ethic.* [10], para la virtud se exige obrar *firme y constantemente.* En una segunda acepción puede entenderse la fortaleza en cuanto implica una firmeza de ánimo para afrontar y rechazar los peligros en los cuales es sumamente difícil mantener la firmeza. De ahí el que Tulio diga en *Rhetorica* [11] que *se considera fortaleza el aguantar los peligros y el soportar los trabajos.* Es en este sentido como se cita la fortaleza como virtud especial, porque tiene materia determinada.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* Según el Filósofo, en I *De caelo* [12], el vocablo *virtud* indica *lo último de la potencia.* Pero llamamos potencia natural, por un lado, a aquella mediante la cual uno puede resistir los elementos corruptivos, y por otro, a la que es principio de operación, como consta en V *Metaphys.* [13]. Por tanto, como este último sentido es más general, la palabra *virtud*, en cuanto implica lo último de la potencia, es también general, pues la virtud en sentido general no es otra cosa sino *el hábito que capacita para obrar bien.* Pero en cuanto implica lo último de una potencia, entendida en el primer sentido, que es sin duda más especial, la palabra *virtud* se asigna a una virtud especial, la fortaleza, cuyo objeto es mantenerse firme contra todos los ataques.

2. *A la segunda hay que decir:* San Ambrosio [14] entiende la fortaleza en sentido amplio, en cuanto implica la firmeza de ánimo respecto de cualquier ataque. Aun así, incluso como virtud especial que posee una materia determinada, ayuda a resistir los ataques de todos los vicios, porque quien puede mantenerse firme en situaciones difíciles de resistir, lógicamente estará mejor preparado para resistir otras situaciones que ofrecen menor dificultad.

3. *A la tercera hay que decir:* La objeción arguye tomando la fortaleza en la primera acepción.

ARTICULO 3

¿La fortaleza tiene por objeto los temores y las audacias?

In Ethic. 3 lect.14

Objeciones por las que parece que la fortaleza no tiene por objeto los temores y las audacias.

1. Dice San Gregorio en VII *Moral.* [15]: *La fortaleza de los justos está en vencer la carne, combatir los propios placeres, extinguir el goce de la vida presente.* Por tanto, el objeto de la fortaleza parece ser el placer más que los temores y las audacias.

2. Más aún: dice Tulio, en *Rhetorica* [16], que es propio de la fortaleza *aguantar los peligros y soportar los trabajos.* Pero no parece referirse a la pasión del temor ni de la audacia, sino más bien a las acciones humanas difíciles y a los peligros externos. Por tanto, la fortaleza no tiene por objeto los temores y las audacias.

3. Todavía más: al temor no sólo se opone la audacia, sino también la esperanza, como dijimos (1-2 q.23 a.2; q.45 a.1 ad 2) al tratar de las pasiones. Luego la fortaleza no ha de versar más sobre la audacia que sobre la esperanza.

En cambio está lo que dice el Filósofo en II [17] y III [18] *Ethic.: la fortaleza tiene por objeto el temor y la audacia.*

Solución. *Hay que decir.* Como hemos expuesto (a.l), a la virtud de la fortaleza corresponde eliminar el obstáculo que retrae a la voluntad de seguir la razón. Pero el que uno se retraiga de algo difícil pertenece al temor, que implica el alejamiento de un mal difícil, como se explicó al tratar de las pasiones (1-2 q.41 a.2). Por tanto, se ocupa sobre todo del temor a las cosas difíciles, que pueden retraer a la voluntad de seguir la razón. Por otra parte, es necesario no sólo soportar con firmeza la embestida de estas dificultades reprimiendo el temor, sino también atacar moderadamente, por ejemplo, cuando sea necesario eliminar esas dificultades para tener seguridad en el futuro. Y esto parece propio de la audacia. Por tanto, la fortaleza tiene por objeto

10. C.4 n.3 (BK 1105a32): S. TH., lect.4. 11. L.2 c.54: DD 1,165. 12. C.11 n.7.8 (BK 181a11; a18): S. TH., lect.25. 13. ARISTÓTELES, l.4 c.12 n.1 (BK 1019a15): S. TH., 1.5 lect.14. 14. *De off. ministr.* l.1 c.35: ML 16,80. 15. C.21: ML 75,778. 16. L.2 c.54: DD 1,165. 17. C.7 n.2 (BK 1107a33): S. TH., lect.8. 18. C.6 n.1 (BK 1115a6); c.9 n.1 (BK 1117a29): S. TH., lect.13.18.

los temores y audacias en cuanto reprime los primeros y modera las segundas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Gregorio habla en ese texto de la fortaleza de los justos en cuanto tiene que ver con toda virtud en general. De ahí el que señale antes aspectos relativos a la templanza, según hemos dicho (arg.1); y añada otros que pertenecen propiamente a la fortaleza como virtud especial, al decir [19]: *amar las asperezas de este mundo por los premios eternos.*

2. *A la segunda hay que decir:* Que los peligros y los trabajos no apartan la voluntad del camino de la razón a no ser en cuanto son objeto de temor. Y, por tanto, es necesario que la fortaleza tenga por objeto los temores y las audacias, y de modo mediato los peligros y trabajos como objeto de tales pasiones.

3. *A la tercera hay que decir:* La esperanza se opone al temor por parte del objeto: porque la esperanza tiene por objeto el bien y el temor el mal. En cambio, la audacia tiene el mismo objeto que el temor, pero se opone a él como el acceso y el receso, según hemos dicho (arg.3). Y puesto que la fortaleza se refiere con propiedad a los males temporales que apartan de la virtud, como queda claro por la definición de Tulio [20], de ahí se deduce que la fortaleza tiene como objeto propio el temor y la audacia, y no la esperanza, a no ser en cuanto conectada con la audacia, como quedó dicho (1-2 q.45 a.2)[c].

ARTICULO 4

¿La fortaleza se ocupa sólo de los peligros de muerte?

Infra a.11; *In Sent.* 3 d.33 q.3 a.3 ad 6; q.3 a.3 q.[a]1; *In Ethic.* 2 lect.8; 3 lect.14; *De virtut.* q.1 a.12 ad 23

Objeciones por las que parece que la fortaleza no se ocupa sólo de los peligros de muerte.

1. Porque dice San Agustín, en el libro *De Moribus Eccl.* [21], que la fortaleza es *el amor que soporta fácilmente todo por el objeto amado.* Y en VI *Musicae* [22] añade que la fortaleza es *amor al que no intimidan las adversidades ni la muerte.* Luego la fortaleza no se ocupa únicamente de los peligros de muerte, sino de cualquier otra adversidad.

2. Más aún: es necesaria una virtud que ponga todas las pasiones del alma en el justo medio. Pero no existe una virtud que mantenga en el justo medio los otros temores. Por tanto, la fortaleza no sólo se ocupa de los peligros de muerte, sino también de los otros.

3. Todavía más: ninguna virtud está en los extremos. Pero el temor de la muerte está en el extremo, porque es el mayor de los temores, según leemos en III *Ethic.* [23]. Por tanto, la virtud de la fortaleza no tiene por objeto el temor de la muerte.

En cambio está lo que dice Andrónico [24]: *la fortaleza es una virtud del apetito irascible que no se arredra ante los temores de la muerte.*

Solución. *Hay que decir:* Como antes ha quedado expuesto (a.3), es propio de la virtud de la fortaleza proteger la voluntad del hombre para que no se aparte del bien de la razón por temor a un mal corporal. Pero es preciso mantener con firmeza este bien de la razón contra cualquier clase de mal, porque ningún bien corporal puede compararse con el bien de la razón. Por tanto, es necesario que la virtud que llamamos fortaleza sea la que conserve la voluntad del hombre en el bien racional contra los males mayores: ya que quien se mantiene firme ante ellos, lógicamente resistirá los males menores, pero no viceversa; y también es propio del concepto de virtud tender a lo máximo. Pero entre los males corporales, el más terrible es la muerte, que suprime cualquier bien temporal. Por eso dice San Agustín, en su libro *De Moribus Eccl.* [25], que *el vínculo corporal sacude al alma con el temor del trabajo y del dolor, para verse libre de golpes y vejaciones; al alma, en cambio, con el temor a morir, para que no se separe del cuerpo y sobrevenga la muerte.* Por tanto, la virtud de la

19. *Moral.* l.7 c.21: ML 75,778. 20. *Rhet.* l.2 c.54: DD 1,165. 21. L.1 c.15: ML 32,1322. 22. ML 32,1189. 23. ARISTÓTELES, c.6 n.6 (BK 1115a26): S. TH., lect.14. 24. *De affect.,* De fortitudine: DD 575. 25. L.1 c.22: ML 32,1328.

c. La materia propia e inmediata de la fortaleza son las pasiones del apetito irascible temor y audacia, cuyo objeto es el mal sensible. A la pasión esperanza la modera propiamente la magnanimidad. No obstante, por su positividad y mayor universalidad, la magnanimidad puede motivar a la misma fortaleza, impulsándola a ser audaz con la esperanza del triunfo.

fortaleza tiene por objeto el temor a los peligros de muerte.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es cierto que la fortaleza tiene que ver con la tolerancia de cualquier adversidad. Pero del hecho de que el hombre aguante cualquier adversidad no se sigue que sea fuerte de modo absoluto, sino sólo cuando soporta también los máximos males. En los otros casos, será fuerte de modo relativo.

2. *A la segunda hay que decir.* Como el temor nace del amor, toda virtud que modere el amor de ciertos bienes debe, en consecuencia, moderar el temor de los males contrarios. Por ejemplo, la liberalidad, que modera el amor a las riquezas, modera por lógica el temor a perderlas. Y lo mismo se ve en la templanza y demás virtudes. Pero amar la propia vida es algo natural. Luego debe haber una virtud que modere el temor a la muerte.

3. *A la tercera hay que decir:* En las virtudes se llama extremo a lo que excede la recta razón. Por tanto, el afrontar los máximos peligros conforme a la razón no va contra la virtud [d].

ARTICULO 5

¿La fortaleza tiene como objeto propio los peligros de muerte que aparecen en las guerras?

In Ethic. 3 lect.14

Objeciones por las que parece que la fortaleza no tiene por objeto propio los peligros de muerte que aparecen en las guerras.

1. Los mártires son alabados ante todo por su fortaleza, no por las guerras. Por tanto, la fortaleza no se refiere propiamente a los peligros de muerte que se dan en la guerra.

2. Más aún: dice San Ambrosio en I *De Offic.* [26] que *la fortaleza se da en asuntos bélicos o domésticos.* Asimismo dice Tulio, en I *De Offic.* [27], que *aunque la mayoría crea que los asuntos de guerra son más importantes que los civiles, esta opinión no es del todo verdadera, porque, si juzgamos con objetividad, ha habido asuntos civiles de mayor importancia y más preclaros que los bélicos.* Pero mayor fortaleza habrá cuando el objeto sea más importante. Por tanto, la fortaleza no tiene por objeto propio la muerte en la guerra.

3. Todavía más: la guerra se ordena a la conservación de la paz temporal de la república, porque dice San Agustín en XIX *De Civ. Dei* [28] que *las guerras se hacen para conseguir la paz.* Pero no parece lógico el que uno se exponga a los peligros de muerte por la paz temporal de la república, cuando esta paz es ocasión de muchas lascivias. Por tanto, parece que la virtud de la fortaleza no consiste en los peligros de muerte en la guerra.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *Ethic.* [29]: que la fortaleza tiene por objeto sobre todo la muerte en la guerra.

Solución. *Hay que decir:* Como acabamos de ver (a.4), la fortaleza confirma el ánimo del hombre contra los máximos peligros, que son los de la muerte. Pero, como la fortaleza es una virtud a la que compete tender siempre al bien, se sigue que el hombre no debe rehuir los peligros de muerte si está en juego la consecución de un bien. Pero los peligros de la muerte que sobreviene por enfermedad, o por naufragio, o por el asalto de los ladrones, o por casos similares, no parecen amenazar directamente a uno en la consecución de un bien. En cambio, los peligros de muerte en la guerra sí amenazan directamente al hombre en la consecución de un bien, como es defender el bien común en guerra justa. Ahora bien: la guerra puede ser justa por dos motivos. Uno, general, cuando se lucha en el campo de batalla. Otro, particular: por ejemplo, cuando el juez, o incluso una persona privada, no se aparta del juicio justo por temor a la espada inminente o cualquier otro peligro, aunque le acarree la muerte. Por eso

26. L.1 c.35: ML 16,80. 27. C.22: DD 4,442. 28. C.12: ML 41,637. 29. C.6 n.10 (BK 1115a34): S. TH., lect.14.

---

d. Adviértase cómo el adagio *in medio virtus* no siempre es verificable materialmente. Formalmente, la virtud se define en relación al extremo de perfección, *dispositio perfecti ad optimum* (I-II q.55 a.2 ad 3), extremo formal que, a veces, como en el caso presente, se encuentra en el extremo material, cual es el peligro de muerte, cuyo temor modera la fortaleza, reduciéndolo al medio psicológico-moral: ni huir de la muerte a toda costa ni caer en la impavidez.

es propio de la fortaleza proporcionar firmeza de ánimo no sólo contra los peligros de muerte inminentes de la guerra común, sino también de la lucha particular, que también puede recibir el nombre común de guerra. Según esto, debe admitirse que la fortaleza trata con propiedad de los peligros de muerte que se dan en la guerra.

Pero también el fuerte se comporta como tal ante los peligros de cualquier otra clase de muerte, sobre todo porque al hombre le pueden acechar diversos peligros de muerte a causa de la virtud, por ejemplo, el no rehuir la asistencia a un amigo enfermo por temor a un contagio mortal, o el no dejar de encaminarse a una obra piadosa por temor al naufragio o a los ladrones [e].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* Los mártires sufren ataques personales por el sumo bien que es Dios. Por lo cual se recomienda encarecidamente su fortaleza, la cual no cae fuera del ámbito de la fortaleza que dice relación a las guerras. De ahí que en Heb 11,34 se nos dice: *se hicieron fuertes en la guerra.*

2. *A la segunda hay que decir:* Los asuntos domésticos o civiles se distinguen de los bélicos, que se refieren a la guerra común. Pero en los mismos asuntos domésticos o civiles pueden ser inminentes los peligros de muerte debido a ciertos combates que son guerras particulares. En este sentido, la fortaleza propiamente dicha puede ocuparse también de ellos.

3. *A la tercera hay que decir:* La paz de la sociedad es buena en sí misma, y no se convierte en mala porque unos hagan mal uso de ella. También hay muchos que hacen buen uso: y en tiempo de paz se evitan males mucho mayores, como pueden ser homicidios y sacrilegios, que los que de ella se originan, que son sobre todo los pecados de la carne.

ARTICULO 6

¿El resistir es el acto principal de la fortaleza?

Infra a.ll ad 1; q.141 a.3; *In Sent.* 3 d.33 q.2 a.3 ad 6; d.34 a.l q.a 2; *In Ethic.* 3 lect.18; *De virtut.* q.l a. 12

Objeciones por las que parece que el resistir no es el acto principal de la fortaleza.

1. *La virtud tiene por objeto lo difícil y lo bueno,* como leemos en II *Ethic.* [30]. Pero es más difícil atacar que resistir. Por tanto, resistir no es el acto principal de la fortaleza.

2. Más aún: parece que es propio de una potencia mayor el poder actuar contra una cosa que el no inmutarse ante ella. Pero atacar es pasar a la acción contra algo, mientras que el resistir es permanecer inmóvil. Por tanto, dado que la fortaleza implica la perfección de la potencia, parece más propio de ella el atacar que el resistir.

3. Todavía más: hay mayor distancia entre dos contrarios que entre uno de ellos y su simple negación. Pero el que resiste se contenta sencillamente con no temer, mientras que el que ataca se mueve en dirección contraria al que teme, porque se enfrenta al peligro. Por tanto, si la fortaleza retrae al alma lo más posible del temor, parece que es más propio de ella el atacar que el resistir.

En cambio está lo que dice el Filosofo en III *Ethic.* [31]: *se dice de algunos que son fuertes, sobre todo por resistir a la tristeza.*

Solución. *Hay que decir:* Como se ha probado (a.3) y enseña el Filósofo en III *Ethic.* [32], la fortaleza tiene por objeto reprimir los temores más que moderar las audacias, ya que lo primero es más difícil que lo segundo, pues el mismo peligro, objeto de la audacia y del temor, nos lleva por sí mismo a moderar la audacia, pero también aumenta el temor. Pero el atacar corresponde a la fortaleza en cuanto modera la audacia; en cambio, el resistir es consecuencia de la represión del temor. Por tanto, más que el atacar, el acto principal de la fortaleza

30. ARISTÓTELES, c.3 n.10 (BK 1105a9): S. TH., lect.3. 31. C.9 n.2 (BK 1117a32): S. TH., lect.18. 32. C.9 n.1 (BK 1117a30): S. TH., lect.18.

---

e. Como puede advertirse en el cuerpo del artículo y en la respuesta a las objeciones, no cualquier muerte, v.gr. por enfermedad, tempestad, incendio, terrorismo, es materia de virtud de fortaleza, sino la muerte inminente, ante la cual es moralmente bueno no huir por temor, sino aguantar y acometer por el bien moral que implica, como es no huir en la guerra justa en defensa del bien común, no abandonar al enfermo contagioso a impulsos de caridad, no renegar de la fe perseguida a muerte, por fidelidad a Dios, y demás guerras «particulares», singularmente la guerra personal con el enemigo mortal del alma, que es el diablo. Para el auténtico ejercicio de fortaleza hace falta que el peligro de muerte se afronte por motivos nobles responsablemente asumidos (cf. 1 Pe 5,9).

es el resistir, es decir, permanecer inconmovible ante los peligros.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Resistir es más difícil que atacar por tres razones. Primera, porque la resistencia se hace, al parecer, ante uno más fuerte que nos ataca; en cambio, si atacamos es porque somos más fuertes. Pero es más difícil luchar contra uno más fuerte que contra uno más débil. Segunda, porque el que resiste ya siente inminente el peligro, mientras que el que ataca lo ve como futuro. Tercera, porque la resistencia implica un tiempo prolongado, pero el ataque puede surgir de un movimiento repentino. Pero es más difícil permanecer inmóvil mucho tiempo que dejarse llevar a una acción ardua por un movimiento súbito. De ahí que diga el Filósofo en III *Ethic.* [33] que *algunos se lanzan rápidamente a los peligros, pero cuando están en ellos se retiran; lo contrario de lo que hacen los fuertes* [f].

2. *A la segunda hay que decir.* El resistir supone efectivamente una pasión corporal, pero también un acto del alma que se adhiere fuertemente al bien; y de ahí que no ceda ante la pasión corporal ya inminente. Pero la virtud se refiere al alma más que al cuerpo.

3. *A la tercera hay que decir.* El que resiste no teme porque ya está presente la causa del temor, la cual no lo está en el que ataca.

ARTICULO 7

¿El fuerte actúa por el bien de su propio hábito?

In Ethic. 3 lect.15

Objeciones por las que parece que el fuerte no actúa por el bien de su propio hábito.

1. En las acciones, el fin, aunque es primero en la intención, es último en la ejecución. Pero el acto de fortaleza en la ejecución es posterior a su mismo hábito. Por tanto, no puede ser que el fuerte obre por el bien de su propio hábito.

2. Más aún: San Agustín dice en XIII *De Trin.* [34]: *hay quienes se atreven a persuadirnos de que cuando amamos las virtudes sólo por la bienaventuranza* —insinuando que debemos amarlas por sí mismas— *no amamos la bienaventuranza misma. Si nos convencieran dejaríamos de amar también esas mismas virtudes, porque no amamos la bienaventuranza, que es el motivo de su amor.* Pero la fortaleza es una virtud. Por tanto, el acto de fortaleza no ha de referirse a ella misma, sino a la bienaventuranza.

3. Todavía más: dice San Agustín en *De Moribus Eccl.* [35] que la fortaleza es *un amor que soporta fácilmente todo por Dios.* Pero Dios no es el hábito mismo de la fortaleza, sino algo mejor, porque hay que admitir que el fin sea mejor que los medios. Por tanto, el fuerte no obra por el bien de su propio hábito.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *Ethic.* [36]: *para el fuerte la fortaleza es a la vez su bien y su fin.*

Solución. *Hay que decir:* Existe un doble fin: último y próximo. El fin próximo de todo agente es producir en otro una forma semejante a la suya, como el fin del fuego al calentar es producir una semejanza de su calor en el sujeto, y el fin del constructor es producir en la materia una semejanza de su arte. En cambio, cualquier otro bien que de él se siga, aunque sea intentado, puede denominarse fin remoto del agente. Y así como en el área de lo factible la materia externa es ordenada por el arte, así en el campo de lo agible los actos humanos son ordenados por la prudencia. Hay que decir, por tanto, que el fuerte intenta, como fin próximo, expresar en el acto una semejanza de su hábito, pues pretende obrar según la conveniencia de su hábito. En cambio, el fin remoto es la bienaventuranza o Dios.

Respuesta a las objeciones: Aparece clara con lo que acabamos de decir. Porque la primera argumentaba como si la misma esencia del hábito fuese el fin, y no su semejanza en el acto, como queda dicho. Las otras dos arguyen por el fin último.

33. C.7 n.12 (BK 1116a7): S. TH., lect.15. 34. C.8: ML 42,1022. 35. L.1 c.15: ML 32,1322. 36. C.7 n.6 (BK 1115b21): S. TH., lect.15.

---

f. Santo Tomás muestra el mayor valor y mayor dificultad del acto de soportar que del acto de agredir. La pasividad del aguantar es más aparente que real: el mártir que soporta la muerte está viviendo interiormente una actividad más intensa que la del luchador audaz.

ARTICULO 8

¿El fuerte se deleita en su acto?

In Ethic. 3 lect.18

Objeciones por las que parece que el fuerte se deleita en su acto.

1. La delectación es *la operación connatural del hábito no impedida,* según leemos en el X *Ethic.*[37]. Pero la operación del fuerte procede del hábito que obra a modo de naturaleza. Por tanto, el fuerte encuentra placer en su acto.

2. Más aún: San Ambrosio[38], comentando el texto de San Pablo, Gál 5,22: *Los frutos del Espíritu son: caridad, gozo, paz,* dice que las obras de las virtudes se llaman frutos *porque confortan la mente humana con un deleite santo y sincero.* Pero el fuerte realiza obras de virtud. Luego encuentra placer en su acto.

3. Todavía más: lo más débil se vence con lo más fuerte. Pero el fuerte ama más el bien de la virtud que su propio cuerpo, al que expone a peligros de muerte. Por tanto, el placer en el bien de la virtud elimina el dolor corporal, y así obra con plena delectación.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *Ethic.*[39]: que *el fuerte no parece encontrar nada deleitable en su acto.*

Solución. *Hay que decir.* Como hemos visto al hablar de las pasiones (1-2 q.31 a.3), existe una doble delectación: una corporal, que acompaña al tacto corporal, y otra anímica, que sigue a la aprehensión del alma. Y ésta es la que propiamente acompaña a las obras de las virtudes, porque en ellas se considera el bien de la razón. Pero el acto principal de la fortaleza es soportar tristezas según la aprehensión del alma, como es perder la vida corporal (que el virtuoso ama no sólo en cuanto bien natural, sino también en cuanto necesaria para las obras virtuosas) y lo que a ella se refiere, y al mismo tiempo soportar dolores según el tacto corporal, como heridas o azotes. Y por eso el fuerte tiene, por una parte, motivos para deleitarse con un placer propio del alma, es decir, el acto de la virtud y su fin; por otro lado, tiene motivos para sufrir: por parte del alma, al considerar la pérdida de la propia vida, y también del cuerpo. Así leemos que dijo Eleazar (2 Mac 6,30): *Sufro crueles dolores en el cuerpo, pero mi alma los sufre gozosa por el temor a ti.*

Ahora bien: el dolor sensible corporal impide al alma sentir el placer de la virtud, a no ser por la sobreabundancia de la gracia divina, que eleva el alma a las cosas de Dios, en que se deleita, con más fuerza de lo que se ve afectada por el sufrimiento corporal. Es por lo que San Tiburcio, caminando con los pies desnudos sobre carbones encendidos, dijo que *le parecía andar sobre rosas*[40]. Pero la virtud de la fortaleza hace que la razón no sea absorbida por los dolores corporales. En cambio, el placer de la virtud supera la tristeza del alma, en cuanto que el hombre antepone el bien de la virtud a la vida corporal y lo que a ésta se refiere. Por eso dice el Filósofo en III *Ethic.*[41] que al fuerte no se le pide que se deleite como si sintiera el placer, sino que le es suficiente con *no estar triste*[g].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La vehemencia del acto o de la pasión de una potencia impide a otra la realización de su acto. Por ello, el dolor de los sentidos impide al alma del fuerte sentir el placer en su propia operación.

2. *A la segunda hay que decir:* Las obras de las virtudes son deleitables sobre todo por el fin, pero pueden ser tristes por su naturaleza. Ésto sucede particularmente con la fortaleza; de ahí el que el Filósofo diga, en III *Ethic.*[42], que *no en todas las virtudes se da el placer en la operación, excepto si se alcanza el fin.*

37. ARISTÓTELES, l.7 c.12 n.3 (BK 1153a14): S. TH., lect.12; cf. 1.10 c.4 n.5 (BK 1174b16): S. TH., lect.6. 38. *De Spir. Sancto* l.1 c.12: ML 16,674; *De parad,* c.13: ML 14,325; cf. LOMBARDO, *Sent.* l.1 d.1 c.3: QR 1,19. 39. C.9 n.3 (BK 1117b6): S. TH., lect.18. 40. Cf. JACOBO DE LA VORÁGINE, *Legenda Aurea,* c.23 § 3: GR 111; cf. *Acta Sanctorum,* act. S. Sebastiani die 20 Ian., c.21: BL 2,641b; cf. Acta et Off. S. Tiburtii, die 11 Aug. 41. C.9 n.3 (BK 1117a35): S. TH., lect.18. 42. C.9 n.5 (BK 1117b15): S. TH., lect.18.

g. En esta alternativa o mezcla de dolor y placer en el ejercicio de la fortaleza se distinguen cuatro esferas o círculos concéntricos: el placer-dolor táctil o «corporal»; el placer-dolor emotivo o «animal»; el placer-dolor espiritual o voluntario, y el placer-dolor que hace sentir al Espíritu Santo en la fortaleza infusa. Cf. V. RODRÍGUEZ, *Presupuestos psicológicos para una moral del dolor:* Ciencia Tomista 84 (1957) 613-639.

3. *A la tercera hay que decir:* La tristeza del alma es vencida en el fuerte por el placer de la virtud. Pero, puesto que el dolor corporal es más sensible y la aprehensión sensitiva aparece en el hombre con más claridad, de ahí el que ante la magnitud del dolor corporal *como si se desvaneciera* [43] en cierto modo el placer espiritual, que es el fin de la virtud.

ARTICULO 9

¿La fortaleza se ejerce principalmente en los casos repentinos?

In Ethic. 3 lect.14

Objeciones por las que parece que la fortaleza no se ejerce en los casos repentinos.

1. Repentino es, a lo que parece, lo que sucede inesperadamente. Pero Tulio dice en su *Rhetorica* [44] que *la fortaleza es la premeditada aceptación de los peligros y la tolerancia de los trabajos.* Luego la fortaleza no se da principalmente en los casos repentinos.

2. Más aún: dice San Ambrosio en I *De Offic.* [45]: *Es propio del hombre fuerte no disimular cuando amenaza algún peligro, sino adelantarse a él, y, como desde la atalaya de la mente, afrontar el futuro con meditada previsión, no sea que luego tenga que decir: Caí en él porque no pensaba que pudiera sobrevenir.* Pero cuando se da algo súbito no puede preverse el futuro. Por tanto, la operación de la fortaleza no se da en los casos repentinos.

3. Todavía más: dice el Filósofo en III *Ethic.* [46] que el fuerte *posee buena esperanza.* Pero la esperanza espera algo para el futuro, lo cual se opone a lo repentino. Por tanto, la operación de la fortaleza no se refiere a lo repentino.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *Ethic.* [47]: *la fortaleza se refiere principalmente a todo lo que puede causar la muerte de forma repentina.*

Solución. *Hay que decir:* En la operación de la fortaleza debemos considerar dos aspectos. Uno, la elección, y entonces la fortaleza no versa sobre lo repentino, pues el fuerte elige la premeditación de los peligros que pueden amenazar para poder ofrecerles resistencia o soportarlos con más facilidad, ya que, como dice San Gregorio en una *Homilía* [48]: *Los dardos que se ven venir hieren menos, y soportamos más fácilmente los males del mundo si nos armamos contra ellos con el escudo de su conocimiento previo.*

Otro aspecto que debemos considerar en la operación de la fortaleza es la manifestación del hábito virtuoso. Y en este sentido la fortaleza se refiere en grado máximo a lo repentino, ya que según el Filósofo, en III *Ethic.* [49], en los peligros súbitos es donde mejor se manifiesta el hábito de la fortaleza. En efecto, el hábito obra a modo de naturaleza. De ahí que el realizar actos virtuosos con premeditación, cuando urge la necesidad por los peligros repentinos, es manifestación clarísima de que la fortaleza está enraizada en el alma de modo habitual. También puede uno que no tiene el hábito de la fortaleza, tras una larga premeditación, preparar su ánimo contra los peligros. De esta preparación también se vale el fuerte cuando tiene tiempo para ello.

Respuesta a las objeciones: Aparece clara por lo que acabamos de decir.

ARTICULO 10

¿El fuerte se sirve de la ira en su acto?

Infra a.11 ad 1; *De verit,* q.26 a.7; *In Ethic.* 3 lect,17

Objeciones por las que parece que el fuerte no se sirve de la ira en su acto.

1. Nadie debe tomar como instrumento de su acción aquello que no puede usar a su antojo. Pero el hombre no puede usar de la ira a su elección, de modo que pueda tomarla o dejarla cuando quiera; pues como dice el Filósofo en su libro *De Memoria* [50], cuando una pasión corporal está en efervescencia no se calma cuando uno quiere. Por tanto, el fuerte no debe tomar la ira para su operación.

2. Más aún: cuando uno se basta por sí mismo para realizar algo no debe tomar como ayuda lo que es más débil e imperfecto. Pero la razón es suficiente por sí sola para ejercer el acto de fortaleza, en el que no hace falta la ira. De ahí que diga Séneca en *De ira* [51]: *No sólo para prever las cosas, sino*

43. ARISTÓTELES, *Ethic.* 1.3 c.9 n.3 (BK 117a6): S. TH., lect.18. 44. L.2 c.54: DD 1,165. 45. C.38: ML 16,85. 46. C.7 n.11 (BK 1116a3): S. TH., lect.15. 47. C.6 n.10 (BK 1115a32): S. TH., lect.14. 48. *In Evang.* l.2 hom.35: ML 76,1259. 49. C.8 n.15 (BK 1117a24): S. TH., lect.17. 50. C.2 (BK 453a24): S. TH., lect.8. 51. L.1 c.16: DD 12.

para realizarlas se basta a sí misma la razón. ¿Y qué puede haber más necio que el que ésta pida ayuda a la ira, lo estable a lo incierto, lo fiel a lo infiel, lo sano a lo enfermo? Por tanto, la fortaleza no debe hacer uso de la ira.

3. Todavía más: así como algunos, por medio de la ira, realizan con más ímpetu las obras de fortaleza, así también otros lo hacen por medio de la tristeza o de la concupiscencia. Es por lo que dice el Filósofo en III *Ethic.* [52]: *Los animales se exponen a los peligros animados por la tristeza o dolor, y los adúlteros se lanzan a la aventura audazmente a causa de la concupiscencia.* Pero la fortaleza no usa en su acto de la tristeza ni de la concupiscencia. Luego, por la misma razón, no debe hacer uso de la ira.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *Ethic.* [53]: *la ira viene bien a los fuertes.*

Solución. *Hay que decir:* De la ira y demás pasiones del alma, conforme hemos visto (1-2 q.24 a.2), los peripatéticos tienen una opinión distinta de la de los estoicos. Pues los estoicos excluían del alma del sabio o virtuoso la ira y demás pasiones. Los peripatéticos, en cambio, a la cabeza de los cuales está Aristóteles, las admitían en los virtuosos, aunque en proporción moderada. Y es posible que no haya una diferencia real sino en cuanto al modo de hablar. Porque los peripatéticos llamaban pasiones del alma a todos los movimientos del apetito sensitivo, fueran del tipo que fueran, según hemos visto (ibid.): y como el apetito sensitivo es movido por el imperio de la razón para cooperar a que la acción se realice con más prontitud, por eso decían que la ira y demás pasiones del alma debían ser empleadas por los virtuosos, aunque moderadas según el imperio de la razón. Por el contrario, los estoicos llamaban pasiones del alma a ciertos afectos inmoderados del apetito sensitivo («dolores» o «enfermedades» las llamaban) y, por tanto, las excluían totalmente de la virtud. En consecuencia, el fuerte utiliza para su acto la ira moderada, no la inmoderada.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La ira moderada por la razón está sometida a su imperio. Por tanto, el hombre puede usar de ella libremente, pero no podría si fuese inmoderada.

2. *A la segunda hay que decir:* La razón no asume la ira para su obrar como si recibiera ayuda de ella, sino porque usa el apetito sensitivo como instrumento, lo mismo que los miembros del cuerpo. Y no hay ningún inconveniente en que el instrumento sea más imperfecto que el agente principal, como lo es el martillo con relación al carpintero. Pero Séneca es partidario de los estoicos, y escribe las palabras citadas directamente contra Aristóteles.

3. *A la tercera hay que decir:* Según lo expuesto (a.3.6), al tener la fortaleza dos actos, resistir y atacar, no usa la ira para resistir —esto lo hace la razón por sí sola—, sino para atacar. En esto utiliza la ira con preferencia a otras pasiones, porque es propio de la ira revolverse contra lo que causa tristeza, y así colabora directamente con la fortaleza en el acto de atacar. La tristeza, en cambio, por su propia razón, sucumbe a lo que causa daño, aunque accidentalmente ayuda a atacar; bien sea en cuanto que la tristeza es causa de la ira, como dijimos (1-2 q.47 a.3), bien en cuanto que uno se expone al peligro para huir de la tristeza. Igualmente la concupiscencia, según su propia razón, tiende al bien deleitable, al cual repugna de suyo el acometer los peligros, pero accidentalmente ayuda a veces a atacar, en cuanto que uno prefiere incurrir en los peligros a estar privado del placer. Es por lo que dice el Filósofo en III *Ethic.* [54] que entre las clases de fortaleza que nacen de la pasión *parece ser la más natural la que obra por medio de la ira: la cual, si es deliberada y se ordena a un fin bueno, llega a hacer verdadera la fortaleza* [h].

ARTICULO 11

¿La fortaleza es virtud cardinal?

1-2 q.61 a.2.3; *In Sent.* 3 d.33 q.2 a.1 q.ª3.4; *De virtut.* q.1 a.12 ad 26; q.5 a.1

Objeciones por las que parece que la fortaleza no es virtud cardinal.

52. C.8 n.11 (BK 1116b32): S. TH., lect.17. 53. C.8 n.11 (BK 1116b31): S. TH, lect.17. 54. C.8 n.12 (BK 1117a4): S. TH., lect.17.

h. Junto con la ira pueden concurrir al acto de audacia virtuosa las demás pasiones, bien sea directa o indirectamente, incluso la tristeza y el deseo, y, sobre todo, la esperanza y desesperación, que se mueven en el ámbito de lo arduo o difícil, como el temor y la audacia.

1. Como se ha dicho (a.10), la ira tiene muchísima afinidad con la fortaleza. Pero la ira no se considera pasión principal, ni tampoco la audacia, que pertenece a la fortaleza. Por tanto, tampoco debe colocarse la fortaleza entre las virtudes cardinales.

2. Más aún: la virtud se ordena al bien. Pero la fortaleza no se ordena directamente al bien, sino al mal, es decir, *a soportar los peligros y trabajos,* como dice Tulio [55]. Por tanto, la fortaleza no es virtud cardinal.

3. Todavía más: la virtud cardinal se ocupa de aquello en torno a lo cual gira principalmente la vida humana, como la puerta gira sobre su quicio. Pero la fortaleza versa sobre los peligros de muerte, que rara vez ocurren en la vida humana. Por tanto, la fortaleza no debe citarse como virtud cardinal o principal.

En cambio está el que San Gregorio (XXII *Moral.*) [56], San Ambrosio *(Super Lc.)* [57] y San Agustín *(De Moribus Eccl.)* [58] enumeran la fortaleza entre las cuatro virtudes cardinales o principales.

Solución. *Hay que decir:* Según hemos visto (1-2 q.61 a.3.4), se llaman virtudes cardinales o principales las que reclaman para sí lo que conviene a las virtudes en general. Y una de las condiciones comunes de la virtud es *obrar con firmeza,* como se prueba en II *Ethic.* [59]. Ahora bien: la fortaleza reclama más que ninguna la gloria de la firmeza, pues tanto más es alabado el que se mantiene con firmeza cuanto mayor es el obstáculo que le impulsa a sucumbir o a retroceder. Pero al hombre le impele a apartarse de la recta razón tanto el bien placentero como el mal aflictivo, y más el dolor corporal que el placer, según nos dice San Agustín en su libro *Octoginta trium quaest.* [60]: *Nadie hay que no rehuya el dolor más de lo que ama el placer, ya que vemos a las bestias más crueles huir de los mayores placeres por miedo al dolor.* Y entre los dolores y peligros del alma se temen especialmente los que conducen a la muerte, contra los cuales el fuerte se mantiene firme. Por tanto, la fortaleza es virtud cardinal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La audacia y la ira no ayudan a la fortaleza en su acto propio, que es resistir, en el que se alaba sobre todo su firmeza. Pues por este acto el fuerte cohibe el temor, que es pasión principal, como queda dicho (1-2 q.25 a.4).

2. *A la segunda hay que decir:* La virtud se ordena al bien racional, que es preciso conservar contra los asaltos de los males. Pero la fortaleza se ordena a los males corporales como contrarios a los que resiste; y, en cambio, se ordena al bien de la razón como a su fin, que intenta mantener.

3. *A la tercera hay que decir:* Si bien los peligros de muerte no son muy frecuentes, sin embargo sí lo son las ocasiones de tales peligros, porque al hombre le surgen enemigos mortales por la búsqueda de la justicia y la práctica de las buenas obras.

ARTICULO 12

¿La fortaleza es la más excelente de todas las virtudes?

1-2 q.66 a.3.4; *In Sent.* 4 d.33 q.3 a.3; *De virtut.* q.5 a.3

Objeciones por las que parece que la fortaleza es la más excelente de todas las virtudes.

1. Según San Ambrosio, en I *De Offic.* [61]: *la fortaleza es como más excelsa que las demás virtudes.*

2. Más aún: la virtud *trata de lo difícil y lo bueno.* Pero la fortaleza se ocupa de lo más difícil. Por tanto, es la mayor de las virtudes.

3. Todavía más: es más digna la persona humana que sus cosas. Pero la fortaleza se ocupa de la persona humana, la cual queda expuesta al peligro de muerte por el bien de la virtud; la justicia, en cambio, y las otras virtudes morales se ocupan de cosas externas. Por tanto, la fortaleza es la principal entre las virtudes morales.

En cambio está, en primer lugar, lo que dice Tulio en I *De Offic.* [62]: *El máximo esplendor de la virtud se da en la justicia, por la cual los hombres reciben el nombre de buenos.*

Además, en segundo lugar, dice el Filósofo en I *Rhet.* [63]: *Las virtudes más útiles para los demás han de ser necesariamente más excelentes.* Pero la liberalidad parece más útil que la fortaleza. Luego es más excelente.

Solución. *Hay que decir:* Según San Agustín en VI *De Trín.* [64], *en las cosas cuya magnitud*

55. *Rhet.* l.2 c.54: DD 1,165. 56. C.1: ML 76,212. 57. L.5 super 6,20: ML 15,1738. 58. L.1 c.15: ML 32,1322. 59. ARISTÓTELES, c.4 n.3 (BK 1105a32): S. TH., lect.4. 60. Q.36: ML 40,25. 61. C.35: ML 16,80. 62. C.7: DD 4,430. 63. C.9 n.6 (BK 1366b3). 64. C.8: ML 42,929.

no se mide por la cantidad, lo mayor equivale a lo mejor. Por consiguiente, tanto mayor es una virtud cuanto mejor sea. Por otra parte, el bien de la razón es el bien del hombre, conforme a las palabras de Dionisio (IV *De Div. Nom.)* [65]. Pero este bien lo posee esencialmente la prudencia, que es la perfección de la razón. La justicia, a su vez, realiza este bien en cuanto le corresponde establecer el orden racional en todos los actos humanos. Y las demás virtudes conservan este bien en cuanto moderan las pasiones para que no aparten al hombre del bien de la razón. Y entre estas últimas ocupa un lugar primordial la fortaleza, porque el temor de los peligros de muerte es sumamente eficaz para apartar al hombre del bien de la razón. Después viene la templanza, porque también los placeres del tacto impiden más que otros el bien de la razón. Pero el poseer una cosa esencialmente es mejor que realizarla, y el realizarla mejor que conservarla suprimiendo los obstáculos. Por tanto, entre las virtudes cardinales la primera es la prudencia; la segunda, la justicia; la tercera, la fortaleza; la cuarta, la templanza. Y después vienen las demás virtudes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Ambrosio antepone la fortaleza a las demás virtudes por una cierta utilidad general: en cuanto es útil para la guerra y para los asuntos civiles o domésticos. Por eso dice en ese pasaje [66]: *Tratemos ahora de la fortaleza, que, como más excelsa que las demás, se divide en fortaleza de asuntos bélicos y domésticos.*

2. *A la segunda hay que decir.* La razón de la virtud consiste en lo bueno más que en lo difícil. Por tanto, se debe medir la excelencia de una virtud por la razón de bien más que por la de dificultad.

3. *A la tercera hay que decir:* El hombre no expone su persona a los peligros de muerte si no es por conservar la justicia. Y por eso la gloria de la fortaleza depende en cierto modo de la justicia. Es por lo que dice San Ambrosio, en I *De Offic.* [67]: *la fortaleza sin la justicia es materia de iniquidad, ya que cuanto más poderosa más pronta está para oprimir al inferior.*

4. *AI «en cambio» hay que responder:* Estamos de acuerdo.

5. *Al «2. en cambio» hay que decir,* la liberalidad es útil para algunos beneficios particulares. Pero la fortaleza tiene utilidad general para conservar todo el orden de la justicia. Es por lo que dice el Filósofo, en I *Rhet.* [68], que *los justos y los fuertes son los más queridos, porque son los más útiles en la guerra y en la paz.*

65. § 32: PG 3,733: S. TH., lect.22. 66. *De off. ministr.* l.1 c.35: ML 16,80. 67. C.35: ML 16,80. 68. C.9 n.6 (BK 1366b5).

CUESTIÓN 124

El martirio

Ahora vamos a tratar del martirio (cf. q.23, introd.). Y sobre este tema planteamos cinco problemas:

1. ¿Es el martirio un acto de virtud?—2. ¿De qué virtud es acto?—3. ¿Cuál es la perfección de este acto?—4. ¿Cuál es la pena del martirio?—5. ¿Cuál es su causa?

ARTICULO 1

¿Es el martirio un acto de virtud?

Objeciones por las que parece que el martirio no es un acto de virtud.

1. Todo acto de virtud es voluntario. Pero el martirio a veces no es voluntario, como está claro en el caso de los Inocentes muertos por Cristo, de los cuales comenta San Hilario en *Super Mt.* [1] que *fueron llevados al gozo de la eternidad por la gloria del martirio.* Por tanto, el martirio no es acto de virtud.

2. Aún más: nada ilícito es acto de virtud. Pero el suicidio es ilícito, como hemos dicho (q.64 a.5). Por él, sin embargo, se consuma el martirio, pues dice San Agustín, en I *De Civ. Dei* [2], que *algunas santas mujeres, en tiempo de persecución, para escapar de quienes atentaban contra su pureza, se arrojaron a un río, encontrando así la muerte, y sus martirios son celebrados con eran veneración en la Iglesia católica.* Por tanto, el martirio no es acto de virtud.

3. Todavía más: es laudable el ofrecerse espontáneamente a realizar un acto de virtud. Pero no lo es el ofrecerse al martirio, sino más bien parece presuntuoso y peligroso. Por tanto, el martirio no es acto de virtud.

En cambio está el que el premio de la bienaventuranza sólo se debe al acto de virtud. Pero también se debe al martirio, según el texto de Mt 5,10: *Dichosos los que padecen persecución por la justicia, porque de ellos es el reino de los cielos.* Por tanto, el martirio es acto de virtud.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos visto (q.123 a.12), compete a la virtud permanecer en el bien de la razón. Dicho bien consiste en la verdad como su propio objeto, y en la justicia como efecto propio, según quedó claro anteriormente (q.109 a.1-2; q.123 a.12). Pero pertenece a la razón del martirio mantenerse firme en la verdad y en la justicia contra los ataques de los perseguidores. Por tanto, es evidente que el martirio es un acto de virtud.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Algunos [3] dijeron que a los Inocentes se les adelantó milagrosamente el uso del libre albedrío, de forma que padecieron el martirio voluntariamente. Pero, como esto no puede probarse por la autoridad de la Escritura, debe decirse más bien que la gloria del martirio, que otros merecen por su propia voluntad, lo consiguieron estos niños por la gracia de Dios, ya que el derramamiento de sangre por Cristo hace las veces del bautismo. De ahí que, así como en los niños bautizados actúan los méritos de Cristo por la gracia bautismal, así también en los niños muertos por Cristo actúan los méritos del martirio de Cristo para conseguir la palma del martirio. Por eso dice San Agustín en un sermón *De Epiphania* [4], como dirigiéndose a ellos: *dudará de vuestra corona en la muerte por Cristo el que piensa que tampoco el bautismo de Cristo es eficaz en los niños. No teníais edad para creer en la pasión de Cristo, pero teníais carne para soportar por Cristo la pasión que él había de padecer.*

2. *A la segunda hay que decir:* Como enseña San Agustín en el mismo pasaje [5], es posible que, *basándose en testimonios fidedignos, la autoridad divina de la Iglesia haya autorizado venerar la memoria de dichas santas mujeres.*

3. *A la tercera hay que decir:* Los preceptos de la ley tienen por objeto los actos de la virtud. Ahora bien: ya hemos dicho antes

1. C.1: ML 9,923. 2. C.16: ML 41,39. 3. Cf. PABLO DIÁCONO, *Homiliarius,* De tempore, hom.39 in natali Innocentium: ML 95,1176. 4. *Serm. ad popul.* serm.374 c.26: ML 41,39. 5. *De Civ. Dei* l.1 c.26: ML 41,39.

(1-2 q.108 a.4 ad 4) que algunos preceptos de la ley divina han sido promulgados para la preparación del ánimo, de suerte que el hombre se halle dispuesto a hacer tal o cual cosa cuando fuere oportuno. Así también algunos actos pertenecen a la virtud en cuanto a la preparación del ánimo, de forma que, en un momento dado, el hombre obre conforme a la razón. Y esto parece que debe aplicarse sobre todo al martirio, que consiste en soportar debidamente las pasiones injustamente infligidas; ahora bien: no debe uno dar a otro ocasión para obrar injustamente, pero si el otro obrara así, él debe soportarlo con moderación [a].

ARTICULO 2

¿Es el martirio acto de la fortaleza?

Objeciones por las que parece que el martirio no es acto de la fortaleza.

1. La palabra griega *martyr* significa «testigo». Pero en el martirio se da testimonio de la fe en Cristo, según las palabras de Act 1,8: *Seréis mis testigos en Jerusalén,* etc. Y San Máximo [6] dice en un *Sermón: la madre del martirio es la fe católica, que atletas ilustres rubricaron con su sangre.* Por tanto, el martirio es más bien acto de la fe que de la fortaleza.

2. Más aún: el acto laudable es propio de aquella virtud que inclina hacia él y se manifiesta por él, y sin la cual ese acto no tiene valor. Pero al martirio inclina principalmente la caridad; por eso se nos dice en un *Sermón* [7] de San Máximo: *La caridad de Cristo venció en sus mártires.* Y la caridad se manifiesta sobre todo en el martirio, conforme a las palabras de San Juan (15,13): *Nadie tiene mayor amor que el dar uno la vida por sus amigos.* Y sin caridad no tiene valor el martirio, según la expresión del Apóstol en 1 Cor 13,3: *Si entregare mi cuerpo a las llamas y no tengo caridad, nada me aprovecha.* Luego el martirio es acto de la caridad y no de la fortaleza.

3. Todavía más: dice San Agustín en un *Sermón* sobre San Cipriano [8]: *Es fácil venerar al mártir celebrando su fiesta, pero es difícil imitar su fe y su paciencia.* Pero en cada acto de virtud se hace laudable principalmente la virtud de la cual es acto. Luego el martirio es acto de la paciencia más que de la fortaleza.

En cambio está lo que escribe San Cipriano en su carta *Ad Martyres et Confessores* [9]: *¡Oh bienaventurados mártires!, ¿con qué elogiosas palabras os ensalmaré? ¡Oh soldados fortísimos!, ¿con qué alabanzas explicaré la fortaleza de vuestro cuerpo?* Pero cada uno es alabado por la virtud cuyo acto ejercita. Por tanto, el martirio es acto de la fortaleza.

Solución. *Hay que decir:* Como anteriormente se ha probado (q.123 a.1), a la fortaleza pertenece confirmar al hombre en el bien de la virtud contra los peligros, sobre todo contra los peligros de muerte, y especialmente de la muerte en la guerra. Pero es evidente que en el martirio el hombre es confirmado sólidamente en el bien de la virtud, al no abandonar la fe y la justicia por los peligros inminentes de muerte, los cuales también amenazan en una especie de combate particular, por parte de los perseguidores. Por eso dice San Cipriano en un *Sermón* [10]: *La muchedumbre de los presentes vio admirada el combate celestial y cómo en la batalla los siervos de Cristo se mantuvieron con voz libre, alma inmaculada y fuerza divina.* Por tanto, está claro que el martirio es acto de la fortaleza. Y por eso dice la Iglesia, hablando de los mártires, *que se hicieron fuertes en la guerra* [11].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el acto de fortaleza hay que considerar dos aspectos: Uno es el bien en el que el fuerte se afianza, que es el fin de la fortaleza. Otro es la misma firmeza que le hace no ceder ante los enemigos que le apartan de ese bien, y en esto consiste la esencia de la fortaleza. Ahora bien: así como la fortaleza natural confirma el ánimo del hombre en la justicia humana, por cuya conservación soporta los peligros de muer-

6. MÁXIMO TUARINENSE, *Sermones,* serm.88 (3 de natali SS. Martyrum): ML 57,708. 7. MÁXIMO TUARINENSE, *Sermones,* serm.16: ML 57,875. 8. *Serm. ad popul.* serm.311 c.1: ML 38,1414. 9. Ep.8: ML 4,252. 10. Ep.8 *Ad Martyres et Confessores:* ML 4,252. 11. Cf. Heb 11,34: epíst. de la misa de los santos FABIÁN y SEBASTIÁN, el 20 de enero: *Missale S.O.P.,* p.351.

a. El mártir ni desea ni provoca la acción y la muerte violenta a manos del enemigo de la fe, que sería provocar inmoralmente el mal ajeno, sino que, ante la amenaza de muerte del enemigo de la fe, sin provocación real por parte del mártir, se mantiene firme en la confesión de la fe y se goza incluso en sufrir por Cristo, como los Apóstoles (Act 5,41).

te, así también la fortaleza infusa afianza el ánimo del hombre en el bien *de la justicia de Dios por la fe en Jesucristo,* según se lee en Rom 3,22. Y en este sentido el martirio se relaciona con la fe como el fin en el que uno se afirma; y con la fortaleza como su hábito de donde procede.

2. *A la segunda hay que decir:* Al acto del martirio inclina la caridad como primer y principal motivo o como virtud imperante; la fortaleza, en cambio, como motivo propio y virtud productora. De ahí que el martirio sea acto de la caridad como virtud imperante y de la fortaleza como virtud de donde procede. Por eso resplandecen en él ambas virtudes. Pero el que sea meritorio le viene de la caridad, como a todo acto virtuoso. Por tanto, sin la caridad no tiene valor alguno.

3. *A la tercera hay que decir:* Según hemos explicado (q.123 a.6), el acto principal de la fortaleza es el soportar, y a él pertenece el martirio, no a su acto secundario, que es el atacar. Y como la paciencia ayuda a la fortaleza en su acto principal, que es el soportar, se sigue que también en los mártires se alabe la paciencia por concomitancia.

ARTICULO 3

¿Es el martirio el acto de mayor perfección?

In Heb. 11 lect.8

Objeciones por las que parece que el martirio no es el acto de mayor perfección.

1. Parece que pertenece a la perfección lo que cae bajo consejo, y no bajo precepto, porque la perfección no es necesaria para la salvación. Pero el martirio parece ser necesario para la salvación, pues dice el Apóstol en Rom 10,10: *Con el corazón se cree para la justicia y con la boca se confiesa para la salvación.* Y San Juan (1 Jn 3,16) añade que *debemos dar nuestra vida por los hermanos.* Por tanto, el martirio no pertenece a la perfección.

2. Más aún: parece que es señal de mayor perfección el entregar el alma a Dios por la obediencia que el entregarle el propio cuerpo, que se hace por el martirio; por lo cual dice San Gregorio, últ. *Moral.* [12], que *la obediencia es preferible a todas las víctimas.* Por tanto, el martirio no es acto de la máxima perfección.

3. Todavía más: parece mejor ser útil a los demás que mantenerse uno mismo en el bien, porque *el bien de muchos es mejor que el de uno solo,* en palabras del Filósofo en I *Ethic.* [13]. Pero el que sufre el martirio es útil sólo para sí; en cambio, el que enseña lo es para muchos. Por eso el acto de enseñar y gobernar a los subditos es más perfecto que el acto del martirio.

En cambio está el que San Agustín, en su libro *De Sancta Virginit.* [14], antepone el martirio a la virginidad, que pertenece a la perfección. Parece, pues, que el martirio pertenece en grado sumo a la perfección.

Solución. *Hay que decir:* Podemos hablar de un acto de virtud bajo dos aspectos: Uno, según su especie, comparándolo con la virtud que lo produce inmediatamente. Entonces el martirio, que consiste en soportar debidamente la muerte, no puede ser el más perfecto de los actos virtuosos, ya que soportar la muerte no es de suyo encomiable, sino sólo en cuanto ordenado a un bien que es un acto de virtud, como puede ser la fe y el amor a Dios. Y este acto de virtud, por ser fin, es más perfecto.

Otro aspecto bajo el que podemos considerar el acto virtuoso es si lo comparamos con el primer motivo, que es el amor de caridad. Y este segundo aspecto hace principalmente que un acto pertenezca a la perfección de vida, porque, como dice el Apóstol en Col 3,14: *La caridad es el vínculo de perfección.* Pero el martirio es, entre todos los actos virtuosos, el que más demuestra la perfección de la caridad, ya que se demuestra tener tanto mayor amor a una cosa cuando por ella se desprecia lo más amado y se elige sufrir lo que más se odia. Ahora bien: es obvio que entre todos los bienes de la vida presente el hombre ama sobre todo su propia vida, y por el contrario experimenta el mayor odio hacia la muerte, especialmente si es con dolores y tormentos corporales, por cuyo temor hasta los mismos animales *se abstienen de los máximos placeres,* como dice San Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.* [15]. Según esto, parece claro que el martirio es, entre los demás actos humanos, el más perfecto en su género, como signo de máxima caridad, confor-

12. L.35 c.14: ML 76,765. 13. C.2 n.8 (BK 1094b8): S. TH., lect.2. 40,424. 15. C.36: ML 40,25.

me a las palabras de San Juan (15,13): *Nadie tiene mayor amor que el dar uno la vida por sus amigos.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No hay ningún acto de perfección que cae bajo consejo que en algún caso no caiga bajo precepto como necesario para salvarse, por ejemplo, según San Agustín en el libro *De Adulterinis Coniugiis*[16], si uno se ve en la necesidad de guardar la continencia por ausencia o enfermedad de su mujer. Y por eso no va contra la perfección del martirio el que en algún caso sea necesario para salvarse. Pero hay casos en que el sufrir el martirio no es necesario para la salvación, como leemos muchas veces que los santos mártires, llevados del celo de la fe y la caridad fraterna, se entregaron voluntariamente al martirio. Y es que estos preceptos deben entenderse en cuanto a la preparación del ánimo.

2. *A la segunda hay que decir:* El martirio abarca lo que puede haber de sumo en la obediencia, es decir, el ser obediente hasta la muerte, como se nos dice de Cristo en Flp 2,8: que *se hizo obediente hasta la muerte.* Por tanto, queda claro que el martirio de suyo es más perfecto que la simple obediencia en absoluto.

3. *A la tercera hay que decir.* Esta objeción procede de entender el martirio en su especie propia del acto, según la cual no precede en excelencia a los demás actos virtuosos, como tampoco la fortaleza es la más excelente de las virtudes.

ARTICULO 4

¿Es la muerte esencial al martirio?

In Sent. 4 d.49 q.5 a.3 q.ª2 ad 8

Objeciones por las que parece que la muerte no es esencial al martirio.

1. Dice San Jerónimo en el sermón *De Assumptione*[17]: *Podría decir con verdad que la Madre de Dios fue Virgen y Mártir, aunque terminara su vida en la paz.* Y también San Gregorio[18]: *Aunque falte la ocasión de persecución, tiene, con todo, la paz su propio martirio, porque, si bien es cierto que no ponemos el cuello de carne bajo la espada, sin embargo, con la espada espiritual sí damos muerte en nuestra alma a los deseos carnales.* Por tanto, puede haber martirio sin padecer la muerte.

2. Más aún: leemos de algunas mujeres que, por conservar la integridad de su carne, despreciaron su vida, y por ello son alabadas, lo cual indica que la integridad corporal de la virginidad es preferida a la vida del cuerpo. Pero a veces esa integridad de la carne se arrebata o se intenta arrebatar por la confesión de la fe cristiana, como sucedió con Santa Inés y Santa Lucía. Parece, pues, que debe llamarse martirio con más propiedad el que una mujer pierda la integridad corporal por la fe en Cristo que el que pierda también su vida. De ahí las palabras de Santa Lucía[19]: *Si haces que me violen contra mi voluntad, se me duplicará la corona de mi castidad.*

3. Todavía más: el martirio es acto de la fortaleza. Y a éste corresponde no sólo no temer la muerte, sino ni siquiera las otras adversidades, como dice San Agustín en el libro VI *Musicae*[20]. Ahora bien: hay otras muchas adversidades, además de la muerte, que pueden aguantarse por la fe en Cristo, como son la cárcel, el destierro, el despojo de los bienes, según consta en Heb 10,34. De ahí que se celebre el martirio del papa San Marcelo, y eso que murió en la cárcel. Por tanto, no es necesario para el martirio sufrir la pena de muerte.

4. Y también: el martirio es un acto meritorio, como hemos dicho. Pero no puede haber acto meritorio después de la muerte. Luego debe ser antes. Así que la muerte no es esencial al martirio.

En cambio está lo que dice San Máximo en un *Sermón*[21] sobre el mártir, que *vence muriendo por la fe quien sería venado viviendo sin ella.*

Solución. *Hay que decir:* Conforme a lo dicho (a.2 obj.1), mártir significa testigo de la fe cristiana, por la cual se nos propone el desprecio de las cosas visibles por las invisibles, como leemos en Heb 11; 2 Cor 4,17. Por tanto, pertenece al martirio el que el hombre dé testimonio de su fe, demostrando con sus obras que desprecia el mundo presente y visible a cambio de los bienes futuros e invisibles. Ahora bien: mientras vive en este mundo, aún no puede demostrar con obras el desprecio de los bienes temporales, pues los hombres siempre sue-

16. L.2 c.19: ML 40,485. 17. Ep.9 *Ad Paulinam et Eustoch.:* ML 30,142. 18. *In Evang.* l.1 hom.3: ML 76,1089. 19. Cf. JACOBO DE LA VORÁGINE, *Legenda Aurea,* c.4 § 1: GR 31; MOMBRICIO, *Sanctuarium,* passio s. Luciae: 2,108.41; cf. *Breviarium S.O.P.,* die 13 Dec. ad matut. lect.6: 1,947. 20. C.15: ML 32,1189. 21. MÁXIMO TUARINENSE, *Sermones,* serm.16: ML 57,875.

len despreciar a los familiares y a todos los bienes que poseen con tal de conservar la vida. Y por eso incluso Satanás adujo contra Job (2,4): *¡Piel por piel! Cuanto el hombre tiene lo dará por su alma,* es decir, por su vida corporal. De donde se desprende que para la razón perfecta de martirio se exige sufrir la muerte por Cristo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todos los argumentos de autoridad indicados y los que pudieran aducirse hablan del martirio por una cierta analogía[b].

2. *A la segunda hay que decir:* En la mujer que pierde la integridad de su carne o es condenada a perderla por la fe cristiana, no está claro ante los hombres si lo sufre por amor a la fe cristiana o más bien por el desprecio a su castidad. Y por eso ante los hombres no es testimonio suficiente, y no tiene propiamente razón de martirio. Pero ante Dios, *que lee en el corazón,* puede ser esto motivo de premio, como dijo Santa Lucía.

3. *A la tercera hay que decir:* Como queda dicho anteriormente (q.123 a.4), la fortaleza se ocupa principalmente de los peligros de muerte, y de los demás como una consecuencia. Por lo mismo, no se llama propiamente martirio el soportar la cárcel o el destierro o el despojo de los bienes, a no ser que de ellos se siga la muerte.

4. *A la cuarta hay que decir* El mérito del martirio no se da después de la muerte, sino en soportarla voluntariamente, es decir, cuando uno sufre libremente la inflicción de la muerte. Sucede a veces, sin embargo, que después de haber recibido heridas mortales por Cristo, o cualesquiera otras tribulaciones semejantes, que se sufren por la fe en Cristo, provenientes de los perseguidores, uno puede sobrevivir largo tiempo. En este estado, el acto del martirio es meritorio, y también en el mismo momento de padecer estas penas.

ARTICULO 5

¿Sólo la fe es causa del martirio?

In Sent. 4 d.49 q.5 a.3 q.ª2 ad 9.10; *In Rom.* 8 lect.7

Objeciones por las que parece que sólo la fe es causa del martirio.

1. Se dice en 1 Pe 4,15-16: *Ninguno de vosotros padezca por homicida o ladrón,* o algo parecido: *pero si padece por ser cristiano, no se avergüence, antes glorifique a Dios en este nombre.* Pero se llama cristiano a quien tiene la fe de Cristo. Por tanto, sólo la fe en Cristo da la gloria del martirio a los que lo padecen.

2. Más aún: «Mártir» significa «testigo», y sólo se es testigo de la verdad. Pero no se llama mártir al que da testimonio de cualquier verdad, sino sólo de la verdad divina. De lo contrario, sería mártir quien muriera por la confesión de una verdad de geometría o de otra ciencia especulativa, lo que parece ridículo. Por tanto, sólo la fe es la causa del martirio.

3. Todavía más: entre las virtudes parece que son más excelentes las que se ordenan al bien común, ya que *el bien de todos es mejor que el bien de un solo hombre,* según el Filósofo en I *Ethic.*[22]. Por tanto, si fuese causa del martirio algún otro bien, serían mártires los que mueren en defensa de la república. Esto no lo contempla la Iglesia, pues no se celebran los martirios de los soldados muertos en guerra justa. Parece entonces que sólo la fe es causa del martirio.

En cambio está lo que se dice en Mt 5,10: *Dichosos los que padecen persecución por la justicia,* lo cual se refiere al martirio, como dice la *Glosa*[23] en el mismo lugar. Ahora bien: a la justicia pertenece no sólo la fe, sino también las demás virtudes. Por tanto, también ellas pueden ser causa del martirio.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos visto (obj.2 a.4), «mártires» es lo mismo que «testigos», es decir, en cuanto con sus padecimientos corporales dan testimonio de la verdad hasta la muerte; no de cualquier verdad, sino *de la verdad que se ajusta a la piedad* (Tit 1,1), que se nos manifiesta por Cristo. De ahí que *los mártires de Cristo* son como testigos de su verdad. Pero se trata de la verdad de la fe, que es, por tanto, la causa de todo martirio. Pero a la verdad de la fe pertenece no sólo la creencia del corazón, sino también la confesión externa, la cual se manifiesta no sólo con palabras por las que se confiesa la fe, sino también con

22. C.2 n.8 (BK 1094b8): S. TH., lect.2.

23. *Ordin.* 5,19B.

b. Como para el martirio propiamente dicho se requiere soportar la muerte física por la fe, el que muere luchando o agrediendo en defensa de la religión, o quien sufre psicológica y moralmente por amor a Dios, sin muerte biológica, como fue el caso de la Santísima Virgen, no es propiamente mártir; sólo lo es metafóricamente, lo cual no quiere decir que sea menos meritorio que el martirio propiamente dicho. Cf. BENEDICTO XIV, *De servorum Dei beatificatione,* lib.III, cap.11, n.3.

obras por las que se demuestra la posesión de esa fe, conforme al texto de Sant 2,18: *Yo, por mis obras, te mostraré la fe.* En este sentido dice San Pablo (Tit 1,16) a propósito de algunos: *Alardean de conocer a Dios, pero con sus obras lo niegan.* Por tanto, las obras de todas las virtudes, en cuanto referidas a Dios, son manifestaciones de la fe, por medio de la cual nos es manifiesto que Dios nos exige esas obras y nos recompensa por ellas. Y bajo este aspecto pueden ser causa del martirio. Por eso se celebra en la Iglesia el martirio de San Juan Bautista, que sufrió la muerte no por defender la fe, sino por reprender un adulterio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Llamamos cristiano al que es de Cristo. Pero se dice de uno que es de Cristo no sólo por tener la fe en Cristo, sino también porque realiza las obras virtuosas movido por el Espíritu de Cristo, conforme al texto de Rom 8,9: *Si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, ése no es de Cristo,* y también porque ha muerto al pecado, según leemos en Gál 5,24: *Los que son de Cristo Jesús han crucificado las carnes con sus pasiones y concupiscencias.* Por eso, padece como cristiano no sólo el que sufre por la confesión de su fe de palabra, sino también el que sufre por hacer cualquier obra buena, o por evitar cualquier pecado por Cristo: porque todo ello cae dentro de la confesión de la fe.

2. *A la segunda hay que decir.* La verdad de las otras ciencias no pertenece al culto divino. Por lo cual no decimos que sean *según la piedad* (cf. sol.); de ahí que su confesión tampoco puede ser causa directa del martirio. Pero, siendo pecado toda mentira, como queda dicho (q.110 a.3), evitar la mentira, aunque sea contra cualquier tipo de verdad, puede ser causa del martirio, en cuanto la mentira es un pecado contrario a la ley divina.

3. *A la tercera hay que decir.* El bien de la república es el principal entre los bienes humanos. Pero el bien divino, que es la causa propia del martirio, está por encima del bien humano. Sin embargo, como el bien humano puede convertirse en divino si lo referimos a Dios, cualquier bien humano puede ser causa del martirio en cuanto referido a Dios.

CUESTIÓN 125

El temor

A continuación vamos a tratar de los vicios opuestos a la fortaleza (cf. q.123 introd.). Y en primer lugar, del de temor; después, de la falta de temor o impavidez (q.126); por último, de la audacia (q.127).

Sobre el temor planteamos cuatro problemas:

1. ¿El temor es pecado?—2. ¿Se opone a la fortaleza?—3. ¿Es pecado mortal?—4. ¿Excusa o disminuye el pecado?

ARTICULO 1

¿El temor es pecado?

In Ethic. 3 lect.15

Objeciones por las que parece que el temor no es pecado.

1. El temor es una pasión, como queda dicho (1-2 q.23 a.4; q.41 a.1). Pero, según leemos en II *Ethic.* [1], *por las pasiones ni se nos alaba ni se nos censura.* Y como todo pecado es reprobable, parece que el temor no es pecado.

2. Más aún: nada que se manda en la ley divina es pecado, porque *la ley del Señor es perfecta,* como leemos en el salmo 18,8. Pero el temor se manda en la ley de Dios, porque se dice en Ef 6,5: *Siervos, obedeced a vuestros amos según la carne con temor y temblor.* Por tanto, el temor no es pecado.

3. Todavía más: nada que esté en la naturaleza del hombre es pecado, porque el pecado *es contrario a la naturaleza,* como dice el Damasceno en el libro II [2]. Pero el temor es connatural al hombre. Por eso dice el Filósofo en III *Ethic.* [3] que *estará loco o privado del sentido del dolor el que no teme nada, ni los terremotos, ni las inundaciones.* Por tanto el temor no es pecado.

En cambio está lo que dice el Señor en Mt 10,28: *No temáis a los que matan el cuerpo.* Y también leemos en Ez 2,6: *No temáis ni tengáis miedo a sus palabras.*

Solución. *Hay que decir.* En los actos humanos se dice que algo es pecado porque implica un desorden: pues el bien del acto humano consiste en un cierto orden, como queda probado (q.10 a.2; q.114 a.1). Ahora bien: aquí el orden debido reside en que el apetito se someta al régimen de la razón. Y la razón manda evitar ciertas cosas y buscar otras; y entre las primeras, manda huir de unas más que de otras; igualmente, entre las segundas, buscar unas más que otras; y cuanto más debemos buscar un bien, tanto más debemos huir del contrario. De ahí que la razón manda la búsqueda de unos bienes más que la huida de otros males. Por tanto, cuando el apetito huye de lo que la razón manda soportar para no desistir de lo que se debe buscar con más fuerza, se da el temor desordenado, y tiene razón de pecado. Por el contrario, cuando el apetito huye por temor de lo que, según la razón, debe huir, entonces el apetito no es desordenado ni hay pecado [a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El temor tomado en sentido general implica de suyo umversalmente una huida; en este sentido no importa razón de bien o de mal. Igualmente sucede con cualquier otra pasión. Pero dice el Filósofo [4] que las pasiones no son dignas de elogio ni de vituperio, es decir, no son elogiados ni vituperados los que se irritan o temen; sólo lo son si se com-

1. ARISTÓTELES, c.5 n.3 (BK 1105b31): S. TH., lect.5. 2. *De fide orth.* c.4.30: MG 94,876.976. 3. C.7 n.7 (BK 1115b26): S. TH., lect.15. 4. *Ethic.* l.2 c.5 n.3 (Bk 1105b31): S. TH., lect.5.

a. La palabra *temor,* en esta cuestión, no significa la pasión psicológica (I-II q.23 a.4; q.41 a.1) ni el temor virtuoso regulado por la virtud de la fortaleza y otras virtudes (cf. q.125 a.2 ad 1), sino el temor desordenado o no controlado por la razón, que es la *timidez* injustificada, vicio opuesto a la fortaleza (q.125 a.2). Sólo cuando el mal es irresistible o no hay razón moral para ello, no hay por qué reprimir la huida temerosa.

portan en su ira o temor ordenada o desordenadamente.

2. *A la segunda hay que decir.* El temor que recomienda el Apóstol es conforme a la razón, es decir, el siervo debe temer apartarse de los deberes que debe prestar al amo.

3. *A la tercera hay que decir:* La razón manda huir de los males a los que el hombre no puede hacer frente y de cuya resistencia no se deriva ningún bien. Y por eso el temor de tales males no es pecado.

ARTICULO 2

¿El pecado de temor se opone a la fortaleza?

Objeciones por las que parece que el pecado de temor no se opone a la fortaleza.

1. La fortaleza recae sobre los peligros de muerte, como se ha dicho (q.123 a.4). Pero el pecado de temor no siempre dice relación a los peligros de muerte, pues comentando el salmo 127,1: *Dichosos todos los que temen al Señor,* dice la *Glosa*[5] que *el temor humano es aquel por el cual tememos padecer los peligros de la carne o perder los bienes de este mundo.* Y al glosar[6] el texto de Mt 26,44: *oró por tercera vez diciendo aún las mismas palabras,* etcétera, dice que hay un triple temor malo, a saber: *el temor a la muerte, el temor al menosprecio y el temor al dolor.* Por tanto, el pecado de temor no se opone a la fortaleza.

2. Más aún: lo que más se alaba en la fortaleza es el exponerse a los peligros de muerte. Pero sucede a veces que uno se expone a la muerte por temor a la esclavitud o a la deshonra, según San Agustín, en I *De Civ. Dei*[7], refiere de Catón, que se dio muerte por no ser esclavo de César. Luego el pecado de temor no se opone a la fortaleza, sino que más bien tiene algo en común con ella.

3. Todavía más: toda desesperación dimana de un temor. Sin embargo, la desesperación no se opone a la fortaleza, sino más bien a la esperanza, como hemos indicado anteriormente (q.20 a.1; 1-2 q.40 a.4). Luego tampoco el pecado de temor se opone a la fortaleza.

En cambio está el que el Filósofo, en II[8] y III[9] *Ethic.,* contrapone la timidez a la fortaleza.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos dicho (q.19 a.3; 1-2 q.43 a.1), todo temor procede del amor, pues sólo se teme lo contrario de lo que se ama. Ahora bien: el amor no está circunscrito a un género concreto de virtud o de vicio, sino que el amor ordenado se incluye en toda virtud; así, todo hombre virtuoso ama el bien propio de la virtud, lo mismo que el amor desordenado se incluye en todo pecado, ya que de tal amor surge el apetito desordenado. De modo semejante, el temor desordenado se incluye en todo pecado; por ejemplo, el avaro teme la pérdida del dinero, el voluptuoso la pérdida del placer, y así sucesivamente. Pero el temor principal es el de los peligros de muerte, según se prueba en II *Ethic.*[10]. Y por eso el desorden de tal temor se opone a la fortaleza, que se ocupa de los peligros de muerte. Por eso se dice por antonomasia que la timidez se opone a la fortaleza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los argumentos de autoridad aducidos se refieren al temor desordenado tomado en general, el cual puede oponerse a distintas virtudes.

2. *A la segunda hay que decir.* Los actos humanos se conocen sobre todo por el fin, como se prueba por lo antedicho (1-2 q.1 a.3; q.18 a.6). Y propio del fuerte es exponerse a los peligros de muerte por un bien, pero el que se expone a ellos para huir de la esclavitud o de algo costoso, se deja vencer por el temor, y esto es contrario a la fortaleza. De ahí que diga el Filósofo en III *Ethic.*[11] que *el morir por huir de la pobrera o de la necesidad o de la tristeza no es propio del fuerte, sino del tímido, ya que huir de la dificultad es debilidad*[b].

5. *Ordin.* 3,282B; *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1161; cf. CASIODORO, *Expos. in Psal.* ps.127,1: ML 70,931. 6. *Glossa ordin.* 5,80E; S. AGUSTÍN, *Quaest. Pivang.* l.1 q.47 super Mt. 26,44: ML 35,1332. 7. C.24: ML 41,37. 8. C.7 n.2 (BK 1107b3): S. TH., lect.8. 9. C.7 n.10.12 (BK 1115b34; 1116a4): S. TH., lect.15. 10. ARISTÓTELES, c.6 n.6 (BK 1115a26): S. TH., lect.14. 11. C.7 n.13 (BK 1116al2): S. TH., lect.14.

b. La motivación moral es clave esencial para valorar la opción por la muerte: si es acto virtuoso de fortaleza o es más bien una timidez viciosa con apariencia de fortaleza, como es el caso del que opta por la muerte por no soportar la esclavitud, el dolor, el fracaso, el desengaño.

3. *A la tercera hay que decir.* Como hemos dicho (1-2 q.45 a.2), así como la esperanza es principio de audacia, así el temor lo es de desesperación. Por eso, del mismo modo que en el fuerte, que usa la audacia con moderación, se presupone la esperanza, así, por el contrario, la desesperación nace del temor. Pero no parece conveniente que cualquier desesperación provenga de cualquier temor, sino del que está dentro del mismo género. Pero la desesperación opuesta a la esperanza pertenece a las cosas divinas, es decir, a un género distinto del temor que se opone a la fortaleza, que se refiere a los peligros de muerte. Por tanto, el argumento no es válido.

ARTICULO 3

¿El temor es pecado mortal?

Objeciones por las que parece que el temor no es pecado mortal.

1. Como queda dicho (1-2 q.23 a.1.4), el temor reside en el apetito irascible, que forma parte de la sensualidad. Pero en la sensualidad sólo hay pecado venial, según hemos visto (1-2 q.74 a.3 ad 3; a.4). Por tanto, el temor no es pecado mortal.

2. Más aún: todo pecado mortal aparta totalmente el corazón de Dios. Pero esto no sucede en el temor, porque sobre el texto de Jdt 7,3: *El que es temeroso,* etc., comenta la *Glosa*[12]: *Tímido es el que tiembla a primera vista ante los combates, pero no se arredra en su corazón, sino que puede rehacerse y reanimarse.* Por tanto, el temor no es pecado mortal.

3. Todavía más: el pecado mortal no sólo aparta de la perfección, sino también del precepto. Pero el temor no aparta del precepto, sino sólo de la perfección; ya que, comentando las palabras del Dt 20,8: *¿Quién tiene miedo y siente desfallecer su corazón?,* dice la *Glosa*[13]: *Se nos enseña aquí que nadie puede recibir la perfección de la contemplación o de la milicia espiritual si teme despojarse de las riquezas terrenas.* Por tanto, el temor no es pecado mortal.

En cambio está el que por un solo pecado mortal uno merece la pena del infierno. Y esta pena se debe a los tímidos, según palabras del Ap 21,8: *Los tímidos, los infieles, los abominables, etc., tendrán su parte en el estanque que arde con fuego y azufre, que es la segunda muerte.* Por tanto, la timidez es pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos visto (a.1), el temor es pecado en cuanto desordenado, es decir, en cuanto rehuye lo que no debiera rehuir según la razón. Ahora bien: este desorden en el temor a veces consiste sólo en el apetito sensitivo, sin el consentimiento del apetito racional, y en este sentido no puede ser pecado mortal, sino sólo venial. Sin embargo, dicho desorden en el temor alcanza a veces al apetito racional, que llamamos voluntad, la cual, por su libre albedrío, rehuye algo en contra de la razón. Y tal desorden en el temor unas veces es pecado mortal y otras venial. Si, pues, por el temor que le hace huir del peligro de muerte, o de cualquier otro mal temporal, uno está dispuesto a hacer algo prohibido o a omitir algo preceptuado en la ley divina, tal temor es pecado mortal. En los otros casos será venial.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La argumentación parte del temor en cuanto cae bajo la sensualidad.

2. *A la segunda hay que decir:* También la glosa puede entenderse del temor que reside en la sensualidad. O puede decirse mejor que está atemorizado totalmente en su corazón aquel cuyo ánimo es irreparablemente vencido por el temor. Puede, no obstante, ocurrir que, aun cuando el temor sea pecado mortal, sin embargo uno no se atemorice tan obstinadamente que no pueda volverse atrás por persuasiones, como cuando el que peca mortalmente, consintiendo en la sensualidad, a veces se vuelve atrás, de suerte que no realiza lo que se había propuesto.

3. *A la tercera hay que decir:* La glosa se refiere al temor que aparta al hombre de un bien que no es de la necesidad del precepto, sino de la perfección del consejo. Tal temor no es pecado mortal, y en ocasiones es venial, y otras veces ni siquiera es pecado, como cuando uno tiene una causa razonable para temer.

12. *Ordin.* 2,40F; ORÍGENES, *In Iudic.* hom.9: MG 12,986.

13. *Ordin.* 1,353E; S. ISIDORO, *Quaest. in Vet. Test., In Deut.* 22,8 c.15: ML 83,365.

ARTICULO 4

¿El temor excusa de pecado?

In Ethic. 3 lect.2

Objeciones por las que parece que el temor no excusa de pecado.

1. El temor, como acabamos de decir (a.1.3) es pecado. Pero el pecado no excusa de pecado, sino que lo agrava. Por tanto, el temor no excusa de pecado.

2. Más aún: Si un temor excusara de pecado, sería sobre todo el temor a la muerte, que se dice que *recae sobre el varón constante* [14]. Pero este temor no parece que excusa de pecado, porque siendo la muerte inminente para todos, no debiera temerse. Luego el temor no excusa de pecado.

3. Todavía más: todo temor o es de un mal temporal o espiritual. Pero el temor de un mal espiritual no puede excusar de pecado, porque no induce a pecar, sino más bien aparta del pecado. Incluso el temor de un mal temporal tampoco excusa de pecado, puesto que según el Filósofo, en III *Ethic.*[15], *no hay por qué temer la pobreza, ni la enfermedad, ni cualquier otro mal que no proceda de nuestra propia maldad.* Por tanto, parece que el temor en modo alguno excusa de pecado.

En cambio está lo que se dice en el *Decreto* [16], c.1: *El que por violencia y contra su voluntad ha sido ordenado por los herejes, parece tener excusa.*

Solución. *Hay que decir:* Como hemos visto (a.1.3), el temor en tanto tiene razón de pecado en cuanto es contra el orden de la razón. Ahora bien: la razón juzga que unos males deben ser evitados más que otros. Por eso, si al huir de unos males que, según la razón, deben evitarse más que otros, no se huye de estos menores, no se comete pecado. Y así debemos evitar más la muerte corporal que la pérdida de los bienes; de ahí que si uno, por temor a la muerte, prometiera o diese algo a los ladrones, estaría excusado de pecado, en el que sí incurriría quien sin causa legítima lo diera a los pecadores, dejando de lado a los buenos, a los cuales hay más obligación de dar.

Por el contrario, si uno, al evitar por temor los males que según la razón deben ser menos evitados, incurre en males que según la razón deben ser más evitados, no podría ser excusado totalmente de pecado, porque tal temor sería desordenado. Ahora bien: los males del alma deben ser temidos más que los del cuerpo, y éstos más que los males de las cosas exteriores. Por eso, si alguno incurre en los males del alma, que son los pecados, por evitar los males del cuerpo, como pueden ser los azotes o la muerte, o los males exteriores, como la pérdida del dinero; o si tolera los males corporales para evitar la pérdida del dinero, no está excusado totalmente de pecado. No obstante, su pecado queda un tanto disminuido: porque lo que se hace por temor es menos voluntario, ya que se impone al hombre una cierta necesidad en su obrar ante la amenaza del temor. De ahí que diga el Filósofo [17] que lo que se hace por temor no es voluntario totalmente, sino mezcla de voluntario e involuntario.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El temor no excusa en cuanto pecado sino en lo que tiene de involuntario.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque la muerte amenace a todos necesariamente, sin embargo la misma disminución del tiempo de vida ya es un mal y digno, por tanto, de ser temido.

3. *A la tercera hay que decir:* Según los estoicos, que opinaban que los bienes temporales no serán bienes del hombre, se desprende consiguientemente que los males temporales no son males del hombre y, por tanto, no deben temerse. Pero, según San Agustín, en su libro *De lib. arb.* [18], los bienes temporales son los menores, en lo cual coincide con los peripatéticos. Y por eso los males contrarios deben efectivamente ser temidos, aunque no en exceso, de forma que por miedo a ellos nos apartemos del bien de la virtud.

14. *Dig.* l.4 tit.2 leg.6 *Metum autem:* KR 1,80a. 15. C.6 n.4 (BK 1115a17): S. TH., lect.14 16. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 1 q.1 can.111 *Constat:* RF 1,401. 17. *Ethic.* l.3 c.1 n.4.4 (BK 1110a4; a11): S. TH., lect.1. 18. L.2 c.19: ML 32,1267.

CUESTIÓN 126

El vicio de la impavidez

Ahora corresponde tratar del vicio de la impavidez. Planteamos dos problemas: 1. ¿Ser impávido es pecado?—2. ¿Se opone a la fortaleza?

ARTICULO 1

¿La impavidez es pecado?

Objeciones por las que parece que la impavidez no es pecado.

1. Lo que se pone como laudable en el varón justo no es pecado. Pero entre las alabanzas del justo leemos en Prov 28,1: *El justo va sin temor, como cachorro de león.* Por tanto, ser impávido no es pecado.

2. Más aún: según el Filósofo en III *Ethic.*[1], *la muerte es lo más terrible.* Pero ni siquiera hemos de temes la muerte, por lo que se nos dice en Mt 10,28: *No temáis a los que matan al cuerpo,* ni nada que puedan hacernos los hombres, conforme al dicho de Is 51,12: *¿Por qué temes tú a un hombre mortal?* Por tanto, ser impávido no es pecado.

3. Todavía más: como se ha visto (q.125 a.2), el temor nace del amor. Pero no amar nada en el mundo es propio de la virtud perfecta, ya que, según San Agustín en XIV *De Civ. Dei*[2], *el amor de Dios hasta el desprecio de uno mismo nos hace ciudadanos de la ciudad celestial.* Por tanto, no temer nada humano no parece que sea pecado.

En cambio está lo que se dice en Lc 18,2 del juez inicuo, que *ni temía a Dios ni respetaba a los hombres.*

Solución. *Hay que decir:* Puesto que el temor nace del amor, lo que se diga de uno hay que decirlo del otro. Se trata aquí del temor de los males temporales, que proviene del amor a tales bienes. Pero es innato y natural en cada hombre amar la propia vida y lo que a ella se ordena, pero de un modo debido, es decir, no amándolo como fin, sino como medio de que nos servimos para el fin último. De ahí que el apartarse de su debido amor va contra la inclinación natural, y, por consiguiente, es pecado. Pero nunca está uno libre de semejante amor, porque lo natural no puede perderse totalmente. Por eso dice el Apóstol (Ef 5,29) que *nadie aborrece jamás su propia carne.* Por eso incluso los que se suicidan lo hacen por amor a su carne, a la cual quieren librar de las angustias de esta vida. Por tanto, puede suceder que se teman la muerte y otros males temporales menos de lo debido porque se los ama menos de lo debido. En cambio, el no temerlos en absoluto no puede provenir de una falta total de amor, sino de pensar que no pueden sobrevenir los males opuestos a los bienes que ama. Esto ocurre unas veces por la soberbia de ánimo, que presume de sí y desprecia a los demás, según leemos en Job 41,24-25: *Hecho para no tener miedo, todo lo ve desde arriba.* Otras veces sucede por defecto de razón, como dice el Filósofo en III *Ethic.*[3] de los celtas, que, debido a su necedad, no tienen miedo a nada. Por tanto, es evidente que el ser impávido es pecado, ya tenga su origen en la falta de amor, ya en la soberbia del espíritu, o en la necedad, aunque ésta excusa de pecado si es invencible.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El justo es recomendado porque el temor no lo aparta del bien, no por falta de temor. Pues dice Eclo 1,28: *El que está sin temor no puede justificarse.*

2. *A la segunda hay que decir:* La muerte, o todo lo que puede infligir a un hombre, no debe temerse hasta el punto de apartarnos de la justicia. Pero debe temerse en cuanto puede significar un obstáculo para las obras virtuosas, bien sea para provecho propio o de los demás. Por eso leemos en Prov 14,16: *El sabio teme y se aparta del mal.*

3. *A la tercera hay que decir:* Los bienes temporales deben despreciarse si nos impiden el amor y el temor de Dios. Por esta misma razón, tampoco deben ser temidos; de ahí que se diga en Eclo 34,16: *Al que teme al Señor, nada le asusta.* Con todo, no deben despreciarse los bienes

1. C.6 n.6 (BK 1115a26): S. TH., lect.14. 2. C.28: ML 41,436. 3. C.7 n.7 (BK 1115b28): S. TH., lect.15.

temporales, en cuanto nos sirven de instrumento para obrar según el amor y temor de Dios.

ARTICULO 2

¿El ser impávido se opone a la fortaleza?

Objeciones por las que parece que el ser impávido no se opone a la fortaleza.

1. Juzgamos de los hábitos por sus actos. Pero ningún acto de fortaleza se ve impedido porque uno sea impávido, ya que, si quitamos el temor, se resiste con más valor y se ataca con mayor audacia. Por tanto, el ser impávido no se opone a la fortaleza.

2. Más aún: el ser impávido es vicioso o por falta del amor debido (cf. a.1), o por soberbia, o por necedad. Ahora bien: la falta del amor debido se opone a la caridad; la soberbia, a la humildad, y la necedad, a la prudencia o a la sabiduría. Por tanto, el vicio de la impavidez no se opone a la fortaleza.

3. Todavía más: los vicios se oponen a la virtud como los extremos al medio. Pero el medio por una parte sólo tiene un extremo. Y como a la fortaleza por una parte se le opone el temor y por otra la audacia, parece que la impavidez no se opone a ella.

En cambio está el que el Filósofo, en II *Ethic.*[4], opone la impavidez a la fortaleza.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos dicho anteriormente (q.123 a.3), la fortaleza se ocupa de los temores y audacias. Ahora bien: toda virtud moral impone el modo racional a su propia materia. Por tanto, es propio de la fortaleza imponer un temor moderado según la razón, o sea, que el hombre tema lo que conviene y cuando conviene, y así en las demás virtudes. Pero este modo racional puede corromperse tanto por exceso como por defecto. De ahí que, así como la timidez se opone a la fortaleza por exceso de temor, en cuanto el hombre teme lo que no conviene o más de lo que conviene, así también la impavidez se opone a ella por defecto de temor, en cuanto no se teme lo que conviene temer.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El acto de la fortaleza es resistir y hacer frente al temor no de cualquier modo, sino conforme a la razón, lo cual no hace el impávido.

2. *A la segunda hay que decir:* La impavidez en sí misma corrompe el medio de la fortaleza. Y por eso se le opone directamente. Pero en sus causas nada impide que se oponga a otras virtudes.

3. *A la tercera hay que decir:* El vicio de la audacia se opone a la fortaleza por exceso de audacia, y la impavidez por defecto de temor. La fortaleza, en cambio, impone el justo medio en una y otra. Por tanto, no hay inconveniente en que tenga diversos extremos según aspectos diversos.

4. C.7 n.7 (BK 1115b24): S. TH., lect.15.

CUESTIÓN 127

La audacia

A continuación debemos tratar de la audacia. Y planteamos dos problemas: 1. ¿La audacia es pecado?—2. ¿Se opone a la fortaleza?

ARTICULO 1

¿La audacia es pecado?

Objeciones por las que parece que la audacia no es pecado.

1. Leemos en el libro de Job 39,21, al hablar del caballo, que, según San Gregorio en *Moral.* [1], significa el buen predicador: *Lánzase audaz sale al encuentro de las armas.* Pero ningún vicio debe servir para alabar a nadie. Luego ser audaz no es pecado.

2. Más aún: según el Filósofo, en VI *Ethic.* [2], *conviene reflexionar con lentitud, pero una vez pensado, realizarlo con rapidez.* Como la audacia ayuda a esta rapidez en el obrar, se sigue que la audacia no es pecado, sino más bien algo laudable.

3. Todavía más: la audacia es una pasión causada por la esperanza, como se probó al hablar de las pasiones (1-2 q.45 a.2). Pero la esperanza no se considera pecado, sino virtud. Por tanto, tampoco la audacia debe calificarse como pecado.

En cambio está lo que dice el Eclo 8,18: *No vayas de camino con el audaz no pesen sus temeridades sobre ti.* Pero sólo debemos evitar las compañías que conducen al pecado. Por tanto, la audacia es pecado.

Solución. *Hay que decir:* Como queda dicho (1-2 q.23 a.1.4; q.45), la audacia es una pasión. Ahora bien: la pasión unas veces es moderada por la razón, otras no se somete a ella, sea por exceso o por defecto, y entonces es viciosa. Pero con frecuencia damos el nombre de pasión por lo que tiene de desmesurada, y así llamamos ira sólo cuando es excesiva, y entonces es viciosa. Igualmente la audacia, en cuanto desmedida, se pone entre los pecados.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En esta objeción se toma la audacia en cuanto moderada por razón. Entonces pertenece a la virtud de la fortaleza.

2. *A la segunda hay que decir:* La acción rápida es recomendable después de la reflexión, que es un acto de la razón. Pero si uno quisiera obrar rápidamente sin reflexionar, no será algo laudable, sino vicioso: sería, en efecto, una precipitación en el obrar, lo cual es contrario a la prudencia, como quedó dicho (q.53 a.3). Por eso la audacia, que coopera a la rapidez en la acción, es laudable en cuanto ordenada por la razón.

3. *A la tercera hay que decir:* Algunos vicios, como algunas virtudes, no tienen nombre específico, como consta por el Filósofo en IV *Ethic.* [3]. Y por eso fue necesario en algunas pasiones usar el mismo nombre para designar la virtud y el vicio. Especialmente para designar el vicio usamos el nombre de aquellas pasiones cuyo objeto es un mal, como el odio, el temor, la ira y también la audacia. En cambio, la esperanza y el amor tienen por objeto un bien. Por eso las usamos más para designar las virtudes.

ARTICULO 2

¿La audacia se opone a la fortaleza?

In Ethic. 3 lect.15

Objeciones por las que parece que la audacia no se opone a la fortaleza.

1. Lo excesivo de la audacia procede, al parecer, de la presunción del ánimo. Pero la presunción es propia de la soberbia, que se opone a la humildad. Por tanto, la audacia se opone más bien a la humildad que a la fortaleza.

2. Más aún: la audacia no parece reprobable sino en cuanto de ella se deriva o bien algún daño al audaz, que se lanza desorde-

1. L.31 c.24: ML 76,597. 2. C.9 n.2 (BK 1142b4): S. TH, lect.8. 3. C.4.5 (BK 1125b21; b26): S. TH, lect.12; cf. l.2 c.7 n.2 (BK 1126b19): S. TH, lect.8.9.

nadamente a los peligros, o bien a los demás, a los cuales ataca o pone en peligro por su audacia. Pero esto parece que corresponde a la injusticia. Por tanto, la audacia, como pecado, no se opone a la fortaleza, sino a la justicia.

3. Todavía más: hemos dicho (q.123 a.3) que la fortaleza recae sobre los temores y las audacias. Pero como la timidez se opone a la fortaleza por exceso de temor, hay otro vicio opuesto a la timidez por defecto de temor. Por tanto, si la audacia se opone a la fortaleza por exceso de audacia, de la misma forma se opondría a ella un vicio por defecto de audacia. Este vicio no existe. Por tanto, tampoco la audacia debe citarse como vicio opuesto a la fortaleza.

En cambio está el que el Filósofo en II [4] y III *Ethic.* [5] contrapone la audacia a la fortaleza.

Solución. *Hay que decir:* Como vimos antes (q.126 a.2), es propio de la virtud moral guardar la medida racional en su materia. Y, por tanto, todo vicio que lleva consigo inmoderación sobre la materia de una virtud moral se opone a tal virtud como lo inmoderado a lo moderado. Ahora bien: la audacia, en cuanto vicio, importa un exceso de la pasión que llamamos audacia. Por lo cual es manifiesto que se opone a la virtud de la fortaleza, que tiene por objeto los temores y las audacias, como quedó dicho anteriormente (q.123 a.3).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La oposición del vicio a la virtud no se considera principalmente según la causa del vicio, sino según su especie. Y, por consiguiente, no es conveniente que la audacia se oponga a la misma virtud que su causa, que es la presunción.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como la oposición directa del vicio no se considera según su causa, tampoco se mide por su efecto. Y como el daño que proviene de la audacia es efecto suyo, tampoco se debe juzgar por esto a qué se opone la audacia.

3. *A la tercera hay que decir:* El movimiento de la audacia consiste en lanzarse a combatir lo que es contrario al hombre; a ello inclina la naturaleza si tal inclinación no es obstaculizada por el temor de sufrir algún daño. Por eso el vicio que se excede por audacia no tiene más defecto contrario que la timidez. Pero la audacia no siempre acompaña únicamente a la falta de timidez. Ya que, como dice el Filósofo en III *Ethic.* [6], *los audaces se adelantan y buscan primero el peligro, pero una vez en él se vuelven atrás* a causa del temor [a].

4. C.7 n.7 (BK 1107b2): S. TH., lect.8. 5. C.7 n.7 (BK 1115b28): S. TH., lect.15. 6. C.7 n.12 (BK 1115a7): S. TH., lect.15.

---

a. Santo Tomás, que había dedicado sendas cuestiones a los vicios opuestos al acto principal de fortaleza (moderar el temor a la muerte, o timidez, y la impavidez), a los vicios opuestos al segundo acto de fortaleza, que es moderar la audacia de cara a la muerte, no dedica más que una cuestión sobre la desmedida audacia o temeridad; no trata en cuestión aparte el vicio por defecto, que es la cobardía o falta de coraje *(vecordia).* Es que, en realidad, la timidez y la cobardía se implican. No es problema distinto el del temor excesivo y el de falta de audacia.

CUESTIÓN 128

Las partes de la fortaleza

Ahora vamos a tratar de las partes de la fortaleza. Primero consideraremos cuáles son esas partes; y después estudiaremos cada una de ellas en particular.

ARTICULO ÚNICO

¿Está bien la enumeración que se hace de las partes de la fortaleza?

In Sent. 3 d.33 q.3 a.3

Objeciones por las que parece que no está bien la enumeración de las partes de la fortaleza.

1. Tulio, en su *Rhetorica* [1], cita cuatro partes de la fortaleza, que son *magnificencia, confianza, paciencia y perseverancia.* Y no parece adecuada esta enumeración, porque la magnificencia pertenece a la liberalidad, ya que una y otra tienen por objeto el dinero, y *el magnífico debe ser liberal,* según el Filósofo en IV *Ethic.* [2]. Pero la liberalidad es parte de la justicia, como quedó demostrado (q.117 a.5). Por tanto, la magnificencia no debe considerarse parte de la fortaleza.

2. Más aún: la confianza no se distingue, al parecer, de la esperanza. Pero ésta no parece que sea parte de la fortaleza, sino una virtud independiente en sí misma. Por tanto, la confianza no debe incluirse entre las partes de la fortaleza.

3. Todavía más: la fortaleza hace al hombre comportarse bien ante los peligros. Pero la magnificencia y la confianza no implican en sí mismas ninguna relación a los peligros. Luego no se citan debidamente como partes de la fortaleza.

4. Y también: según Tulio [3], la paciencia implica *tolerancia de las dificultades,* lo cual él mismo atribuye a la fortaleza. Luego la paciencia se identifica con la fortaleza y no es parte de ella.

5. Además: lo que se requiere en toda virtud no debe citarse como parte de una virtud especial. Pero la perseverancia es necesaria a toda virtud, pues se dice en Mt 24,13: *El que perseverare hasta el fin, ése será salvo.* Por tanto, la perseverancia no debe colocarse entre las partes de la fortaleza.

6. Por otra parte: Macrobio [4] enumera siete partes de la fortaleza, que son: *magnanimidad, confianza, seguridad, magnificencia, constancia, tolerancia* y *firmeza.* Y Andrónico [5] también cita siete virtudes anejas a la fortaleza: *eupsiquía, lema, magnanimidad, virilidad, perseverancia, magnificencia* y *andragacia.* Por tanto, parece que Tulio no enumera adecuadamente todas las partes de la fortaleza.

7. Por último: Aristóteles, en III *Ethic.* [6], distingue cinco formas de fortaleza: la primera es la política, que obra con firmeza por temor a la deshonra o al castigo; la segunda, la militar, que obra con firmeza por la pericia y experiencia en asuntos bélicos; la tercera es la fortaleza que actúa con firmeza a causa de la pasión, sobre todo de la ira; la cuarta, la fortaleza que actúa con firmeza por la costumbre de vencer; y la quinta, la que actúa con firmeza por desconocimiento de los peligros. Pero estas clases de fortaleza no están incluidas en ninguna de las divisiones anteriores. Por tanto, las citadas enumeraciones de las partes de la fortaleza parece que no son adecuadas.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos dicho antes (q.48), puede haber tres clases de partes de una virtud: subjetivas, integrales y potenciales. A la fortaleza, en cuanto virtud especial, no se le pueden asignar partes subjetivas, porque no se divide en muchas virtudes específicamente diferentes, al tratar de una materia muy especial. Sí se le asignan partes cuasi integrales y potenciales: las primeras, relativas a los principios que deben concurrir al acto de fortaleza; las potenciales, en cuanto que el modo de conducirse la fortaleza respecto de las materias más difíciles, es decir, los peligros de muerte, lo guardan otras virtudes respecto de otras materias menos difíciles; estas virtudes se incorporan a la fortaleza como las secundarias a la principal.

1. L.2 c.54:DD1,165. 2. C.2 n.10 (BK 1122b10): S. TH., lect.6. 3. *Rhet.* l.2 c.54: DD 1,166. 4. *In somn. Scipion.* l.1 c.8: DD 33. 5. *De affect.* De fortitudine: DD 575. 6. C.8 (BK 1116a16): S. TH., lect.16.17.

Pero, como se ha dicho (q.123 a.3.6), existe un doble acto de fortaleza: atacar y resistir. Para el acto de atacar son necesarios dos elementos: el primero pertenece a la preparación del ánimo, es decir, tenerlo pronto para el ataque. Para ello, Tulio pone la *confianza.* Por eso dice [7] que *la confianza es la virtud por la cual el ánimo carga sobre sí cosas grandes y honestas con esperanza y confianza.* El segundo pertenece a la ejecución de la obra, o sea, en no desistir de la realización de lo emprendido con confianza. Para ello, Tulio pone *la magnificencia.* De ahi que, según él [8], *la magnificencia es la reflexión y administración de cosas grandes y excelsas con una amplia y espléndida disposición de ánimo,* es decir, se refiere a la ejecución, de forma que no falten medios a los grandes proyectos. Así, pues, estos dos elementos, si se restringen a la propia materia de la fortaleza, o sea, a los peligros de muerte, serán como partes integrales de ella, sin las cuales no puede darse la fortaleza. Pero si se refieren a otras materias, que entrañan menos dificultad, serán virtudes distintas específicamente de la fortaleza; no obstante, se incorporarán a ella como lo secundario a lo principal. Así, el Filósofo, en IV *Ethic.* [9], asigna como materia de la magnificencia los grandes dispendios; en cambio, a la magnanimidad, que parece identificarse con la confianza, los grandes honores [10].

Para el otro acto de la fortaleza, que consiste en resistir, son necesarios dos elementos: primero, que el ánimo no se deje abatir por la tristeza ante la dificultad de los males inminentes y decaiga su grandeza. Para ello pone *la paciencia,* que consiste [11] en *la tolerancia voluntaria y prolongada de cosas difíciles por amor de la honradez o utilidad.* Segundo, que el hombre, por el aguante continuado de las dificultades, no se canse hasta el punto de desfallecer, según palabras de Heb 12,3: *Para que no decaigáis de ánimo rendidos por la fatiga.* Y para ello pone [12] la *perseverancia,* que es *la permanencia estable y perpetua en lo que se ha decidido después de madura reflexión.* Estos dos elementos, si se reducen a la materia propia de la fortaleza, serán como partes integrales de la misma. Por el contrario, si se refieren a otras materias difíciles, serán virtudes distintas de la fortaleza, si bien estarán incorporadas a ella como las secundarias a la principal [a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La magnificencia añade a la materia de la liberalidad una cierta grandeza, que pertenece a la razón de lo arduo, que es objeto del apetito irascible, al que perfecciona principalmente la fortaleza. Y en este sentido pertenece a la fortaleza.

2. *A la segunda hay que decir:* La esperanza, por la que uno confía en Dios, forma parte de las virtudes teologales, como quedó dicho (q.17 a.5; 1-2 q.62 a.3). Pero por la confianza, que aquí se incluye como parte de la fortaleza, el hombre confía en sí mismo, aunque con la ayuda de Dios.

3. *A la tercera hay que decir* Acometer grandes cosas parece peligroso, porque fracasar en ellas es muy perjudicial. Por tanto, si la magnificencia y la confianza tienen por objeto realizar y emprender cualquier clase de grandezas, tienen cierta afinidad con la fortaleza por razón del peligro inminente.

4. *A la cuarta hay que decir:* La paciencia no sólo soporta los peligros de muerte, a los que se refiere la fortaleza, sin una tristeza desmesurada, sino también todo lo

7. *Rhet.* l.2 c.54: DD 1,165. 8. *Rhet.* l.2 c.54: DD 1,165. 9. C.2 n.1.6 (BK 1122a21; b2): S. TH., lect.6; cf. l.2 c.7 n.6 (BK 1107b18): S. TH., lect.8. 10. C.4 n.1 (BK 1125a34): S. TH., lect.11. 11. CICERÓN, *Rhet.* l.2 c.54: DD 1,166. 12. CICERÓN, *Rhet.* l.2 c.54: DD 1,166.

a. La fortaleza, por versar sobre una materia tan determinada y especial, cual es la moderación del temor y de la audacia ante el peligro de muerte, no admite división en partes subjetivas o subespecies, dejando a salvo el género superior de la fortaleza infusa (cf. II-II q.124 a.2 ad 1). Pero sí admite partes *integrales* o factores infraespecíficos que concurren a su ejercicio virtuoso expedito, como son la paciencia y perseverancia en el soportar el peligro de muerte; y la animosidad o grandeza de ánimo o magnanimidad y el empleo de los recursos materiales para hacer frente a la muerte, que ejecuta la magnificencia.

Pero, además de esta integración en las dos funciones específicas de la fortaleza, la paciencia, la perseverancia, la magnanimidad y la magnificencia pueden tomarse como actitudes virtuosas sobre materias arduas o difíciles, pero no tanto como el peligro de muerte, y entonces son las cuatro virtudes secundarias o adjuntas de la virtud principal o fortaleza. Son las partes *potenciales* señaladas por Cicerón, y que Santo Tomás justifica plenamente en su número y funciones propias, y a las cuales reduce las enumeradas por Macrobio, Aristóteles y Andrónico de Rodas, que aquí identifica como el *quídam philosophus graecus* al que aludía en II-II q.48 y III *Sent.*, dist.33 q.3 a.3.

difícil o peligroso. Por eso se pone como virtud adjunta a la fortaleza. Pero, en cuanto referida a los peligros de muerte, es parte integral de la misma.

5. *A la quinta hay que decir:* La perseverancia, en cuanto indica la continuidad en la obra buena hasta el fin, puede acompañar a toda virtud. Pero se incluye entre las partes de la fortaleza según lo explicado (sol.).

6. *A la sexta hay que dedr:* Macrobio enumera las cuatro virtudes puestas por Tulio, es decir, *confianza, magnificencia, tolerancia* —que pone en lugar de *paciencia*— y *firmeza* —en lugar de *perseverancia*—. Y añade otras tres: dos de ellas, *magnanimidad* y *seguridad,* están comprendidas en la *confianza,* que pone Cicerón, pero Macrobio las distingue por lo especial de cada una. Pues la confianza implica la esperanza del hombre hacia las cosas grandes. Pero la esperanza de cualquier cosa presupone la tendencia del apetito a cosas grandes por medio del deseo, que es propio de la *magnanimidad;* en efecto, hemos dicho antes (1-2 q.40 a.7) que la esperanza presupone el amor y el deseo de la cosa esperada. Incluso se podría decir con más propiedad que la confianza se refiere a la certeza de la esperanza, y la magnanimidad a la magnitud de la cosa esperada. Pero la esperanza no puede ser firme mientras no se elimine su contrario, ya que a veces uno, en cuanto está de su parte, algo esperaría, pero la esperanza se ve frustrada porque se lo impide el temor; pues el temor, en cierto modo, es contrario a la esperanza, como hemos visto (1-2 q.40 a.4 ad 1). Y por eso Macrobio añade la *seguridad,* que excluye el temor. Añade también una tercera, la *constancia,* que puede estar incluida en la *magnificencia:* ya que conviene tener el ánimo constante en lo que se hace con magnificencia. Por eso Tulio dice [13] que es propio de la magnificencia no sólo *la administración de cosas grandes,* sino también *la amplia reflexión del ánimo sobre ellas.* Puede la constancia pertenecer también a la *perseverancia:* de forma que se llame *perseverante* al que no desiste de una obra a pesar de la diuturnidad. Y *constante* al que no la abandona a pesar de cualesquiera otros obstáculos.

También las que cita Andrónico parecen reducirse a éstas. Efectivamente, enumera la *perseverancia* y la *magnificencia* con Tulio y Macrobio, y con este último la *magnanimidad. Lema* es lo mismo que *paciencia* o *tolerancia:* pues dice [14] que *lema es un hábito pronto que capacita para emprender lo que conviene y soportar lo que dicta la razón. Eupsiquía,* esto es, *buen ánimo,* parece equivaler a *seguridad,* pues dice [15] que es *la energía del alma para realizar sus obras.* La *virilidad* parece identificarse con la *confianza:* porque dice [16] que *la virilidad es un hábito suficiente por sí mismo dado para las obras que son según la virtud.* A la *magnificencia* añade [17] la *andragacia,* que viene a ser *bondad viril,* y que podemos denominar *valentía.* En efecto, es propio de la magnificencia no sólo persistir en la realización de grandes obras, lo cual pertenece a la *constancia, sino también realizarlas con prudencia y diligencia varonil, lo cual corresponde a la andragacia* o *valentía.* Por eso dice [18] que *la andragacia es virtud varonil descubridora de obras comunicables.*

7. *A la séptima hay que dedr:* Las cinco que pone Aristóteles [19] se apartan de la verdadera razón de virtud, ya que, aunque coinciden en el acto de fortaleza, difieren, sin embargo, en el motivo, como queda dicho (q.123 a.1 ad 2). Y por eso no se consideran partes de la fortaleza, sino más bien modos de la misma.

13. *Rhet.* l.2 c.54: DD 1,165. 14. *De affect.* De fortitudine: DD 575. 15. *De affect.* De fortitudine: DD 575. 16. *De affect.* De fortitudine: DD 575. 17. *De affect.* De fortitudine: DD 575. 18. *De affect.* De fortitudine: DD 575. 19. *Ethic.* 1.3 c.8 (BK 1116a16): S. TH., lect.16.17.

CUESTIÓN 129

La magnanimidad

Ahora hemos de estudiar cada una de las partes de la fortaleza (cf. q.128, introd.), pero agrupando todas las demás bajo las cuatro principales enumeradas por Tulio[1], excepto la confianza, en cuyo lugar pondremos la magnanimidad, de la cual habla también Aristóteles[2]. Por tanto, vamos a tratar en primer lugar de la magnanimidad; en segundo, de la magnificencia (q.134); en tercero, de la paciencia (q.136); en cuarto, de la perseverancia (q.137).

En torno a la magnanimidad hay que considerar primero la virtud en sí misma; después, los vicios opuestos (q.130).

Con respecto a la magnanimidad se plantean ocho problemas:

1. ¿La magnanimidad tiene por objeto los honores?—2. ¿La magnanimidad tiene por objeto únicamente los grandes honores?—3. ¿Es una virtud?—4. ¿Es virtud especial?—5. ¿Es parte de la fortaleza?—6. ¿Cómo se relaciona con la confianza?—7. ¿Cómo se relaciona con la seguridad?—8. ¿Cómo se relaciona con los bienes de fortuna?

ARTICULO 1

¿La magnanimidad tiene por objeto los honores?

In Sent. 2 d.42 q.3 a.4; 3 d.26 q.3 ad 4; d.33 q.3 q.ª1 ad 2; *In Ethic.* 4 lect.8.9

Objeciones por las que parece que la magnanimidad no tiene por objeto los honores.

1. La magnanimidad reside en el apetito irascible. Esto aparece claro si nos fijamos en lo que indica su nombre: *grandeza de ánimo.* Pero el *ánimo* se coloca en el apetito irascible, como consta en el III *De Anima*[3], donde el Filósofo dice que en el apetito sensitivo residen el *deseo* y el *ánimo,* esto es, el concupiscible y el irascible. Pero el honor es un bien concupiscible, por ser *premio a la virtud.* Por tanto, parece que la magnanimidad no tiene por objeto los honores.

2. Más aún: siendo la magnanimidad una virtud moral, es necesario que verse sobre las pasiones o las operaciones. Ahora bien: no tiene por objeto a las operaciones, porque entonces sería parte de la justicia. Entonces se ocupará de las pasiones. Pero el honor no es una pasión. Luego la magnanimidad no tiene por objeto los honores.

3. Todavía más: a la magnanimidad corresponde tender hacia algo, más que huir de ello, ya que se denomina *magnánimo* al que tiende a *cosas grandes.* Pero los virtuosos no son alabados por desear honores, sino más bien por huir de ellos. Por tanto, la magnanimidad no tiene por objeto los honores.

En cambio está lo que dice el Filósofo en IV *Ethic.*[4]: *el magnánimo tiene por objeto los honores y los deshonores.*

Solución. *Hay que decir:* Como su nombre indica, la magnanimidad implica una tendencia del *ánimo* hacia *cosas grandes.* Ahora bien: la relación de la virtud se considera bajo dos aspectos: uno, con la materia de su acto; otro, con el propio acto, que consiste en el uso debido de tal materia. Y como el hábito de la virtud se determina principalmente por su acto, de ahí que se llame sobre todo magnánimo al que tiene el ánimo orientado hacia un acto grande. Y un acto puede ser grande de dos modos: relativa y absolutamente. Puede decirse relativamente grande incluso el acto que consiste en el uso de una cosa pequeña o mediana; por ejemplo, si se hace de ella

1. *Rhet.* l.2 c.54: DD 165. 2. *Ethic.* l.4 c.3 (BK 1123a34): S. TH., lect.8. 3. C.9 n.3 (BK 432b6): S. TH., lect.14. 4. C.3 n.17 (BK 1124a5): S. TH., lect.9.

un óptimo uso. Pero absolutamente es grande el acto que consiste en el óptimo uso de una cosa óptima. Pero las cosas que usa el hombre son las exteriores, entre las cuales lo máximo hablando en absoluto es el honor: ya porque es lo más próximo a la virtud, en cuanto testificación de la virtud de alguien, según dijimos (q.103 a.1); ya también porque se tributa a Dios y a los mejores; ya, finalmente, porque los hombres posponen todo lo demás con tal de conseguir el honor y evitar el vituperio. Y así se llama a uno magnánimo por los actos de suyo y absolutamente difíciles, como se llama a uno fuerte por los actos absolutamente difíciles. Por tanto, se sigue que la magnanimidad tiene por objeto los honores.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El bien o el mal, considerados absolutamente, pertenecen al apetito concupiscible, pero si se añade la razón de arduo, entonces pertenecen al irascible. Y en este sentido la magnanimidad considera el honor, en cuanto tiene razón de grande o arduo.

2. *A la segunda hay que decir.* El honor, aunque no sea pasión ni operación, sin embargo, es objeto de la pasión de la esperanza, que tiende al bien arduo. Y por eso la magnanimidad se refiere de modo inmediato a la pasión de la esperanza, y de modo mediato al honor, como también dijimos anteriormente al hablar de la fortaleza (q.123 a.3 ad 2; a.4), que versa sobre los peligros de muerte en cuanto son objeto del temor y de la audacia.

3. *A la tercera hay que decir.* Son dignos de elogio los que desprecian los honores sin hacer nada inconveniente por conseguirlos y no los aprecian en exceso. En cambio, el despreciar los honores sin preocuparse de hacer lo que es digno de honor, sería vituperable. Y de este modo versa la magnanimidad sobre el honor, en cuanto procura hacer cosas dignas de honor, pero sin que por ello tenga en gran estima el honor humano[a].

ARTICULO 2

¿Es esencial a la magnanimidad tener por objeto los grandes honores?

Infra a.4 ad 1; 1-2 q.60 a.5; *In Ethic.* 2 lect.9; 4 lect.9

Objeciones por las que parece que no es esencial a la magnanimidad tener por objeto los grandes honores.

1. La materia propia de la magnanimidad es el honor, como acabamos de ver (a.l). Pero es accidental al honor que sea grande o pequeño. Por tanto, no es de la esencia de la magnanimidad tener por objeto los grandes honores.

2. Más aún: la magnanimidad tiene por objeto los honores, como la mansedumbre se ocupa de la ira. Pero no es esencial a la mansedumbre que la ira sea grande o pequeña. Luego tampoco a la magnanimidad el tener por objeto los grandes honores.

3. Todavía más: entre el honor pequeño y el grande hay menos distancia que entre el honor y la deshonra. Pero el magnánimo se conduce bien en la deshonra. Por tanto, lo mismo hará con respecto a los honores pequeños. Por eso, la magnanimidad no trata únicamente de los grandes honores.

En cambio está lo que dice el Filósofo en II *Ethic.*[5]: *la magnanimidad tiene por objeto los grandes honores.*

Solución. *Hay que decir.* Según el Filósofo en VII *Physic.*[6], *la virtud es una perfección.* Y se entiende que es la perfección de una potencia, a cuyo *efecto último* pertenece, como consta en I *De Caelo*[7]. Ahora bien: la perfección de una potencia no se mira en cualquier operación, sino en la que entraña alguna magnitud o dificultad, ya que toda potencia, por imperfecta que sea, puede realizar una operación pequeña y débil. Y por eso pertenece a la razón de virtud el versar *sobre lo difícil y lo bueno,* según leemos en II *Ethic.*[8]. Pero lo difícil y lo grande, que vienen a significar lo mismo, puede considerarse en el acto de virtud de dos modos: uno, por parte de la razón, en cuanto es difícil hallar el medio racional y aplicarlo a una materia. Esta dificultad se encuentra

5. C.7 n.8 (BK 1107b26): S. TH., lect.9. 6. C.3 n.4.5 (BK 246a13; 247a2): S. TH., lect.6. 7. ARISTÓTELES, c.11 n.7.8 (BK 281a11; a18): S. TH., lect.25. 8. ARISTÓTELES, c.3 n.10 (BK 1105a9): S. TH., lect.3.

a. El magnánimo difiere esencialmente del megalómano vanidoso en que aquél tiende a las cosas grandes y óptimas, dignas de honor u honorables, mientras que éste busca el honor sin importarle las obras arduas, dignas de honor. En la apariencia, convienen; en el contenido moral, difieren totalmente.

sólo en el acto de las virtudes intelectuales y en el de la justicia. Otra dificultad es por parte de la materia, que de suyo puede oponerse al modo racional al que debe someterse. Y esta dificultad se ve sobre todo en otras virtudes morales, que tratan de las pasiones, ya que *las pasiones luchan contra la razón,* conforme dice Dionisio en IV *De Div. Nom.* [9].

Con relación a éstas hay que tener en cuenta que algunas pasiones oponen gran resistencia a la razón, principalmente por parte de la misma pasión; otras, en cambio, principalmente por parte de las materias que son objeto de las pasiones. Pero las pasiones no ofrecen gran resistencia a la razón si no son vehementes, ya que el apetito sensitivo, en el que residen, está por naturaleza sometido a la razón. Y por eso no se asignan virtudes referentes a tales pasiones a no ser en lo que hay de grande en ellas; así, la fortaleza se ocupa de los máximos temores y audacias; la templanza, de la concupiscencia de los placeres más vehementes, y lo mismo la mansedumbre de la ira más exacerbada.

Otras pasiones ofrecen gran resistencia a la razón por parte de las cosas exteriores que son objeto de las pasiones: como son el amor o deseo de dinero o de honor. Y a éstas debe asignarse una virtud que se ocupe no sólo de lo que hay de máximo en ellas, sino también de lo menor o mediano, puesto que las cosas exteriores, aunque sean pequeñas, son muy apetecibles como necesarias para la vida del hombre. Por eso hay dos virtudes referentes al dinero: una, sobre las riquezas pequeñas y moderadas, que es la liberalidad; otra, sobre las grandes riquezas, que es la magnificencia. De modo semejante, también hay dos virtudes relativas a los honores: una, sobre los honores medianos, que no tiene nombre, pero se denomina por sus extremos, que son la *filotomía,* esto es, *amor al honor,* y la *afilotomía,* que significa *sin amor al honor.* Ya que unas veces se alaba al que ama el honor, y otras al que no se preocupa de él, siempre que ambas cosas se hagan con moderación. De los grandes honores trata la magnanimidad. Por eso hay que decir que la materia propia de la magnanimidad es el gran honor, y el magnánimo tiende a las cosas dignas de gran honor.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo grande y lo pequeño son accidentales al honor en sí mismo considerado, pero suponen una gran diferencia si se refieren a la razón, cuya moderación debe guardar en el uso del honor, la cual se guarda con mucha más dificultad en los grandes que en los pequeños honores.

2. *A la segunda hay que decir:* Que en la ira y en otras materias sólo ofrecen dificultad los casos extremos, sobre los cuales únicamente puede darse la virtud. Otra cosa es respecto de las riquezas y honores, que son externos al alma.

3. *A la tercera hay que decir:* El que hace buen uso de lo grande, con más razón puede hacerlo de lo pequeño. El magnánimo, por tanto, atiende a los grandes honores como merecedor de ellos, y también a los que son menores de lo que merece, porque la virtud, a la que se debe el honor por parte de Dios, no puede ser suficientemente honrada por el hombre. Y por eso no se enaltece por los grandes honores, pues no los cree superiores a ella, sino más bien los desprecia. Y mucho más a los medianos y pequeños. Por idéntica razón no se desalienta ante los deshonores, sino que los desprecia, en cuanto juzga que le sobrevienen sin merecerlos [b].

ARTICULO 3

¿La magnanimidad es virtud?

In Ethic. 4 lect.8; *De malo* q.8 a.2

Objeciones por las que parece que la magnanimidad no es virtud.

1. Toda virtud moral está en el justo medio. Pero la magnanimidad no reside en el medio, sino en lo máximo; porque, como leemos en IV *Ethic.* [10], *se dignifica en obras máximas.* Por tanto, la magnanimidad no es virtud.

2. Más aún: el que posee una virtud posee todas, como se ha dicho (1-2 q.65). Pero puede uno tener una virtud y no poseer la magnanimidad, pues dice el Filósofo en IV *Ethic.* [11]: *el que es digno de cosas*

9. § 19: MG 3,717: S. TH., lect.15. 10. ARISTÓTELES, c.3 n.9 (BK 1123b16): S. TH., lect.8. 11. C.3 n.4 (BK 1123b5): S. TH., lect.8.

b. El magnánimo busca las obras grandes más que el honor que les es debido, sobre todo el que tributan los hombres, que puede ser inadecuado. Sólo Dios recompensa adecuadamente.

pequeñas, y con ellas se dignifica, posee la templanza, pero no la magnanimidad. Por tanto, la magnanimidad no es virtud.

3. Todavía más: la virtud es *una buena cualidad del alma,* según dijimos antes (1-2 q.55 a.4). Pero la magnanimidad presenta ciertas disposiciones corporales, porque, como dice el Filósofo en IV *Ethic.* [12], *el paso del magnánimo parece lento, su voz grave y su hablar reposado.* Luego la magnanimidad no es virtud.

4. Y también: ninguna virtud se opone a otra. Pero la magnanimidad se opone a la humildad, pues el magnánimo *se cree merecedor de grandes cosas* y *despreda a los demás,* según aparece en IV *Ethic.* [13]. Por tanto, la magnanimidad no es virtud.

5. Por último: las propiedades de cualquier virtud son dignas de alabanza. Pero la magnanimidad tiene algunas propiedades censurables: primera, *no se acuerda de los bienhechores* [14]; segunda, *el magnánimo es ocioso y lento;* tercera, *usa la ironía cuando se dirige a la gente;* cuarta, *no puede convivir con los demás;* quinta, *posee cosas más inútiles que útiles.* Por tanto, la magnanimidad no es virtud.

En cambio está lo que leemos en 2 Mac 14,18 como motivo de alabanza: *Nicanor, que sabia el valor de los judíos y la grandeza de ánimo que tenían en las luchas por la patria,* etc. Pero sólo son laudables las obras de las virtudes. Por tanto, la magnanimidad, a la que corresponde tener grandeza de ánimo, es virtud.

Solución. *Hay que decir:* Es esencial a la virtud humana conservar en las cosas humanas el bien de la razón, que es el bien propio del hombre. Y entre todas las cosas humanas exteriores, ocupan el primer puesto los honores, como hemos visto (a.1). De ahí que la magnanimidad, que pone a los grandes honores un modo racional, es virtud.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Conforme a las palabras del Filósofo en IV *Ethic.* [15], *el magnánimo está en el extremo en cuanto a grandeza,* pues tiende a lo más grande, pero *en cuanto que lo hace del modo debido está en el medio,* porque tiende a lo más grande según la razón; *porque se dignifica según su dignidad,* como se nos dice en el mismo lugar, no pretendiendo mayores grandezas de las que merece.

2. *A la segunda hay que decir:* La conexión entre las virtudes no debe entenderse según los actos, como si cada una hubiera de poseer los actos de todas ellas. De ahí que el acto de la magnanimidad no compete a todo virtuoso, sino sólo a los grandes. Pero según los principios de las virtudes, que son la prudencia y la gracia, todas las virtudes son conexas en cuanto que sus hábitos se dan simultáneamente en el alma, bien en acto, bien en disposición próxima. Y así, aunque a uno no le corresponda el acto de la magnanimidad, puede tener su hábito, mediante el cual está en disposición de ejercer tal acto si las circunstancias lo exigieran.

3. *A la tercera hay que decir:* los movimientos corporales se diversifican según las distintas aprehensiones y afecciones del alma. Según esto, sucede que a la magnanimidad acompañan determinados movimientos corporales. Así, la velocidad en el movimiento proviene de que el hombre tiende a muchas cosas que se apresura a realizar; en cambio, el magnánimo sólo intenta las cosas grandes, que son pocas y exigen mucha atención, y por eso tiene un movimiento lento. Igualmente la agudeza de la voz, y la rapidez del lenguaje son propias de los que quieren discutir de todo: lo cual no pertenece a los magnánimos, que no se entremeten a no ser en los grandes asuntos. Y así como dichas disposiciones en los movimientos corporales convienen a los magnánimos según el modo de sus afecciones, así también en los que están dispuestos por naturaleza para la magnanimidad se dan tales condiciones de un modo natural.

4. *A la cuarta hay que decir.* F,n el hombre se halla algo grande, que es un don de Dios, y un defecto, que procede de la debilidad de la naturaleza. Así, pues, la magnanimidad hace que el hombre *se dignifique en cosas grandes* conforme a los dones recibidos de Dios; así, si posee una gran valentía de ánimo, la magnanimidad hace que tienda a las obras perfectas de virtud. Y lo mismo debemos decir del uso de cualquier otro bien, como la ciencia o los bienes de fortuna exterior. La humildad, en cambio, hace que el hombre se minusvalore al examinar

12. C.3 n.34 (BK 1125a12): S. TH., lect.10. 13. ARISTÓTELES, c.3 n.3.28 (BK 1123b2; 1124b29): S. TH., lect.8.10. 14. Cf. ARISTÓTELES, *Ethic.* l.4 c.3 n.25.27-29.33: S. TH, lect.10. 15. C.3 n.8 (BK 1123b13): S. TH, lect.8.

sus defectos. De modo semejante también la magnanimidad desprecia a los demás en cuanto están privados de los dones de Dios, ya que no los aprecia tanto que haga por ellos algo inconveniente. Por su parte, la humildad honra a los demás y los cree superiores en cuanto ve en ellos algo de los dones de Dios. Por eso leemos en el salmo 14,4, hablando del varón justo: *El que menosprecia con sus ojos al reprobo* —lo cual se refiere al desprecio del magnánimo—, *pero honra a los que temen al Señor* —alude a la honra del humilde—. Así queda claro que la magnanimidad y la humildad no son contrarias, por más que parecen tender a cosas opuestas, porque proceden según diversos aspectos [c].

5. *A la quinta hay que decir:* Esas propiedades, en cuanto pertenecientes al magnánimo, no son censurables, sino dignas de la mayor alabanza. En efecto, la primera [16], que el magnánimo *se olvida de quienes recibe beneficios,* se ha de entender que no le agrada recibir beneficios sin ofrecer una mayor recompensa. Y esto pertenece a la perfección de la gratitud, en cuyo acto quiere sobresalir, lo mismo que en los actos de las demás virtudes. También de modo semejante se dice [17] que es *ocioso y lento,* no porque se aparte de hacer lo que conviene, sino porque no se inmiscuye en todas las obras que le convienen, únicamente en las grandes, que son las que le atañen. También se dice [18] que *emplea la ironía,* pero no en cuanto opuesta a la verdad, de suerte que diga defectos que no tiene o negando cualidades que le adornan, sino porque no exhibe toda su grandeza, sobre todo a la muchedumbre de gente inferior a él, ya que, como dice el Filósofo en el mismo lugar [19], pertenece al magnánimo *ser grande con los que poseen dignidad y bienes de fortuna, pero moderado con los mediocres.* En cuarto lugar [20], se dice que *no puede convivir con los demás,* es decir, con familiaridad, *excepto con los amigos,* pero es porque evita totalmente la adulación y la hipocresía que denotan pequenez de ánimo. No obstante, convive con todos, grandes y pequeños, *cuando conviene,* como acabamos de decir (obj.1). En quinto lugar, se dice [21] que *prefiere las cosas no provechosas,* pero no cualesquiera, sino *las buenas,* es decir, las honestas. Pues siempre antepone en todo lo honesto a lo útil, como algo más excelente: ya que lo útil se busca para remediar algún defecto, al cual se opone la magnanimidad [d].

ARTICULO 4

¿La magnanimidad es virtud especial?

Infra q.134 a.2; *In Sent.* 2 d.42 a.4; 3 d.9 q.1 a.1 q.ª2; d.33 q.3 a.3 q.ª4; d.14 q.1 a.1 q.ª3 ad 2; d.16 q.4 a.1 q.ª2 ad 2; *In Ethic.* 4 lect.8; *De malo* q.8 a.2 ad 3

Objeciones por las que parece que la magnanimidad no es virtud especial.

1. Ninguna virtud especial actúa en todas las virtudes. Pero, según el Filósofo en IV *Ethic.* [22], pertenece al magnánimo *ser grande en cada una de las virtudes.* Por tanto, la magnanimidad no es virtud especial.

2. Más aún: a ninguna virtud especial se le atribuyen actos de virtudes distintas. Pero a la magnanimidad se le atribuyen actos de distintas virtudes, pues se dice en IV *Ethic.* [23] que es propio del magnánimo *no huir del que le amonesta,* lo cual es acto de la prudencia; *ni hacer obras injustas,* que es acto de la justicia; y *estar pronto a hacer el bien,* que es acto de la caridad; y *administrar con prontitud,* que es acto de la liberalidad; y *ser verídico,* que es acto de la verdad; y *no estar siempre quejándose,* que es acto de la paciencia. Por tanto, la magnanimidad no es virtud especial.

3. Todavía más: cualquier virtud es un adorno espiritual del alma, según palabras

16. ARISTÓTELES, *Ethic.* l.4 c.3 n.25 (BK 1124b13): S. TH., lect.10. 17. ARISTÓTELES, *Ethic.* l.4 c.3 n.27 (BK 1124b24): S. TH., lect.10. 18. ARISTÓTELES, *Ethic.* l.4 c.3 n.28 (BK 1124b30): S. TH., lect.10. 19. ARISTÓTELES, *Ethic.* l.4 c.3 n.26 (BK 1124b18): S. TH., lect.10. 20. ARISTÓTELES, *Ethic.* l.4 c.3 n.29 (BK 1124b31): S. TH., lect.10. 21. ARISTÓTELES, *Ethic.* l.4 c.3 n.33 (BK 1125a11):S. TH., lect.10. 22. C.3 n.14 (BK 1123b30): S. TH., lect.8. 23. ARISTÓTELES, c.4 n.15 (BK 1123b31); n.24.26 (BK 1124b9; b18); n.28 (BK 1124b30); n.32 (BK 1125a9): S. TH., lect.8.10.

c. Así como el humilde siente bajamente de sí mismo en razón de su propia deficiencia, y siente altamente de los demás por lo que tienen de donación divina, así el magnánimo procura dignificarse con los dones de Dios y menosprecia a los que vanamente se magnifican sin motivo.

d. El magnánimo prefiere hacer favores a recibirlos o dejar sin buena recompensa por los recibidos. Santo Tomás glosa maravillosamente bien las cinco propiedades que notaba Aristóteles en el magnánimo en esta quinta respuesta. Cf. a.4 ad 2.

de Is 61,10: *Me vistió el Señor con vestiduras de salud,* y añade después: *como una esposa que se engalana con sus joyas.* Pero la magnanimidad es *el ornato de todas las virtudes,* como leemos en IV *Ethic.* [24]. Por tanto, la magnanimidad es virtud general.

En cambio está el que el Filósofo, en II *Ethic.* [25], la diferencia de las demás virtudes.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos dicho (a.2), es propio de una virtud especial imponer el modo racional a una determinada materia. Ahora bien: la magnanimidad impone el modo racional a una determinada materia, que son los honores, según hemos visto (a.1.2). Pero el honor, considerado en sí mismo, es un bien especial. Y según esto, la magnanimidad, considerada en sí misma, es una virtud especial. Pero siendo el honor el premio de toda virtud, como consta por lo dicho anteriormente (q.103 a.1 ad 2), se sigue que, por parte de su materia, se relaciona con todas las virtudes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La magnanimidad no versa sobre cualquier honor, sino sobre el honor grande. Y así como el honor es premio de la virtud, así también el gran honor se debe a una gran obra de virtud. De ahí que el magnánimo intenta realizar obras grandes en toda virtud, porque tiende a lo que es digno de un honor grande [e].

2. *A la segunda hay que decir.* Como el magnánimo tiende a lo grande, es lógico que se incline en especial a las cosas que implican alguna excelencia y rehuya las que entrañan algún defecto. Ahora bien: implica alguna excelencia el hacer el bien, repartir lo propio y devolver más. Por eso se muestra pronto para tales obras, en cuanto tienen alguna razón de excelencia, no en cuanto actos de otras virtudes.

En cambio implica defecto el apreciar excesivamente ciertos bienes o males exteriores hasta el punto de apartarnos por ellos de la justicia o de cualquier otra virtud. Del mismo modo entraña defecto toda ocultación de la verdad, porque parece provenir del temor. El que uno esté siempre quejándose también es defectuoso, porque parece que el ánimo sucumbe a los males exteriores. Y por eso el magnánimo evita estas cosas y otras semejantes por un motivo especial, a saber: porque son contrarias a la excelencia o grandeza.

3. *A la tercera hay que decir.* Toda virtud tiene un decoro u ornato específico y propio de cada una. Pero se añade otro ornato que nace de la misma grandeza de la obra virtuosa mediante la magnanimidad, que, según leemos en IV *Ethic.* [26], *hace mayores* a todas las virtudes.

ARTICULO 5

¿La magnanimidad es parte de la fortaleza?

Supra q.128

Objeciones por las que parece que la magnanimidad no es parte de la fortaleza.

1. Una misma cosa no es parte de sí misma. Pero la magnanimidad parece identificarse con la fortaleza, porque dice Séneca en el libro *De quatuor Virtut.* [27]: *Si está en tu alma la magnanimidad, también llamada fortaleza, vivirás con gran confianza.* Y Tulio escribe en I *De Offic.* [28]: *Queremos que los varones fuertes sean también magnánimos, amigos de la verdad, y de ninguna manera mentirosos.* Por tanto, la magnanimidad no es parte de la fortaleza.

2. Más aún: dice el Filósofo, en IV *Ethic.* [29], que *el magnánimo no es filoquíndinos,* es decir, *amante del peligro.* Pero es propio del fuerte el exponerse a los peligros. Por tanto, la magnanimidad no coincide con la fortaleza ni puede ser parte de ella.

3. Todavía más: la magnanimidad considera lo grande en los bienes que debemos esperar, mientras que la fortaleza lo grande en los males que debemos temer o afrontar. Pero el bien es más principal que el mal. Por tanto, la magnanimidad es una virtud

24. ARISTÓTELES, c.3 n.16 (BK 1124a1): S. TH., lect.8. 25. C.7 n.7 (BK 1107b22): S. TH., lect.9. 26. ARISTÓTELES, c.3 n.16 (BK 1124a2): S. TH., lect.8. 27. Cf. S. MARTÍN DE BRAGA, *Formula honestae vitae,* c.2: ML 72,25. 28. C.19: DD 4,439. 29. C.3 n.23 (BK 1124b7): S. TH., lect.10.

e. Aunque toda virtud conlleva su propia dignidad y honor, no por eso se identifica con la magnanimidad, que mira al gran honor en el ejercicio excelente de todas y cada una de las virtudes. El honor de la castidad, por ejemplo, es obrar castamente, sea con gran perfección o sin ella (accidente de perfección); pero buscar el gran honor en el ejercicio excelente de la misma es propio de la magnanimidad, que viene a ser el complemento perfectivo u ornato de todas las virtudes morales.

más principal que la fortaleza. Luego no es parte de ella.

En cambio está el que Macrobio[30] y Andrónico[31] citan la magnanimidad como parte de la fortaleza.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos visto (1-2 q.61 a.3-4), virtud principal es aquella a la que corresponde imponer un modo general de virtud en una materia general. Pero entre otros modos generales de virtud figura la firmeza de ánimo: porque *mantenerse con firmeza* es obligado en toda virtud, según leemos en II *Ethic.*[32]. Pero esto se alaba sobre todo en las virtudes que tienden a algo arduo, en las cuales es muy difícil conservar la firmeza. Y por eso cuanto más difícil es mantenerse firme en un bien arduo, tanto más principal es la virtud que presta firmeza al ánimo. Ahora bien, es más difícil mantenerse firmemente en los peligros de muerte, en los cuales la fortaleza afianza el ánimo, que en la esperanza o consecución de los mayores bienes, para lo cual robustece el ánimo la magnanimidad; pues así como lo que más ama el hombre es su vida, así lo que más evita son los peligros de muerte. Resulta, pues, manifiesto que la magnanimidad coincide con la fortaleza en cuanto robustece el ánimo respecto a un bien arduo; pero es inferior a ella en cuanto confirma el ánimo en lo que es más fácil mantener la firmeza. Por eso se cita entre las partes de la fortaleza, porque se adjunta a ella como secundaria a la principal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según el Filósofo, en V *Ethic.*[33], *carecer de mal se considera como un bien.* Por tanto, no dejarse vencer por un mal grave, por ejemplo, los peligros de muerte, se considera en cierto modo como alcanzar un gran bien: lo primero es propio de la fortaleza; lo segundo, de la magnanimidad. Y en este sentido la fortaleza y la magnanimidad pueden considerarse una misma cosa. Sin embargo, puesto que en ambas se da una razón distinta de dificultad, por eso, hablando con propiedad, la magnanimidad es considerada por Aristóteles[34] como virtud distinta de la fortaleza.

2. *A la segunda hay que decir:* El amante del peligro es el que se expone a ellos indiscriminadamente. Esto parece ser propio de quien juzga indiferentemente lo mucho y lo grande, lo cual va contra la idea de magnanimidad, ya que nadie se expone, aparentemente, al peligro por algo que no lo considere grande. Pero por las cosas que son grandes de verdad, el magnánimo se expone con prontitud al peligro, porque realiza algo grande en el acto de fortaleza, lo mismo que en los actos de las demás virtudes. Por eso dice el Filósofo, en el mismo lugar[35], que el magnánimo no es *microquíndinos,* es decir, *que no se expone por cosas pequeñas,* sino *megaloquíndinos,* esto es, *que se expone por grandes cosas.* Y Séneca afirma en el libro *De quatuor Virtut.*[36]: *Serás magnánimo si no buscas el peligro como el temerario, ni lo temes como el tímido, ya que nada hace tímido al ánimo a no ser la conciencia de una vida reprensible.*

3. *A la tercera hay que decir.* Debemos evitar el mal en cuanto tal, y es accidental que tengamos que hacerle frente, porque es necesario sufrir males para conservar bienes. Pero el bien es en sí mismo apetecible, y accidental el huir de él, por ejemplo, cuando el que lo desea piensa que sobrepasa sus facultades. Ahora bien: lo esencial es más noble que lo accidental. Por eso se opone más a la firmeza de ánimo lo difícil en los males que en los bienes. De ahí que la fortaleza es virtud más principal que la magnanimidad, pues aunque en absoluto el bien sea más principal que el mal, sin embargo, bajo este aspecto el mal lo es más.

ARTICULO 6

¿La confianza es parte de la magnanimidad?

In Sent. 3 d.33 q.3 a.3 q.ª1

Objeciones por las que parece que la confianza no es parte de la magnanimidad.

1. Puede uno tener confianza no sólo en sí mismo, sino también en otro, según las palabras de 2 Cor 3,4-5: *Tal es la confianza que por Cristo tenemos en Dios: no que de nosotros seamos capaces de pensar algo como de nosotros*

30. *In somn. Scipion.* l.1 c.8: DD 33. 31. *De affect.* De fortitudine: DD 575. 32. ARISTÓTELES, c.4 n.3 (BK 1105a32): S. TH., lect.4. 33. C.1 n.10 (BK 1129b8); c.3 n.15 (BK 1131b21): S. TH., lect.1.5. 34. *Ethic.* l.2 c.7 n.2.7 (BK 1107a33; b21): S. TH., lect.8.9. 35. *Ethic.* l.4 c.3 n.23 (BK 1124b7): S. TH., lect.10. 36. Cf. S. MARTÍN DE BRAGA, *Formula honestae vitae,* c.2: ML 72,25.

mismos. Pero esto parece ir en contra de la magnanimidad. Por tanto, la confianza no es parte de la magnanimidad.

2. Más aún: la confianza parece ser contraria al temor, según Is 12,2: *En él confío y no temo.* Pero carecer de temor pertenece más bien a la fortaleza. Por lo mismo, también la confianza pertenece más a la fortaleza que a la magnanimidad.

3. Todavía más: el premio sólo se da a la virtud. Pero la confianza es digna de premio, pues leemos en Heb 3,6: *Nosotros somos la casa de Cristo si retenemos firmemente hasta el fin la confianza y la gloria de la esperanza.* Por tanto, la confianza es virtud distinta de la magnanimidad. Esto también parece confirmarse por el hecho de que Macrobio [37] la separaba de la magnanimidad.

En cambio está el que Tulio, en su *Rhetorica*[38], cita, al parecer, la confianza en lugar de la magnanimidad, como hemos visto (q.128 ad 6).

Solución. *Hay que decir:* La palabra *confianza,* al parecer, tiene la misma raíz que j9. Y es propio de la fe creer algo y en alguien. La confianza es parte de la esperanza, conforme al texto de Job 11,18: *Tendrás confianza en la esperanza propuesta.* Por eso la palabra confianza parece significar principalmente el que uno conciba esperanza porque da crédito a las palabras de otro que le promete ayuda. Pero como a la fe se la llama también opinión vehemente, y a veces sucede que tenemos opinión vehemente no sólo porque alguien nos lo dice, sino también por lo que vemos en él, se sigue que puede llamarse también confianza aquella por la cual se concibe esperanza por la consideración de algo: unas veces en sí mismo, por ejemplo cuando uno, al sentirse sano, confía vivir largo tiempo; a veces en otro, como cuando uno, al reconocer que tiene un amigo poderoso, tiene la confianza de que le va a ayudar. En efecto, dijimos antes (a.1 ad 2) que la magnanimidad se refiere propiamente a la esperanza de algo arduo. Por tanto, como la confianza implica cierta firmeza en la esperanza que proviene de una consideración que produce una opinión vehemente acerca del bien que se ha de alcanzar, se sigue que la confianza es parte de la magnanimidad [f].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según el Filósofo, en IV *Ethic.* [39], es propio del magnánimo *no necesitar de nadie,* porque esto es propio del indigente, pero esto debe entenderse según el modo humano, y por eso añade *o casi de nadie.* Porque está por encima de las fuerzas humanas no necesitar de nadie. Pues todo hombre necesita, en primer lugar, del auxilio divino, y después también del auxilio humano, porque el hombre es por naturaleza un animal social, que no se basta él solo para vivir. Así, pues, en cuanto necesita de los otros, es propio del magnánimo tener confianza en ellos, ya que indica una cierta excelencia el tener a su disposición a los que puedan ayudarle. Pero en cuanto él mismo es poderoso, en tanto la confianza en sí mismo es parte de la magnanimidad.

2. *A la segunda hay que decir:* Como hemos visto al tratar de las pasiones (1-2 q.23 a.2; q.40 a.4), la esperanza se opone directamente a la desesperación, que tiene el mismo objeto, es decir, el bien, pero según la contrariedad de objetos se opone al temor, cuyo objeto es el mal. Ahora bien: la confianza implica cierta firmeza en la esperanza, por lo que se opone al temor, lo mismo que la esperanza. Pero, puesto que la fortaleza propiamente robustece al hombre contra los males, y la magnanimidad en la búsqueda de los bienes, de ahí que la confianza pertenece con más propiedad a la magnanimidad que a la fortaleza. No obstante, como la esperanza es causa de la audacia, que es parte de la fortaleza, se sigue que la confianza pertenece, como consecuencia, a la fortaleza.

3. *A la tercera hay que decir:* Acabamos de decir (sol.) que la confianza implica cierto modo de esperanza, pues la confianza es la esperanza robustecida por una opinión firme. Ahora bien: la moderación aplicada a una afección puede dar lugar a un acto recomendable y, por tanto, meritorio; pero esto no determina la especie de virtud, sino

37. *In somn. Scipion.* l.1 c.8: DD 33. 38. L.2 c.54: DD 1,165. 39. C.3 n.26 (BK 1124b17): S. TH., lect.10.

---

f. La confianza o *fiducia,* como esperanza moral o magnanimidad afianzada o certificada, se basa en el propio poder o en la ayuda que viene de los demás. Cuando se trata de la magnanimidad infusa y conecta con la esperanza teologal, esta confianza le viene de la omnipotencia auxiliadora de Dios y de sus promesas.

la materia. Por eso, hablando con propiedad, la confianza no puede designar una virtud, pero sí la condición de la virtud. Es por lo que se enumera entre las partes de la fortaleza, no como virtud adjunta (a no ser que la identifiquemos, como Tulio[40], con la magnanimidad), sino como parte integral, como también se ha dicho (q.128).

ARTICULO 7

¿La seguridad es parte de la magnanimidad?

Objeciones por las que parece que la seguridad no es parte de la magnanimidad.

1. Según lo dicho anteriormente (q.128 a.l ad 2), la seguridad implica un descanso de la perturbación causada por el temor. Pero esto es función propia de la fortaleza. Por tanto, parece que la seguridad se identifica con la fortaleza. Pero la fortaleza no es parte de la magnanimidad, sino más bien al contrario. Luego la seguridad tampoco es parte de la magnanimidad.

2. Más aún: San Isidoro dice, en el libro *Etymol.* [41], que *se llama seguro al que está sin preocupaciones.* Esto parece ir en contra de la virtud, que debe preocuparse de las cosas honestas, según el consejo del Apóstol en 2 Tim 2,15: *Procura con diligencia presentarte ante Dios probado.* Por tanto, la seguridad no es parte de la magnanimidad, que realiza lo grande en todas las virtudes.

3. Todavía más: no es lo mismo la virtud que su recompensa. Pero en Job 11, 14.18 se cita la seguridad como recompensa de la virtud: *Si alejaras de tus manos la maldad, sintiéndote protegido te acostarías seguro.* Por tanto, la seguridad no es parte de la magnanimidad ni de ninguna otra virtud.

En cambio está lo que dice Tulio en *De Offic.* [42]: que es propio del *magnánimo no sucumbir ante la perturbación del ánimo, ni ante los hombres, ni ante la fortuna.* Pero en esto consiste la seguridad del hombre. Por tanto, la seguridad es parte de la magnanimidad.

Solución. *Hay que decir:* Como enseña el Filósofo en el libro II de su *Rhetorica* [43], *el temor hace a los hombres reflexivos:* en cuanto que ponen cuidado para evadirse de lo que temen. En cambio, la seguridad implica el alejamiento de esta inquietud producida por el temor. Por eso la seguridad lleva consigo un perfecto descanso del ánimo respecto del temor, como la confianza implica un fortalecimiento de la esperanza. Y así como la esperanza se refiere directamente a la magnanimidad, así el temor a la fortaleza. Y, por tanto, como la confianza pertenece inmediatamente a la magnanimidad, del mismo modo la seguridad a la fortaleza. No obstante, hay que tener presente que, así como la esperanza es causa de la audacia, el temor lo es de la desesperación, según hemos visto (1-2 q.45 a.2) al tratar de las pasiones. De ahí que como la confianza pertenece a la fortaleza como una consecuencia, en cuanto se sirve de la audacia (a.6), así también la seguridad es parte de la magnanimidad en cuanto aleja la desesperación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La fortaleza no se alaba principalmente porque no tema, lo cual es propio de la seguridad, sino porque implica un fortalecimiento en las pasiones. Por tanto, la seguridad no es lo mismo que la fortaleza, sino una condición de ella.

2. *A la segunda hay que decir:* No es laudable cualquier forma de seguridad, sino sólo la que depone la inquietud cuando debe y en lo que no conviene temer. En este sentido es una condición de la fortaleza y de la magnanimidad.

3. *A la tercera hay que decir:* En las virtudes se da una cierta semejanza y participación de la bienaventuranza futura, como antes se dijo (1-2 q.69 a.3). Por tanto, nada impide que una cierta seguridad sea condición de alguna virtud, aunque la seguridad perfecta pertenezca al premio de la virtud.

ARTICULO 8

¿Los bienes de fortuna contribuyen a la magnanimidad?

In Ethic. 4 lect.9

Objeciones por las que parece que los bienes de fortuna no contribuyen a la magnanimidad.

1. Dice Séneca, en su libro *De ira* [44], que *la virtud se basta a sí misma.* Pero la magnanimidad hace grandes a todas las virtudes, como hemos dicho (a.4 ad 3). Por tanto, los

40. L.2 c.54: DD 1,165. 41. L.10 ad litt. S: ML 82,393. 42. C.20: DD 4,440. 43. C.5 n.14 (BK 1383a6). 44. C.9: DD 7; cf. *De vita beata,* c.16: DD 364.

bienes de fortuna no contribuyen a la magnanimidad.

2. Más aún: ningún hombre virtuoso desprecia las cosas de las que recibe ayuda. Pero la magnanimidad desprecia la fortuna exterior, pues dice Tulio, en I *De Offic.* [45], que *el magnánimo es alabado por el desprecio de los bienes exteriores.* Por tanto, los bienes de fortuna no contribuyen a la magnanimidad.

3. Todavía más: en el mismo lugar [46] añade Tulio que es propio del magnánimo *soportar lo que parece penoso, de tal modo que no se aparte nada de su estado natural ni de la dignidad del sabio.* Y Aristóteles, en IV *Ethic.* [47], dice que *el magnánimo no se entristece en los infortunios.* Pero las penalidades y los infortunios se oponen a los bienes de fortuna, pues cualquiera se entristece si se le quitan los bienes que le reportan ayuda. Por tanto, los bienes exteriores de fortuna no contribuyen a la magnanimidad.

En cambio está lo que dice el Filósofo en IV *Ethic.* [48]: *los bienes de fortuna parece que contribuyen a la magnanimidad.*

Solución. *Hay que decir:* Como consta por lo dicho anteriormente (a.1), la magnanimidad dice relación a dos aspectos: al honor como a su materia y a la realización de alguna obra grande como a su fin. Y en los dos casos ayudan los bienes de fortuna. En efecto: como se tributa honor a los hombres virtuosos, no sólo por parte de los sabios, sino también por parte de la gente normal, que juzga los bienes exteriores de fortuna como los más preciados, se sigue que se presta mayor honor a quienes los poseen. De igual modo, también los bienes de fortuna sirven de instrumento a los actos virtuosos: puesto que por medio de las riquezas, del poder y de los amigos se nos brinda la posibilidad de realizar tales actos. Por tanto, es evidente que los bienes de fortuna contribuyen a la magnanimidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se dice que la virtud se basta a sí misma porque puede existir sin los bienes exteriores. Pero necesita de ellos para obrar con mayor libertad.

2. *A la segunda hay que decir:* El magnánimo desprecia los bienes exteriores porque no los considera grandes bienes, hasta el punto de hacer por ellos algo indebido. Pero no deja de considerarlos útiles para realizar actos virtuosos.

3. *A la tercera hay que decir:* Quien no aprecia una cosa como grande, ni se alegra mucho si la consigue, ni se entristece mucho si la pierde. Por eso mismo, el magnánimo, al estimar como grandes los bienes exteriores de fortuna, ni se enorgullece mucho de ellos si los tiene, ni se abate mucho si los pierde [g].

45. C.20: DD 4,440. 46. *De Off.* l.1 c.20: DD 4,440. 47. C.3 n.18 (BK 1124a16): S. TH., lect.9. 48. C.3 n.19 (BK 1124a20): S. TH., lect.9.

g. El magnánimo aprecia las riquezas sólo como bienes útiles coadyuvantes, no como objetivo principal. Por eso ni se entusiasma con ellas cuando las tiene ni se desanima cuando le faltan. No le preocupan demasiado.

CUESTIÓN 130

La presunción

Ahora corresponde tratar de los vicios opuestos a la magnanimidad (cf. q.129, introd.). Y ante todo de los que se oponen por exceso, que son tres: la presunción, la ambición (q.131) y la vanagloria (q.132). Después, de la pusilanimidad, que se opone a ella por defecto (q.133).

Sobre la presunción planteamos dos interrogantes:

1. ¿La presunción es pecado?—2. ¿Se opone a la magnanimidad por exceso?

ARTICULO 1

¿La presunción es pecado?

Infra q.133 a.l; *In Ethic.* 4 lect.8

Objeciones por las que parece que la presunción no es pecado.

1. Dice el Apóstol en Flp 3,13: *Dando al olvido a lo que ya queda atrás, me lanzo tras lo que tengo delante.* Pero parece ser propio de la presunción lanzarse a lo que está por encima de uno mismo. Por tanto, la presunción no es pecado.

2. Más aún: según el Filósofo en X *Ethic.* [1], *es preciso no obrar conforme a los que aconsejan al hombre que no aspire sino a cosas humanas y el mortal a las mortales, sino que el hombre debe hacerse inmortal.* Y en I *Metaphys.* [2] añade que el hombre debe aspirar a las cosas divinas según sus posibilidades. Pero lo divino y lo inmortal parecen ser lo más superior al hombre. Por tanto, siendo esencial a la presunción el tender a algo superior a uno mismo, parece que no es un pecado, sino más bien algo laudable.

3. Todavía más: dice el Apóstol en 2 Cor 3,5: *No somos capaces nosotros de pensar algo como de nosotros mismos.* Por tanto, si la presunción, en la que nos apoyamos para aspirar a lo que no somos capaces, es pecado, parece que el hombre no puede lícitamente ni siquiera pensar una cosa buena. Esto no puede admitirse. Luego la presunción no es pecado.

En cambio está lo que leemos en Eclo 37,3: *¡Oh pésima presunción! ¿De dónde has salido?* Y responde la *Glosa* [3]: *De la mala voluntad de la criatura.* Pero todo lo que tiene como raíz la mala voluntad es pecado. Por tanto, la presunción lo es.

Solución. *Hay que decir:* Como todo lo que está conforme con la naturaleza está ordenado por la razón divina, a la cual debe imitar la razón humana, todo lo que se hace según la razón humana contrario al orden común, que se halla en las cosas naturales, es vicioso y pecado. Pero en todas las cosas naturales se halla comúnmente que toda acción esté proporcionada a la virtud del agente, y que ningún agente natural se esfuerce por hacer lo que sobrepasa sus facultades. Por tanto, es vicioso y pecado, como contrario al orden natural, que alguien presuma hacer lo que está por encima de su capacidad. Esto es propio de la presunción, como su nombre indica. Luego es evidente que la presunción es pecado [a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* No hay inconveniente en que algo supere la potencia activa de un ser natural y no supere su potencia pasiva: así, en el aire existe una potencia pasiva para ser transmutado hasta poseer la acción y movimientos del fuego, que exceden la potencia activa del aire. Así también, sería vicioso y presuntuoso si uno, en estado de

1. C.7 n.8 (BK 1177b31): S. TH, lect.11. 2. C.2 n.9 (BK 982b28): S. TH, lect.3. 3. *Interl.* 3,424v.

a. La presunción de que se trata aquí es de orden moral, contraria por aparente exceso a la virtud moral de la magnanimidad, y es la actitud de emprender obras que exceden la capacidad del hombre. Existe, además, la *presunción teológica,* contraria a la virtud teologal de la esperanza y al don de temor, por la que, sin atender a la justicia divina, se confia desordenadamente a la misericordia de Dios (cf. q.130 a.2 ad 1, y *supra,* q.21).

virtud imperfecta, intentara conseguir de inmediato lo propio de la virtud perfecta; pero no lo sería si intentara avanzar hacia la virtud perfecta. Y en este sentido el Apóstol tendía hacia adelante, es decir, por un crecimiento continuo.

2. *A la segunda hay que decir.* Las cosas divinas e inmortales están por encima del hombre según el orden natural; con todo, existe en él una potencia natural, el entendimiento, por medio de la cual puede unirse a lo inmortal y divino. Tal es el sentido en el que dice el Filósofo[4] que conviene al hombre aspirar a lo inmortal y divino: no para realizar lo que compete a Dios, pero sí para unirse a él por el entendimiento y la voluntad.

3. *A la tercera hay que decir:* Como dice el Filósofo en III *Ethic.*[5], *lo que podemos por otros, lo podemos de algún modo por nosotros.* Por eso, como podemos pensar y hacer el bien con la ayuda divina, esto no excede totalmente nuestra capacidad. Por tanto, no es presuntuoso el que uno intente hacer cualquier obra virtuosa. En cambio, sí lo sería si pretendiera hacerlo sin la ayuda divina.

ARTICULO 2

¿La presunción se opone a la magnanimidad por exceso?

Supra q.21 a.1; *In Ethic.* 2 lect.9; 4 lect.8.11

Objeciones por las que parece que la presunción no se opone a la magnanimidad por exceso.

1. La presunción se cita como una especie de pecado contra el Espíritu Santo, según vimos (q.14 a.1; q.21 a.1). Pero el pecado contra el Espíritu Santo no se opone a la magnanimidad, sino más bien a la caridad. Por tanto, tampoco la presunción se opone a la magnanimidad.

2. Más aún: es propio de la magnanimidad *dignificarse en cosas grandes.* Pero llamamos también presuntuoso al que se dignifica incluso en las cosas pequeñas si éstas exceden su capacidad. Por tanto, la presunción no se opone directamente a la magnanimidad.

3. Todavía más: el magnánimo estima en poco los bienes exteriores. Pero, según el Filósofo, en IV *Ethic.*[6], los presuntuosos por la fortuna exterior *desprecian e injurian a los demás,* como si estimaran en mucho los bienes exteriores. Por tanto, la presunción no se opone a la magnanimidad por exceso, sino por defecto.

En cambio está lo que dice el Filósofo en II[7] y IV[8] *Ethic.*: que al magnánimo se le opone por exceso el vano o el lleno de sí mismo, al que nosotros llamamos *presuntuoso.*

Solución. *Hay que decir:* Como acabamos de ver (q.129 a.3 ad 1), la magnanimidad consiste en el justo medio, no ciertamente según la cantidad del objeto, porque tiende a lo máximo, sino en el medio proporcional contando con las propias fuerzas, pues no aspira a cosas mayores de las que le convienen. El presuntuoso, en cambio, en cuanto al objeto al que tiende, no supera al magnánimo, sino que a veces no le llega ni con mucho. No obstante, le supera en la proporción de sus fuerzas, que el magnánimo no sobrepasa, y en este sentido la presunción se opone a la magnanimidad por exceso.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No toda presunción es pecado contra el Espíritu Santo, sino sólo aquella que lleva a despreciar la justicia de Dios por una excesiva confianza en su misericordia. Y tal presunción, por razón de la materia, en cuanto por ella se desprecia algo divino, se opone a la caridad; o mejor al don de temor, cuyo objeto es temer a Dios. Pero en cuanto tal desprecio sobrepasa la medida de las propias fuerzas, puede oponerse a la magnanimidad.

2. *A la segunda hay que decir.* Tanto la magnanimidad como la presunción parecen aspirar a algo grande, pues no se acostumbra a llamar presuntuoso al que sobrepasa en poco su capacidad. Si, a pesar de todo, se le llama presuntuoso, esta presunción no se opone a la magnanimidad, sino a aquella virtud que trata de los honores medianos, como queda dicho (q.129 a.2).

3. *A la tercera hay que decir:* Nadie pretende algo superior a sus fuerzas a no ser que las crea mayores de lo que son en realidad. Respecto de esto, puede haber un doble error: uno, sobre la cantidad solamente; por ejemplo, si uno piensa que posee más virtud, ciencia, etc., de la que posee. Otro, según el género de la cosa, como es creerse grande y digno de grandeza por lo que no

4. *Metaph.* l.1 c.2 n.9 (BK 882b28): S. TH., lect.3. 5. C.3 n.13 (BK 122b27): S. TH., lect.8. 6. C.3 n.21 (BK 1124a29): S. TH., lect.9. 7. C.7 n.7 (BK 1124a29): S. TH., lect.9. 8. C.3 n.36 (BK 1125a17): S. TH., lect.11.

debe; por ejemplo, por las riquezas o por otros bienes de fortuna; pues, según dice el Filósofo en IV *Ethic.*[9], *los que poseen tales bienes sin la virtud ni pueden justamente creerse más dimos ni pueden rectamente llamarse magnánimos.*

De igual modo, aquello a lo que uno aspira por encima de sus fuerzas, a veces es en reafidad una cosa absolutamente grande, como está claro en San Pedro, que quería sufrir por Cristo (Mt 26,35), lo cual era superior a sus fuerzas. Otras veces no lo es en realidad, sino sólo en opinión de los necios, como vestirse con vestidos preciosos, despreciar e insultar a los demás. Esto denota exceso de magnanimidad, no según la realidad, sino en la opinión de los necios. De ahí el que Séneca diga, en el libro *De quatuor virtut.*[10], que *la magnanimidad, si sobrepasa la justa medida, hará al hombre amenazador, orgulloso, turbulento, inquieto y pronto a cualquier ostentación de grandeza de palabra y de obra, pero sin tener en cuenta la honestidad.* Y así queda claro que el presuntuoso, realmente, peca a veces por defecto de magnanimidad, pero en apariencia por exceso[b].

9. C.3 n.20 (BK 1124a26): S. TH., lect.9.

10. Cf. S. MARTÍN DE BRAGA, *Formula honestae vitae,* c.6: ML 72,28.

b. Mientras que el magnánimo tiende a lo que es verdaderamente grande y proporcionado a sus fuerzas, el presuntuoso toma por grande lo que no es moralmente tal, como las riquezas, el boato exterior, la alcurnia, o no es proporcionado a sus fuerzas, máxime si no cuenta con la ayuda de los demás y con la gracia divina.

CUESTIÓN 131

La ambición

A continuación hay que tratar de la ambición (cf. q.130, introd.). Sobre ella proponemos dos problemas:

1. ¿La ambición es pecado?—2. ¿Se opone a la magnanimidad por exceso?

ARTICULO 1

¿La ambición es pecado?

In I Cor. 13 lect.2

Objeciones por las que parece que la ambición no es pecado.

1. La ambición implica el deseo de honor. Pero el honor, de suyo, es un bien, y el mayor entre los bienes exteriores; por eso son censurados quienes no se preocupan del honor. Por tanto, la ambición no es pecado, sino digna de alabanza, porque es laudable la apetencia del bien.

2. Más aún: cualquiera puede apetecer, sin que sea pecado, lo que merece como premio. Pero el honor es *el premio de la virtud*, según el Filósofo en I [1] y VIII [2] *Ethic.* Por tanto, la ambición del honor no es pecado.

3. Todavía más: no es pecado lo que induce al hombre al bien y lo aparta del mal. Pero el honor induce a los hombres a hacer el bien y evitar el mal, como dice el Filósofo en III *Ethic.*[3]: *parecen los más fuertes aquellos para quienes los tímidos son dignos de deshonra y los valientes dignos de honor.* Y Tulio enseña en su libro *De Tusculan. quaest.* [4]: *el honor alimenta las artes.* Por tanto, la ambición no es pecado.

En cambio está lo que leemos en 1 Cor 13,5: *la caridad no es ambiciosa, no busca lo suyo.* Pero a la caridad sólo se opone el pecado. Por tanto, la ambición es pecado.

Solución. *Hay que decir:* Como queda dicho (q.103 a.1-2), el honor implica cierta reverencia que se rinde a uno en testimonio de su excelencia. Respecto a la excelencia del hombre debemos considerar dos aspectos: primero, que aquello en lo que el hombre sobresale no lo tiene por sí mismo, sino que es como algo divino en él. Por eso, bajo este aspecto no se le debe el honor principalmente a él, sino a Dios. En segundo lugar hay que tener en cuenta que aquello en lo que sobresale el hombre es un don concedido por Dios para utilidad de los demás. Por ello, en tanto debe agradar al hombre el testimonio de su excelencia que le tributan los demás en cuanto con ello se le abre camino para ser útil al prójimo.

Pero de tres modos puede el apetito del honor ser desordenado: el primero, cuando uno apetece el testimonio de una excelencia que no tiene, lo cual es apetecer un honor desproporcionado. El segundo, cuando se desea el honor para sí sin una ulterior referencia a Dios. El tercero, cuando el apetito descansa en el mismo honor, sin referirlo a la utilidad de los demás. Pero la ambición implica el apetito desordenado del honor. Por tanto, está claro que la ambición es siempre pecado [a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El deseo del bien debe ser regulado por la razón, y si se traspasara esta regla, sería vicioso. En este sentido es vicioso el apetecer el honor que no es conforme a la razón. Efectivamente, son vituperados los que no se preocupan del honor que se ajusta a la razón, de forma que eviten lo contrario al honor.

2. *A la segunda hay que decir:* El honor no es premio de la virtud por parte del hombre virtuoso, de suerte que se busque por el premio; como premio debe buscarse la bienaventuranza, que es el fin de la virtud. En cambio, sí que es premio de la virtud por parte de los demás, que no tienen algo mejor que ofrecer al virtuoso que el honor,

1. C.12 n.6 (BK 1101b31): S. TH., lect.18. 2. C.14 n.2 (BK 1163b3): S. TH., lect.14 3. C.8 n.1 (BK 1116a20): S. TH., lect.16. 4. L.1 c.2: DD 3,622.

---

a. Este pecado de ambición es singularmente deforme e insensato cuando se busca el honor en obras notoriamente inmorales: buscar el honor en lo vituperable o pecaminoso (cf. a.1 ad 1).

al cual le viene su grandeza de ser testimonio de la virtud. De ahí que en IV *Ethic.* [5] se diga *que no es premio suficiente.*

3. *A la tercera hay que decir:* Así como por el deseo del honor, cuando se apetece debidamente, unos son incitados hacia el bien y apartados del mal, de la misma manera, si se apetece indebidamente, puede ser ocasión para el hombre de cometer muchos males; por ejemplo, si no repara en los medios con tal de conseguirlo. Por eso dice Salustio, en *Catilinario* [6], que *el bueno y el perverso desean para sí igualmente la gloria, el honor y el poder; pero el primero,* o sea, el bueno, *va por el buen camino; en cambio, el segundo,* es decir, el perverso, *al faltarle los buenos medios, lo intenta con engaños y mentiras.* Sin embargo, los que hacen el bien o evitan el mal únicamente por el honor no son virtuosos, como aparece claro por las palabras del Filósofo en III *Ethic.* [7], donde dice que no son realmente fuertes los que hacen cosas fuertes sólo por el honor.

ARTICULO 2

¿La ambición se opone a la magnanimidad por exceso?

Objeciones por las que parece que la ambición no se opone a la magnanimidad por exceso.

1. A un medio sólo se opone por una parte un extremo. Pero a la magnanimidad se opone por exceso la presunción, como hemos visto (q.130 a.2). Por tanto, la ambición no se opone a la magnanimidad por exceso.

2. Más aún: la magnanimidad se ocupa de los honores. Pero la ambición parece referirse a las dignidades, pues leemos en 2 Mac 4,7 que *Jasón ambicionaba el sumo sacerdocio.* Por tanto, la ambición no se opone a la magnanimidad.

3. Todavía más: la ambición parece referirse al boato exterior, pues se dice en Act 25,23 que Agripa y Berenice *entraron al pretorio con gran ambición;* y en 2 Par 16,14 que sobre el cuerpo de Asa quemaron aromas y ungüentos *con desmedida ambición.* Pero la magnanimidad no se ocupa del aparato exterior. Por tanto, la ambición no se opone a la magnanimidad.

En cambio está lo que dice Tulio en I *De Offic.* [8]: *Desde el momento en que uno sobresale en grandeza de ánimo, quiere ser el primero y único señor de todos.* Esto es propio de la ambición. Por tanto, la ambición pertenece al exceso de magnanimidad.

Solución. *Hay que decir.* Como hemos visto (a.1), la ambición implica un deseo desordenado del honor. Por otra parte, la magnanimidad tiene por objeto los honores y se sirve de ellos de un modo ordenado. Por tanto, está claro que la ambición se opone a la magnificencia como lo desordenado a lo ordenado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La magnanimidad dice relación a dos aspectos: a uno, como al fin intentado, que es una obra grande que el magnánimo emprende en proporción a sus facultades. Y según esto se le opone por exceso la presunción, que pretende una obra grande por encima de sus fuerzas. Al segundo aspecto, como a la materia que usa debidamente, que es el honor. Y según esto se le opone por exceso la ambición. Pero no hay inconveniente en que existan varios excesos de un solo medio bajo distintos aspectos.

2. *A la segunda hay que dedr:* A los constituidos en dignidad se les debe honrar por la excelencia de su estado. Desde este punto de vista, el deseo desordenado de las dignidades pertenece a la ambición. Pero el apetecer desordenadamente la dignidad, no por razón de honor, sino por el cargo que lleva la dignidad, por encima de las propias fuerzas, no sería ambición, sino presunción.

3. *A la tercera hay que dedr.* La misma solemnidad del porte exterior dice relación a un cierto honor; por eso se acostumbra a dispensar honor a los que así se comportan. Esto es lo que quiere decir el texto de Sant 2,2-3: *Si entrase en vuestra casa un hombre con anillos de oro en sus dedos, en traje magnífico, le decís: Tú, siéntate aquí honrosamente,* etc. Por tanto, la ambición no se refiere al boato exterior sino en cuanto es símbolo del honor.

5. ARISTÓTELES, c.3 n.17 (BK 1124a3): S. TH., lect.9. 6. C.11: BU 10. 7. C.8 n.1.3 (BK 1116a16; a27): S. TH., lect.16. 8. C.19: DD 4,440.

CUESTIÓN 132

La vanagloria

Vamos a estudiar ahora la vanagloria (cf. q.130, introd.). Sobre ella planteamos cinco problemas:

1. ¿El deseo de gloria es pecado?—2. ¿La vanagloria se opone a la magnanimidad?—3. ¿Es pecado mortal?—4. ¿Es pecado capital?—5. ¿Cuáles son sus hijas?

ARTICULO 1

¿El deseo de gloria es pecado?

In Gal. 5 lect.7; *De malo* q.9 lect.1

Objeciones por las que parece que el deseo de gloria no es pecado.

1. Nadie peca por asemejarse a Dios; más aún, se nos manda en Ef 5,1: *Sed imitadores de Dios, como hijos muy amados.* Pero cuando el hombre busca la gloria parece que imita a Dios, que la exige de los hombres; de ahí que leamos en Is 43,7: *A todo el que invoca mi nombre lo creé para mi gloría.* Por tanto, el deseo de gloria no es pecado.

2. Más aún: lo que incita al hombre al bien no parece pecado. Pero el deseo de gloria incita a los hombres al bien, pues dice Tulio, en su libro *De Tusculan. quaest.* [1], que *la gloria incita a todos al trabajo.* También en la Sagrada Escritura se promete la gloria a las buenas obras, según palabras de Rom 2,7: *A los que perseveran en el bien, gloría y honor.* Por consiguiente, el deseo de gloria no es pecado.

3. Todavía más: en su *Rhetorica*[2], Tulio afirma que *la gloría es noticia frecuente de alguno unida a la alabanza.* Y lo mismo viene a decir San Ambrosio[3] al definir la gloria como *esclarecida noticia con alabanza.* Pero el apetecer una fama laudable no es pecado, sino más bien algo digno de encomio, según aquella expresión de Eclo 41,45: *Ten cuidado de tu buen nombre;* y en Rom 12,17 leemos: *Procurad lo bueno no sólo a los ojos de Dios, sino también a los ojos de todos los hombres.* Por tanto, el deseo de la vanagloria no es pecado.

En cambio está lo que dice San Agustín en el libro V *De Civ. Dei*[4]: *Más sensato es el que reconoce que el amor de la alabanza es un vicio.*

Solución. *Hay que decir:* La gloria significa una cierta claridad, pues *ser glorificado* equivale a *ser clarificado,* como dice San Agustín en su tratado *Super Ioan.* [5]. La claridad, a su vez, tiene una cierta belleza y manifestación. Por eso la palabra *gloría* implica propiamente el que alguien manifiesta algún bien que a los hombres parezca bello, que puede ser corporal o espiritual. Ahora bien: como lo que es completamente claro puede ser visto por muchos, incluso a distancia, por eso con la palabra *gloría* se designa propiamente el conocimiento y aprobación que muchos tienen del bien de uno, según las palabras de Tito Livio [6]: *La gloría no es para uno solo.* Pero si tomamos la gloria en sentido más amplio, entonces no consiste únicamente en el conocimiento de muchos, sino de unos pocos, o de uno solo, o de uno mismo, lo cual sucede cuando alguien considera su propio bien como digno de alabanza.

Por otra parte, el que se reconozca y apruebe el propio bien no es pecado, pues leemos en 1 Cor 2,12: *Y nosotros no hemos recibido el espíritu de este mundo, sino el Espíritu de Dios, para que conozcamos los dones que Dios nos ha concedido.* Del mismo modo no es pecado querer que otros aprueben las obras buenas, porque se nos dice en Mt 5,16: *Así ha de lucir vuestra luz ante los hombres.* Por tanto, el deseo de la gloria de suyo no es vicioso.

Pero el deseo de una gloria vana implica vicio, porque toda apetencia de algo vano es vicioso, según el salmo 4,3: *¿Por qué amáis la vanidad y seguís la mentira?* Ahora bien: la gloria puede ser vana en primer lugar por parte de la cosa de la cual se busca la gloria; por ejemplo, si uno busca la gloria en lo que no existe, o en lo que no es digno de gloria,

1. L.1 c.2:DD 3,622. 2. L.2 c.55: DD 1,166. 3. Cf. S. AGUSTÍN, *Cont. Maximin. haeret.* l.2 c.13: ML 42,770. 4. C.13: ML 41,158. 5. Tr.82 super 15,8: ML 35,1842; tr.100 super 16,13: ML 35,1891; tr.104 super 17,1: ML 35,1903. 6. *Hist. Rom.* l.22 c.30: DD 1,560.

por ser frágil y caduco. En segundo lugar, por parte de aquel de quien se espera la gloria, v.gr. del hombre, cuyo juicio no es cierto. En tercer lugar, por parte del que ambiciona la gloria, al no referir su deseo de gloria al fin debido, como es el honor de Dios y la salvación del prójimo[a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Comentando el texto de Jn 13,13: *Vosotros me llamáis Maestro y Señor, y decís bien,* escribe San Agustín[7]: *Es peligrosa la propia complacencia en aquel que debe guardarse de la soberbia. El que está por encima de todo, por mucho que se alabe nunca se excede. Por eso a nosotros conviene conocer a Dios, no a él; y no le conoce nadie si el único que tiene ese conocimiento no lo revela.* Es, pues, evidente que Dios no busca su gloria para El, sino para nosotros. De igual manera puede el hombre laudablemente desear su gloria para utilidad de los demás, según aquello de Mt 5,10-16: *Vean vuestras buenas obras y den gloria a vuestro Padre del cielo.*

2. *A la segunda hay que decir:* La gloria que recibimos de Dios no es vana, sino verdadera. Y esta gloria se promete como premio a las buenas obras. De ella se habla en 2 Cor 10,17-18: *El que se gloría, que se gloríe en el Señor; no es el que a sí mismo se recomienda quien está probado, sino aquel a quien recomienda el Señor.* Otros también son incitados a la práctica de las virtudes por el deseo de gloria humana, como también por el de otros bienes terrenos; pero no es en verdad virtuoso quien realiza obras de virtud por la gloria humana, según prueba San Agustín en *V De Civ. Dei*[8].

3. *A la tercera hay que decir.* Pertenece a la perfección del hombre el conocerse a sí mismo; pero no el ser conocido por los demás, lo cual, por tanto, no debe desearse en sí mismo. No obstante, puede apetecerse en cuanto útil para algo: para que Dios sea glorificado o para que el mismo hombre, reconociendo por el testimonio de la alabanza ajena los bienes que hay en él, se esfuerce por perseverar en ellos y mejorarlos. Y en este sentido es laudable el que uno *procure la buena reputación* y *hacer el bien ante los hombres,* pero no el deleitarse vanamente en la alabanza de los hombres.

ARTICULO 2

¿La vanagloria se opone a la magnanimidad?

In Sent. 2 d.42 q.2 a.3

Objeciones por las que parece que la vanagloria no se opone a la magnanimidad.

1. Conforme a lo dicho (a.1), pertenece a la vanagloria gloriarse de cosas que no existen, que es propio de la falsedad, o de cosas terrenas o caducas, lo cual es propio de la avaricia; o del testimonio de los hombres, cuyo juicio no es cierto, lo que es propio de la imprudencia. Pero estos vicios no se oponen a la magnanimidad. Por tanto, tampoco la vanagloria.

2. Más aún: la vanagloria no se opone a la magnanimidad por defecto, como la pusilanimidad, que parece incompatible con la vanagloria. Similarmente, tampoco se le opone por exceso, como se le oponen la presunción y la ambición, según hemos visto (q.130 a.2; q.131 a.2), de las cuales se diferencia la vanagloria. Por tanto, la vanagloria no se opone a la magnanimidad.

3. Todavía más: comentando el pasaje de Flp 2,3: *No hagáis nada por espíritu de competencia, nada por vanagloria,* dice la *Glosa*[9]: *Había entre ellos algunos descontentos, inquietos, que disputaban por vanagloria.* Pero la disputa no se opone a la magnanimidad. Luego tampoco la vanagloria.

En cambio está lo que dice Tulio en I *De Offic.*[10]: *Debemos guardarnos del deseo de vanagloria, porque quita la libertad del alma, por la cual deben luchar todos los hombres magnánimos.* Luego se opone a la magnanimidad.

7. Tr.58: ML 35,1793. 8. C.12: ML 41,156. 9. *Ordin.* 6,99E; *Glossa* LOMBARDI: ML 192,232; AMBROSIASTER, *In Phil.* 2,4: ML 17,431. 10. C.20: DD 4,441.

---

a. Apetecer la propia *gloria,* la *clara notitia cum laude,* es bueno cuando se trata de la gloria que corresponde a obras o cualidades dignas, y con referencia a Dios y a la utilidad propia y ajena, como matiza Santo Tomás en el cuerpo del artículo y en la respuesta a las objeciones. Es pecaminosa la *vana* gloria, que es el apetito inmoderado de manifestar la propia excelencia para ser alabado y ensalzado por los demás: por cosas que no son verdaderamente dignas, por quienes no son capaces de justipreciarlas o con finalidad desviada. El vanidoso no aspira a cosas laudables, sino a la alabanza sin fundamento.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos visto (q.130 a.1 ad 5), la gloria es un efecto del honor y de la alabanza, ya que uno se hace preclaro en el conocimiento de los demás cuando se le presta alabanza o se le rinde reverencia. Y como la magnanimidad se ocupa de los honores, según lo dicho (q.129 a.1-2), se sigue que también se ocupa de la gloria, de forma que al usar moderadamente del honor también hace de la gloria un uso moderado. Por eso el deseo desordenado de la gloria se opone directamente a la magnanimidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir* Es incompatible con la grandeza de ánimo apreciar las cosas pequeñas sólo por la gloria que nos reportan; por eso, en IV *Ethic.* [11], se dice que el honor es *poca cosa* para el magnánimo. Del mismo modo, también las otras cosas que se buscan por el honor, como el poder y las riquezas, el magnánimo las estima en poco. Igualmente se opone a la grandeza de alma el gloriarse de cosas que no existen. Por eso en IV *Ethic.* [12] se dice del magnánimo que *se preocupa más de la verdad que de la opinión.* Finalmente, también es incompatible con la grandeza de alma el gloriarse del testimonio de la alabanza humana, como si tuviera gran importancia. De ahí que en IV *Ethic.*[13] se diga también del magnánimo que *no le preocupa ser alabado.* Y así no hay inconveniente en que los vicios que se oponen a otras virtudes se opongan también a la magnanimidad, en cuanto se estima como grande lo que es pequeño.

2. *A la segunda hay que decir:* El deseo de vanagloria, en realidad, se opone por defecto al magnánimo, ya que se gloría de cosas que el magnánimo estima pequeñas, según hemos dicho (ad 1). Pero si consideramos su estimación, se opone al magnánimo por exceso, porque considera como algo grande la gloria que desea. Y tiende a ella por encima de su dignidad [b].

3. *A la tercera hay que decir:* Como se ha explicado (q.127 a.2 ad 2), la oposición de los vicios no se mide por los efectos. Sin embargo, a la grandeza de alma se opone el tender a las disputas, pues nadie riñe si no es por algo que estima grande. Por eso dice el Filósofo en IV *Ethic.* [14] que el magnánimo *no es contencioso, porque nada estima como grande.*

ARTICULO 3

¿La vanagloria es pecado mortal?

De malo q.9 a.2

Objeciones por las que parece que la vanagloria es pecado mortal.

1. Sólo el pecado mortal excluye la recompensa eterna. Pero la vanagloria la excluye, pues leemos en Mt 6,21: *Estad atentos a no hacer vuestra justicia delante de los hombres para que os vean.* Por tanto, la vanagloria es pecado mortal.

2. Más aún: quien usurpa lo que es propio de Dios, peca mortalmente. Pero por el deseo de la vanagloria se usurpa lo que es propio de Dios; en efecto, se dice en Is 42,8: *No daré mi gloria a ningún otro;* y en 1 Tim 1,17: *Sólo a Dios se debe el honor y la gloria.* Por tanto, la vanagloria es pecado mortal.

3. Todavía más: parece ser pecado mortal el pecado que es muy peligroso y nocivo. Pero el pecado de vanagloria es de estas características: porque, sobre las palabras de 1 Tes 2,4: *A Dios, que prueba nuestros corazones* comenta la *Glosa* de San Agustín [15]: *Cuán poderoso para hacer el daño es el amor de la gloria humana; sólo lo nota quien le declara la guerra, ya que, si bien es fácil no desear la gloria cuando se nos niega, sin embargo es difícil no deleitarse en ella cuando se nos da.* También el Crisóstomo [16] dice, comentando el texto de Mt 6,1, que *la vanagloria penetra solapadamente y destruye de modo insensible todos los tesoros del alma.* Por tanto, la vanagloria es pecado mortal.

En cambio está lo que dice el Crisóstomo en su tratado *Super Mt.* [17]: *Aunque los otros*

11. ARISTÓTELES, c.3 n.18 (BK 1124a19): S. TH., lect.9. 12. ARISTÓTELES, c.3 n.28 (BK 1124b27): S. TH., lect.10. 13. ARISTÓTELES, c.3 n.31 (BK 1125a6): S. TH., lect.10. 14. C.3 n.34 (BK 1125a15): S. TH., lect.10. 15. *Glossa ordin.* 6,109E; *Glossa* LOMBARDI: ML 192,293; S. AGUSTÍN, ep.22 *Ad Aurelium,* c.2: ML 33,93. 16. Hom.19: MG 57,273. 17. Cf. Ps.-CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Mt.* 4,1 hom.13: MK 57,212.

---

b. La vanagloria se cataloga entre los vicios opuestos por exceso a la magnanimidad, al lado de la presunción y la ambición, no por exceso de magnanimidad, pues realmente no llega a ser magnánimo, sino porque en su falsa apreciación es cosa grande la gloria que él busca sin fundamento objetivo.

vicios se dan en los servidores del diablo, la vanagloria se da también entre los servidores de Cristo. Pero en éstos no se da pecado mortal. Por tanto, la vanagloria no es pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* Como se ha explicado anteriormente (q.35 a.3; 1-2 q.72 a.5), pecado mortal es el que se opone a la caridad. Pero el pecado de vanagloria, en sí considerado, no parece contrariar a la caridad en cuanto al amor al prójimo. En cuanto al amor a Dios, puede oponerse a la caridad de dos modos. En primer lugar, por razón de la materia de que uno se gloría. Por ejemplo, si uno se gloría de algo falso que contraría a la reverencia divina, según lo que leemos en Ez 28,2: *Se ensoberbeció tu corazón y dijiste «Soy un dios»,* y en 1 Cor 4,7: *¿Qué tienes que no hayas recibido? Y si lo recibiste, ¿de qué te glorías, como si no lo hubieras recibido?* O también cuando antepone a Dios un bien temporal motivo de gloria: lo que se prohibe en Ter 9,23-24: *Que no se gloríe el sabio de su sabiduría, ni el fuerte en su fortaleza, ni el rico en su riqueza. El que se gloríe, gloríese en esto: en conocerme a mi.* O también cuando se prefiere el testimonio de los hombres al testimonio de Dios; así se dice en Jn 12,43 de algunos *que amaban más la gloria de los hombres que la de Dios.* En segundo lugar, por razón del que se gloría, que intenta la gloria como último fin, al cual orienta incluso las obras de virtud y por cuya consecución no le importa hacer aun lo que va contra Dios. En este caso es pecado mortal. Por eso dice San Agustín en V *De Civ. Dei* [18] que *este vicio,* o sea, el amor de la alabanza humana, *es tan contrarío a la fe piadosa, si es que en el corazón hay mayor deseo de gloría que temor o amor de Dios, que dice el Señor (Jn 5,44): ¿Cómo podéis creer vosotros, que recibís la gloría unos de otros y no buscáis la gloría que procede únicamente de Dios?*

Pero si el amor de la gloria humana, aunque sea vana, no se opone a la caridad ni por parte de la materia de la gloria ni por la intención del que la busca, no es pecado mortal, sino venial.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la prímera hay que decir:* Nadie merece la vida eterna pecando. De ahí el que la obra virtuosa pierda su fuerza meritoria de la vida eterna si se hace por vanagloria, aunque no sea pecado mortal. Pero cuando se pierde sin más el premio eterno por vanagloria, y no sólo por un único acto, entonces la vanagloria es pecado mortal.

2. *A la segunda hay que decir:* No todo el que desea la vanagloria apetece para sí la excelencia que compete sólo a Dios. Pues una es la gloria exclusiva de Dios y otra la que se debe al hombre virtuoso o rico.

3. *A la tercera hay que decir:* La vanagloria se dice que es un pecado peligroso no tanto por su gravedad cuanto porque predispone para los pecados graves, es decir, en cuanto por la vanagloria el hombre se vuelve presuntuoso y excesivamente confiado en sí mismo. Y así le dispone paulatinamente a verse privado de los bienes interiores.

ARTICULO 4

¿La vanagloria es pecado capital?

1-2 q.84 a.4; *In Sent. 2* d.42 q.2 a.3; expos. text. p.2; *De malo* q.8 a.1; q.13 a.3

Objeciones por las que parece que la vanagloria no es pecado capital.

1. El pecado que siempre nace de otro no es, al parecer, pecado capital. Pero la vanagloria siempre nace de la soberbia. Por tanto, no es pecado capital.

2. Más aún: el honor parece ser más importante que la gloria, que es su efecto. Pero la ambición, que es el apetito desordenado de honor, no es pecado capital. Luego tampoco el deseo de vanagloria.

3. Todavía más: el pecado capital tiene una cierta principalidad. Pero la vanagloria no parece tenerla, ni en cuanto a la razón de pecado, porque no siempre es pecado mortal, ni tampoco en cuanto a la razón de bien apetecible, porque la gloria humana parece ser frágil y externa al hombre. Por tanto, la vanagloria no es pecado capital.

En cambio está el que San Gregorio, en XXXI *Moral.* [19], enumera la vanagloria entre los siete pecados capitales.

Solución. *Hay que decir:* Algunos hablan de los pecados capitales de dos modos. Pues unos [20] ponen la soberbia entre ellos y no la vanagloria.

San Gregorio, en cambio, en XXXI *Moral.* [21], pone a la soberbia como *la reina de todos los vicios,* y a la vanagloria, que surge

18. C.14: ML 41,159. 19. C.45: ML 76,621. 20. S. ISIDORO, *Quaest. in Vet. Test.,* In Deut. 7,1 c.16: ML 83,366; cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 2-2 n.496: QR 3,482. 21. C.45: ML 76,621.

inmediatamente de ella, la pone como pecado capital. Y con razón. Pues la soberbia, como se dirá más tarde (q.162 a.1.2), implica el deseo desordenado de excelencia. Pero de todo bien apetecido se sigue cierta perfección y excelencia. Por eso los fines de todos los pecados se ordenan al de la soberbia. Por tanto, parece que la soberbia tiene una cierta causalidad sobre los demás pecados, y no debe ser computada entre los principios especiales de los pecados, que son los pecados capitales. Ahora bien: entre los bienes por los que el hombre adquiere excelencia, parece que la gloria tiene un papel primordial, en cuanto implica la manifestación de una bondad, ya que el bien es naturalmente amado y honrado por todos. Y, por consiguiente, así como por *la gloría ante Dios* (Rom 4,2) obtiene el hombre la excelencia en el bien divino, así también por *la gloría de los hombres* (Jn 12,43) la consigue en el orden humano. Por tanto, por su proximidad a la excelencia, que es lo más deseado por los hombres, se deduce que es muy apetecible y que de su deseo desordenado se originan muchos pecados. En este sentido, la vanagloria es pecado capital.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El que un pecado nazca de la soberbia no significa que no sea pecado capital, porque, como acabamos de decir (sol.; 1-2 q.84 a.4 ad 4), la soberbia es *la reina y madre de todos los vicios.*

2. *A la segunda hay que decir.* La alabanza y el honor se relacionan con la gloria, según hemos visto (a.2; q.103 a.1 ad 3), como causas que la producen. Por tanto, la gloria se relaciona con la alabanza y el honor como fin; efectivamente, uno desea ser honrado y alabado porque piensa que va a ser famoso en el conocimiento de los demás.

3. *A la tercera hay que decir:* La vanagloria tiene razón principal de apetecible por la razón indicada (sol.); y esto basta para que sea pecado capital. Porque no es necesario que el pecado capital sea siempre mortal: también del venial puede ocasionarse un pecado mortal, en cuanto el venial dispone al mortal [c].

ARTICULO 5

¿Es correcta la enumeración que se hace de las hijas de la vanagloria?

Supra q.21 a.4; q.37 a.2; q.38 a.2; q.105 a.1 ad 2; q.112 a.1 ad 2; *infra* q.138 a.2 ad 1; *De malo* q.9 a.3

Objeciones por las que parece que no se enumeran correctamente como hijas de la vanagloria: *la desobediencia, la jactancia, la hipocresía, la disputa, la pertinacia, la discordia y el afán de novedades.*

1. La jactancia, según San Gregorio en XXIII *Moral.* [22], se cita entre las clases de soberbia. Pero la soberbia no nace de la vanagloria, sino más bien al contrario, como el mismo San Gregorio dice en XXXI *Moral.* [23]. Por tanto, la jactancia no debe incluirse entre las hijas de la vanagloria.

2. Más aún: las disputas y discordias parece que provienen sobre todo de la ira. Pero la ira es un pecado capital distinto de la vanagloria. Por tanto, no son, según parece, hijas de la vanagloria.

3. Todavía más: el Crisóstomo dice, en *Super Mt.* [24], que *la vanagloria siempre es mala, sobre todo en la filantropía,* es decir, en la misericordia. Pero ésta no es algo nuevo, sino muy frecuente entre los hombres. Por tanto, el afán de novedades no debe citarse como hija de la vanagloria.

En cambio está la autoridad de San Gregorio en XXXI *Moral.* [25], donde asigna a la vanagloria las hijas antes enumeradas.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos visto (q.118 a.8), aquellos pecados que de suyo están ordenados al fin de un pecado capital se llaman sus hijas. Ahora bien: el fin de la vanagloria es la manifestación de la propia excelencia, como consta por lo antedicho (a.1-2). A lo cual puede el hombre tender de dos modos: primero, directamente, ya por palabras, y así tenemos la *jactancia,* ya por hechos, y entonces, si son verdaderos y dignos de alguna admiración, tenemos *el afán de novedades,* que los hombres suelen especialmente admirar, y si son ficti-

22. C.6: ML 76,258; l.31 c.45: ML 76,621. 23. C.45: ML 76,621. 24. Hom.71: MG 58,665. 25. C.45: ML 76,621.

c. La capitalidad de los pecados no se juzga por la mayor gravedad de los mismos, sino por tener una materia muy apetecible, que hace inducir a otros pecados, que pueden ser más graves que el pecado capital originante.

cios, la *hipocresía.* Segundo, cuando uno trata de manifestar su excelencia indirectamente, dando a entender que no es inferior a otro. Y esto de cuatro formas: primera, en cuanto al entendimiento, y así tenemos la *pertinacia,* la cual hace al hombre aferrarse en exceso a su opinión sin dar crédito a otra mejor; segunda, en cuanto a la voluntad, y así tenemos la *discordia,* cuando no se quiere ceder ante la voluntad de los demás; tercera, en cuanto a las palabras, y así aparece la *contienda,* cuando se disputa con otro a gritos; cuarta, en cuanto a los hechos, y así se da la *desobediencia,* al no querer cumplir el mandato del superior.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* Conforme a lo dicho (q.112 a.1 ad 2), la jactancia se incluye entre las especies de la soberbia en cuanto a su causa interna, que es la arrogancia. Pero la misma jactancia externa, según se nos dice en IV *Ethic.* [26], se ordena a veces al lucro, pero con más frecuencia a la gloria o al honor. Y así nace de la vanagloria.

2. *A la segunda hay que decir:* La ira no es causa de discordias y disputas si no va acompañada de vanagloria, es decir, cuando uno se cree tan famoso que no cede a la voluntad o palabras de los otros.

3. *A la tercera hay que decir:* La vanagloria se reprueba en la limosna por la falta de caridad, que parece darse en quien prefiere la vanagloria a la utilidad del prójimo, pues practica la limosna por vanagloria. Pero a nadie se reprueba por presumir de dar limosna como si hiciese algo nuevo.

26. ARISTÓTELES c.7 n.11.13 (BK 1127b11; b17): S. TH., lect.15.

CUESTIÓN 133

La pusilanimidad

Seguidamente vamos a tratar de la pusilanimidad (cf q.112 a.1 ad 2). Sobre ella proponemos dos problemas:

1. ¿La pusilanimidad es pecado?—2. ¿A qué virtud se opone?

ARTICULO 1

¿La pusilanimidad es pecado?

In Ethic. 4 lect.ll

Objeciones por las que parece que la pusilanimidad no es pecado.

1. Todo pecado hace malo al hombre, como toda virtud lo hace bueno. Pero *el pusilánime no es malo,* según dice el Filósofo en IV *Ethic.*[1]. Por tanto, la pusilanimidad no es pecado.

2. Más aún: dice también el Filósofo, en el mismo pasaje[2], que *parece especialmente ser pusilánime el que es digno de grandes bienes y, sin embargo, no se cree merecedor de ellos.* Pero nadie es digno de grandes bienes sino el hombre virtuoso; porque como allí mismo dice el Filósofo[3], *en realidad sólo el bueno es digno de honra.* Luego el pusilánime es virtuoso y, por tanto, la pusilanimidad no es pecado.

3. Todavía más: en Eclo 10,15 se nos dice que *el principio de todo pecado es la soberbia.* Pero la pusilanimidad no procede de la soberbia, porque el soberbio se exalta más de lo que es; el pusilánime, en cambio, renuncia a lo que merece. Por tanto, la pusilanimidad no es pecado.

4. Por último: dice el Filósofo en IV *Ethic.*[4] que llamamos pusilánime *al que se cree digno de cosas menores de las que merece.* Pero esto, a veces, lo hicieron santos varones, como vemos en el caso de Moisés y Jeremías, que eran dignos de la misión a la que Dios los llamaba y, sin embargo, ambos la rehusaban por humildad, según leemos en Ex 3,2 y Jer 1,6. Por tanto, la pusilanimidad no es pecado.

En cambio está el que en la vida moral nada debemos evitar que no sea el pecado. Pero se debe evitar la pusilanimidad, pues se nos dice en Col 3,21: *Padres, no provoquéis a ira a vuestros hijos para que no se hagan pusilánimes.* Por tanto, la pusilanimidad es pecado.

Solución. *Hay que decir:* Todo aquello que va contra la inclinación natural es pecado, porque es contrario a la ley natural. Pero en todo ser existe una inclinación natural a realizar la acción proporcionada a su capacidad, como aparece en todos los seres, tanto animados como inanimados. Y así como por la presunción uno sobrepasa la medida de su capacidad al pretender más de lo que puede, así también el pusilánime falla en esa medida de su capacidad al rehusar tender a lo que es proporcionado a sus posibilidades. Por tanto, la pusilanimidad es pecado, lo mismo que la presunción. De ahí que el siervo que enterró el dinero de su señor y no negoció con él por temor, surgido de la pusilanimidad, es castigado por su señor, como leemos en Mt 25,14ss y Lc 19,12ss.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo llama[5] malos a los que infligen un daño al prójimo. Y en este sentido se dice que el pusilánime no es malo porque no hace daño a nadie, a no ser accidentalmente, a saber: al no realizar las obras con las que podría ayudar a los demás. En efecto, dice San Gregorio, en *Pastorali*[6], que *aquellos que rehúyen el ser útiles al prójimo por medio de la predicación, si se los juzga con rigor, son reos de tantos pecados cuantos son los actos con que pudieron contribuir con provecho al bien público.*

2. *A la segunda hay que decir:* Nada impide que quien tiene un hábito virtuoso pueda cometer pecado, ciertamente venial si permanece el mismo hábito, pero mortal cuando se pierde el hábito de una virtud infusa. Y, por tanto, puede suceder que uno, por la virtud que posee, sea capaz de hacer cosas grandes, dignas de gran honor, y, sin

1. C.3 n.35 (BK 1125a18): S. TH., lect.11. 2. *Ethic.* l.4 c.3 n.7 (BK 1123b12): S. TH., lect.8. 3. *Ethic.* l.4 c.3 n.20 (BK 1124a25): S. TH., lect.9. 4. C.3 n.7 (BK 1123b9): S. TH., lect.8. 5. *Ethic.* l.4 c.3 n.35 (BK 1125a18): S. TH., lect.11.

embargo, por no procurar hacer uso de su virtud, peca, unas veces venial, otras mortalmente.

O puede decirse que el pusilánime es capaz de grandes cosas por la habilidad que tiene para la virtud, o por la buena disposición natural, o por la ciencia, o por la fortuna exterior; pero si rehusa servirse de ellas para la virtud, se convierte en pusilánime.

3. *A la tercera hay que decir:* La pusilanimidad puede incluso provenir en algún modo de la soberbia; por ejemplo, si el pusilánime se aferra excesivamente a su parecer, y por eso cree que no puede hacer cosas de las que es capaz. De ahí que se diga en Prov 26,16: *El perezoso se cree prudente más que siete que sepan responder.* En efecto, nada impide que para unas cosas uno se sienta abatido y muy orgulloso respecto de otras. Por eso San Gregorio, en *Pastorali*[7], dice de Moisés que *tal vez hubiera sido soberbio si hubiera aceptado sin temor la dirección de su pueblo, y al mismo tiempo lo hubiera sido si hubiera rehusado obedecer al mandato del Señor*[a].

4. *A la cuarta hay que decir:* Moisés y Jeremías eran dignos de la misión a la que Dios los destinaba por la gracia divina. Pero ellos, al considerar la insuficiencia de la propia debilidad, la rechazaban, aunque no de modo pertinaz, lo cual les hubiera hecho incurrir en soberbia.

ARTICULO 2

¿La pusilanimidad se opone a la magnanimidad?

Infra q.162 a.1 ad 3; *In Ethic.* 2 lect.9; 4 lect.11

Objeciones por las que parece que la pusilanimidad no se opone a la magnanimidad.

1. Dice el Filósofo, en IV *Ethic.*[8], que *el pusilánime se desconoce a sí mismo, pues si se conociera apetecería los bienes de los cuales es digno.* Pero el desconocimiento de uno mismo parece oponerse a la prudencia. Por tanto, a ésta se opone la pusilanimidad.

2. Más aún: según el pasaje de Mt 25,26, al siervo que por pusilanimidad no quiso negociar con el dinero lo llama el Señor *malo y perezoso.* El Filósofo dice también en IV *Ethic.*[9] que los pusilánimes *parecen perezosos.* Pero la pereza se opone a la diligencia, que es acto de la prudencia, como queda dicho (q.47 a.9). Por tanto, la pusilanimidad no se opone a la magnanimidad.

3. Todavía más: la pusilanimidad parece derivarse de un temor desordenado; por eso se lee en Is 35,4: *Decid a los pusilánimes: valor, no temáis.* También parece tener su origen en la ira desordenada, según la expresión de Col 3,21: *Padres, no provoquéis a ira a vuestros hijos para que no se hagan pusilánimes.* Pero el temor desordenado se opone a la fortaleza, y la ira desmedida a la mansedumbre. Por tanto, la pusilanimidad no se opone a la magnanimidad.

4. Por último: el vicio opuesto a una virtud es tanto más grave cuanto menos se asemeja a ella. Pero la pusilanimidad se asemeja menos a la magnanimidad que la presunción. Por eso, si la pusilanimidad se opusiera a la magnanimidad, lógicamente sería un pecado más grave que la presunción. Lo cual va contra las palabras de Eclo 37,3: *¡Oh pésima presunción! ¿Para qué has sido creada?* Luego la pusilanimidad no se opone a la magnanimidad.

En cambio está el que la pusilanimidad y la magnanimidad se diferencian por la *grandeza* y la *pequeñez* de ánimo, como indican sus propios nombres. Pero lo grande y lo pequeño son opuestos. Por tanto, la pusilanimidad se opone a la magnanimidad.

Solución. *Hay que decir:* La pusilanimidad puede considerarse de tres modos. En primer lugar, en sí misma. Y así es claro que, según su propia razón, se opone a la magnanimidad, de la cual se distingue como la grandeza y la parvedad respecto de lo mismo; en efecto, como el magnánimo, por la grandeza de alma, tiende a lo grande, así el pusilánime, por la pequenez de ánimo, renuncia a ello. En segundo lugar puede considerarse la pusilanimidad en su causa, que, por parte del entendimiento, es la ignoran-

6. P.1 c.5: ML 77,19. 7. P.1 c.7: ML 77,20. 8. C.3 n.35 (BK 1125a22): S. TH., lect.11. 9. C.3 n.35 (BK 1125a24): S. TH., lect.11.

a. Paradójicamente, la pusilanimidad puede nacer de la soberbia al basarse indebidamente en el propio juicio sobre su incapacidad para lo grande, resultando desconfiado e inseguro, en contraposición al comedido optimismo del magnánimo.

cia de la propia condición, y por parte de la voluntad, el temor de fallar en cosas que se estiman falsamente que superan la propia capacidad. En tercer lugar, puede considerarse la pusilanimidad en su efecto, que es renunciar a cosas grandes de las que uno es capaz. Ahora bien: como hemos dicho (q.127 a.2 ad 2), la oposición del vicio a la virtud se mide por la propia especie más que por su causa o efecto. Por tanto, la pusilanimidad se opone directamente a la magnanimidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La objeción argumenta por la causa intelectiva de la pusilanimidad. No obstante, tampoco puede decirse con propiedad que se oponga a la prudencia por su causa: porque tal ignorancia no procede de falta de conocimiento, sino más bien de la pereza en estimar la propia capacidad, según se dice en IV *Ethic.* [10], o en ejecutar lo que cae bajo las propias fuerzas.

2. *A la segunda hay que decir.* La objeción arguye por el efecto de la pusilanimidad.

3. *A la tercera hay que decir:* La objeción parte de la causa de la pusilanimidad. Sin embargo, el temor que da lugar a ella no siempre es temor de los peligros de muerte. Por eso, en esta acepción, no es necesario que se oponga a la fortaleza. Y la ira, por razón de su propio movimiento, que incita a la venganza, no es causa de la pusilanimidad, que deprime el ánimo, sino más bien la destruye. Sí es cierto que induce a ella por razón de sus causas, que son las injurias inferidas, por las cuales queda abatido el ánimo del que las sufre.

4. *A la cuarta hay que decir.* La pusilanimidad, según su propia especie, es pecado más grave que la presunción, ya que por ella el hombre se aparta del bien, lo cual es pésimo, según leemos en IV *Ethic.* [11]. Pero la presunción se dice que es pésima por razón de la soberbia, de donde se origina [b].

10. ARISTÓTELES, c.3 n.35 (BK 1125a23): S. TH., lect.11.

11. ARISTÓTELES, c.3 n.35 (BK 1125a20): S. TH., lect.11.

b. La pusilanimidad se opone más que la presunción moral a la magnanimidad, como se opone más a la esperanza teologal la desesperación que la presunción teológica (cf. *In IV Ethic.* lect.11, n.790, ed. R. Spiazzi).

CUESTIÓN 134

La magnificencia

A continuación vamos a tratar de la magnificencia (cf q.129, introd.) y de los vicios opuestos (q.135).

Sobre la magnificencia planteamos cuatro problemas:

1. ¿La magnificencia es virtud?—2. ¿Es virtud especial?—3. ¿Cuál es su materia?—4. ¿Es parte de la fortaleza?

ARTICULO 1

¿La magnificencia es virtud?

Supra q.129 a.2; *In Ethic.* 4 lect.6

Objeciones por las que parece que la magnificencia no es virtud.

1. Conforme a lo dicho (1-2 q.65 a.1), quien posee una virtud las posee todas. Pero uno puede poseer las demás virtudes sin tener la magnificencia, ya que dice el Filósofo, en IV *Ethic.* [1]: *No todo hombre liberal es magnífico.* Por tanto, la magnificencia no es virtud.

2. Más aún: la virtud moral reside en el justo medio, como leemos en II *Ethic.* [2]. Pero la magnificencia no parece residir en el medio, pues *sobrepasa a la liberalidad en la grandeza.* Ahora bien: lo grande se opone a lo pequeño como extremo, cuyo medio es lo igual, según se dice en X *Metaphys.* [3]. Por tanto, la magnificencia no reside en el medio, sino en el extremo. Luego no es virtud.

3. Y también: ninguna virtud es contraria a la inclinación natural, sino más bien la perfecciona, como hemos explicado (q.108 a.2; q.117 obj.1). Pero, según el Filósofo en IV *Ethic.* [4], *el magnífico no hace grandes gastos para sí mismo,* lo cual va contra la inclinación natural, por la que el hombre tiende a proveerse sobre todo para sí mismo. Por tanto, la magnificencia no es virtud.

4. Todavía más: según el Filósofo, en VI *Ethic.* [5], el arte es *la recta razón en el hacer.* Pero la magnificencia, como su nombre indica, versa sobre lo factible. Por tanto, es arte más que virtud.

En cambio está el que la virtud humana es una participación de la virtud divina. Pero la magnificencia forma parte de la virtud divina, conforme el salmo 67,35: *Su magnificencia y su poder sobre las nubes.* Por tanto, la magnificencia es virtud.

Solución. *Hay que decir:* Como se enseña en I *De Cáelo* [6], *la virtud se dice por comparación con el último grado de la potencia,* no por defecto, sino por exceso, cuya razón consiste en la grandeza. Por tanto, el realizar algo grande, de donde viene el nombre de *magnificencia,* cumple propiamente la razón de virtud. Luego la magnificencia designa una virtud [a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No todo liberal es magnánimo en cuanto al acto, porque le falta lo necesario para el acto de magnificencia. Pero todo liberal tiene el hábito de la magnificencia, bien en acto, bien en disposición próxima, según dijimos al tratar de la conexión de las virtudes (1-2 q.65 a.l ad 1).

2. *A la segunda hay que decir:* La magnificencia reside en el extremo si consideramos la magnitud de lo que hace. Pero reside en el medio si atendemos a la regla de la razón, de la cual no se aparta ni por exceso ni por defecto, lo mismo que

1. C.2 n.3 (BK 1122a29): S. TH., lect.6. 2. ARISTÓTELES, c.6 n.15 (BK 1106b36): S. TH., lect.7. 3. ARISTÓTELES, 1.9 c.5 (BK 1055b30): S. TH., 1.10 lect.7. 4. C.2 n.15 (BK 1123a4): S. TH, lect.7. 5. C.4 n.2 (BK 1140a10): S. TH, lect.3. 6. C.11 n.7.8 (BK 281a11; a18): S. TH, lect.25.

---

a. La magnificencia es virtud moral que regula los grandes gastos en la realización de grandes y arduas obras exteriores en servicio de Dios y de los hombres: grandes obras para el culto divino o para el bien común, y alguna vez en cosas de honor o utilidad personal (cf. a.1 ad 3).

dijimos al hablar de la magnanimidad (q.129 a.3 ad 1)[b].

3. *A la tercera hay que decir:* Corresponde a la magnificencia hacer algo grande. Pero lo que pertenece a cada persona particular es pequeño en comparación a lo que se refiere a las cosas divinas o al bien común. Por eso el magnánimo no pretende principalmente hacer gastos en lo concerniente a la propia persona, no porque no busque su bien, sino porque no es algo grande. Ahora bien: si en lo que atañe a la propia persona hay algo que tenga razón de magnitud, el magnífico lo realiza magníficamente; por ejemplo, *las cosas que se hacen una sola vez, como el matrimonio o cosas así;* o las cosas permanentes, y así es propio del magnánimo *prepararse una casa digna,* según leemos en IV *Ethic.*[7].

4. *A la cuarta hay que decir:* Como enseña el Filósofo en IV *Ethic.*[8], *conviene que exista una virtud del arte,* como virtud moral por la cual la voluntad se incline a usar con rectitud la razón del arte. Y esto es propio de la magnificencia. Por tanto, no es arte, sino virtud.

ARTICULO 2

¿La magnificencia es virtud especial?

Infra q.152 a.3; *In Sent.* 4 d.17 q.3 a.2 q.ª3

Objeciones por las que parece que la magnificencia no es virtud especial.

1. Parece propio de la magnificencia realizar algo grande. Pero esto puede aplicarse a toda virtud, y así, el que posee una gran virtud de templanza hace grandes obras de templanza. Por tanto, la magnificencia no es virtud especial, sino que significa el estado perfecto de cualquier virtud.

2. Más aún: parece proceder del mismo principio hacer una cosa y tender a ella. Pero tender a algo grande es propio de la magnanimidad, según se ha explicado (q.129 a.1). Luego también el realizarlo. Por tanto, la magnificencia no es virtud distinta de la magnanimidad.

3. Todavía más: la magnificencia parece que tiene que ver con la santidad, pues leemos en Ex 15,11: *Magnífico en santidad,* y en Sal 95,6: *La santidad y la magnificencia en su santuario.* Pero la santidad se identifica con la religión, según hemos visto (q.81 a.8). Por tanto, la magnificencia parece que es lo mismo que la religión. Por consiguiente, no es virtud especial distinta de las demás.

En cambio está el que el Filósofo[9] la cita entre otras virtudes especiales.

Solución. *Hay que decir:* Es propio de la magnificencia *hacer* algo *grande,* como su nombre indica. Pero el hacer puede tomarse en dos sentidos: uno propio y otro común. En sentido propio, significa realizar algo en una materia exterior, como hacer una casa o algo semejante. En sentido común, se aplica a cualquier acción, ya trascienda a una materia exterior, como el quemar y el cortar, ya permanezca en el mismo agente, como el entender y el querer. Por tanto, si la magnificencia se entiende en cuanto implica la obra de algo grande en sentido propio, entonces es virtud especial. En efecto, la obra factible es producida por el arte, en cuyo uso puede considerarse una especial razón de bondad, a saber: que la misma obra realizada por el arte sea grande en cantidad, en precio o en dignidad. Esto lo realiza la magnificencia. Y en este sentido es virtud especial. Si, por el contrario, se entiende por magnificencia hacer una cosa grande tomando el hacer en sentido general, entonces la magnificencia no es virtud especial.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Corresponde a toda virtud perfecta hacer algo grande en su género, tomado el hacer en sentido común, pero no en sentido propio, lo cual compete a la magnificencia.

2. *A la segunda hay que decir.* A la magnanimidad no sólo pertenece tender a algo grande, sino también *hacer algo grande en todas las virtudes,* sea en materia factible o agible, como se dice en IV *Ethic.*[10], pero de tal

7. ARISTÓTELES, c.2 n.15 (BK 1122b35): S. TH., lect.7. 8. C.5 n.7 (BK 1140b22): S. TH., lect.4. 9. *Ethic.* l.2 c.7 n.6 (BK 1107b17): S. TH., lect.8; l.4 c.2 n.1 (BK 1122a18): S. TH., lect.6. 10. C.3 n.14 (BK 1123b30): S. TH., lect.8.

b. La magnificencia, como la magnanimidad, consiste *in extremo* en cuanto a la magnitud de la obra, pero consiste *in medio,* como toda virtud moral, señalado por la recta razón, evitando el exceso y el defecto en la tensión esperanzada de lo grande y arduo de la obra exterior. Aun en este sentido formal, la virtud aspira al extremo de la perfección por ser *disposición de lo perfecto para lo óptimo* (cf. I-II q.55 a.2 ad 3).

suerte que la magnanimidad sólo considera la razón de grande. En cambio, las otras virtudes, que, si son perfectas, realizan cosas grandes, no dirigen principalmente su intención a lo grande, sino a lo que es propio de cada virtud: la grandeza entonces es consecuencia de la intensidad de la virtud. Pero a la magnificencia le corresponde no sólo hacer cosas grandes, tomado el hacer en sentido propio, sino también tender a realizar algo grande; por eso dice Tulio, en su *Rhetorica* [11], que *la magnificencia es la concepción y realización de cosas grandes y elevadas, con cierta intención de ánimo amplia y espléndida,* de suerte que *concepción* se refiere a la intención interior y *realización* a la ejecución exterior. Por tanto, es necesario que, así como la magnanimidad se propone algo grande en toda materia, la magnificencia lo cumple en algo factible exterior.

3. *A la tercera hay que decir:* La magnificencia intenta hacer una obra grande. Y las obras grandes que hacen los hombres se ordenan a un fin. Pero ninguna de las obras humanas es tan grande como el honor de Dios. Y por ello la magnificencia hace obras grandes, sobre todo en orden al honor de Dios. De ahí que diga el Filósofo, en IV *Ethic.* [12], que *son gastos honrosos sobre todo los que se refieren a los sacrificios divinos; y de esto se preocupa principalmente el magnífico.* Por esto mismo la magnificencia tiene conexión con la santidad, ya que su efecto principal se ordena a la religión o santidad.

ARTICULO 3

¿Los grandes gastos son la materia de la magnificencia?

In Sent. 4 d.33 a.2; *In Ethic.* 4 lect.6

Objeciones por las que parece que los grandes gastos no son la materia de la magnificencia.

1. No existen dos virtudes sobre la misma materia. Pero la liberalidad versa sobre los grandes gastos. Por tanto, la magnificencia no tiene por materia los grandes gastos.

2. Más aún: *Todo magnífico es liberal,* leemos en VI *Ethic.* [13]. Pero la liberalidad trata más de las donaciones que de los dispendios. Por tanto, también la magnificencia tendrá por materia las donaciones y no los grandes gastos.

3. Y también: corresponde a la magnificencia realizar alguna obra exterior. Pero no todo gasto, por grande que sea, realiza una obra externa; por ejemplo, cuando se gasta mucho en enviar regalos. Por tanto, los grandes gastos no son materia propia de la magnificencia.

4. Todavía más: sólo los ricos pueden hacer grandes dispendios. Pero también los pobres pueden tener todas las virtudes, ya que éstas no necesitan de la fortuna exterior, sino que se bastan por sí mismas, en expresión de Séneca en el libro *De ira.* [14]. Por tanto, la magnificencia no tiene por materia los grandes gastos.

En cambio está lo que dice el Filósofo en IV *Ethic.* [15]: *La magnificencia no se extiende a todas las operaciones pecuniarias, como la liberalidad, sino sólo a las costosas, en las cuales supera en grandeza a la liberalidad.* Por tanto, sólo versa sobre los grandes gastos.

Solución. *Hay que decir:* Según hemos expuesto (a.2), la magnificencia tiende a realizar una obra grande. Pero para hacer convenientemente una obra grande se requieren gastos proporcionados: porque no pueden hacerse grandes obras sino con grandes gastos. Por tanto, corresponde a la magnificencia hacer grandes dispendios para hacer convenientemente una obra grande. Por eso dice el Filósofo, en IV *Ethic.* [16], que *el magnánimo con igual gasto* —es decir, proporcionado— *hará una obra magnífica.* Ahora bien: el dispendio es un gasto de dinero, que puede verse impedido por el excesivo amor al mismo. Por ello puede decirse que son materia de la magnificencia no sólo los grandes gastos de que se sirve el magnífico para realizar una obra grande, sino también el dinero mismo que usa para hacer los gastos y el amor al dinero, que es controlado por el magnífico para que no se impidan los grandes dispendios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como hemos visto (q.129 a.2), aquellas virtudes que versan sobre las cosas exteriores encuentran una dificultad en la naturaleza misma de la obra virtuosa y

11. L.2 c.54: DD 1,165. 12. C.2 n.11.13 (BK 1122b19; b33): S. TH., lect.7. 13. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 1122a29): S. TH., lect.6. 14. Cf. 1.1 c.9: DD 7; pero más exactamente en *De vita beata* c.16: DD 364. 15. C.2 n.1 (BK 1122a20): S. TH., lect.6. 16. C.2 n.10 (BK 1122b13): S. TH., lect.6.

otra por parte de su magnitud. Por eso es necesario que haya dos virtudes que traten del dinero y de su utilización, a saber: la liberalidad, que dice relación al uso del dinero en general, y la magnificencia, que se ocupa de lo grande en el uso del dinero.

2. *A la segunda hay que decir:* El uso del dinero pertenece al liberal y al magnífico de manera distinta. Pues al liberal le compete ordenar el afecto hacia las riquezas. Y por eso todo uso debido del dinero, cuyos obstáculos quita el moderado amor al dinero, es propio de la liberalidad, como las donaciones y gastos. Pero el uso del dinero que compete al magnánimo es en orden a realizar una obra grande. Y este uso no es otro que los grandes dispendios.

3. *A la tercera hay que decir:* También el magnífico hace donaciones, como se dice en IV *Ethic.* [17], pero no bajo la razón de don, sino más bien de gasto ordenado a realizar una obra grande; por ejemplo, para honrar a alguien, o hacer algo de donde se siga un bien para toda la ciudad, como hacer un negocio de interés público.

4. *A la cuarta hay que decir:* El acto principal de las virtudes es la elección interior, que puede existir en ellas sin la fortuna exterior. Y en este sentido también el pobre puede ser magnífico. Pero para los gastos exteriores de las virtudes son imprescindibles los bienes de fortuna como instrumentos. Según esto, el pobre no puede ejercitar el acto externo de magnificencia en obras absolutamente grandes, sino acaso en obras grandes por comparación a alguna otra que, aunque pequeña en sí misma, puede, no obstante, realizarse con magnificencia proporcionada a ella, pues *pequeño* y *grande* son conceptos relativos, según dice el Filósofo en *Praedicamentis* [18] [c].

ARTICULO 4

¿La magnificencia es parte de la fortaleza?

Supra q.128

Objeciones por las que parece que la magnificencia no es parte de la fortaleza.

1. La magnificencia coincide en la materia con la liberalidad, como queda dicho (a.3 ad 1.2; q.117 a.3 ad 1; q.128 ad 2). Pero la liberalidad no es parte de la fortaleza, sino de la justicia. Por tanto, la magnificencia no es parte de la fortaleza.

2. Más aún: la fortaleza se ocupa de los temores y audacias. Pero la magnificencia no parece ocuparse del temor, sino sólo de los gastos, que son operaciones. Por tanto, la magnificencia, más que de la fortaleza, parece ser parte de la justicia, que trata de las operaciones.

3. Todavía más: dice el Filósofo, en IV *Ethic.* [19], que *el magnánimo se asemeja al que tiene ciencia.* Pero la ciencia tiene más en común con la prudencia que con la fortaleza. Por tanto, la magnificencia no debe incluirse entre las partes de la fortaleza.

En cambio está el que Tulio [20], Macrobio [21] y Andrónico [22] enumeran la magnificencia como parte de la fortaleza.

Solución. *Hay que decir:* La magnificencia, como virtud especial, no puede ser parte subjetiva de la fortaleza, porque no tiene la misma materia; pero se cita como parte suya en cuanto unida a ella como virtud secundaria a la principal. Pero para que una virtud se incorpore a otra principal se requiere, como hemos dicho anteriormente (q.80), dos elementos: uno, que la secundaria tenga algo en común con la principal; otro, que ésta la supere en algo. Ahora bien: la magnificencia coincide con la fortaleza en tender a algo arduo y difícil, por lo cual parece residir también en el apetito irascible. Pero la magnificencia es inferior a la fortaleza en que lo arduo a lo que tiende la fortaleza ofrece dificultad por el peligro que amenaza a la persona; mientras lo arduo a lo que tiende la magnificencia ofrece dificultad por los gastos materiales, lo cual es mucho menos arduo que el peligro personal. Por tanto, la magnificencia se incluye entre las partes de la fortaleza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La justicia se ordena a las operaciones en sí, en cuanto se conside-

17. ARISTÓTELES, c.2 n.15 (BK 1123a3): S. TH., lect.7. 18. C.5 n.22 (BK 6a38). 19. C.2 n.5 (BK 1122a34). 20. *Rhet.* l.2 c.54: DD 1,165. 21. *In somn. Scipion.* l.1 c.8: DD 33. 22. *De affect.* De fortitudine: DD 575.

c. Los gastos y grandes obras exteriores que realiza el magnifico han de entenderse en relación con el destino de la obra exterior y con la abundancia de riquezas disponibles del magnífico que tal vez no respondan a su disposición interior adecuadamente (cf. *In IV Ethic.* lect.6 n.708, ed. Spiazzi)

ra en ellas la razón de débito. Pero la liberalidad y la magnificencia consideran las operaciones de los gastos por comparación a las pasiones del alma, aunque de modo diverso. Porque la liberalidad se relaciona con los dispendios en relación con el amor y codicia de las riquezas, que son pasiones del apetito concupiscible, que no impiden al liberal hacer dones y gastos: por eso reside en el apetito concupiscible. Pero la magnificencia considera los gastos en relación con la esperanza, llegando a algo difícil no en general como la magnanimidad, sino en una materia determinada, como son los dispendios. Por consiguiente, la magnificencia parece residir en el apetito irascible, igual que la magnanimidad.

2. *A la segunda hay que decir.* La magnificencia, aunque no tiene la misma materia que la fortaleza, coincide con ella en una condición de la materia, a saber: en cuanto tiende a algo difícil relacionado con gastos, como la fortaleza lo es con relación a los temores.

3. *A la tercera hay que decir:* La magnificencia ordena el uso del arte a algo grande, según hemos visto (a.2). Pero el arte está en la razón. Por eso es propio del magnífico hacer buen uso de la razón para calcular la proporción de los gastos y la obra que se va a realizar. Esto se requiere especialmente por la magnitud de ambas cosas, ya que, si no hay un estudio detallado, podría sobrevenir el peligro de un grave daño.

CUESTIÓN 135

Los vicios opuestos a la magnificencia

Hay que tratar ahora de los vicios opuestos a la magnificencia (cf. q.134, introd.). Planteamos sobre ello dos problemas:

1. ¿La mezquindad es un vicio?—2. ¿Cuál es el vicio opuesto a ella?

ARTICULO 1

¿La mezquindad es un vicio?

In Ethic. 4 lect.7

Objeciones por las que parece que la mezquindad no es un vicio.

1. La virtud, lo mismo que modera las obras grandes, modera también las pequeñas. Por eso, incluso los magníficos y liberales realizan obras pequeñas. Pero la magnificencia es una virtud. Por tanto, igualmente la mezquindad es una virtud y no un vicio.

2. Más aún: dice el Filósofo en IV *Ethic.* [1] que *la diligencia en el raciocinio es mezquina.* Pero tal diligencia parece laudable, ya que, según Dionisio en IV *De Div. Nom.* [2], *el bien del hombre consiste en acomodarse a la razón.* Por tanto, la mezquindad no es vicio.

3. Todavía más: dice el Filósofo en IV *Ethic.* [3] que el mezquino gasta su dinero *con tristeza.* Pero esto es propio de la avaricia o de la falta de liberalidad. Por tanto, la mezquindad no es un vicio distinto de otros.

En cambio está el que el Filósofo, en II [4] y IV [3] *Ethic.*, señala la mezquindad como un vicio especial opuesto a la magnificencia.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos visto (1-2 q.1 a.3; q.18 a.6), las realidades morales reciben su especie del fin, de donde, en la mayoría de los casos, toman su nombre. Según esto, llamamos mezquino al que se propone hacer una cosa pequeña. Pero *pequeño* y *grande,* según el Filósofo en *Praedicamentis*[6], son conceptos relativos. Por eso, cuando se dice que el mezquino intenta hacer una cosa pequeña, debe entenderse proporcionalmente, teniendo en cuenta el género de la obra que realiza. Pero, en una obra, lo pequeño y lo grande pueden entenderse bajo dos aspectos: uno, por parte de la obra que va a realizarse; otro, por parte del gasto. Así, pues, el magnífico se fija principalmente en la magnitud de la obra y secundariamente en la magnitud del gasto, la cual no le impide realizar una obra grande; por eso dice el Filósofo en IV *Ethic.* [7] que el magnífico, *con un gasto igual, realiza una obra magnífica.* En cambio, el mezquino, al contrario: se fija principalmente en la pequenez del gasto o, como dice el Filósofo en IV *Ethic.* [8], *se propone gastar lo menos posible.* Y como consecuencia intenta la pequenez de una obra, la cual no elude con tal de hacer poco gasto. De ahí que diga el Filósofo en el mismo lugar[9] que *el mezquino, gastando muchísimo en cosas pequeñas* —porque no quiere gastar— *pierde el bien,* o sea, el de la obra magnífica. Es, pues, manifiesto que al mezquino le falta la proporción de la razón entre el gasto y la obra. Pero el defecto, en lo que es racional, constituye la razón de vicio. Por tanto, es evidente que la mezquindad es un vicio[a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La virtud modera las cosas pequeñas según la regla de la razón, de la cual se desvía el mezquino, como

1. C.2 n.8 (BK 112b8): S. TH., lect.6. 2. § 32: MG 3,733: S. TH, lect.22. 3. C.2 n.21 (BK 1123a30): S. TH., lect.7. 4. C.7 n.6 (BK 1107b20): S. TH., lect.8. 5. C.2 n.4 (BK 1122a30): S. TH., lect.7. 6. C.5 n.2 (BK 6a38). 7. C.2 n.10 (BK 1122b13): S. TH., lect.6. 8. C.2 n.21 (BK 1123a30): S. TH., lect.7. 9. *Ethic.* l.4 c.2 n.21 (BK 1123a28): S. TH., lect.7.

---

a. En el *Comentario al IV Ethic.* lect.7 n.733, Santo Tomás señala, con Aristóteles, las cinco propiedades del mezquino o tacaño: *primera,* cuando hace grandes gastos, pierde mérito por no hacerlos bien; *segunda,* los hace con lentitud; *tercera,* procura gastar lo menos posible; *cuarta,* lo hace con tristeza; *quinta,* cree gastar más de lo necesario.

acabamos de decir (sol.). Pues no se llama mezquino al que regula las cosas pequeñas, sino al que se aparta de la regla de la razón, modere cosas grandes o pequeñas. Por tanto, tiene razón de vicio.

2. *A la segunda hay que decir:* Según el Filósofo en II *Rhet.* [10], *el temor hace a los hombres reflexivos.* Por eso el mezquino se dedica a hacer cabalas con diligencia, porque teme desordenadamente que se agoten sus bienes, incluso en las cosas más pequeñas. Y esto no es digno de alabanza, sino vicioso y censurable, porque no dirige su afecto según la razón, sino que subordina más bien el uso de la razón a su amor desordenado.

3. *A la tercera hay que decir.* De la misma forma que el magnífico coincide con el liberal en dar el dinero con prontitud y con gusto, así también el mezquino coincide con el no liberal o avaro en hacer gastos con tardanza y a regañadientes. Difiere, en cambio, en que la avaricia tiene por materia los gastos ordinarios, y la mezquindad los grandes, que son más difíciles de realizar. Por eso la mezquindad es menor vicio que la avaricia. Es por lo que dice el Filósofo en IV *Ethic.* [11] que, aunque la mezquindad y su vicio opuesto sean malos, *sin embargo, no incluyen deshonra ni perjudican al prójimo ni son muy vergonzosos.*

ARTICULO 2

¿Hay un vicio opuesto a la mezquindad?

In Ethic. 2 lect.8; 4 lect.7

Objeciones por las que parece que a la mezquindad no se opone ningún vicio.

1. A lo pequeño se opone lo grande. Pero la magnificencia no es vicio, sino virtud. Por tanto, a la mezquindad no se opone ningún vicio.

2. Más aún: siendo la mezquindad un vicio por defecto, como acabamos de decir (a.1), parece que, de darse un vicio opuesto a la mezquindad, consistiría en un gasto excesivo. Pero *los que gastan mucho cuando conviene gastar poco, gastan poco cuando hay que gastar mucho,* según leemos en IV *Ethic.* [12], y en este sentido tienen algo de mezquino. Por tanto, no existe un vicio opuesto a la mezquindad.

3. Todavía más: las realidades morales reciben su especificación por el fin, según hemos dicho (a.l). Pero los que gastan desmedidamente lo hacen por alardear de sus riquezas, como se dice en IV *Ethic.* [13]. Pero esto es propio de la vanagloria, que se opone a la magnanimidad, según lo dicho (q.132 a.2). Por tanto, no existe un vicio opuesto a la mezquindad.

En cambio está la autoridad del Filósofo, que en II [14] y IV [15] *Ethic.* pone a la magnificencia en el medio de dos vicios opuestos.

Solución. *Hay que decir:* A lo pequeño se opone lo grande. Pero *grande* y *pequeño,* hemos dicho (a.1), son conceptos relativos. Y así como un gasto puede ser pequeño por relación a la obra, también puede serlo grande por la misma relación; por ejemplo, si excede la proporción que debe haber entre gasto y obra según la regla de la razón. Por tanto, es obvio que al vicio de la mezquindad, por la que no se llega a la proporción debida entre gastos y obra, al intentar gastar menos de lo que exige la dignidad de la obra, se opone un vicio por el que se sobrepasa dicha proporción cuando se gasta más de lo proporcionado a la obra. Y este vicio se denomina en griego *banausia,* derivado de *horno,* porque consume todo como el fuego del horno; o también se llama *apyrocalia,* es decir, *sin buen fuego,* porque, como el fuego, consume sin provecho alguno. En latín, este vicio puede llamarse *consumismo* [b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* La magnificencia recibe tal nombre porque hace obras grandes, no porque en el gasto supere la proporción de la obra. Esto es lo propio del vicio opuesto, que es la mezquindad.

2. *A la segunda hay que decir:* Un mismo vicio es contrario a la virtud, que está en el medio, y al vicio opuesto. Así, pues, el vicio del despilfarro se opone a la mez-

10. C.5 n.14 (BK 1383a6). 11. C.2 (BK 1123a32): S. TH., lect.7. 12. ARISTÓTELES, c.2 n.20 (BK 1123a26): S. TH., lect.7. 13. ARISTÓTELES, c.2 n.20 (BK 1123a25): S. TH., lect.7. 14. C.7 n.6 (BK 1107b17): S. TH., lect.8. 15. C.2 n.4 (BK 1122a30): S. TH., lect.7.

b. Quien gasta sin medida, despilfarra o consume dinero fuera de razón se dice que «quema el dinero». Así se expresaban también los griegos, como advierte Santo Tomás. Más que por fines honestos suele hacerlo por vanidad ostentosa (cf. *In IV Ethic.* lect.7 n.732, ed. Spiazzi).

quindad en cuanto sobrepasa en el gasto la dignidad de la obra *gastando mucho cuando hay que gastar poco.* Y se opone a la magnificencia por parte de la obra grande, que pretende sobre todo el magnífico, en cuanto que *cuando hay que gastar mucho no gasta nada, o muy poco.*

3. *A la tercera hay que decir.* El derrochador se opone al mezquino por la misma naturaleza de su acto, en cuanto excede la regla de la razón, a la cual no llega el mezquino. Sin embargo, nada impide que esto se ordene al fin de otro vicio, como a la vanagloria o a cualquier otro.

CUESTIÓN 136

La paciencia

Seguidamente vamos a tratar de la paciencia (cf. q.129, introd.). Sobre ella proponemos cinco problemas:

1. ¿La paciencia es virtud?—2. ¿Es la mayor de las virtudes?—3. ¿Puede darse sin la gracia?—4. ¿Es parte de la fortaleza?—5. ¿Se identifica con la longanimidad?

ARTICULO 1

¿La paciencia es virtud?

Supra q.128; *In Heb.* 10 lect.4

Objeciones por las que parece que la paciencia no es virtud.

1. Las virtudes se dan en la patria de un modo perfectísimo, dice San Agustín en XIV *De Trin.* [1]. Pero allá no se da la paciencia, porque no hay males que soportar, según leemos en Is 49,10 y Ap 7,16: *No padecerán hambre, ni sed, ni calor, ni viento solano que los aflija.* Por tanto, la paciencia no es virtud.

2. Más aún: ninguna virtud puede encontrarse en los malos, porque *la virtud hace bueno al que la posee.* Pero la paciencia se da a veces en los hombres malos, como aparece claro en los avaros, que soportan con paciencia muchos males con tal de acumular dinero, según palabras del Ecl 5,16: *Comen todos los días en tinieblas, en preocupaciones, dolor y miseria.* Por tanto, la paciencia no es virtud.

3. Todavía más: Los frutos se diferencian de las virtudes, según vimos (1-2 q.7() a.l ad 3). Pero San Pablo, en Gál 5,22, enumera la paciencia entre los frutos. Por tanto, la paciencia no es virtud.

En cambio está lo que dice San Agustín en su libro *De Patientia* [2]: *La virtud del alma llamada paciencia es un don de Dios tan grande que en ella se manifiesta incluso la paciencia del que nos la da.*

Solución. *Hay que decir:* Según lo dicho anteriormente (q.123 a.12), las virtudes morales se ordenan al bien en cuanto que conservan el bien de la razón contra los ataques de las pasiones. Y entre otras pasiones la tristeza es eficaz para impedir el bien de la razón, como consta por las palabras de 2 Cor 7,10: *La tristeza según el mundo lleva a la muerte.* Y también leemos en Eclo 30,25: *A muchos mató la tristeza, y no hay utilidad en ella.* Por eso es necesaria una virtud que mantenga el bien de la razón contra la tristeza para que la razón no sucumba ante ella. De ahí lo que dice San Agustín en el libro *De Patientia* [3]: *Por la paciencia humana toleramos los males con ánimo tranquilo,* es decir, sin la perturbación de la tristeza, *para que no abandonemos por nuestro ánimo impaciente los bienes que nos llevan a otros mayores.* Es, pues, evidente que la paciencia es virtud.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las virtudes morales no permanecen en la patria con el mismo acto que en este mundo, es decir, con relación a los bienes de la vida presente, que no permanecerán en el cielo, pero sí con relación al fin, que permanecerá en la patria. Así, la justicia no versará en la patria sobre compras y ventas y demás cosas de esta vida, pero consistirá en la sumisión a Dios. Igualmente el acto de paciencia en el cielo no consistirá en sufrir, sino en el goce de los bienes a los que aspirábamos a llegar mediante el sufrimiento. Por eso dice San Agustín, en XIV *De Civ. Dei* [4], que *en la patria no existirá la paciencia humana, que sólo es necesaria cuando hay que soportar males, pero será eterno el bien al que se llega por medio de ella.*

2. *A la segunda hay que decir:* Según San Agustín en el libro *De Patientia* [5], *son propiamente pacientes los que prefieren soportar los males sin haberlos cometido que cometerlos sin padecerlos. En los que soportan males para hacer mal, su paciencia no es digna de admiración ni de alabanza,*

1. C.9: ML 42,1045. 2. C.1: ML 40,611. 3. C.2: ML 40,611. 4. C.9: ML 41,416. 5. C.2.5: ML 40,611.613.

porque no existe, sino que debe admirarse su dureza y no darle el nombre de paciencia [a].

3. *A la tercera hay que decir:* Como hemos dicho (1-2 q.11 a.1; q.70 a.1), el fruto implica en su naturaleza cierta delectación, pues *los actos de las virtudes son deleitables en sí mismos,* leemos en I *Ethic.* [6]. Pero es corriente denominar con el nombre de virtud los actos mismos de las virtudes. Así, la paciencia, en cuanto al hábito, se considera virtud, pero en cuanto al deleite que acompaña a su acto, es fruto, y sobre todo porque por ella el alma es preservada de la opresión de la tristeza.

ARTICULO 2

¿La paciencia es la más excelente de las virtudes?

1-2 q.66 a.4 ad 2

Objeciones por las que parece que la paciencia es la más excelente de las virtudes.

1. Lo perfecto es lo más excelso en cualquier género. Pero *la paciencia tiene obra perfecta,* según leemos en Sant 1,4. Por tanto, la paciencia es la más excelente de las virtudes.

2. Más aún: todas las virtudes se ordenan al bien del alma. Pero esto parece corresponder sobre todo a la paciencia, porque se nos dice en Lc 21,19: *Por vuestra paciencia poseeréis vuestras almas.* Luego la paciencia es la virtud más excelente.

3. Todavía más: aquello que causa y conserva a lo demás parece ser lo más noble. Pero, como dice San Gregorio en una *Homilía* [7], *la paciencia es la raíz y guardiana de todas las virtudes.* Por tanto, es la mayor de las virtudes.

En cambio está el que ni San Gregorio en XXII *Moral.* [8] ni San Agustín en su libro *De moribus Eccle.* [9] la incluyen entre las cuatro virtudes que llaman principales.

Solución. *Hay que decir:* Las virtudes, según su naturaleza, se ordenan al bien, ya que virtud es *la que hace bueno al que la posee y a sus actos,* como se nos enseña en II *Ethic.* [10]. Por tanto, es lógico que una virtud sea tanto más principal y excelente cuanto más y más directamente ordena al bien. Pero más directamente ordenan al hombre al bien las virtudes que lo establecen en él que las que remueven los obstáculos que apartan de él. Y así como entre las constitutivas del bien es mayor la virtud que establece al hombre en un bien mayor —por ejemplo, la fe, esperanza y caridad son más excelentes que la prudencia y la justicia—, así también, entre las que quitan los obstáculos que apartan del bien, será más importante la que remueve los obstáculos que más apartan del bien. Ahora bien: los peligros de muerte, objeto de la fortaleza, y los placeres del tacto, objeto de la templanza, apartan del bien más que cualquier otra adversidad, que es el objeto de la paciencia. Por eso la paciencia no es la más excelente de las virtudes, sino que es inferior no sólo a las teologales y a la prudencia y justicia, que establecen directamente al hombre en el bien, sino también a la fortaleza y a la templanza, que apartan de mayores obstáculos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* Se dice que la paciencia tiene una obra perfecta en la tolerancia de las adversidades, de las que se origina en primer lugar la tristeza, moderada por la paciencia; en segundo lugar, la ira, que modera la mansedumbre; en tercer lugar, el odio, suprimido por la caridad; en cuarto lugar, el daño injusto, prohibido por la justicia. Quitar lo que es origen y principio de una cosa es lo más perfecto. Pero de ahí no se sigue que, por ser en esto la paciencia más perfecta, lo sea en absoluto.

2. *A la segunda hay que decir:* La posesión implica un dominio tranquilo. Por eso se dice que el hombre posee su alma por la paciencia, en cuanto arranca de raíz la turbación de las adversidades que quitan la tranquilidad del alma.

3. *A la tercera hay que decir:* Se dice que la paciencia es raíz y guardiana de todas las virtudes no porque las produzca y conserve directamente, sino únicamente porque quita los obstáculos.

6. ARISTÓTELES, c.8 n.10 (BK 1099a7): S. TH., lect.13. 7. *In Evang.* l.2 hom.35: ML 76,1261. 8. C.1: ML 76,212. 9. L.1 c.15: ML 32,1322. 10. ARISTÓTELES, c.6 n.2 (BK 1106a15): S. TH., lect.6. 11. C.3: ML 40,612.

---

a. La paciencia o tolerancia virtuosa se refiere a la tristeza sufrida por obrar el bien o no obrar el mal. El sufrimiento anejo a los actos moralmente malos no puede ser objeto de virtud, como es el sufrimiento del avaro al perder el dinero o la humillación del vanidoso. Es el sufrimiento bendecido en la tercera y octava bienaventuranza.

ARTICULO 3

¿La paciencia puede darse sin la gracia?

Objeciones por las que parece que la paciencia puede darse sin la gracia.

1. La criatura racional puede cumplir mejor aquello a lo que más inclina la razón. Pero es más racional soportar males por un bien que por un mal. Sin embargo, hay quienes sufren males por un mal por sus propias fuerzas, sin la ayuda de la gracia, pues dice San Agustín en *De Patientia*[11] que *los hombres soportan muchas penalidades y dolores por aquello que aman viciosamente.* Por tanto, con mayor razón puede el hombre soportar males por un bien, que es lo propio de la verdadera paciencia, sin la ayuda de la gracia.

2. Más aún: algunos que no están en estado de gracia aborrecen más los males de los vicios que los males corporales; así leemos que los gentiles arrostraron muchos males por no traicionar a la patria o cometer alguna otra acción innoble. Pero esto es ser en verdad paciente. Por tanto, parece que la paciencia puede darse sin el auxilio de la gracia.

3. Todavía más: es evidente que algunos soportan graves y acerbos males por la salud corporal. Pero la salud del alma no es menos apetecible que la del cuerpo. Por tanto, por la misma razón pueden tolerarse muchos males por la salud del alma, lo cual es el objeto propio de la paciencia, sin la ayuda de la gracia.

En cambio está lo que se dice en el salmo 61,6: *De El*—es decir, de Dios— *me viene mi paciencia.*

Solución. *Hay que decir:* Según San Agustín, en su libro *De Patientia*[12], *la fuerza de los deseos nos hace soportar trabajos y penalidades, y nadie acepta espontáneamente sufrir lo que le atormenta si no es por algo que le gusta.* La razón de esto es que el alma aborrece la tristeza y el dolor en sí, pero nunca elegiría soportarlos por ellos mismos, sino por un fin. Por tanto, es conveniente que aquel bien por el cual uno quiere sufrir males sea preferido y más amado que aquel otro cuya privación nos reporta un dolor que pacientemente toleramos. Ahora bien: el preferir el bien de la gracia a todos los bienes naturales, cuya pérdida puede acarrearnos un dolor, es propio de la caridad, que ama a Dios sobre todas las cosas. Por tanto, es evidente que la paciencia, como virtud, es efecto de la caridad, según palabras de 1 Cor 13,4: *La caridad es paciente.* Por otra parte, es también manifiesto que la caridad no puede darse sin la gracia, conforme al texto de Rom 5,5: *La caridad de Dios se ha derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado.* De donde se deduce que no puede darse la paciencia sin el auxilio de la gracia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el estado de naturaleza pura prevalecería en el hombre la inclinación de la razón, pero en el estado de naturaleza caída predomina la inclinación de la concupiscencia, que tiene dominio en el hombre. Y por esa razón éste está más inclinado a soportar los males en los cuales se deleita la concupiscencia en el momento presente que a tolerar los males por los bienes futuros que se desean según la razón, lo cual pertenece a la verdadera paciencia.

2. *A la segunda hay que decir:* El bien de la virtud política es proporcionado a la naturaleza humana. Por eso, sin la ayuda de la gracia sobrenatural puede la voluntad humana tender a él, aunque no sin el auxilio de Dios. Pero el bien de la gracia es sobrenatural; por tanto, el hombre no puede tender a él por las solas fuerzas naturales. Por consiguiente, no vale la comparación.

3. *A la tercera hay que decir:* El soportar incluso los males por la salud corporal dimana del amor que el hombre tiene naturalmente a su cuerpo. Por tanto, ese argumento no vale para la paciencia, que procede del amor sobrenatural.

ARTICULO 4

¿La paciencia es parte de la fortaleza?

Supra q.128; *In Sent.* 3 d.33 q.3 q.ª1 ad 3

Objeciones por las que parece que la paciencia no es parte de la fortaleza.

1. Una cosa no es parte de sí misma. Pero la paciencia parece ser lo mismo que la fortaleza, ya que, como queda demostrado (q.123 a.6), el acto más propio de la fortaleza es el soportar, y esto parece corresponder a la paciencia, pues se lee en el libro *Sententiarum Prosperi*[13] que la paciencia consiste *en soportar los males ajenos.*

12. C.4: ML 40,613.

13. Cf. S. GREGORIO MAGNO, *In Evang.* l.2 hom.35: ML 76,1261.

Por tanto, la paciencia no es parte de la fortaleza.

2. Más aún: la fortaleza, como queda dicho (q.123 a.3), versa sobre los temores y las audacias, y por eso reside en el apetito irascible. La paciencia, en cambio, parece que se ocupa de las tristezas, y así reside al parecer en el concupiscible. Por tanto, la paciencia no es parte de la fortaleza, sino más bien de la templanza.

3. Todavía más: el todo no puede existir sin la parte. Por tanto, si la paciencia fuera parte de la fortaleza, ésta nunca podría subsistir sin aquélla, siendo así que en ocasiones el fuerte no soporta pacientemente los males, sino que ataca a quienes se los infieren. Por consiguiente, la paciencia no es parte de la fortaleza.

En cambio está el hecho de que Tulio, en su *Rhetorica*[14], la cita como parte de la fortaleza.

Solución. *Hay que decir:* La paciencia es parte cuasi potencial de la fortaleza, porque se adjunta a ella como virtud secundaria a la principal. Efectivamente, es objeto de la paciencia *soportar los males ajenos con tranquilidad de ánimo,* como dice San Gregorio en una *Homilía*[15]. Ahora bien: entre los males que recibimos de los demás son los principales y los más difíciles de soportar los peligros de muerte, sobre los cuales versa la fortaleza. De lo cual se deduce que en esta materia la fortaleza tiene la primacía, como si reclamase para sí lo que es más principal en esta materia. Por tanto, la paciencia se anexiona a ella como la virtud secundaria a la principal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es propio de la fortaleza soportar no cualquier mal, sino los más difíciles, es decir, los peligros de muerte. A su vez, a la paciencia corresponde la tolerancia de cualquier clase de males.

2. *A. la segunda hay que decir:* El acto de fortaleza no sólo consiste en perseverar en el bien contra los temores de los peligros futuros, sino también en no decaer ante la tristeza o dolor de los presentes, y en este sentido la paciencia tiene afinidad con la fortaleza. No obstante, la fortaleza se ocupa principalmente de los temores, de los que huimos por instinto, lo cual evita la fortaleza. La paciencia, por su parte, se ocupa más principalmente de las tristezas; en efecto, llamamos paciente no al que huye, sino al que se comporta dignamente en el sufrimiento de los daños presentes para que no sobrevenga una tristeza desordenada. Es la razón por la que la fortaleza reside propiamente en el apetito irascible y la paciencia en el concupiscible. Pero esto no impide que la paciencia sea parte de la fortaleza, porque la subordinación de las virtudes no se mide por el sujeto, sino por la materia o forma.

Sin embargo, la paciencia no se considera parte de la templanza, por más que ambas residan en el apetito concupiscible. Porque la templanza se ocupa únicamente de las tristezas opuestas a los deleites del tacto, como la abstinencia de comer o de los placeres venéreos; en cambio, la paciencia se refiere principalmente a las tristezas inferidas por otros. A la templanza, a su vez, corresponde también refrenar tales tristezas, como asimismo los deleites contrarios, mientras que a la paciencia corresponde que el hombre no se aparte del bien de la virtud a causa de las tristezas, por grandes que sean[b].

3. *A la tercera hay que decir:* La paciencia puede considerarse en algún sentido parte integral de la fortaleza, de donde procede la objeción, a saber: en cuanto se soportan pacientemente los males de los peligros de muerte. Pero no va contra la noción de paciencia rebelarse, cuando sea necesario, contra quien infiere el mal, ya que, como dice el Crisóstomo[16], comentando aquellas palabras de Mt 4,10: *Apártate, Satanás, es digno de alabanza ser paciente en el sufrimiento de las propias injurias, pero soportar pacientemente las injurias contra Dios es la suma impiedad.* Y dice San Agustín, en una carta *Contra Marcellinum*[17], que los preceptos de la paciencia no van contra el bien de la república, por cuya conservación se lucha contra los enemigos. Pero, en cuanto la paciencia dice relación a cualquier clase de

14. L.2 c.54: DD 1,165. 15. *In Evang.* l.2 hom.35: ML 76,1261. 16. Cf. Ps.-CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Mt.* 4,10 hom.5: MG 56,668. 17. Ep.138 *Ad Marcellinum* c.2: ML 33,531.

b. Aunque las tristezas que modera la paciencia pertenezcan al apetito concupiscible, no son la materia de la templanza, que también modera las tristezas opuestas al placer táctil, sino las que se originan por una contrariedad exterior.

males, se une a la fortaleza como virtud secundaria a la principal.

ARTICULO 5

¿La paciencia se identifica con la longanimidad?

1-2 q.79 a.3; *In Heb.* 10 lect.4; *In Rom.* 8 lect.5

Objeciones por las que parece que la paciencia se identifica con la longanimidad.

1. Dice San Agustín, en su libro *De Patientia*[18], que la paciencia de Dios no significa que padezca mal alguno, sino que *espera que los pecadores se conviertan.* A este propósito leemos en Eclo 5,4: *El Altísimo es paciente y longánime.* Por tanto, parece que la paciencia es lo mismo que la longanimidad.

2. Más aún: una cosa no se opone a dos distintas. Pero la impaciencia se opone a la longanimidad, que sabe esperar, pues de alguno se dice que es *impaciente de la tardanza* como de otros males. Por tanto, parece que la paciencia se identifica con la magnanimidad.

3. Todavía más: el lugar, lo mismo que el tiempo, es una circunstancia de los males sufridos. Pero por parte del lugar no se origina una virtud distinta de la paciencia. Por tanto, por idéntico motivo tampoco la longanimidad, que proviene por parte del tiempo, en cuanto se espera por un tiempo prolongado, se distingue de la paciencia.

En cambio está lo que sobre el texto de Rom 2,4: *¿ O es que desprecias las riquezas de su bondad, paciencia y longanimidad?,* comenta la *Glosa*[19]: *Parece que la diferencia entre la longanimidad y la paciencia está en que mientras la longanimidad soporta a los que pecan por fragilidad más que por malicia, la paciencia soporta a los que se complacen obstinadamente en sus pecados.*

Solución. *Hay que decir:* Así como por la magnanimidad se posee el ánimo de tender a lo grande, así también por la longanimidad se expresa la tendencia hacia algo lejano. Por eso, como la magnanimidad dice mayor relación a la esperanza tendente al bien que a la audacia o el temor o la tristeza, que dice orden al mal, otro tanto ocurre con la longanimidad. Parece, pues, que la longanimidad tiene mayor afinidad con la magnanimidad que con la paciencia.

Puede, con todo, convenir con la paciencia por dos motivos. Primero, porque la paciencia, como también la fortaleza, soporta males por un bien. Si este bien se ve cercano es más fácil la tolerancia del mal, mas cuando se prevé lejano es más difícil soportar el mal en el momento actual. El segundo motivo es porque la dilación del bien esperado es causa de tristeza, según leemos en Prov 13,13: *Esperanza que se dilata aflige el corazón.* Por eso la paciencia también puede darse en el sufrimiento de esta aflicción, como en el de cualquier otra.

Así, pues, en cuanto que bajo la razón del mal que entristece puede incluirse la dilación del bien esperado, objeto de la longanimidad, y el trabajo que soporta el hombre en el ejercicio continuado de la obra buena, objeto de la constancia, tanto la longanimidad como la constancia están comprendidas en la paciencia. Por eso Tulio[20] define la paciencia como *la tolerancia voluntaria y continuada de cosas arduas y difíciles por un bien honesto y útil.* Al decir *arduas* se refiere a la constancia en el bien; *difíciles,* para expresar la gravedad del mal, objeto propio de la paciencia; al añadir *continuada,* alude a la longanimidad en lo que tiene de común con la paciencia.

Respuesta a las objeciones: 1 y 2. Con lo dicho quedan resueltas la primera y la segunda.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo que se halla en un lugar lejano, aunque esté apartado de nosotros, sin embargo no está igualmente distante por la naturaleza de las cosas como lo que se halla distante en el tiempo. Por tanto, no vale el argumento. Además, lo lejano en un lugar no aporta dificultad más que por razón del tiempo, ya que puede llegar hasta nosotros en un tiempo más o menos prolongado.

4. *A la cuarta* (En cambio) *hay que decir:* Se admite. No obstante, hay que tener en cuenta el porqué de la diferencia que hace la *Glosa.* Porque en los que pecan por fragilidad lo único que parece insoportable es la perseverancia en el mal; de ahí que se diga que son soportados por la longanimidad. Pero también parece insoportable el pecado de soberbia, y por eso se dice que los que así pecan son soportados por la paciencia.

18. C.1: ML 40,611. 19. *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1338; cf. ORÍGENES, *In Rom.* l.2 super 2,4: MG 14,874. 20. *Rhet.* l.2 c.54: DD 1,166.

CUESTIÓN 137

La perseverancia

Trataremos a continuación de la perseverancia (cf q.129, introd.) y de los vicios opuestos (q.138).

Y sobre la perseverancia se plantean cuatro preguntas:

1. ¿Es virtud?—2. ¿Es parte de la fortaleza?—3. ¿Qué relación hay entre ella y la constancia?—4. ¿Necesita de la ayuda de la gracia?

ARTICULO 1

¿La perseverancia es virtud?

In Sent. 3 d.33 q.3 a.3 q.ª1 ad 4

Objeciones por las que parece que la perseverancia no es virtud.

1. Dice el Filósofo en VII *Ethic.* [1]: *La continencia puede más que la perseverancia.* Pero *la continencia no es virtud,* como él mismo dice en IV *Ethic.* [2]. Luego la perseverancia no es virtud.

2. Más aún: *Virtud es lo que hace que vivamos rectamente,* según dice San Agustín en el libro *De Lib. Arb.* [3]. Pero, como él mismo afirma en el libro *De Perseverancia* [4], *de nadie puede decirse que es perseverante mientras vive si no mantiene su perseverancia hasta la muerte.* Luego la perseverancia no es virtud.

3. Todavía más: *La permanencia invariable* en la práctica de la virtud es condición necesaria de toda virtud, como se demuestra en II *Ethic.* [5]. Pero esto es algo esencial a la perseverancia, pues Tulio, en su *Rhetorica* [6], dice que *la perseverancia es la permanencia estable y perpetua en lo que la razón ha decidido.* Luego la perseverancia no es virtud especial, sino condición de toda virtud.

En cambio está el que Andrónico [7] dice que *la perseverancia es el hábito de aquellas obras en las que la permanencia es necesaria, no necesaria o indiferente.* Pero el hábito que nos ordena a hacer bien una cosa o a omitirla es la virtud. Luego la perseverancia es virtud.

Solución. *Hay que decir:* Según dice el Filósofo en II *Ethic.* [8], *la virtud tiene por objeto lo difícil y lo bueno.* Por eso, donde hay una especial dificultad hay asimismo una virtud especial. A su vez, la obra virtuosa puede resultar fácil o difícil por dos motivos: primero, por la especie misma del acto, que depende de la naturaleza de su propio objeto; segundo, por la misma larga duración del tiempo, pues el mismo hecho de insistir largamente en una cosa difícil ya tiene una especial dificultad. Por eso el persistir en la práctica de alguna obra buena por el tiempo que sea, hasta su consumación, es objeto de una virtud especial. Por consiguiente, lo mismo que la templanza y la fortaleza son virtudes especiales, porque una regula las delectaciones del tacto, que de suyo ofrecen su dificultad, y la otra modera los temores y audacias con respecto a los peligros de muerte, lo que igualmente es de suyo difícil, de igual modo, la perseverancia es virtud especial, cuyo objeto es soportar tanto cuanto sea necesario la larga duración de estas u otras obras virtuosas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el Filósofo entiende [9] aquí por perseverancia la persistencia en esa clase de obras en las que resulta muy difícil permanecer largo tiempo. Lo difícil, claro está, no es soportar los bienes, sino los males. Los males que constituyen peligro de muerte no tenemos que soportarlos, en general, durante largo tiempo, porque lo más frecuente es que pasen pronto. No se merece, pues, de ellos los principales elogios la perseverancia. Entre los otros males, los principales son los que se oponen a los deleites del tacto, porque éstos tienen por objeto cosas de primera necesidad para la vida. Constituyen, pongamos por caso, esta clase de males la falta de alimentos y de

1. C.7 n.4 (Bk 1150a36): S. TH., lect.7. 2. C.9 n.8 (BK 1128b33): S. TH., lect.17. 3. L.2 c.19: ML 32,1268. 4. C.1.6: ML 45,995.999. 5. ARISTÓTELES, c.4 n.3 (BK 1105a32): S. TH., lect.4. 6. L.2 c.54: DD 1,166. 7. CRISIPO, *Definitiones,* añadidas al libro de ANDRÓNICO, *De affect:.* DD 578. 8. C.3 n.10 (BK 1105a9): S. TH., lect.3. 9. *Ethic.* l.7 c.7 n.4 (BK 1150a36): S. TH., lect.7.

otros bienes también necesarios, que a veces se han de soportar como larga amenaza. No les es difícil aguantar esto por largo tiempo a quienes no se entristecen demasiado porque les faltan estos placeres ni se deleitan en exceso con su posesión, como sucede con los hombres sobrios, cuyas pasiones no son vehementes. Pero es sumamente difícil para aquel que se siente atraído con vehemencia hacia ellos, al no poseer una virtud perfecta capaz de moderar sus pasiones. Por consiguiente, si se toma en este sentido la perseverancia, no es virtud perfecta, sino algo imperfecto en su género: en el de virtud.

Si, por el contrario, entendemos por perseverancia la permanencia por largo tiempo en cualquier bien difícil, lo dicho es aplicable también a quien posee con perfección la virtud. Aunque para un hombre así el persistir resulta menos difícil, pero lo cierto es que el bien en que persiste es más perfecto. Por ello, tal perseverancia puede ser virtud, porque la perfección de la virtud se mide más por lo que tiene de bien que por su dificultad.

2. *A la segunda hay que decir:* Que a veces se designa con el mismo nombre la virtud y su acto. Así, por ejemplo, San Agustín *(Super Io.)* [10] dice: *Fe es creer lo que no ves.* Puede, sin embargo, acontecer que se tenga un hábito virtuoso y no se lo ejercite, como el pobre que tiene el hábito de la magnificencia, aunque no realice acto ninguno. Otras veces, el que tiene el hábito comienza la obra, mas no la termina; como el que comienza a edificar una casa y la deja a medio hacer.

Según esto hay que decir que a veces damos el nombre de perseverancia al hábito por el que uno está decidido a perseverar; otras, al mismo acto de perseverar. Y en algunos casos el que tiene el hábito de la perseverancia está decidido a perseverar y pone manos a la obra con muchísimo entusiasmo durante algún tiempo; pero no completa la obra comenzada, porque no persevera hasta el fin. Un fin que puede ser doble: el de la obra virtuosa y el de la vida humana. Es esencial a la perseverancia el proseguir hasta el término de la obra virtuosa, como lo es el que el soldado persevere hasta el final del combate y el magnífico hasta que se acabe la obra. Pero hay virtudes cuyo acto debe permanecer durante toda la vida, tales como la fe, la esperanza y la caridad, porque su objeto es el último fin de toda la vida humana. Así, pues, por lo que se refiere a estas virtudes, que son las principales, sus actos no se consuman hasta el final de la vida. Según esto, entiende San Agustín que no hay perseverancia si el acto de perseverancia no se ha consumado.

3. *A la tercera hay que decir.* Que a la virtud puede una cosa pertenecer de dos modos: primero, por la misma intención que se tiene de alcanzar el fin, y así, el permanecer por largo tiempo hasta el fin en el bien pertenece a una virtud especial llamada perseverancia, que se propone esto como su fin especial; segundo, por la relación que existe entre hábito y sujeto, y en este sentido la permanencia inconmovible es condición propia de toda virtud, en cuanto que ésta es *una cualidad difícilmente mutable.*

ARTICULO 2

¿La perseverancia es parte de la fortaleza?

Supra q.128; *In Sent.* 3 d.33 q.3 a.3 q.ª1.2.4

Objeciones por las que parece que la perseverancia no es parte de la fortaleza.

1. Porque, como dice el Filósofo en VII *Ethic.* [11], el objeto de la perseverancia son *las aflicciones del tacto.* Pero de éstas se ocupa la templanza. Luego la perseverancia es más bien parte de la templanza que de la fortaleza.

2. Más aún: todas las partes de una virtud moral versan sobre las pasiones que modera tal virtud. Pero la perseverancia no implica moderación de pasiones, ya que, cuanto mayor sea la vehemencia de éstas, tanto más digno de alabanza parece quien persevera en lo que le dicta la razón. Luego, según parece, la perseverancia no es parte de una virtud moral, sino más bien de la prudencia, que es una perfección de la razón.

3. Todavía más: dice San Agustín en el libro *De Perseverantia* [12] que *nadie puede perder la perseverancia.* Las otras virtudes, en cambio, pueden perderlas los hombres. Luego la perseverancia es más excelente que todas las demás. Pero la virtud principal supera en excelencia y poder a sus partes. Luego la

10. Tr.79 super 14,29: ML 35,1837. 11. C.7 n.1 (BK 1150a14): S. TH., lect.7. 12. C.6: ML 45,999.

perseverancia no es parte de una virtud, sino que entre las otras es ella la principal.

En cambio está el que Tulio [13] menciona la perseverancia como parte de la fortaleza.

Solución. *Hay que decir:* Que, como hemos explicado (q.123 a.2; 1-2 q.61 a.3.4), virtud principal es aquella a la que se atribuyen principalmente obras que constituyen verdaderos méritos y logros de la virtud, en cuanto que las practica y ejerce en la materia que le es propia, que es en la que resulta más difícil y perfecto el practicarlas. A esto nos referíamos anteriormente al decir (q.123 a.11) que la fortaleza es virtud principal por el hecho de mantenerse firme en las situaciones en que esto resulta más difícil, es decir, en los peligros de muerte. Por eso es necesario que a la fortaleza se le adjunte, como una virtud secundaria a su virtud principal, toda virtud cuyo mérito y grandeza consiste en soportar firmemente algo difícil. Pero lo que realmente distingue y engrandece a la perseverancia es el no ceder ante la dificultad que implica la larga duración de la obra buena, algo, eso sí, no tan difícil como soportar los peligros de muerte. Tal es la razón por la que la perseverancia se adjunta a la fortaleza como una virtud secundaria a su virtud principal [a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la anexión de una virtud secundaria a la principal no sólo se considera por parte de la materia, sino también, y principalmente, por parte del modo, porque en cada cosa es más excelente la forma que la materia. De ahí que, si bien la perseverancia parece, en lo que a materia se refiere, coincidir con la templanza más que con la fortaleza, sin embargo, en cuanto al modo ocurre lo contrario en cuanto que no pierde su firmeza contra la dificultad procedente de la larga duración.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la perseverancia de que habla el Filósofo [14] no modera cierta clase de pasiones, sino que consiste únicamente en cierta firmeza de la razón y de la voluntad. Pero, considerada como virtud, sí que modera cierta clase de pasiones, a saber: el temor a la fatiga o el desfallecimiento causado por la larga duración. De ahí el que esta virtud radique, al igual que la fortaleza, en el apetito irascible.

3. *A la tercera hay que decir.* San Agustín habla aquí de la perseverancia no como hábito de la virtud, sino como acto virtuoso continuado hasta el fin, conforme a la expresión del Evangelio (Mt 24,13): *Quien perseverare hasta el fin, se salvará.* Por tanto, sería contra la esencia misma de la perseverancia, así entendida, el que pudiera perderse; porque, en este supuesto, ya no duraría hasta el fin.

ARTICULO 3

¿La constancia pertenece a la perseverancia?

Objeciones por las que parece que la constancia no pertenece a la perseverancia.

1. La constancia pertenece, como antes se ha dicho (q.136 a.5), a la paciencia. Pero la paciencia es diferente de la perseverancia. Luego la constancia no pertenece a la perseverancia.

2. Más aún: *La virtud tiene por objeto lo difícil y lo bueno* [15]. Pero no parece difícil ser constante en las obras pequeñas; lo difícil es serlo en las grandes, de las que se ocupa la magnificencia. Luego la constancia pertenece a la magnificencia más que a la perseverancia.

3. Todavía más: si la constancia perteneciese a la perseverancia, parece que en nada se diferenciaría de ella, pues una y otra entrañan cierta inmovilidad. Y, a pesar de todo, difieren, pues Macrobio [16] distingue entre constancia y firmeza, sinónimo, como antes se dijo (q.128 a.6), de la perseverancia. Luego la constancia no pertenece a la perseverancia.

En cambio está el que se dice de alguien que es constante porque *permanece firme en una cosa. Pero permanecer en una cosa* es propio de la perseverancia, como nos consta por la definición que de ella propone Andrónico [17]. Luego la constancia pertenece a la perseverancia.

13. *Rhet.* l.2 c.54: DD 1,165. 14. *Ethic.* l.7 c.4 n.1 (BK 1147b22): S. TH., lect.4; c.7 n.1 (BK 1150a14): S. TH., lect.7. 15. ARISTÓTELES, *Ethic.* l.2 c.3 n.10 (BK 1105a9): S. TH., lect.3. 16. *In Somn. Scipion.* l.1 c.8: DD 33. 17. CRISIPO, *Definitiones,* añadidas al libro de ANDRÓNICO, *De affect.:* DD 33.

a. Lo específico de la virtud de la perseverancia es resistir a la dificultad que conlleva la diuturnidad o prolongación del bien obrar, que engendra cansancio, en contraposición al gusto de las obras novedosas (cf. I-II q.32 a.8 ad 2).

Solución. *Hay que decir:* Que la perseverancia y la constancia coinciden en cuanto al fin, porque lo que se proponen la una y la otra es mantenerse firmes en la práctica de alguna obra buena. Difieren, sin embargo, en los impedimentos que hacen que resulte difícil la persistencia en el bien obrar, pues la virtud de la perseverancia lo que propiamente hace es que el hombre permanezca en el bien a pesar y en contra de la dificultad que proviene de la larga duración del acto; en cambio, la constancia hace que permanezca firme en lo mismo contra la dificultad proveniente de todos los otros impedimentos externos. Por consiguiente, entre estas dos partes de la fortaleza —la perseverancia y la constancia—, la perseverancia es la principal, ya que la dificultad procedente de la larga duración del acto es más esencial al acto de virtud que la que proviene de los impedimentos externos[b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que los principales impedimentos para persistir en el bien son los que causan tristeza. De ella se ocupa la paciencia, como queda dicho (q.136 a.1). De ahí el que la constancia, en cuanto al fin, coincida con la perseverancia, a pesar de que, en cuanto a los impedimentos que le crean dificultades, coincide con la paciencia. El fin, sin embargo, es más importante. Es la razón por la que la constancia pertenece más bien a la perseverancia que a la paciencia.

2. *A la segunda hay que decir:* Que persistir en las grandes empresas resulta más difícil; pero también el persistir por largo tiempo en las pequeñas o medianas tiene su dificultad, si no por la grandeza de la obra, objeto de la magnificencia, sí por lo menos debido a la misma duración, de la cual se ocupa la perseverancia. Es por lo que la constancia puede pertenecer a la una y la otra.

3. *A la tercera hay que decir.* La constancia pertenece a la perseverancia en lo que tiene de común con ella; pero no es la misma cosa, pues, como acabamos de ver (sol.), se diferencia de ella.

ARTICULO 4

¿Necesita la perseverancia del auxilio de la gracia?

1-2 q.109 a.10; *In Sent.* 2 d.29 expos. text; *De Verit* q.24 a.13; q.27 a.5 ad 3.4; *Cont. Gent.* 3,155; *In Psal.* ps.31

Objeciones por las que parece que la perseverancia no necesita del auxilio de la gracia.

1. La perseverancia, como hemos dicho (a.l), es virtud. Pero la virtud, como dice Tulio en su *Rhetorica*[18], en el obrar actúa como la naturaleza. Luego la sola inclinación de la virtud basta para perseverar. No se requiere, pues, para esto la ayuda de la gracia.

2. Más aún: es más lo que se nos dio con la gracia de Cristo que lo que nos dañó Adán, como consta por lo que se nos dice en Rom 5,15ss. Pero, antes del pecado, el hombre fue creado *de modo y manera que pudiese perseverar con lo que había recibido,* como dice San Agustín en el libro *De Corrept. et Gratia*[19]. Luego con mayor razón el hombre reparado por la gracia de Cristo puede perseverar sin la ayuda de una nueva gracia.

3. Todavía más: las obras pecaminosas son a veces más difíciles que las virtuosas. Por eso, en el libro de la Sab 5,7, se ponen estas palabras en boca de los impíos: *Nos cansamos de andar por caminos difíciles.* Pero algunos perseveran en las obras pecaminosas sin necesidad de ayuda. Luego también el hombre puede perseverar en las obras de virtud sin el auxilio de la gracia.

En cambio está lo que dice San Agustín en su libro *De Perseverantia*[20]: *Afirmamos que la perseverancia es un don de Dios. Por ella se permanece fiel a Cristo hasta el fin.*

Solución. *Hay que decir:* Que, como se deduce de lo ya explicado (a.1 ad 2; 2 ad 3), la perseverancia puede entenderse de dos modos: Primero, por el hábito mismo de la perseverancia, y en este sentido es una virtud. Necesita en este caso del don de la gracia habitual, lo mismo que las demás virtudes infusas. Segundo, por el acto de perseverancia que perdura hasta la muerte.

18. L.2 c.53: DD 1,165. 19. C.11: ML 44,936. 20. C.1: ML 45,993.

---

b. Aunque la persistencia en el bien obrar pertenezca tanto a la constancia como a la perseverancia, estas dos virtudes, tan parecidas, proceden bajo una razón formal diferente: la perseverancia se mantiene firme ante la dificultad aneja a la diuturnidad del bien obrar; mientras que la constancia hace mantenerse firme frente a las dificultades externas del bien obrar.

Según esto, necesita no sólo de la gracia habitual, sino también del gratuito auxilio de Dios que conserve al hombre en el bien hasta el fin de la vida, como queda dicho (1-2 q.109 a.10) al hablar de la gracia. La razón de esto es que, como el libre albedrío es de suyo inconstante y no deja de serlo a pesar de la gracia habitual de la vida presente, no es capaz, aun después de reparado por la gracia, de mantenerse inmóvil en el bien, aunque está en su poder elegirlo. De ordinario, pues, está en nuestra mano la elección; pero no la ejecución.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la virtud de la perseverancia por sí misma inclina a perseverar; pero, porque el hábito es *una cualidad de que uno usa cuando quiere*[21], no es necesario que el que tiene un hábito virtuoso use de él ininterrumpidamente hasta la muerte.

2. *A la segunda hay que decir.* Como dice San Agustín en el libro *De Corrept. et Gratia*[22], *al primer hombre le fue concedido no el perseverar de hecho, sino la posibilidad de perseverar mediante el libre albedrío,* ya que no había entonces ninguna corrupción en la naturaleza humana que dificultase la perseverancia. *Pero ahora, a los predestinados por la gracia, se les da no sólo el poder perseverar, sino el que perseveren. Por eso el primer hombre, sin que nadie le metiese miedo, abusando de su libre albedrío contra el precepto de Dios que le amenazaba, no se mantuvo firme en tan gran felicidad, a pesar de la gran facilidad suya para no pecar. Los predestinados, en cambio, a pesar de la ferocidad con que los trató el mundo, se mantuvieron firmes en la fe.*

3. *A la tercera hay que decir:* Que el hombre se basta él solo para caer en pecado; pero no puede por sí mismo levantarse de él sin la ayuda de la gracia. Según esto, por el mismo hecho de caer en pecado, el hombre, en lo que de él depende, sin más se hace perseverante en el mismo, a no ser que la gracia de Dios lo libere. En cambio, por el hecho de hacer el bien no se adquiere la perseverancia en él, porque de suyo el hombre puede pecar. Necesita, por tanto, para perseverar, del auxilio de la gracia.

21. AVERROES, *De anima* l.3 text.18.

22. C.12: ML 44,937.

CUESTIÓN 138

Los vicios opuestos a la perseverancia

Vamos a estudiar ahora a continuación los vicios opuestos a la perseverancia (cf. q.137, introd.).

Planteamos sobre este asunto dos problemas:

1. Acerca de la molicie—2. Acerca de la pertinacia.

ARTICULO 1

¿Se opone la molicie a la perseverancia?

Infra q.109 a.10; *In Ethic.* 8 lect.7

Objeciones por las que parece que la molicie no se opone a la perseverancia.

1. Porque sobre aquellas palabras de 1 Cor 6,9-10: *Ni los adúlteros, ni los muelles, ni los sodomitas,* dice la *Glosa* [1]: *Los muelles, o sea, los blandos, esto es, los débiles* con melindres de mujeres. Pero esto se opone a la castidad. Luego la molicie no es vicio opuesto a la perseverancia.

2. Más aún: el Filósofo dice, en VII *Ethic.* [2], que *la delicadeza es una espede de molicie.* Pero el ser delicado pertenece, al parecer, al vicio de intemperancia. Luego la molicie no se opone a la perseverancia, sino, más bien, a la templanza.

3. Todavía más: el Filósofo dice en ese mismo lugar [3] que *el jugador es muelle.* Ahora bien: el entregarse sin moderación al juego se opone a la eutrapelia, virtud cuyo objeto es moderar *los placeres del juego,* como leemos en IV *Ethic.* [4]. Luego la molicie no se opone a la perseverancia.

En cambio está el que el Filósofo afirma en VII *Ethic.* [5] que *a la molicie se opone la perseverancia.*

Solución. *Hay que decir:* Que, como ya explicamos (q.137 a.1.2), el mérito de la perseverancia consiste en no apartarse del bien a pesar de la prolongada tolerancia de situaciones difíciles y trabajosas. Lo directamente opuesto a esto es, según parece, el que uno se aparte con facilidad del bien por dificultades que no puede soportar. Esto constituye la esencia de la molicie, ya que muelle o blando se llama a lo que cede fácilmente al tacto.

Mas no se tiene a una cosa por muelle por el hecho de que ceda a lo que empuja con fuerza, pues aun las paredes ceden a los golpes del ariete. Por tanto, a nadie se le considera muelle si cede y sucumbe a impulsos muy fuertes. Es por lo que dice el Filósofo, en VII *Ethic.* [6], que *si uno es vencido por delectaciones o tristezas desmesuradas no es digno de admiración, pero sí de que se le perdone, siempre que en la resistencia no se haya quedado corto.*

Por otra parte, es evidente que ejerce mayor presión sobre uno el miedo a los peligros que el atractivo de los placeres. Es por lo que dice Tulio, en I *De Offic.* [7], que *no es normal que quien no sucumbe al miedo sucumba al atractivo del placer, ni que el que se mantuvo invicto en la lucha que suponen los trabajos se deje dominar por el deleite.* El placer en sí ejerce mayor influjo, en lo que a atraer hacia el bien se refiere, que el que ejerce la tristeza derivada de la carencia del mismo para echarse atrás, y la causa de esto no es otra sino el que la carencia de placer no es más que puro defecto. De ahí que, según el Filósofo [8], con toda propiedad se llama muelle al que deja de hacer el bien por las molestias causadas por el hecho de obrar sin sentir placer, pues retrocede, por así decirlo, por motivos de poca importancia [a].

1. *Interl.* 6,41r; *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1579. 2. C.7 n.5 (BK 1150b3): S. TH., lect.7. 3. *Ethic.* l.7 c.7 n.7 (BK 1150b16): S. TH., lect.7. 4. ARISTÓTELES, c.8 n.3 (BK 1128a9): S. TH., lect.16. 5. C.7 n.4 (BK 1150a33): S. TH., lect.7. 6. C.7 n.6 (BK 1150b6): S. TH., lect.7. 7. C.20: DD 4,440. 8. *Ethic.* l.7 c.7 n.5 (BK 1150b1): S. TH., lect.7.

a. La molicie o flojedad con que el hombre sucumbe ante la prolongación trabajosa del bien obrar, y la ausencia de delectaciones y correspondiente tristeza, suele ir pareja al vicio de la incontinencia en parte compensadora.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la molicie de que hablamos procede de una doble causa. En primer lugar, de la costumbre, pues cuando alguien se acostumbra a los placeres es bastante difícil que soporte el verse privado de ellos. En segundo lugar, de la disposición natural: porque los hay que son bastante poco constantes a causa de su frágil complexión. Cabe comparar, a este propósito, las mujeres con los hombres, como dice el Filósofo en VII *Ethic.* [9]. Por eso, a los que reaccionan como mujeres se les llama muelles, ya que, por así decirlo, se hacen semejantes a ellas.

2. *A la segunda hay que decir:* Que al placer corporal se opone el trabajo: por eso los trabajos corporales impiden tanto el placer. Y que llamamos delicados a los que no son capaces de soportar trabajos ni cosa alguna que disminuya el placer. Por eso se nos dice en Dt 28,56: *La mujer tierna y delicada, que no podía caminar ni apoyar la planta del pie sobre la tierra por su excesiva molicie.* La delicadeza es, pues, una especie de molicie. Eso sí, la molicie se refiere propiamente a la falta de placer; la delicadeza, en cambio, a las causas que lo impiden, por ejemplo, el trabajo y cosas semejantes.

3. *A la tercera hay que decir:* Que en el juego hemos de considerar dos cosas: una es el deleite, y en este sentido el jugador empedernido es lo opuesto a la eutrapelia; otra es cierta flojedad o descanso, opuestos al trabajo. Por eso, lo mismo que el ser incapaz de soportar el trabajo es molicie, lo es también el apetito excesivo del alivio que el juego proporciona o de cualquier otro descanso[b].

ARTICULO 2

¿Se opone la pertinacia a la perseverancia?

Objeciones por las que parece que la pertinacia no se opone a la perseverancia.

1. Dice San Gregorio (XXXI *Moral.* [10]) que la pertinacia nace de la vanagloria. Pero la vanagloria no se opone a la perseverancia, sino más bien a la magnanimidad, como se ha dicho (q.132 a.2). Luego la pertinacia no se opone a la perseverancia.

2. Más aún: si se opone a la perseverancia ha de ser por exceso o por defecto. Pero no se le opone por exceso, porque también el pertinaz flaquea ante algunos placeres y tristezas, ya que, como dice el Filósofo en VII *Ethic.* [11], *se alegran cuando vencen y se entristecen cuando sus opiniones parecen infundadas.* Si por defecto, se identificaría con la molicie, y esto es evidentemente falso. Luego de ningún modo la pertinacia se opone a la perseverancia.

3. Todavía más: así como el perseverante permanece en el bien contra las tristezas, perseveran en la práctica del bien el continente y moderado contra los deleites, el fuerte contra los temores y el manso contra la ira. Pero se reserva el nombre de pertinaz para aquel que persiste con exceso en una cosa. Luego la pertinacia no se opone a la perseverancia más que a las otras virtudes.

En cambio está el que Tulio dice en su *Rhetorica* [12] que *la pertinacia es con respecto a la perseverancia lo que la superstición con respecto a la religión.* Pero la superstición se opone a la religión, como hemos dicho (q.92 a.1). Luego también la pertinacia a la perseverancia.

Solución. *Hay que decir:* Como escribe San Isidoro en el libro *Etymol.* [13], *pertinaz se llama a quien mantiene obstinadamente su opinión, al que es, por decirlo así, tenaz en todo.* También se le llama incorregible *(pervicax),* porque *persevera en su propósito hasta obtener la victoria. Obedece el apelativo a que los antiguos llamaban «vicia» (de ahí «vicax», «pervicax»), a lo que nosotros llamamos victoria.* El Filósofo, en VII *Ethic.* [14], llama a esta clase de hombres *ischirognomones,* esto es, de «ideas fijas», o *idiognomes,* esto es, de «opinión propia», porque perseveran en su parecer más de lo que conviene; lo contrario del hombre flojo o muelle, que persevera en su parecer menos de lo conveniente; los perseverantes, en cambio, sólo en la medida que conviene. Consta, pues, que a la perseverancia se la alaba por mantenerse en el justo medio; el pertinaz, en cambio, es vituperado por so-

9. C.7 n.6 (BK 1150b15): S. TH., lect.7. 10. C.45: ML 76,621. 11. C.9 n.3 (BK 1151b14): S. TH., lect.9. 12. L.2 c.54: DD 1,166. 13. L.10 ad litt. P: ML 82,390. 14. C.9 n.3 (BK 1151b12): S. TH., lect.9.

b. El juego, como evasión del trabajo que acarrea el bien obrar, puede importar un gran ejercicio físico, que no se conceptúa como trabajo y que es placentero.

brepasar el justo medio; el muelle, por no llegar a él[c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El aferrarse demasiado a la propia opinión es debido a que se quiere dar a conocer, obrando así, la propia excelencia. Por eso tiene su origen y causa en la vanagloria. Ahora bien: como hemos dicho (q.127 a.2 ad 1; q.133 a.2), en la oposición de los vicios a las virtudes lo que se tiene en cuenta no es la causa, sino la especie propia.

2. *A la segunda hay que decir:* El pertinaz peca por exceso al persistir descontroladamente en algo contra no pocas dificultades; pero encuentra deleite en el fin con que obra, lo mismo que el fuerte y el perseverante. Sin embargo, por el hecho de que tal delectación es viciosa debido al exceso con que la apetece y trata de evitar la tristeza contraria, se asemeja al incontinente o al muelle.

3. *A la tercera hay que dedr:* Que las demás virtudes, aunque persisten en la lucha contra los asaltos de las pasiones, no son laudables, propiamente hablando, por el mismo hecho de persistir, como lo es la perseverancia. La continencia, sin embargo, más que todo parece ser laudable por el hecho de vencer los deleites. Por tanto, la pertinacia se opone directamente a la perseverancia.

c. El pertinaz «persevera en la propia sentencia más de lo debido», bien emprendiendo imprudentemente obras duraderas difíciles de realizar, o bien no desistiendo de ellas cuando se ve que no tienen razón de ser.

CUESTIÓN 139

El don de fortaleza

Trataremos a continuación del don correspondiente a la virtud de la fortaleza (cf. q.123, introd.), es decir, del don de fortaleza.

Sobre esta materia planteamos dos problemas:

1. ¿La fortaleza es un don?—2. ¿Qué es lo que le corresponde por parte de las bienaventuranzas y los frutos?

ARTICULO 1

¿La fortaleza es un don?

In Sent. 3 d.34 q.1 a.2; q.3 a.1 q.ª1

Objeciones por las que parece que la fortaleza no es un don.

1. Las virtudes son diferentes de los dones. Pero la fortaleza es virtud. Luego no se la debe considerar como don.

2. Más aún: los actos de los dones, como se ha dicho (1-2 q.68 a.6), permanecen en la patria celestial. Pero los actos de la fortaleza no; pues dice San Gregorio, en *Moral.* [1], que *la fortaleza da confianza al que tiembla ante la adversidad,* y en el cielo no hay adversidades. Luego la fortaleza no es don.

3. Todavía más: San Agustín dice en II *De Doctr. Chrísi.* [2] que es propio de la fortaleza *apartarse de todos los goces de lo pasajero, que matan el alma.* Pero de estos goces o deleites se ocupa más bien la templanza que la fortaleza. Luego, según parece, no es el don correspondiente a la virtud del mismo nombre.

En cambio está el que en Is 11,2 se menciona como uno más la fortaleza entre los dones del Espíritu Santo.

Solución. *Hay que decir:* Que la fortaleza, como hemos dicho antes (q.123 a.2; 1-2 q.61 a.3), implica una cierta firmeza de ánimo, requerida no sólo para hacer el bien, sino también para soportar el mal, principalmente si se trata de bienes o males arduos. Y que el hombre, según su modo propio y connatural, puede tener tal firmeza en lo uno y en lo otro, que no desfallezca en la práctica del bien a pesar de la dificultad que entrañe la realización de ciertas obras arduas o el aguante de ciertos males graves. Tal es la razón por la que a la fortaleza se la considera como virtud especial o general, como dijimos (q.123 a.2). Pero, a un nivel superior, el Espíritu Santo mueve interiormente al hombre para que lleve a término cualquier obra comenzada y se vea libre de cualquier peligro que le amenaza. Esto rebasa la capacidad de la naturaleza humana, ya que hay casos en que el hombre no puede llevar a cabo sus obras o escapar de los males o peligros, pues a veces le agobian hasta causarle la muerte. Ahora bien: esto lo realiza el Espíritu Santo en el hombre guiándolo en todo hacia la vida eterna, que es término de toda obra buena y la liberación de todos los peligros. Para ello infunde en el alma el Espíritu Santo una confianza especial que excluye todo temor contrario. Tal es la razón por la que la fortaleza es considerada como don del Espíritu Santo, pues ya dijimos antes (1-2 q.68 a.1) que los dones tienen por objeto la moción del alma por el Espíritu Santo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la fortaleza como virtud da una fuerza especial al alma para soportar toda clase de peligros; pero no basta para que confíe uno en que podrá salir bien de todos ellos; esto es lo propio del don del Espíritu Santo que llamamos fortaleza.

2. *A la segunda hay que decir:* Los dones no tienen los mismos actos en la patria celestial que a lo largo de nuestro camino hacia la eternidad, sino que los allí ejercidos tienen por objeto el goce completo del fin. De ahí el que el acto de la fortaleza allí consistirá en disfrutar sin límites del verse del todo libres de trabajos y de males.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el don de fortaleza guarda estrecha relación con la virtud del mismo nombre, no sólo porque,

1. C.32: ML 75,547. 2. C.7: ML 34,39.

como ella, consiste en soportar peligros, sino también en cuanto que consiste en la realización de cualquier obra difícil. Por eso el don de fortaleza obra bajo la dirección del don de consejo, cuyo objeto, según parece, son primordialmente los bienes más excelentes [a].

ARTICULO 2

La cuarta bienaventuranza, que dice: «Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia», ¿corresponde al don de fortaleza?

1-2 q.69 a.3 ad 3; *In Sent.* 3 d.34 q.1 a.4; *In Mt.* 5

Objeciones por las que parece que la cuarta bienaventuranza: *Bienaventurados los que padecen hambre y sed de justicia* (Mt 5,6), no corresponde al don de fortaleza.

1. A la virtud de la justicia no le corresponde el don de fortaleza, sino más bien el de piedad. Pero el tener hambre y sed de justicia son actos propios de la justicia. Luego esta bienaventuranza pertenece más al don de piedad que al don de fortaleza.

2. Más aún: el hambre y sed de justicia suponen deseo del bien. Pero esto es propio de la caridad, a la cual no corresponde el don de fortaleza, sino más bien el de sabiduría, como antes dijimos (q.45). Luego esta bienaventuranza no corresponde al don de fortaleza, sino al de sabiduría.

3. Todavía más: los frutos acompañan a las bienaventuranzas, porque el deleite es esencial a las mismas, como se dice en I *Ethic.* [3]. Pero en los frutos no hay, según parece, nada que tenga poco o mucho que ver con la fortaleza. Luego tampoco le corresponde ninguna bienaventuranza.

En cambio está lo que dice San Agustín en el libro *De Serm. Dom. in Monte* [4]: *La fortaleza les viene muy bien a los hambrientos, ya que ellos sufren deseando gozar de los verdaderos bienes y queriendo apartar su amor de las cosas terrenas.*

Solución. *Hay que decir:* Que, como hemos dicho (q.121 a.2), San Agustín relaciona las bienaventuranzas con los dones según el orden de enumeración, aunque teniendo en cuenta ciertas conveniencias. Por eso atribuye la cuarta bienaventuranza, la del hambre y sed de justicia, al cuarto don, o sea, al don de fortaleza. Porque, aunque parezca que no, hay entre ellos alguna conveniencia, ya que, como dijimos (a.1), la fortaleza tiene por objeto lo arduo. Y práctica muy ardua es no sólo el realizar obras virtuosas, sino el realizarlas con deseo insaciable, deseo que puede expresarse con los nombres de hambre y sed [b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que, como dice el Crisóstomo *(Super Mt.)* [5], la justicia aquí puede considerarse no sólo como virtud particular, sino también como virtud universal, que se extiende a toda obra virtuosa, como leemos en V *Ethic.* [6]. En ellas, el don de fortaleza tiene por objeto lo arduo [c].

2. *A la segunda hay que decir:* La caridad es la raíz de los dones y virtudes, como hemos dicho (q.23 a.8 ad 2; 1-2 q.68 a.4 ad 3). Por eso, todo lo que pertenece a la fortaleza puede pertenecer también a la caridad.

3. *A la tercera hay que decir:* Que entre los frutos hay dos no poco relacionados con el don de fortaleza: la *paciencia,* cuyo objeto es el aguante de los males, y la *longanimidad,* capaz de ocuparse con especial interés de la prolongada espera y la práctica del bien.

3. ARISTÓTELES, c.8 n.10,13 (BK 1099a7): S. TH., lect.13. 4. L.1 c.4: ML 34,1234. 5. Hom.15: MG 57,227. 6. ARISTÓTELES, c.1 n.13.14 (BK 1129b14; b19): S. TH., lect.2.

---

a. Así como a la virtud de la fortaleza la modera o regula la prudencia, al don del Espíritu Santo de fortaleza lo regula el don de consejo del mismo Espíritu Santo.

b. La correspondencia de dones y bienaventuranzas es susceptible de variaciones. Santo Tomás recoge aquí la correspondencia de don de fortaleza con la cuarta bienaventuranza, que había señalado San Agustín. En realidad, parece mayor la afinidad de este don con la octava bienaventuranza, que es sufrir persecución hasta la muerte por ser justos, como ocurre en el martirio.

c. Así como en los cuatro primeros dones del Espíritu Santo es más perceptible el aspecto iluminativo o intelectivo del Divino Espíritu, en los tres últimos, y concretamente en el don de fortaleza, lo más perceptible es el dinamismo o ímpetu o fuerza de los actos para realizar las obras arduas, difíciles en la economía normal de las virtudes morales, aunque sean infusas. Se trata de una inspiración específica, mediante el don de consejo, y de una moción superior a las fuerzas normales de las virtudes morales. La *Biblia* recuerda muchos casos de esta fuerza sobrehumana (cf. III *Sent.* dist.34 q.1 a.2).

CUESTIÓN 140

Los preceptos de la fortaleza

Vamos a tratar finalmente de los preceptos de la fortaleza (q.123, introd.).

1. De los preceptos relativos a la fortaleza misma.—2. De los relativos a sus partes.

ARTICULO 1

¿Se dan convenientemente en la ley divina los preceptos acerca de la fortaleza?

Objeciones por las que parece que los preceptos de la fortaleza en la ley divina no se dan como es debido.

1. La ley nueva es más perfecta que la antigua. Pero en la antigua ley se dan preceptos sobre los actos de la fortaleza (Dt 20,1 ss). Luego también deberían haberse dado en la nueva.

2. Más aún: los preceptos afirmativos son, al parecer, más importantes que los negativos, porque los primeros incluyen a los segundos; pero no al revés. Luego no está bien que en la ley divina se propongan sólo preceptos sobre la fortaleza negativos, prohibiendo el temor (Dt 20).

3. Todavía más: la fortaleza es una de las virtudes principales, como antes dijimos (q.123 a.11; 1-2 q.61 a.2). Pero los preceptos se ordenan a las virtudes como a fin propio y deben guardar con ellas la debida proporción. Luego también los preceptos sobre la fortaleza deberían haber figurado entre los preceptos del decálogo, que son los principales de la ley [a].

En cambio es todo lo contrario lo que aparece en la *Sagrada Escritura.*

Solución. *Hay que decir:* Los preceptos de la ley se ordenan según el programa del legislador. De ahí que, según los diversos objetivos que se propone alcanzar, conviene lógicamente que dicte los diversos preceptos de la ley. Es por lo que en los sistemas de gobierno humanos unos son los preceptos democráticos, otros los reales y otros los tiránicos. Pero el fin u objetivo de la ley divina es la unión del hombre con Dios. Por tanto, en los preceptos de la ley divina, sean sobre la fortaleza o sobre las demás virtudes, se atiende a lo que conviene para la orientación del alma a Dios. Por eso en Dt 20,3-4 se nos dice: *No os aterréis ante ellos, porque el Señor, vuestro Dios, está en medio de vosotros y combatirá a favor de vosotros contra vuestros enemigos.* Las leyes humanas, en cambio, se ordenan a la consecución de bienes mundanos, por lo que, dada la condición especial de éstos, hallamos en ellas preceptos relativos a la fortaleza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el Antiguo Testamento prometía bienes temporales, mientras que los prometidos en el Nuevo son espirituales y eternos, como dice San Agustín en *Contra Faustum* [1]. Por eso era necesario que en la antigua ley se diesen normas al pueblo, entre otras cosas, acerca de la lucha corporal, para la adquisición de posesiones terrenas. En la nueva, en cambio, los hombres debían ser instruidos sobre el modo de luchar espiritualmente para llegar a la posesión de la vida eterna, según las palabras de Mt 11,12: *Se ha de entrar por la fuerza en el reino de los cielos; y sólo los violentos lo arrebatan.* De ahí también la exhortación de San Pedro (1 Pe 5,8-9): *Vuestro adversario, el diablo, como león rugiente, anda rondando y busca a quién devorar: resistidle fuertes en la fe;* y las que leemos en Sant 4,7: *Resistid al diablo y huirá de vosotros.* Sin embargo, porque los hombres que tienden a los bienes espirituales pueden sentirse tentados a retroceder a causa de los peligros del cuerpo, hubo que dar en la ley divina preceptos de fortaleza

1. L.4 c.2: ML 42,217.

---

a. Adviértase la afirmación de Santo Tomás de que los preceptos se ordenan a las virtudes. De ahí que el criterio para la distinción específica de los pecados no sea inmediatamente la oposición a los preceptos, sino a las virtudes y sus actos.

para soportar fuertemente los males temporales, según aquellas palabras de Mt 10,28: *No temáis a los que matan el cuerpo* [b].

2. *A la segunda hay que decir:* Que la ley divina, en sus preceptos, ofrece una enseñanza común. Bien es verdad que lo que se ha de hacer en los peligros no puede reducirse a algo común tan fácilmente como lo que ha de evitarse. De ahí el que acerca de la fortaleza sean más los preceptos negativos que los afirmativos.

3. *A la tercera hay que decir:* Que, como antes explicamos (q.12 a.9), los preceptos del decálogo figuran en la ley como primeros principios, que de inmediato han de ser conocidos de todos. Por ello habían de tratar principalmente de los actos de justicia en los que la obligatoriedad es manifiesta, y no de los de fortaleza, ya que no es tan evidente eso de que uno no deba temer los peligros de muerte.

ARTICULO 2

¿Está bien el que en la ley divina haya preceptos sobre las distintas partes de la fortaleza?

Objeciones por las que parece que no conviene que en la ley divina haya preceptos sobre las partes de la fortaleza.

1. Lo mismo que la paciencia y la perseverancia son partes de la fortaleza, lo son también la magnificencia y la magnanimidad o confianza, como consta por lo antedicho (q.128). Pero sobre la paciencia [2] en la ley divina se dan algunos preceptos, y otro tanto ocurre con la perseverancia [3]. Luego, por igual razón, debieron haberse dado algunos preceptos sobre la magnificencia y la magnanimidad.

2. Más aún: la paciencia es una virtud sumamente necesaria, por ser, como dice San Gregorio [4], *la guardiana de las demás virtudes.* Pero sobre las demás virtudes se dan preceptos absolutos. Luego los que hubo que dar sobre la paciencia no debieran reducirse sólo *a la preparación del ánimo,* según dice San Agustín en el libro *De Sermone Dom. in Monte* [5].

3. Todavía más: la paciencia y la perseverancia son partes de la fortaleza, como antes se dijo (q.128; q.136 a.4; q.137 a.2). Pero sobre la fortaleza no se dan preceptos afirmativos, sino sólo negativos, como acabamos de ver (a.1 ad 2). Luego tampoco debieron haberse dado preceptos afirmativos, sino sólo negativos, sobre la paciencia y perseverancia.

En cambio está el que la *Escritura* enseña lo contrario.

Solución. *Hay que decir:* Que la ley divina informa perfectamente al hombre sobre lo necesario para vivir rectamente. Y que para vivir rectamente el hombre necesita no sólo de las virtudes principales, sino también de las secundarias y las adjuntas. Por eso, en la ley divina, lo mismo que se dictan los preceptos convenientes relativos a las virtudes principales, se dan también los preceptos que conviene sobre los actos de las virtudes secundarias y adjuntas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La magnificencia y la magnanimidad no pertenecen a la virtud general de fortaleza a no ser por un cierto carácter de grandiosidad y excelencia que consideran en su propia materia. Pero todo lo que sea excelencia cae dentro del campo de los consejos de perfección más bien que del de los preceptos obligatorios. Por eso no hubo necesidad de imponer precepto alguno sobre la magnificencia o la magnanimidad, y lo que se hizo, más bien, fue dar consejos. Las aflicciones, sin embargo, y los trabajos de la vida presente pertenecen a la paciencia y a la perseverancia, no porque impliquen algo de grandeza, sino por sí mismos, y por esto hubo necesidad de dar preceptos sobre estas virtudes.

2. *A la segunda hay que decir.* Que, como ya queda dicho (q.3 a.2; 1-2 q.71 a.5 ad 3; q.100 a.10), los preceptos afirmativos, aunque obligan siempre, no obligan en cada momento, sino según las circunstancias de lugar y tiempo. Por tanto, así como los preceptos afirmativos sobre las otras virtudes se ha de entender que se refieren a la disposición de ánimo, o sea, al estar disponible para cumplirlos siempre que sea necesario, otro tanto ocurre con los preceptos sobre la paciencia.

2. Cf. Eclo 2,4; Lc 21,19; Rom 12,12. 3. Cf. Mt 10,22; 1 Cor 15,58; Heb 12,17. 4. *In Evang.* l.2 homil.35: ML 76,1261. 5. L.1 c.19: ML 34,1260; cf. *In Io.* 18,22 tr.113: ML 35,1935.

b. En esta respuesta se indica la principal materia de la fortaleza, la más ardua, que es la lucha contra el diablo, como advierten Santiago y San Pedro.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el objeto de la fortaleza, en cuanto distinta de la paciencia y de la perseverancia, son los peligros más graves, en los cuales se ha de obrar con más precaución y no es necesario determinar en casos particulares qué es lo que se debe hacer. En cambio, la paciencia y la perseverancia se ocupan de las aflicciones y trabajos menores. Por eso se puede determinar en ellos con menor peligro, sobre todo en líneas generales, qué es lo que se debe hacer.

TRATADO DE LA TEMPLANZA

Introducción a las cuestiones 141-170

Por ANTONIO OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, O.P.

Aunque aquí hablemos de un tratado de la templanza, hemos de empezar reconociendo que Santo Tomás no escribió un tratado autónomo y aislado acerca de la templanza. Nosotros designamos con este nombre las treinta cuestiones —desde la 141 a la 170— dedicadas a estudiar la virtud cardinal de la templanza en la parte de la *Suma* dedicada a estudiar la moral especial.

Esto sugiere, sin más, que el lector no hallará aquí todo lo que Santo Tomás dijo acerca de la templanza, pues muchas cosas han sido ya precedentemente estudiadas y se darán por supuestas en las páginas siguientes. Y es también la razón por la que el texto del Angélico nos introduce, sin prólogo ni explicación alguna, directamente en la noción de templanza. Nosotros, en cambio, teniendo en cuenta la situación del lector actual de Santo Tomás, que posiblemente sólo está interesado por un tratado específico de la *Suma* o por unas cuestiones determinadas, nos vemos obligados a dedicar unas líneas introductorias al tratado, aunque el texto de la *Suma* no contenga ninguna explicación sobre las peculiaridades de la nueva materia abordada.

Las virtudes cardinales son las cualidades por las que el hombre se dispone a obrar rectamente en los diversos sectores de su psiquismo, imponiendo a sus actos una regulación acorde con las reglas de moralidad. Las cuatro virtudes cardinales se dividen adecuadamente todo el ámbito del psiquismo humano que necesita ser regulado moralmente. Y una parte de él lo constituye el apetito sensitivo, en su doble dimensión de lo concupiscible y lo irascible, de modo que a esta doble dimensión corresponden dos virtudes cardinales: la fortaleza y la templanza.

Pues bien: la regulación virtuosa de cuantas actitudes humanas entrañan freno, moderación, contención o represión pertenecen al género de la virtud cardinal de la templanza. Y que haya necesidad de tales comportamientos atemperados, a fin de que la conducta pueda llamarse moralmente buena, deriva de que en el psiquismo humano existen pasiones que tienden espontáneamente a excederse y sobrepasar lo que la razón humana juzga prudencial y razonable. Tales son las acciones efectuadas a impulso de las pasiones del apetito concupiscible.

La templanza cardinal es la que impone ese tipo de regulación. Pero no en todos los campos de la conducta humana susceptibles de exceso, sino sólo allí donde son más imperiosas las fuerzas pasionales y, en consecuencia, más apremiante es la norma racional. Esto lo postula la condición de la virtud cardinal, es decir, aquella virtud que, en la interpretación de Santo Tomás, debe ser la apoyatura y motivación de todas las demás virtudes que tienen el mismo tipo de regulación, pero lo hacen en materias derivadas o en las que no apremia tanto el control de la razón. La templanza cardinal versará, por tanto, sobre la moderación de los placeres más vehementes y más necesitados de dominio, como son los suscitados por las operaciones referentes a la nutrición y a la generación. Y, por

supuesto, hay otras muchas cosas de nuestra psicología que necesitan moderación racional, pero eso lo cumplirán otras diversas virtudes, que, aun perteneciendo a la constelación de la templanza cardinal, no son, sin embargo, la virtud cardinal.

Este tratado, pues, además del estudio detallado de la virtud cardinal, incluye el de otras variadas virtudes cuyo modo de regulación será del tipo de moderación, pero lo impondrán en otros sectores de nuestra conducta humana, por lo cual su estudio puede ir paralelo al estudio de la virtud cardinal. Sin que esto nos induzca a pensar que la virtud cardinal sea necesariamente la más importante de las que aquí vamos a hablar, pues, como expresamente afirma Santo Tomás, las virtudes cardinales no son las virtudes más perfectas, sino las que versan sobre aspectos más fundamentales o modélicos de la vida ética humana [1].

1. Fuentes del tratado

La lectura del texto de Santo Tomás produce una fuerte impresión de originalidad y de síntesis muy logradas. Pero no debe hacernos olvidar que está construido con piezas tomadas de la tradición cristiana y del pensamiento filosófico pagano. Y, sin embargo, nos es hoy difícil, en razón de los pocos estudios que se han hecho sobre ello, elaborar un recuento de las verdaderas fuentes de que se sirvió Santo Tomás en la redacción de estas cuestiones y, en consecuencia, del grado de originalidad de sus enseñanzas. Y es que no raramente los diversos elementos que toma del pensamiento anterior, muchas veces contradictorios entre sí, están en él al servicio de una síntesis personal y en discontinuidad con lo que sería la interpretación literal de las citas por él aducidas. Otras veces, el sentido en que él interpreta sus fuentes explícitas o implícitas no concuerda con el de la moderna crítica literaria. Pero, aun con estas salvedades, la exposición del Angélico demuestra un conocimiento de los escritos de sus predecesores mucho más vasto que el que se estilaba entre sus contemporáneos.

La *Sagrada Escritura* es profusamente citada en este tratado, especialmente las cartas paulinas que hacen referencia a temas morales.

De la literatura cristiana, el recurso a San Agustín es casi continuo en estas páginas, al igual que en otras partes de la *Suma.* Las obras de San Agustín que más reiteradamente son citadas son: *De moribus Ecclesiae catholicae et manichaeorum; De libero arbitrio; De doctrina christiana; Confessiones; De bono coniugali; De sancta virginitate; De Genesi ad litteram libri XII; De civitate Dei* y *Epistola 211,* citada como la *Regla.*

Es también frecuente el recurso a Orígenes, San Ambrosio, San Jerónimo, San Gregorio, San Isidoro y la obra *De divinis nominibus.* Muchas de estas autoridades están tomadas de la *Glosa,* una de las principales fuentes de textos patrísticos para los teólogos de su tiempo —tanto la *Ordinaria,* atribuida a Walafrido Estrabón, como la *Interlineal,* de Anselmo de Laón— y citada casi siempre, al parecer, por las recopilaciones de Pedro Lombardo: la *Glossa super Psalmos* y la *Glossa super B. Pauli Epistolas.*

Las citas de filósofos no van muy a la zaga. En primer lugar, Aristóteles, cuya *Etica a Nicómaco* es reiteradamente citada y es uno de los libros inspiradores de la síntesis de Santo Tomás. En grado menor, la *Retórica* y los *Políticos.* Le sigue Cicerón, de quien se cita sobre todo la obra ética *De officiis,* muy socorrida en la Edad Media cristiana, y su *Retórica,* con la que entonces se designaban el *De inventione y Ad Herennium,* aunque esta segunda es apócrifa. Y menos veces son

[1] *De virt. card.* a.1 ad 12.

aducidos también Séneca, sobre todo el *De clementia,* Macrobio, Terencio y Valerio Máximo.

Faltan estudios que valoren con precisión el alcance del influjo de estas fuentes en la elaboración de la moral de Santo Tomás. Todavía hoy podríamos sostener lo que ya se dijo hace tiempo: «El estudio de las fuentes patrísticas de Santo Tomás está apenas en sus comienzos»[2].

Pero más enrevesado, si cabe, es trazar el influjo que ejercieron en el pensamiento de Santo Tomás los doctores escolásticos que le precedieron, pues es sabido que en la literatura teológica de aquellos tiempos no se citaban más que las autoridades teológicas y raramente autores recientes, aunque se siguieran casi literalmente sus doctrinas. Por ello es tarea ardua el definir el grado de originalidad de un autor.

Cuando Santo Tomás redacta esta parte de la *Suma,* posiblemente en los primeros meses de 1272, antes de abandonar definitivamente la Universidad de París, ya son bastantes los tratadistas que han incorporado el tema de la templanza a sus grandes *Sumas,* aunque con éxito dispar. Algunas de esas obras habían nacido en la misma Universidad de París y serían accesibles a Santo Tomás.

Las obras clásicas de teología del siglo XIII, como son la *Summa áurea,* de Guillermo de Auxerre, y los escritos de Guillermo de Auvernia, no pudieron menos de ejercer influjo en Santo Tomás, como en el resto de doctores del siglo XIII, que las tuvieron en suma veneración. Tampoco hay que olvidar la *Summa de bono,* de Felipe el Canciller. También merecería un estudio directo, que está por hacer, el influjo que pudo tener la valiosísima y extensa *Suma* del franciscano Alejandro de Hales, terminada hacia 1245, así como la obra del también franciscano y discípulo suyo Odón Rigaldo. Asimismo, y en el ámbito de su propia orden religiosa, Santo Tomás pudo conocer y estudiar el *Comentario a las Sentencias,* de Hugo de San Caro, y la *Suma,* dada a la imprenta por primera vez hace pocos años, de Rolando de Cremona, como también la *Suma* inédita de Juan de Treviso. Y, sobre todo, merecería una investigación aparte el influjo de su profesor y hermano San Alberto Magno. En nuestros días, ese estudio se vería facilitado sobremanera, pues contamos con una edición esmerada del *De bono* (ed. Colonia, t.XXVIII) y tenemos en curso de publicación, por primera vez, el *Comentario* completo de San Alberto a la *Etica* de Aristóteles (ed. Colonia, t.XIV), que es el primer comentario medieval a todos los libros de la *Etica a Nicómaco,* y en cuya redacción posiblemente intervino ya Santo Tomás.

Es imprevisible el resultado que nos ofrecería una investigación rigurosa acerca del influjo de las primeras *Sumas* en el pensamiento de Santo Tomás acerca de la templanza. Pero, de momento, nos serán permitidas dos indicaciones, ciñéndonos a lo que hoy tenemos a este propósito. En primer lugar, que en ninguno de los predecesores del Angélico encontramos una sistematización tan armoniosa, completa e integradora, máxime en las páginas dedicadas a la templanza, como las que nos ofrece la moral de las virtudes de Santo Tomás. Y esto sin prejuzgar que pueda demostrarse que bastantes de los elementos aquí expuestos por el Angélico sean piezas tomadas a doctores anteriores a él. Y, en segundo lugar, que el influjo posterior de este tratado de Santo Tomás acerca de la templanza ha sido tan poderoso que ha eclipsado a los demás, tanto en la atención que le dedicaron los doctores posteriores como en la proyección escolar y en la predicación moral de la Iglesia, e incluso en el gran influjo que ha tenido

[2] I.-M. VOSTÉ, *De investigandis fontibus patristicis Sancti Thomae:* Ang. 14 (1937) 422. Cf. N. HALLIGAN, *Problema auctoritatum in Summa Theologiae* (Washington 1949).

en la elaboración de la doctrina oficial de la Iglesia en temas morales; asunto este también necesitado de una investigación seria y sin los consabidos tópicos de escuela. Hace tiempo, Odon Lottin, uno de los investigadores más beneméritos en las fuentes de Santo Tomás, concluía sus estudios diciendo que «quien quiera situar a Santo Tomás en el movimiento intelectual del siglo XIII ... constatará que Santo Tomás supera con mucho, sobre todo al final de su carrera, la intelectualidad de su tiempo. La *Segunda Parte* de la *Suma,* más todavía que la *Primera,* se le presentará como la clave de bóveda del genio sintético del siglo XIII»[3].

2. Lugares paralelos

La mejor y más directa explicación del sentido de las enseñanzas del Angélico en estas cuestiones nos la ofrecerá el contexto de toda su obra. En ella, varias veces, Santo Tomás habló de la virtud de la templanza, aunque podemos afirmar que el tratado de la templanza en la *Suma* representa la fase definitiva en su elaboración doctrinal, pues ya no volvió sobre este tema después de redactar estas páginas. Y es también la redacción más completa de cuantas páginas nos ofreció acerca de esta virtud.

A pesar de ello, será muy conveniente tener en cuenta todo lo que Santo Tomás dijo en sus escritos acerca de la templanza. Recordemos las principales referencias a esta virtud.

Scriptum super Sententiis. En el lib.III, dist.33, hay un tratado de las virtudes cardinales. Estudia las virtudes morales en general (cuestión I); concepto y número de las virtudes cardinales; sus objetos, acto y sujeto de cada una; jerarquía entre ellas (cuestión II); y, finalmente, las partes de las virtudes morales (cuestión III), en cuyo artículo segundo tenemos un valioso elenco de las fuentes de que dispuso Santo Tomás para elaborar su doctrina acerca de la división de la templanza.

Y, ya en los años cercanos a la elaboración de la *Suma*, tenemos estos otros lugares paralelos:

De virtutibus in communi. De esta cuestión disputada, especialmente los artículos 4 (el concupiscible como sujeto de la virtud) y 13 (la virtud como un medio de la razón en su propia materia).

De virtutibus cardinalibus. Toda esta breve y densa cuestión disputada debe leerse en nuestra materia.

De Malo. Especialmente las cuestiones III (la causa del pecado) y XV (acerca de la lujuria).

In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio. Tenemos en esta obra las expresiones más cercanas a las fórmulas usadas en la *Suma.* Entre otros muchos lugares que deben consultarse, recordaremos principalmente los siguientes: En el lib.II, las lecciones 2 y 8 (sobre el medio virtuoso de la templanza) y la 9 (sobre la vergüenza). En el lib.III, especialmente las lecciones 19 a 22, íntegramente dedicadas a la templanza; su materia, actos y vicios contrarios. En el lib.IV, la lección 17, acerca de la condición virtuosa de la vergüenza. Y en el lib.VII, las lecciones 1 a 14, relativas a la virtud de continencia y sus vicios opuestos.

Summa Theologiae. Pero, sobre todo, es el mismo contexto de la *Suma* el lugar propio para quien desee un estudio completo acerca de la templanza, pues Santo Tomás no repite en estas cuestiones lo que ya antes había dicho en la misma obra. De especial interés será volver a leer el tratado de las pasiones, singular-

[3] *Psychologie et Morale aux XII^e^ et XIII^e^ siècles* t.III 2 (Louvain 1949) p.601.

mente las del apetito concupiscible (1-2 q.26 a.39), pues son la materia regulable por la templanza. Y sin olvidarse de las cuestiones referentes a las virtudes morales en general (1-2 q.58 a.61), a las características que definen una virtud (1-2 q.64 a.6-7), a la pasión como causa del pecado (1-2 q.77) y al oficio de la prudencia respecto a las demás virtudes morales (2-2 q.47 a.6-8).

3. **División del tratado**

La estructura de estas cuestiones es muy peculiar de Santo Tomás, pero similar al modo como él mismo explica las demás virtudes en la *Suma*, pues siempre se repite el mismo esquema general: exposición de la virtud cardinal; las partes en que se divide —partes específicas, potenciales e integrales—; preceptos morales acerca de la virtud; dones y bienaventuranzas que corresponden a la virtud.

Este esquema se encuentra de nuevo en la templanza cardinal, aunque algo simplificado, pues el esquema se reduce a tres apartados: el estudio de la virtud cardinal de la templanza, sus partes, y los preceptos que versan sobre ella. No hay don especial del Espíritu que la perfeccione, como se hace constar en la q.141 a.1 ad 3; y nada dice tampoco acerca de las bienaventuranzas.

La ingeniosa división de las virtudes cardinales, que ya había propugnado en el *Comentario a las Sentencias* como más idónea que otras divisiones existentes[4], le permite explicar este tratado de teología moral especial como una exposición de las cuatro virtudes cardinales, a las que se agregan, a modo de partes, todas las virtudes que tienen alguna semejanza con ellas. Aquí en concreto, además de la virtud cardinal de templanza se estudian cuatro virtudes específicas del género templanza, a saber: la abstinencia, sobriedad, castidad y virginidad. Y la misma virtud cardinal está integrada por dos actitudes virtuosas nuevas: la vergüenza y la honestidad. Por otra parte, la división en partes potenciales, que es siempre más elástica y, a veces, bastante ficticia, da motivo para estudiar otra serie de virtudes a las que la tradición moralista y espiritual había dado algún relieve. En nuestro caso, bajo el rótulo de partes potenciales, se estudian las siguientes virtudes: continencia, clemencia, mansedumbre, modestia, humildad, estudiosidad y modestia, tanto del cuerpo como del ornato exterior. Tenemos, pues, que, en el tratado de la virtud cardinal de la templanza, Santo Tomás estudia un vasto e interesante panorama de la vida virtuosa humana, que comprende catorce actitudes virtuosas con sus correspondientes actitudes viciosas. De todas ellas se encuentra algo en sus predecesores, pero nunca habían sido enseñadas con tanta minuciosidad ni habían sido integradas en una síntesis tan coherente como la que aquí se nos ofrece.

Teniendo en cuenta que la perspectiva de la parte de la moral especial en la *Suma* es la de proponer una moral de virtudes y que las demás cuestiones tratadas son subsidiarias, proponemos a continuación un esquema de este tratado, resaltando el orden y ligación de los diversos temas expuestos. No olvidemos que elaborar un tratado de virtudes es la idea directriz de toda la moral especial en la *Suma*, pues, como se lee en el mismo prólogo, «reducida toda la materia moral al tratado de las virtudes, todas ellas son reducibles a siete...: las teologales y las cuatro cardinales... Y las restantes virtudes morales se estudiarán a propósito de alguna cardinal, a la que de algún modo se reducen» [5].

En la confección del siguiente esquema hemos tenido a la vista las sinopsis de la *Suma* divulgadas en su día por Berthier, Faucher y otros.

[4] L.3 d.33 q.3 a.1 sol.1.
[5] Pról. a2-2q.1.

TRATADO DE LA TEMPLANZA

- A) *La templanza en sí misma*
  - la virtud (q.141).
  - los vicios opuestos (q.142).
- B) *Sus partes*
  - Exposición general (q.143).
  - Exposición particular
    - 1. Las partes integrales
      - *Vergüenza* (q.144).
      - *Honestidad*(q.145).
    - 2. Las partes subjetivas
      - sobre los placeres de la comida
        - *Abstinencia*
          - en sí misma (q.146).
          - su acto: ayuno (q.147).
          - vicio opuesto: gula (q.148).
        - *Sobriedad*
          - en sí misma (q.149).
          - su vicio opuesto: embriaguez (q.150).
      - sobre los placeres venéreos
        - *Castidad* (q.151).
        - una parte de la castidad, que es la *Virginidad* (q.152).
        - vicio opuesto: la lujuria en general (q.153) y sus especies (q.154).
    - 3. Las partes potenciales
      - *Continencia*
        - en sí misma (q.155).
        - los vicios opuestos: incontinencia (q.156).
      - *Clemencia* y *Mansedumbre*
        - en sí mismas (q.157).
        - los vicios opuestos: ira (q.158) y crueldad (q.159).
      - *Modestia*
        - exposición general (q.160).
        - partes subjetivas
          - *Humildad*
            - en sí misma (q.161).
            - vicio opuesto: la soberbia (q.162) y, en particular, del pecado del primer hombre, que fue de soberbia (q.163), su pena (q.164) y la tentación inducente (q.165).
          - *Estudiosidad*
            - en sí misma (q.166).
            - vicio opuesto: la curiosidad (q.167).
          - *Modestia en los movimientos* (q.168).
          - *Modestia en el ornato exterior* (q.169).
- C) *Los preceptos relativos a la templanza* (q.170).

BIBLIOGRAFÍA

ALBERDI, A., *El concepto de humildad en Santo Tomás:* Vida Sobrenatural 30 (1935) 348-356; 31 (1936) 28-37.

BANDERA, A., *Virginidad, castidad perfecta y continencia:* Cienc. Tom. 90 (1963) 547-569.

BLANCHARD, P., *Studiosité et curiosité: le vrai savoir d'après St. Thomas d'Aquin:* Rev. Thom. 53 (1953) 551-562.

BRANDL, L., *Die Sexualethik des heiligen Albertus Magnus* (Regensburg 1955).

BROWE, P., *Beiträge zur Sexualethik des Mittelalters* (Breslau 1932).

CUYÁS, M., *La castidad conyugal. Aspectos implícitos en la definición:* Est. Ecles. 41 (1966) 199-218.

DEMAN, TH., *Orgueil:* DTC XI 2 c.1410-1434.

FUCHS, J., *Die Sexualethik des heiligen Thomas von Aquin* (Köln 1949).

GRABMANN, M., *Gedanken des hl. Thomas von Aquin über Jungfräulichkeit und beschauliches Leben* (Paderborn 1935).

LAFÉTEUR, P., *La tempérance:* Initiation Théologique, t.3 (París 1961) p.997-1076. Trad.: *La templanza:* Iniciación Teológica, t.2 (Barcelona 1959) p.749-813.

LAMBOT, C., *L'ordre et le texte des degrés d'humilité dans St. Thomas:* Rev. Bénéd. 39 (1927) 129-135.

LOTTIN, O., *Les vertus cardinales et leurs ramifications chez les théologiens de 1230 a 1250:* Psychologie et Morale aux XII[e] et XIII[e] siècles, t.III 2 (Louvain 1949) p.153-194.

—*Saint Albert le Grand et l'Étique a Nicomaque:* Psychologie..., t.VI (Gembloux 1960) p.316-331.

LUMBRERAS, P., *De sensualitatis peccato:* DTh(P) 32 (1929) 225-240.

MITTERER, A., *Elternschaft und Gattenschaft nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und der Gegenwart* (Wien 1949).

MÜLLER, M., *Ein sexual-etisches Problem der Scholastik:* Div. Thom. 12 (1934) 442-497.

— *Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradieseehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin* (Regensburg 1954).

PLÉ, A., *Vie affective et chasteté* (Paris 1964). Trad.: *Vida afectiva y castidad* (Barcelona 1968).

POHIER, J.-M., *Recherche sur les fondements de la morale sexuelle chrétienne:* Rev. Sc. Phil. Théol. 54 (1970) 3-23; 201-226.

SHÜTZ, B., *Die Demut. Ihr Wesen und ihre Stellung in der Moral nach dem hl. Thomas von Aquin* (Freiburg 1928).

TARASIEVICH, J. M. S., *Humility in the light of St. Thomas* (Fribourg 1935).

VEREECKE, L., *Mariage et sexualité au déclin du Moyen Âge:* Vie Spir., Supp. 14 (1961) 199-225.

VERGRIETE, P., *Somme théologique. La tempérance,* 2 tomos (Paris 1968.1970).

VERMEERSCH, A., *De damnosa in materia castitatis praeteritione principii S. Thomae de delectatione:* Periódica de re morali, can., lit. 20 (1933) 122-129.

ZIEGLER, J. G., *Die Ehelehre der Pönitentialsummen von 1200-1350* (Regensburg 1956).

CUESTIÓN 141

La templanza

Trataremos ahora de la templanza y, en primer lugar, de la templanza en sí misma; en segundo, de las partes de que consta (q.143) y, en tercer lugar, de los preceptos que ordena (q.170).

Con respecto a la templanza, comenzaremos considerándola en sí misma [a], después veremos los vicios opuestos (q.142). Sobre lo primero se plantean ocho problemas:

1. ¿Es la templanza virtud?—2. ¿Es una virtud especial?—3. ¿Se ocupa sólo de los deseos y los placeres?—4. ¿Se ocupa sólo de los placeres del tacto?—5. ¿Se ocupa de los placeres del gusto en cuanto que es gusto, o en cuanto que es una clase de tacto?—6. ¿Cuál es la norma de la templanza?—7. ¿Es la templanza una virtud cardinal?—8. ¿Es la templanza la más excelente de las virtudes?

ARTICULO 1

¿Es una virtud la templanza? [b]

De virt. q.1 a.12

Objeciones por las que parece que la templanza no es una virtud.

1. Ninguna virtud se opone a una inclinación natural, puesto que *hay en nosotros una tendencia natural a la virtud,* como leemos en II *Ethic.* [1]. Ahora bien: la templanza nos aparta de los placeres, hacia los cuales nos inclina la naturaleza, tal como se dice en II *Ethic.* [2]. Por consiguiente, la templanza no es una virtud.

2. Aún más: existe entre las virtudes una íntima conexión, como dijimos (1-2 q.65 a.1). Pero hay quienes tienen templanza y carecen de otras virtudes, pues encontramos muchos temperantes que son avaros o tímidos. Por consiguiente, la templanza no es una virtud.

3. Y también: a cada virtud corresponde un don, como ya demostramos (1-2 q.68 a.4). A la templanza, en cambio, no parece corresponderle don alguno según la distribución que hicimos antes (q.8.9.19.45.52. 121.139). Luego la templanza no es una virtud.

En cambio dice San Agustín en VI *Musicae* [3]: *Lo que llamamos templanza es verdadera virtud.*

Solución. *Hay que decir:* tal como ya señalamos (1-2 q.55 a.3), es esencial a la virtud inclinar al hombre al bien. Pero el bien del hombre consiste en *vivir conforme a la razón,* como dice Dionisio en IV *De Div. Nom.* [4]. Por consiguiente, es virtud humana la que inclina hacia lo que es acorde con la

1. ARISTÓTELES, *Ethic.* l.2 c.1 n.3 (BK 1103a25): S. TH., lect.1. 2. ARISTÓTELES, *Ethic.* l.2 c.3 n.1 (BK1104b5); c.8 n.8 (BK1109a14): S. TH., lect.3.10. 3. C.15: ML 32,1189. 4. 5, § 32: MG 3,733: S. TH, lect.22.

a. En esta primera cuestión sólo se nos describen las condiciones generales de la virtud de la templanza. El estudio completo de la virtud deberá completarse con el de las partes subjetivas, que son esencialmente templanza. Esto no acontecía con la fortaleza, en la que el estudio de la virtud en sí misma (q.123) ya es el estudio de cuanto pertenece a la virtud cardinal.

b. En la tradición moral, Santo Tomás se encuentra con un doble significado de la virtud llamada por los griegos σωφροσύνη y por los latinos *temperantia.* Para unos era toda actitud virtuosa de moderación y autodominio; para otros, una virtud específica. Santo Tomás enseña que es una virtud distinta de las demás cardinales, sin negar que sea también como una característica de toda virtud, que existe como comportamiento moderado. A este problema están dedicados los primeros artículos. Para Aristóteles designaba «el justo medio en los placeres» (III *Ethic.* c.10: BK 1117b23) y era virtud próxima a la φρόνησις. Fue Cicerón quien propuso traducir esa actitud como *temperantia (Tusc.* 3,8,16).

razón[c]. Ahora bien: la templanza inclina claramente a esto, pues su mismo nombre indica cierta moderación o atemperación, propias de la razón. Luego la templanza es virtud.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La naturaleza inclina a cada uno hacia lo que le es conveniente. De ahí que el hombre desee, de un modo natural, la delectación que le es conveniente. Pero, dado que el hombre, en cuanto tal, es racional, se sigue que los placeres que convienen al hombre son los que se ajustan a la razón. Ahora bien: la templanza no aparta de éstos, sino de los que se oponen a la razón. Por consiguiente, es evidente que la templanza no se opone a la inclinación natural del hombre, sino que actúa de acuerdo con ella. Se opone, en cambio, a la inclinación bestial, no sujeta a la razón.

2. *A la segunda hay que decir:* La templanza, por responder adecuadamente a la noción de virtud, no puede darse sin prudencia, de la que carecen los viciosos. Por eso, quienes carecen de las otras virtudes, al estar entregados a los vicios opuestos, no tienen la templanza que es virtud, sino que practican actos de templanza, debido a una inclinación natural que hace que algunas virtudes imperfectas sean naturales al hombre, como ya dijimos (1-2 q.63 a.1), o debido a una disposición adquirida por la costumbre, que, por carecer de la prudencia, no tiene la perfección de la razón, como tenemos dicho (1-2 q.58 a.4; q.65 a.1).

3. *A la tercera hay que decir.* También a la templanza le corresponde un don, el de temor (1-2 q.68 a.4 ad 1), que facilita retraerse de los placeres de la carne, pues dice el salmo 118,120: *Atraviesa mi carne con tu temor.* El don de temor, no obstante, mira principalmente a Dios, cuya ofensa trata de evitar, y así corresponde a la virtud de la esperanza, como dijimos (q.19 a.9 ad 1); pero secundariamente se refiere también a todo aquello que retrae al hombre de ofender a Dios. Y como el hombre necesita, de un modo especial, el temor de Dios para huir de lo que más le atrae, y de esto trata la templanza, de ahí que le corresponda a la templanza también el don de temor.

ARTICULO 2

¿Es la templanza una virtud especial?

1-2 q.137 a.1; 2-2 q.141 a.4 ad 1; 1-2 q.61 a.3.4; *In Sent.* 3 d.33 q.1 a.1 q.ª3; *De virt.* q.1 a.12 ad 23

Objeciones por las que parece que la templanza no es una virtud especial.

1. San Agustín dice, en *De moribus Eccl.* [5], que es propio de la templanza *conservar al hombre íntegro y perfecto para Dios.* Pero esto es común a todas las virtudes. Luego la templanza es una virtud general.

2. Además, dice San Ambrosio, en el I *De Offif.* [6], que *en la templanza se busca y se espera, sobre todo, la tranquilidad del alma.* Ahora bien: esto es propio de toda virtud. Luego la templanza es una virtud general.

3. También dice Cicerón *(De Offic.)* [7] que *lo bello es inseparable de lo honesto* y que *todo lo justo es bello.* Pero a lo bello se refiere propiamente la templanza, como allí mismo se dice. Por consiguiente, la templanza no es una virtud especial.

En cambio el Filósofo, en II [8] y III [9] *Ethic.,* la considera virtud especial.

Solución: En el lenguaje humano, algunos nombres comunes se suelen usar para designar por antonomasia los objetos más importantes dentro del conjunto definido por ellos; así, el nombre *ciudad* designa por antonomasia a Roma. De igual modo, el nombre *templanza* admite una doble acepción. En primer lugar, según su acepción más común. Y así, la templanza no es una virtud especial, sino general; indica, en efecto, una cierta moderación o atemperación impuesta por la razón a los actos humanos y a los movimientos pasionales, es decir, algo común a toda virtud moral. Sin embargo, la noción de templanza es distinta de la de fortaleza, incluso considerando ambas como virtudes generales; pues la templanza aparta al hombre de aquello que le atrae en contra de la razón, y la fortaleza, en cambio, le anima a soportar y afrontar la lucha

5. L.I c.15:ML32,1322. 6. L.1 c.3: ML 16,93. 7. C.27 (DD IV 447). 8. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 1107b4): S. TH., lect.13. 9. C.10 n.1 (BK 1117b23): S. TH., lect.19.

c. La justificación del carácter virtuoso de la templanza está en que es «prosecución de un bien conforme a la razón», que es la condición filosófica de la virtud, como gusta de repetir Santo Tomás con un texto del Pseudo-Dionisio.

contra lo que le lleva a rehuir el bien de la razón.

Pero si consideramos la templanza por antonomasia, como lo que pone freno al deseo de lo que atrae al hombre con más fuerza, entonces sí es una virtud especial, que tiene una materia especial, igual que la fortaleza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El apetito humano se ve viciado, sobre todo, por los objetos que más incitan al hombre a apartarse de la norma de la razón y de la ley divina. Por ello, así como podemos admitir una doble acepción de la templanza, una general y otra de excelencia, podemos hacer lo mismo con la integridad, que San Agustín atribuye a la templanza.

2. *A la segunda hay que decir:* Los objetos de los cuales se ocupa la templanza son capaces de perturbar al espíritu humano en el más alto grado, puesto que son esenciales al hombre, como veremos más adelante (a.4.5). Por eso la tranquilidad del espíritu se atribuye por antonomasia a la templanza, aunque pueda decirse en general de todas las virtudes.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque la belleza la poseen todas las virtudes, por excelencia pertenece a la templanza y por doble motivo. En primer lugar, en virtud de la noción más general de templanza, de la que es propia una moderada y conveniente proporción, en la cual consiste precisamente la belleza, como demuestra Dionisio en *De Div. Nom.* [10]. En segundo lugar, porque lo que refrena la templanza es lo más bajo del hombre, lo que le corresponde por su naturaleza bestial, como veremos (a.7 obj.1; a.8 ad 1; q.142 a.4), y, por tanto, es lo que más degrada. Por consiguiente, la belleza pertenece sobre todo a la templanza, que suprime de un modo especial esta vergüenza.

Por la misma razón, la honestidad se atribuye también y sobre todo a la templanza, pues dice San Isidoro en *Etymol.* [11]: *Es honesto lo que no contiene nada de vergonzoso, ya que la honestidad es como un estado habitual de honor.* Todo esto corresponde sobre todo a la templanza, que reprime los vicios más oprobiosos, como veremos (q.142 a.4).

ARTICULO 3

¿Se ocupa la templanza solamente de los deseos y de los placeres?

In Sent. d.33 q.2 a.2 q.ª2; *In Ethic.* 2 lect.8; *In Ethic.* 3 lect.19.21

Objeciones por las que parece que la templanza no se ocupa sólo de los deseos y los placeres.

1. Cicerón dice, en su *Rhetorica,* que *la templanza es un dominio firme y moderado de la razón sobre la concupiscencia y sobre los demás movimientos desordenados del alma* [12]. Ahora bien: todas las pasiones son movimientos desordenados del alma. Por tanto, no parece que la templanza se limite a los deseos y los placeres.

2. Aún más: la virtud *tiene por objeto lo difícil y lo bueno.* Ahora bien: parece que es más difícil moderar el temor, sobre todo ante el peligro de muerte, que moderar los deseos y las pasiones, que se desprecian ante el sufrimiento y ante el peligro de muerte, según dice San Agustín en *Octoginta trium quaest.* [13]. Parece, pues, que la virtud de la templanza no se ocupa principalmente de los deseos y los placeres.

3. Y también: es propio de la templanza *el don de la moderación,* como dice San Ambrosio en I *De Offic.* [14]. Dice también Cicerón, en I *De Offic.* [15] que *es propio de la templanza el calmar toda clase de perturbaciones del espíritu y moderar las cosas.* Pero conviene moderar no sólo los deseos y los placeres, sino también las acciones y otros objetos exteriores. Así, pues, la templanza no se ocupa solamente de los deseos y los placeres.

En cambio está el hecho de que, según dice San Isidoro en las *Etimologías,* mediante la templanza *se reprimen la voluptuosidad y el placer* [16].

Solución: Es propio de toda virtud moral, como dijimos antes (1-2 q.123 a.12; q.136 a.2), conservar el bien de la razón contra las pasiones que se oponen a ella. Pero las pasiones ejercen un doble movimiento, según vimos al hablar de ellas (1-2 q.23 a.2). Mediante uno, el apetito sensitivo persigue el bien sensible y corporal, y mediante el otro, rehuye el mal sensible y corporal. Ahora bien: el primero de ellos se

10. § 7: MG 3,704: S. TH., lect.5. 11. *Etimologías* l.10 ad litt. H: ML 82,379. 12. L.II c.54. 13. Q.36: ML 40,25. 14. C.43: ML 16,93. 15. C.27 (DD IV 447). 16. Cf. *Sent.* lib.II c.37: ML 83,638; *De Differ.* lib.II, diff.39: ML 83,95.

opone a la razón de un modo particular en cuanto que no es moderado. En efecto, los bienes sensibles y corporales, esencialmente considerados, no se oponen a la razón, sino que, más bien, están supeditados a ella, como instrumentos de los que ella se vale para alcanzar su propio fin. La oposición de estos bienes a la razón radica en el hecho de que el apetito sensitivo los busca de un modo irracional. Por eso es propio de las virtudes morales el moderar esos impulsos que se ordenan a la consecución del bien. Por su parte, el movimiento por el que el apetito sensitivo rehuye el mal sensible se opone de un modo especial a la razón, no por el hecho de carecer de moderación, sino principalmente a causa del efecto que se sigue de él, puesto que cabe la posibilidad de que el hombre, al rehuir el mal sensible y corporal, que a veces acompaña al bien de la razón, se aparte también de éste. Por ello, es propio de las virtudes morales el proporcionar la firmeza necesaria para mantener el bien racional.

Por consiguiente, así como la virtud de la fortaleza, a la que es esencial proporcionar firmeza, se ocupa principalmente de la pasión que impulsa a rehuir los males del cuerpo, es decir, del temor y, como consecuencia, de la audacia, la cual afronta los peligros animada por la esperanza de conseguir algún bien, así también la templanza, que implica una cierta moderación, se ocupa principalmente de las pasiones tendentes al bien sensible, a saber: los deseos y los placeres, y, sólo como consecuencia, de la tristeza producida por la carencia de estos deleites. En efecto, así como la audacia presupone dificultades que superar, de igual modo la tristeza es producida por la carencia de los deleites mencionados.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Tal como ya observamos antes (1-2 q.25 a.1.2), las pasiones, cuyo objeto es la huida del mal, presuponen otras que se ocupan de la búsqueda del bien, y las pasiones del apetito irascible presuponen las del concupiscible. De este modo, dado que la templanza regula directamente las pasiones del apetito concupiscible, que tienen por objeto la consecución del bien, regula igualmente todas las demás pasiones en cuanto que de regular las primeras se sigue, como consecuencia, la regulación de las segundas. En efecto, quien desea con moderación es natural que espere también moderadamente y sufra una moderada tristeza cuando no posee las cosas que desea.

2. *A la segunda hay que decir:* La concupiscencia lleva consigo cierto movimiento impulsivo de la facultad apetitiva hacia el bien deleitable. Este movimiento necesita ser frenado, y eso es precisamente lo que hace la templanza. El temor, en cambio, produce un retraimiento del espíritu frente a algunos males. El hombre necesita cierta firmeza para regularlo, y la fortaleza se la proporciona. Por eso es adecuado asignar a la templanza los placeres, mientras que la fortaleza se ocupa de los temores.

3. *A la tercera hay que decir:* Los actos externos proceden de las pasiones internas del alma. De ahí que la regulación de los mismos dependa de la regulación de las pasiones internas.

ARTICULO 4

¿Se ocupa la templanza, únicamente, de los placeres del tacto?

1-2 q.60; *In Ethic.* 5 lect. 19,20

Objeciones por las que parece que la templanza no se ocupa exclusivamente de los placeres y deseos del sentido del tacto.

1. San Agustín dice que *la virtud de la templanza se ocupa de reprimir y calmar los deseos que nos hacen inclinarnos hacia aquellas cosas que nos apartan de la ley de Dios y de los bienes que su bondad nos proporciona* [17]. Y, según dice poco más adelante, *es oficio de. la templanza el despreciar todas las seducciones sensibles y la alabanza del pueblo.* Ahora bien: no son los deseos de deleites del tacto los únicos que apartan de la ley de Dios, sino que también lo hacen los deseos de deleites propios de otros sentidos y que forman parte, también, de las seducciones corpóreas. Podemos decir esto mismo del deseo de riquezas o de vanagloria. A este respecto, San Pablo dice (1 Tim 10) que *la codicia es la raíz de todos los males.* Por tanto, la templanza no se ocupa únicamente de los deseos de deleites del tacto.

2. Aún más: el Filósofo dice en IV *Ethic.* [18] que *aquel que conserva su dignidad en las cosas pequeñas y dignifica con ellas su vida, posee la virtud de la templanza, pero no la de la*

17. L.1 c.19: ML 32,1326.

18. ARISTÓTELES, *Ethic.* l.4 c.3 n.4 (BK 1123b5).

magnanimidad. Pero los honores, pequeños o grandes, de los que habla allí, no son el objeto de un deleite del tacto, sino del conocimiento por parte del alma. Luego la templanza no se ocupa tan sólo de los deleites del tacto.

3. Y también parece natural que constituyan la materia de una virtud todas las cosas que pertenecen a un mismo género. Pero todos los deleites de los sentidos parecen pertenecer a un único género. Por consiguiente, todos son objeto, de igual modo, de la virtud de la templanza.

4. Todavía más: los deleites espirituales son más intensos que los corporales, como dijimos antes (1-2 q.31 a.5), al hablar de las pasiones. Pero hay quienes, a veces, por el deseo de los deleites espirituales, se apartan de la ley de Dios y de la virtud: tal es el caso de la curiosidad científica. De ahí que el diablo prometiera al primer hombre la ciencia cuando le dijo (Gén 3,5): *Seréis como dioses, conocedores del bien y del mal.* Por tanto, la templanza no se ocupa únicamente de los deleites del sentido del tacto.

5. Incluso más: si los deleites del tacto fueran la materia propia de la templanza, ésta se ocuparía de todos ellos. Pero no se ocupa de todos, pues quedan fuera de su alcance, por ejemplo, los placeres que proporciona el juego. Luego los placeres del tacto no son la materia propia de la templanza.

En cambio está el hecho de que Aristóteles, en III *Ethic.* [19], dice que son objeto propio de la templanza los deleites del tacto.

Solución: Como dijimos arriba (a.3), existe entre la templanza y los deseos de placeres la misma relación que entre la fortaleza y los movimientos de temor y de audacia. Ahora bien: la audacia se ocupa de dichos temores y audacias que tienen por objeto los mayores males, que acaban con la naturaleza humana, a saber: los peligros de muerte. Luego también la templanza debe ocuparse de los deseos de los mayores deleites. Y puesto que el deleite es producto de una operación natural, será tanto más vehemente cuanto brota de operaciones más naturales. Pero las operaciones animales más naturales son aquellas que hacen que la naturaleza del individuo se conserve gracias a la comida y a la bebida, y que la naturaleza de la especie se conserve mediante los placeres sexuales. Por eso son materia propia de la templanza tanto los placeres de la comida y la bebida como los placeres sexuales. Como dichos placeres pertenecen al sentido del tacto, podemos afirmar que la templanza tiene por objeto propio los deleites del tacto [d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Agustín, en el lugar citado, no parece considerar la templanza como una virtud especial que se ocupe de un objeto específico, sino en cuanto que se ocupa de moderar la razón en cualquier materia, lo cual es aplicable al concepto general de virtud. Podríamos responder también que aquel que es capaz de reprimir los mayores deleites podrá, con mayor motivo, refrenar los deleites menores. Por ello pertenece a la templanza, de un modo propio y principal, regular los deseos de los deleites del tacto; pero, de un modo secundario, otros deseos.

2. *A la segunda hay que decir:* Aristóteles, en el lugar citado, aplica el nombre de templanza a la moderación de las cosas externas: cuando alguien aspira a cosas pro-

19. C.10 n.8.9 (BK 1118a30): S. TH., lect.20.

d. Muchos moralistas modernos muestran su extrañeza ante esta doctrina. Aquí mismo se expone que la materia de esta virtud son «los máximos placeres sensibles» y los «deleites más vehementes», lo cual es coherente con la idea de virtud cardinal ya expuesta. Pues bien: Santo Tomás había leído en la biología aristotélica que estos máximos deleites tienen su sede en el sentido del tacto más que en ningún otro sentido, y se suscitan al contacto táctil con el objeto sensible: «la templanza y el desenfreno tienen por objeto los placeres, de que participan también los demás animales, placeres que por lo mismo parecen sensibles y bestiales, y éstos son los del tacto y el gusto. Pero el gusto parece usarse poco o nada..., pues el goce efectivo se produce por medio del tacto, tanto en la comida como en la bebida y en el placer sexual» (III *Ethic.* c.10: BK 1118a24-32). En todo caso, y prescindiendo de si alguno de estos extremos es corregido por la biología, no olvidemos que aquí la afirmación central es que la templanza regula el complejo movimiento pasional suscitado por el cumplimiento de las necesidades naturales del alimento y del sexo. El precisar cuál sea el órgano físico de tales concupiscencias es de menor interés. La materia propia de la virtud no es el sentido ni la sensación, sino la pasión suscitada ante el objeto concupiscente. Todos, en efecto, distinguimos entre la sensación agradable de beber y la pasión por la bebida.

porcionadas; pero no en cuanto se refiere a la moderación de los movimientos del alma, que son objeto de la templanza.

3. *A la tercera hay que decir.* Los deleites de los otros sentidos se manifiestan de modo distinto en el hombre y en los demás animales. En efecto, en los demás animales los otros sentidos sólo producen deleite en relación con el sentido del tacto. Así, el león siente gozo al ver al ciervo o al oír su voz, pero sólo porque puede ser luego su alimento. El hombre, en cambio, encuentra deleite en los otros sentidos no sólo bajo este aspecto, sino también por las sensaciones agradables que encuentra en su objeto. Por eso la templanza se ocupa de los deleites de otros sentidos en cuanto que hacen referencia a los deleites del tacto, no de un modo esencial, sino tan sólo como algo que se deriva de ello. Pero en cuanto que las impresiones de los otros sentidos son agradables por su propia excelencia, como sucede cuando el hombre se deleita en un sonido armonioso, este deleite no es esencial en orden a la conservación de la naturaleza. De ahí que tales pasiones no posean un carácter prioritario que permita hablar de templanza, por antonomasia, a propósito de ellas.

4. *A la cuarta hay que decir:* Los placeres espirituales, aunque son esencialmente más intensos que los corporales, no son percibidos como tales por los sentidos. Por ello no afectan tanto al apetito sensitivo, cuyo ímpetu es moderado por la virtud moral.

Puede decirse también que los placeres espirituales obedecen por sí mismos la norma de la razón. Por ello no es preciso reprimirlos sino de un modo accidental, en cuanto que uno de ellos puede impedir disfrutar de otro más importante y legítimo.

5. *A la quinta hay que decir.* No todos los deleites del tacto dicen relación con la conservación de la naturaleza. Por ello no es necesario que la templanza se ocupe de todos ellos.

ARTICULO 5

¿Se ocupa la templanza de los placeres del sentido del gusto?

In Ethic. 3 lect.20

Objeciones por las que parece que la templanza se ocupa de los placeres propios del sentido del gusto.

1. Los deleites del gusto proceden de la comida y de la bebida, las cuales son, para el hombre, más necesarias que los deleites carnales, más propios del tacto. Pero, según dijimos antes (a.4), la templanza se ocupa de los deleites de cosas necesarias para la vida humana. Por tanto, la templanza es una virtud más propia de los deleites del gusto que de los del tacto.

2. Aún más: la templanza trata de las pasiones más que de las cosas. Pero, tal como puede leerse en II *De Anima*[20], *parece que el tacto es más bien el sentido del alimento,* considerado en su misma naturaleza de alimento, mientras que el sabor, objeto propio del gusto, *es como el deleite de los alimentos.* Luego la templanza es una virtud relacionada con el gusto más que con el tacto.

3. Tal como leemos en VII *Ethic.*[21], *es uno mismo el objeto de la templanza y de la intemperancia, de la continencia y de la incontinencia, de la perseverancia y de la molicie,* siendo ésta un vicio que busca los placeres refinados. Ahora bien: a esos placeres refinados parece pertenecer el deleite que se halla en el sabor de las cosas, el cual es objeto del gusto. Por consiguiente, la templanza se ocupa de los deleites del gusto.

En cambio está lo que dice el Filósofo[22]: que la templanza y la intemperancia *parecen hacer un uso escaso o nulo del gusto.*

Solución: Como vimos antes (a.4), la templanza se ocupa de los deleites más importantes, los cuales están relacionados con la conservación humana, bien sea en la especie o en el individuo. Pero tanto en una como en otro podemos considerar un elemento principal y otro secundario. Es elemento principal el uso de las cosas necesarias, tales como la mujer, necesaria para la conservación de la especie, o la comida y la bebida, que se precisan para la conservación del individuo. El uso de estas cosas necesarias lleva consigo un cierto deleite esencial. Por el contrario, es cosa secundaria toda añadidura a este uso esencial, que lo hace más agradable. Tales son la belleza y los adornos de la mujer o el buen sabor y olor de los manjares. De ahí que la templanza se ocupe principalmente del deleite del tacto, causado naturalmente por el uso, mediante el tacto, de cosas necesarias. Ahora bien: los deleites producidos por el gusto, el olfato o la

20. ARISTÓTELES, *De Anima* 2 c.3 n.3 (BK 414b7): S. TH., lect.5. 21. ARISTÓTELES, *Ethic.* l.7 c.4 n.1.4 (BK 1147b22; 1148a17); c.7 n.1 (BK 1150a9): S. TH., lect.4.7. 22. ARISTÓTELES, *Ethic.* l.3c.10 n.8.9 (BK 118a26; a30).

vista son objeto secundario de la templanza, en cuanto que el placer de estos sentidos contribuye a aumentar el deleite en el uso de cosas necesarias propias del tacto. Pero como el gusto está más próximo al tacto que los otros sentidos, podemos decir que la templanza se extiende a él más que a los otros.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El uso de la comida y el deleite que de él se deriva pertenecen al tacto. Por eso dice el Filósofo, en II *De Anima*[23], que *el tacto es el sentido del alimento, pues nos alimentamos de manjares calientes y fríos, húmedos y secos.* Pero corresponde al gusto la distinción de los sabores que fomentan el placer de la comida, en cuanto que dichos sabores son signos del buen estado de los alimentos.

2. *A la segunda hay que decir:* El deleite producido por el sabor es algo como sobreañadido, mientras que el del tacto se sigue necesariamente del uso de la comida y la bebida.

3. *A la tercera hay que decir:* Los placeres refinados radican esencialmente en la sustancia de la comida, y sólo secundariamente en el sabor exquisito y en la preparación de los manjares.

ARTICULO 6

¿Ha de regirse la templanza por las necesidades de la vida presente?

2-2 q.142 a.1; 1-2 q.63 a.4; *In Ethic.* 3 lect.21; *De Malo* q.14 a.1 ad 1

Objeciones por las que parece que la norma de la templanza no debe tomarse de las necesidades de la vida presente.

1. Nunca un principio superior debe ser regulado por otro inferior. Como la templanza es una virtud del alma, es superior a las necesidades corporales. Luego de éstas no debe tomarse la norma para la templanza.

2. Aún más: quien traspasa la norma peca. Luego si admitimos que la necesidad corporal es la norma de la templanza, habremos de admitir también que todo aquel que disfrute del placer sobrepasando las necesidades de la vida, la cual se contenta con poco, pecaría contra la templanza, lo cual no puede admitirse.

3. Y además, quien se atiene a la norma, no peca. Por consiguiente, si la necesidad corporal fuera la norma de la templanza, todo aquel que hiciera uso de un placer para remediar una necesidad corporal, para curarse, por ejemplo, estaría libre de pecado, lo cual parece falso. Sigúese, por consiguiente, que la necesidad corporal no ha de ser la norma para la templanza.

En cambio está que San Agustín, en su obra *De Moribus Eccles.*[24], dice: *El hombre que posee la templanza encuentra en los dos Testamentos la norma que ha de seguir en las cosas de esta vida, de tal modo que no ame ni considere apetecible por sí misma ninguna cosa, sino que haga uso de todas ellas conforme a las necesidades y deberes de esta vida, con la moderación del usufructuario y no con la pasión del amante.*

Solución: Como ya quedó demostrado antes (q.123 a.12), el bien de las virtudes morales reside principalmente en el orden de la razón, ya que *el bien del hombre consiste en vivir según la razón,* como dice Dionisio en IV *De Div. Nom.*[25]. Ahora bien: el principal orden de la razón consiste en dirigir las cosas a su fin, y en este orden consiste esencialmente el bien de la razón: el bien tiene naturaleza de fin, y el fin mismo es la norma de las cosas que se ordenan a él. Pero todas las cosas deleitables que el hombre utiliza se ordenan, como a su fin propio, a satisfacer alguna necesidad de esta vida. Por eso la templanza asume las necesidades de esta vida como norma para ponderar los placeres, proponiéndose el utilizarlos en la medida en que lo exigen las necesidades.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como ya hemos dicho arriba *(In corp.),* las necesidades de esta vida pueden considerarse como norma en cuanto que son fines. Pero debemos tener en cuenta que a veces es distinto el fin del agente y el fin al que tiende la obra intrínsecamente. Así, por ejemplo, el fin de una construcción es la casa, mientra? que el fin del constructor es, a veces, el lucro. De un modo semejante, el fin y la norma de la templanza es la felicidad, mientras los de las cosas que utilizamos son las necesidades de la vida humana, a las cuales se supeditan las cosas utilizadas.

2. *A la segunda hay que decir:* Las necesidades de la vida humana admiten una doble

23. ARISTÓTELES, *De Anima* l.2 c.3 n.3 (BK 414b7). 24. L.1 c.21: ML 32,1328. 25. §32: MG 3,733: S. TH., lect.22.

acepción. Una, tomando como necesario[26] *aquello sin lo cual una cosa no puede existir en absoluto:* el alimento para el animal, por ejemplo. Otra, si consideramos como necesario *aquello sin lo cual una cosa no puede existir adecuadamente*[27]. La templanza toma en consideración ambas acepciones, y así el Filósofo dice[28] que *el hombre que posee la templanza desea los placeres en orden a su salud y bienestar.* En cuanto a otras cosas que no son necesarias, pueden presentarse bajo un doble aspecto. Algunas son inconvenientes para la salud o para el bienestar, y el hombre que posee la templanza no las utiliza, porque ello equivaldría a pecar contra ella. Pero utiliza moderadamente, según las circunstancias de lugar, tiempo y costumbres, otras que no se oponen a la salud ni al bienestar. Por eso añade Aristóteles, en el mismo lugar[29], que el hombre que posee la templanza desea *otros placeres* no necesarios para la salud y el bienestar, *en cuanto que no son contrarios a estos bienes.*

3. *A la tercera hay que decir:* Como dijimos antes (ad 2), la templanza considera la necesidad como conveniencia para la vida no sólo por parte del cuerpo, sino por parte de los bienes externos, como pueden ser las riquezas y las dignidades y, en mucho más alto grado, las conveniencias de la honorabilidad. Por eso, el Filósofo añade, en el mismo lugar[30], que, en los placeres que utiliza el hombre que posee la templanza, no sólo procura que no se opongan a la salud y al bienestar del cuerpo, sino que no *vayan contra el bien,* es decir, contra la honradez humana, ni *sobrepasen los medios,* es decir, que no sean superiores a las propias posibilidades económicas. Y San Agustín dice, en su obra *De Moribus Eccles.*[31], que quien posee la templanza no se fija *sólo en las necesidades de esta vida, sino de las funciones sociales.*

ARTICULO 7

¿Es la templanza una virtud cardinal?

1-2 q.61 a.2.3; *In Sent.* 3 d.33 q.2 a.1 q.ª3.4; *De virtut.* a.12 ad 26; *De Virt. Card.* a.1

Objeciones por las que parece que la templanza no es una virtud cardinal.

1. El bien de las virtudes cardinales depende de la razón. Pero la templanza considera los objetos más alejados de la razón, a saber: los placeres por los cuales somos semejantes a los animales, tal como se dice en III *Ethic.*[32]. Luego la templanza no parece ser una virtud principal.

2. Aún más: cuanto más impetuoso es algo, tanto más difícil parece el refrenarlo. Ahora bien: la ira, que es moderada por la mansedumbre, parece más impetuosa que la concupiscencia, que es moderada por la templanza, puesto que leemos en Prov (27,4): *La ira no tiene misericordia, ni mucho menos el furor que la hace estallar: ¿quién podrá contener el ardor de un ánimo encolerizado?* Luego la mansedumbre parece ser una virtud más excelente que la templanza.

3. Y también: parece que la esperanza es un movimiento del alma más importante que el deseo o la concupiscencia, como dijimos arriba (1-2 q.25 a.4). Y como la humildad refrena la presunción de una esperanza inmoderada, parece que dicha virtud es más excelente que la templanza, la cual refrena la concupiscencia.

En cambio está que San Gregorio, en su II *Moral.*[33], coloca la esperanza entre las virtudes principales.

Solución. Tal como dijimos arriba (q.123 a.11; 1-2 q.61 a.3.4), se llama virtud principal o cardinal a aquella que posee en un grado eminente alguna de las características asignadas a la noción de virtud. Ahora bien: la moderación, necesaria en toda virtud, es especialmente digna de elogio cuando se ejerce sobre los deleites del tacto, que son objeto de la templanza. En efecto, tales deleites nos son más connaturales y, por tanto, es más difícil abstenerse de ellos y refrenar los deseos de los mismos, y además sus objetos son más necesarios para la vida presente, como dijimos antes (a.4.5). Por eso consideramos a la templanza como virtud principal o cardinal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Tanto mejor se manifiesta la fuerza de una causa cuanto más lejos puede extender su influjo. Por ello, la fuerza de la razón se muestra mejor, dado

26. ARISTÓTELES, *Metaph.* l.4 c.5 n.1 (BK 1015a20). 27. ARISTÓTELES, *Metaph.* 11 c.7 n.5 (BK 1072b12): S. TH., lect.7. 28. ARISTÓTELES, *Ethic.* l.3 c.11 n.8 (BK 1119a16): S. TH., lect.21. 29. *Ethic.* l.3 c.11 n.8 (BK 111a17). 30. ARISTÓTELES, *Ethic.* l.3 c.11 n.8 (BK 1119a16): S. TH., lect.21. 31. L.Ic.21:ML 32,1328. 32. ARISTÓTELES, c.10 n.8 (BK 1118a23). 33. C.49: ML 75,592.

que puede moderar incluso los deseos y deleites más lejanos. Es aquí donde debemos ver la principal característica de la templanza.

2. *A la segunda hay que decir:* El arrebato de cólera lo provoca una causa accidental, como puede ser una injuria que nos entristece. Por eso es pasajero, aunque aparezca con gran impetuosidad. Pero los movimientos producidos por el deseo de placer del tacto brotan de una causa natural. De ahí que sean más frecuentes y duraderos. En consecuencia, el refrenarlos ha de pertenecer a una virtud más excelente.

3. *A la tercera hay que decir:* El objeto de la esperanza es más noble que el de la concupiscencia, y por eso la esperanza es la pasión principal del apetito irascible. Pero el objeto de la concupiscencia y del apetito del tacto mueven con más vehemencia al apetito, al ser dicho objeto más natural. Por eso es virtud principal la templanza, que modera ese movimiento.

ARTICULO 8

¿Es la templanza la más excelente de las virtudes?

q.123 a.12; 1-2 q.66 a.4; *In Sent.* 4 d.33 q.3 a.3; *De Virt. Card.* a.3

Objeciones por las que parece que la templanza es la más excelente de las virtudes.

1. San Ambrosio, en I *De Offic.* [34], dice que la templanza es *la que busca más que cualquiera otra lo honesto; contempla y busca lo que es hermoso.* Ahora bien: como la virtud es tanto más digna de encomio cuanto más honrosa y bella, sigúese que la templanza es la más excelente de las virtudes.

2. Aún más: es propio de una virtud más excelente realizar lo que es más difícil. Ahora bien: es más difícil refrenar los deseos y deleites del tacto que rectificar las acciones externas. Puesto que lo primero es propio de la templanza y lo segundo de la justicia, la templanza es más excelente que la justicia.

3. Y también: cuanto más común es una cosa, tanto más necesaria y mejor parece. Pero la fortaleza se ocupa de los peligros de muerte, que son menos frecuentes que los deleites del tacto, lo cual hace que la templanza sea más común que la fortaleza. Por consiguiente, la templanza es la más excelente de las dos.

En cambio está que el Filósofo dice, en I *Rhet.* [35]: *Las virtudes más excelentes son aquellas que son más útiles para los demás; por eso honramos sobre todo a los hombres fuertes y justos.*

Solución: Como dice el Filósofo en I *Ethic.* [36], *el bien de la multitud es más divino que el bien del individuo.* Por ello será tanto más excelente una virtud cuanto más busque el bien de la multitud. Ahora bien: la justicia y la fortaleza miran al bien de la multitud más que la templanza: la justicia se ocupa de las relaciones con los demás, y la fortaleza tiene como objeto los peligros de guerras sostenidas por el bien común. La templanza, en cambio, sólo modera los deseos y los deleites de cosas pertenecientes al hombre en cuanto individuo. Por tanto, es claro que la justicia y la fortaleza, sólo superadas por la prudencia y por las virtudes teologales, son virtudes más excelentes que la templanza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La templanza trata de la honestidad y de la belleza de un modo más eminente que las demás virtudes, no por el bien que aporta, sino por la torpeza del mal opuesto: en cuanto que modera los deleites por los que nos asemejamos a los animales.

2. *A la segunda hay que decir.* Puesto que la virtud se ocupa *de lo difícil y lo bueno,* la dignidad de una virtud se mide por razón del bien, en el cual la justicia es superior, antes que por razón de la dificultad, en la cual es superior la templanza.

3. *A la tercera hay que dedr:* La razón común, por la cual una cosa pertenece a una multitud de hombres, es más importante que la comunidad debida a la frecuencia con que una cosa ocurre. Bajo el primer aspecto es superior la fortaleza; bajo el segundo, la templanza. De ahí que, absolutamente hablando, sea superior la fortaleza, aunque bajo ciertos aspectos puede decirse que la templanza es superior no sólo a la fortaleza, sino incluso a la justicia.

34. C.43: ML 16,93. 35. ARISTÓTELES, *Rhet.* l.1 c.9 n.6 (BK 1366b3). 36. ARISTÓTELES, *Ethic.* l.1 c.2 n.8 (BK 1094b10): S. TH., lect.2.

CUESTIÓN 142

Los vicios opuestos a la templanza

Pasamos ahora a tratar de los vicios opuestos a la templanza. Sobre dicha materia se plantean cuatro problemas, a saber:

1. ¿Es la insensibilidad un vicio?—2. ¿Es la intemperancia un vicio pueril?—3. Comparación de la intemperancia con la timidez.—4. ¿Es el vicio de intemperancia el más vergonzoso?

ARTICULO 1

¿Es la insensibilidad un vicio?

In Ethic. 2 lect.8; 3 lect.21

Objeciones por las que parece que la insensibilidad no es un vicio.

1. Llamamos insensibles a quienes se abstienen de los placeres del tacto. Ahora bien: parece que el abstenerse de ellos es loable y virtuoso, porque leemos en Dan 10,2: *Por aquellos días hacia yo una penitencia de tres semanas. No tomé manjar delicado, ni entraron en mi boca carne ni vino, ni me ungí.* Por tanto, la insensibilidad no es un pecado.

2. Aún más: *El bien del hombre consiste en vivir de acuerdo con la razón,* según dice Dionisio en IV *De Div. Nom.* [1], Pero el abstenerse de todos los placeres del tacto contribuye en grado sumo a que el hombre viva de acuerdo con la razón, ya que en Dan 1,17 se afirma que *Dios concedió ciencia e inteligencia en toda clase de libros y sabiduría* a los niños que se alimentaban con legumbres. Luego la insensibilidad, que rechaza todos los placeres del tacto, no es viciosa.

3. Y también: no parece que sea pecaminoso aquello que nos es sumamente útil para alejarnos del pecado. Pero el mejor modo de abstenerse de pecar es rehuir los placeres, lo cual es algo que realiza la insensibilidad, ya que, según dice el Filósofo en II *Ethic.* [2], *pecaremos menos si nos abstenemos de los placeres.* Por consiguiente, la insensibilidad no es un vicio.

En cambio está que sólo el vicio se opone a la virtud. Ahora bien: la insensibilidad se opone a la templanza, como enseña el Filósofo en II *Ethic.* [3] y III [4]. Luego la insensibilidad es un vicio.

Solución. *Hay que decir:* Es vicioso todo aquello que se opone al orden natural. Pero es la propia naturaleza la que puso placer en las operaciones necesarias para la vida humana. Por ello, el orden natural exige que el hombre disfrute de estos placeres en la medida en que son necesarios para su bienestar, sea en orden a la conservación del individuo o de la especie [a]. Por ello, si alguien rechazara el placer hasta el extremo de desechar lo necesario para la conservación de la naturaleza, pecaría por cuanto que se opondría, de algún modo, al orden natural. Ahora bien: en esto consiste el pecado de insensibilidad.

Conviene tener en cuenta, no obstante, que el abstenerse de los placeres que acompañan a estas operaciones es a veces loable, o incluso necesario, en orden a la consecución de algún fin. Así hay quienes, en bien de la salud corporal, se abstienen de algunos placeres de comida y bebida y de relaciones

1. § 32: MG 3,733: S. TH., lect.22. 2. Lect.9 n.6 (BK 1109b11): S. TH., lect.11. 3. Lect.7 n.3 (BK 1107b8): S. TH., lect.8. 4. Lect.11 n.7 (BK 1119a5): S. TH., lect.21.

a. La necesidad de moderar los placeres sensitivos no obedece, como muchos han pensado, a un prejuicio estoicista pervivente en la teología católica. Antes al contrario, aquí leemos que «el orden natural postula que el hombre use de los placeres en lo necesario a la salud, tanto en la conservación del individuo como de la especie» y que «no es un bien conforme a la razón que el hombre se abstenga de todos los placeres» (ad 2). Observaciones muy olvidadas por una pretendida moral rigorista posterior. Pero para Santo Tomás los placeres son mera redundancia del logro de un bien en la línea de la naturaleza. Y su juicio moral dependerá de la moralidad de ese objeto. Y notemos también que el Angélico no se deja llevar por una interpretación minimalista de lo que es necesario para la vida humana, pues lo entiende, siguiendo a Aristóteles, como el bienestar congruente en las diversas situaciones de la vida (cf. q.141 a.6 ad 2).

sexuales. Otras veces se hace para desempeñar bien un oficio. Así, los atletas y los soldados tienen que abstenerse de muchos placeres para cumplir adecuadamente su misión. También los penitentes se abstienen de estos goces, como si observaran un régimen, para conseguir la salud espiritual. Y los hombres que quieren entregarse a la contemplación y a la vida del espíritu tienen que abstenerse aún más de los placeres de la carne. Ahora bien: en ninguno de estos casos puede decirse que incurran en el pecado de insensibilidad, puesto que todos ellos obran conforme a la recta razón.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Daniel se privaba de estos placeres no porque los despreciara como malos, sino por algún otro fin laudable, es decir, para prepararse adecuadamente a la más alta contemplación, privándose de los placeres corporales. Por eso, inmediatamente después (v.4ss), se narra la revelación que se produjo.

2. *A la segunda hay que decir.* Puesto que el hombre no puede hacer uso de la razón sin recurrir a las facultades sensitivas, las cuales precisan de un órgano corpóreo, tal como dijimos en la primera parte (q.84 a.7.8), sigúese de ahí la necesidad de que el hombre sustente el cuerpo para poder servirse de la razón. Ahora bien: la sustentación del cuerpo se realiza mediante operaciones que proporcionan placer. Por eso no es bueno para el hombre abstenerse de todos los placeres. Pero, dado que el hombre no necesita hacer uso de todas las facultades corporales, siempre en la misma medida, para realizar todas las operaciones de la razón, le será necesario hacer uso de los placeres corporales en mayor o en menor medida. Por eso es loable la actitud de aquellos que se abstuvieron de muchos placeres para dedicarse a la contemplación y a transmitir a lo demás el bien espiritual. Por el contrario, esta actitud no sería digna de alabanza en aquellos cuyo deber es dedicarse a las obras corporales y a la procreación [b].

3. *A la tercera hay que decir:* Hay que rehuir el placer para evitar el pecado, no de un modo absoluto, sino para que no se busque más allá de lo necesario.

ARTICULO 2

¿Es la intemperancia un pecado pueril?

In Ethic. 3 lect.22

Objeciones por las que parece que la intemperancia no es un pecado pueril.

1. Al comentar el pasaje de Mt 18,3: *Si no os convertís y os hacéis como niños...*, dice Jerónimo [5]: *El niño no persevera en la ira, no se acuerda de la ofensa que le han hecho ni se deleita al ver a una mujer hermosa,* lo cual es contrario a la intemperancia. Por tanto, la intemperancia no es pecado pueril.

2. Aún más: los niños no poseen más que las concupiscencias naturales. Ahora bien: en lo tocante a los placeres naturales, hay pocos que cometan intemperancia, según dice el Filósofo en III *Ethic.* [6]. Luego la intemperancia no es un pecado pueril.

3. Y también: a los niños hay que alimentarlos y ayudarlos. Pero la concupiscencia y el placer, que constituyen el objeto propio de la intemperancia, han de ser aminorados y extinguidos, según se nos dice en Col 3,5: *Mortificad vuestros miembros terrenos, la concupiscencia...* Por consiguiente, la concupiscencia no es un pecado pueril.

En cambio está que el Filósofo dice en III *Ethic.* [7]: *Entendemos por intemperancia los defectos de los niños.*

Solución. *Hay que decir:* Una cosa puede considerarse pueril por un doble motivo. En primer lugar, porque es propia de los niños, y no es éste el sentido en que lo toma el Filósofo al decir que la intemperancia es pueril. En segundo lugar, por una cierta semejanza, y en tal sentido se dice que son pueriles los pecados de intemperancia. En efecto, el pecado de intemperancia es un pecado de exceso de concupiscencia, la cual se asemeja al niño bajo un triple aspecto.

5. Lib.3: ML 26,133. 6. Lect.11 n.3 (BK 1118b14): S. TH., lect.20. 7. Lect.12 n.5 (BK 1119a30): S. TH., lect.22.

---

b. La medida virtuosa de la templanza vale también para la correspondiente virtud moral sobrenatural. La templanza infusa tendrá un fin sobrenatural ulterior, pero su upo de regulación será el mismo que el aquí trazado para la virtud adquirida. Así se explica que Santo Tomás, a pesar de haberse referido a la templanza sobrenatural, luego no la cita explícitamente a lo largo del tratado. A ella son aplicables los análisis que aquí leemos.

En primer lugar, en cuanto al objeto que ambos apetecen. Tanto el niño como la concupiscencia buscan algo que no es bello, porque en el orden humano se considera bello lo que es conforme a la razón. De ahí que Tulio diga, en I *De Offic.* [8], que es bello lo que *se compagina con la excelencia del hombre, la cual consiste en que su naturaleza es distinta de la del resto de los animales.* Ahora bien: el niño no se somete al orden de la razón, como tampoco lo hace la concupiscencia, ya que *la concupiscencia no escucha a la razón,* según se nos dice en VII *Ethic.* [9].

En segundo lugar, se asemejan en cuanto a las consecuencias. En efecto, el niño, si se accede a sus caprichos, aumenta sus deseos. Por eso se nos dice en Eclo 30,7: *Caballo no domado se vuelve indócil, y el hijo abandonado a si mismo se vuelve testarudo.* De igual modo, la concupiscencia, si se ve satisfecha, exige más. Por eso dice San Agustín en VIII *Confess.* [10]: *Si se condesciende con el placer, se forma la costumbre; y si no se resiste a la costumbre, se origina la necesidad.*

En tercer lugar, se asemejan en cuanto al remedio que se aplica a los dos. En efecto, el niño se enmienda cuando se le corrige. Por eso leemos en Prov 23,13-14: *No ahorres a tu hijo la corrección: hiriéndole con la vara, librarás su alma del infierno.* De un modo semejante, si se ofrece resistencia a la concupiscencia, ésta es reducida al debido orden de la honestidad. Esto es lo que expresa San Agustín en VI *Musicae* [11]: *Cuando la mente se eleva a las cosas espirituales y se detiene en ellas, se debilita la fuerza de la costumbre,* es decir, de la concupiscencia carnal, y *al ser reprimida, se extingue poco a poco. En efecto, si la siguiéramos, se haría más fuerte, mientras que si la frenamos, aunque no quede anulada, disminuye.* Por eso dice el Filósofo, en III *Ethic.* [12], que, *así como conviene que el niño viva sometido al pedagogo, así también conviene que la concupiscencia se someta a la razón.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La objeción entiende como pueril lo que se da en los niños, y considerado así, el pecado de intemperancia no es pueril, a no ser por cierta semejanza, como dijimos antes *(In corp.).*

2. *A la segunda hay que decir:* La concupiscencia puede considerarse natural bajo una doble consideración. En primer lugar, atendiendo a su género. En este sentido, la templanza y la intemperancia tienen por objeto las concupiscencias naturales, puesto que se ocupan de los deseos del alimento y de lo venéreo, que se ordenan a la conservación de la naturaleza. En segundo lugar, la concupiscencia puede considerarse natural en cuanto a la especie de aquello que la naturaleza precisa para su conservación. Bajo este aspecto no es frecuente el pecado en concupiscencias naturales. En efecto, la naturaleza no exige sino aquello que es necesario para atender a sus necesidades, y en el deseo de esto no se da pecado, a no ser por exceso en la cantidad, y en esto sólo se peca en materia de concupiscencia natural, como dice el Filósofo en III *Ethic.* [13]. Otras materias en las que se peca con mucha frecuencia son algunos excitantes de la concupiscencia que la curiosidad humana ha descubierto, tales como alimentos preparados con esmero y el adorno de las mujeres. Y aunque los niños no son muy exigentes en esto, sin embargo se dice que la intemperancia es un pecado pueril por la razón antes señalada *(In corp.).*

3. *A la tercera hay que decir:* Ha de aumentarse y favorecerse lo que hay de natural en los niños. Pero no ha de favorecerse en ellos lo que es defecto de razón, sino que esto ha de ser corregido, como ya dijimos antes *(In corp.).*

ARTICULO 3

¿Es la timidez un vicio más grave que la intemperancia?

In Ethic. 3 lect.22

Objeciones por las que parece que la timidez es un vicio más grave que la intemperancia.

1. En tanto se reprueba un vicio en cuanto se opone al bien de una virtud. Ahora bien: la timidez se opone a la fortaleza, que es una virtud más excelente que la templanza, como se deduce de lo dicho arriba (q.123 a.12; q.141 a.8). Por tanto, la timidez es un vicio más grave que la intemperancia.

2. Aún más: tanto menos se censura a uno cuanto más difícil es la materia en la que falla. De ahí que diga el Filósofo en VII *Ethic.* [14]: *No es digno de admiración, sino de*

8. Lib.1 c.27 (DDN 447). 9. Lect.6 n.1 (BK 1140b2): S. TH, lect.6. 10. C.6: ML 32,753. 11. C.2: ML 32,1181. 12. Lect.12 n.8 (BK 1119b13): S. TH., lect.22. 13. Lect.11 n.3 (BK 1118b15). 14. Lect.7 n.6 (BK 1150b6): S. TH., lect.7.

perdón, el hecho de que alguien sea vencido por placeres o tristezas fuertes. Pero parece más difícil vencer los placeres que otras pasiones, por lo cual leemos en II *Ethic.* [15]: *Es más difícil luchar contra el placer que contra la ira,* la cual parece ser más fuerte que el temor. Luego la intemperancia, a la que vence el placer, es pecado menos grave que la timidez, a la cual vence el temor.

3. Y también: es esencial al pecado el ser voluntario. Pero la timidez es más voluntaria que la intemperancia, puesto que nadie desea ser intemperado, mientras que algunos desean huir de los peligros de muerte, lo cual es propio de la timidez. Por tanto, la timidez es un pecado más grave que la intemperancia.

En cambio está que el Filósofo dice en III *Ethic.* [16]: *La intemperancia parece más voluntaria que la timidez.* Por consiguiente, es un pecado más grave.

Solución. *Hay que decir:* Podemos comparar un vicio con otro conforme a dos criterios: atendiendo a la materia u objeto y a la persona que peca. Bajo ambos aspectos es la intemperancia más grave que la timidez. En primer lugar, por parte de la materia, porque la timidez rehuye los peligros de muerte llevada por una necesidad suma de conservar la vida, mientras que la intemperancia tiene por objeto los placeres, cuyo deseo no es tan necesario para conservar la vida, ya que, como dijimos antes (a.2 ad 2), la intemperancia se ocupa de algunas pasiones o concupiscencias *adventicias* más que de concupiscencias o placeres naturales. Ahora bien: cuanto más necesario parece aquello que incita al pecado, tanto más leve es el pecado mismo. Por tanto, teniendo en cuenta la materia u objeto que induce al pecado, la intemperancia es un pecado más grave que la timidez.

Lo mismo sucede si tenemos en cuenta a la persona que peca. Y esto por una triple razón. Primero, porque cuanto más dueño de su mente es el pecador, tanto más gravemente peca: prueba de ello es que a los dementes no se les computan los pecados. Ahora bien: los temores y tristezas graves, sobre todo en peligro de muerte, paralizan la mente humana como no hace el placer que induce a la intemperancia.

En segundo lugar, porque un pecado es tanto más grave cuanto más voluntario. Ahora bien: la intemperancia es más voluntaria que la timidez, por una doble razón. En primer lugar, las acciones realizadas con temor son fruto de un agente externo que mueve a realizarlas, por lo cual no son totalmente voluntarias, sino sólo en parte, como leemos en III *Ethic.* [17]. Además, los actos de la intemperancia son más voluntarios en particular y menos voluntarios umversalmente considerados, puesto que nadie quisiera ser intemperado, sino que el hombre es atraído por los placeres particulares que le hacen ser intemperado. De ahí que, para evitar la intemperancia, el mejor remedio es que el hombre no se detenga a pensar en los objetos particulares. Los hechos concretos que nos amenazan, como arrojar la espada y otros semejantes, son menos voluntarios, mientras que lo común, como salvarse mediante la huida, es más voluntario en los casos particulares, en los cuales se da el acto. Por consiguiente, la intemperancia, al ser más voluntaria que la timidez, es un pecado más grave.

En tercer lugar, es más fácil poner remedio a la intemperancia que a la timidez, ya que los placeres de la comida y los venéreos, objeto de la intemperancia, se prolongan durante toda la vida, y el hombre puede ejercitarse en vencerlos sin correr peligro. Pero los peligros de muerte son menos frecuentes y el evitar la timidez supone al hombre un peligro mayor.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La supremacía de la fortaleza sobre la templanza puede ser objeto de una doble consideración. Primero, por parte del fin, que tiene razón de bien: la fortaleza se ordena al bien común de un modo más adecuado que la templanza. Incluso la timidez, bajo este aspecto, es superior a la intemperancia, en cuanto que la timidez hace que se renuncie a defender el bien común. En segundo lugar, por parte de la dificultad: es más difícil afrontar los peligros de muerte que abstenerse de algunos placeres. Bajo este aspecto no es necesario que la timidez supere a la intemperancia, ya que, así como es signo de una virtud más consistente el no ser vencido por otro más fuerte, es, por el contrario, signo de un pecado mayor el ser superado por otro más débil.

15. ARISTÓTELES, lect.3 n.10 (BK 1105a7): S. TH., lect.3. 16. Lect.12 n.1 (BK 1119a21): S. TH., lect.22. 17. ARISTÓTELES, lect.1 n.4.6 (BK 1110a4; a11): S. TH., lect.1.

2. *A la segunda hay que decir:* El amor a la conservación de la vida, que hace que se eviten los peligros de muerte, es mucho más connatural que todos los placeres de la comida y de lo venéreo, los cuales se ordenan a conservar la vida. Por ello es más difícil vencer el temor de los peligros de muerte que el deseo del placer que se da en la comida y en lo venéreo. Sin embargo, es más difícil resistir a éstos que a la ira, a la tristeza y al temor de algunos otros males.

3. *A la tercera hay que decir:* En la timidez se considera el acto como más voluntario en universal, pero menos voluntario en particular. Por eso se da en ella una mayor voluntariedad relativa, no absoluta.

ARTICULO 4

¿Es el pecado de intemperancia el más vituperable?

In Ethic. 3 lect.20

Objeciones por las que parece que el pecado de intemperancia no es el más vituperable.

1. Así como la alabanza debe acompañar a la virtud, así también el reproche debe acompañar al pecado. Ahora bien: algunos pecados son más vituperables que la intemperancia, como el homicidio y la blasfemia. Por tanto, el pecado de intemperancia no es el más vituperable.

2. Aún más: parece que los pecados más comunes son menos vituperables, porque los hombres se avergüenzan de ellos menos. Pero los pecados de intemperancia son muy comunes, ya que tratan de una materia de uso muy común en la vida humana y en la cual peca la mayoría de los hombres. Luego los pecados de intemperancia no parece que sean los más vituperables.

3. Y también: dice el Filósofo, en VII *Ethic.*[18], que *la templanza y la intemperancia tienen por objeto los deseos y los placeres humanos.* Ahora bien: hay algunos deseos y placeres más vergonzosos que los deseos y los placeres humanos y que se llaman *bestiales* y *morbosos*, como dice el Filósofo en el mismo libro[19]. Por consiguiente, la intemperancia no es el pecado más vituperable.

En cambio está el hecho de que según el Filósofo, en III *Ethic.*[20], la intemperancia *parece vituperable con justicia* entre los demás vicios.

Solución. *Hay que decir:* Parece que el vituperio se opone al honor y a la gloria. Ahora bien: el honor se debe a la excelencia, tal como dijimos antes (q.102 a.2; q.103 a.1), mientras que la gloria lleva consigo cierto brillo. De ahí que la intemperancia sea el vicio más vituperable por un doble motivo. En primer lugar, porque es sumamente opuesta a la excelencia humana, puesto que su objeto está constituido por placeres comunes al hombre y a los animales, tal como ya dijimos antes (q.141 a.2 ad 3; a.7 obj.1; a.8 ad 1). De ahí que, como dice el salmo (Sal 48,21), *el hombre, aun puesto en suma dignidad, no comprendió; se juntó con los animales necios y se hizo semejante a ellos.* En segundo lugar, porque es lo más opuesto al brillo y a la belleza del hombre, en cuanto que en los placeres sobre los que versa la intemperancia es donde más falta la luz de la razón, de la cual se deriva el esplendor y la belleza de la virtud. De ahí que estos placeres se llamen serviles por antonomasia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según San Gregorio[21], los vicios carnales comprendidos bajo la intemperancia, aunque son menos graves, llevan consigo una infamia mayor. En efecto, la magnitud de la culpa se mide por la desviación del fin, y la infamia está relacionada con la torpeza, que se mide principalmente por la deshonra del pecador.

2. *A la segunda hay que decir.* El hecho de pecar habitualmente disminuye la torpeza y la infamia según la opinión de los hombres, pero no según la naturaleza misma de los pecados.

3. *A la tercera hay que decir:* Cuando decimos que la intemperancia es más vituperable, debe entenderse entre los vicios humanos, los cuales se consideran por relación con las pasiones conformes, en cierta medida, con la naturaleza humana. Pero los vicios que se apartan de esa medida de la naturaleza humana son más vituperables. Sin embargo, parece que aun éstos pueden reducirse a la intemperancia por exceso. Tal sería el caso de quien encontrara placer en comer carne humana o en el coito con los animales o con personas del mismo sexo.

18. ARISTÓTELES, lect.6 n.6 (BK 1148b27): S. TH., lect.6. 19. ARISTÓTELES, *Ethic.* l.7 lect.5 n.2 (BK 1148b19); S: TH., lect.5. 20. ARISTÓTELES, lect.10 n.10 (BK 1118b2): S. TH., lect.20. 21. *Moral.* l.33 c.12: ML 76,688.

CUESTIÓN 143

Las partes de la templanza en general

Corresponde ahora tratar de las partes de la templanza. Estudiaremos: 1. De las partes en general.—2. De cada una de ellas en particular (q.144).

ARTICULO ÚNICO

¿Es correcto asignar partes a la templanza? [a]

In Sent. 3 d.33 q.3 a.2

Objeciones por las que parece que Tulio, en su *Rhetorica* [1], no está acertado al asignar a la templanza partes, las cuales, según él, son: la *continencia,* la *clemencia* y la *modestia.*

1. La continencia se distingue de la virtud, según leemos en VII *Ethic.* [2]. Pero la templanza es una virtud. Por tanto, la continencia no es parte de la templanza.

2. Aún más: parece que la clemencia mitiga el odio o la ira. La templanza, en cambio, no se ocupa de ellos, sino de los placeres del tacto, según dijimos antes (q.141 a.4). Luego la clemencia no es parte de la templanza.

3. Y también: la modestia tiene por objeto los actos externos. De ahí que el Apóstol diga en Flp 4,5: *Que vuestra modestia sea manifiesta a todos los hombres.* Ahora bien: los actos externos son objeto de la justicia, según vimos antes (q.58 a.8). Luego la modestia es, más que parte de la templanza, de la justicia.

4. Todavía más: Macrobio, en *Super Somnium Scipionis* [3], asigna a la templanza muchas más partes, puesto que dice que siguen a la templanza la *modestia,* la *vergüenza,* la *abstinencia,* la *castidad,* la *honestidad,* la *moderación,* la *parsimonia,* la *sobriedad* y el *pudor.* Y también Andrónico dice [4] que acompañan a la templanza la *austeridad,* la *continencia,* la *humildad,* la *sencillez* la *distinción,* el *buen orden* y la *suficiencia.* Por consiguiente, parece que Tulio no enumeró todas las partes de la templanza.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se dijo antes (q.48 y 128), una virtud cardinal puede tener tres clases de partes: integrales, subjetivas y potenciales. Llamamos partes integrales de una virtud a las condiciones que ésta debe reunir. En cuanto a esto, son dos las partes integrales de la templanza: la vergüenza, que nos hace rehuir la torpeza contraria a la templanza, y la honestidad, que nos hace amar la belleza de la templanza. En efecto, tal como quedó demostrado arriba (q.141 a.2 ad 3; a.8 ad 1; q.142 a.4), la templanza reclama para sí cierto brillo, mientras que los vicios propios de la intemperancia presentan un altísimo grado de torpeza.

Las partes subjetivas de una virtud son sus especies. Pero conviene distinguir las especies de una virtud según la diversidad de su materia u objeto. La templanza se ocupa de los placeres del tacto, los cuales se dividen en dos clases. Unos, en efecto, se refieren al alimento, y dentro de ellos la *abstinencia* tiene por objeto la comida y *la sobriedad* la bebida. Otros se refieren a la facultad generativa, y dentro de ellos la *castidad* tiene por objeto principal el placer del coito mismo, mientras que el *pudor* se ocupa de los placeres concomitantes, tales como los besos, tocamientos y abrazos.

1. L.2 c.54 (DD I 166). 2. ARISTÓTELES, lect.1 n.4 (BK 1145al7); cf. 4 lect.9 n.8 (BK 1128b33). 3. Lib.1 c.8 (DD 38). 4. *De affect.,* De Temperantia (DD 576).

a. En este artículo se ofrece un esquema de todas las virtudes del género de templanza. Las fuentes de este esquema son Aristóteles, Andrónico de Rodas, Cicerón y Macrobio. Son las mismas que usó Santo Tomás en su *Comentario a las Sentencias,* aunque allí el autor de la obra *De Affectibus Animi* es citado como «quidam philosophus graecus» y ahora falsamente se le atribuye a Andrónico, pues parece ser obra de un estoico. También falta allí la cita de Macrobio, que aparece citado por primera vez en la parte general de la moral en la *Suma.* Por lo demás, el esquema a base de distinguir partes integrales, subjetivas y potenciales es común a otros tratados de la *Suma,* como la prudencia (2-2 q.48), la justicia (2-2 q.80) y la fortaleza (2-2 q.128).

Llamamos partes potenciales de una virtud a las virtudes secundarias, las cuales ejercen, en materias de una menor dificultad, un papel moderador semejante al que desempeña la virtud principal en una materia principal. En nuestro caso, corresponde a la templanza moderar los placeres del tacto, lo cual es enormemente difícil. De ahí que toda virtud que modere alguna materia y refrene los deseos de cualquier objeto pueda considerarse parte de la templanza como virtud asociada a ella.

Esto puede darse de un triple modo. En primer lugar, en los movimientos y actos internos del alma. En segundo lugar, en los movimientos y actos externos de la misma. Finalmente, en las cosas externas. Pero, además del movimiento de concupiscencia, moderado y refrenado por la templanza, hay en el alma tres clases de movimientos que tienden a un objeto. En primer lugar está el movimiento de la voluntad, movida por el ímpetu de la pasión. Este movimiento lo refrena la *continencia*, gracias a la cual, aunque el hombre sufra deseos inmoderados, la voluntad no resulta vencida. Otro movimiento interior que tiende a un objeto es el movimiento de esperanza y el de audacia, que la acompaña. Este movimiento es moderado por la *humildad.* Y el tercer movimiento es el de la ira, que busca venganza. Dicho movimiento es frenado por la *mansedumbre* o por la *clemencia.*

Los movimientos y actos corpóreos son moderados y frenados por la *modestia.* Andrónico divide a esta virtud en tres partes. Pertenece a la primera el decidir qué debe hacerse y qué debe omitirse, qué debe llevarse a cabo y en qué orden, y perseverar firmemente en ello. Es lo que él llama *recto orden.* Un segundo aspecto que debe cuidarse es el que el hombre observe la decencia, y de ello se encarga el ornato. Y en tercer lugar están las relaciones con los amigos y con los demás hombres: de éstas se ocupa la *austeridad.*

En cuanto a las cosas externas, hay que guardar una doble moderación. En primer lugar, ha de procurarse que no se apetezca lo superfluo, lo cual es atribuido por Macrobio a la *parquedad* y Andrónico a la *suficiencia;* segundo, para no desear manjares demasiado exquisitos, función que Macrobio señala a la *moderación* y Andrónico a la *simplicidad.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La continencia se distingue efectivamente de la virtud como lo imperfecto de lo perfecto, como veremos (q.155 a.1), y de este modo se diferencia de la virtud. Pero coincide con la templanza tanto en la materia, los deleites del tacto, como en el modo, refrenando. Por tanto, es correcto considerarla como parte de la templanza.

2. *A la segunda hay que decir:* La clemencia y la mansedumbre no se consideran partes de la templanza porque coincidan en la materia, sino porque lo hacen en el modo de refrenar y moderar, como se dijo *(In corp.).*

3. *A la tercera hay que decir* Acerca de los actos exteriores, la justicia considera lo que se debe a los demás. La modestia, en cambio, sólo contempla una cierta moderación y, por tanto, no es parte de la justicia, sino de la templanza.

4. *A la cuarta hay que decir:* Tulio incluye dentro de la modestia todo lo que se refiere a la moderación de los movimientos corporales y de las cosas exteriores, incluso la moderación de la esperanza, que dijimos *(In corp.)* pertenecía a la humildad.

CUESTIÓN 144

La vergüenza

Nos toca ahora tratar de las partes de la templanza en particular. Empezaremos por las partes que podemos llamar integrales: la vergüenza y la honestidad [a].

Sobre la primera se plantean cuatro preguntas, a saber:

1. ¿Es la vergüenza una virtud?—2. ¿De qué trata la vergüenza?—3. ¿De qué siente vergüenza el hombre?—4. ¿De quiénes es propio el sentir vergüenza?

ARTICULO 1

¿Es la vergüenza una virtud?

3 q.85 a.1 ad 2; *In Sent.* 3 d.23 q.1 a.3 q.ª2 ad 2; 4 d. 14 q.1 a.1 q.ª2 ad 5; d.15 q.2 a.1 q.ª1 a.4; *De verit.* q.26 a.6 ad 16; *In Ethic.* 4 lect.17

Objeciones por las que parece que la vergüenza es una virtud.

1. Es propio de la virtud *mantenerse en un término medio determinado por la razón,* de acuerdo con la definición que encontramos en II *Ethic.* [1]. Ahora bien: la vergüenza se mantiene en ese término medio, como dice el Filósofo en II *Ethic.* [2]. Por consiguiente, la vergüenza es una virtud.

2. Aún más: todo aquello que es digno de alabanza, o es virtud o pertenece a la virtud. Pero la vergüenza es digna de alabanza y no es parte de ninguna virtud. No es, en efecto, parte de la prudencia, al no residir en la razón, sino en el apetito. Tampoco es parte de la justicia, ya que lleva consigo algo de pasión, mientras que la justicia se opone a las pasiones. Tampoco es parte de la fortaleza, ya que es propio de ésta el resistir y atacar, mientras que lo propio de la vergüenza es rehuir algo. No es tampoco parte de la templanza, ya que ésta tiene por objeto los deseos, mientras que la vergüenza es una especie de temor, según afirman el Filósofo en IV *Ethic.* [3] y el Damasceno en el libro II [4]. Luego, por exclusión, la vergüenza es una virtud.

3. Y también: lo honesto coincide con la virtud, según el testimonio de Tulio en I *De Offic.* [5]. Ahora bien: la vergüenza es una parte de la honestidad, ya que, según Ambrosio en el I *De Offic.* [6], *la vergüenza es compañera y amiga de la tranquilidad del alma: al huir de la arrogancia y prescindir de todo lujo, fomenta la honestidad y exige el decoro.* Luego la vergüenza es una virtud.

4. Todavía más: todo vicio se opone a alguna virtud. Pero existen algunos vicios

1. ARISTÓTELES, lect.6 n.15 (BK 1106b36): S. TH., lect.7. 2. ARISTÓTELES, lect.7 n.14 (BK 1108a32): S. TH., lect.9. 3. ARISTÓTELES, lect.9 n.1 (BK 1128b11): S. TH., lect.17. 4. *De Fide Orth.* c.15: MG 94,932. 5. C.27 (DD IV 447). 6. C.47: MG 16,93.

---

a. Partes integrales son las actitudes psicológicas implicadas en la virtud. No son virtudes, pero su estudio es de interés en moral, como lo es el contenido psíquico de toda conducta. En la templanza encontramos dos sentimientos instintivos, que condicionan la adquisición y ejercicio de la virtud. Uno de ellos, la vergüenza, es negativo y manifiesta cuanto de retraimiento congénito hay frente a la vida sexual. El otro, la honestidad, es positivo y sugiere la atracción y admiración emulativa causada por la actitud virtuosa.

Los términos con que expresamos estas actitudes connaturales tienen una cierta ambigüedad y pueden inducir al lector moderno a error. Santo Tomás se encontró ya fijada la traducción de αιδώς, como vergüenza. Y la honestidad la explica Santo Tomás siguiendo la etimología isidoriana. Pero es dudoso que estos conceptos signifiquen para nosotros la misma cosa que para Santo Tomás. El término de vergüenza lo traducen algunos por pudor, cosa por demás discutible. Vergüenza para nosotros expresa turbación ante cualquier acción humillante, mientras que aquí se la entiende referida a la culpa moral. Y honestidad tiene un sentido más restringido que el de *honestas,* que es similar a la honorabilidad. Para Cicerón, en cambio, *honestas* era el término propio para designar el bien moral supremo. Mejor que buscar palabras nuevas, el lector deberá atender a las descripciones psicomorales que hace Santo Tomás, pues es casi imposible encontrar un término que resulte apto para expresar los conceptos que de estas actitudes tuvieron San Pablo y Macrobio, que son las fuentes aquí usadas por el Doctor Angélico.

que se oponen a la vergüenza: la desvergüenza y la excesiva insensibilidad. Por consiguiente, la vergüenza es una virtud.

5. Y más todavía: *Los hábitos son producto de la repetición de actos semejantes,* tal como leemos en II *Ethic.* [7]. Pero la vergüenza implica un acto laudable. Luego la repetición de esos actos da lugar a un hábito. Ahora bien: el hábito de obras laudables es virtud, como demuestra el Filósofo en I *Ethic.*[8]. Por tanto, la vergüenza es una virtud.

En cambio está lo que dice el Filósofo en II *Ethic.* [9] y IV [10]: que la vergüenza no es una virtud.

Solución. *Hay que decir:* La virtud puede tomarse en un doble sentido: propio y genérico. En sentido propio, *la virtud es una perfección,* tal como leemos en VII *Physic.* [11]. Por eso, todo aquello que se opone a la perfección, aun cuando sea bueno, no cumple con lo que es esencial a la virtud. Ahora bien: la vergüenza se opone a la perfección, puesto que es el temor de algo torpe, es decir, vituperable. Por eso, según el Damasceno [12], *la vergüenza es el temor a un acto torpe.* Y del mismo modo que la esperanza se ocupa de un bien posible y dificultoso, así también el temor se ocupa de un mal posible y difícil de conseguir, tal como dijimos antes (1-2 q.41 a.2; q.42 a.3), al tratar de las virtudes. Ahora bien: quien es perfecto por poseer el hábito de la virtud no concibe que algo reprobable y torpe sea posible y arduo, es decir, difícil de evitar, porque no comete nada torpe de lo que tenga que avergonzarse. De ahí que la vergüenza, propiamente hablando, no sea una virtud, porque le falta la perfección necesaria para ello.

Tomada en un sentido común, se considera virtud todo aquello que es digno de alabanza en los actos o pasiones humanas. En este sentido, la vergüenza también se llama, a veces, virtud, dado que es una pasión digna de alabanza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El *mantenerse en un justo medio* no es suficiente para constituir virtud, aunque sea algo propio de ella. Es preciso, además, que sea *un hábito electivo,* es decir, que actúe mediante elección. Ahora bien: la vergüenza no designa un hábito, sino una pasión, y su movimiento no proviene de una elección, sino que es un cierto ímpetu pasional. De ahí que le falte lo esencial de la virtud.

2. *A la segunda hay que decir:* Como dijimos arriba *(In corp.),* la vergüenza es un temor a la torpeza y al oprobio. Ahora bien: ya vimos antes (q.142 a.4) que el vicio de la intemperancia es sumamente torpe y vituperable. Por eso la vergüenza pertenece a la templanza antes que a ninguna otra virtud por razón de su motivo, que es torpe, y no en cuanto a la clase de pasión, que es el temor. Pero en cuanto que los vicios que se oponen a otras virtudes son torpes y reprobables, puede decirse que la vergüenza pertenece a otras virtudes.

3. *A la tercera hay que decir:* La vergüenza promueve la honestidad en cuanto que aparta lo que es contrario a dicha virtud, pero no en cuanto que alcance la razón esencial de la misma.

4. *A la cuarta hay que decir.* Cualquier defecto crea el vicio, pero no es cierto que cualquier bien sea suficiente para constituir una virtud. De ahí que no todo aquello a lo que se opone directamente un vicio sea una virtud, por más que todo vicio se oponga, en su origen, a alguna virtud. Así, la desvergüenza se opone a la templanza, por ser fruto del excesivo amor a las cosas torpes.

5. *A la quinta hay que decir.* El haber experimentado la vergüenza con frecuencia produce el hábito de virtud adquirida, que hace evitar las cosas torpes de las que se ocupa la vergüenza, pero no hace que uno se avergüence en ocasiones posteriores. No obstante, el hábito de virtud adquirida hace que el sujeto se avergüence más si hay materia de vergüenza.

ARTICULO 2

¿Es el acto torpe el objeto de la vergüenza?

1-2 q.39 a.1; q.41 a.4 ad 2.3; *De verit.* q.26 a.4 ad 7; *In Ethic.* 4 lect.17; *In Ps.* ps.XLIII

Objeciones por las que parece que el acto torpe no es el objeto de la vergüenza.

1. Dice el Filósofo, en IV *Ethic.* [13], que *la vergüenza es el temor a la humillación.* Pero a

7. ARISTÓTELES, lect.1 n.7 (BK 1103b21): S. TH., lect.1. 8. ARISTÓTELES, lect.12 n.2.6 (BK 1101b1;b31): S. TH., lect.18.20. 9. ARISTÓTELES, lect.7 n.14 (BK 1128a32). 10. ARISTÓTELES, lect.9 n.1 (BK 1128b10). 11. ARISTÓTELES, (BK 246b27); cf. 7 lect.4,5 (BK 246a13; 247a2): S. TH., lect.18.20. 12. *De Fide Orth.* l.2 c.15: MG 94,932. 13. ARISTÓTELES, lect.9 n.1 (BK 1128b11). 14. ARISTÓTELES, lect.8 n.13 (BK 1099a22): S. TH., lect.13.

veces sucede que quienes no cometen nada torpe sufren humillación, conforme a lo que leemos en el salmo 68,8: *Sufrí oprobio por ti; la confusión cubrió mi rostro.* Luego la vergüenza no tiene por objeto el acto torpe.

2. Y también: parece que sólo son torpes las cosas que constituyen pecado. Ahora bien: el hombre se avergüenza de algunas cosas que no son pecado: de ejecutar obras serviles, por ejemplo. Luego parece que la vergüenza no tiene por objeto el acto torpe.

3. Aún más: las operaciones de las virtudes no son torpes, sino *hermosísimas,* según leemos en I *Ethic.* [14]. Pero hay quienes se avergüenzan, a veces, de realizar actos de virtud, conforme a lo que se nos dice en Lc 9,26: *Aquel que se avergüence de mí y de mi doctrina...* Luego la vergüenza no tiene por objeto el acto torpe.

4. Todavía más: si el acto torpe fuera el objeto de la vergüenza, sería preciso que el hombre se avergonzara más de las cosas más torpes. Pero a veces el hombre se avergüenza más de cosas que son menos pecaminosas, mientras que se jacta de algunos pecados gravísimos, si tenemos en cuenta el salmo 51,3: *¿Por qué te glorías de la maldad?* Por consiguiente, la vergüenza no tiene por objeto el acto torpe.

En cambio está lo que dicen el Damasceno [15] y Gregorio Niseno [16]: *La vergüenza es un temor al acto torpe.*

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos antes (1-2 q.41 a.2; q.42 a.3), al tratar de las pasiones, el temor tiene por objeto el mal difícil de evitar. Ahora bien: existe una doble torpeza. Una, viciosa, consiste en la deformidad del acto voluntario, y no es, propiamente hablando, un mal difícil, puesto que aquello que se encuentra únicamente en la voluntad no parece que sea difícil ni superior a la voluntad humana, por lo cual no se percibe como algo terrible. Por eso dice el Filósofo, en II *Rhet.* [17], que estos males no son objeto del temor.

Pero existe otra torpeza que tiene, en cierto sentido, un carácter penal. Consiste en el vituperio de alguien, así como la gloria consiste en el honor de alguien. Y puesto que tal vituperio es un mal arduo, así como el honor constituye un bien arduo, la vergüenza, que es temor a la torpeza, tiene por objeto primero y principal el vituperio u oprobio. Y dado que es el vicio el que propiamente merece el vituperio, de igual modo que la virtud merece el honor, sígúese que la vergüenza se ocupa de la torpeza viciosa. De ahí que, según dice el Filósofo en II *Rhet.* [18], el hombre se avergüenza menos de los defectos que no se dan por culpa suya.

La vergüenza, por su parte, considera la culpa de un doble modo. En primer lugar, en cuanto que el hombre puede dejar de hacer algo vicioso por temor al vituperio. En segundo lugar, en cuanto que el hombre, al realizar algo torpe, evita ser visto por los demás por temor a la deshonra. Lo primero, según Gregorio Niseno [19], pertenece al *sonrojo;* lo segundo, a la *vergüenza.* Por eso dice el mismo autor [20] que *el que se avergüenza se oculta para hacer el mal, mientras que el que se sonroja teme caer en deshonor.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La vergüenza tiene por objeto el deshonor en cuanto que procede de una culpa, que es un defecto voluntario. Por eso dice el Filósofo, en II *Rhet.* [21], que *el hombre siente más vergüenza de las cosas de las que él es la causa.* En cuanto a los vituperios de que se puede ser objeto a causa de la virtud, el virtuoso los desprecia porque no los merece. Es lo que dice el Filósofo, en IV *Ethic.* [22], acerca de los magnánimos; y de los Apóstoles se dice, en Act 5,41, que *iban alegres del Concilio, porque fueron hallados dignos de sufrir contumelia por el nombre de Jesús.* A causa de la imperfección de la virtud sucede que, a veces, el hombre se avergüenza de los insultos que se le hacen por causa de la virtud, porque cuanto más virtuoso es uno, tanto más desprecia los bienes y los males externos. Por eso leemos en Is 51,7: *No temas el insulto de los hombres.*

2. A la segunda hay que decir: Así como el honor, según vimos antes (q.63 a.3), si bien se da verdaderamente sólo en la virtud, considera, no obstante, cierta excelencia, así también el vituperio, aunque esencialmente se debe sólo a la culpa, considera también, al menos según la opinión de los hombres, cualquier defecto. Por eso hay quienes se

15. *De Fide Ortb.* c.15: MG 94,932. 16. Cf. NEMESIUM, *De Nat. Hom.* c.20: MG 40,689. 17. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 1382a22). 18. ARISTÓTELES, c.6 n.1 (BK 1384a14). 19. Cf. NEMESIUM, *De Nat. Hom,* c.20: MG 40,689. 20. Cf. NEMESIUM, *De Nat. Hom.* c.20: MG 40,689. 21. ARISTÓTELES, c.10 n.1 (BK 1384a14). 22. ARISTÓTELES, lect.3 n.17 (BK 1124a11): S. TH., lect.9.

avergüenzan de la pobreza, de la inferioridad, de la sujeción y de otras cosas semejantes.

3. *A la tercera hay que decir:* La vergüenza se ocupa de las obras virtuosas consideradas en sí mismas. Pero a veces, accidentalmente, el hombre puede avergonzarse de ellas, bien en cuanto que los hombres las consideran viciosas, bien en cuanto que el hombre, al practicar la virtud, rechaza la presunción o la simulación.

4. *A la cuarta hay que decir:* A veces, pecados más graves son menos vergonzosos, bien porque son menos torpes, como pasa con los pecados espirituales respecto de los carnales, bien porque representan cierta superioridad de cualidades. Así, el hombre se avergüenza de la timidez más que de la audacia, del hurto más que de la rapiña, etc.

ARTICULO 3

¿Se avergüenza más el hombre ante las personas allegadas a él?

Objeciones por las que parece que el hombre no se avergüenza más ante las personas allegadas a él.

1. Leemos en II *Rhet.* [23]: *El hombre se avergüenza más ante aquellos por los cuales desea ser admirado.* Pero el hombre espera esto de los mejores, que a veces no son los más allegados. Luego el hombre no siente más vergüenza ante los más allegados a él.

2. Aún más: parecen más allegados aquellos que hacen las mismas obras. Pero el hombre no se avergüenza de su pecado ante aquellos que sabe que están sujetos a un pecado semejante, ya que, como leemos en II *Rhet.* [24], *lo que uno hace no impide que lo hagan los demás.* Luego el hombre no se avergüenza más ante los más allegados.

3. Y también: dice el Filósofo, en II *Rhet.* [25], *que el hombre se avergüenza más ante aquellos que divulgan a todos lo que saben, como son los bufones y los fabulistas.* Ahora bien: los más allegados no suelen divulgar vicios. Por consiguiente, el hombre no tiene por qué avergonzarse de un modo especial ante ellos.

4. Incluso más: dice el Filósofo, en el mismo lugar [26], que *los hombres sienten vergüenza especialmente ante aquellos que no les han visto desfallecer nunca, ante aquellos a los que piden algo por primera vez y ante aquellos cuya amistad requieren por primera vez* Ahora bien: todos éstos son los menos allegados. Luego el hombre no se avergüenza más ante los más allegados.

En cambio está lo que se dice en II *Rhet.* [21]: *Los hombres se avergüenzan más ante aquellos con quienes conviven.*

Solución. *Hay que decir.* Siendo el vituperio contrario al honor, y puesto que el honor lleva consigo un testimonio de la excelencia de alguien, principalmente en materia de virtud, también el oprobio, cuyo temor es la vergüenza, lleva consigo el testimonio de un defecto de alguien, sobre todo con respecto a alguna falta. Por ello, cuanto más se aprecia el testimonio de alguien, más se avergüenza uno ante él. Ahora bien: puede estimarse más apreciable el testimonio de alguien o bien por la certeza de su verdad o por sus consecuencias. Y la certeza de la verdad va unida al testimonio de uno por dos razones. Primero, por la rectitud del juicio. Tal es el caso de los sabios y virtuosos, de los cuales quiere el hombre especialmente recibir el honor y ante los cuales se avergüenza más. De ahí que nadie se avergüence ante los niños ni ante los animales, por la falta de juicio recto que se da en ellos. En segundo lugar, a causa del conocimiento que se tiene de aquellos de quienes procede el testimonio, ya que *cada uno juzga rectamente de aquello que conoce.* Y así nos avergonzamos más de las personas allegadas, que conocen mejor nuestros hechos. En cambio, no sentimos vergüenza ante los peregrinos o los desconocidos, a los cuales no llegan nuestros hechos.

Como consecuencia, es más estimable un testimonio por la ayuda o el perjuicio que puede proporcionarnos. Por eso los hombres buscan ser honrados por aquellos que pueden ayudarles, y se avergüenzan más ante aquellos que pueden causarles daño. De ahí también que, en algún sentido, nos avergoncemos más ante nuestros allegados, con los que vamos a convivir siempre, como si de ello se nos siguiera un daño perpetuo. Por el contrario, lo que nos llega

23. ARISTÓTELES, c.6 n.14 (BK 1384b30). 24. ARISTÓTELES, c.6 n.19 (BK 1384b4). 25. ARISTÓTELES, c.6 n.20 (BK 1384b5). 26. *Rhet.* c.6 n.20 (BK 1384b11). 27. ARISTÓTELES, c.6 n.18 (BK 1384a36).

de peregrinos y transeúntes lo olvidamos en seguida.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Existen los mismos motivos para sentir vergüenza ante los mejores que ante los más anegados. En efecto, así como consideramos más eficaz el testimonio de los mejores a causa del conocimiento universal que poseen de las cosas, y porque su juicio no se aparta de la verdad, también parece más eficaz el testimonio de nuestros familiares porque conocen mejor las cosas particulares que nos afectan.

2. *A la segunda hay que decir.* No tememos el testimonio de aquellos a los que nos une la semejanza en el pecado, porque no creemos que nuestro defecto les parezca algo deshonroso.

3. *A la tercera hay que decir.* Nos avergonzamos de los que divulgan todo por el daño que pueden causarnos, es decir, la difamación ante muchos.

4. *A la cuarta hay que decir:* Nos avergonzamos más incluso ante aquellos en cuya presencia no hicimos nada malo a causa del perjuicio consiguiente, es decir, porque podemos perder la buena opinión que tenían de nosotros. También porque las cosas contrarias parecen mayores cuando se contrastan. De ahí que, cuando se sabe algo torpe de una persona a la que se tenía por buena, ello se considere aún más deshonroso.

En cuanto a aquellos a los que pedimos algo por primera vez, o cuya amistad procuramos por primera vez, nos avergonzamos ante ellos por el perjuicio que podría resultar, es decir, el no ver cumplida nuestra petición o no conseguir la amistad que nos proponemos.

ARTICULO 4

¿Puede existir la vergüenza también en los hombres virtuosos?

In Ethic. 4 lect.17; *In Ps.* ps.43

Objeciones por las que parece que puede existir la vergüenza también en los hombres virtuosos.

1. Los efectos de cosas contrarias son también contrarios. Ahora bien: aquellos que han llegado a un alto grado de maldad no se avergüenzan, según leemos en Jer 3,3: *Te hiciste semejante a una meretriz: no supiste sonrojarte.* Luego los virtuosos se sonrojan más.

2. Y también: dice el Filósofo, en II *Rhet.* [28], que *los hombres se avergüenzan no sólo de los vicios, sino de las apariencias de vicios.* Pero eso mismo sucede a los virtuosos. Luego puede existir vergüenza en los virtuosos.

3. Aún más: la vergüenza *es el temor al deshonor.* Pero sucede que algunos virtuosos sufren el deshonor, como cuando son difamados falsamente o sufren oprobios injustos. Luego la vergüenza puede existir también en los hombres virtuosos.

4. Más todavía: la vergüenza es una parte de la templanza, como dijimos antes (q.143). Ahora bien: una parte no puede separarse del todo. Luego del mismo modo que en el hombre virtuoso se da la templanza, parece que se da también la vergüenza.

En cambio está lo que dice el Filósofo en IV *Ethic.* [29]: *La vergüenza no es propia del hombre de bien.*

Solución. *Hay que decir:* Tal como dijimos arriba (a.1.2), la vergüenza es temor a alguna torpeza. Ahora bien: el hecho de que no se tema un mal puede obedecer a un doble motivo. En primer lugar, porque no se percibe como mal; en segundo lugar, porque no se considera como posible o como difícil de evitar. Y según esto, puede uno no sentir vergüenza por dos razones. Primero, porque aquello de lo que podemos sonrojarnos no lo consideramos torpe; en este sentido, carecen de vergüenza los hombres enfangados en el vicio, a los cuales no desagradan sus pecados, sino que se jactan de ellos. En segundo lugar, porque o bien no creen que tal torpeza pueda sucederles, o suponen que pueden evitarla fácilmente; así carecen de vergüenza los ancianos y los virtuosos. Pero están de tal modo dispuestos que, si existiera en ellos algo torpe, se avergonzarían de ello. De ahí que el Filósofo diga, en IV *Ethic.* [30], que *podemos suponer que existe la vergüenza en el hombre virtuoso.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* la falta de vergüenza se da en los hombres muy malos y en los muy buenos por motivos distintos, como dijimos *(In corp.).* Y también se da en aquellos que se encuentran en un término medio, en cuanto que existe en ellos algo de amor

28. ARISTÓTELES, c.6 n.21 (BK 1384b17). 29. ARISTÓTELES, lect.9 n.4 (BK 1128b21): S. TH., lect.17. 30. ARISTÓTELES, lect.9 n.7 (BK 1128b29): S. TH., lect.17.

hacia el bien y, sin embargo, no están totalmente exentos de mal.

2. *A la segunda hay que decir.* Es propio del hombre virtuoso no sólo evitar el vicio, sino todo cuanto tiene de apariencia de tal, según lo que leemos en 1 Tes 5,21: *Guardaos de toda mala apariencia.* Y el Filósofo dice, en IV *Ethic.*[31], que el hombre ha de evitar tanto lo que es *ciertamente* malo como aquello que lo es en *apariencia.*

3. *A la tercera hay que decir:* El virtuoso, tal como dijimos (a.2 ad 1), desprecia las calumnias y las injurias como algo que él no merece. De ahí que no se avergüence mucho de ellas. Sin embargo, puede experimentar un movimiento de vergüenza, como de las otras pasiones, que precede al juicio de la razón.

4. *A la cuarta hay que decir:* La vergüenza no es parte de la templanza de tal modo que entre a formar parte esencial de la misma, sino como algo que dispone a ella. Por eso dice Ambrosio, en I *De Offic.*[32], que la vergüenza *pone los primeros cimientos de la templanza,* en cuanto que inculca el horror a lo torpe.

31. ARISTÓTELES, lect.9 n.5 (BK 1128b22): S. TH., lect.17.

32. C.43: ML 16,93.

CUESTIÓN 145

La honestidad

Corresponde ahora hablar de la honestidad. Y sobre esta materia se plantean cuatro preguntas:

1. ¿Qué relación hay entre la honestidad y la virtud?—2. ¿Qué relación guarda con lo bello?—3. ¿Cómo está relacionada con lo útil y deleitable?—4. ¿Es la honestidad una parte de la templanza?

ARTICULO 1

¿Son una misma cosa lo honesto y lo virtuoso?

Objeciones por las que parece que no son una misma cosa lo honesto y lo bello.

1. Dice Tulio, en su *Rhetorica*[1], que lo honesto es *aquello que se busca por sí mismo.* Ahora bien: la virtud no se busca por sí misma, sino por la felicidad, ya que dice el Filósofo, en I *Ethic.*[2], que la felicidad es *premio y fin de la virtud.* Portante, lo honesto no se identifica con lo virtuoso.

2. Aún más: según Isidoro[3], la honestidad es *como un estado de honor.* Pero el honor se debe a muchas cosas antes que a la virtud, ya que, como leemos en I *Ethic.*[4], *a la virtud se le debe propiamente alabanza.* Luego la honestidad no se identifica con la virtud.

3. Y también: *La esencia de la virtud consiste en una elección interna,* tal como dice el Filósofo en VIII *Ethic.*[5]. Pero parece que la honestidad dice relación más con la conducta externa, si tenemos en cuenta lo que se dice en 1 Cor 14,40: *Que entre vosotros se realice todo honestamente y según un orden.* Por consiguiente, la honestidad no coincide con la virtud.

4. Más todavía: parece que la honestidad se identifica con las riquezas exteriores, tal como leemos en Eclo 11,14: *Lo bueno y lo malo, la vida y la muerte, la pobreza y la honestidad, todo proviene de Dios.* Ahora bien: la virtud no consiste en las riquezas externas. Luego la honestidad no se identifica con la virtud.

En cambio está que Tulio, en I *De Offic.*[6] y en II *Rhet.*[7], divide lo honesto en cuatro virtudes principales, y tal división coincide con la división de la virtud. Por consiguiente, lo honesto coincide con la virtud.

Solución. *Hay que decir:* Como dice Isidoro[8], la honestidad es *como un estado de honor.* De ahí que se llame honesto a aquello que es digno de honor. Ahora bien: tal como dijimos antes (q.103 a.2; q.144 a.2 ad 2), el honor se debe a la excelencia, y ésta se considera en el hombre, principalmente, en relación con la virtud, la cual es, según leemos en VII *Physic.*[9], *una disposición de lo perfecto hacia lo óptimo.* Por tanto, propiamente hablando, la honestidad coincide con la virtud[a].

1. L.IIc.53 (DDI165). 2. ARISTÓTELES, lect.9 n.3 (BK 1099b16): S. TH., lect.14. 3. *Etymol.* 1.X ad litt. H: ML 82,379. 4. ARISTÓTELES, lect.12 n.6 (BK 1101b31): S. TH., lect.18. 5. ARISTÓTELES, lect.13 n.ll (BK 1163a22): S. TH., lect.13. 6. C.5 (DD IV 428). 7. C.53 (DD I 165). 8. *Etymol.* l.X ad litt. H: ML 82,379. 9. ARISTÓTELES, H, 3, 246b23. Cf. 7 lect.3 n.4 (BK 246a13).

---

a. La honestidad está en la órbita de la virtud de templanza y expresa mejor su carácter virtuoso que el sentimiento de vergüenza, que es consiguiente a un comportamiento oprobioso y no conlleva la renuncia a él. En cualquier caso, Santo Tomás propugna que la «vergüenza» no es más que «una pasión laudable» (q.144 a.1) o «predisposición virtuosa» (q.144 a.4 ad 4) por «no alcanzar la perfección del bien honesto» (ibid. ad 3) y tampoco la honestidad es virtud nueva, sino sólo una «a modo de condición necesaria para su existencia» (*infra* a.5). Así nos percatamos de la ambivalencia de estas actitudes, las cuales, si por una parte pueden colaborar a la adquisición de la virtud, por otra acompañan a situaciones viciosas, como, por ejemplo, el avergonzarse de la virtud (q.144 a.2 ad 3) o el vincular honestidad a la prosperidad material (q.145 a.1 ad 4; ibid. a.3 ad 2). La vergüenza será siempre un sentimiento tornadizo y ligado a fases del desarrollo y, por tanto, de condición diversa a la de la virtud.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como dice el Filósofo en I *Ethic.* [10], de entre las cosas que son apetecidas esencialmente, unas se apetecen por sí mismas y nunca en razón de otras: tal es la felicidad, que es el fin último. Otras se buscan por sí mismas, en cuanto que poseen en sí mismas cierta razón de bondad, aun suponiendo que no percibiéramos ninguna otra cosa buena en ellas, y son también apetecibles por razón de otra cosa, porque nos llevan a otro bien más perfecto. De este modo son apetecibles por sí mismas las virtudes. Por eso dice Tulio, en II *Rhet.* [11], que *hay algunas cosas que nos seducen por su misma fuerza y nos atraen por su misma dignidad,* tales como la virtud, la verdad y la ciencia. Esto es suficiente para constituir la esencia de lo honesto.

2. *A la segunda hay que decir:* Entre las cosas que son honradas fuera de la virtud, hay algunas más sublimes que la virtud misma: Dios y la bienaventuranza. Estas no nos son conocidas por la experiencia como lo son las virtudes, conforme a las cuales obramos a diario. Por ello, la virtud es la que recibe, por antonomasia, el nombre de honesto.

Otras cosas menos nobles que la virtud son honradas en cuanto que colaboran en la realización de las obras virtuosas. Tales son la nobleza, el poder y las riquezas. En efecto, tal como dice el Filósofo en IV *Ethic.* [12], éstas *son honradas por algunos; pero, en realidad, sólo el hombre bueno ha de ser objeto de honor.* Ahora bien: el hombre es bueno por la virtud. Por eso la virtud requiere alabanza en cuanto que es apetecible por razón de otra cosa, y requiere honor en cuanto que es apetecible por sí misma. En este aspecto cumple con la razón esencial de honesto.

3. *A la tercera hay que decir:* Como dijimos arriba *(In corp.),* lo honesto lleva consigo derecho al honor. Pero el honor es un reconocimiento de la excelencia de alguien, como ya vimos (q.103 a.1.2). Ahora bien: el testimonio sólo se da sobre cosas conocidas, mientras que la elección interna no llega al conocimiento del hombre sino a través de los actos externos. Por eso la conducta externa cumple la razón de honesto en cuanto que da a conocer la rectitud interna. Por eso la honestidad consiste fundamentalmente en la elección interna y significativamente en el comportamiento externo.

4. *A la cuarta hay que decir.* Puesto que, según la opinión de los hombres, la excelencia de las riquezas hace al hombre digno de honor, sigúese el que, a veces, el nombre de honestidad se aplica también a la prosperidad externa.

ARTICULO 2

¿Son lo mismo lo honesto y lo bello?

Objeciones por las que parece que lo honesto no es lo mismo que lo bello.

1. La razón de honesto se toma del apetito, puesto que es honesto *lo que apetece por sí mismo.* Pero lo bello considera más bien la vista, a la cual agrada. Por tanto, lo bello no coincide con lo honesto.

2. Aún más: lo bello requiere cierta claridad, la cual pertenece a la noción de gloria, mientras que lo honesto considera el honor. Por consiguiente, dado que el honor es distinto de la gloria, como ya dijimos (q.103 a.1 ad 3), parece que lo honesto es también distinto de lo bello.

3. Y también: lo honesto coincide con la virtud, según vimos (a.l). Pero hay una belleza que se opone a la virtud, tal como leemos en Ez 16,15: *Fiándote de tu belleza, te prostituiste en tu nombre.* Luego lo honesto no es igual que lo bello.

En cambio está lo que dice el Apóstol en 1 Cor 22,23-24: *Los miembros de nuestro cuerpo que tenemos por menos honestos son los más honrados, mientras que los más honestos son los que menos honor necesitan.* En este texto se llama no honestos a los miembros torpes y honestos a los miembros bellos. Por consiguiente, parece que lo honesto y lo bello son lo mismo.

Solución. *Hay que decir:* Tal como podemos deducir de las palabras de Dionisio en IV *De Div. Nom.* [13], concurren en la noción de bello o decoroso el brillo y la proporción debida. En efecto, según él, Dios es llamado bello *como causa de la armonía y del brillo del universo.* Por eso la belleza del cuerpo consiste en que el hombre tenga los miembros corporales bien proporcionados, con un cierto esplendor del color conveniente. De igual modo, la belleza espiritual consiste en

10. ARISTÓTELES, lect.7 n.4 (BK 1096a30): S. TH., lect.9. 11. C.52 (DD I 164). 12. ARISTÓTELES, lect.3 n.19 (BK 124a24): S. TH., lect.20. 13. § 7: MG 3,704.

que la conducta del hombre, es decir, sus acciones, sea proporcionada según el esplendor espiritual de la razón. Ahora bien: esto pertenece a la razón de honesto, lo cual ya dijimos (a.1) que coincide con la virtud, la cual modera todas las cosas humanas conforme a la razón. De ahí que diga Agustín en el libro *Octoginta trium Quaest.* [14]: *Consideramos honesto la belleza inteligible, a la cual llamamos, con razón, espiritual.* Y más adelante añade: *Hay muchas cosas visibles bellas, a las que llamamos honestas con menos propiedad.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El objeto que mueve el apetito es el bien percibido. Y se considera como algo conveniente y bueno la aparición de un cierto esplendor en la misma percepción. Por eso dice Dionisio, en IV *De Div. Nom.* [15]: *Lo bello y lo bueno es, para todos, digno de ser amado.* Por eso se hace apetecible todo objeto honesto, en cuanto que tiene un resplandor espiritual. De ahí que Tulio diga en I *De Offic.* [16]: *Puede verse la forma y, por así decirlo, la figura de la honestidad: si la contemplaran los ojos despertaría, como dice Platón* [17], *un amor maravilloso de la sabiduría.*

2. *A la segunda hay que decir:* Como dijimos antes (q.103 a.3 ad 3), la gloria es efecto del honor, puesto que, por el hecho de ser honrado o alabado, el hombre se hace famoso a los ojos de los demás. Por ello, así como coinciden la honra y la gloria, coinciden también la honestidad y la honra.

3. *A la tercera hay que decir:* La objeción se basa en la belleza corporal, aunque también puede admitirse una especie de fornicación espiritual para con la belleza espiritual al enorgullecerse de la honestidad, según nos lo dice Ez 28,17: *Ensoberbecióse tu corazón de tu hermosura y se corrompió tu sabiduría.*

ARTICULO 3

¿Se distingue lo honesto de lo útil y deleitable?

Objeciones por las que parece que lo honesto no se distingue de lo útil y deleitable.

1. Llamamos honesto a *aquello que se desea por sí mismo* [18]. Ahora bien: el deleite se desea por sí *mismo, pues parece ridículo preguntar por qué el hombre quiere deleitarse,* como dice el Filósofo en X *Ethic.* [19]. Luego lo honesto no se distingue de lo deleitable.

2. Aún más: las riquezas se consideran cosas útiles, puesto que dice Tulio en II *Rhet.* [20]: *Hay una cosa apetecible, no por su fuerza y naturaleza, sino por su fruto, que es el dinero.* Pero las riquezas poseen las cualidades necesarias para ser honestas, puesto que dice Ecl 11,14: *La pobreza y la honestidad* (es decir, la riqueza) *vienen de Dios.* Y en 13,2 añade: *Se quita un peso de encima quien se confía a otro más honesto,* es decir, más rico. Por tanto, lo honesto no se distingue de lo útil.

3. Y también: Cicerón demuestra, en su obra *De Offic.* [21], que no puede haber nada útil que no sea honesto. Esto mismo afirma Ambrosio en su libro *De Offic.* [22]. Por consiguiente, lo útil no se distingue de lo honesto.

En cambio está lo que dice Agustín en su obra *Octosinta trium Ouaest.* [21]: *Llamamos honesto a lo que debe buscarse por sí mismo, y útil a lo que se busca por orden a otro.*

Solución. *Hay que decir:* Lo honesto tiene el mismo objeto que lo útil y lo deleitable, de los cuales se distingue, sin embargo, por la razón. En efecto, se dice que una cosa es honesta, como dijimos antes (a.2), en cuanto que posee cierto esplendor por estar de acuerdo con los principios de la razón, y lo que está ordenado por la razón es conveniente al hombre en el orden natural. Ahora bien: todo se deleita naturalmente en aquello que le es conveniente. Por eso lo honesto es deleitable para el hombre en el orden natural, como demuestra el Filósofo en I *Ethic.* [24] a propósito del obrar virtuoso. Pero no todo lo deleitable es honesto, porque una cosa puede ser conveniente para los sentidos y no para la razón; pero así es deleitable en contra del orden de la razón, la cual perfecciona a la naturaleza humana. También la virtud misma, que es esencialmente honesta, tiene como fin algo distinto de ella misma, a saber: la felicidad.

Según esto, lo honesto y lo útil coinciden en el objeto, pero se distinguen por la

14. Q.30: ML 40,19. 15. § 7: MG 3,704. 16. C.5 (DD IV 428). 17. *Phaedr.* (250 D). 18. CICERÓN, *Rhet.* l.II c.53 (DD I 165). 19. ARISTÓTELES, lect.2 n.2 (BK 1172b22): S. TH., lect.2. 20. C.52 (DD I 164). 21. L.2 c.3 (DD IV 465). 22. L.2 c.6: ML 16,117. 23. Q.30: ML 40,19. 24. ARISTÓTELES, lect.8 n.10 (BK 1099a7): S. TH., lect.13.

razón, ya que una cosa se considera honesta en cuanto que posee una excelencia digna de honor debido a su belleza espiritual; se considera deleitable en cuanto que satisface el apetito, y útil, en cuanto que dice relación a otra cosa. Pero lo deleitable es un concepto más extenso que lo útil y lo honesto, porque todo lo útil y honesto es en cierto modo deleitable, pero no viceversa, como leemos en II *Ethic.* [25].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se considera honesto aquello que es deseado en sí mismo por el apetito racional, el cual tiende hacia lo que es conveniente a la razón. Y se considera deleitable aquello que es deseado en sí mismo por el apetito sensitivo.

2. *A la segunda hay que decir.* Las riquezas se consideran algo honesto, bien según la opinión de algunos que las ensalzan, bien porque se ordenan convenientemente a los actos de las virtudes, como ya dijimos (a.1 ad 2).

3. *A la tercera hay que decir.* Tanto Cicerón como San Ambrosio quieren decir que ninguna cosa puede ser real y esencialmente útil si va contra la honestidad, porque en ese caso va necesariamente contra el último fin del hombre, que es el bien racional; si bien puede ser útil, bajo algún aspecto, en relación con un fin particular. Pero no pretenden decir que todo lo útil, considerado en sí mismo, sea honesto.

ARTICULO 4

¿Ha de considerarse la honestidad como parte de la templanza?

q.143, art. único

Objeciones por las que parece que la honestidad no debe considerarse parte de la templanza.

1. Es imposible que una misma cosa sea parte y todo respecto de lo mismo. Ahora bien: la templanza es parte de la honestidad, como dice Tulio en II *Rhet.* [26]. Luego la honestidad no es parte de la templanza.

2. Aún más: en 3 Esd 3,21 se dice que *el vino hace parecer honestos todos los sentimientos.* Ahora bien: el uso del vino, sobre todo el superfluo, del que parece hablar ese pasaje, pertenece a la intemperancia más que a la templanza. Luego la honestidad no es parte de la templanza.

3. Y también: se considera honesto lo que es digno de honor. Pero *los justos y los valientes son los que más honores reciben,* según dice el Filósofo en I *Rhet.* [21]. Por tanto, la honestidad no es parte de la templanza, sino más bien de la justicia o de la fortaleza. Por eso dice Eleazar en 2 Mac 6,28: *Sufro con valor una muerte honrosa por nuestras venerables y santas leyes.*

En cambio está que Macrobio [28] considera la honestidad como parte de la templanza. También San Ambrosio, en I *De Offic.* [29], atribuye a la templanza especialmente la honestidad.

Solución. *Hay que decir.* Como dijimos antes (a.2), la honestidad es una belleza espiritual. Ahora bien: a lo bello se opone lo torpe. Por otra parte, las cosas contrarias se hacen resaltar mutuamente. Por tanto, la honestidad parece ser una parte especial de la templanza, k cual rechaza los placeres propios de los animales, que constituyen lo más torpe y deshonroso para el hombre. De ahí que el mismo nombre de templanza designe, de un modo preeminente, el bien propio de la razón, k cual tiene por objeto *templar* los malos instintos. En este sentido, pues, la honestidad, en cuanto que lleva consigo una especial ordenación hacia la templanza, se considera como parte de la misma, pero no subjetiva, como si fuera una virtud añadida, sino integral, como condición necesaria.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se considera la templanza como parte subjetiva de lo honesto, considerado como un todo. Tomado así, no se considera parte de la templanza.

2. *A la segunda hay que decir:* El vino *hace parecer honestos los sentimientos* en los borrachos, según opinión de ellos mismos, en cuanto que les parece que son grandes y dignos de honor.

3. *A la tercera hay que decir:* Se debe a la justicia y a la fortaleza un honor mayor que a la templanza porque poseen un bien mayor. Pero se debe mayor honor a la templanza en cuanto que reprime vicios más vituperables, como se deduce de lo expuesto *(In corp.).* Así considerada, la honestidad es más propiamente parte de la templanza, según lo que dice el Apóstol en 1 Cor 12,23: *Los miembros honrosos reportan mayor gloria,* es decir, reprimen lo más detestable.

25. ARISTÓTELES, lect.3 n.7 (BK 1105a1): S. TH., lect.3 .26. C.53 (DD I 165). 27. ARISTÓTELES, c.9 n.6 (BK 1366b5). 28. *In Somn. Scipion.* l.I c.8 (DD 33). 29. C.43: ML 16,93.

CUESTIÓN 146

La abstinencia

Pasamos ahora a estudiar las partes objetivas de la templanza. Trataremos, en primer lugar, de las que se ocupan de los deleites de la comida, y después, de las que se ocupan de los placeres venéreos (q.151). En el primer punto nos ocuparemos de la abstinencia, que se ocupa de la comida y la bebida, y de la sobriedad (q.149), que se ocupa especialmente de la bebida. En cuanto a la abstinencia, hemos de considerar tres cosas: la abstinencia en sí misma; su acto propio, que es el ayuno (q.147), y, en tercer lugar, el vicio opuesto a ella, la gula (q.148).

Acerca de la abstinencia en sí misma se plantean dos cuestiones:

1. ¿Es la abstinencia una virtud?—2. ¿Es una virtud especial?

ARTICULO 1

¿Es la abstinencia una virtud?

2-2 q.143 art. único; *In Rom.* c.14 lect.1.2

Objeciones por las que parece que la abstinencia no es virtud.

1. El Apóstol dice en 1 Cor 4,20: *Que no está en las palabras el reino de Dios,* sino en la virtud. Ahora bien: el reino de Dios no consiste en la abstinencia, puesto que el mismo Apóstol dice en Rom 4,17: *El reino de Dios no es comida y bebida.* Y la *Glosa*[1] dice al respecto que *la justicia no consiste en comer ni en no comer.* Luego la abstinencia no es virtud.

2. Aún más: San Agustín dice, en X *Confess.*[2], dirigiéndose a Dios: *Me enseñaste a tomar los alimentos como medicamentos.* Pero el moderar los medicamentos no es propio de la abstinencia, sino del arte de la medicina. Luego, por paralelismo, el moderar los alimentos, que es propio de la abstinencia, no es acto de una virtud, sino de un arte.

3. Y también: *Toda virtud se mantiene en el justo medio,* como leemos en II *Ethic.*[3]. Pero no parece que la abstinencia se mantenga en el justo medio, sino en un defecto, como indica su mismo nombre. Por tanto, la abstinencia no es una virtud.

4. Todavía más: ninguna virtud excluye a otra. Ahora bien: la abstinencia excluye a la paciencia, pues dice San Gregorio, en su *Pastoral*[4]: *la impaciencia, la mayor parte de las veces, aparta de la tranquilidad las mentes de los que practican la abstinencia.* Y dice también que *a veces el vicio de la soberbia penetra los pensamientos de los que se abstienen,* y así aleja la humildad. Luego la abstinencia no es una virtud.

En cambio está lo que leemos en 2 Pe 1,5-6: *Habéis de poner todo empeño por mostrar en vuestra fe virtud, en la virtud ciencia, en la ciencia abstinencia.* La abstinencia se enumera entre las virtudes. Luego la abstinencia es virtud.

Solución. *Hay que decir:* La abstinencia, por su mismo nombre, indica sustracción de alimento. Por ello, podemos tomar el nombre de abstinencia en dos sentidos. En primer lugar, en cuanto que indica una sustracción total de alimento, y tomada así no indica virtud ni acto virtuoso, sino algo indiferente. En segundo lugar, puede tomarse en cuanto que está regulada por la razón, y entonces significa el hábito o el acto virtuoso. Esto es lo que significa el texto de San Pedro (2 Pe 1,5), en el que se dice que la ciencia debe manifestar la abstinencia, es decir, que el hombre debe abstenerse del alimento en la medida de lo conveniente, *conforme a las exigencias de los hombres con los que vive y de su propia persona, además de la necesidad de su salud*[5].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Ni el uso ni la privación de alimento, considerados en sí mismos, pertenecen al reino de Dios, porque dice el Apóstol en 1 Cor 8,8: *Pero no es la comida la que nos hace aceptos a Dios, y ni por abstenernos escasearemos ni por comer abundaremos.* Pero

1. *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1517; cf. *Glossa Ordin.* (VI, 30 A). SAN AGUSTÍN, *Quaest. Evang.* l.II q.ll, *Super Lc.* Vll 35: ML 35,1337. 2. C.31: ML 32,797. 3. ARISTÓTELES, lect.6 n.15 (BK 1106b36): S.TH., lect.7. 4. P.III c.19: ML 77,81. 5. SAN AGUSTÍN, *Quaest. Evang.* l.II q.11, *Super Lc.* VII 35: ML 35,1338.

ambos pertenecen al reino de Dios si se realizan razonablemente bajo el impulso de la fe y del amor de Dios [a].

2. *A la segunda hay que decir:* La moderación de alimentos en cantidad y calidad es algo que toca a la medicina si se mira con relación a la salud del cuerpo. Pero si la consideramos en cuanto a sus disposiciones interiores, en relación con el bien de la razón, pertenece a la abstinencia [b]. Por ello dice San Agustín en su obra *De Quaest. Evang.* [6]: En orden a la virtud *no importa en modo alguno qué alimentos o qué cantidad se toma, mientras el hombre lo haga en conformidad con los hombres con los que vive y con su propia persona y según las exigencias de su propia salud, sino con qué facilidad y serenidad de ánimo sabe el hombre privarse de ellos cuando es conveniente o necesario.*

3. *A la tercera hay que decir:* Es propio de la templanza frenar los deleites que atraen al alma hacia ellos de un modo excesivo, de igual modo que a la fortaleza pertenece el fortalecer al alma contra los temores que pueden apartarnos del bien de la razón. Por eso, así como la alabanza de la fortaleza consiste en un cierto exceso, que da nombre a todas las partes de la fortaleza, así la alabanza de la templanza consiste en un cierto defecto que da nombre, igualmente, a todas sus partes. De ahí que la abstinencia, en cuanto que es parte de la templanza, tiene nombre de defecto y, sin embargo, se mantiene en el justo medio, en cuanto que se conforma a la recta razón.

4. *A la cuarta hay que decir:* Esos vicios se derivan de la abstinencia en que ésta no obedece a la recta razón. En efecto, la recta razón nos manda practicar la abstinencia *en la medida en que conviene,* es decir, *con alegría de espíritu, y por un motivo conveniente,* es decir, por la gloria de Dios, no por la propia gloria.

ARTICULO 2

¿Es la abstinencia una virtud especial?

Objeciones por las que parece que la abstinencia no es una virtud especial.

1. Toda virtud es laudable por sí misma. Pero la abstinencia no lo es, puesto que dice San Gregorio en su *Pastoral* [7]: *La virtud de la abstinencia no se alaba sino en orden a otras virtudes.* Luego la abstinencia no es una virtud especial.

2. Aún más: dice San Agustín, en *De Fide ad Petrum* [8], que los santos se abstienen de la comida y de la bebida, no porque alguna criatura de Dios sea mala, sino *únicamente para castigar al cuerpo.* Ahora bien: esto es propio de la castidad, como su mismo nombre indica. Por tanto, la abstinencia no es una virtud distinta de la castidad.

3. Y también: así como el hombre debe contentarse con una alimentación moderada, también debe conformarse con un vestido moderado, conforme a lo que leemos en 1 Tim 6,8: *En teniendo con qué alimentamos y con qué cubrirnos, estemos con eso contentos.* Pero la moderación en el vestido no es una virtud especial. Luego tampoco lo es la abstinencia, que se ocupa de moderar el alimento.

En cambio está el testimonio de Macrobio [9], que considera a la abstinencia como una parte especial de la templanza.

Solución. *Hay que decir:* Como ya dijimos antes (q.123 a.12; q.136 a.1; q.141 a.3), la virtud moral guarda el bien de la razón contra los ataques de las pasiones. Por ello, dondequiera que haya una razón especial por la que una pasión aparte del bien de la razón, allí debe existir una virtud especial. Ahora bien: los placeres de los alimentos pueden apartar al hombre del bien de la razón de un doble modo: bien por la fuerza de los placeres o bien por la necesidad de los alimentos, puesto que el hombre los

6. L.II q.11, *Super Lc.* VII 35: ML 35,1338. 7. P. III c.19: ML 77,82. 8. *Fulgentius* c.42: ML 65,704. 9. *In Somn. Scipion.* l.1 c.8 (DD 33).

a. Santo Tomás entiende que la revelación nos impulsa a esta virtud en el texto de 2 Pe 1,5, citado en *sed cont.* y en la traducción de la *Vulgata.* La virtud sobrenatural de la abstinencia estaría ordenada a un fin superior: el bien social del reino de Dios, pero tendría la misma materia y objeto que la virtud moral adquirida. Este es uno de los pocos textos en donde el autor se refiere a las modalidades especiales de las virtudes morales sobrenaturales. En los demás lugares sus enseñanzas se mueven en un orden analógico aplicable a las virtudes adquiridas e infusas.

b. Las pasiones suscitadas en el cumplimiento de la necesidad de alimentarse es terreno abonado para comportamientos irracionales. La moral estoica conoció bien todas estas actitudes reprobables. Pero la moderación puede ser impuesta por razones médicas o dietéticas; sin embargo, sólo será virtud cuando el motivo del obrar sea conformarse a lo que la razón muestra como objeto bueno.

necesita para conservar su vida, que es el objeto más deseado por él. Por consiguiente, la abstinencia es una virtud especial.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Conviene que las virtudes se relacionen entre sí, como ya dijimos (1-2 q.65 a.1). Por eso, una virtud es ayudada y valorada por otra, como la justicia por la fortaleza. De este modo es alabada la virtud de la abstinencia por otras virtudes.

2. *A la segunda hay que decir:* Mediante la abstinencia se castiga el cuerpo no sólo contra los ataques de la lujuria, sino también contra los de la gula, porque, al practicar la abstinencia, el hombre se hace más fuerte para vencer los ataques de la gula, que son tanto más fuertes cuanto más cede a ellos el hombre. Y no es obstáculo para que sea virtud especial el hecho de que colabore con la castidad, ya que una virtud ayuda a otra.

3. *A la tercera hay que decir:* El uso del vestido es artificial, mientras que el uso de los alimentos es una exigencia de la naturaleza. Por eso es necesaria una virtud especial cuyo objeto sea moderar los alimentos, con preferencia al vestido.

CUESTIÓN 147

El ayuno

Vamos a tratar ahora del ayuno [a]. Sobre él se plantean ocho problemas:

1. ¿Es el ayuno un acto de virtud?—2. ¿De qué virtud es acto?—3. ¿Es objeto de precepto?—4. ¿Están algunos exentos del cumplimiento de este precepto?—5. ¿Cuándo hay que ayunar?—6. ¿Es necesario, para cumplir con el ayuno, comer una sola vez?—7. ¿A qué hora deben comer los que ayunan?—8. ¿De qué alimentos hay que abstenerse?

ARTICULO 1

¿Es el ayuno un acto de virtud?

2-2 q.38 a.2 ad 3; *In Sent.* 4 d.15 q.3 a.1 q.[a]2; *De Perf. Vitae Spirit.* c.9; *Quodl.* V q.9 a.2

Objeciones por las que parece que el ayuno no es un acto de virtud.

1. Todo acto de virtud es siempre agradable a Dios. Pero el ayuno no siempre lo es, según leemos en Is 58,3: *¿Por qué ayunamos y no te fijaste?* Luego el ayuno no es acto de virtud.

2. Aún más: ningún acto de virtud se aparta nunca de su justo medio. Pero el ayuno se aparta, porque lo que se toma como justo medio en la virtud de la abstinencia es el remediar una necesidad natural. Pero el ayuno quita algo a esa necesidad: de lo contrario, los que no ayunan no practicarían la virtud de la abstinencia. Por tanto, el ayuno no es un acto de virtud.

3. Y también: no es acto de virtud aquello que es común a buenos y malos. Pero el ayuno lo es, ya que, antes de tomar alimento, todos están en ayunas. Luego el ayuno no es acto de virtud.

En cambio está que, en 2 Cor 6,5-6, aparece nombrado junto con otros actos de virtud: *En ayunos, en ciencia, en castidad, etc.*

Solución. *Hay que decir:* Se considera que un acto es virtuoso cuando se ordena, guiado por la razón, hacia un bien honesto. Esto se da en el ayuno, porque cumple tres fines principales. En primer lugar, sirve para frenar la concupiscencia. Por eso dice el Apóstol en el texto ya aducido (2 Cor 6,5-6): *En ayunos, en castidad,* dado que el ayuno ayuda a conservar la castidad. En efecto, como dice San Jerónimo [1], *sin Ceres y sin Baco languidece Venus,* es decir, la lujuria se enfría mediante la abstinencia de comida y bebida. En segundo lugar, el ayuno hace que la mente se eleve a la contemplación de lo sublime. Por ello leemos, en Dan 10,3ss, que recibió de Dios la revelación después de haber ayunado tres semanas. En tercer lugar, es bueno para satisfacer por los pecados. De ahí que se diga en Jl 2,12: *Convertios a mí de todo corazón, en ayuno, en llanto y en gemido.*

Esto es lo que dice San Agustín en un sermón *De Orat, et leiun.* [2]: *El ayuno purifica la mente, eleva los sentidos, somete la carne al espíritu, hace al corazón contrito y humillado, disipa las tinieblas de la concupiscencia, apaga los ardores de los placeres y enciende la luz de la caridad.* Es, pues, claro que el ayuno es un acto de virtud.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Puede suceder que un acto virtuoso en sí mismo se vuelva vicioso por alguna circunstancia accesoria. Por eso

1. *Adv. Iovin.* l.2: ML 23,310. Cf. TERENCIO, *Eunuch.* act.IV, esc.6, vers.731 (DD 48). 2. Entre las obras de SAN AGUSTÍN, *Serm. Suppos.* serm.LXXIII: ML 39,1887.

a. En el caso de la abstinencia nos encontramos con una cuestión especial dedicada a su acto, quizá para recoger la abundante literatura cristiana sobre el tema del ayuno. Algo similar ocurría con el tema del martirio en el tratado de la fortaleza. La doctrina que aquí expone Santo Tomás se refiere, en gran parte, a los condicionamientos de la virtud sobrenatural de la abstinencia: está al servicio de la penitencia, asimila a Cristo, libera al alma para la contemplación de las cosas divinas...; todo ello reforzado con autoridades bíblicas y patrísticas. Pero hay que advertir que una cosa es el acto virtuoso del ayuno y otra el precepto eclesiástico del ayuno. De esta ley eclesiástica de cumplir determinados ayunos se trata a partir del artículo tercero de esta cuestión.

podemos leer en el mismo lugar: *He aquí que en los días de vuestro ayuno os vais tras vuestros negocios.* Y poco después (v.4): *Ayunáis para mejor reñir y disputar, para herir inicuamente con el puño.* Comentando esto, dice San Gregorio en su *Pastoral*[3]: *Los negocios designan la alegría, el puño la ira. Por consiguiente, en vano se mortifica el cuerpo mediante la abstinencia si la mente, sujeta a movimientos desordenados, se disipa con los vicios.* Y San Agustín, en el sermón citado[4], dice: *El ayuno no es amigo de palabrerías, considera superfluas las riquezas, desprecia la soberbia, exalta la humildad y concede al hombre la comprensión de sí mismo como débil y frágil.*

2. *A la segunda hay que decir:* El justo medio de una virtud no se mide por la cantidad, sino *según la recta razón,* como leemos en II *Ethic.*[5]. Y la razón aconseja que, por algún motivo especial, un hombre tome menor cantidad de alimento que la que le correspondería en circunstancias normales: para evitar una enfermedad o para realizar con más agilidad algunos ejercicios corporales. Con mucha mayor razón ordena esto la razón para evitar males espirituales o para conseguir bienes espirituales. Sin embargo, la recta razón no quita el alimento en tanta cantidad que no se atienda a la conservación de la naturaleza, porque, como dice San Jerónimo[6], *no importa que te destruyas en corto o largo tiempo;* y: *ofrece holocausto fruto de rapiña quien castiga inmoderadamente su cuerpo con una excesiva escasez de alimento o quitando demasiado a la comida o al sueño.* De igual modo, la razón no quita tanto alimento que el hombre se vuelva incapaz de llevar a cabo ciertas obras. Por eso dice San Jerónimo[7] que el *hombre racional pierde su dignidad cuando prefiere el ayuno a la caridad o las vigilias a la integridad de sus sentidos.*

3. *A la tercera hay que decir:* El ayuno natural, por el que se dice que uno está en ayunas mientras no come, consiste en una pura negación y no puede considerarse acto virtuoso, como lo es, únicamente, el ayuno mediante el cual alguien se abstiene de comer por una finalidad racional. Por eso el primero se llama *ayuno del que está en ayunas,* mientras que el segundo se llama *ayuno del que ayuna,* que lo hace deliberadamente.

ARTICULO 2

¿Es el ayuno acto de la abstinencia?

2-2 q.3 a.1; *In Sent.* 4 d.15 q.3 a.1 q.ª3

Objeciones por las que parece que el ayuno no es un acto de la abstinencia.

1. Comentando a Mt 17,20, *esta clase de demonios...,* dice San Jerónimo[8]: *Es ayuno el abstenerse no sólo de alimento, sino de todos los placeres.* Ahora bien: esto es propio de todas las virtudes. Por tanto, el ayuno no es acto de la abstinencia exclusivamente.

2. Aún más: dice San Gregorio, en *Homilia Quadragesimae*[9], que el ayuno cuaresmal es un diezmo de todo el año. Pero el pagar los diezmos es un acto de la religión, como vimos antes (q.85, introd.). Luego el ayuno es un acto de la religión y no de la abstinencia.

3. Y también: la abstinencia es una parte de la templanza, como ya vimos (q.143 a.1; q. 146 a.1 ad 3). Ahora bien: la templanza es distinta de la fortaleza, y es propio de ésta el soportar las molestias, lo cual parece que se cumple ampliamente en el ayuno. Luego éste no es acto de la abstinencia.

En cambio está lo que dice San Isidoro[10]: *El ayuno consiste en vivir moderadamente y abstenerse de alimento.*

Solución. *Hay que decir:* Es una misma la materia del hábito y la del acto. Por consiguiente, todo acto virtuoso sobre una determinada materia pertenece a aquella virtud que constituye el justo medio en esa materia. Pero el ayuno tiene por materia la comida, en la cual la abstinencia constituye el justo medio. Por eso es evidente que el ayuno es un acto de la abstinencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El ayuno propiamente dicho consiste en privarse de alimento. Pero, metafóricamente hablando, consiste en abstenerse de todo lo que sea nocivo, cualidad que se da en grado máximo en los pecados.

Puede también decirse que el ayuno propiamente dicho consiste en abstenerse de todas las seducciones, porque si se añade

3. P.3 c.19: ML 77,82. 4. Entre las obras de SAN AGUSTÍN, *Serm. Suppos.* serm.LXXIII: ML 39,1887. 5. ARISTÓTELES, lect.6 n.15 (BK 1107a1): S. TH., lect.7. 6. Cf. GRACIANO, *Decretum,* P.III De cons., dist.5 can.24, *Non mediocriter* (RF I 1418). 7. Cf. GRACIANO, *Decretum,* P.III De cons., dist.5 can.24, *Non mediocriter* (RF I 1418). 8. Cf. *Glossa Ordin.*, Super Matth. 17,20 (V 55A). BEDA, *In Marc.* l.III, super 11,28: ML 92,223. Cf. SAN AGUSTÍN, *In Ioann.*, tract.XVII, super 5,5: ML 35,1529. 9. *In Evang.* l.1, hom.XVII: ML 76,1137. 10. *Etymol.* l.IV c.19: ML 82,258

algún vicio puede convertirse en acto no virtuoso, como dijimos antes (a.1 ad 1).

2. *A la segunda hay que decir:* No hay inconveniente en admitir que el acto de una virtud pertenece a otra en cuanto que se ordena a su mismo fin, como se deduce de lo ya dicho antes (q.32 a.1 ad 2; q.85 a.3). Según esto, no hay dificultad en admitir que el ayuno pertenece a la religión, a la castidad o a otra virtud cualquiera.

3. *A la tercera hay que decir.* No es propio de la fortaleza, en cuanto virtud especial, sobrellevar toda clase de molestias, sino sólo aquellas que van unidas al peligro de muerte. Ahora bien: el soportar las molestias derivadas de la falta de deleites del tacto pertenece a la templanza y a sus partes. En esta dase de molestias está incluido el ayuno.

ARTICULO 3

¿Es el ayuno objeto de precepto?

In Sent. 4 d.15 q.3 a.1 q.ª4

Objeciones por las que parece que el ayuno no está sujeto a precepto.

1. No se dan preceptos sobre obras de supererogación, sino que éstas se aconsejan únicamente. Una de ellas es el ayuno. De no ser asi, habría de ser guardado en todo tiempo y lugar de igual modo. Luego no es objeto de precepto.

2. Aún más: quien no cumple un precepto peca mortalmente. Luego si el ayuno estuviera sujeto a precepto, todos cuantos no ayunaran pecarían mortalmente, lo cual equivaldría a poner a los hombres una gran trampa.

3. Y también: dice San Agustín en su obra *De Vera Relig.* [11]: *La sabiduría divina, encarnada en un hombre, el cual nos llamó a la libertad, instituyó unos pocos sacramentos sumamente salutíferos para que unieran al pueblo cristiano en una sociedad, es decir, a una multitud libre bajo un solo Dios.* Ahora bien: parece que la libertad del pueblo cristiano se vería perjudicada por la multitud de preceptos, al igual que por la multitud de sacramentos, puesto que dice también San Agustín en su obra *Ad Inquisitiones Ianuarii* [12]: *Algunos imponen cargas serviles a nuestra religión, la cual Dios quiso que fuera libre, imponiéndole la celebración de muy pocos sacramentos.* Por consiguiente, parece que el ayuno no debería ser objeto de precepto por parte de la Iglesia.

En cambio está el testimonio de San Jerónimo, quien dice en su *Ad Lucinum* [13] hablando del ayuno: *Actúe cada provincia según su prudencia y observe los preceptos de sus antepasados como leyes apostólicas.* Luego el ayuno está sujeto a precepto.

Solución. *Hay que decir:* Del mismo modo que incumbe a los gobernantes de este mundo establecer preceptos legales que determinen el derecho natural sobre materias de utilidad común en cosas temporales, así también los prelados eclesiásticos pueden exigir, mediante leyes, el cumplimiento de aquellas cosas que pertenecen al bien común en el orden espiritual. Ahora bien: ya dijimos (a.1) que el ayuno es útil para borrar y para evitar la culpa y para elevar el espíritu hacia los objetos espirituales. Y cada uno, siguiendo el dictado de su razón natural, está obligado a cumplir únicamente el ayuno que le sea necesario para lograr estos fines. Por eso, el ayuno en común está sometido a un precepto de la ley natural, pero el determinar el tiempo y el modo de ayunar según la conveniencia y utilidad del pueblo cristiano está sujeto al precepto de derecho positivo, que fue establecido por los prelados eclesiásticos. Este es el ayuno de la Iglesia y el otro el natural.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El ayuno, en sí mismo, no designa algo opcional, sino penal, y se convierte en opcional en cuanto que es útil para alguno. Por eso, considerado de un modo absoluto, no es necesario con necesidad de precepto; pero lo es para quien necesite de este remedio. Y dado que la mayoría de los hombres lo necesitan, bien sea porque, como se dice en Jds 3,2, *todos pecamos mucho,* o bien porque *la carne desea en contra del espíritu,* como leemos en Gál 5,17, fue conveniente que la Iglesia estableciera la observancia de algunos ayunos por parte de todos, no para imponer como precepto algo que es de supererogación, sino para determinar en particular lo que es comúnmente necesario.

2. *A la segunda hay que decir:* Los preceptos dados mediante una ley común no obligan a todos por igual, sino en cuanto que son necesarios para lograr el fin que el legislador se propone. Si alguien, al no observar lo mandado, desprecia su autoridad o impide el fin que se ha propuesto, peca mortalmente. Pero si, por un motivo razonable,

11. C.17: ML 34,136. 12. *Epist.* LX: ML 33,221. 13. *Epist.* LXXI: ML 22,672.

uno no guarda lo mandado, sobre todo en el caso en que, si el legislador mismo estuviera presente, juzgaría que no había obligación de cumplirlo, tal transgresión no constituye pecado grave. De ahí que no todos los que no cumplen totalmente los ayunos de la Iglesia pecan mortalmente.

3. *A la tercera hay que decir:* San Agustín, en el lugar citado [14], habla de cosas *que no están en la autoridad de las Sagradas Escrituras, ni se encuentran mandadas en los concilios de obispos, ni han sido corroboradas por la costumbre de la Iglesia universal.* Pero los ayunos que son de precepto fueron mandados por los concilios de obispos y corroborados por la costumbre de toda la Iglesia. Además, no atentan contra la libertad del pueblo fiel, sino que más bien son útiles para impedir el ser esclavos del pecado, el cual va contra la libertad espiritual, sobre la cual leemos en Gál 5,13: *Vosotros, hermanos, habéis sido llamados a la libertad; pero cuidado con tomar la libertad como pretexto para servir a la carne.*

ARTICULO 4

¿Están todos obligados a guardar los ayunos de la Iglesia?

In Sent. 4 dist.15 q.3 a.2

Objeciones por las que parece que todos están obligados a guardar los ayunos de la Iglesia.

1. Los preceptos de la Iglesia obligan como los preceptos de Dios, teniendo en cuenta Lc 10,16: *El que os escucha a vosotros, me escucha a mí.* Ahora bien: todos deben guardar los preceptos de Dios. Luego todos están obligados a observar los ayunos establecidos por la Iglesia.

2. Aún más: parece que los más excusados del ayuno son los niños, debido a su edad. Pero los niños no están dispensados, puesto que en Jl 2,15 se dice: *Santificad el ayuno.* Y a continuación: *traed a los pequeños y a los niños de pecho.* Luego con mucha mayor razón están obligados a cumplir el ayuno todos los demás.

3. Y también: debemos anteponer lo espiritual a lo temporal y lo necesario a lo que no lo es. Pero las obras temporales tienen como finalidad un lucro temporal, e incluso la peregrinación, aunque tenga por fin un bien espiritual, no es necesaria. Por tanto, dado que el ayuno se ordena a algo espiritualmente útil y es necesario por disposición de la Iglesia, parece que el ayuno no debe dejar de guardarse por una peregrinación ni por obras corporales.

4. Más todavía: Es preferible hacer algo por propia voluntad que por necesidad, como se deduce de 2 Cor 9,7. Pero los pobres suelen ayunar por necesidad, dada su falta de alimentos. Luego, con mayor razón, habrá que ayunar por propia voluntad.

En cambio está la opinión según la cual ningún justo está obligado a guardar el ayuno. En efecto, los preceptos de la Iglesia no obligan contra la doctrina de Cristo, quien dijo en Lc 5,34: *Los amigos del esposo no pueden ayunar mientras el esposo está con ellos.* Ahora bien: El está con todos los justos, habitando espiritualmente en ellos, según leemos en Mt 28,20: *He aquí que yo estaré con vosotros hasta la consumación de los siglos.* Por tanto, los justos no están obligados a ayunar por disposición de la Iglesia.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos antes (1-2 q.96 a.6), los preceptos comunes se dan para bien de la comunidad. Por eso el legislador, al imponerlos, tiene en cuenta lo que sucede con más frecuencia. Y si, por un motivo especial, en algún hombre se encuentra algo que está reñido con la observancia de lo mandado, el legislador no pretende obligarle a su observancia. En esto, no obstante, hay que tener en cuenta una distinción. Si el motivo es evidente, el hombre por sí mismo puede, lícitamente, dejar de cumplir lo mandado, sobre todo si existe una costumbre en ese sentido o no se puede recurrir fácilmente al superior. Pero si el motivo es dudoso, debe recurrirse al superior, que es quien tiene autoridad para dispensar en tales casos. Esto debe cumplirse en materia de ayunos de la Iglesia, a los cuales, en general, están obligados todos, a no ser que exista un impedimento especial [b].

14. *Epist.* LV *Ad Inquis. Ianuarii,* c.19: ML 33,221.

---

b. En este artículo y en los siguientes se muestra la profunda sabiduría práctica del autor, que es muy prudente cuando se trata de leyes positivas. Dice, por ejemplo, que «no obligan si hay especial incomodo»; que «no parece intención de la Iglesia prescribir ayunos que impidan realizar obras piadosas o cosas más necesarias» (ad 3); que «para la cantidad de alimento que no rompe el ayuno no hay medida universal por la diversa complexión de cada uno» (a.6 ad 1); que, en cuanto a la hora de la comida, «no hay que andarse con sutiles argumentos: basta atenerse a la estimación común» (a.7

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los preceptos de Dios son de derecho natural, esencialmente necesarios para salvarse. Pero las disposiciones de la Iglesia no son esencialmente necesarias para la salvación, sino sólo por disposición de la Iglesia. En consecuencia, puede haber impedimentos que eximan de su cumplimiento a algunos.

2. *A la segunda hay que decir.* Es evidente que en los niños existe razón para no ayunar, bien sea por su débil constitución, debido a la cual necesitan comer con frecuencia y poco cada vez, o bien porque necesitan tomar mucho alimento para crecer. Por eso, mientras están en edad de crecer, lo cual suele suceder hasta finalizar los veintiún años, no están obligados a guardar los preceptos de la Iglesia. Es conveniente, sin embargo, que incluso durante este período de crecimiento se entrenen en el ayuno, en mayor o menor proporción según su edad.

A veces, no obstante, cuando amenaza una gran tribulación, incluso los niños practican el ayuno como señal de una penitencia más profunda, así como se obligó a hacerlo a los animales, conforme leemos en Jer 3,7: *Ni hombres ni animales coman ni beban.*

3. *A la tercera hay que decir:* En cuanto a los peregrinos y los obreros, parece conveniente distinguir: si el viaje o trabajo puede posponerse o disminuirse sin detrimento de la salud corporal y del estado externo requerido para la conservación de la vida corporal o espiritual, no deben dejar de cumplirse, por esto, los ayunos de la Iglesia. Pero si urge salir en peregrinación y hacer largas etapas o trabajar mucho, bien sea para conservar la vida corporal o por algo necesario para la vida espiritual, sin que puedan guardarse, a la vez, los ayunos de la Iglesia, no hay obligación de guardarlos, ya que no parece intención de la Iglesia, al instituir el ayuno, impedir otras causas piadosas y más necesarias. Parece, sin embargo, que en tales circunstancias ha de recurrirse a la dispensa del superior, a no ser que exista una costumbre en contra, ya que, cuando los prelados callan, se supone que consienten.

4. *A la cuarta hay que decir:* Los pobres que disponen de medios suficientes para una comida no quedan dispensados de los ayunos de la Iglesia a causa de su pobreza. Parece, no obstante, que quedan dispensados de dichos ayunos los que piden limosna sin fruto, al no poder tener lo suficiente para su sustento.

5. *A la quinta hay que decir:* Esas palabras del Señor pueden tomarse en tres sentidos. En primer lugar, según San Juan Crisóstomo [15], los discípulos, llamados *amigos del novio,* todavía *no estaban bien preparados,* por lo cual se les compara con *el vestido viejo,* y por eso, mientras Cristo estuviera entre ellos, era mejor animarlos con un trato suave que ejercitarlos en la austeridad del ayuno. Según esto, conviene dispensar del ayuno a los imperfectos y principiantes antes que a los más avezados y perfectos, como aparece claramente en la *Glosa* [16] al salmo 130,2: *como niño destetado de la madre.*

Puede explicarse, en segundo lugar, como lo hace San Jerónimo [17], diciendo que el Señor habla, en el texto aducido, del ayuno de las antiguas observancias. Según eso, el Señor quiere dar a entender que los apóstoles, que habían de ser revestidos con la novedad de la gracia, no debían ejercitarse en las antiguas observancias.

Un tercer modo de explicarlo es el de San Agustín [18], que distingue un doble ayuno. Uno de ellos, el de *la humildad de la tribulación,* no es conveniente para los hombres perfectos, a quienes se llama *amigos del novio.* Por eso San Lucas dice (Lc 5,34): *No pueden ayunar los amigos del novio,* mientras que San Mateo (Mt 9,15) dice: *No pueden llorar los amigos del novio.* El segundo ayuno, *el gozo de la mente inmersa en las cosas espirituales,* es conveniente para los perfectos.

15. *In Matth.* hom.XXX: MG 57,367. 16. *Glossa Ordin.* (III 284B); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1172. 17. Cf. BEDA, l.2, super 5,34: ML 92,391. 18. *De Consensu Evangelist.* l.II c.27: ML 34,1109; *Quaest. Evang.* l.2 q.18, Super Lc. 5,33: ML 35,1339.

ad 2), y que la prohibición de determinados alimentos no obedece a una arcaica ley veterotestamentaria, sino a que en su tiempo se pensaba que «determinadas carnes y productos de animales incitan al placer venéreo» (a.8). Con harta frecuencia, la moral posterior cayó en legalismos que nada tienen que ver con el sentido práctico de la moral de Santo Tomás.

ARTICULO 5

¿Está bien determinado el tiempo del ayuno eclesiástico?

In Sent. 4 dist.15 q.3 a.3

Objeciones por las que parece que no está bien determinado el tiempo del ayuno eclesiástico.

1. En Mt 4,1-2 se nos dice que Cristo empe2Ó el ayuno después del bautismo. Pero nosotros debemos imitar a Cristo, como se nos recomienda en 1 Cor 4,16: *Sed imitadores míos, como yo lo soy de Cristo.* Luego debemos practicar el ayuno inmediatamente después de la Epifanía, en la cual se celebra el bautismo de Cristo.

2. Aún más: no debemos observar, en la nueva ley, los preceptos de la antigua. Ahora bien: el ayunar en determinados meses es una observancia de la antigua ley, tal como se dice en Zac 8,19: *El ayuno del cuarto mes, y el ayuno del quinto, y el ayuno del séptimo, y el ayuno del décimo, se tornarán para la casa de Judá en gozo y regocijo y en festivas solemnidades.* Por tanto, los ayunos dentro de unos meses concretos, que se llaman *las Cuatro Témporas,* no están bien establecidos por la Iglesia.

3. Y también: según San Agustín, en su libro *De Consensu Evang.* [19], así como hay un *ayuno de aflicción,* hay también un *ayuno de alegría.* Pero la mayor alegría espiritual para los fieles es la que procede de la resurrección de Cristo. Luego los cincuenta días en que la Iglesia celebra solemnemente la resurrección del Señor, y en los domingos del año, en los cuales también se conmemora, deben guardarse ayunos.

En cambio está la costumbre generalizada de la Iglesia.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos antes (a.1 y 3), el ayuno cumple dos finalidades: expiar la culpa y elevar la mente a las cosas divinas. Por eso fue especialmente necesario establecer ayunos en las ocasiones en que era conveniente limpiar de pecado a los hombres y hacer que la mente de los fieles se elevara hacia Dios por la devoción. Esto se cumple de un modo especial en el tiempo anterior a la solemnidad de la Pascua, cuando los pecados se borran mediante el bautismo, el cual se celebra solemnemente en la vigilia pascual, al recordarse la sepultura del Señor, ya que *por el bautismo somos sepultados con Cristo en la muerte,* según se dice en Rom 6,4. También en la fiesta de la Pascua conviene que la mente humana, por la devoción, se eleve a la gloria eterna, que Cristo inauguró al resucitar. Por eso la Iglesia decidió que se ayunara en el tiempo inmediatamente anterior a la solemnidad de la Pascua y, por la misma razón, en las vigilias de las principales festividades, en las cuales conviene que nos preparemos para celebrarlas con devoción.

También es costumbre de la Iglesia conferir, en los cuatro trimestres del año, las órdenes sagradas, acto que recuerda la multiplicación de los siete panes para dar de comer a cuatro mil hombres (Mc 8), que representan *el año del Nuevo Testamento,* como dice San Jerónimo [20]. Y para recibirlas es preciso que se preparen mediante el ayuno tanto los que van a ordenarse como todo el pueblo, para cuya utilidad se ordenan. Por eso dice Lc 6,12 que el Señor, antes de elegir a sus discípulos, *se retiró al monte a orar.* San Ambrosio dice al comentar este pasaje [21]: *¿Qué conviene que hagas cuando quieres iniciar un ministerio santo, si Cristo oró antes de enviar a sus apóstoles?*

En cuanto al número de días del ayuno cuaresmal, San Gregorio da tres razones para justificarlo. En primer lugar, *el decálogo se perfecciona con los cuatro libros del Santo Evangelio, y el número diez multiplicado por cuatro da cuarenta.* En segundo lugar, *nuestro cuerpo mortal se compone de cuatro elementos, los cuales nos incitan a rebelarnos contra los preceptos del Señor contenidos en el decálogo. Por eso es conveniente que mortifiquemos nuestro cuerpo durante cuarenta días.* En tercer lugar, *nos esforzamos por ofrecer así a Dios la décima parte de nuestros días, puesto que, dado que el año tiene trescientos sesenta días, nos mortificamos durante treinta y seis,* que son los que ayunamos en las seis semanas de Cuaresma, *dando así a Dios la décima parte de nuestro año* [22].

San Agustín [23] añade una cuarta razón. El Creador es la Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Por otra parte, el número tres se acomoda bien a la criatura espiritual, pues se nos manda amar *con todo el corazón, con toda el alma y con toda la mente.* Por su parte, a la criatura visible se adapta

19. L.2 c.27: ML 34,1109; cf. *Quaest. Evang.* l.2, q.18, Super Lc. 5,33: ML 35,1339. 20. *In Man.* super 8,1: ML 30,634. Cf. *Glossa Ordin.*, Super Marc. 8,1 (V 104 B); *Glossa interl.*, Super Marc. 8,1 (V 104r). 21. L.5: ML 15,1732. 22. *In Evang.* l.1, hom. XVI: ML 76,1137. 23. *De Doctr. Christ.* l.II, c.16: ML 34,48.

el número cuatro, por estar compuesta de cuatro elementos: calor, frío, húmedo y seco. Así, pues, el número diez significa todo lo que existe; si se multiplica por el número cuatro, que corresponde al cuerpo que lleva a cabo el ayuno, tenemos el número cuarenta.

Los ayunos de las cuatro témporas duran tres días, debido al número de meses que cada una de ellas comprende, o bien por el número de órdenes sagradas que se confieren durante ellas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cristo no necesitó el bautismo para sí mismo, sino para recomendárnoslo a nosotros. Por eso no necesitaba ayunar antes de ir a él, sino después de él, para invitarnos a ayunar antes de nuestro propio bautismo.

2. *A la segunda hay que decir.* La Iglesia no observa los ayunos de las cuatro témporas en los mismos días que los judíos ni por las mismas razones. En efecto, ellos ayunaban en julio, cuarto mes a partir de abril, que era el primer mes para ellos, porque fue entonces cuando Moisés, al bajar del monte, rompió las tablas de la ley (Ex 32,19) y cuando, según Jeremías (Jer 52,6), se destruyeron las primeras murallas de la ciudad. Ayunaban también en el quinto mes, que nosotros llamamos agosto, mes en que, al producirse la sedición levantada por los exploradores en el pueblo, se les prohibió subir al monte (Núm 14,42). En este mismo mes tuvo lugar la quema del templo por Nabucodonosor (Jer 52,12) y, posteriormente, por Tito [24]. En el séptimo mes, que nosotros llamamos octubre, fue asesinado Godolías y fueron dispersados los restos de Israel (Jer 41,1-10). Y en el décimo mes, que nosotros llamamos enero, el pueblo, que estaba cautivo con Ezequiel, se enteró de que el templo había sido demolido (Ez 33,21).

3. *A la tercera hay que decir:* El *ayuno de alegría* proviene del Espíritu Santo, que es Espíritu de libertad. Por eso, dicho ayuno no debe ser objeto de precepto, y los ayunos de la Iglesia son, más bien, *ayunos de aflicción,* que no conviene practicar en días de alegría. Esto explica el que la Iglesia no pusiera el ayuno en todo el tiempo pascual ni los domingos. Si en esos días alguien practicara el ayuno en contra de la costumbre del pueblo cristiano, la cual, como dice San Agustín [25], *ha de ser considerada como ley,* o lo hiciera por error, como hacen los maniqueos, que creen que tal ayuno es necesario, no estaría libre de pecado, aunque el ayuno, por sí mismo, es siempre laudable, según el testimonio de San Jerónimo en su obra *Ad Lucinum* [26]: *¡Ojalá pudiéramos ayunar siempre!*

ARTICULO 6

¿Es necesario, para ayunar, hacer una sola comida?

In Sent. 4 d.8 q.1 a.4 q.ª2 ad 2; d.15 q.3 a.4 q.ª1

Objeciones por las que parece que no es necesario, para ayunar, hacer una sola comida.

1. El ayuno, como dijimos antes (a.2), es un acto de la virtud de la abstinencia, la cual tiene en cuenta tanto la debida cantidad de comida como el número de comidas. Ahora bien: a los que ayunan no se les mide la cantidad de alimento. Luego tampoco ha de tenerse en cuenta el número de comidas.

2. Aún más: el hombre se nutre tanto de comida como de bebida. Pero la bebida rompe el ayuno, de tal modo que no podemos recibir la Eucaristía después de haber bebido. No obstante, no está prohibido beber varias veces al día. Luego tampoco debe prohibirse, cuando se ayuna, hacer varias comidas en el día.

3. Y también: los electuarios son alimento y, sin embargo, muchos los toman, en días de ayuno, después de la comida. Luego el hacer una sola comida no es esencial al ayuno.

En cambio está la costumbre generalizada entre el pueblo cristiano.

Solución. *Hay que decir:* La Iglesia establece el ayuno para dominar la concupiscencia, pero conservando la naturaleza. Ahora bien: para esto parece suficiente una única comida, con la que el hombre puede cumplir con la naturaleza y, a la vez, aminorar la concupiscencia, reduciendo el número de comidas. Por eso la Iglesia ha

24. Cf. JOSEFO, *De Bello Iudaico,* l.VI c.2,9 (TK III 422). 25. *Epist.* 36 *Ad Casulanum,* c.1: MI. 33,136. 26. *Epist.* 7: ML 22,672. Cf. GRACIANO, *Decretum,* P.I, dist.76, can.11, *Utinam* (RF I 271).

establecido que los que ayunan hagan una sola comida al día.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No se puede establecer la misma cantidad de comida para todos, ya que la distinta complexión de los cuerpos hace que unos necesiten más comida que otros. Pero, como norma general, todos pueden cumplir con la naturaleza haciendo una sola comida.

2. *A la segunda hay que decir.* Existe una doble clase de ayuno. Uno, el natural; es necesario para tomar la Eucaristía y se rompe con cualquier bebida, incluso con el agua, de modo que, si se toma, no puede recibirse la Eucaristía. Pero hay otro ayuno, el de la Iglesia, llamado ayuno *del que ayuna,* y que no se rompe sino con aquellas cosas que la Iglesia quiere prohibir al establecer el ayuno. Ahora bien: la Iglesia no quiere prohibir el uso de la bebida, la cual contribuye a alterar el, cuerpo y a la digestión de los alimentos más que a la nutrición, aunque alimente algo. El que abuse de la bebida puede pecar y perder el mérito del ayuno, al igual que si come demasiado haciendo una única comida.

3. *A la tercera hay que decir:* Los electuarios, aunque alimenten algo, no se toman principalmente como alimento, sino para ayudar a la digestión. De ahí que no quebranten el ayuno, como tampoco lo hace el tomar otras medicinas, a no ser que se tomen, fraudulentamente, en gran cantidad, como si fueran alimentos.

ARTICULO 7

¿Es la hora novena la mejor hora para comer los días de ayuno?

In Sent. 4 d.15 q.3 a.3 q.ª3

Objeciones por las que parece que la hora nona no es la mejor para comer los días de ayuno.

1. La vida en el Nuevo Testamento es más perfecta que la del Antiguo. Pero en el Antiguo Testamento ayunaban hasta la hora de vísperas, ya que en Lev 23,32 se dice: *Es sábado: mortificaréis vuestras almas.* Y después añade: *Celebraréis vuestros sábados de víspera a víspera.* Luego, con mucha mayor razón, debe guardarse el ayuno hasta la hora de vísperas en el Nuevo Testamento.

2. Aún más: el ayuno establecido por la Iglesia obliga a todos. Pero no todos pueden saber con certeza cuándo es la hora nona. Por tanto, parece que el poner la hora nona no debe ser parte del precepto del ayuno.

3. Y también: el ayuno es un acto de la virtud de la abstinencia, como ya dijimos antes (a.2). Pero las virtudes morales no toman el justo medio como las demás virtudes, ya que, como se dice en II *Ethic.* [21], *lo que es mucho para uno es poco para otro.* Luego no debe fijarse la hora nona para los días de ayuno.

En cambio está lo que dice el Concilio de Calcedonia [28]: *No debe considerarse que ayunan en Cuaresma quienes comen antes del oficio de vísperas,* el cual tiene lugar después de la hora nona en Cuaresma. Luego hay que ayunar hasta la hora nona.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos antes (a.1 y 3), el ayuno tiene como finalidad borrar y prevenir la culpa. Por ello conviene que añada algo a la costumbre común, pero sin gravar mucho a la naturaleza. Ahora bien: es costumbre común el comer hacia la hora sexta, bien porque parece que ya se ha hecho la digestión al contrarrestar el calor interior natural mediante el frío de la noche y la extensión del humor a través de los miembros, mediante la ayuda del calor del día hasta que el sol llega a su cénit, o bien porque la naturaleza del cuerpo humano necesita, a esa hora, fortalecerse contra el calor externo del aire para evitar que los humores internos se resequen. Por ello, para que la persona que ayuna experimente alguna mortificación para satisfacer sus culpas, se pone la hora nona como hora conveniente para los días de ayuno.

Por otra parte, ésa es la hora de la pasión de Cristo, que se terminó hacia la hora nona, cuando, *inclinando la cabeza, entregó su alma* (Jn 19,30). En efecto, los que practican el ayuno, al castigar su carne, se configuran con la pasión de Cristo según Gál 5,24: *Los que son de Cristo, han crucificado su carne juntamente con los vicios y concupiscencias.*

27. ARISTÓTELES, lect. n.7 (BK 1106a36): S. TH., lect.6. 28. Cf. GRACIANO, *Decretum,* P.III De cons., dist.3 can.30 *Solent* (RF I 1307); cf. TEODULFO AURELIANENSE, *Capitulare* c.39 (MA XIII 1005).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La vida del Antiguo Testamento se compara con la noche y la del Nuevo con el día, conforme a lo que leemos en Rom 13,12: *Pasó la noche y se acercó el día.* Por eso en el Antiguo Testamento se ayunaba hasta la noche, cosa que no se hace en el Nuevo.

2. *A la segunda hay que decir.* Para el ayuno se requiere una hora aproximada, no exacta, ya que basta la estimación común, que sabe poco más o menos cuándo es la hora nona.

3. *A la tercera hay que decir.* Un aumento módico, al igual que una pequeña sustracción, hace poco daño. Ahora bien: no media mucho tiempo entre la hora sexta, en que los hombres suelen comer, y la hora nona, que se establece para los días de ayuno. Por eso tal determinación del tiempo no puede hacer mucho daño a nadie, cualquiera que sea su naturaleza. Pero si, en algún caso, supusiera esto un grave inconveniente para alguien, sea por su edad o por alguna circunstancia similar, habría que aplicársele la dispensa o adelantarle un poco la hora.

ARTICULO 8

¿Es conveniente establecer que los que ayunan se abstengan de carne, huevos y lacticinios?

In Sent. 4 d.15 q.3 a.4 q.ª2

Objeciones por las que parece no es conveniente establecer que los que ayunan se priven de huevos y de lacticinios.

1. Ya dijimos (a.6) que se estableció el ayuno para frenar la concupiscencia de la carne. Pero el beber vino provoca esa concupiscencia más que el comer carne, pues leemos en Prov 20,1: *El vino es una cosa lujuriosa.* Y en Ef 5,18 se dice: *No os emborrachéis con vino, porque en él está la lujuria.* Luego, de igual modo que no se prohibe, los días de ayuno, beber vino, parece que tampoco debe prohibírseles comer carne.

2. Aún más: algunas clases de pescado se comen con tanto agrado como algunas carnes de animales. Pero la concupiscencia es *apetito deleitable,* como dijimos antes (1-2 q.30 a.l). Por tanto, en el ayuno, que se ordena a poner freno a la concupiscencia, al igual que no se prohibe el uso de pescado, tampoco debe prohibirse el uso de carne.

3. Y también: en algunos días de ayuno hay quienes hacen uso de huevos y de queso. Luego, por el mismo motivo, se puede hacer uso de ellos en el ayuno cuaresmal.

En cambio está la costumbre general de los fieles.

Solución. *Hay que decir:* Como ya hicimos ver (obj.1), la Iglesia instituyó el ayuno para frenar la concupiscencia de la carne, es decir, los placeres del tacto, que tienen por objeto la comida y los placeres venéreos. Por eso la Iglesia prohibió, en el ayuno, tanto los alimentos que producen el máximo deleite como los que más excitan a lo venéreo. Tales son las carnes de los animales que viven y respiran en la tierra y los productos de los mismos, como los lacticinios, que proceden de los cuadrúpedos, y los huevos, que proceden de las aves. En efecto, dado que éstos son los alimentos que más se asemejan al cuerpo humano, son los que más contribuyen a su alimentación, y de cuya consumición queda más cantidad sobrante que puede convertirse en materia seminal, cuya multiplicación es el mayor excitante de la lujuria. Por eso la Iglesia prohibió esos alimentos en los días de ayuno.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el acto de generación concurren tres elementos: el calor, el aire y los humores. Al calor contribuyen, sobre todo, el vino y otros elementos que calientan el cuerpo. A los humores contribuye, sobre todo, la ingestión de carne, la cual posee gran poder alimenticio. La alteración del calor y la multiplicación del aire pasan pronto, pero la sustancia de los humores es más duradera. Por eso, al ayunar, se prohibe la carne más que el vino o las legumbres, que únicamente hinchan [c].

2. *A la segunda hay que decir:* La Iglesia, al establecer el ayuno, se atiene a lo que sucede con mayor frecuencia. Ahora bien: suele ser más agradable comer carne que pescado, aunque a veces sucede lo contrario. Por eso prohibe el consumo de carne más que el de pescado.

---

c. Esta doctrina moral y otras parecidas a lo largo de estas cuestiones responden claramente a la fisiología medieval. El moralista se sirve de las ciencias tal como en cada estado cultural se ofrecen.

3. *A la tercera hay que decir.* Los huevos y lacticinios están prohibidos los días de ayuno porque proceden de animales que poseen carne. Con mayor razón, pues, se les prohibe la carne misma. De igual modo, de entre los ayunos, el más solemne es el cuaresmal, porque se guarda tanto para imitar a Cristo como para prepararnos, mediante él, a celebrar devotamente los misterios de nuestra redención. Por eso en los demás ayunos se prohibe comer carne, y en el de cuaresma se prohiben también los huevos y los lacticinios. En cuanto a los demás ayunos, existen diversas costumbres en los distintos pueblos, las cuales deben guardarse en cada caso. Por eso dice San Jerónimo al hablar del ayuno [29]: *Siga cada provincia su parecer y guarde las tradiciones de sus mayores como si fueran leyes apostólicas.*

29. *Epist.* LXXI *Ad Lucinum:* ML 22,672.

CUESTIÓN 148

La gula

Nos toca ahora tratar de la gula. Sobre ella se plantean seis preguntas:

1. ¿Es la gula un pecado?—2. ¿Es un pecado mortal?—3. ¿Es el pecado más grave?—4. ¿Cuáles son sus especies?—5. ¿Es un vicio capital?—6. ¿Qué vicios se derivan de ella?

ARTICULO 1

¿Es la gula un pecado?

De Malo q.15 a.l

Objeciones por las que parece que la gula no es pecado.

1. El Señor dice en Mt 15,11: *Lo que entra por la boca no mancha al hombre.* Ahora bien: la gula tiene por objeto los alimentos, que entran por la boca. Por consiguiente, puesto que todo pecado mancha al hombre, parece que la gula no es pecado.

2. Aún más: *Nadie peca en cosas que no puede evitar.* Pero la gula consiste en falta de moderación en la comida, que el hombre no puede evitar, puesto que dice San Gregorio en XXX *Moral.* [1]: *En el acto de comer, el placer está tan mezclado con la necesidad que no sabemos quéparte corresponde a cada uno.* Y San Agustín dice en X *Confesiones* [2]: *¿Quién hay, Señor, que no coma un poco más de lo necesario?* Luego la gula no es pecado.

3. Y también: en todo género de pecado, el primer movimiento es pecado. Pero el primer movimiento de apetencia del alimento no es pecado, puesto que, de serlo, el hambre y la sed serían también pecado. Por tanto, la gula no es pecado.

En cambio está lo que dice San Gregorio en XXX *Moral.* [3]: *Es imposible librar la batalla espiritual si no se vence antes a este enemigo interior, que es la gula.* Pero el enemigo interior del hombre es el pecado. Luego la gula es pecado.

Solución. *Hay que decir* No es gula toda apetencia de comer o beber, sino sólo la desordenada. Y llamamos apetencia desordenada a la que se aparta del orden de la razón, en el cual consiste el bien de la virtud moral. Por eso llamamos pecado a lo que se opone a la virtud. Así, es evidente que la gula es pecado [a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo que entra en el hombre como alimento no lo mancha espiritualmente por su sustancia y naturaleza. Pero los judíos (contra los cuales habla el Señor) y los maniqueos sostenían que algunos alimentos hacían impuro al hombre por su misma naturaleza. Por otra parte, el excesivo apego a los alimentos mancha espiritualmente al hombre.

2. *A la segunda hay que decir:* Como dijimos arriba *(In corp.),* el vicio de la gula no consiste en la sustancia del alimento, sino en deseo del mismo no regulado por la razón. Por ello, si alguno se excede en la cantidad de alimento, no por deseo del mismo, sino por creer que es necesario, no podemos decir que esto sea gula, sino falta de cálculo. Y sólo comete pecado de gula quien se excede en la cantidad de comida conscientemente, llevado por el placer producido por los alimentos.

3. *A la tercera hay que decir* Hay dos clases de apetito. Uno es el natural, propio de las potencias del alma vegetativa, en las cuales no cabe el vicio, puesto que no pueden someterse a la razón. De ahí que la potencia apetitiva sea distinta de la retenti-

1. C.18: ML 76,538. 2. C.31: ML 32,799. 3. C.18: ML 76,553.

---

a. La gula designa una concupiscencia desenfrenada en los placeres de la comida y no una cantidad mayor o menor de alimento ni el placer común que acompaña a la comida, que de por sí es bueno. Pero ¿cuál es la medida concreta que la razón establece en esta materia? No se dice en este artículo, pero ya se había sugerido en otros lugares, por ejemplo cuando Santo Tomás dice que «la regla de la razón es que el hombre se alimente cuanto es necesario para el sustento del cuerpo, de la buena salud y de la convivencia social» *(De Malo* q.14 a.1 ad 1).

va, de la digestiva y de la expulsiva, y a dicha potencia vegetativa pertenecen el hambre y la sed. Existe otro apetito, el llamado sensitivo, y la gula consiste en el deseo desordenado del mismo. Por eso el primer movimiento de gula lleva consigo un desorden en el apetito sensitivo, en el cual se da pecado.

ARTICULO 2

¿Es la gula pecado mortal?

2-2 q.154 a.2 ad 6; *In Gal.* c.5 lect.5; *De Malo* q.14 a.2; *In Rom.* c.13 lect.3

Objeciones por las que parece que la gula no es pecado mortal.

1. Todo pecado mortal se opone a un precepto del decálogo, lo cual no parece darse en la gula. Luego no es pecado mortal.

2. Aún más: todo pecado mortal se opone a la caridad, como se deduce de lo dicho antes (q.35 a.3; 1-2 q.72 a.5). Pero la gula no se opone a la caridad ni al amor de Dios ni del prójimo. Por tanto, no es pecado mortal.

3. Y también: dice San Agustín en el sermón *De Purgatorio*[4]: *Siempre que alguno toma más alimento y bebida de lo que necesita, sepa que comete pecados pequeños.* Como en esto consiste, precisamente, la gula, sigúese que ésta se cuenta entre los pecados pequeños, es decir, no es pecado mortal.

En cambio está lo que dice San Gregorio en XXX *Moral.*[5]: *Cuando manda la gula, los hombres pierden todo aquello en lo que se han comportado bien, y si no se domina el vientre, éste mata todas las virtudes.* Ahora bien: sólo el pecado mortal mata la virtud. Luego la gula es pecado mortal.

Solución. *Hay que decir.* Como ya dijimos (a.1), el vicio de la gula consiste propiamente en un deseo desordenado. El orden de la razón que modera la concupiscencia puede tomarse en un doble sentido. En primer lugar, en cuanto a los medios, cuando éstos no son proporcionados al fin. En segundo lugar, en cuanto al mismo fin, cuando la concupiscencia aparta al hombre del fin debido. Por eso, si consideramos el desorden del deseo en la gula como algo que aparta del fin último, en ese caso la gula será pecado mortal. Esto sucede cuando el hombre toma el deleite propio de la gula como fin que le hace despreciar a Dios, por estar dispuesto a obrar en contra de los preceptos divinos con tal de conseguir este deleite. Pero si el vicio de la gula se da únicamente en los medios, por desear en exceso los deleites de los alimentos, sin obrar, por ello, en contra de la ley divina, entonces es pecado venial.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El vicio de la gula es pecado mortal en cuanto que aparta del fin último. Bajo este aspecto se opone, en cierto modo, al precepto de la santificación del sábado, día en que debemos descansar en el fin último. En efecto, no todos los pecados mortales se oponen directamente a los preceptos del decálogo, sino sólo aquellos que llevan consigo alguna injusticia, ya que los preceptos del decálogo regulan de un modo especial la justicia y sus partes, como dijimos antes (q.122 a.1).

2. *A la segunda hay que decir.* En cuanto que aparta del fin último, la gula se opone al amor de Dios, el cual debemos escoger como fin último por encima de todo. Así considerada, la gula es pecado mortal.

3. *A la tercera hay que decir:* Hay que entender las palabras de San Agustín como aplicadas a la gula en cuanto que sólo lleva consigo un desorden respecto de los medios.

4. *A la cuarta hay que decir:* Puede decirse que la gula mata las virtudes no tanto por sí misma cuanto por los vicios que se derivan de ella, ya que San Gregorio dice en su *Pastoralis*[6]: *Cuando el estómago es víctima de la glotonería, la lujuria mata las virtudes del alma.*

ARTICULO 3

¿Es la gula el pecado más grave?

Objeciones por las que parece que la gula es el pecado más grave.

1. La gravedad del pecado se mide por la magnitud del castigo. Ahora bien: el pecado de gula merece un castigo severísimo, ya que San Juan Crisóstomo[7], comentando el texto de Ez 16,49: *Mira cuál fue la iniquidad de Sodoma, tu hermana: tuvo hartura de pan...,* dice: *La codicia del estómago expulsó del paraíso*

4. De entre las obras de SAN AGUSTÍN, *Serm. Suppos.* serm.CIV: ML 39,1946. 5. C.18: ML 76,556. 6. P.III c.19: ML 77,81. 7. *In Matth.* hom.XIII: MG 57,209.

a Adán; también ella provocó el diluvio en tiempo de Noé. Luego el pecado de gula es el más grave.

2. Aún más: en todo orden de cosas, la gula es lo más importante. Ahora bien: la gula es causa de otros pecados, ya que, al comentar el salmo 135,10: *Al que hirió a los primogénitos de Egipto,* dice la *Glosa*[8]: *Lujuria, concupiscencia y soberbia son producidas por el vientre.* Luego la gula es el pecado más grave.

3. Y también: después de Dios, el hombre debe amarse a sí mismo más que a nada, como ya dijimos antes (q.26 a.4). Pero el hombre se hace daño a sí mismo por medio de la gula, ya que, según leemos en Eclo 37,34, *muchos murieron a causa de la crápula.* Por consiguiente, la gula es el pecado más grave, al menos después de los pecados contra Dios.

En cambio está el hecho de que los pecados carnales, entre los que se encuentra la gula, llevan consigo una culpa menor, según San Gregorio[9].

Solución. *Hay que decir:* Puede considerarse la gravedad de un pecado bajo un triple aspecto. En primer lugar, y ante todo, por la materia en la que se peca. En este sentido, los pecados más graves son los que se cometen contra las cosas divinas. Y así considerado, el vicio de la gula no es el más grave, puesto que tiene por objeto la sustentación del cuerpo. En segundo lugar, podemos considerarlo por parte del que peca, y entonces el pecado de gula pierde más gravedad, sea porque se trata de la necesidad de tomar alimento o por la dificultad que supone el conocer y moderar lo que conviene en esta materia. En tercer lugar, por parte de los efectos, el pecado de gula tiene cierta gravedad, en cuanto que de él se derivan otros varios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esas penas se refieren, más que a la misma gula, a los vicios derivados de ella o a su raíz. En efecto, el primer hombre fue expulsado del paraíso a causa de la soberbia, de la cual pasó a la gula. En cuanto al diluvio y al castigo de Sodoma, fueron penas impuestas por los pecados de lujuria, derivados de la gula.

2. *A la segunda hay que decir:* Se trata de pecados producidos por la gula. Además, la causa no es necesariamente lo más importante, a no ser que se trate de causas esenciales. Pero la gula no es causa esencial, sino accidental y ocasional, de estos vicios.

3. *A la tercera hay que decir:* El que comete pecado de gula no pretende hacer daño a su cuerpo, sino deleitarse en la comida, y es accidental, y no afecta directamente a la gravedad de la gula el que se siga algún daño para el cuerpo. Ahora bien: la culpa se agrava en caso de que, por tomar alimentos sin moderación, se siga algún daño para el cuerpo.

ARTICULO 4

¿Están bien señaladas las especies de gula?

1-2 q.72 a.9; *De Malo* q.14 a.3

Objeciones por las que parece que las partes de la gula están mal señaladas por San Gregorio, quien en XXX *Moral.*[10] dice: *La gula nos tienta de cinco maneras: nos hace adelantar la hora, exige manjares exquisitos, pide manjarespreparados con excesivo esmero, rebasa los límites en la cantidady despierta una voracidad sin límites.* Todo ello se resume en estas palabras[11]: *de prisa, manjar exquisito, con exceso, con voracidad y con excesivo esmero.*

1. Las formas de gula que acabamos de ver se diversifican por las circunstancias. Pero éstas no cambian la especie, puesto que son accidentes de los actos. Por tanto, estas formas de gula no dan lugar a distintas especies de gula.

2. Aún más: el lugar, al igual que el tiempo, es una circunstancia. Por tanto, si distinguimos especies de gula teniendo en cuenta el tiempo, parece que debemos hacerlo también con el lugar y otras circunstancias.

3. Y también: la templanza tiene en cuenta las circunstancias; pero también lo hacen las demás virtudes morales. Ahora bien: en los vicios opuestos a éstas no se distinguen especies por razón de las distintas circunstancias. Luego tampoco se distinguen en la gula.

En cambio está el testimonio de San Gregorio[12].

8. *Glossa Ordin.* (III 289E); *Qossa* LOMBARDI: ML 191,1197. CASIODORO, *Expos. in Psalm.* Super Ps. 135,10: ML 70,970. 9. *Moral.* l.XXXIII c.12: ML 76,687. 10. C.18: ML 76,559. 11. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* II-II n.591 (QR III 579), y GREGORIO MAGNO, IV *In Sent.* dist.33 a.20 (BO XXX 310).

Solución. *Hay que decir:* Como ya dijimos (a.1), la gula lleva consigo una tendencia desordenada a tomar comida. Ahora bien: en el acto de comer se distinguen dos partes: el alimento que se toma y el acto de tomarlo. Por ello, puede haber desorden en el deseo bajo un doble aspecto. En primer lugar, respecto del alimento que se toma. En cuanto a la clase o sustancia del alimento, lo deseamos bueno, estimable; en cuanto a su calidad, exigimos una preparación demasiado esmerada; en cuanto a la cantidad, nos excedemos comiendo demasiado. En segundo lugar, podemos considerar el desorden del deseo en el mismo acto de tomar el alimento; haciéndolo de prisa, es decir, adelantando la hora de tomarlo, o con voracidad, es decir, no observando la debida moderación en el comer.

San Isidoro reduce a una las primeras especies, diciendo que el tragón se excede en la sustancia, en la cantidad, en el modo y en el tiempo de comer [13].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El no atenerse a las diversas circunstancias da origen a varias especies de gula debido a los motivos diversos, que dan lugar a las distintas virtudes morales. En efecto, si se buscan manjares exquisitos, se excita la concupiscencia respecto de la sustancia misma del alimento; pero cuando se acelera el tiempo, la concupiscencia se desordena por la impaciencia en la demora. Esto mismo sucede en los demás casos.

2. *A la segunda hay que decir.* Ni en lugar ni en las otras circunstancias se halla un motivo distinto relacionado con la comida que dé lugar a una distinta especie de gula.

3. *A la tercera hay que decir:* Cuando, en los vicios, las distintas circunstancias dan lugar a motivos distintos, es necesario tomar las distintas especies de vicios según estas diversas circunstancias. Pero esto no sucede siempre así, como dijimos (1-2 q.72 a.9).

ARTICULO 5

¿Es la gula un vicio capital?

De Malo q.8 a.1; q.13 a.3; q.14 a.4

Objeciones por las que parece que la gula no es un vicio capital.

1. Llamamos vicios capitales a aquellos de los que se derivan otros como de su fin. Pero el alimento, objeto de la gula, no es fin, ya que no se busca en sí mismo, sino en orden a la nutrición del cuerpo. Luego la gula no es un vicio capital.

2. Aún más: parece que el vicio capital posee cierta relevancia dentro del género de pecado. Pero esto no se cumple en la gula, que parece pertenecer a la clase ínfima de pecado, puesto que está muy cerca de las exigencias de la naturaleza. Por consiguiente, no parece que sea vicio capital.

3. Y también: el pecado consiste en apartarse de un bien honesto para seguir un bien útil a la vida presente o agradable a los sentidos. Pero se asigna un solo vicio capital, la avaricia, a los bienes útiles. Por tanto, parece que debe asignarse también un único vicio capital a todos los placeres. Este vicio es la lujuria, más grave que la gula y cuyo objeto son deleites más fuertes. Por consiguiente, la gula no es un vicio capital.

En cambio está el hecho de que San Gregorio, en XXX *Moral.* [14], incluye a la gula entre los vicios capitales [b].

Solución. *Hay que decir:* Como ya dijimos antes (1-2 q.84 a.3.4), se llama vicio capital a un vicio que da lugar a otros vicios como causa final de los mismos, es decir, en cuanto que tiene un fin tan deseable que, llevados por el deseo del mismo, los hombres se sienten atraídos a pecar de diversos modos. Ahora bien: un fin se hace muy apetecible cuando posee alguna de las condiciones de la felicidad, la cual es apetecible por naturaleza. Y uno de los elementos esenciales a la felicidad es el deleite, como

12. Cf. obj.1. 13. *Sent.,* lib.II c.42: ML 83,649. 14. C.45: ML 76,621.

b. El significado de la gula en el conjunto de la moral sobrenatural es descrito siguiendo de cerca a San Gregorio Magno, quien en su obra *Moralia,* tan meditada en los ambientes monásticos medievales, había analizado minuciosamente los estragos que hace este vicio en el conjunto de la vida cristiana. Ya en la disputa *De Malo,* Santo Tomás había interpretado las circunstancias de la gula, de que habla San Gregorio, como especies formalmente distintas (ibid. q.14 a.3). Y eso mismo hace aquí (a.4 y ad 1). De San Gregorio se toma también la doctrina de la capitalidad de este vicio respecto a las llamadas «hijas suyas» (a.5.6) y que se había difundido en un texto de los *Moralia* que recogían todos los florilegios medievales.

queda demostrado en I *Ethic.* [15] y X [16]. Por eso es correcto incluir entre los vicios capitales a la gula, que se ocupa de los deleites del tacto, que son muy importantes entre los deleites.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El alimento se ordena a otro objeto como a su fin. Pero dado que ese fin, la conservación de la vida, es sumamente apetecible, puesto que la vida no puede conservarse sin el alimento, sigúese que éste es también sumamente apetecible, y a él se ordena casi todo el trabajo del hombre, conforme a lo que dice Ecl 6,7: *Todo el trabajo del hombre es para su boca.*

Sin embargo, parece que la gula se ocupa de los deleites de los alimentos más que de los alimentos mismos. Por eso, como dice San Agustín en *De Vera Relig.* [17], *los que no estiman la salud del cuerpo prefieren comer* —en lo cual está el deleite— *antes que saciarse, aunque la finalidad de ese deleite es apagar el hambre y la sed.*

2. *A la segunda hay que decir:* El fin que se busca en el pecado hay que juzgarlo bajo su aspecto de conversión, pero su gravedad proviene del aspecto de aversión. Por eso no parece necesario el que un vicio capital, por tener un fin sumamente apetecible, tenga también suma gravedad.

3. *A la tercera hay que decir.* Lo que agrada es apetecible por sí mismo. Por eso se asignan dos vicios capitales, gula y lujuria, según la diversidad del objeto deleitable. En cambio, lo útil no es apetecible por sí mismo, sino en cuanto que se ordena a otro fin. Por eso parece que en todos los objetos que poseen esa cualidad de útil existe una sola razón que los hace apetecibles y, por consiguiente, se les asigna un solo vicio capital.

ARTICULO 6

¿Es correcto asignar cinco hijas a la gula?

De Malo q.14 a.4

Objeciones por las que parece que no están bien señaladas cinco hijas de la gula, a saber: *alegría boba, bufonería, inmundicia, locuacidad* y *ceguera mental.*

1. La alegría boba es fruto de cualquier pecado, según leemos en Prov 2,14: *Se gozan en hacer el mal y se huelgan en la perversidad del vicio.* Igualmente la ceguera mental se encuentra en todo pecado, según dice Prov 14,22: *Se equivocan quienes obran mal* Luego es incorrecto considerarlas hijas de la gula.

2. Aún más: la inmundicia, que acompaña tantas veces a la gula, parece reducirse al vómito, según leemos en Is 28,8: *Las mesas están todas llenas de vómitos de inmundicias.* Pero esto no parece ser pecado, sino más bien pena o incluso una cosa útil y aconsejable, conforme a lo que se dice en Eclo 31,25: *Si te viste obligado a comer demasiado, levántate, vomita, y te sentirás aliviado.* Luego la inmundicia no debe considerarse como hija de la gula.

3. Y también: San Isidoro [18] considera a la bufonería como hija de la lujuria y no de la gula. Por tanto, no debe ponerse entre las hijas de la gula.

En cambio está que San Gregorio, en XXXI *Moral.* [19], enumera estas hijas de la gula.

Solución. *Hay que decir:* Como ya dijimos (a.1), la gula se ocupa del deleite inmoderado en la comida y la bebida. Por tanto, han de considerarse hijas de ella los vicios que son fruto de ese deleite inmoderado. Estos pueden considerarse por parte del alma y del cuerpo. Por parte del alma podemos verlas bajo un doble aspecto. En primer lugar, por orden a la razón, cuya agudeza se embota por la falta de moderación en la comida y la bebida. Aquí queda incluida la ceguera mental, fruto de la fumosidad de los alimentos, que llegan a perturbar a la inteligencia, mientras que, en el extremo opuesto, la abstinencia favorece la agudeza de percepción, según se dice en Ecl 2,3: *pensé en liberar mi carne del poder del vino para elevar mi alma hasta la sabiduría.* En segundo lugar, por orden al apetito, que sufre múltiples desarreglos a causa de la falta de moderación en la comida y la bebida una vez adormecida la razón, que es la que dirige. Bajo este aspecto queda incluida la necia alegría, ya que todas las otras pasiones desordenadas dicen orden a la alegría y la tristeza, tal como leemos en II *Ethic.* [20].

15. ARISTÓTELES, lect.5 n.10 (BK 1099a7): S. TH., lect.13. 16. ARISTÓTELES, lect.7 n.30 (BK 1177a22): S. TH., lect.19. 17. C.53: ML 34,167. 18. *Quaest. in Vet. Test.,* In Deut. c.16, super 7,1: ML 83,366. 19. C.45: ML 76,621. 20. ARISTÓTELES, lect.5 a.2 (BK 1105b23): S. TH., lect.5.

Esto mismo se expresa en Esd 3,20: *El vino hace creer que todo es seguridad y gozo.* En tercer lugar, en cuanto a la abundancia de palabra, se incluye la locuacidad, porque, como dice San Gregorio en su *Pastoral*[21], *si los dominados por la gula no fueran tan locuaces, el rico que se ocupaba diariamente en festines espléndidos no tendría la lengua tan inflamada por el fuego.* En cuarto lugar, en orden al acto mismo desordenado, se incluye la bufonería, es decir, la alegría tonta de la ausencia de razón, la cual, del mismo modo que no puede evitar las palabras, tampoco puede evitar los gritos externos. Por eso, al comentar el pasaje de Ef *palabras necias y ridiculas,* dice la *Glosa*[22]: *Es lo que los necios llaman bufonería, es decir, la jocosidad, la que provoca la risa.* Ambos pueden referirse, no obstante, a las palabras por las que suele pecarse, bien porque son superfluas, como sucede en la *locuacidad,* o porque no son honestas, como en la *bufonería.*

Por parte del cuerpo suele incluirse la inmundicia. Esta puede tomarse como emisión desordenada de cualquier superfluidad, o, de modo especial, en cuanto a la emisión de semen. De ahí que al comentar Ef 5,3, *la fornicación y toda clase de inmundicia...,* diga la *Glosa*[23]: *Es decir, cualquiera incontinencia libidinosa.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La alegría, que es fruto del pecado o de su fin, acompaña a todo pecado, sobre todo si es habitual. Pero la alegría indefinida, que aquí se llama necia, nace principalmente de tomar comidas o bebidas en exceso. Hemos de decir también que el embotamiento de los sentidos para elegir suele encontrarse en todo pecado. Pero el embotamiento de los sentidos sobre las verdades especulativas procede principalmente de la gula, por la razón ya apuntada *(In corp.).*

2. *A la segunda hay que decir:* Si bien es útil vomitar después de comer en exceso, es un vicio el tener que someterse a ello porque se ha abusado de la comida o de la bebida. Sin embargo, el vómito es necesario, a veces, por prescripción médica, como remedio para alguna enfermedad.

3. *A la tercera hay que decir:* La bufonería procede ciertamente del acto de la gula; pero no del acto de lujuria, sino del deseo del mismo. Por eso puede pertenecer a ambos vicios.

21. P.III c.19: ML 77,81. 22. *Glossa interl.* (VI 95v); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,209. 23. *Glossa interl.* (VI 95v); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,209.

CUESTIÓN 149

La sobriedad

Pasamos ahora a estudiar la sobriedad y su vicio opuesto: la embriaguez (q.150).

Sobre la sobriedad se plantean cuatro preguntas:

1. ¿Cuál es su materia propia?—2. ¿Es una virtud especial?—3. ¿Es lícito el uso del vino?—4. ¿A quiénes conviene, principalmente, ser sobrios?

ARTICULO 1

¿Es la bebida el objeto de la sobriedad? [a]

2-2 q.143 art. único; *In Sent. 2* d.44 q.2 a.1 ad 3

Objeciones por las que parece que no es la bebida el objeto de la sobriedad.

1. Dice Rom 12,3: *No saber por encima de lo que conviene saber, sino saber con sobriedad.* Por tanto, la sobriedad se ocupa de la sabiduría, y no sólo de la bebida.

2. Aún más: en Sab 8,7 se dice, de la sabiduría de Dios, que *enseña la sobriedad, la justicia y la virtud,* tomando la sobriedad como templanza. Pero la templanza no se ocupa sólo de la bebida, sino del alimento y de los placeres venéreos. Luego la sobriedad no tiene como único objeto la bebida.

3. Y también: la palabra sobriedad parece haber sido tomada de observar la medida. Ahora bien: debemos guardar una cierta medida en todo lo referente a nosotros. Por eso se dice en Tit 2,12: *Vivarnos sobria, justa y piadosamente.* Y la *Glosa* comenta [1]: *Sobriamente, en nosotros.* Y 1 Tim 2,9 dice: *Las mujeres, en hábito honesto, adornándose con recato y sobriedad.* Por eso parece que la sobriedad se refiere no sólo al interior, sino a las cosas referentes al ornato exterior. Luego la bebida no es el objeto propio de la sobriedad.

En cambio está Eclo 31,32: *El vino fortalece si se bebe con sobriedad.*

Solución. *Hay que decir:* Las virtudes que reciben el nombre de una cualidad general a toda virtud reclaman para sí, de un modo específico, aquella materia en la que es sumamente difícil y útil conservar su condición. Así, la fortaleza reclama los peligros de muerte y la templanza los deleites del tacto. Ahora bien: la palabra sobriedad se deriva de medida. Al decir que alguien es *sobrio* indicamos que guarda una medida. Por eso la sobriedad se apropia, de un modo específico, una materia en la cual es sumamente laudable el observar una medida, cual es la bebida alcohólica. En efecto, el uso de la bebida con moderación es muy saludable, mientras que el exceso en ella hace mucho daño, porque impide el uso de la razón más incluso que el exceso en la comida. Por eso leemos en Eclo 31,37-38: *Alegría del corazóny bienestar del alma es el vino tomado con sobriedad; dolor de cabeza, amargura e ignominia es el vino bebido con exceso.* Por ello, la sobriedad se ocupa especialmente de la bebida, no de cualquier bebida, sino de la que, por sus cualidades espiritosas, puede trastornar la cabeza, como son el vino y todas las demás bebidas inebriantes. En cambio, si tomamos la sobriedad en sentido genéri-

1. *Glossa interl.* (VI 129v); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,391.

---

a. El término de sobriedad puede inducir a confusión. Aquí no se habla de abstenerse de bebidas alcohólicas, ni siquiera del exceso voluntario en la consumición del vino, que puede obedecer a otros motivos como el medicinal, sino a la inmoderada concupiscencia en el uso de estas bebidas, o como dice el mismo Santo Tomás, «por el placer mismo desordenado» (q.150 a.1) o «por el mero placer de beber vino» (1-2 q.8 a.5 ad 1). El bien moral que aquí queda lesionado es la obligación de conservarse en el uso de la razón que Dios nos concedió. Lo que sucede es que en tiempos de Santo Tomás no se conocía otro medio de privarse voluntariamente de la razón que la consumición del vino, y por eso escuetamente aquí se dice que la materia propia de la sobriedad es la bebida. Hoy sabemos que hay otros productos mucho más perniciosos y destructores de la razón que la mera bebida.

co, puede aplicarse a cualquier materia, exactamente igual que dijimos antes sobre la fortale2a y la templanza (q.123 a.2; q.141 a.2).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* De igual modo que decimos que el vino material embriaga el cuerpo, así también, en sentido metafórico, se dice que la sabiduría es una bebida embriagadora porque atrae al alma con su deleite, según leemos en el salmo 22,5: *¡Qué bella es mi copa embriagadora!* Y por eso se habla, por paralelismo, de una cierta sobriedad en la contemplación de la sabiduría.

2. *A la segunda hay que decir:* Todo lo relativo a la sobriedad es necesario para la vida presente, y su exceso es malo. Por eso conviene observar una cierta medida en todos los órdenes, lo cual es misión de la sobriedad. De ahí que, bajo el nombre de sobriedad, se designe a la templanza. Pero un pequeño exceso en la bebida es más perjudicial que en otras materias, y por ello la sobriedad se ocupa especialmente de la bebida.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque se requiere una cierta medida en todos los órdenes, no siempre se llama sobriedad, sino sólo en aquellas materias en las que la medida es necesaria.

ARTICULO 2

¿Es la sobriedad, en si misma, una virtud especial?

Objeciones por las que parece que la sobriedad no es, en sí misma, una virtud especial.

1. La abstinencia se ocupa de la comida y la bebida. Pero no hay una virtud específica que se ocupe de la comida. Luego tampoco es una virtud específica la sobriedad, que se ocupa de la bebida.

2. Aún más: la abstinencia y la gula tienen por objeto los deleites del tacto en cuanto sensación de alimento. Ahora bien: ambas, comida y bebida, son alimento, puesto que el animal necesita alimento seco y húmedo. Luego la sobriedad, que se ocupa de la bebida, no es una virtud específica.

3. Y también: así como en el orden de la nutrición distinguimos entre comida y bebida, así también existen distintas clases de comida y de bebida. Por ello, si la sobriedad fuera por sí misma una virtud específica, parece que sería necesaria la existencia de una virtud específica para cualquier diferencia de bebida o comida, lo cual no puede admitirse. Por tanto, parece que la sobriedad no es una virtud específica.

En cambio está el hecho de que Macrobio [2] dice que la sobriedad es una parte especial de la templanza.

Solución. *Hay que decir:* Como ya dijimos (q.146 a.2; cf. q.123 a.12; q.136 a.1; q.141 a.3), es propio de toda virtud moral conservar el bien racional contra los obstáculos que pueden impedirlo. Por eso, dondequiera que exista un especial impedimento para la razón, conviene que exista una virtud específica que lo supere. Ahora bien: el uso de la bebida inebriante puede impedir el uso de la razón de un modo especial en cuanto con su fumosidad perturba al cerebro. De ahí que se requiera una virtud específica que quite ese impedimento, y tal virtud es la sobriedad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Tanto la comida como la bebida pueden impedir el bien de la razón, atrayéndola mediante el placer inmoderado, y para evitarlo está la abstinencia. Pero la bebida alcohólica lo hace de un modo especial, como dijimos *(In corp.).* Por eso requiere una virtud especial.

2. *A la segunda hay que decir.* La virtud de la abstinencia no se ocupa de la comida y bebida en cuanto que alimentan, sino en cuanto que pueden impedir el uso de la razón. Por eso no es preciso establecer una virtud especial que se ocupe de ellas en cuanto elementos nutritivos.

3. *A la tercera hay que decir:* Todas las bebidas alcohólicas impiden el recto uso de la razón de igual modo. De ahí que esa diversidad de bebidas sea materia accidental para la virtud, y no se originen diversas virtudes por esta diversidad de bebidas. Este argumento vale también para la diversidad de manjares.

ARTICULO 3

¿Es totalmente ilícito el uso del vino?

In 1 Tim c.5 lect.3

Objeciones por las que parece que el uso del vino es totalmente ilícito.

1. Nadie puede estar en gracia sin la sabiduría, pues en Sab 7,28 se dice: *Dios a*

2. *In somn. Scipion.* l.1 c.8 (DD 33).

nadie ama sino al que mora con la sabiduría. Y más adelante (9,19) dice: *Mediante la sabiduría fueron salvos todos los que te agradaron desde el principio.* Ahora bien: el uso del vino impide la sabiduría, ya que dice Ecl 2,3: *Me propuse apartar mi carne del vino, mientras daba mi mente a la sabiduría.* Luego es siempre ilícito beber vino.

2. Aún más: el Apóstol dice en Rom 14,21: *Bueno es no comer carne, ni beber vino, ni hacer nada en que tu hermano tropiece, o se escandalice, o flaquee.* Pero dejar de practicar el bien de la virtud y escandalizar a los hermanos son vicios. Luego el uso del vino es ilícito.

3. Y también: dice San Jerónimo [3]: *El vino y la carne fueron permitidos tras el diluvio; pero Cristo vino al fin de los tiempos y restituyó las cosas a su estado primitivo.* Luego parece que, bajo la ley cristiana, es ilícito el uso del vino.

En cambio está lo que dice el Apóstol en 1 Tim 5,23: *No bebas agua sola, sino mezcla un poco de vino por el mal de estómago y tus frecuentes enfermedades.* Y Eclo 31,36 dice: *Alegria del corazón y bienestar del alma es el vino bebido con moderación.*

Solución. *Hay que decir:* Ningún manjar ni bebida son ilícitos por sí mismos, ya que el Señor dice en Mt 15,11: *Nada de lo que entra por la boca mancha al hombre.* Luego el beber vino, en sí mismo, no es ilícito. Ahora bien: puede hacerse ilícito accidentalmente, bien sea por la disposición de quien lo bebe, que resulta fácilmente afectado por él, o bien porque ha hecho voto de no beberlo, o por el modo de beberlo, si se excede en la cantidad. También podría resultar malo el beberlo cuando sirve de escándalo a otros.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Hay un doble modo de poseer la sabiduría. En primer lugar, de un modo amplio, en cuanto suficiente para salvarse. En este sentido no es necesario, para poseerla, abstenerse totalmente del vino, sino del uso inmoderado del mismo. En segundo lugar, para alcanzar un cierto grado de perfección. En este sentido, algunos deben abstenerse del vino totalmente para poseer la sabiduría de un modo perfecto, según el modo de ser de algunas personas y lugares.

2. *A la segunda hay que decir.* El Apóstol no dice que sea bueno, sin más, abstenerse del vino, sino en el caso de que alguien se escandalice.

3. *A la tercera hay que decir:* Cristo quiere apartarnos de algunas cosas como totalmente ilícitas y de otras en cuanto que impiden la perfección. En este sentido aparta a algunos del vino para que se dediquen a la perfección, al igual que los aparta de las riquezas y de otras cosas semejantes.

ARTICULO 4

¿Es más necesaria la sobriedad en las personas mayores?

In 1 Tim c.2 lect.2

Objeciones por las que parece que la sobriedad se requiere de un modo especial en las personas mayores.

1. La ancianidad da al hombre cierta preeminencia, de ahí que se deba a los ancianos honor y reverencia, según leemos en Lev 19,32: *Alzate ante una cabeza blanca y honra la persona del anciano.* Ahora bien: el Apóstol dice que hay que exhortar a los ancianos, de modo especial, a que sean sobrios, según nos dice en Tit 2,2: *Los ancianos, que sean sobrios.* Luego la sobriedad es especialmente necesaria en las personas más eminentes.

2. Aún más: el obispo ocupa el grado más preeminente en la Iglesia. Pero el Apóstol les recomienda la sobriedad en 1 Tim 3,2: *Conviene que el obispo sea irreprochable, marido de una sola mujer, sobrio, prudente...* Luego la sobriedad es exigida, de un modo especial, a las personas más importantes.

3. Y también: la sobriedad lleva consigo el abstenerse del vino. Pero el vino se prohibe a los reyes, que ocupan el lugar principal en la escala social, y se permite a quienes se hallan en estado de abatimiento, según dice Prov 31,4: *No des vino a los reyes.* Y más adelante: *Dad sidra a los que están tristes y vino a los que están abatidos.* Por tanto, es necesaria la sobriedad en las personas más importantes.

En cambio está lo que dice el Apóstol en 1 Tim 3,11: *También las mujeres deben ser honorables, sobrias...* Y Tit 2,6 dice: *Asimismo, a losjóvenes exhórtalos a ser sobrios.*

Solución. *Hay que decir:* Toda virtud es un hábito con una doble relación: por una parte, a los vicios contrarios, excluyéndolos,

3. *Adv. Iovin.* 1.1: ML 23,248. Cf. GRACIANO, *Decreto,* P.1 dist.35 can.2, *Ab exordio* (RF I 131).

y a las concupiscencias, frenándolas; por otra, al fin al que conduce. Así, pues, una virtud puede ser necesaria en una persona por un doble motivo. Primero, porque siente una inclinación mayor hacia las concupiscencias, la cual ha de ser frenada por la virtud, y hacia los vicios que son suprimidos por ella. En este sentido, la sobriedad es sumamente necesaria en los jóvenes y en las mujeres: en los primeros se da un mayor deseo del deleite, debido al ardor de su edad, y en las segundas no hay suficiente vigor mental para resistir a la concupiscencia [b]. Por eso, según Máximo Valerio [4], las mujeres romanas no bebían vino.

En segundo lugar, la sobriedad es más necesaria en algunas personas para realizar sus propias acciones. El vino, por su parte, si se toma sin moderación, impide el funcionamiento de la razón. Por eso se recomienda la sobriedad, de un modo especial, a los ancianos, cuya inteligencia conviene que esté despierta para enseñar a los demás; a los obispos y demás miembros de la Iglesia, que deben realizar su labor espiritual con una mente devota, y a los reyes, que deben gobernar a su pueblo sabiamente.

Con esto damos por contestadas las objeciones.

4. *Factor. Dictor. Memorab.* l.2 c.1 (DD 591).

---

b. Texto típico de las concepciones biológicas y psicológicas que privaban en la Edad Media acerca de la inferioridad del sexo femenino. Más adelante se verán otros textos semejantes.

CUESTIÓN 150

La embriaguez

Viene a continuación el tema de la embriaguez. Sobre ella se plantean cuatro preguntas, a saber:

1. ¿Es pecado la embriaguez?—2. ¿Es pecado mortal?—3. ¿Es el más grave de los pecados?—4. ¿Exime de pecado?

ARTICULO 1

¿Es pecado la embriaguez?

Objeciones por las que parece que la embriaguez no es pecado.

1. A todo pecado se opone otro pecado: a la timidez, la audacia; a la pusilanimidad, la presunción. Ahora bien: no hay ningún pecado que se oponga a la embriaguez. Luego ésta no es pecado.

2. Aún más: todo pecado es voluntario. Pero nadie quiere estar borracho, porque nadie quiere verse privado del uso de la razón. Por tanto, la embriaguez no es pecado.

3. Y también: todo aquel que es causa del pecado de otro, peca también él. Luego si la embriaguez fuera pecado, pecarían todos aquellos que invitan a otros a tomar una bebida con la cual se emborrachan. Pero esto parece demasiado duro.

4. Más todavía: todo pecado ha de ser corregido. Pero no se da ningún correctivo a los que están ebrios, pues dice San Gregorio [1]: *Debe dejárseles benévolamente seguir su inclinación, no vayan a hacerse peores si se les aparta de su costumbre.* Luego la embriaguez no es pecado.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Rom 13,13: *No viviendo en comilonas y borracheras.*

Solución. *Hay que decir:* Podemos considerar la embriaguez bajo dos aspectos. Primero, en cuanto que significa la falta de control sobre la razón, que sobreviene al hombre como consecuencia de haber bebido excesivamente. Tomada así, la embriaguez no indica culpa, sino la pena que se sigue de una culpa. En segundo lugar, la embriaguez puede designar el acto por el que el hombre llega a ese estado, que puede causar la embriaguez de un doble modo. Primero, por la excesiva fuerza del vino, a la cual está ajeno el que lo bebe. En este sentido, la embriaguez puede darse sin pecado, sobre todo si no se debe a la negligencia del hombre, como parece que sucedió a Noé, tal como leemos en Gén 9,21. Puede darse la embriaguez, en segundo lugar, como consecuencia del excesivo deseo y uso del vino. En este caso, la embriaguez es pecado, y pertenece a la gula como una especie a su género, porque la gula se divide en comilonas y borracheras y embriaguez, todas prohibidas por el Apóstol en el texto aducido (Rom 16,3).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como dice el Filósofo en III *Ethic.* [2], la insensibilidad, que se opone a la templanza, *no es muy frecuente.* Por consiguiente, tanto ella como todas sus especies que se oponen a las diversas especies de intemperancia carecen de nombre. Y también carece de nombre el vicio que se opone a la embriaguez. Sin embargo, si alguien se abstuviera del vino tanto que hiciera mucho daño a la naturaleza, no estaría exento de pecado.

2. *A la segunda hay que decir.* La objeción se basa en el efecto derivado, que es involuntario. Pero es voluntario el uso inmoderado del vino, en lo cual consiste la razón de pecado.

3. *A la tercera hay que decir:* Así como el que se emborracha está exento de pecado si no conoce la fuerza del vino, del mismo modo el que invita a otro a beber no incurre en pecado si no sabe que la condición del que bebe es tal que se emborracha con esa bebida. Pero si no existe tal ignorancia, ninguno de los dos está exento de pecado.

1. *Glossa interl.* (VI 129v); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,209. Cf. GRACIANO, *Decretum*, P.I dist.4 can.6, *Denique* (RF 16). 2. ARISTÓTELES, lect.11 n.7.

4. *A la cuarta hay que decir:* A veces conviene no corregir al pecador para evitar males mayores, como dijimos antes (q.33 a.6). Por eso dice San Agustín en la carta *Ad Aurelium Episcopum*[3], hablando de las comilonas y borracheras: *Estas cosas creo que no se quitan con aspereza, con dureza ni por la fuerza, sino enseñando más bien que mandando, aconsejando más bien que amenazando. De este modo hay que obrar cuando son muchos los pecadores, mientras que hay que usar la severidad cuando los pecadores son pocos.*

ARTICULO 2

¿Es la embriaguez pecado mortal?

1-2 q.88 a.5 ad 1; *In Sent.* 2 d.24 q.3 a.6; *In Gal.* c.5 lect.5; *De Malo* q.2 a.8 ad 3; q.7 a.4 ad 1; *In Rom.* c.13 lect.3; *In 1 Cor.* c.5 lect.3

Objeciones por las que parece que la embriaguez no es pecado mortal.

1. San Agustín, en su sermón *De Purgatorio*[4], dice que la embriaguez es pecado mortal *si es continua.* Pero la continuidad es una circunstancia que no conduce a otra especie de pecado, y así no puede agravar hasta el infinito, de modo que convierta un pecado venial en mortal, como se deduce de lo dicho (1-2 q.88 a.5). Luego si la embriaguez no es pecado mortal por otro capítulo, tampoco lo será por esta circunstancia.

2. Aún más: San Agustín, en el mismo sermón[5], dice: *Cada vez que uno toma más comida o bebida de la necesaria, sepa que comete un pecado pequeño.* Ahora bien: los pecados pequeños son los veniales. Luego la embriaguez, consecuencia de beber sin moderación, es pecado venial.

3. Y también: ningún pecado mortal puede justificarse por razones médicas. Pero algunos beben más de lo debido por consejo médico, para luego purgarse mediante el vómito. Pero este exceso de bebida también da lugar a la embriaguez. Luego ésta no es pecado mortal.

En cambio está lo que dicen los *Cánones de los Apóstoles*[6]: *El obispo o presbítero que se dé al juego o a la borrachera, o abandone su cargo o sea depuesto. En cuanto al subdiácono, lector o cantor que haga eso, abandone su cargo o sea privado de la comunión. Hágase lo mismo con el laico.* Ahora bien: tales penas sólo se aplican en caso de pecado mortal. Luego la embriaguez es pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* El pecado de embriaguez consiste, como dijimos antes (a.1), en el uso y la apetencia del vino sin moderación. Esto puede suceder de tres modos. En primer lugar, cuando uno no sabe que la bebida es inmoderada y capaz de emborrachar, en cuyo caso puede darse la embriaguez sin existir pecado, tal como ya dijimos (a.l). En segundo lugar, cuando se sabe que es una bebida inmoderada, pero no se sabe que pueda emborrachar, y en ese caso la embriaguez es pecado venial. Y, en tercer lugar, puede suceder que se sepa perfectamente que la bebida es inmoderada y puede emborrachar, pero prefiere emborracharse a privarse de la bebida. Este tercero es el que incurre en embriaguez, porque las materias morales se especifican, no por aquello que sucede accidentalmente y sin intención, sino por lo que se busca intencionadamente. Así tomada, la embriaguez es pecado mortal, porque en este caso el hombre se priva conscientemente del uso de su razón, que le hace practicar la virtud y apartarse del pecado. Peca, pues, mortalmente porque se pone en peligro de pecar. En efecto, San Ambrosio dice en su obra *De Patriarchis*[7]: *Decimos que hay que evitar la embriaguez porque en dicho estado no podemos evitar los pecados, ya que lo que evitamos estando sobrios lo cometemos sin darnos cuenta cuando estamos borrachos.* Luego la embriaguez es, en sí misma, pecado mortal[a].

3. *Epist.* XXII c.1: ML 33,92. 4. Entre las obras de SAN AGUSTÍN, *Sermo Suppos.,* serm.CIV: ML 39,1946. 5. C.31: ML 32,798. 6. Can.42 y 43 (MA I 56), o can.41 y 42 (MA I 38); cf. GRACIANO, *Decretum,* P.I d.35, can.I *Episcopus* (RF I 131). 7. *De Abraham,* Lib.1 c.6: ML 14,463.

a. El privarse del uso de la razón es privarse del bien máximo de nuestra dignidad humana. Por eso la ebriedad es un pecado sólo inferior a los pecados contra el mismo Dios (a.3). En cuanto a la gravedad de los pecados cometidos en estado de embriaguez, se estará a las leyes del voluntario en la causa, que son propias de la moral general. Por lo demás, parece que Santo Tomás fue al principio más indulgente con este vicio, pues parece haber afirmado que sólo la embriaguez habitual constituye pecado mortal *(De Malo* q.2 a.8 ad 3; ibid. q.7 a.4 ad 1). Pero ya en la *Suma,* antes de la presente cuestión, había corregido su anterior opinión (1-2 q.88 a.5 ad 1).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La asiduidad hace que la embriaguez sea pecado mortal, no sólo por la repetición del acto, sino porque no es posible que el hombre se emborrache con frecuencia sin incurrir en la embriaguez conscientemente, al experimentar muchas veces la fuerza del vino y la propia inclinación a emborracharse.

2. *A la segunda hay que decir:* Tomar más comida o bebida es objeto de la gula, la cual no siempre es pecado mortal. Pero tomar vino, conscientemente, hasta llegar a emborracharse, es pecado mortal. Por eso dice San Agustín en X *Confesiones*[8]: *La embriaguez está lejos de mí; compadécete de mi para que no se me acerque; pero la crápula se adueñó de tu siervo alguna vez.*

3. *A la tercera hay que dedr:* Como dijimos antes (q.141 a.6), hay que ser moderados en la comida y la bebida en pro de la salud corporal. Por eso, así como a veces la comida o bebida moderadas para una persona son excesivas para un enfermo, puede suceder lo contrario: que lo que es excesivo para una persona sana resulte moderado para otra enferma. Desde este punto de vista, cuando uno come o bebe mucho por consejo médico para provocar el vómito, no se considera que lo haga en exceso. Pero tampoco es necesario, para provocar el vómito, que se tome una bebida que provoque la embriaguez, porque también el agua templada es buena para provocar el vómito. Por consiguiente, tampoco este argumento eximiría de embriaguez.

ARTICULO 3

¿Es la embriaguez el pecado más grave?

Objeciones por las que parece que la embriaguez es el más grave de los pecados.

1. San Juan Crisóstomo dice[9]: *No hay nada tan amigo del demonio como la embriague? y la lascivia, la cual es madre de todos los vicios.* Y en dist.XXXV *Decretales* leemos[10]: *Evítese en los clérigos, ante todo, la embriaguez, que es raíz y madre de todos los vicios.*

2. Aún más: decimos que una cosa es pecado cuando nos priva del bien de la razón. Pero esto lo hace, en grado máximo, la embriaguez. Luego ésta es el pecado más grave.

3. Y también: la gravedad del pecado se mide por la gravedad del castigo. Ahora bien: parece que la embriaguez es la más severamente castigada, ya que dice San Ambrosio[11]: *El hombre no seria esclavo si no existiera la embriaguez.* Por consiguiente, ésta es el pecado más grave.

En cambio está que, según San Gregorio[12], los vicios espirituales son más graves que los carnales. Ahora bien: la embriaguez se considera vicio carnal. Luego no es el pecado más grave.

Solución. *Hay que decir:* Consideramos mala una cosa en la medida en que priva de un bien. Por ello, cuanto mayor es el bien del que priva el mal, tanto más grave será éste. Por otra parte, es evidente que un bien divino es más importante que uno humano. Por tanto, los pecados que van directamente contra Dios son más graves que el pecado de embriaguez, que se opone directamente al bien de la razón humana.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El hombre se muestra inclinado de un modo especial hacia los pecados de intemperancia, porque esos deseos y deleites nos son connaturales. En este sentido se dice que dichos pecados son los más amigos del demonio, no porque sean más graves, sino porque son más frecuentes entre los hombres.

2. *A la segunda hay que dedr:* El bien de la razón puede ser impedido de dos modos: por algo que es contrario a la razón o por algo que quita el uso de la misma. Es más grave lo primero, ya que el uso de la razón, impedido por la embriaguez, puede ser bueno o malo, mientras que los bienes de las virtudes, que son impedidos por aquello que se opone a la razón, son siempre buenos.

3. *A la tercera hay que decir.* La esclavitud fue un efecto ocasional de la embriaguez, en cuanto que Cam transmitió a sus descendientes la maldición de la esclavitud por haberse reído de su padre borracho. Pero la esclavitud no fue un castigo derivado directamente de la embriaguez.

8. C.31: ML 32,798. 9. *In Matth.* hom.LVII: PG 58,564. 10. GRACIANO, *Decretum,* P.I dist.XXXV can.9, *Ante omnia (RF* 1133). 11. *De Elia et Ieiunio* c.5: ML 14,736. 12. *Moral.* 1.XXXIII c.12: ML 76,668.

ARTICULO 4

¿Exime de pecado la embriaguez?

1-2 q.76 a.4 ad 2 y 4; 77 a.7; *In Sent.* 2 d.22 q.2 a.2 ad 2; *In Ethic.* 3 lect.2; *De Malo* q.15 a.2 ad 9

Objeciones por las que parece que la embriaguez no exime de pecado.

1. El Filósofo dice en III *Ethic.* [13]: *El borracho merece doble maldición.* Luego la embriaguez, en vez de disculpar de pecado, lo agrava.

2. Aún más: un pecado no disminuye con otro, sino que aumenta su gravedad. Y, como la embriaguez es pecado, no puede eximir de pecado.

3. Y también: dice el Filósofo, en VII *Ethic.* [14], que, así como la razón humana se siente atada por la embriaguez, así también se siente dominada por la concupiscencia. Luego, del mismo modo que la concupiscencia no exime de pecado, tampoco lo hará la embriaguez.

En cambio está el hecho de que a Lot se le disculpa el pecado de incesto por su estado de embriaguez, como dice San Agustín en su obra *Contra Faustum* [15].

Solución. *Hay que decir:* Hemos de tener en cuenta dos factores que intervienen en la embriaguez, según dijimos antes (a.l): una deficiencia posterior y un acto anterior. Por parte de la deficiencia posterior, debido a la cual se ve impedido el uso de la razón, la embriaguez exime de pecado en cuanto que es el motivo de que se obre involuntariamente por ignorancia. Pero, por parte del acto anterior, parece que hay que distinguir: si la embriaguez se produce sin pecado, entonces el pecado siguiente queda totalmente exento de culpa, como sucedió en el caso de Lot. Pero si el acto anterior fue culpable, no queda la persona totalmente exenta del pecado siguiente, el cual se hace voluntario por la voluntad del acto anterior, en cuanto que se comete el pecado siguiente tras haber hecho algo ilicito. Sin embargo, dicho pecado se atenúa, como se atenúa también la voluntariedad. Por eso dice San Agustín, en su obra *Contra Faustum* [16], que *Lot no es culpable del incesto, pero sí de la embriaguez.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo no afirma que el ebrio merezca una maldición más grave, sino dos maldiciones por el doble pecado.

Podría decirse, también, que habla conforme a la ley de un tal Pitaco, el cual, según se nos dice en II *Polií.* [17], decretó *que los ebrios, si herían a alguien, fueran castigados más severamente que los sobrios, porque cometen esos actos más frecuentemente.* Según Aristóteles [18], *con ello parece que se fijó más en la utilidad,* es decir, en evitar injusticias, *que en el perdón que conviene otorgar a los ebrios,* por el hecho de no ser dueños de sí mismos.

2. *A la segunda hay que decir:* La embriaguez puede eximir de pecado, no en cuanto que es pecado, sino por la deficiencia consiguiente, según dijimos antes *(In corp.).*

3. *A la tercera hay que decir* La concupiscencia no se apodera de la razón totalmente, como la embriaguez, a no ser que sea tan fuerte que vuelva loco al hombre. Y, sin embargo, la pasión de la concupiscencia disminuye la gravedad del pecado, porque es más leve pecar por flaqueza que por malicia.

13. ARISTÓTELES, lect.5 n.8 (BK 1113b31): S. TH., lect.11. 14. ARISTÓTELES, lect.3 n.7 (BK 1147a11): S. TH., lect.3. 15. L.XXII c.44: ML 42,427. 16. L.XXII c.44: ML 42,427. 17. ARISTÓTELES, lect.9 n.9 (BK 1274b18). 18. *Polit.* 2, lect.9 n.9 (BK 127420); S. TH., lect.17.

CUESTIÓN 151

La castidad

Ahora nos toca tratar de la castidad. Empezaremos hablando de la misma virtud de la castidad; después, de la virginidad, que es parte de la castidad (q.152); en tercer lugar, de la lujuria, que es el vicio opuesto (q.153).

Sobre lo primero se plantean cuatro preguntas:

1. ¿Es la castidad una virtud?—2. ¿Es una virtud general?—3. ¿Es una virtud distinta de la abstinencia?—4. ¿Qué relación existe entre ella y el pudor?

ARTICULO 1

¿Es la castidad una virtud?

In Hebr. c.12 lect.2; *In Ethic.* 3 lect.22

Objeciones por las que parece que la castidad no es virtud.

1. Aquí hablamos de virtudes del alma. Pero parece que la castidad es propia del cuerpo, ya que se dice que una persona es casta porque se comporta de una cierta manera en el uso de ciertas partes del cuerpo. Luego la castidad no es virtud.

2. Aún más: la virtud es un *hábito voluntario,* como se nos dice en II *Ethic.* [1]. Pero no parece que la castidad sea algo voluntario, ya que puede quitarse a las mujeres violadas por la fuerza. Luego parece que no es virtud.

3. Y también: no existe ninguna virtud en los infieles. Sin embargo, algunos de ellos son castos. Por consiguiente, la castidad no es una virtud.

4. Todavía más: los frutos se distinguen de las virtudes. Pero la castidad se considera como fruto, según leemos en Gal 5,23. Luego no es virtud.

En cambio está lo que dice San Agustín en su obra *De Decem Chordis* [2]: *A pesar de que debes superar a tu esposa en virtud, porque la castidad es virtud, caes al primer asalto de la sensualidad y quieres que tu esposa salga vencedora.*

Solución. *Hay que decir:* La palabra *castidad* indica que la concupiscencia es *castigada* mediante la razón, porque hay que dominarla igual que a un niño, según se nos dice en III *Ethic.* [3]. Ahora bien: lo esencial de la virtud humana consiste en ser regulada por la razón, como dijimos antes (1-2 q.64 a.1). Por lo cual queda claro que la castidad es una virtud.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* Puede decirse que la castidad tiene como sujeto el alma; pero su materia es el cuerpo, ya que es propio de ella el que la persona, mediante el juicio de la razón y la elección de la voluntad, haga un uso moderado de los miembros corporales [a].

2. *A la segunda hay que decir.* Como dice I *De Civ. Dei* [4], *mientras persevere la resolución del alma, mediante la cual mereció ser santificado también el cuerpo, no quita la santidad al cuerpo la fuerza de la pasión ajena, que está custodiada por la perseverancia de su continencia.* Y en la misma obra [5] se añade: *La virtud del alma que va acompañada por la fortaleza es capaz de tolerar cualquier mal antes que consentir al pecado.*

3. *A la tercera hay que decir.* Como afirma San Agustín en IV *Contra lulian.* [6], *no es posible que exista virtud en alguien que no es justo, y es imposible que sea justo quien no vive de la fe.* De ello saca como conclusión que en los infieles no hay verdadera castidad ni ninguna otra virtud, porque no se ordenan a su

1. ARISTÓTELES, lect.6 n.15 (BK 1106b36): S. TH., lect.7. 2. *Serm. ad Popul.* serm.IX c.3: ML 38,77. 3. ARISTÓTELES, lect.12 n.5. 4. C.18: ML 41,32. 5. C.10: ML 32,878. 6. C.3: ML 44,745.

---

a. Una creencia vulgar identifica castidad con abstinencia de la vida sexual. No es así la moral de Santo Tomás, quien pone como objeto de la castidad «el uso moderado de los órganos corporales». Y así la castidad virtuosa puede en algunos casos fomentar la actividad sexual recta, como es el caso de la castidad conyugal. Incluso llega a sugerir que, en el estado de justicia original, se gozaría más del placer venéreo, que entonces era por definición recto (1 q.98 a.2 ad 3).

debido fin. Y como añade en la misma obra[7], *las virtudes no se distinguen de los vicios por sus funciones, es decir, sus actos, sino por sus fines.*

4. *A la cuarta hay que decir:* La castidad, en cuanto que actúa bajo el dictamen de la razón, posee la razón esencial de virtud; en cuanto que se deleita en su acto, se considera uno de sus frutos.

ARTICULO 2

¿Es la castidad una virtud general?

Objeciones por las que parece que la castidad es una virtud general.

1. Dice San Agustín en el libro *De Mendacio*[8]: *La castidad es un movimiento del alma que no supedita las cosas más importantes a las menos importantes.* Pero esto puede decirse de toda virtud. Luego la castidad es una virtud general.

2. Aún más: la palabra *castidad* se deriva de *castigo.* Ahora bien: todo movimiento del apetito ha de ser castigado por la razón. Dado, pues, que cualquier virtud moral castiga el movimiento del apetito, parece que cualquier virtud moral es castidad.

3. Y también: la fornicación se opone a la castidad. Pero la fornicación parece darse en todo género de pecado, pues se nos dice en el salmo 72,27: *Castigarás a todos los que fornican apartándose de ti.* Luego la castidad es una virtud general.

En cambio está el hecho de que Macrobio[9] la considera parte de la templanza.

Solución. *Hay que decir.* La palabra castidad puede tomarse según una doble acepción. Primero, en sentido propio. Así considerada, es una virtud especial con una materia específica, es decir, los deseos de deleites que se dan en lo venéreo[b]. En segundo lugar, metafóricamente. En efecto, así como el deleite venéreo es fruto de la mezcla del cuerpo, objeto propio de la castidad y del vicio opuesto a ella, que es la lujuria, así también una cierta unión espiritual de la mente con otras cosas constituye el deleite, que es materia de una castidad espiritual metafórica, y también una fornicación espiritual, metafórica[c]. En efecto, si la mente humana se deleita en la unión espiritual con aquello a lo cual debe unirse, es decir, a Dios, y se abstiene de unirse en el deleite a otros objetos opuestos al orden divino, se llamará castidad espiritual, según lo que leemos en 2 Cor 11,2: *Os he desposado a un solo marido para presentaros a Cristo como una casta virgen.* Pero si la mente se deleita, contra el orden divino, uniéndose a otras cosas, se producirá la fornicación espiritual, según las palabras de Jer 3,1: *Has fornicado con tus muchos amantes.* Tomada así la castidad, es una virtud general, porque cualquier virtud hace que la mente humana no se una al deleite mediante cosas ilícitas. Pero la esencia de esta castidad reside en la caridad y en otras virtudes teológicas, mediante las cuales la mente humana se une a Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El argumento es válido si se aplica a la castidad tomada metafóricamente.

2. *A la segunda hay que decir.* Como ya dijimos antes (q.142 a.2), la concupiscencia del placer se asemeja mucho a un niño, en cuanto que nos es connatural la tendencia a lo deleitable, sobre todo de lo deleitable al tacto, cuyo fin es la conservación de la naturaleza. De ahí que, si la concupiscencia se alimenta con el deseo de estos objetos deleitables por el hecho de consentir en ellos, aumentará en gran proporción, como el niño que se deja a su capricho. Por eso, el deseo de estos objetos deleitables ha de ser castigado con máximo rigor. Y de ahí que la castidad se ocupe principalmente de estos deseos, al igual que la fortaleza se

7. C.3: ML 44,749. 8. C.20: ML 40,515. 9. *In Somn. Scip.* l.I c.8 (DD 33).

b. El dedicar un artículo para cuestionar que la castidad sea virtud específica, como es éste, quizá se deba a que, en aquel tiempo, estaba difundida la doctrina que opinaba que se trataba de una virtud general en sentido metafórico, como aquí se dice. Es interesante ver aclarado que la materia de esta virtud son «las concupiscencias de los deleites que produce lo venéreo». Es la doctrina más consecuente con todo lo que se está diciendo en este tratado. Otros teólogos, sin embargo, siguen proponiendo que la materia de esta virtud es la actuación de la sexualidad, lo cual es una fórmula que Santo Tomás juzgaría incorrecta.

c. El lector evitará confundir esta «castidad espiritual» con la castidad sobrenatural. Esta es una virtud infusa, que conoce Santo Tomás, pero de la que dice pocas cosas expresamente, pues toda la doctrina que aquí se ofrece se le aplica a ella también.

ocupa de materias en las que necesitamos una gran firmeza de ánimo.

3. *A la tercera hay que decir:* El argumento toma la fornicación espiritual en sentido metafórico, que se opone a la castidad espiritual como ya dijimos *(In corp.).*

ARTICULO 3

¿Es la castidad una virtud distinta de la abstinencia?

In Sent. 2 dist.44 q.2 a.1 ad 3

Objeciones por las que parece que la castidad no es una virtud distinta de la abstinencia.

1. Es suficiente una virtud para encargarse de materias que son del mismo género. Ahora bien: parece que son de un mismo género las materias pertenecientes a un mismo sentido. Dado, pues, que el placer de la comida, objeto de la abstinencia, y el placer venéreo, objeto de la castidad, pertenecen al tacto, parece que la castidad no es una virtud distinta de la abstinencia.

2. Aún más: el Filósofo, en III *Ethic.* [10], compara a todos los pecados contra la templanza con los pecados de los niños, que necesitan ser castigados. Ahora bien: *castidad* dice relación con *castigo* de los vicios opuestos. Luego, dado que la abstinencia refrena algunos vicios de intemperancia, parece que coincide con la castidad.

3. Los placeres de los otros sentidos pertenecen a la templanza en cuanto que se ordenan a los placeres del tacto, que son objeto de la templanza. Pero los placeres de la comida, de los que se ocupa la abstinencia, se ordenan a los placeres venéreos, de los que se ocupa la castidad, puesto que dice San Jerónimo [11]: *El vientre y los genitales están muy cercanos para que se comprenda la asociación de los vicios por la vecindad de los miembros.* Luego la abstinencia y la castidad no son virtudes distintas entre sí.

En cambio está la autoridad del Apóstol, quien, en 2 Cor 6,5-6, distingue a la castidad de los ayunos, los cuales son materia de la abstinencia.

Solución. *Hay que decir:* Como ya dijimos (q.141 a.4), la templanza propiamente dicha se ocupa de los deseos de los deleites del tacto. Por eso conviene que, donde hay diversas razones de placer, haya distintas virtudes subordinadas a la templanza. Ahora bien: los placeres se acomodan a las operaciones a las que perfeccionan, como se dice en X *Ethic.* [12], y es evidente que son de distinto género las operaciones sobre el uso de la comida, gracias a las cuales se conserva la naturaleza del individuo, y las relativas al uso de lo venéreo, que se ocupa de conservar la naturaleza de la especie. Por eso la castidad, que se ocupa de los placeres venéreos, es una virtud distinta de la abstinencia, que se ocupa de los deleites de la comida.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La templanza no se ocupa principalmente de los deleites del tacto en cuanto al juicio que el sentido emite sobre los objetos tangibles, y que es de la misma naturaleza en todos, sino en cuanto al uso de los mismos, tal como se dice en III *Ethic.* [13].

Los motivos del uso de la comida y bebida, por una parte, y de lo venéreo, por otra, son distintos. Por tanto, conviene que sean distintas las virtudes, aunque del mismo orden.

2. *A la segunda hay que decir* Los deleites venéreos son más fuertes y atacan a la razón más que los de los alimentos. Por eso necesitan de un freno y castigo mayor, porque si, se les deja, crece la concupiscencia y disminuye la energía de la mente. Por eso dice San Agustín en I *Soliloq.* [14]: *Creo que nada debilita el espíritu del hombre tanto como las candas de una mujer y las intimidades que acompañan a la vida matrimonial.*

3. *A la tercera hay que decir.* Los deleites de los otros sentidos no se ordenan a la conservación de la naturaleza humana, a no ser en cuanto que se ordenan a los placeres del tacto. Por eso no existe ninguna virtud, como parte de la templanza, que se ocupe de estos placeres. Pero los deleites de la comida, aunque digan alguna relación a los placeres venéreos, se ordenan esencialmen-

10. ARISTÓTELES, lect.12 n.5 (BK 1119a33). 11. Cf. GRACIANO, *Decretum,* P.I dist.XLIV, prol. (RF I 156). Cf. TERTULIANO, *De Ieiuniis,* c.1: ML 2,1003, S. JERÓNIMO, epist.LV *Ad Amandum:* ML 22,561; *In Tit.* super 1,7: ML 26,601; entre las obras de S. JERÓNIMO, *Hom. ad Mon.:* ML 30,325; entre las obras de SAN AGUSTÍN, *Serm. Suppos.* serm.CXLIV: ML 39,144. 12. ARISTÓTELES, lect.4 n.6.8 (BK 1174b23; b31); lect.5 n.1 (BK 1175a21): S. TH, lect.6.7. 13. ARISTÓTELES, lect.10 n.9 (BK 1118a29): S. TH., lect.20. 14. C.9: ML 32,878.

te a la conservación de la vida del hombre. De ahí que haya una virtud que se ocupe especialmente de ellos, llamada abstinencia, aunque los actos de ésta se ordenen al fin de la castidad.

ARTICULO 4

¿Pertenece la pudicicia, de un modo especial, a la castidad?

2-2 q.143 a.1

Objeciones por las que parece que la pudicicia no pertenece de un modo especial a la castidad.

1. Dice San Agustín en I *De Civ. Dei*[15]: *La pudicicia es una virtud del alma.* Luego no es algo que pertenezca a la castidad, sino que es esencialmente una virtud distinta de la castidad.

2. Aún más: *Pudicicia* se deriva de *pudor,* que parece coincidir con vergüenza. Pero ésta, según el Damasceno[16], *se refiere al acto torpe,* lo cual podemos afirmar de todo acto vicioso. Luego la pudicicia pertenece a todas las virtudes y no especialmente a la castidad.

3. Y también: dice el Filósofo, en III *Ethic.*[17], que toda intemperancia es, en general, sumamente *vituperable.* Pero parece que pertenece a la pudicicia rehuir todo aquello que es vituperable. Luego ésta pertenece a todas las partes de la templanza y no a la castidad de un modo especial.

En cambio está lo que dice San Agustín en su obra *De Perseverantia*[18]: *Debe predicarse la pudicicia para que todo el que tiene oídos para oír se abstenga de hacer nada ilícito con sus genitales.* Ahora bien: el uso de tales miembros cae propiamente bajo la castidad. Luego el pudor pertenece especialmente a ella.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos antes (obj.2), el nombre de *pudicicia* procede de *pudor,* en el que va incluida la vergüenza. Por eso conviene que la pudicicia se ocupe propiamente de aquellas materias de las que más se avergüenzan los hombres. Y de lo que más se avergüenzan es de los actos venéreos, como dice San Agustín en XIV *De Civ. Dei*[19], hasta tal punto que incluso el acto conyugal, al que el matrimonio ennoblece, no deja de llevar consigo una cierta vergüenza. Esto sucede porque el movimiento de los órganos genitales no está sujeto al imperio de la razón, como lo está el movimiento de los otros miembros externos. Pero el hombre no sólo se avergüenza de esa unión venérea, sino incluso de sus signos, como dice el Filósofo en II *Rhet.*[20]. Por eso la pudicicia trata de un modo propio lo venéreo y, como los signos externos son los que más se ven, se ocupa particularmente de miradas impuras, besos y tocamientos, mientras que la castidad trata más de la unión venérea propiamente dicha. De ahí que la pudicicia se ordene a la castidad no como virtud distinta de ella, sino en cuanto que se ocupa de una circunstancia especial. Pero a veces se toman indistintamente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Agustín, en ese texto, toma la pudicicia por castidad.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque todos los vicios llevan consigo alguna torpeza, eso puede decirse de un modo especial de los vicios de intemperancia, como puede deducirse de lo ya dicho (q.142 a.4).

3. *A la tercera hay que decir:* Entre los vicios de intemperancia son especialmente vituperables los pecados venéreos, bien por la desobediencia que muestran los miembros genitales o bien porque son los que más obnubilan a la razón.

15. C.18: ML 41,31. 16. *De Fide Orth.* l.II c.15: MG 94,932. 17. ARISTÓTELES, lect.12 n.2 (BK 1119a25): S. TH., lect.22. 18. C.20: ML 45,1025. 19. C.18: ML 41,426. 20. ARISTÓTELES, c.6 n.21 (BK 1384b19).

CUESTIÓN 152

La virginidad

Viene a continuación el tema de la virginidad. Sobre ella se plantean cinco preguntas:

1. ¿En qué consiste la virginidad?—2. ¿Es lícita?—3. ¿Es virtud?—4. ¿Es más excelente que el matrimonio?—5. ¿Es más excelente que las otras virtudes?

ARTICULO 1

¿Consiste la virginidad en la integridad de la carne? [a]

In Sent. 4 dist.33 q.3 a.1; *Quodl.* VI q.10 a.1

Objeciones por las que parece que la virginidad no consiste en la integridad de la carne.

1. San Agustín dice, en su obra *De Nupt. et Concup.* [1], que la virginidad *es un esfuerzo continuo por mantener la incorrupción en la carne corrompida.* Pero ese esfuerzo no pertenece a la carne. Luego la virginidad no está en la carne.

2. Aún más: la virginidad lleva consigo cierto pudor. Pero San Agustín dice, en I *De Civ. Dei*[2], que el pudor es algo propio del alma. Luego la virginidad no consiste en la integridad de la carne.

3. Y también: parece que la integridad de la carne consiste en el sello del pudor virginal. Pero a veces se rompe el seño sin perderse la virginidad, pues dice San Agustín, en II *De Civ. Dei*[3], que *esos miembros pueden ser forzados en diversos casos, y a veces el médico, por razones de salud, hace cosas horribles, y a veces la partera ha echado a perder la virginidad de una doncella al explorar con su mano.* Y añade: *No creo a nadie tan necio que piense que con esto se pierde también algo de la santidad del cuerpo, aunque se haya perdido la integridad de ese miembro.* Por consiguiente, la virginidad no consiste en la incorrupción de la carne.

4. Más incluso: la corrupción de la carne se da, sobre todo, en la emisión del semen, la cual puede tener lugar sin el coito, sea estando dormido o despierto. Pero no parece que se pierda la virginidad sin el coito, ya que, como dice San Agustín en su obra *De Virginit.* [4], *la integridad virginal y la inmunidad de todo coito carnal por piadosa continencia es obra angelical.* Por tanto, la virginidad no consiste en la integridad de la carne.

En cambio está el hecho de que San Agustín, en la misma obra [5], dice que la virginidad es *la continencia con la que se promete al creador del cuerpo y del alma, se consagra y se conserva la integridad de la carne.*

Solución. *Hay que decir:* La palabra *virginidad* parece derivarse de *verdor.* Y así como se dice que lo que está verde conserva su verdor mientras no experimenta el ardor producido por el excesivo calor, también la virginidad implica que la persona que la practica esté inmune del ardor de la concupiscencia, que parece darse en la consuma-

1. Cf. *De Virginit.* c.13: ML 40,401. 2. C.18: ML 41,31. 3. C.18: ML 41,31. 4. C.13: ML 40,401. 5. *De Virginit.* c.8: ML 40,400.

---

a. Santo Tomás recoge las exposiciones de San Ambrosio, San Jerónimo y San Agustín acerca de la virginidad, dándoles el debido relieve. Pero, al hacer una exposición sistemática y rigurosa, tiene que optar por precisiones en aspectos que quedaban oscuros en los grandes tratadistas. Uno de ellos es el tratado en este artículo, donde se define la especificidad de esta virtud y se la distingue de la castidad y otras virtudes afines, con las que muchos de sus contemporáneos las confundían. Santo Tomás supera estas dudas y vacilaciones distinguiendo un elemento material y otro formal en la virtud. El elemento material es «algo accidental respecto al orden moral», y su pérdida, de no ser consecuencia de un placer ilícito, no afecta a la moral «más que si se perdiera la mano o el pie». Lo formal es el placer sexual libremente consentido cuando es desordenado, sean cualesquiera las consecuencias físicas que acarree. También es consecuente con su doctrina cuando propone que la virtud de la virginidad tiene vigencia en el orden natural. Y aduce para ello la autoridad de Aristóteles (a.2). Cf. M. GRABMANN, *Gedanken des hl. Thomas v. A. über Jungfräulichkeit und beschauliches Leben* (Paderborn 1935).

ción del sumo deleite corporal, que es el venéreo. Por eso dice San Ambrosio, en su obra *De Virginitate* [6], que *la castidad virginal es la integridad de la carne intacta.*

En el deleite venéreo hay que considerar tres cosas. Una, por parte del cuerpo, es la violación del sello virginal. Una segunda es aquello en que se unen lo que es del alma y lo que es del cuerpo: la emisión del semen, que es causa del deleite sensible. Y una tercera, sólo por parte del alma: la decisión de llegar a tal deleite. De las tres, la primera es accidental con relación al acto moral, que se considera esencial únicamente por parte del alma. La segunda es parte material del acto moral, ya que las pasiones sensibles son materia de las virtudes morales. Y la tercera es formal y perfectiva, porque la razón de moralidad se cumple adecuadamente en el hecho de ser racional.

Y dado que la virginidad lleva consigo la ausencia de dicha corrupción, se deduce que la integridad del miembro corporal es accidental respecto de la virginidad. La inmunidad respecto del deleite que lleva consigo la emisión del semen es algo material, mientras que la decisión de abstenerse, para siempre, de tal deleite, es elemento formal y perfectivo de la virginidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La definición de San Agustín expresa directamente lo que es formal en la virginidad, puesto que *esfuerzo* indica decisión de la razón. En cuanto a lo que añade, *perpetuo,* no significa que la virgen esté siempre pensando en esa decisión, sino que debe tener la intención de perseverar en ella siempre. En cuanto al elemento material, lo expresa sólo indirectamente al hablar de *incorrupción en la carne corruptible.* Esto lo añade para dar a entender la dificultad de ser virgen, ya que, si la carne fuera incorruptible, no sería difícil esforzarse por mantenerla siempre.

2. *A la segunda hay que decir* El pudor se halla esencialmente en el alma y materialmente en la carne, igual que la virginidad. Por eso dice San Agustín, en el libro *De Virginit.* [7], que, *aunque la virginidad se conserve en el cuerpo* y sea, por tanto, corporal, sin embargo *es espiritual la continencia de la piedad que ella fomenta y guarda.*

3. *A la tercera hay que decir:* Como ya dijimos *(In corp.),* la integridad de un miembro del cuerpo es accidental respecto de la virginidad, en cuanto que, por el hecho de abstenerse del deleite venéreo por decisión de la voluntad, permanece la integridad de ese miembro. Luego si, en algún caso, se pierde la integridad corporal por otra circunstancia, ello no afecta a la virginidad más que si la persona se hiere en una mano o en un pie.

4. *A la cuarta hay que decir:* El deleite producido por la emisión de semen puede darse de dos modos. Primero, puede ser fruto de una decisión de la mente, en cuyo caso quita la virginidad, sea con coito o sin él. Pero San Agustín menciona el coito porque la emisión de semen más común y natural es la del coito. En segundo lugar, el deleite puede llegar sin intención de la mente, sea durante el sueño, mediante violencia en la que no consiente la mente, aunque raras veces se experimenta deleite, o por enfermedad, como en aquellos que sufren pérdida de semen. En estos casos no se pierde la virginidad, porque no se da por impureza, a lo cual se opone la virginidad.

ARTICULO 2

¿Es ilícita la virginidad?

In Sent. 4 dist.26 q.1 a.2; dist.33 q.3 a.2 ad 1 et 2; *Contra Gentes* 3,136; *In Ethic.* 2 lect.2; *De Malo* q.15 a.2 ad 13; *De Virt. in Comm.* a.13 ad 6

Objeciones por las que parece que la virginidad es ilícita.

1. Es ilícito todo cuanto va contra un precepto de la ley. Pero, al igual que el precepto de ley natural para la conservación del individuo está formulado en Gén 2,16, *Come de todo árbol que hay en el paraíso,* así también el precepto de ley natural para la conservación de la especie está expresado en Gén 1,28: *Creced y multiplicaos y llenad la tierra.* Luego, de igual modo que pecaría el que se abstuviera de todo alimento, porque obraría contra el bien del individuo, también peca el que se abstiene totalmente del acto sexual, por ir contra el bien de la especie.

2. Aún más: todo aquello que se aparta del justo medio de la virtud es peligroso. Pero la virginidad se aparta del justo medio de la virtud al abstenerse de todo placer venéreo, ya que, según dice el Filósofo en II *Ethic.* [8], *quien goza de todos los apetitos es*

6. L.I c.5: ML 16,205. 7. C.8: ML 40,400. 8. ARISTÓTELES, lect.2 n.7 (BK 1104a22): S. TH., lect.2.

inmoderado, pero el que se priva de todos es agreste e insensible. Luego la virginidad es un vicio.

3. Y también: sólo el vicio es digno de castigo. Ahora bien: entre los antiguos se castigaba a los que llevaban siempre una vida célibe, según dice Máximo Valerio [9]. Y por eso se dice que Platón, como narra San Agustín en su obra *De Vera Relig.* [10], *ofreció sacrificios para expiar su continencia.* Luego la virginidad es un pecado.

En cambio está el hecho de que ningún pecado es objeto de consejo. Pero lo es la virginidad, puesto que en 1 Cor 7,25 se dice: *Sobre las vírgenes no tengo precepto del Señor, pero os doy un consejo.* Luego la virginidad no es un acto ilícito.

Solución. *Hay que decir:* En los actos humanos es vicioso aquello que no sigue a la recta razón, la cual dictamina que se use de los medios en la medida en que es conveniente para el fin. Ahora bien: existe una triple clase de bienes en el hombre, tal como leemos en I *Ethic.* [11]. Una consiste en las cosas externas, tales como las riquezas; otra en los bienes del cuerpo, y la tercera en los bienes del alma, dentro de los cuales los bienes de la vida contemplativa son más excelentes que los de la vida activa, como enseña el Filósofo en I *Ethic.* [12] y el Señor lo corrobora al decir en Lc 10,42: *María ha escogido la mejor parte.* Los bienes externos se ordenan a los bienes del cuerpo, y éstos a los del alma; y los bienes de la vida activa se ordenan a los de la vida contemplativa. Por consiguiente, si alguno se abstiene de poseer cosas cuya posesión sería lícita, por la salud del cuerpo o por la contemplación de la verdad, no comete pecado, sino que obraría conforme a la recta razón [b]. De igual modo, si alguien se abstiene de los deleites corporales para dedicarse a la contemplación de la verdad, obra conforme a la recta razón.

Quien practica la virginidad se abstiene de todo deleite venéreo para dedicarse más libremente a la contemplación de la verdad, ya que dice el Apóstol en 1 Cor 7,34: *La mujer soltera y virgen piensa en las cosas del Señor, en ser santa de cuerpo y alma; pero la que está casada piensa en las cosas del mundo, en cómo agradar a su marido.* Por tanto, la virginidad no es algo vicioso, sino loable.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El precepto es algo que obliga, como dijimos antes (q.44 a.1; q.100 a.5 ad 1; q.122 a.1). Una cosa puede ser obligatoria de dos modos. En primer lugar, porque manda que se cumpla, en cuyo caso no puede omitirse sin pecado. En segundo lugar, puede darse un precepto que debe cumplir la mayoría, sin que esté obligado a cumplirlo un determinado miembro de ésta, puesto que hay muchas cosas necesarias para la mayoría y para cuyo cumplimiento no basta uno solo, sino que las cumple la mayoría cuando uno hace una cosa, otro otra. El precepto de ley natural sobre la comida, dado al hombre, tiene que ser cumplido por cada uno de ellos, porque de lo contrario no podría conservarse el individuo. Pero el precepto referente a la generación contempla a los hombres como un todo, e incluye no sólo la multiplicación corporal, sino el progreso espiritual. Por ello basta, para salvar la naturaleza humana, con que algunos practiquen la generación, mientras que otros, al abstenerse de ella y dedicarse a la contemplación de las cosas divinas, contribuyen a la belleza y salvación del género humano. Esto mismo sucede en el ejército, donde unos vigilan el campamento, otros llevan los estandartes, otros luchan con la espada. Todos estos actos debe realizarlos el colectivo, pero no puede hacerlos un hombre solo.

2. *A la segunda hay que decir:* El que se abstiene de todos los deleites sin obedecer a la recta razón, como si sintiera horror por los deleites en sí mismos, es insensible como el rústico. Pero la persona virgen no se

9. *Factor. Dictor. Memorab.* lib.2 c.9 (DD 611). 10. C.3: ML 34,125. 11. ARISTÓTELES, lect.8 n.2 (BK 1098b12): S. TH., lect.12. 12. ARISTÓTELES, lect.7 (BK 1177a12); lect.8 (BK 1178a9): S. TH., lect. 10.11.

b. Si nos referimos a la virtud sobrenatural de la virginidad, habrá que decir, con San Agustín y con toda la tradición antigua, que aquélla sólo es virtud cuando está motivada *propter regnum coelorum* o, como aquí explica Santo Tomás, «por el motivo de entregarse a la contemplación de la verdad». Sin embargo, nos queda la duda de si es posible admitir una virtud moral natural de la virginidad, como aquí parece enseñar el Angélico, haciendo un concordismo entre Lc 10,42 y Aristóteles, no sólo porque, fuera del orden de la gracia, pocos hombres la hubieran tenido («cosa que sólo se cuenta que hiciera Platón»: ad 3), sino también por lo inasequible de esta motivación virtuosa a la razón humana.

abstiene de todo deleite, sino sólo del venéreo, y conformándose a la recta razón, como dijimos *(In corp.).* Por otra parte, el justo medio de la virtud no lo da la cantidad, sino la recta razón, tal como se dice en II *Ethic.* [13]. Por eso se dice del magnánimo, en IV *Ethic.* [14], que *es extremoso en grandeza de ánimo, pero se mantiene en el justo medio en lo conveniente.*

3. *A la tercera hay que decir.* Las leyes se dan conforme a lo que sucede en la mayoría de los casos. Y era raro entre los antiguos que alguien se abstuviera del placer venéreo por amor a la contemplación de la verdad, lo cual se dice expresamente de Platón. Por ello, no ofreció sacrificios porque lo considerase pecado, *sino para condescender con la mala opinión de los ciudadanos,* como dice San Agustín en el mismo lugar [15].

ARTICULO 3

¿Es la virginidad una virtud?

1-2 q.64 a.1 ad 3; *In Sent.* 4 dist.33 q.3 a.2; *Contra Gentes* 3,136; *In Ethic.* 2 lect.2; *De Virt. Card.* a.2 ad 7

Objeciones por las cuales parece que la virginidad no es una virtud.

1. *Ninguna virtud nos es connatural,* como dice el Filósofo en II *Ethic.*[16]. Pero la virginidad lo es. Luego no es virtud.

2. Aún más: quien posee una virtud posee todas, tal como dijimos antes (1-2 q.65 a.1). Pero hay quienes poseen otras virtudes y no poseen la virginidad. De lo contrario, si nadie va al cielo sin practicar la virtud, nadie podría ir a él sin la virginidad, lo cual equivaldría a condenar el matrimonio. Por tanto, la virginidad no es virtud.

3. Y también: toda virtud se repara mediante la penitencia. Pero esto no se cumple en la virginidad, de tal modo que San Jerónimo dice [17]: *Aunque Dios puede todo, no puede hacer que se recupere la virginidad en la virgen que ha pecado.* Luego parece que la virginidad no es virtud.

4. Todavía más: ninguna virtud se pierde sin haber cometido pecado. Pero la virginidad se pierde, sin cometer pecado, en el matrimonio. Luego no es virtud.

5. Además: la virginidad se compara con la viudedad y la pudicicia conyugal. Pero ninguna de estas dos es virtud. Por consiguiente, tampoco lo es la virginidad.

En cambio está la autoridad de San Ambrosio, quien escribe en su obra *De Virginit.* [18]: *El amor a la virginidad nos invita a decir algo sobre ella, no vaya a parecer que se trata a la ligera, y como de paso, la que es la virtud más excelsa.*

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos antes (a.1.2), en la virginidad es algo formal y perfectivo la voluntad de abstenerse siempre del placer venéreo. Esa voluntad se hace loable por el fin, puesto que se hace para dedicarse a las cosas divinas. En cuanto a lo material de la virginidad, consiste en la integridad de la carne, que no experimenta el placer venéreo. Ahora bien: es claro que donde hay una materia especial con una especial excelencia, allí se encuentra una razón especial de virtud, como sucede con la magnificencia, la cual se ocupa de gastos especiales, y en esto se distingue de la liberalidad, cuya materia común es todo uso de dinero. Pero el conservarse libre de placer venéreo posee cierta razón de alabanza sobre lo que supone conservarse libre del desorden de ese placer. Así, pues, la virginidad es una virtud especial, cuya relación con la castidad es la misma que la de la magnificencia respecto de la liberalidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los hombres tienen, por nacimiento, lo que es material en la virginidad, es decir, la integridad de la carne inmune a la experiencia venérea. Pero no poseen lo formal de la virginidad, que es la voluntad de conservar esta virginidad por Dios. Esto es lo que le da la razón de virtud, y por eso dice San Agustín en su obra *De Virginit.* [19]: *No alabamos en las vírgenes el hecho de serlo, sino el hecho de estar consagradas a Dios mediante una santa continencia.*

2. *A la segunda hay que decir:* La conexión entre las virtudes se toma según lo que es formal en ellas, es decir, por la caridad o la prudencia, como ya dijimos (q.129 a.3 ad 2), y no según lo que es material en cada virtud. En efecto, se puede admitir que una persona virtuosa proporcione la materia de una virtud y no la de otra. Así, un pobre posee la materia de la templanza, pero no la de la

13. ARISTÓTELES, lect.6 n.15 (BK 1107a1): S. TH., lect.7. 14. ARISTÓTELES, lect.3 n.8 (BK 1123b13): S. TH., lect.8. 15. *De Vera Relig.* c.3: ML 34,125. 16. ARISTÓTELES, lect.1 n.2 (BK 1103a19): S. TH., lect.1. 17. *Epist. XXII ad Eustoch.:* ML 22,397. 18. L.1 c.3: ML 16,202. 19. C.11: ML 40,401.

magnificencia. Desde este aspecto, a una persona que posee otra virtud le falta la materia de la virginidad, es decir, la integridad de la carne, y puede, no obstante, poseer lo que es formal en dicha virtud, es decir, la voluntad de su ánimo de estar dispuesta a conservar esta integridad si le fuere preciso. Del mismo modo, el pobre puede tener en su ánimo el propósito de hacer grandes gastos si hubiere lugar a ello, al igual que el que posee grandes riquezas tiene en su mente el propósito de soportar una fortuna adversa si llega la ocasión. Sin esta disposición de ánimo no se puede ser virtuoso.

3. *A la tercera hay que decir:* Puede repararse la virtud, mediante la penitencia, en su aspecto formal, pero no en el material. Si el que posee la virtud de la magnificencia gasta todas sus riquezas, no las recupera mediante la penitencia. Del mismo modo, el que pierde la virginidad por el pecado no recupera, mediante la penitencia, la materia de la virginidad, sino el propósito de la misma.

En cuanto a la materia de la virginidad, es algo que puede repararse milagrosamente por intervención divina, y se trata de la integridad del miembro, la cual, según dijimos (a.1), es accidental a la misma virginidad. Pero hay algo que no puede repararse ni con un milagro: el que, una vez que se ha experimentado el placer venéreo, no se haya experimentado. En efecto, Dios no puede hacer que no haya sucedido algo que ha tenido lugar, como dijimos en la primera parte (q.25 a.4).

4. *A la cuarta hay que decir:* La virginidad, como virtud que es, lleva consigo la voluntad, confirmada con un voto, de conservar siempre la integridad, ya que según San Agustín, en su obra *De Virginit.* [20], mediante la virginidad *se dedica, se consagra y se guarda para Dios la integridad de la carne.* Por consiguiente, la virginidad como virtud sólo se pierde por el pecado.

5. *A la quinta hay que decir* [c]: La castidad conyugal sólo es loable en cuanto que se abstiene de los placeres ilícitos. Por ello no posee ninguna excelencia respecto de la castidad común. La viudez añade algo a esta castidad común, pero no llega a la perfección en esta materia, es decir, a la abstención absoluta del placer venéreo, como la virginidad. Por ello, sólo se considera como virtud especial la virginidad, superior a la castidad como la magnificencia es superior a la liberalidad.

ARTICULO 4

¿Es la virginidad más excelente que el matrimonio?

2-2 q.153 a.2 ad 1; *Contra Gentes* 3,136-137

Objeciones por las que parece que la virginidad no es más excelente que el matrimonio.

1. Dice San Agustín, en su obra *De Bono Coniugali* [21]: *No posee un mérito menor la continencia de San Juan, que no se casó, que la de Abrán, que engendró hijos.* Ahora bien: a una virtud mayor corresponde un mérito también mayor. Luego la virginidad no es una virtud más excelente que la castidad conyugal.

2. Aún más: la alabanza del virtuoso depende de la virtud. Luego si la virginidad fuera superior a la continencia conyugal, parece que se seguiría que toda virgen es más loable que cualquier casada, lo cual es falso. Luego la virginidad no es superior al matrimonio.

3. Y también: el bien común es más importante que el privado, como corrobora el Filósofo en I *Ethic.* [22]. Pero el matrimonio se ordena al bien común, ya que San Agustín afirma en su obra *De Bono Coniugali* [23]: *Lo que es el alimento para la subsistencia del hombre es el coito para la subsistencia del género humano.* Pero la virginidad se ordena a un bien especial, es decir, a evitar *la tribulación de la carne* que padecen los casados, como enseña el Apóstol en 1 Cor 7,28. Luego la virginidad no es mejor que la continencia conyugal.

20. C.8: ML 40,400. 21. C.21: ML 40,391. 22. ARISTÓTELES, lect.2 n.8 (BK 1094b8). 23. C.16: ML 40,385.

c. La castidad admite muchos grados, según la diversidad de sujetos y de estados de vida en que puede realizarse. Pero, al tener todos ellos la misma motivación, se trata de una virtud única. Sin embargo, Santo Tomás conoce estas modalidades y aquí se refiere a la castidad conyugal y a la viudez. Otras formas serían: la castidad perfecta, la castidad juvenil, el celibato consagrado, la castidad del célibe, etc. Exceptuada la virginidad, ninguna de estas formas virtuosas es virtud distinta.

En cambio está lo que dice San Agustín en su obra *De Virginit.* [24]: *Mediante el proceso de la razón, y con la autoridad de las Santas Escrituras, demostramos que el matrimonio no es pecado, sin poder igualarlo al bien de la continencia de la virginidad, ni siquiera de la viudez.*

Solución. *Hay que decir:* San Jerónimo, en *Contra lovin.* [25], afirma que el error de Jovino consistió en mantener que la virginidad no era superior al matrimonio. Este error queda rechazado, en primer lugar, por el ejemplo de Cristo, que eligió a su madre virgen y él mismo se mantuvo virgen, y según la doctrina del Apóstol en 1 Cor 7,25ss, aconsejó la virginidad como un bien mejor. También lo rechaza la razón. En primer lugar, porque el bien divino es mejor que el humano. En segundo lugar, porque el bien del alma es más excelente que el del cuerpo. En tercer lugar, porque el bien de la vida contemplativa es más excelente que el de la activa. Ahora bien: la virginidad se ordena al bien del alma en la vida contemplativa, que consiste en *pensar en las cosas de Dios,* mientras que el matrimonio se ordena al bien del cuerpo, que es la multiplicación del género humano, y pertenece a la vida activa, puesto que el hombre y la mujer casados tienen que pensar en *las cosas del mundo,* tal como dice el Apóstol en 1 Cor 7,33-34. Por consiguiente, sin lugar a duda, la virginidad es mejor que la continencia conyugal [d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El mérito no sólo se cuenta por la clase de acto, sino sobre todo por la disposición del que lo realiza. Abrán tuvo tal disposición de ánimo que estaba dispuesto a haber guardado la virginidad a su debido tiempo, y por eso el mérito de la continencia conyugal en él se equipara a la virginidad en San Juan con respecto al premio sustancial, no al accidental. Por ello dice San Agustín, en el libro *De Bono Coniugali* [26], que *el celibato de San Juan y el matrimonio de Abrán fueron ofrecidos a Cristo conforme a la diferencia de tiempos; pero San Juan practicó la continencia perfecta, mientras que Abrán sólo poseía la disposición de ánimo.*

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque la virginidad es mejor que la continencia conyugal, puede una persona casada ser mejor que una persona virgen bajo un doble aspecto. En primer lugar, por parte de la castidad misma, en cuanto que el casado puede tener su ánimo, si conviniera, más dispuesto a la virginidad que el del que practica realmente la virginidad. Por eso San Agustín habla de una persona virgen en la obra *De Bono Coniugali,* al hacerle decir [27]: *No soy mejor que Abrán, pero la castidad de los célibes es mejor que la de los casados.* Y lo demuestra a continuación [28]: *En efecto, lo que yo hago ahora lo hubieran hecho ellos mejor si hubieran tenido que hacerlo entonces, mientras que lo que ellos hicieron yo no lo haría ahora tan bien como ellos, aunque tuviera que hacerlo.* En segundo lugar, porque la persona que no es virgen puede poseer otra virtud más excelente. Por eso dice San Agustín en el libro *De Virginit.* [29]: *¿Cómo sabe una virgen, dedicada a las cosas de Dios, que, quizá por alguna deficiencia desconocida para ella, no está preparada para el martirio, mientras que otra mujer, a la que ella se creía superior, ya puede beber el cáliz de la pasión del Señor?*

3. *A la tercera hay que decir.* El bien común es mejor que el privado si son del mismo género; pero puede suceder que un bien privado sea mejor que el común en su género. En este sentido, la virginidad dedicada a Dios es mejor que la fecundidad carnal. De ahí que San Agustín diga, en *De Virginit.* [30], que *hay que afirmar que la fecundidad de la carne, aun la de aquellos que ahora no buscan en el matrimonio sino una prole que dedicar a Cristo, no puede resarcirse de la virginidad perdida.*

ARTICULO 5

¿Es la virginidad la virtud más excelente?

In Sent. 4 d.33 q.3 a.3

Objeciones por las que parece que la virginidad es la virtud más excelente.

24. C. 19: ML 40,405. 25. L.I: ML 23,223. 26. C.21:ML 40,391. 27. C.22: ML 40,392. 28. *De Bono Coniug.* c.22: ML 40,392. 29. C.44: ML 40,422. 30. C.9: ML 40,400.

d. Se refutan aquí viejas doctrinas heréticas que propugnaban la superioridad del matrimonio sobre la virginidad. Santo Tomás dice que su falsedad consta incluso «a la luz de la razón». Y la doctrina aquí expuesta ha sido reiterada por muchos documentos de la Iglesia en nuestros días, que suelen aducir párrafos de estos artículos.

1. Dice San Cipriano, en su libro *De Virginit.* [31]: *Ahora hablo a las vírgenes, cuyo cuidado ha de ser mayor cuanto mayor es su gloría. Son la flor del jardín de la Iglesia, honra y ornato de la grada espiritual, la porción más ilustre del rebaño de Cristo.*

2. Aún más: cuanto más excelente es una virtud, mayor premio se le debe. Ahora bien: a la virginidad se debe el premio máximo, es decir, el ciento por uno, como dice la *Glosa* sobre Mt 13,23 [32]. Luego es la más excelente de las virtudes.

3. Y también: tanto más excelente es una virtud cuanto más hace asemejarse a Cristo. Pero la mayor conformidad con Cristo se realiza mediante la virginidad, ya que en Ap 14,3-4 se dice, de las vírgenes, que *siguen al Cordero a todas partes,* y que *cantan un cántico nuevo que ningún otro puede cantar*. Luego la virginidad es la virtud más excelente.

En cambio está lo que dice San Agustín en su obra *De Virginit.* [33]: *Nadie, que yo sepa, se ha atrevido a poner la virginidad por encima de la vida religiosa.* Y en la misma obra [34] dice: *Existe un valiosísimo testimonio dado por la autorídad de la Iglesia, porque todos los fieles saben en qué lugar del sacrificio de la misa se recitan los nombres de los mártires y de las religiosas difuntas.* Todo ello da a entender que el martirio y la vida monástica son superiores a la virginidad.

Solución. *Hay que decir:* Podemos considerar una cosa como la más excelente bajo un doble aspecto. Primero, en un género determinado. Bajo este aspecto, la virginidad es muy excelente en el género de la castidad, puesto que está por encima de la castidad de los viudos y de los casados. Y dado que a la castidad se atribuye por antonomasia la belleza, a la virginidad hay que atribuirle una hermosura elevadísima. Por eso dice San Ambrosio en el libro *De Virginit.* [35]: *¿Quién puede imaginar una belleza mayor que el brillo de una virgen que es amada por el Rey, es probada por el Juez, se dedica al Señor y está consagrada a Dios?*

Bajo un segundo aspecto, puede decirse que una cosa es la más excelente por sí misma. Tomada así, la virginidad no es la más excelente de las virtudes. En efecto, el fin siempre está por encima de los medios, y tanto mejor es una cosa cuanto más eficazmente se ordena al fin. Ahora bien: el fin que hace loable la virginidad es el dedicarse a las cosas divinas, como ya dijimos (a.2.3). Por ello, las mismas virtudes teológicas y la virtud de la religión, cuyo acto consiste en ocuparse de las cosas divinas, son más excelentes que la virginidad. De un modo semejante, los mártires, que sacrifican su propia vida para unirse más a Dios, y los que viven en monasterios, que sacrifican su propia voluntad y todo cuanto pueden poseer para unirse más fielmente a Dios, son más meritorios que las vírgenes, que sacrifican por las cosas divinas los placeres venéreos. Así, pues, la virginidad no es la mejor de las virtudes absolutamente hablando.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las vírgenes son *la porción más importante* del rebaño de Cristo, y *su gloria es sublime* en comparación con las viudas y las casadas.

2. *A la segunda hay que decir:* San Jerónimo concede el ciento por uno a la virginidad [36] porque es más importante que la viudez, a la que da el sesenta por uno, y que el matrimonio, al que otorga el treinta por uno. Pero, como dice San Agustín en su libro *De Quaest. Evang.* [37], *el ciento por uno es para los mártires, el sesenta por uno para las vírgenes y el treinta por uno para los casados.* No se sigue, por tanto, que la virginidad sea absolutamente la más excelente de las virtudes, sino más excelente que los otros grados de castidad.

3. *A la tercera hay que decir.* Las vírgenes *acompañan al Cordero dondequiera que vaya* porque imitan a Cristo no sólo en la integridad de su mente, sino también de su carne, como dice San Agustín en el libro *De Virginit.* [38]. Por eso siguen casi siempre al Cordero. Pero no necesariamente desde más cerca, porque otras virtudes acercan a Dios mediante la imitación por parte de la mente. En cuanto al *cántico nuevo* que entonan sólo las vírgenes, es el gozo que tienen por haber conservado intacta su carne.

31. *De Habit. Virg.:* ML 4,455. 32. *Glossa Ordin.* (V. 45A). Cf. S. JERÓNIMO, *In Matth.,* l.II, super 13,23: ML 20,92. 33. C.46: ML 40,424. 34. *De Virginit.* c.45: ML 40,423. 35. L.I, c.7: ML 16,210. 36. *Epist.* 123 *Ad Ageruch.:* ML 22,1052. 37. L.I, c.9, Super Matth. 13,23: ML 35,1325. 38. C.27: ML 40,411.

CUESTIÓN 153

El vicio de la lujuria

Pasamos ahora a tratar del vicio de la lujuria, que se opone a la castidad. Lo estudiaremos primero en general y, después, en sus especies (q.154). Sobre lo primero se plantean cinco problemas:

1. ¿Cuál es la materia de la lujuria?—2. ¿Es ilícito todo comercio carnal?—3. ¿Es la lujuria pecado mortal?—4. ¿Es la lujuria un vicio capital?—5. ¿Cuáles son sus especies?

ARTICULO 1

¿Son materia de la lujuria únicamente los deseos y placeres venéreos?

In 1 Tim. c.3 lect.2

Objeciones por las que el objeto de la lujuria no son únicamente los deseos y placeres venéreos.

1. San Agustín dice, en las *Confesiones* [1], que *la lujuria reclama para sí la saciedad y la abundancia.* Pero la saciedad pertenece al alimento y la abundancia a la riqueza. Luego la lujuria no tiene como materia propia la concupiscencia y los placeres venéreos.

2. Aún más: leemos en Prov 20,1: *El vino es una cosa lujuriosa.* Pero el vino pertenece a los deleites de la comida y de la bebida. Luego parece que éstos son la materia principal de la lujuria.

3. Y también: se dice que la lujuria es *el apetito de voluptuosidad carnal.* Pero dicha voluptuosidad existe no sólo en el placer venéreo, sino también en otras muchas materias. Luego los deseos y placeres venéreos no son el único objeto de la lujuria.

En cambio está lo que se dice en *De Vera Relig.* [2]: *Se dice a los lujuriosos* (Gál 6,8): *El que siembra en carne, de la carne cosechará corrupción.* Ahora bien: se siembra en carne por medio de los placeres venéreos. Luego éstos son el objeto de la lujuria.

Solución. *Hay que decir:* Como afirma San Isidoro en su libro *Etymol., lujurioso* viene a significar *entregado a los placeres.* Pero los placeres venéreos son lo que más degrada la mente del hombre. Por eso se consideran los placeres venéreos como la materia más apropiada de la lujuria.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como la templanza tiene como objeto principal y propio los deleites del tacto y, como consecuencia, y por cierta semejanza, algunas otras materias, así también la lujuria tiene por materia principal los placeres venéreos, que desatan el alma humana de una manera particular y, de modo secundario, otras materias pertenecientes al exceso. Por eso la *Glosa* [3] a Gál 5,19 dice que es lujuria *todo exceso.*

2. *A la segunda hay que decir:* Se considera que el vino es lujurioso, bien de igual modo que se relaciona con la lujuria la abundancia de cualquier materia o en cuanto que el uso superfluo del vino supone un incentivo para el placer venéreo.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque se diga que hay placer libidinoso en otras materias, este nombre se reserva, de modo especial, para los placeres venéreos, en los cuales esta palabra tiene un sentido especial, como dice San Agustín en XIV *De Civ. Dei* [4].

ARTICULO 2

¿Puede darse algún acto venéreo sin pecado?

In Sent. 4 dist.16 q.1 a.3; *Contra Gentes* 3,126; *De Malo* q.15 a.1

Objeciones por las que parece que no puede darse ningún acto venéreo sin pecado.

1. Sólo el pecado puede impedir la virtud. Ahora bien: todo acto venéreo impide en gran manera la virtud, ya que dice San Agustín en I *Soliloq.* [5]: *Creo que nada ablanda el ánimo varonil tanto como las caricias femeninas*

1. L.2 c.6: ML 32,680. 2. SAN AGUSTÍN, c.3: ML 44,125. 3. *Glossa interl.* (VI 87v); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,159. 4. C.15: ML 41,424; c.16: ML 41,424. 5. C.10: ML 32,878.

y las intimidades matrimoniales. Luego parece que ningún acto venéreo puede darse sin pecado.

2. Aún más: siempre que se encuentra algo superfluo que nos aparta del bien de la razón, es vicioso, ya que la virtud se corrompe por *exceso* o por *defecto,* como se dice en II *Ethic.* [6]. Pero en todo acto venéreo hay un exceso de deleite, que absorbe la razón en tanto en cuanto *es imposible reflexionar sobre nada en ese momento,* como dice el Filósofo en VII *Ethic.* [7]. Y como afirma San Jerónimo [8], en dicho acto el espíritu de profecía no afectaba al corazón de los profetas. Por consiguiente, ningún acto venéreo puede darse sin pecado.

3. Y también: la causa es más importante que el efecto. Pero el pecado original en los niños procede de la concupiscencia, sin la cual no puede darse el acto venéreo, como demuestra San Agustín en su libro *De Nuptiis et Concup.* [9]. Luego ningún acto venéreo puede realizarse sin pecado.

En cambio está lo que dice San Agustín en *De Bono Coniug.* [10]: *Ya se les ha respondido suficientemente a los herejes, si quieren aceptarlo, que no hay pecado en lo que no es contrario a la naturaleza, ni al uso, ni al precepto.* Y se trata del acto venéreo, que los antiguos patriarcas practicaban con varias esposas. Luego no todo acto venéreo es pecado.

Solución. *Hay que decir* Es pecado, dentro de los actos humanos, aquello que se opone al orden de la razón, el cual hace que cada cosa se oriente convenientemente a su fin. Por tanto, no se comete pecado cuando el hombre hace uso de algunas cosas conforme al fin al que están destinadas, de un modo conveniente, siempre que tal fin sea realmente bueno. Ahora bien: así como conviene que se conserve la naturaleza corpórea del individuo, también es un bien excelente el que se conserve la naturaleza de la especie humana. Y del mismo modo que, para conservar la vida del individuo, está el uso de los alimentos, así para la conservación de todo el género humano está el uso del placer venéreo. Por eso dice San Agustín en *De Bono Coniug.* [11]: *Lo que es el alimento para la conservación del hombre es el concúbito para la conservación de la especie.* Por consiguiente, al igual que el uso de los alimentos puede hacerse sin pecado si se realiza conforme al modo y orden debido, porque se ordena a la conservación del cuerpo, así también el uso del placer venéreo puede darse sin pecado si se realiza conforme a un modo y orden debidos, en cuanto que es conveniente para la conservación del género humano.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Una cosa puede impedir la virtud de dos modos. En primer lugar, en cuanto al estado común de virtud, en cuyo caso el único obstáculo para la virtud es el pecado. En segundo lugar, en cuanto al estado perfecto de virtud, y en ese caso la virtud puede ser impedida por algo que no es pecado, pero que es menos bueno. Entonces, el uso de la mujer aparta al ánimo no de la virtud, sino *de la cima,* es decir, de la perfección de la virtud. De ahí que diga San Agustín en *De Bono Coniug.* [12]: *Asi como era bueno lo que hacía Marta ocupada en servir a los santos, pero era mejor lo que hacía María, escuchando la palabra de Dios, así también alabamos lo bueno de Susana en su castidad conyugal, pero preferimos el bien de la viuda Ana, y más aún el de la Virgen María.*

2. *A la segunda hay que decir:* Como señalamos antes (q.152 a.2 ad 2; 1-2 q.64 a.2), no se mide el justo medio de la virtud por la cantidad, sino en cuanto que se acomoda a la recta razón. Por ello, la abundancia de deleite que se siente en el acto venéreo ordenado por la recta razón no se opone al justo medio de la virtud. Además, no es propio de la virtud considerar cuánto deleite experimentan los sentidos externos, lo cual se logra por la disposición del cuerpo, sino en qué medida es sensible al placer el apetito interior. Y ni siquiera el hecho de que la razón no puede producir un acto propio para considerar las cosas espirituales a la vez que el placer, significa que ese acto sea contrario a la virtud [a], puesto que no es

6. ARISTÓTELES, lect.2 n.7 (BK 11 1104a18): S. TH., lect.11. 7. Lect.11 n.4 (BK 1104a18): S. TH., lect.11. 8. Cf. ORÍGENES, *In Num.* hom.6: MG 12,610. 9. L.I c.24: ML 44,429. 10. C.25: ML 40,395. 11. C.16: ML 40,385. 12. C.8: ML 40,379.

a. La castidad no significa abstención de la vida sexual, como tampoco la reprobación de la lujuria es reprobación del placer sexual como tal, sino sólo de aquel que no es recto a la luz de la razón, ya que «la abundancia de placer que acompaña a los actos venéreos no es opuesta a la virtud mientras no sea desordenada», como aquí se dice.

contrario a ella el que el acto de razón se mezcle a veces con otra cosa que se hace conforme a ésta. De lo contrario, no sería conforme a la razón el entregarse al sueño.

Sin embargo, el que la concupiscencia y el placer de lo venéreo no se sujeten al imperio y moderación de la razón procede de la pena del primer pecado, en cuanto que la razón rebelde a Dios mereció que la carne se rebelara contra ella, como nos dice San Agustín en XIII *De Civ. Dei*[13].

3. *A la tercera hay que decir.* Como afirma San Agustín en el mismo lugar[14], *de la concupiscencia de la carne, hija del pecado, pero que no se imputa como pecado a los regenerados, nace el niño sujeto al pecado original.* De lo cual no se deduce que aquel acto sea pecado, sino que en el acto primero hay algo de pena, fruto del primer pecado.

ARTICULO 3

¿Puede ser pecado la lujuria que trata de los actos venéreos?

Cont. Gentes 3,122; *De Malo* q.15 a. 1; *In 1 Cor.* c.6 lect.3

Objeciones por las que parece que la lujuria que trata de actos venéreos no puede ser pecado.

1. Mediante los actos venéreos se emite semen, que es *lo que sobra del alimento,* como afirma el Filósofo en su libro *De Generat. Animal.*[15]. Pero cuando hay emisión de otras sustancias superfluas no se considera que haya pecado. Luego tampoco puede haber pecado en los actos venéreos.

2. Aún más: todos pueden hacer uso de lo que les pertenece, mientras lo hagan lícitamente. Pero en el acto venéreo el hombre no hace uso sino de lo que es suyo, si exceptuamos el adulterio y el rapto. Por consiguiente, en el uso del placer venéreo no puede haber pecado, y tampoco la lujuria puede ser pecado.

3. Y también: a todo pecado se opone un vicio. Pero no parece que haya vicio alguno opuesto a la lujuria. Luego ésta no es pecado.

En cambio está el hecho de que la causa es más importante que el efecto. Ahora bien: el vino se prohibe por razón de la lujuria, como dice el Apóstol en Ef 5,18: *Y no os embriaguéis de vino, en el cual está la lujuria.* Luego también está prohibida la lujuria.

Además, en Gál 5,19, se cita la lujuria entre las obras de la carne.

Solución. *Hay que decir:* Cuanto más necesaria es una cosa, tanto más necesario es guardar en ella el orden de la razón y, por consiguiente, más pecado habrá en la transgresión de dicho orden en ella. Ahora bien, el acto venéreo, como dijimos antes (a.2), es muy necesario para el bien común, que consiste en la conservación del género humano. Por eso debe guardarse de manera especial, en esta materia, el orden de la razón y, consiguientemente, si se hace algo en contra de lo que la razón ordena, será vicioso. Pero es propio de la lujuria el incumplir el orden y moderación que la razón exige en los actos venéreos. Por tanto, la lujuria es ciertamente pecado[b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como afirma el Filósofo en la misma obra[16], *el semen es algo superfluo, pero necesario.* Es superfluo por ser un residuo de la operación nutritiva, pero es necesario para la facultad generativa. Ahora bien: existen en el cuerpo otros productos superfluos y no necesarios, y por ello no importa cómo se emitan mientras se observen las reglas de la decencia de la vida en común. Pero no podemos decir lo mismo

13. C.13:ML 41,386. 14. *De Nupt. et Concupisc.* l.I c.24: ML 44,429. 15. ARISTÓTELES, 1.1 c.18 (BK 726a26). 16. *De Gen. Animal.* l.1 c.18 (BK 726a26).

b. Los editores de la *Suma* han corregido aquí el texto del artículo, pues Santo Tomás había anunciado (pról. a c.) que iba a tratar la cuestión de si es pecado mortal, mientras que lo que aquí dice es que puede ser pecado. Por lo demás, no era difícil solucionar este problema, dado que el objeto de la lujuria es un desorden contra la razón. Y tampoco sería difícil mostrar su gravedad en razón del bien lesionado (ad 2), que implica una injuria al creador del cuerpo humano y autor del orden natural de la sexualidad, como explica Santo Tomás en otros lugares *(De Malo* q.15 a.4). Pero, además de este razonamiento, suficientemente convincente, el Angélico cree poder reforzar su argumento con un supuesto de las ciencias biológicas de su tiempo, a saber: que en la eyaculación había un uso inmoderado de energías vitales y un desperdicio del semen («hombre en potencia»: *De Malo* q.15 a.2), pues se pensaba que todo el hombre está preformado en el semen y que la mujer nada aportaba a la generación (cf. ad 1).

de la emisión de semen, la cual debe adecuarse al fin que lo hace necesario.

2. *A la segunda hay que decir:* Como dice el Apóstol en 1 Cor 6,20, hablando de la lujuria, *fuisteis comprados a gran precio; por tanto, glorificad a Dios en vuestro cuerpo.* Por ello, el que hace un uso desordenado de su cuerpo mediante la lujuria, ofende al Señor, que es el principal dueño de nuestro cuerpo. De ahí que San Agustín diga en *De Decem Chordis*[17]: *El Señor, que gobierna a sus siervos mirando el bien de ellos y no el suyo propio, mandó que no se destruya, mediante los placeres ilícitos, el templo suyo que has empezado a ser.*

3. *A la tercera hay que decir.* El vicio opuesto a la lujuria no es frecuente, porque los hombres son más bien propensos a la lujuria misma. Sin embargo, existe ese vicio y es la *insensibilidad,* que se da cuando se odia tanto el unirse a una mujer que se niega el débito a la mujer propia[c].

ARTICULO 4

¿Es la lujuria un vicio capital?

1-2 q.84 a.4; *In Sent. 2* dist.42 q.2 a.3; *De Malo* q.8 a.1; q.15 a.4

Objeciones por las que parece que la lujuria no es un vicio capital.

1. Parece que la lujuria es equivalente a la *inmundicia,* según la *Glosa*[18] a Ef 5,3. Ahora bien: la inmundicia es hija de la gula, tal como dice San Gregorio en XXXI *Moral.*[19]. Luego la lujuria no es un vicio capital.

2. Aún más: dice San Isidoro, en su obra *De Summa Bono*[20], que, *así como mediante la soberbia de la mente se llega a la prostitución del placer, así mediante la humildad de la mente se salva la castidad de la carne.* Ahora bien: parece contrario a la esencia de vicio capital el que tenga su origen en otro vicio. Luego la lujuria no es un vicio capital.

3. Y también: la lujuria es efecto de la desesperación, según se nos dice en Ef 4,19: *Desesperados, se entregaron a la lascivia.* Pero la desesperación no es un vicio capital, sino que se considera hija de la ansiedad, como ya dijimos (q.35 a.4 ad 2). Luego con mucho menor razón será vicio capital la lujuria.

En cambio está el hecho de que San Gregorio, en XXXI *Moral.*[21], enumera a la justicia entre los vicios capitales.

Solución. *Hay que decir.* Como queda claro por lo ya dicho (q.148 a.5; 1-2 q.84 a.3 y 4), un vicio capital es el que se ordena a un fin muy apetecible, de tal modo que, al apetecerlo, el hombre llega a cometer muchos pecados, todos los cuales se dice que proceden de aquel vicio como de un vicio principal. Pero el fin de la lujuria es el deleite venéreo, que es el más fuerte. Por ello, tal deleite es sumamente apetecible por parte del apetito sensitivo, ya debido a la vehemencia del deleite, ya por lo connatural que es esta concupiscencia. Queda claro, pues, que la lujuria es un vicio capital.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La inmundicia, para algunos[22], es hija de la gula y, por tanto, una inmundicia corporal, como dijimos antes (q.148 a.6). En este sentido, la objeción no es válida. Pero si se entiende por tal la inmundicia de la lujuria, hemos de decir que es efecto de la gula materialmente, en cuanto que la gula proporciona a la lujuria la materia corpórea, no como causa final, bajo cuyo aspecto consideramos que otros vicios tienen su origen en los vicios capitales.

2. *A la segunda hay que decir:* Según ya vimos (q.122 a.4 ad 1) al hablar de la vanagloria, se considera a la soberbia como madre común de todos los pecados. Bajo este aspecto, también los vicios capitales tienen su origen en la soberbia.

3. *A la tercera hay que decir:* Algunos se abstienen de los deleites de la lujuria principalmente por la esperanza de la gloria futura, a la cual hace desaparecer la desesperación. Por eso es causa de la lujuria, al suprimir el motivo que impide el bien obrar, no como causa esencial, lo cual parece que se requiere para constituir un vicio capital.

17. *Serm. ad Popul,* serm. IX c.10: ML 38,86. 18. *Glossa interl.* (VI 95v); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,209. 19. C.45: ML 76,621. 20. *Sent.,* l.II c.39: ML 83,640. 21. C.45: ML 76,621. 22. GREGORIO MAGNO, *Moral.,* l.XXXI c.45: ML 76,621; cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* II-II n.64 (QR 616).

---

c. Además de la lujuria, hay otro vicio opuesto a la castidad por defecto, que es la insensibilidad para el placer sexual. El autor no se detiene en su estudio, pues nada nuevo habría que añadir a lo ya dicho a propósito del vicio por defecto de la templanza (q.142 a.1).

ARTICULO 5

¿Están bien clasificadas las hijas de la lujuria?

q.15 a.3; q.20 a.4; q.53 a.6; *De Malo* q.15 a.4

Objeciones por las que parece que no están bien señaladas las hijas de la lujuria: *ceguera mental, inconsideración, inconsistencia, precipitación, egoísmo, odio a Dios, amor a la vida presente y horror o desesperación de la vida futura.*

1. La ceguera mental, la inconsideración y la precipitación pertenecen a la imprudencia, la cual se halla presente en todo pecado, así como la prudencia se halla en toda virtud. Luego no deben considerarse hijas de la lujuria.

2. Aún más: la constancia se considera parte de la fortaleza, como vimos antes (q.128 a.1 ad 6; cf. q.137 a.3). Ahora bien: la lujuria no se opone a la fortaleza, sino a la templanza. Luego la inconstancia no es hija de la lujuria.

3. Y también: *El amor de sí mismo hasta llegar a despreciar a Dios* es el principio de todo pecado, como dice San Agustín en XIV *De Civ. Dei*[23]. Por tanto, el egoísmo no debe considerarse una hija de la lujuria.

4. Incluso más: San Isidoro[24] señala cuatro hijas de la lujuria, a saber: *palabras deshonestas, necias, lascivas* y *tontas.* Por consiguiente, la enumeración anterior parece inapropiada.

En cambio está la autoridad de San Gregorio en XXXI *Moral.*[25].

Solución. *Hay que decir:* Cuando las potencias inferiores se muestran especialmente sensibles al placer, es natural que las potencias superiores se vean impedidas y desordenadas en sus actos. Ahora bien: el vicio de la lujuria hace que el apetito inferior, el concupiscible, se ordene de un modo vehemente a su objeto propio, lo deleitable, debido a la impetuosidad del deleite. De ello se sigue, lógicamente, que las potencias superiores, entendimiento y voluntad, se sientan altamente desordenadas por la lujuria.

En la vida moral intervienen cuatro actos de la razón. En primer lugar, la simple inteligencia, que percibe la bondad del fin. Este acto se ve impedido por la lujuria, conforme a lo que leemos en Dan 13,56: *La hermosura te engañó y la concupiscencia pervirtió tu corazón.* Esto lo realiza la ceguera mental. El segundo acto es la deliberación sobre los medios que han de elegirse, y también se ve impedido por la concupiscencia de la lujuria. Por eso dice Terencio, en *Eunuco*[26], hablando de un amor licencioso: *lo que no admite deliberación ni medida, no se puede regular por la deliberación.* Para ello ponemos la precipitación, que es privación del consejo debido, como ya dijimos antes (q.53 a.3). El tercer acto es el juicio sobre lo que ha de hacerse. También este acto tercero se ve impedido por la lujuria, pues leemos en Dan 13,9 sobre los ancianos lujuriosos: *Pervirtieron su sentido y no se acordaron de los juicios justos.* Esta función la desempeña la inconsideración. El cuarto es el imperio de la razón. También lo impide la lujuria, al obstaculizar la ejecución del decreto de la mente. Por eso dice Terencio, en su *Eunuco*[27], refiriéndose a uno que aseguraba que dejaría a una amiga: *Una falsa lágrima borrará esas palabras.*

Por parte de la voluntad encontramos un doble acto desordenado. El primero es el deseo del fin. Bajo este aspecto tenemos el egoísmo, que busca el deleite de un modo desordenado y, como vicio contrapuesto, el odio a Dios, quien prohibe el deleite deseado. Existe también el deseo de los medios, que se ve impedido por el amor a la vida presente, en la cual el hombre quiere disfrutar del placer, y como vicio contrapuesto, la desesperación de la vida futura, en cuanto que, al detenernos excesivamente en los placeres carnales, no nos preocupamos de los espirituales, que nos disgustan.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como dice el Filósofo en VI *Ethic.*[28], la intemperancia corrompe en grado sumo a la prudencia. Por eso los vicios opuestos a la prudencia tienen su origen preferentemente en la lujuria, que es la principal especie de intemperancia.

2. *A la segunda hay que decir:* La constancia en cosas arduas y terribles se considera como parte de la fortaleza. Pero la constancia en abstenerse de los placeres se considera parte de la templanza, como dijimos antes (q.143). Por eso se considera como hija de la lujuria a la inconstancia, que es opuesta a ella.

23. C.28: ML 41,436. 24. *Quaest. in Vet. Test., in Deut.* c.16 super VII: ML 83,366. 25. C.45: ML 76,621. 26. Act. I, sc.1 vers.23 (DD 31). 27. Act. I, sc.1 vers.23 (DD 31). 28. ARISTÓTELES, lect.5 n.6 (BK 1140b13): S. TH., lect.4.

Sin embargo, también la primera clase de inconstancia es efecto de la lujuria, en cuanto que relaja y afemina el corazón del hombre, según leemos en Os 4,11: *La fornicación, el vino y la embriaguez quitan el corazón.* Y Vegecio dice en *De Re Militari*[29]: *Menos teme la muerte quien menos deleite conoció en vida.* Y no es necesario, como ya dijimos muchas veces (cf. q.36 a.4 ad 1; q.118 a.8 ad 1), que las hijas de un vicio capital se ocupen de la misma materia que él.

3. *A la tercera hay que decir:* El egoísmo es principio común de pecados por razón de todos los bienes que desea. Pero se considera hija de la lujuria en cuanto al deseo específico del placer carnal.

4. *A la cuarta hay que decir:* Los vicios enumerados por San Isidoro son actos externos desordenados que se refieren, sobre todo, a la comunicación externa. En cuanto a ésta, puede darse un desorden por cuatro conceptos. En primer lugar, por razón de la materia del discurso, en cuyo caso tenemos las *conversaciones torpes.* En efecto, puesto que *de la abundancia del corazón habla la boca,* como leemos en Mt 12,34, el lujurioso, cuyo corazón está lleno de torpes deseos, fácilmente pronuncia palabras obscenas. En segundo lugar, por parte de la causa. Dado que la lujuria produce inconsideración y precipitación, es lógico que obligue a pronunciar palabras poco pensadas, que llamamos *tontas.* En tercer lugar, por razón del fin, ya que el lujurioso, al buscar el deleite, ordena hacia él sus palabras, y así pronuncia palabras *jocosas.* En cuarto lugar, en cuanto al sentido de las palabras, que la lujuria pervierte por la ceguedad mental que produce. De ahí que fácilmente se incline a pronunciar *necedades,* dado que con sus palabras prefiere los deleites que apetece a cualquiera otra cosa.

29. L.I c.3 (DD 661).

CUESTIÓN 154

Las especies de la lujuria

Nos toca ahora tratar de las partes de la lujuria. Sobre ello se plantean doce problemas:

1. ¿Cómo se dividen las partes de la lujuria?—2. ¿Es la simple fornicación un pecado mortal?—3. ¿Es el pecado más grande?—4. ¿Puede existir pecado mortal en los tocamientos, besos y actos semejantes?—5. ¿Es pecado mortal la polución nocturna?—6. El estupro.—7. El rapto.—8. El adulterio.—9. El incesto.—10. El sacrilegio.—11. El pecado contra la naturaleza.—12. El orden de gravedad en estas especies de pecado.

ARTICULO 1

¿Es adecuada la división de la lujuria en seis especies?

In Sent. 4 dist.41 a.4 q.1 y 2; *De Malo* q.15 a.3

Objeciones por las que parece que no es adecuada la división de la lujuria en seis especies: *simple fornicación, adulterio, incesto, estupro, rapto* y *vicio contra la naturaleza.*

1. La diversidad de materia no da lugar a especies distintas. Ahora bien: esta división se toma de la diversidad de materia, es decir, en cuanto que se tiene contacto carnal con una casada, con una virgen o una mujer de otra condición. Luego parece que no se dan distintas especies de lujuria según este criterio.

2. Aún más: no parece que se originen distintas clases de un vicio por algo que es propio de otro vicio. Pero el adulterio no se distingue de la simple fornicación sino por el hecho de tener contacto carnal con la mujer de otro, en cuyo caso se comete una injusticia. Luego parece que el adulterio no debe considerarse como un pecado de lujuria.

3. Y también: así como se puede pecar con una mujer casada, también se puede pecar con una mujer consagrada a Dios mediante voto. Por consiguiente, del mismo modo que se considera al adulterio como especie de lujuria, deberíamos hacer lo mismo con el *sacrilegio.*

4. Incluso más: el casado no sólo peca si tiene contacto carnal con otra mujer, sino también si practica el acto sexual de modo indebido con su mujer, lo cual es un pecado de lujuria. Luego también esto debería considerarse como una especie de lujuria.

5. Todavía más: dice el Apóstol en 2 Cor 12,21: *Que Dios no me humille de nuevo, cuando vaya a vosotros, a causa vuestra y tenga que llorar por muchos de los que antes pecaron y no hicieron penitencia de su impureza, de su fornicación y de su lascivia.* Parece, pues, que la *impureza* y la *lascivia* deben considerarse partes de la lujuria, como lo es la fornicación.

6. Incluso más: lo dividido no debe figurar como parte de la división. Pero esto se da en la lujuria, ya que se dice en Gál 5,19: *Son manifiestas las obras de la carne: fornicación, inmundicia, impureza, lujuria.* Por consiguiente, la fornicación no debe considerarse como especie de lujuria.

En cambio está el hecho de que esta división aparece en las *Decretales,* XXXVI caus., q.1 [1].

Solución. *Hay que decir:* Como ya señalamos antes (q.153 a.3), el pecado de lujuria consiste en el uso del placer venéreo en contra de la recta razón. Esto puede suceder de dos modos. En primer lugar, por la materia en la que se busca este deleite. En segundo lugar, en cuanto que, aun habiendo una materia debida, no se cumplen otras condiciones necesarias. Y dado que la circunstancia, en cuanto tal, no especifica el acto moral, sino que lo hace el objeto materia del acto, es conveniente que las partes de la lujuria se tomen atendiendo a la materia u objeto.

La disconformidad con la recta razón puede tener su origen en un doble principio. Primero, por no ordenarse al fin del

1. GRACIANO, *Decretum,* P.II causa 31 q.1, append. ad can.2 *Lex illa* (FR I 1288).

acto venéreo. Y así, si se impide la generación de la prole, se da el vicio contra la naturaleza, como en todo acto venéreo del que no puede seguirse la generación. Y si se impide la debida y digna educación de la prole, hay fornicación simple, de hombre libre con mujer libre.

La materia en la que se busca el acto venéreo puede estar en disconformidad con la razón bajo otro aspecto, en relación con otros hombres. Esto es posible por un doble capítulo. Primero, por parte de la mujer con la que se peca, al no guardarse el respeto que se le debe. A esto responde el incesto, que es el abuso de una mujer unida por consanguinidad o afinidad. En segundo lugar, si tenemos en cuenta aquella persona bajo cuya autoridad está la mujer. En efecto, si está bajo la autoridad del esposo, se comete adulterio; si está bajo la autoridad paterna, se comete o bien estupro, si no se emplea violencia, o rapto, si se hace uso de violencia.

Las especies se diversifican por parte de la mujer más que por parte del hombre, ya que en el acto venéreo la mujer desempeña el papel de elemento pasivo, mientras que el hombre actúa como principio activo, y ya dijimos que las especies se diversifican por razón de la materia [a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* la diversidad de materia lleva consigo la diversidad formal de objeto, que se toma de los diversos modos de oponerse a la recta razón, como ya dijimos *(In corp.).*

2. *A. la segunda hay que decir:* Puede admitirse que en un mismo acto se den torpezas propias de varios vicios, como se dijo antes (1-2 q.18 a.7). Por eso el adulterio cae bajo la lujuria y la injusticia. Y la torpeza de la injusticia no es, en absoluto, accidental a la lujuria, pues ésta se hace más grave cuando conduce a un grado tan alto de concupiscencia que incluye también injusticia.

3. *A la tercera hay que decir:* La mujer que promete continencia se desposa, de algún modo, con Dios. Por eso el sacrilegio cometido al violar a una mujer en esta condición es un adulterio espiritual. De igual manera, los demás modos de sacrilegio se reducen a otros modos de lujuria.

4. *A la cuarta hay que decir:* El casado no peca con su mujer a causa de una materia indebida, sino por otras circunstancias que no constituyen una especie moral del acto, como dijimos antes *(In corp.*; cf. 1-2 q.18 a.2).

5. *A la quinta hay que decir.* Como dice la *Glosa* [2] en el lugar citado, la *inmundicia* equivale a la *lujuria contra naturaleza.* Por su parte, la *impudicicia* es *la que comete el hombre con mujeres libres,* y parece reducirse al estupro. Puede decirse, también, que la *impudicicia* comprende ciertos actos que acompañan al acto venéreo, como besos, tocamientos, etc.

6. La lujuria designa *toda clase de excesos,* como dice la *Glosa* en el mismo lugar [3].

2. *Glossa* LOMBARDI, Super 2 Cor 12,21: ML 192,89; cf. *Glossa interl.,* Super 2 Cor. 12,21 (VI 77v).
3. *Glossa interl.*, Super Gal 5,19 (VI 87v); *Glossa* LOMBARDI, Super Gal. 5,19: ML 192,159.

---

a. Santo Tomás recibe de Graciano una clasificación de los pecados de lujuria, que él explica y justifica como especies del género de lujuria. Pero la altera algo: añade la especie de sacrilegio y detalla formas del pecado contra la naturaleza que no estaban en aquél. Estas especies se encuentran ya expuestas en *De Malo* q.15 a.3. En cambio, en el *Comentario a las Sentencias* seguía la enumeración de Pedro Lombardo, quien nada decía de la lujuria *contra naturam,* en la que el Aquinatense percibía especies distintas que, por lo mismo, «no deben omitirse en confesión» *(In IV Sent.* d.41 a.4 q.ª1s). Las especies se toman de las diversas razones formales que se detectan en el bien de la razón, que es el uso de la facultad sexual en vistas a procrear y asumir la necesaria educación de la prole.

Podríamos preguntarnos cuál es el valor de esta exhaustiva enumeración de las especies de lujuria. Si atendemos al éxito obtenido en la historia de la teología moral, diríamos que es definitivo, pues en adelante no se hará más que repetir la doctrina de estas páginas. Pero, si se pretende una enumeración exhaustiva, se aprecia que falta el sacrilegio y que no se enumeran las formas de pecado contra la naturaleza. Y es discutible el extremo de que algunas de estas especies se diversifican más por parte de la mujer que del hombre, como aquí se dice. Salvo mejor opinión, nos parece que aquí no se hace una clasificación exhaustiva, sino una justificación congruente de un texto autoritativo que él acepta como base de sus explicaciones.

Sobre los artículos siguientes, en que se explica cada una de esas formas en particular, el lector sabrá percibir todo lo que hay de reflexión doctrinal y lo que hay de deuda a conocimientos periclitados de la biología y la psicología. De todos modos, se ve que los conceptos aquí explicados no coinciden exactamente con los que hoy usa la moral y el derecho.

ARTICULO 2

¿Es pecado mortal la fornicación simple?

In Sent. 4 d.33 q.1 a.3 q.ª2; *Cont. Gentes* 3,122; *Quodl.* VIII q.6 a.5; *De Malo* q.15 a.2 ad 11, 12, 16 y 17; *Quodl.* III q.5 a.2; op. IV *De duobus Praec.*

Objeciones por las que parece que la fornicación simple no es pecado mortal.

1. Cuando una cosa se enumera juntamente con otras, ha de ser igual a ellas. Ahora bien: la fornicación se enumera con otras cosas que no son pecado, pues en Act 15,29 se dice: *Que os abstengáis de carne inmolada a los ídolos, de la carne, de lo ahogado y de la fornicación.* Pero el uso de las otras cosas no es pecado mortal, de acuerdo con lo que se dice en 1 Tim 4,4: *Nada hay reprobable tomado con acción de gracias.* Luego la fornicación no es pecado mortal.

2. Aún más: ningún pecado mortal es objeto de precepto divino. Pero en Os 1,1 el Señor dice: *Ve, toma por mujer una prostituta y ten hijos de prostitución.* Luego la fornicación no es pecado mortal.

3. Y también: ningún pecado mortal se menciona en la *Sagrada Escritura* sin su correspondiente recriminación. Pero la fornicación aparece en la *Escritura* y en los Padres antiguos sin ser recriminada, ya que en Gén 16,4 Abrán hizo uso de su esclava Agar; en 30,9 Jacob se acercó a las esclavas de sus mujeres Balam y Zelfa, y en 38,15ss Judas hizo uso de Tamar, a la que tomó por meretriz. Luego la fornicación simple no es pecado mortal.

4. Además: todo pecado mortal se opone a la caridad. Ahora bien: la fornicación simple no se opone a ella ni por parte del amor de Dios, porque no es pecado que vaya directamente contra El, ni por parte del prójimo, porque en ella el hombre no comete injusticia contra nadie. Luego la fornicación simple no es pecado mortal.

5. Todavía más: todo pecado mortal lleva a la perdición eterna. No así la fornicación simple, ya que, al comentar el pasaje de 1 Tim 4,8, *la piedad es útil para todo,* dice la *Glosa* de San Ambrosio [4]: *El resumen de la disciplina cristiana se encuentra en la misericordia y en la piedad, y quien las cumpla, aunque sucumba ante el placer de la carne, será azotado, pero no perecerá.* Luego la fornicación simple no es pecado mortal.

6. Más incluso: como dice San Agustín en *De Bon. Coniug.* [5], *lo que es el alimento para la salud del cuerpo es el acto venéreo para la conservación del género humano.* Pero no todo uso desordenado del alimento es pecado mortal. Por consiguiente, tampoco lo es el uso desordenado de lo venéreo. Este parece aplicable, en primer lugar, a la fornicación simple, que es la más leve de las especies enumeradas.

En cambio está lo que se dice en Tob 4,13: *Guárdate, hijo, de toda fornicación, y no cometas el crimen de conocer a otra mujer que no sea la tuya.* Ahora bien: la palabra *crimen* se refiere al pecado mortal. Luego la fornicación, y todo comercio carnal con otra mujer que no sea la propia, es pecado mortal. Sólo el pecado mortal aparta del reino de Dios. Pero la fornicación realiza esto, como se afirma en Gál 5,19ss, donde el Apóstol, después de hablar de la fornicación y de otros vicios, escribe: *Los que tal hacen no poseerán el reino de Dios.* Por tanto, la fornicación simple es pecado mortal. En las *Decretales,* XXII caus., q.1 [6], leemos: *Deben saber que al perjurio debe imponérsele una penitencia similar a la del adulterio y la fornicación, homicidio voluntario y demás vicios criminales.* Luego la fornicación simple es pecado criminal, es decir, mortal.

Solución. *Hay que decir:* Hay que sostener que, sin ningún lugar a duda, la fornicación simple es pecado mortal, a pesar de lo que dice la *Glosa* sobre Dt 23,17, *que no haya prostituta...* [7]: *Prohibe el trato con las meretrices, cuya torpeza es venial.* En efecto, no es *venial,* sino *venal,* lo propio de las meretrices.

Para ver esto claramente, hay que tener en cuenta que es pecado mortal todo pecado cometido directamente contra la vida del hombre. Ahora bien: la fornicación simple lleva consigo un desorden que repercute en perjuicio de la vida de aquel que va a nacer de tal acto carnal. En efecto, vemos que en todos los animales en los que se requiere, para la educación de la prole, la colaboración del macho y de la hembra, no practican un trato indiscriminado, sino del macho con una determinada hembra, o varias: tal es el caso de las aves. Es distinto el caso de

4. *Glossa Ordin.* (VI 120E); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,348. AMBROSIASTER, in 1 Tim., super 4,8: ML 17,500. 5. C.16: ML 40,385. 6. GRACIANO, *Decretum,* P. II causa 22 q.1, can.17 *Praedicandum* (RF I 866). 7. *Glossa Ordin.* (I 358 A). S. AGUSTÍN, *Quaest. in Heptat.,* L.V q.37, Super Deut. 23,7: ML 34,814.

los animales entre los que la hembra se basta para la educación del feto, entre los cuales se da un trato carnal indiscriminado: tales son los perros y otros similares. Ahora bien: es evidente que para la educación del hombre se requiere no sólo el cuidado de la madre que lo alimenta, sino mucho más el del padre, que debe educarlo, defenderlo y guiarlo. Por eso es contrario a la naturaleza humana el que el hombre practique indiscriminadamente el trato carnal, siendo preciso, por el contrario, que sea marido de una determinada mujer, con la que ha de permanecer no durante un corto período de tiempo, sino por mucho tiempo, incluso durante toda la vida. Por eso los padres tienen obligación de preocuparse de la seguridad de la prole como exigencia de su misma naturaleza, para educarla convenientemente. Esta seguridad desaparecería si se admitiera un trato carnal no definido. Esta concreción de una mujer se llama *matrimonio,* y por eso se dice que es de derecho natural. Pero dado que el comercio carnal se ordena al bien de todo el género humano, y los bienes comunes están sujetos a la determinación de la ley, como se vio antes (1-2 q.90 a.2), es lógico que esta unión del macho y de la hembra, llamada matrimonio, esté sujeta a alguna ley. Cómo está determinada entre nosotros se verá en la tercera parte *(Suppl.* q.1), cuando hablemos del matrimonio como sacramento. De aquí se deduce que, siendo la fornicación un contacto indeterminado, al no darse dentro del matrimonio, va contra el bien de la educación de la prole y es, por ello, pecado mortal.

Y no obsta a lo dicho el que, en algún caso, se provea a la educación de la prole, ya que lo que viene determinado por una ley se juzga conforme a lo que sucede más comúnmente y no según lo que puede suceder en un caso particular.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La fornicación se nombra con los otros vicios, no porque tenga la misma razón de gravedad que ellos, sino que, si se juntan, es más bien porque de todos ellos podría originarse disensión entre judíos y gentiles, rompiendo así la armonía en que debían vivir. Los gentiles no consideraban la fornicación simple como ilícita, debido a la corrupción de su razón natural. Los judíos, en cambio, instruidos en la ley divina, la consideraban ilícita. En cuanto a los otros vicios que se enumeran allí, los judíos los reprobaban por una costumbre de convivencia legal. De ahí que los Apóstoles se los prohibieran a los gentiles no porque fueran ilícitos en sí mismos, sino por ser reprobables para los judíos, como ya dijimos antes (1-2 q.103 a.4 ad 3).

2. *A la segunda hay que decir:* La fornicación es considerada como pecado en cuanto que se opone a la recta razón. Y la recta razón humana se guía por la voluntad divina, que es la regla primera y principal. Por eso lo que hace el hombre por voluntad de Dios, obedeciendo a su mandato, no va contra la recta razón, aunque parezca que se opone al orden común de la razón, del mismo modo que no va contra la naturaleza lo que se opera milagrosamente mediante el poder divino, aunque se oponga al curso ordinario de sus leyes. De ahí que, así como Abrán no pecó al querer sacrificar a su hijo inocente, ya que obedeció a Dios, aunque ello, considerado en sí mismo, suele ser opuesto a la rectitud de la razón humana, tampoco pecó Oseas al fornicar cumpliendo un precepto divino, ni tal comercio carnal debe llamarse propiamente fornicación, aunque se llame así según el lenguaje ordinario. Por eso dice San Agustín en III *Confess.* [8]: *Cuando Dios ordena algo contrario a cualquier costumbre o pacto, aunque no se haya hecho nunca, hay que hacerlo.* Y añade: *Puesto que, así como en el orden humano el superior puede ordenar al inferior, así Dios puede mandar sobre todos los seres.*

3. *A la tercera hay que decir.* Abrán y Jacob, al usar de las esclavas, no cometieron fornicación, como diremos más adelante al hablar del matrimonio *(Suppl.* q.65 a.5 ad 2). A Judá no es necesario eximirlo de pecado, puesto que también vendió a su hermano José.

4. *A la cuarta hay que decir:* La fornicación simple va contra el amor al prójimo en cuanto que se opone al bien de la prole, como ya dijimos *(In corp.),* ya que no engendra conforme a lo que es conveniente para ésta.

5. *A la quinta hay que decir:* Las obras de piedad hacen que el que ha cometido pecado carnal se libre de la perdición eterna, en cuanto que, mediante ellas, se dispone a conseguir la gracia del arrepentimiento, y en cuanto que satisface por los pecados carnales cometidos. Pero esto no quiere decir

8. C.8: ML 32,689.

que, si sigue cometiendo pecado carnal sin arrepentirse hasta la muerte, se libre mediante estas obras de piedad.

6. *A la sexta hay que decir:* De una sola relación carnal puede nacer un hombre. Por eso la relación carnal desordenada, que impide el bien de la prole que puede nacer, es pecado mortal en sí misma y no sólo por el desorden de la concupiscencia. En cambio, por el abuso o desorden de una sola comida no se impide el bien de la vida entera del hombre. Por ello, el pecado de gula no es, en sí mismo, mortal. Lo sería, no obstante, si se tomara, a sabiendas, un alimento que originara la pérdida de la condición humana, como en el caso de Adán (cf. Gén 2,17). Pero no se sigue que la fornicación sea el pecado menos grave dentro de los de lujuria. Es menos grave el contacto venéreo con la propia esposa hecho por puro placer.

ARTICULO 3

¿Es la fornicación el pecado más grave?

Cont. Gentes 3,122; *De Malo* q.2 a.10; q.15 a.2 ad 6

Objeciones por las que parece que la fornicación es el más grave de los pecados.

1. Parece que un pecado es tanto más grave cuanto procede de una mayor sensualidad. Ahora bien: la mayor sensualidad se da en la fornicación, ya que en la *Glosa* a 1 Cor 6,18 [9] se dice que el ardor de la sensualidad es máximo en la lujuria. Parece, pues, que la fornicación es el pecado más grave.

2. Aún más: tanto más gravemente peca el hombre cuanto recae sobre una materia más próxima a él. Así, peca más gravemente quien golpea a su padre que el que golpea a un extraño. Pero, como se dice en 1 Cor 6,8, *el que fornica peca contra el propio cuerpo,* que es lo más allegado al hombre. Por tanto, parece que la fornicación es el pecado más grave.

3. Y también: cuanto más excelente es un bien, tanto más grave parece ser el pecado cometido contra él. Ahora bien: el pecado de fornicación parece ir contra el bien de todo el género humano, como queda demostrado por lo dicho ya (a.2). Va también contra Cristo, según lo que leemos en 1 Cor 6,15: *¿Convertiré los miembros de Cristo en miembros de una meretriz?* Por consiguiente, la fornicación es el pecado más grave.

En cambio está el hecho de que San Gregorio dice [10] que los pecados carnales son menos graves que los espirituales.

Solución. *Hay que decir:* La gravedad del pecado puede medirse bajo dos aspectos: en sí mismo y por las circunstancias que lo rodean. Considerado en sí mismo, se mide su gravedad por razón de su especie, la cual se considera por el bien al que el pecado se opone. La fornicación va contra el bien del hombre que ha de nacer, y por eso, en su especie, es un pecado más grave que los que se oponen a los bienes externos, como son el hurto y otros similares; pero menos grave que los pecados que van directamente contra Dios y que el pecado contra un hombre ya nacido, como es el homicidio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La sensualidad que hace al pecado más grave es la que se da en la inclinación de la voluntad. Pero la sensualidad que se da en el apetito sensitivo hace más leve al pecado, dado que, cuanto más leve es la pasión que mueve al hombre a pecar, tanto más leve es el pecado. Así considerada, la sensualidad de la fornicación es la más grave. Por eso dice San Agustín, en su obra *De Agone Christiano* [11], que *entre todos los combates del cristiano los más duros son los referentes a la castidad, en los que se lucha diariamente y se triunfa raras veces.* Y San Isidoro, en su obra *De Summo Bono* [12], dice que *por la lujuria de la carne se hace el género humano más esclavo de Satanás que por ningún otro pecado,* porque es más difícil vencer la vehemencia de esta pasión.

2. *A la segunda hay que decir:* Se dice que el que fornica peca contra su cuerpo, no sólo porque el deleite de la fornicación se consuma en la carne, lo cual también se cumple en la gula, sino también porque obra en contra del bien de su propio cuerpo, en cuanto que lo satisface indebidamente y lo mancha y mezcla con otro cuerpo. De ello no se sigue, sin embargo, que la fornicación sea el pecado más grave, ya que, en el hombre, la razón es más importante que el cuerpo y, por tanto, será más grave el pecado que más se oponga a la razón.

9. *Glossa Ordin.* (VI 41F); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1584. 10. *Moral.,* l.33 c.12: ML 76,688. 11. Entre las obras de SAN AGUSTÍN, *Sem. Suppos.* CCXCIII: ML 39,2302. 12. *Sent.,* l.II c.39: ML 83,642.

3. *A la tercera hay que decir.* El pecado de fornicación se opone al bien de la especie humana en cuanto que impide la generación concreta de un hombre que iba a nacer. Ahora bien: participa más de la razón de especie humana quien posee actualmente la razón de tal que el que es hombre sólo en potencia. Por eso el homicidio es más grave que la fornicación y que todas las especies de lujuria, por ser algo que se opone más al bien de la especie humana. También el bien divino es más excelente que el de la especie humana; por eso son más graves los pecados contra Dios. Ahora bien: la fornicación no es un pecado que vaya directamente contra Dios, de tal modo que el que la comete busque ofenderle, sino como consecuencia, al igual que todos los pecados mortales: del mismo modo que los miembros de nuestro cuerpo son miembros de Cristo, también nuestro espíritu se identifica con Cristo, según se dice en 1 Cor 6,17: *El que se une a Dios, se hace una cosa con El.* De ahí también que los pecados espirituales sean más opuestos a Cristo que la fornicación.

ARTICULO 4

¿Existe pecado mortal en los besos y en los tocamientos?

De verit. q.15 a.4; *In Ef.* c.5 lect.2; *De Malo* q.15 a.2 ad 18

Objeciones por las que parece que en los tocamientos y en los besos no hay pecado mortal.

1. El Apóstol dice en Ef 5,3: *La fornicación y toda clase de inmundicia, o de avaricia, que ni siquiera pueda decirse que existe entre vosotros, como conviene a los santos.* Y añade (v.4): *ni palabras torpes, ni groserías, ni truhanerías.* Todo esto lo interpreta la *Glosa*[13] como *besos y abramos, palabras suaves y obscenas, y lo que los necios llaman chocarronería.* Dice a continuación (v.5) San Pablo: *Pues habéis de saber que ningún fornicario, o impuro, o avaro, que es como adoración de los ídolos, tendrá parte en la heredad del reino de Dios y de Cristo.* Pero, puesto que aquí no recrimina la torpeza, palabras groseras ni truhanería, sigúese que éstos no son pecado mortal.

2. Aún más: decimos que la fornicación es pecado mortal porque impide el bien de la generación y educación de la prole. Pero a esto no colaboran, en absoluto, los besos, tocamientos ni abrazos. Luego en ellos no se da pecado mortal.

3. Y también: las cosas que son, en sí mismas, pecado mortal, no pueden hacerse nunca sin cometer pecado. Pero los besos, tocamientos, etc., pueden darse alguna vez sin pecado. Luego no son, en sí mismos, pecado mortal.

En cambio está el hecho de que es menos obscena una mirada que el tocamiento, abrazo o beso. Ahora bien: la mirada obscena es un pecado mortal, condenado en Mt 5,28: *El que mira a una mujer y la desea, ya pecó en su corazón.* Luego con mayor razón serán pecado mortal el beso sensual y actos similares.

2. Dice San Cipriano en su obra *Ad Pomponium de Virginitate*[14]: *Ciertamente, el contacto carnal, los abramos, las conversaciones obscenas, el dormir en la misma cama, ¡cuánto tienen de deshonroso y de criminal!* Luego el hombre, al cometer estos actos, es reo de crimen, es decir, de pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* Consideramos que una cosa es pecado mortal desde un doble aspecto. En primer lugar, por su especie. Y así considerados, los besos, abrazos y tocamientos no son necesariamente pecado mortal, puesto que pueden darse sin sensualidad, bien sea por costumbre patria, por necesidad o por otra circunstancia o causa razonable.

En segundo lugar, decimos que una cosa es pecado mortal por razón de su causa: el que da limosna para inducir a herejía, peca mortalmente por la corrupción existente en la intención con que lo hace. Ahora bien: ya dijimos antes (1-2 q.72 a.8) que no sólo el consentimiento en el acto de pecado mortal es pecado grave, sino también el consentimiento en el deleite del mismo. Por ello, dado que la fornicación es pecado mortal, y lo son mucho más las otras especies de lujuria, sigúese que no sólo el consentimiento en el acto, sino también el consentimiento en el deleite de tal pecado es pecado mortal. Por consiguiente, dado que los besos, abrazos, etc., tienen por fin el placer, sigúese que son pecado mortal. Sólo bajo este aspecto decimos que son libidinosos y, como tales, pecado grave.

13. *Glossa interl.* (VI 95v); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,209.

14. *Epist.* LXII: ML 4,379.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Apóstol no menciona los tres últimos actos porque no revisten gravedad de pecado sino en cuanto dicen relación con los anteriores.

2. *A la segunda hay que decir:* Los besos y tocamientos, aunque no impiden directamente el bien de la prole, son fruto de la sensualidad, que es la raíz de la oposición a dicho bien. De ahí que sean pecado mortal.

3. *A la tercera hay que decir:* De la objeción se deduce que esos actos no son pecado mortal por su misma naturaleza.

ARTICULO 5

¿Es pecado mortal la polución nocturna?

3 q.80 a.7; *In Sent.* 4 d.9 a.4 q.ª1.2; *De verit.* q.28 a.3 ad 7

Objeciones por las que parece que la polución nocturna es pecado.

1. El merecer y desmerecer se refieren a una misma cosa. Ahora bien: el que duerme puede merecer, como leemos de Salomón, que pidió a Dios el don de sabiduría mientras dormía, tal como se dice en 3 Re 3,5ss y en 2 Par l,7ss. Luego también se puede desmerecer mientras se duerme.

2. Aún más: todo el que tiene uso de razón puede pecar. Dado que, mientras se duerme, se tiene uso de razón, porque con frecuencia se razona en ese estado y se refiere una cosa a otra, se asiente o se disiente, sigúese que se puede pecar mientras se duerme. Así, pues, no se excluye el que la polución nocturna pueda ser pecado, puesto que ese acto lo es en sí mismo.

3. Y también: es inútil increpar e instruir a quien no puede obrar conforme a la razón ni contra ella. Pero algunos hombres son instruidos e increpados mientras duermen, según leemos en Job 33,15-16: *En sueños o en visión nocturna, cuando desciende el sueño sobre los hombres, entonces abre sus oídos y les da sus instrucciones.* Luego, durante el sueño, puede el hombre obrar de acuerdo con la razón o contra ella, es decir, hacer el bien o pecar. Por ello, parece que la polución nocturna es pecado.

En cambio está lo que dice San Agustín en XII *Super Gen.* [15]: *Cuando la imagen que acompaña a nuestra conversación durante la vigilia se reproduce, como visión, en el que duerme, sin que éste pueda distinguir entre ella y la verdadera unión con los cuerpos, la carne se ve excitada y produce sus efectos normales. Todo ello se realiza sin pecado, del mismo modo que no es pecado decir una cosa que ha sido pensada únicamente para decirla.*

Solución. *Hay que decir:* Podemos hablar de la polución nocturna bajo dos aspectos. En primer lugar, en sí misma. Así considerada, no es pecado, puesto que todo pecado depende del juicio de la razón, y así el primer movimiento de sensualidad sólo es pecado en cuanto que puede ser reprimida por el juicio de la razón. Si quitamos el juicio de la razón, desaparece la razón de pecado. Ahora bien: mientras dormimos, la razón no emite un juicio libre, sino que se gobierna todo por un mundo de fantasmas que nos parecen seres reales, como es evidente por lo que dijimos antes (q.84 a.8 ad 2). Por eso no se imputa al hombre, como pecado, lo que hace mientras duerme, como tampoco se le imputa lo que hace cuando está furioso o demente.

En segundo lugar, podemos considerar la polución nocturna en relación con su causa. Esta puede ser triple. Una, corporal. En efecto, cuando hay en el cuerpo una cantidad sobreabundante de humor seminal, bien por conversión de los humores o bien porque el cuerpo está demasiado caliente o por otros motivos similares, el hombre se imagina, en sueños, los actos que normalmente conducen a la expulsión del humor excesivo, como sucede con cualquier otro líquido sobreabundante. Por ello, si la sobreabundancia de tal humor se debe a una causa culpable, como puede ser el exceso de comida o de bebida, en ese caso la polución es culpable en virtud de la causa que lo ha producido. En cambio, si la sobreabundancia o emisión de tal humor no proviene de una causa culpable, la polución nocturna no es culpable en sí misma ni por razón de su causa.

Una segunda causa de la polución puede ser interior al hombre: por ejemplo, un pensamiento tenido antes del sueño. Este pensamiento que tuvo lugar durante la vigilia es, a veces, puramente especulativo, como sucede en las discusiones sobre materia carnal, o puede estar revestido de cierto afecto, deseo u horror. La polución nocturna más frecuente procede del pensamiento sobre los vicios carnales que va acompañado del deseo de tales deleites, ya que enton-

15. C.15: ML 34,466.

ces queda en el alma cierta huella e inclinación, que hacen que la imaginación, en sueños, se incline más fácilmente a consentir en actos que dan lugar a la polución. A este propósito dice el Filósofo en I *Ethic.* [16]: *Dado que ciertos movimientos pasan gradualmente del estado de vigilia al de sueño, los fantasmas de los estudiosos se hacen mejores que los de otros hombres.* Y San Agustín dice, en XII *Super Gen. ad litt.* [17], que, *debido a la buena disposición del alma, algunos méritos suyos resplandecen incluso durante el sueño.* Queda demostrado, pues, que la polución nocturna es culpable por razón de la causa que la produce. A veces, no obstante, la polución es efecto del pensamiento meramente especulativo de los actos carnales o de la sensación de horror experimentada. En este caso no es culpable ni en sí misma ni en su causa.

Puede darse, en tercer lugar, una causa espiritual extrínseca. Esto se da cuando el demonio hace que las representaciones fantásticas del que duerme se ordenen de tal manera que llegan a producir ese efecto. Esto es culpable a veces por la causa que la ha producido, es decir, la negligencia en prepararse contra las ilusiones presentadas por el demonio, como se canta en el himno de Completas [18]: *Reprime al enemigo para que los cuerpos no se manchen.* A veces se da sin culpa alguna por parte del hombre, y se debe sólo a la maldad del demonio, como leemos en las *Collationes Patrum* [19] de uno que siempre padecía polución nocturna los días festivos, debido a que el diablo se la producía para que se abstuviera de tomar la sagrada comunión.

Con ello queda demostrado que la polución nocturna nunca es pecado, pero a veces es consecuencia de un pecado anterior.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Salomón no mereció, en sueños, que Dios le concediera la sabiduría, sino que eso fue un símbolo de un deseo anterior de la misma, por lo cual se dice que tal petición agradó a Dios, como dice San Agustín en XII *Super Gen. ad litt.* [20].

2. *A la segunda hay que decir:* Según que las fuerzas sensitivas interiores se vean más o menos violentadas por el sueño, debido a la turbulencia o la pureza de los vapores, el uso de la razón se ve más o menos impedido también en el sueño. Pero siempre se ve algo impedida por él, de tal modo que no puede ejercer totalmente el juicio libre, como ya dijimos en la primera parte (q.84 a.2 ad 3). Por eso, entonces, no es considerada culpable de lo que hace.

3. *A la tercera hay que decir:* La aprehensión de la mente no se ve tan impedida, durante el sueño, como el juicio, el cual se logra mediante la conversión a las imágenes sensibles. Por eso no hay inconveniente en admitir que el hombre, mediante su razón, aprehenda algún concepto nuevo durante el sueño, sea en virtud de los pensamientos e imágenes, por revelación divina o por influjo de los ángeles buenos y malos.

ARTICULO 6

¿Debe considerarse el estupro como una especie nueva de lujuria?

2-2 q.154 a.l; *In Sent.* 4 dist.41 a.4 q.[a]1.2; *De Malo* q.15 a.3

Objeciones por las que parece que no debe considerarse el estupro como una especie nueva de lujuria.

1. El estupro es *la defloración ilícita de una virgen,* tal como aparece en las *Decretales,* XXXVI caus.1 q.1 [21]. Pero esto puede darse entre un hombre libre y una mujer libre, en cuyo caso es fornicación. Luego el estupro no debe considerarse como una especie de lujuria distinta de la fornicación.

2. Aún más: dice San Ambrosio en el libro *De Patriarchis* [22]. *Que nadie se deje llevar por las leyes de los hombres: todo estupro es adulterio.* Ahora bien: las especies que se oponen mutuamente no se incluyen en el mismo acto. Luego, dado que se considera al adulterio como una especie de lujuria, parece que no debe considerarse así el estupro.

3. Y también: el cometer una injuria contra uno parece decir relación con la injusticia y no con la lujuria. Pero el que comete estupro comete injuria contra otro, es decir, contra el padre de la niña, que puede *considerar que se le ha hecho un daño* y

16. ARISTÓTELES, lect.13 n.13 (Bic 1102b9): S. TH., lect.20. 17. C.15: ML 34,466. 18. In completorio *(Antiphonarium S.O.P.,* p.90). 19. CASIANO, coll.XXII c.6: ML 49,1225. 20. C.15: ML 34,466. 21. GRACIANO, *Decretum,* P.II causa 36 q.1, append. ad can.2 *Lex illa* (RF I 1288). 22. *De Abraham,* l.I c.4: ML 14,452. Cf. GRACIANO, *Decretum,* P.II, causa 32 q.2, can.48 *Raptos* (RF I 1077).

apelar judicialmente contra el que ha cometido el estupro. Luego no debemos considerar el estupro como una especie distinta de lujuria.

En cambio está el hecho de que el estupro consiste propiamente en un acto venéreo por el que se deflora a una virgen. Dado que la lujuria se ocupa de los actos venéreos, parece que el estupro es una especie de la lujuria.

Solución. *Hay que decir:* Dondequiera que aparezca una torpeza especial en la naturaleza de un vicio, debe suponerse una especie determinada de ese vicio. La lujuria es un pecado cuya materia son los actos venéreos, como dijimos antes (q.153 a.1). Y existe una torpeza especial en el hecho de que sea deflorada una virgen que está bajo la tutela de su padre. En primer lugar, por parte de la niña, que, por el hecho de haber sido violada, sin mediar ningún contrato de matrimonio, se ve en peligro de no lograr un matrimonio legítimo y se expone a prostituirse, cosa de la cual se retraía por temor a perder su integridad virginal. En segundo lugar, por parte del padre que se cuida de su custodia, conforme a lo que leemos en Eclo 42,11: *Sobre la fuerza atrevida refuerza la vigilancia, no te haga escarnio de tus enemigos.* Queda claro, por consiguiente, que el estupro, que lleva consigo la indebida defloración de vírgenes que están bajo la custodia de sus padres, es una especie nueva de lujuria.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque la virgen está libre del vínculo matrimonial, no está libre de la potestad paterna. Tiene, además, el sello de la virginidad, impedimento especial contra el pecado de fornicación y que no debe romperse sino en el matrimonio. De ahí que el estupro no sea una fornicación simple, es decir, con mujeres ya corrompidas, como aparece en la *Glosa* [23] a 2 Cor 12,21, *... que no hicieron penitencia de su impureza, de su fornicación...*

2. *A la segunda hay que decir.* En ese pasaje, San Ambrosio toma el estupro de un modo más general, como pecado de lujuria en toda su amplitud. De ahí que llame estupro a todo acto sexual de un hombre casado con cualquiera otra mujer que no sea la suya. Prueba de ello es que añade [24]: *Al varón no le está permitido lo que no está permitido a la mujer.* También se toma así en Núm 5,13: *Si hay adulterio y no hay testigos, porque no fue hallada en estupro...*

3. *A la tercera hay que decir.* Puede admitirse que un pecado se haga más grave por la unión con otro. El pecado de lujuria se agrava con el de injusticia, porque parece más desordenada la concupiscencia que no se abstiene del deleite ni siquiera para evitar una injusticia. Lleva consigo, pues, doble injusticia. Una por parte de la virgen, a la cual, aunque no corrompa por la fuerza, seduce, teniendo que satisfacer por ello. Y por eso se dice en Ex 22,16-17: *Si uno seduce a una virgen no desposada y tiene con ella comercio carnal, pagará su dote y la tomará por mujer. Si el padre rehusa dársela, pagará la dote que se acostumbra por las vírgenes.* Y comete otra injusticia contra el padre de la niña, y está obligado a pagarle por ello, puesto que en Dt 22,28-29 se dice: *Si un hombre encuentra a una joven virgen no desposada, la coge y yace con ella y fueran sorprendidos, el hombre que yació con ella dará al padre de la joven cincuenta sidos de plata, y ella será su mujer, por haberla él deshonrado, y no podrá repudiarla en su vida.* Y esto para *simular que no cometió el crimen,* como dice San Agustín [25].

ARTICULO 7

¿Es el rapto una especie de lujuria distinta del estupro?

2-2 q.154 a.1; *In Sent. 4* d.41 a.4 q.M.2; *De Malo* q.15 a.3

Objeciones por las que parece que el rapto no es especie de lujuria distinta del estupro.

1. Dice San Isidoro en sus *Etimologías* [26]: *El estupro, es decir, el rapto, es propiamente un coito ilícito, derivado de la palabra «corromper». Por eso, quien comete rapto, goza del estupro.* Parece, pues, que el rapto no debe considerarse una especie de lujuria distinta del estupro.

2. Aún más: parece que el rapto lleva consigo cierta violencia, pues se dice en las *Decretales,* XXXVI caus., q.1 [27]: *El rapto se*

23. *Glossa* LOMBARDI: ML 292,89; cf. *Glossa interl.* (VI 77v). 24. *De Abraham,* l.I c.4: ML 14,452. Cf. GRACIANO, *Decretum,* P.II causa 31 q.4, can.4 *Nemo sibi blandiatur* (RF 1 1128). 25. *Quaest. in Heptat.,* l.V q.34, Super Deut. 22,28: ML 34,762. 26. L.V c.26: ML 82,210. Cf. GRACIANO, *Decretum,* P.II causa 27 q.2, can.48 *Raptus* (RF I 1077). 27. GRACIANO, *Decretum,* P.II causa 36 q.1, append. ad can.2 *Lex illa* (RF I 1288).

comete cuando se saca a una niña, por la fuerza, de casa de su padre para, una vez corrompida, tomarla por esposa. Pero el que se emplee violencia contra alguien es accidental a la lujuria, la cual se ocupa, esencialmente, del deleite carnal. Por tanto, parece que el rapto no es una especie determinada de lujuria.

3. Y también: el pecado de lujuria se reprime mediante el matrimonio, pues se dice en 1 Cor 7,2: *Por evitar la fornicación, tenga cada uno su mujer.* Pero el rapto impide el matrimonio subsiguiente, puesto que se dice en el *Concilio Meldense*[28]: *Nos ha parecido prudente que quienes roban mujeres o las seducen no las tengan por esposas, aunque las reciban luego como tales con el consentimiento de sus padres.* Luego el rapto no es una especie determinada de lujuria que se distinga del estupro.

4. Todavía más: el hombre puede hacer uso de su esposa sin cometer pecado de lujuria. Pero puede cometerse rapto cuando alguien saca a su esposa, por la fuerza, de la casa de sus padres y tiene con ella comercio carnal. Luego no debe considerarse el rapto como una nueva especie de lujuria.

En cambio está el testimonio de San Isidoro, para quien *el rapto es un coito ilícito*[29].

Solución. *Hay que decir* El rapto, tal como aquí lo entendemos, es una especie de lujuria que a veces se da juntamente con el estupro; otras veces se da sin estupro, y en otras ocasiones no se da cuando hay rapto. Se dan ambos cuando se usa violencia para deflorar a una virgen. Dicha violencia se comete, a veces, contra la virgen y contra el padre; otras veces se comete sólo contra el padre, cuando la virgen consiente en ser sacada violentamente de la casa de su padre. La violencia del rapto presenta también otra diferencia: a veces la joven es sacada violentamente de la casa de sus padres y es corrompida violentamente; pero otras veces, aunque sea sacada a la fuerza, no es corrompida violentamente, sino con su consentimiento, bien sea corrompida con acto de fornicación o con acto matrimonial. En efecto, siempre que haya violencia, se salva el concepto de rapto. Pero puede darse el rapto sin estupro si uno arrebata a una viuda o a una niña ya corrompida. Por eso dice el papa Símaco[30]: *Detestamos a los raptores de viudas o de vírgenes por la crueldad del crimen.* Y viceversa, el estupro se da sin rapto cuando se desflora indebidamente a una virgen sin emplear violencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El rapto y el estupro se dan casi siempre juntos: de ahí que, a veces, se tome el uno por el otro.

2. *A la segunda hay que decir.* El empleo de violencia parece tener origen en la vehemencia del deseo, que hace que el hombre no tema exponerse a los peligros correspondientes.

3. *A la tercera hay que decir:* Hay que distinguir entre el rapto de jóvenes desposadas y el de jóvenes que no lo están. Las primeras han de ser devueltas a sus esposos, que tienen derecho sobre ellas por el hecho de estar desposadas. En cambio, las no desposadas han de ser devueltas, en primer lugar, a la potestad paterna; después, si los padres consienten, pueden ser tomadas por esposas. El hacerlo de otro modo es ilícito, ya que quien roba algo tiene obligación de restituirlo. No obstante, el rapto no anula el matrimonio ya contraído, aunque impide contraerlo.

En cuanto al texto del Concilio que se aduce, se escribió para reprobar ese crimen y ya está abrogado. Por eso San Jerónimo[31] defiende lo contrario cuando escribe: *Hay en las Escrituras tres clases de matrimonio legítimo. La primera se da cuando una virgen casta es dada legítimamente a un hombre. La segunda, cuando una virgen es raptada por un hombre fuera de casa y unida a él por la fuerza: si el padre quiere, la dotará como el padre crea conveniente y pagará el precio de la virginidad. La tercera se da cuando el padre de la joven no quiere entregarla a este hombre y se la entrega a otro.* Puede referirse también dicho texto a las que ya están desposadas, sobre todo por palabras de presente.

4. *A la cuarta hay que decir:* El esposo, en virtud de los esponsales, tiene ya derecho sobre la esposa. Por ello, aunque peque al emplear la fuerza, no comete rapto. Por eso

28. Este canon aparece por vez primera en BENITO EL LEVITA, *Capitularium,* l.VII c.395 (MA XVII[B], 1111); luego lo cita el Concilio Trosleiano c.8 (MA XVIII[A], 286), y por ISAAC LINGONENSE, *Cañones,* tit.V c.8 (MA XVII[B], 1264). Lo tomó el *Conc. de Aquisgrán,* según dice GRACIANO, *Decretum,* P.II causa 36 q.2, can.11 *Placuit* (RF I 1292). 29. *Etymolog,* l.V c.26: ML 82,210. 30. Epist. V *Ad Caesarium Episc.* (MA VIII 212; cf. ML 62,55). Cf. GRACIANO, *Decretum,* P.II causa 36 q.2, can.2 *Raptores* (RF I 1290). 31. Cf. GRACIANO, *Decretum,* P.II causa 36 q.2, can.8 *Tria legítima* (RF I 291).

dice el papa Gelasio[32]: *La ley de los reyes antiguos dice que se comete rapto cuando una joven no desposada es robada con violencia.*

ARTICULO 8

¿Es el adulterio una nueva especie de lujuria?

2-2 q.154 a.1; *In Sent.* 4 dist.41 a.4 q.ª1.2; *De Malo* q.15 a.3; Op. IV *De duobus Praec.*

Objeciones por las que parece que el adulterio no es una nueva especie de lujuria distinta de las demás.

1. Se llama *adulterio* por el hecho de que uno se acerca *a otra* mujer distinta de la suya, como dice la *Glosa*[33] al Ex. Pero la mujer distinta de la propia puede hallarse en varios estados: puede ser una virgen sometida a la autoridad paterna, una meretriz, etc. Luego parece que el adulterio no es una especie de lujuria distinta de las otras.

2. Aún más: dice San Jerónimo[34]: *No importa la razón por la que uno se vuelve loco.* Y Sixto Pitagórico[35] dice que *«adúltero» es «el que ama excesivamente a su mujer».* Luego el adulterio se da en toda clase de lujuria y no debe considerarse como una nueva especie de ésta.

3. Y también: donde se da la misma razón de torpeza no parece que sea necesario asignar otra especie de pecado distinta. Ahora bien: en el estupro y en el adulterio parece que existe la misma razón de torpeza, ya que en ambos casos se fuerza a una mujer sujeta a la autoridad de otro. Por consiguiente, el adulterio no es una especie de lujuria distinta de las otras.

En cambio está el testimonio de San León papa[36], quien escribe: *Se comete adulterio cuando, o por deseo de placer o por consentimiento de la otra persona, se tiene comercio carnal con otro o con otra en contra del pacto conyugal.* Ahora bien: esto lleva consigo una torpeza especial dentro de la lujuria. Luego el adulterio es una nueva especie de lujuria.

Solución. *Hay que decir:* Adulterio, como indica la misma palabra, es *acceso al tálamo ajeno.* En él se peca de dos modos contra la castidad y contra el bien de la generación humana. Primeramente, por tener comercio carnal con una mujer con la que no se está casado, como sería necesario para la educación de la propia prole. En segundo lugar, al tener comercio carnal con una mujer casada, impidiendo así el bien de la prole ajena. Dígase lo mismo de la mujer casada que se corrompe por el adulterio. De ahí que se diga en Eclo 23,32-33: *Toda mujer que abandona a su mando pecará. En primer lugar, por desobedecer la ley del Altísimo* en la que se ordena (Ex 20,14): *«No fornicarás»; en segundo lugar, por abandonar a su marido, actuando en contra de la seguridad de su prole; en tercer lugar, por cometer adulterio y procurarse hijos de otro hombre,* lo cual va contra el bien de la propia prole. Pero lo primero es común a todos los pecados mortales, mientras que los otros dos elementos pertenecen de modo especial al adulterio. Queda claro, pues, que el adulterio es una nueva especie de lujuria, dado que encierra en sí mismo una especial deformidad acerca de los actos venéreos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Si un casado tiene comercio carnal con otra, el pecado de él puede considerarse por parte suya, en cuyo caso siempre será adulterio porque peca contra la fidelidad del matrimonio, o por parte de la mujer a la que accede. Así mirado, es adulterio a veces, cuando un casado peca con la mujer de otro, y otras veces estupro u otra clase de pecado, según las diversas condiciones de las mujeres con las que tiene la relación carnal. Ya dijimos antes (a.l) que las diversas especies de lujuria se toman del distinto estado de las mujeres.

2. *A la segunda hay que decir:* El matrimonio se ordena especialmente al bien de la familia humana, como se dijo antes (a.2). Ahora bien: el adulterio supone una oposición especial al matrimonio, por cuanto viola la fe matrimonial que cada uno debe a su cónyuge. Y puesto que el que ama a su mujer excesivamente obra contra el bien del matrimonio, haciendo de él un uso indebido, aunque no viole la fidelidad, pudiendo llamársele, en cierto modo, adúltero, esto se

32. *Epist. Fragmenta,* fragm.XLVII (TL 508). Cf. GRACIANO, *Decretum,* P.II causa 36 q.1, can.2 *Lex illa* (RF I 1288). 33. *Glossa ordin.,* Super Ex. 20,14 (I 164 F). SAN AGUSTÍN, *Serm. adpopul.* serm.LI c.13: ML 38,345. 34. *Adv. Iovin.:* ML 23,393. Cf. GRACIANO, *Decretum,* P.II causa 32 q.4, can.3 *Origo* (RF I 1128). 35. *Enchir.* n.222 (DD 527). 36. Cf. GRACIANO, *Decretum,* P.II causa 32 q.5, append. ad can.14 *Illae autem* (RF I 1136). Cf. S. AGUSTÍN, *De Bono Coniug.* c.4: ML 40,376.

dice con mucha mayor razón del que ama excesivamente a la mujer de otro.

3. *A la tercera hay que decir:* La esposa está bajo la autoridad del marido en cuanto que está unida a él en matrimonio, mientras que la niña está sometida a la autoridad de su padre como persona que ha de ser unida en matrimonio por medio de él. De ahí que el pecado contra el bien del matrimonio sea adulterio en el primer caso, mientras que es estupro en el segundo. Debido a esto, hablamos de dos especies distintas de lujuria.

De otros temas pertenecientes al adulterio hablaremos en la Tercera Parte, al tratar del matrimonio *(Suppl.* q.59 a.3; q.60 y 62).

ARTICULO 9

¿Es el incesto una especie distinta de lujuria?

2-2 q.154 a.1; *In Sent.* 4 dist.41 a.4 q.ª1.2; *De Malo* q.15 a.3

Objeciones por las que parece que el incesto no es una especie distinta de lujuria.

1. Se llama *incesto* porque significa privación de la castidad. Ahora bien: a la castidad se opone la lujuria de un modo genérico. Luego parece que el incesto no es una especie determinada de lujuria, sino la lujuria en términos generales.

2. Aún más: en las *Decretales,* XXXVI caus., q.1 [37], se dice que *el incesto es abuso de los consanguíneos o afines.* Pero consanguinidad y afinidad son conceptos distintos. Luego el incesto no supone una especie de lujuria, sino varias.

3. Y también: aquello que de suyo no constituye fealdad no da lugar a una determinada especie de vicio. Pero el comercio carnal con mujeres unidas al hombre por consanguinidad o por afinidad no es esencialmente malo; de lo contrario, nunca estaría permitido. Por tanto, el incesto no es una determinada especie de lujuria.

En cambio está el hecho de que las especies de lujuria se distinguen por la condición de las mujeres de las que se abusa. Ahora bien: en el incesto se trata de una condición específica de las mujeres, ya que *es abuso de las mujeres unidas por consanguinidad o por afinidad,* como dijimos antes (obj.2). Por consiguiente, el incesto es una determinada especie de lujuria.

Solución. *Hay que decir:* Como observamos antes (a.1 y 6), es necesario que haya una determinada especie de lujuria donde se halle algo que se opone al debido uso de los placeres venéreos. Ahora bien: en el uso de mujeres unidas a nosotros por consanguinidad o por afinidad existe algo que no va bien con el placer venéreo, por una triple razón. En primer lugar, porque el hombre debe tributar cierto honor a los padres y, por consiguiente, a los demás consanguíneos que descienden de ellos mediante un parentesco cercano. Tanto es así que entre los antiguos, como cuenta Máximo Valerio [38], un hijo no podía bañarse con su padre para que no se vieran mutuamente desnudos. Ahora bien: queda claro, por lo dicho anteriormente (q.142 a.4; q.151 a.4), que en los actos venéreos existe una torpeza contraria al honor, por eso los hombres se avergüenzan de ellos. Por lo que no es conveniente que exista comercio carnal entre tales personas. Esta misma idea parece querer expresarse en Lev 18,7: *Es tu madre; no descubrirás su desnudez.*

En segundo lugar, es preciso que las personas unidas por la sangre tengan un trato frecuente. Por ello, si a los hombres no les estuviera prohibido el comercio carnal, les vencería fácilmente la ocasión de pecar y sus espíritus se harían demasiado blandos a causa de la lujuria. Por eso en la antigua ley se prohibe de un modo especial el trato con esas personas con las que se convive.

En tercer lugar, uniéndose carnalmente con las mujeres unidas por consanguinidad o afinidad, se impediría la multiplicación de amigos. En efecto, al unirse el hombre a una mujer extraña se le unen con amistad especial todos los consanguíneos de la esposa, como si fueran consanguíneos de él mismo. Por eso dice San Agustín en XV *De Civ. Dei* [39]: *Existe una norma rectísima de caridad según la cual los hombres que necesitan una concordia útil y honesta se vean relacionados por múltiples circunstancias, de modo que no tenga uno varias mujeres, sino que haya una para cada uno.*

Aristóteles añade una cuarta razón en II *Polit.* [40]: puesto que el hombre ama naturalmente a las mujeres consanguíneas, si se añadiera el amor derivado del comercio carnal resultaría un amor demasiado ardien-

37. GRACIANO, *Decretum,* P.II causa 36 q.1, append. ad can.2 *Lex illa* (RF I 1288). 38. *Factor. Dictor. Memorab.* l.II c.1 (DD 591). 39. C.16: ML 41,1458. 40. ARISTÓTELES, c.1 n.5 (BK 1262a37).

te y un gran incentivo a la sensualidad, lo cual se opone a la castidad.

Queda demostrado así que el incesto es una determinada especie de lujuria.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El uso indebido de las personas unidas a nosotros contribuiría en grado máximo a la corrupción de la castidad, sea por las oportunidades o por el excesivo ardor en el amor, como dijimos antes *(In corp.).* Por eso el uso indebido de tales personas se llama, por antonomasia, *incesto.*

2. *A la segunda hay que decir.* La persona unida por afinidad se une a otra mediante una persona unida por consanguinidad. Por ello, dado que lo uno se ordena a lo otro, vale para ambas la misma razón de inconveniencia.

3. *A la tercera hay que decir.* En el comercio carnal de personas consanguíneas hay algo esencialmente indecente y opuesto a la razón natural: el que se realice comercio carnal entre padres e hijos, cuya relación de consanguinidad es esencial e inmediata, puesto que los hijos deben, por naturaleza, respeto a los padres. Por eso dice el Filósofo, en IX *De Animal.* [41], que un caballo al que se engañó para que se uniera carnalmente con su madre se lanzó a un precipicio, como horrorizado de lo que había hecho, dando a entender que incluso entre algunos animales existe una reverencia natural hacia los padres.

En cambio, en las personas que no están ligadas entre sí próximamente, sino por su relación con los padres, tampoco reviste el pecado tan suma gravedad e indecencia, sino que ésta varía según las costumbres y la ley, sea ésta humana o divina. Ya hemos dicho (a.2) que el uso del placer venéreo, al estar ordenado al bien común, está sujeto a la ley. Por eso, como dice San Agustín en XV *De Civ. Dei* [42], *el comercio carnal entre hermanos y hermanas, si bien fue recomendable antiguamente, por venir impuesto por la necesidad, pasó luego a ser reprobable por prohibirlo la religión.*

ARTICULO 10

¿Puede el sacrilegio ser una especie de la lujuria?

2-2 q.154 a.1 ad 3; *In Sent.* 4 d.41 a.4 q.2 ad 7

Objeciones por las que parece que el sacrilegio no puede ser una especie de la lujuria.

1. Una misma especie no puede encontrarse bajo diversos géneros no subalternos. Ahora bien: el sacrilegio es una especie de irreligiosidad, como ya se dijo antes (q.99 a.2). Luego no puede constituir una especie de lujuria.

2. Aún más: en las *Decretales,* XXXVI caus., q.1 [43], no se incluye al sacrilegio entre otros vicios considerados como especies de lujuria. Luego parece que no es una de ellas.

3. Y también: al igual que la lujuria, también otros vicios pueden dar lugar a que se haga algo contra una cosa sagrada. Pero nunca decimos que el sacrilegio sea una especie de la gula ni de otro vicio semejante a ella. Luego tampoco podemos considerarlo como una especie de la lujuria.

En cambio está el testimonio de San Agustín, quien, en XV *De Civ. Dei* [44], *afirma que de igual manera que es inicuo traspasar las lindes de los campos por el afán de poseer, también es inicuo traspasar la norma de las costumbres por el apetito de placer carnal en cosas sagradas.* Ahora bien: el traspasar los límites de los campos en cosas sagradas es pecado de sacrilegio. Luego también constituye sacrilegio el traspasar los limites de las costumbres por el apetito de placer carnal en cosas sagradas. Y como el apetito del placer carnal pertenece a la lujuria, también el sacrilegio es una especie de ella.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos antes (q.85 a.3; q.99 a.2 ad 2; 1-2 q.18 a 6.7), el acto de una virtud o de un vicio que se ordena al fin de otro asume la especie del mismo. Así, el hurto cometido por razón de adulterio pasa a ser adulterio. Es evidente, por otra parte, que el acto de castidad, si se ordena al culto de Dios, es acto de religión, como se ve en aquellos que hacen voto de guardar virginidad, tal como nos dice San Agustín en *De Virginitate* [45]. Es claro, por consiguiente, que también la lujuria, cuando profana algo perteneciente al culto divino, pertenece a la especie de sacrilegio. Desde este punto de vista, puede considerarse el sacrilegio como una especie de la lujuria.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Si la lujuria se ordena al fin de otro vicio, se convierte en una especie del mismo. Así, alguna especie de lujuria puede ser también una especie de irreligio-

41. *Hist.Anim.,* c.47 (BK 631a1). 42. C.16: ML 41,457. 43. GRACIANO, *Decretum,* P.II causa 36 q.1, append. ad can.2 *Lex illa* (RF I 1288). 44. C.16: ML 41,459. 45. C.8: MI 40,379.

sidad, como perteneciente a un género superior.

2. *A la segunda hay que decir:* En la objeción se enumeran las especies de la lujuria en sí misma, mientras que el sacrilegio es una especie de lujuria en cuanto ordenada al fin de otro vicio. Puede también coexistir con diversas especies de lujuria, pues si uno abusa de una persona unida a él mediante lazos espirituales, comete sacrilegio semejante al incesto; si abusa de una virgen consagrada a Dios, en cuanto que es esposa de Cristo, comete sacrilegio semejante al adulterio; en cuanto que está bajo el cuidado de un padre espiritual, será un estupro espiritual; y si se emplea la violencia, será un rapto espiritual, que está más penalizado que otro rapto incluso en la ley civil. De ahí que diga el emperador Justiniano [46]: *Si alguien, no digo raptara, pero si intentara siquiera raptar a vírgenes sagradas para contraer matrimonio con ellas, sea castigado con la pena capital.*

3. *A la tercera hay que decir:* El sacrilegio se comete con cosas sagradas. Ahora bien: cosa sagrada puede ser una persona sagrada que se desea para cometer con ella actos carnales, y entonces cae dentro de la lujuria, o cuya posesión se desea, en cuyo caso pertenece a la injusticia. También puede el sacrilegio pertenecer a la ira si se comete injuria contra una persona sagrada bajo el influjo de la ira. Incluso, si se toma con gula un alimento sagrado, se comete sacrilegio. Pero el sacrilegio se incluye, de manera especial, en la lujuria, que se opone a la castidad, a cuya observancia se consagran de modo especial algunas personas.

ARTICULO 11

¿Es una especie de la lujuria el pecado contra la naturaleza?

In Sent. 4 d.41 a.4 q."2; *De Malo* q.15 a.l ad 7; a.3

Objeciones por las que parece que el pecado contra la naturaleza no es una especie de la lujuria.

1. En la anterior enumeración (cf. a.10 obj.2) de las especies de lujuria no se menciona el vicio contra la naturaleza. Luego no es una especie de lujuria.

2. Aún más: la lujuria se opone a una virtud, y como tal queda incluida bajo la malicia. Pero el vicio contra la naturaleza no está contenido bajo la malicia, sino bajo la bestialidad, según atestigua el Filósofo en VII *Ethic.* [47]. Luego el vicio contra la naturaleza no constituye una especie de lujuria.

3. Y también: la lujuria tiene como materia propia actos ordenados a la generación humana, como consta por lo ya dicho (q.153 a.2). Pero el vicio contra la naturaleza se refiere a actos de los que no puede seguirse la generación. Luego no es una especie de la lujuria.

En cambio está el pasaje de 2 Cor 12,21, donde figura el vicio contra la naturaleza al enumerar otras clases de lujuria: *No hicieron penitencia de su inmundicia, de su fornicación y su lascivia;* sobre lo cual comenta la *Glosa* [48]: *Inmundicia, es decir, lujuria contra la naturaleza.*

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos ya antes (a.6 y 9), existe una determinada especie de lujuria en la que hay una razón de torpeza que hace que el acto venéreo sea malo. Esto puede darse bajo un doble aspecto. En primer lugar, porque choca contra la recta razón, como sucede en todo vicio de lujuria. En segundo lugar, porque se opone también al mismo orden natural del acto venéreo apropiado a la especie humana, y entonces se llama vicio contra la naturaleza. Esto puede suceder de varios modos. Primero, si se procura la polución sin coito carnal, por puro placer, lo cual constituye el pecado de *inmundicia,* al que suele llamarse *molicie* [49]. En segundo lugar, si se realiza el coito con una cosa de distinta especie, lo cual se llama *bestialidad.* En tercer lugar, si se realiza el coito con el sexo no debido, sea de varón con varón o de mujer con mujer, como dice el Apóstol en Rom 1,26-27, y que se llama *vicio sodomítico.* En cuarto lugar, cuando no se observa el modo natural de realizar el coito, sea porque se hace con un instrumento no debido o porque se emplean otras formas bestiales y monstruosas antinaturales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En la objeción se enumeran las especies de lujuria que no se

46. Cf. GRACIANO, *Decretum,* P.II causa 33 q.3, De poenit, dist.1, can.6 *Si quis non* (RF I 1159).
47. ARISTÓTELES, lect.5 n.3.5 (BK 1148b29; b24): S. TH., lect.5.
48. *Glossa interl.* (VI 77v); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,89.
49. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.,* II-III n.674 y en el título anterior (QR III 653).

oponen a la naturaleza humana; por eso no se alude al vicio contra la naturaleza.

2. *A la segunda hay que decir.* La bestialidad se distingue de la malicia, que se opone a la virtud humana en cuanto a un exceso acerca de la misma materia. Por eso puede incluirse en el mismo género.

3. *A la tercera hay que decir:* El lujurioso no busca la generación humana, sino el placer venéreo, que puede experimentarse sin realizar actos de los cuales se sigue la generación. Y esto es lo que se busca en el vicio contra naturaleza.

ARTICULO 12

¿Es el vicio contra la naturaleza el pecado más grave entre las especies de la lujuria?

2-2 q.170 a.1 ad 2; 1-2 q.73 a.7; *In Sent.* 4 d.41 a.4 q.ª3; *In Rom.* c.1 lect.8

Objeciones por las que parece que el vicio contra la naturaleza no es el pecado más grave entre las especies de la lujuria.

1. Cualquier pecado es tanto más grave cuanto más se opone a la caridad. Ahora bien: parece que se oponen más a la caridad del prójimo el adulterio, el estupro y el rapto, que infieren una injuria al prójimo, que los pecados contra la naturaleza, que no suponen injuria contra nadie. Luego el pecado contra la naturaleza no es el más grave de entre las especies de la lujuria.

2. Aún más: parece que son pecados más graves aquellos que se cometen contra Dios. Pero el sacrilegio se comete directamente contra Dios, por ser una injuria contra el culto divino. Luego el sacrilegio es un pecado más grave que el pecado contra la naturaleza.

3. Y también: parece que un pecado es tanto más grave cuanto se comete contra personas a las que debemos querer más. Ahora bien: según el orden de la caridad, debemos amar más a las personas que están más unidas a nosotros, a las cuales manchamos mediante el incesto, que a las extrañas, a las cuales manchamos a veces por el vicio contra la naturaleza. Luego el incesto es un pecado más grave que el vicio contra la naturaleza.

4. Incluso más: si el vicio contra la naturaleza es el más grave, parece que ha de ser tanto más grave cuanto más se opone a la naturaleza. Pero parece que los pecados que más se oponen a la naturaleza son la inmundicia y la molicie, ya que parece más conforme a la naturaleza el que haya un elemento activo y otro pasivo. Según esto, la inmundicia sería el pecado más grave contra la naturaleza, lo cual es falso. Luego los vicios contra la naturaleza no son los más graves de entre los de la lujuria.

En cambio está lo que dice San Agustín en su obra *De Adulterin. Coniugiis* [50]: *De todos éstos,* es decir, de los pecados pertenecientes a la lujuria, *el peor es el que va contra la naturaleza.*

Solución. *Hay que decir.* En cualquier orden de cosas, la corrupción de los principios es pésima, porque de ellos dependen las consecuencias. Ahora bien: los principios de la razón son los naturales, ya que la razón, presupuestos los principios determinados por la naturaleza, dispone los demás elementos de la manera más conveniente. Esto se nota tanto en el orden especulativo como en el operativo. Por ello, así como en el orden especulativo un error sobre las cosas cuyo conocimiento es connatural al hombre es sumamente grave y torpe, así es también muy grave y torpe, en el orden operativo, obrar contra aquello que ya viene determinado por la naturaleza. Así, pues, dado que en los vicios contra la naturaleza el hombre obra contra lo que la misma naturaleza ha establecido sobre el uso del placer venéreo, sigúese que un pecado en tal materia es gravísimo. A continuación viene el incesto, el cual, como dijimos antes (a.9), atenta contra el respeto natural que debemos a las personas próximas a nosotros.

En efecto, las otras especies de lujuria nos hacen pasar por encima de lo que ya viene determinado por la recta razón, presupuestos, no obstante, los principios naturales. Pero es más contrario a la naturaleza el usar de los placeres venéreos no sólo en contra de la generación de la prole, sino cometiendo injusticia contra otro. Por eso la fornicación simple, en la que no hay injusticia contra otro, es la menos grave entre las especies de lujuria. Y es mayor injusticia abusar de una mujer sujeta a otro en lo que se refiere al uso de la facultad generativa que si lo está sólo en cuanto a su

50. Cf. MAGISTRUM, *Sent.* l.IV dist. XXXVIII c.2 (QR II 970); GRACIANO, *Decretum,* P.II causa 32 q.7, can.ll *Adulterii* (RF I 1143). SAN AGUSTÍN, *De Bono Coniug.* c.8: ML 40,379); c.11: ML 40,382.

custodia. Por eso el adulterio es más grave que el estupro. Uno y otro se agravan si existe violencia. Por eso el rapto de una virgen es más grave que el estupro, y el rapto de una esposa es más grave que el adulterio. Todas estas especies se agravan si hay sacrilegio, tal como ya dijimos (a.10 ad 2).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como el orden de la recta razón procede del hombre, así el orden natural procede de Dios. Por eso en los pecados contra la naturaleza, en los que se viola el orden natural, se comete una injuria contra Dios, ordenador de la naturaleza. De ahí que diga San Agustín en III *Confess.*[51]: *Los delitos contra la naturaleza son reprobables y punibles siempre y en todo lugar, como lo fueron los de los sodomitas. Aunque todos los hombres cometieran ese mal, seguiría pesando el mismo reato impuesto por la ley divina, que no hizo a los hombres para que obraran así, pues se viola la familiaridad que debemos tener con Dios, y a que se mancha, con la perversidad del placer, la naturaleza de la que El es autor.*

2. *A la segunda hay que decir:* Los vicios contra la naturaleza son también vicios contra Dios, según dijimos antes (ad 1). Y son tanto más graves que el sacrilegio cuanto el orden de la naturaleza es anterior y más estable que cualquier orden sobreañadido.

3. *A la tercera hay que decir.* A cada individuo le es mucho más íntima la unión de la naturaleza específica que con cualquier otro individuo extraño. Por eso son más graves los pecados contra la naturaleza de la especie.

4. *A la cuarta hay que decir:* La gravedad de un pecado se mide más por el abuso de una cosa que por la omisión del uso debido. De ahí que, entre los pecados contra la naturaleza, sea la menos grave la inmundicia, que consiste únicamente en la omisión del coito con otra persona. El más grave de los pecados es la bestialidad, al no guardarse en él el modo de la especie humana. Por eso, al comentar el pasaje de Gén 37,2, *acusó a sus hermanos de un crimen pésimo,* dice la *Glosa*[52]: *tenían relaciones sexuales con el ganado.* Viene a continuación el crimen sodomítico, en el que no se observa el sexo debido. Y después viene el pecado consistente en no guardar el debido modo de realizar el coito, más grave si no se realiza en el órgano propio de la generación que si hay algún desorden en cuanto a otros detalles relativos al modo de realizar el coito.

51. C.8: ML 32,689.
52. *Glossa interl.* (I 101v).

CUESTIÓN 155

La continencia

Pasamos ahora a estudiar las partes potenciales de la templanza. Nos ocuparemos en primer lugar de la continencia; en segundo lugar, de la clemencia (q.157), y en tercer lugar, de la modestia (q.160) [a].

En cuanto al primer punto, hablaremos de la continencia y de la incontinencia (q.156).

Acerca de la continencia se formulan cuatro problemas:

1. ¿Es la continencia una virtud?—2. ¿Cuál es su materia?—3. ¿Cuál es su sujeto?—4. Comparación de la misma con la templanza.

ARTICULO 1

¿Es una virtud la continencia? [b]

1-2 q.58 a.3 ad 2; 3 q.7 a.2 ad 3; *In Sent.* 3 d.33 q.3 a.2 q.ª1 ad 1; *De Verit.* q.14 a.4

Objeciones por las que parece que la continencia no es virtud.

1. La especie no se opone al género. Ahora bien: la continencia se opone a la virtud, como nos dice el Filósofo en VII *Ethic.* [1]. Luego la continencia no es una virtud.

2. Aún más: nadie peca mediante el ejercicio de una virtud, ya que, según dice San Agustín en *De Lib. Arbit.* [2], *la virtud es algo de lo que nadie hace mal uso.* Pero se puede pecar por medio de la continencia, a saber: cuando alguien quiere hacer un bien y se abstiene de hacerlo. Luego la continencia no es virtud.

3. Y también: ninguna virtud retrae al hombre de lo que es lícito, sino sólo de lo ilícito. Pero la continencia retrae al hombre de cosas lícitas, puesto que, según la *Glosa* [3] a Gál 5,23, mediante la continencia, el hombre *se abstiene incluso de cosas lícitas.* Por consiguiente, la continencia no es virtud.

En cambio está el hecho de que todo hábito laudable parece ser virtud [4]. Pero la continencia es un hábito laudable, ya que, según Andrónico [5], *la continencia es un hábito al que no vence el placer.* Luego la continencia es virtud.

Solución. *Hay que decir:* La palabra continencia es tomada en distintos sentidos por

1. ARISTÓTELES, lect.1 n.13 (BK 1145a17; a36): S. TH., lect.1. 2. L.2 c.19: ML 32,1268. 3. *Glossa* LOMBARDI: ML 192,160; cf. *Glossa interl.* (VI 77v). 4. Cf. ARISTÓTELES, I *Ethic.* lect.13 n.20 (BK 1103a9): S. TH., lect.20. 5. *De Affect.*, De temperantia (DD 576).

---

a. Completado el estudio de las partes integrales y subjetivas (virtudes esenciales del orden de templanza), se inicia ahora el estudio de otras virtudes secundarias respecto a la virtud cardinal. En la q.143 se adelantaba una enumeración detallada de este tipo de virtudes que están en la constelación de la templanza. Pero aquí se estudian sólo tres de ellas: la continencia, la clemencia y la modestia. Se adivina en ello razones de sobriedad expositiva, pues se relegan virtudes de las que poca cosa podría decirse, una vez estudiadas las principales del género de templanza.

b. Una vez más nos traiciona el lenguaje en la filosofía moral. Para nosotros, continencia es sinónimo de abstención de la vida sexual. Pero la continencia a que aquí nos referimos designa una actitud de resistencia positiva a las inclinaciones vehementes de la concupiscencia. Ahora bien: podríamos preguntar: ¿no era ésa la actitud de la castidad? Pues bien: sin captar la originalidad del concepto de virtud que aquí usa el autor, no se explicaría este duplicado de virtudes. Para la plenitud del concepto de ser virtuoso no basta con una voluntad decidida y habituada al bien; se requiere, además, que la potencia misma que producirá el acto virtuoso inmediatamente esté, ella también, rectificada por la virtud («apetito domado por la razón» es como lo llama el autor, en a.4). Pues bien: mientras no exista más que la continencia, que es sólo voluntad de resistir las concupiscencias, no tendremos el hombre perfectamente virtuoso, mientras el mismo apetito concupiscible no esté revestido de la virtud de la castidad. En otras palabras: para ser una persona temperada no basta ser continente —actitud tensa y heterónoma de una vida moral—, sino que es preciso también ser casto (cf. 1-2 q.56 a.4).

los autores. Para unos[6], continencia es la abstención de todo placer venéreo por parte del hombre. Así, el Apóstol, en Gál 5,23, la relaciona con la castidad, y en este sentido la continencia principal es la virginidad, mientras que la secundaria es la viudez. Así tomada, coincide con la virginidad, la cual, según dijimos antes (q.152 a.2), es una virtud.

Para otros[7], la continencia hace que el hombre resista a los malos deseos que se dan en él con fuerza. De este modo la toma el Filósofo en VII *Ethic.*[8] y está tomada, también, en las *Colaciones de los Padres*[9]. Así considerada, la continencia posee algunas cualidades de la virtud, en cuanto que reafirma a la razón contra las pasiones para que éstas no la venzan, pero no cumple totalmente las condiciones de virtud moral, que somete incluso el apetito sensitivo a la razón para que no se levanten en él pasiones fuertes contrarias a la razón. Por eso dice el Filósofo, en IV *Ethic.*[10], que *la continencia no es virtud, sino una mezcla,* porque tiene algo de virtud y, en parte, no cumple las condiciones necesarias para la virtud. Pero hablando en un sentido más amplio, tomándola como principio de obras laudables, podemos decir que la continencia es una virtud[c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo contrapone virtud y continencia[11] bajo el aspecto en que no cumple las condiciones necesarias para la virtud.

2. *A la segunda hay que decir.* El hombre es propiamente lo que es según la razón. De ahí que se diga que uno se *mantiene* cuando lo hace en lo referente a la razón. Por otra parte, lo que pertenece a la perversidad de la razón no es conveniente a ésta; por eso se dice que se mantiene, únicamente, en cuanto que obra conforme a la recta razón, no en cuanto que pertenezca a la razón perversa. Ahora bien: a la recta razón se oponen las concupiscencias malas. Por consiguiente, es propiamente constante el que persevera en la recta razón y se abstiene de las malas concupiscencias, no el que persevera en el orden de la razón perversa y se abstiene de las concupiscencias buenas, pues éste puede decirse que está obstinado en el mal.

3. *A la tercera hay que decir: La Glosa,* en el texto aducido, habla de la continencia bajo el primer aspecto, en cuanto que designa una virtud perfecta, la cual se abstiene no sólo de los bienes lícitos, sino también de algunas cosas lícitas menos buenas, para alcanzar la perfección en bienes más perfectos.

ARTICULO 2

¿Son materia de la continencia las concupiscencias de los placeres del tacto?

In Ethic. 7 lect.4

Objeciones por las que parece que las concupiscencias de los placeres del tacto no son el objeto de la continencia.

6. HAYMO, *In Gal.* super 5,24: ML 117,694; RUPERTUS, *De Trin.*, In Levit, l.2 c.1 super 8,4: ML 167,787; *Glossa* LOMBARDI, *Super Gal.* 5,23: ML 192,162. Cf. SAN AGUSTÍN, *De Continentia* c.1: ML 40,349. 7. Además de ARISTÓTELES y CASIANO, a los que citará más tarde Santo Tomás, SAN JERÓNIMO, *In Gal.* l.3 super 5,24: ML 26,449; RÁBANO MAURO, *Enarr. in Epist. Pauli* l.16, *Super Gal.* 5,23: ML 112,360; HERVEUS BURGIDOLENSIS, *In Gal.* super 5,23: ML 181,1193. 8. ARISTÓTELES, lect.1 n.6 (BK 1145b8); lect.9 n.5 (BK 1151b25): S. TH., lect.1.9. 9. CASIANO, col.12 c.10: ML 49,888. 10. ARISTÓTELES, lect.9 n.8 (BK 1128b33): S. TH., lect.17. 11. ARISTÓTELES, VII *Ethic.* lect.1 n.1.4 (BK 1145a17; a36).

c. Ya Aristóteles había hablado de esta virtud, que, junto a la perseverancia, son «inferiores a la virtud» (VII *Ethic.* c.l: BK 1145bl). Extrañamente, sin embargo, Santo Tomás separó la perseverancia como virtud del apetito irascible. En el caso de la templanza tenemos un ejemplo de que la distinción de virtudes no proviene sólo de la materia regulada, pues aquí una misma materia —concupiscencias y deleites del tacto— es regulada por la castidad y la continencia, como dice Santo Tomás en el a.2. La distinción es el motivo de la regulación: la castidad lo hace transformando y determinando la potencia productora de los actos buenos, mientras que la continencia lo hace merced al dominio impuesto por la razón superior. Por eso, en esta cuestión, el Aquinate llamará a la continencia «resistencia» y «contención moral», mientras que la castidad es propiamente «moderación virtuosa» (a.3 ad 1 y ad 3). En consecuencia, aquí se dice que la continencia «no cumple la razón perfecta de virtud moral», y más adelante dirá que la continencia es como lo imperfecto en el género de templanza (a.4). Esta concepción de la continencia la toma Santo Tomás de Aristóteles y la expone por primera vez aquí, pues en el *Comentario a las Sentencias* lo hacía de modo distinto y en dependencia de Cicerón. Y, sin embargo, encontró algunos autores cristianos que ya habían hablado de la continencia en este sentido. En esta cuestión, pues, se incorpora a la teología moral la actitud griega de εγκρατεια, que designaba un sojuzgamiento del apetito por la razón para imponer despóticamente el bien racional.

1. San Ambrosio dice, en I *De Offic.* [12], que *podría considerarse que se da la belleza general cuando el continente, regulando todos sus actos, contribuye a la belleza y honestidad universal.* Pero no todo acto humano pertenece a los deleites del tacto. Luego la continencia no tiene por materia única las concupiscencias de los placeres del tacto.

2. Aún más: la palabra *continencia* indica que el hombre se *contiene* en el bien de la recta razón, como dijimos antes (a.1 ad 2). Pero hay otras pasiones que apartan al hombre de la recta razón más fuertemente que las concupiscencias de los deleites del tacto. Tales son el temor al peligro de muerte, que espanta al hombre, o la ira, que se parece a la locura, como dice Séneca [13]. Luego la continencia no se ocupa propiamente de las concupiscencias de los deleites del tacto.

3. Y también: dice Tulio, en II *Rhet.* [14], que *la continencia es algo mediante lo cual la codicia se deja guiar por el consejo.* Ahora bien: a la codicia suele asignársele como materia las riquezas más que los deleites del tacto, atendiendo a lo que dice 1 Tim 6,10: *La codicia es la raíz de todos los males.* Luego la continencia no se ocupa propiamente de las concupiscencias de los deleites del tacto.

4. Más todavía: se dan deleites del tacto no sólo en el placer venéreo, sino también en la comida. Pero se dice que la continencia suele considerarse virtud del uso del placer venéreo. Luego la concupiscencia de los deleites del tacto no es su materia propia.

5. Además: entre los deleites del tacto algunos no son humanos, sino propios de los animales, tanto en la comida, como sería el deleitarse al comer carne humana, como en lo venéreo, como sería el abuso de los animales y de los niños. Ahora bien: de todo esto no se ocupa la continencia, como se dice en VII *Ethic.* [15]. Luego las concupiscencias de los deleites del tacto no son materia propia de la continencia.

En cambio está el testimonio del Filósofo, quien afirma, en VII *Ethic.* [16], *que la continencia y la incontinencia tienen por materias las mismas que tienen la templanza y la intemperancia.* Pero la templanza y la intemperancia se ocupan de las concupiscencias de los deleites del tacto, como ya dijimos (q.141 a.4). Luego la continencia y la incontinencia se ocupan de esa misma materia.

Solución. *Hay que decir:* La palabra *continencia* indica un freno, en cuanto que uno *se abstiene* de obedecer a las pasiones. Por consiguiente, su materia propia son las pasiones que arrastran a conseguir algo, en las cuales es meritorio el hecho de que la razón refrene al hombre en su consecución, y no se ocupa de las pasiones que suponen un retraimiento, como el temor y otras semejantes, pues en éstas es meritorio el conservar la firmeza en conseguir lo que dicta la razón, como expusimos (q.123 a.1.3.4; q.141 a.3). A este respecto hay que tener en cuenta que las inclinaciones naturales son origen de todos los otros movimientos sobreañadidos, como ya dijimos (1 q.60 a.2). Por eso las pasiones arrastran hacia la consecución de algo tanto más cuanto más obedecen a la inclinación de la naturaleza. Ahora bien: ésta inclina hacia lo que es necesario para ella, bien sea a la conservación del individuo, como es el alimento, o a la conservación de la especie, como son los actos venéreos, cuyos deleites pertenecen al tacto. De ahí que la continencia y la incontinencia tengan como materia propia los deseos de los placeres del tacto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Del mismo modo que el nombre de templanza puede aplicarse, en general, a cualquier materia, pero se aplica propiamente a la materia en la que es sumamente conveniente refrenar al hombre, así también la continencia trata propiamente de la materia en la cual es sumamente bueno y difícil que el hombre se contenga, es decir, el deseo de deleites del tacto. Pero de un modo común y accidental puede aplicarse a una materia cualquiera, y es en este sentido en el que lo usa San Agustín.

2. *A la segunda hay que decir:* En materia de temor no se alaba propiamente la continencia, sino preferentemente la firmeza de ánimo, propia de la fortaleza. En cuanto a la ira, imprime un impulso hacia la consecución de algo. Pero dicho impulso es, más que una inclinación natural, efecto de la aprehensión natural, en cuanto que el hombre se da cuenta de que ha sido ofendido por otro. Por eso se dice que uno se contiene en cuanto a la ira de un modo accidental, no esencial.

12. C.46:ML 16,96. 13. *De ira* l.1 a.l (DD 1). 14. C.54 (DD I 166). 15. ARISTÓTELES, lect.5 n.5 (BK 1148b34): S. TH., lect.5. 16. ARISTÓTELES, lect.4 n.6 (BK 1148b10): S. TH., lect.4.

3. *A la tercera hay que decir:* Tales bienes externos, como el honor, las riquezas y otros semejantes, parece que, tal como dice el Filósofo en VII *Ethic* [17], *son dignos de ser elegidos por sí mismos, pero no son necesarios* para la conservación de la especie. Por eso, refiriéndonos a ellos, *no decimos que alguien sea continente o incontinente de un modo esencial,* sino de un modo accidental, *comparando con ello el que sean, o no, continentes en materia de dinero, honores* u otras materias afines. De ahí que Cicerón use el término *continencia* para indicar también la continencia en sentido no esencial, o tome el término *avaricia* en sentido estricto para indicar el deseo de los deleites del tacto.

4. *A la cuarta hay que decir:* Los deleites venéreos son más fuertes que los de la comida; de ahí que apliquemos las palabras continencia e incontinencia a lo venéreo más que a los alimentos, si bien, según dice el Filósofo [18], pueden aplicarse a ambas materias.

5. La continencia es un bien de la razón humana, de ahí que se ocupe de las pasiones que pueden ser connaturales al hombre. Por eso dice el Filósofo, en VII *Ethic.* [19], *que si a alguien que tiene un niño le apetece comérselo o tener contacto venéreo con él, bien se haga realidad ese deseo o no, diremos que practica la continencia de un modo accidental, no esencial.*

ARTICULO 3

¿Es el apetito concupiscible el sujeto de la continencia?

2-2 q.53 a.5 ad 3; 1-2 q.58 a.3 ad 2; *In Sent.* 3 d.33 q.2 a.4 q.[a]2; *In Ethic.* 7 lect.10

Objeciones por las que parece que el sujeto de la continencia es el apetito concupiscible.

1. Conviene que el sujeto de una virtud sea proporcionado a su materia. Pero la materia de la continencia, según dijimos antes (a.2), está constituida por los deseos de deleites del tacto, que pertenecen al apetito concupiscible. Luego la continencia reside en éste.

2. Aún más: *Las cosas opuestas lo son respecto de una misma materia.* Ahora bien: la incontinencia reside en el apetito concupiscible, cuyas pasiones superan a la razón, ya que, según Andrónico [20], la incontinencia es *la malicia del apetito concupiscible que le hace elegir malos deleites contra el dictamen de la razón.* Luego, por esta misma razón, la continencia ha de residir también en el apetito concupiscible.

3. Y también: el sujeto de toda virtud humana ha de ser la razón o la facultad apetitiva, que se divide en voluntad, apetito concupiscible y apetito irascible. Ahora bien: la continencia no reside en la razón; de lo contrario sería una virtud intelectual. Tampoco en la voluntad, ya que tiene por materia las pasiones, que no están en la voluntad. Tampoco puede estar en el apetito irascible, cuya materia son las pasiones del mismo, tal como dijimos antes (a.2 ad 2). Luego ha de residir en el apetito concupiscible.

En cambio está el hecho de que toda virtud que reside en alguna facultad destruye el mal en ella. Pero la concupiscencia no destruye el mal del apetito concupiscible, porque *quien la practica tiene malos deseos,* como dice el Filósofo en VII *Ethic.* [21]. Por consiguiente, la continencia no reside en el apetito concupiscible.

Solución. *Hay que decir:* Toda virtud que se da en algún sujeto hace que éste se distinga de la disposición que posee cuando está sometido al vicio opuesto. Ahora bien: el apetito concupiscible se porta de igual modo en el que practica la continencia que en el incontinente, ya que incita a los dos a fuertes deseos malos. Por tanto, es evidente que la continencia no reside en el apetito concupiscible. Dígase lo mismo de la razón, que se comporta de igual modo con el que practica la continencia que con el que no lo hace, pues ambos poseen una razón recta y ambos, cuando no están bajo el influjo de la pasión, tienen el propósito de no obedecer a los malos deseos. La primera diferencia entre ambos está en la elección: el que practica la continencia, aunque sufra deseos fuertes, elige no seguirlos a causa de la razón, mientras que el incontinente decide seguirlos a pesar de la oposición de la razón. De ahí que la continencia tenga que residir en la facultad del alma cuyo acto es la

17. ARISTÓTELES, lect.4 n.2 (BK 1147b29): S. TH., lect.4. 18. ARISTÓTELES, VII *Ethic.* lect.4 n.6 (BK 1148b10). 19. ARISTÓTELES, lect.5 n.7 (BK 1149a1; a12): S. TH., lect.5. 20. *In VII Ethic.,* c.6 (DD 462); c.7 (DD 465); c.8 (DD 466). Cf. *De Affect.,* De constantia (DD 576). 21. ARISTÓTELES, lect.9 n.6 (BK 1152a1): S. TH., lect.9.

elección. Y dicha facultad es la voluntad, como ya dijimos (1-2 q.13 a.1) [d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Son materia de la continencia los deleites del tacto, no para refrenarlos, lo cual es propio de la templanza, que reside en el apetito concupiscible, sino como materia a la cual resistir. Por ello conviene que resida en otra facultad, ya que la resistencia implica acción de uno contra otro.

2. *A la segunda hay que decir:* La voluntad es una especie de término medio entre la razón y el apetito concupiscible, pudiendo ser movida por ambos. El que practica la continencia es movido por la razón, mientras que el incontinente es movido por el apetito concupiscible. Por eso la continencia puede atribuirse a la razón como primer motor y la incontinencia al apetito concupiscible como primer motor, aunque ambos pertenecen a la voluntad como sujeto propio.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque las pasiones no tienen por sujeto propio la voluntad, está en ella el poder resistirlas. Es así como la voluntad del que practica la continencia resiste a las pasiones.

ARTICULO 4

¿Es mejor la continencia que la templanza?

In Sent. 3 d.33 q.3 a.2 q.ª 1 ad 1; *In Ethic.* 7 lect.9

Objeciones por las que parece que la continencia es mejor que la templanza.

1. En Eclo 26,20 se dice: *No tiene precio el alma del que practica la continencia.* Luego ninguna virtud puede igualarse a la continencia.

2. Aún más: cuanto mayor premio merece una virtud, tanto más excelente es. Ahora bien: parece que la continencia merece un premio mayor, puesto que en 2 Tim 2,5 se dice: *No será coronado sino el que compite legítimamente.* Pero combate más fuertemente el que es objeto de fuertes malos pensamientos que el que practica la templanza, que no los tiene. Luego la continencia es una virtud más excelente que la templanza.

3. Y también: la voluntad es una facultad más digna que el apetito concupiscible. Ahora bien: la continencia reside en la voluntad, mientras que la templanza reside en el apetito concupiscible, como queda dicho (a.1). Luego la continencia es una virtud más importante que la templanza.

En cambio está el testimonio de Cicerón [22] y el de Andrónico [23], que hacen de la continencia una virtud adjunta a la templanza, siendo ésta una virtud superior.

Solución. *Hay que decir:* Como ya vimos antes (a.1), el nombre de continencia admite una doble acepción. En primer lugar, significa cesación de todo placer venéreo. Tomada así, es más excelente que la templanza en sí misma, como queda demostrado por lo que antes se ha dicho (q.152 a.5) sobre la superioridad de la virginidad con respecto a la simple castidad.

También puede tomarse la palabra continencia en cuanto que significa cierta resistencia de la razón a los malos deseos, que son fuertes en el hombre. Bajo esta consideración, la templanza es mucho más excelente que la continencia. En efecto, la virtud recibe su bondad de la sujeción a la razón, y es un bien mayor el proporcionado por la templanza, mediante la cual el apetito sensitivo se sujeta a la razón, que el de la continencia, en la que el apetito sensitivo opone a la razón una oposición fuerte mediante los malos pensamientos. Por tanto, la continencia dice a la templanza una relación de imperfecto a perfecto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La autoridad del texto aducido puede entenderse de dos modos. Primero, en cuanto que entiende la continencia como abstinencia de todo placer venéreo, y en este sentido se dice que *no*

22. *Rhet.* l.2 c.54 (DD I 166). 23. *De Affect.*, De temperantia (DD 576).

d. En este artículo está expresada la genuina concepción de Santo Tomás sobre la continencia. El hombre continente en verdad domina las malas tendencias del apetito y produce actos de temperancia, pero ello no es fruto de una «habitud» del mismo apetito, sino de una imposición externa al apetito. Sólo la castidad hace bueno al apetito concupiscible. La continencia, en cambio, no pasa de ser una regulación a distancia de los placeres venéreos. Y sólo ella genera equilibrio moral en la persona, mientras que la continencia rompe ese equilibrio, introduciendo tensión en la conjunción de las facultades. El acto virtuoso del continente carece de la prontitud y alegría que para Santo Tomás eran manifestaciones de la virtud humana (cf. *De Verit,* q.14 a.4; *De Virtut.* a.4).

tiene precio el alma del continente en el terreno de la castidad, porque tampoco la fecundidad de la carne, que se busca en el matrimonio, puede compararse con la continencia de una virgen o de una viuda, según dijimos antes (q.152 a.4 y 5).

Puede entenderse el nombre de continencia de otro modo, significando, de un modo común, toda abstinencia de cosas ilícitas. Así, al decir que *no tiene precio el alma del continente* queremos significar que está por encima del oro y de la plata, que se miden por su peso.

2. *A la segunda hay que decir:* La fuerza o debilidad de la concupiscencia pueden ser debidas a una doble causa. A veces se deben a una causa corpórea, ya que algunos, por constitución natural, son más propensos que otros a la concupiscencia. También algunos gozan de más oportunidades de deleites que encienden la concupiscencia que otros. La debilidad de la concupiscencia disminuye el mérito, mientras que la fuerza de las mismas lo aumenta.

En segundo lugar, la debilidad o la fuerza de la concupiscencia se deben a una causa espiritual laudable: la vehemencia de la caridad o la fortaleza de la razón, al igual que en el hombre que practica la templanza. En este caso, la debilidad de la concupiscencia aumenta el mérito por razón de su causa, mientras que la fuerza de la misma lo disminuye.

3. *A la tercera hay que decir:* La voluntad está más cerca de la razón que el apetito concupiscible. Por eso el bien de la razón, que hace laudable la virtud, es mayor, por el hecho de que llega no sólo a la voluntad, sino también hasta el apetito concupiscible, como sucede en el que practica la templanza, que si llega sólo a la voluntad, como es el caso del que practica la continencia.

CUESTIÓN 156

La incontinencia

Nos toca ahora estudiar la incontinencia. Sobre ella se plantean cuatro problemas, a saber:

1. ¿Pertenece la incontinencia al alma o al cuerpo?—2. ¿Es pecado la incontinencia?—3. Comparación de la incontinencia con la intemperancia.—4. ¿Qué es peor: ser incontinente en materia de ira o de concupiscencia?

ARTICULO 1

¿Pertenece la incontinencia al alma o al cuerpo?

In Ethic. 7 lect.7

Objeciones por las que la incontinencia no pertenece al alma, sino al cuerpo.

1. La diversidad de sexos no es parte del alma, sino del cuerpo. Ahora bien: dicha diversidad da lugar a diversidad de concupiscencia, ya que, según el Filósofo en VII *Ethic.*[1], nunca se dice que las mujeres sean continentes o incontinentes. Luego la incontinencia no es algo del alma, sino del cuerpo.

2. Aún más: lo que es propio del alma no está sometido a las consecuencias de la complexión corporal. Pero la incontinencia está sometida a ellas, ya que, según testimonio del Filósofo en VII *Ethic.*[2], *los más agudos* (es decir, los coléricos) *y los melancólicos son incontinentes.* Luego la incontinencia pertenece al cuerpo.

3. Y también: la victoria se atribuye al vencedor más que al vencido. Ahora bien: es incontinente el que se deja vencer *por la carne que lucha contra el espíritu.* Luego la incontinencia pertenece a la carne más propiamente que al alma.

En cambio está el hecho de que el hombre se distingue de los animales, ante todo, por su alma. Pero el hombre también se distingue por razón de la continencia o incontinencia, mientras que nunca decimos que los animales sean continentes o incontinentes, como asegura el Filósofo en VII *Ethic.*[3]. Por tanto, la continencia reside más bien en el alma.

Solución. *Hay que decir:* Todo efecto se reduce a su causa principal antes que a la mera ocasión por la que se produjo. Ahora bien: lo corpóreo sólo es una mera ocasión para la incontinencia, pues la disposición corporal puede dar origen a pasiones vehementes en el apetito sensitivo, que es una facultad que tiene un órgano corpóreo. Pero estas pasiones, por muy fuertes que sean, no son causa suficiente para la incontinencia, sino mera ocasión para ella, dado que, haciendo uso de la razón, el hombre puede siempre resistir a las pasiones. Pero si éstas son tan fuertes que impiden totalmente el uso de la razón, como en el caso de los que caen en la locura por la vehemencia de la pasión, no habrá razón de continencia ni de incontinencia, porque no queda a salvo, en ese caso, el juicio de la razón, a la cual el continente obedece y el incontinente no. Por tanto, la causa esencial de la incontinencia es el alma, la cual no resiste a la pasión. Esto puede suceder de dos modos, según afirma el Filósofo en VII *Ethic.*[4]. En primer lugar, cuando el alma cede a la pasión antes de escuchar el juicio de la razón, en cuyo caso origina una *incontinencia desenfrenada.* En segundo lugar, cuando el hombre no persevera en el consejo dado, porque la debilidad con que se fijó en él la razón es grande; de ahí que esta incontinencia reciba el nombre de *debilidad.* Queda demostrado, por tanto, que la incontinencia pertenece principalmente al alma.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El alma humana es la forma del cuerpo y tiene varias facultades, cuyos actos sirven para el desarrollo de las operaciones del alma que tienen lugar sin recurrir a instrumentos corporales, es decir,

1. ARISTÓTELES, lect.5 n.4 (BK 1148b32): S. TH., lect.5. 2. ARISTÓTELES, lect.7 n.8 (BK 1150b25): S. TH., lect.7. 3. ARISTÓTELES, lect.3 n.11 (BK 1147b3): S. TH., lect.3. 4. ARISTÓTELES, lect.7 n.8 (BK 1150b19).

a los actos de la inteligencia y de la voluntad, en cuanto que el entendimiento recibe de los sentidos y la voluntad es empujada por la pasión del apetito sensitivo. Bajo esta consideración, dado que la mujer tiene una complexión corporal débil, se adhiere también con poca firmeza, aunque a veces suceda lo contrario, conforme a Prov 31,10: *¿Quién encontrará a la mujer fuerte?* Y como lo que es pequeño *se tiene por nada,* por eso el Filósofo habla de las mujeres como de seres que no poseen firmeza en sus juicios, aunque suceda lo contrario en algunas mujeres. De ahí que diga [5] que las mujeres *no son continentes porque no conducen* como si tuvieran una razón sólida, sino que *son conducidas,* como seres que fácilmente se dejan llevar por las pasiones [a].

2. *A la segunda hay que decir:* A la fuerza de las pasiones se debe el que algunos las sigan inmediatamente, antes de que la razón forme su juicio. Y el ímpetu de la pasión puede tener origen en la velocidad, caso de los coléricos, o en la vehemencia, como sucede en los melancólicos, los cuales se enardecen exageradamente en virtud de su complexión natural. De igual modo, puede suceder que uno no persevere en la decisión tomada porque su adhesión es demasiado débil dada su frágil complexión, como vemos en las mujeres (ad 1). Esto sucede también en los flemáticos, por la misma razón que en las mujeres. Pero todo esto tiene lugar porque la complexión del cuerpo es una mera ocasión, no causa suficiente de la incontinencia, como dijimos antes *(In corp.).*

3. *A la tercera hay que decir:* La concupiscencia de la carne supera al espíritu, en el incontinente, no necesariamente, sino por negligencia del espíritu, que no resiste firmemente.

ARTICULO 2

¿Es pecado la incontinencia?

In Ethic. 7 lect.4

Objeciones por las que parece que la incontinencia no es pecado.

1. Como dice San Agustín en *De Lib. Arbit.* [6], nadie peca en aquello que no puede evitar. Ahora bien: nadie puede evitar por sí mismo la incontinencia, de acuerdo con lo que leemos en Sab 8,21: *Sé que no puedo ser continente si Dios no me lo concede.* Luego la incontinencia no es pecado.

2. Más aún: parece que todo pecado se basa en el juicio de la mente. Pero en el incontinente se mata ese juicio. Luego la incontinencia no es pecado.

3. Y también: nadie peca por amar ardientemente a Dios. Pero algunos se vuelven incontinentes por la vehemencia de su amor a Dios, ya que, según dice Dionisio en IV *De Div. Nom.* [7], Pablo afirmó: *vivo yo, mas no yo, llevado de la incontinencia del amor divino.* Por tanto, la incontinencia no es pecado.

En cambio está el texto de 2 Tim 3,3: *Calumniadores, incontinentes, inhumanos,* donde la incontinencia aparece con otros pecados. Luego ella misma es pecado.

Solución. *Hay que decir:* Podemos entender de tres modos la palabra incontinencia. En primer lugar, de un modo propio y absoluto. En ese caso, la concupiscencia se ocupa de los deleites del tacto al igual que la templanza, como dijimos antes (q.155 a.2), al hablar de la incontinencia. En este caso, la incontinencia es pecado por dos motivos. Primero, porque el incontinente se aparta de lo que es conforme a la razón. En segundo lugar, porque se sumerge en torpes deleites. De ahí que diga el Filósofo, en VII *Ethic.* [8], que *la incontinencia es vituperable no sólo como pecado,* lo cual se debe a que se aparta de la razón, *sino por la malicia,* en cuanto que sigue a las malas concupiscencias.

Podemos entender la incontinencia, en segundo lugar, de un modo propio, en cuanto que el hombre se aparta de aquello que es conforme a la razón, pero no de un modo absoluto, como se da, por ejemplo, cuando el hombre se aparta del orden de la razón en el deseo del honor, riquezas y otras cosas afines que parecen buenas

5. VII *Ethic.* lect.5 n.4 (BK 1148b32). 6. L.3 c.18: ML 32,1295; cf. *Retract.* l.1 c.9: ML 32,596. 7. § 13: MG 3,712. 8. ARISTÓTELES, lect.4 a.2 (BK 1148a2).

---

a. El respeto del autor por Aristóteles le lleva aquí a repetir la teoría antropológica de que las mujeres son más difíciles a la virtud que los hombres. Y ello se confirma con un texto de la *Sagrada Escritura.* Pero prescindiendo de esta injustificada desigualdad de los sexos, puede retenerse la observación de que la virtud es lo menos frecuente en las personas. Y el estudio de la moral como estudio de las virtudes o el bien perfecto no debe hacernos olvidar la realidad de aquella masa que no llega a esa condición perfecta, tanto si es de un sexo como de otro.

en sí mismas, de las cuales la incontinencia no se ocupa de un modo absoluto, sino relativo, como ya dijimos al hablar de ella (q.155 a.2 ad 3). En este caso, la incontinencia es pecado no porque se sumerja en graves concupiscencias, sino por no atenerse al debido orden de la razón, aun cuando se trate de cosas apetecibles por sí mismas.

En tercer lugar, se dice que la incontinencia tiene por materia algo, no en un sentido propio, sino por semejanza, como sucede con el deseo de cosas de las que no se puede hacer mal uso, como el deseo de las virtudes. Sobre éstas puede decirse que uno es incontinente por semejanza, porque, al igual que el incontinente se deja arrastrar por el mal deseo, así puede dejarse uno llevar por el deseo bueno conforme a la razón. Esta incontinencia no es pecado, sino que pertenece al estado de perfección de la virtud [b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El hombre puede evitar el pecado y hacer el bien, pero no sin el auxilio divino, tal como leemos en Jn 15,5: *Sin mí no podéis hacer nada.* Pero de que el hombre necesite el auxilio divino para ser continente no se sigue que la incontinencia sea pecado, pues leemos en III *Ethic.* [9]: *Lo que podemos hacer con la ayuda de los amigos, podemos hacerlo, en cierta medida, nosotros mismos.*

2. *A la segunda hay que decir:* En el negligente queda superado el juicio de la razón no por necesidad, lo cual haría que no existiera razón de pecado, sino por negligencia del hombre, que no se propone resistir a la pasión por medio del juicio de la razón que posee.

3. *A la tercera hay que decir:* La objeción considera la incontinencia por semejanza, no en sentido propio.

ARTICULO 3

¿Es más grave el pecado del incontinente que el del intemperado?

1-2 q.78 a.4; *In Sent.* 2 d.43 a.4; *In Ethic.* 1 lect.3; 7 lect.4.7.8; *De Malo* q.3 a.13

Objeciones por las que parece que el pecado del incontinente es más grave que el del intemperado.

1. Parece que se peca tanto más gravemente cuanto se obra más en contra de la conciencia, conforme a lo que se dice en Lc 12,47-48: *El siervo que, conociendo la voluntad de su señor, no la hace, será castigado con mayor severidad.* Ahora bien: parece que el incontinente obra en contra de la conciencia en mayor medida que el intemperado, ya que, como se dice en VII *Ethic.* [10], el incontinente, a pesar de saber que es malo lo que desea, no deja de hacerlo, llevado por la pasión, mientras que el intemperado juzga que lo que desea es bueno. Luego el incontinente peca más gravemente que el intemperado.

2. Aún más: cuanto más grave es un pecado, más incurable parece. De ahí que los pecados contra el Espíritu Santo, que son los más graves, se dice que son imperdonables. Pero el pecado de incontinencia parece ser más incurable que el de intemperancia. En efecto, el pecado de uno se cura mediante la admonición y la corrección, las cuales parece que no dicen nada al incontinente, que sabe que obra mal pero no deja de hacerlo, mientras que el intemperado cree que está obrando bien, y así la admonición podría servirle de algún provecho. Luego parece que el incontinente peca más gravemente que el intemperado.

3. Y también: cuanto más grave es la pasión por la que se peca, más grave es el pecado. Pero el incontinente peca por una pasión mayor que el intemperado, porque obra bajo deseos vehementes, los cuales no

9. ARISTÓTELES, lect.3 n.13 (BK 1112b27): S. TH., lect.13. 10. ARISTÓTELES, lect.3 n.2 (BK 1146b22): S. TH., lect.3.

b. Incontinencia es la falta de firmeza en la voluntad para frenar los placeres venéreos. Vicio menos grave que la intemperancia, por su carácter transitorio y de ofuscamiento. La intemperancia engloba la incontinencia como la castidad presuponía la continencia. La doctrina de la incontinencia como pecado se mueve, como de ordinario, en un punto de vista objetivo y esencialista. El moralista no debe olvidar las condiciones subjetivas para calificar a una acción de pecaminosa, pero de ellas se habla en la parte general de la moral. Sólo de paso se hace aquí (a.3 ad 1) una referencia al pecado por ignorancia, que esperamos no pase inadvertida al lector.

siempre acompañan al intemperado. Luego el incontinente peca más gravemente que el intemperado.

En cambio está el hecho de que la impenitencia agrava todo pecado. De ahí que San Agustín, en su obra *De Verb. Dom.* [11], diga que la impenitencia es un pecado contra el Espíritu Santo. Pero tal como dice el Filósofo en VII *Ethic.* [12], *el intemperado no se arrepiente, pues sigue aferrado a lo que ha elegido, mientras que el incontinente se arrepiente de todo.* Luego el pecado del intemperado es más grave que el del incontinente.

Solución. *Hay que decir:* El pecado, según San Agustín [13], reside principalmente en la voluntad, puesto que *la voluntad* es la facultad p*or la que se vive bien y mal* [14]. Por eso hay pecado más grave donde hay mayor inclinación de la voluntad hacia el pecado. Ahora bien: en el intemperado la voluntad se inclina hacia el pecado por elección propia, que procede del hábito adquirido por la costumbre. En cambio, en el incontinente la voluntad se inclina al pecado bajo el influjo de una pasión. Y como ésta pasa pronto, mientras que el hábito es *una cualidad difícilmente removible,* sigúese que el incontinente se arrepiente en seguida, una vez. pasada la pasión. No sucede esto al intemperado. Más aún: se alegra de haber pecado, porque el acto de pecar se le ha hecho connatural debido al hábito adquirido. Por eso se dice de ellos en Prov 2,14: *Se alegran cuando obran mal y se regocijan en los actos más viles.* Queda claro, pues, que el intemperado es mucho peor que el incontinente, como también lo admite el Filósofo en VII *Ethic.* [15].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La ignorancia del entendimiento precede, a veces, a la inclinación del apetito y es causa de la misma. Por eso, cuanto mayor es la ignorancia, tanto más disminuye el pecado, o incluso exime de él cuando hace que el acto sea totalmente involuntario. Otras veces la ignorancia de la razón es posterior a la inclinación del apetito, en cuyo caso, cuanto mayor es la ignorancia más grave es el pecado, porque es señal de que es mayor la inclinación del apetito. Ahora bien: tanto la ignorancia del incontinente como la del intemperado son producto de la inclinación del apetito hacia algún objeto, sea mediante la pasión, en el incontinente, o mediante el hábito en el intemperado. Pero esto produce en el intemperado una ignorancia mayor que en el incontinente bajo dos aspectos. En primer lugar, en cuanto a la duración, ya que en el incontinente permanece dicha ignorancia sólo mientras dura la pasión, del mismo modo que el acceso de fiebres tercianas permanece mientras persiste la conmoción de los humores. La ignorancia del intemperado, en cambio, es más duradera, porque permanece el hábito, lo cual hace que *se asemeje a la tisis* o a otra enfermedad permanente, como dice el Filósofo en VII *Ethic.* [16]. La ignorancia del intemperado es mayor, también, bajo otro aspecto, a saber: en cuanto al objeto que ignora. En efecto, la ignorancia del incontinente se refiere a un objeto particular de libre elección, en cuanto que debe elegir un objeto determinado y en un momento concreto; el intemperado, en cambio, posee ignorancia sobre el fin mismo, en cuanto que juzga que es bueno seguir las pasiones sin moderación alguna. Por eso dice el Filósofo, en VII *Ethic.* [17], que *el incontinente es mejor que el intemperado, porque en él se salva el principio más excelente,* es decir, la estimación recta del fin.

2. *A la segunda hay que decir:* Para curar al incontinente no basta el conocimiento, sino que se requiere el auxilio interior de la gracia que mitigue la concupiscencia, y se añade también el remedio de la admonición y la corrección, con las cuales puede empezar a resistir a las concupiscencias, y con ello se debilita el deseo, como ya dijimos antes (q.142 a.2). El intemperado puede curarse también así, pero su curación es más difícil por dos motivos. El primero es por parte de la razón, que está corrompida en el juicio sobre el fin último, que es como el principio de las demostraciones, y es más difícil hacer llegar a la verdad al que está equivocado en los principios, al igual que, en el orden operativo, al que está equivocado sobre el fin. El segundo es por parte de la inclinación del apetito, la cual en el intemperado es producto de un hábito difícil de eliminar, mientras que en el incontinente

11. *Serm. ad Popul.,* serm71 c.12: ML 38,455; c.13: ML 38,457. 12. ARISTÓTELES, lect.8 n.1 (BK1150b29):S.TH.,lect.8. 13. *De Duabus An.* c.10: ML 42,103; c.11: ML 42,105. 14. *Retract.* l.1 c.9: ML 32,596. 15. ARISTÓTELES, lect.7 n.3 (BK 1150a30): S. TH., lect.7. 16. ARISTÓTELES, lect.8 n.1 (BK 1150b32). 17. ARISTÓTELES, lect.8 n.5 (BK 1151a24): S. TH., lect.8.

procede de una pasión, que puede reprimirse más fácilmente.

3. *A la tercera hay que decir:* La sensualidad de la voluntad, que aumenta la gravedad del pecado, es, en el intemperado, mayor que en el incontinente, como ya hemos dicho *(In corp.).* Pero la sensualidad de la concupiscencia del apetito es, a veces, mayor en el incontinente, porque éste sólo peca si es movido por una concupiscencia; pero el intemperado peca incluso bajo una concupiscencia leve, incluso a veces la prepara. Por eso dice el Filósofo, en *Ethic.* [18], que reprobamos más al intemperante porque busca el deleite *sin desearlo, o pacíficamente,* es decir, sin sentir ningún estimulo fuerte. *¿Qué haría si estuviera bajo los efectos de una concupiscencia juvenil?*

ARTICULO 4

¿Es el incontinente en materia de ira peor que el incontinente en materia de concupiscencia?

2-2 q.158 a.4; *In Sent.* 3 d.26 q.1 a.2; *De Verit,* q.25 a.2; *In Ethic.* 7 lect.6; *De Malo* q.12 a.4

Objeciones por las que parece que el incontinente en materia de ira es peor que el incontinente en materia de concupiscencia.

1. Cuanto más difícil es resistir a una pasión, tanto más leve parece ser la incontinencia. De ahí que diga el Filósofo en VII *Ethic.* [19]: *En efecto, el que resulta vencido por fuertes y excepcionales placeres o tristezas no es digno de admiración, sino de perdón.* Pero, como dijo Heráclito, *es más difícil luchar contra la concupiscencia que contra la ira* [20]. Luego es más leve la incontinencia en materia de concupiscencia que en materia de ira.

2. Aún más: si la pasión, por su vehemencia, elimina el juicio de la razón, hace que al hombre se le exima de pecado, como sucede en el que cae bajo el dominio de la ira a causa de la pasión. Ahora bien: queda más parte de juicio de razón en aquel que es incontinente en materia de ira que en el que lo es en materia de concupiscencia, ya que *el que está bajo el influjo de la ira escucha algo a la razón, mientras que no lo hace el que está bajo la concupiscencia,* según testimonio del Filósofo en VII *Ethic.* [21]. Luego el incontinente en materia de ira es peor que el que lo es en materia de concupiscencia.

3. Y también: parece que un pecado es tanto más grave cuanto más peligroso. Pero la incontinencia en materia de ira parece más peligrosa, porque arrastra al hombre a un pecado mayor, es decir, al homicidio, que es más grave que el adulterio, al que conduce la incontinencia en materia de concupiscencia. Por tanto, la incontinencia en materia de ira es más grave que la incontinencia en materia de concupiscencia.

En cambio está el testimonio del Filósofo, quien dice, en VII *Ethic.* [22], que *es menos torpe la incontinencia en materia de ira que en materia de concupiscencia.*

Solución. *Hay que decir:* Podemos considerar el pecado de incontinencia bajo un doble aspecto. En primer lugar, por parte de la pasión que desborda a la razón. Bajo este aspecto, la incontinencia en materia de concupiscencia posee un desorden mayor que el de la ira. Y esto por cuatro motivos, que el Filósofo enumera en VII *Ethic.* [23]. En primer lugar, porque el movimiento de la ira participa de la razón en alguna medida, en cuanto que el que está bajo el influjo de la ira tiende a vengarse de las injurias de que se le ha hecho objeto, lo cual viene dictado por la razón de algún modo, pero no de un modo perfecto, ya que no busca la debida moderación en la venganza. Pero el movimiento de concupiscencia obedece totalmente a los sentidos y nunca a la razón. En segundo lugar, porque el movimiento de ira está de acuerdo con la complexión corporal, debido a la velocidad del movimiento de cólera, que acaba en la ira. Por ello parece más lógico que el que está dispuesto a la ira por la complexión corporal se enfade que el que está dispuesto a la concupiscencia sienta el ímpetu de la misma. Por eso es más frecuente encontrar iracundos dentro de ese temperamento que lujuriosos dentro de la naturaleza concupiscente. Ahora bien: lo que procede de una disposición natural del cuerpo se considera más digno de perdón. En tercer lugar, porque la ira busca, por naturaleza, obrar públicamente, mientras que la concupiscencia obra a escondidas y prefiere la soledad. En cuarto lugar,

18. ARISTÓTELES, lect.7 n.3 (BK 1150a27). 19. ARISTÓTELES, lect.7 n.6 (BK 1150b6): S. TH., lect.7. 20. Cf. ARISTÓTELES, II *Ethic.* lect.3 n.10 (BK 1105a7): S. TH., lect.1. 21. ARISTÓTELES, lect.6 n.1 (BK 1149b1): S. TH., lect.6. 22. ARISTÓTELES, lect.6 n.1 (BK 1149a24). 23. ARISTÓTELES, lect.6 n.1 (BK 1149a24).

el concupiscente se deleita en su obrar, mientras que el airado parece que lo hace bajo el influjo de una tristeza precedente.

Podemos considerar el pecado de incontinencia, en segundo lugar, en cuanto al mal en el que cae el que se aparta de la razón. Bajo este aspecto es más grave, en la mayor parte de los casos, la incontinencia en materia de ira, porque nos lleva a cometer cosas que dañan al prójimo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es más difícil ser constante en la lucha contra los deleites que contra la ira, porque la concupiscencia es más continua. Pero, en un momento dado, es más difícil resistir a la ira a causa de su impetuosidad.

2. *A la segunda hay que decir:* Se considera que la concupiscencia es irracional no porque elimine totalmente el juicio de la razón, sino porque nunca actúa conforme al juicio de ésta. Bajo este aspecto es más torpe.

3. *A la tercera hay que decir:* La objeción se funda en los efectos de la incontinencia.

CUESTIÓN 157

La clemencia y la mansedumbre

A continuación pasamos a tratar de la clemencia y de la mansedumbre, y de los vicios opuestos a ellas (q.158)[a].

Acerca de las mismas virtudes se plantean cuatro problemas:

1. ¿Son una misma virtud la clemencia y la mansedumbre?—2. ¿Son virtudes ambas?—3. ¿Son ambas parte de la templanza?—4. Comparación de ellas con las demás virtudes.

ARTICULO 1

¿Son una misma virtud la clemencia y la mansedumbre?

In III Sent. d.33 q.3 a.2 q.ª1 ad 2

Objeciones por las que parece que la clemencia y la mansedumbre son absolutamente la misma virtud.

1. La mansedumbre modera la ira, según dice el Filósofo en IV *Ethic.*[1]. Pero la ira es *el deseo de venganza.* Y como la clemencia es *la benignidad del superior en la imposición de castigo al inferior,* como dice Séneca en II *De Clementia*[2], *y* el castigo da lugar a la venganza, parece que la clemencia y la mansedumbre son una misma cosa.

2. Aún más: según dice Cicerón en II *Rhet.*[3], *la clemencia es una virtud por la que el alma, excitada en odio contra alguien, se modera con benignidad,* es decir, la clemencia modera el odio. Ahora bien: el odio, como dice San Agustín[4], es causado por la ira, la cual es el objeto propio de la mansedumbre. Luego parece que la mansedumbre y la clemencia son una misma cosa.

3. Y también: un solo vicio no se opone a diversas virtudes. Pero un mismo vicio, *la crueldad,* se opone a la mansedumbre y a la clemencia. Luego parece que estas dos son exactamente la misma cosa.

En cambio está la ya citada definición de Séneca, según la cual (obj.1) la clemencia es *la benignidad del superior para con el inferior.* Pero la mansedumbre no sólo es propia del superior para con el inferior, sino de un hombre para con otro indistintamente. Luego la mansedumbre y la clemencia no son exactamente lo mismo.

Solución. *Hay que decir:* Tal como leemos en II *Ethic.*[5], la virtud moral tiene por objeto *las pasiones y las acciones.* Ahora bien: las pasiones internas son principios de acciones externas, o las impiden. Por tanto, las virtudes que moderan las pasiones colaboran, en cierto modo, en cuanto a su efecto, con las virtudes que moderan las acciones, aunque sean específicamente diferentes. Así, la justicia tiene como objeto propio retraer al hombre del robo, al cual el hombre se inclina por el amor desordenado o concupiscencia de dinero, la cual es moderada por la liberalidad. Esta concurre, pues, con la justicia a este efecto, que es el retraer del robo. Esto debe tenerse presente en nuestro caso. La pasión de la ira incita al hombre a imponer un castigo más grave

1. ARISTÓTELES, lect.5 n.1.3 (BK 1125b26; b33): S. TH., lect.13. 2. C.3 (DD 349). 3. C.54 (DD I 166). 4. *Epist.* 111 *De Reg.:* ML 33,964. 5. ARISTÓTELES, lect.3 n.3 (BK 1104b13): S.TH., lect.3.

---

a. Aunque estas dos virtudes se incluyan aquí bajo el rótulo de partes potenciales de la templanza, se trata de virtudes muy alejadas de la continencia anteriormente estudiada. La continencia regulaba la misma materia que la templanza, de la que difería sólo como forma imperfecta. La clemencia y mansedumbre, en cambio, no tienen otra razón para hacerse aquí presentes que la de que regulan su materia propia a modo de moderación y freno de pasiones, es decir, templando tensas situaciones del ánimo desatadas ante variadas condiciones de la vida. Ello es una prueba más de la elasticidad con la que hay que entender lo de partes potenciales de la virtud cardinal. Pero el estudiar estas virtudes con ocasión de la templanza ya lo había hecho Santo Tomás en el *Comentario a las Sentencias,* donde dice que, «aunque tienen materia y sujeto distintos al de la templanza, convienen, sin embargo, con ella en el modo virtuoso» *(In Sent.* 3 d.33 q.3 a.2 q.ª1 sol.2).

que el debido. Por su parte, es propio de la clemencia el disminuir el castigo, objeto que podría ser impedido por el exceso de ira. Por ello, la mansedumbre, por el hecho de refrenar el ímpetu de la ira, concurre con la clemencia para producir un mismo efecto. Sin embargo, son virtudes distintas: la clemencia modera el castigo externo, mientras que es propio de la mansedumbre apaciguar la pasión de la ira [b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es objeto propio de la mansedumbre el deseo de venganza, mientras que la clemencia se ocupa de los castigos exteriores puestos como venganza.

2. *A la segunda hay que decir.* El afecto del hombre es propenso a disminuir aquello que no le agrada. Ahora bien: del hecho de que el hombre ame a otro se deduce que no le agrada el castigo de éste, a no ser en orden a conseguir otra cosa: la justicia, por ejemplo, o la corrección del que sufre el castigo. Por eso es producto del amor el hecho de que el hombre esté dispuesto a aminorar los castigos, lo cual es objeto de la clemencia, mientras que el odio impide tal disminución. Por eso dice Cicerón que *el ánimo excitado hacia el odio,* es decir, a castigar con dureza, *se calma por la clemencia,* para no imponer un castigo más duro que el debido: la clemencia no modera directamente el odio, sino el castigo.

3. *A la tercera hay que decir:* A la mansedumbre, cuyo objeto directo es la ira, se opone propiamente *la iracundia,* que lleva consigo un exceso de ira. Pero *la crueldad* lleva consigo un exceso en el castigo. Por eso dice Séneca en II *De Clem.* [6]: *Llamamos crueles a aquellos que tienen motivo para castigar, pero lo hacen sin moderación.* Ahora bien: a los que se complacen en los castigos a los hombres, impuestos incluso sin motivo, puede llamárseles *fieros* o *crueles,* porque parece que carecen del afecto humano, que hace que el hombre ame al hombre según el dictado de la naturaleza.

ARTICULO 2

¿Son virtudes la clemencia y la mansedumbre?

In Mt. c.5; *In Ethic.* 4 lect.13

Objeciones por las que parece que ni la clemencia ni la mansedumbre son virtudes.

1. Ninguna virtud se opone a otra. Pero tanto a la clemencia como a la mansedumbre se opone la *severidad.* Luego ninguna de ellas es virtud.

2. Aún más: *la virtud se corrompe por exceso y por defecto.* Ahora bien: tanto la clemencia como la mansedumbre son esencialmente una disminución, ya que la clemencia es disminución del castigo y la mansedumbre es disminución de la ira. Luego ninguna de ellas es virtud.

3. Y también: la mansedumbre o dulzura es enumerada entre las bienaventuranzas en Mt 5,4, y entre los frutos en Gál 5,23. Pero las virtudes son distintas de las bienaventuranzas y de los frutos. Por tanto, la mansedumbre no es virtud.

6. C.4 (DD 350).

b. Santo Tomás cuidó de distinguir clemencia y mansedumbre, que a muchos les pudo parecer la misma virtud, como se aprecia en las objeciones de este articulo. Para el autor, la clemencia «disminuye las penas» y la mansedumbre «modera las iras». La clemencia es, pues, virtud que modera el ánimo sublevado que solicita un castigo duro, salvando siempre los derechos legítimos, por lo cual tiene mayor aplicación en la justicia criminal que en la civil. Se trata de una virtud que se mueve en el ámbito del ejercicio de la justicia. Y sería ininteligible si no partimos del supuesto de que el amor en la vida moral está por encima de la justicia, ya que brota de un afecto benévolo hacia la persona y promueve la amistad entre las personas. Por lo demás, es claro que dista mucho de la templanza, ya que no modera ni siquiera pasiones directamente, sino las acciones de justicia.

La mansedumbre tiene una materia más amplia, que es la pasión de la ira, la cual, con frecuencia, distorsiona la misma justicia. La ira fue definida por el autor como «apetito de venganza» (1-2 q.46 a.4). La suscita el mal arduo presente, ante el que se reacciona con rebeldía. En nuestro caso, el mal sería el sujeto que causa la ofensa, y el bien, la actitud de venganza justa. Cabe, pues, exceso en esta pasión al solicitarse una venganza inmoderada y apasionada. Favorece, pues, un juicio sereno de la justicia y hasta prepara, como dice el autor, «a conocer mejor a Dios» (a.4 ad 1). En la exposición de esta doctrina, Santo Tomás es deudor a Aristóteles, de quien recibe el concepto central de la πραότης, como justo medio en la pasión de la ira. Y también a Séneca, de cuyo libro segundo de la obra *De Clementia* tomó muchas sugerencias. Pero, ante todo, a la tradición cristiana, que reflexionó sobre la imitación a su Maestro «manso y humilde» (Mt 11,29).

En cambio está el testimonio de Séneca, quien escribe en II *De Clem.* [7]: *Todos los hombres de bien manifestarán clemencia y mansedumbre.* Ahora bien: es la virtud la que pertenece propiamente a los hombres de bien, ya que *la virtud es la que hace buenos al hombre que la posee y a sus obras,* como se dice en II *Ethic.* [8]. Luego la clemencia y la mansedumbre son virtudes.

Solución. *Hay que decir:* Es esencial a las virtudes morales la sujeción del apetito respecto de la razón, como escribe el Filósofo en I *Ethic.* [9]. Esto se cumple tanto en la clemencia como en la mansedumbre, ya que la clemencia, al aminorar los castigos, *mira a la razón,* como dice Séneca en II *De Clem.* [10]. En cuanto a la mansedumbre, modera la ira también en conformidad con la recta razón, como se dice en IV *Ethic.* [11]. Es, pues, evidente que tanto la clemencia como la mansedumbre son virtudes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La mansedumbre no se opone directamente a la severidad, ya que la mansedumbre se ocupa de la ira, mientras que el objeto de la severidad es la imposición externa de un castigo. Según esto, parecería que se opone más bien a la clemencia, que también se ocupa del castigo externo, como dijimos antes (a.1). Pero no se opone a ella, porque ambas se relacionan con la recta razón. En efecto, la severidad se muestra inflexible en la imposición de castigos cuando lo exige la recta razón, mientras que la clemencia tiende a aminorar los castigos, también según la recta razón, es decir, cuando y como conviene. Por eso no se oponen, porque no tienen el mismo objeto.

2. *A la segunda hay que decir:* Según el Filósofo en IV *Ethic.* [12], *el hábito que modera los movimientos de la ira, disminuyéndolos, no tiene nombre; por eso la virtud se llama mansedumbre debido a otra función que ejerce, la de aminorar la ira,* ya que se aproxima más a la disminución que a la sobreabundancia, dado que es más natural al hombre el desear la venganza de las injurias que el pecar por defecto, pues *apenas a nadie le parecen pequeñas las ofensas que se le infieren,* como dice Salustio [13].

La clemencia, por su parte, trata de aminorar los castigos, no en cuanto al justo medio señalado por la recta razón, sino respecto de lo que impone la justicia común, que es materia de la justicia legal. Pero la clemencia disminuye los castigos atendiendo a algunas circunstancias particulares, como considerando que no hay que castigar más al hombre. De ahí que Séneca diga en II *De Clem.* [14]: *La primera característica de la clemencia es que, cuando declara la libertad de los hombres, juzga que éstos no deben sufrir y a más; en cuanto al perdón, es remisión de la pena que debieron sufrir.* De ello se deduce que la relación entre la clemencia y la severidad es semejante a la que existe entre la epiqueya y la justicia legal, siendo la severidad una parte de ésta sólo en cuanto a la imposición de los castigos conforme a la ley. Sin embargo, la clemencia es distinta de la epiqueya, como veremos más adelante (a.3 ad 1).

3. *A la tercera hay que decir:* Las bienaventuranzas son actos de virtudes, mientras que los frutos son gozo en los actos de virtud. Por eso no hay inconveniente en considerar a la mansedumbre como virtud, como bienaventuranza y como fruto.

ARTICULO 3

¿Son la clemencia y la mansedumbre partes de la templanza?

2-2 q.143 art. único; q.161 a.4; *In Sent. 2* d.44 q.2 a.1 ad 3; 3 d.33 q.3 a.2 q.ª1 ad 2

Objeciones por las que parece que estas virtudes no son partes de la templanza.

1. La clemencia se ocupa de disminuir las penas, como ya dijimos (a.1 y 2). Por su parte, el Filósofo, en V *Ethic.* [15], atribuye esto a la epiqueya, la cual pertenece a la justicia, como ya se dijo (q.120 a.2). Parece, pues, que la clemencia no es parte de la templanza.

2. Aún más: las concupiscencias son materia de la templanza. Pero la mansedumbre y la clemencia no se ocupan de las concupiscencias, sino de la ira y la venganza. Por tanto, no deben considerarse como partes de la templanza.

3. Y también: dice Séneca en II *De Clem.* [16]: *El hecho de que la crueldad sea un placer*

7. C.5 (DD 350). 8. ARISTÓTELES, lect.6 n.2 (BK 1106a15): S. TH., lect.6. 9. ARISTÓTELES, lect.13 n.10 (BK 1103a1): S. TH., lect.20. 10. C.5 (DD 350). 11. ARISTÓTELES, lect.5 n.3 (BK 1125b31). 12. ARISTÓTELES, lect.6 n.1 (BK 1125b26). 13. *De Coniurat. Catil.* c.51 (BU 49). 14. C.7 (DD 352). 15. ARISTÓTELES, lect.10 a.8 (BK 1138a3): S. TH., lect.16. 16. C.4 (DD 350).

para alguien podemos llamarlo demencia. Pero esto se opone a la clemencia y a la mansedumbre. Ahora bien: puesto que la locura se opone a la prudencia, parece que la clemencia y la mansedumbre son partes de la prudencia más bien que de la templanza.

En cambio está el testimonio de Séneca en II *De Clem.* [17]: *La clemencia es templanza de ánimo en la potestad de vengarse.* También Cicerón [18] considera a la clemencia como parte de la templanza.

Solución. *Hay que decir:* Asignamos partes a las virtudes principales en cuanto que las imitan en materias secundarias, principalmente en cuanto al modo de obrar, que es lo más característico de la virtud y lo que le da nombre. Así, el modo y el nombre de justicia designan cierta *igualdad;* el de la fortaleza, *firmeza;* la templanza, *freno,* en cuanto que frena las concupiscencias sumamente fuertes de los deleites del tacto. Por su parte, la clemencia y la mansedumbre designan también cierto freno en el obrar, ya que la clemencia disminuye las penas y la mansedumbre reprime la ira, como ya dijimos (a.1.2). Por eso ambas se relacionan con la templanza como virtud principal, es decir, son partes suyas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En la disminución de las penas hay que considerar dos cosas. En primer lugar, ha de hacerse conforme a la intención del legislador, aunque no se siga la ley al pie de la letra. Según esto, pertenece a la epiqueya. En segundo lugar, debe existir cierta moderación de afecto al utilizar el poder de infligir las penas. Esto es propio de la clemencia; por eso dice Séneca [19] que *hay moderación de ánimo en el poder de venganza.* Por el contrario, la austeridad de ánimo parece consistir en no tener miedo a contristar a los demás.

2. *A la segunda hay que decir:* El atribuir las virtudes secundarias a las principales obedece sobre todo al modo de la virtud, que es como su forma, más que a su materia. Ahora bien: la mansedumbre y la clemencia coinciden con la templanza en el modo, como ya dijimos *(In corp.),* aunque no en la materia.

3. *A la tercera hay que decir:* La falta de salud mental o locura significa cierta corrupción de *la salud.* En efecto, así como la salud del cuerpo se corrompe porque el cuerpo se aparta de la debida complexión de la especie humana, así también la falta de salud mental o locura indica que el alma se aparta de la debida disposición de la especie humana. Esto sucede también en la razón cuando se pierde el uso de la misma, y en la fuerza apetitiva cuando se pierde el afecto humano, el cual hace que el hombre sea naturalmente amigo de todos los hombres, tal como se dice en VIII *Ethic.* [20]. En cuanto a la locura, que elimina el uso de la razón, se opone a la prudencia. Pero el hecho de que alguien se deleite con las penas de los hombres se considera locura en cuanto que, en este caso, el hombre se ve privado del afecto humano, al que acompaña la clemencia.

ARTICULO 4

¿Son la clemencia y la mansedumbre las virtudes más excelentes?

Objeciones por las que parece que la clemencia y la mansedumbre son las virtudes más excelentes.

1. El mérito principal de la virtud está en que conduce al hombre a la felicidad, la cual consiste en el conocimiento de Dios. Ahora bien: la mansedumbre ordena hacia Dios de un modo preeminente, puesto que en Jds 1,21 se dice: *Recibid con mansedumbre la palabra injerta en vosotros;* y en Eclo 5,3 leemos: *Oye con mansedumbre la palabra de Dios,* y Dionisio dice en la carta *Ad Demophil.* [21]: *Moisés fue hallado digno de la aparición de Dios por su gran mansedumbre.* Por tanto, la mansedumbre es la más excelente de las virtudes.

2. Aún más: se dice que una virtud es tanto más excelente cuanto es más acepta a Dios y a los hombres. Pero la mansedumbre parece ser sumamente acepta a Dios, ya que en Eclo 1,34-35 se dice que *Dios se complace en la fe y en la mansedumbre.* Por otra parte, Cristo nos invita especialmente a practicar la mansedumbre (Mt 11,29): *Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón.* San Hilario [22] dice que *Cristo habita en nosotros por la mansedumbre de nuestra mente.* También es sumamente acepta a los hom-

17. C.3 (DD 349). 18. *Rhet.* l.2 c.54 (DD I 166). 19. *De Clem.* l.2 c.3 (DD 349). 20. ARISTÓTELES, lect.1 n.3(BK 1155a22):S.TH.,lect.1. 21. *Epist.* VIII, § 1: PG 3,1084. 22. *In Mt.,* super 4,3: ML 9,932.

bres, como se dice en Eclo 3,19: *Hijo mío, pórtate con mansedumbre y serás amado por encima de la gloria de los hombres.* Por ello se nos dice en Prov 20,28: *la clemencia guarda el trono del rey.* Luego la mansedumbre y la clemencia son las virtudes más excelentes.

3. Y también: dice San Agustín en su obra *De Serm. Domini in Monte*[23]: *Son mansos los que se resignan ante los oprobios y no resisten mediante el mal, sino que vencen al mal con el bien.* Pero esto parece propio de la misericordia o de la piedad, la cual parece ser la más excelente de las virtudes, ya que al comentar el texto de 1 Tim 4,8 *la piedad es útil para todo,* dice la *Glosa* de San Ambrosio[24]: *La suma de toda la religión cristiana se encuentra en la piedad.* Luego la mansedumbre y la clemencia son las virtudes principales.

En cambio está el hecho de que no se considera como principales a estas dos virtudes, sino que se las agrega a otra virtud más excelente que ellas.

Solución. *Hay que decir:* Puede admitirse perfectamente que algunas virtudes no sean las más excelentes absolutamente hablando ni en cuanto a todas las materias, pero sí en cierto aspecto y en un género determinado. Ahora bien: no es posible que la clemencia y la mansedumbre sean las virtudes más excelentes absolutamente hablando, porque su mérito consiste en apartar del mal en cuanto que disminuyen la ira o la pena. Pero es más perfecto alcanzar el bien que carecer del mal. Por eso las virtudes que esencialmente ordenan al bien, como son la fe, esperanza y caridad, e incluso la prudencia y la justicia, son, absolutamente hablando, virtudes más excelentes que la clemencia y la mansedumbre.

Pero bajo algún aspecto particular no hay dificultad en admitir que la mansedumbre y la clemencia poseen cierta excelencia entre las virtudes que resisten a los afectos depravados. En efecto, la ira, a la que modera la mansedumbre, impide, a causa de su impulso, el que el ánimo del hombre juzgue libremente la verdad. Debido a esto, la mansedumbre es sumamente excelente para hacer al hombre dueño de sí mismo, según 10 que se dice en Eclo 10,31: *Hijo mió, guarda tu alma con la mansedumbre.* No obstante, dado que los deseos de deleites del tacto son más torpes y frecuentes, se considera más excelente a la templanza, como ya dijimos (q.141 a.7 ad 2). Por su parte, la clemencia, por el hecho de disminuir los castigos, parece acercarse en gran medida a la caridad, que es la más excelente de las virtudes al hacer que practiquemos el bien al prójimo y evitemos el mal del mismo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La mansedumbre prepara al hombre para conocer a Dios quitando los obstáculos, y lo hace de dos modos. En primer lugar, haciendo al hombre dueño de sí mismo mediante la disminución de la ira, como ya dijimos *(In corp.).* Bajo un segundo aspecto, en cuanto que es propio de la mansedumbre el que el hombre no se oponga a las palabras de la verdad, lo cual sucede frecuentemente debido a los impulsos de la ira. Por eso dice San Agustín en II *De Doct. Christ.*[25]: *Ser dulce es no contradecir a la verdad de la Escritura, tanto si se entiende ésta en cuanto que fustiga algún vicio nuestro, como si no se entiende, como si por nosotros mismos fuéramos capaces de ser más sabios y de mandar mejor.*

2. *A la segunda hay que decir:* La mansedumbre y la clemencia hacen al hombre más grato a Dios por el hecho de concurrir al mismo efecto con la caridad, que es la principal de las virtudes: en tratar de apartar el mal del prójimo.

3. *A la tercera hay que decir:* La misericordia y la piedad coinciden con la mansedumbre y con la clemencia en cuanto que se ordenan a un mismo efecto, cual es el de evitar el mal del prójimo.

23. L.1 c.2: ML 34,1232. 24. *Glossa* LOMBARDI: MI, 192,348. AMBROSIASTER, *In 1 Tim.,* super 4,8: ML 17,500. 25. C.7: ML 34,39.

CUESTIÓN 158

La ira

Pasamos ahora a tratar de los vicios opuestos. En primer lugar, de la ira, que se opone a la mansedumbre. Después, de la crueldad (q.159), que se opone a la clemencia.

Sobre la ira se plantean ocho preguntas:

1. ¿Puede ser lícito alguna vez airarse?—2. ¿Es pecado la ira?—3. ¿Es pecado mortal?—4. ¿Es el pecado más grave?—5. ¿Cuáles son sus especies?—6. ¿Es la ira un vicio capital?—7. ¿Cuáles son sus hijas?—8. ¿Hay algún vicio opuesto a la ira?

ARTICULO 1

¿Puede ser lícito airarse?

3 q.15 a.9; *In Sent.* 3 d.15 q.2 a.2 q.ª2; *In Eph.* c.4 lect.8; *In Ethic.* 4 lect.13; *In Iob* c.17 lect.1; *De Malo* q.12 a.1; Op.IV *De duobus Praec.*

Objeciones por las que parece que no puede ser lícito airarse.

1. Al comentar el pasaje de Mt 5,22, *el que se irrita contra el hermano...*, escribe San Jerónimo [1]: *En algunos códices se añade «sin motivo»; pero en los mejores se quita esa cláusula y queda sola la ira.* Luego nunca está permitido airarse.

2. Aún más: escribe San Dionisio en IV *De Div. Nominibus* [2]: *El mal del alma consiste en obrar sin razón.* Ahora bien: la ira siempre obra sin razón, ya que, según dice el Filósofo en VII *Ethic.* [3], *la ira no oye debidamente a la razón.* Y San Gregorio dice en V *Moral.* [4]: *Cuando la ira perturba la tranquilidad de la mente, en cierto modo la corta y la desgarra.* Casiano, por su parte, dice en *De Institutis Coenobiorum* [5]: *Cualquiera que sea la causa que lo produce, el movimiento vehemente de la ira ciega los ojos de la inteligencia.* Luego el airarse es siempre malo.

3. Y también: la ira es el apetito de vengarse, según la *Glosa* [6] a Lev 19,17, *no odiarás a tu hermano en tu corazón.* Ahora bien: el desear la venganza no parece ser lícito, ya que debe reservarse a Dios, conforme a Dt 32,35: *Mía es la venganza.* Por tanto, parece que el airarse es siempre malo.

4. Más todavía: es malo todo aquello que nos aparta de la semejanza con Dios. Pero el airarse nos aparta siempre de esa semejanza con Dios, el cual *juzga con tranquilidad,* según se dice en Sab 12,18. Luego el airarse es siempre malo.

En cambio está el testimonio de San Juan Crisóstomo en el comentario a Mt [7]: *El que se enfada sin motivo será reo, pero el que lo hace con motivo no lo será. Porque si no existiera la ira, ni la doctrina aprovecharía, ni subsistirían los tribunales, ni los crímenes serían reprimidos.* Luego el airarse no siempre es malo.

Solución. *Hay que decir:* La ira [a], propiamente hablando, es una pasión del apetito

1. L.1: ML 26,37. 2. §32: PG 3,733. 3. ARISTÓTELES, lect.6 n.1 (BK 1149a26; b1); S. TH., lect.6. 4. C.45: ML 75,723. 5. Lib.8 c.6: ML 49,333. 6. *Glossa Ordin.* (I 247 A). 7. Cf. PS.-CRISÓSTOMO, *Op. Imperf. in Matth.* hom.11, super 5,22: MG 56,690.

---

a. Ira aquí no designa la pasión, sino el pecado que se genera por la pasión cuando no está bajo el control de la razón. Santo Tomás la llama también *iracundia.* Es el desenfreno en el sentimiento de revancha ante el mal injusto sufrido. Pero esto no debe entenderse como una condenación de la pasión de la ira, ya que existe una ira laudable: «cuando el apetito sensitivo se levanta contra los vicios, conforme a la razón; y esta ira es buena y se llama celo» (ad 2). Las fuentes de Santo Tomás en esta doctrina fueron San Juan Crisóstomo y San Gregorio y, en parte, San Agustín. Las especies de la ira se explican, de un modo algo artificioso y concordista (a.3), con un texto de la *Etica* de Aristóteles (1.4 c.5 n.8: BK 1126a18). Los textos decisivos son, en verdad, los de San Gregorio Niseno y San Juan Damasceno, como puede comprobarse leyendo también el lugar paralelo de la *Suma* (1-2 q.46 a.8). La moral cristiana no puede olvidar que la ira es un vicio capital, y esto es ocasión de explicar muchas actitudes pecaminosas. Así se explica que esta cuestión sea más larga de lo acostumbrado. En su explicación se sigue, como puede suponerse, la letra de San Gregorio.

sensitivo, la cual se llama facultad *irascible*, según dijimos antes (1-2 q.25 a.3 ad 1; q.46 a.1). Sobre las pasiones del alma hay que tener en cuenta que puede hallarse en ellas el mal bajo dos aspectos. En primer lugar, por parte de la esencia misma de la pasión, la cual se considera con respecto al objeto de dicha pasión. Por ejemplo, es esencial a la envidia un mal, por ser tristeza del bien de los demás, el cual se opone esencialmente a la razón. Por eso la envidia, *en cuanto se nombra, nos recuerda algo malo,* como dice el Filósofo en II *Ethic.* [8]. Esto, sin embargo, no puede decirse de la ira, la cual es el deseo de venganza, puesto que apetecer la venganza puede ser bueno o malo.

En segundo lugar, el mal puede hallarse en una pasión por razón de la cantidad, es decir, por exceso o por defecto de la misma. De este modo puede hallarse el mal en la ira: airándose por exceso o por defecto contra la recta razón. Pero el airarse conforme a la recta razón es laudable.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* Los estoicos llamaban a la ira, como a todas las demás pasiones, afectos que no siguen el orden de la razón, y bajo este aspecto decían que tanto la ira como las demás pasiones eran malas, como dijimos antes (1-2 q.24 a.2) cuando hablamos de las pasiones. En este sentido toma la ira San Jerónimo, puesto que habla de la ira que nos hace enfadarnos contra el prójimo como buscando su mal. Pero según los peripatéticos, con cuya opinión está más de acuerdo San Agustín en IX *De Civ. Dei* [9], la ira y las demás pasiones del alma son movimientos del apetito sensitivo, sean o no moderados por la razón. Así considerada, la ira no es siempre mala.

2. *A la segunda hay que decir.* La ira puede relacionarse de dos modos con la razón. Primeramente, como algo anterior. Bajo este aspecto, aparta de su rectitud a la razón y es un mal. En segundo lugar, como algo posterior en cuanto que el apetito sensible se mueve en contra de los vicios opuestos a la razón. Esta ira es buena y es la que se conoce como *ira producida por el celo.* De ella dice San Gregorio en V *Moral.* [10]: *Debe procurarse a toda costa que la ira, que es considerada como instrumento de la virtud, no prevalezca sobre la inteligencia y vaya delante como una señora, sino que, como una esclava dispuesta a obedecer, nunca deje de ir detrás de la razón.* Esta ira no suprime la rectitud de la razón, aunque supone un pequeño impedimento para el juicio de la misma. Por eso dice San Gregorio, en el mismo pasaje [11], que *la ira por celo crea desorden en la visión de la razón, pero la ira por vicio la ciega.* Sin embargo, no va contra la razón de virtud el que se suspenda momentáneamente la deliberación de la razón en la ejecución de lo que la razón había decidido, porque también el arte se vería impedido en su ejecución si, cuando debe obrar, se pusiera a deliberar sobre lo que debe hacerse.

3. *A la tercera hay que decir:* Apetecer la venganza buscando el mal del que debe ser castigado es ilícito. Pero es laudable el apetecerla para que se corrijan los vicios y se conserve el bien de la justicia, y hacia eso puede tender el apetito sensitivo en cuanto movido por la razón. Ahora bien: el practicar la venganza siguiendo el orden del juicio es obra de Dios, cuyo ministro es la autoridad que castiga, como se dice en Rom 13,4.

4. *A la cuarta hay que decir:* Debemos asemejarnos a Dios en cuanto al deseo del bien. Pero no podemos hacerlo en el modo de desearlo, ya que en Dios no hay, como en nosotros, apetito sensitivo, cuyo movimiento debe obedecer a la razón. Por eso dice San Gregorio, en V *Moral.* [12], que *la razón se hace más fuerte contra el vicio cuando la ira está al servicio de la razón.*

ARTICULO 2

¿Es pecado la ira?

3 q.15 a.9; *In Sent.* 3 d.15 q.2 a.2 q.ª2; *In Eph.* c.4 lect.8; *In Ethic.* 4 lect. 13; *De Malo* q.12 a.2. *In Psalm.* ps.4; Op. IV *De duobus Praec.*

Objeciones por las que parece que la ira no es pecado.

1. Al pecar desmerecemos. Pero *con las pasiones no desmerecemos ni somos censurados,* como se dice en II *Ethic.* [13]. Luego ninguna pasión es pecado. Ahora bien: la ira es una pasión, como ya hemos dicho (1-2 q.46 a.1). Por consiguiente, la ira no es pecado.

2. Aún más: en todo pecado se da cierta conversión hacia algún bien perecedero. Pero en la ira no se da conversión a un bien

8. ARISTÓTELES, lect.6 n.18 (BK 1107a9): S. TH., lect.7. 9. C.4: ML 41,258. 10. C.45: ML 75,727. 11. *Moral.* l.5 c.45: ML 75,725. 12. C.45: ML 75,727. 13. ARISTÓTELES, lect.5 n.3 (BK 1105b31): S. TH, lect.5.

perecedero, sino al mal de alguien. Por tanto, no es pecado.

3. Y también: *Nadie peca en aquello que no puede evitar,* tal como dice San Agustín [14]. Pero el hombre no puede evitar la ira, ya que a propósito del salmo 4,5, *airaos y no pequéis,* dice la *Glosa* [15]: *El movimiento de la ira no está en nuestro poder.* También dice el Filósofo, en VII *Ethic.* [16], que *el hombre airado obra con tristeza.* Ahora bien: la tristeza es contraria a la voluntad. Luego la ira no es pecado.

4. Más todavía: *El pecado es algo contra la naturaleza,* como dice San Juan Damasceno en el II *Libro* [17]. Pero el airarse no va contra la naturaleza del hombre, por ser acto de una potencia, es decir la irascible. Por eso dice San Jerónimo, en una carta [18], que el airarse es propio del hombre. Luego la ira no es pecado.

En cambio está el testimonio del Apóstol, quien en Ef 4,31 dice: *Alejad de vosotros toda indignación e ira.*

Solución. *Hay que decir:* Con el nombre de ira designamos propiamente una pasión como ya dijimos (a.1). Ahora bien: las pasiones del apetito sensitivo son buenas en cuanto están reguladas por la razón; si excluyen el orden de ésta, son malas. Y este orden de la razón admite una doble consideración. En primer lugar, por razón del objeto apetecible al que tiende, que es la venganza. Bajo este aspecto, el desear que se cumpla la venganza conforme a la razón es un apetito de ira laudable, y se llama *ira por celo.* Pero si se desea el cumplimiento de la venganza por cualquier vía que se oponga a la razón, como sería el desear que sea castigado el que no lo merece, o más de lo que merece, o sin seguir el orden que se debe, o sin atenerse al recto orden, que es el cumplimiento de la justicia y la corrección de la culpa, será un apetito de ira pecaminoso. En ese caso se llama *ira por vicio.*

En segundo lugar, podemos considerar el orden de la razón para con la ira en cuanto al modo de airarse: que no se inflame demasiado interior ni exteriormente. Si esto no se tiene en cuenta, no habrá ira sin pecado, aun cuando se desee una venganza justa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dado que la pasión puede estar, o no, regulada por la razón, no es esencial a la pasión, considerada de un modo absoluto, la razón de mérito o demérito ni la de alabanza o reproche. Pero puede existir motivo de mérito y alabanza o, por el contrario, si no va regulada por la razón, poseer razón de demérito y ser reprobable. Por eso dice el Filósofo, en el mismo lugar [19], que *el que se deja llevar de la ira es alabado o censurado.*

2. *A la segunda hay que decir.* El que está bajo el efecto de la ira no busca el mal de otro como tal, sino por razón de la venganza, a la cual tiende su apetito como a un bien perecedero.

3. *A la tercera hay que decir:* El hombre es dueño de sus actos por el juicio de la razón. Por eso, los movimientos que surgen antes que se dé el juicio de la razón no están sometidos al hombre en general, es decir, el evitar que se den todos, aunque la razón puede evitar alguno en particular. Sin embargo, por el hecho de estar, en parte, sometidos al hombre, no pierde totalmente la razón de culpabilidad si es desordenado. Respecto del texto del Filósofo [20]: *el que está airado obra con tristeza,* no hay que entenderlo en el sentido de que se entristezca de lo que está haciendo, sino que se entristece por la injuria que cree que se le ha causado, y esta tristeza lo mueve a desear la venganza.

4. *A la cuarta hay que decir.* La facultad irascible está sometida naturalmente a la razón en el hombre. Por eso su acto es natural en tanto en cuanto se somete a la razón, y es contrario a la naturaleza humana en la medida en que se aparte del orden de la razón.

ARTICULO 3

¿Es pecado mortal todo movimiento de ira?

1-2 q.88 a.5 ad 1; *In Gal.* c.5 lect.5; *De Mala* q.7 a.4 ad 1; q.12 a.3; *In Psalm.* ps.4; Op.IV *De duobus Praec.*

Objeciones por las que parece que todo movimiento de ira es pecado mortal.

14. *De Lib. Arb.* 1.3 c.18: ML 32,1295; *Retract.* 1.1 c.9: ML 32,596. 15. *Glossa Ordin.* (III 91 E); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,86. CASIODORO, *Expos. in Psalm.,* Super ps. 4,5: ML 70,49. 16. ARISTÓTELES, lect.6 n.4 (BK 1149b20): S. TH., lect.6. 17. *De Fide Orth.* c.4: MG 94,876; c.30: MG 94,976. 18. *Epist.* 12 *Ad Anton. Mon.:* ML 22,346. 19. II *Ethic.* lect.5 n.3 (BK 1106a1). 20. ARISTÓTELES, *Ethic.* lect.7 n.4 (BK 1149b20).

1. En Job 5,2 se dice: *Al hombre necio lo mata la ira, y* habla de la muerte espiritual, de la cual recibe el nombre el pecado mortal. Luego la ira es pecado mortal.

2. Aún más: sólo el pecado mortal merece la condenación eterna. Pero la ira merece la condenación eterna, puesto que el Señor dice en Mt 5,22: *Todo el que se irrita contra su hermano será reo de juicio,* texto que la *Glosa*[21] explica así: *Esos tres elementos que se citan allí, es decir, juicio, concilio y gehena, expresan diversas mansiones en la condenación eterna, conforme al modo como se peque.* Por tanto, la ira es pecado mortal.

3. Y también: todo lo que se opone a la caridad es pecado mortal. Ahora bien: la ira se opone a ella esencialmente, como podemos ver en San Jerónimo[22] al comentar el texto de Mt 5,22: *El que se irrita contra su hermano...,* donde afirma que esto es contrario al amor al prójimo. Por consiguiente, la ira es pecado mortal.

En cambio está el testimonio de la *Glosa*[23] sobre el salmo 4,5: *airaos y no pequéis,* que dice: *Es venial la ira que no se consuma.*

Solución. *Hay que decir:* El movimiento de la ira puede ser desordenado bajo un doble aspecto, como dijimos antes (a.2). En primer lugar, por parte del objeto apetecido: cuando se apetece una venganza injusta. En este sentido, la ira es pecado mortal en sí misma porque se opone a la caridad y a la justicia. Puede suceder, sin embargo, que tal deseo sea pecado venial por imperfección del acto. Esta imperfección se considera bien por parte del sujeto que desea, cuando el movimiento de ira es anterior al juicio de la razón, bien por parte del objeto apetecible, cuando el hombre desea con un poco de venganza, lo cual debe considerarse como si no fuera nada, de tal modo que, aun cuando se cumpliera el acto, no sería pecado mortal, como en el caso de dar a un niño un tironcito de los pelos o un acto semejante.

Por otra parte, el movimiento de ira puede ser desordenado por el modo de airarse: cuando el alma se excita demasiado en su interior o si hace externamente excesivos signos de cólera. Por tanto, la ira no es, en sí misma, pecado mortal, pero puede serlo cuando, a causa del ardor de ella, el hombre se aparta del amor a Dios o al prójimo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Del texto aducido no se sigue que toda ira sea pecado mortal, sino que los necios se matan espiritualmente por la ira, en cuanto que, al no refrenar el movimiento de ira mediante la razón, caen en otros pecados mortales, como pueden ser la blasfemia contra Dios o la injuria contra el prójimo.

2. *A la segunda hay que decir:* El Señor dijo eso de la ira como completando el texto de la ley (Mt 5,21; cf. Ex 20,13; Dt 5,17). De ahí que, en ese texto, el Señor hable del movimiento de ira bajo el cual el hombre desea la muerte o una lesión grave para el prójimo. Si la razón da su consentimiento a este deseo, ciertamente se da un pecado mortal.

3. *A la tercera hay que decir:* Supuesto que la ira se oponga a la caridad, es pecado mortal. Pero eso no siempre sucede, como queda claro por lo ya dicho *(In corp.).*

ARTICULO 4

¿Es la ira el pecado más grave?

1-2 q.46 a.6; *De Malo* q.12 a.4

Objeciones por las que parece que la ira es el pecado más grave.

1. San Juan Crisóstomo[24] dice: *Nada hay más torpe que ver a un hombre airado, y nada tan deforme como un rostro severo y, mucho más, un alma.* Luego la ira es el pecado más grave.

2. Aún más: parece que un pecado es tanto peor cuanto más nocivo es, ya que, como dice San Agustín en *Enchirid.*[25], *llamamos malo a algo que hace daño.* Ahora bien, la ira produce un daño máximo, dado que quita al hombre el uso de su razón, mediante la cual el hombre se hace dueño de sí mismo, puesto que, según San Juan Crisóstomo[26], *entre la ira y la locura no hay término medio, sino que la ira convierte al hombre en demonio momentáneo, pero más difícil de dominar que alguien que tiene el demonio.* Por tanto, la ira es el pecado más grave.

3. Y también: los movimientos internos se juzgan por las manifestaciones externas. Pero es efecto de la ira el homicidio, que es el pecado más grave. Luego la ira es el pecado más grave.

21. *Glossa Ordin.* (II 20 F). 22. L.1: ML 26,37. 23. *Glossa Ordin.* (III 91 E); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,86. 24. *In Ioann.* hom.48: MG 59,272. 25. C.12: ML 40,237. 26. *In Ioann.* hom.48: MG 59,273.

En cambio está el hecho de que la relación entre la ira y el odio es la de una paja y una viga, pues dice San Agustín en la *Regla*[27]: *No sea que la ira se convierta en odio y de una paja se forme una viga.* Por consiguiente, la ira no es el pecado más grave.

Solución. *Hay que decir:* Como ya dijimos antes (a.2.3), en el desorden de la ira se consideran dos aspectos: el objeto apetecido indebidamente y el modo indebido de airarse. En cuanto al objeto que el hombre airado apetece, parece que es el pecado más pequeño, porque la ira apetece el mal de la pena de alguien bajo la razón de bien que es la venganza. Por eso, por parte del mal apetecido, el pecado de ira es semejante a otros pecados que desean el mal del prójimo, como la envidia y el odio. Pero el odio desea absolutamente el mal de alguien, y el envidioso desea el mal de otro llevado del deseo de la propia gloria, mientras que el airado desea el mal de otro bajo la razón de justa venganza. De donde se deduce que el odio es más grave que la envidia, y ésta más grave que la ira, ya que es peor desear el mal bajo la razón de mal que bajo la razón de bien, y es peor apetecer el mal bajo la razón de bien externo, como son el honor y la gloria, que bajo la razón de rectitud de la justicia.

Por parte del bien bajo el cual el airado desea el mal, la ira tiene algo de común con el pecado de concupiscencia, que tiende a un objeto bueno. Bajo este aspecto también, absolutamente hablando, parece que el pecado de ira es menor que el de concupiscencia, por cuanto es mejor el bien de la justicia, que desea el airado, que el bien deleitable y útil que apetece quien está bajo la concupiscencia. Por eso dice el Filósofo en VII *Ethic.*[28]: *El incontinente en materia de concupiscencia es más torpe que quien lo es en materia de ira.*

Pero en cuanto al desorden creado por el modo de airarse, la ira sobresale de alguna manera por la vehemencia y la rapidez de su movimiento, según lo que leemos en Prov 27,4: *Cruel es la ira, furiosa la cólera, pero ¿quién podrá parar ante la envidia?* Por eso dice San Gregorio en V *Moral.*[29]: *Bajo los estímulos de la ira palpita el corazón, tiembla el cuerpo, se traba la lengua, se pone incandescente el rostro, se desorbitan los ojos, y los conocidos se vuelven desconocidos; la boca emite un sonido, pero los sentidos no perciben lo que quiere decir.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Juan Crisóstomo habla de la torpeza de los gestos externos, los cuales proceden del ímpetu de la ira.

2. *A la segunda hay que decir:* El argumento está tomado del movimiento desordenado de ira, que tiene su origen en su ímpetu, como dijimos ya *(In corp.).*

3. *A la tercera hay que decir:* El homicidio tiene su origen en el odio y en la envidia al igual que la ira. Pero ésta es más leve, por cuanto considera la razón de justicia, como ya dijimos *(In corp.).*

ARTICULO 5

¿Señaló el Filósofo convenientemente las especies de ira?

1-2 q.46 a.8; *In Ethic.* 4 lect.13

Objeciones por las que parece que el Filósofo no señaló convenientemente las especies de ira en IV *Ethic.*[30], donde dice que, de los iracundos, unos son *agudos,* otros *amargos* y otros *difíciles* o *implacables.*

1. Según él mismo[31], llamamos *amargos* a *aquellos cuya ira desaparece difícilmente y permanece durante mucho tiempo.* Pero parece que esto pertenece a la circunstancia del tiempo. Luego parece que pueden señalarse otras especies de ira atendiendo a otras circunstancias.

2. Aún más: para el Filósofo[32], son *difíciles* o *implacables aquellos cuya ira no se extingue con tormento o castigo.* Pero esto puede decirse también de la dificultad de la ira en suavizarse. Por tanto, parece que los *difíciles* coinciden con los *amargos.*

3. Y también: el Señor, en Mt 5,22, habla de tres grados de ira cuando dice: *El que se irrita con su hermano; el que le dijere «raca»; el que le dijere loco.* Ahora bien: esos grados se refieren a las especies nombradas antes. Luego parece que la división anterior no es apropiada.

En cambio está la autoridad de San Gregorio Niseno[33], según el cual *hay tres especies de irascibilidad: la ira que parece amarga*

27. *Epist.* 211: ML 33,964. 28. ARISTÓTELES, lect.6 n.1.5 (BK 1149b2; b23): S. TH., lect.6. 29. C.45: ML 75,724. 30. ARISTÓTELES, lect.5 n.5-11 (BK 1126a18): S. TH., lect.13. 31. ARISTÓTELES, IV *Ethic.* lect.5 n.10 (BK 1126a19): S. TH., lect.13. 32. ARISTÓTELES, IV *Ethic.* lect.5 n.11 (BK 1126a28): S. TH., lect.13. 33. Cf. NEMESIO, *De Nat. Hum.,* c.21: MG 40,692.

como la hiel, la manía o locura y el furor. Estas parece que son iguales a las anteriores, ya que dice que *la ira, amarga como la hiel,* es *la que posee el principio y el movimiento,* que el Filósofo[34] atribuye a los *agudos; la manía* dice que es *la ira que dura y llega hasta la vejez,* lo cual el Filósofo [35] atribuye a los *amargos;* del *furor* dice que es *la ira que busca el tiempo de verse satisfecha,* lo cual el Filósofo [36] atribuye a los *difíciles.* Esta es también la división que pone San Juan Damasceno en su *Libro* II [37]. Por consiguiente, la división anterior hecha por el Filósofo es apropiada.

Solución. *Hay que decir:* La división precedente puede referirse a la pasión de la ira o también al mismo pecado de la ira. Su relación con la pasión de la ira se vio (1-2 q.46 a.8) al tratar de las pasiones, y es de la que hablan preferentemente San Gregorio Niseno y San Juan Damasceno. Ahora conviene considerar la distinción de estas especies en cuanto que pertenecen al pecado de ira, tal como hace el Filósofo.

En efecto, puede mirarse el desorden de la ira bajo dos aspectos. En primer lugar, en cuanto al mismo origen de la ira. Esto es lo propio de los *agudos,* que se muestran airados con excesiva frecuencia y por cualquier motivo. En segundo lugar, por parte de la duración de la ira, es decir, en cuanto que dura demasiado. Esto puede suceder de dos modos. Primero, porque la causa de la ira, la injuria causada, permanece demasiado tiempo en la memoria del hombre, lo cual hace que éste contraiga una tristeza duradera; por eso son, para sí mismos, pesados y *amargos.* En segundo lugar puede suceder por parte de la misma venganza, la cual buscan algunos con deseo obstinado. Esto es propio de los *difíciles* o *graves,* que no deponen la ira mientras no castiguen.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En las citadas especies de ira no se considera de un modo especial el tiempo, sino la facilidad del hombre para caer en la ira y la firmeza en ella.

2. *A la segunda hay que decir.* Tanto los *amargos* como los *difíciles* poseen una ira duradera, aunque por motivos diferentes. Los *amargos,* por la permanencia de la tristeza que la ira tiene encerrada en sí misma. Y como los signos de la ira no trascienden al exterior, los demás no pueden persuadirles, ni tampoco abandonan la ira por sí mismos, a no ser que desaparezca, con el tiempo, la tristeza, en cuyo caso ya no hay ira. Pero los *difíciles* poseen una ira duradera por el ardiente deseo de venganza. Por eso no desaparece con el tiempo, sino que sólo se aquieta con el castigo.

3. *A la tercera hay que decir.* Los grados de ira puestos por el Señor no pertenecen a las distintas especies de ira, sino que se toman según el proceso del acto humano. En primer lugar nace en el corazón, y por eso dice: *el que se irrita con su hermano.* Después se manifiesta al exterior mediante signos, antes de llevarse a efecto, y por eso dice: *el que diga a su hermano «raca»,* que es la interjección usada por el airado. El tercer grado es cuando el pecado concebido interiormente se lleva a efecto, y el efecto de la ira es el daño a otro bajo la razón de venganza. Por eso dice: *el que llame loco a su hermano.*

El segundo añade algo al primero y el tercero a los dos. De ahí que, si el primero es pecado mortal, en el caso en que habla el Señor, como ya se dijo (a.3 ad 2), con mucho mayor razón lo serán los otros. Por eso a cada uno de ellos se le asigna alguna circunstancia relativa a la condenación. Se empieza por el *juicio,* que es el menos grave, ya que, como dice San Agustín [38], *en el juicio hay tiempo para defenderse.* Sigue luego el *concilio,* porque en él *los jueces discuten con qué pena debe ser castigado.* Y en tercer lugar aparece *la gehena del fuego,* la cual es *condenación segura.*

ARTICULO 6

¿Debe figurar la ira entre los vicios capitales?

1-2 q.84 a.4; *De Malo* q.8 a.1; q.12 a.5

Objeciones por las que parece que la ira no debe figurar entre los vicios capitales.

1. La ira nace de la tristeza, pero ésta es un vicio capital con el nombre de acidia. Luego no debe considerarse a la ira como vicio capital.

2. Aún más: el odio es un pecado más grave que la ira. Luego debe considerarse vicio capital antes que ella.

3. Y también: al comentar el pasaje de Prov 29,22, *el hombre airado provoca camorras,* dice la *Glosa* [39]: *La ira es la puerta de todos los*

34. ARISTÓTELES, IV *Ethic.* lect.5 n.9 (BK 1126a18). 35. ARISTÓTELES, IV *Ethic.* lect.5 n.10 (BK 1126a19). 36. ARISTÓTELES, IV *Etbic.* lect.5 n.11 (BK 1126a26). 37. *De Fide Orth.* c.16: MG 94,933. 38. *De Serm. Dom.* l.1 c.9: ML 34,1241.

vicios. Si se cierra, se dará descanso interno a las virtudes; si permanece abierta, el ánimo estará dispuesto a toda clase de crímenes. Ahora bien: ningún vicio capital es principio de todos los pecados, sino de algunos en concreto. Luego la ira no debe incluirse entre los vicios capitales.

En cambio está la autoridad de San Gregorio en XXXI *Moral.*[40], quien incluye la ira entre los vicios capitales.

Solución. *Hay que decir:* Como queda claro por lo dicho ya (1-2 q.84 a.3.4), se llama vicio capital a aquel del que nacen muchos vicios. De la ira pueden nacer muchos vicios de un doble modo. Primero, por parte de su objeto, que es sumamente apetecible, en cuanto que la venganza se apetece bajo la razón de justo y honesto, como ya vimos (a.4). En segundo lugar, por su ímpetu, que arrastra la mente a la ejecución de todo lo ordenado. Es, pues, evidente que la ira es un vicio capital.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esa tristeza de la que nace la ira no es, en la mayor parte de los casos, el vicio de la acidia, sino la pasión de tristeza, que procede de la injuria cometida.

2. *A la segunda hay que decir:* Como se deduce de lo ya expuesto (q.118 a.7; q.148 a.5; q.153 a.4; 1-2 q.84 a.4), es esencial a un vicio capital el tener un fin muy apetecible, de modo que así se cometan muchos pecados por el deseo del mismo. Ahora bien: la ira desea el mal bajo la razón de bien y, por ello, posee un fin más apetecible que el odio, que desea el mal bajo la razón de mal. Por eso la ira es vicio capital con mayor razón que el odio.

3. *A la tercera hay que decir* Se considera que la ira es *puerta de los vicios* circunstancialmente, en cuanto que quita obstáculos, es decir, impidiendo el juicio de la razón, que es el que aparta al hombre del mal. De un modo directo y esencial es causa de otros pecados específicos, que se llaman hijas de ella.

ARTICULO 7

¿Es apropiada la asignación de seis hijas a la ira?

2-2 q.37 a.2 ad 1; q.41 a.2; *De Malo* q.12 a.5

Objeciones por las que parece que no es apropiada la asignación de seis hijas a la ira, las cuales son: *querella, hinchazón de espíritu, injuria, clamor, indignación, blasfemia.*

1. San Isidoro[41] considera que la blasfemia es hija de la soberbia. Luego no debe considerarse como hija de la ira.

2. Aún más: el odio nace de la ira, como dice San Agustín en la *Regla*[42]. Por tanto, debería incluirse entre las hijas de la misma.

3. Y también: parece que la hinchazón de espíritu coincide con la soberbia. Pero ésta no es hija de ningún vicio, sino que es *madre de todos los vicios,* como dice San Gregorio, en XXXI *Moral.*[43]. Luego la hinchazón de espíritu no debe incluirse entre las hijas de la ira.

En cambio está el hecho de que San Gregorio, en XXXI *Moral.*[44], asigna a la ira estas hijas.

Solución. *Hay que decir:* La ira puede considerarse bajo tres aspectos. En primer lugar, en cuanto que está en el corazón. Así considerada, nacen de ella dos vicios. Uno nace por parte de aquel contra quien el hombre siente ira, y al que considera indigno de haberle hecho tal injuria; así nace la indignación. Otro vicio nace por parte de sí misma, en cuanto que piensa en varios modos de venganza y llena su alma de tales pensamientos, según lo que se dice en Job 15,2: *¿Es de sabios tener el pecho lleno de viento?* Bajo esta consideración le asignamos la hinchazón de espíritu.

En segundo lugar consideramos la ira en cuanto que está en la boca. Así mirada, se origina de ella un doble desorden. Uno, en cuanto que el hombre da a conocer su ira en el modo de hablar, tal como dijimos antes (a.5 ad 3) *de aquel que dice a su hermano «raca».* A este concepto responde el clamor, que significa una locución desordenada y confusa. Y otro desorden es aquel por el cual el hombre prorrumpe en palabras injuriosas. Si éstas son contra Dios, tendremos la blasfemia; si son contra el prójimo, la injuria.

En tercer lugar, se considera la ira en cuanto que pasa a la práctica. Bajo este aspecto nacen de ella las querellas, entendiendo por tales todos los daños que, de hecho, se cometen contra el prójimo bajo el influjo de la ira.

39. *Glossa Ordin.* (III 336 E). 40. C.45: ML 76,621. 41. *Quaest. in Vet. Test.,* In Deut, c.16, super 7,1: ML 83,366. 42. *Epist.* 211: ML 33,964. 43. C.45: ML 76,621. 44. C.45: ML 76,621.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La blasfemia en la que se prorrumpe deliberadamente procede de la soberbia del hombre, que se rebela contra Dios, ya que, como se dice en Eclo 10,14, *elprincipio de la soberbia es apartarse de Dios,* es decir, el apartarse de su veneración es la primera parte de la soberbia, y de ésta nace la blasfemia. Pero la blasfemia que algunos pronuncian a causa de la turbación de espíritu procede de la ira.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque el odio nazca, a veces, de la ira, sin embargo posee otra causa de la que nace más directamente, a saber: la tristeza, de igual modo que su opuesto, el amor, nace del deleite. Por eso es más correcto decir que el odio nace de la acidia que de la ira.

3. *A la tercera hay que decir:* La hinchazón de espíritu no se toma aquí como equivalente a la soberbia, sino como un intento o tentativa, por parte del hombre, de buscar la venganza. Claro que la tristeza producida lleva unas veces a la ira y otras al odio. Por eso fue más conveniente decir que el odio nace de la ira que de la acidia.

ARTICULO 8

¿Existe algún vicio opuesto a la ira que proceda de la falta de ira?

In Ethic. 4 lect.13; *De Malo* q.12 a.5 ad 3

Objeciones por las que parece que no hay ningún vicio opuesto a la ira que tenga su origen en la falta de ira.

1. Nada que haga al hombre semejante a Dios es vicioso. Ahora bien: el hecho de carecer de ira lo asemeja a Dios, el *cual juzga con tranquilidad.* Luego no parece que sea vicioso el carecer totalmente de ira.

2. Aún más: no es vicio el carecer de algo que no es útil para nada. Pero el movimiento de la ira no es útil para nada, como enseña Séneca en su libro *De Ira* [45]. Luego parece que el carecer de ira no es un vicio.

3. Y también: el mal del hombre consiste, según Dionisio [46], en *obrar en contra de la razón.* Ahora bien: si quitamos todo movimiento de ira, queda todavía íntegro el juicio de la razón. Luego la carencia de ira no es causa de ningún vicio.

En cambio está lo que dice San Juan Crisóstomo en *Super Matth.* [47]: *El que no se irrita teniendo motivo comete pecado, porque la paciencia irracional siembra vicios, alimenta la negligencia e invita al mal, no sólo a los malos, sino también a los buenos.*

Solución. *Hay que decir:* Podemos entender la ira de dos modos. Primero, como un simple movimiento de la voluntad por el que se inflige una pena no por pasión, sino por un juicio de la razón. Tomada así, la falta de ira es ciertamente pecado, y éste es el sentido que da a la ira San Juan Crisóstomo cuando dice en el mismo pasaje [48]: *La ira que tiene causa no es ira, sino juicio, ya que se entiende por ira una conmoción pasional; pero la ira del que se irrita con causa no procede de una pasión. Por eso decimos que juzga, no que se irrita.*

Otro modo de considerar la ira es tomarla como un movimiento del apetito sensitivo, que se da con pasión y excitación del cuerpo. Este movimiento, en el hombre, sigue necesariamente a un movimiento de la voluntad, porque el apetito inferior acompaña necesariamente al movimiento del superior, si no lo impide algún obstáculo. Por eso no puede faltar totalmente el movimiento de la ira en el apetito sensitivo, a no ser por sustracción o debilitamiento del movimiento voluntario. Y, como consecuencia, también es viciosa la falta de pasión, como la falta de movimiento voluntario para castigar según el juicio de la razón.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El que no se irrita en absoluto cuando debe hacerlo, imita a Dios en cuanto a carecer de pasión, pero no en cuanto a que Dios obra dejándose llevar por un juicio.

2. *A la segunda hay que decir:* La pasión de la ira, como todos los otros movimientos del apetito sensitivo, es útil en cuanto que ayuda al hombre a cumplir con prontitud lo que la razón le dicta. De lo contrario, el apetito sensitivo sería totalmente inútil en el hombre, aunque, sin embargo, *la naturaleza no hace nada en vano.*

45. L.1 c.9 (DD 7). 46. *De Div. Nom.* c.4,532: MG 3,733. 47. Cf. PS.-CRISÓSTOMO, *Op. Imperf. in Matth.* hom.ll, super 5,202: MG 56,690. 48. Cf. PS.-CRISÓSTOMO, *Op. Imperf. in Matth.* hom.ll, super 5,20: MG 56,690.

3. *A la tercera hay que decir:* En aquel que obra con rectitud, el juicio de la razón no sólo es causa del simple movimiento de la voluntad, sino de la pasión del apetito sensitivo, como ya dijimos antes *(In corp.).* Por eso, dado que la supresión del efecto es signo de la remoción de la causa, del mismo modo la supresión de la ira es signo de la remoción del juicio de la razón.

CUESTIÓN 159

La crueldad

Nos toca ahora tratar de la crueldad. Sobre ella se plantean dos problemas: 1. ¿Se opone la crueldad a la clemencia?—2. Comparación de la crueldad con la sevicia o fiereza.

ARTICULO 1

¿Se opone la crueldad a la clemencia? [a]

2-2 q.108 a.2 ad 3; q.159 a.2 ad 1

Objeciones por las que parece que la crueldad no se opone a la clemencia.

1. Séneca dice, en II *De Clementia*[1], que *se llaman crueles los que se exceden en el modo de castigar,* lo cual se opone a la justicia. Pero la clemencia no se considera parte de la justicia, sino de la templanza. Luego no parece que la crueldad se oponga a la clemencia.

2. Aún más: leemos en Jer 6,23: *Es cruel y no se compadecerá,* con lo que parece que la crueldad se opone a la misericordia. Ahora bien: la misericordia no se identifica con la clemencia, como dijimos antes (q.157 a.4 ad 3). Luego la crueldad no se opone a la clemencia.

3. Y también: se supone que la clemencia tiene por objeto la imposición de castigos, como ya dijimos (q.157 a.1). Pero la crueldad puede existir incluso en la sustracción de beneficios, según lo que se dice en Prov 11,17: *El que es cruel rechaza a su prójimo.* Luego la crueldad no se opone a la clemencia.

En cambio está lo que Séneca dice en II *De Clementia*[2]: *Se opone a la clemencia la crueldad, que no es sino la atrocidad de espíritu en exigir las penas.*

Solución. *Hay que decir:* El nombre de crueldad parece que se ha tomado de *crudeza.* En efecto, de igual modo que los manjares cocidos y sazonados suelen tener un sabor dulce y agradable, así también los crudos tienen un sabor áspero y desabrido. Ya dijimos antes (q.157 a.3 ad 1; a.4 ad 3) que la clemencia incluye cierta suavidad y dulzura de ánimo, que hacen que el hombre rebaje las penas. De ahí que la crueldad se oponga directamente a la clemencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como pertenece a la epiqueya la disminución de las penas conforme a la recta razón, mientras que la dulzura de afecto por la que el hombre se inclina a hacer esto pertenece a la clemencia, así también el exceso en imponer penas, en cuanto se hace esto exteriormente, pertenece a la injusticia; pero en cuanto a la austeridad de ánimo, por la que uno se inclina al aumento de las penas, pertenece a la crueldad.

2. *A la segunda hay que decir:* La misericordia y la clemencia coinciden en rehuir y odiar la miseria ajena, pero lo hacen de distinto modo. En efecto, pertenece a la misericordia socorrer mediante la concesión de un beneficio, mientras que pertenece a la clemencia disminuir la miseria mediante la sustracción de penas. Y puesto que la crueldad implica un exceso en la exigencia de las penas, se opone a la clemencia más directamente que a la misericordia. Sin em-

1. C.4: DD 350. 2. C.4: DD 349.

---

a. La crueldad es un exceso moral en el castigo. Es el vicio contrario a la clemencia. Sus efectos son, en consecuencia, injusticias formalmente, pero aquí se los estudia como fruto de una perversa disposición de la voluntad. Lo que tienen de perversión se manifiesta en que sus fines no son el cumplimiento de la ley, sino el generar un mayor terror y envilecimiento en el castigado. Santo Tomás conoció dos formas acrecentadas de esta perversidad: la *sevicia* y la *fiereza,* que hacen resaltar el carácter bestial de este defecto. Hoy llamaríamos a esto sadismo, pero entonces no eran conocidas las motivaciones congénitas del instinto de muerte que ha estudiado el psicoanálisis. Santo Tomás se sirvió aquí del minucioso análisis de Séneca sobre la crueldad —que él tuvo que aprender a su costa— en la obra *De Clementia.*

bargo, dada la semejanza que hay entre ellas dos, a veces se toma la crueldad por falta de misericordia.

3. *A la tercera hay que decir.* La crueldad está tomada, en la objeción, como falta de misericordia, de la que es propio no impartir beneficios, aunque puede decirse que la misma sustracción de beneficios es una cierta pena.

ARTICULO 2

¿Se distingue la crueldad de la sevicia o fiereza?

2-2 q.157 a.1 ad 3

Objeciones por las que parece que la crueldad no se distingue de la sevicia o fiereza.

1. Bajo un aspecto determinado parece que se opone a la virtud un solo vicio. Pero a la clemencia se oponen, en cuanto al exceso, la crueldad y la sevicia. Luego parece que ambas se identifican.

2. Aún más: San Isidoro dice en *Etymol.* [3]: *Severo parece derivado de salvaje y verdadero, porque mantiene la justicia sin piedad.* Por eso parece que la sevicia excluye la remisión de las penas en los juicios, lo cual es propio de la piedad. Pero ya dijimos (a.1 ad 1) que esto era propio de la crueldad. Luego ésta se identifica con la sevicia.

3. Y también: así como a la virtud se opone un vicio por exceso, también le corresponde otro por defecto, el cual se opone a la virtud, que se mantiene en un término medio, y al vicio que consiste en un exceso. Pero parece que a la crueldad y a la sevicia se opone el mismo vicio por defecto, a saber: la remisión o disolución, puesto que dice San Gregorio en XX *Moral.* [4]: *Haya amor, pero sin molicie; rigor, sin exasperar a nadie; piedad, pero no más indulgente de lo que conviene.* Luego la sevicia se identifica con la crueldad.

En cambio está lo que dice Séneca en II *De Clement.* [5]: *Quien se irrita sin haber sido ofendido y contra alguien que no es pecador, no es cruel, sino fiero o salvaje.*

Solución. *Hay que decir:* El nombre de *sevicia y fiereza* se toma de la semejanza con las *fieras,* que también se dicen *salvajes,* ya que estos animales hacen daño a otros para alimentarse de sus cuerpos, no por otra razón de justicia, cuya consideración pertenece exclusivamente a la razón. Por eso, hablando con propiedad, la fiereza o sevicia hacen alusión a que alguno, al imponer penas, no tiene en cuenta la culpa de aquel al que castigan, sino sólo el deleitarse en el sufrimiento de los hombres. Y así es evidente que queda incluido dentro de la bestialidad, porque tal deleite no es humano, sino propio de los animales y originado o por una mala costumbre o por la corrupción de la naturaleza, como los demás sentimientos bestiales. En cuanto a la crueldad, se fija en la culpa del castigado, pero se excede en el modo de castigar. Por eso la crueldad se distingue de la sevicia o fiereza como la malicia humana se distingue de la bestialidad, tal como aparece en VII *Ethic.* [6].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La clemencia es una virtud humana. Por eso se le opone directamente la crueldad, que es malicia humana. Pero la sevicia o fiereza queda incluida bajo la bestialidad, por lo cual no se opone directamente a la clemencia, sino a una virtud más excelente, que el Filósofo califica de *heroica o divina* [7] y que para nosotros pertenece a los dones del Espíritu Santo. Por eso puede decirse que la sevicia se opone directamente al don de piedad.

2. *A la segunda hay que decir.* No es lo mismo severo que salvaje, lo cual suena a vicioso, sino que se dice *fiero en el cumplimiento de la verdad* por cierta semejanza con la sevicia, que no disminuye las penas.

3. *A la tercera hay que decir.* La remisión de las penas no es vicio sino en cuanto que se traspasa el orden de la justicia, según el cual debe ser castigado uno por la culpa, a la cual sobrepasa la crueldad. Por su parte, la sevicia no tiene en cuenta para nada este orden. Por ello, la remisión de la pena se opone directamente a la crueldad y no a la sevicia.

3. L.10 ad litt. S: ML 82,394. 4. C.5: ML 76,144. 5. C.4: DD 150. 6. ARISTÓTELES, lect.5 n.8 (BK 1149a16): S. TH., lect.5. 7. ARISTÓTELES, VII *Ethic.* lect.1 n.1 (BK 1145a20): S. TH., lect.1.

CUESTIÓN 160

La modestia

Ahora vamos a tratar de la modestia. Primero, de la modestia en común, y luego, de las virtudes contenidas en ella (q.161).

Acerca de lo primero, se plantean dos preguntas, a saber:

1. ¿Es la modestia parte de la templanza?—2. ¿Cuál es la materia de la modestia?

ARTICULO 1

¿Es la modestia parte de la templanza?

2-2 q.143 a.1; *In Sent.* 3 d.33 q.3 a.2 q.ª1

Objeciones por las que parece que la modestia no es parte de la templanza.

1. Modestia se deriva de *modo.* Pero en todas las virtudes es necesario un modo, ya que la virtud se ordena al bien, y el bien, como dice San Agustín en *De Natura Boni* [1], consiste en *un modo, especie y orden.* Luego la modestia es una virtud general y no debe considerarse como parte de la templanza.

2. Aún más: la mejor alabanza de la templanza parece ser el definirla por cierta *moderación.* Ahora bien: esta palabra da origen a la modestia. Luego la modestia coincide con la templanza y no es una parte de ella.

3. Y también: parece que la modestia se ocupa de la corrección del prójimo, según se nos dice en 2 Tim 2,24-25: *Al siervo del Señor no le conviene altercar, sino mostrarse manso con todos, pronto para enseñar, sufrido, y con mansedumbre corregir a los adversarios.* Pero el corregir a los culpables es acto de la justicia o de la caridad, como quedó dicho (q.33 a.l). Luego parece que la modestia es parte de la justicia más que de la templanza.

En cambio está el que Cicerón [2] considera a la modestia parte de la templanza.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos antes (q.141 a.4; q.157 a.3), la templanza aporta la moderación a una materia en la que es sumamente difícil moderarse, cuales son las concupiscencias de los deleites del tacto. Ahora bien: dondequiera que hay una virtud centrada en lo que es más importante conviene que haya otra que se ocupe de las materias que no lo son tanto, ya que conviene que la vida humana esté regulada en todo con arreglo a las virtudes, así como ya dijimos (q.129 a.2; q.134 a.3 ad 1) de la magnificencia, que se ocupa de los grandes gastos, siendo necesaria, además, la liberalidad que modere los gastos medianos, en los cuales no es tan difícil moderarse. En nuestro caso, la virtud se llama modestia, y se agrega a la templanza como a su virtud principal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los nombres comunes se aplican, a veces, a las partes menos significativas, como, por ejemplo, el nombre común de *ángeles* se aplica al orden más bajo de los ángeles. Así también la palabra *modo,* que se observa, en general, en toda virtud, se atribuye especialmente a la virtud que impone el modo en las materias más pequeñas.

2. *A la segunda hay que decir:* Algunas cosas necesitan la templanza a causa de su vehemencia, al igual que la necesita el vino fuerte; pero la moderación es necesaria en todas las cosas. Por eso la templanza es necesaria en las pasiones vehementes, y la modestia en las débiles.

3. *A la tercera hay que decir:* La modestia se toma allí en un sentido general, en cuanto que es necesaria en todas las virtudes.

ARTICULO 2

¿Se ocupa la modestia, únicamente, de las acciones externas?

In Sent. 3 d.33 q.3 a.2 q.ª1 ad 3

Objeciones por las que parece que la modestia sólo se ocupa de las acciones externas.

1. C.3: ML 42,553. 2. *Rhet.* l.2 c.54: DD I 166.

1. Los movimientos internos de las pasiones no pueden conocerse externamente. Pero el Apóstol, en Flp 4,5, recomienda que nuestra *modestia sea conocida de todos los hombres.* Luego la modestia se ocupa exclusivamente de las acciones externas.

2. Aún más: las virtudes que se ocupan de las pasiones se distinguen de la virtud de la justicia, que se ocupa de las acciones externas. Siendo la modestia una virtud única, si se ocupa de las acciones externas no se ocupará de algunas pasiones internas.

3. Y también: ninguna virtud específicamente una tiene por materia las cosas del apetito, propias de las virtudes morales, y las que pertenecen al conocimiento, que son propias de las virtudes intelectuales; ni se ocupa tampoco, a la vez, de las cosas que pertenecen al apetito irascible y al concupiscible. Luego si la modestia es una sola virtud, no puede ocuparse de todo lo dicho.

En cambio está el hecho de que, en todos los objetos señalados, conviene que se guarde un *modo,* el cual da nombre a la modestia. Luego ésta se ocupa de todos ellos.

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos apuntado (a.1), la modestia se distingue de la templanza en que ésta modera los objetos que son más difíciles de refrenar, mientras que la modestia modera los objetos menos difíciles. Parece que algunos han hablado de la modestia de diversos modos, pues siempre que encontraron una razón especial de bien o de dificultad en moderar quitaron el objeto a la modestia y le dejaron las cosas pequeñas. Es evidente, por otra parte, que el refrenar los placeres del tacto presenta una dificultad especial, por lo cual todos consideraron distintas a la templanza y la moderación. Pero, además, Cicerón[3] consideró que había un bien especial en la moderación de las penas, y por eso apartó también la clemencia de la modestia, dando a la modestia todos los demás objetos que habían de ser moderados.

Parece que éstos son cuatro. Uno es el movimiento del ánimo hacia alguna excelencia, al que modera la *humildad.* El segundo es el deseo de las cosas del conocimiento, que es moderado por la *estudiosidad* y que se opone a la *curiosidad.* El tercero se refiere a los movimientos y las acciones corporales, tratando de que se hagan con decencia y honestidad tanto cuando se trata de obrar con seriedad como en el juego. El cuarto se refiere al ornato externo, como vestidos y objetos similares. Pero para cuidar de algunos de ellos pusieron otros algunas virtudes especiales: Andrónico[4] puso *la mansedumbre, la simplicidad, la humildad* y otras semejantes, de las cuales hablamos antes (q.143). Aristóteles puso también la eutrapelia[5], cuya materia son los deleites del juego. Todas ellas están comprendidas bajo la modestia según Cicerón. Conforme a esto, la modestia no sólo se ocupa de las acciones exteriores, sino también de las interiores[a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Apóstol habla de la modestia en cuanto que se ocupa de los actos externos. Sin embargo, también la moderación de lo interno puede darse a conocer mediante signos externos.

2. *A la segunda hay que decir.* Bajo la modestia están comprendidas distintas virtudes, señaladas por varios autores. Por eso puede admitirse que la modestia se ocupe de objetos que exigen diversas virtudes. Sin embargo, no es tan grande la

3. *Rhet.* l.2 c.54: DD I 166. 4. *De affect.,* De temperantia: DD 576. 5. II *Ethic.* lect.7 n.13 (BK 1108a24): S. TH., lect.9.

a. La modestia se distingue de las virtudes anteriores del género de templanza en que modera las actitudes y comportamientos externos del cuerpo. Así es como antes se había justificado esta virtud al trazar la división de la templanza (q.143 a. único). Pero ahora se amplía ese concepto, de modo que la modestia incluya otras nuevas virtudes de las que hasta ahora no se había hablado, como la humildad, estudiosidad, modestia en el cuerpo y en el vestir. Estas cuatro serían formas de la virtud general de modestia, tal como la entendía Cicerón. A nosotros, en verdad, nos cuesta mucho aceptar que Cicerón tuviera en la mente tal concepto de modestia (cf. *Rhet.* l.2 c.54: DD 1,166). Más bien parece de Santo Tomás ese concepto tan vago de modestia, que estaría integrado por un complejo de actitudes del cuerpo y del espíritu, que no son propiamente templanza, pero que implican un autodominio, como acontece en el freno a la inclinación a sobresalir sobre los demás, a una inmoderada curiosidad de saber, a una destemplanza en el cultivo físico del cuerpo y en el modo de presentarse ante los demás. Por otra parte, tal modo de entender la modestia es propio de la *Suma* y no se encuentra en otras obras del autor.

diversidad entre las partes de la modestia entre sí como la que puede haber entre la justicia, que se ocupa de los actos, y la templanza, cuyo objeto son las pasiones, porque en las acciones y pasiones en las que no se da una especial dificultad por parte de la materia, sino sólo por parte de la moderación, no hay más que una virtud, a saber: la que está relacionada con la moderación.

Con esto queda respondida la objeción tercera.

CUESTIÓN 161

La humildad [a]

Pasamos ahora a tratar de las especies de la modestia. En primer lugar, de la humildad, y de la soberbia, que se opone a ella (q.162). En segundo lugar, de la estudiosidad (q.166) y de la curiosidad, opuesta a la misma (q.167). En tercer lugar, de la modestia en las palabras y en los hechos (q.168). En cuarto lugar, de la modestia en cuanto que se ocupa de la compostura exterior (q.169).

Sobre la humildad se plantean seis problemas:

1. ¿Es la humildad una virtud?—2. ¿Radica en el apetito o en el juicio de la razón?—3. ¿Debe uno, por humildad, someterse a todos?—4. ¿Es parte de la modestia o de la templanza?—5. Sus relaciones con las demás virtudes.—6. Los grados de la humildad.

ARTICULO 1

¿Es la humildad una virtud?

Objeciones por las que parece que la humildad no es una virtud.

1. La virtud implica una idea de bien. Pero parece que la humildad lleva consigo una idea de castigo, según se dice en el salmo 104,18: *Humillaron sus pies con cepos.* Luego la humildad no es una virtud.

2. Aún más: la virtud se opone al vicio. Pero a veces la humildad suena a vicio, pues se dice en Eclo 19,23: *Hay quien se humilla como un malvado.* Luego la humildad no es una virtud.

3. Y también: ninguna virtud se opone a otra virtud. Ahora bien: parece que la humildad se opone a la magnanimidad, la cual aspira a cosas grandes, mientras que la humildad las rehuye. Luego no parece que la humildad sea virtud.

4. Incluso más: la virtud es *disposición del ser perfecto,* como se dice en VII *Phys.* [1]. Pero parece que la humildad es propia de los imperfectos: por eso no puede humillarse Dios, el cual no puede someterse a nadie. Luego parece que la humildad no es una virtud.

5. Más todavía: *Toda virtud moral se ocupa de acciones o pasiones,* como se dice en II *Ethic.* [2]. Pero la humildad no es incluida por el Filósofo entre las virtudes que tratan de las pasiones, ni tampoco bajo la justicia, la cual se ocupa de las acciones. Luego parece que no es virtud.

1. ARISTÓTELES, lect.3, 246b23. Cf. 7 lect.3 n.4 (BK 246a13): S. TH., lect.5. 2. ARISTÓTELES, lect.3 n.3 (BK 1104b13): S. TH., lect.3.

---

a. Para el lector puede que constituya una sorpresa encontrar que una virtud tan central en la vida cristiana como la humildad esté relegada a un rincón en el estudio de la vida virtuosa del hombre, pues aquí aparece como una forma específica de la modestia, la cual, a su vez, es parte potencial de la templanza, que es la última de las virtudes cardinales. ¿Acaso no se merecía un puesto de más honor? A quienes así piensen hay que decirles que la clasificación sistemática de las virtudes en la *Suma de Teología* no obedece a criterios de importancia espiritual, sino a un esquema de regulación psicomoral del comportamiento. La humildad tiene un tipo de regulación de conductas que recuerda, aunque de lejos, el tipo de comportamientos de la templanza y, en consecuencia, su estudio corre paralelo al de ésta. Pero quien desee hacer un estudio aislado de esta virtud, y no integrado en un todo de la vida virtuosa humana, deberá atender a que la humildad tiene también actitudes cercanas a la religión, justicia, fe, esperanza y magnanimidad. Sobre todo, diríamos nosotros, hay que tener presente lo que la *Suma de Teología* dice a propósito de la religión.

Las fuentes de Santo Tomás en este tratado son: en primer lugar, San Agustín, el más citado y cuyas sentencias lapidarias sobre la humildad fueron largamente meditadas por el Angélico. También San Juan Crisóstomo y San Gregorio. Estos autores le sirven para explanar los principales textos bíblicos sobre la humildad. Pero se recoge también cuanto hay de válido en la filosofía griega. La actitud de humildad (ταπεινοφροσύνη) parece que fue conocida por los griegos. Platón, al menos, la recoge *(Las Leyes* 716a).

En cambio está lo que dice Orígenes[3] al comentar Lc 1,48: *miró la humildad de su esclava: En las Escrituras se cuenta la humildad entre las virtudes, porque dice el Salvador: «Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón».*

Solución. *Hay que decir:* Como ya expusimos antes (1-2 q.23 a.2), al hablar de las pasiones, el bien arduo tiene algo que atrae el apetito, a saber, la misma razón de bien, y tiene algo que retrae, que es la misma dificultad de conseguirlo. Del primero se deriva el movimiento de esperanza y del segundo el de desesperación. Por otro lado, ya dijimos (1-2 q.61 a.2) que los movimientos del apetito que se comportan como impulsos exigen una virtud que los modere y los frene, mientras que aquellos que indican un retraimiento necesitan una virtud moral que los reafirme y empuje. Por eso es necesaria una doble virtud sobre el apetito del bien arduo. Una de ellas ha de atemperar y refrenar el ánimo, para que no aspire desmedidamente a las cosas excelsas, lo cual pertenece a la humildad, y la otra ha de fortalecer el ánimo contra la desesperación y empujarlo a desear las cosas grandes conforme a la recta razón, y es lo que hace la magnanimidad. Queda claro, pues, que la humildad es una virtud[b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* Como dice San Isidoro en sus *Etymol.*[4], *humilde equivale a pegado a la tierra,* es decir, pegado a lo más bajo. Y esto puede suceder de dos modos. En primer lugar, por un principio extrínseco, cuando alguien es despreciado por otro. Bajo este aspecto, la humildad es un castigo. En segundo lugar, por un principio intrínseco. Esto puede hacerse bien, cuando alguien, viendo sus defectos, se considera pequeño, como Abrahán al decir al Señor en Gen 18,27: *Hablaré a mi Señor, aunque soy polvo y ceniza.* En este caso, la humildad es una virtud. Pero también puede hacerse mal, cuando *el hombre, no conociendo su honor, se compara con los animales que no entienden y se hace semejante a ellos.*

2. *A la segunda hay que decir.* Como ya dijimos (ad 1), la humildad, en cuanto virtud, lleva consigo cierto laudable rebajamiento de sí mismo. Esto se hace, a veces, sólo con signos externos y es fingido, constituyendo la *falsa humildad,* de la cual dice San Agustín, en una carta[5], que es *gran soberbia,* porque parece que busca la excelencia de la gloria. Pero a veces se hace por un movimiento interno del alma, en cuyo caso la humildad se considera como virtud propiamente dicha, porque la virtud no consiste en manifestaciones externas, sino principalmente en la decisión interna de la mente, como afirma el Filósofo en *Ethic.*[6].

3. *A la tercera hay que decir.* La humildad reprime al apetito para que no aspire a las cosas grandes sin contar con la recta razón, mientras que la magnanimidad lo empuja, también según el dictamen de la recta razón. Queda claro, pues, que la magnanimidad no se opone a la humildad, sino que ambas coinciden en conformarse a la recta razón.

4. *A la cuarta hay que decir:* Puede decirse que algo es perfecto en dos sentidos. En primer lugar, de un modo absoluto, cuando no se le encuentra defecto ni en sí mismo

3. *In Lc.,* según la interpretación de SAN JERÓNIMO, hom.8: MG 13,1821; ML 26,251. 4. L.10 ad lit. H: ML 82,379. 5. *Epist.* 149 *Ad Paulinum* c.2: ML 33,642; cf. *De virginit.* c.43: ML 40,422. 6. ARISTÓTELES, 2 lect.5 n.4 (BK 1106a3): S. TH., lect.5.

b. Posiblemente no es así como un autor espiritual empezaría a exponer la humildad. Sin embargo, la *Suma* es un estudio filosófico-teológico de la vida moral, y por ello debe empezar aislando y clarificando las actitudes genuinamente rectas de la humildad. Logra así una exposición coherente con lo mejor de la filosofía griega, aunque Aristóteles no conoció esta actitud, como aquí se dice, y la explicación que de ello se da es curiosa (cf. ad 5). La explicación que se da de la humildad la aproxima a la σωφροσύνη de Aristóteles *(Ethic.* 1.4 c.3 n.3: BK 1123b6) y la μετριότης de Orígenes *(In Luc.* hom.8: MG 13,182). Para regular racionalmente las actitudes psíquicas de esperanza tenemos dos virtudes: la magnanimidad, anteriormente estudiada, que nos libera del desánimo y desesperación, y la humildad, que nos lleva a que nuestras pretensiones no excedan los límites de la posibilidad a nuestro alcance. Todo ideal noble está sometido a los extremos del desánimo y de la presunción. La humildad, por tanto, es moderación del ánimo, aunque la pasión que regula es el irascible. El estudio de la templanza nos puede acercar a ella, como también el concepto ciceroniano de moderación moral, pues hasta la *Escritura* la llama «modestia del espíritu» (1 Pe 3,4). Sobre este tema puede consultarse con provecho la excelente obra de R.-A. GAUTHIER, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne* (París 1951), sobre todo la Tercera Parte, donde se confrontan la magnanimidad y la humildad.

ni en relación con las otras cosas. En este sentido, sólo Dios es perfecto, y no cabe en El la humildad según su naturaleza divina, sino sólo en virtud de la naturaleza asumida. Bajo otro aspecto, puede decirse que una cosa es perfecta relativamente, bien sea según su naturaleza, bien según las exigencias de su propia naturaleza, bien según lo exijan el estado o el tiempo. Tomada así, el hombre puede ser perfecto, si bien su perfección es deficiente si se la compara con Dios, según se dice en Is 40,17: *Todos los pueblos son delante de El como si no fueran.* En este sentido, la humildad tiene cabida en todo hombre.

5. *A la quinta hay que decir:* El Filósofo [7] quería considerar las virtudes tal como se ordenan en la vida civil, en la cual la sujeción de un hombre a otro está determinada por la ley y, por tanto, es objeto de la justicia legal. Pero la humildad, como virtud específica, considera preferentemente la sujeción del hombre a Dios, en cuyo honor también se humilla sometiéndose a otros.

ARTICULO 2

¿Reside la humildad en el apetito?

Objeciones por las que parece que la humildad no reside en el apetito, sino más bien en el juicio de la razón.

1. La humildad se opone a la soberbia. Pero ésta se ocupa principalmente de cosas pertenecientes al conocimiento, ya que dice San Gregorio, en XXXIV *Moral.* [8], que *la soberbia, cuando se transmite a todo el cuerpo, se trasluce primeramente a través de los ojos.* Por eso se dice en el salmo 130,1: *Señor, mi corazón no se ha ensoberbecido ni mis ojos se han engreído.* Como los ojos están ordenados, ante todo, al conocimiento, parece que la humildad tiene como objeto principal el conocimiento que se tiene de sí mismo y que se estima pequeño.

2. Aún más: dice San Agustín, en *De Virginit.* [9], que *la humildad se encuentra en casi toda la doctrina cristiana.* Por tanto, no hay nada dentro de esta doctrina que se oponga a la humildad. Pero en la doctrina cristiana se nos aconseja que deseemos las cosas mejores, según el texto de 1 Cor 12,31: *Aspirad a carismas mejores.* Luego no es propio de la humildad reprimir el apetito de las cosas difíciles, sino más bien el estimarlas como tales.

3. Y también: pertenece a una misma virtud frenar el movimiento superfluo y fortalecer el ánimo contra una huida cobarde. Así, es la misma la fortaleza que frena la audacia y la que reafirma el ánimo contra el temor. Pero la magnanimidad reafirma el ánimo contra las dificultades que se presentan en la búsqueda de cosas grandes. Por tanto, si la humildad frenara el apetito de lo grande, se seguiría que no era virtud distinta de la magnanimidad, lo cual es ciertamente falso. Por tanto, la humildad no se ocupa del deseo de cosas grandes, sino de la estimación de las mismas como tales.

4. Todavía más: Andrónico asigna a la humildad la compostura exterior, cuando dice [10] que *la humildad es el hábito de no excederse en gastos ni en preparativos.* Por tanto, no se ocupa del movimiento del apetito.

En cambio está el testimonio de San Agustín, quien dice, en su libro *De Poenit.* [11], que *es humilde el que elige ser desgraciado en la casa del Señor antes que vivir en las casas de los pecadores.* Ahora bien: la elección pertenece al apetito. Luego la humildad trata del apetito más que de la estimación.

Solución. *Hay que decir.* Como ya dijimos (a.1), pertenece propiamente a la humildad el que uno se refrene a sí mismo para no desear lo que es superior a él. Para esto es preciso que conozca lo que falta respecto de lo que excede sus fuerzas. Por eso el conocimiento de los defectos propios pertenece a la humildad como regla directiva del apetito. Pero la humildad consiste esencialmente en ese apetito. Por eso debemos decir que la humildad tiene como misión esencial el moderar los movimientos del apetito.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La altivez de los ojos es un signo de soberbia en cuanto que excluye la reverencia y el temor, puesto que los timoratos y vergonzosos suelen bajar la vista como si no se atrevieran a compararse con los demás. No se sigue de esto, sin embargo, que la humildad consista esencialmente en un conocimiento.

7. ARISTÓTELES, II *Ethic.* lect.7 (BK 1107a28). 8. C.22: ML 76,743. 9. C.31: ML 40,413; cf. *Serm. ad Popul.* serm.251 c.3: ML 39,1538. 10. *De affect.,* De temperantia: DD 576. 11. *Serm. ad Popul.* serm.351 c.1: ML 39,1536.

2. *A la segunda hay que decir* El desear cosas más altas por la confianza en las propias fuerzas es contrario a la humildad. Pero el auxilio divino no se opone a la humildad, sobre todo porque el hombre se exalta más ante Dios por el hecho de rebajarse a El mediante la humildad. Por eso dice San Agustín en *De Poenit.* [12]: *Una cosa es levantarse a Dios y otra levantarse contra El. Quien se prosterna ante El es levantado por El; quien se levanta contra El es echado fuera por El.*

3. *A la tercera hay que decir.* En la fortaleza se halla la misma razón para refrenar la audacia y para reafirmar el espíritu contra el temor: el que el hombre debe oponer el bien de la razón a los peligros de muerte. Pero al refrenar la presunción de la esperanza, lo cual es propio de la humildad, y al fortalecer el ánimo contra la desesperación, lo cual pertenece a la magnanimidad, la razón es distinta. Se trata de reafirmar el ánimo contra la desesperación adquiriendo el bien propio: evitar que, desesperándose, el hombre se haga indigno de lo que le es debido. Pero al reprimir la presunción de la esperanza, la razón principal se toma de la reverencia divina, que hace que el hombre no se atribuya más de lo que le pertenece según el grado que Dios le ha concedido. De donde se deduce que la humildad lleva consigo principalmente una sujeción del hombre a Dios [c]. Y por eso San Agustín, en *De Serm. Dom. in Monte* [13], atribuye la humildad, la cual entiende como pobreza de espíritu, al don de temor, por el que el hombre teme a Dios. Y de ahí que la relación entre la fortaleza y la audacia sea distinta de la que existe entre la humildad y la esperanza. La fortaleza hace uso de la audacia más que reprimirla, por lo cual el exceso se le asemeja más que el defecto. Pero la humildad reprime la esperanza o confianza en sí mismo más que usar de ella, por lo cual el exceso se opone a ella más que el defecto.

4. *A la cuarta hay que decir:* El exceso en preparaciones y gastos externos suele hacerse conforme a cierto grado de jactancia, la cual es reprimida por medio de la humildad. En este sentido consiste secundariamente en bienes externos, en cuanto que son signos del movimiento de deseo interior.

ARTICULO 3

¿Debe el hombre someterse a todos mediante la humildad?

2-2 q.129 a.3 ad 4; q.161 a.6 ad 1; *In Phil.* c.2 lect.3

Objeciones por las que parece que el hombre no debe someterse a todos mediante la humildad.

1. Como dijimos antes (a.2 ad 3), la humildad consiste principalmente en la sujeción del hombre a Dios. Ahora bien: lo que se debe a Dios no se debe manifestar ante los hombres, como es claro respecto de los actos de latría. Luego el hombre, mediante la humildad, no debe someterse a otro hombre.

2. Aún más: dice San Agustín en *De Nat. et Gratia* [14]: *Hay que poner la humildad de parte de la verdad, no de parte de la falsedad.* Pero algunos están colocados muy alto, y si se humillaran, ello sólo sería posible incurriendo en falsedad. Luego el hombre no debe someterse a todos por la humildad.

3. Y también: nadie debe hacer lo que vaya en detrimento de otro. Pero el someterse a otro mediante la humildad puede ir en detrimento de otro ante el cual se humilla, porque éste podría enorgullecerse y despreciarle. Por eso dice San Agustín en la *Regla* [15]: *No sea que, al observar excesivamente la humildad, se pierda la autoridad en el gobierno.* Luego el hombre no debe someterse a todos mediante la humildad.

En cambio está lo que se dice en Flp 2,3: *Elevados de la humildad, teneos unos a otros por superiores.*

Solución. *Hay que decir:* Pueden considerarse, en el hombre, dos cosas: lo que es de

12. *Serm. ad Popul.* serm.351 c.1: ML 39,1536. 13. L.1 c.4: ML 43,1234. 14. C.34: ML 44,265. 15. *Epist.* 211: ML 33,964.

c. Santo Tomás puso especial atención en subrayar la dimensión religiosa de la humildad. El limite que el hombre no puede sobrepasar en su grandeza moral es «el grado de perfección que Dios nos ha asignado», por lo que la virtud de la humildad presupone «un juicio de sumisión del hombre a Dios» (aquí y a.1 ad 5; a.3). Y sólo a partir de esta actitud de sumisión a Dios puede entenderse la humildad ante nuestros semejantes «en todo lo que los otros hombres tienen también recibido de Dios» (a.3), que es la mejor explicación del texto: «someteos por amor a Dios a toda creatura humana» (1 Pe 2,13).

Dios y lo que es del hombre. Es del hombre todo lo defectuoso, mientras que es de Dios todo lo perteneciente a la salvación y a la perfección, conforme a lo que se dice en Os 13,9: *Tu perdición es obra tuya, Israel. Tu fuerza es sólo mía.* Ahora bien: la humildad, como ya dijimos (a.1 ad 5; a.2 ad 3), se ocupa propiamente de la reverencia por la que el hombre se somete a Dios. Por eso, todo hombre, en lo que es suyo, debe someterse a cualquiera que sea su prójimo en cuanto a lo que hay de Dios en éste.

Pero la humildad no exige que el hombre someta lo que hay de Dios en él a lo que hay de Dios en otro, porque los que participan de los dones de Dios saben que los poseen, conforme a lo que se nos dice en 1 Cor 2,12: *Para que conozcamos los dones que Dios nos ha concedido.* Por eso, sin faltar a la humildad, podemos preferir los dones que hemos recibido de Dios a los dones de Dios que aparecen en los demás, tal como dice el Apóstol en Ef 3,5: *No fue dado a conocer a las generaciones pasadas, a los hijos de los hombres, como ahora ha sido revelado a sus santos apóstoles.*

De igual modo, la humildad no exige que el hombre someta lo que hay suyo en sí mismo a lo que hay de hombre en el prójimo. De lo contrario, convendría que todos se reconocieran más pecadores que los demás, siendo así que el Apóstol, en Gál 2,15, dice, sin faltar a la verdad: *Nosotros somos judíos de nacimiento, no pecadores de la gentilidad.*

Sin embargo, puede uno creer que hay en el prójimo alguna cosa buena que él no posee o puede ver en él mismo algo malo de lo que el otro carece, y en cuanto a eso, puede someterse a él por medio de la humildad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No sólo debemos reverenciar a Dios en sí mismo, sino lo que hay de Dios en cualquier hombre, aunque no con la misma reverencia que tributamos a Dios. Por eso, mediante la humildad, debemos someternos al prójimo por Dios, cumpliendo lo que se nos dice en 1 Pe 2,13: *Someteos a toda autoridad humana por Dios.* Pero sólo a Dios debemos tributar culto de latría.

2. *A la segunda hay que decir.* Si preferimos lo que hay de Dios en el prójimo a lo que hay de humano en nosotros, no podemos caer en falsedad. Por eso, al comentar el pasaje de Flp 2,3: *creyendo a los demás superiores a nosotros,* dice la *Glosa*[16]: *No debemos entender estas palabras con fingimiento; antes bien, pensemos que puede haber oculto en el otro algo por lo que sea superior a nosotros, aunque el bien nuestro, por el que nos parece que somos superiores a él, no esté oculto.*

3. *A la tercera hay que decir.* La humildad, como las demás virtudes, se muestra preferentemente en la interioridad del alma. Por eso puede el hombre someterse a otro mediante un acto interno del alma sin contribuir a su daño espiritual. Esto es lo que San Agustín dice en la *Regla*[17]. Pero en los actos externos de humildad, como en los de otras virtudes, hay que mostrar la debida moderación, para que no vayan en detrimento de otro. Ahora bien: si uno hace lo que debe y sirve de ocasión de pecado a otros, no es ello culpa del que se comporta humildemente, porque éste no trata de escandalizar, aunque el otro se escandalice.

ARTICULO 4

¿Es la humildad parte de la modestia o de la templanza?

2-2 q.160 a.2; *In Sent.* 3 d.33 q.3 a.2 q.ª3

Objeciones por las que parece que la humildad no es parte de la modestia ni de la templanza.

1. La humildad considera principalmente la reverencia por la que el hombre se somete a Dios, como queda dicho (a.l). Pero es propio de las virtudes teológicas el tener por objeto a Dios. Luego la humildad debe considerarse virtud teológica más que parte de la templanza o de la modestia.

2. Aún más: la templanza reside en el apetito concupiscible, mientras que parece que la humildad reside en el irascible, al igual que la soberbia, que es opuesta a ella y cuyo objeto es lo arduo. Luego parece que la humildad no es parte de la templanza ni de la modestia.

3. Y también: la humildad y la magnanimidad tratan de los mismos objetos, como dijimos antes (a.1 ad 3). Luego parece que la humildad no es parte de la templanza, sino más bien de la fortaleza, como ya vimos (q.129 a.5). Luego parece que la humildad no es parte de la templanza ni de la modestia.

16. *Glossa ordin.* (VI 91 E); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,232. S. AGUSTÍN, *Octog. trium Quaest.* q.71: ML 40,82. 17. *Epist.* 211: ML 40,964.

En cambio está lo que dice Orígenes al comentar a Lc [18]: *Si quieres saber el nombre de esta virtud, y cómo la llaman los filósofos, sábete que es la misma humildad que Dios mira y que ellos llaman «metriotes»,* es decir, medida o moderación, la cual claramente pertenece a la modestia y a la templanza. Luego la humildad es parte de la modestia y de la templanza.

Solución. *Hay que decir:* Como ya lo expusimos (q.137 a.2; q.157 a.3 ad 2), al atribuir partes a las virtudes se mira, ante todo, a la semejanza en cuanto al modo de la virtud. Ahora bien: el modo de la templanza, que le da mayor nobleza, es el freno o represión del ímpetu de alguna pasión. Por eso se consideran partes de la templanza todas las virtudes que frenan o reprimen el ímpetu de algunos afectos o acciones, y así como la mansedumbre reprime el movimiento de ira, la humildad reprime el movimiento de esperanza, que es el movimiento del espíritu que tiende hacia las cosas grandes. Por eso, al igual que la modestia, se considera a la humildad como parte de la templanza. De ahí que el Filósofo, en IV *Ethic.* [19], diga que no es magnánimo, sino *moderado,* aquel que aspira a las cosas pequeñas según su modo, al cual nosotros podemos llamar humilde. Y entre las partes de la templanza, por lo ya dicho (q.160 a.2), está incluida bajo la modestia en el sentido en que Cicerón habla de ella [20]; es decir, en cuanto que la humildad no es sino una moderación del espíritu. Por eso se dice en 1 Pe 3,4: *En la incorrupción de un espíritu manso y tranquilo.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las virtudes teologales, cuyo objeto es el último fin, primer principio en el orden de lo apetecible, son la causa de las otras virtudes. Por ello, el hecho de que la humildad tenga por causa la reverencia divina no excluye que la humildad sea parte de la modestia y de la templanza.

2. *A la segunda hay que decir.* Las partes se asignan a las virtudes principales no según la coincidencia en el sujeto o materia, sino por la coincidencia en el modo formal, como dijimos antes (q.137 a.2 ad 1; q.157 a.3 ad 2; cf. *In corp.).* Por ello, aunque el sujeto de la humildad es el irascible [d], se considera parte de la modestia y de la templanza por el modo de obrar.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque la magnanimidad y la humildad coinciden en la materia, se distinguen por el modo de obrar, razón por la cual la magnanimidad es considerada parte de la fortaleza, pero la humildad parte de la templanza.

ARTICULO 5

¿Es la humildad la más importante de las virtudes?

In Sent. 4 d.33 q.3 a.3 ad 6

Objeciones por las que parece que la humildad es la más importante de las virtudes.

1. Dice San Juan Crisóstomo [21] al comentar Le 18,14, sobre el fariseo y el publicano: *Si la humildad unida al pecado corre tan veloz que deja atrás a la justicia unida a la soberbia, ¿hasta dónde llegará si se une a la justicia?* Es claro, por consiguiente, que es preferida a la justicia. Pero la justicia o es la más excelente de las virtudes o las abarca a todas, como afirma el Filósofo en V *Ethic.* [22]. Luego la humildad es la principal de las virtudes.

2. Aún más: dice San Agustín en *De Verb. Domini* [23]: *¿Piensas construir un edificio muy alto? Piensa primero en el cimiento de la humildad.* Con ello quiere decir que la humildad es el cimiento de todas las virtudes. Luego parece que es la mejor de todas.

3. Y también: cuanto mayor es la virtud, mayor premio se le debe. Ahora bien: a la humildad se le da el máximo premio,

18. Según SAN JERÓNIMO, hom.8: MG 13,1821; cf. ML 26,251. 19. ARISTÓTELES, lect.3 n.4 (BK 1123b5): S. TH., lect.5. 20. *Rhet.* l.2 c.54: DD 1166. 21. *Eclogae* hom.7: MG 63,615. 22. ARISTÓTELES, lect.1 n.15 (BK 1129b27): S. TH., lect.2. 23. *Serm. ad Popul.* serm.69 c.1: ML 38,441.

d. Los comentaristas de Santo Tomás se vieron sorprendidos por una cierta incongruencia respecto al sujeto asignado aquí a la humildad. Aquí se dice que es el apetito irascible; pero, después, de la soberbia dice que está en la voluntad (q.162 a.3). Cayetano, cuyo comentario a esta cuestión está entre sus mejores páginas, afirma que el verdadero sujeto de la humildad es la voluntad *(Commentaria,* h.l. ad a.5, XXV).

porque *el que se humilla será ensalmado,* según se dice en Lc 14,11. Luego la humildad es la más excelente de las virtudes.

4. Más incluso: como dice San Agustín el *De Vera Relig.*[24], *toda la vida de Cristo en la tierra, revestido de la humanidad, fue una lección para nuestra vida.* El nos propuso que imitáramos su humildad, al decir en Mt 11,29: *Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón.* Y San Gregorio dice, en *Pastoral*[25], que *la humildad de Dios ha sido la causa de nuestra redención.* Luego parece que la humildad es la más excelente de las virtudes.

En cambio está el hecho de que la caridad es preferida a todas las virtudes en Col 3,14: *Por encima de todo, practicad la caridad.* Luego la humildad no es la virtud más excelente.

Solución. *Hay que decir:* El bien de la virtud humana consiste en el orden de la razón, el cual se mira principalmente por orden al fin. Por eso las virtudes teológicas, cuyo objeto es el último fin, son las más excelentes.

Pero, secundariamente, se tiene en cuenta también el orden que guardan entre sí los medios en función del fin. Esta ordenación consiste esencialmente en la misma razón que ordena y, por participación, en el apetito ordenado por medio de la razón. Esta ordenación, en forma universal, es efectuada por la justicia, sobre todo la legal. Pero el que el hombre se someta a su dictamen es obra de la humildad de forma universal y en todas las materias, y todas las demás virtudes en alguna materia especial. Por eso después de las virtudes teologales y de las intelectuales, que dicen orden a la misma razón, y de la justicia, sobre todo la legal, la humildad es la más excelente de todas[e].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La humildad no se antepone a la justicia, sino *a la justicia unida a la soberbia,* que ya no es virtud. De igual modo, en el extremo contrario, el pecado se perdona por la humildad, ya que se dice del publicano, en Lc 18,14, que *volvió a su casa justificado.* Por eso dice San Juan Crisóstomo[26]: *Dadme dos carros, uno tirado por la justicia y la soberbia y otro por la humildad y el pecado, y veréis cómo el del pecado adelanta al de la justicia, no por sus propias fuerzas, sino por las de la humildad unidas a él; mientras que veréis al otro vencido, no por la fragilidad de la justicia, sino por el peso y la hinchazón de la soberbia.*

2. *A la segunda hay que decir:* Así como el conjunto ordenado de las virtudes se compara con un edificio por la semejanza que guarda con él, así también lo que es primero en la adquisición de las virtudes se compara con los cimientos, que son lo primero que se echa en un edificio. Ahora bien: las verdaderas virtudes son infundidas por Dios, por lo cual puede considerarse de dos modos la razón de principio en las virtudes. En primer lugar, como algo que aparta los obstáculos, y en ese sentido la humildad ocupa el lugar principal en cuanto que elimina la soberbia, a la cual resiste Dios, y hace al hombre obediente y siempre sumiso para recibir el influjo de la gracia divina eliminando la hinchazón de la soberbia, pues en Jds 4,6 se dice que *Dios resiste a los soberbios y da la grada a los humildes.* En este sentido se dice que la humildad es el cimiento del edificio espiritual.

Puede decirse que, en las virtudes, algo es el fundamento directamente de otro modo, a saber: por el acercamiento a Dios. Ahora bien: el primer acercamiento a Dios se produce por la fe, conforme a lo que se dice en Heb 11,6: *Es preciso que quien se acerca a Dios crea.* Bajo este aspecto, se considera cimiento a la fe de un modo más excelente que la humildad.

3. *A la tercera hay que decir.* Al que desprecia las cosas terrenas se le prometen las celestiales, del mismo modo que a los que desprecian las riquezas terrenas se les prometen los tesoros celestiales, conforme a Mt 6,19-20: *No atesoréis riquezas en la tierra, sino en el cielo.* De igual modo, a los que desprecian los gozos del mundo se les prometen los consuelos celestiales, como se dice en Mt 5,5: *Dichosos los que lloran, porque serán consolados.* También a la humildad se le promete una exaltación espiritual, no por-

24. C.16: ML 34,135. 25. P.3 c.1: ML 77,78. 26. *De Incompreh.* hom.5: MG 48,745.

e. Se acepta que la humildad es el fundamento de la vida cristiana, como había afirmado San Agustín, en el sentido de que es llave universal para la perfección moral. Pero no acepta Santo Tomás hacer de la humildad una virtud general, ni menos identificar humildad y vida cristiana. En el orden natural, la humildad recibe sus motivaciones de la religión. Y en el orden sobrenatural, de la fe, que nos da la convicción de que cuanto en nosotros hay de perfección es fruto de la gracia.

que lo merezca ella misma, sino porque es propio de ella el despreciar la sublimidad terrena. Por eso dice San Agustín en *De Poenitentia* [27]: *No creas que el que se humilla siempre está por tierra, puesto que se ha dicho: «Será exaltado». Y no pienses que su exaltación tendrá lugar a los ojos de los hombres mediante una exaltación corporal.*

4. A la cuarta hay que decir: Cristo nos recomendó la humildad, ante todo, porque mediante ella se elimina un obstáculo para la salvación humana, la cual consiste en que el hombre aspire a lo celestial y espiritual, para llegar a los cuales encuentra un obstáculo en el deseo de ser exaltado en lo terreno. Por eso el Señor, para eliminar ese obstáculo a la salvación, anunció que hay que despreciar la exaltación externa mediante los ejemplos de humildad. Así, la humildad es como una disposición para el libre acceso del hombre a los bienes espirituales y divinos. Por consiguiente, así como la perfección es mejor que la disposición, así también la caridad y las otras virtudes que llevan al hombre directamente hacia Dios son más excelentes que la humildad.

ARTICULO 6

¿Está bien hecha la clasificación de la humildad en los doce grados que aparecen en la Regla de San Benito? [f]

Objeciones por las que parece que no es adecuada la distinción de doce grados en la humildad conforme a la *Regla* de San Benito [28]. Son éstos: primero, *tener siempre los ojos bajos y manifestar humildad interior y exterior;* segundo, *hablar poco, cosas razonables y en voz baja;* tercero, *no ser muy propenso a la risa;* cuarto, *callarse hasta ser interrogado;* quinto, *observar lo prescrito por la regla común del monasterio;* sexto, *creerse y mostrarse como el más indigno de todos;* séptimo, *creerse sinceramente indigno e inútil para todo;* octavo, *confesar los propios pecados;* noveno, *llevar con paciencia la obediencia en cosas ásperas y difíciles;* décimo, *someterse a los mayores por obediencia;* undécimo, *no tratar de satisfacer la propia voluntad;* duodécimo, *temer a Dios y acordarse de todos sus mandamientos.*

1. Aquí aparecen elementos que pertenecen a otras virtudes, tales como la obediencia y la paciencia. También se enumeran otros que parecen pertenecer a la falsa opinión y que no pertenecen a ninguna virtud: el *reconocerse el más vil de todos* y el *creerse sinceramente indigno e inútil.* Luego no es adecuado poner todo esto entre los grados de la humildad.

2. Aún más: la humildad, como todas las virtudes, va de lo interior a lo exterior. Por tanto, no está bien poner lo referente a los actos exteriores antes que lo referente a los internos.

3. Y también: San Anselmo, en su obra *De Similitudinibus* [29], pone siete grados de humildad: primero, *reconocerse despreciable;* segundo, *dolerse de ello;* tercero, *confesarlo; cuarto, persuadirse de ello,* es decir, creerlo; quinto, *sobrellevar con paciencia el que esto se diga;* sexto, *sobrellevar el ser tratado con desprecio;* séptimo, *quererlo.* Parece, pues, que la división anterior es superflua.

4. Todavía más: al comentar Mt 3,15 dice la *Glosa* [30]: *La perfecta humildad tiene tres grados. Elprimero es someterse a los mayoresy no anteponerse a los iguales: este erado está bien. El segundo, someterse a iguales y no anteponerse a los inferiores: éste es mejor. El tercero es someterse a un inferior: en él consiste toda justicia.* Luego los grados de la división anterior parecen superfluos.

5. Más incluso: dice San Agustín, en su libro *De Virginit.* [31]: *La medida de la humildad ha sido dada a todos conforme a la medida de su grandeza, y tanto mayor es la soberbia que hay que vencer cuanto mayor es la dignidad.* Ahora bien: la medida de la magnitud humana no puede determinarse en un número de grados de-

21. *Serm. ad Popul* serm.356 c.1: ML 39,536. 28. C.7: ML 66,371. 29. *Eadmerus* c.10: ML 159,665. 30. *Glossa ordin.* (V 15 A). 31. C.31: ML 40,413.

f. En este artículo se traza un cuadro de la psicología del hombre humilde. Se sirve para ello de la escala de doce grados que San Benito propuso al comienzo del cap.7 de su *Regla* y que tan asiduamente se meditaba en los monasterios. Sobre el mismo tema, San Bernardo tiene un bellísimo opúsculo, que Santo Tomás conocía bien. Y sin olvidar lo mucho que antes habían escrito sobre el tema San Agustín, la *Glosa* y San Anselmo, como después lo haría San Ignacio. Aquí se explica la letra de San Benito. Pero, cosa curiosa, se invierte el orden del gran maestro del monaquisino. Resulta así que, para Santo Tomás, la humildad no empieza por «bajar la cabeza y hablar en voz baja», sino por la meditación y la convicción «del temor de Dios y la memoria de sus mandatos».

terminado. Por consiguiente, parece que no se pueden señalar grados a la humildad.

Solución. *Hay que decir:* Como es evidente por lo que se ha dicho (a.2), la humildad se ocupa principalmente del apetito, en cuanto que el hombre refrena el ímpetu de su ánimo para que no busque desordenadamente las cosas grandes. Pero tiene en el conocimiento su norma, la cual consiste en que nadie se sobreestime. Y de la disposición interna de la humildad proceden algunos signos externos en palabras, actos y gestos, que dan a conocer lo que está interiormente oculto, al igual que sucede en las otras virtudes, puesto que, como se dice en Eclo 19,26, *por su aspecto se conoce el hombre y por su semblante el prudente.* Por eso en los grados anteriores (obj.1) de humildad figura algo que pertenece a la raíz de la humildad: el grado duodécimo, es decir, *temer a Diosy conservar vivo el recuerdo de todos sus mandamientos.*

Figura, igualmente, algo propio del apetito: el no buscar desordenadamente la propia excelencia. Esto tiene lugar de tres modos. En primer lugar, no siguiendo la propia voluntad, lo cual pertenece al grado undécimo. En segundo lugar, regulándola según el juicio del superior, lo cual constituye el grado décimo. En tercer lugar, no arredrándose ante las cosas duras y ásperas, lo cual constituye el noveno.

Figuran también elementos pertenecientes al juicio del hombre que conoce sus defectos. Esto, bajo tres aspectos: Primero, reconociendo y confesando los defectos propios, lo cual constituye el octavo grado. En segundo lugar, considerándose insuficiente para las cosas altas debido a los propios defectos, lo cual pertenece al séptimo grado. En tercer lugar, considerando a los demás mejores que uno mismo, lo cual constituye el sexto grado.

Figuran también cosas pertenecientes a los signos externos. En primer lugar, en los hechos, es decir, que el hombre no se aparte, en su modo de obrar, del camino común, lo cual pertenece al quinto grado. Las otras dos, en las palabras: el que el hombre no gaste el tiempo en palabras vanas, que es el cuarto grado, ni se exceda en el modo de hablar, lo cual constituye el segundo. Otras consisten en gestos exteriores: reprimir la altanería de la vista, lo cual pertenece al primero, y cohibir la risa y otros signos de alegría necia, que constituyen el tercer grado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Uno puede, sin caer en falsedad, *creerse y manifestarse más vil que los otros* debido a defectos ocultos que reconoce en sí mismo y los dones de Dios ocultos en los demás. Por eso dice San Agustín en su obra *De Virginit.*[32]: *Estimad interiormente superiores a aquellos que son inferiores a vosotros en lo exterior.*

También puede uno, sin caer en falsedad, *confesarse y creerse inútil e indigno para todo* teniendo en cuenta las fuerzas propias, para atribuir a Dios todo lo que vale, según se dice en 2 Cor 3,5: *No que de nosotros seamos capaces de pensar algo como de nosotros mismos, que nuestra suficiencia viene de Dios.*

No hay inconveniente en que se atribuyan a la humildad elementos pertenecientes a otras virtudes, porque, al igual que un vicio tiene origen en otro, así, por un mismo orden natural, los actos de una virtud se derivan de los de otra.

2. *A la segunda hay que decir.* El hombre llega a la humildad por dos caminos. En primer lugar, mediante el don de la gracia. Según esto, lo interior precede a lo exterior. En segundo lugar, mediante el esfuerzo humano, del cual se sirve para cohibir primero lo externo y, a continuación, procede a extirpar la raíz interna. Es éste el orden que siguen los grados de la humildad.

3. *A la tercera hay que decir:* Todos los grados fijados por San Anselmo se reducen a la opinión y voluntad de la propia abyección. En efecto, el primero pertenece al conocimiento de los propios defectos. Pero como sería reprochable el amor de sus propios defectos, esto se excluye en el segundo. Y a la manifestación de los defectos propios pertenecen el tercero y cuarto grados: el que uno no sólo diga sus propios defectos, sino que trate de convencer a los demás de que existen. Los otros tres grados pertenecen al apetito. Primero, no buscar la propia excelencia sino más bien la abyección exterior, sea en palabras o en hechos, porque, como dice San Gregorio en *Registro*[33], *no es loable el aparecer humildes ante quienes nos honran, sino que debemos ser humildes, ante todo, para aquellos que nos hacen padecer.* Esto es propio del quinto y sexto grados. También comprende el buscar, incluso, el ser despreciado, lo cual constituye el segun-

32. C.52: ML 40,427. 33. L.II indict. X, epist.36 Ad Eusebium abbatem: ML 77,574.

do grado. Así, todos esos grados están contenidos en el sexto y séptimo de los antes enumerados.

4. *A la cuarta hay que decir:* Estos modos no se toman de una consideración esencial de la humildad, sino por comparación con los grados de los hombres, los cuales son superiores, inferiores o iguales.

5. *A la quinta hay que decir:* Tampoco esta objeción parte de una consideración de los grados de la humildad en sí misma, sino según las categorías humanas.

CUESTIÓN 162

La soberbia

Pasamos ahora a estudiar la soberbia. Primero, la soberbia en sí misma; en segundo lugar, del pecado del primer hombre, que se supone que fue de soberbia (q.163).

Sobre lo primero se plantean ocho problemas:

1. ¿Es pecado la soberbia?—2. ¿Es un vicio especial?—3. ¿En qué sujeto radica?—4. ¿Cuáles son sus especies?—5. ¿Es pecado mortal?—6. ¿Es el más grave de todos los pecados?—7. Sus relaciones con otros pecados.—8. ¿Debe considerarse como un vicio capital?

ARTICULO 1

¿Es pecado la soberbia?

In Sent. 2 d.42 q.2 a.3 ad 1

Objeciones por las que parece que la soberbia no es pecado.

1. Ningún pecado puede ser objeto de promesa por parte de Dios, pues promete lo que piensa hacer y no es autor del pecado. Pero la soberbia es una de las promesas divinas, pues en Is 60,15 se dice: *Te haré el orgullo de los siglos, alegría de todas las generaciones*. Luego la soberbia no es pecado.

2. Aún más: no es pecado apetecer la semejanza con Dios, porque lo desea toda criatura, y en esto consiste su bien supremo. Esto conviene sobre todo a la criatura racional, que fue creada *a imagen y semejanza de Dios*. Pero, como se dice en el libro *Sententiarum,* de Próspero [1], la soberbia *es el amor de la propia excelencia,* mediante la cual el hombre se asemeja a Dios, que es el más excelente. Por eso dice San Agustín en II *Confess.* [2]: *La soberbia quiere imitar tu grandeza, siendo Tú, Dios, el único excelso sobre todo.* Por tanto, la soberbia no es pecado.

3. Y también: el pecado se opone no sólo a la virtud, sino también al vicio opuesto, como nos dice el Filósofo en II *Ethic.* [3]. Pero no se encuentra ningún vicio que se oponga a la soberbia. Por consiguiente, la soberbia no es pecado.

En cambio está lo que se dice en Tob 4,15: *No permitas que la soberbia domine nunca sobre tus sentimientos ni sobre tus palabras.*

Solución. *Hay que decir:* La soberbia recibe este nombre del hecho de que alguien, por su voluntad, aspira a algo que está *sobre* sus posibilidades. Por eso dice San Isidoro en sus *Etymolog.* [4]: *Se la llama soberbia porque quiere aparentar más de lo que es, y a quien desea sobrepasar lo que es, soberbio.* Y es propio de la recta razón el que la voluntad de cada cual busque lo que le es proporcionado. Por eso es claro que la soberbia lleva consigo algo que se opone a la recta razón, y esto constituye pecado, ya que, según Dionisio en *De Div. Nom.* [5], el mal del alma consiste en *apartarse de la recta razón.* Es, pues, evidente que la soberbia es pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Podemos tomar la soberbia bajo dos aspectos. Primeramente, en cuanto que sobrepasa la regla de la razón, y así es pecado. En segundo lugar puede significar exceso; en este sentido, todo exceso puede llamarse soberbia. Así tomada, es prometida por Dios la soberbia, es decir, un exceso de bienes. Por eso la *Glosa* de San Jerónimo [6] habla de soberbia buena y mala. No obstante, puede decirse también que la soberbia en este texto se toma materialmente, como abundancia de cosas de las que los hombres pueden ensoberbecerse.

2. *A la segunda hay que decir:* La razón es la que ordena las cosas que el hombre apetece naturalmente. Así, si alguien se desvía de la norma, por exceso o por defecto, será vicioso tal apetito, como sucede en el deseo de alimento, que se desea naturalmente. Por su parte, la soberbia

1. Sent.294:ML51,471. 2. C.6: ML 32,680. 3. ARISTÓTELES, lect.8 n.1 (BK 1108b13): S. TH., lect.10. 4. L.10 ad litt. S: ML 82,393. 5. § 32: MG 3,733. 6. *Glossa ordin.*, Super Is 40,15 (IV 98F); cf. SAN JERÓNIMO, *In Isaiam* l.17, super 4,15: ML 24,625.

busca la excelencia en exceso con respecto a la recta razón. Por eso dice San Agustín, en XIV *De Civ. Dei*[7], que la soberbia es *un deseo de excelencia desmedida.* Y es también San Agustín quien escribe en XIX *De Civ. Dei*[8]: *La soberbia imita a Dios desordenadamente, puesto que odia ser igual que los demás y trata de imponer su dominio en vez del de Dios*[a].

3. *A la tercera hay que decir:* La soberbia se opone directamente a la virtud de la humüdad, que se ocupa más o menos del mismo objeto que la magnanimidad, como ya dijimos antes (q.161 a.1 ad 3). Por eso el vicio opuesto a la soberbia, por defecto, está próximo al vicio de la pusilanimidad, que se opone a la magnanimidad por defecto. Efectivamente, así como es propio de la magnanimidad el empujar el ánimo contra la desesperación, así es propio de la humildad retraer el ánimo de su desordenado deseo de cosas grandes contra la presunción. Por su parte, la pusilanimidad, si lleva consigo defecto en la búsqueda de las cosas grandes, se opone propiamente a la magnanimidad por defecto; pero si lleva consigo la aplicación del ánimo a cosas más, viles que las que convienen al hombre, se opondría a la humildad por defecto, ya que en ambos casos se da pequenez de espíritu. De igual modo, la soberbia puede oponerse por exceso a la magnanimidad y a la humildad por motivos distintos: a la humildad, en cuanto que desprecia la sumisión, y a la magnanimidad, en cuanto que desea las cosas grandes de manera desordenada. Pero como la soberbia lleva consigo cierta superioridad, se opone más directamente a la humildad, de igual modo que la pusilanimidad, que indica pequenez de espíritu al desear las cosas grandes, se opone más directamente a la magnanimidad[b].

ARTICULO 2

¿Es la soberbia un pecado especial?

1-2 q.84 a.2; *In Sent. 2* d.5 q.1 a.3; d.42 q.2 a.3 ad 1; *De Malo* q.1 a.1 ad 1; q.8 a.2

Objeciones por las que parece que la soberbia no es un pecado especial.

1. Dice San Agustín en su obra *De Nat. et Gratia*[9]: *No se encontrará ningún pecado que no lleve el nombre de soberbia.* Y Próspero dice, en su obra *De Vita Contemplat.*[10]: *No se puede, ni se pudo, ni se podrá encontrar ningún pecado sin soberbia.* Luego la soberbia es un pecado general.

2. Aún más: a propósito del pasaje de Job 33,17: *para retraer al hombre del mal,* dice la *Glosa*[11]: *Ensoberbecerse contra el Creador es transgredir sus preceptos por el pecado.* Pero, según San Ambrosio[12], *todo pecado es una transgresión de la ley divina y de los mandatos de Dios por la desobediencia.* Luego todo pecado es soberbia.

3. Y también: todo pecado especial se opone a alguna virtud especial. Pero la soberbia se opone a todas las virtudes, porque dice San Gregorio en XXXVI *Moral.*[13]: *La soberbia no se contenta con extinguir una virtud; se yergue sobre todas las partes del alma y, como enfermedad pestífera, corrompe todo el cuerpo.* Y San Isidoro, en sus *Etymol.*[14], dice que *es la ruina de todas las virtudes.* Luego la soberbia no es pecado especial.

4. Incluso más: todo pecado especial tiene una materia especial. Pero la soberbia tiene una materia general, puesto que dice San Gregorio en XXXIV *Moral.*[15]: *Unos se enorgullecen por el dinero, otros por las alabanzas, otros por las más viles cosas terrenas, otros por las virtudes más divinas.* Luego la soberbia no es un pecado especial, sino general.

En cambio está lo que dice San Agustín en su obra *De Nat. et Gratia*[16]: *Busque y*

7. C.13: ML 41,420. 8. C.12: ML 41,639. 9. C.29: ML 44,263. 10. IULIANUS POMERIUS, l.3 c.2: ML 59,476. 11. *Glossa ordin.* (III 62B). 12. *De Parad,* c.8: ML 14,309. 13. C.23: ML 76,745. 14. Cf. *Sent.* l.2 c.38: ML 83,639. 15. C.23: ML 76,745. 16. C.29: ML 44,263.

---

a. Próspero de Aquitania, siguiendo a San Agustín, había definido la soberbia como «deseo de la propia excelencia». Santo Tomás dio por buena la definición, añadiendo que era «deseo desordenado por exceso». Se trata, pues, de un pecado en que la persona es agente y objeto. Y así se distingue de otras formas inferiores y limitadas, como la presunción, vanagloria, ambición, etc., cuyo objeto no es la excelencia de la persona global, sino los honores, acciones heroicas, etc.

b. Aunque la soberbia es el vicio más contrario a la humüdad, cabe también un vicio que aleje de la humildad por defecto, para el que Santo Tomás no encuentra nombre, si bien lo describe diciendo que «se aproxima algo a la pusilanimidad». Sería una especie de abyección y olvido de nuestra dignidad.

encontrará que, según la ley de Dios, la soberbia es un pecado muy distinto de los otros vicios. Luego la soberbia es un pecado especial, no general.

Solución. *Hay que decir:* El pecado de soberbia puede ser considerado bajo un doble aspecto. En primer lugar, según su propia especie, que le viene de su objeto propio. Vista así, la soberbia es un pecado especial porque tiene un objeto especial, ya que es un deseo desordenado de la propia excelencia, como dijimos antes (a.1 ad 2).

Puede considerarse también como difundiéndose por todos los demás pecados. Bajo este aspecto, posee una cierta generalidad en cuanto que de la soberbia pueden nacer todos los pecados de una doble forma. Primero, de un modo directo, en cuanto que otros pecados se ordenan al fin de la soberbia, que es la propia excelencia, a la cual puede ordenarse todo cuanto se desea desordenadamente. En segundo lugar, indirectamente, removiendo los obstáculos, en cuanto que por la soberbia el hombre desprecia la ley divina que le impide pecar, según lo que se dice en Jer 2,20: *Quebraste tu yugo, rompiste tus coyundas y dijiste: no serviré.*

Conviene saber que a esta generalidad de la soberbia pertenece el que de ella nazcan, a veces, todos los vicios, porque, aunque no se pueden transgredir todos los preceptos de la ley por cualquier pecado de desprecio, que es objeto de la soberbia, no toda transgresión de los preceptos divinos se debe a menosprecio, sino que a veces se deben a ignorancia y, otras veces, a flaqueza. De ahí que, como dice San Agustín en *De Nat. et Gratia* [17], *se cometen muchas faltas sin obrar por soberbia.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Agustín pone esas palabras, del libro *De Nat. et Gratia,* no en su boca, sino en boca de otro con el que discute. Por eso luego [18] las impugna, diciendo que no siempre se peca por soberbia. Puede decirse, no obstante, que esas autoridades se entienden en cuanto al efecto externo de la soberbia, que es la transgresión de los preceptos, lo cual se da en todo pecado; no en cuanto al acto interno de soberbia, que es el desprecio del precepto, puesto que no siempre se comete pecado por desprecio, sino que a veces se hace por ignorancia o flaqueza, como ya dijimos *(In corp.).*

2. *A la segunda hay que decir:* A veces se comete un pecado en cuanto a su efecto, no en cuanto a su afecto: el que mata a su padre sin saberlo comete parricidio según el efecto, pero no según el afecto, porque no pretendía hacerlo. Conforme a esto, decimos que el desobedecer un precepto de Dios es ensoberbecerse contra El, siempre según el efecto, pero no siempre según el afecto.

3. *A la tercera hay que decir.* Un pecado puede corromper la virtud de dos modos. En primer lugar, por una oposición directa a la virtud. Bajo este aspecto, la soberbia no corrompe toda virtud, sino únicamente la humildad, al igual que todo pecado especial corrompe una virtud especial opuesta a él haciendo lo contrario a ella.

El pecado corrompe la virtud, también, abusando de ella. En este sentido, la soberbia corrompe cualquier virtud en cuanto que de las mismas virtudes toma ocasión para ensoberbecerse, igual que de cualquiera otra cosa que signifique excelencia. De ahí no se sigue que sea un pecado general.

4. *A la cuarta hay que decir.* La soberbia considera una razón especial del objeto, la cual, no obstante, puede encontrarse en varias cosas.

ARTICULO 3

¿Radica la soberbia en el apetito irascible?

De Malo q.8 a.3; *De Virt. in Comm.* a.5 ad 10

Objeciones por las que parece que la soberbia no radica en el apetito irascible.

1. Dice San Gregorio, en XXXIII *Moral.* [19], que *la hinchazón de la mente es un obstáculo para la verdad, porque el engreírse ciega.* Pero el conocimiento de la verdad no pertenece al apetito irascible, sino al entendimiento. Luego la soberbia no reside en el irascible.

2. Aún más: dice San Gregorio, en XXXIV *Moral.* [20], que *los soberbios no consideran la vida de aquellos a quienes se someten humillándose, sino la de aquellos sobre los que mandan enorgulleciéndose.* Parece, por ello, que la soberbia procede de falta de considera-

17. *De Nat. et Gratia* c.29: ML 44,263. 18. Ibídem. 19. C.17: ML 76,269. 20. C.8: ML 76,298.

ción. Pero la consideración no pertenece al irascible, sino más bien al entendimiento. Luego tampoco la soberbia está en el irascible, sino en el entendimiento.

3. Y también: la soberbia busca la excelencia no sólo en las cosas sensibles, sino también en las espirituales y las inteligibles. Ella misma consiste en el desprecio de Dios conforme a lo que leemos en Eclo 10,14: *El principio de la soberbia del hombre es apartarse de Dios.* Ahora bien: el irascible, al ser parte del apetito sensitivo, no puede abarcar a Dios y a los objetos inteligibles. Luego la soberbia no reside en el irascible.

4. Incluso más: como se dice en el libro de las *Sentencias,* de Próspero [21], *la soberbia es amor de la propia excelencia.* Pero el amor no reside en el irascible, sino en el concupiscible. Luego la soberbia no está en el irascible.

En cambio está el hecho de que San Gregorio, en II *Moral.* [22], opone a la soberbia el don de temor. Ahora bien: el temor pertenece al irascible. Luego la soberbia está en el irascible.

Solución. *Hay que decir:* Conviene buscar el sujeto de cualquier virtud o vicio en su propio objeto, porque no puede existir un objeto del hábito o acto que no sea objeto de la potencia que está sometida a los dos. Ahora bien: es objeto propio de la soberbia lo arduo, puesto que es el deseo de la propia excelencia, como ya dijimos (a.1 ad 2; a.2). Por ello es necesario que la soberbia pertenezca, de algún modo, al apetito irascible.

Pero el irascible puede tomarse en dos sentidos. Primero, en un sentido propio, y así es parte del apetito sensitivo, como la ira tomada propiamente es una pasión del apetito sensitivo. En segundo lugar, puede tomarse el apetito irascible de un modo más amplio, de modo que pertenezca también al apetito intelectivo, al cual, a veces, también se atribuye la ira, en cuanto que la atribuimos a Dios y a los ángeles, no como pasión, sino como juicio de la justicia. Sin embargo, tomada así, la potencia irascible no es distinta del concupiscible, como es evidente por lo que dijimos en la Primera Parte (q.59 a.4; q.82 a.5).

Por consiguiente, si lo arduo objeto de la soberbia fuera únicamente algo sensible a lo que pudiera tender el apetito sensitivo, sería necesario que la soberbia estuviera en el irascible, que es parte de dicho apetito sensitivo. Pero dado que lo arduo que considera la soberbia se encuentra comúnmente no sólo en las cosas sensibles, sino también en las espirituales, hay que decir que el sujeto de la soberbia es el irascible no sólo tomado propiamente, como parte del apetito sensitivo, sino tomado de un modo común, en cuanto que se halla en el apetito intelectual. Por eso se atribuye la soberbia también a los demonios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El conocimiento de la verdad es doble. Uno es puramente especulativo, y éste es impedido por la soberbia al quitar la causa, dado que el soberbio no somete su entendimiento a Dios para conocer la verdad por El, según se dice en Mt 11,25: *Escondiste estas cosas a los sabios y prudentes,* es decir, a los soberbios, que se creen sabios y prudentes, *y las revelaste a los pequeñuelos,* es decir, a los humildes. Tampoco se digna aprender de los hombres, aunque se dice en Eclo 6,34: *Si inclinas el oído,* oyendo con humildad, *aprenderás la doctrina.*

En segundo lugar, existe otro conocimiento de la verdad, que es el afectivo. La soberbia lo impide directamente, ya que los soberbios, al deleitarse en su propia excelencia, sienten fastidio por la excelencia de la verdad. Así, dice San Gregorio en XXXIII *Moral.* [23]: Los soberbios *perciben ciertos misterios mediante el entendimiento y no pueden experimentar su dulzura; y, si saben cómo son, ignoran qué sabor tienen.* Por eso se dice en Prov 11,2: *Donde hay humildad, allí hay sabiduría.*

2. *A la segunda hay que decir:* Como dijimos antes (q.161 a.2.6), la humildad tiene en cuenta la norma de la recta razón, según la cual alguien posee una verdadera estimación de sí mismo. La soberbia, en cambio, no sigue esta norma, sino que se cree más de lo que es. Esto se debe al deseo desordenado de la propia excelencia, porque lo que uno desea ardientemente lo cree con facilidad. Por eso también su apetito se eleva a objetos más altos que los que le convienen. Por lo cual todas las cosas que contribuyan a la sobreestimación de sí mismo llevan al hombre a la soberbia. Una de ellas es el considerar los defectos de los demás, así como, por el contrario, dice San Gregorio en el mismo lugar [24] que *los santos*

21. Sent.294: ML 51,471. 22. C.49: ML 75,593. 23. C.17: ML 76,269. 24. *Moral.* l.XXIV c.8: ML 76,298.

se dan mutuamente la preferencia contemplando sus virtudes. Pero de ello no se sigue que la soberbia resida en la potencia racional, sino que está en alguna de sus causas.

3. *A la tercera hay que decir:* La soberbia no está en el apetito irascible sólo por ser parte del apetito sensitivo, sino en cuanto que se toma el irascible en un sentido más amplio, como ya dijimos *(In corp.).*

4. *A la cuarta hay que decir:* Como dice San Agustín en XIV *De Civ. Dei*[25], el amor precede a todos los afectos del alma y es causa de ellos. Por eso puede ponerse en lugar de cualquiera de ellos. Así considerada, se dice que la soberbia es el amor de la propia excelencia en cuanto que del amor nace una desordenada presunción de superar a los otros, lo cual pertenece propiamente a la soberbia.

ARTICULO 4

¿Están bien señaladas las cuatro especies de soberbia propuestas por San Gregorio?

In Sent. 2 d.42 q.2 a.4; *De Malo* q.8 a.4; *In 1 Cor.* c.4 lect.2

Objeciones por las que parece que no están bien señaladas las cuatro especies de soberbia que propone San Gregorio en XXXIII *Moral,* cuando escribe: *Cuatro son las manifestaciones que delatan la presencia del arrogante: el creerse que el bien que posee procede de sí mismo; el pensar que los dones concedidos gratuitamente por Dios han sido merecidos por él; el jactarse de poseer lo que no tiene, y el despreciar a los demás, ansioso de que sólo brille el bien suyo.*

1. La soberbia es un vicio distinto de la infidelidad, como también la humildad es una virtud distinta de la fe. Pero el pensar que no viene de Dios algún bien que se posee, o creer que un bien gratuito se debe a sus propios méritos, pertenece a la infidelidad. Luego no deben considerarse como especies de la soberbia.

2. Aún más: no debe ponerse una misma cosa como especie de varios géneros. Pero la jactancia se considera especie de la mentira, según vimos (q.110 a.2; q.122). Luego no debe considerarse como especie de la soberbia.

3. Y también: parece que pertenecen a la soberbia otros actos que no se enumeran aquí, pues dice San Jerónimo[27] que *no hay nada tan soberbio como parecer ingrato.* Y San Agustín dice, en XIV *De Civ. Dei*[28], que excusarse de un pecado cometido es soberbia. También la presunción, por la que se tiende a conseguir algo que está por encima de uno, parece que pertenece a la soberbia con todo derecho. Luego la división anterior no parece abarcar todas las especies de soberbia.

4. Más todavía: hay otras divisiones de la soberbia, pues San Anselmo[29] divide la exaltación de la soberbia, diciendo que una está en *la voluntad,* otra en *la conversación* y otra en *el obrar.* También San Bernardo[30] pone doce grados de soberbia, que son: *curiosidad, ligereza de espíritu, alegría necia, jactancia, singularidad, arrogancia, presunción, defensa de los propios pecados, confesión fingida, rebelión, libertad y costumbre de pecar.* Estas no parecen estar incluidas en las especies propuestas por San Gregorio. Luego parece que no están bien señaladas.

En cambio está la autoridad de San Gregorio[31].

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos antes (a.1 ad 2; a.2.3), la soberbia implica un deseo inmoderado de excelencia, que no se acomoda a la recta razón. Hay que tener en cuenta que cualquier excelencia procede de algún bien realmente poseído, lo cual puede ser considerado de un triple modo. Primero, visto en sí mismo, ya que es claro que, cuanto mayor es el bien que alguien posee, tanto mayor excelencia se consigue mediante él. Por eso, cuando alguien se atribuye a sí mismo un bien que no posee, es claro que su apetito tiende a conseguir una excelencia propia más allá de las normas de la prudencia, y así tenemos la tercera especie de soberbia: *cuando uno se jacta de poseer lo que no posee.*

En segundo lugar, visto en su causa, en cuanto es más excelente poseer un bien por sí mismo que recibido de otro. Por ello, cuando uno considera un bien recibido de otro como si lo poseyera por sí mismo, su apetito se exalta hasta desear su propia excelencia por encima de lo que le corresponde. Uno puede ser la causa de su bien de dos modos: eficiente y meritorio. Conforme a esto, se toman las dos especies de soberbia, a saber: *creer que se tiene por sí mismo*

25. C.7: ML 41,410; c.9: ML 41,413. 26. C.6: ML 76,258. 27. *Epist.*148 *Ad Celantiam:* ML 22,1206. 28. C.14: ML 41,422. 29. EADMERUS, *De similit.* a.22: ML 159,612. 30. *De Gradibus Humilitatis et Superbiae* c.10: ML 182,957. 31. *Moral.* l.XXIII, c.6: ML 76,258.

lo que se ha recibido de Dios o *creer que le ha sido dado de arriba por sus propios méritos.*

En tercer lugar, por el modo de poseerlo, en cuanto que uno se hace más excelente por el hecho de poseer un bien mejor que los demás. También de este modo puede buscar el apetito, desordenadamente, su propia excelencia, lo cual da lugar a la cuarta especie de soberbia, que tiene lugar *cuando uno, despreciando a los demás, desea que todos lo miren.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La verdadera estimación puede viciarse de dos modos. En primer lugar, de un modo universal. Y así, en lo concerniente a los medios, se vicia por la infidelidad. En segundo lugar, en algún bien particular elegible, lo cual no da lugar a infidelidad, del mismo modo que, el que fornica, cree que en ese momento su bien está en fornicar, sin ser, no obstante, infiel, como lo sería si dijera, de un modo universal, que la fornicación es buena. Lo mismo se da en nuestro caso, ya que decir, de un modo universal, que existe algún bien que no procede de Dios, o que la gracia se da a los hombres por sus méritos, es caer en la infidelidad. Pero el que alguien, por el apetito desordenado de su propia excelencia, se gloríe de sus bienes como si los tuviera por sí mismo o por sus propios méritos, es caer, propiamente hablando, en soberbia y no en infidelidad.

2. *A la segunda hay que decir:* La jactancia se considera como una especie de mentira en cuanto al acto externo por el que uno se atribuye falsamente lo que no tiene. Pero en cuanto a la arrogancia interior del corazón, San Gregorio la considera como una especie de soberbia.

3. *A la tercera hay que decir:* Es ingrato aquel que se atribuye algo que otro le ha dado. De ahí que las dos primeras especies de soberbia pertenezcan a la ingratitud. Pero el excusarse de un pecado que se tiene pertenece a la tercera especie, puesto que es atribuirse algo que no se tiene, cual es el don de inocencia. En cuanto al tender a algo que está por encima de uno, parece que pertenece principalmente a la cuarta especie, que hace que uno pretenda ser preferido a los demás.

4. *A la cuarta hay que decir:* Esas tres especies que distingue San Anselmo son tres procesos que se dan en cualquier pecado: primero se concibe en el corazón, luego se pronuncia con la boca y después se pone por obra.

En cuanto a las doce que pone San Bernardo, se toman como opuestas a los doce grados de humildad de los que hablamos antes (q.161 a.6). En efecto, el primer grado de humildad es *mostrarse siempre humilde de corazón y de cuerpo, con la mirada puesta en el suelo.* A éste se opone la *curiosidad,* que hace que uno mire a todas partes y de un modo desordenado. El segundo grado de humildad consiste en *hablar poco, de cosas razonables y en tono sencillo.* A él se opone la *altanería,* por la que el hombre habla de todo con soberbia. El tercer grado de humildad consiste en *no ser fácilmente propenso a la risa,* y a él se opone *la alegría necia.* El cuarto grado de humildad consiste en *estar callados hasta que se nos pregunte,* y a él se opone la *jactancia.* El quinto grado de humildad es *observar lo que manda la regla común del monasterio,* y a él se opone la *singularidad,* por la que uno aparece más santo de lo que es. El sexto grado de humildad consiste en *considerarse y tratarse como más vil que los demás,* y a él se opone la *arrogancia,* por la que uno se prefiere a los demás. El séptimo grado de humildad consiste en *considerarse inútil e indigno para todo,* y a él se opone la *presunción,* que hace a uno creerse suficiente para cosas más altas. El octavo grado de humildad consiste en *confesar los pecados propios,* y a él se opone *la defensa de los pecados.* El noveno grado de humildad consiste en *mostrarse paciente en las cosas difíciles y duras,* y a él se opone *la confesión engañosa,* por la que alguien no quiere recibir castigo por pecados que confiesa engañosamente. El décimo grado de humildad es la *obediencia,* a la que se opone la *rebelión.* El undécimo consiste en que *el hombre no se deleite en hacer su voluntad,* y a él se opone la *libertad,* por la cual el hombre se deleita en hacer lo que quiere. Y el último grado de humildad consiste en *el temor de Dios,* al que se opone *la costumbre de pecar,* que implica el desprecio de Dios. En estos doce grados se incluyen no sólo las especies de soberbia, sino también sus causas y consecuencias, como ya dijimos (q.161 a.6) a propósito de la humildad.

ARTICULO 5

¿Es pecado mortal la soberbia?

In Sent. 4 d.33 q.1 a.3 q.ª2 ad 3

Objeciones por las que parece que la soberbia no es pecado mortal.

1. Al comentar el pasaje del salmo 7,4: *Señor Dios mío, si hice eso,* dice la *Glosa*[32]: *Es decir, el pecado universal, que es la soberbia.* Luego si la soberbia fuera pecado mortal, todo pecado lo sería.

2. Aún más: todo pecado va contra la caridad. Pero el pecado de soberbia no parece que vaya contra la caridad, ni por parte del amor a Dios ni al prójimo, porque la excelencia que se desea de un modo desordenado por la soberbia no siempre va contra el honor de Dios o la utilidad del prójimo. Luego la soberbia no es pecado mortal.

3. Y también: todo pecado mortal va contra la virtud. Ahora bien: la soberbia no va contra la virtud, sino que, más bien, procede de ella, como dice San Gregorio en XXXIV *Moral.* [33]: *a veces el hombre se ensoberbece de las virtudes más excelentes y divinas.* Luego la soberbia no es pecado mortal.

En cambio está la autoridad de San Gregorio, quien, en la misma obra[34], dice: *La soberbia es un signo evidentísimo de los reprobos; por el contrario, la humildad lo es de los elegidos.*

Solución. *Hay que decir:* La soberbia se opone a la humildad, la cual considera propiamente la sujeción del hombre a Dios, como dijimos antes (q.161 a.1 ad 5). De ahí que, por el contrario, la soberbia considere propiamente la falta de dicha sujeción, en cuanto que alguien se exalta por encima de lo que la regla o medida divina le ha asignado. Contra esto dice el Apóstol: *Nosotros no nos gloriamos hasta el infinito, sino según la medida con que Dios nos ha medido.* Por eso se dice en Eclo 10,14: *El principio de la soberbia humana es apartarse de Dios,* es decir, se considera como raíz de la soberbia el hecho de que el hombre, en alguna medida, no se somete a Dios ni a su regla. Ahora bien: es claro que el no someterse a Dios es pecado mortal, porque equivale a apartarse de El. De donde se sigue que la soberbia, en sí misma, es pecado mortal.

Sin embargo, al igual que en otras materias que son en sí mismas pecado mortal, como la fornicación y el adulterio, hay movimientos que son pecados veniales debido a su imperfección, por ser anteriores al juicio de la razón y darse sin consentimiento, también algunos movimientos de la soberbia son pecado venial al no ser consentidos por la razón.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como ya apuntamos antes (a.2), la soberbia no es un pecado universal en su esencia, sino por una redundancia, es decir, en cuanto que de la soberbia pueden originarse todos los pecados. De ello no se sigue que todos los pecados sean mortales, sino sólo cuando proceden de la soberbia completa, la cual dijimos *(In corp.)* que es pecado mortal.

2. *A la segunda hay que decir:* La soberbia va siempre contra el amor divino, en cuanto que el soberbio no se somete a la regla divina en la medida en que debe hacerlo. También, a veces, va en contra del amor al prójimo, en cuanto que uno se prefiere al prójimo o se sustrae a la sujeción al mismo. En esto se conculca también la norma divina que estableció un orden entre los hombres, de modo que unos deben estar sometidos a otros.

3. *A la tercera hay que dedr:* La soberbia no procede de las virtudes como de causa esencial, sino accidental, en cuanto que alguien toma de la virtud motivo para la soberbia. Pero nada se opone a que uno de los contrarios sea causa accidental de otro, como se dice en VIII *Phys.* [35]. Por eso algunos se ensoberbecen incluso de la humildad.

ARTICULO 6

¿Es la soberbia el pecado más grave?

2-2 q.162 a.7 ad 4; *In 2 Cor.* c.12 lect.3; *In Psalm.* ps.118

Objeciones por las que parece que la soberbia no es el más grave de los pecados.

1. Cuanto más difícil es evitar un pecado, tanto más leve parece. Pero la soberbia se evita muy difícilmente, ya que San Agustín dice en su *Regla*[36]: *Los demás pecados se dan en la ejecución de cosas malas, pero la soberbia vicia incluso las obras buenas, para que no se realicen.* Luego la soberbia no es el pecado más grave.

2. Aún más: *A mayor bien se opone mayor mal,* como dice el Filósofo en VIII *Ethic.*[37].

32. *Glossa ordin.* (III 95B); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,112. Cf. SAN AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.*, ps.7,4: ML 36,99. 33. C.23: ML 76,745. 34. *Moral.* l.XXXIV, c.23: ML 76,750. 35. ARISTÓTELES, I *Physic.* lect.8 (BK 251a29): S. TH., lect.2. 36. *Epist.* 211: ML 33,960. 37. ARISTÓTELES, lect.10 c.2 (BK 160b9): S. TH., lect.10.

Ahora bien: la humildad, a la que la soberbia se opone, no es la más excelente de las virtudes, según queda dicho (q.161 a.5). Luego los vicios que se oponen a virtudes más importantes, como la infidelidad, desesperación, odio a Dios, homicidio y otros, son pecados más graves que la soberbia.

3. Y también: un mal mayor no se castiga mediante un mal menor. Pero la soberbia, a veces, se castiga mediante otros pecados, como se nos dice en Rom 1,28, donde se afirma que los filósofos, por su dureza de corazón, *fueron entregados a un réprobo sentir, que los lleva a cometer torpezas.* Luego la soberbia no es el pecado más grave.

En cambio está lo que la *Glosa* [38] comenta a propósito del salmo 118,51: *los soberbios obraban mal en todos sus actos: El pecado mayor del hombre es la soberbia.*

Solución. *Hay que decir:* En el pecado se miran dos aspectos: conversión a un bien perecedero, que es su aspecto material, y la aversión a un bien infinito, que es su aspecto formal y completivo. Por parte de la conversión, la soberbia no tiene por qué ser el pecado más grave, ya que la grandeza que el soberbio busca de un modo desordenado no expresa, en sí misma, una oposición máxima respecto al bien de la virtud. Pero por parte de la aversión, la soberbia posee la máxima gravedad, porque en otros pecados el hombre se aparta de Dios por ignorancia, por flaqueza o por el deseo de otro bien, pero en la soberbia se aparta de Dios porque no quiere someterse a El o a su norma. Por eso dice Boecio [39] que, *aunque todos los vicios rehuyen a Dios, sólo la soberbia se opone a El.* Y por ello el apartarse de Dios, que en otros pecados es como una consecuencia, es esencial a la soberbia, y es su acto principal. Y puesto que lo que pertenece a algo por sí mismo es siempre mejor que lo que le viene de otro, sigúese que la soberbia es el pecado más grave en sí mismo, ya que es un exceso en el odio, el cual es el elemento formal del pecado [c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Un pecado puede resultar difícil de evitar por dos motivos. Primero, por la vehemencia de su ataque, como sucede con la ira, y *resulta aún más difícil resistir a la concupiscencia,* que es más connatural al hombre, como se dice en II *Ethic.* [40]. Tal dificultad para evitar el pecado puede disminuir, puesto que, cuanto menor es el impulso de la tentación en la que se cae, más gravemente se peca, como dice San Agustín [41].

En segundo lugar, puede ser difícil evitar un pecado por su carácter oculto. Bajo este aspecto, es difícil evitar la soberbia, porque se aprovecha incluso de los actos buenos, como dijimos antes (a.5 ad 3). Por eso insiste San Agustín en que la soberbia *está al acecho de las obras buenas.* Y en los Salmos (Sal 139,6) se dice: *En el camino por el que iba, los soberbios me tendieron un lazo.* Por eso el movimiento de soberbia que aparece ocultamente no posee la máxima gravedad hasta que el juicio de la mente recae sobre él. Pero después que se da este juicio, se evita fácilmente, bien sea considerando la propia flaqueza, según lo que nos dice Eclo 10,9: *¿por qué se ensoberbece la tierra y el polvo?,* o bien considerando la imperfección de los bienes de los que el hombre se ensoberbece, según el testimonio de Is 40,6: *Toda carne es paja, y su gloria es como flor del campo.* Y más adelante: *Nuestra justicia es como vestido inmundo.*

2. *A la segunda hay que decir:* La oposición del vicio a la virtud se mide por el objeto, que se considera por parte de la conversión. Conforme a esto, la soberbia no es el mayor de los pecados, como tampoco la humildad es la principal de las virtudes. Pero es el mayor por parte de la aversión, porque aventaja a los demás en magnitud. En efecto, el mismo pecado de infidelidad, si procede de la soberbia, se hace más grave que

38. *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1069; cf. *Glossa interl.* (III 266r). SAN AMBROSIO, *In Ps.* 118, serm.7, super vers.51: ML 15,1350. 39. Cf. CASIANO, *De Institutis Coenob.* l.XII c.7: ML 49,434. 40. ARISTÓTELES, lect.3 n.10 (BK 1105a7): S. TH., lect.10. 41. *De Civ. Dei* l.XIV c.12: ML 41,420.

---

c. Este artículo expresa un juicio tajante sobre la gravedad del pecado de soberbia, que es por su materia el más grave de los pecados. Pero el lector debe tener en cuenta que este juicio se refiere al objeto de la acción, pues caben situaciones subjetivas de actos imperfectos, como en los demás pecados, v.gr., la fornicación (cf. a.5). Pero aun respecto al objeto nos queda una pequeña duda: ¿es también la soberbia el máximo de los pecados cuando no hay desprecio de Dios ni de sus leyes? Aquí parece descartarlo; en otros lugares, sin embargo, parece hablar de modo distinto cuando sólo es «desprecio del hombre» (cf. *De Malo* q.8 a.2 ad 4).

si procede de ignorancia o de flaqueza. Dígase lo mismo del pecado de desesperación y de otros similares.

3. *A la tercera hay que decir* De igual modo que, en los silogismos que llevan a un imposible, a veces se convence uno por el hecho de ser llevado a la contradicción más manifiesta, así también, para castigar la soberbia de los hombres, Dios castiga a algunos permitiendo que caigan en pecados carnales, que, aunque son menos graves, contienen un género de torpeza más evidente. Por eso dice San Isidoro, en su obra *De Summa Bono*[42], que *la soberbia es peor que cualquier vicio, bien sea porque puede darse en personas de grado eminente o porque nace de obras de virtud y pasa más inadvertido a la conciencia. La lujuria es un pecado más corriente y de torpeza más clara, pero menos grave que la soberbia. Dios la permite a veces para despertar la conciencia del orgulloso a fin de que, una vez humillado, se levante.* De aquí se deduce la gravedad de la soberbia, pues así como el médico sabio, para dar a la enfermedad un remedio más eficaz, deja que el enfermo caiga en una enfermedad más leve, así también se demuestra que el pecado de soberbia es mayor por el hecho de que, para remediarlo, Dios permite que el hombre caiga en otros pecados.

ARTICULO 7

¿Es la soberbia el primero de todos los pecados?

1-2 q.84 a.2; *In Sent.* 2 d.5 q.1 a.3; d.42 q.2 a.1 ad 7; a.3 ad 1; *In 1 Cor.* c.11 lect.4

Objeciones por las que parece que la soberbia no es el primero de todos los pecados.

1. Lo que es primero debe encontrarse en todos los casos posteriores. Pero no todos los pecados van acompañados de soberbia ni nacen de ella, pues dice San Agustín, en su obra *De Nat. et Gratia*[43]: *Se cometen muchos pecados que no proceden de la soberbia.* Luego ésta no es el primero de los pecados.

2. Aún más: en Eclo 10,14 se dice que *el comiendo de la soberbia es apartarse de Dios.* Luego la apostasía de Dios es anterior a la soberbia.

3. Y también: parece que el orden de los pecados corresponde al orden de las virtudes. Ahora bien: no es la humildad la primera virtud, sino que es la fe. Luego la soberbia no es el primero de los pecados.

4. Más incluso: en 2 Tim 3,13 se dice: *Los hombres malos y seductores irán de mal en peor.* Así, parece que el principio de la malicia humana no procede del mayor de los pecados. Ahora bien: la soberbia es el más grave de los pecados, como ya dijimos (a.6). Por consiguiente, no es el primer pecado.

5. Más todavía: lo que es producto de apariencias y ficción es posterior a lo que es verdadero. Pero el Filósofo dice, en III *Ethic.*[44], que el soberbio finge fortaleza y audacia. Luego el vicio de la audacia es anterior al de soberbia.

En cambio está lo que se dice en Eclo 10,15: *La soberbia es el principio de todo pecado.*

Solución. *Hay que decir:* En todo género de cosas, todo aquello que es esencial es lo primero. Pues bien: ya dijimos antes (a.6) que el apartarse de Dios, que es la razón formal del pecado, pertenece de un modo esencial a la soberbia y, como consecuencia, a los demás pecados. De ahí que la soberbia sea el primero y principio de todos los pecados, como dijimos antes (1-2 q.84 a.2), al tratar de las causas del pecado por parte de la aversión, que es lo más importante del pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se dice que la soberbia es el principio de todo pecado, no porque todo pecado, en particular, nazca de él, sino porque toda clase de pecados puede nacer de ella.

2. *A la segunda hay que decir:* Se considera que el apartarse de Dios es el principio de la soberbia humana, no en cuanto que sea un pecado distinto de la misma soberbia, sino porque es la primera parte de ella, puesto que ya dijimos (a.5) que la soberbia se ocupa principalmente de la sujeción a Dios, a la cual desprecia y, con ella, el someterse a una criatura por Dios.

3. *A la tercera hay que decir.* No hace falta que coincidan el orden de las virtudes y el de los vicios, ya que el vicio corrompe a la virtud. Ahora bien: lo que es primero en la generación es lo último en corromperse. Por ello, así como la fe es la primera de las

42. *Sent.* l.2 c.38: ML 83,639. 43. C.29: ML 44,263. 44. ARISTÓTELES, lect.7 n.8 (BK 1115b29): S. TH., lect.15.

virtudes, así la infidelidad es el último de los pecados, al cual llega el hombre mediante otros. Así, al comentar el pasaje del salmo 136,7: *Anonadaos, anonadaos hasta los cimientos,* dice la *Glosa*[45]: *De la acumulación de vicios nace la infidelidad.* Y el Apóstol dice en 1 Tim 1,19: *Algunos, que rechazan la buena conciencia, naufragaron en la fe.*

4. *A la cuarta hay que decir.* Se considera que la soberbia es el pecado más grave por parte de lo que es esencial al pecado y que es motivo de su gravedad. Por eso la soberbia es causa de la gravedad de otros pecados. De ahí que, antes que la soberbia, haya otros pecados más leves, a saber: los que se cometen por ignorancia o flaqueza. Pero, dentro de los pecados graves, la soberbia es el primero, como causa de que los otros se hagan más graves. Y puesto que lo primero en el orden de causalidad es lo último en desaparecer, por eso, al comentar el salmo 18,14: *seré limpio del mayor delito,* dice la *Glosa*[46]: *Es decir, del delito de soberbia, que es el último en volver a Dios y el primero en apartarse de El.*

5. *A la quinta hay que decir:* El Filósofo coloca la soberbia junto a la fortaleza fingida, no porque sólo consista en eso, sino porque el hombre cree que puede conseguir la excelencia entre los hombres, sobre todo, aparentando ser audaz y fuerte.

ARTICULO 8

¿Debe considerarse la soberbia como vicio capital?

1-2 q.84 a.4; *In Sent.* 2 d.42 a.3; *De Malo* q.8 a.1

Objeciones por las que parece que la soberbia debe considerarse como vicio capital.

1. San Isidoro[47] y Casiano[48] enumeran la soberbia entre los vicios capitales.

2. Aún más: parece que la soberbia se identifica con la vanagloria, porque ambas buscan la excelencia. Ahora bien: la vanagloria se considera vicio capital. Luego también ha de considerarse como tal la soberbia.

3. Y también: dice San Agustín, en su obra *De Virginitate*[49], que *la soberbia engendra envidia, y nunca va sin tal acompañante.* Pero la envidia se considera vicio capital, según dijimos antes (q.36 a.4). Luego con mucho mayor razón lo será la soberbia.

En cambio está el hecho de que San Gregorio, en XXXI *Moral.*[50], no incluye la soberbia entre los vicios capitales.

Solución. *Hay que decir.* Como ya expusimos antes (a.2; a.5 ad 1), la soberbia puede considerarse de dos modos. En primer lugar, en sí misma, como pecado especial. En segundo lugar, en cuanto que ejerce un influjo universal sobre todos los pecados. Ahora bien: consideramos vicios capitales a ciertos pecados especiales de los que nacen muchos géneros de pecados. Por eso algunos[51], considerando la soberbia como un pecado especial, la incluyeron entre los vicios capitales. Pero San Gregorio, considerando su influjo universal sobre todos los vicios, tal como dijimos (sed cont.), no la incluyó entre los vicios capitales, sino que la consideró reina y madre de todos los vicios. Por eso dice en XXXI *Moral.*[52]: *La soberbia, reina de los vicios, cuando se apodera del corazón lo entrega a los siete vicios capitales como si fueran capitanes de un ejército devastador, de los cuales nacen otros muchos vicios.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Queda respondida en la *solución al problema.*

2. *A la segunda hay que decir:* La soberbia no se identifica con la vanagloria, sino que es causa de la misma. En efecto, la soberbia busca la excelencia de un modo desordenado, mientras que la vanagloria desea la manifestación de la excelencia.

3. *A la tercera hay que decir:* Del hecho de que la envidia, que es vicio capital, proceda de la soberbia, no se sigue que ésta sea también vicio capital, sino que es algo más importante que los mismos vicios capitales.

45. *Gíossa* LOMBARDI: ML 191,1204. 46. *Glossa* LOMBARDI: MI, 19,213; cf. *Glossa interl.* (III 111v). 47. *Quaest. in Vet. Test., In Dt.* c.16, super 7,1: ML 83,368. 48. *De Institutis Coenob.,* l.V c.1: ML 49,203; *Collationes,* coll.5 c.2: ML 49,611. 49. C.31: ML 40,413. 50. C.45: ML 76,621. 51. SAN ISIDORO, *Quaest. in Vet. Test., In Dt.* c.16, super 7,1: ML 83,368; CASIANO, *De Institutis Coenob.* l.V c.1: ML 40,203; *Collationes,* coll.5 c.2: ML 49,611. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol,* II-III n.496: QR III 481; SAN BUENAVENTURA, *In Sent.* l.IV d.40 dub.3: QR IV 977. 52. C.45: ML 76,620.

CUESTIÓN 163

El pecado del primer hombre

Pasamos ahora a estudiar el pecado del primer hombre, que fue de soberbia [a]. Trataremos, primero, de su pecado, en segundo lugar, de la pena del pecado (q.164) y, en tercer lugar, de la tentación que le indujo a pecar (q.165).

Sobre lo primero se plantean cuatro preguntas:

1. ¿Fue de soberbia el pecado del primer hombre?—2. ¿Qué buscó el primer hombre al pecar?—3. ¿Fue un pecado más grave que todos los demás?—4. ¿Quién pecó más: el hombre o la mujer?

ARTICULO 1

¿Fue de soberbia el pecado del primer hombre?

2-2 q.105 a.2 ad 3; 1-2 q.89 a.3 ad 2; *In Sent.* 2 d.22 q.1 a.1; *In 1 Tim.* c.2 lect.3; *De Malo* q.7 a.7 ad 12; q.14 a.2 ad 5; q.15 a.2 ad 7; *In Rom.* c.5 lect.5; Op.II *Compend. Theol.* c.191

Objeciones por las que parece que el pecado del primer hombre no fue de soberbia.

1. Dice el Apóstol en Rom 5,19: *Por la desobediencia de un solo hombre, muchos fueron hechos pecadores.* Ahora bien: es el pecado del primer hombre el que hizo que todos los pecadores contrajeran el pecado original. Luego el primer pecado fue de desobediencia y no de soberbia.

2. Aún más: dice San Ambrosio, en *Super Lc.* [1], que el diablo tentó a Cristo en el mismo orden en que hizo caer al primer hombre. Ahora bien: Cristo fue tentado, en primer lugar, por la gula, como aparece en Mt 4,3: *Si eres Hijo de Dios, di que estas piedras se conviertan en pan.* Luego el pecado del primer hombre no fue de soberbia, sino de gula.

3. Y también: el hombre pecó por sugestión diabólica. Pero el diablo, al tentar al hombre, le prometió ciencia, como se nos dice en Gen 3,5. Luego el primer desorden del hombre se debió al deseo de ciencia, que pertenece a la curiosidad, y así el primer pecado fue de curiosidad y no de soberbia.

4. Todavía más: al comentar el pasaje de 1 Tim 2,4: *la mujer, seducida, incurrió en la transgresión,* dice la *Glosa* [2]: *El Apóstol habla de seducción porque la mujer creyó el engaño que se le había propuesto, a saber: que Dios había prohibido tocar el fruto de aquel árbol porque sabía que, si lo tocaban, serían como dioses; como si el que había creado a aquellos hombres se sintiera celoso de la divinidad de ellos.* Por consiguiente, el primer pecado de aquellos hombres fue de infidelidad y no de soberbia.

En cambio está la afirmación de Eclo 10,15: *La soberbia es el principio de todos los pecados.* Ahora bien: el pecado del primer hombre fue el principio de todo pecado, según se dice en Rom 5,12: *Por un hombre entró el pecado en este mundo.* Luego el primer pecado del hombre fue de soberbia.

Solución. *Hay que decir:* En un pecado pueden concurrir varios movimientos, entre los cuales posee la primacía aquel en el que primero se halla el desorden. Es claro, por otra parte, que el desorden se encuentra en

1. L.IV, super 4,3: ML 15,1701. 2. *Glossa ordin.* (VI 119A); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,341; cf. SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad Litt.* L.XI c.42: ML 41,32.

---

a. A propósito de la soberbia, Santo Tomás introduce tres cuestiones relativas al pecado original. Pero que nadie pretenda encontrar aquí un tratado del pecado original. Este ya ha sido estudiado en 1-2 q.90-102; q.81-84. Aquí sólo se expone un tema muy concreto: cuál fue el pecado específico del primer hombre. Pero cualquiera comprenderá que lo que aquí se lee debe ser entendido a la luz de la doctrina antes expuesta sobre el pecado original, a la que el lector haría bien en remitirse.

Advertimos también que la doctrina que aquí se enseña está fundada en una lectura literal del texto bíblico. Aquellos escritores medievales pensaban que el relato bíblico del pecado del primer hombre era un relato genuinamente histórico. Pero esto no invalida sin más lo que aquí se enseña, que son piezas importantes del edificio moral.

el movimiento interno del alma antes que en el acto externo del cuerpo, porque, como dice San Agustín en I *De Civ. Dei*[3], *no se pierde la santidad del cuerpo mientras se conserve la del alma.* Y, dentro de los movimientos interiores, el apetito es movido a alcanzar el fin antes que los medios. Por eso el primer pecado del hombre se dio allí donde fue posible el primer deseo desordenado del fin. Pero el hombre se hallaba en estado de inocencia, de tal modo que no había ninguna rebelión de la carne contra el espíritu. Por tanto, el primer desorden del apetito humano no pudo consistir en apetecer un bien sensible, al cual la concupiscencia de la carne tiende sin obedecer el orden de la razón. Queda, pues, como única solución, que el primer desorden del apetito humano consistiera en apetecer, de un modo desordenado, algún bien espiritual. Pero no lo hubiera apetecido de modo desordenado si lo hubiera deseado según la medida establecida por la norma divina. Luego la solución es, en último término, que buscó un bien espiritual por encima de su medida, lo cual es propio de la soberbia. Por consiguiente, el primer pecado del hombre fue de soberbia[b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La desobediencia al precepto divino no fue querida en sí misma, porque no era posible sin suponer un desorden anterior en la voluntad. Por tanto, lo quiso en orden a otra cosa. Pero lo primero que buscó de un modo desordenado fue la propia excelencia; luego la desobediencia fue causada por la soberbia. Esto mismo dice San Agustín en *Ad Orosium*[4]: *El hombre, llevado por la soberbia, obedeció a la sugestión de la serpiente y despreció el mandato de Dios.*

2. *A la segunda hay que decir.* También tuvo lugar la gula en el pecado de los primeros padres, pues en Gén 3,6 se dice: *Vio la mujer que el árbol era bueno para comerse, hermoso a la vista y deseable, y cogió de su fruto y comió.* Sin embargo, no fue la bondad y belleza del alimento el primer motivo para pecar, sino la insinuación de la serpiente, que dijo (v.5): *Se os abrirán los ojos y seréis como dioses.* Al desear esto, la mujer incurrió en soberbia. Luego el pecado de gula se derivó del de soberbia.

3. *A la tercera hay que decir:* El apetito de ciencia, en los primeros padres, fue efecto del desordenado apetito de excelencia. Por eso la serpiente dijo primero: *seréis como dioses,* y luego añadió: *conocedores del bien y del mal.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Como escribe San Agustín en XI *Super Gen. ad litt.*[5]: *La mujer no hubiera dado oídos a la voz de la serpiente, llegando a creer que Dios le había prohibido una cosa útil, si en su mente no hubiera existido aquel deseo de propia excelencia y cierta soberbia presunción de sí misma.* Esto no quiere decir que la soberbia fuera anterior a la sugestión de la serpiente, sino que, inmediatamente después de esta persuasión, su mente se vio invadida por el orgullo, que le hizo creer que era cierto lo que el demonio decía.

ARTICULO 2

¿Consistió la soberbia del primer hombre en desear ser semejante a Dios?

In Sent. 2 d.5 q.1 a.2 ad 1; d.22 q.1 a.2; op.II *Compend. Theol.* c.191

Objeciones por las que parece que la soberbia del primer hombre no consistió en desear ser semejante a Dios.

1. Nadie peca deseando lo que es conforme con su naturaleza. Pero la semejanza con Dios es connatural al hombre, pues en

3. C.18: ML 41,32. 4. Entre las obras de SAN AGUSTÍN, *Dial. Quaest. Sexag. quinque,* q.4: ML 40,736. 5. C.30: ML 34,445.

b. Las elucubraciones de los medievales sobre cuál fue el pecado de Adán eran curiosas y diversas. Quedan sus rastros en las objeciones del artículo. Para Santo Tomás, aquel pecado sólo pudo ser un pecado de soberbia. Y esto, sobre todo, por su concepción teológica de lo que es el pecado. Entre los movimientos del espíritu que concurren al pecado, el comienzo ha de ser un desorden respecto a la prosecución del fin último del hombre, que, por ser bien espiritual y sumamente excelso, sólo es desordenado cuando es pretendido por exceso. Y éste es precisamente el pecado de soberbia. Queda así patente la mente de Santo Tomás sobre la filosofía del pecado. El interrogante que puede subsistir, sin embargo, es si este proceso psicológico del pecado debió tener su exacto paralelismo en la historia humana del pecado, de tal modo que el primer pecado histórico haya de ser igual que el primer pecado de la persona humana. El Aquinate así lo pensaba, y dejó abundante confirmación en sus escritos.

Gén 1,26 se dice: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza.* Luego no pecó buscando ser semejante a Dios.

2. Aún más: Parece que el primer hombre buscaba la semejanza con Dios para poseer la ciencia del bien y del mal, porque esto fue lo que le sugirió la serpiente (Gen 3,5): *Seréis como dioses, conocedores del bien y del mal.* Pero el deseo de ciencia es natural al hombre, según dice el Filósofo en *Metaphys.* [6]: *Todos los hombres, por naturaleza, buscan saber.* Luego no pecó por querer ser semejante a Dios.

3. Y también: ningún sabio elige lo imposible. Ahora bien: el primer hombre estaba dotado de sabiduría, según aparece en Eclo 17,5: *Los llenó de inteligencia.* Siendo cierto que todo pecado consiste en un deseo deliberado, que es la elección, parece que el primer hombre no pecó deseando algo imposible. Pero es imposible que el hombre sea semejante a Dios, según se dice en Ex 15,11: *¿Quién es semejante a ti, oh Dios, entre los dioses?* Luego el primer hombre no pecó buscando la semejanza con Dios.

En cambio está el comentario que hace San Agustín[7] sobre el salmo 68,5, *y tengo que pagar lo que nunca tomé: Adán y Eva quisieron robar la divinidad y perdieron la felicidad.*

Solución. *Hay que decir:* Existen dos formas de semejanza. Una es de igualdad absoluta, y esta semejanza con Dios no pudieron buscarla los primeros padres, porque a nadie se le ocurre pensar en ella, y menos a los sabios. Otra es la semejanza de imitación, que es posible en la criatura respecto de Dios, en cuanto que participa, en alguna medida, de la semejanza con El. A este propósito dice Dionisio en el IX *De Div. Nom.* [8]: *Una misma cosa es semejante a Dios y desemejante. Semejante por la imitación del ser divino; desemejante por la inferioridad del ser causado respecto de su causa.* Ahora bien: todo bien que existe en las criaturas es una semejanza participada del primer bien. Por eso, al apetecer el hombre algún bien espiritual que lo supere, como ya dijimos (a.1), desea la semejanza con Dios de un modo desordenado.

Pero hay que tener en cuenta que el apetito se dirige principalmente a algo que no se posee. Y el bien espiritual, en cuanto que la criatura racional participa de la semejanza divina, puede considerarse bajo tres aspectos. En primer lugar, en el ser y en la naturaleza, y tal semejanza fue impresa por Dios en el hombre, conforme a Gén 1,26-27: *Hizo Dios al hombre a su imagen y semejanza,* y en el ángel, del que se dice en Ez 28,12: *Tú, sello de la semejanza.* La segunda es la semejanza por el conocimiento. Esta la recibió también el ángel al ser creado. Por eso, en el texto anterior, después de decir: *Tú, sello de la semejanza,* añade: *lleno de sabiduría.* La tercera es la semejanza en cuanto a la potencia operativa. Esta no la poseían ni el ángel ni el hombre, en acto, al principio de su creación, porque ambos tenían que hacer algo para llegar a la bienaventuranza.

Por eso, dado que ambos, el diablo y el primer hombre, desearon de un modo desordenado la semejanza con Dios, ninguno de ellos pecó al desear una semejanza de naturaleza. Pero el primer hombre pecó sobre todo al desear la semejanza con Dios en cuanto al conocimiento del bien y del mal, como la serpiente le sugirió, es decir, el poder determinar, con su propia naturaleza, lo que era bueno o malo que fuera a sucederles. En segundo lugar pecó deseando la semejanza con Dios en cuanto al mismo poder operativo, es decir, el poder según su propia naturaleza, obrar de modo que consiguiera la bienaventuranza. Por eso dice San Agustín en XI *Super Gen. ad litt.* [9]: *Entró en la mente de la mujer el deseo del poder propio.* Pero el diablo pecó buscando la semejanza con Dios en cuanto a poder. A propósito de ello dice San Agustín, en *De Vera Relig.* [10]: *Prefirió disfrutar de su poder antes que del de Dios.* Sin embargo, ambos quisieron equipararse a Dios en algo: ambos quisieron confiar en sus propias fuerzas despreciando el orden de la norma divina.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La objeción parte de la semejanza en naturaleza, con cuyo deseo el hombre no pecó, según dijimos *(In corp.).*

2. *A la segunda hay que decir:* No es pecado apetecer la semejanza con Dios absolutamente hablando en cuanto a la ciencia. Pero sí lo es el desearla de un modo desordenado, es decir, por encima de lo conveniente. Por eso, al comentar el salmo 70,19, *Oh Dios, ¿quién hay semejante a ti?,* dice San

6. ARISTÓTELES, 3 lect.5. 7. *Glossa ordin.* (III 180E); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,629. SAN AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.* ps.48, serm.1 super vers.5: ML 36,848. 8. § 7: MG 3,916. 9. C.30: ML 34,445. 10. C.13: ML 34,133.

Agustín [11]: *El que quiere ser Dios mediante sus propias fuerzas quiere ser semejante a Dios de un modo malo, como el diablo, que no quiso estar sometido a El, y el hombre, que no quiso obedecer sus mandatos.*

3. *A la tercera hay que decir:* La objeción parte de la semejanza como igualdad absoluta.

ARTICULO 3

¿Fue el pecado de los primeros padres más grave que los demás?

In Sent. 2 d.21 q.2 a.2; d.33 expos. text.

Objeciones por las que parece que el pecado de los primeros padres fue más grave que los demás.

1. Dice San Agustín en XIV *De Civ. Dei* [12]: *Hubo gran iniquidad en el pecado, donde hubo tanta facilidad para no pecar.* Ahora bien: los primeros padres tuvieron la máxima facilidad para no pecar porque no había dentro de ellos nada que los empujara al pecado. Luego su pecado fue más grave que los demás.

2. Aún más: la pena es proporcionada a la culpa. Pero el pecado de los primeros padres fue castigado con la máxima gravedad, puesto que por él *entró la muerte en este mundo,* como dice el Apóstol en Rom 5,2. Por tanto, aquel pecado fue más grave que los demás.

3. Y también: lo que es primero en cada género parece que es también lo más grande, como se dice en II *Metaphys.* [13]. Ahora bien: el pecado de los primeros padres fue el primero de entre los pecados de los hombres. Luego fue el más grave.

En cambio está el testimonio de Orígenes [14]: *No creo que nadie que esté en el más alto grado de perfección caiga de él repentinamente, sino que debe descender de él de un modo paulatino.* Pero los primeros padres estaban en un grado de perfección sumo. Luego su pecado no fue el mayor de todos.

Solución. *Hay que decir:* Podemos distinguir en el pecado una doble gravedad. Una por parte de la especie del pecado mismo; así decimos que el adulterio es un pecado más grave que la fornicación simple. Otra es la gravedad del pecado teniendo en cuenta las circunstancias de lugar, persona o tiempo. La primera es más esencial al pecado y hace que el pecado sea más grave que los otros.

Debemos decir, pues, que el pecado del primer hombre no fue más grave que todos los demás pecados humanos según la especie de pecado porque, si bien la soberbia destaca, de algún modo, sobre los demás, es mayor la soberbia por la que uno niega o blasfema de Dios que aquella por la que se desea de un modo desordenado la semejanza con El, cual fue la que cometieron los primeros padres, como queda dicho (a.2). Pero según la condición de las personas que lo cometieron, aquel pecado revistió máxima gravedad, dada la perfección de su estado. Por eso debe decirse que aquel pecado fue gravísimo por las circunstancias, pero no absolutamente hablando.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La objeción parte de la gravedad del pecado por parte de la circunstancia del que lo comete.

2. *A la segunda hay que decir:* La magnitud de la pena que siguió a ese primer pecado no corresponde a él según la cantidad de la propia especie, sino en cuanto que fue el primero, puesto que por él quedó interrumpida la inocencia del primer estado y la naturaleza humana quedó ya desordenada.

3. *A la tercera hay que decir.* En las cosas ordenadas es preciso que la primera sea también la mayor. Pero este orden no se tiene en cuenta en los pecados; antes bien, uno sucede a otro de un modo accidental. Por eso no se sigue que el primer pecado sea el más grande.

ARTICULO 4

¿Fue el pecado de Adán más grave que el de Eva?

In Sent. 2 d.22 q.1 a.3

Objeciones por las que parece que el pecado de Adán fue más grave que el de Eva.

1. En 1 Tim 2,14 se dice que *Adán no fue seducido, mientras que la mujer sí fue seducida a pecar.* Conforme a eso, parece que el pecado de la mujer fue de ignorancia, mien-

11. *Glossa ordin.* (III 185E); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,655. SAN AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.* ps.70, serm.2 super vers.19: ML 36,896. 12. C.15: ML 41,423. 13. ARISTOTELES I, 1, lect.5.
14. *Peri Archon,* l.I c.3: PG 11,155.

tras que el del varón fue de conocimiento. Pero este pecado es más grave, según se dice en Lc 12,47-48: *El criado que conoce la voluntad de su amo y no la cumple será azotado más gravemente; el que no la conoce y deja de cumplirla será azotado menos.* Por consiguiente, el pecado de Adán fue más grave que el de Eva.

2. Aún más: dice San Agustín, en *De Decem Chordis* [15]: *Si el varón es la cabeza, debe comportarse mejor y preceder a la esposa en todas las obras buenas, para que ella lo imite.* Luego el pecado de Adán fue más grave que el de Eva.

3. El pecado contra el Espíritu Santo. parece ser gravísimo. Adán debió de pecar contra El, pues pecó pensando en la divina misericordia, es decir, con presunción. Luego el pecado de Adán fue más grave que el de Eva.

En cambio está el hecho de que la pena corresponde a la culpa. Pero la mujer fue castigada más duramente, como puede verse en Gén 3,16ss. Luego pecó más gravemente que el hombre.

Solución. *Hay que decir:* Como ya hicimos ver antes (a.3), la gravedad del pecado se mide por la misma especie de pecado más que por la circunstancia de quien lo comete. Hay que decir, por tanto, que, si consideramos la condición de ambas personas, hombre y mujer, es más grave el pecado del varón porque era más perfecto que la mujer [c].

En cuanto al género de pecado, fueron iguales, porque ambos cometieron pecado de soberbia. Por eso dice San Agustín, en XI *Super Gen. ad litt.* [16], que la mujer *pecó en sexo más débil, pero con un orgullo igual.*

En cuanto a la especie de soberbia, en cambio, pecó más gravemente la mujer [d], por una triple razón. En primer lugar, porque su engreimiento fue mayor al creer que era cierto lo que le sugirió la serpiente, a saber: que Dios les había prohibido comer del árbol por miedo a que llegaran a ser como El. Por ello, al querer hacerse semejante a Dios comiendo del árbol prohibido, su soberbia fue tan grande que quiso obtener algo contra la voluntad de Dios. El varón, en cambio, no creyó que fuera verdad, por eso no pretendió conseguir la semejanza divina en contra de la voluntad de Dios, aunque cometió pecado de soberbia al querer conseguirla por sí mismo. En segundo lugar, porque la mujer no sólo pecó, sino que indujo a pecar al varón, con lo cual pecó contra Dios y contra el prójimo. En tercer lugar, porque el pecado del hombre fue menor porque consintió en él *por benevolencia de amistad, que casi siempre hace que se ofenda a Dios para evitar que el hombre se convierta de amigo en enemigo, aunque no por eso carece de maldad, según declara manifiestamente la sentencia de Dios,* como dice San Agustín en XI *Super Gen. ad litt.* [17]. Queda claro, pues, que el pecado de la mujer fue más grave que el del hombre.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La seducción de la mujer siguió a su soberbia. Por tanto, tal ignorancia no la excusa, sino que agrava el pecado, en cuanto que, con la ignorancia, aumentó su soberbia.

2. *A la segunda hay que decir.* La objeción parte de la circunstancia de la persona, por razón de la cual fue mayor el pecado del hombre.

3. *A la tercera hay que decir:* El hombre no pensó en la misericordia divina, hasta el punto de despreciar la justicia divina, como hacen los pecados contra el Espíritu Santo, sino que, como dice San Agustín en XI *Super Gen. ad litt.* [18], sin conocer la severidad de Dios creyó que aquel pecado era venial, es decir, fácilmente perdonable.

15. *Sermo ad Popul.* serm.IX c.3: ML 38,77. 16. C.35: ML 34,449. 17. C.42: ML 34,454. 18. Cf. *De Civ. Dei* l.XIV, c.2: ML 41,420.

---

c. En algunos extremos es difícil salvar la doctrina aquí expuesta. Aquí se sugiere que el pecado de Adán fue más grave que el de Eva porque el hombre es más perfecto que la mujer. Más adelante encontraremos otra muestra de esas deficientes concepciones antropológicas, cuando diga que el orden de perfección de los seres que intervienen en el pecado original es, de más a menos, el ángel, el varón, la mujer, la serpiente y la manzana (q.165 a.1.2).

d. El texto de 1 Tim 2,14, que infravalora a la mujer, podría ser usado para disculpar a Eva, ya que el obrar por engaño disminuye la culpabilidad. El autor niega esta posible excusa del pecado mayor de Eva, pues el engaño no fue causa del pecado *(ex ignorantia),* sino más bien circunstancia concomitante.

CUESTIÓN 164

La pena del primer pecado

Nos toca ahora tratar de la pena del primer pecado [a].

Sobre este punto se plantean dos problemas:

1. De la muerte, que es la pena común.—2. De otras penas particulares que se narran en el Génesis.

ARTICULO 1

¿Es la muerte la pena del pecado de los primeros padres?

1-2 q.85 a.5; *In Sent.* 2 d.30 q.1 a.1; 3 d.16 q.1 a.1; 4 pról.; d.4 q.2 a.1 q.[a]3; *In Hebr.* c.9 lect.5; *Cont. Gentes* 4,52; *De Malo* q.5 a.4; *In Rom.* c.5 lect.3; op.II *Compend. Theol.* c.193

Objeciones por las que parece que la muerte no es la pena del pecado de los primeros padres.

1. Lo que es natural al hombre no puede decirse que sea pena de pecado, ya que éste no perfecciona la naturaleza, sino que la vicia. Ahora bien: la muerte es natural al hombre, puesto que su cuerpo se compone de elementos contrarios y, además, *mortal* es uno de los términos con que se define al hombre. Luego la muerte no es pena del pecado de los primeros padres.

2. Aún más: la muerte, como otros defectos, se da tanto en el hombre como en los demás animales, según se dice en Ecl 3,19: *Una misma es la muerte del hombre y de los animales, y una misma la condición.* Ahora bien: la muerte en los animales no es pena de pecado. Por tanto, tampoco lo es en los hombres.

3. Y también: el pecado de los primeros padres fue el de unas personas concretas. Sin embargo, la muerte acompaña a toda la naturaleza humana. Luego no parece que sea castigo por el pecado de los primeros padres.

4. Y además: todos, por igual, proceden de los primeros padres. Luego si la muerte fuera pena de su primer pecado, se seguiría que todos los hombres deberían padecer la muerte en iguales circunstancias, lo cual es claramente falso, ya que unos mueren antes que otros y unos con más dolor que otros. Por tanto, la muerte no es la pena del primer pecado.

5. Todavía más: el mal de pena procede de Dios, como ya vimos (q.19 a.1 ad 3; 1 q.48 a.6; q.49 a.1). Pero la muerte no parece venir de Dios, pues se dice en Sab 1,13 que Dios *no hizo la muerte.* Luego ésta no es pena al primer pecado.

6. Más incluso: parece que las penas no son meritorias, ya que el mérito pertenece al género de bondad, mientras que la pena es mala. Ahora bien: la muerte es a veces meritoria, como aparece claramente en la muerte de los mártires. Por consiguiente, parece que la muerte no es una pena.

7. Más todavía: parece que la pena es aflictiva. Pero parece que la muerte no puede serlo, porque, cuando llega, el hombre no la siente, y cuando no llega, no se puede sentir. Luego no es pena de pecado.

8. Incluso más: si la muerte fuera pena de pecado, hubiera tenido lugar inmediatamente después de éste. Pero eso no es cierto, porque los primeros padres vivieron mucho tiempo después del pecado, como se dice en Gén 4,25; 5,4-5. Por tanto, no parece que la muerte sea pena de pecado.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Rom 5,12: *Por un hombre entró el pecado en este mundo y, con el pecado, la muerte.*

Solución. *Hay que decir:* Si alguien, por su culpa, se ve privado de algún favor que se le ha hecho, la carencia de ese beneficio es una pena a su culpa. Ahora bien: como dijimos en la Primera Parte (q.95 a.1; q.97 a.l), al hombre, en su estado primitivo, se le concedió, por parte de Dios, el privilegio

---

a. Este tema ya había sido tratado en 1-2 q.85 a.5. Quizá se vuelve sobre ello para resaltar la gravedad de aquel pecado de soberbia que tantos males generó a la humanidad. En este tema no cabe recurso a la filosofía, y lo que aquí se dice es una explicación de Rom 5,12. El tema que se dilucida es cómo hacer compatible que la muerte y los sufrimientos sean castigo del pecado original, siendo así que la muerte es natural a la condición humana.

según el cual, mientras su mente estuviera sujeta a Dios, las potencias inferiores de su alma estarían sujetas a su mente racional y el cuerpo al alma. Pero, una vez que la mente humana, por el pecado, se apartó de la sujeción a Dios, la consecuencia fue que ni las fuerzas inferiores se sometieron totalmente a la razón, de lo cual se derivó una rebelión carnal tan grande del apetito contra la razón, ni tampoco el cuerpo quedó totalmente sujeto al alma, de donde se derivan la muerte y otros defectos corporales. En efecto, la vida y la integridad del cuerpo consiste en que esté sujeto al alma, como lo perfectible a la perfección. De ahí que, por el contrario, la muerte, la enfermedad y todos los otros defectos del cuerpo estén relacionados con la falta de sujeción del cuerpo al alma. Por eso es claro que, así como la rebelión del apetito carnal es un castigo al pecado de los primeros padres, también lo son la muerte y todos los males corporales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es natural lo que está causado por los principios de la naturaleza. Y los principios naturales esenciales son la forma y la materia. La forma del hombre es el alma racional, la cual es esencialmente inmortal. Por tanto, la muerte no es natural al hombre por razón de su forma. En cuanto a la materia del hombre, es su cuerpo, que está compuesto de elementos contrarios entre sí, de lo cual se sigue el que sea naturalmente corruptible. Bajo este aspecto, la muerte es natural al hombre. Pero esta condición del cuerpo del hombre se sigue necesariamente de la materia, ya que era necesario que el cuerpo humano fuera un órgano del tacto y, por consiguiente, medio entre los elementos táctiles, lo cual no era posible a no ser que el cuerpo se compusiera de elementos opuestos, como dice claramente el Filósofo en II *De Anima*[1]. No es, en cambio, condición para que el cuerpo se adapte al alma, porque, si fuera posible, dado que la forma era incorruptible, sería más conveniente que fuera también materia. Del mismo modo, hace falta que la sierra sea de hierro, por razón de su forma y acción, para que su dureza la haga apta para cortar. Pero el que sea oxidable se sigue necesariamente de esa materia, y no depende de la elección del agente: si el fabricante pudiera, haría la sierra de una materia inoxidable. De modo semejante, Dios, creador de los hombres, es omnipotente, y por su benevolencia anuló en el hombre, en el estado primitivo, la necesidad de morir, que era consecuencia de esa materia. Este privilegio, sin embargo, fue suprimido como consecuencia del pecado de los primeros padres. Así, pues, la muerte es natural por el estado de la materia y es un castigo por la pérdida del favor divino que preservaba de la muerte[b].

2. *A la segunda hay que decir:* La semejanza entre el hombre y los demás animales se considera en cuanto a la condición de la materia, es decir, en cuanto que el cuerpo está compuesto de elementos opuestos, no por la forma, puesto que el alma humana es inmortal, mientras que no lo es la de los animales.

3. *A la tercera hay que decir:* Los primeros padres fueron designados por Dios no sólo como personas particulares, sino como principios de toda la naturaleza humana, que debía transmitirse a sus descendientes con el privilegio divino de exención de la muerte. Por eso, a causa de su pecado, toda la naturaleza humana pasó a los descendientes sin ese privilegio y sujeta a la muerte.

4. *A la cuarta hay que decir:* Un defecto puede ser consecuencia del pecado de dos modos. En primer lugar, como pena señalada por el juez, en cuyo caso tal defecto ha de ser igual en todos aquellos en quienes el pecado es el mismo. Hay otro defecto que se sigue accidentalmente de la pena al mis-

1. ARISTÓTELES, a.10 ad 10 (BK 423b27): S. TH., lect.23.

---

b. En esta profunda explicación del dogma de la muerte como pena del pecado —explicación, por lo demás, íntegramente asumida por la teología posterior— hay que diferenciar bien los planos de que consta la argumentación. Hay, en primer lugar, un dato dogmático, que es el juicio de que la muerte es pena del pecado original. En segundo lugar, hay una tesis teológica, que es la interpretación del relato bíblico en el sentido de que allí se enseña formalmente que, en el estado de justicia original, el hombre fue inmortal. Y hay, en tercer lugar, una explicación antropológica, muy en la línea del pensamiento de Santo Tomás, de que, siendo el alma inmortal, puede transmitir su inmortalidad al cuerpo, cuando éste le está íntegramente sometido. Esto sólo es inteligible desde la teoría hilemórfica de la unión sustancial de alma y cuerpo. En este artículo se armonizan estos tres planos de verdades. El lector deberá tener en cuenta el alcance de cada una de las partes del argumento.

mo, como el que alguien, que se ha quedado ciego por su culpa, se caiga en el camino. Tal defecto no es proporcionado a la culpa ni es tenido en cuenta por el juez, porque no puede juzgar sobre acontecimientos casuales.

Así, pues, la pena impuesta por el primer pecado, proporcional a él, fue el retirar el favor divino por el cual se conservaban la rectitud y -la integridad de la naturaleza humana. Y defectos que acompañaron a la desaparición de ese privilegio son la muerte y otras penalidades de la vida presente. Por ello no es necesario que estas penas sean iguales en aquellos a los que incluye por igual el primer pecado.

Pero, puesto que Dios conoce los acontecimientos futuros, por voluntad de la divina Providencia las penalidades se dan de diversos modos en las distintas personas: no por méritos anteriores a esta vida, como dijo Orígenes [2], pues esto va contra lo que se dice en Rom 9,11, *sin haber hecho todavía nada bueno ni malo,* y va también contra lo que dijimos en la Primera Parte (q.90 a.4; q.118 a.3), que el alma fue creada antes que el cuerpo, sino como castigo a los padres posteriores, en cuanto que el hijo es algo del padre, por lo cual los padres son frecuentemente castigados en sus hijos, o también para la salvación de aquel que está sujeto a tales penalidades, es decir, para que se aparte del pecado o para que no se ensoberbezca de las virtudes y sea coronado por la paciencia.

5. *A la quinta hay que decir:* Podemos considerar la muerte bajo un doble aspecto. Primeramente, en cuanto que es un mal de la naturaleza humana. En este sentido no proviene de Dios, sino que es un defecto procedente de la culpa del hombre. En segundo lugar, podemos considerarla en cuanto que tiene algo de bueno, es decir, en cuanto que es una pena justa. En este sentido, sí procede de Dios. Por eso dice San Agustín, en sus *Retract.* [3], que Dios no es autor de la muerte sino en cuanto que ésta es un castigo.

6. *A la sexta hay que decir.* Como afirma San Agustín en XIII *De Civ. Dei* [4], *del mismo modo que los injustos hacen mal uso no sólo de las cosas malas, sino también de las buenas, así los justos hacen buen uso no sólo de las buenas, sino también de las malas. De aquí que los malos hagan mal uso de la ley, aunque ésta es una cosa buena, y los buenos mueran bien, aunque la muerte es un mal.* Por tanto, la muerte es meritoria para los justos porque mueren bien.

7. *A la séptima hay que decir:* Puede considerarse la muerte bajo un doble aspecto. En primer lugar, como privación de la vida. Tomada así, no se puede sentir, puesto que es privación de los sentidos y de la vida. Por ello no es pena de sentido, sino de daño.

En segundo lugar puede considerarse la muerte en cuanto que designa la corrupción que termina en la privación ya dicha. Y de la corrupción, al igual que de la generación, podemos hablar en un doble sentido. Primeramente, como término de alteración, y así, en el mismo instante en que el hombre es privado de la vida, decimos que viene la muerte. También, en este sentido, es la muerte pena de sentido. En segundo lugar, puede considerarse la corrupción como equivalente a la alteración que la precede, del mismo modo que hablamos de generación cuando ésta ya se aproxima. En este sentido, la muerte puede ser aflictiva.

8. *A la octava hay que decir:* Como afirma San Agustín en su obra *Super Gen. ad litt.* [5], *aunque los primeros padres vivieron, empezaron a morir el mismo día en que recibieron la ley de la muerte, con la que envejecieron.*

ARTICULO 2

¿Están bien determinadas en la Sagrada Escritura las penas de los primeros padres?

In Sent. 2 d.29 a.5

Objeciones por las que parece que no están bien señaladas en la Sagrada Escritura las penas particulares de los primeros padres.

1. No debe señalarse como pena de pecado algo que existiría también sin él. Pero el *dolor al dar a luz* parece que se daría igualmente sin el pecado, puesto que la disposición del sexo femenino requiere que la prole no pueda nacer sin el dolor de la madre. Del mismo modo, *la sujeción de la mujer al marido* se sigue de la perfección del sexo viril y la imperfección del sexo femenino. En cuanto al *nacimiento de espinas y*

2. *Peri Archon,* l.2 c.9: MG 2,230. 3. L.I c.21: ML 32,618; c.26: ML 32,625. 4. C.5: ML 41,380. 5. Cf. *De Pecc. Remiss. et Bapt. Parv.* l.1 c.16: ML 44,120.

abrojos, es algo natural a la tierra, que también se hubiera dado sin el pecado. Por tanto, estos inconvenientes no son castigo al primer pecado.

2. Aún más: no parece que sea castigo de uno lo que pertenece a su dignidad. Ahora bien: *la multiplicación de la maternidad* es algo inherente a la dignidad de la mujer. Luego no debe considerarse como castigo contra la mujer.

3. Y también: la pena del pecado de los primeros padres se deriva a todos, como dijimos de la muerte (a.1 ad 3). Pero no se multiplica *la maternidad* de todas las mujeres ni todos los hombres *comen con el sudor de su frente.* Luego no parece que estas cosas sean castigo al primer pecado.

4. Además: el lugar del paraíso había sido hecho para el hombre. Pero en el orden natural no debe haber nada sin finalidad. Luego no parece que fuera un castigo adecuado el ser echado del paraíso.

5. Todavía más: se dice que el lugar del paraíso terrenal era inaccesible [6]. Luego fue inútil poner otros obstáculos para impedir que el hombre volviera a él: querubines, espadas de fuego... (Gén 3,24).

6. Más incluso: el hombre sintió la necesidad de morir inmediatamente después de pecar, siendo imposible su restauración ni siquiera por el árbol de la vida. Por ello parece inútil el prohibirles el uso del mismo, como aparece en Gén 3,22: *Cuidado, no vaya a comer del árbol de la vida y viva eternamente.*

7. Más todavía: insultar a un pobre parece poco acorde con la misericordia y la clemencia, que se atribuye a Dios de un modo especial en la Escritura, según aparece en el salmo 144,9: *Su misericordia supera a todas sus obras.* Luego parece inapropiado decir que Dios insultó a los primeros padres, ya reducidos a la miseria por el pecado, cuando dice (Gén 3,22): *Mirad a Adán como uno de nosotros, conocedor del bien y del mal.*

8. Incluso más. El vestido y el alimento son necesarios al hombre, según aparece en 1 Tim 6,8: *En teniendo con qué alimentarnos y con qué cubrirnos, estemos con esto contentos.* Luego, al igual que se dio alimento a los primeros padres antes del pecado, debió dárseles también ropa. Por tanto, no parece correcto el hecho de que, después del pecado, Dios *les fabricó túnicas de pieles* (Gén 3,21).

9. Más aún: la pena que se impone a uno por el pecado ha de ser mayor que la ventaja que ha obtenido del pecado; de lo contrario, nadie se arredraría ante el pecado. Pero los primeros padres, por el pecado, consiguieron que *se abrieran sus ojos,* como se dice en Gén 3,7, un bien superior a todos los males que les fueron impuestos. Luego no están bien determinadas las penas que siguieron al pecado de los primeros padres.

En cambio está el hecho de que tales penas fueron impuestas por Dios, el cual *hace todas las cosas bien en número, peso y medida,* como se dice en Sab 11,21.

Solución. *Hay que decir:* Como ya quedó expuesto antes (a.1), los primeros padres, por el pecado, quedaron privados del favor divino por el que se conservaba en ellos la integridad de la naturaleza humana, y que, una vez retirado, dio lugar a que la naturaleza humana quedara sujeta a diversos efectos penales. En primer lugar, la privación de todo lo inherente al primitivo estado de integridad, es decir, del paraíso terrenal, lo cual se indica en Gén 3,23: *Dios los echó del paraíso del placer.* Y puesto que no podría volver por sí mismo a aquel estado de inocencia primitiva, le opuso los impedimentos adecuados para que no volviera a las cosas que acompañaban a dicho estado. Por parte del alimento, *para que no comieran del árbol de la vida;* por parte del lugar, *puso Dios delante del paraíso un querubín con una espada de fuego.*

En segundo lugar, fueron castigados también con el hecho de aplicarles todas las características propias de la naturaleza privada de tan gran don divino, relativas tanto al cuerpo como al alma. En cuanto al cuerpo, al cual pertenece la diferencia de sexo, se le impuso un castigo a la mujer y otro al varón. A la mujer se le impuso la pena en dos aspectos que la unen al varón: generación de los hijos y los cuidados de la vida doméstica. En la generación de los hijos fue castigada de un doble modo. En primer lugar, en cuanto a las fatigas que tiene que soportar llevando la prole concebida (Gén 3,16): *Multiplicaré tus amarguras y concepciones,* y en cuanto al dolor que sufre al dar a luz: *darás a luz con dolor.* En la vida doméstica fue castigada mediante la sujeción al marido: *estarás sometida al varón.* Y del mismo modo que es propio de la mujer el someterse al marido en lo que se refiere a la vida doméstica, también el varón tiene que procurar lo

6. Cf. *Glossa ordin.* (I 36E). BEDA, *Hexaërn,* l.2, super 2,8: ML 9,43.

necesario para la vida. En esto es castigado de tres modos. Primeramente, con la esterilidad de la tierra, al decírsele (Gén 3,17): *Maldita sea la tierra en la que trabajas.* En segundo lugar, mediante la intensidad del trabajo, sin el cual no saca fruto de la tierra (Gén 3,17): *Comerás de tu trabajo todos los días de tu vida.* Y en tercer lugar, en los obstáculos que encontrarán los que cultiven la tierra (Gén 3,18): *Te dará espinas y abrojos.*

También se señala su castigo por parte del alma. Primero con la confusión procedente de la rebelión de la carne contra el espíritu. Por eso dice (Gén 3,19): *Se abrieron los ojos de ambos y vieron que estaban desnudos.* En segundo lugar, con el remordimiento de la propia culpa (Gén 3,21): *He aquí a Adán como uno de nosotros.* Y en tercer lugar con la aprehensión de la muerte futura: *Eres polvo y volverás al polvo.* A lo cual se añade: *Dios les hizo unas túnicas de piel,* como signo de su mortalidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el estado de inocencia el parto hubiera tenido lugar sin dolor, pues dice San Agustín en XIV *De Civ: Dei*[7]: *Al acercarse los días de dar a luz no aparecería el dolor, sino que, movidas por el feto, las visceras maternales se dilatarían, así como habían llegado a la concepción no por fuerza de la pasión, sino por un acuerdo voluntario.*

En cuanto a la sujeción de la mujer al marido, ha de entenderse que le fue impuesta como pena, no en cuanto al gobierno, porque también sin pecado el varón hubiera sido *cabeza de la mujer,* sino en cuanto que ésta tiene que obedecer al varón en contra de su voluntad.

También la tierra hubiera dado espinas y abrojos si el hombre no hubiera pecado; pero como alimento para los animales y no como castigo para el hombre, porque del nacimiento de ellos no se hubiera originado ningún trabajo ni dolor para el hombre que la trabajara, como dice San Agustín en *Super Gen. ad litt.*[8]. Alcuino[9] dice que, antes del pecado, la tierra no daba espinas y abrojos. Pero es más aceptable la opinión de San Agustín[c].

2. *A la segunda hay que decir:* La multiplicación de los hijos se toma como castigo para la mujer, no en cuanto a la misma procreación de los hijos, que hubiera existido también sin el pecado, sino por el cúmulo de aflicciones que se siguen, para la mujer, del hecho de llevar al feto concebido. Por eso se añade: *Multiplicaré tus amarguras e hijos.*

3. *A la tercera hay que decir.* Esas penas se dan, en alguna medida, en todos, puesto que toda mujer que concibe debe padecer aflicciones y dar a luz con color, excepto la Bienaventurada Virgen, que *concibió sin corrupción y parió sin dolor,* dado que su concepción no siguió las leyes de la naturaleza derivada de los primeros padres. Y si alguna no concibe y pare, padece el defecto de la esterilidad, que es más aflictivo que las penas anteriores.

Es necesario, de igual modo, que todo el que trabaja la tierra coma el pan con el sudor de su frente. Y los que no se dedican al cultivo de la tierra, se ocupan en otros trabajos, *puesto que el hombre nace para trabajar,* según se dice en Job 5,7, y así comen el pan elaborado con el sudor de la frente de otros.

4. *A la cuarta hay que decir:* El lugar del paraíso terrenal, aunque no sirva al hombre para hacer uso de él, le sirve de enseñanza, al saber que fue privado de tal lugar por el pecado, y mediante las cosas que hay en él aprende lo que puede haber en el paraíso celestial, cuya entrada es preparada al hombre por Cristo.

5. *A la quinta hay que decir:* Sin prejuzgar de los misterios de carácter espiritual, parece que ese lugar era inaccesible sobre todo por el ardor del sol en los lugares intermedios, dada la cercanía de éste. Ello se simboliza por *la espada de fuego,* que es *giratoria* para producir tal intensidad de calor. Y puesto que el movimiento de las criaturas está regido por los ángeles, como dice San Agustín en III *De Trin.*[10], se añade a dicha espada *un querubín, que vigilara el camino hacia*

7. C.26: ML 41,434. 8. L.3 c.18: ML 34,291. 9. *Interrog. et Resp. in Genesim,* interrog.79: ML 100,524. 10. C.4: ML 42,873.

c. Hay aquí, junto a datos teológicos, aplicaciones discutibles de una antropología medieval. Puede ser sugerente mencionar como pena del pecado original la incomunicación familiar y la jerarquía de dominio entre esposos. Pero otras cosas son fruto de una reflexión en el contexto medieval, como lo que aquí se dice de que la mujer debe estar sometida al varón «aun contra su propia voluntad». También queremos llamar la atención sobre una afirmación circunstancial de estas Líneas, a saber: que la Santísima Virgen dio a luz sin dolor por estar libre del pecado original (ad 3).

el árbol de la vida. Por eso dice San Agustín en XI *Super Gen. ad litt.* [11]: *Hay que creer que esto se hizo por medio de las potestades celestes también en el paraíso visible, para que ejercieran una guardia permanente en orden a defender el paraíso con espadas de fuego.*

6. *A la sexta hay que decir:* Aunque el hombre hubiera comido del árbol de la vida después del pecado, no habría recuperado la inmortalidad; pero podría haber prolongado más su vida con aquel alimento. Por eso, en la expresión *viva eternamente* hay que entender *eterno* como *duradero.* Pero no convenía al hombre estar más tiempo en la miseria de esta vida.

7. *A la séptima hay que decir:* Como afirma San Agustín en XI *Super Gen. ad litt.* [12], las palabras de Dios significan no tanto un insulto contra *los primeros padres como un toque de alerta contra nuestra soberbia, para que nos demos cuenta de que Adán no sólo no consiguió lo que buscaba, sino que perdió lo que poseía.*

8. *A la octava hay que decir.* El vestido es necesario al hombre para la vida presente por dos motivos. Primeramente, para defenderse de los agentes externos, como son el calor y el frío. En segundo lugar, para cubrir la torpeza de los miembros en los que se manifiesta principalmente la rebelión de la carne contra el espíritu. Estos dos elementos no existían en el estado primitivo. En él, el cuerpo humano no podría sufrir lesión de ningún agente externo, como dijimos en la Primera Parte (q.97 a.2), ni tampoco había en el cuerpo humano ninguna torpeza corporal que le produjera rubor. Por eso se dice en Gén 2,25: *Estaban desnudos Adán y su mujer y no sentían pudor.*

En cuanto a la necesidad de alimento, es de otra naturaleza, porque éste es necesario para conservar el calor natural y para favorecer el aumento del cuerpo.

9. *A la novena hay que decir.* Como dice San Agustín en XI *Super Gen. ad litt.* [13], no parece creíble que los primeros padres fueran creados *con los ojos cerrados,* sobre todo teniendo en cuenta que de la mujer se dice que *vio el árbol, que parecía bello y bueno para comer. Por eso se abrieron los ojos de ambos para intuir y pensar sobre algo que no habían advertido antes,* es decir, para sentir la mutua concupiscencia, que antes no habían experimentado.

11. C.40-.ML 34,452. 12. C.39: ML 34,451. 13. C.31: ML 34,446.

CUESTIÓN 165

La tentación de los primeros padres

Corresponde ahora tratar de la tentación de los primeros padres. Sobre ello se plantean dos problemas:

1. ¿Fue conveniente que el hombre fuera tentado por el diablo?—2. ¿Cuál fue el modo y orden de dicha tentación?

ARTICULO 1

¿Fue conveniente que el hombre fuera tentado por el diablo?

Objeciones por las que parece que no fue conveniente que el hombre fuera tentado por el diablo.

1. La misma pena final se aplica al pecado de los ángeles y del hombre, según se dice en Mt 25,4: *Id, malditos, al fuego eterno, preparado para el diablo y sus ángeles.* Pero el primer pecado de los ángeles no fue causado por ninguna tentación externa. Luego tampoco fue conveniente que ninguna tentación exterior precediera al pecado del hombre.

2. Aún más: Dios, que conoce el futuro, sabía que el hombre, ante la tentación, caería en pecado, y así sabía perfectamente que no convenía al hombre el ser tentado. Luego parece que no fue conveniente que permitiera el que el hombre fuera tentado.

3. Y también: el estar sometido al ataque ajeno parece un castigo, así como, por el contrario, parece un premio el quedar libre de ese ataque, según lo que se dice en Prov 16,7: *Cuando agradan al Señor los caminos del hombre, hasta convierte a sus enemigos en amigos.* Pero la pena no debe ser anterior a la culpa. Por tanto, fue conveniente que el hombre fuera tentado antes del pecado.

En cambio está lo que se dice en Eclo 34,9: *¿Qué sabe el que no es tentado?*

Solución. *Hay que decir:* La divina Providencia *dispone todo suavemente,* como se dice en Sab 8,1. Es decir, su providencia da a todos lo que les es necesario conforme a su naturaleza, puesto que, como dice Dionisio en *De Div. Nom.* c.4 [1], *no es providencia corromper la naturaleza, sino salvarla.* Ahora bien: es algo inherente a la condición de la naturaleza humana el poder ser ayudada u obstaculizada por las otras criaturas. De ahí que fuera conveniente que Dios permitiera que el hombre en estado de inocencia fuera tentado por los ángeles malos y ayudado por los buenos. Pero un favor especial de la gracia le había concedido el que ninguna criatura ajena a él pudiera hacerle daño contra su voluntad, mediante la cual también podía resistir la tentación del demonio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Por encima de la naturaleza humana existe otra naturaleza en la que puede hallarse el mal de la culpa, no por encima de la naturaleza angélica. Y el tentar induciendo al mal sólo es propio de alguien ya manchado por la culpa. Por eso fue conveniente que el hombre fuera tentado por un ángel malo para que pecara, del mismo modo que, también en el orden natural, los ángeles buenos ayudan al hombre en la perfección. Ahora bien: los ángeles pudieron ser promovidos por su superior, Dios, en el bien, pero no ser inducidos al mal, ya que, como se dice en Jds 1,13, *Dios no intenta el mal.*

2. *A la segunda hay que decir.* Del mismo modo que Dios sabía que el hombre, por la tentación, caería en pecado, también sabía que podía resistir al tentador mediante su libre albedrío. Pero la condición de su naturaleza requería que se le dejara a su voluntad, según lo que leemos en Eclo 15,14: *Dios dejó al hombre sometido a su propio albedrío.* Por eso dice San Agustín en XI *Super Gen. ad litt.* [2]: *No me parecería que el hombre hubiera de ser digno de gran alabanza si pudiera vivir bien porque nadie le inducía a vivir mal, dado que podía, por su naturaleza y su voluntad, resistir al que le tentaba.*

3. *A la tercera hay que decir:* El ataque al que no se puede resistir puede considerarse como un castigo. Pero el hombre, en el estado de inocencia, podía resistir fácilmen-

1. § 33: MG 3,733. 2. C.41: ML 34,431.

te a la tentación. Por eso el ataque del tentador no fue un castigo.

ARTICULO 2

¿Fue conveniente el modo y el orden en que tuvo lugar la tentación?

3 q.41 a.4

Objeciones por las que parece que no fue conveniente el modo y orden de la primera tentación.

1. Así como, en el orden de la naturaleza, el ángel era superior al hombre, también éste era superior a la mujer. Pero el pecado vino desde el ángel al hombre. Por consiguiente, también debió pasar del hombre a la mujer, es decir, debió ser tentada la mujer por el hombre y no al revés.

2. Aún más: la tentación de los primeros padres fue una sugestión. Pero el diablo puede sugerir al hombre sin necesidad de recurrir a una criatura sensible externa. Dado, pues, que los primeros padres estaban dotados de una mente espiritual y eran menos accesibles a lo sensible que a lo espiritual, habría sido preferible que la tentación fuera sólo espiritual y no externa.

3. Y también: no se puede sugerir propiamente una cosa mala si no aparece como buena bajo algún aspecto. Ahora bien: muchos otros animales tienen más apariencia de bien que la serpiente. Luego no fue acertado el que el hombre fuera tentado por una serpiente.

4. Y además: la serpiente es un animal irracional. Pero un animal irracional no tiene sabiduría ni locución ni le compete una pena. Luego se dice impropiamente que la serpiente era *más astuta que todos los animales* (Gén 3,1), o *la más prudente de todos los animales,* según otra traducción[3]. También es impropio que hablara a la mujer y que fuera castigada.

En cambio está el hecho de que lo primero en cualquier género debe ser proporcionado a aquellos que lo siguen en ese mismo género. Pero en todo pecado se encuentra un orden de primera tentación, en cuanto que el deseo de pecado aparece antes en la sensualidad, representada por la serpiente: el deleite de la razón inferior, representada por la mujer, y el consentimiento en el pecado en la razón superior, representada por el hombre, como dice San Agustín en XII *De Trin.*[4].

Solución. *Hay que decir:* El hombre está compuesto de una doble naturaleza, intelectiva y sensitiva. Por eso el diablo le incitó al pecado de dos modos. Primeramente contra el entendimiento, prometiendo la semejanza con Dios mediante la adquisición de la ciencia, cosa que el hombre desea. En segundo lugar, contra los sentidos, y así hizo uso de las cosas más afines al hombre: en parte, en la misma especie, tentando al hombre por medio de la mujer; en parte, en el mismo género, tentando a la mujer por medio de la serpiente, y en parte, por el género próximo, proponiendo la manzana del árbol prohibido para que la comieran.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el acto de la tentación el diablo actuaba como agente principal, pero la mujer figuraba como instrumento de tentación para hacer caer al hombre. Puesto que ella era más débil que el varón, podía ser seducida más fácilmente. Y, por su unión al varón, era el mejor instrumento para hacerle caer. Pero no son iguales el agente principal y el instrumento: el primero es más importante.

2. *A la segunda hay que decir.* La sugestión del diablo al hombre demuestra que el diablo posee sobre el hombre un poder mayor que una sugerencia exterior, porque, mediante la sugerencia interior, el diablo cambia, por lo menos, la imaginación del hombre, mientras que la sugestión externa sólo cambia en la criatura en su aspecto exterior. Pero el diablo no tenía sobre el hombre ningún poder en orden al pecado. Por eso no pudo tentarlo mediante una sugestión interior, sino sólo mediante la exterior.

3. *A la tercera hay que decir.* Como dice San Agustín en XI *Super Gen. ad litt.*[5], *no debemos pensar que el diablo escogió a la serpiente para tentar mediante ella, sino que, existiendo en él el deseo de hacer caer, no se le permitió hacerlo mediante ningún otro animal.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Como dice San Agustín en XI *Super Gen. ad litt., se dice que la serpiente es astuta, o prudente, por la astucia del diablo que preparaba el engaño en ella, del mismo modo que decimos que es prudente o astuta la lengua que el prudente o el astuto usan para persuadir a hacer algo con prudencia o con astu-*

3. Versión de los Setenta. 4. C.12: ML 42,1007. 5. C.3: ML 34,431.

da[6]. *Tampoco la serpiente entendía los sonidos que salían de su boca hada la mujer, ni que su alma se convirtiera en racional. A veces, ni los hombres, cuya naturaleza es racional, saben lo que dicen cuando el demonio habla en ellos*[7]. *Por eso, la serpiente habló al hombre del mismo modo que el asna en la que iba sentado Balaán habló al hombre, con la única diferencia consistente en que en aquel caso era obra del diablo, mientras que en éste fue de un ángel*[8]. *Por tanto, no fue preguntada la serpiente por qué había hecho aquello, puesto que no lo había hecho por sí misma, sino el diablo en ella, el cual ya había sido destinado al fuego eterno por su pecado. Y lo que se dice a la serpiente se refiere al que se valió de ella para actuar*[9].

Y como dice San Agustín en su obra *Super Gen. contra Manichaeos*[10], *ahora se nos habla de su pena,* es decir, de la del diablo, *de la cual debemos guardarnos; no de la que queda reservada al juido final.* En efecto, con las palabras (Gén 3,14) *"Maldita eres entre todos los animales y bestias de la tierra" se indica que todos los animales son más nobles que ella, no en poder, sino en cuanto a la conservación de su naturaleza, puesto que los animales no han perdido la gloria del cielo, la cual nunca poseyeron, sino que viven en la naturaleza en la que fueron creados.* Se le dice también: *Te arrastrarás sobre tu pecho y tu vientre,* según otra versión [11]. *Bajo la palabra pecho se indica la soberbia, y con la palabra vientre se expresa el deseo carnal, porque esta parte es la más blanda del cuerpo, y mediante esos elementos va caminando hada aquellos a los que desea seducir.* Con las palabras *comerás tierra todos los días de tu vida* (Gén 3,14) *pueden significarse dos cosas. O los pecadores engañados por los placeres que ella presenta, o la curiosidad, pues quien come tierra penetra en lugares profundos y tenebrosos*[12]. Al decir que pondrá enemistades entre ella y la mujer, *da a entender que no podemos ser tratados por el diablo sino mediante aquella parte animal de la que es símbolo la mujer. La obra del diablo es la sugestión perversa; la de la mujer, el fruto de las buenas obras que resisten a tal sugestión. Por eso la serpiente observa la. planta de la mujer, a fin de que, cuando obre ilícitamente, el deleite se apodere de ella. Y la mujer espía, también, la cabeza del animal, para rechazar todo conato de sugestión maligna*[13].

6. C.29: 34,444. 7. C.28: ML 34,444. 8. C.29: ML 34,445. 9. C.36: ML 34,449. 10. L.II c.17: ML 34,209. 11. Según los Setenta. 12. *De Genesi contra Manich.* l.II c.18: ML 34,210. 13. *De Genesi contra Manich.* l.II c.18: ML 34,210.

CUESTIÓN 166

La estudiosidad

Viene a continuación el tema de la estudiosidad y el de la curiosidad, opuesta a ella (q.167).

Acerca de la estudiosidad se plantean dos preguntas:

1. ¿Cuál es la materia de la estudiosidad?—2. ¿Es parte de la templanza?

ARTICULO 1

¿Es el conocimiento la materia propia de la estudiosidad? [a]

Objeciones por las que parece que la materia de la estudiosidad no es propiamente el conocimiento.

1. Llamamos estudioso al que pone afán en algo. Pero en todas las materias debe el hombre afanarse para hacer rectamente lo que debe hacer. Luego no parece que el conocimiento sea materia especial de la estudiosidad.

2. Aún más: la estudiosidad se opone a la curiosidad. Pero la curiosidad, que se deriva de *cuidado,* puede tener por objeto también el adorno del vestido y otras materias relativas al cuerpo, por lo que dice el Apóstol en Rom 13,4: *No tengamos especial cuidado de la carne.* Luego la estudiosidad no se refiere sólo al conocimiento.

3. Y también: leemos en Jer 6,13: *Todos, desde el más pequeño al mayor, se aplican con estudiosidad a la avaricia.* Pero la avaricia se preocupa más de la posesión de riqueza, como dijimos antes (q.118 a.2). Luego la estudiosidad, que se deriva de *estudio,* no tiene por objeto propio el conocimiento.

En cambio está lo que se dice en Prov 27,11: *Dedícate con estudiosidad, hijo mío, a la sabiduría, y compláceme, para que puedas responder a quien me moteja.* Luego el objeto de la estudiosidad es el conocimiento.

Solución. *Hay que decir:* El estudio lleva consigo, principalmente, una aplicación intensa de la mente a algún objeto. Ahora bien: la mente no se aplica a una cosa sin conocerla. Luego la mente considera primero el conocimiento y, de un modo secundario, se aplica a las materias a las cuales se dirige el hombre mediante el conocimiento. Por eso el estudio requiere, en primer lugar, conocimiento y, posteriormente, todo lo demás que necesitamos para obrar bajo la dirección del conocimiento. Pero las virtudes toman como objeto propio la materia sobre la que tratan de un modo principal: la fortaleza, los peligros de muerte; la templanza, los deleites del tacto. Por eso la estudiosidad tiene por objeto propio el conocimiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En cualquier materia se requiere un conocimiento previo y recto para obrar bien. Por eso la estudiosidad tiene por objeto principal el conocimiento, cualquiera que sea la materia a la que se aplica.

2. *A la segunda hay que decir.* El afecto humano arrastra a la mente hacia la consecución de aquello hacia lo cual se siente atraída, según se dice en Mt 6,2: *Donde está tu tesoro, está también tu corazón.* Y puesto que el hombre se siente atraído de manera especial hacia aquello que halaga a la carne, es natural que su pensamiento se dirija principalmente a esto, es decir, que busque el modo de dar gusto a su carne por cualquier medio. Por eso la curiosidad tiene por objeto principal la carne desde el punto de vista del conocimiento.

3. *A la tercera hay que decir:* La avaricia desea siempre conseguir un lucro, para lo cual es sumamente necesario un conocimiento especial de las cosas materiales. Por

---

a. Con el nombre de *studiositas* se designa la actitud de empeño y aplicación a todo lo que es conocimiento. No se reduce al mero aprendizaje de disciplinas intelectuales. Ya el término latino de *studium* tiene la misma amplitud de significado. Aquí el elemento psíquico con el que se cuenta es el «apetito de conocen) (a.2 y ad 3). El conocimiento y la verdad son siempre bienes humanos, pero no se habla aquí de ellos, sino de la regulación de un posible exceso en el apetito de adquirir conocimientos.

eso el estudio tiene por objeto lo concerniente a la avaricia.

ARTICULO 2

¿Es la estudiosidad parte de la templanza?

2-2 q.160 a.2

Objeciones por las que parece que la estudiosidad no es parte de la templanza.

1. Llamamos *estudiosos* a los nombres que practican la estudiosidad. Pero, de un modo general, a todo hombre virtuoso se le llama estudioso, como dice el Filósofo, que usa en este sentido el término estudioso [1]. Luego la estudiosidad es una virtud general, y no una parte de la templanza.

2. Aún más: la estudiosidad pertenece al conocimiento, como vimos antes (a.1). Pero el conocimiento no es objeto de las virtudes morales, que residen en la potencia apetitiva del alma, sino de las intelectuales, que residen en la parte cognoscitiva. Así, la solicitud es un acto de la prudencia, como ya dijimos (q.47 a.9). Luego la estudiosidad no es parte de la templanza.

3. Y también: la virtud que se señala como parte de una virtud principal se asemeja a ella en el modo. Pero la estudiosidad no se asemeja a la templanza en el modo, ya que el nombre de templanza responde a un freno, por lo cual se opone más bien al vicio por exceso. Por el contrario, el nombre de estudiosidad se toma de la aplicación del alma a algo, por lo cual parece oponerse más al vicio por defecto, es decir, a la negligencia, que al vicio por exceso, que es la curiosidad. Debido a esta semejanza dice San Isidoro, en sus *Etimologías* [2], que *estudioso* equivale a *curioso en el estudio.* Luego la curiosidad no es parte de la templanza.

En cambio está el testimonio de San Agustín, quien dice en *De Moribus Eccles.* [3]: *Se nos prohibe ser curiosos, lo cual exige gran dosis de templanza.* Pero la curiosidad se reprime por medio de una estudiosidad moderada. Por consiguiente, la estudiosidad es una parte de la templanza.

Solución. *Hay que decir:* Como observamos antes (q.141 a.3, 4 y 5), es propio de la templanza el moderar el movimiento del apetito, para que no tienda de una manera exagerada hacia aquello que se desea naturalmente. Ahora bien: de la misma manera que el hombre, por su naturaleza corporal, desea los deleites del alimento y del placer venéreo, así desea, según su naturaleza espiritual, conocer algo. De ahí que diga el Filósofo, en I *Metaphys.* [4], que *todos los hombres, por naturaleza, desean saber.* Ahora bien: la moderación de este apetito es propia de la estudiosidad. Por ello es natural que sea parte potencial de la templanza, como virtud secundaria y adjunta a una virtud principal. También queda comprendida bajo la modestia, por lo que antes dijimos (q.160 a.2).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La prudencia es una virtud que perfecciona a todas las virtudes morales, tal como se dice en V *Ethic.* [5]. Luego en la medida en que el conocimiento de la prudencia se extiende a todas las virtudes, en esa misma medida la estudiosidad, que se ocupa propiamente del conocimiento, alcanza a todas las virtudes.

2. *A la segunda hay que decir:* El acto de la facultad cognoscitiva es imperado por la potencia apetitiva, que mueve todas las potencias, como dijimos antes (1 q.82 a.4; 1-2 q.9 a.1). Por tanto, podemos distinguir un doble bien en el conocimiento. Uno en cuanto al acto mismo de conocer. En ese caso, el bien pertenece a las virtudes intelectuales y consiste en que el hombre posea una voluntad recta para aplicar la potencia cognoscitiva, de un modo o de otro, a un objeto o a otro. Esto es propio de la virtud de la estudiosidad, la cual, por consiguiente, forma parte de las virtudes morales.

3. *A la teñera hay que decir:* Como observa el Filósofo en II *Ethic.* [6], para que el hombre sea virtuoso debe guardarse de todo aquello a lo cual la naturaleza inclina preferentemente. Por eso, supuesto que la naturaleza inclina preferentemente a temer los peligros de muerte y a seguir los de-

1. I *Ethic.* lect.8 n.13 (BK 1099a23); lect.13 n.13 (BK 1102b10); 2 lect.5 n.3 (BK 1105b30); lect.9 n.2 (BK 1109a24); 3 lect.4 n.4.5 (BK 1113a29; a32); lect.5 n.19 (BK 1114b19); 4 lect.9 n.4.6 (BK 1128b21; b29); 5 lect.11 n.6 (BK 1130b5); lect.4 n.3 (BK 1132a2); 9 lect.11 n.1 (BK 1164b25); lect.4 n.2 (BK 1166a13); lect.8 n.11 (BK 1169a35); lect.10 n.3 (BK 1170b29). 2. L.10 ad litt. S: ML 182,393. 3. C.21:ML 32,1327. 4. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 980a21): S. TH., lect.2. 5. ARISTÓTELES, lect.13 n.6 (BK 114b30): S. TH., lect.11. 6. ARISTÓTELES, lect.9 n.4 (BK 1109b1): S. TH., lect.11.

leites de la carne, el mayor mérito de la fortaleza está en resistir a estos peligros con firmeza, y el de la templanza está en refrenar en contra de los deleites de la carne. Pero en cuanto al conocimiento, hay en el hombre una inclinación opuesta. Por parte del alma, el hombre se inclina a desear conocer las cosas, y por eso le conviene refrenar este apetito, para no desear ese conocimiento de un modo inmoderado. Pero por parte de su naturaleza corpórea, el hombre tiende a evitar el trabajo de buscar la ciencia. Por tanto, en lo que se refiere a lo primero, la estudiosidad consiste en un freno, y en este sentido es parte de la templanza. Pero, respecto de lo segundo, el mérito de esta virtud consiste en estimular con vehemencia a participar de la ciencia de las cosas, y esto es lo que le da nombre, ya que el deseo de conocer se refiere, esencialmente, al conocimiento, al cual se ordena la estudiosidad. Pero el trabajo en aprender es un cierto obstáculo para el conocimiento, por lo cual viene a ser objeto accidental de esta virtud, en cuanto que quita los obstáculos.

CUESTIÓN 167

La curiosidad

Pasamos ahora a tratar de la curiosidad [a].

Sobre ella se plantean dos preguntas:

1. ¿Puede consistir la curiosidad en el conocimiento intelectivo?—2. ¿Reside la curiosidad en el conocimiento sensitivo?

ARTICULO 1

¿Puede la curiosidad ocuparse del conocimiento intelectivo?

In Sent. 3 d.34 q.2 a.3 q.ª3

Objeciones por las que parece que la curiosidad no puede tratar del conocimiento intelectivo.

1. Según el Filósofo, en II *Ethic.* [1], en cosas que son esencialmente buenas o malas no podemos distinguir medios y extremos. Pero el conocimiento intelectivo es bueno en sí mismo, porque la perfección del hombre parece que consiste en que su inteligencia pase de la potencia al acto, lo cual se da en el conocimiento de la verdad. Dionisio dice también [2] que *el bien del alma humana está en la razón,* cuya perfección consiste en el conocimiento de la verdad. Luego el vicio de la curiosidad no puede tener por materia propia el conocimiento intelectivo.

2. Aún más: aquello por lo que el hombre se asemeja a Dios y procede de El no puede ser malo. Ahora bien: cualquier grado de conocimiento viene de Dios, según se dice en Eclo 1,1: *Toda sabiduría viene de Dios.* Y en Sab 7,17 se dice: *El nos da la denda verdadera de las cosas, y el conocer la constitución del universo y la fuerza de los elementos...* También el conocer la verdad hace al hombre semejante a Dios, porque *todas las cosas son desnudas y manifiestas a sus ojos,* como se dice en Heb 4,13. Y también en 1 Re 2,3 se dice que *Dios es el Señor de la ciencia.* Por tanto, cualquiera que sea el grado de conocimiento de la verdad, no es malo, sino bueno. Pero el deseo del bien no es vicioso. Luego el vicio de la curiosidad no puede tener por objeto el conocimiento intelectual.

3. Y también: si el vicio de la curiosidad pudiera tener por materia algún conocimiento intelectual, éste sería, principalmente, las ciencias filosóficas. Pero no parece que un vicioso se ocupe de ellas, pues dice San Jerónimo al comentar Dan 1,8 [3]: *Si quienes se negaron a tomar del vino y de los manjares de la mesa del rey por temor a mancillarse hubieran creído que habían pecado en estudiar la sabiduría y ciencia de los hombres de Babilonia, jamás hubieran consentido en estudiarla.* Y San Agustín dice, en el II *De Doct. Chríst.* [4], que, *si algo de verdad hay en su filosofía, debemos reclamarla como se reclama a un injusto posesor.* Luego la curiosidad viciosa no puede ocuparse del conocimiento intelectual.

En cambio está lo que dice San Jerónimo [5]: *¿No os parece que el dialéctico, al que su arte tortura día y noche, y el físico, que levanta sus ojos deseoso de penetrar los cielos, están llenos de pensamientos vanos y de oscuridad mental?* Pero los pensamientos vanos y la oscuridad mental son viciosos. Luego la curiosidad viciosa puede tener por objeto las ciencias intelectuales.

Solución. *Hay que decir:* Como ya expusimos antes (q.166 a.2 ad 2), la estudiosidad no dice una relación directa con el conoci-

1. ARISTÓTELES, lect.6 n.18 (BK 1107a8): S.TH., lect.22. 2. § 32: MG 3,733. 3. Super 1,8: ML 25,519. 4. C.40: ML 34,63. 5. *ln II Eph.* super 4,17: ML 26,536.

a. La estudiosidad tiene dos vicios opuestos: la pereza o negligencia, por defecto, y la curiosidad, por exceso. Del primero nada dice el autor. El segundo es el más opuesto a la estudiosidad, pues está en la línea de la tendencia natural a conocer. Lo propio de la naturaleza humana, según Santo Tomás, es la inclinación a saber, y es ahí donde caben más actitudes desordenadas. Luego podría parecer que la pereza es una actitud rara en la naturaleza humana (!). En verdad, Santo Tomás juzga siempre de las cosas en sí, antes de sus condiciones particulares, aunque éstas sean las más frecuentes.

miento, sino con el apetito y el interés por adquirirlo. En efecto, debemos pensar de distinta manera sobre el mismo conocimiento de la verdad y sobre el deseo y el interés en conocerla. El conocimiento de la verdad es esencialmente bueno, pero puede ser accidentalmente malo por razón de algo que se siga de él, bien porque alguno se ensoberbece del conocimiento de la verdad, según lo que se dice en 1 Cor 8,1: *la ciencia hincha,* o bien porque el hombre usa la verdad para pecar.

En cuanto al deseo o interés por conocer la verdad, puede ser recto o perverso. En primer lugar, puede haber quien al deseo de conocer la verdad une algún aspecto malo, como sería el caso del que se aplicara al conocimiento de la verdad para luego ensoberbecerse. Es lo que dice San Agustín en su libro *De Moribus Eccles.*[6]: *Hay quienes, abandonando la virtud y sin saber quién es Dios y cuán grande es la majestad de la naturaleza inmutable, creen que hacen algo grande cuando estudian esta masa universal de materia que llamamos mundo. De esto les nace una soberbia tan grande que les hace creer que viven en el mismo cielo, sobre el cual discuten con frecuencia.* De igual manera, aquellos que tienen interés en aprender algo para pecar poseen un interés vicioso, según nos muestra Jer 9,5: *Enseñaron a su lengua a decir mentiras y se preocuparon de trabajar para obrar con iniquidad.*

Puede haber vicio también en el mismo desorden del apetito y deseo de aprender la verdad. Esto puede darse de cuatro modos. En primer lugar, en cuanto que por el estudio menos útil se retraen del estudio que les es necesario. A eso alude San Jerónimo cuando escribe[7]: *Vemos que los sacerdotes, dejando a los evangelistas y los profetas, leen comedias y cantan palabras amatorias de los versos bucólicos.* En segundo lugar, en cuanto que uno se afana por aprender de quien no debe: los que preguntan a los demonios algunas cosas futuras, lo cual es curiosidad supersticiosa. De ellos dice San Agustín en *De Vera Relig.*[8]: *No sé si los filósofos viven privados de la fe por el vicio de la curiosidad en consultar a los demonios.* En tercer lugar, deseando conocer la verdad sobre las criaturas sin ordenarlo a su debido fin, es decir, al conocimiento de Dios. Por eso dice San Agustín, en *De Vera Relig.*[9], que, *al considerar las criaturas, no debemos poner una curiosidad vana y perecedera, sino que debemos utilizarlas como medios para elevarnos al conocimiento de las cosas inmortales.* En cuarto lugar, aplicándose al conocimiento de la verdad por encima de la capacidad de nuestro ingenio, lo cual da lugar a que los hombres caigan fácilmente en errores. Por eso leemos en Eclo 3,22: *Atente a lo que está a tu alcance y no te inquietes por lo que no puedes conocer.* Y sigue poco después (v.26): *A muchos extravió su temeridad, y la presunción pervirtió su pensamiento.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El bien del hombre consiste en conocer la verdad. Pero el sumo bien del hombre no consiste en conocer cualquier verdad, como dice el Filósofo en X *Ethic.*[10]. Puede, por ello, existir vicio en el conocimiento de algunas cosas verdaderas, en cuanto que tal deseo no se ordena debidamente al conocimiento de la suprema verdad, en el cual consiste la suprema felicidad.

2. *A la segunda hay que decir.* La objeción demuestra que el conocimiento de la verdad es en sí mismo bueno, pero no se excluye el que se pueda abusar de este conocimiento usándolo para el mal, o desear desordenadamente el conocimiento de la verdad, porque es preciso también que el deseo del bien esté debidamente regulado.

3. *A la tercera hay que decir.* El estudio de la filosofía es bueno y loable en sí mismo, debido a la verdad que los filósofos encontraron mediante la revelación divina, como se nos dice en Rom 1,19. Pero, dado que algunos filósofos la usan para impugnar la fe, dice el Apóstol en Col 2,8: *Mirad que nadie os engañe con filosofías falaces y vanas, fundadas en tradiciones humanas, en los elementos del mundo y no en Cristo.* Y Dionisio habla, en su *Carta a Policarpo*[11], de que algunos filósofos *usan las cosas divinas para tratar de destruir la veneración que les debemos.*

ARTICULO 2

¿Es el conocimiento sensitivo el objeto de la curiosidad?

Objeciones por las que parece que el conocimiento sensitivo no es el objeto de la curiosidad.

6. C.21: ML 32,1327. 7. *Epist.* 21 *Ad Damasum:* ML 22,386. 8. C.4: ML 34,126. 9. C.29: ML 34,145. 10. ARISTÓTELES, lect.7 n.2 (BK 1177a19); lect.8 n.7 (BK 1187b7). 11. *Epist.* 7, §2: MG 3,1080.

1. Así como algunas cosas se conocen por el sentido de la vista, otras se conocen por el del tacto y el del gusto. Pero no se asignan al vicio de la curiosidad las cosas objeto del tacto ni del gusto, sino más bien al vicio de la lujuria o al de la gula. Luego parece que tampoco los objetos conocidos por la vista son objeto del vicio de la curiosidad.

2. Aún más: parece que la curiosidad consiste en la asistencia a juegos. Por eso dice San Agustín, en VI *Confess.* [12], que, *en cierta ocasión en que había lucha, cuando la multitud se unió en un clamor impresionante, la curiosidad hizo a Alipio abrir los ojos.* Pero no parece que el asistir a los juegos sea algo vicioso, porque tal asistencia se hace deleitable por la representación, en la cual el hombre se deleita naturalmente, como dice el Filósofo en su *Poética* [13]. Luego no parece que la curiosidad tenga por objeto el conocimiento de lo sensible.

3. Y también: Parece que es propio de la curiosidad el investigar los actos del prójimo, como dice Beda [14]. Pero no parece que esto sea vicioso, ya que, como se dice en Eclo 7,12: *Tenga cada cual cuidado de su prójimo.* Luego la curiosidad se ocupa de conocer estas singularidades sensibles.

En cambio está lo que dice San Agustín en *De Vera Relig.*[15]: *La concupiscencia de la vista hace curiosos a los hombres.* Y, como dice Beda [16], la *concupiscencia de la vista se da no sólo en el aprendizaje de artes mágicas,* sino también *en la asistencia a espectáculos, en averiguar y fustigar los vicios ajenos,* que son objetos particulares sensibles. Siendo, pues, *la concupiscencia de los ojos* un vicio, al igual que *la soberbia de la vida y la concupiscencia de la carne,* de las cuales se distingue según 1 Jn 2,16, parece que el vicio de la curiosidad tiene por materia el conocimiento de lo sensible.

Solución. *Hay que decir:* El conocimiento sensible se ordena a un doble fin. En primer lugar, tanto en el hombre como en los demás animales, se ordena al sustento del cuerpo, puesto que, por medio de él, tanto el hombre como los demás animales evitan lo nocivo y buscan lo que es necesario para sustentar el cuerpo. En segundo lugar se ordena, especialmente en el hombre, al conocimiento intelectual, sea especulativo o práctico. Luego el poner empeño en el conocimiento de lo sensible puede ser vicioso por doble capítulo. En primer lugar, en cuanto que el conocimiento sensitivo no se ordena hacia algo útil, sino que, más bien, aparta al hombre de alguna consideración útil. Sobre ello dice San Agustín, en X *Confess.* [17]: *Yo no voy al circo para ver a un perro correr detrás de una liebre; pero, si me encuentro con ese espectáculo en el campo, me hace salir de mis pensamientos más profundos, a no ser que tú, Dios mío, conociendo mi debilidad, me sostengas.* En segundo lugar, si el conocimiento sensitivo se ordena a algo malo, como el ver a una mujer para desearla o el interesarse por la vida de los demás para denigrarlos.

Pero el dedicarse al conocimiento de lo sensible por necesidad de sustentar la naturaleza, o por afán de comprender la verdad, es una estudiosidad virtuosa acerca del conocimiento sensible.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Tanto la lujuria como la gula tienen como materia deleites de cosas tangibles. Pero el deleite del conocimiento de todos los objetos sensibles es materia de curiosidad, *y se llama concupiscencia de los ojos, porque éstos son los más importantes en el conocimiento sensitivo, por lo cual se dice que todas las cosas sensibles se ven,* como dice San Agustín en X *Confess.* [18]. Y como añade también San Agustín en el mismo pasaje, *distinguir si nuestros sentidos obran a impulsos de la voluptuosidad o de la curiosidad, no es difícil. La voluptuosidad busca objetos hermosos, suaves, sonoros, sabrosos, blandos; la curiosidad, por el contrario, busca incluso objetos contrarios a los que acabamos de describir, no por sufrir la molestia que expresan, sino por el placer de experimentarla o conocerla.*

2. *A la segunda hay que decir:* El presenciar espectáculos viciosos se hace vicioso en cuanto que el hombre se vuelve propenso a los vicios de la lascivia o de la crueldad al ver lo que se representa. San Juan Crisóstomo dice [19] que tales representaciones *hacen a los hombres adúlteros y desvergonzados.*

3. *A la tercera hay que decir.* El ver los hechos de los demás con buen espíritu, o para la utilidad propia, es decir, para que las buenas obras del prójimo nos animen a ser mejores, o incluso para utilidad de ellos, en

12. C.8: ML 32,726. 13. ARISTÓTELES, c.4 n.2 (BK 1448b9). 14. *In I Io.* super 2,16: ML 93,92. 15. C.38: ML 34,153. 16. *In Io.* super 2,16: ML 93,92. 17. C.35: ML 32,803. 18. C.35: ML 32,802. 19. *In Mt.* hom.6: MG 57,72.

cuanto que puede corregirse lo que haya de vicioso en ellas según las reglas de la caridad y guardando el orden debido, es loable, según se dice en Heb 10,24: *Miraos mutuamente como modelos que copiar.* Pero mirar los hechos del prójimo para menospreciarlo o difamarlo, o para inquietarle inútilmente, es vicioso. Por eso se dice en Prov 24,15: *No estés acechando ni busques iniquidad en casa del justo, ni molestes su reposo.*

CUESTIÓN 168

La modestia en cuanto que se ocupa de los movimientos externos del cuerpo

Corresponde ahora tratar de la modestia en cuanto que se ocupa de los movimientos externos del cuerpo.

Sobre esto se plantean cuatro preguntas:

1. ¿Puede haber en los movimientos del cuerpo, hechos con seriedad, virtud o vicio?—2. ¿Puede haber alguna virtud que se ocupe del juego?—3. ¿Qué pecado existe en el exceso de juego?—4. ¿Qué pecado existe en la carencia de juego?

ARTICULO 1

¿Existe alguna virtud en los movimientos del cuerpo? [a]

2-2 q.160 a.2; *In Sent.* 3 d.33 q.3 a.2 q.ª1 ad 3

Objeciones por las que parece no hay virtud ninguna en los movimientos externos del cuerpo.

1. Toda virtud hace referencia al ornato espiritual del alma, según se dice en el salmo 46,14: *Toda la gloria de la hija del rey es interior,* que comenta la *Glosa* [1]: *Es decir, en la conciencia.* Pero los movimientos del cuerpo no son internos, sino externos. Luego no puede haber una virtud que se ocupe de ellos.

2. Aún más: las virtudes no existen en nosotros por naturaleza, como dice el Filósofo en II *Ethic.* [2]. Pero los movimientos corporales están en el hombre por naturaleza, lo cual hace que unos sean rápidos y otros lentos, y lo mismo puede decirse de otras diferencias de los movimientos externos. Luego no hay una virtud que tenga por objeto tales movimientos.

3. Y también: todas las virtudes morales tienen por objeto acciones que dicen orden a otro, como la justicia, o pasiones, como son la templanza y la fortaleza. Pero los movimientos corporales no pueden incluirse en ninguno de estos dos grupos: ni dicen orden a otro ni son pasiones. Luego no hay ninguna virtud que se ocupe de ellos.

4. Más todavía: en toda obra virtuosa hay que emplear un cuidado especial, como dijimos antes (q.166 a.1 obj.1; a.2 ad 1). Pero emplear un cuidado especial en la disposición de los movimientos externos es reprochable, pues dice San Ambrosio en I *De Offic.* [3]: *Hay un modo de andar que merece nuestra aprobación; denota autoridad, gravedad y tranquilidad, pero sin afectación. Es un movimiento sencillo y delicado.* Parece, pues, que no hay ninguna virtud que se ocupe del orden de los movimientos exteriores.

En cambio está el hecho de que el decoro de la honestidad es objeto de virtud. Pero el orden en los movimientos externos pertenece al decoro de la honestidad, pues dice San Ambrosio en I *De Offic.* [4]: *No apruebo en las palabras o gestos nada afectado o lánguido, pero tampoco nada agreste o rústico. Imitemos a la naturaleza, que es ejemplo de disciplina y modelo de honestidad.* Luego puede haber una virtud que se ocupe del orden de los movimientos exteriores.

Solución. *Hay que decir:* Es propio de la virtud moral el ordenar, mediante la razón, las cosas propias del hombre. Aho-

1. *Glossa interl.* (III 150r); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,445. Cf. SAN AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.*, ps.44, super vers.14: ML 36,512. 2. ARISTÓTELES, lect.1 n.3 (BK 1103a23): S. TH., lect.1. 3. C.18: ML 16,49. 4. C.19: ML 16,53.

a. Las actitudes y movimientos del cuerpo, por estar sometidos a la voluntad, participan de la razón de moralidad. Ahora bien: la medida racional en estos comportamientos admite una gran relatividad en dependencia de los usos sociales y costumbres. Santo Tomás no ignora esto y lo tiene en cuenta, pues el tipo de comportamiento virtuoso que él propone no es tanto una conducta estereotipada y formalista cuanto el pretender que nuestros gestos corporales estén al servicio de las buenas disposiciones del alma hacia los demás.

ra bien: es claro que los movimientos externos del hombre pueden ser ordenados mediante la razón, porque los miembros externos se mueven con el imperio de la razón. Por ello, es claro que una virtud moral se ocupa de la ordenación de estos movimientos.

En cuanto a la ordenación de estos movimientos, puede considerarse bajo dos aspectos: según la conveniencia de la persona y según la conveniencia respecto de las personas externas, negocios o lugares. Por eso dice San Ambrosio en I *De Offic.* [5]: *Respetar la belleza de la vida es conceder a cada sexo y cada persona lo que le conviene,* lo cual pertenece al primer orden. En cuanto al segundo, añade [6]: *Este es el modo más perfecto que debemos observar en los gestos; éste es el ornato ajustado a todas las acciones.*

Por eso Andrónico [7] pone dos virtudes para ocuparse de los movimientos externos: el *ornato,* que tiene en cuenta la conveniencia de la persona, y que es, por tanto, *la ciencia de lo que dice bien en el movimiento y costumbres,* y *el buen orden,* que se ocupa de los diversos negocios y factores concomitantes, y que es, por ello [8], *espíritu de discernimiento,* es decir, de distinción, de las acciones.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los movimientos externos son signos de la disposición interna, según se dice en Eclo 19,27: *El vestido del hombre, su risa, su modo de caminar, nos hablan de su personalidad.* Y San Ambrosio dice, en I *De Offic.* [9], que *el estado de la mente se conoce en la compostura del cuerpo* y que *el movimiento del cuerpo es una voz del alma.*

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque el hombre, por naturaleza, posee mayor aptitud para unos movimientos que para otros, lo que falta a la naturaleza puede suplirse con el esfuerzo de la razón. Por eso dice San Ambrosio en I *De Offic.* [10]: *La naturaleza modela sus movimientos; si hay algo de defectuoso en ella, lo enmienda la industria humana.*

3. *A la tercera hay que decir:* Como ya observamos antes (ad 1), los movimientos externos son signos de la disposición interior, que se mira principalmente en las pasiones del alma. Por eso la moderación de los movimientos externos requiere la moderación de las pasiones internas. Y así dice San Ambrosio, en I *De Offic.* [11], que *de aquí,* es decir, de los movimientos externos, *juzgamos que el hombre escondido en lo profundo del corazón es ligero, jactancioso, torpe, constante, puro o de madurez racional.*

También en los movimientos exteriores se basan los demás para emitir un juicio sobre nosotros, según lo que se dice en Eclo 19,26: *Por su aspecto se descubre el hombre y por su semblante el prudente.* Por eso la moderación de los movimientos exteriores se ordena, de algún modo, a los otros, según lo que dice San Agustín en la *Regla* [12]: *Procurad que en vuestros movimientos no ofendáis a nadie, sino que os comportéis en todo como conviene a los santos.*

Por tanto, la moderación de los movimientos exteriores puede reducirse a dos virtudes, de las que el Filósofo habla en IV *Ethic.* [13]. En efecto, en cuanto que nos ordenamos hacia otros por medio de los actos exteriores, la moderación de los movimientos exteriores pasa a ser objeto de la *amistad o afabilidad,* que se ocupa de los gozos y tristezas de las palabras o de los hechos en orden a los otros con los que el hombre convive. Pero en cuanto que estos movimientos exteriores son signos de la disposición interior, su moderación pertenece a la virtud de la *verdad,* por la cual nos mostramos, en las palabras y en las acciones, como somos interiormente.

4. *A la cuarta hay que decir.* En la composición de los movimientos externos es reprochable el interés de que se valen algunos para fingir en ellos, si no corresponden a la disposición interna. Pero debe mostrarse para que, si hay en ellos algo desordenado, se corrija. A este propósito dice San Ambrosio en I *De Offic.* [14]: *Que falte el arte, pero que no falte la corrección.*

5. L.1 c.19: ML 16,53. 6. *De Offic. Ministr.* l.1 c.19: ML 16,53. 7. *De Affect.,* De temperantia: DD 576. 8. *De Affect.,* De temperantia: DD 576. 9. C.18: ML 16,48. 10. C.18: ML 16,49. 11. C.18: ML 16,48. 12. *Epist.*211: ML 33,961. 13. ARISTÓTELES, lect.6 a.3 (BK 1126b17); lect.7 n.1 (BK 1127a13): S. TH., lect.14.15. 14. C.18: ML 16,49.

ARTICULO 2

¿Puede existir alguna virtud que se ocupe del juego? [b]

In Sent. 4 d.16 q.4 a.2 q.ª1; *In Is.* c.3; *Cont. Gentes* 3,25; *In Ethic.* 4 lect.16

Objeciones por las que parece que no puede existir ninguna virtud en el juego.

1. Dice San Ambrosio en I *De Offic.* [15]: *El Señor dice: Ay de vosotros que reís, porque lloraréis. Creo que hay que prescindir no sólo de los excesos, sino de todos los juegos.* Pero no puede realizarse virtuosamente aquello que hay que abandonar. Por tanto, no puede haber ninguna virtud que se ocupe del juego.

2. Aún más: *La virtud es algo mediante lo cual Dios obra en nosotros sin nosotros,* según dijimos antes (1-2 q.55 a.4). Pero San Juan Crisóstomo dice [16]: *El juego no lo da Dios, sino el diablo: Oye lo que hicieron los que jugaban: se sentó el pueblo para comer y beber y se levantó para jugar.* Luego no puede haber una virtud que se ocupe del juego.

3. Y también: dice el Filósofo en X *Ethic.* [17]: *Las operaciones del juego no se ordenan a ningún otro fin.* Ahora bien: para que exista virtud es preciso *que se obre por un fin,* como dice el Filósofo en II *Ethic.* [18]. Luego no puede existir ninguna virtud que se ocupe del juego.

En cambio está la autoridad de San Agustín, quien dice en II *Musicae* [19]: *Quiero que seas indulgente contigo mismo, porque conviene que el sabio relaje de vez en vez el rigor de su aplicación a las cosas que debe hacer.* Ahora bien: esta relajación del ánimo respecto de las cosas que deben hacerse se realiza mediante palabras y acciones de recreo. Luego conviene que el sabio y el virtuoso recurran a ellas alguna vez. El Filósofo [20], por su parte, pone una virtud que se ocupa de los juegos, que él llama *eutrapelia* y que nosotros podemos llamar *alegría.*

Solución. *Hay que decir:* De igual modo que el hombre necesita del descanso corporal para reconfortar el cuerpo, que no puede trabajar incesantemente porque su capacidad es finita y limitada a ciertos trabajos, eso pasa también en el alma, cuya capacidad es también limitada y determinada a ciertas operaciones. Por eso, cuando ejerce algunas operaciones por encima de su capacidad, se fatiga, sobre todo porque en las operaciones del alma trabaja también el cuerpo, ya que el alma, incluso la intelectiva, hace uso de fuerzas que operan por medio de órganos del cuerpo. Por otra parte, los bienes sensibles son connaturales al hombre. Por ello, cuando el alma se eleva sobre lo sensible mediante obras de la razón, aparece un cansancio en el alma, bien sea porque el hombre practica obras de la razón práctica o bien de la especulativa. En ambos casos sufre un cansancio del alma, tanto mayor cuanto mayor es el esfuerzo con el que se aplica a las obras de la razón. Y del mismo modo que el cansancio corporal desaparece por medio del descanso corporal, también la agilidad espiritual se restaura mediante el reposo espiritual. Ahora bien: el descanso del alma es deleite, como ya dijimos (1-2 q.25 a.2; q.31 a.1 ad 2). Por eso es conveniente proporcionar un remedio contra el cansancio del alma mediante algún deleite, procurando un relajamiento en la tensión del espíritu. Así leemos, en las *Colaciones de los Padres* [21], que el evangelista San Juan, cuando algunos se escandalizaron al encontrarlo jugando con sus discípulos, mandó a uno de ellos, que tenía un arco, que tensara una flecha. Después de haberlo hecho muchas veces, le preguntó si podía hacerlo ininterrumpidamente, a lo que el otro respondió que, si lo hiciera así, se rompería el arco. San Juan hizo notar, entonces, que se rompería también el alma humana si se mantuviera siempre en la misma tensión.

Estos dichos o hechos, en los que no se busca sino el deleite del alma, se llaman

15. C.23: ML 16,59. 16. *In Mt.* hom.6: MG 57,70. 17. ARISTÓTELES, lect.6 n.3 (BK 1176b9):S. TH., lect.9. 18. ARISTÓTELES, lect.4 n.3 (BK 1105a31): S. TH., lect.4. 19. C.14:

---

b. Uno de los comportamientos corporales donde más hay necesidad de regulación moral es el juego. Ya Aristóteles habló de una virtud moderadora de la diversión: εὐτραπελία (cf. *Ethic.* 1.2 c.7 n.13: BK 1108a22). Santo Tomás la tradujo por *iucunditas.* El juego «es-necesario para la convivencia humana» (a.3 ad 3), pero con una medida de la ra2Ón. Algunas de las citas que se encuentran en estos artículos prueban que hubo autores cristianos que condenaron todo juego como inmoral o, al menos, como impropio de la adustez religiosa. La postura de Santo Tomás no es así, pues justifica que el hombre, por su condición carnal y social, necesita de la jovialidad y del disfrute corporal.

diversiones o juegos. Por eso es necesario hacer uso de ellos de cuando en cuando para dar algo de descanso al alma. Esto es lo que dice el Filósofo en IV *Ethic.*[22]: *En la conservación de esta vida se necesita descansar mediante el juego. Hay que hacer uso de él, por tanto.*

En cuanto a los juegos, hay que evitar tres cosas. La primera y principal, que este deleite se busque en obras o palabras torpes o nocivas. Al respecto dice Cicerón, en I *De Offic.*[23], que *hay juegos que son groseros, insolentes, disolutos y obscenos.* En segundo lugar, hay que evitar que la gravedad del espíritu se pierda totalmente. Por eso dice San Ambrosio en I *De Offic.*[24]: *Cuidémonos de que, aligerando el peso del espíritu, no vayamos a perder la armonía formada por el concierto de las buenas obras.* Y también Cicerón dice a este respecto, en I *De Offic.*[25], que *así como no permitimos a los niños cualquier clase de juegos, sino sólo una recreación honesta, procuremos también que en nuestro juego haya una chispa de ingenio.* En tercer lugar hay que procurar, como en todos los demás actos humanos, que el juego se acomode a la dignidad de la persona y al tiempo, es decir, que sea *digno del tiempo y del hombre,* como dice Cicerón en el mismo pasaje[26].

Todo esto se ordena mediante las reglas de la razón. Ahora bien: el hábito que obra según la razón es la virtud moral. Por consiguiente, puede existir una virtud que se ocupe de los juegos, virtud a la que el Filósofo[27] llama eutrapelia. Al que la practica lo llamamos *eutrapélico,* derivado de *buen cambio,* porque convierte dichos o hechos en motivo de recreo. Y en cuanto que esta virtud hace que el hombre se refrene de la falta de moderación en el juego, pertenece a la modestia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como expusimos antes *(In corp.),* los actos jocosos deben ser proporcionados a las personas y a la materia. Cicerón dice a este respecto, en I *Rhet.*[28], que, cuando los oyentes están cansados, *no es inútil que el orador empiece con algo nuevo incluso ridículo, a no ser que la seriedad del tema no aconseje la broma,* como sucede con la doctrina sagrada, que trata de temas sumamente serios, como se nos recuerda en Prov 8,6: *Oíd, que voy a hablar de cosas grandes.* San Ambrosio no excluye la broma, de un modo general, de la conversación humana, sino de la doctrina sagrada. Por eso dice antes[29]: *Aunque los juegos son, a veces, honestos e inofensivos, sin embargo desdicen de la norma eclesiástica: si no los encontramos en las Santas Escrituras, ¿cómo pretendemos introducirlos?*

2. *A la segunda hay que decir.* Debemos interpretar las palabras de San Juan Crisóstomo como referidas a los que usan el juego de un modo desordenado, sobre todo aquellos que buscan en él el deleite, como se dice de algunos en Sab 15,2: *Creyeron que nuestra vida era un juego.* Contra esto dice Cicerón en I *De Offic.*[30]: *La naturaleza no nos ha engendrado de modo que parezca que estamos destinados al juego y a la diversión, sino más bien a la austeridad y a preocupaciones más serias e importantes.*

3. *A la tercera hay que decir.* Los actos del juego, en sí mismo, no se ordenan a un fin. Pero la expansión que en ellos se da se ordena a una expansión y descanso del alma. Conforme a esto, es lícito hacer uso del juego siempre que se haga con moderación. He aquí las palabras de Cicerón, en I *De Offic.*[31], a este respecto: *Está permitido el uso del juego y de la broma; pero, como cuando se trata del sueño y de otros descansos, sólo cuando hemos cumplido con nuestras obligaciones graves y serias.*

ARTICULO 3

¿Puede haber pecado en el exceso de juego?

In Ethic. 4 lect.16

Objeciones por las que parece que no puede haber pecado en el exceso de juego.

1. No parece que sea pecado aquello que excusa de pecado. Pero el juego lo hace a veces, ya que muchas cosas, si se realizaran en serio, serían pecado, mientras que, hechas en broma, no son pecado en absoluto o son pecado leve. Luego parece que el exceso en el juego no es pecado.

ML 32,1116. 20. ARISTÓTELES, *II Ethic.* lect.7 n.13 (BK 1108a24); 4 lect.8 n.3 (BK 1128a10): S. TH., lect.16. 21. CASIANO, col.24 c.21: ML 49,1312. 22. ARISTÓTELES, lect.8 n.1 (BK 1127b33): S. TH., lect.6. 23. C.29: ML 16,53. 24. C.20. ML 16,53. 25. L.1 c.29: DD IV 449. 26. *De Offic.* l.1 c.29: DD IV 449. 27. II *Ethic.* lect.7 n.13 (BK 1108a24); 4 lect.8 n.3. 28. C.17: DD I 99. 29. *De Offic. Ministr.* l.1 c.23: ML 16,58. 30. C.29: DD IV 449. 31. C.29: DD IV 449.

2. Aún más: todos los vicios se reducen a los siete vicios capitales, como dice San Gregorio en XXXI *Moral.*[32]. Pero el exceso en el juego no parece que se reduzca a ningún vicio capital. Luego parece que no es pecado.

3. Y también: quienes hacen uso del juego con mayor exceso son los comediantes, que ordenan a él toda su vida. Por tanto, si el exceso en el juego fuera pecado, todos los comediantes estarían en pecado, y con ellos todos cuantos se valen de sus servicios o les dan algo como colaboradores en el pecado. Esto parece que es falso, pues leemos en *Vitis Patrum*[33] que al santo varón Pafnucio le fue revelado que cierto comediante había de estar con él en la gloria futura.

En cambio está el comentario que sobre Prov 14,13: *La risa se mellará con el llanto y el gozo termina en luto,* hace la *Glosa*[34]: *el luto es eterno.* Pero en el exceso en el juego hay risa y gozo desordenados. Luego hay en él pecado mortal, pues sólo a él corresponde duelo eterno.

Solución. *Hay que decir:* En todo aquello que es controlable por la razón, se dice que hay exceso en todo lo que sobrepasa la regla de ésta, y hay defecto cuando no la alcanza. Ahora bien: ya dijimos (a.2) que las palabras y acciones jocosas son controlables por la razón. Luego se considera exceso en el juego todo cuanto sobrepasa la norma de la razón. Esto puede suceder de dos modos. En primer lugar, por la misma clase de acciones que se realizan en el juego, cuando es, según Cicerón[35], *grosero, insolente, disoluto y obsceno;* es decir, cuando, con ocasión del juego, tienen lugar palabras o acciones torpes o que hacen daño al prójimo en materia grave. En estos casos, el exceso en el juego es claramente pecado mortal.

En segundo lugar, puede haber exceso en el juego por falta de las debidas circunstancias, como el hacer uso de él en lugar o tiempo indebido o en forma que desdice de la dignidad de la persona o de su profesión. Esto puede ser, en algún caso, pecado mortal por el exceso de pasión puesto en el juego, cuyo placer se prefiere al amor a Dios, yendo, por tanto, contra los preceptos de Dios o de la Iglesia. A veces, en cambio, es pecado venial, cuando la afición al juego no es tan grande que pueda llevar a cometer alguna acción contraria a Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Hay cosas que son pecado sólo por la intención con que se hacen, que es la injuria contra alguien. El juego excluye esta intención, ya que sólo se ordena al deleite y no a la injuria de otro. En tales casos no hay pecado, o su maldad queda disminuida. Pero hay acciones que son pecado por su misma especie: el homicidio, la fornicación y actos semejantes. Estas acciones no eximen de pecado, sino que, al contrario, hacen al juego *indecente y obsceno.*

2. *A la segunda hay que decir.* El exceso en el juego cae dentro de la *alegría necia,* de la cual dice San Gregorio[36] que *es hija de la gula.* Por eso se dice en Ex 32,6: *Se sentó el pueblo a comer y a beber, y se levantó a jugar.*

3. *A la tercera hay que decir.* Tal como indicamos (a.2), el juego es necesario para la vida humana. Ahora bien: a todas las cosas útiles para la vida humana pueden asignárseles ciertos oficios lícitos. Incluso el de comediante, que se ordena al solaz de los hombres, no es ilícito en sí mismo, mientras emplee el juego moderadamente, es decir, sin mostrar palabras o acciones ilícitas y mientras no se use el juego en fines y tiempos indebidos. Y aunque, en el orden humano, no desempeñen otro oficio relacionado con los hombres, desempeñan otras actividades serias respecto de Dios: a veces oran, tratan de dominar sus pasiones y su modo de obrar o, incluso, dan limosna a los pobres. Por eso, los que les pagan con moderación no pecan, sino que realizan acciones justas al pagar sus servicios.

Pero los que gastan sus recursos inútilmente en el juego, o mantienen a los comediantes que practican juegos ilícitos, pecan por favorecerles en el pecado. De ellos dice San Agustín en *Super Ioannem*[37]: *Dar sus cosas a los comediantes es un vicio atroz.* Esto sería lícito cuando un comediante estuviera en extrema necesidad, en cuyo caso habría que ayudarle, pues dice San Ambrosio en *De Offic.*[38]: *Da de comer al moribundo, pues si puedes salvar a un hombre dándole de comer y no lo haces, lo has matado.*

32. C.45: ML 76,621. 33. L.8 c.63: ML 73,1170. 34. *Glossa interl.* (III 322v). 35. *De Offic.* l.1 c.29: DD 14,449. 36. *Moral.* 1.30 c.45: ML 76,621. 37. *Tract.* 100, super 16,14: ML 35,1891. 38. Cf. *Sermones,* serm.81.

ARTICULO 4

¿Se puede pecar por defecto en el juego?

In Ethic. 4 lect.16

Objeciones por las que parece que no puede haber defecto en el juego.

1. A nadie se le pone como penitencia un pecado. Pero San Agustín dice[39], al hablar de la penitencia: *Absténgase de juegos y de espectáculos mundanos el que quiera conseguir la gracia perfecta del perdón.* Luego no hay pecado en la falta de juego.

2. Aún más: Andrónico[40] dice que *la austeridad,* que es una virtud para él, es el hábito que *ni ofrece a los demás placer alguno ni lo recibe de otros.* Luego la falta de juego es virtud más que vicio.

En cambio está el testimonio del Filósofo, quien, en II *Ethic.*[41] y IV[42], afirma que la falta de juego constituye un vicio.

Solución. *Hay que decir:* Todo cuanto, en el orden humano, va contra la razón, es vicioso. Ahora bien: va contra la ra2Ón el mostrarse oneroso para con los otros, es decir, el no proporcionarles nada agradable e impedir los deleites de los otros. Sobre ello dice Séneca[43]: *Compórtate sabiamente, de modo que nadie te considere áspero ni te desprecie por vil.* Pero pecar por defecto en el juego es *no proferir ni un chiste ni conseguir que los demás bromeen* por el hecho de no aceptar ni siquiera los juegos moderados de los demás. Los que así se comportan son *duros y rústicos,* según dice Aristóteles en IV *Ethic.*[44].

Pero, puesto que el juego es útil por el deleite y descanso que proporciona, y el deleite no se busca por sí mismo en la vida humana, sino *en orden a la acción,* como se dice en IX *Ethic.*[45], la falta de juego es menos viciosa que el exceso en el mismo. Por eso dice el Filósofo, en IX *Ethic.*[46], que *hay que tener pocos amigos para deleitarse, porque en la vida basta un poco de deleite como condimento, del mismo modo que un poco de sal es suficiente en la comida.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Puesto que a los penitentes se les impone el llanto por sus pecados, se les prohibe el juego. Y esto no es un vicio de falta de juego, porque está de acuerdo con la razón, ya que el juego les domina.

2. *A la segunda hay que decir.* Jeremías, en el texto aducido, habla conforme a la conveniencia del tiempo que más requería el llanto. Por eso añade: *Estaba sentado solo, porque me llenaste de amargura.* En cuanto al pasaje de Tob 3,5, se refiere al juego excesivo, como puede verse por lo que sigue: *Ni me hice compañero de los que andan en ligereza.*

3. *A la tercera hay que decir:* La *austeridad,* como virtud, no excluye todos los deleites, sino sólo los excesivos y desordenados. Por eso parece que pertenece a la *afabilidad,* a la que el Filósofo llama *amistad*[47], o a la *eutrapelia* o *alegría.* Sin embargo, la nombra y la define por su similitud con la templanza, de la que es propio reprimir los deleites.

39. Entre las obras de SAN AGUSTÍN, *De Vera et Falsa Poenit.,* c.15: ML 40,1126. 40. *De Affect.,* De temperantia: DD 576. 41. ARISTÓTELES, lect.7 n.3 (BK 1108a25): S. TH., lect.9. 42. ARISTÓTELES, lect.7 n.10 (BK 1128b2): S. TH., lect.16. 43. Cf. MARTÍN DE BRAGA, *Formula honestae vitae* c.3: ML 72,261. 44. ARISTÓTELES, lect.6 n.6 (BK 1128a4): S. TH., lect.16. 45. ARISTÓTELES, lect.6 n.6 (BK 1176b34): S. TH., lect.6. 46. ARISTÓTELES, lect.10 n.6 (BK 1170b28): S. TH., lect.12. 47. ARISTÓTELES, IV *Ethic.* lect.6 n.4 (BK 1126b20): S. TH., lect.4.

CUESTIÓN 169

La modestia en cuanto que consiste en el ornato exterior

Pasamos ahora a tratar de la modestia en cuanto que se ocupa del ornato externo [a].

Sobre ella se formulan dos preguntas:

1. ¿Puede haber virtud y vicio en el ornato externo?—2. ¿Pecan mortalmente las mujeres que se adornan excesivamente?

ARTICULO 1

¿Puede haber virtud y vicio en el ornato externo?

2-2 q.187 a.6; *In Mt.* c.11; *In 1 Tim.* c.2 lect.2; *Quodl.* X q.6 a.3

Objeciones por las que parece que no puede haber virtud ni vicio sobre el ornato externo.

1. El ornato externo no se nos da con la naturaleza, por lo cual varía con el tiempo y los lugares. Dice San Agustín en III *De Doct. Christ.* [1]: *Entre los antiguos romanos era una infamia llevar túnicas largas y con mangas, mientras que hoy sería una deshonra para hijos de familia distinguida el no llevarlas así.* Y como, según el Filósofo en II *Ethic.* [2], *hay en nosotros una natural aptitud para la virtud,* no hay virtud ni vicio que se ocupen de esta materia.

2. Aún más: si existiera alguna virtud o vicio acerca del ornato exterior, el exceso y el defecto en él serían viciosos. Pero no parece que el exceso sea vicioso, ya que incluso los sacerdotes y los ministros del altar usan vestidos preciosos. Tampoco el defecto en ese ornato externo parece que sea vicioso, porque como alabanza de algunos se dice en Heb 11,37: *Se vistieron de pieles y pelo de cabra.* No parece, pues, que pueda existir virtud ni vicio sobre esta materia.

3. Y también: toda virtud es o teológica, o moral, o intelectual. Ahora bien: sobre esta materia no existe ninguna virtud intelectual, la cual perfecciona el conocimiento de la verdad. Tampoco es posible una virtud teológica, cuyo objeto es Dios. Ni tampoco una virtud moral de las que señala el Filósofo [3]. Luego parece que no puede haber virtud ni vicio que se ocupe del ornato externo.

En cambio está el hecho de que la honestidad forma parte de la virtud. Ahora bien: en el ornato externo se tiene en cuenta cierta honestidad, ya que dice San Ambrosio en I *De Offic.* [4]: *El ornato del cuerpo no debe ser afectado, sino natural; sea sencillo, con más descuido que esmero; no con preciosos y deslumbradores vestidos, sino corrientes, de modo que no falte nada a la honestidad ni a la necesidad ni haya nada de lujo.* Luego puede haber virtud y vicio en el ornato exterior.

1. C.12: ML 34,74. 2. ARISTÓTELES, lect.1 n.3 (BK 1103a25): S. TH., lect.1. 3 ARISTÓTELES, II *Ethic.* lect.7 (BK 1107a28): S. TH., lect.8.9. 4. C.19: ML 16,52.

---

a. Nunca Santo Tomás había hablado de esta virtud, y es una muestra de la fineza de sus análisis morales el llegar a conceder un espacio a la virtud que modera «la presentación externa, es decir, el vestido y cosas similares» (a.2). Quizá le movieran a ello las múltiples referencias que algunos escritores antiguos habían dedicado a la compostura de las mujeres. Y sus enseñanzas se mueven siempre en un alto grado de equilibrio humano y respeto a las costumbres diversas de los pueblos. La norma objetiva que aquí se propone es lo que la común estimación de una sociedad tiene por legítimo. Como se ve, está lejos de un texto de San Cipriano, citado aquí, que afirmaba que las mujeres, «en la medida en que se adornan con collares, pierden la pureza del alma» y que «todo color añadido al natural del cuerpo es una destrucción de la obra de Dios». Santo Tomás tiene como bueno el adorno de la esposa para agradar al esposo y no encuentra censurable que las personas oculten sus defectos físicos con afeites. En lo demás, no hace falta decir que nuestra sensibilidad en estos temas está muy distante de la que podía tener un teólogo moralista de la Edad Media, que es disculpable que encuentre pecaminoso «que la mujer se vista de hombre o viceversa».

Solución. *Hay que decir:* En las cosas externas que usa el hombre no hay vicio ninguno, a no ser por parte del hombre que las usa inmoderadamente. Esa falta de moderación puede darse de dos modos. En primer lugar, con relación a la costumbre de los hombres con los que se convive. Por eso dice San Agustín en III *Confess.*[5]: *Los delitos contrarios a las costumbres particulares y usos locales deben evitarse en fuerza de esa misma costumbre. Un convenio establecido en una ciudad o en un pueblo, sea por el uso o por ley, no puede ser pisoteado por el capricho de un ciudadano o de un extranjero. Toda parte que se desarticula del cuerpo es deforme.*

Puede haber falta de moderación en el uso de estas cosas por el desordenado afecto del que las usa, bien porque lo hace de un modo excesivamente libidinoso, o por la costumbre de aquellos que conviven con él, o contra esa costumbre. San Agustín, en III *De Doct. Christ.*[6], dice al respecto: *En el uso de las cosas no debe intervenir la pasión, que no sólo abusa descaradamente de la práctica de aquellos entre quienes se vive, sino que con frecuencia, rompiendo todo dique, muestra con cínico descaro su torpeza, oculta antes bajo el velo de costumbres autorizadas.*

Esta pasión desordenada puede darse de tres formas en lo que se refiere al exceso. En primer lugar, cuando se busca la vanagloria humana mediante el excesivo ornato en los vestidos y otros objetos. Sobre esto dice San Gregorio en una *Homilía*[7]: *Para algunos no es pecado el uso de vestidos suaves y preciosos. Si realmente no hubiera pecado en ese modo de obrar, no habría Dios descrito al rico que ardía en el infierno vestido de púrpura y seda. Nadie se procura vestidos preciosos,* es decir, que excedan la condición de su estado, *si no es por vanagloria.* En segundo lugar, cuando el hombre busca las delicias de su cuerpo mediante el excesivo cuidado en el vestir, en cuanto que los vestidos son un atractivo para tal goce. En tercer lugar, por la excesiva solicitud empleada en el cuidado del vestido, aunque no exista ningún desorden por parte del fin.

Según estas tres consideraciones, Andrónico asigna tres virtudes al ornato externo. La primera es la *humildad,* que excluye la intención de vanagloria. Por eso dice[8] que *la humildad no se excede en gastos ni en preparativos.* La segunda consiste en *contentarse con poco,* que excluye la intención de *regalo.* Y dice[9]: *El contentarse con poco es el hábito por el que nos contentamos con lo conveniente, y que señala lo que necesitamos para vivir* (según lo que dice el Apóstol en 1 Tim: *Teniendo alimento y con qué vivir, estemos satisfechos).* La tercera es la *sencillez* que excluye la excesiva solicitud, diciendo[10] que *la sencillez es el hábito por el que recibimos las cosas tal como vienen.*

El desorden por defecto puede ser, también, doble, según el afecto. Primero, por negligencia del hombre, que no pone el cuidado y empeño necesario en usar el ornato externo conveniente. Al respecto, dice el Filósofo, en VII *Ethic.*[11], que es molicie *el dejar que el vestido arrastre por tierra sin levantarlo.* En segundo lugar, cuando se ordena a la vanagloria el mismo defecto en el ornato exterior. De ello dice San Agustín, en *De Serm. Dom. in Monte*[12]: *No sólo en el esplendor y pompa corporal, sino en los vestidos más viles y degradantes, se puede buscar vanidad. Y este segundo defecto es más peligroso por presentarse con capa de virtud.* Y el Filósofo dice, en IV *Ethic.*[13], que *tanto la superabundancia como la deficiencia desordenada pertenecen al mismo género de jactancia.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque no es natural el mismo ornato externo, pertenece a la razón natural el moderarlo. Según esto, *somos naturalmente inclinados a exigir esta virtud* que modera el ornato externo.

2. *A la segunda hay que decir:* Las personas constituidas en dignidad, como también los ministros del altar, usan vestidos más elegantes que los demás, no por vanagloria, sino para dar a conocer la excelencia de su ministerio o del culto divino. Por eso no es vicioso en ellos, y San Agustín dice en III *De Doct. Christ.*[14]: *Cuando alguien utiliza las cosas externas de una forma que se sale de una buena costumbre, o lo hace por exigencia de su dignidad o busca satisfacer su vanidad,* es decir, la ostentación o la sensualidad.

También se puede pecar por defecto, pero no peca todo aquel que usa vestidos peores que los demás. Si lo hace por jactancia o soberbia, para sobresalir de entre los demás, cae en el vicio de superstición. Si lo

5. C.8: ML 32,689. 6. C.12: ML 34,74. 7. *In Evang.* l.2 hom.40: ML 76,1305. 8. *De Affect.,* De temperantia: DD 576. 9. *De Affect.,* De temperantia: DD 576. 10. *De Affect.,* De temperantia: DD 576. 11. ARISTÓTELES, lect.7 n.5 (BK 1150b3): S. TH., lect.7. 12. L.2 c.12: ML 34,1287. 13. ARISTÓTELES, lect.7 n.15 (BK 1127b29): S. TH.,lect.15. 14. C.12: ML 34,73.

hace, en cambio, para mortificar su carne o humillar su espíritu, es obra de la templanza. Pero dice San Agustín en III *De Doct. Christ.* [15]: *Quien usa las cosas externas de forma más restringida que los hombres con los que vive, o lo hace por templanza o por superstición.* De un modo especial, el usar vestidos de baja calidad es propio de aquellos que, con su palabra, exhortan a los demás a practicar la penitencia, como fueron los profetas, de los que habla el Apóstol. Al respecto dice una *Glosa* [16]: *El que predica la penitencia debe llevar un hábito de penitencia.*

ARTICULO 2

¿Existe pecado mortal en el ornato de las mujeres?

In Is. c.3

Objeciones por las que parece que el ornato de las mujeres siempre va acompañado de pecado mortal.

1. Es pecado mortal todo aquello que va contra un precepto de la ley divina. Pero el ornato de las mujeres va contra un precepto de la ley divina, puesto que se dice en 1 Pe 3,3: *Cuyo ornato,* es decir, el de las mujeres, *no ha de ser el exterior de rizado de los cabellos, del ataviarse con joyas de oro o el de la compostura de los vestidos.* Y la *Glosa* [17] de San Cipriano dice: *Quienes se visten de púrpura y de seda no pueden revestirse de Cristo; quienes se adornan con oro, margaritas y collares, pierden la belleza de su espíritu y de su cuerpo.* Pero esto sólo sucede por el pecado mortal. Luego el adorno de las mujeres no puede darse sin pecado mortal.

2. Aún más: dice San Cipriano en su obra *De Habit. Virg.* [18]: *Creo que hay que amonestar no sólo a las vírgenes y las viudas, sino a las casadas y a todas las mujeres, para que no adulteren la obra y la criatura de Dios usando colores rojos, polvos negros o carmín o cualquier otro emplasto que altere las formas naturales del cuerpo. Obran contra Dios, destruyendo su obra; impugnan su poder, prevaricando contra la verdad. No podrás ver a Dios si tus ojos no son los que El formó. Si te adornas con tu enemigo, con él arderás también.* Pero todo esto no se da sino en el pecado mortal. Luego no se puede dar ornato de la mujer sin pecado mortal.

3. Y también: del mismo modo que no pega a la mujer el usar ropa de varón, tampoco le va bien el usar un ornato desordenado. Lo primero es pecado, ya que se advierte en Dt 22,5: *No vista la mujer ropa de varón, ni el varón ropa de mujer.* Luego parece que también el excesivo ornato de las mujeres es pecado mortal.

En cambio está el hecho de que, según esto, también pecarían mortalmente los artistas que preparan estos adornos.

Solución. *Hay que decir:* Sobre el ornato de las mujeres hay que decir lo mismo que dijimos antes (a.1), en general, sobre el ornato externo y, además, algo especial, es decir, que el ornato de la mujer provoca en los hombres la lascivia, según lo que se dice en Prov 7,10: *Y he aquí que le sale al encuentro una mujer con atavio de ramera para seducir a las almas.* Sin embargo, la mujer puede preocuparse, *lícitamente,* de agradar a su marido, para evitar que, despreciándola, caiga en adulterio. Por eso leemos en 1 Cor 7,34: *La mujer casada piensa en las cosas del mundo, en agradar a su marido.* Por eso, si la mujer casada se adorna para agradar a su esposo, puede hacerlo sin pecado. Y si se adorna con la intención de provocarlo a la concupiscencia, peca mortalmente. Pero si lo hace por ligereza, por vanidad o por jactancia, no siempre será mortal el pecado, sino a veces venial. Lo mismo puede decirse de los hombres. A propósito de esto dice San Agustín, en la *Epistola ad Possidium* [19]: *No quisiera que te precipitaras en emitir un juicio de condenación sobre el uso de adornos de oro y vestidos, a no ser contra aquellos que, no estando casados ni deseando hacerlo, tienen obligación de pensar en agradar a Dios. Los demás tienen pensamiento de mundo: los maridos tratan de agradar a sus esposas, y las esposas a sus maridos. Pero ni siquiera a las casadas se les permite descubrir sus cabellos, según la doctrina de San Pablo.*

En todo esto algunas podrían quedar exentas de pecado si no lo hacen por vanidad, sino por una costumbre contraria, aunque tal costumbre no es recomendable.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como dice la *Glosa* al mismo pasaje [20], *las mujeres de quienes estaban en tribulación los despreciaban, y, deseando agradar*

15. C.12: ML 34,73. 16. *Glossa ordin.* (V 13F). 17. *Glossa ordin.* (VI 220 A). SAN CIPRIANO, *De Habit. Virg.:* ML 4,464. 18. C.15: ML 4,467. 19. *Epist.* 245: ML 33,1060. 20. *Glossa ordin.*, Super 1 Petr.3,3 (VI 250A).

a otros, se adornaban. Esto es lo que condena el Apóstol. También San Cipriano habla de esto mismo. Pero no prohibe a las casadas adornarse para agradar a sus maridos, para no darles ocasión de pecar con otras. Por eso dice el Apóstol en 1 Tim 2,9: *Las mujeres vistan con decencia y adórnense con sobriedad, pero no entrecruzando sus cabellos ni ataviándose con oro, margaritas y vestidos preciosos,* dando a entender que no se prohibe a las mujeres un ornato moderado, sino el excesivo, desvergonzado e impúdico.

2. *A la segunda hay que decir.* Los afeites de que habla San Cipriano suponen una especie de ficción, que no puede darse sin pecado. Por eso dice San Agustín en su *Epistola ad Possidium* [21]: *En cuanto a los afeites que utilizan las mujeres para dar mayor blancura o color a su rostro, es una falsificación y engaño. Sus maridos, creo yo, no desean ser engañados de ese modo, y son ellos el motivo por el que se puede permitir, no mandar, ese adorno.* Tales afeites, sin embargo, no siempre son pecado mortal, sino sólo cuando se hace por lascivia o por desprecio hacia Dios, que son los casos de que habla San Cipriano.

Conviene tener en cuenta, no obstante, que no es lo mismo fingir una belleza que no se posee que ocultar un defecto que procede de otra causa, como puede ser una enfermedad o algo semejante. Esto segundo es lícito porque, según dice el Apóstol en 1 Cor 12,13, *a los que parecen más viles los rodeamos de mayor honor, y a los que tenemos por indecentes los tratamos con mayor decencia.*

3. *A la tercera hay que decir:* Como ya hicimos notar antes (a.2), el ornato externo debe corresponder a la condición de la persona según la costumbre común. Por eso es, de suyo, vicioso el que la mujer use ropa de varón y viceversa, principalmente porque esto puede ser causa de lascivia. De un modo especial está prohibido por la ley, porque los gentiles usaban este cambio para la superstición idolátrica. Sin embargo, puede hacerse alguna vez sin pecado debido a la necesidad: para ocultarse a los enemigos, por falta de ropa o por una circunstancia parecida.

4. *A la cuarta hay que decir:* Si hay otro modo de realizar algunas cosas de las que los hombres no pueden hacer uso sin pecado, los artistas pecarían si las hicieran, por dar ocasión directa de pecar, como, por ejemplo, el fabricar ídolos u otros objetos pertenecientes al culto de idolatría. Pero si existe un arte del que los hombres pueden hacer buen o mal uso, como pueden ser las espadas, flechas y objetos semejantes, el uso de tales artes no es pecado, y para esto hay que reservar el arte. Por eso dice San Juan Crisóstomo al comentar a Mt [22]: *Debemos llamar artes sólo a aquellas que son necesarias o útiles para la vida.* Pero si sucediera que la mayor parte de las veces se hace mal uso de ellas, debe el príncipe extirparlas, según Platón [23].

Por consiguiente, dado que las mujeres pueden adornarse lícitamente para conservar la elegancia de su estado, e incluso añadir algo para agradar a sus maridos, sigúese que los artífices que hacen tales ornatos no pecan al hacer uso de sus artes, a no ser que inventen modas superficiales y tontas. Por ello dice San Juan Crisóstomo, *Super Mt.* [24], que en el arte de hacer zapatos y tejidos hay mucho que corregir, ya que se orienta a la lujuria, se corrompe su fin y se mezcla un arte útil con un arte depravado.

21. *Epist.* 245: ML 33,1060. 22. Hom.99: MG 58,501. 23. Cf. SAN AGUSTÍN, *De Civit. Dei* l.2 c.15: ML 41,58. 24. Hom.49: MG 58,501.

CUESTIÓN 170

Los preceptos de la templanza

Nos toca ahora tratar de los preceptos de la templanza:
1. Preceptos de la templanza misma—2. Preceptos de sus partes.

ARTICULO 1

¿Están bien señalados en la ley divina los preceptos referentes a la templanza?

1-2 q.100 a.2 ad 3; a.4

Objeciones por las que parece que los preceptos de la templanza no están bien señalados en la ley divina.

1. La fortaleza es una virtud más importante que la templanza, como ya dijimos (q.123 a.12; q.141 a.8; 1-2 q.66 a.4). Pero no hay ningún precepto sobre la fortaleza entre los del decálogo, que son los preceptos más importantes de la ley. Luego no está bien puesta, entre los preceptos del decálogo, la prohibición del adulterio, el cual se opone a la templanza, como vimos antes (q.154 a.1.8).

2. Aún más: la templanza no sólo se ocupa de lo venéreo, sino también de los deleites de la comida y la bebida. Pero en los preceptos del decálogo no hay nada que prohiba ningún vicio sobre los placeres de la comida y la bebida ni sobre ninguna otra especie de lujuria. Por tanto, tampoco debe ponerse un precepto que prohiba el adulterio, el cual pertenece al deleite venéreo.

3. Y también: en la intención del legislador está antes el fomentar la virtud que el prohibir los vicios, ya que la prohibición de éstos dene por finalidad el quitar los impedimentos para la virtud. Ahora bien: los preceptos del decálogo son principales en la ley divina. Luego en ellos debería figurar algún precepto afirmativo, que indujera directamente hacia la virtud de la templanza, antes que el precepto negativo prohibiendo el adulterio, que se opone directamente a ella.

En cambio está la autoridad de la *Sagrada Escritura* (Ex 20,1.17).

Solución. *Hay que decir:* Tal como dice el Apóstol en 1 Tim 1,5, el fin del precepto es la caridad, hacia la cual se nos anima con los preceptos pertenecientes al amor a Dios y al prójimo. Por eso se incluyen en el decálogo los preceptos que se ordenan más directamente a ese amor a Dios y al prójimo. Y entre los vicios opuestos a la templanza parece que el que más se opone al amor al prójimo es el adulterio, mediante el cual se usurpa algo ajeno abusando de la mujer del prójimo. De ahí que, entre los preceptos del decálogo, sobresalga la prohibición del adulterio, no sólo llevado a la acción, sino también deseado interiormente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* Entre las especies de vicios que se oponen a la fortaleza no hay ninguno que se oponga al amor al prójimo tan directamente como el adulterio, especie de lujuria que se opone a la templanza. Sin embargo, el vicio de la audacia, que se opone a la fortaleza, es, a veces, causa de homicidio, el cual se prohibe en los preceptos del decálogo, ya que se dice en Eclo 8,18: *No camines con el audaz no sea que agrave sus males en ti.*

2. *A la segunda hay que decir:* Ni la gula ni las otras especies de lujuria se oponen al amor al prójimo directamente, como lo hace el adulterio. En efecto, no se causa una injuria tan grande al padre por el estupro de una virgen, que no está unida en matrimonio, como la que se causa por el adulterio al marido, que es quien tiene poder sobre el cuerpo de la mujer, y no ella misma.

3. *A la tercera hay que decir:* Los preceptos del decálogo, como ya dijimos antes (q.122 a. 1.4), son principios universales de la ley divina; por eso conviene que sean comunes. Pero no fue posible dar preceptos comunes afirmativos sobre la templanza, porque el uso de la misma cambia con los distintos tiempos, como dice San Agustín en *De Bono Coniug.* [1], y con las leyes y costumbres humanas.

1. C.15: ML 40,385.

ARTICULO 2

¿Están bien señalados en la ley divina los preceptos sobre las virtudes anejas a la templanza?

Objeciones por las que parece que no están bien señalados en la ley divina los preceptos referentes a las virtudes anejas a la templanza.

1. Los preceptos del decálogo, como ya vimos (a.1 ad 3), son principios universales de toda la ley divina. Pero *la soberbia es el principio de todo pecado,* como se dice en Eclo 10,15. Luego entre los preceptos del decálogo debería figurar alguno prohibiendo la soberbia.

2. Aún más: en el decálogo deben figurar, ante todo, los preceptos que animen al hombre a cumplir la ley. Ahora bien: la humildad, por la que el hombre se somete a Dios, parece ser la que mejor dispone al hombre para observar la ley divina. Por eso la obediencia se considera como uno de los grados de la humildad, según vimos antes (q.161 a.6). Cabe decir lo mismo de la mansedumbre, que logra que el hombre *no se vuelva contra la ley divina,* como dice San Agustín en II *De Doct. Christ.* [2]. Luego parece que debería haberse puesto en el decálogo algún precepto sobre la humildad y la mansedumbre.

3. Y también: ya dijimos (q.168 a.1 ad 1.3) que en el decálogo se prohibe el adulterio porque se opone al amor al prójimo. Pero también el desorden de los movimientos externos, que es contrario a la modestia, sé opone al amor al prójimo. De ahí que San Agustín diga en su *Regla* [3]: *En vuestros actos externos no haya nada que ofenda a nadie.* Por tanto, parece que también este desorden debió haberse prohibido mediante algún precepto del decálogo.

En cambio está la autoridad de la *Sagrada Escritura* (Ex 20,1; Dt 5,6).

Solución. *Hay que decir:* Las virtudes anejas a la templanza pueden considerarse de dos modos: en sí mismas y en sus efectos. En sí mismas no están directamente relacionadas con el amor a Dios o al prójimo, sino que, más bien, consideran cierta moderación en las cosas pertenecientes al hombre mismo. En cuanto a sus efectos, pueden relacionarse con el amor a Dios o al prójimo. Bajo este aspecto, hay en el decálogo algunos preceptos relativos a la prohibición de los efectos de los vicios opuestos a las partes de la templanza, como son: por ejemplo, de la ira, que se opone a la mansedumbre, se pasa a veces al homicidio, que está prohibido en el decálogo, o a negar a los padres el honor debido. Puede suceder lo mismo con la soberbia, la cual da lugar a que muchos transpasen los preceptos de la primera tabla del decálogo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La soberbia es fuente de pecados, pero en cuanto está oculta en el interior, cuyo desorden no perciben comúnmente todos. Por eso no fue necesario que su prohibición figurara entre los preceptos del decálogo, que se refieren a primeros principios conocidos por sí mismos.

2. *A la segunda hay que decir:* Los preceptos que animan al cumplimiento de la ley suponen ya la ley misma. Por eso no pueden ser los principios primarios de la misma, como son los del decálogo.

3. *A la tercera hay que decir:* El desorden de los movimientos externos no supone ofensa contra el prójimo por la misma especie del acto, como lo son el homicidio, el adulterio y el hurto, que están prohibidos en el decálogo, sino sólo en cuanto que son signos de un desorden interno, como ya dijimos antes (q.168 a.1 ad 1.3).

2. C.7: ML 34,39. 3. *Epist.* 211: ML 33,961.

TRATADO DE LA PROFECÍA

Introducción a las cuestiones 171-178

Por JOSÉ LUIS ESPINEL MARCOS, O.P.

1. **Situación del tratado**

Las últimas cuestiones de la 2-2 de la *Suma de Teología* están reservadas a aquellas cualidades que sólo se dan en cierto tipo de personas, los *carismas* (q.171-178), y a algunas *formas de vida y funciones especiales* (q.179-189). Santo Tomás organiza así esta parte, completando el orden de la moral, en la que ha venido tratando de virtudes y vicios comunes a todo tipo de personas y estados.

Las cuestiones 171-178 figuran como el tratado de la profecía por ser ésta su parte principal y la que da unidad al conjunto. En efecto, hablan de la profecía las cuestiones 171-174, siendo complementarias las cuatro siguientes, como veremos. El esquema del tratado está organizado así:

- *Gracias carismáticas*
  - La profecía
    - Esencia de la profecía (q.171)
    - Causa de la profecía (q.172)
    - El conocer profético (q.173)
    - División de la profecía (q.174)
  - El rapto (q.175)
  - El don de lenguas (q.176)
  - Dones del discurso (q.177)
  - Carisma de milagros (q.178)

La profecía no sólo tiene la mitad de las cuestiones del tratado, sino que excede con mucho el número de artículos del mismo; en efecto, los artículos referentes a la profecía son 22, mientras que las otras cuatro cuestiones suman sólo un total de 12 artículos.

La q.175, sobre el rapto o elevación del espíritu hacia conocimientos sobrenaturales, con abstracción de los sentidos, se vincula a la profecía porque es uno de los modos posibles de iluminación profética: «Hemos de tratar primeramente de la profecía y del rapto» (q.175), que «es un grado de la misma» (q.171, pról.).

El don de lenguas (q.176) está vinculado a la profecía porque el Santo entiende «hablar en lenguas» como hablar en diferentes idiomas. Así, el don de lenguas de la Iglesia primitiva era como un vehículo de profecía. Los demás carismas referentes a la locución consciente de la palabra se vinculan a la profecía, porque «todo lo referente al conocimiento puede englobarse bajo el nombre de profecía» (q.171, pról.).

Finalmente, los milagros son signos enérgicos que hacen creíble la elevada revelación profética, que habla de cosas lejanas, ocultas, o que exceden al entendimiento. Comprendido así, este carisma es un complemento profético. Las lenguas, la elocuencia y los milagros contribuyen a transmitir la profecía. Y como eso se consigue «por medio del don de lenguas y del de la elocuencia, así también es necesario que la palabra transmitida sea confirmada para que se haga creíble.

Y esto se hace mediante la operación de milagros» (q.178 a.1, sol.). Sobre el milagro orientado hacia la profecía, cf. *In I Cor.* q. 14,1-4 lect.1.

2. La profecía en la obra de Santo Tomás

Santo Tomás ha tratado la profecía y los demás carismas dentro de un estudio sistemático en la *Suma,* pero conservando referencia constante y expresa a la *Sagrada Escritura.* El presente tratado contiene unas 270 citas bíblicas. Además de la 2-2 q.171-178, otros lugares donde el Santo estudia este tema son: *Suma de Teol.* 1-2 q.111, donde trata *de la división de la grada* en santificante *(gratia gratum faciens)* y carismática *(gratia gratis data).* Todavía en la *Suma* vuelve el tema en la 3 q.7 a.7 y 8, estudiando los carismas en Cristo, sobre todo el de profecía.

Fuera de la *Suma,* en las *Cuestiones Disputadas* del *De Veritate* le dedica la q.12, con temática muy semejante. También la *Suma contra Gentiles* 3,154 habla del tema. Muy importante en el aspecto bíblico es el comentario a San Pablo, *In I Cor.* c.12-14.

3. Las fuentes del tratado

La principal fuente en esta temática es la propia *Sagrada Escritura.* Como autoridades cristianas, depende, además, de San Agustín, San Gregorio Magno, San Jerónimo, San Beda, etc. Conoce los trabajos de Hugo de San Caro y el tratado sobre la profecía de su maestro San Alberto. Quizá por fidelidad a estas fuentes, en concreto a San Agustín, acepta que Moisés y San Pablo vieron la esencia divina (q.175), pero explica que esta visión no fue de modo inmanente, sino transitorio, con luz profética, por lo que tal rapto, el relatado por San Pablo, de algún modo pertenece a la profecía (q.171 a.3 ad 2).

Santo Tomás tiene también otras fuentes, profanas, que le influyeron bastante, al menos en la selección de su temática. Los tratadistas judíos Filón de Alejandría, en la Antigüedad, y el medieval Maimónides, así como los árabes Algazel, Avicena y Averroes, estudian la profecía. Santo Tomás ha conocido a estos autores [1], que están también influidos por la racionalización de Aristóteles. La teoría del conocimiento de Aristóteles se utiliza para hablar del conocimiento profético. El profeta se vincula por el intelecto, por el entendimiento agente, a la divinidad, considerándose la profecía como la más alta comprensión intelectual. Santo Tomás centra la profecía en el conocimiento, pero no rechaza las imágenes e insiste en que lo formal es el juicio, la luz divina. No aceptará que el profeta vea en el *speculum aeternitatis,* en cuanto esencia divina, como pretende Avicena *(De Verit.* 12,6). El *speculum aeternitatis* o *speculum praescientiae* no es la esencia divina y su nombre es una metáfora, se trata de una iluminación *(De Verit.* 12,6).

Acepta Santo Tomás de estos autores que la profecía se produzca mediante ángeles (2-2 q.172 a.2), pero como intermediarios solamente, siendo Dios la causa agente principal de toda profecía. La exaltación o elevación mental del profeta, según estos autores, hace de él un alejado, un separado del pueblo, sumido en las honduras del conocimiento. Santo Tomás acepta la grandeza de la revelación y de la luz profética, pero sabe que la profecía es un carisma dado para el servicio de los demás [2].

[1] A. M. ARTOLA afirma que «el influjo del pensamiento árabe-judío sobre la profecía cristiana fue tan grande que dos tercios de la temática tratada por Santo Tomás en las cuestiones *De Prophetia* proceden de maestros árabes y judíos». Ahora bien: si la selección de los temas a tratar está en dependencia de estas fuentes, en el trato dado a los problemas es bastante independiente y original.

[2] Un autor israelí actual critica la postura medieval judía, que puede verse en Maimónides y también en los filósofos árabes que separan al profeta del pueblo, al unirlo a la divinidad, en

4. Algunas particularidades de la profecía en Santo Tomás

a) *Carácter social de la profecía*

La función de la profecía, por ser gracia *gratis data,* es el servicio de los demás. La profecía tiene la misión de instruir a la humanidad, la luz profética busca dirigir los actos humanos, ayudar en el gobierno del pueblo y del culto divino (cf. 2-2 q.172 a.1 ad 4). El Santo recurre a la *Escritura,* principalmente a San Pablo, que insiste en el carácter social de lo profético. En todos los lugares en que Santo Tomás estudia la profecía deja claro que ésta es dada para el servicio de los demás: es concedida para la dirección de los actos humanos (2-2 q.171, pról.); es un don destinado a la utilidad de la Iglesia, por lo que son materia de profecía todas aquellas cosas cuyo conocimiento puede ser útil a la misma (cf. *De Verit.* 12,2, concl.). Aunque la profecía se refiere principalmente al conocimiento, por su función social lleva incluida la palabra e incluso la acción, ésta por concomitancia (cf. 2-2 q.173 a.3).

b) *Profecía en sentido estricto y en sentido amplio*

La profecía en Santo Tomás, como en general en los Padres de la Iglesia, es de ordinario entendida como profecía bíblica, profecía del Antiguo y del Nuevo Testamento, no haciendo alusión especial a la profecía subapostólica o a los profetas de la Iglesia de su tiempo. Sabemos que fue sobre todo el montañismo, forma heterodoxa y disparatada de comprender y ejercer el profetismo, el que hizo que la Iglesia silenciara su propio profetismo. Montano, al que alude varias veces Santo Tomás (cf. 1-2 q.106 a.4 ad 2; 2-2 q.173 a.3c; 3 q.66 a.8c), contrapuso el Espíritu Santo a Jesús y llenó lo profético de magia y extravagancia. Al suceder esto en el siglo II, marcó el lenguaje de lo profético, que reservó esta palabra para los profetas inspirados de los tiempos bíblicos. Téngase en cuenta además que en la variada tradición Santo Tomás encuentra unas definiciones de lo profético que incluyen casi siempre el conocimiento del futuro, dificultando una vez más hablar de profetas actuales.

No obstante todo lo precedente, y a pesar de que el Santo, como sus contemporáneos, ignora obras en aquel tiempo perdidas, como la *Didajé,* el *Pastor de Hermas,* las *Odas de Salomón,* libros cristianos del siglo I y II, donde la profecía se vive y se valora como actual, su instinto le lleva a aceptar junto a la profecía inspirada y normativa otro tipo de profecía. Por eso habla también de una profecía que no contiene revelación nueva, que se apoya en la palabra profética antigua: «en todas las épocas hubo algunos que poseían espíritu profético, no para dar a conocer doctrinas nuevas, sino para dirigir la vida humana» (2-2 q.174 a.3 ad 3).

Principalmente trata este tema en los comentarios bíblicos al encontrar textos del Nuevo Testamento que orientan en ese sentido: «Se llaman profetas en el Nuevo Testamento los que exponen los dichos profetices, los que interpretan la *Sagrada Escritura* con el mismo espíritu con que fue concebida» *(In Rom.* 12,6 lect.2). Y también: «Se habla de profetas en un doble sentido. Un modo habla de aquel hombre que anuncia a los otros las cosas que le fueron reveladas a él...;

contraposición a lo que hace Santo Tomás: «La filosofía judia medieval tendía hacia la supresión de la distinción entre profetismo y vida contemplativa (intelectual o mística)... Vale la pena señalar que su concepción haciendo de la profecía el estado más elevado (en el plano intelectual y místico como en el plano de la iluminación y de la contemplación) les ha conducido a olvidar el carácter específico de la profecía clásica, a saber: la profecía como carisma social, característica justamente desarrollada por Santo Tomás de Aquino» (Zwi WERBLOWSKY, *Le prophétisme dans le Judaïsme contemporain:* Lumière et Vie 22 [1973] 45).

otro modo se refiere al hombre que profetiza, en cuanto que relata las cosas reveladas a otros». También si explica las *Sagradas Escrituras* de otros se dice que profetizan. Y en este sentido se habla en 1 Cor 14,4: «el que profetiza edifica a la Iglesia» *(In I Cor.* 11,4 lect.2). Respecto de la mujer que profetiza según 1 Cor 11,5, teniendo en cuenta el texto de 1 Tim 2,12, que prohibe a la mujer hablar en público, dice hemos de entender la profecía de la mujer limitada a las reuniones de solas mujeres (cf. *In I Cor.* 11,5 lect.2).

Sin embargo, la profecía bíblica tiene para Santo Tomás la garantía de revelar nuevas cosas, de tener inspiración normativa, de asegurar al profeta certeza total de que es Dios quien revela.

c) *Bosquejo de la idea de profecía según Santo Tomás*

El elemento que nunca puede faltar en la profecía es la luz sobrenatural, el juicio ayudado por la luz divina, ya sea acerca de cosas nuevas o conocidas, ya se realice la profecía mediante visiones imaginativas o apariciones sensibles (cf. 2-2 q.173 a.2; *De Verit.* 12 a.12). De la luz divina, elemento formal de la profecía, adquiere ésta su unidad específica a pesar de la pluralidad de realidades que el profeta comunique (cf. 2-2 q.171 a.3 ad 3).

El objeto material de la profecía, aquello sobre lo que la profecía va a concentrarse, no son sólo los futuros contingentes (2-2 q.171 a.3), sino todo aquello cuyo conocimiento es necesario para la salvación; así, la profecía es una luz que orienta en la dirección de los actos humanos y en el gobierno de la sociedad (2-2 q.172 a.1 ad 4). En *De Verit.* 12,2 dirá que son materia de profecía el conocimiento del pasado y del futuro, lo eterno, lo necesario y lo contingente, siempre que sean necesarios para la salvación.

La profecía no se adquiere como hábito, sino que se realiza como acto, aunque el profeta queda con cierta disposición a ser iluminado de nuevo, además de que se siente elegido para servir de profeta, como Jeremías (cf. 2-2 q.171 a.2; *De Verit.* 12,1).

El conocimiento profético es limitado, no ve la esencia divina, ve desde la lejanía, con cierta oscuridad; por eso no se da en los bienaventurados, ni en los ángeles, ni en Cristo en cuanto hombre *comprehensor,* sino sólo en cuanto hombre *viator* o peregrino (2-2 q.171 a.4; q.173 a.4; q.174 a.5 ad 3; *In loan,* c.4 lect.10; *Comp. Theol.* c.216; 3.ª q.7 a.8).

d) *La inspiración y la revelación desde el tratado de la profecía*

Este tratado ha contribuido mucho a esclarecer los conceptos de inspiración y revelación. Aunque inspiración tenga en Santo Tomás un sentido amplio de influjo divino, hablando de la profecía se trata de la luz sobrenatural con la que la mente humana queda elevada para tener un conocimiento sin error y poder hacer juicios sobre contenidos relativos a la salvación. Revelación, por el contrario, es la percepción de verdades desde esa luz de la mente. Lo formal en la profecía es la inspiración, que se reduce al juicio, a la comprensión. La inspiración es una sobreelevación del juicio, y es la parte más importante de la profecía porque es siempre en un juicio mental donde concluye el conocimiento (2-2 q.173 a.2c).

La inspiración no puede faltar nunca en la profecía, aunque juzgue de sucesos naturales y no existan en ese juicio nuevas verdades reveladas. Por otra parte, en toda revelación debe existir también la inspiración que cerciora de su autor divino y permite interpretar lo revelado. De lo contrario, si faltase la inspiración, sucedería como en los sueños del faraón, o en la visión de la estatua de

Nabucodonosor, o en la escritura sobre el muro del palacio de Baltasar. Estos, no inspirados, no pudieron interpretarlos.

Cuando no hay revelación de verdades nuevas, la inspiración juzga sobrenaturalmente acerca de conocimientos ya adquiridos o incluso naturales relacionados con la salvación (cf. 2-2 q.171 a.3 ad 3). La inspiración es un acto, no un hábito, y al cesar el acto inspirador no queda más que como una *habilitas,* o disposición a ser inspirado, por la cual se llama profeta a alguien que en ese momento no está inspirado *(De Verit.* q.12 a.1, al final).

Aunque hoy es aceptada en general la aportación de Santo Tomás acerca de la inspiración y de la revelación, se le achacan algunas lagunas, como el haberse quedado en el plano teórico del conocimiento, sin descender a la inspiración concreta del *escritor* sagrado. Por otra parte, su idea de profeta como instrumento vivo es muy rica, aunque no está completamente explorada, como tampoco lo está la relación entre inspiración y revelación [3].

BIBLIOGRAFÍA

ARTOLA, A. M., *La teología de la inspiración a través de los siglos,* en ARTOLA, A. M.-SÁNCHEZ CARO, J. M., *Introducción al estudio de la Biblia. 2. Biblia y palabra de Dios* (Estella 1989) p.197-213, sobre todo p.200-204.

BENOIT, P., *Revelación e inspiración según la Biblia, en Santo Tomás y en las discusiones modernas,* en ID., *Exégesis y Teología* I (Madrid 1974) p.1-62.

BONINO, S.-TH., *Rôle de l'image dans la connaissance prophétique d'après Saint Thomas d'Aquin:* RevThom 89 (1989) 533-568.

CASCIARO, J. M., *El diálogo teológico de Santo Tomás con musulmanes y judíos. El tema de la profecía y la revelación* (Madrid 1969) p.61-88.

COLUNGA, A., *Introducción al tratado de la profecía,* en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* X (Madrid 1955) p.449ss.

CROCE, R. N. DELLA, *«Acceptio rerum et judicium de acceptis» nella Somma, II-IIae, q.173, a.2:* EphemCarm II (1948) 315-332.

DECKER, B., *Die Analyse des Offenbarungsvorganges beim hl. Thomas im Lichte vorthomistischer Prophetietraktate. Ein historischer Kommentar zur S. Theol. II-II, q.173, a.2 (De Verit. q.12, a.7):* Angelicum 16 (1939) 195-244.

ELDERS, L., *Les rapports entre la doctrine de la prophétie de saint Thomas et le Guide des égarés de Maïmonide:* DTP 1, 68 (1975) 449-456.

FERNÁNDEZ, P., *Teología de los carismas en la «Summa Theologiae» de Santo Tomás:* CiTom 105 (1978) 177-223.

— *La gracia carismática en Santo Tomás de Aquino:* Angelicum 60 (1983) 33-39.

IBÁÑEZ ARANA, A., *Las cuestiones «De Prophetia» y la inspiración bíblica:* Scripta Victoriense 1 (1954) 256-312.

PERRELA, G. M., *L'inspirazione biblica secondo S. Tommaso:* Divus Thomas 49 (1946) 291-295.

RICHARD, J., *Le processus psychologique de la révélation prophétique selon saint Thomas d'Aquin. Commentaire historique et doctrinal de Ila-IIae, q. 173, a.2:* Laval Théol. et Phil. 23 (1967) 42-75.

SYNAVE, P.-BENOÎT, P., *La Prophétie (II-IIae, qq.171-178)* (Paris 1947).

TORREL, J.-P., *Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230. La contribution d'Hugues de Saint Cher* (Louvain 1977).

WOHLMAN, A., *Thomas d'Aquin et Maïmonide. Un dialogue exemplaire* (Paris 1988), sobre todo, c.8: «La Prophétie».

[3] P. BENOÎT intenta clarificar la doctrina de Santo Tomás sobre inspiración y revelación en *Revelación e inspiración según la Biblia, en Santo Tomás y en las discusiones modernas,* en ID., *Exégesis y Teología* I (Madrid 1974) p.1-62.

CUESTIÓN 171

La profecía

Después de haber tratado de cada una de las virtudes y vicios pertenecientes a todas las condiciones y estados del hombre, vamos a estudiar ahora los que pertenecen especialmente a algunos hombres. Existe una triple diferencia entre los hombres por razón de los hábitos y actos del alma racional. La primera proviene de las gracias gratis dadas, ya que, como se dice en 1 Cor 12,4ss, *hay división de gracias, y a uno se le da, por el Espíritu, la palabra de sabiduría, a otro la palabra de ciencia,* etcétera. La segunda diferencia se toma de los diversos géneros de vida, es decir, activa y contemplativa (q.179), que se distinguen por los diversos ejercicios en que cada uno se ocupa. Por eso, en el mismo pasaje (v.6), se dice que *hay diversidad de operaciones.* En efecto, son distintas las actividades de Marta, que *se preocupaba y andaba afanosa en los oficios de la casa,* lo cual pertenece a la vida activa, y las de María, la cual, *sentada a los pies del Señor, escuchaba sus palabras,* lo cual pertenece a la vida contemplativa, tal como leemos en Lc 10,39ss. La tercera diferencia se toma de los diversos oficios y estados (q.183), conforme a lo que se dice en Ef 4,11: *Y El constituyó a los unos apóstoles, a los otros profetas, a éstos evangelistas, a aquéllos pastores y doctores.* Esto pertenece a los diversos ministerios, de los cuales se dice en 1 Cor 12,5: *Hay diversidad de ministerios.*

Sobre las gracias gratis dadas, de las que hablamos en primer lugar, hay que tener en cuenta que algunas pertenecen al conocimiento, otras a la locución (q.176) y otras a la operación (q.178). Pero todo lo referente al conocimiento puede englobarse bajo el nombre de *profecía,* ya que la revelación profética se extiende no sólo a los sucesos futuros de los hombres, sino también a las cosas divinas, tanto por parte de las cosas que se proponen a todos para que las crean, y que pertenecen a la *fe,* como de los misterios más altos para los más perfectos, que pertenecen a la *sabiduría.* Existe también la revelación profética de cosas pertenecientes a las sustancias espirituales que nos llevan al bien o al mal, y que pertenece a la *discreción de espíritus.* Y se extiende también a la dirección de los actos humanos, que incumbe a la *ciencia,* como veremos más adelante (a.3). Por eso hemos de tratar primeramente de la profecía y del rapto (q.175), que es un grado de la misma.

Sobre la profecía debemos considerar cuatro materias: su esencia, la causa de la misma (q.172), el modo del conocimiento profetice (q.173) y la división de la profecía (q.174).

Sobre lo primero se plantean seis preguntas:

1. ¿Pertenece la profecía al conocimiento?—2. ¿Es la profecía un hábito?—3. ¿Se refiere exclusivamente a los futuros contingentes?—4. ¿Conoce el profeta todo cuanto es objeto de la profecía?—5. ¿Distingue el profeta lo que entiende por el don de profecía de lo que entiende naturalmente?—6. ¿Cabe error en la profecía?

ARTICULO 1

¿Pertenece la profecía al conocimiento?

3 q.7 a.8; *De Verit.* q.12 a.1; *In Is.* c.1; *In I Cor.* c.14 lect.l; *In Heb.* c.11 lect.7

Objeciones por las que parece que la profecía no pertenece al conocimiento.

1. En Eclo 48,14 se dice que *el cadáver de Eliseo profetizó.* Y más adelante, en 49,18, se dice de José que *sus huesos fueron trasladados y profetizó después de muerto.* Ahora bien: ni en el cuerpo ni en los huesos queda nada de conocimiento después de la muerte. Luego la profecía no pertenece al conocimiento.

2. Aún más: en 1 Cor se dice: *El que profetiza habla a los hombres para su edificación.* Pero la locución es efecto del conocimiento, no el conocimiento mismo. Por tanto, parece que la profecía no pertenece al conocimiento.

3. Y también: toda perfección cognoscitiva excluye la necedad y la locura. Pero éstas pueden darse con la profecía, puesto que en Os 9,7 se dice: *Sábete, Israel, que el profeta es un insensato y un loco.* Luego la profecía no es una perfección cognoscitiva.

4. Además: del mismo modo que la revelación pertenece al entendimiento, parece que la inspiración pertenece al afecto, puesto que lleva consigo una moción. Pero, según Casiodoro[1], la profecía es *inspiración o revelación.* Luego parece que la profecía no es más propia del entendimiento que del afecto.

En cambio está lo que se dice en 1 Re 9,9: *El que hoy es llamado profeta se llamaba en otros tiempos vidente.* Ahora bien: la visión pertenece al conocimiento. Luego la profecía pertenece al conocimiento.

Solución. *Hay que decir:* La profecía consiste principalmente en conocimiento, porque los profetas conocen cosas que están lejos del conocimiento humano. Por eso podemos decir que profeta se deriva de φαινος, que significa aparición, ya que se les aparecen algunas cosas lejanas. De ahí que San Isidoro diga en sus *Etymol.*[2]: *En el Antiguo Testamento se llamaban videntes, porque veían lo que los demás no veían y contemplaban las cosas que estaban ocultas en el misterio.* Y así los gentiles los llamaban *vates*[3], *debido a la virtud de su mente.*

Pero ya que, como se dice en 1 Cor 12,7, *a cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu para común utilidad.* Y más adelante, en 14,12, se dice: *Procurad abundar en ellos para edificación de la Iglesia.* De lo cual se deduce que la profecía consiste, secundariamente, en una locución, en cuanto que los profetas anuncian, para edificación de los demás, las cosas que conocen por revelación de Dios, conforme a lo que se dice en Is 21,10: *Os he anunciado lo que oí al Señor de los Ejércitos y Dios de Israel.* Según esto, como dice San Isidoro en sus *Etymol.*[4], pueden llamarse profetas *como prae-fatores,* es decir, *que hablan de lejos y predicen verdades futuras*[a].

Las cosas reveladas divinamente, y que están por encima del conocimiento humano, no pueden ser confirmadas por la razón humana, porque ésta no las alcanza sino por obra del poder divino, según lo que se dice en Mc 16,20: *Ellos se fueron, predicando por todas partes, cooperando con ellos el Señor y confirmando su palabra con los signos consiguientes.* De ahí que, en tercer lugar, pertenezca a la profecía la realización de milagros, como confirmación del anuncio profético. Por eso se dice en Dt 34,10-11: *No ha vuelto a surgir en Israel profeta semejante a Moisés, con quien cara a cara tratase Yahveh, ni en cuanto a las maravillas y portentos.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* Los textos aducidos hablan de la profecía tomada en el tercer aspecto, que se ocupa de la comprobación de la misma.

2. *A la segunda hay que decir:* El Apóstol, en el texto aducido, habla del anuncio profético.

3. *A la tercera hay que decir.* Los que son tenidos por profetas locos y necios no son auténticos, sino falsos profetas, de los cuales se dice en Jer 23,16: *No escuchéis lo que os profetizan los profetas: os engañan. Lo que os dicen son visiones suyas, no procede de la boca de Yahveh.* Y en Ez 13,3 se dice también de ellos: *Así dice el Señor: ¡Ay de los profetas insensatos que andan en su propio camino, sin haber visto nada!*

4. *A la cuarta hay que decir:* En la profecía es preciso que la mente se eleve a la per-

1. Cf. *Glossa ordin.,* pról. al *Salt.* (III 86E); *Glossa* LOMBARDI, prefacio al *Salt.:* ML 191,58. CASIODORO, *Expos. in Psalt.,* super prol.: ML 70,12. 2. L.7 c.8: ML 82,283. 3. Cf. SAN ISIDORO, *Etymolog.,* l.8 c.7: ML 82,308. 4. L.7 c.8: ML 82,283.

a. La etimología de profeta se establece, no como dice San Isidoro y acepta Santo Tomás, de *phanos* — «aparición», porque desde lejos y de lo oculto salga algo a la luz, ni tampoco puede establecerse la equivalencia: «pro-fetas» —*prae-fatores.* En efecto, con *prae* se quiere insinuar que el anuncio es de antemano, es previo, que anticipa el conocimiento de los sucesos. *Fatores,* de *fator,* hablar mucho, tampoco responde a profeta. La verdadera etimología de profeta es *pro-fêmi: pro — «en lugar de otro», y fêmí-* «hablar». El profeta está hablando y actuando en lugar de Dios. Debe de algún modo sustituirlo, representarlo y tener no sólo su palabra y su conocimiento, sino también sus reacciones y su celo. Santo Tomás está demasiado determinado por una tradición que ve la predicción en la etimología de profeta, y que además se centra en el aspecto de conocimiento.

cepción de las cosas divinas. Por eso se dice en Ez 2,1: *Hijo de hombre, ponte en pie, que voy a hablarte.* Y esta elevación de la atención se realiza bajo la moción del Espíritu Santo. Por eso añade en el v.2: *Y entró dentro de mí el Espíritu, que me puso en pie.* Después de que la mente se ha elevado hacia lo alto, percibe las cosas divinas. Y así leemos a continuación: *Y escuché al que hablaba.* Por consiguiente, en la profecía se requiere inspiración en cuanto a la elevación de la mente, de acuerdo con lo que se dice en Job 32,8: *La inspiración del Omnipotente da inteligencia.* La revelación se requiere para la percepción divina, en lo cual consiste la perfección de la profecía, y mediante ella se corre el velo de la oscuridad y de la ignorancia, según lo que se dice en Job 12,22: *El es quien revela lo oculto en las tinieblas.*

ARTICULO 2

¿Es la profecía un hábito?

2-2 q.176 a.2 ad 3; 1-2 q.68 a.3 ad 3; *De Verit.* q.12 a.1; *In I Cor.* c.14 lect.6; III *Cont. Gentes* 154; *De Pot.* q.6 a.4; *Quodl.* XII q.17 a.1

Objeciones por las que parece que la profecía es un hábito.

1. Como se dice en II *Ethic.*[5], hay tres cosas en el alma: *potencias, pasiones* y *hábitos.* Pero la profecía no es una potencia. Si lo fuera, se daría en todos los hombres, porque todos tienen potencias en su alma. Tampoco es una pasión, ya que las pasiones pertenecen a la potencia apetitiva, como dijimos antes (1-2 q.22 a.2), mientras que la profecía pertenece principalmente al conocimiento, como también ya quedó dicho (a.l). Luego la profecía es un hábito.

2. Aún más: toda perfección del alma que no está siempre en acto es un hábito. Ahora bien: la profecía es una perfección del alma que no está siempre en acto. De lo contrario, no podría decirse que el profeta está dormido. Luego parece que la profecía es un hábito.

3. Y también: la profecía se enumera entre las gracias gratis dadas. Pero la gracia es algo habitual en el alma, como ya dijimos (1-2 q.109 a.6.9; q.110 a.2). Por consiguiente, la profecía es un hábito.

En cambio está el hecho de que el hábito es algo *con lo que uno obra cuando quiere,* como dice el Comentarista en III *De Anima*[6]. Pero hay quien no puede hacer uso de la profecía cuando quiere, como se nos cuenta en 4 Re 3,15 de Elíseo, que, *habiéndole interrogado Josafat sobre un suceso futuro, y no teniendo entonces el espíritu de profecía, hizo llamar a un arpista para que el espíritu de profecía descendiera sobre él mediante la alabanza de la sabiduría y llenara su mente del conocimiento de las cosas futuras,* como dice San Gregorio en *Super Ez.*[7]. Luego la profecía no es un hábito.

Solución. *Hay que decir:* Como dice el Apóstol en Ef 5,13, *cuanto se da a conocer es por la luz,* porque, así como la manifestación de la visión corporal se hace mediante la luz corpórea, así la manifestación de la visión intelectual se hace mediante una luz intelectual. Luego es preciso que haya proporción entre la manifestación y la luz que la origina, como entre el efecto y la causa. Dado, pues, que la profecía pertenece al conocimiento que supera el orden natural, como ya dijimos (a.l), sigúese que para la profecía se requiere una luz inteligible superior a toda luz de la razón natural. Por eso se dice en Miq 7,8: *Cuando me halle sentado en las tinieblas, el Señor será mi luz.* Ahora bien: la luz puede darse en alguien de dos modos: como una forma permanente, tal como se da la luz corpórea en el sol y en el fuego, y como una pasión o impresión transeúnte, como se da la luz en el aire. En cuanto a la luz profética, no está en la mente del profeta de un modo permanente. De lo contrario, el profeta estaría siempre profetizando, lo cual es falso, como dice San Gregorio en *Super Ez*[8]: *A veces carecen del espíritu de profecía, el cual no está siempre presente en su mente, de modo que, cuando no lo poseen, comprendan, por esto, que es un don de Dios cuando lo tienen.* Por eso dijo Eliseo de la mujer de Sunam: *Su alma está sumida en la tristeza, y el Señor me lo ocultó y no me lo dio a conocer.* La razón de esto es que la luz intelectual que está en un sujeto de forma permanente y perfecta perfecciona el entendimiento principalmente con el conocimiento del principio de aquellas cosas que se dan a conocer mediante esa luz. Así, por la luz del entendimiento agente, el entendimiento conoce principalmente los primeros principios de todas las cosas que se conocen naturalmente. Ahora bien: el principio de las cosas pertenecientes

5. ARISTÓTELES, lect.5 n.1 (BK 1105b20): S. TH., lect.5. 6. Comm.18 (VI[2] 161B). 7. L.I hom.1: ML 76,793. 8. L.I hom.1: ML 76,792.

al conocimiento sobrenatural, que se dan a conocer por la profecía, es el mismo Dios, al que los profetas no ven en su esencia. Pero lo ven en el cielo los bienaventurados, en los cuales esta luz está como una forma permanente y perfecta, según lo que se dice en el salmo 35,10: *En tu luz veremos la luz.*

Por tanto, la luz profética reside en el alma del profeta como una pasión o impresión pasajera. Esto es lo que se nos dice en Ex 33,22: *Y cuando pase mi gloria te meteré en el hueco de la roca.* Y en 3 Re 19,11 se dice a Elias: *Sal fuera y ponte en el monte delante del Señor, porque va a pasar el Señor.* De ahí que, así como el aire necesita siempre una nueva iluminación, así también la mente del profeta necesita una nueva revelación, como el discípulo que todavía no ha aprendido los principios del arte necesita ser instruido en cada caso. Por eso se dice en Is 50,4: *Cada mañana despierta mis oídos, para que oiga como discípulo.* Con este modo de hablar indica la profecía. Y así decimos que *habló el Señor* a tal o cual profeta, o que *le fue dirigida la palabra del Señor,* o que *la mano del Señor se posó sobre él.* Queda claro, así, que la profecía, propiamente hablando, no es un hábito.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esa división del Filósofo no abarca todo lo que hay en el alma, sino las cosas que pueden ser principios de actos morales, que son, a veces, producidos por la pasión, otras veces por un hábito y otras por una potencia sola, como aparece claro en aquellos que, debido al juicio de la razón, realizan algo antes de poseer un hábito. Sin embargo, la profecía puede reducirse a pasión, tomando como pasión toda recepción, en el sentido en el que el Filósofo habla de ella en III *De Anima*[9], al escribir que *el entender es una pasión.* En efecto, de igual modo que, en el conocimiento natural, el entendimiento posible recibe la luz del entendimiento agente, también en el conocimiento profético el entendimiento humano recibe la ilustración de la luz divina.

2. *A la segunda hay que decir:* Al igual que, en el orden humano, al desaparecer la pasión queda cierta disposición para volver a recibir lo mismo, como la leña que, una vez encendida, se enciende de nuevo más fácilmente, así también en el entendimiento del profeta, una vez que desaparece la ilustración actual, queda cierta disposición para recibir nuevamente la ilustración divina. Así es también como la mente, una vez movida a devoción, vuelve más fácilmente a ella. De ahí que San Agustín, en *De Orando Deum*[10], diga que es necesario orar con frecuencia para que no se apague del todo la devoción adquirida.

Puede decirse, no obstante, que uno es llamado profeta por su misión divina incluso cuando se ha terminado su actual ilustración profética, según lo que se dice en Jer 4,5: *Te he constituido profeta para las gentes.*

3. *A la tercera hay que decir.* Todo don de la gracia eleva al hombre hacia algo superior a la naturaleza humana. Esto sucede de dos modos. En primer lugar, en cuanto a la sustancia del acto, como son el hacer milagros y el conocer las cosas *inciertas y ocultas de la sabiduría divina.* Para estos actos el hombre no recibe una gracia habitual. En segundo lugar, se dice que algo es superior a la naturaleza humana en cuanto al modo del acto, no en cuanto a la sustancia del mismo: el amar a Dios y conocerlo en el espejo de las criaturas. Para esto sí se da una gracia habitual.

ARTICULO 3

¿Son los futuros contingentes el único objeto de la profecía?

De Verit, q.12 a.2; *In Is.* c.1; III *Cont. Gentes* 154; *In Rom.* c.12 lect.2; *In Ps.* 50

Objeciones por las que parece que la profecía trata únicamente de los futuros contingentes.

1. Dice Casiodoro[11] que *la profecía es una inspiración y revelación divina que anuncia los sucesos de las cosas con verdad inconmovible.* Pero los *sucesos* pertenecen a los futuros contingentes. Luego la revelación profética se ocupa sólo de los futuros contingentes.

2. Aún más: la gracia de *la profecía* se distingue de *la sabiduría* y de *la fe,* las cuales tienen por objeto cosas divinas; de *la discreción de espíritus,* que trata de los espíritus creados, y de *la ciencia,* que trata de las cosas humanas, como aparece claramente en 1 Cor 12,8ss. Pero el hábito y el acto se distinguen por sus objetos, como es claro

9. ARISTÓTELES, lect.4 n.2 (BK 429a14): S. TH., lect.7. 10. *Epist.* 130 *Ad Probum,* c.9: ML 33,501. 11. Cf. *Glossa ordin.,* introducción al *Salt.* (III 86E); *Glossa* LOMBARDI, introducción al *Salt.:* ML 191,58. CASIODORO, *Expos. in Psalt.,* super prol.: ML 70,12.

por lo que ya dijimos (1-2 q.18 a.5; q.54 a.2). Luego parece que la profecía no trata de ninguna de estas cosas y que, por consiguiente, su único objeto son los futuros contingentes.

3. Y también: la diversidad de objetos da lugar a diversidad de especies, como es evidente por lo dicho antes (1-2 q.18 a.5; q.54 a.2). Luego si una profecía se refiere a los futuros contingentes y otra profecía se ocupa de otras cosas, parece que no se trata de la misma especie de profecía.

En cambio está lo que dice San Gregorio en *Super Ez.* [12]: que unas profecías se ocupan de *lo futuro,* como la que aparece en Is 7,14: *he aquí que una virgen concebirá y dará a luz a un hijo;* otras *del pasado,* como lo que se dice en Gén 1: *en el principio creó Dios el cielo y la tierra;* y otras *del presente,* como se dice en 1 Cor 14,24-25: *Pero si profetizando todos entrare algún infiel o no iniciado, se sentirá argüido de todos, juzgado por todos.* Por tanto, la profecía no tiene por único objeto los futuros contingentes.

Solución. *Hay que decir:* La manifestación hecha por medio de una luz puede extenderse a todas aquellas cosas que están sujetas a dicha luz. Así, la visión corporal se extiende a todos los colores, y el conocimiento natural se extiende a todas las cosas que están bajo la luz del entendimiento agente. Ahora bien: el conocimiento profetice tiene lugar mediante una luz divina, con la que pueden conocerse todas las cosas, sean divinas o humanas, espirituales o corporales. Y así, la revelación profética se extiende a todas estas cosas. Por el ministerio de los espíritus celestes fue hecha la revelación de lo perteneciente a la excelencia de Dios y de los ángeles. Así se dice en Is 6,1: *Vi al Señor sentado sobre un trono excelso y elevado.* También se anuncian las cosas tocantes a los cuerpos naturales, según leemos en Is 40,12: *¿Quién midió las aguas con el hueco de la mano?* También habla de las costumbres de los hombres, conforme a lo que leemos en Is 58,7: *Parte tu pan con el hambriento.* Y, finalmente, se refiere también a los sucesos futuros, según se dice en Is 47,9: *Ambas cosas te vendrán juntas el mismo día: la esterilidad y la viudez.*

Hay que tener en cuenta, no obstante, que, dado que la profecía tiene por objeto cosas que están lejos de nuestro conocimiento, una cosa será tanto más propia de la profecía cuanto más lejos esté del conocimiento humano. En esto distinguimos tres grados. El primero es el de las cosas que están lejos del conocimiento de un hombre en particular, bien se trate de conocimiento sensitivo o intelectual, pero no lejos del conocimiento de todos los hombres. Por ejemplo, uno conoce por medio de los sentidos las cosas que tiene a la vista, mientras que otro no las conoce porque están lejos de él. Así, Eliseo supo, proféticamente, lo que había hecho Giezi, su discípulo, en su ausencia, como se narra en 4 Re 5,26. De igual modo, incluso lo que uno sabe por demostración puede revelarse proféticamente a otro.

El segundo grado es el de aquellas cosas que están por encima del conocimiento de todos los hombres, no porque no sean cognoscibles en sí mismas, sino por la limitación del conocimiento humano, como sucede con el misterio de la Trinidad, que fue revelado por los serafines al decir: *Santo, Santo, Santo,* como leemos en Is 6,3.

El último grado es el de las cosas que están lejos del conocimiento de todos los hombres porque no son cognoscibles en sí mismas, como son los futuros contingentes, cuya verdad no está determinada. Y puesto que aquello que es universal y existe por sí mismo es más importante que lo que es particular y existe por razón de otro, por eso pertenece a la profecía principalmente la revelación de los sucesos futuros, de donde se toma el nombre de *profecía.* A este respecto dice San Gregorio, al comentar a Ezequiel [12]: *Dado que se llama profecía por el hecho de predecir las cosas futuras, cuando habla de cosas pasadas o presentes deja de serlo.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* En la objeción se define la profecía por lo que significa propiamente el nombre de profecía.

2. Tomada así, la profecía se distingue de otras gracias gratis dadas. Con esto respondemos a la *objeción segunda.*

No obstante, puede decirse que todas las cosas que son objeto de profecía coinciden en no ser cognoscibles por el hombre sin una revelación divina. Por el contrario, las cosas que pertenecen a la *sabiduría,* a la *ciencia* y a la *interpretación de la palabra* pueden ser conocidas por la razón natural, si bien la ilustración de la luz divina las da a cono-

12. L.I hom.1: ML 76,786.

cer de un modo más sublime. En cuanto a la fe, aunque su objeto lo constituyen cosas que el hombre no puede ver, no es propio de ella conocer las cosas que se creen, sino que el hombre asienta con certeza a aquello que otros conocen.

3. *A la tercera hay que decir.* Lo formal en el conocimiento profético es la luz divina, cuya unidad da a la profecía la unidad de especie, aunque sean diversas las cosas que se dan a conocer proféticamente mediante la luz divina.

ARTICULO 4

¿Conoce el profeta, por inspiración divina, todo cuanto se puede conocer proféticamente?

De Verit. q.12 a.1 ad 5.6; *In Rom.* c.14 lect.3

Objeciones por las que parece que el profeta conoce, por inspiración divina, todo cuanto puede conocerse proféticamente.

1. En Am 3,7 se dice: *No hace nada el Señor Dios sin revelar su designio a sus siervos, los profetas.* Ahora bien: todo cuanto es revelado proféticamente se refiere a obras ejecutadas por Dios. Por consiguiente, ninguna de estas obras deja de ser revelada a los profetas.

2. Aún más: *Las obras de Dios son perfectas,* como se dice en Dt 32,4. Pero la profecía es una revelación divina, como dijimos (a.1 obj.4; a.3 obj.1). Luego es perfecta, y no lo sería si no fuera revelado al profeta todo cuanto puede ser objeto de profecía, ya que es perfecto *aquello a lo que no falta nada,* como se dice en III *Physic.* [13]. Luego al profeta se le revela todo cuanto puede ser objeto de profecía.

3. Y también: la luz divina, que es causa de la profecía, es más fuerte que la luz de la razón natural, que da lugar a la ciencia humana. Ahora bien: el hombre que posee una ciencia conoce todo lo referente a ella. Así, el gramático conoce todo lo referente a la gramática. Por tanto, parece que el profeta ha de conocer todo lo que puede ser objeto de profecía.

En cambio está la autoridad de San Gregorio, quien dice, en el *Comentario a Ezequiel* [14], que *a veces el espíritu de profecía da a conocer al profeta las cosas presentes y no las futuras, mientras que otras veces le da a conocer las futuras y no las presentes.*

Solución. *Hay que decir:* No es preciso que cosas distintas se den juntamente, a no ser en algo común que las une y de lo cual dependen, como ya dijimos antes (1-2 q.65 a.1.2) sobre las virtudes: todas han de estar juntas por causa de la prudencia y de la caridad. Ahora bien: todas aquellas cosas que son consideradas por medio de un principio se hallan unidas en él y dependen también de él. Por eso, quien conoce perfectamente un principio en toda su virtualidad, conoce, a la vez, todas aquellas cosas cuyo conocimiento es posible mediante el mismo. Por el contrario, si se desconoce, o sólo se conoce parcialmente ese principio, ya no es necesario conocer todas las cosas por él, sino que cada una de ellas ha de darse a conocer por sí misma, y, por consiguiente, es posible conocer unas cosas e ignorar otras. Pero el principio mediante el cual se conocen las cosas manifestadas proféticamente por la luz divina es la verdad primera, que no es vista en sí misma por los profetas. Por eso no es preciso que conozcan todas las cosas que pueden alcanzarse mediante la profecía, sino que cada uno de ellos conoce algunas de ellas según la revelación especial que se le da de una cosa o de otra.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Señor revela a los profetas todas las cosas necesarias para la instrucción del pueblo fiel; pero no a todos ellos, sino parte de ellas a unos y parte a otros.

2. *A la segunda hay que decir:* La profecía puede considerarse como algo imperfecto en el orden de la revelación divina. Por eso en 1 Cor 13,8-9 se dice que *las profecías se acabarán,* y que *profetizamos en parte,* es decir, de un modo imperfecto. La perfección de la revelación divina se logrará en el cielo; de ahí que podamos leer a continuación (v.10): *cuando llegue lo perfecto se acabará lo que es parcial.* Por tanto, no es necesario que no se le escape nada al profeta, sino que no se le escape nada de aquello a lo que se ordena la profecía.

3. *A la tercera hay que decir:* Quien posee una ciencia conoce los principios de la misma, de los cuales depende todo lo perteneciente a ella. Por ello, el que posee perfectamente el hábito de una ciencia conoce todo cuanto a ella pertenece. Pero mediante la profecía no se conoce en sí mismo el

13. ARISTÓTELES, lect.6 n.8 (BK 207a8): S. TH., lect.11.

14. L.I hom.1: ML 76,788.

principio de todas las cosas que pueden conocerse mediante la profecía, puesto que es el mismo Dios. Por consiguiente, no vale la comparación.

ARTICULO 5

¿Distingue el profeta, siempre, lo que dice por su cuenta y lo que dice movido por el espíritu profético?

Cont. Gentes 3,154

Objeciones por las que parece que el profeta distingue siempre lo que dice movido por su propio espíritu de lo que dice por el espíritu de profecía.

1. Según atestigua San Agustín en VI *Confess.* [15], su madre *decía que ella podía distinguir, por no sé qué gusto que no podía explicar con palabras, la diferencia entre las revelaciones de Dios y los sueños de su alma.* Ahora bien: la profecía es *una revelación divina,* según dijimos antes (a.1 obj.4; a.3 obj.1). Luego el profeta distingue siempre entre lo que dice por espíritu profético y lo que dice por espíritu propio.

2. Aún más: *Dios no manda nada imposible,* según dice San Jerónimo [16]. Pero, según leemos en Jer 23,28, se manda a los profetas: *El profeta que tenga un sueño, que lo cuente como sueño; el que reciba palabra mía, que pregone fielmente mi palabra.* Por tanto, el profeta distingue siempre entre lo que dice por el espíritu profético y lo que dice por su propio espíritu.

3. Y también: la certeza proporcionada por la luz divina es mayor que la que proporciona la luz de la razón natural. Pero aquel que posee una ciencia mediante la luz de la razón natural sabe ciertamente que la posee. Luego el que posee la profecía mediante la luz divina estará mucho más seguro de que la posee.

En cambio está la autoridad de San Gregorio, quien escribe en el *Comentario a Ez.* [17]: *Conviene tener en cuenta que, a veces, los santos profetas, cuando se les consulta, dada la gran práctica que tienen de profetizar, dicen cosas por espíritu propio y creen que están hablando bajo el espíritu profético.*

Solución. *Hay que decir.* La mente del profeta es ilustrada por Dios de un doble modo: mediante una revelación expresa y *mediante cierto instinto, que, a veces, recibe la mente humana sin saberlo,* tal como dice San Agustín en II *Super Gen. ad litt.* [18]. Por consiguiente, el profeta posee máxima certeza sobre cosas que conoce expresamente por el espíritu profético y está seguro de las que ha recibido por revelación divina. Por eso se dice en Jer 26,15: *El Señor me ha enviado en verdad a vosotros, para que hiciera llegar a vuestros oídos todas estas palabras.* De lo contrario, si el mismo profeta no tuviera certeza, dejaría de ser cierta la fe que se basa en la enseñanza de los profetas. Pero tenemos un ejemplo de la certeza profética en el hecho de que Abrán, avisado en una visión profética, se dispuso a inmolar a su unigénito, lo cual no habría hecho si no hubiera estado sumamente seguro de la revelación divina.

En cuanto a las cosas que conoce por instinto, a veces es incapaz de distinguir adecuadamente si las ha pensado por instinto divino o por su propio espíritu, puesto que no todo lo que conocemos por espíritu divino se nos manifiesta con certeza profética, porque ese instinto es algo imperfecto en el orden de la profecía. Así hay que entender las palabras de San Gregorio. Sin embargo, para que no puedan incurrir en error, *advertidos pronto por el Espíritu Santo, reciben de El la verdad y se corrigen a sí mismos por haber dicho cosas falsas,* como dice San Gregorio más adelante.

Respuesta a las objeciones: *Hay que decir* Las primeras se basan en las cosas recibidas por el espíritu profético. Por ello son manifiestas las respuestas a todas las objeciones.

ARTICULO 6

¿Pueden ser falsas las cosas que se conocen o anuncian proféticamente?

2-2 q.172 a.5 ad 3; a.6 ad 2; *De Verit.* q.12 a.10 ad 7; *Cont. Gentes* 3,154

Objeciones por las que parece que las cosas conocidas o anunciadas proféticamente pueden ser falsas.

1. La profecía tiene por objeto futuros contingentes, como dijimos antes (a.3). Pero éstos pueden no suceder, ya que, de lo contrario, sucederían necesariamente. Luego cabe el error en la profecía.

15. C.13: ML 32,731. 16. Cf. PELAGIO, *Libellus fidei ad Innocentium:* ML 45,1718; epist. *Ad Demetr.* c.16: ML 30,32. 17. L.I hom.1: ML 76,793. 18. C. 17: ML 34,278.

2. Aún más: Isaías anunció proféticamente a Ezequías al decirle (Is 38,1): *Dispon de tu casa, porque vas a morir, no curarás.* Sin embargo, se le concedieron luego quince años más, como leemos en 4 Re 20,6 y en Is 38,5. Igualmente, dice el Señor en Jer 18,7-8: *De pronto decidiré yo arrancar, destruir y hacer perecer a un pueblo y a un reino. Pero si este pueblo se convierte, arrepentido de las maldades por las que yo le he amenazado, también yo me arrepiento de las maldades que había determinado hacerle.* Esto aparece también en el caso de los ninivitas, según se dice en Jon 3,10: *El Señor se arrepintió del mal que les dijo que había de hacerles, y no lo hizo.* Luego la profecía puede estar sujeta a error.

3. Y también: toda proposición condicional, si el antecedente es absolutamente necesario, tiene también un consiguiente necesario, ya que existe entre uno y otro la misma relación que entre la conclusión y las premisas en el silogismo, y de premisas necesarias no puede deducirse sino una conclusión necesaria, como se demuestra en I *Posteriorum*[19]. Ahora bien: si la profecía no pudiera estar sujeta a error, se seguiría que es cierta esta proposición: *Si una cosa está profetizada, sucederá,* ya que el antecedente es absolutamente necesario por ser de algo pasado, y lo será, también, el consiguiente. Pero, de ser esto cierto, la profecía dejaría de referirse a hechos contingentes. Luego es falso que la profecía no pueda estar sometida a error.

En cambio está el testimonio de Casiodoro, según el cual[20] *la profecía es la inspiración o revelación divina que anuncia con verdad inmutable los acontecimientos de las cosas.* Ahora bien: no podría ser inmutable una verdad si la profecía pudiera estar sometida a error. Luego no cabe error en ella.

Solución. *Hay que decir:* Como se deduce de lo ya dicho (a.2), la profecía es un conocimiento intelectual impreso en la mente del profeta a modo de enseñanza por la revelación divina. Ahora bien: la verdad del conocimiento en la mente del discípulo es idéntica a la que existe en la mente del maestro, de igual modo que, en el orden natural, la forma del engendrado es una semejanza con la del que engendra. En este sentido dice también San Jerónimo[21] que la profecía es *un signo de la presciencia divina.* Por eso conviene que sean la misma verdad la del conocimiento profetice y la de la enunciación debida del conocimiento divino, en el cual no cabe error, como vimos en la *Primera Parte* (q.16 a.8). Por consiguiente, en la profecía no cabe error.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como ya vimos en la *Primera Parte* (q.14 a.13), la certeza de la presciencia divina no excluye la contingencia de cada uno de los futuros, porque se refiere a ellos como presentes y determinados *ad unum.* Por eso también la profecía, que es una semejanza *de la presciencia divina* impresa en la mente del profeta o un *signo* de la misma, no excluye, en su verdad inconmutable, la contingencia de los futuros.

2. *A la segunda hay que decir.* La presciencia divina mira los futuros de dos modos: considerados en sí mismos, en cuanto que los ve como presentes, y en sus causas, en cuanto que considera el orden de la causa a los efectos. Y si bien, en cuanto futuros, están determinados *ad unum,* no lo están si se les considera en sus causas, dado que las cosas pueden suceder de otro modo. Y aunque estos dos modos de conocer están siempre unidos en el conocimiento divino, no lo están siempre en la revelación profética, porque la impresión del agente no siempre alcanza toda la virtualidad de éste. De ahí que, a veces, la revelación profética sea una semejanza impresa de la presciencia divina en cuanto que considera los futuros contingentes en sí mismos. En ese caso, los hechos suceden tal como han sido profetizados, como con el texto de Is 7,14: *He aquí que una virgen concebirá.* Pero otras veces la revelación profética es una semejanza impresa de la presciencia divina en cuanto que conoce el orden de las causas a los efectos, y entonces los hechos no suceden tal como han sido profetizados. Ello no obstante, no quiere decir que haya falsedad en la profecía, ya que el sentido de la profecía es que la disposición de las causas inferiores, sean naturales o actos humanos, es tal que lo anunciado haya de suceder. En este sentido hay que entender las palabras de Isaías: *Morirás y no sanarás.* Es decir, *la disposición de tu cuerpo acabará con la muerte;* al igual que las palabras de Jon 3,4: *Dentro de cuarenta días*

19. ARISTÓTELES, lect.6 n.8 (BK 75a4): S. TH., lect.13. 20. Cf. *Glossa ordin.*, introducción al *Salt.* (III 86E); *Glossa* LOMBARDI, prefacio al *Salt.:* ML 191,58. CASIODORO, *Expos. in Psalt.,* super prol.: ML 70,12. 21. *In Dan.,* super 11,10: ML 25,521.

Nínive será destruida, es decir, *sus méritos exigen que sea destruida.* Y se dice que Dios *se arrepintió,* de un modo metafórico, en cuanto que se comporta como uno que se arrepiente, es decir, *cambia la sentencia, aunque no muda el consejo.*

3. *A la tercera hay que decir:* Son una misma la verdad de la profecía y la de la presciencia divina, según dijimos antes *(In corp.).* De este modo es verdadera la condicional: *si algo está profetizado, sucederá,* del mismo modo que esta otra: *si una cosa es conocida de antemano, sucederá.* En efecto, en ambas es imposible que no exista el antecedente. Por eso el consiguiente es necesario, no en cuanto que es futuro para nosotros, sino en cuanto que se considera como presente por estar sometido a la presciencia divina, como dijimos en la *Primera Parte* (q.14 a.13 ad 2).

CUESTIÓN 172

La causa de la profecía

Nos toca ahora hablar de la causa de la profecía. Sobre dicho tema se plantean seis problemas:

1. ¿Es natural la profecía?—2. ¿Procede la profecía de Dios, mediante los ángeles?—3. ¿Se requiere una disposición natural para la profecía?—4. ¿Se requieren buenas costumbres?—5. ¿Puede proceder de los demonios alguna profecía?—6. ¿Dicen la verdad, alguna vez, los profetas del demonio?

ARTICULO 1

¿Puede ser natural la profecía?

1-2 q.86 a.4; *De Verit.* q.12 a.3; *Cont. Gentes* 3,154

Objeciones por las que parece que la profecía puede ser natural.

1. Según San Gregorio, en IV *Dialog.* [1], *a veces la misma fuerza de las almas, con su penetración, prevé alguna cosa.* Y San Agustín dice, en XII *Super Gen. ad litt.* [2], que es propio del alma humana, abstraída de los sentidos, prever el futuro. Como esto es, precisamente, la profecía, sigúese que el alma puede naturalmente alcanzar la profecía.

2. Aún más: el conocimiento por parte del alma humana es más poderoso en la vigilia que en el sueño. Ahora bien: hay quienes, durante el sueño, prevén naturalmente hechos futuros, como demuestra el Filósofo en su obra *De Somno et Vigil.* Luego con mayor razón puede el hombre conocer naturalmente el futuro.

3. Y también: el hombre es, por naturaleza, más perfecto que los animales brutos. Pero hay animales brutos que prevén hechos futuros que les conciernen. Así, las hormigas conocen de antemano las lluvias futuras, lo cual es evidente por el hecho de que antes de que llueva empiezan a amontonar el trigo en sus graneros. Igualmente, los peces conocen con anterioridad las tempestades que van a sucederse, como se deduce del hecho de que se mueven para alejarse de los lugares afectados por ellas. Luego con mucha mayor razón pueden los hombres conocer con anterioridad, de un modo natural, los hechos futuros que les atañen, y que son el objeto de la profecía. Por consiguiente, ésta es natural.

4. Además: se dice en Prov 29,18: *Cuando falte la profecía, se disipará el pueblo,* lo cual quiere decir que la profecía es necesaria para la conservación del hombre. Ahora bien: *la naturaleza no falta en lo necesario.* Por tanto, parece que la profecía es natural.

En cambio está lo que se dice en 2 Pe 1,21: *La profecía no ha sido proferida por humana voluntad; antes bien, movidos del Espíritu Santo, hablaron los hombres de Dios.* Luego la profecía no proviene de la naturaleza, sino que es un regalo del Espíritu Santo.

Solución. *Hay que decir:* Como ya observamos antes (q.171 a.6 ad 2), la profecía puede ser un conocimiento previo de los hechos futuros bajo dos aspectos: en sí mismos y en sus causas Lo primero es propio del entendimiento divino, a cuya eternidad están presentes todas las cosas, como dijimos en la *Primera Parte* (q.14 a.13; q.57 a.3; q.86 a.4). Tal conocimiento previo de lo futuro no puede proceder, pues, de la naturaleza, sino sólo de la revelación divina.

Ahora bien: los hechos futuros en sus causas pueden ser conocidos de antemano también por el hombre de un modo natural. Así, el médico conoce de antemano si el enfermo va a curarse o a morir en algunas causas cuyo orden a determinados efectos conoce por experiencia. Tal conocimiento de los hechos futuros puede venir al hombre de la naturaleza de dos modos. Según el primero, el alma, por su misma naturaleza, puede conocer al instante los hechos futuros. Así, según San Agustín en XII *Super Gen. ad litt.* [3], *algunos pretendieron que el alma poseía en sí misma un poder de adivinación.* Esto

1. C.26: ML 77,357. 2. C.13: ML 34,464. 3. C.13: ML 34,464.

parece responder a la doctrina de Platón, según el cual[4] las almas conocen todas las cosas por participación de las ideas, pero este conocimiento queda oscurecido al unirse ellas al cuerpo, en unos más que en otros, según la distinta pureza del cuerpo. Según eso, podría decirse que los hombres cuyas almas no están muy oscurecidas por su unión al cuerpo pueden conocer de antemano esas cosas por ciencia propia. Contra esta teoría objeta San Agustín[5]: *¿Por qué no puede el alma tener siempre esa capacidad adivinatoria, aunque quiere tenerla siempre?*

Pero, como parece más cierto, el conocimiento viene al alma a través de los objetos sensibles, conforme a la opinión de Aristóteles, que expusimos en la *Primera Parte* (q.84 a.6). Diremos, pues, con más propiedad que los hombres no poseen conocimiento previo de tales hechos futuros, sino que pueden adquirirlo por vía experimental, la cual se ve ayudada en ellos por la disposición natural, según la cual se halla en él la perfección de la facultad imaginativa y la claridad de la inteligencia.

Sin embargo, este conocimiento previo es distinto del primero, que se obtiene por revelación divina bajo dos aspectos. En primer lugar, porque aquél puede tener por objeto toda clase de acontecimientos y es infalible, mientras que este conocimiento previo que puede adquirirse por vía natural se limita a ciertos efectos a los que puede extenderse la experiencia humana. En segundo lugar, porque el conocimiento profético propiamente tal posee *una verdad inmutable;* no así el conocimiento previo natural, que puede estar sujeto a error.

El primer conocimiento previo pertenece propiamente a la profecía; pero no el segundo, porque, como ya dijimos (q.171 a.3 corp.), el conocimiento profético tiene por objeto aquellos hechos que exceden totalmente el conocimiento humano. Por eso podemos afirmar que la profecía propiamente dicha no puede proceder de la naturaleza, sino únicamente de la revelación divina.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El alma, mediante la abstracción de las cosas corpóreas, se hace más apta para percibir el influjo de las sustancias espirituales y también de los sutiles movimientos causados en la imaginación humana por la impresión de las causas naturales, cuya percepción le es difícil cuando se halla ocupada en cosas sensibles. Por eso dice San Gregorio[6] que el alma, cuando se acerca a la muerte, *conoce con anterioridad algunos hechos futuros, debido a su agudeza natural,* en cuanto que percibe aun las más pequeñas impresiones. También pueden conocerse los hechos futuros mediante revelación de un ángel. Pero eso no se debe a su propia virtud, ya que, como dice San Agustín en XII *Super Gen. ad litt.*[7], de ser así, podría conocer por su propia virtud los hechos futuros siempre que quisiera, lo cual es evidentemente falso.

2. *A la segunda hay que decir:* El conocimiento previo de los hechos futuros que tiene lugar en los sueños tiene su origen o en la revelación de las sustancias espirituales, o por una causa corpórea, como dijimos antes (q.95 a.6), al tratar de la adivinación. En ambos casos se realiza mejor en sueños que en la vigilia, ya que el alma en estado de vigilia está más pendiente de las cosas externas sensibles, por lo cual es menor su poder para percibir las impresiones de las sustancias espirituales e, incluso, de las causas naturales. Pero en cuanto a la percepción del juicio, la mente está más dispuesta en la vigilia que durante el sueño.

3. *A la tercera hay que decir:* Tampoco los animales conocen con anterioridad los efectos futuros, a no ser en cuanto que ello es posible por sus causas, que mueven su fantasía. En esto incluso aventajan al hombre, cuya fantasía, sobre todo en estado de vigilia, se mueve más por la razón que por la impresión de las causas naturales, y la razón actúa en el hombre con más fuerza lo que en los animales hace la impresión de las causas naturales. Y ayuda al hombre, aún más, la gracia divina que inspira a los profetas.

4. *A la cuarta hay que decir:* La luz profética se extiende también a la dirección de los actos humanos, y por eso la profecía es necesaria para el gobierno del pueblo, sobre todo en orden al culto divino, para el cual no basta la naturaleza, sino que es necesaria la gracia.

4. Cf. q.84 a.3 obj.3 (1,515a3 nota); 1-2 q.63 a.1 (2,1038a40 nota). Cf. también *Fedón* (79C); *La República* (508C). 5. *Super Gen. ad litt.* l.12 a.13: ML 34,464. 6. *Dial.* l.4 c.26: ML 77,357. 7. C.13: ML 34,464.

ARTICULO 2

¿Se realiza la revelación profética por medio de los ángeles?

De Verit. q.12 a.8; *In Is.* c.6; *In Mt.* c.2; *Cont. Gentes* 3,154

Objeciones por las que parece que la revelación profética no se hace por medio de los ángeles.

1. En Sab 7,27 se dice: *La sabiduría de Dios se derrama en las almas santas, haciendo amigos de Dios y profetas.* Ahora bien: hace amigos de Dios de un modo inmediato. Luego también hace a los profetas de un modo inmediato, y no por medio de los ángeles.

2. Aún más: la profecía se cuenta entre las gracias gratis dadas. Pero dichas gracias proceden del Espíritu Santo, según el texto que dice (1 Cor 12,4): *Hay diversidad de dones, pero uno mismo es el Espíritu.* Por tanto, la profecía no se realiza por medio de ángeles.

3. Y también: dice Casiodoro [8] que la profecía es *una revelación divina.* Pero, si se realizara por mediación de los ángeles, se diría que es una revelación angélica. Por tanto, no se realiza por medio de los ángeles.

En cambio está el testimonio de Dionisio, quien dice en IV *Cael. Hier.* [9]: *Nuestros gloriosos padres recibieron las visiones por medio de las virtudes celestes.* Luego la revelación profética se realiza por mediación de los ángeles.

Solución. *Hay que decir:* Como afirma el Apóstol en Rom 13,1, *las cosas que proceden de Dios están ordenadas.* Y, según dice Dionisio [10], *este orden de la divinidad consiste en gobernar las cosas inferiores por las de grado medio.* Ahora bien: los ángeles ocupan un lugar intermedio entre Dios y los hombres. Por eso las iluminaciones y revelaciones divinas son transmitidas por Dios a los hombres por medio de los ángeles. Y, realizándose el conocimiento profético mediante una iluminación y revelación divina, sigúese que se realiza por medio de los ángeles.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* La caridad, por la cual el hombre se hace amigo de Dios, es una perfección de la voluntad, en la cual sólo Dios puede actuar. Pero la profecía es una perfección del entendimiento, en la cual puede actuar también el ángel, como dijimos en la *Primera Parte* (q.111 a.1). Por ello, la razón no es la misma en ambos casos.

2. *A la segunda hay que decir:* Las gracias gratis dadas se atribuyen al Espíritu Santo como principio primero, el cual, sin embargo, las produce en los hombres mediante el ministerio de los ángeles.

3. *A la tercera hay que decir:* La operación de un instrumento se atribuye al agente principal, en virtud del cual actúa. Y dado que un ministro es como un instrumento, por eso se dice que es divina la revelación profética, que se realiza mediante el ministerio de los ángeles.

ARTICULO 3

¿Se precisa una disposición natural para la profecía?

De Verit, q.12 a.4

Objeciones por las que parece que se requiere una disposición natural para la profecía.

1. La profecía es recibida en el profeta por una disposición de quien la recibe. En efecto, a propósito de Am 1,2: *El Señor rugirá en Sión,* dice la *Glosa* [11] de San Jerónimo: *Es natural que quienes hacen una comparación la tomen de aquellas cosas que les son familiares por conocerlas. Así, por ejemplo, los marineros comparan a sus enemigos con los vientos, y a los daños con un naufragio. Así también Amos, que fue pastor de ganado, compara el temor de Dios con el rugido del león.* Ahora bien: todo cuanto es recibido en un sujeto según el modo del que lo recibe requiere una disposición natural. Luego la profecía exige una disposición natural.

2. Aún más: la especulación profética es más elevada que la de la ciencia adquirida. Pero la falta de disposición natural es un obstáculo para la especulación de la ciencia adquirida, ya que muchos, por falta de disposición natural, no pueden llegar a la especulación científica. Luego con mucho mayor motivo se requerirá una disposición natural para la contemplación profética.

3. Y también: la falta de disposición natural es un obstáculo mayor que un im-

8. Cf. *Glossa ordin.*, introducción al *Salt.* (III 86E); *Glossa* LOMBARDI, prefacio al *Salt:* ML 191,58. CASIODORO, *Expos. in Psalt.,* sobre pról.: ML 70,12. 9. § 3: MG 3,180. 10. *De Cael. Hier.* c.4 § 3: MG 3,181; *De Ecclesiast. Hier.* c.5, p.I, § 4: MG 3,504. 11. *Glossa ordin.* (IV 359A). Cf. SAN JERÓNIMO, *In Am.* l.1, super 1,2: ML 25,1041.

pedimento accidental. Pero una indisposición accidental que sobreviene impide la especulación profética, puesto que San Jerónimo, al comentar a San Mateo [12], dice que *en el tiempo en que se realiza el acto conyugal no se da la presencia del Espíritu Santo, aunque parezca profeta el que está realizando la generación.* Por consiguiente, con mucha mayor razón, es un obstáculo para la profecía la falta de disposición natural, con lo cual parece que es un requisito para la profecía una buena disposición natural.

En cambio está el testimonio de San Gregorio, quien dice en la *Homilía de Pentecostés*^: *Llena* el Espíritu Santo *a un joven citarista y lo convierte en salmista; a un pastor de ganados que prepara los higos del sicómoro y lo hace profeta.* Por tanto, no es necesaria una disposición previa para la profecía, sino que depende exclusivamente de la voluntad del Espíritu Santo, del que se dice en 1 Cor 12,11: *Todas estas cosas las obra el único y mismo Espíritu, que distribuye a cada uno según quiere.*

Solución. *Hay que decir:* Como apuntamos antes (a.1), la profecía propiamente dicha procede de inspiración divina, mientras que la que proviene de una causa natural se llama profecía impropiamente. Ahora bien: hay que tener en cuenta que, así como Dios, al ser causa universal en el obrar, no necesita una materia ni disposición de la materia misma en los efectos corpóreos, sino que puede proporcionar, a la vez, la materia, la disposición y la forma, tampoco exige una disposición previa en los efectos espirituales, sino que puede proporcionar, junto con el efecto espiritual, la disposición conveniente que el orden natural requiere. Más aún: podría, mediante la creación, producir a la vez el mismo sujeto, de modo que en la creación dispusiera al alma para la profecía y le diera la gracia profética.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es indiferente a la profecía con qué semejanzas se exprese. Por eso la operación divina no causa en esto ningún cambio en el profeta, sino que únicamente suprime lo que sea contrario a la profecía.

2. *A la segunda hay que decir:* La especulación científica es producto de una causa natural. Ahora bien: la naturaleza no puede operar si falta una disposición previa en la materia. Pero esto no puede decirse de Dios, que es causa de la profecía.

3. *A la tercera hay que decir:* Alguna mala disposición natural, si no se quita, podría impedir la revelación profética. Por ejemplo, si uno estuviera totalmente privado del sentido común. También sería un obstáculo para profetizar el que uno estuviera bajo el influjo de una pasión fuerte de ira o de concupiscencia, como sucede con el coito o con cualquiera otra pasión. Pero esta falta de disposición natural es removida por la virtud divina, que es la causa de la profecía.

ARTICULO 4

¿Se requiere la rectitud de costumbres para la profecía?

De Verit, q.12 a.5; *In Io.* c.11 lect.7

Objeciones por las que parece que se requiere rectitud de costumbres para la profecía.

1. En Sab 7,27 se dice que la Sabiduría de Dios, *a través de las edades, se derrama en las almas santas, haciendo amigos de Dios y profetas.* Pero no puede existir santidad sin rectitud de costumbres y sin una gracia que nos hace gratos a Dios. Luego no puede darse profecía sin rectitud de costumbres y sin gracia, que nos hace gratos a Dios.

2. Aún más: sólo a los amigos se revelan los secretos, según se dice en Jn 15,15: *Os he llamado amigos porque os he comunicado todo cuanto oí a mi Padre.* Ahora bien: *Dios revela sus secretos a los profetas,* tal como se dice en Am 3,7. Luego parece que los profetas son amigos de Dios. Y como esto no es posible sin la caridad, parece que no puede haber profecía sin caridad, la cual tampoco se da sin la gracia, que nos hace gratos a Dios.

3. Y también: leemos en Mt 7,15: *Cuidado con los falsos profetas, que vienen a vosotros vestidos de ovejas, pero por dentro son lobos rapaces.* Pero todos cuantos carecen de gracia interior parecen ser lobos rapaces y son, por consiguiente, falsos profetas. Por tanto, nadie es profeta verdadero si no es bueno por la gracia.

4. Además: el Filósofo, en su obra *De Somn. et Vigil.* [14], dice que, *si la adivinación de los sueños es un don divino, no es conveniente*

12. Cf. epist.22 *Ad Eustoch.:* ML 22,409. Cf. ORÍGENES, *In Num.* hom.6: MG 12,610. 13. *In Evang.* l.2 hom.30: ML 76,1225. 14. Cf. ARISTÓTELES, *De Divinat.* I (BK 462b20): S. TH., lect.1.

otorgarla a cualquiera, sino sólo a los hombres óptimos. Ahora bien: consta que la profecía es un don de Dios. Luego el don de profecía sólo se concede a los hombres óptimos.

En cambio está el pasaje de Mt 7,22-23, donde a los que habían dicho: *Señor, ¿no hemos profetizado en tu nombre?,* se les responde: *Nunca os conocí.* Pero el Señor *conoce a los que son suyos,* tal como se dice en 2 Tim 2,19. Por tanto, la profecía puede darse en aquellos que no son de Dios por la gracia.

Solución. *Hay que decir:* La rectitud de costumbres puede considerarse de dos modos. Primeramente, en su raíz interna, que es la gracia que hace grato. En segundo lugar, en cuanto a las pasiones internas del alma y a las acciones externas. La gracia se concede principalmente para que el alma humana se una a Dios por la caridad. Por eso dice San Agustín en XV *De Trínit.* [15]: *A no ser que se le conceda a uno el Espíritu Santo, que le haga amar a Dios y al prójimo, no es trasladado de la izquierda a la derecha.* Luego todo aquello que puede darse sin caridad puede existir sin gracia, que nos hace gratos, y, por consiguiente, sin rectitud de costumbres. Ahora bien: la profecía puede darse sin caridad, como demuestra un doble argumento. En primer lugar, por el acto de cada uno: la profecía pertenece al entendimiento, cuyo acto es anterior al de la voluntad, a la cual perfecciona la caridad. Por eso el Apóstol, en 1 Cor 13,1-2, incluye la profecía entre las gracias pertenecientes al entendimiento y que pueden existir sin la caridad. En segundo lugar, por el fin de cada una: la profecía, al igual que otras gracias gratis dadas, se concede para utilidad de la Iglesia, conforme se dice en 1 Cor 12,7: *A cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu para común utilidad,* y no se ordena directamente a unir con Dios los afectos del profeta, como hace la caridad. Por ello, la profecía puede darse sin rectitud de costumbres en cuanto a la raíz primera de esta rectitud.

Pero, si consideramos la rectitud de costumbres según las pasiones del alma y las acciones externas, la maldad de costumbres supone un impedimento para la profecía, porque para ésta se requiere la elevación de la mente a la contemplación de lo espiritual, y la mente queda impedida por una pasión vehemente y por una dedicación desordenada a las cosas externas. Por eso se dice de *los hijos de los profetas,* en 4 Re 4,38, que *vivían con Eliseo,* llevando una vida solitaria para no verse privados del don de profecía a causa de ocupaciones mundanas [a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El don de profecía se concede, a veces, tanto para utilidad de los demás como para ilustración de la propia mente. Es en el alma de los profetas donde la Sabiduría divina *se comunica* por la gracia que nos hace gratos, *haciéndolos amigos de Dios y profetas.* Otros, por el contrario, reciben el don de profecía sólo para utilidad de los demás, siendo una especie de instrumentos de la obra divina. Por eso dice San Jerónimo en el *Comentario a Mt.* [16]: *Profetizar, hacer milagros y arrojar demonios no es, a veces, mérito de quien lo realiza, sino que es la invocación de Cristo la que los obra, o se concede bien para condenación de los que lo invocan o bien para utilidad de aquellos que ven u oyen tales prodigios.*

2. *A la segunda hay que decir:* San Gregorio dice, al exponer esto [17]: *Cuando amamos las cosas celestiales que hemos oído, ya conocemos lo que amamos, porque el amor mismo ya es un conocimiento. Luego El ya les había dado a conocer todas las cosas, por cuanto que, purificados de los deseos terrenos, ardían en llamas del sumo amor.* De este modo, no siempre eran revelados a los profetas los secretos divinos.

3. *A la tercera hay que decir:* No todos los malos son lobos rapaces, sino únicamente aquellos que se proponen hacer daño a los demás, ya que, según dice el Crisóstomo al comentar a San Mateo [18], *los doctores católicos, cuando sean pecadores, serán esclavos de la carne, pero no lobos rapaces, porque no se proponen perder a los cristianos.* Y puesto que la profecía se ordena a la utilidad de los demás, es claro que esos tales son falsos profetas, porque no son enviados por Dios para esto.

4. *A la cuarta hay que decir:* Los dones divinos no siempre se otorgan a los mejores

15. C.18: ML 42,1082. 16. L.1, super 7,27: ML 26,50. 17. *In Evang.* l.2 hom.27: ML 76,1207. 18. Cf. PS.-CRISÓSTOMO, *Op. Imperf. in Mt.* hom.19, super 7,15: MG 56,738.

a. Extraña la seguridad con que Santo Tomás separa la profecía de disposiciones morales previas. Está, sin duda, queriendo salvaguardar la gratuidad del don y su especificidad intelectual. Admite, no obstante, que la *pasión vehemente,* o una *dedicación desordenada a las cosas externas,* puede impedir la necesaria elevación para contemplar lo espiritual.

esencialmente, sino, a veces, a los mejores en cuanto a la percepción de un don determinado. Y así, Dios concede el don de profecía a aquellos a quienes El juzga bueno dárselo.

ARTICULO 5

¿Procede de los demonios alguna profecía?

In Is. c.3; *Cont. Gentes* 3,154

Objeciones por las que parece que ninguna profecía viene de los demonios.

1. La profecía es *una revelación divina,* como dice Casiodoro [19]. Ahora bien: no es divino lo que hace un demonio. Luego ninguna profecía procede de los demonios.

2. Aún más: para el conocimiento profético se requiere una iluminación, como dijimos antes (q.171 a.2.3). Pero los demonios no iluminan el entendimiento humano, como dijimos en la *Primera Parte* (q.109 a.3). Luego ninguna profecía puede proceder de los demonios.

3. Y también: no es eficaz el signo que puede valer para cosas contrarias. Pero la profecía es un signo de confirmación en la fe. Por eso, al comentar Rom 12,6: *Ya sea profecía, según la medida de la fe,* dice la *Glosa* [20]: *Nótese que en la enumeración de las gracias empieza por la profecía, que es el primer argumento a favor de que nuestra fe es racional, ya que los creyentes profetizaban una vez recibido el Espíritu Santo.* Luego la profecía no puede ser otorgada por los demonios.

En cambio está lo que se dice en 2 Re 18,19: *Júntame a todo Israel en el monte Carmelo, a los trescientos cincuenta profetas del Baal y a los cuatrocientos profetas de los bosques que comen a la mesa de Jezabel.* Pero éstos eran profetas de los demonios. Por consiguiente, parece que también de los demonios procede alguna profecía.

Solución. *Hay que decir:* Como hicimos notar antes (q.171 a.1), la profecía implica un conocimiento de cosas alejadas del conocimiento humano. Ahora bien: es evidente que un entendimiento de orden superior puede conocer algunas cosas que están lejos del conocimiento de un entendimiento inferior. Pero sobre el entendimiento humano está no sólo el entendimiento divino, sino también el de los ángeles buenos y malos, por razón de su naturaleza. Por eso los demonios, incluso por conocimiento natural, saben algunas cosas que no están al alcance del conocimiento humano y pueden revelarlas a los hombres. Sólo Dios conoce las cosas que se hallan absolutamente alejadas, y por eso la profecía propia y esencialmente dicha es únicamente producto de la revelación divina. Pero también la revelación hecha a través de los demonios puede llamarse profecía en cierto sentido. De ahí que aquellos a los que es revelado algo por los demonios no sean llamados, en la Escritura, profetas propiamente dichos, sino con alguna adición: por ejemplo, *falsos profetas* o *profetas de los ídolos.* Por eso escribe San Agustín en XII *Super Gen. ad litt.* [21]: *Cuando un espíritu malo arrebata a algunos hombres a éstas,* es decir, a percibir visiones, *los hace o demoníacos, o posesos, o falsos profetas.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Casiodoro, en ese pasaje, define la profecía propiamente dicha.

2. *A la segunda hay que decir.* Los demonios comunican a los hombres las cosas que saben, no mediante una iluminación del entendimiento, sino por alguna visión imaginativa o hablándoles sensiblemente. En esto se distingue la falsa profecía de la verdadera.

3. *A la tercera hay que decir:* La profecía divina puede distinguirse de la diabólica mediante algunos signos, incluso externos. Por eso el Crisóstomo dice, al comentar a San Mateo [22], que *algunos profetizan con espíritu diabólico, como los adivinos;pero pueden distinguirse porque el diablo dice, a veces, cosas falsas, lo cual no hace nunca el Espíritu Santo.* Y así leemos en Dt 18,21-22: *Y si te dices en tu corazón: ¿cómo voy a conocer la palabra que ha dicho el Señor?, ten esto por señal: Cuando un profeta te hable en nombre del Señor, si lo que dijo no se cumple, es algo que no ha dicho el Señor.*

ARTICULO 6

¿Predicen los profetas del demonio, alguna vez, cosas verdaderas?

2-2 q.174 a.5 ad 4; *Cont. Gentes* 3,154

Objeciones por las que parece que los profetas de los demonios nunca predicen cosas verdaderas.

19. Cf. *Glossa ordin.*, introducción al *Salt.* (III 86E); *Glossa* LOMBARDI, prefacio al *Salt.:* ML 70,12; CASIODORO, *Expos. in Psalt.*, super prol.: ML 70,12. 20. *Glossa* LOMBARDI; ML 191,1500; cf. *Glossa ordin.* (VI 27B). AMBROSIASTER, *In Rom.,* super 12,6: ML 17,165. 21. C.19: ML 34,470. 22. Cf. PS.-CRISÓSTOMO, *Op. Imperf. in Mt.* hom.19, super 7,22: MG 56,742.

1. Dice San Ambrosio[23] que *todo lo verdadero, quienquiera que sea el que lo diga, proviene de Dios*. Pero los profetas de los demonios no hablan movidos por el Espíritu Santo, porque *no existe concordia entre Cristo y Belial,* tal como leemos en 2 Cor 6,15. Luego parece que éstos nunca predicen cosas verdaderas.

2. Aún más: así como los profetas verdaderos son inspirados por el Espíritu de la verdad, así los profetas de los demonios son inspirados por el espíritu de la mentira, según se dice en 3 Re 22,22: *Saldré, y seré espíritu mentiroso en boca de todos sus profetas.* Pero los profetas inspirados por el Espíritu Santo nunca dicen mentira, como antes observamos (a.5 ad 3; q.171 a.6). Luego los profetas de los demonios nunca dicen la verdad.

3. Y también: en Jn 8,44 se dice del diablo: *Cuando habla la mentira, habla de lo suyo propio, porque él es mentiroso y padre de ella,* es decir, de la mentira. Ahora bien: cuando inspira a sus profetas, el diablo no habla sino de lo suyo propio, puesto que no ha sido constituido ministro de Dios para anunciar la verdad, ya que *no hay concordia entre la luz y las tinieblas,* como se dice en 2 Cor 6,14. Luego los profetas de los demonios nunca predicen cosas verdaderas.

En cambio está el hecho de que, sobre Núm 22,14, cierta *Glosa*[24] comenta que *Balaam era adivino, hablaba por ministerio de los demonios y a veces conocía las cosas futuras por arte de magia.* Ahora bien: él anunció muchas cosas verdaderas, como lo que leemos en Núm 24,17: *Saldrá una estrella de Jacob y se levantará la vara de Israel.* Por tanto, también los profetas de los demonios anuncian cosas verdaderas.

Solución. *Hay que decir:* La misma relación que entre la bondad y las cosas existe entre la verdad y el conocimiento. Pero es imposible encontrar en las cosas algo que esté totalmente privado del bien. De igual modo, también es imposible que exista un conocimiento totalmente falso sin mezcla de algo de verdad. Por eso dice Beda[25] que *no hay ninguna doctrina falsa en la que no vaya mezclado, a veces, algo de verdad con la falsedad.* Por eso incluso la doctrina de los demonios, con la que instruyen a sus profetas, contiene algo de verdad, que la hace aceptable, pues el entendimiento es llevado a lo falso por la apariencia de verdad del mismo modo que la voluntad es conducida al mal mediante la apariencia de bondad. Por eso dice el Crisóstomo en *Super Mt.*[26]: *Al diablo le ha sido otorgado decir a veces la verdad, para recomendar con esta rara verdad sus mentiras.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los profetas de los demonios no hablan siempre por revelación de éstos, sino que lo hacen, a veces, bajo inspiración divina, como vemos claramente en el caso de Balaam, del que en Núm 22,8ss se dice que le habló Dios, aunque era un profeta demoníaco, ya que Dios utiliza también a los malos para utilidad de los buenos. De ahí que anuncie algunas verdades por medio de los profetas de los demonios, bien para que la verdad aparezca más digna de crédito, al contar incluso con el testimonio de los enemigos, o también porque, cuando los hombres dan crédito a éstos, son llevados a la verdad por sus palabras. Y por eso también las Sibilas predijeron cosas ciertas sobre Cristo.

Pero, incluso cuando los profetas de los demonios son instruidos por éstos, predicen algunas cosas ciertas. Unas veces en virtud de su propia naturaleza, cuyo autor es el Espíritu Santo, y a veces también por revelación de los espíritus buenos, como observa San Agustín en XII *Super Gen. ad litt.*[27]. Así, incluso lo verdadero que anuncian los demonios procede del Espíritu Santo.

2. *A la segunda hay que decir:* El profeta verdadero es inspirado por el Espíritu de verdad, en el que no hay falsedad, y por ello no dice mentira. Por el contrario, el profeta de la falsedad no siempre es instruido por el espíritu de la falsedad, sino que a veces el espíritu de la mentira dice cosas verdaderas, y otras veces cosas falsas, como ya dijimos *(In corp.;* ad 1).

3. *A la tercera hay que decir.* Parece que es propio de los demonios lo que tienen de sí mismos: mentiras y pecados. Pero lo que les pertenece por naturaleza no les viene de sí mismos, sino de Dios, y en virtud de su propia naturaleza anuncian, a veces, cosas verdaderas, como ya dijimos antes (ad 1). Dios se sirve también de ellos para manifestar la verdad que ha de ser ejecutada por ellos, cuando les son revelados los misterios divinos por mediación de los ángeles, como ya dijimos (ad 1; q.109 a.4 ad 1).

23. Cf. AMBROSIASTER, *In I Cor.* 12,3: MG 17,258. 24. *Glossa ordin. Q.* 303F). RABANO MAURO, *Enarr. in Num.* l.3 c.5, sobre 22,14: ML 108,729. 25. *In Lc.* 1.5, sobre 17,12: ML 92,542. 26. Cf. PS.-CRISÓSTOMO, *Op. Imperf. in Mt.* hom.19, super 7,22: MG 56,742. 27. C.19: ML 34,470.

CUESTIÓN 173

El modo del conocimiento profético

Pasamos ahora a estudiar el modo del conocimiento profético.

Sobre esto se plantean cuatro preguntas, a saber:

1. ¿Ven los profetas la esencia de Dios?—2. ¿Se realiza la revelación profética por influjo de algunas especies, o sólo mediante el influjo de una luz?—3. ¿Se realiza la revelación profética con enajenación de los sentidos?—4. ¿Lleva consigo siempre la profecía el conocimiento de aquello que se profetiza?

ARTICULO 1

¿Ven los profetas la esencia de Dios? [a]

De Verit, q.12 a.6; *In Is.* c.1.6

Objeciones por las que parece que los profetas ven la esencia de Dios.

1. Sobre Is 38: *pon en orden tu casa...,* dice la *Glosa* [1]: *Los profetas pueden leer en el libro de la presciencia de Dios, en el que todo está escrito.* Pero la presciencia de Dios es su misma esencia. Luego los profetas ven la esencia de Dios.

2. Aún más: San Agustín, en IX *De Trin.* [2], dice que *en aquella eterna verdad, según la cual fueron hechas todas las cosas temporales, vemos con la mirada de la mente la forma a la que debemos la existencia y en virtud de la cual obramos.* Pero los profetas poseen un conocimiento de las cosas divinas más alto que los demás hombres. Luego ven en alto grado la esencia divina.

3. Y también: los futuros contingentes son conocidos por los profetas según *la verdad inmutable.* Ahora bien: de este modo sólo se hallan en Dios. Luego los profetas ven al mismo Dios.

En cambio está el hecho de que la visión de la esencia divina es algo reservado al cielo, mientras que *la profecía cesa,* según se dice en 1 Cor 13,8ss. Luego la profecía no se realiza mediante la visión de la esencia divina.

Solución. *Hay que decir:* La profecía lleva consigo un conocimiento divino de las cosas lejanas. Por eso se dice de los profetas, en Heb 11,13, que *miraban de lejos.* En cambio, los que están en el cielo no ven las cosas como lejanas, sino de cerca, según lo que se nos dice en el salmo 139,14: *Los justos habitarán en tu presencia.* Es claro, pues, que el conocimiento profético es distinto del conocimiento perfecto que se tendrá en el cielo, y se distingue de él como lo imperfecto de lo perfecto, desapareciendo cuando llegue el conocimiento perfecto, como se dice en 1 Cor 13.

Hubo quienes [3], queriendo distinguir el conocimiento profético del de los bienaventurados, dijeron que los profetas vieron la esencia divina, a la que llaman *espejo de la eternidad,* pero no como objeto de los bienaventurados, sino en cuanto que en ella están las razones de los hechos futuros. Esto es imposible, puesto que Dios es objeto de la bienaventuranza según su misma esencia, conforme a lo que dice San Agustín en V *Confess.* [4]: *Bienaventurado quien te conoce, aunque las ignore,* es decir, a las criaturas. Y no es posible que alguien vea las razones de las criaturas en la esencia divina sin ver la esencia divina misma, ya porque la misma esencia divina es la razón de todo lo que sucede, y la razón ideal no añade nada a la esencia divina excepto la relación con las criaturas, o bien porque es anterior el conocer algo en sí mismo, como es conocer a Dios como objeto de la bienaventuranza, a conocerlo por comparación con otro, como sería conocerlo por las razones de las cosas

1. *Glossa ordin.* (IV 68A). 2. C.7: ML 42,967. 3. GUILLERMO ANTISIODORENSE, *Summa Aurea,* P.III tr.II q.2 (196ra); cf. P.II tr.5 q.2 (471b). 4. C.4: ML 32,708.

a. En este artículo niega categóricamente que los profetas vean la esencia divina. Es solamente en la cuestión 175, art. 3, *De raptu,* por la autoridad de San Agustín, donde trata si Moisés y San Pablo vieron la esencia divina. Aunque admite esta hipótesis, deja dicho que esta visión no causó en Pablo la bienaventuranza plena, ya que no se extendió al cuerpo.

que hay en El. Por eso es imposible que los profetas vean a Dios según las razones de las criaturas sin conocerlo como objeto de la bienaventuranza.

Por consiguiente, hemos de decir que la visión profética no es visión de la esencia divina, ni ven en ella lo que Dios les da a conocer sino en ciertas semejanzas infundidas por la ilustración de la luz divina. Por eso dice Dionisio en IV *Cael. Hier.* [5], al hablar de las visiones proféticas, que *el teólogo sabio llama divina a la visión que se realiza mediante una semejanza de las cosas que no tienen forma corpórea y que los videntes elevan a cosas divinas.* Estas semejanzas, ilustradas por la luz divina, tienen más razón de espejo que la esencia divina, puesto que en un espejo se reflejan las imágenes de las cosas, lo cual no puede decirse de Dios. Pero esta ilustración profética de la mente puede decirse que es un espejo en cuanto que aparece en ella la semejanza de la presciencia de la verdad divina. Por eso se dice que es *espejo de la eternidad,* como si representara la presciencia de Dios, que ve como presentes en la eternidad todas las cosas, como dijimos antes (q.172 a.1).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se dice que los profetas ven en el libro de la presciencia de Dios en cuanto que de ésta proviene la verdad a la mente del profeta.

2. *A la segunda hay que decir:* Se dice que el hombre ve en la verdad primera la propia forma, en la cual existe, en cuanto que la semejanza de la primera verdad resplandece en la mente humana, la cual hace que el alma se conozca a sí misma.

3. *A la tercera hay que decir:* Puesto que los futuros contingentes están en Dios como verdad inmutable, puede Dios imprimir un conocimiento semejante en la mente del profeta sin que éste le vea en su esencia.

ARTICULO 2

¿Imprime Dios, mediante la revelación profética, nuevas especies de las cosas, o sólo una nueva luz, en la mente del profeta?

De Verit. q.12 a.7; *In Is.* c.1; *In I Cor.* c.14 lect.1

Objeciones por las que parece que Dios no imprime en la mente del profeta nuevas especies de las cosas, sino sólo una luz nueva.

1. Tal como dice la *Glosa* [6] de San Jerónimo sobre Am 1,2, los profetas se sirven de las semejanzas de las cosas con las que están familiarizados. Pero si la visión profética se realizara mediante especies impresas de nuevo, la vida anterior no intervendría para nada. Por consiguiente, no se imprimen en el alma del profeta nuevas especies, sino sólo una luz profética.

2. Aún más: como dice San Agustín en XII *Super Gen. ad litt.* [7], no es la visión imaginativa, sino la visión intelectual, la que hace al profeta. Por eso se dice en Dan 10,1 que *es precisa la inteligencia en la visión.* Ahora bien: la visión intelectual, como se dice en la misma obra [8], que no es producida por semejanzas, sino por la misma verdad de las cosas. Luego parece que la revelación profética no se realiza por medio de la impresión de especies.

3. Y también: mediante el don de profecía, el Espíritu Santo muestra al hombre lo que supera a la facultad natural. Pero el hombre puede formar, por su misma naturaleza, algunas especies de las cosas. Por tanto, parece que en la revelación profética no se infunden especies de las cosas, sino una luz inteligible.

En cambio está el pasaje de Os 12,10, donde se dice: *Yo multipliqué la visión y por los profetas recibí semejanzas.* Pero la multiplicación de la visión no se hace mediante una luz inteligible, la cual es común a toda visión profética, sino sólo por la diversidad de especies, según las cuales se da también la semejanza. Por consiguiente, parece que en la visión profética se imprimen nuevas especies de las cosas y no sólo una luz inteligible.

Solución. *Hay que decir:* Conforme al testimonio de San Agustín en XII *Super Gen. ad litt.* [9], *el conocimiento profético es propio principalmente de la mente.* Ahora bien: acerca del conocimiento de la mente humana conviene que consideremos dos cosas: la recepción o representación de las cosas y el juicio sobre las cosas representadas. Algunas cosas son representadas a la mente en especies. Y, según el orden natural, es preciso que estas especies se presenten primeramente a los sentidos; después, a la imagina-

5. §3: ML 3,180. 6. *Glossa ordin.* (IV 358G). SAN JERÓNIMO, *In Am.* l.1, super 1,2: ML 25,1041. 7. C.9: ML 34,461. 8. *Super Gen. ad litt.* l.15 c.6: ML 34,458. 9. C.9: ML 34,461.

ción, y después, al entendimiento posible, el cual es afectado por las especies de las imágenes sensibles conforme a la ilustración del entendimiento agente. Y en la imaginación están no sólo las formas de las cosas sensibles en cuanto recibidas por los sentidos, sino que son transformadas de diversas maneras, bien a causa de alguna transmutación corporal, como sucede en los que duermen y en los furiosos, o bien en cuanto que el imperio de la razón dispone las representaciones en orden a lo que ha de ser comprendido. En efecto, así como de la distinta colocación de las letras resultan palabras nuevas, también de la distinta disposición de las representaciones resultan diversas especies inteligibles en el entendimiento. Por su parte, el juicio de la mente humana se produce mediante la luz intelectual.

Ahora bien: por medio del don de profecía se confiere a la mente humana algo superior a su facultad humana en ambos casos, es decir, en cuanto al juicio, mediante el influjo de la luz intelectual, y en cuanto a la recepción o representación de las cosas, que se realiza mediante algunas especies. En cuanto a esto segundo, la doctrina humana puede parecerse a la revelación profética, pero no en cuanto a lo primero, puesto que el hombre representa a su discípulo algunas cosas mediante signos del lenguaje, pero no puede iluminarle, como hace Dios. De estas dos cosas, la primera es la principal en la profecía, porque el juicio completa el conocimiento. Por ello, si Dios ofrece a alguien la representación de cosas mediante semejanzas imaginativas, como hizo con el Faraón y con Nabucodonosor, o mediante semejanzas corpóreas, como hizo con Baltasar, no ha de ser éste considerado como profeta a no ser que su mente sea iluminada en orden a emitir un juicio, sino que tal aparición es algo imperfecto en el orden de la profecía; por eso algunos la llaman[10] *éxtasis profético,* como la adivinación de los sueños. Sin embargo, será profeta con que tan sólo sea iluminado para juzgar incluso sobre las visiones imaginativas de otros, como en el caso de José, que explicó el sueño del Faraón. Pero, como dice San Agustín en *Super Gen. ad litt.* [11], *es profeta por antonomasia aquel que destaca en ambas cosas, de modo que vea en espíritu las semejanzas significativas de las cosas corpóreas y las entienda con la agudeza de su mente.*

Dios ofrece a la mente del profeta, a veces mediante los sentidos externos, algunas formas sensibles. Así, Daniel vio la escritura en la pared, según leemos en Dan 5,17ss. Otras veces, en cambio, lo hace mediante formas imaginarias, bien sean éstas totalmente impresas por El y no recibidas por los sentidos, como sería el caso de imprimir en la imaginación de un ciego de nacimiento, o bien ordenadas por Dios de las cosas recibidas por los sentidos, como es el caso de Jeremías, que *vio una olla al fuego del lado del aquilón,* como se nos narra en Jer 1,13. A veces, también, imprimiendo en la misma mente especies inteligibles, como sucede en aquellos que reciben la ciencia o la sabiduría infusa, como Salomón (3 Re 3,15) o los Apóstoles (Act 2).

A veces se imprime una luz inteligible en la mente humana para que juzgue de un modo divino lo que otro ha visto, como se dice de José y como aparece claramente en los Apóstoles, a los que el Señor *abrió el sentido para que entendieran las Escrituras,* como leemos en Lc 24,45, y a este don pertenece *la interpretación de las palabras.* También se concede para juzgar, a la luz de la verdad divina, las cosas que el hombre percibe naturalmente, o bien para juzgar rectamente y con eficacia lo que ha de hacerse, según se dice en Is 63,14: *El Espíritu del Señor fue su guía.*

Queda claro, por consiguiente, que la revelación profética se hace, a veces, sólo mediante el influjo de la luz, y otras veces mediante especies impresas de nuevo u ordenadas de otro modo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como dijimos antes *(In corp.),* cuando en la revelación profética ordena Dios las especies imaginativas recibidas previamente de los sentidos, según conviene a la verdad que quiere revelar, entonces la vida anterior contribuye a la formación de esas especies, lo cual no sucede cuando son impresas totalmente desde fuera.

2. *A la segunda hay que decir.* La visión intelectual no se realiza mediante semejanzas corpóreas e individuales, sino según alguna semejanza inteligible. Por eso dice San Agustín, en IX *De Trin.* [12], que *el alma*

10. MAIMÓNIDES, *Doct. Perplex.* p.II c.36: FR 225. 11. C.9: ML 34,461. 12. C.2: ML 42,969.

posee alguna semejanza de la especie conocida. Esta semejanza inteligible, en la revelación profética, es a veces impresa por Dios, mientras que otras veces es sacada de las formas imaginativas con la ayuda de la luz profética, porque en las mismas formas imaginarias se ve la verdad como más sutil conforme a la ilustración de una luz superior.

3. *A la tercera hay que decir:* El hombre puede formar, con su virtud natural, toda clase de formas imaginarias, consideradas en sí mismas, pero no puede hacer que estén ordenadas a la representación de verdades inteligibles que exceden su inteligencia, siendo necesario para ello el auxilio de la luz sobrenatural.

ARTICULO 3

¿Se realiza siempre la visión profética con abstracción de los sentidos?

De Verit. q.12 a.9

Objeciones por las que parece que la visión profética se realiza siempre abstrayendo de los sentidos.

1. Se dice en Núm 12,16: *Si uno de vosotros profetizara, yo me revelaré a él o le hablaré en sueños.* Pero, como dice la *Glosa*[13] al principio del Salterio, *la visión por sueños y visiones es aquella en que parece que se dicen o hacen las cosas.* Ahora bien: cuando parece que se dicen o se hacen las cosas que no se dicen o hacen realmente, tiene lugar la enajenación de los sentidos. Luego la profecía se realiza siempre con enajenación de los sentidos.

2. Aún más: cuando una facultad obra con gran intensidad, otra queda impedida en su acto. Así, los que aplican mucho su atención a oír algo, no ven lo que se realiza delante de ellos. Pero en la visión profética el entendimiento se eleva en gran manera y se aplica con intensidad a realizar su propio acto. Luego parece que dicha visión se realiza siempre con abstracción de los sentidos.

3. Y también: es imposible que uno se aplique, a la vez, en direcciones opuestas. Ahora bien: en la visión profética la mente se aplica a recibir de arriba, luego no puede atender, a la vez, a las cosas sensibles. Por ello es preciso que la revelación profética se realice siempre con abstracción de los sentidos.

En cambio está lo que se dice en 1 Cor 14,32: *El espíritu de los profetas está sometido a los profetas.* Pero esto no sería posible si el profeta no fuera dueño de sí mismo, estando abstraído de los sentidos. Por tanto, parece que la visión profética no se realiza con enajenación de los sentidos.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos antes (a.2), en la revelación profética intervienen cuatro factores: influjo de la luz inteligible, infusión de especies inteligibles, impresión u ordenación de formas imaginarias y expresión de formas sensibles. Ahora bien: es evidente que no se produce abstracción de los sentidos cuando se representa algo en la mente del profeta mediante especies sensibles, sean éstas especialmente formadas por Dios, como la zarza mostrada a Moisés y la escritura enseñada a Daniel, o producidas por otras causas, pero de modo que la divina Providencia la ordene a significar algo proféticamente, como el arca de Noé, que era símbolo de la Iglesia.

Igualmente, no es necesaria la enajenación respecto de los sentidos externos cuando la mente del profeta es ilustrada con la luz inteligible o informada por especies inteligibles, porque en nosotros se realiza el juicio respecto del entendimiento mediante la conversión hacia las cosas sensibles que son los primeros principios de nuestro conocimiento, como dijimos en la *Primera Parte* (q.84 a.6).

Pero cuando la revelación profética se realiza mediante formas imaginarias es necesaria la abstracción de los sentidos para que la aparición de las imágenes sensibles no se refiera a las cosas exteriores percibidas por los sentidos. Ahora bien: la abstracción de los sentidos se realiza unas veces de modo perfecto, de tal manera que el hombre no percibe nada mediante ellos, y otras veces de un modo imperfecto, de modo que percibe algo por los sentidos, pero sin distinguir plenamente las cosas que percibe externamente de las que percibe por imaginación, por lo cual dice San Agustín en XII *Super Gen. ad litt.*[14]: *Las imágenes de los cuerpos formadas en la mente son percibidas como lo es un cuerpo por otro, de modo que se percibe, a la vez, un hombre presente, como si se viera con los ojos, y otro ausente, con la mente.* Pero tal enajenación

13. *Glossa* LOMBARDI: ML 191,58; cf. *Glossa ordin.* (III 86E). CASIODORO, *Expos. in Psalt.*, super prol.: ML 70,12. 14. C.12: ML 34,463.

de los sentidos no va acompañada, en los profetas, de ningún desorden de la naturaleza, como sucede en los posesos o los furiosos, sino por una causa ordenada, bien sea natural, como el sueño, o animal, como la vehemencia de la contemplación, como leemos de San Pedro, al cual, mientras estaba orando en el cenáculo, *le sobrevino un éxtasis,* o bien por arrebato, producido por la virtud divina, según leemos en Ez 1,3: *Fue sobre mí la mano del Señor*[b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El texto aducido habla de los profetas a los que se imprimían u ordenaban formas imaginarias, bien fuera mientras dormían, lo cual se significa por *el sueño,* o durante la vigilia, lo cual se expresa por *visión.*

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando la mente se aplica, con su acto, a las cosas ausentes de los sentidos, entonces la fuerza de la intención da lugar a la enajenación de los sentidos. Pero, cuando el acto de la mente se dirige a la disposición o al juicio sobre las cosas sensibles, no es necesaria la abstracción de los sentidos.

3. *A la tercera hay que decir:* El movimiento de la mente en la profecía no es producto de su propia virtud, sino de la fuerza de un influjo superior. Por eso no se produce enajenación de los sentidos cuando, debido a un influjo superior, la mente del profeta se inclina a juzgar o disponer algo acerca de cosas sensibles, sino sólo cuando la mente se eleva a la contemplación de cosas más sublimes.

4. *A la cuarta hay que decir:* Respecto de lo que dice el Apóstol, que el espíritu de los profetas está sujeto a ellos, se entiende de la enunciación profética, que es de la que habla allí. En efecto, los profetas hablan de lo que han visto con plenas facultades, no con la mente perturbada como sucede en los posesos, según dijeron Priscilo y Montano [15]. Pero en la revelación están sometidos, más bien, al espíritu de profecía, es decir, al don profético.

ARTICULO 4

¿Conocen los profetas, siempre, lo que profetizan?

De Verit. q.12 a.1 ad 16; *In Heb.* c.11 lect.7; *In Io.* c.11 lect.7

Objeciones por las que parece que los profetas conocen siempre lo que profetizan.

1. Como dice San Agustín en XII *Super Gen. ad litt.* [16], *aquellos a los que se mostraban en espíritu signos mediante algunas semejanzas de cosas corpóreas, si no se juntaba el acto de la mente para que los entendieran, no eran todavía profetas.* Ahora bien: lo que se entiende no puede ser desconocido. Luego el profeta no desconoce lo que profetiza.

2. Aún más: la luz de la profecía es más excelente que la de la razón natural. Pero quien posee la ciencia mediante la luz natural no ignora las cosas que conoce. Luego todo aquel que anuncia algo con la luz profética es imposible que lo ignore.

3. Y también: la profecía tiene por fin iluminar a los hombres. Por eso se dice en 2 Pe 1,19: *Tenéis la palabra profética, a la cual hacéis muy bien en atender, como a lámpara que luce en lugar tenebroso.* Pero no hay nadie que pueda iluminar a otros si no está iluminado él mismo. Por tanto, parece que el profeta es previamente iluminado para conocer lo que anuncia a los demás.

En cambio está el testimonio de Jn 11,51: *Esto no lo dijo Caifas de sí mismo, sino que, siendo pontífice aquel año, profetizó que Jesús moriría por el pueblo...* Esto no lo conoció Caifas. Luego no todos los que profetizan conocen lo que dicen.

Solución. *Hay que decir.* En la revelación profética, la mente del profeta es movida por el Espíritu Santo como un instrumento imperfecto con respecto al agente principal. Y es movida no sólo a percibir algo, sino también a decir o hacer algo, unas veces a las tres cosas, otras a dos y otras a una sola de ellas. Y cada una de ellas se produce con algún defecto en el conocimiento, pues cuando la mente del profeta es movida para

15. Cf. SAN JERÓNIMO, *In Is.*, prol.: ML 24,19.

16. C.9: ML 34,461.

b. Santo Tomás no podía sobrepasar la exégesis de su tiempo hasta el punto de afirmar que la revelación por medio de imágenes (por ejemplo, las del Apocalipsis) no se debía a que, en ese caso, estaba arrebatado fuera de los sentidos, sino a que conscientemente tomaba un género literario bíblico y apropiado al caso. La *historia de las formas,* o de los *géneros literarios,* es una adquisición o descubrimiento actual.

percibir alguna cosa, unas veces es movida para percibir sólo esa cosa y otras va más allá y conoce que eso le es revelado por Dios. Igualmente, a veces es movida la mente del profeta para hablar, de suerte que entiende lo que el Espíritu Santo intenta con sus palabras, como David cuando decía en 2 Re 23,2: *El Espíritu del Señor habló por mí.* Otras veces, en cambio, aquel cuya mente es movida a pronunciar unas palabras no entiende lo que el Espíritu Santo quiere significar por ellas, como el caso de Caifas en Jn 11. De igual modo, cuando el Espíritu Santo mueve la mente de alguien para que haga algo, a veces éste conoce lo que significa, como vemos en Jer 13,5ss cuando escondió la faja en el Eufrates. Pero otras veces no lo entiende, como los soldados cuando repartían los vestidos de Cristo, que no sabían lo que aquello significaba. Por tanto, cuando alguien sabe que está siendo movido por el Espíritu Santo para proferir un juicio sobre algo, de palabra o de obra, se da profecía propiamente dicha. Pero cuando es movido sin que él lo sepa, entonces no hay profecía perfecta, sino instinto profético.

Pero conviene tener en cuenta que la mente del profeta es un instrumento imperfecto, como ya dijimos, y los verdaderos profetas no conocen todo lo que el Espíritu Santo quiere significar en sus visiones, palabras o hechos.

Respuesta a las objeciones: *Hay que decir:* Quedan respondidas con lo dicho hasta aquí, ya que las primeras objeciones se refieren a los profetas verdaderos, cuya mente es perfectamente iluminada por Dios.

CUESTIÓN 174

La división de la profecía

Nos toca ahora tratar de la división de la profecía.
Sobre ella se plantean seis problemas:

1. ¿Es correcta la división de la profecía en especies?—2. ¿Es más excelente la profecía que se realiza sin visión imaginaria?—3. ¿Pueden distinguirse grados en la profecía según la visión imaginaria?—4. ¿Fue Moisés el más insigne de los profetas?—5. ¿Puede ser profeta alguien que goza de la visión beatífica?—6. ¿Creció la profecía con la sucesión de los tiempos?

ARTICULO 1

¿Es adecuada la división de la profecía en profecía de predestinación, de presciencia y de conminación?

De Verit, q.12 a.10; *In Mt.* c.1; *In Ier.* c.18

Objeciones por las que parece que no es conveniente la división hecha en la *Glosa* [1] a Mt 1,23: *He aquí que la Virgen concebirá,* y en la cual se dice que *la profecía, una es de predestinación divina, la cual ha de cumplirse necesariamente sin intervención de nuestro albedrío, y que es de la que tratamos aquí; otra es de presciencia divina, y en ella interviene nuestro albedrío, y otra se llama de conminación, y es un signo de amonestación divina.*

1. Aquello que forma parte de toda profecía no debe considerarse como criterio para la división de la misma. Ahora bien: toda profecía depende de la presciencia divina, puesto que los profetas leen en el libro de la presciencia, como dice la *Glosa* [2]. Luego no parece que la profecía de presciencia deba considerarse como una especie de profecía.

2. Aún más: de igual modo que hay profecías de conminación, también las hay de promesa, y ambas presentan diferencias, ya que en Jer 18,7-8 se dice: *De pronto hablaré contra un pueblo y contra un reino para arrancarlo, destruirlo y hacerlo perecer; pero si este pueblo se arrepiente de su maldad, también yo me arrepentiré,* texto que pertenece a la profecía conminatoria. A continuación (v.9-10) habla de la profecía de promesa: *De repente hablaré del pueblo y del reino para edificarlo y plantarlo; pero si este pueblo obra mal ante mis ojos, me arrepentiré del bien que había determinado hacerle.* Por tanto, así como hablamos de profecía de conminación, debemos hablar también de profecía de promesa.

3. Y también: dice San Isidoro en las *Etimologías* [3]: *Hay siete clases de profecía. IM primera es el éxtasis, que es una enajenación de los sentidos, como cuando Pedro vio aquel lienzo que bajaba del cielo, lleno de varios animales. La segunda es la visión, como la de Isaías cuando dice: «Vi al Señor sentado...» La tercera es el sueño, como Jacob cuando vio, en sueños, la escala. La cuarta es mediante la nube, como el pasaje en que Dios habla a Moisés. La quinta, la voz del cielo, que se manifestó a Abrán diciéndole: «No mates a tu hijo». La sexta mediante parábolas, como las de Balaam. La séptima, la plenitud del Espíritu Santo, como sucede en casi todos los profetas.* También habla [4] de tres clases de visión: *una, con los ojos del cuerpo; otra, con el espíritu imaginario, y la tercera, mediante la visión de la mente.* Pero todas estas clases no figuran en la división propuesta (obj.1). Luego dicha división es insuficiente.

En cambio está la autoridad de San Jerónimo [5], a quien se atribuye la *Glosa* [6].

Solución. *Hay que decir:* En materia moral, las especies de los hábitos y de los actos se distinguen por sus objetos. Ahora bien: el objeto de la profecía es aquello que en el conocimiento divino está por encima de la facultad humana. Por eso, conforme a los diversos objetos, se divide la profecía en distintas especies, según la primera división propuesta (obj.l).

Ya dijimos antes (q.171 a.6 ad 2) que el futuro se halla en el conocimiento divino

1. *Glossa ordin.* (V 8B). SAN JERÓNIMO, *In Mt.* 1, supcr 1,23: ML 26,25. 2. *Glossa ordin.* (IV 68A). 3. *Etymol.* l.7 c.8: ML 82,286. 4. *Etymol.* l.7 c.8: ML 82,286. 5. *In Mt.* 1, super 1,23: ML 26,25. 6. *Glossa ordin.* super *Mt* 1,23 (V 8B).

bajo un doble aspecto. En primer lugar, considerado en su causa, y da lugar a la profecía de conminación, la cual no siempre se cumple, sino que en ella se anuncia el orden de una causa a su efecto, el cual se ve impedido a veces por algunos hechos que suceden. En segundo lugar, Dios conoce de antemano algunas cosas en sí mismas, bien para hacerlas El mismo, en cuyo caso tenemos la profecía de predestinación, ya que, según San Juan Damasceno [7], *Dios predestina lo que no está en nosotros,* o para ser hechas por el libre albedrío del hombre, dando lugar a la profecía de presciencia. Esta puede referirse a cosas buenas y a cosas malas, lo cual no sucede con la profecía de predestinación, que tiene siempre por objeto lo bueno.

Y puesto que la predestinación queda comprendida bajo la presciencia, por eso en la *Glosa* [8], en el principio del Salterio, se habla tan sólo de dos especies de profecía: de *presciencia* y de *conminación.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La presciencia es propiamente un conocimiento previo de los sucesos futuros en sí mismos, y en este sentido se toma la especie de profecía así llamada. Pero si se refiere a los sucesos futuros en sí mismos o en sus causas, entonces comprende todas las especies de profecía.

2. *A la segunda hay que decir:* La profecía de *promesa* está incluida en la de *conminación,* porque en ambas es idéntica la razón de verdad. Pero prevalece el nombre de conminación porque Dios es más inclinado a condonar la pena que a retirar los beneficios prometidos.

3. *A la tercera hay que decir:* San Isidoro divide la profecía según el modo de profetizar, con el cual, en cuanto a la ilustración del entendimiento, se designa la plenitud del Espíritu Santo que él pone en séptimo lugar. En cuanto a la impresión de las formas imaginarias, pone tres: *el sueño,* en tercer lugar; *la visión,* que pone en segundo lugar y se da en estado de vigilia y abarca todas las cosas comunes, y el *éxtasis,* que se da mediante la elevación de la mente a cosas más altas, y que él pone en primer lugar. En lo tocante a los signos sensibles, pone tres. En efecto, el signo sensible o bien es algún objeto corpóreo que se presenta a la vista de un modo exterior, como la *nube,* que pone en cuarto lugar, o es una *voz* formada exteriormente y que afecta al oído humano, y es la que pone en quinto lugar, o es una voz formada por el hombre y que expresa semejanza con alguna cosa, y pertenece a la *parábola,* que él pone en sexto lugar.

ARTICULO 2

¿Aventaja la profecía que posee visión intelectual e imaginaria a la que sólo dispone de visión intelectual?

2-2 q.174 a.3; 3 q.30 a.3 ad 1; *De Verit.* q.12 a.12

Objeciones por las que parece que la profecía que posee visión intelectual e imaginaria aventaja a la que sólo posee visión intelectual.

1. Dice San Agustín en XII *Super Gen. ad litt.* [9], y figura en la *Glosa* [10] sobre 1 Cor 14: *Pero el Espíritu habla misterios: Es menos profeta el que sólo ve en espíritu las imágenes de las cosas significadas, y es más profeta el que sólo está dotado de la inteligencia de las mismas; pero es profeta por antonomasia el que sobresale en ambos aspectos.* Ahora bien: esto se dice del profeta que posee, a la vez, la visión intelectual y la imaginaria. Luego esta profecía es más excelente.

2. Aún más: cuanto mayor es la virtud de una cosa, tanto mayor distancia abarca. Ahora bien: la luz profética es propia sobre todo de la mente, como se deduce de lo expuesto (q.173 a.2). Luego parece que es más perfecta la que se prolonga hasta la imaginación que aquella que sólo existe en el entendimiento.

3. Y también: San Jerónimo, en el *Prólogo al Libro de los Reyes* [11], distingue entre *profetas* y *hagiógrafos.* Todos aquellos a los que llama profetas, tales como Isaías, Jeremías, etcétera, tuvieron la visión imaginaria a la vez que la intelectual; no así los que él llama hagiógrafos, que escribían bajo la inspiración del Espíritu Santo, como Job, David, Salomón y otros. Luego parece más apropiado llamar profetas a aquellos que poseen la visión imaginaria junto con la intelectual que a los que sólo poseen la intelectual.

7. *De Fide Orthod.* l.2 c.30: MG 94,972. 8. *Glossa ordin.* (III 86F); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1664. 9. C.9: ML 34,461. 10. *Glossa ordin.* (VI 55B); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1664. 11. ML 28,598.

4. Además: dice Dionisio, en I *Cael. Hier.* [12], que *es imposible que luzca sobre nosotros el rayo divino si no estamos envueltos en la variedad de los sagrados velos.* Pero la revelación profética se realiza mediante la proyección del rayo divino. Por consiguiente, parece que no es posible sin los velos de las imágenes sensibles.

En cambio está el hecho de que la *Glosa* [13] dice en el comienzo del salterio: *Aventaja a los demás aquel género de profecía que sin auxilio de hecho, dicho, visión o sueño, profetiza sólo con la inspiración del Espíritu Santo.*

Solución. *Hay que decir.* La dignidad de los medios se considera principalmente por razón del fin. Ahora bien: el fin de la profecía es la manifestación de alguna verdad que no está al alcance del hombre. De ahí que, cuanto más excelente sea esa manifestación, más digna será la profecía. Pero es evidente que la manifestación de la verdad divina que se realiza mediante la contemplación desnuda de la verdad es mejor que aquella que se realiza con la semejanza de cosas corpóreas, ya que se aproxima más a la visión beatífica, en la cual se contempla la verdad en la esencia de Dios. De ahí que la profecía mediante la cual se contempla una virtud sobrenatural desnuda, en su forma sobrenatural, sea más excelente que aquella en que la verdad sobrenatural se manifiesta mediante la semejanza de cosas corpóreas según una visión imaginaria.

También en esto se manifiesta más sublime la mente del profeta, así como en la enseñanza humana se muestra como oyente de mejor entendimiento aquel que puede captar la verdad inteligible, propuesta por el maestro al desnudo, que aquel que necesita de ejemplos para ser llevado a ella. Por eso se dice para ponderar la profecía de David, en 2 Re 23,3: *Me habló el Fuerte de Israel.* Y luego (v.4) añade: *Como la luz de la aurora, al salir el sol, brilla en una mañana sin nubes.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando ha de revelarse una verdad sobrenatural por medio de semejanzas corpóreas, entonces es más excelente el profeta que posee ambas cosas: la luz intelectual y la visión imaginaria, que el que tiene sólo una de ellas, porque en ese caso la profecía es más perfecta. A esto se refiere San Agustín. Pero la profecía en la que se revela la verdad inteligible desnuda es la mejor de todas.

2. *A la segunda hay que decir:* Son distintos el juicio sobre las cosas que se buscan por sí mismas y el de las que se buscan en orden a otra. En efecto, en aquellas que se buscan por sí mismas, cuanto más numerosos y lejanos son los objetos a los que se extiende la virtualidad del agente, más excelente es ésta, de igual modo que se considera mejor médico aquel que puede sanar enfermedades más numerosas y graves. Pero en las cosas que sólo se buscan por orden a otra, cuanto el agente puede lograr su intento con ayudas más escasas e inmediatas, tanto parece poseer mayor virtualidad, al igual que se alaba más al médico que sana al enfermo con menos y más ligeros medios. Ahora bien: la visión imaginaria no es necesaria, en la visión profética, por sí misma, sino en orden a la manifestación de la verdad. Por tanto, más excelente es la profecía cuanto menos necesita de ella.

3. *A la tercera hay que decir.* No hay ningún inconveniente en que algo que es esencialmente mejor reciba menos propiamente una denominación. Por ejemplo, siendo el conocimiento de los bienaventurados más noble que el de los de este mundo, éste se llama fe, por cuanto la fe lleva consigo una imperfección en el conocimiento. De igual modo, la profecía lleva consigo cierta oscuridad y alejamiento de la verdad inteligible, y por eso se llaman propiamente profetas quienes ven mediante visiones imaginarias, aunque es más noble la profecía que se realiza mediante una visión intelectual. Pero si Dios infunde a alguien la luz intelectual, no en orden a conocer cosas sobrenaturales, sino para conocer a la luz de la certeza divina aquellas cosas que pueden conocerse mediante la razón humana, entonces tal profecía intelectual es inferior a aquella otra que va acompañada de una visión imaginaria que la conduce a la verdad sobrenatural. Es ésta la profecía que poseyeron todos los que se cuentan entre los profetas, los cuales se llaman especialmente profetas por haber desempeñado un oficio profético y haber hablado en nombre del Señor diciendo: *Esto dice el Señor.* No hacían esto los hagiógrafos, algunos de los cuales hablaban más frecuentemente de cosas que están al alcance de la razón, y no en nombre de Dios,

12. § 2: MG 3,121. 13. *Glossa* LOMBARDI: ML 191,58; cf. *Glossa ordin.* (III 86E).

sino en el propio, aunque ayudados por la luz divina.

4. *A la cuarta hay que decir:* La iluminación del rayo divino en la vida presente no se realiza sin el velo de imágenes sensibles, porque es connatural al hombre, en esta vida, el no entender sin ellas. Sin embargo, a veces bastan esas imágenes abstraídas por los sentidos de un modo ordinario, y no se exige ninguna visión imaginaria proporcionada por Dios. De este modo se dice que la revelación profética se realiza sin visión imaginaria.

ARTICULO 3

¿Pueden distinguirse grados de profecía según la visión imaginaria?

In Sent. 4 d.49 q.2 a.7 ad 2; *De Verit.* q.12 a.13; *In I Cor.* c.13 lect.4

Objeciones por las que parece que no pueden distinguirse grados de profecía según la visión imaginaria.

1. Los grados de una cosa se toman no en cuanto que ésta se ordena a otra, sino considerada en sí misma. Ahora bien: en la profecía se busca esencialmente la visión imaginaria, conforme dijimos antes (a.2 ad 2).

Luego parece que los grados de la profecía se distinguen por la visión intelectual únicamente y no por la visión imaginaria.

2. Aún más: parece que en un profeta sólo debe haber un grado de profecía. Pero a un mismo profeta se le comunica la revelación mediante distintas visiones imaginarias. Por consiguiente, la diversidad de visión imaginaria no da lugar a diversos grados de profecía.

3. Y también: según la *Glosa*[14] al principio del Salterio, la profecía consiste en *dichos y hechos, sueños y visiones.* Por consiguiente, los grados de la profecía no deben distinguirse por la visión imaginaria, a la que pertenecen la visión y el sueño, más que por los dichos y hechos.

En cambio está el hecho de que el medio diversifica los grados del conocimiento de igual modo que la ciencia *propter quid,* que se alcanza por un medio más noble, es más excelente que la ciencia *quia* y que la opinión. Pero la visión imaginaria en la visión profética es como un medio. Luego los grados de la profecía han de distinguirse por la visión imaginaria.

Solución. *Hay que decir.* Como ya hicimos constar antes (a.2 ad 3), la profecía mediante la cual se revela una verdad sobrenatural por medio de una visión imaginaria ocupa un lugar intermedio entre la profecía en la que se revela una verdad sobrenatural sin visión imaginaria y aquella en la que, mediante una luz inteligible y sin visión imaginaria, el hombre es orientado a conocer o a realizar aquellas cosas que dicen relación a la convivencia humana. Ahora bien: el conocimiento es más propio de la profecía que la acción. Por eso el grado mínimo de profecía se da cuando uno, por instinto interior, es movido a realizar alguna acción exterior, como se dice de Sansón en Jue 15,14, que *se apoderó de él el espíritu de Yahveh y, como hilos de lino quemados por el fuego, las ligaduras con que estaba atado se aflojaron y se cayeron de sus manos.* El segundo grado de profecía se da cuando alguien es iluminado para conocer algunas cosas que, no obstante, no están por encima de los limites del conocimiento natural, como se dice de Salomón en 3 Re, que *profirió parábolas y disertó sobre los árboles, desde el cedro del Líbano hasta el hisopo que nace en el muro, y acerca de los animales, aves, reptiles y peces,* y todo ello se debió a la inspiración divina, pues antes se dice (v.29): *Dios concedió a Salomón sabiduría y prudencia grande.* Sin embargo, estos dos grados son inferiores a la profecía propiamente dicha, porque no llegan a la virtud sobrenatural.

En cuanto a la profecía por la que se da a conocer una verdad sobrenatural por medio de una visión imaginaria, se diferencia, en primer lugar, por razón del *sueño,* por tener lugar mientras uno duerme, y de la *visión,* por tener lugar en estado de vigilia. Esta segunda pertenece a un grado más alto de profecía, porque parece ser mayor luz profética la que lleva hacia lo sobrenatural al alma ocupada en las cosas sensibles que la que la toma abstraída de ellas durante el sueño. En segundo lugar, se distinguen los grados de la profecía en cuanto a la expresión de los signos imaginarios mediante los cuales se expresa la verdad inteligible. Y puesto que los signos más expresivos de la verdad inteligible son las palabras, parece

14. *Glossa* LOMBARDI: ML 191,58; *Glossa ordin.* (III 86E); CASIODORO, *Expos. in Psalt.,* super prol: ML 70,12.

que, si el profeta oye las palabras que expresan la verdad inteligible, sea en estado de vigilia o de sueño, se da un grado de profecía más alto que cuando ve algunas cosas significativas de la verdad, como *las siete espigas llenas,* que significan *siete años de abundancia.* En estos signos parece que la profecía es más alta cuanto más expresos son los signos, como sucedió cuando Jeremías vio el incendio de la ciudad bajo la imagen de *una olla puesta al fuego,* como se dice en Jer 1,13. En tercer lugar, se manifiesta que hay un grado de profecía más alto cuando el profeta no sólo ve los signos de las palabras o de los hechos, sino que ve, en estado de sueño o de vigilia, a alguien que le habla o que le muestra algo, porque esto demuestra que la mente del profeta se acerca más a la causa revelante. En cuarto lugar, puede tomarse la altura del grado de la profecía de la condición de quien se aparece, porque si el que habla o demuestra, sea en estado de vigilia o de sueño, se deja ver en forma de ángel, se da un grado de profecía más alto que si aparece bajo forma de hombre. Y será más alto aún si aparece en forma de Dios, según se dice en Is 6,1: *Vi al Señor sentado.*

Por encima de todos estos grados está el tercer grado de profecía, en el que la verdad inteligible y sobrenatural se muestra sin visión imaginaria. Esta excede la razón de profecía propiamente dicha, como ya dijimos (a.2 ad 3). De todo ello se sigue que los grados de profecía propiamente dicha se distinguen según la visión imaginaria.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No podemos distinguir los grados de la luz inteligible a no ser mediante signos imaginarios o sensibles, y así la diversidad de la luz intelectual la tomamos de la diversidad de las cosas imaginadas.

2. *A la segunda hay que decir.* Como observamos antes (q.171 a.2), la profecía no se recibe como hábito, sino como pasión transeúnte. Por eso no hay inconveniente en que a un mismo profeta se le haga la revelación profética varias veces conforme a diversos grados.

3. *A la tercera hay que decir:* Los dichos y hechos a los que se alude en el texto citado no pertenecen a la revelación de la profecía, sino a la denunciación, la cual se realiza según la disposición de aquellos a los que se anuncia lo que se ha revelado al profeta, y esto se realiza a veces mediante dichos y otras veces mediante hechos.

ARTICULO 4

¿Fue Moisés el más insigne de los profetas?

De Verit. q.12 a.9 ad 1; *In Is.* c.6

Objeciones por las que parece no fue Moisés el más insigne de los profetas.

1. Dice la *Glosa*[15], al principio del Salterio, que *David es llamado el profeta por excelencia.* Luego Moisés no fue el más insigne.

2. Aún más: Josué, que hizo que el sol y la luna se parasen, como se dice en Jos 10,12-13, e Isaías, que hizo retroceder al sol, como leemos en Is 38,8, hicieron milagros más grandes que Moisés, el cual dividió el mar Rojo. Incluso lo hizo mayor Elias, de quien se dice en Eclo 48,4-5: *¿Quién podrá gloriarse de compararse contigo, que sacaste un muerto del infierno?* Luego Moisés no fue el más insigne de los profetas.

3. Y también: se dice en Mt 11,11 que, *entre los nacidos de mujer, no apareció uno mayor que Juan el Bautista.* Luego Moisés no fue el más insigne de todos los profetas.

En cambio está lo que se dice en Dt 34,10: *No ha vuelto a surgir un profeta como Moisés.*

Solución. *Hay que decir.* Aunque algún otro profeta haya aventajado a Moisés en otro aspecto, él es, absolutamente hablando, el más insigne de todos. En efecto, en la profecía, como ya dijimos (a.3; q.171 a.1), se considera el conocimiento, bien como visión intelectual, bien como visión imaginativa, la denunciación y la confirmación por medio de milagros. Luego Moisés fue más insigne que los otros profetas. En primer lugar, en cuanto a la visión intelectual, porque vio la esencia de Dios, al igual que San Pablo en un rapto, como dice San Agustín en XII *Super Gen. ad litt.*[16]. Por eso leemos, en Núm 12,8, que *ve a Dios claramente, no por figuras.*

En segundo lugar, en cuanto a la visión imaginaria, de la que gozaba casi a su voluntad, no sólo oyendo las palabras, sino viendo al que se las decía, tanto en sueños

15. *Glossa ordin.* (III 86E); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,57. 16. C.27: ML 37,477; c.28: ML 34,478.

como en vigilia. Por eso leemos, en Ex 33,11, que *el Señor le hablaba cara a cara, como suele el hombre hablar a su amigo.*

En tercer lugar, en cuanto a la denunciación, por cuanto hablaba a todo el pueblo fiel en nombre de Dios, como proponiendo nuevamente la ley, mientras que los otros profetas hablaban al pueblo en nombre de Dios para animarle a observar la ley de Moisés, según las palabras de Mal 4,4: *Acordaos de la ley de Moisés, mi siervo.*

En cuarto lugar, en cuanto a la realización de los milagros, los hizo exclusivamente en favor del pueblo fiel. Por eso se nos dice en Dt 34,10-11: *No ha vuelto a surgir en Israel profeta semejante a Moisés, con quien el Señor trató cara a cara, ni en cuanto a las maravillas y portentos que Yahveh le mandó hacer en la tierra de Egipto contra el Faraón y sus servidores y todo su territorio.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El profeta David se acercó más a la visión de Moisés en cuanto a la visión intelectual, porque ambos recibieron la revelación de la verdad inteligible y sobrenatural sin visión imaginaria. Pero la visión de Moisés fue más excelente en cuanto al conocimiento de la divinidad, mientras que David conoció de un modo más pleno el misterio de la Encarnación de Cristo.

2. *A la segunda hay que decir:* Los milagros de otros profetas fueron mayores en cuanto a la sustancia del hecho, pero los de Moisés fueron mayores en cuanto al modo de realizarlos, ya que los hizo para todo el pueblo.

3. *A la tercera hay que decir:* Juan pertenece al Nuevo Testamento, cuyos ministros son superiores incluso a Moisés por el hecho de *contemplar la verdad al descubierto,* como se dice en 2 Cor 3,7ss.

ARTICULO 5

¿Existe en los bienaventurados algún grado de profecía?

2-2 q.173 a.l; 3 q.7 a.8; *In I Cor.* c.13 lect.3

Objeciones por las que parece que existe algún grado de profecía en los bienaventurados.

1. Moisés, como dijimos antes (a.4), vio la esencia divina, y, no obstante, es llamado profeta. Luego, por la misma razón, los bienaventurados pueden ser llamados profetas.

2. Aún más: la profecía es *una revelación divina.* Ahora bien: también a los ángeles bienaventurados se les hacen revelaciones divinas. Luego también a ellos se les puede llamar profetas.

3. Y también: Cristo fue comprehensor ya desde el instante de su concepción y, sin embargo, El se dice profeta en Mt 13,57 al decir: *sólo en su patria y en su casa es menospreciado el profeta.* Luego también los comprehensores y los bienaventurados pueden ser llamados profetas.

4. Y además: se dice de Samuel en Eclo 46,23: *Hizo oír saliendo de la tierra su voz profética para borrar la iniquidad del pueblo.* Por consiguiente, y por la misma razón, podemos llamar profetas a otros santos después de su muerte.

En cambio está el hecho de que, en 2 Pe 1,19, la *palabra profética* se compara *con una lámpara que luce en lugar tenebroso.* Ahora bien: en los bienaventurados no hay tinieblas. Luego no podemos llamarlos profetas.

Solución. *Hay que decir.* La profecía lleva consigo la visión de una verdad sobrenatural que está lejos. Esto puede suceder por doble motivo. En primer lugar, por parte del mismo conocimiento, en cuanto que la verdad sobrenatural no es conocida en sí misma, sino en algunos de sus efectos, y si se realiza por medio de figuras corpóreas de las cosas, estará aún más lejos que si se realiza por efectos inteligibles. Tal es, sobre todo, la visión profética que se realiza mediante semejanzas de cosas corpóreas. Otro modo de estar lejos la visión es por parte del mismo vidente, que no ha llegado a la última perfección, según se dice en 2 Cor 5,6: *Mientras vivimos en el cuerpo, peregrinamos lejos del Señor.* Pero de ninguno de estos modos están lejos los bienaventurados. Por tanto, no podemos llamarlos profetas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquella visión de Moisés fue momentánea, a modo de pasión, y no permanente como la bienaventuranza. Por eso, aun cuando veía, estaba lejos, y tal visión no está totalmente ajena a la noción de profecía.

2. *A la segunda hay que decir:* A los ángeles se les otorga la revelación divina no como a quienes están lejos, sino como a seres totalmente unidos a Dios. Por eso tal revelación no es profecía.

3. *A la tercera hay que decir:* Cristo era, a la vez, comprehensor y viador. Sólo como viador le compete la razón de profeta.

4. *A la cuarta hay que decir:* Ni siquiera Samuel había llegado todavía al estado de la bienaventuranza. Por consiguiente, si, por voluntad de Dios, el alma de Samuel dio a conocer a Saúl el resultado de la batalla, por habérselo revelado Dios, esto pertenece al género de profecía. Pero este argumento no vale para los santos que están en la bienaventuranza. Sin embargo, no hay inconveniente en que esto haya sucedido por arte de los demonios, porque, aunque éstos no pueden evocar el alma de un santo, ni obligarle a que haga algo, puede suceder, por virtud divina, que, mientras consultan al demonio, el mismo Dios comunique la verdad por medio de su mensajero, como, por medio de Elias, respondió a los mensajeros del rey enviados a consultar al dios de Acarón, como consta en 4 Re l,2ss.

Incluso puede decirse que no fue el alma de Samuel, sino el demonio, quien habló en su nombre, y a quien el Sabio llama Samuel, y su comunicación fue profecía según la opinión de Saúl y de los presentes.

ARTICULO 6

¿ Varían los grados de profecía según el correr de los tiempos?

1 q.57 a.5 ad 3; *De Verit.* q.12 a.14 ad 1

Objeciones por las que parece que los grados de profecía cambian según el correr de los tiempos.

1. La profecía se ordena al conocimiento de las cosas divinas, como es evidente por lo ya dicho (a.2). Pero, como dice San Gregorio [17], *con el correr de los tiempos creció el conocimiento de las cosas divinas.* Luego deben distinguirse grados de profecía según el correr de los tiempos.

2. Aún más: la revelación profética se realiza por medio de una alocución de Dios al hombre, mientras que los profetas pregonan de palabra y por escrito lo que les ha sido revelado. Por eso se dice en 1 Re 3 que *la palabra del Señor era preciosa,* es decir, rara, si bien luego fue comunicada a muchos. A eso se debe también el que los libros de los profetas no fueran escritos antes de Isaías, a quien se dijo: *Toma una tabla grande y escribe en ella con estilo de hombre,* tal como leemos en Is 8,1. Después de esto, muchos profetas escribieron sus profecías. Luego parece que crecieron los grados de la profecía con el correr de los tiempos.

3. Y también: el Señor dice en Mt 11,13: *La ley y los profetas profetizaron hasta Juan.* Posteriormente, el don de profecía en los discípulos de Cristo fue mucho más excelente que lo que había sido en los profetas antiguos, según se dice en Ef 3,5: *No fue dado a conocer a las generaciones pasadas, a los hijos de los hombres,* el misterio de Cristo como ahora ha sido revelado a sus santos apóstoles y profetas por el Espíritu. Por tanto, parece que, con el correr de los tiempos, creció el grado de profecía.

En cambio está el hecho de que, según ya quedó dicho (a.4), el más excelente de los profetas fue Moisés, el cual, no obstante, fue anterior a los demás. Luego el grado de profecía no creció con el correr de los tiempos.

Solución. *Hay que decir.* Como ya expusimos antes (a.2), la profecía se ordena al conocimiento de la verdad divina, por cuya contemplación no sólo somos instruidos, sino también gobernados en nuestras obras, según se dice en el salmo 42,3: *Envía tu luz y tu verdad, ellas me guiarán.* Ahora bien: nuestra fe consiste principalmente en dos cosas. En primer lugar, en el conocimiento verdadero de Dios, conforme a lo que se dice en Heb 11,6: *Al que se acerca a Dios le es necesario creer que El existe.* En segundo lugar, en el misterio de la Encarnación de Cristo, según se dice en Jn 14,1: *Creéis en Dios, creed también en mí.* Por tanto, si hablamos de la profecía en cuanto que se ordena a la fe en la divinidad, creció según tres distintas etapas temporales: antes de la ley, bajo la ley y bajo la gracia. En efecto, antes de la ley, Abrahán y los otros padres fueron instruidos en lo tocante a la fe en la divinidad. De ahí que sean llamados profetas, según lo que se dice en el salmo 104,15: *No hagáis mal a mis profetas,* lo cual se dice especialmente por Abrahán e Isaac. Bajo la ley se hizo la revelación profética de lo referente a la fe en la divinidad de un modo más excelente que en el tiempo anterior, puesto que era necesario instruir ya no sólo a personas y familias en especial, sino a todo el pueblo. Por eso dice el Señor a

17. *In Ex.* l.2 hom.4: ML 76,980.

Moisés en Ex 6,2-3: *Yo, el Señor, que me mostré a Abrahán, Isaac y Jacob como Dios omnipotente, pero no di a conocer mi nombre de Adonai.* Es decir, los antiguos padres fueron instruidos, en general, sobre la omnipotencia del Dios único, pero Moisés fue instruido sobre la simplicidad de la esencia divina cuando se le dijo, conforme a Ex 3,14: *Yo soy el que soy,* que es lo que expresan los judíos con el nombre de Adonai, a causa de la veneración en que tenían aquel nombre inefable. Posteriormente, en el tiempo de la gracia, el Hijo de Dios en persona reveló el misterio de la Trinidad según el texto de Mt 28,19: *Id, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.*

Sin embargo, en cada una de estas etapas fue la primera revelación la más excelente, y la primera revelación anterior a la ley se hizo a Abrahán, en tiempo del cual empezaron los hombres a desviarse de la fe en un Dios único, dándose a la idolatría. Antes no era necesaria tal revelación, porque todos se mantenían fieles en el culto a un solo Dios. A Isaac se le hizo una revelación inferior, como fundada en la de Abrahán; por eso se le dijo, según Gén 26,24: *Yo soy el Dios de tu padre Abrahán.* Asimismo, a Jacob se le dijo, conforme a Gén 28,13: *Yo soy el Dios de tu padre Abrahán y el Dios de Isaac.* En la etapa de la ley, también la primera revelación hecha a Moisés fue más excelente, y sobre ella se funda todo el resto de revelación a los profetas. De igual modo, en la etapa de la gracia toda la fe de la Iglesia se funda sobre la revelación hecha a los Apóstoles sobre la fe en la unidad y en la trinidad, según lo que leemos en Mt 16,18: *Sobre esta piedra,* es decir, la de tu confesión, *edificaré mi Iglesia.*

En cambio, en cuanto a la Encarnación de Cristo, es evidente que cuanto más cercanos estuvieron a Cristo, antes o después de El, fueron, en general, instruidos más plenamente sobre ella, pero más los posteriores a El que los anteriores, según dice San Pablo en Ef 3,5.

En lo referente a la dirección de los actos humanos, la revelación profética se diferenció no según el curso del tiempo, sino según la clase de materia, ya que, como se dice en Prov 29,18, *cuando le falte la profecía, el pueblo se desenfrenará.* Por tanto, los hombres fueron instruidos en todo tiempo, por Dios, sobre las cosas que debían hacer, según era conveniente a la salvación de los elegidos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las palabras de San Gregorio hay que interpretarlas referidas al tiempo anterior a la Encarnación de Cristo, en lo referente al conocimiento de este misterio.

2. *A la segunda hay que decir:* Como afirma San Agustín en XVIII *De Civ. Dei*[18], *asi como en la primera época del reino de los asirios vivió Abrahán, a quien se hicieron las promesas bien explícitas, así ocurrió en el comienzo de la Babilonia occidental,* es decir, de la ciudad de Roma, *bajo cuyo dominio había de venir Cristo, en el que se cumplieron aquellas promesas, a saber: se resolverían los oráculos de los profetas, no sólo los hablados, sino los escritos,* es decir, las promesas hechas a Abrahán. *En efecto, aunque nunca faltaron los profetas al pueblo israelita desde que empezaron a existir los reyes, fueron para beneficio de ellos y no de los gentiles. Pero cuando la Escritura profética se redacta más claramente, para ser útil a los gentiles en alguna ocasión, se fundaba esta ciudad,* es decir, Roma, *que había de gobernar sobre los gentiles.* Por eso fue sobre todo en la época de los reyes cuando abundaron más los profetas en aquel pueblo, porque entonces éste no estaba oprimido por extraños, sino que tenía su propio rey. De ahí que conviniera que fuera instruido por los profetas sobre lo que debía hacer, puesto que gozaba de libertad.

3. *A la tercera hay que decir.* Los profetas que anunciaron la llegada de Cristo no pudieron durar sino *hasta Juan,* quien señaló con el dedo a Cristo presente. Sin embargo, como San Jerónimo dice en el mismo pasaje[19], *esto no significa que después de Juan se excluyan los profetas, puesto que en los Hechos de los Apóstoles se dice que Agabo profetizó, así como las cuatro vírgenes hijas de Felipe.* También San Juan escribió un libro profético sobre el fin de la Iglesia, y en todas las épocas hubo algunos que poseían el espíritu profético, no para dar a conocer doctrinas nuevas, sino para dirigir la vida humana, como San Agustín dice en V *De Civ. Dei*[20]: que Teodosio Augusto *envió un emisario a Juan, que vivía en el desierto de Egipto, de quien por la fama siempre creciente había sabido que estaba dotado del espíritu de profecía, y recibió de él el anuncio de la victoria.*

18. C.27: ML 41,584. 19. *In Mt.* l.2, super 11,12: ML 26,74. 20. C.26: ML 41,172.

CUESTIÓN 175

El rapto

Corresponde ahora hablar del rapto.

Sobre él se plantean seis problemas:

1. ¿Es arrebatada el alma humana a las cosas divinas?—2. ¿Pertenece el rapto a la facultad cognoscitiva o, más bien, a la apetitiva?—3. ¿Vio San Pablo, en su rapto, la esencia de Dios?—4. ¿Estuvo enajenado de los sentidos?—5. ¿Estuvo su alma, en aquel estado, totalmente separada del cuerpo?—6. ¿Qué es lo que supo, y lo que ignoró, sobre esto?

ARTICULO 1

¿Es arrebatada el alma humana a las cosas divinas?

De Verit, q.13 a.1; a.2 ad 9; *In II Cor.* c.12 lect.1

Objeciones por las que parece que el alma humana no es arrebatada a las cosas divinas.

1. El rapto es definido por algunos [1] como *la elevación, por la fuerza de una naturaleza superior, desde lo natural a lo sobrenatural.* Ahora bien: es natural al hombre el ser elevado a las cosas divinas, ya que dice San Agustín en I *Confess.* [2]: *Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto mientras no descanse en ti.* Luego el alma no es arrebatada a las cosas divinas.

2. Aún más: dice Dionisio en VIII *De Div. Nom.* [3]: *Injusticia divina consiste en atender a cada cosa según su modo y dignidad.* Pero el que el hombre sea elevado sobre aquello que le es natural no pertenece al modo ni a la dignidad del hombre mismo. Por tanto, parece que la mente no es arrebatada por Dios a lo divino.

3. Y también: el rapto implica cierta violencia. Pero Dios no nos gobierna mediante violencia y coacción, como dice San Juan Damasceno [4]. Por consiguiente, la mente humana no es arrebatada a lo divino.

En cambio está lo que dice el Apóstol en 2 Cor 12,2: *Sé de un hombre, fiel a Cristo, que fue arrebatado hasta el tercer cielo.* Y la *Glosa* comenta [5]: *Arrebatado, es decir, elevado contra su naturaleza.*

Solución. *Hay que decir.* El rapto lleva consigo cierta violencia, como dijimos antes (obj.3). Y *violento* se llama *a aquello cuyo principio está fuera, no colaborando el que padece la fuerza,* como se dice en III *Ethic.* [6]. Ahora bien: cada uno contribuye a aquello hacia lo que tiende por propia inclinación, sea voluntaria o natural. Por ello es preciso que el que es arrebatado por algo externo sea arrebatado hacia algo distinto de aquello a lo que tiende por propia inclinación. Esta diversidad puede considerarse de dos modos. En primer lugar, en cuanto al fin de la inclinación, como sería el caso de una piedra, la cual tiende, por naturaleza, a ser lanzada hacia abajo, que fuera lanzada hacia arriba. En segundo lugar, en cuanto al modo de tender, como sucedería si una piedra fuera lanzada con más violencia de lo que exige su movimiento natural.

Así, pues, se dice que el alma humana es arrebatada hacia aquello que está fuera de su naturaleza, en primer lugar, en cuanto al término del rapto, como cuando uno es arrebatado a penas, según leemos en el salmo 49,22: *No sea que me arrebate y no haya quien me libere.* En segundo lugar, según el modo connatural al hombre, que consiste en comprender la verdad mediante los objetos sensibles. Por eso, cuando es abstraído de la aprehensión, se dice que es arrebatado, aunque sea llevado a las cosas a las que está naturalmente ordenado, supuesto que esto no se realice intencionadamente, como sucede en el sueño, el cual es natural y, por ello, no puede ser considerado rapto.

1. Esta definición es atribuida a los maestros en *De Verit.* q.13 a.1 obj.1. 2. C.1: ML 32,661. 3. § 7: MG 3,893. 4. *De Fide Orthod.* l.2 c.30: MG 94,972. 5. *Glossa ordin.* (VI 76A); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,80. 6. ARISTÓTELES, lect.1 n.3.12.

Esta abstracción, cualquiera que sea su término, puede ser debida a una triple causa. En primer lugar, a una causa corpórea, como sucede en aquellos que sufren enajenación por causa de una enfermedad. En segundo lugar, al poder diabólico, tal como sucede en los posesos. En tercer lugar, al poder divino. En este sentido tomamos el rapto, es decir, en cuanto que uno es elevado por el espíritu de Dios a las cosas sobrenaturales con abstracción de los sentidos, según lo que leemos en Ez 8,3: *El Espíritu me levantó entre la tierra y el cielo, y en visión divina me llevó a Jerusalén.*

Conviene tener en cuenta, sin embargo, que a veces se dice que uno es arrebatado no sólo mediante la enajenación de los sentidos, sino también por enajenación de aquellas cosas en las que se ocupaba, como sucede cuando uno padece distracción de la mente sin querer. Pero esto no se considera rapto propiamente dicho.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es natural al hombre el tender a lo divino mediante la aprehensión de cosas sensibles, conforme se dice en Rom 1,20: *Lo invisible de Dios es conocido mediante las criaturas.* Pero este modo de ser elevado a lo divino con abstracción de los sentidos no es natural al hombre.

2. *A la segunda hay que decir:* Corresponde al modo de ser y a la dignidad del hombre el ser elevado al orden divino, porque *el hombre fue hecho a imagen de Dios.* Y dado que el bien divino excede infinitamente las facultades humanas, el hombre necesita la ayuda sobrenatural para percibir ese bien, y tal ayuda es obra de la gracia. Por ello, el que la mente sea elevada por Dios mediante el rapto no es antinatural, sino superior a la facultad natural.

3. *A la tercera hay que decir:* Las palabras de San Juan Damasceno han de entenderse como referidas a las cosas que el hombre debe hacer. Pero en cuanto a las cosas que exceden la facultad del libre albedrío, el hombre necesita ser elevado por una operación poderosa, la cual puede llamarse, en parte, coacción, si tenemos en cuenta el modo de esa operación, pero no si consideramos el término de la misma, al cual se ordenan la naturaleza y la intención humanas.

ARTICULO 2

¿Pertenece el rapto a la facultad apetitiva o, más bien, a la cognoscitiva?

1-2 q.28 a.3; *In II Cor.* c.12 lect.1

Objeciones por las que parece que el rapto pertenece preferentemente a la facultad cognoscitiva.

1. Dionisio dice en el IV *De Div. Nom.* [7]: *Hay un amor divino que causa el éxtasis.* Ahora bien: el amor pertenece a la facultad apetitiva. Por tanto, también pertenece a ella el éxtasis o rapto.

2. Aún más: San Gregorio, en II *Dialog.* [8], dice que *el que cuidó los puercos se degradó a causa de la divagación de su mente en cosas impuras, mientras que Pedro, al que el ángel liberó y cuya mente arrebató mediante el éxtasis, estuvo fuera de sí, pero por encima de sí mismo.* Por consiguiente, si el hijo pródigo se degradó por el afecto, también los que son arrebatados a un orden superior lo experimentan por el afecto.

3. Y también: al comentar el salmo 30: *En ti, Señor, he esperado; no sea confundido para siempre,* dice la *Glosa* [9] en la exposición del título: *Lo que en griego se llama éxtasis equivale, en latín, a salida de la mente, la cual puede suceder de dos modos: o por miedo a las cosas terrenas o por arrebato de la mente a las cosas superiores, olvidándose de las inferiores.* Ahora bien: el miedo a las cosas terrenas pertenece al afecto. Luego también pertenece el rapto de la mente a las cosas superiores, que es su opuesto.

En cambio está lo que dice la *Glosa* [10] al comentar el salmo 115,2: *Yo dije en mi confusión: todos los hombres son mentirosos. Aquí se considera éxtasis el hecho de que el alma no es enajenada por el miedo, sino elevada por una inspiración de la revelación.* Pero como la revelación pertenece a la facultad intelectiva, también pertenecerá el rapto.

Solución. *Hay que dedr:* Podemos hablar del rapto bajo dos aspectos. Primero, como término al que alguien es arrebatado, en cuyo caso, propiamente hablando, el

7. § 13: MG 3,712. 8. C.3: ML 66,138. 9. *Glossa* LOMBARDI: ML 191,299; cf. *Glossa interl.* (III 125v). SAN AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.* ps.30 enarr.2 serm.1, super vers.1: ML 36,230. 10. *Glossa ordin.* (III 258F). *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1030. SAN AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.* ps.115 super vers.2: ML 37,1492.

rapto no puede ser algo de la facultad apetitiva, sino únicamente de la cognoscitiva, puesto que ya dijimos (a.1) que el rapto se realiza sin la intención propia del que es arrebatado. Ahora bien: el movimiento de la facultad apetitiva es una inclinación hacia el bien apetecible. De ahí que no sea arrebatado el hombre, sino que se mueve por sí mismo cuando apetece algo.

En segundo lugar puede considerarse el rapto en su causa, en cuyo caso puede tener su causa en la facultad apetitiva, pues por el simple hecho de que el apetito se adhiera con fuerza a una cosa puede suceder que, por la violencia del afecto, el hombre quede enajenado de las otras cosas.

También puede el rapto tener su efecto en la facultad apetitiva cuando uno se deleita en aquello a lo cual es arrebatado. Pero el Apóstol dijo (2 Cor 7,2-4) que había sido arrebatado *al tercer cielo,* lo cual pertenece a la contemplación intelectiva y, a la vez, *al paraíso,* lo cual pertenece al afecto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El rapto añade algo al éxtasis. En efecto, el éxtasis indica simplemente un salir de sí mismo, que hace que uno se coloque fuera de su orden. Pero el rapto implica cierta violencia. Por eso el éxtasis puede pertenecer a la facultad apetitiva, como sucede cuando el apetito de uno tiende hacia algo que está fuera de su alcance. Es en este sentido en el que Dionisio dice que *el amor divino es causa del éxtasis,* en cuanto que hace que el apetito humano tienda a las cosas amadas. Por eso añade más adelante [11] que *también Dios mismo, que es causa de todas las cosas, en virtud de su bondad amorosa sale de sí mismo mediante la providencia sobre todo cuanto existe.* No obstante, aun cuando se dijera esto expresamente del rapto, sólo se indicaría que el amor es causa del rapto.

2. *A la segunda hay que decir.* Existe en el hombre un doble apetito: el intelectivo, que se llama voluntad, y el sensitivo, que se llama sensualidad. Pero es propio del hombre el que el apetito inferior esté sometido al superior, y que éste mueva al inferior. Por consiguiente, el hombre puede salir de sí mismo de dos modos por razón del apetito. En primer lugar, cuando el apetito intelectivo tiende a las cosas divinas de una manera total, olvidándose de los objetos hacia los que siente inclinación el apetito sensitivo. Y así dice Dionisio, en IV *De Div. Nom.* [12], que *Pablo, por la fuerza del amor divino, que es causa del éxtasis, dijo: Vivo yo, pero ya no yo, sino que es Cristo quien vive en mí.*

De otro modo, cuando, sin tener en cuenta el apetito superior, el hombre se deja llevar por las cosas pertenecientes al apetito inferior. Así, *el que cuidaba cerdos cayó por debajo de sí mismo.* Este exceso o éxtasis se acerca más que el primero a la idea de rapto, porque el apetito superior es más propio del hombre, por lo cual cuando éste, debido a la violencia del apetito inferior, se aparta del movimiento del apetito superior, se aparta más de lo que le es propio. Pero como no existe violencia entonces, porque la voluntad puede resistir a la pasión, no cumple las condiciones de rapto, a no ser que la pasión sea tan fuerte que suprima totalmente el uso de la razón, como acontece en aquellos que pierden el juicio a causa de la vehemencia de la ira o del amor.

Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que ambos excesos del apetito pueden causar el de la facultad cognoscitiva, bien porque la mente, fuera de los sentidos, es arrebatada a las cosas inteligibles, o bien porque es arrebatada a una visión imaginaria o a una aparición fantástica.

3. *A la tercera hay que decir.* De igual manera que el amor es un convencimiento del apetito respecto del bien, el temor lo es respecto de la mente, sobre todo si tenemos en cuenta que, como dice San Agustín en XIV *De Civ. Dei* [13], el temor es efecto del amor.

ARTICULO 3

¿Vio San Pablo, en el rapto, la esencia divina?

1 q.12 a.11 ad 2; *In Sent.* 4 d.49 a.2 a.7 ad 5; *De Verit.* q.13 a.2; *In II Cor.* c.12 lect.1.2

Objeciones por las que parece que San Pablo, en el rapto, no vio la esencia divina.

1. Del mismo modo que leemos de San Pablo (2 Cor 12,2) *que fue arrebatado hasta el tercer cielo,* leemos de San Pedro, en Act 10,10, que *le sobrevino un éxtasis.* Pero San Pedro no vio, en su éxtasis, la esencia divina, sino una visión imaginaria. Luego parece que tampoco vio San Pablo la esencia divina.

11. *De Div. Nom.* c.4 § 13: MG 3,712. 12. § 13: MG 3,712. 13. C.7: ML 4,410.

2. Aún más: la visión de Dios hace bienaventurado al hombre. Pero San Pablo no se convirtió en bienaventurado en aquel rapto. De haber sucedido así, jamás hubiera vuelto a la miseria de este mundo, sino que su cuerpo habría sido glorificado por la redundancia de la gloria del alma, como sucederá a los santos después de la resurrección, y eso no sucedió en él. Por tanto, San Pablo no vio la esencia divina.

3. Y también: la fe y la esperanza son incompatibles con la visión de la esencia divina, tal como se dice en 1 Cor 13,8ss. Ahora bien: San Pablo, en aquel estado, tuvo fe y esperanza. Por consiguiente, no vio la esencia divina.

4. Y además: como dice San Agustín en XII *Super Gen. ad litt.* [14], la visión imaginaria hace que se vean algunas *semejanzas de los cuerpos.* Pero parece que San Pablo, en su rapto, vio algunas semejanzas, como las del *tercer cielo* y del *paraíso,* tal como se dice en 2 Cor 12,2.4. Luego parece que fue un rapto o una visión imaginaria más que la visión de la esencia divina.

En cambio está el hecho de que San Agustín dice, en su obra *De Videndo Deum Ad Paulinum* [15], que *la misma esencia de Dios pudo ser vista, durante la vida presente, por algunos como Moisés y San Pablo, el cual, arrebatado, oyó palabras inefables que no es dado al hombre decir.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos [16] sostuvieron que San Pablo, en su rapto, no vio la misma esencia de Dios, sino cierto brillo de la claridad de la misma. Pero San Agustín defiende abiertamente lo contrario, no sólo en su obra *De Videndo Deum* [17], sino en XII *Super Gen. ad litt.* [18], al igual que la *Glosa* [19] a 2 Cor 12,2. Esto mismo viene a sostener el propio Apóstol, quien dice (2 Cor 12,4) que *oyó palabras inefables, que no es permitido al hombre hablar.* Ahora bien: esto parece referirse a algo tocante a la visión beatífica, que supera la condición de la vida presente, según las palabras de Is 64,4: *Oh Dios, jamás vio el ojo, sin tu ayuda, lo que has preparado para los que te aman.* Por tanto, parece conveniente decir que San Pablo vio a Dios en su esencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La mente humana es arrebatada por Dios a contemplar la verdad divina de tres maneras. En primer lugar, a contemplarla según semejanzas imaginarias, y tal fue el éxtasis que tuvo San Pedro. En segundo lugar, a que contemple la verdad divina mediante efectos inteligibles, como fue el éxtasis de David al decir: *Yo dije en mi arrebato: Todo hombre es mentiroso.* En tercer lugar, a contemplarla en su esencia, y de esta suerte fue el rapto de San Pablo y el de Moisés. Esto es muy razonable, ya que, así como Moisés fue el primer doctor de los judíos, San Pablo fue el primer *doctor de los gentiles.*

2. *A la segunda hay que decir:* La esencia de Dios no puede ser vista por el entendimiento creado sin la luz de la gloria, de la cual se dice en el salmo 35,10: *En tu luz veremos la luz.* Esta participación admite un doble modo. En primer lugar, de forma inmanente, como sucede con los bienaventurados en el cielo. En segundo lugar, a modo de pasión transeúnte, como ya dijimos antes (q.171 a.2) a propósito de la luz profética, y ésta fue la luz de San Pablo cuando fue arrebatado. Por ello, tal visión no hizo que fuera bienaventurado plenamente, de modo que la gloria redundara en su cuerpo, sino sólo en parte. Por eso, tal rapto pertenece, de algún modo, a la profecía.

3. *A la tercera hay que decir* Puesto que San Pablo, en su rapto, no fue habitualmente bienaventurado, sino que sólo gozó de un acto de la bienaventuranza, es lógico que no hubiera en él acto de fe, pero sí existió en él el hábito de la fe.

4. *A la cuarta hay que decir:* Bajo el nombre de *tercer cielo* puede entenderse también algo corpóreo, significando entonces el cielo empíreo, que se llama *tercero* respecto del cielo aéreo y del sideral, o más bien en relación con el cielo sidéreo y el acuoso o cristalino. Y se dice *rapto al tercer cielo* no porque fuera arrebatado a ver la semejanza de alguna cosa corpórea, sino porque aquel lugar es el de la contemplación de los bienaventurados. Por eso dice la *Glosa* [20] a 2 Cor 12,2 que *el tercero es el cielo espiritual, donde los ángeles y los santos gozan de la contemplación de Dios. Y cuando dice que fue arrebatado a él,*

14. C.24: ML 34,474; c.26: ML 34,476; c.28: ML 34,478. 15. *Epist.* 147 c.13: ML 33,610. 16. Cf. GREGORIO MAGNO, *Moral.* l.18 c.54: ML 76,93; *In Ez* l.1 hom.8: ML 76,868. Cf. SAN GREGORIO NACIANZENO, orat.28 (theol.2) *De theol.:* MG 36,47. Cf. también 2-2 q.12 a.1 (I 61al2). 17. *Epist.* 148: ML 33,610. 18. C.28: ML 34,478. 19. *Glossa ordin.* (VI 76B); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,80. 20. *Glossa ordin.* (VI 76A); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,80.

significa que Dios le mostró la vida en la cual ha de ser visto para siempre.

Puede entenderse también por cielo una visión extraordinaria, la cual puede decirse cielo bajo una triple acepción. Primero, según el orden de las potencias cognoscitivas, entendiendo como primer cielo la visión extraordinaria corpórea que se percibe por los sentidos, como se vio la mano del que escribía en la pared en Dan 5,5; el segundo cielo, la visión imaginaria, como lo que vieron Isaías (6,1) y San Juan en el Apocalipsis (4,2ss), y el tercer cielo, la visión intelectual, como dice San Agustín en XII *Super Gen. ad litt.* [21] En segundo lugar, puede llamarse [22] tercer cielo según el orden cognoscitivo, de modo que *se llama primer cielo el conocimiento de los cuerpos celestes, segundo el conocimiento de los espíritus celestes y tercero el conocimiento de Dios mismo.* En tercer lugar, puede llamarse tercer cielo a la contemplación de Dios conforme a los grados de conocimiento con los que Dios es visto. El primero es propio de los ángeles de la jerarquía más baja, el segundo de los ángeles de la jerarquía media y el tercero de los de la jerarquía suprema, como dice la *Glosa* a 2 Cor 12,2 [23].

Y puesto que la visión de Dios no puede menos de producir gozo, se habla no sólo de rapto *al tercer cielo* por razón de la contemplación, sino también *al paraíso* por causa del gozo que lleva consigo.

ARTICULO 4

¿Estuvo San Pablo, en su rapto, enajenado de los sentidos?

2-2 q.180 a.5; *In Sent.* 4 d.49 q.2 a.7 ad 4; *De Verit.* q.10 a.11; q.13 a.3; *In II Cor.* c.12 lect.1; *Quodl.* I q.1 a. único; *In Io.* c.1 lect.11

Objeciones por las que parece que San Pablo, en su rapto, no estuvo enajenado de los sentidos.

1. Dice San Agustín en XII *Super Gen. ad litt.* [24]: *¿Por qué no hemos de creer que a tan importante Apóstol, Doctor de los gentiles, arrebatado a la más alta visión, quiso Dios mostrar la vida que, después de la presente, hemos de vivir para siempre?* Pero en esa vida futura los santos, después de la resurrección, verán la esencia de Dios sin que haya abstracción de los sentidos corporales. Por tanto, tampoco tuvo lugar esa abstracción en San Pablo.

2. Aún más: Cristo fue verdadero viador y gozaba continuamente de la visión de la esencia divina sin que se diera abstracción de los sentidos. Luego dicha abstracción no fue necesaria para que San Pablo viera la esencia divina.

3. Y también: San Pablo, después de haber visto la esencia divina, recordó las cosas que había contemplado allí, y por eso decía en 2 Cor 12,4: *Oí palabras misteriosas, que no es lícito al hombre pronunciar.* Pero la memoria pertenece a la parte sensitiva, como demuestra el Filósofo en su obra *De Mem. et Remin.* [25] Parece, pues, que San Pablo, al ver la esencia divina, no estuvo enajenado de sus sentidos.

En cambio está lo que dice San Agustín en XII *Super Gen. ad litt.* [26]: *A no ser muriendo a esta vida, sea saliendo totalmente del cuerpo o apartándose, enajenado, de los sentidos corporales, nadie es elevado a esa visión.*

Solución. *Hay que decir.* El hombre no puede ver la esencia divina mediante otra facultad cognoscitiva que no sea el entendimiento. Ahora bien: el entendimiento humano no se convierte a lo sensible sino mediante sus imágenes, mediante las cuales recibe de los objetos sensibles las especies inteligibles y con cuya consideración juzga y dispone de lo sensible. Por eso, en toda operación en la que nuestro entendimiento es abstraído de las imágenes es preciso que sea abstraído de los sentidos. Pero el entendimiento humano, en esta vida, ha de ser abstraído de las imágenes si ve la esencia divina, pues ésta no puede ser vista mediante ninguna imagen, ni siquiera por medio de una especie inteligible creada, puesto que la esencia divina sobrepasa infinitamente no sólo a todos los cuerpos a los que corresponden las imágenes, sino a toda criatura inteligible. Y conviene que, cuando el hombre es elevado a la altísima visión de Dios, toda la intención de la mente se eleve a lo alto, de modo que no entienda nada de estas imágenes, sino que se eleve totalmente a Dios. Por eso es imposible que el hombre, en el estadio de esta vida, vea a Dios en su

21. C.26: ML 34,476; c.28: ML 34,478; ML 34,483. 22. Cf. *Glossa* LOMBARDI, Super II Cor. 12,2: ML 192,82; *Glossa ordin.*, Super II Cor 12,2. 23. *Glossa* LOMBARDI: ML 192,82; cf. *Glossa ordin.* (VI 76A). 24. C.28: ML 34,478. 25. C.1 (BK 450a12): S. TH., lect.1. 26. C.27: ML 34,477.

esencia sin que se dé la abstracción de los sentidos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como ya observamos antes (a.3 obj.2), después de la resurrección, en los bienaventurados que ven la gloria de Dios, la gloria redundará del entendimiento a las potencias inferiores y al cuerpo. Por eso, en virtud de la regla de la visión divina, el alma se alicará a las imágenes y a las cosas sensibles. Pero tal redundancia no se da en aquellos que son arrebatados, como ya quedó dicho (a.3 ad 2). Luego la razón no es la misma.

2. *A la segunda hay que decir.* El entendimiento del alma de Cristo estaba glorificado por la luz habitual de la gloria, con la que veía la esencia divina con mucho mayor perfección que el ángel o el hombre. Era viador por la pasibilidad de su cuerpo, según la cual *era un poco inferior a los ángeles,* según se dice en Heb 2,7-9, por dispensa divina y no por ningún defecto intelectual. Luego no es la misma la razón respecto de El y de los demás viadores.

3. *A la tercera hay que decir:* San Pablo, después de ver a Dios en su esencia, se acordó de lo que había conocido en aquella visión por algunas especies inteligibles que de la misma visión habían quedado, a modo de hábito, en su entendimiento, igual que, al desaparecer los objetos sensibles, quedan algunas impresiones en el alma, que luego se recuerdan volviéndose a sus imágenes en la mente. Por eso no podía pensar en todo aquel conocimiento ni expresarlo con palabras.

ARTICULO 5

¿Estuvo el alma, de San Pablo, en aquel estado, totalmente separada de su cuerpo?

2-2 q.180 a.5; 1 q.12 a.11; *De Verit.* q.10 a.11; q.13 a.4; *In II Cor.* c.12 lect.1; *Quodl.* I q.1 a. único; *In Io.* c.1 lect.11

Objeciones por las que parece que el alma de San Pablo, en aquel estado, estuvo totalmente separada de su cuerpo.

1. Dice el mismo Apóstol en 2 Cor 5,6-7: *Mientras moramos en este cuerpo, estamos ausentes del Señor, caminamos por la fe y no por la visión.* Pero, en aquel estado, no estaba lejos del Señor, porque veía a Dios cara a cara, como ya mencionamos (a.3). Por consiguiente, no estaba en el cuerpo.

2. Aún más: las potencias del alma no pueden elevarse por encima de su esencia, en la cual radican. Pero el entendimiento, que es una potencia del alma, mientras estuvo arrebatado, estuvo abstraído de lo corporal mediante la elevación a la contemplación divina. Luego, con mayor razón, estuvo la esencia del alma separada del cuerpo.

3. Y también: las fuerzas del alma vegetativa son más materiales que las de la sensitiva. Pero era necesario que el entendimiento fuera abstraído de las fuerzas del alma sensitiva, como dijimos antes (a.4), para que pudiera ser arrebatado a la visión de la esencia divina. Luego, con mayor razón, había de ser abstraído de las fuerzas del alma vegetativa, porque, si cesa la operación de éstas, el alma ya no permanece unida al cuerpo. Luego parece que fue necesario que, en el rapto de San Pablo, el alma estuviera totalmente separada del cuerpo.

En cambio está el hecho de que San Agustín dice en su *Epistola ad Paulinum de Videndo Deum* [27]: *No es increíble que esta alta revelación haya sido concedida a algunos santos difuntos, pero no de modo que sus cadáveres hubieran de ser sepultados.* Por consiguiente, no fue necesario que, en el rapto de San Pablo, su alma estuviera totalmente separada del cuerpo.

Solución. *Hay que decir.* Como ya se ha observado (a.1 obj.1), en el rapto del que tratamos el hombre es elevado, por virtud divina, *de lo que es natural a lo que está por encima de la naturaleza.* Debemos, pues, considerar dos cosas: qué es natural al hombre y qué ha de realizarse en el hombre por encima de la naturaleza. Por el hecho de estar unida al cuerpo como forma del mismo, tiene el alma cierta necesidad natural de entender mediante la conversión a las imágenes. Esto no se lo quita la virtud divina en el rapto, puesto que no se cambia su condición, según dijimos antes (a.3 obj.2.3). Permaneciendo en dicho estado, se le quita al alma la conversión actual a las imágenes y a lo sensible, para que no se vea impedida su elevación a algo que está sobre todas las imágenes, tal como ya lo dijimos

27. *Epist.* 147 c.13: ML 33,610.

antes (a.4). Por tanto, en el rapto no fue necesario que el alma se separase del cuerpo dejando de estar unida a él como forma suya, pero fue preciso que su entendimiento fuera abstraído de las imágenes y de la percepción de las cosas sensibles.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el rapto, San Pablo estaba lejos del Señor en cuanto al estado, puesto que todavía era un viador, no en cuanto al acto, por el que veía a Dios tal como era, según queda dicho (a.3 obj.2.3).

2. *A la segunda hay que decir:* La potencia del alma no se eleva, por la virtud divina, de igual modo que el cuerpo es elevado, por una fuerza mayor, por encima del lugar que le corresponde en virtud de su naturaleza específica.

3. *A la tercera hay que decir* Las fuerzas del alma vegetal no actúan conforme a la intención del alma, como lo hacen las fuerzas sensitivas, sino de un modo natural. Por eso, en el rapto, no se requiere la abstracción de las potencias sensitivas, con cuya operación quedaría aminorada la intención del alma respecto del conocimiento cognoscitivo.

ARTICULO 6

¿Ignoró San Pablo si su alma estuvo separada del cuerpo?

De Verit, q.13 a.5; *In II Cor.* c.12 lect.1

Objeciones por las que parece que San Pablo no ignoró si su alma estuvo separada del cuerpo.

1. El mismo San Pablo dice en 2 Cor 12,2: *Conozco a un hombre, fiel de Cristo, que fue arrebatado al tercer cielo.* Pero *hombre* indica el compuesto del alma y cuerpo, mientras que *rapto* es distinto de muerte. Parece, pues, que él mismo sabía que su alma no estaba separada del cuerpo, dado, además, que es ésta la doctrina más común entre los doctores [28].

2. Aún más: las mismas palabras de San Pablo dan a entender que él supo a dónde fue arrebatado: al *tercer cielo.* De aquí se sigue que supo si lo fue en cuerpo o no, puesto que, si supo que el tercer cielo era algo corpóreo, se deduce que su alma no estaba separada del cuerpo, puesto que una visión corpórea no puede realizarse sino mediante un cuerpo. Por tanto, parece que supo si su alma estuvo separada del cuerpo.

3. Y también: como dice San Agustín en XII *Super Gen. ad litt.* [29], San Pablo, en el rapto, vio a Dios con la visión con la que lo ven los santos del cielo. Ahora bien: los santos, por el hecho de ver a Dios, saben si sus almas están separadas del cuerpo. Por consiguiente, San Pablo lo supo también.

En cambio están las palabras de San Pablo en 2 Cor 12,2-3: *Si en el cuerpo o fuera de él, no lo sé; Dios lo sabe.*

Solución. *Hay que decir:* La verdad de esta cuestión conviene decidirla atendiendo a las palabras de San Pablo. En ellas dice que sabe algo: *que fue arrebatado al tercer cielo,* y que ignora algo: *si en el cuerpo o fuera de él.* Esta segunda afirmación admite una doble interpretación. Según la primera, *si en el cuerpo o fuera de él* no se referiría al ser mismo del hombre arrebatado, como si ignorara si su cuerpo fue arrebatado al tercer cielo juntamente con el alma o sólo ésta, al igual que leemos en Ez 8,3 que *fue llevado a Jerusalén en visión divina.* Y que ésta fue la interpretación de cierto judío lo confiesa San Jerónimo en su *Prólogo super Danielem* [30]: *Finalmente* —decía—, *nuestro Apóstol no se había atrevido a afirmar que había sido arrebatado en cuerpo, sino que había dicho: no sé si en el cuerpo o fuera de él (2 Cor 12,2).*

Pero San Agustín desaprueba esta interpretación, en XII *Super Gen. ad litt.* [31], basándose en que el Apóstol dice que sabe que fue arrebatado hasta el tercer cielo. Por consiguiente, sabía que era al tercer cielo, y no a una semejanza imaginaria del mismo, adonde fue arrebatado. De lo contrario, si hubiera llamado tercer cielo a una representación imaginaria del mismo, podía también haber dicho que había sido arrebatado en cuerpo, entendiendo por cuerpo una imagen del mismo, como sucede en los sueños. Luego, si sabía que era el verdadero tercer cielo, sabía también si era algo espiritual o incorpóreo, en cuyo caso su cuerpo no podía haber sido arrebatado allí, o era algo corpóreo, en cuyo caso su alma no hubiera podido ser arrebatada hasta él a no ser que fuera separada del cuerpo.

Por tanto, hay que interpretar esto de otra manera: que el Apóstol supo que había sido arrebatado en el alma y no en el cuerpo, pero no sabía en qué relación habían

28. Cf. GUILLERMO ALTISIODORENSE, *Summa Aurea,* P.III tr.11 q.1 (195vb). 29. C.28: ML 34,478. 30. ML 28,1360. 31. C.3: ML 34,456.

estado alma y cuerpo, si estuvieron, o no, separados.

Pero sobre esto hay varias opiniones. Según unos [32], el Apóstol supo que su alma estaba unida a su cuerpo como forma de éste, pero no supo si había sufrido una enajenación de los sentidos o si había tenido lugar una abstracción de las obras del alma vegetal. Pero no pudo ignorar que se había producido tal abstracción, puesto que sabía que había sido arrebatado. En cuanto a si se había producido una abstracción de las obras del reino vegetal, no era algo tan importante como para mencionarla expresamente. Queda, pues, como solución, el que el Apóstol ignoró si su alma estuvo unida a su cuerpo como forma del mismo o separada de él por la muerte.

Algunos [33], aun cuando admiten esto, dicen que el Apóstol no pudo comprobar esto cuando fue arrebatado, porque toda su intención se había vuelto a Dios, pero lo supo luego pensando en lo que había visto. Pero tampoco esto responde a las palabras del Apóstol, quien distingue en sus palabras un pasado y un futuro, al decir que *sabe* que fue arrebatado *hace ya más de catorce años,* y que actualmente *no sabe si fue en el cuerpo o fuera de él.*

Por consiguiente, hay que decir que ignoró antes y después si su alma estuvo separada del cuerpo. Por eso dice San Agustín, en XII *Super Gen. ad litt.* [34], concluyendo tras una larga disquisición: *Queda, pues, que entendamos que tal vez ignoró si, cuando fue arrebatado al tercer cielo, su alma permaneció en el cuerpo como está cuando decimos que ésta vive, sea en estado de vigilia, en sueño o en éxtasis, enajenada de los sentidos corporales, o abandonó totalmente al cuerpo dejándolo como muerto.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* Por sinécdoque, a veces llamamos hombre a una parte del mismo, sobre todo al alma, que es su parte más noble. Aunque también puede decirse que aquel que dice haber sido arrebatado no era hombre en el momento del rapto, sino *después de catorce años.* También puede admitirse que la muerte producida por Dios se llame rapto. Y como dice San Agustín en XII *Super Gen. ad litt.* [35], *si el Apóstol lo duda, ¿quién de nosotros puede estar seguro?* Por eso los que hablan de esta materia lo hacen por conjeturas más que con certeza.

2. *A la segunda hay que decir.* El Apóstol supo o que aquel cielo era incorpóreo o que él había visto algo incorpóreo en él. Pero esto podía ser producto de su entendimiento, aun suponiendo que su alma estuviera separada del cuerpo.

3. *A la tercera hay que decir:* La visión de San Pablo en su rapto se pareció a la visión beatífica en parte, a saber, en lo que veía, y se distinguía de ella en algo, es decir, en el modo de verlo, puesto que no lo vio tan perfectamente como los santos del cielo. Por ello dice San Agustín, en XII *Super Gen. ad litt.* [36]: *Cuando el Apóstol fue arrebatado de los sentidos hasta el tercer cielo, le faltó, para el conocimiento pleno y perfecto de las cosas propio de los ángeles, el no saber si era en el cuerpo o fuera de él. Esto no faltará cuando, al recibir los cuerpos en la resurrección, lo corruptible se vista de incorrupción.*

32. Véase esta opinión en *De Verit.* q.13 a.5 obj.1, donde dice: «es sostenida por muchos». Pero no determina quiénes son. 33. También se encuentra esta opinión en *De Verit.* q.13 a.3. 34. C.5: ML 34,458. 35. C.3: ML 34,456. 36. C.36: ML 34,484.

CUESTIÓN 176

El don de lenguas

Pasamos ahora a estudiar las gracias gratis dadas que pertenecen a la locución. Trataremos, en primer lugar, del don de lenguas, y luego, de la gracia del don de sabiduría o de ciencia (q.177).

Sobre lo primero se plantean dos problemas:

1. ¿Alcanza el hombre, mediante el don de lenguas, el conocimiento de todas las lenguas?—2. Comparación de este don con el de profecía.

ARTICULO 1

¿Hablaban todas las lenguas los que alcanzaron este don?

In I Cor. c.14 lect.1; *Cont. Gentes* 3,154

Objeciones por las que parece que los que alcanzaban el don de lenguas no hablaban en todas las lenguas.

1. Los dones concedidos a algunos por la virtud divina son los mejores en su género, como el agua convertida en buen vino, según leemos en Jn 2,10. Pero los que recibieron el don de lenguas hablaban mejor en su propia lengua, ya que, según la *Glosa*[1] a Heb 1,1, no tiene nada de extraño que la carta a los Hebreos contenga una mayor elegancia que las otras, puesto que es normal que cada uno se exprese mejor en su propia lengua. Las otras cartas las escribió el Apóstol en una lengua extraña, es decir, en griego, mientras que ésta la escribió en hebreo. Luego los Apóstoles no recibieron, por gracia gratis dada, el conocimiento de todas las lenguas.

2. Aún más: la naturaleza no emplea muchos medios en hacer lo que puede hacerse mediante uno solo, y mucho menos Dios, que obra de un modo más ordenado que la naturaleza. Ahora bien: Dios podía hacer que sus discípulos, hablando una sola lengua, fueran comprendidos por todos. De ahí que, sobre el pasaje de Act 2,6: *cada uno los oía hablar en su propia lengua,* diga la *Glosa*[2]: *Porque hablaban las lenguas de todos o, hablando la suya, el hebreo, eran entendidos por cada uno como si hablaran en la suya.* Parece, pues, que no poseyeron el don de hablar todas las lenguas.

3. Y además: todas las gracias se derivan de Cristo a su cuerpo, que *es la Iglesia,* según se dice en Jn 1,16: *De su plenitud recibimos todos.* Pero no está escrito que Cristo leyera sino una sola lengua. Por tanto, parece que sus discípulos no recibieron el don de lenguas para hablar todas ellas.

En cambio está lo que se dice en Act 2,4: *Fueron llenos del Espíritu Santo y empezaron a hablar en varias lenguas, tal como el Espíritu Santo se lo concedía.* A este respecto dice la *Glosa* de San Gregorio[3]: *El Espíritu Santo apareció sobre los discípulos en lenguas de fuego y les concedió el conocimiento de todas las lenguas.*

Solución. *Hay que decir:* Los primeros discípulos de Cristo fueron escogidos por él para que, recorriendo todo el mundo, predicaran su fe por todas partes, según se dice en Mt 28,19: *Id y enseñad a todas las gentes.* Ahora bien: no era conveniente que, quienes eran enviados a instruir a los demás, necesitaran ser instruidos por otros sobre cómo habían de hablar o de entender lo que los otros decían, dado, sobre todo, que los enviados pertenecían a un solo pueblo, al judío, según lo que se dice en Is 27,6: *Vendrá un día en que saldrán con ímpetu de Jacob y su descendencia llenará toda la tierra.* Además, estos enviados eran pobres y sin poder, y en un principio no habrían encontrado fácilmente a alguien que interpretara las palabras de otros, dado, sobre todo, que eran enviados a infieles. Por ello fue necesario que Dios les ayudara mediante el don de lenguas, a fin de que, del mismo modo que se había introducido la diversidad de lenguas al dar-

1. *Glossa ordin.* (VI 131B); cf. *Glossa* LOMBARDI: ML 192,400. 2. *Glossa ordin.* (VI 167A); cf. BEDA, *In Act.* super 2,4: ML 92,947. 3. *Glossa ordin.* (VI 166F). SAN GREGORIO, *In Evang.* l.2 hom.30: ML 92,447.

se las gentes a la idolatría, como se dice en Gen ll,7ss, así, cuando las gentes volvían al culto de un solo Dios, se pusiera remedio a esta diversidad mediante el don de lenguas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como dice San Pablo en 1 Cor 12,7, *la manifestación del Espíritu se da para común utilidad.* Por eso San Pablo y los demás apóstoles fueron instruidos por Dios en las lenguas de todas las gentes en la medida en que era necesario para la enseñanza de la fe. Pero en cuanto al ornato y elegancia, que se adquieren mediante el estudio, el Apóstol estaba instruido en su propia lengua y no en otra extraña. De igual modo fueron instruidos en sabiduría y ciencia en la medida en que lo requería la enseñanza de la fe, pero no en todo aquello que se conoce mediante la ciencia adquirida, como pueden ser conclusiones de aritmética o de geometría.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque hubieran sido posibles ambas cosas, es decir, que fueran entendidos por todos aun cuando hablaran una sola lengua o que hablaran todas las lenguas, fue más conveniente lo segundo para la perfección de la ciencia de aquéllos, que así no sólo podían hablar, sino también entender lo que decían los otros. Si todos entendieran la única lengua que ellos hablaran, o bien se debería a la ciencia de los otros que los entendían, o sería una ilusión, al percibir palabras muy distintas de las que pronunciaban quienes hablaban. Por eso dice la *Glosa*[4] *que fue un milagro más grande el que ellos hablaran las lenguas de todos.* Y San Pablo dice en 1 Cor 14,18: *Doy gracias a Dios por hablar las lenguas de todos vosotros.*

3. *A la tercera hay que decir.* Cristo, personalmente, predicó a un solo pueblo, el judío. Por eso, aunque, sin duda alguna, sabía todas las lenguas, no le fue necesario hablarlas.

Por ello dice San Agustín en *Super Io.*[5]: *A pesar de que ahora reciben todos el Espíritu Santo, nadie habla las lenguas de las gentes, porque la Iglesia misma habla las lenguas de todos los pueblos, y el que no pertenece a ella, no recibe el Espíritu Santo.*

ARTICULO 2

¿Es el don de lenguas más excelente que el de profecía?

In I Cor. c.11 lect.1.2.3.4.5.6

Objeciones por las que parece que el don de lenguas es más excelente que el de profecía.

1. *Las cosas pertenecientes a los mejores parecen ser también mejores,* según dice el Filósofo en III *Topic.*[6]. Pero el don de lenguas es algo propio del Nuevo Testamento, pues en la Secuencia de Pentecostés[7] se canta: *El mismo otorga hoy a los apóstoles de Cristo un don insólito y jamás oído en todos los siglos.* La profecía, en cambio, es más propia del Antiguo Testamento, según se dice en Heb 1,1: *Muchísimas veces y en muchas maneras habló Dios en otro tiempo a nuestros padres por ministerio de los profetas.* Por consiguiente, parece que el don de lenguas parece ser más excelente que el de profecía.

2. Aún más: parece ser más excelente aquello que nos ordena a Dios que lo que nos ordena a los hombres. Pero el don de lenguas ordena al hombre hacia Dios, mientras que la profecía lo ordena a los hombres, ya que en 1 Cor 14,2-3 se dice: *El que habla en lengua habla a Dios, no a los hombres; mas el que profetiza habla a los hombres para su edificación.* Por tanto, parece que el don de lenguas es más excelente que el de profecía.

3. Y también: el don de lenguas permanece de un modo habitual en aquel que lo posee, que puede *usarlo cuando quiera.* Por eso se dice en 1 Cor 14,18: *Doy gracias a Dios porque hablo las lenguas de todos vosotros.* Esto no se da en el don de profecía, conforme dijimos antes (q.171 a.2). Parece, por consiguiente, que el don de lenguas es más excelente que el de profecía.

4. Y además: *La interpretación de los discursos parece estar contenida bajo la profecía,* porque las Escrituras son expuestas por el mismo Espíritu que las compuso. Ahora bien: en 1 Cor 12,28 se pone la interpretación de los discursos después de *los géneros de lengua.* Por consiguiente, parece que el don de lenguas es más excelente que el de profecía, al menos en parte.

En cambio está el testimonio del Apóstol en 1 Cor 14,5: *Es mejor el que profetiza que el que habla lenguas.*

4. *Glossa ordin.* (VI 167A). BEDA, *In Act.* super 2,4: ML 92,947. 5. Tract.32, super 7,39: ML 35,1645. 6. C.1 n.12 (BK 116b12). 7. Cf. ROBERTO, *Hymni et Responsoria, V Prosa in die Pentecostes:* ML 191,843. Tal secuencia ya no suele leerse en la misa.

Solución. *Hay que decir:* El don de profecía es superior al de lenguas bajo tres aspectos. Primero, porque el don de lenguas dice relación a las diversas voces o signos de una verdad inteligible, cuyos signos son también imágenes sensibles que aparecen en visión imaginaria. De ahí que con Agustín, en XII *Super Gen. ad litt.*[8], compare el don de lenguas con la visión imaginaria. Por otra parte, ya dijimos (q.173 a.1) que el don de profecía consiste en la iluminación de la mente en orden a conocer la verdad inteligible. Por tanto, así como la iluminación profética es más excelente que la visión imaginaria, como ya dijimos (q.173 a.2), también la profecía es más excelente que el don de lenguas considerado en sí mismo.

En segundo lugar, porque el don de profecía nos comunica cosas, lo cual es mejor que comunicar voces, como hace el don de lenguas.

En tercer lugar, porque el don de profecía es más útil. Y esto lo demuestra el Apóstol, en 1 Cor 14, con tres razones. La primera (v.5ss), porque la profecía es más útil a la edificación de la Iglesia, a la cual no sirve el que habla lenguas, a no ser que le acompañe la exposición. La segunda (v.14ss), por parte del mismo que las habla: si hablara distintas lenguas sin entenderlas (lo cual se da en el don de profecía), su edificación espiritual no se vería beneficiada. La tercera razón (v.21ss), considerando a los infieles, en cuyo favor parece que se concede principalmente el don de lenguas: éstos, posiblemente, considerarían locos a aquellos que hablaran en lenguas, como los judíos creyeron borrachos a los Apóstoles cuando éstos hablaban en lenguas, como se dice en Act 2,13. En cambio, mediante la profecía se convencerían los infieles, al darse a conocer los pensamientos ocultos de su corazón.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como ya observamos antes (q.174 a.2 ad 1), constituye la excelencia el hecho de que uno no sólo sea iluminado con una luz inteligible, sino que perciba la visión imaginaria. También es propio de la perfección del Espíritu Santo no sólo el llenar la mente con la luz profética y la fantasía con la visión imaginaria, como sucedía en el Antiguo Testamento, sino el instruir externamente a la lengua para que se exprese con distintos signos de locución. Todo esto se realiza en el Nuevo Testamento, según lo que se dice en 1 Cor 14,26: *Cada uno de vosotros tiene salmos, doctrina, lengua y revelación profética.*

2. *A la segunda hay que decir* Mediante el don de profecía, el hombre es ordenado hacia Dios en su mente, lo cual es más noble que ser ordenado mediante la locución. Y se dice que el que habla en lenguas *no habla para hombres,* es decir, para la comprensión y utilidad de éstos, sino sólo para la comprensión y alabanza de Dios. Pero, mediante la profecía, uno se ordena a Dios y al prójimo. Por tanto, es un don más perfecto [a].

3. *A la tercera hay que decir:* La revelación profética se ordena al conocimiento de todo lo sobrenatural. Por eso, de su perfección deriva el que, en estado de imperfección de esta vida, no pueda poseerse perfectamente de un modo habitual, sino de modo imperfecto, como una pasión. En cambio, el don de lenguas hace referencia a un conocimiento particular, el de las voces humanas, y no se opone a la imperfección de esta vida el que pueda poseerse de un modo perfecto y habitual.

4. *A la cuarta hay que decir.* La interpretación de los discursos puede reducirse al don de profecía, en cuanto que la mente es iluminada en orden a comprender y exponer cuanto haya de oscuro en el discurso, sea por la dificultad de las cosas que se dicen o bien por las semejanzas de cosas usadas, según se dice en Dan 1,16: *He oído de ti que puedes resolver las dudas y aclarar las oscuridades.* Por eso la interpretación de los discursos es mejor que el don de lenguas, como demuestra el Apóstol en 1 Cor 14,5: *Es mejor el que profetiza que el que habla en lenguas, a menos que también interprete.* Sin embargo, la interpretación de los discursos es considerada inferior al don de lenguas, porque la interpretación de discursos se extiende también a la interpretación de diversas clases de lenguas.

8. C.8: ML 34,460.

---

a. Aunque de ordinario se ha entendido la *glosolalia* como un hablar en lenguas extranjeras, en la q.176 a.2, en la 2.ª parte del cuerpo del artículo y en la solución 2.ª, deja entrever que, a veces, se da un fenómeno de lenguaje sólo comprensible para Dios, no constructivo por falta de coherencia. Hoy se acepta que la *glosolalia* de 1 Cor 14 era un fenómeno emocional, aunque religioso, que entrecortaba el habla o la impedía, mientras en Pentecostés hubo don de hablar *lenguas diferentes* (cf. Act 2,4.8.11).

CUESTIÓN 177

La gracia gratis dada que consiste en la elocución

Nos toca ahora tratar de la gracia gratis dada que consiste en la elocución, de la cual se dice en 1 Cor 12,8: *A uno le es dada por el Espíritu la palabra de sabiduría, a otro la palabra de ciencia.*

Sobre esto se plantean dos problemas:

1. ¿Consiste en la elocución alguna gracia gratis dada?—2. ¿A quiénes compete esta gracia?

ARTICULO 1

¿Consiste en la elocución alguna gracia gratis dada?

In I Cor. c.12 lect.2; *Cont. Gentes* 3,154

Objeciones por las que parece que ninguna gracia gratis dada consiste en la elocución.

1. La gracia se concede para realizar algo que está por encima de la naturaleza. Pero la razón natural inventó el arte de la retórica, con la cual puede uno *hablar de modo que enseñe, deleite y mueva,* como dice San Agustín en IV *De Doct. Christ.* [1]. Esto pertenece a la gracia de la elocución, la cual, por tanto, no parece ser ninguna gracia gratis dada.

2. Aún más: toda gracia pertenece al reino de Dios. Pero el Apóstol dice en 1 Cor 4,20: *Que no está en palabras el reino de Dios, sino en realidades.* Luego ninguna gracia gratis dada consiste en el discurso.

3. Y también: ninguna gracia se concede por méritos, ya que, *si por obras, ya no es grada,* como se dice en Rom 11,6. Pero el discurso se concede por los méritos, ya que San Gregorio [2], al exponer el salmo 118,43: *No apartes de mi boca las palabras de verdad,* escribe: *El Dios omnipotente concede la palabra de verdad a los que obran y se la quita a los que no obran.* Por tanto, parece que el don del discurso no es una gracia gratis dada.

4. Y además: del mismo modo que es necesario que el hombre, mediante el discurso, pronuncie lo que toca al don de sabiduría o de ciencia, también ha de pronunciar lo referente a la virtud de la fe. Luego si consideramos *la palabra de ciencia* y *la palabra de sabiduría* como gracias gratis dadas, debemos también considerar como gracia gratis dada, por el mismo motivo, *la palabra de la fe.*

En cambio está lo que se dice en Eclo 6,5: *La lengua graciosa abundará en el hombre bueno.*

Solución. *Hay que decir.* Las gracias gratis dadas se conceden para utilidad de los demás, como dijimos antes (1-2 q.111 a.1.4). En cambio, el conocimiento que uno recibe de Dios sólo puede hacerse útil a los demás mediante el discurso. Y dado que el Espíritu Santo no falta en aquello que pueda ser útil a la Iglesia, también asiste a los miembros de ésta en lo que se refiere al discurso, no sólo para que alguien hable de tal modo que pueda ser comprendido por muchos, lo cual pertenece al don de lenguas, sino para que lo haga con eficacia, lo cual pertenece al don de *elocución.* Y esto bajo tres aspectos. En primer lugar, para instruir el entendimiento, lo cual se realiza cuando uno habla para *enseñar.* En segundo lugar, para mover el afecto en orden a que oiga con gusto la palabra de Dios, lo cual tiene lugar cuando uno habla para *deleitar* a los oyentes y no debe hacerse para utilidad propia, sino buscando el atraer a los hombres a que oigan la palabra de Dios. En tercer lugar, buscando el que se amen las cosas significadas en las palabras y se cumplan, lo cual tiene lugar cuando uno habla para *emocionar* a los oyentes. Para lograr esto, el Espíritu Santo utiliza como instrumento la lengua humana, mientras que El mismo completa interiormente la obra. De ahí que San Gregorio diga en la *Homilía de Pentecostés* [3]: *Si el Espíritu Santo no llena los corazones de los oyentes, la voz de los maestros suena en vano en los oídos corporales.*

1. C.12: ML 34,101. 2. *Moral.* l.11 c.15: ML 75,954. 3. *In Evang.* l.2 hom.30: ML 76,1222.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir* Así como Dios puede actuar, a veces, milagrosamente, de un modo más excelente que la misma naturaleza, así también el Espíritu Santo realiza de un modo más perfecto, por medio del don de discurso, aquello que el arte puede realizar menos perfectamente.

2. *A la segunda hay que decir:* El Apóstol, en el pasaje aducido, habla del discurso en cuanto que se basa en la elocuencia humana, sin recurrir a la acción del Espíritu Santo. Por eso había dicho antes (v.19): *Conoceré, no las palabras de los que se hinchan, sino su eficacia.* Y de sí mismo había dicho antes, en 2,4: *Mi palabra y mi predicación no fue en persuasivos discursos de humana sabiduría, sino en la manifestación del Espíritu.*

3. *A la tercera hay que decir:* Como ya notamos antes *(In corp.),* la gracia del discurso se concede a uno para la utilidad de los otros. Por eso a veces es sustraída por culpa del oyente, y otras veces por culpa del mismo que habla. Pero las buenas obras de unos y otros no merecen directamente esta gracia, sino que únicamente apartan los impedimentos de la misma, porque incluso la gracia santificante se quita por la culpa y, sin embargo, no se merece por las buenas obras, las cuales, no obstante, apartan aquello que puede impedir la gracia.

4. *A la cuarta hay que decir:* Como ya observamos *(In corp.),* la gracia del discurso se ordena a los demás. Ahora bien: el que uno comunique su fe a otros se realiza mediante el discurso de la ciencia o sabiduría. Por eso dice San Agustín, en XII *De Trin.* [4], que *saber cómo la fe ayuda a los piadosos y se defiende contra los impíos parece que es lo que el Apóstol llama ciencia.* Por eso no fue preciso que pusiera la palabra fe, sino que le bastó la palabra ciencia y sabiduría.

ARTICULO 2

¿Pertenece también a las mujeres la gracia de la palabra de sabiduría y de ciencia?

3 q.55 a.1 ad 3; *In I Cor.* c.14 lect.7; *In I Tim.* c.2 lect.3; *In Tit.* c.2 lect.1

Objeciones por las que parece que la gracia de la palabra de sabiduría y de ciencia pertenece también a las mujeres.

1. Es propio de esta gracia también el enseñar, como dijimos antes (a.l). Ahora bien: el enseñar compete a la mujer, puesto que, en Prov 4,3-4, podemos leer: *Era yo unigénito delante de mi madre, que me enseñaba.* Luego esta gracia es propia de las mujeres.

2. Aún más: la gracia de profecía es más excelente que la del discurso, así como es mejor la contemplación de la verdad que su anuncio. Pero a las mujeres se les concede la profecía, tal como se dice, en Jud 4,4, de Débora; en 4 Re 22,14, de *Holda, profetisa, mujer de Selum,* y ,en Act 21,9, de las cuatro hijas de Felipe. También dice el Apóstol, en 1 Cor 11,5: *Toda mujer que ora o profetiza...* Parece, pues, que, con mucha mayor razón, es propio de las mujeres la gracia de la palabra.

3. Y también: leemos en 1 Pe 4,10: *Cada uno administre en provecho mutuo la gracia que ha recibido.* Pero algunas mujeres reciben la gracia de la ciencia y de la sabiduría y no pueden comunicarla sino con el don de la palabra. Luego el don de la palabra es propio de la mujer.

En cambio están las palabras del Apóstol en 1 Cor 14,34: *Las mujeres callen en la Iglesia,* y en 1 Tim 2,12: *No permito que la mujer enseñe.* Pero esto es parte esencial del don de la palabra. Por consiguiente, éste no compete a las mujeres.

Solución. *Hay que decir:* Puede hacerse uso de la palabra de dos modos. Primero, de un modo privado, hablando familiarmente para uno o para pocos. De este modo pueden las mujeres hacer uso de la palabra. En segundo lugar, hablando en público a toda la Iglesia. Y esto no compete a las mujeres. En primer lugar, y sobre todo, por la condición del sexo femenino, que ha de estar sujeto al masculino, como se dice en Gén 3,16. Ahora bien: el enseñar o aconsejar públicamente en la Iglesia no es propio de los subditos, sino de los prelados. No obstante, los subditos varones pueden desempeñar esta función si son comisionados para ella, ya que no están bajo otro por razón de su sexo natural, sino por alguna otra circunstancia accidental. En segundo lugar, para evitar que el ánimo de los hombres sea movido hacia la liviandad, puesto que se dice en Eclo 9,11: *Su conversación es como fuego que quema.* En tercer lugar, porque generalmente las mujeres no alcanzan la

4. C.1: ML 42,1037.

perfección de la sabiduría de tal modo que pueda encomendárseles convenientemente la enseñanza pública.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El texto aducido habla de la enseñanza en privado, impartida por la madre a sus hijos.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo esencial en la gracia de la profecía es la iluminación de la mente por Dios, y bajo este aspecto no hay diferencia de sexo, según se dice en Col 3,10: *Y vestíos del nuevo hombre, que sin cesar se renueva para lograr el perfecto conocimiento según la imagen de su creador: allí no hay varón ni hembra.* Pero el don de la palabra se refiere a la instrucción de los hombres, entre los cuales se da la diferencia de sexo. Luego no hay paridad en la argumentación.

3. *A la tercera hay que decir:* Algunos administran de diversas maneras las gracias recibidas de Dios, conforme a la distinta condición de ellos mismos. Por eso las mujeres, si poseen el don de sabiduría o de ciencia, pueden administrarlo para ejercer una instrucción privada, no pública.

CUESTIÓN 178

El don de milagros

Corresponde ahora tratar del don de milagros.

Sobre esto se plantean dos cuestiones:

1. ¿Existe alguna gracia gratis dada de hacer milagros?—2. ¿De quiénes es propia?

ARTICULO 1

¿Se ordena alguna gracia gratis dada a realizar milagros?

1-2 q.111 a.4; *Cont. Gentes* 3,154; *De Pot.* q.6 a.4; a.9 ad 1

Objeciones por las que parece que ninguna gracia gratis dada se ordena a la realización de milagros.

1. Toda gracia añade algo al hombre en el que se da. Pero el hacer milagros no añade nada al alma del hombre al que se le concede, porque también se obran milagros al contacto con un hombre muerto, tal como leemos en 4 Re 13,21, donde se dice que *algunos arrojaron un cadáver sobre el sepulcro de Eliseo, y al tocar los huesos de éste, el hombre revivió y se levantó sobre sus pies.* Luego el poder de realizar milagros no es ninguna gracia gratis dada.

2. Aún más: las gracias gratis dadas vienen del Espíritu Santo, según se dice en 1 Cor 12,4: *Hay divisiones de gracias, pero es uno solo el Espíritu.* En cambio, la realización de milagros puede venir incluso de un espíritu inmundo, según se dice en Mt 24,24: *Se levantarán falsos cristos y falsos profetas y harán señales y prodigios grandes.* Luego el hacer milagros no es una gracia gratis dada.

3. Y también: los milagros se distinguen de las *señales, prodigios o portentos* y *virtudes* (cf. 2 Cor 12,12; Heb 2,4). Por eso no es correcto considerar como gracia gratis dada el obrar *virtudes* y no obrar *prodigios* o *señales.*

4. Y además: la reparación milagrosa de la salud es obra del poder divino. Luego no deben distinguirse la *gracia de curaciones* y la realización de virtudes.

5. Más todavía: el obrar milagros es efecto de la fe, sea de la fe del que lo realiza, según se dice en 1 Cor 13,2: *si tuviere tanta fe que trasladara los montes,* o bien de los demás en favor de los cuales se efectúa el milagro. Por ello se dice en Mt 13,18: *Y no hizo allí muchos milagros, porque les faltaba fe.* Luego, si se considera a *la fe* como gracia gratis dada, es superfluo poner, además, otra gracia gratis dada que obra prodigios.

En cambio está el hecho de que el Apóstol, en 1 Cor 12,9-10, dice al hablar de las gracias gratis dadas: *A otro se le da el don de curación; a otro operaciones de milagros.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya notamos antes (q.177 a.1), el Espíritu Santo provee suficientemente a la Iglesia en todo aquello que es útil para la salvación, a lo cual se ordenan las gracias gratis dadas. Ahora bien: de igual modo que es conveniente que la comunicación que uno recibe de Dios se convierta en comunicación para otros por medio del don de lenguas y del de la elocuencia, así también es necesario que la palabra transmitida sea confirmada para que se haga creíble. Y esto se hace mediante la operación de milagros, conforme a lo que se dice en Mc 16,20: *Confirmando su palabra con las señales convenientes.* Esto es razonable, puesto que es natural al hombre percibir las verdades inteligibles mediante efectos sensibles. De ahí que, así como, guiado por la razón natural, puede el hombre llegar a tener alguna noticia sobre Dios a través de los efectos naturales, así también, por medio de ciertos efectos sobrenaturales, que llamamos milagros, que pueda llegar a algún conocimiento de las cosas que ha de creer. Por consiguiente, el obrar milagros pertenece a las gracias gratis dadas [a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como la profecía

---

a. El lugar donde se expone dogmáticamente el milagro es en la I q.105 a.6-8. Aquí los trata como carismas de apoyo a la profecía, bajo la comprensión de *signos* que manifiestan algo sobrenatural (2-2 q.178 a.1 ad 3).

abarca todo cuanto puede conocerse de un modo sobrenatural, así el realizar milagros se extiende a todo cuanto puede hacerse de un modo sobrenatural, cuya causa es la omnipotencia divina, que no puede comunicarse a ninguna criatura. Por eso es imposible que el principio de obrar milagros sea una cualidad habitual en el alma.

No obstante, puede suceder que, así como la mente del profeta es movida por inspiración divina a conocer algo sobrenaturalmente, también la mente del que obra milagros sea movida para hacer algo a lo que sigue el efecto milagroso, hecho por virtud divina. Esto es debido, a veces, a una oración previa, como sucedió cuando Pedro resucitó a Tabita, como se narra en Act 9,40; a veces no se debe claramente a una oración, sino que Dios obra conforme a la voluntad del hombre, como San Pedro haciendo morir a Ananías y Safira por haber mentido, como se dice en Act 5,3ss. Por eso dice San Gregorio, en II *Dialog.* [1], que *los santos obran milagros unas veces por su poder y otras por su ruego.* En ambos casos, no obstante, obra Dios de un modo principal, sirviéndose, como de instrumento, bien del movimiento interior del hombre o bien de sus palabras, también de un acto externo o también de algún contacto corporal, incluso de un cuerpo muerto. Por eso, en Jos 10,12, al decir Josué con autoridad: *Sol, detente sobre Gabaón,* se dice a continuación (v.14): *No hubo, ni antes ni después, día como aquel en que obedeció Yahveh a la voz de un hombre.*

2. *A la segunda hay que decir.* En ese pasaje el Señor habla de los milagros que serán realizados en tiempo del Anticristo, sobre los cuales dice el Apóstol en 2 Tes 2,9 que *la venida* del Anticristo *irá acompañada del poder de Satanás, de todo género de milagros, señales y prodigios engañosos.* Y como dice San Agustín en XX *De Civ. Dei* [2], *suele dudarse si son llamados señales y prodigios engañosos porque engañará a los sentidos mortales mediante imágenes fantásticas de modo que parezca realizar lo que no realiza o porque esas señales, aunque sean verdaderos prodigios, las empleará para engañar.* Y se dice que son verdaderos porque las cosas en sí mismas son verdaderas, como los magos del faraón hicieron aparecer ranas y serpientes verdaderas. Pero no serán auténticos milagros, porque se deberán a causas naturales, como dijimos en la *Primera Parte* (q.114 a.4). En cambio, la realización de milagros atribuida a gracia gratis dada se realiza, por el poder divino, para utilidad de los hombres.

3. *A la tercera hay que decir* Podemos considerar dos elementos en los milagros. Uno, la obra que se realiza, que es algo que escapa a las fuerzas naturales, y, según esto, los milagros se llaman *virtudes.* Otro elemento es el motivo por el que los milagros se realizan, es decir, la manifestación de algo sobrenatural. Bajo este aspecto, se llaman comúnmente *signos,* y por la grandeza de las obras se llaman *portentos* o *prodigios,* como que muestran algo lejano.

4. *A la cuarta hay que decir:* La *gracia de curaciones* se menciona aparte porque mediante ella se otorga al hombre un beneficio, a saber, la salud corporal, además del beneficio común a todos los milagros, que es el llevar a los hombres al conocimiento de Dios.

5. *A la quinta hay que decir:* La realización de milagros se atribuye a la fe por dos razones. Primeramente porque se ordena a la confirmación de la fe. En segundo lugar, porque procede de la omnipotencia divina, en la que se basa la fe. Sin embargo, así como, además de la gracia de la fe, se requiere la gracia de la elocución para instrucción de la fe, así también se requiere la realización de milagros para confirmación de la misma.

ARTICULO 2

¿Pueden hacer milagros los malos?

1 q.110 a.4 ad 2; *In Mt.* c.7; *In I Cor.* c.12 lect.2; c.13 lect.1; *In II Thess.* c.2 lect.2; *De Pot.* q.6 a.5 ad 9; a.9 ad 5; II *Quodl.* q.4 a.1 ad 4

Objeciones por las que parece que los malos no pueden hacer milagros.

1. Los milagros se realizan mediante la oración, como queda dicho (a.1 ad 1). Pero la oración del pecador no merece ser oída, conforme a lo que se dice en Jn 9,31: *Sabemos que Dios no oye a los pecadores.* Y en Prov 28,9 se dice: *Es abominable la oración de aquel que se aparta de la ley.* Luego parece que los malos no pueden hacer milagros.

2. Aún más: los milagros se atribuyen a la fe, según se dice en Mt 17,19: *Si tuvierais*

1. C.30: ML 66,188. 2. C.19: ML 41,687.

fe como un grano de mostaza, diríais a este monte: quítate de aquí, y se quitaría. Por otra parte, *la fe sin obras es muerta,* según se dice en Jds 2,20, y así no parece que pueda tener una operación propia. Por consiguiente, parece que los malos, privados de buenas obras, no pueden realizar milagros.

3. Y también: los milagros son testimonios divinos, según se dice en Heb 2,4: *Atestiguándola Dios con señales, prodigios y diversos milagros.* De ahí que, en la Iglesia, muchos sean canonizados por el testimonio de sus milagros. Ahora bien: Dios no puede ser testigo de falsedad. Por consiguiente, parece que los malos no pueden obrar milagros.

4. Y además: los buenos están más cerca de Dios que los malos. Pero no todos los buenos hacen milagros. Luego mucho menos los harán los malos.

En cambio está lo que se dice en 1 Cor 13,2: *Si tuviera toda la fe, de modo que trasladara los montes, pero no tengo caridad, nada soy.* Pero es malo aquel que no tiene caridad, porque *es el único don del Espíritu Santo que distingue a los hijos del reino de los hijos de la perdición,* según dice San Agustín en XV *De Trin.* [3]. Por tanto, parece que también los malos pueden realizar milagros.

Solución. *Hay que decir:* Algunos milagros no son verdaderos, sino hechos fantásticos, con los que el hombre queda burlado, de tal modo que le parece ver lo que no hay. Otros son hechos verdaderos, pero no son propiamente milagros, ya que se deben a causas naturales. Estas dos clases pueden ser realizadas por demonios, como ya dijimos (a.1 ad 2).

En cambio, los milagros verdaderos sólo pueden ser realizados por virtud divina, porque mediante ellos actúa Dios para utilidad de los hombres. Y esto lo hace de dos modos: para confirmación de la verdad predicada y para demostrar la santidad de alguien a quien Dios quiere proponer como modelo de virtud. La primera clase de milagros puede ser realizada por cualquiera que predica la fe verdadera e invoca el nombre de Cristo, lo cual hacen a veces también los malos. Bajo este aspecto, también ellos pueden hacer milagros. Por eso, comentando Mt 7,22: *¿Acaso no profetizamos en tu nombre?,* dice San Jerónimo [4]: *Profetizar o hacer milagros y arrojar demonios no es, a veces, debido a los méritos del que lo hace, sino a la invocación de Cristo que hace que los hombres honren a Dios, por cuya invocación se realizan tantos prodigios.*

En segundo lugar, sólo hacen milagros los santos, y los milagros se realizan para dar pruebas de su santidad, sea durante su vida o después de su muerte, bien por medio de ellos o de otros. Así leemos, en Act 19,11-12, que *Dios obraba por mano de Pablo milagros extraordinarios, de modo que los pañuelos que habían tocado su cuerpo se aplicaban a los enfermos y hacían desaparecer de ellos las enfermedades.* Por tanto, nada impide que se hagan milagros mediante un pecador invocando a un santo. Pero tales milagros no son atribuidos al pecador, sino al santo cuya santidad pretenderían demostrar.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como ya quedó dicho (q.83 a.16) al tratar de la oración, ésta se basa no en el mérito del que la realiza, sino en la misericordia divina, que se extiende incluso a los malos. Por eso también es escuchada a veces la oración de un pecador. De ahí que diga San Agustín, en *Super Io.* [5], que *aquellas palabras las pronunció el ciego todavía no ungido,* es decir, todavía no iluminado perfectamente, *porque Dios oye a los pecadores.* Y el texto según el cual *la oración del que no escucha la ley es execrable* hay que entenderlo en lo que toca a los méritos del pecador. Pero a veces alcanza de la misericordia de Dios bien la salvación del que ora, como fue escuchado el publicano, tal como se nos narra en Lc 18,13-14, o bien la salud de otros y la gloria de Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Se afirma que la fe sin obras está muerta por lo que se refiere al creyente mismo, que no vive por ella la vida de la gracia. Pero no hay inconveniente en que una cosa viva opere mediante un instrumento muerto, del mismo modo que el hombre obra por medio del bastón. Este es el modo como Dios obra instrumentalmente por medio de la fe de un pecador.

3. *A la tercera hay que decir:* Los milagros son siempre testimonios de aquello para lo que se realizan. De ahí que los malos que sostienen falsas doctrinas nunca hagan verdaderos milagros para confirmar su doctrina, aunque puedan hacerlos para confirmación del nombre de Cristo al que invocan y por el poder de los sacramentos que admi-

3. C.18: ML 42,1082. 4. *In Mt.* l.1: ML 26,50. 5. Tract.44 super 9,32: ML 35,1718.

rustran. En cambio, los que predican una doctrina verdadera realizan, a veces, milagros para confirmación de la misma, pero no como prueba de su santidad personal. Por eso dice San Agustín, en *Octoginta trium Quaest.* [6]: *Los magos, los buenos cristianos y los malos cristianos hacen milagros de distinto modo: los primeros, mediante pactos particulares con los demonios; los buenos cristianos, por la justicia pública, y los malos cristianos, por las señales de dicha justicia.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Como escribe San Agustín en la misma obra [7]: *Por eso no se atribuyen estos signos a todos los santos, para que los débiles no sean engañados por el error sumamente funesto de creer que los dones son mayores en tales hechos que en las obras de justicia, con las cuales se merece la vida eterna.*

6. Q.79: ML 40,92. 7. *Oct. trium Quaest.* q.79: ML 40,92.

TRATADO DE LOS ESTADOS DE VIDA CRISTIANA

Introducción a las cuestiones 179-189

Por ARMANDO BANDERA

A partir de la cuestión 171, Santo Tomás estudia una serie de temas que se refieren a las diversidades existentes en el género de vida de los cristianos. Son diversidades que no provienen de solo gusto o inclinación personal, sino de un designio divino o de una vocación que orienta connaturalmente a cada uno para tomar aquel género o estado de vida para el cual es llamado. Todas estas diversidades se integran en la unidad superior de la Iglesia, a cuya edificación y desarrollo contribuyen.

1. **Encuadramiento en un contexto eclesial**

El prólogo a la cuestión 171 expresa muy bien la intención de Santo Tomás. «Después de haber tratado —dice— sobre cada una de las virtudes y de los vicios que afectan a todos los hombres, cualquiera que sea su estado y condición, ahora hay que tratar sobre cosas que afectan a algunos en especial», y que, por lo mismo, introducen diversidades en la vida de unos y de otros.

Para las diversidades estudiadas en las cuestiones 179-189, Santo Tomás señala dos fundamentos de diversificación. En primer lugar, el diverso tipo de ocupación en que cada uno se ejercita preferentemente, y así surge la distinción entre quienes optan por la vida contemplativa y quienes prefieren la activa. El segundo fundamento consiste en la diversidad «de oficios y de estados», porque Cristo, para edificación de su cuerpo, que es la Iglesia, constituyó ministerios diversos. Santo Tomás propone estas distinciones para dar cuenta de los pasajes bíblicos en que se habla de la Iglesia y de las diversidades que requiere para ser cuerpo orgánico, en el cual ningún miembro puede serlo todo, y a la vez tiene la misión de servir a todos mediante el cumplimiento o realización de la función que le compete. En el prólogo de la cuestión 171, Santo Tomás cita reiteradamente el capítulo 12 de 1 Cor y algunos otros pasajes paralelos.

Empleando términos de hoy, puede afirmarse que estas cuestiones contienen una parte importante de la eclesiología de Santo Tomás, el cual, si bien no escribió nunca un tratado específico sobre la materia, da material abundante para elaborarlo. Para Santo Tomás, la vida cristiana entera es vida eclesial, porque, según él, la noción misma de virtudes teologales, y más aún su ejercicio práctico, está indisolublemente conectado con la Iglesia; asimismo, para Santo Tomás, los sacramentos son sacramentos de la Iglesia, sobre todo el sacrificio-sacramento de la eucaristía, en el cual «se contiene el bien común espiritual de la Iglesia» (3 q.65 a.3 ad 1; cf. q.79 a.1).

Las cuestiones de que ahora se trata han de ser insertadas en un contexto eclesial, porque, de otro modo, no se podría captar la intención de Santo Tomás al escribirlas. Dentro de ese contexto, Santo Tomás desarrolla concretamente el tema *diversidades,* desde un punto de vista que hoy no es corriente y que no pocas veces se rehusa tomar en consideración. Hoy se pone mucho énfasis en diversidades étnicas, culturales o de signo análogo; pero se presta escasa atención a las

diversidades vocacionales que brotan del interior de la Iglesia misma y le dan su configuración; se insiste tanto en la igualdad, que la diversidad queda empobrecida hasta límites casi equivalentes a su eliminación. Santo Tomás destaca las diversidades, pero no las exagera, antes bien las integra dentro de la unidad de la vida cristiana, unidad consiguiente al hecho de que las virtudes en que se expresa son comunes a todos; al estudio de estas virtudes dedica Santo Tomás un número incomparablemente mayor de cuestiones.

2. **Vida contemplativa y vida activa**

Esta distinción brota de la psicología típica del hombre y tiene reflejo en la vida cristiana, la cual para encarnarse en el hombre ha de tener un «funcionamiento» humano. Lo específico de cada ser viviente —dice Santo Tomás— «se manifiesta mediante la operación que le es más propia, que es también a la que siente la mayor inclinación... Lo más propio del hombre es entender y obrar a impulso de la razón» (q.179 a.1). Quienes se detienen en *entender* son contemplativos; quienes aplican la verdad conocida a la regulación de obras exteriores son activos. La idea se repite frecuentemente en estas cuestiones.

El entender contemplativo es definido por Santo Tomás como *simplex intuitus veritatis* (q.180 a.3 ad 1), que quizá podría traducirse como *pura fijación de la mente en la verdad.* Según Santo Tomás, la vida centrada en esta dedicación, o *vida contemplativa,* es más perfecta que la consagrada a la realización de obras exteriores, o *vida activa,* como puede verse principalmente en la cuestión 182. La primacía que Santo Tomás atribuye a lo contemplativo refleja bien su *intelectualismo.*

Pero la intención de Santo Tomás en estas cuestiones no es detenerse en la mera psicología de lo contemplativo y de lo activo; él quiere sobre todo esclarecer el modo como estos aspectos se realizan en la *vida cristiana,* la que conocemos por el Evangelio. La vida contemplativa *cristiana* no se identifica con mera especulación, sino que requiere también la presencia de elementos afectivos, como se repite mucho en las cuestiones 180 y 181; es decir, la contemplación cristiana tiene conexión esencial con la caridad y con las virtudes morales, que rectifican las diversas potencias apetitivas. El pensamiento de Santo Tomás a este respecto podría compendiarse en las palabras siguientes: «La vida contemplativa se ocupa directa e inmediatamente del amor de Dios... El ocio santo, o sea, el de la vida contemplativa, busca la caridad de la verdad, de la verdad divina, que es el objeto principal de la vida contemplativa» (q.182 a.2). El contemplativo busca la verdad, fija su mente en la verdad, pero en una verdad que, por ser Dios mismo, infunde caridad y requiere caridad, para ser asimilada con la riqueza que le es propia, dentro siempre de las limitaciones humanas.

Respecto de la especulación filosófica y de la consiguiente contemplación, el hombre es activo, porque tiene en sí mismo todos los recursos necesarios para ejercitarla. En cambio, la contemplación cristiana requiere una postura inicial de pasividad, por la cual se acoge la luz de la fe con que se «descubre» la verdad íntima de Dios en su misterio trinitario, y se recibe la infusión de la caridad que permite «sintonizar» con ese misterio de Dios mismo, que es amor (cf. 1 Jn 4,8). La contemplación del cristiano se dirige a una verdad suprema, la verdad de Dios en sí, en cuyo «fondo» es imposible penetrar sin la caridad, que es la que da «connaturalidad» con el misterio contemplado, haciendo que la persona se adapte a él o «sintonice» con él mediante la totalidad de su ser. Al servicio de esta contemplación está sobre todo el don de sabiduría, un don que, según Santo Tomás, corresponde a la virtud de la caridad, como él mismo explica extensamente en la cuestión 45. La contemplación cristiana es, por parte del objeto,

incomparablemente más profunda que la filosófica y, en consecuencia, requiere la coordinación o concurso unitario de todas las fuerzas psicológicas para alcanzarla y ejercitarla de manera connatural. La inicial pasividad se abre a una actividad que, para ser ejercitada conforme a sus propias exigencias, requiere el máximo esfuerzo de penetración en su objeto y la máxima concentración psicológica de las fuerzas que han de concurrir a su ejercicio.

Pero la contemplación cristiana no recae solamente sobre Dios en sí; se refiere también a sus atributos y a los efectos que produce o a la entera obra de la creación, por cuanto esta misma obra representa un punto de partida y una ayuda para cobrar conciencia del insondable misterio de Dios mismo. Se trata de ideas que Santo Tomás repite a menudo en estas cuestiones.

El género de vida configurado por la dedicación contemplativa no se realiza, más aún, ni siquiera puede realizarse, en todos. Tanto en el orden de lo simplemente humano como en el de lo cristiano, es necesario que haya quienes consagren su vida al ejercicio de una actividad externa, la cual ha de estar regulada por la razón para ser genuinamente humana, pero que se caracteriza precisamente por su proyección hacia el exterior. Esta es la vida que Santo Tomás llama *activa,* la cual no se identifica con el solo cúmulo de obras externas, sino que requiere la regulación de todas ellas por la razón recta; de acuerdo con esta noción, vida activa es cosa muy distinta de *activismo,* que tantas veces procede de simple agitación, de inestabilidad interna, de apasionamiento o de cualquier otro motivo más o menos deformado o deformante.

La materia en que se ejercita la vida activa es la propia de las virtudes morales. Para Santo Tomás, «es evidente» que estas virtudes «pertenecen esencialmente a la vida activa» (q.181 d.1). Pero la virtud moral en torno a la cual gira principalmente este género de vida es la justicia, «por la que uno se ordena a otro... De donde procede que la vida activa es definida en función de aquellas cosas que dicen orden a otro, no porque éstas sean las únicas que le pertenecen, sino porque tienen primacía» (q.181 a.1 ad 1). Ocurre, sin embargo, que a veces todas estas virtudes son ejercitadas para lograr un estado interior que facilite la contemplación a la cual uno se ha consagrado; esta finalidad las saca del orden de lo puramente activo, de modo que, no siendo practicadas por el motivo específico de la acción, pertenecen propiamente a la vida contemplativa (q.181 a.1 ad 3). Con esto, Santo Tomás se limita a la aplicación de un principio general según el cual cuando una virtud es puesta al servicio de otra y practicada por el motivo de otra, recibe de ésta su última especificación.

3. **Vida mixta**

La actividad exterior, así como puede ser ordenada a la contemplación, también puede ser como un cierto desbordamiento de la contemplación, por la cual «uno ofrece a Dios su propia alma y la de los otros» (q.182 d.2 ad 3). Surge así la que posteriormente ha dado en llamarse *vida mixta.* La expresión no es muy apropiada, porque no se trata de *mixtión* o de simple *mezcla* de actos, de suyo diversificados, sino de integrarlos todos en la superior unidad que proviene de la fusión vital de todos ellos. Esta llamada vida *mixta* es más unitaria que la solamente contemplativa o solamente activa, porque penetra más hondamente en el misterio de Dios, el cual, contemplándose a sí mismo, encuentra en sí «el motivo» y el «impulso» para hacer todo lo que hace.

El acto más típico de este género de vida es el de la enseñanza y predicación de la fe. Santo Tomás, fijándose en su mero cumplimiento externo, lo cataloga entre los actos propios de la vida activa (q.181 a.3); constituye, en efecto, uno de

los principales ministerios de la actividad episcopal, del servicio que el obispo debe prestar a la comunidad de los fieles (cf. q.185 a.3, 4 y 5). Pero Santo Tomás enseña también que esta actividad, o sea, la docencia y predicación de la fe, «se deriva de la plenitud de la contemplación» (q.188 a.6) y que existen institutos religiosos de índole contemplativa cuyos miembros se ocupan en «comunicar a los demás, mediante la enseñanza y la predicación, lo que ellos mismos contemplan» (q.188 a.7). Situando todo esto en el momento actual, hay que decir que, según Santo Tomás, la tarea de evangelizar sólo resulta ser genuina cuando brota de la contemplación, que es la que permite asimilar el «sentido» del Evangelio para poder comunicarlo con «sensibilidad» genuinamente evangélica. El Concilio Vaticano II, al tratar de la vida y ministerio de los sacerdotes, se refiere a esta enseñanza de Santo Tomás y la asume (cf. LG 41c; PO 13b).

4. Estados, oficios y grados de la Iglesia

Hay que comenzar con una aclaración importante. El modo como está formulado el título del artículo 2 de la cuestión 183 puede hacer pensar que Santo Tomás viene a identificar los conceptos de *estado* y de *oficio.* No. Los distingue netamente; al iniciar la exposición del artículo no dice estados *u* oficios, sino estados y oficios. Por oficios entiende Santo Tomás los ministerios de institución divina (cf. q.183 a.3 ad 3), que son, en concreto, el episcopado, el presbiterado y el diaconado (cf. q.184 a.8; q.187 a.1). Entre estos tres oficios hay un orden de jerarquía que, por una parte, los vincula entre sí, y por otra los diversifica, asignando a cada uno un puesto propio o un *grado,* correspondiente a la función que cada uno puede ejercitar (cf. q.183 a.3; q.184 a.8). Este modo de hablar acerca del sacramento del orden, concretándolo en tres grados, representa un importante avance respecto a lo que Santo Tomás había escrito en sus primeras obras. Probablemente se debe al conocimiento que tuvo de la tradición oriental, sobre todo de San Juan Crisóstomo, a quien cita con reiteración en estas cuestiones. En la *Suma de Teología* ya no pudo tratar sobre el orden, porque la obra quedó interrumpida en el tratado sobre el sacramento de la penitencia.

El *estado* significa una situación permanente o duradera que produce inmovilidad o fijeza, no por meras razones externas, como el hecho de ser pobre o rico (q.183 a.l), sino por algo que «afecta a la condición de persona en sí misma» (q.183 a.l ad 3). Estos estados son los que hoy llamamos de secularidad y de consagración a Dios por medio de los consejos evangélicos, siempre que la consagración esté expresada visiblemente ante la comunidad eclesial, porque, tratándose de cosa perteneciente a la constitución de la Iglesia, necesita tener una expresión eclesial, comprobable; para el estado que llamamos de consagración no basta que alguien, en el fondo de su conciencia, tome la decisión de practicar los consejos evangélicos, aunque evidentemente esta decisión es laudable; se requiere un compromiso manifestado mediante algún acto externo.

Al estado de secularidad Santo Tomás se refiere de modo casi siempre implícito, porque lo que intenta en estas cuestiones es poner de manifiesto aquellos dones que introducen diversidad estable o permanente entre bautizados. Es verdad que Santo Tomás menciona expresamente el estado *secular* (cf. q.184 a.8); pero lo hace hablando de sacerdotes que cumplen ciertas funciones, no de solos bautizados; y, ciertamente, la secularidad de los que llamamos sacerdotes seculares no se identifica con la del cristiano que llamamos laico.

Santo Tomás fundamenta la distinción de *estados* en aquello que crea un *plus* de exigencia o un compromiso *mayor* de aspirar a la santidad (cf. q.183 a.3; a.4 ad 1 y ad 2; q.185 a.5; q.186 a.1). La exigencia *mayor* en este orden nace del

compromiso libremente asumido de practicar aquellos consejos evangélicos que tienen la finalidad concreta de facilitar el camino a la santidad y que, según larga tradición de la Iglesia, se compendian en la virginidad-celibato, pobreza y obediencia, porque todos los demás consejos propuestos en el Evangelio se reducen a ellos o, por lo menos, están virtualmente contenidos en ellos. Este estado nace en el interior de la vida cristiana, la ya recibida por el bautismo, la que crea en todos los cristianos el deber de vivir en caridad, la cual impulsa de suyo a la santidad; más aún, es el contenido principal de la santidad misma (cf. q.184 a.1 y 2). Pero esta caridad recibe ayudas poderosas para el logro efectivo de la santidad cuando el cristiano libremente se compromete a hacer una consagración más plena de sí mismo a Dios, dedicándose «totalmente al servicio divino» (q.186 a.1).

Santo Tomás sabe bien que la creación, que lo mundano, tiene una consistencia propia, que es preciso desarrollarlo respetando esa consistencia, o sea, que existe un orden secular, el cual pone al cristiano en el deber de gestionar asuntos seculares. Santo Tomás escribió varias obras dedicadas precisamente a gobernantes para ayudarles en el cumplimiento de sus deberes específicos. Y aquí, en la *Suma de Teología,* lo temporal o mundano, junto con las profesiones dedicadas a gestionarlo, tiene una presencia relevante, como cualquiera puede apreciar, sobre todo en el tratado acerca de la justicia. Sobre este fondo de doctrina, que valora lo humano, se comprende la importancia que Santo Tomás da al estado de quienes asumen los consejos evangélicos, los cuales deben, por ese mismo hecho, renunciar a la gestión de asuntos seculares para dedicarse por entero «a las cosas de Dios» (q.187 a.2). Santo Tomás no fundamenta el deber de renuncia en nada que se parezca a *fuga mundi,* según el sentido peyorativo que no pocas veces se da a esta expresión; para él lo temporal y la gestión de lo temporal son cosas buenas. La renuncia se impone por razones intrínsecas, es decir, porque el compromiso público respecto de los consejos evangélicos obliga a vivir en estado de total consagración a Dios para dedicarse a las cosas de su directo e inmediato servicio. Evidentemente, también la gestión de lo temporal es un servicio a Dios; pero un servicio que llega hasta él a través de una mediación y no de manera inmediata.

El oficio, el grado y el estado pueden combinarse entre sí de múltiples modos, dando lugar a situaciones eclesiales complejas, porque pueden acumularse en una misma persona. Santo Tomás se refiere varias veces a este hecho (cf. q.183 a.3 ad 3; a.4 ad 3; q.184 a.8).

5. **Una gran intuición y un lenguaje deficiente**

Estas cuestiones de Santo Tomás no sólo se sitúan en contexto eclesial, sino que contienen también gran riqueza de doctrina. Me parece un avance eclesiológico verdaderamente trascendental el afirmar que los oficios y estados de que habla no sólo son cosas que se encuentran en la Iglesia, sino que también la constituyen o la hacen ser Iglesia (cf. q.183 a.2). De la Iglesia misma Santo Tomás da una visión cristológica, considerándola como el organismo que, mediante miembros diversificados, expresa, con las múltiples limitaciones inherentes a la condición humana, la perfección salvífica que en Cristo se realiza de manera unificada y rebasando toda medida. A esta luz se comprende que estados y oficios —todos los estados y todos los oficios— son vehículo de salvación o de vida cristiana; hoy es bastante frecuente contraponer «oficios», que dan a la Iglesia su específica «estructura», y vida; en el pensamiento de Santo Tomás, esta contraposición carece de sentido, porque la estructura misma es viva y vivificante.

El fondo del pensamiento eclesiológico de Santo Tomás en estas cuestiones me parece sencillamente perfecto; más aún, guarda sorprendente analogía con formulaciones centrales del Concilio Vaticano II acerca del modo como está constituida la Iglesia o pueblo de Dios *en sí mismo* (cf. LG 13c). Para valorar el pensamiento de Santo Tomás acerca de todo esto son importantísimos sus opúsculos *De perfectione spiritualis vitae* y *Contra doctrinam retrahentium a religionis ingressu.*

Otro punto básico de eclesiología tratado por Santo Tomás magistralmente es el universal llamamiento a la santidad. Cuando Santo Tomás estudia el organismo de la vida cristiana —virtudes, dones y frutos del Espíritu Santo, bienaventuranzas— nunca limita su posesión en grado perfecto a un particular grupo de cristianos; el conjunto de esta doctrina conduce «por su propio peso» a presentar la santidad como don o llamamiento ofrecido a todos. Pero esta doctrina general recibe ahora una formulación particularmente clara. Basta leer los tres primeros artículos de la cuestión 184. La perfección cristiana consiste esencialmente en el cumplimiento de los preceptos, sobre todo en el de la caridad para con Dios y para con el prójimo. Los consejos evangélicos son «instrumentos» o ayudas para lograr con mayor facilidad una santidad *preceptuada* como término de aspiración, y no simplemente *ofrecida,* a todos. La mayor facilidad no quiere decir que quien practica los consejos esté llamado a una santidad superior a la de otro, porque todos están llamados a la máxima. El precepto de la caridad es el mismo para todos, y en su cumplimiento nadie puede llegar a su tope infranqueable. Santo Tomás alega una razón que no he visto propuesta nunca por quienes hoy se presentan como «paladines» de igual santidad para todos; según él, «la perfección del amor divino cae bajo precepto en toda su universalidad, de manera que incluso la perfección de la bienaventuranza no queda excluida del precepto» (q.184 a.3 ad 2). Quien goza de la visión y posesión de Dios se halla bajo la fuerza del precepto de la caridad.

Carece por tanto de sentido pensar que alguien en este mundo rebase la medida del precepto y entre en una santidad que estaría reservada para él y para otros como él. Sin embargo, hoy se ha hecho casi un tópico repetir que una santidad de preceptos es una santidad *minimista,* frente a la cual hay quienes erigen la santidad «elitista» o «clasista» de quienes practican los consejos evangélicos. Santo Tomás enseña con claridad que la práctica de los consejos no da ni puede dar acceso a una santidad más alta, sino que simplemente facilita la consecución de la santidad a la cual todos están llamados. Los caminos de la vida cristiana son cualitativamente diversos, y esta diversidad implica siempre alguna desigualdad en las fuerzas que impulsan hacia el fin último, el cual, por lo mismo que trasciende las posibilidades de lo mundano, es de más fácil acceso para quienes renuncian a lo mundano y se sitúan existencialmente a un nivel que tiene, ya desde el punto de partida, mayor cercanía al fin mismo. Censurar esto como «clasismo» es un modo de negar la diversidad cualitativa de las vocaciones cristianas, lo cual no puede hacerse sin negar también verdades expuestas explícitamente en el Nuevo Testamento.

La diversidad cualitativa está al servicio de la unidad, la cual se logra y se asienta «mediante la unidad de fe, de caridad y de servicio mutuo» (q.183 a.2 ad 1). La expresión de la perfección de Cristo no puede realizarse por obra de una sola vocación. «No puede quedar reducido a un elemento único lo que requiere pluralidad... Por eso, en la Iglesia, que es Cuerpo de Cristo, se requiere que los miembros se diversifiquen según diversos oficios, estados y grados» (q.183 a.2 ad 2). Trabajando eclesialmente desde «oficios y estados distintos... se fomenta la paz, porque así son más los que toman parte en los actos públicos [en una misma

tarea común] bajo la acción y con la virtud del Espíritu Santo» (q.183 a.2 ad 3). Aparecen aquí una serie de ideas fundamentales para una exacta comprensión del misterio de la Iglesia, así como del pluralismo de vocaciones que la constituyen. En estas cuestiones, Santo Tomás no hace largos desarrollos de ninguno de los temas enunciados; pero su pensamiento es claro y firmemente consolidado.

Todo esto es luminoso y pone en evidencia la profunda intuición de Santo Tomás. Pero, por una cierta «burla» de la historia, al lado de las intuiciones aparece también una deficiencia de lenguaje que Santo Tomás no superó, porque, en realidad, cuando él escribió era insuperable. Me refiero a la «autoridad» del Pseudo-Dionisio, de quien nosotros sabemos que es un «pseudo», pero que Santo Tomás, lo mismo que todos sus contemporáneos, debía aceptar como «autoridad» indiscutible a causa de la vinculación que se decía haber tenido con San Pablo.

Este Pseudo-Dionisio introdujo un concepto, «estado de perfección», que creó multitud de problemas en la teología y en la comprensión misma de la vida cristiana, porque él reservaba dicho concepto para los obispos y para los «monjes»; este vocablo fue extendido para incluir a todos los que posteriormente fueron llamados «religiosos»; pero esto no hizo más que extender el problema mismo inherente a la expresión. Santo Tomás, como todos los teólogos de su tiempo, intenta justificar este lenguaje restringiendo su alcance mediante la vigorosa defensa del universal llamamiento a la santidad. Pero no cabe duda que el lenguaje, considerado en sí mismo, es defectuoso.

Cuando se descubrió que el supuesto San Dionisio Areopagita era un «pseudo», surgieron, por reacción, otros problemas. Se dio por supuesto que el solo uso de la expresión «estado de perfección» equivale a negar el universal llamamiento a la santidad y a afirmar la introducción de «clasismo» en la vida espiritual. Santo Tomás no se vio ni se ve todavía libre de semejante censura a pesar de que su doctrina sobre la vocación de todos los cristianos a la santidad me parece difícilmente superable; desde luego, hay un punto en el cual no ha sido ni siquiera igualada, porque no sé que nadie hable hoy como habla Santo Tomás de que la caridad misma de la bienaventuranza cae bajo precepto. Creo que lo razonable es reconocer las dos cosas señaladas, o sea, que el lenguaje tiene fallos lamentables, a la vez que inevitables, dada la situación histórica en que se encontró, pero que la doctrina es correcta. Sería un error desechar la doctrina por el solo motivo de encontrar en estas cuestiones una fórmula desafortunada.

Quien lea atentamente las cuestiones verá que Santo Tomás, en lo que se refiere a los religiosos, liga el «estado de perfección» no con los consejos evangélicos, sino con el *voto perpetuo* de practicarlos. Ahora bien: el voto es un requisito canónico y un modo concreto de comprometerse a la práctica de los consejos; hay otros modos anteriores al voto que bastan para dar visibilidad y eclesialidad al compromiso de practicarlos de modo permanente.

6. El obispo y su servicio pastoral

El episcopado puede ser considerado desde distintos puntos de vista. El primario y principal, el que tiene razón de fin y da el criterio para juzgar de él globalmente, es la realización o desempeño de un ministerio, «mediante el cual [el obispo] se consagra al bien del prójimo» (q.185 a.1). Para que alguien sea asumido al episcopado «se requiere que desempeñe fielmente los ministerios divinos..., los cuales deben ser desempeñados para bien de la Iglesia..., porque no son encomendados a los hombres para ofrecerles una recompensa» (q.185 a.3). «La perfección del estado episcopal consiste en que alguien, por amor de Dios, se obliga a consagrarse a la salvación del prójimo» (q.185 a.4). «Los obispos se

obligan a desempeñar el ministerio pastoral para bien de sus subditos. Por lo cual, cuando el bien de los subditos exige la personal presencia del pastor, éste no debe abandonar personalmente la grey ni por ventajas temporales ni por peligros personales, porque el buen pastor está obligado a entregar su vida por las ovejas» (q.185 a.5).

Como se ve, Santo Tomás destaca fuertemente la pastoralidad del episcopado y su institución para servir a la vida espiritual y a la salvación de los hombres. Ello requiere, por parte del obispo, un profundo sentido de Dios, porque «la administración del alimento espiritual no puede ser realizada según el arbitrio de cualquiera; debe acomodarse ante todo al designio y a la disposición de Dios» (q.185 a.1 ad 3).

Según el pensamiento de Santo Tomás, el episcopado tiene una estrecha vinculación con la santidad, hasta el punto que, de suyo, requiere no sólo aspirar a ella, sino también poseerla ya. Antes de asumir el estado episcopal, «se presupone, como exigencia previa, una vida perfecta... Al obispo incumbe poseer la perfección en sentido activo, como quien tiene el encargo de perfeccionar a los demás» (q.185 a.1 ad 2). «El estado episcopal no se ordena a conseguir la perfección, sino más bien a que alguien, con la perfección ya poseída, gobierne a otros, administrándoles los bienes no sólo espirituales, sino también temporales» (q.186 a.3 ad 5). La administración de bienes temporales no significa que el obispo tenga que asumir la gestión de lo que llamamos asuntos temporales, lo cual está prohibido a todos los «clérigos» (cf. q.187 a.2), y con más razón al obispo, en quien se asienta la plenitud ministerial. Santo Tomás se refiere al deber del obispo en relación con los pobres, a quienes tiene una especial obligación de proveer con bienes que la Iglesia destina a este fin y de cuyo equitativo reparto es responsable el obispo. Santo Tomás dice que éste es un grave deber del obispo, y que si no lo cumple peca mortalmente (cf. q.185 a.7); aclara, sin embargo, que el juicio sobre la necesidad, la cuantía de bienes que han de ser entregados a alguien y otras circunstancias «han de ser dejadas a la prudencia humana» (q.185 a.7 ad 1), es decir, a la apreciación del obispo mismo.

La vinculación del obispo con su ministerio pastoral es de suyo vitalicia. «Solamente el Papa puede dispensar el voto perpetuo con el que alguien se obligó al servicio pastoral de los subditos por haber asumido el episcopado» (q.185 a.4; cf. q.189 a.7). Santo Tomás entiende esta vinculación referida a una Iglesia particular o diócesis, porque entonces un obispo no era trasladado; actualmente, la disciplina es distinta y son frecuentes los traslados; pero el fondo de doctrina continúa sin cambios, porque el obispo recibe un ministerio que, por voluntad de Jesucristo, está destinado al servicio de los fieles.

Según Santo Tomás, la vida contemplativa es superior a la activa (cf. q.182 a.1). Pero al obispo no le está permitido descuidar su deber pastoral, «ni siquiera por la quietud de la contemplación» (q.185 a.4). Lo correcto, sin embargo, es no plantear dilemas entre las diversas dedicaciones del obispo, porque si éste vive fielmente su vocación, encontrará el modo de hacer una síntesis superior que ponga unidad en todos sus actos. «El hecho mismo de ejercer un ministerio pastoral es ya obra de amor de Dios... Dice San Agustín que apacentar la grey del Señor es un servicio de amor... Además, los prelados no se consagran a la vida activa de modo que hayan de abandonar la contemplativa, pues... no se ha de abandonar el goce de la verdad, que se recibe mediante la contemplación» (q.185 a.2 ad 1).

El ministerio pastoral del obispo tiene su centro en «el sacramento del altar, el cual, dondequiera que se celebre, es bien común de todo el pueblo de los fieles» (q.187 a.4), y, al mismo tiempo, requiere ser celebrado en profunda comunión

contemplativa con Cristo, que es siempre su ministro principal. Junto con la eucaristía, el obispo es quien tiene la primera y mayor responsabilidad de administrar los sacramentos, así como de enseñar y predicar el Evangelio. Ahora bien: según se dijo anteriormente, a propósito de la *vida mixta,* la enseñanza y la predicación genuinamente evangélica brota de la abundancia de la contemplación, la cual, por tanto, en el obispo debe ser más intensa, porque de otro modo no podría ajustarse a la medida de su responsabilidad. Evidentemente, la administración de los sacramentos, por ser acto más sagrado, tiene que realizarse en unión todavía más estrecha con Cristo, es decir, requiere con mayor motivo un clima contemplativo.

Con todo esto se tiene una cierta idea de lo que Santo Tomás piensa acerca de la vida que debe llevar el obispo para cumplir su ministerio de acuerdo con la intención de Jesucristo al instituirlo. Pero Santo Tomás no desconoce las situaciones reales; sabe que a veces el obispo no es fiel, que puede pecar mortalmente (cf. q.185 a.4), que en la promoción al episcopado a veces se mezcla la simonía y que las culpas del obispo pueden exigir su deposición (cf. q.185 a.4 ad 2). Evidentemente, no hay que cargar las tintas. Pero es un hecho que la fragilidad humana puede tener en el obispo expresiones lamentables, incluso escandalosas.

7. El presbítero

También sobre este punto se proyecta la sombra del Pseudo-Dionisio, que no valoró debidamente el ministerio presbiteral. A ello se añade que la situación histórica en que vivían los presbíteros —muchos presbíteros— en tiempo de Santo Tomás no era precisamente la más apropiada para una exacta valoración del presbiterado. El nivel cultural era bajísimo; la predicación se hacía poco menos que imposible o, en todo caso, no poseía contenidos capaces de alimentar una fe sólida; con frecuencia los presbíteros se centraban en ocupaciones que hoy llamamos meramente cultuales, burocráticas o de signo análogo.

Aunque todo esto ejerció sobre Santo Tomás un influjo negativo, él, sin embargo, por su espíritu profundamente eucarístico, valora altamente el presbiterado cuando lo considera a la luz de la eucaristía. El presbítero sobresale en relación con el religioso, «porque en razón del sacramento del orden está destinado a los más dignos ministerios, por los cuales se sirve a Cristo mismo en el sacramento del altar, y por esto se requiere una santidad interior más elevada que la requerida por el estado religioso» (q.181 a.8; cf. q.187 a.1).

8. Estado religioso

Como es natural, Santo Tomás, en estas cuestiones, emplea la terminología de su tiempo. Posteriormente nació otra serie de instituciones que requieren de quienes escriben hoy el uso de una terminología distinta y, a veces, difícil de precisar, porque los contornos entre unas instituciones y otras son un tanto fluctuantes. Aquí no es posible intentar una exposición de la situación actual. Mi propósito debe ceñirse a dar unas pocas ideas para poner de relieve los puntos principales de la enseñanza de Santo Tomás.

La teología de Santo Tomás sobre el estado religioso pone en primer plano la idea de *total consagración a Dios.* «Se llaman religiosos por antonomasia quienes se consagran totalmente al servicio de Dios, como ofreciéndose en holocausto» (q.186 a.1). «El estado religioso implica la eliminación de todo lo que impide al hombre entregarse totalmente al servicio de Dios» (q.186 a.4); «es como un cierto holocausto mediante el cual alguien consagra totalmente a Dios su persona y sus

bienes» (q.186 a.7). «Los religiosos deben, principalmente y por razón de su vocación, ocuparse en vivir para Dios» (q.187 a.2). «La entrega total de uno mismo al servicio de Dios es un elemento común a todas las órdenes religiosas» (q.188 a.1 ad 1; cf. q.188 a.2 ad 2; q.189 a.3).

La consagración a Dios se hace de una manera concreta, es decir, mediante el seguimiento de Cristo. Esto da al estado religioso cristiano una nota peculiar y específica que lo diferencia claramente de cualquier otra institución análoga que exista o pueda existir en religiones no cristianas, las cuales tienen también sus «monjes». Vivir para Dios siguiendo a Cristo es común a todos los cristianos. Pero el seguimiento practicado por los religiosos consiste en seguir a Cristo de una manera determinada, es decir, mediante la práctica permanente y visible, eclesialmente sancionada, de los consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia. Pueden verse principalmente los artículos 3-7 de la cuestión 186; pero el tema del seguimiento, bien de manera genérica, bien referida a cada uno de los tres consejos, aparece muy a menudo en estas cuestiones (cf. q.184 a.3 ad 1; q.186 a.2 ad 2 y ad 3; a.6 ad 1; q.187 a.4 ad 3; q.188 a.7; q.189 a.10).

En libros actuales sobre vida religiosa es bastante frecuente exaltar el seguimiento y, al mismo tiempo, infravalorar los consejos evangélicos. Este hecho, examinado a la luz de Santo Tomás, tiene todas las apariencias de ser contradictorio, porque el seguimiento al que los religiosos se comprometen por vocación tiene esta concreta configuración que le dan los consejos evangélicos. Según Santo Tomás, el seguimiento de Cristo tiene expresiones múltiples y diversificadas, una de las cuales es la que se caracteriza por asumir la práctica de los consejos evangélicos; es decir, hay una forma de seguimiento que pasa por estos consejos asumidos y practicados «a la letra». Si alguien prescinde de esta forma de seguimiento, despoja a la vida religiosa de su «identidad» y, por fuerza, tendrá que describirla de modo vago, aplicándole lo que es común a todos los cristianos. Pero este procedimiento, que parece ser muy «abierto», corre el peligro de desfigurar la vocación cristiana en general, porque, se quiera o no, hay que buscar alguna diferencia entre el cristiano «de la calle» y el religioso. Desechado el genuino motivo de diversificación, no queda otro remedio que atribuir al religioso ciertos rasgos comunes, dando por supuesto que en él se realizan con *mayor intensidad, mayor radicalidad,* etc. Y entonces el cristiano «de la calle» aparece poco menos que irremediablemente como alguien que no da la plena medida de su vocación. Las vocaciones cristianas están coordinadas entre sí; cuando se falsea o deforma la noción de una de ellas, cualquiera que sea, todas las otras se resienten.

La peculiar consagración a Dios y esta concreta forma de seguimiento de Jesús, que se asientan en la práctica de los consejos evangélicos, implican también un elemento de signo negativo, que es la *renuncia al mundo.* «El estado religioso —dice Santo Tomás— es un cierto ejercicio y disciplina mediante la cual se llega a la caridad perfecta. Para conseguirlo es necesario que uno aparte totalmente su afecto de las cosas mundanas» (q.186 a.3; cf. a.4). Para lograr la perfección de la caridad, bajo la forma concreta como debe ser expresada en la vida religiosa, «es necesario que uno aparte de sí todo lo que podría impedir que su afecto se dirija totalmente a Dios» (q.186 a.7). De modo general, Santo Tomás dice que los religiosos deben renunciar a ocuparse en la gestión de asuntos temporales (q.187 a.2).

En Santo Tomás, *huir del mundo, renunciar al mundo, apartar totalmente el afecto de las realidades terrenas,* etc., es simple consecuencia de vivir la consagración a Dios mediante el seguimiento de Cristo por la vía de los consejos evangélicos. Estos consejos y la vida por ellos configurada tienen, por así decir, dos caras: una de

entrega, de asimilación o identificación con Cristo, asumiendo el mismo género de vida en que él encuadró la suya; y otra de renuncia a toda una serie de realidades diversas. Es evidente que quien asume la virginidad tiene que renunciar al matrimonio y, por tanto, a todo el «mundo del afecto», en la forma concreta como este afecto se expresa en el matrimonio o se relaciona con él. Es también evidente que quien asume la pobreza y la obediencia, como Cristo, tiene que renunciar a multitud de cosas. Pero esta renuncia no es más que el reverso del seguimiento, no tiene motivo distinto del seguimiento mismo ni puede separarse de él. Para vivir esta renuncia no hay que presuponer desestima del mundo y menos aún aborrecimiento de este mundo y de sus realidades.

Apartar el afecto de las realidades mundanas no significa considerarlas malas, esclavizantes, indignas de atención... Significa únicamente que el afecto se concentra en otras realidades, en las que se refieren de modo directo e inmediato al servicio de Dios. La renuncia a lo mundano, tal como la entiende Santo Tomás, no tiene nada que ver con un concepto pesimista del mundo ni con una actitud de cobardía o de inhibición ante los problemas que el mundo plantea; no se parece nada a esa *fuga mundi* sobre la cual se acumulan tantas censuras. El religioso opta por una consagración a Dios y por un seguimiento de Cristo que tiene una configuración concreta, en la cual entran unas determinadas renuncias. En cualquier otra vocación cristiana puede advertirse un fenómeno análogo; ninguna es puramente positiva, sino que lleva siempre consigo algún elemento de renuncia. Por eso es necesario coordinar unas vocaciones con otras, porque sólo así es posible asumir todas las «caras» positivas de la vida cristiana. El laico, por ejemplo, tiene la vocación de asumir como tarea positiva aquello mismo a que el religioso renuncia.

9. **Orden entre los consejos evangélicos**

El Concilio Vaticano II trata de los consejos evangélicos guardando siempre un orden determinado: virginidad o castidad consagrada, pobreza, obediencia. El motivo de esta ordenación es fundamentalmente bíblico, o sea, consiste en aceptar que la *Sagrada Escritura* habla más claramente sobre la virginidad que sobre la pobreza y sobre la obediencia, entendidas estas dos de la manera concreta como son practicadas en la vida religiosa. En este punto de partida hay algo estrictamente bíblico, a saber: la clara valoración de la virginidad. En cuanto a lo demás, influye, y no poco, la intención de todo concilio de no interferir en problemas discutidos entre teólogos; sin embargo, sería un error interpretar esta no-interferencia como indicio de que el Concilio acepta y hace suya la opinión de quienes piensan que la *Sagrada Escritura* no dice nada sobre la específica pobreza y obediencia que se practica en la vida religiosa.

Como podrá verse por la lectura de las cuestiones, Santo Tomás ve todos y cada uno de los consejos expresados en la letra escrita de la *Sagrada Escritura,* y sobre todo en esta gran «letra» y en esta «palabra» suprema que es la vida personal de Cristo (cf. q.186 a.3-5). Para él no es más bíblica la virginidad que la pobreza o que la obediencia. Se comprende, por tanto, que ordene los consejos de modo distinto, en esta secuencia: pobreza, castidad, obediencia. El criterio para establecer este orden es la perfección o contenido salvífico-espiritual de cada consejo, empezando por lo mínimo y terminando con lo máximo.

Para Santo Tomás, la pobreza, por recaer sobre bienes externos a la persona, es el consejo de menor contenido vital. Usa, sin embargo, una expresión que a veces ha sido mal entendida. Hoy, en ciertos sectores, es poco menos que obligado dar a la pobreza una primacía indiscutible y casi absorbente, porque

otros temas o no son tomados en consideración o se los presenta desde la perspectiva de la pobreza y subordinados a la pobreza. Según el Aquinate, para alcanzar la perfección de la caridad el *primer fundamento* es la pobreza voluntaria, de modo que la persona renuncie a toda propiedad (q.186 a.3). A veces, la expresión «primer fundamento» es entendida como elemento *principal*, en torno al cual giran y al cual se subordinan todos los demás. Pero Santo Tomás entiende lo de «primero» en el sentido de punto de partida o paso inicial para comprometerse en el camino de la vida religiosa. «Las palabras del Señor —dice— muestran que la pobreza no es ella misma la perfección, sino un instrumento puesto al servicio de la perfección... y, por cierto, el mínimo entre los tres instrumentos principales» (q.188 a.7 ad 1); es decir, entre los tres consejos.

Siguiendo el orden ascendente de perfección, viene después la virginidad o castidad consagrada y, por último, la obediencia, que es el consejo de máxima perfección. Hoy no faltan quienes pretenden que la primacía corresponde a la virginidad. Pero el razonamiento de Santo Tomás me parece luminoso e irrebatible. Por la obediencia se ofrece a Dios lo supremo del hombre, es decir, su poder de organizar la propia vida de modo «autónomo», lo cual vale más que la virginidad, por la que alguien consagra a Dios el cuerpo, y que la pobreza, por la cual ofrece los bienes exteriores. Santo Tomás continúa proponiendo otras razones y afirma, en conclusión, que la obediencia es, entre los tres consejos evangélicos, el más esencial al estado religioso (cf. q.186 a.8). Es una idea muy repetida en estas cuestiones (q.186 a.5 ad 5; a.6 ad 3; q.188 a.7 ad 1).

La primacía que el Doctor Angélico da a la obediencia requiere algunas aclaraciones para evitar malentendidos. La primacía se refiere a la comparación con los otros consejos, pero no puede ser entendida hasta darle un alcance universal. Santo Tomás no se cansa de repetir que los tres consejos (y, por tanto, la obediencia) no son la perfección misma, sino tan sólo «instrumentos» para alcanzarla, insistiendo siempre en que la perfección *cristiana* consiste esencialmente en la caridad, la cual, a su vez, reclama el perfecto cumplimiento de todos los otros preceptos. Es necesario tener esto muy en cuenta para evitar un error en el que se ha caído no pocas veces, al menos en el orden del comportamiento práctico. Las ponderaciones de la obediencia en la vida religiosa llegaron al extremo de expresarse en términos parecidos a los siguientes: cristiano es el que ama, religioso es el que obedece. Es un modo inadvertido de colocar la vida religiosa fuera de la vida cristiana, lo cual equivale a darle muerte. Ciertamente, cristiano es el que ama, porque Cristo mismo puso la caridad como distintivo de sus discípulos. Religioso es alguien que ama y que *por amor* abraza la obediencia para permitir al amor expresarse con mayor facilidad y libertad. Lo de mayor libertad por medio de la obediencia puede parecer paradójico, pues se entiende a la luz de Cristo, el cual, sufriendo la muerte, cumplió el supremo acto de obediencia por amor y realizó el supremo acto de libertad dentro del amor al Padre y a todos los hombres, con la unción y bajo la guía del Espíritu Santo.

Otro punto que conviene aclarar es la relación de la obediencia propia del religioso con la de los otros cristianos. Según Santo Tomás, «obedecer a los prelados en las cosas necesarias para una vida virtuosa no es obra de supererogación, sino un deber común a todos. Lo propio de los religiosos es obedecer en lo que pertenece al logro de la perfección. Esta obediencia se compara con la otra como lo universal con lo particular. Quienes hacen vida secular se reservan para sí algo y entregan a Dios algo, y en esto se someten por obediencia a los prelados. Los religiosos, en cambio, se entregan totalmente ellos mismos con todas sus cosas a Dios..., por lo cual su obediencia es universal» (q.186 a.5 ad 1). El religioso pone bajo la obediencia su vida entera, en cuanto a duración y en

cuanto a dedicaciones (cf. q.186 a.5 ad 4); los seglares, en cambio, no tienen ningún deber de practicar este modo de obediencia. Santo Tomás habla de esta obediencia como ordenada al logro de la perfección. Hay que estar atentos para no desfigurar estas palabras; él presupone lo dicho, o sea, que los consejos, incluida la obediencia, son tan sólo instrumentos que *facilitan* el camino hacia una perfección propuesta a todos y obligatoria para todos en cuanto término de aspiración.

Un tercer punto importante para comprender la obediencia religiosa y situarla correctamente en el interior de la vida cristiana es la determinación del superior a quien se dirige. En casi la totalidad de libros de vida religiosa se da por supuesto que la obediencia específica de esta vida es la que se presta al superior de la comunidad en que cada uno vive o a otros superiores mayores dentro del propio instituto. Santo Tomás conoce bien este término de referencia y sabe que el religioso debe obedecer a los superiores de su propio instituto; pero no concede que esto baste para tener una idea exacta de la obediencia *religiosa*. «La sumisión de los religiosos —dice— se dirige *principalmente a los obispos*, que se comparan con ellos como los perfeccionadores con los perfeccionados... Por lo cual, ni siquiera los eremitas ni los superiores religiosos pueden ser eximidos de la obediencia a los obispos. Y si gozan de exención total o parcial respecto de los obispos diocesanos, sin embargo están obligados a obedecer al Sumo Pontífice, no sólo en las cosas comunes a los demás cristianos, sino también en lo que pertenece a la vida religiosa» (q.186 a.5 ad 3).

El pasaje transcrito es básico para comprender puntos fundamentales de la vida religiosa. Santo Tomás menciona expresamente algunos; otros están como desparramados por el conjunto de estas cuestiones. El eremita, es decir, el que vive en soledad, se halla bajo obediencia *religiosa*, la cual, evidentemente, no puede dirigirse a un superior de comunidad; se dirige al obispo, no sólo en cuanto genéricamente pastor de la diócesis donde el ermitaño vive, sino también en cuanto superior suyo *religioso*, a quien tiene obligación de obedecer en virtud de una obediencia específicamente religiosa, la cual, como se ha dicho, abarca la totalidad de la vida. Sobre esta base se comprende bien que el Papa es superior *religioso* de todos los religiosos, los cuales le deben obediencia en virtud de la profesión, aunque la fórmula de la profesión no lo exprese. En la Iglesia —dice también Santo Tomás— existe el instituto canónico de exención, cuyo contenido varía con los tiempos. Pero ello no anula la «referencia episcopal» de la obediencia religiosa, sino que simplemente la «canaliza» de un modo determinado para atender mejor necesidades de la Iglesia universal, de la cual el obispo diocesano es corresponsable. Si se prescinde de la conexión de la obediencia con el obispo, nada de esto puede tener explicación.

Ahora bien: lo que se dice de la obediencia vale proporcionalmente para los demás consejos evangélicos que tienen en la obediencia su centro de conexión. Es la vida religiosa en su totalidad la que se define por orden al obispo. Esto nos ayuda a comprender un último dato capital. Para que haya vida religiosa, específica y propiamente religiosa, no se requiere la existencia de lo que llamamos comunidades religiosas, institutos religiosos, etc. Basta el compromiso de practicar los consejos evangélicos contraído ante el obispo, aprobado por él o de cualquier modo vinculado con él. Hoy es frecuente decir que la vida religiosa «nació» a fines del siglo III, y algunos la retrasan hasta el IV. Esto es exacto para la vida religiosa *institucionalizada*, reglamentada o como se quiera decir. Santo Tomás enseña que la vida religiosa nace del Evangelio mismo y sobre todo del modo como Cristo mismo vivió y que debe perpetuarse *siempre* en la Iglesia; por eso puede afirmar que el estado religioso, junto con otros, pertenece a la

constitución de la Iglesia (cf. q.183 a.2; véase también lo dicho en los números 5 y 8 de esta *Introducción).*

10. Universal obligación de los consejos evangélicos en la disposición de ánimo

Santo Tomás trata el tema en relación con la pobreza; pero su enseñanza es aplicable proporcionalmente a los demás consejos. El desprendimiento efectivo de los bienes temporales pertenece en esencia a la pobreza, tal como debe ser practicada en la vida religiosa. Pero el universal deber de aspirar a la perfección y a la santidad puede exigir que quienes legítimamente poseen y disfrutan bienes temporales renuncien a ellos. «La renuncia de los propios bienes —dice Santo Tomás— puede ser considerada de dos modos. Primero, en cuanto practicada de hecho, y así no constituye esencialmente la perfección, sino que es un cierto instrumento de perfección... En segundo lugar, puede ser considerada en cuanto a la *disposición de ánimo,* o sea, en cuanto a que el hombre esté dispuesto a abandonar o repartir todas las cosas *si fuese necesario...* Los obispos están obligados más que nadie a despreciar todos sus bienes por la gloria de Dios y la salvación de su grey, cuando fuese necesario, bien repartiéndolos a los pobres de su grey, o bien soportando con gozo el ser despojados de ellos» (q.184 a.7 ad 1). Santo Tomás universaliza su pensamiento estableciendo analogía entre el deber de aceptar el martirio *en la disposición* de ánimo y de los consejos *en disposición* también (cf. q.124 a.1 ad 3; y a.3).

La razón principal de esto es que Cristo realizó la obra de salvación de todos los hombres mediante una vida encuadrada en la práctica de los consejos y haciendo contribuir estos mismos consejos a la salvación. La vida de todos los hombres dice relación a Cristo Salvador según la totalidad de modos y recursos que él puso al servicio de la salvación. No basta pensar en Cristo que salva; es necesario aceptar los modos concretos de salvación que él empleó y las concretas vías que recorrió durante su peregrinación salvífica por este mundo. En una palabra: el hombre, para salvarse, debe acogerse a una salvación en la cual hay notables «dosis» de pobreza, de virginidad y de obediencia, las cuales tienen que reflejarse, de alguna manera, en la vida de todo cristiano. Puede haber momentos o trances, tal vez trágicos, que obliguen a expresar la «imagen» de los consejos en la totalidad de su contenido. Esto ocurrirá particularmente en relación con la pobreza, porque, sobre todo en momentos de persecución, puede uno encontrarse en el dilema de perder los bienes temporales o negar a Cristo. Por eso Santo Tomás ilustra la doctrina general proponiendo el caso concreto relativo a la pobreza. Los otros consejos, de suyo, no afectan a solos «momentos», sino que tienen una mayor continuidad. Pero siempre será verdad que la salvación del hombre —de todos los hombres— está vinculada con una vida que Cristo encuadró en la práctica de los consejos evangélicos, los cuales quedan, por este único hecho, convertidos en principio o fuente de salvación universal.

BIBLIOGRAFÍA

Amplio repertorio bibliográfico en *Suma Teológica* bilingüe, t.12 (Madrid 1955) p.571-582.

A. BANDERA, O.P., *La vida religiosa en el misterio de la Iglesia. Concilio Vaticano II y Santo Tomás de Aquino* (Madrid 1984).

G. CENACCHI, *Il lavoro nel pensiero di San Tommaso* (Roma 1977) p.38-49 (páginas sobre el trabajo manual a que se quería obligar a los religiosos para apartarlos de cátedras universitarias).

Y. CONGAR, O.P., *Aspects ecclésiologiques de la quérelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII^e siècle et le debut du XIV^e:* Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge 28 (1961) 35-151.

ID., *S. Thomas et les archidiacres:* Revue Thomiste 57 (1957) 657-671.

M. C. DONADIO MAGGIDI GANDOLFI, *Contemplación y praxis. Suma Teológica II-IIqq.179-182:* Doctor Communis 41 (1988) 34-46.

J. M. LOZANO, C.M.F., *La sequela di Cristo. Teologia storico-sistematica della vita religiosa* (Milán 1981).

A. MATANIC, *Il pensiero di San Tommaso d'Aquino sulla vita religiosa, in particolare degli Ordini Mendicanti:* Antonianum 38 (1963) 193-267.

C. MOLARI, *Teologia e diritto canonico in San Tommaso d'Aquino. Contesto storico ed analisi dottrinale delle opere polemiche sulla vita religiosa* (Roma 1961).

A. MORENO, *Espiritualidad-perfección sacerdotal y religiosa en la controversia medieval de la Universidad de París:* Verdad y Vida 23 (1965) 85-111.

A. MOTTE, O.P., *La définition de la vie religieuse selon Saint Thomas:* Revue Thomiste 87 (1987) 442-453.

A. SANCHIS, O.P., *Escritos espirituales de Santo Tomás:* Teología Espiritual 6 (1962) 277-315.

F. SEBASTIÁN, C.M.F., *La vida de perfección en la Iglesia* (Madrid 1963).

CUESTIÓN 179

La división de la vida activa y contemplativa

A continuación vamos a estudiar la vida activa y la contemplativa. Acerca de ellas vamos a considerar cuatro aspectos: primero, la división en vida activa y contemplativa; en segundo lugar, la vida contemplativa (q.180); en tercer lugar, la vida activa (q.181), y en cuarto lugar, la comparación de la vida activa con la contemplativa (q.182).

Sobre lo primero se plantean dos problemas:

1. ¿Es adecuada la división de la vida activa y contemplativa?—2. ¿Es completa dicha división?

ARTICULO 1

¿Es adecuada la división de la vida en activa y contemplativa?

2-2 q.171, prol; 1 q.18 a.2 ad 2; 1-2 q.3 a.2 ad 1; q.69 a.3; *In Sent.* 3 d.35 q.1 a.1c ad 5; a.3 sol.3 ad 1; *De Verit.* q.11 a.4; *In Ethic.* 1 lect.5; *De Virtut.* q.1 a.7 ad 4; q.5 a.1

Objeciones por las que parece que no es adecuada la división de la vida en activa y contemplativa.

1. El alma es, por su misma esencia, el principio de la vida, puesto que el Filósofo dice, en II *De Anima*[1], que *para los vivientes el vivir es existir.* Ahora bien: el principio de la acción y el de la contemplación es el alma por medio de las potencias. Luego parece que no es adecuada la división de la vida en activa y contemplativa.

2. Aún más: no es correcto dividir lo que es anterior por diferencias de algo posterior. Pero los conceptos de activo y contemplativo, o especulativo y práctico, son diferencias del entendimiento, como se demuestra en III *De Anima*[2]. Ahora bien: es anterior el vivir que el entender, ya que la vida se da en los vivientes, primero, por razón del alma vegetativa, como el Filósofo comenta en II *De Anima*[3]. Luego no es adecuada la división en vida activa y contemplativa.

3. Y también. La noción de vida implica movimiento, como consta por Dionisio en VI *De Div. Nom.*[4]. Pero la contemplación consiste preferentemente en reposo, según lo que se dice en Sab 8,16: *Entrando en mi casa descansaré en ella.* Por consiguiente, parece que es inconveniente la división en vida activa y contemplativa.

En cambio están las palabras de San Gregorio en su *Comentario a Ezequiel*[5]: *Dos son las formas de vida sobre las cuales nos instruye el Dios omnipotente por medio de la revelación: activa y contemplativa.*

Solución. *Hay que decir.* Llamamos propiamente seres vivos a los que se mueven u operan por sí mismos. Ahora bien: a cada uno le conviene en grado máximo aquello que le es propio y hacia lo cual se inclina sobre todo. Por eso, todo viviente se muestra como tal por la operación que le es propia por antonomasia y a la cual se inclina sobre todo. Así, se dice que la vida de las plantas consiste principalmente en que se nutren y engendran, mientras que la de los animales consiste en que sienten y se mueven, y la del hombre en que comprende y obra según la razón. Por ello, dentro de la vida humana, parece que la vida de cada hombre consiste en aquello que más le deleita y a lo que tiende de un modo principal, y es de esto de lo que, de un modo especial, quiere cada uno *tratar con sus amigos,* como se dice en IX *Ethic.*[6]. Y puesto que algunos hombres se dedican sobre todo a la contemplación de la verdad y otros a la acción externa, sigúese que es adecuada la división de la vida en activa y contemplativa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La forma propia que da el ser actual a cada cosa es principio de su operación. Por ello se dice que los seres

1. C.4 n.4 (BK 415b13): S. TH., lect.7. 2. ARISTÓTELES, c.10 n.2 (BK 433a14): S. TH., lect.15. 3. ARISTÓTELES, c.4 n.2 (BK 415a24): S. TH., lect.7. 4. § 10: MG 3,705; cf. c.6 § 2: MG 3,857. 5. L.2 hom.11: ML 76,952. 6. ARISTÓTELES, lect.12 a.2 (BK 1172a5): S. TH., lect.14.

vivos lo son en cuanto que, por tener el ser de un modo determinado, obran de ese modo.

2. *A la segunda hay que decir.* No se divide en activa y contemplativa la vida tomada en general, sino la vida humana, que se especifica por el hecho de poseer entendimiento. Por eso coinciden la división del entendimiento y la de la vida humana.

3. *A la tercera hay que decir:* La contemplación implica reposo de movimientos exteriores. Pero el hecho mismo de la contemplación es un movimiento intelectual, en cuanto que el Filósofo dice, en III *De Anima* [7], que el sentir y el entender son movimientos, ya que movimiento es *acto de lo perfecto.* Por eso Dionisio, en IV *De Div. Nom.* [8], distingue tres movimientos en el alma contemplativa: el *recto,* el *circular* y el *oblicuo.*

ARTICULO 2

¿Es completa la división de la vida en activa y contemplativa?

2-2 q.179 a.1 ad 2; q.181 a.2 ad 3; *In Sent.* 3 d.34 a.1 a.2; d.35 q.1 a.1c y ad 5; a.3 sol.3 ad 1; *De Verit.* q.11 a.4; *Cont. Gentes* 3 c.9; *In Ethic.* 1 lect.5

Objeciones por las que parece que la división de la vida en activa y contemplativa no es suficiente.

1. El Filósofo, en I *Ethic.* [9], dice que son tres las formas superiores de vida: la *de los placeres;* la *civil,* que parece coincidir con la activa, y la *contemplativa.* Por tanto, no es completa la división de la vida en activa y contemplativa.

2. Aún más: San Agustín, en XIX *De Civ. Dei* [10], distingue tres géneros de vida: el de *reposo,* que corresponde a la contemplación; el de *actividad,* que corresponde a la vida activa, y uno más, *compuesto de ambos.* Por consiguiente, parece incompleta la división de la vida en activa y contemplativa.

3. Y también: la vida humana se diversifica según distintas acciones a las que se dedican los hombres. Pero hay más de dos ocupaciones en la vida del hombre. Luego parece que la división de la vida ha de comprender más partes que la contemplativa y la activa.

En cambio está el hecho de que estos dos géneros de vida están representados en las dos esposas de Jacob (Gén 29): la activa por Lía y la contemplativa por Raquel; y por las dos mujeres que acogieron al Señor (Lc 10,38): la contemplativa por María y la activa por Marta, tal como San Gregorio dice en V *Moral.* [11]. Y esta representación no sería adecuada si hubiera más de dos géneros de vida. Por tanto, es completa la división de la vida en activa y contemplativa.

Solución. *Hay que decir:* Como ya observamos antes (a.1 ad 2), se trata de una división de la vida humana, la cual se especifica por el entendimiento. Ahora bien: éste se divide en activo y contemplativo, ya que el fin del conocimiento intelectual es o bien el mismo conocimiento de la verdad, que es propio del entendimiento contemplativo, o una acción externa, que pertenece al entendimiento práctico o activo. Por consiguiente, es completa la división en vida activa y contemplativa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La vida voluptuosa pone como fin el deleite corporal, que nos es común con los animales. De ahí que, como dice el Filósofo en el mismo pasaje [12], sea vida de animales. Por eso no está incluida en esta división de la vida humana en activa y contemplativa.

2. *A la segunda hay que decir:* Un medio está compuesto de sus extremos, por eso está virtualmente contenido en ellos. Así, lo tibio está en lo caliente y lo frío, y lo pálido en lo blanco y en lo negro. De la misma forma, en la vida activa y la contemplativa está contenida la vida compuesta de ambas. Sin embargo, del mismo modo que en toda mezcla predomina uno de los elementos simples, en el género intermedio de vida predomina a veces lo contemplativo y otras veces lo activo.

3. *A la tercera hay que decir:* Todas las ocupaciones de las acciones humanas, si se ordenan a las necesidades de la vida presente conforme a la recta razón, pertenecen a la vida activa, la cual provee a las necesidades de la vida presente mediante acciones convenientes. Pero, si se ordenan a satisfacer alguna concupiscencia, son materia de la vida de placer, que no está incluida bajo la vida activa. Y en cuanto a las ocupaciones que se ordenan al conocimiento de la verdad, pertenecen a la vida contemplativa.

7. ARISTÓTELES, 5 lect.3 (BK 431a4). 8. § 8: MG 3,704. 9. ARISTÓTELES, lect.5 n.2 (BK 1095b17): S. TH., lect.5. 10. C.2: ML 41,624; c.3: ML 41,627; c.19: ML 41,647. 11. ARISTÓTELES, lect.5 n.3 (BK 1095b20): S. TH., lect.5. 12. Lect.5 n.3 (BK 1095b20): S. TH., lect.5.

CUESTIÓN 180

La vida contemplativa

Vamos a tratar, a continuación, de la vida contemplativa.

Sobre esto se plantean ocho problemas:

1. ¿Pertenece la vida contemplativa sólo al entendimiento, o también a la voluntad?—2. ¿Pertenecen a la vida contemplativa las virtudes morales?—3. ¿Consta la vida contemplativa de un solo acto o de varios?—4. ¿Pertenece a la vida contemplativa la consideración de cualquier verdad?—5. ¿Puede la vida contemplativa del hombre, en el estado presente, llegar hasta la visión de Dios?—6. De los movimientos de la contemplación mencionados por Dionisio en el capítulo cuarto de *De Divinis Nominibus*.—7. Del deleite de la contemplación.—8. De la duración de la contemplación.

ARTICULO 1

¿Está la vida contemplativa relacionada sólo con el entendimiento y no con la voluntad?

2-2 q.179 a.2 ad 3; q.180 a.2 ad 1; a.7 ad 1; 1-2 q.11 a.1 ad 1; *In Sent.* 3 d.49 q.2 a.7 ad 7; *De Verit,* q.22 a.11; IV *Quodl.* q.12 a.24 ad 8

Objeciones por las que parece que la vida contemplativa no tiene nada que ver con la vida afectiva, sino que reside totalmente en el entendimiento.

1. El Filósofo dice en II *Metaphys.* [1] que *el fin de la contemplación es la verdad.* Pero la verdad pertenece por entero al entendimiento. Luego parece que la vida contemplativa se da totalmente en el entendimiento.

2. Aún más: San Gregorio, en VI *Moral.* [2], dice que *Raquel, que significa «principio visto», es figura de la vida contemplativa.* Ahora bien: la visión de un principio pertenece propiamente al entendimiento. Por tanto, la vida contemplativa también pertenece propiamente al entendimiento.

3. Y también: San Gregorio, en su *Comentario a Ezequiel* [3], dice que es propio de la vida contemplativa *abstenerse de la acción externa.* Pero tanto la facultad afectiva como la apetitiva inclinan hacia acciones externas. Por tanto, parece que la vida contemplativa no pertenece, en absoluto, a la potencia apetitiva.

En cambio está el hecho de que San Gregorio, en el pasaje citado [4], dice que *la vida contemplativa consiste en conservar con toda el alma la caridad para con Dios y el prójimo y en aplicarse sólo al deseo del Creador.* Ahora bien: el deseo y el amor pertenecen a la facultad afectiva o apetitiva, como ya dijimos (1-2 q.25 a.2; q.26 a.2). Por consiguiente, la vida contemplativa también está relacionada con la facultad afectiva o apetitiva.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos antes (q.179 a.1), se llama contemplativa a la vida de aquellos que se dedican principalmente a la contemplación de la verdad. Por otra parte, la intención es un acto de la voluntad, como quedó dicho (1-2 q.12 a.1), porque dice relación con el fin, que es el objeto de la voluntad. Por eso la vida contemplativa, en cuanto a la esencia de la acción, pertenece al entendimiento; pero, en cuanto al impulso para ejercer tal operación, pertenece a la voluntad, la cual mueve a todas las demás potencias, y al mismo entendimiento, hacia su acto, según dijimos ya (1 q.82 a.4; 1-2 q.9 a.1).

La potencia apetitiva mueve al conocimiento sensible intelectual de algo, a veces por el amor del objeto visto, porque, como se dice en Mt 6,21, *donde está tu tesoro, allí está tu corazón;* otras veces, por el amor al mismo conocimiento adquirido en la contemplación. Por eso San Gregorio hace consistir la vida contemplativa en *el amor de Dios,* en cuanto que éste nos inflama en orden a contemplar su belleza. Y puesto que todos experimentan deleite cuando consiguen aquello que aman, por eso el término de la

1. Lect.1a c.1 n.4 (BK 993b20): S. TH, lect.2. 2. C.37: ML 75,764. 3. L.2 hom.2: ML 76,953. 4. *In Ez.* l.2 hom.2: MG 76,953.

vida contemplativa es el deleite, que está en la voluntad y que hace que aumente el amor.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Por el hecho mismo de ser la verdad el fin de la contemplación, es ésta un bien apetecible, amable y deleitable, cualidades que hacen que pertenezca a la facultad apetitiva.

2. *A la segunda hay que decir.* A la visión del primer principio, Dios, nos impulsa el amor de El. Por eso dice San Gregorio, en su *Comentario a Ezequiel* [5], que *la vida contemplativa, menospreciando todas las preocupaciones, se consume por ver la faz de su Creador.*

3. *A la tercera hay que decir:* La facultad apetitiva mueve no sólo a los miembros corporales a realizar las acciones exteriores, sino también al entendimiento a realizar la obra de la contemplación, como dijimos antes *(In corp.).*

ARTICULO 2

¿Pertenecen las virtudes morales a la vida contemplativa?

2-2 q.152 a.2c y ad 3; a.4; q.181 a.1 ad 3; a.2.4 ad 1; q.182 a.3; 1-2 q.61 a.5; q.67 obj.2; q.69 a.3.4; *In Sent.* 3 d.33 a.1 a.4 ad 2; q.2 a.1 q.ª2; d.35 a.1 ad 1; op.XIX *Contra Impugnantes Dei Cultum et Religionem* c.11; *In Mt.* c.5; III *Cont. Gentes* 37,137; *In Phys.* 7 lect.6; *In I Cor.* c.7 lect.5; *In Job* c.31 lect.1; *In Ethic.* 10 c.7.8; op.XVII *Contra Retrahentes ab Ingressu Relig.* c.7

Objeciones por las que parece que las virtudes morales pertenecen a la vida contemplativa.

1. San Gregorio, en su *Comentario a Ezequiel*[6], dice que *la vida contemplativa consiste en conservar la caridad para con Dios y el prójimo.* Pero todas las virtudes morales, sobre cuyos actos hay preceptos legales, se reducen al amor de Dios y del prójimo, ya que *el amor es la plenitud de la ley,* como se dice en Rom 13,10. Por consiguiente, parece que las virtudes morales pertenecen a la vida contemplativa.

2. Aún más: la vida contemplativa se ordena principalmente a la contemplación de Dios, pues dice San Gregorio, en el *Comentario a Ezequiel* [7], que, *menospreciando todas las preocupaciones, se consume por ver la faz de su Creador.* Pero nadie puede llegar a esto sino mediante la limpieza producida por las virtudes morales, puesto que en Mt 5,8 se dice: *Bienaventurados los limpios de corazón, porque verán a Dios.* Y en Heb 12,14 se dice: *Procurad la paz con todos, y la santidad, sin la cual nadie verá a Dios.* Parece, por tanto, que las virtudes morales pertenecen a la vida contemplativa.

3. Y también: dice San Gregorio, en el *Comentario a Ezequiel* [8], que *la vida contemplativa es bella en el alma, y* por eso está representada por Raquel, de la que se dice, en Gén 20,17, que *era de hermoso rostro.* Pero la belleza de alma consiste en las virtudes morales, y sobre todo en la templanza, como dice San Ambrosio en I *De Offic.* [9]. Parece, pues, que las virtudes morales son objeto de la contemplación.

En cambio está el hecho de que las virtudes morales se ordenan a acciones externas. Pero San Gregorio dice, en VI *Moral.* [10], que es propio de la contemplación *abstenerse de acciones externas.* Por consiguiente, las virtudes morales no pertenecen a la vida contemplativa.

Solución. *Hay que decir:* Una cosa puede pertenecer a la vida contemplativa de dos modos: esencialmente y como disposición. Esencialmente, las virtudes morales no pertenecen a la vida contemplativa, cuyo fin es la consideración de la verdad, y *el saber,* que pertenece a la consideración de la verdad, interesa poco a las virtudes morales, como dice el Filósofo en II *Ethic.* [11]. Por eso él mismo, en X *Ethic.* [12], dice que las virtudes morales pertenecen a la vida activa y no a la contemplativa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como ya dejamos dicho (a.1), la vida contemplativa recibe su impulso de la voluntad, y bajo este aspecto, el amor a Dios y al prójimo se requieren para ella. Ahora bien: las causas motoras no forman parte de la esencia de las cosas, pero las disponen y perfeccionan. Por tanto, no se sigue que las virtudes morales pertenezcan a la vida contemplativa.

2. *A la segunda hay que decir:* La santidad, es decir, la limpieza, es producida por las virtudes que se ocupan de las pasiones que impiden la pureza de alma, mientras que la

5. L.2 hom.2: ML 76,953. 6. L.2 hom.2: ML 76,953. 7. L.2 hom.2: ML 76,953. 8. L.2 hom.2: ML 76,953. 9. C.43: ML 16,93. 10. Cf. *In Ez.* l.2 hom.2: ML 76,953. 11. ARISTÓTELES, lect.4 n.3 (BK 1105b2): S. TH., lect.4. 12. ARISTÓTELES, lect.8 n.1 (BK 1178a9): S. TH., lect.12.

paz es fruto de la justicia, la cual se ocupa de las acciones, según lo que se dice en Is 32,17: *La obra de la justicia será la paz* en cuanto que, quien se abstiene de la injusticia, evita ocasiones de alborotos y riñas. Bajo este aspecto, las virtudes morales disponen a la vida contemplativa, en cuanto que son causa de paz y de limpieza.

3. *A la tercera hay que decir:* La belleza, como ya dijimos (q.145 a.2), consiste en cierto esplendor y debida proporción. Pero ambos se hallan radicalmente en la razón, a la cual pertenece ordenar en las cosas la claridad y la proporción. Por eso se da la belleza en la vida contemplativa, que consiste en un acto de la razón. De ahí que en Sab 8,2 se diga de la contemplación de la verdad: *Me enamoré de su belleza.*

En las virtudes morales, por su parte, se halla una belleza participada, en cuanto que participan del orden de la razón, de un modo especial la templanza, que reprime las concupiscencias que más impiden la luz de la razón. De ahí que la virtud de la castidad haga al hombre especialmente apto para la contemplación, dado que los placeres venéreos son los que más arrastran a la mente hacia lo sensible, como dice San Agustín en sus *Soliloquios* [13].

ARTICULO 3

¿Consiste la vida contemplativa en diversos actos?

2-2 q.2 a.1; q.5 a.1 ad 1; q.53 a.4; q.82 a.3; q.83; q.181 a.3; q.188 a.5; 1 q.34 a.l ad 2; q.78 a.4; *In Sent.* 3 d.35 q.1 a.2 sol.2; d.36 a.1 a.3 ad 5; 4 d.15 q.14 a.1 sol.1 ad 2, sol.2 ad 1.2 q.ª1 ad 2; *De Verit.* q.9 a.4 ad 12; op.XIX *Contra Impugnantes Dei Cultum et Religionem* c.10 lect.2; *In Job* c.29 lect.1

Objeciones por las que parece que la vida contemplativa consiste en diversos actos.

1. Ricardo de San Víctor [14] distingue entre *contemplación, meditación* y *pensamiento.* Pero los tres parece que pertenecen a la vida contemplativa. Luego parece que ésta se compone de diversos actos.

2. Aún más: el Apóstol dice en 2 Cor 3,18: *Todos nosostros, a cara descubierta, contemplando la gloría del Señor como en un espejo, nos transformamos en la misma claridad.* Pero esto pertenece a la vida contemplativa. Luego, además de los tres actos ya dichos, también la *especulación* pertenece a la vida contemplativa.

3. Y también: San Bernardo dice, en su obra *De Consid.* [15], que *la primera y más alta contemplación consiste en admirar la majestad.* Ahora bien: la admiración, según San Juan Damasceno [16], se considera como una especie de temor. Por consiguiente, parece que se requieren muchos actos en la contemplación.

4. Más todavía: también se dice que pertenecen a la vida contemplativa *la oración, la lectura* y *la meditación* [17]. También pertenece *el acto de escuchar,* pues María, en la que está significada la vida contemplativa, según dice Lc 10,39, *sentada a los pies del Señor, escuchaba sus palabras.* Parece, pues, que la vida contemplativa exige varios actos.

En cambio está el hecho de que la vida se toma aquí como operación a la que se dedica principalmente el hombre. Por tanto, si la vida contemplativa tiene muchas operaciones, no habrá una sola, sino muchas vidas contemplativas.

Solución. *Hay que decir:* Hablamos aquí de la vida contemplativa en cuanto que se refiere al hombre. Ahora bien: la diferencia entre el hombre y el ángel, según Dionisio en VII *De Div. Nom.* [18], consiste en que el ángel ve la verdad por una simple aprehensión, mientras que el hombre llega a la intención de la más sencilla verdad progresivamente, a través de muchos datos. Por tanto, la vida contemplativa tiene un solo acto como término final de su perfección, es decir, la contemplación de la verdad, y muchos actos mediante los cuales llega a este acto final. De ellos, unos se refieren al conocimiento de los principios, desde los cuales se eleva a la contemplación de la verdad; otros pertenecen a la aplicación de esos principios a la verdad cuyo conocimiento se busca, y el último acto completivo es la misma contemplación de la verdad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El pensamiento, según Hugo de San Víctor [19], parece que se refiere a la observación de muchas cosas, de las cuales uno pretende deducir una simple verdad. De ahí que, bajo el nombre

13. L.1 c.10: ML 32,878. 14. *De Grat. Contemplativa* l.1 c.4: ML 196,66. 15. L.5 c.14: ML 182,806. 16. *De Fide Orth.* l.2 c.15: MG 94,932. 17. Cf. HUGO DE SAN VÍCTOR, *Allegor, in Nov. Test.* l.3 c.3: ML 175,805. 18. § 2: MG 3,869. 19. *De Grat. Contemplativa* l.1 c.4: ML 196,67.

de pensamiento, puedan incluirse las percepciones de los sentidos para conocer algunos efectos, los actos de imaginación y los discursos de la razón acerca de signos o cualquier otra cosa que pueda llevar al conocimiento de la verdad que se busca, aunque, según San Agustín en XIV *De Trin.*[20], puede llamarse pensamiento a toda operación actual del entendimiento. En cuanto a la *meditación,* parece que pertenece al proceso de la razón, que pasa a través de los principios para llegar a la contemplación de la verdad. Esto mismo significa la *consideración,* según San Bernardo[21], aunque según el Filósofo, en II *De Anima*[22], toda operación del entendimiento se llama *consideración.* Pero la *contemplación* pertenece a la simple intuición de la verdad.

Por eso dice el mismo Ricardo de San Víctor[23] que *la contemplación es la intuición penetrante y libre del objeto, mientras que la meditación es el trabajo del espíritu, ocupado en la búsqueda de la verdad, y pensamiento es la reflexión del espíritu, pronto a la divagación.*

2. *A la segunda hay que decir:* Según la *Glosa* de San Agustín a este texto[24], *speculantes* viene de *speculum* (espejo), no de *specula* (atalaya), y ver algo a través de un espejo es ver la causa a través del efecto, en el cual resplandece su imagen. Por tanto, *especulación* puede reducirse a meditación.

3. *A la tercera hay que decir:* La admiración es una forma de temor producida por el conocimiento de algo superior a nuestro poder. De ahí que la *admiración* sea un acto derivado de la contemplación de la verdad sublime, pues ya dijimos antes (a.1) que la contemplación termina en la voluntad.

4. *A la cuarta hay que decir* El hombre llega al conocimiento de la verdad por dos caminos. Primero, a través de lo que recibe de otro, y en este sentido es necesaria la oración por lo que el hombre tiene que recibir de Dios, ya que en Sab 7,7 se dice: *Invoqué y vino sobre mí el espíritu de sabiduría.* Ahora bien: en cuanto a lo que recibe del hombre, son necesarios: el *oído,* si lo recibe de viva voz, y la *lectura,* si se le transmite por escrito. También es necesario el propio esfuerzo, y en tal sentido se requiere la *meditación.*

ARTICULO 4

¿Consiste la vida contemplativa únicamente en la contemplación de Dios, o también en la consideración de cualquier verdad?

2-2 q.82 a.3 ad.2; q.181 a.4 ad 2; q.182 a.2; *In Sent.* 1 d.1 q.1 a.1 ad 6; 3 d.35 q.1 a.2 sol.3; 4 d.15 q.4 a.1 q.ª2 ad 2; III *Cont. Gentes* c.25.37.44.63; *In Rom.* c.1 lect.6; VIII *Quodl.* q.9 a.20; *De Verit.* q.11 a.6; *In Io.* c.17 lect.2

Objeciones por las que parece que la vida contemplativa no consiste únicamente en la contemplación de Dios, sino de cualquier verdad.

1. Leemos en el salmo 138,14: *Maravillosas son tus obras, y mi alma las conoce perfectamente.* Pero el conocimiento de las obras divinas se realiza mediante la contemplación de la verdad. Luego parece que pertenece a la vida contemplativa el contemplar no sólo la verdad divina, sino cualquiera otra.

2. Aún más: San Bernardo, en *De Consid.*[25], dice que *la primera contemplación es la admiración de la majestad; la segunda, la de los juicios de Dios; la tercera, de sus beneficios; la cuarta, de sus promesas.* Pero, de estas cuatro, sólo la primera pertenece a la verdad divina, mientras que las otras tres pertenecen a efectos de la misma. Luego la vida contemplativa consiste no sólo en la consideración de la verdad divina, sino también en la consideración de la verdad sobre los efectos divinos.

3. Y también: Ricardo de San Víctor[26] distingue seis grados en la contemplación. El primero es *por la imaginación sólo,* cuando consideramos las cosas corporales; el segundo radica en la *imaginación según la razón,* en cuanto que consideramos el orden y la disposición; el tercero se realiza en la *razón según la imaginación,* cuando nos elevamos de las cosas sensibles a las inteligibles; el cuarto consiste en la *razón según la razón,* cuando el alma considera cosas invisibles a las que no se ha llegado a través de la imaginación; el quinto está *por encima de la razón,* cuando conocemos por revelación de Dios cosas que no pueden conocerse mediante la razón humana, y el sexto está *por encima de la razón y fuera de ella,* y se da cuando conocemos, por iluminación divina, cosas que parecen

20. C.7: ML 42,1042. 21. *De Consider.* l.2 c.2: ML 182,745. 22. C.1 n.2 (BK 412a11): S.TH., lect.1. 23. *De Grat. Contemplativa* l.1 c.1: ML 196,66. 24. *Glossa ordin.,* super 2 Cor 3,18 (VI 65E); *Glossa* LOMBARDI, super 2 Cor 3,18: ML 192,28. SAN AGUSTÍN, *De Trinit.* l.15 c.8: ML 42,1067. 25. L.5 c.4: ML 182,806. 26. *De Grat. Contemplativa* l.1 c.6: ML 196,70.

oponerse a la razón humana, como el misterio de la Trinidad. Pero sólo el último parece pertenecer a la verdad divina. Luego la contemplación no sólo considera la verdad divina, sino también lo que se considera en las criaturas.

4. Más todavía: en la vida contemplativa se busca la contemplación de la verdad como perfección del hombre. Pero cualquier verdad perfecciona al entendimiento. Luego la vida contemplativa consiste en cualquier contemplación de la verdad.

En cambio está el hecho de que, según San Gregorio en VI *Moral.* [27], *en la contemplación se busca al principio, que es Dios.*

Solución. *Hay que decir:* Como observamos antes (a.2), una cosa puede pertenecer a la vida contemplativa de dos modos: de una manera principal y como elemento secundario o disposición. Como elemento principal pertenece la contemplación a la verdad divina, porque tal contemplación es el fin de toda la vida humana. Por eso dice San Agustín, en I *De Trin.* [28], que *la contemplación de Dios se nos promete como fin de todos nuestros actos y como perfección eterna de todas nuestras alegrías.* Dicha contemplación será perfecta en la vida futura, *cuando veamos a Dios cara a cara* (1 Cor 13,12), haciéndonos perfectamente felices. Pero ahora esa contemplación nuestra es imperfecta, *como a través de un espejo y en oscuridad* (1 Cor 13,12). Por tanto nos da sólo el comienzo de la bienaventuranza, que empieza aquí para terminar en la vida futura. Por eso el Filósofo, en X *Ethic.* [29], hace consistir la suprema felicidad del hombre en la contemplación del supremo bien inteligible.

Pero, dado que a través de los efectos divinos somos nevados a la contemplación, conforme se nos dice en Rom 1,20: *lo invisible de Dios se conoce por medio de las cosas creadas,* de ahí que la contemplación de los efectos divinos también pertenece, de modo secundario, a la vida contemplativa, en cuanto que, a través de ellos, el hombre es llevado al conocimiento de Dios. Por eso dice San Agustín, en *De Vera Relig.* [30], que *en la consideración de las criaturas no ha de emplearse una curiosidad vana y perecedera, sino que ha de servirnos de medio para elevarnos a las cosas inmortales y eternas.*

Así, pues, de lo dicho ya (a.2.3) se deduce que hay cuatro cosas que pertenecen, según un orden, a la vida contemplativa. En primer lugar, las virtudes morales; en segundo lugar, otros actos destinados a la contemplación; en tercer lugar, la contemplación de los efectos divinos, y en cuarto lugar, lo propiamente contemplativo, que es la contemplación misma de la verdad divina.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* David buscaba conocer las obras de Dios para que ellas llevaran al hombre a Dios mismo. Por eso dice en otro lugar (salmo 142,5): *Meditaré en todas tus obras; en los hechos de tus manos meditaré; he levantado mis manos hacia ti.*

2. *A la segunda hay que decir:* Mediante la consideración de los juicios divinos es llevado el hombre a la contemplación de la justicia divina, mientras que la consideración de los beneficios y promesas de Dios lo lleva al conocimiento de la misericordia o bondad divina a través de efectos producidos o que han de producirse.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquellos seis grados de contemplación designan los grados mediante los cuales se asciende a la contemplación de Dios a través de las criaturas. En efecto, en el primer grado figura la percepción de las cosas sensibles; en el segundo, el paso de lo sensible a lo inteligible; en el tercero se juzga lo inteligible a través de lo sensible; en el cuarto figura la consideración absoluta de las cosas inteligibles, a las cuales se llega a través de lo sensible; en el quinto está la contemplación de lo inteligible, que la razón no puede hallar a través de las cosas sensibles, pero sí por medio de la razón misma, y en el sexto la consideración de las cosas inteligibles, que la razón no puede alcanzar ni comprender, que pertenecen a la contemplación sublime de la verdad divina, en cuya contemplación halla su perfección final.

4. *A la cuarta hay que decir.* La perfección última del entendimiento humano es la verdad divina, mientras que las demás verdades perfeccionan el entendimiento en orden a esta verdad.

27. C.37: ML 75,764. 28. C.8: ML 42,831. 29. ARISTÓTELES, lect.7 n.1 (BK 117a17): S. TH., lect.10. 30. C.29: ML 34,145.

ARTICULO 5

¿Puede la vida contemplativa, en el estado presente, llegar a la visión de la esencia divina?

2-2 q.175 a.4.5; 1 q.12 a.11; *In Sent.* 3 d.27 q.3 a.1; d.34 q.2 a.2 q.ª2; 4 d.49 q.2 a.7; *De Verit,* q.10 a.11; q.13 a.4; *In Mt.* c.5; *In II Cor.* c.12 lect.1; *Cont. Gentes* 3,47; I *Quodl; In Io.* c.1 lect.11

Objeciones por las que parece que la vida contemplativa, en el estado presente, puede llegar a la visión de la esencia divina.

1. Tal como aparece en Gén 32,30, dijo Jacob: *Vi a Dios cara a cara y ha quedado a salvo mi vida.* Ahora bien: la visión cara a cara es la visión de la esencia divina. Luego parece que alguno, a través de la contemplación en la vida presente, puede llegar hasta ver a Dios en su esencia.

2. Aún más: dice San Gregorio, en VI *Moral.* [31], que *los contemplativos se concentran interiormente en sí mismos para meditar sobre las cosas espirituales sin llevar consigo las sombras de las cosas corporales o apartando con la mano de su discreción lo que quizá se les pegó, y deseando ver la luz infinita, rechazan todas las imágenes de su propia limitación, y deseando lo que está por encima de ellos, vencen lo que son.* Pero lo único que impide al hombre alcanzar la visión de la esencia divina, que es una luz infinita, es su necesidad de conocer a través de imágenes corpóreas. Luego parece que la contemplación de la vida presente puede llegar a alcanzar la luz infinita en su esencia.

3. Y también: dice San Gregorio en II *Dialog.* [32]: *Toda criatura es nada para el alma que ve al Creador. Por eso el hombre de Dios,* es decir, *San Benito, que veía un globo de fuego en una torre y a los ángeles volviendo al cielo, no podía verlo sino con la luz de Dios.* Pero San Benito veía aún en la vida presente. Por tanto, la contemplación de la vida presente puede llegar a la visión de la esencia divina.

En cambio está lo que dice San Gregorio en *Super Ezech.* [33]: *Mientras vivimos en esta carne mortal, nadie progresa tanto en la virtud de la contemplación que pueda fijar los ojos del alma en el resplandor mismo de la luz infinita.*

Solución. *Hay que decir.* Como afirma San Agustín en XII *Super Gen. ad litt.* [34], *nadie que ve a Dios vive en esta vida mortal sujeto a los sentidos del cuerpo. Por el contrario, si no muere de algún modo, bien saliendo totalmente del cuerpo o bien prescindiendo de los sentidos carnales, no es elevado a aquella visión.* De todo esto hablamos ya ampliamente al tratar del rapto (q.175 a.4.5) y en la *Primera Parte,* al hablar de la visión de Dios (q.12 a.11). Por eso debemos decir que se puede estar en esta vida de un doble modo. En primer lugar, de un modo actual, en cuanto que se hace, entonces, un uso real de los sentidos del cuerpo. Así tomada, la contemplación de esta vida no puede en modo alguno llegar a ver la esencia de Dios. En segundo lugar, se puede estar en esta vida de un modo potencial, y no en acto, en cuanto que el alma está unida al cuerpo mortal como forma del mismo, pero sin hacer uso de los sentidos corporales ni de la imaginación, como sucede en el rapto, y en este caso puede la contemplación de esta vida alcanzar también a la visión de la esencia divina. De ahí que el grado supremo de contemplación en la vida presente sea el que tuvo San Pablo en el rapto, en el que su estado fue un término medio entre el de la vida presente y el de la futura.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como dice Dionisio en su *Epistola ad Caium Monachum* [35]: *Si alguien, al ver a Dios, entendió lo que vio, no vio a Dios mismo, sino algo de lo que es propio de Dios.* Y San Gregorio, en *Super Ez.* [36], dice que *de ningún modo se ve al Dios omnipotente en su claridad propia; pero el alma presiente algo bajo ella, con lo que va rectificando y avanzando hasta llegar más tarde a la gloria de su visión.* Por eso lo dicho por Jacob, *vi a Dios cara a cara,* no ha de entenderse como si viera la esencia divina, sino una aparición imaginaria en la que le habló. O, como dice la *Glosa* de San Gregorio [37], *llamó visión cara a cara al conocimiento de Dios, porque nosotros nos conocemos por el rostro.*

2. *A la segunda hay que decir:* La contemplación humana, en el estado de vida presente, no es posible sin imágenes, porque es connatural al hombre ver las ideas en las imágenes, como dice el Filósofo en III *De Anima* [38]. Pero el conocimiento intelectual no se para en las imágenes, sino que ve en ellas la pureza de la verdad inteligible. Y esto no sólo a nivel del conocimiento natu-

31. C.37: ML 75,763. 32. C.45: ML 75,763. 33. L.2 hom.2: ML 76,956. 34. C.28: ML 34,477. 35. *Epist.* 1: MG 3,1065. 36. L.2 hom.2: ML 76,953. 37. *Glossa ordin.,* super Gen 32,30 (I 965). SAN GREGORIO, *Moral.,* l.24 c.6: ML 76,293. 38. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 431a16): S. TH., lect.12.

ral, sino de las verdades que conocemos por revelación, pues dice Dionisio, en I *De Cael. Hier.* [39], que *la claridad divina nos manifiesta las jerarquías de los ángeles mediante símbolos y figuras,* por las que llegamos al *simple resplandor,* es decir, al simple conocimiento de la verdad inteligible. Así ha de entenderse lo que dice San Gregorio, que los contemplativos *no llevan consigo las sombras de las cosas corporales,* porque su contemplación no se para en ellas, sino en la consideración de la verdad inteligible.

3. *A la tercera hay que decir* De esas palabras de San Gregorio no se deduce que San Benito, en aquella visión, viera la esencia divina, sino que quiere indicar que, dado que, *a quien ve al Creador, toda criatura le parece poca cosa* [40], cualquier cosa puede ser vista fácilmente a través de la luz divina. Por eso añade [41]: *En efecto, por poco que haya visto de la luz del Creador, todo lo creado le parece pequeño.*

ARTICULO 6

¿Es adecuado distinguir tres movimientos —circular, recto y oblicuo— en la operación de la contemplación?

2-2 q.179 a.1 obj.3 y ad 3; q.180 a.8 ad 2; *In Sent.* 1 d.37 q.4 a.1; *De Verit,* q.8 a.15 ad 3; q.10 a.8 ad 10; IV *De Div. Nom.* lect.7; *In Psalm.* ps.26.

Objeciones por las que parece que no es adecuado distinguir en la operación de la contemplación tres movimientos: *circular, recto* y *oblicuo,* de los que se nos habla en el IV *De Div. Nom.* [42].

1. La contemplación pertenece al descanso, según se dice en Sab 8,16: *Entrando en mi casa, descansaré en ella.* Pero el movimiento es opuesto al descanso. Luego las operaciones contemplativas no deben designarse por movimientos.

2. Aún más: la acción de la vida contemplativa pertenece al conocimiento, en el cual el hombre coincide con los ángeles. Pero Dionisio señala, en los ángeles estos movimientos de distinta manera que en el alma, ya que dice [43] que el movimiento circular de los ángeles se realiza mediante *iluminaciones de lo bello y lo bueno,* mientras que en el alma lo hace consistir en varias cosas: la primera, *el recogimiento del alma de las cosas exteriores en sí misma;* la segunda, *una concentración de sus fuerzas,* que libera al alma *del error y de las ocupaciones exteriores,* y la tercera *la unión a lo que es superior a ella.* También describe de distinta forma el movimiento recto en ambos casos, ya que hace consistir el movimiento recto del ángel en *ordenarse a la providencia de los seres a él encomendados,* mientras que el del alma lo hace consistir en dos cosas: en *el recogimiento hacia sí misma* y en *la elevación de las cosas externas a la simple contemplación.* También explica de distinto modo el movimiento oblicuo en ambos casos. El del ángel, por el hecho de que, *proveyendo a los que tienen menos, permanece inmóvil con respecto a Dios;* en el alma, en cambio, lo hace consistir en que *ésta es iluminada de un modo racional, pero oscuro, por el conocimiento divino.* Por consiguiente, no parece adecuado asignar las operaciones de la contemplación según los modos indicados.

3. Y también: Ricardo de San Víctor, en el libro *De Contempl.* [44], habla de otras muchas formas de movimiento, a semejanza del de las aves. De ellas, *algunas tan pronto se elevan a las regiones más altas como descienden a las más bajas, repitiendo estas operaciones con frecuencia; otras vuelan repetidamente a derecha e izquierda; otras lo hacen hacia adelante y hacia atrás; otras dan vueltas en círculos más o menos amplios, y otras permanecen inmóviles y suspensas en un lugar.* Por tanto, parece que no hay sólo tres movimientos de contemplación.

En cambio está la autoridad de Dionisio.

Solución. *Hay que decir* Como ya comentamos antes (q.179 a.1.3), la operación del entendimiento, en la que consiste esencialmente la contemplación, se llama movimiento en cuanto que el movimiento es *un acto del ser perfecto,* como dice el Filósofo en III *De Anima* [45]. En efecto, dado que llegamos al conocimiento de los objetos inteligibles mediante los sensibles, y las operaciones sensibles no se realizan sin movimiento, de ahí que también las operaciones inteligibles se describan como movimientos, y podamos dividirlas según las semejanzas que tengan con los distintos movimientos. Ahora bien: entre los movimientos corporales, el primero y el más perfecto es el local, como se demuestra en VIII *Physic.* [46]. Por

39. §2: MG 3,121. 40. *Dial.* l.2 c.35: ML 66,200. 41. *Dial.* l.2 c.35: ML 66,200. 42. § 8: MG 3,704. 43. *De Div. Nom.* c.4 § 8: MG 3,704; § 9: MG 3,705. 44. *De Grat. Contemplativa* l.1 c.5: ML 196,68. 45. ARISTÓTELES, c.7 n.1 (BK 431a4): S. TH., lect.12. 46. ARISTÓTELES, c.7 n.2 (BK 260a26): S. TH., lect.14.

eso las operaciones del entendimiento se dividen principalmente por semejanza con él. El movimiento local presenta tres formas: *anular,* por el que uno se mueve de un modo uniforme alrededor de un centro, *recto,* por el que va directamente de un punto a otro, y *oblicuo,* término medio entre ambos. Por eso, en las operaciones de la inteligencia, la que es perfectamente uniforme se compara con el movimiento circular; la operación según la cual se va de una verdad a otra se compara con el movimiento rectilíneo, y la operación que tiene uniformidad y, al mismo tiempo, paso a otra verdad, se compara con el movimiento oblicuo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los movimientos corpóreos externos se oponen al reposo de la contemplación, que consiste en estar ajeno a ocupaciones externas. Pero el movimiento que implican las operaciones de la inteligencia forma parte del mismo reposo.

2. *A la segunda hay que decir:* El hombre conviene con los ángeles en tener entendimiento de una manera genérica, pero la facultad intelectiva del ángel es mucho más excelente que la del hombre. Por consiguiente, hay que asignar estos movimientos de distinta manera a los ángeles y a las almas, según la diferente uniformidad. En efecto, el entendimiento angélico es uniforme por dos razones. En primer lugar, porque no recibe la verdad inteligible de la variedad de las cosas compuestas; en segundo lugar, porque no entiende la verdad inteligible de un modo discursivo, sino por simple intuición. En cambio, el entendimiento humano recibe la verdad inteligible de las cosas sensibles y la comprende mediante un discurso de la razón.

Por eso Dionisio asigna el movimiento circular a los ángeles en cuanto que ven a Dios sin principio ni fin; igual que el movimiento circular, que no tiene principio ni fin, se refiere siempre uniformemente al mismo centro. En cambio, en el alma, antes de llegar a esta uniformidad es preciso vencer dos obstáculos. En primer lugar, los que provienen de la diversidad de las cosas externas, y los vence apartándose de las cosas externas. Por eso pone en primer lugar, en el movimiento circular del alma, el *recogimiento hacia sí misma.* En segundo lugar ha de vencerse el segundo obstáculo, que procede del discurso de la razón. Esto se logra reduciendo todas las operaciones del alma a la contemplación de la verdad inteligible. Por eso pone en segundo lugar la *uniforme concentración de las fuerzas intelectuales,* es decir, que, cesando el discurso, fije la mirada en la contemplación de una sola y sencilla verdad. Y en esta operación del alma no hay error, como lo demuestra el hecho de que no se da error en el conocimiento de los primeros principios, los cuales conocemos por simple intuición. Supuesto esto, pone la uniformidad propia de los ángeles por lo que se refiere a la exclusiva contemplación de Dios, olvidando todo lo demás. Y así dice: *Después, hecha la unidad, todo en conformidad con las fuerzas intelectuales unificadas, se encamina al conocimiento de la belleza y la bondad.*

El movimiento rectilíneo en los ángeles no puede significar que, en su consideración, vaya de una verdad a otra, sino el orden de su providencia, en cuanto que el ángel superior ilumina a los inferiores mediante los intermedios. Por eso dice que *los ángeles se mueven en linea recta cuando proveen a sus inferiores pasando por los intermedios,* es decir, siguiendo un orden determinado. En cambio, el movimiento rectilíneo se da en el alma cuando pasa de lo sensible externo al conocimiento de lo inteligible.

Finalmente, el movimiento oblicuo, compuesto de rectilíneo y de circular, consiste en el ángel en la providencia a los inferiores, atendiendo a la contemplación de Dios; en el alma, en cambio, este movimiento espiral, compuesto también de recto y circular, se pone para significar que utiliza la revelación divina valiéndose del raciocinio.

3. *A la tercera hay que decir:* Todas aquellas formas de movimiento, sea hacia arriba o hacia abajo, hacia adelante o hacia atrás, a la derecha o a la izquierda y en diversos círculos, pueden clasificarse bajo el movimiento rectilíneo u oblicuo. En efecto, todos significan el discurso de la razón. Según éste sea del género a la especie o del todo a la parte, tendremos, como él mismo dice, movimiento hacia arriba o hacia abajo. Si va de las causas a los efectos, movimiento hacia adelante o hacia atrás. Si es según los accidentes más o menos próximos al objeto, tendremos movimiento circular. Pero cuando el discurso de la razón pasa de lo sensible a lo inteligible sin salir del orden natural, tenemos movimiento rectilíneo; cuando se eleva al orden de la revelación, movimiento oblicuo, como ya hemos expli-

cado (ad 2). Sólo la inmovilidad, que menciona, pertenece al movimiento circular.

De lo dicho se deduce que Dionisio describe los movimientos de la contemplación de una manera mucho más completa y sutil.

ARTICULO 7

¿Produce deleite la contemplación?

1-2 q.3 a.5; q.33 a.3.5; q.38 a.4c y ad 3; q.69 a.3; *In Mt.* c.5; op.69 *De Hebdom.* prol; *Cont, Gentes* 3,63; *In Ethic.* 7 lect.14; 10 lect.10.11; op.18 *De Perfectione Vitae Spirit.* c.18; *De Virtut. in Comm.* a.5 ad 8

Objeciones por las que parece que la contemplación no produce deleite.

1. El deleite pertenece a la potencia apetitiva, mientras que la contemplación es principalmente del entendimiento. Luego parece que el deleite no es algo esencial a la contemplación.

2. Aún más: toda lucha y todo esfuerzo impide el deleite. Ahora bien: en la contemplación se da lucha, ya que dice San Gregorio, en *Super Ez.* [47], que *el alma, cuando se esfuerza por contemplar a Dios, como si librara un combate, triunfa unas veces, porque, con el entendimiento y la voluntad, llega a gustar algo de la luz infinita, mientras que otras veces desfallece de nuevo después de haberla gustado.* Luego la vida contemplativa no produce deleite.

3. Y también: el deleite es efecto de la operación perfecta, como se dice en X *Ethic.* [48]. Pero la contemplación de esta vida es imperfecta, como se dice en 1 Cor 13,12: *Ahora vemos por un espejo y oscuramente.* Por tanto, parece que la vida contemplativa no produce placer.

4. Más todavía: una herida corporal impide el deleite. Pero la contemplación produce herida corporal, y por eso se nos dice en Gén 32,30ss que Jacob, después de haber dicho: *«He visto al Señor cara a cara», iba cojeando del muslo, porque Dios se lo había tocado y dejado seco.*

Luego parece que no se da deleite en la vida contemplativa.

En cambio está el hecho de que se dice de la contemplación, en Sab 8,16: *No es amarga su conversación ni dolorosa su convivencia, sino alegría y gozo.* Y San Gregorio dice, en *Super Ezech.* [49], que *la vida contemplativa es una dulzura muy agradable.*

Solución. *Hay que decir.* La contemplación puede ser deleitable bajo un doble aspecto. En primer lugar, por razón de la misma operación, porque para cada uno resulta agradable la operación que le es conveniente por su propia naturaleza o por costumbre. Ahora bien: la contemplación de la verdad es propia del hombre según su naturaleza, por ser animal racional. Por eso *todos los hombres desean naturalmente saber* y, por consiguiente, encuentran deleite en el conocimiento de la verdad, sobre todo aquellos que poseen el hábito de sabiduría y de ciencia, que trae como consecuencia el poder contemplar sin dificultad.

En segundo lugar, la contemplación se hace deleitable por parte del objeto, en cuanto que se contempla una cosa amada, como sucede en la visión corporal, que es deleitable no sólo porque ya lo es el acto mismo de ver, sino también por ver a una persona querida. Por tanto, dado que la vida contemplativa consiste principalmente en la contemplación de Dios a la cual mueve la caridad, como dijimos antes (a.1; a.2 ad 1), sigúese que en la vida contemplativa se da deleite no sólo por razón de la contemplación misma, sino por razón del amor divino.

En ambos casos, el deleite supera a todo deleite humano, ya que el deleite espiritual es superior al carnal, como ya dijimos (1-2 q.31 a.5) al hablar de las pasiones, y el amor mismo con el que Dios es amado en la caridad es superior a todo amor. Por eso se dice en el salmo 33,9: *Gustad y ved cuán suave es el Señor.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La vida contemplativa, aunque consiste esencialmente en el entendimiento, tiene su principio en la voluntad, en cuanto que el amor de Dios impulsa a la contemplación. Y dado que el fin corresponde al principio, de ahí que el término y el fin de la vida contemplativa haya que buscarlo en la voluntad, en cuanto que se encuentra deleite en la visión del objeto amado, y el deleite del objeto visto enciende más ese amor. Por eso dice San Gregorio, en *Super Ezech.* [50], que, *cuando se ha visto a quien se ama, se enciende más ese amor.* Y ésta es la perfección última de la vida contemplativa: que no sólo se ve sino que también se ama la verdad divina.

2. *A la segunda hay que decir.* El esfuerzo o lucha procedente de la contrariedad de un objeto externo impide el que se sienta de-

47. L.2 hom.1: ML 76,955. 48. ARISTÓTELES, lect.4 n.6 (BK 1174b23): S. TH., lect.,6
49. L.2 hom.2: ML 76,956. 50. L.2 hom.2: ML 76,954.

leite sobre él, porque nadie encuentra deleite en algo contra lo cual lucha. Pero en algo por lo que se lucha, cuando el hombre lo consigue en igualdad de condiciones, encuentra más deleite. San Agustín dice, en VIII *Confess.* [51], que *cuanto mayor fue el peligro de la lucha, tanto mayor es el gozo de triunfar.* Pero no se da esfuerzo y lucha en la contemplación por la oposición de la verdad que contemplamos, sino por limitación de nuestro entendimiento y por la corruptibilidad del cuerpo, que nos arrastra hacia las cosas inferiores, según se dice en Sab 9,15: *El cuerpo corruptible agrava al alma, y la morada terrestre oprime la mente pensativa.* Por eso, cuando el hombre llega a la contemplación de la verdad, la ama con más ardor, pero odia más la limitación debida a su cuerpo corruptible, hasta decir con el Apóstol (Rom 7,24): *¡Infeliz de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo mortal?* Por eso dice San Gregorio, en su *Comentario a Ezequiel* [52]: *Una vez que se conoce a Dios por el deseo y el entendimiento, es nada todo deleite carnal.*

3. *A la tercera hay que decir:* La contemplación de Dios en esta vida es imperfecta en comparación con la contemplación en el cielo. De igual manera, el deleite de la contemplación en esta vida es imperfecto respecto del deleite de la contemplación en el cielo, del cual dice el salmo 35,9: *Les darás a beber del torrente de tu gozo.* Pero la contemplación de lo divino que se da en esta vida, aunque imperfecta, es más deleitable que cualquiera otra contemplación, por muy perfecta que pueda ser, a causa de la excelencia del objeto contemplado. Por eso dice el Filósofo en I *De Partibus Animalium* [53]: *Sucede que tenemos un conocimiento más imperfecto acerca de las sustancias divinas y más excelentes. Pero, aunque sólo las conozcamos un poco, tan sólo por el honor de conocerlas ya nos producen más deleite que todas nuestras cosas.* Esto es también lo que dice San Gregorio en su *Comentario a Ezequiél* [54]: *La vida contemplativa es una dulzura muy amable, que saca al alma de sí misma, le abre los cielos y ofrece a los ojos de la mente los tesoros espirituales.*

4. *A la cuarta hay que decir: Jacob* cojeaba de un pie después de la contemplación porque, como dice San Gregorio en su *Comentario a Ezequiel* [55], *es preciso que se apague el amor del siglo para que crezca el amor de Dios. Por tanto, después de haber conocido la suavidad divina, nos queda sano un pie y cojo el otro, porque quien cojea de un pie sólo se apoya en el que le queda sano.*

ARTICULO 8

¿Es duradera la vida contemplativa?

2-2 q.83 a.13 ad 2; q.181 a.4 ad 3; q.182 a.1; 1 q.20 a.4 ad 3; 1-2 q.67 a.1; q.68 a.6 ad 3; *In Sent.* 3 d.35 q.1 a.4 q.ª3; *De Verit.* q.11 a.4 ad 1; *Cont. Gentes* 3,63; *In Ethic.* 10 lect.10; *In Is.* c.3

Objeciones por las que parece que la vida contemplativa no es duradera.

1. La vida contemplativa consiste esencialmente en actos del entendimiento. Pero todas las perfecciones intelectivas de esta vida se acabarán, según lo que se dice en 1 Cor 13,8: *Las profecías se acabarán, las lenguas cesarán, la ciencia se desvanecerá.* Luego la vida contemplativa se acabará.

2. Aún más: el hombre experimenta la dulzura de la contemplación precipitadamente y de paso. Por eso dice San Agustín en X *Confess.* [56]: *Me introduces en un favor interior extraordinario y en una dulzura desconocida, pero vuelvo a mis miserias.* También dice San Gregorio, en V *Moral.* [57], comentando el pasaje de Job *Pasando delante de mí un espíritu: La mente no permanece durante mucho tiempo en la suavidad de la contemplación íntima, porque vuelve en sí deslumhrada por la misma intensidad de la luz.* Por tanto, la vida contemplativa no es duradera.

3. Y también: no puede ser duradero aquello que no es connatural al hombre. Ahora bien: la vida contemplativa *es mejor que la condición humana,* según dice el Filósofo en X *Ethic.* [58] Luego parece que la vida contemplativa no es duradera.

En cambio está lo que dice el Señor en Le 10,42: *María ha escogido la mejor parte y no se la quitarán.* Porque, como dice San Gregorio, *Super Ez.* [59], *la vida contemplativa empieza aquí para perfeccionarse en la patria.*

Solución. *Hay que decir:* Una cosa puede ser duradera bajo dos aspectos: por su naturaleza y respecto de nosotros. En sí misma, es claro que la vida contemplativa es duradera, por un doble capítulo. Primero, porque trata de cosas incorruptibles y eter-

51. C.3: ML 32,752. 52. L.2 hom.2: ML 76,955. 53. ARISTÓTELES, c.5 (BK 644b24; b31). 54. L.2 hom.2: ML 76,956. 55. L.2 hom.2: ML 76,955. 56. C.40: ML 32,897. 57. C.33: ML 75,897. 58. ARISTÓTELES, lect.7 n.8 (BK 1177b26): S. TH., lect.11. 59. L.2 hom.2: ML 76,954.

ñas. En segundo lugar, porque no tiene contrario, dado que *no hay nada contrario al deleite del conocimiento,* según leemos en I *Topic.* [60].

Pero también es duradera la vida contemplativa con respecto a nosotros. En primer lugar, porque no es propia por la parte incorruptible del alma, es decir, el entendimiento, pudiendo por ello subsistir después de esta vida. Además, porque en las obras de contemplación no trabajamos corporalmente, por lo cual podemos continuar en ellas constantemente, como dice el Filósofo en X *Ethic.* [61].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El modo de la contemplación no es el mismo aquí y en el cielo. Pero decimos que la vida contemplativa permanece por razón de la caridad, principio y fin de la misma. Esto es lo que dice San Gregorio en *Super Ez.* [62]: *La vida contemplativa empieza aquí para perfeccionarse en la patria celestial, porque el fuego del amor, que empieza a arder aquí, se avivará más cuando vea a aquel a quien ama.*

2. *A la segunda hay que decir:* Ninguna acción puede durar mucho tiempo en su máxima tensión. Ahora bien, la tensión suma de la contemplación consiste en alcanzar la uniformidad de la misma, como dice Dionisio [63] y ya expusimos antes (a.6 ad 2). De ahí que, aunque la contemplación no pueda durar mucho bajo este aspecto, puede durar respecto de otros actos de contemplación.

3. *A la tercera hay que decir:* El Filósofo dice que la vida contemplativa es superior al hombre porque nos es propia *en cuanto que hay algo de divino en nosotros* [64], el entendimiento, el cual es incorruptible e impasible en sí mismo. Por tanto, su acto puede ser más duradero.

60. ARISTÓTELES, c.13 n.5 (BK 106a38). 61. ARISTÓTELES, lect.7 n.2 (BK 1177a21): S. TH., lect.10. 62. L.2 hom.2: ML 76,954. 63. *De Div. Nom.* c.4 § 9: MG 3,705. Cf. *De Cael. Hier.* c.3 § a: MG 3,165. 64. X *Ethic.* lect.7 n.8 (BK 1177b28).

CUESTIÓN 181

La vida activa

Corresponde ahora tratar de la vida activa.

Sobre ella se plantean cuatro problemas:

1. ¿Pertenecen a la vida activa todas las obras de las virtudes morales?—2. ¿Pertenece la prudencia a la vida activa?—3. ¿Pertenece la enseñanza a la vida activa?—4. De la duración de la vida activa.

ARTICULO 1

¿Pertenecen a la vida activa todos los actos de las virtudes morales?

2-2 q.152 a.2c y ad 3; a.4; q.180 a.2; q.181 a.2.4 ad 1; q.182 a.3; 1-2 q.61 a.5; q.67 obj.2; q.69 a.3.4; *In Sent.* 3 d.33 q.1 a.4 ad 2; q.2 a.1 sol.2; d.35 q.1 a.3 sol.1.3; 4 d.33 a.1 ad 1; op.XIX *Contra Impugnantes Dei Cultum et Relig.* c.2; *In Mt.* c.5; *Cont. Gentes* 3,37.137; *In Phys.* 7 lect.6; *In I Cor.* c.7 lect.5; *In Job* c.31 lect.1; *In Ethic.* 10 lect.12; op.XVII *Contra Retrahentes ab Ingressu Relig.* c.7 ad 7

Objeciones por las que parece que no todos los actos de las virtudes morales pertenecen a la vida activa.

1. Parece que la vida activa consiste sólo en las cosas que dicen relación a los demás, pues dice San Gregorio, en *Super Ez.* [1], que *la vida activa consiste en dar pan al hambriento;* y al final, después de enumerar muchas cosas que dicen relación a otros, añade: *y en dar a cada uno lo que le es conveniente.* Pero no nos relacionamos con los demás por medio de todos los actos de las virtudes morales, sino sólo mediante la justicia y sus partes, como ya dijimos (q.58 a.2.8; 1-2 q.60 a.2.3). Luego no todos los actos de las virtudes morales pertenecen a la vida activa.

2. Aún más: San Gregorio, en *Super Ez.* [2], dice que Lía, que fue engañosa pero fecunda, significa la vida activa, *porque, mientras está ocupada, ve menos; pero cuando invita a los demás a imitarla, sea con la palabra o con el ejemplo, engendra hijos con su acción.* Pero esto parece más propio de la caridad, mediante la cual amamos al prójimo, que de las virtudes morales. Luego parece que los actos de las virtudes morales no pertenecen a la vida activa.

3. Y también: como dijimos antes (q.180 a.2), las virtudes morales nos disponen para la vida contemplativa. Pero disposición y perfección se refieren a lo mismo. Luego parece que las virtudes morales no pertenecen a la vida activa.

En cambio está el hecho de que San Isidoro dice, en *De Summo Bono* [3]: *En la vida activa hay que empezar extirpando todos los vicios mediante la práctica de buenas obras, para pasar después, en la vida contemplativa, a contemplar a Dios con el alma bien purificada.* Pero los vicios sólo se extirpan mediante las virtudes morales. Por tanto, los actos de dichas virtudes pertenecen a la vida activa.

Solución. *Hay que decir:* Como ya observamos (q.180 a.1), la vida activa y la contemplativa se distinguen por las distintas ocupaciones de los hombres en orden a distintos fines, uno de los cuales es la contemplación de la verdad, que es el fin de la vida contemplativa, y otro la operación externa, a la cual se ordena la vida activa. Ahora bien: es claro que en las virtudes morales no se busca principalmente la contemplación de la verdad, sino que se ordenan a la práctica. Por eso dice el Filósofo, en II *Ethic.* [4], que *para la virtud poco o nada importa el saber.* Queda claro, por consiguiente, que las virtudes morales pertenecen esencialmente a la vida activa. De ahí que el Filósofo, en X *Ethic.* [5], ordene las virtudes morales a la felicidad activa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* La principal entre las virtudes morales es la justicia, que nos ordena al prójimo, como demuestra el Filósofo en V *Ethic.* [6]. Por eso se define la vida activa por la ordenación a los demás, no porque consista sólo en estas obras, sino porque consiste en ellas principalmente.

1. L.2 hom.2: ML 76,953. 2. L.2 hom.2: ML 76,953. 3. III *Sent.* c.15: ML 83,690. 4. ARISTÓTELES, lect.4 n.3 (BK 1105b2): S. TH., lect.4. 5. ARISTÓTELES, lect.8 n.1 (BK 1178a9): 5. TH., lect.12. 6. ARISTÓTELES, lect.1 n.15 (BK 1129b27): S. TH., lect.2.

2. *A la segunda hay que decir:* Mediante los actos de las virtudes morales podemos ordenar a los demás hacia el bien, lo cual San Gregorio, en el mismo pasaje, atribuye a la vida activa.

3. *A la tercera hay que decir:* Del mismo modo que una virtud que se ordena al fin de otra se pasa, de alguna manera, a su especie, así también, cuando uno utiliza las obras propias de la vida activa sólo en orden a la contemplación, esas obras pasan a la vida contemplativa. Pero en aquellos que se dedican a las obras morales como obras buenas en sí mismas y no como disposición para la vida contemplativa, las virtudes morales pertenecen a la vida activa. No obstante, puede decirse que la vida activa dispone para la contemplativa.

ARTICULO 2

¿Pertenece la prudencia a la vida activa?

In Sent. 3 d.33 q.1 a.3 q.[a]2; *In Ethic.* 10 lect.12

Objeciones por las que la prudencia no pertenece a la vida activa.

1. Así como la vida contemplativa pertenece al entendimiento, así la activa pertenece a la voluntad. Pero la prudencia no pertenece a la voluntad, sino más bien al entendimiento. Luego no pertenece a la vida activa.

2. Aún más: dice San Gregorio, en *Super Ez.* [7], que *la vida activa, mientras se ocupa en las obras, ve menos.* De ahí que esté significada en Lía, que tenía los ojos legañosos. La prudencia, en cambio, requiere los ojos bien abiertos, para que el hombre juzgue rectamente lo que debe hacer. Luego parece que la prudencia no pertenece a la vida activa.

3. Y también: la prudencia ocupa un lugar intermedio entre las virtudes morales y las intelectuales. Pero así como las virtudes morales pertenecen a la vida activa, según dijimos (a.1), las intelectuales pertenecen a la contemplativa. Luego parece que la prudencia no pertenece a la vida activa ni a la contemplativa, sino a un modo de vivir intermedio del que habla San Agustín en XIX *De Civ. Dei* [8].

En cambio está el hecho de que el Filósofo, en X *Ethic.* [9], dice que la prudencia pertenece a la felicidad activa, a la que pertenecen también las virtudes morales.

Solución. *Hay que decir:* Como ya quedó dicho (a.1 ad 3; 1-2 q.18 a.6), aquello que se ordena a otro como a su fin, sobre todo en materia moral, pasa a la especie de ese fin al que se ordena. Así, según el Filósofo, en V *Ethic.* [10], *el que comete adulterio con el fin de robar se considera ladrón más que adúltero.* Ahora bien: es evidente que el conocimiento de la prudencia se ordena a las operaciones de las virtudes morales como a su fin, pues se define como *conocimiento recto de lo que hay que hacer en* VI *Ethic.* [11]. De ahí que los fines de las virtudes morales sean *los principios de la prudencia,* como dice el Filósofo en la misma obra [12]. Por consiguiente, así como dijimos antes (a.l ad 3) que las virtudes morales, en quien las ordena al descanso de la contemplación, pertenecen a la vida contemplativa, así el conocimiento de la prudencia, que se ordena por sí misma a la operación de las virtudes morales, pertenece directamente a la vida activa. Pero esto sólo se cumple si tomamos la prudencia en sentido propio, tal como el Filósofo habla de ella. Pero si se toma en sentido más amplio, en cuanto que comprende toda clase de conocimiento humano, entonces la prudencia pertenece, en parte, a la vida contemplativa, según las palabras de Cicerón en I *De Offic.* [13].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las operaciones morales se especifican por el fin, como ya dijimos (1-2 q.18 a.4.6). Por eso pertenece a la vida contemplativa aquel conocimiento que tiene como fin el conocimiento mismo de la verdad. En cambio, el conocimiento de la prudencia, que tiene su fin más en el acto de la facultad apetitiva, pertenece a la vida activa.

2. *A la segunda hay que decir:* La ocupación exterior hace que el hombre vea menos claro en las cosas inteligibles, distintas de las sensibles, en las que consisten las operaciones de la vida activa. Pero la ocupación exterior de la vida activa hace al hombre ver más claramente en el juicio sobre lo operable, que pertenece a la pru-

7. L.2 hom.2: ML 76,954. 8. C.2: ML 41,624; c.3: ML 41,625; c.19: ML 41,647. 9. ARISTÓTELES, lect.8 n.2.1 (BK 1178a16; a9): S. TH., lect.12. 10. ARISTÓTELES, lect.2 n.4 (BK 1130a24): S. TH., lect.4. 11. ARISTÓTELES, lect.5 n.4 (BK 1140b20): S. TH., lect.10. 12. ARISTÓTELES, X *Ethic.* lect.8 n.2 (BK 1178a17). 13. C.5: DD IV 428.

dencia, bien por la experiencia o bien por la atención del espíritu, ya que *donde pones toda tu atención, el ingenio se robustece,* como dice Salustio [14].

3. *A la tercera hay que decir:* Se considera que la prudencia figura entre las virtudes intelectuales y las morales porque coincide, en el sujeto, con las intelectuales, mientras que en la materia conviene totalmente con las morales. Pero ese tercer género medio de vida activa sólo es medio entre la vida activa y la contemplativa en cuanto al objeto, ya que unas veces se aplica a la contemplación de la verdad y otras a las cosas externas.

ARTICULO 3

¿Es el acto de enseñar propio de la vida activa, o de la contemplativa?

In Sent. 3 d.35 q.1 a.3 q.ª1 ad 3; *De Verit.* q.11 a.4; op.XVII *Contra Retrahentes ab Ingressu Relig.* a.7

Objeciones por las que parece que el enseñar no es un acto de la vida activa, sino de la contemplativa.

1. Dice San Gregorio, en *Super Ez.* [15], que *los hombres perfectos anuncian a sus hermanos los bienes celestiales que han podido contemplar, y encienden sus ánimos en el amor de la íntima claridad.* Pero esto es propio de la enseñanza. Luego el enseñar es acto de la vida contemplativa.

2. Aún más: parece que han de reducirse al mismo género de vida el acto y el hábito. Pero el enseñar es acto de la sabiduría, pues dice el Filósofo, en el comienzo de *Metaphys.* [16], que *la señal de que se sabe es el poder enseñar.* Por tanto, dado que la sabiduría o ciencia pertenece a la vida contemplativa, parece que también la enseñanza pertenece a ella.

3. Y también: la oración, como la contemplación, es acto de la vida contemplativa. Pero también la oración por otro pertenece a la vida contemplativa. Por consiguiente, el hecho de que alguien comunique a otro la verdad meditada por medio de la enseñanza parece que pertenece a la vida contemplativa.

En cambio está el hecho de que San Gregorio dice, en *Super Ez.* [17]: *la vida activa consiste en dar pan al hambriento y en enseñar las palabras de la sabiduría al ignorante.*

Solución. *Hay que decir.* El acto de enseñar tiene un doble objeto, ya que la enseñanza se hace mediante la locución, y ésta es un signo audible del concepto interior. Es, pues, el objeto de la enseñanza lo que es materia u objeto del concepto interno y, según este objeto, la enseñanza pertenece unas veces a la vida activa y otras a la contemplativa. A la activa, cuando el hombre piensa interiormente alguna verdad para obrar conforme a ella en la acción exterior; a la contemplativa, cuando piensa interiormente alguna verdad inteligible en cuya consideración y amor se deleita. Por eso dice San Agustín, en *De Verbis Dom.* [18]: *Elijan para sí la mejor parte,* es decir, la de la vida contemplativa; *dediqúense a la palabra, suspiren por la dulzura de la verdad, ocúpense en ciencia saludable.* En este pasaje sostiene abiertamente que la enseñanza pertenece a la vida contemplativa.

Otro objeto que hay que considerar en la enseñanza, por parte de la palabra que se pronuncia para ser oída, es el oyente. En cuanto a éste, toda enseñanza pertenece a la vida activa, al igual que todas las acciones externas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La autoridad invocada habla expresamente de la doctrina por razón de la materia, en cuanto que se ocupa de la consideración y el amor a la verdad.

2. *A la segunda hay que decir:* El hábito y el acto versan sobre el mismo objeto. Por ello es claro que la dificultad procede de la materia del concepto interior, porque en tanto compete al sabio el poder de enseñar en cuanto que puede expresar con palabras el concepto interior para poder llevar a los demás al conocimiento de la verdad.

3. *A la tercera hay que decir:* El que ora por otro no hace nada con respecto a él, sino sólo respecto de Dios, que es verdad inteligible. Pero el que enseña a otro realiza ante él una acción exterior. Luego no existe paridad entre los dos actos.

14. *De Coniurat. Catilinae* c.51: BV 47. 15. L.1 hom.5: ML 86,227. 16. ARISTÓTELES, 1 lect.1 n.9 (BK 981b7). 17. L.2 hom.2: ML 76,953. 18. *Serm. ad Popul.* serm.1040: ML 38,616.

ARTICULO 4

¿Permanece la vida activa después de esta vida?

1-2 q.67 a.1 ad 2; q.68 a.6 ad 3; *In Sent.* 3 d.35 q.1 a.1 q.ª3; *De Verit.* q.11 a.4 ad 1; *Cont. Gentes* 3,63

Objeciones por las que parece que la vida activa permanece después de esta vida.

1. Pertenecen a la vida activa los actos de las virtudes morales, como dijimos antes (a.l). Pero éstas perduran después de esta vida, como dice San Agustín en XIV *De Trin.* [19]. Luego la vida activa permanece después de esta vida.

2. Aún más: el enseñar a otros pertenece a la vida activa, como dijimos antes (a.3). Pero en la vida futura, en la que *seremos como ángeles,* podrá haber enseñanza, como parece que hay en los ángeles, entre los cuales unos iluminan, purifican y perfeccionan a otros, como aparece en Dionisio (VII *Cael. Hier.*) [20]. Luego parece que la vida activa perdura después de esta vida.

3. Y también: lo que es más durable por naturaleza parece que puede permanecer después de esta vida. Ahora bien: parece más duradera en sí la vida activa, ya que dice San Gregorio, en *Super Ez.* [21], que *podemos permanecer fijos en la vida activa, mientras que no podemos, en modo alguno, estar mucho tiempo en la vida contemplativa con el espíritu intensamente atento.* Luego la vida contemplativa no puede reivindicar la prioridad sobre la activa en cuanto a su duración después de esta vida.

En cambio está lo que dice San Gregorio en *Super Ez.* [22]: *La vida activa cesará en el tiempo presente; la contemplativa, en cambio, empieza aquí para perfeccionarse en la patria celestial.*

Solución. *Hay que decir.* Como ya dijimos (a.1), la vida activa tiene su fin en los actos exteriores. Si éstos se ordenan al descanso de la contemplación, ya pertenecen a la vida contemplativa. Pero en la vida futura de los bienaventurados cesará la dedicación a los actos externos, y si quedan algunos, se ordenarán al fin de la contemplación. En efecto, como dice San Agustín al final de *De Civ. Dei* [23], *allí descansaremos y veremos, veremosy amaremos, amaremos y alabaremos.* En la misma obra [24] ya había dicho que Dios *allí será visto sin fin, amado sin hastío, alabado sin fatiga. Este don, este amor y esta ocupación serán comunes a todos.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como dijimos antes (q.136 a.1 ad 1), permanecerán las virtudes morales, no en los actos sobre los medios, sino en los que se ordenan al fin. Pero tales actos permanecerán en cuanto que causan el reposo de la contemplación, al cual San Agustín, en el texto citado *(In corp.),* llama *descanso,* que ha de entenderse como descanso no sólo de ruidos externos, sino de la perturbación interior de las pasiones.

2. *A la segunda hay que decir:* La vida contemplativa, como quedó dicho *(In corp.),* consiste, ante todo, en la contemplación de Dios. Y, según esto, un ángel no enseña a otro, porque, como se dice en Mt 18,10, *los ángeles de los niños,* que son de un orden inferior, *están viendo siempre el rostro del Padre.* Del mismo modo, tampoco en la vida futura instruirá un hombre a otro sobre Dios, sino que *todos lo veremos como es,* según se nos dice en 1 Jn 3,2. Y esto es lo que aparece en Jer 31,34: *No tendrán ya que enseñarse unos a otros ni exhortarse unos a otros diciendo: conoced a Yahveh, sino que todos me conocerán, desde los pequeños hasta los grandes.*

Pero unos ángeles enseñan a otros purificándolos, iluminándolos y perfeccionándolos en lo que se refiere al *reparto de los bienes de Dios.* En cuanto a esto, tienen algo de vida activa, mientras el mundo dure, por el hecho de dedicarse al gobierno de las criaturas inferiores, lo cual está significado en el hecho de haber visto Jacob a los ángeles *subiendo* por la escala, lo cual es propio de la contemplación, y bajando (Gén 28,12), lo cual se refiere a la acción. Pero, como dice San Gregorio en II *Moral.* [25], *no salen fuera de la visión divina de tal modo que queden privados de los gozos de la contemplación.* Por eso en ellos no se distingue la vida activa de la contemplativa como en nosotros, en quienes la vida activa supone un obstáculo para la contemplación.

No obstante, no se nos promete la semejanza con los ángeles en cuanto a la administración de las criaturas inferiores, que no nos es propia según nuestra naturaleza, sino a los ángeles, pero respecto de la visión de Dios.

19. C.9: ML 42,1946. 20. § 3: MG 3,209. 21. L.1 hom.5: ML 76,825. 22. L.2 hom.2: ML 76,954. 23. L.22 c.30: ML 41,1804. 24. *De Civ. Dei* l.22 c.30: ML 41,1802. 25. C.3: ML 75,556.

3. *A la tercera hay que decir:* El que en el estado de vida actual sea más duradera la vida activa que la contemplativa no es debido a ninguna propiedad de ambos géneros de vida considerados en sí mismos, sino a limitación nuestra, ya que el peso de nuestro cuerpo nos impide elevarnos a la contemplación. Por eso añade San Gregorio, en la misma obra[26], que, *alejado el espíritu, a causa de su misma debilidad, de la inmensidad de tal elevación, vuelve a caer en sí mismo.*

26. *In Ez.* l.1 hom.1: ML 76,826.

CUESTIÓN 182

La comparación entre la vida activa y la contemplativa

Ahora nos toca estudiar la comparación entre la vida activa y la contemplativa. Sobre esto se plantean cuatro problemas:

1. ¿Cuál de ellas es más importante o más digna?—2. ¿Cuál es más meritoria?—3. ¿Es la vida activa un obstáculo para la contemplativa?—4. ¿Cuál es anterior?

ARTICULO 1

¿Es la vida activa mejor que la contemplativa?

2-2 q.152 a.2.4; q.185 a.5; q.188 a.6; 1-2 q.3 a.5; q.4 a.7; q.57 a.1; 3 q.40 a.1 ad 2; *In Sent.* 3 d.35 a.1 a.4 sol.1; *Cont. Gentes* 3,37, 63 y 133; *In Ethic.* 10 lect.10,12; III *Quodl* q.6 a.17.18; op.18 *De Perfect. Vitae Spirit.* c. 17,18; op.XVII *Contra Retrahentes ab Ingressu Relig.* c.7 ad 7; *De Virt. in Comm.* a.12 ad 24

Objeciones por las que parece que la vida activa es mejor que la contemplativa.

1. *Lo que es propio de los mejores parece ser mejor,* como dice el Filósofo en III *Topic.* [1]. Pero la vida activa es propia de los superiores, es decir, los prelados, constituidos en honor y poder. Por eso dice San Agustín, en XIX *De Civ. Dei* [2], que *en la acción no ha de buscarse el honor ni el poder de este mundo.* Luego parece que la vida activa es mejor que la contemplativa.

2. Aún más: en todos los hábitos y actos toca mandar al más importante. Así, el militar, que es más digno, manda sobre el que hace bridas. Ahora bien: toca a la vida activa disponer y mandar sobre la contemplativa, conforme a lo que se le manda a Moisés en Ex 19,21: *Baja y prohíbe al pueblo que traspase el término marcado para acercarse a ver a Yahveh.* Luego la vida activa es mejor que la contemplativa.

3. Y también: nadie debe apartarse de lo más importante para dedicarse a lo menos importante, ya que el Apóstol dice en 1 Cor 12,31: *Aspirad a los carismas mejores.* Pero muchos se apartan del estado de vida contemplativa para dedicarse a la activa, como es el caso de los que son nombrados prelados. Luego parece que la vida activa es mejor que la contemplativa.

En cambio está lo que se dice en Lc 10,42 por boca del Señor: *María ha escogido la mejor parte y no se la quitarán.* Ahora bien: María es el símbolo de la vida contemplativa. Luego ésta es mejor que la activa.

Solución. *Hay que decir.* No hay inconveniente en que algo esencialmente más excelente sea inferior a otra cosa bajo algún aspecto. Hay que decir, por consiguiente, que la vida contemplativa es, en sí misma, mejor que la activa. El Filósofo lo demuestra con ocho argumentos en X *Ethic.* [3]. *El primero* es que la vida contemplativa conviene al hombre por razón de lo que hay de más excelente en él, es decir, por el entendimiento y sus objetos propios, las cosas inteligibles, mientras que la vida activa se ocupa de las cosas externas. Por eso Raquel, símbolo de la vida contemplativa, se interpreta como *principio visto.* La vida activa, en cambio, está simbolizada en Lía, que era *de ojos legañosos,* como dice San Gregorio en VI *Moral.* [4]. *El segundo,* que la vida contemplativa puede ser más continua, aunque no en el sumo grado de contemplación, como ya dijimos (q.180 a.8; q.181 a.4 ad 3). Por eso María, que simboliza la vida contemplativa, es presentada continuamente como *sentada a los pies del Señor. El tercero,* que el placer de la vida contemplativa es mayor que el de la activa. Por eso San Agustín dice, en *De Verbis Dom.* [5]: *Marta se turbaba mientras María se deleitaba. El cuarto,* que en la vida contemplativa el hombre se basta mejor a sí mismo, porque necesita pocas cosas para ella. Por eso se dice en Lc 10,41: *Marta, Marta, te inquietas y te turbas por muchas cosas. El quinto,* que la vida contemplativa es más amada por sí misma, mientras que la activa se ordena a otra cosa. Por eso dice el salmo

1. C.1 n.12 (BK 116b12). 2. C.19: ML 41,647. 3. ARISTÓTELES, lect.7 (BK 1177a12); lect.8 (BK 1178a9): S. TH., lect.10.12. 4. C.37: ML 75,764. 5. *Serm. ad Popul,* serm.103 c.2: ML 38,614.

26,4: *Una cosa pedí al Señor, y ésa procuraré, el vivir en la casa del Señor todos los días de mi vida para conocer su voluntad. El sexto,* que la vida contemplativa consiste en cierto descanso y reposo, según se nos dice en el salmo 26,4: *Descansad y ved que yo soy Dios. El séptimo,* que la vida contemplativa se dedica a las cosas divinas, mientras que la activa se da a las humanas. Por eso dice San Agustín, *De Verbis Dom.* [6]: *«En el principio era el Verbo», he aquí lo que María oía. «El Verbo se hizo carne», he aquí al que Marta servía. El octavo,* que la vida contemplativa se acomoda a lo más esencial del hombre, es decir, al entendimiento, mientras que en la activa intervienen también las potencias inferiores, que nos son comunes con los animales. Por eso en el salmo 35, después de decir (v.7): *Salvarás a los hombres y a los animales, Señor,* aparece lo que es más propio del hombre: *En tu luz veremos la luz.* El Señor añade *una novena razón* en Lc 10,42 al decir: *María ha escogido la mejor parte, y no le será quitada.* Al exponer esto, San Agustín dice en *De Verbis Dom.* [7]: *No has escogido tú algo malo, pero ella lo ha escogido mejor. Oye por qué mejor: porque no se le quitará. A ti se te quitará un día el peso de la necesidad; la dulzura de la verdad es eterna.*

Sin embargo, bajo algún aspecto y en casos concretos, hay que elegir la vida activa por imposición de la vida presente, del mismo modo que dice el Filósofo, en III *Topic.* [8], que el filosofar es mejor que enriquecerse, pero enriquecerse es mejor para aquel que padece necesidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es propia de los prelados no sólo la vida activa, sino que también deben sobresalir en la contemplativa. Por eso dice San Gregorio en su *Pastoral* [9]: *Sea el superior el primero en la acción y entregúese a la contemplación más que nadie.*

2. *A la segunda hay que decir:* La vida contemplativa consiste en cierta libertad de espíritu, ya que dice San Gregorio, en *Super Ez.* [10], que *la vida contemplativa produce cierta libertad de espíritu al no pensar en las cosas temporales,* sino en las eternas. Y Boecio dice en V *De Consolat.* [11]: *Es preciso que las almas humanas sean más libres cuando se mantienen en la contemplación del espíritu divino que cuando descienden a los cuerpos.* De donde se deduce que la vida activa no impera sobre la contemplativa directamente, sino que, disponiendo la vida contemplativa, impone algunas obras de la vida activa, con lo cual sirve a la vida contemplativa en lugar de mandar sobre ella. Esto es lo que dice San Gregorio en *Super Ez.* [12]: *La vida activa se llama servidumbre; la contemplativa, libertad.*

3. *A la tercera hay que decir:* A veces, alguien tiene que dedicarse a la vida activa, suspendiendo la contemplativa por alguna necesidad de la vida presente, pero no de forma que se vea obligado a abandonarla totalmente. Por eso dice San Agustín en XIX *De Civ. Dei* [13]: *El amor a la verdad requiere un ocio santo; la necesidad de la candad emprende una ocupación justa, es decir, la de la vida activa. Si nadie impone esta carga, debemos entregarnos al estudio y contemplación de la verdad. Si se nos impone, hay que aceptarla por exigencias de la caridad. Pero ni siquiera en este caso debe abandonarse totalmente el deleite de la verdad, no sea que, quitado este alivio, la carga sea demasiado pesada.* De aquí se deduce que, cuando alguien es llamado de la vida contemplativa a la activa, no ha de hacerlo abandonando lo que ya tenía, sino añadiendo algo más.

ARTICULO 2

¿Es la vida activa más meritoria que la contemplativa?

2-2 q.183 a.2.6.8; 1-2 q.69 a.3; *In Sent.* 3 d.30 a.4 ad 2; d.31 q.2 a.3 sol.3; d.35 q.1 a.4 q.[a]2; III *Quodl.* q.6 a.3 ad 6; a.17 ad 6; op.18 *De Perfectione Vitae Spirit.* c.23

Objeciones por las que parece que la vida activa es más meritoria que la contemplativa.

1. El mérito está relacionado con la recompensa, y ésta se da por el trabajo, según lo que se dice en 1 Cor 3,8: *Cada uno recibirá la recompensa según su trabajo.* Pero el trabajo es propio de la vida activa, mientras que el descanso lo es de la contemplativa, ya que dice San Gregorio, en *Super Ez.* [14]: *Todo el que se convierte a Dios debe, ante todo, trabajar, es decir, recibir a Lía, para que luego pueda descansar en los brazos de Raquel y contemplar el principio.* Luego la vida activa es más meritoria que la contemplativa.

6. *Serm. ad Popul.* serm.104 c.2: ML 38,617. 7. *Serm. ad Popul,* serm.103 c.4: ML 38,615. 8. ARISTÓTELES, lect.2 n.21 (BK 118a10). 9. P.2 c.1: ML 77,26. 10. L.1 hom.3: ML 76,1812. 11. Prosa 2: ML 63,836. 12. L.2 hom.3: ML 76,809. 13. C.19: ML 41,647. 14. L.2 hom.2: ML 76,954.

2. Aún más: la vida contemplativa es un comienzo de la felicidad futura. Por eso, al comentar el pasaje de Jn 21,22: *si quiero que permanezca hasta que yo venga,* dice San Agustín [15]: *Puede decirse: sígame la obra perfecta, informada por el ejemplo de mi pasión; pero permanezca la contemplación incoada hasta mi venida, y será perfeccionada cuando yo venga.* Y San Gregorio dice, en *Super Ez.*[16], que la vida contemplativa se inicia aquí para ser perfeccionada en la patria celestial. Ahora bien: en la vida futura no habrá estado de merecer, sino de recibir por los méritos. Luego parece que la vida contemplativa es menos meritoria que la activa, aunque su premio sea mayor.

3. Y también: San Gregorio dice, en *Super Ez.* [17], que ningún sacrificio es más aceptable para Dios que el celo por las almas. Pero ese celo hace que uno se dé a la vida activa. Luego parece que la vida contemplativa no es más meritoria que la activa.

En cambio está el testimonio de San Gregorio, quien dice en VII *Moral.* [18]: *Son mayores los méritos de la vida activa, pero son mejores los de la contemplativa.*

Solución. *Hay que decir.* La raíz de todo merecimiento es la caridad, como dijimos antes (q.83 a.15; 1-2 q.114 a.4). Dado que la caridad consiste en el amor a Dios y al prójimo, como ya se dijo (q.25 a.1), es más meritorio amar a Dios en sí mismo que amar al prójimo, según ya dijimos (q.27 a.1). Por ello, lo que dice relación directa con el amor a Dios es más meritorio en sí mismo que aquello que pertenece directamente al amor del prójimo por Dios. Ahora bien: la vida contemplativa está directamente relacionada con el amor a Dios, pues dice San Agustín, en XIX *De Civ. Dei* [19], que *el gozo santo,* es decir, el de la vida contemplativa, *es algo buscado por amor a la verdad,* es decir, divina, a la cual se dedica sobre todo la vida contemplativa, como dijimos antes (q.180 a.4; q.181 a.4 ad 2). En cambio, la vida activa se dedica más directamente al amor al prójimo, porque *se afana en los muchos cuidados del servicio,* como se dice en Lc 10,40. Por eso, en sí misma, la vida contemplativa es más meritoria que la activa. Y esto es lo que dice San Gregorio en III *Hom. Ez.* [20]: *La contemplativa es más meritoria que la activa, porque ésta se consagra a las obras presentes,* es decir, a socorrer las necesidades del prójimo, *mientras que aquélla gusta ya en el descanso venidero,* es decir, en la contemplación de Dios.

Puede suceder, no obstante, que uno merezca en las obras de la vida activa más que otro en las de la vida contemplativa, si, por ejemplo, debido a la abundancia de su amor a Dios, para que su voluntad se llene de la gloria divina, abandona durante algún tiempo las dulzuras de la contemplación. Es lo que el Apóstol dice en Rom 9,3: *Yo desearía ser anatema de Cristo por mis hermanos.* Al exponer esto San Juan Crisóstomo, en *De Compunct.* [21], dice: *El amor de Cristo había empapado su alma de tal modo que incluso lo que era más apetecible de todo, el estar con Cristo, lo despreciaba con tal de agradar a Cristo.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El trabajo externo contribuye al aumento del premio accidental. Pero el aumento del mérito respecto del premio esencial consiste principalmente en la caridad. De ésta es un signo el trabajo exterior realizado por Cristo, pero es un signo más elocuente el que uno, abandonando todo lo relativo a esta vida, se complazca en dedicarse sólo a la contemplación divina.

2. *A la segunda hay que decir:* En el estado de felicidad futura, el hombre llega a la perfección; por eso no hay lugar a que merezca por sus méritos. Si, no obstante, lo hubiera, sería más eficaz el mérito debido a una caridad mayor. Pero la contemplación en la vida presente va acompañada de cierta imperfección y puede progresar. Por eso no suprime la posibilidad de merecer, sino que, al contrario, aumenta el mérito debido a un ejercicio más intenso de la caridad divina.

3. *A la tercera hay que decir:* Se ofrece un sacrificio espiritual a Dios cuando se le consagra algo. Y entre todos los bienes del hombre, el más acepto a Dios es el sacrificio de su alma. Pero debe ofrecerse la propia alma a Dios en primer lugar, según lo que se dice en Eclo 30,24: *Compadécete de tu alma, tú que agradas a Dios;* en segundo lugar, las almas de los demás, según lo que se dice en Ap 22,17: *El que oye, diga: Ven.* Ahora bien: cuanto más acerca el hombre su alma o las de los otros a Dios, tanto más aceptable se hace su sacrificio. Por eso es

15. *In Io.* tract.124, super 21,22: ML 35,1974. 16. L.2 hom.2: ML 76,954. 17. L.1 hom.12: ML 76,932. 18. C.37: ML 75,764. 19. C.19: ML 41,764. 20. L.1: ML 76,809. 21. L.1: MG 47,405.

más aceptable el dedicar su alma o la de los demás a la contemplación que a la acción. Luego al decir que *ningún sacrificio es más aceptable a Dios que el celo por las almas* no se considera la vida activa más meritoria que la contemplativa, sino que se quiere decir que es más aceptable el que el hombre ofrezca a Dios su alma y la de los demás que cualesquiera bienes externos.

ARTICULO 3

¿Es la vida activa un estorbo para la contemplativa?

1 q.112a.1 ad 3; *In Mt.* c.12

Objeciones por las que parece que la vida activa es un estorbo para la contemplativa.

1. Para la vida contemplativa se requiere un descanso de la mente, según se dice en el salmo 45,11: *Descansad y ved que yo soy el Señor.* Pero la vida activa lleva consigo preocupaciones, como se dice en Lc 10,41: *Marta, Marta, te preocupas e inquietas por muchas cosas.* Luego la vida activa es un estorbo para la contemplativa.

2. Aún más: la vida contemplativa requiere claridad de visión. Pero esa claridad de visión se ve impedida por la vida activa, ya que, según dice San Gregorio en *Super Ez.* [22], *es engañosa y fecunda, porque ve menos al ocuparse del obrar.* Luego la vida activa impide la contemplativa.

3. Y también: un contrario se ve impedido por otro. Ahora bien: parece que son mutuamente contrarias la vida activa y la contemplativa, porque la activa se ocupa en muchas cosas, mientras que la contemplativa insiste en una sola, por lo cual se distinguen como términos opuestos. Luego parece que la vida contemplativa se ve obstaculizada por la activa.

En cambio está la autoridad de San Gregorio, quien, en VI *Moral.* [23], dice: *Los que quieran retener la ciudadela de la contemplación, ejercítense en el campo de las buenas obras.*

Solución. *Hay que decir* La vida activa puede considerarse bajo un doble aspecto. En primer lugar, en cuanto a la aplicación y ejercicio de las obras externas. Bajo ese aspecto, es claro que impide la vida contemplativa, por cuanto es imposible que alguien se ocupe de las acciones exteriores y, a la vez, se entregue a la contemplación.

En segundo lugar, puede considerarse la vida activa en cuanto que dirige y ordena las pasiones del alma. Así considerada, ayuda a la contemplación, la cual es imposible por la falta de orden de las pasiones internas. Por eso dice San Gregorio en VI *Moral.* [24]: *Cuando alguien quiere conservar la ciudadela de la contemplación, ejercítese antes en el campo de las buenas acciones, para ver cuidadosamente si ya no hace mal al prójimo, si soporta con ecuanimidad el mal que el prójimo le hace a él, si su espíritu no se deja llevar del deseo de bienes temporales y si la pérdida de ellos no le causa excesiva tristeza. Y después piense si, al reconcentrarse consigo mismo para contemplar las cosas espirituales, no lleva consigo sombras de las cosas temporales y, si acaso las lleva, las aleja con la mano de la discreción.* Por consiguiente, la vida activa ayuda a la contemplativa en cuanto que acalla las pasiones internas, de las cuales proceden imágenes que son obstáculo para la contemplación.

Con esta distinción quedan resueltas las *objeciones,* puesto que se refieren a la ocupación en las obras exteriores y no tienen en cuenta el efecto de la vida activa, que es la moderación de las pasiones.

ARTICULO 4

¿Es la vida activa anterior a la contemplativa?

2-2 q.181 a.1 ad 3; *De Verit,* q.11 a.4 ad 2; op.XVII *Contra Retrahentes Ingressum Relig.* c.7

Objeciones por las que parece que la vida activa no es anterior a la contemplativa.

1. La vida contemplativa pertenece directamente al amor a Dios, mientras que la activa se ocupa del amor al prójimo. Ahora bien: el amor a Dios es anterior al del prójimo, en cuanto que se ama al prójimo por Dios. Luego parece que también la vida contemplativa es anterior a la activa.

2. Aún más: dice San Gregorio en *Super Ez.* [25]: *Conviene saber que, así como el justo orden de la vida consiste en tender a la contemplación partiendo de la vida activa, así el espíritu suele volver, con utilidad, de la contemplativa a la activa.* Luego la vida activa no es, en sí misma, anterior a la contemplativa.

22. L.2 hom.2: ML 76,954. 23. C.37: ML 75,763. 24. C.37: ML 75,763. 25. L.2 hom.2: ML 76,954.

3. Y también: parece que las cosas que pertenecen a distintos sujetos no tienen necesariamente un orden. Pero la vida activa y la contemplativa pertenecen a sujetos distintos, puesto que dice San Gregorio en VI *Moral.* [26]: *A menudo, aquellos que podían contemplar a Dios sosegadamente cayeron víctimas de las ocupaciones, y con frecuencia los que podían vivir bien ocupándose en las cosas humanas perecieron bajo la espada de su ocio.* Por tanto, la vida activa no es anterior a la contemplativa.

En cambio está lo que dice San Gregorio en III *Homil. Ez.* [27]: *La vida activa es anterior en el tiempo a la contemplativa, puesto que vamos a la contemplación desde las buenas obras.*

Solución. *Hay que decir:* Puede decirse que una cosa es anterior bajo dos aspectos. Primero, en sí misma. Considerándola así, la vida contemplativa es anterior a la activa, dado que se ocupa de objetos mejores y anteriores. Por eso mueve y dirige a la vida activa, ya que la razón superior, que es principio de la contemplación, tiene respecto de la inferior, que se dedica a la acción, la misma relación que el hombre respecto de la mujer, la cual ha de ser gobernada por el hombre, como dice San Agustín en XII *De Trin.* [28].

En segundo lugar, una cosa puede ser anterior para nosotros porque aparece antes. En este sentido, la vida activa es anterior a la contemplativa, porque prepara en orden a ella, como dijimos antes (a.3; q.181 a.1 ad 3). En efecto, la disposición, en el orden generativo, es anterior a la forma, aunque ésta es anterior absolutamente hablando y según su naturaleza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La vida contemplativa no se ordena a cualquier género de amor a Dios, sino al perfecto. Pero la vida activa es necesaria para todo género de amor al prójimo. De ahí que diga San Gregorio en III *Hom. Ez.* [29]: *Sin la vida contemplativa pueden entrar en la patria celestial los que no dejan de hacer el bien que pueden.* De ello se deduce también que la vida activa precede a la contemplativa del mismo modo que lo que es común a todos precede, en orden de aparición, a lo que es propio de los perfectos.

2. *A la segunda hay que decir:* Se va de la vida activa a la contemplativa por orden de aparición, pero se vuelve de la contemplativa a la activa en el orden de dirección, para que la vida activa sea dirigida por la contemplativa del mismo modo que se adquiere el hábito mediante las operaciones, y se opera con más perfección por medio del hábito adquirido, como se dice en II *Ethic.* [30].

3. *A la tercera hay que decir:* Los que están inclinados a las pasiones por su ímpetu para la acción son esencialmente más aptos para la vida activa a causa de la inquietud de espíritu. Por eso dice San Gregorio, en VI *Moral.* [31], que *algunos son tan inquietos que, si se les diera descanso de su trabajo, lo llevarían a mal, porque soportan la agitación tumultuosa de su espíritu tanto más difícilmente cuanto más libertad tienen para entregarse a sus pensamientos.* Otros, en cambio, tienen naturalmente una puréza y sosiego de espíritu que los hace aptos para la contemplación, de tal modo que, si se vieran *privados totalmente* de acción, saldrían perjudicados. Por eso dice San Gregorio, en VI *Moral.* [32], que las mentes de algunos están tan ociosas que, si tuvieran que trabajar, sucumbirían ya al comienzo del trabajo.

Pero, como añade poco después [33], *muchas veces el amor anima a trabajar incluso a los espíritus perezosos.* Por eso aquellos que son más aptos para la vida activa pueden prepararse, mediante el ejercicio, para la contemplativa, y soportar las obras de la vida activa para hacerse, así, más aptos en orden a la contemplación.

26. C.37: ML 75,761. 27. L.1: ML 76,809. 28. C.3: ML 42,999; c.7: ML 42,1003; c.12: ML 42,1007. 29. L.1: ML 76,809. 30. ARISTÓTELES, lect.1 (Bk 1103a14); lect.4 (BK 1105a17): S. TH., lect.1.2.4. 31. C.37: ML 75,761. 32. C.37: ML 75,761. 33. VI *Moral*, c.37: ML 75,762.

CUESTIÓN 183

Los oficios y estados de los hombres en general

Vamos a estudiar, a continuación, los diversos estados y oficios de los hombres. Primero trataremos de ellos en general, y luego, específicamente, del estado de los perfectos (q.184).

Sobre lo primero se plantean cuatro problemas:

1. ¿Qué es necesario para constituir estado entre los hombres?—2. ¿Debe haber diversos estados u oficios entre los hombres?—3. ¿En qué se distinguen los oficios?—4. ¿En qué se diferencian los estados?

ARTICULO 1

¿Implica el concepto de estado libertad o servidumbre?

Op.XVIII *De Perf. Vitae Spir.* c.23; III *Quodl.* q.6 a.3.

Objeciones por las que parece que el concepto de estado no implica libertad ni servidumbre.

1. *Estado* se deriva del latín *stare,* «estar derecho». Y estar derecho se dice de alguno, a su vez, por razón de la rectitud. Por eso leemos en Ez 2,1: *Hijo de hombre, mantente en pie.* Y San Gregorio dice en VII *Moral.* [1]: *Quienes se dejan llevar por palabras pecaminosas se alejan de todo estado de rectitud.* Pero el hombre adquiere la rectitud espiritual al someter a Dios su voluntad. Por eso, a propósito del pasaje del salmo 32,1: *Bien está a los rectos la alabanza,* dice la *Glosa* [2]: *Son rectos aquellos que dirigen su corazón a Dios.* Luego parece que la obediencia a los mandatos divinos basta para constituir estado.

2. Aún más: la idea de *estado* parece que lleva consigo inmovilidad, según lo que se dice en 1 Cor 15,58: *Permaneced firmes e inconmovibles.* Por eso dice San Gregorio en *Super Ez.* [3]: *Es una piedra cuadrada y estable en todos sus lados el que no cae por algún cambio.* Ahora bien: la verdad es la que *hace obrar de manera inmutable,* según se dice en II *Ethic.* [4]. Luego parece que por cualquier acto de virtud se alcanza el estado.

3. Y también: el concepto de *estado* parece referirse a una determinada altura, puesto que uno está de pie cuando se incorpora. Pero uno se hace más excelente que otros por los distintos oficios. De igual modo, los hombres se constituyen en distintas alturas debido a los diversos grados u órdenes. Luego la diversidad de grados, órdenes u oficios es suficiente para la diversidad de estados.

En cambio está lo que hallamos en los *Decretos,* caus.II q.6 [3]: *Si alguna vez es acusado alguien de causa capital o de cuestión de estado, ha de defenderse por sí mismo y no por procuradores,* donde por *cuestión de estado* se entiende lo relativo a la libertad o a la servidumbre. Parece, pues, que el estado del hombre no cambia si no cambia lo relacionado con la libertad o la esclavitud.

Solución. *Hay que decir. Estado,* propiamente hablando, significa una posición particular conforme a la naturaleza, con cierta estabilidad. En efecto, es natural al hombre tener la cabeza levantada, los pies apoyados en el suelo y los demás miembros convenientemente ordenados, lo cual no sucede cuando el hombre está sentado o echado, sino sólo cuando está de pie. Tampoco se dice que lo esté cuando camina, sino cuando está quieto. Por eso, también en el campo de las acciones humanas se dice, de cualquier asunto, que está estabilizado, atendiendo al orden de la propia disposición y, al mismo tiempo, a cierta inmovilidad o reposo. Por eso, entre los hombres, no constituyen estado las cosas que cambian y son extrínsecas, como, por ejemplo, el que uno sea rico o pobre, el que esté constituido en dignidad o sea de condición humilde, etc. De ahí que se diga, incluso, en derecho civil [6], que aquel a quien se aparta

1. C.37: ML 75,800. 2. *Glossa ordin.* (III 130A); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,325. SAN AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.* enarr.2 serm.1, super vers.1: ML 36,277. 3. L.2 hom.9: ML 76,1044. 4. ARISTÓTELES, lect.4 n.3 (BK 1105a32): S. TH., lect.4. 5. GRACIANO, *Decretum.* p.2 causa 2, can.40 *Si quando:* RF I 481. 6. *Dig.* l.1 tit.9 lcg.3 *Senatorem:* KR I 40a; leg.7 *Emancipatum:* KR I 140a.

del Senado pierde más dignidad que estado. Pero parece que sólo pertenece al estado del hombre lo que se refiere a la obligación de su misma persona, en cuanto que la persona puede ser dueña de sí misma o depender de otra, y no por causa leve o fácilmente mutable, sino por algo permanente, que es lo que implica el concepto de libertad o esclavitud. Por consiguiente, el estado pertenece propiamente a la libertad o esclavitud, sea en materia espiritual o civil.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La posición recta no pertenece al concepto de estado por sí misma, sino sólo en cuanto que es connatural al hombre y va unida a la idea de inmovilidad. Por eso, en los demás animales, es necesario que estén en posición recta para que pueda decirse que están de pie, como tampoco se dice de los hombres, por recta que sea su posición, a no ser que estén parados.

2. *A la segunda hay que decir:* La inmovilidad no es suficiente para el concepto de estado, puesto que también están en posición de descanso los que están sentados o echados, y no se dice que estén de pie.

3. *A la tercera hay que decir:* El oficio se dice por relación al acto, mientras que el grado implica superioridad de la condición de la persona.

ARTICULO 2

¿Debe haber distintos oficios o estados en la Iglesia?

Objeciones por las que parece que no debe haber diversidad de oficios o estados en la Iglesia.

1. La diversidad está reñida con la unidad. Pero los fieles de Cristo son llamados a la unidad, según se dice en Jn 17,21-22: *Que sean uno en nosotros, como nosotros somos uno.* Luego en la Iglesia no debe haber diversos oficios o estados.

2. Aún más: la naturaleza no emplea muchos medios en aquellos que puede realizar mediante uno solo. Ahora bien: la acción de la gracia es mucho más ordenada que la de la naturaleza. Luego sería conveniente que lo referente a las operaciones de la gracia fuera administrado por las mismas personas, de modo que no hubiera en la Iglesia diversidad de oficios o estados.

3. Y también: parece que el bien de la Iglesia consiste sobre todo en la paz, según se dice en el salmo 147,3: *El que puso la paz en tus fronteras.* Y en 2 Cor 13,11 se nos recomienda: *Conservad la paz y el Dios de la paz estará con vosotros.* Pero la diversidad no favorece la paz, mientras que parece que la paz la proporciona la semejanza, según se dice en Eclo 13,9: *Todo animal ama a su semejante.* Y el Filósofo dice, en VII *Polit.* [7], que la más pequeña diferencia produce disensión en una ciudad. Por tanto, parece que no es conveniente que haya en la Iglesia diversidad de estados y oficios.

En cambio está el hecho de que en el salmo 44,10 se dice, como elogio de la Iglesia, que *está revestida de variedad.* Y la *Glosa* comenta [8] al respecto que *la reina,* es decir, la Iglesia, *está adornada por la doctrina de los apóstoles, la confesión de los mártires, la pureza de las vírgenes y el llanto de los penitentes.*

Solución. *Hay que decir:* La diversidad de estados y oficios en la Iglesia obedece a tres razones. En primer lugar, para la perfección de la misma Iglesia, dado que, del mismo modo que, en el orden natural, la perfección, que se halla en Dios de un modo esencial y uniforme, no puede encontrarse en las cosas de un modo disforme y múltiple, así también la plenitud de la gracia, que está unificada en Cristo como cabeza, se reparte de diversos modos en sus miembros para que el cuerpo de la Iglesia sea perfecto. Esto es lo que dice el Apóstol en Ef 4,11-12: *El constituyó a unos apóstoles, a otros profetas, a otros evangelistas, a otros pastores y doctores, para la perfección consumada de los santos.*

En segundo lugar, para la realización de las acciones necesarias en la Iglesia es preciso emplear personas distintas si se quiere que todo salga bien y sin confusión. Esto mismo dice el Apóstol en Rom 12,4-5: *Asi como en un mismo cuerpo tenemos muchos miembros, y no todos los miembros realizan las mismas acciones, así nosotros, siendo muchos, somos un solo cuerpo en Cristo.*

En tercer lugar, esto es necesario para la dignidad y belleza de la Iglesia, la cual consiste en un cierto orden. Por eso leemos en 3 Re 10,4-5 que *la reina de Saba, al ver toda*

7. ARISTÓTELES, lect.5 c.2 n.12 (BK 1303b14).

8. *Glossa ordin.* (III 150A); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,444. Cf. CASIODORO, *Expos. in Psalt.*, Super Ps. 44,10: ML 70,524.

la sabiduría de Salomón, las habitaciones de sus servidores y el orden de sus oficios, quedó fuera de sí. Y el Apóstol dice, en 2 Tim 2,20, que *en una casa grande no sólo hay vasos de oro y plata, sino también de madera y de barro.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La diversidad de estados y de oficios no impide la unidad de la Iglesia, que se realiza mediante la unidad de la fe, de la caridad y de la ayuda mutua, según lo que dice el Apóstol en Ef 4,16: *Por quien todo el cuerpo está trabado,* por la fe, y *unido,* es decir, por la caridad, por *todos los ligamentos que lo unen y nutren,* es decir, por el hecho de servirse unos a otros.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como la naturaleza no emplea muchos medios en lo que puede hacer con uno, tampoco se limita a realizar mediante uno lo que requiere muchos, según se nos dice en 1 Cor 12,17: *Si todo el cuerpo fuera ojo, ¿dónde estaría el oído?* Por eso en la Iglesia, *que es el cuerpo de Cristo,* fue preciso que hubiera diversos miembros según los distintos oficios, estados y grados.

3. *A la tercera hay que decir:* Así como en el cuerpo natural los diversos miembros están unidos mediante la virtud del espíritu que los vivifica, y faltando el cual se separan del cuerpo los miembros, también en el cuerpo de la Iglesia se conserva la paz de los distintos miembros por la acción del Espíritu Santo, que da vida al cuerpo de la Iglesia, como se dice en Jn 6,64. Por eso dice el Apóstol en Ef 4,3: *Solícitos en guardar la unidad del Espíritu mediante el vínculo de la paz.* Se separa alguno de esta unidad del Espíritu cuando busca su propio bien, al igual que en una ciudad terrena desaparece la paz cuando los ciudadanos buscan *su propio interés.* Por el contrario, la distinción de oficios y de estados favorece tanto la paz espiritual como la social, porque obliga a más hombres a dedicarse a la paz pública. Por eso dice el Apóstol, en 1 Cor 12,24-25, que *Dios dispuso el cuerpo de tal manera que no hubiera escisiones, antes todos los miembros se preocupen unos de otros.*

ARTICULO 3

¿Se distinguen los oficios por sus actos?

Objeciones por las que parece que los oficios no se distinguen por sus actos.

1. Existe una infinita diversidad de actos humanos, tanto en el orden espiritual como en el temporal. Pero no puede establecerse una distinción fija en lo que es infinito. Luego no pueden distinguirse de una manera correcta los oficios humanos por sus distintos actos.

2. Aún más: la vida activa y la contemplativa se distinguen por sus actos, como dijimos antes (q.179 a.1). Pero parece diferente la distinción entre éstas y los oficios. Por tanto, los oficios no se distinguen por los actos.

3. Y también: parece que también los órdenes, estados y grados -eclesiásticos se distinguen por sus actos. Luego si los oficios se distinguen por sus actos, parece que se deduciría que es la misma la distinción de los oficios, de los grados y de los estados, lo cual es falso, porque se dividen de distinta forma en sus respectivas partes. Por consiguiente, no parece que los oficios se distingan por sus actos.

En cambio está el testimonio de San Isidoro, quien dice, en sus *Etymol.* [9], que *oficio se deriva del verbo «efficere», y se dice «officium» en vez de «efficium» por eufonía.* Y puesto que el obrar *(efficere)* se refiere a la acción, los oficios se distinguen por sus actos.

Solución. *Hay que decir.* Como ya expusimos (a.2), la diversidad de los miembros de la Iglesia se ordena a tres fines: a la perfección, a la acción y al decoro. Según estos tres fines, puede tomarse una triple distinción en la diversidad de los fieles. Una, con respecto a la perfección. Conforme a ello se toma la diferencia de estados, al ser unos más perfectos que otros. Otra distinción se toma respecto de la acción, y es la distinción de oficios, pues se dice que están en oficios distintos aquellos que están dedicados a diversas acciones. Y, finalmente, una tercera se refiere al orden de la belleza de la Iglesia. Es la que da origen a la diferencia de grados en cuanto que, incluso en el mismo estado u oficio, uno es superior a otro. Por eso dice una versión del salmo 47,4: *Dios será conocido en sus grados* [10].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La diversidad material de los actos humanos es infinita. Ahora bien: los oficios no se distinguen por ella, sino por una diversidad formal, que se

9. L.6 c.19: ML 82,252. 10. Según la versión de los Setenta.

toma por las diversas especies de actos, en cuanto que los actos del hombre no son infinitos.

2. *A la segunda hay que decir:* Vida es un término absoluto. Por eso la diversidad de vidas se toma de los diferentes actos que convienen al hombre en sí mismo. Pero la eficiencia, de donde se deriva el nombre de *oficio,* como dijimos (sed contra), implica una acción que tiende a un término distinto del sujeto, como se dice en X *Metaphysic.* [11]. Por eso los oficios se distinguen propiamente según los actos que se refieren a otros, al igual que se dice que el médico, el juez, etc., tienen un oficio. Por eso dice San Isidoro [12] que oficio consiste en *hacer lo que a nadie perjudique,* es decir, *no haga daño a nadie y sea útil a todos.*

3. *A la tercera hay que decir:* La diversidad de estados, oficios y grados se toma desde distintos puntos de vista, como ya dijimos *(In corp.).* Puede suceder, no obstante, que esta triple distinción tenga lugar en un mismo individuo. Cuando alguien es designado para un oficio más alto, adquiere, a la vez, un oficio y un grado y, a su vez, un estado de perfección por la excelencia del acto, como sucede en los obispos. Pero las órdenes sagradas se distinguen en especial por los oficios divinos, pues dice San Isidoro en sus *Etimologías* [13]: *Hay muchas clases de oficios, pero el principal es el que se ocupa de las cosas sagradas y divinas.*

ARTICULO 4

¿Se toma la diferencia de estados de los principiantes, avanzados y perfectos?

In Gal. c.5 lect.3; *In Io.* c.8 lect.4

Objeciones por las que parece que la diferencia de estados no se toma de los principiantes, avanzados y perfectos.

1. *Realidades distintas tienen especies y diferencias también distintas.* Pero esta distinción en principiantes, avanzados y perfectos corresponde al grado de caridad, como se dice en *Suppl.* q.34. Luego parece que no puede atenderse a esto para distinguir los estados.

2. Aún más: el estado, como ya dijimos (a.1), atiende a la condición de servidumbre o libertad, a la cual no parece que haga referencia esta distinción en principiantes, avanzados y perfectos. Luego no es adecuada la distinción de los estados atendiendo a esto.

3. Y también: parece que los principiantes, avanzados y perfectos se distinguen de más a menos, lo cual parece que pertenece, más bien, a la razón de grado. Pero la división de grados y la de estados son distintas, como ya se dijo (q.176). Luego no es correcta la división en principiantes, avanzados y perfectos.

En cambio está el testimonio de San Gregorio, quien dice en IV *Moral.* [14]: *Los convertidos presentan un triple modo de ser según estén en el principio, en el medio o en el fin.* Y en *Super Ez.* [15] dice: *Una cosa es el principio de la virtud, otra el progreso y otra la perfección.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya observamos antes (a.1), el estado hace referencia a la libertad o a la esclavitud. Ahora bien: en las cosas espirituales se da una doble esclavitud y una doble libertad. Una es la esclavitud del pecado y otra la esclavitud de la justicia. Del mismo modo, una es la libertad del pecado y otra la libertad de la justicia, como dice el Apóstol en Rom 6,20.22: *Cuando erais siervos del pecado estabais libres respecto de la justicia. Pero ahora, libres del pecado, habéis sido hechos siervos de Dios.* Y se da esclavitud respecto del pecado o de la justicia cuando uno se inclina al mal o al bien por el hábito de la justicia. De igual modo se da libertad del pecado cuando uno no es vencido por la inclinación a él, y libertad de la justicia cuando uno no huye del mal por amor a ella. Sin embargo, dado que el hombre se inclina, por su razón natural, a la justicia, mientras que el pecado va contra la razón natural, sigúese que la libertad del pecado es verdadera libertad, que va unida a la esclavitud de la justicia, porque mediante ambas tiende el hombre hacia aquello que le es conveniente. De igual modo, la auténtica esclavitud es la del pecado, a la que va unida la libertad de la justicia, porque ambas impiden al hombre alcanzar el bien que le es propio. Pero el que el hombre se haga esclavo de la justicia o del pecado depende de su modo de obrar, como dice el Apóstol en el mismo pasaje (v.16): *Ofreciéndoos a uno para obedecerle os hacéis esclavos de aquel a quien os sujetáis, sea del pecado para muerte, sea de la obediencia para la*

11. ARISTÓTELES, l.8 c.8 n.9 (BK 1050a30): S. TH., lect.8. 12. *Etymol.* l.6 c.19: ML 92,252. 13. L.6 c.19: ML 82,252. 14. L.24 c.2: ML 76,302. 15. L.2 hom.3: MI. 76,960.

justicia. Ahora bien: en toda ocupación del hombre puede considerarse un principio, un medio y un fin. Por eso es adecuado que el estado de esclavitud y libertad espiritual se distinga en tres grados: atendiendo al principio, al que pertenece el estado de los principiantes; al medio, y tenemos el estado de adelantados, y al fin, y tenemos el estado de los perfectos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La libertad del pecado se realiza por medio de la caridad, *que se derrama en nuestros corazones por el Espíritu Santo,* como se dice en Rom 5,5. Por eso dice en 2 Cor 3,17: *Donde está el espíritu del Señor, allí hay libertad.* Por eso es la misma la división de la caridad y la de los estados referentes a la libertad espiritual.

2. *A la segunda hay que decir:* Los principiantes, avanzados y perfectos, con relación a los cuales se distinguen los estados, no se llaman así por cualquier ocupación, sino por ocuparse de algo en relación con la libertad o esclavitud espiritual, como ya dijimos *(In corp.;* a.1).

3. *A la tercera hay que decir:* Como ya dijimos (a.3 ad 3), no hay inconveniente en que el grado y el estado se den en un mismo individuo, puesto que en el orden humano, el que es libre, no sólo es de un estado distinto del estado del esclavo, sino que pertenece a un grado más alto.

CUESTIÓN 184

El estado de perfección en común

Nos toca ahora tratar de lo referente al estado de perfección, al que se ordenan los otros estados. En efecto, la consideración de los oficios, en cuanto a otros actos, pertenece a los legisladores, y en cuanto a los sagrados ministerios, pertenece al estudio del sacramento del orden, del cual se trata en la *Tercera Parte (Suppl.* q.34).

Sobre el estado de perfección se plantea una triple consideración: sobre el estado de perfección en común, de lo tocante a la perfección de los obispos (q.185) y de lo concerniente a la perfección religiosa (q.186).

Sobre lo primero se plantean ocho problemas:

1. ¿Se mide la perfección por la caridad?—2. ¿Puede alguno ser perfecto en esta vida?—3. ¿Consiste la perfección de esta vida, principalmente, en los consejos o en los mandamientos?—4. ¿Se halla en el estado de perfección cualquiera que es perfecto?—5. ¿Se hallan los prelados y los religiosos, de un modo especial, en el estado de perfección?—6. ¿Se hallan todos los prelados en estado de perfección?—7. ¿Qué estado es más perfecto, el de los religiosos o el de los obispos?—8. ¿Qué relaciones existen entre los religiosos y los arcedianos y archidiáconos?

ARTICULO 1

¿Se mide la perfección cristiana, sobre todo, por la caridad?

2-2 q.184 a.3; *In Mt.* c.19; *In Col.* c.3 lect.3; *In Phil.* c.3 lect.2; op.XVIII *De Perf. Vitae Spir.* c.1; op.XVII *Contra Retrahentes ab Ingressu Relig.* c.6; I *Quodl.* q.7 a.2; III *Quodl.* q.6 a.3

Objeciones por las que parece que la perfección de la vida cristiana no se mide, especialmente, por la caridad.

1. El Apóstol dice en 1 Cor 14,20: *Sed párvulos en malicia, pero adultos en el juicio.* Pero la caridad no pertenece al juicio, sino más bien al afecto. Luego parece que la perfección cristiana no consiste principalmente en la caridad.

2. Aún más: en Ef 6,13 se dice: *Tomad la armadura de Dios, para que podáis resistir en el día malo y permanecer perfectos en todo.* Y a propósito de la armadura de Dios, añade: *Estad alerta, ceñidos vuestros lomos con la verdad, revestida la coraza de la justicia, embrazando en todo momento el escudo de la fe.* Luego la perfección de la vida cristiana no sólo se mide por la caridad, sino también por otras virtudes.

3. Y también: las virtudes, como otros hábitos, se especifican por los actos. Pero en Jds 1,4 se dice que *la obra perfecta es fruto de la paciencia.* Luego parece que el estado de perfección consiste, ante todo, en la paciencia.

En cambio está la autoridad del Apóstol, quien dice en Col 3,14: *Por encima de todo tened caridad,* que es vínculo de perfección, porque en cierto sentido abarca todas las demás virtudes en una unidad perfecta.

Solución. *Hay que decir.* Se considera que una cosa es perfecta cuando alcanza el fin propio, que es su última perfección. Ahora bien: la caridad es la que nos une a Dios, que es el fin último de la mente humana, ya que *el que permanece en caridad permanece en Dios y Dios en él,* como se dice en 1 Jn 4,16. Por tanto, la perfección cristiana consiste principalmente en la caridad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Parece que la perfección de los juicios humanos consiste, ante todo, en que convengan en la unidad de la verdad, según lo que se dice en 1 Cor 1,10: *Sed perfectos en el mismo pensar y en el mismo sentir.* Ahora bien: esto se logra mediante la caridad, que realiza la armonía. Por eso también la perfección de los juicios reside radicalmente en la caridad.

2. *A la segunda hay que decir:* Uno puede ser perfecto bajo dos aspectos. Primero, esencialmente, en cuyo caso se mira la perfección por aquello que pertenece a la misma naturaleza; por ejemplo, decimos que

un animal es perfecto cuando no le falta nada en la disposición de los miembros o en otros elementos propios de la vida animal. Puede ser perfecto también en un sentido relativo, y entonces se mira la perfección por algo externo sobreañadido, como pueden ser la blancura, la negrura y otras cualidades semejantes. Por lo que toca a la vida cristiana, consiste especialmente en la caridad, por la que el alma se une a Dios. Por eso leemos en 1 Jn 3,14: *El que no ama, permanece en la muerte.* De ahí que la perfección de la vida cristiana se mida esencialmente por la caridad y relativamente por las demás virtudes. Y, dado que lo que es esencial es el máximo principio respecto de los demás, de ahí que la perfección de la caridad sea el principio respecto de la perfección que se considera en las demás virtudes.

3. *A la tercera hay que decir:* Se considera que la paciencia produce obras perfectas en orden a la caridad, en cuanto que de la abundancia de la caridad se saca paciencia para tolerar las adversidades, según se dice en Rom 8,35: *¿Quién nos separará del amor de Dios? ¿La tribulación? ¿La angustia?...*

ARTICULO 2

¿Puede alguien ser perfecto en esta vida?

2-2 q.24 a.8; q.44 a.4 ad 2.3; *In Sent.* 3 d.27 q.3 a.4; *In Eph.* c.6 lect.4; *In Phil.* c.3 lect.2.3; op.XVIII *De Perf. Vitae Spir.* c.3.4.5; *De Caritate* a.10.11

Objeciones por las que parece que nadie puede ser perfecto en esta vida.

1. Dice el Apóstol en 1 Cor 13,10: *Cuando llegue lo que es perfecto, desaparecerá lo que es sólo en parte.* Pero en esta vida no desaparece lo que es en parte, puesto que permanecen en ella la fe y la esperanza, que son imperfectas. Luego nadie es perfecto en esta vida.

2. Aún más: es perfecto aquello a lo que no falta nada, como se dice en III *Physic.* [1]. Pero no hay en esta vida nadie al que no le falte algo, ya que se dice en Jds 3,2: *Todos caemos en muchas faltas.* Y en el salmo 138,16 se dice: *Tus ojos han visto mi imperfección.* Por tanto, nadie es perfecto en esta vida.

3. Y también: la perfección de la vida cristiana, según dijimos antes (a.1), se toma de la caridad, que incluye el amor a Dios y al prójimo. Pero en cuanto al amor a Dios, nadie puede practicar una caridad perfecta en esta vida, porque, como dice San Gregorio en *Super Ez.* [2], *el fuego del amor, que aquí empieza a arder, cuando vea al que ama se avivará más en el amor hacia él.* Tampoco en cuanto al amor al prójimo, porque no podemos en esta vida amar actualmente a todos, aunque los amemos con amor habitual, que es imperfecto. Luego parece que nadie puede ser perfecto en esta vida.

En cambio está el hecho de que la ley divina no obliga a lo imposible. Sin embargo, nos invita a la perfección cuando se nos dice en Mt 5,45: *Sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto.* Luego parece que alguien puede ser perfecto en esta vida.

Solución. *Hay que decir.* Como ya expusimos (a.1), la perfección de la vida cristiana consiste en la caridad. Ahora bien: esta perfección incluye cierta universalidad, puesto que, como se dice en III *Physic.* [3], *es perfecto aquello a lo que no le falta nada.* Por consiguiente, podemos considerar una triple perfección. En primer lugar, una perfección absoluta, que se considera no sólo según la totalidad por parte del que ama, sino por parte del objeto digno de ser amado, en cuanto que Dios es tan amado como digno de serlo. Tal perfección no es posible en ninguna criatura, sino que es exclusiva de Dios, en el que se da el bien de un modo total y esencial.

Hay otra perfección, que se considera por la totalidad absoluta por parte del que ama, en cuanto que el afecto tiende siempre a Dios de un modo actual y siempre con todas sus fuerzas. Tal perfección no es posible en esta vida, pero lo será en el cielo.

La tercera clase de perfección no exige una totalidad por parte del objeto amable ni por parte del que ama, de tal modo que esté siempre dirigido actualmente a Dios, sino en cuanto que se excluyan las cosas que se opongan al movimiento de amor a Dios. Como dice San Agustín en *Octoginta trium Quaest.* [4], *el veneno de la caridad es el deseo desordenado; su perfección, la ausencia de tales deseos.* Esta perfección puede darse, en esta vida, de dos modos. Primero, en cuanto que se excluye del afecto humano todo aquello que se opone a la caridad, como es el pecado mortal. La caridad no puede existir sin tal perfección, por lo cual es necesaria

1. ARISTÓTELES, lect.5 n.8 (BK 207a8): S. TH., lect.11. 2. L.2 hom.2: ML 76,954. 3. ARISTÓTELES, lect.6 n.8 (BK 207a8): S. TH., lect.8. 4. C.36: ML 40,25.

para salvarse. En segundo lugar, en cuanto que se excluye del afecto del hombre no sólo cuanto se opone a la caridad, sino cuanto impide que el afecto de la mente se dirija totalmente a Dios. Sin esta perfección no puede existir la caridad, por ejemplo, ni en los principiantes ni avanzados.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el texto aducido, el Apóstol habla de la perfección que se dará en el cielo y que no es posible en esta vida.

2. *A la segunda hay que decir:* Se dice que aquellos que son perfectos en esta vida caen en muchos pecados veniales, que son consecuencia de la debilidad de la vida presente. Bajo este aspecto, tienen algo de imperfección si los comparamos con la perfección del cielo.

3. *A la tercera hay que decir.* Del mismo modo que la condición presente no permite que el hombre esté siempre unido a Dios con amor actual, tampoco permite que se dirija a cada uno de los hermanos con un amor actual y distinto, sino que basta con que se dirija a todos juntos con amor actual y a cada uno en particular con amor habitual y en disposición de amarlos.

También en el amor al prójimo puede tenerse en cuenta una doble perfección, como lo hicimos respecto de Dios. Una sin la que no puede existir la caridad: que el hombre rechace todo afecto contrario al amor al prójimo.

Existe otra sin la cual puede darse la caridad, y que puede tomarse en tres sentidos. En primer lugar, como extensión del amor, que consiste en que se ame no sólo a los amigos y conocidos, sino también a los extraños e incluso a los enemigos. En efecto, esto, según dice San Agustín en *Enchirid.* [5], es propio *de los perfectos hijos de Dios.* En segundo lugar, en cuanto a la intensidad, que se muestra en aquellas cosas que el hombre rechaza por el prójimo, y consiste en despreciar, por el prójimo, no sólo los bienes externos, sino también los sufrimientos corporales y hasta la muerte, conforme a lo que se dice en Jn 15,13: *Nadie tiene un amor más grande que el que da su vida por sus amigos.* En tercer lugar, en cuanto al afecto del amor, y consiste en que el hombre dé al prójimo no sólo los bienes temporales, sino los espirituales y aun a sí mismo, según se dice en 2 Cor 12,15: *Yo de buena gana me gastaré y desgastaré por vuestras almas.*

ARTICULO 3

¿Consiste la perfección, en esta vida, en los mandamientos o en los consejos?

In Mt. c.19; *In Hebr.* c.6 lect.1; *Cont. Gentes* 3,130; op.XVII *Contra Retrahentes ab Ingressu Relig.* c.6; *De Caritate* a.11 ad 5; IV *Quodl.* q.12 a.2 ad 2

Objeciones por las que parece que la perfección en esta vida no consiste en los mandamientos, sino en los consejos.

1. Dice el Señor en Mt 19,21: *Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes y dáselo a los pobres, y ven y sígueme.* Pero esto es un consejo. Luego la perfección consiste en los consejos y no en los preceptos.

2. Aún más: todos están obligados a guardar los mandamientos, porque son necesarios para la salvación. Luego si la perfección de la vida cristiana consiste en los mandamientos, se deduce que la perfección es necesaria para salvarse y que todos están obligados a ella.

3. Y también: la perfección de la vida cristiana consiste en la caridad, como dijimos antes (a.1). Pero no parece que la perfección de la caridad consista en la observancia de los mandamientos, porque el principio y el aumento de la misma es anterior a su perfección, como se deduce de las palabras de San Agustín en *Super Canonicam Io.* [6], y no puede iniciarse la caridad antes de observar los mandamientos, ya que, según se dice en Jn 14,33, *si alguien me ama, guardará mis mandamientos.* Luego la perfección de la vida no consiste en los mandamientos, sino en los consejos.

En cambio está el precepto de Dt 6,5: *Amarás al Señor con todo tu corazón.* Y en Lev 19,18 se dice: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo.* Tales son los mandamientos sobre los que dice el Señor en Mt 22,40: *De estos dos mandamientos penden la ley y los profetas.* Ahora bien: la perfección de la caridad, que hace que digamos que la vida cristiana es perfecta, consiste en amar a Dios de todo corazón y al prójimo como a nosotros mismos. Luego parece que la perfección consiste en la observancia de los mandamientos.

Solución. *Hay que decir.* Se dice que la perfección consiste en algo de dos modos: en sí misma y esencialmente, y secundariamente. En sí misma y esencialmente, la perfección de la vida cristiana consiste en la

5. C.73: ML 40,266.

6. *In I Io.* tract.9, super 4,18: ML 35,2047.

caridad: principalmente en el amor a Dios y secundariamente en el amor al prójimo, que son el objeto principal de los preceptos de la ley divina, según dijimos antes (sed contra; 1-2 q.100 a.3 ad 1; a.2). Ahora bien: el amor a Dios y al prójimo no están mandados con limitación alguna, de modo que lo que es más caiga bajo consejo, como da a entender la misma forma del precepto, que exige perfección al igual que cuando se dice: *Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón;* en efecto, *todo y perfecto significan lo mismo,* según el Filósofo en III *Physic.* [7]; y cuando dice: *amarás a tu prójimo como a ti mismo,* puesto que cada uno se ama a sí mismo con todas sus fuerzas. Ello es así porque *el fin del precepto es la caridad,* como dice el Apóstol en 1 Tim 1,15. Ahora bien: no se pone medida al fin, sino a los medios, como dice el Filósofo en I *Polit.* [8], del mismo modo que el médico no pone medida a la salud, sino sólo a la medicina o dieta que ha de usar para curar. Así es evidente que la perfección consiste esencialmente en los mandamientos. Por eso dice San Agustín, en *De Perfectione Iustitiae* [9]: *¿Por qué, pues, no ha de exigirse al hombre esta perfección, aunque nadie la alcance en esta vida?*

De manera secundaria e instrumental, la perfección consiste en los consejos. Tanto unos como otros se ordenan a la caridad, pero de modo distinto. Los mandamientos tienen como fin apartar lo que es contrario al acto de caridad que la hace incompatible con ellos, mientras que los consejos se ordenan a apartar los obstáculos al acto de caridad que, sin embargo, no se oponen a la misma, como son el matrimonio, la dedicación a negocios temporales, etc. Por eso dice San Agustín en *Enchirid.*[10]: *Todo cuanto manda Dios, como: No fornicarás, y todo lo que aconseja, como: Es bueno para el hombre no tocar a una mujer,* se hace rectamente cuando se relaciona con el amor a Dios y al prójimo por Dios, tanto en esta vida como en la futura. Por eso, en las *Colaciones de los Padres* [11], dice el abad Moisés: *Los ayunos, las vigilias, la meditación de las Escrituras, la pobreza y la privación de todos los bienes, no son perfección, sino instrumentos de la misma, porque no consiste en ellas el fin de esa forma de vida, sino que se llega al fin a través de ellas.* Y previamente había dicho: *Trabajamos por llegar a la perfección de la caridad a través de estos grados.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En esas palabras del Señor hay algo que se pone como camino hacia la perfección, como son las palabras: *Ve, vende cuanto tienes y dalo a los pobres,* y algo en que consiste la perfección: *Y sigúeme.* Por ello dice San Jerónimo, en *Super Mt.* [12], que, *dado que no basta con abandonar, Pedro añade lo que es perfecto,* es decir (Mt 19,27; Mc 10,28; Lc 18,28): *Te hemos seguido.* Por su parte, San Ambrosio, al comentar el pasaje de Lc 5,27, *Sigúeme,* dice [13]: *Le manda seguirlo, no con pasos materiales, sino con el afecto de su mente,* lo cual se realiza mediante la caridad. Por eso, en el modo de hablar, se ve que los consejos son instrumentos para llegar a la perfección cuando dice: *Si quieres ser perfecto, ve y vende...,* como si dijera: *Haciendo esto llegarás a este fin.*

2. *A la segunda hay que decir.* Como observa San Agustín en *De Perfect. Iustit.* [14], la perfección de la caridad se manda al hombre en esta vida, porque *no se corre si no se sabe hacia dónde. Y ¿cómo sabría si no lo urgiere ningún precepto?* Ahora bien: dado que lo que cae bajo precepto puede cumplirse de diversas maneras, no es transgresor del precepto quien no lo cumple del mejor modo, sino que basta con que lo cumpla de algún modo. Pero la perfección del amor divino cae umversalmente bajo precepto, de modo que ni siquiera la perfección del cielo queda exenta de ese precepto, como dice San Agustín [15]. Pero el que llega a esa perfección de cualquier modo, se libra de la transgresión del precepto. De igual modo, tampoco lo quebranta el que llega de cualquier modo a la perfección del amor divino. El grado ínfimo del amor de Dios consiste en que no se ame nada en mayor grado que a El, contra El o con igual intensidad que a El. El que no llega a este grado de perfección no cumple el precepto en modo alguno. Pero hay un grado de amor perfecto que no puede cumplirse en esta vida, como dijimos antes (a.1), y el que no lo posee no quebranta el precepto. De igual modo, no quebranta el precepto el que no llega al grado medio de perfección, con tal que llegue al grado mínimo.

7. ARISTÓTELES, c.6 n.9 (BK 207a13): S. TH., lect.11. 8. ARISTÓTELES, c.3 n.17 (BK 1257b26): S. TH., lect.8. 9. C.8: ML 40,288. 10. C.121: ML 40,288. 11. CASIANO, coll.1 c.7: ML 49,490. 12. L.2, super 19,27: ML 26,144. 13. L.5, super 19,27: ML 15,1724. 14. C.8: ML 44,302. 15. *De Perfect. Iustit.* c.8: ML 44,301.

3. *A la tercera hay que decir.* Así como el hombre tiene, desde el momento de nacer, una perfección natural que le compete por el hecho de ser hombre, y hay otra perfección a la que se llega mediante el crecimiento, también existe una cierta perfección de la caridad que pertenece específicamente a ella, a saber: el que se ame a Dios sobre todas las cosas y que no se ame nada en contra de El, y existe otra perfección de la caridad, incluso en esta vida, a la que se llega mediante un crecimiento espiritual, como, por ejemplo, el hecho de que el hombre se abstenga de alimentos lícitos para dedicarse más libremente a las cosas divinas.

ARTICULO 4

¿Se halla en estado de perfección todo el que es perfecto?

In Mt c.19; op.XVIII *De Perf. Vitae Spir.* c.15.23; I *Quodl.* q.7 a.2 ad.2; III *Quodl* q.6 a.3

Objeciones por las que parece que todo aquel que es perfecto está en estado de perfección.

1. Así como por el crecimiento corporal se llega a la perfección corporal, así por el crecimiento espiritual se llega a la perfección espiritual, como ya dijimos (a.3 ad 3). Pero después del crecimiento corporal se dice que la persona ha llegado al estado de edad perfecta. Luego parece también que, tras el crecimiento espiritual, cuando se ha alcanzado la perfección, se está en estado de perfección.

2. Aún más: por la misma razón por la que una cosa se mueve *de un contrario a otro,* se mueve uno también de menos a más, como leemos en V *Physic.* [16]. Pero cuando alguien cambia del estado de pecado al de gracia, se dice que cambia de estado, puesto que se distinguen estado de pecado y de gracia. Luego parece que, por la misma razón, cuando uno progresa de una gracia menor a otra mayor, hasta llegar a la perfección, alcanza el estado de perfección.

3. Y también: se adquiere el estado por el hecho de librarse de la esclavitud. Pero por la caridad se libra uno de la esclavitud del pecado, porque la *caridad cubre todos los pecados,* como se dice en Prov 10,12. Ahora bien: la perfección se toma de la caridad, como ya dijimos (a.1). Luego parece que, quien posee la perfección, posee, por consiguiente, el estado de perfección.

En cambio está el hecho de que hay algunos que se hallan en el estado de perfección y carecen, sin embargo, de caridad y de gracia, como los malos obispos o religiosos. Luego parece que, a la inversa, algunos pueden poseer la perfección de la vida sin hallarse en estado de perfección.

Solución. *Hay que decir.* Como observamos antes (q.183 a.1), el estado implica una relación propia a la condición de libertad o de esclavitud. Ahora bien: la libertad o la servidumbre espiritual pueden presentarse, en el hombre, de una doble forma: interior y exterior. Y puesto que, como se dice en 1 Re 16,7, *los hombres ven las apariencias, pero Dios ve el corazón,* de ahí que, en el hombre, la condición de estado espiritual se tome de su disposición interior con respecto al juicio divino; pero, según las apariencias externas, su estado espiritual se toma por comparación con la Iglesia. Y en ese sentido hablamos ahora de los estados, es decir, en cuanto que de la diversidad de estados nace una cierta belleza para la Iglesia.

Pero hay que tener en cuenta que, en cuanto a los hombres, para que alguien alcance el estado de libertad o de esclavitud, se necesita, en primer lugar, alguna obligación o exención. En efecto, por el hecho de servir a uno, nadie se constituye en esclavo, puesto que se nos aconseja en Gál 5,13: *Servios unos a otros por la caridad de espíritu.* Y, a la inversa, tampoco se constituye uno en libre por el hecho de dejar de servir, como es evidente en el caso de los esclavos que huyen. Por el contrario, es propiamente esclavo aquel que está obligado a servir, y es libre el que está exento de esclavitud. En segundo lugar, se requiere que la obligación de que hemos hablado revista alguna solemnidad, como sucede en los asuntos en que los hombres adquieren una firmeza perpetua.

Por tanto, se dice de alguien que está propiamente en el estado de perfección no porque posea el acto de amor perfecto, sino porque se obliga para siempre, con cierta solemnidad, a las cosas relacionadas con la perfección. Sucede también que algunos se obligan a lo que no cumplen, mientras que otros cumplen aquello a lo que no se obligaron, como aparece en Mt 21,25ss con los

16. ARISTÓTELES, lect.2 n.2 (BK 226b1): S. TH., lect.4.

dos hijos, uno de los cuales, cuando el padre les dice: *Id a trabajar a mi viña,* respondió: *No quiero, y* después fue, mientras que el otro dijo: *Voy,* pero no fue. Por eso es admisible que algunos perfectos no se hallen en el estado de perfección, mientras que otros, que se hallan en estado de perfección, no son perfectos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Mediante el crecimiento corporal se progresa en el orden natural y, por tanto, se alcanza el estado natural, sobre todo porque *lo que es conforme a la naturaleza es estable* en cierto modo, en cuanto que la naturaleza está determinada a algo fijo. De igual modo, mediante el crecimiento espiritual se alcanza el estado de perfección respecto del juicio divino. Pero en cuanto a la distinción de los grados eclesiásticos no se alcanza el grado de perfección sino mediante el aumento representado en las acciones exteriores.

2. *A la segunda hay que decir.* La objeción se refiere también al estado interior. Sin embargo, cuando se pasa del pecado a la gracia, se pasa también de la esclavitud a la libertad, lo cual no se da por un simple crecimiento de la gracia, sino cuando alguien se obliga a las cosas del orden de la gracia.

3. *A la tercera hay que decir:* También esta objeción se refiere al estado interior. No obstante, aunque la caridad cambia el estado de esclavitud y de libertad, esto no produce un aumento de caridad.

ARTICULO 5

¿Se hallan los religiosos y los prelados en estado de perfección?

In Mt c.19; op.XVIII *De Perf. Vitae Spir.* c.16; I *Quodl.* q.7 a.2 ad 2; III *Quodl.* q.6 a.3

Objeciones por las que los prelados y los religiosos no se hallan en el estado de perfección.

1. El estado de perfección se distingue del estado de principiantes y avanzados. Pero no hay ninguna clase de hombres especialmente consagrados al estado de avanzados o de principiantes. Luego parece que tampoco ha de haber hombres especialmente consagrados al estado de perfección.

2. Aún más: el estado externo debe responder al interior. De lo contrario se incurriría en mentira, la cual *no consiste sólo en palabras falsas, sino también en obras fingidas,* corno dice San Ambrosio en uno de sus *Sermones*[17]. Pero hay muchos religiosos y prelados que no poseen la perfección interna de la caridad. Luego, si todos los religiosos y prelados se hallaran en estado de perfección, se seguiría que todos los que no son perfectos están en pecado mortal por hipócritas y mentirosos.

3. Y también: la perfección consiste en la caridad, como ya dijimos (a.1). Pero parece que la perfección de la caridad se da en los mártires, según lo que se dice en Jn 15,13: *Nadie tiene más amor que aquel que da su vida.* Y a propósito del texto de Heb 12,14: *todavía no habéis resistido hasta la sangre,* dice la *Glosa*[18]: *En esta vida no hay amor más perfecto que aquel al que llegaron los santos mártires que lucharon contra el pecado hasta la sangre.* Luego parece que debemos asignar el estado de perfección a los mártires antes que a los religiosos y a los obispos.

En cambio está el hecho de que Dionisio, en V *De Eccles. Hier.*[19], asigna la perfección a los obispos como *encargados de perfeccionar.* Y en el VI de la misma obra[20] asigna la perfección a los religiosos, a los que llama *monjes* o *terapeutas,* es decir, *servidores de Dios,* como a *perfectos.*

Solución. *Hay que decir.* Como notamos antes (a.4), para el estado de perfección se requiere una obligación perpetua para con todo lo referente a la perfección, acompañada de cierta solemnidad. Ambas condiciones se dan en los religiosos y en los obispos. En efecto, los religiosos se obligan a privarse de cosas terrenas de las que podrían hacer uso legítimamente, para dedicarse más libremente a Dios, lo cual constituye la perfección de la vida presente. Por eso dice Dionisio en VI *De Eccles. Hierarch.*[21], hablando de los religiosos: *Unos los llaman terapeutas,* es decir, siervos, *por estar consagrados al servicio y culto de Dios; otros los llaman monjes, por la vida indivisible y singular que los une con las santas envolturas,* es decir, contemplaciones, *de lo invisible, a la unidad*

17. *Serm. de Temp.* serm.30 (19 *De Sancta Quadrages.):* ML 17,688. 18. *Glossa* LOMBARDI: ML 192,501. SAN AGUSTÍN, *Serm. ad Popul.* serm.149 c.1: ML 38,868. 19. P.I § 5: MG 63,508. 20. *De Eccles. Hier.* P.I § 3: MG 3,532. 21. P.I § 3: MG 3,532.

deiforme y a la perfección divina digna de ser amada. La obligación de éstos también tiene lugar con cierta solemnidad de profesión y bendición. Por eso añade Dionisio en la misma obra [22]: *Por ello, al concederles la santa ley una gracia perfecta, los honra con una vocación santificadora.*

De igual modo, también los obispos se obligan a las cosas tocantes a la perfección al asumir el oficio pastoral, que lleva consigo el que *el pastor dé su vida por las ovejas,* como se dice en Jn 10,11. Por eso dice el Apóstol en 1 Tim 6,12: *Has hecho una buena confesión ante muchos testigos,* es decir, *en tu ordenación,* como comenta la *Glosa* [23]. Se da también solemnidad de consagración junto con la profesión predicha, según lo que se dice en 2 Tim 1,6: *Que hagas revivir la gracia de Dios que hay en ti por la imposición de las manos,* que la *Glosa* [24] interpreta como *gracia episcopal.* Y Dionisio dice, en V *De Eccles. Hierarch.* [25], que *el sumo sacerdote,* esto es, el obispo, *recibe en su ordenación las Santas Escrituras, que se le colocan sobre la cabeza, para significar que recibe la plenitud del sacerdocio jerárquico, y que él es no sólo el que ilumina todo cuanto pertenece a las palabras y acciones santas, sino que las transmite a los demás.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El principio y el crecimiento no se buscan por sí mismos, sino por la perfección. Por eso al estado de perfección sólo son llamados algunos hombres con cierta obligación.

2. *A la segunda hay que decir:* Los hombres abrazan el estado de perfección no como si admitieran que son perfectos, sino confesando que tienden a la perfección. Por eso dice el Apóstol en Flp 3,12: *No es que la haya alcanzado ya, o que sea perfecto, sino que la sigo por si le doy alcance.* Y añade después (v.15): *Por esto, cuantos somos perfectos, sintamos esto.* Luego no comete mentira ni simulación el que asume el estado de perfección por no ser perfecto, sino por renunciar al deseo de perfección.

3, *A la tercera hay que decir.* El martirio consiste en un acto perfectísimo de caridad. Pero un acto de perfección no es suficiente para crear estado, como ya dijimos (a.4).

ARTICULO 6

¿Se hallan todos los prelados eclesiásticos en estado de perfección?

In Mt. c.19; op.XVIII *De Perf. Vitae Spir.* c.21.22.23.24; I *Quodl.* q.6 a.2 ad 2; III *Quodl.* q.6 a.3

Objeciones por las que parece que todos los prelados eclesiásticos se hallan en estado de perfección.

1. Dice San Jerónimo en *Super Epist. ad Tiíum* [26]: *En otro tiempo era lo mismo presbítero que obispo.* Y después añade [27]: *Por tanto, de igual modo que los presbíteros saben que, según la costumbre de la Iglesia, están sujetos al que es su superior, así también los obispos deben saber que ellos, más por costumbre que por verdadera disposición del Señor, son los superiores de los presbíteros, y que deben gobernar la Iglesia en común.* Pero los obispos se hallan en estado de perfección. Luego también los presbíteros que tengan cura de almas.

2. Aún más: así como los obispos reciben la cura de almas juntamente con la consagración, así también la reciben los presbíteros con cura de almas, y también los arcedianos, de los cuales, comentando el pasaje Act 6,3: *Escoged, pues, hermanos, de entre vosotros siete varones de buena reputación,* dice la *Glosa* [28]: *Aquí querían los Apóstoles que se establecieran siete diáconos, que fueran del grado más alto, y como columnas del prójimo alrededor del altar.* Luego parece que también ellos se hallan en el estado de perfección.

3. Y también: al igual que los obispos, también los presbíteros con cura de almas y los arcedianos se obligan a *dar su vida por sus ovejas.* Pero esto es algo que pertenece a la perfección de la caridad, como ya hemos dicho (a.2 ad 3; a.5). Luego parece que también los presbíteros con cura de almas y los arcedianos se hallan en el estado de perfección.

En cambio está la autoridad de Dionisio, quien escribe en V *De Eccles. Hier.* [29]: *El orden de los pontífices tiene como misión consumar y llevar a la perfección el de los sacerdotes, iluminar y esclarecer; el de los diáconos, purificar y escoger.* Queda claro, con ello, que la perfección se atribuye únicamente a los obispos.

Solución. *Hay que decir.* En los presbíteros y en los diáconos que tienen cura de

22. *De Eccles. Hier.* c.6 P.I § 3: MG 63,532. 23. *Glossa interl.* (VI 1231); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,360. 24. *Glossa interl.* (VI 2241); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,365. 25. P.III §7: MG 3,513. 26. Super 1,5: ML 56,598. 27. Super 1,5: ML 56,598. 28. *Glossa ordin.* (VI 174E). Cf. BEDA, *In Act.,* super 6,13: ML 92,956. 29. P.I § 7: MG 3,508; cf. § 6: MG 3,505.

almas pueden considerarse dos cosas: el orden y la cura de almas. El orden se refiere a un acto particular en los divinos oficios. Por eso dijimos antes (q.183 a.3 ad 3) que la distinción de órdenes queda dentro de la división de oficios. De ahí que, por el hecho de recibir algunos el orden sagrado, reciben la potestad de realizar algunos ritos sagrados, pero no quedan obligados, por ello, a las cosas referentes a la perfección, excepto en la Iglesia occidental, en la cual, al recibir el orden sagrado, se pronuncia el voto de castidad, que es uno de los que forman parte del estado de perfección, como diremos más adelante (q.186 a.4). Por ello, resulta evidente que, por el hecho de recibir un orden sagrado, no queda esencialmente constituido en estado de perfección, aunque se requiera una perfección interior para ejercer dignamente estos actos.

Tampoco son constituidos en estado de perfección por parte de la cura de almas que reciben, pues no quedan obligados por ello, con el vínculo de voto perpetuo, a retener la cura de almas, sino que pueden dejarla, bien sea entrando en religión, incluso sin permiso del obispo, tal como se dice en las *Decretales,* XIX caus., q.2 [30]; y también con permiso del obispo puede un arcediano dejar el arcedianato o la parroquia y admitir una simple prebenda sin cura de almas, lo cual no le estaría permitido si se hallara en el estado de perfección, pues *nadie que pone las manos en el arado y mira atrás es apto para el reino de los cielos,* como se dice en Lc 9,62. Los obispos, en cambio, puesto que se hallan en el estado de perfección, no pueden dejar la cura episcopal sin autorización del Sumo Pontífice, que es también el único que puede dispensar los votos perpetuos, y por causa justa, como diremos (q.185 a.4).

Queda claro, pues, que no todos están constituidos en estado de perfección, sino sólo los obispos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Podemos hablar del obispo y del presbítero bajo dos aspectos. En primer lugar, en cuanto al nombre. Bajo esta consideración, antiguamente no había distinción entre obispo y presbítero, puesto que se llamaban obispos porque son *superintendentes,* como dice San Agustín en XIX *De Civ. Dei* [31], mientras que presbíteros, en griego, significa *ancianos.* Por eso el Apóstol, frecuentemente, llama *presbíteros* a ambos cuando escribe en 1 Tim 5,17: *Los presbíteros que presiden bien sean tenidos en doble honor.* Y también los llama *obispos* cuando, según Act 20,28, habla a los presbíteros de la Iglesia de Efeso: *Mirad por vosotros y por todo el rebaño, sobre el cual el Espíritu Santo os ha constituido obispos, para apacentar la Iglesia de Dios.*

Pero, en la realidad, siempre hubo diferencia entre ellos, incluso en tiempo de los Apóstoles, como nos manifiesta Dionisio en V *De Eccles. Hier.*[32]. Y así, al comentar Lc 10,1: *después designó el Señor...,* dice la *Glosa* [33]: *Así como los Apóstoles son tipo de los obispos, así los setenta y dos discípulos lo son de los presbíteros de segundo orden.*

Pero más tarde, para evitar el cisma, fue preciso que se distinguieran también los nombres, de modo que los superiores se llamaran obispos y los inferiores presbíteros.

Por ello, decir que los obispos no se distinguen de los presbíteros es una de las afirmaciones heréticas que San Agustín enumera en *De Haeres.* [34] cuando cuenta que, *según los arrianos, no debía señalarse ninguna diferencia entre el presbítero y el obispo.*

2. *A la segunda hay que decir:* Los obispos están encargados principalmente del cuidado de todas las cosas de la diócesis, mientras que los presbíteros con cura de almas y los arcedianos tienen a su cargo algunos ministerios bajo la autoridad del obispo. Por eso, comentando el pasaje de 1 Cor 12,28: *a unos la asistencia, a otros el gobierno,* dice la *Glosa*[35]: *«Asistencia», es decir, ayuda a los que desempeñan un trabajo mayor, como Tito al Apóstol o los arcedianos a los obispos. «Gobierno», es decir, la autoridad de que gozan las personas inferiores, como son los presbíteros, que enseñan al pueblo.* Y Dionisio dice, en V *De Eccles. Hier.* [36], que *así como vemos a toda la jerarquía culminar en Jesús, así cada una en particular culmina en el propio jerarca divino,* es decir, el obispo. También podemos leer en el *Decreto* XVI, q.1 [37]: *Todos los presbíteros y diáconos han de procurar no hacer nada sin autorización del obispo.* De todo ello se deduce que son, respecto del obispo, como los

30. GRACIANO, *Decretum,* P.II, causa XIX q.2 can.2 *Duae sunt:* RF I 839. 31. C.19: ML 41,647. 32. P.I: MG 3,500. 33. *Glossa ordin.* (V 151E). Cf. BEDA, *In Lc.* 1.3, super 10,1: ML 92,461. 34. § 53: ML 42.40. 35. *Glossa interl.* (VI 534); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1657. 36. P.III § 5: MG 3,512. 37. GRACIANO, *Decretum* P.II, causa XVI q.1 can.41 *Cunctis:* RF I 773.

magistrados o ministros respecto del rey. Por eso, así como en el orden del poder temporal es el rey el único que recibe la bendición solemne, mientras que los demás son constituidos por simple comisión de él, así también en la Iglesia el cargo episcopal se confía por medio de la consagración solemne, y el de arcediano y el de párroco por simple delegación. Sin embargo, son consagrados al recibir las órdenes, incluso antes de recibir la cura de almas.

3. *A la tercera hay que decir:* No teniendo los arcedianos y los presbíteros como misión principal la cura de almas, sino la administración confiada a ellos por el obispo, tampoco les toca de un modo principal el oficio pastoral ni la obligación de dar su vida por las ovejas, sino en cuanto participan de la cura de almas. Por ello, más que hallarse en estado de perfección, desempeñan una misión relacionada con él.

ARTICULO 7

¿Es el estado religioso más perfecto que el episcopal?

In Mt. c.19; op.XVIII *De Perf. Vitae Spir.* c.17.18

Objeciones por las que parece que el estado religioso es más perfecto que el episcopal.

1. El Señor dice en Mt 19,21: *Si quieres ser perfecto, vete, vende todo lo que tienes y dalo a los pobres,* que es lo que hacen los religiosos. Pero los obispos no están obligados a esto, pues se dice en *Decretal.* XII q.1 [38]: *Los obispos dejen a sus herederos todo lo que sean cosas suyas o adquiridas o que les pertenezcan personalmente.* Luego los religiosos se hallan en un estado más perfecto que los obispos.

2. Aún más: la perfección principal consiste en el amor a Dios más que en el amor al prójimo. Pero el estado religioso se ordena directamente al amor de Dios, por lo cual *reciben su denominación del culto y servicio a Dios,* según dice Dionisio en VI *De Eccles. Hier.* [39]. Por el contrario, parece que el estado episcopal se ordena al amor al prójimo, del que los obispos se encargan como *superintendentes,* como afirma San Agustín en XIX *De Gv. Dei* [40]. Luego parece que el estado de los religiosos es más perfecto que el de los obispos.

3. Y también: el estado religioso se ordena a la vida contemplativa, la cual es mejor que la activa, puesto que San Gregorio, en su *Pastoral* [41], dice que *Isaías escogió el oficio de la predicación queriendo ser útil al prójimo mediante la vida activa, mientras que Jeremías, queriendo dedicarse más intensamente al amor del Creador mediante la contemplación, temía el oficio de predicador.* Luego parece que el estado religioso es más perfecto que el episcopal.

En cambio está el hecho de que nadie puede pasar de un estado más perfecto a otro menos perfecto, porque *sería mirar hacia atrás.* Pero se puede pasar del estado religioso al episcopal, pues se dice en la *Decretal* XVIII q.1 [42] que *la sagrada ordenación convierte a un monje en obispo.* Por tanto, el estado episcopal es más perfecto que el estado religioso.

Solución. *Hay que decir.* Como afirma San Agustín en *Super Gen. ad litt.* [43], *el agente es siempre más importante que el paciente.* Ahora bien: en el orden de la perfección, los obispos, según Dionisio [44], son *más perfectos,* mientras que los religiosos *son perfectos,* perteneciendo lo primero a la acción y lo segundo a la pasión. Es, pues, evidente que el estado de perfección se halla en los obispos con más propiedad que en los religiosos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La renuncia a los propios bienes puede considerarse bajo un doble aspecto. En primer lugar, la renuncia actual. Así entendida, la perfección no consiste esencialmente en ella, sino que es un instrumento de la perfección, como dijimos antes (a.3). Por eso puede admitirse que haya un estado de perfección sin renunciar a lo que es propio. Lo mismo ha de decirse de otras observancias exteriores.

Puede considerarse la renuncia, en segundo lugar, como disposición del ánimo para hacerla; es decir, que el hombre esté dispuesto a abandonar y distribuir todo si fuere necesario, y esto pertenece directamente a la perfección. Por eso dice San Agustín en *De Quaest. Evang.* [45]: El Señor *enseña que los hijos de la sabiduría comprenden que*

38. GRACIANO, *Decretum,* P.II, causa XII q.1 can.19 *Episcopi de rebus:* RF I 684. 39. P.I. § 3: MG 3,534. 40. C.19: ML 41,647. 41. P.I c.7: ML 77,20. 42. GRACIANO, *Decretum,* P.II, causa XVIII q.1 can.1 *Statum:* RF I 828. 43. C. 16: ML 34,467. 44. *De Ecclesiast. Hier.* c.5, P.I § 5: MG 3,505; c.6, P.I § 3: MG 3,532. 45. L.2 q.11, Super Lc.7,35: MG 35,1337.

la justicia no consiste en ayunar o comer, sino en sufrir la indigencia con ecuanimidad. Y por ello dice también el Apóstol (Flp 4,12): *Sé lo que es vivir en la abundancia y pasar necesidad.* Ahora bien: los obispos están obligados a despreciar todo lo que es de ellos, si es preciso, por el honor de Dios y la salvación de su rebaño, bien dándoselo a los pobres de su rebaño o bien *tolerando golosamente el ser despojados de ello.*

2. *A la segunda hay que decir:* El que los obispos se dediquen a lo referente al amor al prójimo es fruto de la abundancia del amor divino. Por eso el Señor preguntó a Pedro primeramente si le quería, y después le encomendó el cuidado del rebaño. Y San Gregorio dice en su *Pastoral*[46]: *Si la carga pastoral es un testimonio de amor, aquel que, teniendo las cualidades necesarias, no apacienta el rebaño, demuestra que no ama al Pastor Supremo. Y es signo de mayor amor el que el hombre, por un amigo, sirva también a otro que el querer servir exclusivamente al amigo.*

3. *A la tercera hay que decir.* Como dice San Gregorio en su *Pastoral*[47], *sea el prelado el primero en la acción y esté más que nadie absorbido por la contemplación,* ya que les incumbe la contemplación no sólo por sí mismos, sino por la instrucción de los otros. Por eso dice San Gregorio, en *Super Ez.* [48], que *de los hombres perfectos, cuando han vuelto de la contemplación, se afirma: el gusto de tu dulzura les viene a la boca.*

ARTICULO 8

¿Tienen los párrocos y los arcedianos una perfección mayor que los religiosos?

In Mt. c.19; op.XVIII *De perf. Vitae Spir.* c.20.21.22.23.24; III *Quodl.* q.6 a.3

Objeciones por las que parece que los párrocos y los arcedianos poseen una perfección mayor que los religiosos.

1. Dice San Juan Crisóstomo en su *Diálogo*[49]: *Aunque me presenten un monje que, exagerando un poco, sea como Elías, sin embargo, no se puede comparar con aquel que está entregado al pueblo y dispuesto a soportar los pecados de muchos.* Y poco después[50]: *Si se me diera a escoger entre agradar a Dios en el oficio sacerdotal o en la soledad del monasterio, elegiría lo primero.* Y en la misma obra[51] dice más: *Si se comparan un sacerdocio bien administrado con los sudores de aquélla,* es decir, de la vida monástica, *se hallará entre ellos la misma distancia que separa a un rey de un simple subdito.* Luego parece que los sacerdotes con cura de almas son más perfectos que los religiosos.

2. Aún más: dice San Agustín en la *Carta ad Valerium*[52]: *Considere tu religiosa prudencia que no hay nada en esta vida, sobre todo en estos tiempos, nada más difícil, laborioso y peligroso que el oficio de obispo, de presbítero o de diácono; pero no hay para Dios nada más feliz si lucha de la manera que quiere nuestro Jefe.* Por tanto, los religiosos no son más perfectos que los presbíteros o los diáconos.

3. Y también: dice San Agustín en *Ad Aurelium*[53]: *Sería demasiado doloroso el exponer a los monjes a una soberbia tan perniciosa y creer a los clérigos dignos de tan grave afrenta como es el decir que «un mal monje puede ser un buen clérigo», porque, a veces, un buen monje no hace un buen clérigo.* Y poco antes[54] había dicho que *no debe darse a los siervos de Dios,* es decir, a los monjes, *ocasión de creer que son elegidos para algo mejor,* a saber, el estado clerical, *si se hacen peores,* es decir, si dejan el estado monacal. Luego parece que los que se hallan en el estado clerical son más perfectos que los religiosos.

4. Más todavía: no está permitido pasar de un estado superior a otro inferior. Ahora bien: se permite pasar del estado monástico al oficio de presbítero con cura de almas, como aparece en la *Decretal* XVI, I[55], en un decreto del papa Gelasio[56] que dice: *Si hubiere algún monje que, siendo venerable por el mérito de su vida, se le juzga digno del sacerdocio, y el abad bajo cuyas órdenes lucha por Cristo pide que se le haga sacerdote, debe ser seleccionado por el obispo y ordenado en el lugar que creyere conveniente.* Y San Jerónimo escribe en *Ad Rusticum Monachum*[57]: *Vive en el monasterio de tal modo que merezcas ser un clérigo.* Luego los presbíteros con cura de almas y los arcedianos son más perfectos que los religiosos.

5. Además: los obispos se hallan en un estado más perfecto que los religiosos, como dijimos antes (a.7). Pero los presbíteros con cura de almas y los arcedianos, por el hecho de tener cura de almas, son más

46. P.I c.5: ML 77,19. 47. P.II c.1: ML 77,26. 48. L.I hom.V: ML 76,826. 49. *De Sacerdotio,* l.6: MG 48,683. 50. *De Sacerdotio,* l.6: MG 48,683. 51. *De Sacerdotio,* l.6: MG 48,683. 52. *Epist.* 21: ML 33,88. 53. *Epist.* 60: ML 33,228. 54. *Epist.* 60 *Ad Aurelianum:* ML 33,227. 55. GRACIANO, *Decretum,* P.II, causa XVI q.1 can.28 *Si quis monachus:* RF I 768. 56. Ps. GELASIUS, n.9: TL 613. 57. *Epist.* 125: ML 22,1082.

semejantes a los obispos que los religiosos. Por consiguiente, su perfección es mayor.

6. Incluso más: *La virtud tiene por objeto el bien arduo,* como se dice en II *Ethic.*[58]. Ahora bien: es más difícil vivir en el cargo de presbítero con cura de almas o de arcediano que en el estado religioso. Por tanto, los presbíteros con cura de almas y los arcedianos poseen una virtud más excelente que los religiosos.

En cambio está lo que aparece en el *Decreto* XIX q.2, can. *Duae*[59]: *Si alguno en su iglesia gobierna al pueblo bajo la autoridad del obispo viviendo en el siglo y, bajo la inspiración del Espíritu Santo, quiere salvarse viviendo en un monasterio o entre canónigos regulares, está guiado por una ley privada y no hay por qué oponerle ninguna ley pública.* Pero la ley del Espíritu Santo, que en el texto se llama *ley privada,* no guía sino hacia algo más perfecto. Luego parece que los religiosos son más perfectos que los arcedianos y los presbíteros con cura de almas.

Solución. *Hay que decir.* No hay comparación de superioridad entre dos cosas por aquello en que convienen, sino por aquello que las distingue. Ahora bien: en los presbíteros con cura de almas y en los arcedianos hay que considerar tres cosas: el estado, el orden y el oficio. Por el estado son seculares; por el orden son sacerdotes o diáconos y, como oficio, tienen encomendada la cura de almas.

Por tanto, si ponemos por una parte a uno que sea religioso por su estado, diácono o sacerdote por su orden y con cura de almas por su oficio, como son la mayoría de los religiosos y canónigos regulares, será mejor en lo primero e igual en lo demás. Pero si el segundo se distingue del primero en el estado y el oficio y coincide en el orden, como es el caso de los religiosos sacerdotes y diáconos que no tienen encomendada la cura de almas, es evidente que el segundo será más excelente que el primero por su estado, inferior en su oficio e igual en su orden. Es conveniente, pues, considerar qué preeminencia es mejor: la del estado o la del oficio.

Acerca de esto parece que hay que tener en cuenta dos cosas: la bondad y la dificultad. Por tanto, si se compara la bondad, es superior el estado religioso al oficio de presbítero con cura de almas o arcediano, porque el religioso consagra toda su vida a alcanzar la perfección, mientras que el presbítero con cura de almas y el arcediano no dedican toda su vida a la cura de almas, como el obispo, ni tampoco les compete, como al obispo, el cuidado de las almas como principal responsable, sino que se les confían ciertos actos determinados, como dijimos arriba (a.6 ad 1.3). Por ello, la comparación entre el estado religioso y el oficio de éstos es como la de lo universal con lo particular y como la del holocausto con el sacrificio, como da a entender San Gregorio en *Super Ez.*[60]. Por eso se dice en XIX q.1[61]: *A los clérigos que quieren hacerse monjes, puesto que desean seguir una vida mejor, es preciso que el obispo les deje entrar libremente en los monasterios.* Pero hay que tener en cuenta que esta comparación se refiere al género de vida considerado en sí mismo, ya que si se tiene en cuenta la caridad del que la practica, sucede, a veces, que una obra menos importante en sí misma es más meritoria porque se hace con más caridad.

Pero si se tiene en cuenta la dificultad de llevar una vida santa en el matrimonio y en la que lleva consigo el tener cura de almas, es más difícil llevar a cabo bien el cuidado de las almas, por los peligros exteriores, aunque en sí misma es más difícil la vida religiosa por el rigor de la observancia regular.

Ahora bien: si el religioso no tiene órdenes, como en el caso de los conversos, es evidente que entonces es superior en dignidad el orden, ya que el orden sagrado consagra para los más altos ministerios, en los cuales se sirve a Cristo en el sacramento del altar, para lo cual se requiere una santidad interior mayor que para el estado religioso. En efecto, como dice Dionisio en VI *De Eccles. Hier.*[62], *el orden monástico debe ir después del orden sacerdotal, y elevarse a las cosas divinas imitándolo.* Por consiguiente, en igualdad de condiciones, peca más gravemente el clérigo que ha recibido las órdenes sagradas, si realiza algo contrario a la santidad, que el religioso que no las ha recibido, aunque el religioso laico está obligado a las observancias regulares, las cuales no obligan a los que han recibido las órdenes sagradas.

58. ARISTÓTELES, lect.3 n.10 (BK 1105a9): S. TH., lect.3. 59. GRACIANO, *Decreto,* P.II, causa XIX q.1 *Duae sunt:* RF I 839. 60. L.1 hom.8: ML 76,1037. 61. GRACIANO, *Decretum,* P.II, causa XIX q.1 can.1 *Clerici qui:* RF I 839. 62. P.III § 1: MG 3,533.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* A los textos de San Juan Crisóstomo podría responderse, brevemente, que no habla del sacerdote con cura de almas de orden inferior, sino del obispo, que se llama *sumo sacerdote.* Esto está de acuerdo con el propósito de aquella obra, en la que trata de consolarse a sí mismo y a San Basilio, que habían sido elegidos obispos.

Pero, dejando esto aparte, hay que decir que habla desde el punto de vista de la dificultad, puesto que dice antes[63]: *Cuando el piloto esté en medio de las olas y sepa salvar su nave de la tempestad, justamente se merece el título de piloto perfecto.* Y después pone lo que antes citamos (obj.1) sobre el monje, el cual *no puede compararse con aquel que, entregado al pueblo, permanece inmóvil y firme;* y añade la causa: *porque se gobernó a sí mismo igual en la tempestad que en la calma.* De esto sólo puede deducirse que es más peligroso el estado del que tiene cura de almas que el del monje, y es señal de mayor virtud el permanecer inocente en un peligro mayor. Pero también es signo de mayor virtud el evitar los peligros entrando en religión. Por ello no dice que *preferiría estar en el oficio de sacerdote antes que en la soledad de los monjes,* sino que *preferiría agradaren* esto más que en lo primero, porque es señal de mayor virtud.

2. *A la segunda hay que decir.* También el texto de San Agustín habla claramente de la dificultad, que muestra la grandeza de la virtud en los que la soportan, como dijimos antes (ad 1).

3. *A la tercera hay que decir.* En el texto aducido, San Agustín compara a los monjes y clérigos en cuanto a la diferencia de orden, no en cuanto a la distancia entre la religión y la vida secular.

4. *A la cuarta hay que decir:* Aquellos que son escogidos de la religión para ejercer cura de almas, habiendo sido antes promovidos a las órdenes sagradas, alcanzan algo que no tenían antes, a saber, el oficio de la cura de almas, sin dejar lo que tenían anteriormente, el estado religioso, pues se dice en las *Decretales* XVI causa q.1 [64]: *Si algún monje que, habiendo estado mucho tiempo en el monasterio, llega luego a las órdenes clericales, decretamos que no debe abandonar su primera vocación.* Pero los párrocos y los arcedianos tienen que dejar, al entrar en religión, la cura de almas para alcanzar un estado más perfecto. De donde se deduce claramente la superioridad de la vida religiosa.

En cambio, si un religioso laico es elegido para la clericatura y las órdenes sagradas, es claramente promovido a un estado mejor, como ya dijimos (obj.4; corp.). Esto se ve en el modo de hablar, cuando San Jerónimo escribe: *Vive en el monasterio de tal modo que merezcas ser clérigo.*

5. *A la quinta hay que decir.* Los presbíteros que tienen cura de almas y los arcedianos se parecen a los obispos más que los religiosos en algún aspecto: en cuanto a la cura de almas, que tienen de un modo secundario. Pero en cuanto a la obligación perpetua, requerida para el estado de perfección, son los religiosos más semejantes a los obispos, como se deduce de lo ya expuesto (a.5.6).

6. *A la sexta hay que decir:* La dificultad debida a la dureza de la obra añade algo a la perfección de la virtud. Pero la dificultad que se deriva de los impedimentos exteriores disminuye, a veces, la perfección de la virtud cuando, por ejemplo, no se ama la virtud tanto como para querer vencer los impedimentos, según la afirmación del Apóstol en 1 Cor 9,25: *Todo el que lucha en la arena se abstiene de todo.* A veces, en cambio, es signo de virtud perfecta cuando, por ejemplo, de repente o como consecuencia de una causa necesaria, surgen obstáculos contra la virtud que, sin embargo, no son suficientes para que la persona se aparte de la virtud. Ahora bien: en el estado religioso es mayor la dificultad por la dureza de las obras, pero para todos cuantos, de cualquier modo, viven en este mundo es mayor la dificultad por los obstáculos que se oponen a la virtud, dificultad que los religiosos han sabido evitar cuidadosamente.

63. *De Sacerdotio,* l.6: MG 48,683.

64. GRACIANO, *Decretum,* P.II, causa XVI q.1 can.3 *De monachis:* RF I 762.

CUESTIÓN 185

Lo referente al estado episcopal

Nos toca ahora estudiar las cosas referentes al estado episcopal.

Sobre ello se plantean ocho problemas:

1. ¿Es lícito desear el episcopado?—2. ¿Se puede rechazar el episcopado?—3. ¿Es preciso elegir, para obispo, al mejor?—4. ¿Puede un obispo entrar en religión?—5. ¿Le está permitido ausentarse de su diócesis?—6. ¿Puede tener propiedades?—7. ¿Peca mortalmente si no distribuye los bienes de la Iglesia a los pobres?—8. ¿Están obligados a las observancias regulares los religiosos que son elegidos obispos?

ARTICULO 1

¿Es lícito desear el episcopado?

In I Tim. c.3 lect.1; Op.XVIII *De Perf. Vitae Spir.* c.19; II *Quodl* q.6 a.1; V *Quodl* q.11 a.2; XII *Quodl* q.11 a.3

Objeciones por las que parece que es lícito desear el episcopado.

1. El Apóstol dice en 1 Tim 3,1: *Quien desea el episcopado, desea una obra buena.* Ahora bien: es lícito y loable desear una obra buena. Luego también es loable desear el episcopado.

2. Aún más: el estado episcopal es más perfecto que el estado religioso, como dijimos antes (q.184 a.7). Pero es laudable desear abrazar el estado religioso. Por tanto, también es loable desear ser promovido al episcopado.

3. Y también: leemos en Prov 11,26: *Al que acapara el trigo le maldice el pueblo; sobre la cabeza del que lo vende caen bendiciones.* Pero parece que el que es apto, por su vida y por su ciencia, para el episcopado, acapara el trigo espiritual negándose a aceptar el episcopado, mientras que, si lo recibe, se coloca en estado de distribuirlo. Por consiguiente, parece loable apetecer el episcopado y vituperable el rechazarlo.

4. Además: los hechos de los santos que aparecen en la *Escritura* se nos proponen como ejemplos, según se dice en Rom 15,4: *Todo cuanto se ha escrito, para nuestra edificación se ha escrito.* Pero se dice en Is 6,8 que este profeta se ofreció para el oficio de la predicación, que pertenece principalmente a los obispos. Por tanto, parece que es una cosa loable el desear el episcopado.

En cambio está lo que dice San Agustín en XIX *De Civ. Dei*[1]: *Apetecer un puesto de preeminencia, sin el cual no puede gobernarse al pueblo, aunque se administre como debe ser, no es decoroso.*

Solución. *Hay que decir.* Tres cosas podemos considerar en el episcopado. Una, principal y final, es el ministerio episcopal, que se ordena a la utilidad del prójimo, según el mandato de Jn 21,17: *Apacienta mis ovejas.* Otra es la excelencia de grado, en cuanto que el obispo es colocado en un puesto superior a los demás, conforme a lo dicho en Mt 24,45: *Servidor fiel y prudente a quien el Señor puso al frente de su familia.* La tercera, consecuencia de esas dos, es la reverencia, el honor y la abundancia de bienes temporales, conforme a lo que se lee en 1 Tim 5,17: *Los presbíteros que gobiernan bien tengan un doble honor.*

Pues bien: primero, apetecer el episcopado por los bienes que lleva consigo es, evidentemente, ilícito y efecto de codicia y ambición. De ahí que el Señor diga contra los fariseos en Mt 23,6-7: *Les gustan los primeros puestos en los banquetes y los primeros asientos en las sinagogas, ser saludados en las plazas y ser llamados maestros por los hombres.*

En cuanto a lo segundo, apetecer la excelencia de grado y desear el episcopado a causa de ella, es un acto de presunción. Por eso el Señor, en Mt 20,25, riñe a sus discípulos porque quieren el primer puesto: *Sabéis que los príncipes de los pueblos los dominan.* Este pasaje lo comenta San Juan Crisóstomo[2] diciendo que el Señor, con esto, da a entender que *es propio de los gentiles desear los primeros puestos, y así, por comparación con los gentiles, transforma su espíritu.*

1. C.19: ML 41,647. 2. *In Mt.*, hom.45: MG 58,622.

En cambio, apetecer ser útil al prójimo es, de suyo, loable y virtuoso. Pero dado que, en cuanto ministerio episcopal, lleva consigo excelencia de grado, parece presuntuoso que, para servir a los subditos, se apetezcan preeminencias, a no ser por auténtica caridad. Como dice San Gregorio en *Pastoral*[3], *era loable desear el episcopado cuando éste llevaba consigo, con toda seguridad, el sufrir tormentos más graves,* por lo cual no era fácil encontrar quien quisiera esta carga, sobre todo cuando alguien, por celo de caridad, es movido a ello por celestial impulso; como dice San Gregorio en su *Pastoral*[4]: *Isaías fue digno de encomio en desear el oficio de la predicación para ayudar al prójimo.* Es lícito, sin embargo, que, sin presunción alguna, se apetezca realizar esas obras cuando uno ya está en el cargo, o también ser digno de desempeñarlo, pues con ello se apetece la obra buena y no el honor de la dignidad. Por eso dice San Juan Crisóstomo, en *Super Mt.*[5]: *Es bueno desear una obra buena, pero es vanidad desear la primacía de honor, pues el primado busca a quien lo rehuye y huye de quien lo busca.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir* Como dice San Gregorio en su *Pastoral*[6], *el Apóstol lo dijo en un tiempo en que el que mandaba sobre el pueblo era el primero en ser llevado al tormento del martirio,* por lo cual en el episcopado no había nada apetecible fuera de la obra buena. Por eso San Agustín, en XIX *De Civ. Dei*[7], dice que *el Apóstol, al decir: «Quien desea el episcopado, desea una obra buena», quiso exponer qué era el episcopado, que es nombre de una obra, no de un honor, puesto que «scopos» significa intendencia. Luego «episcopein» significa administrar la intendencia, para que se entienda que no es obispo el que se complace en presidir y no en ser útil. En efecto, en la acción,* como dice poco antes, *no ha de amarse el honor o poder en esta vida, ya que todo es vanidad bajo el sol, sino la obra misma que se realiza por medio del honor o del poder.* Y, sin embargo, como dice San Gregorio en su *Pastoral*[8], *alabando el deseo,* a saber, de la obra buena, *inmediatamente lo hace objeto de temor al decir: «Pero conviene que el obispo sea irreprensible», como si dijera: «Alabo lo que deseáis, pero aprended qué deseáis».*

2. *A la segunda hay que decir.* No es lo mismo desear el estado religioso que el episcopal por dos razones. En primer lugar, porque para el estado episcopal se exige perfección de vida, como se deduce del hecho de que el Señor preguntó a Pedro si lo amaba más que los otros antes de encomendarle el cargo pastoral. Para el estado religioso, en cambio, no se requiere tal perfección, pues él es un camino de perfección. De ahí que el Señor, en Mt 19,21, no dijera: *Si eres perfecto ve y vende lo que tienes,* sino: *Si quieres ser perfecto.* La razón de esta diferencia estriba en que, según Dionisio[9], la perfección pertenece al obispo en sentido activo y como *encargado de perfeccionar,* y al monje de modo pasivo, como a *perfeccionado.* Ahora bien: para que alguien pueda perfeccionar a otros se requiere que sea él perfecto, lo cual no se exige en aquel que debe ser llevado a la perfección, Y es presuntuoso el creerse perfecto, pero no el que uno tienda a la perfección.

En segundo lugar, porque quien abraza el estado religioso se somete a otros para recibir bienes espirituales, lo cual va bien a todos. De ahí que San Agustín diga, en XIX *De Civ. Dei*[10]: *A nadie se le prohibe dedicarse al conocimiento de la verdad, acción propia del loable ocio.* En cambio, quien pasa al estado episcopal es elevado para que provea a las necesidades de los demás, y nadie debe desear tal elevación, puesto que en Heb 5,4 se dice: *Nadie puede apropiarse la dignidad, sino el que es llamado por Dios.* Y San Juan Crisóstomo escribe en *Super Mt.*[11]: *No es justo ni útil apetecer el primado en la Iglesia. ¿Quién, sabio, desea en forma desmedida someterse a tal servidumbre y a peligro tan enorme como el de tener que dar cuenta de toda la iglesia sino tal vez el que no teme el juicio de Dios, dispuesto a abusar del primado eclesiástico en forma secular, es decir, a convertirlo en primado secular?*

3. *A la tercera hay que decir:* El reparto del trigo espiritual no ha de hacerse según el capricho de cada uno, sino principalmente según la voluntad y disposición de Dios, y, en segundo lugar, según los dictámenes de los prelados eclesiásticos, de cuyas personas se dice en 1 Cor 4,1: *Que los hombres nos vean como ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios.* Por ello no ha de entenderse que oculta el trigo espiritual alguien que ni tiene ese ministerio por oficio ni le ha

3. P.I c.8: ML 77,21. 4. P.I c.7: ML 77,20. 5. Cf. Ps. CRISÓSTOMO, *Op. Imperf. in Mt.*, hom.35, super 20,24: MG 56,829. 6. P.I c.8: ML 77,21. 7. C.19: ML 41,647. 8. P.I c.8: ML 77,21. 9. *De Ecclesiast. Hier.* c.5 P.III § 6: MG 3,513; c.6 P.I § 3: MG 3,532. 10. C.19: ML 41,647. 11. Cf. Ps. CRISÓSTOMO, *Op. Imperf. in Mt.*, hom.35, super 20,26: MG 56,830.

sido impuesto por el superior, y por eso no ejerce la corrección o el gobierno de los demás, sino sólo aquel que, debiendo hacerlo por oficio, no lo administra o se resiste pertinazmente a asumirlo. De ahí que diga San Agustín en XIX *De Civ. Dei*[12]: *La caridad de la verdad busca el ocio santo; la necesidad de la caridad asume el justo trabajo. Si, pues, nadie le impone a uno esta carga, dediqúese a la investigación y contemplación de la verdad. Mas, si se le impone, asúmala por exigencias de la caridad.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Como afirma San Gregorio en su *Pastoral*[13], *Isaías, antes de querer ser enviado, se vio purificado por el fuego del altar. Nadie, por tanto, se atreva a aceptar ministerios sagrados sin purificarse antes. Y dado que es muy difícil que uno pueda saber si está purificado, es más prudente declinar el oficio de la predicación.*

ARTICULO 2

¿Es licito rechazar de plano el episcopado ofrecido?

In Sent. 3 d.39 a.3 q.ª1 ad 3; 4 d.39 a.4 ad 4; V *Quodl.* q.11 a.2

Objeciones por las que parece que es lícito rechazar de plano el episcopado ofrecido.

1. Según dice San Gregorio en su *Pastoral*[14], *Isaías quiso el oficio de la predicación porque deseaba ayudar al prójimo mediante la vida activa. En cambio, Jeremías lo rechazó porque deseaba unirse estrechamente al amor del Creador.* Ahora bien: nadie peca por no querer dejar un bien mayor para seguir otro menor. Dado, pues, que el amor de Dios es superior al del prójimo, y la vida contemplativa a la activa, como ya dijimos (q.26 a.2; q.182 a.1), parece que no peca en absoluto quien rechaza el episcopado.

2. Aún más: como dice San Gregorio[15], *es muy difícil a uno saber si está purificado, y el que no lo esté no debe acercarse a ministerios sagrados*. Luego si alguien no se siente purificado, no debe aceptar el episcopado en modo alguno, aunque se lo impongan.

3. Y también: San Jerónimo dice de San Marcos, en el prólogo de *Super Mc.*, que *se arrancó el dedo pulgar, después de abracar la fe, para no poder desempeñar la función de sacerdote.* De igual modo, algunos hacen voto de no aceptar jamás el episcopado. Ahora bien: el poner un impedimento a algo equivale a rechazarlo de plano. Luego parece que se puede rehusar el episcopado sin pecar en absoluto.

En cambio está lo que escribe San Agustín en *Ad Eudoxium*[16]: *si la madre Iglesia exige alguna vez vuestra colaboración, no recibáis ese ruego con orgullo ni lo rechacéis por pereza.* Y añade a continuación[17]: *No antepongáis vuestro descanso a las necesidades de la Iglesia. Si nadie de entre los buenos hubiera querido asistirla en su parto, no habríais nacido vosotros.*

Solución. *Hay que decir.* En la aceptación del episcopado hay que tener en cuenta dos elementos: qué es lo que conviene al hombre aceptar por propia voluntad y qué conviene que haga por voluntad de otro. En cuanto a la propia voluntad, conviene que el hombre se dedique principalmente a la propia salvación; pero el dedicarse a la salvación de los demás depende de la disposición de otros que tienen autoridad, como dijimos antes (a.1 ad 3). Por consiguiente, de igual modo que es prueba de voluntad desordenada el que alguien procure por sí mismo ser elegido para gobernar a los demás, también lo es el rechazar absolutamente ese oficio de gobernar, contra la voluntad del superior, por dos motivos. En primer lugar, porque va contra el amor del prójimo, en bien del cual debe uno arriesgarse, según circunstancias de tiempo y lugar. Por eso dice San Agustín, en XIX *De Civ. Dei*[18], que *la necesidad de la candad acepta el justo trabajo.* En segundo lugar, porque va contra la humildad, por cuya virtud uno se somete a los mandatos del superior. A este respecto dice San Gregorio, en su *Pastoral*[19], que *ante los ojos de Dios hay verdadera humildad cuando uno no se obstina en rechazar lo que se le impone para provecho de otros.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque, absolutamente hablando, la vida contemplativa es mejor que la activa y el amor a Dios es mejor que el amor al prójimo, por otra parte el bien común ha de prevalecer sobre el particular.

12. C.19: ML 41,697. 13. P.I c.7: ML 77,20. 14. P.I c.7: ML 77,20. 15. *Reg. Pastor* p.I c.7: ML 77,20. 16. *Prol. «Monarchianus» in Mc.* (CR 10), que figura como introducción al evangelio de San Marcos en la Glosa (V 89r). Véase CHAPMAN, *Notes* p.221.238.253. Sobre el autor del mismo, cf. MARTIN, *Historisches Jahrbuch* (1927) p.237-257. Cf. LAGRANGE, *Évangile selon St. Marc* p.25-26. Sobre el autor, cf. *Acta Sanctorum,* Acta. S. Marci, día 23 de abril, prol. (BL XII 349C). También habla de ello SANTIAGO DE VORÁGINE, *Legenda Aurea* c.59 § 1: GR 265. 17. *Epist.* 48: ML 33,188. 18. C.19: ML 41,647. 19. P.I c.6: ML 77,19.

De ahí las palabras de San Agustín arriba citadas [20]: *Ni antepongáis vuestro descanso a las necesidades de la Iglesia,* ante todo porque es propio del amor a Dios el dedicarse al cuidado pastoral de las ovejas de Cristo. Por eso, a propósito de las palabras de Jn 21,17: *apacienta mis ovejas,* comenta San Agustín [21]: *Sea un servicio de amor apacentar el rebaño del Señor, como fue signo de temor el negar al Pastor.* Además, los prelados no pasan a la vida activa de tal modo que tengan que abandonar la contemplativa. De ahí las palabras de San Agustín en XIX *De Civ. Dei* [22]: *Si se nos impone la carga del oficio pastoral, no por eso debemos abandonar el gusto por la verdad.*

2. *A la segunda hay que decir:* Nadie está obligado a obedecer al superior en algo ilícito, como puede verse en lo dicho antes (q.104 a.5) al hablar de la obediencia. Puede suceder, por consiguiente, que aquel al que se quiere imponer el episcopado descubra en sí mismo algo por lo que no le sea lícito aceptarlo. Pero este impedimento podrá, a veces, ser superado por el mismo a quien se confía el oficio pastoral; por ejemplo, si tiene intención de pecar, puede abandonarla; y por eso no le exime de obedecer al superior que le manda.

Otras veces, sin embargo, el impedimento que le impide aceptar el oficio pastoral no puede ser superado por él mismo, sino por el superior que se lo impone; por ejemplo, si es irregular o está excomulgado. En este caso debe exponer ese obstáculo al superior que le manda, y si éste quiere dispensar ese impedimento, debe obedecer humildemente. Por eso, cuando en Ex 4,10 Moisés dijo: *Escucha, Señor, yo no soy de palabra fácil, y esto no es de ayer ni de anteayer,* el Señor respondió: *Yo estaré en tu boca y te enseñaré lo que has de decir.*

Finalmente, a veces el impedimento no puede ser superado ni por el que impone el cargo ni por la persona a la que se le impone, como puede suceder con una irregularidad de la que el arzobispo no puede dispensar. En ese caso el subdito no está obligado a obedecerle aceptando el episcopado ni las sagradas órdenes, si su situación es irregular.

3. *A la tercera hay que decir.* Aceptar el episcopado no es necesario para salvarse, pero puede hacerse necesario en virtud del mandato del superior. Y en cosas que sólo en este sentido son necesarias para la salvación puede uno lícitamente exponer el impedimento antes de que exista el mandato. Si así no fuere, no sería lícito, por ejemplo, casarse por segunda vez, no sea que por ello se impida la recepción del episcopado o de las órdenes sagradas. Esto, en cambio, no sería lícito en materia esencialmente necesaria para la salvación. Por eso San Marcos no obró contra ningún precepto cortándose el dedo, si bien puede suponerse que lo hizo guiado por el Espíritu Santo, ya que, de lo contrario, no está permitido a nadie atentar contra sí mismo.

En cuanto al caso en que uno hace voto de no aceptar el episcopado, si mediante él quiere obligarse a no aceptarlo ni siquiera por obedecer a un superior, el voto es ilícito. En cambio, si quiere obligarse a no desear el episcopado y a no aceptarlo a no ser por necesidad, el voto es lícito, porque promete que hará lo que es conveniente al hombre.

ARTICULO 3

¿Es conveniente que el que sea elegido obispo sea mejor que los demás?

VIII *Quodl.* q.4 a.1; IV *Quodl.* q.12 a.1 ad 12; *In Io.* c.2 lect.3

Objeciones por las que parece convenir que quien es escogido para el episcopado sea mejor que los demás.

1. El Señor se cercioró de que Pedro lo amaba más que los demás cuando iba a confiarle el oficio pastoral. Ahora bien: uno es tanto mejor cuanto más ama a Dios. Luego parece que no debe ser promovido al episcopado más que el que sea mejor que los demás.

2. Aún más: dice el papa Símaco [23]: *Quien está en una dignidad ha de ser considerado como el más vil, si no sobresale en ciencia o en santidad.* Pero sobresalir en ciencia o en santidad equivale a ser mejor. Luego sólo debe ser promovido al episcopado quien sea mejor que los demás.

3. Y también: en cualquier género de cosas, lo más excelente dirige a lo que es menos excelente. Así, las cosas corporales son gobernadas por las espirituales y los

20. *Epist. 48 Ad Eudoxium:* ML 33,188. Cf. Sed cont. 21. *In Io.* tract.123, super 20,17: ML 35,1967. 22. C.19: ML 41,648. 23. Cf. GRACIANO, *Decreto* P.II causa I, 2.1, can.45 *Vilissimus:* RF I 376. Cf. EMILIO TICINENSE, *Dictiones,* dict.3: ML 63,270.

cuerpos inferiores por los superiores, como dice San Agustín en III *De Trin.*[24]. Pero el obispo es elegido para gobernar a los demás. Luego ha de ser mejor que los demás.

En cambio está lo que dicen las *Decretales*[25]: que basta escoger a una persona buena sin necesidad de que sea la mejor.

Solución. *Hay que decir.* En la elección de una persona para el episcopado hay que tener en cuenta dos cosas: una por parte del que es elegido y otra por parte del que lo elige. Por parte de aquel que lo elige, sea por elección o por provisión, se requiere que dispense fielmente los divinos ministerios, es decir, que los administre para utilidad de la Iglesia, de acuerdo con lo que escribe San Pablo en 1 Cor 14,12: *Buscad la abundancia de los bienes espirituales para la edificación de la Iglesia.* Y los divinos ministerios no se encomiendan a los hombres para que reciban una recompensa, la cual han de recibir en la otra vida. Por eso el que debe elegir o nombrar a un obispo no está obligado a escoger al que es mejor, absolutamente hablando, por el grado de caridad, sino al que mejor convenga para el gobierno de la Iglesia, es decir, a quien sea capaz de instruir, defender y gobernar pacíficamente. Por eso San Jerónimo habla contra algunos[26], diciendo que *algunos no procuran erigir en columnas de la Iglesia a los que saben que son más útiles para ella, sino a los que más les gustan o a quienes están obligados con sus regalos, o han sido recomendados o, callando otras cosas peores, han conseguido, mediante presentes, ser promovidos a la clericatura.* Esto es una acepción de personas y, en estos casos, es pecado grave. Por eso, a propósito de Sant 2,11: dice la *Glosa* de San Agustín[27]: *Hermanos míos, no caigáis en la acepción de personas. Si aplicamos a las dignidades estas diferencias de estar sentado o de pie, no ha de creerse que es un pecado leve fijarse en la acepción de personas para administración de lo que se refiere a la gracia de Dios, pues ¿quién podrá tolerar que sea elegido un rico para ocupar un puesto de honor en la Iglesia despreciando a un pobre más instruido y más santo?*

Por parte del que es elegido, no se exige que se crea mejor que los demás, porque esto sería soberbio y presuntuoso, sino que basta con que no se encuentre en su vida nada que haga ilícita la aceptación del oficio episcopal. Así, cuando preguntaron a San Pedro si amaba al Señor más que los otros, no se antepuso a ellos, sino que simplemente confirmó que amaba a Cristo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Señor conocía la aptitud de San Pedro para el gobierno de la Iglesia, porque El se la había concedido. La pregunta sobre la intensidad del amor tenía por fin demostrar que lo principal para regir la Iglesia, supuesta esta aptitud, es la excelencia del amor a Dios.

2. *A la segunda hay que decir.* Esa autoridad ha de entenderse como deber de aquel que se halla constituido en dignidad, pues debe tratar de mostrarse tal que supere a los demás en ciencia y en santidad. Por eso dice San Gregorio en su *Pastoral*[28]: *La conducta del obispo debe destacar sobre la del pueblo tanto como la vida del pastor sobre la del rebaño.* Por consiguiente, no ha de tenerse en cuenta si antes de ser elegido uno no fue el más excelente para que ahora, por eso, se le estime despreciable.

3. *A la tercera hay que decir.* Como se dice en 1 Cor 12,4ss, *hay diversas clases de obras espirituales, de ministerios y de operaciones.* Por eso no hay inconveniente en que sea más indicado para gobernar alguien que, sin embargo, no destaque por la gracia de la santidad. Esto no se da en el gobierno de la naturaleza, en la que los seres más perfectos son, por lo mismo, más aptos para dirigir a los inferiores.

ARTICULO 4

¿Puede el obispo, lícitamente, abandonar su cargo para entrar en religión?

2-2 q.189 a.7; op.XVIII *De Perf. Vitae Spir.* c.25

Objeciones por las que parece que el obispo no puede, lícitamente, dejar la cura pastoral para entrar en religión.

1. A nadie le está permitido pasar de un estado más perfecto a otro menos perfecto, porque esto equivale a *mirar atrás,* lo cual es reprochable según dice el Señor en Lc 9,62: *Nadie que pone su mano en el arado y vuelve su vista atrás es apto para el reino de Dios.* Pero el estado episcopal es más perfecto que el

24. C.4: ML 42,873. 25. *Decretal. Gregor. IX* l.1 tit.VI can.32 *Cum dilectus:* RF II 78. 26. *In Tit.,* super 1,5: ML 26,596. Cf. GRACIANO, *Decreto* P.II causa VIII q.1 can.6 *Moyses:* RF I 591. 27. *Glossa ordin* (V 212A). SAN AGUSTÍN, *Epist.* 148 *ad Hieran,* c.5: ML 33,740. 28. P.II c.1: ML 77,20.

estado religioso, como dijimos antes (q.184 a.7). Por tanto, de igual manera que no se permite volver de la vida religiosa al siglo, tampoco se puede pasar del estado episcopal al estado religioso.

2. Aún más: el orden de la gracia es más excelente que el de la naturaleza. Pero, en el orden natural, el mismo cuerpo no se mueve en direcciones diversas. Por ejemplo, si la piedra cae naturalmente hacia abajo, no puede naturalmente volver a subir. Ahora bien: en el orden de la gracia se permite pasar del estado religioso al episcopal. Por consiguiente, no se permite lo contrario, es decir, pasar del estado episcopal al religioso.

3. Y también: en las obras de la gracia no debe haber nada ocioso. Pero el que es consagrado obispo una vez, conserva para siempre el poder espiritual de conferir órdenes y de ejecutar actos propios del cargo episcopal, y este poder parece que permanece ocioso en aquel que abandona dicho cargo. Por consiguiente, parece que el obispo no puede abandonar el cargo episcopal para entrar en religión.

En cambio nadie está obligado a lo que es esencialmente ilícito. Pero los que piden su cese en el cargo episcopal son obligados a abandonarlo, como consta en *Extra, De Renunt.*, c. *Quidam* [29], Luego parece que no es ilícito abandonar el cargo episcopal.

Solución. *Hay que decir:* La perfección del estado episcopal consiste en que uno, por amor divino, se obliga a dedicarse a la salvación del prójimo. Por tanto está obligado a conservar el cargo pastoral mientras pueda contribuir al bien espiritual de los subditos a él encomendados, y no puede descuidarlo ni abandonarlo para dedicarse al reposo de la contemplación divina, dado que el Apóstol sufrió con paciencia, por la necesidad de aquellos que le habían sido encomendados, la dilación de la contemplación del cielo, según dice en Flp 1,22ss: *No sé qué elegir, pues me siento apretado por ambas partes, ya que de un lado deseo morir para estar con Cristo, que es mucho mejor; pero quisiera permanecer en la carne por vosotros, y estoy firmemente persuadido de que quedaré.* Ni tampoco excusa el evitar el peligro o la ganancia, ya que *el buen pastor da su vida por las ovejas.*

Sin embargo, puede suceder que el obispo vea impedida, de muchas maneras, su misión de procurar la salvación de los subditos. A veces sucederá por un defecto personal, sea de conciencia, si él es un homicida o un simoníaco; o de defecto de su cuerpo, si está viejo y enfermo; o de falta de ciencia suficiente para gobernar; o incluso de irregularidad, si es bigamo. Otras veces puede suceder por falta de los subditos, a los cuales no puede ayudar. Por eso dice San Gregorio en II *Dialog.* [30]: *Hay que soportar pacientemente a los malos cuando hay buenos a los que se puede ayudar. Cuando esta ayuda no es posible, el trabajo con los malos es, a veces, inútil. Por eso los perfectos, cuando creen que su trabajo es inútil, con frecuencia se van a trabajar con fruto a otro lugar.* En otras ocasiones el defecto está en los demás, como sucede cuando del cargo pastoral de uno se sigue un grave escándalo. En efecto, como dice el Apóstol en 1 Cor 8,13, *si el alimento escandaliza a mi hermano, no comeré carne jamás.* A no ser que el escándalo provenga de la malicia de algunos, que quieren pisotear la fe o la justicia de la Iglesia, puesto que en ese caso no debe abandonarse el cargo episcopal, según lo que se dice en Mt 15,14: *Dejadlos,* a saber, a los que se escandalizan de la verdad de la doctrina de Cristo, *son ciegos y guías de ciegos.*

Es necesario, sin embargo, que, así como uno asume la autoridad por delegación del prelado superior, también la abandone, una vez recibida, por autoridad del mismo, por las causas ya señaladas. Por eso en *Extra, Renunt.* [31], dice Inocencio III: *Si tienes alas y quieres volar a la soledad, las tienes atadas de tal modo con preceptos que no puedes volar sin nuestra autorización,* pues sólo el Papa puede dispensar de un voto perpetuo con el que uno se obliga al cuidado de los subditos al aceptar el episcopado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La perfección, tanto de los religiosos como de los obispos, se toma de distintos elementos. A la perfección del estado religioso pertenece el interés de cada uno por su propia salvación, mientras que es propio de la perfección del obispo el dedicarse a la salvación del prójimo. Por tanto, mientras uno puede ser útil a la salvación del prójimo, volvería atrás si quisiera entrar en religión para dedicarse exclusivamente a su propia salvación, dado que se había comprometido a buscar no sólo su

29. Cf. *Decret. Gregor. IX* l.1 tit.IX can.10 *Nisi cum pridem* § 52: RF II, 112. 30. C.3: ML 66,138. 31. Cf. *Decret. Gregor. IX* l.I tit.IX can.10 *Nisi cum pridem,* § 12: RF II 112.

salvación sino la de los demás. Por eso dice Inocencio III en la *Decretal* ya citada[32]: *se permite más fácilmente que un monje ascienda al episcopado que el que un obispo descienda al monacato. Pero, si no puede mirar por la salvación de los demás, es conveniente que mire por la suya propia.*

2. *A la segunda hay que decir:* Ningún obstáculo debe hacer que el hombre deje de preocuparse de su salvación, lo cual es propio del estado religioso. Sin embargo, puede existir algún obstáculo que impida el procurar la salvación de los demás. Por eso el monje puede ser elegido para el estado episcopal, en el cual puede también cuidar de su propia salvación; y puede también el obispo, si hay algún obstáculo para procurar la salvación de los demás, pasar al estado religioso. Una vez que cesa el impedimento, puede volver al episcopado; por ejemplo, si se corrigió a los subditos, o desapareció el escándalo, o se rehízo su salud al curarse su enfermedad, o se destruyó la ignorancia al adquirir la necesaria instrucción. También, incluso, si, habiendo sido promovido al episcopado mediante simonía, sin saberlo él, abandona el episcopado para reintegrarse a la vida religiosa, puede ser promovido de nuevo al episcopado. Pero si uno es desposeído de su dignidad episcopal por su culpa, y se le impone la vuelta al monasterio para cumplir allí una penitencia, no puede volver a ser nombrado obispo. Por eso se dice en VII q.1 [33]: *Manda el santo Sínodo que todo aquel que haya descendido de la dignidad pontifical a la vida monástica no vuelva nunca al pontificado.*

3. *A la tercera hay que decir.* Incluso en el orden natural, la potencia queda privada de su acto cuando le sobreviene algún impedimento. Así, la visión cesa cuando el ojo está enfermo. Del mismo modo, puede admitirse que la potestad episcopal quede sin ejercerse a causa de algún impedimento externo.

ARTICULO 5

¿Puede el obispo abandonar, a causa de una persecución, a la grey que se le ha encomendado?

In II Cor. c.11 lect.6; op.XVIII *De Perf. Vitae Spir.* c.16; *In Io.* c.10 lect.3

Objeciones por las que parece que el obispo no puede abandonar corporalmente, por causa de una persecución, a la grey encomendada a él:

1. Dice el Señor en Jn 10,12: *Es mercenario, y no verdadero pastor, aquel que abandona las ovejas y huye.* Y San Gregorio dice, en la *Homilía* [34], *que viene el lobo sobre las ovejas cuando cualquier injusto o ladrón tiraniza a los fíeles y humildes.* Por tanto, si el obispo abandona a su grey a causa de la persecución de algún tirano, parece que entonces es *mercenario y no pastor.*

2. Aún más: se dice en Prov 6,1: *Hijo mío, si saliste fiador por tu prójimo, has estrechado la mano del extraño.* Y a continuación (v.3) añade: *Ve sin tardanza y asegúrate de tu amigo.* San Gregorio comenta al exponer esto en su *Pastoral* [35]: *Salir fiador por el amigo significa venir en ayuda de un alma que está en peligro. A quien es propuesto a los demás como ejemplo de vida se le aconseja que no sólo vele él mismo, sino que estimule al amigo.* Pero no puede hacerlo si abandona corporalmente a su grey. Luego parece que el obispo no debe abandonar físicamente a su grey a causa de una persecución.

3. Y también: pertenece a la perfección del estado episcopal el procurar el bien del prójimo. Ahora bien: quien profesó el estado de perfección no debe, en absoluto, abandonar las cosas relativas a ella. Luego parece que el obispo no puede sustraerse físicamente del cumplimiento de su oficio, a no ser para dedicarse a la perfección en un monasterio.

En cambio está el mandato del Señor a los apóstoles, cuyos sucesores son los obispos: *Si os persiguen en una ciudad, huid a otra.*

Solución. *Hay que decir:* En toda obligación ha de tenerse en cuenta, sobre todo, el fin de la misma. Ahora bien: los obispos se comprometen a cumplir su misión pastoral por la salvación de sus subditos. Por tanto, allí donde la salvación de los subditos exija la presencia personal del pastor, no debe éste abandonar personalmente a su grey, ni por ventajas personales ni siquiera a causa de un peligro personal inminente, ya que *el buen pastor debe dar su vida por sus ovejas.* Pero si durante la ausencia pudiera otro encargarse de la salud espiritual de los subditos, entonces el pastor podría abandonar físicamente a su grey, bien sea por alguna ventaja para la Iglesia o bien por algún peligro

32. *Decret. Gregor. IX* l.I tit.IX can.10 *Nisi cumpridem,* § 11: RF II 111. 33. GRACIANO, *Decreto* P.II causa VII, q.1 can.45 *Hoc nequaquam:* RF I 585. 34. *In Evang.* l.1 hom.14: ML 76,1128. 35. P.III c.4: ML 77,54.

personal para él. Por eso dice San Agustín en su *Epistola ad Honoratum* [36]: *Huyan los servidores de Cristo de una ciudad a otra cuando alguno de ellos es especialmente buscado por los perseguidores, de tal modo que la Iglesia no quede privada de otros que no sean buscados de ese modo. Pero, cuando el peligro sea igual para todos, aquellos que necesitan de otros no sean abandonados por ellos, puesto que, si es peligroso abandonar la nave en calma, mucho más lo será abandonarla en medio de las olas,* como dice el papa Nicolás [37] y hallamos en VII q.1 [38].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Huye como un mercenario aquel que antepone el bien temporal, o incluso la salvación corporal, a la salud espiritual del prójimo. Por eso dice San Gregorio en la *Homilía* [39]: *No puede permanecer en medio del peligro de las ovejas quien, estando al frente de ellas, no las ama, sino que busca el lucro terreno* y, por tanto, *tiembla ante la idea de enfrentarse al peligro por miedo a perder lo que ama.* Pero el que se retira para evitar el peligro, sin producir daño a su grey, no huye como un mercenario.

2. *A la segunda hay que decir:* Quien sale fiador por otro, si no puede cumplirlo personalmente, basta con que lo cumpla por medio de otro. Por ello, si el prelado se encuentra con obstáculos que le impiden atender personalmente a sus subditos, cumple su voto si lo hace mediante otro.

3. *A la tercera hay que decir:* Quien es escogido para el episcopado abraza el estado de perfección bajo una forma determinada, y si no puede realizarla, no está obligado a abrazar el estado religioso. Pero debe seguir dispuesto a trabajar por la salud espiritual del prójimo cuando se le presente la ocasión y se lo imponga la necesidad.

ARTICULO 6

¿Puede el obispo tener algo propio?

2-2 q.186 a.3 ad 5; *In Mt.* c.19; op.XVIII *De Perf. Vitae Spir.* c.18

Objeciones por las que parece que no está permitido al obispo poseer nada propio.

1. Dice el Señor en Mt 19,21: *Si quieres ser perfecto, ve, vende todo lo que tienes y dalo a los pobres, y luego ven y sígueme,* con lo cual parece que se exige la pobreza voluntaria para la perfección. Ahora bien: los obispos son constituidos en estado de perfección. Luego parece que no les está permitido tener nada propio.

2. Aún más: los obispos ocupan en la Iglesia el lugar de los Apóstoles, como dice la *Glosa* [40] a Lc 10,1. Pero el Señor mandó a los Apóstoles que no poseyeran nada, según se dice en Mt 10,9: *No llevéis oro, ni plata, ni dinero en vuestras alforjas.* De ahí que Pedro diga, en nombre propio y de los demás: *He aquí que hemos dejado todo y te hemos seguido* (Mt 19,27). Luego parece que los obispos están obligados a guardar este mandato y a no poseer nada propio.

3. Y también: San Jerónimo dice en *Ad Nepotianum* [41]: *La palabra griega «cleros» significa herencia; de ahí que se digan clérigos, porque son la herencia del Señor o porque el Señor es su herencia, es decir, su parte. Ahora bien: quien posee al Señor como herencia no puede poseer nada fuera de Dios. Pero si tiene oro, plata, posesiones o vestidos variados, el Señor no se digna ser su herencia junto con estas herencias.* Parece, pues, que no sólo los obispos, sino también los clérigos, han de carecer de cosas propias.

En cambio está el hecho de que, en XII q.1 [42], se lee: *El obispo deje a sus herederos sus cosas propias, o adquiridas, y cuanto tenga suyo.*

Solución. *Hay que decir:* Nadie está obligado a lo que es de supererogación, a no ser que se obligue a ello por un voto. De ahí que diga San Agustín en su *Epistola ad Paulinum et Armentarium* [43]: *Puesto que has hecho ya el voto, ya te has obligado y no puedes hacer otra cosa. Antes de pronunciar el voto tenías la libertad de ser inferior.* Ahora bien: es evidente que es algo de supererogación el vivir sin nada propio, puesto que no es objeto de precepto, sino de consejo. Por eso cuando, en Mt 19,17, el Señor dijo al joven: *Si quieres salvarte, guarda los mandamientos,* añade luego (v.21): *Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes y dalo a los pobres.* Pero los obispos, al ser ordenados, no se comprometen a vivir sin nada propio, ni tampoco se requiere necesariamente para el oficio pastoral, al

36. *Epist.* 128: ML 77,54. 37. *Epist. ad Huntfridum Episc.:* MA XV 399. 38. GRACIANO, *Decreto* P.II causa VII, q.1 can.47 *Sciscitaris:* RF I 586. 39. *In Evang.* lib.I hom.14: ML 76,1129. 40. *Glossa ordin.* (V 151E). BEDA, *In Lc.* l.III super 10,1: ML 92,461. 41. *Epist.* 52: ML 22,531. 42. GRACIANO, *Decreto* P.II causa XII, q.1 can.19 *Episcopi de rebus:* RF I 684. 43. *Epist.* 127: ML 33,487.

que quedan obligados, vivir sin nada propio. Por consiguiente, los obispos no están obligados a vivir sin poseer nada propio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como ya observamos antes (q.184 a.3 ad 1), la perfección cristiana no consiste esencialmente en la pobreza voluntaria, sino que esta pobreza es sólo un medio para dicha perfección. De ahí que no se siga que, donde hay mayor pobreza, haya mayor perfección, e incluso pueden coexistir una gran opulencia y la suma perfección. Así, Abrahán, al que se dijo en Gén 17,1: *Anda en mi presencia y sé perfecto,* sabemos que fue rico.

2. *A la segunda hay que decir:* Esas palabras del Señor pueden tomarse bajo un triple aspecto. En primer lugar, místicamente: que no poseamos oro ni plata quiere decir que los predicadores no se basen principalmente en la sabiduría y elocuencia humanas, según San Jerónimo [44].

En segundo lugar, como expone San Agustín en *De Consensu Evangelist.* [45], puede interpretarse en el sentido de que el Señor, al hablar, no mandó, sino que permitió esto: les permitió ir a predicar sin oro, plata ni otros medios, pensando recibir lo necesario para sus gastos de aquellos a los que predicaban. Por ello añade el Señor (v.10): *Pues el obrero merece su salario.* Si, pues, alguno quisiere hacer uso de su propio dinero en la predicación del Evangelio, eso sería cosa de supererogación, y de hecho así lo hizo San Pablo, según nos cuenta en 1 Cor 9,12-15.

En tercer lugar puede interpretarse, como hace San Juan Crisóstomo [46], en el sentido de que el Señor mandó eso a los discípulos en aquella misión en que los mandaba a predicar a los judíos, para que, de ese modo, fueran acostumbrándose a confiar en el poder de Jesús, que los proveía sin dinero. Pero de ello no se seguía que ellos, o sus sucesores, quedaran obligados a predicar el Evangelio sin tener medios propios, puesto que leemos de San Pablo, en 2 Cor 11,8, que recibía ayuda de otras iglesias para predicar a los corintios, lo cual demuestra que poseía algo que otros le enviaban. Por otra parte, parece que sería absurdo decir que tantos obispos santos, como San Atanasio, San Ambrosio o San Agustín, hayan quebrantado ese precepto si creían que estaban obligados a él.

3. *A la tercera hay que decir:* La parte es siempre menor que el todo. Por tanto, tiene otras partes, además de las de Dios, aquel cuyo interés acerca de las cosas divinas disminuye a la vez que se dedica a las mundanas. Ahora bien: ni los obispos ni los clérigos deben tener nada propio, de modo que, al preocuparse de su cuidado, falten en lo que pertenece al culto divino.

ARTICULO 7

¿Pecan mortalmente los obispos si no dan a los pobres los bienes eclesiásticos que administran?

VI *Quodl.* q.7 a. único

Objeciones por las que parece que los obispos pecan mortalmente si no dan a los pobres los bienes que administran.

1. San Ambrosio [47], al comentar el pasaje de Lc 12,16: *Un hombre rico cuyas tierras le dieron gran cosecha,* dice: *Nadie llame propio a lo que es común, porque todo cuanto sobre de los gastos se ha obtenido con violencia.* Y añade más tarde [48]: *Y no es un crimen menor el quitar al que tiene que negarlo a los necesitados cuando se posee en abundancia.* Ahora bien: quitar violentamente lo ajeno es pecado mortal. Luego los obispos pecan mortalmente si no dan a los pobres lo que les sobra.

2. Aún más: sobre las palabras de Is 3,14: *Los despojos de los pobres llenan vuestras casas,* la *Glosa* [49] de San Jerónimo comenta que los bienes eclesiásticos son de los pobres. Pero quienquiera que se guarda para sí o da a otros lo que no le pertenece, peca gravemente y está obligado a restituir. Por consiguiente, si los obispos retienen los bienes eclesiásticos que les sobran, o los dan a sus parientes o amigos, parece que están obligados a restituir.

3. Y también: es mucho más lícito coger de las cosas de la Iglesia lo que se necesita que almacenar lo que sobra. Pero San Jerónimo dice en su *Carta ad Damasum Papam* [50]: *Conviene que la Iglesia mantenga a los*

44. *In Mt.* l.I, super 10,10: ML 26,65. 45. L.II c.30: ML 34,1114. 46. *Hom. II in Rom. 16,3* hom.1: MG 51,197. 47. *Sermones,* serm.81 (o 64), Domin.VIII post Pentecostem (III 380; cf. ML 17,613-614), tomada de SAN BASILIO, hom.III *In Lc. 12,16,* según la interpretación de RUFINO (MG 31,1752). Cf. GRACIANO, *Decreto* P.I d.47, can.8 *Sicuthi:* RF I 171. 48. Poco después. 49. *Glossa ordin.* (IV 12A). SAN JERÓNIMO, *In Io.* l.II super 3,14: ML 24,69.

clérigos que no reciben ninguna ayuda de sus padres o familiares, pero los que pueden sustentarse con los bienes y recursos de sus padres y familiares, si cogen lo que pertenece a los pobres, cometen sacrilegio. Por eso dice el Apóstol en 1 Tim 5,16: *Si algún fiel tiene viudas en su casa, asístalas sin que resulte gravada la Iglesia, para que llegue para las que son de verdad viudas.* Luego, con mayor razón, pecan mortalmente los obispos que no dan a los pobres lo que les sobra de los bienes eclesiásticos.

En cambio está el hecho de que la mayoría de los obispos no dan a los pobres lo que sobra, sino que aumentan las rentas eclesiásticas, lo cual es una buena costumbre.

Solución. *Hay que decir.* Hay que distinguir entre los bienes propios que pueden poseer los obispos y los bienes eclesiásticos. Sobre sus propios bienes tienen un derecho completo; por tanto, por la naturaleza misma de las cosas no están obligados a darlos a otros, sino que pueden guardarlos para sí o darlos libremente. Pero pueden excederse en el uso que de ellos hacen por el excesivo apego, que hace que se reserven más de lo que necesitan o que no ayuden a los demás en la medida en que la caridad lo requiere.

Pero en lo tocante a los bienes eclesiásticos son dispensadores o administradores de ellos, puesto que dice San Agustín en *Ad Bonifacium* [51]: *Si tenemos bienes privados suficientes para nosotros, no nos pertenecen esos bienes; pertenecen a aquellos cuya administración desempeñamos. No nos los apropiemos con una vituperable usurpación.* Ahora bien: en el administrador se requiere buena fe, tal como se nos dice en 1 Cor 4,2: *Lo que se busca en los dispensadores es que sean fieles.*

Pero los bienes eclesiásticos deben emplearse no sólo para ayudar a los pobres, sino también en el culto divino y en las necesidades de los ministros. Por eso se dice en XII q.2 [52]: *De los réditos de la Iglesia o de las ofrendas de los fieles destínese al obispo una sola parte; destínense dos a la conservación de los edificios eclesiásticos y para ayudar a los pobres, y lo hará el presbítero, bajo pena de ser depuesto; y la última parte divídase entre los clérigos, proporcionalmente a sus méritos.*

Por consiguiente, si son distintos los bienes que deben emplearse en provecho del obispo y los que son para los pobres, ministros y culto de la iglesia, si el obispo se reserva algo de lo que debe repartirse para los pobres, para los ministros o para el culto, es evidente que obra contra la fidelidad que debe tener como dispensador, peca mortalmente y está obligado a restituir. Pero respecto de los bienes que se destinan expresamente para él, parece que debemos decir lo mismo que dijimos de sus bienes particulares, es decir, puede pecar por excesivo apego y por el mal uso de ellos si se reserva más de lo que necesita y no ayuda a los demás como exige la caridad.

Mas si estos bienes no son distintos, la distribución de los mismos queda sometida únicamente a su fidelidad. Y si peca por más o por menos, no por ello falta a la fidelidad, porque en estas cosas el hombre no puede hallar la medida exacta. Ahora bien: si falla en gran cantidad, no puede quedar oculto, y por ello parece que va contra la buena fe. Por ello no se salva de pecado mortal, ya que en Mt 24,48 se dice: *Pero si el mal siervo dijera para sus adentros: mi amo tardará,* lo cual supone desprecio del juicio divino, y *comentare a golpear a sus compañeros,* que es soberbia, y *a comer y a beber con borrachos,* es decir, lujuria, *vendrá el amo de ese siervo el día que menos lo espere y lo separará,* a saber, de la compañía de los buenos, y *le echará con los hipócritas,* es decir, al infierno.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La cita de San Ambrosio ha de aplicarse no sólo a la administración de los bienes eclesiásticos, sino a cualesquiera bienes con los que se está obligado, por caridad, a socorrer la necesidad de los pobres. Pero no se puede determinar con exactitud cuándo obliga esta necesidad bajo pecado mortal, como tampoco puede hacerse en los restantes actos humanos, puesto que tal determinación debe hacerla la prudencia.

2. *A la segunda hay que decir:* Los bienes eclesiásticos han de gastarse no sólo en bien de los pobres, sino en otras necesidades, como dijimos antes *(In corp.).* Por eso, si de lo que está señalado para el obispo o para algún otro clérigo quiere quedarse con algo y darlo a los familiares o a otros, no peca si lo hace moderadamente, es decir, de modo que, sin pasar necesidad, tampoco se enriquezcan. Por eso dice San Ambrosio en

50. Cf. GRACIANO, *Decreto* P.II causa I, q.2 can.6 *Clericos autem:* RF I 409; causa XVI, q.1 can.68 *Quoniam:* RFI 785. Véase, entre las obras de SAN JERÓNIMO, *Reg.Mon.* c.4: ML 30,344. 51. *Epist.* 185 c.9: ML 33,909. 52. GRACIANO, *Decreto* P.II causa XII, q.2, can.2 *De reditibus:* RF I 697.

De Offic. [53]: *Es una libertad encomiable el no despreciar a tus parientes si sabes que pasan necesidad; pero no está bien que ellos quieran enriquecerse por el hecho de que tú puedes ayudar a los necesitados.*

3. *A la tercera hay que decir.* No hay que dar a los pobres todos los bienes de la Iglesia, a no ser en caso de necesidad, en cuyo caso pueden llegar a utilizarse los vasos dedicados al culto divino para la redención de cautivos o para otras necesidades, como dice San Ambrosio [54]. Ante tal necesidad pecaría el clérigo que quisiera vivir de bienes de la Iglesia, si tiene bienes patrimoniales que le den para vivir.

4. *A la cuarta hay que decir:* Los bienes eclesiásticos deben estar al servicio de los pobres. Por eso, si alguien, al no haber una necesidad urgente de socorrer a los pobres, emplea las rentas eclesiásticas en comprar posesiones o las coloca en el tesoro para posterior utilidad de la Iglesia y de los pobres, hace una obra buena. Pero si urge darlo a los pobres, es una preocupación inútil y sin fundamento el guardar los bienes para más tarde, ya que lo prohibe el Señor al decir en Mt 6,34: *No os preocupéis del mañana.*

ARTICULO 8

¿Están obligados a guardar las observancias regulares los religiosos que son promovidos a obispos?

2-2 q.88 a.11 ad 4; *In Sent.* 4 d.38 q.1 a.4 q.ª1 ad 5

Objeciones por las que parece que los religiosos que son promovidos al episcopado no están obligados a las observancias regulares.

1. En la *Decretal* XVIII q.1 [55] se dice que *la elección canónica libera al monje del yugo de la regla monástica y la ordenación convierte al monje en obispo.* Ahora bien: las observancias regulares son parte del yugo de la regla. Luego los religiosos elegidos obispos no están obligados a guardar las observancias regulares.

2. Aún más: no parece que quien asciende de un grado inferior a otro superior esté obligado a observar lo perteneciente al inferior. Así, dijimos antes (q.88 a.12 ad 1) que el religioso no está obligado a cumplir los votos que hizo en el siglo. Pero el religioso elegido obispo asciende a algo mejor, como ya dijimos (q.184 a.7). Luego parece que no está obligado a las observancias que debía guardar cuando era religioso.

3. Y también: parece que las dos obligaciones principales de los religiosos son la obediencia y el vivir sin tener nada propio. Pero los religiosos elegidos obispos no están obligados a obedecer a los prelados de sus órdenes, porque son superiores a ellos. Tampoco parece que estén obligados a vivir en pobreza, ya que, según se deduce de la *Decretal* antes citada [56], *aquel a quien la sagrada ordenación convierte de monje en obispo, como heredero legítimo, tenga la potestad de reivindicar la herencia paterna.* A veces se les permite incluso hacer testamento. Luego estarán menos obligados a las otras observancias regulares.

En cambio está lo que se dice en el *Decreto* XVI q.1 [57]: *Acerca de los monjes que, habiendo estado mucho tiempo en el monasterio, llegan a las órdenes clericales, decidimos que no deben abandonar su primera vocación.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya observamos antes (a.1 ad 2), el estado religioso pertenece a la perfección como un camino de tender hacia ella, mientras que el estado episcopal pertenece a ella como un magisterio de perfección. De ahí que haya entre ellos la relación que hay entre una disciplina y el magisterio y entre una disposición y su perfección. Ahora bien: la disposición no desaparece al llegar la perfección, a no ser en aquello que sea incompatible con ella; pero, cuanto más se acomoda a la perfección, más se reafirma. De un modo semejante, cuando el discípulo llega al magisterio ya no tiene que ser oyente, pero sí le conviene leer y meditar, incluso más que antes.

Por tanto, hemos de decir que, si hay en las observancias regulares algunas cosas que no impiden el ejercicio del cargo pontifical, antes bien, ayudan a la guarda de la perfección, como son la castidad, la pobreza, etc., el religioso, aun siendo obispo, sigue estando obligado a ellas y, por consiguiente, a

53. L.I c.30: ML 16,72. Cf. GRACIANO, *Decreto* P.I d.86, can.16 *Est probanda:* RF I 301. 54. *De Off. Ministr.* l.II c.28: ML 16,148. Cf. GRACIANO, *Decreto* P.II causa XII, q.2 can.70 *Aurum:* RF I 710. 55. GRACIANO, *Decreto* P.II causa XVIII, q.1 can.1 *Statutum:* RF I 828. 56. GRACIANO, *Decreto* P.II causa XVIII, q.1 can.1 *Statutum:* RF I 828. 57. GRACIANO, *Decreto* P.II causa XVIII, q.1 can.3 *De monachis:* RF I 762.

llevar el hábito religioso, señal de dicha obligación.

Pero si hay en las observancias regulares alguna cosa que se oponga al ministerio episcopal, como la soledad, el silencio y algunas abstinencias y vigilias graves, que pudieran hacerle corporalmente incapaz de desempeñar su oficio pontifical, no está obligado a observarlas.

En cuanto a otras observancias, cabe la dispensa, por razón de la persona, del cargo o de los hombres con los que convive, del mismo modo que dispensan también los prelados religiosos en tales circunstancias.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Quien pasa de monje a obispo queda libre del yugo de la profesión monástica, no absolutamente, sino en las cosas que sean incompatibles con su dignidad episcopal, como ya dijimos *(In corp.).*

2. A la segunda hay que decir: Los votos hechos en el siglo son, respecto de los votos religiosos, como lo particular respecto de lo universal, según dijimos (obj.2). Pero los votos religiosos están relacionados con la dignidad pontifical como la disposición respecto de la perfección. Lo particular sobra cuando aparece lo universal, pero la disposición es todavía necesaria cuando se logra la perfección.

3. *A la tercera hay que decir.* Es accidental el que los obispos religiosos no tengan que obedecer a los prelados de sus religiones, porque ya dejaron de ser subditos suyos: lo mismo pasa a los prelados de las religiones. Pero todavía permanece la obligación del voto virtualmente, de modo que, si alguien les mandara legítimamente, deberían obedecerle, en cuanto que han de obedecer a los estatutos de la regla, del modo que dijimos antes *(In corp.),* y a sus superiores, si los tienen.

En modo alguno pueden tener propiedades, puesto que no reclaman la herencia como propia, sino como debida a la Iglesia. Por eso se añade, en la misma obra[58], que, *después que el obispo se ordena junto al altar para el cual se santifica, devuelva lo que pudo adquirir.*

Pero no puede hacer testamento, porque se le confia únicamente la administración de los bienes eclesiásticos, la cual acaba con la muerte, a partir de la cual empieza a tener vigencia el testamento, como dice el Apóstol en Heb 9,16-17. No obstante, si hace testamento por dispensa del Papa, entiéndase que no lo hace de sus propiedades, sino que se supone que es una ampliación de su administración hecha por la autoridad apostólica para que su administración dure más allá de su muerte.

58. GRACIANO, *Decreto* P.II causa XVIII, q.1 can.1 *Statutum:* RF I 828.

CUESTIÓN 186

De aquellas cosas en que consiste esencialmente el estado religioso

Nos toca ahora considerar los elementos del estado religioso, y sobre ellos cabe una cuádruple consideración. La primera, de los elementos principales del estado religioso. La segunda, de los oficios que pueden lícitamente desempeñar los religiosos (q.187). La tercera, de la distinción de las órdenes religiosas (q.188). La cuarta, del ingreso en religión (q.189).

Acerca de lo primero se plantean diez problemas:

1. ¿Es perfecto el estado religioso?—2. ¿Están obligados los religiosos a todos los consejos evangélicos?—3. ¿Es necesaria la pobreza voluntaria para el estado religioso?—4. ¿Es necesaria la castidad?—5. ¿Es necesaria la obediencia?—6. ¿Es preciso que sean materia de voto?—7. ¿Bastan estos tres votos?—8. Comparación entre ellos.—9. ¿Peca mortalmente el religioso siempre que quebranta la regla?—10. En igualdad de circunstancias, ¿peca siempre más el religioso que el seglar?

ARTICULO 1

¿Lleva consigo la perfección el estado religioso?

2-2 q.184 a.5; *In Mt.* c.19; *Cont. Gentes* 3,130; op.XVIII *De Perf. Vitae Spir.* c.11.16; I *Quodl.* q.7 a.2 ad 2; III *Quodl.* q.6.3

Objeciones por las que parece que el estado religioso no lleva consigo el estado de perfección.

1. Parece que lo que es necesario para salvarse no pertenece al estado de perfección. Pero la religión es necesaria para salvarse, o porque por ella *nos unimos al único Dios,* como dice San Agustín en su obra *De Vera Relig.* [1], o porque la religión recibe su nombre del hecho de que *elegimos de nuevo a Dios después de haberlo perdido por el pecado,* como dice San Agustín en X *De Civ. Dei*[2]. Luego parece que el estado religioso no implica el estado de perfección.

2. Aún más: la religión, según Tulio [3], es la que *rinde culto y homenaje a la naturaleza divina.* Pero parece que esto pertenece a los ministerios de las órdenes sagradas más que a la diversidad de estados, como se deduce de lo ya dicho (q.40 a.2; q.183 a.3). Luego parece que el estado religioso no lleva consigo el estado de perfección.

3. Y también: el estado de perfección se distingue del estado de los principiantes y de los adelantados. Pero también en el estado religioso hay principiantes y avanzados. Por tanto, el estado religioso no implica estado de perfección.

4. Además: parece que la vida religiosa es un estado de penitencia, puesto que se dice en las *Decretales* VII q.1 [4]: *Manda el santo Sínodo que quienquiera que descienda de la dignidad pontifical a la vida monacal y al lugar de penitencia no vuelva nunca al pontificado.* Ahora bien: el lugar de penitencia se opone al estado de perfección. Por eso Dionisio, en VI *De Eccles. Hier.* [5], coloca a los penitentes en el lugar más bajo, es decir, entre los que han de purificarse. Parece, pues, que el estado religioso no implica la perfección.

En cambio está el hecho de que, en las *Collationes Patrum*[6], dice el abad Moisés al hablar de los religiosos: *Sepamos que hemos de abrazar la mortificación de los ayunos, las vigilias, los trabajos, la desnudez corporal, la lectura y las demás virtudes para subir por ellas hasta la perfección de la caridad.* Pero los actos humanos se especifican y reciben su nombre de la intención del fin. Luego los religiosos se hallan en estado de perfección.

Incluso Dionisio, en VI *De Eccles. Hier.*[7], dice que *aquellos que se llaman siervos de Dios se unen a la amable perfección mediante el servicio y el culto divinos.*

1. C.55: ML 34,172. 2. C.3: ML 41,1280. 3. *Rhet.* l.II c.53: DD I 165. 4. GRACIANO, *Decreto* P.II causa VII, q.2.1,can.45 *Hoc nequaquam:* RF1185. 5. P.I, § 1: MG 3,529. 6. CASIANO, *Coll.* I c.7: ML 49,489. 7. P.I § 3: MG 3,532.

Solución. *Hay que decir.* Como ya demostramos antes (q.141 a.2), lo que es común a muchos se atribuye por antonomasia al que lo posee en mayor grado. Así, el nombre de *fortaleza* lo toma para sí la virtud que observa la firmeza frente a las cosas más difíciles, y el de *templanza* se da, por encima de otras virtudes, a la que reprime los máximos placeres. La religión, por su parte, como ya dijimos (q.81 a.2; a.3 ad 2), es una virtud por medio de la cual se ofrece algo para el servicio y culto de Dios. Por eso se llaman *religiosos* por antonomasia aquellos que se entregan totalmente al servicio divino, ofreciéndose como holocausto a Dios. De ahí que diga San Gregorio en *Super Ez.*[8]: *Hay quienes no se reservan cosa alguna para sí mismos, sino que inmolan al Dios todopoderoso su pensamiento, su lengua, su vida, todos los bienes que recibieron.* Ahora bien: la perfección del hombre está en unirse totalmente a Dios, como ya demostramos (q.184 a.2). Luego, bajo este aspecto, la vida religiosa lleva consigo un estado de perfección.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Consagrar algo al culto de Dios es necesario para salvarse; pero es propio sólo de la perfección el que alguien le consagre enteramente su persona y sus bienes.

2. *A la segunda hay que decir:* Como expusimos antes (q.81 a.1 ad 1; a.4 ad 1.2; q.85 a.3), al tratar de la virtud de la religión, pertenecen a esta virtud no sólo la oblación de sacrificios y otras cosas propias de la religión, sino que los actos de todas las virtudes se convierten en actos de religión en cuanto que dicen una relación al servicio y honor de Dios. Según esto, si alguien dedica toda su vida al servicio divino, su vida entera pertenecerá a la religión. Y bajo este aspecto, debido a la vida que llevan, se llaman religiosos los que se hallan en el estado de perfección.

3. *A la tercera hay que decir:* Como dijimos antes (sed cont.), la religión designa el estado de perfección por razón del fin buscado. Por eso no es preciso que sea perfecto sino que tienda a la perfección quienquiera que está en la vida religiosa. Por eso, al comentar el pasaje de Mt 19,21: *Si quieres ser perfecto,* Orígenes[9] dice que *quien ha cambiado las riquezas por la pobreza para ser perfecto no se hará enteramente perfecto en el mismo momento en que da sus bienes a los pobres, pero desde aquel día el pensamiento de Dios empezará a conducirlo a todas las virtudes.* Así es como en el estado religioso no son todos perfectos, sino que hay principiantes y avanzados.

4. *A la cuarta hay que decir:* El estado religioso fue instituido principalmente para alcanzar la perfección mediante ciertas prácticas con las cuales se suprimen los obstáculos a la caridad perfecta. Y al suprimir estos obstáculos, se extirpan mucho más fácilmente las ocasiones de pecado, que son las que hacen desaparecer la caridad. Por eso, dado que es propio del penitente el cortar las causas de los pecados, sigúese que el estado religioso es sumamente indicado para practicar la penitencia. Y así, en las *Decretales* XXXIII q.2 canon *Admonere*[10], se aconseja, a uno que había matado a su mujer, que entre en un monasterio, que es *mejor y más leve,* antes que hacer penitencia pública permaneciendo en el siglo.

ARTICULO 2

¿Está obligado todo religioso a observar todos los consejos?

In Sent. 3 d.29 a.8 q.ª3; op.XVII *Contra Retrahentes ab Ingressu Relig.* c.2; *De Caritate* a.11 ad 12; *I Quodl.* q.7 a.2

Objeciones por las que parece que todo religioso está obligado a observar todos los consejos.

1. Todo el que hace profesión de un estado de vida está obligado a todo cuanto a ese estado corresponde. Pero todo religioso profesa el estado de perfección. Luego todo religioso está obligado a todos los consejos propios del estado religioso.

2. Aún más: San Gregorio dice, en *Super Ez.*[11], que *quien abandona el presente mundo y realiza el bien que puede, ofrece un sacrificio en el desierto como si hubiera abandonado Egipto.* Pero el abandonar el mundo presente es propio, principalmente, de los religiosos. Luego también puede decirse de ellos que hacen todo el bien que pueden, por lo cual parece que todos ellos están obligados a observar todos los consejos.

8. L.II hom.8: ML 76,1037. 9. *In Mt.* t.15: MG 13,1301. 10. GRACIANO, *Decreto* p.II causa XXXIII, q.2, can.8 *Admonere.* 11. L.II hom.8: ML 76,1038.

3. Y también: si para el estado de perfección no fuera necesario el cumplir todos los consejos, parece que bastaría con cumplir algunos de ellos. Pero esto es falso, porque muchos seglares guardan algunos consejos, como es claro en los que guardan castidad. Por tanto, parece que todo religioso que se halla en estado de perfección está obligado a todo cuanto se refiere a la perfección, es decir, a los consejos.

En cambio está el hecho de que nadie está obligado a lo que es de supererogación, a no ser que se lo imponga él mismo. Ahora bien: todo religioso se obliga a cosas determinadas, cada uno a unas. De ahí que no estén todos obligados a todas.

Solución. *Hay que decir.* Una cosa puede pertenecer a la perfección de un triple modo. En primer lugar, como dijimos antes (q.184 a.3), pertenece a la perfección la exacta observancia de los preceptos de la caridad. En segundo lugar, una cosa puede pertenecer a la perfección como consecuencia, como efecto de la caridad perfecta, como puede ser el bendecir a quien nos maldice o cumplir otras cosas que, aunque son preceptos en cuanto a la preparación del ánimo, de modo que se cumplan cuando sea preciso, sin embargo es fruto de la caridad el que tales cosas se cumplan a veces sin ser necesarias. En tercer lugar, una cosa puede pertenecer a la perfección como medio y disposición; tal es el caso de la pobreza, castidad, abstinencia, etc.

Ahora bien: ya dijimos (a.1, sed cont.) que la misma perfección de la caridad es el fin del estado religioso, el cual es una especie de aprendizaje y ejercicio para llegar a la perfección. A ella tratan de llegar algunos mediante diversos ejercicios, de la misma manera que el médico puede hacer uso de varios medicamentos para conseguir la salud. Ahora bien: es evidente que no es necesario que haya alcanzado ya el fin aquel que se dirige hacia él, sino que es preciso que se dirija hacia el fin por algún camino. Por eso, el que abraza el estado religioso no está obligado a poseer una caridad perfecta, sino que está obligado a tender hacia ella y procurar adquirirla. Por las mismas razones, no está obligado a observar cuanto se deriva de la perfección de la caridad, aunque sí está obligado a aspirar a su cumplimiento. Va contra esto quien lo desprecia, pero sólo peca si lo desprecia, no si no lo observa. Del mismo modo, no está obligado a todos los ejercicios mediante los cuales se llega a la perfección, sino a los que le están expresamente señalados conforme a la regla que ha profesado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* El que ingresa en religión no hace profesión de ser perfecto, sino de esforzarse por conseguir la perfección, del mismo modo que el que ingresa en una escuela no hace profesión de sabio, sino de dedicarse a la adquisición de la ciencia. Por eso, como dice San Agustín en VIII *De Civ. Dei*[12], Pitágoras no quiso ser llamado sabio, sino *amante de la sabiduría.* Por tanto, el religioso no es infiel a su profesión por el hecho de no ser perfecto, sino sólo en el supuesto de que desprecie el tender a la perfección.

2. *A la segunda hay que decir.* Del mismo modo que todos están obligados a amar de todo corazón a Dios y hay una perfección a la que tenemos que llegar, so pena de cometer pecado, y otra cuya no consecución no supone pecado a no ser que medie desprecio, tal como dijimos antes (ad 1), del mismo modo todos, tanto religiosos como seglares, están obligados en cierto modo a hacer todo el bien que puedan, pues se manda a todos en Eclo 9,10: *Cuanto está en tu mano, hazlo al instante;* pero hay, no obstante, un modo de observarlo evitando el pecado, a saber: si el hombre hace lo que puede según lo que se refiere a su estado, con tal que no medie desprecio, el cual dispondría al alma en contra del adelantamiento espiritual.

3. *A la tercera hay que decir:* Algunos consejos son de tal naturaleza, que, de no observarlos, toda la vida humana se vería inmersa en negocios seculares, como el tener bienes propios, hacer uso del matrimonio y demás cosas contrarias a los votos esenciales a la vida religiosa. Por consiguiente, los religiosos están obligados a observar esos consejos. Pero hay otros consejos acerca de algunos actos particulares mejores, que pueden pasarse por alto sin que la vida humana se vea complicada en negocios seculares. Por eso no es preciso que los religiosos observen todos.

12. C.2: ML 4,225. Cf. TULIO, *Tuscul.* l.V c.3: DD IV 47.

ARTICULO 3

¿Se requiere la pobreza para la perfección del estado religioso?

Op.XIX *Contra Impugnantes Relig.* c.1.6; *In Mt.* c.19; *Cont. Gentes* 3,130, 131, 133, 134; op.XVIII *De Perf. Vitas Spir.* c.7.8; opXVII *Contra Retrahentes ab Ingressu Relig.* c.16

Objeciones por las que parece que la pobreza no es necesaria para la perfección.

1. No parece que pertenezca a la vida de perfección lo que es ilícito. Pero parece ilícito que el hombre abandone todas sus cosas, ya que el Apóstol, en 2 Cor 8, enseña el modo de hacer limosna en estos términos (v.12): *Si la voluntad está pronta, es acepta en la medida de lo que tiene, es decir, reservándose lo necesario* [13]*;* y añade más tarde (2 Cor 8,13): *No se trata de que par a otros haya desahogo y para vosotros estrechez,* es decir *pobreza,* según interpreta la *Glosa* [14]. Y sobre el pasaje de 1 Tim 6,8: *Teniendo alimento y vestido,* dice la *Glosa* [15]: *Aunque nada trajimos a este mundo ni nos llevaremos de él, no por eso debemos despreciar los bienes temporales.* Parece, por tanto, que la pobreza voluntaria no es necesaria para la perfección de la vida religiosa.

2. Aún más: todo aquel que se expone al peligro comete pecado. Ahora bien: quien, dejando todas sus cosas, sigue una pobreza voluntaria, se expone a un peligro. En primer lugar, espiritual, conforme a lo que se dice en Prov 30,9: *No sea que, obligado por la necesidad, robe y blasfeme del nombre de mi Dios;* y en Eclo 27,1: *Muchos perecieron por la pobreza.* En segundo lugar, se expone también a un peligro corporal, puesto que en Eclo 7,13 se dice: *Como protege la sabiduría, así protege el dinero.* Y el Filósofo dice en IV *Ethic.* [16]: *Parece que la perdición del hombre sigue a la pérdida de las riquezas, porque el hombre vive de ellas.* Luego parece que no se precisa la pobreza voluntaria para la perfección de la vida religiosa.

3. Y también: la virtud consiste en un justo medio, como se dice en II *Ethic.* [17]. Pero parece que quien deja todo mediante la pobreza voluntaria no permanece en un justo medio, sino que va a un extremo. Por tanto, no actúa virtuosamente, y, por ello, la pobreza voluntaria no es esencial a la perfección de la vida religiosa.

4. Más todavía: la última perfección del hombre consiste en la bienaventuranza. Pero las riquezas contribuyen a la bienaventuranza, puesto que se dice en Eclo 31,8: *Bienaventurado el rico que es hallado sin mancha.* Y el Filósofo dice, en I *Ethic.*[18], que las riquezas son medios *útiles* para la felicidad. Luego la pobreza voluntaria no se precisa para la perfección de la vida religiosa.

5. Más incluso: el estado episcopal es más perfecto que el religioso. Ahora bien: los obispos pueden poseer cosas propias, como ya dijimos (q.185 a.6). Por tanto, también pueden poseerlas los religiosos.

6. Además: dar limosna es una obra sumamente grata a Dios, y como dice San Juan Crisóstomo [19], es *la medicina que mejor actúa como penitencia.* Pero la pobreza excluye el acto de dar limosna. Por consiguiente, parece que la pobreza no es algo esencial para la vida religiosa.

En cambio está el hecho de que, según San Gregorio en VIII *Moral.* [20], *hay algunos justos que se preparan para escalar la cima de la perfección abandonando todos los bienes exteriores por el deseo de los interiores, que son más excelentes.* Ahora bien: el prepararse a escalar la cima de la perfección es algo propio de los religiosos, como dijimos antes (a.1.2). Por tanto, también les es propio el dejar todos los bienes exteriores mediante la pobreza voluntaria.

Solución. *Hay que decir.* Como expusimos antes (a.2), el estado religioso es un ejercicio y entrenamiento por el que se llega a la perfección de la caridad. Para ello es preciso apartar el afecto propio de las cosas mundanas, pues dice San Agustín, en X *Confess.* [21], hablando de Dios: *Te ama menos el que ama algo fuera de ti y no lo ama por ti.* Por eso, en su obra *Octoginta trium Quaest.* [22], dice también San Agustín: *El aumento de la caridad es la disminución de la codicia; su perfección, la desaparición de la codicia.* Ahora bien: por el hecho de poseer cosas mundanas el alma se apega a ellas. De ahí que diga San Agustín en su *Carta ad Paulinum et Therasiam* [23]: *Los bienes de la tierra se aman más cuando se poseen*

13. *Glossa interl.* (VI 7 II); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,58. 14. *Glossa interl.* (VI 7 IV); *Glossa* LOMBARDI super 2 Cor 8,13: ML 192,58. 15. *Glossa* LOMBARDI: ML 192,358. Cf. *Glossa interl.,* super 2 Cor 8,13 (VI 122v). 16. ARISTÓTELES, lect.1 n.5 (BK 1120a2): S. Tu., lect.1. 17. ARISTÓTELES, lect.7 n.15 (BK 1106b36): S. TH., lect.7. 18. ARISTÓTELES, lect.8 n.16 (BK 1099b1): S. TH., lect.13. 19. *In Hebr.* hom.9: MG 63,81. 20. C.26: ML 75,829. 21. C.29: ML 40,25. 22. Q.36: ML 40,25. 23. *Epist.* 31: ML 33,124.

que cuando se desean. En efecto, ¿por qué aquel joven se retiró triste sino porque tenía grandes riquezas? Y, ciertamente, una cosa es no querer apropiarse lo que no se tiene y otra abandonar lo que ya se tiene: en el primer caso se rechaza algo extraño, mientras que el segundo equivale a arrancarse un miembro propio. Y San Juan Crisóstomo dice, en *Super Mt.* [24]: *El aumento de las riquezas enciende más la llama y hace más ardiente el deseo.* De ahí que, para adquirir la caridad perfecta, sea necesario, ante todo, poder vivir sin cosa alguna propia, puesto que el Señor dice en Mt 19,21: *Si quieres ser perfecto, ve, vende todo lo que tienes y dalo a los pobres, y luego ven y sígueme.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como añade la *Glosa* al mismo pasaje [25], el *Apóstol no escribió esto,* a saber: *«para que no haya para vosotros tribulación, es decir, pobreza», queriendo decir que eso es mejor. Teme más bien por los débiles y les aconseja que den de tal modo que no padezcan necesidad.* De igual modo, no hay que interpretar otra *Glosa*[26] en el sentido de que no esté permitido dejar todos los bienes temporales, sino que quiere significar que esto no es necesario.

Por eso dice también San Ambrosio en I *De Offic.* [27]: *El Señor no quiere, es decir, no manda, que se dejen los bienes de una vez sino que se distribuyan, a no ser que se quiera imitar a Elíseo, que mató sus bueyes y alimentó a los pobres con lo que percibió de ellos, para quedar libre de toda preocupación doméstica.*

2. *A la segunda hay que decir:* Quien deja todo por Cristo no se expone a ningún peligro espiritual ni corporal. Puede haber peligro espiritual cuando la pobreza no es voluntaria, porque, como consecuencia del afán de juntar dinero que padecen quienes son pobres contra su voluntad, el hombre cae en muchos pecados, según lo que se dice en 1 Tim 6,9: *Quienes pretenden llegar a ricos caen en tentación y en los lazos del diablo.* Pero este deseo, que es más ardiente en quienes poseen riquezas, como dijimos antes *(In corp.),* deja de existir en aquellos que escogen la pobreza voluntariamente.

Tampoco existe peligro corporal para quienes, con el deseo de seguir a Cristo, dejan todas sus posesiones y se confían a la divina Providencia. Por ello dice San Agustín en *De Serm. Dom. in Monte* [28]: *Para los que buscan el reino de Dios y su justicia no debe existir la preocupación de que les falte lo necesario.*

3. *A la tercera hay que decir:* El justo medio de la virtud, según el Filósofo en II *Ethic.* [29], *se toma conforme a la recta razón,* no por la cantidad. Por ello, cuanto puede hacerse por medio de la recta razón no es vicioso, aunque la cantidad sea grande, sino más bien virtuoso. Sería contrario a la recta razón el que alguien gastara todos sus bienes sin tener en cuenta la templanza o la utilidad. Pero está de acuerdo con ella el que uno se despoje de sus riquezas para darse a la contemplación de la sabiduría, como leemos que hicieron algunos filósofos, puesto que San Jerónimo dice en la *Epistola ad Paulinum* [30]: *El famoso Crates de Tebas, que había sido hombre muy rico, al marcharse a Atenas para dedicarse a la filosofía, se deshijo de gran cantidad de oro, considerando que no se puede poseer a la vez riqueza y virtud.* Luego será mucho más conforme a la recta razón el que el hombre deje todas sus cosas para seguir a Cristo de un modo perfecto. Por eso el mismo San Jerónimo dice, en su *Epistola ad Rusticum Monachum* [31]: *Sigue desnudo a Cristo desnudo.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Existe una doble bienaventuranza o felicidad: una perfecta, que esperamos en la vida futura, y otra imperfecta, por la cual algunos son llamados bienaventurados ya en la vida presente. Ahora bien: la felicidad de la vida presente es doble: una correspondiente a la vida activa y otra a la contemplativa, según expone el Filósofo en X *Ethic.*[32]. Y a la felicidad de la vida activa, que consiste en las obras externas, contribuyen instrumentalmente las riquezas, puesto que, como dice el Filósofo en I *Ethic.* [33], *hacemos muchas cosas por medio de los amigos, de las riquezas y del poder civil, que son como instrumentos.* Por el contrario, no contribuyen en gran manera a la felicidad de la vida contemplativa, sino que son más bien un obstáculo, en cuanto que la preocupación por ellas impide la tranquilidad del alma, que es sumamente necesaria para uno que se dedica a la vida

24. Hom.43: MG 58,605. 25. *Glossa* LOMBARDI, super 2 Cor 8,13: ML 192,58. Cf. *Glossa interl.,* super 2 Cor 8,13 (VI 122v). 26. *Glossa ordin.,* super 1 Tim 6,8 (VI 122F); *Glossa* LOMBARDI, super 1 Tim 6,8: ML 192,358. 27. C.30: ML 16,72. 28. L.II c.17: ML 34,1293. 29. ARISTÓTELES, lect.6 n.15 (BK 1107a1). 30. *Epist.* 58: ML 22,580. 31. *Epist.* 125: ML 22,1085. 32. ARISTÓTELES, lect.7 (BK 1177a12); lect.8 (BK 1178a9): S. TH., lect.10. 33. ARISTÓTELES, lect.8 n.16 (BK 1099a33): S. TH., lect.13.

contemplativa. Por eso dice el Filósofo, en X *Ethic.*[34], que *para la acción se necesitan muchas cosas; pero el hombre que contempla no necesita de ninguna de ellas,* es decir, de los bienes externos, *para la contemplación, sino que son un obstáculo.*

En cuanto a la bienaventuranza futura, el hombre se ordena a ella mediante la caridad. Y puesto que la pobreza voluntaria es un ejercicio eficaz para llegar a la caridad perfecta, sigúese que es muy útil para conseguir la bienaventuranza celestial. Por eso el Señor, en Mt 19,21, dice: *Ve, vende todo cuanto tienes y dalo a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo.* En cambio, la posesión de riquezas impide, de suyo, la perfección de la caridad, principalmente atrayendo y distrayendo el afecto. Por eso se dice, en Mt 19,23, que *el cuidado del siglo y la seducción de las riquezas ahogan la palabra de Dios,* dado que, como dice San Gregorio[35], *al no permitir que los buenos deseos penetren en el alma, es como si impidieran la entrada al aliento vital.* Por eso es difícil conservar la caridad en medio de las riquezas. Y así dice el Señor, en Mt 19,23, que *es difícil que un rico entre en el reino de los cielos.* Eso debemos aplicarlo al que tiene actualmente riquezas, puesto que de aquel que tiene afecto hacia ellas dice que es imposible, según el comentario de San Juan Crisóstomo[36], cuando dice (v.24): *Es más fácil a un camello entrar por el ojo de una aguja que a un rico entrar en el reino de los cielos.*

Por eso no se dice que sea bienaventurado el rico en general (Eclo 31,8), sino *el que ha sido hallado sin mancha y no va tras el oro.* Y esto, porque ha hecho algo difícil, por lo cual se dice más adelante (v.9): *¿Quién es éste, y lo elogiaremos? Pues hizo prodigios en su vida,* es decir, no amó las riquezas a pesar de estar en medio de ellas.

5. *A la quinta hay que decir.* El estado episcopal no se ordena a conseguir la perfección, sino, supuesta ya ésta, a gobernar a otros mediante la administración no sólo de los bienes espirituales, sino también de los temporales. Y esto es propio de la vida activa, en la que muchas cosas pueden hacerse por medio de las riquezas, como ya dijimos (ad 4). Por eso no se exige a los obispos, que tienen como misión el gobernar el rebaño de Cristo, que se priven de tener cosas propias, como se les exige a los religiosos, quienes profesan una vida dedicada a lograr la perfección.

6. *A la sexta hay que decir.* La renuncia a las propias riquezas se compara con la limosna como lo universal con lo particular y como el holocausto con el sacrificio. Por eso dice San Gregorio en *Super Ez.*[37]: *Quienes ayudan a los necesitados con los bienes que poseen, ofrecen un sacrificio con los bienes que reparten, porque inmolan a Dios algo y se reservan algo para sí mismos; pero los que no se reservan nada ofrecen un holocausto, que es más que el sacrificio.* Y también dice a este propósito San Jerónimo, en *Contra Vigilant.*[38]: *A quienes defienden que hacen mejor los que hacen uso de sus bienes y reparten poco a poco las rentas a los pobres, no les respondo yo, sino Dios* (Mt 19,21): *Si quieres ser perfecto...* Y añade luego[39]: *Este modo de obrar que tú alabas es el segundo o tercer grado. Lo aprobamos, pero sabiendo que lo primero ha de ser preferido a lo segundo y a lo tercero.* De ahí que, para refutar este error de Vigilancio, escriba el autor de *De Ecclesiasticis Dogmatibus*[40]: *Es bueno distribuir poco a poco los bienes a los pobres, pero es mejor, para seguir al Señor, darlos de una vez y, libre de cuidados, ser pobre con Cristo.*

ARTICULO 4

¿Se requiere la continencia perfecta para la perfección propia del estado religioso?

2-2 q.88 a.11; op.XIX *Contra Impugnantes Relig.* c.1; *Cont. Gentes* 3,130.136; op.XVIII *De Perf. Vitae Spir.* c.8; *In Io.,* super prol. Hier.

Objeciones por las que parece que no se requiere la continencia perfecta para la perfección del estado religioso.

1. Toda la perfección de la vida cristiana comenzó en los Apóstoles de Cristo. Pero no parece que éstos practicaran la continencia perfecta, como nos consta de San Pedro, de quien se dice, en Mt, que tenía suegra. Luego parece que no se requiere la continencia perfecta para la perfección del estado religioso.

2. Aún más: el primer modelo de perfección que se nos propone es Abraham, al

34. ARISTÓTELES, lect.8 n.5 (BK 1178b1): S. TH., lect.12. 35. *In Evang.* lib.I hom.15: ML 76,1133. 36. *In Mt.* hom.63: MG 58,605. 37. L.II hom.8: ML 76,1037. 38. ML 23,366. 39. *Contra Vigilant:* ML 23,366. 40. Cf. GENADIO, *De Ecclesiast. Dogm.* c.71: ML 58,997.

que, según leemos en Gén 17,1, dijo el Señor: *Anda en mi presencia y sé perfecto.* Pero no es preciso que la copia supere al modelo. Por consiguiente, la continencia perfecta no es necesaria para la perfección de la vida religiosa.

3. Y también: aquello que forma parte de la perfección del estado religioso se encuentra en todas las formas de vida religiosa. Pero hay religiosos casados. Por tanto, la perfección de la vida religiosa no exige la continencia perfecta.

En cambio está lo que dice el Apóstol en 2 Cor 7,1: *Purifiquémonos de toda mancha de nuestra carne y de nuestro espíritu, acabando la obra de nuestra santificación.* Ahora bien: la pureza de carne y espíritu se conserva mediante la continencia, ya que se dice en 1 Cor 7,34: *La mujer no casada y la doncella sólo tienen que preocuparse de las cosas del Señor, de ser santas en cuerpo y en espíritu.* Luego la perfección de la vida religiosa exige la continencia.

Solución. *Hay que decir:* El estado religioso exige prescindir de las cosas que impiden al hombre dedicarse enteramente al servicio de Dios. Ahora bien: la práctica del acto carnal impide al alma, de doble manera, el entregarse totalmente al servicio de Dios. En primer lugar, por la vehemencia del deleite, cuyo goce frecuente aumenta la concupiscencia, como dice también el Filósofo en III *Ethic.* [41]. De ahí que el uso del placer venéreo borre en el alma la perfecta intención de tender hacia Dios, que es lo que dice San Agustín en I *Soliloq.* [42]: *Me doy cuenta de que no hay nada que más arroje al alma de su trono que las seducciones de una mujer y el contacto corporal, que es imprescindible para hacer vida conyugal.*

En segundo lugar, por los cuidados que le vienen al hombre al tener que gobernar a su mujer y a sus hijos y procurarles los bienes temporales necesarios para su sustento. De ahí que diga el Apóstol (1 Cor 7,32): *El casado ha de cuidarse de las cosas del mundo, de cómo agradar a su mujer.*

Por consiguiente, se requiere la continencia perpetua, así como la pobreza voluntaria, para la perfección del estado religioso. Y, del mismo modo que fue condenado Vigilancio [43], para quien las riquezas son tan excelentes como la pobreza, lo fue también Joviniano [44], quien equiparó el matrimonio con la virginidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cristo introdujo no sólo la perfección de la pobreza, sino también la de la continencia, al decir en Mt 19,12: *Hay eunucos que se castraron por el reino de los cielos,* añadiendo después: *el que pueda entender, que entienda.* Y para no quitar a nadie la esperanza de llegar a la perfección, recibió en dicho estado incluso a los que encontró que estaban casados, ya que el que los hombres dejaran a sus mujeres hubiera sido injusto, así como no lo era el abandonar las riquezas. Por eso no exigió a Pedro, al que encontró casado, que abandonara a su esposa. Sin embargo, a Juan, *que intentaba casarse, le disuadió de hacerlo.*

2. *A la segunda hay que decir:* Como afirma San Agustín en *De Bono Coniug.* [45], *es mejor la castidad del celibato que la del matrimonio. Abraham tenía una realmente, y las dos como disposición, puesto que vivió castamente en el matrimonio y pudo ser casto mediante el celibato, pero no era costumbre entonces.* Sin embargo, del hecho de que los antiguos Padres compaginaron la perfección con las riquezas y con el matrimonio, lo cual es prueba de su gran virtud, no vayan a deducir los más débiles que ellos poseen tan alto grado de virtud que pueden llegar a la perfección poseyendo riquezas y estando casados, del mismo modo que una persona inerme no atacará a sus enemigos basándose en que Sansón mató a muchos enemigos con la mandíbula de un asno, puesto que estos Padres, si hubiera sido tiempo de guardar continencia y pobreza, la habrían cumplido con gran celo.

3. *A la tercera hay que decir:* Esos géneros de vida en los que los hombres hacen uso del matrimonio no son modos de vida religiosa absolutamente hablando, sino sólo bajo algún aspecto, en cuanto que participan en cierto modo de algún elemento propio del estado religioso.

41. ARISTÓTELES, lect.12 n.7 (BK 1119b9): S. TH., lect.22. 42. C.10: ML 32,878. 43. Cf. SAN JERÓNIMO, *Contra Vigilant.:* ML 23,366. 44. Cf. SIRICIO, epist.VII *Ad Divers. Episc. adv. Iovin. eiusque Socios:* ML 16,1169; SAN JERÓNIMO, *Adv. Iovin.* l.I: ML 23,224; SAN AGUSTÍN, *De Haeres.* § 82: ML 42,46; SAN ISIDORO, *Etymol.* l.VIII c.5: ML 82,303. 45. C.22: ML 40,392.

ARTICULO 5

¿Es la obediencia un elemento fundamental de la perfección de la vida religiosa?

Op.XIX *Contra Impugnantes Relig.* c.1; *Cont. Gentes* 3,130; op.XVIII *De Perf. Vitae Spir.* c.10

Objeciones por las que parece que la obediencia no es elemento fundamental para la perfección de la vida religiosa.

1. Parece que pertenecen a la perfección de la vida religiosa algunas cosas que son de supererogación, a las cuales no están obligados todos. Pero todos están obligados a obedecer a su prelado, según lo que dice el Apóstol en Heb 13,17: *Obedeced a vuestros pastores y estad sujetos a ellos.* Luego parece que la obediencia no es algo esencial a la perfección de la vida religiosa.

2. Aún más: parece que la obediencia es algo propio de aquellos que han de ser gobernados por el juicio ajeno, lo cual se aplica a quienes no tienen juicio propio. Pero el Apóstol dice, en Heb 5,14, que *el manjar sólido es para los perfectos, los que en virtud de la costumbre tienen los sentidos ejercitados en discernir lo bueno de lo malo.* Por consiguiente, parece que la obediencia no es parte esencial de la perfección del estado religioso.

3. Y también: si la obediencia fuera necesaria para la perfección del estado religioso, sería conveniente que la practicaran todos los religiosos. Pero esto no es cierto, porque hay religiosos que llevan una vida solitaria y no tienen superiores a quienes obedecer. Tampoco los prelados religiosos parecen estar obligados a guardar obediencia. Luego no parece que ésta sea esencial para la perfección de la vida religiosa.

4. Más todavía: si el voto de obediencia fuera necesario para la perfección del estado religioso, los religiosos estarían obligados a obedecer en todo a sus prelados, de igual modo que están obligados a abstenerse de todo placer venéreo en virtud del voto de continencia. Pero no están obligados a obedecer en todo, como vimos antes (q.104 a.5), al tratar de la virtud de la obediencia. Por consiguiente, el voto de obediencia no es necesario para el estado religioso.

5. Además: son aceptos a Dios, sobre todo, los servicios prestados libremente y no por necesidad, conforme a lo que se nos dice en 2 Cor 9,7: *No de malagana ni obligado.* Pero lo que se hace por obediencia se hace por obligación del precepto. Luego son más loables las buenas obras que se realizan espontáneamente, y el voto de obediencia no es algo propio del estado religioso, mediante el cual algunos buscan su perfección.

En cambio está el hecho de que la perfección religiosa consiste esencialmente en la imitación de Cristo, obedeciendo a su consejo: *Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes y dalo a los pobres, y luego ven y sígueme.* Ahora bien: Cristo es un modelo eminente de obediencia, puesto que, como se dice en Flp 2,8, *se hizo obediente hasta la muerte.* Por consiguiente, parece que la obediencia es un elemento esencial para la perfección del estado religioso.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos antes (a.2.3), el estado religioso es una escuela o ejercicio para llegar a la perfección. Ahora bien: cuantos son instruidos o ejercitados para llegar a cualquier fin deben estar bajo la dirección de uno, cuyo criterio es el que han de seguir en su adiestramiento como discípulos respecto del maestro. Por eso es conveniente que los religiosos, en materia de vida religiosa, se sometan a la instrucción y al mando de otro. De ahí que en el *Decreto VII* q.1 [46] se disponga: *La vida de los monjes significa sujeción y condición de discípulo.* Ahora bien: un hombre se somete a la instrucción de otro mediante la obediencia. Luego ésta es necesaria para la perfección del estado religioso.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El obedecer a los superiores en cosas necesarias para la virtud no es materia de supererogación, sino común a todos. Pero el obedecer en lo tocante al ejercicio de la perfección es propio de la religión. Esta obediencia se compara con la otra como lo universal con lo particular, puesto que los que viven en el siglo se reservan parte para sí mismos y consagran parte a Dios, siendo en esto segundo en lo que se someten a los superiores. Pero los que viven en estado religioso entregan totalmente su persona y sus bienes a Dios, como dejamos ya claro antes (a.1.3). Por eso su obediencia es universal.

2. *A la segunda hay que decir:* Como afirma el Filósofo en II *Ethic.* [47], los hombres que se ejercitan en determinados actos lle-

46. GRACIANO, *Decreto* P.II causa VII q.1, can.45 *Hoc nequaquam:* RF I 585.

47. ARISTÓTELES, lect.1 (BK 1103a14); lect.2 (BK 1103b26): S. TH., lect.1.2.

gan a adquirir ciertos hábitos, que, una vez adquiridos, les dan facilidad para realizar esos mismos actos. Del mismo modo, quienes no han alcanzado la perfección llegan a ella obedeciendo, mientras que los que ya la han alcanzado están sumamente dispuestos a obedecer, no porque necesiten ser dirigidos para lograr la perfección, sino manteniéndose en lo tocante a ésta.

3. *A la tercera hay que decir:* La sujeción de los religiosos se considera principalmente con respecto a los obispos, que son para ellos como encargados de perfeccionar respecto de los perfeccionados, como dice Dionisio en VI *De Eccles. Hier.*[48], donde dice también[49] que *el orden monacal depende de las virtudes perfeccionadoras de los obispos y es instruido mediante sus divinas ilustraciones.* De ahí que ni los eremitas ni los superiores religiosos estén excusados de la obediencia a los obispos. Y, aun supuesto que estén exentos de los obispos en todo o en parte, están obligados a obedecer el Sumo Pontífice, no sólo en materias comunes con los demás cristianos, sino también en las materias específicas de la vida religiosa.

4. *A la cuarta hay que decir:* El voto de obediencia propio del estado religioso se extiende a la conducta de la vida humana entera. Según esto, el voto de obediencia presenta cierta universalidad, aunque no abarque todos los actos en concreto. En efecto, muchos de ellos no se refieren a cosas pertenecientes al amor a Dios o al prójimo, como pueden ser el frotarse la barba, levantar una paja del suelo, etc., que no son objeto de voto ni de obediencia. Otros pueden ser contrarios a la religión. No hay paralelismo entre este voto y el de continencia, el cual excluye actos totalmente opuestos a la perfección del estado religioso.

5. *A la quinta hay que decir.* La necesidad que procede de la coacción hace que el acto sea involuntario y, por consiguiente, excluye toda razón de alabanza y de mérito. Pero la necesidad que se sigue de la obediencia no es necesidad de coacción, sino de libre voluntad, en cuanto que el hombre libremente quiere obedecer, aunque a veces no quiera hacer lo que se le manda en concreto. Por consiguiente, dado que el hombre se somete, mediante el voto de obediencia, por Dios, a la necesidad de hacer algunas cosas que no son agradables en sí mismas, por eso las cosas que realiza son más aceptables a Dios, aun cuando sean pequeñas, porque el hombre no puede dar a Dios nada más grande que el sometimiento de su voluntad a la de otro por Dios mismo. Por eso se dice en las *Collationes Patrum*[50] que *los monjes más mediocres son los sarabitas, que, preocupándose de si mismos, libres del yugo de los ancianos, pueden hacer lo que les plazca. Y, sin embargo, trabajan día y noche más que los que viven en comunidad.*

ARTICULO 6

¿Es necesario, para la perfección del estado religioso, que la pobreza, la castidad y la obediencia estén consagradas por un voto?

Op.XIX *Contra Impugnantes Relig.* c.1; op.XVIII *De Perf. Vitae Spir.* c.12.15

Objeciones por las que parece que no es necesario que estén sometidas a voto la pobreza, la continencia y la obediencia.

1. La disciplina de la perfección se tomó de la tradición del Señor. Pero El dio el programa de la perfección al decir en Mt 19,21: *Si quieres ser perfecto, ve y vende cuanto tienes y dalo a los pobres,* sin mencionar para nada el voto. Luego parece que no se precisa el voto para la disciplina de la vida religiosa.

2. Aún más: el voto consiste en una promesa hecha a Dios. Por eso en Ecl 5,3, cuando dice el sabio: *Si haces voto a Dios, no tardes en cumplirlo,* añade en seguida: *Porque le desagrada la promesa infiel y necia.* Pero cuando hay ofrecimiento de una cosa, sobra la promesa. Luego para la perfección del estado religioso basta con que se observe la pobreza, la continencia y la obediencia, sin formular un voto.

3. Y también: dice San Agustín en su obra *Ad Pollentium, de Adulterin. Coniug.*[51]: *De nuestros servicios, los más gratos son aquellos que, aunque seamos libres para prestarlos, sin embargo los prestamos por amor.* Ahora bien: es lícito no dar aquellas cosas que se dan sin voto. Por tanto, parece que es más grato a Dios guardar la pobreza, continencia y obediencia sin voto, y éste no es necesario para la perfección del estado religioso.

48. P.I § 3: MG 3,535. 49. P.I § 3: MG 3,532. 50. CASIANO, *Coll.* XVIII c.7: ML 49,1102. 51. L.I c.14: ML 40,459.

En cambio está el hecho de que los nazarenos eran consagrados sin voto, conforme a lo que leemos en Núm 6,2: *Si uno, hombre o mujer, hiciere voto de consagración, consagrándose a Yahveh...* Ahora bien: en éstos están representados aquellos que llegan al último grado de la perfección, como dice la *Glosa* de San Gregorio [52]. Por tanto, el voto es necesario para el estado de perfección.

Solución. *Hay que decir:* Es propio de los religiosos el hallarse en estado de perfección, según demostramos antes (q.84 a.5). Ahora bien: para el estado de perfección se necesita estar obligado con respecto a las cosas que lo constituyen, y esta obligación se contrae con Dios por medio del voto. Pero es evidente, por lo ya dicho (a.3.5), que la pobreza, continencia y obediencia son elementos propios de la vida cristiana. Por ello, el estado religioso requiere que el obligarse a ellas se haga mediante voto. Y así dice San Gregorio, en *Super Ez.* [53]: *Cuando alguien promete al Dios omnipotente todo cuanto tiene, toda su vida y todo cuanto ama, ofrece un holocausto,* lo cual, según dice más adelante, es propio de aquellos *que abandonan el siglo presente.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Señor dijo que era esencial a la vida perfecta el seguirle no de cualquier modo, sino sin volverse atrás. Por eso El mismo dice en Lc 9,62: *Nadie que pone la mano en el arado y mira atrás es apto para el reino de los cielos.* Y aunque algunos de sus discípulos se volvieron atrás al preguntar el Señor (Jn 6,67): *Y vosotros, ¿no queréis iros también?,* respondió Pedro en nombre de los demás: *Señor, ¿a quién iremos?* Por eso dice San Agustín, en *De Consensu Evangelist.* [54], que, *según narran San Mateo y San Marcos, Pedro y Andrés le siguieron sin poner las naves en la orilla, para no dar impresión de querer volver, sino como se sigue a quien lo manda.* Pero este firme propósito de seguir a Cristo se reafirma mediante el voto. Luego éste es necesario para la perfección del estado religioso.

2. *A la segunda hay que decir:* La perfección del estado religioso exige, como dice San Gregorio [55], que uno entregue a Dios *toda su vida.* Pero el hombre no puede entregar a Dios toda su vida de una vez, ya que la vida no existe entera en un momento, sino que se realiza de un modo sucesivo. De ahí que el hombre no tenga otro modo de ofrecer a Dios toda su vida que obligándose por medio de un voto.

3. *A la tercera hay que decir:* Entre otras cosas que estamos autorizados a no entregar está también la libertad, que es para el hombre más apreciada que las demás cosas. Por eso, cuando alguien, mediante un voto, renuncia libremente a la libertad de abstenerse de las cosas que dicen relación con el servicio divino, realiza algo sumamente grato a Dios. De ahí que diga San Agustín en *Carta ad Armentarium et Paulinum* [56]: *No te arrepientas de haber hecho el voto; más aún, alégrate de que no te esté permitido lo que te hubiera sido permitido para perjuicio tuyo. Feliz necesidad que empuja hacia cosas mejores.*

ARTICULO 7

¿Es exacto decir que la perfección del estado religioso consiste en estos tres votos?

1-2 q.108 a.4; op.XIX *Contra Impugnantes Relig.* c.1; *Cont. Gentes* 3,130; op.XVIII *De Perf. Vitae Spir.* c.11

Objeciones por las que parece que no es exacto decir que la perfección del estado religioso consiste en estos tres votos.

1. La perfección de la vida consiste en los actos internos más que en los externos, conforme a lo que se dice en Rom 14,17: *El reino de Dios no es comida y bebida, sino justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo.* Ahora bien: mediante el voto de religión uno se obliga a las cosas relativas a la perfección. Luego deberían pertenecer a la religión los votos de actos internos, como el de contemplación, de amor a Dios y al prójimo, etcétera, más bien que el voto de pobreza, continencia y obediencia, que tienen por objeto actos externos.

2. Aún más: estas tres materias quedan comprendidas bajo el voto de religión en cuanto que suponen un ejercicio para tender a la perfección. Pero hay otras muchas materias en las cuales se ejercitan los religiosos, tales como la abstinencia, las vigilias, etcétera. Luego parece que no es exacto decir que estos tres votos constituyen la esencia de esta perfección.

3. Y también: por el voto de obediencia se obliga uno a cumplir, según el precepto

52. *Glossa ordin.* (I 275B). S. GREGORIO, *Moral.* l.II c.52: ML 75,596. 53. L.II hom.8: ML 76,1037. 54. L.II c.17: ML 34,1097. 55. *In Ez.* l.II hom.8: ML 76,1037. 56. *Epist.* 126: ML 33,487.

del superior, todo lo referente al ejercicio de la perfección. Por tanto, basta el voto de obediencia, sin que sean precisos los otros dos.

4. Y además: son bienes externos no sólo las riquezas, sino también los honores. Luego si, mediante el voto de pobreza, los religiosos renuncian a las riquezas terrenas, ha de haber otro voto más por el que renuncien a los honores del mundo.

En cambio está lo que se dice en *De Statu Monachorum* [57]: *La observancia de la castidad y la renuncia a las propiedades van unidas a la regla monacal.*

Solución. *Hay que decir:* El estado religioso puede considerarse de tres modos. En primer lugar, como ejercicio por el que se tiende a la perfección de la caridad. En segundo lugar, en cuanto que tranquiliza al alma respecto de preocupaciones externas, conforme a lo que se dice en 1 Cor 7,32: *Quiero que no tengáis preocupaciones.* En tercer lugar, como holocausto mediante el cual uno ofrece plenamente su persona y sus bienes a Dios. Bajo estos tres aspectos, los votos antes mencionados constituyen la esencia del estado religioso.

En efecto, en primer lugar, considerando el ejercicio de la perfección, es preciso apartar los obstáculos que pudieran impedir que el afecto tienda enteramente a Dios, lo cual constituye la perfección de la caridad. Estos obstáculos pueden ser tres. El primero es la ambición de bienes externos, que se subsana mediante el voto de pobreza. El segundo, el deseo de deleites sensibles (entre los cuales ocupan el primer lugar los placeres venéreos), que se destruye por medio del voto de castidad. Y el tercero es el desorden de la voluntad humana, que se suprime por medio del voto de obediencia.

De igual modo, la intranquilidad producida por las preocupaciones de esta vida viene al hombre a causa de tres materias. Primero, de la administración de las cosas externas; esta preocupación se la quita al hombre el voto de pobreza. En segundo lugar, de la preocupación inherente al gobierno sobre la mujer y los hijos, la cual es suprimida por el voto de castidad. Y en tercer lugar, de la preocupación por los actos propios, de la cual libra el voto de obediencia, mediante el cual el hombre se somete a la voluntad de otro.

Finalmente, *se da holocausto cuando uno ofrece a Dios todo cuanto tiene,* como dice San Gregorio en *Super Ez.* [58]. Ahora bien: el hombre posee una triple clase de bienes, como dice el Filósofo en I *Ethic.* [59]. La primera es la de las cosas externas, y el hombre las ofrece enteramente mediante el voto de pobreza. La segunda la constituye el bien del propio cuerpo, que algunos ofrecen a Dios principalmente con el voto de continencia, por el cual se renuncia a los mayores placeres corporales. Y la tercera clase la constituye el bien del alma, que se ofrece enteramente a Dios por la obediencia, mediante la cual se ofrece a Dios la voluntad propia, por medio de la cual el hombre hace uso de todas las potencias y de los hábitos del alma.

Así, pues, el estado religioso consiste, realmente, en estos tres votos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como vimos antes *(In corp.;* a.1 sed cont.; a.2), el estado religioso se ordena, como a su fin propio, a la perfección de la caridad, a la que pertenecen todos los actos internos de virtud, cuya madre es la caridad, según lo que se dice en 1 Cor 13,14ss: *La caridad es paciente, benigna...* Por tanto, los actos interiores de la virtud, tales como los de humildad, no son materia del voto del estado religioso, que se ordena a ellos como a su fin.

2. *A la segunda hay que decir:* Todas las demás observancias de la vida religiosa se ordenan a estos tres votos mencionados. Las que tienen por finalidad buscar el sustento, como son el trabajo, la mendicidad, etcétera, dicen orden a la pobreza, para cuya observancia los religiosos buscan su alimento por esos medios. Otras observancias que castigan el cuerpo, como son las vigilias, ayunos, etc., se ordenan directamente a la guarda del voto de castidad. Y las observancias religiosas que se refieren a los actos humanos que ordenan a los religiosos al fin de la vida religiosa, es decir, el amor a Dios y al prójimo, como son la lectura, la oración, la visita a los enfermos y otros actos semejantes, quedan comprendidas bajo el voto de obediencia, que pertenece a la voluntad, la cual ordena sus actos al fin conforme a la voluntad de otro. En cuanto a la práctica de vestir el hábito, está relacionada con los tres votos como signo de una obli-

57. *Decretal. Gregor. IX* l.III tit.XXXV, can.6 *Cum ad monasterium.* 58. L.II hom.8: ML 76,1037. 59. ARISTÓTELES, lect.7 n.2 (BK 1098b12): S. TH., lect.12.

gación. Por eso el hábito regular se da, o se bendice, a la vez que se hace la profesión.

3. *A la tercera hay que decir.* Por la obediencia se ofrece la propia voluntad a Dios, al cual, si bien están sujetas todas las cosas humanas, las hay que le están sujetas de modo especial, y son las acciones humanas, ya que las pasiones pertenecen también al apetito sensitivo. Por eso, para reprimir las pasiones que se refieren a los deleites carnales y a los bienes exteriores, que suponen un obstáculo para la perfección de la vida, fueron necesarios el voto de pobreza y el de castidad; y para ordenar las propias acciones, conforme lo exige el estado de perfección, se requiere el voto de obediencia.

4. *A la cuarta hay que decir:* Como afirma el Filósofo en IV *Ethic.* [60], el honor propiamente dicho sólo se debe a la virtud. Pero, dado que los bienes externos ayudan como instrumentos a realizar algunos actos virtuosos, también, como consecuencia, se tributa cierto honor a la excelencia de los mismos, sobre todo por parte del vulgo, el cual sólo aprecia la excelencia externa. Así, pues, los religiosos, que tienden a la perfección de la virtud, no tienen por qué renunciar al honor que Dios y los santos tributan a la virtud, tal como se dice en el salmo 138,17: *He tenido en gran honor a tus amigos, ¡oh Dios!* Pero renuncian al honor que se tributa a la excelencia exterior por el hecho de abandonar la vida secular, y por eso no es preciso un voto especial para esto.

ARTICULO 8

¿Es el voto de obediencia el más importante de los tres?

Op.XVIII *De Perf. Vitae Spir.* c.11

Objeciones por las que parece que la obediencia no es el más importante de los tres votos del estado religioso.

1. La perfección de la vida religiosa empieza en Cristo. Pero Cristo, que dio un consejo especial sobre la pobreza, no consta que lo diera sobre la obediencia. Luego el voto de pobreza es más excelente que el de obediencia.

2. Aún más: en Eclo 20,20 se dice que *no tiene precio el alma del casto.* Ahora bien: el voto de una cosa más digna es más excelente. Luego el voto de castidad es más importante que el de obediencia.

3. Y también: cuanto más importante es un voto, tanto más difícil es de dispensar. Pero los votos de pobreza y de castidad *están tan estrechamente unidos a la regla monástica, que no puede dispensarlos ni siquiera el Sumo Pontífice,* como dice la *Decretal De Statu Monachorum* [61]; y éste, sin embargo, puede dispensar a un religioso de la obediencia a su superior. Parece, pues, que el voto de obediencia es menos importante que el de castidad.

En cambio está el hecho de que, según San Gregorio, en XXXV *Moral., con razón se antepone la obediencia a los sacrificios, puesto que mediante las víctimas se inmola la carne ajena, mientras que por la obediencia se inmola la voluntad propia.* Ahora bien: los votos de la vida religiosa son holocaustos, como dijimos antes (a.1.7). Luego el voto de obediencia es el más importante entre los de la vida religiosa.

Solución. *Hay que decir.* El voto de obediencia es el más importante de los tres del estado religioso. Y esto por una triple razón. En primer lugar, porque mediante él se ofrece a Dios algo más excelente, como es la propia voluntad, la cual es más excelente que el mismo cuerpo, ofrecido por el hombre a Dios mediante el voto de castidad, y que las cosas exteriores, que el hombre ofrece a Dios mediante el voto de pobreza. De ahí que lo hecho por obediencia sea más agradable a Dios que lo que se hace mediante la propia voluntad, según lo que dice San Jerónimo en *Ad Rusticum Monachum* [62]: *Mis palabras pretenden enseñarte a no confiar en tu propia voluntad.* Y poco después: *No hagas lo que quieres: come lo que te manden, conténtate con lo que te den, viste lo que te ofrezcan.* De ahí que el ayuno no sea agradable a Dios cuando se hace según la propia voluntad, de acuerdo con lo que se dice en Is 58,3: *He aquí que en los días de vuestro ayuno hacéis vuestra voluntad.*

En segundo lugar, el voto de obediencia implica los otros votos, pero no viceversa. El religioso, en efecto, está obligado, en virtud del voto, a guardar la castidad y la pobreza, pero éstas son también materia de obediencia, a la cual pertenecen, además, otras muchas cosas.

60. ARISTÓTELES, lect.3 n.15 (BK 1123b35): S. TH., lect.9. 61. *Decretal. Gregor. IX* l.III tit.XXXV, c.6 *Cum ad monasterium:* RF II 599. 62. *Epist.* 125: ML 22,1080.

En tercer lugar, el voto de obediencia se extiende propiamente a actos próximos al fin de la vida religiosa. Ahora bien: cuanto más cerca del fin está algo, tanto más excelente es. De ahí también que el voto de obediencia sea más esencial a la vida religiosa, porque, si alguien guarda la pobreza y la castidad voluntarias sin voto de obediencia, no por ello pertenece al estado religioso, el cual es más apreciado, incluso, que la virginidad guardada por voto, pues dice San Agustín en *De Virginitate*[63]: *No creo que nadie se atreva a poner la virginidad por encima de la vida monástica.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El consejo de obediencia está incluido en el seguimiento de Cristo: el que obedece, cumple la voluntad de otro. Por ello, es más esencial a la perfección que el voto de pobreza, porque, como dice San Jerónimo en *Super Mt.*[64], *San Pedro añadió lo que es propio de la perfección cuando dijo: Y te hemos seguido.*

2. *A la segunda hay que decir:* De las palabras aducidas no se sigue que se prefiera la castidad a los demás actos virtuosos, sino a la castidad conyugal, o también a las riquezas exteriores, de oro y plata, que se valoran según el peso. También puede entenderse por continencia el abstenerse de todo mal, como ya dijimos (q.155 a.4 ad 1).

3. *A la tercera hay que decir.* El Papa no puede dispensar a un religioso el voto de obediencia de tal modo que no tenga que obedecer a ningún superior en cosas concernientes a la perfección, porque no puede dispensarle de la obediencia a él. Puede, sin embargo, eximirle de la obediencia a un prelado de orden inferior, lo cual no es dispensarle el voto de obediencia.

ARTICULO 9

¿Peca siempre mortalmente el religioso que quebranta los preceptos de la regla?

I *Quodl.* q.9 ad 1

Objeciones por las que parece que peca mortalmente todo religioso que quebranta los preceptos de la regla.

1. Es un pecado reprochable el pecar contra un voto, como está claro en las palabras del Apóstol en 1 Tim 5,11-12, donde dice que las viudas que deseen casarse *incurren en reproche por haber faltado a la primera fe.* Pero los religiosos están obligados, en virtud del voto, a observar la regla. Luego pecan mortalmente cuando la quebrantan.

2. Aún más: la regla es una ley para el religioso. Pero quien quebranta un precepto de la ley peca mortalmente. Luego parece que el monje que quebranta la regla peca mortalmente.

3. Y también: el desprecio lleva consigo el pecado mortal. Pero todo aquel que hace con frecuencia cosas que no debe, parece que peca por desprecio. Parece, pues, que si el religioso quebranta la regla con frecuencia, peca mortalmente.

En cambio está el hecho de que el estado religioso es más seguro que el de la vida secular. Por eso San Gregorio, al principio de *Moral.*[65], compara la vida secular con el mar embravecido y la vida religiosa con un puerto tranquilo. Pero si cualquier transgresión de la materia de la regla acarreara al religioso un pecado grave, la vida religiosa sería mucho más peligrosa, debido a sus múltiples observancias. Luego no es pecado mortal cualquier transgresión de la regla.

Solución. *Hay que decir:* Una cosa puede estar contenida en la regla de dos modos, como dijimos antes (a.2; a.7 ad 1.2). En primer lugar, como fin de la misma regla, como pueden ser los actos de virtud, y su transgresión en materia que obliga comúnmente bajo precepto es pecado mortal. Pero en materia que no dice relación con esta necesidad de precepto, no obliga bajo pecado mortal, a no ser que medie desprecio, ya que, como ya dijimos (a.2), el religioso no está obligado a ser perfecto, sino a tender a la perfección, a lo cual se opone el desprecio de dicha perfección.

En segundo lugar, una cosa puede estar contenida en la regla como ejercicio externo, como son todas las observancias, entre las cuales hay algunas que obligan al religioso en virtud del voto de su profesión. Dicho voto considera principalmente las tres materias ya dichas, a saber, la pobreza, la castidad y la obediencia, mientras que todo lo demás se ordena a ellas. Por eso la transgresión de estas tres supone pecado mortal, pero no así la transgresión de otras materias, a no ser que haya desprecio de la

63. C.46: ML 40,424. 64. L.III, super 19,27: ML 26,144. 65. Cf. *Epist. missoriam ad Leandrum* c.1: ML 75,511.

regla, ya que el desprecio se opone directamente a la profesión, por la que se ha prometido observar la vida regular, o bien porque haya un precepto dado por el superior o señalado expresamente en la regla, porque esto equivaldría a obrar en contra del voto de obediencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El que profesa una regla no promete observar todo cuanto está contenido en ella, sino que profesa la vida regular, la cual consiste esencialmente en los tres votos consabidos. Por eso en algunas órdenes se profesa, prudentemente, no la regla, sino *vivir conforme a la regla,* es decir, esforzarse por acomodar sus costumbres a la regla como a un modelo. Esto es lo que el desprecio destruye.

En algunas religiones, más prudentemente aún, profesan *obediencia según la regla,* y así sólo se opone a la profesión lo que vaya contra la regla, mientras que la transgresión u omisión de otras materias sólo supone pecado venial, ya que, como dijimos antes (a.7 ad 2), éstas son disposiciones para los votos principales, y el pecado venial es disposición para el mortal, como ya vimos antes (1-2 q.88 a.3), por ser un obstáculo para los medios que disponen para observar los principales preceptos de la ley de Cristo, que son los preceptos de la caridad.

Sin embargo, en alguna Orden, en concreto en la de los Hermanos Predicadores, la transgresión u omisión de estas materias no obliga a culpa mortal ni venial, sino sólo a cumplir la pena que se establezca, pues así se obligan los miembros a cumplirlas. No obstante, podría darse pecado mortal o venial, sea por negligencia o por desprecio.

2. *A la segunda hay que decir.* No todo lo contenido en la ley se da como precepto, sino que algunas materias se dan en forma de ordenación o de disposición que obliga a cierta pena, del mismo modo que en la ley civil la transgresión de una disposición legal no siempre lleva consigo la pena de muerte. Tampoco, según la ley eclesiástica, obligan bajo pecado mortal todas las ordenaciones o disposiciones, y lo mismo cabe decir de las ordenaciones de la regla.

3. *A la tercera hay que decir:* Se da una transgresión con desprecio cuando la voluntad rehusa someterse a la ordenación de la ley o de la regla, dando lugar a que se obre contra ellas. Pero cuando, por el contrario, es otra causa particular, como la concupiscencia o la ira, la que induce a realizar algo en contra de la ley o de la regla, no hay pecado de desprecio, sino que es otra la causa, aun cuando se cometa el pecado repetidas veces por esa causa o por otra. De igual modo dice San Agustín, en *De Natura et Grat.* [66], que no todos los pecados se cometen por desprecio debido a la soberbia. Sin embargo, la frecuencia del pecado es una disposición hacia la soberbia, según lo que se dice en Prov 18,3: *Cuando el impío ha llegado al extremo de su pecado, cae en el desprecio.*

ARTICULO 10

En un mismo género de pecado, ¿es más grave el pecado cometido por el religioso que por el seglar?

2-2 q.184 a.8; *In Hebr.* c.10 lect.3

Objeciones por las que parece que, tratándose de un mismo género de pecado, no peca el religioso más gravemente que el seglar.

1. Se dice en 2 Par 30,18-19: *Yahveh, que es bueno, perdonará a todos aquellos que buscan a Yahveh, Dios de sus padres, y no les imputará el no estar suficientemente purificados.* Ahora bien: parece que los religiosos buscan, de todo corazón, al Dios de sus padres más que los seglares, quienes dan parte a Dios y se reservan parte para sí, como dice San Gregorio en *Super Ez.* [67]. Luego parece que se les juzgará con menos rigor si se apartan de la santidad en algo.

2. Aún más: por el hecho de que uno realice buenas obras el Señor se irrita menos contra sus pecados, puesto que en 2 Par 19,2-3 se dice: *Por prestar ayuda al impío y tener amistad con los que odian al Señor, eras digno de la ira del Señor. Pero hay en ti buenas obras.* Ahora bien: los religiosos hacen más obras buenas que los seglares. Luego, si cometen pecados, Dios se irrita menos contra ellos.

3. Y también: esta vida no transcurre sin pecado, conforme a lo que se dice en Sant 3,2: *Todos hemos pecado mucho.* Luego si los pecados de los religiosos fueran más graves que los de los seglares, se seguiría que los primeros estarían en peores condiciones que los segundos, en cuyo caso no sería aconsejable abrazar el estado religioso.

66. C.29: ML 44,263. 67. L.II hom.8: ML 76,1037.

En cambio está el hecho de que es más de lamentar un mal mayor. Ahora bien: parece que son más de lamentar los pecados de aquellos que viven en estado de santidad y perfección, pues en Jer 23,9 se dice: *Se me parte el corazón en medio del pecho.* Y añade poco después: *Porque los profetas y los sacerdotes están manchados, y hallé su maldad en medio de mi casa.* Luego, en igualdad de condiciones, pecan más gravemente los religiosos y otros que viven en el estado de perfección.

Solución. *Hay que decir.* El pecado cometido por los religiosos puede ser más grave que el cometido por los seglares por tres razones. Primero, si va contra los votos religiosos, como la fornicación o el robo, ya que, al fornicar, peca contra el voto de castidad, y al robar, contra el de pobreza, además de pecar contra la ley divina. En segundo lugar, si peca por desprecio, ya que en ese caso parece que es más ingrato para con los favores divinos que le han elevado al estado de perfección. El Apóstol dice al respecto, en Heb 10,20, que *el fiel merece mayor castigo,* puesto que, al pecar, *pasa por encima del Hijo de Dios* con su desprecio. Por eso el Señor se lamenta en Jer 11,15: *¿Qué tiene que hacer en mi casa mi amado, estando cubierto de iniquidad?* En tercer lugar, el pecado del religioso puede ser más grave por el escándalo, porque es objeto de las miradas de muchos. Por eso se dice en Jer 23,14: *En los profetas de Jerusalén he visto adulterio y mentira, y dar su brazo a los perversos para que nadie se convirtiera de su maldad.*

Pero si el religioso, no por escándalo, sino por debilidad o por ignorancia, comete algún pecado que no va contra los votos de su profesión sin dar escándalo, sino de un modo oculto, peca menos que el seglar que comete el mismo pecado, porque, si su pecado es leve, queda absorbido, de alguna manera, por las muchas obras buenas que realiza. Si el pecado es mortal, se levanta de él más fácilmente. Primero, porque su voluntad está dirigida hacia Dios, y si se desvía por un momento, vuelve con facilidad a su estado anterior. Por eso, en su comentario sobre el salmo 36,24: *Cuando caiga no se estrellará,* dice Orígenes[68]: *Cuando el pecador vuelve a pecar no se arrepiente ni sabe enmendar su pecado. Pero el justo sabe enmendarse y corregirse, como aquel que había dicho* (Mc 14,71; cf. Mt 26,72): *«No conozco a ese hombre», poco después, al ser mirado por el Señor, empezó a llorar muy amargamente, y aquel que, desde su terraja, había visto y deseado a una mujer* (2 Re 11,2), *supo decir: «He pecado y he cometido el mal ante ti».* Además, sus hermanos le ayudan a levantarse, conforme a lo que se dice en Ecl 4,10: *Si uno cae, el otro le levanta. Ay del que está solo, porque, si cae, no tiene quien le levante.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las palabras aducidas se refieren a los pecados cometidos por debilidad o por ignorancia, no a los cometidos por desprecio.

2. *A la segunda hay que decir:* Josafat, al que van dirigidas esas palabras, tampoco pecó por malicia, sino por debilidad del amor humano.

3. *A la tercera hay que decir:* Los justos no pecan fácilmente por desprecio, sino que a veces caen, por ignorancia o por flaqueza, en un pecado del que se levantan fácilmente. Pero si llegan a tal extremo que pecan por desprecio, vienen a ser los peores y casi incorregibles, conforme a lo que se dice en Jer 2,20: *Quebrantaste tu yugo, rompiste tus coyundas y dijiste: «No te serviré». Y sobre todo collado alto, y bajo todo árbol frondoso, te acostaste y te prostituiste.* A este propósito dice San Agustín en su carta *Ad Plebem Hipponens.*[69]: *Desde que empecé a servir a Dios experimenté qué difícil es encontrar hombres más santos que los que aprovecharon en los monasterios, y también que es difícil encontrarlos peores que aquellos que cayeron en el monasterio.*

68. *In Psalm.* ps.36 hom.IV, super ver.24: MG 12,1353.

69. *Epist.*78: ML 33,272.

CUESTIÓN 187

Las funciones propias de los religiosos

Nos toca ahora considerar las funciones propias de los religiosos.

Sobre ello se plantean seis problemas:

1. ¿Les está permitido enseñar, predicar y desempeñar otras funciones similares?—2. ¿Les está permitido mezclarse en negocios seculares?—3. ¿Están obligados al trabajo manual?—4. ¿Les está permitido vivir de limosna?— 5. ¿Les está permitido mendigar?—6. ¿Pueden utilizar ropa peor que los demás?

ARTICULO 1

¿Está permitido a los religiosos enseñar, predicar y desempeñar otras funciones similares?

In Sent. 4 d.17 q.3 a.3 q.ª4 ad 1; op.XIX *Contra Impugnantes Relig.* c.2.4; op.XVIII *De Perf Vitae Spir.* c.26

Objeciones por las que parece que no está permitido a los religiosos enseñar, predicar ni ejercer otras funciones similares.

1. Se dice en el *Decreto* VII q.1 [1], en una disposición del concilio de Constantinopía [2]: *La vida monástica significa sujeción y aprendizaje, no oficio de enseñanza, de presidencia o de pastor.* San Jerónimo dice también, en *Ad Riparium et Desiderium* [3]: *El monje no tiene por misión enseñar, sino hacer penitencia.* También el papa San León dice, como aparece en XVI q.1 [4]: *Fuera de los sacerdotes del Señor, nadie se atreva a predicar, sea monje o seglar, por mucha fama de ciencia que tenga.* Ahora bien: no está permitido sobrepasar los límites del oficio y quebrantar las determinaciones de la Iglesia. Luego parece que no está permitido a los religiosos el enseñar, predicar, etc.

2. Aún más: en un decreto del concilio de Nicea, que encontramos en XVI [5], se decreta lo siguiente: *Ordenamos seria y firmemente a todos que ningún monje dé la absolución a otras personas, sino uno a otro, como es justo. No entierre a nadie, excepto a un monje que viva con él en el monasterio o a cualquiera de los hermanos huéspedes que muere allí.* Pero, al igual que estos oficios, el predicar y el enseñar son propios de los clérigos. Por tanto, dado que, como dice San Jerónimo en *Ad Heliodorum* [6], *son distintas la condición del clérigo y la del monje,* parece que no está permitido a los religiosos predicar ni enseñar, como tampoco otros menesteres.

3. Y también: dice San Gregorio en *Regist.* [7]: *Nadie puede desempeñar oficios eclesiásticos y vivir como está mandado bajo la regla monástica.* Esto mismo está recogido en la *Decretal* XVI q.1 [8]. Pero los monjes están obligados a vivir tal como manda la regla. Luego parece que no pueden desempeñar oficios eclesiásticos. Ahora bien: el enseñar y el predicar son oficios eclesiásticos. Luego parece que no les está permitido predicar, ni enseñar, ni ejercer ministerios similares.

En cambio está el hecho de que San Gregorio dice [9] en un documento que se halla en la misma cuestión [10]: *En virtud de este decreto, que damos en virtud de nuestra autoridad apostólica y para bien de la religión, puedan los monjes sacerdotes, que representan a los Apóstoles, predicar, bautizar, dar la comunión, rezar por los pecadores, imponer penitencias y perdonar pecados.*

Solución. *Hay que decir:* Una cosa puede estar prohibida a alguien por dos razo-

1. GRACIANO, *Decreto* P.II causa VII q.1, can.45 *Hoc nequaquam:* RF I 585. 2. Cf. *Synodus Photiana,* año 879, actio V: MA XVIIA 503. 3. Cf. *Contra Vigilant.:* ML 23,367. Cf. GRACIANO, *Decreto* P.II causa XVI q.1, can.4 *Monachus non doctoris:* RF I 762. 4. GRACIANO, *Decreto* P.II causa XVI q.1, can.19 *Adiicimus:* RF I 765. Cf. SAN LEÓN MAGNO, *epist.*110 *Ad Theodoritum* c.6: MA VI 250; cf. ML 54,1054. 5. GRACIANO, *Decreto* P.II causa XVI q.1, can.1 *Placuit:* RF I 761. Ese capítulo no se halla en el concilio de Nicea; cf. la nota de los *editores* del *Decreto del Maestro Graciano* en ese mismo lugar. 6. *Epist.* 14: ML 22,352. 7. L.V, indict.XIII, epist.1 *ad Ioann. Ravenn. episc.:* ML 77,722. 8. GRACIANO, *Decreto* P.II causa XVI q.1 can.2 *Nemo potest:* ML 77, 722. 9. La segunda parte del texto, desde las palabras *liceat baptizare,* está tomada del concilio Nemauensi en el año 1096, can.3: MA 20,935. 10. GRACIANO, *Decreto* P.II causa XVI q.1, can.24 *Ex auctoritate:* RF I 767.

nes. En primer lugar, porque hay en él algo incompatible con ella, y así, a ningún hombre le está permitido pecar, porque el hombre tiene en sí mismo la razón y, además, la obligación de obedecer a la ley divina, a las cuales se opone el pecado. En este sentido, se dice que alguien no puede predicar, enseñar, ni desempeñar ninguna otra función si tiene en sí algo que se opone a dichos ministerios, bien sea por razón de precepto, como en el caso de irregularidad que impide acercarse a las órdenes por disposición de la Iglesia, bien por algún pecado, según se dice en el salmo 49,16: *Dijo Dios al pecador: ¿por qué te atreves a publicar mis leyes?*

En este sentido no está prohibido a los religiosos predicar, enseñar ni otros menesteres, puesto que ni están obligados a abstenerse de ello en virtud de sus votos, ni por precepto de su regla, ni por ser menos aptos para ello a causa de algún pecado, sino, al contrario, más aptos por la aplicación a la santidad que profesaron.

Sería una necedad decir que, por el hecho de ser elevado a una santidad más excelente, sea uno menos idóneo para desempeñar los oficios espirituales. Por eso es necia la opinión de algunos [11] que sostienen que el mismo estado religioso representa un impedimento para desempeñarlos. Este error es combatido adecuadamente por el papa Bonifacio [12] con los argumentos antes expuestos, diciendo, como tenemos en XVI q.1 [13]: *Hay algunos que, sin apoyarse en ninguna razón, llevados de un celo sumamente audaz de despecho más que de amor, afirman que los monjes, puesto que están muertos para el mundo y viven para Dios, son indignos de ejercer el ministerio sacerdotal. Pero se engañan totalmente*. Y lo demuestra, en primer lugar, porque no va contra la regla, al añadir [14]: *Pues San Benito, el venerable maestro de los monjes, no lo prohibe en modo alguno.* Tampoco está prohibido en otras reglas. En segundo lugar, refuta dicho error basándose en la idoneidad de los monjes, al decir al final [15]: *Cuanto más excelente es uno, tanto más apto es para ellos;* es decir, para los oficios espirituales.

En segundo lugar decimos que a uno no le está permitido hacer algo no porque tenga ningún impedimento que se le oponga, sino porque le falten los elementos necesarios para hacerlo. Así, al diácono no le está permitido decir misa porque no posee el orden sacerdotal, y al presbítero se le prohibe pronunciar una sentencia porque carece de autoridad episcopal. Pero es necesario hacer una distinción. Las funciones propias de una orden sagrada sólo pueden encomendarse a quienes han recibido esa orden: no se puede encomendar al diácono decir misa sin ser ordenado sacerdote. Pero las que son de mera jurisdicción pueden ser encomendadas a quienes carecen de jurisdicción ordinaria, y así el obispo delega en un simple sacerdote el pronunciar una sentencia.

En este sentido, se dice que los monjes y otros religiosos no pueden predicar, ni enseñar, ni desempeñar otras funciones: el estado religioso no les da autoridad para ello. Pero pueden hacerlo si reciben la orden o la jurisdicción ordinaria, o supuesto que se les encomienden ministerios que llevan consigo jurisdicción.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* De esas palabras se deduce que los monjes, por el mero hecho de serlo, no adquieren la autoridad para llevar a cabo esos ministerios; no que el ser monjes suponga en ellos la existencia de un impedimento que les inhabilite para esos actos.

2. *A la segunda hay que decir:* Ese decreto del concilio de Nicea también ordena que los monjes, por el mero hecho de serlo, no se arroguen autoridad para ejercer esos ministerios. Pero no prohibe que los ejerzan.

11. Parece que Santo Tomás alude a los adversarios de los Mendicantes, en primer lugar Guillermo de Santoamor, que en 1256 había escrito el tratado *De Periculis Novissimorum Temporum*, y Gerardo de Abatisvilla, sobre todo en el XLV *Quodl.* a.1, escrito en 1269. Contra uno ya había escrito Santo Tomás el opúsculo XIX *Contra Impugnantes*, rebatiéndolo también en el opúsculo XVIII *De Perf. Vitae Spir.* También contra Nicolás Lexoviense, en *De Perf. Statuts Cleric.*, en *Collectio viginti trium errorum*, tomados de las obras de Santo Tomás, y en otras obras; Santo Tomás lo combate junto a la vez que a otros. Cf. GLORIEUX, *Mél. Mandonnet* (I 51), en «Vie Spir» XXIII (1930) p.97: RTAM (1934) p.5; RTAM (1935) p.129, donde puede encontrarse una bibliografía más amplia. 12. BONIFACIO IV. Cf. Richter et Friedberg, *Decretum Magistri Gratiani* P.II causa XVI q.l, nota 166, y nota al can.25 (I 767). 13. GRACIANO, *Decreto* P.II causa XVI q.1, can.25 *Sunt nonnulli:* RF I 767. 14. GRACIANO, *Decreto* P.II causa XVI q.1, can.25 *Sunt nonnulli:* RF I 767. 15. GRACIANO, *Decreto* P.II causa XVI q.1, can.25 *Sunt nonnulli:* RF I 767.

3. *A la tercera hay que decir:* No son incompatibles el tener encomendados los ministerios eclesiásticos y el observar la regla monástica. Esto no impide que los monjes y demás religiosos pueden, de cuando en cuando, ocuparse de los oficios eclesiásticos por comisión de los prelados, que son los encargados ordinarios, sobre todo aquellos cuya orden fue fundada para este fin, como veremos más tarde (q.188 a.4).

ARTICULO 2

¿Pueden los religiosos ocuparse de negocios seculares?

Op.XIX *Contra Impugnantes Relig.* c.9; *In II Tim.* c.2 lect.1; *In Rom.* c.16 lect.1

Objeciones por las que parece que los religiosos no pueden ocuparse de negocios seculares.

1. En el decreto del papa Bonifacio, ya citado[16], se recuerda que *San Benito ordenó a sus monjes que estuvieran libres de negocios seculares. Esto se prohibe, en documentos apostólicos y en las disposiciones de todos los Santos Padres, no sólo a los monjes, sino también a todos los canónigos,* basándose en lo que se dice en 2 Tim 2,4: *Nadie que esté al servicio de Dios se mezcle en negocios seculares.* Ahora bien: de todos los religiosos puede decirse que están al servicio de Dios. Luego no les está permitido ocuparse de negocios seculares.

2. Aún más: dice el Apóstol en 1 Tes 4,11: *Y a que llevéis una vida quieta, y que os ocupéis de vuestros menesteres.* La *Glosa*[17] añade: *Dejando los ajenos, porque os será útil en la enmienda de vuestra vida.* Ahora bien, los religiosos se dedican especialmente a la enmienda de su vida. Luego no pueden desempeñar negocios seculares.

3. Y también: a propósito de Mt 11,8: *He aquí que los que viven muellemente habitan en los palacios de los reyes,* dice San Jerónimo[18]: *Con ello quiere decir que la vida rígida y la predicación austera deben estar lejos de las mansiones de los rey es y no deben acudir a los palacios de los hombres que viven muellemente.* Pero la necesidad de ocuparse de negocios seculares es la que obliga a los hombres a frecuentar los palacios de los reyes. Por tanto, no está permitido a los religiosos dedicarse a estos negocios.

En cambio está lo que el Apóstol dice en Rom 16,1: *Os encomiendo a Febes, hermana nuestra,* añadiendo después (v.2): *Para que la asistáis en todo negocio en que necesite de vosotros.*

Solución. *Hay que decir.* Como ya dijimos antes (q.186 a.1 sed cont.; a.7 ad 1), el estado religioso tiene como fin el conseguir la perfección de la caridad, que lleva consigo principalmente el amor a Dios y, secundariamente, el amor al prójimo. Por ello, los religiosos deben procurar, ante todo, entregarse a Dios. Pero, si lo exigen las necesidades del prójimo, deben ocuparse de los negocios de éste, conforme se dice en Gál 6,2: *Ayudaos mutuamente a llevar vuestras cargas, y así cumpliréis la ley de Cristo,* ya que sirviendo al prójimo por Dios cumplen con el amor de Dios. Por eso se dice en Sant 1,27: *La religión pura e inmaculada ante Dios Padre es visitar a los huérfanos y a las viudas en sus tribulaciones.* Y la *Glosa* añade[19]: *Es decir, socorrer a quienes carecen de ayuda cuando lo necesitan.*

Hay que decir, por consiguiente, que mezclarse en negocios seculares por codicia no está permitido a los monjes ni a los clérigos. Pero por caridad, y con la debida moderación, pueden hacerlo con el permiso de los superiores, dirigiendo y aconsejando. Por eso se dice en las *Decretales,* LXXXVIII[20]: *Ordena el santo Sínodo que ningún clérigo administre posesiones ni se mezcle en negocios seculares, a no ser para atender a niños, huérfanos o viudas, o en caso de que el obispo le confíe la administración de bienes eclesiásticos.* Esto se aplica a religiosos y clérigos, puesto que a unos y a otros les están prohibidos los negocios seculares, según dijimos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* A los monjes les está prohibido ocuparse de negocios seculares si lo hacen por codicia, no si lo hacen por caridad.

2. *A la segunda hay que decir.* No es curiosidad, sino caridad, el mezclarse en los negocios cuando lo exige la necesidad.

3. *A la tercera hay que decir.* No es propio de los religiosos frecuentar los palacios de los reyes por los placeres, la gloria o

16. Cf. GRACIANO, *Decreto* P.II causa XVI q.1, can.25 *Sunt nonnulli:* RF I 767. Véase *supra* a.1.
17. *Glossa interl.* (VI VIIIv); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,300. 18. *In Mt.* l.II, super 11,8: ML 26,73.
19. *Glossa interl.* (VI 21 Iv). 20. GRACIANO, *Decreto* P.I dist.88, can.1 *Decrevit:* RF I 306.

la codicia, pero sí el ir a ellos por causas piadosas. Por eso, en 4 Re 4,13, se narra que Eliseo dijo a la mujer: *¿Tienes algún asunto del que desees que hable al rey o al general del ejército?* También compete a los religiosos el ir a los palacios de los reyes para corregirlos o aconsejarlos. Así, San Juan Bautista corregía a Herodes, como se dice en Mt 14,4.

ARTICULO 3

¿Están los religiosos obligados al trabajo manual?

Op.XIX *Contra Impugnantes Relig.* c.5.6; *Cont. Gentes* 3,135; VII *Quodl.* q.7 a.1 ad 10; a.2; op.XVII *Contra Retrahentes ab Ingressu Relig.* c.16; *In Io.* c.6 lect.3

Objeciones por las que parece que los religiosos están obligados a practicar el trabajo manual.

1. Los religiosos no están dispensados del cumplimiento de los preceptos. Ahora bien: el trabajo manual está ordenado, conforme a lo que se manda en 1 Tes 4,11: *Trabajad con vuestras manos, como os ordenamos.* Por eso dice San Agustín en *De Operibus Monach.* [21]: *Por lo demás, ¿quién puede tolerar que estos hombres contumaces,* es decir, los religiosos que no quieren trabajar, de los que allí habla, *que se resisten a los saludables consejos, sean, no ya soportados como más débiles, sino alabados como mejores que los demás?* Luego parece que los religiosos están obligados a trabajar manualmente.

2. Aún más: a propósito de 2 Tes 3,10: *El que no trabaje, que no coma,* dice la *Glosa* [22]: *Algunos pretenden que el Apóstol se refiere aquí a los trabajos espirituales, no al trabajo corporal que practican los agricultores y los obreros.* Y añade luego [23]: *En vano tratan, sin embargo, de cerrarse los ojos a sí mismos y a los demás, no sólo para no cumplir este consejo de caridad, sino incluso para no entenderlo.* Y más adelante [24]: *Quiere que los siervos de Dios trabajen manualmente para vivir.* Pero *siervos de Dios* se refiere principalmente a los religiosos, en cuanto dedicados enteramente al servicio divino, como claramente manifiesta Dionisio en IV *De Eccles. Hier.* [25]. Por tanto, parece que están obligados a trabajar manualmente.

3. Y también: dice San Agustín en *De Operibus Monach.* [26]: *Quisiera saber qué hacen los que no quieren trabajar corporalmente. Nos entregamos, responden, a cantar salmos, a la lectura y a la palabra de Dios.* Pero demuestra que ninguna de estas actividades los excusa. Empezando por la oración, dice [27]: *Antes es escuchada una oración del obediente que diez mil del soberbio,* entendiendo por soberbios e indignos de ser escuchados aquellos que no trabajan con sus manos. En segundo lugar, añade, a propósito de las alabanzas divinas [28]: *También pueden cantar fácilmente las alabanzas divinas trabajando con sus manos.* En tercer lugar, escribe, a propósito de la lectura [29]: *Quienes dicen que se dedican a la lectura, ¿no han encontrado en ella el precepto del Apóstol? ¿Qué perversidad es ésta de leer y no poner en práctica lo que se lee?* En cuarto lugar, escribe sobre la predicación [30]: *Si hay que confiar un sermón a alguno a quien ocupa de tal modo que no puede trabajar con sus manos, ¿acaso pueden hacer esto todos los que viven en el monasterio? Y si no todos pueden hacerlo, ¿por qué, bajo este pretexto, quieren todos dispensarse del trabajo? Y, si todos pueden, debe hacerlo cada uno a su tiempo, no sólo para que los demás se ocupen en las obras necesarias, sino porque basta con que hable uno solo para muchos oyentes.* Parece, pues, que los religiosos no deben dejar el trabajo manual por estas obras espirituales.

4. Además: en *Super Lc.* 12,33: *Vended lo que poseéis,* dice la *Glosa* [31]: *No sólo debéis compartir vuestro alimento con los pobres, sino vender vuestras propiedades, para que, tras haber despreciado todas vuestras cosas por el Señor...* Pero pertenece ciertamente a los religiosos el dejar todas sus cosas. Luego parece que también es obligación suya vivir del trabajo de sus manos y dar limosna.

5. Más todavía: parece que es obligación principalmente de los religiosos el imitar la vida de los Apóstoles, puesto que profesan el estado de perfección. Ahora bien: los Apóstoles trabajaban con sus manos, conforme a lo que se dice en 1 Cor 4,12: *Trabajamos con nuestras manos.* Luego parece que los religiosos deben trabajar manualmente.

21. C.30: ML 40,577. 22. *Glossa ordin.* (VI 115F); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,324. Cf. SAN AGUSTÍN, *De Oper. Monach.* c.1: ML 40,549. 23. *Glossa ordin.*, super 2 Thess. 3,10 (VI 115F); *Glossa* LOMBARDI, super 2 Thess. 3,10: ML 192,325. 24. *Glossa ordin.*, super 2 Thess. 3,10 (VI 116A); *Glossa* LOMBARDI, super 2 Thess. 3,10: ML 192,325. SAN AGUSTÍN, *De Oper. Monach.* c.3: ML 40,551. 25. C.17: ML 40,564. 26. P.I 23: MG 3,532. 27. *De Oper. Monach.* c.17: ML 40,565. 28. Ibid. 29. Ibid. 30. Ibid. 31. *Glossa ordin.* (V 158B).

En cambio está el hecho de que religiosos y seglares están obligados, por igual, a cumplir lo que se manda de un modo general a todos. Ahora bien: el trabajar manualmente está mandado a todos de un modo general, como se demuestra en 2 Tes 3,6: *Apartaos de todo hermano que vive desordenadamente* (y por hermano entiende a todos los cristianos, como en 1 Cor 7,12: *Si algún hermano tiene una esposa no creyente..?).* Y en el mismo pasaje (v.10) dice: *El que no trabaje, que no coma.* Luego los religiosos no están más obligados que los seglares a trabajar manualmente.

Solución. *Hay que decir.* Son cuatro los fines del trabajo manual. El primero y principal, procurar el sustento, por lo cual se dijo al primer hombre (Gén 3,29): *Comerás el pan con el sudor de tu frente.* Y en el salmo 127,2: *Te alimentarás con el trabajo de tus manos.* El segundo es suprimir la ociosidad, fuente de muchos males. Por eso se dice en Eclo 33,28-29: *Envía a tu siervo a trabajar para que no esté ocioso, pues la ociosidad enseña mucha malicia.* El tercero es refrenar las pasiones, en cuanto que el trabajo castiga al cuerpo. Por eso se dice en 2 Cor 6,5-6: *En los trabajos, los ayunos, las vigilias, la castidad.* Y el cuarto, el dar limosna. De ahí que se diga en Ef 4,28: *El que robaba, que no robe más; antes bien, trabaje con sus manos en algo de provecho para tener de qué dar al necesitado.*

Por consiguiente, en cuanto que el trabajo manual se ordena a ganarse la Vida, está sujeto a precepto, por ser necesario para conseguir ese fin, ya que lo que es necesario para un fin toma de él su necesidad, es decir, es necesario sólo en cuanto el fin no puede lograrse sin él. Por eso, quien no tiene de qué vivir está obligado a trabajar, cualquiera que sea su condición. Esto es lo que quieren decir las palabras del Apóstol (2 Tes 3,10): *El que no quiera trabajar, que no coma,* como si dijera: *Tan necesario es al hombre trabajar con sus manos como comer.* Por ello, si alguno pudiera pasar la vida sin comer, no estaría obligado a trabajar con sus manos. Lo mismo cabe decir de aquellos que tienen otros medios de vivir lícitamente, pues no se puede hacer lo que no podemos hacer lícitamente. Por eso no se sabe que el Apóstol mandara el trabajo manual sino para evitar el pecado de quienes vivían de medios ilícitos. En efecto, el Apóstol mandó el trabajo manual, en primer lugar, para que se evitara el hurto, como vemos en Ef 4,28: *El que robaba, que no robe ya, sino que trabaje con sus manos.* En segundo lugar, para evitar la codicia de las cosas ajenas, y por eso dice en 1 Tes 4,11: *Trabajad con vuestras manos, como os hemos mandado, para portaros honestamente con los de fuera.* En tercer lugar, para evitar los negocios sucios con los que algunos se ganaban la vida, y por eso dice en 2 Tes 3,10ss: *Y mientras estuvimos entre vosotros os advertimos que el que no quiera trabajar que no coma. Porque hemos oído que algunos viven entre vosotros en la ociosidad, sin hacer nada, sólo ocupados en curiosearlo todo.* La *Glosa* [32] comenta: *Los que se procuran lo necesario por medios vergonzosos. A estos tales les ordenamos y rogamos por amor del Señor Jesucristo que, trabajando sosegadamente, coman su pan* (2 Tes 3,10). Por eso dice San Jerónimo, en *Super Epist. ad Gal.* [33], que el Apóstol dijo esto *no porque tenga que recomendarlo, sino porque hay gente que lo hace así.* Sin embargo, hay que tener en cuenta que como trabajo manual entendemos los oficios que hacen posible que los hombres ganen el sustento lícitamente, sea con las manos, con los pies o con la lengua, ya que se supone que los centinelas, correos, etc., viven de su trabajo, del trabajo de sus manos. En efecto, dado que la mano es *el órgano de los órganos,* entendemos como trabajo manual toda ocupación que proporciona la posibilidad de vivir lícitamente.

Si el trabajo manual tiene como finalidad el evitar el ocio o la mortificación corporal, no está mandado en sí mismo, ya que la carne puede mortificarse y el vicio evitarse de otros muchos modos. La carne se mortifica mediante ayunos y vigilias, y el ocio se evita mediante las meditaciones de las *Sagradas Escrituras* y las alabanzas divinas. De ahí que, a propósito de las palabras del salmo 118,82: *Mis ojos se consumen por el deseo de tu palabra,* diga la *Glosa* [34]: *No está ocioso el que se dedica sólo al estudio de la palabra de Dios, ni es más el que trabaja fuera que el que se consagra al estudio de la verdad.* Por estas razones, los religiosos no están obligados a realizar trabajos manuales, como tampoco los seglares,

32. *Glossa ordin.,* super 2 Thess. 3,11 (VI 116A); *Glossa* LOMBARDI, super 2 Thess. 3,11: ML 192,325. AMBROSIASTER, *In 2 Thess.,* super 3,11: ML 17,486.
33. L.II, Proemium: ML 26,382.
34. *Glossa ordin.* (III 267F); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,1085. Cf. SAN AMBROSIO, *In Psalm.* 118, serm.XI, super vers.82: ML 15,1423.

a no ser que les obliguen las constituciones de su Orden, como dice San Jerónimo en su *Epistola ad Rusticum Monachum* [35]: *Los monasterios egipcios tienen costumbre de no recibir a nadie sin imponerle ocupaciones y trabajos, no tanto para asegurar el sustento cuanto por el bien de sus almas, no sea que se entreguen a pensamientos perniciosos.*

En cuanto que el trabajo manual se ordena a dar limosna, tampoco cae bajo precepto, a no ser que, por alguna obligación particular, alguien esté forzado a dar limosna y no tenga otro medio con qué hacerlo. En este caso, recaería sobre los religiosos y sobre los seglares la misma obligación de practicar trabajos manuales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El precepto formulado por el Apóstol es de derecho natural. Por eso, al comentar el pasaje de 2 Tes 3,6: *Apartaos de todos los hermanos de vida desordenada,* dice la *Glosa* [36]: *No como lo pide el orden natural:* se trata de los que abandonaban el trabajo manual. En efecto, la naturaleza ha dado al hombre las manos, en lugar de las armas o escamas que ha dado a los animales, para que por medio de ellas se procure todo lo necesario. De donde se deduce que este precepto, como otros de derecho natural, obliga por igual a religiosos y seglares.

Pero no pecan quienes no trabajan con sus manos, porque los preceptos relativos al bien de muchos no obligan a cada uno, sino que es suficiente que unos se dediquen a un oficio y otros a otro; por ejemplo, que unos se dediquen a un ministerio y otros a otro. Por ejemplo, que unos sean obreros, otros agricultores, otros jueces, otros doctores, etc., según lo que dice el Apóstol en 1 Cor 12,17: *Si todo el cuerpo es ojo, ¿dónde estará el oído? Y si todo es oído, ¿dónde estará el olfato?*

2. *A la segunda hay que decir:* La *Glosa* citada está tomada de San Agustín en *De Operibus Monach.* [37], en la que habla contra algunos monjes según los cuales no era lícito a los siervos de Dios trabajar con sus manos, porque el Señor dijo en Mt 6,25: *No os inquietéis por vuestra vida sobre qué comeréis.* Pero de las palabras citadas no se deduce la necesidad de que los religiosos trabajen manualmente, supuesto que tengan otros medios de vida, puesto que añade [38]: *Quiere que los siervos de Dios trabajen corporalmente para vivir.* Pero no obliga a los religiosos más que a los seglares, lo cual se demuestra por dos razones. En primer lugar, se deduce del modo de hablar, frecuente en el Apóstol, cuando dice (2 Tes 3,6): *Apartaos de todos los hermanos que llevan una vida desordenada,* donde llama hermanos a todos los cristianos, ya que todavía no había órdenes religiosas. En segundo lugar, porque los religiosos no tienen unas obligaciones distintas de las que tienen los seglares, a no ser las de la regla que han profesado. Por consiguiente, si en las disposiciones de la regla no hay nada sobre el trabajo manual, la obligación de trabajar manualmente no afecta a los religiosos más que a los seglares.

3. *A la tercera hay que decir:* A las obras que citaba San Agustín puede uno dedicarse de dos modos: para utilidad común y para utilidad personal. Por tanto, aquellos que se consagran a esas obras espirituales para el bien público quedan, por ello, dispensados de los trabajos manuales por un doble motivo. En primer lugar, porque conviene que estén enteramente ocupados en dichas obras. Y en segundo lugar, porque a los que las ejercen deben suministrarles el alimento aquellos a cuya utilidad se consagran.

Pero los que se dedican a esas obras no para bien público, sino privado, ni es conveniente que queden dispensados por ellas de los trabajos manuales, ni tienen derecho a vivir de los fieles. De estos segundos es de los que habla San Agustín. En cuanto a lo que dice, que *los cánticos divinos pueden cantarse mientras se trabaja con las manos,* como hacen los obreros *que cuentan historias sin dejar de trabajar,* es claro que no puede entenderse de los que cantan las horas canónicas en la iglesia, sino de aquellos que recitan salmos e himnos en privado. De igual modo, lo que dice de la lectura y de la oración ha de referirse a las oraciones y lecturas privadas que también los laicos hacen a veces, y no a los que hacen oraciones públicas en la iglesia o a los que dan lecciones públicas en las escuelas. Por eso no dice: *Los que pretenden entregarse a la enseñanza,* sino *los*

35. *Epist.* 125: ML 32,1079. Cf. GRACIANO, *Decreto,* P.III *De cons.,* dist.V, can.34 *Nunquam de manu:* RF I 1421. 36. *Glossa interl.* (VI 115V); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,324. 37. C.1: ML 40,549; c.2: ML 40,550; c.3: ML 40,551. 38. Cf. *Glossa ordin.,* super 2 Thess. 3,10 (VI 116A); *Glossa* LOMBARDI, super 2 Thess. 3,10: ML 192,325. SAN AGUSTÍN, *De Oper. Monach.,* c.3: ML 40,551. 39. *Glossa interl.* (VI 35V); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1569.

que pretenden entregarse a la lectura. Del mismo modo, en cuanto a la predicación, no habla de la que se hace en público para el pueblo, sino de la que se hace expresamente para uno o para pocos con carácter de admonición privada. Por eso dice claramente: *Si hay que hacer algún sermón,* pues, como dice la *Glosa* [59] al comentar el pasaje de 1 Cor 2,4: *El sermón es privado, mientras que la predicación se hace en común.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Los que desprecian todo por Dios están obligados a trabajar con sus manos cuando no tienen otro medio de ganarse el sustento o de dar limosna cuando están obligados a darla, y no bajo ningún otro aspecto, como dijimos antes *(In corp.).* En este sentido habla la *Glosa* citada.

5. *A la quinta hay que decir.* El hecho de que los apóstoles trabajaran se debió a veces a necesidad y otras veces fue de supererogación. Fue necesidad cuando otros no podían proporcionarles el sustento. De ahí que, al comentar el pasaje de 1 Cor 4,12: *Trabajamos con nuestras manos,* diga la *Glosa* [40]: *Porque nadie nos lo da.* En cuanto a la supererogación, lo hallamos en 1 Cor 9,4.12-14, donde el Apóstol dice que *no hizo uso del derecho de vivir del Evangelio.*

El Apóstol obraba así por tres razones. En primer lugar, para impedir la predicación de los pseudo-apóstoles, que predicaban buscando sólo bienes temporales. Por eso dice en 2 Cor 11,12: *Lo que yo hago ahora lo haré también en el futuro, para cortar toda ocasión.* En segundo lugar, para evitar el ser una carga para aquellos a los que predicaba, ya que dice en 2 Cor 12,13: *Pues ¿en qué habéis sido inferiores a las demás iglesias, sino en que no os fui gravoso?* En tercer lugar, para dar a los ociosos un ejemplo de trabajo. Por eso dice en 2 Tes 3,8-9: *Trabajando día y noche para daros ejemplo que imitar.* El Apóstol no hacía esto en lugares donde tenía ocasión de predicar a diario, como en Atenas, como dice San Agustín en *De Operibus Monach.* [41].

Pero los religiosos no están obligados a imitar al Apóstol en esto, dado que no están obligados a hacer todo lo que es de supererogación. Por eso tampoco los demás Apóstoles practicaron este trabajo.

ARTICULO 4

¿Está prohibido a los religiosos vivir de limosna?

Op.XIX *Contra Impugnantes Relig.* c.7; *Cont. Gentes* 3,135

Objeciones por las que parece que no está permitido a los religiosos vivir de limosna.

1. El Apóstol manda, en 1 Tim 5,16, que las viudas que pueden vivir por otros medios no vivan de las limosnas de la Iglesia, *para que la Iglesia pueda socorrer a las viudas desamparadas.* Y San Jerónimo dice, en *Ad Damasum Papam* [42], que *aquellos que pueden vivir de los bienes de sus padres o de sus rentas cometen sacrilegio si reciben algo de los pobres, y por el abuso que hacen de esos bienes, comen y beben su propia condenación.* Pero los religiosos pueden vivir del trabajo de sus manos si no están enfermos. Luego parece que pecan si viven de las limosnas de los pobres.

2. Aún más: vivir a expensas de los fieles es el salario que se debe a los predicadores del Evangelio por su trabajo, según se dice en Mt 10,10: *El obrero es digno de su sustento.* Pero el predicar el Evangelio no es una función propia de los religiosos, sino, en primer lugar, de los prelados, que son pastores y doctores. Por tanto, los religiosos no pueden lícitamente vivir de las limosnas de los fieles.

3. Y también: los religiosos viven en el estado de perfección. Ahora bien: es más perfecto dar limosna que recibirla, pues en Act 20,35 se dice: *Más dichoso es el que da que el que recibe.* Luego no deben vivir de limosna, sino más bien dar limosna con el fruto del trabajo de sus manos.

4. Además: es propio de los religiosos evitar los obstáculos a la virtud y las ocasiones de pecado. Pero el recibir limosna proporciona ocasión de pecado e impide el acto virtuoso. De ahí que, al comentar el pasaje de 2 Tes 3,9: *para daros ejemplo en nosotros mismos,* diga la *Glosa* [43]: *Quien se sienta frecuentemente a la mesa ajena por su ociosidad es preciso que adule al que le da de comer.* También se dice en Ex 23,8: *No recibas regalos, que ciegan a los prudentes y cambian el lenguaje de los justos.* Y en Prov 22,7 se nos dice: *Quien recibe algo prestado es esclavo del que le presta,* lo cual es contrario a la vida religiosa. Por eso, al comentar el pasaje de 2 Tes 3,9: *para daros*

40. *Glossa interl.* (VI 39r); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1569. 41. C.18: ML 40,566. 42. Cf. GRACIANO, *Decreto* P.II, causa I q.2, can.6 *Clericos autem:* RF I 409; causa XVI q.1, can.68 *Quoniam:* RF I 785. Cf., entre las obras de SAN JERÓNIMO, *Reg. Mon.*, c.4: ML 30,344. 43. *Glossa ordin.* (VI 115F); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,324. AMBROSIASTER, *In 2 Thess.*, super 3,10: ML 17,485.

ejemplo en nosotros mismos, dice la *Glosa* [44]: *Nuestra religión llama a los hombres a la libertad.* Luego parece que los religiosos no deben vivir de limosna.

5. Más todavía. Los religiosos están especialmente obligados a imitar la perfección de los apóstoles. Por eso dice el Apóstol en Flp 3,15: *Y cuantos somos perfectos, esto mismo sintamos.* Ahora bien: el Apóstol no quería vivir a expensas de los fieles, para impedir la predicación de los falsos apóstoles, como él dice en 2 Cor 11,12-13, y para no escandalizar a los débiles. Luego parece que, por estas mismas razones, los religiosos deben abstenerse de vivir de limosna. Por eso dice San Agustín en *De Operibus Monach.* [45]: *Quitad las ocasiones de sucios tráficos, que hieren vuestra fama y escandalizan a los débiles, y enseñad a los hombres que no buscáis en la ociosidad un fácil sustento, sino que buscáis el reino de Dios por un camino estrecho y difícil.*

En cambio está el hecho de que, como dice San Gregorio en su *Dialog.* [46], San Benito estuvo tres años en una cueva, alimentándose de lo que le daba el monje Romano, después de haber abandonado su casa y a sus padres. Y, sin embargo, estando en condiciones de trabajar, no se nos dice que buscara su sustento en el trabajo. Luego los religiosos pueden lícitamente vivir de limosna.

Solución. *Hay que decir.* Cada uno puede vivir de lo que es suyo o se le debe. Ahora bien: una cosa es propia por la generosidad del que la da. Por consiguiente, los religiosos y clérigos cuyos monasterios o iglesias han sido dotados por la generosidad de los príncipes o de los fieles, de modo que aseguren su sustento, pueden vivir sin trabajar con sus manos. Y esto es, ciertamente, vivir de limosna. De igual modo, si los religiosos reciben bienes de los fieles, pueden lícitamente vivir de ellos, pues parece absurdo pensar que pueden recibirse, como limosna, grandes posesiones, pero no pan o una pequeña cantidad de dinero. Pero, puesto que parece que estos beneficios se hacen a los religiosos para que puedan entregarse más libremente a las obras religiosas, de las que quieren participar quienes les ayudan en el orden temporal, sería para ellos ilícito el uso de esos beneficios si dejaran de dedicarse a esas obras, ya que, por su parte, defraudarían la esperanza de aquellos que les hicieron tales favores.

Una cosa puede ser debida por dos conceptos. Primero, por necesidad, la cual hace todas las cosas comunes, como dice San Ambrosio [47]. Por ello, si los religiosos sufren necesidad, pueden lícitamente vivir de las limosnas. Esa necesidad puede ser consecuencia, en primer lugar, de una enfermedad corporal, que hace que no puedan procurarse el sustento mediante el trabajo. En segundo lugar, si no les basta para vivir con lo que sacan de su trabajo manual. Por ello dice San Agustín, en *De Operibus Monach.* [48], que *no deben faltar las limosnas de los fieles a los servidores de Dios que trabajan con sus manos, para que no los asalte la miseria cuando hayan de interrumpir su trabajo y dar la necesaria libertad al espíritu.* En tercer lugar, por la condición anterior de aquellos que no estaban acostumbrados a trabajar con sus manos. Por eso dice San Agustín, en *De Operíbus Monach.* [49], que, *si tenían en el siglo con qué poder vivir fácilmente sin trabajar y lo repartieron a los pobres cuando se convirtieron a Dios, debe ser comprendida y soportada su debilidad, ya que, por la delicadeza de su educación, a éstos les es difícil soportar las fatigas del trabajo corporal.*

En segundo lugar, una cosa puede ser debida a uno como premio por lo que hace, sea esto temporal o espiritual, conforme a lo que leemos en 1 Cor 9,11: *Si sembramos en vosotros bienes espirituales, ¿qué mucho que recojamos bienes materiales?* Según esto, los religiosos pueden vivir de limosna, como de algo que les es debido, por cuatro motivos. Primero, si predican con la autorización de los prelados. En segundo lugar, si son ministros del altar, ya que, como se dice en 1 Cor 9,13-14: *Los que ejercen las funciones sagradas viven del santuario: así el Señor mandó que los que predican el Evangelio vivan del Evangelio.* San Agustín dice en *De Operibus Monach.* [50]: *Si son evangelistas, confieso que tienen derecho a vivir a expensas de los fieles; si son ministros del altar, administradores de los sacramentos, no usurpan ese derecho, pueden reclamarlo.* Y ello porque el sacramento del altar, dondequiera que se realice, es común a todos los fieles. En

44. *Glossa ordin.* (VI 115F); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,324. AMBROSIASTER, *In 2 Thess.,* super 3,10: ML 17,485. 45. C.28: ML 40,576. 46. C.l: ML 60,128. 47. *Sermones,* serm.81 (o el 84), del Domingo VIII después de Pentecostés, sobre Lc 12,18 (III 377; cf. ML 17,613-614). Tomado de SAN BASILIO, *III in Lc. 12,36,* según RUFINO: MG 31,1747. 48. C.17: ML 40,565. 49. C.21: ML 40,567. 50. Ibid.

tercer lugar, si se dedican al estudio de la *Sagrada Escritura* para utilidad común de toda la Iglesia. Por eso dice San Jerónimo en *Contra Vigilantium*[51]: *Existe en Judea la costumbre, conservada hasta hoy día no sólo entre nosotros, sino también entre los hebreos, según la cual aquellos que meditan la ley del Señor día y noche no tienen en la tierra más padre que a Dios, por lo cual reciben la ayuda de todo el mundo.* En cuarto lugar, si se dan los bienes que el monasterio poseía, pueden vivir de las limosnas hechas al monasterio. Por eso dice San Agustín, en *De Operibus Monach.* [52], que *a aquellos que, después de haber abandonado o distribuido su fortuna, quieren formar parte de los pobres de Cristo por una piadosa y saludable humildad, los bienes de la comunidad y la caridad fraterna deben asumir el deber de sustentarlos. Estos, si quieren trabajar con sus manos, son dignos de alabanza. Pero, si no quieren hacerlo, ¿quién se atreverá a obligarles? Y no hay por qué tener en cuenta* —añade [53]— *a qué monasterio o en qué lugar han dado sus bienes a los pobres, puesto que todos los cristianos forman una sola república.*

Pero si hay religiosos que, sin necesidad de trabajar, quieren vivir ociosamente de las limosnas que se dan para los pobres, esto ya es ilícito, y es por ello por lo que San Agustín dice en *De Operibus Monach.* [54]: *Con frecuencia se consagran al servicio de Dios por la profesión quienes proceden de una condición humilde, de vida campesina, o que han ejercido una labor de obreros acostumbrados al trabajo manual. De ellos no se sabe si vienen a servir a Dios o si, huyendo de una vida pobre y laboriosa, quieren ser alimentados y vestidos, e incluso honrados, por aquellos que solían despreciarlos y maltratarlos. Estos tales no pueden quedar exentos del trabajo por la debilidad corporal, pues les contradice su condición anterior.* Y añade más adelante [55]: *Si no quieren trabajar, que no coman tampoco. Y no se humilla a los ricos para que los pobres se engrían, ya que en modo alguno es propio el que, en una vida en que los senadores se hacen obreros, los obreros se hagan viciosos, y allí donde viven los que han abandonado sus placeres cuando eran señores de sus dominios, los rústicos se hagan delicados.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los textos aducidos han de entenderse referidos al tiempo de necesidad, cuando no se puede socorrer de otro modo a los pobres, ya que, en ese caso, estarían obligados no sólo a renunciar a recibir limosnas, sino también a dar sus bienes, si tuviesen alguno, para ayudar a los pobres.

2. *A la segunda hay que decir:* A los prelados les compete la predicación en virtud de su mismo ministerio, pero a los religiosos puede pertenecerles por delegación. Así, pues, cuando trabajan en el campo del Señor, pueden vivir de ello, conforme a lo que se dice en 2 Tim 2,6: *Conviene que el labrador que trabaja se beneficie primero de los frutos.* Y la *Glosa*[56] comenta: *Es decir, el predicador que cultiva los corazones de los oyentes con el azadón de la palabra de Dios en el campo de la Iglesia.*

También pueden vivir de limosna los que ayudan a los predicadores. Por ello, a propósito de Rom 5,27: *Si los gentiles participan de sus bienes espirituales, deben ayudarles en los temporales,* dice la *Glosa*[57]: *Es decir, a los judíos, que enviaron predicadores desde Jerusalén.*

Hay, sin embargo, otras razones que dan derecho a vivir a expensas de los fieles, como dijimos antes *(In corp.).*

3. *A la tercera hay que decir:* En igualdad de condiciones, es mejor dar que recibir. No obstante, dar o dejar todo por Cristo y recibir una cantidad módica para atender al propio sustento es mejor que dar limosnas parciales a los pobres, como ya dijimos (q.186 a.3 ad 6).

4. *A la cuarta hay que decir:* El recibir presentes para aumentar la riqueza, o recibir el alimento no debido de otro, sin utilidad y necesidad, puede ser ocasión de pecado. Pero esto no se da en la religión, como es evidente por lo dicho antes *(In corp.).*

5. *A la quinta hay que decir:* Cuando existe una clara necesidad y utilidad debido a la cual algunos religiosos viven sin trabajar manualmente, no se escandalizan los débiles, sino los maliciosos, igual que los fariseos, cuyo escándalo dice el Señor, en Mt 15,14, que es despreciable. Pero si no hubiere una necesidad y utilidad evidente podría servir de escándalo a los débiles, lo cual habría de ser evitado. Pero el mismo escándalo podría derivarse de aquellos que, sin trabajar, viven de los bienes de la comunidad.

51. ML 23,365. 52. C.25: ML 40,572. 53. *De Oper. Monach.* c.25: ML 40,573. 54. C.22: ML 40,568. 55. *De Oper. Monach. c.25:* ML 40,573. 56. *Glossa ordin.* (VI 124E); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,368. HAYMO, *In 2 Tim.* super 2,6: ML 117,802. 57. *Glossa interl.* (VI 31V); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1526.

ARTICULO 5

¿Está permitido a los religiosos pedir limosna?

Op.XIX *Contra Impugnantes Relig.* c.7; *Cont. Gentes* 3,135; VII *Quodl.* q.7 a.2 ad 5

Objeciones por las que parece que a los religiosos no les está permitido pedir limosna.

1. Dice San Agustín en *De Operibus Monach.* [58]: *El astuto enemigo ha distribuido por todas partes un gran número de hipócritas con hábito de monjes, que vagan por las provincias.* Y añade luego [59]: *Todos piden, todos exigen o los gastos de su lucrativa necesidad o el precio de su pretendida santidad.* Luego parece que es reprobable la vida de los religiosos mendicantes.

2. Aún más: se dice en 1 Tes 4,11: *Trabajad con vuestras manos, como os mandamos, para que os portéis bien con los extraños y no pidáis nada a nadie.* Y la *Glosa* [60]: *Por tanto, hay que trabajar y no estar ociosos, porque es una conducta honrada y como una luz para los infieles, y no deseéis las cosas de otro, ni le pidáis ni le quitéis nada.* Comentando el pasaje de 2 Tes 3,10: *El que no trabaje...,* dice la *Glosa* [61]: *Quiere que los siervos de Dios trabajen para vivir y para que no los empuje la necesidad a pedir lo ajeno.* Ahora bien: esto es pedir limosna. Luego parece que no está permitido el no trabajar manualmente y pedir limosna.

3. Y también: no deben hacer los religiosos lo que está prohibido y es contrario a la ley. Pero el mendigar está prohibido por la ley divina, puesto que en Dt 15,4 se lee: *No habrá entre vosotros ningún necesitado ni mendigo.* Y en el salmo 36,25 se dice: *No vi al justo abandonado ni a sus hijos pidiendo pan.* Además, en la ley civil se castiga al mendigo sano, como hallamos en el Código *De Validis Mendicantibus* [62]. Luego no es propio de los religiosos el mendigar.

4. Además: *La vergüenza tiene por objeto algo torpe,* según dice San Juan Damasceno [63]. Ahora bien: dice San Ambrosio, en *De Offic.* [64], que *la vergüenza de pedir traiciona a los hombres bien nacidos.* Luego el mendigar es algo torpe, impropio de los religiosos.

5. Más todavía: el vivir de limosna es propio, sobre todo, de los que predican el Evangelio, según el deseo del Señor, como dijimos antes (a.4). Pero no es propio de ellos el mendigar, ya que, al comentar 2 Tim 2,6: *El labrador trabaja...,* comenta la *Glosa* [65]: *El Apóstol quiere que el evangelista comprenda que tomar lo necesario de aquellos para los cuales trabaja no es mendicidad, sino un derecho.* Luego parece que no es propio de los frailes el pedir limosna.

En cambio está el hecho de que a los religiosos les conviene vivir a imitación de Cristo. Pero Cristo pidió limosna, según se dice en el salmo 39,18: *Yo soy mendigo y pobre;* sobre lo cual escribe la *Glosa* [66]: *Cristo dice esto de sí mismo.* Y más adelante [67]: *Es mendigo el que pide a otro, y pobre el que no tiene lo suficiente.* En el salmo 69,6 leemos: *Yo soy indigente y pobre;* lo cual comenta la *Glosa* [68]: *Yo soy indigente, es decir, un hombre que pide; pobre, es decir, no tengo lo suficiente, porque no poseo riquezas mundanas.* Y San Jerónimo dice en una carta [69]: *No amontones riquezas ajenas mientras tu Señor,* es decir, Cristo, *pide limosna.* Luego está permitido a los religiosos pedir limosna.

Solución. *Hay que decir.* Acerca de la mendicidad pueden considerarse dos cosas. Una de ellas es el mismo acto de pedir limosna, que lleva consigo cierta humillación, puesto que los más abyectos de los hombres parecen ser quienes no sólo son pobres, sino tan indigentes que necesitan pedir a otros el alimento. Bajo este aspecto, algunos hacen algo laudable mendigando por humildad, al igual que realizan otras cosas que llevan consigo alguna abyección, como medicina sumamente eficaz contra la soberbia, a la que quieren vencer tanto en sí mismos como en los demás. En efecto, del mismo modo que la enfermedad que da excesivo calor se cura eficazmente mediante cosas excesivamente frías, así la inclinación

58. C.28: ML 40,575. 59. *De Oper. Monach.* c.28: ML 40,575. 60. *Glossa ordin.* (VI IIIE); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,300. 61. *Glossa ordin.* (VI 116A); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,325. Cf. SAN AGUSTÍN, *De Oper. Monach.* c.3: ML 40,551. 62. *Código,* l.XI, tit.XXVI, leg.l *Qui navem:* KR II 435b. 63. *De Fide orth.* l.II, c.15: MG 94,932. Cf. NEMESIO, *De Nat. Hom.* c.20: MG 40,688. 64. L.I c.30: ML 16,74. 65. *Glossa ordin.* (VI 124E); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,368. SAN AGUSTÍN, *De Oper. Monach.* c.15: ML 40,361. 66. *Glossa* LOMBARDI: ML 191,406; cf. *Glossa ordin.* (III 143E). CASIODORO, *Expos. in Psalt.,* super 39,18: ML 70,294. 67. *Glossa* LOMBARDI: ML 191,406; cf. *Glossa ordin.* (III 143E). 68. *Glossa* LOMBARDI: ML 191,645; cf. *Glossa interl.* (III 144r). Cf. CASIODORO, *Expos. in Psalt.,* super ps.69,6: ML 70,494. 69. Cf. epist.68 *ad Paulinum:* ML 22,584.

al orgullo se cura eficazmente mediante aquellas cosas que parecen sumamente despreciables. Por eso se legisla en las *Decretales, De Poenit.* dist.II can. *Si quis semel*[70]: *Es un ejercicio de humildad el someterse a oficios humildes y a servidos despreciables, porque así se puede curar el vicio de la arrogancia y de la gloria humana.* De ahí que San Jerónimo, en su carta *Ad Oceanum*[71], alabe a Fabiola porque *deseaba vivir de limosna después de haber distribuido sus riquezas por Cristo.* Esto mismo hizo San Alejo, quien, después de deshacerse de todas sus cosas por Cristo, se alegraba de haber recibido limosna de sus propios criados. Y de San Arsenio se dice, en *Vitis Patrum*[72], que se alegraba de haberse visto en la necesidad de pedir. Por eso se impone como penitencia a algunos, por culpas graves, el hacer peregrinaciones pidiendo limosna. Pero dado que la humildad, como las demás virtudes, no puede subsistir sin cierta discreción, por eso, al aceptar la mendicidad como humillación, ha de procurarse no caer en la codicia ni en ningún otro vicio.

En segundo lugar, puede considerarse la mendicidad por parte de lo que se adquiere mendigando. Bajo esta consideración, el hombre puede ser inducido a practicarla por dos motivos: por codicia de riquezas o como medio de vivir sin trabajar, en cuyo caso es ilícita, y por necesidad o por utilidad. Por necesidad se da cuando uno no tiene otro modo de vivir, y por utilidad cuando se pretende llevar a cabo algo útil que no se puede hacer sin las limosnas de los fieles. Así, se piden limosnas para la construcción de un puente o de una iglesia, o para otra obra de utilidad común, como el sostenimiento de alumnos para que puedan dedicarse al estudio de la sabiduría. En este caso, el pedir limosna es lícito a los religiosos, como también a los seglares.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Agustín, en el texto aducido, habla expresamente de los que piden limosna por codicia.

2. *A la segunda hay que decir:* La primera *Glosa* se refiere al acto de pedir limosna por codicia, como demuestran las mismas palabras del Apóstol. La segunda *Glosa* habla de los que, sin utilidad ninguna, piden lo necesario para vivir ociosamente. Pero no vive ociosamente quien es útil de algún modo.

3. *A la tercera hay que decir:* De ese precepto de ley divina no se deduce que esté prohibido a nadie pedir limosna, sino que se prohibe a los ricos que sean tan avaros que obliguen a otros a mendigar por su pobreza. Y la ley civil castiga a los que están sanos y mendigan sin utilidad o necesidad.

4. *A la cuarta hay que decir:* Existen dos clases de vergüenza: una, consecuencia del vicio; otra, producto de un defecto externo, como la enfermedad o la pobreza. Esta segunda es la que lleva consigo el pedir limosna y, por tanto, no tiene nada de pecado, sino, en tal caso, de humillación, como dijimos arriba *(In corp.).*

5. *A la quinta hay que decir.* Los predicadores tienen derecho a recibir el sustento de aquellos a quienes predican. No obstante, si quieren renunciar a ese derecho y pedirlo como limosna, eso es signo de mayor utilidad.

ARTICULO 6

¿Pueden los religiosos vestir ropa de peor calidad que los demás?

2-2 q.169 a.1 ad 2; op.XIX *Contra Impugnantes Relig.* c.8

Objeciones por las que parece que los religiosos no pueden llevar ropa de peor calidad que los demás.

1. Según el Apóstol dice en 1 Tes 5,12, debemos *apartarnos de toda apariencia de mal.* Ahora bien: la excesiva mala calidad de la ropa tiene apariencia de mal, puesto que dice el Señor en Mt 7,15: *Guardaos de los falsos profetas, que vienen a vosotros con vestiduras de ovejas.* Y comentando el pasaje de Ap 6,8: *He aquí el caballo amarillo...,* dice la *Glosa*[73]: *Viendo el diablo que no puede lograr nada mediante tribulaciones y herejías manifiestas, envía a falsos hermanos que, vestidos de religiosos, se mudan en caballos negros y rojos y pervierten la fe.* Luego los religiosos no deben vestir descuidadamente.

2. Aún más: dice San Jerónimo en *Ad Nepotianum*[74]: *Evita la ropa pura,* es decir, negra, *tanto como la blanca. Hay que evitar los adornos tanto como el descuido, porque los primeros son efecto del lujo y el segundo de la vanagloria.*

70. GRACIANO, *Decreto* P.II, causa 33, q.3 *De poenit.;* dist.2, can.1 *Si quis semel:* RF I 1190.
71. *Epist.* 77: ML 22,696. 72. L.V, libell.6: ML 73,888. 73. *Glossa ordin.* (VI 249F).
74. *Epist.* 111: ML 22,535.

Por tanto, dado que la vanagloria es pecado más grave que el lujo, parece que los religiosos, que deben aspirar a lo más perfecto, deben evitar la ropa descuidada más que la lujosa.

3. Y también: los religiosos deben dedicarse, ante todo, a la penitencia. Pero en la penitencia no han de usarse signos externos de tristeza, sino más bien de alegría, pues dice el Señor en Mt 6,16: *Cuando ayunáis, no os pongáis tristes como los hipócritas.* Y más adelante (v.17) añade: *Tú, cuando ayunas, unge tu cabeza y lava tu cara.* Comentando este pasaje, dice San Agustín en *De Serm. Dom. in Monte* [75]: *Al leer este pasaje hay que tener en cuenta que la jactancia puede darse no sólo en la limpieza y brillo de las cosas corpóreas, sino también en los vestidos luctuosos, y esta segunda es más peligrosa, por cuanto engaña bajo la apariencia de servicio a Dios.* Por consiguiente, parece que los religiosos no deben usar ropa descuidada.

En cambio está el hecho de que el Apóstol dice en Heb 11,37: *Anduvieron errantes, cubiertos de pieles de cabra.* Sobre ello comenta la *Glosa* [76]: *Como Elias y otros.* Y en las *Decretales* XXI q.4 [77]: *Si se ve a alguno que se burla de los que llevan ropa pobre y religiosa, corríjasele, porque en tiempos pasados toda persona sagrada usaba ropa pobre y vil.*

Solución. *Hay que decir.* Como afirma San Agustín en III *De Doct. Christ.* [78], *En todas las cosas externas no está el pecado en el uso, sino en la pasión.* Para determinar esta pasión hay que tener en cuenta que podemos considerar la ropa como vil y descuidada bajo un doble aspecto. Primero, como signo de una disposición o un estado humano, dado que, como se dice en Eclo 19,17, *El vestido del hombre denuncia lo que hay en él.* Bajo esta consideración, la condición humilde del vestido es, a veces, signo de tristeza. Por eso los hombres tristes suelen vestir ropa de peor calidad, como, a la inversa, en ocasión de solemnidad o de gozo visten ropa más elegante. Por ello, los penitentes visten ropa de condición humilde, como en Jon 3,6 se nos dice que el rey *se vistió de saco.* Y en 3 Re 2,27 se dice de Acab que *cubrió su carne con cilicio.* Pero otras veces es signo de desprecio de las riquezas y de la pompa del mundo. Por eso dice San Jerónimo en *Ad Rusticum Monachum* [79]: *El vestido descuidado es señal de alma pura, y una túnica vil demuestra desprecio por el mundo, con tal de que el alma no se enorgullezca y de que el vestido no esté en desacuerdo con el lenguaje.* Bajo estos dos aspectos conviene a los religiosos la humildad en los vestidos, puesto que el estado religioso es estado de penitencia y de desprecio de la gloria mundana.

Pero al querer manifestarse a los demás esta penitencia puede buscarse una triple finalidad. En primer lugar, la propia humillación, puesto que así como el hombre se enorgullece con el esplendor de los vestidos, también se humilla con la pobre condición de los mismos. Por eso dijo el Señor a Elias, a propósito de Acab, quien *se cubrió con cilicio: ¿No has visto a Acab humillado en mi presencia?,* como se narra en 3 Re 2,29. En segundo lugar, se puede buscar el dar ejemplo. Por eso, al comentar el pasaje de Mt 3,4: *Iba vestido de piel de camello,* dice la *Glosa* [80]: *El que predica penitencia lleva un vestido de penitencia.* En tercer lugar, se puede buscar la vanagloria. Así, San Agustín dice [81] que *puede haber jactancia incluso en los vestidos de penitencia.* Por consiguiente, el vestir ropa humilde es digno de alabanza en los dos primeros casos, mientras que es pecado en el tercero.

También puede considerarse el vestido humilde como fruto de avaricia o negligencia, en cuyo caso también es pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La condición humilde de la ropa no tiene, en sí misma, apariencia de mal, sino más bien de virtud, a saber: de desprecio del mundo. Prueba de ello es que los malos ocultan su malicia bajo la humildad de los vestidos. Por eso dice San Agustín, en *De Serm. Dom. in Monte* [82], que *las ovejas no deben odiar su vestido por el hecho de que los lobos se ocultan frecuentemente bajo él.*

2. *A la segunda hay que decir:* San Jerónimo, en el texto aducido, habla de los vestidos humildes que se llevan por gloria humana.

3. *A la tercera hay que decir:* Según la doctrina del Señor, en lo concerniente a la santidad los hombres no deben hacer nada por afán de apariencia, la cual se da, sobre

75. L.II c.12: ML 34,1278. 76. *Glossa interl.* (VI 157V); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,499. 77. GRACIANO, *Decreto,* P.II causa XXI q.4, can.1 *Omnis iactantia:* RF I 857. 78. C.12: ML 34,73. 79. *Epist.* 125: ML 22,1075. 80. *Glossa ordin.* (V 13E). 81. *De Serm. Dom.* l.II c.12: ML 34,520. 82. L.II c.24: ML 34,1306.

todo, cuando se hace algo nuevo. Por eso dice San Juan Crisóstomo en *Super Mt.*[83]: *El que ora no haga nada raro que atraiga las miradas de los hombres, como gritar, golpearse el pecho, levantar los brazos...,* porque la misma novedad atraería la atención. Sin embargo, no toda novedad que atraiga la atención de los hombres es reprochable, porque puede hacerse con buena o con mala intención. Por eso dice San Agustín, en *De Serm. Dom. in Monte*[84]: *Quien atrae la atención de los hombres por una pobreza excesiva en la profesión de su cristianismo, si lo hace voluntariamente y no por necesidad, habrá de ser juzgado por sus otras obras para ver si lo hace por desprecio del fausto superfluo o por ambición.* Ahora bien: es evidente que los religiosos, que llevan un hábito humilde como símbolo de su profesión, la cual consiste en el desprecio del mundo, no lo hacen por ambición.

83. Cf. Ps. CRISÓSTOMO, *Op. Imperfectum in Mt.* hom.13 super 5,5: MG 56,709. 84. L.II c.12: ML 34,1278.

CUESTIÓN 188

Las distintas órdenes religiosas

Nos toca ahora tratar de las distintas órdenes religiosas.

Sobre ello se plantea ocho problemas:

1. ¿Hay varias formas de vida religiosa o una sola?—2. ¿Puede fundarse una Orden religiosa dedicada a obras de vida activa?—3. ¿Puede fundarse una Orden cuyo fin sea la guerra?—4. ¿Puede fundarse una Orden religiosa destinada a la predicación y a otros ministerios semejantes?—5. ¿Puede fundarse una Orden dedicada al estudio de la ciencia?—6. ¿Es mejor una Orden dedicada a la vida contemplativa que otra ordenada a la vida activa?—7. ¿Es la posesión de bienes en común un obstáculo para la perfección religiosa?—8. ¿Es la vida solitaria más excelente que la vida en comunidad?

ARTICULO 1

¿Existe una sola forma de vida religiosa?

Op.XIX *Contra Impugnantes Relig.* c.1

Objeciones por las que parece que sólo existe una forma de vida religiosa.

1. En aquello que se posee de un modo total y perfecto no puede haber diversidad. Por ello no puede haber más que un primer sumo bien, como quedó demostrado en la *Primera Parte* (q.l1 a.3). Pero, como dice San Gregorio en *Super Ez.* [1], *cuando se ofrece todo lo que se posee, toda la propia vida y todo cuanto se ama, al Dios omnipotente, a esto lo llamamos holocausto,* y se dice que sin él no puede existir vida religiosa. Luego parece que no hay muchas formas de vida religiosa, sino una sola.

2. Aún más: las cosas que coinciden en lo esencial no se distinguen sino accidentalmente. Ahora bien: no hay vida religiosa sin los votos esenciales a la misma, como dijimos antes (q.186 a.6.7). Luego parece que las formas de vida religiosa no se distinguen esencialmente, sino sólo accidentalmente.

3. Y también: el estado de perfección conviene tanto a los religiosos como a los obispos, tal como ya se dijo (q.184 a.5). Pero no existen varias clases de episcopado, sino que es una sola en todas partes. Por eso dice San Jerónimo en *Ad Evandrum Episcopum* [2]: *Dondequiera que haya un obispo, sea en Roma o en Eugerbio, en Constantinopla o en Rhegio, tiene la misma dignidad y el mismo sacerdocio.* Luego, por paralelismo, hay una sola forma de vida religiosa.

4. Además: la Iglesia debe suprimir todo lo que pueda llevar a confusión. Pero la diversidad de formas de vida religiosa parece que puede llevar a la confusión al pueblo cristiano, como dice una *Decretal,* la que trata *De Statu Monachorum et Canonicorum Regularium* [3]. Luego parece que no deben existir diversas formas de vida religiosa.

En cambio está el hecho de que en el salmo 44,10.15 se describe como adorno propio de la reina el estar *vestida de variedad.*

Solución. *Hay que decir.* Como queda claro por lo ya expuesto (q.186 a.7; q.187 a.2), el estado religioso es un ejercicio ordenado a conducir a quien lo abraza a la perfección de la caridad. Ahora bien: son diversas las obras de caridad a las que el hombre puede dedicarse, como son también diversos los modos de ejercitarse. Por ello, las formas de vida religiosa pueden distinguirse bajo dos aspectos. En primer lugar, por la diversidad de los fines a los que se ordena. Así, uno puede ordenarse a dar hospedaje a los peregrinos y otro a visitar y redimir a los cautivos. En segundo lugar, la diversidad de formas de vida religiosa puede ser debida a la diversidad de ejercicios. En una, por ejemplo, se castiga al cuerpo mediante la privación de alimento; en otra mediante la práctica del trabajo manual; en otra mediante la desnudez, etc. Pero, dado que *el fin es lo principal en todo,* es mayor la diversidad de formas de vida religiosa deri-

1. L.II hom.8: ML 76,1037. 2. *Epist.*146 *Ad Evangelum:* ML 22,1194. Cf. GRACIANO, *Decreto* P.I dist.93; can.24 *Legimus:* RFI 328. 3. P.I § 3: RF II 607.

vada de los diversos fines a los que se ordenan que la originada por los distintos ejercicios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es común a todas las órdenes religiosas la obligación de entregarse enteramente al servicio divino. Luego este aspecto no da lugar a distintas órdenes, de modo que en una se retenga para sí una parte y en otra religión otra parte. Pero se da diversidad por razón de los distintos modos como el hombre puede servir a Dios; y, según esos modos, el hombre puede disponerse a ellos en formas distintas.

2. *A la segunda hay que decir:* Los tres votos esenciales a la vida religiosa pertenecen a la práctica de la religión como elementos principales a los que se reducen todos los demás, según dijimos antes (q.186 a.7 ad 2). Pero cada uno puede prepararse de distintos modos para el cumplimiento de cada uno de ellos. Por ejemplo, para cumplir el voto de castidad hay quienes escogen un lugar solitario, otros la abstinencia, otros la vida común, etc. Queda claro, según esto, que la unidad de los votos esenciales es compatible con la diversidad de formas de vida religiosa, sea por razón de las diversas disposiciones, sea también por los diversos fines, como ya quedó demostrado *(In corp.).*

3. *A la tercera hay que decir.* En las cosas tocantes a la perfección, el obispo es elemento activo, mientras que los religiosos son elementos pasivos, según dijimos antes (q.184 a.7). Ahora bien: el agente, incluso en el orden natural, cuanto más excelente es, tanto más tiende a la unidad, mientras que los elementos pasivos son múltiples. Por eso es lógico que haya un solo estado episcopal y distintos modos de vida religiosa.

4. *A la cuarta hay que decir:* La confusión se opone a la distinción y al orden. Por eso la diversidad de formas religiosas produciría confusión si las diversas formas se ordenaran al mismo fin, y a través de los mismos medios, sin utilidad ni necesidad. Por eso, para evitar que suceda esto, está mandado que no se funde una nueva Orden sin la autorización del Sumo Pontífice.

ARTICULO 2

¿Es preciso fundar alguna Orden dedicada a las obras de vida activa?

Op.XIX *Contra Impugnantes Relig.* c.1

Objeciones por las que parece que no debe fundarse ninguna Orden dedicada a obras de vida activa.

1. Toda Orden religiosa pertenece al estado de perfección, como ya quedó demostrado (q.184 a.5; q.186 a.1). Pero la perfección del estado religioso consiste en la contemplación de las verdades divinas, pues dice San Dionisio, en VI *Eccles. Hierarch.* [4], que *son llamadas así por el puro culto y servicio a Dios y por la vida indivisible y singular que los une en las indivisibles y santas circunvoluciones,* es decir, contemplaciones, *en orden a una unidad deiforme y a una perfección grata a Dios.* Por tanto, parece que no debe fundarse ninguna Orden religiosa que se dedique a obras de vida activa.

2. Aún más: parece que ha de decirse lo mismo de los monjes y de los canónigos regulares, como aparece en una *Decretal, De Postulando, Ex parte (4).* Y en *De Statu Monach., Quod Dei Timorem* [5], se dice que *los canónigos no son considerados como separados de la sociedad de los santos monjes.* Lo mismo vale para los demás religiosos. Ahora bien: la vida monástica se instituyó para la vida contemplativa. De ahí que San Jerónimo diga en *Ad Paulinum* [6]: *Si quieres ser lo que te llamas, «monje», es decir, «solo», ¿qué haces en las ciudades?* Y lo mismo dice la *Decretal De Renunt. Nisi cum pridem* [7], y *de Regularibus, Licet quibusdam* [8]. Luego parece que toda Orden religiosa está ordenada a la contemplación y ninguna a la vida activa.

3. Y también: la vida activa es propia del siglo. Pero se considera que todos los religiosos abandonan el siglo, y por eso dice San Gregorio en *Super Ez.* [9]: *El que abandona el presente siglo y hace el bien que puede, ofrece un sacrificio en el desierto, como si ya hubiera dejado Egipto.* Luego parece que ninguna Orden religiosa puede dedicarse a la vida activa.

En cambio está el hecho de que en Sant 1,27 se dice: *La religión pura e inmaculada ante Dios Padre es visitar a los huérfanos y a las viudas en sus tribulaciones.* Luego una Orden religio-

4. *Decretal Gregor. IX* l.III tit. XXXVI, c.9 *Ne nimis:* RF II 607. 5. *Decretal Gregor. IX* l.III tit.XXXV, c.5 *Quod Dei timorem:* RF II 599. 6. *Epist.* 68: ML 22,583. 7. *Decretal Gregor. IX* l.1 tit.IX, c.10 *Nisi cum pridem:* RF II 107. 8. *Decretal Gregor. IX* l.III tit.XXXI, c.18 *Licet quibusdam:* RF II 575. 9. L.II hom.8: ML 76,1038.

sa puede, lícitamente, dedicarse a la vida activa.

Solución. *Hay que decir.* Como expusimos antes (q.187 a.2), el estado religioso tiene como fin la perfección de la caridad, que comprende el amor a Dios y al prójimo. Ahora bien: al amor de Dios se ordena directamente la vida contemplativa, que se propone dedicarse sólo a Dios, mientras que del amor al prójimo se ocupa la vida activa, que ayuda al prójimo en sus necesidades. Y así como la caridad hace que se ame al prójimo por Dios, así también la ayuda prestada al prójimo es servicio hecho a Dios, según se dice en Mt 25,40: *Lo que hicisteis al más pequeño de mis hermanos, a mí me lo hicisteis.* De ahí que esos servicios hechos al prójimo, en cuanto que dicen relación a Dios, se llamen sacrificios, conforme a lo que se dice en Heb 13,16: *De la beneficencia y de la mutua asistencia no os olvidéis, que en tales sacrificios se complace Dios.* Y puesto que es propio de la religión ofrecer sacrificios a Dios, como ya dijimos (q.81 a.1 ad 1; q.85 a.3), sigúese que pueden algunas órdenes dedicarse a obras de vida activa. Por eso, en las *Colaciones de los Padres*[10], el abad Nesteros dice, distinguiendo los diversos fines de las órdenes: *Algunos fijan su deseo en la soledad del desierto y en la pureza de corazón; otros se dedican a instruir a los hermanos y a cuidar de los monasterios, mientras que otros encuentran su deleite en la hospitalidad.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El *culto* y *servicio* divino se cumple también en las obras de vida activa, mediante las cuales se sirve al prójimo por Dios, como dijimos antes *(In corp.).* También queda a salvo *la vida retirada,* no en cuanto que el hombre no hable con sus semejantes, sino en cuanto que se entrega especialmente a todo lo tocante al servicio divino, y cuando los religiosos se entregan a las obras de vida activa por Dios es claro que su acción brota de la contemplación de lo divino. Por consiguiente, no queda totalmente privado del fruto de la vida contemplativa.

2. *A la segunda hay que decir.* La condición es la misma para los monjes y para todos los otros religiosos, en cuanto a lo que es común a toda vida religiosa, a saber: el dedicarse totalmente al culto divino, guardar los votos esenciales a la vida religiosa y abstenerse de negocios seculares. Pero no conviene que haya semejanza en cuanto a otros elementos de la profesión monástica que se ordenan especialmente a la vida contemplativa. Por eso la *Decretal* citada, *De Postulando*[11], no dice simplemente que *haya que aplicar a los canónigos regulares la misma norma que a los monjes,* sino *en lo que se refiere a las cosas de las que ha hablado,* a saber: *que no deben ejercer el oficio de abogado en las causas judiciales.* En cuanto a la segunda *Decretal* citada después, *De Statu Monachorum*[12], tras haber dicho que *los canónigos regulares no se consideran como algo distinto de la sociedad de los monjes,* se añade en ella: *Sin embargo, se rigen por una regla más libre.* De donde se deduce que no están obligados a todas las cosas que deben observar los monjes.

3. *A la tercera hay que decir:* Se puede estar en el siglo de dos modos: mediante presencia corporal y con afecto del espíritu. Por eso el Señor dijo a sus discípulos: *Yo os elegí del mundo* (Jn 15,19). Pero cuando habla de ellos con el Padre dice: *Estos están en el mundo y yo voy a ti.* Por consiguiente, aunque los religiosos que realizan obras de vida activa estén corporalmente en el mundo, no lo están con el afecto de su espíritu, porque se ocupan de las cosas externas no como buscando algo en éste, sino sólo por el servicio de Dios, puesto que *usan de este mundo como si no lo usaran,* como se dice en 1 Cor 7,13. Por eso en Santiago, después de decir que *una religión pura y sin mancha es visitar a los huérfanos y a las viudas en su tribulación,* se añade (Sant 1,27): *Y conservarse sin mancha en este mundo,* es decir, no poner el afecto en las cosas de este mundo.

ARTICULO 3

¿Puede alguna Orden religiosa tener por objeto la vida militar?

2-2 q.188 a.4 ad 2.5

Objeciones por las que parece que ninguna Orden puede tener por finalidad la vida militar.

1. Toda Orden religiosa tiene como meta el estado de perfección. Pero es propio de la vida cristiana lo que el Señor dice en Mt 5,39: *Yo os digo: no resistáis al mal, y si alguno te abofetea en la mejilla derecha, dale también la otra.* Ahora bien: todo esto está en

10. CASIANO, *Coll.* XIV c.4: ML 49,957. 11. *Decretal Gregor. IX* l.I tit.37, c.2 *Ex parte:* RF II 211. 12. *Decretal Gregor. IX* l.III tit.35, c.5 *Quod Del timorem:* RF II 599.

contraposición con la vida militar. Luego ninguna Orden religiosa puede ser fundada para dedicarse a la vida militar.

2. Aún más: la lucha corporal es más grave que los litigios verbales que tienen lugar en la abogacía. Pero a los religiosos les está prohibido ejercer el oficio de abogados, como aparece claramente en la *Decretal De Postulando*[13], citada antes (a.2 obj.2). Luego parece que mucho menos se podrá fundar una Orden religiosa para dedicarse a la vida militar.

3. Y también: el estado religioso es un estado de penitencia, como ya dijimos (q.186 a.1 ad 4; q.187 a.6). Ahora bien: el derecho prohibe a los penitentes la vida militar, puesto que en la *Decretal De Poenit.* dist.V[14] se dice: *Es totalmente contrario a la norma de la Iglesia el volver a la milicia secular después de practicar la penitencia.* Luego no se puede fundar ninguna Orden para la vida militar.

4. Además: ninguna Orden religiosa puede ser fundada para algo injusto. Pero, como dice San Isidoro en *Etymol.*[15], *es justa la guerra que el emperador declara.* Por consiguiente, siendo los religiosos personas privadas, parece que no les está permitido hacer la guerra, y por ello no puede fundarse una Orden religiosa para esto.

En cambio está el hecho de que San Agustín dice en *Ad Bonifacium*[16]: *No creas que no puede agradar a Dios quien sirve en las armas. Entre ellos estaba el santo David, a quien Dios rindió un homenaje tan bello.* Ahora bien: las órdenes religiosas han sido fundadas para que los hombres agraden a Dios. Luego no hay ningún inconveniente en que se funde una Orden religiosa dedicada a la vida militar.

Solución. *Hay que decir:* Como ya observamos antes (a.2), puede fundarse una Orden religiosa no sólo para las obras propias de la vida contemplativa, sino también para las de vida activa en lo que llevan consigo de ayuda al prójimo y servicio a Dios, no en lo que se refiere a negocios mundanos. En cuanto al oficio militar, puede ir ordenado a la ayuda al prójimo no sólo en orden a las personas privadas, sino también para defensa de todo el estado. Por eso se dice de Judas Macabeo, en 1 Mac 3,2-3, que *combatía con alegría en las batallas de Israel y aumentó la gloria de su pueblo.* Puede también ordenarse a la conservación del culto divino. Y por ello se añade, en el mismo pasaje (v.21), que Judas dijo: *Luchamos por nuestras vidas y por nuestras leyes.* Y más adelante, en 13,3, dice Simón: *Ya sabéis lo que yo, mis hermanos y la casa de mi padre hemos luchado por nuestras leyes y por el santuario.* Por consiguiente, puede fundarse lícitamente una Orden religiosa que se dedique a la vida militar, no con una finalidad temporal, sino para defensa del culto divino, del bien público o incluso de los pobres y oprimidos, según se dice en el salmo 81,4: *Salvad al pobre, librad al indigente de las manos del pecador.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Existen dos maneras de no oponer resistencia al mal. En primer lugar, perdonando la injuria personal, y puede ser necesaria para la perfección cuando lo exige el bien de los demás. En segundo lugar, tolerando pacientemente las injurias de los demás, y esto es imperfección o incluso vicio, supuesto que se pueda resistir debidamente al que comete injusticia. Por eso dice San Ambrosio en *De Offic.*[17]: *Es totalmente justa la fuerza que defiende a la patria contra los bárbaros, los enfermos del país o los amigos contra los ladrones.* Del mismo modo, el Señor manda (Lc 6,30): *No reclames lo que es tuyo.* Y, sin embargo, si alguno no reclama lo que es de otros cuando debe hacerlo, peca, ya que el hombre hace bien en dar lo suyo, pero no lo ajeno, y mucho menos debe descuidar las cosas del Señor, ya que, como dice San Juan Crisóstomo en *Super Mt.*[18], *es una gran impiedad no preocuparse por las injurias contra Dios.*

2. *A la segunda hay que decir:* Ejercer el oficio de abogado por un fin temporal va contra el estado religioso, pero no el ejercerlo con la autorización del superior, por el bien del propio monasterio, tal como dispone la *Decretal*[19], ni el hacerlo para defender a los pobres o a las viudas. Por ello se dispone en las *Decretales,* dist. LXXXVIII[20]: *Ordena el santo Sínodo que nin-*

13. *Decretal Gregor.* ZY1.I tit.37, c.2 *Ex parte:* RF II 211. 14. GRACIANO, *Decreto* P.II causa 33, q.3 *De poenit.;* dist.V, can.3 *Contrarium:* RF I 1240. 15. L.18 c.1: ML 82,639. 16. *Epist.* 189: ML 33,855. Cf. GRACIANO, *Decreto* P.II causa 23 q.1, can.3 *Noli existimare:* RF I 892. 17. L.I c.27: ML 16,66. 18. Cf. Ps. CRISÓSTOMO, *Op. Imperf. in Mt.* hom.5, super 4,10: MG 56,668. 19. *Decretal Gregor. IX* l.I tit.XXVII, c.2 *Ex parte:* RF II 211. 20. GRACIANO, *Decreto* P.I dist.88, can.1 *Decrevit:* RF I 306.

gún clérigo podrá en adelante encargarse de la administración de posesiones ni mezclarse en asuntos mundanos, a no ser para cuidar a huérfanos... Asimismo, es contrario al estado religioso el servicio de las armas por un fin mundano, pero no si está ordenado al servicio de Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* La milicia secular está prohibida a los penitentes; pero la milicia como obsequio a Dios se impone a algunos, como, por ejemplo, a los que se les manda a servir con las armas para ayudar a Tierra Santa.

4. *A la cuarta hay que decir:* No se funda una Orden religiosa ordenada a la milicia, de tal modo que los religiosos puedan hacer la guerra por su propia autoridad, sino sólo bajo la autoridad de los príncipes de la Iglesia.

ARTICULO 4

¿Puede fundarse una Orden religiosa ordenada a predicar o a oír confesiones?

Op.XIX *Contra Impugnantes Relig.* c.4

Objeciones por las que parece que no se puede fundar una Orden destinada a la predicación o a oír confesiones.

1. Se dice en la *Decretal* VII 2.1 [21]: *La vida de los monjes significa estar sujetos y ser discípulos, no enseñar, presidir ni ser pastores de otros;* y parece que esto mismo es aplicable a los demás religiosos. Ahora bien: el predicar y oír confesiones significa pastorear y enseñar a los demás. Por tanto, no puede fundarse ninguna Orden con esta finalidad.

2. Aún más: el fin para el cual se funda una Orden religiosa parece que es lo más propio de la misma, según dijimos antes (a.1). Pero los actos que hemos mencionado no son propios de religiosos, sino más bien de prelados. Luego no puede fundarse una religión cuyos fines sean esos actos.

3. Y también: no parece conveniente que la autorización para predicar y oír confesiones se dé a un número infinito de hombres. Pero el número de los que son admitidos a la vida religiosa es ilimitado. Por consiguiente, no parece oportuno que se funde una Orden religiosa destinada a ejercer dichos ministerios.

4. Además: los fieles deben mantener a los predicadores, como se dice en 1 Cor 9. Luego si se confía el ministerio de la predicación a una Orden religiosa con este fin, los fieles tendrán que sustentar a un número infinito de personas, lo cual supondría para ellos una carga muy pesada. Por consiguiente, no debe fundarse una Orden religiosa para desempeñar estos ministerios.

5. Más todavía: la Iglesia debe actuar tal como lo hizo Cristo. Ahora bien: Cristo envió a predicar, primero, a los doce Apóstoles, como se relata en Lc 9,1-2, y luego envió a setenta y dos discípulos, como se narra en Lc 10,1. Y, como la *Glosa* comenta al respecto [22], *los obispos ocupan el lugar de los apóstoles, y los presbíteros menores*—es decir, los párrocos— *el de los setenta y dos discípulos.* Por tanto, fuera de los obispos y los párrocos, no debe fundarse otra institución religiosa destinada a predicar y oír confesiones.

En cambio está el hecho de que, en las *Colaciones de los Padres* [23], el abad Nesteros, hablando de la diversidad de familias religiosas, dice: *Eligiendo algunos el cuidado de los enfermos, dedicándose otros a la protección de los desgraciados y oprimidos, consagrándose otros a la enseñanza o al alivio de los pobres por la limosna, sobresalieron entre los hombres grandes y admirables por su afecto y piedad.* Por consiguiente, igual que puede fundarse una Orden religiosa para cuidar a los enfermos, también puede fundarse una para enseñar al pueblo mediante la predicación y otras obras similares.

Solución. *Hay que decir:* Como ya observamos (a.2), es perfectamente lícito fundar una Orden religiosa ordenada a obras de vida activa, en cuanto que se ordena a la utilidad del prójimo, al servicio de Dios y a la conservación del culto divino. Pero se es más útil al prójimo mediante actos que se ordenan al bien espiritual de las almas que mediante los que tienen por objeto ayudar en una necesidad corporal, puesto que los bienes espirituales son más excelentes, y de ahí que, según dijimos antes (q.32 a.3), la limosna espiritual es mejor que la corporal. Esto es, además, un mejor servicio a Dios, *al que ningún sacrificio es más agradable que el celo por las almas,* como dice San Gregorio en *Super Ez.* [24]. También es más importante defender a los fieles con armas espirituales

21. GRACIANO, *Decreto* P.II causa 7 q.1, can.45 *Hoc nequaquam:* RF I 585. 22. *Glossa ordin.* (V 151E). BEDA, *In Lc.* l.III, super 10,1: ML 92,461. 23. CASIANO, *Coll.* XIV c.4: ML 49,959. 24. L.I hom.12: ML 76,932.

contra los errores de los herejes y las tentaciones de los demonios que defender al pueblo fiel con armas corporales. Por tanto, es muy conveniente que se funde alguna Orden religiosa dedicada a predicar y a otros ministerios útiles a las almas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El que obra por el poder que le transmite otro, lo hace como instrumento suyo. Ahora bien: el ministro es como *un instrumento,* tal como dice el Filósofo en I *Polit.*[25]. Luego el que uno predique o haga otras cosas con la autorización de los prelados no lleva consigo el dejar de ser *discípulo* y estar *sujeto,* lo cual es propio de los religiosos.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como se fundan algunas órdenes religiosas para dedicarse a la vida militar, no por propia autoridad, sino bajo la autoridad de los reyes o de la Iglesia, que la tienen por oficio, como dijimos antes (a.3 ad 4), también se fundan algunas órdenes para predicar y oír confesiones, no con autoridad propia, sino bajo la autoridad de prelados superiores e inferiores, a los cuales compete por oficio. Así, el ayudar a los prelados en este ministerio es propio de estas órdenes.

3. *A la tercera hay que decir.* La autorización para predicar y oír confesiones no es concedida por los prelados a tales religiosos indistintamente, sino bajo el control de los que están al frente de estas órdenes o según estimación del propio prelado.

4. *A la cuarta hay que decir.* El pueblo fiel no está obligado en justicia a proveer al sustento más que a los prelados ordinarios, quienes para ello reciben los diezmos y oblaciones de los fieles y las demás rentas eclesiásticas. Pero si algunos quieren asistir gratis a los fieles en estos ministerios, sin exigirles retribución, no por ello les resultan una carga, puesto que los mismos fieles pueden recompensar generosamente su trabajo mediante la ayuda temporal, que, aunque no están obligados a darles en justicia, sí lo están por caridad, aunque de tal modo que *para otros haya desahogo y para ellos estrechez,* como se dice en 2 Cor 8,13. Pero si no se hallaran quienes se dedicaran gratuitamente a estos ministerios, los prelados ordinarios, si ellos mismos no fueran suficientes, tendrían que buscar a otros para ello, manteniéndolos a sus expensas.

5. *A la quinta hay que decir:* Ocupan el lugar de los setenta y dos discípulos no sólo los párrocos, sino todos aquellos que, siendo inferiores a los obispos, les ayudan en su ministerio, puesto que no está escrito que el Señor asignara a los discípulos parroquias determinadas, sino que (Lc 10,1) *los enviaba delante a todas las ciudades y lugares a los que él mismo pensaba ir.* Ahora bien: fue necesario que, además de los prelados ordinarios, fueran designados otros para desempeñar estos ministerios, dada la gran cantidad de fieles y la dificultad en encontrar suficientes personas para enviarlas a los distintos pueblos. Por la misma razón se hizo necesario fundar órdenes que se dedicaran a la vida militar, dada la insuficiencia de príncipes seculares para oponerse a los infieles en algunos países.

ARTICULO 5

¿Es necesario fundar una Orden dedicada al estudio?

Op.XIX *Contra Impugnantes Relig.* c.11

Objeciones por las que parece que no debe ser fundada una Orden dedicada al estudio.

1. En el salmo 70 (v.15-16) se dice: *Por no haber conocido las letras, entraré en las potencias del Señor.* Y la *Glosa*[26] comenta: *Es decir, en la virtud cristiana.* Ahora bien: la perfección de la virtud cristiana parece ser propia, ante todo, de los religiosos. Luego no es propio de ellos dedicarse al estudio de las letras.

2. Aún más: aquello que es principio de disensión no es propio de los religiosos, los cuales se reúnen en la unidad de la paz. Ahora bien: el estudio produce disensiones, y de ahí la diversidad de escuelas aparecidas en filosofía. Y por eso San Jerónimo dice en su *Epist. ad Tit.*[21]: *Antes de que, por instigación del diablo, existiera el estudio en la religión, y se dijera en los pueblos: yo soy de Pablo, yo de Apolo, yo de Cejas...* Luego parece que no debe fundarse ninguna Orden religiosa dedicada al estudio.

3. Y también: la profesión de la religión cristiana ha de ser distinta de la profesión de los gentiles. Pero entre los gentiles había algunos que se dedicaban a la filosofía, y

25. ARISTÓTELES, lect.2 n.4 (BK 1253b20): S. TH., lect.2; cf. VIII *Ethic.* lect.2 n.6 (Ex 1161b4): S. TH., lect.11. 26. *Glossa interl.* (III 1851); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,653. 27. Super 1,5: ML 26,597.

aún hoy muchos se llaman profesores de algunas ciencias. Por tanto, no es propio de los religiosos el estudio de las letras.

En cambio está el hecho de que San Jerónimo, en su carta *Ad Paulinum*[28], le invita a instruirse dentro del estado monástico diciéndole: *Aprendamos en la tierra la ciencia que ha de perdurar en el cielo.* Y más adelante[29]: *Todo lo que quieras saber, me esforzaré en aprenderlo contigo.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya se expuso antes (a.2.3), la vida religiosa puede ordenarse a la vida activa y a la contemplativa. Y entre las obras de la vida activa son las principales las que se ordenan directamente a la salud de las almas, como la predicación y otras similares. Por tanto, el estudio de las letras es propio del estado religioso por un triple capítulo. En primer lugar, por lo que toca a la vida contemplativa, a la cual ayuda el estudio de las letras de dos maneras. Primera, colaborando directamente a la contemplación, a saber: iluminando el entendimiento, puesto que la vida contemplativa, de la que ahora tratamos, se ordena principalmente a la contemplación de las cosas divinas, como ya dijimos (q.180 a.4), para la cual el hombre es ayudado por el estudio. Por eso se dice en el salmo 1,2, en alabanza del justo, que *medita en la ley del Señor día y noche.* Y en Eclo 39,1 se dice: *El sabio investiga la sabiduría de los antiguos y dedica sus ocios a la lectura de los profetas.* Segunda, colaborando indirectamente, apartando los obstáculos a la contemplación, es decir, los errores, que son frecuentes en la contemplación de las cosas divinas por parte de aquellos que desconocen las Escrituras. Así leemos, en las *Colaciones de los Padres*[30], que el abad Serapión, por su simplicidad, cayó en el error de los antropomorfitas, es decir, de aquellos que creían que Dios tiene forma humana. Por eso dice San Gregorio en VII *Moral.*[31]: *Algunos, buscando en la contemplación más que aquello de que son capaces, caen en errores perversos y, descuidando el ser humildes discípulos de la verdad, se hacen maestres de errores.* A este propósito se dice en Ecl 2,3: *Me propuse regalar mi carne con vino mientras daba mi mente a la sabiduría, y me di a la locura.*

En segundo lugar, el estudio de las letras es necesario a toda Orden religiosa fundada para predicar y para ejercer otros ministerios semejantes. De ahí que diga el Apóstol, en Tit 1,9, sobre el obispo, del que es propio el ejercicio de esta función: *Que se ajuste a la doctrina de suerte que pueda exhortar con doctrina sana y argüir a los contradictores.* No es objeción contra esto el hecho de que los Apóstoles fueron enviados a predicar sin haber estudiado letras, porque, como dice San Jerónimo en su carta *Ad Paulinum*[32], *todo cuanto con el estudio y la meditación diaria de la ley suele darse lo sugería el Espíritu Santo.*

En tercer lugar, el estudio de las letras es conveniente a toda Orden religiosa en cuanto a lo que es común a todas ellas, puesto que es útil para evitar la concupiscencia de la carne. Por eso dice San Jerónimo, en *Ad Rusticum Monachum*[33]: *Ama el estudio de las Escrituras y no amarás los vicios de la carne.* En efecto, aparta al alma de pensar en la lujuria, según lo que se dice en Eclo 31,1: *La vigilia de la honradez marchita la carne.* También es útil para evitar los deseos de riqueza. De ahí que se diga en Sab 7,8: *Junto a ella me parecieron nada las riquezas.* Y en 1 Mac 12,9 se dice: *No hemos necesitado de ninguna de ellas,* es decir, de las ayudas externas, *porque tenemos, para nuestro consuelo, los santos libros entre las manos.* Es igualmente útil para formar en la obediencia. A este respecto dice San Agustín en *De Operibus Monach.*[34]: *¿Qué perversidad es esta de no querer acomodarse a lo que se lee, teniendo tanta afición a la lectura?*

Por tanto, es evidente que es totalmente legítimo el fundar una Orden religiosa para el estudio de las letras.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La *Glosa* se refiere a la ley antigua, sobre la cual dice el Apóstol en 2 Cor 3,6: *La letra mata.* Por tanto, el *no conocer la literatura* significa no aprobar la circuncisión material y las demás observancias carnales.

2. *A la segunda hay que decir:* El estudio se ordena a la ciencia, la cual, sin la caridad, *hincha* y, por tanto, es causa de disensiones según se dice en Prov 13,10: *Entre los soberbios siempre hay riñas.* De ahí que el Apóstol, en 1 Cor 1,5, tras haber dicho: *Os habéis enriquecido en toda palabra y en toda ciencia,* añada (v.10): *Sentid todos igual y no haya escisiones entre vosotros.* Pero San Jerónimo, en el texto aducido, no habla del estudio de las letras, sino de la afición a la disputa, que

28. *Epist.* 53: ML 22,549. 29. Ibid. 30. CASIANO, *Coll.* X c.3: ML 49,813. 31. C.37: ML 75,761. 32. *Epist.* 125: ML 22,1078. 33. Ibid. 34. C.17: ML 40,565.

vino a la religión cristiana a través de los herejes y los cismáticos.

3. *A la tercera hay que decir.* Los filósofos profesaban el estudio de las letras en lo tocante a las ciencias humanas. En cambio, es propio de los religiosos entregarse al estudio de las letras sobre *la doctrina que conduce a la piedad,* como se dice en Tit 1,1. No es propio de los religiosos el dedicarse a otras doctrinas, ya que su vida se dedica al servicio divino, a no ser en cuanto se ordena a la doctrina sagrada. Por eso dice San Agustín al final de su *Musicae*[35]: *Puesto que creemos que no debemos desinteresarnos de aquellos a quienes los herejes engañan con la falsa promesa del saber y de la ciencia, nos detenemos a estudiar sus métodos. No podríamos hacer esto si no viéramos que otros hijos de la Iglesia hicieron lo mismo movidos por la necesidad de refutar a los herejes.*

ARTICULO 6

¿Son las órdenes dedicadas a la vida contemplativa superiores a las entregadas a las obras de la vida activa?

Op.XIX *Contra Impugnantes Relig.* c.1

Objeciones por las que parece que las órdenes dedicadas a la vida contemplativa no son superiores a las que se dedican a la vida activa.

1. Está escrito en una *Decretal, De Regularibus et Transeunt. ad Relig.,* cap. *Licet*[36]: *De igual modo que un bien mayor es preferido a uno menor, así la utilidad común es más estimada que el bien particular, y en este caso se prefiere la doctrina al silencio, la solicitud a la contemplación y el trabajo al reposo.* Ahora bien: es mejor una Orden religiosa que se ordena a un bien mayor. Luego parece que las órdenes religiosas que se ordenan a la vida activa son más excelentes que las que se ordenan a la vida contemplativa.

2. Aún más: toda Orden religiosa tiene como meta la perfección de la caridad, como dijimos antes (ad 1.2; q.186 a.7; q.187 a.2). Pero a propósito de Heb 12,4: *Aún no habéis resistido hasta la sangre,* dice la *Glosa*[37]: *No hay en esta vida ninguna perfección mayor que la que alcanzaron los mártires, los cuales lucharon contra el pecado hasta dar su vida.* Pero el luchar hasta la muerte es propio de las órdenes religiosas fundadas para la milicia, la cual, no obstante, pertenece a la vida activa. Luego parece que las órdenes fundadas para esta vida activa son las más excelentes.

3. Y también: parece que una Orden religiosa es tanto más perfecta cuanto más estricta. Pero puede admitirse perfectamente que algunas órdenes cuyo fin es la vida activa sean más severas que las que se ordenan a la vida contemplativa. Por tanto, son más excelentes.

En cambio está el hecho de que el Señor, en Lc 10,42, dijo que *la mejor parte era la escogida por María,* y en ella se representa la vida contemplativa.

Solución. *Hay que decir:* Como vimos antes (a.1), la diferencia entre una Orden religiosa y otra se toma principalmente del fin, y de un modo secundario de los ejercicios que realizan en orden a él. Y puesto que no puede decirse si una cosa es mejor que otra sino por aquello en lo que se distinguen, de ahí que la excelencia de una Orden religiosa se tome principalmente del fin de la misma y secundariamente de las prácticas destinadas a conseguirlo. Ahora bien: hay diversos criterios para compararlas tanto por parte del fin como de los ejercicios, ya que la comparación atendiendo al fin es absoluta, mientras que la comparación partiendo de las prácticas destinadas a conseguir el fin es relativa, dado que estas prácticas no se buscan por sí mismas sino en orden al fin. Por eso se considera más excelente la Orden religiosa que se ordena a un fin absolutamente mejor, ya sea porque se trata de un bien más excelente o ya porque se ordena a más bienes. Pero, si el fin es el mismo, se mide secundariamente la superioridad de una Orden no por la cantidad de prácticas, sino por la adecuación de las mismas al fin buscado. Por eso, en las *Colaciones de los Padres*[38], se habla de la opinión de San Antonio, quien prefirió la discreción, gracias a la cual se moderan todas las cosas, a los ayunos, vigilias y otras observancias.

Por consiguiente, hay que decir que las obras de la vida activa son de doble clase. Unas se derivan de la plenitud de la contemplación, como son la enseñanza y la predicación. Por eso dice San Gregorio, en V *Homil. Super Ez.*[39], que *de los hombres*

35. L.VI c.17: ML 32,1194. 36. *Decretal Gregor. IX* l.III tit.31, c.18 *Licet:* RF II 575. 37. *Glossa* LOMBARDI: ML 192,50. SAN AGUSTÍN, *Serm. ad Popul.* serm.59 c.1: ML 38,868. 38. CASIANO, *Coll.* II c.2: ML 49,525. 39. L.II hom.5: ML 76,826.

perfectos se dice, cuando vuelven de su contemplación: Les subirá a la boca el recuerdo de tu suavidad. Y esto es más apreciado que la simple contemplación, puesto que, así como es más perfecto iluminar que lucir, así es más perfecto el comunicar a otros lo contemplado que contemplar exclusivamente. Pero la vida activa tiene otra clase de obras, que consisten totalmente en la actividad externa, como dar limosna, recibir huéspedes, etc. Estas son menos importantes que las obras de contemplación, a no ser en caso de necesidad, como dijimos antes (q.182 a.1).

Por consiguiente, entre las órdenes religiosas ocupan el primer puesto las que se dedican a la enseñanza y a la predicación. Estas se hallan muy próximas a la perfección de los obispos, al igual que, en los demás órdenes de cosas, *lo ínfimo de un orden superior se continúa en lo que es supremo de un orden secundario,* como dice Dionisio en VII *De Div. Nom.*[40]. Les siguen en importancia las que se ordenan a la contemplación, y en tercer lugar están las que se dedican a obras externas.

Ahora bien: en cada uno de estos grados puede tenerse en cuenta la superioridad en cuanto que una Orden tiene como fin un acto más excelente en el mismo género. Así, entre las obras de una Orden activa, es mejor redimir cautivos que recibir huéspedes, y dentro de las obras de una Orden contemplativa es más excelente la oración que la lectura. Puede considerarse también la superioridad en cuanto que una se ordene a más acciones que otra o tenga medios más aptos para lograr su fin.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La *Decretal* citada habla de la vida activa en cuanto que se ordena a la salvación de las almas.

2. *A la segunda hay que decir:* Las órdenes militares se ordenan más directamente a derramar la sangre de enemigos que la de sus miembros, siendo lo segundo más propio de los mártires. Pero puede admitirse que, en algún caso, sus religiosos consiguen la gloria del martirio y son, en esto, superiores a otros religiosos, del mismo modo que, a veces, las obras de la vida activa son preferidas a la contemplación.

3. *A la tercera hay que decir:* El rigor de las observancias no es el factor principal en una Orden, como observa San Antonio[41]. A este respecto, leemos en Is 58,5: *¿Acaso el ayuno que yo pido es mortificarse todo el día?* Sin embargo, en el estado religioso se considera como necesario para la mortificación de la carne, ya que si ésta se lleva a cabo sin moderación, conlleva el peligro de arruinar las fuerzas, como hace notar San Antonio[42]. Por lo tanto, no es mejor una Orden por el hecho de tener observancias más rigurosas, sino por el hecho de que sus observancias se ordenan más moderadamente al fin de la religión misma, del mismo modo que la mortificación de la carne se ordena más eficazmente a la castidad mediante la abstinencia de comida y bebida, es decir, mediante el hambre y la sed, que mediante la mortificación en el vestido, es decir, el frío y la desnudez, y más eficazmente que el trabajo corporal.

ARTICULO 7

¿Es la posesión de bienes en común un inconveniente para la perfección de la vida religiosa?

Cont. Gentes 3,135; op.XVII *Contra Retrahentes ab Ingressu Relig.* c.15.16

Objeciones por las que parece que poseer algo en común es un inconveniente para la perfección de la vida religiosa.

1. Dice el Señor en Mt 19,21: *Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes y dalo a los pobres.* De donde se deduce que el estar libre de riquezas mundanas es parte de la perfección de la vida cristiana. Ahora bien: quienes poseen algo en común no carecen de riquezas humanas. Luego parece que no alcanzan la perfección de la vida cristiana.

2. Aún mas: la perfección de los consejos evangélicos exige que el hombre esté libre de preocupaciones humanas. Por eso el Apóstol, en 1 Cor 7,32, al dar un consejo sobre la virginidad, dice: *Quiero que estéis libres de preocupaciones.* Pero es parte de las preocupaciones de esta vida el reservarse algo para el futuro, siendo así que el Señor prohibe a sus discípulos el tener dichas preocupaciones al decirles en Mt 6,34: *No os preocupéis por el mañana.* Por consiguiente, parece que el tener algo en común disminuye la perfección de la vida cristiana.

3. Y también: las riquezas comunes pertenecen, a veces, de alguna manera, a los miembros particulares de la comunidad.

40. § 3: MG 3,872. 41. Cf. CASIANO, *Collationes,* col.2 c.2: ML 49,526. 42. Ibid.

Por eso San Jerónimo, en *Ad Heliodorum Episcopum* [43], dice de algunos: *Son más ricos ahora que son monjes que cuando vivían en el siglo; poseen, estando sometidos a Cristo pobre, bienes que no tenían cuando servían al diablo rico.* Ahora bien: el tener riquezas particulares es contrario a la perfección religiosa. Luego también se opone a dicha perfección el tener algo en común.

4. Todavía más: cuenta San Gregorio, en III *Dialog.* [44], de un santo varón llamado Isaac que, *suplicándole humildemente sus discípulos que aceptara, para uso del monasterio, posesiones que se le ofrecían, él, celoso por guardar su pobreza, les dijo: «El monje que busca posesiones en este mundo no es verdadero monje».* Esto se refiere a las posesiones en común, que se le ofrecían para el uso común del monasterio. Luego parece que tener algo en común va contra la perfección del estado religioso.

5. Además: el Señor, al recomendar a los discípulos la perfección religiosa, en Mt 10,9-10 les dice: *No llevéis oro ni plata ni dinero en vuestras alforjas, ni alforja para el camino.* Con estas palabras, como dice San Jerónimo [45], *condena a los filósofos llamados vulgarmente bactroperitas porque, teniéndose por despreciadores del mundo y considerando todas las cosas como nada, llevaban consigo su bolsa.* Por consiguiente, parece que reservarse algo, sea en privado o en común, disminuye la perfección de la vida religiosa.

En cambio está el hecho de que Próspero dice en *De vita contemplat.* [46], recogido en la *Decretal* 12 q.1 [47]: *Es evidente la necesidad de abandonar los bienes personales en bien de la perfección; pero ésta es compatible con la posesión de bienes de la Iglesia, que son ciertamente bienes comunes.*

Solución. *Hay que decir.* Como ya expusimos (q.184 a.3 ad 1; q.185 a.6 ad 1), la perfección no consiste esencialmente en la pobreza, sino en seguir a Cristo, según lo que dice San Jerónimo en *Super Mt.* [48]: *Dado que no es suficiente con dejar todo, Pedro añadió lo que es perfecto,* a saber: *Te hemos seguido.* Ahora bien: la pobreza es una especie de instrumento o ejercicio para llegar a la perfección. Por eso dice el abad Moisés, en las *Colaciones de los Padres* [49]: *Los ayunos, vigilias, meditación de las Escrituras, desnudez privación de todas las posesiones, no son la perfección, sino instrumentos de la misma.*

Ahora bien: la privación de toda posesión, o pobreza, es un instrumento de la perfección en cuanto que el estar libre de riquezas lleva consigo la supresión de algunos obstáculos para la caridad. Estos son principalmente tres. El primero es la preocupación que llevan consigo las riquezas. Por ello dice el Señor en Mt 13,22: *El grano que cayó entre espinas significa que ha oído la palabra, pero la preocupación del siglo y la seducción de las riquezas la ahogan.* El segundo es el amor a las riquezas, el cual se incrementa con la posesión de las mismas. A este propósito dice San Jerónimo en *Super Mt.* [50], que, *puesto que es muy difícil despreciar las riquezas ya poseídas, el Señor no dijo, en Mt 19,23, «es imposible», sino «difícil», que un rico entre en el reino de los cielos.* El tercero es la vanagloria o el orgullo que las riquezas producen, conforme se dice en el salmo 48,7: *Los que confían en su poder y se glorían de la multitud de sus riquezas.*

De estos tres obstáculos, el primero no puede separarse totalmente de las riquezas, sean éstas grandes o pequeñas, ya que el hombre ha de estar necesariamente sometido a alguna preocupación por adquirir o por conservar las cosas externas. Pero si éstas se buscan o se tienen sólo en una pequeña cantidad, la suficiente para asegurar la subsistencia, tal preocupación no llega a ser un gran obstáculo para el hombre ni se opone a la perfección de la vida cristiana, ya que el Señor no condena esta preocupación, sino la superflua o nociva. Por eso, al comentar el pasaje de Mt 6,25: *No os preocupéis por vuestra vida, qué comeréis...,* dice San Agustín en *De Serm. Dom. in Monte* [51]: *No prohibe, al decir esto, procurar lo necesario, sino el procurarlo como si no hubiera más cosas, y manda hacer todo lo que la doctrina del evangelio ordena en torno a ello.* Pero la posesión de abundantes riquezas lleva consigo mayor preocupación, que distrae en gran manera al espíritu humano y le impide dedicarse enteramente al servicio de Dios. Los otros dos, el amor a las riquezas y el orgullo o vanagloria por las riquezas, sólo se producen cuando éstas son numerosas.

No obstante, hay gran diferencia entre poseer riquezas abundantes o moderadas, privadamente o en común. En efecto, la

43. *Epist.*LX *Ad Heliod.Episc.:ML* 22,596. 44. C. 14: ML 77,245. 45. *In Mt.* l.I, super 10,9: ML 26,64. 46. JULIANO POMERIO, l.II c.9: ML 59,453. 47. GRACIANO, *Decreto,* P.II causa XII q.1, can.13 *Expedit:* RF I 681. 48. L.III, super 19,27: ML 26,144. 49. CASIANO, *Coll.* I c.7: ML 49,490. 50. L.III. 51. C.26: ML 40,573.

preocupación por las propias riquezas nace del amor que cada uno se tiene a sí mismo, mientras que la solicitud por las cosas comunes es propia del amor de caridad, *que no busca el interés particular*, sino que se preocupa del bien común. Y puesto que el estado religioso tiene como fin la perfección de la caridad, a la cual perfecciona *el amor de Dios hasta despreciarse a sí mismo*, el tener algo privadamente se opone a la perfección del estado religioso. Pero el cuidado por los bienes comunes puede ser propio de la caridad, aun cuando pueda ser un obstáculo para otro acto de caridad más excelente, como pueden ser la contemplación divina o la instrucción del prójimo.

De donde se sigue que el tener muchas riquezas en común, sean bienes muebles o inmuebles, es un obstáculo para la perfección, aunque no la impida totalmente. Pero el tener en común cosas externas, sean éstas muebles o inmuebles, en cantidad suficiente para mantenerse, no impide la perfección del estado religioso, si se considera la pobreza en relación con el fin común de las órdenes religiosas, que es el dedicarse al servicio divino.

Pero si se considera la pobreza en relación con los fines particulares de las órdenes, ha de ser proporcionada a ellos, en cuyo caso la pobreza puede ser más o menos adecuada al estado religioso, y cada Orden será más perfecta en relación con la pobreza cuanto más proporción exista entre ésta y el fin que intenta conseguir, pues es evidente que, para las obras corporales de la vida activa, el hombre necesita gran cantidad de cosas externas, mientras que se precisan pocas para la vida contemplativa. Por ello dice el Filósofo, en X *Ethic.* [52]: *Para la acción se necesitan muchas cosas, y tantas más cuanto más extensa y mejor es esa acción, mientras que el que se dedica a la especulación no necesita de todas las cosas precisas para la acción*, sino únicamente de lo estrictamente necesario, y todo lo demás *es un estorbo para la especulación*, Queda claro, con esto, que las órdenes religiosas que se ordenan a las acciones corporales de la vida activa, tales como el ejercicio de las armas o la práctica de la hospitalidad, serían imperfectas si no tuvieran las riquezas corrientes. En cambio, las órdenes que se dedican a la vida contemplativa serán tanto más perfectas cuanto menor preocupación por las cosas temporales les produce su pobreza. Y la solicitud por lo temporal es para la religión un obstáculo tanto mayor cuanto mayor es la preocupación por las cosas espirituales requerida en ella. Ahora bien: es evidente que precisa una mayor preocupación por las cosas espirituales una Orden fundada para la contemplación y para transmitir a otros lo contemplado mediante la enseñanza y la predicación que aquella que fue fundada únicamente para la contemplación. Por tanto, dicha Orden debe observar una pobreza tal que exija una mínima preocupación.

Pero es claro que la conservación de las cosas necesarias para el uso, reunidas a su tiempo, exige unas preocupaciones mínimas. Por tanto, a los tres grados de órdenes dados antes corresponde un triple grado de pobreza. En efecto, a las órdenes que se dedican a acciones corporales de vida activa les corresponde tener abundantes riquezas en común. Por su parte, las órdenes que se dedican a la contemplación conviene que tengan posesiones moderadas, a no ser que sea preciso también que los religiosos pertenecientes a ellas, bien sea por sí mismos o por medio de otros, tengan que dedicarse a la hospitalidad o a la ayuda a los pobres. Finalmente, las órdenes que se dedican a transmitir a otros lo contemplado han de llevar una vida sumamente libre de preocupaciones externas, lo cual se hace posible reduciéndose a conservar las pocas cosas necesarias para la subsistencia y adquiridas a su tiempo.

Esto es lo que el Señor, iniciador de la pobreza, enseñó con el ejemplo, pues tenía *una bolsa* encomendada a Judas, en la que guardaba lo que le ofrecían, como consta en Jn 12,6. Y no es un obstáculo para ello lo que dice San Jerónimo en *Super Mt.* [53]: *Si alguno se pregunta: ¿Por qué llevaba Judas dinero en su bolsa?, responderemos: Porque Jesús no quiso emplear lo que pertenecía a los pobres para su propio uso*, es decir, para pagar el tributo: porque entre los pobres estaban en primer lugar sus discípulos, en cuyas necesidades se gastaba el dinero de la bolsa de Cristo, puesto que en Jn 4,8 se dice que *los discípulos habían ido a la aldea a comprar comida*, y en Jn 13,29 se dice que *los discípulos creían que, como Judas llevaba la bolsa, por eso le había dicho Jesús: Compra lo que necesitamos para la fiesta, o para que diera algo a los pobres.*

52. ARISTÓTELES, lect.8 n.5 (BK 1178b1): S. TH., lect.1.

53. L.III, super 17,26: ML 26,132.

Por todo ello es claro que conservar el dinero, al igual que todas las demás cosas comunes, para el mantenimiento de los religiosos de la misma comunidad o de otros pobres cualesquiera, es algo que está de acuerdo con la perfección que Cristo enseñó con su ejemplo. Pero, incluso después de la Resurrección, los discípulos, de los cuales arranca la vida religiosa, conservaban el producto de los bienes y los distribuían a cada uno conforme a sus necesidades.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como ya expusimos antes (q.184 a.3 ad 1), de las palabras del Señor no se deduce que la pobreza sea ella misma la perfección, sino un instrumento de la misma. Y, como también ya demostramos (q.186 a.8), es el menos importante de los tres instrumentos de la perfección, porque el voto de castidad es superior al de pobreza, y el de obediencia es superior a los dos. Y dado que no se busca el instrumento por sí mismo, sino en orden al fin, de ahí que una cosa no sea mejor cuanto mayor instrumento es, sino cuanto más adecuado al fin, del mismo modo que el médico no cura tanto más cuanto más medicina da, sino cuanto mejor proporción hay entre la medicina y la enfermedad. Por consiguiente, no es necesario que una Orden religiosa sea tanto más perfecta cuanto más estricta pobreza guarda, sino cuanto más proporcionada es la pobreza al fin común y especial.

Y aunque se diera el caso de que una Orden fuera más perfecta cuanto más pobre, no se trataría de una perfección absoluta, porque podría existir otra Orden que sobresaliera en la castidad y en la obediencia, en cuyo caso sería más perfecta absolutamente hablando, puesto que aquello que sobresale en cosas mejores es absolutamente mejor.

2. *A la segunda hay que decir:* Las palabras del Señor, *No os preocupéis por el día de mañana,* no quieren decir que no se reserve nada para el futuro, ya que San Antonio, en las *Colaciones de los Padres* [54], sostiene que esto sería peligroso, diciendo que *quienes quieren llevar la renuncia a las riquezas hasta el extremo de no querer guardar el sustento de un día o una moneda, pronto caerán vencidos y serán incapaces de llevar a cabo su propósito.* Y como dice San Agustín en *De Operibus Monach.* [55], si estas palabras del Señor, *No os preocupéis por el día de mañana,* hubieran de ser interpretadas en el sentido de una prohibición de guardar algo para el mañana, *no podrían cumplirlas los que viven durante largo tiempo alejados de los hombres, ocupados en una práctica intensa de la oración.* Y continúa diciendo [56]: *¿Acaso cuanto más santos son menos han de parecerse a las aves?* Y más adelante [57]: *Porque si se les urge a que no reserven nada para el mañana, responderán: ¿Por qué, entonces, el Señor tuvo una bolsa en la que echaba el dinero que recogía? ¿Por qué se envió trigo a los Santos Padres mucho antes de que apareciera el hambre? ¿Por qué los apóstoles proveyeron a las necesidades de los santos?*

Por eso, las palabras *No os preocupéis por el día de mañana* han de interpretarse, según San Jerónimo, del modo siguiente [58]: *Nos basta con pensar en el presente, y dejemos a Dios el futuro, que es incierto.* Según San Juan Crisóstomo [59], ha de entenderse así: *Basta el trabajo que te impones por lo necesario; no trabajes, además, por lo superfluo.* Por su parte, San Agustín cree que debe entenderse así [60]: *Cuando hagamos algún bien, no pensemos en el mañana, es decir, en el interés temporal, sino en los bienes eternos.*

3. *A la tercera hay que decir:* Las palabras de San Jerónimo tienen validez allí donde hay riquezas abundantes que se consideran como propias o cuando el abuso de ellas lleva a los religiosos al orgullo o a faltas contra la templanza. Pero no tienen aplicación en el caso de riquezas moderadas que se conservan en común únicamente para el sustento necesario a todos, pues las mismas razones que justifican el uso particular de las cosas necesarias para la vida justifican el que éstas se conserven para el uso común.

4. *A la cuarta hay que decir.* Isaac se resistía a recibir posesiones por temor a que se llegara a riquezas superfluas, el abuso de las cuales llevara consigo un obstáculo para la perfección de la vida religiosa. De ahí que el mismo San Gregorio añada en el mismo pasaje [61]: *Tenía miedo a perder la pobreza de su seguridad, del mismo modo que los ricos avarientos suelen guardar las riquezas perecederas.* Pero no se dice que se resistiera a recibir algunos

54. CASIANO, *Coll.* II c.2: ML 49,526. 55. C.23: ML 40,570. 56. *De Oper. Monach.* c.24: ML 40,571. 57. Ibid. 58. *In Mt.* l.I, super 6,34: ML 26,47. 59. Cf. Ps. CRISÓSTOMO, *Op. Imperf. in Mt.* hom.16, super 6,34: MG 40,571. 60. *De Serm. Dom.,* l.II c.17: ML 34,1294. 61. *Dial.* l.III c.14: ML 72,245.

bienes necesarios que hubieran de guardarse en común para el sustento común.

5. *A la quinta hay que decir.* El Filósofo, en I *Polit.* [62], dice que algunas sustancias, como el pan y el vino, son riquezas naturales, mientras que el dinero es una riqueza artificial. De ahí que algunos filósofos rechazaran el uso del dinero y usaran otras cosas para vivir en conformidad con la naturaleza. Por eso San Jerónimo, en el mismo pasaje [63], dice que es lo mismo tener dinero que tener las demás cosas necesarias, basándose en la frase del Señor, que condena tanto uno como las otras. Y, sin embargo, aunque el Señor mandó que no los llevaran para el camino aquellos que eran enviados a predicar, no prohibió tenerlos en común.

En cuanto al modo de entender las palabras del Señor, ya hablamos de ello antes (q.185 a.6 ad 2; 1-2 a.108 a.2 ad 3).

ARTICULO 8

¿Es más perfecta la vida religiosa en comunidad que la vida solitaria?

Objeciones por las que parece que la vida religiosa en comunidad es más perfecta que la vida solitaria.

1. Se dice en Ecl 4,9: *Más valen dos que uno solo, porque logran mejor fruto de su trabajo.* Luego parece que la vida religiosa en comunidad es más perfecta.

2. Aún más: leemos en Mt 18,20: *Donde estuvieren dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos.* Ahora bien: no puede haber nada mejor que la compañía de Cristo. Por tanto, parece que vivir en comunidad es mejor que llevar una vida solitaria.

3. Y también: el voto de obediencia es el principal de los tres votos religiosos, y la humildad es sumamente agradable a Dios. Pero tanto la obediencia como la humildad se guardan mejor viviendo en comunidad que viviendo solo, puesto que San Jerónimo dice en su carta *Ad Rusticum Monachum* [64]: *En la soledad es fácil que aparezca el orgullo, porque se duerme cuando se quiere y se hace lo que se quiere.* Por el contrario, él mismo asigna el programa a los que viven en comunidad, diciéndoles [65]: *No hagas lo que quieras; come lo que te manden, conténtate con lo que te den, obedece a quien no quieres, sirve a los hermanos, respeta al superior del monasterio y ámalo como a un padre.* Parece, pues, que la vida religiosa de los que viven en comunidad es más perfecta que la de los que viven solos.

4. Además: el Señor dice en Lc 11,33: *Nadie enciende una luz para ocultarla o para ponerla bajo un celemín.* Pero quienes viven solos parece que están ocultos, sin aportar ninguna utilidad a los hombres. Por tanto, parece que su vida religiosa no es la más perfecta.

5. Más incluso: no parece ser propio de la perfección aquello que va contra la naturaleza del hombre. Ahora bien: el hombre *es por naturaleza un animal social,* como dice el Filósofo en I *Polit.* [66]. Por consiguiente, parece que llevar una vida solitaria no es más perfecto que vivir en comunidad.

En cambio está el hecho de que San Agustín, en *De Operibus Monach.* [67], dice que *son más santos aquellos que viven lejos de los hombres, no permitiendo que nadie se les acerque y entregándose a la oración.*

Solución. *Hay que decir:* La soledad, igual que la pobreza, no es la esencia de la perfección, sino un instrumento de la misma. Por eso, en las *Colaciones de los Padres* [68], el abad Moisés dice que *ha de buscarse la soledad para conseguir la purera de corazón,* de igual modo que el ayuno y otras prácticas. Ahora bien: es claro que la soledad no es un instrumento adecuado para la acción, sino para la contemplación, conforme a lo que se dice en Os 2,14: *La llevaré a la soledad y le hablaré al corazón.* Por eso no es conveniente para las órdenes dedicadas a obras de vida activa, a no ser temporalmente, a ejemplo de Cristo, el cual, como leemos en Lc 6,12, *fue al monte a orar y pasaba la noche en oración.* En cambio, es apta para las órdenes que se dedican a la contemplación.

Sin embargo, ha de recordarse que lo que es solitario ha de ser suficiente por sí mismo, lo cual se cumple en aquello *a lo que no falta nada,* que es la definición del ser perfecto. Por eso la soledad conviene al contemplativo que ya llegó a la perfección, lo cual puede conseguirse de dos maneras. En primer lugar, por solo don de Dios, como fue el caso de Juan el Bautista, quien fue *lleno del Espíritu Santo ya desde el seno de su madre* y, por ello, *vivía en desierto desde su niñez,*

62. ARISTÓTELES, c.3 n.13.16 (BK 1257a25; b10): S. TH., lect.7. 63. *In Mt.* l.I, super 10,9: ML 26,64. 64. *Epist.* 125: ML 22,1077. 65. *Epist.* 125: ML 22,1080. 66. ARISTÓTELES, c.1 n.9 (BK 1253a2): S. TH., lect.1.

como se dice en Lc 1,15-80. En segundo lugar, mediante el ejercicio de actos virtuosos, conforme a lo que leemos en Heb 5,14: *El manjar sólido es para los perfectos, los que en virtud de la costumbre tienen los sentidos ejercitados en discernir lo bueno de lo malo.* Ahora bien: para este ejercicio puede recibir el hombre una doble ayuda. Primero, en el entendimiento, para ser instruido en aquellas cosas que son objeto de la contemplación, para lo cual San Jerónimo dice en *Ad Rusticum Monachum* [69]: *Me agrada que tengas una santa compañía y que no te enseñes a ti mismo.* En segundo lugar, en su voluntad, para que los malos afectos del hombre se vean reprimidos por el ejemplo y la corrección de los otros, ya que, como dice San Gregorio en XXX *Moral.* [70], al comentar el pasaje de Job 39,6: *al que por casa di el desierto, ¿Para qué vale la soledad del cuerpo si falta la del corazón?* Por eso es necesaria la vida en sociedad para ejercitarse en la perfección, mientras que la soledad va mejor a los perfectos. Al respecto dice San Jerónimo en *Ad Rusticum Monachum* [71]: *Practicamos muy poco la vida solitaria, a la cual alabaremos siempre, pero queremos que del ejercicio de los monasterios salgan soldados formados que no se asusten ante los primeros ataques, porque ya han realizado las primeras experiencias de su modo de vivir.*

Por consiguiente, en la misma proporción en que lo perfecto supera a lo que está ejercitándose en la perfección, supera la vida solitaria, debidamente asumida, a la vida social. Pero si se abraza dicha vida sin un previo ejercicio, resulta sumamente peligrosa, a no ser que la gracia divina supla lo que los otros adquieren por el ejercicio, como ocurrió en San Antonio y San Benito.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Salomón dice que es mejor ser dos que uno por el apoyo que uno presta al otro, bien sea *ayudándose, animándose* o *enardeciéndose* espiritualmente. Pero quienes han alcanzado la perfección ya no necesitan de tal ayuda.

2. *A la segunda hay que decir:* Como leemos en 1 Jn 4,16, *el que permanece en la caridad, permanece en Dios, y Dios en él.* Por tanto, así como Cristo está en medio de aquellos que se reúnen mediante el amor al prójimo, así también *habita en el corazón* de aquel que se dedica a la contemplación mediante el amor de Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* La obediencia actual es necesaria para aquellos que necesitan ejercitarse en la perfección bajo la dirección de otro. Pero los que ya son perfectos *son guiados por el Espíritu de Dios de un modo suficiente,* sin necesitar realizar el acto de obediencia. Sin embargo, tienen su ánimo siempre dispuesto para ella.

4. *A la cuarta hay que decir:* Como afirma San Agustín en XIX *De Civ. Dei* [72], *a nadie se le impide el dedicarse a la verdad, que es un laudable reposo.* Pero el que uno *sea colocado sobre el candelabro* no depende de él, sino de sus superiores. *Si no se nos impone esa carga,* como añade San Agustín en el mismo pasaje, *hemos de consagrarnos a contemplar la verdad,* para la cual es muy útil la soledad.

Sin embargo, los que viven solos son muy útiles al género humano. De ellos dice San Agustín en *De Moribus Ecclesiae* [73]: *Contentándose con el pan que se les da a las horas establecidas y con agua viven en tierras sumamente desiertas, gozando del diálogo con Dios, al cual se han entregado con alma pura. Sin embargo, a algunos les parece que han dejado más cosas humanas que las necesarias, sin apreciar cuánto nos ayudan su oración, su vida y su ejemplo, aunque no nos es dado ver sus cuerpos.*

5. *A la quinta hay que decir:* El hombre puede vivir solo de dos modos: porque no resiste la compañía de los hombres debido a la crueldad de su ánimo, como los animales salvajes, o porque se entrega totalmente a las cosas divinas, lo cual es superior al hombre. Por eso dice el Filósofo, en I *Polit.* [74], que *el que no se comunica con los demás es o un bruto, o un dios,* es decir, un hombre divino.

67. C.23: ML 40,570. 68. CASIANO, *Coll.* I c.7: ML 49,489. 69. *Epist.* 125: ML 22,1077. 70. C.23: ML 76,561. 71. *Epist.* 125: ML 22,1077. 72. C.10: ML 41,647. 73. L.I, c.31: ML 32,1337. 74. ARISTÓTELES, c.1 n.3 (BK 1553a27): S. TH., lect.1.

CUESTIÓN 189

La entrada en religión

Pasamos, a continuación, a tratar de la entrada en religión.

Sobre esto se presentan diez problemas:

1. ¿Deben entrar en religión aquellos que no están ejercitados en la observancia de los mandamientos?—2. ¿Puede uno obligarse, con voto, a entrar en religión?—3. ¿Están obligados a cumplir su voto quienes se comprometieron, con voto, a entrar en religión?—4. ¿Tienen obligación de permanecer para siempre en la vida religiosa quienes prometieron, con voto, entrar en ella?—5. ¿Pueden ser admitidos los niños a la vida religiosa?—6. ¿Debe uno abstenerse de entrar en religión por atender a sus padres?—7. ¿Pueden pasar al estado religioso los párrocos y los arcedianos?—8. ¿Se puede pasar de una Orden a otra?—9. ¿Se debe inducir a otros a entrar en religión?—10. ¿Es necesario deliberar extensamente con los parientes y amigos para entrar en religión?

ARTICULO 1

¿Deben entrar en religión únicamente aquellos que se han ejercitado en los mandamientos?

Op.XVII *Contra Retrahentes ab Ingressu Relig.* c.2.3.4.5.6; IV *Quodl.* q.12 a.1

Objeciones por las que parece que deben entrar en religión únicamente los que están ejercitados en los mandamientos.

1. El Señor aconsejó la perfección al joven que dijo que *había guardado los mandamientos desde su juventud* (Mt 19,20). Ahora bien: todo estado religioso tiene origen en Cristo. Luego parece que sólo deben ser admitidos al estado religioso aquellos que se han ejercitado en los mandamientos.

2. Aún más: dice San Gregorio en *Super Ez.* [1]: *Nadie llega a la perfección de un modo repentino, sino que en la virtud se empieza por las cosas pequeñas para llegar a las más grandes.* Ahora bien: son *grandes* los consejos, que dicen orden a la perfección, mientras que son *pequeños* los mandamientos, que pertenecen a la santidad común. Por tanto, parece que no se debe entrar en religión, a observar los consejos, sin haberse ejercitado antes en los mandamientos.

3. Y también: el estado religioso, al igual que las órdenes sagradas, goza de cierta excelencia en la Iglesia. Pero, como escribe San Gregorio al obispo Siagrio [2], y figura en las *Decretales*, dist.48 [3], *a las órdenes sagradas ha de llegarse por grados, porque quien pretende subir a la cumbre por lugares escarpados, prescindiendo de los escalones, ama la caída. Sabemos, en efecto, que antes de apoyar el techo sobre las paredes se las deja secar, no sea que, si reciben peso antes de consolidarse, se vengan abajo con todo el edificio.*

4. Además: comentando el pasaje del salmo 130,2: *Como el niño es destetado en el seno de su madre,* dice la *Glosa* [4]: *Primero somos concebidos en el seno de la Iglesia cuando se nos enseñan los rudimentos de la fe; después nacemos cuando somos regenerados por el bautismo. Posteriormente la Iglesia nos lleva en sus brazos y nos alimenta con su leche cuando, después del bautismo, se nos prepara y se nos alimenta con la leche de la doctrina espiritual, hasta que, siendo ya mayorcitos, de la leche materna vayamos a la mesa del padre; es decir, de la doctrina sencilla sobre la Encarnación pasemos a la del Verbo, que, desde el principio, está en Dios.* Y añade más tarde [3]: *Los recién bautizados en el Espíritu Santo son llevados en los brazos de la Iglesia y alimentados con leché hasta Pentecostés, y durante este tiempo no se les exige*

1. L.II hom.3: ML 76,959. 2. La primera parte del texto, hasta «quaerit ascensum», aparece en el *Registro* II epist.106 a Siagrio, Eterio, Virgilio y Desiderio, obispos: ML 77,1031. La segunda, en el mismo pasaje, l.V XIII epist.53 a Virgilio obispo: ML 77,784. 3. GRACIANO, *Decreto* P.I dist.48, can.2 *Sicut neophitus:* RF I 174. 4. *Glossa ordin.* (III 284A); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1172. 5. *Glossa ordin.*, super Ps.134 (III 284A); *Glossa* LOMBARDI, super Ps.130,4: ML 191,1172.

nada difícil, ni ayunan ni se levantan a media noche. Más tarde, cuando son confirmados por el Espíritu Santo, como niños destetados, empiezan a ayunar y a observar otras prácticas difíciles. Pero muchos invierten este orden, como hacen los herejes y cismáticos, privándose de la leche antes de tiempo, y por eso perecen. Ahora bien: parece que invierten este orden quienes entran en religión o animan a otros a hacerlo antes de haberse ejercitado en una más difícil observancia de los mandamientos. Por tanto, parece que son herejes y cismáticos.

5. Más todavía: hay que ir de lo anterior a lo posterior. Pero los preceptos son anteriores a los consejos, porque éstos son más generales, dado que *su orden de existencia no se puede cambiar,* pues quienquiera que guarda los consejos guarda los mandamientos, y no viceversa. Por consiguiente, si el orden normal exige empezar por lo anterior para pasar a lo posterior, no se debe pasar a la observancia de los consejos en el estado religioso sin haberse previamente ejercitado en los preceptos.

En cambio está el hecho de que el Señor llamó a Mateo el publicano a la observancia de los consejos sin estar ejercitado en la práctica de los mandamientos. En efecto, leemos en San Lucas (5,28) que, *dejándolo todo, le siguió.* Luego no es necesario ejercitarse en el cumplimiento de los mandamientos antes de pasar a la perfección de los consejos.

Solución. *Hay que decir:* Como expusimos antes (q.186 a.1 ad 4; a.2.7; q.188 a.1), el estado religioso es un ejercicio espiritual en orden a conseguir la perfección de la caridad, lo cual se logra quitando los obstáculos a la caridad perfecta mediante las observancias religiosas. Dichos obstáculos son los que llevan consigo el apego del hombre a las cosas terrenas. Ahora bien: este apego a lo terreno hace que no sólo se vea impedida la perfección de la caridad, sino que se pierda, a veces, la caridad misma, apartando al hombre, por su excesiva atención a los bienes temporales, del bien sumo, y llevándolo al pecado. Es claro, pues, que las observancias del estado religioso, así como suprimen los impedimentos para la caridad perfecta, así también quitan las ocasiones de pecar. En efecto, el ayuno, las vigilias y otras observancias hacen que el hombre se aparte de los pecados de gula y lujuria y de cualquier otro género de pecados. Por eso la entrada en religión es conveniente no sólo a quienes están ejercitados en los preceptos para llegar a una perfección mayor, sino también a quienes no están ejercitados, para evitar los pecados más fácilmente y para conseguir la perfección.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Jerónimo dice en *Super Mt.* [6]: *Mintió el joven que dijo* (Mt 19,20): *«Todo esto lo he guardado desde mi juventud»,* puesto que, si hubiera cumplido lo que se exige en los mandamientos (cf. Mt 19,19), *«amarás al prójimo como a ti mismo», ¿cómo luego se marchó triste al oír* (Mt 19,21): *«Ve, vende todo lo que tienes y dalo a los pobres»?*

Pero hemos de entender que mintió en cuanto a la observancia completa de este precepto. Por eso Orígenes, en *Super Mt.* [7], dice: *Está escrito en el evangelio de los Hebreos que, al decirle el Señor* (Mt 19,21): *«Ve y vende cuanto tienes», el joven empezó a tirarse de los cabellos, y el Señor entonces le dijo: «¿Cómo dices: he cumplido la ley y los profetas? En la ley está escrito: amarás al prójimo como a ti mismo, y he aquí que muchos hermanos tuyos, hijos de Abraham, están cubiertos de podredumbre y mueren de hambre, mientras que tu casa está llena de riquezas y nada sale de ella para socorrerlos». Por eso añade el Señor: «Si quieres ser perfecto...», porque es imposible cumplir el mandamiento que dice* (Mt 19,19): *«Amarás a tu prójimo como a ti mismo» y ser rico y, sobre todo, tener tantas riquezas.* Esto hay que entenderlo referido al cumplimiento perfecto de dicho precepto, puesto que es cierto que había observado todos los mandamientos de manera imperfecta y general. En efecto, la perfección consiste principalmente en la observancia de los preceptos sobre la caridad, como ya dijimos (q.184 a.3).

Por eso el Señor, para enseñar que la perfección de los consejos evangélicos es útil a los inocentes y a los pecadores, no sólo llamó al joven inocente, sino también al pecador Mateo. Sin embargo, le siguió el pecador Mateo y no el joven inocente, porque entran en religión más fácilmente los pecadores que quienes presumen de su inocencia, a los cuales dice el Señor en Mt 21,31: *Los publicanos y las prostitutas os precederán en el reino de Dios.*

2. *A la segunda hay que decir:* Se puede hablar de sumo y de ínfimo en tres sentidos. En primer lugar, en el mismo estado y

6. L.III, super 19,20: ML 26,142.

7. T.XV, interpretación antigua: ML 13,1293-1294.

sobre el mismo hombre. En este sentido es evidente que *nadie llega de repente a la perfección,* porque todo el que vive rectamente está creciendo durante toda su vida hasta llegar a la cumbre. En segundo lugar, respecto de estados diferentes. En tal sentido no es preciso que quien desea llegar a un estado superior empiece por uno inferior, de igual modo que no es preciso que quien quiere ser clérigo tenga que ejercitarse antes en la vida laica. En tercer lugar, refiriéndose a personas distintas. En este caso, es claro que uno puede empezar no sólo en un estado superior, sino también en un grado superior de santidad a aquel al que otro llega durante toda su vida. Por eso dice San Gregorio en II *Dialog.* [8]: *Sepan todos en qué grado de perfección empezó el niño Benito la perfección de su vida.*

3. *A la tercera hay que decir:* Como ya observamos (q.184 a.6.8), las órdenes sagradas exigen santidad; pero el estado religioso es un ejercicio para conseguirla. Por consiguiente, el peso ha de hacerse recaer sobre las paredes ya consistentes por la santidad, mientras que el peso del estado religioso seca las paredes, es decir, a los hombres, del humor de los vicios.

4. *A la cuarta hay que decir:* Como puede verse claramente en las palabras de la *Glosa,* se habla principalmente del orden doctrinal, en cuanto que ha de pasarse de lo más fácil a lo más difícil. Por tanto, se refiere a este orden cuando dice que los herejes y cismáticos lo invierten, puesto que sigue diciendo [9]: *Este afirma con juramento que lo ha observado*—el orden anterior—, *diciendo algo parecido a esto: «No sólo he sido humilde en las demás cosas, sino también en la ciencia, porque juzgaba humildemente: primero fui alimentado con leche, que es la doctrina de la Encarnación, para crecer y poder tomar el pan de los ángeles, es decir, el Verbo que está en Dios desde el principio».*

En cuanto al ejemplo que se intercala, es decir, que no se imponen ayunos a los recién bautizados hasta Pentecostés, da a entender que no han de ser necesariamente obligados a lo difícil antes de ser animados interiormente por el Espíritu Santo a observar lo difícil. Por eso la Iglesia celebra el ayuno después de Pentecostés, es decir, después de recibir el Espíritu Santo. Ahora bien: como dice San Ambrosio en *Super Lc.* [10]: *No está limitado por ninguna edad, no se acaba con la muerte ni en el seno materno.* Y San Gregorio dice en la *Homilía de Pentecostés* [11]: *Elena al niño que toca la cítara y lo convierte en salmista; llena al niño que ayuna y lo hace juez de ancianos.* Y añade luego: *No se emplea tiempo en aprender, enseña todo cuanto quiere con sólo tocar el alma.* Y, como se dice en Ecl 8,8, *no tiene el hombre poder para detener al espíritu.* También el Apóstol aconseja en 1 Tes 5,19: *No apaguéis el Espíritu.* Finalmente, en Act 7,51 se dice contra algunos: *Vosotros siempre habéis resistido al Espíritu Santo.*

5. *A la quinta hay que decir.* Hay preceptos principales, por ser fin de los demás mandamientos y consejos. Son los referentes a la caridad. A ellos se ordenan los consejos, no porque aquéllos no puedan observarse sin los consejos, sino para que, por los consejos, se observen de modo más perfecto. Hay también preceptos secundarios, que se ordenan a los preceptos de la caridad como medios totalmente necesarios para cumplirlos.

Por consiguiente, la observancia perfecta de los preceptos de la caridad es anterior, en la intención, a los consejos, aunque a veces es posterior a ellos. Tal es el orden del fin respecto de los medios. Pero la observancia de los preceptos de la caridad conforme al modo más común, al igual que los demás preceptos, guarda respecto de los consejos la misma relación que lo común respecto de lo propio, ya que la observancia de los preceptos puede darse sin los consejos, pero no viceversa. Por tanto, la observancia común de los preceptos es anterior a los consejos en el orden natural, pero no necesariamente en el tiempo, como tampoco lo es el que el género exista antes que una de las especies. No obstante, la observancia de los preceptos, sin los consejos, se ordena a la guarda de los preceptos con los consejos, como una especie imperfecta a la perfecta y como el animal irracional al racional. Por su parte, lo perfecto es naturalmente anterior a lo imperfecto, ya que, como dice Boecio [12], *la naturaleza comienza por lo perfecto.* Pero no es preciso que se observen antes los preceptos sin los consejos y luego con ellos, como tampoco es necesario ser asno antes que hombre, o ser casado antes que virgen. De igual modo, no

8. C.7: ML 66,128. 9. *Glossa* LOMBARDI, super Ps.130: ML 191,1172; cf. *Glossa ordin.,* super Ps. 130,4 (III 284A). 10. L.I, super 1,15: ML 15,1627. 11. *In II Evang.* hom.30: ML 76,1125. 12. *De Consol.* l.III, prosa 10: ML 66,803.

es preciso observar en el siglo los preceptos antes de entrar en religión, sobre todo porque la vida secular no es una disposición, sino más bien un obstáculo para la perfección religiosa.

ARTICULO 2

¿Deben algunos obligarse con voto a entrar en religión?

2-2 q.88 a.9; op.XVII *Contra Retrahentes ab Ingressu Relig.* c.11.12.13; III *Quodl.* q.5 a.1; IV *Quodl.* q.12 a.1

Objeciones por las que parece que nadie debe obligarse con voto a entrar en religión.

1. La profesión ata a la vida religiosa mediante voto. Pero antes de la profesión se concede un tiempo de prueba, según la *Regla* de San Benito [13] y el *Decreto* de Inocencio IV [14], el cual también prohibió que se permitiera a nadie profesar antes de terminar el año de prueba. Luego parece que mucho menos deben ser obligados a hacer voto de entrar en religión los que todavía viven en el siglo.

2. Aún más: San Gregorio dice en *Registro* [15], y se halla recogido en las *Decretales,* dist.45 [16], que *los judíos han de ser persuadidos para que se conviertan, no por la fuerza, sino con libre voluntad.* Ahora bien: es necesario cumplir lo que se ha prometido. Luego no ha de obligarse a nadie a abrazar el estado religioso.

3. Y también: nadie debe ser ocasión de ruina para otro. De ahí que en Ex 21,33-34 se diga: *Si uno abre una cisterna y cae en ella un buey o un asno, el dueño de la cisterna pagará el precio de los animales.* Ahora bien: por el hecho de ser obligados, mediante voto, a entrar en religión, algunos caen con frecuencia en la desesperación u otros pecados. Luego parece que nadie debe ser obligado, mediante voto, a entrar en religión.

En cambio está el hecho de que en el salmo 75,15 se dice: *Haced votos al Señor y cumplidlos.* A propósito de ello, la *Glosa* dice [17] que *algunos son votos particulares, tales como la castidad, la virginidad, etc. Luego se nos invita a éstos.* Pero la *Sagrada Escritura* no invita sino a lo que es mejor. Por tanto, es mejor que uno se comprometa, con voto, a entrar en religión.

Solución. *Hay que decir.* Como expusimos antes (q.88 a.6), al tratar del voto, la misma obra hecha con voto es más laudable que si se hace sin él. En efecto, el hacer votos es propio de la religión, que posee una cierta superioridad sobre las demás virtudes. Además, el voto reafirma la voluntad buena en hacer el bien, y así como el pecado es más grave cuando es fruto de la voluntad obstinada en el mal, así también una obra buena es más laudable por el hecho de proceder de la voluntad reafirmada en el bien por medio del voto. Por eso, el ser obligado, con voto, a entrar en religión es, de suyo, laudable.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Existe un doble voto religioso. Uno es solemne y convierte al hombre en monje o hermano de otra religión. Este se llama profesión, y se requiere que vaya precedido de un año de prueba, tal como dice la objeción. El otro es el voto simple. No hace a uno monje o religioso, sino que sólo lo compromete a entrar en religión. Este voto no exige un año de prueba previo.

2. *A la segunda hay que decir:* Las palabras de San Gregorio se refieren a la violencia absoluta. Pero la necesidad que un voto crea no es absoluta, sino relativa a un fin; es decir, después de hecho el voto no se puede conseguir la salvación sin cumplirlo. Y tal necesidad no hay que evitarla, sino, antes bien, como dice San Agustín en *Ad Armentarium et Paulinam* [18]: *dichosa la necesidad que nos lleva hacia lo mejor.*

3. *A la tercera hay que decir.* Hacer el voto de entrar en religión es reafirmar la voluntad en un bien mejor. Por consiguiente, más que ser para el hombre ocasión de ruina es una salvaguarda contra ella. Y no quita nada a la bondad del voto el hecho de que se peque más gravemente cuando se quebranta éste, al igual que no quita nada a la bondad del bautismo el hecho de que algunos pequen más gravemente después de recibirlo.

13. *Reg. ad Mon.* c.58: ML 66,803. 14. Cf. BRÉMOND, *Bull. Ord. Praed.,* Innocentius IV, diplom.74, año 1244, 17 de junio (I 144). 15. Del Concilio IV de Toledo, c.57 (MA X 633), está tomado ese capítulo. Pero véase SAN GREGORIO MAGNO, *Registrum* lib.I IX epist.47 *Ad Virgilium Arelatensem Episc.:* ML 77,509. 16. GRACIANO, *Decreto* P.I dist.45, can.5 *De Iudaeis:* RF I 162. 17. *Glossa ordin.* (III 194F). Cf. SAN AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.* ps.75, super vers.12: ML 36,967. 18. *Epist.* 127: ML 33,487.

ARTICULO 3

¿Está obligado a entrar en religión quien se comprometió a hacerlo mediante voto?

2-2 q.88 a.3 ad 2; *In Sent.* 4 dist.38 q.l a.3 q.ª1 ad 6; III *Quodl.* q.5 a.2

Objeciones por las que parece que no está obligado a entrar en religión el que se comprometió a hacerlo con voto.

1. En la *Decretal* XVII q.2 [19]: *El presbítero Cosaldo, en el curso de una enfermedad, prometió hacerse monje. Pero no entró en un monasterio ni se sometió a un abad, ni siquiera puso por escrito su voto, sino que sólo entregó a un abogado su beneficio eclesiástico, y, una vez sano, se negó a hacerse monje.* Y añade a continuación [20]: *Determinamos que dicho presbítero reciba su beneficio y siga viviendo tranquilamente del altar.* Esto no sería posible si estuviera obligado a entrar en religión. Luego parece que no se está obligado a cumplir el voto de entrar en religión.

2. Aún más. Nadie está obligado a hacer lo que no está en su poder. Pero el entrar en religión no cae dentro del poder de uno, sino que se necesita para ello el consentimiento de quienes van a recibirle. Por tanto, parece que uno no está obligado a cumplir el voto de entrar en religión.

3. Y también: un voto menos útil no puede ser un obstáculo para un voto más útil. Ahora bien: mediante el cumplimiento del voto de entrar en religión podría impedirse el cumplir el voto de ser cruzado en Tierra Santa, que parece ser más útil, dado que por él se consigue el perdón de los pecados. Luego parece que el voto por el que uno se comprometió a entrar en religión no hay que cumplirlo necesariamente.

En cambio está lo que se dice en Ecl 5,3: *Si haces un voto a Dios, no tardes en cumplirlo, pues le desagrada la promesa infiel y necia.* Y comentando el salmo 75: *Haced votos al Señor y cumplidlos,* leemos en la *Glosa* [21]: *Se hacen los votos con toda libertad; pero, una vez hechos, han de cumplirse necesariamente.*

Solución. *Hay que decir.* Como expusimos antes (q.88 a.1), al tratar del voto, éste es una promesa hecha a Dios sobre algo que está relacionado con El. Ahora bien: como dice San Gregorio en la carta *Ad Bonifacium* [22], *si entre los hombres los contratos hechos con buena fe no suelen romperse por ningún motivo, ¿con cuánta mayor razón no ha de romperse esta promesa hecha a Dios sin que sobrevenga un castigo?* Por consiguiente, el hombre está necesariamente obligado a cumplir lo que ha prometido, mientras sea algo perteneciente a Dios. Pero es evidente que la entrada en religión es algo que pertenece a Dios, puesto que mediante el mismo el hombre se entrega al servicio divino, como ya dijimos (q.186 a.1). Por consiguiente, quien se compromete a entrar en religión está obligado en la medida en que tuvo intención de obligarse. Es decir, si tuvo intención de obligarse absolutamente, debe hacerlo en cuanto pueda, una vez desaparecido el legítimo impedimento; pero si lo hizo para una fecha determinada, o con alguna condición, está obligado a entrar en religión en esa fecha o cuando se cumplan las condiciones.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El presbítero del que se habla no había hecho el voto solemne, sino simple, por lo cual no se había convertido en monje y, por tanto, no estaba obligado a permanecer en el monasterio abandonando su iglesia. Sin embargo, en el foro de la conciencia había que aconsejarle que, dejando todo, entrara en religión. Por eso, en una *Decretal, De Voto et Voti redempt.*, can. *Per tuas* [23], se aconseja al obispo de Grenoble, que había recibido el episcopado después de hacer voto de entrar en religión, sin haberlo cumplido, que, *si quiere tranquilizar su conciencia, deje el gobierno de la Iglesia y cumpla sus promesas al Altísimo.*

2. *A la segunda hay que decir:* Como expusimos antes (q.88 a.3 ad 2), al hablar del voto, el que se comprometió con voto a entrar en una Orden determinada ha de hacer todo lo posible para ser recibido en ella. Y si tuvo la intención de entrar en una religión, en general, si no es recibido en una Orden tiene que ir a otra. Pero si sólo se comprometió a entrar en una debe atenerse al modo como hizo el voto, sin más obligaciones.

19. GRACIANO, *Decreto* P.II, causa XVII q.2, can.1 *Cosaldus: RF* I 813. 20. GRACIANO, *Decreto* P.II, causa XVII q.2, can.l *Cosaldus:* RF I 814. 21. *Glossa* LOMBARDI: ML 191,709; cf. *Glossa interl.* (III 194v); *Glossa ordin.* (III 194F). 22. Cf. GRACIANO, *Decreto* P.II, causa XVII q.1, can.2 *Viduas:* RF I 1048. Cf. INOCENCIO I, epist.II *Ad Victricium Episc.*, can.13 (MA III 1036), o c.14: ML 20,479. 23. *Decretal. Gregor. IX* l.III tit.34, c.10 *Per tuas;* RF II 595.

3. *A la tercera hay que decir.* El voto de religión, por ser perpetuo, es mayor que el de peregrinar a Tierra Santa, que es temporal. Y según dice Alejandro III y se recoge en una *Decretal, De Voto et Voti redempt.* [24], *quien cambia un voto temporal por la observancia perpetua de la vida religiosa, en modo alguno ha violado su voto.*

Además, se puede decir razonablemente que mediante el ingreso en religión se consigue el perdón de todos los pecados, pues si el hombre puede satisfacer por sus pecados haciendo una limosna, según se dice en Dan 4,24: *Redime tus pecados con la limosna,* con mayor razón ha de considerarse como satisfacción suficiente por todos los pecados el entregarse totalmente al servicio divino mediante la entrada en religión, la cual es superior a toda otra satisfacción, incluso a la penitencia pública, tal como se recoge en las *Decretales,* caus.33 q.2 can. *Admonere* [25], al igual que el holocausto supera al «sacrificio, como dice San Gregorio en *Super Ez.* [26]. Por eso, en *Las vidas de los Padres* [21] se dice que consiguen la misma gracia los que ingresan en religión que los que se bautizan.

Pero, aun cuando esto no les alcanzara la remisión total de la pena, no obstante, la entrada en religión es más útil que la peregrinación a Tierra Santa en cuanto al adelantamiento en el bien, que es más excelente que la absolución de las penas.

ARTICULO 4

¿Está obligado a perseverar perpetuamente en la religión quien hace voto de entrar en ella?

Objeciones por las que parece que quien hace voto de entrar en religión debe permanecer para siempre en ella.

1. Es preferible no entrar en religión que salirse después, conforme a lo que se dice en 2 Pe 2,21: *Mejor es no conocer la verdad que volverse atrás después de conocerla.* Y en Lc 9,62 se nos advierte: *Nadie que ponga la mano en el arado y vuelva su vista para atrás es apto para el reino de los cielos.* Ahora bien: el que hizo voto de entrar en religión está obligado a entrar, como dijimos antes (a.3). Luego está obligado igualmente a permanecer en ella para siempre.

2. Aún más: estamos obligados a evitar aquello de lo que se siga escándalo y mal ejemplo para los demás. Pero el hecho de entrar en religión y salirse para volver al siglo es ocasión de mal ejemplo y escándalo para los demás, que se desaniman a entrar en la vida religiosa o se sienten tentados a abandonarla. Luego parece que quien entra en religión para cumplir un voto hecho anteriormente debe permanecer en ella para siempre.

3. Y también: el voto de vida religiosa se considera perpetuo y, por tanto, superior a los votos temporales, como dijimos antes (a.3 ad 3; q.88 a.12 ad 1). Esto no sería así si uno, después de hacer el voto, entrara con propósito de salir. Luego parece que quien hace voto de entrar en religión está obligado a permanecer siempre en religión.

En cambio está el hecho de que el voto hecho en la profesión, por el cual uno se obliga a permanecer en el estado religioso para siempre, exige un año de prueba previo, el cual no se exige, en cambio, para el voto simple, por el que uno se obliga a entrar en religión. Luego parece que el que hace voto de entrar en religión no está obligado, por ello, a permanecer en ella para siempre.

Solución. *Hay que decir:* La obligación del voto nace de la voluntad, puesto que *hacer un voto es un acto de la voluntad,* como dice San Agustín [28]. Luego la obligación del mismo llega hasta donde llega la voluntad y la intención de quien lo hace. Por consiguiente, si éste tiene intención de obligarse no sólo a entrar en religión, sino a permanecer en ella para siempre, está obligado a ello. Pero si tiene la intención de entrar en plan de prueba, permaneciendo libre de quedarse o no, es evidente que no está obligado a quedarse. Ahora bien: si al hacer el voto pensó sólo en entrar y no en la libertad de salir o de quedarse allí para

24. *Decretal. Gregor. IX* l.III tit.34, c.4 *Scripturae:* RF II 590. 25. GRACIANO, *Decreto* P.II causa 23 q.2, can.8 *Admonere:* RF I 1152. 26. L.II, hom.8: ML 76,1038. 27. L.VI, libell.I: ML 73,994. 28. Citan este texto SAN ALBERTO MAGNO, *In IV Sent.* dist.38 a.1 (BO XXX 396), tomándolo de SAN AGUSTÍN (cf. epist.127 *Ad Arment. et Paulinam:* ML 33,487; *Enarr. in Psalm.* super ps.75,12: ML 36,967); GUILLERMO ALTISIODORENSE, *Summa Aurea* p.III tr.22 c.l q.l (230vb), y SAN BUENAVENTURA, *In IV Sent.* dist.38 a.1 q.2 arg.1 in contra (QR IV 816), de la *Glossa* LOMBARDI, super ps.75,12: ML 116,452.

siempre, parece que está obligado a ingresar en la forma que prevé el derecho común, que consiste en dar un año de prueba a los que entran. Por tanto, no está obligado a perseverar para siempre en la religión.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es mejor entrar en religión con intención de probar que el no entrar en absoluto, porque así se tiene la oportunidad de quedarse para siempre. Y no ha de entenderse que uno retrocede o mira para atrás sino sólo cuando abandona algo a lo que se obligó. De lo contrario, todo el que realiza una obra buena durante algún tiempo, si no la hace siempre, no sería apto para el reino de los cielos, lo cual es claramente falso.

2. *A la segunda hay que decir* El que entra en religión, si sale, sobre todo por una causa razonable, no causa escándalo ni da mal ejemplo. Y si otro se escandaliza, se tratará de un escándalo pasivo por su parte, no activo por parte del que se sale, el cual hizo lo que estaba permitido y lo que convenía por una causa razonable, como puede ser una enfermedad, debilidad, etc.

3. *A la tercera hay que decir:* No parece que el que entra, para salir en seguida, cumpla su voto, porque no tuvo esa intención al hacerlo. Por tanto, debe cambiar de intención y probar, al menos, si le conviene permanecer en la religión. Pero no está obligado a perseverar en la religión para siempre.

ARTICULO 5

¿Deben ser admitidos los niños en la vida religiosa

2-2 q.88 a.8 ad 2; a.9; op.XVII *Contra Retrahentes ab Ingressu Relig.* c.3; III *Quodl.* q.5 a.1; IV *Quodl.* q.12 a.1

Objeciones por las que parece que los niños no deben ser recibidos en el estado religioso.

1. En el *Decreto De Regularibus et Transeunt. ad Relig.* [29] se dice: *Nadie reciba la tonsura si no tiene la edad requerida y lo pide libremente.* Ahora bien: no parece que los niños tengan edad oportuna ni lo piden libremente porque no tienen un uso de razón completo. Luego parece que no deben ser recibidos en religión.

2. Aún más: parece que el estado religioso es un estado de penitencia; de ahí que religión signifique *religar* o *reelegir,* como dice San Agustín en X *De Civ. Dei* [30]. Pero la penitencia no es conveniente para los niños. Luego parece que no deben entrar en religión.

3. Y también: la obligación del juramento es semejante a la del voto. Pero los niños no deben obligarse con juramento antes de los catorce años, como se nos dice en las *Decretales,* caus.22 q.5, can. *Pueri* [31] y can. *Honestum* [32]. Luego parece que tampoco han de obligarse con voto.

4. Además: parece que es ilícito imponer a alguien una obligación que puede ser anulada. Pero si los impúberes se obligan a la religión, pueden ser impedidos por los padres o tutores, puesto que en las *Decretales,* causa 20 q.2 [33] se dispone que, *si una niña recibe el velo libremente antes de los doce años, pueden los padres o tutores, si quieren, anular su determinación.* Por consiguiente, es ilícito recibir a los niños en la religión u obligarles a entrar en ella, sobre todo antes de la pubertad.

En cambio está el hecho de que el Señor dice en Mt 19,14: *Dejad a los niños, y no les impidáis venir a mí.* Orígenes, al comentar este pasaje en *Super Mt.* [34], dice: *Los discípulos de Jesús, antes de saber el motivo, riñen a quienes ofrecen a los niños a Cristo, pero el Señor exhorta a sus discípulos a interesarse por el bien de los niños. Debemos tener en cuenta esto, no sea que, so pretexto de una más alta sabiduría y como personas mayores, despreciemos a los pequeños de la Iglesia, impidiendo a los inocentes el venir a Jesús.*

Solución. *Hay que decir.* Como observamos antes (a.2 ad 1), hay un doble voto de religión. Uno simple, que consiste únicamente en una promesa hecha a Dios y que es fruto de una interna deliberación de la mente. Este voto es eficaz por derecho divino, pero puede anularse de dos modos. En primer lugar, por falta de deliberación, y así son nulos los votos de los dementes, tal como se dispone en el *Decreto De Regularibus et Transeunt. ad Relig.,* can. *Sicut tenor* [35]. Esto mismo se aplica a los niños que todavía no

29. *Decretal. Gregor. IX* l.III tit.31 c.1 *Nullus:* RF II 569. 30. C.3: ML 41,280; cf. *De Vera Relig.* c.55: ML 40,172; *Retract.* l.I, c.13: ML 32,605. 31. GRACIANO, *Decreto* P.II causa 22 q.5, can.15 *Pueri:* RF I 887. 32. GRACIANO, *Decreto* P.II causa 22 q.5, can.16 *Honestum:* RF I 887. 33. GRACIANO, *Decreto* P.II causa 20 q.2, can.2 *Puella:* RF I 847. 34. *In Mt.* t.XV: MG 13,1269.

tienen el perfecto uso de razón, lo cual les hace capaces de engaño. Los niños suelen adquirir este uso de razón perfecto hacia los catorce años y las niñas hacia los doce, y suelen llamarse *años de la pubertad.* En algunos se adelanta y en otros se retrasa, conforme a las disposiciones naturales de cada uno. Otro modo de anular el voto simple se da cuando alguien promete a Dios, con voto, algo para lo que no tiene autoridad, como es el caso del siervo que, aunque tenga uso de razón, hace voto de entrar en religión o se ordena sin saberlo su señor, porque el señor puede anular esto, como figura en las *Decretales,* dist.54, can. *Si servus* [36]. Ahora bien: como el niño y la niña, antes de llegar a la pubertad, están naturalmente bajo la autoridad del padre en todo lo referente a disponer de la vida, el padre puede anular o aceptar sus votos, como se dice expresamente de la mujer en Núm 30,4ss.

Por consiguiente, si un niño hace un voto antes de llegar a la pubertad y sin tener el completo uso de razón, no está obligado a cumplirlo. Pero si tiene uso de razón antes de la pubertad, queda obligado, de suyo, a cumplirlo, pero dicha obligación puede ser dispensada por la autoridad del padre, bajo cuya custodia está todavía, porque la disposición de la ley según la cual uno está sujeto a otro, considera lo que sucede ordinariamente. Pero, si pasa de la edad de la pubertad, no puede tal obligación ser anulada por la autoridad de los padres. Ahora bien: si no tiene todavía pleno uso de razón no estaría obligado para con Dios.

El otro voto es el solemne, que hace al hombre monje o religioso. Este cae bajo las órdenes de la Iglesia, por la solemnidad que implica. Y puesto que la Iglesia considera el uso ordinario de las cosas, la profesión hecha antes de la pubertad, aun cuando uno posea el pleno uso de razón y sea capaz de engaño, no produce el efecto de convertir en religioso a quien hace el voto.

No obstante, aunque los niños no pueden profesar antes de la pubertad, pueden, con el consentimiento de sus padres, ser recibidos en la religión para ser educados en ella. Así, de San Juan Bautista se dice, en Lc 1,80, que *el niño crecía, se fortalecía en su espíritu y moraba en el desierto.* De ahí que, según dice San Gregorio en II *Dialog.* [37], *a San Benito empezaron a darle los nobles romanos sus hijos para que los educara para el Dios omnipotente.* Esto es muy laudable, según lo que se dice en Lam 3,27: *Es bueno para el hombre soportar el yugo desde su infancia.* Por eso es práctica común el dedicar los niños a las profesiones o artes en las que van a pasar su vida.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La edad apropiada para recibir la tonsura con el voto solemne de vida religiosa es la pubertad, tiempo en el que el hombre puede hacer uso de su voluntad. Pero la edad previa a la pubertad puede ser apropiada para recibir la tonsura para ser educado en la vida religiosa.

2. *A la segunda hay que decir:* El estado religioso tiene como finalidad principal el conseguir la perfección, como dijimos antes (q.186 a.1 ad 4), y bajo este aspecto es conveniente para los niños, que se dejan educar fácilmente. Sólo como consecuencia se dice que es un estado de penitencia, en cuanto que se suprimen las ocasiones de pecado mediante las observancias religiosas, como ya dijimos (q.186 a.1 ad 4).

3. *A la tercera hay que decir:* Por lo mismo que los niños no son obligados a pronunciar juramentos, tal como dice el *Decreto,* tampoco son obligados a emitir votos. Pero si se han obligado, con voto, a hacer algo, quedan obligados ante Dios si tienen uso de razón, aunque ante la Iglesia no están obligados antes de cumplir los catorce años.

4. *A la cuarta hay que decir:* En Núm 30 no se reprende a la mujer que hace un voto en su pubertad, sin tener el consentimiento de sus padres, aunque puede ser revocado por los padres. De ello se deduce que no peca al hacer el voto. Pero ha de entenderse que se obliga con voto, en cuanto puede hacerlo, sin perjuicio de la autoridad paterna.

ARTICULO 6

¿Debe uno abstenerse de entrar en religión por atender a sus padres?

2-2 q.101 a.4 ad 4; *In Sent.* 4 d.38 q.2 a.4 q.ª2 ad 2; *In Mt.* c.4; X *Quodl.* q.5 a.1; III *Quodl.* q.6 a.2

Objeciones por las que parece que algunos deben abstenerse de entrar en religión por atender a los padres.

1. No está permitido dejar lo necesario para hacer algo que es libre. Pero el atender a los padres es objeto del precepto de

35. *Decretal. Gregor. IX* l.III tit.31, c.15 *Sicut tenor.* RF II 574. 36. GRACIANO, *Decreto* P.I dist.54, can.20 *Si servus:* RF I 213. 37. C.3: ML 66,140.

honrarlos, que leemos en Ex 20,12. Por eso dice el Apóstol en 1 Tim 5,4: *Si la viuda tiene hijos o nietos, aprenda primero a gobernar su casa y a corresponder a sus padres.* Ahora bien: el entrar en religión es voluntario. Luego parece que no debe abandonarse el cuidado de los padres para entrar en religión.

2. Aún más: parece más excelente la sujeción de un hijo a sus padres que la del criado al señor, porque la filiación es natural, mientras que la servidumbre es producto de la maldición del pecado, como se dice en Gén 9,22ss. Pero el criado no puede abandonar el cuidado de su señor para entrar en religión ni para recibir una orden sagrada, como disponen las *Decretales,* dist.14, can. *Si servus*[38]. Luego con mucho menor razón podrá el hijo abandonar el cuidado de sus padres para entrar en religión.

3. Y también: la deuda del hijo para con sus padres es mayor que la del que debe dinero a otro. Pero los que deben dinero no pueden entrar en religión, pues dice San Gregorio en *Regist.*[39], y lo recogen las *Decretales,* dist.53[40], que, *si aquellos que han de responder de deudas piden en alguna ocasión ser admitidos en el monasterio, no han de ser admitidos en modo alguno mientras no queden libres de ellas.* Luego parece que mucho menos pueden los hijos entrar en religión descuidando la ayuda a sus padres.

En cambio está el hecho de que en Mt 4,22 se narra que Santiago y Juan, *dejando las redes y a su padre, siguieron al Señor.* Con ello, dice San Hilario[41], *se nos enseña que los que van a seguir a Cristo no deben hallar obstáculo para ello en las preocupaciones de la vida secular ni en el amor de la casa paterna.*

Solución. *Hay que decir.* Como ya expusimos antes (q.101 a.2 ad 2), al tratar de la piedad, los padres tienen, en cuanto tales, razón de principio, y por ello les pertenece esencialmente cuidar de los hijos. Por tanto, no le estaría permitido a quien tiene hijos entrar en religión, descuidando totalmente el cuidado de los mismos, es decir, sin buscarles cómo educarse, pues en 1 Tim 5,8 se dice que *si alguno no mira por los suyos, ha negado la fe y es peor que el infiel.* Pero podría suceder a veces que los padres necesiten de la asistencia de los hijos, cuando se hallen en alguna necesidad.

Por tanto, hay que decir que, si los padres están en una necesidad tal que no pueden ser socorridos sin el cuidado de los hijos, no les está permitido a éstos abandonarlos para entrar en religión. Pero, si no se hallan en una necesidad tan grande como para precisar del cuidado de los hijos, éstos pueden entrar en religión dejando el cuidado de sus padres, incluso contra la voluntad de los mismos, puesto que, pasada la pubertad, todo hombre libre puede disponer de su vida como crea conveniente, sobre todo en lo referente al servicio divino. Además, *debemos obedecer al Padre de los espíritus antes que a los padres según la carne,* como dice el Apóstol en Heb 12,9. Y por eso el Señor, como se dice en Mt 8,21-22 y en Lc 9,59-60, reprende al discípulo que no quería seguirle inmediatamente con la disculpa de enterrar a su padre, *pues había otros que podían cumplir aquella misión,* como dice San Juan Crisóstomo[42].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El precepto de honrar a los padres se extiende no sólo a la asistencia corporal, sino a la espiritual y a las muestras de respeto. Por tanto, también los que se hallan en el estado religioso pueden cumplir este precepto orando por sus padres y ofreciéndoles reverencia y ayuda, tal como conviene a religiosos, ya que también los que viven en el siglo honran a sus padres de diversas formas, según su condición.

2. *A la segunda hay que decir:* Dado que la servidumbre es un castigo al pecado, por la servidumbre se priva al hombre de algo que le pertenecería de no haber existido éste, a saber: poder disponer libremente de su persona, puesto que *el siervo pertenece totalmente a su señor.* Pero un hijo no sufre ningún daño por el hecho de estar sujeto a su padre como para que no pueda disponer libremente de su persona para entregarse al servicio de Dios, lo cual conviene en sumo grado al bien del hombre.

3. *A la tercera hay que decir:* Quien está obligado a hacer algo concreto no puede descuidarlo si le es posible cumplirlo. Así, quien está obligado a dar cuenta de algo, o a pagar una cierta deuda, no puede descuidarlo para entrar en religión. Pero si debe alguna cantidad de dinero y no tiene con qué pagar, está obligado a hacer todo lo

38. GRACIANO, *Decreto* P.I dist.14, can.20 *Si servus:* RF I 213. 39. L.VII indict.I epist.V *Ad Eusebium, Urbitium,* etc.: ML 77,910. 40. GRACIANO, *Decreto* P.I dist.53, can.1 *Legum:* RF I 206. 41. *In Mt.* super 3: ML 9,931. 42. *In Mt.* hom.27: MG 57,348.

posible, como ceder sus bienes a su acreedor. Según el derecho civil[43], un hombre libre responde de sus deudas con sus bienes, pero no con su persona, porque un hombre libre *está por encima de todo precio.* Puede, por ello, dando sus cosas, entrar en religión, y no está obligado a permanecer en el siglo para buscar con qué amortizar la deuda. En cambio, el hijo no está obligado a ninguna deuda especial con su padre, fuera del caso de extrema necesidad, como dijimos antes *(In corp.).*

ARTICULO 7

¿Pueden los párrocos, licitamente, entrar en religión?

2-2 q.184 a.6; op.XVIII *De Perf. Vitae Spir.* c.25

Objeciones por las que parece que los párrocos no pueden lícitamente entrar en religión.

1. Dice San Gregorio, en su *Pastoral*[44], que el que recibe la cura de almas recibe un aviso terrible cuando se le dice: *Hijo mío, si saliste fiador por tu amigo, has estrechado la mano del extraño.* Y añade: *Porque salir fiador por un amigo es aceptar la responsabilidad de otro.* Pero el que está gravado por una deuda para con otro no puede entrar en religión mientras no la pague, si puede[45]. Por tanto, dado que el sacerdote puede ejercer la cura de almas, a la cual se obligó con peligro de su propia alma, parece que no le está permitido descuidarla para entrar en religión.

2. Aún más: lo que está permitido a uno está permitido a todos los que se encuentran en la misma situación. Pero si todos los presbíteros que tienen encomendada la cura de almas entraran en religión, los fieles se quedarían privados del cuidado de los pastores, lo cual no sería conveniente. Luego parece que los párrocos no pueden entrar en religión.

3. Y también: entre los actos a los que dicen relación las órdenes religiosas son los más importantes aquellos con los que se comunican a los demás las verdades contempladas. Ahora bien: estos actos son propios de los párrocos y arcedianos, a los cuales compete, por su ministerio, predicar y oír confesiones. Luego parece que no está permitido a un párroco ni a un arcediano entrar en religión.

En cambio está el hecho de que en las *Decretales,* caus.19 q.2, can. *Duae sunt leges*[46], está escrito: *Si un clérigo secular que gobierna una iglesia bajo la autoridad del obispo se cree llamado por el Espíritu Santo a salvarse en algún monasterio o entre los canónigos regulares, vaya libremente bajo nuestra autoridad, aun cuando se oponga el obispo.*

Solución. *Hay que decir.* Como expusimos antes (a.3 ad 3), la obligación que implica el voto perpetuo es- anterior a toda otra. Ahora bien: el obligarse con voto perpetuo y solemne a dedicarse al servicio divino es oficio propio de los obispos y de los religiosos. Los párrocos y arcedianos no están obligados con voto perpetuo y solemne a conservar la cura de almas, como lo están los obispos. Por eso los obispos *no pueden abandonar el episcopado, por ningún motivo, sin permiso del Romano Pontífice,* como dispone la *Decretal De Regularibus et Transeuntib. ad Relig.,* can. *Licet*[47]. Pero los párrocos y arcedianos pueden libremente devolver al obispo la cura de almas encomendada a ellos sin permiso especial del Papa, que es el único que puede dispensar los votos. Es, pues, evidente que los arcedianos y los párrocos pueden entrar en religión.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los párrocos y arcedianos se obligaron a cuidar de sus subditos mientras conserven su cargo, pero no a conservar éste perpetuamente.

2. *A la segunda hay que decir.* Como afirma San Jerónimo en *Contra Vigilantium*[48], *los religiosos pueden sufrir la cruel mordedura de tu lengua cuando les dices: Si todos se encerraran o fueran a la soledad, ¿quién aseguraría el servicio de las iglesias? ¿Quién ganaría a las gentes del mundo? ¿Quién podría exhortar a los pecadores a la virtud? Pues así, si todos se vuelven locos como tú, ¿quién podría ser sabio? La virginidad no se volvería probable, pues si todas fueran vírgenes y no hubiera matrimonios, el género humano se acabaría. La virtud es rara y no todos la siguen.* Pero es evidente que tal temor es infundado, como

43. *Código* l.IV tit.X leg.12 *Ob aes alienum:* KR II 154a. 44. P.III c.4: ML 77,54. 45. Cf. GRACIANO, *Decreto* p.I dist.53, can.l *Legem:* RF I 206. SAN GREGORIO MAGNO, *Registrum,* l.VII, indict.I, epist.V *Ad Eusebium, Urbitium,* etc.: ML 77,910. 46. GRACIANO, *Decreto* P.II, causa 19 q.2, can.2 *Duae sunt inquit leges:* RF I 480. 47. *Decretal. Gregor. IX* l.lll tit.31, c.18 *Licet quibusdam monachis:* RF II 576. 48. ML 23,366.

lo sería el de quien no se atreviera a sacar agua por miedo a que el río se secara.

ARTICULO 8

¿Es licito pasar de una Orden a otra?

In Sent. 4 dist.27 q.l a.3 q.ª1 ad 3; dist.38 q.1 a.4 q.ª3 ad2

Objeciones por las que parece que no está permitido pasar de una Orden a otra.

1. En Heb 10,25 dice el Apóstol: *No abandonando vuestra asamblea, como es costumbre de algunos.* Y la *Glosa* comenta[49]: *A saber: los que o ceden al temor de la persecución, o por propia presunción se alejan de los pecadores y de los imperfectos para parecer justos.* Ahora bien: parece que hacen esto los que pasan de una Orden a otra. Por tanto, esto parece ilícito.

2. Aún más: la profesión de los monjes es más estricta que la de los canónigos regulares, como reconoce la *Decretal De Statu Monachorum et Canonic. Regul.,* can. *Quod Dei timorem*[50]. Pero no se permite pasar del estado de canónigos regulares al de monjes, puesto que se dispone en las *Decretales,* caus.19 q.3 [51]: *Disponemos y prohibimos a todo el que haya hecho profesión de canónigo regular que se haga monje, a no ser que haya caído en una falta pública, lo cual Dios no permita.* Luego parece que no está permitido pasar de una orden a otra más estricta.

3. Y también: uno está obligado a cumplir lo que prometió durante todo el tiempo que puede hacerlo. Por ejemplo, si uno prometió guardar castidad, está obligado a cumplirla, incluso después de contraer matrimonio, antes de realizar el acto carnal, porque puede hacerlo entrando en religión. Por consiguiente, si se puede lícitamente pasar de una Orden a otra, está obligado a hacerlo el que hizo el voto antes, cuando estaba en el siglo. Pero esto llevaría consigo un grave inconveniente, porque podría dar lugar a escándalo. Luego no se puede pasar de una Orden a otra más estricta.

En cambio está el hecho de que en las *Decretales,* caus.20 q.4 [52], se dice: *Si las vírgenes consagradas, por bien de su alma y por llevar una vida más estricta, deciden cambiar a otro monasterio y permanecer en él, el Sínodo se lo concede.* Y parece que la misma norma ha de ser válida para todos los religiosos. Luego se puede pasar lícitamente de una religión a otra.

Solución. *Hay que decir:* No es laudable pasar de una Orden a otra a no ser por una utilidad o necesidad grande, porque se escandalizan los que perseveran y porque, además, se aprovecha más en la Orden en la que se está que en otra a la que no se está acostumbrado. Por eso, en las *Colaciones de los Padres*[53], dice el abad Nesteros: *Es útil para cada uno perseverar en el propósito que ha elegido, y que con gran aplicación y diligencia trate de llevar a la perfección la obra que ha emprendido, y que nunca abandone la profesión que ha abrazado.* Y después da la razón, añadiendo[54]: *Porque es imposible que el mismo hombre sobresalga en todas las virtudes. Si intenta abarcar todas a la vez sucederá necesariamente que no alcanzará ninguna.* En efecto, cada Orden sobresale en unas obras de virtud.

Sin embargo, puede ser laudable pasar de una Orden a otra por un triple motivo. En primer lugar, por deseo de una Orden más perfecta. Esta perfección, como dijimos antes (q.188 a.6), no se mide sólo por la austeridad, sino principalmente por el fin al que tiende, y secundariamente por la adaptación de sus circunstancias al fin. En segundo lugar, por la relajación de la Orden respecto de su debida perfección. Por ejemplo, si en una Orden más perfecta empiezan los religiosos a vivir relajadamente, será laudable pasar a otra Orden, aunque sea menos perfecta, pero de más fiel observancia. Así, en las *Colaciones de los Padres*[55], el abad Juan dice de sí mismo que pasó de la vida solitaria en la que había profesado a otra vida menos perfecta, es decir, a la de comunidad, porque la vida eremítica había empezado a decaer y a observarse menos fielmente. En tercer lugar, por enfermedad o debilidad, que a veces impide guardar fielmente la regla de una Orden más austera, mientras que permite observar la de otra religión más llevadera.

Pero existe una diferencia en estos tres casos. En el primero hay que pedir la debida autorización, por humildad, y dicha autorización debe concederse mientras conste que la Orden a la que se va es más austera;

49. *Glossa interl.* (VI 1531); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,484. 50. *Decretal. Gregor. IX* l.III tit.35, c.5 *Quod Dei timorem:* RF II 599. 51. GRACIANO, *Decreto* P.II, causa 19 q.3, can.6 *Mandamus:* RF I 840. 52. GRACIANO, *Decreto* P.II, causa 20 q.4, can.1 *Virgines sacrae:* RF I 851. 53. CASIANO, *Coll.* 14 c.5: ML 49,959. 54. CASIANO, *Coll.* 14 c.6: ML 49,960. 55. CASIANO, *Coll.* 19, c.3: ML 49,1129; c.5: ML 49,1131.

pero, si hay duda probable, ha de acudirse al superior, como dispone la *Decretal De Regular, et Transeunt. ad Relig.,* can. *Licet*[56]. Se requiere también la consulta al superior en el segundo caso. En el tercero se necesita también la dispensa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los que pasan a una Orden más austera no lo hacen por presumir, para aparecer santos, sino por devoción, para hacerse más santos.

2. *A la segunda hay que decir.* Ambas órdenes, la monacal y la de los canónigos regulares, tienen como fin las obras de vida contemplativa. De ellas, las principales son las que se realizan en la celebración de los divinos misterios, a la cual está directamente consagrada la Orden de los canónigos regulares, por lo cual son religiosos clérigos, tal como se dispone en las *Decretales,* caus.16 q.1 [57]. Por eso, aunque la Orden de los monjes sea de una observancia más rigurosa, si los monjes fueran laicos les estaría permitido pasar de una Orden de monjes a la de canónigos regulares, conforme a lo que dice San Jerónimo en *Ad Rusticum Monachum* [58]: *Vive en el monasterio de tal manera que merezcas ser hecho clérigo.* Pero no viceversa, según lo que figura en las *Decretales,* caus.19 q.3 [59]. Pero si los monjes son clérigos dedicados a los santos misterios, tienen lo esencial del canónigo regular y con una austeridad mayor. Por ello será lícito pasar de la Orden de los canónigos regulares a la monacal, pero pidiendo autorización al superior, como se dispone en la *Decretal,* caus.19 q.3, can. *Statuimus* [60].

3. *A la tercera hay que decir:* El voto solemne con el que se obliga uno a una vida religiosa menos perfecta es más grave que el voto simple por el que uno se obliga a una religión más perfecta, ya que después de hacer el voto simple, si se contrae matrimonio, éste no sería invalidado, como lo es en el caso de voto solemne. Por consiguiente, el que ya profesó en una religión menos perfecta no está obligado a cumplir el voto simple que hizo de entrar en una Orden menos perfecta.

ARTICULO 9

¿Es lícito inducir a otros a entrar en religión?

2-2 q.100 a.3 ad 4; op.XVII *Contra Retrahentes ab Ingressu Relig.* c.13; III *Quodl.* q.5 a.1 ad 5; IV *Quodl.* q.12 a.1

Objeciones por las que parece que nadie debe animar a otros a entrar en religión.

1. San Benito, en su *Regla* [61], manda que *a los que vienen a la religión no se les dé una entrada fácil, sino que se compruebe si es el espíritu de Dios el que los mueve.* Esto mismo enseña Casiano en IV *De Institutis Coenob.* [62]. Luego menos lícito será animar a uno a entrar en religión.

2. Aún más: el Señor dice en Mt 23,15: *¡Ay de vosotros, que recorréis los mares y la tierra para hacer un prosélito, y después de hacerlo lo convertís en un hijo de la gehena, dos veces más que vosotros!* Pero esto mismo parece que hacen los que animan a los hombres a entrar en religión. Luego parece que esto es vituperable.

3. Y también: nadie puede inducir a otro hacia algo que va en detrimento de éste. Pero el que induce a otro a entrar en religión causa, a veces, este daño, porque a veces están obligados a una religión más perfecta. Luego parece que no es laudable inducir a nadie a entrar en religión.

En cambio está el hecho de que en Ex 26 se dice: *Cada cortina atraiga a otra.* Luego el hombre debe llevar a otros hacia el servicio de Dios.

Solución. *Hay que decir.* Quienes inducen a otros a entrar en religión no sólo no pecan, sino que son merecedores de un gran premio, puesto que en Sant 1,20 se dice: *Quien convierta al pecador de su error libra su alma de la muerte y cubre la multitud de sus pecados.* Y en Dan 12,3 se dice: *Los que enseñan la justicia a muchos brillarán como estrellas eternamente.*

Podría darse, en esto, un triple desorden. Primero, si se obliga a uno a entrar en religión por la fuerza, lo cual está prohibido en las *Decretales,* 20 q.3 [63]. En segundo lugar, si se atrae a alguien a la religión con simonía, prometiéndole regalos, y esto está pro-

56. *Decretal. Gregor. IX* l.III tit.31, c.18 *Licet quibusdam:* RF II 576. 57. GRACIANO, *Decreto* P.II, causa16q.1,can.6 *Alia cuasa:*RFI762. 58. *Epist.* 125: ML 22,1082. 59. GRACIANO, *Decreto* P.II causa 19 q.3, can.6 *Mandamus:* RF I 840. 60. GRACIANO, *Decreto* P.II causa 19 q.3, can.3 *Statuimus:* RF I 840. 61. *Reg. ad Mon.* c.58: ML 66,803. 62. C.3: ML 49,154. 63. GRACIANO, *Decreto* P.II causa 20 q.3, can.4 *Praesens:* RF I 850.

hibido en las *Decretales,* q.2, can. *Quam pio* [64]. Pero no es simonía el dar lo necesario a un pobre en el siglo para que pueda luego entrar en la vida religiosa, ni el hacerle pequeños regalos para granjearse su confianza. En tercer lugar, cuando se le atrae mediante mentiras, puesto que cabe el peligro de que, al verse engañado, se vuelva atrás, y así *el último estado del hombre sea peor que el primero,* como se dice en Mt 12,45.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* A los que son inducidos a entrar en religión se les da, no obstante, un tiempo de prueba en el que pueden ver las dificultades del estado religioso, con lo cual no se les admite fácilmente.

2. *A la segunda hay que decir:* Según San Hilario [65], estas palabras se refieren al malévolo celo de los judíos, que atraen a los gentiles después de la predicación del Señor, e incluso a los cristianos, a su culto, con lo cual los hacen doblemente reos de la gehena en el judaismo y, además, incurren en la perfidia judaica. En este sentido, tales palabras no suponen ninguna objeción.

Pero, según San Jerónimo [66], estas palabras se refieren a los judíos anteriores a Cristo, cuando les estaba permitida la práctica de la ley, en cuanto que el que se convertía al judaismo, *cuando era gentil, estaba simplemente en el error; pero, viendo los vicios de sus maestros, volvía a él, y ahora, gentil de nuevo y prevaricador, se hace digno de mayor castigo.* De donde se deduce que no es vituperable atraer a otros al culto de Dios o a la religión, pero lo sería el dar malos ejemplos a los que han sido atraídos, haciéndolos peores.

3. *A la tercera hay que decir:* En lo más va incluido lo menos. Por tanto, el que está obligado, por voto o por juramento, a entrar en una Orden menos perfecta, puede ser inducido a pasar a otra Orden más perfecta, a no ser que lo impida alguna circunstancia especial, como puede ser una enfermedad o la esperanza de un mayor provecho en una Orden menos perfecta. Pero quien se ha comprometido, mediante voto o juramento, a ingresar en una Orden más perfecta, no puede ser lícitamente inducido a entrar en una menos perfecta, a no ser que exista alguna razón especial clara, y aun entonces con la dispensa del superior.

ARTICULO 10

¿Es aconsejable entrar en religión sin pedir el parecer de muchos y sin haberlo pensado durante largo tiempo?

Op.XVII *Contra Retrahentes ab Ingressu Relig.* c.8.9.10

Objeciones por las que parece que no es aconsejable entrar en religión sin consultarlo con muchos y después de haberlo pensado mucho.

1. Se dice en 1 Jn 4,1: *No creáis a cualquier espíritu, sino examinad los espíritus a ver si son de Dios.* Pero a veces el propósito de entrar en religión no viene de Dios, puesto que, frecuentemente, acaba en el abandono de la vida religiosa. Ahora bien: en Act 5,38-39 se dice: *Si es consejo u obra de Dios, no podréis disolverlo.* Luego parece que debe entrarse en religión después de haberlo pensado durante largo tiempo.

2. Aún más: se dice en Prov 25,9: *Trata tu negocio con tu amigo.* Pero parece un negocio de gran importancia para el hombre el cambiar de estado. Por consiguiente, parece que nadie debe entrar en religión sin consultarlo antes con los amigos.

3. Y también: el Señor, en Lc 14,28ss, pone la comparación del *hombre que quiere edificar una torre, y se sienta antes a calcular los gastos que serán necesarios para terminarla,* no sea que se burlen de él, diciendo: *este hombre empezó a edificar y no pudo terminar.* Y los gastos para edificar la torre, según San Agustín en su carta *Ad Laetum* [67], *no son sino la renuncia, por parte de cada uno, a todo cuanto posee.* Pero con frecuencia sucede que muchos no pueden hacer esto ni soportar otras observancias de la religión, y éstos están simbolizados en David, del que se dice, en 1 Re 17,39, que no podía andar con la armadura de Saúl porque no estaba acostumbrado a ella. Por todo ello, parece que nadie debe entrar en religión sin pensarlo antes durante largo tiempo ni consultar el parecer de muchos.

En cambio está el hecho, narrado en Mt 4,20, de que Pedro y Andrés, *al momento, dejando las redes, lo siguieron.* A propósito de ello dice San Juan Crisóstomo en *Super Mt.* [68]: *Cristo nos pide esa obediencia y que no nos demoremos ni un instante.*

64. GRACIANO, *Decreto* P.II causa 1 q.2, can.2 *Quam pio:* RF I 408. 65. *In Mt.* super 24: ML 1,1049. 66. *In Mt.* l.IV, super 23,15: ML 26,176. 67. *Epist.* 243: ML 33,1055. 68. Hom.14: MG 57,219.

Solución. *Hay que decir* La deliberación larga y el consejo de muchos son necesarios en los asuntos grandes y dudosos, como dice el Filósofo en III *Ethic.* [69]. Pero en aquellos que son ciertos y bien determinados no se precisa consejo. Ahora bien: acerca de la entrada en religión pueden tenerse en cuenta tres cosas. Primeramente, el mismo hecho de entrar. En cuanto a éste, es ciertamente un bien mejor, y quien duda de esto contradice, de suyo, a Cristo, que la aconsejó. Por eso dice San Agustín en *De Verb. Dom.* [70]: *Te llama el Oriente,* es decir, Cristo, *y tú atiendes al Occidente,* es decir, al hombre mortal y sujeto a error.

En segundo lugar, puede considerarse el ingreso en religión referido a las fuerzas de aquel que tiene intención de hacerlo. Tampoco en este sentido debe tener lugar la duda, puesto que quienes ingresan en religión no confían en poder perseverar por sus propias fuerzas, sino con la ayuda de la virtud divina, según las palabras de Is 40,31: *Los que esperan en el Señor recibirán nuevas fuerzas, andarán y no desfallecerán.* Por si hay algún impedimento especial, como puede ser una enfermedad, el peso de deudas, etc., entonces es necesario pensarlo bien y consultar con personas de las que se espera que sean una ayuda y no un obstáculo. A este respecto leemos en Eclo 37,12: *¿Tratas de santidad con un hombre sin religión y de justicia con un injusto?,* lo cual equivale a decir: *No trates...* Y sigue diciendo (v.14-15): *No los atiendas en cualquier deliberación, sino sé asiduo con el hombre santo.* Pero en algunas cosas no es necesario pensarlo mucho tiempo. Por ello dice San Jerónimo en *Ad Paulinum* [71]: *Apresúrate, te ruego; atado en medio de las olas, rompe la cuerda antes que desatarla.*

En tercer lugar, puede considerarse el modo de entrar en religión y la Orden que debe escogerse. Sobre esto puede pedirse consejo a las personas que no lo impidan.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* Las palabras *Examinad los espíritus si son de Dios* son aplicables a los casos dudosos. En efecto, los que ya están dentro de la religión pueden dudar si el que quiere entrar lo hace guiado por el espíritu de Dios o pretende engañar. Por ello deben someterlo a prueba para ver si llega movido por el espíritu de Dios. Pero quien entra en religión no debe dudar de que la intención de hacerlo, nacida en su corazón, es obra del espíritu de Dios, de quien es propio *conducir al hombre por caminos rectos.*

Tampoco es señal de que no viene de Dios el hecho de que algunos se vuelvan atrás, ya que no todo lo que viene de Dios es incorruptible. De serlo, las criaturas corruptibles no procederían de Dios, como dicen los maniqueos; también se seguiría que quienes reciben de Dios una gracia no podrían perderla, lo cual es también herético. Lo que es incorruptible es *el consejo de Dios,* con el cual hace también cosas corruptibles y mutables, tal como se dice en Is 46,10: *Mi consejo permanecerá, y se hará mi voluntad.* Por consiguiente, la intención de entrar en religión no necesita prueba para ver si viene de Dios, porque *las cosas ciertas no necesitan demostración,* como dice la *Glosa* [72] comentando 1 Tes 5,21: *Probadlo todo.*

2. *A la segunda hay que decir:* Así como *la carne tiene tendencias contrarias a las del espíritu,* como se dice en Gál 5,17, así también los amigos carnales se oponen al progreso espiritual, conforme a lo que se dice en Miq 7,6: *Los enemigos del hombre son los de su propia casa.* Por eso San Cirilo [73], comentando el pasaje de Lc 9,61: *Déjame antes despedirme de los de mi casa,* escribe: *Esta preocupación por avisar a los suyos deja entrever qué dividido está, ya que informar a los familiares y consultar con gentes contrarias a la justa estimación de las cosas indica un ánimo poco esforzado y retraído. Por eso el Señor respondió: «Nadie que ponga su mano en el arado y vuelva la vista atrás es apto para el reino de Dios». En efecto, vuelve la vista atrás quien busca dilación para poder volver a su casa y consultar con los suyos.*

3. *A la tercera hay que decir:* La edificación de la torre es símbolo de la perfección de la vida cristiana, y la renuncia a los propios bienes es la fortuna necesaria para edificar la torre. Ahora bien: nadie duda o delibera si quiere hacerlos gastos o si puede edificar la torre suponiendo que tenga el dinero necesario, sino que lo único que se delibera es si realmente tiene ese dinero. De igual modo no puede ser objeto de deliberación si debe renunciarse a todas las cosas que se poseen, ni si, haciéndolo, se puede llegar a la perfección, sino que se somete a deliberación, únicamente, si lo que hace es *renun-*

69. ARISTÓTELES, lect.3 n.10 (BK 1112b8): S. TH., lect.7. 70. *Serm. ad Popul.* sermo 100 c.2: ML 38,604. 71. *Epist.* 53: ML 22,549. 72. *Glossa interl.* (VI 1131); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,309. 73. *In Lc.* super 10,59: MG 72,663.

dar a todo cuanto posee, ya que, si no renuncia a ello, lo cual equivale a tener el dinero, *no puede,* como añade el mismo pasaje (Lc 14,33), *ser discípulo de Cristo,* lo cual equivale a edificar la torre.

En cuanto al temor de algunos de no poder llegar a la perfección, no es racional, y se refuta mediante el ejemplo de muchos. De ahí que diga San Agustín en VIII *Confess.*[74]: *Del lado hacia el que yo marchaba de frente y por donde me daba miedo pasar se me dejaba ver la casta dignidad de la continencia, serena y alegre, invitándome con honesto halago a que me acercara a ella sin recelo, y extendía sus piadosas manos, rebosantes de buenos ejemplos, para acogerme y abrazarme. Allí tantos niños y niñas, allí una innumerable juventud y toda suerte de edades, viudas reverenciales y ancianas que envejecieron en su virginidad. Se burlaba de mí con cariño y me decía: ¿Y tú no podrás lo que pudieron éstos y éstas? ¿Acaso éstos y éstas lo pudieron por ellos mismos y no en su Dios y Señor? ¿Por qué confías en ti mismo y dudas? Arrójate en su seno. No temas que se aparte y te caigas. Arrójate seguro; El te recibirá y te sanará.*

En cuanto al ejemplo de David, nada tiene que ver con esto, ya que la armadura de Saúl, como dice la *Glosa*[75], *son los sacramentos de la ley, que resultan pesados,* mientras que la religión es *el yugo suave de Cristo,* porque, como dice San Gregorio en IV *Moral.*[76], *¿qué carga pone sobre los hombros de nuestra alma quien manda huir de todo deseo que turba, quien aconseja apartarse de los caminos fatigosos de este mundo?*

Y a los que cargan sobre sí este yugo suave, promete como alivio el gozo de Dios y el descanso del alma, al cual se digne llevarnos el mismo que lo prometió, Jesucristo, nuestro Señor, que es sobre todas las cosas Dios bendito por toda la eternidad. Amén.

74. C.11: ML 32,761. 75. *Glossa interl.,* super 1 Reg 17,39 (II 824). 76. C.33: ML 75,763.

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN CUARTO
DE LA «SUMA DE TEOLOGÍA», DE LA BIBLIO-
TECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 21
DE ENERO DE 1994, FESTIVIDAD DE
SANTA INÉS, VIRGEN Y MÁRTIR,
EN LOS TALLERES DE SOCIE-
DAD ANÓNIMA DE FOTO-
COMPOSICION, TALI-
SIO, 9. MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI

SUMA DE TEOLOGÍA

V

INTRODUCCIÓN A LA PARTE III

Por JESÚS ESPEJA PARDO

En dos párrafos breves y sustanciosos, Santo Tomás presenta en el *Prólogo* de la Tercera Parte de la *Suma de Teología* el plan diseñado al principio de la obra, y anuncia los capítulos generales de la misma.

1. **En el proyecto de la Suma**

Según 1,2 introd., la exposición teológica incluye tres partes generales: misterio de Dios, retorno de la criatura a su Creador, y Jesucristo como camino de nuestro acceso a Dios. Después de reflexionar sobre Dios en sí mismo y en su proyección creacional *(Primera Parte)* viene la reflexión sobre el hombre como imagen de Dios, fin hacia el que debe caminar con su actividad libre *(Segunda Parte).* Esta referencia y orientación del hombre hacia su Creador son formuladas todavía en abstracto, sin considerar la forma o economía concreta de salvación: fuentes y mediaciones en que tiene lugar el encuentro del hombre con Dios.

Los principios y estructura fundamental del diálogo entre criatura racional y su Creador valdrían incluso en la hipótesis de que Dios hubiera elegido para salvarnos otro medio que no fuera la encarnación del Verbo. En todo caso, la naturaleza humana tendría sus valores y sus vacíos. Supuesta una vocación sobrenatural, también habría sido necesaria la gracia para subsanar esos vacíos *(gratia sanans)* y perfeccionar esos valores *(gratia elevans).*

Esta visión explica por qué, fuera de alusiones rápidas, hasta la *Tercera Parte* de la *Suma,* Cristo no aparece como figura central ni como tema obligado de referencia. En la *Primera Parte* la humanidad no es presentada como «cuerpo místico» de Cristo. En la *Segunda Parte,* que trata de la actividad del hombre pecador en la búsqueda de su felicidad que es Dios mismo, la gracia no lleva el calificativo de «cristiana»; no se destaca su conexión directa con Cristo. Tampoco el tratado de la caridad habla de Jesucristo ni de la eucaristía, que sin embargo es *vinculum caritatis* (III q.79 a.1). La oración no es interpretada desde la oración de Jesús; las cuestiones sobre la justificación no incluyen los sacramentos del bautismo y de la penitencia, que son medios en que Dios nos hace justos. La misma bienaventuranza o felicidad del hombre es presentada independientemente de la resurrección de Cristo.

La exposición de la economía o camino elegido por Dios para salvarnos es el tema de la *Tercera Parte: Nuestro Salvador Jesucristo.* Así el discurso teológico entra en lo histórico y concreto. Gracia, caridad, oración, justificación y bienaventuranza, cuya realización podría ir por otros cauces, tienen su fundamento y punto de referencia en Jesucristo, *quien nos ha mostrado en sí mismo el camino de la verdad.*

Desde ahora todos los esquemas diseñados y todos los valores considerados anteriormente en abstracto pasan por Jesucristo y reciben modalidad crística. La gracia brota de Cristo en su pascua, que al mismo tiempo es manifestación del amor celebrado en la eucaristía. La oración cristiana tiene su modelo en la oración de Jesús. La justificación se nos brinda en los sacramentos del Salvador; y la bienaventuranza de los hombres será participación gozosa en la suerte feliz del

Resucitado. Así la trabajosa y apasionante investigación del teólogo encuentra su clave de interpretación en Jesucristo: autocomunicación de Dios inclinado gratuitamente hacia el hombre, y proyección libre del hombre hacia su Creador.

2. Tres capítulos unidos

La reflexión se centra en tres amplias secciones: primero *sobre el Salvador en sí mismo,* después *sobre los sacramentos en que conseguimos la salvación,* y finalmente *sobre la vida inmortal que la resurrección del Salvador nos ofrece.* No son tratados independientes, sino fases o momentos distintos y complementarios en el único misterio del Salvador: los sacramentos actualizan en la Iglesia y en la historia la pascua de Cristo, cuyo fruto es la vida inmortal. Hay que destacar esta perspectiva unitaria: conlleva un enfoque cristológico no sólo de los sacramentos, sino también de la bienaventuranza eterna.

Santo Tomás sólo redactó los dos primeros capítulos de su programa: Cristo y los Sacramentos. Ni siquiera dejó concluido este último, cuya redacción quedó interrumpida en la q.90 hablando sobre el sacramento de la penitencia *.

3. Dónde colocar la Eclesiología

Se echa de menos en la *Tercera Parte* de la *Suma* un tratado sobre la Iglesia. Las razones de tal ausencia no pueden obedecer al desinterés o ignorancia de Santo Tomás en un tema frecuente y profundamente traído a lo largo de su extensa obra teológica. Su posición responde a una época en que los teólogos hablan de la Iglesia dentro del misterio de Cristo.

Cuando se acepta el diseño de la *Suma* para el estudio de la Teología, es normal preguntarse dónde habría que situar el tratado sobre la Iglesia. Se han dado distintas soluciones y con frecuencia se ha elegido la más desastrosa: incluir ese tratado en la «Teología fundamental» según la entendía la neoescolástica; allí se daban los preámbulos de la teología propiamente dicha, de la cual lógicamente quedaba excluido el tema de la Iglesia.

Otra solución más acertada sería introducir la Eclesiología en la q.8 de esta *Tercera Parte,* que habla «sobre la gracia capital de Cristo». Pero esta solución tiene dos inconvenientes: desequilibra el tratado cristológico introduciendo un paréntesis excesivamente largo, y se centra ya en el «cuerpo místico» de Cristo antes de presentar todo el misterio del Salvador en sí mismo.

Parece que el lugar natural en la *Suma* para tratar de la Iglesia sería un espacio aún por llenar entre la q.59, que termina la exposición del misterio de Cristo, y la q.60, que inicia la reflexión sobre los sacramentos. En continuidad con la vida histórica de Jesús, la Iglesia se pone en marcha y se organiza cuando el Espíritu de Pentecostés recuerda y actualiza la presencia del Resucitado en la comunidad creyente.

Santo Tomás no elaboró un tratado sobre la Iglesia tal como lo tenemos hoy; pero en su perspectiva teológica ese tratado debería discurrir en el marco de la cristología y en la fuerza del Espíritu, incluyendo los sacramentos y los fines últimos. Siguiendo su esquema en el estudio del Verbo encarnado, la Eclesiología tendría dos partes: estructura de la Iglesia, y desarrollo de su vida en la historia (sacramentos) y en la eternidad (fines últimos).

* El carácter inconcluso de la obra motivó en el siglo XIV la elaboración del *Suplemento,* sobre cuyos problemas y contenidos remitimos al lector a las páginas de A. Martínez Casado, *Referencias para completar el texto de la «Suma de Teología»,* en este mismo volumen, al final.

4. Enfoque teológico

La centralidad de Cristo en la reflexión teológica es una cuestión que se planteó hace años, y hoy con otros matices se plantea de nuevo. Esa centralidad parece incuestionable: ¿no es Jesucristo artículo fundamental del credo cristiano, revelado en la Escritura, confesado en la tradición viva, enseñado por el magisterio y celebrado en la liturgia? ¿No tienen ahí su referencia ineludible la economía y la historia de la salvación? ¿No es la gracia que se nos oferta en Cristo finalidad y objetivo de la revelación evangélica?

Por ello es lógica la conclusión de algunos: la Cristología no sólo es la clave, sino también resumen y síntesis de todos los tratados teológicos, incluido el misterio de Dios. Ya en el siglo XII Hugo de San Víctor escribió *De sacramentis christianae fidei,* siguiendo el dinamismo de la historia salvífíca centrada en la encarnación del Verbo. En 1944 E. Mersch, en su excelente obra *Le corps mystique du Christ,* vertebraba toda la teología desde y en torno al misterio del Cristo total, que «es el objeto de la teología».

¿Qué decir sobre esta visión, avalada por buenas razones?

Debemos reconocer y confesar el puesto decisivo de Cristo en la fe y en la existencia cristianas: es el único Mediador y el único camino de salvación; su misterio pascual es fuente de vida para todos los hombres; toda la gracia es crística, y sólo con su luz el proyecto creador puede ser recta y adecuadamente interpretado. La reflexión teológica de Santo Tomás en la *Suma* destaca bien ese puesto relevante. Significativamente, las dos primeras partes de la obra, como si quedasen sin terminar y esperando su complemento, concluyen con una referencia cristológica: «el parto de la Virgen por intervención del Espíritu correspondía a quien es Dios bendito y sobre todas las cosas por los siglos de los siglos» (I q.119 a.2 ad 4); y como final de la II-II, «que Jesucristo nuestro Señor, Dios bendito por siempre, nos lleve al descanso eterno que nos prometió» (q.189 a.10 ad 3).

Pero siendo Jesucristo el único Mediador de salvación y el único camino de vida, el origen y sentido último de su misterio apuntan más allá. Jesús de Nazaret es Hijo del Padre: tiene conciencia de que «ha sido enviado», y que debe actuar sólo para llevar a cabo la voluntad divina (Jn 6,38). Esa conciencia de haber sido enviado con una misión, su confianza e intimidad únicas con el Padre fueron la base histórica para que las primeras comunidades cristianas confesasen que Jesús es la Palabra, el Hijo de Dios. Por otra parte, según los Evangelios, ya el nacimiento del Salvador es obra del Espíritu; con esa fuerza de lo alto Jesús toma sus decisiones y realiza su actividad mesiánica. El Espíritu perfecciona la obra de Cristo animando a la Iglesia y al mundo en el proyecto salvador de Dios (Jn 16,12-15).

Así el misterio de Cristo se inscribe a su vez en el misterio de Dios mismo, Trinidad o Comunidad de Personas. El dato revelado sitúa la encarnación del Verbo dentro de las misiones de Dios fuera de sí mismo *(ad extra)* como culminación y plenitud de todas ellas (Heb 1,1-3). Jesucristo es centro de nuestra fe y de nuestra vida cristiana sencillamente porque Dios es amor gratuito que ha decidido comunicarse para perfeccionar la obra comenzada en la creación; Cristo es la manifestación insuperable y definitiva de este proyecto (III q.1 a.1; q.3 a.8).

El misterio trinitario es la fuente y marco que da explicación y sentido al acontecimiento Jesucristo. El Verbo encarnado para la salvación del mundo es la Palabra en que todo fue creado por Dios, y en la que se expresan unidos el Padre y el Espíritu. Las controversias cristológicas de los primeros siglos son reflejo de las distintas visiones en la interpretación del misterio de Dios. Anun-

ciando la llegada de la salvación, Jesús remite al Padre y al Espíritu. El camino histórico elegido por Dios para salvarnos supone ya la existencia de un Amor eterno y gratuito que nos precede y nos acompaña.

Para explicar «la economía» de salvación hubo que acudir a la «teo-logía». Esta, entendida etimológicamente como palabra *(logos)* o reflexión sobre Dios, es más amplia que la cristología. En este sentido, el esquema de la *Suma de Teología* donde se habla del misterio de Dios sin haber reflexionado todavía sobre el misterio de Cristo puede ser bien significativo. Esta distribución de la materia no sólo responde a la filosofía griega según la cual lo necesario (el misterio de Dios) es antes que lo contingente (el misterio de Cristo). Obedece también y especialmente a la verdad revelada: Dios, cercano en Jesucristo, queda siempre más allá, escondido, trascendente e inabarcable.

En este horizonte más amplio se puede confesar la mediación universal de Cristo en la salvación de todos los hombres, y celebrar la presencia del Espíritu en los procesos seculares y en las religiones del mundo que incluso no reconocen a Jesucristo como Mesías. Pero, salvando el misterio inabarcable de Dios que da sentido a la totalidad y permanece siempre más allá de nuestras aproximaciones, hay que recuperar la centralidad de Jesucristo en dos aspectos. Primero en cuanto a la universalidad sacramental de su mediación, pues el Espíritu que llena la faz de la tierra «procede del Hijo»; es recuerdo y presencia de Cristo. Segundo, como «imagen de Dios invisible» (Col 1,15): en la conducta histórica de Jesús se está revelando Dios mismo, pues ahí humanidad y divinidad van inseparablemente unidas.

«A Dios nadie le ha visto jamás; el Hijo único que está en el seno del Padre, él lo ha contado» (Jn 1,18). Por eso tenemos la tentación de imaginar una divinidad sin dejarnos evangelizar por la nueva percepción de Dios que Jesús vive y manifiesta. Dejando a Dios ser Dios y respetando su inmensidad que nos sobrepasa, el acontecimiento Jesucristo es clave para el discernimiento de la verdadera divinidad. Conocemos algo de la intimidad divina porque Jesús invocó a Dios como Padre, y vivió como Hijo animado por la fuerza del Espíritu. Si olvidamos esa clave, corremos peligro de funcionar con el esquema religioso no cristiano, y de reducir el discurso teológico a un racionalismo metahistórico bien distinto de una reflexión sobre la fe de cada día.

5. Dos rasgos notables

La *Tercera Parte* de la *Suma* fue lo último que escribió Santo Tomás. Por eso los tratados de Cristo y de los Sacramentos son fruto maduro de su reflexión, donde se refleja el clima espiritual en que fue redactada y debe ser leída toda su obra teológica.

a) *Reflexión de un creyente*

Santo Tomás parte de una fe profesada: *Nuestro Salvador es Dios encarnado.* Lógicamente, su discurso procede ya dentro de la revelación y de la confesión comunitaria. No intenta demostrar nada, sino articular racionalmente la fe para comprender mejor su mensaje. Cuando habla sobre la encarnación del Verbo, sólo trae razones de conveniencia, y hablando sobre la presencia real de Cristo en la eucaristía, puntualiza: «que el verdadero cuerpo y la sangre de Cristo estén en este sacramento, no es percibido por los sentidos, sino por la fe que se apoya en la autoridad divina» (III q.75 a.1).

La Sagrada Escritura, cuyo puesto es muy destacado en toda la *Suma de Teología,* parece fundamental en esta *Tercera Parte,* donde se pasa de lo necesario

a las realizaciones históricas: el misterio de Cristo y los sacramentos sólo tienen explicación adecuada en la voluntad y en el amor gratuito de Dios. Santo Tomás acude siempre a la revelación bíblica, que viene a ser referencia ineludible para su discurso teológico. Las qq.27-59, dedicadas a la vida histórica de Cristo, son buen exponente del puesto relevante que ocupa la palabra de Dios.

También la Tradición es lugar de continua referencia en esta *Tercera Parte.* Su autor ha dispuesto no sólo de la tradición latina marcada por San Agustín y San Ambrosio, sino también de la tradición patrística oriental, representada especialmente por San Juan Damasceno y San Juan Crisóstomo.

Finalmente, la reflexión discurre dentro de la fe proclamada oficialmente por la Iglesia. Santo Tomás conoce bien las herejías del monofisismo y del nestorianismo en materia cristológica, o las desviaciones y discusiones de Berengario sobre la eucaristía. El Concilio de Calcedonia en la confesión cristológica, y el Concilio de Roma (1059) sobre la presencia real de Cristo en la eucaristía, son marcos en que se mueve la búsqueda teológica.

Parece importante destacar estas referencias y el diálogo con las fuentes, porque ahí se juega la naturaleza de la teología como *intellectus fidei,* o reflexión de un creyente. Especialmente la *Tercera Parte* de la *Suma* nada tiene que ver con un racionalismo frío ni con una metafísica sagrada. Reconociendo que Santo Tomás estuvo limitado por su tiempo en el conocimiento de las fuentes bíblicas y patrísticas, la dinámica en su discurso teológico es de actualidad máxima para nosotros. Señalan el objetivo permanente de toda verdadera teología: prestar un servicio a la comunidad creyente que actualiza su fe, alimentada por la revelación y celebrada en la tradición viva de la Iglesia.

b) *En la historia de la salvación*

La sistematización escolástica de la teología fue conveniente y tuvo sus ventajas; pero se ve amenazada por la tentación de racionalismo. Su preocupación científica por el *ordo disciplinae* fácilmente deja de lado al orden histórico, volatilizando los acontecimientos de salvación en aras de acabadas y abstractas síntesis teológicas.

D. M. Chenu ha destacado bien cómo Santo Tomás, en su proyecto de la *Suma de Teología,* se sitúa dentro de la *historia salutis* e intenta leer esa historia en toda su profundidad, sin falsear nunca la economía o camino seguido gratuitamente por Dios en su designio de salvación *(Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin* [Montréal-Paris 1950] 259-261). Ya el esquema general de la *Suma* —emanación (Dios principio), retorno (Dios fin) en Jesucristo camino (Dios encarnado)— sugiere un dinamismo que responde bien al prólogo del evangelio de Juan. Pero en esta *Tercera Parte,* el proyecto de Dios, que quiere salvar al hombre en y a través de los acontecimientos históricos, se manifiesta de modo especial.

Ese proyecto de gracia incluye la participación responsable del hombre, que sólo actúa en y desde una situación histórica. Y a esta condición obedece la revelación bíblica: Dios se manifiesta y actúa en los acontecimientos de cada día. Jesucristo y los sacramentos son la expresión más palpable de lo que podemos llamar «economía de la encarnación». De ahí el contraste que uno experimenta cuando, una vez leídas las cuestiones de Santo Tomás sobre el misterio de Dios, estudia la *Tercera Parte* de la *Suma.* Mientras allí se habla de una realidad anterior al tiempo y a la historia, con Cristo y en los sacramentos entramos en el terreno de lo histórico; en unos momentos dados y en unos espacios medibles; en la llamada por los Padres «economía», camino concreto para realizar la salvación.

6. Evolución y madurez de pensamiento

Santo Tomás pertenece a una época y cultura determinadas; a un tiempo del mundo y de la Iglesia. Su obra no es construcción etérea e interpretable fuera de su contexto. Su reflexión fue cambiando y perfeccionándose, no sólo como exigencia de vitalidad personal, sino también por influencia de los otros.

Quince años antes de que escribiera esta *Tercera Parte* de la *Suma,* hizo su *Comentario a las Sentencias* de Pedro Lombardo, cuyos libros III y IV tratan de Jesucristo y de los sacramentos respectivamente. Y es bien notable la evolución de su pensamiento desde entonces. Cuando escribió ese *Comentario* (1254-1256), Santo Tomás no conocía bien ni directamente la tradición; pero después de su primera estancia en París regresó y permaneció en Italia (1259-1268), donde tuvo a su alcance las colecciones de los Padres y las declaraciones de los concilios. De ahí la lógica evolución que tanto en cristología como en teología sacramental vemos entre lo dicho en el *Comentario a las Sentencias* y la enseñanza de la *Suma.* Sirvan como ejemplo el papel que desempeña la humanidad de Cristo y los ritos sacramentales en la causalidad de la gracia, o la misma definición de sacramento.

En esta *Tercera Parte,* Santo Tomás nos entrega su pensamiento maduro. El fruto de su trabajo en la última fase de su reflexión, que se define como búsqueda de lo más íntimo a nosotros mismos, pero inabarcable por nuestros conceptos humanos. Aquel gran teólogo sin duda vivió momentos intensos en su experiencia mística cuando el 5 de diciembre de 1273 se negó a seguir escribiendo. Preguntado insistentemente por fray Reginaldo sobre cuál era el motivo de su negativa, Tomás respondió: «todo lo que he escrito me parece paja comparado con lo que he visto y me ha sido revelado» (D. PRUMMER, *Fontes vitae Sancti Thomae Aquinatis* [Tolosae 1911] 377). Hombre de fe, vivió en su propia carne la verdad de lo que un día escribió en II-II q.1 a.2 sol. 2: *el acto del creyente no termina en lo enunciable, sino en la realidad del misterio.*

Todas las mediaciones conceptuales no sobrepasan el nivel de simple aproximación a esa realidad percibida y gustada en la experiencia mística. Llegó un momento en que Santo Tomás no pudo seguir escribiendo porque se vio totalmente inmerso y poseído por el Espíritu que le animó en su admirable carrera teológica. Ese hombre fue un verdadero teólogo *non solum discens sed et patiens divina* (II-II q.45 a.2). Trató de conocer humildemente los misterios de Dios; y se dejó también alcanzar por esos misterios, experimentando y saboreando (la teo-logía es sabiduría) su fuerza de amor y de gracia. En la obra teológica de Santo Tomás la verdad se hizo vida, y la vida discurrió como un servicio humilde a la verdad.

SINOPSIS DE LA PARTE III

Por ALBERTO ESCALLADA TIJERO

PARTE III: ACERCA DE CRISTO, CAMINO DE ACCESO A DIOS

A) El Salvador mismo (q.1-59)
B) Los sacramentos (q.60-90)
C) **Fin de la vida inmortal** *

A) EL SALVADOR MISMO

1. El misterio de la encarnación (q.1 -26)
2. Lo hecho y lo padecido por el Salvador (q.27-59)

1. *El misterio de la encarnación*
   a) Conveniencia de la encarnación (q.1)
   b) Modo de unión del Verbo encarnado (q.2-15)
   c) Lo que se sigue de tal unión (q.16-26)

q.1 *a)* Conveniencia de la encarnación
b) Modo de unión del Verbo encarnado
q.2 La unión misma
q.3 La persona que asume
La naturaleza asumida
Lo asumido por el Verbo
q.4 La naturaleza humana
q.5 Sus partes
q.6 Orden en el asumir
Lo coasumido: perfecciones y defectos
Perfecciones
Gracia de Cristo
q.7 En cuanto hombre único
q.8 En cuanto cabeza de la Iglesia
Ciencia de Cristo
q.9 Cuál era
Acerca de cada una
La divina (I q.14)
q.10 La bienaventurada
q.11 La infusa
q.12 La adquirida
q.13 Poder de Cristo
Defectos
q.14 Del cuerpo
q.15 Del alma
c) Lo que se sigue de la unión (q.16-35)
Propio de Cristo en sí mismo

* Los textos en negrita son los previstos para su exposición en los correspondientes encabezamientos, pero no llegados a tratar.

q.16 Según su ser y su llegar a ser
Por razón de su unidad
q.17 En cuanto al ser
q.18 En cuanto al querer
q.19 En cuanto al actuar
Propio de Cristo comparado con el Padre
q.20 Sometimiento al Padre
q.21 Oración al Padre
q.22 Ministerio sacerdotal
q.23 Adopción por parte del Padre
q.24 Predestinación
Propio de Cristo comparado con nosotros
q.25 La adoración a Cristo
q.26 Cristo mediador

2. *Lo hecho y lo padecido por el Salvador* (q.27-59)
a) Entrada en el mundo (q.27-39)
b) Progreso en este mundo (q.40-45)
c) Salida del mundo éste (q.46-52)
d) Exaltación tras esta vida (q. 53-59)

a) Entrada en el mundo
Concepción de Cristo
La madre que concibe
q.27 Su santificación
q.28 Su virginidad
q.29 Su desposorio
q.30 Preparación para la concepción
Modo de la concepción
q.31 La materia de la que se concibe
q.32 Autor de la concepción
q.33 Modo y orden de la misma
q.34 Perfección del hijo
Nacimiento
q.35 En sí mismo
q.36 En su manifestación
q.37 Circuncisión
Bautismo
q.38 El bautismo de Juan
q.39 Bautizo de Jesús
b) Progreso en este mundo (q.40-45)
q.40 Tenor de vida de Cristo
q.41 Tentación de Cristo
q.42 Doctrina
Los milagros
q.43 En general
q.44 Diversas clases de milagros
q.45 La transfiguración
c) Salida del mundo éste (q.46-52)
La pasión
q.46 En sí misma
q.47 Causa eficiente
Fruto de la pasión

— *LJbri quibus impii Eunomii Apologeticus evertitur:* MG 29, 497-774; SC 299, 305 *(Contra Eunom.).*

BEDA EL VENERABLE

— *De remedüs peccatorum:* ML 94, 567-576 *(De remedéispecc.).*
— *Homitiae genuinae:* ML 94, 9-268 *(Homiliae).*
— *In Lucam Evangelista?» expositio:* ML 92, 301-634 *(In Lúe.).*
— *In Mará Evangelium expositio:* ML 92, 131-302 *(In Man.).*
— *In Matthaei Evangelium expositio:* ML 92, 9-132 *(In Matth.).*

BEDA EL VENERABLE (Pseudo-)

— *Expositio Epistolae Primae ad Corinthios,* en *Opera Bedae Venerabilis Presbyteri, Angloxonis,* 8 vols., edid. I. Heruagius (Basileae 1563) t.VI, p. 318-599 *(In I Cor.).*

BENITO EL LEVITA («Moguntinus»)

— *Capitularium Additiones quatuor,* additio I: MANSI XVIIb, 579-590; y las demás, en MANSI XVIIb, 1133-1232 *(Capitularium).*

BERENGARIO DE TOURS

— *De Sacra Coena adversus Eanfrancum Líber posterior,* edid. A. F. y F. T. Vischer (Berolini 1834), en *Berengarii Turonensis quae supersunt tum edita quam inédita,* exprés sa moderante A. Leandro, t.I *(De Sacra Coena).*

BERNARDO (S.)

— *Obras Completas de S. Bernardo.* Ed. bilingüe, 9 vols. (Madrid, BAC Normal, vol. 444, 452, 469, 473, 491, 497, 505).
— *Contra Quaedam capitula errorum Abaelardi Epístola CXC seu Tractatus Ad Innocentium II Pontificem:* ML 182, 1053-1072 *(De erroribus Abaelardi).*
— *De laudibus Virginis Matris Homiliae quatuor:* ML 183, 55-88 *(De Eaudibus Virg. Matris).*
— *In Coena Domini Sermo:* ML 183, 271-274 *(In Coena Dom.).*
— *Instructio sacerdotis seu Tractatus de praecipuis mysteriis nostrae religionis:* ML 184, 771-792 *(De Instruct. sacerdotum).*

BERNARDO (S.) (?)

— *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis:* ML 184, 485-508 *(De humana conditione).*

BOECIO

— *De consolatione philosophiae:* ML 63, 579-862 *(De consol.).*
— *In Tópica Ciceronis Commentariorum Eibri sex:* ML 64, 1039-1174 *(In Top. Cicer.).*
— *Líber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium, ad loannem diaconum Ecclesiae Romae:* ML 64, 1337-1354 *(De duabus nat.).*
— *Quomodo Trinitas Unus Deus et non tres dii, Ad Q. Aur. Memm. Symmachum V. C. et Illustrissimum Exconsulem Ora. atque Patricium socerum suum:* ML 64, 1247-1256 *(De Trin.).*

BREVIARIO O. P.

— *Breviarium iuxta ritum S. O. Praedicatorum auctoritate Apostólica approbatum,* 2 vols., edit. iussit Revdssmus. P. M. S. Gillet (Rornae, in Hospitio Magistri Ordinis, 1930) *(Breviarium S. O. P.).*

BUENAVENTURA (S.)

— *Opera Omnia,* 10 vols., edid. PP. Collegii S. Bonaventurae, Ad Aquas Claras (Quaracchi, 1882-1902).
— *Obras de S. Buenaventura.* Ed. bilingüe, 6 vols. (Madrid, BAC Normal, vol.6, 9, 19, 29, 36, 49).
— *Commentarü in quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardí,* ib., t.I-IV *(In Sent.).*
— *Breviloquium:* ib., t.V, p. 199-291 *(Breviloquium).*

BURCARDO DE WORMS

— *Decretorum Libri viginti:* ML 140, 537-1058 *(Decretum).*

CÁNONES APOSTÓLICOS

— *Cañones Apostolorum sanctorum et omni veneratione prosequendorum, ex interpretatione Dionysii Exigui:* MANSI 1, 49-57 *(Can. Apost.).*
— *Cañones Apostolorum, Gentiano Herveto II interprete:* MANSI 1, 29-48 *(Can. Apost.).*

CASIANO

— *Collationum XXIV Collectio in tres partes divisa:* ML 49, 477-1328 *(Collationes).*
— *De Incarnatione Christi contra Nestorium haereticum Libri septem:* ML 50, 9-272 *(De Incarn. Christi).*

CASIODORO

— *In Psalterium expositio:* ML 70, 25-1056 *(Expos. in Psalt.).*

CELESTINO I (Pseudo-)

— *Praeteritorum Sedis Apostolicae Episcoporum auctoritates De gratia Dei et libero voluntatis arbitrio:* MANSI 4, 458-464 *(Capitula).*

CENSORINO

— *Ce/se, Vttruve, Frontín* (Paris, Firmin-Didot, 1877). *Líber de die natali ad Q. Cerellium,* p.355-385 *(De die natali).*

CESÁREO DE HEISTERBACH

— *Dialogus miraculorum,* 2 vols., edid. I. Strange (Coloniae, Bonnae et Bruxellis, J. M. Heberle, 1851) *(Dial. Miraculorum).*

CICERÓN

— *Ciceronis Opera.* Ed. C. F. W. Mueller (Leipzig, Teubner, 1872).
— *Cicerón* (Collection des Universités de France, ed. Budé, «Les Belles Lettres»).
— *Oeuvres Completes de Cicerón,* 5 vols. (Paris, Firmin-Didot, 1881) *(DD).*
— *Rhetorica* seu *De Inventione Oratoria:* DD t.I, p.88-169 *(Rhet.).*

- *Tópica:* DD ti, p.489-507 *(Top.).*

— *De Tusculanis Quaestionibus,* l.I-II: DD t.III, p.621-670; 1.III-V: DD t.IV, p.1-74 *(TuscuL).*

CIPRIANO (S.)

— *Obras de S. Cipriano. Tratados. Cartas.* Ed. bilingüe (Madrid, BAC Normal, v.241).

— *De Oratione Dominica Liber:* ML 4, 535-562 *(De Orat. Domin.).*

- Epístola LXI *Ad Euchratium, De histrione:* ML 4, 372-374 (Epist. LXI *Ad Euchratium).*

— Epistola LXIII *Ad Caedlium de sacramento Dominid Calías:* ML 4, 383-401 (Epístola LXIII *Ad Caecilium).*

— Epistola LXX *Ad lanuarium et ceteros episcopos Numidas, De baptizandis haereticis:* ML 3, 1073-1082; cf. ML 4, 421 (Epist. LXX *Ad lanuarium).*

— Epistola LXXVI *Ad Magnum de baptizaríais Novatianis et de iis qui in lecto gratiam consequuntur:* ML 3, 1183-1200; cf. ML 4, 427 (Epist. LXXVI *Ad Magnum).*

— *Adversas lulianum Imperatorem Libri decem:* MG 76, 489-1064 *(Adv. lulian.).*

— *Adversus Nestorii blasphemias contradictionum Libri quinqué:* MG 76, 9-248 *(Adv. Nestorii blasphemias).*

—*Apologeticuspro duodedm capitibus adversus Orientales Episcopos:* MG 76, 315-386 *(Apologeticus adv. Orient. Episc.).*

— *Commentariorum in Matthaeum quae supersunt:* MG 72, 365-474 *(In Matth.).*

— *De Incarnatione Verbi Dei, Filü Patris:* MG 75, 1413-1478 *(De Incarn. Dom.).*

— *Dialogus cum Nestorio, quod sancta Virgo Deipara sit et non Chrístipara:* MG 76, 249-256 *(Dial, cum Nestorio).*

CIRILO DE ALEJANDRÍA (S.)

— *Epistola Cyrilli Episcopi Alexandrini ad Monachos Aegypti:* MANSí 4, 587-618 (Epist. I *Ad Mon. Aegypti).*

— *Epistola secunda ad Nestorium,* e graeco transtulit Marius Mercator: ML 48, 804-808 (Epist. IV *Ad Nestorium,* interprete Mario Mercatore).

— *Epistola tertia Synodica S. Cyrilli Alexandrini Episcopi directa Nestorio Constantino olitanae Urbis Episcopo, duodeám continens anathematismi Capitula,* e graeco transtulit Marius Mercator: ML 48, 831-841 (Epist. XVII *Ad Nestorium,* interprete Mario Mercatore).

- Epistola I *Ad Monachos Aegypti:* MG 77, 9-40 (Epist. I *Ad Mon. Aegypti).*

- Epistola II *Ad Nestorium:* MG 77, 43-50 (Epist. II *Ad Nestorium).*

- Epistola IV *Ad Nestorium:* MG 77, 43-50 (Epist. IV *Ad Nestorium).*

— Epistola XVII *Ad Nestorium de excommunicatione:* MG 77, 105-123 (Epist. XVII *Ad Nestorium).*

- Epistola XLV *Ad Succensum Episcopum:* MG 77, 227-238 (Epist. XLV *Ad Succensum).*

-Epistola LXXXIII *Ad Calosyrium:* MG 76, 1065-1078; cf. MG 77, 375 (Epist. LXXXIII *Ad Calosyrium).*

— *Explanatio in Eucae Evangelium:* MG 72, 475-950 *(In Lúe.),*

— *Explicatio duodedm capitum, Ephesi pronuntiata, S. Synodo clariorem illorum declarationem exigente:* MG 76, 293-312 *(Explicatio duodedm capitum).*

— *Expositio sive commentarius in loannis Evangelium,* 1.1-VI: MG 73, 9-1056; l.VII-XII: MG 74, 9-756 *(la loann.).*

— Fragmentum *In epistolam IB. Petri:* MG 74, 1011-1016 *(Fragm. In IPetr.).*

— *Líber Religiosissimis Reginis noncupatus:* MG 76, 1201-1336 *(Orat. I de recta fide ad religiosissimas reginas).*

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA (S.)

— *Stromatum* Libri octo, l.I-IV: MG 8, 685-1382; l.V-VIII: MG 9, 9-602 *(Stromata).*

CLEMENTE I (Pseudo-)

— Epístola II *Ad lacobum Fratrem Domini, De sacratis vestibus et vasis:* MANSI 1, 125-130 (Epist. Decretal. *HAdlac.).*

CONCILIO ACÁTENSE

— *Condlium Agathense,* año 506: MANSI 8, 319-342 *(Conc. Agathense).*

CONCILIO ARAUSICANO I

— *Condlium Arausicanum I,* año 441: MANSI 6, 433-452 *(Conc. Arausicanum I).*

CONCILIO ARELATENSE I

— *Condlium Arelatense I,* año 314: MANSI 2, 463-495 *(Conc. Arélateme I).*

CONCILIO BRACARENSE IV

— *Condlium Bracarense IV,* año 675: MANSI 11, 153-162 *(Conc. Bracarense IV).*

CONCILIO CABILONENSE II

— *Condlium Cabiloneme II,* año 813: MANSI 14, 91-108 *(Conc. Cabilonense II).*

CONCILIO CALCEDONENSE

— *Calchedonense Condlium Genérale Quartum:* MANSI 6, 529-1230; 7, 1-872 *(Conc. Chalced.).*

CONCILIO CARTAGINÉS I

— *Condlium Africanum I, vel Carthaginense I, in causa baptismatis haereticorum,* año 258 (255): MANSI 1, 921-926 *(Conc. Carthaginense I [V]).*

CONCILIO CARTAGINÉS III

— *Condlium Carthaginense nomine tertium ordine temporis, ínter ea quae post Nicaenum extant, veré secundum,* año 436: MANSI 3, 875-902 *(Conc. Carthaginense III).*

CONCILIO CARTAGINÉS IV

— *Condlium Carthaginense nomine et temporis ordine quartum,* año 436: MANSI 3, 945-968 *(Conc. Carthaginense IV).*

CONCILIO CONSTANTINOPOLITANO II

— *Quinta Synodus Constantinopolitana II:* MANSI 9, 157-658 *(Conc. Cpolit. II).*

CONCILIO CONSTANTINOPOLITANO **III**

— *Sancta Synodus sexta Generalis Constantinopolitana tertia:* MANSI 11, 189-922 *(Cune. Cpolit. III).*

CONCILIO EFESINO

— *Sanctum Ephesinum Condlium tertium Genérale:* MANSI 4, 567-1482; 5, 1-732 *(Synodus Ephesina).*

CONCILIO FRANCFORTIENSE

— *Conálium Francofordiense,* año 794: MANSI 13, 862-926 *(Conc. Francoford.).*

CONCILIO ILERDENSE

— *Condlium Ilerdense,* año 524: MANSI 8, 609-620 *(Conc. Ilerdense).*

CONCILIO LATERANENSE ROMANO

— *Condlium Lateranense Romanum,* año 649: MANSI 10, 863-1188 *(Conc. Lateranense Romanum).*

CONCILIO LATERANENSE III

—*Appendix ad Condlium Lateranense:* MANSI 22, 248-454 *(Append. Conc. Lateranensis).*

CONCILIO LATERANENSE IV

— *Condlium Lateranense IV Genérale. Sub Innocentio IV Summa Pontífice,* año 1215: MANSI 22, 953-1086 *(Conc. Lateranense IV).*

CONCILIO NICENO I

— *Constitutio et Fides Nicaeni Condlii. Subditis capitulis suis:* MANSI 2, 665-752 *(Conc. Nicaenum I).*

CONCILIO PARISIENSE VI

— *Condlium Parisiense VI,* año 829: MANSI 14, 529-608 *(Conc. Parisiense VI).*

CONCILIO ROMANO

— *Condlium Romanum,* año 1059: MANSI 19, 897-906 *(Conc. Romanum sub Nicolao II).*

CONCILIO ROMANO II

— *Condlium Romanum II sub Silvestre Papa primo,* año 324: MANSI 2, 615-634 *(Conc. Romanum II).*

CONCILIO ROMANO IV (?)

— *Condlium Romanum III sub Dámaso in quo Appolinañstarum haeresis damnata,* año 373 (?): MANSI 3, 477-492 *(Conc, Romanum IV [?]).*

CONCILIO ROMANO V

— *Concilium Romanum Vpro restauratione Sanctae Ecclesiae,* año 1078: MANSI 20, 507-516 *(Conc. Romanum V).*

CONCILIO ROMANO VI

— *Concilium Romanum VI,* año 1079: MANSI 20, 523-526 *(Conc. Romanum VI).*

CONCILIO TOLEDANO I

— *Condlium Toletanum I,* año 400: MANSI 3, 997-1014 *(Conc. Toletanum I).*

CONCILIO TOLEDANO IV

— *Concilium Toletanum IV,* año 633: MANSI 10, 611-650 *(Conc. Toletanum IV).*

CONCILIO TOLEDANO VII

— *Concilium Toletanum VII,* año 646: MANSI 10, 763-774 *(Conc. Toletanum VII).*

CONCILIO TOLEDANO XII

— *Concilium Toletanum XII,* año 681: MANSI 11, 1023-1044 *(Conc. Toletanum XII).*

CONCILIO TRULANO

— *Concilium in Trullo Palatii Imperatoris,* año 692: MANSI 11, 921-1006 *(Conc. in Trullo).*

CONCILIO TURONENSE III

— *Concilium Turonense III,* año 813: MANSI 14, 81-92 *(Conc. Turonense III).*

CORPUS IURIS CANONICI

— *Corpus luris Canonici,* edit. 2.ª, 2 vols., edid. Ae. Friedberg (Lipsiae, B. Tauchnitz, 1922).

— *Deeretum Magistri Gratiani* (Gratianus, *Decretum).*

— *Decretalium Collectiones (Decretal. Gregor. IX).*

CORPUS IURIS CIVILIS

— *lustiniani Digesta,* en *Corpus luris Civilis,* t.I, edit. 15.ª (Berolini, apud Weidmannos, 1928) p.29-926, recognovit T. Mommsen, retractavit P. Krueger *(Dig).*

CRAMER, J. A.

— *Catenae graecorum Patrum in Novum Testamentum,* 8 vols., edid. J. A. Cramer (Oxonii, e Typographeo Académico, 1844). Victor Antiochenus (?), *Catena in Evangelium S. Mará,* t.I, p.260-447 *(Caí. in Man.).*

CROMACIO DE AQUILEA

— *Tractatus qui supersunt in evangelium S. Matthaei:* ML 20, 327-368 *(In Matth.).*

CHRISTIANUS DRUTHMARO CORBEIENSE

— *Expositio in Matthaeum* ***Evangelistas:*** ML 106, 1261-1504 *(In Matth.).*

DE RUBEIS, F. B.

— *De gestis et scriptis ac doctrina Sancti Thomae Aquinatis dissertationes criticae et apologéticas:* Sancti Thomae Aquinatis doctoris Angelici Opera Omnia, iussu Leonis XIII P. M. edita, t.I (Romae, ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1882), p.XLV-CCCXLVI *(Dissertationes criticae in S. Thomam Aquinatem).*

DENZINGER, H.-BARWART, C.

— *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus Jidei et morum,* edit. 16.[a] parata a I. B. Umberg (Friburgi Brisgoviae, Herder, 1928) (DZ).

DÍDIMO DE ALEJANDRÍA

— *De Trinitate Libri tres:* MG 39, 269-992 *(De Trin.).*
— *Líber de Spiritu Sancto, S. Hieronymo interprete:* MG 39, 1029-1110; ML 23, 109-162 *(De Spiritu Sancto).*

DIONISIO ALEJANDRINO

— *Interpretatio in S. Evangelii secundum Lucam cap. XXIII, v.42-48:* MG 10, 1589-1596 *(Fraga, in Lúe.).*

DIONISIO AREOPAGITA (Pseudo-)

— *De caelesti hierarchia:* MG 3, 119-370 *(De cael. hier.).*
— *De divinis nominibus:* MG 3, 585-996 *(De div. nom.).*
— *De ecclesiastica hierarchia:* MG 3, 369-584 *(De ecclesiast. hier.).*
— Epistola IV *Cato Monacho:* MG 3, 1071-1074 (Epist. IV *Ad Caium Mon.).*
— Epistola VII *Polycarpo Antistiti:* MG 3, 1077-1082 (Epist. *Ad Polyc.).*
— Epistola VIII *Demophilo Monacho:* MG 3, 1083-1100 (Epist. VIII *Ad Demophil. Mon.).*
— Epistola X *loanni Theologo, Apostólo et Evangelistae in Patmo Ínsula exultanti:* MG 3, 1117-1120 (Epist. *XAdloam.).*

DONDAINE, A.

— *Un traite néo-manichéen du XIII[e] siécle: Le Líber de duobus Principiis, suivi d'un fragment de rituel cathare,* edidit A. Dondaine (Roma, Istituto Storico Domenicano S. Sabina, 1939) *(Le Líber de duobus Principiis).*

DURANDO, ABAD DE TROARN

— *Líber de Corpore et Sanguine Christi contra Berengarium et eius sectatores:* ML 149, 1375-1424 *(De Corp, et Sanguine Christi).*

EGBERTO DE YORK

— *Excerptiones e dictis et canonibus sanctorum Patrum condnnatae et ad ecclesiasticae politiae institutionem conducentes:* MANSI 12, 413-431 *(Excerptiones).*
— *Poenitentiale:* MANSI 12, 431-482 *(Poenitentiale).*

ENRIQUE DE SEGUSIO (Hostiense)

— *Summa super titulis Decretaliuum compilata* (Venetiis, ex offlcina Theobaldi Pagani Ludunensis, 1480) *(Summa).*

EPIFANIO (S.)

— *Adversus octoginta haereses opus quod inscribitur Panarium sive Árenla:* ML 41, 173-1200 *(Adv. Haeres.).*

ERNALDO, ABAD DE BUENAVAL

— *Líber de cardinalibus operibus Christi usque ad Ascensionem eius ad Patrem ad Adrianum IV Pontificem Máximum:* ML 189, 1604-1678 *(De cardinalibus oper. Christi).*

ESTEBAN DE BAUGÉ (?)

— *Traetatus de Sacramento Altaris:* ML 172, 1273-1308 *(De sacram. altaris).*

ESTEBAN V

— Fragmentum Epistolae *Leutberto Moguntino Episcopo:* MANSI 18a, 25 *(Fragm. Epist. ad Leutbertum).*

ESTOICOS, cf. Arnim, I. ab

EUSEBIO DE CESÁREA

— *Chronicorum Eiber secundus, S. Hieronymo interprete et ampliatore:* ML 27, 223-508 *(Chronica).*

— *Chronicorum Libri dúo,* altero a Hieronymo interprétate: MG 19, 598 *(Chronica).*

— *De Laudibus Constantini Oratio in eius tricennalibus habita:* MG 20, 1315-1440 *(De laudibus Constantini).*

— *De solemnitate Paschali:* MG 24, 693-706 *(De solemn. Paschali).*

— *Ecclesiasticae Historiae Libri decem:* MG 20, 9-906; BAC v.349-350; SC 31, 41, 55, 73 *(Hist. Ecclesiast.).*

— *Epitome selecta ex libro ad Marianum quaestionum evangelicarum:* MG 22, 937-958 *(Quaest. ad Marianum).*

EUSEBIO I

— Epístola III *Episcopis Thusciae et Campaniae:* MANSI 2, 420-424 (Epist. *Ad Thusciae et Campaniae Episc.).*

FABIANO, PAPA

— Epistola II *Ad omnes Orientales Episcopos:* MANSI 1, 775-780 (Epist. *Ad omnes Orientales Episc.).*

FABRICIO

— *Codex Apocryphus Novi Testamenti,* 2 vol. collectus... a I. A. Fabricio (Hamburgi, B. Schiller, 1703). *Acta Apostolorum Apocrypha, sive Historia certaminis apostolici, adscripta Abdiae, primo, ut ferunt, Babyloniae Episcopo, et distributa in Libros decem,* til, p.402-742 *(Hist. Certaminis Apostolici).*

FILASTRIO DE BRESCIA

-*Líber de haeresibus:* ML 12, 1111-1302 *(De haeres.).*

FILOSTORGIO

— *Ex ecclesiastids historiis Philostorgi Epitome, confería a Photio Paíriarcha:* MG 65, 459-628 *(Hist. Ecclesiast.).*

FULGENCIO (Pseudo-Agustín)

— *Defide seu De regula veraefidei ad Petrum Líber unus:* ML 65, 671-708 *(Defide).*

GANDULEO DE BOLONIA

— *Sententiarum Libri quatuor* primum edidit... I. de Walter (Vindobonae et Vratislaviae, Haim et Soc., 1924) *(Sent.).*

GELASIO I, cf. también Thiel, A.

— Epístola IX *Ad Episcopos Lucaniae:* MANSI 8, 35-45 (Epist. *Ad Epísc. Lucaniae).*

GENNADIO

— *Líber de ecclesiastids dogmatibus:* ML 58, 979-1000 *(De ecclesiast. dogm.).*
— *Liber de scriptoribus ecclesiastids:* ML 58, 1053-1120 *(De scriptor. ecclesiast.).*

GERHOH DE REICHERSBERG

— Epístola VII *Ad Adamum Abbatem Eberacensem:* ML 193, 496-500 (Epist. VII *Ad Adamum Abbatem Eberacensem).*
— Epistola VIII *Ad Eberhardum Archiepiscopum Salzburgensem:* ML 193, 500-514 (Epist. VIII *Ad Eberhardum Episc. Salzburgensem).*
— *Liber contra duas haereses:* ML 194, 1161-1184 *(Contra duas haeres.).*
— *Tractatus adversus simoniacos:* ML 194, 1335-1372 *(Adv. simoniacos).*

GLOSA

— *Glossa ordinaria cum expositione lyre litterali et morali, necnon additionibus et relids, 6* vol. (Basileae, I. P. de Langedorff et I. F. de Hammelburg, 1506-1508) *(Glossa ordin.) (Glossa inferí.).*

GLOSSA IN DECRETALES GREGORII IX

— *Decretales D. Gregorii Papae IX, suae integritatí cum glossis restitutae* (Venetiis 1595) *(Glossa ordin. in Decret. Gregorii IX).*

GLOSSA IN DECRETUM

— *Decretum Gratiani emandatum et notationibus illustratum una cum glossis,* 2 vol., editionem iussit Gregorius XIII (Venetiis 1595) *(Glossa ordin. in Decretum).*

GRACIANO, cf. Glossa in Decretum.

GREGORIO II

- Epístola XIII *Ad Bonifadum Episcopum:* MANSI 12, 244-246 (Epist. XIII *Ad Bonifadum Episc.).*

GREGORIO III

— Epístola I *Ad Bonifadum Archiepiscopum:* MANSI 12, 277-279 (Epist. I *Ad Bonifadum).*

GREGORIO MAGNO (S.)

— *Dialogorum Libri IV de vita et miraculis Patrum Italicorum et de aeternitate animarum,* l.II: ML 66, 125-204; y los restantes en ML 75, 149-430; SC 251, 260, 265 *(Dial).*
— *Homiliarum in Ezechielem Prophetam Libri dúo:* ML 76, 785-1072; SC 327 *(In Ezech.).*
— *Líber Sacramentorum:* ML 78, 25-240 *(Sacramentarium).*
— *Moralium Libri sive Expositio in Librum B. lob:* ML 75, 509-1162; ML 76, 9-782; SC 32, 212, 221; CC 143, 143a, 143b *(Moral.).*
— *XL Homiliarum in Evangelia Libri dúo:* ML 76, 1075-1312 *(In Evang.).*
— *Registri Epistolarum Libri quatuordedm:* ML 77, 441-1328 *(Registrum).*
— *Regulas Pastoralis Líber ad loannem Episcopum dvitatis Ravennae:* ML 77, 13-128 *(Reg. Pastor.).*

GREGORIO NACIANCENO (S.)

- *Carmina:* MG 37, 397-1600; MG 38, 9-130 *(Carmina).*
— Epístola CI *Ad Cledonium Presbyterum contra Apollinarium:* MG 37, 175-194 (Epist. CI *Ad Cledonium).*
— Epístola CCII *Ad Nectarium Constantinopolitanum Episcopum:* MG 37, 329-334 (Epist. CCII *Ad Nectarium).*
- Oratio XXXIX *In sancta lumina:* MG 36, 335-360 (Orat. XXXIX *In sancta lumina).*
— Oratio XL *In sanctum baptisma:* MG 36, 359-428 (Orat. XL *In sanctum bapt.).*
— Oratio XLV *In sanctum Pascha:* MG 36, 623-664 (Orat. XLV *In sanctum Pascha).*

GREGORIO NISENO (S.)

— *Antirrheticus adversus Appollinarem:* MG 45, 1123-1278 *(Adv. Apollinarem).*
— *De occursu Domini de Deipara Virgine et de iusto Simeone:* MG 46, 1151-1182 *(De occursu Dom.).*
— *In sanctum Pascha et de triduano festo Resurrectionis Christi orationes quinqué:* MG 46, 599-690 *(In Christi Resurrectione).*
— *Libri contra Eunomium:* MG 45, 243-1122 *(Contra Eunom.).*

GREGORIO DE TOURS (S.)

— *Historiae Ecclesiasticae Francorum Libri decem:* ML .71, 161-572 *(Hist. Francorum).*

GUALTERO DE S. VÍCTOR

— *Excerpta ex libris contra quatuor Labyrinthos Franáae:* ML 199, 1129-1172 *(Contra quatuor Labyrinthos Franciae).*

GUIDMUNDO DE AVERSA

— *De Corporis et Sanguinis Christi veníate in Eucharistia Libri tres:* ML 149, 1427-1494 *(De Corp, et Sanguinis Christi ver.).*

GUILLERMO, /\BAD DE S. TEODORICO

— *Disputatio adversus Petrum Abaelardum ad Gaufridum Camote nsem Bernardum:* **ML** 180, 249-282 *(Disputatio adv. Abaelardum).*

— *Epístola ad quemdam monachum qui de Corpore et sanguine scripserat:* ML 180, 341-354 *(Epist. ad quemdam Mon.).*

GUILLERMO DE AUVERNIA

— *Opera Omnia, 2* vol., edidit I. D. Traianum Neapolitanum (Venetiis, D. Zenari, 1591). *De sacramento eucharistiae,* t.II, p.410-431 *(De sacram. eucharistiae); De sacramento poenitentiae,* t.II, p.431-485 *(De sacram. poenit.).*

GUILLERMO DE AUXERRE

— *Summa áurea in quatuor Eibros Sententiarum* (Parisiis, P. Pigouchet, 1500) *(Summa áurea).*

HAIMON DE HALBERSTADT

— *Homiliae de Tempore:* ML 118, 11-746 *(Homiliae de Temp.).*

- *In Divini Pauli Epístolas expositio:* ML 117, 359-938 *(In I Tim.).*

HERARDO DE TOURS

— *Capitula collecta ex capitularibus regum Francorum:* MANSI 17b, 1238-1296 *(Capitula).*

HESIQUIO DE JERUSALÉN

— *Commentarius in Eeviticum:* MG 93, 787-1180 *(In Lev.).*

HILARIO DE POITIERS (S.)

-*De Trinitate Libri duodecim:* ML 10, 25-472; BAC v.481 *(De Trin.).*

— *In Evangelium Matthaei commentarius:* ML 9, 917-1078 *(In Matth.).*

— *Líber de Synodis seu Defide Orientalium:* ML 10, 479-546 *(De Synod.).*

— *Tractatus super Psalmos:* ML 9, 231-908 *(In Psalm.).*

HIPÓLITO (S.)

— *Demonstratio adversus Graecos:* MG 93, 787-794 *(Adv. Graec.).*

— *Fragmentum ex Libro I De sancto Pascha:* MG 10, 869-870 *(De sancto Pascha).*

HISTORIA CERTAMINIS APOSTOLICI, cf. Fabricio.

HONORIO AUGUSTODUNENSE

— *Eluddarium sive Dialogus de summa totius christianae Theologiae:* ML 172, 1109-1176 *(Eluddarium).*

— *Eucharistion seu Liber de Corpore et Sanguine Domini:* ML 172, 1249-1258 *(Eucharistion).*

— *Libellus octo quaestionum de angelis et homine:* ML 172, 1185-1192 *(Libellus ocio quaest.).*

HUGO DE RÚAN

— *Dialogorum seu quaestionum theologicarum Libri septem:* ML 192, 1137-1248 *(Dial.).*

— Epístola *Ad Matthaeum:* ML 192, 1227-1230 (Epist. *Ad Matth.).*

HUGO DE SAN CARO

— *Commentarium in quatuor Libros Sententiarum.* Bruxelles, Bibliothéque Royale, manusc. 11422-11423, fol.1-121 *(In Sent.).*

— *Opera omnia in universum Vetus et Novum Testamentum,* 8 vol. (Venetiis, N. Pezzana, 1754) *(In univ. Test.).*

HUGO DE SAN VÍCTOR

— *De B. Mariae virginitate Libellus epistolaris:* ML 176, 857-876 *(De B. Mariae Virginit.).*

— *De quatuor voluntatibus in Christo Libellus:* ML 176, 841-846 *(De quatuor volunt. in Christo).*

— *De sacramentis christianae fidei:* ML 176, 173-618 *(De sacram.).*

— *Quaestiones et decisiones in Epístolas D. Pauli:* ML 175, 431-634 *(Quaest. in Epist. Pauli).*

HUGO DE SAN VÍCTOR (Pseudo)

— *Summa Sententiarum septem tractatibus distincta:* ML 176, 41-174 *(Summa Sent.).*

HUGO MENARDO

— *Notae et observationes in S. Gregorii Magni Librum Sacramentorum:* ML 78, 263-582 *(In S. Gregor. Librum Sacram. Notae).*

INOCENCIO I

— Epístola I *Decentii consultationibus respondens:* MANSI 3, 1028-1032 (Epist. I *Ad Decentium Eugubinum Episc.).*

— Epístola VI *Agapito, Macedonio et Mauriano Episcopis Apulis:* MANSI 3, 1047 (Epist. VI *Ad Agapitum, Macedonium et Maurianum).*

— Epístola XVII *Ad Rufum, Eusebium, Eustathium, Claudium, Maximianum, Gerontium... Episcopos Macedones et Diáconos:* ML 20, 526-537 (Epist. *¥N\\AdRufum, Eusebium, etc.).*

— Epístola XXIV *Ad Alexandrum Episcopum Antiochenum:* ML 20, 545-551 (Epist. XXIV *Ad Alexandrum).*

INOCENCIO III

— *De sacro Altaris mysterio Libri sex:* ML 217, 773-916 *(De sacro Altaris mysterio).*
— *Regestorum sive Epistolarum Libri sexdecim,* l.I-V: ML 214, 1-1194; l.VI-XI: ML 215, 9-1612; l.XII-XVI: ML 216, 9-992 *(Regesta).*
— *Sermones de tempore:* ML 217, 313-450 *(Serm. de temp.).*

INOCENCIO III (?)

— ***Commentarium** in septem Psalmos Poenitentiales:* ML 217, 967-1130 *(In septem Psalm. Poenitentiales).*

IRENEO (S.)

— *Detectionis et eversionis falso cognominatae agnitionis seu Contra haereses Libri quinqué:* MG 7, 433-1224 *(Contra haeres.).*

ISIDORO (S.)

— *De ecclesiastids officiis:* ML 83, 737-826 *(De ecclesiast. off.).*
— *De natura rerum ad Sisebutum Regem Líber:* ML 83, 963-1018 *(De nat. rerum).*
— *De Veten et Novo Testamento quaestiones:* ML 83, 201-208 *(Quaest. de Vet. et Nov. Test.).*
— Epístola I *Leude/redo Episcopo:* ML 83, 893-898 (Epist. I *Ad Leudefredum).*
— Epístola IV *Massonae Episcopo:* ML 83, 899-902 (Epist. IV *Ad Massonam Episc.).*
— *Etymologiarum Libri XX:* ML 82, 73-728; BAC v.433-434 *(Etymol.).*
— *Sententiarum Libri tres:* ML 83, 537-738 *(Sent.).*

ISIDORO (Pseudo-)

— *Sermones:* ML 83, 1217-1228 *(Sermones).*

ISIDORO MERCATOR

— *Collectio Decretalium:* ML 130, 1-1178 *(Decretal. Collectio).*

IVON DE CHARTRES

— *Decretum Partibus seu Libris septem ac decem digestum:* ML 161, 47-1022 *(Decretum).*

JACOBO DE VORÁGINE

— *Legenda Áurea,* recensuit T. Graesse, 2.ª ed. (Lipsiae, Impensis Libreriae Arnoldianae, 1850) *(Legenda Áurea).*

JERÓNIMO (S.)

— *Cartas de S. Jerónimo.* Ed. bilingüe, 2 vols. (Madrid, BAC Normal, v.219-220).
— *Contra Vigilantium Líber unus:* ML 23, 353-368 *(Contra Vigilant.).*
— *Commentariorum in Aggaeum Prophetam ad Paulam et Eustochium Líber unus:* ML 25, 1453-1484 *(InAgg.).*
— *Commentariorum in Amos Prophetam Libri tres:* ML 25, 1037-1150 *(In Amos).*
— *Commentariorum in Danielem Prophetam ad Pammachium et Marcellam Líber unus:* ML 25, 513-610 *(In Dan.).*

— *Commentariorum in Epistolam ad Ephesios Libri tres:* ML 26, 467-590 *(In Eph.).*

— *Commentariorum in Evangelium Matthaei ad Eusebium Eibri quatuor:* ML 26, 15-228 *(InMatth.).*

— *Commentariorum in Ezechielem Prophetam Libri quatuordedm:* ML 25, 15-512 *(In Ezch.).*

— *Commentariorum in loelem Prophetam Eiber unus ad Pammachium:* ML 25, 993-1036 *(In loel).*

— *Commentariorum in Isaiam Prophetam Libri duodeviginti:* ML 24, 17-704 *(In Isaiam).*

— *Commentariorum in Sophoniam Prophetam Líber unus:* ML 25, 1401-1454 *(In Soph.).*

— *De perpetua virginitate B. Mariae adversus Helvidium Líber unus:* ML 23, 193-216 *(Adv. Helvidium).*

— *Dialogus contra Luciferianos:* ML 23, 163-192 *(Dial, contra Lucifenanos).*

— Epístola IX *Ad Paulam et Eustochium De Assumptione Beatae Mariae Virginis:* ML 30, 126-147 (Epist. *IX Ad Paulam et Eustoch.).*

- Epístola LXIX *Ad Oceanum:* ML 22, 653-664 (Epist. LXIX *Ad Oceanum).*

— Epístola LXXVIII seu *Líber exegeticus ad Fabiolam:* ML 22, 698-724 (Epist. LXXVIII *Ad Fabiolam).*

- Epístola CIX *Ad Riparium Presbyterum:* ML 22, 698-724 (Epist. CIX *Ad Riparium).*

- Epístola CXX *Ad Hedibiam:* ML 22, 980-1006 (Epist. CXX *Ad Hedibiam).*

— Epístola CXXX *Ad Demetriadem De servanda virginitate:* ML 22, 1107-1138 (Epist. CXXX *Ad Demetr.).*

— *Líber de nominibus hebraicis:* ML 23, 815-904 *(De nom. hebr.).*

JERÓNIMO (?)

— Epístola XLII *Ad Oceanum de vita clericorum:* ML 30, 297-301 (Epist. XLII *Ad Oceanum).*

JERÓNIMO (Pseudo-)

— *Commentarius in Evangelium secundum Marcum:* ML 30, 609-668 *(In Man.).*

— Epístola XXVIII seu *Sermo in Vigilia Paschae De esu agni:* ML 30, 231 (Epist. XXVIII *De esu agni).*

— Epístola XXXVIII seu *Homilía de Corpore et Sanguine Christi:* ML 30, 280-284 (Epist. XXXVIII *Hom. de Corp, et Sanguine Christi).*

JORGE PAQUIMERAS

— *Paraphrasis in Dionysii Areopagitae De caelesti Hierarchia:* MG 3, 119-370 *(Paraphrasis in De caelest. Hier.).*

JUAN CRISÓSTOMO (S.)

— *Obras de S. Juan Crisóstomo.* Ed. bilingüe, 3 vols. (Madrid, BAC Normal, v.141, 146, 169) *(BAC).*

— *Ad Demetrium Monachum De compunctione Líber primus:* MG 47, 393-410; *Ad Stelechium et De compunctione Líber secundus:* MG 47, 411-422; BAC v.169 *(De compunct.).*

— *Adversus ludaeos et Gentiles demonstratio quod Christus sit Deus ex iis quae multis in loas de Illo dicta sunt apud Prophetas:* MG 48, 813-838 *(Contra ludaeos et Gentiles quod Christus sit Deus).*

— *Commentarius in sanctum loannem Apostolum et Evangelista?»:* MG 59, 23-482 *(In loann.).*

— *Commentarius in sanctum Matthaeum Evangelistas:* hom.I-XLIV: MG 57, 13-472; hom.XLV-XC: MG 58, 471-794; BAC v.141, 146 *(In Matth.).*

— *De sancto et salutari baptismate Salvatoris nostri lesu Christi:* MG 49, 363-372 *(Hom. de Bapt. Christi).*

— *Enarratio in Epistolam ad Hebraeos:* MG 63, 9-236 *(In Hebr.).*

— *Homiliae duae de Cruce et Latrone:* MG 49, 399-418 *(Hom. II de Cruce et Latrone).*

— *Homiliae in Genesim:* hom.I-XLI: MG 53, 21-386; hom.XLII-LXVII: MG 54, 385-580 *(In Genesim).*

— *In Ascensionem Domini nostri lesu Christi et in Principium Actorum II:* MG 52, 773-792 *(Hom. de Ascensione Christi).*

— *In sanctos Macchabaeos et in matrem eorum:* MG 50, 617-628 *(De Macchabaeis).*

— *In S. martyrem Ignatium Deiferum laudatio:* MG 50, 585-596 *(Hom. in s. martyrem Ignatium)*;

— *Laudatio sancti maríyris Barlaam:* MG 50, 675-682 *(Laudatio S. martyris Barlaam).*

— *Undecim homiliae nuncprimum e tenebris erutae:* MG 63, 461-530 *(Homiliae XI).*

JUAN CRISÓSTOMO (Pseudo-)

— *Eruditi commentarii in Evangelium Matthaei* sive *Opus Imperfectum in Matthaeum:* MG 56, 611-946 *(Op. imperf. in Matth.).*

JUAN DAMASCENO (S.)

— *De haeresibus compendium, unde sint et quomodo prodierunt:* MG 94, 677-780 *(De haeres.).*

— *Expositio accurata fidei orthodoxae:* MG 94, 789-1228 *(Dejide orth.).*

— Homilía I *In Transfigurationem Domini:* MG 96, 545-576 (Hom. I *In Transftgurationem D.* TV. /. *C.).*

JUAN DE CORNUALLES

— *Apología de Verbo Incanato:* ML 177, 295-316 *(De Verbo Incarnato).*

— *Eulogium ad Alexandrum III Papam Quod Christus sit aliquis Homo:* ML 199, 1041-1086 *(Eulogium ad Alexandrum).*

JUAN DIÁCONO

— *Sancti Gregorii Magni vita:* ML 75, 59-242 *(S. Gregor. Magni vita).*

JUAN ESCOTO ERIÚGENA

— *Commentarius in s. evangelium secundum loannem:* ML 122, 297-348 *(In loann.).*

JULIO AFRICANO

— *Epístola ad Aristidem:* MG 10, 51-64 *(Epist. ad Aristidem).*

JUSTINO (S.)

— *Dialogus cum Tryphone ludaeo:* MG 6, 471-800; BAC vol.116 *(Dial, cum Tryphone).*

JUSTINO (Pseudo-)

— *Responsiones ad Orthodoxos de quibusdam necessariis quaestionibus:* MG 6, 1249-1400 *(Quaest. ad Orth.).*

LACTANCIO

— *Divinarum Institutionum Libri septem:* ML 6, 111-822 *(Div. Instit.).*

LANFRANCO

— *De Corpore et Sanguine Domini adversus Berengarium Turonensem:* ML 150, 407-442 *(De Corp. et Sanguine Dom.).*

LEÓN MAGNO (S.)

— Epístola IX *Ad Dioscorum Alexandrinum Episcopum:* ML 54, 624-627 (Epist. IX *Ad Diosc.).*

— Epístola XVI *Ad universos episcopos per Siáliam constituios:* ML 54, 695-704 (Epist. XVI *Ad univ. episc.).*

— Epístola XXVIII *Ad Flavianum Episcopum Constantinopolitanum contra Eutychis perfidiam et haeresim:* ML 54, 755-782 (Epist. XXVIII *Ad Flavianum).*

— Epístola XXXV *Ad lulianum Episcopum Coensem:* ML 54, 803-810 (Epist. XXXV *AdMian.).*

— Epístola LXXX *Ad Anatolium Episcopum Constantinopolitanum:* ML 54, 912-915 (Epist. LXXX *Ad Anatolium).*

— Epístola CVIII *Ad Theodorum Foroiuliensem Episcopum:* ML 54, 1011-1014 (Epist. CVIII *Ad Theodorum).*

-Epístola CXXIV *Ad Monachos Palaestinos:* ML 54, 1061-1068 (Epist. CXXIV *Ad Palaestinos).*

— Epístola CLVI *Ad Leonem Augustum:* ML 54, 1127-1132 (Epist. CLVI *Ad Leonem Augustum).*

— *Sermones in praecipuis totius anni festivitatibus ad romanam plebem habiti:* ML 54, 137-468 *(Sermones).*

LEQUIEN, M.

— *Dissertationes Damascenicae:* MG 94, 193-430 *(Dissertationes Damascenicae).*

LÍBER DE CAUSIS, cf. Anónimos.

LÍBER DE DUOBUS PRINCIPES, cf. Dondaine, A.

MABILONIO

— *In Ordinem Romanum Commentarius praevius:* ML 78, 851-936 *(In Ora. Romanum Commentarius praevius).*

MACROBIO

— *Macrobe, Varron, Pomponius Méla* (París, Firmin-Didot, 1875). *Commentarius ex Cicerone in Somnium Scipionis,* p.9-113 *(In Somn. Scipion.). Saturnalia,* p.146-417 *(Saturnalia).*

MAESTRO BANDINO

— *Sententiarum Libri quatuor:* ML 192, 965-1172 *(Sent.).*

MARIO MERCATOR

— *Dissertatio sea Appendix ad contradictionem XII anathematismi Nestoriani:* ML 48, 924-932 *(Appendix ad Contradictionem XII anathematismi Nestoriani).*

MARIO VICTORINO

—*Adversus Arium:* ML 8, 1039-1138 *(Adv. Arium).*

MARTENE, E.

— *De antiquis Ecclesiae ritibus Libri tres,* 4 vol., collegit et exornavit E. Martene (Antuerpiae 1763-1764) *(De Antiquis Eccl. ritibus).*

MARTÍN DE BRAGA (S.)

— *Capitula collecta:* MANSI 9, 845-860 *(Capitula).*

MÁXIMO CONFESOR (S.)

— *Quaestiones, interrogationes et responsiones diversorumque difficiliorum capitum electa:* MG 90, 785-856 *(Quaest., Interrog. et Resp.).*

MÁXIMO DE TURÍN

— *Homiliae in quatuor classes distributae:* ML 57, 221-530 *(Homiliae).*
— *Sermones in tres classes distribuir.* ML 57, 529-760 *(Sermones).*

MELQUÍADES

— Epístola *Ad omnes Hispaniae Episcopos:* MANSI 2, 428-432 (Epist. *Ad omnes Hispaniae Episc.).*

MISAL S. O. P.

— *Missale Sacri Ordinis Praedicatorum auctoritate Apostólica approbatum,* editionem iussit Revdsmus. P. M. S. Gillet (Romae, in Hospitio Magistri Generalis, 1933) *(Missale S. O. P.).*

MOMBRITIUS, B.

— *Sanctuarium seu Vitae sanctorum,* 2 vol. novam editionem curaverunt dúo Monachi Solesmenses (Parisiis, Fontemoing et Sociis, 1910) *(Sanctuarium).*

NESTORIO

— *Blasphemiarum Capitula XII* e graeco transtulit Marius Mercator cum contradictionibus Marii Mercatoris: ML 48, 907-923 *(Anathematismi XII).*
— Epístola II *Ad Cyrillum:* MG 77, 49-58 *(Epist. II Ad Cyrillum).*
— *Exemplum epistolae Nestorii ad Cyrillum Episcopum, quae ómnibus in sancta Synodo displicuit:* MANSI 4, 891-1000 (Epist. II *Ad Cyrillum).*
— *Impii Nestorii Sermones* e graeco transtulit Marius Mercator: ML 48, 757-864 *(Sermones XIII).*
— *Secunda Nestorii Epístola ad S. Cyrillum Alexandrinum rescribentis* e graeco transtulit Marius Mercator: ML 48, 818-827 *(Epist. II Ad Cyrillum).*

NICOLÁS I

— *Decreta seu Rescripta:* MANSI 15, 434-448 *(Decreta).*
— *Responsa ad consulta Bulgarorum:* MANSI 15, 401-434 *(Ad Consulta Bulgarorum).*

NOVACIANO

-*De Trinitate Líber:* ML 3, 911-982 *(De Trin.).*

ODÓN DE CAMBRAI

— *Expositio in Canonem Missae:* ML 160, 1053-1070 *(In Canonem Missae).*

ODÓN RIGALDI

— *Fr. Odonis Rigaldi Quaestio medita de motivo Incarnationis,* edidit I. M. Bissen: «Antonianum» 7 (1932) 334-336 *(Quaest. inédita de Motivo Incarn.).*

ORÍGENES

— *Commentaria in evangelium secundum Matthaeum:* MG 13, 829-1800 *(In Matth.).*
— *Commentarii in Epístolas S. Pauli:* MG 14, 833-1310 *(In Rom.).*
— *Commentariorum in evangelium loannis,* 23 t: MG 14, 21-830; SC 120, 157, 222, 290 *(In loann.).*
-*Contra Celsum:* MG 11, 641-1632; SC 132, 136, 147, 150, 227 *(Contra Celsum).*
-Homiliae *In Leviticum:* MG 12, 405-574; SC 286-287 *(In Lev.).*
— *In Canticum Canticorum* Libri quatuor: MG 13, 83-198; SC 37 *(In Cant.).*
— *In Lucam Homiliae, interprete S. Hieronymo:* MG 13, 1801-1902 *(In Lúe.).*
— *Peri Archon Libri quatuor, interprete Rufino Aquioleiensi Presbytero:* MG 11, 115-414; SC 252, 253, 268, 269, 312 *(Peri Archon).*
— *S. Eusebii Hieronymi Stridonensis Presbyteri translatio homiliarum Origenis in Lucam ad Paulam et Eustochium:* ML 26, 229-332 *(In Lúe.).*

PACIANO

— Epístola III *Ad Sympronianum Novatianum. Contra Tractatus Novatianorum:* ML 13, 1063-1082 (Epist. III *Ad Sympronianum).*

PASCASIO DIÁCONO

— *De Spiritu Sancto Libri dúo:* ML 62, 9-40 *(De Spir. Sancto).*

PASCASIO RADABERTO

— *De Corpore et Sanguine Domini Líber:* ML 120, 1255-1350 *(De Corp, et Sanguine Dom.).*
- *Expositio in Evangelium Matthaei:* ML 120, 31-994 *(In Matth.).*

PATERIO

— *Líber de expositione Veteris ac Novi Testamenti, de diversis libris S. Gregorii Magni concinnatus:* ML 79, 683-1136 *(Expos. Vet. et Nov. Test.).*

PAULO DIÁCONO

— *Sancti Gregorii Magni vita:* ML 75, 41-60 *(S. Gregor. Magni Vita).*

PEDRO DE CELLE

— Epístola CLXXI *AdNicolaum Monachum S. Albani:* ML 202, 613-622 (Epist. CLXXI *Ad Nicolaum Mon.).*

— Epístola CLXXIII *Ad Nicolaum S. Albani Monachum:* ML 202, 628-632 (Epist. CLXXIII *Ad Nicolaum Mon.).*

— *Sermones:* ML 202, 637-926 *(Sermones).*

PEDRO COMESTOR

— *Historia Scholastica. Opus eximium:* ML 198, 1049-1722 *(Hist. Scholast.).*

PEDRO CRISÓLOGO

— *Sermones:* ML 52, 183-666 *(Sermones).*

PEDRO DE TARANTASIA

— *Commentarium in quattuor Libros Sententiarum,* manuscr. Bruges, Bibliothéque de la Ville, n.186-187 *(In Sent.).*

PEDRO LOMBARDO

— *Libri IV Sententiarum,* 2 vol. eddiderunt PP. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1916 *(Sent.).*

— *Collectanea in omnes D. Pauli Apostoli epístolas:* ML 191, 1297-1696 (Rom, I Cor); ML 192, 9-520 (restantes) *(G/ossa Lombardi).*

PEDRO PICTAVIENSE

— *Sententiarum Libri quinqué:* ML 211, 783-1280 *(Sent.).*

PELAGIO

— *Libellus fidei Pelagii ad Innocentium ab ipso missus, Zosimo redditus:* ML 45, 1716-1718; cf. ML 48, 488-491 *(Libellus Fidei ad Innocentium).*

PELAGIO I

— Epístola *Victori et Pancratio illustribus:* MANSI 9, 731-732 (Fragm. epist. *Ad Victorem et Pancratium).*

PLINIO

— *Histoire naturelle de Pline,* 2 vols. (París, Firmin-Didot, 1860-1883) *(Naturalis Hist.).*

PORFIRIO

— *Isagoge et* ***in Aristóteles*** *Categorías commentarium,* edidit A. Busse. Berolini 1887 (Commentaria in Aristotelem graeca, edita concilio et auctoritate Academiae Litterarum Borussicae, v.IV, pars I) *(Isagoge).*

PREPOSITINO

— *Summa Theologica,* manuscr. Troyes, Bibliothéque Publique, n.237 *(Summa).*

PRÓSPERO DE AQUITANIA

— *Pro Augustino Responsiones ad capitula obiectionum Gallorum calumniantium:* ML 51, 155-174 *(Responsio ad Capitula Gallorum).*

— *Sententiarum ex operibus S. Augustini delibetarum Líber unus:* ML 51, 427-496 *(Sent.).*

RÁBANO MAURO

— *Commentariorum in Matthaeum Libri octo:* ML 107, 727-1156 *(In Matth.).*

— *De clericorum institutione ad Heistulphum Archiepiscopum Ubri tres:* ML 107, 293-420 *(De Inst. Cieñe.).*

— *Enarrationum in Epístolas Beati Pauli Libri triginta (viginti novem):* ML 111, 1273-1616 *(AdRom.);* ML 112, 9-834 (restantes) *(Enarr. in Epist. Pauli).*

— *Poenitentiale:* ML 110, 467-494 *(Poenitentiale).*

RAHLFS, A.

— *Septuaginta id est Vetus Testamentum graece iuxta EXX interpretes,* 2 vol., edidit A. Rahlfs (Stuttgart, Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1935) *(Oratio Manasse).*

RAIMUNDO DE PEÑAFORT (S.)

— *Summa,* iuxta editionem quam Lugduni 1718... H. V. Laget procuravit (Veronae, A. Carattonius, 1744) *(Summa).*

RATRAMNO DE CORBIE

— *De Corpore et Sanguine Domini Líber:* ML 121, 103-170 *(De Corp, et Sanguine Dom.).*

REMIGIO DE AUXERRE

— Homilía IV *In illud Matthaei: cum esset desponsata...:* ML 131, 886-892 (Hom. IV *In Matth.).*

— Homilía VII *In illud Matthaei: cum natus esset lesus...:* ML 131, 899-907 (Hom. VII *In Matth.).*

RICARDO DE SAN VÍCTOR

— *Tractatus de potestate ligandi et solvendi:* ML 196, 1159-1178 *(De potest. lig. et solv.).*

ROBERTO DE COURSON

— *Summa de sacramentis,* manuscr. Troyes, Bibliothéque Publique, n.1175 *(Summa).*

ROBERTO PULO

— *Sententiarum Libri octo:* ML 186, 639-1010 *(Sent.).*

ROLANDO BANDINELLI (Alejandro III)

— *Die Sentenzen-Rolands nachmals Papstes Alexander III,* edidit A. M. Gielt (Freiburg i. B., Herder'sche Verlagshandlung, 1891) *(Sent.).*

RUPERTO, ABAD TUITIENSE

— *De gloria et honore Filü Hominis super Matthaeum:* ML 168, 1307-1634 *(In Matth.).*

SEPTUAGINTA, cf. Rahlfs, A.

SÍMBOLO NICENO

— *Pides apud Nicaeam conscripta ab episcopis credentibus CCCXVIII:* MANSI 2, 665-668 *(Symb. Nicaenum).*

SÓCRATES ESCOLÁSTICO

— *Historia Eclesiástica:* MG 67, 29-842 *(Hist. Ecclesiast.).*

SOTERO

— *Vita, epístolas et decreta:* MANSI 1, 687-692 *(Decreta).*

SOZÓMENO DE CONSTANTINOPLA

— *Historia Eclesiástica:* MG 67, 843-1630 *(Hist. Ecclesiast.).*

TEODORETO NESTORIANO

— *Haereticarum fabularum compendium:* MG 83, 335-556 *(Haeret. Fabul. Compend.).*

— *Interpretatio XIV Epistolarum Sancti Pauli Apostoli:* MG 82, 35-878 *(In Hebr.).*

TEODORO DE CANTERBURY

— *Poenitentiale:* ML 99, 901-960 *(Poenitentiale).*

TEODORO DE MOPSUESTIA

— *Ex epístola ad Domnum fragmenta:* MG 66, 1011-1014 *(Fragm. epist. ad Domnum).*

— *Fragmenta ex libris de Incarnatione Filii Dei:* MG 66, 969-994 *(Fragm. De Incarn.).*

TEODOTO ANCIRANO

— Homilía I *In die Nativitatis Salvatoris Nostri lesu Christi:* MG 77, 1349-1370 (Hom. I *In Natalem Salv.).*

— Homiüa II *In Natalem Salvatoris:* MG 77, 1369-1386 (Hom. II *In Natalem Salv.).*

TEOFILACTO

-*Enarratio in Evangelium loannis:* MG 123, 1127-1348; MG 124, 9-318 *(In loann.).*

— *Enarratio in Evangelium Lucae:* MG 123, 683-1126 *(In Lúe.).*

— *Expositio in epistolam primam S. Petri:* MG 125, 1189-1252 *(In I Petr.).*

TEÓFILO DE ALEJANDRÍA

— *Epístola altera Paschalis anni 402. Ad totius Aegypti episcopos S. Hieronymo interprete:* ML 22, 792-812 *(Epist. ad Totius Aegypti Episc.).*

TERTULIANO

—*Adversus Valentinianos Líber:* ML 2, 557-632 *(Adv. Valentinianos).*
— *De Baptismo adversus Quintillas Líber:* ML 1, 1305-1334 *(De Bapt.).*
— *Líber de anima:* ML 2, 681-798 *(De An.).*
-*Líber de Carne Christi:* ML 2, 797-838 *(De Carne Chrísti).*
— *Líber de poenitentia:* ML 1, 1333-1360 *(De Poenit.).*
— *Líber de praescriptionibus adversus haereticos:* ML 2, 9-92 *(De praescriptionibus).*

THIEL, A.

— *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae et quae ad eos scríptae sunt a S. Hilario usque ad Pelagium II* recensuit et edidit A. Thiel. Brunsbergae, E. Peter, 1868 *(A S. Hilario usque ad S. Hormisdam).*

— Gelasio I: Epístola XXXVII *Ad Maioricum et loannem* (A. Thiel, o.c., p.450-452); *Epistolarum Fragmenta* (A. Thiel, o.c., p.483-510).

TICONIO EL AFRICANO

— *Líber de septem Regulis:* ML 18, 15-66 *(De septem reg).*

URBANO I

— Epístola *Ad omnes christianos:* MANSI 1, 748-752 (Epist. *Ad omnes Christ.).*

URBANO II

— *Epistolae et privilegia:* ML 151, 283-548 *(Epist. et Privilegia).*

VÍCTOR ANTIOQUENO, cf. Cramer, J. A.

VlGILlO DE TAPSO (cf. también Pseudo-Agustín).

— *Contra árlanos, etc. Dialogus, Athanasio, Ario, Sabellio, Photíno et Probo ludice interlocutoribus:zAL,* 62, 179-238 *(Contra Árlanos, etc. Dial.).*

VOLUSIANO

— ínter epístolas Augustini, epístola CXXXV *Ad Augustinum Episcopum:* ML 33, 512-514 (Epist. CXXXV *Ad Augustin.).*

PARTE III

PROLOGO

Dado que nuestro Salvador y Señor Jesucristo, *salvando al pueblo de sus pecados,* tal como lo anunció el ángel en Mt 1,21, nos reveló en si mismo el camino de la verdad, por el que, resucitando, podemos llegar a la bienaventuranza de la vida inmortal, se impone que, para rematar los temas teológicos, después de haber estudiado el fin último de la vida humana, las virtudes y los vicios, nos ocupemos ahora del Salvador de todos y de los beneficios otorgados por él al género humano.

A este propósito hay que tratar: primero, del Salvador en sí mismo; segundo, de los sacramentos, con los que alcanzamos la salvación (q.60); tercero, del fin de la vida inmortal, al que llegamos por medio de él cuando resucitemos [1].

Sobre lo primero hay que estudiar dos cosas: una, el misterio de la encarnación en si mismo, en virtud del que Dios se hizo hombre para nuestra salvación; otra, todo cuanto hizo y sufrió nuestro Salvador, Dios encarnado (q.27).

1. Cf. Suppl. q.69.

TRATADO DEL VERBO ENCARNADO

Introducción a las cuestiones 1-59

Por JESÚS ESPEJA PARDO

1. Jesucristo, el Verbo encarnado

Santo Tomás dedica 59 cuestiones al misterio de Jesucristo, que se dividen en dos secciones: «el misterio de la encarnación, según el cual Dios se hizo hombre para nuestra salvación; y las acciones y sufrimientos —*acta etpassa*— de nuestro Salvador» (Pról.). Con frecuencia, en cursos o escritos teológicos que tenían como base la *Suma*, la segunda sección quedaba reducida prácticamente a la muerte de Jesucristo, mientras la resurrección era como un apéndice. Por otra parte, las q.27-45 sobre la vida histórica de Cristo se dejaban un poco de lado.

Es de notar, sin embargo, que, para Santo Tomás, vida, muerte y resurrección de Jesucristo van inseparablemente unidas. Son los «acta et passa in carne» donde tiene lugar la salvación o redención universal. Toda la existencia de Cristo con sus actividades, palabras y gestos, desde el primer instante hasta su resurrección a través de la muerte, tiene calidad y eficacia pascuales para todos. Parece importante resaltar esta visión de Santo Tomás cuando la cristología hoy recupera y desarrolla extensamente la conducta histórica de Jesús, que desencadenó el conflicto y le llevó al martirio. Este no fue un hecho puntual querido expresamente por Dios, sino consecuencia de una vida toda ella apasionada y sacrificada por realizar en este mundo la voluntad o proyecto del Padre.

2. Unidad del Tratado

Todavía es necesario precisar algo más. Entre las dos secciones generales hay unidad profunda en el único dinamismo de salvación. La encarnación del Verbo ya entra en el dinamismo de pascua: paso de Dios para redimir a los seres humanos, y paso de la humanidad al ámbito divino. Análogamente, vida, muerte y resurrección de Jesucristo son expresiones que proclaman la verdad de la encarnación: «acta et passa in carne».

Salvando esta unidad, caben las dos siguientes puntualizaciones:

a) *Ontología y funcionalidad*

Como reflexión sobre la fe, la teología no debe ir nunca separada de la vida. Esa fe no es reducible a conceptos, que sin embargo también son necesarios como aproximación a la experiencia cristiana. Pero es siempre una tentación para el teólogo absolutizar su discurso y convertir en doctrina conceptualmente muy formulada una experiencia de vida que sólo tiene lugar en el dinamismo de la historia. En contra de una teología como saber metafísico y abstracto, Lutero buscó una teología «para aprovechan), como servicio a la vida personal. Los dos polos vienen expresados con los términos «oritología» (conocimiento de una

realidad en sí misma) y «economía» (conocimiento de lo que Dios va realizando en la historia de nuestra salvación).

Ante la necesidad de precisar atajando posturas extremistas, los concilios de Nicea y Calcedonia utilizan mediaciones conceptuales de la filosofía griega donde la preocupación por la naturaleza y el «en sí» de los entes prevalece sobre la historia y sus manifestaciones. Esta prevalencia se acentúa en la Edad Media; y Santo Tomás se mueve en ese horizonte valiéndose de la filosofía griega.

Según esta filosofía, lo necesario es anterior a lo contingente. Por eso hay que partir de la Trinidad como fuente y origen de la encarnación, que es acontecimiento no necesario. La reflexión cristológica de Santo Tomás sigue un esquema trinitario descendente, apto para una sociedad cristiana donde la presencia de Dios era familiar e indiscutible. Sirviéndose de esa misma filosofía, su discurso es lógico: la acción presupone la naturaleza y una ontología o conocimiento de la misma, una estructura que la explique, pues el obrar sigue al ser.

Sin embargo, eso no quiere decir que Santo Tomás reduzca el misterio trinitario a una teoría metafísica, ni absolutice sus mediaciones conceptuales o agote su discurso en elevadas disquisiciones sobre la constitución ontológica del Verbo encarnado. Como hace San Juan en su Evangelio, el Angélico introduce su libro con un esquema descendente partiendo de Dios, cuya gloria se percibe «en la carne»: parte de la Trinidad, cuyas huellas y vestigio se reflejan en la vida de la creación y en la historia de la humanidad; la simbólica trinitaria se apoya en una experiencia creyente. En II-II q.l a.2 sol.2, él mismo había escrito que la fe sobre la cual reflexiona el teólogo apunta siempre más allá de los enunciados y mediaciones conceptuales. Por otra parte, los argumentos para justificar dicha constitución ontológica de Cristo se apoyan en las manifestaciones de Dios en la historia según la revelación o la tradición viva de la Iglesia.

Nuevos contextos sociales y eclesiales, así como nueva sensibilidad correspondiente a los mismos, demandan enfoques y lenguajes nuevos para confesar y transmitir la única fe sobre Jesucristo. Tratando de responder a la nueva situación de nuestro tiempo, en las últimas décadas se viene acentuando la orientación existencial, histórica, ascendente y antropológica de la cristología. Se destaca lo funcional buscando que la reflexión llegue como respuesta para situaciones concretas. Es verdad que la cristología, como toda reflexión teológica, siempre tiene un «desde dónde» y «para quién». Pero la falta de estructuras y apoyos ontológicos puede convertir todas las afirmaciones en meras proyecciones de la subjetividad. «Nuestro Salvador» es concretamente Jesucristo, el Verbo encarnado, unión de la divinidad y de la humanidad en la única persona. No debemos fabricar un mesías al antojo de nuestros intereses egoístas y a la medida de nuestras carencias.

Las cristologías existencial, histórica, ascendente o con otro matiz, en esa preocupación por contactar con la vida, pueden ser buen correctivo para la neoescolástica, que, olvidando el espíritu de Santo Tomás, absolutizó el discurso racional, se perdió en cuestiones abstractas y postergó la experiencia de fe. Pero la reflexión cristológica hoy necesita una buena dosis de sistematización que incluya e integre todos los aspectos esenciales y permanentes de la confesión eclesial en el misterio de Cristo. Y aquí la seriedad científica de Santo Tomás puede ser ejemplo y llamada de atención para nosotros.

b) *Cristologíay soteriología*

Aunque unido al binomio anterior, aquí hay un matiz nuevo. El interés soteriológico fue prioritario y determinante no sólo en los escritos neotestamen-

taños; fue también fundamental en las primeras sistematizaciones cristológicas. Ignacio de Antioquía, Justino e Ireneo parten de su experiencia cristiana: Jesucristo es nuestro Salvador. Y arguyen: para los seres humanos la salvación tiene que venir de fuera; pero tampoco puede ser humana si no brota de dentro; luego el Salvador es verdadero Dios y hombre verdadero. La constitución ontológica del Verbo encarnado era como un postulado de la soteriología.

La fórmula «por nosotros y por nuestra salvación» está en los símbolos de Nicea y Calcedonia; esa finalidad salvífica debe ser marco adecuado para dinamizar las declaraciones conciliares. Pero éstas se hicieron en categorías estáticas de la filosofía griega, con el peligro de paralizar el dinamismo de salvación central en la confesión de fe. La magnitud soteriológica queda por lo menos diluida. En el siglo XI, Anselmo de Canterbury destaca esa magnitud soteriológica; pero la reduce a la muerte de Cristo, dejando fuera tanto la encarnación como la vida histórica de Jesús. Este es el Salvador con su muerte, pero no la Salvación en todo lo que vivió, hizo, dijo y sufrió. Así vino la infeliz distinción entre cristología y soteriología.

Una primera lectura, por encima y superficial, puede concluir que la misma distinción se da en la reflexión cristológica de Santo Tomás. Pero cuando se lee despacio esa reflexión, aun dentro de la filosofía griega empleada, se ve la intencionalidad salvífica en todas las cuestiones; la salvación es objetivo y realidad que se plasma y concreta no sólo en la muerte de Cristo, sino también en todos y cada uno de sus pasos. Ya son elocuentes las frases del *Prólogo:* «hecho hombre para nuestra salvación»; Cristo es nuestro Salvador mediante sus acciones y sufrimientos *(acta etpassa).*

En la encarnación Dios mismo se autocomunica (q.l a.l c.); el Verbo asume la naturaleza humana completa porque, siguiendo la tradición representada por el Damasceno, «lo que no es asumido no es sanado» (q.5 a.4 c.); en la encarnación, Cristo viene a ser como la cabeza, fuente de gracia o de vida para todos los seres humanos (q.8 a.3 c.). En su conducta histórica, en su martirio y en la resurrección de entre los muertos, «nos mostró en sí mismo el camino de la verdad» *(Prólogo).*

En *clima de contemplación.* Estas cuestiones sobre Jesucristo son como apretado resumen de amplias reflexiones que Santo Tomás había elaborado en otras obras escritas anteriormente. Ya en la *Summa contra Gentiles* articuló filosóficamente la fe sobre el misterio de Cristo; y más tarde volvió al tema en la cuestión discutida *De unione Verbi Incarnati.* Para conocer el clima espiritual en que procedió su reflexión, deben ser leídos sus agudos y sabrosos comentarios a las cartas de San Pablo y a los evangelios de Mateo y de Juan.

Hay en el fondo y de base una profunda experiencia cristiana, la existencia gozosa de un creyente. Según sus contemporáneos, Santo Tomás vivió apasionado por la figura y misterio de Jesucristo. Cuando se desencadenaba una tempestad, se santiguaba diciendo: «Dios vino en la carne, Dios ha muerto por nosotros» (D. PRUMMER, *Fontes...* 35). También según sus biógrafos, un día oyó que Jesucristo le decía: «Bien has escrito de mí, Tomás, ¿qué quieres en recompensa?», y él respondió: «sólo a ti, Señor» (D. PRUMMER, *Fontes...* 108). Estaba redactando entonces las cuestiones sobre la pasión de Cristo incluidas en esta *Tercera Parte* de la *Suma.*

Fray Angélico reflejó esa ferviente devoción en un delicado cuadro donde Santo Tomás mira como extasiado a la cruz. Cuando llegó el término de su vida mortal, aquel profundo creyente se dispuso a comulgar p'or última vez: «Yo te recibo, precio de la redención, por quien he estudiado con amor, velado y trabajado, predicado y enseñado» (D. PRUMMER, *Fontes...* 205). Es acertado el juicio de quienes convivieron con él: «Habló de modo extraordinario sobre el

misterio de Cristo» (D. PRUMMER, *Fontes...* 19). En ese clima de contemplación creyente se leerá con fruto esta magnífica reflexión teológica.

3. Cómo vamos a proceder

Santo Tomás divide su tratado en dos secciones: sobre el misterio de la encarnación (q.1-26); sobre lo que el Hijo de Dios encarnado «hizo y padeció» (q.27-59). Así, vida, muerte y resurrección de Cristo van inseparablemente unidas como etapas de un mismo acontecimiento; toda su conducta histórica discurre ya en el dinamismo pascual: la muerte de Cristo no es más que consecuencia de su conducta en la vida, mientras la resurrección ilumina el sentido teológico de su muerte. Sin embargo, porque el género literario que Santo Tomás emplea comentando la vida de Cristo es más cercano a la tradición patrística que al discurso metafísico, en la presentación del texto habrá tres notas introductorias. Una sobre la encarnación, otra sobre la vida de Cristo, y otra sobre la muerte y resurrección.

«SE HIZO HOMBRE PARA NUESTRA SALVACIÓN» (q.1-26)

En coherencia con la filosofía griega —la naturaleza es antes que las acciones—, previamente a la vida, muerte y resurrección de Cristo, hay una pregunta fundamental: ¿quién es Jesucristo para la inteligencia humana de un creyente cristiano? Hay que reflexionar sobre la estructura ontológica del Salvador: su condición divina y su condición humana en la unidad de persona.

El misterio de la encarnación sólo es accesible a la fe, que sin embargo puede y debe ser articulada en categorías y discurso racionales. Pero este discurso procede ya dentro de un horizonte: la revelación interpretada en la tradición viva de la Iglesia y confesada en los símbolos conciliares. Esta referencia es imprescindible, dado que la encarnación del Verbo «es fruto de la voluntad libre de Dios que sólo puede ser conocida en la *Sagrada Escritura»* (q.l a.3 c.).

Partiendo de esa revelación, Santo Tomás organiza estas q.1-26 siguiendo un orden lógico. Una vez admitido el hecho de la encarnación como fruto del amor divino (q.l), se habla de la «unión hipostática» (q.2-15): esa unión de la humanidad y de la divinidad se hace en la persona del Hijo (q.2-6); pero la humanidad del Verbo encarnado es íntegra y debe tener todas las perfecciones de la misma (q.7-15). Después se van explicitando las consecuencias de la unión hipostática: en orden a Cristo mismo —ser, querer, operación— (q.l6-19); en su situación respecto al Padre y a nosotros (q.20-26).

Tres observaciones pueden servir para leer estas cuestiones:

1. Dios tiene la iniciativa

La q.l, sobre la «conveniencia de la encarnación», es bien significativa. Siguiendo el enfoque del IV Evangelio (Verbo-carne) y adoptando la tradición alejandrina, Santo Tomás procede según el esquema descendente. Como ya dijo en su tratado de la Trinidad, el Padre envía al Hijo (I q.43 a.4); Dios, amor gratuito, viene delante de los hombres; se inclina en favor nuestro antes de que nosotros le busquemos. Es el movimiento del «Ágape» tal como lo expresa la revelación. No hay que olvidar esta perspectiva para discernir el puesto que ocupa en la reflexión cristológica de Santo Tomás la «economía» o conducta de Dios manifiesta en sus intervenciones históricas.

A principio del siglo XII tuvo gran audiencia el libro *Cur homo Deus* escrito por San Anselmo. No es justo interpretar esa obra y su discurso fuera del tiempo en que salió y sus destinatarios. Habla para creyentes: confesando ya que Dios quiere salvar a los seres humanos, no conviene a la justicia divina perdonar al pecador sin la satisfacción completa y perfecta por parte del mismo; como, dada la infinitud del pecado, sólo un hombre-Dios puede satisfacer así, la encarnación del Hijo es necesaria si Dios quiere salvar a los seres humanos con justicia.

A mediados del siglo XII Abelardo criticó y rechazó la explicación anselmiana, que sin embargo fue calando en la teología y religiosidad medievales. Con habilidad y delicadeza, Santo Tomás en esta q.l rectifica esa interpretación: la encarnación del Verbo no fue necesaria; manifestación y fruto del amor gratuito de Dios, la teología sólo puede buscar conveniencias. Y todavía puntualiza: esa conveniencia no es porque Dios esté celoso de su honor agraviado, sino porque es amor gratuito que no quiere la muerte del ser humano, sino que viva promoviendo todas sus virtualidades (q.l a.l y 2). En la visión de Santo Tomás hay dos presupuestos: 1) según la revelación, Dios es amor y se inclina en favor nuestro no porque nosotros seamos buenos, sino porque El es bueno (Rom 5,8; Jn 3,16); 2) la teología es reflexión del creyente que busca comprender su fe *(fides*

quaerens intellectum), y no discurso que pretende inventar, demostrar y agotar el contenido de la fe.

2. Integridad humana de Cristo

Aunque Santo Tomás opta por la tradición alejandrina, no cae en la tentación de atenuar o volatilizar lo humano en favor de lo divino. La verdad e integridad humana del Verbo encarnado es tesis fundamental en estas cuestiones: por ejemplo, al hablar de su condición corpórea (q.5 a.l y 2), en las muchas distinciones sobre la gracia y ciencia de Cristo (q.7 y 9), afirmando que Cristo asumió la naturaleza humana con las deficiencias y enfermedades anejas a su condición de carne (q.14), defendiendo que en cuanto hombre actúa con libertad (q.18,4). Saliendo al paso de una objeción, cuando Santo Tomás explica la unión de las naturalezas en la persona del Verbo, deja bien claro que, lejos de recortar la integridad humana de Cristo, esa unión la perfecciona (q.8 a.2 sol.2).

La encarnación significa que Dios se ha hecho plenamente hombre; y esta confesión es articulo central de la fe cristiana. Después de reñidas controversias en los primeros siglos, esa fe cristalizó en la fórmula de Calcedonia: «verdaderamente Dios y verdaderamente hombre» *(Deus veré et homo veré).* Y recordando Heb 4,15 —«en todo igual a nosotros menos en el pecado»—, el Concilio insistió: «consustancial a nosotros según la humanidad». Pero da la impresión de que los creyentes, en esa confesión, no aceptamos todas las implicaciones de la misma; la mentalidad de muchos cristianos e incluso la reflexión cristológica funcionan frecuentemente con un monofisismo larvado y con miedo a la integridad humana de Cristo.

Merece la pena destacar el realismo de Santo Tomás en ese tema, cuando hoy la cristología da todo su relieve a la integridad humana de Jesús, no sólo para secundar la revelación evangélica, sino también porque sólo en esa humanidad histórica se manifiesta el rostro del verdadero Dios. Según la confesión de la Iglesia, en el único y el mismo Señor Jesucristo, humanidad y divinidad van inseparablemente unidas (DS 302).

3. Una formulación feliz

El núcleo central del credo cristológico es la simultaneidad de Dios y de hombre, «sin confusión, pero inseparablemente unidos». Con distintos matices y de formas distintas a lo largo de la historia, la tentación ha surgido una y otra vez: afirmar la divinidad de Cristo a costa de su humanidad, o asegurar ésta negando la divinidad. Mientras la escuela alejandrina puso el acento en la divinidad, la de Antioquía destacó la humanidad. Pero en esas tendencias legítimas pronto llegaron los extremismos y las posiciones fanáticas. Dos herejías —monofisismo y nestorianismo— fueron rechazadas en el Concilio de Calcedonia, que sigue siendo punto de partida para la reflexión teológica.

Santo Tomás conoce bien las declaraciones conciliares y las controversias que las provocaron. Su estudio se mueve dentro del «credo» calcedonense y es uno de los más bellos comentarios al mismo: «según la verdad de la fe católica, en Cristo hay verdadero cuerpo de nuestra naturaleza, verdadera alma racional, y al mismo tiempo la divinidad perfecta» *(Compendium Theologiae* c.209). Se sitúa con extraordinario equilibrio entre las clásicas tendencias alejandrina y antioquena, salvaguardando la verdad de cada una y evitando sus posiciones erróneas. Toda su reflexión está determinada por la fe: «El Verbo se hizo hombre para nuestra salvación».

En esa convicción creyente y en el marco de las dos tendencias, Santo Tomás trata de aproximarse al misterio sirviéndose de una doctrina filosófica griega: «la humanidad de Cristo es instrumento unido y libre de la divinidad» (q.7 a.l sol.3; q.8 a.l solí; q.19 a.l).

El instrumento actúa movido por el agente o causa principal; el hombre mueve y se sirve de la pluma para escribir. Pero lo más insólito y elocuente se dice con los adjetivos «unido y libre». El primero evoca fácilmente la condición del brazo respecto al sujeto que lo mueve; no es instrumento separado, como, por ejemplo, el bastón respecto al brazo; éste va unido a todo el organismo. Pero el brazo no tiene libertad por su cuenta; y aquí viene lo insólito: la humanidad de Cristo no sólo es instrumento unido a la divinidad, sino también «libre», con capacidad de autodeterminación. Como instrumento unido, tiene su consistencia, ser y virtud en la persona del Verbo; algo así como el brazo respecto al «yo» de la persona humana que lo mueve. Y, sin embargo, la humanidad de Cristo no queda absorbida ni psicológicamente despersonalizada: la unión hipostática o en persona no aminora, sino que promueve la integridad humana del Verbo encarnado.

Tenemos aquí una de las formulaciones más logradas en la reflexión teológica sobre Ja encarnación. Responde con exactitud al interés por la unidad, que tanto preocupó a la escuela alejandrina, y salvaguarda bien la distinción que defendían los teólogos antioquenos. Santo Tomás expresa claramente y en términos dinámicos que Cristo no es la suma de humanidad y divinidad, sino Dios mismo que vincula su poder a la libertad humana, y hombre cuya humanidad ha pasado a ser de Dios.

Según esta explicación podemos afirmar: Dios se revela en la integridad humana de Cristo, y ahí también la libertad humana encuentra su perfección. Lo divino y lo humano son magnitudes que mutuamente se implican y esclarecen. Así lo manifiesta el misterio de la encarnación, sólo posible porque Dios es amor que se autocomunica gratuitamente a los seres humanos, y éstos se constituyen referidos a su Creador. Dios como amor gratuito que se inclina en favor nuestro, y humanidad que se perfecciona respondiendo libremente a ese amor, son dos coordenadas permanentes que Santo Tomás articula con maestría en su reflexión teológica.

CUESTIÓN 1

Sobre la conveniencia de la encarnación [a]

Sobre el misterio de la encarnación hay que tratar tres problemas: primero, la conveniencia de la encarnación; segundo, el modo de la unión del Verbo encarnado (q.2); tercero, las consecuencias de tal unión (q.16).

Sobre lo primero se plantean seis preguntas:

1. ¿Era conveniente que Dios se encarnase?—2. ¿Era necesario para la redención del género humano?—3. ¿Se hubiera encarnado Dios si no hubiera pecado el hombre?—4. ¿Se encarnó más principalmente para borrar el pecado original que el actual?—5. ¿Hubiera sido conveniente que Dios se encarnase desde el principio del mundo?—6. ¿Hubiera debido retrasarse su encarnación hasta el fin del mundo?

ARTICULO 1

¿Era conveniente que Dios se encarnase?

ln Sent. 3 d.l q.l a.2; *Cont. Gentes* 4,40.49.53.54.55; *Competid, theol.* c.200.201

Objeciones por las que parece que no era conveniente que Dios se encarnase.

1. Por ser Dios, desde la eternidad, la misma esencia de la bondad, lo perfecto es que continúe siendo como fue eternamente. Pero Dios careció eternamente de toda carne. Luego es conveniente en sumo grado que no se una a la carne. Por tanto no fue conveniente que Dios se encarnase.

2. Aún más: es incorrecto unir cosas enteramente diversas: así sería *necio juntar una cabera humana con elpescuezo de un caballo* [1] en una pintura. Ahora bien, entre Dios y la carne hay una disparidad total, porque Dios es absolutamente simple, mientras que la carne, y especialmente la humana, es compuesta. Luego, no fue conveniente que Dios se uniese a la carne humana.

3. Todavía más: entre el cuerpo y el espíritu supremo existe la misma distancia que entre la maldad y la bondad suma. Ahora bien, sería totalmente incoherente que Dios, sumo bien, asumiera la maldad. Luego, no es conveniente que el supremo espíritu increado asuma cuerpo.

4. Por último: es absurdo que lo mínimo contenga a quien lo supera todo, y que quien se cuida de grandes cosas pase a ocuparse de las pequeñas. Pero todo el universo es incapaz de contener a Dios, que se cuida del mundo entero. Luego no parece conveniente que *aquel a quien el universo le resulta pequeño se oculte tras el cuerpedllo de un niño que llora; y que el Gobernador supremo se ausente por tanto tiempo de su sede, y que deje el cuidado del mundo por un cuerpecito,* como escribe Volusiano a Agustín [2].

En cambio está que parece convenientísimo que las cosas invisibles de Dios se manifiesten por medio de las visibles: para esto fue creado el mundo, como enseña el Apóstol en Rom 1,20: *lo invisible de Dios es conocido mediante sus obras.* Pero según dice el Damasceno al principio del libro III [3], por el misterio de la encarnación *se muestran a un tiempo la bondad, la sabiduría, lajusticiay el poder de Dios,* o la virtud de: *la bondad, porque no despreció la flaquera de nuestra propia carne; la justicia, porque por ese mismo misterio venció al tiranoy arrancó al hombre de la muerte; la sabiduría, porque halló la mejor solución alproblema más difícil;y elpoder, o la virtud, infinito, porque*

1. HORACIO, *De arte poet.* 5,1-2. 2. £/>/r¿135: ML 33,512. 3. *De Fide Orth.* c.l: MG 94,984.

a. En la Primera Parte de la *Suma,* cuando Santo Tomás se refiere a la esencia divina y a la trinidad de Personas en Dios, la reflexión se mueve en el terreno de lo necesario. Pero la Tercera Parte discurre dentro del camino que Dios ha elegido libremente para salvarnos; sólo cabe «a posteriori» rastrear las conveniencias.

no existe nada mayor que hacerse Dios hombre. Luego fue conveniente que Dios se encarnase*.

Solución. *Hay que decir:* Es conveniente para todo ser aquello que le compete según su naturaleza; como es conveniente para el hombre razonar, puesto que eso le compete al ser racional por naturaleza. Pero la naturaleza de Dios es la bondad, según dice Dionisio en el c.l *De Div. Nom* . Luego todo cuanto pertenece a la razón de bien, conviene a Dios.

A la naturaleza del bien pertenece comunicarse a los demás, según escribe Dionisio en el c.4 *De Div. Nom*[5]. Por consiguiente pertenece a la naturaleza del bien sumo comunicarse a la criatura de modo superlativo. Lo cual se realiza en sumo grado cuando Dios *une a sí la naturaleza creada de tal manera que se constituye una sola persona de tres seres: el Verbo, el alma y la carne,* como dice Agustín en el libro XIII *De Trin.*[6]. De donde resulta evidente la conveniencia de que Dios se encarnase.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El misterio de la encarnación no se verificó como si Dios pasase, de alguna manera, de su estado a otro que no tuvo en toda la eternidad; sino porque se unió a la criatura de un modo nuevo, o mejor, porque se la unió a sí mismo de una manera nueva. En cambio no hay inconveniente en que la criatura, que es mudable por su propia naturaleza, no se comporte siempre del mismo modo. Y por eso, así como la criatura comenzó a existir sin una existencia previa, así también fue conveniente que, sin haber estado unida a Dios desde el principio, se uniese después a El.

2. *A la segunda hay que decir.* La unión con Dios en unidad de persona no fue conveniente a la naturaleza humana de acuerdo con su propia condición, porque eso excede su propia índole. Sin embargo, sí fue conveniente que Dios, de acuerdo con su bondad infinita, uniera a sí la carne humana para salvar al hombre.

3. *A. la tercera hay que decir:* Las propiedades por las que las criaturas difieren del Creador proceden de la sabiduría de Dios y se ordenan a su bondad: Dios, increado, inmutable, incorpóreo, ha producido las criaturas mutables y corpóreas, en virtud de su propia bondad; e igualmente el mal de pena es efecto de la justicia divina para gloria de Dios. Por el contrario, el mal de culpa se produce al apartarse del plan de la sabiduría divina y del orden de su bondad. Y por eso pudo ser conveniente que asumiera una naturaleza creada, mutable, corpórea y sometida al sufrimiento; pero no lo fue asumir el mal de culpa.

4. *A la cuarta hay que decir:* Como responde Agustín en la epístola *Ad Volusianum*[7], *la doctrina cristiana no dice que Dios quedase incorporado a la carne, de manera que abandonase o perdiese el cuidado de gobernar el mundo, o que hubiese trasladado ese cuidado, como condensado, a un cuerpo frágil: tal modo de sentir es muy humano, propio de quienes no pueden pensar más que en los cuerpos. Dios no es grande por su masa, sino por su poder; y, por ello, la magnitud de su poder no padece angustias por existir en lo estrecho. No es, por consiguiente, increíble que el Verbo de Dios permanezca íntegro en todas partes, cuando la palabra humana transitoria es íntegramente oída por todos y cada uno de los oyentes.* Luego no hay inconveniente alguno en que Dios se haya encarnado.

ARTICULO 2

¿Era necesaria la encarnación para la redención del género humano?

In Seni. 3 d.4 q.3 a.l ad 3; 4 d.10 a.l ad 3; *Cont. Gentes* 4,54.55; *De rat. fid.* c.5; *Competid, theol.* 200.201; *In Ps.* 45

Objeciones por las que parece que no fue necesario que el Verbo de Dios se encarnase para la redención del género humano.

4. § 5: MG 3,593: S. TH. lect. 3. 5. § 20: MG 3,720: S. TH. lect.l. 6. C.17: ML 42,1031. 7. *Epist.\yj* c.2: ML 33,517.

b. Supuesta ya la encarnación del Verbo, sí podemos ver la conveniencia de la misma por parte de Dios, «bien por esencia» (I q.6 a.3). Sabemos que «a la razón del bien pertenece comunicarse a los otros»; según el clásico adagio *«bonum est difusivum sui».* El bien como el fin se difunde atrayendo y promoviendo (I q.5 a.2 sol.l). Así, la encarnación es la máxima comunicación histórica que Dios hace de sí mismo, y, consiguientemente, momento decisivo de atracción u orientación de la humanidad hacia su Creador (a.l sol.2; a.3 sol.2).

1. El Verbo divino es Dios perfecto, como ya se dijo [8], y no acrecienta su poder por la unión con la naturaleza humana. Por consiguiente, si el Verbo divino nos redimió encarnándose, lo mismo pudo rescatarnos sin hacerse hombre.

2. Aún más: parece que para restaurar la naturaleza humana caída era suficiente con que el hombre satisficiera por el pecado. Dios no puede exigir al hombre más de lo que éste puede dar; y, puesto que Dios se inclina más a tener misericordia que a castigar, lo mismo que imputa al hombre el acto del pecado, así también parece que ha de tener en cuenta el acto contrario al placer del pecado. Luego no fue necesario que el Verbo de Dios se encarnase para redimir al género humano.

3. Todavía más: el hombre, para salvarse, necesita principalmente dar a Dios la reverencia debida. Por eso se dice en Mal 1,6: *Si y o soy Señor, ¿dónde está mi temor? Si soy Padre, ¿dónde está mi honra?* Pero la reverencia de los hombres hacia Dios será tanto mayor cuanto más elevado sobre todas las cosas lo consideren y más inaccesible a los sentidos; de ahí que Sal 112,4 diga: *El Señor es excelso sobre todos los pueblos, y su gloria es más alta que los cielos;* y en el v.5 añade: *¿Quién hay semejante al Señor Dios nuestro?,* con lo que se alude a la reverencia. Luego parece que no es preciso que Dios se haga semejante a nosotros, asumiendo nuestra carne, para salvarnos.

En cambio está que aquello por lo cual el género humano queda a salvo de la ruina, es necesario para su salvación. Pero esto sucede con el misterio de la encarnación, pues según Jn 3,16: *De tal modo amó Dios al mundo, que le dio su Hijo unigénito, para que todo el que cree en él no perezca, sino que tenga la vida eterna.* Luego fue necesario que Dios se encarnase para salvar al hombre.

Solución. *Hay que deár.* Una cosa puede ser necesaria de dos modos para alcanzar un fin: o como algo sin lo que tal cosa no puede existir, como sucede con el alimento para la conservación de la vida humana; o como algo con lo que se puede alcanzar el fin de manera más perfecta y conveniente, por ejemplo, el caballo para viajar. En el primer sentido no se puede afirmar que la encarnación del Verbo fuese necesaria para la redención, pues Dios, por ser omnipotente, pudo rescatar al género humano de infinidad de maneras distintas. En cambio, en el segundo sentido sí fue necesario que Dios se encarnase para salvar a la naturaleza humana. Por eso dice Agustín en el libro XIII *De Trin.*[9]: *Debemos demostrar que Dios, a cuyo poder está todo sometido, no padece indigencia de medios; pero no existía otro más oportuno para sanar nuestra miseria.*

Para convencerse de ello basta con atender a la promoción del hombre en el bien. Y primeramente en lo referente a la fe, que se hace más segura al creer al mismo Dios que nos habla. Por eso dice Agustín en el libro XI *De Civ. Dei*[w]*: Para que el hombre caminase con más confianza hacia la verdad, la misma Verdad, el Hijo de Dios, haciéndose hombre, constituyó y cimentó la fe.* En segundo lugar, en lo que atañe a la esperanza, que con eso se consolida. A este propósito dice Agustín en el libro XIII *De Trin.* [n]: *Nada hubo tan necesario para fortalecer nuestra esperanz como el demostrarnos Dios cuánto nos amaba. Y ¿qué prueba más palpable de este amor que el hermanamiento del Hijo de Dios con nuestra naturaleza?* En tercer lugar, en lo que concierne a la caridad, que con ese misterio se inflama sobre toda ponderación. Por esto escribe Agustín en *De catechizandis rudibus*[12]: *¿Qué causa mayor puede asignarse a la venida del Señor que la de mostrarnos su amor?* Y luego añade: *Si hemos sido remisos para amarle, no lo seamos para corresponder a su amor.* En cuarto lugar, en lo que toca al recto comportamiento, en el que se nos ofreció como ejemplo. A este respecto dice Agustín en un sermón *De Nativitate Dominiz: No había que seguir al hombre, a quien podíamos ver, sino a Dios, que no podía ser visto. Así, pues, para mostrarse al hombre y para que éste le viera y le siguiera, Dios se hizp hombre.* Finalmente, la encarnación era necesaria para la plena participación de la divinidad, que constituye nuestra bienaventuranza y el fin de la vida humana. Y esto nos fue otorgado por la humanidad de Cristo; pues, como dice Agustín en un sermón *De Nativitate Domini*[14]: *Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciese Dios.*

De manera análoga, la encarnación fue útil para alejar el mal. Primeramente, porque de este modo aprende el hombre a

8. Q.27 a.2 ad 2; q.4 a.1.2. 9. CIO: ML 42,1024. 10. C.2: ML 41,318. 11. C.10: ML 42,1024. 12. C.4: ML 40,314. 13. *Sem. adpapuL,* serm.371 c.2: ML 39,1660. 14. Entre las obras de S. AGUSTÍN, *Serm. suppos.,* serm.128: ML 39,1997.

no tenerse en menos que el demonio y a no venerar al que es autor del pecado. Dice Agustín en el libro XIII *De Trin.*[15]: *Cuando la naturaleza humana pudo ser unida a Dios hasta el punto de no constituir con él más que una sola persona, los espíritus malignos no pueden atreverse a anteponerse al hombre porque ellos no tienen carne.* Seguidamente, porque somos aleccionados acerca de la gran dignidad de la naturaleza humana, para que no la manchemos pecando. De aquí que diga Agustín en el libro *De Vera Relig.*[16]: *Dios nos manifestó cuan excelso lugar ocupa entre las criaturas la naturaleza humana al mostrarse entre los hombres con naturaleza de verdadero hombre.* Y el papa León dice en un sermón *De Nativitate : Reconoce, ¡oh cristiano!, tu dignidad; j, ya que has sido hecho partícipe de la naturaleza divina, no quieras volver a tu antigua vileza por un comportamiento indigno.* Después, porque para destruir la presunción humana *nos fue otorgada la gracia de Dios en Cristo hombre sin ningún mérito nuestro,* como se dice en el libro XIII *De Trin.*[18]. En cuarto lugar, porque, como vuelve a decir Agustín en el mismo sitio[19], *la soberbia humana, obstáculo principal para la unión con Dios, puede ser confundida y curada por la profunda humildad de Dios.* Finalmente, para librar al hombre de la esclavitud. A este respecto dice Agustín en el libro XIII *De Trin.*[20]: *Debió hacerse de tal modo que el diablo fuese vencido por la justicia de Jesucristo hombre,* lo que se cumplió al satisfacer Cristo por nosotros. Un simple hombre no podía satisfacer por todo el género humano; y Dios no estaba obligado a hacerlo; luego era conveniente que Jesucristo fuese a la vez Dios y hombre. *Por* eso dice el papa León en un sermón *De Nativ.*[21]: *El poder asume la debilidad, la majestad se apropia de la humildad, a fin de que, como era necesario para nuestra redención, un solo y mismo mediador entre Dios y los hombres pudiese, por un lado, morir y, por otro, resucitar. Si no fuese verdadero Dios, no traería el remedio; y, de no ser verdadero hombre, no nos daría ejemplo.*

Hay todavía otros muchos beneficios que se siguen de la encarnación, pero exceden la comprensión humana.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir.* El término *necesario* se toma en la dificultad en su primera acepción, como aquello sin lo cual no puede alcanzarse el fin.

2. *A la segunda hay que decir:* La satisfacción[c] por el pecado puede ser suficiente de dos maneras. Una, perfecta, cuando compensa adecuadamente la culpa cometida. En tal sentido no pudo ser suficiente la satisfacción ofrecida por un puro hombre, porque toda la naturaleza humana estaba corrompida por el pecado; y ni la bondad de una persona ni la de muchas era capaz de compensar equilibradamente el daño de toda la naturaleza. Además, el pecado cometido contra Dios tiene una cierta infinitud por razón de la majestad infinita de Dios: la ofensa es tanto más grave cuanto mayor es la dignidad de la persona ofendida. Por eso fue preciso que, para lograr una satisfacción perfecta, la obra del reparador tuviese una eficacia infinita, por ejemplo, la de un Dios y hombre a la vez.

Otra es la satisfacción imperfecta, que resulta suficiente cuando la acepta el ofendido, aunque no sea enteramente proporcionada a la ofensa. Y de este modo es suficiente la satisfacción de un puro hombre. Pero como todo lo imperfecto presupone algo perfecto en que sustentarse, de ahí que toda satisfacción de un puro hombre tenga que recibir su eficacia de la satisfacción de Cristo.

3. *A la tercera hay que decir:* Dios, al encarnarse, no rebaja en nada su majestad; y por lo mismo no disminuye el motivo de nuestra reverencia hacia El. Más bien aumenta por la ampliación de nuestro conocimiento. Al acercarse a nosotros por medio de la encarnación, nos proporcionó un mayor conocimiento de El.

15. C.17: ML 42,1031. 16. C.16: ML 34,134. 17. *Sermones,* serm.21 (I *In Nativitate Dom.)* c.3: ML 54,192. 18. C.17: ML 42,1031. 19. C.17: ML 42,1031. 20. C.13: ML 42,1027; c.14: ML 42,1028. 21. *Sermones,* serm.21 (I *In Nativitate Dom.)* c.2: ML 54,192.

c. *Satisfacción* significa «restablecer el derecho lesionado de otro». Su objetivo es el bien del que ha recibido la ofensa, y no directamente el bien del que satisface. Por eso las condiciones y los límites de la satisfacción están en manos del agraviado. La *infinitud delpecado* se refiere al ámbito moral, pues como acto humano es limitado en el espacio y en el tiempo.

ARTICULO 3

¿Se hubiera encarnado Dios si no hubiera pecado el hombre?

In Sent. 3 d.l a.3; *De verít.* q.29 a.4 ad 5; *In / Tim.* c.l lect.4

Objeciones por las que parece que Dios se hubiera encarnado incluso si el hombre no hubiera pecado.

1. El efecto permanece mientras subsiste la causa. Pero según Agustín en el libro XIII *De Trin.*[72]*: En la encarnación del Verbo hay que tener en cuenta otras muchas cosas,* además de la remisión del pecado, de las que ya hemos hablado (a.2). Luego Dios se hubiera encarnado aunque el hombre no hubiese pecado.

2. Aún más: es propio de la omnipotencia divina perfeccionar sus obras, y manifestarse por medio de algún efecto infinito. Pero ninguna criatura puede considerarse como efecto infinito, ya que es finita por su propia esencia. Sólo en la obra de la encarnación se manifiesta un efecto infinito del poder divino, porque en ella se unen dos seres infinitamente distantes, como sucede al hacerse Dios hombre. Con lo que parece que también el universo logra su máxima perfección, ya que la postrera de las criaturas, que fue el hombre, se une al primer principio, que es Dios. Luego, aunque el hombre no hubiera pecado, Dios se hubiera encarnado.

3. Y también: la naturaleza humana no aumentó su capacidad de gracia a causa del pecado. Sin embargo, después del pecado es capaz de la unión hipostática, que es la mayor de las gracias. Luego la naturaleza humana hubiera sido capaz de esta gracia aunque el hombre no hubiese pecado. Y Dios no hubiera privado a la naturaleza humana de un bien del que era capaz. Luego Dios se hubiera encarnado aunque el hombre no hubiese pecado.

4. Todavía más: la predestinación de Dios es eterna. Pero, según Rom 1,4, Cristo *fue predestinado para ser Hijo de Dios en poder.* Luego era necesario que el Hijo de Dios se encarnase, incluso antes del pecado, para que se cumpliese la predestinación divina.

5. Por último: el misterio de la encarnación fue revelado al primer hombre, como consta por sus palabras en Gen 2,23: *Esto sí que es ya hueso de mis huesos,* lo que califica San Pablo de *gran misterio en Cristo y en la Iglesia,* según Ef 5,32. Pero el hombre no pudo conocer anticipadamente su caída, como tampoco pudo conocerla el ángel, como prueba Agustín en *De Genesi ad Litt.*[23]. Luego, aunque el hombre no hubiese pecado, Dios se habría encarnado.

En cambio[d] está lo que dice Agustín en el libro *De verbis Dom.* , exponiendo a Le 19,10: *Vino el Hijo del hombre a buscar y salvar lo que había perecido. Si el hombre no hubiera pecado, el Hijo del hombre no habría venido.* Y a propósito de la 1 Tim 1,15: *Cristo vino a este mundo para salvar a los pecadores,* dice la *Glosa*[25]*: El motivo de la venida de Cristo el Señor no fue otro que salvar a los pecadores. Suprímanse las enfermedades, quítense las heridas, y no habrá motivo alguno para que exista la medicina.*

Solución. *Hay que decir:* Sobre esta cuestión hay distintas opiniones. Unos[26] dicen que el Hijo de Dios se hubiera encarnado aunque el hombre no hubiese pecado. Otros sostienen lo contrario. Y parece más convincente la opinión de estos últimos. Porque las cosas que dependen únicamente de la voluntad divina, fuera de todo derecho por parte de la criatura, sólo podemos conocerlas por medio de la Sagrada Escritura, que es la que nos descubre la voluntad de Dios. Y como todos los pasajes de la Sagrada Escritura señalan como razón de la encarnación el pecado del primer hombre, resulta más acertado decir que la encarnación ha sido ordenada por Dios para remedio del pecado, de manera que la encarna-

22. C.17: ML 42,1031. 23. L.ll c.18: ML 34,439. 24. *Serm. ad popul.*, serm.174 c.2: ML 38,940. 25. *Glossa ordin.* (VI,117 B); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,332; S. AGUSTÍN, *Serm. ad popul.*, serm.175 c.l: ML 38,945. 26. S. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 1.3 d.20-a.4: (BO 28,361); ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* P.3 q.2 m.13 (III,12ra); RUPERTO, *In Matth.* 1.13: ML 168,1628; HONORIO DE AUTÚN, *Libellus octo quaest.* c.2: ML 172,1187.

d. La teología discurre dentro de la revelación; y según la Escritura, Cristo vino al mundo para salvar a los pecadores. Aquí surgió más tarde la discusión secular sobre *el motivo primero de la encarnación.* Las distintas y enfrentadas posiciones de las escuelas tomista, escotista y suareciana ya pertenecen al pasado. Conviene recordar lo que Santo Tomás escribió en su *Com. a III Sent.* d.l q.l a.3: «sólo puede saber la verdad sobre esta cuestión quien nació y se inmoló porque quiso».

ción no hubiera tenido lugar de no haber existido el pecado. Sin embargo, no por esto queda limitado el poder de Dios, ya que hubiera podido encarnarse aunque no hubiera existido el pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Todas las otras causas de la encarnación, ya señaladas, se reducen al motivo de remediar el pecado. Pues si el hombre no hubiese pecado, hubiera sido iluminado por la luz de la divina sabiduría y perfeccionado con la rectitud moral, en orden a conocer todo lo que le era necesario. Pero como el hombre, apartándose de Dios, cayó extraviado en las cosas materiales, fue conveniente que Dios, encarnándose, le proporcionase la salvación también por medio de las cosas materiales. Por eso dice Agustín[27] comentando las palabras de Jn 1,14 *el Verbo se hizp carne: La carne fue la causa de tu ceguera y la carne será la que la haga desaparecer; porque Cristo vino de este modo para extinguir por su carne los víaos de la carne.*

2. *A la segunda hay que decir:* La omnipotencia divina se manifiesta en el hecho de crear las cosas de la nada. Y para la perfección del universo basta que la criatura se ordene a Dios como a su fin de modo natural. Mas que la criatura se una personalmente a Dios excede los límites de su perfección natural.

3. *A la tercera hay que decir.* En la naturaleza humana se da doble capacidad. Una, natural. A ésta siempre la satisface Dios al dar a cada cosa todo lo que corresponde a su capacidad natural. Otra de acuerdo con el poder divino, al que toda criatura está enteramente sometida. A esta capacidad se refiere la dificultad. Pero Dios no satisface toda esta capacidad de la naturaleza; de otro modo, Dios no podría hacer en la criatura más de lo que hace. Y esto es falso, como hemos probado antes (1 q.23 a.5; q.105 a.6).

Pero nada se opone a que la naturaleza humana haya sido elevada a un fin más alto después del pecado: pues Dios permite los males para sacar así un bien mayor. Por eso se dice en Rom 5,20: *Donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia.* Y en la bendición del cirio pascual[28] se proclama: *¡Oh feliz culpa, que mereció tener tan gran Redentor!*

4. *A la cuarta hay que decir:* La predestinación presupone la presciencia de las cosas futuras. Por eso, así como Dios predestina realizar la salvación de un hombre determinado por medio de las oraciones de otras personas, así también predestinó que la encarnación tuviese lugar para remedio del pecado del hombre.

5. *A la quinta hay que decir.* Nada impide que a alguien se le revele un efecto determinado sin que se le revele la causa. Al primer hombre le pudo ser revelado el misterio de la encarnación sin que él conociese previamente su caída: pues no todo el que conoce un efecto conoce su causa.

ARTICULO 4

¿Dios se encarnó principalmente para quitar los pecados actuales o *para borrar el pecado original?*

In Sent. 3 d.l q.l a.2 ad 6; Op. XI *Resp. de art. 36* a.23; Op. X *Resp. de art. 4)* a.28

Objeciones por las que parece que Dios se encarnó principalmente para quitar los pecados actuales y no para borrar el pecado original.

1. Cuanto más grave es un pecado, tanto más se opone a la salvación del hombre, para la que Dios se encarnó. Pero el pecado actual es más grave que el original: pues, como dice Agustín en el libro *Contra lulianum*[29], al pecado original se debe la mínima pena. Luego la encarnación de Cristo se ordena principalmente a la destrucción de los pecados actuales.

2. Aún más: al pecado original no corresponde la pena de sentido, sino sólo la de daño, como hemos probado antes (1-2 q.87 a.5 obi.2). Pero Cristo vino para satisfacer por los pecados sufriendo en la cruz la pena de sentido, no la pena de daño, pues nunca careció de la visión y el gozo de Dios. Luego se encarnó principalmente para borrar el pecado actual más que el original.

3. Y también: según el Crisóstomo en el libro II *De compunctione cordis*[30]: *El amor del siervo fiel es tal, que los beneficios hechos a todos en general los considera como si le hubieran sido concedidos a él solo.* Como si de él solo se tratase escribe Pablo en Gal 2,20: *Me amó y se entregó por mí.* Pero nuestros pecados propios son los actuales, pues el original *es pecado común*[31]. Luego nuestra disposición de ánimo ha de ser la de pensar que Cristo

27. *In loann.* tr.2: ML 35,1395. 28. *Missale S. O. P.* p.153. 29. L.5 c.ll: ML 44,809. 30. MG 47,419. 31. *Glossa ordin. In lo.* 1,29.

vino principalmente para librarnos de los pecados actuales.

En cambio está lo que dice Jn 1,29: *He aquí el Cordero de Dios, que quita los pecados del mundo.*

Solución. *Hay que decir:* Es cierto que Cristo vino a este mundo no sólo para borrar el pecado original, que se transmite a todos los hombres, sino también para quitar todos los pecados cometidos posteriormente: no porque todos sean borrados (esto por culpa de los hombres, que no siguen a Cristo, según Jn 3,19: *Vino la luz al mundo,y los hombres amaron más las tinieblas que la luz),* sino porque El ofreció una satisfacción suficiente para destruir todo pecado. Por eso se dice en Rom 5,15-16: *No es el don como fue el pecado, pues el pecado de uno terminó en condenación, mientras que la gracia, partiendo de muchas faltas, culminó en justificación.*

Cristo vino más principalmente para borrar el pecado que era mayor. Pero una cosa puede ser mayor que otra de dos modos. Primero, intensivamente: como es mayor la blancura cuanto más intensa. De esta manera es mayor el pecado actual que el original, porque es más voluntario, como ya hemos dicho (1-2 q.82 a.l obi.2). En segundo lugar, extensivamente: como se llama mayor la blancura que ocupa una superficie más amplia. Y de este modo, el pecado original, por haber corrompido a todo el género humano, es mayor que cualquier pecado actual, que es propio de la persona concreta que lo comete. Y bajo este aspecto, Cristo vino principalmente para quitar el pecado original, pues *el bien del pueblo es más sublime que el bien de un particular,* como se dice en I *Ethic.*[32].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir.* La dificultad se refiere a la gravedad intensiva del pecado.

2. *A. la segunda hay que decir:* El pecado original no será castigado con pena de sentido en la otra vida, pues a consecuencia del mismo sufrimos penas sensibles en este mundo, como lo son el hambre, la sed, la muerte y otras cosas por el estilo. Y por eso Cristo, para satisfacer plenamente por el pecado original, quiso sufrir el dolor sensible, para que tuviesen cumplimiento en él la muerte y las demás penalidades de este género.

3. *A. la tercera hay que decir:* Como el Crisóstomo infiere en el mismo lugar[33], el Apóstol decía tales palabras *no como queriendo aminorar los amplísimos dones de Cristo difundidos por todo el orbe, sino sólo para indicar que Cristo se ofreció a sí mismo por todos. ¿Qué importa que haya concedido también a los demás sus gracias, cuando las que a ti te dio son tan completas y perfectas como si nada de ellas se hubiera otorgado a los otros?* De ahí que nadie deba pensar que, por haber recibido él los beneficios de Cristo, no hayan sido también otorgados a los demás. Y por eso no queda excluido que Cristo haya venido más principalmente para borrar el pecado de toda la naturaleza que para quitar el pecado de una sola persona. Pero ese pecado común es curado tan perfectamente en cada persona como si sólo lo fuera en ella. Aún más: dada la unión que emana de la caridad, cada uno debe pensar que los dones hechos a los demás son también dispensados a él mismo.

ARTICULO 5

¿Hubiera sido oportuno que Dios se encarnase al principio del mundo? [e]

In Sent. 3 d.l q.l a.4; *In h.* c.2; *In Gal.* c.4 lect.2; *Cont. Gentes* 4,53.55

Objeciones por las que parece que sí hubiera sido conveniente que Dios se encarnase en los albores del género humano.

1. La encarnación es fruto del infinito amor de Dios según Ef 2,4-5: *Dios, que es rico en misericordia, por el gran amor con que nos amó, estando nosotros muertos por nuestros delitos, nos dio vida en Cristo.* Pero el amor corre en ayuda del amigo necesitado, según Prov 3,28: *No digas a tu amigo: Vete y vuelve, mañana te lo daré, si hoy puedes hacerlo.* Luego Dios no

32. ARISTÓTELES c.2 n.8 (BK 1094b8); S. TH lect.2.

33. *De Compunct.* 1.2: MG 47,419.

e. ¿Por qué la encarnación ha tenido lugar tan tarde si Dios es misericordioso? ¿Por qué tan pronto si la encarnación del Verbo significa la perfección definitiva de la humanidad? Dos principios determinan la respuesta: Dios salva a los hombres contando con su libertad histórica (a.5); la encarnación que causa la perfección de la humanidad tiene que ser anterior a la consumación de esta perfección en la gloria (a.6).

debió diferir la encarnación, sino socorrer al género humano ya desde el principio.

2. Aún más: según 1 Tim 1,15: *Cristo vino a este mundo para salvar a los pecadores.* Pero se hubieran salvado muchos más si Dios se hubiera encarnado al principio del mundo, pues a lo largo de los siglos han muerto muchos en pecado por no haber conocido a Dios. Luego hubiera sido más conveniente que Dios se encarnase al inicio del género humano.

3. Y también: la obra de la gracia no es menos ordenada que la obra de la naturaleza. Pero *la naturaleza comienza por lo perfecto,* según dice Boecio en *De Consol.*[34]. Luego la obra de la gracia debió ser también perfecta desde el principio. Ahora bien, en la obra de la encarnación resalta la perfección de la gracia, según Jn 1,14: *El Verbo se hizo carne, y estaba lleno de gracia y de verdad.* Luego Cristo debió encarnarse desde el principio del género humano.

En cambio está lo que se dice en Gal 4,4: *Pero, cuando vino la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer:* a cuyo propósito comenta la *Glosaz: La plenitud de los tiempos es la época fijada por Dios Padre para enviar a su Hijo.* Pero Dios ha fijado sabiamente todas las cosas. Luego Dios se encarnó en el momento más oportuno, y por eso no fue conveniente que se encarnase al principio del mundo.

Solución. *Hay que decir:* Al ordenarse principalmente la obra de encarnación a reparar la naturaleza humana para la abolición del pecado, resulta evidente que no fue oportuno que Dios se hiciese hombre desde el principio, antes del pecado, pues la medicina es para los enfermos, tal como lo dijo el Señor en Mt 9,12-13: *No tienen los sanos necesidad de médico, sino los enfermos: Yo no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores.*

Tampoco fue conveniente que Dios se encarnase inmediatamente después del pecado. Primero, por la naturaleza del pecado del hombre, que provenía de la soberbia: por eso debía ser liberado de un modo tal que, humillado, reconociese que necesitaba de un libertador. Por eso, comentando Gal 3,19: *Promulgada por medio de ángeles, por mano de un mediador,* dice la *Glosa ordin.*[36]: *Fue gran sabiduría de Dios el no enviar a su Hijo al instante de haber caído el hombre en el pecado. Dios dejó antes al hombre en libertad para que, en régimen de la ley natural, experimentase sus propias fuer%as. Cuando cayó, recibió la Ley. Con ésta aumentó el mal, no porque la Ley fuese defectuosa, sino porque la naturaleza estaba viciada; para que así, reconociendo su debilidad, llamase al médico y buscase el auxilio de la gracia.*

Después, por la estructura del progreso en el bien, en el que se pasa de lo imperfecto a lo perfecto. Por esto dice el Apóstol en 1 Cor 15,46-47: *No es primero lo espiritual, sino lo animal; después lo espiritual. El primer hombre, hecho de la tierra, fue terreno; el segundo hombre, del cielo, es celestial.*

En tercer lugar, por la misma dignidad del Verbo encarnado. Porque a propósito de Gal 4,4: *Cuando llegó la plenitud de los tiempos,* dice la *Glosa*[37]: *Cuanto mayor era el juez que venía, tanto más larga debía ser la serie de profetas que le precediera.*

Finalmente, para que no se entibiase el entusiasmo de la fe con la prolongación del tiempo. Porque según Mt 24,12: *se enfriará la caridad de muchos* cuando se acerque el fin del mundo. Y Le 18,8 dice: *Cuando venga el Hijo del hombre, ¿piensas que encontrará fe en la tierra?*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** El amor no tarda en socorrer al amigo, pero teniendo en cuenta la oportunidad de las circunstancias y la condición de las personas. Si el médico suministrase al enfermo la medicina desde el principio de la enfermedad, sería menos eficaz, y hasta es posible que le perjudicase en vez de aliviarle. Por eso tampoco Dios proporcionó inmediatamente al hombre el remedio de la encarnación, para que no lo despreciase por soberbia, en caso de no conocer antes su enfermedad.

2. *A. la segunda hay que decir:* Agustín, en el libro *De sex quaestionibus paganorum* q.2[38], responde: *Cristo quiso aparecer ante los hombres y predicarles su doctrina en un tiempo y lugar en que sabía que estaban reunidos los que habían de creer en él. Respecto de otros tiempos y lugares sabía de antemano que los hombres, aunque no todos, serían tan incrédulos como muchos de los que vieron su presencia corporal y se negaron a creer en él, incluso después de resucitar a los muertos.*

34. L3 prosa 10: ML 63,764. 35. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,135; cf. *Glossa ordin.* (VI.84 E); AMBROSIASTER, *In Gal.* 4,1: ML 17,380. 36. *Glossa ordin.* (VI,83 B); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,128. 37. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,135; cf. *Glossa ordin.* (VI,683 E); S. AGUSTÍN, *In loann.* tr.31 super 7,30: ML 35,1638. 38. Epist.102 *Ad Deogratias:* ML 33,375.

Pero el propio Agustín rechaza esa solución al decir en el libro *De perseverantia*[39]: *¿Acaso podemos afirmar que los habitantes de Tiro y de Sidón no hubiesen querido creer, o no hubiesen creído, cuando el mismo Señor asegura que harían penitencia humilde y sincera si entre ellos se hubieran realizado todos aquellos portentos?*

Por eso, añade[40], *como dice el Apóstol* (Rom 9,16): *no depende del que quiere ni del que corre, sino de Dios misericordioso, que quiso socorrer a aquellos que previo que habían de creer en sus milagros si los hiciera ante ellos; mientras no socorrió a otros, de los cuales en su predestinación juzgó otra cosa de modo oculto, pero justo. Veamos, pues, sin la menor duda, su misericordia en los que son liberados, y su verdad en los que son castigados.*

3. *A la tercera hay que decir:* Lo perfecto precede a lo imperfecto en el orden del tiempo y de la naturaleza cuando se trata de realidades diversas, pues es necesario que el ser que lleva a otros a la perfección sea él mismo perfecto; pero en una sola y misma realidad, lo imperfecto es anterior en el tiempo, aunque sea posterior en la naturaleza. Así pues, la perfección eterna de Dios es anterior en duración a la imperfección de la naturaleza humana; pero la perfección mediante la unión con Dios es posterior a esa imperfección de la naturaleza humana.

ARTICULO 6

¿Debió aplacarse la encarnación hasta el fin del mundo?

In Sent. 3 d.l q.l a.4

Objeciones por las que parece que la encarnación debió aplazarse hasta el fin del mundo.

1. Se dice en Sal 91,11: *Mi vejez transcurrirá en misericordia abundante.* Tal expresión, según la *Glosa**[1], equivale a *en los últimos tiempos.* Pero el tiempo de la encarnación es el tiempo de misericordia por antonomasia, según Sal 91,14: *Porque llegó el tiempo de su misericordia.* Luego la encarnación debió aplazarse hasta el fin del mundo.

2. Aún más: como queda dicho (a.5 ad 3), lo perfecto es posterior en el tiempo a lo imperfecto. Por consiguiente, lo perfectísimo debe ser lo último en el tiempo. Ahora bien, la perfección suprema de la naturaleza humana tiene lugar cuando se une al Verbo: porque, como dice el Apóstol en Col 1,19: *en Cristo plugo que habitase la plenitud de la divinidad.* Luego la encarnación debió retrasarse hasta el fin del mundo.

3. Y también: no es conveniente ejecutar de dos modos lo que puede hacerse de uno solo. Pero la venida de Cristo al fin del mundo era suficiente para salvar a los hombres. Luego no convenía que se encarnase antes. Y por eso la encarnación debió diferirse hasta el fin del mundo.

En cambio está lo que dice Hab 3,2: *Lo darás a conocer en medio de los tiempos.* Luego el misterio de la encarnación, por el que Cristo se manifestó al mundo, no debió demorarse hasta el fin del mundo.

Solución. *Hay que decir:* Así como no fue conveniente que Dios se encarnase al principio del mundo, tampoco lo fue que la encarnación se retrasase hasta el fin de los tiempos. Esto es manifiesto en verdad: primero, por la unión de la naturaleza divina con la humana. Como ya hemos dicho (a.5 ad 3), lo imperfecto, por un lado, precede en el tiempo a lo perfecto, porque lo imperfecto evoluciona hacia lo perfecto; pero, en el campo de la causa eficiente, lo perfecto precede en el tiempo a lo imperfecto. En la obra de la encarnación se realizan estas dos perspectivas. Porque la naturaleza humana alcanzó en la encarnación la perfección suma, por eso mismo no fue oportuno que el Verbo se hiciese hombre desde el principio. Pero, por otro lado, el Verbo encarnado es causa eficiente de la perfección humana, de acuerdo con lo que se dice en Jn 1,16: *de su plenitud recibimos todos;* y por este motivo no debía aplazarse la encarnación hasta el fin del mundo. No obstante, la perfección de la gloria, a la que finalmente conducirá el Verbo a la naturaleza humana, tendrá lugar al fin del mundo.

Segundo, para eficacia de la salvación del hombre. Como se dice en el libro *De quaest. Nov. et Vet. Test.*[42]: *Está en manos del donante el tiempo y la proporción en que quiera ejercer la misericordia. Por eso vino Cristo cuando juzgó que el socorro era oportuno y que tal beneficio había de ser agradecido. Cuando el conocimiento de Dios comentó a oscurecerse entre los hombres y las costumbres empeoraron por una cierta dejadez Dios se dignó enviar a Abraham, para que se convirtiese en ejemplo de un conocimiento de Dios*

39. *De Dono Persev.* c.9: ML 45,1006. 40. *De Dono Persev.* c.ll: ML 45,1007. 41. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,859; cf. *Glossa interl.* (III,226v). 42. PSEUDO-AMBROSIO (Ambrosiaster), P.l ex Nov. Test., q.83: ML 35,2276.

y de unas costumbres renovados. Y por seguir siendo lánguida la veneración debida a Dios, envió por medio de Moisés la Ley escrita. Y porque los gentiles la despreciaron no sometiéndose a ella, j por no observarla ni siquiera los que la recibieron, el Señor, guiado por su misericordia, envió a su Hijo para que, una vez concedido a todos los hombres el perdón de los pecados, los ofreciese al Padre justificados. De haberse aplazado este remedio hasta el fin del mundo, hubieran desaparecido totalmente de la tierra el conocimiento de Dios, la reverencia que le es debida y la honestidad de las costumbres.

Tercero, porque eso no hubiese resultado en beneficio del poder de Dios, que salvó a los hombres de muchas maneras: pues no sólo los salvó por la fe en Cristo que había de venir, sino también mediante la fe en Cristo presente y pasado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La *Glosa* habla de la misericordia que lleva a la gloria. En cambio, si se interpreta respecto de la misericordia manifestada al género humano por la encarnación de Cristo, hay que tener en cuenta, como dice Agustín en el libro *Retractationum*[43], que el tiempo de la encarnación puede compararse a la juventud del género humano *por el vigor y el fervor de la fe, que obra por medio de la caridad;* y también a la vejez, o sexta edad, *por el número de años transcurridos, ya que Cristo vino en la sexta edad. Y aunque no es posible que en el cuerpo se den simultáneamente juventud y vejez sí son compatibles a la vez en el alma; la primera, por el dinamismo, la segunda, por la responsabilidad.* Por eso, en el libro *Octoginta trium quaest.*, y en otros lugares[44], también dijo Agustín que *no convino que la venida del Maestro desde el cielo, con cuya imitación el hombre transformaría en óptimas sus pésimas costumbres, se produjera más que en el tiempo de la juventud.* Y en otros lugares[45] afirma que Cristo vino en la sexta edad del género humano, es decir, como en la vejez del mismo.

2. *A la segunda hay que decir:* La obra de la encarnación no debe considerarse sólo como término del movimiento que hay de lo imperfecto a lo perfecto, sino también como principio de perfección en la naturaleza humana, como hemos dicho en la solución.

3. *A la tercera hay que decir:* El Crisóstomo escribe[46] a propósito de Jn 3,17: *Dios no envió su Hijo al mundo para juagar al mundo: Hay dos venidas de Cristo: la primera, para perdonar los pecados; la segunda, para juagar al mundo. De no haber hecho esto, todos se hubieran condenado, pues todos pecaron y todos necesitan de la gloria de Dios.* De donde resulta claro que no debió diferirse hasta el fin del mundo la venida de la misericordia.

43. L.1 c.26: ML 32,626. 44. Q.44: ML 40,28. 45. *De Genesi contra Manich.* 1.1 c.23: ML 34,192. 46. *In Ioann.* hom.28: MG 59,162.

CUESTIÓN 2

Sobre el modo de la unión del Verbo encarnado con la naturaleza humana [a]

Corresponde a continuación tratar del modo de la unión del Verbo con la naturaleza humana. Primero, en lo que se refiere a la unión en sí misma. Segundo, en lo que atañe a la persona que asume (q.3). Tercero, en lo que concierne a la naturaleza asumida (q.4).

Sobre el primer problema se plantean doce interrogantes:

1. La unión del Verbo encamado, ¿se realizó en la naturaleza?—2. ¿Se hizo en la persona?—3. ¿Se efectuó en el supuesto o hipóstasis?—4. La persona o hipóstasis de Cristo, después de la encarnación, ¿es compuesta?—5. ¿Hubo unión entre el alma y el cuerpo de Cristo?—6. La naturaleza humana, ¿se unió al Verbo de modo accidental?—7. ¿La misma unión es algo creado?—8. ¿Es lo mismo que la asunción?—9. ¿Es la máxima de las uniones?—10. La unión de las dos naturalezas en Cristo, ¿se produjo por medio de la gracia?—11. ¿Fue precedida de determinados méritos?—12. Cristo hombre, ¿tuvo alguna gracia natural?

ARTICULO 1

La unión del Verbo encarnado, ¿se realizó en una única naturaleza?

In Sent. 3 d.5 q.l a.2; *De Verit.* q.20 a.l; *In Phil.* c.2 lect. 2; *Cont. Gentes* 4,35.41; *De un. Verbi* a.l; *In lo.* c.l lect.7; *In Rom. c.í* lect.2; *Compend. theol.* c.206

Objeciones por las que parece que la unión del Verbo encarnado se realizó en una única naturaleza:

1. Dice Cirilo [J], y sus palabras son incluidas en las *Actas* del Concilio de Calcedonia [2]: *No debe entenderse que en Cristo hay dos naturalezas distintas, sino una única naturaleza hecha carne, que es la del Verbo de Dios.* Y esto no sería posible de no producirse la unión en la naturaleza. Luego la unión del Verbo encarnado se realizó en la naturaleza.

2. Aún más: dice Atanasio [3]: *Así como el alma racionalj el cuerpo constituyen la naturaleza humana, así también Dios y el hombre forman una única naturaleza.* Luego la unión tuvo lugar en la naturaleza.

3. Y también: dos naturalezas no pueden denominarse la una por la otra, a no ser que, de alguna manera, se cambie la una en la otra. Pero en Cristo la naturaleza divina y la humana se denominan la una por la otra: a este respecto dice Cirilo [4] que la naturaleza divina es *encarnada;* y Gregorio Nacianceno [5] dice que la humana es *deificada;* como es manifiesto a través del Damasceno [6]. Luego da la impresión de que de las dos naturalezas se formó una sola.

En cambio está lo que se dice en la definición del Concilio de Calcedonia [7]: *Confesamos que, en los últimos tiempos, es preciso reconocer un solo y mismo Hijo de Dios en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, sin que en modo alguno sea suprimida la diferencia de naturaleza a causa de la*

\. Epist.45 *Ad Succensum:* MG 79,232; Epist.46 *Ad Succensum:* MG 77,240; *Apologéticas adv. Orient. Episc.*, anath.8: MG 76,349; *Orat.\ de Recta Fide ad Religiosissimas Reginas:* MG 76,1212. 2. P.2 act.l: MANSI 6,675,683. 3. Cf. *Symb. Quicumque:* MANSI 2,1355; Dz 40. 4. Epiet.45 *Ad Succensum:* MG 77,232; Epist.46 *Ad Succensum:* MG 77,240; *Apologeticus adv. Orient. Episc.*, anath.8: MG 76,349; *Orat. \ de Recta Pide ad Religiosissimas Reginas:* MG 76,1212. 5. *Orat.45 In Sanctum Pascha:* MG 36,633; cf. *Orut.39 In Sancta Lumina:* MG 36,353. 6. *De Fide Orth.* 1.3 c.6: MG 94,1008; c.l 1: MG 94,1024; c.17: MG 94,1069. 7. P.2 act.5: MANSI 7,115; DZ 148.

a. Es un logrado comentario a la fe confesada en Calcedonia (DS 301 y 302) que recuerdan los a.l y 2. Se ve también un buen conocimiento de la tradición patrística, cuya terminología urge precisar, dada la confusión de vocabulario que precedió y, en cierto grado, siguió a la declaración calcedonense.

unión. Luego la unión no se efectuó en la naturaleza .

Solución. *Hay que decir.* Para solventar esta cuestión conviene tener en cuenta la noción de *naturaleza.* Etimológicamente, el nombre de *naturaleza* viene o está tomado de *naciendo.* Por lo que, en primer lugar, se usó tal nombre para designar la generación de los vivientes, que se llama natividad o germinación: por eso naturaleza equivale a *la/lo que ha de nacer.* Después el nombre de naturaleza se desplazó a significar el principio mismo de la generación. Y corno el principio de la generación en los seres vivos es algo intrínseco, el término naturaleza pasó a significar más adelante cualquier principio intrínseco de movimiento. De ahí que diga el Filósofo en II *Physic.*[8]: *La naturaleza es principio de movimiento en el ser en que está en virtud de sí misma y no accidentalmente.* Tal principio es la forma o la materia. Por eso la palabra *naturaleza* unas veces significa forma, y otras materia. Y como en el ser engendrado el fin de la generación natural es *la esencia específica, que es la expresada por la definición,* de ahí que naturaleza signifique además esencia específica. Así la define también Boecio en el libro *De Duabus Nat.* [9]: *Naturaleza es la diferencia específica que informa cada cosa,* es decir, la que satisface la definición de la especie.

Tomando la naturaleza en este sentido, es imposible que la unión del Verbo encarnado se haya hecho en la naturaleza. Dos o más realidades pueden llegar a formar una sola de tres modos. Primero, permaneciendo íntegras las dos realidades que se unen. Esto sólo puede cumplirse en las cosas cuya forma es la composición, el orden o la figura. Así, muchas piedras, reunidas sin orden, forman un montón; piedras y maderas, dispuestas en determinado orden, constituyen una casa. Algunos defendieron que la unión del Verbo encarnado era de este género, o como simple confusión de cosas desordenadas, o como algo dotado de cierta proporción ordenada.

Pero esto no es posible. En primer lugar, porque la composición, el orden o la figura no son formas sustanciales sino accidentales. Y de esta manera la unión de la encarnación no sería sustancial, sino accidental, explicación que será rechazada después (a.6). En segundo lugar, porque así no se formaría un solo ser absolutamente, sino bajo algún aspecto, pues, de hecho, las realidades siguen siendo diversas en acto. En tercer lugar, porque tal forma no es natural, sino artificial, como lo es la forma de la casa. Y de este modo no se daría en Cristo una sola naturaleza, como ellos quieren.

Segundo, cuando una realidad se constituye a base de otras dos, que son perfectas en sí mismas, pero que han sido transformadas por la unión. Así, varios elementos simples dan lugar a uno compuesto. Y así algunos dijeron que la unión de la encarnación era de este estilo, es decir, que estaba hecha a modo de combinación.

Pero tampoco esto puede sostenerse. En primer lugar, porque la naturaleza divina es totalmente inmutable, como ya queda dicho (1 q.9 a. 1.2). De ahí que ni ella puede convertirse en otra cosa, porque es incorruptible; ni cosa alguna cambiarse en ella, por ser ingenerable. En segundo lugar, porque lo mixto no pertenece a la especie de ninguno de los elementos mezclados: la carne difiere específicamente de cualquiera de los elementos que la integran. De este modo, Cristo no sería de la misma naturaleza divina que el Padre, ni de la misma naturaleza humana que su Madre. En tercer lugar, porque no puede lograrse la mezcla de cosas excesivamente distantes entre sí, pues uno de ellos pierde su especie, como sucede si se mezcla una gota de agua con un cántaro de vino. Según esto, por exceder infinitamente la naturaleza divina a la humana, no habría mezcla, sino que permanecería sólo la naturaleza divina.

Tercero, cuando algo se constituye a base de elementos imperfectos, que no son transformados por la unión. Este es el caso del hombre, formado de alma y cuerpo y de miembros diversos.

Pero tampoco esto puede aplicarse al misterio de la encarnación. En primer lugar, porque tanto la naturaleza divina como la humana son perfectas en su especie. En segundo lugar, porque ambas naturalezas no pueden constituir un todo cuantitativo,

8. C.l n.2 (BK 192b21): S. TH., lect.1. 9. C.1: ML 64,1342.

b. Naturaleza significa la esencia o definición de una realidad; así decimos que el hombre es animal (género) racional (diferencia específica).

como los miembros forman el cuerpo, porque la naturaleza divina es incorpórea. Ni a modo de materia y forma, porque la naturaleza divina no puede ser forma de nada, sobre todo de algo corpóreo. Se seguiría, además, que la especie resultante sería comunicable a muchos individuos, y así existirían muchos Cristos. En tercer lugar, porque Cristo no sería ni de naturaleza humana ni de naturaleza divina, porque cualquier diferencia añadida cambia la especie, como sucede con la unidad en los números, según se recuerda en VIII *Metaphjs.* [w].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Las palabras de Cirilo fueron interpretadas por el V Concilio ecuménico [1!] así: *Si alguno, al hablar de una sola naturaleza del Verbo de Dios hecha carne, no la entiende en el sentido que lo enseñaron los Padres, es decir, que de la naturaleza divina y de la humana, una vez realizada la unión hipostática, resultó un solo Cristo, sino que con tales expresiones trata de introducir una sola naturaleza- o una sola sus tanda resultante de la divinidad y de la carne de Cristo, ese tal sea anatema.* Por tanto, el sentido de la expresión de Cirilo no es que de las dos naturalezas resultase una sola, sino que la única naturaleza del Verbo de Dios se unió a la carne en la persona [c].

2. *A la segunda hay que decir:* El alma y el cuerpo constituyen en cada uno de nosotros una doble unidad: la de naturaleza y la de persona. La de naturaleza, en cuanto que el alma se une al cuerpo, perfeccionándolo formalmente, de manera que de ambos resulta una sola naturaleza, como de acto y potencia, o como de materia y forma. Y en este sentido no es admisible la semejanza, porque la naturaleza divina no puede ser forma del cuerpo, como ya queda probado (1 q.3 a.8). La unidad de persona se constituye al formarse un todo individual que subsiste en el cuerpo y en el alma. Y en este sentido es admisible la semejanza, ya que un solo Cristo subsiste en la naturaleza divina y en la humana.

3. *A la tercera hay que decir.* Como enseña el Damasceno [12], se afirma que la naturaleza divina se encarnó porque está unida personalmente a la carne, no porque se haya convertido en carne. Del mismo modo la carne se llama deificada, como él mismo enseña [13], no por conversión, sino por su unión con el Verbo, quedando a salvo sus propiedades: es decir, la carne está deificada por ser la carne del Verbo de Dios, no porque se haya convertido en Dios.

ARTICULO 2

La unión del Verbo encarnado, ¿se efectuó en la persona?

In Sent. 3 d.5 q.l a.3; *In PUL* c.2 lect.2; *Cont. Gentes* 4,41; *De un. Vertí* a.l

Objeciones por las que parece que la unión del Verbo encarnado no se realizó en la persona.

1. En Dios la persona no se distingue de la naturaleza, como ya queda dicho (1 q.39 a.l). Por tanto, si la unión no se hizo en la naturaleza, tampoco se efectuó en la persona.

2. Aún más: la naturaleza humana no es menos digna en Cristo que en nosotros. Pero la personalidad pertenece a la dignidad, como ya se ha dicho (1 q.29 a.3 ad 2). Por consiguiente, si la naturaleza humana tiene en nosotros su propia personalidad, con mayor razón la tendrá en Cristo.

3. Y también: como dice Boecio en el libro *De Duabus Nat.* [14]: *Persona es la sustancia individual de naturaleza racional.* Pero el Verbo de Dios asumió una naturaleza humana individual, porque la naturaleza universal no existe en la realidad, sino sólo en el entendimiento, como dice el Damasceno [15]. Luego la naturaleza humana tiene su propia personalidad. Por eso no parece que la unión se haya efectuado en la persona.

En cambio está lo que se lee en el Concilio de Calcedonia [16]: *Confesamos un solo y mismo Hijo unigénito, nuestro Señor Jesucristo, no partido o dividido en dos personas.* Luego la unión del Verbo se hizo en la persona.

Solución. *Hay que decir:* Persona significa una cosa distinta de naturaleza. Naturaleza

10. C.3 n.8 (BK 143b36): S. TH., lect.3. 11. *Conc. Constantinopolit. II,* coll.8 can.8: MANSI 9,382; Dz 220. 12. *De Fide Orth.* 1.3 c.17: MG 94,1069; cf. c.6: MG 94,1008. 13. *De Fide Orth.* 1.3 c.17: MG 94,1069. 14. C.3: ML 64,1343. 15. *De Fide Orth.* 1.3 c.ll: MG 94,1024. 16. P.2 act.5: MANSI 7,115; Dz 148.

c. En San Cirilo había imprecisión de lenguaje: «hipóstasis» era sinónimo de «naturaleza». El II Conc. de Const. (a.553) puntualizó en la linea de Calcedonia (DS 429).

alude a la *esencia específica, que es lo que se expresa en la definición*[16a]. Si a los elementos específicos no fuera posible añadirles algo, no habría necesidad alguna de distinguir la naturaleza y su supuesto, que es el individuo subsistente en tal naturaleza, porque, en tal caso, individuo subsistente y naturaleza serían la misma cosa. Acontece, sin embargo, que en algunas cosas subsistentes se encuentra algo que no pertenece a la noción de especie, es a saber, los accidentes y los principios individuantes: como se echa de ver principalmente en las cosas que se componen de materia y forma. Y, por eso, en tales cosas se da una diferencia real entre naturaleza y supuesto, no como elementos enteramente separados, sino porque en el supuesto está incluida la misma naturaleza específica, a la que se añaden otros elementos que están al margen de la noción de especie. De ahí que el supuesto se designe como un todo, que incluye la naturaleza como parte formal y perfectiva de sí mismo. Y por este motivo la naturaleza no se predica del supuesto en los seres compuestos de materia y forma: no decimos, en efecto, que este hombre es su humanidad. Por el contrario, si se da alguna realidad en la que no existe nada que no esté comprendido en la noción de su especie o naturaleza, como sucede en Dios, no hay en ella distinción real entre supuesto y naturaleza, sino sólo distinción conceptual: porque tal realidad se llamará naturaleza en cuanto que es una esencia, mientras que será llamada supuesto por ser subsistente. Y lo que se dice del *supuesto* hay que entenderlo también de la *persona* en la criatura racional o intelectual, porque, como dice Boecio [17], la persona es *la sustancia individual de naturaleza racional*[d].

Así pues, todo lo que existe en una persona, pertenezca o no a su naturaleza, está unido a la misma en la persona. Por consiguiente, si la naturaleza humana no está unida al Verbo de Dios en la persona, no lo está de ningún modo. Y esto equivaldría a destruir la fe en la encarnación, lo que incluiría la destrucción total de la fe cristiana. En consecuencia, por tener el Verbo unida a sí la naturaleza humana, y por no pertenecer ésta a su naturaleza divina, se sigue que la unión se efectuó en la persona del Verbo, no en su naturaleza.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir*** Aunque en Dios no se distinga realmente la naturaleza de la persona, sí se distinguen por el significado, como acabamos de decir en la solución: porque persona alude a El en cuanto ser subsistente. Y puesto que la naturaleza humana de tal modo está unida al Verbo que éste subsiste en ella, no para añadir algo a la naturaleza del Verbo ni para cambiarla, por eso la unión se realizó en la persona, no en la naturaleza.

2. *A. la segunda hay que decir:* La personalidad pertenece necesariamente a la dignidad y perfección de una cosa en tanto en cuanto corresponde a la dignidad de tal cosa existir por sí misma, que es lo que se entiende por el término de persona. Y es más digno para un sujeto existir en otro más honorable que él, que tener existencia propia. Por eso precisamente la naturaleza humana tiene mayor dignidad en Cristo que en nosotros, ya que en nosotros, al poseer existencia propia, tiene también su personalidad peculiar, mientras que en Cristo existe en la persona del Verbo. Como también pertenece a la dignidad de la forma el dar la especie; y, sin embargo, lo sensitivo es más noble en el hombre, por estar unido a una forma superior, que en el animal, aunque a éste le dé la especie.

3. *A la tercera hay que decir: El Verbo de Dios no asumió una naturaleza humana universal, sino concreta,* es decir, individual, como expone el Damasceno[18]: de otro modo, conven-

16a. ARISTÓTELES, *Phys.* 1.2 c.l n.2 (BK 192b21). 17. *DedttabusNat.c3:ML* 64,1343. 18. *De Pide Orth.* 1.3 c.ll: MG 94,1024.

d. La naturaleza concretada que «sus-tenta» en el ser a los accidentes se llama *sustancia primera.* En cuanto no existe en otro, sino en sí misma, se dice *subsistente.* En el plano lógico es el *supuesto* del que se predican y al que se atribuyen las acciones y los accidentes. El equivalente de todos estos términos en griego es *hipóstasis.* Cuando esta «sustancia primera» —subsistente, supuesto, hipóstasis— es de naturaleza racional hay *persona,* responsable último en la vida y actividad del todo, que implica: *a)* naturaleza racional; *b)* que exista en sí misma; *c)* que sea sustancia completa («individua», sol.3). Según el dogma, la naturaleza humana de Cristo es racional y «sustancia particular», pero es individuada, subsiste en la persona divina del Verbo; algo así «como la mano y el pie» en la persona humana (q.2 a.3 sol.2). Eso quiere decir *unión hipostática.*

dría a cualquier hombre ser Verbo de Dios, como le corresponde a Cristo. Pero hay que advertir que no todo lo individual, incluso en la naturaleza racional, es una persona, sino sólo aquello que existe por sí mismo, y no lo que existe en otro ser más perfecto. Por eso, la mano de Sócrates, a pesar de ser algo individual, no es una persona, porque no existe por sí misma, sino en algo más perfecto, en su conjunto. Y esto es lo que también puede darse a entender cuando se dice que la persona es *sustancia individual:* la mano no es sustancia completa, sino una parte de la misma. Por consiguiente, aunque la naturaleza humana sea algo individual dentro del género de la sustancia, al no existir separadamente por sí misma, sino en otro ser más perfecto, esto es, en la persona del Verbo, es natural que no tenga personalidad propia. Y por eso la encarnación tuvo lugar en la persona.

ARTICULO 3

La unión del Verbo encarnado, ¿se hizo en el supuesto o hipóstasis?

In Sent. 3 d.6 q.l a.l q."1.2; d.7 q.l a.l; *Cont. Gentes* 4,38.39; *Cont. errores graec.* c.20; *De raí. fid.* c.6; *QttodL* IX q.2 a.l; *Compend. theol.* c.210.211; *De un. Verbi* a.2; *In lo.* c.l lect.7

Objeciones por las que parece que la unión del Verbo encarnado no se efectuó en el supuesto o hipóstasis.

1. Dice Agustín en el *Enchir.*[19]: *La sustancia divinaj la humana sonjuntamente el único Hijo de Dios; pero lo uno por ser el Verbo, y lo otro por ser hombre.* El papa León dice también en la Epístola *Ad Flavianum*[2]®*: Uno resplandece por los milagros, el otro sucumbe bajo los ultrajes.* Pero siempre que hay cosas distintas, hay diferencia de supuestos. Luego la unión del Verbo encarnado no se hizo en el supuesto.

2. Aún más: la hipóstasis no es otra cosa que *una sustancia particular,* como dice Boecio en el libro *De Duabus Nat.*[21]. Pero es claro que en Cristo hay otra sustancia particular, además de la hipóstasis del Verbo, a saber: el cuerpo, el alma y el compuesto resultante de ambos. Luego en Cristo existe otra hipóstasis distinta de la del Verbo de Dios.

3. Y también: la hipóstasis del Verbo no queda incluida en ningún género ni especie, como ya se ha dicho (1 q.3 a.5; q.30 a.4 ad 3). Pero Cristo, en cuanto hombre, pertenece a la especie humana, pues dice Dionisio en el c.l *De Div. Nom.* : *Se asentó dentro de nuestra naturaleza el que, por la suya, excede sustancialmente todo orden.* Pero en la especie humana sólo se incluye lo que es una hipóstasis dentro de la misma especie. Luego en Cristo se da otra hipóstasis distinta de la del Verbo de Dios.

En cambio está lo que dice el Damasceno en el libro III[23]: *En nuestro Señor Jesucristo reconocemos dos naturalezas, pero una sola hipóstasis.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos[24], ignorando la diferencia existente entre hipóstasis y persona, a pesar de aceptar que en Cristo hay una sola persona, le atribuyeron una hipóstasis divina y otra humana: como si la unión se hubiera efectuado en la persona, no en la hipóstasis. Esto es falso por tres razones. En primer lugar, porque la persona no añade nada a la hipóstasis a no ser la vinculación con una naturaleza determinada, la racional. De acuerdo con esto dice Boecio en el libro *De Duabus Naturís*[2S] que la *persona es la sustancia individua de naturaleza raáonal.* Y, por eso, lo mismo es atribuir a la naturaleza humana de Cristo personalidad propia que hipóstasis propia. Por entenderlo así los Padres del V Concilio, celebrado en Constantinopla, condenaron ambas cosas, al decir[26]: *Si alguien intenta introducir en el misterio de Cristo dos subsistencias o dos personas, sea anatema: La Santísima Trinidad no recibió la añadidura de una persona o de una subsistencia al encarnarse uno de la Santísima Trinidad, el Dios Verbo. Subsistencia* es lo mismo que cosa subsistente, y esto es lo propio de la hipóstasis, cpmo dice Boecio en el libro *De Duabus Naturís*[Z1].

En segundo lugar, porque, en el caso de que la persona añadiese algo a la hipóstasis en lo cual pudiera hacerse la unión, eso añadido no sería otra cosa que una propiedad perteneciente a la dignidad. Algunos[28] dicen a este respecto que la persona es *la*

19. C.35: ML 40,250; c.38: ML 40,251. 20. *Episf.2S* c.4: ML 54,767. 21. C.3: ML 64,1344. 22. §4; MG 3,592. 23. *De Fide Orth.* c.4: MG 94,997. 24. Opinión del ARZOBISPO DE SENS: cf. GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa Áurea* P.3 tr.l c.l q.8 (113rb). 25. C.3: ML 64,1343. 26. Coll.8, can.5: MANSI 9,379; Dz 217. 27. C.3: ML 64,1344. 28. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* 1 d.23 a.l q.l (QR 1,405).

hipóstasis dignificada con una propiedad distinta. Por consiguiente, si la unión se hubiera realizado en la persona y no en la hipóstasis, se deduciría que la unión sólo se produjo en concordancia con alguna dignidad. Y esto, con la aprobación del Concilio de Efeso [29], fue condenado por Cirilo en estos términos: *Si alguno separa en el único Cristo las subsistencias después de la unión, manteniéndolas unidas sólo mediante cierta comunicación de dignidad, autoridad o poder, en vez de admitir más bien una unión natural, sea anatema.*

En tercer lugar, porque sólo corresponde a la hipóstasis la atribución de las operaciones y las propiedades de la naturaleza, y también la de aquellas cosas que pertenecen a la razón de naturaleza en concreto; decimos, en efecto: *Este hombre* razona, es risible y es animal racional. Por eso *este hombre* se llama supuesto, es decir, *subyace* a todo lo que pertenece al hombre, recibiendo la predicación de todo eso. Por consiguiente, si en Cristo existiese otra hipóstasis distinta de la del Verbo, resultaría que las realidades humanas, por ejemplo el haber nacido de la Virgen, el haber padecido, el haber sido crucificado y sepultado, no se realizarían en el Verbo, sino en otro sujeto. Y también esto fue condenado, con la aprobación del Concilio de Efeso[30], por estas palabras: *Si alguno distribuye entre dos personas o hipóstasis las expresiones contenidas en los escritos evangélicos y apostólicos, o las empleadas por los santos sobre Cristo, o las que él pronunció sobre sí mismo; y si unas las aplica al hombre propiamente, considerado como distinto del Verbo de Dios, y otras, como dignas de Dios, al solo Verbo de Dios Padre, sea anatema.*

Es, pues, una herejía condenada desde antiguo decir que en Cristo hay dos hipóstasis o supuestos, o que la unión no se realizó en la hipóstasis o supuesto. De ahí que se lea en el mismo Concilio[31]: *Si alguno no confiesa que el Verbo de Dios Padre se unió a la carne según la hipóstasis, y que Cristo es uno con su propia carne, es decir, que él mismo es Dios y hombre a la vez sea anatema*[e].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como la diferencia accidental ocasiona *lo otro,* así también la diferencia esencial crea *lo distinto.* Pero es evidente que la alteridad, derivada de la diferencia accidental, puede pertenecer, en las cosas creadas, a una misma hipóstasis o supuesto, porque un mismo sujeto puede sustentar diversos accidentes; lo que no puede darse en los seres creados es que una misma cosa numéricamente pueda subsistir en distintas esencias o naturalezas. De ahí que, cuando se dice a propósito de las criaturas que una cosa es diferente de otra, eso no significa diversidad de supuestos, sino sólo diversidad de formas accidentales; así, al decir que Cristo es una cosa y otra cosa, eso no implica diversidad de supuestos o hipóstasis, sino sólo dos naturalezas. Por lo que escribe Gregorio Nacianceno en la epístola *A.d Cledoniumz*[1]*: El Salvador se compone de una cosa y otra cosa, pero no hay en él un sujeto y otro sujeto. Y digo una cosa y otra cosa, por contraposición a lo que sucede en la Trinidad, en la que decimos que hay un sujeto y otro sujeto, afín de que no confundamos las subsistencias, pero no decimos que haya una cosa y otra cosa.*

2. *A. la segunda hay que decir:* Hipóstasis significa sustancia particular, pero no de cualquier manera, sino en cuanto que es completa. En cambio, si existe unida a otro ser más completo, no se llama hipóstasis, como sucede con la mano o el pie. Y, de manera semejante, la naturaleza humana en Cristo, aunque sea una sustancia particular, no puede llamarse hipóstasis o supuesto, porque está unida al todo completo que es Cristo, Dios y hombre; se llama hipóstasis o supuesto al ser completo del que ella forma parteé

3. *A. la tercera hay que decir:* Incluso en las cosas creadas, una realidad individual no se incluye en un género o una especie por razón de su individuación, sino por razón de su naturaleza, que se determina por la forma: la individuación en los seres compuestos se hace, sobre todo, por la materia.

29. P.I c.26, anath.3: MANSI 4,1082: Dz 115. Cf. *Conc. Constantinopol.il,* coll.8 can.13: MANSI 9,836; DZ 226. 30. P.I c.26, anath.4: MANSI 4,1082; DZ 116. 31. *Concilio de Efeso,* P.I, c.26, anath.2: DZ 114; MANSI 4,1082. 32. *EpistAQl:* MG 37,180.

e. En el *Coment. a las Sent.*, Santo Tomás desconoce las colecciones conciliares y no descalifica esta opinión como herética. Aquí (también q.2 a.5 c.) la declara errónea y condenada por el II Conc. de Const. (DS 424-425).

/ La humanidad de Cristo tiene toda la perfección de la humanidad individual; pero es integrada en un todo más completo y perfecto, la persona del Verbo (a.2 sol.2; a.5 sol.2).

Así pues, es preciso afirmar que Cristo pertenece a la especie humana por razón de la naturaleza asumida, no por razón de la propia hipóstasis.

ARTICULO 4

La persona de Cristo, ¿es compuesta?

ín Sent. 3 d.6 q.2 a.3

Objeciones por las que parece que la persona de Cristo no es compuesta.

1. La persona de Cristo es la persona o hipóstasis del Verbo, como queda dicho (a.2). Pero en el Verbo la persona no se distingue de la naturaleza, como consta por lo ya expuesto (1 q.39 a.l). Luego, por ser simple la naturaleza del Verbo, según queda demostrado (1 q.3 a.7), es imposible que la persona de Cristo sea compuesta.

2. Aún más: toda composición está formada por partes. Pero la naturaleza divina no puede ser parte de nada, porque toda parte incluye imperfección. Luego es imposible que la persona de Cristo esté compuesta de dos naturalezas.

3. Y también: lo compuesto parece que debe ser homogéneo con lo que lo integra: así, de elementos corporales sólo sale lo corporal. Por consiguiente, si en Cristo se diese un compuesto de dos naturalezas, tal compuesto no será persona, sino naturaleza. Y, de este modo, la unión en Cristo se habría hecho en la naturaleza, en contra de lo dicho anteriormente (a.l).

En cambio está lo que dice el Damasceno en el libro III[33]: *En Cristo Jesús, el Señor, reconocemos dos naturalezas, pero una sola hipóstasis, compuesta de ambas.*

Solución. *Hay que decir:* La persona o hipóstasis de Cristo puede considerarse de dos modos. Primero, en sí misma. Y así es totalmente simple, como lo es la naturaleza del Verbo. Segundo, de acuerdo con la razón de persona o hipóstasis, a la que pertenece subsistir en una naturaleza. Y, bajo este aspecto, la persona de Cristo subsiste en dos naturalezas[g]. De donde se sigue que, aunque haya en él un solo ser subsistente, se da en el mismo una doble razón de subsistencia. En este sentido se dice que su persona es compuesta, en cuanto que un solo ser subsiste en dos naturalezas.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Queda resuelta con lo aclarado en la *solución.*

2. *A la segunda hay que decir:* Esa composición de la persona a base de las naturalezas no significa que éstas tengan razón de partes, sino que más bien entran en ella numéricamente, a la manera en que toda realidad integrada por dos elementos puede llamarse compuesta de ellos.

3. *A la tercera hay que decir:* El compuesto no siempre es homogéneo con sus componentes, sino sólo cuando se trata de partes de un ser continuo, pues éste se compone de partes continuas. El animal está compuesto de alma y cuerpo, y, sin embargo, ninguna de estas dos cosas es el animal.

ARTICULO 5

¿Se da en Cristo unión entre el alma y el cuerpo?

In Sent. 3 d.2 q.l a.3 q."3; d.6 q.3 a.l; *Cont. Gentes* 4,37.41; *Competid, theol.* c.209

Objeciones por las que parece que en Cristo no existió unión entre alma y cuerpo.

1. De la unión del alma y el cuerpo resulta en nosotros la persona o hipóstasis humana. Por consiguiente, si el alma y el cuerpo de Cristo estuvieron unidos, tal unión dio lugar a una hipóstasis. Pero esta hipóstasis no es la del Verbo de Dios, que es eterna. Luego en Cristo habrá otra persona o hipóstasis además de la del Verbo, lo cual va contra lo dicho anteriormente (a.2).

2. Aún más: de la unión del alma y el cuerpo se forma la naturaleza específicamente humana. Pero el Damasceno dice en el libro III[34] que *en nuestro Señor Jesucristo no se debe poner una especie común.* Luego en él no hay composición de alma y cuerpo.

3. Y también: el alma no se une al cuerpo más que para darle vida. Ahora bien, el cuerpo de Cristo podía ser vivificado por el mismo Verbo de Dios, por ser la fuente y el principio de la vida. Luego en Cristo no se dio la unión de alma y cuerpo.

33. *De Pide Orth.* c.4: MG 94,997. 34. *De Pide Orth.* c.3: MG 94,993.

g. La única persona del Verbo realiza doble función de subsistencia. Las dos naturalezas —divina y humana— quedan relacionadas en la única persona (sol.3).

En cambio está que el cuerpo sólo se llama animado cuando está unido al alma. Pero el cuerpo de Cristo es llamado animado, conforme canta la Iglesia[35]: *Tomando un cuerpo animado, se dignó nacer de la Virgen.* Luego en Cristo hubo unión de alma y cuerpo.

Solución. *Hay que decir* Cristo es llamado hombre unívocamente con los demás hombres por pertenecer a la misma especie, de acuerdo con lo que dice el Apóstol en Flp 2,7: *Hecho semejante a los hombres.* Pero es propio de la especie humana que el alma esté unida al cuerpo, pues la forma no constituye la especie sino en cuanto es acto de la materia; y esto es lo que concluye la generación, por la que la naturaleza se encamina a su propia especie. Por eso es necesario sostener que en Cristo el alma se unió al cuerpo; y lo contrario es herético, porque destruye la veracidad de la humanidad de Cristo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la** primera hay que decir:* Por esta razón se movieron los que negaron la unión del alma y el cuerpo en Cristo; sin duda para no verse obligados a admitir en él una segunda persona o hipóstasis. Y ello porque veían que en los simples hombres la persona se constituye por la unión entre el alma y el cuerpo. Pero esto acontece en los hombres porque el alma y el cuerpo se unen así con el fin de existir por sí mismos. En cambio, en Cristo se unen mutuamente para existir juntos en otra realidad superior que subsiste en la naturaleza compuesta por ellos. De ahí que en Cristo no surja una nueva hipóstasis o persona de la unión entre alma y cuerpo, sino que el compuesto resultante se une a la persona o hipóstasis preexistente.

Pero de esto no se sigue que la unión del alma y el cuerpo en Cristo tenga menor eficacia que en nosotros. La unión con algo más noble no suprime la virtud o la dignidad propias, sino que las aumenta, como acontece con el alma sensitiva en los animales, que en ellos constituye su especie por ser su última forma; pero no en los hombres, porque si en éstos es más noble y poderosa, se debe a la unión con el alma racional, como ya se ha dicho (a.2 ad 2) [h].

2. *A la segunda hay que decir.* Las palabras del Damasceno pueden interpretarse de dos modos. Primero, como referidas a la naturaleza humana. Y ésta no tiene razón de especie común tal como se encuentra en un solo individuo, sino en cuanto que, considerada intelectualmente, abstrae de todo individuo, o en cuanto se encuentra realizada en todos los individuos. Pero el Hijo de Dios no asumió una naturaleza humana abstracta, porque de ese modo no hubiera asumido realmente la naturaleza humana. A no ser que se afirme que la naturaleza humana es una idea separada, como defendieron los Platónicos , al imaginar al hombre como carente de materia. Pero, en tal caso, el Hijo de Dios no hubiera asumido la carne, en contra de lo que dice Le 24,39: *El espíritu no tiene carne ni huesos, como veis que yo tengo.* Igualmente, tampoco puede decirse que el Hijo de Dios asumiese la naturaleza humana en cuanto se encuentra en todos los individuos de la misma especie, porque, en ese caso, hubiera asumido a todos los hombres. Queda, pues, como añade el Damasceno en el mismo libro[37], que asumiese la naturaleza humana *indivisa,* es decir, individual, *pero no en otro individuo, que sea un supuesto o hipóstasis distinto de la persona del Hijo de Dios.*

Segundo, las palabras del Damasceno también pueden entenderse no como referidas a la naturaleza humana, en el sentido de que de la unión entre alma y cuerpo no resulte una naturaleza común, la humana, sino como referido a la unión de las dos naturalezas, la divina y la humana, de las que no se forma una tercera realidad, que sea una naturaleza común, porque sería apta para predicarse de muchos individuos. Y esto es lo que él pretendió decir. Por eso añade [38]: *Ni fue ni será engendrado jamás otro Cristo, compuesto de divinidad y humanidad, subsistente en ambas, perfecto Dios, y a la vez hombre perfecto.*

3. *A. la teñera hay que decir:* Existe un doble principio de vida corporal. Uno, efi-

35. En la Fiesta de la Circuncisión, Laudes, antif.l *(Breviarium S. O. R,* t.l p.390). 36. Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 1.2 c.2 n.16 (Bic 997b8). S. TH., lect.10. Cf.l q.84 a.l. 37. *De Fide Orth.* 1.3 c.ll: MG 94,1024. 38. *De Fide Orth.* 1.3 c.3: MG 94,993.

h. En los demás hombres la unión del cuerpo y del alma dan como resultado una persona. Pero en la encarnación, la humanidad —alma y cuerpo— fue unida a la persona del Verbo desde el primer momento.

cíente. Y así el Verbo de Dios es principio de toda vida. Otro, formal. Puesto que *vivir es serpara los vivientes,* como dice el Filósofo en el II *De Anima* [39]; y así como el principio formal del ser es la forma, así también el principio formal de la vida del cuerpo es el alma. Y, en este sentido, el cuerpo no pudo vivir en virtud del Verbo, porque éste no puede ser forma del cuerpo.

ARTICULO 6

La unión de la naturaleza humana con el Verbo divino, ¿fue accidental?

In Sent. 3 d.6 q.3 a.2; *In Phil. 2* lect.2; *Cont. Gentes* 4,34.37.41.49; *Compend. theol.* c.203.209.210; *De un. Verbi* a.l; *In Rom.* c.l lect.2

Objeciones por las que parece que la naturaleza humana se unió al Verbo de forma accidental.

1. El Apóstol, en Flp 2,7, dice del Hijo de Dios que *fue reconocido como hombre por el hábito.* Pero el hábito es algo accidental a quien lo tiene, ya se entienda como uno de los diez predicamentos, ya se tome como una especie de la cualidad. Luego la naturaleza humana se unió al Hijo de Dios de forma accidental.

2. Aún más: lo que sobreviene a un ser ya completo es accidental a tal ser, porque llamamos accidente a lo que puede estar presente o ausente en un sujeto sin que éste se corrompa por eso. Pero la naturaleza humana sobrevino en el tiempo al Hijo de Dios, que posee un ser perfecto desde la eternidad. Luego le sobrevino de forma accidental.

3. Y también: lo que no pertenece a la naturaleza o esencia de una cosa es un accidente de la misma, porque todo lo que existe o es sustancia o es accidente. Pero la naturaleza humana no pertenece a la esencia o naturaleza divina del Hijo de Dios, porque la unión, como ya dijimos (a.l), no se hizo en la naturaleza. Luego es razonable que la naturaleza humana se uniese al Hijo de Dios de modo accidental.

4. Todavía más: el instrumento es algo accidental. Pero la naturaleza humana en Cristo fue instrumento de la divinidad, como dice el Damasceno en el libro III z *La carne de Cristo fue instrumento de la divinidad.* Luego parece que la naturaleza humana se unió al Hijo de Dios accidentalmente.

En cambio está que lo que se predica accidentalmente no se predica como *algo,* sino a manera de *cantidad, cualidad* o *un modo de portarse.* Si, pues, la naturaleza humana estuviera unida accidentalmente al Verbo, al decir que Cristo es hombre no se predicaría de él algo, sino una cualidad o una cantidad o un modo de portarse. Lo cual se opone a lo que dice una decretal del papa Alejandro [41]: *Siendo Cristo perfecto Dios y perfecto hombre, ¿con qué temeridad se atreven algunos a mantener que Cristo en cuanto hombre no es algo?*[i].

Solución. *Hay que decir.* Para entender claramente esta cuestión hay que tener en cuenta que sobre la unión de las dos naturalezas en Cristo surgieron dos herejías. Una, la de los que confunden las naturalezas, como Eutiques y Dióscoro [42], quienes afirmaron que de las dos naturalezas resulta una sola. Por eso sostenían que Cristo está constituido *de dos naturalezas,* como distintas que eran antes de la unión; pero no admitían que subsistiese *en dos naturalezas,* como si después de la unión desapareciese la distinción.

Otra fue la herejía de Nestorio y Teodoro de Mopsuestia [43], que separaban las perso-

39. C.4 n.4 (BK 415B13); S. TH., lect.7. 40. *De Fide Orth.* c.15: MG 94,1060. 41. *Fragm. Epist. ad Archiepisc. Remensem:* MANSI 22,457; cf. *Append. Conc. Lateranensis,* P.49 c.20: MANSI 22,426. Cf. *Decretal. Gregpr IX,* 1.5 tit.7 c.7 *Cum Chrístus* (RF 2,779). 42. Cf. S. JUAN DAMASCENO, *De Fide Orth.* 1.3 c.3: MG 94,993; *Conc. de Calcedonia,* actio 5: MANSI 7,106. Sobre EUTIQUES véase especialmente S. LEÓN MAGNO, Epist.28 *Ad Flavianum* c.6: ML 45,777; BOECIO, *De duabus Nat.* c.5.6.7: ML 64,1347-1352. 43. Cf. S. JUAN DAMASCENO, *De Fide Orth.* 1.3 c.3: MG 94,993; *Conc. Constantinop.il,* coll.8 can.4.5: MANSI 9,378; DZ 216-217. Véase TEODORO DE MOPSUESTIA, *Fragm. De Incarn.* 1.7: MG 66,976; *Fragm. Epist. ad Domnum:* MG 66,1012. Sobre los cinco modos de unión en NESTORIO véase S. CIRILO DE ALEJANDRÍA, Epist.2 *Ad Nestoríum:* MG 77,41; *EpistA Ad Nestorium:* MG 77,45; Epist.17 *Ad Nestorium:* MG 77,112; y del mismo santo, anath.3.4 y 8: MG 77,120-121: NESTORIO, Epist. *Ad Cyrillum* (Epist.5 entre las de S. CIRILO DE ALEJANDRÍA): MG 77,53, o el intérprete MARIO MERCATOR: ML 48,820; *Anathematismi* 12, con la interpretación de MARIO MERCATOR, anath.4: ML 48,914, y anath.8: ML 48,918. Cf. BOECIO, *De duabus Nat.* c.4: ML 64,1346.

i. Se podrían citar otros dos textos importantes del Conc. Later. (a.640): «dos naturalezas sustancialmente unidas» (DS 506); «unión sustancial de naturalezas» (DS 508).

ñas. Defendieron, efectivamente, que una era la persona del Hijo de Dios, y otra la persona del hijo del hombre. Y decían que estaban unidas entre sí, primeramente, *en virtud de la inhabitación:* es a saber, en cuanto que el Verbo de Dios habitó en el hombre como en un templo. En segundo lugar, *por la unidad de afecto,* en cuanto que la voluntad de ese hombre está siempre conforme con la voluntad de Dios. En tercer lugar, *por la operación,* por ser ese hombre instrumento del Verbo. En cuarto lugar, *por la dignidad del honor,* ya que todo honor tributado al Hijo de Dios se rinde también al hijo del hombre, por su unión con aquél. Finalmente, *en virtud de la equivocación,* es decir, por la comunicación de nombres, en cuanto que decimos que ese hombre es Dios e Hijo de Dios. Y es evidente que todos estos modos incluyen unión accidental.

Sin embargo, algunos maestros posteriores, tratando de evitar estas herejías, cayeron en ellas por ignorancia. Unos z aceptaron una sola persona en Cristo, pero pusieron en él dos hipóstasis o supuestos, pues decían que un hombre determinado, compuesto de alma y cuerpo, fue asumido por el Verbo de Dios desde el principio de su concepción. Y ésta es la primera opinión que presenta el Maestro en la distinción sexta del III libro *Senientiarum*[45]. Otros[46], queriendo salvar la unidad de la persona, enseñaron que el alma de Cristo no estaba unida al cuerpo, sino que los dos, por separado, estaban unidos al Verbo accidentalmente, de modo que así no aumentaba el número de las personas. Y ésta es la tercera opinión que el Maestro recoge en el mismo lugar[47].

Pero ambas opiniones recaen en la herejía de Nestorio. La primera, porque poner en Cristo dos hipóstasis o supuestos es lo mismo que poner dos personas, como arriba queda dicho (a.3). Y si se insiste sobre el término *persona,* hay que tener en cuenta que también Nestorio habla de unidad de persona, por la unidad de dignidad y de honor. Por eso el V Concilio[48] anatematiza a quien defiende *una sola persona según la dignidad, el honor y la adoración, como insensatamente escribieron Nestorio y Teodoro.* La segunda opinión reincide en el error de Nestorio por enseñar una unión accidental. No hay diferencia entre decir que el Verbo de Dios se ha unido a Cristo hombre porque habita en él como en un templo, de acuerdo con lo que enseñaba Nestorio, y decir que el Verbo se unió al hombre porque se revistió de él como de un vestido, como enseña la tercera opinión. Esta sostiene algo todavía peor que lo dicho por Nestorio, pues niega la unión entre el alma y el cuerpo.

La fe católica, situándose en el centro de ambas posiciones, no dice que la unión entre Dios y el hombre se haya efectuado en la esencia o en la naturaleza, ni tampoco que sea accidental, sino que es una unión realizada en la subsistencia o en la hipóstasis. Por eso se lee en el V Concilio[49]: *Como quiera que la unión se entiende de diversas maneras, los seguidores de la impiedad de Apolinar y de Eutiques, partidarios de la desaparición de los elementos que se juntan* (es decir, destruyendo ambas naturalezas), *hablan de una unión por confusión; y los seguidores de Teodoro y de Nestorio, favorables a la división, introducen una unión de relación habitual. Pero la santa Iglesia de Dios, rechazando la impiedad de ambas herejías, confiesa la unión del Dios Verbo con la carne según unión de composición, es decir, según hipóstasis.*

Es claro, por consiguiente, que de las tres opiniones recogidas por el Maestro[50], la segunda, que defiende la unión hipostática entre Dios y el hombre, no debe llamarse opinión, sino doctrina de fe católica. Del mismo modo, la primera opinión, que pone dos hipóstasis, y la tercera, que afirma la unión accidental, tampoco deben denominarse opiniones, sino herejías condenadas por la Iglesia en Concilios.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Como enseña el Damas-

44. Opinión del ARZOBISPO DE SENS: cf. GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa Áurea,* P.3 tr.l c.l q.8 (113rb). 45. *Sent.* 3 d.6 c.2 (QR 2,574). 46. Esta opinión parece ser la de ABELARDO, *Introd. ad Theol.* 1.3 c.6: ML 178,1106; debió de nacer y desarrollarse en su escuela: véase ROLANDO BANDINELLI, *Sent.* (GT 172); GERHOHUM, Epist.7 *Ad Adamum Abbatem Eberacensem:* ML 193,496, Epist.8 *Ad Eberhardum Episc. Salzburgensem:* ML 193,503; JUAN DE CORNUALLES, *Eulogium ad Alexandrum* c.l: ML 199,1047, y c.4: ML 199,1054. En cambio, es impugnada por GUALTERO DE SAN VÍCTOR, *Contra quatuor Labyrinthos Franciae* l.1: ML 199,1130. Fue condenada por ALEJANDRO III. Epist.744 *Ad Willelmum:* ML 200,685. La recoge GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa Aurea* 1.3 c.l q.2 (110va). 47. *Sent.* 3 d.6 c.4 (QR 2,578). 48. *Conc. Constantinop.II,* coll.8 can.5: MANSI 9,379; DZ 217. 49. *Conc. Constantinop.II,* coll.8 can.4: MANSI 9,378; DZ 216. 50. *Sent.* 3 d.6 c.3 (QR 2,576).

ceno en el libro III[51], *no es necesario que los ejemplos encarnen la semejanza de todos los modos e indefectiblemente, porque si la semejanza es total, no tendremos ejemplo sino identidad. Y especialmente en lo referente a la divinidad, pues es imposible hallar un ejemplo de esa índole en la Teología,* es decir, en lo que atañe a la deidad de las Personas, *lo mismo que en la salvación,* o sea, en el misterio de la encarnación. La naturaleza humana de Cristo se compara a un hábito o vestido, no para aludir a una unión accidental, sino para dar a entender que Cristo se hace visible por la naturaleza humana, igual que el hombre por su vestido. Y también en cuanto que el vestido cambia, amoldándose a la figura de quien lo lleva, sin que éste se altere en su naturaleza, al usarlo. Y, de manera semejante, la naturaleza humana asumida por el Verbo de Dios fue ennoblecida, sin que dicho Verbo haya sufrido cambio, como explica Agustín en el libro *Octoginta trium quaestionum* .

2. *A la segunda hay que decir:* Lo que sobreviene a un ser ya completo es accidental a tal ser, excepto si entra en comunión de naturaleza con el ser completo. Así, en la resurrección, el cuerpo se unirá al alma preexistente, pero no de una manera accidental, pues participará de su propio ser, de manera que el cuerpo viva por el alma. En cambio, no sucede así con la blancura, porque uno es el ser de lo blanco y otro es el ser del hombre al que se añade la blancura. El Verbo divino tiene, desde la eternidad, el ser completo en cuanto hipóstasis o persona; pero en el tiempo se le unió la naturaleza humana no para formar un único ser natural, como acontece cuando el cuerpo se une al alma, sino para formar un ser único en cuanto hipóstasis o persona. Y, por tanto, la naturaleza humana no está unida al Verbo accidentalmente[7].

3. *A la tercera hay que decir:* El accidente se contradistingue de la sustancia. Pero la sustancia, según V *Metaphys.*[53], tiene dos significados: uno, el de naturaleza o esencia; otro, el de supuesto o hipóstasis. Por eso, para que no haya unión accidental es suficiente con que la unión se haga según la hipóstasis, aunque no se realice según la naturaleza.

4. *A la cuarta hay que decir* No todo lo que se asume como instrumento pertenece a la persona de quien lo emplea, como es evidente en el caso del hacha o de la espada; pero nada impide que lo asumido en unidad de hipóstasis tenga razón de instrumento, como acontece con el cuerpo del hombre y sus miembros. Así pues, Nestorio sostuvo que la naturaleza humana fue asumida por el Verbo sólo en calidad de instrumento, pero no en unidad de hipóstasis. Y por eso no admitía que aquel hombre fuese verdaderamente el Hijo de Dios, sino su instrumento. Por lo cual escribe Cirilo en su *Epístola admonachosAegyptiz: La Escritura no considera alEmmanuel,* es decir, a Cristo, *como asumido en función de instrumento, sino como Dios verdaderamente humanado,* esto es, hecho hombre. En cambio, el Damasceno[55] enseñó que la naturaleza humana en Cristo fue como un instrumento perteneciente a la unidad de la hipóstasis.

ARTICULO 7

La unión de la naturaleza divina con la humana, ¿es algo creado?

In Sent. 3 d.2 q.2 a.2 q."3 ad 2; d.5 q.l a.l q. "1; d.7 q.2 a.l

Objeciones por las que parece que la unión de la naturaleza divina y la humana no es algo creado.

1. En Dios no puede existir nada creado, porque todo lo que hay en Dios es Dios. Pero la unión está en Dios, puesto que es el propio Dios quien se unió a la naturaleza humana. Luego parece que la unión no es algo creado.

2. Aún más: en todas las cosas el fin es lo más importante. Ahora bien, el fin de la unión es la hipóstasis o persona divina, en la que termina la unión. Luego parece que tal unión debe enjuiciarse de acuerdo con la condición de la hipóstasis divina, que no

51. *De Fide Orth.* c.26: MG 94,1096. , 52. Q.73: ML 40,85. 53. ARISTÓTELES, 1.4 c.8 n.5 (BK 1017B23); S.Tn., 1.5 lect.10. 54. Epist.l: MG 77,29. 55. *De Fide Orth.* 1.3 c.15: MG 94,1060.

j. Dentro de la fe calcedonense, Santo Tomás opta por el esquema descendente —«Verbo hecho carne»— de la escuela alejandrina, pero sin tergiversar la tradición antioquena, y sin caer en la tentación de salvar lo divino a costa de lo humano. La naturaleza humana en Cristo es «como instrumento unido a la hipóstasis del Verbo» (sol.4); lo explicitará más adelante la q.19 a.l.

es algo creado. Por consiguiente, tampoco es algo creado la propia unión.

3. Y también: *lo que se atribuye al efecto, ha de atribuirse con mayor razón a la causa*[56]. Pero el hombre es llamado creador en virtud de la unión. Luego, con mucho más motivo, hay que afirmar que la propia unión no es algo creado, sino el Creador.

En cambio está que todo lo que comienza a existir en el tiempo es algo creado. Ahora bien, esta unión no es eterna, sino que comenzó a existir en el tiempo. Luego la unión es algo creado.

Solución. *Hay que decir:* La unión de que venimos hablando es una relación entre la naturaleza divina y la humana, en cuanto conjuntadas en la persona del Hijo de Dios [k]. Pero, como ya queda dicho (1 q.13 a.7), toda relación entre Dios y la criatura es real en la criatura, porque aquélla se origina de una mutación operada en ésta, mientras que en Dios tal relación es ideal y no real, porque no se origina en Dios en virtud de ningún cambio. Por tanto hay que decir que la unión de que hablamos no es real en Dios, sino ideológica. En cambio, sí que es real en la naturaleza humana, porque ésta es una criatura. En consecuencia, es preciso decir que la unión es algo creado.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Esta unión en Dios no es real, sino sólo de razón, porque se afirma que Dios está unido a la criatura porque la criatura se unió a El, sin mutación por parte de Dios.

2. *A. la segunda hay que decir:* El motivo de la relación, como el del movimiento, depende de su fin o término; en cambio, su esencia depende del sujeto. Y como tal unión solamente tiene ser real en la naturaleza creada, como queda dicho (en la sol.), se sigue que tiene naturaleza creada.

3. *A. la tercera hay que deár:* El hombre se llama Dios, y lo es, a causa de la unión, que acaba en la hipóstasis divina. Pero de ahí no se sigue que la unión misma sea el Creador o Dios, porque el motivo de denominar creada a una cosa depende más de su naturaleza que de la relación que la afecta.

ARTICULO 8

La unión, ¿es lo mismo que la asunción?

In Sent. 3 d.5 q.l a.l q."3

Objeciones por las que parece que unión y asunción son la misma cosa.

1. Las relaciones, lo mismo que el movimiento, se especifican por el término. Ahora bien, el término de la asunción y el de la unión es el mismo, a saber, la hipóstasis divina. Luego da la impresión de que unión y asunción no se distinguen.

2. Aún más: en el misterio de la encarnación parece ser lo mismo el que se une y el que asume, lo unido y lo asumido. Ahora bien, la unión y la asunción parece que siguen a la acción y pasión del que se une y de lo unido, o del que asume y de lo asumido. Por consiguiente, parece que unión y asunción son la misma cosa.

3. Y también: dice el Damasceno en el libro III[5?] que *la uniónу la encarnación difieren entre sí, pues la unión sólo hace ver la cópula, pero no su finalidad todavía. Son la encarnación y la humanación las que nos enseñan el término de la unión.* Y, de modo semejante, tampoco la asunción señala el término de la unión. Por tanto, parece que unión y asunción se identifican.

En cambio está el que se dice que la naturaleza divina está unida, pero no asumida.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se ha manifestado (a.7), la unión implica relación entre la naturaleza divina y la humana en cuanto que éstas se unen en una persona. Toda relación cuya existencia tiene comienzo en el tiempo, se origina de alguna mutación. La mutación consiste en una acción o en una pasión. Así pues, hay que decir que la primera y principal diferencia entre unión y asunción está en que la unión incluye la misma relación; en cambio, la asunción sólo implica acción, si se tiene en cuenta la persona que asume, o pasión, si se atiende a la realidad asumida.

De esta diferencia se desprende otra: la asunción expresa el devenir; en cambio, la unión alude a lo hecho. Y por eso se dice

56. *Poster.* 1.1 c.2 n.15 (BK 72a29); S. TH., lect.6.

57. *De Fide Orth.* c.ll: MG 94,1024.

k. La relación es un predicamento que incluye sujeto, término y fundamento de la referencia entre ambos. Cuando este fundamento es objetivo, la relación es real; cuando es creación de la mente, hay relación de razón (1 q.45 a.3 sol.l). La encarnación pone algo real en la humanidad, pero no en Dios (q.l a.l sol.l).

del que une que está unido, mientras que no se dice del asumente que es asumido. Como la palabra *hombre* significa la naturaleza humana en cuanto asumida por la hipóstasis divina, puede decirse con verdad que el Hijo de Dios, que es quien se une a sí la naturaleza humana, es hombre. Sin embargo, la naturaleza humana considerada en sí misma, es decir, en abstracto, está aludida en cuanto asumida, y por eso no afirmamos que el Hijo de Dios sea la naturaleza humana.

De lo precedente se sigue aún una tercera diferencia: la relación, especialmente la de semejanza, se refiere a los dos extremos en la misma proporción; en cambio, la acción y la pasión se refieren de distinto modo al agente que al paciente, y a los diversos términos. Por eso la asunción supone un término de partida y otro de llegada, pues la asunción equivale a la *acción de tomar algo para sí mismo.* La unión, por el contrario, no alude a ninguno de ellos. Por eso resulta indiferente decir que la naturaleza humana está unida a la divina, o viceversa. Sin embargo, no se dice que la naturaleza divina haya sido asumida por la humana, sino al revés, porque la naturaleza humana está unida a la personalidad divina, de modo que la persona divina subsiste en la naturaleza humana*(*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Ya queda indicado que la unión y la asunción no se relacionan con el término de la misma manera, sino de modo distinto (en la sol.).

2. *A. la segunda hay que decir:* El que une y el que asume no son enteramente idénticos. La persona que asume se une, pero no al contrario. En efecto, la persona del Padre unió la naturaleza humana al Hijo, pero no la unió a sí mismo, y por eso se llama uniente, pero no asumente. Y, de manera análoga, tampoco hay identidad entre unido y asumido, pues la naturaleza divina se denomina unida, no asumida.

3. *A la tercera hay que decir:* La asunción connota el sujeto con el que se ha hecho la unión por parte del asumente, porque asunción equivale a la *acción de tomar para sí.* En cambio, la encarnación y la humanación aluden al término asumido, que es la carne, o la naturaleza humana. Por tanto, la asunción difiere conceptualmente tanto de la unión como de la encarnación o humanación.

ARTICULO 9

La unión de las dos naturalezas, ¿es la máxima de las uniones?

In Sent. 3 d.5 q.l a.l q."2

Objeciones por las que parece que la unión de las dos naturalezas no es la máxima de las imaginables.

1. Lo unido tiene una unidad inferior a la que posee lo que es uno por sí mismo, porque lo unido tiene unidad por participación, mientras que lo que es uno la tiene por su propia esencia. Ahora bien, en lo creado se encuentran cosas que son absolutamente uno, como es especialmente notorio en la unidad que es principio del número. Por consiguiente, la unidad de que venimos hablando no parece que incluya la unión suprema.

2. Aún más: cuanto más desemejantes son las cosas que se unen, tanto menor es la unión. Ahora bien, la naturaleza divina y la humana, que son las que aquí se unen, distan entre sí infinitamente. Luego la unión entre ambas es mínima.

3. Y también: en virtud de la unión se obtiene la unidad. Ahora bien, de la unión entre el alma y el cuerpo surge en nosotros la unidad de persona y de naturaleza, mientras que de la unión de la naturaleza divina con la humana sólo se logra la unidad en la persona. Luego la unión entre el alma y el cuerpo es mayor que la unión de la naturaleza divina con la humana. Y, por tanto, la unión de que hablamos no incluye la suprema unidad.

En cambio está lo que dice Agustín en el I *De Trin.*[58]: *El hombre está en el Hijo más íntimamente que el Hijo en el Padre.* Pero el Hijo está en el Padre por la unidad de esencia,

58. C.10: ML 42,834.

/. «Unión» significa la relación entre naturaleza divina y naturaleza humana en la única persona. «Asunción» es acción de atraer, tomar algo para sí, que a su vez incluye ser atraído, integrado en el asumente (q.3 a.l c.). En la encarnación, naturaleza divina y naturaleza humana mutuamente están unidas; pero la naturaleza humana es asumida, promovida y perfeccionada en la naturaleza divina por la unión a la persona del Verbo. Esta doctrina se completará en la q.3 a.2.

mientras que el hombre está en el Hijo por la unión de la encarnación. Luego la unión de la encarnación es mayor que la unidad de la esencia divina, que, sin embargo, es la unión suprema. Por consiguiente, la unión de la encarnación incluye la máxima unidad.

Solución. *Hay que decir:* La unión lleva consigo la conjunción de varios elementos en una realidad. Por tanto, la unión de la encarnación puede considerarse de dos modos: uno, por parte de los elementos que se unen; otro, por parte de la realidad en que se unen. Y en este aspecto, la unión hipostática tiene la supremacía entre todas las uniones, porque la unidad de la persona divina, en la que se unen las dos naturalezas, es la máxima. Sin embargo, no tiene esa preeminencia por parte de los elementos que se unen.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* La unidad de la persona divina es mayor que la unidad numérica, que es el principio del número. La unidad de la persona divina es unidad subsistente en sí misma, no recibida en otro sujeto por participación, y es también completa en sí misma al poseer todo lo que pertenece al concepto de unidad. Por eso, a ella no le compete la razón de parte, como sucede con la unidad numérica, que es parte del número, y que es participada por las cosas enumeradas. Y así la unión de la encarnación es superior a la unidad numérica en virtud de la unidad de la persona. No lo es, en cambio, por razón de la naturaleza humana, que no es la misma unidad de la persona divina, sino que sólo está unida a ella.

2. *A. la segunda hay que decir.* La objeción se plantea por parte de los elementos que se unen, pero no por parte de la persona en la que se realiza la unión.

3. *A la tercera hay que decir:* La unidad de la persona divina es mayor que la que media, en nosotros, entre persona y naturaleza. Y por eso la unión de la encarnación es mayor que la unión del alma y el cuerpo en nosotros.

Pero como lo que se objeta (en el argumento *En cambio)* contra las dificultades parte de un supuesto falso, a saber, que la unión de la encarnación es mayor que la unidad esencial de las personas divinas, hay que responder a la autoridad de Agustín que la naturaleza humana no está en el Hijo de Dios con más intensidad de la que está el Hijo de Dios en el Padre, sino con una intensidad menor. Sin embargo, el hombre, en cierto sentido, está más en el Hijo que el Hijo en el Padre, a saber: en cuanto que, al decir *hombre* —referido a Cristo— y decir *Hijo de Dios,* el supuesto es el mismo; en cambio, el supuesto del Hijo y el supuesto del Padre son distintos.

59. C.15 n.31: ML 44,982.

ARTICULO 10

La unión de la encarnación, ¿se hizo por medio de la gracia?

Infra q.6 a.6; *In Sent.* 3 d.13 q.3 a.l; *De verit.* q.29 a.2; *In Col. 2* lect.2

Objeciones por las que parece que la unión de la encarnación no se realizó por medio de la gracia.

1. La gracia es un accidente, como se dijo en la 1-2 q.110 a.2 ad 2. Pero la unión de la naturaleza humana con la divina no es accidental, como queda demostrado (a.6). Luego parece que la unión de la encarnación no se realizó por medio de la gracia.

2. Aún más: el alma es el sujeto de la gracia. Ahora bien, en Col 2,9 se dice que *en Cristo habitó corporalmente la plenitud de la divinidad.* Luego da la impresión de que la unión no se hizo por medio de la gracia.

3. Y también: todos los santos se unen a Dios por medio de la gracia. Por consiguiente, si la unión de la encarnación se realizó por medio de la gracia, parece que la afirmación de que Cristo es Dios tiene el mismo sentido que cuando se dice eso de los demás hombres santos.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Depraedest. Sanctorumz: La grada por la que se hace cristiano el hombre desde el momento en que comienza a creer es la misma por la que, desde el primer instante, aquel hombre fue hecho Cristo.* Pero aquel hombre fue hecho Cristo por la unión con la naturaleza divina. Luego tal unión se realizó por medio de la gracia.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se explicó (cf. 1-2 q.110 a.l), la gracia puede entenderse en dos sentidos: uno, la misma voluntad de Dios que otorga gratuitamente alguna cosa; otro, el mismo don gratuito otorgado por Dios. La naturaleza humana necesita de la voluntad gratuita de Dios para ser elevada hasta El, porque tal eleva-

ción está por encima de sus fuerzas. Pero la naturaleza humana puede ser elevada hasta Dios de dos maneras: o por la operación mediante la cual los santos conocen y aman a Dios, o por el ser personal, que es el modo singular de Cristo, en el que la naturaleza humana fue asumida para pertenecer a la persona del Hijo de Dios. Es claro que para que la operación sea perfecta se requiere que la potencia sea perfeccionada por el hábito; pero para que la naturaleza exista en su supuesto no se requiere la mediación de ningún hábito.

Así pues, se ha de concluir que, si la gracia de Dios se entiende como la voluntad de Dios que otorga gratuitamente algo, o teniendo por grato y aceptable a alguien, entonces la unión de la encarnación se realizó por medio de la gracia, como se realiza la unión de los santos con Dios a través del conocimiento y del amor. En cambio, si por gracia se entiende el mismo don gratuito de Dios, puede llamarse gracia la unión de la naturaleza humana con la persona divina, en cuanto que esto se produjo sin méritos precedentes de ninguna clase. Pero no ha de entenderse como si fuese una gracia habitual mediante la cual se realiza la unión ".

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** La gracia, por ser accidente, es una cierta semejanza de la divinidad participada en el hombre. Pero, mediante la encarnación, no cabe decir que la naturaleza humana haya participado de una semejanza de la naturaleza divina, sino que está unida a la misma naturaleza divina en la persona del Hijo. Y es de más categoría la cosa misma que una participación de su semejanza.

2. *A la segunda hay que decir:* La gracia habitual está sólo en el alma; en cambio, la gracia, en cuanto don gratuito de Dios consistente en la unión con una persona divina, afecta a toda la naturaleza humana, compuesta de alma y cuerpo. Y en este sentido se dice que la plenitud de la divinidad habita corporalmente en Cristo, porque la naturaleza divina se unió no sólo al alma, sino asimismo al cuerpo.

Aunque también puede decirse[60] que la expresión *habitar en Cristo corporalmente* equivale a *no en sombra,* como habitó en los sacramentos de la ley antigua, de los que se dice (Col 2,17) que son *sombra de lo futuro, siendo Cristo el cuerpo,* es a saber, en cuanto el cuerpo se contradistingue de la sombra.

Otros[61] interpretan la habitación corporal de la divinidad en Cristo de tres maneras, al modo en que el cuerpo tiene tres dimensiones. En primer lugar, por esencia, presencia y potencia, como acontece en las demás criaturas; en segundo lugar, por la gracia santificante, como ocurre en los santos; finalmente, por la unión personal, que le es propia **.

3. *A. la tercera hay que decir:* La unión de la encarnación no se realizó sólo por la gracia habitual, como se unen a Dios los demás santos, sino que se efectuó por la subsistencia o la persona.

ARTICULO 11

La unión de la encarnación, ¿fue consecuencia de algún mérito?

1-2 q.98 a.4; *In Sent.* 3 d.4 q.3 a.l; *In Hebr.* 1 lect. 4

Objeciones por las que parece que la unión de la encarnación fue consecuencia de algún mérito.

1. A propósito de las palabras de Sal 32,22: *Señor, hágase tu misericordia sobre nosotros, al modo en que hemos esperado en ti,* comenta la *Glosa*[62]: *Aquí está insinuado el deseo del profeta acerca de la encarnación, y también el mérito de su cumplimiento.* Luego la encarnación viene a consecuencia del mérito.

2. Aún más: cualquiera que merezca algo, merece también aquello sin lo cual no puede alcanzarse. Ahora bien, los antiguos Padres merecían la vida eterna, a la que no

60. Véase HUGO DE S. CARO, *In Univ. Test.,* super Col.2.9 (VII 191ra). 61. Véase HUGO DE S. CARO, *In Univ. Test,* super Col.2.9 (VII 191ra). 62. *Giossa inferí.* 3,131 v, *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 91,336. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 3 q.8 m.3 a.2 (III,26va).

//. El término «gracia» significa: *a)* voluntad de Dios que gratuitamente concede un don; *b)* el don recibido; *c)* un hábito —«gracia habitual»— que perfecciona al sujeto. La unión hipostática es gracia sólo si el término se entiende en los sentidos *a)* y *b).*

m. La divinidad habita en todas las criaturas «por esencia, presencia y potencia» (I q.8 a.3). En los justos habita por la gracia (II-II q.110 a.l). En Cristo habita de modo singular y único «por la unión personal».

eran capaces de llegar más que por medio de la encarnación, como dice Gregorio en el libro *Moral.*[63]: *Los que vinieron a este mundo antes de la llegada de Cristo, por muy grande que fuese el vigor de su santidad, no podían ser recibidos en la bienaventuranza celestial inmediatamente después de su muerte, porque todavía no había llegado aquel que colocaría las almas de los justos en la mansión eterna.* Luego parece que merecieron la encarnación.

3. Y también: de la Santísima Virgen se canta[64] que *mereció llevar en su seno al Señor del mundo,* cosa que se realizó por la encarnación. Por tanto, la encarnación es objeto de mérito.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Depraedest. Sanctorumz: Quien encontrare en nuestra Cabera los méritos que precedieron a su singular generación, que investigue en nosotros, sus miembros, los méritos precedentes a tan multiplicada regeneración.* Pero no hubo méritos que precediesen a nuestra regeneración, como se dice en Tit 3,5: *No por las obras justas que hubiéramos hecho nosotros, sino por su misericordia, nos salvó por el baño de la regeneración.* Luego tampoco precedió mérito alguno a la generación de Cristo.

Solución. *Hay que decir:* De lo ya expuesto (a.2.3 y 6) resulta claro que, en lo que a Cristo se refiere, ningún mérito suyo pudo preceder a la unión. No defendemos, como lo hizo Fotino[66] ", que Cristo fuera primeramente un simple hombre y que, luego, por los méritos de su vida virtuosa, lograse ser Hijo de Dios. Nosotros profesamos que aquel hombre, desde el primer instante de su concepción, fue verdadero Hijo de Dios, puesto que no tenía otra hipóstasis que la del Hijo de Dios, de acuerdo con lo que se lee en Le 1,35: *Lo santo que nacerá de ti se llamará Hijo de Dios.* Por eso, toda operación de tal hombre fue posterior a la unión. Por consiguiente, ninguna operación suya pudo merecer esta última.

Pero tampoco las obras de cualquier otro hombre pudieron merecer en justicia la unión de la encarnación. Primero, porque las obras meritorias del hombre se ordenan propiamente a la bienaventuranza, que es *la recompensa de la virtud,* y consiste en el gozo pleno de Dios. Ahora bien, la unión de la encarnación, por realizarse en el ser personal, sobrepasa la unión del entendimiento bienaventurado con Dios, que se logra mediante un acto del que goza. Y así no puede caer bajo mérito de ninguna clase. En segundo lugar, porque la gracia no puede ser objeto de mérito, por ser ella precisamente el principio del mérito. Por lo que mucho menos será objeto de mérito la encarnación, que es el principio de la gracia, según Jn 1,17: *La gracia j la verdad han venido por Jesucristo.* Finalmente, porque la encarnación de Cristo fue la que reparó toda la naturaleza humana. Por consiguiente, no es objeto de mérito por parte de ningún hombre particular, porque la bondad de un puro hombre no puede ser causa de la bondad de toda la naturaleza.

No obstante, los Padres merecieron la encarnación con un mérito «de conveniencia», deseándola y pidiéndola. Era conveniente, en efecto, que Dios escuchase a quienes le prestaban obediencia ".

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Queda resuelta con lo manifestado en la solución.

2. *A. la segunda hay que decir.* Es falso que sea objeto de mérito todo aquello sin lo cual no se puede obtener un premio. Pues hay cosas que no sólo se requieren para el premio, sino que también son preexigidas para el mérito, como lo son la bondad divina, la gracia y la misma naturaleza del hombre. Y de manera semejante, el misterio de la encarnación es principio de mérito, porque *de la plenitud de Cristo hemos recibido todos,* como se dice enjn 1,16.

3. *A la tercera hay que decir:* Se afirma que la Santísima Virgen mereció llevar a nuestro Señor Jesucristo, no porque mereció que Dios se encarnase, sino porque, en virtud de la gracia que le fue concedida, mereció

63. L.13 c.43: ML 75,1038. 64. Oficio de la Sma. Virgen según el rito de Frailes Predicadores, antífona del *Benedictas (Breviarium S. O. P.* p.197). 65. C.15: PL 44,983. 66. En VIGILIO TAPSENSE, *Contra Árlanos,* etc., *Dial.* 1.1: ML 62,182.

n. Fotino, condenado en el Sínodo de Milán (a.345), representa el adopcionismo: pretensión del hombre que no admite la primacía absoluta del ágape o amor gratuito de Dios.

ñ. El mérito «en justicia» («de condigno») por sí mismo logra y exige recompensa (I-II q.l 14 a.3). El mérito «de conveniencia» («de congruo») vale por amistad y buenas disposiciones de quien concede el favor (III q.l a.2 sol.2).

tal grado de pureza y santidad que pudiera ser Madre de Dios de modo oportuno.

ARTICULO 12

La gracia de unión, ¿fue connatural a Cristo hombre?

Infra q.34 a.3 ad 2; *In Seat.* 3 d.4 q.3 a.2 q."l

Objeciones por las que parece que la gracia de unión no fue connatural a Cristo hombre.

1. La unión de la encarnación no se realizó en la naturaleza, sino en la persona, como queda dicho (a. 1.2). Ahora bien, todas las cosas se denominan por su término. Luego esa gracia más debe llamarse personal que natural.

2. Aún más: la gracia se distingue de la naturaleza como los dones gratuitos, que proceden de Dios, se diferencian de los naturales, que tienen su origen en un principio intrínseco. Ahora bien, las cosas contrarias no pueden denominarse una por la otra. Luego la gracia de Cristo no le es connatural.

3. Y también: se llama natural a lo que es conforme a la naturaleza. Pero la gracia de unión no es connatural a Cristo según la naturaleza divina, porque, en tal caso, convendría también a las otras personas divinas. Tampoco le es connatural por parte de la naturaleza humana, porque, en tal hipótesis, convendría a todos los hombres, por tener éstos la misma naturaleza que él. Por consiguiente, parece que la gracia de unión no es connatural a Cristo bajo ningún aspecto.

En cambio está lo que dice Agustín en el *Enchina,* [67]: *Por la asunción de la naturaleza humana, en cierto modo, la misma gracia se hace connatural para aquel hombre, de manera que no pudiese cometer ningún pecado.*

Solución. *Hay que decir.* Según el Filósofo en el libro V *Metaphys.* [68], naturaleza puede referirse o al nacimiento o a la esencia de una cosa. Por eso, una cosa puede llamarse natural de dos modos: uno, porque proviene de los principios esenciales de un ser, como le es natural al fuego elevarse; otro, porque se tiene desde el nacimiento, como acontece con el hombre, según Ef 2,3: *Eramos, por naturaleza, hijos de ira;* y Sab 12,10: *Perversa es su raza, y natural su malicia.*

Por consiguiente, la gracia de Cristo, tanto la de unión como la habitual, no puede llamarse natural en el sentido de que haya sido causada en él por los principios de la naturaleza humana; aunque podrá llamarse natural porque se encuentra en la naturaleza humana de Cristo por virtud de su naturaleza divina. No obstante, ambas gracias se llaman connaturales a Cristo porque las tuvo desde su nacimiento, puesto que, desde el primer instante de su concepción, la naturaleza humana estuvo unida a la divina, y su alma quedó llena del don de la gracia ".

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Aunque la unión no se efectuó en la naturaleza, fue causada, sin embargo, por el poder de la naturaleza divina, que es verdadera naturaleza de Cristo. Y, además, le corresponde a Cristo desde su nacimiento.

2. *A la segunda hay que decir:* Los términos *grada* y *natural* no se emplean en el mismo sentido. Se llama gracia a lo que no procede del mérito. En cambio, natural se aplica en cuanto que, en la humanidad de Cristo, desde su nacimiento, procede del poder de la naturaleza divina.

3. *A la tercera hay que decir:* La gracia de unión no es connatural a Cristo según su naturaleza humana, como si hubiera sido causada por los principios de esa misma naturaleza. Y por esto no puede convenir a todos los hombres. Sin embargo, le es connatural según la naturaleza humana, por la calidad de su nacimiento, dado que fue concebido del Espíritu Santo de tal modo que el mismo fuese Hijo natural de Dios y del hombre. Según la naturaleza divina, le es connatural en cuanto que la naturaleza divina es el principio activo de esta gracia. Y esto, el ser principio activo de esta gracia, es común a toda la Trinidad.

67. C.40: ML 40,252. 68. L.4 c.4'n.l.4 (Bic 1014B16; b35): S. TH., 1.5 lect.5.

o. «Natural» aquí significa lo que se posee desde el nacimiento: «desde el primer instante de su concepción», en Cristo se dan la gracia de unión y la gracia habitual. Según la genética medieval, la animación tiene lugar pasados cuarenta días desde la concepción. Pero, en la encarnación del Verbo y por intervención especial de Dios, «concepción» y «animación» son simultáneas (q.33 a. 1-4).

CUESTIÓN 3

Sobre la unión por parte de la persona asumente

A continuación hay que tratar de la unión por parte de la persona que asume. Tal cuestión suscita estos ocho problemas:

1. El asumir, ¿atañe a la persona divina?—2. ¿Conviene a la naturaleza divina?—3. La naturaleza, prescindiendo de la personalidad, ¿puede asumir?—4. Una persona divina, ¿puede asumir sin la otra?—5. ¿Cualquiera de las personas divinas puede asumir?—6. Varias personas divinas, ¿pueden asumir una única naturaleza?—7. Una persona divina sola, ¿puede asumir dos naturalezas?—8. ¿Fue más conveniente que la naturaleza humana fuera asumida por la persona del Hijo que por cualquier otra de las personas divinas?

ARTICULO 1

¿Conviene a la persona divina asumir una naturaleza creada?

In Sent. 3 d.5 q.2 a.l

Objeciones por las que parece que no conviene a la persona divina asumir una naturaleza creada.

1. Persona divina significa algo sumamente perfecto. Y perfecto es aquello que no admite adición de ninguna clase. En vista de esto, como asumir equivale a *tomar para sí,* de suerte que lo asumido se añade a quien lo asume, parece que no es conveniente que la persona divina asuma una naturaleza creada.

2. Aún más: el asumente se comunica, en cierto modo, a lo que asume para sí, como se transmite la dignidad a quien es asumido para la misma. Ahora bien, es propio de la persona el ser incomunicable, como queda dicho anteriormente (1 q.29 a.3 ad 4; q.30 a.4 arg.2). Luego el asumir, que es tomar para sí, no conviene a la persona divina.

3. Y también: la naturaleza constituye a la persona. Pero resulta un despropósito que lo constituido asuma a lo constituyente, porque el efecto no actúa sobre su causa. Luego no es adecuado que la persona divina asuma una naturaleza.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De fide ad Petrum*[1]: *Aquel Dios,* es decir, el Unigénito, *asumió en su persona la forma, esto es, la naturaleza de siervo.* Ahora bien, el Hijo unigénito es una persona. Luego compete a la persona tomar una naturaleza, lo que equivale a asumirla.

Solución. *Hay que decir:* La palabra *asunción* incluye dos cosas: el principio y el término de un acto, pues asumir significa lo mismo que *tomarpara sí.* La persona es a la vez principio y término de esta asunción. Principio, porque el actuar es propio de la persona; y la asunción de la carne se realizó por una acción divina". Es también término de tal asunción porque, como ya hemos dicho (q.2 a. 1.2), la unión se efectuó en la persona, no en la naturaleza. Así pues, resulta claro que asumir una naturaleza compete con plena propiedad a la persona divina.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* La persona divina, por ser infinita, no admite adición de ninguna clase. Por eso dice Cirilo en la *Epístola Sinodal*[2] del Concilio de Efeso[3]: *No entendemos el modo* [de la unión] *a la manera de una yuxtaposición.* Es un caso semejante al de la unión del hombre con Dios por medio de la gracia de la adopción, en la que nada se añade a Dios, mientras que al hombre se le

1. FULGENTIUS, c.2: ML 65,680. 2. Epist.17 *Ad Nestorium:* MG 77,112; o, también, en el traductor MARIO MERCATOR: ML 48,835. 3. P.I. c.26: MANSI 4,1074.

a. La unión hipostática no se realiza «por el poder de la naturaleza humana, sino por el poder de la persona divina» (a.6 c.).

añade algo divino. Por tanto, no es Dios quien se perfecciona, sino el hombre.

2. *A la segunda hay que deár:* La afirmación de que la persona es incomunicable significa que no puede aplicarse a muchos supuestos. Sin embargo, nada impide que se apliquen a la misma diversas cosas. Por lo tanto, no va en contra de la noción de persona el ser comunicada de tal manera que subsista en diversas naturalezas. Incluso en una persona creada pueden coincidir accidentalmente varias naturalezas, como en la persona de un solo hombre se encuentran la cantidad y la cualidad. No obstante, lo propio de la persona divina es que, debido a su infinitud, puedan coincidir en ella diversas naturalezas, no de modo accidental, sino según la subsistencia.

3. *A la tercera hay que deár:* Como ya queda explicado (q.2 a.6 ad 2), la naturaleza humana no constituye la persona divina de modo absoluto; pero sí la constituye en cuanto se denomina por tal naturaleza. El Hijo de Dios no debe su existencia absoluta a la naturaleza humana, porque existe desde la eternidad; sólo le debe su existencia humana. Ahora bien, la persona divina se constituye sustancialmente por la naturaleza divina. De ahí el no decir que la persona divina asume la naturaleza divina, sino la humana.

ARTICULO 2

El asumir, ¿corresponde a la naturaleza divina?

In Sent. 3 d.5 q.2 a.2

Objeciones por las que parece que el asumir no compete a la naturaleza divina.

1. Como queda dicho (a.l), asumir equivale a *tomar para sí.* Ahora bien, la naturaleza divina no tomó para sí la humana, porque la unión no se realizó en la naturaleza, sino en la persona, como se explicó más arriba (q.2 a.l.2). Luego no compete a la naturaleza divina asumir la humana.

2. Aún más: la naturaleza divina es común a las tres personas. Por consiguiente, si el asumir compete a la naturaleza, se sigue que atañe a las tres personas. Y de este modo, el Padre asumió la naturaleza humana, lo mismo que la asumió el Hijo. Pero esto es falso.

3. Y también: asumir es hacer. Pero el hacer compete a la persona, no a la naturaleza, pues ésta queda aludida más bien en cuanto principio por el que el agente actúa. Luego el asumir no compete a la naturaleza.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Dejide ad Petrum*[4]: *Aquella naturaleza que es eternamente engendrada por el Padre,* es decir, la recibida del Padre por generación eterna, *tomó nuestra naturaleza, sin elpecado.*

Solución. *Hay que decir:* Como se indicó (a.l), en la palabra *asunción* van incluidas dos cosas: el principio de la acción y su término. El ser principio de la asunción compete a la naturaleza divina por sí misma, porque por su poder se realizó la asunción. En cambio, no compete a la naturaleza divina por sí misma ser término de la asunción, sino por razón de la persona en la que se la examina. Y por eso, primordial y propísimamente, se dice que es la persona la que asume; secundariamente también se puede afirmar que la naturaleza asume a su propia persona otra naturaleza.

Y en este sentido se habla de naturaleza encarnada; no como si se hubiera convertido en carne, sino porque asumió una naturaleza carnal. Por esto dice el Damasceno[5]: *De acuerdo con los santos Atanasio y Cirilo, afirmamos que la naturaleza divina se encarnó.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* El *sí* es un reflexivo, y alude al mismo supuesto. Ahora bien, en la naturaleza divina el supuesto se identifica con la persona del Verbo. Y por eso, en cuanto la naturaleza divina toma la naturaleza humana para la persona del Verbo, puede decirse que la toma para sí. Sin embargo, aunque el Padre asuma la naturaleza humana para la persona del Verbo, no por eso la asume para sí, porque no es uno mismo el supuesto del Padre y el del Verbo. Por tanto, no se puede decir con propiedad que el Padre asuma la naturaleza humana.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo que conviene a la naturaleza divina por sí misma, compete a las tres personas, como sucede con la bondad, la sabiduría y otras cosas por el estilo. Pero el asumir le compete por razón de la persona del Verbo, como queda dicho (sol.). Por tanto, sólo compete a esa persona.

4. FULGENTIUS, c.2: ML 65,678. 5. *De Fide Orth.* 1.3, c.6: MG 94,1008.

3. *A la tercera hay que decir.* Así como en Dios es idéntico lo que existe y aquello por lo que existe, así también es idéntico en él lo que obra y aquello por lo que obra, porque cada cosa obra en cuanto es un ser. Por tanto, la naturaleza divina es, a la vez, aquello por lo que Dios obra y el mismo Dios que obra.

ARTICULO 3

Prescindiendo intelectualmente de la personalidad, ¿la naturaleza es capaz de asumir?

In Sent. 3 d.5 q.2 a.3

Objeciones por las que parece que, si se prescinde mentalmente de la personalidad, la naturaleza no puede asumir.

1. Ya se ha dicho (a.2) que a la naturaleza le compete asumir por razón de la persona. Pero lo que compete a un ser por razón de otro, deja de pertenecerle si éste es eliminado; así, el cuerpo, que es visible por razón del color, deja de serlo si éste se suprime. Luego, suprimida la personalidad mentalmente, la naturaleza no es capaz de asumir.

2. Aún más: la asunción lleva consigo el término de la unión, como queda dicho (a.l). Pero la unión no puede realizarse en la naturaleza, sino sólo en la persona. Luego, en el caso de prescindir de la personalidad, la naturaleza divina no puede asumir.

3. Y también: en la *Primera Parte* (q.40 a.3) quedó dicho que en Dios, si se abstrae de la personalidad, no queda nada. Pero el que asume es algo. Luego, si se prescinde de la personalidad, la naturaleza divina no puede asumir.

En cambio está que en Dios la personalidad se llama propiedad personal, y es triple, a saber: paternidad, procesión y filiación, como se explicó en la *Primera Parte* (q.30 a.2). Pero, en el caso de prescindir mentalmente de estas propiedades, todavía subsiste la omnipotencia divina, por cuya virtud se realizó la encarnación, de acuerdo con las palabras del ángel en Le 1,37: *Nada hay imposible para Dios.* Luego parece que, incluso prescindiendo de la personalidad, la naturaleza divina puede asumir.

Solución. *Hay que decir* El entendimiento puede afrontar el estudio de lo divino de dos maneras. Primero, para conocer a Dios tal como es. Y en este aspecto es imposible que la inteligencia se limite a estudiar algo de Dios, y que deje de considerar otras cosas en el mismo, pues todo lo que existe en Dios es una sola cosa, con excepción de la distinción entre las personas, de las cuales no puede retenerse una, suprimiendo otra, porque, al distinguirse por las relaciones, es necesario que todas existan a la vez.

En segundo lugar, la inteligencia puede estudiar lo divino no para conocer a Dios tal cual es, sino al modo en que ella entiende, es decir, analizando a Dios bajo distintos aspectos y por partes, aunque en El todo es uno. Y de esta forma el entendimiento humano puede entender la bondad y la sabiduría divinas, y otras cosas por el estilo, que se llaman atributos esenciales, dejando aparte la paternidad o la filiación, que reciben el nombre de propiedades personales. Y en esta línea, prescindiendo mentalmente de la personalidad, podemos comprender que sea la naturaleza la que asume.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* En Dios es idéntico lo que existe y aquello por lo que existe; todo lo que se atribuye a Dios en abstracto, prescindiendo de otros aspectos, será algo subsistente; y, por consiguiente, será subsistente la persona, por existir en una naturaleza intelectual. Así como, reteniendo en Dios las propiedades personales, hablamos de tres personas, así también, prescindiendo mentalmente de las propiedades personales, persistirá en nuestra consideración la naturaleza divina como subsistente y como persona. Y de esta manera es posible comprender que asuma la naturaleza humana por razón de su subsistencia o personalidad.

2. *A la segunda hay que decir.* Aun prescindiendo mentalmente de las personalidades de las tres personas, subsistirá en la inteligencia la personalidad de Dios, como lo entienden los judíos. En tal personalidad podría terminar la asunción, lo mismo que ahora decimos que termina en la persona del Verbo.

3. *A. la tercera hay que decir:* Hecha abstracción mental de la personalidad, se está diciendo que no queda nada como objeto de análisis, porque equivaldría a afirmar que son cosas distintas el sujeto de la relación y la relación misma, ya que cuanto se estudie en Dios ha de verse como supuesto subsistente. Sin embargo, es posible estudiar un atributo divino prescindiendo de los otros, a condición de que tal estudio se entienda en la forma expuesta en la solución de este artículo.

ARTICULO 4

¿Es posible que una persona divina asuma una naturaleza creada sin que la asuma otra?

In Sent. 3 d.l q.2 a.l; *Cont. Gentes* 4,39

Objeciones por las que parece imposible que una persona asuma una naturaleza creada sin que la asuma también otra persona.

1. *Las obras de la Trinidad son indivisas,* como dice Agustín en el *Enchir.*[6], pues así como las tres personas tienen una sola esencia, así también tienen una sola operación. Pero el asumir es una operación. Luego no puede convenir a una de las personas sin que convenga a las otras.

2. Aún más: así como decimos que la persona del Hijo se encarnó, así también hay que decirlo de su naturaleza, pues *toda la naturaleza divina se encarnó en una de sus hipóstasis,* como enseña el Damasceno en el libro III[7]. Ahora bien, la naturaleza es común a las tres personas. Luego también lo es la asunción.

3. Y también: así como Dios asumió la naturaleza humana en Cristo, así también asume a los hombres por medio de la gracia, de acuerdo con lo que se lee en Rom 14,3: *Dios le asumió.* Pero esta asunción es común a las tres personas. Luego también lo es la primera.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.2 *De Div. Nom.*[8]: El misterio de la encarnación pertenece a la *teología circunstanciada,* es a saber, la que permite decir cosas distintas de las personas divinas.

Solución. *Hay que decir:* Como queda reseñado (a.2), la asunción incluye dos cosas: el acto del que asume y el término de la asunción. El acto de asumir proviene del poder divino, que es común a las tres personas; en cambio, el término de la asunción es la persona, como ya se dijo (a.2). Por consiguiente, lo que hay de acción en la asunción es común a las tres personas; pero lo que pertenece a la razón de término conviene a una de las personas y no a las demás. Las tres personas hicieron que la naturaleza humana se uniese únicamente a la persona del Hijo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* Tal dificultad se origina por parte de la operación. Y la conclusión sería cierta si la asunción incluyera sólo tal operación sin el término, que es la persona.

2. *A la segunda hay que decir:* Se afirma que la naturaleza divina se encarnó, como se dice que asume, por razón de la persona en la que termina la unión, como queda explicado (en la sol.); pero no como si la asunción fuese común a las tres personas. Y se dice que *se encarnó toda la naturaleza divina,* no porque se encarnase en todas las personas, sino porque a la persona que se encarnó no le falta nada de la perfección de la naturaleza divina.

3. *A la tercera hay que decir:* La asunción que se efectúa por medio de la gracia de la adopción tiene por término una cierta participación de la naturaleza divina por semejanza con su bondad, de acuerdo con lo que se lee en 2 Pe 1,4: *Para hacernos partícipes de la naturaleza divina,* etc. Por eso tal asunción es común a las tres personas, lo mismo por parte del principio que por parte del término. En cambio, la asunción que se efectúa por la gracia de unión es común por razón del principio, pero no por razón del término, como se ha dicho (en la sol.).

ARTICULO 5

¿Hubiera podido asumir la naturaleza humana una persona distinta de la persona del Hijo?

In Sent. 3 d.l q.2 a.3

Objeciones por las que parece que ninguna otra persona, fuera de la del Hijo, pudo asumir la naturaleza humana.

1. Efecto de esta asunción es que Dios sea Hijo del hombre. Pero sería un inconveniente que el ser hijo conviniese al Padre o al Espíritu Santo, porque eso redundaría en confusión de las personas divinas. Luego el Padre y el Espíritu Santo no pudieron asumir la carne.

2. Aún más: gracias a la encarnación divina han logrado los hombres la filiación adoptiva, de acuerdo con lo que se lee en Rom 8,15: *No habéis recibido un espíritu de esclavitud que os haga recaer de nuevo en el temor, sino un espíritu de adopción filial.* Pero la filiación adoptiva es una semejanza participada de la filiación natural, que no cuadra ni al Padre ni al Espíritu Santo; por lo que se dice en Rom 8,29: *A los que de antemano*

6. C.38: ML 40,251. 7. *De Fide Orth.* c.6: MG 94,1005. 8. § 3: MG 3,640; § 6: MG 3,644; S. TH., lect.1.3.

conoció, también los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo. Luego parece que ninguna otra persona distinta de la del Hijo pudo encarnarse.

3. Y también: se dice que el Hijo fue enviado y engendrado en el tiempo en conformidad con su encarnación. Pero al Padre no le conviene el ser enviado, ni puede nacer, como se dijo en la *Primera Parte* (q.32 a.3; q.43 a.4). Luego, por lo menos la persona del Padre no pudo encarnarse *.

En cambio está que lo que puede el Hijo, lo puede el Padre, pues, de otro modo, las tres personas no tendrían el mismo poder. Ahora bien, el Hijo pudo encarnarse. Luego otro tanto pudieron hacer el Padre y el Espíritu Santo.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se expuso (a. 1.2.4), la asunción incluye dos cosas: el acto del que asume y el término de la asunción. El principio del acto es el poder divino; el término, la persona. El poder divino es común y se refiere indistintamente a todas las personas. También es común a las tres personas la noción de personalidad, aunque sean distintas las propiedades personales. Pero siempre que una virtud se comporta indiferentemente respecto de varios sujetos, puede terminar su acción en cualquiera de ellos, como es manifiesto que acontece en las potencias racionales, que se relacionan con cosas opuestas, pudiendo actuar sobre uno u otro de ellos. Así pues, la virtud divina pudo unir la naturaleza humana a la persona del Padre o del Espíritu Santo, lo mismo que la unió a la persona del Hijo. Y, por consiguiente, hay que decir que tanto el Padre como el Espíritu Santo pudieron encarnarse, al igual que lo hizo el Hijo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir:* La filiación temporal, que permite llamar a Cristo Hijo del hombre, no constituye su persona, como la constituye la filiación eterna; es más bien una consecuencia de su nacimiento. Por ello, en caso de aplicar al Padre o al Espíritu Santo una filiación de esta índole, no se seguiría confusión alguna entre las divinas personas.

2. *A la segunda hay que decir* La filiación adoptiva es una semejanza participada de la filiación natural, pero que realiza en nosotros el Padre por apropiación, por ser el principio de filiación natural; y también se efectúa por el don del Espíritu Santo, que es el amor del Padre y del Hijo, de acuerdo con lo que se dice en Gal 4,6: *Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: ¡Abba, Padre!* Y por eso, así como recibimos la filiación adoptiva en virtud de la encarnación del Hijo por analogía con su filiación natural, así también, en el caso de que el Padre se hubiera encarnado, recibiríamos de él la filiación adoptiva como del principio de la filiación natural; y, de haberse encarnado el Espíritu Santo, la hubiéramos recibido de él como del nexo común entre el Padre y el Hijo.

3. *A la tercera hay que decir:* Es propio del Padre no poder nacer con nacimiento eterno, lo que no excluiría el nacimiento temporal.

Se dice que el Hijo es enviado por la encarnación, porque procede del Padre; si se prescinde de esto, la encarnación no bastaría para que se realizase la noción de misión.

ARTICULO 6

¿Dos personas divinas pueden asumir una única naturaleza?

In Sent. 3 d.l q.2 a.4

Objeciones por las que parece que dos personas divinas no pueden asumir una naturaleza numéricamente idéntica.

1. En tal hipótesis, serían o un hombre o varios hombres. Pero no serían varios, pues así como la única naturaleza divina en varias personas no es compatible con la existencia de varios dioses, así la naturaleza humana en varias personas tampoco es compatible con la existencia de varios hombres. Y, de manera semejante, tampoco podrían ser un solo hombre, porque un único hombre es *este hombre,* el que manifiesta una única persona; pero, en este caso, se destruiría la distinción entre las tres personas divinas, cosa que no puede admitirse. Luego dos o tres personas no pueden asumir una única naturaleza humana.

2. Aún más: como hemos dicho (a.4), la asunción se termina en la unidad de la persona. Pero el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son una única persona. Por tanto,

b. Según la teóloga trinitaria, el Padre no es enviado, sino el que envía al Hijo y al Espíritu (I q.43 a.4).

no es posible que las tres personas asuman una única naturaleza humana.

3. Y también: el Damasceno, en el libro III[9], y Agustín, en el I *De Trin.* [10], enseñan que, a consecuencia de la encarnación del Hijo de Dios, todo lo que se dice de éste, se dice también del Hijo del hombre, y viceversa. Por consiguiente, en el caso de que las tres personas asumiesen una única naturaleza humana, se seguiría que todo lo que se dice de cualquiera de las tres personas, se predicaría también de aquel hombre; y, recíprocamente, lo que se dijese de tal hombre, podría predicarse de cada una de las tres personas. Así pues, lo que es propio del Padre, a saber, engendrar al Hijo eternamente, se predicaría de aquel hombre y, por consiguiente, se diría del Hijo de Dios, cosa que es inadmisible. Luego no es posible que las tres personas divinas asuman una única naturaleza humana.

En cambio está que la persona encarnada subsiste en dos naturalezas, la divina y la humana. Ahora bien, las tres personas pueden subsistir en una única naturaleza divina. Luego también pueden subsistir en una única naturaleza humana, es a saber, asumiendo las tres personas una única naturaleza humana.

Solución. *Hay que decir:* Como se ha explicado más arriba (q.2 a.5 ad 1), de la unión del alma y el cuerpo en Cristo no surge una nueva persona ni una nueva hipóstasis, sino una naturaleza asumida para la persona o hipóstasis divina. Y esto no se realiza por el poder de la naturaleza humana, sino por la virtud de la persona divina. Pero las personas divinas son de tal condición que una de ellas no excluye a la otra de la comunión en la misma naturaleza, sino sólo de la comunión en una misma persona. Por consiguiente, puesto que en el misterio de la encarnación *toda la explicación del hecho radica en el poder del que lo ejecuta,* como dice Agustín en la epístola *A.d Volusianum*[n], tal misterio ha de juzgarse más bien en conformidad con la condición de la persona que asume que de acuerdo con la condición de la naturaleza humana asumida. Y así no es imposible, para las personas divinas, que dos o tres asuman una única naturaleza humana.

Sin embargo, sería imposible que asumiesen una única hipóstasis o una sola persona humana, pues, como dice Anselmo en el libro *De conceptu virginali*[12]: *varias personas no pueden asumir un único y mismo hombre.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* En el supuesto de que las tres personas asumiesen una misma naturaleza humana, sería verdadero decir que las tres personas eran un solo hombre, a causa de una única naturaleza humana, como ahora es verdadero decir que son un único Dios, debido a una única naturaleza divina. Y el *uno* no implica unidad de persona, sino unidad en la naturaleza humana. De que las tres personas fueran un solo hombre no puede sacarse argumento para sostener que serían absolutamente uno, pues nada impide afirmar que hombres que, en absoluto, son muchos, formen una unidad bajo algún aspecto, por ejemplo, un pueblo. Como dice Agustín en el libro VI *De Trin.* [13]: *El espíritu del hombre y el espíritu de Dios son distintos por naturaleza, pero al unirse se hacen un solo espíritu,* de acuerdo con 1 Cor 6,17: *El que se allega a Dios, se hace un espíritu.*

2. *A. la segunda hay que decir:* En tal hipótesis, la naturaleza humana sería asumida no en la unidad de una única persona, sino en unidad con cada una de ellas; de tal modo que, así como la naturaleza divina guarda unidad de naturaleza con cada persona, así la naturaleza humana tendría unidad con cada una de las personas en virtud de la asunción.

3. *A la tercera hay que decir:* En el misterio de la encarnación hubo comunicación de las propiedades pertenecientes a la naturaleza, ya que todo lo que es propio de la naturaleza puede predicarse de la persona que subsiste en tal naturaleza, cualquiera que ésta fuere. En el supuesto previsto, podrían predicarse de la persona del Padre tanto lo que pertenece a la naturaleza humana como lo que es propio de la naturaleza divina; y de manera semejante se podría hablar de las personas del Hijo y del Espíritu Santo. Pero lo que compete al Padre por razón de su propia persona no podría atribuirse a la persona del Hijo o a la del Espíritu Santo, porque lo impide la distinción de las personas, que seguiría subsistiendo. Por consiguiente, podría decirse que, así como el Padre es ingénito, así también sería ingénito el hombre, refiriéndose el término *hombre* a la persona del

9. *De Fide Orth.* c.3: MG 94,988. 10. C.13: ML 42,840. 11. *EpistAJl,* c.2: ML 33,519. 12. L.2 c.9: ML 158,407. 13. C.7: ML 42,926.

Padre. Pero si alguno fuese más lejos, afirmando: *El hombre es ingénito, el Hijo es hombre, luego el Hijo es ingénito,* incurriría en una falacia verbal o accidental. Así como también decimos ahora que Dios es ingénito, porque el Padre lo es; y, sin embargo, no podemos sacar la conclusión de que el Hijo sea ingénito, aunque sea Dios.

ARTICULO 7

¿ Una sola persona divina hubiera podido asumir dos naturalezas humanas?

In Sent. 3 di q.2 a.5

Objeciones por las que parece que una sola persona divina no hubiera podido asumir dos naturalezas humanas.

1. La naturaleza asumida en el misterio de la encarnación no tiene un supuesto distinto del supuesto de la persona divina, como es manifiesto por lo ya dicho (q.2 a.3.6). Por consiguiente, en el caso de que una persona divina asumiese dos naturalezas humanas, tendríamos un solo supuesto para dos naturalezas de la misma especie. Pero esto parece incluir una contradicción, pues la naturaleza de una misma especie no se multiplica más que por medio de la distinción de los supuestos.

2. Aún más: en tal hipótesis, no podría afirmarse que la persona divina encarnada era un solo hombre, porque no tendría una sola naturaleza humana. Análogamente, tampoco podría decirse que era varios hombres, dado que éstos se distinguen por el supuesto, y en tal caso no habría más que un único supuesto. Luego esa suposición es totalmente imposible.

3. Y también: en el misterio de la encarnación toda la naturaleza divina se unió a toda la naturaleza asumida, es decir, a cada una de sus partes, pues Cristo es *Dios perfecto y hombre perfecto, enteramente Dios y enteramente hombre,* como dice el Damasceno en el libro III[14]. Ahora bien, dos naturalezas humanas no podrían unirse totalmente entre sí, porque sería necesario que el alma de una se uniera al cuerpo de la otra, y también que los dos cuerpos estuviesen juntos, lo que llevaría a una confusión de naturalezas. Luego no es posible que una persona divina asuma dos naturalezas humanas.

En cambio está que lo que puede el Padre, lo puede también el Hijo. Pero el Padre, después de la encarnación del Hijo, puede asumir otra naturaleza humana numéricamente distinta de la asumida por el Hijo, porque a consecuencia de la encarnación del Hijo no disminuyó en nada el poder del Padre o el del Hijo. Luego parece que el Hijo, después de la encarnación, puede asumir otra naturaleza humana además de la que asumió.

Solución. *Hay que decir.* Todo lo que es capaz de hacer una cosa, y no más, tiene un poder limitado. Pero el poder de la persona divina es infinito, y no puede quedar limitado a algo creado. Por eso es inaceptable afirmar que la persona divina haya asumido una naturaleza humana de tal modo que no pudiera asumir otra distinta. Pues parecería seguirse de ello que la personalidad de naturaleza divina quedaba de tal manera coartada por una naturaleza humana, que le sería imposible asumir otra. Tal hipótesis resulta imposible, porque lo creado no puede restringir a lo increado. Resulta, pues, evidente que, lo mismo si consideramos la naturaleza divina por razón de su poder, que es el principio de la unión, que si la miramos por razón de su personalidad, que es el término de la unión, es necesario sostener que la persona divina pudo asumir otra naturaleza humana numéricamente distinta de la asumida.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* La naturaleza creada se perfecciona en su ser mediante la forma, que se multiplica de acuerdo con la división de la materia. Y por eso, si la combinación entre materia y forma constituye un nuevo supuesto, es lógico que la naturaleza se multiplique en conformidad con la multiplicación de los supuestos. Pero en el misterio de la encarnación, la unión entre la materia y la forma, es decir, entre el cuerpo y el alma, no constituye un nuevo supuesto, como queda dicho más arriba (a.6). Y por eso puede darse una multitud numérica por parte de la naturaleza sin que se dé distinción de supuestos.

2. *A la segunda hay que decir:* Pudiera dar la impresión de que, en la hipótesis contemplada, se seguiría que fuesen dos hombres, a causa de sus dos naturalezas, como queda dicho arriba (a.6 ad 1). Pero esto no parece

14. *De Fide Orth.* c.7: MG 94,1012.

ser cierto, porque las palabras hay que usarlas de acuerdo con el significado que les ha sido impuesto. Y esto depende del uso entre los hombres. Por eso es necesario fijarse en lo que acontece entre nosotros, para fijar el significado o el co-significado. Jamás el nombre impuesto por una forma se aplica de manera plural, a no ser que exista pluralidad de supuestos: porque un hombre lleve dos atuendos no se dice que haya dos sujetos vestidos, sino *un hombre vestido con dos prendas;* y al que tiene dos cualidades hay que calificarle de *hombre singular por esas dos cualidades.* La naturaleza asumida, en algún sentido, se comporta a la manera de un vestido, aunque la semejanza no sea completa, como se dijo arriba (q.2 a.6 ad 1). Por eso, en el caso de que una persona divina asumiese dos naturalezas humanas, a causa de la unidad de supuesto habría que hablar de *un hombre con dos naturalezas humanas.* Es corriente llamar a muchos hombres un pueblo porque coinciden en algo común, pero no porque exista entre los mismos unidad de supuesto. Y, de manera semejante, si dos personas divinas asumiesen una sola naturaleza humana, habría que decir que eran un solo hombre, como se explicó antes (a.6 ad 1), no por la unidad de supuesto, sino por coincidir en alguna cosa.

3. *A la tercera hay que decir:* La naturaleza divina y la naturaleza humana no se relacionan del mismo modo con una persona divina; es primordialmente la naturaleza divina la que se relaciona con ella por formar un todo con la misma desde la eternidad. Posteriormente se relaciona con la persona divina la naturaleza humana, porque ésta fue asumida por aquélla en el tiempo, y no para que la naturaleza sea la misma persona, sino para que ésta subsista en la naturaleza. El Hijo de Dios, en efecto, es su propia deidad, pero no es su humanidad. Y así, para que la naturaleza humana sea asumida por la persona divina, no queda otra salida sino que la naturaleza divina se una con unión personal a toda la naturaleza asumida, esto es, según todas sus partes. Pero, en la hipótesis de que hubiera dos naturalezas asumidas, la relación de las mismas con la persona divina sería uniforme, y no asumiría la una a la otra. Por lo que no sería necesario que una de ellas se uniera totalmente a la otra, es decir, todas las partes de una a todas las partes de la otra.

ARTICULO 8

¿Fue más conveniente la encarnación del Hijo de Dios que la del Padre o la del Espíritu Santo?

In Sent. 3 d.1 q.2 a.2; *Cont. Gentes* 4,42

Objeciones por las que parece que no fue más conveniente la encarnación del Hijo de Dios que la del Padre o la del Espíritu Santo.

1. Por medio del misterio de la encarnación fueron llevados los hombres al verdadero conocimiento de Dios, de acuerdo con lo que se lee en Jn 18,37: *Yo para esto he nacido, y para esto vine al mundo, para dar testimonio de la verdad.* Ahora bien, precisamente por haberse encarnado la persona del Hijo de Dios, muchos se sintieron impedidos para lograr un verdadero conocimiento de Dios, por relacionar con la misma persona del Hijo cosas que se predican del mismo por razón de su naturaleza humana. Tal sucedió a Arrio, al defender la desigualdad de las personas [15], a causa de lo que se dice en Jn 14,28: *El Padre es mayor que yo.* Este error no hubiera existido si se hubiese encarnado la persona del Padre, pues nadie hubiera pensado que el Padre era menor que el Hijo. Luego parece que lo más conveniente hubiera sido la encarnación de la persona del Padre y no la de la persona del Hijo.

2. Aún más: parece ser efecto de la encarnación una nueva creación de la naturaleza humana, de acuerdo con lo que se escribe en Gal 6,15: *En Cristo no cuenta ni la circuncisión ni la no circuncisión, sino la nueva criatura.* Pero el poder de crear se atribuye al Padre. Luego hubiera sido más conveniente que se encarnase el Padre y no el Hijo.

3. Y también: la encarnación se ordena a la remisión de los pecados, según Mt 1,21: *Le pondrás por nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados.* Ahora bien, la remisión de los pecados se atribuye al Espíritu Santo, de acuerdo con Jn 20,22-23: *Recibid el Espíritu Santo: A quienes perdonéis los pecados,*

15. Cf. ATANASIO, *De Incam. Verbi et Contra Árlanos* n.4: MG 26,989; MARIO VICTORINO AFRICANO, *Adv. Arium* 1.1: ML 8,1047; AMBROSIO, *De Fide* 1.2 c.8: ML 16,595; 1.5 c.18: ML 16,724; AGUSTÍN, *In loann.,* tract.78, super 14,28: ML 35,1836. Véase también BASILIO, *Contra Eunom.* 1.1: MG 29,561.

les seránperdonados. En consecuencia, era más conveniente la encarnación de la persona del Espíritu Santo que la encarnación de la persona del Hijo.

En cambio está lo que dice el Damasceno en el libro III[16]: *En el misterio de la encarnación se manifestaron la sabiduríaj el poder: la sabiduría, porque encontró la mejor soluciónpara el castigo más difícil; elpoder, porque hizo nuevamente del venado un vencedor.* Ahora bien, la sabiduría y el poder se apropian al Hijo, según 1 Cor 1,24: *Cristo, poder de Dios y sabiduría de Dios.* Luego fue conveniente que se encarnase la persona del Hijo.

Solución. *Hay que decir.* Fue lo más conveniente que se encarnase la persona del Hijo. En primer lugar, por parte de la unión, pues las cosas que son semejantes se unen apropiadamente. Y la persona del Hijo, que es el Verbo de Dios, guarda una semejanza común, por un lado, con todo lo creado. El verbo del artista, es decir, su idea, es la semejanza ejemplar de sus obras. Por eso, el Verbo de Dios, que es su idea eterna, es la idea ejemplar de toda criatura. Por eso, así como por la participación en ese arquetipo se constituyen las criaturas en sus propias especies, aunque de manera variable, así también fue conveniente que, por la unión personal, no participativa, del Verbo con la criatura, ésta fuera restituida en orden a una perfección eterna e inmutable, pues también el artista restaura[c] sus obras, en caso de que se deterioren, de acuerdo con la idea que le inspiró esas mismas obras. Por otro lado, el Verbo tiene una conformidad especial con la naturaleza humana, porque El es la idea de la sabiduría eterna, de la que procede toda la sabiduría humana. Y ésta es la causa de que el progreso del hombre en la sabiduría, que es su perfección específica en cuanto ser racional, se produzca por participar del Verbo de Dios, al modo en que el discípulo se instruye por la recepción de la palabra del maestro. Por eso se dice en Eclo 1,5: *La fuente de la sabiduría es el Verbo de Dios en los délos.* Luego, con miras a la total perfección del hombre, fue conveniente que el propio Verbo de Dios se uniese personalmente a la naturaleza humana.

En segundo lugar, puede descubrirse un argumento de esta conveniencia en el fin de la unión, que es el cumplimiento de la predestinación, es a saber: de aquellos que han sido destinados de antemano a la herencia celestial, que sólo es debida a los hijos, de acuerdo con Rom 8,17: *Hijos y herederos.* Y por eso fue conveniente que los hombres participasen de la filiación divina adoptiva por medio del que es Hijo natural, como dice el mismo Apóstol en Rom 8,29: *A los que de antemano conoció, también los predestinó a hacerse conformes con la imagen de su Hijo*[d].

Finalmente, otro motivo de esta conveniencia puede tomarse del pecado del primer hombre, al que se suministra remedio por medio de la encarnación. Pues el primer hombre pecó codiciando la ciencia, como es manifiesto por las palabras de la serpiente, que prometía al hombre *la ciencia del bien j del mal* (Gen 3,5). Por eso resultó conveniente que el hombre, que se había apartado de Dios mediante un apetito desordenado de saber, fuese reconducido a El por el Verbo de la verdadera sabiduría.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la** primera hay que decir:* Nada existe de lo que no sea capaz de abusar la malicia humana, cuando abusa de la misma bondad divina, según Rom 2,4: *¿Acaso desprecias las riquezas de su bondad?* Así pues, aun en el caso de que se hubiera encarnado la persona del Padre, el hombre hubiera podido tomar ocasión de error de ese mismo hecho, como si el Hijo no hubiera podido bastar para reparar la naturaleza humana.

2. *A la segunda hay que decir:* La primera creación del mundo fue hecha por el poder de Dios Padre por medio del Verbo. Por consiguiente, la nueva creación también debió realizarla el poder de Dios Padre por medio del Verbo, para que la nueva creación corresponda a la primera, en confor-

16. *De Pide Orth.* c.l: MG 94,984.

c. La encarnación se ve como restauración y perfeccionamiento de la creación. Hay que leer simultáneamente la sol.2 de este art. y I q.45 a.6.

d. Responde a la enseñanza paulina y a la tradición patrística: el Hijo de Dios se hace hijo del hombre para que el hijo del hombre se haga hijo de Dios; somos «imágenes en la Imagen», «hijos en el Hijo»; nos nacemos hijos adoptivos por semejanza con el Hijo natural *(Comp. theol.* II c.5; II-II q.45 a.6 sol.2; III q.45 a.4).

midad con 2 Cor 5,19: *Dios estaba en Cristo reconciliando el mundo consigo.*

3. *A la tercera hay que decir:* Es propio del Espíritu Santo ser el don del Padre y del Hijo. Ahora bien, la remisión de los pecados se realiza por medio del Espíritu Santo como don de Dios. Luego fue lo más conveniente para la justificación de los hombres que se encarnase el Hijo, del que es don el Espíritu Santo.

CUESTIÓN 4

Sobre la unión, vista por parte del objeto asumido

Pasamos ahora a tratar de la unión por parte del objeto asumido (cf. q.2, introd.). A este respecto hay que ver, primero, las cosas asumidas por el Verbo de Dios; y, luego, las cosas asumidas con ésas, que son las perfecciones y los defectos (q.7).

Como el Hijo de Dios asumió la naturaleza humana y sus partes, sobre el primer problema se plantean tres cuestiones: La primera se refiere a la misma naturaleza humana; la segunda, a las partes que la integran (q.5); la tercera, al orden de la asunción (q.6).

Sobre la primera cuestión se plantean seis interrogantes:

1. La naturaleza humana, ¿fue más apta que cualquier otra para que la asumiese el Hijo de Dios?—2. ¿Asumió la persona?—3. ¿Asumió al hombre?—4. ¿Hubiera sido conveniente que asumiese la naturaleza humana prescindiendo de los singulares?—5. ¿Hubiera sido oportuno que asumiese la naturaleza humana en todos los particulares?—6. ¿Hubiera sido conveniente que asumiese la naturaleza humana en un hombre engendrado por la raza de Adán?

ARTICULO 1

La naturaleza humana, ¿fue más apta que cualquier otra para que el Hijo de Dios la asumiese?

In Sent. 3 d.2 q.l a.l; /« *Hebr.* 2 lect. 4; *Cont. Gentes* 4, 53.55

Objeciones por las que parece que la naturaleza humana no fue más apta que cualquier otra para ser asumida por el Hijo de Dios.

1. Dice Agustín en la Epístola *Ad Volusianum*[1]: *En las cosas maravillosas, toda la razón de lo hecho es el poder del agente.* Ahora bien, el poder de Dios al realizar la encarnación, que es la obra más maravillosa, no queda limitado a una sola naturaleza, porque tal poder es infinito. Luego la naturaleza humana no es más apta que cualquier otra criatura para ser asumida por Dios.

2. Aún más: la semejanza es motivo eficaz para la conveniencia de la encarnación de una persona divina, como se ha dicho más arriba (q.3 a.8). Pero, así como en la criatura racional existe la semejanza de imagen, así también en la criatura irracional se da la semejanza de vestigio. Luego la criatura irracional fue tan apta como lo es la naturaleza humana.

3. Y también: en la naturaleza angélica se da una semejanza de Dios más intensa que en la naturaleza humana, como dice Gregorio en la homilía *De centum ovibus*[2], al intercalar a Ez 28,12: *Tú eres sello de perfección.* Además, en el ángel se da el pecado, como en el hombre, según Job 4,18: *En sus ángeles encuentra imperfección.* Por consiguiente, la naturaleza angélica fue tan apta para ser asumida como la naturaleza humana.

4. Por último: por ser Dios la perfección suma, tanto más semejante le será una cosa cuanto más perfecta sea. Pero el universo en su conjunto es más perfecto que sus partes, entre las que se encuentra la naturaleza humana. Luego el universo entero es más apto para ser asumido que la naturaleza humana.

En cambio está lo que se dice en Prov 8,31, proveniente de la boca de la sabiduría engendrada: *Mis delicias son estar con los hijos de los hombres.* Y así parece darse una cierta conveniencia para la unión del Hijo de Dios con la naturaleza humana.

Solución. *Hay que decir:* Asumible significa lo que es apto para ser asumido por una persona divina. Y tal aptitud no puede entenderse como una potencia pasiva natural, que no se extiende a lo que rebasa el orden natural, siendo así que la unión personal de la criatura con Dios sobrepasa tal orden. De donde se sigue que una cosa se llama asu-

1. Epist.137, c.2: ML 33,519. 2. *In Evang.* 1.2 hom.34: 76,1250.

mible en cuanto concorde con una cierta conveniencia para la unión susodicha. Tal conveniencia se considera en la naturaleza humana bajo dos aspectos, a saber: el de la dignidad y el de la necesidad. El de la dignidad, porque la naturaleza humana, por ser racional e intelectual, está destinada a contactar de alguna manera con el mismo Verbo por su operación, es a saber, conociéndole y amándole. El de la necesidad, porque estaba necesitada de una reparación, al estar dominada por el pecado original. Estas dos motivaciones sólo convienen a la naturaleza humana, pues a la criatura irracional le falta la conveniencia de la dignidad, y a la naturaleza angélica le falta la conveniencia de la necesidad reseñada. De donde se deduce que únicamente es asumible la naturaleza humana.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que dedr.*** Las criaturas se conceptúan de acuerdo con lo que les compete por sus propias causas, y no por lo que les conviene según las causas primeras y universales: así, llamamos incurable a una enfermedad, no porque Dios sea incapaz de .sanarla, sino porque no puede ser curada por los principios intrínsecos del sujeto. Así pues, cuando se afirma que una criatura no es para ser asumida, no se trata de limitar el poder de Dios, sino de hacer ver una condición de la criatura que la priva de tal aptitud.

2. *A la segunda hay que dedr:* La semejanza de imagen en la naturaleza humana se establece por su capacidad de Dios, esto es, porque puede alcanzarlo mediante su propia operación de conocimiento y amor". En cambio, la semejanza de vestigio se asienta sólo sobre una cierta representación que se desprende de la huella de Dios en la criatura; y no porque la criatura irracional, que sólo goza de esa semejanza, sea capaz de alcanzar a Dios por su propia operación. Ahora bien, lo que está desprovisto de lo menor, no es apto para lo mayor: el cuerpo que no es apto para ser perfeccionado por el alma sensitiva, mucho menos lo es para ser perfeccionado por el alma intelectiva. La unión personal con Dios es mayor y más perfecta que la unión por medio de la operación. Por eso, la criatura irracional, que ni siquiera es capaz de la unión con Dios por medio de la operación, resulta inepta para la unión personal.

3. *A la tercera hay que dedr:* Algunos [3] sostienen que el ángel no es apto para ser asumido porque desde el principio de su creación es perfecto en su personalidad, puesto que no está sujeto a la generación ni a la corrupción. De ahí que no hubiera podido ser asumido en unidad con la persona divina, a no ser que fuera destruida su personalidad; cosa que no se armoniza ni con la incorruptibilidad de su naturaleza, ni con la bondad del asumente, de la que es impropio destruir lo que sea perfección en la criatura asumida. Pero no parece que esto excluya totalmente la conveniencia de la asunción de la naturaleza angélica. Dios puede crear una nueva naturaleza angélica y unirla a sí mismo en unidad de persona, sin que así se destruyese nada preexistente. Pero, como queda dicho (en la sol.), falta la conveniencia por razón de la necesidad, pues, aunque la naturaleza angélica esté sometida al pecado en algunos de sus miembros, su pecado es irremediable, como se explicó en la *Primera Parte* (q.64 a.2).

4. *A la cuarta hay que dedr:* La perfección del universo no es la perfección de una persona o de un supuesto, sino de lo que goza de unidad de disposición o de orden. La mayor parte de los seres que forman esa unidad no son asumibles, como se ha dicho (en la sol.). Resulta de ello que sólo la naturaleza humana cuenta con aptitud para ser asumida.

ARTICULO 2

¿El Hijo de Dios asumió la persona?

In Sent. 3 d.5 q.3 a.3

Objeciones por las que parece que el Hijo de Dios hubiera asumido la persona.

1. Dice el Damasceno, en el libro III [4], que el Hijo de Dios *asumió la naturaleza humana indivisa,* esto es, en un individuo. Ahora bien, *el individuo de naturaleza racional*

3. Véase ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 3 d.2 a. (BO 28,24); PEDRO DE TARANTASIA, *In Sent.* 3 d.2 q.l a.l (Ms.Brug.186, fol.293va). 4. *De Pide Orth.* c.ll: MG 94,1024.

a. El hombre es imagen de Dios en cuanto es capaz de abrirse hacia su Creador conociéndole y amándole. En la encarnación del Verbo se actualiza esta capacidad.

es una persona, como lo declara Boecio en el libro *De duabus naturis*[5]. Luego el Hijo de Dios asumió la persona.

2. Aún más: dice el Damasceno[6] que el Hijo de Dios *asumió todo lo que había puesto en nuestra naturaleza*. Pero en la misma puso la personalidad. Luego el Hijo de Dios asumió la persona.

3. Y también: sólo se consume lo que existe. Pero Inocencio III[7] dice en una *Decretal* que *la persona de Dios consumió la persona del hombre*. Luego da la impresión de que la persona del hombre había sido antes asumida.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De fide ad Petrum*[8]: *Dios asumió la naturaleza del hombre, no su persona.*

Solución. *Hay que decir:* Se afirma que una cosa es asumida porque *es tomada por algo.* De donde es necesario que lo asumido se presuponga a la asunción, al modo en que lo que se mueve localmente se presupone al mismo movimiento. En cambio, la persona, en la naturaleza humana, no se presupone a la asunción, sino que es más bien término de la misma, como se ha dicho arriba (q.3 a.1.2). En caso de presuponerse, se seguirían dos alternativas: o se corrompería, con lo que hubiera sido asumida en vano; o permanecería después de la unión, con lo que resultarían dos personas, la asumente y la asumida, lo que es falso, como ya hemos demostrado antes (q.2 a.6). De donde resta que el Hijo de Dios no asumió en modo alguno la persona humana.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* El Hijo de Dios asumió la naturaleza humana *indivisa,* esto es, *en un individuo que no es distinto del supuesto increado, que es la persona del Hijo de Dios* (q.2 a.5 ad 2). De donde no se sigue que la persona sea asumida.

2. *A. la segunda hay que decir:* A la naturaleza asumida no le falta la propia personalidad por la privación de alguna perfección que le pertenezca, sino por la adición de algo que está por encima de la naturaleza humana, como es la unión con una persona divina[b].

3. *A. la tercera hay que decir: Consunción,* en ese texto, no significa destrucción de algo que existía anteriormente, sino impedimento de algo que hubiera podido ser de otra manera. Efectivamente, la naturaleza humana hubiera tenido su propia personalidad de no haber sido asumida por la persona divina. Y, por consiguiente, se dice que la persona (divina) *consumió a la persona* (humana), pero en sentido impropio, porque la persona divina impidió, con su unión, que la naturaleza humana tuviera su propia personalidad.

ARTICULO 3

¿La persona divina asumió a un hombre?

Supra q.2 a.6; *In Sent.* 3 d.6 q.l a.2; *In Phil. 2* lect.2; *Compend. theol.* c.210; *Cont. errores graec.* c.20; *In Rom. 2* lect. 3

Objeciones por las que parece que la persona divina asumió a un hombre.

1. En Sal 64,5 se dice: *Bienaventurado aquel a quien elegiste y asumiste;\o* que la *Glosa*[9] expone acerca de Cristo. Y Agustín dice en el libro *De agone chrístiano*[10]: *El Hijo de Dios asumió al hombre, y en él soportó las cosas humanas.*

2. Aún más: la palabra *hombre* significa la naturaleza humana. Pero el Hijo de Dios asumió la naturaleza humana. Luego asumió al hombre.

3. Y también: el Hijo de Dios es hombre. Pero no es el hombre que no asumió, porque, en tal caso, por la misma razón

5. C.3: ML 64,1343. 6. *De Fide Orth.* 1.3, c.6: MG 94,1005. 7. Atribuyen lo mismo al *Conc. deNicea:* GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa Áurea* P.3 tr.l c.l q.8, sed contra 1 (112va); ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* P.3 q.6 a.4, sed contra 2 (III,20va). Véase ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 3 d.5 a.12 arg.l (BO 28,110). Cf. PASCASIO DIÁCONO, *De Spir. Sancto* 1.2, c.4: ML 62,29, al que cita el *Conc. de Francfort, Synodalis ad Episc. Hispaniae:* MANSI 13,891; JUAN CORNUBIENSE, *De Verbo Incanato* q.7: ML 177,302. 8. FULGENTIUS, c.17: ML 65,698. 9. *Glossa inferí.* 3,173v; *Glossa* LOMBARDI: ML 191,584. AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.*, Ps.64,5: ML 36,778. 10. CU: ML 40,297.

b. La asunción no destruye los valores de la naturaleza humana, sino que los promueve. Cuando Calcedonia confiesa que en Cristo sólo hay una persona divina, no niega, sino que la misma declaración conciliar incluye la personalidad psicológica y ética que tanto destacan las corrientes personalistas actuales.

sería Pedro o cualquier otro hombre. Luego es el hombre que asumió.

En cambio está la autoridad de Félix papa y mártir, incluida en el Concilio de Efeso [11]: *Creemos en Nuestro Señor Jesucristo, nacido de la Virgen María, porque es el Hijo eterno y el Verbo de Dios, j no un hombre asumido por Dios, distinto de aquél. Pues el Hijo de Dios no asumió a un hombre para que fuese distinto de él mismo.*

Solución. *Hay que decir:* Como queda reseñado arriba (a.2), lo asumido no es término de la asunción, sino que se presupone la misma. También se ha dicho antes (a.2 ad 1) que el individuo en quien fue asumida la naturaleza humana no es otro que la persona divina, término de la asunción (q.3 a.1.2). Pero la palabra *hombre* significa la naturaleza humana en cuanto apta para existir en un supuesto, porque, como dice el Damasceno : así como el nombre *Dios* significa *aquel que tiene naturaleza divina,* así también el término *hombre* designa a *aquel que tiene naturaleza humana.* Y por eso, hablando con propiedad, no puede decirse que el Hijo de Dios asumió a un hombre, suponiendo, como es la verdad, que en Cristo no hay más que un solo supuesto y una sola hipóstasis.

Pero, según los que defienden en Cristo dos hipóstasis o dos supuestos [13], podría decirse adecuadamente y con propiedad que el Hijo de Dios asumió a un hombre. Por eso la primera opinión recogida en la distinción sexta del libro III de las *Sentencias* [14] admite que fue asumido un hombre. Pero tal opinión es falsa, como se demostró arriba (q.2 a.6).

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Las expresiones de este tipo no deben desorbitarse, como si fuesen propias, sino que, cuando las emplean los santos Doctores, han de interpretarse piadosamente, como diciendo que *el hombre fue asumido* porque fue asumida su naturaleza, y porque la asunción tuvo como término el que el Hijo de Dios sea hombre.

2. *A la segunda hay que decir:* La palabra *hombre* significa la naturaleza humana en concreto, es decir, en cuanto existe en un supuesto. Y por eso, así como no podemos decir que el supuesto fue asumido, así tampoco podemos afirmar que el hombre fue asumido.

3. *A la tercera hay que decir:* El Hijo de Dios no es el hombre que asumió, sino aquel cuya naturaleza asumió.

ARTICULO 4

¿El Hijo de Dios debió asumir la naturaleza humana prescindiendo de todos los individuos?

Supra q.2 a.2 ad 3; a.5 ad 2; *In Sent.* 3 d.2, expos. del texto

Objeciones por las que parece que el Hijo de Dios debió asumir la naturaleza humana prescindiendo de todos los individuos.

1. La asunción de la naturaleza humana se produjo para la salvación común de todos los hombres: por eso se dice en 1 Tim 4,10 que Cristo es *salvador de todos los hombres, ante todo de los fieles.* Pero la naturaleza, tal como se encuentra en los individuos, se aparta de su comunidad. Luego el Hijo de Dios debió asumir la naturaleza humana en cuanto separada de todos los individuos.

2. Aún más: hay que atribuir a Dios lo sublime de todas las cosas. Ahora bien, en cualquier género de cosas lo más perfecto es lo que existe por sí mismo. Luego el Hijo de Dios debió asumir *al hombre en cuanto existente por sí mismo.* Según los Platónicos [15], esto se cumple en la naturaleza humana separada de los individuos. Por tanto, ésta es la que debió asumir el Hijo de Dios.

3. Y también: el Hijo de Dios no asumió la naturaleza humana en cuanto identificada concretamente con la palabra *hombre,* como se ha dicho (a.3). Pero así se entiende en cuanto existente en los singulares, como resulta de lo ya dicho (a.3). Luego el Hijo de Dios asumió la naturaleza humana en cuanto separada de los individuos.

En cambio está lo que dice el Damasceno en el libro III [16]: *El Verbo de Dios no asumió tampoco la naturaleza considerada como objeto de pura contemplación,* porque esto no sería *encarnación, sino un engaño y una ficción de la encarnación.* Pero la naturaleza humana, en cuanto separada o abstraída de los indivi-

11. P.2 act.1: MANSI 4,1187. Cf. CIRILO, *Apologeticus adv. Orient. Episc.,* anath.6: MG 76,344. 12. *De Fide Orth.* 1.3, c.ll: MG 94,1028. 13. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 3 d.6 c.2 (QR 2,574). Véase DTC, a. *Science de Jésus-Christ* (14,1649). 14. *Sent.* 3 d.2 c.2 (QR 2,574). 15. Cf. ARISTÓTELES, *Metapb. 2* c.2 n.16 (BK 997B8). 16. *De Fide Orth.* c.ll: MG 94,1024.

dúos, *es fruto de la pura contemplarían, porque no subsiste por sí misma,* como enseña también el propio Damasceno[17]. Luego el Hijo de Dios no asumió la naturaleza humana en cuanto separada de los individuos.

Solución. *Hay que decir:* La naturaleza del hombre, como la de cualquier otra realidad sensible, aparte del ser que tiene en los singulares, puede entenderse de dos modos: uno, como existente por sí misma, sin la materia, como enseñaron los Platónicos [18]; otro, como existente en el entendimiento humano o en el divino.

Pero no puede subsistir por sí misma, como demuestra el Filósofo en el libro VII *Metaph.*[19], porque la materia sensible pertenece a la especie de las cosas sensibles, y entra en su definición, como la carne y los huesos entran en la definición del hombre. De donde resulta imposible la existencia de la naturaleza humana fuera de la materia sensible.

No obstante, si la naturaleza humana fuese subsistente de esa manera, no hubiera sido conveniente que la asumiese el Verbo de Dios. En primer lugar, porque esta asunción se termina en la persona. Pero es contra la razón de forma común el que ésta se individualice en una persona. En segundo lugar, porque a una naturaleza común sólo se le pueden atribuir operaciones comunes y universales, por las que el hombre ni merece ni desmerece, siendo así que la asunción se realizó para que el Hijo de Dios mereciese por nosotros en la naturaleza asumida. En tercer lugar, porque una naturaleza de esa clase no es sensible, sino inteligible. En cambio, el Hijo de Dios asumió la naturaleza humana para hacerse en ella visible a los hombres, según palabras de Bar 3,38: *Después de esto, apareció en la tierra, y conversó con los hombres.*

Del mismo modo, el Hijo de Dios no pudo asumir una naturaleza humana tal como se encuentra en el entendimiento divino, porque, en tal hipótesis, no sería otra cosa que la misma naturaleza divina, de modo que la naturaleza humana estaría en el Hijo de Dios desde la eternidad.

Asimismo, tampoco sería oportuno decir que el Hijo de Dios hubiera asumido la naturaleza humana tal como se encuentra en el entendimiento humano, porque equivaldría a decir que tal asunción era puramente mental. Y, en este caso, si no la asumió realmente, tal entendimiento sería falso. No sería otra cosa que *una ficción de la encarnación,* como dice el Damasceno [20].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** El Hijo de Dios se encarnó como salvador común de todos, entendida esa comunidad no del género o la especie, que se atribuye a la naturaleza separada de los individuos, sino entendida como comunidad de causa, en cuanto que el Hijo de Dios se encarnó como causa universal de salvación para todos los hombres.

2. *A la segunda hay que decir: El hombre en sino* existe en la realidad como algo distinto de los singulares, al modo que enseñaron los Platónicos[21]. Aunque algunos[22] dicen que Platón sólo admitió la existencia del hombre separado en el entendimiento divino. Pero, en este supuesto, tampoco fue oportuna la asunción, puesto que tal hombre hubiera estado presente en el Verbo desde la eternidad.

3. *A la tercera hay que decir:* La naturaleza humana, aunque no haya sido asumida en concreto como un supuesto preexistente a la asunción, fue asumida, sin embargo, en un individuo de tal modo que tenga que existir en ese individuo.

ARTICULO 5

¿El Hijo de Dios debió asumir la naturaleza humana en todos los individuos?

In Sent. 3 d.2 q.l a.2 q.[a]l

Objeciones por las que parece que el Hijo de Dios debió asumir la naturaleza humana en todos los individuos.

1. Lo asumido en primer lugar y por sí mismo es la naturaleza humana. Ahora bien, lo que conviene de suyo a una naturaleza, conviene a todos los objetos que pertenecen a ella. Luego fue conveniente que el Verbo de Dios asumiese la naturaleza humana en todos sus individuos.

2. Aún más: la encarnación tiene su origen en el amor divino. Por eso se dice

17. *De Fide Orth.* 1.3 c.ll: MG 94,1024. 18. Cf. ARISTÓTELES, *Metaph. 2* c.2 n.16 (BK 997B8). 19. L.6 c.15 n.2 (BK 1039B27); S.TH., 1.7 lect.15. 20. *De Fide Orth.* 1.3 c.ll: MG 94,1024. 21. Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* 2 c.2 n.16 (BK 997b8). 22. Véase AGUSTÍN, *Octog. trium quaest.* q.46: ML 40,30.

en Jn 3,16: *De tal modo amó Dios al mundo, que le dio su Hijo unigénito.* Pero la caridad hace que uno se dé a los amigos todo lo posible. Como fue posible que el Hijo de Dios asumiese varias naturalezas humanas, según se dijo arriba (q.3 a.7), por la misma razón pudo asumirlas todas. Luego fue conveniente que el Hijo de Dios asumiese la naturaleza en todos sus individuos.

3. Y también: el artífice sabio realiza su obra por el camino más breve posible. Pero el camino más breve hubiera sido asumir a todos los hombres a la filiación natural, y no que por medio del único Hijo natural *muchos redbieran la adopción filial,* como se dice en Gal 4,5. Luego la naturaleza humana debió ser asumida por el Hijo de Dios en todos sus individuos.

En cambio está lo que dice el Damasceno en el libro III[23]: El Hijo de Dios *no asumió la naturaleza humana tal como se halla en su especie, ni tampoco todas sus hipóstasis.*

Solución. *Hay que decir:* No fue conveniente que la naturaleza humana en todos sus supuestos fuese asumida por el Verbo. En primer lugar, porque desaparecería la multitud de supuestos de la naturaleza humana que le es connatural. Como en la naturaleza asumida no se puede tener en cuenta otro supuesto que el de la persona asumente, según se dijo arriba (a.3; q.2 a.6), en caso de ser la naturaleza humana la única asumida, se seguiría la existencia de un único supuesto de la naturaleza humana, que es la persona asumente.

En segundo lugar, porque eso rebajaría la dignidad del Hijo de Dios encarnado, que Rom 8,29 presenta como *primogénito entre muchos hermanos,* según su naturaleza humana, al modo en que es *primogénito de toda criatura* (Col 1,15), según su naturaleza divina. En tal hipótesis, todos los hombres tendrían la misma dignidad.

Finalmente, porque convino que, así como fue un solo supuesto divino el que se encarnó, así también asumiese una sola naturaleza humana, a fin de que exista unidad por ambas partes.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** El ser asumida conviene propiamente a la naturaleza humana, porque es claro que no le compete por razón de la persona, como acontece con la naturaleza divina, que sí asume por razón de la persona. Pero no porque le convenga propiamente como algo que pertenece a sus principios esenciales, o como una propiedad natural suya. De este modo convendría a todos sus individuos.

2. *A. la segunda hay que decir:* El amor de Dios a los hombres no se manifiesta sólo en la asunción de la naturaleza humana, sino principalmente en lo que padeció, en tal naturaleza humana, por los demás hombres, según Rom 5,8: *Dios prueba el amor que nos tiene en que, siendo pecadores, Cristo murió por nosotros.* Tal cosa no sucedería si hubiese tomado la naturaleza humana en todos los hombres.

3. *A la tercera hay que decir* La brevedad del camino, seguida por el artífice inteligente, requiere que no emplee muchos medios para hacer una cosa cuando puede hacerse con uno solo. Y por eso fue convenientísimo que todos los hombres se salvasen por medio de uno solo.

ARTICULO 6

¿Fue conveniente que el Hijo de Dios asumiese la naturaleza humana de la estirpe de Adán?

Infra q.31 a.l; *In Sent.* 3 d.2 q.l a.2 q."2.3; *Compend. theol.* c.217

Objeciones por las que parece que no fue conveniente que el Hijo de Dios asumiese la naturaleza humana de la estirpe de Adán.

1. Dice el Apóstol en Heb 7,26: *Era conveniente que nuestro Sumo Sacerdote fuera separado de los pecadores.* Pero estaría más separado de los pecadores si no hubiera asumido la naturaleza humana de la raza de Adán pecador. Luego da la impresión de que no debió asumir la naturaleza humana de la estirpe de Adán.

2. Aún más: en cualquier género de cosas es más noble el principio que lo que procede de él. Por consiguiente, si quiso tomar la naturaleza humana, más bien debió asumirla en el mismo Adán.

3. Y también: los gentiles fueron pecadores en mayor grado que los judíos, como dice la *Glosa*[24] a propósito de Gal 2,15: *Nosotros somos judíos de nacimiento, no pecadores provenientes de los gentiles.* Si, pues, quiso asumir la naturaleza humana de los pecadores,

23. *De Fide Orth.* c.ll: MG 94,1024.

24. *Glossa inferí.* 6,81r; *Glossa* LOMBARDI: ML 192,114.

debió tomarla más bien de los gentiles que de la raza de Abrahán, que fue justo.

En cambio está que Le 3,23ss hace subir la genealogía del Señor hasta Adán.

Solución. *Hay que decir:* Como escribe Agustín en el libro XIII *De Trín.*[25], *podía Dios tomar carne de otra parte, no de la estirpe de aquel Adán que con su pecado encadenó al género humano. Pero juygó Dios más conveniente formar de la misma raza venada al hombre que había de vencer al enemigo del género humano.* Y esto por tres motivos. Primero, porque parece ser de justicia que satisfaga el mismo que pecó. Y por eso debió tomarse de la naturaleza corrompida por él mismo el medio por el que iba a cumplirse la satisfacción en favor de toda la naturaleza.

Segundo, porque también eso contribuye a la mayor dignidad del hombre, al nacer el vencedor del diablo de la misma raza que éste había vencido.

Tercero, porque de este modo también se pone más de relieve el poder de Dios, al asumir de una naturaleza corrompida y débil aquello que fue promovido a un poder y dignidad tan grandes[c].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir* Cristo debió estar separado de los pecadores en cuanto a la culpa que venía a destruir, no en cuanto a la naturaleza a la que venía a salvar, según la cual *debió asemejarse en todo a sus hermanos,* como dice el propio Apóstol en Heb 2,17. Y por esto su inocencia es todavía más admirable, al lograr tanta pureza una naturaleza asumida de una masa infectada por el pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* Como se ha expuesto, fue oportuno que aquel que venía a quitar los pecados estuviese separado de los pecadores en cuanto a la culpa, a la que Adán estuvo sometido, y al que Cristo *sacó de su pecado,* como se lee en Sab 10,2. Convenía, pues, que aquel que había venido a purificar a todos no tuviese necesidad de purificación, como, en cualquier género de movimiento, el primer motor es inmóvil con relación a tal movimiento, y como el primer actuante es inalterable. Y por eso no fue conveniente que asumiese la naturaleza humana en el mismo Adán.

3. *A la tercera hay que decir.* Puesto que Cristo debía estar lo más separado posible de los pecadores en cuanto a la culpa, como logrando el grado sumo de inocencia, fue conveniente que desde el primer pecador se llegase a Cristo por medio de algunos justos, en los que brillasen algunos signos de la santidad futura. Por eso situó Dios en el pueblo del que Cristo había de nacer ciertos signos de santidad, que comenzaron con Abrahán, el primero en recibir la promesa de Cristo y la circuncisión, como signo de la alianza que iba a pactarse, como se dice en Gen 17,11.

25. C.18: ML 42,1032.

c. «Justicia» no conmutativa, sino distributiva. Dios, que puede salvar al hombre sin el hombre, dado que éste es libre y el Creador da a cada uno lo suyo, juzga justo que la salvación sea también obra del hombre. Véase III q.46 a.l sol.3.

CUESTIÓN 5

Sobre la asunción de las partes de la naturaleza humana [a]

Pasamos a tratar ahora de la asunción de las partes de la naturaleza humana. Y acerca de esto se plantean cuatro preguntas:

1. El Hijo de Dios, ¿debió asumir un verdadero cuerpo?—2. ¿Debió asumir un cuerpo terrestre, esto es, de carne y sangre?—3. ¿Asumió el alma?— 4. ¿Debió asumir la inteligencia?

ARTICULO 1

¿El Hijo de Dios asumió un cuerpo verdadero?

In Sent. 3 d.2 q.l a.3 q."1.2; d.4 q.2 a.l; 4 d.3 a.3 q."2 ad 2; *In 2 Cor.* 5 lect. 4; *Cont. Gentes* 4,29.30; *Compend. theol.* c. 207; *In Rom.* 8 lect.l

Objeciones por las que parece que el Hijo de Dios no asumió un verdadero cuerpo.

1. En Flp 2,7 se lee que *se hizo semejante a los hombres.* Ahora bien, lo que es verdadero no se llama semejante. Luego el Hijo de Dios no asumió un verdadero cuerpo.

2. Aún más: la asunción del cuerpo en nada rebajó la dignidad de la divinidad, pues dice el papa León, en un sermón *De Nativitate*', que *ni la glorificación consumió la naturaleza inferior, ni la asunción aminoró la superior.* Pero es propio de la dignidad de Dios el estar totalmente separado del cuerpo. Luego parece que Dios no se unió al cuerpo por la asunción.

3. Y también: los signos deben responder a las cosas significadas. Ahora bien, las apariciones del Antiguo Testamento, que fueron signos y figuras de la aparición de Cristo, no eran visiones reales, sino imaginarias, como es claro por Is 6: *Vi al Señor sentado,* etc. Luego parece que también la aparición de Dios en el mundo no fue real, sino imaginaria.

En **cambio** está lo que dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.* [2]*: Si el cuerpo de Cristo fue un fantasma, Cristo cometió un engaño. Y si engañó, no es la verdad. Pero Cristo es la verdad. Luego su cuerpo no fue un fantasma.* Y así resulta evidente que asumió un cuerpo verdadero.

Solución. *Hay que decir* Como se lee en el libro *De ecclesiasticis dogmatibus*[3], el Hijo de Dios no nació idealmente, como teniendo un cuerpo imaginario, sino teniendo un cuerpo verdadero. Y pueden señalarse tres motivos de tal hecho:

Primero, por la noción de naturaleza humana, que requiere tener un cuerpo verdadero. Supuesta, por lo que precede (q.4 a.l), la conveniencia de que el Hijo de Dios asumiese una naturaleza humana, es consecuencia lógica que asumiese un cuerpo verdadero [b].

Segundo, por lo que aconteció en el misterio de la encarnación. Si su cuerpo no fue verdadero, sino fantástico, no sufrió una muerte real ni realizó de verdad todo lo narrado por los Evangelistas, sino sólo en apariencia. Y también se seguiría que no se produjo una verdadera salvación del género humano, pues el efecto debe ser proporcionado a la causa.

Tercero, por la misma dignidad de la persona que asume, que, por ser la verdad, no convino que en su obra existiese ficción alguna. Por lo que también el Señor se dignó excluir por sí mismo este error, cuando los discípulos, *conturbadosj aterrados, creían*

1. *Sermones* serm. 21 *(I In Nativitate Dom.) c.2:* ML 54,192. 2. Q.14:ML 40,14. 3. GENNADIO, c.2: ML 58,981.

a. Concreta el realismo de la encarnación: el Hijo de Dios asumió un cuerpo verdadero (a.l), un cuerpo terreno de carne y de sangre (a.2), y un alma humana (a.3) con todas sus facultades, incluida la inteligencia (a.4).

b. En las cuestiones precedentes se habla de «conveniencia», supuesto el hecho de la encarnación. Pero si esta encarnación es real y verdadera, la naturaleza asumida «debe» ser completa.

ver un fantasma (Lc 24,37), y no un verdadero cuerpo; y por eso se les ofreció para que le palpasen, diciendo: *Palpadj ved, porque un espíritu no tiene carne y huesos, como veis que los tengo jo* (Lc 24,39).

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la** primera hay que decir:* Esa semejanza expresa la realidad de la naturaleza humana de Cristo, al modo en que todos los que existen de verdad en la naturaleza humana son llamados específicamente semejantes. No se trata, pues, de una semejanza imaginaria. Y para evidenciar esto, añade el Apóstol: *Se hizo obediente hasta la muerte, y muerte de cruz* (Flp 2,8), lo que no hubiera podido suceder si la semejanza hubiera sido imaginaria.

2. *A la segunda hay que decir:* La asunción de un verdadero cuerpo por parte del Hijo de Dios en nada disminuyó su dignidad. Por eso dice Agustín en el libro *Dejide ad Petrum"*[1]*: Se anonadó tomando la forma de siervo, para hacerse siervo; pero no perdió la plenitud de la forma de Dios.* El Hijo de Dios no asumió verdadero cuerpo de manera que se convirtiese en forma del mismo, porque eso iría en contra de la simplicidad y pureza divinas, pues equivaldría a asumir un cuerpo en unidad de naturaleza, cosa que es imposible, como es claro por lo dicho arriba (q.2 a.7).

Lo asumió en unidad de persona, dejando a salvo la distinción de naturaleza.

3. *A la teñera hay que decir:* La figura debe corresponder a la realidad en cuanto a la semejanza, no en cuanto a la realidad, porque *si la semejanza fuese total, ya no sería un signo, sino la misma cosa,* como dice el Damasceno en el libro III[5]. Así pues, fue conveniente que las apariciones del Antiguo Testamento fuesen sólo imaginarias, como figuras, mientras que la aparición del Hijo de Dios en el mundo debía ser en cuerpo real, por ser El lo representado o significado por aquellas figuras. Por eso dice el Apóstol en Col 2,17: *Las cuales son sombra de las venideras, pero la realidad es Cristo.*

ARTICULO 2

¿Tuvo Cristo un cuerpo carnal o terrestre?

Infra q.31 a.l ad 1; *In Sent.* 3 d.2 q.l a.3 q.M; *In Hebr.* 8 lect.l; *Cont. Gentes* 4 c.30; *Compend. theol.* c. 208; *In lo.* 2 lect.l

Objeciones por las que parece que Cristo no tuvo un cuerpo carnal o terrestre, sino celeste.

1. Dice el Apóstol en 1 Cor 15,47: *El primer hombre, hecho de la tierra, fue terreno; el segundo fue del délo, celeste.* Pero el primer hombre, Adán, procedió de la tierra en cuanto al cuerpo, como es claro por Gen 2,7. Luego también el segundo hombre, Cristo, fue del cielo en cuanto al cuerpo.

2. Aún más: en 1 Cor 15,50 se dice: *La carne y la sangre no poseerán el reino de Dios.* Pero el reino de Dios se realiza principalmente en Cristo. Luego en El no hay carne y sangre, sino más bien un cuerpo celeste.

3. Y también: a Dios hay que atribuirle todo lo mejor. Ahora bien, entre todos los cuerpos, el más noble es el celeste. Luego Cristo debió asumir un cuerpo de esa clase.

En cambio está lo que dice el Señor en Lc 24,39: *E I espíritu no tiene carne y huesos, como veis que los tengo yo.* Pero la carne y los huesos no provienen de la materia del cuerpo celeste, sino de los elementos inferiores. Luego el cuerpo de Cristo no fue un cuerpo celeste, sino carnal y terreno.

Solución. *Hay que decir.* Con las mismas razones que se demostró que el cuerpo de Cristo no debió ser imaginario (a.l) se demuestra que no debe ser celeste. En primer lugar, así como no se salvaría la verdad de la naturaleza humana en Cristo si su cuerpo fuese imaginario como enseñaron los Maniqueos[6], así tampoco se salvaría si fuera un cuerpo celeste, como sostuvo Valentín[7]. Por ser la forma una cosa natural al hombre, requiere una determinada materia, a saber, la carne y los huesos, que hay que incluir en la definición de hombre, como es manifiesto por el Filósofo en el libro VIII *Metaph.*[8]'.

4. FULGENTIUS, c.2: ML 65,682. 5. *De Fide Orth.* c.26: MG 94,1096. 6. Véase abajo, q.16 a.l. 7. Cf. IRENEO, *Adv. Haeres.* 1.1 c.ll: MG 7,561; c.7: MG 7,513; 1.5 c.l: MG 7,1121; TERTULIANO, *Adv. Valentinianos* c.27: ML 2,619; EPIFANIO, *Adv. Haeres.* 1.1 tr.2 haeres.31: MG 41,488; FILASTRIO, *De Haeres.* c.38: ML 12,1157; AGUSTÍN, *De Haeres.* § 11: ML 42,27; ISIDORO, *Etymol.* 1.8 c.5: ML 82,299. Véase también JUAN DAMASCENO, *De Fide Orth.* 1.3 c.12: MG 94,1028. 8. L.6 c.ll n.2.6 (EK 1036B3); S. TH., 1.7 lect.2.6.

c. En el trasfondo están las desviaciones gnósücas, maraqueas y docetistas. El Conc. de Florencia ratificó esta doctrina (DS 1341).

En segundo lugar, porque un cuerpo de esa clase menoscabaría la verdad de las cosas que Cristo realizó con su cuerpo. Por ser el cuerpo celeste impasible e incorruptible, como se prueba en el libro I *De cáelo*[9], en caso de que el Hijo de Dios hubiese asumido un cuerpo celeste, no hubiera tenido hambre ni sed, ni hubiera padecido pasión y muerte.

Finalmente, eso rebajaría también la verdad divina. Habiéndose manifestado a los hombres el Hijo de Dios como teniendo un cuerpo carnal y terrestre, tal manifestación resultaría falsa en caso de haber tenido un cuerpo celeste. Y por este motivo se dice en el libro *De ecclesiastids dogmatibus*[w]: *El Hijo de Dios nadó tomando carne del cuerpo de la Virgen, y no trayéndola consigo del cielo.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir* El que Cristo haya descendido del cielo se entiende de dos modos: uno, por razón de la naturaleza divina; no en el sentido de que la naturaleza divina dejase de estar en el cielo, sino porque comenzó a existir aquí abajo de una manera nueva, a saber, según la naturaleza asumida, de acuerdo con lo que se lee en Jn 3,13: *Nadie ha subido al délo sino aquel que bajó del délo, el Hijo del hombre, que está en el délo.*

Otro, por razón del cuerpo; no porque el propio cuerpo de Cristo en cuanto a su sustancia bajase del cielo, sino porque su cuerpo fue formado por el poder del cielo, es decir, del Espíritu Santo. Por lo que dice Agustín, *Ad Orosium*[n], exponiendo la frase citada de 1 Cor 15,47: *Llamó a Cristo celeste porque no fue concebido mediante semen humano.* Y de esta manera lo expone también Hilario en el libro *De Trinitate*[12].

2. *A la segunda hay que decir: La carney la sangre* no se toman, en el pasaje citado, por la sustancia de la carne y de la sangre, sino por la corrupción de la carne y de la sangre. Pero tal corrupción no existió en Cristo por lo referente a la culpa. Se dio, sin embargo, en él temporalmente en cuanto a la pena, para consumar la obra de nuestra redención.

3. *A la tercera hay que dedr:* El que un cuerpo débil y terrenal haya sido promovido a una sublimidad tan extraordinaria redunda en la mayor gloria de Dios. Por esto en el Concilio de Efeso[13] se lee una sentencia de S. Teófilo, que dice: *Así como son tenidos por los mejores artistas los que manifiestan su ingenio no sólo con materiales preciosos, sino tomando a veces el pobre barro o la simple tierra, así también el artista supremo de todas las cosas, el Verbo de Dios, manifestó la grandeva de su arte tomando, no la materia predosa de un cuerpo celeste, sino el barro, para venir a nosotros.*

ARTICULO 3

¿El Hijo de Dios asumió el alma?

In Sent. 3 d.2 q.l a.3 q.ª2; *De verit.* q.20 a.l; *Cont. Gentes* 4,32; *Compend. theol.*, c.204; *In lo.* \ lect.7; *In Rom.* 1 lect.2

Objeciones por las que parece que el Hijo de Dios no asumió el alma.

1. Juan, al narrar el misterio de la encarnación, dijo en 1,14: *El Verbo se hizo carne,* sin la menor mención del alma. Pero no se dice que se hizo carne porque se haya convertido en carne, sino porque la asumió. Luego parece que no asumió el alma.

2. Aún más: el cuerpo necesita del alma para ser vivificado por ella. Pero el cuerpo de Cristo no tuvo esta necesidad, al parecer, pues del propio Verbo de Dios se escribe en Sal 35,10: *Señor, en ti está la fuente de la vida.* Por tanto, ante la presencia del Verbo, la del alma resultaría superflua. *Diosy la naturaleza no hacen nada en vano,* como dice también el Filósofo en el I *De cáelo*[u]. Luego parece que el Hijo de Dios no asumió el alma.

3. Y también: por la unión del alma con el cuerpo se constituye una naturaleza común, que es la especie humana. Ahora bien, *en el Señor Jesucristo no hay que aceptar una espede común,* como dice el Damasceno en el libro III[15]. Luego no asumió el alma.

En cambio está lo que escribe Agustín en el libro *De agone christiano*[16]: *No escuchemos a los que dicen que el Verbo de Dios asumió sólo un cuerpo humano; y entienden la expresión «el Verbo se hizo carne» de tal modo, que niegan que aquel hombre tuviese alma o cualquier otra cosa humana, excepto la sola carne.*

9. ARISTÓTELES, c.3 n.4.5 (BK 270al2); S. TH., lect.6.7. 10. GENNADIO, c.2: ML 58,981. 11. Entre las obras de S. Agustín, *Dialog., Quaest. sexag. quinq.* q.4: ML 40,736. 12. L.10: ML 10,354. 13. P.2 act.1: MANSI 4,1188. 14. C.4 n.8 (BK 271a33): S. TH., lect.8; cf. 1.2 c.ll (BK 291bl3): S. TH., lect.6. 15. *De Pide Orth.* c.3: MG 94,993. 16. C.21: ML 40,302.

Solución. *Hay que decir:* Como recuerda Agustín en el libro *De haeresibus*[17], fue primero opinión de Arrio, y luego de Apolinar, que el Hijo de Dios asumió sólo la carne, sin el alma, haciendo el Verbo las veces del alma para el cuerpo. De eso se seguía que en Cristo no hubo dos naturalezas, sino una sola, puesto que la naturaleza humana se compone de cuerpo y alma[d].

Pero esta opinión no se puede defender, por tres razones. En primer lugar, porque es contraria a la autoridad de la Escritura, en la que el Señor menciona su propia alma: *Triste está mi alma hasta la muerte* (Mt 26,38); y en Jn 10,18: *Tengo poder para entregar mi alma.*

Sin embargo, a esto replicaba Apolinar que en tales expresiones la palabra *alma* se toma en sentido metafórico, al modo en que se habla del alma de Dios en el Antiguo Testamento: *Mi alma detesta vuestros novilunios j solemnidades* (Is 1,14). Pero, como dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[18], los Evangelistas cuentan en sus relatos que Jesús se admiró, se entristeció y tuvo hambre. Todo eso demuestra con seguridad que tuvo verdadera alma, así como se demuestra que tuvo verdadero cuerpo porque comió y durmió y se fatigó. De otro modo, y si esto se interpretase metafóricamente porque en el Antiguo Testamento se leen cosas semejantes a propósito de Dios, perecería la fe debida al relato evangélico. Una cosa es lo que se anuncia proféticamente por medio de figuras, y otra lo que los Evangelistas escriben históricamente en sentido propio.

En segundo lugar, el error citado suprime la utilidad de la encarnación, que es la liberación del hombre. Pues, como argumenta Agustín en el libro *Contra Felicianum*[19]: *Si el Hijo de Dios, habiendo tomado la carne, renunció al alma, tuvo que hacerlo o porque, considerándola inocente, creyó que no estaba necesitada de remedio; o porque, considerándola como algo ajena a él, no le concedió el beneficio de la redención; o porque, jungándola incurable, no pudo sanarla; o porque la rechazó como algo vil e inútil. Dos de estas hipótesis incluyen una blasfemia contra Dios. En efecto: ¿cómo llamarle omnipotente si no pudo curar el alma que tenía perdida la esperanza? O ¿cómo será Dios de todas las cosas si no hizo El nuestra alma? De las otras dos hipótesis, una ignora la condición del alma; la otra no defiende su valor. O ¿se puede creer que conoce la condición del alma quien intenta eximirla del pecado de la transgresión voluntaria, cuando estaba instruida por el hábito de la razón natural para recibir la ley? O ¿cómo conoce su nobleza quien la califica como menospreciada por el vicio de la bajera de su condición? Si se atiende al origen, la sustancia del alma es de mucho más precio; si se considera la culpa de la transgresión, su condición es peor por razón de la inteligencia. Pero yo sé que Cristo es la perfecta sabiduría, y no dudo de que es sumamente benigna: por lo primero, no despreció a lo que era mejor y capaz de la sabiduría; y por lo segundo, asumió a la que había sido más dañada.*

En tercer lugar, esa creencia va en contra de la misma verdad de la encarnación. La carne y las demás partes del hombre adquieren su naturaleza específica por el alma. De donde, alejada el alma, los huesos y la carne sólo pueden llamarse tales en sentido equívoco, como es claro por el Filósofo, en el II *De Anima*[20] y en el VII *Metaphys.*[21].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la prímera hay que decir:*** Cuando se afirma que *el Verbo se hizp carne,* la palabra *carne* equivale a todo el hombre, como si se dijera: *El Verbo se hizo hombre,* al modo en que se lee en Is 40,5: *Toda carne verá la salvación de nuestro Dios.* La razón de que la carne represente a todo el hombre está en que, de acuerdo con la autoridad mencionada, el Hijo de Dios se hizo visible por medio de la carne, por lo que se añade: *Y hemos visto su gloría* (Jn 1,14). O también porque, como dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[22], *en toda la unidad de la asunción, lo principal es el Verbo, mientras que lo extremo y último es la carne. Así pues, queriendo el Evangelista ponderar el amor de humildad de Dios hacia nosotros, mencionó el Verbo y la carne, omitiendo el alma, inferior al Verbo y superior a la carne.* También fue razonable mencionar la carne, que parecía menos apta para ser asumida por su mayor distancia del Verbo.

2. *A la segunda hay que decir:* El Verbo es la fuente de la vida como causa eficiente primera de la vida. Pero el alma es principio

17. § 49: ML 42,39; § 55: ML 42,40. 18. Q.80: ML 40,95. 19. C.13: ML 42,1168, entre las obras de Agustín; VIGILIO TAPSENSE, *De Unit. Trin.* c.19: ML 62,347. 20. C.l n.9 (ÉK 412B20): S. TH., lect.2. 21. L.6 c.10 n.ll (BK 1035b25): S. TH., 1.7 lect.10. 22. Q.80: ML 40,94.

d. El arrianismo fue rechazado por el Conc. de Nicea en el 325 (DS 125) y el apolinarismo fue declarado erróneo por el papa San Dámaso I en el 374 (DS 146).

de la vida para el cuerpo en cuanto forma del mismo. Y la forma es efecto del agente. Por tanto, de la presencia del Verbo puede concluirse con más motivo que el cuerpo está animado; como de la presencia del fuego puede deducirse que está caliente el cuerpo que se juntó a él.

3. *A la tercera hay que decir* No es inconveniente, antes bien es necesario, afirmar que en Cristo hubo una naturaleza constituida por el alma unida al cuerpo. El Damasceno niega que en nuestro Señor Jesucristo exista una especie común en el sentido de que ésta fuese como una tercera naturaleza resultante de la unión de la divinidad y la humanidad.

ARTICULO 4

¿El Hijo de Dios asumió la mente o el entendimiento humanos?

In Sent. 3 d.2 q.l a.3 q."2; *De verit.* q.20 a.l; *Cont. Gentes* 4 c.33; *Competid, theol.* c.205; *In lo.* 1 lect.7

Objeciones por las que parece que el Hijo de Dios no asumió la mente o el entendimiento humanos.

1. Donde está presente la realidad, no es necesaria su imagen. Pero el hombre está hecho a imagen de Dios según el alma, al decir de Agustín en el libro *De Trin.* [23]. Como en Cristo estaba presente el propio Verbo divino, no fue necesario que tuviese entendimiento humano.

2. Aún más: la luz más intensa oscurece la de menor brillo. Pero el Verbo de Dios, que es *la lu\ que ilumina a todo hombre que viene a este mundo,* como se dice en Jn 1,9, se compara con el entendimiento como la luz mayor con la menor, porque el propio entendimiento es una especie de luz, como una lámpara iluminada por la luz primera, según Prov 20,27: *El espíritu del hombre es una lámpara del Señor.* Luego en Cristo, por ser el Verbo de Dios, no fue necesario que existiese el entendimiento humano.

3. Y también: la asunción de la naturaleza humana por el Verbo de Dios se llama *encarnaáón.* Pero el entendimiento, o mente humana, no es ni carne ni un acto proveniente de ésta, porque no es acto de ningún cuerpo, como se demuestra en el III *De Anima*[24]. Luego parece que el Hijo de Dios no asumió el entendimiento humano.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Defide adPetrum : Manten firmemente, j no dudes por ningún motivo, que Cristo, el Hijo de Dios, tiene una carne como la nuestra y un alma racional. El dijo de su carne: Palpad y ved: porque un espíritu no tiene carne y huesos, como veis que yo tengo* (Le 24,39). *También manifestó que tenía alma, cuando dijo: Yo entrego mi alma, y de nuevo la tomo* (Jn 10,17). *También demostró que tenía entendimiento, cuando dijo: Aprended de mí, porque soy manso y humilde de corazón* (Mt 11,20). *Y de él dice el Señor por medio del Profeta: He aquí que mi siervo entenderá* (Is 52,13).

Solución. *Hay que decir:* Como enseña Agustín en el libro *De haeresibus*[26], *¿os Apolinaristas discreparon de la Iglesia católica a propósito del alma de Cristo cuando dijeron, como los Arríanos, que Cristo había tomado sólo la carne sin el alma. Venados en esta cuestión por los testimonios del Evangelio, sostuvieron que el alma de Cristo canda de entendimiento, pero que el Verbo de Dios hizo sus veces en ella.*

Pero esta opinión se refuta con los mismos argumentos que la citada anteriormente [27]. En primer lugar, va contra la narración del Evangelio, que recuerda que Cristo se admiró, como es manifiesto en Mt 8,10. Pero la admiración no puede darse si no existe la razón, porque supone la comparación del efecto con la causa cuando alguien, viendo un efecto cuya causa ignora, la busca, como se dice al principio de los *Metaph.* [28].

En segundo lugar, contradice la utilidad de la encarnación, que es la justificación del hombre en lo que atañe al pecado. El alma humana no es capaz del pecado ni de la gracia santificante más que por la mente. Por donde fue principalmente necesario que fuese asumida la mente humana. Por eso dice el Damasceno en el libro III [29] que *el Verbo de Dios asumió un cuerpo y un alma intelectual y racional;* y luego añade: *El todo se unió al todo, para que todo mi y o reciba gratuitamente la salvación,* esto es, para que lo haga graciosamente, pues *lo que no es asumible es incurable.*

En tercer lugar, eso es contrario a la verdad de la encarnación. Por ser proporcionado el cuerpo al alma como lo es la materia a la propia forma, no es verdadera

23. L.12 c.7: ML 42,1004. 24. ARISTÓTELES, c.4 n.4 (&K 429a24): S. TH., lect.4. 25. FULGENnus, c.14: ML 65,697. 26. § 55: ML 42,40. 27. Es decir, la opinión de Arrio. 28. ARISTÓTELES, 1.1 c.2 n.8 (BK 982B12): S. TH., lect.3. 29. *De Fide Orth.* c.6: MG 94,1005.

carne humana la que no tiene alma humana perfecta, esto es, racional. Y por eso, si Cristo hubiera tenido un alma sin entendimiento, no hubiera poseído verdadera carne humana, sino carne animal, porque nuestra alma se distingue de la de los animales sólo por el entendimiento. Por lo que escribe Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[30] que de este error se seguiría que el Hijo de Dios *hubiera asumido una bestia con figura de cuerpo humano.* Lo cual, de nuevo, choca con la verdad divina, que no se compagina con la falsedad de una ficción.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Donde está presente la propia realidad, no es necesaria la imagen para hacer sus veces; así como donde estaba presente el emperador, los soldados no rendían culto a su imagen. No obstante, se requiere la imagen junto con la realidad para que ésta perfeccione a aquélla; así como se obtiene la imagen en la cera por la impresión del sello, y la imagen del hombre en el espejo es efecto de su presencia. Por lo que, con el fin de perfeccionar la mente humana, fue necesario que el Verbo la uniese a sí mismo.

2. *A la segunda hay que decir* La luz más intensa elimina la menor proveniente de otro cuerpo luminoso; pero no anulará, sino que perfeccionará, la luz de un cuerpo luminoso. Ante la presencia del sol se oscurece la luz de las estrellas, pero se refuerza la luminosidad de la atmósfera. El entendimiento o la mente humana es como una luz que brilla en virtud de la luz del Verbo divino. Y por eso el entendimiento humano no es oscurecido, sino reforzado, por la luz del Verbo divino.

3. *A. la tercera hay que decir:* Aunque la potencia intelectiva no sea un acto de cuerpo alguno, la esencia del alma humana, que es la forma del cuerpo, exige que sea más noble, para que tenga capacidad de entender. Y por eso es necesario que le corresponda un cuerpo lo mejor dispuesto.

30. Q.80: ML 40,93.

CUESTIÓN 6

Sobre el orden de la asunción

Corresponde a continuación tratar del orden de la asunción antes citada. Y sobre lo mismo se plantean seis interrogantes:

1. ¿Asumió el Hijo de Dios la carne por medio del alma?—2. ¿Asumió el alma mediante el espíritu o la inteligencia?—3. ¿Asumió el Verbo el alma de Cristo antes que la carne?—4. ¿Asumió el Verbo la carne antes de que se uniese al alma?—5. ¿Toda la naturaleza humana fue asumida mediante sus partes?—6. ¿Fue asumida mediante la gracia?

ARTICULO 1

¿Asumió el Hijo de Dios la carne por medio del alma?

Infra a.4 ad 3; q.50 a.2 ad 2; *In Sent.* 3 d.2 q.2 a.l q.M; d.21 q.l a.l q.[a]l ad 1; *Cont. Gentes* 4,44; *De spirit. creat.* a.3 ad 5

Objeciones por las que parece que el Hijo de Dios no asumió la carne por medio del alma.

1. El modo de unirse el Hijo de Dios con la naturaleza humana y sus partes es más perfecto que el modo con que está presente en todas las criaturas. Ahora bien, en éstas está presente de manera inmediata por esencia, presencia y potencia. Luego, con mayor razón, el Hijo de Dios está unido a la carne sin la mediación del alma.

2. Aún más: el alma y la carne están unidas al Verbo de Dios en la unidad de hipóstasis o persona. Pero el cuerpo pertenece inmediatamente a la persona o hipóstasis, como le pertenece el alma. Incluso parece que el cuerpo, por ser la materia, está más cercano a la hipóstasis del hombre que el alma, por ser ésta su forma, porque el principio de individuación, incluido en el nombre de hipóstasis, parece ser la materia. Luego el Hijo de Dios no asumió la carne por medio del alma.

3. Y también: suprimido el medio, quedan separadas las partes que él unía, como desaparecería el color del cuerpo quitada la superficie, ya que por medio de ésta se hace presente el color en el cuerpo. Sin embargo, separada el alma por la muerte, todavía permanece la unión del Verbo con la carne, como quedará claro más abajo (q.50 a.2). Por consiguiente, el Verbo no se une a la carne por medio del alma.

En cambio está lo que dice Agustín en la Epístola *A.d Volusianum*[1]*: La grandeva del poder divino unió consigo un alma racional, j mediante ésta un cuerpo humano, j así asumió al hombre íntegro mejorándolo.*

Solución. *Hay que decir:* El medio se llama así por la relación que guarda con el principio y con el fin. Por eso el medio incluye un orden, como lo incluyen el principio y el fin. Y el orden es doble: uno temporal, y otro de naturaleza. En el orden temporal no existe medio alguno en el misterio de la encarnación, porque el Hijo de Dios unió consigo simultáneamente a toda la naturaleza humana, como quedará claro más adelante (a.3.4).

El orden de naturaleza entre varias cosas puede entenderse de dos maneras: una, de acuerdo con el grado de dignidad, como cuando decimos que los ángeles están entre los hombres y Dios; otra, por razón de la causalidad, como cuando hablamos de la existencia de una causa intermedia entre la causa primera y el último efecto. Y este segundo orden es, de algún modo, consecuencia del primero, pues, como dice Dionisio en el c.13 del *De Cael. Hier.* [2], Dios actúa en las substancias más lejanas por medio de las que están más próximas.

Por tanto, si tenemos en cuenta el grado de dignidad, es claro que el alma se presenta como intermedia entre Dios y la carne. Y en este sentido puede decirse que el Hijo de Dios unió la carne consigo por medio del alma. Pero, si se atiende al orden de la causalidad, la propia alma es de alguna manera causa de la unión de la carne con el Hijo de Dios. La carne no es asumible más que por el orden que guarda con el alma

1. *Epist.\yi* c.2: ML 33,519. 2. § 3: MG 3,300.

racional, que es la que la proporciona el ser carne humana. Y ya hemos dicho antes que la naturaleza humana es más apta para ser asumida que las demás naturalezas (q.4 a.l).

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir*** Entre las criaturas y Dios cabe considerar un doble orden. Uno, el que mira a las criaturas en cuanto causadas por Dios y dependientes de él como de principio de su ser. Y así, debido a su poder infinito, Dios llega inmediatamente a todas las cosas, creándolas y conservándolas. Y de este modo Dios está inmediatamente en todos los seres por esencia, potencia y presencia.

Otro, el que hace que las cosas reviertan a Dios como a su fin. Y en este sentido existe un medio entre Dios y las criaturas, porque las criaturas inferiores se relacionan con Dios mediante las superiores, como dice Dionisio en el libro *De Cael. Hier.*[3]. A este orden pertenece la asunción de la naturaleza humana por el Verbo de Dios, que es el término de la asunción. Y por eso se une a la carne mediante el alma.

2. *A la segunda hay que decir:* Si la hipóstasis del Verbo de Dios estuviera constituida simplemente por la naturaleza humana, se seguiría que el cuerpo estaría más cerca de la hipóstasis, por ser materia, que, a su vez, es principio de individuación; así como el alma, que es la forma específica, se relaciona más próximamente con la naturaleza humana. Pero por ser la hipóstasis anterior y superior a la naturaleza humana, tanto más próximo estará a la hipóstasis lo que en la naturaleza humana sea más noble. Por eso el alma está más cerca del Verbo de Dios que el cuerpo.

3. *A. la tercera hay que decir:* Nada se opone a que lo que es causa de algo por razón de la aptitud y la conveniencia desaparezca, sin que por lo mismo se disipe el efecto; porque, aunque un ser dependa de otro en su génesis, una vez hecho realidad, ya no depende de él. Como si la amistad entre algunos se hubiera debido a una determinada circunstancia, aquélla no cesa porque ésta desaparezca; y lo mismo, si la belleza fue causa de matrimonio, porque aquélla es conveniente en la mujer para la unión conyugal, ésta no se rompe porque aquélla desaparezca. De manera semejante, la unión del Verbo de Dios con la carne perdura incluso después de la separación del alma.

ARTICULO 2

¿Asumió el Hijo de Dios el alma mediante el espíritu?

In Sent. 3 d.2 q.2 a.l q.''2

Objeciones por las que parece que el Hijo de Dios no asumió el alma mediante el espíritu.

1. Una misma realidad no puede ser medio entre ella misma y otra cosa. Ahora bien, el espíritu o inteligencia no es algo esencialmente distinto de la propia alma, como queda dicho en la *Primera Parte* (q.77 a.l ad 1). Luego el Hijo de Dios no asumió el alma por medio del espíritu o inteligencia.

2. Aún más: aquello que hace de medio para la asunción parece más apto para la misma. Pero el espíritu o inteligencia no es más apto para la asunción que el alma, como es manifiesto al no ser asumibles los espíritus angélicos, según se dijo más arriba (q.4 a.l). Luego parece que el Hijo de Dios no asumió el alma mediante el espíritu.

3. Y también: lo que es posterior es asumido por lo que es anterior. Ahora bien, el alma designa la misma esencia, que es naturalmente anterior a su potencia, como lo es la inteligencia. Parece, por tanto, que el Hijo de Dios no asumió el alma por medio del espíritu o inteligencia.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De agone christiano*[4]: *La verdad invisible e inmutable asumió el alma mediante el espíritu, j el cuerpo por medio del alma ".*

Solución. *Hay que decir:* Como ya se ha expuesto, se dice que el Hijo de Dios asumió la carne mediante el alma tanto por razón de orden de dignidad como por razón de la aptitud para la asunción. Y estas dos cosas se encuentran si comparamos la inteligencia, llamada espíritu, con las demás partes del alma. Pues el alma no es apta para la asunción más que en cuanto es capaz de Dios, hecha a su imagen; y esto se logra por la inteligencia, llamada espíritu, de acuerdo con Ef 4,23: *Renovaos por el espíritu de vuestra*

3. C.4 § 3: MG 3,181; cf. *De Ecclesiast. Hier.* c.5 P.l § 4: MG 3,504.

4. C.18: ML 40,300.

a. San Agustín se puede inspirar en 1 Tes 5,23, que distingue «espíritu, alma y cuerpo».

mente. Del mismo modo, también la inteligencia es la parte superior y más noble del alma, y la más semejante a Dios. Y por eso, como dice el Damasceno en el libro III[5], el Verbo de Dios se unió a la carne por medio del entendimiento, *pues la inteligencia es lo máspuro que hay en el alma;y el mismo Dios es inteligencia.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir* Aunque la inteligencia no se distinga esencialmente del alma, se distingue, sin embargo, de las otras partes del alma en cuanto potencia. Y bajo este aspecto le compete la razón de medio.

2. *A la segunda hay que decir:* Al espíritu angélico no le falta aptitud para la asunción por carencia de dignidad, sino porque su caída es irreparable; cosa que no puede decirse del espíritu humano, como está claro por lo dicho en la *Primera Parte.*

3. *A la tercera hay que decir:* El alma entre la cual y el Verbo de Dios se pone la inteligencia como medio no significa la esencia del alma, que es común a todas las potencias, sino las potencias inferiores, que son comunes a toda alma.

ARTICULO 3

¿El alma de Cristo fue asumida por el Verbo antes que la carne?

In Sent. 3 d.2 q.2 a.3; *Cont. Gentes* 4,33

Objeciones por las que parece que el alma de Cristo fue asumida por el Verbo antes que la carne.

1. El Hijo de Dios asumió la carne por medio del alma, como queda dicho (a.l). Pero antes se llega al medio que al extremo. Luego el Hijo de Dios asumió antes el alma que el cuerpo.

2. Aún más: el alma de Cristo es más noble que los ángeles, según Sal 96,7: *Adoradle todos sus ángeles.* Ahora bien, los ángeles fueron creados desde el principio, como se dijo en la *Primera Parte* (q.46 a.3). Luego también el alma de Cristo. Esta no fue creada antes de ser asumida, pues dice el Damasceno, en el libro III[6], que *el alma y el cuerpo de Cristo no tuvieronjamás otra hipóstasis que la del Verbo.* Parece, pues, que el alma de Cristo fue asumida antes que la carne, la cual fue concebida en el seno de la Virgen.

3. Y también: en Jn 1,14 se dice: *Le vimos lleno de graday de verdad;* y en el v. 16 se añade: *de su plenitud hemos recibido todos,* es deck, todos los fieles de cualquier tiempo, como expone el Crisóstomo[7]. Pero esto no sería posible si Cristo no hubiese tenido la plenitud de gracia y de verdad antes de todos los santos que existieron desde el principio del mundo, porque la causa no es posterior al efecto. Existiendo, pues, la plenitud de gracia y de verdad en el alma de Cristo en virtud de la unión con el Verbo, de acuerdo con lo que se dice en el v.14: *Vimos su gloria como la del Unigénito del Padre, lleno de grada y de verdad,* parece seguirse que el alma de Cristo fue asumida por el Verbo desde el principio del mundo.

En cambio está lo que dice el Damasceno en el libro IV[8]: *La inteligenda no se unió al Verbo de Dios, como falsamente sostienen algunos, antes de la encarnadón en la Virgen,y apartir de ese momento es llamado Cristo.*

Solución. *Hay que decir:* Orígenes[9] defendió que todas las almas, incluso la de Cristo, fueron creadas desde el principio. Pero esto es inadmisible, pues, si se admite que el alma de Cristo fue creada en ese momento sin unirse inmediatamente al Verbo, se seguiría que dicha alma hubiera tenido en algún tiempo subsistencia propia sin el Verbo. Y de este modo, al ser asumida por el Verbo, o bien la unión no se hubiera hecho según la subsistencia, o bien se hubiera destruido la subsistencia anterior del alma[b].

Del mismo modo, es también inaceptable defender que tal alma hubiera estado unida al Verbo desde el principio, encarnándose después en el seno de la Virgen. En tal hipótesis, el alma de Cristo daría la impresión de no ser de la misma naturaleza que las nuestras, que a la vez son creadas e infundidas en los cuerpos. Por eso dice el papa León, en la epístola *Adlulianum*[10], que *su carne no era de naturaleza distinta de la nuestra, ni le fue infundida el alma de modo distinto que a los demás hombres.*

5. *De Pide Orth.* c.6: MG 94,1005. 6. *De Fide Orth.* c.27: MG 94,1097. 7. *In loann.* hom.14: MG 59,91. 8. *De Fide Orth.* c.6: MG 94,1112. 9. *Pm Archon* 1.1 c.7: MG 11,170; c.8: MG 11,178; 1.2 c.8: MG 11,219; c.9: MG 11,229. 10. *Epist.z* c.3: ML 54,809.

b. Orígenes (185-254) fue un gran teólogo de Alejandría. Su teoría es traída por Santo Tomás en I q.47 a.2.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir*** Como se ha expuesto arriba (a.l), el alma de Cristo es medio en la unión de la carne con el Verbo según el orden de la naturaleza. Pero de esto no se sigue que fuese medio en el orden del tiempo.

2. *A la segunda hay que decir:* Como enseña el papa León en la misma Epístola [n], el alma de Cristo *se distingue no por la diversidad de naturaleza, sino por la sublimidad de la virtud.* Es de la misma naturaleza que nuestras almas, pero supera incluso a los ángeles según *la plenitud de gracia y de verdad* (Jn 1,14). El modo de la encarnación corresponde al alma de acuerdo con su naturaleza. Por eso, al ser la forma del cuerpo, se sigue el que sea creada a la vez que es infundida y unida al cuerpo. Esto no atañe a los ángeles, por ser sustancias totalmente exentas de cuerpos.

3. *A la tercera hay que decir:* Todos los hombres participan de la plenitud de Cristo por la fe que tienen en él, pues en Rom 3,22 se dice que *la justicia de Dios por la fe en Jesucristo llega a todos y sobre todos los que creen en él.* Como nosotros creemos en él en cuanto encarnado, así también los antiguos creyeron en él en cuanto que había de nacer, pues *creemos teniendo el mismo espíritu,* como se dice en 2 Cor 4,13. Y la fe en Cristo tiene poder para justificar por designio de la gracia de Dios, de acuerdo con Rom 4,5: *Al que no trabaja, pero cree en el que justifica al impío, la fe se le toma en cuenta como justida, de acuerdo con el designio de la gracia de Dios.* Por lo que, al ser eterno este designio, nada impide que algunos sean justificados por la fe en Cristo aun antes de que su alma estuviese repleta de gracia y de verdad.

ARTICULO 4

¿Asumió el Verbo la carne de Cristo antes de que se uniese al alma?

In Sent. 3 d.2 q.2 a.3; *Cont. Gentes* 4,44

Objeciones por las que parece que la carne de Cristo fue asumida por el Verbo antes de que fuese unida al alma.

1. Dice Agustín en el libro *De fide ad Petrum*[12]: *Defiende firmemente, y no dudes en modo alguno, que la carne de Cristo no fue concebida en el seno de la Virgen antes de ser asumida por el Verbo.* Pero parece que la carne de Cristo fue concebida antes de ser unida al alma racional, pues, en el proceso generacional, la disposición material es anterior a la forma perfectiva. Luego la carne de Cristo fue asumida antes de ser unida al alma.

2. Aún más: como el alma es parte de la naturaleza humana, así lo es también el cuerpo. Pero el alma humana, en Cristo, no tuvo un principio de su ser distinto del que tiene en los demás hombres, como consta por la autoridad del papa León[13] antes citada (a.3). Parece, pues, que tampoco el cuerpo de Cristo tuvo un principio de ser distinto del nuestro. Y en nosotros la carne es concebida antes de que se le una el alma racional. Luego lo mismo sucedió en Cristo. Y, de este modo, la carne fue asumida por el Verbo antes de que fuese unida al alma.

3. Y también: como se dice en el libro *De causis*[14], *la causa primera influye más en el efecto, y se une a él antes que la causa segunda.* Ahora bien, el alma de Cristo guarda con el Verbo la relación que tiene la causa segunda con la primera. Luego el Verbo se unió a la carne antes que el alma.

En cambio está lo que enseña el Damasceno en el libro III[15]: *Al mismo tiempo la carne fue carne del Verbo de Dios, al mismo tiempo fue carne animada, racional e intelectual.* Por tanto, la unión del Verbo con la carne no precedió a la unión de ésta con el alma.

Solución. *Hay que decir* La carne humana es asumible por el Verbo gracias a la relación que guarda con el alma racional como con su propia forma. Y tal relación no existe antes de que se una a ella el alma racional, porque una materia se hace propia de una forma en el momento en que recibe tal forma; por eso en el mismo instante en que aparece la forma sustancial se termina la alteración. Y ésa es la razón de que la carne no debió ser asumida antes de ser carne humana, lo que aconteció al hacerse presente el alma racional. Así pues, como el alma no fue asumida antes que la carne, porque va en contra de la naturaleza del alma el existir antes de que se una al cuerpo, del mismo modo la carne no debió ser asumida antes que el alma, porque la carne no es humana antes de que tenga un alma racional.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** La carne humana recibe

11. Epist.35 *Ad Mían,* c.3: ML 54,809. 12. FULGENTIUS c.l8: ML 65,698. 13. Epist.35 *Adlulian.* c.3: ML 54,809. 14. § 1: BA 163. 15. *De Fide Orth.* c.2: MG 94,985.

el ser por medio del alma. Y por eso no es carne humana antes de que se le una el alma; sin embargo, puede ser una disposición para convertirse en carne humana. Pero, en la concepción de Cristo, el Espíritu Santo, por ser un agente de virtud infinita, en un mismo instante dispuso la materia y la hizo perfecta[c].

2. *Ala segunda hay que dedr:* La forma da la especie en acto; en cambio, la materia, de suyo, está en potencia para la especie. Y por eso iría contra la naturaleza de la forma preexistir a la naturaleza específica, que se consuma por su unión con la materia; sin embargo, no es contrario a la naturaleza de la materia el que preexista a la naturaleza específica. Y de ahí que la diferencia existente entre nuestro origen y el de Cristo, por ser nuestra carne concebida antes de estar unida al alma —cosa que no sucede en Cristo—, es conforme a lo que precede a la perfección de la naturaleza; igual que nosotros somos concebidos por un semen viril, y Cristo no lo es. En cambio, la diferencia en cuanto al origen del alma se convertiría en una diferencia de naturaleza.

3. *A la tercera hay que decir:* Puede interpretarse que el Verbo de Dios se une a la carne antes que el alma, si se atiende al modo común en que está presente en todas las criaturas por esencia, presencia y potencia; pero esta prioridad no es de tiempo, sino de naturaleza. Se entiende que la carne es primero un ser, a causa del Verbo, que un ser animado, lo que le proviene del alma. Pero, en el orden de las ideas, es preciso que la carne se una al alma antes que al Verbo, porque de esta unión con el akna le viene a la carne la aptitud para unirse al Verbo en la persona, especialmente porque la persona sólo existe en la naturaleza racional.

ARTICULO 5

¿Asumió el Hijo de Dios la naturaleza humana integra mediante sus partes?

In Sent. 3 d.2 q.2 a.l q.ª3; a.3 q.ª1

Objeciones por las que parece que el Hijo de Dios asumió la naturaleza humana total mediante sus partes.

1. Dice Agustín, en el libro *De agone christiano*[16], que *la verdad invisible e inconmutable asumió el alma por medio del espíritu, el cuerpo por medio del alma, j así asumió al hombre total.* Ahora bien, el espíritu, el alma y el cuerpo son partes del hombre total. Luego asumió el hombre total mediante sus partes.

2. Aún más: el Hijo de Dios asumió la carne mediante el alma, porque ésta es más semejante a Dios que el cuerpo. Pero las partes de la naturaleza humana, por ser más simples que el todo, parecen más semejantes a Aquel que es la misma simplicidad. Luego asumió el todo mediante sus partes.

3. Y también: el todo resulta de la unión de las partes. Pero la unión se concibe como el término de la asunción, mientras que las partes se entiende que son anteriores a la asunción. Luego asumió el todo por medio de las partes.

En cambio está lo que dice el Damasceno en el libro III[17]: *En nuestro Señor Jesucristo no cabe considerar las partes de las partes, sino los componentes inmediatos, esto es, la deidad y la humanidad.* Pero la humanidad es un todo, que se compone de alma y cuerpo como de sus partes. Luego el Hijo de Dios asumió las partes mediante el todo.

Solución. *Hay que dedr.* Cuando en la asunción de la encarnación se habla de medio, no se trata de un orden temporal, porque se realizó a la vez la asunción del todo y la de las partes. Ya queda demostrado (a.3.4) que el alma y el cuerpo se unieron en un mismo instante para constituir la naturaleza humana del Verbo. Y en este caso se trata de un orden de naturaleza. De donde se sigue que lo que es posterior en la naturaleza es asumido por lo que es primero.

Una cosa es primera en la naturaleza de dos modos: uno, por parte del agente; otro, por parte de la materia. Y estas dos causas existen antes que el efecto. En lo que toca al agente, es absolutamente primero lo que ocupa el primer puesto en su intención, aunque relativamente es primero aquello por lo que comienza su operación; y esto porque la intención precede a la operación. Por lo que se refiere a la materia, es primero

16. C.18: ML 40,300. 17. *De Fide Orth.* c.16: MG 94,1068.

c. Según lo dicho en la q.2 a.12, nota 17, si normalmente entre concepción y animación hay un tiempo, y por otra parte la humanidad de Cristo es asumida en el primer instante de la concepción, no hay más remedio que acudir a la intervención del espíritu «agente de virtud infinita».

lo que existe antes en la transformación de la materia.

En la encarnación es necesario atender principalísimamente al orden por parte del agente, porque, como dice Agustín en la Epístola *Ad Volusianum*[18], *en estas cosas toda la rasyn de la obra radica en elpoder del agente.* Y es claro que en la intención del agente tiene prioridad lo completo respecto de lo incompleto y, por consiguiente, el todo con relación a las partes. Por eso hay que afirmar que el Verbo de Dios asumió las partes de la naturaleza humana mediante el todo. Así como asumió el cuerpo por la relación que dice al alma racional, así también asumió el cuerpo y el alma por la relación que tienen con la naturaleza humana.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir* De las palabras citadas no se sigue más que el Verbo, al asumir las partes de la naturaleza humana, asumió toda la naturaleza humana. Y así, la asunción de las partes es anterior en el orden de las ideas, pero no en el tiempo. Por el contrario, la asunción de la naturaleza es lo primero en el orden de la intención, lo que equivale a ser absolutamente lo primero, como queda dicho (en el cuerpo del artículo).

2. *A. la segunda hay que decir:* Dios es simple en tal grado que es también perfectísimo. Y por eso el todo es más semejante a Dios que las partes, en cuanto que aquél es más perfecto.

3. *A la tercera hay que decir:* La unión personal es el término de la asunción; no, en cambio, la unión de la naturaleza, que resulta de la unión de las partes.

ARTICULO 6

¿Asumió el Hijo de Dios la naturaleza humana mediante la gracia? [d]

Supra q.2 a. 10; *In Sent.* 3 d.2 q.2 a.2 q.*1.2; d.13 q.3 a.l; *De veril,* q.29 a.2; *Competid, theol.* c.214; *Quodl.* 9 q.2 a.l ad 3

Objeciones por las que parece que el Hijo de Dios asumió la naturaleza humana por medio de la gracia.

1. Nosotros nos unimos a Dios por medio de la gracia. Pero la naturaleza humana en Cristo estuvo supremamente unida. Luego tal unión se hizo por medio de la gracia.

2. Aún más: así como el cuerpo vive por el alma, que es su perfección, así también vive el alma por medio de la gracia. Ahora bien, la naturaleza humana se hace apta para la unión por medio del alma. Luego el Hijo de Dios asumió el alma mediante la gracia.

3. Y también: Agustín, en el libro XV *De Trin.* [19], dice que el Verbo encarnado es como nuestro verbo expresado en la palabra. Ahora bien, nuestro verbo se une a la palabra mediante el espíritu. Luego el Verbo de Dios se une a la carne por medio del Espíritu Santo; y, de este modo, se une por medio de la gracia, que se atribuye al Espíritu Santo, de acuerdo con 1 Cor 12,4: *Hay diversidad de gradas, pero uno mismo es el Espíritu.*

En cambio está que la gracia es un accidente del alma, como se demostró en la *Segunda Parte* (1-2 q.110 a.2 ad 2). Pero la unión del Verbo con la naturaleza humana se hizo hipostáticamente y no accidentalmente, como es claro por lo dicho antes (q.2 a.6). Luego la naturaleza humana no fue asumida mediante la gracia.

Solución. *Hay que decir:* Cristo tiene la gracia de unión y la gracia habitual. Así pues, bajo ninguno de los dos aspectos puede concebirse la gracia como medio en la asunción de la naturaleza humana. Efectivamente, la gracia de unión es el mismo ser personal que ha sido dado gratuitamente por Dios a la naturaleza humana en la persona del Verbo, lo que representa el término de la asunción. Y la gracia habitual, que pertenece a la santidad especial de tal hombre, es un efecto de la unión, de acuerdo con Jn 1,14: *Vimos su gloria como la del Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad;* lo cual significa que, por el hecho de ser ese hombre el Unigénito del Padre, como efecto de la unión tiene la plenitud de gracia y de verdad.

Pero si por gracia se entiende la misma voluntad de Dios que hace o dona algo

18. *Epist.* 137 c.2: ML 33,519. 19. C.ll: ML 42,1071.

d. Algunos teólogos medievales hablan de una gracia en la humanidad de Cristo que la disponga a la unión hipostática. Santo Tomás considera que la gracia no es medio, sino consecuencia de la unión, obra gratuita del amor divino. También q.7 a.3.

gratuitamente, entonces la unión se hizo mediante la gracia, no como medio, sino como causa eficiente.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Nuestra unión con Dios se realiza por medio de una operación, es a saber, en cuanto que le conocemos y amamos. Y, por eso, tal unión se hace mediante la gracia habitual, en cuanto que la operación perfecta procede de un hábito. En cambio, la unión de la naturaleza humana con el Verbo de Dios se realiza en su ser personal, lo cual no depende de ningún hábito, sino inmediatamente de la misma naturaleza.

2. *A la segunda hay que decir:* El alma es perfección sustancial del cuerpo, mientras que la gracia es perfección accidental del alma. Y por eso la gracia no puede ordenar el alma a la unión personal, por no ser ésta accidental, como lo hace el alma con el cuerpo.

3. *A. la tercera hay que decir:* Nuestro verbo interior se une a la palabra por medio del espíritu no como medio formal, sino como motor de la misma, pues del verbo interior procede el espíritu con que se forma la palabra. Y, de manera semejante, del Verbo eterno procede el Espíritu Santo, que formó el cuerpo de Cristo, como se verá luego (q.32 a.l). Pero de esto no se sigue que la gracia del Espíritu Santo sea el medio formal en la unión de que hemos hablado.

CUESTIÓN 7

Sobre la gracia de Cristo en cuanto hombre particular

Pasamos ahora a tratar de las cosas que el Hijo de Dios tomó junto con la naturaleza humana. Y, en primer lugar, de las que afectan a la perfección; luego, de las que atañen a las deficiencias (q.14). Sobre lo primero se plantean tres problemas: primero, la gracia de Cristo; segundo, su ciencia (q.9); tercero, su poder (q.13).

La gracia de Cristo puede estudiarse bajo dos aspectos: primero, como la propia de un hombre particular; segundo, como la gracia del que es cabeza de la Iglesia (q.8)". De la gracia de unión ya se ha hablado (q.2).

Sobre la gracia en el primer aspecto se plantean trece interrogantes:

1. ¿Se dio en el alma de Cristo la gracia habitual?—2. ¿Tuvo Cristo virtudes?—3. ¿Se dio en él la fe?—4. ¿Existió en él la esperanza?—5. ¿Poseyó Cristo los dones?—6. ¿Tuvo Cristo el don de temor?—7. ¿Se dieron en Cristo los carismas?—8. ¿Tuvo Cristo el don de profecía?—9. ¿Poseyó la plenitud de gracia?—10. ¿Tal plenitud es propia de Cristo?—11. ¿Es infinita la gracia de Cristo?—12. ¿Pudo aumentar?—13. ¿Qué relación guarda esta gracia con la unión hipostática?

ARTICULO 1

¿Se dio la gracia habitual en el alma asumida por el Verbo?[b]

In Sent. 3 d.13 q.l a.l; *De verít.* q.29 a.l; *Competid, theol.* c.213 y 214; *In lo.* 3 lect.6

Objeciones por las que parece que la gracia habitual no se dio en el alma asumida por el Verbo.

1. La gracia es una participación de la divinidad en la criatura racional, según 2 Pe 1,4: *Por medio del cual nos hizo donación de preciosas y magníficas promesas, para que seamos partícipes de la naturaleza divina.* Pero Cristo es Dios de verdad, y no por participación. Luego en él no hubo gracia habitual.

2. Aún más: el hombre necesita la gracia para actuar rectamente, de acuerdo con 1 Cor 15,10: *He trabajado más que todos; aunque no yo, sino la grada de Dios conmigo;* y también la necesita para alcanzar la vida eterna, según Rom 6,23: *La gracia de Dios es la vida eterna.* Ahora bien, a Cristo se le debía la herencia de la vida eterna por el simple hecho de ser Hijo natural de Dios. Y, al ser el Verbo por el *optfueron hechas todas las cosas* (Jn 1,3), le asistía el poder de hacer bien todas las cosas. Por consiguiente, según su naturaleza humana, no necesitaba de otra gracia que la unión con el Verbo.

3. Y también: el sujeto que actúa a modo de instrumento no necesita de un hábito para las propias operaciones, pues tal hábito reside en el agente principal. Ahora bien, la naturaleza humana fue en Cristo como un *instrumento de la divinidad*, como enseña el Damasceno en el libro III[1]. Luego en Cristo no debió existir la gracia habitual.

En cambio está lo que se dice en Is 11,2: *Descansará sobre él el Espíritu del Señor,* del que se afirma que está en el hombre por medio de la gracia habitual, como se explicó en la *Primera Parte* (q.43 a.3). Luego en Cristo se dio la gracia habitual.

1. *De Fide Orth.* c.15: MG 94,1049.1060.

a. La gracia de Cristo puede ser considerada en dos perspectivas o momentos: en su humanidad singular (q.7); en relación a los hombres (q.8).

b. «Gracia habitual» es el favor de Dios recibido y aceptado que nos hace justos, agradables y agradecidos (I-II q.l 11 a.l). Distinta del «carisma» o gracia «gratis dada» (ib., a.4 c.). La gracia habitual se distingue de la «gracia de unión», y se manifiesta en el ejercicio de las virtudes y dones del Espíritu Santo.

Solución. *Hay que decir* Es necesario [c] que la gracia habitual se dé en Cristo por tres motivos. Primero, por razón de la unión de su alma con el Verbo de Dios, pues cuanto un ser que recibe se encuentra más cerca de la causa que influye, tanto más participa de esa influencia. Ahora bien, el influjo de la gracia proviene de Dios, según Sal 83,12: *El Señor dará la graciay la gloria.* Y por tanto fue conveniente en grado máximo que aquella alma recibiese el influjo de la gracia divina.

Segundo, por la nobleza de su alma, cuyas operaciones era necesario que contactasen con Dios de la forma más próxima mediante el conocimiento y el amor. Para conseguir esto, la naturaleza humana tiene que.ser elevada por la gracia.

Tercero, por la relación del propio Cristo con el género humano. El es efectivamente, en cuanto hombre, *mediador entre Diosy los hombres,* como se dice en 1 Tim 2,5. Y por eso era preciso que tuviera también la gracia que redundase en los demás, conforme a Jn 1,16: *De su plenitud hemos recibido todos gracia tras grada.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cristo es verdadero Dios por su persona y por su naturaleza divinas. Pero como en la unidad de la persona persiste la distinción de la naturaleza, como es claro por lo dicho anteriormente (q.2 a. 1.2), el alma de Cristo no es esencialmente divina. De ahí la necesidad de que llegue a serlo por participación, cosa que se logra por medio de la gracia.

2. *A la segunda hay que decir:* A Cristo, en cuanto Hijo de Dios por naturaleza, se le debe la herencia eterna, que es la misma bienaventuranza increada, lograda por un acto increado de conocimiento y de amor de Dios, que es el mismo con que el Padre se conoce y ama a sí mismo. El alma no era capaz de tal acto a causa de la diferencia de naturaleza. Por lo que era necesario que alcanzase a Dios por un acto creado de fruición, acto que resulta imposible sin la gracia.

Del mismo modo, en cuanto Verbo de Dios, tuvo la facultad de hacer bien todas las cosas por su operación divina. Pero como, además de esta operación divina, es necesario poner en él una operación humana, según luego se verá (q.19 a.l), se requiere que exista en él la gracia habitual, mediante la cual tal operación resulte perfecta.

3. *A la tercera hay que decir:* La humanidad de Cristo es instrumento de la divinidad [d], pero no a la manera de un instrumento inanimado —que no actúa, sino que es sólo movido—, sino a modo de instrumento animado por un alma racional, que se mueve de tal manera que a la vez es movido. Por eso, para lograr una actuación oportuna, necesitó tener la gracia habitual.

ARTICULO 2

¿Tuvo Cristo virtudes?

InSent. 3 d.13 q. a.l; a.2 q.M.2

Objeciones por las que parece que Cristo no tuvo virtudes.

1. Cristo tuvo la plenitud de gracia. Pero la gracia es suficiente para hacer bien todas las cosas, según 2 Cor 12,9: *Te basta mi grada.* Luego en Cristo no se dieron virtudes.

2. Aún más: según el Filósofo en VII *Ethic.* [2], la virtud se distingue de *un derto heroísmo o hábito divino,* que se atribuye a hombres divinizados. Pero esto le conviene a Cristo en grado máximo. Luego Cristo no tuvo virtudes, sino algo más noble que la virtud.

3. Y también: como queda dicho en la *Segunda Parte* (1-2 q.65 a. 1.2), las virtudes se poseen todas juntas. Ahora bien, no fue conveniente que Cristo tuviera todas las virtudes a la vez, como es claro respecto de la liberalidad y la magnanimidad, cuyo acto recae en las riquezas, según Mt 8,20: *El Hijo del hombre no tiene dónde reclinar su cabera.* Otro tanto acaece con la templanza y la continencia, que actúan sobre las concupiscencias desordenadas, que no existieron en Cristo. Luego Cristo no tuvo virtudes.

2. C.1 n.l (BK 1145al9); S. TH., lecLl.

c. La necesidad debe ser interpretada dentro del orden establecido'por Dios; como se dice a continuación, «fue conveniente en grado sumo».

d. «La humanidad de Cristo es instrumento animado de la divinidad». Es movida y al mismo tiempo mueve; por eso necesita la gracia, que es una cualidad del alma (I-II q.110 a.2). Véase más adelante q.19 a.l.

En cambio está lo que sobre Sal 1,2 —*Pero en la ley del Señor tiene su complacenda*— dice la *Glosa*[3]: *Aquí se nos presenta a Cristo lleno de todo bien.* Ahora bien, la virtud es la *buena cualidad del alma.* Luego Cristo estuvo lleno de toda virtud.

Solución. *Hay que decir* Como quedó explicado en la *Segunda Parte* (1-2 q.l 10 a.4), así como la gracia se relaciona con la esencia del alma, así también se relaciona la virtud con sus potencias. Por eso es necesario que así como las potencias del alma se derivan de su esencia, así también es necesario que las virtudes se deriven de la gracia. Y cuanto más perfecto es un principio, tanto más profundos son sus efectos. Por lo que, al ser la gracia de Cristo perfectísima, es natural que procedan de ella las virtudes para perfeccionar cada una de las potencias en orden a todos los actos del alma. Y así resulta que Cristo tuvo todas las virtudes.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir* Al hombre le basta la gracia para todo aquello con lo que se ordena a la bienaventuranza. Sin embargo, hay cosas que realiza la misma gracia inmediatamente, como el hacer grato a Dios, y otras por el estilo; en cambio, otras cosas las lleva a cabo por medio de las virtudes que proceden de ella.

2. *A la segunda hay que decir:* El hábito heroico o divino no se distingue de lo que comúnmente llamamos virtud más que por el modo más perfecto, esto es, en cuanto que alguno está mejor dispuesto para el bien que el común de los hombres. Con lo que no se demuestra que Cristo careciese de las virtudes, sino que las tuvo en grado eminentísimo, por encima del modo común. En este sentido, también Plotino[4] habló de un modo sublime de virtudes que él dijo ser propias del *alma purificada.*

3. *A la tercera hay que decir:* La liberalidad y la magnificencia son recomendadas con respecto a las riquezas para que nadie las aprecie tanto que descuide, por causa de ellas, lo que tiene obligación de hacer. Y el que menos aprecia las riquezas es aquel que las desprecia y rechaza totalmente por amor a la perfección. Y por eso Cristo, por el simple hecho de haber despreciado todas las riquezas, demostró en sí mismo el grado supremo de liberalidad y de magnificencia. Aunque también ejerció un acto de liberalidad, conforme a sus posibilidades, ordenando que se entregasen a los pobres las cosas que a él le daban; por eso, cuando el Señor dijo a Judas, según Jn 13,27, *lo que vas a hacer, hazlo pronto,* los discípulos pensaron que el Señor le había mandado *dar algo a los pobres* (v.29).

Por otro lado, Cristo no tuvo en modo alguno pasiones desordenadas, como se verá más adelante (q.l8 a.2). Sin embargo, esto no excluye que tuviese la templanza, que es tanto más perfecta en el hombre cuanto más carece de pasiones desordenadas. Por este motivo, según el Filósofo en el VII *Ethic.*[5], el templado se distingue del continente en que el primero no tiene pasiones bajas, mientras que el segundo sí las padece. Por tanto, si la continencia se entiende en el sentido que la toma el Filósofo, Cristo, por haber poseído todas las virtudes, no tuvo la continencia, que no es una virtud, sino algo inferior a la virtud.

ARTICULO 3

¿Tuvo Cristo fe?

Infra a.4; a.8 ad 2; a.9 ad 1; 1-2 q.65 a.5 ad 3; *In Sent.* 3 d.13 q.l a.2 q.'l ad 1; d.36 a.2 ad 3; 4 d.33 q.3 a.2 ad 6; *De verít.* q.29 a.4 ad 15; *De virtut.* q.4 a.l ad 12

Objeciones por las que parece que en Cristo no se dio la fe.

1. La fe es una virtud más excelente que las virtudes morales, por ejemplo la templanza y la liberalidad. Ahora bien, estas virtudes se dieron en Cristo, como queda dicho (a.2). Luego con mayor razón se dio en él la fe.

2. Aún más: Cristo no enseñó las virtudes que no tuvo él, de acuerdo con Act 1,1: *Jesús comentó a hacer y enseñar.* Pero en Heb 12,2 se dice que Cristo es *autor y consumador de la fe.* Por consiguiente, se dio en él en grado supremo.

3. Y también: en los bienaventurados no existe lo que incluye imperfección. Pero en los bienaventurados se da la fe, pues acerca de Rom 1,17: *En él se revela la justicia de Dios, pasando de una fe a otra fe,* comenta la *Glosa*[6]*: De la fe en las palabras y de la esperanza*

3. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,62; *Glossa ordin.* (111,87 A). Cf. CASIODORO, *Expos. in Psalt.*, sobre Sal 1,2: ML 70,29. 4. MACROBIO, *In Somnum Sdpion.* 1.1 c.8 (DD 32). Véase antes 1-2 q.61 a.5. 5. C.9 n.6 (Bic 1152al); S. TH., lect.9. 6. *Glossa ordin.* (VI,5 A); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1323.

a la fe de las cosasj de la contemplación. Luego parece que en Cristo se dio la fe, porque no incluye imperfección alguna.

En cambio está lo que se dice en Heb 11,1: *La fe es prueba de lo que no se ve.* Pero para Cristo no hubo nada oculto, de acuerdo con lo que le dijo Pedro, en Jn 21,17: *Tú sabes todas las cosas.* Luego en Cristo no existió la fe.

Solución. *Hay que decir.* Como se expuso en la *Segunda Parte* (2-2 q.4 a.l), el objeto de la fe es la realidad divina no vista. Pero el hábito de la virtud, como cualquier otro, se especifica por el objeto. Y por lo mismo, si la realidad divina deja de ser algo no visto, desaparece el motivo de la fe. Ahora bien, Cristo, desde el primer instante de su concepción, vio plenamente la esencia divina, como luego se demostrará (q.34 a.4). Luego en él no pudo existir la fe [e].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La fe es superior a las virtudes morales, porque versa sobre un objeto más noble. Sin embargo, en relación con ese objeto la fe incluye un cierto defecto, que no se dio en Cristo. Por lo mismo, en él no pudo darse la fe, aunque tuvo las virtudes morales, porque no implican un defecto de esta clase en su noción, con respecto a sus propios objetos.

2. *A la segunda hay que decir:* El mérito de la fe consiste en que el hombre, por obediencia a Dios, asiente a lo que no ve, según aquello de Rom 1,5: *Para conseguir la obediencia a la fe entre todos los gentiles a causa de su nombre.* Ahora bien, Cristo observó una obediencia plenísima respecto de Dios, pues según Flp 2,8: *Se hizo obediente hasta la muerte.* Y así no enseñó nada referente al mérito que él mismo no practicase de manera más excelentez.

3. *A. la tercera hay que decir.* Como comenta la *Glosa*[1] en el mismo lugar, *la fe consiste propiamente en creer las cosas que no se ven.* Ahora bien, la fe prestada a las cosas que se ven se llama fe en sentido impropio, y por cierta analogía, en lo referente a la certeza o firmeza de la adhesión.

ARTICULO 4

¿Existió en Cristo la esperanza?

Infra a.6 ad 1; a.8 ad 2; a.9 ad 1; 1-2 q.65 a.5 ad 3; 2-2 q.18 a.2 ad 1; *In Sent.* 3 d.13 q. a.2 q.'l ad 1; d.26 q.2 a.5 q."l; *De verít.* q.29 a.4 ad 15; *In Heb.* c.2 lect.3; *De virtut.* q.4 a.l ad 12; a.4 ad 16; *In Ps.* 15 y 30

Objeciones por las que parece que en Cristo no se dio la esperanza.

1. A juicio de la *G/osa*[8], está dicho en nombre de Cristo lo que se lee en Sal 30,2: *En ti, Señor, esperé.* Ahora bien, el hombre espera en Dios mediante la virtud de la esperanza. Luego Cristo tuvo esta virtud.

2. Aún más: la esperanza es la expectación de la bienaventuranza futura, como queda dicho en la *Segunda Parte* (2-2 q.17 a.l ad 2; a.5; a.6). Pero Cristo esperaba algo referente a la bienaventuranza, a saber, la glorificación de su cuerpo. Luego parece que en él existió la esperanza.

3. Y también: cada uno puede esperar lo que pertenece a su perfección, con tal de que eso sea algo futuro. Ahora bien, había cosas que eran futuras pertenecientes a la perfección de Cristo, de acuerdo con Ef 4,12: *Para ¿a perfección de los santos, en razón de la obra del ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo.* Luego parece que a Cristo le competía tener esperanza.

En cambio está lo que se dice en Rom 8,24: *¿Quién espera lo que ve?* Y de esta manera resulta manifiesto que, así como la fe tiene por objeto las cosas no vistas, así sucede también con la esperanza. Pero la fe no existió en Cristo, como queda dicho (a.3). Luego tampoco la esperanza.

Solución. *Hay que decir:* Así como pertenece a la esencia de la fe el que uno asienta a lo que no ve, así también es propio de la

7. *Glossa ordin.* sobre Rom 1,17 (VI,5 A); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO sobre Rom 1,17: ML 191,1323. Cf. AGUSTÍN, *Quaest. Evang.* 1.2, q.39 sobre Mt 17,5: ML 35,1353. 8. Cf. *Glossa interl.* (111,125v).

e. La fe «es un hábito de la mente que introduce la vida eterna en nosotros, haciendo que el entendimiento asienta a realidades que no se ven» (II-II q.4 a.l). La misma idea en esta q.7 a.3 sol.3 y a.9 sol.l. Cristo gozó de la visión beatífica, y por tanto no tuvo fe (q.34 a.4).

/ Hay que salvaguardar la obediencia meritoria de Cristo que se afirma en la revelación. En sentido bíblico, fe significa movimiento de abandono y confianza en la palabra y en el poder de Dios. Así entendida la fe, Jesucristo es el primogénito de los creyentes (Heb 12,1-4).

esencia de la esperanza el que uno espere lo que todavía no tiene. Y del mismo modo que la fe, en cuanto virtud teologal, no recae sobre cualquier cosa no vista, sino sobre sólo Dios, de manera semejante también la esperanza, en cuanto virtud teologal, tiene por objeto la misma fruición de Dios, esperada principalmente por el hombre a través de la virtud de la esperanza. No obstante, a modo de consecuencia, el que tiene la virtud de la esperanza puede esperar el auxilio divino también en otras cosas, como acontece con el que tiene la virtud de la fe, pues no cree a Dios sólo en lo referente a las cosas divinas, sino también respecto de cualquier otra materia que le haya sido revelada por inspiración de Dios.

Cristo, desde el primer momento de su concepción, tuvo la fruición plena de la divinidad, como luego se dirá (q.34 a.4), y por lo mismo no poseyó la virtud de la esperanza. Tuvo, en cambio, la esperanza respecto de algunas cosas que todavía no había alcanzado, aunque no tuvo fe respecto de nada. Porque, a pesar de conocerlo todo plenamente, con lo que la fe quedaba totalmente excluida en él, no poseía todavía de forma plena todo lo que pertenecía a su perfección, por ejemplo la inmortalidad y la gloria del cuerpo, que podía esperar *&*.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la primera hay que decir:*** Esas palabras no se aplican a Cristo con relación a la esperanza en cuanto virtud teologal, sino respecto de otras cosas que todavía no poseía, como se ha dicho (en la exposición).

2. *A. la segunda hay que decir:* La gloria del cuerpo no pertenece a la bienaventuranza como algo principal, sino a modo de redundancia de la gloria del alma, como se expuso en la *Segunda Parte* (1-2 q.4 a.6). Por tanto, la esperanza en cuanto virtud teologal no se refiere a la bienaventuranza del cuerpo, sino a la del alma, que consiste en el gozo divino.

3. *A. la tercera hay que decir:* La edificación de la Iglesia por la conversión de los fieles no pertenece a la perfección esencial de Cristo; le afecta, en cambio, en cuanto que mueve a otros a participar en su propia perfección. Y puesto que, en sentido estricto, se llama esperanza a la que se refiere a lo que uno mismo espera tener, no puede decirse, hablando con propiedad, que la esperanza le convenga a Cristo por la razón alegada.

ARTICULO 5

¿Poseyó Cristo los dones?

Inls. \\;Inlo. lect.8

Objeciones por las que parece que Cristo no tuvo los dones.

1. Es opinión común que los dones se dan para ayuda de las virtudes. Pero lo que es perfecto en sí mismo no necesita de ayuda exterior. Como en Cristo las virtudes fueron perfectas, parece que en él no existieron los dones.

2. Aún más: no parece pertenecer a una misma persona dar los dones y recibirlos, porque darlos es propio de quien los tiene, y recibirlos es propio de quien no los posee. Pero a Cristo le compete dar los dones, de acuerdo con Sal 67,19: *Distribuyó dones a los hombres.* Luego a Cristo no le corresponde recibir los dones del Espíritu Santo.

3. Y también: parece que cuatro de los dones pertenecen a la contemplación del estado de vía, a saber: los de sabiduría, ciencia, entendimiento y consejo, que corresponde a la prudencia; por eso el Filósofo, en el VI *Ethic.*[9], los cuenta entre las virtudes intelectuales. Pero Cristo poseyó la contemplación del cielo. Luego no tuvo estos dones.

En cambio está lo que se lee en Is 4,1: *Siete mujeres echarán mano de un solo hombre.* La *Glosa*[10] comenta: *Esto es, los siete dones del Espíritu Santo se apoderarán de Cristo.*

Solución. *Hay que decir:* Como se expuso en la *Segunda Parte* (1-2 q.68 a.l), los dones, hablando con propiedad, son unas perfecciones de las potencias del alma con las que se hacen aptas para ser movidas por el Espíritu Santo. Pero es evidente que el alma de Cristo era movida por el Espíritu Santo

9. C.3 n.l (BK 1139B16); S. TH., lect.3.

10. *Glossa ordin.* (TV,13 A). JERÓNIMO, *In Isaiam* 1.2 sobre Is 4,1: ML 24,74.

g. Admitiendo la visión beatífica, hay que negar la esperanza. Pero se abre un camino, pues la esperanza tiene como objetivo «las cosas que no se poseen»; y Jesucristo aún no poseía la inmortalidad y la gloria de su cuerpo (III q.7 a.9 sol.l). Ver también la Cuest. Disp. *De spe* a.4, sol.16, y *Comment. adHebr.* c.2 lect.3 n.l33.

en grado perfectísimo, como se dice en Le 4,1: *Jesús, lleno del Espíritu Santo, regresó del Jordány era impulsado por el Espíritu al desierto.* Luego es patente que en Cristo se dieron los dones en grado excelentísimo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir* Lo que es perfecto en el orden de su propia naturaleza necesita la ayuda de lo que es de naturaleza superior. Así el hombre, por perfecto que sea, necesita ser ayudado por Dios. Y en este sentido las virtudes necesitan la ayuda de los dones, porque éstos perfeccionan las potencias del alma al ser movidas por el Espíritu Santo [h].

2. *Ala segunda hay que dedr:* Cristo no es receptor y donante de los dones del Espíritu Santo bajo un mismo aspecto, sino que los da en cuanto Dios, y los recibe en cuanto hombre. Por eso dice Gregorio, en el II *Moral.* [n], que *el Espíritu Santo, que procede de la divinidad de Cristo, no abandonó nunca su humanidad.*

3. *A. la tercera hay que decir:* En Cristo no se dio sólo el conocimiento del cielo, sino también el de la vida terrenal, como luego se dirá (q.15 a.10). Y, sin embargo, los dones del Espíritu Santo permanecen de algún modo también en el cielo, como se expuso en la *Segunda Parte* (1-2 q.68 a.6).

ARTICULO 6

¿Tuvo Cristo el don de temor? [i]

In Seni. 3 d.15 q.2 a.2 q.ª3; *In Is.* 11

Objeciones por las que parece que en Cristo no existió el don de temor.

1. La esperanza es tenida como mejor que el temor, porque su objeto es el bien, mientras que el objeto del temor es el mal, como se explicó en la *Segunda Parte* (1-2 q.40 a.l; q.41 a.2; q.42 a.l). Pero Cristo no tuvo la virtud de la esperanza, como antes se ha dicho (a.4). Luego tampoco poseyó el don de temor.

2. Aún más: por el don de temor teme uno o la separación de Dios, que es el temor *casto,* o ser castigado por El, lo que representa el temor *servil,* como los llama Agustín en el *Supra Canonicam loan.*[12]. Ahora bien, Cristo no temió ni separarse de Dios por el pecado, ni ser castigado por El a causa de la culpa, porque no podía pecar, como luego se dirá (q.15 a.l). Y respecto de lo imposible no existe el temor. Luego en Cristo no se dio el don de temor.

3. Y también: en la 1 Jn 4,18 se dice: *La caridad perfecta echa fuera el temor.* Pero la caridad de Cristo fue perfectísima, según Ef 3,19: *La caridad de Cristo, que supera toda ciencia.* Luego Cristo no tuvo el don del temor.

En cambio está lo que se lee en Is 11,3: *Lo llenará el Espíritu del temor del Señor* [j].

Solución. *Hay que decir.* Como se expuso en la *Segunda Parte* (1-2 q.42 a.l), el temor se relaciona con dos objetos: uno, el mal espantoso; otro, la persona que puede causarnos ese mal, como cuando uno teme al rey en cuanto tiene el poder de matar. Pero no se temería al que tiene tal potestad si ésta no fuese eminente, de modo que no es fácil hacerle frente; de hecho, no tememos las cosas que podemos rechazar fácilmente. Y de esta manera es claro que nadie es temido más que por su superioridad.

Así pues, hay que decir que en Cristo se dio el temor de Dios, pero no en cuanto se refiere al mal de la separación de Dios por el pecado, ni tampoco en cuanto se relaciona con el mal del castigo por tal pecado, sino en cuanto atañe a la misma superioridad divina, en cuanto que el alma de Cristo, impulsada por el Espíritu Santo, se movía hacia Dios con un afecto reverencial. Por eso se dice en Heb 5,7 que, en todas las *ocasiones, fue escuchado por su reverencial temor.* Este amor reverencial para con Dios lo tuvo Cristo, en cuanto hombre, de forma más plena que todos los demás. Y por esto

11. C.56: ML 75,598. 12. Tr.9 sobre 4,18: ML 35,2049; cf. *In lo.* 15,15 tr.85: ML 35,1849.

h. Mientras las virtudes son hábitos con estabilidad, los dones del Espíritu Santo son mociones o «inspiraciones divinas» que dinamizan el ejercicio de las virtudes (I-II q.68 a.l c.).

i. Responde a una cuestión histórica. Según Abelardo, el temor de Dios incluiría contradicción con el amor filial de Jesús. Pero el Conc. de Sens (1140) declaró que «en Cristo se dio el espíritu de temor del Señor» (DS 731).

j. Los *LXX* (y después la *Vulgata)* desdoblan el don de temor en el de piedad. Así llega la numeración septenaria de los dones.

le atribuye la *Escritura* la plenitud del temor del Señor (Is 11,3).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los hábitos de las virtudes y de los dones se refieren propia y directamente al bien, mientras que con el mal sólo se relacionan por vía de consecuencia, pues es propio de la naturaleza de la virtud *hacer buena la obra,* como se dice en el II *Ethic.*[13]. Y por esto no pertenece a la naturaleza del don de temor el mal que contempla, sino la superioridad de aquel bien, es decir, el divino, que tiene poder para infligir un mal. En cambio, la esperanza como virtud dice relación no sólo al autor del bien, sino simultáneamente al mismo bien en cuanto no poseído. Y por eso a Cristo no se le atribuye la virtud de la esperanza, porque poseía ya el bien perfecto de la bienaventuranza, pero sí el don de temor.

2. *A la segunda hay que decir:* Esa objeción procede del temor considerado en relación con el mal como objeto.

3. *A. la teñera hay que decir:* La caridad perfecta echa fuera el temor servil, que se fija especialmente en el castigo. Pero un temor de esta naturaleza no existió en Cristo.

ARTICULO 7

¿Tuvo Cristo carismas?

In Is. 1

Objeciones por las que parece que en Cristo no se dieron los carismas.

1. Quien tiene algo plenamente, no puede tenerlo por participación. Pero Cristo tuvo la plenitud de gracia, según Jn 1,14: *Lleno de grada y de verdad.* Y los carismas parece que son a modo de participaciones concedidas parcialmente y en particular a diversos individuos, de acuerdo con 1 Cor 12,4: *Hay diversidad de dones.* Luego parece que en Cristo no se dieron los carismas.

2. Aún más: lo que a uno se le debe, no parece que se le dé gratuitamente. Pero a Cristo hombre le eran debidos la abundancia en la palabra de sabiduría y de ciencia, el poder de hacer milagros y otras cosas por el estilo que pertenecen a los llamados carismas, por ser él *el poder de Dios y la sabiduría de Dios,* como se dice en 1 Cor 1,24. Luego no era oportuno que Cristo tuviese carismas.

3. Y también: los carismas se ordenan a la utilidad de los fieles, según 1 Cor 12,7: *A. cada uno se le da la manifestación del Espíritu para el bien común.* Pero no se ve que pertenezca al bien común un hábito, o cualquier otra disposición, si el hombre no se sirve de ellos, de acuerdo con Eclo 20,32: *Sabiduría ocultay tesoro escondido: ¿Qué utilidad hay en los dos?* Sin embargo, no se lee que Cristo se haya servido de todos los carismas, especialmente en lo que se refiere al don de lenguas. Luego en Cristo no se dieron todos los carismas.

En cambio está lo que dice Agustín en la epístola *Ad Dardanum*[14]: así como en la cabeza están todos los sentidos, así existieron en Cristo todas las gracias.

Solución. *Hay que decir:* Como se explicó en la *Segunda Parte* (1-2 q.lll a.4), los carismas se ordenan a la manifestación de la fe y de la doctrina espiritual. Es necesario que el que enseña tenga aquellos medios por los cuales manifieste su doctrina; en caso contrario, tal doctrina resultaría inútil. Ahora bien, Cristo es el primero y principal maestro de la fe y de la doctrina espiritual, como se dice en Heb 2,3-4: *Esta salvación fue inaugurada por la predicación del Señor; fue confirmada entre nosotros por los que le escucharon, confirmándola Dios con señales y milagros,* etc. Es, pues, claro que Cristo, como primero y principal maestro de la fe, tuvo todos los carismas en grado eminentísimo[k].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* Así como la gracia santificante se ordena a los actos meritorios tanto interiores como exteriores, así también el carisma se ordena a ciertos actos externos que manifiestan la fe, por ejemplo la realización de milagros y otras obras por el estilo. Cristo poseyó plenamente ambas gracias, pues, al estar su alma unida a la divinidad, tenía el poder total de realizar todos los actos predichos. En cambio, los otros santos, que son movidos por Dios no

13. ARISTÓTELES, c.6 n.2 (BK 1106al8); S. TH., lect.6.

14. *EpistAW* c.13: ML 33,847.

k. Según I-II q.lll a.l, las «gracias gratis dadas» son eminentemente sociales; no se dan para justificación del individuo, sino «para que coopere en la justificación del otro».

como instrumentos unidos sino separados, reciben un poder particular para realizar tales o cuales actos. De ahí que en los demás santos los carismas se encuentren divididos; no así en Cristo.

2. *A. la segunda hay que decir.* Cristo se llama *podery sabiduría de Dios* porque es el Hijo eterno de Dios. En este sentido no le compete tener la gracia, sino más bien ser el dispensador de la misma. Sin embargo, le corresponde tener la gracia según su naturaleza humana.

3. *A la tercera hay que decir.* A los Apóstoles les fue concedido el don de lenguas porque eran enviados a *enseñar a todas las gentes* (Mt 28,19). Cristo, en cambio, sólo quiso predicar personalmente al pueblo judío, como él mismo lo dijo en Mt 15,24: *No be sido enviado sino a las ovejasperdidas de la casa de Israel.* Y el Apóstol escribe en Rom 15,8: *Digo que Cristo fue ministro de la circuncisión.* Y por eso no fue necesario que hablase diversas lenguas. Sin embargo, no careció del conocimiento de todas las lenguas, puesto que tampoco le eran desconocidos los pensamientos secretos de los corazones, como se dirá luego (q.10 a.2), de los que son signos las palabras. Y, no obstante, no tuvo inútilmente este conocimiento, como no se tiene inútilmente un hábito que no se usa cuando no es oportuno.

ARTICULO 8

¿Dispuso Cristo de la profecía?'

In Sent. 2-2 q.174 a.5 ad 3; *De verit.* q.20 a.6; *Compend. tbeol.* c.216; *In lo.* 4 lect.6; 6 lect.2

Objeciones por las que parece que Cristo no tuvo la profecía.

1. La profecía implica un conocimiento oscuro e imperfecto, de acuerdo con Núm 12,6: *Si alguno de vosotrosfuera profeta del Señor, le hablarépor medio del sueño o en visión.* Pero Cristo tuvo un conocimiento pleno y perfecto, mucho mayor que el de Moisés, del que se añade (Núm 12,8) que *vio a Dios claramentey no por medio de enigmas.* Luego no se debe asignar a Cristo la profecía.

2. Aún más: así como la fe versa sobre las cosas que no se ven, y la esperanza sobre las cosas que no se poseen, así también la profecía recae en realidades que no son presentes, sino distantes, porque se llama profeta *al que habla de lo que está lejos.* Ahora bien, Cristo no tuvo fe ni esperanza, como antes se ha dicho (a.3.4). Luego tampoco hay que atribuir a Cristo la profecía.

3. Y también: el profeta es de categoría inferior al ángel, por lo que se dice de Moisés, que fue el mayor de los profetas, como se expuso en la *Segunda Parte* (2-2 q.174 a.4), *que habló con un ángel en el desierto* (Act 7,38). Pero Cristo *no es inferior a los ángeles* en lo que atañe al conocimiento espiritual, sino sólo *en cuanto a su pasibilidad corporal,* como se escribe en Heb 2,9. Parece, por tanto, que Cristo no fue profeta.

En cambio está lo que se dice de él en Dt 18,15: *Dios os suscitará un profeta de en medio de vuestros hermanos.* Y él mismo dice de sí, en Mt 13,57 y Jn 4,44: *Sólo en su patria es menospreciado elprofeta.*

Solución. *Hay que decir:* Se llama profeta al *que habla de cosas lejanas* o *ve cosas lejanas,* es a saber, en cuanto conoce y habla de cosas que están lejos del conocimiento humano, como dice también Agustín en el libro XVI *Contra Faustumz.* Sin embargo, hay que tener en cuenta que no se puede llamar profeta a uno por el hecho de conocer y anunciar cosas que son lejanas para otros con los que él no habita. Y esto es claro en lo que atañe al lugar y en lo que se refiere al tiempo. Por ejemplo, tendríamos un caso de profecía si uno que vive en Francia conociese y anunciase a los que viven en esa nación lo que entonces acontecía en Siria: como descubrió Elíseo a Guejazí (2 Re 5,26) que un hombre había descendido del carro y le había salido al encuentro. En cambio, si uno que vive en Siria anunciase cosas que acontecen allí, su intervención no sería profética. Y otro tanto sucede con relación al tiempo. Fue un caso de profecía el anuncio hecho por Isaías de que Ciro, rey de Persia, había de reedificar el templo de Dios, como se ve en Is 44,28; pero no puede tomarse por un caso de profecía la narración hecha por Esdras (1,3) de lo que acaeció en su tiempo.

Así pues, el que Dios o los ángeles, y también los bienaventurados, conozcan y

15. C. 18: ML 42,327.

/. El tema de Cristo profeta es central en teología. La *Escritura* ve a Jesús como «el Profeta» (Jn 4,19).

anuncien cosas alejadas de nuestro conocimiento no es un caso de profecía, pues no participan de ningún modo de nuestro estado. En cambio, Cristo, antes de su pasión, participaba de nuestra condición, en cuanto que no era sólo bienaventurado, sino también viador. Y por eso era profetice el que conociese y anunciase las cosas que estaban lejos del conocimiento de los demás viadores. Y por este motivo se afirma que tuvo el don de profecía.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** Las palabras citadas no demuestran que el conocimiento enigmático pertenezca a la esencia de la profecía, tal como se da en el sueño y en la visión, sino que por medio de ellas se pone de manifiesto la comparación entre los otros profetas, que conocieron las cosas divinas en sueño y en visión, y Moisés, que vio a Dios claramente y no por enigmas. Este, no obstante, fue llamado profeta, según Dt 34,10: *No volvió a surgir en Israel un profeta semejante a Moisés.*

Sin embargo, se puede decir que Cristo, a pesar de tener un conocimiento pleno y claro en lo que se refiere a su parte intelectiva, tuvo en su imaginación ciertas imágenes en las que podía atisbar las cosas divinas, puesto que no era sólo bienaventurado, sino también viador.

2. *A la segunda hay que decir:* La fe tiene por objeto las cosas que el creyente no ve. De manera semejante, la esperanza recae en las cosas que no posee el que espera. En cambio, la profecía versa sobre las cosas que están lejos del conocimiento común de los hombres con los que el profeta vive y trata en el estado de viadores. Por eso, la fe y la esperanza contradicen la perfección de la bienaventuranza de Cristo; pero no la profecía.

3. *A. la tercera hay que decir.* El ángel, por ser bienaventurado, está por encima del profeta, que es puro viador; pero no está por encima de Cristo, que fue a la vez viador y bienaventurado.

ARTICULO 9

¿Poseyó Cristo la plenitud de gracia?

In Sent. 3 di3 q.l a.2 q."l; d.15 q.l a.2 ad 5; *In Is.* 11; *De verit.* q.29 a.5; *Compend. theol.* c.213 y 214; *In lo.* 1 lect.8 y 10

Objeciones por las que parece que Cristo no tuvo la plenitud de gracia.

1. Las virtudes se derivan de la gracia, como se expuso en la *Segunda Parte* (1-2 q.l 10 a.4 ad 1). Pero en Cristo no se dieron todas las virtudes, puesto que careció de fe y esperanza, como se ha dicho (a.3.4). Luego Cristo no tuvo la plenitud de gracia.

2. Aún más: como es claro por lo dicho en la *Segunda Parte* (1-2 q.l 11 a.2), la gracia se divide en operante y cooperante. Se llama operante a la que justifica al pecador. Y esto no ocurrió en Cristo, porque nunca estuvo sujeto al pecado. Por tanto, en Cristo no existió la plenitud de gracia.

3. Y también: en Sant 1,17 se dice: *Toda buena dádiva y todo don perfecto vienen de arriba, desáenden del Padre de las luces.* Ahora bien, lo que desciende se posee parcial y no plenamente. Luego ninguna criatura, ni siquiera el alma de Cristo, puede tener en plenitud los dones de la gracia.

En cambio está lo que se dice en Jn 1,14: *Le vimos lleno de gracia y de verdad.*

Solución. *Hay que decir:* Poseer plenamente una cosa equivale a poseerla total y perfectamente. Pero la totalidad y la perfección pueden considerarse bajo dos aspectos: uno, por razón de su cantidad intensiva, como cuando se dice que alguien tiene la blancura plenamente porque la posee en el mayor grado posible. Otro, por razón de su eficacia, por ejemplo cuando se dice que alguien tiene la vida plenamente porque la posee con todos sus efectos y operaciones. Y, en este sentido, el hombre tiene la vida plenamente; no, en cambio, el animal o la planta.

Cristo poseyó la plenitud de gracia en los dos sentidos. Bajo el primero, porque la poseyó en grado sumo, del modo más perfecto en que es posible tenerla. Y esto resulta evidente, en primer lugar, por la proximidad del alma de Cristo a la causa de la gracia. Ya se dijo (a.l) que un ser en actitud de recibir recibe en mayor grado cuanto más próximo a la misma está. Y, por eso, el alma de Cristo, al estar unida a Dios de la forma más próxima entre todas las criaturas racionales, recibe la máxima influencia de su gracia. En segundo lugar, es claro, por comparación con su efecto. El alma de Cristo recibía la gracia de tal modo que de ella redundase en cierta manera sobre los demás. Por eso fue conveniente que tuviese la gracia en grado supremo, como acontece con el fue-

go, que, por ser la causa del calor en todos los seres calientes, tiene el calor en grado máximo.

Otro tanto aconteció en cuanto a la eficacia de la gracia, pues la poseyó plenamente al tenerla para todas sus operaciones y efectos. Y esto porque le fue otorgada la gracia como a principio universal en el campo de todos los que tienen la gracia. Y la virtud del primer principio en un género determinado se extiende a todos los efectos dentro de tal género. Así sucede con el sol, que, por ser causa universal de la generación, como dice Dionisio en el c.4 del *De Div. Nom.*[16], se extiende a todo lo que se enmarca en la generación. Y así se considera en Cristo este segundo aspecto de la gracia, en cuanto su gracia se extiende a todos los efectos de la misma, que son las virtudes, los dones y otras realidades por el estilo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir* La fe y la esperanza designan efectos de la gracia con un cierto defecto proveniente del sujeto que recibe la gracia, es a saber, en cuanto que la fe tiene por objeto lo que no vemos, y la esperanza lo que no poseemos. Por eso es necesario que en Cristo, por ser el autor de la gracia, no se den los defectos que llevan consigo la fe y la esperanza. Sin embargo, todo lo que hay de perfección en la fe y la esperanza está en Cristo de manera mucho más perfecta. Así como en el fuego no se encuentran los modos defectuosos del calor emanados del defecto del sujeto, sino todo lo que pertenece a la perfección del calor.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo propio de la gracia operante[u] es causar la justificación; el hacer un justo de un pecador le sobreviene por parte del sujeto en el que se asienta el pecado. Por consiguiente, el alma de Cristo fue justificada por la gracia operante en cuanto que la hizo justa y santa desde el principio de su concepción; no porque antes hubiera sido pecadora o injusta.

ARTICULO 10

¿Es propia de Cristo la plenitud de gracia?

Infra q.27 a.5 ad 1; /« *Seat.* 3 d.13 q.l a.2 q.ª2 ad 2; /« / *Cor.* c.ll lect.l; c.12 lect.l; *In Col.* c.l lect.5; *Competid, theol.* c.214; *In lo.* \ lect.8; *Exposit. Ave María*

Objeciones por las que parece que la plenitud de gracia no es propia de Cristo.

1. Es propio de uno lo que a él solo le corresponde. Pero la plenitud de gracia se atribuye a otros, pues de la Santísima Virgen se dice en Le 1,28: *Salve, llena de gracia, el Señor está contigo;* y en Act 6,8 se lee: *Esteban estaba lleno de gracia y de poder.* Luego la plenitud de gracia no es propia de Cristo.

2. Aún más: lo que puede comunicarse a otros por medio de Cristo no parece propio del mismo. Ahora bien, la plenitud de gracia puede comunicarse a otros por medio de Cristo, pues el Apóstol dice en Ef 3,19: *Para que seáis llenos de toda la plenitud de Dios.* Luego la plenitud de gracia no es propia de Cristo.

3. Y también: el estado de vía parece que ha de ser proporcionado al estado de bienaventuranza. Pero en éste se dará una plenitud porque, como dice Gregorio en la homilía *De centum ovibusz*[1]*: En la patria celestial, donde está la plenitud de todos los bienes, aunque algunos sean otorgados de manera excelente, sin embargo nada se posee particularmente.* Luego en el estado de vía la plenitud de gracia es poseída por cada uno de los hombres en particular. Y así la plenitud de gracia no es propia de Cristo.

En cambio está que la plenitud de gracia se atribuye a Cristo en cuanto Hijo unigénito del Padre, de acuerdo con Jn 1,14: *Le vimos, como Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad.* Ahora bien, el ser Unigénito del Padre es exclusivo de Cristo. Luego también le es propio el estar lleno de gracia y de verdad.

Solución. *Hay que decir:* La plenitud de gracia puede considerarse bajo dos aspectos: uno, por parte de la misma gracia; otro, por parte de quien la tiene. Por parte de la propia gracia, se dice que existe la plenitud

16. § 4: MG 3,700; S. TH., lect.3. 17. *In Evang.* 1.2 hom.34: ML 76,1248.

//. «Gracia *operante»:* «auxilio divino que nos mueve a querer y actuar bien». En cuanto nuestra mente no sólo es movida, sino que también responde con libertad, tenemos la «gracia *cooperante»* (I-II q.l 11 a.2).

cuando uno alcanza el más alto grado de gracia en cuanto a la esencia y en cuanto a la virtualidad, es a saber, en cuanto posee la gracia de la forma más excelente posible, y en la máxima extensión para todos los efectos de ella derivados. Y tal plenitud de gracia es exclusiva de Cristo. Por parte del sujeto se dice que se da la plenitud de gracia cuando alguien la posee de acuerdo con su propia condición: sea en intensidad, por haber llegado al término prefijado por Dios, de acuerdo con Ef 4,7: *A cada uno de nosotros se nos ha dado la gracia en la medida del don de Cristo;* sea en virtualidad, es decir, en cuanto uno dispone del poder de la gracia para todo lo que se refiere a su estado o a sus deberes, como decía el Apóstol en Ef 3,8-9: *A mí, el menor de todos los santos, se me ha dado esta gracia, la de iluminar a los hombres,* etc. Y tal plenitud de gracia no es propia de Cristo, sino que puede ser comunicada por él mismo a otros.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se llama a la Santísima Virgen llena de gracia, no por lo que toca a la misma gracia, pues no la tuvo en el máximo grado posible, ni para todos los efectos que de ella emanan, sino que se la llama llena de gracia en relación consigo misma, en el sentido de que recibió la gracia suficiente para el estado de madre de Dios a que había sido elegida por el propio Dios. Y de manera semejante se dice que Esteban estaba lleno de gracia, porque tenía la suficiente para ser idóneo ministro y testigo de Dios, para lo que había sido elegido. Y lo mismo ha de decirse de otros. Pero, de estas plenitudes, una es mayor que la otra, de acuerdo con la previa ordenación divina a un estado más elevado o más bajo.

2. *A la segunda hay que decir.* En el texto citado habla el Apóstol de la plenitud de gracia considerada por parte del sujeto, en relación con aquello a que el hombre ha sido previamente ordenado por Dios. Y eso es o algo común a lo que están previamente ordenados todos los santos, o algo especial, propio de la excelencia de algunos. Y, en este sentido, hay una plenitud de gracia común a todos los santos, a saber, la que consiste en tener la gracia suficiente para merecer la vida eterna, que consiste en el gozo pleno de Dios. Y ésta es la plenitud que deseaba el Apóstol para los fieles a quienes escribía.

3. *A la tercera hay que decir* Los dones que son comunes en el cielo, a saber, la visión, la posesión y el gozo, y otros por el estilo, tienen algunos dones correspondientes en la vida terrena que también son comunes a los santos. Hay, sin embargo, algunas prerrogativas de los santos, tanto en el cielo como en la tierra, que no todos poseen.

ARTICULO 11

¿Es infinita la gracia de Cristo?

In Sent. \ d.17 q.2 a.4 ad 3; d.44 a.3 ad 2; 3 d.13 **q.l** a.2 q.ª2; *De verít.* q.29 a.3; *Competid, theol.* c.215; *In lo.* 3 lect.6

Objeciones por las que parece que la gracia de Cristo es infinita.

1. Todo lo que no tiene medida ni límite es infinito. Ahora bien, la gracia de Cristo no tiene medida, pues se dice en Jn 3,34: *Dios no le dio el Espíritu con medida,* es a saber, a Cristo. Luego la gracia de Cristo es infinita.

2. Aún más: un efecto infinito manifiesta un poder infinito, que no puede tener por fundamento más que una esencia infinita. Pero el efecto de la gracia de Cristo es infinito, porque se extiende a la salvación de todo el género humano, al ser *él mismo la propiciación por los pecados de todo el mundo,* como se dice en 1 Jn 2,2. Luego la gracia de Cristo es infinita.

3. Y también: toda realidad finita puede llegar, por adición, a la cantidad de cualquier otra realidad limitada. Si, pues, la gracia de Cristo es finita, la gracia de otro hombre podría crecer tanto que llegase a igualar la gracia de Cristo. En contra de esto está lo que se dice en Job 28,17: *No es comparable a él el oro o el vidrio,* tal como lo interpreta Gregorio[18]. Luego la gracia de Cristo es infinita.

En cambio está que la gracia de Cristo es algo creado en su alma. Pero todo lo creado es finito, según Sab 11,21: *Todo lo dispusiste con número, peso y medida.* Por consiguiente, la gracia de Cristo no es infinita.

Solución. *Hay que decir:* Como es claro por lo expuesto anteriormente (q.2 a. 10; q.6 a.6), en Cristo se puede distinguir una doble gracia. Una, la gracia de unión que, como antes se dijo (ibid.), es la misma unión personal con el Hijo de Dios, que es otor-

18. *Moral.* 1.18 c.48: ML 76,85.

gada gratuitamente a la naturaleza humana. Y tal gracia es evidentemente infinita, por ser infinita la persona del Verbo.

Otra es la gracia habitual, que puede considerarse de dos maneras. Primero, en cuanto que es un ser, y, bajo este aspecto, tiene que ser finita, al encontrarse en el alma de Cristo como en su sujeto. El alma de Cristo es una criatura, siendo su capacidad limitada. Por lo que el ser de la gracia, al no exceder a su sujeto, no puede ser infinito.

Segundo, en relación con la propia naturaleza de la gracia. Y, en este sentido, la gracia puede llamarse infinita, porque no está limitada, ya que tiene lo que puede pertenecer al concepto de gracia, y eso no le es dado en conformidad con una determinada medida; porque, *según el propósito de la gracia de Dios* (Rom 4,5), a quien pertenece medir la gracia, ésta le es conferida al alma de Cristo como a principio universal de justificación para la naturaleza humana, según Ef 1,6: *Ños justificó en su amado Hijo.* Es como si decimos que la luz del sol es infinita, no según su naturaleza, sino en relación con el concepto de luz, porque posee todo lo incluido en tal concepto.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* La frase *el Padre no da a su Hijo el Espíritu con medida* puede entenderse, primeramente, del don que Dios Padre hizo a su Hijo desde la eternidad, es a saber, la naturaleza divina, que es un don infinito. Por eso la *Glosa*[19] comenta a ese propósito: *Para que el Hijo sea tan grande como lo es el Padre.*

En segundo lugar, puede referirse al don otorgado a la naturaleza humana a fin de que se una a la persona divina, lo que constituye un don infinito. Por eso la *Glosa* [20] dice allí mismo: *Del mismo modo que el Padre engendró un Verbo pleno y perfecto, así también pleno y perfecto se unió a la naturaleza humana.*

Finalmente, puede referirse a la gracia habitual, en cuanto que la gracia de Cristo se extiende a todo lo que pertenece a la gracia. Por eso, exponiéndolo, comenta Agustín [21]: *La medida es una cierta división de los dones: pues a uno se le da, por medio del Espíritu, la palabra de sabiduría; a otro, la palabra de ciencia. Pero Cristo, que es el donante, no recibió con medida.*

2. *A. la segunda hay que decir:* La gracia de Cristo tiene un efecto infinito, bien por razón de la infinitud antedicha (en la exposición) de la propia gracia, bien por razón de la unidad de la persona divina, a la que está unida el alma de Cristo.

3. *A. la tercera hay que decir:* Lo menos puede llegar, por medio del aumento, a la cantidad de lo que es mayor en las cosas que tienen cantidad de la misma naturaleza. Pero la gracia de otro hombre se compara con la de Cristo como el poder particular con el universal. Por lo que, así como el poder del fuego, por mucho que crezca, no puede equipararse al poder del sol, así la gracia de otro hombre, por más que crezca, no podrá igualarse a la gracia de Cristo [m].

ARTICULO 12

¿Pudo aumentar la gracia de Cristo?

In Sent. \ d.15 q.5 a.l q.ª4; d.17 q.2 a.4 ad 3; 3 d.13 q.l a.2 q.*3

Objeciones por las que parece que la gracia de Cristo pudiera ser acrecentada.

1. A todo lo finito se le puede añadir algo. La gracia de Cristo es limitada, como se acaba de decir (a. 11). Luego pudo acrecentarse.

2. Aún más: el poder divino realiza el aumento de la gracia, de acuerdo con 2 Cor 9,8: *Poderoso es Dios para hacer abundar en vosotros toda grada.* Ahora bien, el poder divino, por ser infinito, no es limitado por término alguno. Por tanto, parece que la gracia de Cristo pudiera ser mayor.

3. Y también: en Le 2,52 se dice que *el Niño Jesús erecta en edad, sabiduría y gracia ante Dios y ante los hombres.* Luego la gracia de Cristo pudo acrecentarse.

En cambio está lo que se lee en Jn 1,14: *Le vimos, como Unigénito del Padre, lleno de grada y de verdad.* Pero nada puede ser o concebirse mayor que el ser alguien unigénito del Padre. Luego no puede existir, ni tampoco

19. *Glossa inferí,* sobre Jn 3,34 (V,197r); AGUSTÍN, *In lo.* tr.15 sobre Jn 4,35; ML 35,1509. 20. *Glossa ordin.* sobre Jn 3,34 (V,197 A). 21. *In lo.* te. 14 sobre Jn 3,34: ML 35,1509.

m. Es importante para ver la inclusión de toda la humanidad en la humanidad de Cristo, «en quien el bien espiritual no es particularizado, sino total e íntegro; él es todo el bien de la Iglesia, y no es mayor él junto con los otros que él solo» *(In IV Sent.* d.49 q.4 a.3 sol.4).

concebirse, una gracia mayor que aquella de la que Cristo estuvo lleno.

Solución. *Hay que decir:* La imposibilidad de aumento en una forma puede acontecer de dos modos: uno, por parte del propio sujeto; otro, por parte de esa forma. Por parte del sujeto, cuando éste alcanza el grado supremo en la participación de la propia forma de acuerdo con su propio modo de ser: como cuando decimos que el calor del aire no puede aumentar cuando éste ha alcanzado el grado máximo de calor compatible con la naturaleza del aire, aunque en la naturaleza pueda darse un calor más elevado, como es el del fuego. Por parte de la forma, la posibilidad de aumento queda excluida cuando un sujeto alcanza la máxima perfección en que tal forma puede poseerse: como cuando decimos que el calor del fuego no puede acrecentarse, porque no puede haber un grado de calor mayor que el alcanzado por el fuego.

Así como la sabiduría divina ha fijado la medida concreta de las demás formas, así también lo ha hecho con la gracia, según Sab 11,21: *Todo lo dispusiste en número, peso y medida.* Y la medida de cada forma está preestablecida de acuerdo con su fin: así no se da una gravedad mayor que la gravedad de la tierra, porque no existe un lugar inferior a ésta. El fin de la gracia es la unión de la criatura racional con Dios. Y no puede existir ni concebirse mayor unión de la criatura racional con Dios que la establecida en la persona. Y por este motivo la gracia de Cristo llega a la medida suprema de la gracia. Resulta así evidente que la gracia de Cristo no pudo acrecentarse por parte de la misma gracia.

Pero tampoco pudo acrecentarse por parte del sujeto, porque Cristo, en cuanto hombre, fue verdadera y plenamente bienaventurado desde el primer instante de su concepción. Por tanto, no pudo darse en él aumento de la gracia, lo mismo que no se da en los demás bienaventurados, por haber llegado ya al término.

Por el contrario, la gracia de los hombres que son puramente viadores puede acrecentarse lo mismo por parte de la forma, al no haber llegado al grado máximo de la gracia, que por parte del sujeto, pues aún no han llegado al término.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la** primera hay que decir:* Si se trata de cantidades matemáticas, a cualquier cantidad finita se le puede hacer adiciones, ya que por parte de la cantidad limitada nada hay que se oponga a ello. En cambio, si se trata de una cantidad natural, puede haber rechazo por parte de la forma, que exige una cantidad determinada, como acontece también con otros accidentes determinados. Por esto dice el Filósofo, en II *De Anima*[22], que *la naturaleza de todas las realidades estables es el términoy la razón de su magnitudj de su aumento.* Y ahí estriba la razón de que puedan hacerse adiciones a la cantidad de todo el firmamento. Mucho más ha de tenerse en cuenta en las propias formas un término más allá del cual no pasan. Y, por este motivo, no convino que se hiciese adición alguna a la gracia de Cristo, aunque según su esencia sea finita.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque el poder de Dios pudiera hacer algo mayor y mejor que la gracia habitual de Cristo, no sería capaz de hacer que se ordenase a algo mayor que la unión personal con el Hijo unigénito del Padre. A esa unión corresponde de manera suficiente tal medida de gracia, de acuerdo con lo establecido por la sabiduría divina.

3. *A la tercera hay que decir:* Uno puede crecer en sabiduría y en gracia de dos maneras. Una, mediante el aumento de los mismos hábitos de sabiduría y gracia. Y, en este sentido, Cristo no creció en ellas. Otra, en relación con los efectos, a saber, en cuanto uno realiza obras más sabias y más virtuosas. Y, en este aspecto, Cristo crecía en sabiduría y en gracia, lo mismo que crecía en edad, porque, a medida que crecía en edad, hacía obras más perfectas, para demostrar que era verdadero hombre, tanto en lo referente a Dios como en lo tocante a los hombres.

ARTICULO 13

¿La gracia habitual de Cristo es una consecuencia de la unión?

Supra. q.6 a.6; *In Sent.* 3 d.13 q.3 a.2 q."3; *Competid, theol.* c.214

Objeciones por las que parece que la gracia habitual de Cristo no es una consecuencia de la unión.

1. Una realidad no es consecuencia de sí misma. Pero la gracia habitual parece ser

22. C.4 n.8 (Bic 416al6); S. TH., lect.8.

la misma que la gracia de unión, pues dice Agustín en el libro *De praedest. Sanct.* [23]: *La grada por la que se hace cristiano el hombre, desde el momento en que comienza a creer, es la misma por la que aquel hombre, desde el primer momento, fue hecho Cristo.* Lo primero pertenece a la gracia habitual; lo segundo, a la gracia de unión. Luego parece que la gracia habitual no es una consecuencia de la unión.

2. Aún más: la disposición precede a la perfección temporal o, por lo menos, conceptualmente. Ahora bien, la gracia habitual parece ser una disposición de la naturaleza humana para la unión personal. Luego da la impresión de que la gracia habitual no es una consecuencia de la unión, sino más bien algo que la precede.

3. Y también: lo común es antes que lo propio. Pero la gracia habitual es común a Cristo y a los demás hombres, mientras que la gracia de unión es propia de Cristo. Luego, conceptualmente, la gracia habitual es anterior a la de unión. Por consiguiente, no es efecto de ésta.

En cambio está lo que se dice en Is 42,1: *He aquí a mi siervo, yo lo sostendré;* y luego continúa: *He puesto mi espíritu sobre él,* lo que pertenece al don de la gracia habitual. De donde se deduce que la asunción de la naturaleza humana en la unión de la persona precede en Cristo a la gracia habitual.

Solución. *Hay que decir:* La unión de la naturaleza humana con la persona divina, que antes (q.2 a.10; q.6 a.6) aclaramos que era la misma gracia de unión, precede en Cristo a la gracia habitual, no en el orden del tiempo, sino en el de la naturaleza y en el de la razón. Y esto por tres motivos. Primero, de acuerdo con los principios de una y otra gracia. Efectivamente, el principio de la unión es la persona del Hijo que asume la naturaleza humana, de la que se dice *c[uefue enviada al mundo* (Jn 3,17), porque asumió la naturaleza humana. En cambio, el principio de la gracia habitual, que es dada con la caridad, es el Espíritu Santo, del que se dice, en este aspecto, que es enviado porque habita en el alma por la caridad (Rom 5,5; 8,9.11; Gal 4,6). Ahora bien, la misión del Hijo, según el orden de la naturaleza, es anterior a la misión del Espíritu Santo; lo mismo que, en el orden de la naturaleza, el Espíritu Santo, que es el amor, procede del Padre y del Hijo. Por lo que también la unión personal, según la cual se entiende la misión del Hijo, es anterior, en el orden de naturaleza, a la gracia habitual según la cual se considera la misión del Espíritu Santo".

Segundo, la razón de tal orden se toma de la relación entre la gracia y su causa. La gracia es causada en el hombre por la presencia de la divinidad, como lo es la luz en el aire por la presencia del sol. Por eso se dice en Ez 43,2: *La gloria de Dios entraba por el oriente, y la tierra resplandecía por su gloria.* Pero la presencia de Dios en Cristo se entiende por la unión de la naturaleza humana con la persona divina. Por tanto, la gracia habitual de Cristo se considera como consecuencia de esa unión, lo mismo que la luz es consecuencia del sol.

El tercer motivo de tal orden puede tomarse del fin de la gracia. Esta se ordena a obrar rectamente. Y las *acciones son de los supuestos y de los individuos.* Por lo que la acción, y, en consecuencia, la gracia, que a ella se ordena, presupone la hipóstasis que obra. Pero la hipóstasis no es algo que se suponga anterior a la unión en la naturaleza humana, como queda claro por lo dicho anteriormente (q.4 a.3). Y, por consiguiente, la gracia de unión precede conceptualmente a la gracia habitual.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** En el texto citado, Agustín llama gracia a la voluntad de Dios, que otorga gratuitamente sus beneficios. Y por este motivo dice que es una misma la gracia que hace a cualquier hombre cristiano y aquella por la que el hombre es hecho Cristo, porque ks dos cosas provienen de k voluntad gratuita de Dios, sin mérito previo.

2. *A. la segunda hay que decir:* Así como la disposición en el proceso generativo precede a la perfección para la que dispone en las cosas que se forman progresivamente, así también la disposición sigue a la perfección conseguida por un ser: tal acontece con el calor, que fue disposición para la forma del fuego, pasando luego a ser efecto de tal forma una vez que ésta preexiste. Ahora bien, en Cristo la naturaleza humana se unió a la persona del Verbo desde el

23. C.15: ML 44,982.

«. Según la doctrina trinitaria, la misión del Hijo es anterior a la misión del Espíritu (I q.43 a.7).

primer instante sin progreso sucesivo. Por tanto, la gracia habitual no se considera como precedente a la unión, sino como consiguiente a la misma, a modo de cierta propiedad natural. De ahí que Agustín diga, en el *Enchir.* [24], que *¡agracia es, en derto modo, natural a Cristo hombre.*

3. A la tercera hay que decir: Lo común es anterior a lo propio si ambos son del mismo género; pero, cuando se trata de cosas que son de género distinto, nada impide que lo propio sea anterior a lo común. La gracia de unión no pertenece al mismo género que la gracia habitual, sino que está por encima de todo género, como lo está la misma persona divina. Por eso nada impide que esta realidad propia sea anterior a la común, porque aquélla no se obtiene por adición a la común, sino que más bien es el principio y el origen de ésta.

24. C.40: ML 40,252.

CUESTIÓN 8

Sobre la gracia de Cristo en cuanto cabeza de la Iglesia

Corresponde a continuación tratar de la gracia de Cristo en cuanto cabeza de la Iglesia[a].

Y sobre este tema se plantean ocho preguntas:

1. ¿Es Cristo cabeza de la Iglesia?—2. ¿Es cabeza de los hombres en cuanto al cuerpo o sólo en relación con las almas?—3. ¿Es cabeza de todos los hombres?—4. ¿Es cabeza de los ángeles?—5. La gracia que le hace cabeza de la Iglesia, ¿es la misma que la gracia habitual que tiene como hombre particular?—6. ¿Es propio de Cristo ser cabeza de la Iglesia?—7. ¿Es el demonio cabeza de todos los malos?—8. ¿También el Anticristo puede llamarse cabeza de todos los malos?

ARTICULO 1

¿Le compete a Cristo, en cuanto hombre, ser cabeza de la Iglesia?

In Sent. 3 d.13 q.2 a.l; *De verít.* q.29 a.4 y 5; /« / *Cor.* 11 lect.1; *In Eph.* 1 lect.8; *In Col.* 1 lect.5; *Compend. theol.* c.214

Objeciones por las que parece que a Cristo, en cuanto hombre, no le compete ser cabeza de la Iglesia.

1. La cabeza transmite a los miembros el sentido y el movimiento. Pero el sentido y el movimiento espiritual, por ser obra de la gracia, no nos son comunicados por Cristo hombre, pues, como dice Agustín en el libro *De Trin.* , tampoco Cristo en cuanto hombre da el Espíritu Santo, sino sólo en cuanto es Dios. Luego, en cuanto hombre, no le compete ser cabeza de la Iglesia.

2. Aún más: no es propio de la cabeza tener otra cabeza. Ahora bien, Cristo, en cuanto hombre, tiene a Dios por cabeza, según 1 Cor 11,3: *La cabera ¿le Cristo es Dios.* Luego Cristo no es cabeza.

3. Y también: en el hombre, la cabeza es un miembro particular que recibe la vida del corazón. Cristo, en cambio, es principio universal de toda la Iglesia. Luego no es cabeza de la misma.

En cambio está lo que se dice en Ef 1,22: *Le dio por cabera de toda la Iglesia*[b].

Solución. *Hay que decir:* Así como se llama a la Iglesia entera cuerpo místico por analogía con el cuerpo natural del hombre, que realiza actos diferentes de acuerdo con la diversidad de miembros, como enseña el Apóstol en Rom 12,4-5 y 1 Cor 12,12ss, así también se llama a Cristo cabeza de la Iglesia por semejanza con la cabeza del hombre. En la cabeza se puede prestar atención a tres cosas, que son: el orden, la perfección y el poder. El orden, porque la cabeza es la primera parte del hombre, comenzando por arriba. Y de ahí que se acostumbre a llamar cabeza a todo principio, según lo que se lee en Jer 2,20: *En toda cabera de camino te pusiste un lupanar*[2].

\. C.26: ML 42,1093. 2. La cita de Jer 2,20, aducida por Santo Tomás, sólo ideológicamente corresponde a tal texto. Los pasajes materialmente más parecidos a tal cita son: Ez 16,24.25.31.

a. La gracia de Cristo en su expansión a los hombres parece clave para interpretar la visión eclesiológica de Santo Tomás. Da prioridad a la Iglesia como misterio de comunión; en su realidad profunda se define como «el cuerpo místico de Cristo», que es *la sociedad de los santos* (III q.80 a.4). Se supone la visibilidad del cuerpo místico que se manifiesta en los sacramentos «insignias de la Iglesia» *(Cora, a Ef.* c.4 lect.2). La eclesiología de la Contrarreforma, representada en San Roberto Belarmino (f 1621), destaca la dimensión de la Iglesia como sociedad perfecta y visible, con el peligro de abandonar la visión agustiniano-tomista. En 1943, la Ene. *Mystia Corporis* trata de articular los dos aspectos saliendo al paso de algunas interpretaciones unilaterales. El Vaticano II ha destacado bien el misterio de la Iglesia como comunión en visibilidad histórica.

b. La imagen de Cristo cabeza de la Iglesia fue ampliamente desarrollada por San Pablo. El Concilio de Trento ratificó el simbolismo (DS 1546).

La perfección, porque en la cabeza se encuentran todos los sentidos, tanto internos como externos, mientras que en los demás miembros sólo se encuentra el tacto. Y de ahí que en Is 9,15 se diga: *El andana j el honorable, ése es la cabera.*

El poder, porque de la cabeza, a causa de la fuerza sensitiva y motiva, que allí reside, se deriva la fuerza y el movimiento de los demás miembros, y el gobierno de éstos en todos sus actos. Por eso se llama al gobernante cabeza del pueblo, como se dice en 1 Re 15,17: *Siendo pequeño a tus propios ojos, te has convertido en cabera de las tribus de Israel.*

Estas tres propiedades competen a Cristo en el campo del espíritu. Lo primero porque, debido a su proximidad a Dios, su gracia es más elevada y anterior, aunque no en el orden temporal, porque todos los otros han recibido la gracia por relación a la suya, según Rom 8,29: *A los que de antes conoció, a ésos los predestinó a hacerse conformes con la imagen de su Hijo, para que él sea el primogénito entre muchos hermanos.* Lo segundo, porque tiene la perfección en cuanto a la plenitud de todas las gracias, según Jn 1,14: *Lo vimos lleno de gracia y verdad,* como antes hemos demostrado (q.7 a.9). Lo tercero, porque tiene el poder de hacer correr la gracia por todos los miembros de la Iglesia, como se lee en Jn 1,16: *De su plenitud todos hemos recibido.* Y así resulta claro que a Cristo se le puede llamar con toda razón cabeza de la Iglesia.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** A Cristo, en cuanto Dios, le compete dar la gracia o el Espíritu Santo por su propia autoridad; pero en cuanto hombre le compete hacerlo instrumentalmente, ya que su humanidad fue *instrumento de su divinidadz.* Y de este modo sus acciones, por virtud de su divinidad, fueron saludables para nosotros, al causar en nosotros la gracia, tanto por mérito como por una cierta eficacia. Agustín niega que Cristo, en cuanto hombre, comunique el Espíritu Santo por su propia autoridad. Pero, instrumental o ministerialmente, se dice que incluso otros santos comunican el Espíritu Santo, según Gal 3,5: *El que os da el Espíritu Santo,* etc.

2. *A la segunda hay que decir:* En las expresiones metafóricas no es necesario extender la semejanza a todos los elementos, porque de ese modo no habría analogía, sino identidad [4]. Por consiguiente, la cabeza natural no tiene otra cabeza, porque el cuerpo humano no es parte de otro cuerpo. Pero el cuerpo, tomado analógicamente, es decir, como una multitud ordenada, es parte de otra multitud, como la sociedad familiar es parte de la sociedad civil. Y por eso el padre de familia, que es la cabeza de la sociedad doméstica, tiene sobre sí como cabeza al gobernante de la ciudad. Y, en este sentido, nada impide que Cristo tenga a Dios por cabeza y, sin embargo, el propio Cristo sea cabeza de la Iglesia.

3. *A la tercera hay que decir.* La cabeza tiene una clara superioridad sobre los miembros exteriores; pero el corazón tiene sobre ellos una influencia oculta. Y por este motivo se compara al Espíritu Santo con el corazón, porque vivifica y une invisiblemente a la Iglesia; en cambio, Cristo se compara con la cabeza según su naturaleza visible, por la que, en cuanto hombre, es superior a todos los hombres[c].

ARTICULO 2

¿Es Cristo cabeza de los hombres en cuanto a los cuerpos?

In Sent. 3 d.13 q.2 a.2 q.ª3

Objeciones por las que parece que Cristo no es cabeza de los hombres en cuanto a los cuerpos.

1. Se Uama a Cristo cabeza de la Iglesia en cuanto comunica el sentido espiritual y el movimiento de la gracia a la misma. Pero el cuerpo no es capaz de ese sentido espiritual ni de ese movimiento. Luego no es cabeza de los hombres en lo referente a los cuerpos.

2. Aún más: los hombres tenemos unos cuerpos afines con los de los animales. Por consiguiente, si Cristo fuese cabeza de los hombres en cuanto a los cuerpos, sería

3. S. JUAN DAMASCENO, *De Ftde Orth.* 1.3 c.15: MG 94,1049. 4. S. JUAN DAMASCENO, *De Fide Orth.* 1.3 c.26: MG 94,1096.

c. En su *Exposición al Símbolo de los Apóstoles,* art. 9, Santo Tomás emplea otra analogía tomada de San Agustín: el Espíritu Santo como alma de la Iglesia. León XIII la. hizo suya en la Ene. *Divinum illud munus* (DS 3328).

también cabeza de los animales, cosa que es inadmisible.

3. Todavía más: Cristo recibió su cuerpo de otros hombres, como está claro en Mt 1 y Le 3,23ss. Ahora bien, la cabeza es el primero entre los demás miembros, como queda dicho (a.l). Luego Cristo no es cabeza de la Iglesia en lo que se refiere a los cuerpos.

En cambio está lo que se dice en Flp 3,21: *Transformará el cuerpo de nuestra humilde condición, conformándolo al cuerpo de su condición gloriosa.*

Solución. *Hay que decir:* El cuerpo humano guarda un orden natural respecto del alma racional, que es su propia forma y su motor. Y del alma, en cuanto forma propia, recibe la vida y las demás propiedades conformes con el cuerpo humano según su especie. En cuanto es motor del cuerpo, éste sirve instrumentalmente al alma.

Así pues, hay que decir que la humanidad de Cristo, en cuanto unida al Verbo de Dios, al que el cuerpo está unido por medio del alma, como antes se ha dicho (q.6 a.l), tiene poder de influir. Por lo que toda la humanidad de Cristo, es decir, por parte del alma y por parte del cuerpo, influye en los hombres en cuanto al alma y en cuanto al cuerpo; pero principalmente en cuanto al alma; secundariamente respecto al cuerpo. Primero influye porque *los miembros del cuerpo se presentan como instrumentos dejusticia,* como dice el Apóstol en Rom 6,13. Después, porque la vida gloriosa se deriva del alma al cuerpo, según Rom 8,11: *El que resucitó a Jesús de entre los muertos, dará vida también a vuestros cuerpos mortales, por virtud de su Espíritu que habita en vosotros.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El sentido espiritual de la gracia no llega al cuerpo primaria y principalmente, sino de manera secundaria e instrumental, como queda dicho (en la exposición).

2. *A. la segunda hay que decir.* El cuerpo del animal no tiene ninguna disposición respecto del alma racional. Y por eso no es el mismo caso.

3. *A la tercera hay que decir* Aunque Cristo recibiese de otros hombres la materia de su cuerpo, sin embargo, todos los hombres han recibido de él la vida inmortal del cuerpo, según 1 Cor 15,22: *Así como en Adán mueren todos, así también en Cristo serán todos vivificados.*

ARTICULO 3

¿Es Cristo cabeza de todos los hombres?

In Sent. 3 d.13 q.2 a.2 q."2

Objeciones por las que parece que Cristo no es cabeza de todos los hombres.

1. La cabeza sólo se relaciona con los miembros de su cuerpo. Pero los infieles no son en modo alguno miembros de la Iglesia, *que es el cuerpo de Cristo,* como se dice en Ef 1,23. Luego Cristo no es cabeza de todos los hombres.

2. Aún más: el Apóstol dice en Ef 5,25.27 que *Cristo se entregópor la Iglesia, para presentársela a sí mismo gloriosa, sin mancha o arruga o cosa semejante.* Pero hay muchos, incluso fieles, en los que se encuentra la mancha o la arruga del pecado. Luego Cristo ni siquiera será cabeza de todos los fieles.

3. Y también: los sacramentos del Antiguo Testamento se comparan con Cristo como la *sombra* con el *cuerpo,* como se escribe en Col 2,17. Ahora bien, los Padres del Antiguo Testamento rendían culto a Dios por medio de tales sacramentos en su tiempo, como se lee en Heb 8,5: *Sirven a un ejemplary sombra de las realidades celestiales.* Por consiguiente, no pertenecían al cuerpo de Cristo. Y, en consecuencia, Cristo no es cabeza de todos los hombres.

En cambio está lo que se dice en 1 Tim 4,10: *Es salvador de todos, y en grado sumo de los fieles.* Y en 1 Jn 2,2 se lee: *El es la propiciación por nuestros pecados;y no sólo por los nuestros, sino también por los de todo el mundo.* Ahora bien, salvar a los hombres, o ser propiciador por sus pecados, compete a Cristo en cuanto que es cabeza. Luego Cristo es cabeza de todos los hombres.

Solución. *Hay que decir.* La diferencia entre el cuerpo natural del hombre y el cuerpo místico de la Iglesia está en que los miembros del cuerpo humano existen todos a la vez, mientras que los del cuerpo místico no coexisten todos: ni en el orden de la naturaleza, porque el cuerpo de la Iglesia está constituido por los hombres que han existido desde el principio hasta el fin del mundo; ni tampoco en cuanto al orden de la gracia, porque, entre los que viven en una misma época, unos carecen de la gracia, habiendo de poseerla más tarde, mientras que otros la tienen. Así pues, se consideran como miembros del cuerpo místico no sólo los que lo son en acto, sino también los que lo son en potencia. De éstos, algunos nunca

serán miembros en acto; otros, en cambio, lo serán en algún tiempo, de acuerdo con un triple grado: primero, por la fe; segundo, por la caridad en esta vida; tercero, por la bienaventuranza en el cielo.

Así pues, hay que sostener que, teniendo en cuenta todas las épocas del mundo de forma global, Cristo es cabeza de todos los hombres, pero en diversos grados. En primer lugar y principalmente, es cabeza de los que están unidos a él en acto por la gloria. En segundo lugar, de aquellos que le están unidos en acto por la caridad. En tercer lugar, de aquellos que le están vinculados por la fe. En cuarto lugar, de aquellos que están unidos a él sólo en potencia todavía no actualizada, pero que se convertirá en acto de acuerdo con la divina predestinación. Por último, es cabeza de aquellos que le están unidos en potencia que nunca se convertirá en acto; tal acontece con los hombres que, viviendo en este mundo, no están predestinados. Estos, una vez que salen de este mundo, dejan totalmente de ser miembros de Cristo, porque ya no están en potencia para unirse a Cristo[d].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Los infieles, aunque no pertenezcan en acto a la Iglesia, sí pertenecen en potencia. Tal potencia se apoya en dos motivos: primero y principal, el poder de Cristo, que es suficiente para salvar a todo el género humano; segundo, el libre albedrío.

'2. *A. la segunda hay que decir* La Iglesia *gloriosa, sin mancha ni arruga,* es el último fin al que somos conducidos por la pasión de Cristo. De ahí que esto será realidad en la patria celestial, pero no en esta vida, durante la cual, *si dijésemos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos,* como se escribe en 1 Jn 1,8. Hay, sin embargo, algunos pecados, los mortales, de los que carecen los que son miembros de Cristo por la unión actual de la caridad. En cambio, los que son esclavos de tales pecados no son miembros de Cristo en acto, sino en potencia; a no ser, quizá, de una manera imperfecta, mediante la fe informe, que une a Cristo de un modo relativo y no absoluto, es a saber, para que el hombre consiga la vida de la gracia por medio de Cristo; porque *la fe sin obras es una fe muerta,* como se dice en Sant 2,20. Sin embargo, los miembros de esta clase reciben de Cristo una cierta influencia vital, que consiste en creer; como si un miembro paralizado es movido un tanto por el hombre.

3. *A la tercera hay que decir.* Los Santos Padres no se apoyaban en los sacramentos legales como en realidades, sino como en imágenes y sombras de lo que había de venir. Ahora bien, uno mismo es el movimiento hacia la imagen en cuanto imagen, y el movimiento hacia la realidad, como es claro por el Filósofo en *De memoria et reminiscentiaz.* Y por eso los Padres antiguos, guardando los sacramentos legales, eran conducidos hacia Cristo por la misma fe y caridad por las que lo somos nosotros. Y así los Padres antiguos pertenecían al mismo cuerpo de la Iglesia a que pertenecemos nosotros.

ARTICULO 4

Cristo en cuanto hombre, ¿es cabeza de los ángeles?

In Sent. 3 d.13 q.2 a.2 q.l; 4 d.9 a.2 q.[a]5; d.49 q.4 a.4 ad 5; *De verit.* q.29 a.4; *In 1 Cor.* 11 lect.1; *In Eph.* 1 lect.8; *Compend. theol.* c.214

Objeciones por las que parece que Cristo, en cuanto hombre, no es cabeza de los ángeles.

1. La cabeza y los miembros son de la misma naturaleza. En cambio, Cristo, en cuanto hombre, no coincide en la naturaleza con los ángeles, sino sólo con los hombres, porque, como se dice en Heb 2,16: *No tomó la naturaleza angélica, sino la raza de Abrahán.* Luego Cristo, en cuanto hombre, no es cabeza de los ángeles.

2. Aún más: Cristo es cabeza de los que pertenecen a la Iglesia, *que es su cuerpo,* como se lee en Ef 1,23. Pero los ángeles no pertenecen a la Iglesia, pues ésta es la comunidad de los fieles, y la fe no se da en

5. C.1 (BK 450b27); S. TH., lect.3.

d. Hay tres matizaciones importantes: 1. La imagen del cuerpo humano se puede aplicar a la Iglesia sólo metafóricamente (a.l sol.2). 2. Miembros «en acto» son quienes ya participan de la vida del cuerpo místico; quienes sólo tienen la posibilidad de participar, son los miembros «en potencia». 3. La Iglesia es un dinamismo vivo y en crecimiento, con distintas etapas: fe informe o sin amor (II-II q.4 a.3), caridad y gloria (sol.2).

los ángeles, pues éstos no *caminan en la fe,* sino *en la visión;* de otro modo, *estarían alejados del Señor,* como arguye el Apóstol en 2 Cor 5,6-7. Luego Cristo, en cuanto hombre, no es cabeza de los ángeles.

3. Y también: dice Agustín, *en loann.*[6], que así como *el Verbo, que desde el principio estaba en Dios,* vivifica las almas, así también *el Verbo hecho carne* vivifica los cuerpos, de los que carecen los ángeles. Ahora bien, *el Verbo hecho carne* es Cristo en cuanto hombre. Luego Cristo, en cuanto hombre, no influye vitalmente en los ángeles. Y así, en cuanto hombre, no es cabeza de los ángeles.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Col 2,10: *Es la cabera de todo principado y potestad.* Y otro tanto acontece respecto de las otras jerarquías angélicas. Luego Cristo es cabeza de los ángeles.

Solución. *Hay que decir:* Como queda explicado (a.l ad 2), donde hay un solo cuerpo es necesario que haya una sola cabeza. Por analogía se llama cuerpo a una multitud ordenada en unidad según diversas actividades o funciones. Pero es manifiesto que los hombres y los ángeles se ordenan a un mismo fin, que es la gloria de la bienaventuranza divina. Por eso el cuerpo místico de la Iglesia está compuesto no sólo por los hombres, sino también por los ángeles. Cristo es la cabeza de toda esta multitud, porque está más cerca de Dios y participa de sus dones de modo más perfecto no sólo que los hombres, sino también que los ángeles; y de él reciben influencia tanto los hombres como los ángeles. En Ef 1,20-22 se dice que Dios Padre *le sentó,* a Cristo, *a su derecha en los cielos, sobre todo principado y potestad, poder y dominación y de todo cuanto tiene nombre, no sólo en este mundo, sino también en el venidero, y todo lo puso bajo sus pies.* Y, por tanto, Cristo es cabeza no sólo de los hombres, sino también de los ángeles. Por eso se lee en Mt 4,11 que *se acercaron los ángeles y le servían.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La influencia de Cristo sobre los hombres se ejerce principalmente en cuanto a sus almas, por las que los hombres son iguales a los ángeles en la naturaleza genérica, aunque no lo sean en la específica. Y, en virtud de esta semejanza, Cristo puede llamarse cabeza de los ángeles, aunque falte la semejanza en cuanto a los cuerpos.

2. *A la segunda hay que decir:* La Iglesia en su fase terrena es la comunidad de los fieles; pero en su fase celeste es la comunidad de los bienaventurados. Pero Cristo no fue sólo viador, sino también bienaventurado. Y, por eso, es cabeza no sólo de los viadores, sino también de los bienaventurados, porque posee en grado plenísimo la gracia y la gloria.

3. *A. la tercera hay que decir:* Agustín, en el texto aducido, habla de una cierta semejanza de la causa con el efecto, a saber, en cuanto las cosas corporales actúan sobre los cuerpos, y las cosas espirituales lo hacen sobre los seres espirituales. Sin embargo, la humanidad de Cristo, en virtud de su naturaleza espiritual divina, puede actuar no sólo sobre las almas de los hombres, sino también sobre los espíritus angélicos, debido a su íntima unión con Dios, es decir, a su unión personal con El.

ARTICULO 5

La gracia de Cristo en cuanto cabeza de la Iglesia, ¿es la misma que él tiene en cuanto hombre particular?

In Sent. 3 d.13 q.3 a.2 q.ª1 y 2; *De verit.* q.29 a.5

Objeciones por las que parece que la gracia de Cristo en cuanto cabeza de la Iglesia no es la misma que le compete en cuanto hombre particular.

1. El Apóstol escribe en Rom 5,15: *Si por el pecado de uno solo murieron muchos, mucho más ha abundado la gracia de Dios y su don en beneficio de muchos por la gracia de un solo hombre, Jesucristo.* Pero uno es el pecado actual del propio Adán, y otro distinto el pecado original, que transmitió a sus descendientes. Luego una es la gracia personal propia de Cristo, y otra distinta la gracia que le compete en cuanto cabeza de la Iglesia, que de él desciende a los demás.

2. Aún más: los hábitos se distinguen según los actos. Ahora bien, en Cristo, su gracia personal se ordena a un acto, que es el de la santificación de su propia alma; y a otro acto distinto, que es el de la santificación de los demás, se ordena su gracia capital. Luego una es la gracia personal de Cristo, y otra distinta su gracia capital.

6. Tr.19 sobre 5,26: ML 35,1552; tr.23 sobre 5,29: ML 35,1585.

3. Y también: como antes se dijo (q.7 introd.), en Cristo hay tres gracias distintas: la gracia de unión, la gracia capital y la gracia personal. Pero la gracia personal de Cristo es distinta de la gracia de unión. Luego también es distinta de la gracia capital.

En cambio está lo que se lee en Jn 1,16: *De su plenitud todos hemos recibido.* Pero Cristo es nuestra cabeza según lo que hemos recibido de él. Por tanto, es nuestra cabeza en cuanto posee la plenitud de gracia. Y tuvo la plenitud de gracia, porque la gracia personal fue perfecta en él, como antes se explicó (q.7 a.9). Luego es nuestra cabeza en virtud de su gracia personal. Y, de esta manera, su gracia capital no es distinta de su gracia personal.

Solución. *Hay que decir.* Cada ser obra en cuanto es ser en acto. Y, por tanto, es necesario que sea una misma realidad lo que permite a un ser estar en acto y, a la vez, obrar; así, es una misma cosa el calor que hace al fuego caliente y le da virtud para calentar. Sin embargo, no todo acto por el que un ser es actualizado es suficiente para que se convierta en principio de acción sobre otros seres; pues, como dicen Agustín, en el libro XII *De Genesi ad Litt.*[7], y el Filósofo, en el III *De anima*[8], *por ser el agente superior al paciente,* es necesario que el que actúa sobre otros seres esté él mismo actualizado de una manera eminente. Y ya hemos dicho antes (q.7 a.9 y 10) que el alma de Cristo tuvo la gracia en grado sumo. De ahí que, por la eminencia de la gracia que recibió, le competa hacer llegar tal gracia a los demás. Esto es propio de la cabeza. Y por eso la gracia personal que justifica el alma de Cristo es esencialmente la misma gracia que le convierte en cabeza de la Iglesia, justificando así a los demás. Sin embargo, media entre las dos una diferencia conceptual.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la** primera hay que decir:* En Adán el pecado original, que es un pecado de naturaleza, se derivó de un pecado actual suyo, que se convierte en pecado personal, porque en él la persona corrompió a la naturaleza; por medio de tal corrupción, el pecado del primer hombre pasó a sus descendientes, de modo que la naturaleza corrompida corrompe a la persona. Ahora bien, la gracia no pasa de Cristo a nosotros por medio de la naturaleza humana, sino exclusivamente por la acción personal del propio Cristo. Por eso no es preciso distinguir en Cristo una doble gracia, correspondiendo una a la naturaleza y otra a la persona, como se distingue en Adán el pecado de la naturaleza y el pecado de la persona.

2. *A la segunda hay que decir* Los actos diversos, de los que uno es motivo y causa del otro, no diversifican el hábito. Ahora bien, el acto de la gracia personal, que consiste en hacer formalmente santo a quien la tiene, es la causa de la justificación de los demás, justificación que pertenece a la gracia capital. Y de ahí que no se diversifique la esencia del hábito por una diferencia de esta naturaleza.

3. *A. la tercera hay que decir:* Tanto la gracia personal como la gracia capital se ordenan al acto; en cambio, la gracia de unión no se ordena al acto, sino al ser personal. Y por eso la gracia personal y la gracia capital coinciden en la esencia del hábito; cosa que no sucede con la gracia de unión. Sin embargo, la gracia personal pudiera llamarse en cierto modo gracia de unión, en cuanto que suscita una cierta conveniencia para la unión. Y, en este sentido, son esencialmente idénticas la gracia de unión, la gracia capital y la gracia personal, de modo que sólo conceptualmente son distintas.

ARTICULO 6

El ser cabeza de la Iglesia, ¿es propio de Cristo?

De verít. q.29 a.4 ad 2

Objeciones por las que parece que ser cabeza de la Iglesia no es propio de Cristo.

1. En 1 Sam 15,17 se lee: *Siendo pequeño a tus propios ojos, has venido a ser cabera de las tribus de Israel.* Pero la Iglesia del Nuevo y del Antiguo Testamento es una sola. Luego parece que, por ese mismo motivo, otro hombre distinto de Cristo puede ser cabeza de la Iglesia.

2. Aún más: se llama a Cristo cabeza de la Iglesia porque comunica la gracia a los miembros de la misma. Ahora bien, también a otros compete comunicar la gracia a los demás, de acuerdo con lo que se escribe en Ef 4,29: *No salga de vuestra boca palabra*

7. C.16: ML 34,467. 8. C.5 n.2 (Bic 430al8); S. TH., lect.10.

mala, sino buena, si la hay, para edificación de la fe, para que comunique gracia a los oyentes. Luego parece que el ser cabeza de la Iglesia compete a otros, además de Cristo.

3. Y también: Cristo, por tener la presidencia de la Iglesia, no sólo es llamado cabeza, sino también *pastor* (Jn 10,11.14) y *fundamento* (1 Cor 3,11) de la Iglesia. Pero Cristo no reservó para sí solo el nombre de pastor, según las palabras de 1 Pe 5,4: *Cuando aparezca el Príncipe de los pastores, recibiréis la corona inmarcesible de la gloria.* Ni tampoco retuvo para sí el nombre de fundamento, conforme a Ap 21,14: *El muro de la ciudad tiene doce fundamentos.* Parece, por consiguiente, que tampoco se reservó para sí solo el nombre de cabeza.

En cambio está lo que leemos en Col 2,19: *El es la cabera de la Iglesia, de la cual el cuerpo, alimentadoj edificado mediante los nervios j las coyunturas, crece con el aumento de Dios.* Pero esto sólo compete a Cristo. Luego solamente Cristo es cabeza de la Iglesia.

Solución. *Hay que decir:* La cabeza influye en los otros miembros de dos maneras: una, por un influjo intrínseco, en cuanto que de ella se deriva a los demás miembros la virtud motriz y sensitiva. Otra, mediante un cierto gobierno exterior, en cuanto que el hombre se orienta en sus actos externos por la vista y los demás sentidos que se asientan en la cabeza. El fluido interior de la gracia sólo proviene de Cristo, cuya humanidad, por estar unida a la divinidad, tiene el poder de justificar. En cambio, el influjo sobre los miembros de la Iglesia en lo que se refiere al gobierno exterior puede ser compartido por otros. Y, en este sentido, pueden llamarse otros cabezas de la Iglesia, en conformidad con Am 6,1: *Los príncipes son cabezas de los pueblos.* Pero lo son de modo distinto de la manera en que lo es Cristo. Primero, porque Cristo es cabeza de todos los que pertenecen a la Iglesia en todo lugar, tiempo y estado; mientras que los otros hombres reciben el título de cabezas en determinados lugares, como sucede con los obispos respecto de sus iglesias; o también durante cierto tiempo, como es el Papa cabeza de la Iglesia entera durante su pontificado; y según un estado concreto, a saber, mientras viven en la tierra. Segundo, porque Cristo es cabeza de la Iglesia por su propio poder y por su propia autoridad, mientras que los otros son llamados cabezas en cuanto hacen las veces de Cristo, según 2 Cor 2,10: *Pues también yo, lo que perdoné, si algo perdoné, por amor vuestro lo hice, en la persona de Cristo.* Y en 2 Cor 5,20 se lee: *Somos embajadores de Cristo, como si Dios os exhortase por medio de nosotros*[e].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** En el texto aducido, la cabeza se entiende del gobierno exterior, en cuanto que el rey es llamado cabeza de su reino.

2. *A la segunda hay que decir.* El hombre no da la gracia mediante un influjo interior, sino exteriormente, persuadiendo hacia el mundo de la gracia.

3. *A. la tercera hay que decir:* Como escribe Agustín, *In loann.*[9], *si los gobernantes de la Iglesia son pastores, ¿cómo hay un solo pastor si no es porque todos ellos son miembros de un solo pastor?* Y, análogamente, otros pueden ser llamados fundamentos y cabezas en cuanto que son miembros de una sola cabeza y de un único fundamento. Y sin embargo, como añade Agustín en el mismo lugar[10], *concedió a sus miembros el oficio de pastor, pero ninguno de nosotros se llama puerta, porque esto lo reservó exclusivamente para sí mismo.* Y esto porque en la puerta va incluida la autoridad principal, al ser la puerta el lugar por donde todos entran en la casa; y sólo el propio Cristo *es por quien tenemos acceso a la gracia en que nos mantenemos* (Rom 5,2). Los otros nombres citados pueden incluir no sólo la autoridad principal, sino también la secundaria.

ARTICULO 7

¿Es el diablo cabeza de los malos?[f]

Objeciones por las que parece que el diablo no es cabeza de los malos.

1. Es propio de la cabeza comunicar el sentido y el movimiento a los demás miem-

9. Tr.16 sobre 10,11: ML 35,1730. 10. Tr.47 sobre 10,14: ML 35,1734.

e. Se afirma la visibilidad de la Iglesia y la existencia de ministerios ordenados (sol. 3).

/ Con apoyo en textos del *N.T.* (Mt 12,25-28 y Ap 17,1-18) y en la tradición patrística aparece la expresión «cuerpo del diablo», que se levanta contra «el cuerpo de los justos». Incluso se habla de «una Iglesia del diablo» y de la «Iglesia de Cristo». Esta idea, intensificada en la Edad Media, era tema obligado en las escuelas, y se avivó en las discusiones sobre la Inmaculada.

bros, como dice una *Glosa* [11] sobre la frase *Le puso por cabera,* etc. (Ef 1,22). Pero el diablo no tiene poder para comunicar la malicia del pecado, que procede de la voluntad del que peca. Luego el diablo no puede denominarse cabeza de los malos.

2. Aún más: todo pecado hace malo al hombre. Pero no todos los pecados provienen del diablo. Esto es manifiesto respecto a los pecados de los demonios, que no pecaron por persuasión de otro ser. Y, de modo semejante, tampoco todos los pecados de los hombres proceden del diablo, pues en el libro *De ecclesiasticis dogmatibus*[12] se dice: *No todos nuestros malos pensamientos se originan por instigación del demonio, sino que, a veces, surgen por un movimiento de nuestra propia libertad.* Luego el diablo no es cabeza de todos los malos.

3. Y también: un solo cuerpo está presidido por una sola cabeza. Pero toda la multitud de los malos no parece tener una realidad que les *unzporque acontece que un mal es contrarío a otro, por originarse de diversos defectos,* como dice Dionisio, en el capítulo 4 del *De Div. Nom.*[13]. Luego el diablo no puede llamarse cabeza de los malos.

En cambio está lo que sobre Job 18,17: *Desaparezca de la tierra su memoria,* dice la *Glosa* [H]: *De cada uno de los inicuos se dice que retorne a la cabera, es decir, al diablo.*

Solución. *Hay que decir* Como acabamos de explicar (a.6), la cabeza no influye en los miembros sólo interiormente, sino que también los gobierna externamente, dirigiendo sus actos hacia un fin. Así pues, alguien puede llamarse cabeza de una multitud o en ambos sentidos, a saber, por el influjo interior y el gobierno exterior, y así es Cristo cabeza de la Iglesia, como queda dicho (a.6), o sólo por el gobierno exterior, y en este aspecto, cualquier príncipe o prelado es cabeza de la multitud que le está sometida. Y en este último sentido se llama al diablo cabeza de todos los malos, pues se dice en Job 41,25 que él *es el rey de todos los hijos de la soberbia.*

Ahora bien, es propio del gobernante conducir al fin a los gobernados por él. Y el fin del demonio es apartar de Dios a la criatura racional; por eso intentó desde el principio apartar al hombre de la obediencia al precepto divino (Gen 3). Pero tal separación de Dios tiene razón de fin en cuanto que se apetece bajo pretexto de libertad, de acuerdo con las palabras de Jer 2,20: *Desde antiguo quebrantaste el jugo, rompiste las coyundas; dijiste: no serviré.* Por consiguiente, en cuanto que algunos son arrastrados a ese fin cuando pecan, caen bajo el régimen y el gobierno del diablo. Y por este motivo se le llama cabeza de los mismos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque el diablo no influye interiormente en el alma racional, induce sin embargo al mal por medio de la sugestión.

2. *A. la segunda hay que decir:* El gobernante no siempre inspira a cada uno la obediencia a su voluntad, sino que a todos les propone una señal de la misma, a cuyo seguimiento unos acceden impelidos, otros espontáneamente, como es claro con el jefe de un ejército, cuya bandera siguen los soldados sin que nadie les persuada a hacerlo. Así pues, el primer pecado del demonio, que *peca desde el principio* (1 Jn 3,8), fue propuesto a todos para que lo siguieran: unos lo imitan por sugestión del mismo diablo, otros por propia voluntad, sin sugestión de ninguna clase. Y, de esta manera, es el diablo cabeza de todos los malos, porque le imitan, según Sab 2,24-25: *Por envidia del diablo entró la muerte en el mundo;y le imitan los que están de su parte.*

3. *A. la tercera hay que decir* Todos los pecados coinciden en ser una separación de Dios, aunque difieran entre sí de acuerdo con la conversión a diversos bienes mudables.

ARTICULO 8

¿Es el Anticristo cabeza de los malos? [g]

Objeciones por las que parece que el Anticristo no es cabeza de los malos.

11. *Glossa ordin.* sobre Col 1,18 (VI,90 G); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO sobre Col 1,18: ML 192,264; cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* P.3 q.12 memb.2 a.l en la sol. 12. GENNADIO, c.82: ML 58,999. 13. § 30: MG 3,729; S. TH., lect.22. 14. *Glossa ordin.* (111,40 A); S. GREGORIO MAGNO, *Moral.* 1.14 c.21: ML 75,1052.

g. 2 Tes 2,4, hablando de la parusía, denuncia la intervención previa «del hombre impío, el hijo de la perdición, el adversario que se levanta contra todo lo que lleva el nombre de Dios». En las comunidades apostólicas se le llama «seductor y anticristo» (1 Jn 4,3; 2 Jn 7).

1. Un solo cuerpo no tiene varias cabezas. Pero el diablo es cabeza de la muchedumbre de los malos. Luego el Anticristo no es cabeza de los mismos.

2. Aún más: el Anticristo es un miembro del diablo. Pero la cabeza se distingue de los miembros. Por consiguiente, el Anticristo no es la cabeza de los malos.

3. Y también: la cabeza influye en los miembros. Ahora bien, el Anticristo no tiene influencia alguna en los hombres malos que le precedieron. Luego el Anticristo no es la cabeza de los malos.

En cambio está que la *Glosaz,* comentando el pasaje de Job 21,29: *preguntad a cualquiera de los caminantes,* dice: *Mientras hablaba del cuerpo de todos los malos, de improviso se pone a hablar de la cabera de todos los malos, del Anticristo.*

Solución. *Hay que decir* Como acabamos de exponer (a.l), en la cabeza natural tienen su asiento tres realidades, a saber: el orden, la perfección y el poder de influencia. Por lo que se refiere al orden temporal, no se dice que el Anticristo sea cabeza de los malos, como si su pecado hubiera sido anterior a éstos, tal como les precedió el pecado del diablo.

Análogamente, tampoco se dice que sea cabeza de los malos por el poder de influencia. Dado que haya de atraer hacia el mal a algunos de sus contemporáneos por incitación externa, sin embargo no indujo al mal a los que vivieron antes que él y no imitaron su malicia. Por eso, en este aspecto, no podría llamarse cabeza de todos los malos, sino de algunos.

Así pues, resta llamarle cabeza de todos los malos por la perfección de su malicia. Por este motivo, comentando 2 Tes 2,4: *presentándose como si fuera Dios,* dice la *Glosa* [16]: *Así como en Cristo habitó toda la plenitud de la divinidad, así también habitó en el Anticristo la plenitud de toda malicia.* No ciertamente porque su humanidad haya sido asumida por el diablo en unidad de persona, como lo fue la humanidad de Cristo por el Hijo de Dios, sino porque el demonio le transmite su malicia, inspirándole en grado más eminente que a todos los demás. Y, en este sentido, todos los otros malos que le han precedido son como cierta figura del Anticristo, según las palabras de 2 Tes 2,7: *El misterio de la iniquidad estáya en acción.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El diablo y el Anticristo no son dos cabezas, sino una sola, porque se dice que el Anticristo es cabeza en cuanto que en él está perfectísimamente impresa la malicia del demonio. Por eso, comentando 2 Tes 2,4: *manifestándose como sifuese Dios,* dice la *Glosa* [1T]: *En él estará la cabera de todos los malos, es decir, el diablo, que es el rey de todos los hijos de la soberbia.* Pero no se dice que se halle en él mediante unión personal, ni por inhabitación interior, porque *sólo la Trinidad es capaz de penetrar en el alma,* como se dice en el libro *De ecclesiasticis dogmatibus* [18]. Se halla en él como efecto de su malicia.

2. *A la segunda hay que dedr:* Así como *Dios es cabera de Cristo* (1 Cor 11,3), y sin embargo *éste es cabera de la Iglesia* (Col 1,18), como antes se ha explicado (a.l ad 2), así también el Anticristo es miembro del diablo y, no obstante, es asimismo cabeza de los malos.

3. *A la tercera hay que decir.* Se llama al Anticristo cabeza de todos los malos, no por una analogía de influencia, sino por una semejanza de perfección. En él viene el diablo como a llevar al culmen su propia malicia, al modo en que se dice que uno ha llevado su propósito a la cima cuando lo ha ejecutado totalmente.

15. *Glossa ordin.* (111,45 A); S. GREGORIO MAGNO, *Moral.* 1.15 c.58: ML 75,1117. 16. *Glossa ordin.* (VI,114 F); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,317. HAYMO, *In 2 Uess.* super 2,4: ML 117,780. 17. *Glossa ordin.* (VI,114 F); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,317). HAYMO, *In 2 Thess.* super 2,4: ML 117,780. 18. GENNADIO, c.83: ML 58,999.

CUESTIÓN 9

Sobre la ciencia de Cristo en general

Pasamos ahora a tratar de la ciencia de Cristo". Sobre la misma se plantean dos problemas: primero, qué clase de ciencia tuvo Cristo. Segundo, estudio de cada una de las ciencias que poseyó.

Sobre el primero se plantean cuatro interrogantes:

1. Además de la divina, ¿tuvo Cristo otra ciencia?—2. ¿Poseyó la ciencia que tienen los bienaventurados o comprehensores?—3. ¿Tuvo la ciencia inspirada o infusa?—4. ¿Poseyó alguna ciencia adquirida?

ARTICULO 1

Además de la divina, ¿poseyó Cristo alguna otra ciencia?

In Sent. 3 d.14 a.l q.'l; *De veril,* q.20 a.l; *Compend. theol.* c.216

Objeciones por las que parece que Cristo no tuvo otra ciencia fuera de la divina.

1. La ciencia es necesaria para conocer algunas cosas. Pero Cristo lo conocía todo por su ciencia divina. Luego la existencia en él de cualquier otra ciencia hubiera resultado superflua.

2. Aún más: la luz más débil palidece ante la más fuerte. Ahora bien, cualquier ciencia creada, comparada con la divina, equivale a la luz más débil comparada con la más fuerte. Luego en Cristo no pudo resplandecer ciencia alguna distinta de la divina.

3. Y también: la unión de la naturaleza humana con la divina se realizó en la persona, como es claro por lo dicho anteriormente (q.2 a.2). Algunos[j] sostienen que en Cristo existió una *ciencia de unión,* por la que conoció mejor que nadie todo lo referente al misterio de la encarnación. Y como la unión personal incluye las dos naturalezas, parece que Cristo no tuvo dos ciencias, sino una sola, la que pertenece a las dos naturalezas.

En cambio está lo que dice Ambrosio en el libro *De Incarnatione*[2]*: Dios, al encarnarse, asumió la perfección de la naturaleza humana; tomó el conocimiento del hombre, no el pensamiento orgulloso de la carne.* Pero la ciencia creada pertenece al conocimiento del hombre. Luego en Cristo existió otra ciencia además de la divina.

Solución. *Hay que decir:* Como es manifiesto por lo dicho anteriormente (q.5), el Hijo de Dios tomó la naturaleza humana completa, es decir, no sólo el cuerpo, sino también el alma; no solamente la sensitiva, sino también la racional. Y, en consecuencia, fue necesario que poseyese la ciencia creada por tres motivos: primero, por la perfección del alma. El alma, considerada en sí misma, está en potencia para conocer todo lo inteligible, pues es *como un tablero en el que no hay nada escrito*[3], y en la que, sin embargo, se puede escribir, a causa del entendimiento posible, *en el que hay capacidad para hacerse todas las cosas,* como se escribe en el libro III *De Anima".* Ahora bien, lo potencial es imperfecto mientras no se convierta en acto. Y no fue conveniente que el Hijo de Dios asumiera una naturaleza humana imperfecta, sino perfecta, puesto que, por medio de ella, debía ser llevado a la perfección todo el género humano. Y por

1. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.,* P.III q.13 m.l (III,42rb). 2. C.7: ML 16,872. 3. ARISTÓTELES, *De Anima* 3 c.4 n.ll (BK 430al); S. TUL, lect.9. 4. ARISTÓTELES, c.5 n.l (BK 430al4); S. TH., lect.10.

a. De las q.9 a 12, dedicadas a la ciencia de Cristo, la 9 es la más importante. Tres convicciones determinan su discurso: 1. Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre; luego debe tener ciencia divina y ciencia humana (a.l). 2. Como causa para que los hombres lleguen a la visión beatífica, Cristo gozó de la misma (a.2). 3. El Verbo asumió una humanidad perfecta; por tanto debió tener ciencia infusa (a.3), ciencia adquirida y visión beatífica en acto (a.4). Las q.10-12 explicitarán estas afirmaciones.

eso fue conveniente que el alma de Cristo fuese perfecta mediante alguna ciencia que fuera con toda propiedad su perfección. De ahí la conveniencia de que existiese en Cristo una ciencia distinta de la divina. En caso contrario, el alma de Cristo sería más imperfecta que las almas todas de los demás hombres.

Segundo, porque, *al estar todo ser ordenado a su propia operación,* como se dice en el libro II *De cáelo et mundo*[5], Cristo tendría en vano el alma intelectual, en caso de no ejercitarla entendiendo. Esto pertenece a la ciencia creada.

Tercero, porque hay una ciencia creada que pertenece a la misma naturaleza del alma humana, a saber, la ciencia por la que conocemos naturalmente los primeros principios, pues aquí tomamos la *cienda* en sentido amplio, equivalente a cualquier conocimiento de la inteligencia humana. Ahora bien, a Cristo no le faltó nada de lo que es natural, porque asumió la naturaleza humana completa, como queda dicho (q.5). Y por esto el Concilio VI[6] condenó la doctrina de quienes negaban la existencia de dos ciencias o dos sabidurías en Cristo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A. la* *primera hay que decir:* Cristo conoció todas las cosas por la ciencia divina en una operación increada, que es la misma esencia de Dios, pues la intelección de Dios es su propia sustancia, como se demuestra en el libro XII *Metaphys.*[7]. Por eso el alma de Cristo no pudo tener un acto de esta clase, porque es de otra naturaleza. Por consiguiente, si en el alma de Cristo no hubiera existido otra ciencia que la divina, no hubiera conocido nada. Y, en tal supuesto, hubiera sido asumida en vano, porque *¿as cosas existen en orden a su operación.*

2. A. la segunda hay que dedr Si se trata de dos luces del mismo orden, la menor palidece ante la mayor, como la luz del sol oscurece la luz de una candela, al pertenecer ambas al mismo orden de iluminación. En cambio, si la luz mayor se entiende en el orden de iluminar y la luz menor en el campo de lo iluminado, entonces la luz menor no es oscurecida por la mayor, sino potenciada, como se agranda la luz de la atmósfera con la luz del sol. Y, de este modo, en el alma de Cristo la luz de su ciencia no es oscurecida por la luz de la ciencia divina, que *es la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo,* como se lee en Jn 1,9.

3. *A la tercera hay que dedr:* Teniendo en cuenta las realidades unidas, en Cristo se distingue una ciencia en cuanto a la naturaleza divina y otra en cuanto a la naturaleza humana; y ello porque, en virtud de la unión, que hace que Dios y el hombre tengan una misma hipóstasis, lo que es de Dios se atribuye al hombre, y lo que es del hombre se atribuye a Dios, como antes se ha dicho (q.3 a.6 arg.3). Pero, por parte de la unión, no es posible atribuir a Cristo ciencia alguna, porque tal unión se concreta en el ser personal, mientras que la ciencia no conviene a la persona más que por razón de una naturaleza determinada.

ARTICULO 2

¿Poseyó Cristo la ciencia de los bienaventurados o comprehensores?

Competid, theol. c.216

Objeciones por las que parece que Cristo no tuvo la ciencia de los bienaventurados o comprehensores.

1. La ciencia de los bienaventurados consiste en una participación de la luz divina, según Sal 35,10: *En tu luz veremos la luz.* Pero Cristo no tuvo la luz divina en forma de participación, sino que tuvo la misma divinidad asentada sustancialmente en él, tal como se dice en Col 2,9: *En él habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente.* Luego en él no se dio la ciencia de los bienaventurados.

2. Aún más: la ciencia beatífica los hace bienaventurados, tal como se lee en Jn 17,3: *Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo.* Pero Cristo hombre fue bienaventurado porque estuvo unido personalmente a Dios, de acuerdo con Sal 64,5: *Bienaventurado aquel a quien elegiste y tomaste.* Luego no es preciso poner en él la ciencia de los bienaventurados.

3. Y también: al hombre le competen dos ciencias: una, la que es conforme con su naturaleza; otra, la que está por encima de su naturaleza. Ahora bien, la ciencia de los bienaventurados, que consiste en la visión divina, no es conforme a la naturaleza del hombre, sino que está por encima de

5. ARISTÓTELES, c.3 n.l (BK 286a8); S. TH., lect.4. 6. Act.4: MANSI 11,274; AGATHO, Epist.1 *AdAugustos Imperadores:* ML 87,1161. 7. ARISTÓTELES, 1.11 c.9 (BK 1074B15); S. TH., 1.12, lect.ll.

ella. Y Cristo tuvo otra ciencia sobrenatural mucho más poderosa y alta, a saber, la ciencia divina. Luego no fue necesario que Cristo tuviera la ciencia de los bienaventurados.

En cambio está que la ciencia de los bienaventurados consiste en la visión o conocimiento de Dios. Pero Cristo, incluso como hombre, conoció plenamente a Dios, como se lee en Jn 8,55: *Le conozco y guardo supalabra.* Luego Cristo poseyó la ciencia de los bienaventurados.

Solución. *Hay que dedr:* Lo que está en potencia se actualiza por medio de lo que está en acto; así es necesario que esté caliente el ser mediante el cual han de calentarse otros seres. El hombre está en potencia con relación a la ciencia de los bienaventurados, que consiste en la visión de Dios, y está ordenado a la misma como a su fin, pues la criatura racional es capaz del conocimiento bienaventurado en cuanto que está hecha a imagen de Dios. Y los hombres son conducidos al fin de la bienaventuranza por medio de la humanidad de Cristo, de acuerdo con las palabras de Heb 2,10: *Convenía que aquel por quien son todas las cosas, que conduciría muchos hijos a la gloría, perfeccionase al autor de la salvación de los mismos por medio de la pasión.* Y por eso fue conveniente que el conocimiento consistente en la visión de Dios estuviese presente en Cristo hombre de modo excelentísimo, porque siempre es necesario que la causa sea mejor que el efecto *.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir:* La divinidad se unió a la humanidad en Cristo en la persona, y no en la naturaleza o la esencia; pero con la unidad de persona permanece la distinción de las naturalezas. Y por eso el alma de Cristo, que es parte de su naturaleza humana, fue perfeccionada por una luz participada de la naturaleza divina en orden a la ciencia bienaventurada, mediante la que se ve a Dios en esencia.

2. *A la segunda hay que decir.* En virtud de la unión, Cristo hombre es bienaventurado con la bienaventuranza increada, como es Dios por esa misma unión. Pero fue conveniente que en la naturaleza humana de Cristo, además de la bienaventuranza increada, existiese una bienaventuranza creada, por la que su alma entrase en posesión del último fin de la naturaleza humana.

3. *A. la tercera hay que dedr:* La visión o ciencia beatífica está de algún modo por encima de la naturaleza del alma racional, es a saber, en cuanto que ésta no es capaz de conseguirla por sus propias fuerzas. Pero en otro aspecto es conforme a su naturaleza, a saber, en cuanto que el alma por su propia naturaleza es capaz de la misma, por estar hecha a imagen de Dios, como antes se ha dicho (en la sol.). En cambio, la ciencia increada está por encima de la naturaleza del alma humana bajo cualquier modo en que se la considere.

ARTICULO 3

¿Existió en Cristo una ciencia infusa, además de la ciencia bienaventurada?[c]

Infra q.12 a.l; *In Seat.* 3 di4 a. 1 q."5; *De verít.* q.20 a.2 y 3; *Compend. theol.* c.216

Objeciones por las que parece que Cristo no tuvo otra ciencia infusa, además de la ciencia beatífica.

1. Toda ciencia creada se compara con la ciencia beatífica como lo imperfecto con lo perfecto. Ahora bien, cuando se tiene el conocimiento perfecto, queda excluido el conocimiento imperfecto, como la visión clara facial excluye la visión oscura de la fe, según se dice en 1 Cor 13,10-12. En consecuencia, por tener Cristo la ciencia bienaventurada, como queda dicho (a.2), parece que no pudo darse en él otra ciencia infusa.

2. Aún más: el modo menos perfecto de conocimiento dispone para el más perfecto, como la opinión que, asentada sobre un silogismo dialéctico, dispone para la

b. La visión beatífica consiste en el conocimiento directo de Dios sin intermediario de alguna forma representativa (I-II q.3 a.8). El 7 de jun. 1918 el S. O. rechazó la proposición: «no consta que el alma de Cristo, mientras vivió entre los hombres, poseyera la ciencia de los bienaventurados o "comprehensores"» (DS 3645). La ene. *Mystici Corporis* en dos ocasiones hace suya la doctrina tomista de este art. como perteneciente al pensamiento de la Iglesia (AAS 35 [1943] 215 y 230). En todo caso, la posición de Santo Tomás es coherente, pero debe ser matizada.

c. El hombre puede conocer una realidad de dos modos: 1. En Dios, por la visión beatífica. 2. En sí misma, por las imágenes y conceptos intelectuales (especies). Y todavía este conocimiento puede ser doble: *a)* que las semejanzas o conceptos sean directamente impresos por Dios en la mente (ciencia infusa); *b)* que sean adquiridos de la misma realidad mediante la abstracción (ciencia adquirida).

ciencia que se logra mediante el silogismo demostrativo. Y, conseguida la perfección, no se necesita más la disposición, lo mismo que no es necesario el movimiento una vez que se ha llegado al término. Así pues, por compararse todo conocimiento creado con el conocimiento beatífico, como lo imperfecto con lo perfecto y como la disposición con el término, parece que, al poseer Cristo el conocimiento beatifico, no fue necesario que tuviese otra clase de conocimiento.

3. Y también: así como la materia corporal está en potencia para recibir la forma sensible, así también el entendimiento posible está en potencia para asimilar la forma inteligible. Pero la materia corporal no puede recibir a la vez dos formas sensibles, una más perfecta y otra menos perfecta. Luego tampoco el alma puede recibir dos ciencias, una más perfecta y otra menos perfecta. Y de esta manera se llega a la misma conclusión precedente.

En cambio está lo que se dice en Col 2,3: *En Cristo están escondidos todos los tesoros de la sabiduríaj de la ciencia.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya se afirmó (a.l), convenía que la naturaleza humana asumida por el Verbo de Dios no fuera imperfecta. Pero todo lo que está en potencia es imperfecto mientras no se convierte en acto. Y el entendimiento posible humano está en potencia para todo lo inteligible. Se convierte en acto mediante las especies inteligibles, que son ciertas formas que le perfeccionan, como se comprueba por lo que se dice en el libro III *De Anima*[8]. Y por eso es necesario poner en Cristo una ciencia infusa, en cuanto que el Verbo de Dios infunde en el alma de Cristo, personalmente unida a él, las especies inteligibles para todas las cosas respecto de las que el entendimiento posible está en potencia, así como también el Verbo divino infundió en la inteligencia de los ángeles las especies inteligibles desde el principio de la creación del mundo, como lo enseña Agustín en *De Genesi ad Litt.*[9]. Y, en consecuencia, lo mismo que en los ángeles, como dice el propio Agustín[10], se distinguen dos conocimientos, a saber, uno *matutino,* por el que qonocen las cosas en el Verbo, y otro *vespertino,* por el que conocen las cosas en su propia naturaleza por medio de las especies infusas en ellos, así también existe en Cristo, en conformidad con su alma, aparte de la ciencia divina increada, la ciencia beatífica, por la que conoce al Verbo y en éste las cosas, y, además, la ciencia inspirada o infusa, por la que conoce las cosas en su propia naturaleza mediante las especies inteligibles proporcionadas a la inteligencia humana.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* La visión imperfecta de la fe incluye, por su propia naturaleza, lo contrario de la visión manifiesta, porque, como ya se dijo en la *Segunda Parte* (2-2 q.l a.4), es propio de la fe tener por objeto las cosas no vistas. Pero el conocimiento obtenido por medio de las especies infusas no incluye nada opuesto al conocimiento beatífico. Y, por tanto, no se trata del mismo problema en uno y otro caso.

2. *A la segunda hay que decir:* La disposición se relaciona con la perfección de dos modos: uno, como camino que conduce a la perfección; otro, como efecto procedente de ésta. Por el calor queda dispuesta la materia para recibir la forma del fuego, y, cuando éste llega, el calor no cesa, sino que permanece como un efecto de esa forma. Y, de manera semejante, la opinión, efecto del silogismo dialéctico, es camino para la ciencia que se adquiere por medio de la demostración; pero, una vez obtenida la ciencia, puede permanecer el conocimiento conseguido mediante el silogismo dialéctico como una consecuencia de la ciencia demostrativa, lograda por el conocimiento de la causa; porque quien conoce la causa, con mayor razón puede conocer los signos probables, de los que se origina el silogismo dialéctico. Y, de manera semejante, en Cristo, junto con la ciencia beatífica, subsiste la ciencia infusa, no como camino para la bienaventuranza, sino como confirmada por ésta.

3. *A la tercera hay que decir:* El conocimiento beatífico no se consigue mediante una especie que sea imagen de la esencia divina, o de las cosas conocidas en ésta, como es manifiesto por lo dicho en la *Primera Parte* (q.l2 a.2 y 9); sino que es un conocimiento inmediato de la propia esencia divina, porque ésta se une al espíritu bienaventurado como lo inteligible al que entiende. La esencia divina es una forma que sobrepasa toda, proporción respecto de cualquier criatura. De ahí que nada impide

8. ARISTÓTELES, c.8 n.l (BK 431b21); S. TH, lect.13. 9. L.2 c.8: ML 34,269. 10. *De Genesi adUtt.* 1.4 c.22: ML 34,312; *De Civ. Dei*\.\\ c.7: ML 41,322.

que, junto con esta forma excelentísima, subsistan en el alma racional las especies inteligibles proporcionadas a su naturaleza.

ARTICULO 4

¿Tuvo Cristo alguna ciencia experimental adquirida?

Infra q.12 a.2; q.15 a.8; *In Seat.* 3 d.14 a.3 q."5 ad 3; d.18 a.3 ad 5; *De verit.* q.20 a.3 ad 1; *Compend. theol.* c.216

Objeciones por las que parece que en Cristo no existió una ciencia experimental adquirida.

1. Cristo poseyó de forma excelentísima todo lo que fue conveniente para él. Pero no tuvo en plenitud la ciencia adquirida, puesto que no se dedicó al estudio de las letras, por el que se adquiere perfectísimamente la ciencia, ya que se lee en Jn 7,15: *Los judíos se admiraban, comentando: ¿ Cómo sabe de letras sin haberlas estudiado?* Luego parece que en Cristo no se dio ciencia adquirida.

2. Aún más: a lo saturado nada se le puede añadir. Pero la potencia del alma de Cristo estuvo llena de especies inteligibles divinamente infundidas. Por consiguiente, no pudieron añadirse a su alma especies adquiridas de ninguna clase.

3. Y también: el que tiene ya el hábito de la ciencia, no consigue un nuevo hábito por medio de las cosas que adquiera a través de los sentidos, porque, en tal caso, habría simultáneamente dos formas de la misma especie en un mismo sujeto; sino que el hábito anteriormente poseído se consolida y aumenta. Luego, al poseer Cristo el hábito de la ciencia infusa, parece que no adquirió una nueva ciencia mediante las cosas percibidas a través de los sentidos.

En cambio está lo que se dice en Heb 5,8: *Aunque era Hijo de Dios, aprendió por sus padecimientos la obediencia.* La *Glosa*[n] interpreta: *esto es, experimentó.* Luego Cristo tuvo alguna ciencia experimental, que es ciencia adquirida.

Solución. *Hay que decir:* Como resulta de lo expuesto anteriormente (q.4 a.2 arg.2; q.5), nada de *lo que Dios plantó en nuestra naturaleza* faltó a la naturale2a humana asumida por el Verbo de Dios. Y es manifiesto que Dios puso en la naturaleza humana no sólo el entendimiento posible, sino también el entendimiento agente. Por lo que es necesario decir que en el alma de Cristo existió no sólo el entendimiento posible, sino también el entendimiento agente. Si, como dice el Filósofo en el libro I *De cáelo et mundo* [12], *Diosy la naturaleza nada hiñeron en vano,* mucho menos existió en el alma de Cristo nada que fuese en vano. Es vano lo que carece de operación propia, pues *todo ser está ordenado a su operación,* como se escribe en el libro II *De cáelo et mundo* [13]. Y la operación propia del entendimiento agente es convertir en acto las especies inteligibles, abstrayéndolas de las imágenes, por lo que se dice en el libro III *De Anima*[14] que *es propio del entendimiento agente hacer [inteligibles] todas las cosas.* Así pues, es necesario afirmar que en Cristo se dieron algunas especies inteligibles recibidas en el entendimiento posible por la acción del entendimiento agente. Esto equivale a decir que existió en él ciencia adquirida, llamada por algunos ciencia experimental[15].

Y por esta razón, aunque en otra ocasión yo escribí de forma distinta [16], hay que decir que Cristo tuvo ciencia adquirida. Tal ciencia, hablando con propiedad, es una ciencia al modo humano, no sólo por parte del sujeto que la recibe, sino también por parte de la causa que la produce, ya que esa ciencia se atribuye a Cristo por razón de la luz del entendimiento agente, que es connatural [d] a la naturaleza humana. En cambio, la ciencia infusa se atribuye al alma humana en virtud de una luz infundida desde lo alto; y este modo de conocer es proporcionado a la naturaleza angélica. Pero la ciencia beatífica, por la que se contempla la misma esencia de Dios, sólo es propia y connatural a Dios, como se dijo en la *Primera Parte* (q.12 a.4).

11. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,438; *Glossa interl.* (VI,142v). 12. C.4 n.8 (BK 271a33); S. TH., lect.8. 13. ARISTÓTELES, c.3 n.l (BK 286a8); S. TH., lect.4. 14. ARISTÓTELES, c.5 n.l (BK 430al5); S. TH., lect.10. 15. BUENAVENTURA, *In Sent.* 3 d.14 a.3 q.2 (QR 111,322). Véase también ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 3 d.13 a.10 (BO 28,249). 16. *In Sent.* 3 d.14 a.3 q."5 ad 3; d.18 a.3 ad 5.

d. Sobre este punto, el pensamiento de Santo Tomás tuvo su evolución, y al término de la misma reconoce que la ciencia adquirida es la más connatural y propia del ser humano.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** Dos son los modos de adquirir la ciencia, a saber: la investigación y el aprendizaje; la investigación es el principal, y el aprendizaje es el secundario. Por eso se dice en el libro I *Ethic.*[17]: *Es óptimo el que lo comprende todo por sí mismo, mientras que es bueno el que obedece a quien bien enseña.* Y, por tanto, a Cristo le competía más tener la ciencia adquirida por investigación que por disciplina, especialmente habiéndole dado Dios como Doctor de todos los hombres, según las palabras de Jl 2,23: *Alegraos en el Señor Dios vuestro, porque os dio un maestro dejusticia.*

2. *A. la segunda hay que decir:* La inteligencia humana tiene una doble orientación. Una, hacia las realidades superiores, y en este sentido el alma de Cristo obtuvo la plenitud en virtud de la ciencia infusa. Otra, hacia las realidades inferiores, esto es, hacia las imágenes, que están destinadas a mover la inteligencia humana mediante el poder del entendimiento agente. Y fue conveniente que el alma de Cristo estuviese llena de ciencia también desde este punto de vista, no porque no fuese suficiente por sí misma la plenitud para llenar la inteligencia humana, sino porque convenía que ésta fuese perfecta también por relación a las imágenes.

3. *A la tercera hay que decir.* Una es la naturaleza del hábito adquirido y otra la del hábito infuso. Adquiriéndose el hábito de la ciencia por relación de la inteligencia humana con las imágenes, se sigue que no puede adquirirse otro hábito de la misma naturaleza por segunda vez. Sin embargo, el hábito de la ciencia infusa es de distinta naturaleza, porque desciende al alma de lo alto, no por relación con las imágenes. Y, por tanto, ambos hábitos no son de la misma naturaleza.

17. ARISTÓTELES, c.4 n.7 (BK 1095blO); S. TH., lect.4.

CUESTIÓN 10

Sobre la ciencia bienaventurada del alma de Cristo

Corresponde a continuación tratar de cada una de las ciencias antedichas. Pero, habiendo hablado ya de la ciencia divina en la *Primera Parte* (q.14), nos queda estudiar las restantes: en primer lugar, la ciencia bienaventurada; luego, la ciencia infusa (q.H); finalmente, la ciencia adquirida (q.12). Sin embargo, por haber tratado ampliamente en la *Primera Parte* (q.12) de la ciencia bienaventurada, que consiste en la visión de Dios, ahora sólo vamos a ocuparnos de lo que se refiere al alma de Cristo.

Sobre esto se formulan cuatro preguntas:

1. El alma de Cristo ¿tuvo la comprehensión del Verbo, o de la esencia divina?—2. ¿Lo conoció todo en el Verbo?—3. El alma de Cristo ¿conoció en el Verbo infinitas cosas?—4. ¿Ve al Verbo, o la esencia divina, con más claridad que cualquier otra criatura?

ARTICULO 1

El alma de Cristo ¿tuvo y tiene la comprehensión del Verbo, o de la esencia divina?

In Sent. 3 d.14 a.2 q.ªl; *De verít.* q.20 a.4 y 5; /» / *Tim* 6 lect.3; *Competid, theol.* c.216

Objeciones por las que parece que el alma de Cristo poseyó y posee la comprehensión del Verbo, o de la esencia divina.

1. Dice Isidoro[1] que *la Trinidad es conodda sólo para sí misma y para el hombre asumido.* Por consiguiente, el hombre asumido tiene de común con la Santa Trinidad el conocimiento de sí misma que a ésta le es propio. Y éste es un conocimiento comprehensivo. Luego el alma de Cristo tuvo la comprehensión de la esencia divina.

2. Aún más: es de mayor categoría la unión con Dios en su ser personal que la obtenida por medio de la visión. Pero, como escribe el Damasceno en el libro III[2], *toda la divinidad, en una de las personas, se unió en Cristo a la naturaleza humana.* Por tanto, con mayor razón verá el alma de Cristo toda la naturaleza divina. Y así se saca la impresión de que el alma de Cristo tiene la comprehensión de la esencia divina.

3. Y también: como enseña Agustín en el libro *De Trinitate*[3], *lo que conviene por naturaleza al Hijo de Dios, le conviene por gracia al Hijo del hombre.* Ahora bien, comprehender la esencia divina compete al Hijo de Dios por naturaleza. Luego le compete al Hijo del hombre por gracia. Y, de este modo, parece que el alma de Cristo tiene por gracia la comprehensión del Verbo.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[4]: *Lo que uno comprehende, queda circunscrito a sí mismo.* Ahora bien, la esencia divina no está circunscrita por comparación al alma de Cristo, porque la sobrepasa infinitamente. Luego el alma de Cristo no tiene la comprehensión del Verbo.

Solución. *Hay que decir.* Como se deduce de lo dicho anteriormente (q.2 a.l), la unión de las naturalezas en la persona de Cristo se realizó de tal modo que cada una de las naturalezas permaneció sin confundirse con la otra; es a saber, de manera que *lo que es increado permanece increado, y lo que es creado continúa dentro de los límites de la criatura,* como enseña el Damasceno en el libro III[5]. Pero es imposible que una criatura tenga la comprehensión de la esencia divina, como se dijo en la *Primera Parte* (q.12 a.l), porque lo finito no puede comprehender a lo infinito. Y por eso es necesario decir que el alma de

1. *Sent.* 1.1 c.3; ML 83,543. 2. *De Fide Orth.* c.6; MG 94,1005. 3. C.13: ML 42,842; cf. *Contra Serm. Arlan,* c.8: ML 42,688. 4. Q.15: ML 40,14. 5. *De Fide Orth.* c.3: MG 94,993.

Cristo no poseyó en modo alguno la comprehensión de la esencia divina".

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El hombre asumido es agregado a la Santísima Trinidad en el conocimiento de ella, no por razón de la comprehensión, sino en virtud de un conocimiento excelentísimo en comparación con las demás criaturas.

2. *A. la segunda hay que decir.* Tampoco en la unión personal comprehende la naturaleza al Verbo de Dios, o la naturaleza divina, pues aunque ésta se unió íntegramente a la naturaleza humana en la persona del Hijo, no por eso quedó como circunscrita por la naturaleza humana toda la virtualidad divina. Por eso dice Agustín en la epístola *Ad Volusianum*[6]*: Quiero que sepas no ser doctrina cristiana el que Dios se uniese de tal modo a la carne que, por ello, haya perdido o abandonado el gobierno del universo, o que la haya transferido como contraída y compendiada a aquel cuerpea lio.* Y, del mismo modo, el alma de Cristo ve toda la esencia divina, pero no la comprehende, porque no la ve totalmente, esto es, no en un grado tan perfecto como aquel en que ella es visible, como queda expuesto en la *Primera Parte* (q.12 a.7).

3. *A la tercera hay que decir:* La sentencia de Agustín hay que interpretarla de la gracia de unión, por la cual todo lo que se dice del Hijo de Dios según la naturaleza divina, se dice también del Hijo del hombre a causa de la identidad del supuesto. Y, en este sentido, puede decirse con verdad que el Hijo del hombre es comprehensor de la esencia divina, pero no en cuanto a su alma, sino en cuanto a su naturaleza divina. Bajo este aspecto también puede decirse que el Hijo del hombre es el Creador.

ARTICULO 2

El alma de Cristo ¿conoce en el Verbo todas las cosas?

In Sent. 3 d.14 a.2 q."2; *De verit.* q.8 a.4; q.20 a.4 y 5; *Compend. theol.* c.216

Objeciones por las que parece que el alma de Cristo no lo conoce todo en el Verbo.

1. En Me 13,32 se lee: *Cuanto a ese día, nadie lo conoce, ni los ángeles del cielo ni el Hijo, sino sólo el Padre.* Luego no conoce todas las cosas en el Verbo.

2. Aún más: cuanto más perfectamente conoce alguien un principio, tantas más cosas descubre en él. Ahora bien, Dios ve su esencia más perfectamente que el alma de Cristo. Luego conoce más cosas en el Verbo que la propia alma de Cristo. Por tanto, el alma de Cristo no lo conoce todo en el Verbo.

3. Y también: el grado de una ciencia se aprecia en conformidad con el número de cosas que permite saber. Por consiguiente, si el alma de Cristo conociese en el Verbo todas las cosas que el propio Verbo sabe, se seguiría que la ciencia del alma de Cristo igualaría a la ciencia divina, lo creado a lo increado. Pero tal cosa es imposible.

En cambio está lo que acerca de Ap 5,12: *Digno es el Cordero de recibir la divinidad y la ciencia,* dice la *Glosa*[7]*: esto es, el conocimiento de todas las cosas.*

Solución. *Hay que decir:* Cuando se investiga si Cristo lo conoce todo en el Verbo, hay que advertir que el *todo* puede entenderse de dos maneras. Primera, en sentido propio, refiriéndose a todo lo que de cualquier modo existe, existirá o existió, o fue hecho o dicho o pensado por quienquiera que sea, en cualquier tiempo. Y, en este sentido, hay que defender que el alma de Cristo lo conoció todo en el Verbo. Cada una. de las inteligencias creadas conoce en el Verbo no absolutamente todo, sino tanto más cuanto con mayor perfección conoce al Verbo. Sin embargo, ningún entendimiento bienaventurado está privado de conocer en el Verbo todo lo que está relacionado con el propio bienaventurado. Ahora bien, con Cristo y su dignidad están relacionadas, de algún modo, todas las cosas, en cuanto que *todo está sometido a él* (1 Cor 15,27). El también *ha sido constituido por Dios juez de todos por ser el Hijo del hombre,* como se lee en Jn 5,27. Y, por ese motivo, el alma de Cristo conoce en el Verbo todo lo que existe en cualquier tiempo, incluidos los pensamientos de los hombres, de los que es juez, de modo que de él se dice en Jn 2,25:

6. *EpistAJl* c.2: ML 33,517. 7. *Glossa ordin.* 6,248 E.

a. Ningún entendimiento creado puede comprender totalmente a la esencia divina (I q.12 a.7; III q.10 a.2. sol.3).

El conocía lo que había en el hombre. Tal expresión puede entenderse no sólo de la ciencia divina, sino también de la ciencia que tiene su alma en el Verbo *.

La otra manera de entender el *todo* consiste en tomarlo en sentido más amplio, de modo que se extienda no sólo a todo lo que existe en acto en cualquier tiempo, sino también a todo lo que está en potencia que nunca se convertirá en acto. Algunas de estas cosas solamente existen en la potencia divina. Y el alma de Cristo no conoce en el Verbo todas las cosas que existen de ese modo, porque equivaldría a comprehender todo lo que Dios puede hacer, porque eso sería lo mismo que comprehender la potencia divina y, en consecuencia, la divina esencia. Cualquier potencia, en efecto, se conoce mediante el conocimiento de lo que es capaz de hacer.

Pero hay otras cosas que no sólo existen en la potencia divina, sino también en la potencia de la criatura. Y todas éstas las conoce el alma de Cristo en el Verbo, pues en éste comprehende la esencia de todas las criaturas, y, por consiguiente, su potencia y virtud, y todo lo que cabe en el poder de la criatura.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir*** Arrio y Eunomio[8] no entendieron esas palabras de la ciencia del alma, puesto que no admitían ésta en Cristo, como queda dicho (q.5 a.3), sino del conocimiento divino del Hijo, de quien afirmaban que era inferior al Padre en lo referente a la ciencia. Pero esto es inadmisible, porque *todas las cosas fueron hechas por el Verbo de Dios,* como se lee en Jn 1,3, y entre ellas todos los tiempos también. Y el Verbo no ignora nada de lo que ha hecho.

Por consiguiente, se dice que ignora el día y la hora del juicio, porque no lo da a conocer a los demás, pues, interrogado por los Apóstoles sobre este problema (Act 1,6-7), no se lo quiso revelar. Lo mismo que, en sentido contrario, se lee en Gen 22,12: *Ahora he conocido que temes a Dios,* esto es: *Ahora he dado a conocer.* Y se dice que el Padre lo conoce, porque comunicó al Hijo el conocimiento acerca de ese problema. Por tanto, al decir *a no ser el Padre,* se da a entender que el Hijo lo conoce, no sólo según su naturaleza divina, sino también según su naturaleza humana. Porque, como argumenta el Crisóstomo [9], *si a Cristo hombre le ha sido dado conocer cómo hay quejuagar, que es lo más grande, con mayor razón se le ha concedido conocer lo que es menor, a saber, el momento del juicio*[c].

Orígenes, en cambio, interpreta [10] ese pasaje de Cristo en *su cuerpo, que es la Iglesia* (Col 1,24), la cual desconoce ese momento. Y algunos [11] sostienen que debe entenderse del Hijo de Dios adoptivo, no del hijo natural.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios conoce su propia esencia de modo más perfecto que el alma de Cristo, porque la comprehende. Y por eso conoce no sólo todo lo que existe en acto en cualquier tiempo, modo de conocer llamado *ciencia de visión,* sino también todo lo que él mismo puede hacer, modo llamado *simple inteligencia,* como queda escrito en la *Primera Parte* (q.14 a.9). Así pues, el alma de Cristo conoce todo lo que Dios conoce en sí mismo por la ciencia

8. Véase ATANASIO, *Contra Árlanos,* orat.3: MG 26,380; HILARIO, *De Trin.* 1.10: ML 10,282; AMBROSIO, *De Fide* 1.5 c.16: ML 16,716; JERÓNIMO, *In Matth.* 1.4, sobre 24,36: ML 26,188. 9. 7» *Matth.* hom.77: MG 58,701. 10. *In Matth.* 24,36: MG 13,1687. 11. GREGORIO DE TOURS, *Hist. Francorum*\.\ prol.: ML 71,162, citado literalmente por PEDRO ABELARDO, *SicetNon* § 76: ML 178,1451. De GREGORIO parece que depende RÁBANO MAURO, *In Matth.* 1.7 sobre 24,36: ML 107,1078, cuyo texto abreviado, y bajo el nombre de BASILIO, está recogido por TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Mt.* c.24 § 11 sobre el v.36. Cf. PEDRO COMESTOR, *Hist. Scholast., InEvang.* c.142: ML 198,1611; ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* P.3 q.13 m.4 ad 1 (QR III,43ra). Véase también ORÍGENES, *In Matth.* 24,36: MG 13,1687; GREGORIO MAGNO, *RegistrumLW,* indict.3, Epist.39 *Ad Eulogium:* ML 77,1097. Cf. *Glossa ordin.* super *Matth.* 24,36 (V,75 A); *Glossa interl.* super *Matth.* 24,36 (V,75r).

b. En el *Decreto* de 7-VI-1918, el S. O. rechazó las proposiciones: que «no se puede considerar cierta la sentencia según la cual el alma de Cristo no ignoró nada, sino que desde el principio conoció todo en el Verbo: lo pasado, lo presente y lo futuro, todo lo que Dios sabe, con la ciencia de visión. La opinión de autores recientes, según los cuales la ciencia del alma de Cristo es limitada, se puede aceptar en las escuelas católicas con el mismo derecho que la opinión antigua de la ciencia universal» (DS 3646-47).

c. Se recurre a la «ignorancia económica» siguiendo a San Juan Crisóstomo: Cristo dice ignorar el día del juicio porque en su misión no estaba darlo a conocer.

de visión; pero no conoce todo lo que Dios conoce en sí mismo por la ciencia de simple inteligencia. Y, por eso, Dios conoce en sí mismo muchas más cosas que las que conoce el alma de Cristo.

3. *A. la tercera hay que decir:* El grado de ciencia no se mide solamente por el número de cosas sabidas, sino también por la claridad de tal conocimiento. Por consiguiente, aunque la ciencia que el alma de Cristo tiene en el Verbo se equipare con la ciencia de visión que Dios tiene en sí mismo en cuanto al número de cosas conocidas, sin embargo la ciencia de Dios excede infinitamente a la ciencia del alma de Cristo en cuanto a la claridad del conocimiento. Porque la luz increada de la inteligencia divina supera infinitamente a cualquier luz creada recibida en el alma de Cristo, no sólo en cuanto al modo de conocer, sino también en cuanto al número de cosas conocidas, como acabamos de decir (en la sol. y en el ad2).

ARTICULO 3

¿Puede el alma de Cristo conocer infinitas cosas en el Verbo?

In Sent. 3 d.14 a.2 q."2 ad 2 q."4 ad 2; *De verít.* q.20 a.4 ad 1.2.4.7.9; *Quodl.* 3 q.2 a.l

Objeciones por las que parece que el alma de Cristo no puede conocer infinitas cosas en el Verbo.

1. El conocimiento de lo infinito va en contra de su propia definición, tal como se la presenta en el III *Physic.*[12]: *Infinito es aquello cuya cantidad queda siempre fuera de la capacidad de quienes lo estudian.* Pero es imposible separar la definición de lo definido, porque eso equivaldría a admitir la existencia simultánea de cosas contradictorias. Luego es imposible que el alma de Cristo conozca infinitas cosas.

2. Aún más: la ciencia de lo infinito es infinita. Ahora bien, la ciencia del alma de Cristo no puede ser infinita, porque, al ser una criatura, su capacidad es finita. Luego el alma de Cristo no puede conocer infinitas cosas.

3. Y también: no puede existir cosa mayor que lo infinito. Pero la ciencia divina, hablando en absoluto, abarca más cosas que la ciencia del alma de Cristo, como queda dicho (a.2). Luego el alma de Cristo no conoce infinitas cosas.

En cambio está que el alma de Cristo conoce todo su poder, y todo aquello a lo que éste se extiende. Pero tiene poder para purificar infinitos pecados, según 1 Jn 2,2: *El es la propiciación por nuestros pecados;y no sólo por los nuestros, sino también por los de todo el mundo.* Luego el alma de Cristo conoce infinitas cosas.

Solución. *Hay que decir:* Todo conocimiento versa sobre el ser, porque el ser y la verdad son convertibles. Pero a una cosa se le llama *ser* de dos maneras: una, absoluta, cuando se trata de un ser en acto; otra, relativa, cuando el ser está en potencia. Y porque, como se dice en IX *Metaphys.*[13], cada cosa es cognoscible en cuanto que está en acto, no en cuanto está en potencia, la ciencia se fija primaria y principalmente en el ser en acto. Y, secundariamente, presta atención al ser en potencia, que no es cognoscible en sí mismo, sino en cuanto se conoce el ser en cuya potencia existe.

En cuanto al primer modo de ciencia, el alma de Cristo no conoce infinitas cosas, porque éstas no existen en acto, ni siquiera teniendo en cuenta todas las cosas que están en acto a lo largo de todos los tiempos, porque el estado de generación y de corrupción no tiene una duración infinita. Por esto hay un límite numérico no sólo para las cosas ingenerables e incorruptibles, sino también para las que están sujetas a la generación y a la corrupción. Por lo que se refiere al segundo modo de conocimiento, el alma de Cristo conoce infinitas cosas en el Verbo. Conoce, efectivamente, como se ha dicho (a.2), todo lo que existe en la potencia de la criatura. Por lo que, al existir infinitas cosas en esa potencia de la criatura, conoce en tal sentido infinidad de cosas por una especie de ciencia de simple inteligencia, pero no por la ciencia de visión.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir.* Como se explicó en la *Primera Parte* (q.7 a.l), algo se llama infinito de dos modos: primero, por razón de la forma. Este tal es el llamado infinito negativo; lo cual quiere decir que la forma o el acto del mismo no están limitados por la materia o por el sujeto en que se encuentra. Y un infinito de esta clase, de suyo, es

12. ARISTÓTELES, c.6 n.8 (BK 207a7); S. TH., lect.ll.

13. ARISTÓTELES, 1.8 c.9 n.6 (BK 1051a30); S. TH., 1.9 lect.12.

cognoscible en grado máximo a causa de la perfección del acto, aunque no sea comprehensible para la potencia limitada de la criatura; y en este sentido se dice que Dios es infinito. Y el alma de Cristo conoce tal infinito, aunque no lo comprehenda.

Segundo, por razón de la potencia de la materia. Y este tal se llama infinito privativo, en el sentido de que no tiene la forma que le compete poseer. Se le denomina también infinito cuantitativo. Un infinito de esta clase es, de suyo, desconocido, porque viene a ser como una materia privada de su forma, como se dice en el III *Physic.*[14], mientras que todo conocimiento se produce mediante la forma o el acto. Así pues, si se trata de conocer un infinito de esta clase según el modo que le es propio, tal conocimiento resulta imposible, pues equivale a conocer las partes una en pos de otra, como se escribe en el III *Physic.*[1S]. Y, de esta manera, resulta verdadero que para *los que sejijan en la cantidad,* es a saber, para los que consideran las partes una después de otra, *siempre queda algo que no captan.* Pero lo mismo que las cosas materiales pueden ser aprehendidas por la inteligencia de un modo inmaterial, y lo mismo que lo múltiple puede entenderse como formando unidad, así también infinitas cosas pueden ser aprehendidas por la inteligencia no como algo infinito, sino a modo de algo limitado, de manera que esas cosas infinitas en sí mismas sean finitas para la inteligencia del sujeto que las conoce. Y, de este modo, el alma de Cristo conoce infinitas cosas, en el sentido de que las conoce, no considerándolas unas en pos de otras, sino como una unidad, por ejemplo en una criatura en cuya potencia existen infinidad de cosas y, principalmente, en el propio Verbo.

2. *Ala segunda hay que decir:* Nada impide que una realidad sea infinita bajo un punto de vista y limitada en otro aspecto, como si imaginamos, en el orden de la cantidad, una superficie infinita en longitud y limitada en anchura. Así pues, si los hombres fuesen numéricamente infinitos, tendrían la infinitud en cierto sentido, es a saber, el de la multitud; pero no la tendrían en relación con la esencia, porque toda esencia está limitada por su propia especie. Pero lo absolutamente infinito por razón de la esencia es Dios, como se expuso en la *Primera Parte* (q.7 a.2). Y el objeto propio de la inteligencia, como se dice en el III *De Anima*[16], es la *quididad de cada cosa,* a la que pertenece la noción de especie.

Así pues, el alma de Cristo, por tener una capacidad limitada, capta ciertamente lo infinito en esencia, es decir, Dios, pero no lo comprehende, como se ha dicho (a.l). En cambio, lo infinito radicado potencialmente en las criaturas puede ser comprehendido por el alma de Cristo, porque tal infinitud es captada por razón de la esencia, y bajo este aspecto la potencia de las criaturas no es infinita. Pues también nuestra inteligencia entiende lo universal, por ejemplo la naturaleza del género o de la especie, lo que, en cierto modo, es infinito, en cuanto que puede predicarse de infinitos individuos.

3. *A la tercera hay que deár:* Lo infinito en todos los aspectos no puede ser más que uno; por eso dice el Filósofo, en el I *De cáelo et mundo*[17], que, por estar el cuerpo sometido a la dimensión en todas sus partes, resulta imposible la existencia de varios cuerpos infinitos. Sin embargo, en caso de existir algún ser infinito bajo un solo aspecto, nada impediría la existencia de varios seres infinitos, como si imaginásemos muchas líneas infinitas según la longitud reducidas a una superficie limitada en la anchura. Como, pues, lo infinito no es una sustancia, sino un accidente de las cosas llamadas infinitas, como se escribe en el III *Physic.*[18]; como lo infinito se multiplica según los diversos sujetos, así también es necesario que se multiplique la propiedad de lo infinito, de modo que convenga a cada uno de los sujetos en que se encuentra. Y una de las propiedades de lo infinito es que no haya nada mayor que él. E igualmente, si nos fijamos en cualquiera de las otras líneas infinitas, es claro que las partes de cada una de ellas son infinitas. Por tanto, es necesario que en una línea de esa clase no haya nada mayor que todas sus partes infinitas; sin embargo, en una segunda y en una tercera línea también habrá muchas partes infinitas distintas de las anteriores. Y vemos que esto mismo acontece en los números, pues las especies de los números pares son infinitas, e igualmente lo son las especies de los números impares; y, sin

14. ARISTÓTELES, c.6 n.10 (BK 207a25); S. TH., lect.ll. 15. ARISTÓTELES, c.6 n.2 (BK 206a25); S. TH., lect.10. 16. ARISTÓTELES, c.6 n.7 (BK 430B28); S. TH., lect.ll. 17. C.7 n.5 (BK 274B19); S. TH., lect.ll. 18. ARISTÓTELES, c.5 n.3 (BK 204b20); S. TH., lect.7.

embargo, sumados los números pares y los impares, son más que los números pares.

Así pues, hay que decir que no existe nada mayor que lo absolutamente infinito bajo todos sus aspectos; en cambio, cuando se trata de algo infinito en un aspecto determinado, no hay nada mayor en ese orden, pero sí puede haberlo fuera de tal orden. En este sentido existen infinitas cosas en la potencia de la criatura; y, sin embargo, existen muchísimas más en la potencia de Dios que en la potencia de la criatura. E, igualmente, el alma de Cristo conoce infinitas cosas con la ciencia de simple inteligencia; pero, de ese modo, Dios conoce más.

ARTICULO 4

El alma de Cristo ¿ve al Verbo de manera más perfecta que cualquier otra criatura?

Competid, theol. c.216

Objeciones por las que parece que el alma de Cristo no ve al Verbo de modo más perfecto que cualquier otra criatura.

1. La perfección del conocimiento depende del medio de conocer. Así, es más perfecto el conocimiento logrado por medio del silogismo demostrativo que el obtenido mediante el silogismo dialéctico. Pero todos los bienaventurados ven al Verbo inmediatamente por la misma esencia divina, como queda dicho en la *Primera Parte* (q.12 a.2). Luego el alma de Cristo no ve al Verbo de manera más perfecta que cualquier otra criatura.

2. Aún más: la perfección de la visión no supera la potencia visiva. Ahora bien, la potencia de un alma racional, como lo es la de Cristo, es inferior a la potencia intelectual del ángel, como resulta claro por lo que dice Dionisio en el c.4 de *Cael. hier.* [19]. Luego el alma de Cristo no ve al Verbo más perfectamente que los ángeles.

3. Y también: Dios ve su propio Verbo de manera infinitamente más perfecta que el alma. Y hay infinitos grados intermedios entre el modo en que ve Dios su propio Verbo y el modo en que lo ve el alma de Cristo. Luego no debe afirmarse que el alma de Cristo vea de modo más perfecto al Verbo, o la esencia divina, que cualquier otra criatura.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Ef 1,20-21: *Dios puso a Cristo en el délo por encima de todo principado, potestad, virtud y dominaciónz sobre todo nombre, no sólo en este mundo, sino también en el futuro.* Pero en la gloria celestial tanto más alto está uno cuanto más perfectamente conoce a Dios. Luego el alma de Cristo ve a Dios de modo más perfecto que cualquier otra criatura [d].

Solución. *Hay que decir:* Todos los bienaventurados tienen la visión de la esencia divina por la participación de la luz que les viene del Verbo, que es la fuente de la misma, según palabras del Eclo 1,5: *La fuente de la sabiduría es el Verbo de Dios en los délos.* Ahora bien, el alma de Cristo está unida al Verbo de Dios más íntimamente que cualquier otra criatura, porque está unida a El en su propia persona. Y por eso recibe una mayor influencia de la luz, en la que Dios es visto por el mismo Verbo, que cualquier otra criatura. Por eso también ve más perfectamente que cualquier otra criatura la verdad primera, que es la esencia de Dios. Y a esto se debe el que se diga en Jn 1,14: *Hemos visto su gloria, como la del Unigénito del Padre, lleno* no sólo *de grada,* sino también *de verdad.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* La perfección del conocimiento, en lo que se refiere al objeto conocido, depende del medio de conocer; pero, en lo que toca al sujeto que conoce, proviene de la potencia o el hábito. De ahí que también entre los hombres, aunque se sirvan del mismo medio de conocimiento, uno conoce la conclusión de manera más perfecta que otro. Y, en este sentido, el alma de Cristo, que está repleta de una luz más abundante, conoce la esencia divina más perfectamente que los otros bienaventurados, aunque todos vean la esencia de Dios por sí misma.

2. *A la segunda hay que decir.* La visión de la esencia divina supera la potencia natural de cualquier criatura, como queda dicho en la *Primera Parte* (q.12 a.4). Y por eso, en este campo, los grados se establecen más de

19. § 3: MG 3,180.

d. Ef 1,20-21 se refiere a Cristo resucitado *(Kyrios).* Pero en el art. se habla de Cristo mientras camina en la historia *(viator).*

acuerdo con el orden de la gracia, en el que Cristo ostenta el puesto supremo, que con el orden de la naturaleza, en el que la naturaleza angélica aventaja a la humana.

3. *A la tercera hay que decir.* Como antes se afirmó (q.7 a.12) que no puede haber gracia mayor que la de Cristo, por su unión con el Verbo, lo mismo hay que decir también sobre la perfección de la visión divina; aunque, hablando en absoluto, pudiera existir un grado superior, si se tiene en cuenta la infinitud del poder divino.

CUESTIÓN 11

Sobre la ciencia inspirada o infusa del alma de Cristo

Viene a continuación el tema de la ciencia inspirada o infusa del alma de Cristo. Y sobre ello se plantean seis preguntas:

1. ¿Conoce Cristo por medio de ella todas las cosas?—2. ¿Hubiera podido servirse de tal ciencia sin acudir a las imágenes sensibles?—3. Esa ciencia ¿fue discursiva?—4. Comparación entre esta ciencia y la de los ángeles.—5. ¿Fue una ciencia habitual?—6. ¿Fue diversificada mediante distintos hábitos?

ARTICULO 1

¿Conoció Cristo todas las cosas mediante la ciencia inspirada o infusa?

Infra q.12 a.l; *In Sent.* 3 d.14 q.l a.3 q.[a]l; *De verit.* q.20 a.6; *Competid, theol.* c.216

Objeciones por las que parece que Cristo no conoció todas las cosas mediante esta ciencia.

1. Esta ciencia le fue infundida a Cristo para perfección de su entendimiento posible. Pero el entendimiento posible del alma humana no parece que esté en potencia absolutamente para todo, sino sólo para aquellas cosas respecto de las que puede ser actualizado por el entendimiento agente, que es su propio principio activo; mas estas cosas pueden ser conocidas por la razón natural. Luego, mediante esta ciencia, no conoció Cristo los objetos que rebasan la razón natural.

2. Aún más: las imágenes guardan con el entendimiento humano la misma relación que los colores con la vista, como se dice en el III *De Anima*[1]. Ahora bien, la perfección de la potencia visual no requiere conocer todo lo que carece enteramente de color. Luego tampoco la perfección del entendimiento humano exige conocer todas las cosas que no pueden expresarse por medio de imágenes, como sucede con las sustancias separadas. Así pues, por haberle sido concedida a Cristo la ciencia infusa para perfección de su entendimiento, parece que no conoció, mediante la misma, las sustancias separadas.

3. Y también: para la perfección del entendimiento no se requiere conocer los singulares. Parece, por tanto, que Cristo no conoció los singulares por medio de la ciencia infusa.

En cambio está lo que se lee en Is 11,2-3: *Estará colmado del espíritu de sabiduría y de entendimiento, de denda y de consejo;* bajo estos dones queda incluido todo lo que es objeto de conocimiento. A la sabiduría pertenece, en efecto, el conocimiento de todo lo divino; al entendimiento le compete el conocimiento de todo lo inmaterial; a la ciencia le incumbe el conocimiento de todas las conclusiones; al consejo le atañe el conocimiento de todas las cosas prácticas. Luego parece que Cristo conoció todas las cosas mediante la ciencia que le fue infundida por el Espíritu Santo.

Solución. *Hay que decir:* Como se explicó anteriormente (q.9 a.l), fue conveniente, para que el alma de Cristo fuese perfecta en todo, que toda su potencialidad se convirtiese en acto. Y ha de tenerse en cuenta que en el alma humana, como en cualquier criatura, se distingue una doble potencia pasiva: una, por relación al agente natural; otra, respecto del primer agente, que puede elevar a cualquier criatura a un acto superior, cosa que no es capaz de hacer el agente natural. Esta última suele llamarse, en la criatura, *potencia obediendal.* Ambas potencias fueron actualizadas en el alma de Cristo mediante esta ciencia infundida desde lo alto. Y por eso, mediante ella, el alma de Cristo conoció, en primer lugar, todo lo que el hombre puede conocer por medio de la fuerza de la luz del entendimiento agente, como lo son todos los objetos de las cien-

1. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 431al4); S. TH., lect.12.

cias humanas. En segundo lugar, Cristo conoció, mediante tal ciencia, todo lo que conocen los hombres por medio de la revelación divina: bien pertenezca eso al don de sabiduría, bien al don de profecía o a cualquier don del Espíritu Santo. El alma de Cristo conoció todas estas cosas más y mejor que todos los demás. Sin embargo, no conoció la esencia de Dios por medio de esta ciencia, sino sólo mediante la primera, de la que antes hemos hablado (q.10)".

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La dificultad planteada se basa en la acción natural del alma intelectiva, es a saber, en la que se establece por relación con el agente natural, que es el entendimiento agente.

2. *A la segunda hay que decir:* El alma humana, en esta vida, no puede conocer las sustancias separadas, cuando, en cierto modo, está ligada al cuerpo, de manera que no puede entender sin la colaboración de las imágenes. Pero, después de la vida terrena, el alma separada podrá conocer, de algún modo, por sí misma las sustancias separadas, como queda dicho en la *Primera Parte* (q.89 a.2). Y esto resulta claro especialmente respecto de las almas de los bienaventurados. Ahora bien, Cristo, antes de la pasión, no fue sólo viador, sino también comprehensor. Por lo que su alma podía conocer las sustancias separadas, al modo que las conoce el alma separada.

3. *A la tercera hay que decir:* El conocimiento de los singulares no pertenece a la perfección de la inteligencia en el orden especulativo; sí, en cambio, por lo que se refiere al conocimiento práctico, que no se realiza sin el conocimiento de los singulares, sobre los que recae su operación, como se dice en el libro VI *Ethic.* [2]. Por lo que, como dice Cicerón en su *Rhetoricaz,* la prudencia requiere *la memoria del pasado, el conocimiento del presente* y *la cautela para lo futuro.* En consecuencia, por haber tenido Cristo la plenitud de la prudencia, conforme al don de consejo, se sigue que conoció todos los singulares pasados, presentes y futuros.

ARTICULO 2

¿Pudo el alma de Cristo entender mediante la ciencia inspirada o infusa sin recurrir a las representaciones imaginarias?

Infra a.4; /» *Sent.* 3 di4 q.l a.3 q."2; *De verít.* q.20 a.3 ad 1

Objeciones por las que parece que el alma de Cristo no pudo entender mediante esta ciencia sin servirse de las representaciones imaginarias.

1. Las imágenes guardan con el entendimiento la misma relación que los colores con la vista, como se dice en el libro III *De Anima*"*. Pero la potencia visual de Cristo no pudo ejercitarse más que mediante los colores. Luego tampoco su entendimiento pudo entender cosa alguna sin servirse de las imágenes.

2. Aún más: el alma de Cristo es de la misma naturaleza que las nuestras; de otra manera, no pertenecería a nuestra especie, en contra de lo que dice el Apóstol en Flp 2,7: *Se hizo semejante a los hombres.* Pero nuestra alma es incapaz de entender sin recurrir a las imágenes. Luego lo mismo acontece en el alma de Cristo.

3. Y también: el hombre ha recibido los sentidos para que sirvan a la inteligencia. Si, pues, Cristo pudo entender sin el concurso de las imágenes, que se reciben a través de los sentidos, se seguiría que éstos le fueron dados a Cristo inútilmente, cosa que no es admisible. Luego parece que el alma de Cristo no pudo entender sin servirse de las imágenes.

En cambio está que el alma de Cristo conoció ciertas realidades que no pueden ser conocidas por medio de imágenes, como es el caso de las sustancias separadas (a.l ad 2). Por consiguiente, pudo entender sin la ayuda de las imágenes.

Solución. *Hay que decir:* Cristo, antes de su pasión, fue a la vez viador y bienaventurado, como luego explicaremos con más detención (q.l5 a.10). Y tuvo las condiciones de viador especialmente por parte del cuerpo, en cuanto que éste podía pa-

2. ARISTÓTELES, c.7 n.8 (BK 1141bl4); S. TH., lect.7. 3. L.2c.53(DDl,165). 4. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 431al4); S. TH., lect.12.

a. Siempre el mismo principio: dada la unión con el Verbo, la humanidad debe ser perfecta y su potencialidad ha de ser actualizada. El mismo razonamiento en el a.4.

decer; en cambio, las condiciones de bienaventurado las poseyó sobre todo por parte de su alma intelectiva. Pero es condición del alma bienaventurada no estar sometida al cuerpo de ningún modo, ni depender de él, sino dominarlo enteramente; por eso, después de la resurrección, la gloria del alma redundará en el cuerpo. El alma del hombre viador necesita del auxilio de las imágenes por estar ligada al cuerpo y, en cierto modo, sujeta y dependiente de él. Por tanto, las almas bienaventuradas, lo mismo antes que después de la resurrección, pueden entender sin el recurso a las imágenes. Y esto mismo es lo que hay que decir del alma de Cristo, que tuvo plenamente la facultad del bienaventurado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que dedr:* La analogía establecida por el Filósofo no ha de entenderse de modo absoluto. Es claro que el fin de la potencia visiva es conocer los colores, mientras que el de la potencia intelectiva no es conocer las imágenes, sino las ideas que, durante la vida terrena, obtiene a partir de las imágenes y en las propias imágenes. Hay, pues, analogía en cuanto al objeto respectivo de cada potencia, pero no en cuanto al objeto en que se consuma lo específico de cada potencia. Y nada impide que un ser tienda a su propio fin de diversas maneras, según los distintos estados; pero el fin propio de un ser siempre es único. Y, por tanto, aunque la vista no conozca nada sin el color, la inteligencia, en cambio, en un determinado estado, puede conocer sin la imagen, pero no sin las ideas.

2. *A la segunda hay que dedr:* Aunque el alma de Cristo fuera de la misma naturaleza que las nuestras, tuvo, sin embargo, un estado que nuestras almas no poseen de hecho, sino sólo en esperanza, es a saber, el estado de bienaventuranza.

3. *A. la tercera hay que dedr:* Aunque el alma de Cristo pudiera entender sin servirse de las imágenes, también podía entender acudiendo a ellas. Y, por eso, no poseyó en vano los sentidos; máxime cuando éstos no son concedidos al hombre sólo para el conocimiento intelectual, sino también para las necesidades de la vida animal.

ARTICULO 3

¿Poseyó el alma de Cristo la ciencia inspirada o infusa de modo discursivo?

In Sent. 3 d.14 q.l a.3 q."3; *De verít.* q.20 a.3 ad 1

Objeciones por las que parece que el alma de Cristo no tuvo esta ciencia de modo discursivo.

1. Dice el Damasceno en el libro III[5]: *No ponemos en Cristo ni el consejo ni la elección.* Pero ambas cosas se le retiran a Cristo porque implican comparación o discurso. Luego parece que en Cristo no existió ciencia comparativa o discursiva.

2. Aún más: el hombre precisa de la comparación y del discurso racional para averiguar lo que desconoce. Ahora bien, el alma de Cristo lo conoció todo, como antes se ha dicho (a.l). Luego no hubo en él ciencia discursiva o comparativa.

3. Y también: la ciencia de Cristo fue al estilo de la de los bienaventurados, que se asemejan a los ángeles, como se escribe en Mt 22,30. Pero en los ángeles no se da ciencia discursiva o comparativa, como lo prueba Dionisio en el capítulo 7 *De Div. Nom.*[6]. Luego tampoco se dio en el alma de Cristo.

En cambio está que Cristo poseyó un alma racional, como queda dicho antes (q.5 a.4). Y la operación propia del alma racional es comparar y discurrir de una cosa a otra. Luego en Cristo existió ciencia discursiva o comparativa.

Solución. *Hay que dedr:* Una ciencia puede ser discursiva o comparativa de dos modos: uno, en cuanto a la adquisición de la misma, como sucede en nosotros, que llegamos al conocimiento de una cosa partiendo de otra, por ejemplo los efectos mediante las causas, o viceversa. Y, en este sentido, la ciencia del alma de Cristo no fue discursiva o comparativa, porque esta ciencia de la que hablamos ahora le fue divinamente infundida, no adquirida por investigación.

Otro, por empleo de tal ciencia, como a veces sucede con los que de las causas deducen los efectos, no para aprender algo nuevo, sino para usar a sabiendas la ciencia que ya poseían. Y, bajo este aspecto, la ciencia del alma de Cristo podía ser comparativa o discursiva, pues podía deducir una

5. *De Fide Orth.* c.14: MG 94,1044; cf. 1.2 c.22: MG 94,948.

6. § 2: MG 3,868, S. TH., lect.2.

cosa de otra, a su gusto. Así procedió el Señor cuando, según Mt 17,24-25, preguntó a Pedro: *¿A. quién cobran tributos los reyes de la tierra, a sus hijos o a los extraños?* Y, al responder Pedro que *a los extraños,* concluyó: *Luego los hijos están exentos.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* De Cristo queda excluido el consejo que implica duda y, por consiguiente, la elección que incluye un consejo de esta naturaleza. En cambio, no se excluye de Cristo el ejercicio del consejo.

2. *A. la segunda hay que decir:* Esta dificultad está planteada acerca del discurso y de la comparación en cuanto medios para adquirir la ciencia.

3. *A. la tercera hay que decir.* Los bienaventurados se asemejan a los ángeles en cuanto a los dones de gracia; pero subsiste entre los mismos la diferencia de naturaleza. Y de ahí que el uso de la comparación y el discurso sea connatural a las almas de los bienaventurados, pero no a los ángeles.

ARTICULO 4

La ciencia inspirada o infusa de Cristo, ¿fue inferior a la de los ángeles?

In Sent. 3 di4 q.l a.l q."2 ad 1; a.3 q."2.4; *De verit.* q.20 a.4; *Competid, theol.* c.216

Objeciones por las que parece que en Cristo esta ciencia fue inferior a la de los ángeles.

1. La perfección guarda proporción con el sujeto a perfeccionar. Pero el alma humana, en el orden natural, es inferior a la naturaleza angélica. En consecuencia, como la ciencia de que venimos hablando fue infundida en el alma de Cristo para su propia perfección, parece que fue inferior a la ciencia que perfecciona a la naturaleza angélica.

2. Aún más: la ciencia del alma de Cristo fue, en cierto modo, comparativa y discursiva, cosa que no cabe decir de la ciencia de los ángeles. Luego la ciencia del alma de Cristo fue inferior a la ciencia de los ángeles.

3. Y también: una ciencia es más noble cuanto más inmaterial sea. Ahora bien, la ciencia de los ángeles es más inmaterial que la ciencia del alma de Cristo, porque el alma de Cristo actualiza su cuerpo y se sirve de las imágenes, lo que no acontece en los ángeles. Luego la ciencia de los ángeles es superior a la ciencia del alma de Cristo.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Heb 2,9: *Vemos al que Dios hizppoco menos que los ángeles, a Jesús, coronado de gloria y de honor por haber padecido la muerte.* De donde se deduce que Cristo es inferior a los ángeles sólo por haber padecido la muerte. Luego no en cuanto a la ciencia.

Solución. *Hay que decir:* La ciencia infusa del alma de Cristo puede considerarse bajo dos aspectos: uno, atendiendo a lo que tuvo por parte de la causa que la produce; otro, fijándonos en lo que tuvo por parte del sujeto que la recibe. Del primer modo, la ciencia infusa del alma de Cristo fue superior a la ciencia de los ángeles, lo mismo por el número de objetos conocidos que por la certeza de la propia ciencia; porque la luz espiritual infundida en el alma de Cristo es muy superior a la luz correspondiente a la naturaleza angélica. Vista del segundo modo, la ciencia infusa del alma de Cristo es inferior a la ciencia de los ángeles, es a saber, por el modo de conocer que es el natural del alma humana, esto es, mediante el recurso a las imágenes, la comparación y el discurso.

Respuesta a las objeciones: Quedan resueltas en la solución.

ARTICULO 5

La ciencia inspirada o infusa de Cristo, ¿fue una ciencia habitual?

In Sent. 3 d. 14 q.l a.l q."2 y 3; *De verit.* q.20 a.2

Objeciones por las que parece que Cristo no tuvo ciencia habitual.

1. Ya se ha dicho (a.l; q.9 a.l) que al alma de Cristo le corresponde la máxima perfección. Pero la perfección de la ciencia en acto es mayor que la preexistente como hábito. Luego parece que fue conveniente que lo conociese todo en acto. En consecuencia, no tuvo ciencia habitual.

2. Aún más: por ordenarse el hábito al acto, da la impresión de que una ciencia habitual que no se convierte nunca en acto es inútil. Y como Cristo lo conoció todo, según queda dicho (a.l), no hubiera podido contemplar todas las cosas en acto de haberlas conocido una en pos de otra, puesto que no es posible recorrer un número infinito de cosas. Luego, en él, una ciencia habitual hubiera sido inútil, lo que no es admisible. Por tanto tuvo ciencia actual, y no habitual, de cuanto conoció.

3. Y también: la ciencia habitual es una perfección del que la tiene. Y la perfección es más noble que el sujeto perfeccionado por ella. Por tanto, en caso de haber existido en el alma de Cristo algún hábito científico creado, se seguiría que una cosa creada sería superior al alma de Cristo. Luego en el alma de Cristo no existió ciencia habitual.

En cambio está que la ciencia de Cristo, de la que venimos hablando, fue unívoca con nuestra ciencia, así como su alma es de la misma especie que la nuestra. Pero nuestra ciencia es un hábito. Luego también fue habitual la ciencia de Cristo.

Solución. *Hay que decir:* Como acabamos de explicar (a.4), el modo de esta ciencia infusa en el alma de Cristo se conformó con el sujeto que la recibía, puesto que lo recibido se acomoda al modo de ser del sujeto que lo recibe. Pero es algo connatural al alma humana que unas veces entienda en acto y otras en potencia. Y el medio entre la pura potencia y el acto completo es el hábito. El medio y los extremos pertenecen al mismo género. Y así es claro que el modo connatural del alma humana es recibir la ciencia a manera de hábito. Por tanto, es preciso decir que la ciencia infusa del alma de Cristo fue habitual, y podía servirse de ella cuando le apetecía.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El alma de Cristo tuvo un doble conocimiento, y ambos perfectísimos. Uno, superior a la condición de la naturaleza humana, con el que contemplaba la esencia divina, y en ella todas las cosas. Este fue un conocimiento perfectísimo en absoluto; mas no fue habitual, sino actual respecto de todo lo que conoció de esta manera. El otro fue un conocimiento proporcionado a la condición de la naturaleza humana, en cuanto que conoció las cosas mediante especies que le fueron divinamente infundidas; de tal conocimiento hablamos ahora. Y éste no fue absolutamente perfecto, sino que fue perfectísimo en el orden del conocimiento humano. De ahí que no fuera necesario el que estuviese siempre en acto.

2. *A la segunda hay que dedr:* El hábito se convierte en acto mediante el imperio de la voluntad, pues el hábito es aquello *con lo que uno actúa cuando quiere*[1]. Y la voluntad se mantiene indeterminada respecto de infinitas cosas. Pero tal indeterminación no es inútil, aunque no tienda actualmente hacia todas ellas, con tal de que se polarice en acto hacia lo que conviene en un lugar y en un tiempo determinados. Y, por tanto, tampoco el hábito resulta inútil, aunque no se conviertan en acto todas las cosas abarcadas por el mismo, a condición de que se traduzca en acto lo que es conveniente para el fin establecido por la voluntad de acuerdo con las exigencias de los asuntos y del tiempo.

3. *A la tercera hay que decir.* El bien y el ser se entienden de dos modos. Uno, absolutamente. Y así se llama sustancia al bien y al ser, que subsisten en su ser y en su bondad. Otro, relativamente. Y así se llama accidente al ser, no porque él posea el ser y la bondad, sino porque en él se apoyan el ser y el bien. De esta forma, la ciencia habitual no es absolutamente mejor y más noble que el alma de Cristo, sino sólo relativamente, ya que toda la bondad de la ciencia habitual redunda en bien del sujeto.

ARTICULO 6

La ciencia infusa del alma de Cristo, ¿se diversificó en distintos hábitos?

In Sent. 3 d.14 q.l a.3 q.ª4

Objeciones por las que parece que en el alma de Cristo no existió más que un único hábito científico.

1. Tanto más perfecta es una ciencia cuanto es más simple; de ahí que los ángeles supremos conozcan mediante formas más universales, como queda dicho en la *Primera Parte* (q.55 a.3). La ciencia de Cristo fue perfectísima. Luego fue una en grado supremo, y por eso no se diversificó en varios hábitos.

2. Aún más: nuestra fe procede de la ciencia de Cristo; por eso se lee en Heb 12,2: *Mirando al autor y consumador de la fe, Jesús.* Pero el hábito de la fe, con que creemos todo lo que hay que creer, es único, como se explicó en la *Segunda Parte* (2-2 q.4 a.6). Luego con mayor razón existió en Cristo un solo hábito científico.

3. Y también: las ciencias se distinguen por sus diversos objetos formales. Ahora bien, el alma de Cristo conoció todas las cosas bajo una única formalidad, a saber,

7. AVERROES, *De Anima* 3 comm.18.

bajo la luz divinamente infusa. Luego Cristo tuvo sólo un hábito científico.

En cambio está que en Zac 3,9 se dice: *Sobre una piedra única,* es decir, en Cristo, *hay siete ojos.* Ahora bien, el ojo es sinónimo de ciencia. Luego parece que en Cristo existieron varios hábitos científicos.

Solución. *Hay que decir:* Como acabamos de exponer (a.4 y 5), la ciencia infusa del alma de Cristo se acomodó al modo connatural del alma humana. Y es connatural al alma humana recibir especies menos universales que los ángeles, de manera que conoce las diversas naturalezas específicas mediante distintas especies inteligibles. El que en nosotros existan diversos hábitos científicos proviene de que existen distintos objetos cognoscibles, en cuanto que todas las cosas que pertenecen a un mismo género son conocidas mediante un mismo hábito científico, como se dice en el libro I *Poster.*[8]: *Es una ciencia la que tiene por sujeto un solo género.* Y por eso la ciencia infusa del alma de Cristo se diversificó en diversos hábitos [h].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la** primera hay que decir:* Como antes queda consignado (a.4), la ciencia del alma de Cristo es perfectísima y superior a la de los ángeles, considerada por parte de Dios, que es quien la causa. Pero es inferior a la ciencia angélica si se la mira desde el modo en que la recibe el sujeto. Y esta modalidad es la que implica el que tal ciencia se diversifique en muchos hábitos, como si se encarnase en especies inteligibles más particulares.

2. *A la segunda hay que decir.* Nuestra fe se apoya en la verdad primera. Y por eso Cristo es autor de nuestra fe según su ciencia divina, que es absolutamente una.

3. *A. la tercera hay que decir:* La luz divinamente infusa es el medio común para conocer las verdades reveladas, lo mismo que la luz del entendimiento lo es para conocer las cosas naturales. Y por eso fue conveniente que en el alma de Cristo existiesen las especies de cada una de las cosas, para que tuviese noticia de cada una de ellas por un conocimiento propio. Y por este motivo fue necesario que en el alma de Cristo hubiera distintos hábitos científicos, como queda dicho (en la sol.).

8. ARISTÓTELES, c.28 n.l (BK 87a38); S. TH., lect.41.

b. En *Com. Sent.* Santo Tomás había defendido la unidad de hábito en la ciencia infusa para salvaguardar la superioridad de Cristo respecto a los ángeles, que no conocen mediante distintos hábitos. Pero aquí quiere destacar la condición humana de Cristo.

CUESTIÓN 12

Sobre la ciencia adquirida o experimental del alma de Cristo

Pasamos ahora a tratar de la ciencia adquirida o experimental del alma de Cristo.

Y sobre tal tema se plantean cuatro interrogantes:

1. ¿Conoció Cristo todas las cosas mediante esta ciencia?—2. ¿Hizo progresos en tal ciencia?—3. ¿Aprendió algo de los hombres?—4. ¿Aprendió algo de los ángeles?

ARTICULO 1

¿Conoció Cristo todas las cosas por medio de ciencia adquirida o experimental?

Objeciones por las que parece que Cristo no conoció todas las cosas por medio de esta ciencia.

1. Esta clase de ciencia se adquiere por medio de la experiencia. Pero Cristo no lo experimentó todo. Luego no conoció todas las cosas mediante esta ciencia.

2. Aún más: el hombre adquiere la ciencia por medio de los sentidos. Pero no todos los objetos sensibles estuvieron sometidos a los sentidos corporales de Cristo. Luego no conoció todas las cosas mediante dicha ciencia.

3. Y también: la medida de una ciencia se fija de acuerdo con el número de objetos cognoscibles. Si, pues, Cristo hubiera conocido por medio de esta ciencia todas las cosas, en él la ciencia adquirida sería igual que la ciencia infusa y que la ciencia beatífica, cosa que no es admisible. Luego Cristo no conoció todas las cosas por medio de tal ciencia.

En cambio está que en Cristo no existió nada imperfecto en lo referente a su alma. Pero la ciencia mencionada hubiera sido imperfecta si no hubiese conocido por medio de ella todas las cosas, pues es imperfecto todo lo que admite adición. Luego Cristo conoció todas las cosas mediante esta ciencia.

Solución. *Hay que decir:* La ciencia adquirida, como queda explicado (q.9 a.4), se pone en el alma de Cristo en conformidad con su entendimiento agente, a fin de que no resulte inútil su acción, con la que convierte los objetos en actualmente inteligibles; como también se establece en el alma de Cristo la ciencia inspirada o infusa para perfección del entendimiento posible. Pues así como el entendimiento posible es el medio *por el que todas las cosas se hacen inteligibles,* así también el entendimiento agente es el *medio que,* de hecho, *las convierte en inteligibles,* como se dice en el libro III *De Anima*[1]. Y por eso, de igual manera que, mediante la ciencia infusa, el alma de Cristo conoció todas las cosas respecto de las cuales el entendimiento posible está, de algún modo, en potencia, así también, mediante la ciencia adquirida, conoció todo lo que puede conocerse por la acción del entendimiento agente".

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir.* Se puede llegar a conocer las cosas no sólo experimentándolas, sino también por medio de la experiencia de otras, pues, gracias a la virtud del enten-

1. ARISTÓTELES, c.5 n.l (Bic 430al4); S. TH., lect.10.

a. Hay que situar esta doctrina en la época medieval: la ciencia versa sobre la esencia, el sentido profundo de las cosas o acontecimientos *(quid sit).* Dada la insistencia de Santo Tomás en salvaguardar la integridad humana de Cristo, seríamos fieles a su pensamiento afirmando que Cristo, por su ciencia adquirida, no conocía todos los singulares, todas las técnicas ni todas las filosofías. Su ciencia adquirida fue como la de un palestino de su tiempo, aunque con una penetración singular para descubrir el sentido profundo de las personas y acontecimientos. Una sabiduría humana consecuente a su intimidad con el Padre y necesaria para realizar su misión. Ver q.15 a.8, sobre la «ciencia experimental» de Cristo.

dimiento agente, el hombre puede conocer los efectos por las causas, las causas por los efectos, lo semejante por lo semejante, y lo contrario por lo contrario. Así pues, aunque Cristo no lo hubiera experimentado todo, pudo conocer todas las cosas a través de aquellas que experimentó.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque no todas las cosas sensibles estuvieron al alcance de los sentidos corporales de Cristo, sí lo estuvieron algunas, mediante las cuales llegó al conocimiento de las demás a causa de la eminentísima capacidad de su razón, del modo que queda dicho (ad 1). Por ejemplo, contemplando los cuerpos celestes pudo comprender su poder y los efectos que tienen en los cuerpos inferiores, efectos que no estaban al alcance de sus sentidos. Y, por la misma razón, partiendo de cualesquiera otras realidades pudo llegar al conocimiento de otras distintas.

3. *A la tercera hay que decir:* El alma de Cristo, mediante esta ciencia, no conoció absolutamente todas las cosas, sino aquellas que son cognoscibles por la luz del entendimiento agente del hombre. Por eso, mediante tal ciencia, no conoció la esencia de las sustancias separadas, ni tampoco los singulares pasados o futuros. Sin embargo, conoció estas cosas por medio de la ciencia infusa, como antes se ha dicho (q.H a.l ad 2 y 3).

ARTICULO 2

¿Hizo Cristo progresos en la ciencia adquirida o experimental?

Infra q.15 a.8; *In Sent.* 3 d.14 q.l a.3 q."5; *De verit.* q.20 a.6 ad 3; *In Hebr.* 5 lect.2; *Compend. theol.* c.216; *In lo. 4* lect.l

Objeciones por las que parece que Cristo no hizo progresos en esta ciencia.

1. Así como conoció Cristo todas las cosas por la ciencia beatífica y por la ciencia infusa, así también las conoció mediante la ciencia adquirida, como es claro por lo ya dicho (a.l). Pero en aquellas ciencias no hizo progresos. Luego tampoco en ésta.

2. Aún más: el progresar es propio de lo imperfecto, porque lo perfecto no admite adición. Pero no cabe suponer en Cristo una ciencia imperfecta. Luego Cristo no hizo progresos en la ciencia adquirida.

3. Y también: dice el Damasceno[2]: *Los que dicen que Cristo creció en sabiduría y en grada como recibiendo un incremento de las mismas, no dan muestras de respeto y veneración por la unión hipostática.* Pero es impío no venerar tal unión. Luego resulta impío afirmar que su ciencia se acrecentó.

En cambio está lo que se lee en Le 2,52: *Jesús crecía en sabiduría, y edad, y grada ante Dios y ante los hombres.* Y Ambrosio comenta[3]: *Crecía en sabiduría humana.* Pero sabiduría humana es la que se adquiere al modo humano, a saber, mediante la luz del entendimiento agente. Luego Cristo hizo progresos en esta ciencia.

Solución. *Hay que dedr:* Existe un doble progreso en la ciencia. El primero, en cuanto a la esencia, a saber, conforme aumenta el mismo hábito. El segundo, en cuanto al efecto, si, por ejemplo, uno expone a los demás, mediante un mismo e igual hábito científico, primero lo más fácil, y luego lo más difícil y sutil.

En este segundo sentido es claro que Cristo progresó en ciencia y en gracia, lo mismo que creció en edad, porque, a medida que crecía en edad, realizaba obras mayores, que revelaban una mayor sabiduría y gracia. Pero, en relación con el propio hábito científico, es evidente que el hábito de la ciencia infusa no aumentó en él, puesto que, ya desde el principio, tuvo plenamente toda la ciencia infusa. Y mucho menos pudo aumentar en él la ciencia bienaventurada. Y que la ciencia divina no puede aumentar, ya está dicho con anterioridad en la *Primera Parte* (q.l4 a. 15 ad 2).

Por consiguiente, en caso de no existir en Cristo, además del hábito de la ciencia infusa, un hábito de la ciencia adquirida, como opinan algunos[4], y como a mí en otro tiempo me pareció[5], ninguna ciencia hubiera aumentado en Cristo en cuanto a su esencia, sino sólo por la experiencia, esto es, por comparación entre las especies inteligibles infusas y las imágenes. Y, en este aspecto, dicen que la ciencia de Cristo progresó mediante la experiencia, es a saber, contrastando las especies inteligibles infusas

2. *De Pide Orth.* 1.3 c.22: MG 94,1088. 3. *De imam. Domin. sacram.* c.7; ML 16,872. 4. BUENAVENTURA, *In Sent.* 3 d.14 a.3 q.2 (QR 3,322). ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* P.3 q.13 m.2, especialmente ad 4 (QR 3,42vb). Cf. JUAN DAMASCENO, *De Fide Orth.* 1.3 c.13: MG 94,1033; GUILLERMO ALTISIODORENSE, *Summa Áurea* P.3 tr.l c.5 q.l (llóvb); ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 3 d.13 a.10 (BO 28,249). 5. *In Sent.* 3 d.14 a.3 q.ª5 ad 3; d.18 a.3 ad 5.

con los nuevos datos adquiridos a través de los sentidos.

Pero, por parecer inaceptable que le falte a Cristo una operación natural de la inteligencia, como es la de obtener las especies inteligibles partiendo de las imágenes, operación que el hombre realiza naturalmente por medio del entendimiento agente, parece conveniente poner también en Cristo tal operación. Y de ahí se sigue que en el alma de Cristo hubo algún hábito científico que, a través de esta abstracción de las especies, pudo progresar, ya que el entendimiento agente, después de abstraer las primeras especies inteligibles de las imágenes, podía abstraer otras .

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** Tanto la ciencia infusa del alma de Cristo como la ciencia beatífica fueron efecto de un agente de potencia infinita, que puede realizarlo todo de una sola vez. Y por esto no hizo Cristo progresos en ninguna de esas ciencias, sino que las tuvo plenamente desde el principio. Pero la ciencia adquirida proviene sólo del entendimiento agente, que no lo hace todo de una vez, sino sucesivamente. Y por eso no conoció Cristo todas las cosas, según esta ciencia, desde el principio, sino paulatinamente y después de cierto tiempo, es a saber, en la edad perfecta. Lo que resulta manifiesto al decir el Evangelista (Le 2,52) que crecía a la vez *en ñenday en edad.*

2. *A la segunda hay que decir.* También esta ciencia experimental fue siempre perfecta en Cristo con relación a su edad, aunque no fuese perfecta en absoluto y esencialmente. Y por eso pudo hacer progresos.

3. *A la tercera hay que decir:* La afirmación del Damasceno hay que entenderla respecto de quienes [6] afirman, de manera absoluta, que se produjo un aumento de la ciencia de Cristo, es a saber, de la ciencia en todos sus modos, y especialmente respecto de la ciencia infusa, que en el alma de Cristo es causada por su unión con el Verbo. Pero no alude al aumento de la ciencia causada por un agente natural.

ARTICULO 3

¿Aprendió Cristo algo de los hombres?

Objeciones por las que parece que Cristo aprendió algo de los hombres.

1. En Le 2,46-47 se cuenta que *le encontraron en el Templo entre los doctores, preguntándoles y respondiéndoles.* Pero preguntar y responder es propio del que aprende. Luego Cristo aprendió algo de los hombres.

2. Aún más: parece más noble obtener la ciencia a través de un maestro que por medio de los sentidos, porque en el entendimiento del maestro las especies inteligibles están en acto, mientras que en las cosas sensibles tales especies están sólo en potencia. Pero, como ya se ha dicho (a.2; q.9 a.4), Cristo obtenía la ciencia experimental de las cosas sensibles. Luego, con mayor razón, podía adquirir la ciencia aprendiéndola de los hombres.

3. Y también: acabamos de decir (a.2) que Cristo no conoció por la ciencia experimental todas las cosas desde el principio, sino que hizo progresos en ella. Pero todo el que escucha un discurso que expresa determinadas ideas de una persona, puede aprender algo que ignora. Luego Cristo pudo aprender de los hombres algunas cosas que no conocía por medio de esta ciencia.

En cambio está lo que se lee en Is 55,4: *He aquí que le he dado por testigo a los pueblos, por jefe y maestro a las naciones.* Pero lo propio del maestro no es ser enseñado, sino enseñar. Luego Cristo no adquirió ciencia alguna por la instrucción de los hombres.

Solución. *Hay que decir:* En un género determinado, el primer motor no es movido en la línea de esa especie de movimiento, así como el principio de alteración no es alterado por otro. Ahora bien, Cristo ha sido constituido cabeza de la Iglesia, más aún, de todos los hombres, como antes se

6. Cf. ABELARDO, *Sic et Non* § 76: ML 178,1451.

b. En la teología medieval, la ciencia adquirida de Cristo, así como el progreso de la misma, se admiten con reticencia, dada la unión con la persona del Verbo. Santo Tomás niega ese progreso en su *Com. Sent.;* pero aquí ha evolucionado. Como en la q.9 a.4, se ve su razonamiento: la ciencia adquirida conlleva un progreso, pues la perfección humana está sometida al tiempo (sol.l) y al desarrollo psicológico (sol.2). Ver también a.3 sol.3. Así queda superada la tentación monofisita de la escuela alejandrina.

ha dicho (q.8 a.3), para que todos los hombres reciban por medio de él no sólo la gracia, sino también la doctrina de la verdad. Por eso dice él mismo en Jn 18,37: *Para esto he naddo, y para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad.* Y por eso no fue conveniente a su dignidad ser instruido por alguno de los hombres'.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera haj que decir:* Como escribe Orígenes, *Super Le.*[7]*: El Señor preguntaba, no con la finalidad de aprender algo, sino para enseñar cuando era preguntado. De la misma fuente doctrinal emana tanto preguntar como responder sabiamente.* Por lo que, en el Evangelio, se dice a continuación (v.47): *Todos los que le oían quedaban estupefactos de su inteligencia y de sus respuestas.*

2. *A la segunda hay que decir:* El que es instruido por un hombre no recibe inmediatamente la ciencia de las especies inteligibles que se aposentan en la mente de éste, sino que las recibe por medio de palabras sensibles, como signos de los conceptos mentales. Y como las palabras formadas por el hombre son signos de su ciencia intelectual, así las cosas creadas por Dios son signos de su sabiduría. Por eso se dice en Eclo 1,10 que Dios *derramó su sabiduría sobre todas sus obras.* Luego, así como es más noble ser instruido por Dios que por los hombres, así también es más excelente alcanzar la ciencia a través de las criaturas sensibles que mediante la enseñanza de los hombres.

3. *A la tercera hay que decir:* Jesús crecía en ciencia experimental a la vez que crecía en edad, como hemos explicado (a.2). Pero, así como se requiere la edad oportuna para adquirir la ciencia por la propia investigación, así también para lograrla por medio de la instrucción. El Señor no hizo nada que no concordase con su edad. Y por eso no escuchó discursos doctrinales más que cuando podía alcanzar tal grado de ciencia por la vía de la experiencia. Por eso dice Gregorio, en *Super Ez.* [8]: *A los doce años de edad se dignó preguntar a los hombres en la tierra, porque, de acuerdo con la experiencia, los discursos doctrinales sólo se corresponden con la edad perfecta.*

ARTICULO 4

¿Fue Cristo instruido por los ángeles? [d]

In Sent. 3 d.13 q.2 a.2 q.ª1 ad 3; d.14 a.3 q."6

Objeciones por las que parece que Cristo fue adoctrinado por los ángeles.

1. En Le 22,43 se narra que a Cristo *se le apareció un ángel del cielo, que le confortaba.* Pero la confortación se hace por medio de palabras exhortatorias del que alecciona, conforme a lo que se lee en Job 4,3-4: *He aquí que enseñaste a muchos, y confortaste las manos débiles; tus palabras sostuvieron a los que vacilaban.* Luego Cristo fue instruido por los ángeles.

2. Aún más: dice Dionisio en el c.4 *De Cael. Hier.*[9]: *Veo que también el mismo Jesús, sustancia que sobrepuja a las sustancias supracelestes, viniendo a la nuestra sin inmutarse, se somete obediente a las instrucciones de su Padre y Dios, transmitidas por medio de los ángeles.* Por consiguiente, parece que el propio Cristo quiso someterse al orden de la ley divina, conforme al cual los hombres son instruidos por medio de los ángeles.

3. Y también: así como el cuerpo del hombre está naturalmente sometido a los cuerpos celestes, así también su inteligencia humana está sujeta a las inteligencias angélicas. Pero el cuerpo de Cristo estuvo sujeto a la influencia de los cuerpos celestes, puesto que padeció calor en verano y frío en invierno, como le aconteció con otros sufrimientos humanos. Luego también su inteligencia humana estaba sometida a las iluminaciones de los espíritus supracelestes.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.7 *De Cael. Hier.* [10]: Los ángeles supremos *preguntan al mismo Jesús y por él aprenden la doctrina de su obra divina en favor nuestro; y el propio Jesús se la enseña sin intermediario alguno.* Pero no es propio de un mismo sujeto

7. Interpretado por JERÓNIMO, *Homil.* 19: MG 13,1851; cf. ML 26,240. 8. L.l homil.2: ML 76,796. 9. § 4: MG 3,181. 10. § 3: MG 3,209.

c. En cuanto a la voluntad de Dios sobre el mundo, Cristo es el maestro por su intimidad única con el Padre. Pero no ha sido enviado como doctor en ciencias humanas; el Evangelio da pie para decir que fue creciendo en el conocimiento de la tradición bíblica, de las artes y de las ciencias por mediación de otras personas.

d. La mediación de los ángeles entre Dios y los hombres tiene una larga tradición en la Biblia. Aquí se quiere salvar la superioridad de Cristo sobre los ángeles (sol.3).

enseñar y ser enseñado a la vez. Luego Cristo no fue instruido por los ángeles.

Solución. *Hay que decir:* Así corno el alma humana es un ser intermedio entre las sustancias espirituales y las cosas corporales, así también puede ser perfeccionada de dos maneras: una, por la ciencia adquirida a partir de las cosas sensibles; otra, por medio de la ciencia infusa o impresa en ella por una iluminación de las sustancias espirituales. El alma de Cristo fue perfeccionada de esos dos modos: por las cosas sensibles, en su ciencia experimental, para la que no se necesita la luz angélica, por ser suficiente la luz del entendimiento agente; por una impresión superior, en cuanto a la ciencia infusa, que recibió inmediatamente de Dios. Pues así como su alma se unió al Verbo en unidad de persona de un modo extraordinario, así también, de una manera extraordinaria, fue colmada de ciencia y de gracia inmediatamente por el mismo Verbo de Dios; y no por mediación de los ángeles, que, ya desde el principio, recibieron el conocimiento de las cosas por influjo del Verbo, como dice Agustín en el libro II *De Genesi ad Litt.* [n].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* La confortación del ángel no tuvo carácter de instrucción, sino que se orientaba a demostrar las propiedades de la naturaleza humana. Por eso comenta Beda *In Lúe.* [12]: *Como prueba de ambas naturalezas, se dice que los ángeles le sirvieronj le confortaron. El Creador no tuvo necesidad del amparo de sus criaturas; pero, hecho hombre, lo mismo que está triste por nosotros, asi también es confortado por nosotros;* es a saber, para que se consolidase en nosotros la fe en su encarnación.

2. *A. la segunda hay que decir:* Dionisio afirma que Cristo *estuvo sujeto a las instrucciones de los ángeles,* no por razón de sí mismo, sino por motivo de las circunstancias que se produjeron en torno a su encarnación, y acerca de su servicio durante la infancia. Por eso añade en el mismo lugar: *mediante los ángeles comunicó el Padre a José la dispuesta huida de Jesús a Egipto, y de nuevo el retorno de Egipto a Judea.*

3. *A la tercera hay que decir.* Como luego se expone (q.14 a.l), el Hijo de Dios asumió un cuerpo pasible; asumió, en cambio, un alma perfecta en ciencia y en gracia (ib. ad 1; a.4). Y por eso su cuerpo estuvo oportunamente sometido a la acción de los cuerpos celestes; pero su alma no estuvo sujeta a la acción de los espíritus celestiales.

11. C.8: ML 34,269. 12. L.6 sobre 22,43: ML 92,603.

CUESTIÓN 13

Sobre la potencia del alma de Cristo

Corresponde a continuación tratar de la potencia o poder del alma de Cristo [a].
Sobre tal tema se formulan cuatro preguntas:

1. ¿Gozó de la omnipotencia absoluta?—2. ¿Dispuso de la omnipotencia en relación con las criaturas corporales?—3. ¿Gozó de la omnipotencia respecto de su propio cuerpo?—4. ¿Dispuso de la omnipotencia respecto a la ejecución de su propia voluntad?

ARTICULO 1

¿Gozó el alma de Cristo de la omnipotencia?[b]

In Sent. 1 d.43 q.l a.2 ad 2; d.l a.2 ad 2; d.14 a.4

Objeciones por las que parece que el alma de Cristo no gozó de la omnipotencia.

1. Dice Ambrosio *In Lúe.* [1]: *Elpoder que tiene por naturaleza el Hijo de Dios había de recibirlo luego el hombre en el tiempo.* Pero parece que esto se cumple especialmente respecto del alma, por ser ésta la parte más noble del hombre. Luego, como el Hijo de Dios gozó de la omnipotencia desde la eternidad, parece que su alma gozó de la misma en el tiempo.

2. Aún más: como es infinita la potencia de Dios, así lo es también su ciencia. Pero el alma de Cristo posee, en cierto modo, la ciencia de todo lo que Dios conoce, como antes hemos dicho (q.lO a.2). Luego también posee toda la potencia y, de esta manera, es omnipotente.

3. Y también: el alma de Cristo tiene toda la ciencia. Pero ésta es práctica y especulativa. Luego tiene la ciencia práctica de todo lo que conoce, de modo que sabe hacer todo lo que conoce. Y así da la impresión de que está en su mano hacer todas las cosas.

En cambio está que lo que es propio de Dios no puede convenir a criatura alguna. Pero ser omnipotente es propio de Dios, según aquellas palabras del Ex 15,2: *El es mi Dios, yyo lo alabaré;* y luego se añade en el v.3: *Su nombre es Omnipotente.* Luego el alma de Cristo, por ser una criatura, no goza de la omnipotencia.

Solución. *Hay que decir:* Como antes se ha explicado (q.2 a.l; q.10 a.l), en el misterio de la encarnación la unión en la persona se realizó de tal modo que, sin embargo, subsistió la distinción de las naturalezas, es a saber, conservando cada una de ellas lo que le es propio. La potencia activa de cualquier ser sigue a su forma, que es el principio de la acción. Y la forma, o bien se identifica con la naturaleza del ser, como acontece en los seres simples; o bien es constitutiva de la naturaleza del ser, como sucede en las cosas que se componen de naturaleza y forma. Por lo que resulta claro que la potencia activa de cualquier ser sigue a su naturaleza. Y, en este aspecto, la omnipotencia es consecuencia de la naturaleza divina. Y, puesto que la naturaleza divina es el mismo ser de Dios incircunscrito, como expone Dionisio en el c.5 *De Div. Nom.* [2], de ahí se sigue que posee potencia activa respecto de todas las cosas que pueden tener razón de ser, lo que equivale a tener omnipotencia; como cualquier otra cosa tiene potencia activa respecto de aquello a lo que se extiende la perfección de su naturaleza, tal, por ejemplo, lo cálido para calentar. Por consiguiente, siendo el alma de Cristo una parte de su naturaleza humana, es imposible que posea la omnipotencia.

1. *Glossaordin.* 5,125 A. Cf. BEDA, *Homiliae* 1.1 Homil.l *In FestoAnnuntiat.:ML* 94,11. Véase PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 3 d.14 c.2 (QR 2,610). 2. § 4: MG 3,817; S. TH., lect.l.

a. Ese poder es atestiguado en el Evangelio. Se trata de ver la adaptación de la humanidad de Cristo al influjo de la divinidad para realizar el designio de salvación.
b. Para evitar la tentación de la escuela alejandrina se profundiza en el «sin confusión» de Calcedonia (DS 302).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El hombre recibió en el tiempo la omnipotencia que el Hijo de Dios tuvo desde la eternidad en virtud de la unión en la persona; a ésta se debe que así como le llamamos Dios, así también le llamamos omnipotente. No como si la omnipotencia del hombre fuera distinta de la del Hijo de Dios, como tampoco es distinta su deidad, sino porque es una misma la persona de Dios y la del hombre.

2. *A la segunda hay que decir:* Como enseñan algunos , una es la naturaleza de la ciencia, y otra la de la potencia activa. La potencia activa, en efecto, sigue a la naturaleza de las cosas, puesto que la acción es considerada como algo que sale del agente. En cambio, la ciencia no siempre se obtiene en virtud de la naturaleza del que conoce, sino que puede lograrse por asimilación del que conoce con las cosas conocidas por medio de semejanzas que él recibe.

Pero esta razón no parece bastar. Porque, así como uno puede conocer mediante una semejanza recibida de otro, de igual modo puede obrar por medio de una forma recibida de otro; como, por ejemplo, el agua y el hierro calientan mediante el calor que han recibido del fuego. Por consiguiente, nada impide que, así como el alma de Cristo puede conocer todas las cosas mediante las semejanzas de las mismas que Dios le hubo infundido, así también pueda hacerlo todo por medio de esas mismas semejanzas.

Además, hay que tener en cuenta que lo recibido en una naturaleza inferior de otra superior, se posee de modo menos perfecto. El calor, por ejemplo, no se recibe en el agua con la misma perfección y potencia que tiene en el fuego. Por tanto, siendo el alma de Cristo de naturaleza inferior a la naturaleza divina, las semejanzas de las cosas no se reciben en el alma de Cristo con la misma perfección y virtud que tienen en la naturaleza divina. Y de ahí que la ciencia del alma de Cristo sea inferior a la ciencia divina, en cuanto al modo de conocer, porque Dios conoce con mayor perfección que el alma de Cristo; y también en cuanto al número de objetos conocidos, pues el alma de Cristo no conoce todas las cosas que Dios puede hacer y que, sin embargo, Dios conoce por su ciencia de simple inteligencia; aunque Cristo conozca todo lo presente, pasado y futuro, conocido por Dios con su ciencia de visión. E igualmente las semejanzas de las cosas infusas en el alma de Cristo no igualan la potencia divina activa, es a saber, de manera que puedan hacer todo lo que Dios hace; o también actuar al modo en que Dios actúa, quien lo hace por su poder infinito, de lo que la criatura no es capaz. No existe cosa alguna para cuyo conocimiento se requiera, de alguna manera, una potencia infinita, aunque exista un modo de conocer propio de una potencia infinita. En cambio, hay cosas que sólo puede hacer una potencia infinita, como la creación y otras por el estilo, según es manifiesto por lo expuesto en la *Primera Parte* (q.45 a.5 ad 3; q.65 a.3 ad 3; q.25 a.3 ad 4). Y por eso el alma de Cristo, al ser una criatura y con potencia finita, puede conocerlo todo, pero no de todas las maneras; en cambio, no puede hacerlo todo, porque eso es propio de la omnipotencia. Y, por lo demás, es manifiesto que no puede crearse a sí misma.

3. *A la tercera hay que decir:* Cristo tuvo tanto la ciencia práctica como la especulativa, pero no era necesario que tuviese ciencia práctica de todas aqueÜas cosas de las que tenía ciencia especulativa. Para poseer la ciencia especulativa es suficiente la conformidad o asimilación del que conoce con el objeto conocido; mientras que para la ciencia práctica es necesario que las formas de las cosas que se encuentran en el entendimiento sean efectivas. Pero es más perfecto tener una forma e imprimirla en otro que sólo poseer tal forma, como es más noble lucir e iluminar que solamente lucir. Y de ahí que el alma de Cristo tenga la ciencia especulativa del crear, pues sabe el modo en que Dios crea; pero no tiene la ciencia práctica de este modo, puesto que no tiene la ciencia efectiva de la creación.

ARTICULO 2

¿Gozó el alma de Cristo de omnipotencia para producir cambios en las criaturas?

In Sent. 3 d.14 q.l a.4; d.16 q.l a.3

Objeciones por las que parece que el alma de Cristo tiene omnipotencia para producir cambios en las criaturas.

3. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 3 d.14 c.l (QR 2,608). Véase GUILLERMO ALTISIODORENSE, *Summa Áurea* 3 tr.l c.5 q.l (117ra).

1. El mismo dice en Mt 28,18: *Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra.* Pero en la expresión *déloy tierra* quedan englobadas todas las criaturas, como es manifiesto por lo que se lee en Gen 1,1: *A.Iprincipio creó Dios el déloy la tierra.* Luego da la impresión de que el alma de Cristo dispone de la omnipotencia para introducir cambios en las criaturas.

2. Aún más: el alma de Cristo es más perfecta que cualquier otra criatura. Pero toda criatura puede ser movida por otra criatura, pues dice Agustín en el libro III *De Trin.* [4]: *A.sí como los cuerpos más toscos e inferiores son regidos, con cierto orden, por los más sutilesy superiores, así también lo son todos los cuerpospor el espíritu racional de la vida;y el espíritu desertor de la vida racionalypecador es regidopor el espíritu de vida, racional, piadosoyjusto.* Pero el alma de Cristo mueve incluso a los espíritus superiores, iluminándolos, como escribe Dionisio en el c.7 *De Cael. Hier.* [5]. Luego parece que el alma de Cristo tuvo la omnipotencia para producir cambios en las criaturas.

3. Y también: el alma de Cristo poseyó de forma plenísima la gracia de los milagros o *virtudes* (1 Cor 12,10), como las demás gracias. Ahora bien, todo cambio introducido en la criatura puede reducirse a la gracia de los milagros, puesto que incluso los cuerpos celestes fueron desviados milagrosamente de su propio curso, como lo prueba Dionisio en su Epístola *A.d Polycarpum*[6]. Luego el alma de Cristo disfrutó de la omnipotencia para producir cambios en las criaturas.

En cambio está que obrar mutaciones en las criaturas es propio de quien las conserva. Pero esto es exclusivo de Dios, de acuerdo con Heb 1,3: *Sustenta todas las cosas con supoderosapalabra.* Luego la omnipotencia para producir cambios en las criaturas es exclusiva de Dios. En consecuencia, la omnipotencia no compete al alma de Cristo '.

Solución. *Hay que decir:* Aquí es preciso establecer una doble distinción. La primera, por parte de la mutación de la criatura, que reviste tres modos. Primero, el natural, cuando la mutación es causada por el agente propio de acuerdo con el orden de la naturaleza. Segundo, el milagroso, cuando la mutación proviene de un agente sobrenatural y excede el orden y el curso normal de la naturaleza, como acontece en la resurrección de los muertos. Tercero, cuando la mutación sucede de acuerdo con la capacidad de toda criatura para volver a la nada.

La segunda distinción hay que establecerla por parte del alma de Cristo, que puede considerarse de dos modos. Primero, según su propia naturaleza y virtud, sea ésta natural o gratuita. Segundo, en cuanto instrumento del Verbo de Dios unido personalmente a ella.

Por consiguiente, si hablamos del alma de Cristo según su propia naturaleza y virtud, sea ésta natural o gratuita, el alma de Cristo tuvo potencia para producir aquellos efectos que corresponden al alma, por ejemplo gobernar el cuerpo y ordenar los actos humanos; y también iluminar, mediante la plenitud de gracia y de ciencia, a todas las criaturas racionales que carecen de su perfección, al modo en que esto conviene a la criatura racional.

En cambio, si consideramos el alma de Cristo en cuanto instrumento del Verbo unido a ella, sí que tuvo una potencia instrumental para producir aquellas mutaciones que pueden ordenarse al fin de la encarnación, que consiste en *instaurar todas las cosas, tanto las del cielo como las de la tierra* (Ef 1,10).

Pero los cambios de las criaturas en cuanto capaces de volver a la nada se relacionan con la creación de las mismas, es a saber, en cuanto son sacadas de la nada. Y por esto, así como sólo Dios puede crear, así también solamente El es capaz de aniquilarlas. Es El también el único que las conserva en el ser, para que no caigan en la nada. En consecuencia, es preciso afirmar que el alma de Cristo no dispone de la omnipotencia respecto de las mutaciones de las criaturas.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* Como observa Jerónimo [7], *le fue dado elpoder a aquel que poco antes fue crucificadoy puesto en el sepulcro, y que luego resucitó,* esto es, a Cristo en cuanto hombre. Se dice, pues, que le fue concedido todo

4. C.4: ML 42,873. 5. § 3: MG 3,209. 6. Ep.7 § 2: MG 3,1080. 7. *In Mt.* 28,18, 1.4: ML 26,226.

c. En la creación, la criatura sólo puede ser instrumento (I q.45 a.6). El alma de Cristo tiene un poder no absoluto, sino relativo, que explicitan los a.3 y 4. Incluso la realeza que Cristo en cuanto hombre tiene sobre el mundo es recibida del Padre (sol.l; también q.59 a.4 sol.2).

poder en virtud de la unión hipostática, por la que se logró que el hombre fuese omnipotente, como antes hemos dicho (a.l ad 1). Y aunque esto era conocido por los ángeles antes de su resurrección, los hombres lo conocieron después de la misma, como dice Remigio[8]. Ahora bien, *se dice que los acontecimientos se producen cuando son conocidos*[9]. Y por esto dice el Señor, después de su resurrección, que le ha sido dado todo poder *en el cielo y en la tierra.*

2. *A. la segunda hay que decir:* Aunque toda criatura pueda ser movida por otra, a excepción del ángel supremo, que, sin embargo, puede ser iluminado por el alma de Cristo, sin embargo no todo cambio capaz de producirse en las criaturas puede ser realizado por una criatura, porque existen algunas mutaciones que sólo Dios puede causar. Pero todos los cambios de las criaturas que pueden ser realizados por otras criaturas también puede producirlos el alma de Cristo en cuanto instrumento del Verbo. Mas no los produce por su propia naturaleza y virtud, pues hay cambios de este género que no competen al alma, ni en el orden de la naturaleza ni en el orden de la gracia.

3. *A. la tercera hay que decir.* Como se expuso en la *Segunda Parte* (2-2 q.178 a.l ad 1), la gracia de las virtudes, o milagros, se concede al alma de un santo no para que los realice por su propio poder, sino en virtud del poder divino. Y tal gracia le fue concedida al alma de Cristo de manera excelentísima, de modo que no sólo El hiciera milagros, sino que también comunicase esa gracia a otros. De ahí que se escriba en Mt 10,1: *Llamando a sus doce discípulos, les dio poder sobre los espíritus impuros para arrojarlos, y para que curasen toda dolencia y toda enfermedad.*

ARTICULO 3

¿Gozó el alma de Cristo de la omnipotencia respecto de su propio cuerpo?

In Sent. 3 d.16 q.l a.3

Objeciones por las que parece que el alma de Cristo dispuso de la omnipotencia respecto de su propio cuerpo.

1. Escribe el Damasceno, en el libro III[10], que *todo lo natural para Cristo fue voluntario, pues pasó hambre y sed porque quiso; y porque le plugo, temió y murió.* Pero se dice que Dios es omnipotente porque *todo lo que quiere lo hace* (Sal 113,11). Luego parece que Cristo dispuso de la omnipotencia respecto de las operaciones naturales de su propio cuerpo.

2. Aún más: en Cristo la naturaleza humana fue más perfecta que en Adán. En éste, gracias a la justicia original que tuvo en el estado de inocencia, el cuerpo estaba totalmente sometido al alma, de manera que nada podía en el cuerpo contrario a la voluntad del alma. Luego, con mayor razón, disfrutó el alma de Cristo de la omnipotencia respecto de su propio cuerpo.

3. Y también: como hemos expuesto en la *Primera Parte* (q.l 17 a.3 ad 2 y ad 3), el cuerpo se altera naturalmente por influjo de la imaginación del alma; y se altera tanto más cuanto el alma dispone de una imaginación más poderosa. Ahora bien, el alma de Cristo poseyó una virtud perfectísima lo mismo respecto de la imaginación que respecto de las demás facultades. Luego el alma de Cristo fue omnipotente respecto del propio cuerpo.

En cambio está lo que se lee en Heb 2,17: *Hubo de asemejarse en todo a sus hermanos;* y especialmente en todo lo que se refiere a la condición de la naturaleza humana. Pero es propio de la condición de la naturaleza humana que la salud del cuerpo, y su alimentación y crecimiento, no estén sometidos al imperio de la razón, o a la voluntad, porque las propiedades naturales únicamente están sometidas a Dios, por ser el autor de la naturaleza. Luego tampoco en Cristo estaban sometidas tales operaciones. En consecuencia, el alma de Cristo no fue omnipotente con relación al propio cuerpo.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos expuesto (a.2), el alma de Cristo puede considerarse de dos modos. Primeramente, según su propia naturaleza y virtud. Y, bajo este aspecto, así como no podía desviar los cuerpos exteriores de su curso y orden natural, tampoco podía alterar su propio cuerpo en relación con su disposición natural, porque el alma, por su propia naturaleza, guarda una proporción determinada con su propio cuerpo.

En segundo lugar, el alma de Cristo puede considerarse en cuanto instrumento uni-

8. Cf. S. TH., *Caí. Aur. sup. Mt.* 18,18 §4 bajo el nombre de REMIGIO. 9. HUGO DE SAN VÍCTOR, *Quaest. in Philp.* q.9. " 10. *De Fide Orth.* c.20: MG 94,1084.

do personalmente al Verbo de Dios. Y, en este sentido, toda disposición de su cuerpo estaba enteramente sometida a su poder. Pero como la virtud de la acción no se atribuye propiamente al instrumento, sino al agente principal, tal omnipotencia se atribuye más al Verbo de Dios que al alma de Cristo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El texto del Damasceno debe interpretarse como referido a la voluntad divina de Cristo. Porque, como él mismo dice en el capítulo anterior[11], *por beneplácito de la voluntad divina le estaba permitido al cuerpo sufrir j realizar todo lo que le era propio.*

2. *A la segunda hay que decir.* A la justicia original que tuvo Adán en el estado de inocencia no le competía que el alma humana tuviese poder para alterar el propio cuerpo como le pluguiese, sino sólo que pudiera conservarlo sin daño. Y tal poder hubiera podido asumirlo Cristo si hubiese querido. Pero siendo tres los estados del hombre, a saber: el de inocencia, el de culpa y el de gloria, así como asumió del estado de gloria la visión beatífica, y del estado de inocencia la inmunidad de pecado, así también asumió del estado de culpa la necesidad de someterse a las penalidades de esta vida, como luego se dirá (q.14 a.2).

3. *A. la tercera hay que decir:* A la imaginación, si es fuerte, el cuerpo la obedece naturalmente en determinadas circunstancias. Por ejemplo, respecto de la caída desde una viga colocada en lo alto, porque la imaginación está hecha para ser principio del movimiento local, como se dice en el III *De Anima*[12]. Otro tanto sucede respecto a las alteraciones de calor y frío y otras derivadas de éstas; porque de la imaginación brotan, a modo de consecuencia, las pasiones del alma, que mueven el corazón, y de este modo se altera todo el cuerpo mediante los espíritus vitales. Pero las demás disposiciones corporales que no guardan una relación natural con la imaginación no se alteran a causa de la imaginación, por fuerte que sea. Tal acontece, por ejemplo, con la forma de la mano o del pie, o cosas semejantes.

ARTICULO 4

¿Gozó el alma de Cristo de la omnipotencia respecto a la ejecución de su propia voluntad?

Infra q.21 **a.l** ad 1

Objeciones por las que parece que el alma de Cristo no tuvo omnipotencia respecto a la ejecución de su propia voluntad.

1. En Me 7,24 se lee: *Habiendo entrado en una casa, quiso que nadie le conociese; pero no pudo estar oculto.* Luego no pudo cumplir enteramente los planes de su voluntad.

2. Aún más: el precepto es signo de la voluntad, como se dijo en la *Primera Parte* (q.19 a.12). Pero hubo casos en que sucedió lo contrario de lo que el Señor había ordenado. En Mt 9,30-31 se dice, efectivamente, que a los ciegos que habían recuperado la vista *les conminó Jesús, diciendo: Mirad que nadie lo sepa; pero ellos, una vez fuera, extendieron su fama por todo aquel país.* Luego no pudo ejecutar en todo los deseos de su voluntad.

3. Y también: lo que uno pueda hacer por sí mismo, no se lo pide a otro. Pero el Señor, mediante la oración, pidió al Padre lo que deseaba que aconteciese, pues en Le 6,12 se dice que *salió hacia la montaña para orar, y pasó la noche orando a Dios.* Luego no pudo ejecutar en todo los proyectos de su voluntad.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De Quaest. Vet. etNov. Test.*[13]: *Es imposible que no se cumpla la voluntad del Salvador, y no puede querer lo que sabe que no debe hacerse.*

Solución. *Hay que decir:* El alma de Cristo quiso las cosas de dos modos: uno, realizándolas por sí mismo. Y, en este aspecto, es preciso afirmar que pudo todo lo que quiso, pues no se armonizaría con su sabiduría querer hacer por sí mismo cosas que no estaban sujetas a su voluntad.

Otro, realizándolas con su poder divino, como aconteció con la resurrección de su propio cuerpo y otras cosas milagrosas por el estilo. Estas obras no podía realizarlas por su propio poder, sino en cuanto que era instrumento de la divinidad, como ya se ha dicho (a.2) <

11. *De Fide Orth.* 1.3 c.19: MG 94,1080; cf. c.14: MG 94,1037; c.15: MG 94,1045. 12. ARISTÓTELES, c.9 n.5 (BK 432B13); c.10 n.l (BK 433a9); S. TH., lect.9 y 10. 13. PSEUDO-AMBROSIO *(Ambrosiastef),* P.l *ex Nov. Test,* q.77: ML 35,2271.

d. Se hace notar la sintonía de la voluntad de Cristo con la voluntad del Padre y al mismo tiempo su dependencia de Dios. Así se ve en su oración (sol.3).

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Como escribe Agustín en el libro *De Quaest. Vet. et Nov. Test.*[14]: *Es preciso afirmar que lo que sucedió, eso es lo que Cristo quiso. Y ha de notarse que aquello aconteció en los confines de los gentiles, para los que aún no había llegado el tiempo de la predicación. Pero llegar a no recibir a los que venían a la fe le hubiera acarreado odio. No quiso, pues, ser anunciado por los sujos; pero sí quiso ser buscado. Y así aconteció.*

O también puede decirse que esta voluntad de Cristo no recayó en lo que él debía ejecutar, sino en lo que debían hacer los demás, lo cual no estaba sujeto a su voluntad humana. Por eso en la *Epístola* del papa Agatón[15], recibida en el VI Concilio[16], se lee: *¿Acaso el Creador y Redentor del mundo, queriendo ocultarse en la tierra, no lo logró? Esto sólo sería cierto si se refiere a su voluntad humana, la que se dignó asumir temporalmente.*

2. *A. la segunda hay que decir.* Como escribe Gregorio en el libro XIX *Moral.*[17]: El Señor, ordenando silenciar sus milagros, *dio ejemplo a sus seguidores para que también éstos deseasen que sus milanos quedasen ocultos, y sin embargo pudieran servir de ejemplo a los demás cuando, en contra de su voluntad, quedasen al descubierto.* Así pues, tal precepto manifestaba su voluntad de rehuir la gloria humana, de acuerdo con Jn 8,50: *Yo no busco mi gloría.* Sin embargo quería de modo absoluto, especialmente con su voluntad divina, que el milagro hecho se publicase para utilidad de los demás.

3. *A la tercera hay que decir:* Cristo rogaba también por las cosas que habían de realizarse por su divino poder, no menos que por aquellas que había de ejecutar su voluntad humana. Porque el poder y la operación del alma de Cristo dependían de Dios, que es *el que obra en todos el querer y el obrar,* como se dice en Flp 2,13.

14. PSEUDO-AMBROSIO *(Ambn>siaster),P.\ ex Nov. Test,* q.77: ML 35,2271. 15. *zp.lAdAugustos Imperatores:* ML 87,1177. 16. *Conc. Cpolit. III,* actio 4: MANSI 11,250. 17. C.23: ML 76,120.

CUESTIÓN 14

Sobre los defectos corporales asumidos por Cristo con la naturaleza humana

Viene a continuación el tema de los defectos asumidos por Cristo con la naturaleza humana". En primer lugar, los del cuerpo; después los del alma (q.15).

Sobre lo primero se plantean cuatro preguntas:

1. El Hijo de Dios ¿debió asumir los defectos del cuerpo junto con la naturaleza humana?—2. ¿Asumió la necesidad de someterse a tales defectos?—3. ¿Contrajo esos defectos?—4. ¿Asumió todos los defectos de este género?

ARTICULO 1

¿Debió el Hijo de Dios asumir la naturaleza humana con los defectos corporales?

In Sent. 3 d.15 q.l a.l; *Cont. Gentes* 4,53 y 55; *Competid, theol.* c.226

Objeciones por las que parece que el Hijo de Dios no debió asumir la naturaleza humana con los defectos del cuerpo.

1. Como estaba unida el alma personalmente al Verbo de Dios, así lo estaba el cuerpo. Pero el alma de Cristo tuvo una perfección total lo mismo en el orden de la gracia que en el de la ciencia, como antes hemos dicho (q.7 a.9; q.9ss). Luego también el cuerpo debió ser perfecto en todos los órdenes, exento de todo defecto.

2. Aún más: el alma de Cristo veía al Verbo del mismo modo que lo ven los bienaventurados en el cielo, como antes se ha explicado (q.9 a.2); y, de esta manera, el alma de Cristo era bienaventurada. Pero el cuerpo resulta glorificado por la bienaventuranza del alma, pues dice Agustín en la Epístola *A.d Dioscorum*[1]: *Dios dotó al alma de una naturalez tan poderosa, que su plenísima bienaventuranza redunda también en la naturaleza inferior, que es el cuerpo; bienaventuranza que no es la propia del sujeto que goza y entiende, sino la referente a la plenitud de la salud, esto es, el vigor de la incorrupción.* Luego el cuerpo de Cristo fue incorruptible y exento de todo defecto.

3. Y también: la pena es consecuencia de la culpa. Pero en Cristo no existió culpa alguna, como se recuerda en 1 Pe 2,22: *El no cometió pecado.* Luego tampoco debieron existir en él los defectos corporales, que tienen carácter penal.

4. Por último: ningún sabio toma aquello que le aparta de su propio fin. Pero los defectos corporales parece que impiden de muchos modos el fin de la encarnación. Primeramente, porque tales debilidades dificultaban a los hombres el conocimiento de la encarnación, de acuerdo con las palabras de Is 53,2-3: *Le hemos echado de menos; despreciado y el último de los hombres, varón de dolores j conocedor de la flaqueza, y cuyo rostro estaba como escondido y despreciado; por lo que ni siquiera hemos reflexionado sobre él.* En segundo lugar, porque parece que no se cumpliría el deseo de los santos Patriarcas, en cuyo nombre se dice en Is 51,9: *Álzate, álzate, revístete de fortaleza, brazp del Señor.* Finalmente, porque, para vencer el poder del demonio y curar la flaqueza humana, parece más apropiada la fortaleza que la debilidad. No parece, pues, haber sido conveniente que el Hijo de Dios asumiese la naturaleza humana con las debilidades o defectos corporales.

1. Ep.118 c.3: ML 33,439.

a. Contempladas las grandezas de la humanidad asumida por el Verbo, hay que ver cómo «por nosotros y nuestra salvación» el Verbo asume también las enfermedades del cuerpo (q.l4) y del alma (q.15). Hay clara intención de superar el peligro de la tendencia de Arrio y de la escuela alejandrina. La solidaridad del Verbo con la humanidad incluye que asuma las deficiencias anejas a la misma (a.l); pero libremente (a.2), pues Cristo no ha contraído pecado (a.3); tampoco la humanidad asumida sufrió todas las deficiencias corporales (a.4).

En cambio está lo que leemos en Heb 2,18: *Porque en cuanto él mismo padeció y fue tentado, es también poderoso para ayudar a los que son tentados.* Pero el Hijo de Dios vino a socorrernos; y por eso decía David: *Levanté mis ojos a los montes, de donde me vendrá el auxilio* (Sal 120,1). Luego fue conveniente que el Hijo de Dios asumiese una carne sujeta a las debilidades humanas, para que en ella pudiera padecer y ser tentado, y de esa manera ayudarnos a nosotros *.

Solución. *Hay que decir:* Fue conveniente que el cuerpo asumido por el Hijo de Dios estuviese sometido a las debilidades y defectos humanos; y especialmente por tres motivos. Primero, porque el Hijo de Dios, asumiendo la carne, vino al mundo para satisfacer por los pecados del género humano. Y uno satisface por los pecados de otro cuando echa sobre sí mismo la pena debida a los pecados de ese otro. Ahora bien, los defectos corporales a que nos referimos, es a saber: la muerte, el hambre y la sed y otros por el estilo, son pena del pecado, introducido por Adán en el mundo, según Rom 5,12: *Por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte.* Por eso fue conveniente, en relación con el fin de la encarnación, que asumiese en nuestra carne las penalidades de esta naturaleza, en lugar nuestro, según Is 53,4: *Verdaderamente se apropió nuestras enfermedades.*

Segundo, para apoyar nuestra fe en la encarnación. No siendo la naturaleza humana conocida por los hombres de otro modo que en cuanto sometida a los defectos corporales de esta clase, en el caso de que el Hijo de Dios hubiera asumido la naturaleza humana exenta de tales defectos, daría la impresión de no ser verdadero hombre y de no poseer carne verdadera sino fantástica, como lo afirmaron los Maniqueos [2]. Y por eso se dice en Flp 2,7 que *se anonadó, tomando la forma de siervo, hecho semejante a los hombres y siendo reconocido como hombre en su aspecto.* De ahí que Tomás volviese a la fe por la contemplación de las heridas, como se dice en Jn 20,26ss.

Tercero, para ejemplo de paciencia, que él nos da soportando con fortaleza los sufrimientos y los defectos humanos. Por eso se dice en Heb 12,3: *Soportó la contradicción de los pecadores contra él, para que no decaigáis, desfalleciendo en vuestros ánimos.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* La satisfacción por el pecado de otro tiene como materia las penas que uno sufre por el pecado de ese otro; pero tiene como principio un hábito del alma que inclina a la voluntad a satisfacer por otro, y de ahí dimana la eficacia de la satisfacción, pues la satisfacción no sería eficaz si no procediese de la caridad, como luego se dirá (véase *Suppl.* q.14 a.2). Y por eso convino que el alma de Cristo fuese perfecta en cuanto a los hábitos de los conocimientos y de las virtudes, para que tuviese la facultad de satisfacer; lo mismo que convino que su cuerpo estuviese sometido a las enfermedades, con el fin de que no le faltase materia de satisfacción.

2. *A la segunda hay que decir.* Dada la relación natural que existe entre el alma y el cuerpo, la gloria del alma redunda en el cuerpo. Pero en Cristo esa relación natural estaba sometida a su voluntad divina, por cuya decisión aconteció que la bienaventuranza se mantuviese en su alma sin redundar en el cuerpo, y que la carne padeciese lo propio de una naturaleza pasible, de acuerdo con lo que dice el Damasceno [3]: *El beneplácito de la voluntad divina permitió que la carne padeciese y obrase lo que le era propio.*

3. *A la tercera hay que decir:* La pena es siempre consecuencia de la culpa, actual u original, unas veces del que es castigado, otras de aquel por quien satisface el que padece las penas. Y esto es lo que aconteció en Cristo, según Is 53,5: *El fue herido por nuestras iniquidades, y molido a causa de nuestros pecados.*

4. *A la cuarta hay que decir.* La debilidad asumida por Cristo no estorbó el fin de la encarnación, sino que lo promovió, como acabamos de decir (en la sol.). Y aunque por las debilidades de este tipo se ocultase su divinidad, se manifestaba, en cambio, su

2. Cf. *injra* q.16 a.l. 3. *De Fide Orth.* 1.3 c.19: MG 94,1080; cf. c.14: MG 94,1037; y c.15: MG 94,1045.

b. Podía remitir también a Heb 4,15 y al Conc. de Nicea (DS 125). El Conc. de Efeso (a.431) declara equivocado a «quien niegue que el Verbo de Dios ha sufrido en la carne, ha sido crucificado en la carne, ha gustado la muerte en la carne» (DS 263).

humanidad, que es el camino para llegar a la divinidad, según Rom 5,1-2: *Por Jesucristo tenemos acceso a Dios.* Los antiguos Patriarcas deseaban que se diese en Cristo no la fortaleza corporal, sino la espiritual, por la que venció al diablo y sanó la flaqueza de los hombres.

ARTICULO 2

¿Estuvo Cristo necesariamente sometido a los defectos del cuerpo?

Supra q.13 a.3 ad 2; *Infra* q.15 a.5 ad 1; *In Sent.* 3 d.16 q.1 a.2

Objeciones por las que parece que Cristo no estuvo sometido necesariamente a estos defectos.

1. En Is 53,7 se dice: *Se ofreció porque él quiso;* y se habla de la oblación para la pasión. Pero la voluntad se opone a la necesidad. Luego Cristo no estuvo necesariamente sujeto a los defectos del cuerpo.

2. Aún más: escribe el Damasceno en el libro III [4]: *En Cristo no cabe pensar nada forjado; en él, por el contrario, todo fue voluntario.* Pero lo voluntario no es necesario. Luego tales defectos no existieron en Cristo por necesidad.

3. Y también: la necesidad es impuesta por un ser más poderoso. Pero no existe criatura alguna más poderosa que el alma de Cristo, de cuya incumbencia era conservar el propio cuerpo. Luego tales defectos o debilidades no se dieron en Cristo por necesidad.

En cambio están las palabras del Apóstol en Rom 8,3: *Dios envió a su Hijo en una carne semejante a la del pecado.* Pero es condición de la carne de pecado la necesidad de morir y la de soportar otras pasiones semejantes. Luego en la carne de Cristo existió la necesidad de soportar esos defectos.

Solución. *Hay que decir:* La necesidad es doble. Una, la de coacción, que proviene de un agente extrínseco. Y esta necesidad es contraria tanto a la naturaleza como a la voluntad, por ser ambas principios intrínsecos. Otra, la necesidad natural, que es consecuencia de principios naturales, por ejemplo de la forma, siendo así necesario que el fuego caliente; o también de la materia, y así resulta necesario que el cuerpo compuesto de elementos contrarios se deshaga.

Por consiguiente, según la necesidad proveniente de la materia, el cuerpo de Cristo estuvo sujeto a la necesidad de la muerte y a otros defectos semejantes. Porque, como se ha dicho [5], *el beneplácito de la voluntad divina permitió que la carne de Cristo obrase y padeciese lo que le era propio;* y esta necesidad, como acabamos de decir, emanaba de los principios del cuerpo humano.

Si hablamos de la necesidad de coacción en cuanto contraria a la naturaleza corporal, nuevamente el cuerpo de Cristo, por imperativo de la propia naturaleza, estuvo necesariamente sujeto a la perforación de los clavos y las heridas de los azotes. Pero en cuanto tal necesidad es contraria a la voluntad, es claro que en Cristo no se dio la necesidad de esos defectos, ni respecto de la voluntad divina, ni respecto de la voluntad humana de Cristo en absoluto, en cuanto que ésta sigue a la razón deliberativa. Sólo por relación al instinto natural de la voluntad, es a saber, conforme rehuye naturalmente la muerte y lo nocivo para el cuerpo, puede decirse que Cristo padeció necesariamente[c].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* Se afirma que Cristo *se ofreció porque quiso,* lo mismo por su voluntad divina que por su voluntad humana deliberada; no obstante ser la muerte contraria al instinto natural de la voluntad, como dice el Damasceno[6].

2. *A. la segunda hay que decir:* Queda resuelta por lo expuesto (en la sol.).

3. *A. la tercera hay que decir:* Hablando de modo absoluto, nada ha existido más poderoso que el alma de Cristo; pero nada impide que haya habido algo más poderoso con relación a un efecto concreto, como es el del clavo para taladrar. Y esto lo afirmo considerando el alma de Cristo según su naturaleza y virtud.

4. *De Fide Orth.* c.20: MG 94,1084. 5. Cf. JUAN DAMASCENO, *De Fide Orth.* 1.3 c.19: MG 94,1080; cf. c.14: MG 94,1037; y c.15: MG 94,1045. 6. *De Fide Orth.* 1.3 c.23: MG 94,1088; c.24: MG 94,1092.

c. Como la encarnación, tampoco fue necesario que el Verbo asumiera las deficiencias del cuerpo humano. Pero, supuesta la verdad de la encarnación, esas deficiencias parecen consecuencia ineludible.

ARTICULO 3

¿Contrajo Cristo los defectos corporales?

In Sent. 3 d.15 q.l a.3; d.21 q.l a.2; *Compend. theol.* c.226

Objeciones por las que parece que Cristo contrajo los defectos corporales.

1. Se dice que contraemos algo cuando lo recibimos originariamente con la naturaleza. Pero Cristo, por su mismo origen, junto con la naturaleza humana recibió los defectos corporales provenientes de su Madre, cuya carne también estaba sometida a defectos de esta clase. Luego da la impresión de que contrajo tales defectos.

2. Aún más: lo causado por los principios de la naturaleza se recibe juntamente con ésta, y así es contraído. Pero las penalidades de este tipo son causadas por los principios de la naturaleza humana. Luego Cristo las contrajo.

3. Y también: por estos defectos, Cristo se hizo semejante a los demás hombres, como se lee en Heb 2,17. Ahora bien, los demás hombres han contraído tales defectos. Luego parece que también los contrajo Cristo.

En cambio está que esos defectos se contraen como consecuencia del pecado, según Rom 5,12: *Por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte.* Pero en Cristo no existió el pecado. Luego Cristo no contrajo estos defectos.

Solución. *Hay que decir:* En el verbo *contraer* está indicado el orden entre efecto y causa, de manera que se contrae una cosa cuando ésta es traída con su causa necesariamente y al mismo tiempo. Ahora bien, la causa de la muerte y de los defectos de esta clase en la naturaleza humana es el pecado, porque *por el pecado entró la muerte en el mundo,* como se dice en Rom 5,12. Y por eso, hablando con propiedad, se dice que contraen tales defectos los que incurren en ellos como merecidos por el pecado. Pero Cristo no tuvo esos defectos en cuanto merecidos por el pecado, porque, como dice Agustín [7] comentando el pasaje de Jn 3,31, *el que viene de arriba está sobre todos: Cristo viene de arriba, esto es, de la sublimidad que tuvo la naturaleza humana antes del pecado del primer hombre.* El tomó, en efecto, la naturaleza humana sin el pecado, en la pureza que tenía en el estado de inocencia. Y de igual manera hubiera podido asumir una naturaleza humana exenta de defectos. Por consiguiente, queda claro que Cristo no contrajo tales defectos como tomándolos a modo de deuda por el pecado, sino por su propia voluntad.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El cuerpo de la Virgen fue concebido en pecado original[d], y por eso contrajo estos defectos. Pero el cuerpo de Cristo asumió de la Virgen una naturaleza sin culpa. Y del mismo modo hubiera podido asumir una naturaleza exenta de sufrimientos; pero quiso asumir las penas con miras a realizar la obra de nuestra redención, como hemos dicho (a.l). Y por eso tuvo tales defectos, no contrayéndolos, sino asumiéndolos voluntariamente.

2. *A. la segunda hay que decir:* La causa de la muerte y de los demás defectos de la naturaleza humana es doble: una, remota, cimentada en los principios materiales del cuerpo humano, por estar éste compuesto de elementos contrarios. Pero esta causa estaba impedida por la justicia original[e]. Y, por eso, la causa próxima de la muerte y de los otros defectos es el pecado, que motivó la privación de la justicia original. Y como Cristo estuvo exento de pecado, de ahí que digamos que no contrajo los defectos aludidos, sino que los asumió voluntariamente.

3. *A la tercera hay que decir:* Cristo se asemejó a los demás hombres en estos defectos en cuanto a la forma, no en cuanto a la causa de los mismos. En consecuencia, no contrajo tales defectos a la manera en que los contraen los demás hombres.

7. Literalmente se lee en HUGO DE SAN CARO, *In Univ. Test., In loann.* 3,31 (6,301 va), bajo el nombre de AGUSTÍN. Bajo el nombre de ALCUINO se encuentra en S. TH., *Cat. Aur. sup. lo.* 3,31, § 10; y de forma incompleta en *Glossa ordin.* super loann. 3,31 (5,196 F).

d. Se niega expresamente la inmaculada concepción de María. Esta opinión debe ser interpretada en su contexto (véase q.27) y abandonada después de la definición dogmática.

e. «Justicia original» era un don preternatural de impasibilidad e inmortalidad, pues la condición humana, incluso sin pecado, es corruptible (I q.97 a.l). Como la «justicia original» se pierde por el pecado, éste aparece como causa de la corrupción y de la muerte.

ARTICULO 4

¿Debió asumir Cristo todos los defectos corporales de los hombres?

In Sent. 3 d.15 q.1 a.2; d.22 q.2 a.1 q.ª1; *Compend. theol.* c.226 y 231

Objeciones por las que parece que Cristo debió asumir todos los defectos corporales de los hombres.

1. Dice el Damasceno[8]: *Lo que no es asimilable es incurable.* Pero Cristo vino a curar todas nuestras lacras. Luego debió asumir todos nuestros defectos.

2. Aún más: hemos dicho (a.1 ad 1) que, para que Cristo satisficiera por nosotros, debió tener en el alma hábitos que la perfeccionasen y en el cuerpo defectos. Pero su alma asumió la plenitud de toda gracia. Luego en su cuerpo debió asumir todos los defectos.

3. Y también: el supremo de todos los defectos corporales es la muerte. Pero Cristo asumió la muerte. Luego, con mayor razón, debió asumir los demás defectos.

En cambio está que las cosas contrarias no pueden realizarse simultáneamente en el mismo sujeto. Pero hay ciertos defectos que son contrarios entre sí porque proceden de principios contrarios. Luego no fue posible que Cristo asumiese todas las flaquezas humanas.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos expuesto (a.1), Cristo asumió los defectos humanos para satisfacer por el pecado de la naturaleza humana, para lo que era necesario que su alma poseyese la perfección de la ciencia y de la gracia. Por consiguiente, Cristo debió asumir aquellos defectos derivados del pecado común a toda la naturaleza humana, a condición, sin embargo, de que no fuesen incompatibles con la perfección de la ciencia y de la gracia.

Así pues, no fue conveniente que asumiese todos los defectos o flaquezas humanos, pues hay algunos que son incompatibles con la perfección de la ciencia y de la gracia, como son: la ignorancia, la inclinación al mal y la dificultad para el bien.

Y existen defectos que no son comunes a toda la naturaleza humana en virtud del pecado del primer hombre, sino que, en determinados hombres, provienen de causas particulares, como acontece con la lepra, la epilepsia y otros por el estilo. Estos defectos, unas veces, provienen de una culpa personal, por ejemplo de desórdenes en la comida; otras, emanan de una constitución débil. Ninguna de estas dos cosas es aplicable a Cristo, puesto que su cuerpo fue concebido por obra del Espíritu Santo, que goza de sabiduría y virtud infinitas, siendo incapaz de equivocarse y de fallar. Y, por otro lado, Cristo no hizo nada desordenado en su comportamiento.

Existen, en tercer lugar, defectos que son comunes a todos los hombres a causa del pecado original, como son: la muerte, el hambre, la sed y otros parecidos. Y todos éstos fueron asumidos por Cristo. El Damasceno[9] los llama *pasiones naturales y no deformantes;* naturales, porque acompañan ordinariamente a toda la naturaleza humana; no deformantes, porque no implican defecto de ciencia ni de gracia.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Todos los defectos particulares de los hombres proceden de la corruptibilidad y pasibilidad del cuerpo, a las que se suman algunas causas particulares. Y por eso, Cristo, por haber curado la pasibilidad y la corruptibilidad de nuestro cuerpo al asumirlo, curó, consiguientemente, todos los otros defectos.

2. *A la segunda hay que decir:* La plenitud de toda gracia y de toda ciencia le era absolutamente debida al alma de Cristo por el hecho de haber sido asumida por el Verbo de Dios. Y por tanto, Cristo asumió, de forma absoluta, toda la plenitud de sabiduría y de gracia. En cambio asumió nuestros defectos a manera de administrador, para satisfacer por nuestro pecado, no porque le correspondiesen por su propia naturaleza. Y, por tanto, no fue necesario que los asumiese todos, sino sólo aquellos que bastaban para satisfacer por el pecado de toda la raza humana.

3. *A la tercera hay que decir.* La muerte pasó a todos los hombres como efecto del pecado del primer padre. Pero no aconteció eso con los otros defectos, aunque sean menores que la muerte. De ahí que la razón no sea semejante.

8. *De Fide Orth.* 1.3 c.6: MG 94,1005; c.18: MG 94,1071.
9. *De Fide Orth.* 1.3 c.20: MG 94,1081; cf. 1.1 c.11: MG 94,844.

CUESTIÓN 15

Sobre los defectos del alma asumidos por Cristo en su naturaleza humana

Corresponde a continuación tratar de los defectos referentes al alma.

Y sobre esto se formulan diez preguntas:

1. ¿Hubo en Cristo pecado?—2. ¿Existió en él el «fomes» del pecado?—3. ¿Se dio en él la ignorancia?—4. Su alma ¿fue pasible?—5. ¿Tuvo dolor sensible?—6. ¿Existió en él la tristeza?—7. ¿Tuvo temor?—8. ¿Se dio en él la admiración?—9. ¿Existió en él la ira?—10. ¿Fue a la vez viador y bienaventurado?

ARTICULO 1

¿Hubo pecado en Cristo?

Supra q.4 a.6 ad 2; q.14 a.3; *infra* q.31 a.7; *In Sent.* 3 d.12 q.2 a.l ad 1; d.13 q.l a.l ad 5; a.2 q."l

Objeciones por las que parece que en Cristo hubo pecado.

1. En Sal 21,2 se dice: *¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado'? Los gritos de mis pecados están lejos de mi salvación.* Pero estas palabras están pronunciadas en nombre de Cristo, como resulta claro al recitarlas él en la cruz (Mt 27,46). Luego parece que en Cristo hubo pecados.

2. Aún más: el Apóstol dice en Rom 5,12 que *todos pecaron en Adán,* es a saber, porque todos estuvieron originariamente en él. Pero también Cristo estuvo en Adán por su origen. Luego pecó en él.

3. Y también: dice el Apóstol en Heb 2,18 que *Cristo, por haber padecido y por haber sido tentado, es capaz de ayudar a los que son tentados.* Pero nuestra suprema necesidad de su auxilio se cifraba en la lucha contra el pecado. Luego da la impresión de que en él hubo pecado.

4. Todavía más: en 2 Cor 5,21 se lee que Dios, *a quien no conoció el pecado,* es a saber, a Cristo, *le bizp pecado por nosotros.* Pero lo que Dios ha hecho existe verdaderamente. Luego en Cristo hubo pecado de verdad.

5. Por último: como escribe Agustín en el libro *De agone christiano*[1]: *El Hijo de Dios se nos ofreció como ejemplo en Cristo hombre.* Ahora bien, el hombre está necesitado de ejemplo no sólo para vivir rectamente, sino también para arrepentirse de los pecados. Luego parece que en Cristo debió darse el pecado para que, arrepintiéndose de ellos, nos diese ejemplo de penitencia.

En cambio está lo que el propio Cristo dice en Jn 8,46: *¡Quién de vosotros me argüirá de pecado?*

Solución. *Hay que decir:* Como antes hemos expuesto (q.l4 a.l), Cristo asumió nuestros defectos para satisfacer por nosotros; para demostrar la verdad de su naturaleza humana y para hacerse ejemplo de virtud entre nosotros. Es claro que por ninguno de estos tres motivos debió asumir el defecto del pecado. En primer lugar, porque el pecado en nada contribuye a la satisfacción; antes bien impide esa virtud, porque, como se dice en Eclo 34,23, *no se complace el Altísimo en las ofrendas de los impíos.* Luego también, porque el pecado no demuestra la verdad de la naturaleza humana, al no ser constitutivo de la misma, siendo Dios causa de ella; más bien es algo contra la naturaleza, introducido *por una siembra del diablo,* como dice el Damasceno[2]. Finalmente, pecando no hubiera podido dar ejemplos de virtudes, puesto que el pecado es contrario a la virtud. Y, por tanto, Cristo no asumió de ninguna manera el defecto del pecado, ni original ni actual, de acuerdo con lo que se dice en 1 Pe 2,22: *El, que no cometió pecado, ni en cuya boca se halló engaño".*

1. C.ll: ML 40,298. 2. *De Fide Orth.* 1.3 c.20: MG 94,1081.

a. Esta doctrina fue proclamada por la Iglesia saliendo al paso del nestorianismo (DS 261). Más tarde, a.675, en el XI Conc. de Toledo (DS 539), III Conc. de Const, a.681 (DS 559), y Conc. de Florencia, a. 1442 (DS 1347).

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Como enseña el Damasceno en el libro III[3], una cosa puede afirmarse de Cristo de dos maneras: primero, de acuerdo con su condición natural e hipostática, por ejemplo cuando decimos que se hizo hombre y que padeció por nosotros. Segundo, en conformidad con su condición personal y representativa, es a saber, en cuanto se predican de él, en representación nuestra, cosas que no le pertenecen en modo alguno si se le considera en sí mismo. Por eso también, entre las siete reglas de Ticonio[4], recogidas por Agustín en el libro III *De Doct. Chríst.*[5], la primera se ocupa *del Señory de su cuerpo,* en el sentido de *considerar a Cristoy a la Iglesia como una sola persona.* Y en este aspecto es como Cristo, representando a sus miembros, habla de *los gritos de mis pecados;* pero no porque en él, que es la cabeza, existiesen pecados.

2. *A. la segunda hay que decir.* Como escribe Agustín en el libro X *De Genesi ad Litt.* [6], Cristo no estuvo en Adán y en los otros patriarcas de un modo enteramente igual al modo en que estuvimos nosotros. Pues nosotros estuvimos contenidos en él en cuanto al origen seminal y en cuanto a la sustancia corporal, porque, efectivamente, como dice él mismo en ese lugar[7], *por haber en el semen una corporeidad visible y un principio invisible, ambos proceden de Adán. Pero Cristo tomó la sustancia visible de su carne del cuerpo de la Virgen; pero el principio de su concepción no proviene del semen viril, sino de otro principio muy diferente, y del cielo.* Por tanto no estuvo en Adán en cuanto al origen seminal, sino sólo en cuanto a la sustancia corporal. Y por eso Cristo no recibió la naturaleza humana de Adán como de principio activo, sino solamente como de principio material, siendo su principio activo el Espíritu Santo; como aconteció con Adán, que, materialmente, tomó cuerpo de la tierra, siendo su principio activo el propio Dios (Gen 2,7). Y, por este motivo, Cristo no pecó en Adán, en el que estuvo sólo de modo material.

3. *A la tercera hay que decir:* Cristo, mediante la tentación y el sufrimiento personales, nos proporcionó su auxilio satisfaciendo por nosotros. Ahora bien, el pecado no contribuye a la satisfacción, sino que más bien la impide, como hemos dicho (en la sol.). Por eso convino que no tuviera pecado personal, sino que estuviese enteramente exento del mismo; de otra manera, la pena que sufrió hubiera sido una deuda contraída por su propio pecado.

4. *A la cuarta hay que decir.* Dios *hizo a Cristo pecado,* no en el sentido de que él tuviese pecado, sino porque le convirtió en víctima por el pecado; como se dice en Os 4,8 que los sacerdotes *se alimentan de los pecados de mi pueblo* porque, según la ley, comían las víctimas ofrecidas por el pecado (Lev 6,26). Y en este mismo sentido se lee en Is 53,6 que *el Señor cargó sobre él las iniquidades de todos nosotros,* es a saber, porque le entregó como víctima por los pecados de todos los hombres.

O también puede entenderse que *le hizo pecado* en el sentido de que Dios permitió que *tuviese una carne semejante a la del pecado,* como se lee en Rom 8,3[b].

5. *A la quinta hay que decir* El penitente puede dar un ejemplo laudable, no por haber pecado, sino porque sufre voluntariamente la pena por su pecado. Por eso Cristo ofreció un ejemplo supremo a todos los penitentes cuando quiso sufrir la pena, no por sus propios pecados, sino por los pecados de los demás.

ARTICULO 2

¿Existió en Cristo el «fomes» del pecado?[c]

Infra q.27 a.3 ad 1; *Compend. theol.* c.224

Objeciones por las que parece que Cristo tuvo el «fomes» del pecado.

1. El «fomes» del pecado y la pasibilidad del cuerpo, o la mortalidad, provienen de un mismo principio, a saber, la pérdida de la justicia original, por la que, a la vez,

3. *De Fide Orth.* c.25: MG 94,1093. 4. *De septem Reg.,* reg.l: ML 18,15. 5. C.31: ML 34,82. 6. C.20: ML 34,424. 7. *De Genesi ad Litt.* 1.10 c.20: ML 34,424.

b. Según Rom 8,3, cabe otra interpretación: «enviando a su propio Hijo en una carne semejante a la del pecado».

c. El horno donde se fragua el pecado *(fomes peecati)* es «inclinación del apetito sensitivo hacia lo contrario a la razón» (sol.2). El desorden de la sensibilidad —combate de la carne contra el espíritu (Gal 5,17)— resulta de haber perdido la justicia original.

las facultades inferiores del alma estaban sujetas a la razón, y el cuerpo al alma. Pero en Cristo existieron la pasibilidad del cuerpo y la mortalidad. Luego también se dio en él el «fomes» del pecado.

2. Aún más: como dice el Damasceno en el libro III[8], *por concesión de la voluntad divina fue permitido que el cuerpo de Cristo padeciese y realizase todas las operaciones que le son propias*. Pero es propio de la carne apetecer las cosas que le son deleitables. Por lo que, no siendo el «fomes» otra cosa que la concupiscencia, como explica la *Glosa*** a propósito de Rom 7,8, parece que en Cristo existió el «fomes» del pecado.

3. Y también: por causa del «fomes», *la carne tiene tendencias contrarias a las del espíritu,* como se dice en Gal 5,17. Pero el espíritu se muestra tanto más fuerte y digno de la corona cuanto más domina al enemigo, en este caso la concupiscencia de la carne, de acuerdo con lo que se lee en 2 Tim 2,5: *No será coronado más que el que luchare legítimamente.* Pero Cristo tuvo un espíritu fortísimo y en extremo victorioso, y sumamente digno de la corona, pues, según Ap 6,2, *le fue dada una corona, y salió vencedor, para seguir venciendo.* Luego parece que en Cristo debió existir el «fomes» del pecado en grado supremo.

En cambio está lo que se lee en Mt 1,20: *Lo concebido en ella proviene del Espíritu Santo.* Pero el Espíritu Santo excluye el pecado, y la inclinación al pecado, que va incluida en el nombre de «fomes». Luego en Cristo no hubo «fomes» de pecado[d].

Solución. *Hay que decir:* Como antes se ha explicado (q.7 a.2-9), Cristo poseyó la gracia y todas las virtudes de modo perfectísimo. Pero la virtud moral, asentada en la parte irracional del alma, hace que esta zona esté sometida a la razón, y tanto más cuanto más perfecta sea la virtud. Esto acontece con la templanza respecto del concupiscible, y con la fortaleza y la mansedumbre en relación con el irascible, como ya dijimos en la *Segunda Parte* (1-2 q.56 a.4). A la naturaleza del «fomes» pertenece la inclinación del apetito sensible a lo que es contrario a la razón. Por consiguiente, es claro que cuanto más perfecta fuere la virtud de un sujeto, tanto más débil será en él la fuerza del «fomes». En consecuencia, habiendo tenido Cristo la virtud en grado eminentísimo, no existió en él el «fomes» del pecado; con el agravante de que el «fomes» no puede orientarse hacia la satisfacción, porque inclina más bien a lo contrario a ella.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Las facultades inferiores pertenecientes al apetito sensible están naturalmente dispuestas para obedecer a la razón; pero no sucede así con las fuerzas corporales, o los humores del cuerpo, ni tampoco de la misma alma vegetativa, como se demuestra en el I *Ethic.*[10]. Y de ahí que la perfección de la virtud, que consiste en la conformidad con la recta razón, no excluya la pasibilidad del cuerpo, pero sí el «fomes» del pecado, cuya naturaleza consiste en la resistencia del apetito sensible a la razón.

2. *A la segunda hay que decir:* La carne, mediante la concupiscencia del apetito sensitivo, apetece naturalmente lo que le resulta deleitable; pero la carne del hombre, por ser animal racional, lo apetece conforme al modo y orden racionales. Y, en este sentido, la carne de Cristo, mediante el deseo del apetito sensitivo, apetecía naturalmente el alimento, la bebida y el sueño, y otras cosas de este género que se apetecen en conformidad con la recta razón, como lo pone de manifiesto el Damasceno en el libro III[n]. Pero de esto no se sigue que existiese en Cristo el «fomes» del pecado, puesto que éste comporta el deseo de los bienes deleitables fuera del orden de la razón.

3. *A. la tercera hay que decir:* Una cierta fortaleza de espíritu se manifiesta en la resistencia a las concupiscencias de la carne que le son contrarias; pero se deja ver una mayor fortaleza de espíritu cuando, mediante la fuerza del mismo, se reprime totalmente la carne, de manera que no pueda desear nada contrario al espíritu. Y esto es lo que le convenía a Cristo, cuyo espíritu había logrado el grado supremo de fortaleza. Y

8. *De Fide Orth.* c.19: MG 94,1080; cf. c.14: MG 94,1037; c.15: MG 94,1045. 9. *Glossa inferí.* 6,16v; *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1416. 10. ARISTÓTELES, c.13 n.15 (BK 1102B28); S. TH., lect.20. 11. *De Fide Orth.* c.14: MG 94,1036.

d. Se puede apoyar en la tradición patrística. El II Conc. de Const. (a.553) rechaza que «Cristo haya padecido las pasiones del alma y las molestias por los deseos de la carne» (DS 434). En el fondo se quiere corregir la tendencia antioquena de poner dos sujetos en Cristo.

aunque él no tuvo que afrontar los ataques interiores por parte del «fbmes», sí tuvo que resistir a los ataques exteriores provenientes del mundo y del diablo, y venciéndolos mereció la corona de la victoria.

ARTICULO 3

¿Se dio en Cristo la ignorancia?

ln Sent. 3 d.15 q.l a.2, en la exposición del texto; *De verit.* q.20 a.4 ad 11 y 12; *Compend. theol.* c.226

Objeciones por las que parece que en Cristo existió la ignorancia.

1. En Cristo se dio todo lo que le competía en conformidad con la naturaleza humana, aunque no le perteneciese según la naturaleza divina: como la pasión y la muerte. Pero a Cristo le convino la ignorancia por parte de su naturaleza humana, pues dice el Damasceno, en el libro III[12], que *asumió una naturaleza ignorante y servil.* Luego en Cristo se dio realmente la ignorancia.

2. Aún más: se llama ignorante a quien carece de algún conocimiento. Pero esto aconteció con Cristo, pues dice el Apóstol en 2 Cor 5,21: *A quien no conoció el pecado, le hizp pecado por nosotros.* Luego en Cristo existió la ignorancia.

3. Y también: en Is 8,4 se lee: *Antes que el niño sepa llamar a su padre y a su madre, será arrebatado el poder a Damasco.* Y tal niño es Cristo. Luego en Cristo se dio la ignorancia de algunas cosas.

En cambio está que la ignorancia no se quita con la ignorancia. Pero Cristo vino precisamente para destruir nuestras ignorancias, puesto que llegó *para iluminar a los que se sientan en las tinieblas y en la sombra de la muerte* (Le 1,79). Luego en Cristo no existió la ignorancia.

Solución. *Hay que decir:* Así como Cristo poseyó la plenitud de gracia y de virtud, así también tuvo la plenitud de toda ciencia, como es manifiesto por lo ya expuesto (q.7 a.2, 5, 7 y 8; q.9-12). Y así como la plenitud de gracia y de virtud excluye en Cristo el «fomes» del pecado, de manera semejante la plenitud de ciencia excluye la ignorancia, que se opone a la ciencia. Por tanto, lo mismo que en Cristo no existió «fomes» del pecado, tampoco existió en él la ignorancia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La naturaleza asumida por Cristo puede considerarse de dos maneras. Una, según su razón específica. Y en este sentido dice el Damasceno que es *ignorantey servil.* Por eso añade [13]: *Pues la naturaleza del hombre es esclava de quien la hizo, Dios, y no tiene conocimiento de las cosasfuturas.* Otra, de acuerdo con lo que tiene en virtud de su unión con una persona divina, de la que recibe la plenitud de la ciencia y de la gracia, según Jn 1,14: *Le hemos visto, como Unigénito del Padre, lleno de graday de verdad.* Y, en este sentido, la naturaleza humana de Cristo no padeció la ignorancia.

2. *A la segunda hay que decir:* Se afirma que Cristo no conoció el pecado en el sentido de que no lo experimentó. Sin embargo, tuvo conocimiento especulativo del mismo.

3. *A la tercera hay que decir:* En el pasaje citado habla el profeta de la ciencia humana de Cristo. Dice, en efecto: *Antes que el niño sepa,* esto es, según su humanidad, *llamar a su padre,* a José, que fue su padre putativo, *y a su madre,* es decir, a María, *será arrebatado el poder a Damasco.* Lo cual no debe interpretarse como si algún día fuese hombre y no conociese estas cosas sino en el sentido de que *antes que sepa,* esto es, antes de que llegue a ser hombre poseedor de una ciencia humana, *será arrebatado,* o, literalmente, *el poder de Damasco y el botín de Samaría serán arrebatados por el rey de Asiría;* o, en sentido espiritual, porque, *sin haber nacido todavía, salvará a su pueblo con su sola invocación,* como lo expone la *Glosa* de Jerónimo [14].

Agustín, sin embargo, en el sermón *De Eph3iph.*[15], dice que esto se cumplió en la adoración de los Magos. Dice, en efecto: *Antes de que pudiera proferir materialmente palabras humanas, recibió el poder de Damasco, esto es, las riquezas de que Damasco presumía: en las riquezas, el oro ostenta el primer puesto. Y también le pertenecía el mismo botín de Samaría, puesto que Samaría está puesta para significar la idolatría, ya que allí se volvió el pueblo al culto de los ídolos. Estos, pues, fueron los primeros despojos que el niño arrebató a la idolatría.* Y, de acuerdo con esta interpretación, la frase *antes de que el niño sepa* equivale a *antes de que dé pruebas de saber.*

12. *De Fide Ortb.* c.21: MG 94,1084. 13. *De Fide Orth.* 1.3 c.21: MG 94,1084. 14. *Glossa interl. In Is.* 8,4 (4,22v); JERÓNIMO, *In Is.* 8,4, 1.3: ML 24,118. 15. *Sen», ad Popul.* serm.202 c.2: ML 38,1034.

ARTICULO 4

¿Fue pasible el alma de Cristo?

In Sent. 3 di3 q.l a.2 q.ªl ad 2; d.15 q.2 a.l q."3; d.33 exposición del texto; *De verit.* q.26 a.8; /« *lo.* 12 lect.5; 13 lect.4; *Compend. theol.* c.232

Objeciones por las que parece que el alma de Cristo no fue pasible.

1. No se padece más que por influjo de un ser superior, porque *el agente es más poderoso que el paciente,* como demuestran Agustín, en el Libro XII *De Genesi ad Litt.*[16], y el Filósofo, en el libro III *De Anima*[1T]. Pero ninguna criatura fue más poderosa que el alma de Cristo. Luego el alma de Cristo no pudo padecer por influjo de criatura alguna. Así pues, no fue pasible, puesto que la capacidad de padecer hubiera sido vana en él, en caso de no haber podido padecer por influjo de nadie.

2. Aún más: Tulio, en el libro *Tuscul.*[18], dice que las pasiones del alma son *una especie de enfermedades.* Pero el alma de Cristo no tuvo ninguna enfermedad, pues la enfermedad del alma es consecuencia del pecado, como es notorio por Sal 40,5: *Cura mi alma, porque he pecado contra ti.* Luego en el alma de Cristo no existieron pasiones.

3. Y también: las pasiones del alma parece que se identifican con el «fomes» del pecado, por lo que el Apóstol las llama, en Rom 7,5, *pasiones de los pecados.* Pero en Cristo no existió el «fomes» del pecado, como antes hemos dicho (a.2). Luego da la impresión de que no se dieron en él las pasiones del alma. Así pues, el alma de Cristo no fue pasible.

En cambio está que Sal 87,4 dice en nombre de Cristo: *Mi alma está saturada de males:* no de pecados, sino de males humanos, o, como expone la *Glosa*[19] en el mismo lugar, *es decir, de dolores.* Así pues, el alma de Cristo fue pasible'.

Solución. *Hay que decir.* El alma unida al cuerpo puede padecer de dos modos: uno, por pasión corporal; otro, por pasión anímica. Con pasión corporal padece a causa de una lesión corporal. Por ser el alma forma del cuerpo, se sigue que cuerpo y alma forman un solo ser; y por eso, cuando el cuerpo se altera a causa de una pasión corporal, es necesario que se altere también el alma indirectamente, esto es, en cuanto que su existencia es común con la del cuerpo. Así pues, habiendo sido el cuerpo de Cristo pasible y mortal, como antes hemos demostrado (q.l4 a. 1-2), fue necesario que también lo fuese su alma de este modo.

En cambio, se dice que el alma padece con pasión anímica cuando sufre a causa de una operación o propia del alma, o porque el alma participa de ella en mayor medida que el cuerpo. Y aunque también se diga que el alma padece de este modo, en cuanto a la intelección y a la sensación, sin embargo, hablando con estricta propiedad, se llama pasiones del alma a las afecciones del apetito sensitivo, como se dijo en la *Segunda Parte* (1-2 q.22 a.3; q.41 a.l). Tales afecciones se dieron en Cristo, lo mismo que los demás elementos pertenecientes a la naturaleza humana. Por eso dice Agustín en el libro XIV *De Civ. Dei*[20]*: El mismo Señor, habiéndose dignado vivir bajo la forma de esclavo, las manifestó humanamente, cuando juzgó que debía exhibirlas. Y como tenía un cuerpo y un alma verdaderamente humanos, sus afecciones humanas no eran falsas.*

No obstante, hay que tener en cuenta que tales pasiones de Cristo fueron distintas de las nuestras bajo tres aspectos. En primer lugar, en cuanto al objeto, porque en nosotros, ordinariamente, las pasiones de esa naturaleza son arrastradas a lo ilícito, lo cual no sucedió en Cristo. Luego, en cuanto al principio, porque, con frecuencia, tales pasiones se anticipan en nosotros al juicio de la razón. En cambio, en Cristo todos los movimientos del apetito sensitivo se sucedían de acuerdo con el imperio de la razón. Por eso dice Agustín, en el libro XIV *De Civ. Dei*[21], que *Cristo, en virtud de un gobierno indubitable, asumió en su alma humana esos movimientos cuando así lo quiso, lo mismo que se hizo hombre cuando le plugo.* Finalmente, en cuanto al efecto, porque, a veces, en nosotros estos movimientos no se quedan en el apetito sensitivo, sino que arrastran a la razón. Esto no sucedió en Cristo, porque los movimien-

16. C.16: ML 34,467. 17. C.5 n.2 (Bic 430al8); S. TH., lect.10. 18. L.3 c.10 (DD 4,7). 19. *Glossa ínter/.* 3,216r; *Glossa* LOMBARDI: ML 191,811; AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.* ps.87,4: ML 36,1110. 20. C.9: ML 41,415. 21. C.9: ML 41,415.

e. Según el Conc. de Roma (a.382), no es recto pensar que «en la pasión de la cruz era Dios quien sentía dolor, pero no la carne con el alma que asumió Cristo el Hijo de Dios» (DS 166).

tos naturalmente concordes con el cuerpo humano de tal manera quedaban retenidos, por su propio imperio, en el apetito sensitivo, que de ningún modo impedían a la razón hacer lo que convenía. Jerónimo, *In Matth.* [22], dice a este propósito: *Nuestro Señor, para demostrar la verdad de la naturaleza humana que había asumido, se entristeció realmente; mas, a fin de que la pasión no dominase en su alma, se dice que comentó a entristecerse a causa de una pro-pasión;* para indicar que la pasión perfecta es la que domina al alma, es decir, a la razón, mientras que la pro-pasión es la que se inicia en el apetito sensitivo, pero no se propaga a otros ámbitos.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El alma de Cristo, sobre todo por su virtud divina, podía resistir a las pasiones, para que no le sorprendiesen con su venida. Pero, por propia voluntad, se sometió a las pasiones tanto corporales como anímicas.

2. *A. la segunda hay que decir:* Tulio, en el texto citado, se conforma con la opinión de los Estoicos[23], que no llaman pasiones a todos los movimientos del apetito sensitivo, sino sólo a los desordenados. Y es claro que tales pasiones no existieron en Cristo.

3. *A la tercera hay que decir:* Las *pasiones de los pecados* son movimientos del apetito sensitivo que propenden a cosas ilícitas. Esto no existió en Cristo, como tampoco existió en él el «fomes» del pecado.

ARTICULO 5

¿Existió en Cristo verdadero dolor sensible?

In Sent. 3 d.15 q.2 a.3 q.ªl, exposición del texto; *De veñt.* q.26 a.8 ad 7 y 8; *Compend. theol.* c.232

Objeciones por las que parece que en Cristo no existió verdadero dolor sensible.

1. Dice Hilario en el libro X *De Trin.* [24]: *Si para Cristo morir es vivir, ¿cómo es posible pensar que sufrió con el misterio de la muerte el que da la vida a los que mueren por él?* Y después escribe [25]: *El Dios Unigénito, sin dejar de ser Dios, se hizo verdadero hombre. A.unque sobre él cayesen los golpes, o descendiesen las heridas, o le apretasen las sogas, o la suspensión le elevase, no le ocasionaban dolor, aunque llevasen consigo la vehemencia de la pasión.* Luego en Cristo no existió verdadero dolor.

2. Aún más: parece propio de la carne concebida en pecado estar necesariamente sujeta al dolor. Pero la carne de Cristo no fue concebida con pecado, sino por obra del Espíritu Santo en un seno virginal. Luego no estuvo sometida a la necesidad de padecer el dolor.

3. Y también: el deleite de la contemplación de las cosas divinas disminuye la sensibilidad para el dolor; por eso los mártires también soportaron con paciencia el dolor en medio del tormento, en virtud de la consideración del amor divino. Pero el alma de Cristo gozaba en grado sumo con la contemplación de Dios, cuya esencia veía, como antes se ha dicho (q.9 a.2). Luego no podía experimentar dolor alguno.

En cambio está lo que se lee en Is 53,4: *Verdaderamente él soportó nuestras enfermedades, y cargó con nuestros dolores.*

Solución. *Hay que decir:* Como es manifiesto por lo dicho en la *Segunda Parte* (1-2 q.35 a.7), para que haya verdadero dolor sensible se requiere la existencia de una lesión corporal y la percepción de la misma. Pero el cuerpo de Cristo podía ser lesionado, porque era pasible y mortal, como antes se ha dicho (q.14 a.l y 2). Y tampoco le faltó la percepción de la lesión, ya que el alma de Cristo estaba perfectamente dotada de todas las facultades naturales. Luego no debe caber la menor duda de que en Cristo se dio el auténtico dolor.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* En los textos citados y en otros semejantes, Hilario no intenta excluir de la carne de Cristo la verdad del dolor, sino la necesidad del mismo. Por eso, a continuación de las palabras citadas, añade [26]: *Ni cuando tuvo sed, ni cuando tuvo hambre, ni cuando lloró, delató el Señor que tuviese necesidad de beber, comer o lamentarse; sino que, para demostrar la realidad de su cuerpo, asumió nuestro comportamiento de manera que, mediante las costumbres de nuestra naturaleza, quedasen satisfechos los hábitos del cuerpo. O, cuando comía o bebía, no cedía a la necesidad del cuerpo, sino a las costumbres del mismo.* Y toma la palabra *necesidad* por su relación con la causa primera de estos defectos, que es el pecado, como antes hemos expuesto (q.14 a.l y 3); con el fin de que quede claro que la carne de Cristo no estuvo necesariamente sujeta a

22. L.4 super 26,37: ML 26,205. 23. Véase 2-2 q.24 a.2 (II,850a27). 24. N.10: ML 10,350. 25. N.23: ML 10,361. 26. *De Trin.* 1.10 n.24: ML 10,364.

estos defectos, porque en ella no existió pecado. Por lo que añade [27]: *Tuvo,* es a saber, Cristo, *un cuerpo, pero el peculiar de su origen; y no vino a la existencia mediante los defectos de la concepción humana, sino que subsiste en la forma de nuestro cuerpo en virtud de su propio poder.* Pero si atendemos a la causa próxima de estos defectos, que es la composición de elementos contrarios, la carne de Cristo estuvo necesariamente sujeta a los mismos, como antes hemos dicho (q.14 a.2).

2. *A. la segunda hay que decir:* La carne concebida en pecado está sujeta al dolor, no sólo por exigencia de los principios naturales, sino también por la necesidad proveniente de la culpa del pecado. Pero en Cristo no existió esta necesidad; sólo se dio en él la que provenía de los principios naturales.

3. *A la tercera hay que decir:* Como hemos expuesto antes (q.14 a.l ad 2), por una dispensación del poder divino de Cristo, la bienaventuranza era retenida en su alma de tal modo que no redundaba en su cuerpo, con el fin de que la pasibilidad y la mortalidad de éste no desapareciesen. Y, por el mismo motivo, el gozo de la contemplación de tal manera quedaba limitado al espíritu que no descendía a las facultades sensibles, a fin de que no quedase excluido el dolor sensible.

ARTICULO 6

¿Se dio en Cristo la tristeza?

In Sent. 3 d.15 q.2 a.2 q.[a]l, exposición del texto; *De verít.* q.26 a.8; *In Mt.* 26; *Competid, theol.* c.232

Objeciones por las que parece que en Cristo no existió la tristeza.

1. En Is 42,4, refiriéndose a Cristo, se dice. *No estará triste, ni será turbulento.*

2. Aún más: en Prov 12,21 se lee: *Nada de lo que le suceda será capaz de entristecer al justo.* Y los Estoicos daban la razón de esto [28]: nadie se entristece más que por la pérdida de sus bienes. Pero el justo solamente considera como bienes propios la justicia y la virtud, que no puede perder. De otra manera, el justo estaría sometido a la fortuna, en caso de que se entristeciese por la pérdida de los bienes vinculados a ésta. Ahora bien, Cristo fue sumamente justo, conforme a lo que se lee en Jer 23,6: *Este es el nombre que le darán: Señor nuestro justo.* Luego en él no existió la tristeza.

3. Y también: dice el Filósofo en el VII *Ethic.* [29] que toda tristeza es *un mal y algo que debe evitarse.* Pero en Cristo no existió mal alguno ni cosa que debiera evitarse. Luego en Cristo no se dio la tristeza.

4. Por último: dice Agustín en el libro XIV *De Civ. Dei*[30]: *La tristeza emana de cosas que se producen en contra de nuestra voluntad.* Pero Cristo no padeció nada contra su voluntad, pues en Is 53,7 se lee: *Se ofreció porque él quiso.* Luego en Cristo no existió la tristeza.

En cambio está lo que el Señor dice en Mt 26,38: *Triste está mi alma hasta la muerte.* Y Ambrosio escribe en el libro II *De Trin.* [31]: *Como hombre, se entristeció, pues asumió mi tristeza. Yo, por predicar la cruz me atrevo a mencionar la tristeza.*

Solución. *Hay que decir:* Como antes se ha expuesto (a.5 ad 3), el gozo de la contemplación de Dios, por dispensación del poder divino, de tal manera quedaba retenido en el alma de Cristo, que no redundaba en sus facultades sensitivas, para que de este modo no quedase excluido de ellas el dolor sensible. La tristeza, lo mismo que el dolor sensible, reside en el apetito sensitivo; pero difieren entre sí por el motivo u objeto. Efectivamente, el objeto y motivo del dolor es la lesión percibida por el sentido del tacto, como cuando uno es herido. En cambio, el objeto y el motivo de la tristeza es lo nocivo, o el mal aprehendido interiormente, sea por la razón, sea por la imaginación, como se dijo en la *Segunda Parte* (1-2 q.35 a.2 y 7): por ejemplo, cuando uno se entristece por la pérdida del favor o de la riqueza *-f.*

Pero el alma de Cristo pudo aprehender interiormente algo como nocivo, sea para sí mismo, como su pasión y muerte; sea para

27. *De Trin.* 1.10 n.25: ML 10,364. 28. Cf. TULIO CICERÓN, *TuscuL* 1.5 c.6. Véase ARNIM, *Fragmentadoz* c.9 § 3 (111,150). Cf. *infra* q.46 a.6 arg.2. 29. C.13 n.l (Bic 1153bl); S. TH., lect.13. 30. C.6: ML 41,409; c.15: ML 41,424. 31. C.7: ML 16,594.

/ En la teoría aristotélica del conocimiento, el alma tiene distintas partes potenciales, cada una con su objeto propio. Inteligencia y voluntad tienen por objeto las realidades abstractas y universales; imaginación y sentidos —potencias inferiores— se centran en las cosas sensibles y particulares.

los demás, como el pecado de sus discípulos, o también el de los judíos que le mataron. Y de ahí que, así como pudo darse en Cristo el verdadero dolor, así también pudo darse en El la verdadera tristeza, aunque de modo diverso que en nosotros, por las tres razones que señalamos antes (a.4), al hablar de la pasión de Cristo en general.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que deár:* De Cristo se excluye la tristeza en cuanto pasión perfecta; en cambio se dio en El en cuanto incoada, en cuanto pro-pasión. Por eso se escribe en Mt 26,37: *Comentó a entristecerse y afligirse.* Pero *una cosa es entristecerse y otra comentar a entristecerse,* como dice Jerónimo en el lugar citado[32].

2. *A. la segunda hay que decir.* Como escribe Agustín en el libro XIV *De Civ. Deiz, frente a las tres perturbaciones,* es a saber: el deseo insaciable, la alegría y el temor, *los estoicos pusieron en el alma del sabio tres pasiones buenas* («eupathias»), a saber: *en lugar del deseo insanable, la voluntad; en lugar de la alegría, el gozo;y en vez del miedo, la cautela. Pero negaron que, en el alma del sabio, pudiera ponerse algo en lugar de la tristeza, porque ésta tiene por objeto el mal y a sucedido; pero, ajuicio de ellos, al sabio no puede sobrevenirle mal alguno.* Y esto porque pensaban que no existía otro bien que el honesto, que hace buenos a los hombres, ni otro mal que el deshonesto, que hace a éstos malos.

Aunque lo honesto sea el bien principal del hombre, y lo deshonesto su mal principal, porque ambas cosas conciernen a la razón, que es la parte principal en el hombre, existen, sin embargo, algunos bienes secundarios del hombre que se refieren a su propio cuerpo o a cosas exteriores que miran a su interés. Y, en este sentido, puede darse la tristeza en el alma del sabio, en cuanto al apetito sensitivo, mediante la aprehensión de males de esta clase, sin que, no obstante, tal tristeza perturbe su razón. Y en esta línea se entiende también el que *aljusto no le entristecerá nada de lo que le suceda;* es a saber, porque su razón no se perturbará por ningún infortunio. Y en este sentido se dio en Cristo la tristeza, como pro-pasión, no como pasión.

3. *A. la tercera hay que decir:* Toda tristeza es un mal penoso, pero no siempre es un mal culpable, sino sólo cuando procede de un afecto desordenado. Por eso dice Agustín en el libro XIV *De Civ. Deiz: Si estas inclinaciones siguen a la recta razón, y se aplican cuando y donde es conveniente, ¿quién se atreverá entonces a calificarlas de pasiones malsanas o viciosas?*

4. *A la cuarta hay que decir.* Nada impide que una cosa que, de por sí, es contraria a la voluntad, sea querida por razón del fin a que está ordenada; así, una medicina amarga no es querida por sí misma, sino sólo en cuanto se ordena a la salud. Y, en este sentido, la muerte y la pasión de Cristo, consideradas en sí mismas, fueron involuntarias y motivo de tristeza; aunque fueron voluntarias por razón de su fin, que es la redención del género humano.

ARTICULO 7

¿Existió en Cristo el temor?

In Sent. 3 d.15 q.2 a.2 q."3, exposición del texto; *De verít.* q.26 a.8; *Competid, theol.* c.232

Objeciones por las que parece que Cristo no experimentó el temor.

1. En Prov 28,1 se lee: *El justo, como un león seguro, vivirá sin terror.* Pero Cristo fue justo en grado máximo. Luego en Cristo no existió temor de ninguna clase.

2. Aún más: Hilario, en el libro X *De Trin.*[35], escribe: *Pregunto a quienes piensan esto si es razonable que temiera la muerte aquel que, ahuyentando de sus Apóstoles todo temor a la misma, los exhortó a la gloria del martirio.* Luego no es razonable que en Cristo existiese el temor.

3. Y también: parece que el temor no tiene otro objeto que el mal inevitable para el hombre. Ahora bien, Cristo podía evitar tanto el mal de pena, que él padeció, cuanto el mal de la culpa, que se produjo en los demás hombres. Luego en Cristo no se dio temor de ninguna clase.

En cambio está lo que dice Me 14,33: *Jesús comentó a sentir temor y angustia.*

Solución. *Hay que decir:* Así como la tristeza proviene de la aprehensión de un mal presente, de igual modo el temor se origina de la aprehensión de un mal futuro. Sin embargo, la aprehensión de un mal futuro, si va acompañada de una certeza absoluta, no produce temor. Por eso dice el Filósofo, en el II *Rhet.*[3<s], que el temor sólo

32. *In Mt.* 26,37,1.4: ML 26,205. 33. C.8: ML 41,411. 34. C.9: ML 41,414. 35. N.10: ML 10,350. 36. C.5 n.13 (ÉK 1382B29).

surge cuando no existe esperanza alguna de evitar el mal, porque cuando no se da tal esperanza, el mal es aprehendido como presente; y, en este caso, engendra más tristeza que temor.

Así pues, el temor puede considerarse de dos modos: uno, en cuanto que el apetito sensitivo, por su propia naturaleza, rehuye la lesión corporal, tanto por la tristeza, si la lesión es presente, cuanto por el temor, si ésta es futura. Y, bajo este aspecto, en Cristo se dio el temor, lo mismo que se dio en él la tristeza. Otro, cuando el temor se considera en relación con la incertidumbre de un acontecimiento futuro: como cuando, de noche, tememos por un ruido cuyo origen desconocemos. Y, en este sentido, no existió en Cristo el temor, como dice el Damasceno en el libro III[37].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Se afirma que el justo vive *sin terror,* en cuanto el terror incluye una pasión perfecta, que aparta al hombre del bien, que es lo propio de la razón. Y, en este sentido, el temor no existió en Cristo más que como pro-pasión. Y por eso se dice *que Jesús comentó a sentir temor y angustia* (Me 14,33), como una pro-pasión, tal como explica Jerónimo[38].

2. *A la segunda hay que dedr:* Hilario excluye de Cristo el temor en el mismo sentido que excluye la tristeza, a saber, en el aspecto de que tuviera la necesidad del temor. Sin embargo, para demostrar la verdad de su naturaleza humana, asumió voluntariamente el temor, lo mismo que asumió también la tristeza.

3. *A la tercera hay que dedr.* Aunque Cristo hubiera podido evitar los males futuros en virtud de su poder divino, tales males eran, sin embargo, inevitables, o difícilmente evitables, si se tiene presente la debilidad de su carne.

ARTICULO 8

¿Se dio en Cristo la admiración?

In Mt. 8; *Cont. Gentes* 4,33

Objeciones por las que parece que en Cristo no existió la admiración.

1. Dice el Filósofo, en el I *Metaph.z,* que la admiración surge en una persona por la contemplación de un efecto cuya causa desconoce. Y, en este sentido, la admiración es propia del ignorante. Pero en Cristo no existió la ignorancia, como se ha expuesto (a.3). Luego en Cristo no se dio la admiración.

2. Aún más: dice el Damasceno, en el II libro [40], que *la admiración es el temor proveniente de una imaginación fuerte.* Y por eso afirma el Filósofo, en el IV *Ethic.* [41], que *el magnánimo no es admirativo.* Pero Cristo fue magnánimo en grado supremo. Luego en Cristo no existió la admiración.

3. Y también: ninguno se admira de lo que él mismo puede hacer. Pero Cristo pudo hacer cuanto de grande cabía en las cosas. Luego parece que no se admiraba de nada.

En cambio está lo que se lee en Mt 8,10: *Oyendo Jesús* (las palabras del centurión), *se maravilló.*

Solución. *Hay que decir:* La admiración propiamente dicha tiene por objeto algo nuevo e insólito. Pero para Cristo no podía haber nada nuevo e insólito en relación con su ciencia divina; ni tampoco en cuanto a su ciencia humana, por la que conocía las cosas en el Verbo; o por la que conocía las cosas mediante especies infusas. Sin embargo, pudo existir algo nuevo e insólito para él en cuanto a su ciencia experimental, en relación con la cual podía sucederle algo nuevo todos los días. Y, por consiguiente, si hablamos de Cristo en relación con su ciencia divina, bienaventurada, o incluso infusa, no existió en él la admiración. Pero, si atendemos a su ciencia experimental, sí pudo darse en él la admiración. Y asumió tal experiencia para instrucción nuestra, de modo que nos enseña a admirarnos de lo que él mismo se maravilló. Por eso dice Agustín en el libro I *De Genesi contra Manich.* [42]: *Que el Señor se admire, significa que nosotros hemos de admirarnos, porque tenemos necesidad de movernos a base de impulsos de esta clase. Luego tales movimientos no son en El signos de la perturbación de su alma, sino magisterio de quien enseña.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Aunque Cristo no ignoraba nada, podía, sin embargo, ofrecerse a

37. *De Pide Orth.* c.23: MG 94,1089. 38. *In Mt.* 26,37 1.4: ML 26,205. 39. C.2 n.8 y 11 (BK 982B17; 983al2); S. TH., lect.3. 40. *De Fide Orth.* c.15: MG 94,932. 41. C.3 n.30 (BK 1125a2); S. TH., lect.10. 42. C.8: ML 34,180.

su ciencia experimental algún acontecimiento nuevo que provocase en él la admiración.

2. *A. la segunda hay que decir:* Cristo se maravilló de la fe del centurión no porque resultase grande respecto de él, sino porque era grande en relación con la que tenían los demás.

3. *A. la tercera hay que decir.* Cristo, por su poder divino, era capaz de hacerlo todo, y bajo ese aspecto no surgía en él admiración de ninguna clase; sólo la tuvo en relación con su ciencia experimental, como se ha dicho (en la sol.).

ARTICULO 9

¿Existió en Cristo la ira?

In Sení. 3 d.15 q.2 a.2 q.^{2}2; *Compend. theol.* c.232

Objeciones por las que parece que en Cristo no se dio la ira.

1. En Sant 1,20 se lee: *La ira del hombre no practica la justicia de Dios.* Pero todo lo que tuvo Cristo perteneció a la justicia de Dios, puesto que *él se hizp para nosotros justicia de Dios,* como se dice en 1 Cor 1,30. Luego parece que en Cristo no existió la ira.

2. Aún más: la ira se opone a la mansedumbre, como se manifiesta en el IV *Ethic.* [43]. Pero Cristo fue la misma mansedumbre. Luego en Cristo no se dio la ira.

3. Y también: Gregorio escribe, en el libro V *Moral.* [44], que *la ira ejercida por causa del pecado ciega el ojo de la mente; en cambio, la ira practicada por causa del celo lo enturbia.* Pero en Cristo jamás se cegó ni enturbió el ojo de su alma. Luego en Cristo no existió ni la ira proveniente del pecado ni la ira derivada del celo.

En cambio está que en Jn 2,17 se dice que en El se cumplió lo escrito en Sal 68,10: *El celo de tu casa me consume.*

Solución. *Hay que decir.* Como se ha expuesto en la *Segunda Parte* (1-2 q.46 a.3 ad 3; 2-2 q.158 a.2 ad 3), la ira es un efecto de la tristeza. Efectivamente, de la tristeza causada a uno se origina, en la parte sensitiva, el deseo de rechazar la injuria inferida a uno mismo o a otros. Así pues, la ira es una pasión compuesta de tristeza y de deseo de venganza. Y ya hemos dicho (a.6) que la tristeza pudo existir en Cristo. También el deseo de venganza implica a veces el pecado, es a saber, cuando uno busca su propia venganza fuera del orden de la razón. Y, en este sentido, la ira no pudo existir en Cristo, porque ésta es la ira que proviene del pecado . Pero otras veces el deseo de venganza está libre de pecado, siendo incluso laudable, por ejemplo, cuando alguien desea la venganza conforme al orden de la justicia. Y tal deseo es lo que se llama ira por causa del celo [46], pues dice Agustín, *In loan.* [47], que *es consumido por el celo de la casa de Dios aquel que desea corregir todo lo malo que ve; y que, cuando no puede corregirlo, lo tolera y lo deplora.* Y ésta es la ira que tuvo Cristo[g].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Como escribe Gregorio, en el libro V *Moral.* [48], la ira tiene en el hombre dos comportamientos. Unas veces antecede al juicio de la razón, y la arrastra consigo a la operación. Y en este caso es cuando se dice que la ira *obra* propiamente, ya que la operación se atribuye al agente principal. Y éste es el sentido que tiene la frase *la ira del hombre no obra la justicia de Dios.* Otras veces la ira sigue a la razón, y se convierte en una especie de instrumento suyo. Y, en este supuesto, la operación que procede de la justicia no se atribuye a la ira, sino a la razón.

2. *A la segunda hay que decir:* La ira que excede el orden de la razón se opone a la mansedumbre; pero no sucede esto con la ira moderada, a la que la razón reduce a su justo medio. Precisamente la mansedumbre es la que establece el justo medio en la ira.

3. *A la tercera hay que decir.* En nosotros, según el orden natural, las facultades del alma se estorban mutuamente, de modo que, cuando la operación de una potencia es intensa, se debilita la operación de otra. Y ésta es la causa de que el movimiento de la ira, incluso cuando está moderado por la razón, impida por lo general la visión del alma contemplativa. Pero en Cristo, debido

43. ARISTÓTELES, C.5 n.l (BK 1125B26); S. TH., lect.13. 44. C.45: ML 75,726. 45. GREGORIO MAGNO, *Moral.* 1.5 c.45: ML 75,726. 46. GREGORIO MAGNO, *Moral.* 1.5 c.45: ML 75,726. 47. *Tr.* 10, sobre 2,17: ML 35,1471. 48. C.45: ML 75,725.

g. Cólera, como reacción normal ante la injusticia, tiene lugar en Cristo apasionado por la voluntad del Padre. No fue violento porque no atropello nunca la libertad del hombre, pero fue agresivo contra las fuerzas del mal que matan a los hombres. Leer las sois, del art.

a la acción moderadora del poder divino, *a cada potencia le era permitido realizar su propia operación,* de modo que una potencia no ponía trabas a la otra. Y por eso, así como el gozo del alma en la contemplación no estorbaba la tristeza o el dolor en las facultades inferiores, así también, en sentido inverso, las pasiones de las facultades inferiores no entorpecían en nada los actos de la razón.

ARTICULO 10

¿Fue Cristo a la vez viador y bienaventurado?

In Sent. 3 di5 q.2 a.l q."3 ad 3; d.18 a.2; *De verit.* q.10 a.ll ad 3; q.26 a.10 ad 14 y 15; q.29 a.6; *Compend. theol.* c.231

Objeciones por las que parece que Cristo no fue a la vez viador y bienaventurado.

1. Lo propio del viador es caminar hacia el fin de la bienaventuranza, mientras que lo distintivo del bienaventurado es descansar en ese fin. Pero es imposible que un mismo sujeto simultáneamente camine hacia su fin y descanse en él. Luego Cristo no pudo ser a la vez viador y bienaventurado.

2. Aún más: moverse hacia la bienaventuranza, o alcanzarla, no compete al hombre en cuanto al cuerpo, sino en cuanto al alma. Por eso dice Agustín, en la epístola *Ad Diosc.* [49], que *lo que redunda del alma en la naturaleza inferior, que es el cuerpo, no es la bienaventuranza, porque ésta es propia del que gozaj entiende.* Pero Cristo, a pesar de tener un cuerpo pasible, gozaba plenamente de Dios en su alma. Luego Cristo no fue viador, sino puramente bienaventurado.

3. Y también: los santos, cuyas almas están en el cielo y cuyos cuerpos yacen en los sepulcros, disfrutan en su alma de la bienaventuranza, aunque sus cuerpos sigan bajo el imperio de la muerte; y, sin embargo, no se les llama viadores, sino sólo bienaventurados. Luego, por igual razón, aunque el cuerpo de Cristo fuese mortal, al gozar, no obstante, su alma de Dios, parece que fue netamente bienaventurado, y de ningún modo viador.

En contra está lo que se dice en Jer 14,8: *Serás como peregrino en el país, y como viajero que se desvía para pernoctar.*

Solución. *Hay que decir* Se llama viador al que se encamina hacia la bienaventuranza, y bienaventurado al que ya la posee, conforme a lo que se lee en 1 Cor 9,24: *Corred, pues, de modo que alcancéis el premio;* y en Flp 3,12; *La sigo, por si logro de algún modo aprehenderla.* Ahora bien, la bienaventuranza perfecta del hombre consiste en la del alma y en la del cuerpo, como hemos demostrado en la *Segunda Parte* (1-2 q.4 a.6). En la del alma, en cuanto que a ésta le es propio ver a Dios y gozar de El; y en la del cuerpo, en cuanto que éste *resucitará espiritual, en poder, en gloria y en incorrupción,* como se dice en 1 Cor 15,42-43. Pero Cristo, antes de su pasión, veía con su alma plenamente a Dios, y, de esta manera, tenía la bienaventuranza propia del alma. Pero, en cuanto a los demás elementos, carecía de la bienaventuranza, porque su alma era pasible, y pasible y mortal era su cuerpo, como es manifiesto por lo dicho anteriormente (a.4; q.14 a.l y 2). Y, por consiguiente, era a la vez bienaventurado, al poseer la bienaventuranza propia del alma, y viador porque tendía hacia ella buscando los elementos que le faltaban para poseerla.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es imposible encaminarse a un fin y a la vez descansar en él bajo un mismo aspecto. Pero nada impide que esto suceda bajo distintos aspectos; por ejemplo, uno puede ser perito respecto a las cosas que ya conoce, y aprendiz con relación a lo que todavía desconoce.

2. *A la segunda hay que decir:* La bienaventuranza propia y principalmente reside en el alma espiritual; pero en segundo lugar, y como instrumentalmente, se requieren también para la bienaventuranza los bienes del cuerpo, porque, como dice el Filósofo en el I *Ethic.* , los bienes materiales propician armoniosamente la bienaventuranza.

3. *A la tercera hay que decir:* Entre las almas de los santos difuntos y Cristo no hay proporción, por dos motivos: primero, porque las almas de los santos no son pasibles, como lo fue el alma de Cristo; segundo, porque los cuerpos no hacen nada en virtud de lo cual tiendan hacia la bienaventuranza; mientras que Cristo, mediante los sufrimientos de su cuerpo, tendía a la bienaventuranza en lo referente a la gloria del cuerpo.

49. *Epist.* 118 c.3: ML 33,439. 50. C.8 n.15 (BK 1199a30); S. TH., lect.13.

CUESTIÓN 16

Sobre los atributos concernientes a Cristo por relación al ser y al hacerse

Pasamos ahora a tratar de las consecuencias de la unión hipostática[a]. Y primero, en cuanto a las cosas que convienen a Cristo en sí mismo; segundo, de lo que atañe a Cristo en orden a Dios Padre (q.20); tercero, de las cosas que convienen a Cristo en orden a nosotros (q.25).

Sobre lo primero se plantean dos problemas: primero, atributos que convienen a Cristo por relación al ser y al hacerse; segundo, cosas que corresponden a Cristo por razón de su unidad (q.17).

Acerca de lo primero se formulan doce preguntas:

1. ¿Es verdadera la proposición *Dios es hombre?*—2. ¿Es verdadera la proposición *el hombre es Dios?*—3. ¿Puede llamarse a Cristo *hombre dominico'?*—4. Lo que es propio del Hijo del hombre ¿puede predicarse del Hijo de Dios, y viceversa?—5. ¿Puede predicarse de la naturaleza divina lo que es propio del Hijo del hombre; y de la naturaleza humana lo que es propio del Hijo de Dios?—6. ¿Es verdadera la proposición *El Hijo de Dios se hizo hombre?*—7. ¿Es verdadera la proposición *el hombre fue hecho Dios?*—8. ¿Es verdadera la proposición *Cristo es una matura?*—9. ¿Es verdadera la proposición *Este hombre* —referido a Cristo— *ha comentado a existir o ha existido siempre?*—10. ¿Es verdadera la proposición *Cristo, en cuanto hombre, es una criatura?*—11. ¿Es verdadera la proposición *Cristo, en cuanto hombre, es Dios?*—12. ¿Es verdadera la proposición *Cristo, en cuanto hombre, es una hipóstasis o persona?*

ARTICULO 1

¿Es verdadera la proposición Dios es hombre?

In Sent. 3 d.7 q.l a.l; *De rat. fid.* c.6

Objeciones por las que parece que la proposición *Dios es hombre* resulta falsa.

1. Toda proposición afirmativa en una materia remota es falsa. Pero la proposición *Dios es hombre* cumple esa condición, porque las formas significadas por el sujeto y el predicado son distantes en grado máximo. Luego, siendo afirmativa la proposición antedicha, parece que es falsa.

2. Aún más: entre las tres divinas personas hay más afinidad que entre la naturaleza humana y la naturaleza divina. Pero, en el misterio de la Trinidad, una persona no se predica de la otra, puesto que no decimos que el Padre es el Hijo, o viceversa. Luego parece que tampoco es posible predicar de Dios la naturaleza humana, con el fin de decir que Dios es hombre.

3. Y también: dice Atanasio[1] que *así como el alma y el cuerpo forman un solo hombre, así también Dios y el hombre constituyen un solo Cristo.* Pero la proposición *el alma es el cuerpo* es falsa. Luego también es falsa la proposición *Dios es hombre.*

4. Por último: como se dijo en la *Primera Parte* (q.39 a.4), lo que se predica de Dios, no relativa sino absolutamente, conviene a toda la Trinidad y a cada una de las personas. Pero la palabra *hombre* no es algo rela-

1. Símbolo *Quicumque:* MANSI 2,1355; Dz 40.

a. Si Cristo tiene dos naturalezas, un interrogante parece ineludible: ¿es uno o múltiple? Precisada la terminología (q.16), se procede lógicamente según tres capítulos: el ser de Cristo (q.17), su voluntad (q.l8), su operación (q.l9). Muchas discusiones e incomprensiones en los primeros siglos vinieron causadas por la falta de precisión en el vocabulario. En la Edad Media urgía esa precisión, y a esta necesidad responde la q.l6, que puede resultar árida, pero es útil.

tivo, sino absoluto. Luego, en caso de predicarse de Dios, se sigue que toda la Trinidad y cada una de las personas serían hombre, lo que manifiestamente es falso.

En cambio está lo que se lee en Flp 2,6-7: *El cual, existiendo en la forma de Dios, se anonadó tomando la forma de siervo, haciéndose semejante a los hombres y apareciendo, en su porte exterior, como un hombre.* Y, de este modo, el que existe en forma de Dios es hombre. Pero el que existe en la forma de Dios es Dios. Luego Dios es hombre.

Solución. *Hay que decir:* La proposición *Dios es hombre* es admitida por todos los cristianos; pero no todos la aceptan por la misma razón. Algunos la aceptan a condición de que esos términos no se tomen en sentido propio. En efecto, los Maniqueos[2] dicen que el Verbo de Dios es hombre, pero no hombre verdadero, sino aparente, porque sostienen que el Hijo de Dios asumió un cuerpo imaginario, de manera que se afirme que Dios es hombre en el sentido en que se dice que es hombre la estatua de cobre fundida en forma de hombre. Igualmente, quienes enseñaban (cf. *supra* q.2 a.6) que el alma y el cuerpo de Cristo no estaban unidos, tampoco admitieron que Dios fuese verdadero hombre, siéndolo sólo figurativamente, por razón de las partes que lo integraban. Pero ya hemos demostrado antes (q.2 a.5; q.5 a.l) que ambas opiniones son falsas.

Otros, por el contrario, admiten la verdad de la humanidad de Cristo, pero niegan la verdad de su divinidad. Dicen, efectivamente, que Cristo, que es Dios y hombre, no es Dios por naturaleza, sino por participación, esto es, por gracia, lo mismo que todos los santos son llamados dioses (Sal 81,6; Jn 10,34); aunque Cristo lo es de una manera más excelente que los demás, por ser su gracia más abundante. Y, en este sentido, cuando decimos *Dios es hombre,* la palabra *Dios* no supone que lo sea de verdad y por naturaleza. Tal es la herejía de Fotino, que antes hemos desechado (q.2 a.ll; cf. a.10; e *infra* q.35 a.4).

Otros, en cambio, aceptan que la proposición enunciada es verdadera en los dos términos, defendiendo que Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre; sin embargo, no salvan la verdad de la predicación. Dicen, en efecto, que la palabra *hombre* se predica de Dios por una cierta unión en la dignidad, en la autoridad, o incluso en el amor o en la inhabitación. Y en este sentido admitió Nestorio que Dios era hombre[3], de modo que con tal afirmación sólo se da a entender que Dios está unido al hombre con tal vínculo que Dios habita en el hombre, y está unido a éste por el afecto y por la participación de la autoridad y el honor divinos. Y un error semejante cometen los que ponen en Cristo dos hipóstasis o dos supuestos[4]. Es imposible, efectivamente, entender que de dos realidades que tienen distinto supuesto o hipóstasis, una se predique propiamente de la otra; tal predicación sólo podrá hacerse si se habla metafóricamente, en cuanto están unidos en algo, como si, por ejemplo, decimos que Pedro es Juan porque entre ellos existe una cierta amistad. También estas opiniones han sido antes rechazadas (q.2 a.3 y 6).

Por eso, dando por supuesto, de acuerdo con la verdad de la fe católica, que la verdadera naturaleza divina se unió con una naturaleza verdaderamente humana, no sólo en la persona, sino también en el supuesto o hipóstasis, afirmamos que la proposición *Dios es hombre* es verdadera y propia: no solamente porque los términos son verdaderos, es a saber, porque Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre, sino también porque la predicación es verdadera. Efectivamente, el nombre que significa una naturaleza común en concreto puede designar cualquiera de los supuestos incluidos en la naturaleza común; así como la palabra *hombre* puede designar a cualquier hombre particular. Y, de esta manera, la palabra *Dios,* en virtud del mismo modo de su significación, puede designar a la persona del Hijo de Dios, como demostramos en la *Primera Parte* (q.39 a.4). Ahora bien, de todo supuesto de una naturaleza puede predicarse verdadera y propiamente el nombre que designa a tal naturaleza en concreto; como se predica la palabra *hombre,* verdadera y propiamente, de Sócrates y de Platón. Luego, por ser la persona del Hijo de Dios, significada por el nombre *Dios,* el supuesto de la naturaleza humana, la palabra *hombre* puede predicarse, verdadera y propiamente,

2. Cf. AGUSTÍN, *Confess.* 1.5 c.10: ML 32,716; *De Haeres.* § 46; TOMÁS, *De art.fid.* 3. Cf. *supra* q.2 a.6. 4. Tal es la opinión del ARZOBISPO SENONENSE; cf. *supra* q.2 a.6.

del nombre *Dios,* en cuanto que tal nombre significa la persona del Hijo de Dios *.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Cuando formas diversas no pueden coexistir en un mismo supuesto, entonces es necesario que la proposición se fije en una materia remota cuyo sujeto designa una de las formas, y el predicado la otra. Pero, cuando dos formas pueden darse en un mismo sujeto, la materia no es remota, sino natural o contingente, como cuando digo: *El blanco es músico.* Ahora bien, la naturaleza divina y la naturaleza humana, aunque sean infinitamente distantes, coexisten sin embargo, en virtud del misterio de la encarnación, en un único supuesto, en el que ninguna de las dos se halla de manera accidental, sino por sí misma. Y por eso la proposición *Dios es hombre* no se asienta en una materia remota ni contingente, sino en una materia natural. Y la palabra *hombre* se predica de Dios no de modo accidental, sino por sí misma, como de su hipóstasis; y no por razón de la forma significada por la palabra *Dios,* sino por razón del supuesto, que es la hipóstasis de la naturaleza humana.

2. *A la segunda hay que decir:* Las tres personas divinas coinciden en la naturaleza, pero se distinguen por los supuestos; y por eso no se predican mutuamente. En cambio, en el misterio de la encarnación las naturalezas, por ser distintas, no se predican una de la otra tomadas en abstracto, pues la naturaleza divina no es la humana; pero por coexistir ambas en un mismo supuesto, se predica una de la otra en concreto.

3. *A la tercera hay que decir: Alma* y *carne* significan algo abstracto, lo mismo que *divinidad* y *humanidad.* Pero, en concreto, se dice *animado* y *carnal* o *corpóreo,* como, por otra parte, se dice *Dios* y *hombre.* Por eso, en ambos casos, no se predica lo abstracto de lo abstracto, sino sólo lo concreto de lo concreto.

4. *A la cuarta hay que decir:* La palabra *hombre* se predica de Dios por razón de la unión en una persona; tal unión implica una relación. Y por tanto no sigue la regla de aquellos nombres que se predican de Dios absolutamente desde la eternidad.

ARTICULO 2

¿Es verdadera la proposición El hombre es Dios?

In Sent. 3 d.7 q.l a.l

Objeciones por las que parece que la proposición *el hombre es Dios* es falsa.

1. *Dios* es un nombre incomunicable. Pero en Sab 14,21 se recrimina a los idólatras *por haber dado este nombre de Dios, que es incomunicable, a los leños y a las piedras.* Luego, por la misma razón, parece resultar inconveniente predicar del hombre el nombre *Dios.*

2. Aún más: todo lo que se dice del predicado se predica también del sujeto. Pero la proposición *Dios es Padre* es verdadera, lo mismo que lo es la proposición *Dios es la Trinidad.* Por consiguiente, en caso de ser verdadera la proposición *el hombre es Dios,* parece que también serían verdaderas las proposiciones *el hombre es el Padre* o *el hombre es la Trinidad.* Pero es claro que estas dos últimas son falsas. Luego también es falsa la primera.

3. Y también: en Sal 80,10 se lee: *No habrá en ti un dios nuevo.* Pero el hombre es algo nuevo, porque Cristo no fue siempre hombre. Luego la proposición *el hombre es Dios* resulta falsa.

En cambio está lo que se dice en Rom 9,5: *De quienes, según la carne, procede Cristo, que estápor encima de todas las cosas, Dios bendito por los siglos.* Pero Cristo, según la carne, es hombre. Luego la proposición *el hombre es Dios* es verdadera.

Solución. *Hay que decir:* Supuesta la verdad de las dos naturalezas, la divina y la humana, y su unión en la persona y en la hipóstasis, la proposición *el hombre es Dios* es verdadera y propia, como lo es la proposición *Dios es hombre.* Porque el término *hombre* puede significar cualquier hipóstasis de la naturaleza humana; y así puede significar la persona del Hijo, de la que decimos que es la hipóstasis de la naturaleza humana. Pero es evidente que de la persona del Hijo de Dios se predica verdadera y propiamente el nombre *Dios,* como se ha expuesto en la *Primera Parte* (q.39 a.4). Luego queda que la proposición *el hombre es Dios* es verdadera y propia.

b. Se ve adecuada información sobre las herejías cristológicas más representativas. Es fundamental definir bien los términos, porque «con los herejes ni siquiera debemos tener de común las palabras para no favorecer sus errores» (a.8). Se suponen ya las definiciones dadas en la q.2 a.1-3.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Los idólatras atribuían el nombre de Dios a las piedras y a los leños, considerados en su propia naturaleza, porque pensaban que en ellos existía algo divino. Pero nosotros no atribuimos el nombre de Dios a un hombre por razón de su naturaleza humana, sino por razón del supuesto eterno, que es también el supuesto de la naturaleza humana en virtud de la unión, como se ha dicho (en la sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* La palabra *Padre* se predica del nombre *Dios* en cuanto que este nombre *Dios* se toma por la persona del Padre. Y, en este sentido, no se predica de la persona del Hijo, porque la persona del Hijo no es la persona del Padre. Y, por consiguiente, no es lícito predicar el nombre *Padre* del término *hombre,* del cual se predica el nombre *Dios* en cuanto que la palabra *hombre* se concreta en la persona del Hijo.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque la naturaleza humana sea en Cristo algo nuevo, no lo es su supuesto, porque éste es eterno. Y, como no predicamos el nombre *Dios* del hombre por razón de la naturaleza humana, sino por razón del supuesto, no se sigue que pongamos en Dios algo nuevo. Se seguiría, en cambio, si defendiésemos que *hombre* significa un supuesto creado, como tienen que decir los que ponen en Cristo dos supuestos (q.2 a.6).

ARTICULO 3

¿Puede llamarse a Cristo hombre dominico?[e]

In Sent. 3 d.7 q.l a.2

Objeciones por las que parece que se puede llamar a Cristo *hombre dominico.*

1. Dice Agustín en el libro *Octog. trium Quaest.*[5]: *Hay que advertir que se esperan los bienes que existieron en aquel hombre dominico.* Y habla de Cristo. Luego parece que Cristo es hombre dominico.

2. Aún más: así como el dominio conviene a Cristo por razón de la naturaleza divina, así también pertenece a su naturaleza humana. Pero a Dios se le llama *humanado,* como resulta claro por el Damasceno en el libro III[6], donde dice que la *humanación demuestra la unión con el hombre.* Luego, por igual razón, puede afirmarse de manera demostrativa que aquel hombre es dominico.

3. Y también: así como *dominico* se deriva de *Dominus* (Señor), así también *divino* se deriva de Dios. Pero Dionisio[7] llama a Cristo *divinísimo Jesús.* Luego, por igual motivo, puede decirse que Cristo es hombre dominico.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Retract.*[8]: *No veo que pueda llamarse con razón a Cristo Jesús hombre dominico, siendo con toda verdad El Señor.*

Solución. *Hay que decir* Como antes se ha expuesto (a.2), cuando se dice *el hombre Cristo Jesús,* se está aludiendo al supuesto eterno, que es la persona del Hijo de Dios, por tener las dos naturalezas un único supuesto. Pero de la persona del Hijo de Dios se predica esencialmente el término *Dios* y el término *Señor.* Y, por eso, tales palabras no deben predicarse de manera derivada, porque equivaldría a negar la verdad de la unión. Por tanto, siendo el término *dominico* un derivado de *Dominus* (Señor), no se puede decir con verdad y propiamente que ese hombre sea *dominico,* sino que más bien debe decirse que es *Dominus* (Señor).

En cambio, si cuando se dice *el hombre Cristo Jesús* se aludiese a un supuesto creado, de acuerdo con los que ponen en Cristo dos supuestos, tal hombre podría llamarse dominico en cuanto asumido para participar del honor divino, como enseñaron los Nestorianos[9].

5. Q.36: ML 40,26. 6. *De Pide Orth.* c.ll: MG 94,1024. 7. *De Cael. Hier.* c.4 p.3 § 10: MG 3,484. 8. L.l c.19: ML 32,616. 9. Cf. NESTORIO, en CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Dial, cum Nestorio:* MG 76,252; JUAN DAMASCENO, *De Pide Orth.* 1.3 c.2: MG 94,988.

c. Tenemos aquí la llamada «comunicación de idiomas», o propiedades de cada naturaleza. Por ser distintas *(sin confusión),* las propiedades de una naturaleza no se pueden aplicar sin más a la otra, pero sí es posible este intercambio dada la unidad de persona (a.5 sol.2). Como los términos concretos designan a la persona (Jesucristo, Dios), mientras los abstractos (humanidad, divinidad) se refieren a las naturalezas, la comunicación de idiomas se da en los términos concretos, no en los abstractos (a.5). Por ejemplo, se puede decir «el Hijo de Dios muere», pero no «la divinidad muere». Análogamente, podemos decir «Jesucristo es segunda persona de la Trinidad», pero eso mismo no podemos decirlo de su humanidad. Más precisiones en los a.8 y 9.

Y, en el sentido explicado, tampoco se llama a la naturaleza humana *diosa* por esencia, sino que se la dice *deificada,* no porque se convierta en la naturaleza divina, sino por la unión que tiene con la naturaleza divina en una sola hipóstasis, como pone de manifiesto el Damasceno en el libro III[10].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Agustín retracta las palabras citadas, y otras semejantes, en su libro *Retractationum.* Por lo que, después de las palabras mencionadas del libro *Retractationum*[11], añade: *No quisiera haber dicho, en cualquier parte que haya sido,* que Cristo Jesús es un hombre dominico, *porque después he visto que eso no debe decirse, aunque de alguna manera podría defenderse.* Es manifiesto que alguien podría decir que se le llama hombre dominico por razón de la naturaleza humana, significada por la palabra *hombre,* pero no por razón del supuesto.

2. *A. la segunda hay que decir:* El único supuesto de las naturalezas divina y humana, primero lo fue de la naturaleza divina y luego, en el tiempo, pasó a ser, en virtud de la encarnación, supuesto de la naturaleza humana. Y, por este motivo, se llama *humanado,* no porque asumiese un hombre, sino porque asumió la naturaleza humana. Pero no acontece lo mismo a la inversa, pues el supuesto de la naturaleza humana no asumió la naturaleza divina.

Por eso no se le puede llamar hombre *deificado* o *dominico.*

3. *A la tercera hay que decir:* También se acostumbra a predicar el término *divino* respecto de aquellas realidades de las que se predica esencialmente el nombre *Dios.* Decimos, efectivamente, que *la esencia divina es Dios,* por razón de la identidad; y que *la esencia es Dios,* o *divina,* a causa de los diversos modos de significación; y decimos también *Verbo divino,* aunque el Verbo es Dios. Y lo mismo hablamos *Apersona divina,* igual que se habla de la *persona de Platón,* por el modo distinto de significar. Pero no se llama *dominico* a aquellos sujetos de quienes se predica el término *señor (dominus),* porque no se acostumbra a llamar *dominico* al que es señor *(dominus).* Pero a lo que de cualquier manera pertenece al señor *(dominus)* se lo llama *dominico,* como: *voluntad dominica, mano dominica o posesión dominica.* Y por eso, Cristo hombre, por ser Señor *(Dominus),* no puede llamarse *dominico.* Pero su carne puede llamarse *carne dominica* y su pasión puede denominarse *pasión dominica.*

ARTICULO 4

¿Pueden predicarse de Dios los atributos propios de la naturaleza humana?

Supra q.10 a.l ad 3; *In Sent.* 3 d.5 q.l a.2 ad 4; d.ll a.4; *De rat. fid.* c.6

Objeciones por las que parece que no se pueden predicar de Dios los atributos propios de la naturaleza humana.

1. Es imposible predicar de un mismo sujeto cosas opuestas. Pero las propiedades de la naturaleza humana son contrarias a los atributos propios de Dios. Este es, en efecto, increado, inmutable y eterno; mientras que lo propio de la naturaleza humana es ser creada, temporal y mudable. Luego los atributos propios de la naturaleza humana no pueden predicarse de Dios.

2. Aún más: atribuir a Dios algo defectuoso parece que rebaja el honor divino, y cae en el campo de la blasfemia. Pero las propiedades de la naturaleza humana incluyen defectos, como lo son la muerte, el dolor y otras cosas por el estilo. Luego parece que es imposible predicar de Dios los atributos propios de la naturaleza humana.

3. Y también: ser asumida es algo que conviene a la naturaleza humana. Pero tal cosa no conviene a Dios. Luego no es posible predicar de Dios los atributos propios de la naturaleza humana.

En cambio está lo que dice el Damasceno en el libro III[12]: Dios *asumió los idiomas propios de la carne,* esto es, las propiedades de la carne, *pues Dios es llamado pasible, y se dice que el Dios de la gloria fue crucificado.*

Solución. *Hay que decir:* Sobre esta cuestión hubo diferencias entre los nestorianos y los católicos. Los primeros dividían en dos apartados los términos que se aplican a Cristo, de este modo: los que se refieren a la naturaleza humana no se predicarían de Dios, y los que pertenecen a la naturaleza divina no se predicarían del hombre. Por eso dijo Nestorio [13]: *Si alguien pretende atribuir pasiones al Verbo de Dios, sea anatema.* Mien-

10. *De Fide Orth.* c.ll y 17: MG 94,1024.1069. 11. L.l c.19: ML 32,616. 12. *De Fide Orih.* c.4: MG 94,1000. 13. *Anathem.* 12, a través de MARIO MERCATOR: ML 48,923.

tras que, si existen términos que pueden pertenecer a las dos naturalezas, tales términos se predican de ambas naturalezas; esto sucede, por ejemplo, con los nombres *Cristo* o *Señor.* Por eso admitían que Cristo nació de la Virgen, y que existió desde toda la eternidad; sin embargo, no aceptaban que Dios haya nacido de la Virgen, o que el hombre haya existido desde toda la eternidad.

En cambio, los católicos defendieron que lo que se dice de Cristo, sea por su naturaleza divina, sea por su naturaleza humana, puede predicarse tanto de Dios como del hombre. Por eso dijo Cirilo [14]: *Si alguien divide las expresiones usadas a propósito de Cristo en los escritos evangélicos o apostólicos entre las dos personas o sustancias,* esto es, hipóstasis, *o hace lo mismo con los términos empleados por los santos o por el propio Cristo respecto de sí mismo, y cree que unas deben aplicarse al hombre, j ¿as otras solamente al Verbo, sea anatema.* Y la razón de esto es que, por tener las dos naturalezas una misma hipóstasis, esa misma hipóstasis es la que se designa bajo el nombre de una y otra naturaleza. Por consiguiente, se diga *hombre* o se diga *Dios,* se alude a la hipóstasis de la naturaleza divina y de la naturaleza humana. Y, por tanto, puede atribuirse al hombre lo que pertenece a la naturaleza divina, y a Dios lo que es propio de la naturaleza humana.

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que en la proposición en la que una realidad se predica de otra, no sólo se presta atención al sujeto del que se dice el predicado, sino también al modo en que tal predicado se le atribuye. En vista de esto, aunque no se establezca distinción entre las realidades que se predican de Cristo, sí se distingue, sin embargo, en cuanto al modo en que le son atribuidas. Pues lo que es propio de la naturaleza divina se predica de Cristo en función de esa naturaleza; mientras que lo que es exclusivo de la naturaleza humana se atribuye a Cristo según esta naturaleza. Por eso dice Agustín en el libro I *De Trin.* [15]: *Distingamos lo que en las Escrituras se dice referente a la naturaleza divina, y lo que se dice fijándose en la forma de siervo.* Y luego [16]: *El lector prudente, diligente y piadoso entenderá por qué y de qué modo se dice cada cosa.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es imposible predicar cosas opuestas de un mismo sujeto contemplado bajo un mismo aspecto; pero nada lo impide si se atiende a perspectivas diversas. Y de esta manera se predican de Cristo cosas opuestas, pero no bajo el mismo aspecto, sino atendiendo a sus dos naturalezas distintas.

2. *A. la segunda hay que decir.* Atribuir algo defectuoso a Dios, según su naturaleza divina, sería una blasfemia, porque equivaldría a rebajar su honor. Pero no resultaría injurioso para Dios atribuirle esas deficiencias por parte de la naturaleza asumida. Por lo que, en una alocución pronunciada en el Concilio de Efeso [17], se dice: *Dios no tiene por injuria nada de lo que es ocasión de salvación para los hombres, pues ninguna de las bajeras que eligió por nuestra causa resulta una injuria para aquella naturaleza que no puede estar sujeta a las afrentas, pero que hace suyas nuestras debilidades para salvar nuestra naturaleza. Cuando, pues, nuestras humillaciones y bajeras no injurian la naturaleza divina, sino que causan la salvación de los hombres, ¿cómo puedes tú decir que lo que es causa de nuestra salvación pudo ser ocasión de injuria para Dios?*

3. *A. la tercera hay que decir:* Ser asumida es algo que conviene a la naturaleza humana por razón de sí misma, y no por razón de su supuesto. Y por ello no conviene a Dios.

ARTICULO 5

¿Pueden predicarse de la naturaleza divina los atributos propios de la naturaleza humana?

In Sent. 3 d.5 q.l a.2 ad 4; q.2 a.2 ad 4; *In 1 Cor 2* lect.2

Objeciones por las que parece que lo propio de la naturaleza humana no puede predicarse de la naturaleza divina.

1. Las cosas que son propias de la naturaleza humana se predican del Hijo de Dios y del mismo Dios. Pero Dios es su propia naturaleza. Luego lo que es propio de la naturaleza humana puede predicarse de la naturaleza divina.

2. Aún más: la carne pertenece a la naturaleza humana. Pero, como escribe el

14. *Ep.ll AdNestorium,* anath.4: MG 77,120; o en el *Concilio de Efeso,* P.l c.26: MANSI 4,1082; Dz 116; y también en la traducción de MARIO MERCATOR: ML 48,840. 15. C.ll: ML 42,836. 16. *De Trin.,* 1.1 c.13: ML 42,840. 17. P.3 c.10: MANSI 5,205. TEODOTO DE ANCIRA, homil.2 *In Natalem Salv.:* MG 77,1372.

Damasceno en el libro III[18], *decimos que la naturaleza del Verbo se encarnó, siguiendo a los santos Atanasio y Cirilo.* Luego da la impresión de que, por el mismo motivo, puede predicarse de la naturaleza divina lo que es propio de la naturaleza humana.

3. Y también: lo que es propio de la naturaleza divina conviene en Cristo a su naturaleza humana, por ejemplo conocer el futuro y tener poder salvífico. Luego, por idéntica razón, lo propio de la naturaleza humana puede predicarse de la naturaleza divina.

En cambio está lo que dice el Damasceno en el libro III[19]: *Cuando hablamos de la Divinidad, no predicamos de la misma los idiomas de la humanidad,* es decir, las propiedades de ésta, *pues no llamamos a la Deidad pasible o creable.* Pero la Deidad es la naturaleza divina. Luego lo que es propio de la naturaleza humana no puede predicarse de la naturaleza divina.

Solución. *Hay que decir:* Las propiedades de un sujeto no pueden predicarse de otro, a no ser que éste sea idéntico al primero; así el *ser risible* sólo conviene al que sea hombre. Pero, en el misterio de la encarnación, la naturaleza divina y la humana no se identifican, aunque sí es idéntica la hipóstasis de ambas naturalezas. Por eso, cuando ambas naturalezas se toman en abstracto, no es posible predicar de una lo que es propio de la otra. En cambio, los nombres concretos suponen la hipóstasis de una naturaleza. Y, por tal motivo, puede predicarse indiferentemente de los nombres concretos cosas que pertenecen a las dos naturalezas: sea que signifique ese nombre ambas naturalezas, como sucede con el nombre *Cristo,* con el que se da a entender *tanto la divinidad que unge, como la humanidad ungida;* sea que designe sólo la naturaleza divina, como acontece con los nombres *Dios* o *Hijo de Dios;* sea que se refiera únicamente a la naturaleza humana, como pasa con los nombres *hombre o Jesús.* Por lo cual dice el papa León en la epístola *Ad Palaestinos*[20]: *No importa la naturaleza por la cual denominemos a Cristo, pues, permaneciendo inseparable la unidad de la persona, uno mismo es íntegramente Hijo del hombre por la carne, e íntegramente Hijo de Dios por tener una única divinidad con el Padre.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En Dios, persona y naturaleza son realmente idénticas; y a causa de tal identidad se predica del Hijo de Dios la naturaleza divina. Pero Hijo de Dios y naturaleza divina no significan lo mismo. Y por eso, del Hijo de Dios se predican cosas que no se dicen de la naturaleza divina; así decimos que el Hijo de Dios es engendrado, pero no que sea engendrada la naturaleza divina, como ya se expuso en la *Primera Parte* (q.39 a.5). Y, de manera semejante, a propósito del misterio de la encarnación, decimos que el Hijo de Dios padeció, pero no decimos que haya padecido la naturaleza divina.

2. *A la segunda hay que decir:* La encarnación supone más la unión con la carne que la conversión en una propiedad de la carne. En Cristo, una naturaleza está unida a la otra en la persona; y en virtud de esta unión se llama *encarnada* a la naturaleza divina, y *deificada* a la naturaleza humana, como antes hemos dicho (q.2 a.l ad 3).

3. *A la tercera hay que decir:* Lo que pertenece a la naturaleza divina se predica de la naturaleza humana, no en cuanto que pertenece esencialmente a la naturaleza divina, sino en cuanto es participado por la naturaleza humana. Por eso, lo que no puede ser participado por la naturaleza humana, por ejemplo el ser increado u omnipotente, de ninguna manera puede predicarse de tal naturaleza. Ahora bien, la naturaleza divina no recibe nada de la humana a modo de participación. Y, por tanto, de ningún modo puede predicarse de ella lo que es propio de la naturaleza humana.

ARTICULO 6

¿Es verdadera la proposición Dios se hizo hombre?

Infra q.33 a.3; *In Sent.* 3 d.7 q.2 a.l; *Cont. errores graec.* c.21; *In Rom.* 1 lect.2

Objeciones por las que parece ser falsa la proposición *Dios se hizo hombre.*

1. Por significar la palabra *hombre* una sustancia, hacerse hombre equivale a un hacerse absolutamente. Ahora bien, la proposición *Dios ha sido hecho absolutamente* es falsa. Luego también es falsa la proposición *Dios se hizo hombre.*

18. *De Fide Orth.* c.6: MG 94,1008. 19. *De Fide Orth.* c.4: MG 94,997. 20. *Ep.\7A* c.7: ML 54,1066.

2. Aún más: hacerse hombre equivale a sufrir un cambio. Pero Dios no puede ser sujeto de cambio alguno, según Mal 3,6: *Yo soy el Señor, y no me cambio.* Luego parece que la proposición *Dios se hizp hombre* resulta falsa.

3. Y también: el término *hombre,* tal como se dice de Cristo, designa la persona del Hijo de Dios. Pero la proposición *Dios se hizo la persona del Hijo de Dios* es falsa. Luego también lo es esta otra: *Dios se hizo hombre.*

En cambio está lo que se lee en Jn 1,14: *El Verbo se hizo carne.* Y, como comenta Atanasio en la epístola *Ad Epictetum*[21]: *Decir que el Verbo se hizo carne es lo mismo que decir: se hizo hombre.*

Solución. *Hay que decir:* Cada ser se dice que ha sido hecho aquello que comienza a predicarse nuevamente de él. Ahora bien, ser hombre se predica verdaderamente de Dios, como se ha explicado (a.l); pero no en el sentido de que a Dios le convenga ser hombre desde la eternidad, sino en el tiempo, mediante la asunción de la naturaleza humana. Y, por tanto, la proposición *Dios se hizo hombre* es verdadera. Pero es interpretada de formas diversas por distintos autores, como sucede con la proposición *Dios es hombre,* conforme antes hemos reseñado (a.l).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Hacerse hombre es hacerse en absoluto en todos aquellos sujetos en los que la naturaleza humana comienza a existir en un supuesto recién creado. En cambio, se dice que Dios se hizo hombre porque la naturaleza humana comenzó a existir en un supuesto de naturaleza divina preexistente desde toda la eternidad. Y, por tanto, hacerse Dios hombre no equivale a que Dios se haga en absoluto.

2. *A la segunda hay que decir:* Como se ha expuesto (en la sol.), *hacerse* implica que algo se predique nuevamente de otro. Por eso, siempre que se predica algo nuevo de otro y tal predicación implica cambio en ese sujeto, entonces hacerse equivale a cambiarse. Y esto conviene a todas las cosas que se predican de modo absoluto: no es posible, por ejemplo, que la blancura o la extensión sobrevengan nuevamente a un sujeto a no ser que éste se cambie nuevamente en relación con la blancura y la extensión. En cambio, las cosas que se predican de manera relativa, pueden predicarse nuevamente de un sujeto sin mutación del mismo: así, un hombre puede situarse nuevamente a la derecha, sin experimentar cambio en sí mismo, por el simple movimiento de un sujeto que se convierte en situado a su izquierda. En estos casos, por consiguiente, no es necesario que todo lo que se dice hacerse sea alterado, porque esto puede suceder con el cambio de otra realidad. Y en este sentido decimos, refiriéndonos a Dios: *Señor, te has hecho nuestro refugio* (Sal 89,1).

Pero el ser hombre le conviene a Dios por razón de la unión, que es una relación. Y, por tanto, el ser hombre se predica nuevamente de Dios sin cambio alguno en El, sino por un cambio de la naturaleza humana, que es asumida en la persona divina. Por eso también, cuando se dice que *Dios se hizp hombre,* no se interpreta como un cambio por parte de Dios, sino exclusivamente por parte de la naturaleza.

3. *A la tercera hay que decir* La palabra *hombre* alude a la persona del Hijo de Dios, pero no estrictamente, sino en cuanto que subsiste en la naturaleza humana. Y aunque la proposición *Dios se hizo la persona del Hijo* sea falsa, resulta verdadera esta otra: *Dios se hizo hombre,* porque se unió a la naturaleza humana.

ARTICULO 7

¿Es verdadera la proposición el hombre fue hecho Dios?[d]

Infra q.33 a.3; *In Sent.* 3 d.7 q.2 a.2; *Cont. errores graec.* c.21; *In Rom.* 1 lect 2

Objeciones por las que parece que la proposición *el hombre fue hecho Dios* es verdadera.

1. En Rom 1,2-3 se dice: *Que antes había prometido por sus profetas en las Sagradas Escrituras acerca de su Hijo, que fue hecho para El de la descendencia de David según la carne.* Pero Cristo, en cuanto hombre, procede de la

21. N.8: MG 26,1061.

d. La expresión «el hombre fue hecho Dios», aunque puede ser entendida ortodoxamente, es peligrosa porque, en el lenguaje corriente, «hombre» se refiere a la persona o supuesto; caeríamos en el nestorianismo. Aquí se da respuesta al famoso problema del *assumptus homo.*

familia de David según la carne. Luego el hombre fue hecho Hijo de Dios.

2. Aún más: Agustín, en el libro I *De Trin.* [22], escribe: *Aquella asunción fue de tal categoría que hizo a Dios hombre, y al hombre Dios.* Pero, en virtud de esa asunción, la proposición *Dios se hizo hombre* es verdadera. Luego, del mismo modo, será verdadera la proposición *el hombre fue hecho Dios.*

3. Y también: Gregorio Nacianceno dice en la epístola *Ad Cledonium* [23]: *Dios se ha humanizado,y el hombre ha sido deificado,* dígase de cualquier manera que se diga. Pero se dice que Dios se ha humanizado porque se hizo hombre. Luego, por el mismo motivo, se dice el hombre deificado porque ha sido hecho Dios. Y así resulta verdadera la proposición *el hombre ha sido hecho Dios.*

4. Por último: cuando se dice *Dios se hizo hombre,* el sujeto de la operación y de la unión no es Dios, sino la naturaleza humana designada por la palabra *hombre.* Pero parece que el sujeto de la operación es aquel a quien se atribuye tal operación. Luego es más cierta la proposición *el hombre ha sido hecho Dios* que esta otra: *Dios se hizo hombre.*

En cambio está lo que dice el Damasceno en el libro III[24]: *No decimos que el hombre ha sido deificado, sino que Dios se ha humanado.* Pero ser hecho Dios es lo mismo que ser deificado. Luego la proposición *el hombre ha sido hecho Dios* es falsa.

Solución. *Hay que decir* La proposición *el hombre ha sido hecho Dios* puede entenderse de tres maneras. Primeramente, en cuanto que el participio *hecho* señale, de modo absoluto, ya el sujeto, ya el predicado. Y, en este sentido, tal proposición es falsa, porque ni el hombre de quien se predica es hecho, ni Dios es hecho, como luego se dirá (a.8 y 9). Y, en ese mismo aspecto, también es falsa la proposición *Dios se hizo hombre.* Pero aquí no estudiamos esas proposiciones bajo el sentido aludido.

En segundo lugar, puede entenderse de manera que el *hecho* señale la composición, de tal modo que el sentido sea éste: *El hombre ha sido hecho Dios,* esto es, *ha sucedido que el hombre sea Dios.* Y, en este sentido, ambas proposiciones son verdaderas, tanto la que dice que *el hombre ha sido hecho Dios* como la que reza *Dios se ha hecho hombre.* Pero éste no es el sentido propio de estas expresiones, a no ser, quizá, porque el término *hombre* no tenga sentido personal, sino general. Aunque este hombre no haya sido hecho Dios, porque este supuesto, la persona del Hijo de Dios, fue Dios eternamente, sin embargo el hombre, hablando en general, no fue siempre Dios.

Finalmente, puede entenderse en sentido propio, de modo que el participio *hecho* exprese un hacerse *(fien)* del hombre en relación con Dios como término de la operación. Y, en este sentido, dado que en Cristo la divinidad y la humanidad tienen la misma persona o hipóstasis, y el mismo supuesto, como antes hemos demostrado (q.2 a.2 y 3), la proposición aludida es falsa. Porque cuando decimos *el hombre ha sido hecho Dios,* el término *hombre* tiene significado personal, pues el ser Dios no se cumple respecto del hombre por razón de la naturaleza humana, sino por razón del supuesto. Pero el supuesto de la naturaleza humana en el que se verifica el ser Dios es lo mismo que la hipóstasis o persona del Hijo de Dios, que fue siempre Dios. Por consiguiente, no puede decirse que ese hombre *comentó a ser Dios,* o que *se haga Dios,* o que *haya sido hecho Dios.*

Mas si la persona o hipóstasis de Dios fuese distinta de la del hombre, de manera que el ser Dios se predicase del hombre, y viceversa, en virtud de cierta unión de los supuestos, o de la dignidad personal, o de afecto, o de inhabitación, como enseñaron los Nestorianos, entonces, por la misma razón, podría decirse que *el hombre fue hecho Dios,* esto es, *unido a Dios,* como también que *Dios se hizp hombre,* esto es, *unido al hombre.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** En las palabras citadas del Apóstol, el relativo *que,* referido a la persona del Hijo de Dios, no debe entenderse respecto del predicado, como si un sujeto ya existente de la estirpe de David según la carne hubiera sido hecho Hijo de Dios, sentido en que se planteaba la objeción; sino que debe entenderse por parte del sujeto, de modo que el sentido sea éste: *El Hijo de Dios fue hecho para El (es a saber, para honor del Padre,* como lo expone la *Glosa* [25]) *descendiente de la estirpe de David según la carne;* como si dijera: *El Hijo de Dios que*

22. C.13: ML 42,840. 23. Ep.101 *Ad Chelidonium:* MG 37,180. 24. *De Fide Orth.* c.2: MG 94,988. 25. *Glossa interl.* sobre Rom 1,3 (VI,3v); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO sobre Rom 1,3: ML 191,1305.

tiene carne de la estirpe de David para honor de Dios.

2. *A. la segunda hay que decir.* Las palabras de Agustín deben entenderse en el sentido de que, por el hecho de la encarnación, sucedió que el hombre fuera Dios y que Dios fuera hombre. En tal sentido, ambas expresiones son verdaderas, como queda dicho (en la sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Lo mismo que en la anterior, puesto que ser deificado equivale a *ser hecho Dios.*

4. *A la cuarta hay que decir:* El término que ejerce de sujeto se toma materialmente, esto es, por el supuesto; en cambio, el que hace de predicado se toma formalmente, es decir, por la naturaleza que denota. Y, por eso, cuando se dice *el hombre ha sido hecho Dios,* el hacerse no se atribuye a la naturaleza humana, sino al supuesto de tal naturaleza, el cual es Dios desde la eternidad, y al que, por tanto, no conviene ser hecho Dios. Pero cuando decimos *Dios se ha hecho hombre,* se entiende que el término de ese hacerse es la naturaleza humana. Y por eso, hablando con propiedad, la proposición *Dios se ha hecho hombre* es verdadera, aunque resulta falsa esta otra: *El hombre ha sido hecho Dios.* Así como si Sócrates, siendo primero hombre, luego fuese hecho blanco, resultaría verdadera —referida al mismo Sócrates— esta proposición: *Este hombre ha sido hoy hecho blanco;* mientras que sería falsa esta otra: *Esta blancura hoy ha sido hecha hombre.*

No obstante, si se pone como sujeto algún nombre que designe la naturaleza humana en abstracto, podría ésta tomarse como el sujeto del hacerse; diciendo, por ejemplo: *La naturaleza humana ha sido hecha naturaleza del Hijo de Dios.*

ARTICULO 8

¿Es verdadera la proposición Cristo es una criatura?

In Sent. 3 d.4 q.2 a.2 ad 4; d.ll a.2; d.21 q.l a.3 ad 2; *De verít.* q.29 a.l ad 1; In / *Cor.* 15 lect.2; *Cont. Gentes* 4,48; *Compend. theol.* c.216

Objeciones por las que parece que la proposición *Cristo es una criatura* es verdadera.

1. Dice, en efecto, el papa León[26]: *Concierto nuevo e inaudito: El que es y era Dios, se hace una criatura.* Pero de Cristo puede predicarse que fue hecho Hijo de Dios por la encarnación. Luego la proposición *Cristo es una criatura* resulta verdadera.

2. Aún más: las propiedades de las dos naturalezas pueden predicarse de la hipóstasis común a ambas, cualquiera que sea el nombre con que se designe a aquélla, como antes se ha dicho (a.5). Pero es propiedad de la naturaleza humana ser una criatura, como es propiedad de la naturaleza divina ser creadora. Luego de Cristo pueden predicarse ambas propiedades, a saber, que es criatura y que es increado y Creador.

3. Y también: en el hombre, el alma es parte más principal que el cuerpo. Pero de Cristo se dice de forma absoluta que nació de la Virgen, porque de Ella trae su origen corporal. Luego, por razón del alma, que fue creada por Dios, debe decirse sencillamente que Cristo es una criatura.

En cambio está lo que se pregunta Ambrosio en el libro *De Trin.*[27]: *¿Acaso ha sido hecho Cristo en virtud de una palabra? ¿Tal vez Cristo ha sido creado por la fuerza de un mandato?* Esta forma de hablar equivale a decir: *No.* Por eso añade: *¿ Cómo es posible que haya en Dios una criatura? Porque la naturaleza de Dios es simple, no compuesta.* Luego la proposición *Cristo es una criatura* no debe admitirse.

Solución. *Hay que decir:* Como escribe Jerónimo[28], *por las palabras proferidas confusamente, se viene a parar en la herejía.* Por lo que con los herejes no debemos tener en común ni siquiera las palabras, para que no dé la impresión de que favorecemos su error. Ahora bien, los herejes arríanos sostuvieron que Cristo es una criatura, y que es menor que el Padre, no sólo por razón de la naturaleza humana, sino también por razón de su persona divina. Y, por eso, no debemos decir de forma absoluta que Cristo es una criatura, o que es menor que el Padre, sino que debe puntualizarse: en cuanto a su naturaleza humana. Las cosas en las que no cabe sospechar que convengan a la persona divina por razón de sí misma, pueden predicarse absolutamente de Cristo por razón de su naturaleza humana, como sucede cuando decimos que Cristo *padeció,* que *murió* y que *fue sepultado.* Como acaece asimismo en las cosas corporales y humanas: lo que admite duda sobre si conviene al todo o a una parte, en caso de darse en una de

26. Véase entre las Obras de AGUSTÍN, *Serm. suppos.* serm.128: ML 39,1998. 27. *De Fide* 1.1 c.16: ML 16,575. 28. Cf. *Glossa ordin.* sobre Os 2,16 (TV,336 A); cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* \ d.13 c.2 (QR 2,818).

las partes, no lo atribuimos de forma absoluta al todo, esto es, sin puntualizar. Pues no decimos sin más que *el etíope es blanco,* sino que *es blanco en cuanto a los dientes.* En cambio, decimos de él, sin limitación, que es *rijoso,* puesto que eso únicamente puede convenirle por el cabello.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** Alguna vez los santos Doctores, por motivos de brevedad, omitiendo la precisión oportuna, llaman a Cristo *matura.* Sin embargo, en sus expresiones debe suponerse la precisión *en cuanto hombre.*

2. A la segunda hay que decir: Todas las propiedades de la naturaleza humana, como las de la naturaleza divina, de algún modo, pueden predicarse de Cristo. Por eso dice el Damasceno en el libro III[29]: *Cristo, que es llamado Dios y hombre, es creable e increable, divisible e indivisible.* Sin embargo, cuando esas propiedades resultan dudosas acerca de una u otra naturaleza, no deben aplicarse sin la oportuna precisión. Por esto el mismo autor añade en otro lugar[30]: *Una misma y única hipóstasis,* es a saber, la de Cristo, *es increada por razón de la divinidad, y es creada por razón de la humanidad.* Y, a la inversa, no debiera decirse sin determinación que *Cristo es incorpóreo o impasible* para evitar el error de Manes, que enseñó que Cristo no tuvo verdadero cuerpo, y que no padeció realmente (cf. a.l); sino que debe añadirse, precisando, que *Cristo es incorpóreo e impasible en cuanto a su divinidad.*

3. *A la tercera hay que decir:* No cabe duda de que el nacer de la Virgen conviene a la persona del Hijo de Dios; en cambio sí cabe la duda de que al Hijo de Dios le convenga la denominación de criatura de manera absoluta. Y, por eso, la razón no es la misma en uno y otro caso.

ARTICULO 9

Aludiendo a Cristo, ¿es posible decir: Este hombre ha comenzado a existir?

In Sent. 3 d.12 q.l a.l y 2; *In Rom.* 1 lect.3

Objeciones por las que parece que la expresión *Este hombre ha comentado a existir* puede emplearse refiriéndose a Cristo.

1. Dice Agustín *In loann.*[31]: *Antes de que existiera el mundo, ni existíamos nosotros, ni existía el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús.* Pero lo que no ha existido siempre, ha comenzado a existir. Luego este hombre —referido a Cristo— ha comenzado a existir.

2. Aún más: Cristo comenzó a ser hombre. Pero ser hombre equivale simplemente a existir. Luego este hombre ha comenzado a existir absolutamente.

3. Y también: el término *hombre* aporta el supuesto a la naturaleza humana. Pero Cristo no fue siempre el supuesto de la naturaleza humana. Luego este hombre comenzó a existir.

En cambio está lo que se lee en Heb 13,8: *Jesucristo es el mismo ayer y hoy y por los siglos.*

Solución. *Hay que decir:* A propósito de Cristo no es admisible esta afirmación: *Este hombre ha comentado a existir,* a no ser que se añada alguna precisión. Y esto por dos razones. Primero, porque tal locución es sencillamente falsa según la doctrina de la fe católica, en virtud de la cual defendemos que en Cristo hay un solo supuesto y una sola hipótesis, como asimismo una sola persona. Según esto, es necesario que la expresión *este hombre,* referida a Cristo, designe el supuesto eterno, que es incompatible con el comenzar a existir. De donde se deduce que la proposición *este hombre ha comentado a existir* es falsa. Y no es una objeción contra lo dicho el que el comenzar a existir convenga a la naturaleza humana significada por la palabra *hombre,* pues, como antes hemos dicho (a.7 ad 4), el término que ocupa el puesto de sujeto no se toma formalmente por la naturaleza, sino más bien materialmente por el supuesto.

Segundo, porque, aun en la hipótesis de que tal proposición fuese verdadera, no debe emplearse sin la oportuna determinación, a fin de evitar la herejía de Arrio, el cual, así como atribuyó a la persona del Hijo de Dios el ser una criatura y menor que el Padre (cf. q.10 a.2 ad 1; q.16 a.8), de igual modo le atribuyó un principio de su existencia, al decir que *hubo un tiempo en que no existía*[32].

29. *De Pide Orth.* c.4: MG 94,997. 30. *De Pide Orth.* 1.4 c.5: MG 94,1109. 31. Tr.105 sobre 17,5: ML 35,1907. 32. Cf. q.42 a.2 ad 4. Véase con mayor amplitud ATANASIO, Ep. encicl. *AdEpisc.Aegypfc'MG* 25,573; *&p.AdIovinianum:MG* 26,819; *ep.AdAfrosEpisc.:MG* 26,1038; BASILIO, hom.16 *In loann.* 1,1: MG 31,473; MARIO VICTORINO AFRICANO, *Adv. Arium* 1.1: ML 8,1039; HILARIO, *De Trín.* 1.12: ML 10,444. Cf. *Símbolo de Nicea:* MANSI 2,667; Dz 54.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** El texto de Agustín debe interpretarse con esta puntualización: el hombre Cristo Jesús no existió antes de que existiera el mundo, *en cuanto a su humanidad.*

2. *A la segunda hay que decir:* A base del verbo *comentó* no se construye un argumento que vaya de lo inferior a lo superior, diciendo, por ejemplo: *esto ha comentado a ser blanco. Luego ha comentado a ser colorado.* Y esto porque el *comentar* implica existir ahora y no antes. No es posible argüir así: *esto antes no era blanco. Luego antes no era colorado.* El existir escuetamente es superior al existir como hombre. Por lo que no es lógico hacer esta deducción: *Cristo comentó a ser hombre. Luego comentó a existir.*

3. *A la tercera hay que decir,* la palabra *hombre,* referida a Cristo, aunque signifique la naturaleza humana, que comenzó a existir, implica, no obstante, el supuesto eterno, que no ha comenzado a existir. Y por eso, debido a que tal palabra, vista como sujeto, es considerada como supuesto, mientras que considerada como predicado se refiere a la naturaleza, se sigue que la proposición *el hombre Cristo ha comentado a existir* es falsa, mientras que resulta verdadera esta otra: *Cristo comentó a ser hombre.*

ARTICULO 10

¿Es verdadera la proposición Cristo, en cuanto hombre, es una criatura, o comenzó a existir?

In Sent. 3 d.4 q.l a.2 q.ª2 ad 1; d.ll q.l a.3

Objeciones por las que parece que la proposición *Cristo, en cuanto hombre, es una criatura, o comentó a existir,* es falsa.

1. En Cristo sólo es creada su naturaleza humana. Ahora bien, la proposición *Cristo, en cuanto hombre, es la naturaleza humana,* es falsa. Luego también es falsa esta otra: *Cristo, en cuanto hombre, es una criatura.*

2. Aún más: el predicado se relaciona más con el término subrayado por la reduplicación que con el sujeto de la proposición; como cuando se dice: *el cuerpo, en cuanto colorado, es visible,* se subraya que lo colorado es lo más visible. Pero, como antes se ha señalado (a.8), la proposición absoluta *el hombre Cristo es una criatura* no puede admitirse. Luego tampoco ésta: *Cristo, en cuanto hombre, es una criatura.*

3. Y también: lo que se predica de un hombre en cuanto tal, se predica de él por sí mismo y absolutamente, pues, como se dice en el libro V *Metaphys.* , las expresiones *por sí mismo* y *en cuanto tal* son idénticas. Pero la proposición *Cristo es por sí mismo y absolutamente una criatura* es falsa. Luego también lo es ésta: *Cristo, en cuanto hombre, es una criatura.*

En cambio está que todo lo que existe, o es el Creador, o es una criatura. Pero la proposición *Cristo, en cuanto hombre, es el Creador,* es falsa. Luego ésta será verdadera: *Cristo, en cuanto hombre, es una criatura.*

Solución. *Hay que decir:* En la expresión *Cristo en cuanto hombre,* la palabra *hombre* puede volver a tomarse, en la reduplicación, bien por razón del supuesto, bien por razón de la naturaleza. Si se reasume por razón del supuesto, al ser eterno e increado el supuesto de la naturaleza humana en Cristo, la proposición *Cristo, en cuanto hombre, es una criatura,* resultará falsa. Pero, si vuelve a tomarse por razón de la naturaleza humana, tal proposición es verdadera, porque, por razón de la naturaleza humana, o según la naturaleza humana, le conviene ser una criatura, como antes se ha dicho (a.8).

Sin embargo, debe advertirse que el término *hombre,* reasumido en la reduplicación, se refiere más propiamente a la naturaleza que al supuesto, pues vuelve a tomarse en razón de predicado, lo que equivale a tomarlo formalmente. Efectivamente, la expresión *Cristo en cuanto hombre* es lo mismo que si se dijera *Cristo en cuanto que es hombre.* Y, por eso, la proposición *Cristo, en cuanto hombre, es una criatura,* es más admisible que rechazable. Pero, en caso de añadir algo que convirtiese el término *hombre* en supuesto, tal proposición debe ser antes negada que admitida; por ejemplo si se dijera: *Cristo, en cuanto este hombre concreto, es una criatura.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** Aunque Cristo no sea la naturaleza humana, es, sin embargo, alguien que tiene naturaleza humana. Pero el nombre *criatura* es apto para ser predicado no sólo de los nombres abstractos, sino también de los concretos, pues decimos que

33. ARISTÓTELES, 1.4 c.18 n.l y 5 (BK 1022al4; a25); S. Ta, 1.5 lect.19.

la humanidad es una criatura y que *el hombre es una criatura.*

2. *A la segunda hay que decir:* El término *hombre,* puesto como sujeto, alude más bien al supuesto; pero, en cuanto colocado en la reduplicación, se refiere más a la naturaleza, como se ha dicho (en la sol.). Pero, por ser la naturaleza creada, siendo, en cambio, increado el supuesto, aunque a secas no sea admisible la proposición *este hombre es una criatura,* sí lo es esta otra: *Cristo, en cuanto hombre, es una criatura.*

3. *A la tercera hay que decir:* A cualquier hombre que es el supuesto de una sola naturaleza humana, sólo le compete tener el ser según tal naturaleza humana. Y por eso se sigue, a propósito de cualquier supuesto de esta clase, que, si por ser hombre es criatura, sea puramente una criatura. Pero Cristo es el supuesto no sólo de la naturaleza humana, sino también de la divina, según la cual tiene un ser increado. Y por eso no se sigue que, si es una criatura en cuanto hombre, sea puramente una criatura.

ARTICULO 11

¿Es verdadera la proposición Cristo, en cuanto hombre, es Dios?

In Sent. 3 d.10 q.1 a.1 q.ª1; *In Rom.* 1 lect.3

Objeciones por las que parece que *Cristo, en cuanto hombre, es Dios.*

1. Cristo es Dios en virtud de la gracia de unión. Pero Cristo, en cuanto hombre, posee la gracia de unión. Luego Cristo, en cuanto hombre, es Dios.

2. Aún más: perdonar los pecados es algo propio de Dios, de acuerdo con Is 43,25: *Soy yo mismo quien, por amor de mí, borro tus pecados.* Pero Cristo, en cuanto hombre, perdona los pecados, según el texto de Mt 9,6: *Para que sepáis que el Hijo del hombre tiene en la tierra poder de perdonar los pecados,* etc. Luego Cristo, en cuanto hombre, es Dios.

3. Y también: Cristo no es el hombre en general, sino este hombre particular. Pero Cristo, en cuanto tal hombre particular, es Dios, porque mediante la expresión *este hombre* se designa el supuesto eterno, que es Dios por naturaleza. Luego Cristo, en cuanto hombre, es Dios.

En cambio está que lo que conviene a Cristo en cuanto hombre, conviene a cualquier hombre. Por consiguiente, si Cristo, en cuanto hombre, es Dios, resulta que todo hombre es Dios. Pero esto es manifiestamente falso.

Solución. *Hay que decir:* El término *hombre,* subrayado con la reduplicación, puede tomarse en dos sentidos: primero, por la naturaleza. Y así entendido no es cierto que Cristo, en cuanto hombre, sea Dios, porque la naturaleza humana es esencialmente distinta de la naturaleza divina. Segundo, por el supuesto. Y, bajo este aspecto, por ser el supuesto de la naturaleza humana de Cristo la persona del Hijo de Dios, a la que compete ser Dios por naturaleza, resulta verdadero que Cristo, en cuanto hombre, es Dios.

Sin embargo, al referirse más propiamente a la naturaleza que al supuesto el término puesto en la reduplicación, como queda dicho antes (a. 10), la proposición *Cristo, en cuanto hombre, es Dios,* antes debe rechazarse que admitirse.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Bajo el mismo aspecto no puede convenir a un mismo sujeto estar en movimiento hacia un término y ser ese mismo término, pues el movimiento le conviene por razón de la materia o del sujeto; mientras que el estar en acto le conviene por razón de la forma. Y, de manera semejante, a Cristo no le conviene, bajo el mismo aspecto, estar ordenado a ser Dios por la gracia de unión, y ser Dios. Lo primero le conviene en cuanto a su naturaleza humana; lo segundo, en razón de su naturaleza divina. Y por eso resulta verdadera la proposición *Cristo, en cuanto hombre, posee la gracia de unión;* mientras que es falsa esta otra: *Cristo, en cuanto hombre, es Dios.*

2. *A la segunda hay que decir: El Hijo del hombre tiene en la tierra poder de perdonar los pecados,* no en virtud de su naturaleza humana, sino a causa de su naturaleza divina. En ésta radica su potestad de perdonar los pecados con autoridad; mientras que en la naturaleza humana se asienta instrumentalmente y a modo de ministerio. Por eso el Crisóstomo, exponiendo ese texto *In Matth.* [34], comenta: *Dijo claramente* «perdonar pecados en la tierra», *para demostrar que había unido, con unión indivisible, a la naturaleza humana el poder divino. Porque, aunque se hizo hombre, siguió siendo el Verbo de Dios.*

34. Cf. TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Mt.* 2,10 § 1, bajo el nombre de CRISÓSTOMO.

3. *A- la tercera hay que decir:* Cuando decimos *este hombre,* el adjetivo demostrativo polariza el término *hombre* en el supuesto. Y por eso es más cierta la proposición *Cristo, en cuanto es este hombre, es Dios,* que esta otra: *Cristo, en cuanto hombre, es Dios.*

ARTICULO 12

¿Es verdadera la proposición Cristo, en cuanto hombre, es una hipóstasis o persona?[e]

In Sent. 3 d.10 q.l a.2 q.'l; *In Rom.* 1 lect.3

Objeciones por las que parece que *Cristo, en cuanto hombre, es una hipóstasis o persona:*

1. Lo que corresponde a cualquier hombre, corresponde a Cristo en cuanto hombre, porque es semejante a los demás hombres, según Flp 2,7: *Se hizo semejante a los hombres.* Ahora bien, todo hombre es una persona. Luego Cristo, en cuanto hombre, es una persona.

2. Aún más: Cristo, en cuanto hombre, es una sustancia de naturaleza racional. No es una sustancia universal. Luego es una sustancia individual. Pero la persona, según Boecio en el libro *De duabus Nat.*[35], no es otra cosa que *una sustancia individual de naturaleza racional.* Luego Cristo, en cuanto hombre, es una persona.

3. Y también: Cristo, en cuanto hombre, es un ser de naturaleza humana, y un supuesto e hipóstasis de esa misma naturaleza. Pero toda hipóstasis, supuesto y ser de naturaleza humana es una persona. Luego Cristo, en cuanto hombre, es una persona.

En cambio está que Cristo, en cuanto hombre, no es una persona eterna. Por consiguiente, si en cuanto hombre fuera una persona, se seguiría que en Cristo habría dos personas, temporal una, y eterna la otra. Esto es falso, como antes hemos dicho (q.2 a.6; q.4 a.2).

Solución. *Hay que decir* Como acabamos de exponer (a.10 y 11), el término *hombre,* puesto en la reduplicación, puede tomarse o por razón del supuesto, o por razón de la naturaleza. Si, pues, en la proposición *Cristo, en cuanto hombre, es una persona,* la palabra *hombre* se toma en calidad de supuesto, es claro que Cristo, en cuanto hombre, es una persona, pues el supuesto de la naturaleza humana no es ningún otro que la persona del Hijo de Dios.

En cambio, si se toma por la naturaleza, caben dos interpretaciones. Una, que a la naturaleza humana le compete existir en una persona. Y, de este modo, la proposición aludida también es verdadera, pues todo lo que subsiste en una naturaleza humana es una persona. Otra, que la naturaleza humana de Cristo debe tener una personalidad propia, causada por los principios de esa naturaleza. Y, en este sentido, Cristo, en cuanto hombre, no es una persona, porque la naturaleza humana no es una realidad que exista por sí misma separadamente de la naturaleza divina, condición requerida para que se dé la noción de persona.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* A todo hombre le compete ser persona en cuanto que todo lo que subsiste en una naturaleza humana es una persona. Pero es algo propio de Cristo hombre que la persona subsistente en su naturaleza humana no sea causada por los principios de esta naturaleza, sino que sea eterna. Y por eso, en cuanto hombre, es persona en un sentido, y no lo es en otro, como se ha dicho (en la sol.).

2. *A la segunda hay que decir.* La *sustancia individual* incluida en la definición de la persona implica una sustancia completa subsistente por sí misma, separadamente de otras sustancias. De otro modo, la mano del hombre podría llamarse persona por ser una cierta sustancia individual; sin embargo, no puede llamarse persona porque, a pesar de ser sustancia individual, existe en otro sujeto. Y, por la misma razón, tampoco en Cristo es persona su naturaleza humana, no obstante poder llamarse individuo o singular.

3. *A la tercera hay que decir:* Así como *persona* significa algo completo y subsistente por sí mismo en la naturaleza racional, así también *hipóstasis, supuesto* y *realidad sustancial* significan algo que subsiste por sí mismo. Por lo que, así como la naturaleza humana

35. C.4: ML 64,1343.

e. Esta cuestión discurre con el concepto metafisico de «persona», bien distinto del concepto destacado en el personalismo moderno: conciencia, libertad y autodeterminación.

no existe por sí misma separadamente de la persona del Hijo, así tampoco es por sí misma una hipóstasis, un supuesto o una realidad sustancial. Y por eso, en el mismo sentido en que se niega la proposición *Cristo, en cuanto hombre, es una persona,* es necesario *negar* también *todas las otras* proposiciones.

CUESTIÓN 17

Sobre la unidad de Cristo en cuanto al ser

Corresponde a continuación tratar de lo que, en Cristo, pertenece a la unidad en general. De lo que corresponde a la unidad o a la pluralidad en especial se tratará en los lugares oportunos, como antes (q.9) concretamos que en Cristo no se dio sólo una ciencia; y más tarde (q.35 a.2) demostraremos que en Cristo no se da solamente un nacimiento.

Por consiguiente, estudiaremos: primero, la unidad de Cristo en cuanto al ser; segundo, en cuanto a la voluntad (q.18); tercero, en cuanto a la operación (q.19).

Sobre lo primero se plantean dos preguntas:

1. Cristo, ¿es un solo ser o dos seres?—2. ¿Hay en Cristo una sola existencia?

ARTICULO 1

Cristo, ¿es un solo ser o dos seres?

In Sent. 3 d.6 q.2 a.l; *Cont. Gentes* 4,38; *De rat. fid.* c.6; *De un. Verbi* a.2 ad 2 y 7; a.3

Objeciones por las que parece que Cristo no es un solo ser, sino dos.

1. Dice Agustín en el libro I *De Trin.*[1]: *Habiendo tomado la forma de Dios y la forma de siervo, ambas son Dios, por ser Dios quien las toma; ambas son hombre, por causa del hombre que ha sido asumido.* Pero no puede decirse *ambos* más que donde hay dos seres. Luego Cristo es dos seres.

2. Más aún: dondequiera que hay *una cosaj otra cosa,* allí hay dos cosas. Pero Cristo es una cosa y otra cosa, pues dice Agustín en el *Enchir.*[2]: *Poseyendo laforma de Dios, tomó laforma de siervo; ambas cosas constituyen un solo sujeto; pero una a causa del Verbo, j otra por razón del hombre.* Luego Cristo es dos seres.

3. Y también: Cristo no es solamente hombre, pues, en caso de ser exclusivamente hombre, no sería Dios. Luego es alguna otra cosa además de hombre. Por consiguiente, en Cristo hay *una cosa y otra cosa.* Luego Cristo es dos seres.

4. Todavía más: Cristo es algo que es el Padre y es algo que no es el Padre. Por consiguiente, Cristo es *una cosa y otra cosa.* Luego Cristo es dos seres.

5. Incluso más: así como en el misterio de la Trinidad hay tres personas en una naturaleza, así en el misterio de la encarnación hay dos naturalezas en una persona. Pero, a causa de la unidad de naturaleza, no obstante la distinción de personas, el Padre y el Hijo son una sola cosa, según Jn 10,30: *Yo y el Padre somos una sola cosa.* Luego, no obstante la unidad de la persona, Cristo es dos cosas a causa de la dualidad de sus dos naturalezas.

6. También escribe el Filósofo, en el libro III *Physic.*[3], que los términos *uno* y *dos* se dicen denominativamente. Pero Cristo tiene dualidad de naturalezas. Luego Cristo es dos seres.

7. Por último: como dice Porfirio[4], así como la forma accidental hace *algo diferente,* así también la forma sustancial da origen a *otra cosa.* Ahora bien, en Cristo hay dos naturalezas sustanciales, la humana y la divina. Luego Cristo es *una cosay otra cosa.* Por consiguiente, Cristo es dos seres.

En cambio está lo que escribe Boecio en el libro *De duabus Nat.*[5]: *Todo lo que existe, en cuanto existe, es una sola cosa.* Pero de Cristo confesamos que existe. Luego Cristo es un solo ser.

Solución. *Hay que decir.* La naturaleza, considerada en sí misma, en el sentido de algo abstracto, no puede predicarse verdaderamente del supuesto o de la persona más que cuando se trata de Dios; en El no se distingue *lo que es* y *aquello por lo que es,* como se ha demostrado en la *Primera Parte* (q.29 a.4 ad 1; q.40 a.l *en cambio;* q.50 a.2 ad 3; q.75 a.5 ad 4). Ahora bien, habiendo en Cristo dos naturalezas, es a saber, la divina y la humana, una de ellas, la divina, puede

1. C.7:ML 42,829. 2. C.35: ML 40,250. 3. C.3 n.l (BK 202al8); S. TH.,lect.4. 4. *Isagoge,* interpretada por BOECIO, c. *De Jiffer.* § *Illae ¡¿¡tur* (CG IV,1,35.6). 5. C.4: ML 64,1346.

predicarse de El tanto en abstracto como en concreto; por eso decimos que el *Hijo de Dios,* significado por el nombre de *Cristo,* es la naturaleza divina, y que es *Dios.* Pero la naturaleza humana no puede predicarse de Cristo por sí misma en abstracto, sino sólo en concreto, a saber, en cuanto expresada en un supuesto. Pues no es posible decir con verdad que *Cristo es su naturaleza humana,* porque la naturaleza humana no es apta para ser predicada de su supuesto; en cambio se dice que *Cristo es hombre,* lo mismo que decimos que *Cristo es Dios.* El término *Dios* significa *el que posee la divinidad,* lo mismo que la palabra *hombre* significa *el que tiene la humanidad.* Sin embargo, este poseer la humanidad se significa de un modo mediante el término *hombre,* y de otro distinto cuando se emplean los nombres *Jesús* o *Pedro.* El término *hombre,* en efecto, significa el que posee la humanidad sin más. En cambio, los nombres *Pedro* o *Jesús* denotan al que posee la humanidad de una manera concreta, a saber, con unas determinadas propiedades individuales, al modo en que la expresión *Hijo de Dios* significa el que posee la divinidad bajo una determinada propiedad personal.

En Cristo la dualidad obedece a sus dos naturalezas. Y, por eso, si ambas se predicasen de Cristo en abstracto, se seguiría que Cristo sería dos seres a la vez. Pero, al no predicarse de Cristo las dos naturalezas más que en cuanto se entienden en su supuesto, es necesario que el *uno* o el *dos* se prediquen de Cristo por razón del supuesto. No obstante, algunos (cf. q.2 a.6) atribuyeron a Cristo dos supuestos, pero una sola persona que, a juicio de los mismos, parece comportarse como supuesto completo final. Y por eso, al defender dos supuestos en Cristo, enseñaban que Cristo es *dos* en género neutro; pero, como ponían una sola persona, decían que Cristo es *uno* en género masculino, pues el género neutro significa algo informe e imperfecto, mientras que el género masculino designa algo formado y perfecto[6].

Los Nestorianos, por su parte, al establecer en Cristo dos personas (cf. q.2 a.6), enseñaban que Cristo era *dos* no sólo en el género neutro, sino que también era *dos* en el género masculino[7]. Mas nosotros, al defender en Cristo una sola persona y un solo supuesto, como es claro por lo dicho antes (q.2 a.2 y 3), decimos, en lógica consecuencia, que Cristo es uno no sólo en el género masculino, sino que también es una sola cosa en el género neutro ".

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El texto alegado de Agustín no debe entenderse como si el *uno y otro* haya de tomarse por parte del predicado, como si dijera que *Cristo es uno y otro,* sino que debe tomarse por parte del sujeto. Y, en este sentido, el *uno y otro* se pone no como en lugar de dos supuestos, sino como en lugar de dos nombres que designan dos naturalezas en concreto. Yo puedo, en efecto, decir *uno y otro,* es a saber, Dios y el hombre, *es Dios, a causa del Dios que asume;* y también *uno y otro,* es decir, Dios y el hombre, *es hombre, por razón del hombre asumido.*

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando se enuncia: *Cristo es una cosa y otra cosa,* tal expresión debe exponerse de manera que su sentido sea: *Tiene dos naturalezas distintas.* Y de esta manera la explica Agustín en el libro *Contra Felicianum*[8], cuando, después de haber dicho: *En el mediador entre Dios y los hombres, una cosa es el Hijo de Dios y otra el Hijo del hombre,* añade: *Digo* «otra cosa» *por razón de la distinción sustancial; pero no digo* «otra cosa»/>é>r *razón de la unidad personal.* Y Gregorio Nacianceno, en su carta *Ad Chelidoniurn*[9], escribe: *Hablando con brevedad, una cosa y otra cosa enuncian los elementos de que consta el Salvador, pues no es lo mismo lo invisible que lo visible, ni lo eterno es igual que lo temporal. Pero*

6. Cf. GUILLERMO ALTISIODORENSE, *Summa Áurea,* P.3 tr.l c.l q.8 (113va). 7. Cf. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Adv. Nestorii blasphemias* 1.2 c.6: MG 76,85. 8. VIGILIO TAPSENSE, *De unit. Trin.* c.14: ML 62,344; o entre las Obras de AGUSTÍN, c.ll: ML 42,1166. 9. Epist.101 *Ad Cledonium:* MG 37,180.

a. En la teología medieval había tres opiniones: 1. En Cristo hay dos supuestos y una persona; según el *Com. Sent.* III d.6 q.l a.l, esta formulación de tendencia antioquena no es inteligible. 2. El Verbo reviste cuerpo y alma separadamente, sin unión sustancial a una naturaleza concreta; opinión rechazada por Alejandro III (DS 750). 3. En Cristo, cuerpo y alma se unen no para formar un hombre (supuesto, persona), sino la humanidad asumida por la persona divina del Verbo; es la doctrina de este art. (c. y sol.2).

de ningún modo es Cristo un sujeto y otro sujeto. Ambas cosas son en él un único sujeto.

3. *A la tercera hay que decir:* La proposición *Cristo es solamente hombre* es falsa, porque lo que excluye no es otro supuesto, sino otra naturaleza, porque los términos puestos como predicados se toman formalmente. Pero, si se añadiese alguna precisión por la que se interpretase del supuesto, tal proposición sería verdadera, diciendo, por ejemplo: *Cristo es solamente lo que es el hombre.* Sin embargo, no se seguiría que sea *otra cosa* distinta del *hombre,* ya que la expresión *otra cosa,* por referirse a la diversidad sustancial, propiamente se relaciona con el supuesto, como sucede con todas las palabras relativas que establecen una relación personal. Mas se sigue esto: *Luego* [Cristo] *posee otra*

4. *A la cuarta hay que decir.* Cuando se enuncia que *Cristo es algo que también es el Padre,* la palabra *algo* se toma por la naturaleza divina que, incluso en abstracto, se predica del Padre y del Hijo. En cambio, cuando se dice: *Cristo es algo que no es el Padre,* el término *algo* se toma por la naturaleza humana, no entendida en abstracto, sino en concreto; no, ciertamente, conforme a un supuesto distinto, sino según un supuesto indistinto, esto es, en cuanto subsiste en la naturaleza, pero no en las propiedades individuantes. Y, por eso, no se sigue que Cristo sea *una cosa y otra cosa,* o que sea *dos cosas,* porque, en Cristo, el supuesto de la naturaleza humana —que es la persona del Hijo de Dios— no forma número con la naturaleza divina, que se predica del Padre y del Hijo.

5. *A la quinta hay que decir:* En el misterio de la Santísima Trinidad, la naturaleza divina se predica en abstracto de las tres personas, y por eso puede decirse que *las tres personas son una sola cosa.* En cambio, en el misterio de la encarnación, las dos naturalezas no se predican de Cristo en abstracto, y por eso no puede decirse a secas que *Cristo es dos cosas.*

6. *A la sexta hay que decir:* La palabra *dos* se emplea con el sentido de poseer una dualidad, y no por parte de otro, sino por parte del sujeto de quien se predican esas dos cosas. Ahora bien, la predicación se hace del supuesto, designado por el nombre *Cristo.* Por consiguiente, aunque Cristo posea dualidad de naturalezas, no tiene dualidad de supuestos, y por lo mismo no puede decirse que sea *dos.*

7. *A la séptima hay que decir:* El término *otro* incluye diversidad accidental, y por eso tal diversidad es suficiente para decir a secas que tal cosa es *otra.* En cambio, la palabra *distinto* implica diversidad sustancial. Ahora bien, se llama sustancia no sólo a la naturaleza, sino también al supuesto, como se dice en el libro V *Metaphys.*[10]. Y, por tanto, no basta la diversidad de naturaleza para decir que una cosa es absolutamente distinta de otra, sino que se requiere la diversidad de supuesto. La sola diversidad de naturaleza, si no existe la diversidad de supuesto, únicamente origina algo distinto relativamente, a saber, en cuanto a su naturaleza.

ARTICULO 2

¿Hay en Cristo una sola existencia?[h]

In Sent. 3 d.4 q.l a.2 q.ªl; d.6 q.2 a.2; d.14 a.l q.ªl; d.18 a.l ad 3; *Quodl.* 9 q.2 ad 2; *Compend. theol.* c.212; *De un. Vertí* a.l ad 10; a.4

Objeciones por las que parece que en Cristo no hay una sola existencia, sino dos.

1. Dice el Damasceno, en el libro III[n], que en Cristo se duplican las cosas que siguen a la naturaleza. Pero la existencia sigue a la naturaleza, porque procede de la forma. Luego en Cristo hay dos existencias.

2. Aún más: la existencia del Hijo de Dios es la misma naturaleza divina, y además tal existencia es eterna. En cambio, la existencia humana de Cristo no es la naturaleza divina, sino que es una existencia temporal. Luego en Cristo no hay sólo una existencia.

3. Y también: en la Trinidad, a pesar de ser tres las personas, hay una sola existencia, debido a la unidad de naturaleza. Ahora bien, en Cristo hay dos naturalezas, aunque

10. ARISTÓTELES, 1.4 c.8 n.5 (Bic 1017b23); S. TH., 1.5 lect.10. 11. *De Fide Orth. c.* 13-15: MG 94,1033-1061.

b. «Existencia» *(esse)* es el acto último por el que la esencia se hace realidad en sus determinaciones concretas. La persona es el sujeto del existir, mientras que la naturaleza es aquello por lo que la persona existe. La existencia de la naturaleza humana queda integrada en la existencia de la persona divina (sol.l).

haya una sola persona. Luego en Cristo no hay una sola existencia, sino dos.

4. Por último: en Cristo el alma da una existencia al cuerpo, porque es su forma. Pero no se da a sí la existencia divina, porque ésta es increada. Luego en Cristo se da otra existencia aparte de la existencia divina. Y, de este modo, no hay en Cristo una única existencia.

En cambio está que cada cosa se llama una en la medida que es llamada ser, porque la unidad y el ser son intercambiables. Por consiguiente, en caso de que en Cristo se diesen dos existencias y no solamente una, Cristo sería dos seres, y no uno solo.

Solución. *Hay que decir.* Teniendo en cuenta que en Cristo hay dos naturalezas y una sola hipóstasis, es necesario que en El sean dobles las cosas que pertenecen a la naturaleza, mientras que las pertenecientes a la hipóstasis forman unidad en Cristo. La existencia compete a la hipóstasis y a la naturaleza: a la hipóstasis, como a lo que tiene la existencia; a la naturaleza, como a aquello por lo que una cosa tiene la existencia. La naturaleza, en efecto, se manifiesta a modo de una forma, que se llama ser porque, por su virtud, una cosa es tal. Así, una cosa es blanca por la blancura, y un sujeto es hombre por la humanidad.

Es necesario observar, por otro lado, que si existe una forma o naturaleza que no pertenezca al ser personal de una hipóstasis subsistente, tal ser no se llama a secas ser de tal persona, sino bajo cierto aspecto; así, el ser blanco es el ser de Sócrates no en cuanto que es Sócrates, sino en cuanto que es blanco. Y, en este sentido, nada impide que el ser se multiplique en una sola hipóstasis o persona: uno es, en efecto, el ser por el que Sócrates es blanco, y otro distinto el ser por el que es músico. Pero el ser que pertenece a la misma hipóstasis o persona en absoluto, es imposible que se multiplique en una única hipóstasis o persona, ya que es imposible que una sola cosa tenga más de un ser.

Por consiguiente, en caso de que la naturaleza humana se hubiera unido al Hijo de Dios no hipostática o personalmente, sino de una manera accidental, como algunos enseñaron (cf. q.2 a.6), sería necesario poner en Cristo dos existencias, una en cuanto Dios, otra en cuanto hombre. Como ponemos en Sócrates un ser en cuanto es blanco, y otro en cuanto es hombre, porque el ser blanco no pertenece al ser personal de Sócrates. Tener cabeza, ser corpóreo y ser animado, todo ello pertenece a la única persona de Sócrates, y por eso todos estos elementos no constituyen en él más que un solo ser. Y en la hipótesis de que, una vez constituida la persona de Sócrates, le sobreviniesen a éste las manos, los pies o los ojos, como acontecería con un ciego de nacimiento, no se añadiría a Sócrates un nuevo ser, sino sólo una relación respecto de esos miembros, porque se le llamaría ser no sólo con relación a los miembros que ya tenía, sino también respecto de los que luego le sobrevinieron.

Así pues, dado que la naturaleza humana está unida al Hijo de Dios hipostática o personalmente, como antes hemos dicho (q.2 a.6), y no de manera accidental, se sigue que por medio de la naturaleza humana no le sobreviene un nuevo ser personal, sino sólo una nueva relación de su ser personal preexistente con la naturaleza humana, de modo que afirmemos que su persona subsiste no sólo en cuanto a la naturaleza divina, sino también en cuanto a la naturaleza humana.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** El existir sigue a la naturaleza, no como si ésta tuviese la existencia, sino como la causante de que una cosa exista. En cambio, el existir sigue a la persona o hipóstasis, entendida ésta como lo que tiene ser. Y por eso el existir encarna más la unidad por razón de la unidad de la hipóstasis que la dualidad por razón de las dos naturalezas.

2. *A. la segunda hay que decir.* El existir eterno del Hijo de Dios, que es la naturaleza divina, se hace existir del hombre en cuanto que la naturaleza humana es asumida por el Hijo de Dios en la unidad de la persona.

3. *A. la tercera hay que decir:* Como se ha expuesto en la *Primera Parte* (q.50 a.2 ad 3; q.75 a.5 ad 4), por identificarse la persona divina con su naturaleza, en las divinas personas el ser de la persona no es distinto del ser de la naturaleza; y por eso las tres personas no tienen más que un único existir. En cambio, tendrían tres existencias en el caso de que en ellas el ser de la persona fuese distinto del ser de la naturaleza.

4. *A. la cuarta hay que decir.* El alma de Cristo da el ser al cuerpo en cuanto que le hace animado en acto, lo que equivale a darle el complemento natural y específico. Pero si se entiende el cuerpo perfeccionado

por el alma sin la hipóstasis que sustenta a ambos, este todo compuesto de alma y cuerpo, en cuanto designado con el nombre de *humanidad,* no se interpreta como lo que existe, sino como aquello por lo cual existe una cosa. Y, por eso, el ser es propio de la persona subsistente, en cuanto dice relación a tal naturaleza; relación que es causada por el alma, en cuanto que ésta perfecciona la naturaleza humana al informar al cuerpo.

CUESTIÓN 18

Sobre la unidad de Cristo en cuanto a la voluntad

Pasamos ahora a tratar de la unidad en cuanto a la voluntad".

Y sobre esto se formulan seis preguntas:

1. ¿Hay en Cristo dos voluntades, una divina y otra humana?—2. En la naturaleza humana de Cristo, ¿existe una voluntad sensitiva y otra racional?—3. ¿Tuvo Cristo varias voluntades racionales?—4. ¿Se dio en Cristo el libre albedrío?—5. ¿La voluntad humana de Cristo fue totalmente conforme, en su querer, con la voluntad divina?—6. ¿Existió en Cristo alguna contrariedad de voluntades?

ARTICULO 1

¿Existen en Cristo dos voluntades, una divina y otra humana?

In Sent. 3 di7 a. 1 q."l; *In Mí.* 26; *Cont. Gentes* 4,36; *Compend. theol.* c.212; *In lo.* 6 lect.4

Objeciones por las que parece que Cristo no tuvo dos voluntades, una divina y otra humana.

1. En cada sujeto que quiere, la voluntad es el primer principio que mueve e impera. Pero, en Cristo, el primer principio que mueve e impera es la voluntad divina, ya que todo lo humano de Cristo se activaba de acuerdo con la voluntad divina. Luego parece que en Cristo no existió más que una voluntad, la divina.

2. Aún más: el instrumento no se mueve por su propia voluntad, sino por la voluntad de quien le impulsa. Ahora bien, la voluntad humana de Cristo fue *instrumento de su divinidadz*'. Luego la naturaleza humana de Cristo no actuaba a impulsos de la propia voluntad, sino movida por la voluntad divina.

3. Y también: en Cristo sólo se multiplica lo que es propio de la naturaleza. Pero no parece que la voluntad pertenezca a la naturaleza, porque lo natural es necesario, mientras que lo voluntario no lo es. Luego en Cristo no existió más que una sola voluntad.

4. Por último: el Damasceno dice, en el libro III [2], que *querer de una manera determinada no es propio de la naturaleza, sino de la inteligencia,* es decir, de la persona. Pero toda voluntad es una voluntad determinada, porque *nada se incluye en un género si no se halla en alguna de sus espedes.* Luego toda voluntad pertenece a la persona. Ahora bien, en Cristo sólo existió y existe una persona. Por consiguiente, Cristo tiene una sola voluntad.

En cambio está lo que dice el Señor en Le 22,42: *Padre, si quieres, aparta de mi este cáliz pero no se haga mi voluntad, sino la tuya.* Refiriéndose a este pasaje, comenta Ambrosio en su libro *Ad Gratianum imperatoremz: Lo mismo que tomó mi voluntad, tomó también mi tristeza.* Y en su comentario *In Lúe.* [4] escribe: *Su voluntad se refiere a su humanidad; la del Padre, a la divinidad. La voluntad humana es temporal; la divina es eterna.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos defendieron que en Cristo sólo existe una voluntad; pero parece que lo hicieron impulsados por diversos motivos. Apolinar negó que Cristo tuviese un alma intelectual, porque el Verbo hacía las veces del alma (cf. q.5 a.3), e incluso del entendimiento [5]. Por lo que, *al*

1. *De Fide Orth.* 1.3 c.15: MG 94,1061. 2. *De Pide Orth.* c.14: MG 94,1036. 3. *De Fide* 1.2 c.7: ML 16,594. 4. L.10 sobre 22,42: ML 15,1911. 5. Cf. ATANASIO, *Contra Apollinarium* 1.1 n.2: MG 26,1096; GREGORIO NACIANCENO, *Epist.2Q2 AdNectarium:* MG 37,333; GREGORIO NISENO, *Adv. Apollinarem,* n.35: MG 45,1201; TEÓFILO DE ALEJANDRÍA, *Epist. ad totius Aegypti Episc.,* año 402,

a. Se trata de superar el monotelismo que después de Calcedonia brota en continuidad con la desviación monofisita en la tendencia de la escuela alejandrina. Los arts.1-3 destacan el correctivo de la escuela antioquena. Tenemos aquí un buen comentario a la fe católica sobre las dos voluntades en Cristo (DS 555-556).

residir la voluntad en la razón, como dice el Filósofo en el libro III *De Anima*[6], se seguía que Cristo no tenía voluntad humana, y de este modo hay en él una sola voluntad. E igualmente Eutiques, y todos los que admitían en Cristo una sola naturaleza compuesta (cf. q.2 a.6), se veían obligados a poner en él una sola voluntad. También Nestorio puso en Cristo una sola voluntad, a consecuencia de haber defendido que la unión entre Dios y el hombre se realizó en el orden afectivo y de la voluntad (cf. q.2 a.6).

Después también Macario, patriarca de Antioquía[7]; Ciro, de Alejandría ; Sergio, de Constantinopla[9], y algunos de sus seguidores[10], pusieron en Cristo una sola voluntad, a pesar de poner en él dos naturalezas unidas en la hipóstasis, porque pensaban que la naturaleza humana de Cristo no se movía por propio impulso, sino sólo por el que provenía de la divinidad, tal como se ve por la *Epístola Sinodal &&* papa Agatón[n]. Y por esto, en el Concilio VI, celebrado en Constantinopla[12], se determinó la necesidad de afirmar que en Cristo hay dos voluntades, de este modo: *De acuerdo con lo que los antiguos profetas dijeron de Cristo, y él mismo nos enseñó, j el Símbolo de los Santos Padres nos ha transmitido, proclamamos en Cristo dos voluntadesy dos operaciones naturales.*

Y tal proclamación fue necesaria porque es manifiesto que el Hijo de Dios asumió una naturaleza humana perfecta, como antes hemos demostrado (q.4 a.2 arg.2; q.5; q.9 a.l). Y la perfección de la naturaleza humana exige la voluntad, por ser ésta una potencia suya natural, al igual que lo es el entendimiento, como resulta claro por lo dicho en la *Primera Parte* (q.79 a.l ad 2; q.80 a.2). Por eso es necesario defender que el Hijo de Dios asumió una voluntad humana junto con la naturaleza humana. Ahora bien, al asumir la naturaleza humana el Hijo de Dios no sufrió menoscabo alguno en lo que es propio de su naturaleza divina, a la que compete tener su propia voluntad, como hemos dicho en la *Primera Parte* (1 q.19 a.l). Luego es necesario concluir que Cristo tiene dos voluntades, una divina y otra humana.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Todo lo que pertenece a la naturaleza humana de Cristo se movía al arbitrio de la voluntad divina; pero de eso no se sigue que Cristo careciera del impulso de la voluntad propio de la naturaleza humana. También las voluntades piadosas de los otros santos actuaban de acuerdo con la voluntad de Dios, *la cual obra en ellos el querer y el obrar,* como se dice en Flp 2,13. Aunque la voluntad no puede ser movida interiormente por criatura alguna, sí es interiormente movida por Dios, como se ha dicho en la *Primera Parte* (q.105 a.4; q.106 a.2; q.lll a.2). Y, de esta manera, también Cristo, en cuanto a su voluntad humana, secundaba la voluntad divina, de acuerdo con Sal 39,9: *He querido, Dios mío, hacer tu voluntad.* Por eso escribe Agustín en su obra *Contra Maximin. Haeret.*[13]: *Cuando el Hijo dijo al Padre* (Mt 26,39): *No se haga lo que yo quiero, sino lo que quieres tú, ¿en qué te favoreció para que añadas y comentes: Demuestra de verdad que su voluntad está sujeta a la del Padre? ¿Es que acaso negamos nosotros que la voluntad del hombre esté sujeta a la de Dios?*[b].

2. *A la segunda hay que decir.* Es propio del instrumento ser movido por el agente principal, pero de diversos modos conforme a su propia naturaleza. En efecto, un instrumento inanimado, como el hacha o la sierra, es movido por el artesano mediante un movimiento exclusivamente corporal. El instrumento dotado de alma sensible es movido a través del apetito sensitivo, como lo es el caballo por el jinete. Pero el instrumento que tiene alma racional es movido a

interpretada por JERÓNIMO: ML 22,795; AGUSTÍN, *Octog. trium Quaest.* q.80: ML 40,93; SÓCRATES, *Hist. Ecclesiast.* 1.2 c.16: MG 67,364; CIRILO DE ALEJANDRÍA, *De Incarn. Dom.* c.15: MG 75,1444; TEODORETO, *Haeret. Fabul. Compend.* 1.4 c.8: MG 83,425. 6. C.9 n.3 (BK 432b5): S. TH., lect.14. 7. Cf. *Conc. Cpolit.Hl,* act.ll: MANSI 11,511-518. 8. Cf. *Conc. Cpolit.* III, act.13, Explicación dada por CIRO: MANSI 11,567. 9. Cf. *Conc. Cpolit.* III, act.12, Epist. SERGII *ad Honorium:* MANSI 11,534. Véase también en *Conc. Lateranense Romano,* secretarius 3, *Ecthesis* HERACLII: MANSI 10,995 con las *Actas* confeccionadas para aquélla por SERGIO: MANSI 10,999. 10. V.gr. PIRRO, en el *Conc. Lateranense Romano,* secretarius 3, De lo hecho por PIRRO en favor de la *Ecthesis* de Heraclio: MANSI 10,1002; TEODORO DE PARAN, ibidem, *Sermo ad Sergium:* MANSI 10,959.962; *Pablo de Constantinopla,* ibidem, secretarius 4, *Epist. ad Theodorum:* MANSI 10,1023. 11. *Epist.* 3: ML 87,1221. Cf. *Conc. Cpolit.* III, act.4: MANSI 11,291. 12. Actio 18: MANSI 11,638. 13. L.2 c.20: ML 42,789.

b. Dios mueve interiormente la voluntad humana, pero sin violentarla (I q.105 a.4).

través de su voluntad, como es movido el siervo por el imperio de su amo en orden a realizar una acción; tal siervo, en verdad, es como un *instrumento animado,* a juicio del Filósofo en el libro I *Pol.*[14]. Así pues, la naturaleza humana de Cristo fue instrumento de la divinidad de modo que fuese movida a través de su propia voluntad.

3. *A. la tercera hay que dedr:* La voluntad es una potencia natural, y sigue necesariamente a la naturaleza. Pero el movimiento o el acto de la potencia, llamado también voluntad, unas veces es natural y necesario, por ejemplo cuando versa acerca de la felicidad; otras, en cambio, proviene del libre albedrío de la razón, y no es necesario ni natural, como resulta manifiesto por lo dicho en la *Segunda Parte* (q.82 a.2; cf. 1-2 q. 10 a.l y 2). Y, sin embargo, la propia razón, que es el principio de este movimiento, es natural. Y por eso es necesario poner en Cristo, además de la voluntad divina, una voluntad humana, no sólo como potencia natural o como movimiento natural, sino también como movimiento racional.

4. *A. la cuarta hay que dedr:* Con la expresión *querer de una manera determinada* se designa un modo determinado de querer. Pero el modo determinado se establece acerca de la misma realidad de la cual es modo. Por lo que, al pertenecer la voluntad a la naturaleza, también el querer de una manera determinada pertenece a la naturaleza, no considerada según lo que es en absoluto, sino en cuanto que está en tal hipóstasis. Por eso también la voluntad humana de Cristo tuvo un modo determinado, por el hecho de existir en una hipóstasis divina, de manera que se movió siempre al arbitrio de la voluntad divina.

ARTICULO 2

¿Tuvo Cristo una voluntad sensible, además de la voluntad racional?[c]

InSent. 3 di7 a.l q.ª2

Objeciones por las que parece que Cristo no tuvo una voluntad sensible además de la voluntad racional.

1. Dice el Filósofo en el libro III *De Animaz: La voluntad reside en la razón; el irascibley el concupiscible se asientan en el apetito sensitivo.* Pero *sensibilidad* significa apetito sensitivo. Luego en Cristo no hubo una voluntad sensible.

2. Aún más: según Agustín, en el libro XII *De Trin.* [16], la serpiente es la representación de la sensibilidad. Pero en Cristo no hubo nada serpentino, pues poseyó, sin veneno, la semejanza de ese animal venenoso, como escribe el mismo Agustín [17] comentando Jn 3,14: *A la manera que Moisés levantó la serpiente en el desierto.* Luego en Cristo no se dio una voluntad sensible.

3. Y también: como hemos dicho (a.l ad 3), la voluntad sigue a la naturaleza. Pero en Cristo no hubo más que una naturaleza, fuera de la divina. Luego en Cristo no existió más que una voluntad humana.

En cambio está lo que dice Ambrosio en el libro II *Ad Gratianum imperatorem*[18]: *Es voluntad mía la que él llama suya, porque, en cuanto hombre, tomó él mi tristeza,* con lo cual se deja entender que la tristeza pertenece a la voluntad humana de Cristo. Pero la tristeza pertenece a la sensibilidad, como hemos expuesto en la *Segunda Parte* (1-2 q.23 a.l; q.25 a.l). Luego parece que en Cristo, además de la voluntad racional, hay una voluntad sensible.

Solución. *Hay que decir.* Como antes hemos afirmado (q.4 a.2 arg.2; q.5 a.9; q.9 a.l), el Hijo de Dios tomó la naturaleza humana con todos los elementos que pertenecen a la perfección de la misma. Pero la naturaleza humana incluye también la naturaleza animal, como en la especie se incluye el género. Por eso es necesario que el Hijo de Dios, junto con la naturaleza humana, asumiese lo que pertenece a la perfección de la naturaleza animal. Uno de esos elementos es el apetito sensitivo, llamado sensibilidad. Y por eso es preciso decir que en Cristo existió un apetito sensitivo o una sensibilidad.

Pero debe tenerse en cuenta que la sensibilidad, o apetito sensitivo, se Üama *racional por participación,* en cuanto que, por natu-

14. C.2 n.4 (BK 1253B32): S. TH., lect.2; cf. *Ethic.* 8 c.9 n.6 (BK 1161b4): S. TH., lect.ll. 15. C.9 n.3 (BK 432b5): S. TH., lect.14. 16. C.12: ML 42,1007; c.13: ML 42,1008. 17. *De Pecc. Remiss. etBapt. Pan.* 1.1 c.32: ML 44,145. 18. *De Fide* c.7: ML 16,594.

c. «Voluntad sensible» significa el apetito sensitivo: la tendencia espontánea a rechazar lo que desagrada y buscar lo que agrada. En cuanto sometido a la razón, el apetito sensitivo participa el carácter de la voluntad (sol.3).

raleza, está destinado a obedecer a la razón, como es claro por lo que dice el Filósofo en el libro I *Ethic.*[19]. Y, por *residir la voluntad en la razón,* como queda dicho (arg.l), por igual motivo puede decirse que la sensibilidad es una *voluntadporparticipación.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** La objeción procede de la voluntad propiamente dicha, que exclusivamente reside en la parte intelectiva. Pero la llamada voluntad por participación puede darse también en la parte sensitiva, en cuanto que ésta obedece a la razón.

2. *A la segunda hay que decir:* La serpiente es representación de la sensibilidad, no en cuanto a la naturaleza de tal sensibilidad, que Cristo asumió, sino en cuanto alude a la corrupción del «fbmes», que no existió en Cristo.

3. *A la tercera hay que decir: Donde una realidad es razón de otra, ahí parece haber una sola cosa;* así la superficie, hecha visible por medio del color, forma un solo objeto visible junto con el color. Y, del mismo modo, así como en Cristo hay una sola naturaleza humana, así también hay en él una sola voluntad humana, puesto que la sensibilidad no se llama voluntad más que en cuanto participa de la voluntad racional.

ARTICULO 3

¿Tuvo Cristo dos voluntades racionales?

In Sent. 3 d.17 a.l q.ª3

Objeciones por las que parece que Cristo tuvo dos voluntades racionales.

1. Dice el Damasceno, en el libro II[20], que el hombre tiene dos voluntades: una natural, llamada *thelesis,* y otra racional, denominada *bulesis.* Pero Cristo, en su naturaleza humana, tuvo todo lo que pertenece a la perfección de la misma. Luego en Cristo existieron las dos voluntades citadas.

2. Aún más: en el hombre la facultad apetitiva se diversifica de acuerdo con la diversidad de la facultad aprehensiva; y por eso, en conformidad con la diferencia entre sentido e inteligencia, se distingue en el hombre un apetito sensitivo y un apetito intelectivo. Pero, del mismo modo, por lo que se refiere a la aprehensión, se distingue en el hombre la aprehensión de la razón y la aprehensión del entendimiento; las dos se dieron en Cristo. Luego tuvo dos voluntades, una intelectual y otra racional.

3. Y también: algunos[21] ponen en Cristo *una pia voluntad,* que sólo puede establecerse por parte de la razón. Luego en Cristo existieron varias voluntades racionales.

En cambio está que, en cualquier orden, hay un solo principio motor. Pero la voluntad es el primer motor en el campo de los actos humanos. Luego en un hombre sólo existe una voluntad propiamente dicha, que es la voluntad racional. Y Cristo es un hombre. Por consiguiente, en él solamente existe una voluntad humana.

Solución. *Hay que decir.* Como hemos expuesto (a.l ad 3), la voluntad se toma unas veces como potencia y otras como acto. Por consiguiente, si la voluntad se entiende en cuanto acto, es necesario poner en Cristo dos voluntades racionales, esto es, dos especies de actos voluntarios. La voluntad, como se dijo en la *Segunda Parte* (1-2 q.8 a.2 y 3), versa acerca del fin y acerca de los medios para alcanzarlo; y tiende a ambas cosas de modo diferente. Efectivamente, al fin se encamina de manera tersa y absoluta, como a algo bueno por naturaleza; en cambio, a los medios se dirige por una cierta relación, en cuanto que resultan buenos en orden al fin. Y por eso el acto de la voluntad orientado a un objeto querido por sí mismo, v.gr. la salud, llamado por el Damasceno[2] *thelesis,* esto es, *simple voluntad,* y denominado por los Maestros[23] *voluntad como naturaleza,* es de distinta naturaleza que el acto de la voluntad que se dirige a un objeto querido en orden a otro, como es tomar una medicina, denominado por el Damasceno[24] *bulesis,* es decir, *voluntad consultiva,* y llamado por los Maestros[25] *voluntad como razón.* Pero esta diversidad de actos no diversifica las potencias, porque ambos actos se fijan en una sola razón común del objeto, que es la bondad. Y, por eso, hay

19. C.13 n.18 (BK 1102b30): S. TH., lect.20. 20. *De Fide Orth.* c.22: MG 94,944. 21. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De quatuor Volunt. in Christo:* ML 176,841. Véase BUENAVENTURA, *In Sent.* 3 d.17 a.l q.3 (QR 3,369); a.2 q.2 (QR 3,373). 22. *De Fide Orth.* 1.2 c.22: MG 94,944. 23. Véase PEDRO LOMBARDO, *Sent. 2* d.24 c.3 (QR 1,421); ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 1-2 n.388 (QR 2,465); BUENAVENTURA, *In Sent. 2* d.24 P.l a.2 q.3 (QR 2,566); ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 3 d.17, a.5 (BO 28,304). 24. *De Fide Orth.* 1.2 c.22: MG 94,944. 25. Cf. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De quatuor Volunt. in Christo:* ML 176,841.

que decir: si se habla de la voluntad como potencia, en Cristo hay una voluntad esencialmente humana, y no llamada tal por participación. En cambio, si hablamos de la voluntad como acto, entonces hay que distinguir en Cristo la voluntad como naturaleza, llamada *thelesis,* y la voluntad como razón, denominada *bulesis.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Esas voluntades no se diversifican por la potencia, sino por la diferencia de los actos, como queda dicho (en la sol.).

2. *A. la segunda hay que decir.* El entendimiento y la razón no son potencias distintas, como queda expuesto en la *Primera Parte* (q.79 a.8).

3. *A- la tercera hay que decir: Lapia voluntad* no parece que se distinga de la voluntad como naturaleza, por el hecho de que evita el mal ajeno considerado en absoluto.

ARTICULO 4

¿Tuvo Cristo libre albedrío?[d]

In Sent. 3 di7 a. 1 q."3 ad 5; d.18 a.2 ad 5; *Cont. Gentes* 4,36

Objeciones por las que parece que Cristo no tuvo libre albedrío.

1. Dice el Damasceno en el libro III[26]: *Hablando con propiedad, no es posible atribuir al Señor ni el* «gnomen» (es decir, el «parecen), la «opinión» o el «pensamiento»), *ni la* «proeresis». Ahora bien, en las cosas referentes a la fe es donde debe hablarse con la máxima propiedad. Luego en Cristo no se dio la elección y, por consiguiente, tampoco el libre albedrío, cuyo acto es la elección.

2. Aún más: el Filósofo dice en el libro III *Ethic,*[27] que la elección es un *deseo precedido del consejo.* Pero no parece que el consejo haya existido en Cristo, pues nadie toma consejo sobre las cosas de que se tiene certeza; y Cristo tuvo certeza acerca de todas las cosas. Luego Cristo no tuvo elección y, por consiguiente, tampoco libre albedrío.

3. Y también: el libre albedrío se comporta con indiferencia respecto de los extremos. Pero la voluntad de Cristo, como antes hemos dicho (q.15 a.l y 2), estaba determinada al bien, porque no pudo pecar. Luego en Cristo no se dio el libre albedrío.

En cambio está lo que se lee en Is 7,15: *Se alimentará de mantequilla y de miel hasta que sepa desechar lo malo y elegir lo bueno.* Luego Cristo tuvo libre albedrío.

Solución. *Hay que decir:* Como acabamos de exponer (a.3), la voluntad de Cristo tuvo dos actos: uno, encaminado a lo que es querido por sí mismo, que es lo propio del fin; otro, tendente a lo que se quiere en función de otra cosa, que es lo propio de los medios para dicho fin. Sin embargo, como dice el Filósofo en el libro III *Ethic.*[28], la elección se distingue de la voluntad en que esta última, hablando con propiedad, se dirige al fin, mientras que la elección se fija en los medios. Y, de esta manera, la simple voluntad equivale a la voluntad como naturaleza, mientras que la elección se identifica con la voluntad como razón, y es un acto propio del libre albedrío, como hemos dicho en la *Primera Parte* (q.83 a.3; cf. 1-2 q.13 a.l). Y por tanto, al tener Cristo la voluntad como razón, es necesario que tenga también la elección y, por consiguiente, el libre albedrío, cuyo acto es la elección, como hemos expuesto en la *Primera Parte* (q.83 a.3; cf. 1-2 q.13 a.l).

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** El Damasceno excluye de Cristo la elección, entendiendo que ésta incluye duda. Pero la duda no es algo que pertenezca necesariamente a la elección, puesto que también Dios tiene la facultad de elegir, según Ef 1,4: *Nos eligió en El mismo antes de la constitución del mundo;* pero en Dios no cabe duda de ninguna clase. La duda afecta a la elección cuando ésta se produce por parte de una naturaleza en que cabe la ignorancia. Y lo mismo hay que decir de los otros datos mencionados por la autoridad citada.

2. *A. la segunda hay que decir:* La elección presupone el consejo; sin embargo, sólo sigue a éste cuando ya está determinado por el juicio, pues, como dice Aristóteles en el

26. *De Fide Orth.* c.14: MG 94,1044. 27. C.2 n.17 (BK 1112al5): S. TH., lect.6; cf. 1.6 c.2 n.2 (BK 1139a23). 28. C.2 n.9 (BK 1111B26): S. TH., lect.5.

d. Se afirma que Cristo en cuanto hombre gozó de libertad, tuvo que hacer su discernimiento y elegir (ver las tres sol.).

libro III *Ethic.* [29], elegimos lo que, después de la indagación del consejo, estimamos que debe hacerse. Y por lo mismo, si uno juzga que debe hacerse una cosa sin duda o averiguación previas, tal juicio es suficiente para la elección. Así resulta claro que la duda o la indagación no pertenecen esencialmente a la elección, sino sólo de manera accidental, cuando ésta proviene de una naturaleza ignorante.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque la voluntad de Cristo esté determinada al bien, no lo está, sin embargo, a este o aquel bien concretos. Y, por ese motivo, a Cristo le competía elegir mediante su libre albedrío confirmado en el bien, lo mismo que acontece en los bienaventurados.

ARTICULO 5

¿La voluntad humana de Cristo quiso algo distinto de lo que quiere Dios?

Infra q.21 a.4; *In Sent.* 3 d.17 a.2 q.ªl; *Cont. Gentes* 4,36

Objeciones por las que parece que la voluntad humana de Cristo quiso algo distinto de lo que quiere Dios.

1. Hablando en nombre de Cristo, dice Sal 39,9: *Quise, Dios mío, hacer tu voluntad.* Pero el que quiere la voluntad de uno, quiere lo que quiere aquél. Luego parece que la voluntad humana de Cristo no quiso cosa distinta de lo que quería su voluntad divina.

2. Aún más: el alma de Cristo tuvo una caridad perfectísima, hasta el extremo de superar la capacidad de nuestro conocimiento, según lo dicho en Ef 3,19: *La caridad de Cristo, que supera toda ciencia.* Pero lo propio de la caridad es hacer que el hombre quiera lo mismo que quiere Dios. Por eso dice también el Filósofo, en el libro IX *Ethic.*[30], que una de las cosas propias de la amistad es *querer y elegir lo mismo.* Luego la voluntad humana de Cristo no quiso cosa distinta de lo querido por su voluntad divina.

3. Y también: Cristo fue bienaventurado de verdad. Pero los santos, que son bienaventurados en el cielo, no quieren nada distinto de lo que quiere Dios. De otro modo, no serían bienaventurados, porque no poseerían todo lo que quisiesen, pues, como dice Agustín en el libro *De Tñn.*[31], *es bienaventurado el que tiene todo lo que quiere, y no quiere nada malo.* Luego Cristo no quiso con su voluntad humana nada distinto de lo que quiso su voluntad divina.

En cambio está lo que dice Agustín en su obra *Contra Maximin. Haeret. : Cuando Cristo dice:* «No se haga lo que yo quiero, sino lo que quieres tú» (Mt 26,39), *da a entender que quiso algo distinto de lo que quería el Padre. Esto no pudo quererlo más que con su voluntad humana, puesto que mudó nuestra debilidad hacia su amor humano, no hada su amor divino.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya se ha expuesto (a.2 y 3), en Cristo, en cuanto hombre, existieron varias voluntades, a saber: la voluntad sensible, llamada voluntad por participación; y la voluntad racional, considerada bien como naturaleza, bien como razón. Y antes hemos dicho (q.13 a.3 ad 1; q.14 a.l ad 2) que, por una dispensación divina, el Hijo de Dios, antes de su ***pasión, permitía*** *a su carne obrar y padecer lo que es propio de ésta.* Y lo mismo permitía a todas las facultades de su alma hacer lo que es propio de las mismas. Ahora bien, es evidente que la voluntad sensible rehuye, por naturaleza, los dolores sensibles y la lesión corporal. Igualmente, la voluntad como naturaleza rechaza también las cosas contrarias a la naturaleza y lo que es esencialmente malo, por ejemplo la muerte y otras cosas por el estilo. Pero la voluntad como razón puede, a veces, elegir tales cosas en orden a un fin; así, la voluntad sensible de un hombre normal, e incluso su voluntad absolutamente considerada, rehuyen el cauterio, que la voluntad como razón elige en orden a la salud. Pero era voluntad de Dios que Cristo padeciese los dolores, la pasión y la muerte; Dios quería tales cosas no por sí mismas, sino en orden al fin de la salvación de los hombres. Con esto resulta evidente que Cristo, con su voluntad sensible y con su voluntad racional considerada como naturaleza, podía querer algo distinto de lo que Dios quería. Sin embargo, con su voluntad como razón quería siempre lo mismo que quería Dios. Esto es manifiesto por sus propias palabras: *No como yo quiero, sino como quieres tú* (Mt 26,39). Con su voluntad como razón quería, efectivamente, que

29. ARISTÓTELES, c.3 n.19 (BK 1113a9): S. TH., lect.6.
30. C.14 n.l (BK 1166a7): S. TH., lect.4.
31. L.13 c.5: ML 42,1020.
32. L.2 c.20: ML 42,789.

se cumpliese la voluntad divina, aunque diga querer otra cosa con su otra voluntad '.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Cristo quería que se cumpliese la voluntad del Padre; pero no lo quería con su voluntad sensible, porque la apetencia de ésta no llega hasta la voluntad de Dios; ni tampoco lo quería con su voluntad como naturaleza, que tiende a algunos objetos absolutamente considerados, y no en orden a la voluntad divina.

2. *A la segunda hay que decir:* La conformidad de la voluntad humana con la divina se establece de acuerdo con la voluntad racional; también según ésta concuerdan las voluntades de los amigos, en cuanto que la razón considera el objeto querido en orden a la voluntad del amigo.

3. *A la tercera hay que decir:* Cristo fue a la vez bienaventurado y viador, porque su alma gozaba de Dios y, por otro lado, tenía un cuerpo pasible. De ahí que, por parte de su carne pasible, pudiera acaecerle algo que repugnase a su voluntad natural y también a su apetito sensitivo.

ARTICULO 6

¿Se dio en Cristo contrariedad de voluntades? [f]

In Seni. 3 d.17 a.2 q.[K]2 y 3; *Compend. theol.* c.232

Objeciones por las que parece que en Cristo existió contrariedad de voluntades.

1. La contrariedad de voluntades se considera de acuerdo con la contrariedad de los objetos, lo mismo que la contrariedad de movimientos se estima en conformidad con la contrariedad de los términos, como resulta claro por el Filósofo en el libro V *Phys.*[33]. Pero Cristo quería cosas contrarias en conformidad con las diversas voluntades que tenía, pues con su voluntad divina quería la muerte, que rechazaba con su voluntad humana. Por eso dice Atanasio en el libro *Adversus Apollinarium*[Vt]*: Cuando Cristo dijo:* «Padre, si es posible, pase de mí este cáliz, pero no se haga mi voluntad, sino la tuya» (Mt 26,39; cf. Me 14,36; Le 22,42);*y de nuevo:* «El espíritu está pronto, pero la carne es flaca» (Mt 26,41; Me 14,38), *manifestó dos voluntades: la humana, que, debido a la flaquera de la carne, rehuía la pasión;y la divina, valerosa para sufrirla.* Luego en Cristo existió contrariedad de voluntades.

2. Aún más: en Gal 5,17 se dice que *la carne tiene tendencias contrarias a las del espíritu, y el espíritu las tiene contrarias a las de la carne.* Así pues, hay contrariedad de voluntades cuando el espíritu desea una cosa y la carne otra. Ahora bien, esto ocurrió en Cristo porque su voluntad de caridad, producida en su alma por el Espíritu Santo, deseaba la pasión conforme a las palabras de Is 53,7: *Se ofreció porque él mismo quiso;* mientras que su carne trataba de evitarla. Luego se dio en él contrariedad de voluntades.

3. Y también: en Le 22,43 se dice que *puesto en agonía, oraba más largamente.* Pero la agonía da la impresión de llevar consigo un cierto combate por parte del espíritu, que tiende a lo contrario. Luego parece que en Cristo hubo contrariedad de voluntades.

En cambio está que en una *declaración* del Concilio VI se dice : *Confesamos* (en Cristo) *dos voluntades naturales: no contrarias, como han afirmado los herejes impíosz, sino siguiendo su voluntad humana, y sin resistencia o repulsa, sino más bien con sumisión, a su voluntad divina y omnipotente.*

Solución. *Hay que decir.* La contrariedad sólo puede existir cuando la oposición se considera respecto de un mismo objeto y bajo un mismo aspecto. En cambio, si la diversidad existe respecto de objetos distintos y bajo aspectos diferentes, eso no basta para salvar la naturaleza de la contrariedad, ni tampoco la esencia de la contradicción: por ejemplo, que un hombre sea hermoso y sano en las manos, y no lo sea en los pies.

Por consiguiente, para que en alguien exista contrariedad de voluntades, se requieren dos condiciones: primera, que la diversidad de voluntades se considere bajo el mismo aspecto; pues si la voluntad de

33. C.5 n.3 (BK 229a25): S. TH., lect.8. 34. *Contra Árlanos*, n.21: MG 26,1021. 35. ActlS: MANSI 11,638; Dz 291. 36. Cf. *Conc. Cpolit.* III, act.12, Epist. SERGII CPOLIT. *ad Honorium:* MANSI 11,534; act.1l, Ex *libello* MACARII *ad Constantinum:* MANSI 11,514.

e. Doctrina muy equilibrada que responde al dato revelado. Salva el realismo de los sufrimientos de Cristo, y a la vez su libertad y fidelidad al proyecto del Padre.

f. Se comenta con precisión la obediencia libre de Cristo, que integra su voluntad en la voluntad del Padre, según confesó el III Conc. de Const. (DS 556).

uno es hacer algo por una razón universal, y la voluntad de otro es no hacer eso mismo por una razón particular, no se da en absoluto contrariedad de voluntades. Por ejemplo, si un rey, por el bien de la república, quiere ahorcar a un ladrón, y un pariente suyo, por el amor particular que le tiene, desea que no se le ahorque, no hay contrariedad de voluntades; a no ser que su amor al bien privado sea tan grande que, para conservar éste, quiera impedir el bien público; en este caso existiría oposición de voluntades bajo un mismo aspecto.

Segunda, que la contrariedad se dé en una misma voluntad, pues si el hombre con su apetito racional quiere una cosa y con su apetito sensitivo quiere otra, no existe la contrariedad, a no ser que el apetito sensitivo prevalezca de tal modo que cambie o retarde el apetito racional; pues, en este caso, ya se deja sentir en la voluntad racional algo del movimiento contrario del apetito sensitivo.

Por consiguiente, es preciso decir que, aunque la voluntad natural y la voluntad sensible de Cristo hubieran querido algo distinto de lo que querían su voluntad divina y su voluntad racional, con todo, no existió en él contrariedad de voluntades. En primer lugar, porque ni la voluntad natural ni la voluntad sensible de Cristo rechazaban los motivos por los que su voluntad divina y su voluntad racional humana querían la pasión. La voluntad absoluta de Cristo quería la salvación del género humano, pero no era de su competencia querer una cosa en orden a otra. El impulso de su sensibilidad no podía llegar hasta esto.

En segundo lugar, porque ni la voluntad divina ni la voluntad racional de Cristo eran impedidas o retardadas por su voluntad natural o por el apetito sensitivo. Y del mismo modo, a la inversa, ni la voluntad divina ni la voluntad racional de Cristo rehuían o retardaban el impulso de su voluntad humana ni el movimiento de su sensibilidad. A la voluntad divina y a la voluntad racional de Cristo les agradaba que su voluntad natural y su voluntad sensible actuasen en conformidad con su propia naturaleza.

De donde resulta claro que en Cristo no se dio oposición o contrariedad de voluntades.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El que alguna de las voluntades humanas de Cristo quisiera algo distinto de lo que quería su voluntad divina, provenía de esta misma voluntad divina, con cuyo asentimiento la naturaleza humana de Cristo era impulsada en conformidad con los movimientos que le eran propios, como dice el Damasceno[37].

2. *A la segunda hay que dedr:* En nosotros los deseos del espíritu son impedidos o retardados por la concupiscencia de la carne; esto no sucedió en Cristo. Y, por eso, en Cristo no existió contrariedad entre la carne y el espíritu, como existe en nosotros.

3. *A. la tercera hay que decir:* En Cristo no existió agonía en lo que atañe a la parte racional de su alma, en cuanto esto lleva consigo el enfrentamiento de voluntades proveniente de diversos motivos: por ejemplo, cuando alguien, por fijarse en un motivo, quiere esto y, por fijarse en otro aspecto, quiere lo contrario. Pero esto acontece por la flaqueza de la razón, que no es capaz de discernir qué es absolutamente lo mejor. Ahora bien, esto no sucedió en Cristo, cuya razón juzgaba que lo absolutamente mejor era cumplir la voluntad divina, por medio de su pasión, para la salvación del género humano. No obstante, en Cristo se dio la agonía en cuanto a la parte sensitiva, porque ésta lleva consigo el temor de la desgracia inminente, como dice el Damasceno en el libro III[38].

37. *De Fide Orth.* 1.3 c.14: MG 94,1037; c.19: MG 94,1080.

38. *De Fide Orth.* c.23: MG 94,1087; cf. c.18: MG 94,1073; 1.2 c.15: MG 94,932.

CUESTIÓN 19

Sobre la unidad de operación en Cristo

Corresponde a continuación tratar de la unidad de operación en Cristo[a].

Y sobre esto se plantean cuatro preguntas:

1. ¿Hay en Cristo una sola operación divina y humana, o hay en él varias operaciones?—2. ¿La naturaleza humana de Cristo tuvo varias operaciones?—3. ¿Mereció Cristo algo para sí mismo con su operación humana?—4. Con tal operación, ¿mereció algo para nosotros?

ARTICULO 1

¿Hay en Cristo una sola operación divina y humana?

In Sent. 3 d.18 a.l; *De verit.* q.20 a.l ad 2; *Cont. Gentes* 4,36; *Compend. theol.* c.212; *De un. Verbi* a.l ad 16; a.5

Objeciones por las que parece que en Cristo hay una sola operación divina y humana.

1. Dice Dionisio en el c.2 *De Div. Nom.* [1]: *La acción misericordiosa de Dios sobre nosotros se distingue porque, como nosotros, j a partir de nosotros, el Verbo, superior a cualquier sustancia, se humanó íntegra y verdaderamente, y obró y sufrió todo lo que convenía a su operación humana y divina.* En el texto citado sólo menciona una operación humana y divina a la vez, llamada en griego *teándrica,* es decir, *divino-humana.* Parece, por tanto, que en Cristo existe una sola operación compuesta.

2. Aún más: la causa principal y la instrumental tienen una sola operación. Pero, en Cristo, la naturaleza humana fue instrumento de la divina, como antes hemos dicho (q.2 a.6 arg.4; q.7 a.l ad 3; q.8 a.l ad 1; q.18 a.l ad 2). Luego, en Cristo, la naturaleza humana y la divina tienen la misma operación.

3. Y también: por existir en Cristo dos naturalezas en una sola hipóstasis o persona, es necesario que lo perteneciente a la hipóstasis o persona sea lo mismo y único. Ahora bien, la operación pertenece a la hipóstasis o persona, pues solamente obra el supuesto subsistente; por lo que también, según el Filósofo[2], *las acciones son propias de los seres particulares.* Luego, en Cristo, la divinidad y la humanidad tienen una sola y misma operación.

4. Todavía más: lo mismo que es propio de la hipóstasis el existir, así lo es también el obrar. Pero, como antes hemos dicho (q.17 a.2), en Cristo hay un solo ser por haber en él una sola hipóstasis. Luego, en virtud de esa unidad de hipóstasis, hay también una sola operación en Cristo.

5. Por último: donde hay una sola obra, allí hay una sola operación. Pero la divinidad y la humanidad tenían una sola obra, como lo fue la curación de un leproso o la resurrección de un muerto (cf. Mt 8,3; 9,25; Le 7,14.15; Jn 11,43-44). Luego parece que, en Cristo, la operación de la divinidad y la de la humanidad fue una sola.

En cambio está lo que escribe Ambrosio en el libro II *Ad Gratianum imperatorem*[3]: *¿De qué modo puede pertenecer a facultades distintas una misma operación? ¿Acaso el inferior puede obrar lo mismo que el superior? ¿O es que puede haber una sola operación cuando la sustancia es distinta?*

Solución. *Hay que decir.* Como antes se recordó (q.18 a.l), los herejes que atribuyeron a Cristo una sola voluntad, también pusieron en él una sola operación[4]. Y para que se entienda mejor lo equivocado de su opinión, hay que tener en cuenta que, cuando se trata de varios agentes ordenadamente dispuestos, el inferior es movido por el superior; así, en el hombre, el cuerpo es movido por el alma, y las potencias inferiores por la razón. Así pues, las acciones y movimientos del principio inferior son más bien efectos que operaciones, porque la

1. § 6: MG 3,644; S. TH., lect.3. 2. *Metaphys.* 1 c.l n.6 (BK 981al6); S. TH., lect.l. 3. *De fide* c.8: ML 16,598. 4. Cf. JUAN DAMASCENO, *De Fide Oríh.* 3 c.l5: MG 94,1046.

a. La Iglesia declara que hay en Cristo dos operaciones en estrecha comunión (DS 557).

operación propiamente dicha es la que pertenece al principio supremo. Por ejemplo, si nos fijamos en el hombre, el andar, que es propio de los pies, y el palpar, que es propio de las manos, son efectos de la operación del alma, que en un caso actúa por medio de los pies y en el otro por medio de las manos. Y, por ser una misma el alma que obra en ambos casos, la operación es una e indistinta de parte del agente, que es primer principio impulsor; en cambio existe diferencia si se atiende a los efectos producidos. Así como en el hombre sano el cuerpo es movido por el alma, y el apetito sensitivo por el racional, así en el Señor Jesucristo la naturaleza humana era movida y dirigida por la divina. Y por eso [los herejes] defendían que, por parte de la divinidad operante, la operación es única e indistinta, siendo, sin embargo, diversas las obras, es a saber, en cuanto que la divinidad de Cristo realizaba directamente algunas cosas, como *sustentar todas las cosas con su palabra poderosa* (Heb 1,3), mientras que otras las hacía por medio de su naturaleza humana, por ejemplo caminar corporalmente. Por lo que el Concilio VI[5] recoge las palabras del hereje Severo, que decía[6]: *Las obras hechas y operadas por un único Cristo se diferencian en gran manera. Unas son predicables de Dios, otras son humanas. Por ejemplo, caminar corporalmente sobre la tierra es algo ciertamente humano; pero devolver el paso a unas piernas atacadas por la enfermedad, y hacer que caminen los totalmente impedidos es algo que conviene a Dios. Pero un único ser, el Verbo encarnado, realizaba ambas cosas, sin que esto sea propio de una naturaleza, y esto pertenezca a la otra. Y tampoco concluiremos que, por haber en Cristo distintas obras, hay en él diversas naturalezas o formas operantes.*

Pero en esto se engañaban, porque la acción de todo ser movido por otro es doble: una, la que procede de su propia forma; otra, la que recibe del que lo mueve. Así, la operación propia del hacha es la de cortar; en cambio, la que le compete en cuanto movida por el artesano es la de hacer un banco. Por consiguiente, la operación de un ser de acuerdo con su forma es propia del mismo, y sólo pertenece al agente motor en cuanto se sirve de un instrumento de esta clase para realizar su propia operación. Así, el calentar es una operación propia del fuego, y sólo pertenece al herrero en cuanto que éste se sirve del fuego para calentar el hierro. Pero la operación que solamente pertenece al instrumento en cuanto movido por otro no es una operación distinta de la operación del agente que lo mueve; de este modo, el hacer un banco no es una obra del hacha, distinta de la obra del artesano. Y por tanto, siempre que el motor y el móvil tienen formas o fuerzas operativas distintas, es necesario que la operación propia del motor sea distinta de la operación propia del móvil, por más que el móvil participe de la operación del motor, y así ambos actúen intercomunicados.

Así pues, en Cristo, la naturaleza humana tiene una forma y una virtud operativa propias, y lo mismo sucede con la naturaleza divina. De ahí que, también, la naturaleza humana tenga una operación propia distinta de la operación divina, y viceversa. Y, sin embargo, la naturaleza divina se sirve de la operación de la naturaleza humana como de la operación de un instrumento suyo; y, del mismo modo, la naturaleza humana participa de la operación de la naturaleza divina, lo mismo que el instrumento participa de la operación del agente principal. Y esto es lo que dice el papa León en su carta *Ad Flavianum*[7]: *Una y otra forma,* esto es, tanto la naturaleza divina como la naturaleza humana de Cristo, *realiza lo que le es propio, con la participación de la otra, a saber: el Verbo hace lo que es del Verbo, y la carne ejecuta lo que es de la carne.*

En caso de que en Cristo la operación de la divinidad y la de la humanidad fuese una sola, habría que decir o que la naturaleza humana no tiene la forma y la potencia propias (cosa que es imposible afirmar de su naturaleza divina), de lo que se seguiría que en Cristo solamente existe la operación divina; o que en Cristo sólo hay una potencia compuesta de la divina y de la humana. Ambos supuestos son inadmisibles, pues, en el primer caso, resultaría que la naturaleza humana de Cristo era imperfecta; y, en el segundo, pondríamos en él una confusión de naturalezas.

Y por eso el Concilio VI condena con razón este parecer, declarando[8]: *Celebramos en el mismo Señor Jesucristo, verdadero Dios nuestro, dos operaciones naturales indivisas, inconverti-*

5. *Aa.W:* MANSI 11,443. 6. Ep.l *Ad Sergium* (Ms. British Museum Addit. 17154, fol.Svb). 7. *Ep.28* c.4: ML 54,767. 8. Act.18: MANSI 11,638; Dz 292.

bles, sin confusión, inseparables, esto es, la operación divina y la operación humana[k].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** Dionisio pone en Cristo una operación *teándrica,* esto es, *divino-viril,* o *divino-humana,* no en virtud de una confusión de operaciones o potencias de ambas naturalezas, sino porque su operación divina se sirve de su operación humana, y ésta participa del poder de su operación divina '. Por lo que, como escribe él mismo en una *carta*[9], [Cristo] *realizaba de modo sobrehumano las cosas que son propias del hombre, como lo demuestra la Virgen al concebir sobrenaturalmente, y el agua sosteniendo el peso de los pies terrenos que la hollaban.* Es evidente, en efecto, que el ser concebido es algo propio de la naturaleza humana, lo mismo que lo es el caminar; pero ambas cosas se dieron en Cristo de modo sobrenatural. Y, de igual modo, [Cristo] realizaba humanamente las cosas divinas, como cuando curó al leproso tocándolo (Mt 8,3). Por eso añade en la misma *carta*[10]: *Pero, una vez que Dios se hizo hombre, actuaba con una operación nueva divina y humana.*

Que distinguía en Cristo dos operaciones, una propia de k naturaleza divina y otra propia de k humana, es evidente por lo que dice en el c.2 del *De Div. Nom.*[11], al afirmar que *el Padre y el Espíritu Santo no participan en modo alguno de las cosas* atinentes a su operación humana, *a no ser que nos fijemos en su voluntad benignísima y misericordiosa,* esto es, en cuanto que el Padre y el Espíritu Santo, por su misericordia, quisieron que Cristo obrase y padeciese lo que pertenece a la naturaleza humana. Pero añade: *Hecho hombre, también realizó toda obra divina, sublime e inefable porque, inconmutable, seguía siendo Dios y Verbo de Dios.* Así pues, resulta claro que una es su operación humana, de k que el Padre y el Espíritu Santo no participan, a no ser bajo el aspecto de k aceptación de su misericordia; y otra es su operación en cuanto Verbo de Dios, de la que participan el Padre y el Espíritu Santo.

2. *A la segunda hay que decir:* Una cosa se llama instrumento porque es movida por un agente principal; sin embargo, esa misma cosa puede tener, además, su propia operación derivada de su forma, como antes hemos dicho a propósito del fuego (en la sol.). Así pues, la acción del instrumento en cuanto tal no es distinta de la acción del agente principal; pero, en cuanto es tal cosa, puede tener otra operación. Por consiguiente, la operación de la naturaleza humana de Cristo, en cuanto es instrumento de la divinidad, no difiere de la operación de la divinidad, pues la salvación que nos procura la humanidad de Cristo no es distinta de la que nos proporciona su divinidad. No obstante, la naturaleza humana de Cristo, en cuanto es una naturaleza, posee una operación propia, aparte de la divina, como queda dicho (en la sol.).

3. *A. la tercera hay que decir:* El obrar es propio de la hipóstasis subsistente, pero de acuerdo con su forma y naturaleza, en virtud de la cual recibe su propia especie la operación. Y, por eso, a diversas formas o naturalezas corresponden diversas especies de operaciones; pero de la unidad de hipóstasis proviene la unidad numérica de la operación específica. Así el fuego tiene dos operaciones específicamente distintas, a saber, iluminar y calentar, de acuerdo con la diferencia que hay entre la luz y el calor; y, sin embargo, la iluminación del fuego, cuando está iluminando, es numéricamente una. Y, del mismo modo, es necesario que haya en Cristo dos operaciones específicamente distintas de acuerdo con sus dos naturalezas; pero, en Cristo, cada una de esas operaciones, una vez realizada, es numéricamente una, como es único el caminar y es única la curación.

4. *A. la cuarta hay que decir:* El existir y el obrar provienen de la persona y de la naturaleza, pero de modo diferente. El existir pertenece a la misma constitución de la persona y, bajo este aspecto, tiene razón de término. Y por eso la unidad de la persona requiere la unidad de un mismo existir completo y personal. Pero la operación es un

9. Ep.4 *Ad Caium:* MG 3,1072. 10. Ep.4 *Ad Caium:* MG 3,1072. 11. § 6: MG 3,644.

b. El instrumento unido y libre es asumido por el agente principal para realizar su fin. El instrumento tiene su acción propia, pero está como informada y promovida por la virtud del agente principal; y así los dos actúan en comunión. Como instrumento con su virtud propia, se salva la realidad humana de Cristo, tan marcada en la corriente antioquena. Como instrumento «unido» a la divinidad, se salva la unidad del ser, que destaca la corriente alejandrina (sol.5).

c. La operación *teándrica* (a.l sol.) se da no sólo cuando Cristo hace milagros, sino en todas sus acciones y pasiones, pues el principio de operación es uno y el mismo: la persona del Verbo.

efecto de la persona a través de una forma o naturaleza. De ahí que la pluralidad de las operaciones no dañe a la unidad de la persona.

5. *A. la quinta hay que decir.* En Cristo, la obra propia de su operación divina es distinta de la obra propia de su operación humana; así, es obra propia de la operación divina la curación del leproso, mientras que la obra propia de la naturaleza humana es el contacto con el enfermo. No obstante, ambas operaciones concurren en una misma obra, dado que ambas naturalezas actúan comunitariamente, como hemos expuesto (en la sol.).

ARTICULO 2

¿Hay en Cristo varias operaciones humanas?

Objeciones por las que parece que en Cristo hay varias operaciones humanas.

1. Cristo, en cuanto hombre, tiene de común con las plantas la naturaleza vegetativa; con los animales, la naturaleza sensitiva, y con los ángeles, la naturaleza intelectual, como todos los demás hombres. Pero la operación de la planta en cuanto tal es distinta de la operación del animal en cuanto animal. Luego Cristo, en cuanto hombre, tiene diversas operaciones.

2. Aún más: las potencias y los hábitos se distinguen por sus actos. Pero en el alma de Cristo existieron diversas potencias y distintos hábitos. Luego también diversas operaciones.

3. Y también: los instrumentos deben guardar proporción con las operaciones. Ahora bien, el cuerpo humano tiene diversos miembros de acuerdo con la forma de cada uno de ellos. Luego aquéllos son conformes con las diversas operaciones. Y, por tanto, en la naturaleza humana de Cristo hubo diversas operaciones.

En cambio está lo que dice el Damasceno en el libro III[12]: *La operación sigue a la naturaleza.* Ahora bien, en Cristo sólo hay una naturaleza humana. Luego en Cristo solamente hubo una operación humana.

Solución. *Hay que decir:* Por ser la razón lo que especifica al hombre, se llama operación absolutamente humana la que procede de la razón a través de la voluntad, que es el apetito racional. Si se da en el hombre una operación que no procede de la razón y de la voluntad, no es una operación absolutamente humana, sino que conviene al hombre en virtud de alguna parte de su naturaleza humana: a veces por su misma naturaleza de criatura corporal, como el ser arrastrado hacia abajo; otras, en virtud de su alma vegetativa, como alimentarse y crecer; otras, por su naturaleza sensitiva, como ver y oír, imaginar y recordar, desear ardientemente e irritarse. Entre tales operaciones hay diferencia. En efecto, las operaciones del alma sensitiva obedecen de algún modo a la razón; y por eso, en cierta medida, son racionales y humanas, como es evidente por lo que dice el Filósofo en el I *Ethic.*[13]. En cambio, las operaciones que dimanan del alma vegetativa, o incluso de la naturaleza corporal, no están sujetas a la razón, por lo que no son racionales en modo alguno, ni absolutamente humanas, sino sólo por pertenecer a una parte de la naturaleza humana.

Pero hemos dicho antes (a.l) que, cuando un agente inferior obra mediante su propia forma, entonces su operación es distinta de la operación del agente superior. En cambio, cuando el agente inferior sólo obra impulsado por el agente superior, entonces la operación de ambos agentes es la misma. Así pues, en todo hombre sano la operación corporal y la de su alma vegetativa son distintas de la operación de la voluntad, que es la propiamente humana. Y lo mismo acontece con la operación del alma sensitiva en cuanto no es movida por la razón; mas cuando es movida por la razón, la operación de la parte sensitiva y de la parte racional es una misma. Pero la operación del alma racional es una si nos fijamos en el principio de la operación, que es la razón o la voluntad, pero se diversifica por motivo de los distintos objetos en que recae. Tal diversidad fue llamada por algunos [14] diversidad de *obras realizadas,* más que diversidad de operaciones, porque pensaron que la unidad de operación proviene sólo del principio operativo. Y, en este sentido, se plantea ahora el problema de la unidad o de la pluralidad de operaciones en Cristo.

Así pues, en cualquier hombre normal hay una sola operación propiamente humana. Sin embargo, aparte de ésta, en el hombre sano existen otras operaciones que no

12. *De Pide Orth.* c.15: MG 94,1048; c.16: MG 94,1068; cf. 2 c.23: MG 94,949. 13. C.13 n.18 (BK 1102b30); S. TH., lect.20. 14. Cf. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 3 d.17 a.5 ad 4 (BO 28,304).

son propiamente humanas, como queda dicho. Pero en Jesucristo hombre no había movimiento alguno de la parte sensitiva que no estuviese dirigido por la razón. Hasta las mismas operaciones naturales y corporales estaban sujetas, en cierta medida, a su voluntad, en cuanto él quería que *su carne obrase y padeciese lo que es propio de la misma,* como antes hemos dicho (q.18 a.5). Y, por tanto, en Cristo hay una sola operación con mayor motivo que en cualquier otro hombre [c].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Las operaciones de la parte sensitiva y vegetativa no son propiamente humanas, como se ha dicho (en la sol.). Y, sin embargo, en Cristo tales operaciones fueron más humanas que en los otros hombres.

2. *A la segunda hay que decir:* Las potencias y los hábitos se diversifican por relación a sus objetos; y por eso la diversidad de operaciones, en este sentido, se debe tanto a la diversidad de potencias y de hábitos cuanto a la diversidad de objetos. Pero no tratamos de excluir de la humanidad de Cristo tal diversidad, como tampoco excluimos la proveniente de otras razones. Solamente rechazamos la que se refiere al primer principio activo, como hemos dicho (en la sol.).

ARTICULO 3

¿La acción humana de Cristo pudo ser meritoria para él?

In Sent. 3 d.18 a.2 y 3; a.4 q.ªel, 2 y 3; a.5; *De verit.* q.29 a.6; *Compend. theol.* c.231

Objeciones por las que parece que la acción humana de Cristo no pudo ser meritoria para él.

1. Cristo, antes de su muerte, fue bienaventurado, como lo es también ahora. Pero el bienaventurado no puede merecer, porque la caridad pertenece al premio de la bienaventuranza, y de acuerdo con aquélla surge el gozo. Por eso no parece que sea principio de mérito, al ser distintos el mérito y el premio. Luego Cristo, antes de su pasión, no merecía, lo mismo que tampoco ahora merece.

2. Aún más: nadie merece lo que se le debe. Pero a Cristo, al ser Hijo de Dios por naturaleza, se le debe la herencia eterna, que los demás hombres merecen por medio de sus buenas obras. Luego Cristo no pudo merecer nada para sí, ya que fue Hijo de Dios desde el principio.

3. Y también: cualquiera que posee lo principal no merece propiamente lo que de ello se deriva. Pero Cristo tuvo la gloria del alma, de la que normalmente procede la gloria del cuerpo, como dice Agustín en la *c&ftíAdDioscorumz,* aunque en Cristo, por una disposición divina, la gloria del alma no redundó en su cuerpo. Luego Cristo no mereció la gloria del cuerpo.

4. Por último: la manifestación de la excelencia de Cristo no es un bien para él mismo, sino para los que le conocen. Por eso se promete a quienes le aman que se les manifestará, según palabras de Jn 14,21: *Si alguno me ama, será amado por mi Padre;yyo le amaré, y me manifestaré a él.* Luego Cristo no mereció la manifestación de su grandeza.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Flp 2,8-9: *Se hizo obediente hasta la muerte; por eso también Dios le exaltó.* Luego, obedeciendo, mereció su propia exaltación y, de este modo, mereció algo para sí.

Solución. *Hay que deár.* Poseer un bien por el propio esfuerzo es más noble que conseguirlo por medio de otro, pues *la causa que actúa por sí misma es siempre mejor que la que obra por la virtud de otro,* como se dice en el libro VIII *Phys.* [16]. Ahora bien, se dice que alguien posee una cosa por sí mismo cuando, de algún modo, es causa de la misma. La primera causa por excelencia de todos nuestros bienes es Dios; y, en este sentido, ninguna criatura posee un bien propio por sí misma, de acuerdo con lo que se dice en 1 Cor 4,7: *¿Qué tienes que no hayas recibido?* Sin embargo, de manera secundaria, puede uno ser para sí mismo causa de tener algún bien, esto es, en cuanto que coopera con Dios en el mismo. Y así el que posee algo por su propio mérito, lo tiene, en cierto modo, por sí mismo. De ahí que se posea de modo más excelente lo que se tiene por mérito que lo que se posee sin mérito ,

15. Ep.118 c.3: ML 33,439. 16. ARISTÓTELES, c.5 n.7 (Bic 257a30); S. TH., lect.9.

d. Hay que recordar la teología de Santo Tomás sobre el mérito. Supuesta la iniciativa de Dios, mérito es como un derecho a la recompensa que el hombre adquiere en el plano sobrenatural por haber realizado actos humanos en caridad (II-II q.182 a.2 sol.l).

Ahora bien, siendo preciso atribuir a Cristo toda perfección y toda nobleza, es natural que él poseyese por mérito lo que tienen los demás por ese procedimiento, a no ser que se trate de algo cuya carencia daña la dignidad y la perfección de Cristo en mayor medida que las acrecienta la consecución de eso mismo por medio del mérito. Por eso no mereció ni la gracia, ni la ciencia, ni la bienaventuranza del alma, ni la divinidad; pues, siendo sólo objeto de mérito aquello que aún no se posee, sería necesario que Cristo hubiera carecido alguna vez de esas cosas; carencia que rebaja la dignidad de Cristo en mayor grado de lo que la aumente el mérito. Pero la gloria del cuerpo, u otras cosas de este género, es inferior a la dignidad del mérito, por pertenecer ésta a la virtud de la caridad. Y, por consiguiente, hay que concluir diciendo que Cristo mereció la gloria del cuerpo y las cosas atinentes a su excelencia exterior, como son: la ascensión, la veneración y otros bienes por el estilo. Y así resulta evidente que pudo merecer algo para sí.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** El gozo, que es un acto de la caridad, pertenece a la gloria del alma, que Cristo no mereció. Y por eso, si mereció algo por su caridad, no se sigue que el mérito y el premio sean una misma cosa. Y, sin embargo, no mereció por la caridad propia del bienaventurado, sino por la caridad propia del viador, pues, como antes hemos dicho (q.15 a.10), Cristo fue a la vez viador y bienaventurado. Y por eso, al no ser ahora viador, no se encuentra en estado de merecer.

2. *A la segunda hay que decir:* A Cristo, en cuanto es Dios e Hijo de Dios por naturaleza, se le debe la gloria divina y el dominio sobre todas las cosas como a Señor principal y supremo. Sin embargo, le es debida la gloria como a hombre bienaventurado, gloria que debió tener, bajo algún aspecto, sin mérito y, bajo otro, con mérito, como es claro por lo ya dicho (en la sol.).

3. *Ala tercera hay que decir:* La redundancia de la gloria del alma en el cuerpo se produce, por disposición divina, de acuerdo con los méritos de los hombres; es a saber, de modo que, así como el hombre merece por los actos del alma, que ejerce mediante el cuerpo, así también sea recompensado con la gloria del alma que se desborda sobre el cuerpo. Y, por eso, no sólo cae bajo el mérito la gloria del alma, sino también la del cuerpo, según las palabras de Rom 8,11: *El dará vida a nuestros cuerpos mortales, por virtud de su Espíritu que habita en nosotros.* Y, de este modo, la gloria del cuerpo pudo ser objeto del mérito de Cristo.

4. *A la cuarta hay que decir:* La manifestación de la excelencia de Cristo forma parte de su propio bien, de acuerdo con la entidad que tiene en el conocimiento de los demás; aunque tal manifestación pertenezca más principalmente al bien de quienes le conocen, de acuerdo con la entidad propia de éstos. Pero esto mismo dice relación a Cristo por ser ellos miembros suyos.

ARTICULO 4

¿Pudo Cristo merecer para los demás?

1-2 q.114 a.6; *infra* q.48 a.l; *In Sent. 2* d.20 q.2 a.3 ad 3; 3 d.18 a.6 q.ªl; *De verít.* q.29 a.7; *Competid, theol.* c.231

Objeciones por las que parece que Cristo no pudo merecer para los demás.

1. En Ez 18,20 se dice: *El alma que pecare, ésa morirá.* Luego, por la misma razón, el alma que merezca, ésa será recompensada. Por consiguiente, no es posible que Cristo haya merecido para los demás.

2. Aún más: *De la plenitud de la gracia de Cristo reciben todos,* como se dice en Jn 1,16. Ahora bien, los demás hombres, que poseen la gracia de Cristo, no pueden merecer para los demás, pues en Ez 14,20 se lee: *Aunque estuvieran en una ciudad Noé, Daniel y Job, no salvarían un hijo ni una hija, sino que, por su propia justicia, salvarían ellos sus vidas.* Luego tampoco Cristo pudo merecer algo para nosotros.

3. Y también: el *salario* que uno merece, *le es debido en justicia, y no por gracia,* como es manifiesto por Rom 4,4. Por consiguiente, si Cristo mereció nuestra salvación, se sigue que ésta no proviene de la gracia de Dios, sino de la justicia, y que procede injustamente con los que no salva, porque el mérito de Cristo llega a todos.

En cambio está lo que se dice en Rom 5,18: *Como por el delito de uno solo llega a todos la condenación, así también por la justicia de uno solo llega a todos la justificación de la vida.* Ahora bien, el demérito de Adán redunda en condenación de los demás. Luego mucho más redundará en todos el mérito de Cristo.

Solución. *Hay que decir* Como antes hemos dicho (q.8 a.1-5), Cristo tuvo la gracia

no sólo como hombre particular, sino como cabeza de toda la Iglesia, a la que todos están unidos como los miembros a la cabeza, formando con ellos una sola persona mística. Y de ahí proviene el que el mérito de Cristo se extienda a los demás, por ser miembros suyos, como en un único hombre la acción de la cabeza pertenece, en cierta manera, a todos sus miembros, pues no siente sólo para sí misma, sino para todos los miembros'.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El pecado de un individuo particular sólo le perjudica a él mismo. En cambio, el pecado de Adán, por haberlo hecho Dios principio de toda la naturaleza, se extiende a todos los otros mediante la propagación carnal. Y, de la misma manera, el mérito de Cristo, constituido por Dios cabeza de todos los hombres en cuanto a la gracia, se extiende a todos sus miembros.

2. *A la segunda hay que dedr:* Los demás no reciben de la plenitud de Cristo la fuente de la gracia, sino una gracia particular. Y, por eso, no es necesario que los otros hombres puedan merecer, como Cristo, en favor de los demás.

3. *A la tercera boy que decir:* Así como el pecado de Adán no se deriva a los demás sino por medio de la generación carnal, así el mérito de Cristo no llega a los demás sino por medio de la regeneración espiritual, que se realiza en el bautismo, por la cual somos incorporados a Cristo, según Gal 3,27: *Cuantos habéis sido bautizados en Cristo, os habéis vestido de Cristo.* Y esta misma regeneración en Cristo es una gracia otorgada al hombre. Y, de esta manera, la salvación del hombre proviene de la gracia.

e. La doctrina de este art, que se comprende bien después de lo dicho sobre la capitalidad de Cristo (q.8), fue ratificada por el Conc. de Trento (DS 1529).

CUESTIÓN 20

Sobre la sumisión de Cristo al Padre [a]

Pasamos ahora a tratar de las cosas que convienen a Cristo en relación con su Padre. Unas se predican de él por la relación que guarda con el Padre; por ejemplo, el que le estuviese sometido, le dirigiese oraciones, le sirviese en el sacerdocio. Otras se dicen del mismo, o pueden decirse, por la relación que el Padre tiene con él: v.gr., si el Padre le adoptó, y el que le haya predestinado. En consecuencia, trataremos: primero, de la sumisión de Cristo al Padre; segundo, de su oración (q.21); tercero, de su sacerdocio (q.22); cuarto, de su adopción, si le conviene (q.23); quinto, de su predestinación (q.24).

Sobre lo primero se plantean dos problemas:

1. ¿Está Cristo sometido al Padre?—2. ¿Está sometido a sí mismo?

ARTICULO 1

¿Debe decirse que Cristo está sometido al Padre?

1 q.42 a.4 ad 1; *In Sent.* 3 d.ll a.l ad 2; *In / Cor.* 15 lect.3

Objeciones por las que parece que no debe decirse que Cristo está sometido al Padre.

1. Todo lo que está sometido a Dios Padre es una criatura, porque, como se dice en el libro *De Eccksiast. Dogm.* [1], *en la Trinidad nada hay que sirva o que esté sometido.* Pero, como antes hemos escrito (q.16 a.8), no se puede decir en absoluto que Cristo sea una criatura. Luego tampoco debe decirse en absoluto que Cristo esté sometido a Dios Padre.

2. Aún más: se dice que una cosa está sometida a Dios cuando está sujeta a su dominio. Pero a la naturaleza humana de Cristo no se le puede atribuir la servidumbre, pues escribe el Damasceno en el libro III[2]: *Ha de tenerse en cuenta que no podemos llamar sierva* a la naturaleza humana de Cristo, *porque los nombres de servidumbre y dominación no son propiedades de la naturaleza, sino relaciones, al modo en que lo son la paternidad y la filiación.* Luego Cristo, bajo la perspectiva de su naturaleza humana, no está sujeto al Padre.

3. Y también: en 1 Cor 15,28 se dice: *Cuando le estén sometidas todas las cosas, entonces el mismo Hijo se sujetará a quien a El todo se lo sometió.* Pero, como se escribe en Heb 2,8, *ahora no vemos todavía que le estén sometidas todas las cosas.* Luego El no está aún sujeto al Padre, que le sometió todas las cosas.

En cambio está lo que se lee en Jn 14,28: *El Padre es mayor que yo.* Y Agustín comenta en el I *De Trin.*[3]: *No sin razón enseña la Escritura ambas cosas: Que el Hijo es igual al Padre, y que el Padre es mayor que el Hijo. Lo primero, por su forma de Dios; lo segundo, por su forma de siervo, entendiéndose lo uno y lo otro sin confusión de ninguna clase.* Ahora bien, el menor está sujeto al mayor. Luego Cristo, en su forma de siervo, está sometido al Padre.

Solución. *Hay que decir:* A quien posee una determinada naturaleza le conviene todo lo que es propio de la misma. La naturaleza humana, por su misma condición, tiene respecto de Dios una triple sumisión: primero, en cuanto al grado de bondad, dado que la naturaleza divina es la misma bondad por esencia, como queda patente por lo que dice Dionisio en el c.l del *De Div. Nom.*[4]; mientras que la naturaleza creada posee una cierta participación de la bondad divina, estando como sujeta a los rayos de aquella bondad. Segundo, en cuanto al poder de Dios, puesto que la naturaleza humana, como cualquier otra criatura, está sometida a las disposiciones de

1. GENADIO, c.4: ML 58,982. 2. *De Pide Orth.* c.21: MG 94,1085. 3. C.7: ML 42,829. 4. § 5: MG 3,593; S. TH., lect.3.

a. En su operación Jesucristo mira al Padre (q.20-24) y a los hombres (q.25-26).

la providencia divina. Tercero, y de modo especial, la naturaleza humana está sujeta a Dios por un acto propio, a saber: en cuanto que, por propia voluntad, obedece los mandatos divinos. Y el propio Cristo declara tener esa triple sumisión respecto del Padre. La primera, en Mt 19,17, cuando dice: *¿Por qué me preguntas sobre lo bueno? Uno solo es bueno, Dios.* Por lo que comenta Jerónimo [5]: *Por haberle llamado maestro bueno, y no haberle proclamado Dios o Hijo de Dios, le dijo que, a pesar de ser un hombre santo, en comparación con Dios no era bueno.* Con ello dio a entender que él mismo, considerado en su naturaleza humana, no alcanzaba el grado de la bondad divina. Y porque, *en las cosas que no son materialmente grandes, lo mismo es ser mayor que ser mejor,* como dice Agustín en el libro VI *De Trin.* [6], de ahí que se diga que el Padre es *mayor que Cristo,* considerado éste en cuanto a su naturaleza humana.

La segunda sumisión se atribuye a Cristo en cuanto que todo lo acaecido en torno a su humanidad se produjo por disposición divina. Por eso escribe Dionisio, en el c.4 del *De Div. Nom.* [7], que Cristo *está sometido a las disposiciones de Dios Padre.* Y ésta es la sumisión de servidumbre, porque *toda criatura sirve a Dios* (Jdt 16,17), sujeta a sus disposiciones, según las palabras de Sab 16,24: *LM creación te sirve a ti, su Creador.* Y en este sentido se dice en Flp 2,7 que el Hijo de Dios *tomó la forma de siervo.*

La tercera sumisión se la atribuye Cristo a sí mismo cuando, en Jn 8,29, dice: *Yo hago siempre lo que es de su agrado.* Y ésta es la sumisión de obediencia. Por ello se dice en Flp 2,8 que *se hizo obediente al Padre hasta la muerte.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Así como no debe entenderse que Cristo es una criatura absolutamente, sino sólo según su naturaleza humana, póngase o no se ponga esta determinación, como antes hemos dicho (q.16 a.8), así tampoco debe entenderse de forma absoluta que Cristo esté sujeto al Padre, sino sólo en cuanto a su naturaleza humana, aun en el caso de que no se consigne esta determinación. Sin embargo, es preferible hacerla constar, a fin de evitar el error de Arrio, el cual defendió que el Hijo era menor que el Padre (cf. q.10 a.2 ad 1).

2. *A. la segunda hay que decir:* La relación de servidumbre y la de dominio se fundamentan en una acción y en una pasión, esto es, en cuanto que lo propio del siervo es ser movido por el imperio del señor. Ahora bien, el sujeto de la acción no es la naturaleza, sino la persona, pues, según el Filósofo [8], *los actos pertenecen a los supuestos y a los individuos.* Sin embargo, la acción se atribuye a la naturaleza como al principio en virtud del cual obra la persona o la hipóstasis. Y, por consiguiente, aunque, hablando con propiedad, no pueda decirse que la naturaleza es señora o sierva, sí puede decirse propiamente que una hipóstasis o persona es señora o sierva por razón de esta o de aquella naturaleza. Y, en este sentido, nada impide decir que Cristo está sujeto al Padre, o que es su siervo, por razón de su naturaleza humana.

3. *A. la tercera hay que decir:* Como escribe Agustín en el libro I *De Trin.*[9], *Cristo entregará el reino al Dios y Padre cuando haya conducido a los justos, en los que ahora reina por medio de la fe, a la visión beatífica,* para que contemplen la misma esencia común al Padre y al Hijo. Y entonces estará totalmente sometido al Padre no sólo en sí mismo, sino también en sus miembros, por la participación plena de la bondad divina. Entonces igualmente le estarán plenamente sujetas todas las cosas por el cumplimiento definitivo de su voluntad en ellas; aunque, incluso al presente, estén todas sometidas a su potestad, según las palabras de Mt 28,18: *Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra,* etcétera.

ARTICULO 2

¿Estuvo Cristo sometido a sí mismo?

Objeciones por las que parece que Cristo no estuvo sujeto a sí mismo.

1. Dice Cirilo en la *Carta Sinódica*[10], esto es, aceptada por el Concilio de Efeso[11]: *Cristo no es ni siervo ni señor de sí mismo. Es necio, e incluso impío, hablar y pensar de ese modo.* Y esto mismo sostuvo el Damasceno, cuando escribe en el libro III[12]: *Cristo, siendo un solo ser, no puede ser siervo y señor de sí mismo.*

5. *In Matth.* 19,17,1.3: ML 26,141. 6. C.8: ML 42,929. 7. §4: MG 3,181. 8. *Metaphys.* 1 c.l n.6 (BK 981al6); S. TH., lect. 6. 9. C.8: ML 42,831. 10. *Ep.ll Ad Nestorium:* MG 77,112; o en la trad. de MARIO MERCATOR: ML 48,836. 11. P.l c.26: MANSI 4,1075. 12. *De Fide Orth.* c.21: MG 94,1085.

Pero Cristo es llamado siervo del Padre en tanto en cuanto le está sujeto. Luego Cristo no estaba sometido a sí mismo.

2. Aún más: siervo dice relación al señor. Pero no existe relación de algo consigo mismo, por lo que dice Hilario en el libro *De Trin.*[13]: *Nada es semejante o igual a sí mismo.* Luego Cristo no puede llamarse siervo de sí mismo y, por consiguiente, no está sujeto a sí mismo.

3. Y también: *Como el alma racional y la carne forman un solo hombre, así Dios y el hombre constituyen un único Cristo,* en palabras de Atanasio[14]. Pero por el hecho de que el cuerpo esté sometido al alma no decimos que el hombre esté sujeto a sí mismo, o que sea siervo de sí mismo, o que sea mayor que sí mismo. Luego tampoco puede decirse que Cristo esté sujeto a sí mismo por el hecho de que su humanidad esté sometida a su divinidad.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro I *De Trin.*[15]: *la Verdad demuestra, bajo este aspecto,* esto es, en cuanto que el Padre es mayor que Cristo, según la naturaleza humana de éste, que *también el Hijo es inferior a sí mismo*[h].

2. Aún más: como argumenta el propio Agustín en el mismo lugar[16], el Hijo de Dios asumió de tal modo la forma de siervo, que no perdió la forma de Dios. Pero según la forma divina, que es común al Padre y al Hijo, el Padre es mayor que el Hijo, visto éste en su naturaleza humana. Luego también el Hijo es mayor que sí mismo considerado en su naturaleza humana.

3. Y también: Cristo, en su naturaleza humana, es siervo de Dios Padre, de acuerdo con lo que se lee en Jn 20,17: *Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios*. Pero todo el que es siervo del Padre, es siervo del Hijo; de lo contrario, no todo lo que es del Padre lo sería del Hijo. Luego Cristo es siervo de sí mismo, y está sometido a sí mismo.

Solución. *Hay que decir:* Como queda explicado (a.l ad 2), el ser señor o siervo se atribuye a la persona o a la hipóstasis en relación con una naturaleza determinada. Cuando, pues, decimos que Cristo es *señor o siervo de sí mismo,* o que *el Verbo de Dios es Señor de Cristo hombre,* eso puede entenderse de dos maneras: una, interpretando que tal afirmación se hace por razón de una hipóstasis o persona distinta, como si una fuera la persona del Verbo de Dios, que domina, y otra la persona del hombre, que sirve. Eso es propio de la herejía de Nestorio (cf. q.2 a.6). Por esto, al condenarle, dice el Concilio de Efeso[17]: *Si alguien dice que el Verbo de Dios Padre es Dios o Señor de Cristo y, antes bien, no confiesa, según las Escrituras, que él mismo es a la vez Dios y hombre, visto que el Verbo se hizo carne, sea anatema.* Y en este sentido lo niegan Cirilo[18] y el Damasceno[19]. Y, bajo ese mismo aspecto, es necesario negar que Cristo es inferior a sí mismo, o que esté *sometido a sí mismo.*

Otra manera de entenderlo es en relación con la diversidad de naturaleza en una sola persona o hipóstasis. Y en este sentido podemos decir que, en cuanto a una de las naturalezas, la que tiene común con el Padre, Cristo preside y domina junto con el Padre; en cambio, en cuanto a la otra naturaleza, la común con nosotros, Cristo está sometido y vive en condición de esclavo. Y bajo este aspecto dice Agustín[20] que el Hijo es *inferior a sí mismo.*

Pero debe tenerse en cuenta que, por ser el nombre *Cristo* un nombre de persona, como lo es también el nombre *Hijo,* pueden predicarse de Cristo, de suyo y absolutamente, las cosas que le convienen por razón de su persona, que es eterna; y, sobre todo, pueden predicarse de él las relaciones de este género, que parece que pertenecen más propiamente a la persona o hipóstasis. Mas las cosas que le convienen por razón de su naturaleza humana, deben predicarse de él con la oportuna limitación. De modo que

13. L.7 n.15: ML 10,211; cf. 1.3 n.23: ML 10,91. 14. En el Símb. *Quicumqm:* MANSI 2,1355; Dz 40. 15. C.7: ML 42,828. 16. AGUSTÍN, *De Trin.* 1.1 c.7: ML 42,828. 17. P.l c.26 anath.6: MANSI 4,1083; Dz 118. CIRILO DE ALEJANDRÍA, Ep.17 *Ad Nestoríum,* anath.6: MG 77,121; o en la trad. de MARIO MERCATOR: ML 48,840. 18. Cf. Ep.17 *Ad Nestoríum:* MG 77,112, en el *Conc. de Efeso* P.l c.26: MANSI 4,1075, o en la trad. de MARIO MERCATOR: ML 48,836. 19. *De Fide Orth.* L.3 c.21: MG 94,1085. 20. *De Trin.* 1.1 c.7: ML 42,828.

b. La multiplicación de autoridades, rara en la *Suma,* sugiere ya que se trata de un problema delicado. Ante los errores de Nestorio se comprenden las afirmaciones de San Cirilo y del Conc. de Efeso (dif.l). Ya en otro contexto, San Agustín hizo las debidas distinciones (c.).

digamos en verdad que Cristo es absolutamente Máximo, Señor y Soberano; en cambio, el que esté sometido, el que sea siervo, o sea inferior, debe predicarse de él con unos límites, a saber, *por razón de su naturaleza humana.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir*** Cirilo y el Damasceno niegan que Cristo es Señor de sí mismo, en cuanto esto implica pluralidad de supuestos, que es un requisito para que alguien pueda llamarse señor de otro.

2. *A la segunda hay que decir:* En absoluto, es necesario que el señor sea distinto del siervo. Sin embargo, puede salvarse una cierta noción de dominio y de servidumbre cuando un mismo sujeto es señor de sí mismo bajo diversas razones.

3. A. la teñera hay que decir: Debido a las diversas partes del hombre, de las que una es superior y otra inferior, dice el Filósofo, en el libro V *Ethic.*[21], que *hay unajusticia del hombre para consigo mismo,* en cuanto que el irascible y el concupiscible obedecen a la razón. Bajo este aspecto, también puede decirse que un mismo hombre está sometido y es servidor de sí mismo, teniendo en cuenta las diversas partes de su persona.

La respuesta a los otros argumentos resulta clara por lo dicho. Agustín afirma que el Hijo es inferior a sí mismo, o que está sometido a sí mismo, por razón de la naturaleza humana, no por la diversidad de supuestos.

21. C.ll n.9 (BK 1138B5); S. TH., lect.17.

CUESTIÓN 21

Sobre la oración de Cristo

Viene a continuación el tema de la oración de Cristo".

Y acerca de esto se plantean cuatro preguntas:

1. ¿Le conviene a Cristo orar?—2. ¿Le corresponde según su sensibilidad?—3. ¿Le compete orar por sí mismo, o solamente por los demás?—4. ¿Fue escuchada toda oración suya?

ARTICULO 1

¿Le conviene a Cristo orar? [a]

Supra q.13 a.4 ad 3; *infra* q.43 a.2 ad 2; *In Sent.* 3 d.27 a.3 q.ªl; 4 d.15 q.4 a.6 q.ªl ad 2; q.ª2 ad 1; *In Boet. De Trín.* q.3 a.4; *In lo.* 11 lect.6

Objeciones por las que parece que el orar no le conviene a Cristo.

1. Como dice el Damasceno \ *la oración es la petidón a Dios de las cosas convenientes.* Ahora bien, al poder hacer Cristo todas las cosas, parece que no le conviene pedir nada a nadie. Luego da la impresión de que el orar no le conviene a Cristo.

2. Aún más: no es oportuno pedir en la oración lo que sabe uno con certeza que va a suceder; no pedimos, por ejemplo, que mañana salga el sol. Ni tampoco conviene pedir en la oración lo que se sabe ciertamente que no sucederá en modo alguno. Ahora bien, Cristo conocía el futuro de todas las cosas. Luego no le convenía pedir cosa alguna en la oración.

3. Y también: escribe el Damasceno en el libro III [2] que *la oración es la ascensión de la mente hacia Dios.* Ahora bien, la mente de Cristo no necesitaba de ascensión hacia Dios, porque su inteligencia estaba siempre unida a Dios, no sólo por la unión hipostática, sino también por el gozo de la bienaventuranza. Luego el orar no le convenía a Cristo.

En cambio está lo que leemos en Le 6,12: *Aconteció por aquellos días que salió hacia la montaña para orar, y pasaba la noche orando a Dios.*

Solución. *Hay que decir.* Como se explicó en la *Segunda Parte* (2-2 q.83 a.l y 2), la oración es una exposición ante Dios de nuestra propia voluntad, a fin de que la satisfaga. Por consiguiente, si en Cristo sólo existiese la voluntad divina, no le competería en modo alguno el orar, porque la voluntad divina cumple por sí misma lo que desea, según Sal 134,6: *El Señor hizo cuanto quiso.* Pero, por haber en Cristo una voluntad humana, además de la divina, y por no ser aquélla capaz de realizar lo que quiere sino mediante la voluntad divina, sigúese que a Cristo en cuanto hombre, y por tener voluntad humana, le compete el orar.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Cristo podía hacer todo lo que quería en cuanto Dios, pero no en cuanto hombre, pues, como hemos dicho (q.13 a.l), en cuanto hombre no gozaba de la omnipotencia. Y, no obstante, siendo Dios y hombre, quiso presentar sus oraciones al Padre, no como si fuese impotente, sino para instruirnos a nosotros. Y, en primer lugar, para demostrar que venía del Padre. Por eso dice en Jn 11,42: *Lo he dicho por el pueblo que me rodea* (se refiere a su oración precedente), *para que crean que tú me has enviado.* Por lo cual escribe Hilario en el libro X *De Trin.*[3]: *No tuvo necesidad de la oración; oró en favor nuestro, para que no lo*

1. *De Pide Orth.* 1.3 c.24: MG 94,1089. 2. *De Fide Orth.* c.24: MG 94,1089. 3. N.71: ML 10,398.

a. La *Escritura* dice claramente que Jesús ha dado gracias y ha suplicado al Padre. Como en la ciencia de Cristo, las posiciones de los Padres van desde una «plegaria económica» —para darnos ejemplo— (a.l ad 1) hasta la afirmación de una plegaria espontánea que Cristo necesita en cuanto hombre.

b. Oraáón, como confidencia de la propia voluntad delante de Dios, supone un clima contemplativo (sol.3). No sólo es para pedir (a.l c.), sino también para dar gracias a Dios (a.3 c.).

ignorásemos como Hijo. Después, para darnos ejemplo. De ahí que diga Ambrosio *In Lúe.* : *No tengas unos oídos insidiosos, pensando que el Hijo de Dios oraba como quien carece de fuerzas, a fm de pedir lo que él mismo no podía realizar. Creador del poder, maestro de la obediencia, nos informa con su ejemplo en relación a lo que prescribe la virtud.* Por eso escribe también Agustín en su *In loann.*[5]: *Podía el Señor, en su forma de siervo, orar en silencio, si fuera necesario. Pero quiso presentarse al Padre como orante, afín de recordar que era nuestro Maestro.*

2. *A la segunda hay que decir:* Entre las cosas futuras que Cristo conoció, estaban aquellas que habían de acontecer gracias a su oración. Y, de este modo, no hay ningún inconveniente en que lo pidiese a Dios.

3. *A la tercera hay que decir.* La ascensión no es otra cosa que un movimiento hacia lo que está arriba. Pero el movimiento, como se escribe en el libro III *De An.*[6], se denomina tal de dos modos: uno, en sentido propio, cuando implica paso de la potencia al acto, en cuanto es *el acto de un ser imperfecto.* Y, en este sentido, el ascender le compete a aquel ser que está en potencia, y no en acto, respecto de lo alto. En este aspecto, como dice el Damasceno[7], *el entendimiento humano de Cristo no necesita de ninguna ascensión hacia Dios, pues siempre está unido a El en su serpersonal y por su contemplación bienaventurada.* Otro, en cuanto que el movimiento es *el acto de un ser perfecto,* es decir, que existe en acto, al modo en que llamamos un cierto movimiento al entender y al sentir. Y, de este modo, el entendimiento de Cristo siempre está en ascensión hacia Dios, porque siempre le contempla como algo que está por encima de él.

ARTICULO 2

¿Le compete a Cristo orar según su apetito sensible?

In Sent. 3 di7 a.3 q."3; *Competid, theol.* c.233

Objeciones por las que parece que a Cristo le compete orar según su apetito sensible.

1. Refiriéndose a Cristo, se dice en Sal 83,3: *Mi corazóny mi carne han saltado de gozp por el Dios vivo.* Pero se llama sensibilidad al apetito de la carne. Luego la sensibilidad de Cristo pudo elevarse hasta el Padre mediante el gozo y, por una razón semejante, pudo hacerlo por medio de la oración.

2. Aún más: el orar parece ser propio de aquel que desea lo que se pide. Ahora bien, Cristo pidió algo deseado por su sensibilidad cuando exclamó: *Pase de mí este cáliz.* Luego el apetito sensible de Cristo oró.

3. Y también: es más noble estar unido a Dios personalmente que elevarse hasta El por la oración. Pero el apetito sensitivo fue asumido por Dios en la unidad de la persona, como lo fue cualquier otra parte de la naturaleza humana. Luego, con mucha mayor razón, pudo elevarse hasta Dios por medio de la oración.

En cambio está que en Flp 2,7 se dice que el Hijo de Dios, conforme a la naturaleza que asumió, *se hizo semejante a los hombres.* Pero los demás hombres no oran con el apetito sensitivo. Luego tampoco Cristo oró con su sensibilidad.

Solución. *Hay que decir:* Orar con la sensibilidad puede entenderse de dos modos: uno, tomando la oración como un acto de la sensibilidad. Y, tomada en este sentido, Cristo no oró con su apetito sensible, porque su sensibilidad fue de la misma naturaleza que la nuestra. Ahora bien, nuestra sensibilidad no puede orar por dos razones: primera, porque el movimiento de la sensibilidad no puede rebasar el ámbito de lo sensible, y por lo mismo no puede ascender hasta Dios, lo cual es un requisito para la oración; segunda, porque la oración lleva consigo un cierto orden en el sentido de que alguien desea una cosa en cuanto que debe ser realizada por Dios; y esto sólo es propio de la razón. De ahí que la oración sea un acto de la razón, como ya expusimos en la *Segunda Parte (2-2* q.83 a.l).

Otro modo de entender el orar con la sensibilidad consiste en que la razón, al orar a Dios, le exponga los deseos del propio apetito sensitivo. Y, en este aspecto, Cristo oró con su sensibilidad en cuanto que su oración, a modo de abogada de su sensibilidad, expresaba los deseos de ésta. Y Cristo lo hizo así para instruirnos sobre tres cosas: primera, para demostrar que había asumido una naturaleza humana verdadera con todas sus inclinaciones naturales; segunda, para hacernos ver que al hombre le es lícito,

4. L.5 sobre Le 6,12: ML 15,1732. 5. Tr.104 sobre 17,1: ML 35,1902. 6. ARISTÓTELES, c.7 n.l (BK 431a6); S. TH., lect.12. 7. *De Fide Orth.* c.24: MG 94,1089.

conforme a sus sentimientos naturales, querer algo que Dios no quiere; tercera, para probar que el hombre debe subordinar sus propios deseos a la voluntad divina. Por eso dice Agustín en el *Enchir.*[8]: *A.SÍ Cristo, comportándose como hombre, manifestó su voluntad humana particular, al decir: Pase de mí este cáliz* (Mt 26,39). *Era su voluntad humana la que quería algo propio j como privado. Mas, porque quiere ser un hombre recto y dirigirse hacia Dios, añade: Sin embargo, no se haga como yo quiero, sino como quieres tú* (Mt 26,39), *como si dijera: Mírate en mí, porque puedes querer una cosa propia, aun cuando Dios quiera otra.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir.* La carne salta de gozo por el Dios vivo, no por un acto de la carne que suba hacia Dios, sino por una redundancia del corazón en la carne, en cuanto que el apetito sensitivo sigue al movimiento del apetito racional.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque el apetito sensitivo quisiera lo que pedía la razón, no competía, sin embargo, a la sensibilidad pedirlo por la oración, sino que competía a la razón, como se ha dicho (en la sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* La unión personal se realiza en el ser personal, que pertenece a todas las partes de la naturaleza humana. Pero la ascensión de la oración se produce mediante un acto que sólo pertenece a la razón, como queda dicho (en la sol.). Por tanto, no hay paridad de razones.

ARTICULO 3

¿fue conveniente que Cristo orase por si mismo?

ln Sent. 3 d.17 a.3 q."2

Objeciones por las que parece no haber sido conveniente que Cristo orase por sí mismo.

1. Dice Hilario en el libro X *De Trin.*[9]: *No siendo de provecho para él las palabras de la oración, oraba, sin embargo, para utilidad de nuestra fe.* Así pues, parece que Cristo no oró por sí mismo, sino por nosotros.

2. Aún más: nadie ora más que por lo que desea, porque, como queda ya dicho (a.l), la oración es una exposición de la propia voluntad con la intención de que Dios la sacie. Ahora bien, Cristo quería padecer lo que, de hecho, padecía, pues dice Agustín en el libro XXVI *Contra Faust.*[10]: *El hombre ordinariamente, aunque no quiera, se aflige; aunque no lo quiera, duerme; aunque no lo quiera, tiene hambre y pasa sed. El, en cambio,* esto es, Cristo, *pasó por todas esas experiencias porque quiso.* Luego no le competía orar por sí mismo.

3. Y también: escribe Cipriano en el libro *De oratione dominica*[n]: *El Maestro de la paz y de la unidad no quiso que se hiciese oración particular y privadamente, afín de que, al orar, no lo haga uno sólo por sí mismo.* Pero Cristo cumplió lo que enseñó, según Act \,*: Jesús comentó a hacer y enseñar.* Luego Cristo no oró nunca por sí solo.

En cambio está lo que el propio Señor dice, orando, en Jn 17,1: *Glorifica a tu Hijo.*

Solución. *Hay que decir.* Cristo oró por sí mismo de dos modos: primero, expresando los deseos de su sensibilidad, como antes hemos dicho (a.2), o también de su voluntad natural, como cuando pidió que se alejase de él el cáliz de la pasión (Mt 26,39). Segundo, exponiendo los deseos de su voluntad deliberada o racional, por ejemplo cuando pidió la gloria de la resurrección. Y lo hizo con razón. Como hemos dicho (a.l ad 1), Cristo quiso servirse de la oración a su Padre para darnos ejemplo de oración y para demostrar que su Padre es el autor del cual procede El desde la eternidad, según su naturaleza divina, y del que también recibe todo bien según su naturaleza humana. Pero así como su naturaleza humana poseía ya algunos bienes recibidos del Padre, así también esperaba recibir de El otros que aún no tenía. Y por eso, así como daba gracias al Padre por los beneficios recibidos ya en su humanidad, reconociéndole como autor de los mismos, como se deduce de Mt 26,27 y Jn 11,41, de modo semejante pedía al Padre, por medio de la oración, los bienes que faltaban a su humanidad, v.gr. la gloria del cuerpo y otros por el estilo, para reconocerle asimismo como autor de los mismos. Y también en esto nos dio ejemplo para que agradezcamos los bienes recibidos y pidamos en la oración los que aún no poseemos.

8. *Enarr. in Psalm.* ps.32,1 enarr.2 serm.l super vers.l: ML 36,277. Cf. *Glossa ordin.* super ps.32,1 (111,130 A); *Glossa* LOMBARDI, super ps.32,1: ML 191,326. 9. N.71: ML 10,398. 10. C.8: ML 42,484. 11. C.8: ML 4,510.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* Hilario habla de la oración vocal, que Cristo no necesitaba, y que sólo era necesaria por nuestra causa. Por eso dice claramente que *las palabras de la oración no eran de provecho para él.* Pero si *Dios escucha el deseo de los pobres,* como se lee en Sal 9,17, la sola voluntad de Cristo tiene un poder intercesor mucho mayor ante el Padre. Por eso decía El en Jn 11,42: *Yo sé que siempre me escuchas, pero lo he dicho por la multitud que me rodea, a fm de que crean que tú me has enviado.*

2. *A la segunda hay que decir:* Cristo quería padecer lo que en aquellos momentos padecía; pero, sin embargo, deseaba que, después de la pasión, su cuerpo consiguiese la gloria que aún no tenía. Y tal gloria la esperaba del Padre como autor de la misma. Y, por tanto, era conveniente que se la pidiese a El.

3. *A la tercera hay que decir.* La misma gloria que Cristo pedía para sí por medio de la oración, pertenece a la salvación de los demás, según la expresión de Rom 4,25: *Resucitó para nuestra justificación.* Y, por eso, la oración que hacía por sí mismo era, en cierto modo, una oración en favor de todos los demás. Lo mismo que también cualquier hombre que pida a Dios un bien con el fin de utilizarlo en favor de los demás, no ora sólo por sí mismo, sino también por los otros.

ARTICULO 4

¿Fue siempre escuchada la oración de Cristo?

In Sent. 3 di7 a.3 q."4; *In Hebr.* 5 lect.l; *In lo.* 11 lect.6; 13 lect.5; *Compend. theol.* c.233; *In Ps.* ps.21

Objeciones por las que parece que la oración de Cristo no fue siempre escuchada.

1. Pidió que el cáliz de la pasión se apartase de él, como es claro por Mt 26,39; pero tal cáliz no se apartó. Luego parece que no toda oración suya fue escuchada.

2. Aún más: oró para que fuese perdonado el pecado de los que le crucificaban, como es notorio en Le 23,34. Sin embargo, tal pecado no fue perdonado a todos, puesto que los judíos fueron castigados a causa del mismo. Luego parece que no toda oración suya fue escuchada.

3. Y también: el Señor oró *por aquellos que habían de creer en El mediante la palabra de los Apóstoles, para que en él todos fuesen uno,* y para que llegasen a morar con él (Jn 17,20-21.24). Pero no todos logran esto. Luego no todas sus oraciones fueron escuchadas.

4. Por último: en Sal 21,3 se dice, pensando en Cristo: *Clamaré de día, j no me escucharás.* Luego no toda oración suya fue escuchada.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Heb 5,7: *Habiendo ofrecido oraciones y súplicas con poderoso clamory con lágrimas, fue escuchado por su reverencial temor.*

Solución. *Hay que decir:* Como hemos afirmado (a.l), la oración es, en cierto modo, la intérprete de la voluntad humana. Se tiene por escuchada la oración de alguien cuando se cumple su voluntad. Ahora bien, la voluntad absoluta del hombre es la voluntad racional, pues queremos de verdad lo que queremos de acuerdo con la deliberación de la razón. En cambio, lo que queremos por un impulso de la sensibilidad, o también por un movimiento de la voluntad espontánea, la considerada como naturaleza, no lo queremos de forma absoluta, sino relativa, esto es, si no hay algún inconveniente por parte de la deliberación de la razón. Por lo que tal voluntad debe llamarse mejor *veleidad* que voluntad absoluta: es a saber, porque el hombre querría tal cosa si no se opusiese tal otra.

Con la voluntad racional, Cristo no quiso nada fuera de lo que sabía que también era querido por el Padre. Y por eso toda voluntad absoluta de Cristo, incluso la humana, se cumplió, porque fue conforme con Dios; y, en consecuencia, toda oración suya fue escuchada. En este sentido también son satisfechas las oraciones de los otros, por expresar unos deseos que están conformes con Dios, de acuerdo con lo que se escribe en Rom 8,27: *El que escudriña los corazones conoce,* es decir, aprueba *lo que desea el Espíritu,* esto es, lo que hace desear a los santos, *porque según Dios,* es decir, conforme a la voluntad divina, *intercede por los santos'.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* Los Santos Padres explican de diversos modos la súplica acerca

c. La oración es eficaz en la medida en que la voluntad humana se conforma según la voluntad divina.

de la traslación del cáliz [d]. Hilario, en *Super Mt.*[12], comenta: *Cuando pide que el cáliz pase de él, no suplica ser eximido del mismo, sino que lo que pasa por él redunde en otros. Y, por tanto, ruega por aquellos que habían de sufrir después de él, de modo que el sentido sea éste: así como bebo yo el cáliz de la pasión, así también bébanlo los otros, sin fallar en la esperanza, sin sentimiento por el dolor, sin miedo a la muerte.*

Jerónimo, en cambio, escribe [13]: *Dice expresamente* «este cáliz», *esto es, el proveniente del pueblo judio, pues, si me mata, no podrá tener la excusa de la ignorancia, ya que posee la Ley y los Profetas, que me anuncian.*

Por su parte, Dionisio de Alejandría [14] expone: *El decir* «pase de mí este cáliz» *no equivale a decir. No me sobrevenga, pues, de no llegarle, no sería posible que pasase. Mas así como lo que pasa de largo no es ni nocivo ni permanente, así el Salvador suplica que sea apartada la prueba que cae ligeramente sobre él.*

Ambrosio[15], Orígenes[16] y el Crisóstomo [17] dicen que pidió *como hombre que rehuye la muerte* con su voluntad natural.

Así pues, si entendemos con Hilario que pidió que los otros mártires imitasen su pasión, o que el temor de beber el cáliz no le alterase, o que la muerte no le detuviese, entonces se cumplió totalmente lo que pidió. En cambio, si entendemos haber pedido no beber el cáliz de la pasión y la muerte, o no beberlo de manos de los judíos, entonces no se cumplió lo que él pidió, porque su razón, que formuló la petición, no quería que esto se cumpliese; sino que, con miras a nuestra instrucción, quería manifestarnos su voluntad natural y el impulso de su sensibilidad, cosas que poseía como hombre.

2. *A. la segunda hay que decir:* El Señor no oró por todos los que le crucificaban, ni tampoco por todos los que habían de creer en él, sino sólo por aquellos que estaban predestinados a conseguir la vida eterna por medio de él[e].

3. Con esto queda también resuelta la *tercera dificultad.*

4. *A. la cuarta hay que decir:* Cuando dice: *Clamaré y no me escucharás,* hay que entenderlo como referido al deseo de su sensibilidad, que rehuía la muerte. Pero es escuchado en cuanto al deseo racional, como queda dicho (en la sol.).

12. C.31 n.7: ML 9,1068. 13. *InMattb.* 26,39,1.4: ML 26,206. 14. *Frag. in Le. 22,42:* MG 10,1589. Se lee literalmente en TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Le.* c.22 § 11, super vers.42. 15. *In Lúe.* 22,42,1.10: ML 15,1911. 16. *InMatth.* 26,39 n.92: MG 13,1123. 17. *In Matth.* homil.84: MG 58,752.

d. Es una explicación sencilla y coherente sobre la oración de Jesucristo ante su martirio: aunque su voluntad natural y su sensibilidad rechazan el dolor y la muerte, su voluntad de razón, animada por el Espíritu, acepta la voluntad del Padre.

e. En I q.19 a.6 sol.1 se distinguen dos voluntades en Dios: *antecedente,* por la que Dios quiere la salvación de todos los hombres; y *consiguiente,* por la cual Dios quiere que se salven quienes aceptan y practican la voluntad divina. La plegaria de Cristo se proyecta en esa voluntad *consiguiente.*

CUESTIÓN 22

Sobre el sacerdocio de Cristo

Pasamos ahora a tratar del sacerdocio de Cristo [a].

Y sobre el mismo se plantean seis preguntas:

1. ¿Le compete a Cristo ser sacerdote?—2. ¿Cuál es la hostia de este sacerdote?—3. ¿Cuál es el efecto de este sacerdocio?—4. El efecto de su sacerdocio, ¿se extiende a él mismo, o solamente a los demás?—5. Su sacerdocio, ¿es eterno?—6. ¿Debe llamarse sacerdote según el rito de Melquisedec?

ARTICULO 1

¿Le compete a Cristo ser sacerdote?

In Hebr. 5 lect.l

Objeciones por las que parece que a Cristo no le compete ser sacerdote.

1. El sacerdote es inferior al ángel; por ello se lee en Zac 3,1: *Dios me hizp ver al sumo sacerdote que estaba en pie delante del ángel del Señor.* Pero Cristo es mayor que los ángeles, según las palabras de Heb 1,4: *Hecho tanto mayor que los ángeles cuanto heredó un nombre más excelente que ellos.* Luego a Cristo no le compete ser sacerdote.

2. Aún más: las cosas acontecidas en el Antiguo Testamento fueron figuras de Cristo, según lo que se escribe en Col 2,17: *Todas esas cosas son la sombra de lo futuro, siendo Cristo la realidad de las mismas.* Pero Cristo no procede corporalmente de los sacerdotes de la ley antigua, pues dice el Apóstol en Heb 7,14: *Es notorio que nuestro Señor nació de Judá, tribu a la que nada dijo Moisés sobre los sacerdotes.* Luego a Cristo no le compete ser sacerdote.

3. Y también: en la ley antigua, que es figura de Cristo, no era una misma persona el legislador y el sacerdote; por eso dice el Señor a Moisés, el legislador, en Ex 28,1: *Acerca a tu hermano Aarón afín de que desempeñe el sacerdocio para mí.* Pero Cristo es el legislador de la ley nueva, según el texto de Jer 31,33: *Yo pondré mi ley en sus entrañas.* Luego a Cristo no le compete ser sacerdote.

En cambio está lo que se dice en Heb 4,14: *Tenemos un pontífice que penetró en el cielo, Jesús, el Hijo de Dios.*

Solución. *Hay que decir:* El oficio propio del sacerdote es el de ser mediador entre Dios y el pueblo, en cuanto que: por un lado, entrega al pueblo las cosas divinas, de donde le viene el nombre de *sacerdote,* equivalente a *el que da las cosas sagradas*[1], conforme a las palabras de Mal 2,7: *Buscarán la Ley de su boca,* es decir, del sacerdote. Y por otro, ofrece a Dios las oraciones del pueblo, e igualmente satisface a Dios por los pecados de ese mismo pueblo. Por eso dice el Apóstol en Heb 5,1: *Todo pontífice tomado de entre los hombres, en favor de los hombres es instituido para las cosas que miran a Dios, para que ofrezca ofrendas y sacrificios por los pecados.* Y esto compete principalmente a Cristo, pues por medio de él han sido conferidos dones a los hombres, según palabras de 2 Pe 1,4: *Por él,* esto es, Cristo, *nos hizo merced de preciosos y sumos bienes, para que por ellos os hagáis partícipes de la naturaleza divina.* El reconcilió también al género humano con Dios, según el pasaje de Col 1,19-20: *En él,* esto es, en Cristo, *plugo (al Padre) que habitase toda la plenitud, y reconciliar por él todas las cosas.* Por lo que a Cristo le compete de forma suprema ser sacerdote.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* La potestad jerárquica compete ciertamente a los ángeles, en cuanto que también ellos son mediadores entre Dios y los hombres, como lo notifica Dionisio en el libro *De Cael. Hier.* [2], de manera que el propio sacerdote, en cuanto es mediador entre Dios y el pueblo, recibe el nombre de ángel, según las palabras de Mal

1. ISIDORO, *Etymol.* 1.7 c.12: ML 82,292. 2. C.9 § 2: MG 3,257.

a. Hay que leer el *Comentario de Santo Tomás sobre la Carta a los Hebreos* traída varias veces en esta cuestión, donde se ven las dos tesis fundamentales: Cristo es sacerdote (arts.l y 2); su sacerdocio es distinto y superior al sacerdocio del Antiguo Testamento (arts.3-6).

2,7: *Es un ángel del Señor de los ejércitos.* Pero Cristo fue mayor que los ángeles no sólo en cuanto a la divinidad, sino también en cuanto a la humanidad, porque poseyó la plenitud de gracia y de gloria. Por eso tuvo además la potestad jerárquica o sacerdotal de modo muy superior al de los ángeles, hasta el extremo de que también los ángeles fueron ministros de su sacerdocio, de acuerdo con lo que se lee en Mt 4,11: *Se acercaron los ángeles y le servían.* Con todo, desde el punto de vista de su pasibilidad,z *hecho un poco menor que los ángeles,* como dice el Apóstol en Heb 2,9. Y, en este aspecto, fue semejante a los hombres viadores revestidos del sacerdocio.

2. *A. la segunda hay que decir.* Como escribe el Damasceno en el libro III[3], *lo que es enteramente semejante, es también idéntico, y no un simple ejemplo.* Así pues, por ser el sacerdocio de la antigua ley una figura del sacerdocio de Cristo, no quiso éste nacer de la estirpe de los sacerdotes figurativos, para que quedase claro que su sacerdocio no era enteramente idéntico, sino que difería de aquél como la verdad de la figura *.

3. *A la tercera hay que decir.* Como antes hemos expuesto (q.7 a.7 ad 1; a.10), los demás hombres poseen parcialmente determinadas gracias; en cambio, Cristo, como cabeza de todos, tiene la plenitud de todas las gracias. Y por eso, en cuanto a los hombres se refiere, uno es legislador, otro sacerdote, y otro rey; pero todas estas funciones tienen lugar a un mismo tiempo en Cristo, como en la fuente de todas las gracias. De ahí que se diga en Is 33,22: *El Señor, nuestro juez¡ el Señor, nuestro legislador; el Señor, nuestro rey, vendrá y nos salvará*[c].

ARTICULO 2

¿Fue Cristo sacerdote y victima a la vez?

In Hebr. 9 lect.3 y 5

Objeciones por las que parece que Cristo no fue a la vez sacerdote y víctima.

1. Corresponde al sacerdote matar la víctima. Pero Cristo no se mató a sí mismo. Luego Cristo no fue a la vez sacerdote y víctima.

2. Aún más: el sacerdocio de Cristo se parece más al sacerdocio de los judíos, que fue instituido por Dios, que al sacerdocio de los gentiles, con el que se daba culto a los demonios. Pero en la ley antigua nunca se ofrecía en sacrificio un hombre. Tal práctica es recriminada en grado sumo en los sacrificios de los gentiles, según palabras de Sal 105,38: *Derramaron la sangre inocente de sus hijos y de sus hijas, sacrificándolos a los ídolos de Canaán.* Luego en el sacerdocio de Cristo no debió ser la víctima el propio Cristo en cuanto hombre.

3. Y también: toda víctima, por ser ofrecida a Dios, queda consagrada a El. Pero la humanidad de Cristo fue consagrada y estuvo unida a Dios desde el principio. Luego no puede decirse oportunamente que Cristo, en cuanto hombre, fuera víctima.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Ef 5,2: *Cristo nos amó y se entregó por nosotros como oblación y víctima a Dios en olor de suavidad.*

Solución. *Hay que decir:* Como escribe Agustín en el libro X *De Civ. Dei*[4], *todo sacrificio visible es el sacramento, es decir, el signo del sacrificio invisible.* Y es sacrificio invisible aquel por el que el hombre ofrece a Dios su propio espíritu, conforme a las palabras de Sal 50,19: *Es sacrificio para Dios el espíritu contrito.* Por eso, todo lo que es ofrecido a Dios para que el espíritu del hombre sea llevado hacia El, puede llamarse sacrificio.

Así pues, el hombre necesita del sacrificio por tres motivos: primero, para la remisión del pecado, que le aparta de Dios. Y por eso dice el Apóstol en Heb 5,1 que concierne al sacerdote *ofrecer dones y sacrificios por los pecados.* Segundo, para que el hombre se conserve en estado de gracia, unido siempre a Dios, en quien consiste su paz y su salvación. De ahí que, en la ley antigua, se sacrificase una víctima pacífica por la salvación de los oferentes, como se lee en Lev 3. Tercero, para que el alma del hombre se una perfectamente a Dios, lo que

3. *De Pide Orth.* c.26: MG 94,1096. 4. C.5: ML 41,282.

b. Destaca la novedad del sacerdocio de Cristo respecto al sacerdocio del A.T., anuncio y figura del mismo (a.6).

c. El sacerdocio de Cristo va muy unido a su gracia como cabeza de la Iglesia. Esa gracia se concreta en la inmolación voluntaria de sí mismo que define la novedad de su sacerdocio (a.2).

acontecerá sobre todo en la gloria. Por eso, en la ley antigua, se ofrecía el holocausto, a modo de *combustión total,* como se dice en Lev 1.

Ahora bien, todos estos beneficios se han verificado en nosotros por medio de la humanidad de Cristo. Pues, efectivamente: primero, fueron borrados nuestros pecados, según las palabras de Rom 4,25: *Fue entregado por nuestros pecados.* Segundo, por él recibimos la gracia que nos salva, conforme a Heb 5,9: *Fue hecho causa de salud eterna para todos los que le obedecen.* Tercero, por él hemos logrado la perfección de la gloria, como se lee en Heb 10,19: *Tenemos confianza, en virtud de su sangre, de entrar en el lugar de los santos,* es decir, en la gloria celestial. Y por eso el propio Cristo, en cuanto hombre, no sólo fue sacerdote, sino también víctima perfecta, siendo a la vez víctima por el pecado, hostia pacífica y holocausto .

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir*** Cristo no se mató, sino que se expuso voluntariamente a la muerte, conforme a las palabras de Is 53,7: *Se ofreció porque quiso.* Y por eso se dice que se ofreció a sí mismo.

2. *A. la segunda hay que decir:* La muerte de Cristo puede relacionarse con una doble voluntad. En primer lugar, con la voluntad de los que le mataron. En este sentido no tuvo la condición de víctima, pues no es posible decir que quienes mataron a Cristo hayan ofrecido a Dios una víctima, sino que pecaron gravemente. Los sacrificios impíos de los gentiles eran imagen de este pecado, porque sacrificaban hombres a sus ídolos. En segundo lugar, la muerte de Cristo puede considerarse en comparación con la voluntad del paciente, que se ofreció voluntariamente a la pasión. Y, bajo este aspecto, tiene razón de víctima, y no guarda semejanza con los sacrificios de los gentiles.

3. *A la tercera hay que decir:* La santidad inicial de la humanidad de Cristo no impide que la misma naturaleza humana, ofrecida a Dios en la pasión, haya sido santificada de una nueva manera, a saber, como hostia ofrecida actualmente, pues entonces adquirió la santificación actual de la víctima en virtud de la antigua caridad y por la gracia de unión, que lo santificó de modo absoluto.

ARTICULO 3

La expiación de los pecados, ¿es efecto del sacerdocio de Cristo?

In Hebr. 9 lect.3

Objeciones por las que parece que la expiación de los pecados no es efecto del sacerdocio de Cristo.

1. Borrar los pecados es competencia exclusiva de Dios, conforme a lo que se dice en Is 43,25: *Soy yo quien borro tus pecados por amor de mí mismo.* Ahora bien, Cristo no es sacerdote en cuanto Dios, sino en cuanto hombre. Luego el sacerdocio de Cristo no es apto para expiar los pecados.

2. Aún más: escribe el Apóstol, en Heb 10,1-3, que los sacrificios del Antiguo Testamento *no pudieron hacer perfectos a los oferentes; de otro modo, hubieran dejado de ofrecerlos, porque, una vez purificados suficientemente, no tendrían conciencia alguna de pecado; pero en tales sacrificios se hacía cada año memoria de los pecados.* Ahora bien, bajo el sacerdocio de Cristo se hace del mismo modo conmemoración de los pecados, cuando se dice: *Perdona nuestros pecados* (Mt 6,12). Además, también continuamente se ofrece el sacrificio en la Iglesia; por lo que en el v.ll se añade: *Danos hoy nuestro pan de cada día.* Luego los pecados no son expiados por el sacerdocio de Cristo.

3. Y también: en la antigua ley se inmolaba, en especial, un macho cabrío por el pecado de un jefe, una cabra por el pecado de un miembro del pueblo y un ternero por el pecado de un sacerdote, como es claro por Lev 4,3.23.28. Pero Cristo no es comparado con ninguno de esos animales, sino con el cordero, según palabras de Jer 11,19: *Era yo como manso cordero que es llevado al matadero.* Luego parece que su sacerdocio no tiene por finalidad expiar los pecados.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Heb 9,14: *La sangre de Cristo, que por el Espíritu Santo se ofreció a sí mismo inmaculado a Dios, limpiará nuestras conciencias de las obras muertas, para que sirvamos al Dios vivo.* Ahora bien, se llama obras muertas a los pecados. Luego el sacerdocio de Cristo tiene poder para limpiar de los pecados.

Solución. *Hay que decir:* Para la purificación perfecta de los pecados se requieren

d. La definición agustiniana de sacrificio traduce bien lo que significa el culto «en espíritu y en verdad». Lo decisivo no es la muerte física de las víctimas, sino la entrega libre y personal de los oferentes (sol.2; II-II q.85 a.3).

dos cosas, en correspondencia con los dos elementos que se dan en el pecado, a saber: la mancha de la culpa y el reato de la pena. La mancha de la culpa se borra por medio de la gracia, que hace volver a Dios el corazón del hombre; y el reato de la pena es totalmente destruido cuando el hombre satisface a Dios. Ahora bien, el sacerdocio de Cristo produce estos dos efectos. Efectivamente, en virtud del mismo se nos otorga la gracia, mediante la cual nuestros corazones se vuelven a Dios, según las palabras de Rom 3,24-25: *Justificados gratuitamente por su grada, por la redención que se realiza en Cristo Jesús, a quien puso Dios como intercesor por la fe en su sangre.* El también satisfizo plenamente por nosotros, en cuanto que *llevó nuestras enfermedadesy cargó con nuestros dolores* (Is 53,4). Por lo que resulta evidente que el sacerdocio de Cristo tiene pleno poder para expiar los pecados[e].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Aunque Cristo no fue sacerdote en cuanto Dios, sino en cuanto hombre, sin embargo una misma y única persona fue sacerdote y Dios. Por eso dice el Concilio de Efeso[5]: *Si alguno sostuviera que nuestro Pontífice y Apóstol no es el mismo Verbo de Dios, sino que lo es otro distinto de él, especialmente una persona humana, sea anatema.* Y por eso, al actuar su humanidad con el poder de la divinidad, su sacrificio era eficacísimo para borrar los pecados. Por este motivo escribe Agustín en el libro IV *De Trin.*[6]: *Como en todo sacrificio han de tenerse en cuenta cuatro cosas: a quién se ofrece, quién lo ofrece, qué se ofrece, por quiénes se ofrece, el mismo único j verdadero mediador, reconciliándonos con Dios por el sacrificio de la paz continuaba siendo uno con aquel a quien lo ofrecía, hacía en sí mismo una sola cosa de aquellos por quienes lo ofrecía, era uno mismo el que ofrecía, y era una sola cosa con lo que ofrecía.*

2. *A la segunda hay que decir:* En la nueva ley los pecados no se recuerdan a causa de la ineficacia del sacerdocio de Cristo, como si por medio de él no fuesen suficientemente expiados los pecados; sino que se recuerdan en cuanto a aquellos que: o no quieren ser partícipes de su sacrificio, como sucede con los infieles, por los que rezamos para que se conviertan; o también en cuanto a aquellos que, después de haber participado en este sacrificio, se apartan de cualquier modo de él pecando.

El sacrificio que se ofrece diariamente en la Iglesia no es distinto del que ofreció el propio Cristo, sino que es una conmemoración del mismo. Por eso dice Agustín en el libro X *De Civ. Dei*[7]*: El sacerdote que ofrece es el propio Cristo, y también él mismo es la ofrenda. El ha querido que el sacrificio de la Iglesia sea el sacramento diario de esas realidades.*

3. *A la tercera hay que decir:* Como recuerda Orígenes, *In loann.*[8], aunque en la ley antigua se ofreciesen diversos animales, el sacrificio diario, que se ofrecía por la mañana y por la tarde, era, sin embargo, un cordero, como se lee en Núm 28,3-4. Por eso se daba a entender que la oblación del cordero, es decir, de Cristo, sería el sacrificio que consumase todos los demás. Y por eso mismo se dice en Jn 1,36: *He ahí el cordero de Dios, he ahí el que quita los pecados del mundo.*

ARTICULO 4

El efecto del sacerdocio de Cristo, ¿se extendió sólo a los demás, o también a él mismo?

Objeciones por las que parece que el efecto del sacerdocio de Cristo no se extendió sólo a los demás, sino también a él mismo.

1. Rogar por el pueblo concierne al oficio del sacerdote, conforme a las palabras del 2 Mac 1,23: *Mientras se consumía el sacrificio, oraban los sacerdotes.* Ahora bien, Cristo no oró solamente por los demás, sino también por sí mismo, como antes hemos dicho (q.21 a.3), y como se escribe en Heb 5,7: *Ofreció en los días de su vida mortal oraciones y súplicas con poderosos clamores y lágrimas al que era poderoso para salvarle de la muerte.* Luego el sacerdocio de Cristo tuvo efectos no solamente sobre los demás, sino también sobre él mismo.

5. P.l c.26 anath.10: MANSI 4,1083; Dz 122. CIRILO DE ALEJANDRÍA, Ep.17 *Ad Nestoríum,* anath.10: MG 77,121; o en la traducción de MARIO MERCATOR: ML 48,841. 6. C.14: ML 42,901. 7. C.20: ML 41,298. 8. Tr.6 n.32: MG 14,289.

e. «Mancha de la culpa» o separación afectiva respecto a Dios y a su voluntad. «Reato de pena» es la consecuencia de haber introducido un desorden que debe ser rectificado (I-II q.87 a.l).

2. Aún más: Cristo se ofreció a sí mismo como sacrificio en su pasión. Pero con su pasión no mereció sólo para los demás, sino también para sí mismo, como antes queda dicho (q.19 a.3 y 4). Luego el sacerdocio de Cristo no influyó sólo en los demás, sino también en él mismo.

3. Y también: el sacerdocio de la ley antigua fue figura del sacerdocio de Cristo. Pero el sacerdote de la antigua ley ofrecía el sacrificio no sólo por los demás, sino también por sí mismo, pues en Lev 16,17 se dice que *el sumo sacerdote entra en el santuario para orar por sí, por su casa y por todo el pueblo de Israel*. Luego el sacerdocio de Cristo no sólo tuvo efecto sobre los demás, sino también sobre sí mismo.

En cambio está lo que se lee en el Concilio de Efeso[9]: *Si alguno dice que Cristo ofreció la oblación por sí mismo, y no más bien por nosotros solos (puesto que no necesitó de sacrificio quien no conoció el pecado), sea anatema.* Ahora bien, el oficio del sacerdote consiste sobre todo en ofrecer el sacrificio. Luego el sacerdocio de Cristo no tuvo efecto sobre él mismo.

Solución. *Hay que decir:* Como queda expuesto (a.l), el sacerdote es constituido mediador entre Dios y el pueblo. Y necesita de un mediador ante Dios aquel que no puede llegar hasta El por su propia virtud; y un sujeto de esa naturaleza está sometido al sacerdocio al participar del efecto del mismo. Pero esto no corresponde a Cristo, pues dice el Apóstol en Heb 7,25: *Se acerca a Dios por sí mismo, viviendo eternamente, para interceder por nosotros.* Y por eso no corresponde a Cristo recibir en sí mismo el efecto de su sacerdocio, sino, más bien, comunicarlo a los demás. En cualquier género de cosas, el primer agente influye de tal modo que él no es receptor de nada dentro de ese género; así, el sol ilumina, pero no es iluminado, y el fuego calienta, pero no es calentado. Ahora bien, Cristo es la fuente de todo sacerdocio, pues el sacerdote de la ley antigua era una figura de El, y el sacerdote de la nueva ley actúa en representación de Cristo, conforme a lo que se lee en 2 Cor 2,10: *Pues también yo, lo que he perdonado, si he perdonado algo en atención a vosotros, lo he hecho en representación de Cristo.* Y, por eso, no le corresponde a Cristo recibir el efecto de su sacerdocio.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** La oración, aunque compete a los sacerdotes, no es, sin embargo, un acto propio de su oficio, puesto que a cada uno de los hombres le corresponde orar por sí mismo y por los demás, conforme a las palabras de Sant 5,16: *Orad unos por otros para que os salvéis.* Y, en este sentido, podría decirse que la oración que Cristo hizo por sí mismo no era un acto de su sacerdocio.

Pero tal respuesta parece quedar excluida por el Apóstol, quien, después de haber dicho, en Heb 5,6, *tú eres sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec,* añade en el v.7: *que en los días de su vida mortal ofreció oraciones,* etcétera, como antes hemos recordado (en la sol.). Y, de este modo, parece que la oración que Cristo practicó no pertenece a su sacerdocio. Por eso es necesario decir que los demás sacerdotes participan del efecto de su propio sacerdocio no en cuanto sacerdotes, sino en cuanto pecadores, como diremos luego (ad 3). Pero Cristo, hablando en absoluto, no tuvo pecado, aunque sí tuvo *una semejanza de carne de pecado,* como se dice en Rom 8,3. Y, por este motivo, no puede decirse de modo absoluto que él mismo participó del efecto de su sacerdocio, sino sólo de forma relativa, es decir, según la pasibilidad de su carne. Por lo que dice claramente: *El que podía salvarle de la muerte* (Heb 5,7)z

2. *A. la segunda hay que decir:* En la oblación del sacrificio de cualquier sacerdote pueden considerarse dos cosas, a saber: el mismo sacrificio ofrecido y la devoción del oferente. El efecto propio del sacerdocio es lo que resulta del mismo sacrificio. Pero Cristo alcanzó por su pasión [la gloria de la resurrección], no como por virtud del sacrificio, que se ofrece a modo de satisfacción, sino por la devoción con que sufrió humildemente, y por caridad, la pasión.

3. *A la tercera hay que decir.* La figura no puede igualar a la realidad. Por eso el sacer-

9. P.l c.26 anath.10: MANSI 4,1083; Dz 122. CIRILO DE ALEJANDRÍA, Ep.17 *Ad Nestorium,* anath.10: MG 77,121; o en la traducción de MARIO MERCATOR: ML 48,841.

/ Aunque Cristo no se beneficie de su sacrificio en cuanto expiación del pecado, el amor con que se inmoló mereció para sí mismo la glorificación de su cuerpo (q.19 a.3 sol.3; q.20 a.3 sol.2).

dote representativo de la ley antigua no podía lograr una perfección de tal categoría que no necesitase el sacrificio satisfactorio. Pero Cristo no tuvo esa necesidad. Por tanto, el motivo no es semejante en uno y otro caso. Y esto es lo que dice el Apóstol en Heb 7,28: *La Ley hizo sacerdotes a hombres sujetos a la debilidad; pero la palabra del juramento, que viene después de la Ley, hizp al Hijo perfecto para toda la eternidad.*

ARTICULO 5

El sacerdocio de Cristo, ¿es eterno?

In Sent. 3 d.22 q.l a.l ad 4; *In Hebr. 1* lect.4

Objeciones por las que parece que el sacerdocio de Cristo no persiste por toda la eternidad.

1. Como acabamos de decir (a.4 ad 1 y 3), solamente necesitan del efecto del sacerdocio aquellos que están sujetos a la debilidad del pecado, que puede ser expiada por el sacrificio del sacerdote. Pero esta situación no será eterna, porque en los santos no existirá flaqueza alguna, conforme a las palabras de Is 60,21: *Tu pueblo estará íntegramente formado por santos;* y, por otro lado, el defecto de los pecados no podrá perdonarse, puesto que *en el infierno no hay redención alguna.* Luego el sacerdocio de Cristo no es eterno.

2. Aún más: el sacerdocio de Cristo tuvo su manifestación más esplendorosa en su pasión y muerte, cuando *entró en el santuario por su propia sangre,* como se dice en Heb 9,12. Pero la pasión y la muerte de Cristo no serán eternas, pues, como se escribe en Rom 6,9: *Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no muere.* Luego el sacerdocio de Cristo no es eterno.

3. Y también: Cristo es sacerdote no en cuanto Dios, sino en cuanto hombre. Pero Cristo no fue hombre en una ocasión, a saber, en los tres días de su muerte. Luego el sacerdocio de Cristo no es eterno.

En cambio está lo que se dice en Sal 109,4: *Tú eres sacerdote para siempre.*

Solución. *Hay que decir:* En el sacrificio del sacerdote pueden considerarse dos cosas: primero, la oblación del sacrificio; segundo, la consumación del mismo, que consiste en que consiguen el fin del sacrificio aquellos por quienes se ofrece. Pero el fin del sacrificio ofrecido por Cristo no fueron los bienes temporales, sino los eternos, que alcanzamos por su muerte, por lo que se dice en Heb 9,11 que *Cristo está constituido pontífice de los bienes futuros.* Por este motivo se dice que el sacerdocio de Cristo es eterno. Y esta consumación del sacrificio de Cristo estaba prefigurada en el hecho de que el sumo sacerdote de la ley antigua entraba, una vez al año, en el lugar santísimo con la sangre de un macho cabrío y de un novillo, como se dice en Lev 16,11-15, aunque no inmolaba tales animales dentro del lugar santísimo, sino fuera. Del mismo modo entró Cristo en el *lugar santísimo,* esto es, en el mismo cielo, y nos preparó el camino para entrar por la virtud de su sangre, que derramó por nosotros en la tierra.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** Los santos que estarán en el cielo no necesitarán más ser purificados por el sacerdocio de Cristo; pero, una vez purificados, tendrán necesidad de ser perfeccionados por Cristo, del que depende su gloria. Como se dice en Ap 21,23: *La claridad de Dios la ilumina,* es a saber, la ciudad de los santos, *y su lumbrera es el Cordero.*

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque la pasión y la muerte de Cristo no han de repetirse en adelante, la virtud de aquella víctima permanece, sin embargo, por toda la eternidad porque, como se dice en Heb 10,14, *con una sola oblación perfeccionó para siempre a los santificados.*

3. Con esto queda resuelta también *la tercera objeción.*

La unidad de esta oblación estaba figurada en la ley por el hecho de que el sumo sacerdote entraba una vez al año en el santuario en ocasión de la ofrenda solemne de la sangre, como se dice en Lev 16,11. Pero la figura se separaba de la verdad en que aquella ofrenda no tenía una virtud perpetua, y por eso era necesario repetir cada año aquellas ofrendas.

ARTICULO 6

El sacerdocio de Cristo, ¿fue según el orden de Melquisedec?

Infra q.61 a.3 ad 3; *In Sent.* 4 d.8 q.l a.2 q."3; *In Hebr. 1* lect.l

Objeciones por las que parece que el sacerdocio de Cristo no fue según el orden de Melquisedec.

1. Cristo es la fuente de todo sacerdocio, por ser el sacerdote principal. Ahora

bien, lo que es principal no sigue el orden de los demás, sino que los demás siguen el orden de aquél. Luego Cristo no debe llamarse sacerdote según el orden de Melquisedec.

2. Aún más: el sacerdocio de la ley antigua se aproximó más al sacerdocio de Cristo que el sacerdocio anterior a la ley. Ahora bien, los sacramentos tanto más claramente significaban a Cristo cuanto más cercanos estaban a El, como es claro por lo dicho en la *Segunda Parte* (2-2 q.l a.7 *sed contra;* q.2 a.7). Luego el sacerdocio de Cristo más bien debe denominarse según el sacerdocio legal que según el sacerdocio de Melquisedec, porque éste fue anterior a la ley.

3. Y también: en Heb 7,2-3 se dice que *Es rey de paz sin padre, sin madre, sin genealogía; y sin tener principio en sus días ni fin en su vida.* Todo lo cual conviene exclusivamente al Hijo de Dios. Luego Cristo no debe llamarse sacerdote según el orden de Melquisedec como de algún otro orden; debe llamarse sacerdote según su propio orden.

En cambio está lo que se dice en Sal 109,4: *Tú eres sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec.*

Solución. *Hay que decir:* Como antes hemos expuesto (a.4 ad 3), el sacerdocio legal fue figura del sacerdocio de Cristo, pero no en conformidad perfecta con la verdad, sino de un modo muy distanciado de la misma: ya porque el sacerdocio de la ley antigua no purificaba de los pecados; ya porque no era eterno, como lo es el sacerdocio de Cristo. Pero la excelencia del sacerdocio de Cristo con relación al sacerdocio levítico fue representada por el sacerdocio de Melquisedec, que recibió los diezmos de Abrahán (Gen 14,20), en el cual, de alguna manera, el propio sacerdocio legal cumplió con la obligación de los diezmos. Y por eso, debido a la excelencia del verdadero sacerdocio con relación al sacerdocio figurativo de la ley, se dice que el sacerdocio de Cristo es según el orden de Melquisedec.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** No se afirma que Cristo sea sacerdote según el orden de Melquisedec como si éste fuera el sacerdote principal, sino en el sentido de que prefiguraba la excelencia del sacerdocio de Cristo con relación al sacerdocio levítico.

2. *A. la segunda hay que decir:* En el sacerdocio de Cristo podemos considerar dos cosas, a saber: la misma oblación de Cristo, y la participación en ésta. Por lo que se refiere a la oblación, el sacerdocio legal simbolizaba con más fuerza el sacrificio de Cristo, por el derramamiento de la sangre, que el sacerdocio de Melquisedec, en el que no se derramaba sangre. En cambio, por lo que atañe a la participación en ese sacrificio y en sus efectos, en lo que se centra principalmente la excelencia del sacrificio de Cristo con relación al sacerdocio legal, el de Melquisedec lo prefiguraba más claramente, porque su ofrenda consistía en pan y vino, que significaban, como dice Agustín [10], la unidad de la Iglesia, producida por la participación en el sacrificio de Cristo. Por eso, también en la ley nueva el verdadero sacrificio de Cristo se comunica a los fieles bajo las especies de pan y vino.

3. *A la tercera hay que decir:* Melquisedec es presentado *sin padre, sin madre y sin genealogía,* y *sin tener principio en sus días ni fin en su vida,* no porque no tuviera realmente todo eso, sino porque la sagrada Escritura lo silencia. Y por eso mismo, como dice el Apóstol en el pasaje citado, *se asemejó al Hijo de Dios,* que, en cuanto hombre, no tiene padre, y, en cuanto Dios, carece de madre y de genealogía, conforme a estas palabras de Is 53,8: *¿Quién será capaz de contar su generación?;* y bajo este mismo aspecto tampoco tiene principio ni fin.

10. *In loann.* 6,54 tr.26: ML 35,1614.

CUESTIÓN 23

Sobre la adopción. ¿Le conviene a Cristo?

Viene a continuación el tema de la adopción. ¿Le conviene ésta a Cristo?

Y sobre tal problema se plantean cuatro preguntas: 1. ¿Le corresponde a Dios adoptar hijos?—2. ¿Eso corresponde sólo a Dios Padre?—3. ¿El ser adoptados como hijos de Dios es privativo de los hombres?—4. ¿Puede calificarse a Cristo de Hijo adoptivo?

ARTICULO 1

¿Corresponde a Dios adoptar hijos?

1 q.33 a.3; *In Sent.* 3 d.10 q.2 a.l q.[a]l; *Cont. Gentes* 4,17

Objeciones por las que parece que no corresponde a Dios adoptar hijos.

1. Como enseñan los juristas[1], nadie adopta como hijo más que a una persona extraña. Pero para Dios no existen personas extrañas, porque es el Creador de todos. Luego parece que a Dios no le compete adoptar.

2. Aún más: la adopción parece haber sido introducida a falta de filiación natural. Pero en Dios existe una filiación natural, como hemos reseñado en la *Primera Parte* (q.27 a.2). Luego a Dios no le corresponde adoptar hijos.

3. Y también: la adopción de alguien tiene como finalidad suceder al adoptante en la herencia. Pero no parece que persona alguna pueda suceder a Dios en su herencia, porque Dios no muere nunca. Luego a Dios no le compete adoptar.

En cambio está lo que se dice en Ef 1,5: *Nos predestinó a la adopción de hijos de Dios.* Ahora bien, la predestinación de Dios no es vana. Luego Dios adopta a algunos como hijos.

Solución. *Hay que decir:* Un hombre adopta a otro como hijo suyo en cuanto que, por su bondad, le admite a participar de su propia herencia. Ahora bien, la bondad de Dios es infinita, y en virtud de la misma acontece el que admita a las criaturas a participar de sus propios bienes; y especialmente a las criaturas racionales, que, por estar hechas a imagen de Dios, son capaces de la bienaventuranza divina. Tal bienaventuranza consiste en el gozo de Dios, por el cual el propio Dios es bienaventurado y rico por sí mismo, es a saber, en cuanto que goza de sí mismo. Y se llama herencia de alguien aquello que le hace rico. Por eso se dice que Dios, al admitir, por su bondad, a los hombres a la herencia de su bienaventuranza, los adopta. Pero la adopción divina supera a la humana en que Dios, cuando adopta al hombre, le hace idóneo, por el don de la gracia, para recibir la herencia celestial; mientras que el hombre no convierte en idóneo a quien adopta, sino que más bien, al adoptar, elige a uno que ya es idóneo".

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El hombre, considerado en su naturaleza, no es extraño a Dios por lo que se refiere a los bienes naturales que recibe de El; sí lo es, en cambio, con relación a los bienes de la gracia y de la gloria. Y en este sentido es adoptado.

2. *A la segunda hay que decir.* Es propio del hombre actuar para suplir su indigencia; esto, en cambio, no le compete a Dios, porque obra para comunicar la abundancia de su perfección. Y por eso, así como por el acto de la creación se comunica a todas las criaturas una cierta semejanza de la bondad divina, así también, por el acto de la adopción, se comunica a los hombres una semejanza de la filiación natural, conforme a las palabras de Rom 8,29: *A los que de antes conoció, lospredestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo.*

1. Véase *Suppl.* q.57 a.l.

a. Como el amor divino y como la gracia, la adopción divina transforma realmente al hombre (II-IIq.110 a.l).

3. *A la tercera hay que decir:* Los bienes espirituales pueden ser poseídos por muchos a la vez, pero no los bienes corporales. Y por eso nadie puede recibir la herencia material hasta que se convierte en sucesor del que muere. En cambio, la herencia espiritual puede ser participada íntegramente por muchos a la vez, sin perjuicio alguno del Padre, que vive para siempre.

Pudiera decirse, sin embargo, que Dios se aparta en cuanto existente en nosotros por medio de la fe, para comenzar a estar presente por la visión, como dice la *Glosa*[2] comentando Rom 8,17: *Si hijos, también herederos.*

ARTICULO 2

El adoptar, ¿corresponde a toda la Trinidad?

Supra q.3 a.4 ad 3; *In Sent.* 3 d.10 q.2 a.l q."2 y 3.

Objeciones por las que parece que el adoptar no corresponde a toda la Trinidad.

1. En Dios se habla de adopción por analogía a lo que acontece entre los hombres. Pero entre los hombres solamente corresponde el adoptar a aquel que puede engendrar hijos. Y esto, en Dios, únicamente compete al Padre. Luego, en la Divinidad, sólo el Padre puede adoptar.

2. Aún más: mediante la adopción, los hombres se convierten en hermanos de Cristo, según las palabras de Rom 8,29: *Para que El sea el primogénito entre muchos hermanos.* Pero se llama hermanos a los que son hijos de un solo padre, por lo que el Señor dice en Jn 20,17: *Subo a mi Padre y a vuestro Padre.* Luego solamente el Padre de Cristo tiene hijos adoptivos.

3. Y también: en Gal 4,4-6 se dice: *Dios envió a su Hijo para que recibiésemos la adopción de hijos de Dios. Y, puesto que sois hijos de Dios, envió Dios a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que grita: Abba, Padre.* Luego el adoptar es propio de aquel que posee al Hijo y al Espíritu Santo. Pero esto es exclusivo de la persona del Padre. Luego el adoptar solamente corresponde a la persona del Padre.

En cambio está que el adoptarnos como hijos compete a aquel a quien podemos llamar Padre; por ello se escribe en Rom 8,15: *Habéis recibido el Espíritu de adopción de hijos, en el que gritamos: Abba, Padre.* Pero, cuando llamamos a Dios *Padre nuestro,* nos referimos a toda la Trinidad, como sucede también con los demás nombres que se predican de Dios en relación con las criaturas, según hemos expuesto en la *Primera Parte* (q.33 a.3 arg.l; q.45 a.6 *en cambio).* Luego el adoptar compete a toda la Trinidad.

Solución. *Hay que decir:* Entre el hijo adoptivo de Dios y el Hijo de Dios por naturaleza media esta diferencia: El Hijo natural de Dios es *engendrado y no hecho,* mientras que el hijo adoptivo es hecho, según palabras de Jn 1,12: *Les dio poder para hacerse hijos de Dios.* Sin embargo, alguna vez se dice que el hijo adoptivo es engendrado a causa de la regeneración espiritual, que es gratuita, no natural; por eso se lee en Sant 1,18: *Nos engendró voluntariamente por la palabra de la verdad.* Y aunque, en Dios, el engendrar sea propio de la persona del Padre, producir cualquier efecto en las criaturas es, sin embargo, común a toda la Trinidad, a causa de la unidad de naturaleza, pues donde hay una sola naturaleza es necesario que haya un solo poder y una sola operación. Por eso dice el Señor en Jn 5,19: *Lo que hace el Padre, lo hace igualmente el Hijo.* Y, por lo tanto, adoptar a los hombres como hijos de Dios corresponde a toda la Trinidad.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Todas las personas humanas no tienen numéricamente una sola naturaleza, de modo que sea necesario que tengan todas una sola operación y un solo efecto, como sucede en Dios. Y por eso, en este aspecto, no puede defenderse una analogía en uno y otro caso.

2. *A la segunda hay que decir.* Nosotros, en virtud de la adopción, nos convertimos en hermanos de Cristo, como que tenemos el mismo Padre que El. Pero Dios es Padre de Cristo de una manera, y es Padre nuestro de otra manera distinta. Por eso, de forma clara, dijo el Señor en Jn 20,17: *Mi Padre* y, separadamente, *vuestro Padre.* Efectivamente, Dios es Padre de Cristo por generación natural, que es lo distintivo de éste; mientras que es Padre nuestro al hacer voluntariamente algo que le es común con el Hijo y con el Espíritu Santo. Y, por eso, Cristo no es hijo de toda la Trinidad, como lo somos nosotros.

2. *Glossa ordin.* (VI,19 A); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1441.

3. *A la tercera hay que decir* Como acabamos de afirmar (a.l ad 2), la filiación adoptiva es una semejanza de la filiación eterna, como todas las cosas realizadas en el tiempo son semejanzas de las existentes desde toda la eternidad. Ahora bien, el hombre se asemeja al esplendor del Hijo eterno por la claridad de la gracia, que se atribuye al Espíritu Santo. Y, por ese motivo, aunque la adopción sea común a toda la Trinidad, se apropia al Padre como autor, al Hijo como ejemplar, y al Espíritu Santo como el que imprime en nosotros la semejanza del ejemplar.

ARTICULO 3

El ser adoptado, ¿es exclusivo de la criatura racional?

In Sent. 3 d.10 q.2 a.2 q.ª1 y 2.

Objeciones por las que parece que el ser adoptado no es exclusivo de la criatura racional.

1. Dios no es Padre de la criatura racional a no ser por la adopción. Pero también es llamado Padre de la criatura irracional, según palabras de Job 38,28: *¿Quién es el Padre de la lluvia?* o *¿quién engendró las gotas de la lluvia?* Luego la adopción no es algo exclusivo de la criatura racional.

2. Aún más: algunos son llamados hijos de Dios en virtud de la adopción. Pero, en la Escritura, ser hijos de Dios parece atribuirse propiamente a los ángeles, conforme a lo que se lee en Job 1,6: *Un día, presentándose ante el Señor los hijos de Dios.* Luego el ser adoptado no es algo privativo de la criatura racional.

3. Y también: lo que es propio de una naturaleza conviene a todos los que la tienen, como acontece con la risibilidad respecto de todos los hombres. Pero el ser adoptado no conviene a todas las criaturas racionales. Luego el ser adoptado no es propio de la criatura racional.

En cambio está que, según Rom 8,17, los hijos adoptados son *herederos de Dios.* Ahora bien, tal herencia solamente corresponde a la criatura racional. Luego el ser adoptado es exclusivo de la criatura racional.

Solución. *Hay que decir:* Como acabamos de exponer (a.l ad 2), la filiación adoptiva es una semejanza de la filiación natural. Pero el Hijo de Dios procede naturalmente del Padre como Verbo intelectual, siendo una sola cosa con el mismo Padre. Así pues, la semejanza con el Verbo puede producirse de tres modos. Primero, en cuanto a la noción de forma, no en cuanto a la intelectualidad del mismo; como acontece con la forma exterior de una casa, que se asemeja al verbo mental del artífice en cuanto a la noción de forma, pero no en cuanto a la intelección, porque la forma de la casa plasmada en la materia no es inteligible, como lo era en la mente del arquitecto. Segundo, no sólo en cuanto a la noción de la forma, sino también en cuanto a la intelectualidad del Verbo; como la ciencia que surge de la mente del discípulo se asemeja a la idea que hay en la mente del maestro. Y, bajo este aspecto, la criatura racional, incluso vista según su naturaleza, se asemeja al Verbo de Dios. Tercero, en cuanto a la unidad que el Verbo mantiene con el Padre, lo que se realiza mediante la gracia y la caridad. Por eso ora el Señor en Jn 17,21-22: *Sean uno en nosotros, como también nosotros somos uno.* Y esta semejanza es la que consuma la idea de adopción, pues la herencia eterna se debe a los que se asemejan al Verbo bajo este aspecto[b].

De donde resulta claro que el ser adoptado conviene en exclusiva a la criatura racional; pero no a toda, sino a la que posee la caridad. Esta *es derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo,* como se dice en Rom 5,5. Y por eso, en Rom 8,15, se llama al Espíritu Santo *Espíritu de adopción para los hijos.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Dios se llama Padre de la criatura irracional no propiamente por la adopción, sino en virtud de la creación, según el modo primero de participación en la semejanza.

2. *A. la segunda hay que decir:* Los ángeles son llamados hijos de Dios por vía de adopción, no porque les competa a ellos en primer lugar, sino porque fueron los primeros que recibieron la adopción filial.

3. *A. la tercera hay que decir:* La adopción no es una propiedad que se derive de la

b. Estos argumentos suponen lo dicho sobre la función del Verbo en la creación (I q.45 a.6), que después se aplica también a la encarnación (III q.3 a.8).

naturaleza, sino una consecuencia de la gracia, de la que es capaz la naturaleza racional. Y, por eso, no es necesario que corresponda a toda criatura racional, sino que es suficiente con que toda criatura racional sea capaz de la adopción.

ARTICULO 4

Cristo, en cuanto hombre, ¿es Hijo adoptivo de Dios?'

Infra q.32 a.3; *In Sent.3* d.4 q.l a.2 q.'l; q.ª2 ad 3; d.10 q.2 a.2 q.ª3; d.ll a.3 ad 2; d.18 a.4 q.ª1 ad 1; *De verít.* q.29 a.l ad 1; *Cont. Gentes* 4,4

Objeciones por las que parece que Cristo, en cuanto hombre, es hijo adoptivo de Dios.

1. Dice Hilario[3] hablando de Cristo: *No se pierde la dignidad del poder mientras se adopta la naturaleza humana.* Luego Cristo, en cuanto hombre, es hijo adoptivo.

2. Aún más: Agustín, en el libro *De praedest. Sanct.* [4], escribe: *Aquel hombre es Cristo por la misma gracia en virtud de la que cualquier hombre, desde el inicio de la fe, es cristiano.* Ahora bien, los demás hombres son cristianos por la gracia de la adopción. Luego también aquel hombre es Cristo en virtud de la adopción. Y de este modo parece que es hijo adoptivo.

3. Y también: Cristo, en cuanto hombre, es siervo. Pero ser hijo adoptivo es más digno que ser siervo. Luego, con mucha más razón, Cristo, en cuanto hombre, es hijo adoptivo.

En cambio está que Ambrosio, en el libro *De Incarnat.*[5], dice: *No decimos que el hijo adoptivo es hijo por naturaleza, sino que llamamos hijo por naturaleza al que es hijo de verdad.* Ahora bien, Cristo es Hijo de Dios de verdad y por naturaleza, conforme a las palabras de la 1 Jn 5,20: *Para que estemos en su verdadero Hijo, Jesucristo.* Luego Cristo, en cuanto hombre, no es hijo adoptivo.

Solución. *Hay que decir:* La filiación corresponde propiamente a la hipóstasis o persona, no a la naturaleza; por eso dijimos en la *Primera Parte* (q.32 a.3; q.34 a.2 ad 3; q.40 a.l ad 1) que la filiación es una propiedad de la persona. Pero en Cristo no hay más persona o hipóstasis que la increada, a la que conviene el ser Hijo por naturaleza. Y hemos dicho antes (a.l ad 2) que la filiación adoptiva es una semejanza por participación de la filiación natural. Lo que se llama tal cosa por naturaleza, no se llama tal por participación. Y, por ese motivo, Cristo, que es Hijo de Dios por naturaleza, no puede llamarse en modo alguno hijo por adopción.

En cambio, para los que defienden que en Cristo hay dos personas o dos hipóstasis, o dos supuestos, no existe dificultad razonable para llamar a Cristo hijo adoptivo, en cuanto hombre.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Así como la filiación no corresponde propiamente a la naturaleza, así tampoco le corresponde la adopción. Y, por eso, cuando se dice que *es adoptada la naturaleza humana,* se trata de una expresión impropia; y en ella la palabra *adopción* se toma por la unión de la naturaleza humana con la persona del Hijo.

2. *A la segunda hay que decir:* La analogía establecida por Agustín debe entenderse por lo que se refiere al principio, es a saber: porque así como cualquier hombre es cristiano sin mérito alguno, así aquel hombre tuvo el ser Cristo sin mérito alguno. Pero existe diferencia en cuanto al término, a saber: porque Cristo, por la gracia de unión, es Hijo natural, mientras que el hombre, por la gracia habitual, es hijo adoptivo. Y la gracia habitual en Cristo no convierte en hijo adoptivo al que no era hijo, sino que es un efecto en el alma de Cristo de su filiación natural, conforme a las palabras de Jn 1,14: *Hemos visto su gloría como la de Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad.*

3. *A la tercera hay que decir:* La condición de criatura, lo mismo que la servidumbre o sumisión a Dios, no afecta sólo a la persona, sino también a la naturaleza; cosa que no puede decirse de la filiación. De ahí que la razón sea dispar en la analogía citada.

3. *De Trin.* 1.2: ML 10,68. 4. C.15: ML 44,982. 5. C.8: ML 16,875.

c. Se rechaza el adopcionismo, cuyo representante significativo fue Elipando, obispo de Toledo, a quien el papa Adriano I condenó duramente (DS 595).

CUESTIÓN 24

Sobre la predestinación de Cristo

Corresponde a continuación tratar de la predestinación de Cristo.

Y sobre la misma se formulan cuatro preguntas:

1. ¿Fue predestinado?—2. ¿Fue predestinado en cuanto hombre?—3. ¿Su predestinación es el modelo de la nuestra?—4. ¿Es la causa de nuestra predestinación?

ARTICULO 1

¿Corresponde a Cristo ser predestinado?

In Sent. 1 d.40 q.2; 3 d.10 q.3 a.l q.ªl; d.ll a.4 ad 4; *In Rom.* 1 lect.3

Objeciones por las que parece que no compete a Cristo ser predestinado.

1. El término de cualquier predestinación parece ser la filiación adoptiva, conforme a las palabras de Ef 1,5: *Nos predestinó a la adopción de hijos suyos.* Pero, como acabamos de decir (q.23 a.4), a Cristo no le conviene el ser hijo adoptivo. Luego a Cristo no le corresponde ser predestinado.

2. Aún más: en Cristo pueden considerarse dos cosas, a saber: la naturaleza humana y la persona. Ahora bien, no puede decirse que Cristo es predestinado por razón de su naturaleza humana, pues la proposición *La naturaleza humana es el Hijo de Dios* es falsa. Del mismo modo, tampoco está predestinado por razón de la persona, porque tal persona no tiene el ser hijo de Dios en virtud de la gracia, sino por la propia naturaleza. Y la predestinación es propia de los que dependen de la gracia, como hemos expuesto en la *Primera Parte* (q.23 a.2 ad 4; a.5). Luego Cristo no fue predestinado a ser Hijo de Dios.

3. Y también: así como lo que ha sido hecho no siempre existió, igualmente sucede con lo que ha sido predestinado, porque la predestinación lleva consigo una cierta anterioridad. Ahora bien, Cristo, por haber sido desde siempre Dios e Hijo de Dios, impide que se diga: aquel hombre *ha sido hecho Hijo de Dios.* Luego, por una razón semejante, no debe decirse que Cristo es *predestinado a ser Hijo de Dios.*

En cambio está lo que dice el Apóstol en Rom 1,4 hablando de Cristo: *El cualfue predestinado Hijo de Dios en poder*[a].

Solución. *Hay que decir:* Como es claro por lo expuesto en la *Primera Parte* (q.23 a.2), la predestinación, tomada en su sentido propio, es una preordenación divina eterna respecto de aquellas cosas que, por la gracia de Dios, han de producirse en el tiempo. Pero por la gracia de unión hizo Dios que, en el tiempo, el hombre fuese Dios y Dios fuese hombre. Y no es posible decir que Dios no haya preordenado desde la eternidad que eso había de realizarse en el tiempo porque se seguiría la aparición de un acontecimiento nuevo para la mente divina. Se impone, pues, afirmar que la misma unión de las naturalezas en la persona de Cristo cae bajo la predestinación eterna de Dios. Y, por este motivo, se dice que Cristo ha sido predestinado[b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir* En el texto mencionado habla el Apóstol de nuestra predestinación a ser hijos adoptivos. Pero así como Cristo es Hijo de Dios por naturaleza de un modo singular en comparación con los demás, así también es predestinado de un modo único.

a. En Rom 1,4, «predestinado» quiere decir «constituido», «declarado», «manifestado», que no excluye sino que supone la predestinación.

b. «Predestinación» es la determinación divina desde la eternidad de lo que, por gracia, debe hacerse realidad en el tiempo (I q.23 a.l y 2). La unión hipostática realizada en Cristo ha sido determinada por Dios de modo singular (sol.l).

2. *A. la segunda hay que decir.* Como observa la *G¿osa*[1] a propósito de Rom 1,4, algunos[2] enseñaron que tal predestinación debe entenderse de la naturaleza, no de la persona, porque a la naturaleza humana le fue concedida la gracia de unirse al Hijo de Dios en la unidad de la persona.

Pero, en ese sentido, la expresión del Apóstol resulta impropia por dos motivos. Primero, por una razón común. No decimos, en efecto, que sea predestinada una naturaleza, sino una persona, porque ser predestinado equivale a ser conducido a la salvación, lo cual es propio del supuesto que actúa por causa del fin de la bienaventuranza. Segundo, por una razón especial. Porque ser hijo de Dios no corresponde a la naturaleza humana, puesto que la proposición *La naturaleza humana es el Hijo de Dios* es una proposición falsa. A no ser, tal vez, que alguien, mediante una explicación dislocada, quiera exponer la frase *Ha sido predestinado a ser Hijo de Dios en poder* (Rom 1,4) de modo que equivalga a esta otra: *Ha sido predestinado que la naturaleza humana se uniese al Hijo de Dios en la persona.*

Queda, pues, que la predestinación se atribuya a la persona de Cristo, no considerada en sí misma, o en cuanto subsistente en la naturaleza divina, sino en cuanto que subsiste en la naturaleza humana. Por eso el Apóstol, después de haber dicho (v.3): *nacido de la descendencia de David según la carne,* añade: *Ha sido predestinado a ser Hijo de Dios en poder,* para dar a entender que, en conformidad con haber nacido de la descendencia de David según la carne, ha sido predestinado a ser Hijo de Dios en poder. Pues aunque sea natural a esa persona, considerada en sí misma, ser Hijo de Dios en poder, eso no le es natural en cuanto a la naturaleza humana, a la que, en este sentido, le compete por la gracia de unión.

3. *A. la tercera hay que decir:* Orígenes, *In Rom.*[3], escribe que el texto del Apóstol es éste: *El cual ha sido designado Hijo de Dios en poder,* de manera que no se alude a ninguna precedencia. Y así tal texto no ofrece dificultad alguna.

Otros[4], en cambio, relacionan la anterioridad significada por el participio *predestinado,* no con el ser Hijo de Dios, sino con su manifestación, siguiendo un modo de hablar corriente en la Escritura, que consiste en *decir que las cosas se hacen cuando nos son conocidas,* de manera que el sentido sea éste: *Cristo fue predestinado a manifestarse como Hijo de Dios.* Pero ésta no es la acepción propia de la palabra *predestinación.* Se dice, en efecto, que alguien es propiamente predestinado cuando es conducido al fin de la bienaventuranza. Pero la bienaventuranza de Cristo no depende de nuestro conocimiento.

Y, por eso, es más exacto decir que la precedencia que lleva consigo el participio *predestinado* no se refiere a la persona considerada en sí misma, sino por razón de la naturaleza humana; es decir, porque, a pesar de que esa persona fue Hijo de Dios desde toda la eternidad, sin embargo ese Hijo de Dios no fue subsistente desde siempre en una naturaleza humana. Por eso dice Agustín en el libro *De praedest. Sanct.*[5]: *Jesús, que había de ser Hijo de David según la carne, fue predestinado, sin embargo, para ser Hijo de Dios en poder.*

Y debe tenerse en cuenta que, aunque el participio *predestinado* implique anterioridad, lo mismo que la implica el participio *hecho,* esa anterioridad es distinta en uno y otro caso. En efecto, el ser hecho pertenece a la misma cosa tal como es; en cambio, el ser predestinado pertenece a una persona en cuanto que está en la mente del que predestina. Pero lo que está sujeto, en la realidad, a una forma o a una naturaleza, puede ser aprehendido o como es bajo tal forma, o también como es en absoluto. Y porque a la persona de Cristo no le conviene en modo alguno comenzar a ser Hijo de Dios, sino que eso le compete en cuanto entendida o aprehendida como existiendo en la naturaleza humana, es a saber, porque lo que comenzó a existir en el tiempo es que el Hijo de Dios existiera en una naturaleza humana, por ese motivo la proposición *Cristo fue predestinado a ser Hijo de Dios* es más cierta que esta otra: *Cristo fue hecho Hijo de Dios.*

1. *Glossa ordin.* (VI,4 B); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1309. 2. GUILLERMO Aunsio-DORENSE, *Summa Áurea* P.3 tr.l c.2 q.4 (115ra); HAYMO, *In Rom.* 1,4: ML 117,366. 3. L.l sobre 1,4: MG 14,849. 4. HUGO DE SAN VÍCTOR, *Quaest. in Ep. Pauli, In Phil.* q.9: ML 175,578; *Glossa* de PEDRO LOMBARDO, *In Rom.* 1,4: ML 191,1310; GUILLERMO ALTISIODORENSE, *Summa Áurea* P.3 tr.l c.3 q.l (115ra). Cf. *Glossa ordin. In Rom.* 1,4 (VI,4 B). 5. C.15: ML 44,982.

ARTICULO 2

La proposición Cristo, en cuanto hombre, fue predestinado a ser Hijo de Dios, *¿es falsa?*

In Sent. 3 d.7 q.3 a.l; d.10 q.l a.l q.ª3; *Cont. Gentes* 4,9; *In Rom.* 1 lect.3

Objeciones por las que parece que la proposición *Cristo, en cuanto hombre, fue predestinado a ser Hijo de Dios,* es falsa.

1. Cada uno es, en el tiempo, aquello que ha sido predestinado a ser, porque la predestinación de Dios no se frustra. Si, pues, Cristo, en cuanto hombre, fue predestinado a ser Hijo de Dios, parece seguirse que es Hijo de Dios en cuanto hombre. Pero esto es falso. Luego también es falso lo enunciado.

2. Aún más: lo que conviene a Cristo en cuanto hombre, conviene también a cualquier hombre, porque aquél tiene la misma especie que los demás hombres. Por consiguiente, en caso de que Cristo, en cuanto hombre, haya sido predestinado a ser Hijo de Dios, se seguiría que otro tanto sucede con cualquier hombre. Y esto es falso. Luego también es falso lo primero.

3. Y también: es objeto de la predestinación eterna lo que, alguna vez, ha de ocurrir en el tiempo. Pero la proposición *el Hijo de Dios fue hecho hombre* es más cierta que esta otra: *El hombre ha sido hecho Hijo de Dios.* Luego la proposición *Cristo, en cuanto Hijo de Dios, fue predestinado a ser hombre,* es también más cierta que la contraria: *Cristo, en cuanto hombre, ha sido predestinado a ser Hijo de Dios.*

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De praedest. Sanct.*[6]: *Decimos que el Señor de la gloria ha sido predestinado, en cuanto que el hombre ha sido hecho Hijo de Dios.*

Solución. *Hay que decir:* En la predestinación pueden considerarse dos aspectos: uno, por parte de la misma predestinación eterna; y, considerada bajo este ángulo, implica anterioridad respecto de aquello que cae bajo la predestinación. Otro, atendiendo al efecto temporal, que es, en verdad, un don gratuito de Dios. Por consiguiente, es preciso decir que la predestinación, bajo los dos aspectos, se atribuye a Cristo solamente por razón de la naturaleza humana, pues ésta no ha estado siempre unida al Verbo y, además, el estar unida al Hijo de Dios en persona le ha sido concedido por gracia. Y por eso la predestinación solamente compete a Cristo por razón de la naturaleza humana. De donde dice Agustín, en el libro *De praedest. Sanct.*[7]*: Esta promoción de la naturaleza humana ha sido predestinada a ser tan grande, tan excelsa y tan máxima, que es imposible elevarla a una cima más alta.* Ahora bien, se dice que una cosa conviene a alguien, en cuanto hombre, cuando le conviene por razón de la naturaleza humana. Y por eso es preciso decir que Cristo, en cuanto hombre, ha sido predestinado a ser Hijo de Dios [c].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Cuando se habla de que *Cristo, en cuanto hombre, ha sido predestinado a ser Hijo de Dios,* la concreción *en cuanto hombre* puede referirse al acto significado por el participio, de dos maneras: una, por parte de quien es materialmente predestinado. Y, en este sentido, la proposición es falsa, porque significaría que Cristo, en cuanto hombre, fue predestinado a ser Hijo de Dios. Y bajo este ángulo está planteada la objeción.

Otra, refiriéndose a la propísima razón del acto, en cuanto que la predestinación incluye en su naturaleza una anterioridad y un efecto gratuito. Y, en este aspecto, la predestinación conviene a Cristo por razón de su naturaleza humana, como queda explicado (en la sol.). Y en este sentido se dice que ha sido predestinado en cuanto hombre.

2. *A la segunda hay que decir.* Una cosa puede convenir a un hombre por razón de la naturaleza humana de dos modos: primero, porque la naturaleza humana es la causa de tal cosa o propiedad. Así la risibilidad compete a Sócrates por razón de su naturaleza humana, que es la causa de aquélla. Y en este sentido, que es el enfocado por la objeción, la predestinación no compete, por razón de la naturaleza humana, ni a Cristo ni a otro hombre alguno.

Segundo, entendiendo que una cosa conviene a alguien por razón de la naturaleza

6. C.15: ML 44,982. 7. C.15: ML 44,983.

c. Decir que Cristo «en cuanto hombre» es Hijo de Dios sería caer en el nestorianismo. En cambio se puede afirmar que Cristo en cuanto hombre fue predestinado a ser Hijo de Dios, pues sólo por la gracia de unión —efecto de la predestinación— la naturaleza humana es humanidad del Hijo.

humana porque ésta es capaz de asumirla. Y éste es el sentido en que decimos que Cristo fue predestinado por razón de la naturaleza humana, puesto que la predestinación se refiere a la exaltación de su propia naturaleza humana, como hemos expuesto (en la sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Como escribe Agustín en el libro *De praedest. Sanct.*[8], *la asunción singular del hombre por el Dios Verbo se hizo de una forma tan inefable que, verdadera y propiamente, se llama a la vez Hijo del hombre a causa de la naturaleza humana asumida, e Hijo de Dios porque quien la asume es el Dios unigénito.* Y porque tal asunción, en cuanto gratuita, queda dentro del campo de la predestinación, es lícito decir ambas cosas: el Hijo de Dios ha sido predestinado a ser hombre, y el Hijo del hombre ha sido predestinado a ser Hijo de Dios. Sin embargo, porque el ser hombre no es una gracia otorgada al Hijo de Dios, sino más bien una gracia concedida a la naturaleza humana para que se uniese al Hijo de Dios, resulta más propio decir que *Cristo, en cuanto hombre, fue predestinado a ser Hijo de Dios,* que afirmar que *Cristo, en cuanto Hijo de Dios, ha sido predestinado a ser hombre.*

ARTICULO 3

La predestinación de Cristo, ¿es el ejemplar de nuestra predestinación?

In Sent. 3 d.10 q.3 a. unic. q.ª2; *In Rom.* 1 lect.3

Objeciones por las que parece que la predestinación de Cristo no es el ejemplar de nuestra predestinación.

1. El ejemplar existe antes que su imagen. Pero nada existe con anterioridad a lo eterno. Luego, al ser eterna nuestra predestinación, parece que la predestinación de Cristo no es el ejemplar de la nuestra.

2. Aún más: el ejemplar conduce al conocimiento de su imagen. Ahora bien, Dios no necesitó de otro ejemplar para llegar al conocimiento de nuestra predestinación, pues en Rom 8,29 se lee: *A los que de antes conoció, a ésos los predestinó.* Luego la predestinación de Cristo no es el ejemplar de nuestra predestinación.

3. Y también: el ejemplar es igual a la imagen. Pero la predestinación de Cristo parece que es de distinta naturaleza que la nuestra, puesto que nosotros somos predestinados a ser hijos adoptivos de Dios, mientras que Cristo ha sido predestinado a ser *Hijo de Dios en poder,* como se dice en Rom 1,4. Luego su predestinación no es el ejemplar de la nuestra.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De praedest. Sanct.*[9]: *El propio Salvador, el mismo mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, es la luz preclarísima de la predestinación y de la gracia.* Y se le llama luz de la predestinación y de la gracia porque, a través de su predestinación y gracia, se da a conocer nuestra predestinación; función que parece pertenecer a la naturaleza del ejemplar. Luego la predestinación de Cristo es el ejemplar de la nuestra.

Solución. *Hay que decir:* La predestinación puede considerarse de dos maneras: primera, por parte del propio acto de quien predestina. Y, entendida así, la predestinación de Cristo puede llamarse ejemplar de la nuestra, pues de un único modo y mediante un mismo acto eterno, Dios nos predestinó a nosotros y a Cristo.

Segunda, fijándose en aquello a lo que uno es predestinado, es decir, el término y efecto de la predestinación. Y, en este sentido, la predestinación de Cristo es el ejemplar de la nuestra de dos modos: primero, en cuanto al bien a que somos predestinados, pues El ha sido predestinado a ser Hijo de Dios por naturaleza y nosotros somos predestinados a ser hijos de Dios por adopción, que es una semejanza, por participación, de la filiación natural. Por eso se lee en Rom 8,29: *A los que de antes conoció, a ésos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo.* Segundo, por parte del modo de lograr este bien; lo que se consigue por medio de la gracia. Esto, con relación a Cristo, es clarísimo, porque en El la naturaleza humana fue unida al Hijo de Dios sin que precediese mérito alguno por parte de ella. *Y de la plenitud de su gracia hemos recibido todos nosotros,* como se dice en Jn 1,16[d].

8. C.15: ML 44,982. 9. C.15: ML 44,981.

d. Los a.3 y 4 son de gran importancia para entender la existencia cristiana como seguimiento de Cristo, en quien se nos da no sólo la plenitud de gracia (q.8 a.l), sino también el modo de vivir esa gracia (q.24 a.4 c.).

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Tal objeción se plantea por parte del acto de quien predestina.

2. *A la segunda hay que decir* La respuesta es la misma que la ofrecida para la primera objeción.

3. *A la tercera hay que decir:* No es necesario que la imagen sea enteramente conforme con el ejemplar; es suficiente una cierta aproximación.

ARTICULO 4

¿La predestinación de Cristo es causa de nuestra predestinación?

In Sent. 3 d.10 q.3 a. unic. q."3

Objeciones por las que parece que la predestinación de Cristo no es causa de la nuestra.

1. Lo eterno no tiene causa. Ahora bien, nuestra predestinación es eterna. Luego la predestinación de Cristo no es causa de la nuestra.

2. Aún más: lo que depende de la simple voluntad de Dios no tiene otra causa que esa voluntad divina. Pero nuestra predestinación depende de la voluntad de Dios, puesto que en Ef 1,11 se dice: *(Hemos) sido predestinados según el propósito de aquel que hace todas las cosas conforme al consejo de su voluntad.* Luego la predestinación de Cristo no es causa de nuestra predestinación.

3. Y también: quitada la causa, desaparece el efecto. Ahora bien, anulada la predestinación de Cristo, no se suprime nuestra predestinación, porque, en el supuesto de que no se hubiera encarnado el Hijo de Dios, queda otro modo posible de salvarnos, como enseña Agustín en el libro *De Trin.*[10]. Luego la predestinación de Cristo no es causa de nuestra predestinación.

En cambio está lo que se dice en Ef 1,5: *Nos predestinó a la adopción de hijos suyos por Jesucristo.*

Solución. *Hay que decir* Si nos fijamos en el mismo acto de la predestinación, la de Cristo no es causa de la nuestra, ya que con un solo y mismo acto nos ha predestinado Dios a nosotros y a Cristo. En cambio, si la predestinación se considera en cuanto a su término, la de Cristo sí es causa de la nuestra, porque Dios, en su predestinación eterna, dispuso que nuestra salvación fuese realizada por Cristo. Bajo la predestinación cae no sólo lo que ha de ejecutarse en el tiempo, sino también el modo y el orden en que ha de realizarse.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir*** Esta objeción, lo mismo que *la segunda,* se plantea fijándose en el acto de la predestinación.

2. *A la tercera hay que decir* En el caso de que Cristo no hubiera debido encarnarse, Dios hubiera dispuesto con antelación que los hombres nos salvásemos por otro medio. Pero, al ordenar de antemano la encarnación de Cristo, dispuso también que fuera ella la causa de nuestra salvación.

10. L.13 c.10: ML 42,1024.

CUESTIÓN 25

Sobre la adoración de Cristo

Pasamos ahora a tratar de las cosas que atañen a Cristo en relación con nosotros. Y, en primer lugar, de nuestra adoración a El; después, de su titulo de mediador nuestro ante Dios.

Sobre lo primero se plantean seis interrogantes:

1. ¿Debemos adorar la divinidad y la humanidad de Cristo con una sola y misma adoración?—2. ¿Es preciso que adoremos su cuerpo con adoración de latría?—3. ¿Se debe rendir adoración de latría a la imagen de Cristo?—4. ¿Debe prestarse esa misma adoración a la cruz de Cristo?—5. ¿Ha de rendirse tal adoración a su Madre?—6. ¿Son objeto de adoración las reliquias de los santos?

ARTICULO 1

¿Debemos adorar la humanidady la divinidad de Cristo con la misma adoración? [a]

Infra q.58 a.3; *In Sent.* 3 d.9 q.l a.2 q."l; a.3 q."2 ad 3; *De verit.* q.29 a.4 ad 4

Objeciones por las que parece que la humanidad y la divinidad de Cristo no deben ser adoradas con la misma adoración.

1. La divinidad de Cristo debe ser adorada por ser común al Padre y al Hijo; por eso se dice en Jn 5,23: *Honren todos al Hijo como honran al Padre.* Ahora bien, la humanidad de Cristo no es común a El y al Padre. Luego la humanidad y la divinidad de Cristo no deben ser adoradas con una misma adoración.

2. Aún más: como dice el Filósofo en el IV *Ethic.* ', el honor es propiamente *el premio de la virtud.* Y ésta merece el premio mediante sus actos. Por consiguiente, al ser en Cristo la operación de la naturaleza divina distinta de la operación de la naturaleza humana, como antes hemos dicho (q.l9 a.l), parece que la humanidad de Cristo debe ser adorada con un honor distinto del prestado a su divinidad.

3. Y también: si el alma de Cristo no estuviera unida al Verbo, debería ser venerada a causa de la excelencia de su sabiduría y de su gracia. Pero por su unión con el Verbo no se ha visto privada en nada de su dignidad. Luego su naturaleza humana debe ser adorada con una veneración propia, distinta de la que debemos rendir a su divinidad.

En cambio está lo que se lee en las enseñanzas del V Concilio [2]: *Si alguno dijere que Cristo es adorado en sus dos naturalezas, de modo que eso implique dos adoraciones, j no adora con una sola adoración al Dios Verbo encarnado con su propia carne, como desde el principio ha enseñado la Iglesia de Dios, ese tal sea anatema.*

Solución. *Hay que decir:* En la persona honrada pueden considerarse dos cosas, a saber: el sujeto a quien se rinde el honor, y la causa de ese honor. Hablando con propiedad, el honor se tributa al ser subsistente completo, pues no decimos que honramos las manos del hombre, sino que es honrado el hombre. Y, si alguna vez se dice que se reverencia la mano o el pie de alguien, eso no significa que se rinda honor a tales miembros por razón de sí mismos, sino porque en ellos se honra al hombre entero. De este modo también un hombre puede recibir honores en algo extrínseco al mismo, por ejemplo en su vestido, en su imagen o en un enviado suyo.

La causa del honor es alguna perfección del sujeto honrado, puesto que el honor, como queda dicho en la *Segunda Parte* (2-2 q.103 a.l), es la reverencia manifestada a una persona a causa de su excelencia. Y por

1. C.3 n.15 (BK 1123B35); S. TH., lect.8.

2. *Conc. Cpolit.* II coll.8 can.9 (MANSI 9,382; Dz 221).

a. «Adoración» es el honor rendido a alguien reconociendo su excelencia y declarando nuestra sumisión y respeto (II-II q.84 a.l y 2).

tanto, si en un hombre coexisten varias causas de honor, v.gr. la prelacia, la ciencia y la virtud, el honor que se le tributa es uno solo por parte del sujeto honrado, pero es múltiple por parte de las causas de tal honor, pues es el hombre quien recibe el honor a causa de su ciencia y por razón de su virtud.

Por consiguiente, al haber en Cristo una sola persona con naturaleza divina y humana, una sola hipóstasis y un solo supuesto, hay también una sola adoración y un solo honor por parte del sujeto adorado. En cambio, por parte de la causa que mueve a honrarle puede hablarse de varias adoraciones, de modo que, por ejemplo, una esté motivada por su sabiduría increada y otra obedezca a su sabiduría creada.

Si se admitiesen en Cristo varias personas o hipótesis, se seguiría la existencia de varias adoraciones en absoluto. Pero esto está condenado por los Concilios. Así, en las *Actas* de Cirilo[3] se lee: *Si alguien osa deár que es necesario adorar juntamente al hombre asumido j al Dios Verbo, como distintos entre sí, y no adora más bien con una sola adoración a Emmanuel, en cuanto es el Verbo hecho carne, sea anatema.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** En la Trinidad son tres las personas honradas, pero la causa de ese honor es una sola. En cambio, en el misterio de la encarnación sucede lo contrario. Y por eso el honor de la Trinidad es uno solo de una manera, y el honor de Cristo es también uno solo de manera distinta.

2. *A la segunda hay que decir.* La operación no es el sujeto honrado, sino la causa del honor. Y, por eso, del hecho de que en Cristo haya dos operaciones no se sigue que existan dos adoraciones, sino dos motivos de adoración.

3. *A la tercera hay que decir.* Si el alma de Cristo no estuviera unida al Verbo de Dios, sería en él la parte principalísima. Y, debido a eso, a ella sería debido principalmente el honor, porque el hombre se plasma en lo que es óptimo en él. Pero, al estar el alma de Cristo unida a una persona más digna, a ésta le es debido principalmente el honor. Sin embargo, no por esto mengua la dignidad del alma de Cristo, sino que se acrecienta, como antes hemos dicho (q.2 a.2 ad2).

ARTICULO 2

¿Ha de adorarse la humanidad de Cristo con adoración de latría?

Infra q.58 a.3 ad 1; *In Seat.* 3 d.9 q.l a.2 q.ªl; q."4 ad !;/« *Gal.* 41ect.4

Objeciones por las que parece que la humanidad de Cristo no debe ser adorada con adoración de latría.

1. Porque a propósito de Sal 98,5: *Adorad el escabel de sus pies, puesto que es santo,* comenta la *Glosa*[4]: *Adoramos sin impiedad la carne asumida por el Verbo de Dios, porque nadie come espiritualmente su carne si antes no la adora; no digo con adoración de latría, porque ésta sólo es debida al Creador.* Ahora bien, la carne de Cristo es parte de su humanidad. Luego la humanidad de Cristo no debe ser adorada con adoración de latría.

2. Aún más: el culto de latría no es debido a criatura alguna, pues los gentiles son recriminados porque *adoraron y sirvieron a la criatura,* como se dice en Rom 1,25. Pero la humanidad de Cristo es una criatura. Luego no debe ser adorada con adoración de latría.

3. Y también: la adoración de latría se debe a Dios en reconocimiento de su dominio absoluto, conforme a lo que se dice en Dt 6,13: *Solamente al Señor, tu Dios, adorarász sólo a El servirás.* Pero Cristo, en cuanto hombre, es menor que el Padre. Luego su humanidad no debe ser adorada con adoración de latría.

En cambio está lo que escribe el Damasceno en el libro IV[5]: *Una vez que se encarnó el Verbo de Dios, la carne de Cristo no es adorada por sí misma, sino por razón de su unión hipostática con el Verbo de Dios.* Y sobre Sal 98,5: *Adorad el escabel de sus pies,* comenta la *Glosa*[6]: *Quien adora el cuerpo de Cristo, no se jija en la tierra, sino en Aquel que la tiene por escabel, en cuyo honor adora el escabel.* Pero el Verbo encarnado es adorado con adoración de latría. Luego también debe serlo su cuerpo o su humanidad.

Solución. *Hay que decir:* Como acabamos de enunciar (a.l), el honor de la adoración

3. Epist.17 *Ad Nestorium* anath.8: MG 77,121, o en la traducción de MARIO MKRCATOR: ML 48,840.—En el *Concilio de E/eso,* P.I c.26 (NÍANSí 4,1083; Dz 120). 4. *Glossa ordin.* (111,233 E); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,895. 5. *De Fide Orth.* c.3: MG 94,1105. 6. *Glossa ordin.* (111,233 E); *Glossa* de PKDRO LOMBARDO: ML 191,895. AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.* ps.118,5: ML 37,1264.

se debe propiamente a la hipóstasis subsistente. Sin embargo, el motivo del honor puede ser algo no subsistente, en cuya virtud es honrado el sujeto en que se encuentra. Por tanto, la adoración de la humanidad de Cristo puede entenderse de dos maneras. Una, en cuanto pertenece al sujeto adorado. Y, en este sentido, adorar la carne de Cristo es lo mismo que adorar al Verbo de Dios encarnado, como venerar el vestido del rey equivale a venerar al rey que lo lleva. Y, de este modo, la adoración de la humanidad de Cristo es adoración de latría.

Otra es la adoración de la humanidad de Cristo por razón del cúmulo de gracias de todas clases que la perfeccionan. Y, bajo este ángulo, la adoración de la humanidad de Cristo no es adoración de latría, sino de dulía. Así resulta que la misma y única persona de Cristo es adorada con adoración de latría por causa de su divinidad, y con adoración de dulía a causa de la perfección de su humanidad[h].

Y esto no supone ninguna dificultad, porque al mismo Dios Padre le es debido el honor de latría por razón de su divinidad, y el honor de dulía a causa del dominio con que gobierna a las criaturas. Por esto, a propósito de Sal 7,1: *Señor, Dios mío, en ti he confiado,* comenta la *Glosa*[7]*: Señor de todas las cosas por su poder, al que se debe la dulía. Dios de todos los seres por la creación, al que es debida la latría.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir*** La *Glosa* citada no debe entenderse como si se adorase la carne de Cristo separada de su divinidad, porque eso solamente sería posible en el caso de que la hipóstasis de Dios fuese distinta de la del hombre. Pero, como dice el Damasceno[8], *si separas, mediante conceptos sutiles, lo que se ve de lo que se entiende,* (Cristo) *no es adorable en cuanto criatura,* es a saber, no es adorable con adoración de latría. Y, en este caso, a la humanidad, entendida como separada del Verbo de Dios, se le debe adoración de dulía, no cualquiera, como la comúnmente tributada a las criaturas, sino una más excelente, llamada *hiperdulía.*

2. A la segunda j tercera hay que decir Quedan resueltas con la respuesta anterior. La adoración de latría no se tributa a la humanidad de Cristo por razón de sí misma, sino a causa de la divinidad a la que está unida, según la cual Cristo no es menor que el Padre.

ARTICULO 3

¿Se debe rendir adoración de latría a la imagen de Cristo?

Infra a.4; a.5 ad 2; 2-2 q.81 a.3 ad 3; q.94 a.2 ad 1; /« *Sent.* 3 d.9 q.l a.2 q."2

Objeciones por las que parece que la imagen de Cristo no debe ser adorada con adoración de latría.

1. En Ex 20,4 se intima: *No te harás escultura ni imagen alguna.* Ahora bien, no debe practicarse adoración alguna contra el mandato de Dios. Luego la imagen de Cristo no debe ser adorada con adoración de latría.

2. Aún más: como dice el Apóstol en Ef 5,11: *no debemos comunicar en las obras de los paganos.* Pero los paganos son recriminados principalmente porque *trocaron la gloria del Dios incorruptible por la semejanza de la imagen del hombre corruptible,* como se lee en Rom 1,23. Luego la imagen de Cristo no ha de adorarse con adoración de latría.

3. Y también: a Cristo se le debe la adoración de latría por razón de su divinidad, no a causa de su humanidad. Pero a la imagen de su divinidad, impresa en el alma humana, no se le debe la adoración de latría. Luego mucho menos le será debida a una imagen corporal, que representa la humanidad de Cristo.

4. Por último: parece que en el culto divino no debe hacerse nada que no esté instituido por Dios; y por eso el Apóstol, tratando de enseñar la doctrina sobre el sacrificio de la Iglesia, dice en 1 Cor 11,23: *Yo he recibido del Señor lo que os he transmitido.* Pero en la Escritura no se encuentra enseñanza alguna sobre la adoración de las imá-

7. *Glossa interl.* (HI,94v); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,111. 8. *De Fide Orth.* 1.4 c.3: MG 94,1105.

b. Hay tres clases de adoración: *latría,* que se dirige a Dios mismo (latreía, servicio; II-II q.94 a.l sol.2); *dulía,* adoración a las criaturas por sus cualidades recibidas de Dios (douleía, dependencia; II-II q.103 a.3); cuando esas criaturas han sido cualificadas por Dios de modo excelente se habla de *hiperdulía* (II-II q.l03 a.4 sol.2).

genes. Luego la imagen de Cristo no debe ser adorada con adoración de latría.

En cambio está que el Damasceno[9] cita a Basilio, que dice : *El honor de la imagen llega al prototipo,* es decir, al ejemplar. Pero Cristo, que en este caso es el ejemplar, debe ser adorado con adoración de latría. Luego también debe serlo su imagen'.

Solución. *Hay que decir:* Como enseña el Filósofo en el libro *De Mem. et Rem.* [n], el movimiento del alma hacia la imagen es doble: uno que se polariza en la misma imagen en cuanto es una cosa; otro que termina en la imagen en cuanto representación de otra realidad. Y entre tales movimientos media esta diferencia: el primer movimiento, por el que alguien se dirige a la imagen en cuanto cosa, es distinto del movimiento que termina en la realidad. El segundo, que recae en la imagen en cuanto imagen, es uno y el mismo que el que se dirige a la realidad. Así pues, se impone decir que no ha de manifestarse reverencia alguna a la imagen de Cristo en cuanto es una cosa, por ejemplo una madera esculpida o pintada, porque la reverencia sólo se debe a la naturaleza racional. Por consiguiente, es claro que sólo debe rendírsele culto en cuanto imagen. Y así se sigue que es preciso rendir la misma reverencia a la imagen de Cristo que al mismo Cristo. Por tanto, al ser adorado Cristo con adoración de latría, se sigue que su imagen debe ser adorada también con adoración de latría.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* En el precepto mencionado no se prohibe hacer toda clase de esculturas o imágenes, sino hacerlas con el fin de adorarlas; por eso se añade (v.5): *No te postrarás ante ellas ni les darás culto.* Y porque, como queda dicho (en la sol.), es uno mismo el movimiento hacia la imagen y hacia la realidad, de la misma manera se prohibe la adoración de la imagen que la adoración de la realidad representada por ella. Por eso, en tal pasaje, la prohibición debe entenderse respecto de las imágenes que hacían los gentiles para adorar a sus dioses, es decir, a los demonios; y a eso se debe el aviso que precede en el v.3: *No tendrás dioses extranjeros frente a mí.* Ahora bien, al Dios verdadero, por ser incorpóreo, no era posible plasmarlo en una imagen corporal, pues, como dice el Damasceno[12], *tratar de dar forma a lo que es divino resulta una inmensa locuray una impiedad.* Pero, como en el Nuevo Testamento Dios se ha hecho hombre, resulta posible adorarle en una imagen corpórea.

2. *A. la segunda hay que decir.* El Apóstol prohibe comunicar *en las obras estériles* de los gentiles, pero no en sus obras útiles. Ahora bien, la adoración de las imágenes debe enumerarse entre las obras estériles por dos motivos: Primero, porque algunos adoraban las mismas imágenes en cuanto cosas, creyendo que en eÜas residía algo propio de la divinidad, a causa de las respuestas que, por medio de ellas, daban los demonios, y por otros efectos maravillosos parecidos. Segundo, porque las cosas que representaban eran imágenes de algunas criaturas, a las que rendían adoración de latría. Nosotros, en cambio, adoramos con adoración de latría la imagen de Cristo, que es verdadero Dios, no por razón de la misma imagen, sino a causa de la realidad que representa, como queda dicho (en la sol.).

3. *A. la tercera hay que decir* A la criatura racional se le debe reverencia por causa de ella misma. Y, por eso, si se rindiese adoración de latría a la criatura racional, en la que se da la imagen de Dios, podría surgir la ocasión de un error, a saber: que el movimiento del que adora se quedase en el hombre en cuanto ser, y no terminase en Dios, cuya imagen es. Tal riesgo no puede producirse a propósito de una imagen tallada o pintada en una materia insensible.

4. *A la cuarta hay que decir.* Los Apóstoles, por íntimo instinto del Espíritu Santo, legaron a las iglesias algunas tradiciones que no consignaron en sus escritos, pero que han quedado catalogadas en la observancia de la Iglesia a través de la sucesión de los fieles. Por eso dice el mismo Apóstol en 2 Tes 2,15: *Manteneos firmes y guardad las tradiciones que aprendisteis, ya de palabra,* es decir, por tradición *ota\,yapor carta,* esto es,

9. *De Fide Orth.* 1.4 c.16: MG 94,1169. 10. *De Spir. Sancto* c.18: MG 32,149. 11. C.l (BK 450B27); S. TH., lect.3. 12. *De Fide Orth.* 1.4 c.16: MG 94,1172.

c. Las dificultades traídas aquí resumen las objeciones de los iconoclastas (DS 600-609). Pero en contra está la verdadera tradición representada por San Juan Damasceno y a San Basilio, cuya doctrina sigue aquí Santo Tomás.

comunicadas por escrito. Y entre las tradiciones de este género se encuentra la adoración de las imágenes de Cristo. Por eso se cuenta que San Lucas pintó una imagen de Cristo, que se conserva en Roma.

ARTICULO 4

La cruz de Cristo, ¿debe ser adorada con adoración de latría?

2-2 q.103 a.4 ad 3; *In Sent.* 3 d.9 q.l a.2 q."4

Objeciones por las que parece que no debe tributarse adoración de latría a la cruz de Cristo.

1. Ningún hijo piadoso venera lo que ha sido afrenta de su padre, por ejemplo el látigo con que fue azotado, o el madero en que fue colgado; más bien lo aborrece. Ahora bien, Cristo sufrió en el madero de la cruz una muerte por demás ignominiosa, según Sab 2,20: *Condenémosle a muerte afrentosísima.* Luego más bien debemos aborrecer la cruz que venerarla.

2. Aún más: adoramos la humanidad de Cristo con adoración de latría en cuanto que está unida al Hijo de Dios en su persona. Esto no puede decirse respecto de la cruz. Luego la cruz de Cristo no debe ser adorada con adoración de latría.

3. Y también: como la cruz de Cristo fue instrumento de su pasión y muerte, así también lo fueron otras cosas, por ejemplo los clavos, la corona y la lanza; y, sin embargo, a éstos no les rendimos culto de latría. Luego da la impresión de que tampoco debemos adorar la cruz de Cristo con adoración de latría.

En cambio está que rendimos culto de latría a la realidad en que ponemos la esperanza de nuestra salvación. Pero ponemos tal esperanza en la cruz de Cristo, ya que canta la Iglesia [13]: *Salve, ¡oh Cruz], única esperanza. En este tiempo de la pasión aumenta la justicia a los buenos y otorga el perdón a los culpables.* Luego la cruz de Cristo debe ser adorada con adoración de latría [d].

Solución. *Hay que decir:* Como antes hemos expuesto (a.3), el honor o la reverencia sólo se deben a la criatura racional; a la criatura insensible solamente le son debidos por razón de la naturaleza racional. Y esto sucede de dos modos: uno, en cuanto que representa a la criatura racional; otro, en cuanto que de alguna manera está unida a ésta. Por el primer motivo ha sido costumbre de los hombres venerar la imagen del rey, y, por el segundo, lo ha sido venerar su vestido. A ambas cosas les prestan los hombres la misma veneración que al rey en persona.

Por consiguiente, si hablamos de la misma cruz en que Cristo fue crucificado, ésta debe ser venerada por nosotros por ambos motivos: primero, porque nos representa la figura de Cristo extendido en ella; segundo, a causa de su contacto con los miembros de Cristo, y porque fue regada con su sangre. De donde, por ambos motivos, debe ser adorada con la misma adoración que Cristo, esto es, con adoración de latría. Y ésta es la razón de que nos dirijamos a la cruz y la imploremos como al mismo Crucificado.

Pero, si hablamos de la imagen de la cruz de Cristo en cualquier otra materia, por ejemplo en piedra, madera, plata u oro, entonces veneramos la cruz sólo como imagen de Cristo; la veneramos con adoración de latría, como antes hemos dicho (a.3).

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** La cruz es considerada como una infamia de Cristo, según la opinión o intención de los infieles; en cambio, atendiendo al efecto de nuestra salvación, es mirada como el poder divino del propio Cristo, mediante el cual triunfó de los enemigos, según aquel pasaje de Col 2,14-15: *Quitó de en medio el acta de condenación, clavándola en la cruz¡ y despojando a los principados y potestades, los expuso confiadamente, triunfando abiertamente de ellos en sí mismo.* Por eso también escribe el Apóstol en 1 Cor 1,18: *La doctrina de la cruz,* [es] *necedad para los que se pierden; pero es poder de Dios para los que se salvan, es decir, para nosotros.*

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque la cruz de Cristo no estuviera unida personalmente al Verbo de Dios, lo estuvo, sin embargo, de algún otro modo, a saber, por medio de la representación y del contacto. Y sólo por esta razón es reverenciada.

13. En el himno *Vexilla Regís prodeunt,* cantado en la *Dominica Passionis,* en Vísperas; cf. *Antipbonarium S. O. R,* p.78.

d. La adoración de la cruz en la liturgia del viernes santo confirma esta doctrina.

3. *A la tercera hay que decir.* Por lo que se refiere al contacto con los miembros de Cristo, no solamente adoramos la cruz, sino también todo lo relacionado con El en este aspecto. Por eso dice el Damasceno en el libro IV[14]: *Se debe adorar con toda justicia el precioso madero como santificado por el contacto con el santo cuerpo y con la sangre, los clavos, los vestidos, la lanza, y los lugares sagrados en que habitó.* Sin embargo, todas estas cosas no representan la imagen de Cristo como lo hace la cruz, que es llamada *el estandarte del Hijo del hombre,* que *aparecerá en el cielo,* como se dice en Mt 24,30. Por esto dijo el ángel a las mujeres (Me 16,6): *Buscáis a Jesús Nazareno el crucificado.* No le llamó *alanceado,* sino *crucificado.* Y de ahí proviene el que veneremos la imagen de la cruz de Cristo en cualquier materia; pero no hacemos lo mismo con la representación de los clavos o de otras cosas parecidas.

ARTICULO 5

¿Debemos adorar a la Madre de Dios con adoración de latría?

2-2 q.103 a.4 ad 2; *In Sent.* 3 d.9 q.l a.2 q."3; d.22 q.3 a.3 q."3 ad 3

Objeciones por las que parece que la Madre de Dios debe ser adorada con adoración de latría.

1. Parece que debe rendirse el mismo honor a la madre del rey que el que se rinde al propio rey. Por eso se dice en 1 Re 2,19 que *se puso un trono para la madre del rey, que se sentó a su derecha.* Y Agustín, en el sermón *De Assumpt.*[15], escribe: *Es justo que el trono de Dios, el tálamo del Señor de los cielos, y el tabernáculo de Cristo, esté allí donde está el propio Cristo.* Pero éste es adorado con adoración de latría. Luego también debe serlo la Madre.

2. Aún más: dice el Damasceno en el libro IV[16] que el *honor de la madre se dirige al hijo.* Pero éste es adorado con adoración de latría. Luego también la Madre.

3. Y también: la Madre está más unida a Cristo que la cruz. Ahora bien, la cruz es adorada con adoración de latría. Luego la Madre debe ser adorada con la misma adoración.

En cambio está que la Madre de Dios es una pura criatura. Por tanto no le es debida adoración de latría.

Solución. *Hay que decir:* Al ser la latría debida exclusivamente a Dios, no se debe a la criatura. A ésta la veneramos en cuanto criatura por sí misma. Aunque las criaturas insensibles no sean capaces de veneración por sí mismas, sí lo es en cuanto tal la criatura racional. Y por eso no se debe culto de latría a ninguna pura criatura racional. En consecuencia, por ser la Santísima Virgen una pura criatura racional, no le es debida la adoración de latría, sino sólo la veneración de dulía; de forma más eminente, sin embargo, que a las demás criaturas, porque ella es la Madre de Dios. Y por eso se dice que se le debe no cualquier dulía, sino la hiperdulía.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** A la madre del rey no se le debe el mismo honor que al propio rey. Se le debe, sin embargo, un honor parecido en atención a su categoría. Y éste es el sentido de las autoridades aducidas.

2. *A la segunda hay que decir:* El honor de la madre se dirige al hijo, porque aquélla es honrada a causa de éste. Sin embargo, no se dirige al hijo en el sentido en que el honor se refiere al ejemplar, porque la imagen, considerada en sí misma como cosa, no debe ser venerada en manera alguna.

3. *A la tercera hay que decir:* La cruz, considerada en sí misma, no tiene capacidad de veneración, como hemos dicho (en la sol.). Pero la Santísima Virgen sí es capaz de ser venerada por sí misma. Y, por consiguiente, no se trata del mismo caso.

ARTICULO 6

¿Deben ser adoradas de algún modo las reliquias de los santos?

Objeciones por las que parece que las reliquias de los santos no deben ser adoradas de ningún modo.

1. No se debe hacer lo que puede convertirse en ocasión de error. Ahora bien, adorar las reliquias de los muertos parece incidir en el error de los gentiles, que rendían culto a sus muertos. Luego las reliquias de los santos no deben ser honradas.

14. *De FidirOftí.* c.ll: MG 94,1129.
15. C.6. Entre las Obras de AGUSTÍN: ML 40,1146.
16. *De Fide Orth.* c.16: MG 94,1172.

2. Aún más: parece una insensatez venerar algo insensible. Pero las reliquias de los santos son insensibles. Luego resulta necio venerarlas.

3. Y también: el cuerpo muerto no es de la misma especie que el cuerpo vivo, y por consiguiente da la impresión de que no son numéricamente lo mismo. Luego parece que, después de la muerte de un santo, no debe rendirse adoración a su cuerpo.

En cambio está lo que se dice en el libro *De Ecclesiast. Dogmat.* . *Creemos que se debe venerar con absoluta sinceridad los cuerpos de los santos y especialmente las reliquias de los santos mártires, como si fuesen los miembros de Cristo.* Y en seguida añade: *Si alguien se enfrenta con esta doctrina, no es cristiano, sino discípulo de Eunomio y Vigilando.*

Solución. *Hay que decir* Como escribe Agustín en el libro *De Civ. Dei*[18], *si el vestido y el anillo de los padres, y otras cosas parecidas, resultan tanto más queridos para los hijos cuanto mayor fue su amor para con aquéllos, en modo alguno deben ser despreciados los cuerpos, que sin duda llevamos más familiarmente y con mayor intimidad que cualquier vestido, pues los cuerpos pertenecen a la misma naturaleza del hombre.* De donde resulta claro que quien ama a una persona, venera también sus restos después de su muerte; y no sólo su cuerpo o partes del mismo, sino incluso objetos extrínsecos a ella, como los vestidos y cosas parecidas. Es, pues, evidente que debemos venerar a los santos de Dios, como miembros de Cristo, hijos y amigos de Dios e intercesores nuestros. Y, por tanto, debemos venerar dignamente cualquier reliquia suya, y en memoria de los mismos; especialmente sus cuerpos, que fueron templo y órganos del Espíritu Santo, que habitó y actuó en ellos, y que están destinados a configurarse con el cuerpo de Cristo por medio de la gloria de la resurrección. Por eso el propio Dios honra oportunamente estas reliquias, realizando milagros ante la presencia de esos cuerpos.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* Ese fue el argumento esgrimido por Vigilancio, cuyas palabras recoge Jerónimo en el libro que escribió contra él[19], y que dicen: *Bajo pretexto de religión vemos introducido un rito próximo al de los paganos: adoran no sé qué polvillo, que besan en un vasito envuelto en una preciosa tela.* Contra aquél escribe Jerónimo en su carta *ad Riparium*[20]: *Nosotros no adoramos* (con adoración de latría, se entiende) *las reliquias de los mártires, ni el sol, ni la luna ni los ángeles. Reverenciamos las reliquias de los mártires, con el fin de adorar a aquel cuyos mártires son; honramos a los siervos, para que el honor de éstos redunde en su Señor.* Así pues, cuando honramos las reliquias de los santos no caemos en el error de los gentiles, que rendían culto de latría a los muertos.

2. *A. la segunda hay que decir:* No veneramos el cuerpo insensible por sí mismo, sino por causa del alma que estuvo unida a él, que ahora goza de Dios; y también por causa de Dios, cuyos ministros fueron[e].

3. *A. la tercera hay que decir:* El cuerpo muerto de un santo no es numéricamente el mismo que antes fue su cuerpo vivo, por causa de la diversidad de la forma, que es el alma; sin embargo, es el mismo si se atiende a la identidad de la materia, que debe unirse nuevamente a su primera forma.

17. GENADIO, c.73: ML 58,997. 18. L.l c.13: ML 41,27. 19. *Contra Vtgilant.:* ML 23,357. Cf. Epist.109 *Ad Riparium:* ML 22,907. 20. Epist.109: ML 22,907.

e. Adoramos al Dios verdadero que interviene en la historia, y cuya huella son los santos (DS 1823-1824).

CUESTIÓN 26

Sobre Cristo, mediador entre Dios y los hombres

Por último, vamos a tratar de la mediación de Cristo entre Dios y los hombres ".

Y sobre eso se plantean dos preguntas:

1. ¿El ser mediador entre Dios y los hombres es propio y peculiar de Cristo?—2. ¿Le conviene tal ministerio por *razón* de su naturaleza humana?

ARTICULO 1

¿El ser mediador entre Dios y los hombres es propio y peculiar de Cristo?

In Sent. 3 d.19 a.5 q."3; 4 d.48 q.l a.2; *In Gal.* 3 lect.7; *In / Tim.* 2 lect.l

Objeciones por las que parece que el ser mediador entre Dios y los hombres no es propio y peculiar de Cristo.

1. Parece que el sacerdote y el profeta son mediadores entre Dios y los hombres, según palabras del Dt 5,5: *Yo fui entonces arbitro j mediador entre vosotrosj Dios.* Pero ser profeta y sacerdote no es propio y peculiar de Cristo. Luego tampoco el ser mediador.

2. Aún más: lo que compete a los ángeles buenos y malos no puede llamarse función propia y peculiar de Cristo. Pero a los ángeles buenos les compete ser mediadores entre Dios y los hombres, como dice Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[J]. Y también compete a los ángeles malos, es decir, a los demonios, pues tienen algo común con Dios, a saber, *la inmortalidad,* y algo común con los hombres, esto es, el ser *espíritus pasibles y,* por consiguiente, *miserables,* como enseña Agustín en el libro IX *De Civ. Del*[2]. Luego el ser mediador no es algo propio y peculiar de Cristo.

3. Y también: pertenece a la misión del mediador interceder ante uno en favor de otro, al mediar entre ambos. Pero, como se dice en Rom 8,26, *el Espíritu Santo intercede por nosotros ante Dios con gemidos inenarrables.* Por tanto, también el Espíritu Santo es mediador entre Dios y los hombres. Luego no es propio y peculiar de Cristo.

En cambio está lo que se dice en 1 Tim 2,15: *Uno es el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús.*

Solución. *Hay que decir:* La misión propia del mediador es unir a aquellos entre los que ejerce la mediación, porque los extremos se juntan en el medio. Pero unir a los hombres con Dios de manera perfecta compete en verdad a Cristo, por medio del cual los hombres son reconciliados con Dios, según estas palabras de 2 Cor 5,19: *Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo.* Y, por tanto, sólo Cristo es el perfecto mediador entre Dios y los hombres, en cuanto que por medio de su muerte reconcilió al género humano con Dios. Por eso, habiendo dicho el Apóstol que *el hombre Cristo jesús es el mediador entre Dios y los hombres,* añade en el v.6: *que se entregó a sí mismo para redención de todos* (1 Tim 2,5-6).

Sin embargo, nada impide que se llame también mediadores entre Dios y los hombres a algunas personas, aunque lo sean de modo relativo, esto es, en cuanto que cooperan de modo dispositivo y ministerial a la unión de los hombres con Dios *.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Los profetas y los sacerdotes de la ley antigua fueron llamados mediadores entre Dios y los hombres de manera dispositiva y ministerial, es a saber, en cuanto anunciaban de antemano y prefiguraban al verdadero y perfecto mediador entre Dios y los hombres. Los sacerdotes de la ley nueva pueden ser llamados mediadores entre Dios y los hombres en cuanto que son ministros del verdadero mediador

1. § 2: MG 3,696; S. TH, lect.l. 2. C.13: ML 41,267; c.15: ML 41,268.

a. Completa lo dicho en la q.22 a.l sobre el sacerdocio de Cristo, que es el único mediador (a.l) en cuanto hombre (a.2).

b. Los ministros son como instrumentos que hacen visible la única mediación de Cristo.

y administran en su lugar los sacramentos de la salvación a los hombres.

2. *A la segunda hay que decir.* Como escribe Agustín en el libro IX *De Civ. Dei*[3], los ángeles buenos no pueden llamarse justamente mediadores entre Dios y los hombres: *Teniendo de común con Dios la bienaventuranzay la inmortalidad,y no teniendo nada de esto en común con los hombres miserablesy mortales, ¿cómo no van a estar más bien alejados de los hombres, y unidos con Dios, que constituidos mediadores entre ambos?* No obstante, Dionisio los llama mediadores porque, teniendo en cuenta el grado de su naturaleza, resultan inferiores a Dios y superiores a los hombres. Y ejercen el oficio de la mediación no de una manera principal y perfectiva, sino ministerial y dispositiva. Por eso se dice en Mt 4,11 que *se acercaron los ángeles y le servían,* a Cristo, se entiende.

Los demonios tienen de común con Dios la inmortalidad, mientras que con los hombres tienen de común la miseria. *La mediación del demonio inmortal y miserable se interpone para no permitir la consecución de la inmortalidad bienaventurada",* sino para conducir a una inmortalidad desgraciada. Por eso viene a ser como *un mal mediador, que separa a los amigos*[5].

Cristo, en cambio, tuvo de común con Dios la bienaventuranza, y con los hombres la mortalidad. Y por eso *interpuso su mediación para que, superada su mortalidad, convirtiese a los muertos en inmortales, como lo demostró con su propia resurrección;y para hacer bienaventurados a los miserables, por lo que nunca se apartó de los mismos*[6]. Y por ese motivo, *El* es *el mediador bueno, porque reconcilia a los enemigos*[7].

3. *A la tercera hay que decir:* El Espíritu Santo, por ser enteramente igual a Dios, no puede llamarse medio o mediador entre Dios y los hombres. Sólo Cristo merece tal nombre porque, aunque *sea igual al Padre en cuanto a la divinidad,* sin embargo *es menor que el Padre en cuanto a su humanidadz,* como antes se ha dicho (q.20 a.l). Por eso, a propósito de Gal 3,20, *Cristo es mediador,* comenta la *Glosa*[9]: *No el Padre o el Espíritu Santo.* Pero se dice que el Espíritu *Santo pide por nosotros* (Rom 9,26) porque El mismo nos impulsa a que pidamos nosotros [10].

ARTICULO 2

Cristo, en cuanto hombre, ¿es mediador entre Diosy los hombres?

In Sent. 3 d.19 a.5 q."2; *De verít.* q.29 a.5 ad 5; 7» / *Tim.* 2 lect.l

Objeciones por las que parece que Cristo, en cuanto hombre, no es mediador entre Dios y los hombres.

1. Dice Agustín en su libro *Contra Felicianum* [n]: *Única es lapersona de Cristo; para que no se diga que Cristo no es único, que no es una única sustancia; para impedir que, suprimida su fundón de mediador, sea llamado solamente Hijo de Dios o sólo hijo del hombre.* Pero no es Hijo de Dios e hijo del hombre en cuanto hombre, sino en cuanto que es a la vez Dios y hombre. Luego tampoco debe decirse que sólo en cuanto hombre es mediador entre Dios y los hombres.

2. Aún más: así como Cristo, en cuanto Dios, es igual al Padre y al Espíritu Santo, así también, en cuanto hombre, es igual a los hombres. Pero por ser, en cuanto Dios, igual al Padre y al Espíritu Santo, no puede llamarse mediador en ese aspecto, porque, a propósito de 1 Tim 2,5, *Mediador entre Dios y los hombres,* comenta la *Glosa* [12]: *En cuanto Verbo no es mediador, porque es igual a Dios, y Dios junto a Dios, y, a la vez el único Dios.* Luego tampoco en cuanto hombre puede llamarse mediador porque, en este aspecto, es igual a los hombres.

3. Y también: Cristo es llamado mediador en cuanto que nos ha reconciliado con Dios; acción que realizó al quitar el pecado que nos separaba de Dios. Ahora bien, la capacidad de quitar el pecado no le compete a Cristo en cuanto hombre, sino en cuanto Dios. Luego Cristo no es mediador en cuanto hombre, sino en cuanto Dios.

En cambio está lo que escribe Agustín en el libro IX *De Civ. Deiz: Cristo no es mediador por ser el Verbo, pues como tal es enteramente inmortal y sumamente bienaventurado*

3. C.13: ML 41,267. 4. *De Civ. Dei,* 1.9 c.15: ML 41,269. 5. *De Civ. Dei,* 1.9 c.15: ML 41,269. 6. *De Civ. Dei,* 1.9 c.15: ML 41,269. 7. *De Civ. Dei,* 1.9 c.15: ML 41,269. 8. Simb. *Quicumque:* MANSI 2,1355; Dz 40. 9. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,129; cf. *Glossa ordin.* (VI,83 E). 10. *Glossa inferí,* sobre Rom 8,26 (VI,19v); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO sobre Rom 8,26: ML 191,1447. AGUSTÍN, Epist.194 *Ad Sixtum* c.4: ML 33,879. 11. VIGILIO TAPSENSE, *De Unit. Tría,* c.12: ML 62,342; o c.10: ML 42,1164. 12. *Glossa ordin.* (VI,118 F); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,339.— AGUSTÍN, *Confess.* 1.10 c.43: ML 32,808. 13. C.15: ML 41,269.

j alejado de los míseros mortales. Sino que es mediador en cuanto hombre.

Solución. *Hay que decir* En el mediador podemos considerar dos cosas: por un lado, su cualidad de medio; por otro, la misión de unir. Es propio de la naturale2a del medio distar de los dos extremos, a los que el mediador une llevando a uno lo que pertenece al otro. Pero ninguno de estos requisitos puede convenir a Cristo en cuanto Dios, sino sólo en cuanto hombre. En cuanto Dios no difiere del Padre y del Espíritu Santo, ni en la naturaleza ni en la potestad de dominio; ni tampoco el Padre y el Espíritu Santo tienen algo que no sea del Hijo, como si de esta manera pudiera llevar a los demás lo que es del Padre y del Espíritu Santo, como algo que es de otros y no suyo propio. Sin embargo, ambas cosas le convienen en cuanto hombre, porque, en cuanto hombre, dista tanto de Dios por la naturaleza cuanto de los hombres por su dignidad en el campo de la gracia y de la gloria. También en cuanto hombre le compete unir a los hombres con Dios, transmitiéndoles sus preceptos y sus dones, y satisfaciendo y abogando por ellos ante Dios. Y por eso es llamado con toda verdad mediador en cuanto hombre.

Respuesta a las objeciones: 1. *A. la* *primera hay que decir:* Si a Cristo se le priva de la naturaleza divina, se le priva, en consecuencia, de la singular plenitud de gracia, que le compete por ser el *Unigénito del Padre,* como se le llama en Jn 1,14. Tal plenitud de gracia es la que le pone por encima de todos los hombres y le hace más próximo a Dios.

2. *A la segunda hay que decir.* Cristo, en cuanto Dios, es enteramente igual al Padre. Pero, a la vez, es superior a todos los hombres en su naturaleza humana. Y por eso puede ser mediador en cuanto hombre, pero no en cuanto Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque quitar el pecado por vía de autoridad le competa a Cristo en cuanto Dios, sin embargo, el satisfacer por el pecado del género humano le compete en cuanto hombre. Y en este sentido es llamado mediador entre Dios y los hombres.

LA VIDA DE CRISTO (q.27-45)

Estudiada la unión hipostática y sus consecuencias, pasamos a la segunda parte: lo que el Hijo «ha hecho y ha padecido», las acciones de Cristo y los acontecimientos que tuvieron lugar en su condición humana («in carne»). Se trata de ver cómo se realiza históricamente el encuentro de salvación entre Dios y los seres humanos.

En la visión de Santo Tomás, la vida de Cristo se desarrolla en cuatro etapas: entrada en este mundo (q.27-35), proceso de su historia (q.36-45), partida de este mundo (q.46-52), y exaltación después de la muerte (q.53-59). Reconociendo la importancia que tiene mantener la unidad entre estas etapas pertenecientes al único «acontecimiento Jesucristo», las q.27-45 merecen una nota introductoria por su género literario singular y porque se abre aquí un espacio para la mariología.

1. En la interpretación de Santo Tomás sobre la entrada del Hijo en nuestro mundo y su proceso en el mismo, el punto de partida es el dato revelado y la tradición patrística; son lugares teológicos continuamente evocados, mientras que la mediación metafísica queda muy relegada. El discurso filosófico cede el paso a la sabrosa meditación del creyente que no trata de justificar los acontecimientos, sino de gustar el contenido espiritual de los mismos. Los comentarios a estas cuestiones son ejemplo logrado de la *lectio divina,* que, alimentando la fe, debe inspirar todo el esfuerzo racional del teólogo.

2. En los orígenes de Cristo y en su manifestación al mundo, Dios mismo abre camino de salvación desde las entrañas de la humanidad. Y en este proyecto de gracia, María ocupa un puesto singular como madre del Salvador. Así la mariología es como introducción a la vida de Cristo (q.27-30). Y todo lo que acontece a María debe ser interpretado por relación a la historia y misión del Hijo: fue santificada en el seno materno «porque engendró al Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad» (q.27 a.l c.); por su proximidad al Hijo, María «debió recibir de Cristo mayor perfección de gracia que los demás» (q.27 a.5). Análogamente se justifica la virginidad de María: «como Cristo es verdadero y natural Hijo de Dios, no fue conveniente que tuviera otro padre distinto de Dios mismo» (q.38 a.l).

Aunque Santo Tomás no desarrolla una teología marial completa, nos da la clave cristológica válida para el enfoque de la mariología: como madre del Salvador, la figura de María, «miembro eminente y enteramente singular de la Iglesia», es signo elocuente para toda la comunidad cristiana (VÁT. II, LG 33; SC 104).

3. Estas cuestiones deben ser leídas en el mismo clima y con la intencionalidad en que fueron escritas: espíritu contemplativo que descubre cada día la riqueza de fe y gusta su contenido que se hace cotidianamente nuevo.

CUESTIÓN 27

Sobre la santificación de la Santísima Virgen

Después de lo expuesto sobre la unión entre Dios y el hombre y acerca de las consecuencias de tal unión, corresponde ahora tratar lo que el Hijo de Dios encarnado hizo y padeció en la naturaleza humana a él unida. Este asunto se divide en cuatro partes: Primera, su entrada en el mundo; segunda, el transcurso de su vida en este mundo (q.40); tercera, su salida de este mundo (q.46); cuarta, lo referente a su exaltación después de esta vida (q.53).

Sobre la primera parte se plantean cuatro problemas: Primero, la concepción de Cristo; segundo, su nacimiento (q.35); tercero, su circuncisión (q.37); cuarto, su bautismo (q.38).

Acerca de su concepción es necesario hablar: Primero, de la madre que lo concibió; segundo, del modo de la concepción (q.31); tercero, de la perfección del hijo concebido (q.34).

Por parte de la madre se plantean cuatro problemas: Primero, su santificación; segundo, su virginidad (q.28); tercero, su desposorio (q.29); cuarto, la anunciación o su preparación para concebir (q.30).

Sobre lo primero se formulan seis preguntas:

1. La Santísima Virgen, Madre de Dios, ¿fue santificada antes de su nacimiento?—2. ¿Fue santificada antes de su animación?—3. En virtud de tal santificación, ¿quedó totalmente exenta del «fomes» del pecado?—4. A causa de tal santificación, ¿obtuvo la gracia de no pecar jamás?—5. Por esa misma santificación, ¿alcanzó la plenitud de todas las gracias?—6. Tal modo de santificación, ¿fue exclusivo de la Santísima Virgen?

ARTICULO 1

¿Fue santificada la Virgen María antes de su nacimiento del seno materno?

Infra a.2 ad 2; *In Ier.* c.l; *In Sent.* 3 d.3 q.l a.l q.*3; *Compend. theol.* c.224; *Quodl.* 6 q.5 a.l; *In Ps.* ps. 45; *Exposit. Ave María*

Objeciones por las que parece que la Virgen María no fue santificada antes de su nacimiento del seno materno.

1. Porque dice el Apóstol en 1 Cor 15,46: *No esprimero lo espiritual, sino lo animal; después lo espiritual.* Ahora bien, por la gracia santificante nace el hombre espiritualmente en cuanto hijo de Dios, conforme a lo que se dice en Jn 1,13: *Han nacido de Dios.* En cambio, el nacimiento del seno materno es nacimiento animal. Luego la Virgen María no fue santificada antes de nacer del seno materno.

2. Aún más: dice Agustín en la Epístola *Ad Dardanumz: La santificación, por la que somos hechos templo de Dios, no se realiza sino en los que han renacido.* Pero nadie renace si antes no nace. Luego la Virgen María no fue santificada antes de nacer del seno materno.

3. Y también: todo el que es santificado por la gracia queda limpio del pecado original y del actual. Si, pues, la Virgen María fue santificada antes de su nacimiento del seno materno, se seguiría que fue limpia del pecado original. Ahora bien, sólo este pecado podía impedirla entrar en el reino de los cielos. Por consiguiente, en caso de haber muerto entonces, parece que hubiera entrado en el reino celestial. Pero esto no fue posible antes de la pasión de Cristo, conforme a estas palabras del Apóstol: *Tenemos confianza para la entrada en el santuario por la sangre de Jesús* (Heb 10,19). Luego parece que la Virgen María no fue santificada antes de nacer del seno materno.

4. Por último: el pecado original se contrae por el origen, como el actual se contrae por el acto. Ahora bien, nadie puede ser

1. *Epist.* 187 c.10: ML 33,844.

purificado del pecado actual mientras se mantiene en el acto de pecar. Luego tampoco la Virgen María pudo ser limpia de pecado original mientras permanecía en el mismo acto de su origen, cuando se hallaba aún en el seno materno.

En cambio está el hecho de que la Iglesia celebra la Natividad de la Santísima Virgen. Pero en la Iglesia sólo se celebra fiesta por un santo. Luego la Virgen María fue santa en su nacimiento. Por tanto, fue santificada en el seno materno.

Solución. *Hay que decir:* Sobre la santificación de la Virgen María, esto es, que haya sido santificada en el seno materno, la Sagrada Escritura no dice nada. Ni siquiera menciona su nacimiento. Sin embargo, así como Agustín, en el escrito *De Assumptione*[2], arguye razonablemente que la Santísima Virgen fue asunta corporalmente a los cielos, aunque la Escritura no lo menciona, así también podemos inferir razonablemente que fue santificada en el seno materno. Es, pues, razonable creer que aquella que engendró al *Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad* (fn 1,14), recibió mayores privilegios de la gracia que todos los otros. Por eso se lee en Le 1,28, que el ángel le dijo: *Dios te salve, llena de grada.* Pero es sabido que algunos otros recibieron el privilegio de ser santificados en el seno materno. Tal aconteció con Jeremías, al que se le dice: *Antes de que salieras del seno materno, te santifiqué* (Jer 1,5); y con Juan el Bautista, del que se lee en Le 1,15: *Será lleno del Espíritu Santo ja desde el seno materno.* Luego es razonable creer que la Virgen María fue santificada antes de nacer del seno materno".

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** También en la Virgen María fue primero lo animal, y después lo espiritual, porque primero fue corporalmente concebida, y después espiritualmente santificada[h].

2. *A la segunda hay que decir* Agustín habla de la ley ordinaria, según la cual nadie es regenerado si primero no ha nacido. Pero Dios no ligó su poder a esta ley de los sacramentos, de modo que no pueda, por especial privilegio, otorgar su gracia a algunos antes de que nazcan del seno materno.

3. *A la tercera hay que decir:* La Virgen María fue santificada en el seno materno en cuanto a la mancha personal del pecado original, pero no fue liberada del reato que pesa sobre toda la humanidad, de modo que no pueda entrar en el paraíso sino mediante el sacrificio de Cristo, como se dice también respecto de los santos padres que vivieron antes de El.

4. *A. la cuarta hay que decir:* El pecado original se adquiere por el origen, puesto que a través de él se comunica la naturaleza humana, con la que propiamente se relaciona el pecado original. Y eso sucede en el momento de la animación de la prole concebida. Por lo que nada impide que, después de la animación, sea santificada la prole concebida, pues ésta no permanece en el seno materno para recibir la naturaleza humana, que ya posee, sino para lograr alguna perfección de la misma.

ARTICULO 2

La Virgen María, ¿fue santificada antes de su animación?

Supra q.l 4 a.3 ad 1; q.27 a.l ad 3; *infra* a.3 ad 3; a.5 ad 2; q.31 a.8 ad 2; q.33 a.2 ob.l; 1-2 q.81 a.3 y 4; *In Sent.* 1 d.17 q.2 a.4 ad 3; d.44 q. única a.3 ad 3; 2 d.31 q.l a.l sed contra 1; a.2 sed contra y c.; 3 d.3 q.l a.l c. y sol.l, 2 y 3; a.2 sol.l, 2 ad 3 y 3; 4 d.43 q.l a.4 ad 3; *De verit.* q.24 a.9 ad 2; *In Gal.* c.3 lect.6; *Cont. Gentes* 4,50; *Compend. tbeol.* c.224; *Quodl.* 6 q.5 a.l; *De malo* q.4 a.6; *In Ps.* ps.13; 14; 18 y 45; *Exposit. PaterNoster* pet.5; *Exposit. Ave María*

Objeciones por las que parece que la Virgen María fue santificada antes de la animación.

1. Porque, como queda dicho (a.l), la gracia otorgada a la Virgen Madre de Dios es superior a la concedida a alguno de los santos. Ahora bien, a algunos de éstos parece que les fue otorgada la santificación

2. Entre las obras de AGUSTÍN, *De Assumpt. B. M. V.:* ML 40,1141.

a. Leyendo estas mismas referencias de la *Escritura* que trae aquí Santo Tomás, Pío IX definió en 1854 el dogma de la Inmaculada (Bula *Ineffabilis Deas:* DS 2800-2804).

b. En el fondo está la teoría genética de los medievales que separa concepción y animación; ver lo dicho en q.2, a. 12 notao. Como, por otra parte, sólo el alma es sujeto de la gracia y de las virtudes (I-II q.l 10 a.2), María no pudo ser santificada antes de la animación, y en consecuencia no se puede hablar de concepción inmaculada.

antes de su animación. Efectivamente, en Jer 1,5 se dice: *Antes de formarte en el seno materno, te conocí.* Pero el alma no es infundida antes de la formación del cuerpo. Igualmente, a propósito de Juan Bautista, comenta Ambrosio *In Lúe.*[3]: *Todavía no tenía espíritu de vida, y ya poseía el espíritu de la gracia.* Luego, con mucha mayor razón, pudo ser santificada la Virgen María antes de la animación.

2. Aún más: como dice Anselmo en su libro *De Concepta Virginali*[4],*fue conveniente que la Virgen resplandeciese con una purera tan grande, que sólo en Dios pueda concebirse otra mayor.* Pero eso se dice también en Cant 4,7: *Eres toda hermosa, amiga mía, y no hay mancha en ti.* Ahora bien, la pureza de la Santísima Virgen sería mayor si nunca hubiera sido manchada con la corrupción del pecado original. Luego le fue concedida la santificación antes de que su carne fuera animada.

3. Y también: como se dijo (a.l *sed contra),* sólo se celebra fiesta de un santo. Ahora bien, algunos celebran la fiesta de la Concepción de la Virgen María. Luego parece que fue santa en la misma concepción. Y, en consecuencia, parece que fue santificada antes de la animación.

4. Por último: el Apóstol dice en Rom 11,16: *Si la raíz es santa, también lo son las ramas.* La raíz de los hijos son los padres. Luego la Virgen María también pudo ser santificada en sus padres antes de la animación.

En cambio está que los acontecimientos del Antiguo Testamento son figura del Nuevo, conforme a lo que se lee en 1 Cor 10,11: *Todo les sucedía en figura.* Ahora bien, por la santificación del tabernáculo, de la que se dice en Sal 45,5: *El Altísimo santificó su tabernáculo,* parece significarse la santificación de la Madre de Dios, llamada tabernáculo de Dios según aquellas palabras de Sal 18,6: *Puso en el sol su tabernáculo.* Pero del tabernáculo se dice en Ex 40,31-32: *Después de que todo estuvo terminado, cubrió la nube el tabernáculo del testimonio, y lo llenó la gloria del Señor.* Luego tampoco la Virgen María fue santificada hasta después de haber sido terminados todos sus elementos, es decir, su cuerpo y su alma.

Solución. *Hay que decir:* La santificación de la Virgen María antes de su animación no es admisible por dos motivos. Primero, porque la santificación de que hablamos no es otra cosa que la limpieza del pecado original, puesto que la santidad es la *limpieza perfecta,* según dice Dionisio en el c.12 del *De Div. Nom.*[5]. Ahora bien, la culpa no puede limpiarse más que por medio de la gracia, cuyo sujeto es solamente la criatura racional. Y, por tanto, la Virgen María no fue santificada antes de la infusión del alma racional.

Segundo, porque al ser exclusivamente sujeto de la culpa el alma racional, antes de la infusión de la misma, la prole concebida no está sometida a la culpa. Y así, de cualquier manera en que la Virgen María hubiera sido santificada antes de la animación, jamás hubiese incurrido en la mancha de la culpa original y, en consecuencia, tampoco hubiera necesitado de la redención y de la salvación, que viene por Cristo, de quien se dice en Mt 1,21: *El salvará a su pueblo de sus pecados.* Pero resulta inaceptable que Cristo no sea *el Salvador de todos los hombres,* como se afirma en 1 Tim 4,10. De donde se concluye que la santificación de la Virgen María tuvo lugar después de su animación.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** El Señor asegura que *conoció* a Jeremías antes de su formación en el seno materno, es a saber, con el conocimiento de la predestinación; en cambio, dice que *le santificó* no antes de su formación, sino *antes de que saliera del seno materno,* etcétera.

La afirmación de Ambrosio sobre Juan Bautista, de que tenía ya el espíritu de la gracia antes de tener espíritu de vida, no debe entenderse en el sentido de que *espíritu de vida* equivalga a alma vivificante, sino en cuanto sinónimo del aire exterior que respiramos. O también se puede decir que todavía no había en él espíritu de vida, es decir, alma, por lo que se refiere a sus operaciones completas y manifiestas.

2. *A la segunda hay que decir.* Si el alma de la Santísima Virgen no hubiera estado nunca manchada con la corrupción del pecado original, eso rebajaría la dignidad de Cristo, que emana de ser el Salvador universal de todos. Y por eso, después de Cristo, que no necesitó de salvación, por ser el Salvador universal, la pureza de la Santísima Virgen

3. L.1 super 1,15: ML 15,1627. 4. C.18: ML 158,451. 5. § 2: MG 3,969.

fue la máxima. Cristo no contrajo en modo alguno el pecado original, sino que fue santo en su misma concepción, según las palabras de Le 1,35: *Lo santo que nacerá de ti será llamado Hijo de Dios.* En cambio, la Virgen María sí contrajo el pecado original, aunque fue purificada del mismo antes de nacer del seno materno. Y esto es dado a entender en Job 3,9, donde, refiriéndose a la noche del pecado original, se dice: *Espere la luz* es decir, a Cristo,*j no la vea* (porque *nada manchado ha entrado en tal luz* como se lee en Sab 7,25), *ni el nacimiento de la aurora que despunta,* esto es, de la Santísima Virgen, que en su nacimiento estuvo exenta de pecado original[c].

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque la Iglesia romana no celebra la Concepción de la Santísima Virgen, tolera, sin embargo, la costumbre de celebrarla por parte de algunas iglesias. Por eso no debe reprobarse totalmente tal celebración. No obstante, al celebrar la fiesta de la Concepción, no se da a entender que fuera santa en su concepción. Sino que, al ignorarse el tiempo en que fue santificada, se celebra más bien la fiesta de su santificación que la de su concepción, en el día que ésta tuvo lugar.

4. *A la cuarta hay que decir:* Hay dos santificaciones: Una, la de toda la naturaleza humana, en virtud de la cual ésta queda libre de toda corrupción de culpa y de pena. Tal santificación tendrá lugar en la resurrección. Otra, la personal. Esta no pasa a la prole engendrada según la carne, porque tal santificación no afecta al cuerpo, sino al alma. Y, por eso, aunque los padres de la Santísima Virgen estuvieron limpios del pecado original, la Virgen María lo contrajo al ser concebida según la concupiscencia carnal y en virtud de la unión entre hombre y mujer, pues dice Agustín, en el libro *De nuptiis et concupiscentia*[6], que *toda carne nadda en virtud de concúbito es carne de pecado.*

ARTICULO 3

¿ILstuvo la Virgen María limpia de la infección del «fornes»?

Infra a.4 ad 1; a.5 ad 2; *In Sent.* 3 d.3 q.l a.2 q."l; 4 d.6 q.l a.l q."2 expos. primae partis text; *In ler.* 1; *Compend. theol.* c.224 y 225

Objeciones por las que parece que la Santísima Virgen no estuvo limpia de la infección del «fomes».

1. Como es pena del pecado original el «fomes», que consiste en la rebelión de las fuerzas inferiores contra la razón, así también son pena del pecado original la muerte y las demás molestias corporales. Ahora bien, la Santísima Virgen estuvo sujeta a estas penalidades. Luego tampoco el «fomes» fue totalmente eliminado de ella.

2. Aún más: en 2 Cor 12,9 se dice: *La virtud se perfecciona en la flaquera;* y se habla de la flaqueza del «fomes», a causa de la cual sufría el Apóstol el *aguijón de la carne* (v.7). Pero nada de lo que afecte a la virtud ha de negarse a la Virgen Santísima. Luego ésta no debió quedar totalmente exenta del «fomes».

3. Y también: dice el Damasceno[7] que *el Espíritu Santo descendió sobre la Santísima Virgen para purificarla* antes de la concepción del Hijo de Dios. Esto no puede entenderse más que de la purificación del «fomes», pues no cometió pecado, como dice Agustín en el libro *De natura etff-aíta*[8]. Luego por la santificación en el seno materno no fue totalmente purificada del «fomes».

En cambio está lo que se dice en Cant 4,7: *Eres toda hermosa, amiga mía, y no hay mancha en ti.* Pero el «fomes» implica mancha, al menos de la carne. Luego en la Santísima Virgen no existió el «fomes».

Solución. *Hay que decir:* Sobre este problema hay diversas opiniones. Unos[9] dijeron que, en la misma santificación que la Virgen María recibió en el seno materno, le fue totalmente quitado el «fomes». Otros "i,

6. L.1 c.12: ML 44,421. 7. *De Fide Orth.* 1.3 c.2: MG 94,985. 8. C.36: ML 44,207. 9. Opinión de NICOLÁS MONJE; cf. PEDRO CÉLENSE, Epist.171 *Ad Nicolaum Mon.:* ML 202,621. 10. PEDRO CÉLENSE, Epist.173 *ad Nicolaum Mon.:* ML 202,630.

c. En la opinión de Santo Tomás sobre la Inmaculada influye otra convicción: Cristo es Salvador universal. Por esta verdad y porque, según la tradición agustiniana, el pecado original se transmite por la generación, María contrajo el pecado original y fue redimida (sol.4; también q.l4, a.3 nota *d).* Sabemos cómo la definición dogmática de la Inmaculada resalta la universalidad salvífica de Cristo (DS 2803), siendo María, como dirá más tarde el Vat. II, «el fruto más espléndido de la redención» (SC 103).

enseñan que le quedó el «fomes» en lo que implica dificultad para el bien, pero no en cuanto supone inclinación al mal. Algunos [n] sostienen que en Ella fue suprimido el «fomes» en cuanto afecta a la corrupción de la persona, según impele al mal y dificulta el bien; permaneció, en cambio, en lo que atañe a la corrupción de la naturaleza, a saber, en cuanto es causa de transmitir a la prole el pecado original. Otros [12], finalmente, defienden que en la primera santificación permaneció el «fomes» en cuanto a su esencia, pero ligado, siéndole totalmente quitado en la concepción del Hijo de Dios.

Para entender estas opiniones es necesario tener en cuenta que el «fomes» no es otra cosa que la concupiscencia desordenada habitual del apetito sensitivo, porque la concupiscencia actual es el impulso del pecado. Se dice que la concupiscencia de la sensualidad es desordenada, en cuanto que se opone a la razón, al inclinar al mal a la vez que dificulta la práctica del bien. Y por eso pertenece al mismo concepto del «fomes» el inclinar al mal y el dificultar el bien. De donde poner en la Virgen María un «fomes» que no inclina al mal equivale a poner dos cosas opuestas.

Del mismo modo, también parece incluir contradicción la permanencia del «fomes» en lo referente a la corrupción de la naturaleza, y no en lo que atañe a la corrupción de la persona. En efecto, según Agustín en el libro *De nuptiis et concupiscentia* [13], la libido es la que transmite el pecado original a la prole. Pero la libido implica una concupiscencia desordenada por no estar totalmente sometida a la razón. Y por eso, si el «fomes» se suprimiese en lo referente a la corrupción de la persona, no podría subsistir en lo que pertenece a la corrupción de la naturaleza.

Queda, pues, decir que el «fomes» o fue totalmente suprimido por la primera santificación, o permaneció aherrojado. Pudiera entenderse que el «fomes» fue totalmente suprimido, en el sentido de que a la Santísima Virgen le fuera concedido, por la abundancia de la gracia que descendió sobre ella, el que la disposición de las fuerzas de su alma fuese tal que las fuerzas inferiores no se moviesen en ella sin la deliberación de la razón, como se dijo que aconteció en Cristo (q.15 a.2), de quien consta que no tuvo el «fomes» del pecado; y como sucedió en Adán antes del pecado por virtud de la justicia original. En este sentido, la gracia de la santificación en la Virgen María hubiera tenido el vigor de la justicia original. Pero, aunque esta explicación parece convenir a la dignidad de la Virgen Madre, menoscaba, sin embargo, en algo la dignidad de Cristo, sin cuya virtud nadie ha sido liberado de la primera condenación. Y aunque por la fe en Cristo, antes de su encarnación, algunos hayan sido libres de aquella condenación según el espíritu, no parece obligado, sin embargo, que alguno fuese liberado de tal condenación según la carne sino después de su encarnación, en la que, por primera vez, debió manifestarse la inmunidad de dicha condenación. Y por eso, como antes de la inmortalidad de la carne de Cristo resucitado nadie consiguió la inmortalidad del cuerpo, asimismo no parece conveniente sostener que antes de la carne de Cristo, en la que no hubo pecado alguno, la carne de la Virgen, su Madre, o de cualquier otro haya estado exenta del «fomes», llamado *ley de la carne o de los miembros* (Rom 7,23.25). Y, por esta razón, parece mejor decir que, mediante la santificación en el seno materno, no le fue quitado a la Virgen el «fomes» en cuanto a la esencia, sino que permaneció ligado. Y no por un acto de su razón, como sucede en los santos, porque no tuvo uso de razón desde el primer instante de su existencia en el seno materno —esto fue privilegio especial de Cristo—, sino por la abundancia de la gracia que recibió en la santificación y, de modo más perfecto, por la providencia divina, que impidió todo movimiento desordenado en la parte sensitiva. Después, en la misma concepción de Cristo, en la que debió brillar por primera vez la inmunidad del pecado, debemos creer que se produjo en la Madre la supresión total del «fomes» por la influencia del Hijo en ella. Y esto está figurado en Ez 43,2, cuando se dice: *He aquí que la gloria de Dios entraba por la vía oriental,* es decir, por medio de la Santísima Virgen, y *la tierra,* esto es, su carne, *resplandecía por su gloria,* es a saber, por la gloria de Cristo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** La muerte y las penalidades de este género, por su propia natura-

11. ALEJANDRO DI; HALES, P.3 q.9 m.2 a.5 (III,30vb); m.3 a.l (III,31rb); 2.a §1 (III,31va). 12. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 1.3 d.3 a.6 (BO 28,49); BUENAVENTURA, *In Sent.* 1.3 d.3 P.l a.2 q.2 (QR 3,75). 13. L.l c.24: ML 44,429.

leza, no inclinan al pecado. Y por eso, aunque Cristo asumió esas penalidades, no tomó, sin embargo, el «romes». Por donde también en la Santísima Virgen, a fin de que se asemejase a su Hijo, *de cuya plenitud recibía la gracia* (}n 1,16), primero permaneció el «fomes» ligado, siendo luego quitado; pero no estuvo exenta de la muerte y de las otras penalidades de este género.

2. *A la segunda hay que decir.* La flaqueza de la carne, incluida en el «fomes», es ocasión de virtud perfecta en los hombres santos; pero no es causa sin la que sea imposible lograr la perfección. Basta, por tanto, poner en la Santísima Virgen la virtud perfecta y la abundancia de la gracia, sin que sea necesario asentar en ella todas las ocasiones de perfección.

3. *A. la tercera hay que decir:* El Espíritu Santo realizó en la Santísima Virgen una doble purificación. La primera, como preparación para la concepción de Cristo, que no consistió en la limpieza de alguna impureza de culpa o de «fomes», sino en el recogimiento sobre uno solo y en la elevación por encima de la multitud. También se dice que son purificados los ángeles, en los que no hay impureza alguna, como escribe Dionisio en el c.6 del *De Ecclesiast. Hier.*[14]. La segunda purificación fue realizada en ella por el Espíritu Santo mediante la concepción de Cristo, que fue obra de Aquél. Y, en este aspecto, puede decirse que la purificó totalmente del «fomes».

ARTICULO 4

Por la santificación en el seno materno, ¿fue preservada la Santísima Virgen de todo pecado actual?

In Sent. 3. d.3 q.l a.2 q."2 y 3; d.13 q.l a 2 q.M; 4 d.6 q.l a.l q.ª2; *In Mt.* 12; *Compend. titeo/,* c.224; *Exposit. Pater Noster* petit.5; *Hxposit. Ave María*

Objeciones por las que parece que, en virtud de la santificación en el seno materno, la Santísima Virgen no fue preservada de todo pecado actual.

1. Porque, como acabamos de decir (a.3), después de la primera santificación permaneció en la Virgen el «fomes» del pecado. Pero el movimiento del «fomes», aun cuando se anticipe a la razón, es pecado venial, aunque *levísimo,* como dice Agustín en el libro *De Trin.* [1S]. Luego en la Santísima Virgen existió algún pecado venial.

2. Aún más: comentando el pasaje de Le 2,35: *Una espada atravesará tu alma,* dice Agustín, en el libro *Quaest. Vet. et Nov. Test.* [16], que la Santísima Virgen, *sacudida por un cierto estupor en la muerte del Señor, dudó.* Ahora bien, dudar sobre la fe es pecado. Luego la Santísima Virgen no fue preservada inmune de todo pecado.

3. Y también: el Crisóstomo, exponiendo las palabras de Mt 12,47: *He aquí que tu madre y tus hermanos están fuera buscándote,* comenta[17]: *Es claro que sólo por vanagloria hacían esto.* Y a propósito del pasaje de Jn 2,3: *No tienen vino,* dice el mismo Crisóstomo [18] que *quería conquistar la gracia de los asistentes, y hacerse a sí misma más célebre por medio de su Hijo;y, tal vez era víctima de alguna flaquera humana, como lo fueron los parientes de Jesús al decirle: Manifiéstate al mundo.* Y, poco después, añade [19]: *Aún no tenía de él la opinión que debía.* Todo eso consta que es pecado. Luego la Santísima Virgen no fue preservada inmune de todo pecado.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De Natura et Gratía*[20]*: Sobre sania María Virgen, por el honor de Cristo, no quiero plantear absolutamente ninguna cuestión cuando se trata de pecados. Porque sabemos que a ella le fue conferida más gracia para vencer al pecado por todos sus flancos, puesto que mereció concebiry dar a luz al que nos consta que no tuvo pecado alguno.*

Solución. *Hay que decir:* Aquellos sujetos elegidos por Dios para una misión son preparados y dispuestos por El de modo que sean idóneos para desempeñarla, conforme a lo que se lee en 2 Cor 3,6: *Nos hizp ministros idóneos de la Nueva Alianza.* Y la Virgen Santísima fue divinamente elegida para ser Madre de Dios. De ahí que no quepa dudar de que Dios, por medio de su gracia, la hizo idónea para tal misión, de acuerdo con lo que le dijo el ángel: *Has hallado gracia delante de Dios: He aquí que concebirás,* etc. (Le 1,30). Ahora bien, no hubiera sido idónea Madre de Dios en caso de que hubiera pecado alguna vez. Ya porque el honor de los padres redunda en los hijos, según palabras de Prov 17,6: *Gloria de los hijos son sus padres.* De donde también, por

14. P.3 § 6: MG 3,537; cf. *De ficclesiasi. Hier.* c.7 § 3: MG 3,209. 15. Cf. EL MAESTRO, *Sent.* 1.2 d.24 c.9 (QR 1,424). 16. PSEUDO-AMBROSIO (Ambrosiaster), P.l *ex Nov. Test,* q.73: ML 35,2267. 17. Homil.44: MG 57,464. 18. *In loann.* homil.21: MG 59,130. 19. *In loann.* homil.21: MG 59,131. 20. C.36: ML 44,267.

el contrario, la ignominia de la madre redundaría en el Hijo. Ya porque tuvo una afinidad singular con Cristo, que en ella se encarnó. Y en 2 Cor 6,15 se lee: *¿Qué concordia puede existir entre Cristo y Belial?* Ya, finalmente, porque el Hijo de Dios, que es la *Sabiduría divina* (1 Cor 1,24), habitó en ella de una manera especial, y no sólo en su alma, sino también en su seno. En Sab 1,4 se dice: *La sabiduría no entrará en alma que obra el mal, ni habitará en un cuerpo sometido al pecado.*

Y, por tanto, es necesario decir de forma absoluta que la Santísima Virgen no cometió ningún pecado actual, ni mortal ni venial, para que, de este modo, se cumpla en ella lo que se lee en Cant 4,7: *Toda hermosa eres, amiga mía, j no hay mancha en ti,* etc. [d].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** En la Santísima Virgen, después de su santificación en el seno materno, permaneció el «íbmes», pero ligado; esto es, para que no prorrumpiese en acto alguno desordenado que se anticipase al acto de la razón. Y aunque la gracia de la santificación obrase con esa finalidad, no era suficiente para conseguirlo. De otro modo, por la virtud de esa gracia se le hubiera otorgado que no pudiera surgir en sus sentidos movimiento alguno que no estuviera prevenido por la razón, y esto equivaldría a no tener el «romes», hipótesis que contradice lo que acabamos de decir (a.3). Por tanto, es necesario decir que el complemento para esa represión provino de la Providencia divina, que no permitía que brotase del «fbmes» movimiento alguno desordenado.

2. *A la segunda hay que decir.* Las palabras citadas de Simeón son interpretadas por Orígenes [21] y otros Doctores z como referidas al dolor que padeció la Santísima Virgen en la pasión de Cristo. Ambrosio, en cambio, dice que la espada[23] *alude a la prudencia de María, conocedora del misterio celestial. La palabra de Dios es viva y poderosa, y más aguda que una espada afilada.*

Pero otros[24] traducen la espada por duda; pero no duda de infidelidad, sino de admiración y de reflexión. Efectivamente, dice Basilio en la Epístola *ad Optimum*[25] que *la Santísima Virgen, situada junto a la cruzy contemplando todo lo que sucedía, después de la revelación de Gabriel, después del conocimiento inefable de la concepción divina, y tras una ingente manifestación de milagros, estaba interiormente indecisa,* al ver, por una parte, que sufría ignominias y al considerar, por otra, sus obras maravillosas[e].

3. *A la tercera hay que decir:* El Crisóstomo se propasó en las palabras citadas. Sin embargo pueden interpretarse entendiendo que el Señor cohibió en ella no el movimiento propio desordenado de vanagloria, sino el proveniente de lo que otros pudieran juzgar.

ARTICULO 5

¿Alcanzó la Santísima Virgen la plenitud de gracia por su santificación en el seno materno?

Supra q.7 a.10 ad 1; *In Sent.* 3 d.13 q.l a.2 q.[a]l; *Exposit. Ave María*

Objeciones por las que parece que la Santísima Virgen no obtuvo la plenitud de gracia, o la perfección, por la santificación en el seno materno.

1. Esto parece que es un privilegio de Cristo, conforme a lo que se lee en Jn 1,14: *Lo vimos, como Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad.* Pero lo que es propio de Cristo no se ha de atribuir a otro. Luego la Santísima Virgen no recibió la plenitud de gracia en su santificación.

2. Aún más: a lo que está lleno y es perfecto no se le puede añadir nada, porque

21. *In Le.*—interpretado por Jerónimo—homil.17: MG 13,1845. 22. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In loann.* 19,25,1.12: MG 74,661; JUAN DAMASCENO, *De Fide Oríh.* 1.4 c.14: MG 94,1161; BEDA, *In Lúe.* 2,35, 1.1: ML 92,346. Este texto es recogido por TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Le* 2,35 § 10 bajo el nombre de ORÍGENES. 23. *In Lúe.* 2,35, 1.2: ML 15,1656. 24. PSEUDO-AMBROSIO (Ambrosiaster), *Quaest. Vet. et Nov. Test.* P.2 ex Nov. Test, q.73: ML 35,2267; BEDA, *In Lúe.* 2,35, 1.1: ML 92,346. 25. Epist.260: MG 32,965.

d. Siguiendo la tradición patrística, se declara la santificación de María por su puesto especial en el proyecto de salvación y por «ser la más cercana al autor de la gracia» (a.5 sol.l). Serán las razones dadas también para definir el dogma de la Inmaculada (DS 2800-2801).

e. Como primera creyente del N.T., María progresó en el discernimiento y en la fidelidad (Le 2,52). Es la dimensión contemplativa en la existencia de la Virgen a que se refiere el a.5 sol.3. Este progreso tiene tres grandes etapas (a.5 sol.2).

es perfecto lo que no carece de nada, como se dice en III *Phys.*[26]. Pero la Santísima Virgen recibió luego un aumento de la gracia al concebir a Cristo, conforme a lo que se le dijo según Le 1,35: *El Espíritu Santo vendrá sobre ti.* Y volvió a recibirlo cuando fue asunta a los cielos. Luego da la impresión de que no tuvo la plenitud de las gracias en su primera santificación.

3. Y también: *Dios no hace nada en vano,* como se dice en I *De Cáelo et Mundo*[21]. Pero hubiera tenido en vano determinadas gracias, que nunca ejercería, pues no leemos que eÜa haya enseñado, lo cual es un acto de sabiduría; o que haya hecho milagros, que es un acto de una gracia gratis dada. Por consiguiente, no tuvo la plenitud de las gracias.

En cambio están las palabras del ángel: *Dios te salve, llena de gracia* (Le 1,28). Jerónimo, en el sermón *De A.ssumptione*[28], las expone diciendo: *Perfectamente llena de gracia, porque a los demás se les otorga parcialmente, mientras que en María infundió* (Dios) *la plenitud de la gracia.*

Solución. *Hay que decir:* Cuanto algo está más cerca del principio en cualquier género de cosas, tanto más participa de los efectos de dicho principio. De donde infiere Dionisio, en el c.4 *De Cael. Hier.*[29], que los ángeles, por estar más cerca de Dios, participan en mayor medida que los hombres de las excelencias divinas. Cristo es el principio de la gracia: como autor, por su divinidad; como instrumento, por su humanidad. Por esto se dice en Jn 1,17: *La gracia y la verdad vino por Jesucristo.* Ahora bien, la Santísima Virgen María gozó de la suprema proximidad a Cristo según la humanidad, puesto que de ella recibió la naturaleza humana. Y, por tanto, debió obtener de Cristo una plenitud de gracia superior a la de los demás.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* Dios da a cada uno su gracia en conformidad con la misión para la que le elige. Y como Cristo, en cuanto hombre, fue predestinado y elegido para ser *Hijo de Dios con poder de santificar* (Rom 1,4), poseyó como propio tener tal plenitud de gracia que se derramase sobre todos, de acuerdo con lo que se dice en Jn 1,16: *De su plenitud hemos recibido todos.* Ahora bien, la Santísima Virgen María poseyó tal plenitud de gracia, que fue la más próxima al autor de dicha gracia, hasta el extremo de recibir en sí misma al que está lleno de toda gracia y, al darlo a luz, hacer llegar la gracia a todos.

2. *A. la segunda hay que decir.* En las cosas naturales lo primero es la perfección dispositiva, como acontece cuando la materia está perfectamente dispuesta para la forma. Luego viene la perfección de la forma, que es superior, pues el mismo calor que procede de la forma del fuego es más perfecto que el que dispone para recibir la forma de fuego. En tercer lugar está la perfección del fin, como cuando el fuego alcanza de modo perfectísimo sus propias cualidades, al llegar a su lugar natural.

Y del mismo modo hubo en la Santísima Virgen una triple perfección de gracia. La primera, en calidad de dispositiva, por la que se hacía idónea para ser Madre de Cristo; y ésta fue la perfección de la santificación. La segunda perfección de la gracia se produjo en la Santísima Virgen con la presencia del Hijo de Dios encarnado en su seno. Y la tercera perfección es la del fin, que posee en la gloria.

Que la segunda perfección sea superior a la primera, y la tercera a la segunda, es manifiesto, en primer lugar, por la liberación del mal. Pues, primeramente, en su santificación fue liberada de la culpa original; después, en la concepción del Hijo de Dios fue totalmente limpia del «fomes»; finalmente, en su glorificación quedó exenta de toda miseria. En segundo lugar, con relación al bien. Pues, primeramente, en su santificación alcanzó la gracia que la inclinaba al bien; en la concepción del Hijo de Dios le fue perfeccionada tal gracia, confirmándola en el bien; en su glorificación se remató esa gracia, consiguiéndola la fruición de todo bien.

3. *A la tercera hay que decir:* No se puede dudar de que la Santísima Virgen haya recibido, de modo excelente, ya el don de la sabiduría, ya el don de los milagros, y hasta el carisma profético, como los tuvo Cristo. Pero no los recibió para tener el uso de estas y otras gracias semejantes, como lo tuvo Cristo, sino de un modo acomodado a su condición. Tuvo, en efecto, el uso de la sabiduría en la contemplación, según el

26. ARISTÓTELES, c.6 n.8 (BK 207a9); S. TH, lect.ll. 27. ARISTÓTELES, c.4 n.8 (BK 271a33); S. TH, lect.8. 28. Epist.9 *Ad Paulam et Eustoch.:* ML 30,131. 29. § 1: MG 3,177.

pasaje de Le 2,19: *María guardaba todas estas cosas, meditándolas en su corazón.* No tuvo, en cambio, el uso de la sabiduría para enseñar, porque eso no era propio del sexo femenino, conforme a lo que se lee en 1 Tim 2,12: *No permito que la mujer enseñe.* El uso del don de milagros no la competía mientras viviera, porque en aquel tiempo la doctrina de Cristo precisaba de ser confirmada con milagros; y por eso, únicamente convenía hacer milagros a Cristo y a sus discípulos, que eran los mensajeros de la doctrina de Cristo. Por lo cual, también de Juan Bautista se dice en Jn 10,41 que *no hizo ningún milagro,* a fin de que todos concentrasen su atención en Cristo. Tuvo, en cambio, el uso de la profecía, como consta por el cántico que compuso: *Alaba mi alma al Señor* (Le 1,46).

ARTICULO 6

La santificación en el seno materno, después de Cristo, ¿fue algo exclusivo de la Santísima Virgen?

In Sent. 3 d.3 q.l a.2 q.ªl ad 4; 4 d.6 q.l a.l q."2; *In ler.* 1; *Competid, theol.* c.224; *Quodl.* 6 q.5 a.l; *In Ps.* ps.45

Objeciones por las que parece que la santificación en el seno materno, después de Cristo, fue algo exclusivo de la Santísima Virgen.

1. Porque se ha dicho (a.4) que la Santísima Virgen fue santificada en el seno materno con el fin de que se convirtiese en idónea Madre de Dios. Pero esta dignidad es exclusiva de ella. Luego sólo ella fue santificada en el seno materno.

2. Aún más: da la impresión de que algunos han sido más allegados a Cristo que Jeremías y Juan Bautista, de los que se dice que fueron santificados en el seno materno. Cristo, efectivamente, es llamado, de modo especial, hijo de David y de Abrahán a causa de la promesa hecha particularmente a ellos acerca de Cristo. Isaías también profetizó expresísimamente sobre Cristo. Y los Apóstoles vivieron asimismo en sociedad con El. Y, sin embargo, en ningún sitio se lee que fuesen santificados en el seno materno. Luego tampoco a Jeremías y a Juan Bautista les conviene ser santificados en el seno materno.

3. Y también: Job 31,18 dice de sí mismo: *Desde mi infancia credo conmigo la misericordía, j del seno de mi madre salió conmigo.* Y, sin embargo, no por eso afirmamos que fuese santificado en el seno materno. Por consiguiente, tampoco es preciso decir que lo fueran Juan Bautista y Jeremías.

En cambio está lo que se dice de Jeremías: *Antes de que salieras del vientre, te santifiqué* (Jer 1,5). Y de Juan Bautista leemos en Le 1,15: *Estará lleno del Espíritu Santo desde el seno de su madre.*

Solución. *Hay que decir:* Agustín, en la Epístola *Ad Dardanum*[30], parece expresarse con dudas sobre la santificación de estas figuras en el seno materno. *Pudo suceder,* como él mismo dice, que la exultación de Juan en el seno materno *fuese la señal de un acontecimiento tan maravilloso,* es a saber, que una mujer fuera Madre de Dios, *afín de que lo conocieran los mayores, sin que lo conociera el niño. Por eso no se dice en el Evangelio: Creyó el niño en el seno materno,* sino *exultó. Pero vemos que la exultación no sólo se da en los niños, sino también en los animales. Esta, sin embargo, fue desacostumbrada, porque se realizó en el seno materno. Y por eso, como suele acontecer con los milagros, tal exultación fue obra divina en el niño, no obra humana del niño. Y aun dado que en aquel niño se hubiera acelerado tanto el uso de la razón y de la voluntad que, dentro de las entrañas maternas, pudiese ya conocer, creer y consentir, cosas que en los demás niños han de venir con la edad, pienso que eso debe considerarse como un milagro del poder divino.*

Pero como en el Evangelio se dice expresamente que *será lleno del Espíritu Santo ya desde el seno de su madre,* y de Jeremías se lee claramente: *Antes de que salieras del seno materno, te santifiqué,* parece necesario defender que ambos fueron santificados en las entrañas maternas, aunque todavía no tuviesen uso de razón, que es la cuestión examinada por Agustín; como acontece también con los niños santificados por el bautismo, pues no gozan inmediatamente del uso de razón.

Y no es creíble que algunos otros hayan sido santificados en el seno materno, puesto que no los menciona la Sagrada Escritura. La razón está en que privilegios de esta clase de gracia, conferidos a algunos fuera de la ley común, se ordenan al bien de los demás, conforme al texto de 1 Cor 12,7: *A cada uno se le da la manifestación del Espíritu para utilidad* (de los demás); utilidad que no existiría si proviniese de una santificación

30. *Epist.* 187 c.7: ML 33,840.

en el seno materno desconocida por la Iglesia.

Y aunque no podamos señalar el motivo de los juicios de Dios, esto es, por qué otorga el don de la gracia a éste y no a aquél, parece, sin embargo, conveniente que ambos fuesen santificados en las entrañas maternas, para presagiar la santificación que había de ser realizada por Cristo. Primero, por su pasión, según el pasaje de Heb 13,12: *Jesús, para santificar al pueblo por medio de su sangre, padeció fuera de la puerta.* Pasión que fue clarísimamente pronosticada por Jeremías con palabras y gestos, y explícitamente prefigurada en sus sufrimientos. Segundo, por el bautismo, conforme al texto de 1 Cor 6,11: *Pero habéis sido lavados, habéis sido santificados.* Para este bautismo preparó Juan a los hombres con el suyo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** La Santísima Virgen, que fue elegida por Dios para madre suya, alcanzó una gracia de santificación superior a la de Juan Bautista y a la de Jeremías, elegidos para prefigurar de modo especial la santificación de Cristo. Señal de esto es que a la Santísima Virgen le fue concedido no pecar jamás ni mortal ni venialmente; en cambio, a los otros santificados se cree que les fue otorgado no pecar mortalmente, mediante la protección de la gracia divina.

2. *A la segunda hay que decir:* En otros aspectos pudieron existir santos más unidos a Cristo que Jeremías y Juan Bautista. Pero éstos estuvieron muy unidos a él como figuras expresas de su santificación, como queda dicho.

3. *A la tercera hay que decir:* La compasión de que habla Job no designa una virtud infusa, sino que alude a una inclinación natural hacia los actos de tal virtud.

CUESTIÓN 28

Sobre la virginidad de la Madre de Dios

Corresponde a continuación tratar de la virginidad de la Madre de Dios. Y sobre ello se formulan cuatro preguntas:

1. ¿Fue virgen al concebir?—2. ¿Fue virgen en el parto?—3. ¿Permaneció virgen después del parto?—4. ¿Hizo voto de virginidad?

ARTICULO 1

La Madre de Dios, ¿fue virgen al concebir a Cristo?

In Sent. 3 d.13 q.3 a.2 q.ªl; 4 d.30 q.2 a.3; *In Is.* c.7; *In Alt.* c.l; *Cont. Gentes* 4,45; *Competid, theol.* c.221; *In lo.* c.2 lect.1

Objeciones por las que parece que la Madre de Dios no fue virgen cuando concibió a Cristo.

1. Porque ningún hijo que tiene padre y madre es concebido de madre virgen. Ahora bien, de Cristo se dice no sólo que tiene madre, sino también padre, pues en Le 2,33 se escribe: *Su padre j su madre estaban admirados de las cosas que se decían acerca de él.* Y después (v.48) su propia madre dice: *He aquí que yo y tu padre, apenados, te buscábamos.* Luego Cristo no fue concebido de madre virgen.

2. Aún más: en Mt 1,1 ss se prueba que Cristo fue hijo de Abrahán y de David, por descender José de David. Pero tal prueba resultaría nula si José no fuera padre de Cristo. Luego parece que la Madre de Cristo concibió a éste de José. Y, de esta manera, da la impresión de que no fue virgen al concebir.

3. Y también: En Gal 4,4 se dice: *Dios envió a su Hijo nacido de mujer.* Ahora bien, según la manera normal de hablar, se llama mujer a la que ha concebido de varón. Luego Cristo no fue concebido de madre virgen.

4. Todavía más: los seres que son de la misma especie son engendrados del mismo modo, porque la generación se especifica por el término, como los demás movimientos. Pero Cristo fue de la misma especie que los demás hombres, según Flp 2,7: *Se hizo semejante a los hombres, y se manifestó en su porte como hombre.* Luego, siendo engendrados los otros hombres mediante la unión del varón con la mujer, parece que Cristo tuvo que ser engendrado de modo semejante. Y, así, no parece que fuera concebido de madre virgen.

5. Por último: cualquier forma natural tiene una materia determinada, fuera de la cual no puede existir. Pero la materia de la forma humana parece ser el semen del varón y el de la mujer. Por consiguiente, si el cuerpo de Cristo no hubiera sido concebido del semen del hombre y de la mujer, no sería de verdad cuerpo humano, lo que es una hipótesis inadmisible. Parece, por tanto, que no fue concebido de madre virgen.

En cambio está que en Is 7,14 se dice: *He aquí que la virgen concebirá".*

Solución. *Hay que decir:* Es absolutamente necesario confesar que la madre de Cristo concibió de modo virginal. Lo contrario es la herejía de los Ebionitas [1] y de Cerinto [2], quienes tienen a Cristo por un puro hombre, y piensan que nació de la unión de ambos sexos.

1. Véase TERTULIANO, *De carne Christi* c.14: ML 2,823; IRENEO, *Adversus haeres.* 1.3 c.21: MG 7,946; ORÍGENES, *Contra Ce¿sum\.5* n.61: MG 11,1277; EUSEBIO, *Hist. Ecclesiast.* 1.3 c.27: MG 20,273; EPIFANIO, *Adv. Haereses* 1.1 t.2 haeres.30: MG 41,408; FuASTRO, *De Haeres.* c.37: ML 12,1154; cf. AGUSTÍN, *De Haeres.* § 10: ML 42,27. 2. Véase TERTULIANO, *De Praescriptionibus* c.48: ML 2,82; IRENEO, *Adversus haeres.* 1.1 c.26: MG 7,686; EPIFANIO, *Adv. Haereses* 1.1 t.2 haeres.28: MG 41,380; FILASTRO, *De Haeres.* c.36: ML 12,1152; cf. AGUSTÍN, *De Haeres.* § 8: ML 42,27.

a. Almah de Is 7,14 se refiere a la madre del rey mesiánico, que será una joven casadera; no significa expresamente «virgen» *(betulab).* Los *LXX* traducen *almab* por *parthenos;* y la *Vulgata* por *virgo:* la que no «ha conocido varón» dando al verbo su sentido bíblico.

La concepción virginal de Cristo es conveniente por cuatro motivos. Primero, por salvaguardar la dignidad del Padre que le envía. Al ser Cristo verdadero y natural Hijo de Dios, no fue oportuno que tuviera otro padre más que Dios, a fin de que la dignidad de Dios no fuese transferida a otro alguno.

Segundo. Convino a la propiedad del mismo Hijo, que es enviado. El es, en efecto, el Verbo de Dios. Ahora bien, el Verbo es concebido sin corrupción alguna del corazón; no sólo eso, sino que la corrupción del corazón no permite la concepción de un verbo perfecto. Por consiguiente, como el Verbo tomó la carne para que fuese carne del Verbo, fue conveniente que también fuese concebida sin corrupción de la madre[b].

Tercero. Eso fue conveniente a la dignidad de la humanidad de Cristo, en la que no debió haber sitio para el pecado, puesto que por medio de ella era quitado el pecado del mundo, según Jn 1,29: *He aquí el Cordero de Dios,* es decir, el inocente, *qm quita el pecado del mundo.* Pero no era posible que de una naturaleza ya corrompida por la unión sexual naciese una carne exenta de la contaminación del pecado original. Por eso dice Agustín en el Hbro *De nuptüs et concupiscentia* [3]: *Sólo allí no hubo unión sexual,* es a saber, en el matrimonio de María y José, *porque en carne de pecado no podía realizarse tal unión sin aquella concupiscencia de la carne, que proviene del pecado, sin la que quiso ser concebido aquel que no tendría pecado.*

Cuarto. Por el mismo fin de la encarnación de Cristo, que se ordenó a que los hombres renaciesen como hijos de Dios *no de deseo de carne, ni de deseo de hombre, sino de Dios* (Jn 1,13), es decir, del poder de Dios. El ejemplar de este acontecimiento debió manifestarse en la misma concepción de Cristo. Por lo que escribe Agustín en el libro *De sancta virginitate* [4]: *Convenía que nuestra cabera, por un milagro extraordinario, naciese corporalmente de una virgen, afín de dar a entender que sus miembros nacerían, espirítualmente, de la Iglesia virgen.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** Como escribe Beda *In Lúe.* [5]: *José era llamado padre del Salvador, no porque lo fuese realmente, como enseñaban los fotinianos*[6]*, sino porque, a fin de salvaguardar la fama de María, los hombres lo consideraron como su padre.* Por lo que se dice en Le 3,23: *Según se creía,* (era) *hijo de José.*

O, como dice Agustín en el libro *De bono coniugali*[1]*:* José es ñamado padre de Cristo del mismo modo en que también *es reconocido mando de María, sin cópula carnal, sino en virtud de la unión del matrimonio; de manera que así estuvo más unido a El que lo hubiera estado en caso de haber sido adoptado de otro modo. Ni era motivo para que José no fuese llamado padre de Cristo el que no le hubiese engendrado por medio de la conmixtión sexual, ya que también sería padre de uno que hubiera adoptado de otro modo, sin ser engendrado de su propia esposa.*

2. *A. la segunda hay que decir.* Como escribe Jerónimo, *In Matth.*[8], *sin ser José padre del Señor Salvador, el orden genealógico se prolonga hasta José:* Primero, *porque las Escrituras no acostumbran a fijar las genealogías a través de las mujeres.* Segundo, *porque María y José eran de la misma tribu, por lo que la ley le obligaba a tomarla por ser su semejante.* Y, como dice Agustín en el libro *De nuptiis et concupiscentia*[9], *fue preciso que la serie de las generaciones se prolongase hasta José, para que en aquel matrimonio no se hiciese afrenta al sexo masculino, ciertamente el principal. Con esto no se sustraía nada a la verdad, puesto que lo mismo José que María eran del linaje de David.*

3. *A. la tercera hay que decir:* Como escribe la *Glosa* [10] sobre ese mismo pasaje, *puso mujer* en vez de *hembra, conforme al modo de hablar de los hebreos. Iza lengua hebrea acostumbra a llamar mujeres no a las que han perdido la virginidad, sino a las hembras.*

4. *A. la cuarta hay que decir:* Tal argumento es válido para los seres que vienen a la existencia por vía natural, porque así como la naturaleza está polarizada a un efecto

3. L.l c.12: ML 44,421. 4. C.6: ML 40,399. 5. L.l acerca de 2,33 di: ML 92,345. 6. Cf. ISIDORO, *Etymol.* 1.7 c.5: ML 82,301; MARIO MERCATOR, *Appendix ad Contradictionem 12 AnathematismiNestoriani:ML* 48,929. 7. Cf. *De consensu Evangelist.* 1.2 c.l: ML 40,1072. 8. L.l acerca de 1,18: ML 26,24. 9. L.l c.ll: ML 44,421. 10. *Glossa* LOMBARDI, sobre Gal 4,4: ML 192,136; cf. *Glossa ordin.,* sobre Gal 4,4 (6,84 E). Cf. AGUSTÍN, *Contra Faust.* 1.23 *c.l:* ML 42,470.

b. La virginidad de María está en función de la divinidad de Jesús (a.2 sol.2). Esa parece ser también la perspectiva de los evangelistas cuando hablan de la anunciación (Le 1,26-38) y del nacimiento de Jesús (Mt 1,18-25).

natural, de igual manera está determinada respecto al modo de producirlo. Pero, teniendo la virtud divina sobrenatural capacidades infinitas, así como no está determinada respecto de un único efecto, tampoco lo está con relación al modo de producir cualquier efecto. Y por eso, como la virtud divina pudo hacer que el primer hombre se formase *del limo de la tierra* (Gen 2,7), así también pudo hacer que el cuerpo de Cristo se formase de una virgen sin concurso de varón.

5. *A la quinta hay que dedr:* Según el Filósofo, en su libro *De Gen. Anim.* [n], el semen del sexo masculino no es como la materia, sino sólo como el agente activo en la concepción del animal, pues únicamente la mujer suministra la materia en la concepción. De donde, por el hecho de haber faltado el semen viril en la concepción del cuerpo de Cristo, no se sigue que faltase la materia debida.

No obstante, si, por hipótesis, el semen masculino fuera la materia del feto concebido en los animales, es evidente que no es una materia que permanezca en la misma forma, sino una materia transformada. Y aunque la virtud natural no pueda transformar en determinada forma más que una materia concreta, el poder de Dios, por ser infinito, es capaz de transformar toda materia en cualquier forma. Por eso, como transformó el limo de la tierra en cuerpo de Adán, de modo semejante pudo transformar en cuerpo de Cristo la materia proporcionada por la madre, aun en el caso de que no fuese materia suficiente para la concepción natural.

ARTICULO 2

La Madre de Cristo, ¿fue virgen en el parto?

In Sent. 4 d.30 q.2 a.3; *In Mí.* c.l; *Compend. theol.* c.225

Objeciones por las que parece que la Madre de Cristo no fue virgen en el parto.

1. Porque dice Ambrosio, *In Lúe.* [12]: *El que santificó un seno inútil para que naciese un profeta, es el que abrió el seno de su madre para salir él inmaculado.* Ahora bien, la abertura del seno elimina la virginidad. Luego la Madre de Cristo no fue virgen en el parto.

2. Aún más: en el misterio de Cristo no debió existir nada que diera la impresión de que su cuerpo era fantástico. Pero el pasar por lugares cerrados no parece propio del cuerpo verdadero, sino del fantástico, puesto que dos cuerpos no pueden estar a un tiempo en el mismo lugar. En consecuencia, el cuerpo de Cristo no debió salir del seno cerrado de su madre. Y, así, no convino que ésta fuese virgen en el parto.

3. Y también: como dice Gregorio en la *Homilía de la Octava de Pascua* , por el hecho de haber entrado el Señor, después de su resurrección, con las puertas cerradas, donde estaban sus discípulos, *mostró que su cuerpo era de la misma naturaleza, pero de condición gloriosa;* y, de este modo, parece que el pasar por lugares cerrados pertenece al cuerpo glorioso. Ahora bien, el cuerpo de Cristo no fue glorioso a la hora de su concepción, sino pasible, al tener una *carne semejante a la del pecado,* como dice el Apóstol en Rom 8,3. Luego no salió a través del seno cerrado de la Virgen.

En cambio está lo que se dice en un *Sermón* durante el Concilio de Efeso [14]: *La naturaleza ignora la virginidad después del parto. La grada, en cambio, puso de manifiesto a la parturienta, hizo a la madre, j no dañó a la virginidad.* Por consiguiente, la Madre de Cristo fue virgen en el parto.

Solución. *Hay que decir:* Es preciso defender, sin duda de ninguna clase, que la Madre de Cristo fue virgen también en el parto, puesto que el Profeta (Is 7,14) no dice solamente: *He aquí que la virgen concebirá,* sino que añade: *y parirá un hijo.* Y esto fue conveniente por tres motivos. Primero, porque correspondía a la propiedad de quien nacía, que es el Verbo de Dios. El Verbo, en efecto, no sólo es concebido en la mente sin corrupción, sino que también procede de ella sin corrupción. Por lo que, a fin de manifestar que aquel cuerpo era el mismo Verbo de Dios, fue conveniente que naciese del seno incorrupto de una virgen. De ahí que en un Sermón del Concilio de Efeso [15] se lea: *La que da a luzpura carne, pierde la virginidad. Pero, al ser el Verbo de Dios quien nace en carne, el propio Dios conserva la virginidad,*

11. L.l c.2 (BK 716a9); 1.2 c.4 (BK 738B20); 1.4 c.l (BK 765blO). 12. L.2 sobre 2,23: ML 15,1655. 13. *In Evang.* 1.2 homil.26: ML 76,1198. 14. P.3 c.9: MANSI 5,186; TKODOTO DI-: ANCIRA, homil.l *In Natalem Salv.:* MG 77,1349. 15. P.3 c.9: MANSI 5,186; THODOTO DE ANCIRA, homil.l *In Natalem Salv.:* MG 77,1349. *Concilio de Efeso,* P.3 c.9: MANSI 5,187.

demostrando con ello que es el Verbo. Ni siquiera nuestro verbo corrompe la mente cuando sale de ella. Y Dios, Verbo sustancial, al optar por el parto, tampoco destruye la virginidad.

Segundo, porque esto es conveniente en lo que atañe al efecto de la encarnación de Cristo, pues vino para quitar nuestra corrupción. Por eso no fue oportuno que, al nacer, corrompiese la virginidad de la madre. Debido a esto, dice Agustín en un Sermón *De Nativitate Domini*[16]: *No era justo que con su venida violase la virginidad quien había llegado para sanar lo que estaba corrompido.*

Tercero. Fue conveniente para que, al nacer, no menoscabase el honor de la madre aquel que había mandado honrar a los padres.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** Ambrosio escribe esto, al comentar las palabras de la Ley citadas por el Evangelista: *Todo ser de género masculino que abre el seno será llamado consagrado para el Señor* (Le 2,23; cf. Ex 13,2.12). Eso, como explica Beda[17], *se dice del nacimiento ordinario; pero no obliga a creer que el Señor, que había santificado la morada del sagrado vientre al entrar en él, lo desflorase al salir del mismo.* Por lo que tal apertura no significa la abertura del seno virginal, sino sólo la salida del hijo del seno materno.

2. *A la segunda hay que decir:* Cristo quiso demostrar de tal modo la verdad de su cuerpo, que a la vez se manifestase su divinidad. Y por eso unió lo sublime con lo modesto. De donde, para manifestar la verdad de su cuerpo, nace de una mujer. Pero para mostrar su divinidad, nace de una virgen: *Tal nacimiento conviene a Dios,* como dice Ambrosio en el Himno de Navidad[18].

3. *A la tercera hay que decir:* Algunos[19] afirmaron que Cristo asumió la dote de la sutileza en su nacimiento cuando salió del seno virginal sellado; y la dote de la agilidad cuando caminó a pie enjuto sobre las aguas (cf. Mt 14,25). Pero esto no se armoniza con lo que hemos dicho antes (q.14). Tales dotes del cuerpo glorioso provienen de la redundancia de la gloria del alma en el cuerpo, como se dirá más adelante al tratar de los cuerpos gloriosos[20]. Pero ya hemos establecido (q.13 a.3 ad 1; q.16 a.l ad 2) que Cristo, antes de la pasión, permitía a su cuerpo obrar y sufrir lo que le es propio, no realizándose tal redundancia de la gloria del alma en el cuerpo.

Y por eso es preciso decir que todo esto se realizó milagrosamente por el poder divino. De donde escribe Agustín *In loann.*[21]: *Las puertas cerradas no se opusieron al paso de la masa del cuerpo en que residía la divinidad. En efecto, pudo entrar con las puertas cerradas aquel que, al nacer, dejó intacta la virginidad de la madre.* Y Dionisio dice, en una *Carta*[22], que *Cristo realizaba lo que es propio del hombre con un poder sobrehumano, y esto lo demuestra la Virgen concibiendo de modo sobrenatural, y el agua inestable al soportar el peso de unos pies terrenos.*

ARTICULO 3

¿Permaneció virgen la Madre de Cristo después del parto?

In Sent. 4 d.30 q.2 a.3; *In Mt.* c.l; *Compend. theol.* c.225; *In lo.* c.2 lect.l

Objeciones por las que parece que la Madre de Cristo no permaneció virgen después del parto.

1. En Mt 1,18 se dice: *Antes de que conviviesen (José y María), se encontró encinta por obra del Espíritu Santo.* Y el Evangelista no hubiera dicho *antes de que convivieran* de no haber tenido la certeza de que iban a convivir, porque nadie dice *antes de que comiese* respecto de aquel que no ha de comer[23]. Luego parece que la Santísima Virgen convivió alguna vez mediante cópula carnal con José. Y, en este supuesto, no permaneció virgen después del parto.

2. Aún más: en el mismo pasaje (v.20) se añade, en palabras del ángel que habla con José: *No temas recibir a María tu esposa.* Pero el matrimonio se consuma mediante la cópula carnal. Luego parece que alguna vez hubo unión carnal entre María y José y, en consecuencia, que no permaneció virgen después del parto.

3. Y también: en el mismo lugar se dice poco después (v.24-25): *Y recibió a su esposa; pero no la conoció hasta que dio a luz a su hijo primogénito. Mas el adverbio «hasta» ha acostumbrado a significar un tiempo determinado, pasado el cual se realiza lo que hasta entonces no se*

16. Entre las Obras de AGUSTÍN, *Serm. suppos.* serm.121: ML 39,1988. 17. *In Lúe.* 2,23, 1.1: ML 92,342. 18. Himno *Veni Redemptorgentium:* ML 16,1473. 19. Cf. INOCENCIO III, *De sacro altaris mysterío* 1.4 c.l2: ML 217,864. Véase *infra* q.45 a.2. 20. Cf. *Suppl.* q.82 a 85. 21. *Tract.* 121 sobre 20,19: ML 35,1958. 22. Epist.4 *Ad Caium Mon.:* MG 3,1072. 23. JKRÓNIMO, *Adv. Helvidium* n.5: ML 23,195.

hacía [24]. Y el verbo *conocer,* en ese pasaje, se refiere a la unión carnal, como cuando en Gen 4,1 se dice que *Adán conoció a su mujer.* Luego parece que, después del parto, José *conoció* a la Santísima Virgen. Por tanto, da la impresión de que, después del parto, no permaneció virgen.

4. Todavía más: no se puede llamar primogénito más que a aquel que tiene hermanos que vienen después de él; de donde en Rom 8,29 se dice: *A. los que conoció de antemano, también los predestinó a hacerse conformes a la imagen de su Hijo, para que El sea el primogénito entre muchos hermanos.* Ahora bien, el Evangelista llama a Cristo *primogénito* de su madre (cf. Mt 1,25; Le 2,7). Luego tuvo otros hijos después de Cristo. Y así parece que la Madre de Cristo no fue virgen después del parto.

5. Incluso más: en Jn 2,12 se dice: *Después de esto, él mismo,* es a saber, Cristo, *descendió a Cafarnaúm,y también su madrey sus hermanos.* Pero se llama hermanos a los que han sido engendrados por el mismo padre. Por consiguiente, parece que la Santísima Virgen tuvo otros hijos después de Cristo.

6. Por último: en Mt 27,55-56 se dice: *Estaban allí,* esto es, junto a la cruz de Cristo, *a distancia muchas mujeres que habían seguido a Jesús desde Galilea, sirviéndole; entre las cuales estaba María Magdalena, y María la madre de Santiago y de José, y la madre de los hijos de Zebedeo.* Pero parece que esta María, llamada aquí *madre de Santiagoy de José,* es también la madre de Cristo, pues en Jn 19,25 se cuenta que *estaba, junto a la cruz_ de Jesús, María su madre.* Luego parece que la Madre de Cristo no permaneció virgen después del parto.

En cambio está lo que se escribe en Ez 44,2: *Esta puerta estará cerrada, y no se abrírá, y no pasará por ella varón, porque el Señor Dios de Israel ha entrado por ella.* Exponiendo este pasaje, dice Agustín en un sermón[2:>]: *¿Qué significa esa puerta cerrada en la casa del Señor, sino que María será siempre intacta? ¿ Y qué quiere decir el hombre no pasará por ella, sino que José no la conocerá? ¿ Y qué indica el que sólo el Señor entray sale por ella, sino que el Espíritu Santo la fecundará, y que el Señor de los ángeles nacerá de ella? ¿ Y qué significa que estará eternamente cerrada, sino que María es virgen antes del parto, en el parto y después del parto?*

Solución. *Hay que decir:* Es preciso detestar, sin duda de ninguna clase, el error de Helvidio, quien osó decir que la Madre de Cristo, después del parto, fue carnalmente conocida por José y que tuvo de él otros hijos [26]. Primero, porque eso rebaja la perfección de Cristo, quien, como según la naturaleza divina es el *Unigénito del Padre* (cf. Jn 1,4) e *Hijo* suyo totalmente *perfecto* (cf. Heb 7,28), así también convino que fuese unigénito de la madre, como hijo suyo perfectísimo.

Segundo, porque este error injuria al Espíritu Santo, cuyo *sagraría* fue el seno virginal, en el que formó el cuerpo de Cristo; por lo que no resultaba decoroso que fuera en adelante violado por la unión carnal.

Tercero, porque eso va en detrimento de la dignidad y de la santidad de la Madre de Dios, que daría la impresión de una total ingratitud si no se contentase con un Hijo tan excepcional, y si quisiese perder espontáneamente, mediante la unión carnal, la virginidad que milagrosamente había sido conservada en ella.

Cuarto, porque el propio José caería en una suprema presunción en caso de intentar contaminar a aquella cuya concepción por obra del Espíritu Santo había conocido él mediante la revelación de un ángel.

Y, por tanto, es absolutamente necesario afirmar que la Madre de Dios, como concibió y dio a luz siendo virgen, así también permaneció virgen para siempre después del parto.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Como escribe Jerónimo en el libro *Contra Helvidium*[21], *hay que tener en cuenta que la preposición «antes que», aunque con frecuencia indique lo que sigue, a veces, sin embargo, sólo indica lo que antes se estaba pensando. Ni es necesario que se realice lo que antes se había pensado, cuando sobreviene algo que impide llevar a cabo lo pensado. Por ejemplo, si uno dice: Antes de comer en el puerto, me hice a la vela, no significa que coma en el puerto después de haber navegado, sino que simplemente pensaba comer en el puerto.* Y de modo semejante dice el Evangelista: *antes de que conviviesen, se halló haber concebido María del Espíritu Santo,* no porque después conviviesen, sino porque, mientras pensaban convivir, se anticipó la concepción por obra del Espíritu Santo, a conse-

24. JERÓNIMO, *Adv. Helvidium* n.5: ML 23,198. 25. Entre las Obras de AGUSTÍN, *Serm. suppos.* serm.195: ML 39,2107. 26. Cf. JERÓNIMO, *Adv. Helvidium* n.5: ML 23,198; AGUSTÍN, *De Haeres.* § 84: ML 42,46; GKNADIO, *De Scríptor. Ecclesiast.* c.32: ML 58,1077. 27. ML 23,195.

cuencia de lo cual se siguió el que no conviviesen más adelante.

2. *A. la segunda hay que decir.* Como escribe Agustín en el libro *De nuptiis et concupiscentia*[2]*, *la Madre de Dios, a la que* (José) *no había conocido ni había de conocer por la unión sexual, es llamada esposa en virtud de la primera fe de los desposorios.* Pues, como dice Ambrosio *In Lúe.* [29], *la celebrarían de las bodas pone de manifiesto la existencia del matrimonio, pero no la privación de la virginidad.*

3. *A la tercera hay que decir:* Algunos sostuvieron que esto no debe interpretarse respecto al conocimiento sexual, sino con relación al conocimiento de algo que se ha hecho notorio. Porque, en efecto, dice el Crisóstomo [30]: *José no conoció cuál era la dignidad* (de María) *antes de dar ella a luz sino que la conoció después de que parió. Porque, en virtud del hijo, se hizp ella más hermosa y más digna que el mundo entero, pues sólo ella recibió en el reducido espacio de su seno al que el mundo no es capaz de contener.*

Otros[31], en cambio, lo relacionan con el conocimiento visual. Como el rostro de Moisés, que hablaba con Dios, se hizo resplandeciente, *de modo que los hijos de Israel no podían mirarle* (2 Cor 3,7), así María, cubierta con la claridad del poder del Altísimo, no podía ser conocida por José hasta que diese a luz. Pero, después del parto, la conoció con la mirada del rostro, no con el tacto sensual.

Jerónimo[32] concede que la expresión debe entenderse del conocimiento sexual. Sin embargo dice que el adverbio *usque* o la conjunción *doñee* (hasta que) pueden entenderse de dos maneras. Unas veces significa un tiempo determinado, como en Gal 3,19: *La Ley fue dada por causa de la transgresión, hasta que llegase la descendencia a la que había sido hecha.* Otras significa un tiempo indefinido, conforme a lo que se lee en Sal 122,2: *Nuestros ojos están fijos en el Señor Dios nuestro hasta que se compadezca de nosotros;* sin que, por eso, haya de entenderse que, una vez obtenida la misericordia, nuestros ojos se aparten del Señor. Y, conforme a este modo de hablar, se enuncian aquellas cosas *de las que cabría dudar si no hubieran sido escritas, mientras que las restantes se dejan a nuestra propia inteligencia* [33]. *Y de acuerdo con esto, dice el Evangelista que la Madre de Dios no fue conocida por su esposo hasta el parto, a fin de que entendamos que lo fue mucho menos después del parto*[34].

4. *A la cuarta hay que derír:* Es costumbre de las Sagradas Escrituras llamar primogénito no sólo al que es seguido por otros hermanos, sino al que nace el primero. *De otro modo, si sólo fuera primogénito aquel a quien siguen otros hermanos, no serían debidos los derechos de la prímogenitura, de acuerdo con la ley, hasta que no naciesen los otros*[35]. Esto es claramente falso, puesto que la Ley (cf. Núm 18,16) ordena que los primogénitos sean rescatados al cabo de un mes.

5. *A la quinta hay que decir: Algunosz,* como recuerda Jerónimo *In Matth.*[37], *sospechan que San José tuvo de otra mujer los llamados hermanos del Señor. Nosotros, en cambio, entendemos que los hermanos del Señor no son hijos de San José, sino primos carnales del Salvador, hijos de María, tía materna de este último. La Sagrada Escritura,* en efecto, *distingue cuatro clases de hermanos, a saber:* Los que lo son *por naturaleza, por raza, por parentesco* y *por afecto* [38]. Por lo que los llamados hermanos del Señor no lo son por naturaleza, como si hubieran nacido de una misma madre, sino por parentesco, en calidad de consanguíneos. Y lo más verosímil, como dice Jerónimo en *Contra Helvidium*[39], es que San José permaneciese virgen, porque *no hallamos escrito que tuviese otra mujer* y *la fornicación no cabe en este santo varón.*

6. *A la sexta hay que decir:* La María llamada *madre de Santiago y de José* no puede entenderse como la Madre del Señor, ya que el Evangelio acostumbra a designar a ésta con el sobrenombre de su dignidad, que es el de *la Madre de Jesús.* La María aludida es la esposa de Alfeo, cuyo hijo es Santiago el Menor, llamado *hermano del Señor* (cf. Gal 1,19).

28. L.1 c.ll: ML 44,420. 29. L.2 sobre 1,27: ML 15,1635. 30. *Op. imperj. in Matth.* 1,25 homil.l: MG 56,635. 31. HUGO DI; SAN CARO, *In Univ. Test.,* escribe a propósito de Mt 1,25 (VI,6rb): *En el Evangelio de los Nacáreos se lee, como dice* CRISÓSTOMO, *que José no podía mirar a María cara a cara,* etc. Tal Evangelio se perdió casi totalmente, y en el Crisóstomo no se encuentra nada del mismo. SANTO TOMÁS recoge esta opinión, bajo el nombre de HII.ARIO, en *Caí. Aur. sup. Mt.* 1,25 § 14. 32. *Adu. Helvidium:* ML 23,198. 33. *Adv. Helvidium:* ML 23,199. 34. *Adv. Helvidium:* ML 23,200. 35. JERÓNIMO, *Adv. Helvidium:* ML 23,202. 36. HILARIO, *In Matth.* c.l: ML 9,922. 37. L.2 sobre 12,49: ML 26,88. 38. *Adv. Helvidium:* ML 23,206. 39. N.19: ML 23,213.

ARTICULO 4

¿hizo voto de virginidad la Madre de Dios?

In Sent. 4 d.30 q.2 a.l q.M

Objeciones por las que parece que la Madre de Dios no hizo voto de virginidad.

1. En Dt 7,14 se dice: *No habrá en ti estéril de uno y otro sexo.* Pero la esterilidad es consecuencia de la virginidad. Luego la guarda de la virginidad iba en contra de un precepto de la ley antigua. Ahora bien, la ley antigua estaba todavía en vigor antes del nacimiento de Cristo. Por consiguiente, la Santísima Virgen no pudo hacer lícitamente voto de virginidad en su tiempo.

2. Aún más: el Apóstol escribe en 1 Cor 7,25: *Acerca de las vírgenes no tengo precepto del Señor, pero os doy un consejo.* Ahora bien, la perfección de los consejos debió ser comenzada por Cristo, que es *el fin de la Ley,* como dice el mismo Apóstol en Rom 10,4. Luego no fue conveniente que la Virgen hiciese voto de virginidad.

3. Y también: la *Glosa* de Jerónimo z dice, a propósito de 1 Tim 5,12: *Para los que hacen voto de virginidad es condenable no sólo el casarse, sino también el deseo de hacerlo.* Ahora bien, la Madre de Cristo no cometió pecado alguno condenable, como antes se ha dicho (q.27 a.4). Luego, por estar *desposada,* como se lee en Le 1,27, parece que no hizo voto de virginidad.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De sancta virginitate*[41]: *María respondió al ángel de la anunciación: ¿Cómo sucederá esto, puesto que no conozco varón?* Ciertamente no hubiera dicho esto si no hubiera hecho antes voto de virginidad.

Solución. *Hay que decir:* Como sabemos ya por la *Segunda Parte* (2-2 q.88 a.6), las obras de perfección son más dignas de alabanza si se hacen en virtud de un voto. Pero la virginidad debió estar en gran apreció principalmente en la Madre de Dios, como es claro por las razones antes aducidas (a.l, 2 y 3). Y por eso fue conveniente que su virginidad estuviera consagrada a Dios por medio de un voto. Sin embargo, al ser conveniente que, en tiempo de la Ley, tanto las mujeres como los hombres se aplicasen a la procreación, porque el culto de Dios se propagaba según el nacimiento carnal antes de que naciese Cristo de aquel pueblo, no es creíble que la Madre de Dios, antes de desposarse con José, haya hecho voto absoluto de virginidad, aunque lo deseara, abandonando su voluntad a los designios divinos sobre este asunto. Mas después, una vez que tomó esposo, conforme lo exigían las costumbres de aquellos tiempos, hizo junto con él voto de virginidad.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Al dar la impresión de que la ausencia de esfuerzo para dejar descendencia terrena estaba prohibida por la Ley, la Madre de Dios no hizo voto absoluto de virginidad, sino condicionado: si le era grato a Dios. Pero después que conoció que eso era agradable a Dios, hizo voto absoluto, antes de recibir la anunciación del ángel.

2. *A la segunda hay que decir:* Como la plenitud de gracia fue perfecta en Cristo y, sin embargo, se anticipó en su madre una cierta incoación de la misma, así también la práctica de los consejos, que se realiza por gracia de Dios, de forma perfecta comenzó con Cristo, pero de algún modo quedó incoada en la Virgen su Madre.

3. *A la tercera hay que decir:* Esa sentencia del Apóstol debe entenderse de los que hacen voto de castidad de manera absoluta. Pero la Madre de Dios no lo hizo de ese modo antes de desposarse con José. Una vez que se produjo el desposorio, hicieron ambos voto de virginidad de mutuo acuerdo.

40. *Glossa ordin.* (VI,121 E); *Gossa* LOMBARDI: ML 192,353; cf. AGUSTÍN, *De bono viduit.* c.9: ML 40,437. 41. C.4: ML 40,398.

CUESTIÓN 29

Sobre los desposorios de la Madre de Dios

Corresponde a continuación tratar de los desposorios de la Madre de Dios". Y sobre esto se plantean dos preguntas:

1. ¿Debió nacer Cristo de una mujer desposada?—2. ¿Existió verdadero matrimonio entre la Madre de Dios y José?

ARTICULO 1

¿Debió nacer Cristo de una virgen desposada?

In Sent. 4 d.30 q.2 a.l q.ª2 y 3; *In Mt.* 1.

Objeciones por las que parece que Cristo no hubiera debido nacer de una virgen desposada.

1. Porque los desposorios se ordenan a la unión carnal. Pero la Madre del Señor jamás quiso usar de tal unión, porque eso iría en perjuicio de la virginidad que tenía proyectada. Luego no debió estar desposada.

2. Aún más: el que Cristo naciese de una virgen fue un milagro. De donde dice Agustín en su Carta *A.d Volusianum*[1]: *El mismo poder de Dios que hizo salir a través de las entrañas virginales intactas los miembros del hijo, es el que hizo pasar los miembros del joven a través de las puertas cerradas. Si se tratase de averiguar la razón de esto, dejaría de ser maravilloso; y en caso de exigir un ejemplo, no sería singular.* Pero, haciéndose los milagros para confirmar la fe, deben de ser manifiestos. Por consiguiente, al quedar oscurecido este milagro a causa de los desposorios, parece que no fue conveniente que Cristo naciese de una virgen desposada.

3. Y también: Ignacio Mártir, como dice Jerónimo, *Super Matth.* [2], asigna esta causa a los desposorios de la Madre de Dios: *Que su parto quedase oculto al diablo, mientras piensa que había sido engendrado no de una virgen, sino de una esposa.* Pero tal causa carece de valor, ya porque el diablo conoce, merced a la perspicacia de su inteligencia, los hechos reales, ya porque luego los demonios conocieron de algún modo a Cristo mediante numerosos signos evidentes. Por eso se dice en Me 1,23-24 que *un hombre poseído de un espíritu impuro gritó, diciendo: ¿Qué hay entre ti y nosotros, Jesús Nazareno? ¿Has venido a perdernos? Sé que eres el Santo de Dios.* Luego no parece haber sido conveniente que la Madre de Dios fuera una virgen desposada.

4. Por último: Jerónimo[3] añade otra razón: *para que la Madre de Dios no fuera lapidada por los judíos como adúltera.* Pero tal razón parece inconsistente, pues, en caso de no haber estado desposada, no podría ser condenada por adulterio. Y así no parece haber sido razonable que Cristo naciese de una virgen desposada.

En cambio está lo que se lee en Mt 1,18: *Estando desposada María, su Madre, con José;* y en Le 1,26-27: *Fue enviado el ángel Gabriel a María, virgen desposada con un varón llamado José.*

Solución. *Hay que decir:* Que Cristo naciese de una virgen desposada fue conveniente por El mismo, por su Madre y también por nosotros. Por El mismo, por cuatro motivos: Primero, para que no fuese despreciado por los infieles como quien ha nacido de modo ilegítimo. De donde dice Ambrosio, *In Lúe.* [4]: *¿Qué podría atribuirse a los judíos, qué a Herodes, si diesen la impresión de haber perseguido a un nacido de adulterio?* Segundo: Para establecer su genealogía por la

1. *Epist.\yi* c.2: ML 33,519. 2. L.l, sobre 1,18: ML 26,24. 3. *In Matth.* 1.1, sobre 1,18: ML 24,26. 4. L.2, sobre 1,26: ML 15,1633.

a. Según la legislación matrimonial de los judíos, los esponsales ante testigos constituían ya el matrimonio en sus consecuencias legales, y la prometida recibía el nombre de esposa. Quedaba luego el acto formal de su conducción a casa del marido, que, tratándose de una joven soltera, tiene lugar poco después de un año. A esto se refiere la expresión de Mt 1,18: «empezar a vivir juntos». Así se comprende a.2 sol.3.

línea del varón, como era la costumbre. Por lo que escribe Ambrosio, *In Lúe.*[5]: *El que vino al mundo, conforme a la costumbre del mundo debió ser descrito. Y cuando alguien reivindica la grandeva de su linaje en el senado y en los otros estamentos de las ciudades, es requerida la persona de un varón. También la costumbre de las Escrituras nos instruye en la misma dirección, puesto que siempre uuscan el origen del varón.* 1 ercero: 1 ara tutela del Niño nacido, a fin de que el diablo no urdiese daños contra él con mayor ímpetu. Y por eso dice Ignacio [6] que fue una virgen desposada, *para que su parto quedase oculto al diablo.* Cuarto: Para que fuese criado por José. Por eso fue llamado éste *padre* suyo, como quien le alimentó.

Fue conveniente también por parte de la Virgen. Primero: Porque de ese modo quedaba exenta de la pena y, como dice Jerónimo "*para que no fuese apedreada por los judíos como adúltera.* Segundo: Para que así quedase libre de infamia. De donde dice Ambrosio, *In Lúe.*[8]: *Fue desposada para no ser quemada por la infamia de una virginidad violada, a la que parecía prestar una señal de violación el embarazo evidente.* Tercero: Para que José le prestase sus servicios, como dice Jerónimo .

También fue conveniente por nuestra parte. Primero: Porque mediante este testimonio de José quedó comprobado que Cristo nació de una virgen. Por eso escribe Ambrosio, *In Lúe.* [10]: *Se presenta un testigo bien seguro del pudor, el marido, que podría dolerse tanto de la injuria como vengar la afrenta, si no fuese conocedor del misterio.* Segundo: Porque así se hacen más dignas de fe las palabras de la Virgen Madre, cuando afirma su virginidad. De donde dice Ambrosio, *In Lúe.* [n]: *Se otorga mayor fe a las palabras de María, y se aleja cualquier causa de mentira. Pues daría la impresión de que una soltera encinta había querido ocultar su culpa con una mentira, mientras que, estando desposada, no tuvo motivo para mentir, puesto que el parto de las mujeres casadas es el premio del matrimonio y la grada de las bodas.* Y ambas cosas pertenecen a la firmeza de nuestra fe. Tercero: Para quitar una excusa a las doncellas que, por falta de cautela, no evitan su infamia. Por eso escribe Ambrosio [12]: *No convino dejar a las vírgenes que viven en mala opinión una sombra de excusa, porque también la Madre de Dios sería devorada por la infamia.* Cuarto: Porque en esto está representada toda la Iglesia, que, *siendo virgen, está, sin embargo, desposada con un solo varón, Cristo,* como dice Agustín en el libro *De sancta virginitate* [13]. Cabe todavía una quinta razón: La Madre de Dios fue desposada y virgen, para que en su persona fuesen honrados tanto la virginidad como el matrimonio, contra los herejes que denigran uno u otro de esos estados.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* Debemos creer que la Santísima Virgen Madre de Dios, movida por un instinto del Espíritu Santo, con el que estaba familiarizada, quiso desposarse, confiando en que, con la ayuda de Dios, nunca llegaría a la unión carnal. Y eso lo dejó a la voluntad divina. Por lo que su virginidad no sufrió detrimento alguno.

2. *A la segunda hay que decir.* Como escribe Ambrosio, *In Lúe.* , *el Señor prefirió que algunos dudasen de su nacimiento antes que del pudor de su Madre. Sabía lo delicada que es la vergüenza de una virgen, y lo escurridiza que es la fama del pudor, y no juzgó oportuno cimentar la fe de su nacimiento en las afrentas a su Madre.*

Sin embargo, es necesario saber que, entre los milagros de Dios, unos son objeto de fe en sí mismos, como el milagro del parto virginal, el de la Resurrección del Señor y el del Sacramento del Altar. Y por eso quiso el Señor que fuesen más ocultos, a fin de que la fe en los mismos tuviese más mérito. Otros milagros, en cambio, están destinados a comprobar la fe. Y éstos deben ser manifiestos.

3. *Ala tercera hay que decir:* Como escribe Agustín, en III *De Trin.*[15], el diablo puede realizar muchas cosas en virtud de las fuerzas de su propia naturaleza, pero son impedidas por el poder divino. Y, conforme a esto, se puede decir que el diablo, por sus propias fuerzas, era capaz de saber que la Madre de Dios no fue violada, sino que permaneció virgen; en cambio, Dios le impidió conocer el modo del parto divino.

Que después el diablo conociese, de algún modo, que Jesús era el Hijo de Dios, no es obstáculo, porque ya era el tiempo oportuno para que Cristo manifestase su poder contra el diablo y padeciese la perse-

5. L.3, sobre 3,23: ML 15,1672. 6. Cf. JERÓNIMO, *In Matth.* 1.1, sobre 1,18: ML 26,24. 7. *In Matth.* 1.1, sobre 1,18: ML 26,24. 8. L.2, sobre 1,27: ML 15,1633. 9. *In Matth.* 1.1, sobre 1,18: ML 26,24. 10. L.2, sobre 1,27: ML 15,1633. 11. L.2, sobre 1,27: ML 15,1633. 12. *In Lúe.* 1.2, sobre 1,27: ML 15,1633. 13. C.12: ML 40,401. 14. L.2, sobre 1,27: ML 15,1633. 15. C.9: ML 42,878.

cución suscitada por éste. Pero durante la infancia era conveniente que la malicia del diablo estuviese reprimida, para que no le persiguiese con mayor encono, pues entonces no había dispuesto Cristo ni padecer ni revelar su poder, sino manifestarse semejante a los otros niños en todo. De donde dice el papa León, en un Sermón *De Epiphania* . *Los Magos encontraron al Niño Jesús cuantitativamente pequeño, necesitado de ayudas ajenas, incapaz de hablar, j en nada distinto de la generalidad de la infancia humana.*

Sin embargo, Ambrosio, *In Lúe.* [17], da la impresión de relacionar esto con los miembros del diablo. Efectivamente, indicada la razón de engañar al príncipe de este mundo, añade: *No obstante, engañó más a los príncipes de este mundo. La malicia de los demonios conoce fácilmente también las cosas ocultas, pero los dados a las vanidades del mundo son incapaces de conocer los secretos divinos.*

4. *A la cuarta hay que decir:* En el juicio de los adúlteros era lapidada, conforme a la Ley, no sólo la mujer desposada o casada, sino también la que era guardada como virgen en la casa paterna con miras a un futuro matrimonio. Por eso se dice en Dt 22,20-21: *Si la joven no es hallada virgen, la lapidarán los hombres de su ciudad, j morirá, porque cometió un delito en Israel, fornicando en la casa paterna.*

O puede decirse, según el parecer de algunos [18], que la Santísima Virgen era de la descendencia o de la parentela de Aarón, por lo que estaba emparentada con Isabel, como se afirma en Le 1,36. Y la virgen de linaje sacerdotal era muerta en caso de estupro, pues en Lev 21,9 se lee: *La hija de un sacerdote, en caso de haber sido sorprendida en estupro, infamando el nombre de su padre, será entregada a las llamas.*

Algunos [19] aplican las palabras de Jerónimo a la lapidación de infamia.

ARTICULO 2

¿Hubo verdadero matrimonio entre María y José?

In Sent. 4 d.30 q.2 a.2; *In Alt.* 1

Objeciones por las que parece que entre María yjosé no existió verdadero matrimonio.

1. Porque dice Jerónimo, *Contra Helvidium*[20], *José fue más custodio que mando de María.* Pero, de haber existido verdadero matrimonio, José hubiera sido auténtico marido. Luego parece que entre María y José no hubo verdadero matrimonio.

2. Aún más: comentando las palabras de Mt 1,16, *Jacob engendró a José, esposo de María,* escribe Jerónimo [21]: *Al oír la palabra esposo, no surja en tu ánimo la sospecha de las bodas, sino recuerda el uso de la Escritura que llama mandos a los desposados y mujeres a las desposadas.* Pero el matrimonio verdadero no surge de los desposorios sino de las bodas. Luego entre la Santísima Virgen y San José no existió verdadero matrimonio.

3. Y también: en Mt 1,19 se dice: *José, su esposo, como era justo, y no quería conducirla* —se entiende— *a su casa para una cohabitación continua, quiso despedirla en secreto,* esto es, *aplacar el tiempo de las bodas,* como explica Remigio [22]. Luego parece que, no celebradas todavía las bodas, tampoco habría aún verdadero matrimonio; sobre todo, no estando permitido a nadie despedir a la esposa después de contraído matrimonio.

En cambio está lo que dice Agustín en el II *De consensu Evangelist.*[23]: *No es posible que el Evangelista pensara romper el matrimonio entre José y María* —llamando a José esposo de María— *por el hecho de que ésta dio a luz a Cristo virginalmente, no en virtud del coito con José. Con tal ejemplo se insinúa claramente a los fieles casados que, incluso guardando continencia por común acuerdo, puede subsistir el matrimonio y llamarse tal sin la unión sexual de los cuerpos.*

Solución. *Hay que decir:* Se llama verdadero al matrimonio porque ha conseguido su perfección. Ahora bien, la perfección de una cosa es doble: primera y segunda. La primera consiste en la misma forma de la cosa de la que obtiene su especie; la segunda se concreta en la operación de tal cosa mediante la cual alcanza de algún modo su fin. Y la forma del matrimonio consiste en una unión indivisible de las almas, en virtud de la cual cada uno de los cónyuges se compromete a guardar indivisiblemente fidelidad al otro. Pero el fin del matrimonio es la procreación y educación de los hijos. Lo primero se logra por medio de la cópula

16. *Sermones,* serm.34 (1 *sobre la Epifanía)* c.3: ML 54,247. 17. L.2, sobre 1,27: ML 15,1634. 18. AGUSTÍN, *Octcg. trium quaest.* q.61: ML 40,50. 19. Cf. ALBERTO MAGNO, *In Matth.*, sobre 1,18 (BO 20,35). 20. N.4:ML 23,196. 21. *In Matth.* 1.1: ML 26,24. 22. Así se lee en TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Mattb.* 1,18 § 10, tomada de la *Glossa.* Las palabras *aplacar el tiempo de las bodas sólo se encuentran en* Ri-:MIGu> ALTISIODORKNSK, *In Matth.* 1,18 homil.4: ML 131,887. 23. C.l: ML 34,1071.

conyugal; lo segundo, mediante otras obras del marido y de la mujer, con las que se ayudan mutuamente para criar a los hijos.

Se impone, por consiguiente, decir que, en cuanto a la primera perfección, el matrimonio de la Virgen Madre de Dios con José fue enteramente verdadero, porque consintieron ambos en la unión conyugal, aunque no expresamente en la cópula carnal, sino a condición de *que eso pluguiese a Dios.* Por eso el ángel llama a María esposa de José cuando le dice a éste, en Mt 1,20: *No temas recibir en tu casa a María, tu esposa.* Exponiendo este pasaje Agustín, dice en su libro *De nuptiis et concupiscentia*[2]*z: En virtud de la fidelidad inicial de los desposorios llama esposa a la que no había conocido, ni había de conocer, por la cópula carnal*[1]*'.*

En lo que atañe a la segunda perfección, que se logra por el acto del matrimonio, si éste se refiere a la unión carnal mediante la que se engendran los hijos, aquel matrimonio no fue consumado. Por lo que dice Ambrosio *In Lúe.* [25]: *No te inquiete el que la Escritura llame a María esposa. La celebración de las bodas no es una declaración de la pérdida de la virginidad, sino un testimonio del matrimonio.* Sin embargo, aquel matrimonio tuvo también la segunda perfección en cuanto a la educación de la prole. Por esto dice Agustín en el libro *De nuptiis et concupiscentia*[26]: *Todos los bienes de las bodas tuvieron su cumplimiento en los padres de Cristo: La prole, la fidelidad y el sacramento. Reconocemos la prole en el mismo Señor Jesús; la fidelidad, en que no hubo adulterio alguno; el sacramento, porque tampoco se dio divorcio de ninguna clase. Sólo estuvo ausente de él la cópula conjugal.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* En el pasaje mencionado, Jerónimo da a la palabra *marido* el sentido que se deriva del matrimonio consumado.

2. *A la segunda hay que decir:* Jerónimo llama bodas a la cópula conyugal.

3. *Ala tercera hay que decir.* Como enseña el Crisóstomo, *Super Matth.* [21]*:* La Santísima Virgen estuvo desposada con José de tal modo que también la tuvo en su casa. *Pues como respecto de la que concibe en casa de su esposo se entiende que concibe de su marido, así la que concibe fuera de la casa sugiere una unión sospechosa.* Y, de esta manera, no se hubieran tomado las precauciones suficientes respecto a la fama de la Santísima Virgen si José no la hubiera tenido también en su casa. Por lo que las palabras *j no queriendo conducirla* (a su casa) se entienden mejor así: *no queriendo difamarla públicamente,* que referidas a la conducción a la casa de José. Por eso añade el Evangelista: *Quiso repudiarla en secreto.* Sin embargo, aunque la tuviera en su casa en virtud de la fe inicial de los esponsales, todavía no se había realizado la celebración solemne de las bodas, por lo que aún no había mediado entre ellos la unión carnal. De donde, como escribe el Crisóstomo [28], *el Evangelista no dice: antes de que fuera conducida a la casa de su esposo, pues ya vivía en ella, porque los antiguos acostumbraban muchas veces a tener a las desposadas en casa del marido.* Y por este motivo dice el ángel a José (Mt 1,20): *No temas recibir a María como esposa;* esto es: *no temas celebrar solemnemente las bodas.* Aunque otros[29] digan que todavía no había sido llevada a su casa, sino que sólo estaba desposada, lo primero concuerda mejor con el Evangelio.

24. L.l c.ll: ML 44,420. 25. L.2, sobre 1,27: ML 15,1635. 26. L.l c.ll: ML 34,421; c.12: ML 44,421. 27. Cf. PSEUDO-JUAN CRISÓSTOMO, *Op. Imperf. in Matth.*, super 1,17, hom.l: MG 56,631. 28. *In Matth.* hom.4: MG 57,42. 29. RKMIGIO ALTISIODORENSE, *In Matth.* 1,18 hom.4: ML 131,887; HUGO DE SAN CARO, *In Univ. Test.*, sobre Mt 1,18 (VI,5vb); BEDA, *Homiliae* 1.1 hom.5 *In Vigilia Nativitatis Dom.:* ML 94,31. Véase *G/ossa ordin.*, sobre Mt 1,18 (V,7 F).

b. Se destaca la sintonía espiritual entre José y María (q.28 a.4; q.30 a.2, sol.l y 2).

CUESTIÓN 30

Sobre la anunciación de la Santísima Virgen

Pasamos ahora a tratar de la anunciación de la Santísima Virgen. Y sobre ello se plantean cuatro interrogantes:

1. ¿Fue conveniente que se le anunciase lo que en ella se iba a engendrar?—2. ¿Quién debía anunciárselo?—3. ¿De qué manera le debía ser anunciado?—4. ¿En qué orden había de anunciarse?

ARTICULO 1

¿Fue necesario anunciar a la Santísima Virgen lo que iba a realizarse en ella?

In Sent. 3 d.3 q.3 a.l q.ªl

Objeciones por las que parece que no fue necesario anunciar a la Santísima Virgen lo que en ella iba a realizarse.

1. Porque la anunciación sólo parece necesaria para obtener el consentimiento de la Virgen. Pero tal consentimiento no parece haber sido necesario, porque la concepción de la Virgen había sido predicha mediante profecía *de predestinación,* que *se cumple sin intervención de nuestra propia voluntad,* como apostilla una *Glosa*[1] a propósito de Mt 1,22. Luego no fue necesario que se diese tal anunciación.

2. Aún más: la Santísima Virgen tenía acerca de la encarnación aquella fe sin la que nadie puede estar en estado de salvación, porque, como se dice en Rom 3,22, *la justicia de Dios se obtiene por la fe en Jesucristo.* Ahora bien, el que cree algo sin duda de ninguna clase, no necesita de más instrucciones sobre lo mismo. Luego no fue necesario que a la Santísima Virgen se le anunciase la encarnación de su Hijo.

3. Y también: como la Santísima Virgen concibió corporalmente a Cristo, así también lo concibe espiritualmente cada una de las almas; por eso dice el Apóstol en Gal 4,19: *Mijitos míos, a los que de nuevo alumbro con dolores de parto, hasta que Cristo sea formado en vosotros.* Pero a los que deben concebirle espiritualmente, no se les anuncia tal concepción. Luego tampoco a la Santísima Virgen debió anunciársele que concebiría en su seno al Hijo de Dios.

En cambio está que, según Le 1,31, el ángel le dijo: *He aquí que concebirás en tu seno j darás a luz un hijo.*

Solución. *Hay que decir:* Fue conveniente que a la Santísima Virgen se le anunciase que habría de concebir a Cristo. Primero, para que se guardase el orden oportuno en la unión del Hijo de Dios con la Virgen, esto es: para que su mente fuera instruida acerca de El antes de que lo concibiese corporalmente. De donde dice Agustín en el libro *De virginitate*[2]*: María es más dichosa recibiendo la fe de Cristo que concibiendo la carne de Cristo.* Y además añade: *Nada aprovecharía a María la unión materna si no llevase con mayor felicidad a Cristo en el corazón que en el cuerpo".*

Segundo, para que pudiera ser testigo más seguro de este misterio, supuesto que había sido instruida por inspiración divina acerca de él.

Tercero, para que ofreciese voluntariamente a Dios el don de su obediencia, para lo que se ofreció dispuesta cuando dijo: *He aquí la esclava del Señor* (Le 1,38).

Cuarto, para dar a conocer la existencia de un cierto matrimonio espiritual entre el Hijo de Dios y la naturaleza humana. Y, por eso, mediante la anunciación se esperaba con ansia el consentimiento de la virgen en nombre de toda la naturaleza humana *.

1. *Glossa ordin.* (V,8 B). 2. C.3: ML 40,398.

a. Gracias al Espíritu que actuó en ella, María es antes discípula y creyente que madre física de Cristo.

b. María da su consentimiento «en lugar de toda la humanidad». La comunidad de salvación, el nuevo pueblo de Dios, está personalizada en María, nueva Eva en la nueva creación y madre de la Iglesia.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la primera hay que decir:*** La profecía de predestinación se cumple sin que actúe nuestro libre albedrío como causa, pero no sin su consentimiento.

2. *A la segunda hay que decir.* La Santísima Virgen tenía fe expresa en la futura encarnación; pero, siendo humilde, no pensaba en misterios tan sublimes respecto de sí misma. Y por eso tenía que ser instruida acerca de ello.

3. *A. la tercera hay que decir:* La concepción espiritual de Cristo, que se realiza por la fe, va precedida del anuncio que se concreta en la predicación de la misma fe, conforme a lo que se dice en Rom 10,17: *La fe viene de la audición.* Sin embargo, nadie tiene por esto la certeza de poseer la gracia; pero tiene certeza de que la fe que recibe es verdadera.

ARTICULO 2

¿La anunciación a la Santísima Virgen debió ser hecha por medio de un ángel?[c]

In Sent. 3 d.3 q.3 a.2 q.ªl y 2

Objeciones por las que parece que la anunciación a la Santísima Virgen no debió hacerse por medio de un ángel.

1. Porque los ángeles supremos reciben la revelación inmediatamente de Dios, como dice Dionisio en el c.7 del *De Cael. Hier.* [3]. Pero la Madre de Dios ha sido exaltada por encima de todos los ángeles. Luego parece que el misterio de la encarnación debió serle anunciado inmediatamente por Dios, y no por medio de un ángel.

2. Aún más: si era razonable que en esto se respetase el orden común de que las cosas divinas son reveladas a los hombres por medio de ángeles, del mismo modo a la mujer deben serle comunicadas por medio del marido; de donde dice el Apóstol en 1 Cor 14,34-35: *Las mujeres guarden silencio en las asambleas; j, si quieren aprender algo, pregunten en casa a sus maridos.* Por consiguiente, parece que el misterio de la encarnación debió ser anunciado a la Santísima Virgen por medio de un varón; sobre todo porque José, su esposo, fue instruido por un ángel, como se lee en Mt 1,20-21.

3. Y también: nadie puede anunciar convenientemente lo que ignora. Ahora bien, los ángeles supremos no conocieron plenamente el misterio de la encarnación. Por eso dice Dionisio, en el c.7 del *De Cael. Hier.* [4], que la pregunta planteada en Is 63,1: *¿Quién es este que viene de Edom?,* debe entenderse respecto de aquéllos. Luego parece que la anunciación de la encarnación no pudo hacerla debidamente ningún ángel.

4. Por último: los negocios más graves deben ser anunciados por los mensajeros de • mayor categoría. Ahora bien, el misterio de la encarnación es el supremo entre los anunciados a los hombres por los ángeles. Parece, por consiguiente, que si debió ser anunciado por medio de un ángel, éste hubo de ser del orden supremo. Pero Gabriel no pertenece al orden supremo, sino al orden de los arcángeles, que es el penúltimo; de donde canta la Iglesia[5]: *Sabemos que el arcángel Gabriel te habló de parte de Dios.* Luego una anunciación de esta categoría no fue convenientemente hecha por el arcángel Gabriel.

En cambio está lo que se lee en Le 1,26: *Fue enviado el ángel Gabriel de parte de Dios,* etc.

Solución. *Hay que decir:* Fue conveniente que un ángel anunciase el misterio de la encarnación divina a la Santísima Virgen, por tres motivos. Primero, para que también en esto se observase la disposición divina de que las cosas del cielo lleguen a los hombres por medio de los ángeles. Por lo que dice Dionisio en el c.7 del *De Cael. Hier.* [6]: *Sobre el misterio divino de la benignidad de Jesús primeramente fueron instruidos los ángeles; luego, por medio de ellos, pasó a nosotros la gracia de ese conocimiento. Así pues, el excelso Gabriel anunció a Zacarías que de él nacería un profeta; y a María la hizo saber el modo en que se realizaría en ella el misterío divino de la formación inefable de Dios.*

Segundo, fue conveniente para la restauración de la humanidad, que había de realizarse por medio de Cristo. De donde dice Beda, en una *Homilía*[1]*: Fue un principio a*

3. § 3: MG 3,209. 4. § 3: MG 3,209. 5. En la fiesta de la Purificación de la Santísima Virgen, día 2 de febrero, responsorio 9 (en el antiguo *Breviarium S. O .P.* t.l p.1100). 6. § 4: MG 3,181. 7. *Homiliae* 1.1, homü.l *In Fesío Annuntiat. B. M. V.:* ML 94,9.

c. Los ángeles son mensajeros de Dios en la historia de la salvación. Sobre las especies de ángeles, I q.108.

propósito de la restauración humana el que Dios enviase un ángel a la Virgen que iba a ser consagrada con un parto divino, ya que la primera causa de la perdición humana fue el envío de la serpiente, parparte del diablo, a la mujer para que fuese engañada con el espíritu de soberbia.

Tercero, porque esto convenía a la virginidad de la Madre de Dios. Por eso dice Jerónimo en un Sermón sobre la *Asunción*[8]: *Perfecto resulta que sea enviado un ángel a la Virgen, porque la virginidad siempre fue pariente de los ángeles. Verdaderamente, vivir en la carne al margen de ella no es vida terrena, sino celestial.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** La Madre de Dios era superior a los ángeles por lo que atañe a la dignidad para la que era elegida. Pero era inferior a ellos por lo que se refiere al estado de la vida presente, porque incluso el mismo Cristo, por razón de su vida pasible, *fue hecho un poco inferior a los ángeles,* como se lee en Heb 2,9. Sin embargo, Cristo, por haber sido viador y comprehensor, no necesitaba ser instruido por los ángeles acerca del conocimiento de las cosas divinas. Pero la Madre de Dios no estaba todavía en el estado de los comprehensores, y por lo tanto tenía que ser instruida por los ángeles acerca de la concepción divina.

2. *A la segunda hay que decir:* Como expone Agustín en un Sermón sobre la *Asunción*[9], la Santísima Virgen está justamente exenta de algunas leyes generales, porque *ni multiplicó sus concepciones ni estuvo bajo la potestad de un varón,* es decir, de su marido, *porque recibió a Cristo en sus purísimas entrañas por obra del Espíritu Santo.* Y, por tanto, no debió ser instruida sobre el misterio de la encarnación por su marido, sino por medio de un ángel. Precisamente por eso también fue instruida ella primero que José, pues ella lo fue antes de la concepción, y José después de la misma (cf. Mt 1,2).

3. *A la tercera hay que decir.* Como es manifiesto por la autoridad alegada de Dionisio[10], los ángeles conocieron el misterio de la encarnación; pero, sin embargo, preguntan, deseando conocer mejor por medio del propio Cristo las razones de este misterio, que son incomprensibles para todo entendimiento creado. Por eso escribe Máximo[11]: *No se puede dudar de que los ángeles hayan conocido la futura encarnación. Pero estuvo oculta para ellos la impenetrable concepción del Señor, y el modo de permanecer totalmente en el Padre, enteramente en todas las cosas, e incluso en el seno de la Virgen.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Algunos[12] sostienen que Gabriel pertenece al orden supremo, porque dice Gregorio[13]: *Sería conveniente que viniera un ángel supremo, puesto que anunciaba el supremo de los misterios.* Pero de eso no se sigue que fuera el máximo de todos los órdenes, sino respecto de los ángeles. Por lo que la Iglesia le llama arcángel, y el propio Gregorio dice en la Homilía *De centum ovibus*[14]: *Llamamos arcángeles a los que anuncian los supremos misterios.* Por consiguiente, es bastante creíble que sea el supremo en el orden de los arcángeles. Y, como dice Gregorio[15], este nombre rima con su oficio, pues *Gabriel significa fortaleza de Dios. Y por la fortaleza de Dios debía ser anunciado, porque venía el Señor de las potestades y el poderoso en las batallas para vencer a las potestades aéreas.*

ARTICULO 3

El ángel de la anunciación, ¿debió aparecerse a la Virgen en forma corpórea?

In Sent. 3 d.3 q.3 a.l q.ª2

Objeciones por las que parece que el ángel de la anunciación no debió aparecerse a la Virgen en forma corpórea.

1. Porque, como dice Agustín en el libro XII *De Genesi ad litt.*[16], *la visión intelectual es más digna que la corporal* y, sobre todo, más conveniente al ángel, pues en la visión intelectual se ve al ángel en su propia sustancia, mientras que en la corporal es visto en la figura corpórea que toma. Pero como para anunciar la concepción divina convenía que viniese un mensajero supremo, de igual modo parece conveniente que la categoría de la visión fuese la suprema. Luego parece que el ángel de la anunciación se apareció a la Virgen en visión intelectual.

8. *Epist.9 Ad Pau/am et Eustoch.:* ML 30,130. 9. C.4: ML 40,1144. 10. *De Cae/. Hier.,* c.4 § 4: MG 3,181; c.7 § 3: MG 3,209. Cf. arg.3 y la sol. 11. MÁXIMO CONFKSOR, *Quaest. interrog. et resp.* interrog.42: MG 90,820. 12. BERNARDO, *De Laudibus Virg. Matrís* homil.l: ML 183,57. Cf. HUGO DE SAN CARO, *In Univ. Test.,* sobre Le 1,26 (VI,130vb). 13. *In Evang.* 1.2, homil.34: ML 76,1250. 14. *In Evang.* 1.2, homil.34: ML 76,1250. 15. *In Evang.* 1.2, homil.34: ML 76,1251. 16. C.24: ML 34,474.

2. Aún más: la visión imaginaria parece que también es más noble que la visión corpórea, como la imaginación es una potencia más elevada que el sentido. Pero *el ángel se apareció a José en sueños,* en visión imaginaria, como es manifiesto por Mt 1,20 y 2,13.19. Luego da la impresión de que también debió aparecerse a la Santísima Virgen en visión imaginaria, y no en visión corpórea.

3. Y también: la visión corpórea de una sustancia espiritual causa estupefacción a los que la contemplan, por lo que también se canta a propósito de la propia Virgen[17]: *Y la Virgen se espantó de la luz.* Pero hubiera sido mejor que su alma hubiera sido preservada de tal turbación. Luego no fue conveniente que una anunciación de este género se hiciese mediante visión corpórea.

En cambio está que Agustín, en un *Sermón*[18], hace comparecer a la Santísima Virgen hablando de esta manera: *Vino a mí el arcángel Gabriel con rostro resplandeciente, con vestido brillante, con un modo de andar maravilloso.* Pero estas circunstancias sólo pueden convenir a una visión corpórea. Luego el ángel de la anunciación se apareció a la Santísima Virgen en visión corpórea.

Solución. *Hay que decir:* El ángel de la anunciación se apareció a la Madre de Dios en visión corporal. Y esto fue conveniente: Primero, en cuanto a lo que se anunciaba, pues el ángel había venido a anunciar la encarnación del Dios invisible. Por lo que fue también conveniente que, para la declaración de este misterio, una criatura invisible tomase forma visible, estando además ordenadas todas las apariciones del Antiguo Testamento a esta aparición, en la que el Hijo de Dios se dejó ver en carne.

Segundo, convino a la dignidad de la Madre de Dios, que había de recibir al Hijo de Dios no sólo en la mente, sino también en el seno corporal. Y por tanto, no sólo su mente, sino también sus sentidos corporales debían ser vigorizados con la visión angélica.

Tercero, convino a la certeza del misterio que se anunciaba. Las cosas que captan nuestros ojos las percibimos con más seguridad que aquellas que imaginamos. De donde dice Crisóstomo, *In Matth.*[19], que el ángel no se presentó a la Virgen en sueños sino visiblemente, *pues, dado que recibía del ángel una altísima comunicación, necesitaba una visión solemne antes del acontecimiento de un hecho tan maravilloso*[d].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* La visión intelectual es mejor que la visión imaginaria o corpórea si éstas se toman en solitario. Pero el mismo Agustín dice[20] que es mejor la profecía que incluye a la vez la visión intelectual y la imaginaria que aquella que cuenta sólo con una de ellas. Y la Santísima Virgen no percibió sólo la visión corporal, sino que disfrutó también de la iluminación intelectual. Por lo cual tal aparición fue más noble.

Sin embargo, hubiera sido todavía más noble en caso de que hubiese contemplado en visión intelectual al ángel en su propia sustancia. Pero no es compatible con el estado del hombre viador ver al ángel en su esencia.

2. *A la segunda hay que decir:* La imaginación es una potencia más noble que los sentidos externos; sin embargo, como el principio del conocimiento humano son los sentidos, en éstos se asienta la máxima certeza, pues siempre es necesario que los principios del conocimiento sean los más ciertos. Y por eso José, a quien el ángel se le apareció en sueños, no disfrutó de una aparición tan excelente como la Santísima Virgen.

3. *A la tercera hay que decir.* Como dice Ambrosio, *In Lúe.*[21], *nos turbamos y nos sentimos fuera de nosotros mismos cuando estamos subyugados por el encuentro con un poder superior.* Pero esto no acontece sólo en la visión corpórea, sino también en la visión imaginaria. Por lo que en Gen 15,12 se dice que, *puesto el sol, cayó un sopor sobre Abrahán y se apoderó de él un terror grande y tenebroso.* Sin embargo, el daño ocasionado por tal pertur-

17. En la fiesta de la Anunciación de la Santísima Virgen, 25 de marzo, responsorio 2 de Maitines (en el antiguo *Breviaríum S. O. P.* t.l p.1249). 18. Entre las Obras de AGUSTÍN, *Serm. Suppos.* serm.195: ML 39,2108. 19. *Homil.* 4: MG 57,45. 20. *De Genesi ad litt.* 1.12 c.9: ML 34,461. 21. L.1, sobre 1,11: ML 15,1625.

d. En la anunciación el evangelista Lucas se sirve del esquema bíblico en las teofanías. La razón de conveniencia destaca el realismo de la encarnación. Hay que admitir una «iluminación intelectual» de María, pero siempre dentro de la fe (sol.l; a.2 sol.l).

bación no es tan grande que obligue a omitir la aparición de un ángel. Primero, porque cuando el hombre se eleva sobre sí mismo, lo que es propio de su dignidad, su parte inferior se debilita, de lo que se origina la perturbación mencionada; como cuando el calor natural se concentra en el interior, los miembros externos tiemblan. Segundo, porque, como dice Orígenes *In Lúe.* [22], *el ángel, al aparecerse, conociendo la condición humana, cura en primer lugar esa perturbación.* Por lo que, tras la turbación, tanto a Zacarías como a María les dijo: *No temas* (Le 1,13.30). Y por esto, como se lee en la *Vida de Antonio, no es difícil el discernimiento entre los espíritus buenos y los malos. Si tras el temor surge el gozo, sepamos que el auxilio nos ha venido del Señor, porque la seguridad del alma es un indicio de la presencia de Dios. En cambio, si persevera el temor, es el enemigo quien se aparece.*

Incluso la turbación de la Virgen rimaba con su pudor virginal, porque, como dice Ambrosio *In Lúe.* [24], *es propio de las vírgenes el temblor, y el temer ante cualquier aproximación del varón, el avergonzarse ante cualquier palabra del hombre.*

Algunos[25] dicen, sin embargo, que la Santísima Virgen, por estar acostumbrada a las visiones angélicas, no se turbó con la visión del ángel, sino por la admiración de lo que éste le decía, al no pensar de sí misma cosas tan altas. Por lo que el Evangelista no dice que se turbase con la visión del ángel, sino *a causa de sus palabras* (Le 1,29).

ARTICULO 4

¿Fue perfecta la anunciación en cuanto al orden conveniente?

Objeciones por las que parece que la anunciación no fue perfecta en lo que se refiere al orden conveniente (Le 1,26).

1. Porque la dignidad de la Madre de Dios depende de la prole concebida. Pero la causa debe manifestarse antes que el efecto. Luego el ángel debió anunciar a la Virgen la concepción de la prole antes que expresar su dignidad saludándola.

2. Aún más: la prueba, o debe silenciarse cuando se trata de cosas que no admiten duda, o debe anteponerse cuando afecta a cosas que pueden ser dudosas. Ahora bien, parece que el ángel anunció primeramente aquello de que la Virgen dudaría, y sobre lo que, a consecuencia de la duda, preguntaría, diciendo: *¿Cómo será esto?* (Le 1,34), y después añadió la prueba, ya con el ejemplo de Isabel, ya por parte de la omnipotencia divina. Luego la anunciación del ángel se realizó en un orden incorrecto.

3. Y también: lo mayor no se prueba de manera suficiente mediante lo que es menor. Pero es mayor prodigio dar a luz una virgen que una anciana. Luego la prueba del ángel para demostrar la concepción de la Virgen, apoyándose en la concepción de una anciana, no fue suficiente.

En cambio está lo que se dice en Rom 13,1: *Las cosas que proceden de Dios están en orden.* Pero *el ángel fue enviado por Dios* para llevar el mensaje a la Virgen, como se lee en Le 1,26. Luego la anunciación por medio del ángel se produjo en perfectísimo orden.

Solución. *Hay que decir.* La anunciación se produjo en el orden conveniente, pues tres eran los propósitos del ángel respecto de la Virgen. Primero, llamar su atención para que reflexionase sobre un misterio tan grande. Hizo esto saludándola con un saludo nuevo e insólito. De donde dice Orígenes, *In Lúe.* [26], que *si* (la Virgen) *hubiera sabido (puesto que tenía conocimiento de la Escritura) que palabras semejantes habían sido dirigidas a cualquier otra persona, jamás la hubiese asustado tal saludo como algo extraño.* En tal saludo le adelantó su idoneidad para la concepción, al llamarla *llena de gracia;* le expresó la misma concepción, al decirle *el Señor está contigo;* y le predijo el honor subsiguiente, cuando le dijo *Bendita tú entre las mujeres.*

Segundo, intentaba instruirla acerca del misterio de la encarnación, que debía realizarse en ella. Y lo hizo prediciendo la concepción y el parto, al decir: *He aquí que concebirás en tu seno,* etc.; y manifestando la dignidad del Hijo concebido, cuando le dijo: *Este será grande;* y también dándole a

22. A través de la interpretación de JERÓNIMO, homil.4: MG 13,1810; cf. ML 26,240. 23. ATAÑAsio, interpretado por EvAGRIO. El texto consta de tres sentencias y tres párrafos entresacados, a saber: §35: MG 26,893; §36: MG 26,896; y §37: MG 26,897. 24. L.2, sobre 1,28: ML 15,1636. 25. Cf. TOMÁS, *Cat. aur. sup. Le.* c.l § 8 sobre el v.29; cita esta opinión bajo el nombre de cierto GRIEGO. 26. Interpretado por JERÓNIMO, homil.6: MG 13,1816; cf. ML 26,246.

conocer el modo de la concepción, al decirle: *El Espíritu Santo vendrá sobre ti desde lo alto.*

Tercero, intentaba inducirla a que prestase su consentimiento. Y esto lo hizo citando el ejemplo de Isabel y alegando la razón que provenía de la omnipotencia divina.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir* Para un alma humilde, nada hay más sorprendente que oír sus propias alabanzas. La admiración despierta sobremanera la atención de la mente, y por eso el ángel, queriendo llamar la atención de la Virgen hacia el anuncio de un misterio tan grande, comenzó por alabarla.

2. *A la segunda hay que decir:* Ambrosio, *In Lúe.*[27], declara expresamente que la Santísima Virgen no dudó de las palabras del ángel. Dice, en efecto: *La respuesta de María es más moderada que las palabras del sacerdote. Esta dice: ¿Cómo será esto? Aquél responde: ¿Por dónde lo conoceré? Se niega a creer aquel que niega conocer lo que se le propone. No duda de que se hará quien pregunta sobre el modo en que eso se hará.*

Agustín, sin embargo, parece decir que ella hubiera dudado. Escribe, efectivamente, en el libro *Quaestionum Veteris et Novi Test.*[28]: *A la Virgen que duda de la concepción, le anuncia el ángel su posibilidad.* Pero tal duda es más fruto de la admiración que de incredulidad. Y por eso el ángel alegó la prueba, no para quitar la infidelidad, sino para suprimir su admiración.

3. *A la tercera hay que decir.* Como escribe Ambrosio, *In Hexame.*[29], *muchas estériles se anticiparon en dar a luz para que se crea en el parto de la Virgen.* Y por eso se alega la concepción de Isabel, no como argumento suficiente, sino como ejemplo con carácter de figura. Por esta razón, para confirmar este ejemplo, se añade el argumento eficaz de la omnipotencia divina.

27. L.2, sobre 1,34: ML 15,1639. 28. PSEUDO-AMBROSIO (Ambrosiaster), P.l *ex Nov. Test.* q.51: ML 35,2250. 29. Cf. CRISÓSTOMO, *In Genesim* homil.49: MG 53,445. Véase también AMBROSIO, *In Lúe.* 1.2, sobre 1,39: ML 15,1640; 1.6, sobre 8,49: ML 15,1770; cf. *In Hexame.* 1.5 c.20: ML 14,248.

CUESTIÓN 31

Sobre la materia de la que fue concebido el cuerpo del Salvador [a]

Corresponde a continuación tratar de la concepción del Salvador en sí misma. Y, primero, en cuanto a la materia de que fue concebido su cuerpo; segundo, en cuanto al autor de la concepción (q.32); tercero, en cuanto al modo y orden de la concepción (q.33).

Sobre lo primero se plantean ocho preguntas:

1. ¿La carne de Cristo fue tomada de Adán?—2. ¿Fue tomada de David?—3. ¿Lo fue de la genealogía de Cristo narrada en los Evangelios?—4. ¿Le estuvo bien a Cristo nacer de una mujer?—5. ¿Fue formado su cuerpo de la purísima sangre de la Virgen?—6. ¿Existió la carne de Cristo en los antiguos Padres en una forma concreta?—7. La carne de Cristo, en los Padres, ¿estuvo sujeta al pecado?—8. ¿Pagó el diezmo en la persona de Abrahán?

ARTICULO 1

¿La carne de Cristo fue tomada de Adán?

In Is. 11; *Competid, theol.* c.217

Objeciones por las que parece que la carne de Cristo no fue tomada de Adán.

1. Porque dice el Apóstol en 1 Cor 15,47: *El primer hombre, hecho de tierra, es terreno; el segundo, que procede del cielo, es celestial.* Pero el primer hombre es Adán; el segundo, Cristo. Luego Cristo no viene de Adán, sino que tiene un origen distinto.

2. Aún más: la concepción de Cristo debió ser milagrosa en grado sumo. Ahora bien, formar el cuerpo del hombre del limo de la tierra es mayor milagro que formarlo de materia humana, que proviene de Adán. Luego parece que no fue conveniente que Cristo tomase carne de Adán. En consecuencia, da la impresión de que el cuerpo de Cristo no debió formarse de la masa del género humano derivada de Adán, sino de otra materia distinta.

3. Y también: *El pecado entró en este mundo por un hombre,* esto es, por Adán, porque todos los hombres pecaron originalmente en él, como es claro por Rom 5,12. Pero, en el caso de que el cuerpo de Cristo hubiera sido tomado de Adán, también él hubiera estado originalmente en Adán cuando pecó. Luego hubiera contraído el pecado original. Esto no convenía a la pureza de Cristo. Por consiguiente, el cuerpo de Cristo no fue formado de la materia tomada de Adán.

En cambio está lo que escribe el Apóstol en Heb 2,16: El Hijo de Dios *no asumió en ninguna parte a los ángeles, sino que tomó la descendencia de Abrahán.* Pero la descendencia de Abrahán fue tomada de Adán. Luego el cuerpo de Cristo fue formado de la materia tomada de Adán.

Solución. *Hay que decir:* Cristo tomó la naturaleza humana para purificarla de la corrupción. Pero la naturaleza humana no necesitaba de tal purificación sino en cuanto que estaba infectada por el origen viciado que traía de Adán. Y por eso fue conveniente que tomase carne de la naturaleza derivada de Adán, para que esa misma naturaleza quedase curada mediante la asunción.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* Se afirma que el segundo hombre, es decir, Cristo, procede del cielo no en cuanto a la materia del cuerpo, sino en lo que se refiere o a la virtud que formó el cuerpo, o también a su propia divinidad. Pero, en cuanto a la materia, el cuerpo de Cristo fue terreno, como lo fue el cuerpo de Adán.

2. *A la segunda hay que decir:* Como antes se ha expuesto (q.29 a.l ad 2), el misterio de la encarnación de Cristo fue algo milagroso, pero no en cuanto ordenado a la confirmación de la fe, sino como artículo

a. Hay dos preocupaciones: pertenencia de Cristo a la raza humana y al pueblo elegido; la humanidad de Cristo está libre de pecado.

de fe. Y por esto en el misterio de la encarnación no se requiere que se dé el mayor milagro, como acontece con los milagros que se hacen para confirmar la fe; sino que se dé lo que sea más conveniente a la sabiduría divina, y lo que conduzca mejor a la salvación de los hombres, cosa que se requiere en todo lo que se refiere a la fe.

O puede decirse que en el misterio de la encarnación no se considera el milagro sólo por parte de la materia de la concepción, sino más bien por parte del modo de la concepción y del parto, esto es, porque una virgen concibió y dio a luz a Dios.

3. *A. la tercera hay que decir.* Como antes quedó establecido (q.15 a.l ad 2), el cuerpo de Cristo estuvo en Adán en cuanto a su sustancia corporal, es a saber, porque la materia corporal del cuerpo de Cristo provino de Adán; pero no estuvo en él en cuanto al aspecto seminal, puesto que tal materia corporal no fue concebida mediante el semen del varón. Y por eso no contrajo el pecado original, como acontece en los demás hombres, que provienen de Adán por medio del semen viril[b].

ARTICULO 2

¿Tomó Cristo carne de la estirpe de David?

In Heb. 7 lect.3; *In Rom.* 1 lect.2

Objeciones por las que parece que Cristo no tomó carne de la estirpe de David.

1. Porque Mateo, al trazar la genealogía de Cristo, la lleva hasta José. Pero José no fue padre de Cristo, como antes queda demostrado (q.28 a.l ad 1 y 2). Luego parece que Cristo no desciende de la familia de David.

2. Aún más: Aarón fue de la tribu de Leví, como es manifiesto por Ex 6,16ss. Ahora bien, María, la Madre de Cristo, es llamada *pariente* de Isabel, que era *hija de Aarón,* como es claro por Le 1,5.36. Luego, por ser David de la tribu de Judá, como es notorio por Mt l,3ss, parece que Cristo no descendió del linaje de David.

3. Y también: en Jer 22,30 se dice a propósito de Jeconías: *Inscribe a ese hombre como estéril, porque no tendrá descendiente que se siente sobre el trono de David.* Pero en Is 9,7 se escribe a propósito de Cristo: *Se sentará en el trono de David.* Luego Cristo no fue de la estirpe de Jeconías y, por consiguiente, tampoco del linaje de David, porque Mateo fija la línea generacional de David por medio de Jeconías.

En cambio está lo que se dice en Rom 1,3: *Que nació del linaje de David según la carne.*

Solución. *Hay que decir:* Cristo es llamado hijo especialmente de dos de los antiguos patriarcas, a saber, Abrahán y David, como es manifiesto por Mt 1,1. Las razones de eso son varias. Primera, porque a ellos se hizo especialmente la promesa de Cristo. A Abrahán le fue dicho en Gen 22,18: *En tu descendencia serán bendecidas todas las gentes,* lo que el Apóstol interpreta de Cristo, cuando escribe en Gal 3,16: *Las promesas fueron hechas a Abrahán y a su descendencia. No dice «y a sus descendencias», como si fuesen muchas, sino que* (lo dice) *de uno solo, «y a tu descendencia», que es Cristo.* Y a David se le dijo (Sal 131,11): *Del fruto de tus entrañas pondré sobre tu trono.* Por esto las multitudes de los judíos, recibiéndole honoríficamente como a rey, clamaban: *Hosanna al Hijo de David* (Mt 21,9).

Segunda, porque Cristo había de ser rey, profeta y sacerdote. Y Abrahán fue sacerdote, como es manifiesto por las palabras que le dirigió el Señor en Gen 15,9: *Toma una vaca de tres años,* etc. Fue también profeta, conforme a lo que se lee en Gen 20,7: *Es profeta, y rogará por ti.* David, a su vez, fue rey y profeta.

Tercera, porque con Abrahán comenzó la circuncisión por primera vez (Gen 17,10). Y en David se manifestó principalmente la elección de Dios, según palabras de 1 Sam 13,14: *Se ha buscado el Señor un hombre según su corazón.* Y por eso Cristo es llamado especialísimamente hijo de ambos, para demostrar que es salvación para los circuncisos y elección para los gentiles.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* Esta objeción proviene de Fausto Maniqueo \ que intenta demos-

1. En AGUSTÍN, *Contra Faust.* 1.23 c.3: ML 42,468.

b. La distinción entre «origen corporal» y «origen seminal» es de San Agustín. Aquí sirve para afirmar que Cristo es descendiente de Abrahán, pero no tiene pecado original transmitido por generación.

trar que Cristo no es hijo de David porque no fue engendrado por José, hasta el que Mateo prolonga la genealogía. A lo que, a su vez, responde Agustín en el libro XXIII *Contra Faustum*[2]: *Diciendo el mismo evangelista que José es el esposo de María, que la Madre de Cristo es virgen, y que Cristo es de la descendencia de David, ¿qué queda sino creer que María no fue extraña a la descendencia de David, y que no en vano es llamada esposa de José, por la unión de corazones, aunque no hubiera mediado entre ellos unión carnal; y que la lista genealógica es llevada hasta José más bien a causa de la dignidad del varón? Así pues, creemos que María fue también del linaje de David, porque damos fe a las Escrituras, que afirman las dos cosas: Que Cristo es del linaje de David según la carne, y que María fue su Madre no en virtud de unión con su esposo, sino virginalmente.* Como dice Jerónimo, *In Matth.*[3], *José y María fueron de la misma tribu, por lo que aquél estaba obligado por la ley a tomarla* (por esposa) *como pariente suya. De ahí que se empadronasen juntos en Belén, como descendientes de una misma estirpe.*

2. *A la segunda hay que decir.* A esta objeción responde Gregorio Nacianceno[4] diciendo que, por voluntad divina, aconteció que el linaje real se juntase con la estirpe sacerdotal, a fin de que Cristo, rey y sacerdote, naciese de ambos linajes según la carne. Por lo que también Aarón, primer sacerdote según la Ley, tomó por esposa a Isabel (Ex 6,23) de la tribu de judá, por ser hija de Aminadab (cf. 1 Par 2,10). Así pues, pudo suceder que el padre de Isabel tuviera una mujer de la estirpe de David, con lo que la Virgen María, que era del linaje de David, sería pariente de Isabel. O mejor, al revés, que el padre de la Santísima Virgen, de la estirpe de David, hubiera tomado una esposa del linaje de Aarón.

O, como dice Agustín, en el libro XXIII *Contra Faustum*[5], si Joaquín, padre de María, fue del linaje de Aarón (como afirmaba el hereje Fausto en virtud de ciertos escritos apócrifos[6]), es de creer que la madre de Joaquín fuera de la estirpe de David, o que también lo fuera su mujer, de modo que digamos de alguna manera que María fue del linaje de David.

3. *A la tercera hay que decir:* Por la autoridad profética aducida, como dice Ambrosio *In Lúe.*[7], *no se niega que de Jeconías habían de nacer descendientes. Y por eso Cristo es de su linaje. Y el que Cristo haya reinado no va en contra de la profecía, pues no reinó con honores profanos, puesto que él mismo dijo: Mi reino no es de este mundo* (Jn 18,36).

ARTICULO 3

¿Está correctamente trabada por los evangelistas la genealogía de Cristo?[c]

InMt.

Objeciones por las que parece que la genealogía de Cristo no está debidamente trazada por los evangelistas (Mt 1; Le 3,23).

1. Porque, refiriéndose a Cristo, en Is 53,8 se dice: *¿Quién contará su generación?* Luego la genealogía de Cristo no debió ser narrada.

2. Aún más: no es posible que un mismo hombre tenga dos padres. Ahora bien, Mateo dice (1,16) que *Jacob engendró a José, esposo de María,* mientras Lucas escribe (3,23) que fue hijo de Helí. Luego narran cosas contrarias entre sí.

3. Y también: parecen diferir entre sí en algunos puntos. Mateo, al principio de su libro, comenzando por Abrahán y bajando hasta José, enumera cuarenta y dos generaciones. Lucas, en cambio, coloca la genealogía de Cristo después de su bautismo; comenzando por el propio Cristo y prolongando el número de las generaciones hasta Dios, establece setenta y siete generaciones, contando los dos extremos. Luego da la impresión de que describen la genealogía de Cristo incorrectamente.

4. Todavía más: en 2 Re 8,24 se lee que Joram engendró a Ocozías, a quien sucedió Joas, su hijo (2 Re 11,12); a éste le sucedió su hijo Amasias (2 Re 12,22); después reinó su hijo Azarías (2 Re 14,21), llamado (también) Ozías (cf. 2 Par 26,1), al cual sucedió Joatán, su hijo (2 Re 15,32). Ahora bien,

2. C.8: ML 42,471; c.9: ML 42,471. 3. L.l sobre 1,18: ML 26,24. 4. *Carmina* 1.1 sect.l poém.18: MG 37,480. Y mejor BEDA, *In Lúe.* 1.1, sobre Le 1,36: ML 92,319. 5. C.9: ML 42,472. 6. En AGUSTÍN, *Contra Faust.* 1.23 c.4: ML 42,472. Cf. *Evang. Infantiae* c.1-4: TI 54-61. 7. L.3, sobre 3,28: ML 15,1690.

c. Las genealogías llevan una intención teológica: Jesucristo es la culminación de toda la historia humana (Le 3,38) y de toda la historia bíblica (Mt 1,1).

Mateo dice (1,8) que *Joram engendró a Ozías.* Luego parece que fijó incorrectamente la genealogía de Cristo, al omitir los tres reyes que existieron entre uno y otro.

5. Por último: todos los transcritos en la genealogía de Cristo tuvieron padre y madre, y muchos de ellos tuvieron también hermanos. Pero Mateo, en la genealogía de Cristo, sólo menciona tres madres, a saber: Tamar, Rut y la mujer de Urías. Cita a los hermanos de Judá y Jeconías; y, en segundo lugar, a Fares y Zara. Ni de aquéllas ni de éstos habla Lucas. Luego parece que los Evangelistas han narrado incorrectamente la genealogía de Cristo.

En cambio está la autoridad de la *Escritura.*

Solución. *Hay que deár:* Como se escribe en 2 Tim 3,16, *toda Escritura sagrada es divinamente inspirada.* Ahora bien, las cosas que hace Dios están perfectísimamente ordenadas, según palabras de Rom 13,1: *Lo que procede de Dios está en orden.* Por lo que la genealogía de Cristo está dispuesta por los Evangelistas en el orden debido.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir.* Como escribe Jerónimo *In Matth.*[8], Isaías habla de la generación de la divinidad de Cristo. Mateo, en cambio, describe su generación humana; no, por cierto, explicando el modo de la encarnación, porque también eso es inefable, sino enumerando los antepasados de los que Cristo procede según la carne.

2. *A. la segunda hay que decir.* A esta objeción, interpuesta por Juliano el Apóstata[9], se han dado distintas respuestas. Unos[10], como escribe Gregorio Nacianceno[n], sostienen que ambos evangelistas mencionan los mismos personajes, aunque bajo nombres diferentes, como si la misma persona tuviese dos nombres. Pero esto carece de fundamento, porque Mateo menciona un hijo de David, es a saber, Salomón, mientras que Lucas cita a otro, Natán, los cuales, según la historia del libro de los Reyes (cf. 2 Sam 5,14), consta que fueron hermanos.

Por eso dijeron otros[12] que Mateo ha transmitido la verdadera genealogía de Cristo, mientras que Lucas consigna la putativa, por lo que comienza (Le 3,23): *según se creía, hijo de José.* Había entre los judíos quienes pensaban que Cristo había de nacer de David, pero no por línea real, a causa de los pecados de los reyes de Judá, sino por otra línea de hombres particulares.

Otros[13] han enseñado que Mateo consignó los padres carnales, mientras que Lucas nos ofrece los espirituales, es decir, los varones justos que son llamados padres por semejanza en la virtud.

Pero en el libro *De Quaest. Nov. et Vet. Test.*[14] se responde que no debe entenderse que Lucas llame a José hijo de Helí, sino que Helí y José, en tiempos de Cristo, fueron descendientes de David de diverso modo. Y por eso se dice de Cristo (Le 3,23) que *se le creía hijo de José,* y que el propio Cristo también *fue hijo de Helí.* Como si dijera que Cristo, por la misma razón que se llama hijo de José, podría ser llamado hijo de Helí y de cuantos descienden de la estirpe de David, como escribe el Apóstol en Rom 9,5: *De los cuales,* es a saber, de los judíos, *procede Cristo según la carne.*

Sin embargo, Agustín, en el libro *De Quaest. Evang.*[15], ofrece tres soluciones a la cuestión, diciendo: *Caben tres posibilidades, de las que el evangelista siguió una. O un evangelista llama padre de José a quien le engendró, y otro da tal nombre al abuelo 'materno o a uno de los ascendientes consanguíneos. O uno era el padre natural de José, y otro lo era adoptivo. O, conforme a la costumbre de los judíos, por haber muerto uno sin descendencia, tomando la viuda un pariente, engendró* (en ella) *un hijo que destinó al pariente muerto,* lo que equivale a una especie de adopción legal, como dice el mismo Agustín en el II *De Consensu Evang.*[16].

Y esta última solución es la más cierta. También opta por ella Jerónimo, *In Matth.*[17]; y Eusebio de Cesárea, en su *Ecclesiastica Historia*[18], dice que esto es lo enseñado por un Historiador Africano[19]. Sostienen, pues, que Matan y Melqui, en distintas

8. L.1, sobre 1,1: ML 26,21. 9. En CIRILO DE ALEJANDRÍA,-:z *Mían.* 1.8: MG 76,888. Véase JERÓNIMO, *In Matth.* 1.1, sobre 1,16: ML 26,23. 10. Véase TOMÁS, *Cat. aur. sup. Le.* 3,24 §8. AGUSTÍN, *Quaest. Evang.* 1.2 q.5, sobre Le 3,23: ML 35,334. 11. No se da con el lugar correspondiente. Véase TOMÁS, *Cat. aur. sup. Le.* 3,24 § 8. 12. TOMÁS, *Cat. aur. sup. Le.* 3,24 § 8, donde lo atribuye a EUSEBIO DE EMISA. 13. Cf. HUGO DE SAN CARO, *In Univ. Test.*, sobre Le 3,38 (VI,152vb); ALBERTO MAGNO, *In Matth.* 1,2 (BO 20,21), *In Lúe.* 3,23 (BO 22,295). 14. PSEUDO-AMBROSIO (Ambrosiaster), P.1 *ex Nov. Test*, q.56: ML 35,2253. 15. L.2 q.5 sobre Le 3,23: ML 35,324. 16. Cf. *Retract.* 1.2 c.7: ML 32,633. 17. L.1, sobre 1,16: ML 26,24. 18. L.1 c.7: MG 20,89. 19. JULIO AFRICANO, *Epist. ad Aristidem:* MG 10,57.

fechas y de una misma esposa, llamada Estha, tuvieron un hijo cada uno. Como Matan, que desciende por medio de Salomón, la tomó primeramente por mujer y, después de tener de ella un hijo llamado Jacob, se murió, al no prohibir la Ley a la viuda casarse con otro hombre, tomó a ésta por mujer Melqui, de la misma estirpe que Matan, por ser de la misma tribu, aunque no del mismo linaje, y tuvo de ella un hijo llamado Helí. Y, de esta manera, Jacob y Helí resultan hermanos uterinos aunque procedan de padres distintos. Uno de ellos, Jacob, tomando por imperativo de la Ley la mujer de su hermano Helí, que había muerto sin hijos, engendró a José, hijo suyo por naturaleza, pero hijo de Helí según un precepto legal. Y por esto dice Mateo *que Jacob engendró a José* (Mt 1,16); en cambio, Lucas, al describir la generación legal, no dice que (Jacob) haya engendrado hijo alguno.

Y aunque el Damasceno diga[20] que la Santísima Virgen María estaba emparentada con José al proceder éste de Helí por vía paterna, porque sostiene que aquélla descendía de Melqui, más bien se ha de creer que (María) traiga también su origen de Salomón de algún modo, por medio de los antepasados que enumera Mateo, que es quien se dice que describe la genealogía carnal de Cristo, sobre todo al afirmar Ambrosio[21] que Cristo descendía *del linaje de Jeconías.*

3. *A. la tercera hay que decir:* Como expone Agustín en el libro *De Consensu Evang.*[22], *Mateo se había propuesto darnos a conocer la dignidad real de Cristo; Lucas, en cambio, la sacerdotal. Por lo que en la genealogía de Mateo está figurada la asunción de los pecados por Jesucristo el Señor,* es a saber, en cuanto que por su origen carnal tomó *la semejanza de la carne del pecado* (Rom 8,3). *En cambio, en la genealogía de Lucas está significada la purificación de los pecados,* que se realiza mediante el sacrificio de Cristo. *Y por eso Mateo cuenta las generaciones en sentido descendente, mientras que Lucas las enumera en sentido ascendente.* Eso explica también *el que Mateo descienda de David por Salomón, con cuya madre pecó aquél, mientras que Lucas asciende a David mediante Natán, nombre que llevaba el profeta por el cual Dios expió el pecado de aquél.*

De ahí proviene asimismo el que *Mateo, queriendo presentar a Cristo descendiendo a nuestra mortalidad, refiera las generaciones desde Abrahán hasta José, y hasta el mismo nacimiento de Cristo, en sentido descendente desde el mismo inicio de su Evangelio. Lucas, por el contrario, no cuenta la genealogía desde el principio, sino a partir del bautismo de Cristo, y no en sentido descendente, sino ascendente, como señalando al sacerdote que había de expiar los pecados cuando Juan dio testimonio, diciendo* (Jn 1,29): *He aquí el que quita el pecado del mundo. Subiendo, pues, pasa de Abrahán y llega a Dios, con quien, una vez purificados y expiados, nos reconciliamos.*

Y con razón se fijó en el origen de la adopción, ya que por ella somos hechos hijos de Dios, mientras que por la generación carnal el Hijo de Dios se hizo hijo del hombre. Ha demostrado, pues, suficientemente que no llamó a José hijo de Helí porque éste le hubiera engendrado, sino porque le adoptó, puesto que llamó hijo de Dios al mismo Adán, habiendo sido éste hecho por Dios.

También el número cuadragenario concierne al tiempo de la vida presente a causa de las cuatro partes del mundo, en el que pasamos la vida mortal bajo el reinado de Cristo. Cuarenta equivale a cuatro veces diez. Y el propio diez resulta del número que va aumentando desde el uno hasta el cuatro[23]. El diez podría referirse también al decálogo, y el cuatro a la vida presente, o a los cuatro Evangelios, por los que Cristo reina en nosotros. Y por eso *Mateo, al avalorar la persona real de Cristo, contó cuarenta personas, exceptuando a este último*[24]. Pero esto ha de entenderse así en el supuesto de que sea uno mismo el Jeconías que figura al final de la segunda serie de catorce y al principio de la tercera, como quiere Agustín. Dice[25] que esto sucedió para dar a entender que *en Jeconías se produjo cierta declinación hacia las gentes extranjeras, cuando el destierro de Babilonia; lo cual también figuraba de antemano que Cristo habría de pasar del Israel circunciso a los pueblos no circuncidados.*

Jerónimo sostiene[26] que hubo dos personas que se llamaron Joaquín, es decir, Jeconías, a saber: el padre y su hijo. Los dos figuran en la genealogía de Cristo para que conste la distinción de las generaciones, que el Evangelista distribuye en tres series de catorce, lo que nos da un total de cuarenta

20. *De Fide Orth.* 1.4 c.14: MG 94,1157. 21. *In Lúe.* 1.3, sobre 3,28: ML 15,1690. 22. L.2 c.4: ML 34,1074. 23. Cf. AGUSTÍN, *De consensu Evangelist.* 1.2 c.4: ML 34,1074. 24. AGUSTÍN, *De consensu Evangelist.* 1.2 c.4: ML 34,1074. 25. *De consensu Fivangelist.* 1.2 c.4: ML 34,1076. 26. *In Matth.* 1,12 1.1: ML 26,23.

y dos personas; número que también conviene a la santa Iglesia. Resulta, efectivamente, de un senario, que significa los trabajos de la vida presente, y de un septenario, que da a entender el descanso de la vida futura. Seis multiplicado por siete hace cuarenta y dos. El mismo catorce, que resulta de sumar diez y cuatro, puede tener la misma significación que la asignada al cuarenta, que proviene de los mismos números por multiplicación.

En cambio, el número utilizado por Lucas en la genealogía de Cristo significa la universalidad de los pecados. *Ea decena, en cuanto número representativo de la justicia, se manifiesta en los diezpreceptos de la ley. El pecado es la transgresión de la ley. Y el once es la transgresión del número diez*[21]. Y el septenario significa la universalidad, porque *todo el tiempo discurre a lo largo de siete días*[28]. Siete veces once son setenta y siete. Y de este modo se da a entender la universalidad de los pecados, que son quitados por Cristo.

4. *A la cuarta hay que decir.* Como expone Jerónimo *In Matth.*[29], *el rey Joram, por haberse unido a la familia de la impiísima Je-zabel, dejó de SCT'' ffíCHClOHdClO hdStd Id tCTCSTCl QCH&TdClO'Yl d iltl Cl6 que no figurase en la serie santa de la Natividad.* Y así, como dice el Crisóstomo[30], *cuanta fue la bendición dispensada a Jehú, por haber ejercido la vengan-za sobre la casa de Acab y Jezabel, tanta es la maldición para la casa de Joram, a causa de la hija del inicuo Acab y de Jezabel, que sus hijos son eliminados del catálogo de los reyes hasta la cuarta generación, como está escrito en* Ex 20,5: *Castigaré el pecado de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación.*

Ha de observarse que hubo otros reyes que también fueron pecadores, y figuran en la genealogía de Cristo porque su impiedad no fue continua. Pues, como se dice en el libro *Quaest. Novi et Vet. Test.*[31], *Salomón fue dejado en el reino por los méritos de su padre, Roboam por los de Asa, hijo de su hijo Abías. Y la impiedad de estos tres fue continua.*

5. *A la quinta hay que decir:* Como escribe Jerónimo *In Matth.*[32], *en la genealogía del Salvador no se recoge ninguna de las mujeres santas, sino aquellas que la Escritura reprende, a fin de que quien había venido por causa de los pecadores, naciendo de los mismos, borrase los pecados de todos.* Por eso se incluye a Tamar, que es censurada por el trato sexual con su suegro; a Rahab, que fue una meretriz; a Rut, que fue extranjera; y a Betsabé, esposa de Urías, que fue adúltera. A ésta, sin embargo, no se la designa por su propio nombre, sino por el nombre de su marido: sea por su propio pecado, puesto que fue consciente del adulterio y del homicidio; sea para que, nombrando al marido, se traiga a Ja memoria el pecado de David. En cambio, Lucas, por tratar de representar a Cristo como el que expía los pecados, no hace mención de tales mujeres.

Menciona a los hermanos de Judá para demostrar que pertenecen al pueblo de Dios, mientras que Ismael, hermano de Isaac, y Esaú, hermano de Jacob, fueron separados de dicho pueblo. De ahí que no se les recuerde en la genealogía de Cristo. Y también para excluir el orgullo de la nobleza, pues varios de los hermanos de Judá nacieron de esclavas, pero todos eran patriarcas y jefes de tribus. Fares y Zara son nombrados juntamente porque, como dice Ambrosio *In Euc.*[33], *por medio de ellos se describe la doble vida de los pueblos: una, según la ley,* representada por Zara; *otra, por la fe,* manifestada por Fares. Y consigna los hermanos de Jeconías porque todos reinaron en épocas diversas, lo que no había sucedido con los otros reyes. O porque su iniquidad y miseria fueron semejantes.

ARTICULO 4

¿La materia del cuerpo de Cristo debió tomarse de una mujer?

In Sent. 3 d.12 q.3 a.2 q."2; *Competid, theol.* c.221

Objeciones por las que parece que la materia del cuerpo de Cristo no debió tomarse de una mujer.

1. El sexo masculino es más noble que el femenino. Ahora bien, fue sumamente conveniente que Cristo tomase lo que es más perfecto en la naturaleza humana. Luego parece que no debió tomar carne de una mujer, sino de un hombre, al modo en que Eva fue formada de la costilla del varón (Gen 2,21).

2. Aún más: todo el que es concebido de una mujer queda encerrado en el seno

27. AGUSTÍN, *De consensu Evangelist.* 1.2 c.4: ML 34,1077. 28. AGUSTÍN, *De consensu Evangelist.* 1.2 c.4: ML 34,1077. 29. L.1, sobre 1,8: ML 26,23. 30. PSEUDO-JUAN CRISÓSTOMO, *Op. Imperf. in Matth.* 1,8 hom.1: MG 56,624. 31. PSKUDO-AMBROSIO (Ambrosiaster), P.1 *ex Nov. Test,* q.85: ML 35,2280. 32. L.1, sobre 1,3: ML 26,22. 33. L.3, sobre 3,23: ML 15,1680.

de la misma. Pero a Dios, que, como se dice en Jer 23,24, *llena el cielo j la tierra,* no le corresponde estar encerrado en el reducido seno de una mujer. Luego parece que no debió ser concebido de una mujer.

3. Y también: los que son concebidos de una mujer sufren una cierta impureza, como se dice en Job 25,4: *¿Puede acaso justificarse el hombre comparado con Dios, o aparecer limpio el nacido de mujer?* Pero en Cristo no debió haber impureza de ninguna clase, porque El es *la Sabiduría de Dios* (1 Cor 1,24), de la que se dice en Sab 7,25: *Nada manchado cayó sobre ella.* Luego da la impresión de que no debió haber tomado carne de mujer.

En cambio está lo que se dice en Gal 4,4: *Dios envió a su Hijo hecho de una mujer.*

Solución. *Hay que decir:* Aunque el Hijo de Dios hubiera podido tomar carne humana de cualquier materia que hubiese querido, fue sin embargo convenientísimo que la tomase de una mujer. Primero, porque de este modo fue ennoblecida toda la naturaleza humana. De donde dice Agustín en el libro *Octoginta trium Quaest.* [34]: *La liberación del hombre debió manifestarse en los dos sexos. Luego, al convenir que asumiese al varón, por ser el sexo más noble, era también conveniente que se hiciese patente la liberación del sexo femenino, naciendo tal varón de una mujer.*

Segundo, porque así se consolida la verdad de la encarnación. Por eso escribe Ambrosio en el libro *De Incarnatione*[35]: *Hallarás muchas cosas conformes con la naturaleza, j muchas por encima de ella. Pues fue conforme a la condición de la naturaleza haber estado en el seno* de un cuerpo femenino; *pero estuvo por encima de la condición natural el que una virgen concibió j procreó, para que creas que era Dios el que alteraba la naturaleza, y que era hombre el que nada, conforme a la naturaleza, de un ser humano.* Y Agustín, en la Epístola *Ad Volusianum*[36], dice: *Si Dios omnipotente hubiera creado un hombre, formado en cualquier parte,* (y) *no del seno de una mujer, presentándolo de improviso a las miradas de los hombres, ¿no hubiera confirmado una opinión errónea?; ¿y no se hubiera creído que no tomó la naturaleza humana en modo alguno?; y al hacer cosas maravillosas, ¿no hubiera destruido lo que hizo misericordiosamente? En cambio, ahora, de tal manera se ha manifestado como mediador entre Dios y el hombre que, juntando en la unidad de la persona ambas naturalezas, sublimó lo ordinario con lo insólito j moderó lo insólito con lo ordinario.*

Tercero, porque de esta manera se completa toda la diversidad de la generación humana. En efecto, el primer hombre fue creado *del limo de la tierra* (Gen 2,7), sin varón ni mujer; Eva fue hecha del hombre sin la mujer (Gen 2,22); y los demás hombres son engendrados por el hombre y la mujer. De donde quedaba un cuarto modo como propio de Cristo: el nacer de la mujer sin el varón.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El sexo masculino es más noble que el femenino; por eso tomó la naturaleza humana en el sexo masculino. Sin embargo, para que el sexo femenino no fuese tenido en poco, fue conveniente que tomase carne de una mujer. Por lo que dice Agustín en el libro *De agone christiano*[37]: *Hombres, no os despreciéis a vosotros mismos: El Hijo de Dios tomó la naturaleza del varón. Mujeres, no queráis teneros en poco: El Hijo de Dios nació de una mujer.*

2. *A la segunda hay que decir.* Como escribe Agustín, en el libro XXIII *Contra Faustum* [38], que alegaba esta objeción: *La fe católica, que cree que el Hijo de Dios nació de una virgen según la carne, en modo alguno encerró ciertamente a ese mismo Hijo de Dios en el seno de una mujer, de manera que no estuviera fuera, como si hubiese abandonado el gobierno del cielo y de la tierra, como si se hubiera apartado del Padre. Pero vosotros, los Maniqueos, con ese corazón con el que no podéis pensar nada fuera de las imágenes corporales, no entendéis esto de ningún modo.* Y, como escribe en la Epístola *Ad Volusianum* [39]: *Tal es el sentido de estos hombres que no alcanzan a pensar sino los cuerpos, de los que ninguno puede estar en todas partes enteramente, porque es necesario que, debido a sus innumerables partes, otro ocupe distinto lugar. La naturaleza del alma es muy diferente de la del cuerpo. ¿Cuánto más lo será la de Dios, que es el Creador del alma y del cuerpo? Sabe estar todo en todas partes y no ser contenido por ninguna; sabe venir sin apartarse de donde estaba; sabe marcharse sin dejar el lugar adonde había venido.*

3. *A la tercera hay que decir:* En la concepción del hombre por una mujer no hay nada inmundo, en cuanto que es obra de Dios. Por eso se dice en Act 10,15: *Lo que Dios ha creado, tú no lo llames común,* es decir,

34. Q.11: ML 40,14. 35. C.6: ML 16,867. 36. £>>¿137 c.3: ML 33,519. 37. C.11: ML 40,298. 38. C.10: ML 42,472. 39. *Epist.W* c.2: ML 33,517.

impuro. Hay, sin embargo, en este caso una impureza que proviene del pecado, al ser uno concebido con deleite por la unión del varón y la hembra. Pero esto no aconteció con Cristo, como antes se ha demostrado (q.28 a.l).

No obstante, si en eso hubiera alguna impureza, no sería contaminado por ella el Verbo, porque no es mutable en modo alguno. De donde dice Agustín en el libro *Contra quinqué haereses*[m]: *Dice Dios, Creador del hombre: ¿Qué es lo que te inquieta respecto de mi nacimiento? Yo no he sido concebido con la pasión libidinosa. Yo hice a la madre de la que había de nacer. Si el rayo de sol sabe secar las inmundicias de las cloacas, no conoce la contaminación de las mismas; mucho más el Resplandor de la /#£ eterna puede purificar cualquier parte que irradie, sin que él pueda contaminarse.*

ARTICULO 5

¿La carne de Cristo fue concebida de la purísima sangre de la Virgen?

In Sent. 3 d.3 q.5 a.l

Objeciones por las que parece que la carne de Cristo no hubiera sido concebida de la purísima sangre de la Virgen.

1. Se dice en una *Colectaz* que Dios *quiso que su Verbo tomase carne de la Virgen.* Pero la carne es diferente de la sangre. Luego el cuerpo de Cristo no fue tomado de la sangre de la Virgen.

2. Aún más: como la mujer fue formada milagrosamente del varón, así fue formado milagrosamente de la Virgen el cuerpo de Cristo. Ahora bien, no se dice que la mujer fuera formada de la sangre del varón, sino más bien de su carne y de sus huesos, conforme al texto de Gen 2,23: *Ahora esto es hueso de mis huesos y carne de mi carne.* Parece, por consiguiente, que tampoco el cuerpo de Cristo hubiera debido ser formado de la sangre de la Virgen, sino de su carne y de sus huesos.

3. Y también: el cuerpo de Cristo fue de la misma especie que los cuerpos de los demás hombres. Pero los cuerpos de los otros hombres no son formados de la purísima sangre, sino del semen y de la sangre menstrual. Luego parece que tampoco el cuerpo de Cristo hubiera sido concebido de la purísima sangre de la Virgen.

En cambio está lo que dice el Damasceno en el libro III[42]: *El Hijo de Dios formó para sí mismo una carne animada de alma racional 'de la casta y purísima sangre de la Virgen.*

Solución. *Hay que decir:* Como antes queda expuesto (a.4), en la concepción de Cristo fue conforme al orden natural nacer de una mujer, pero fue sobre el orden natural nacer de una virgen. Es propio de la condición natural que, en la generación del animal, la hembra suministre la materia, y el macho proporcione el principio activo, como lo prueba el Filósofo en el libro *De Gen. Anim.*[43]. La mujer que concibe de varón no es virgen. Y por eso es propio del modo sobrenatural de la generación de Cristo que el principio activo de la misma fuera la virtud sobrenatural divina; pero pertenece al modo natural de su generación que la materia de que fue concebido su cuerpo sea conforme a la materia que suministran las demás mujeres para la concepción de la prole. Tal materia, según el Filósofo en el libro *De Gen. Anim.*[M], es la sangre de la mujer, pero no cualquier sangre, sino aquella que, a través de una mejor elaboración por la virtud generativa de la madre, se convierte en materia apta para la concepción. Y, por eso, el cuerpo de Cristo fue concebido de una materia semejante.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Siendo la Santísima Virgen de la misma naturaleza que las demás mujeres, es natural que tuviera carne y huesos de esa misma naturaleza. Pero en las demás mujeres la carne y los huesos son las partes actuales de su cuerpo, de las que resulta la integridad del mismo, y de ahí que no puedan quitarse sin la corrupción o disminución del propio cuerpo. Y por esto el cuerpo de Cristo no debió ser formado de la carne o de los huesos de la Virgen, sino de su sangre, que todavía no es parte en acto, sino pura potencia, como se dice en el libro *De Gen. Anim.*[45]. Y por este motivo se dice que tomó carne de la Virgen, no porque la materia del cuerpo fuera carne en acto, sino porque lo era de la sangre, que es carne en potencia.

40. Entre las Obras de AGUSTÍN, c.5: ML 42,1107. 41. En la fiesta de la Anunciación de la Santísima Virgen (antiguo *Missale S. O. P.* p.385). 42. *De Fide Orth.* c.2: MG 94,985. 43. L.l c.2 (BK 716a5); c.20 (BK 729a9); 1.2 c.4 (BK 738b20); 1.4 c.l (BK 765blO). 44. L.l c.19 (BK 727b31). 45. ARISTÓTELES L.l c.19 (BK 726b5); cf. *De Part. Anim.* 1.3 c.5 (BK 668a4).

2. *A la segunda hay que decir:* Como queda expuesto en la *Primera Parte* (q. 92 a.3 ad 2), Adán, por haber sido instituido como principio de la naturaleza humana, tenía en su cuerpo una porción de carne y de hueso que no pertenecía a su integridad personal, sino que sólo le pertenecía en cuanto principio de la naturaleza humana. Y de esa porción fue formada la mujer, sin detrimento del varón. Pero en el cuerpo de la Virgen no hubo nada semejante, de lo que pudiera ser formado el cuerpo de Cristo sin alteración del cuerpo de la madre.

,3. *A la tercera hay que decir:* El semen de la hembra no es apto para la generación, sino que es algo imperfecto en el género del semen, porque no pudo ser conducido hasta perfecto complemento del semen a causa de la imperfección de la facultad femenina. Y, por eso, tal semen no es una materia requerida necesariamente para la concepción, como dice el Filósofo en el libro *De Gen. Anim.* [46]. Y por ese motivo no existió en la concepción de Cristo; sobre todo porque, a pesar de ser imperfecto en el género del semen, se emite, no obstante, con cierta concupiscencia, igual que el semen del varón. Pero en la concepción virginal no pudo tener lugar la concupiscencia. Y por eso dice el Damasceno que el cuerpo de Cristo no fue concebido *por vía seminal.*

La sangre menstrual, que cada mes eliminan las mujeres, lleva consigo cierta impureza natural, lo mismo que las demás superfluidades de las que no necesita la naturaleza, y que expulsa. De tal sangre menstrual que incluye corrupción, por lo que la naturaleza la expele, no se hace la concepción. Es, por el contrario, una especie de purificación de aquella sangre purísima que, mediante cierta elaboración, queda preparada para la concepción, como más pura y más perfecta que la otra sangre. Sin embargo, en la concepción de los demás hombres incluye la impureza del placer en cuanto que, por la unión del hombre y la mujer, tal sangre es atraída al lugar apto para la generación. Pero esto no aconteció en la concepción de Cristo porque, mediante la acción del Espíritu Santo, esa sangre se juntó en el seno de la Virgen y se convirtió en la prole. Y por eso se dice que el cuerpo de Cristo *fue formado de la castísima j purísima sangre de la Virgen* [48].

ARTICULO 6

¿Existió el cuerpo de Cristo en forma determinada en Adán y en los otros patriarcas?

In Sent. 3 d.3 q.4 a.2

Objeciones por las que parece que el cuerpo de Cristo hubiera existido en forma determinada en Adán y en los otros patriarcas.

1. Dice Agustín, en el libro X *De Genesi ad litt.* [49], que la carne de Cristo se halló en Adán y en Abrahán *a modo de sustancia corporal.* Pero la sustancia corporal es algo determinado. Luego la carne de Cristo existió en Adán y en Abrahán y en los demás patriarcas como una realidad determinada.

2. Aún más: en Rom 1,3 se dice que Cristo *fue hecho del semen de David según la carne.* Pero el semen de David fue algo concreto en él mismo. Luego Cristo existió en David como algo determinado y, por la misma razón, en los demás patriarcas.

3. Y también: Cristo tiene afinidad con el género humano en cuanto que tomó su carne del mismo. Ahora bien, si esa carne no existió como algo concreto en Adán, no parece que tenga afinidad alguna con el género humano, mediante el cual proviene de Adán, sino más bien con las otras realidades de donde fue tomada la materia de su carne. Por consiguiente, parece que la carne de Cristo hubiera existido en Adán y en los demás patriarcas como algo concreto.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro X *De Genesi ad litt.* [50]: De cualquier modo que Cristo haya estado en Adán y en Abrahán, allí estuvieron los demás hombres; pero (esas situaciones) no son intercambiables. Y los demás hombres no estuvieron en Adán y en Abrahán con arreglo a una materia determinada, sino sólo por razón del origen, como se expuso en la *Primera Parte* (q.H9 a.l; a.2 ad 4). Luego tampoco Cristo estuvo en Adán y en Abrahán según algo concreto, y por la misma razón no estuvo tampoco en los demás patriarcas.

46. L.1 c.20 (BK 727B33). 47. *De Pide Orth.* 1.3 c.2: MG 94,985. 48. JUAN DAMASCKNO, *De Fide Orth.* 1.3 c.2: MG 94,985. 49. C.20: ML 34,424. 50. C.19: ML 34,423; c.20: ML 34,424.

Solución. *Hay que decir:* Como ya queda expuesto (a.5 ad 1), la materia del cuerpo de Cristo no fue la carne y los huesos de la Santísima Virgen, ni cosa alguna que fuera parte actual de su cuerpo, sino su sangre, que es carne en potencia. Pero todo lo que la Santísima Virgen recibió de sus padres fue en ella parte actual de su cuerpo. Por consiguiente, lo recibido por la Santísima Virgen de sus padres no fue materia del cuerpo de Cristo. Y por eso es preciso decir que el cuerpo de Cristo no existió en Adán y en los demás patriarcas en forma concreta, es a saber, de modo que alguna porción del cuerpo de Adán, o de algún otro, pudiera designarse determinadamente, diciendo que de esa materia será formado el cuerpo de Cristo, sino que Cristo existió en Adán por razón del origen, igual que la carne de los demás hombres. El cuerpo de Cristo guarda relación con Adán y con los demás patriarcas mediante el cuerpo de su madre. Por lo que el cuerpo de Cristo no estuvo en los patriarcas de manera distinta del modo en que lo estuvo el cuerpo de su madre, el cual no se halló en los patriarcas como materia determinada, igual que los cuerpos de los demás hombres, como quedó dicho en la *Primera Parte* (q-119 a.l; a.2 ad4).

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Cuando se afirma que el cuerpo de Cristo estuvo en Adán *al modo de una sustancia corporal,* no debe entenderse como que el cuerpo de Cristo haya sido en Adán una sustancia corporal, sino en el sentido de que la sustancia corporal del cuerpo de Cristo, es decir, la materia que tomó de la Virgen, estuvo en Adán como en principio activo, pero no como en principio material, por cuanto que, mediante el poder generativo de Adán y de los demás descendientes suyos hasta la Santísima Virgen, sucedió que aquella materia quedase de ese modo preparada para la concepción de Cristo. No se convirtió, pues, aquella materia en el cuerpo de Cristo por la virtud derivada del semen de Adán. Y por eso se dice que Cristo estuvo originalmente en Adán a modo de sustancia corporal, pero no por vía seminal.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque el cuerpo de Cristo no haya estado en Adán y en los demás patriarcas por vía seminal, sí lo estuvo el cuerpo de la Santísima Virgen, puesto que fue concebido por obra de varón. Y por eso se dice que, mediante la Santísima Virgen, Cristo, según la carne, es del semen de David por vía de origen.

3. *A la tercera hay que decir:* Cristo tiene afinidad con el género humano por la semejanza específica. Pero la semejanza específica no se establece de acuerdo con la materia remota, sino conforme a la materia próxima y según el principio activo, que engendra un ser semejante a sí en la especie. Así pues, la afinidad de Cristo con el género humano se salva suficientemente por el hecho de que su cuerpo fue formado de la sangre de la Virgen, que trae su origen de Adán y de los demás patriarcas. Y no afecta a esta afinidad de dondequiera que haya sido tomada la materia de esa sangre, como no hace al caso en la generación de los demás hombres, según se ha dicho en la *Primera Parte* (q.119 a.2 ad 3).

ARTICULO 7

¿Estuvo la carne de Cristo inficionada por el pecado en los antiguos patriarcas?

Infra. a.8 ad 2; *In Sent.* 3 d.3 q.4 a.l; P.2, expos. text.; *Inh.* \\;*In lo.* 3 lect.5

Objeciones por las que parece que la carne de Cristo no hubiera estado inficionada por el pecado en los antiguos patriarcas.

1. Porque en Sab 7,25 se dice que en la sabiduría divina *no hay nada manchado.* Pero Cristo es *la Sabiduría de Dios,* como se afirma en 1 Cor 1,24. Luego la carne de Cristo jamás estuvo manchada por el pecado.

2. Aún más: dice el Damasceno, en el libro III[51], que Cristo *asumió las primicias de nuestra naturaleza.* Ahora bien, en su primer estado la carne humana no estaba manchada por el pecado. Luego la carne de Cristo no estuvo inficionada ni en Adán ni en los demás patriarcas.

3. Y también: en el libro X *De Genesi ad litt.*[52] dice Agustín que *la naturaleza humana, con la herida, siempre tuvo el remedio de la misma.* Pero lo inficionado no puede ser medicina de la herida, sino que más bien necesita de la medicina. Luego en la naturaleza humana siempre existió algo no inficionado, de lo que después fue formado el cuerpo de Cristo.

51. *De Fide Orth.* c.2: MG 94,985; c.ll: MG 94,1024. 52. C.20: ML 34,424.

En cambio está que el cuerpo de Cristo no se relaciona con Adán y con los demás patriarcas sino mediante el cuerpo de la Santísima Virgen, de la que tomó la carne. Ahora bien, el cuerpo de la Santísima Virgen fue enteramente concebido en pecado original, como arriba se ha dicho (q.14 a.3 ad 1); y así también, en cuanto existente en los patriarcas, estuvo sujeto al pecado. Luego la carne de Cristo, conforme a su existencia en los patriarcas, estuvo sujeta al pecado.

Solución. *Hay que decir.* Cuando afirmamos que Cristo, o su carne, estuvo en Adán y en los otros patriarcas, le confrontamos a él o a su carne con Adán y los demás patriarcas. Pero es manifiesto que una fue la condición de los patriarcas, y otra la de Cristo, pues los patriarcas estuvieron sujetos al pecado, mientras que Cristo fue totalmente inmune del mismo. Ocurre, pues, que en esta comparación se yerra de dos modos. Uno, atribuyendo a Cristo, o a su carne, la condición que se dio en los patriarcas; por ejemplo, si decimos que Cristo pecó en Adán porque, de algún modo, existió en él. Esto es falso, porque Cristo no estuvo en Adán de un modo en que pudiera extenderse hasta él la falta de este último, ya que no procede de él en virtud de la ley de la concupiscencia o por vía seminal, como antes hemos dicho (a.l ad 3; a.6 ad 1; q.15 a.l ad 2).

Otro, atribuyéndole (a Cristo), desde que estuvo actualmente en los patriarcas, la propia condición de Cristo, o de su carne, de modo que la carne de Cristo, tal como existió en El exenta de pecado, fue también libre de pecado en Adán y en los demás patriarcas en una porción de la que, luego, sería formado el cuerpo de Cristo, como algunos han enseñado . Pero esto es inadmisible. Primero, porque la carne de Cristo no estuvo en Adán y en los otros patriarcas en una forma concreta, pudiendo distinguirse del resto de su carne como lo puro de lo impuro, según antes se dijo (a.6). Segundo, porque inficionándose la carne humana por el pecado al ser concebida a través de la concupiscencia, así como toda la carne de un hombre es concebida mediante la concupiscencia, así también está contaminada toda ella por el pecado. Y por esto es preciso decir que toda la carne de los antiguos patriarcas estuvo sujeta al pecado, sin que existiese en los mismos porción alguna exenta de pecado, de la que luego sería formado el cuerpo de Cristo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Cristo no tomó la carne del género humano sujeta al pecado, sino limpia de toda infección de pecado. Y, por eso, *nada manchado hay en la Sabiduría de Dios.*

2. *A ¿a segunda hay que decir:* Se afirma que Cristo tomó las primicias de nuestra naturaleza en cuanto a la semejanza de la condición, es a saber: porque tomó una carne no inficionada por el pecado, como había sido la carne del hombre antes del pecado. Pero esto no se entiende conforme a una continuación de la pureza, de modo que aquella carne del hombre limpio se conservase inmune de pecado hasta la formación del cuerpo de Cristo.

3. *A. la tercera hay que decir.* En la naturaleza humana, antes de Cristo, existía en acto una herida, esto es, la infección del pecado original. Pero, en tales circunstancias, no existía la medicina en acto, sino sólo en cuanto a la potencia generativa, según que de aquellos patriarcas había de propagarse la carne de Cristo.

ARTICULO 8

¿Pagó Cristo los diezmos en la potencia generativa de Abrahán?

In Sent. 3 d.3 q.4 a.3 q."l y 2; 4 d.l q.2. a.2 q.ª3 ad 2; *In Hebr. 1* lect.2

Objeciones por las que parece que Cristo pagó los diezmos en la potencia generativa de Abrahán.

1. Porque en Heb 7,9-10 dice el Apóstol que *Leví,* biznieto de Abrahán, *pagó el diezmo en Abrahán,* puesto que cuando éste dio el diezmo a Melquisedec, *Leví se hallaba todavía en sus entrañas.* Igualmente estaba Cristo en las entrañas de Abrahán cuando éste dio el diezmo. Luego también el mismo Cristo pagó el diezmo en Abrahán.

2. Aún más: Cristo es de la estirpe de Abrahán según la carne que tomó de su madre. Pero su madre pagó el diezmo en Abrahán. Luego, por la misma razón, lo pagó Cristo.

3. Y también: *Pagaba el diezmo en Abrahán lo que necesitaba de curación,* como dice Agustín en el libro X *De Genesi ad litt.*[54]. Y necesitaba de curación toda carne sujeta al

53. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De Sacram.* 1.2 p.l c.5: ML 176,381. 54. C.20: ML 34,424.

pecado. Luego, por haber estado la carne de Cristo sujeta al pecado, como antes se ha dicho (a.7), parece que pagó el diezmo en Abrahán.

4. Por último: esto no rebaja en modo alguno la dignidad de Cristo. Efectivamente, nada impide que, por pagar el padre de un pontífice el diezmo a un sacerdote, su hijo sea un pontífice mayor que el simple sacerdote. Por consiguiente, al decir que Cristo pagó el diezmo cuando Abrahán lo dio a Melquisedec, no por eso queda excluido el que Cristo sea mayor que Melquisedec.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro X *De Genesi ad litt.*[55]: *Cristo allí,* esto es, en Abrahán, *no pagó el diezmo, puesto que su carne no trajo de allí el ardor de una herida, sino la materia de un remedio.*

Solución. *Hay que decir:* Según la intención del Apóstol (Heb 7,6), es preciso decir que Cristo no pagó el diezmo en la potencia generativa de Abrahán. Demuestra el Apóstol, efectivamente, que el sacerdocio según el rito de Melquisedec es más grande que el sacerdocio levítico por el hecho de haber dado Abrahán el diezmo a Melquisedec cuando todavía estaba en sus entrañas Leví, a quien pertenece el sacerdocio legal. Pero, de haber pagado Cristo el diezmo en Abrahán, su sacerdocio no sería según el rito de Melquisedec, sino inferior al sacerdocio de Melquisedec. Y por eso es necesario decir que Cristo no pagó el diezmo en la potencia generativa de Abrahán, como lo pagó Leví.

También, porque quien paga el diezmo retiene para sí nueve partes y entrega a otro la décima, que es un signo de perfección, en cuanto que, de algún modo, es el término de todos los números que se suceden hasta el diez. De ahí que quien paga el diezmo declara que es imperfecto y reconoce a otro la perfección. Y la imperfección del género humano proviene del pecado, que necesita de la perfección de aquel que cura el pecado. Ahora bien, curar el pecado es exclusivo de Cristo, porque El es *el Cordero que quita el pecado del mundo,* como se dice en Jn 1,29. Ahora bien, Melquisedec era figura suya, como prueba el Apóstol en Heb 7. Por el hecho, pues, de haber dado Abrahán a Melquisedec el diezmo, figuró de antemano que él, como concebido en pecado, y todos los que de él habían de deseender de modo que contrajesen el pecado original, necesitan de la curación que viene por medio de Cristo. Isaac, Jacob, Leví y todos los demás, de tal modo estuvieron en Abrahán, que descendieron de él no sólo según la *sustancia corporal,* sino también según la *vía seminal,* mediante la cual se contrae el pecado original. Y, por ese motivo, todos pagaron el diezmo en Abrahán, es decir, prefiguraron que necesitaban de la curación que viene por Cristo. Solamente Cristo estuvo en Abrahán de tal manera que no descendiese de él por vía seminal, sino conforme a la sustancia corporal. Y por eso no estuvo en Abrahán como quien necesita de curación, sino más bien como medicina de la herida. Y por lo mismo no pagó el diezmo en las entrañas de Abrahán.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que dedr.* Queda resuelta por lo que se acaba de exponer.

2. *A la segunda hay que decir.* La Santísima Virgen, por haber sido concebida en pecado original, estuvo en Abrahán como quien necesita de curación. Y por eso pagó allí el diezmo, como el que desciende del patriarca por vía seminal. Pero no acontece así con el cuerpo de Cristo, como se ha dicho (en la sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Se afirma que la carne de Cristo estuvo sujeta al pecado en los antiguos patriarcas según el estado que tuvo en éstos, los cuales pagaron el diezmo. Pero no cabe decir lo mismo en cuanto al estado actual que tiene tal carne en Cristo, que no pagó el diezmo.

4. *Ala cuarta hay que decir:* El sacerdocio levítico se transmitía por vía carnal. De ahí que no estuviese menos en Abrahán que en Leví. De donde, por haber dado Abrahán el diezmo a Melquisedec como a su superior, queda demostrado que el sacerdocio de Melquisedec, en cuanto encarna la figura de Cristo, es mayor que el sacerdocio levítico. Pero el sacerdocio de Cristo no es consecuencia del origen carnal, sino de la gracia espiritual. Y por eso puede suceder que el padre haya dado los diezmos a un sacerdote como el menor al mayor y que, sin embargo, un hijo suyo, si es pontífice, sea mayor que aquel sacerdote, no por su origen carnal, sino por la gracia espiritual que recibe de Cristo.

55. C.20: ML 34,424.

CUESTIÓN 32

Sobre el principio activo de la concepción de Cristo

A continuación corresponde tratar del principio activo de la concepción de Cristo".

Y sobre esto se plantean cuatro interrogantes:

1. ¿Fue el Espíritu Santo el principio activo de la concepción de Cristo?—2. ¿Es posible decir que Cristo fue concebido del Espíritu Santo?—3. ¿Se puede decir que el Espíritu Santo es padre de Cristo según la carne?—4. ¿Tuvo la Santísima Virgen parte activa en la concepción de Cristo?

ARTICULO 1

¿Debe atribuirse al Espíritu Santo la obra de la concepción de Cristo?

In Sent. \ d.ll a.l ad 4; 3 d.l q.2 a.2 ad 6; d.2 q.2 a.2 q.ª2; d.4 q.l a.l q.M, 2, 3 y 4; *In Matth.* 1; *Cont. Gentes* 4,46; *In Hebr. 1* lect.2; *Compend. theol.* c.219

Objeciones por las que parece que la concepción de Cristo no debe atribuirse al Espíritu Santo.

1. Porque, como dice Agustín en el libro I *De Trin.* ', *las obras de la Trinidad son indivisas, como también es indivisa la esencia de la Trinidad.* Pero la realización de la concepción de Cristo es una obra divina. Luego parece que no debe atribuirse al Espíritu Santo más que al Padre y al Hijo.

2. Aún más: dice el Apóstol en Gal 4,4: *Cuando llegó la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo nacido de mujer.* Lo que expone Agustín, en el libro IV *De Trin.* , diciendo: *Enviado ciertamente por aquel que le hizo nacer de mujer.* Ahora bien, la misión del Hijo se atribuye principalmente al Padre, como se expuso en la *Primera Parte* (q.43 a.8). Luego también la concepción, conforme a la que nació de mujer, debe atribuirse principalmente al Padre.

3. Y también: en Prov. 9,1 se dice: *La Sabiduría se edificó una casa.* Pero la Sabiduría de Dios es el mismo Cristo, según 1 Cor 1,24: *Cristo, Poder de Dios y Sabiduría de Dios.* Y la casa de esta Sabiduría es el cuerpo de Cristo, llamado también su templo, según Jn 2,21: *Decía esto del templo de su cuerpo.* Luego parece que la obra de la concepción del cuerpo de Cristo debe atribuirse principalmente al Hijo y no al Espíritu Santo.

En cambio está lo que se dice en Le 1,35: *El Espíritu Santo vendrá sobre ti,* etc.

Solución. *Hay que decir:* La concepción del cuerpo de Cristo es obra de toda la Trinidad, pero se atribuye al Espíritu Santo por tres razones: Primera, porque así conviene a la causa de la encarnación, considerada por parte de Dios. El Espíritu Santo es el amor del Padre y del Hijo, como se expuso en la *Primera Parte* (q.37 a.l). Y del supremo amor de Dios proviene el que su Hijo tomase carne en un seno virginal. Por eso se dice en Jn 3,16: *De tal modo amó Dios al mundo que le dio a su Hijo Unigénito.*

Segunda, porque esto es lo conveniente a la causa de la encarnación, vista por parte de la naturaleza asumida. Así se da a entender, en efecto, que la naturaleza humana fue asumida por el Hijo de Dios en unidad de persona no por mérito alguno de aquélla, sino por pura gracia, que se atribuye al Espíritu Santo, según 1 Cor 12,4: *Hay división de gracias, pero uno mismo es el Espíritu.* Por lo que dice Agustín en el *Enchir.*[3]: *Ese modo de nacer Cristo del Espíritu Santo nos manifiesta la grada de Dios, por la que el hombre, sin méritos anteriores de ninguna clase, desde el mismo principio en que su naturaleza comienza a existir, fue unido al Verbo de Dios en tan gran unidad de persona que él mismo fuese el Hijo de Dios.*

Tercera, porque esto conviene al término de la encarnación. La encarnación tenía por

1. C.4: ML 42,824; c.5: ML 42,824; cf. 1.4 c.21: ML 42,910; *Enchir.* c.38: ML 40,251. 2. C.19: ML 42,905. 3. C.40: ML 40,252.

a. Según el Conc. I de Const.: «el hijo Unigénito se encarnó en María virgen por obra del Espíritu Santo» (DS 150).

término que el hombre que era concebido fuera santo e Hijo de Dios. Y ambas cosas se atribuyen al Espíritu Santo. Por El se convierten los hombres en hijos de Dios, según palabras de Gal 4,6: *Porque sois hijos de Dios, envió Dios el Espíritu de su Hijo a nuestros corazones, que clama: Abba, Padre.* Y El mismo es *Espíritu de santificación,* como se dice en Rom 1,4. Por consiguiente, como los otros son espiritualmente santificados por el Espíritu Santo para que sean hijos adoptivos de Dios, así Cristo fue concebido en santidad por el Espíritu Santo a fin de que fuese Hijo de Dios por naturaleza. Por lo que, según una *Glosa*[4], la expresión *El cual fue predestinado Hijo poderoso de Dios,* que en Rom 1,4 figura en primer término, se aclara por lo que sigue inmediatamente: *según el Espíritu de santificación,* esto *es, porque fue concebido del Espíritu Santo.* Y el mismo ángel de la anunciación, habiendo dicho antes: *El Espíritu Santo vendrá sobre ti,* concluye: *Ypor eso lo que nacerá de ti* (será) *santo, será llamado Hijo de Dios* (Le 1,35).

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* La obra de la concepción es ciertamente común a toda la Trinidad, pero en cierta manera se atribuye a cada una de las Personas. Al Padre se atribuye la autoridad sobre la persona del Hijo que, en virtud de tal autoridad, asumió para sí la concepción; se atribuye al Hijo la propia asunción de la carne; pero se atribuye al Espíritu Santo la formación del cuerpo que es asumido por el Hijo. El Espíritu Santo es, en efecto, el Espíritu del Hijo, según Gal 4,6: *Envió Dios el Espíritu de su Hijo.* Así como la virtud del alma que hay en el semen forma el cuerpo en la generación de los otros hombres mediante el poder encerrado en el semen, así el Poder de Dios, que es el propio Hijo, según 1 Cor 1,24: *Cristo, Poder de Dios,* formó por el Espíritu Santo el cuerpo que tomó. Y esto demuestran también las palabras del ángel, cuando dice: *El Espíritu Santo descenderá sobre ti* (Le 1,35), como para preparar y formar la materia del cuerpo de Cristo; *y la Virtud del Altísimo,* esto es, Cristo, *te cubrirá con su sombra, es decir,* según declara Gregorio en el libro 18 *Moral.*[5], *la luz incorpórea de la divinidad recibirá en ti un cuerpo humano, pues la sombra se forma de la luz j del cuerpo.* Y se entiende por Altísimo el Padre, cuya Virtud es el Hijo.

2. *A la segunda hay que decir:* La misión se refiere a la persona asumente, que es enviada por el Padre; pero la concepción dice referencia al cuerpo asumido, que se forma por obra del Espíritu Santo. Y por eso, aunque la misión y la concepción sean lo mismo por razón del sujeto, al distinguirse conceptualmente, la misión se atribuye al Padre, y la obra de la concepción al Espíritu Santo; pero el tomar la carne se atribuye al Hijo.

3. *A la tercera hay que decir:* Como expone Agustín en el libro *De Quaest. Vet. et Nov. Test.*[6], *esa cuestión puede entenderse de dos modos. Primero: La casa de Cristo es la Iglesia, que El edificó para sí con su sangre. Después puede llamarse casa suya su propio cuerpo, lo mismo que es llamada su templo. Pero la obra del Espíritu Santo lo es del Hijo de Dios por la unidad de naturaleza y de voluntad.*

ARTICULO 2

¿Cristo debe llamarse concebido del Espíritu Santo?

In Sent. 3 d.4 q.l a.l q."4; *In Matth.* 1

Objeciones por las que parece que Cristo no debe llamarse concebido del Espíritu Santo.

1. Porque acerca de las palabras de Rom 11,36: *A causa de* (ex) *él y por él y en él son todas las cosas,* comenta la *Glosa*[1] de Agustín: *Es preciso fijarse en que no dice de él, sino a causa de* (ex) *él. A causa de* (ex) *él existen el cielo y la tierra, porque los ha hecho. Pero no son de él, porque no proceden de su sustancia.* Ahora bien, tampoco el Espíritu Santo formó de su sustancia el cuerpo de Cristo. Luego Cristo no debe decirse concebido del Espíritu Santo.

2. Aún más: el principio activo del que es concebido algo se comporta como el semen en la generación. Pero el Espíritu Santo no actuó a modo de semen en la concepción de Cristo. Dice, en efecto, Jerónimo en la *Exposit. Catholicae Fideiz: No decimos que el Espíritu Santo hizp el oficio del semen, como piensan algunos impíos en sumo grado,*

4. *Glossa interl.* (VI,4r); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1313. 5. C. 20: ML 76,55. 6. PSEUDO-AMBROSIO *(Ambrosiaster),* P.I, *ex Nov. Test,* q.52: ML 35,2251. 7. *Glossa ordin.* (VI,26 E); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1493. AGUSTÍN, *De Nat. Boni* c.27: ML 42,560. 8. Cf. PELAGIO, *Ubellus fidei ad Innocentium:* ML 45,1716.

sino que afirmamos que obró con el poder y la virtud del Creador, esto es, que *formó el cuerpo de Cristo.* Luego no debe decirse que Cristo es concebido del Espíritu Santo.

3. Y también: no es posible que se forme una cosa de otras dos, a no ser que éstas se junten de algún modo. Ahora bien, el cuerpo de Cristo fue formado de la Virgen María. Por consiguiente, si se dice que Cristo fue concebido del Espíritu Santo, da la impresión de que entre el Espíritu Santo y la materia suministrada por la Virgen hubo cierta mezcla, lo que, evidentemente, es falso. Luego no debe llamarse a Cristo concebido del Espíritu Santo.

En cambio está lo que se lee en Mt 1,18: *Antes de empegar ellos a estar juntos,* (María) *se encontró encinta por obra del Espíritu Santo* [h].

Solución. *Hay que decir:* La concepción no se atribuye exclusivamente al cuerpo de Cristo, sino también al mismo Cristo por razón de su cuerpo. Y en el Espíritu Santo hay dos relaciones respecto de Cristo: una, la de consustancialidad, que se refiere al mismo Hijo de Dios, del que se dice que es concebido; otra, la de causa eficiente respecto a su cuerpo. Ahora bien, la preposición *de* señala ambas relaciones, como cuando decimos que un hombre (procede) *de su padre.* Y por eso podemos decir oportunamente que Cristo fue concebido del Espíritu Santo, de manera que la eficacia del Espíritu Santo se refiera al cuerpo asumido, (y) la consustancialidad a la persona asumente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El cuerpo de Cristo, por no ser consustancial al Espíritu Santo, no puede llamarse propiamente concebido del Espíritu Santo, sino más bien *a causa del* (ex) *Espíritu Santo,* como dice Ambrosio en el libro *De Spiritu Sancto*[9]: *Lo que tiene origen a causa de* (ex) *alguno, o procede de su sustancia o de su poder: de su sustancia, como acaece en el Hijo, que procede del Padre; de su poder, como sucede con todas las cosas, modo este mediante el cual María concibió a causa del* (ex) *Espíritu Santo.*

2. *A la segunda hay que decir:* Sobre este punto parece que hay cierta diferencia entre Jerónimo y algunos otros Doctores[10], los cuales sostienen que, en la concepción de Cristo, el Espíritu Santo hizo las veces del semen. Dice, en efecto, Crisóstomo *In Matth.* [u]: *El Espíritu Santo precedió al Unigénito de Dios que había de entrar en la Virgen, a fin de que, precediendo el Espíritu Santo, Cristo según el cuerpo nasya para la santificación, interviniendo la divinidad en lugar del semen.* Y el Damasceno, en el libro III[12], comenta: *La cubrió con su sombra la Sabiduría y el Poder de Dios, a modo de un semen divino.*

Pero esta divergencia se resuelve fácilmente, porque el Crisóstomo y el Damasceno comparan al Espíritu Santo, o incluso al Hijo, que es la *Virtud del Altísimo,* con el semen entendido como virtud activa (a. 1 ad 1). Pero, si por semen se entiende la sustancia corporal que se transforma en la concepción, tiene razón Jerónimo al negar que el Espíritu Santo hizo las veces del semen.

3. *A la tercera hay que decir:* Como expone Agustín en el *Enchir.*[13], no se dice en el mismo sentido que Cristo fue concebido y nació del Espíritu Santo y que fue concebido y nació de la Virgen María, pues de la Virgen María fue concebido y nació materialmente; del Espíritu Santo, como de causa eficiente. Y, por tanto, no hubo allí mezcla de ninguna clase.

ARTICULO 3

¿Debe llamarse al Espíritu Santo padre de Cristo según la humanidad?

In Sent. 3 d.4 q.l a.2 q.*l y 2; expos. text; *In Mt.* 1; *Cont. Gentes* 4,47; *Competid, theol.* c.223

Objeciones por las que parece que el Espíritu Santo debe ser llamado padre de Cristo según la humanidad.

1. Porque según el Filósofo, en el libro *De Gen. Anim.* [14], *el padre aporta el principio*

9. L.2 c.5: ML 16,783. 10. Además de JUAN CRISÓSTOMO y JUAN DAMASCENO, que se citarán luego, HUGO DE SAN VÍCTOR, *De B. M. Virginit.* c.2: ML 176,872; EL MAESTRO, *Sent.* 1.3 d.4 c.2 (QR 11,565); BUENAVENTURA, *In Sent.* 1.3 d.4 a.l q.l (QR 111,99). 11. PSEUDO-JUAN CRISÓSTOMO, *Op. Imperf. in Matth.* 1,20 homil.l: MG 56,634. 12. *De Fide Orth.* c.2: MG 94,985. 13. C.40: ML 40,252. 14. L.l c.2 (Bic 716a5); c.20 (BK 729a9); 1.2 c.4 (BK 738b20); 1.4 c.l (BK 765blO).

b. «Concebido del Espíritu Santo» quiere decir que el Espíritu ha tenido una intervención activa muy especial. El Espíritu, principio de vida que interviene en toda generación y nacimiento, estuvo presente de modo único en la concepción de Cristo.

activo en la generación, j la madre suministra la materia. Ahora bien, la Santísima Virgen se llama madre de Cristo a causa de la materia que suministró en la concepción. Luego parece que también el Espíritu Santo puede ser llamado padre de Aquél porque fue el principio activo en su concepción.

2. Aún más: como las almas de los otros santos son formadas por el Espíritu Santo, de igual modo es formado por el Espíritu Santo el cuerpo de Cristo. Ahora bien, los otros santos, a causa de la formación predicha, son llamados hijos de toda la Trinidad, y, por consiguiente, del Espíritu Santo. Luego parece que Cristo debe ser llamado hijo del Espíritu Santo, por cuanto que su cuerpo fue formado por el Espíritu Santo.

3. Y también: Dios es llamado Padre nuestro porque nos ha hecho, según aquellas palabras del Dt 32,6: *¿No es El tu padre, el que teposeyó, te hizo y te creó?* Pero el Espíritu Santo hizo el cuerpo de Cristo, como queda dicho (a.l y 2). Luego el Espíritu Santo debe ser llamado padre de Cristo según el cuerpo formado por Aquél.

En cambio está lo que dice Agustín en el *Enchir.*[15]: *Cristo no nació del Espíritu Santo como hijo;y sí nació de la Virgen María como hijo.*

Solución. *Hay que decir:* los nombres de paternidad, maternidad y filiación siguen a la generación, pero no a cualquier generación, sino propiamente a la generación de los vivientes, y especialmente de los animales. No decimos, en efecto, que el fuego engendrado sea hijo del fuego que lo originó, a no ser que lo entendamos metafóricamente. Esto lo decimos solamente respecto de los animales cuya generación es más perfecta. Ni, con todo, recibe el nombre de filiación cuanto es engendrado en los animales, sino únicamente aquello que es engendrado a semejanza del que engendra. De donde, como escribe Agustín[16], no decimos que el cabello que nace del hombre sea hijo del hombre; ni decimos tampoco que el hijo que nace sea hijo del semen, porque ni el cabello tiene semejanza con el hombre, ni el hombre que nace tiene semejanza con el semen, sino con el hombre que engendra. Y si la semejanza es perfecta, también lo será la filiación, lo mismo en el orden divino que en el humano. Sin embargo, si la semejanza es imperfecta, también lo será la filiación. Como hay en el hombre una semejanza imperfecta con Dios, así en cuanto ha sido creado a imagen de Dios como en cuanto ha sido creado según la semejanza de la gracia. Y por eso el hombre puede llamarse hijo suyo de las dos maneras, a saber: bien por haber sido creado a su imagen, bien por haber sido asemejado a El mediante la gracia.

Pero es necesario tener presente que, cuando de un ser se predica una propiedad según una razón perfecta, no debe predicarse de él esa misma propiedad por una razón imperfecta. Por ejemplo, al decirse de Sócrates que es hombre por naturaleza según la razón propia de hombre, nunca se dirá de él que es hombre conforme al significado de esa palabra en una pintura de un hombre, aunque él sea parecido a otro hombre. Ahora bien, Cristo es Hijo de Dios según la razón perfecta de filiación. Por consiguiente, aunque por razón de su naturaleza humana haya sido creado y justificado, no debe ser llamado hijo de Dios ni por razón de la creación, ni en virtud de la justificación, sino exclusivamente por razón de la generación eterna, según la cual es Hijo sólo del Padre. Y, por tanto, en modo alguno debe ser llamado Cristo hijo del Espíritu Santo, ni tampoco hijo de toda la Trinidad.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir:* Cristo fue concebido de la Virgen María al suministrar ésta una materia específicamente semejante. Y por este motivo se llama hijo suyo. Pero Cristo, en cuanto hombre, fue concebido del Espíritu Santo como de principio activo, y no según una semejanza específica, al modo en que el hombre nace de su padre. Y, por tanto, Cristo no se llama hijo del Espíritu Santo.

2. *A. la segunda hay que decir:* Los hombres que espiritualmente son formados por el Espíritu Santo, no pueden llamarse hijos de Dios según el concepto perfecto de filiación. Y por ese motivo se llaman hijos de Dios según una filiación imperfecta, que se produce a través de la semejanza de la gracia, que proviene de toda la Trinidad. Pero, cuando se trata de Cristo, media una razón diferente, como acaba de decirse (en la solución).

3. *A la tercera hay que decir lo mismo.*

15. C.40: ML 40,252. 16. *Enchir.* c.39: ML 40,252.

ARTICULO 4

¿Hizo algo la Santísima Virgen en calidad de principio activo en la concepción del cuerpo de Cristo?

Infra q.33 a.4 ad 2; *In Sent.* 3 d.3 q.2 a.l

Objeciones por las que parece que la Santísima Virgen hizo algo como principio activo en la concepción del cuerpo de Cristo.

1. Porque dice el Damasceno, en el libro III[17], que *el Espíritu Santo vino sobre la Virgen, purificándola, y dándole la virtud para recibir al Verbo de Dios, a la vez que la facultad para engendrarlo.* Pero la virtud pasiva para engendrar la tenía de la naturaleza, como cualquier otra mujer. Luego le dio la virtud engendradora activa. Y, de este modo, hizo algo como principio activo en la concepción de Cristo.

2. Aún más: todas las virtudes del alma vegetativa son virtudes activas, como dice el Comentador en el libro II *De Anima*[18]. Ahora bien, la potencia generativa, lo mismo en el macho que en la hembra, pertenece al alma vegetativa. Luego tanto en el macho como en la hembra obra activamente en la concepción de la prole.

3. Y también: la hembra suministra para la concepción de la prole la materia, de la que se forma naturalmente el cuerpo. Pero la naturaleza es el principio intrínseco del movimiento. Luego da la impresión de que en la misma materia suministrada por la Santísima Virgen para la concepción de Cristo hubo un principio activo.

En cambio está que el principio activo de la generación se llama virtud seminal. Ahora bien, como dice Agustín en el libro X *De Genesi ad litt.* [19], el cuerpo de Cristo zW *tomado de la Virgen sólo en la materia corpórea, mediante la virtud divina por lo que se refiere a la concepción y a la formación; pero ese poder divino no actuó al modo de una virtud seminal humana.* Luego la Santísima Virgen no hizo nada activamente en la concepción del cuerpo de Cristo.

Solución. *Hay que decir:* Sostienen algunos [20] que la Santísima Virgen hizo activamente algo en la concepción de Cristo, ya con poder natural, ya con poder sobrenatural[21]. Con poder natural, porque defienden que en toda materia natural existe algún principio activo. Creen que, de otra manera, no habría transformación natural. Se equivocan en eso, porque la transformación se llama natural por causa del principio intrínseco no sólo activo, sino también por el pasivo, pues dice expresamente el Filósofo, en el libro VIII *Phys.* [22], que en los cuerpos pesados y ligeros existe un principio pasivo, y no activo, del movimiento natural. Y no es posible que la materia obre en su propia formación, porque no está en acto. Ni tampoco es posible que una cosa se mueva a sí misma, a no ser que se divida en dos partes, de las cuales una sea la que mueve y otra la movida, lo que solamente acontece en los seres animados, como se prueba en el libro VIII *Phys.* [23].

Y con poder sobrenatural, porque dicen que, para ser madre, no sólo se requiere que suministre la materia, que es la sangre de la regla, sino también un semen que, mezclado con el del varón, tiene eficacia activa en la generación. Y por no haber existido disolución del semen en la Santísima Virgen a causa de su integérrima virginidad, defienden que el Espíritu Santo le otorgó sobrenaturalmente la virtud activa de la concepción del cuerpo de Cristo, que las otras madres tienen mediante la disolución del semen. Pero esto es insostenible porque, *existiendo cada una de las cosas por causa de su operación,* como se dice en el libro II *De Cáelo* [24], la naturaleza no distinguiría tocante a la generación el sexo masculino y el femenino, a no ser que la operación del macho sea distinta de la operación de la hembra. Y en la generación, la obra del agente se distingue de la obra del paciente. De donde se deduce que toda la virtud activa está de parte del macho, y la pasiva de parte de la hembra. Por eso en las plantas, en las que ambas capacidades están mezcladas, no hay distinción entre el macho y la hembra.

Por consiguiente, no habiendo recibido la Santísima Virgen el ser padre de Cristo, sino madre, sigúese que no recibió la potencia activa para la concepción de Cristo; sea porque le faltó algo, en virtud de lo que

17. *De Fide Orth.* c.2: MG 94,985. 18. Comm.33 (VI^2,67 A). Cf. Comm. 52 (VI^2,77 C). 19. C.20: ML 34,424. 20. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* P.3 q.8 m.l q." incidens 3 (III,25va); BUENAVENTURA, *In Sent.* 1.3 d.4 a.3 q.l (QR 111,112); cf. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 1.3 d.3 a.ll (BO 28,54). 21. BUENAVENTURA, *In Sent.* 1.3 d.4 a.3 q.2 (QR 111,114). 22. C.4 n.6 (BK 255B30); S. TH., lect.8. 23. ARISTÓTELES, c.4 n.3 (BK 255a4); S. TH., lect.7. 24. ARISTÓTELES, c.3 n.l (BK 286a8); S. TH., lect.4.

hubiera sido padre de Cristo, sea porque, como dicen algunos[25], nada le faltó; de lo que se sigue que una potencia activa de este género le hubiera sido otorgada inútilmente. Y por esta causa se impone decir que la Santísima Virgen no hÍ2o nada positivamente en la concepción de Cristo, limitándose sólo a suministrar la materia. Sin embargo, sí obró activamente antes de la concepción, preparando la materia a fin de que fuese apta para tal concepción[c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la* *primera hay que decir:* Aquella concepción tuvo tres privilegios, a saber: careció de pecado original; no fue la concepción de un puro hombre, sino la de un Dios y hombre; y fue una concepción virginal. Y gozó de estos tres privilegios por virtud del Espíritu Santo. Por esto dice el Damasceno, en cuanto a lo primero, que el Espíritu Santo *vino sobre la Virgen, purificándola,* esto es, preservándola para que no concibiese con pecado original. En cuanto a lo segundo, dice que le otorgó *la virtudpara recibir al Verbo de Dios,* esto es, para concebir al Verbo de Dios. En cuanto a lo tercero, dice que le dio *a la vez la virtud para engendrar,* es a saber, para que, permaneciendo virgen, pudiera engendrar, no activa sino pasivamente, como las otras madres lo obtienen del semen del varón.

2. *A la segunda hay que decir:* La potencia generativa en la hembra es imperfecta con relación a la que existe en el macho. Y por eso, así como en las artes la inferior dispone la materia, y la superior hace aparecer la forma, como se dice, en el libro II *Phys.*[26], de modo semejante la virtud generativa de la hembra prepara la materia, y la virtud activa del macho da forma a la materia preparada.

3. *A la tercera hay que decir.* Para que la transformación sea natural no se requiere que haya en la materia un principio activo; basta sólo con que exista el pasivo, como se ha dicho (en la sol.).

25. Cf. BUENAVENTURA, *In Sent.* 1.3 d.4 a.3 q.l (QR 111,112).

26. ARISTÓTELES, c.2 n.10 (BK 194a36); S. TH., lect.3.

c. Aunque las teorías medievales sobre el papel de la mujer en la generación no sean admisibles, se afirman dos verdades: María ha realizado en la concepción de Cristo lo propio de cualquier otra mujer en la concepción de su hijo; la asunción de la humanidad por el Verbo es gratuita, si bien María consiente libremente a lo que se realiza en ella.

CUESTIÓN 33

Sobre el modo y orden de la concepción de Cristo

Viene a continuación el problema del modo y el orden de la concepción de Cristo.

Y sobre esto se formulan cuatro preguntas:

1. ¿Fue formado el cuerpo de Cristo en el primer instante de su concepción?—2. ¿Fue animado en el primer instante de su concepción?—3. ¿Fue asumido por el Verbo en el primer instante de su concepción?—4. Esta concepción, ¿fue natural o milagrosa?

ARTICULO 1

¿Fue formado el cuerpo de Cristo en el primer instante de su concepción?

In Sent. 3 d.3 q.5 a.2; *Cont. Gentes* 4,44; *Competid, tbeol.* c.218;/»/e. 1 lect.9

Objeciones por las que parece que el cuerpo de Cristo no fue formado en el primer instante de su concepción.

1. En Jn 2,20 se dice: *Cuarenta y seis años se han empleado en edificar este templo.* Agustín, exponiendo este pasaje, dice en el libro IV *De Trin.* [1]: *Este número conviene claramente a la perfección del cuerpo del Señor.* Y en el libro *Octoginta trium quaest.* [2] escribe: *No sin razón se dice que en cuarenta y seis años fue edificado el Templo, que representaba su cuerpo, para que cuantos años se invirtieron en la construcción del Templo, otros tantos fuesen los días transcurridos en el perfeccionamiento del cuerpo del Señor.* Luego el cuerpo de Cristo no fue perfectamente formado en el primer instante de su concepción.

2. Aún más: para la formación del cuerpo de Cristo se requería un movimiento local, mediante el cual la sangre purísima del cuerpo de la Virgen arribase al lugar apto para la generación. Ahora bien, no hay cuerpo que pueda moverse localmente en un instante, porque el tiempo del movimiento se divide conforme a la división del móvil, como se demuestra en el libro IV *Phys.*[3]. Luego el cuerpo de Cristo no fue formado en un instante.

3. Y también: el cuerpo de Cristo fue formado de la purísima sangre de la Virgen, como antes se ha explicado (q.31 a.5). Pero aquella materia no pudo ser en un mismo instante sangre y carne, porque, en tal caso, la materia estaría a la vez bajo dos formas. Por consiguiente, hubo un instante en que la materia fue sangre por última vez, y otro en que fue por primera vez carne formada. Ahora bien, entre dos instantes cualesquiera hay un tiempo intermedio. Luego el cuerpo de Cristo no fue formado en un instante, sino a lo largo de un tiempo.

4. Por último: como la potencia aumentativa requiere un determinado tiempo en su propio acto, así lo exige también la virtud generativa, pues una y otra son potencias naturales propias del alma vegetativa. Ahora bien, el cuerpo de Cristo creció en un tiempo determinado, como sucede con los cuerpos de los otros hombres, puesto que en Le 2,52 se dice que *crecía en edad y en sabiduría.* Luego da la impresión de que, por el mismo motivo, la formación del cuerpo de Cristo, propia de la potencia generativa, no se realizó en un instante, sino en el tiempo oportuno en que se forman los cuerpos de los otros hombres.

En cambio está lo que dice Gregorio en el libro XVIII *Moral.* [4]: *Al anunciarlo el ángel y venir el Espíritu Santo, al instante estuvo en el seno, al instante se hizo carne en las entrañas.*

Solución. *Hay que decir:* En la concepción de Cristo es preciso tener en cuenta tres cosas: primero, el desplazamiento local de la sangre al sitio de la generación; segundo, la formación del cuerpo de tal materia; tercero, el crecimiento que le conduce a la cantidad perfecta. En la del medio consiste el hecho de la concepción, pues la primera es un preámbulo para la concepción, y la tercera, una consecuencia de la misma.

1. C.5: ML 42,894. 2. Q.56: ML 40,39. 3. ARISTÓTELES, c.4 n.6 (Bic 235al3); S. TH., lect.6. 4. C.52: ML 76,90.

Lo primero no pudo realizarse en un instante, porque va contra la misma noción de movimiento local de cualquier cuerpo, cuyas partes entran sucesivamente en un lugar. Igualmente tiene que ser sucesivo lo tercero, sea porque el crecimiento no se produce sin movimiento local, sea porque procede de la virtud del alma, que obra en el cuerpo ya formado, y que no actúa sino en el tiempo.

Sin embargo, la formación del cuerpo, en la que consiste principalmente el hecho de la concepción, se realizó en un instante, por dos razones: Primero, por el poder infinito del agente, esto es, del Espíritu Santo, que formó el cuerpo de Cristo, como antes se ha dicho (q.32 a.l). Con tanta mayor rapidez puede un agente disponer la materia cuanto mayor sea su poder. Por lo que un agente de poder infinito puede disponer en un instante la materia para la forma oportuna.

Segundo, por parte de la persona del Hijo, cuyo cuerpo se formaba. No era conveniente que Aquél asumiese más que un cuerpo formado. Y en caso de haber precedido algún instante de la concepción antes de la formación perfecta, no se podría atribuir al Hijo de Dios toda la concepción, que no se le atribuye si no es por razón de la asunción. Y por eso, en el primer instante en que la materia reunida llegó al lugar de la generación, quedó perfectamente formado y asumido el cuerpo de Cristo. Por esto se dice que el Hijo de Dios fue concebido, lo que de otro modo no podría decirse[a].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Las palabras de Agustín en uno y otro pasaje no se refieren exclusivamente a la formación del cuerpo de Cristo, sino a la formación junto con el crecimiento conveniente hasta el momento del parto. De donde, conforme al cálculo de aquel número, dice que se consuma el tiempo de los nueve meses que Cristo estuvo en el seno de la Virgen.

2. *A. la segunda hay que decir:* El movimiento local mencionado no queda incluido en la misma concepción, sino que es previo a la misma.

3. *A la tercera hay que decir.* No es posible señalar el último instante en que aquella materia fue sangre, pero sí el último tiempo, que se prolonga, sin intermedio de ninguna clase, hasta el primer instante en que fue carne de Cristo formada. Y este instante fue el final del tiempo del movimiento local de la materia hasta el lugar de la generación.

4. *A la cuarta hay que decir:* El crecimiento se produce en virtud de la potencia aumentativa del mismo ser que crece; pero la formación del cuerpo se realiza por la potencia generativa no del que es engendrado, sino del padre que engendra mediante el semen, en el que obra la fuerza formativa derivada de la vida del padre. Ahora bien, el cuerpo de Cristo no fue formado del semen del varón, sino por obra del Espíritu Santo, como antes se ha dicho (q.31 a.5 ad 3). Y, por eso, la formación debió ser tal como convenía al Espíritu Santo. Sin embargo, el aumento del cuerpo de Cristo se realizó conforme a la potencia aumentativa del alma de Cristo, la cual por ser específicamente igual que la nuestra, debió hacer que el cuerpo creciese del mismo modo que crecen los cuerpos de los otros hombres, a fin de que, por esto, quedase demostrada la verdad de su naturaleza humana.

ARTICULO 2

¿fue animado el cuerpo de Cristo en el primer instante de su concepción?

In Sent. 3 d.3 q.5 a.2; *Cont. Gentes* 4,44; *Compend. theol.* c.218;/«/o. 1 lect.9

Objeciones por las que parece que el cuerpo de Cristo no fue animado en el primer instante de su concepción.

1. Porque dice el papa León en su Epístola *ad lulianum*[5]: *La carne de Cristo no era, de distinta naturaleza de la nuestra, ni le fue infundida el alma en otro momento que a los demás hombres.* Ahora bien, a los otros hombres no se les infunde el alma en el primer instante

5. *Epist.* 35 c.3: ML 54,809.

a. El Verbo asume un cuerpo humano mediante el alma (q.41; q.6 a.l y 2). Por otra parte, la fe católica confiesa que Cristo es el Hijo desde el primer instante de su concepción. Dado que, según las teorías medievales, la formación del cuerpo y la animación vienen después de la concepción, en el caso de Cristo hay que recurrir «a la virtud infinita del agente» (a.l c; a.2 ad 3). La concepción de Cristo es «sobrenatural y milagrosa» (a.4).

de su concepción. Luego tampoco al cuerpo de Cristo debió serle infundida el alma en el primer instante de su concepción.

2. Aún más: el alma, lo mismo que cualquier forma natural, requiere una cantidad determinada en su materia. Pero el cuerpo de Cristo, en el primer instante de su concepción, no tuvo tanta cantidad como la que tienen los cuerpos de los demás hombres cuando son animados; de otro modo, en caso de haber crecido continuamente, o hubiera nacido más pronto, o al nacer hubiera tenido mayor cantidad que los otros niños. Lo primero va contra Agustín, en el libro IV *De Trín.*[6], donde prueba que permaneció por espacio de nueve meses en el seno de la Virgen; lo segundo se opone al papa León, que en un sermón *sobre la Epifanía*[7] dice: *Encontraron al Niño Jesús, que en nada se distinguía de la generalidad de la infancia humana.* Luego el cuerpo de Cristo no fue animado en el primer instante de su concepción.

3. Y también: donde hay un antes y un después, es necesario que haya varios instantes. Ahora bien, según el Filósofo en su libro *De Gen. Anim.*[8], en la generación humana se requiere un antes y un después, porque antes es ser vivo, después animal y, finalmente, hombre. Por consiguiente, la animación de Cristo no pudo realizarse en el primer instante de su concepción.

En cambio está lo que dice el Damasceno en el libro III[9]: *Al mismo tiempo fue carne, al mismo tiempo fue carne del Verbo de Dios, al mismo tiempo fue carne animada por un alma racional e intelectual.*

Solución. *Hay que decir:* Para que la concepción se atribuya al mismo Hijo de Dios, como confesamos en el *Símbolo*[10] cuando decimos *Que fue concebido del Espíritu Santo,* es necesario sostener que el mismo cuerpo, al ser concebido, fue asumido por el Verbo de Dios. Y antes hemos demostrado (q.6 a.l y 2) que el Verbo de Dios tomó el cuerpo mediante el alma, y el alma mediante el espíritu, esto es, el entendimiento. Luego fue preciso que el cuerpo de Cristo fuese animado por el alma racional en el primer instante de su concepción.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** El momento de la infusión del alma puede considerarse de dos modos. Uno, según la disposición del cuerpo. Y así el alma no fue infundida en el cuerpo de Cristo en un momento distinto al que lo es en los demás hombres. Como, una vez formado el cuerpo de un hombre, al instante le es infundida el alma, así sucedió en Cristo. Otro, considerando dicho momento sólo en relación con el tiempo. Y bajo este aspecto, por haber sido perfectamente formado el cuerpo de Cristo con anterioridad temporal, también fue animado antes.

2. *A la segunda hay que decir:* El alma requiere la debida cantidad en la materia en la que es infundida; pero tal cantidad tiene cierta amplitud, puesto que se salva tanto en la cantidad mayor como en la menor. La cantidad que tiene el cuerpo al serle infundida inicialmente el alma es proporcionada a la cantidad perfecta a que llegará por el crecimiento, de manera que los hombres más corpulentos tienen mayor cantidad en su primera animación. Y Cristo en la edad perfecta tuvo una grandeza conveniente y mediana, con la que estaba proporcionada la cantidad de su cuerpo en el momento en que son animados los cuerpos de los otros hombres, aunque tuvo una cantidad menor en el inicio de su concepción. Sin embargo, tal cantidad no era tan pequeña que no se salvara en ella la noción de cuerpo animado, pues en una cantidad parecida son animados los cuerpos de algunos hombres pequeños.

3. *A la tercera hay que decir.* En la generación de los demás hombres se cumple lo que dice el Filósofo [n], ya que su cuerpo se forma y se va disponiendo sucesivamente con vistas al alma. De donde, primeramente, como imperfectamente dispuesto, recibe un alma imperfecta; y después, cuando está dispuesto perfectamente, recibe el alma perfecta. Pero el cuerpo de Cristo, debido al poder infinito del agente, estuvo perfectamente dispuesto al instante. Por eso al punto, en el primer instante, recibió la forma perfecta, es decir, el alma racional.

6. C.5: ML 42,894. 7. *Sermones,* serm.34 c.3: ML 54,247. 8. L,2 c.3 (BK 736a35). 9. *De Fide Orth.* c.2: MG 94,985. 10. *Symb. Apost.* (Dz 6). 11. ARISTÓTELES, *De Gen. Anim.* 1.2 c.3 (BK 736a35).

ARTICULO 3

La carne de Cristo, ¿fue primero concebida y luego asumida?

In Sent. 3 d.2 q.2 a.3 q^a.l; d.3 q.5 a.2; *Cont. Gentes* 4,43

Objeciones por las que parece que la carne de Cristo primero fue concebida, y después asumida.

1. Porque lo que no existe no puede ser asumido. Pero la carne de Cristo comenzó a existir con la concepción. Luego parece que fue asumida por el Verbo de Dios después de haber sido concebida.

2. Aún más: la carne de Cristo fue asumida por el Verbo de Dios mediante el alma racional. Pero recibió el alma racional al término de su concepción. Luego la asumió al término de su concepción. Ahora bien, se dice que ha sido concebida en el término de la concepción. Por consiguiente, primero fue concebida, y después fue asumida.

3. Y también: en todo ser engendrado es cronológicamente primero lo imperfecto que lo perfecto, como consta por el Filósofo en IX *Metaphys.* [n]. Pero el cuerpo de Cristo es un ser engendrado. Luego no llegó a su última perfección, consistente en la unión con el Verbo de Dios, al momento en el primer instante de su concepción, sino que primero fue concebida la carne, y después fue asumida.

En cambio está lo que dice Agustín en su libro *De fide ad Petrum*[13]: *Ten como cosa segurísima y no dudes de ningún modo que la carne de Cristo no fue concebida en el seno de la Virgen antes de ser tomada por el Verbo.*

Solución. *Hay que decir:* Como antes se ha expuesto (q.16 a.6 y 7), decimos con toda propiedad que *Dios se hizo hombre,* pero no decimos con la misma propiedad que *el hombre se hizo Dios.* Porque, ciertamente, Dios tomó para sí lo que es propio del hombre; pero lo que es propio del hombre no preexistió, como algo subsistente por sí mismo, antes de ser asumido por el Verbo. Pues, en el caso de que la carne de Cristo hubiera sido concebida antes de ser asumida por el Verbo, hubiera tenido en algún tiempo una hipóstasis distinta de la hipóstasis del Verbo de Dios. Pero esto es contrario a la noción de la encarnación, conforme a la cual sostenemos que el Verbo de Dios se unió a la naturaleza humana, y a todas sus partes, en unidad de persona. Ni fue conveniente que el Verbo de Dios destruyese, con su asunción, esa hipóstasis preexistente de la naturaleza humana, o de alguna de sus partes. Y por eso es contrario a la fe decir que la carne de Cristo primero fue concebida, y después asumida por el Verbo de Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera haj que decir:* Si la carne de Cristo no hubiera sido formada o concebida en un instante, sino mediante una sucesión de tiempo, necesariamente se seguiría uno de estos dos extremos: o que lo que tomó no sería todavía carne, o que la concepción de la carne precedió a su asunción. Pero, como defendemos que la concepción se realizó en un instante, se sigue que en aquella carne fue simultáneo el ser concebida y el estar concebida. Y así, como enseña Agustín, en el libro *De fide ad Petrum*[14], *decimos que el mismo Verbo de Dios fue concebido al asumir la carne, y que la carne del Verbo fue concebida en la encarnación.*

2. *A. la segunda hay que decir:* Queda resuelta por lo que se acaba de decir, pues aquella carne, al ser concebida, fue simultáneamente concebida y animada.

3. *A. la tercera hay que decir:* En el misterio de la encarnación no se considera la ascensión, como si se tratase de un ser preexistente que se pone en marcha hasta (llegar) a la dignidad de la unión, como sostuvo el hereje Fotino[15]. Allí se presta más bien atención al descenso, conforme al cual el Verbo perfecto de Dios tomó para sí la imperfección de nuestra naturaleza, según las palabras de Jn 6,38.51: *He bajado del délo* [h].

12. ARISTÓTELES, 1.8 c.8 n.3 (BK 1049bl9); S. TH., lect.7. 13. PSEUDO-AGUSTÍN (FULGENCIO), c.18: ML 65,698. Véase EL MAESTRO, *Sent.* 1.3 d.3 c.3 (QR 11,557). 14. PSEUDO-AGUSTÍN (FULGENCIO), c.18: ML 65,699. Véase EL MAESTRO, *Sent.* 1.3 d.3 c.3 (QR 11,557). 15. Véase *supra* q.2 a.ll; *injra* q.35 a.4.

b. La encarnación es obra de Dios, que por amor gratuito sale al encuentro del hombre; no es obra del hombre que consigue por su cuenta la dignidad de la unión con Dios. La ascensión del hombre supone la inclinación gratuita o descenso de Dios por amor. El esquema descenso-ascenso responde a la cosmogonía bíblica.

ARTICULO 4

¿La concepción de Cristo fue natural?

In Sent. 3 d.3 q.2 a.2

Objeciones por las que parece que la concepción de Cristo fue natural.

1. Cristo es llamado Hijo del hombre por razón de la concepción de su carne. Es, efectivamente, verdadero y natural hijo del hombre, como también es verdadero y natural Hijo de Dios. Luego su concepción fue natural.

2. Aún más: ninguna criatura realiza una obra milagrosa. Ahora bien, la concepción de Cristo se atribuye a la Santísima Virgen, pues decimos que la Virgen concibió a Cristo. Luego parece que tal concepción no es milagrosa, sino natural.

3. Y también: para que una transformación sea natural, basta con que el principio pasivo sea natural, como antes se ha dicho (q.32 a.4). Pero el principio pasivo en la concepción de Cristo fue natural por parte de la madre, como es evidente por lo ya expuesto (q.32 a.4). Por consiguiente, la concepción de Cristo fue natural.

En cambio está lo que dice Dionisio en la epístola *Ad Caium monachum*[16]: *Cristo realiza las obras propias del hombre mejor que el mismo hombre, j esto lo demuestra la Virgen al concebir sobrenaturalmente.*

Solución. *Hay que decir:* Como escribe Ambrosio en el libro *De Incarnatione*[17], *en este misterio encontrarás muchas cosas conformes con la naturaleza, y por encima de la naturaleza.* Pues si nos fijamos en lo que atañe a la materia de la concepción, suministrada por la madre, todo es natural; pero si atendemos al principio activo, todo es milagroso. Y como cada ser es enjuiciado más por la forma que por la materia, e, igualmente, más por lo que tiene de agente que de paciente, de ahí se sigue que la concepción de Cristo debe calificarse absolutamente de milagrosa y sobrenatural, pero de natural bajo algún aspecto.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Cristo es llamado hijo natural del nombre porque tiene verdadera naturaleza humana, por la que es hijo del hombre, aunque la haya obtenido milagrosamente, como naturalmente ve un ciego mediante su potencia visiva aunque haya recuperado ésta milagrosamente.

2. *A la segunda hay que decir.* La concepción se atribuye a la Santísima Virgen no en calidad de principio activo, sino porque suministró la materia para la concepción, y porque ésta tuvo lugar en su seno.

3. *A la tercera hay que decir.* El principio pasivo natural es suficiente para una transformación natural cuando es movido por su propio principio activo de manera natural y ordinaria. Pero esto no se cumple en nuestro caso. Y, por tanto, aquella concepción no puede llamarse absolutamente natural.

16. *Epist.* 4: MG 3,1072.
17. C.6: ML 16,867.

CUESTIÓN 34

Sobre la perfección de la prole

Corresponde a continuación tratar de la perfección de la prole concebida[a].

Y sobre esto se plantean cuatro interrogantes:

1. ¿Fue santificado Cristo por la gracia en el primer instante de su concepción?—2. ¿Tuvo uso del libre albedrío en ese mismo instante?—3. ¿Pudo merecer en ese mismo instante?—4. ¿Fue plenamente comprehensor en ese mismo instante?

ARTICULO 1

¿Fue santificado Cristo en el primer instante de su concepción?

In Sent. 3 d.3 q.5 a.3

Objeciones por las que parece que Cristo no fue santificado en el primer instante de su concepción.

1. En 1 Cor 15,46 se lee: *No es primero lo espiritual, sino lo animal; después lo espiritual.* Ahora bien, la santificación de la gracia pertenece a lo espiritual. Luego Cristo no recibió al instante, desde el principio de su concepción, la gracia de la santificación, sino después de cierto espacio de tiempo.

2. Aún más: la santificación parece serlo del pecado, según 1 Cor 6,11: *Y esto fuisteis algún tiempo,* a saber, pecadores; *pero fuisteis lavados, fuisteis santificados.* Pero en Cristo jamás hubo pecado. Luego no le convino ser santificado por la gracia.

3. Y también: así como *todas las cosas fueron hechas por el Verbo* (Jn 1,3), así también todos los hombres que se santifican, son santificados por el Verbo encarnado. En Heb 2,11 se escribe: *El que santifica y los que son santificados vienen de uno solo.* Ahora bien, *el Verbo de Dios, por quien han sido hechas todas las cosas, no fue hecho,* como dice Agustín en el libro I *De Trin.*[1]. Luego Cristo, por quien todos fueron santificados, no ha sido santificado.

En cambio está lo que se dice en Le 1,35: *Lo santo que nacerá de ti será llamado Hijo de Dios.* Y en Jn 10,36 está escrito: *Al que el Padre santificó y envió al mundo.*

Solución. *Hay que decir:* Como antes se ha expuesto (q.7 a.9, 10 y 12), la abundancia de la gracia que santifica el alma de Cristo se deriva de la propia unión del Verbo, conforme a las palabras de Jn 1,14: *Hemos visto su gloria, como la del Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad.* Y arriba se ha demostrado (q.33 a.2 y 3) que el cuerpo de Cristo fue animado y asumido por el Verbo de Dios en el primer instante de su concepción. De donde se sigue que, en el primer instante de su concepción, tuvo Cristo la plenitud de la gracia santificadora de su alma y de su cuerpo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* El orden señalado por el Apóstol en el texto mencionado se refiere a los que llegan al estado espiritual progresivamente. Pero en el misterio de la encarnación se atiende más al descenso de la plenitud divina sobre la naturaleza humana que al progreso de la naturaleza humana, como preexistente, hacia Dios. Y por eso, en Cristo hombre se dio, desde el principio, una espiritualidad perfecta.

2. *A la segunda hay que decir:* Ser santificado consiste en que algo *sea hecho santo.* Y una cosa puede hacerse no sólo partiendo de su contrario, sino también de su opuesto negativa o privativamente; como lo blanco se hace a partir de lo negro y también de lo no blanco. Nosotros, de pecadores somos hechos santos, y así nuestra santificación

1. C.6: ML 42,825; cf. 1 IV c.l: ML 42,888.

a. No es más que la explicitación de lo ya dicho sobre la perfección de la humanidad de Cristo: desde el primer instante de su concepción fue santificada (a.l), ha ejercido su libertad (a.2), pudo merecer (a.3) y gozó de la visión beatífica (a.4). Este mérito, sin embargo, supone la gracia o favor previo de Dios (a.l sol.2).

parte del pecado. Ahora bien, Cristo, en cuanto hombre, fue hecho santo porque no tuvo siempre la santidad de la gracia; pero no fue hecho santo de pecador, porque nunca tuvo pecado. En cuanto hombre fue hecho santo de no santo, no por cierto privativamente, como si alguna vez hubiera sido hombre y no hubiera sido santo, sino negativamente, es a saber, mientras no fue hombre no tuvo la santidad humana. Y por eso fue hecho a la vez hombre y hombre santo. Por lo que dijo el ángel en Le 1,33: *Lo que nacerá de ti* (será) *santo.* Gregorio, en el libro XVIII *Moral.*[2], expone estas palabras diciendo: *Para que se distinga de nuestra santidad, se asegura que Jesús nacerá santo. Porque nosotros, si bien nos hacemos santos, no nacemos santos, porque estamos aherrojados por la misma condición de nuestra naturaleza corruptible. Solamente nació verdaderamente santo aquel que no fue concebido por la unión de la cópula carnal.*

3. *A la tercera hay que decir:* De un modo realiza el Padre la creación de las cosas por medio de su Hijo, y de otro produce toda la Trinidad la santificación de los hombres por medio de Cristo hombre. Pues el Verbo de Dios tiene el mismo poder y la misma operación que Dios Padre; por lo que el Padre no obra por medio del Hijo como por un instrumento, que mueve siendo él movido. Pero la humanidad de Cristo es a modo de *instrumento de la divinidad,* como antes se dijo (q.2 a.6 arg.4; q.7 a.l ad 3; q.8 a.l ad 1; q.18 a.l ad 2). Y, por este motivo, la humanidad de Cristo es santificadora y santificada.

ARTICULO 2

¿Cristo, en cuanto hombre, tuvo el uso del libre albedrio en el primer instante de su concepción?

De verít. q.29 a.8

Objeciones por las que parece que Cristo, en cuanto hombre, no tuvo el uso del libre albedrio en el primer instante de su concepción.

1. Porque primero es el ser de una cosa que el actuar o el obrar. Ahora bien, el uso del libre albedrio es una operación. Por consiguiente, habiendo comenzado a existir el alma de Cristo en el primer instante de su concepción, como es manifiesto por lo dicho anteriormente (q.33 a.2), parece ser imposible que tuviera uso del libre albedrio en el primer instante de su concepción.

2. Aún más: el uso del libre albedrio consiste en la elección. Y la elección presupone la deliberación del consejo, pues dice el Filósofo, en el libro III *Ethic.*[3], que la elección es *el apetito de lo consultado de antemano.* Luego parece imposible que Cristo tuviese el uso del libre albedrio en el primer instante de su concepción.

3. Y también: el libre albedrio es una *facultad de la voluntad y de la razón,* como se ha dicho en la *Primera Parte* (q.83 a.2 arg.2); y así el uso del libre albedrio es un acto de la voluntad y de la razón o entendimiento. Ahora bien, el acto del entendimiento presupone el acto de los sentidos, acto que no puede existir sin la oportuna armonía de los órganos, que no parece haber existido en el primer instante de la concepción de Cristo. Luego da la impresión de que Cristo no pudo tener el uso del libre albedrio en el primer instante de su concepción.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De Trin.*[4]: *En seguida que el Verbo se hizo presente en el seno, sin alterar la verdad de su propia naturaleza, se hizo carne y hombre perfecto.* Pero el hombre perfecto tiene el uso del libre albedrio. Luego Cristo tuvo el uso del libre albedrio en el primer instante de su concepción.

Solución. *Hay que decir:* como acabamos de señalar (a.l), a la naturaleza humana que Cristo asumió le conviene la perfección espiritual, en la que no hizo progresos, sino que la tuvo inmediatamente desde el principio. Pero la última perfección no consiste en la potencia o el hábito, sino en la operación; por lo que en el II libro *De Anima*[5] se dice que la operación es *el acto segundo.* Y, por este motivo, es preciso afirmar que Cristo, en el primer instante de su concepción, tuvo aquella operación del alma que es posible tener en un instante. Y tal es la operación de la voluntad y del entendimiento, en la que consiste el uso del libre albedrio. Súbitamente y en un instante se realiza la operación del entendimiento y la voluntad, con mucha mayor rapidez que la visión corporal, porque entender, querer y sentir no son movimientos que correspondan *al*

2. C.52: ML 76,89. 3. C.2 n.17 (BK 1112al5); S. TH, lect.6, cf. 1 VI. c.2 n.2 (Bic 1139a23); S. TH., lect.2. 4. Cf. EL MAESTRO, *Sent.* 1.3 d.2 c.3 (QR 11,557). 5. ARISTÓTELES, c.l n.5 (BK 412a22); S. TH., lect.l.

acto de un ser imperfecto, que se va realizando sucesivamente, sino que es el *acto de un ser que ya es perfecto,* como se dice en el libro III *De Anima*[6]. Y por tanto es preciso decir que Cristo tuvo el uso del libre albedrío en el primer instante de su concepción.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El ser es anterior al obrar con anterioridad de naturaleza, pero no con anterioridad de tiempo, pues en cuanto el agente logra su ser perfecto, comienza a obrar, a no ser que haya algo que se lo impida. Como acontece con el fuego que, en cuanto es producido, comienza a calentar e iluminar. No obstante, la calefacción no queda terminada en un instante, sino al cabo de cierto tiempo, mientras que la iluminación se produce en un instante. Y de esta naturaleza es la operación del uso del libre albedrío, como queda dicho (en la sol.).

2. *A la segunda hay que decir.* En cuanto se termina el consejo o la deliberación, puede realizarse la elección. Los que precisan la deliberación del consejo, en el mismo límite de éste tienen por primera vez la certeza de lo que han de elegir, y por eso eligen al momento. Por lo que resulta manifiesto que la deliberación del consejo no se exige antes de la elección más que por causa de la incertidumbre. Ahora bien, así como Cristo en el primer instante de su concepción tuvo la plenitud de gracia santificante, así también tuvo la plenitud de la verdad conocida, según las palabras de Jn 1,14: *Lleno de grada y de verdad.* De donde, como quien posee la certeza de todas las cosas, fue capaz de elegir al instante.

3. *A la tercera hay que decir.* Como antes se ha expuesto (q.ll a.2), el entendimiento de Cristo podía entender incluso sin conversión a las imágenes sensibles. Por eso podía darse en él la operación de la voluntad y del entendimiento sin la operación de los sentidos.

Sin embargo, también pudo darse en él la operación de los sentidos en el primer instante de su concepción, sobre todo en lo que se refiere a la operación del sentido del tacto, con el que se siente la prole concebida en la madre incluso antes de tener el alma racional, como se dice en el libro *De Gen. Anim.*[7]. De donde, por haber tenido Cristo, desde el primer instante de su concepción, alma racional, formado ya y organizado su cuerpo, mucho más podía tener en el mismo instante la operación del sentido del tacto.

ARTICULO 3

¿Pudo Cristo merecer en el primer instante de su concepción?

In Sent. 3 d.18 a.3; *De verit.* q.29 a.8

Objeciones por las que parece que Cristo no pudo merecer en el primer instante de su concepción.

1. Como se comporta el libre albedrío para merecer, así se comporta para desmerecer. Ahora bien, el diablo no pudo pecar en el primer instante de su creación, como se dijo en la *Primera Parte* (q.63 a.5). Luego tampoco el alma de Cristo pudo merecer en el primer instante de su creación, que fue el primer instante de su concepción.

2. Aún más: lo que el hombre tiene en el primer instante de su concepción parece que le es natural, porque es el término de su generación natural. Pero con lo natural no merecemos, como es claro por lo dicho en la *Segunda Parte* (1-2 q.109 a.5; q.114 a.2). Luego parece que el uso del libre albedrío, que Cristo tuvo en cuanto hombre en el primer instante de su concepción, no fue meritorio.

3. Y también: lo que alguien ha merecido una vez, de algún modo lo hace ya suyo, y así parece que no puede merecerlo de nuevo, puesto que nadie merece lo que es suyo. Si, pues, Cristo mereció en el primer instante de su concepción, sigúese que luego no mereció nada. Esto es evidentemente falso. Luego Cristo no mereció en el primer instante de su concepción.

En cambio está lo que dice Agustín, en *Super Exod.*[8]: *Cristo no pudo en modo alguno progresar en lo que se refiere a los merecimientos de su alma.* Pero en caso de no haber merecido en el primer instante de su concepción, hubiera podido progresar en lo que atañe al mérito. Luego Cristo mereció en el primer instante de su concepción.

Solución. *Hay que decir:* Como arriba queda expuesto (a.l), Cristo fue santificado por la gracia en el primer instante de su concepción. Pero hay una doble santifica-

6. ARISTÓTELES, c.7 n.l (BK 431a6); S. TH., lect.12. 7. ARISTÓTELES, l.II c.3 (BK 736bl). 8. PATERIO, *Expos. Vet. et Nov. Test.*, P.l 1.2 c.40: ML 79,740.

ción: la de los adultos, que se santifican por sus propios actos, y la de los niños, que no se santifican por un acto de fe propio, sino mediante la fe de sus padres o de la Iglesia. Ahora bien, la primera es más perfecta que la segunda, lo mismo que es más perfecto el acto que el hábito, y *lo que existe por sí mismo que lo que existe por mediación de otro.* Habiendo sido perfectisima la santificación de Cristo, puesto que fue santificado para ser el santificador de los otros, se sigue que él mismo se santificó por un movimiento de su libre albedrío hacia Dios. Y tal movimiento de libre albedrío es meritorio. De donde se deduce que Cristo mereció en el primer instante de su concepción.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El libre albedrío no se relaciona con el bien de la misma manera que con el mal, porque la relación con el bien es absoluta y natural; mientras que la relación con el mal proviene de un defecto y es contraria a la naturaleza. Ahora bien, como dice el Filósofo en el libro II *De cáelo*[9], *lo que se opone a la naturaleza es posterior a lo que es conforme a ella, pues lo que es opuesto a la naturaleza viene a ser una especie de corte respecto de lo que es conforme a la naturaleza.* Y por este motivo el libre albedrío de la criatura puede, en el primer instante de la creación, moverse hacia el bien mereciendo, y no hacia el mal, pecando, con tal de que la naturaleza sea íntegra.

2. *A. la segunda hay que decir.* Lo que el hombre tiene en el principio de su creación según el curso ordinario de la naturaleza, le es natural; pero nada impide que alguna criatura, en el principio de su creación, obtenga de Dios algún beneficio de la gracia. Y de este modo el alma de Cristo recibió, en el principio de su creación, la gracia con que podía merecer. Por este motivo, esa gracia, en razón de cierta semejanza, se dice que le fue natural, como es manifiesto por Agustín en el *Enchir.*[10].

3. *A la tercera hay que decir* Nada impide que una misma cosa sea de uno por diversos motivos. Y, según esto, la gloria inmortal que Cristo mereció en el primer instante de su concepción pudo merecerla también por actos y padecimientos posteriores; no en el sentido de que le fuese más debida, sino porque le era debida por varias causas.

ARTICULO 4

¿Fue Cristo comprehensor perfecto en el primer instante de su concepción?

Infra q.49 a.6 ad 3; 1-2 q.5 a.7 ad 2

Objeciones por las que parece que Cristo no fue comprehensor perfecto en el primer instante de su concepción.

1. El mérito precede al premio, lo mismo que la culpa a la pena. Ahora bien, Cristo mereció en el primer instante de su concepción, como acaba de decirse (a.3). Por consiguiente, siendo el estado de comprehensor el premio principal, parece que Cristo no fue comprehensor en el primer instante de su concepción.

2. Aún más: en Le 24,26 dice el Señor: *Fue prenso que Cristo padeciese estoy entrase así en su gloria.* Pero la gloria pertenece al estado de comprehensor. Luego Cristo no tuvo el estado de comprehensor en el primer instante de su concepción, cuando todavía no había sufrido pasión alguna.

3. Y también: lo que no conviene ni al hombre ni al ángel, parece que es propio de Dios, y así no conviene a Cristo en cuanto hombre. Ahora bien, el ser siempre bienaventurado no conviene ni al hombre ni al ángel, pues, si hubieran sido creados bienaventurados, no hubieran pecado después. Luego Cristo, en cuanto hombre, no fue bienaventurado en el primer instante de su concepción.

En cambio está lo que se lee en el Sal 64,5: *Bienaventurado aquel a quien elegiste y tomaste;\o* que, según la *Glosa*[11], se refiere a la naturaleza humana de Cristo, que *fue asumida por el Yerbo de Dios en unidad de persona.* Pero la naturaleza humana fue asumida por el Verbo de Dios en el primer instante de su concepción. Luego Cristo, en cuanto hombre, fue bienaventurado en el primer instante de su concepción, lo cual es ser comprehensor.

Solución. *Hay que decir:* Como es claro por lo expuesto (a.3), no fue conveniente que Cristo, en su concepción, recibiese sólo la gracia habitual sin su acto, pues recibió la gracia *sin medida,* como antes se ha demostrado (q.7 a.11). Pero la gracia del viador, por estar desprovista de la gracia del comprehensor, es menor que la de este último. De donde resulta evidente que Cris-

9. C.3 n.l (BK 286al8); S. TH., lect.4. 10. C.40: ML 40,252. 11. *Glossa ordin.* (111,173 F); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,584. AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.*, Sal 64,5: ML 36,778.

to recibió, en el primer instante de su concepción, no sólo una gracia tan grande como la que tienen los comprehensores, sino también mayor que todos los comprehensores. Y como tal gracia no careció de su acto, sigúese que fue comprehensor en acto, viendo a Dios por esencia con mayor claridad que todas las criaturas.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Como antes se expuso (q.19 a.3), Cristo no mereció la gloria del alma por la que es llamado comprehensor, sino la gloria del cuerpo, a la que llegó por medio de su pasión.

2. *A. la segunda hay que decir:* Queda resuelta por lo anterior.

3. *A la tercera haj que decir.* Cristo, por ser Dios y hombre, tuvo también en su humanidad algo que las otras criaturas no tuvieron, a saber: el ser bienaventurado desde el mismísimo principio.

CUESTIÓN 35

Sobre el nacimiento de Cristo

Después de la concepción de Cristo, empezamos ahora a tratar de su nacimiento [a]. Y, en primer lugar, del mismo nacimiento; luego, de la manifestación del nacido (q.36).

Sobre lo primero se formulan ocho preguntas:

1. ¿El nacimiento se relaciona con la naturaleza, o con la persona?—2. ¿Es posible atribuir a Cristo un nacimiento distinto del eterno?—3. ¿La Santísima Virgen es madre suya por el nacimiento temporal?—4. ¿Debe ser llamada Madre de Dios?—5. ¿Cristo, en virtud de las dos filiaciones, es Hijo de Dios Padre e Hijo de la Virgen Madre?—6. Modo del nacimiento.—7. Lugar.—8. Tiempo del nacimiento.

ARTICULO 1

¿El nacimiento conviene más a la naturaleza que a la persona?

In Sent. 3 d.8 a.2

Objeciones por las que parece que el nacimiento conviene más a la naturaleza que a la persona.

1. Dice Agustín en el libro *De fide ad Petrum**: *La naturaleza eterna j divina no podría ser concebiday nacer, a no ser sino según la verdad de la naturaleza humana.* Así pues, a la naturaleza divina le conviene ser concebida y nacer por razón de la naturaleza humana. Por consiguiente, con mayor razón conviene a la naturaleza humana.

2. Aún más: según el Filósofo en el V *Metaphys.* [2], el nombre de naturaleza se deriva de *nacer.* Ahora bien, los nombres se asignan de acuerdo con la semejanza. Luego parece que el nacimiento es más propio de la naturaleza que de la persona.

3. Y también: nace propiamente lo que comienza a existir por el nacimiento. Ahora bien, por el nacimiento de Cristo no comenzó a existir su persona, sino su naturaleza humana. Luego parece que el nacimiento es más propio de la naturaleza que de la persona.

En cambio está lo que dice el Damasceno en el libro III[3]: *El nacimiento pertenece a la persona, no a la naturaleza.*

Solución. *Hay que decir:* El nacimiento puede atribuirse a uno de dos modos: uno, como a sujeto; otro, como a término. Como a sujeto se atribuye sin duda al ser que nace. Y esto pertenece a la persona, no a la naturaleza. Por consiguiente, siendo el nacimiento una especie de generación, así como una cosa es engendrada para que exista, así también nace para existir. Pero el existir es propio del ser subsistente, pues de la forma no subsistente sólo se dice que existe en cuanto que es algo. Y persona o hipóstasis significan algo que subsiste, mientras que naturaleza da a entender la forma en que una cosa subsiste. Y por esto el nacimiento se atribuye, como a sujeto propio del nacer, a la persona o hipóstasis, no a la naturaleza.

Pero el nacimiento se atribuye a la naturaleza como a término. En efecto, el término de la generación, y de todo nacimiento, es la forma, pues la naturaleza se define como una forma. Por lo que se dice que el nacimiento es *víapara la naturaleza,* como es manifiesto por el Filósofo en el II *Phys.* [4], porque el empeño de la naturaleza termina en la forma, o en la naturaleza específica.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir:* Debido a la identidad que se da en Dios entre naturaleza e hipóstasis, a veces se pone la naturaleza por la persona o hipóstasis. Y, de acuerdo con

1. FULGENCIO, c.2: ML 65,678. 2. L.4 c.4 n.l (BK 1014h>16); S. TH., lect.5. 3. *De Fide Ortb.* 1.4 c.7: MG 94,1113. 4. C.l n.14 (BKl93bl3); S. TH., lect.2.

a. Cuestión importante para el realismo de la encarnación y para la maternidad de María *(theotokos).*

esto, dice Agustín que la naturaleza divina es concebida y nace, porque la persona del Hijo fue concebida y nació según la naturaleza humana.

2. *A la segunda hay que decir:* Ningún movimiento o cambio se denomina por razón del sujeto que se mueve, sino por el término del movimiento, del que obtiene la especie. Y por esto el nacimiento no se denomina por la persona que nace, sino por la naturaleza en que se termina el nacimiento.

3. *A. la tercera hay que decir:* Hablando con propiedad, la naturaleza no empieza a existir; es más bien la persona la que comienza a existir en alguna naturaleza. Porque, como acabamos de declarar (en la sol.), se entiende por naturaleza aquello por lo que un ser existe, y por persona aquello que tiene una subsistencia.

ARTICULO 2

¿Hay que atribuir a Cristo un nacimiento temporal?

In Sent. 3 d.8 a.4 qM y 2; *Competid, theol.* c.212; *De un.* Kírfe'a.2 ad 16

Objeciones por las que parece que no debe atribuirse a Cristo un nacimiento temporal.

1. El *nacer es como un cierto movimiento de una cosa que no existe antes de nacer, que, merced al nacimiento, actúa para existir*[5]. Pero Cristo existía desde la eternidad. Luego no pudo nacer temporalmente.

2. Aún más: lo que es perfecto en sí mismo no necesita de nacimiento. Pero la persona del Hijo de Dios fue perfecta desde la eternidad. Luego no tuvo necesidad de un nacimiento temporal. Y, por consiguiente, parece que no nació temporalmente.

3. Y también: el nacimiento conviene propiamente a la persona. Ahora bien, en Cristo sólo hay una persona. Luego en Cristo no hay más que un solo nacimiento.

4. Por último: lo que tiene dos nacimientos nace dos veces. Pero la proposición *Cristo nació dos veces* da la impresión de ser falsa. Porque su nacimiento del Padre no admite interrupción, por ser eterno. En cambio, la requiere el adverbio latino *bis* (dos veces), pues sólo se dice que uno ha corrido dos veces cuando ha interrumpido su carrera. Luego parece que en Cristo no debe haber dos nacimientos.

En cambio está lo que dice el Damasceno en el libro III[6]*: Confesamos dos nacimientos en Cristo: uno eterno, por el que nace del Padre; y otro, acaecido en los últimos tiempos por nosotros.*

Solución: *Hay que decir:* Como acabamos de afirmar (a.l), la naturaleza se compara con el nacimiento como el término con el movimiento o el cambio. Y el movimiento se diferencia de acuerdo con la diversidad de los términos, como lo notifica el Filósofo en el V *Phys.*[7]. Ahora bien, en Cristo hay dos naturalezas: una, la que recibió del Padre desde la eternidad, y otra, la que recibió de la madre en el tiempo. Y por eso es necesario atribuir a Cristo dos nacimientos: uno, por el que nace eternamente del Padre; otro, por el que nació temporalmente de la madre.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Esta objeción fue planteada por un hereje llamado Feliciano. Agustín la resuelve, en su libro *Contra Felicianum* [8], de esta manera: *Supongamos, como quiere la mayor parte, que hay en el mundo un alma universal que vivifica todos los gérmenes con un impulso tan inefable que, sin mezclarse con los seres engendrados, da, sin embargo, la vida a los seres que han de ser engendrados. Es decir: Cuando esta alma general entra en el seno con el fm de informar una materia pasible para su uso, hace que exista una sola persona entre ella y esa cosa, que no consta que tenga la misma sustancia y, obrando el alma y sufriendo la materia su acción, resulta de las dos sustancias un hombre. Y así decimos que el alma nace del seno; no como si antes de nacer no hubiera existido absolutamente. Así pues, de manera más sublime, sin duda, nació el Hijo de Dios en cuanto hombre, por la misma razón que decimos que el alma nace con el cuerpo, no porque los dos tengan la misma sustancia, sino porque de ambas resulta una sola persona. Sin embargo, no por esto afirmamos que el Hijo de Dios haya comentado a existir desde ese momento, afín de que nadie crea que la divinidad es temporal. Tampoco reconocemos que la carne del Hijo de Dios haya existido desde la eternidad, para no pensar que no recibió un cuerpo verdadero sino una apariencia del mismo.*

2. *A la segunda hay que decir* Esta razón fue alegada por Nestorio [9]. Cirilo la resolvió

5. Cf. VIGILIO TAPSENSE, *De unit. Trin.* c.15: ML 62,344; o c.12: ML 42,1166. 6. *De Fide Orth.* c.7: MG 94,1009. 7. C.5 n.3 (BK 229a25); S. TH., lect.8. 8. VIGILIO TAPSENSE, *De unit. Trin.* c.15: ML 62,344; o c.12: ML 42,1166. 9. Véase *infra* a.4, obj.2 y ad 2. Cf. NESTORIO, *Sermones XIII,* traducidos por MARIO MERCATOR, serm.3: ML 48,768.

en una *Epístola*[10] diciendo: *No afirmamos que el Hijo de Dios haya necesitado indispensablemente de un segundo nacimiento, después del que tiene con relación al Padre, porque resulta necio e indocto decir que quien ha existido antes de todos los siglos, j es coeterno con el Padre, necesite de un segundo principio. Mas porque, por nosotros y por nuestra salvación, uniendo personalmente a sí lo que es humano, nadó de una mujer, por eso decimos que nació según la carne.*

3. *A. la tercera hay que decir:* El nacimiento pertenece a la persona como sujeto, y a la naturaleza como término. Pero es posible le acaezcan muchas mutaciones, las cuales, sin embargo, deben diferenciarse según los respectivos términos. Pero no decimos esto como si el nacimiento eterno fuese una mutación o un movimiento, sino porque lo designamos a modo de mutación o movimiento.

4. *A la cuarta hay que decir:* Puede decirse que Cristo nació dos veces, de acuerdo con sus dos nacimientos. Como se dice que corre dos veces el que corre en dos tiempos, de modo semejante puede decirse que nace dos veces el que nace una vez en la eternidad y otra en el tiempo, porque entre la eternidad y el tiempo hay mayor diferencia que la que media entre dos tiempos, aunque una y otro signifiquen medidas de duración.

ARTICULO 3

¿Puede llamarse la Santísima Virgen madre de Cristo según el nacimiento temporal de éste?

In Sent. 3 d.3 q.2 a.l; d.4 q.2 a.l; *In Gal.* 4 lect.2; ***Cont.*** *Gentes* 4,34 y 35

Objeciones por las que parece que la Santísima Virgen no puede llamarse madre de Cristo según el nacimiento temporal de éste.

1. Como antes se ha dicho (q.32 a.4), la Santísima Virgen María no hizo nada activamente en la generación de Cristo, fuera de suministrar exclusivamente la materia. Ahora bien, esto no parece ser suficiente para la noción de madre; de otro modo, la madera se llamaría madre del lecho o del escaño. Luego parece que la Santísima Virgen no puede llamarse madre de Cristo.

2. Aún más: Cristo nació de la Santísima Virgen milagrosamente. Pero la generación milagrosa no es suficiente para la noción de maternidad o de filiación, pues no decimos que Eva fue hija de Adán. Luego parece que tampoco Cristo debe llamarse hijo de la Santísima Virgen.

3. Y también: parece que la condición de madre requiere la resolución del semen. Ahora bien, como dice el Damasceno en el libro III[11], el cuerpo de Cristo *no fue formado por vía seminal, sino originariamente por el Espíritu Santo.* Luego da la impresión de que la Santísima Virgen no debe llamarse madre de Cristo.

En cambio está lo que se dice en Mt 1,18: *La generación de Cristo fue de este modo: Estando desposada su Madre, María, con José,* etc.

Solución. *Hay que decir* La Santísima Virgen María es verdadera y natural madre de Cristo. Porque, como antes se ha expuesto (q.5 a.2; q.31 a.5), el cuerpo de Cristo no fue traído del cielo, como enseñó el hereje Valentín, sino que fue tomado de la Virgen madre y fue formado de su purísima sangre. Y sólo esto se requiere para la noción de madre, como es manifiesto por lo antes declarado (q.31 a.5; q.32 a.4). Por lo que la Santísima Virgen es verdadera madre de Cristo *.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Como antes se ha explicado (q.32 a.3), la paternidad o la maternidad y la filiación no corresponden a cualquier generación, sino sólo a la generación de los vivientes. De ahí que, aceptando que algunas cosas inanimadas se hagan de una materia, no por eso surge en ellas la relación de maternidad y de filiación, sino sólo en la generación de los vivientes, llamada con toda propiedad nacimiento.

2. *A la segunda hay que decir:* Como escribe el Damasceno en el libro III[12], el nací-

10. Ep.4 *Ad Nestorium:* MG 77,45; o en la traducción de MARIO MERCATOR: ML 48,806; o en *Cóndilo de Efeso,* P.I c.8: MANSI 4,890. 11. *De Fide Orth.* c.2: MG 94,985. 12. *De Fide orth.* c.7: MG 94,1009.

b. La maternidad —«verdadera y natural»— de María es el sello de realismo para la encarnación; también sol.2.

miento temporal, con el que Cristo vino al mundo por nuestra salvación, es, de alguna manera, *conforme a nosotros, porque nadó hombre de mujer y al cabo del tiempo debido de la concepción; pero está por encima de nosotros, porque no fue concebido por obra del semen, sino por obra del Espíritu Santo y de la Santa Virgen, por encima de las leyes de la concepción.* Así pues, tal nacimiento fue natural por parte de la madre, pero milagroso por parte de la operación del Espíritu Santo. De donde la Santísima Virgen es verdadera y natural madre de Cristo.

3. *A. la tercera hay que decir.* Como antes se ha expuesto (q.31 a.5 ad 3; q.32 a.4), la resolución del semen de la mujer no es necesario para la concepción, y por ello tampoco es necesario para la noción de madre.

ARTICULO 4

¿La Santísima Virgen debe ser llamada Madre de Dios?

In Sent. 3 d.4 q.2 a.2; *In Mt.* 1; *In Gal.* 4 lect.2; *Cont. Gentes* 4, 34 y 35; *Compend. iheol.* c.222

Objeciones por las que parece que la Santísima Virgen no debe ser llamada Madre de Dios.

1. Sobre los sagrados misterios no deben hacerse otras afirmaciones que las ofrecidas por la Sagrada Escritura. Ahora bien, nunca se lee en la Sagrada Escritura que María sea madre o progenitora de Dios, sino *madre de Cristo* o *madre del Niño,* como consta por Mt 1,18. Luego no debe decirse que la Santísima Virgen es madre de Dios.

2. Aún más: Cristo se llama Dios por razón de su naturaleza divina. Pero ésta no comenzó a existir en virtud de la Virgen. Luego la Santísima Virgen no debe ser llamada madre de Dios.

3. Y también: el nombre *Dios* se predica en común del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Por consiguiente, si la Santísima Virgen es madre de Dios, parece seguirse que es madre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo; lo cual es una incongruencia. Luego la Santísima Virgen no debe ser llamada madre de Dios.

En cambio está lo que se lee en los *Capítulos* de Cirilo [13], aprobados por el Concilio de Efeso [14]: *Si alguno no confiesa que Dios es según verdad el Emmanuel, y que por eso la Santa Virgen es madre de Dios (pues dio a luz carnalmente al Verbo de Dios hecho carne), sea anatema.*

Solución. *Hay que decir:* Como antes se ha expuesto (q.16 a.l), todo nombre que signifique una naturaleza en concreto puede aplicarse a cualquier hipóstasis de esa naturaleza. Por haberse realizado la unión de la encarnación en la hipóstasis, como antes hemos dicho (q.2 a.3), es manifiesto que el nombre *Dios* puede aplicarse a la hipóstasis que tiene naturaleza humana y divina. Y, por este motivo, todo lo que conviene a la naturaleza divina y a la humana puede atribuirse a la persona, bien se aluda con ella a la naturaleza divina, bien se signifique con la misma la naturaleza humana. Ahora bien, el ser concebido y el nacer se atribuyen a la hipóstasis de acuerdo con aquella naturaleza en que es concebida y nace. Por consiguiente, habiendo sido asumida la naturaleza humana por la persona divina en el mismo principio de la concepción, como antes se ha dicho (q.33 a.3), sigúese que puede decirse que Dios verdaderamente fue concebido y nació de la Virgen. Se llama madre de una persona a la mujer que la ha concebido y dado a luz. De donde se deduce que la Santísima Virgen es llamada con toda verdad madre de Dios. Solamente se podría negar que la Santísima Virgen es madre de Dios si la humanidad hubiera estado sujeta a la concepción y al nacimiento antes de que aquel hombre fuese Hijo de Dios, como enseñó Fotino [15], o si la humanidad no hubiera sido asumida en la unidad de la persona o de la hipóstasis del Verbo de Dios, como afirmó Nestorio [1<s]. Pero ambas

13. Ep.17 *AdNestorium* anath.l: MG 77,120; o en la traducción de MARIO MERCATOR: ML 48,840. 14. P.I c.26: MANSI 4,1081; Dz 113. 15. Cf. ATANASIO, Ep. *De Synodo* n.27: MG 26,736; HILARIO, *De Synodo* n.38: ML 10,510; NESTORIO, *SermonesXIII,* en la traducción de MARIO MERCATOR, *Serm.* XII: ML 48,855; EPIFANIO, *Adv. Haereses\3* t.l, haeres.71: MG 42,373; *Concilio Romano IV(?)* año 380 (?): MANSI 3,486; Dz 63. Véase MARIO MERCATOR, *Appendix ad Contradictionem XIIAnathematismi Nestoriani:* ML 48,929; AGUSTÍN, *Serm. adpopul.* serm.173 c.5: ML 38,991; *De Haeres.* § 45: ML 43,34. 16. Cf. CIRILO, *Ez>.11 Ad Nestorium,* anath.2: MG 77,120; en *Concilio de Efeso,* P.I c.26: MANSI 4,1082; Dz 114; o también en la traducción de MARIO MERCATOR: ML 48,840; *Explicatio duodecim Capitum,* anath.2: MG 76,297. Cf. *supra* q.2 a.6.

hipótesis son falsas. Luego es herético negar que la Santísima Virgen es madre de Dios [c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esta objeción fue propuesta por Nestorio [1V]. Y se resuelve porque, aun cuando en la Escritura no se encuentre la afirmación expresa de que la Santísima Virgen sea madre de Dios, sí se dice expresamente en la misma Escritura que *Jesucristo es verdadero Dios,* como es evidente por 1 Jn 5,20, y que la Santísima Virgen es *madre de Jesucristo,* como es notorio por Mt 1,18. De donde necesariamente se sigue de las palabras de la Escritura que es madre de Dios.

En Rom 9,5 se dice también que *Cristo procede de los judíos según la carne, el cual está por encima de todas las cosas* (como) *Dios bendito por los siglos.* Ahora bien, no procede de los judíos más que por medio de la Santísima Virgen. Luego el que está *por encima de todas las cosas* (como) *Dios bendito por los siglos,* nació verdaderamente de la Santísima Virgen como madre suya.

2. *A. la segunda hay que decir.* También esta objeción proviene de Nestorio [18]. Pero Cirilo la resuelve en una *Epístola contra Nestorio* [19] diciendo: *Como el alma del hombre nace con su propio cuerpo, y ambos se toman por una sola cosa; y si alguien se atreviera a decir que la madre lo es de la carne, pero no del alma, hablaría con excesiva superfluidad, algo semejante comprobamos haber sucedido en la generación de Cristo. El Verbo de Dios ha nacido de la sustancia de Dios Padre; pero, por haber tomado carne verdaderamente, es necesario confesar que, según la carne, nació de mujer.* En consecuencia, es necesario decir que la Santísima Virgen se llama madre de Dios, no porque sea madre de la divinidad, sino porque, según la humanidad, es madre de la persona que tiene la divinidad y la humanidad.

3. *Ala tercera hay que decir.* El nombre de *Dios,* a pesar de ser común a las tres personas, unas veces alude sólo a la persona del Padre, otras se refiere únicamente a la persona del Hijo o a la del Espíritu Santo, como antes hemos expuesto (q.16 a.l; 1 q.39 a.4). Y así, cuando se dice que *la Santísima Virgen es madre de Dios,* el nombre *Dios* se refiere exclusivamente a la persona encarnada del Hijo.

ARTICULO 5

¿Hay en Cristo dos filiaciones?

In Sent. 3 d.8 a.5; *Compend. theol.* c.212; *Quodl.* 9 q.2 a.3; *Quodl.* 1 q.2 a.l

Objeciones por las que parece que en Cristo hay dos filiaciones.

1. El nacimiento es la causa de la filiación. Ahora bien, en Cristo hay dos nacimientos. Luego en Cristo hay también dos filiaciones.

2. Aún más: la filiación por la que uno se llama hijo de alguien en calidad de madre o de padre depende, en cierto modo, del mismo hijo, porque la esencia de la relación consiste en *relacionarse de alguna manera con otro;* por lo que, destruido uno de los términos relativos, se destruye el otro. Pero la filiación eterna, por la que Cristo es Hijo de Dios Padre, no depende de la madre, porque nada que sea eterno depende de lo temporal. Luego Cristo no es hijo de la madre con filiación eterna. Por consiguiente, o no es hijo suyo en modo alguno, lo que va en contra de lo anteriormente dicho (a.3 y 4), o es necesario que sea hijo suyo en virtud de una filiación temporal. Luego en Cristo hay dos filiaciones.

3. Y también: uno de los términos relacionados entra en la definición del otro, por lo que es evidente que uno de los términos de la relación se especifica por el otro. Pero una y misma cosa no puede estar en especies diversas. Luego parece imposible que una y la misma relación se termine en extremos totalmente distintos. Ahora bien, Cristo es llamado Hijo del Padre Eterno y de la Madre temporal, que son términos

17. Ep.2 *ad Cyrillum,* § 3, en *Concilio de Efeso,* P.I c.9: MANSI 4,895; o también en la traducción de MARIO MERCATOR: ML 48,820. Véase CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Adv. blasphemias* 1.1 c.l: MG 76,25; 1.2 c.l: MG 76,69; *Dial, cum Nestorio:* MG 76,249. 18. *Sermones XIII,* traducidos por MARIO MERCATOR, serm.l: ML 48,759; serm.5: ML 48,785,787; en CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Adv. Nestorii blasphemias,* 1.1 c.l: MG 76,20. Véase CASIANO, *De Incarn. Christi* 1.2 c.2: ML 50,31; 1.7 c.2: ML 50,199. 19. Ep.l *AdMon. Aegypti:* MG 77,21; o en el *Concilio de Efeso,* P.I c.2 n.12: MANSI 4,599.

c. La acción maternal de María no termina en un hombre que se uniría a Dios, sino en una naturaleza humana que desde el primer instante es asumida por una persona divina. María es madre de Cristo, personalmente Hijo de Dios (sol.2).

enteramente distintos. Por consiguiente, da la impresión de que, en virtud de una misma relación, Cristo no puede llamarse Hijo del Padre y de la Madre. Hay, pues, dos filiaciones en Cristo.

En cambio está que, como dice el Damasceno en el libro III[20], en Cristo se multiplica lo que pertenece a la naturaleza, no lo que es propio de la persona. Ahora bien, la filiación pertenece sobre todo a la persona, puesto que es una propiedad personal, como es claro por lo dicho en la *Primera Parte* (q.32 a.3; q.40 a.2). Luego en Cristo hay una sola filiación.

Solución. *Hay que decir:* Sobre esta cuestión hay distintas opiniones. Algunos[21], fijándose en la causa de la filiación, que es el nacimiento, ponen en Cristo dos filiaciones, como hay también en El dos nacimientos. Otros z en cambio, atendiendo al sujeto de la filiación, que es la persona o hipóstasis, establecen en Cristo una sola filiación, lo mismo que tiene una sola hipóstasis o persona.

La unidad o pluralidad de la relación no se toma de los términos, sino de la causa o del sujeto. En caso de tomarse de los términos, sería necesario que cada hombre tuviese dos filiaciones: una, la relacionada con el padre, y otra, la referente a la madre. Pero quien considere atentamente el problema ve que cada uno está vinculado con el padre y con la madre por la misma relación, debido a la unidad de la causa. El hombre procede del padre y de la madre mediante un mismo nacimiento, por lo que se refiere a los dos con la misma relación. Y la misma razón se da en el maestro que instruye a los alumnos con la misma doctrina, y en el señor que gobierna a diversos subditos con la misma autoridad. Pero si las diversas causas fueran específicamente diferentes, parece que, por ello, las relaciones se distinguirán específicamente. Por lo que nada impide que en un mismo sujeto existan varias relaciones específicamente distintas. Por ejemplo, si alguien enseña a unos gramática y a otros lógica, la naturaleza del magisterio sería distinta en cada caso; y, por eso, un mismo hombre puede ser maestro de distintos o de los mismos alumnos mediante diversas relaciones de acuerdo con las diferentes enseñanzas. Pero sucede alguna vez que uno se relaciona con muchos por diversas causas, pero de la misma especie; por ejemplo, cuando alguien es padre de varios hijos de acuerdo con distintos actos generativos. Por lo que la paternidad no puede ser específicamente diferente, ya que los actos de la generación son específicamente los mismos. Y como varias formas de la misma especie no pueden coexistir en un mismo sujeto, no es posible que haya varias paternidades en el que es padre de muchos hijos por generación natural. Ocurriría lo contrario en caso de que fuese padre de uno por generación natural y de otro por adopción.

Ahora bien, es evidente que Cristo no nació eternamente del Padre y temporalmente de la madre mediante un único y mismo nacimiento. Y el nacimiento no es de la misma especie. Por lo que, bajo este aspecto, sería necesario decir que en Cristo hay diversas filiaciones, una temporal y otra eterna. Pero como el sujeto de la filiación no es la naturaleza o una parte de la naturaleza, sino sólo la persona o la hipóstasis, y en Cristo no hay más hipóstasis o persona que la eterna, no puede haber en El filiación alguna fuera de la que existe en la hipóstasis eterna. Ahora bien, toda relación temporal que se anuncie de Dios no pone en el mismo Dios eterno algo real, sino sólo algo mental, como quedó expuesto en la *Primera Parte* (q.13 a.7). Y por eso la filiación que vincula a Cristo con su madre no puede ser una relación real, sino sólo mental.

Y, de este modo, las dos opiniones resultan parcialmente verdaderas, pues, si nos fijamos en las nociones estrictas de filiación, es necesario hablar de dos filiaciones, de acuerdo con la dualidad de los nacimientos. En cambio, si nos atenemos al sujeto de la filiación, que solamente puede ser el supuesto eterno, no es posible que exista en Cristo otra filiación real que la eterna.

Sin embargo, (Cristo) se llama hijo respecto de su madre en virtud de la relación sobrentendida en la relación de maternidad respecto de Cristo; como Dios es llamado

20. *DeFideOrth.* c.!3:MG 94,1033; c.!4:MG 94,1033. 21. Opinión de ROBERTO KILWARDBY, *In Sent.* 1.3. Se formula la pregunta: ¿Hay en Cristo dos filiaciones? (Ms. del Colegio Merton de Oxford 131, fo!.109r): véase LONGPRE, *Antonianum* (1932), p.295. Cf, VIGILIO TAPSENSE, *De unit. Trin.* c.14: ML 62,344; o c.ll: ML 42,1166. PsEUDO-Huco DE SAN VÍCTOR, *Summa Sent.* tr.l c.15: ML 176,70; ABELARDO, *Sic et non* § 75: ML 178,1448. 22. GANDULEO DE BOLONIA, *Sent.* 1.3 § 15 (WA 285); BUENAVENTURA, *In Sent.* 3 d.8 a.2 q.2 (QR 3,194); ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 3 d.8 a.l (BO 28,163).

Señor por la relación sobrentendida en la relación real con que la criatura está sujeta a Dios. Y aunque la relación de dominio no es real en Dios, éste es, sin embargo, realmente Señor, en virtud de la sujeción de la criatura a El. Y, del mismo modo, Cristo se llama realmente hijo de la Virgen madre en virtud de la relación real de la maternidad respecto de Cristo [d].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** El nacimiento temporal causaría en Cristo una filiación real en caso de que existiese en El un sujeto capaz de una filiación de esa naturaleza. Tal sujeto no puede existir en verdad, porque el supuesto eterno no es susceptivo de una relación temporal, como acabamos de decir (en la sol.). Ni puede decirse tampoco que sea capaz de una filiación temporal por razón de la naturaleza humana, como también por razón de su nacimiento temporal, porque sería preciso que la naturaleza humana fuera de algún modo sujeto de la filiación, como de alguna manera lo es del nacimiento. Cuando a un etíope le llamamos blanco por causa de sus dientes, es necesario que los dientes del etíope sean el sujeto de la blancura. Pero la naturaleza humana no puede ser en modo alguno sujeto de la filiación, porque esta relación mira directamente a la persona.

2. *A la segunda hay que decir:* La filiación eterna no depende de una madre temporal; pero entendemos que a esa filiación eterna está unida una referencia temporal dependiente de la madre, en virtud de la cual Cristo es llamado hijo de su madre.

3. *A la tercera hay que decir: El uno y el ser se implican,* como se expone en el IV *Metaphys.* [23]. Y por eso, como acontece que en uno de los extremos la relación es un ser, mientras que en el otro no lo es, quedándose en un puro concepto, como dice el Filósofo acerca del objeto de la ciencia y la ciencia misma, en el V *Metaphys.* [24], así sucede también que de parte de uno de los extremos existe una relación, mientras que de parte del otro hay muchas relaciones. Por ejemplo, en los hombres, por parte de los padres existen dos relaciones, una la de la paternidad y otra la de la maternidad, que son específicamente distintas, porque el padre es principio de la generación por un motivo, y la madre lo es por otro. (Si fuesen muchos principio de una acción por el mismo motivo, v.gr. cuando muchos tiran juntamente de una nave, habría en todos una misma y única relación.) En cambio, por parte de la prole hay una sola filiación real, aunque mentalmente sea doble, en cuanto que corresponde a ambas relaciones de los padres en conformidad con las dos referencias mentales. Y así también, bajo cierto aspecto, hay en Cristo una sola filiación real, la que mira al Padre eterno, aunque existe en El otra relación temporal, que se dirige a la madre temporal.

ARTICULO 6

¿Nadó Cristo sin dolor por parte de la madre?

2-2 q.164 a.2 ad 3

Objeciones por las que parece que Cristo no nació sin dolor por parte de su madre.

1. Así como la muerte de los hombres fue una consecuencia del pecado de los primeros padres, según Gen 2,17: *El día que comiereis, ciertamente moriréis,* así también lo es el dolor del parto, según Gen 3,16: *Con dolor parirás los hijos.* Ahora bien, Cristo quiso sufrir la muerte. Luego parece que, por el mismo motivo, su alumbramiento debió producirse con dolor.

2. Aún más: el fin concuerda con el principio. Pero el fin de la vida de Cristo se produjo con dolor, según Is 53,4: *Verdaderamente cargó con nuestros dolores.* Luego parece que también en su nacimiento debió existir el dolor del parto.

3. Y también: en el libro *De Ortu Salvatoris* [25] se cuenta que al nacimiento de Cristo asistieron las parteras, que parecen necesarias para la parturienta a causa del dolor. Luego parece que la Santísima Virgen dio a luz con dolor.

23. ARISTÓTELES, 1.3 c.2 n.5 (BK 1003b22); S. TH., lect.2. 24. L.4 c.15 n.8 (BK 1021a29); S. TH., 1.5 lect.8. 25. *Protoevang. lacobi* c.18 (TI 35).

d. En Cristo sólo hay una relación real de filiación: la que le une y hace distinto del Padre desde la eternidad. Pero, como Cristo es realmente hijo de María, la relación maternal de María con el Hijo es muy real y está en relación directa con la persona del Verbo. En un momento del tiempo coinciden paternidad eterna de Dios y maternidad temporal de María.

En cambio está lo que dice Agustín, en un Sermón *De Nativitate*[26], hablando a la Virgen Madre: *Ni en la concepción se alejó de ti el pudor, ni en tu alumbramiento se hizp presente el dolor.*

Solución. *Hay que decir:* El dolor de la parturienta se produce por la apertura de las vías por las que sale la criatura. Pero ya se dijo antes (q.28 a.2) que Cristo salió del seno materno cerrado, y de este modo no se dio allí ninguna apertura de las vías. Por tal motivo no existió dolor alguno en aquel parto, como tampoco hubo corrupción de ninguna clase; se dio, en cambio, la máxima alegría porque *había nacido en el mundo el Hombre-Dios,* según palabras de Is 35,1-2: *Florecerá sin duda como un lirio, y exultará golosa y llena de alabanzas.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El dolor del parto en la mujer es consecuencia de la unión carnal con el varón. De donde, en Gen 3,16, después de haber dicho *parirás con dolor,* se añade: *Y estarás bajo el dominio del varón.* Pero, como dice Agustín en un Sermón *De Assumptione Beatae Vtrginis*[2"], de tal sentencia está excluida la Virgen Madre de Dios, la cual, *por haber concebido a Cristo sin la coluvie del pecado y sin el menoscabo de la unión con el varón, engendró sin dolor, sin violación de su integridady permaneciendo intacto el pudor de su virginidad.* Y Cristo asumió la muerte por su libre voluntad, para satisfacer por nosotros, no como por necesidad emanada de aquella sentencia, porque El no era deudor de la muerte.

2. *A. la segunda hay que decir:* Como Cristo *muriendo destruyó nuestra muerte* (cf. 2 Tim 1,10), así con su sufrimiento nos libró a nosotros de los dolores; y por este motivo quiso morir con dolor. Pero el dolor de la madre en su alumbramiento no pertenecía a Cristo, que venía a satisfacer por nuestros pecados. Y por eso no fue necesario que su madre le diera a luz con dolor.

3. *A. la tercera hay que decir:* En Le 2,7 se narra que la propia Santísima Virgen *envolvió en pañales y colocó en el pesebre* al Niño que acababa de dar a luz. Y con esto queda demostrado que la narración de ese libro, que es apócrifo[28], es falsa. De donde dice Jerónimo en su *Contra Helvidium*[29]: *No hubo allí partera alguna, ni se hizo presente diligencia alguna de mujercillas.* (María) *fue la madre y fue la partera. Envolvió al Niño en pañales,* dice, *y lo colocó en el pesebre. Esta noticia pone de mani-Jiesto los disparates de los apócrifos.*

ARTICULO 7

¿Debió nacer Cristo en Belén?

In Mt. 2

Objeciones por las que parece que Cristo no debió nacer en Belén.

1. Se dice en Is 2,3: *De Sión saldrá la ley, y dejerusalén la palabra del Señor.* Ahora bien, Cristo es verdaderamente el Verbo de Dios. Luego debió venir al mundo desde Jerusalén.

2. Aún más: en Mt 2,23 se dice que estaba escrito de Cristo que *sería llamado Nazareno;* lo cual está tomado de Is 11,1, dónde está escrito: *De su raíz nacerá una flor;* y *Nazaret significa flor*[30]. Pero uno se denomina principalmente por el lugar de su nacimiento. Luego parece que debió nacer en Nazaret, donde también fue concebido y criado.

3. Y también: el Señor nació en el mundo para anunciar el testimonio de la verdad, según aquellas palabras de Jn 18,37: *Para esto nací, y para esto he venido al mundo: Para dar testimonio de la verdad.* Ahora bien, esto hubiera podido cumplirlo mejor de haber nacido en la ciudad de Roma, que ostentaba entonces el dominio del mundo. De donde dice Pablo escribiendo a los Romanos (1,8): *Vuestra fe es anunciada en todo el mundo.* Luego parece que no debió nacer en Belén.

En cambio está lo que dice en Miq 5,2: *Y tú, Belén de Efratá, de ti me saldrá el que domine en Israel.*

Solución. *Hay que decir:* Cristo quiso nacer en Belén por dos motivos. Primero, porque *nació de la descendencia de David según la carne,* como se dice en Rom 1,3. A David le había sido hecha la promesa especial de Cristo, según aquellas palabras de 2 Re (2 Sam) 23,1: *Dijo el varón para quien fue dispuesto lo referente al Cristo del Dios de Jacob.* Y por eso quiso nacer en Belén, donde nació David, para que por el mismo lugar de nacimiento quedase demostrado el cumplimiento de la promesa que le había sido hecha. Y esto es lo que indica el Evangelista (Le

26. Entre las Obras de AGUSTÍN, *Serm. suppos.* serm.195: ML 39,2108. 27 PSEUDO-AGUSTÍN, c.4: ML 40,1144. 28. Cf. GRACIANO, *Decretum,* P.l d.15 can.3 *Sancta Romana* § 42 (RF 1,38). 29. N.8: ML 23,201. 30. Cf. JERÓNIMO, *De nom. hebr.,* Nov. Test, **De** Mt.: ML 23,886.

2,4) cuando dice: *Porque era de la casay de la familia de David.*

Segundo, porque, como dice Gregorio en una *Homilía* , *Belén se traduce por casa de pan. Es el mismo Cristo quien dice: Yo soy el pan vivo que he bajado del délo*[e].

Respuesta a las objeciones: \. *A. la primera hay que decir:* Como David nació en Belén (1 Re 17,12), así también eligió a Jerusalén para establecer en ella la sede de su reino y para edificar allí el templo del Señor (2 Re 5,5; 7), con lo que Jerusalén se convirtió así en ciudad real y sacerdotal. Ahora bien, el sacerdocio y el reino de Cristo se realizaron principalmente en su pasión. Y por eso eligió convenientemente Belén para su nacimiento, Jerusalén para su pasión.

Con esto confundió a la vez la vanidad de los hombres, que se glorían de traer su origen de ciudades nobles, en las que buscan también ser especialmente honrados. Cristo, por el contrario, quiso nacer en una población desconocida, y padecer los agravios en una ciudad ilustre.

2. *A la segunda hay que decir:* Cristo quiso florecer conforme a una vida virtuosa, no según el origen racial. Y por este motivo quiso ser educado y criado en la ciudad de Nazaret. Pero tuvo a bien nacer en Belén peregrinando como extranjero, porque, como dice Gregorio[32], *mediante la humanidad que había tomado, nacía como en casa ajena, no conforme a su poder, sino conforme a la naturaleza.* Y, como también escribe Beda[33], *por carecer de lugar en el mesón, nos preparó muchas mansiones en la casa de su Padre.*

3. *A la tercera hay que decir:* Como se lee en un *Sermón* del Concilio de Efeso[34], *si hubiese elegido la grandiosa ciudad de Roma, hubiera pensado que el cambio del mundo obedeció al poder de sus ciudadanos. Si hubiera sido hijo del Emperador, hubieran atribuido sus frutos al poder. Sin embargo, para que se supiese que la divinidad había transformado el orbe, eligió una madre pobre y una patria todavía más pobre.*

Dios eligió la flaquera del mundo para confundir a los fuertes, como se dice en 1 Cor 1,27. De ahí que, para demostrar más su poder, estableció en Roma, que era la cabeza del mundo, la capitalidad de su Iglesia, en señal de una victoria perfecta, a fin de que desde allí se extendiese la fe al mundo entero, según palabras de Is 26,5-6: *Humillará la ciudad soberbia, y la pisará el pie del pobre,* es decir, de Cristo, *el paso de los menesterosos,* esto es, de los apóstoles Pedro y Pablo.

ARTICULO 8

¿Nació Cristo en el tiempo oportuno?

In Mí. 2

Objeciones por las que parece que Cristo no nació en el tiempo conveniente.

1. Cristo vino para restablecer la libertad a los suyos. Pero nació en tiempo de esclavitud, a saber, cuando por un decreto de Augusto queda empadronado todo el orbe, como hecho tributario, según se lee en Le 2,1 ss.

Luego parece que Cristo no nació en el tiempo oportuno.

2. Aún más: las promesas sobre el nacimiento de Cristo no fueron hechas a los gentiles, según palabras de Rom 9,4: *De quienes* (los israelitas) *son las promesas.* Ahora bien, Cristo nació en un tiempo en que dominaba un rey extranjero, como es evidente por Mt 2,1: *Habiendo nacido Jesús en los días del rey Herodes.* Luego parece que no nació en el tiempo conveniente.

3. Y también: el tiempo de la presencia de Cristo en el mundo se compara con el día, puesto que Aquél es la *luz del mundo,* por lo que él mismo dice en Jn 9,4: *Es preciso que yo haga las obras del que me envió mientras es de día.* Pero los días son más largos en verano que en invierno. Luego, habiendo nacido en lo profundo del invierno, el día octavo de las calendas de enero (25 de diciembre), parece que no nació en el tiempo preciso.

En cambio está lo que se dice en Gal 4,4: *Cuando llegó la plenitud de los tiempos, Dios envió a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley.*

31. *In Evang.* 1.1 hom.8: ML 76,1104. 32. *In Evang.* 1.1 hom.8: ML 76,1104. 33. *In Lúe.* 2,7 1.1: ML 92,331. 34. P.III c.9: MANSI 5,195. TEODOTO DE ANCIRA, Hom.l *In Natalem Salv.:* MG 77,1360.

e. Partiendo del dato evangélico, se confiesa que Jesús realiza las promesas hechas a David (c.) siendo liberador en actitud de pobreza (sol.l), con la entrega personal de «una conducta virtuosa» (sol.2), renunciando a la imposición por el poder (sol.3).

Solución. *Hay que decir:* La diferencia entre Cristo y los otros hombres está en esto: Los otros hombres nacen sujetos a la necesidad del tiempo; Cristo, en cambio, como Señor y Creador de todos los tiempos, escogió el tiempo en que había de nacer, lo mismo que eligió la madre y el lugar. Y porque *cuanto procede de Dios está perfectamente ordenado* (cf. Rom 13,1) y convenientemente dispuesto (cf. Sab 8,1), sigúese que Cristo nació en el tiempo más oportuno *f.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Cristo vino para hacernos volver del estado de esclavitud al estado de libertad. Y por eso, así como asumió nuestra mortalidad para devolvernos a la vida, de igual modo, como dice Beda[35], *se dignó encarnarse en un tiempo en que, apenas nacido, fuese empadronado en el censo del César y, por liberarnos a nosotros, quedase él sometido a la servidumbre.*

También por aquellos días, en que el mundo entero vivía bajo la autoridad de un solo Príncipe, reinó la mayor paz. Y por eso convenía que en tal época naciese Cristo, que es *nuestra paz que hizo de los dos pueblos uno,* como se dice en Ef 2,14. Por lo que escribe Jerónimo en *Super Isaiam*[36]: *Repasemos las antiguas historias, y descubriremos que hasta el año veintiocho de César Augusto imperó la discordia en todo el mundo, y que, una vez nacido el Señor, cesaron todas las guerras,* conforme a aquellas palabras de Is 2,4: *No levantará espada nación contra nación.*

Convenía asimismo que, cuando imperaba un solo Príncipe en el mundo, naciese Cristo, que venía a *congregar* a los suyos *en uno, para que hubiese un solo redil y un solo Pastor,* como se dice en Jn 11,52 y 10,16.

2. *A la segunda hay que decir:* Cristo quiso nacer en tiempos de un rey extranjero, para que se cumpliese la profecía de Jacob, que dice en Gen 49,10: *No faltará el cetro de Judá, ni un jefe de su descendencia, hasta que llegue el que ha de ser enviado.* Porque, como dice el Crisóstomo en *Super Mt.*[37], *mientras el pueblo judío estaba sujeto a los reyes de Judá, aunque pecadores, eran enviados profetas para su remedio. Pero ahora, cuando la ley de Dios estaba aherrojada bajo el poder de un rey inicuo, nace Cristo, porque la enfermedad grande y desesperada requería un médico más ingenioso.*

3. *A la tercera hay que decir:* Como se lee en el libro *De quaest. Novi et Vet. Test.*[38], *Cristo quiso nacer cuando la luz del día comienza a crecer,* para que quedase claro que él había venido para que los hombres se dirigiesen hacia la luz divina, según aquellas palabras de Le 1,79: *Para iluminar a los que viven en tinieblas y en sombra de muerte.*

Del mismo modo escogió también la crudeza del invierno para nacer, a fin de sufrir por nosotros las penalidades corporales ya desde entonces.

35. 7» *Lúe.* 2,4 1.1: ML 92,330. 36. Sobre 2,4 1.2: ML 24,46. 37. PSEUDO-CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Mt.* 2,1, hom.2: MG 56,636. 38. PSEUDO-AMBROSIO (Ambrosiaster), P.I, del *Nuevo Test.,* q.53: ML 35,2252.

f. Dios mismo eligió el tiempo para el nacimiento de Cristo (c.), mostrando así que viene a liberar como servidor (sol.l) desde su nacimiento (sol.3); su misión es unir a los hombres (sol.2) y ser luz para iluminar a todos (sol.3).

CUESTIÓN 36

Sobre la manifestación del nacimiento de Cristo

Corresponde a continuación tratar de la manifestación del nacimiento de Cristo[a].

Y sobre esto se plantean ocho problemas:

1. ¿El nacimiento de Cristo debió ser manifestado a todos?—2. ¿Debió ser manifestado a algunos?—3. ¿A quiénes debió manifestarse?—4. ¿Debió manifestarse él mismo o, mejor, debió ser manifestado por otros?—5. ¿Por qué otras cosas debió ser manifestado?—6. Sobre el orden de las manifestaciones.—7. Sobre la estrella que manifestó su nacimiento.—8. Sobre la veneración de los Magos, que conocieron el nacimiento de Cristo por medio de la estrella.

ARTICULO 1

¿El nacimiento de Cristo debió ser manifestado a todos?

Infra q.39 a.8 ad 3

Objeciones por las que parece que el nacimiento de Cristo debió ser manifestado a todos.

1. El cumplimiento debe corresponder a la promesa. Pero sobre la promesa del nacimiento de Cristo se dice en Sal 49,3: *Dios vendrá manifiestamente.* Y vino por su nacimiento terrenal. Luego parece que su nacimiento debió ser manifestado a todo el mundo.

2. Aún más: en 1 Tim 1,15 se lee: *Cristo vino a este mundo para salvar a los pecadores.* Ahora bien, esto no se cumple más que en cuanto se les manifiesta la gracia de Cristo, según aquellas palabras de Tit 2,11-12: *Apareáó la grada de Dios Salvador nuestro a todos los hombres, enseñándonos para que, renunciando a la impiedad y a los deseos mundanos, vivamos sobria, piadosa y justamente en este mundo.* Luego parece que el nacimiento de Cristo debió ser manifestado a todos.

3. Y también: Dios, por encima de todo, es más inclinado a la misericordia, según aquella expresión de Sal 144,9: *Su misericordia está por encima de todas sus obras.* Pero en su segunda venida, en la *que juagará justamente* (cf. Sal 74,3), vendrá manifiestamente para todos, según el texto de Mt 24,27: *Como el relámpago sale del oriente y se deja ver hasta el occidente, así será la venida del Hijo del hombre.* Luego con mayor razón debió ser manifestada a todos su primera venida, cuando nació corporalmente en el mundo.

En cambio está lo que se dice en Is 45,15: *Tú eres un Dios escondido, Santo de Israel, Salvador.* Y lo que se lee en Is 53,3: *Su rostro está como escondido y despreciado.*

Solución. *Hay que decir:* El nacimiento de Cristo no debió ser manifestado a todos en general. Primero, porque esto hubiera impedido la redención humana, que fue realizada por medio de su cruz, pues, como se dice en 1 Cor 2,8: *De haberlo conocido, nunca hubieran crucificado al Señor de la gloria.*

Segundo, porque esto hubiera debilitado el mérito de la fe, por la que había venido a justificar a los hombres, según Rom 3,22: *La justicia de Dios por la fe en Jesucristo.* Si, al nacer Cristo, su nacimiento se hubiera manifestado a todos mediante signos claros, desde entonces se hubiera suprimido la razón de la fe, que es *la prueba de lo que no se ve,* como se lee en Heb 11,1.

Tercero, porque con esto se hubiera dudado sobre la verdad de su humanidad. De donde dice Agustín en la Epístola *ad Volu-*

a. Es una lectura espiritual sobre los relatos evangélicos. En ellos el creyente descubre algunas verdades fundamentales: Dios es inabarcable por el hombre (a.l en cambio); pero gratuitamente se revela (a.2 en cambio) según su sabiduría (a.3 en cambio) en condición de hombre (a.4 en cambio) y por signos apropiados a los hombres (a.5 en cambio) en un proceso elegido por Dios mismo (a.6 en cambio) y siempre ofreciendo nuevas señales (a.7 en cambio) a todos los hombres de buena voluntad (a.8 en cambio).

sianum z *Si no se hubiese hecho adulto de infante, cambiando la edad; si no hubiese necesitado de alimento y de sueño en modo alguno, ¿no hubiera consolidado la opinión errónea, j no se hubiera creído que en modo alguno había tomado verdadera naturaleza humana?;y, al hacerlo todo maravillosamente, ¿no hubiera destruido lo que realizó misericordiosamente?*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Esa sentencia se entiende de la venida de Cristo para juzgar, como expone la *Glosa*[2] a propósito del texto citado.

2. *A la segunda hay que decir:* Sobre la gracia de Dios Salvador habían de ser instruidos todos los hombres para su salvación, no al principio de su nacimiento, sino después, andando el tiempo, después de que *hubiera realizado la salvación en medio de la tierra* (cf. Sal 73,12). Por lo que, después de su pasión y resurrección, dijo a los discípulos en Mt 28,19: *Yendo* (por el mundo), *enseñad a todas las gentes.*

3. *A. la tercera hay que decir:* Para el juicio es necesario que se conozca la autoridad del juez, y por eso es necesario que la venida de Cristo para juzgar sea manifiesta. Pero la primera venida fue para la salvación de todos, que se realiza por medio de la fe, la cual recae en las cosas que no se ven. Y, por este motivo, la primera venida de Cristo debió ser escondida.

ARTICULO 2

¿El nacimiento de Cristo debió ser manifestado a algunos?

Objeciones por las que parece que el nacimiento de Cristo no debió ser manifestado a nadie.

1. Como acabamos de decir (a.l ad 3), era conveniente para la salvación de los hombres que la primera venida de Cristo fuese oculta. Pero Cristo vino para salvar a todos, según aquellas palabras de 1 Tim 4,10: *El es Salvador de todos los hombres, sobre todo de los fieles.* Luego el nacimiento de Cristo no debió ser manifestado a nadie.

2. Aún más: antes de que Cristo viniera al mundo les fue revelado a la Santísima Virgen y a San José el futuro nacimiento de Aquél. Luego no era necesario que, una vez nacido Cristo, fuese manifestado a otros su nacimiento.

3. Y también: ningún hombre prudente descubre aquello de lo que se deriva la turbación y el daño de otros. Pero, una vez manifestado el nacimiento de Cristo, se siguió la turbación, puesto que en Mt 2,3 se dice: *Oyendo el rey Herodes* el nacimiento de Cristo, *se turbó y toda Jerusalén con él.* Esto redundó también en perjuicio de los otros, pues, con esta ocasión, Herodes *mató en Belén y en sus contornos a los niños de dos años para abajo* (Mt 2,16). Luego parece que no fue conveniente que el nacimiento de Cristo fuese manifestado a algunos.

En cambio está que el nacimiento de Cristo no hubiera sido provechoso para nadie en caso de haber sido oculto para todos. Pero convenía que el nacimiento de Cristo fuese provechoso; de lo contrario, hubiera nacido inútilmente. Luego parece que el nacimiento de Cristo debió ser manifestado a algunos.

Solución. *Hay que decir:* Como escribe el Apóstol en Rom 13,1, *las cosas que provienen de Dios están ordenadas.* Y pertenece al orden de la sabiduría divina que los dones de Dios y los secretos de su sabiduría no lleguen por igual a todos, sino que se dirijan inmediatamente a algunos y, por medio de ellos, se encaminen a los otros. Por lo que, respecto al misterio de la resurrección, se dice, en Act 10,40-41, *que Dios concedió* a Cristo resucitado *que se hiciese visible, no a todo el pueblo, sino a los testigos señalados de antemano por Dios.* Luego esto debió observarse también tocante a su nacimiento, para que Cristo no se manifestase a todos, sino a algunos, por los que pudiera llegar a los otros.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* Como hubiera cedido en perjuicio de la salvación humana el que todos los hombres conociesen el nacimiento de Dios, así hubiera acontecido también en caso de no haber sido conocido por nadie. De uno y otro modo se destruye la fe, a saber: tanto si una cosa es enteramente manifiesta como si no es conocida por nadie, de quien pueda ser oído el testimonio, pues *la fe viene de la audición,* como se dice en Rom 10,17.

2. *A la segunda hay que decir.* María y José debían ser instruidos sobre el nacimiento de

1. *Epist.* 137 c.3:ML 33,519. 2. *Glossa inferí,* sobre Sal 49,3 (111,155v); *Gossa LOMVAKDI* sobre Sal 49,3: ML 191,476. AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.* ps.49,3; ML 36,569.

Cristo antes de que se produjese, porque a ellos tocaba reverenciar al niño concebido en el seno, y servirle una vez que hubiera nacido. Pero su testimonio, al provenir de la familia, hubiera sido considerado como sospechoso en cuanto a la grandeza de Cristo. Y por eso debió ser manifestado a otros extraños, cuyo testimonio pudiera estar exento de sospecha.

3. *A. la tercera hay que decir:* La turbación que se siguió de la manifestación del nacimiento de Cristo era conveniente a tal nacimiento. Primero, porque con esto queda patente la dignidad celeste de Cristo. De donde dice Gregorio en una *Homilía*[3]: *Nacido el Rey del cielo, se turba el rey de la tierra, porque, en efecto, la grandeva terrena queda confundida cuando se revela el señorío celestial.* Segundo, porque con esto se representaba la potestad judicial de Cristo. Por lo que dice Agustín en un Sermón sobre la *Epifanía": ¿Qué será el tribunal deljuez cuando la cuna del niño aterraba a los reyes soberbios?* Tercero, porque con esto se figuraba el aniquilamiento del reino del diablo, pues, como dice el papa León en un Sermón sobre la *Epifanía* [5], *no es tanto Herodes el que se turba en sí mismo cuanto el diablo en Herodes. Este le estimaba un hombre, mas el diablo lo tenía por Dios. Y ambos a dos temían al sucesor de su reino: el diablo, al sucesor celestial; Herodes, en cambio, al terrenal.* En vano, sin embargo, porque Cristo no había venido para tener un reino terreno en la tierra, como dice el papa León [6], hablando a Herodes: *Tupalacio no es capaz de hospedar a Cristo, ni el Señor del mundo puede quedar satisfecho con la estrechez del poder de tu reino.*

El que los judíos se turbasen, cuando más bien deberían alegrarse, se debe o a que, como dice el Crisóstomo[7], *los inicuos no podían alegrarse de la venida del justo,* o a que querían lisonjear a Herodes, a quien temían, porque *el pueblo halaga más de lo justo a aquellos cuya crueldad soporta.*

La muerte que los niños recibieron de Herodes no cedió en detrimento de los mismos, sino en su provecho. Dice Agustín en su Sermón sobre la *Epifanía*[8]: *No quiera Dios que pensemos que Cristo, que vino a liberar a los hombres, no hiciese nada por el premio de los que eran muertos por su causa, El, que, colgado de la cruz oró por los que le mataban.*

ARTICULO 3

¿Estuvieron bien escogidos aquellos a los que fue manifestado el nacimiento de Cristo?

Objeciones por las que parece que no fueron debidamente elegidos aquellos a quienes fue manifestado el nacimiento de Cristo.

1. En Mt 10,5 ordenó el Señor a sus discípulos: *No vayáis a los gentiles;* sin duda para manifestarse a los judíos antes que a los gentiles. Luego parece que mucho menos debió darse a conocer desde el principio el nacimiento de Cristo a los gentiles, que *vinieron del oriente,* como se lee en Mt 2,1.

2. Aún más: la revelación de la verdad divina debe hacerse principalmente a los amigos de Dios, conforme a aquellas palabras de Job 36,33: *Habla de* (su obra) *a su amigo.* Ahora bien, parece que los magos son enemigos de Dios, pues en Lev 19,31 se dice: *No acudáis a los magos ni preguntéis a los adivinos.* Luego el nacimiento de Cristo no debió ser revelado a los magos.

3. Y también: Cristo vino a liberar al mundo entero del poder del diablo, por lo que se dice en Mal 1,11: *Desde donde nace el sol hasta su ocaso, grande es mi nombre entre las naciones.* Luego no debió manifestarse solamente a los que habitan en el oriente, sino también a los que viven en todo el mundo.

4. Todavía más: todos los sacramentos de la ley antigua eran figura de Cristo. Ahora bien, los sacramentos de la ley antigua eran administrados por ministerio de los sacerdotes legales. Luego parece que el nacimiento de Cristo más debió ser revelado a los sacerdotes en el templo que a los pastores en el campo (Le 2,8).

5. Por último: Cristo nació de madre virgen, y él mismo era, cronológicamente, niño. Luego parece que hubiera sido más conveniente que se manifestase a los jóvenes y a las vírgenes que a los ancianos y casados, o a las viudas, como Simeón y Ana (Le 2,25).

En cambio está que en Jn 13,18 se dice: *Yo sé bien a quiénes elegí.* Pero las cosas que se hacen según la sabiduría de Dios, se hacen adecuadamente. Luego fueron elegi-

3. *In Evang.* 1.1 hom.10: ML 76,1110. 4. *Serm. adpopul.* serm.200 c.l: ML 38,1029. 5. Cf. PSEUDO-JUAN CRISÓSTOMO, *Op. Imperf. in Matth.* 2,3, hom.2: MG 56,639. 6. *Sermones* serm.34 c.2: ML 54,246. 7. Cf. PSEUDO-JUAN CRISÓSTOMO, *Op. Imperf. in Matth.* 2,3, hom.2: MG 56,639. *Glossa ordin.,* In Mt 2,3 (V,ll E). 8. *Serm. adpopul.* serm.373 c.3: ML 39,1665.

dos debidamente aquellos a quienes fue manifestado el nacimiento de Cristo.

Solución. *Hay que decir:* La salvación que Cristo iba a realizar pertenecía a toda la multiplicidad humana, pues, como se lee en Col 3,11, *en Cristo no hay varón y mujer, gentil y judío, esclavo y libre,* y así sucede con otras cosas por el estilo. Y, para que esto quedase prefigurado en el mismo nacimiento de Cristo, fue manifestado a hombres de toda condición. Porque, como dice Agustín en un Sermón sobre la *Epifanía*[9], *los pastores eran israelitas; los Magos, gentiles. Aquéllos estaban cerca, éstos vinieron de lejos. Unos y otros corrieron juntos como a su piedra angular.* Hubo también entre ellos otra diferencia: los Magos fueron sabios y poderosos; los pastores, humildes y plebeyos. También se reveló a justos, tales Simeón y Ana, y a pecadores, a saber, los Magos. Se manifestó asimismo a hombres y mujeres, como Ana, para demostrar con ello que ninguna clase de hombres quedaba excluida de la salvación de Cristo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La manifestación del nacimiento de Cristo fue una anticipación de la revelación plena que vendría luego. Y como en la segunda manifestación la gracia de Cristo fue anunciada por el propio Cristo y sus Apóstoles, primero a los judíos y luego a los gentiles, así también se acercaron a Cristo en primer lugar los pastores, que eran las primicias de los judíos, como los que vivían más cerca; y luego vinieron de lejos los Magos, que fueron *las primicias de los gentiles,* como dice Agustín[10].

2. *A la segunda hay que decir:* Como expone Agustín en un Sermón sobre la *Epifanía* [n], *como prevalece la impericia en la rusticidad de los pastores, así prevalece la impiedad en los sacrilegios de los magos. Sin embargo, Aquel que es la piedra angular consagró a sí mismo a unos y otros, porque vino a escoger lo necio para confundir a los sabios, y no a llamar a los justos, sino a los pecadores, afín de que ningún grande se ensoberbeciese y ningún débil se desesperase.*

Sin embargo, algunos [12] opinan que estos Magos no fueron hechiceros, sino sabios astrólogos, que entre los persas o los caldeos se llaman magos.

3. *A la tercera hay que decir:* Como expone el Crisóstomo [13], *los Magos vinieron del Oriente, porque de donde nace el día, de allí partió el principio de la fe, puesto que la fe es la luz de las almas.* O *porque cuantos vienen de Cristo, vienen de El y por Elz;* de donde en Zac 6,12 se escribe: *He aquí el varón, cuyo nombre es Oriente.*

Se dice, a la letra, que vinieron del oriente, o porque procedían, según algunos [15], de las regiones extremas del oriente, o porque vinieron de algunas comarcas vecinas de los judíos, pero que están situadas al oriente del país de los judíos [16].

Sin embargo, también es creíble que apareciesen señales del nacimiento de Cristo en otras partes del mundo, como sucedió en Roma, donde manó aceite [17], o en España, donde aparecieron tres soles que, poco a poco, se convirtieron en uno solo [18].

4. *A la cuarta hay que decir.* Como expone el Crisóstomo [19], el ángel que anunció el nacimiento de Cristo no se dirigió a Jerusalén, ni fue en busca de los escribas y fariseos, porque estaban corrompidos y eran presa de la envidia. Los pastores, en cambio, eran sinceros y cultivaban el antiguo estilo de vida de los patriarcas y de Moisés.

Estos pastores anunciaban también a los doctores de la Iglesia, a los que son revelados los misterios de Cristo, que estaban ocultos para los judíos.

5. *A la quinta hay que decir:* Como comenta Ambrosio[20], *el nacimiento del Señor debió ser testificado no sólo por los pastores, sino también por los ancianos y por los justos,* cuyo

9. *Serm. adpopul.* serm.202 c.l: ML 38,1033. 10. *Serm. adpopul.* serm.200 c.l: ML 38,1028; serm.202 c.l: ML 38,1033. 11. *Serm. adpopul.* serm.200 c.3: ML 38,1030. 12. JERÓNIMO, *In Dan. 2.2:* ML 25,521; PSEUDO-JUAN CRISÓSTOMO, *Op. Imperf. inMatth.* 2,1, hom.2: MG 56,637; ALBERTO MAGNO, *In Matth. 2,2* (BO 20,61). Cf. TOMÁS, *Caí. Aur. sup. Mt.* 2.2 § 1; *Glossa ordin.,* In Mt 2,1 (V.ll A). 13. Cf. PSEUDO-JUAN CRISÓSTOMO, *Op. Imperf. in Matth.* 2,2, hom.2: MG 56,637. 14. REMIGIO ALTISIODORENSE, *In Matth.* 2,1, hom.7: ML 131,901. 15. Cf. JUAN CRISÓSTOMO, *In Matth.* hom.6: MG 57,63; REMIGIO ALTISIODORENSE, *In Matth.* 2,1: ML 131,900; ALBERTO MAGNO, *In Matth. 2,2* (BO 20,66); TOMÁS, *Caí. Aur. sup. Mt. 2,2,* § 1. 16. Cf. REMIGIO ALTISIODORENSE, *In Matth.* 2,1, hom.7: ML 131,901; TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Mt.* 1,2, § 1. 17. Cf. EUSEBIO DE CESÁREA, *Chronica* 1.2, traducida por JERÓNIMO, Olymp.185: MG 19,521-522; cf. ML 27,431. 18. Cf. EUSEBIO DE CESÁREA, *Chronica* 1.2, traducida por JERÓNIMO, Olymp.184: MG 19,519-520; cf. ML 27,429. 19. Véase TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Le.* 2,8, § 3. Cf. TEOEILACTO, *In Lúe.* 2,8: MG 123,721; ORÍGENES, *In Lúe.* 2,8, hom.12, traducido por JERÓNIMO: MG 13,1828; cf. ML 26,258. 20. *In Lúe.* 2,25, 1.2: ML 15,1655.

testimonio resultaba más creíble por su santidad.

ARTICULO 4

¿Debió revelar su nacimiento el propio Cristo?

Objeciones por las que parece que el propio Cristo debió dar a conocer su nacimiento.

1. *La causa que actúa por sí misma es siempre más noble que la que obra movida por otro,* como se dice en el VIII *Physic.* [21]. Pero Cristo manifestó su nacimiento por medio de otros, a saber: a los pastores por medio de los ángeles, y a los Magos por la estrella. Luego con mayor razón debió revelar El mismo su nacimiento.

2. Aún más: en Eclo 20,32 se dice: *Sabiduría oculta y tesoro escondido: ¿Qué provecho hay en los dos?* Ahora bien, Cristo, desde el principio de su concepción, poseyó en plenitud el tesoro de la sabiduría y de la gracia. Por consiguiente, de no haber manifestado esta plenitud con obras y palabras, la sabiduría y la gracia le hubieran sido dadas en vano. Lo cual resulta inconveniente, porque *Dios y la naturaleza no hacen nada en vano,* como se dice en el I *De cáelo* [22].

3. Y también: en el libro *De Infantia Salvatoris* [23] se lee que Cristo hizo muchos milagros en su niñez. Y así da la impresión de que el mismo dio a conocer su nacimiento.

En cambio está lo que dice el papa León [24]: Los Magos encontraron un Niño Jesús que *en nada se diferenciaba de la generalidad de los niños.* Ahora bien, los otros niños no se dan a conocer por sí mismos. Luego tampoco convino que Cristo revelase por sí mismo su nacimiento.

Solución. *Hay que decir:* El nacimiento de Cristo estaba ordenado a la salvación de los hombres, que se consigue por medio de la fe. Pero la fe que salva, confiesa la divinidad y la humanidad de Cristo. Por consiguiente, era necesario que el nacimiento de Cristo fuese revelado de tal modo que la demostración de su divinidad no perjudicase la fe en su humanidad. Y esto sucedió al manifestar Cristo en sí mismo la semejanza de la flaqueza humana, y al demostrar, no obstante, el poder de su divinidad por medio de las criaturas de Dios. Y por eso Cristo no reveló por sí mismo su propio nacimiento, sino a través de sus criaturas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el terreno de la generación y el movimiento es necesario llegar a lo perfecto por medio de lo imperfecto. Y, por ese motivo, Cristo se manifestó primero por medio de otras criaturas, y después se reveló el mismo con una manifestación perfecta.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque la sabiduría escondida resulte inútil, no toca, sin embargo, al sabio manifestarse en cualquier momento, sino en el tiempo oportuno, pues en Eclo 20,6 se dice: *Hay quien calla porque no tiene respuesta; y hay quien calla conociendo el tiempo oportuno.* Así pues, la sabiduría dada a Cristo no fue inútil, porque se manifestó a sí misma en el tiempo oportuno. Y el haber permanecido oculta el tiempo oportuno es señal de sabiduría.

3. *A la tercera hay que decir.* El libro *De Infantia Salvatoris* [25] es apócrifo. Y el Crisóstomo, *In Ioann.* [26], dice que Cristo no hizo milagros antes de convertir el agua en vino, conforme a lo que se lee en Jn 2,11: *Este fue el primero de los milagros de Jesús. Si hubiera hecho milagros en el principio de su vida, los israelitas no hubieran necesitado que lo manifestase otro,* cuando, sin embargo, Juan Bautista dice en Jn 1,31: *Para que sea manifestado a Israel, por eso he venido yo a bautizar con agua. Justificadamente, pues, no comenzó a hacer milagros en los albores de su vida. Hubieran tomado su encarnación por una fantasía, y le hubieran crucificado antes del tiempo oportuno, deshechos de envidia.*

ARTICULO 5

¿El nacimiento de Cristo debió ser manifestado por los ángeles y por medio de la estrella?

In Mí. 2

Objeciones por las que parece que el nacimiento de Cristo no debió ser manifestado por los ángeles (Lc 2,8).

21. ARISTÓTELES, c.5 n.7 (BK 257a30); S. TH., lect.9. 22. ARISTÓTELES, c.4 n.8 (BK 271a33); S. TH., lect.8. 23. C.26-41 (TI 93-110). 24. *Sermones* serm.34 (VI sobre Epifanía), c.3: ML 54,247. 25. Cf. GRACIANO, *Decretum,* P.1 d.15 can.3 *Sancta Romana* § 41 (RF 1,38). 26. *Homil.* 21: MG 59,129.

1. Los ángeles son sustancias espirituales, según palabras de Sal 103,4: *Que hace ángeles a sus espíritus.* Pero el nacimiento de Cristo acontecía según la carne, no según su sustancia espiritual. Luego no debió ser manifestado por los ángeles.

2. Aún más: la afinidad de los justos con los ángeles es mayor que con cualesquiera otros seres, conforme a aquellas palabras de Sal 33,8: *El ángel del Señor acampa en torno a los que le temen, j los libra.* Ahora bien, a los justos, esto es, a Simeón y Ana, no les manifestaron los ángeles el nacimiento de Cristo. Luego tampoco debieron manifestarlo a los pastores.

3. Y también: parece que ni a los Magos debió serles manifestado el nacimiento de Cristo por medio de la estrella (Mt 2,2.9), pues da la impresión de que eso sería ocasión de error para los que piensan que los astros se enseñorean del nacimiento de los hombres. Pero las ocasiones de pecar deben ser apartadas de los hombres. Luego no fue conveniente que el nacimiento de Cristo fuese revelado por medio de la estrella.

4. Por último: para que algo sea manifestado por medio de un signo, éste debe ser cierto. Ahora bien, la estrella no parece que sea una señal segura del nacimiento de Cristo. Luego resulta incorrecto que el nacimiento de Cristo fuese manifestado por medio de una estrella.

En cambio está lo que se dice en Dt 32,4: *Las obras de Dios son perfectas.* Ahora bien, tal manifestación fue obra de Dios. Luego se realizó mediante señales oportunas.

Solución. *Hay que decir:* Como la demostración silogística se hace por medio de las nociones que son más conocidas de aquel a quien se trata de demostrar algo, así la manifestación que se realiza mediante señales debe hacerse por medio de las que son familiares a aquellos a quienes se orienta la manifestación. Pero es claro que a los justos les resulta familiar y habitual el ser instruidos por interior instinto del Espíritu Santo, a saber, por el espíritu de profecía, sin la demostración de signos sensibles. Mas otros, acostumbrados a las cosas corporales, son llevados mediante éstas a las espirituales. Los judíos estaban acostumbrados a recibir las instrucciones divinas por medio de ángeles, mediante los cuales también habían recibido la Ley, según aquellas palabras de Act 7,53: *Recibisteis la Ley por ministerio de los ángeles.* Los gentiles, en cambio, y sobre todo los astrólogos, estaban acostumbrados a contemplar el curso de las estrellas. Y por eso, a los justos, esto es, a Simeón y a Ana, les fue revelado el nacimiento de Cristo por interior instinto del Espíritu Santo, según el texto de Le 2,26: *Le había sido revelado por el Espíritu Santo que no moriría antes de ver al Ungido del Señor.* Pero a los pastores y a los Magos, como dados a las cosas corporales, les fue manifestado el nacimiento de Cristo por medio de apariciones visibles. Y como el nacimiento no era puramente terrenal, sino en cierto modo celestial, por eso les fue revelado el nacimiento de Cristo a unos y otros mediante señales celestes, pues, como dice Agustín en su Sermón sobre la *Epifanía*[21], *los ángeles moran en los cielos, j los astros los hermosean; a unosj a otros cuentan los cielos la gloria de Dios.*

Con razón, pues, fue revelado el nacimiento de Cristo a los pastores por los ángeles, como a judíos, entre los cuales fueron frecuentes las apariciones angélicas; a los Magos, en cambio, como acostumbrados a la contemplación de los cuerpos celestes, fue manifestado mediante la señal de la estrella. Porque, como dice el Crisóstomo [28], *el Señor, condescendiendo con ellos, quiso llamarlos por medio de las cosas a que estaban habituados.* Hay todavía otra razón. Porque, como dice Gregorio [29], *a los judíos, como a seres que usan de la razón, debió predicarles un ser racional, esto es, un ángel. Los gentiles, en cambio, que no sabían servirse de la razón para conocer a Dios, son conducidos a El no por medio de la voz sino mediante señales. Y como los predicadores anunciaron a los gentiles un Señor que ja hablaba, así los elementos mudos lo predicaron cuando todavía no hablaba.* Puede añadirse incluso una tercera razón. Porque, como expone Agustín en un Sermón sobre la *Epifanía*[30], *Abrahán tenía la promesa de una descendencia innumerable, que sería engendrada no por vía carnal, sino por la fecundidad de la fe. Y por eso fue comparada a la muchedumbre de las estrellas, con el fin de que surgiese la esperanza de una descendencia celestial.* Y por ese motivo los gentiles, *designados por las estrellas, son animados por la aparición de un nuevo astro* para que se lleguen a Cristo, por

27. *Serm. adpopul.* serm.204: ML 38,1037. 28. *In Matth.* hom.6: MG 57,65. 29. *In Evang.* 1.1, hom.10: ML 76,1110. 30. Cf. LEÓN MAGNO, *Sermones* serm.33 c.2: ML 54,241.

quien se convierten en descendencia de Abrahán.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la primera hay que decir:*** Necesita de manifestación lo que de suyo es oculto, pero no lo que, por naturaleza, es manifiesto. Ahora bien, la carne del que acababa de nacer era manifiesta, mientras que su divinidad era oculta. Y por eso su nacimiento es manifestado convenientemente por los ángeles, que son ministros de Dios. Por lo que el ángel apareció también rodeado de claridad, para hacer ver que el que acababa de nacer era *el esplendor de la gloria del Padre* (cf. Heb 1,3).

2. *A. la segunda hay que decir:* Los justos no necesitaban de la aparición visible de los ángeles, sino que, por perfectos, tenían suficiente con el instinto interior del Espíritu Santo.

3. *A. la tercera hay que decir.* La estrella que reveló el nacimiento de Cristo eliminó toda ocasión de error. Como escribe Agustín en *Contra Faustumz, ninguna clase de astrólogos estableció el destino de los hombres que iban a nacer por las estrellas, de tal manera que aseverasen que, nacido un hombre, una estrella abandonase su curso y se dirigiese a aquel que había nacido,* como sucedió con la estrella que manifestó el nacimiento de Cristo. Y por tanto, con esto no queda confirmado el error de quienes *piensan que la suerte de los hombres que nacen está vinculada al orden de los astros, pero que no creen que el orden de los astros pueda alterarse con el nacimiento de un hombre.*

Igualmente, como dice el Crisóstomo[32], *no es misión de la astronomía conocer, por medio de las estrellas, a los que nacen, sino predecir las cosas futuras a partir de la hora del nacimiento. Y los Magos no conocieron el tiempo del nacimiento para que, partiendo de aquí, conociesen el futuro por el movimiento de las estrellas, sino que procedieron más bien al contrario.*

4. *A. la cuarta hay que decir:* Como cuenta el Crisóstomo[33], en algunos escritos apócrifos se lee que cierta nación que habita en el extremo oriente, junto al Océano, poseía un escrito, con el nombre de *Set,* que habla de esta estrella y de los dones que deben ser ofrecidos en esa línea. Ese pueblo vigilaba con diligencia el nacimiento de tal estrella mediante doce exploradores que, en determinadas estaciones del año, subían devotamente a una montaña. En ella vieron un día una estrella que contenía como la figura de un niño y sobre ella la imagen de una cruz.

Cabe decir también, como se expone en el libro *De quaest. Nov. et Vet. Test.* , que *los Magos seguían la tradición de Balaam,* que anunció: *Una estrella saldrá de Jacob* (Núm 24,17). *Por donde, al ver una estrella fuera de la disposición acostumbrada, interpretaron que era lapredichapor Balaam como anunciadora del rey de losjudíos.*

O puede entenderse, como dice Agustín en un Sermón sobre la *Epifaníaz, que los Magos escucharon de los ángeles un aviso que revelaba* que la estrella anunciaba a Cristo recién nacido. Y parece probable que lo recibiesen *de los buenos, cuando y a buscaban su salvación en Cristo, a quien iban a adorar.*

O, finalmente, como dice el papa León en un Sermón sobre la *Epifanía ¡fuera de la figura que estimuló su mirada corporal, un rayo de verdad más brillante, que pertenecía a la iluminación de la fe, adoctrinó sus corazones.*

ARTICULO 6

¿El nacimiento de Cristo fue manifestado en el orden debido?

Objeciones por las que parece que el nacimiento de Cristo fue anunciado en un orden incorrecto.

1. El nacimiento de Cristo debió ser manifestado en primer lugar a los más allegados a Cristo, y a los que más le anhelaban, conforme a aquellas palabras de Sab 6,14: *Se adelanta a los que la desean, para manifestárseles.* Pero los justos eran los más allegados a Cristo por la fe, y eran los que más deseaban su venida, por lo que en Le 2,25 se dice de Simeón que *era un hombre justo y temeroso de Dios, que esperaba la redención de Israel.* Luego el nacimiento de Cristo hubiera debido ser manifestado a Simeón antes que a los pastores y a los Magos.

2. Aún más: los Magos fueron *las primicias de la gentilidad* que había de creer en Cristo[37]. Pero *la plenitud de los gentiles accede* primeramente a la fe, y después *será salvado todo Israel,* como se dice en Rom 11,25-26. Luego el nacimiento de Cristo debió ser manifestado antes a los Magos que a los pastores.

31. L.2 c.5: ML 42,212. 32. *In Matth.* hom.6: MG 57,63. 33. Cf. PsEUDo-JuAN CRISÓSTOMO, *Op. Imperf. in Matth. 2,2,* hom.2: MG 56,637. 34. PSEUDO-AMBROSIO (Ambrosiaster), P.l, *ex Nov. Test.,* q.62: ML 35,2258. 35. *Serm. ad popul.* serm.374: ML 39,1666. 36. *Sermones* serm.34 c.3: ML 54,246, 37. *Serm. ad popul.* serm.200 c.l: ML 38,1028; serm. 202 c.l: ML 38,1033.

3. Y también: en Mt 2,16 se dice que *Herodes mató a todos los niños que había en Belén y en sus contornos, de dos años para abajo, según el tiempo que había inquirido de los Magos.* Y así da la impresión de que los Magos llegaron a Cristo a los dos años de su nacimiento. Por consiguiente, el nacimiento de Cristo fue manifestado a los gentiles de modo inadecuado después de tanto tiempo.

En cambio está lo que se dice en Dan 2,21: *El cambia los tiempos y los momentos.* Y así parece que el tiempo de la manifestación del nacimiento de Cristo fue dispuesto en el orden oportuno.

Solución. *Hay que decir:* El nacimiento de Cristo fue revelado primeramente a los pastores, el mismo día en que tuvo lugar. Como se dice en Le 2,8.15.16, *había unos pastores en la misma región que velaban y guardaban las vigilias de la noche sobre sus rebaños. Y cuando los ángeles se apartaron de ellos yéndose al délo, se decían unos a otros: Pasemos a Belén. Y vinieron corriendo.* En segundo lugar llegaron a Cristo los Magos, el día trece de su nacimiento, día en que se celebra la fiesta de la Epifanía. Si hubieran venido pasados uno o dos años, no le hubieran encontrado en Belén, puesto que en Le 2,39 se dice que, *una vez que cumplieron todo conforme a la ley del Señor,* esto es, ofreciendo al Niño Jesús en el templo, *volvieron a Galilea, a su ciudad,* es decir, a *Nazaret.* En tercer lugar fue revelado a los justos en el templo, a los cuarenta días de haberse producido, como se lee en Le 2,22.

La razón de este orden es que: Por los pastores están significados los Apóstoles y otros creyentes del pueblo judío, a quienes primero fue dada a conocer la fe de Cristo, (y) entre los cuales no hubo *muchos poderosos ni muchos nobles,* como se dice en 1 Cor 1,26. En segundo lugar, la fe de Cristo llegó a la plenitud de las naciones, prefigurada por los Magos. Y en tercer lugar llegó a la plenitud de los judíos, prefigurada por los justos. Por lo que también a éstos se les manifestó Cristo en el templo de los judíos.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* Como declara el Apóstol en Rom 9,30-31, *Israel, siguiendo la ley de la justicia, no llegó a la ley de la justicia;* pero los gentiles, *que no buscaban la justicia,* se anticiparon en común a los judíos en la justicia de la fe. Y, en figura de esto, Simeón, *que esperaba la consolación de Israel,* conoció en último lugar a Cristo recién nacido; y le precedieron los Magos y los pastores, que no esperaban con tanto cuidado el nacimiento de Cristo.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque la plenitud de los gentiles entró primero en la fe que la plenitud de los judíos, sin embargo las primicias de los judíos se anticiparon en la fe a las primicias de los gentiles. Y por eso el nacimiento de Cristo fue revelado a los pastores antes que a los Magos.

3. *A. la tercera hay que decir:* Sobre la aparición de la estrella a los Magos hay dos opiniones. El Crisóstomo, en *Super Mt.*[38], y Agustín, en un Sermón sobre la *Epifanía*[39], dicen que la estrella se apareció a los Magos dos años antes del nacimiento de Cristo; y meditando primero y preparándose para el camino, llegaron a Cristo, desde las remotísimas tierras del oriente, el día trece después de su nacimiento. Por lo que también Herodes, inmediatamente después de la partida de los Magos, viéndose burlado por ellos, mandó matar a los niños de dos años para abajo, temiendo que Cristo hubiera nacido cuando apareció la estrella, de acuerdo con lo que había escuchado de los Magos.

Otros[40], en cambio, sostienen que la estrella se apareció en seguida de haber nacido Cristo y que los Magos, vista la estrella, emprendieron inmediatamente el camino, haciendo el larguísimo camino en trece días, en parte llevados por la virtud divina, y en parte ayudados por la velocidad de sus dromedarios. Y esto lo digo en el caso de que viniesen de las partes extremas del oriente. Sin embargo, algunos[41] dicen que vinieron de una región cercana, de donde fue Balaam, de cuya doctrina fueron ellos herederos. Y se dice que vinieron del oriente porque su tierra está situada al oriente del territorio de los judíos. Y de acuerdo con esto, Herodes no mató a los niños inmediatamente después de la partida de los Magos, sino pasados dos años. O porque se cuenta que, entre tanto, fue a Roma[42], donde había

38. Cf. PSEUDO-JUAN CRISÓSTOMO, *Op. Imperf. in Matth. 2,2,* hom.2: MG 56,638. 39. *Serm. suppos.* serm.l 31: ML 39,2006; serm.l 32: ML 39,2007. 40. Cf. REMIGIO ALTISIODORENSE, *In Matth.* 2,1, hom.7: ML 131,902. Véase *supra* a.3 ad 3. 41. Cf. REMIGIO ALTISIODORENSE, *In Matth.* 2,1, hom.7: ML 131,900. Véase *supra* a.3 ad 3. 42. PEDRO COMESTOR, *Hist. Scholast., In Evang.* c.ll: ML 198,1543.

sido acusado; o porque, agitado por el terror de algunos peligros , desistió entre tanto de su preocupación por matar al niño. O porque pudo creer que los Magos, *engañados por una falsa visión de la estrella, después de no encontrar al que pensaron había nacido, sintieron vergüenza de volver a él,* como dice Agustín en su libro *De consensu Evangelist.* [44]. Y por esto mató no sólo a los de dos años, sino también a los de menos, porque, como dice Agustín en un Sermón sobre los *Inocentes* [45], *temía que el niño a quien sirven las estrellas transformara su aspecto un poco por encima o por debajo de su edad.*

ARTICULO 7

¿La estrella que se apareció a los Magos fue uno de los astros del cielo?

In Mt. 2

Objeciones por las que parece que la estrella que se apareció a los Magos fue uno de los astros del cielo.

1. Dice Agustín en un Sermón sobre la *Epifaníaz: Mientras Dios está colgado de las pechosy soporta la envoltura de unos pobres pañales, de repente brilló en el cielo un nuevo astro.* Luego fue una estrella del cielo la que se apareció a los Magos.

2. Aún más: dice Agustín en otro Sermón sobre la *Epifanía*'[1]: *Cristo es revelado a los pastores por los ángeles, y a los Magos por medio de una estrella. A unosy otros habla la lengua de los cielos, porque había cesado la lengua de los profetas.* Pero los ángeles que se aparecieron a los pastores fueron de verdad ángeles del cielo. Luego la estrella que se apareció a los Magos fue también verdaderamente un astro del cielo.

3. Y también: las estrellas que no están en el cielo, sino en el aire, se llaman cometas, que no aparecen en el nacimiento de los reyes, siendo más bien señales de muerte. Pero aquella estrella indicaba el nacimiento de un Rey; por lo que dicen los Magos en Mt 2,2: *¿Dónde está el Rey de los judíos que ha nacido? Porque hemos visto su estrella en oriente.* Luego parece que fue una de las estrellas del cielo.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Contra Faustum : No era una de las estrellas que desde el inicio de la creación guardan el orden de sus recorridos bajo la ley del Creador; sino que, ante el nuevo parto de la Virgen, apareció una nueva estrella.*

Solución. *Hay que decir:* Como expone el Crisóstomo en *Super Mt.* [49], la estrella que se apareció a los Magos no fue uno de los astros del cielo. Y esto es claro por muchas razones. Primero, porque ninguna otra estrella va por este camino, ya que ésta se desplazaba de norte a sur, pues ésta es la situación de Judea con relación a Persia, de donde vinieron los Magos.

Segundo, por el tiempo, puesto que se dejaba ver no sólo en la noche, sino también al mediodía. De esto no es capaz una estrella; y ni siquiera la luna.

Tercero, porque unas veces aparecía y otras se ocultaba. Cuando entraron en Jerusalén, se ocultó; luego, cuando dejaron a Heredes, volvió a aparecerse.

Cuarto, porque no se movía continuamente, sino que, cuando convenía que caminasen los Magos, ella se ponía en marcha; en cambio, cuando convenía que se detuviesen, también ella se detenía, como acontecía con la columna de nube en el desierto (Ex 40,34; Dt 1,33).

Quinto, porque no mostró el parto de la Virgen quedándose en lo alto, sino descendiendo a lo bajo. En Mt 2,9 se dice que *la estrella que habían visto en oriente los precedía, hasta que, llegando al sitio en que estaba el Niño, se detuvo.* De donde resulta claro que la expresión de los Magos: *Vimos su estrella en oriente,* no debe entenderse como si, estando ellos en el oriente, hubiese aparecido la estrella en Judea, sino como que ellos la vieron en oriente, precediéndoles a ellos hasta Judea (aunque algunos muestran sus dudas sobre esto[50]). No hubiera podido señalar la casa con claridad de no haber estado próxima a la tierra. Y, como dice el propio Crisóstomo, este comportamiento no parece propio de una estrella, sino *de una potencia racional.* De donde *se saca la impresión de que esta estrella fue un poder invisible transformado en tal figura.*

43. Entre las Obras de AGUSTÍN, *Sen», suppos.* serm.131: ML 39,2006; serm.132: ML 39,2007. 44, L.2 c.ll: ML 34,1088. 45. *Glossa ordin.,* super Mt.2,16 (V,12 F). PEDRO COMESTOR, *Hist. Scholast., In Evang.* c.ll: ML 198,1543. 46. *Sena, suppos.* serm.122: ML 39,1990. 47. *Sen», ad popul.* serm.201 c.l: ML 38,1031. 48. L.2 c.5: ML 42,212. 49. *Hom. 6:* MG 57,64. 50. Cf. REMIGIO ALTISIODORENSE, *In Matth.* 2,1, hom.7: ML 131,902.

Por lo que algunos sostienen[51] que, como sobre el Señor bautizado descendió el Espíritu Santo en forma de paloma (cf. Mt 3,16; Me 1,10; Le 3,22), así se apareció a los Magos en forma de estrella. Otros [52], en cambio, dicen que el ángel que se apareció a los pastores en forma humana (cf. Le 2,9) se apareció a los Magos en figura de estrella. Sin embargo, parece más probable que fuese una estrella creada de nuevo, no en el cielo, sino en la atmósfera próxima a la tierra, y que se desplazaba a voluntad de Dios. Por lo que el papa León dice en un Sermón sobre la *Epifanía*[53]: *En la región del Oriente se apareció a los tres Magos una estrella de claridad desconocida que, al ser más fulgurante y hermosa que los demás astros, atraía sobre sí los ojos y los corazones de los que la miraban, para que se advirtiese al punto que no era vano lo que tan insólito parecía.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la** primera hay que decir:* En la Sagrada Escritura, cielo a veces significa el aire, conforme a la expresión: *Las aves del cielo y los peces del mar* (Sal 8,9).

2. *A. la segunda hay que decir.* Los mismos ángeles del cielo tienen como ministerio propio descender hasta nosotros, *enviados para servirnos* (Heb 1,14). Pero las estrellas del cielo no cambian de sitio. Por lo que la razón no es análoga.

3. *A. la tercera hay que decir:* Como esta estrella no siguió el curso de las estrellas del cielo, así tampoco siguió el de los cometas, que no se dejan ver de día, ni cambian su recorrido normal. Y, sin embargo, el significado de los cometas no estaba ausente del todo. Porque el reino celeste de Cristo *pulverizó y aniquiló a todos los reinos de la tierra, y él subsistirá eternamente,* como se dice en Dan 2,44.

ARTICULO 8

¿ Vinieron convenientemente los Magos a adorar y venerar a Cristo?

Supra a.3 ad 1

Objeciones por las que parece que los Magos no vinieron convenientemente a adorar y venerar a Cristo.

1. A cada rey le es debida la reverencia por parte de sus subditos. Pero los Magos no pertenecían al reino de los judíos. Luego, al conocer por la visión de la estrella que el nacido era el *rey de los judíos,* parece que su venida para adorarle no fue oportuna.

2. Aún más: cuando vive un rey, parece una necedad anunciar a otro extranjero. Ahora bien, en el reino judío reinaba Herodes. Luego los Magos se comportaron neciamente cuando anunciaron el nacimiento de un rey.

3. Y también: una señal celestial es más segura que una humana. Pero los Magos habían venido a Judea desde el oriente guiados por una señal celestial. Luego procedieron neciamente cuando, además de la señal de la estrella, buscaron una señal humana, preguntando: *¿Dónde está el Rey de los judíos que acaba de nacer?* (Mt 2,2).

4. Por último: la ofrenda de dones y la reverencia de la sumisión no se debe más que a los reyes que están ya reinando. Ahora bien, los Magos no encontraron un Cristo resplandeciente con la dignidad regia. Luego le ofrendaron los dones y la reverencia regia indebidamente.

En cambio está lo que se dice en Is 60,3: *Andarán las gentes a tu luz y los reyes al fulgor de tu aurora.* Pero los que son guiados por la luz divina no yerran. Luego los Magos rindieron reverencia a Cristo sin error de ninguna clase.

Solución. *Hay que decir:* Como queda expuesto (a.3 ad 1; a.6 arg.2), los Magos son *las primicias de las naciones* que creen en Cristo, en medio de las cuales apareció, como en un presagio, la fe y la devoción de las gentes que vienen a Cristo de lejos. Y por eso, como la devoción y la fe de las gentes está exenta de error por la inspiración del Espíritu Santo, así también es preciso creer que los Magos, inspirados por el Espíritu Santo, manifestaron prudentemente su reverencia a Cristo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* Como expone Agustín en un Sermón sobre la *Epifanía*[54], *habiendo nacido y muerto muchos reyes de los judíos, los Magos no buscaron a ninguno de ellos para adorarlo. ASÍ pues, no es a un rey de los judíos como*

51. PSEUDO-AGUSTÍN, *De Mirabilibus Sacrae Scripturae* 1.3 c.4: ML 35,2194. Cf. REMIGIO ALTISIODORENSE, 7» *Matth.* 2,1, hom.7: ML 131,902; TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Mt.* 2,2, § 1. 52. Cf. REMIGIO ALTISIODORENSE, *In Matth.* 2,1, hom.7: ML 131,902; TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Mt. 2,2,* § 1. 53. *Sermones* serm.31 c.l: ML 54,235. 54. *Sem. adpopul.* serm.200 c.l: ML 38,1029.

los que entonces solía haber al que los extranjeros, venidos de lejanas tierras, y enteramente extraños, pensaban rendir este homenaje tan excepcional. Sino que llegaron a conocer que el recién nacido era de tal categoría que no dudaron lo más mínimo de que, adorándole, habían de conseguir la salvación que se produce conforme a los planes de Dios[55].

2. *A. la segunda hay que decir:* Mediante aquel anuncio de los Magos quedaba prefigurada la constancia de los gentiles confesando a Cristo hasta la muerte. Por lo cual dice el Crisóstomo en *Super Mt.*[56]: *Al mirar con atención al Rey futuro, no temían al rey presente. Todavía no habían visto a Cristo, y ya estaban dispuestos a morir por El.*

3. *A la teñera hay que decir:* Como explica Agustín en un Sermón sobre la *Epifaníaz*[1], *la estrella que condujo a los Magos hasta el lugar en que estaba el Dios Niño con su madre virgen podía llevarlos a la ciudad de Belén, en la que nació Cristo. Sin embargo, se ocultó hasta que losjudíos testificaron acerca de la ciudad en que nacería Cristo, para que así, ratificados por un doble testimonio,* como dice el papa León[58], *deseasen con fe más ardiente al que manifestaban el resplandor de la estrella y la autoridad de la profecía.* Así, ellos mismos *anuncian* el nacimiento de Cristo, y *preguntan* por el lugar, *creen e inquieren, como significando a los que caminan en la fe y desean la visión,* según dice Agustín en otro Sermón sobre la *Epifaníaz.* Los judíos, en cambio, al indicarles el lugar del nacimiento de Cristo, *se hicieron semejantes a los constructores del arca de Noé, que proporcionaron a otros el medio para escaparse, mientras que ellos perecieron en el diluvio. Eos que inquirían oyerony se fueron; pero los doctores respondieron y se quedaron, semejantes a las piedras miliarias, que señalan el camino y no andan*[bO]. Y también por disposición divina sucedió que, oculta la estrella a su vista, los Magos, movidos por instinto humano, se dirigiesen a Jerusalén, buscando en la ciudad regia al recién nacido, para que en Jerusalén se anunciase públicamente por primera vez el nacimiento de Cristo, de acuerdo con las palabras de Is 2,3: *De Sión saldrá la ley, y de Jerusalén la palabra del Señor;* y *para que también con la diligencia de los Magos, que venían de lejos, quedase condenada la pereda de losjudíos, que habitaban cerca*[61].

4. *A la cuarta hay que decir:* Como comenta el Crisóstomo en *Super Mt.*[62], *si los Magos hubieran venido en busca de un rey terrenal, hubieran quedado confusos por haber acometido sin causa el trabajo de un camino tan largo.* Por lo cual, ni hubieran adorado, ni hubieran ofrecido regalos. *Pero, como buscaban a un rey celestial, aunque no vieron en él nada de la majestad real, le adoraron, no obstante, satisfechos con sólo el testimonio de la estrella.* Ven a un hombre, pero reconocen a Dios en él. Y le ofrecieron regalos conformes con la dignidad de Cristo: *Oro, como a un gran rey; incienso, empleado en el sacrificio sagrado, como a Dios; mirra, con la que se embalsaman los cuerpos de los muertos, como a quien había de morir por la salvación de todos*[63]. Y, como añade Gregorio[64], se nos instruye para que *ofrezcamos al Rey recién nacido* el oro, *que significa la sabiduría, resplandeciendo ante su mirada con la luz de la sabiduría;* el incienso, *mediante el cual se expresa la devoción de la oración,* lo ofrecemos a Dios, *si somos capaces de exhalar el perfume de Dios, mediante el ardor de la oración;* la mirra, *que significa la mortificación de la carne,* la ofrecemos *si mortificamos los vicios de la carne* por medio de la abstinencia.

55. Entre las Obras de AGUSTÍN, *Serm. suppos.* serm.132: ML 39,2008. 56. Cf. PSEUDo-JuAN CRISÓSTOMO, *Op. Imperf. in Matth.* 2,2, hom.2: MG 56,637. 57. *Serm. adpopul.* serm.200 c.2: ML 38,1030. 58. *Sermones* serrn.34 c.2: ML 54,246. 59. *Serm. adpopul.* serm.199 c.l: ML 38,1027 60. Cf. AGUSTÍN, *Serm. adpopul.* serm.373 c.4: ML 39,1665. 61. Véase REMIGIO ALTISIODORENSE, *In Matth.* 2,1, hom.7: ML 131,902. 62. Cf. PSEUDO-JUAN CRISÓSTOMO, *Op. Imperf. in Matth.* 2,11, hom.2: MG 56,642. 63. Cf. GREGORIO MAGNO, *In Evang.* 1.1, hom.10: ML 76,1112. Véase también algo parecido en AGUSTÍN, *Serm. adpopul.* serm.202 c.2: ML 38,1034. 64. *In fívang.* 1.1, hom.10: ML 76,1113.

CUESTIÓN 37

Sobre la circuncisión de Cristo y otras observancias legales cumplidas con Cristo niño

Viene a continuación el tema de la circuncisión de Cristo". Y por ser la circuncisión una proclamación de la observancia de la ley, según aquellas palabras de Gal 5,3: *Declaro a todo el que se circuncida, que está obligado a observar toda la ley,* es necesario ocuparse a la vez de las otras observancias legales cumplidas con Cristo niño.

Por lo que se plantean cuatro problemas:

1. Sobre su circuncisión.—2. Sobre la imposición del nombre.—3. Sobre su oblación.—4. Sobre la purificación de la madre.

ARTICULO 1

¿Cristo debió ser circuncidado?

Infra q.40 a.4; *In Sent.* 4 di q.2 a.2 q."3

Objeciones por las que parece que Cristo no debió ser circuncidado.

1. Cuando llega la verdad, cesa la figura. Ahora bien, la circuncisión fue impuesta a Abrahán en señal de la alianza que se establecía con la descendencia que nacería de él, como se ve por Gen 17. Y esta alianza se cumplió con el nacimiento de Cristo. Luego la circuncisión debió cesar al instante.

2. Aún más: *toda acción de Cristo es una instrucción para nosotros*[1]; por lo cual se dice en Jn 13,15: *Ejemplo os he dado para que, como yo hice, hagáis también vosotros.* Pero nosotros no debemos ser circuncidados, según palabras de Gal 5,2: *Si os circuncidáis, Cristo no os servirá para nada.* Luego parece que ni Cristo debió ser circuncidado.

3. Y también: la circuncisión se ordena al remedio del pecado original. Pero Cristo no contrajo tal pecado, como consta por lo dicho anteriormente (q.4 a.6 ad 2; q.14 a.3; q. 15 a.l). Luego Cristo no debió ser circuncidado.

En cambio está lo que se dice en Le 2,21: *Cuando se cumplieron ocho días para circuncidar al Niño.*

Solución. *Play que decir:* Cristo debió ser circuncidado por muchos motivos. Primero, para demostrar la verdad de su carne humana, contra Maní, que sostuvo que Aquél tuvo un cuerpo fantástico (véase *supra* q.5 a.2; q.16 a.l); y contra Apolinar, que defendió que el cuerpo de Cristo era consustancial con la divinidad (véase *supra* q.5 a.3; q.18 a.l); y contra Valentín, que afirmó que Cristo trajo su cuerpo del cielo (véase *supra* q.5 a.2).

Segundo, para dar por buena la circuncisión, instituida antiguamente por Dios.

Tercero, para demostrar que era de la raza de Abrahán, la cual había recibido el precepto de la circuncisión en señal de la fe que había tenido en El.

Cuarto, para quitar a los judíos el pretexto de no aceptarle si hubiera sido un incircunciso[2].

Quinto, *para recomendarnos con su ejemplo la virtud de la obediencia.* Por eso fue circuncidado al octavo día, como estaba mandado en la ley (cf. Lev 12,3).

Sexto, *para que el que había venido en semejanza de carne de pecado, no desdeñase el remedio con que se había acostumbrado a purificar la carne de pecado*[3].

Séptimo, para que, cargando sobre sí el peso de la ley, librase a los demás de la carga de la misma, conforme a las palabras

\. Cf. BERNARDO, *De instruct. sacerdotum,* c.6: ML 184,778. 2. Estos motivos se leen en EPIFANIO, *Adv. Haenses* 1.1 t.2., haeres.30: MG 41,453. Cf. TOMÁS, *Caí. Aur. sup. Le.* 2,21 § 6. 3. En BRDA, *Homiliae* 1.1 homil.10, en la fiesta de la Circuncisión del Señor: ML 94,54 se encuentran el motivo quinto y sexto. Véase TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Le.* 2,21 § 6.

a. Según Mt 5,17, Jesús cumple la Ley (q.40 a.4); y la circuncisión es como el sello de compromiso en ese cumplimiento (Gal 5,3).

de Gal 4,4-5: *Dios envió a su Hijo, nacido bajo la ley, para que rescatara a los que estaban bajo la ley*[b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La circuncisión, que consiste en la ablación del prepucio del órgano de la generación, significaba *el despojo de la vieja generación,* de la que somos liberados por la pasión de Cristo. Y por eso la realidad de esta figura no se cumplió plenamente en el nacimiento de Cristo, sino en su pasión, antes de la que la circuncisión mantenía su virtud y su posición. Y, por ese motivo, fue conveniente que Cristo, antes de su pasión, fuese circuncidado como hijo de Abrahán.

2. *A la segunda hay que decir:* Cristo asumió la circuncisión en el tiempo en que estaba preceptuada. Y por eso su acción debe ser imitada por nosotros en el sentido de que observemos las cosas que están mandadas en nuestro tiempo. Porque como se dice en Ecl 8,6: *Para cada negocio hay un tiempo y una oportunidad.*

Y además porque, según dice Orígenes [4], *como hemos muerto con Cristo cuando él murió, y hemos conresucitado con él cuando resucitó, así hemos sido circuncidados con una circuncisión espiritual por medio de Cristo. Y por este motivo no tenemos necesidad de una circuncisión carnal.* Y esto es lo que enseña el Apóstol en Col 2,12: *En el cual,* es decir, en Cristo, *fuisteis circuncidados con una circuncisión no hecha a mano por despojo del cuerpo carnal, sino con la circuncisión de Nuestro Señor Jesucristo.*

3. *A la tercera hay que deár:* Como Cristo asumió por propia voluntad nuestra muerte, que es efecto del pecado, sin tener El ningún pecado, para librarnos de la muerte y para hacernos morir espiritualmente al pecado, así también asumió la circuncisión, instituida para remedio del pecado original, sin tener El tal pecado, con el fin de librarnos del yugo de la ley y para realizar en nosotros la circuncisión espiritual, es a saber: para que, tomando la figura, cumpliese la realidad.

ARTICULO 2

¿Fue adecuado el nombre que impusieron a Cristo?

Objeciones por las que parece que el nombre impuesto a Cristo no fue el adecuado.

1. La verdad evangélica debe responder al anuncio profético. Ahora bien, los profetas predijeron otros nombres de Cristo. Por ejemplo, en Is 7,14 se dice: *He aquí que la Virgen concebirá y dará a luz un Hijo, y su nombre será Emmanuel;* y en 8,3: *Pon/e de nombre: Apresúrate, arrebata los despojos, date prisa a saquear.* Y en 9,6 se escribe: *Tendrá por nombre: Admirable, Consejero, Dios, Fuerte, Padre del mundo futuro, Príncipe de lapaz.* Y en Zac 6,12 se dice: *He aquí un varón, cuyo nombre es Oriente.* Luego no fue acertado dar a Cristo el nombre de Jesús.

2. Aún más: en Is 62,2 se dice: *Se te llamará con un nombre nuevo, pronunciado por la boca del Señor.* Pero el nombre Jesús no es un nombre nuevo, puesto que lo llevaron muchos en el Antiguo Testamento, como es manifiesto por la misma genealogía de Cristo en Le 3,29. Luego no fue acertado imponerle el nombre Jesús.

3. Y también: el nombre Jesús significa *salvación,* como resulta evidente por lo que se dice en Mt 1,21: *Dará a luz un hijo, y tú le pondrás por nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados.* Pero la salvación realizada por Jesucristo no afecta sólo a *los circuncidados,* sino también a los *incircuncisos,* como es claro por lo que dice el Apóstol en Rom 4,11-12. Luego el nombre de Jesús le fue impuesto a Cristo, en su circuncisión, de un modo incorrecto.

En cambio está la autoridad de la Escritura, que, por Le 2,21, dice: *Pasados los ocho días para circuncidar al Niño, le pusieron por nombre Jesús.*

Solución. *Hay que decir:* Los nombres deben responder a las propiedades de las cosas. Esto es claro en los nombres de los géneros y de las especies, como se dice en el IV *Metaphys.*[5]: *LM idea significada por el*

4. *In Lúe.,* traducido por JERÓNIMO, homil.14: MG 13,1833; cf. ML 26,263. 5. L.3 c.7 n.9 K 1012a23);S. TH., 1.4 lect.16.

b. La circuncisión manifiesta la realidad humana de la carne de Cristo, su descendencia de Abrahán, su obediencia, la solidaridad con los pecadores, y el empeño por liberar a los hombres de la esclavitud de la ley *(en cambio)* despojándose del hombre viejo (sol.l).

nombre es la definición, que expresa la naturaleza propia de cada cosa.

Y los nombres de cada uno de los hombres se imponen en todos los tiempos de acuerdo con alguna propiedad de quien lo recibe. O tomando ocasión del tiempo, como acontece cuando se imponen los nombres de algunos Santos a los que nacen el día de su fiesta. O por el parentesco, como cuando al hijo se le da el nombre del padre, o de alguno de la familia, como sucedió con Juan Bautista, a quien sus parientes querían imponer *el nombre de su padre, Zacarías,* y no el de Juan, porque *ninguno de su familia llevaba tal nombre,* como se recuerda en Le 1,59. O también por algún acontecimiento, como en el caso de José que *llamó a su primogénito Manases, diciendo: Dios me hizo olvidar de todos mis trabajos* (Gen 41,51). O, incluso, tomando pie de alguna cualidad de aquel a quien se le impone el nombre, como se recuerda en Gen 25,25: Por ser *el primero que salió del seno materno, pelirrojo, y enteramente velludo como una pellica, se le llamó Esaú,* que significa *rubio.*

Pero los nombres impuestos por Dios a algunas personas significan siempre algún don gratuito otorgado por la Divinidad, como se dijo a Abrahán: *Te llamarás Abrahán porque te he hecho padre de muchos pueblos* (Gen 17,5); y en Mt 16,18 se dice a Pedro: *Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaréjo mi Iglesia.*

En consecuencia, habiéndole sido otorgado a Cristo hombre el ministerio de salvar a todos los hombres, le fue impuesto convenientemente el nombre de Jesús, es decir, *Salvador.* Este nombre fue previamente anunciado por el ángel no sólo a su Madre, sino también a San José, porque habría de ser su padre nutricio (cf. Le 1,31; Mt 1,21).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En todos los nombres mencionados está denotado el nombre de Jesús, que significa *salvación.* Pues en el nombre *Emmanuel, que significa Dios con nosotros* (Mt 1,23), se designa la causa de la salvación, que es la unión de la naturaleza divina y de la naturaleza humana en la persona del Hijo de Dios, mediante la cual fue realidad el que *Dios esté con nosotros.*

Y cuando se dice: *Pon/e por nombre: Apresúrate, arrebata los despojos,* etc. (Is 8,3), está designando a aquel de quien nos ha salvado, porque nos salvó del diablo, cuyos despojos arrebató, según palabras de Col 2,15: *Despojando a los principados j potestades, los exhibió en público espectáculo.*

Asimismo en el texto que dice: *Tendrá por nombre: Admirable,* etc. (Is 9,6), se consigna el camino y el término de nuestra salvación; esto es, en cuanto que *por el consejo y el poder admirable de la Divinidad somos conducidos a la herencia del mundo futuro,* en el que reinará *la paz perfecta* de los hijos de Dios, bajo el *Principado del propio Dios.*

Todavía cuando se dice: *He aquí un varón, cuyo nombre es Oriente* (Zac 6,12), se hace referencia a lo que ocupa el primer lugar, es decir, al misterio de la encarnación, conforme al cual *brotó en las tinieblas una luzpara los rectos de corazón* (cf. Sal 111,4).

2. *A la segunda hay que decir:* A los que vivieron antes de Cristo pudo cuadrarles el nombre de Jesús por algún otro motivo, por ejemplo por haber traído alguna salvación particular y temporal. Pero, ateniéndonos a la noción de salvación espiritual y universal, el nombre Jesús es propio de Cristo. Y en este aspecto se dice que es *nuevo.*

3. *A la tercera hay que decir:* Como se lee en Gen 17, Abrahán recibió de Dios, a la vez, la imposición del nombre y el mandato de la circuncisión. Y ésta es la razón de que entre los judíos se impusiese a los niños el nombre el mismo día de la circuncisión, como si antes de ella no hubieran logrado la categoría del ser perfecto; lo mismo que también ahora se imponen los nombres a los niños en el bautismo. De donde, sobre aquel texto de Prov 4,3: *Yo fui hijo de mi padre, unigénito y delicado para mi madre,* comenta la *Glosa*[6]: *¿Por qué se llama Salomón unigénito de su madre, cuando le precedió un hermano uterino, según testimonio de la Escritura, sino porque aquél, apenas nacido, murió sin nombre, como si nunca hubiera existido?* (cf. 2 Re 12,18). Y por esto Cristo recibió el nombre a la vez que es circuncidado.

ARTICULO 3

¿Fue conveniente la oblación de Cristo en el templo?

Objeciones por las que parece que no fue conveniente el que Cristo fuera ofrecido en el templo.

6. *Glossa ordin.* (111,313 A).

1. En Ex 13,2 se dice: *Conságrame todo primogénito que abre el seno materno entre los hijos de Israel.* Pero Cristo salió del seno cerrado de la Virgen, y de esta manera no abrió el seno de la madre. Luego Cristo no debió ser ofrecido en el templo en virtud de esta ley.

2. Aún más: lo que está siempre presente a uno, no puede serle presentado. Ahora bien, la humanidad de Cristo siempre estuvo presente a Dios en grado sumo, pues siempre estuvo unida a El en unidad de persona. Luego no fue conveniente *que fuese presentado ante el Señor.*

3. Y también: Cristo es la hostia principal, a la que se refieren todas las oblaciones de la ley antigua, como la figura a la verdad. Pero una hostia no debe tener otra hostia. Luego no fue conveniente que se ofreciera otra hostia por Cristo.

4. Por último: entre las ofrendas legales, el cordero ocupó el primer lugar, porque era el *sacrificio perpetuo,* como se lee en Núm 28,3.6. Por esto también Cristo es llamado Cordero en Jn 1,29: *He aquí el Cordero de Dios.* Luego hubiera sido más conveniente que por Cristo se ofreciese un cordero que *un par de tórtolas o dos pichones.*

En cambio está la autoridad de la *Escritura,* que testifica que esto fue lo que se hizo, según Le 2,22ss.

Solución. *Hay que decir:* Como se ha expuesto (a.l), Cristo quiso *nacer bajo la ley, para rescatar a los que estaban bajo la ley* (Gal 4,4-5) y *para que la justificación de la ley se cumpliese* espiritualmente en sus miembros (cf. Rom 8,4). Y sobre el hijo recién nacido, la ley consigna dos preceptos: Uno general, que afecta a todos, es a saber: que, cumplidos los días de la purificación de la madre, se ofrezca un sacrificio por el hijo o la hija, como se lee en Lev 12,6ss. Este sacrificio se ofrecía tanto para la expiación del pecado, en el que el hijo había sido concebido y había nacido, como para una cierta consagración de la prole, porque entonces era presentada en el templo por primera vez. Y por esto se hacía una ofrenda como holocausto, y otra como (sacrificio) por el pecado.

El otro precepto era especial, y se refería a la ley sobre los primogénitos, *tanto de los hombres como de los animales,* pues el Señor se había reservado todo primogénito en Israel porque, para liberar al pueblo de Israel, *había herido a los primogénitos de Egipto, desde el primogénito del hombre hasta el de los animales,* dejando a salvo los primogénitos de los hijos de Israel. Este precepto se lee en Ex 13,2.12ss. En él estaba también prefigurado Cristo, que es *el primogénito entre muchos hermanos,* como se dice en Rom 8,29.

Por consiguiente, por ser Cristo, nacido de mujer, el primogénito, y por haber querido nacer bajo la ley, el evangelista Lucas indica que con El se cumplieron esos dos preceptos. Primero, en lo que afecta a los primogénitos, cuando dice: *Lo llevaron a Jerusalén para presentarlo al Señor, como está escrito en la ley del Señor: Todo varón que abre el seno materno será consagrado al Señor* (Le 2,22). Segundo, en lo que atañe comúnmente a todos, al decir: *Y para ofrecer en sacrificio, conforme a lo que estaba prescrito en la ley del Señor, un par de tórtolas o dos pichones* (Le 2,24).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como expone Gregorio Niseno [7], *aquel precepto de la ley parece haberse cumplido solamente en Dios encarnado, de una manera singular y de modo distinto respecto de los demás. Pues sólo El, concebido de modo inefable y nacido de manera incomprensible, abrió el seno virginal, no abierto antes por el matrimonio, conservando, incluso después del parió, inviolablemente el sello de la castidad.* Por lo que la expresión *abriendo el seno* significa que nada había entrado o salido antes de allí. Y por esto se habla también del *varón, porque* (Cristo) *no llevó sobre sí nada de la culpa de la rama femenina* [8]. También es llamado particularmente *santo, porque no experimentó el contagio de la corrupción terrena, debido a la novedad del parto inmaculado*[9].

2. *A la segunda hay que decir.* Así como el Hijo de Dios *se hizo hombre y fue circuncidado en su carne, no por su propia causa, sino para hacernos a nosotros dioses por medio de la gracia, y para que fuésemos espiritualmente circuncidados, así también fue presentado al Señor por nuestra causa, a fin de que aprendamos a presentarnos d nosotros mismos a Dios*[10]. Y esto sucedió después de su circuncisión para demostrar que

7. *De occursu Dom.:* MG 46,1157. 8. Véase GREGORIO NYSENO, *De occursu Dom.:* MG 46,1157. 9. Cf. AMBROSIO, *In Lúe.* 2,23 1.2: ML 15,1654. 10. Cf. ATANASIO, *Fragm. in Lúe. 2,22:* MG 27,1396. Literalmente en TOMÁS, *Cal. Aur. sup. Le.* 2,22 § 7.

nadie es digno de la presencia divina a no ser que esté circuncidado de los víaos [n].

3. *A la tercera hay que decir.* Por un mismo motivo quiso que se ofreciesen los sacrificios legales por El, que era la verdadera víctima, para que la figura se uniese a la verdad y para que por medio de la verdad quedase aprobada la figura, contra aquellos que niegan que Cristo predicó en su Evangelio al Dios de la Ley [12]. *No se ha de pensar,* como dice Orígenes [13], *que el Dios bueno haya puesto a su Hijo bajo una ley del enemigo, que El no había promulgado.*

4. A ¿a cuarta hay que decir. En Lev 12,6.8 *se manda que los que puedan, ofrezcan un cordero por el hijo o por la hija, y a la vez una tórtola o una paloma; y los que no puedan ofrecer un cordero, que ofrezcan dos tórtolas o dos pichones. Por esta razón, el Señor, que, siendo rico, se hizo pobre por nosotros, para que con su pobrera fuésemos nosotros enriquecidos,* como se dice en 2 Cor 8,9, *quiso que se hiciese por él la ofrenda de los pobres,* así como, a la hora de su nacimiento, *es envuelto en pañales y reclinado en un pesebre* (c£ Le 2,7).

Sin embargo, las aves de esta clase concuerdan con la figura. La tórtola, por ser un ave locuaz, significa la predicación y la confesión de la fe; por ser un animal casto, representa la castidad; y por ser un animal solitario, simboliza la contemplación. La paloma, por ser un animal manso y sencillo, representa la mansedumbre y la sencillez. Y es animal gregal, por lo que significa la vida activa. Y por eso, una ofrenda de esta clase simboliza la perfección de Cristo y la de sus miembros. *Uno y otro animal, por su hábito de gemir, representan las penas presentes de los santos; pero la tórtola, que vive solitaria, significa las lágrimas de las oraciones; la paloma, en cambio, por ser gregal, simboliza las oraciones públicas de la Iglesia* [14]. Con todo, se ofrece una pareja de cada uno de esos animales, a fin de que la santidad no se dé sólo en el alma, sino también en el cuerpo [c].

ARTICULO 4

¿Fue conveniente que la Madre de Dios acudiese al templo para purificarse?

Objeciones por las que parece no haber sido conveniente que la Madre de Dios acudiese al templo para purificarse.

1. Parece que la purificación no existe más que cuando hay de por medio una impureza. Pero en la Santísima Virgen no hubo impureza de ninguna clase, como es manifiesto por lo dicho anteriormente (a.3 ad 1; q.27 a.3 y 4; q.28 a.l, 2 y 3). Luego no debió ir al templo para purificarse.

2. Aún más: Lev 12,2 dice: *La mujer que, una vezfecundada por el semen viril, da a luz un varón, será impura siete días;* y por eso se le ordena que *no entre en el santuario hasta que se cumplan los días de su purificación.* Ahora bien, la Santísima Virgen dio a luz un varón sin el concurso del semen viril. Luego no debió acudir al templo para purificarse.

3. Y también: la purificación de la impureza no se logra más que por medio de la gracia. Pero los sacramentos de la ley antigua no daban la gracia; en cambio, la Santísima Virgen tenía consigo algo más importante: el Autor de la gracia. Luego no fue oportuno que la Santísima Virgen acudiese al templo para purificarse.

En cambio está la autoridad de la *Escritura,* que en Le 2,22, dice: *Se cumplieron los días de la purgación de María según la ley de Moisés.*

Solución. *Hay que decir:* Así como la plenitud de la gracia se deriva de Cristo a su Madre, así también convino que la Madre se conformase con la humildad del Hijo, pues *Dios da su gracia a los humildes,* como se lee en Sant 4,6. Y por eso, así como Cristo, a pesar de no estar sometido a la ley, quiso experimentar la circuncisión y las otras cargas de la ley, para darnos ejemplo de humildad y obediencia, para dar su aprobación a la ley, y para quitar a los judíos la ocasión de cualquier calumnia, por

11. Cf. BEDA, *In Lúe.* 2,22,1.1: ML 92,341. Véase TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Le.* 2,22 § 7. 12. Cf. AGUSTÍN, *De haeres.,* § 46: ML 42,38. 13. *In Lúe.,* traducido por JF;RÓNIMO, homil.14: MG 13,1836; cf. ML 26,266. Cf. TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Le.* 2,23 § 7. 14. Cf. BKDA, *Homiliae* 1.1 homil.15, en la Purificación de la S. V. María: ML 94,80.

c. Es una bella reflexión sobre la conducta histórica de Cristo, inserto en el mundo de los pobres, profeta sin ambigüedades, célibe por el reino, contemplativo, con sentimientos de misericordia y procediendo con veracidad. Es la perfección «de Cristo y de sus miembros».

esas mismas razones quiso que también su Madre cumpliese las observancias de la ley, a pesar de no estar sujeta a las mismas [d].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Aunque la Santísima Virgen no tenía impureza de ninguna clase, quiso, sin embargo, cumplir la observancia de la purificación, no por necesidad, sino a causa del precepto de la ley. Y por eso dice claramente el Evangelista que se cumplieron los días de su purificación *según la ley,* pues ella, de suyo, no necesitaba purificación.

2. *A la segunda hay que decir.* Parece que Moisés habló claramente para eximir de la impureza a la Madre de Dios, que no concibió *por la recepción de semen viril.* Y por eso es manifiesto que no estaba obligada al cumplimiento de tal precepto, sino que cumplió la observancia de la purificación porque quiso, como acabamos de exponer (adl).

3. *A la tercera hay que decir:* Los sacramentos legales no purificaban de la impureza de la culpa, cosa que se realiza por medio de la gracia; pero prefiguraban esa purificación, pues limpiaban mediante una purificación material de una cierta irregularidad, como ya se dijo (1-2 q.102 a.5; q.103 a.2). Sin embargo, la Santísima Virgen no había contraído ni una ni otra impureza, y por eso no necesitaba purificarse.

d. María es la primera seguidora de Cristo. Realización del «pobre» bíblico *(anaw)* que cumple la ley en obediencia humilde. Según Le 1,46-55, en el alma de María encuentra eco la voz de todos los justos del A.T.

CUESTIÓN 38

Sobre el bautismo de Juan

Pasamos ahora a tratar del bautismo con que Cristo fue bautizado. Y, por haber sido bautizado Cristo con el bautismo de Juan, hablaremos primero del bautismo de Juan en general; después, del bautizo de Cristo (q.39).

Sobre lo primero se formulan seis preguntas:

1. ¿Fue conveniente que Juan bautizara?—2. ¿Procedía de Dios aquel bautismo?—3. ¿Confería la gracia?—4. ¿Debieron ser bautizados con ese bautismo otros, además de Cristo?—5. ¿Debió cesar tal bautismo una vez que Cristo fue bautizado?—6. ¿Los bautizados con el bautismo de Juan debieron ser bautizados después con el bautismo de Cristo?

ARTICULO 1

¿Fue conveniente que Juan bautizara?

In Sent. 4 d.2 q.2 a.2 ad 5

Objeciones por las que parece que no fue conveniente que Juan bautizara.

1. Todo rito sacramental pertenece a una determinada ley. Pero Juan no implantó ninguna ley nueva. Luego no fue conveniente que introdujera un nuevo rito de bautismo.

2. Aún más: Juan *fue enviado por Dios para dar testimonio,* como un profeta, según el texto de Le 1,76: *Tú, niño, serás llamado profeta del Altísimo.* Ahora bien, los profetas que vivieron antes de Cristo no introdujeron ningún rito nuevo, sino que invitaban a la observancia de los ritos legales, como es evidente por Mal 4,4: *Acordaos de la ley de Moisés, mi siervo.* Luego tampoco Juan debió introducir un nuevo modelo de bautismo.

3. Y también: cuando hay abundancia de una cosa, no hay motivo para añadirle algo más. Pero los judíos traspasaban la medida en lo referente a abluciones, pues en Me 7,3-4 se dice: *Los fariseos, y los judíos en general, no comen sin lavarse repetidas veces las manos; y al volver de la plaza, no comen sin lavarse; y hay otras muchas prácticas que aprendieron a guardar por tradición,* (como) *las abluciones de los vasos, las jarras, la vajilla de metal y los lechos.* Luego no fue conveniente que Juan bautízase.

En cambio está la autoridad de la Escritura, que, en Mt 3,5-6, después de poner por delante la santidad de Juan, añade que muchos acudían a élj/ *eran bautizados en el Jordán.*

Solución. *Hay que decir:* Fue conveniente que Juan bautizase, por cuatro motivos: Primero, porque convenía que Cristo fuese bautizado por Juan, a fin de que consagrase el bautismo, como dice Agustín *In loann.* [J].

Segundo, para que Cristo fuera manifestado. Por lo que el propio Juan Bautista dice en Jn 1,31: *Para que sea manifestado,* esto es, Cristo, *a Israel, por eso vine yo a bautizar con agua.* Pues anunciaba a Cristo a las muchedumbres que acudían a él. Esto resultó más fácil que si hubiera tenido que correr de aquí para allá (anunciándolo) a cada uno en particular, como dice el Crisóstomo *In loann.* [2].

Tercero, para que con su bautismo acostumbrase a los hombres al bautismo de Cristo. De donde dice Gregorio, en una *Homilía* [3], que Juan bautizó *para que, guardado el orden de su precedencia, el que con su nacimiento había precedido al Señor que había de nacer, precediese también con el bautismo al que había de bautizar.*

Cuarto, para que, moviendo a los hombres a penitencia, los preparase para recibir dignamente el bautismo de Cristo. Por lo que dice Beda [4]: *cuanto aprovecha a los catecúmenos aún no bautizados la doctrina de la fe, tanto aprovechó el bautismo de Juan antes del bautismo*

\. *Tract.* 13 super 3,22: ML 35,1494; cf. entre las Obras de AGUSTÍN, *Serm. suppos.* serm.134: ML 39,2011. 2. Cf. *In Matth.* homil.10: MG 57,186. 3. *In Evang.* 1.1 homil.7: ML 76,1101. 4. Cf. *Glossa ordin.,* super Ioann.3,24 (V,196 B). JUAN ESCOTO, *In loann.* 3,24,frag.2: ML 122,323. Literalmente en TOMÁS, *Cat. Aur. sup. lo.* c.3,24, § 8, bajo el nombre de BEDA

de Cristo. Porque, como aquél predicaba la penitencia y anunciaba de antemano el bautismo de Cristo, y atraía al conocimiento de la verdad que se manifestó en el mundo, así sucede con los ministros de la Iglesia, que primero enseñan, después combaten los pecados de los hombres, j luego prometen el perdón mediante el bautismo de Cristo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* El bautismo de Juan no era de suyo un sacramento, sino una especie de sacramental, que disponía para el bautismo de Cristo. Y por eso, de algún modo, pertenecía a la ley de Cristo, no a la ley de Moisés.

2. *A. la segunda hay que decir:* Juan no fue sólo un profeta, sino *más que un profeta,* como se dice en Mt 11,9; fue, en realidad, el término de la ley y el principio del Evangelio (cf. Le 16,16). Y por eso le competía más llevar, con la palabra y con las obras, los hombres a la ley de Cristo que a la observancia de la ley antigua.

3. *A la tercera hay que decir:* Las abluciones aquellas de los fariseos eran inútiles, como ordenadas que estaban a la sola limpieza corporal. En cambio, el bautismo de Juan se ordenaba a la purificación espiritual, pues inducía a los hombres a la penitencia, como acabamos de decir (en la sol.).

ARTICULO 2

¿El bautismo de Juan venía de Dios?

In Seat. 4 d.2 q.2 a.l q."3; *In Mí.* 21

Objeciones por las que parece que el bautismo de Juan no venía de Dios.

1. Ningún sacramental que proceda de Dios recibe su denominación de un puro hombre, así como el bautismo de la nueva ley no se llama de Pedro o de Pablo, sino de Cristo (cf. 1 Cor 1,12.13). En cambio, aquel bautismo recibe su nombre de Juan según el pasaje de Mt 21,25: *El bautismo de Juan, ¿procedía del cielo o de los hombres?* Luego el bautismo de Juan no provenía de Dios.

2. Aún más: toda doctrina nueva proveniente de Dios es confirmada con algunos milagros; de donde también el Señor, según Ex 4, dio a Moisés la facultad de hacer prodigios; y en Heb 2,3-4 se dice que, *habiendo tenido nuestra fe su principio en la predicación del Señor, fue confirmada en nosotros por aquellos que la escucharon, confirmándola Dios con señales y prodigios.* Pero de Juan Bautista se dice en Jn 10,41: *Juan no hizo ningún milagro.* Luego parece que el bautismo administrado por él no venía de Dios.

3. Y también: los sacramentos, que han sido instituidos por inspiración de Dios, están contenidos en algunos preceptos de la *Sagrada Escritura.* Ahora bien, el bautismo de Juan no está prescrito por ningún precepto de la *Sagrada Escritura.* Luego parece que no provenía de Dios.

En cambio está lo que se lee en Jn 1,33: *El que me envió a bautizar con agua, ése fue el que me dijo: Sobre quien vieres el Espíritu,* etc.

Solución. *Hay que decir:* En el bautismo de Juan pueden considerarse dos cosas, a saber: el rito de bautizar y el efecto del bautismo. El rito de bautizar no provino de los hombres, sino de Dios, que, mediante una revelación familiar del Espíritu Santo, envió a Juan a bautizar. En cambio, el efecto del bautismo vino de los hombres, porque en tal bautismo no se realizaba nada que no pudiera hacer el hombre. Luego no provino exclusivamente de Dios, a no ser en cuanto que Dios actúa en el hombre".

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* Mediante el bautismo de la ley nueva, los hombres son bautizados interiormente por el Espíritu Santo, cosa que solamente hace Dios. En cambio, mediante el bautismo de Juan, sólo el cuerpo era purificado por el agua. Por lo que se dice en Mt 3,11: *Yo os bautizo con agua; él os bautizará con Espíritu Santo.* Y por eso el bautismo de Juan recibe su nombre de él, en cuanto que nada se producía en tal bautismo que el propio Juan no hiciese. Por el contrario, el bautismo de la ley nueva no se denomina por el ministro, puesto que él no produce el efecto principal del bautismo, es decir, la purificación interior.

2. *A la segunda hay que decir:* Toda la doctrina y obra de Juan se ordenaban a Cristo, el cual confirmó su propia doctrina y la de Juan con multitud de milagros. Si Juan hubiera hecho prodigios, los hombres hubieran atendido por igual a Juan y a Cristo. Y por eso, con el fin de que los hombres prestasen atención especialmente

a. La gracia o perdón gratuito se nos da en el bautismo de Cristo (c. y sol.l); ahí recibimos el Espíritu Santo (a.6 c.); Cristo es el primero que bautiza «espiritualmente» (q.39 a.l ad 3). La misión y el bautismo de Juan son relativos al bautismo de Jesucristo (a.3 sol.3).

a Cristo, no le fue concedido a Juan hacer milagros. Sin embargo, cuando los judíos le preguntaron por qué bautizaba, confirmó su ministerio con la autoridad de la *Escritura,* diciendo: *Yo soy la voz del que clama en el desierto,* etc., como se lee en Jn 1,19ss. Incluso la misma austeridad de su vida recomendaba su ministerio, porque, como dice el Crisóstomo *In Matth.* , *era algo maravilloso ver un aguante tan grande en un cuerpo humano.*

3. *A la teñera hay que decir:* Dios dispuso en su providencia que el bautismo de Juan durase poco tiempo, por las razones que acabamos de apuntar (a.l). Y debido a esto no fue recomendado por precepto alguno general en la *Sagrada Escritura,* sino por una revelación privada del Espíritu Santo, como se ha dicho (en la sol).

ARTICULO 3

¿Se confería la gracia en el bautismo de Juan?

In Seat. 4 d.2 q.2 a.2

Objeciones por las que parece que en el bautismo de Juan se confería la gracia.

1. En Me 1,4 se *dice: Juan se presentó en el desierto bautizando y predicando un bautismo de penitencia para el perdón de los pecados.* Pero la penitencia y el perdón de los pecados se logran por medio de la gracia. Luego el bautismo de Juan confería la gracia.

2. Aún más: los que habían de ser bautizados por Juan *confesaban sus pecados,* como se lee en Mt 3,6 y en Me 1,5. Ahora bien, la confesión de los pecados se ordena al perdón, que se consigue por medio de la gracia. Luego en el bautismo de Juan se daba la gracia.

3. Y también: el bautismo de Juan distaba del bautismo de Cristo menos que la circuncisión. Ahora bien, mediante la circuncisión se perdonaba el pecado original, pues, como dice Beda[6], *la circuncisión en tiempos de la ley proporcionaba el mismo auxilio de una curación saludable contra la herida del pecado original, que ahora acostumbra a realizar el bautismo en tiempo de la revelación de la gracia.* Luego el bautismo de Juan producía con mayor razón el perdón de los pecados. Esto no puede realizarse sin la gracia.

En cambio está que en Mt 3,11 se dice: *Yo os bautizo con agua para la conversión.* Exponiendo esto Gregorio en una *Homilía*[1], dice: *Juan no bautizaba con Espíritu, sino con agua, porque no podía perdonar los pecados.* Ahora bien, la gracia proviene del Espíritu Santo, y por medio de ella se quitan los pecados. Luego el bautismo de Juan no confería la gracia.

Solución. *Hay que decir:* Como acabamos de explicar (a.2 ad 2), toda la enseñanza y todo el ministerio de Juan eran una preparación con miras a Cristo, como la del discípulo y la del artista de rango inferior es preparar la materia para la forma que hará aparecer el artista principal. Ahora bien, la gracia debía ser conferida por Cristo, conforme a las palabras de Jn 1,17: *La gracia y la verdad han venido por Jesucristo.* Y por este motivo el bautismo de Juan no confería la gracia, sino sólo la preparación para ésta, de tres maneras. Primero, porque Juan con su doctrina movía a los hombres a la fe en Cristo. Segundo, acostumbrando a los hombres al rito del bautismo de Cristo. Tercero, preparando a los hombres, mediante la penitencia, a recibir el efecto del bautismo de Cristo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* En las palabras aludidas, como explica Beda[8], puede distinguirse un doble bautismo de penitencia. Uno, el que administraba Juan bautizando, bautismo que se llama de *penitencia,* etc., porque era una persuasión para la penitencia y como una protestación por parte de los hombres de que habrían de hacer penitencia. El otro es el bautismo de Cristo, por el cual son perdonados los pecados. Juan no podía administrar este bautismo, sino sólo predicarlo, diciendo: *El os bautizará con Espíritu Santo* (Me 1,8).

O también puede decirse que predicaba un *bautismo de penitencia,* esto es, que inducía a la penitencia, la cual conduce a los hombres a la *remisión de los pecados.*

O puede decirse, como expone Jerónimo [9], que *por el bautismo de Cristo se confiere la gracia, por la que son perdonados gratuitamente los pecados: Lo que es acabado por el Esposo, tiene su principio en el padrino, esto es, en Juan.* Por eso se narra que *bautizaba y predicaba un bautismo*

5. *Homil.* 10: MG 57,188. 6. *Homiliae* 1.1 homil.10 en la fiesta de la Circuncisión del Señor: ML 94,54. 7. *In Evang.* 1.1 homil.7: ML 76,1101. 8. *In Marc.* 1,4, 1.1: ML 92,136. 9. PsEUDO-jERÓNiMO, *In Man.* 1,4: ML 30,612.

de penitencia para remisión de los pecados (Me 1,4; Le 3,3; cf. Mt 3,1), pero no porque lo hiciese él, sino porque lo incoaba preparándolo.

2. *A la segunda hay que decir:* La confesión de los pecados citada no se hacía para causar al instante el perdón de los pecados por medio del bautismo de Juan, sino para conseguirlo por la penitencia subsiguiente, y por medio del bautismo de Cristo, al que disponía aquella penitencia.

3. *A la tercera hay que decir:* La circuncisión había sido instituida para remedio del pecado original. En cambio, el bautismo de Juan no fue instituido para eso, sino sólo como preparación para el bautismo de Cristo, como queda dicho (en la sol.). Y los sacramentos producen su efecto en virtud de la institución.

ARTICULO 4

¿Solamente Cristo debió ser bautizado con el bautismo de Juan?

In Sent. 4 d.2 q.2 a.3 q."2

Objeciones por las que parece que sólo Cristo debía ser bautizado con el bautismo de Juan.

1. Porque, como acabamos de decir (a.l), *Juan bautizó para que Cristo fuese bautizado,* como escribe 'Agustín *In loann.* [10]. Ahora bien, lo que es propio de Cristo no debe pertenecer a los demás. Luego nadie más debió ser bautizado con ese bautismo.

2. Aún más: todo el que se bautiza, o recibe algo del bautismo o da algo al bautismo. Ahora bien, nadie podía recibir algo del bautismo de Juan, porque en él no se confería la gracia, como se ha dicho (a.3). Y nadie podía conferir algo a tal bautismo fuera de Cristo, el cual *santificó las aguas al contacto de su carne purísimaz.* Luego parece que solamente Cristo debió ser bautizado con el bautismo de Juan.

3. Y también: si otros eran bautizados con aquel bautismo, eso no tenía otra finalidad que el ser preparados para el bautismo de Cristo; y así parecería conveniente que, como el bautismo de Cristo se confiere a todos, ya grandes ya pequeños, ya gentiles ya judíos, así también el bautismo de Juan se confiriese a todos. Pero no se lee que éste hubiera bautizado a los niños y a los gentiles, pues en Me 1,5 se dice que *acudían a él todos los de Jerusalén y él los bautizaba.* Luego parece que sólo Cristo debió ser bautizado por Juan.

En cambio está lo que se dice en Le 3,21: *Sucedió que, mientras se bautizaba todo el pueblo, bautizado ja Jesús y orando, se abrieron los cielos.*

Solución. *Hay que decir:* Convino que otros, además de Cristo, fuesen bautizados con el bautismo de Juan, por dos motivos. Primero, porque, como dice Agustín *In loann.*[12], *si sólo Cristo hubiera sido bautizado con el bautismo de Juan, no faltarían quienes dijesen que el bautismo de Juan, con el que Cristo fue bautizado, era más digno que el bautismo de Cristo, con el que son bautizados los demás.*

Segundo, porque convenía que los demás, mediante el bautismo de Juan, fuesen preparados para el bautismo de Cristo, como se ha dicho antes (a.l y 3).

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El bautismo de Juan no fue instituido sólo para que Cristo fuese bautizado, sino también por otros motivos, como queda probado (a.l). Y, en fin, en caso de que hubiera sido instituido para que Cristo se bautizase, era preciso evitar el inconveniente dicho, siendo bautizados otros con ese bautismo.

2. *A la segunda hay que decir:* Los que recibían el bautismo de Juan no podían aportar nada a tal bautismo; ni recibían del mismo la gracia, sino sólo la señal de la penitencia.

3. *A la tercera hay que decir.* Aquel bautismo lo era *de penitencia,* cosa que no compete a los niños; de ahí que no fueran bautizados con tal bautismo. Conferir a los gentiles el medio de la salvación estaba reservado solamente a Cristo, *esperanza de las gentes,* como se dice en Gen 49,10. Ahora bien, el propio Cristo prohibió a los Apóstoles predicar el Evangelio a los gentiles antes de su pasión y resurrección (cf. Mt 10,5). De donde resulta mucho menos conveniente que los gentiles hubieran sido admitidos al bautismo de Juan.

10. *Tract.* 13 super 3,22: ML 35,1495. 11. Cf. EL MAESTRO, *Sent.* 1.4 d.3 c.5 (QR 11,759); BIÍDA, *In Lúe.* 3,21, 1.1: ML 92,358. *Infra* a.5 obj.3. 12. *Tract.* 4 super 1,3: ML 35,1412; *Tract.* 5 super 1,33: ML 35,1416.

ARTICULO 5

¿Debió cesar el bautismo de Juan después de que Cristo fue bautizado?

Infra q.39 a.3 ad 4; *In Sent.* 4 d.2 q.2 a.l q.ª4; *In* 7o. 3 lect.4

Objeciones por las que parece que el bautismo de Juan hubiera debido cesar después de que Cristo fue bautizado.

1. En Jn 1,31 se dice: *A fm de que él fuera manifestado a Israel, por eso vine jo a bautizar con agua.* Pero Cristo, una vez bautizado, quedó suficientemente manifestado: ya por el testimonio de Juan, ya por la bajada de la paloma, ya también por el testimonio de la voz del Padre (cf. Mt 3,11; Me 1,7; Le 3,16; Jn 1,33). Luego da la impresión de que el bautismo de Juan no debió perdurar en adelante.

2. Aún más: dice Agustín *In loann.* [13]: *Fue bautizado Cristo, y cesó el bautismo de Juan.* Por consiguiente, parece que Juan, después que bautizó a Cristo, no debió bautizar ya.

3. Y también: el bautismo de Juan era la preparación para el bautismo de Cristo. Pero el bautismo de Cristo comenzó al instante de haber sido Cristo bautizado, puesto que *al contacto de su carne purísima otorgó a las aguas el poder de regenerar,* como comenta Beda [14]. Luego parece que el bautismo de Juan hubiera cesado una vez que Cristo fue bautizado.

En cambio está lo que se dice en Jn 3,22-23: *Vino Jesús a la región de Judea j bautizaba; también Juan seguía bautizando.* Ahora bien, Cristo no bautizó antes de ser él bautizado. Luego parece que Juan seguía bautizando después de que Cristo fue bautizado.

Solución. *Hay que decir:* El bautismo de Juan no debió cesar después de que Cristo fue bautizado. Primero, porque, como dice el Crisóstomo [15], *si Juan hubiera dejado de bautizar* una vez bautizado Cristo, *se podría pensar que lo hacía por emulación envidiosa o por rabia.* Segundo, porque si hubiera dejado de bautizar cuando Cristo bautizaba, *hubiera impulsado a sus discípulos a una emulación envidiosa todavía mayor.* Tercero, porque, prosiguiendo su ministerio de bautizar, *envía a sus oyentes* a Cristo. Cuarto, porque, como dice Beda [16], *todavía persistía la sombra de la ley antigua, y porque el precursor no debe ceder hasta que se manifieste la verdad.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir.* Una vez bautizado, Cristo no estaba todavía plenamente manifestado. Y por eso era necesario que Juan continuara bautizando.

2. *A. la segunda hay que decir:* Después de que Cristo fue bautizado, cesó el bautismo de Juan, pero no inmediatamente, sino cuando éste fue encarcelado. Por eso dice el Crisóstomo *In loann.* [17]: *Pienso que la muerte de Juan fue permitida para que, quitado él de en medio, Cristo comentase a predicar de forma total, de modo que el entero afecto de la multitud se desplanase hacia Cristo, y para que en adelante esa multitud no siguiese dividida por los pareceres que corrían acerca de uno y otro.*

3. *A la tercera hay que decir.* El bautismo de Juan era una preparación no sólo para que Cristo fuera bautizado, sino también para que otros se acercasen al bautismo de Cristo. Esto no se cumplió todavía, una vez que Cristo fue bautizado.

ARTICULO 6

¿Los bautizados con el bautismo de Juan debían de ser bautizados con el bautismo de Cristo?

Objeciones por las que parece que los que habían recibido el bautismo de Juan no debían ser bautizados con el bautismo de Cristo.

1. Juan no fue inferior a los Apóstoles, puesto que de él se escribe en Mt 11,11: *Entre los nacidos de mujer no ha surgido uno mayor que Juan Bautista.* Pero los bautizados por los Apóstoles no eran rebautizados de nuevo, sino que sólo se les otorgaba la imposición de manos, pues en Act 8,16-17 se dice que algunos *solamente habían sido bautizados* por Felipe *en el nombre del Señor Jesús; entonces los* Apóstoles, Pedro y Juan, *les imponían las manos, y recibían el Espíritu Santo.* Luego parece que los bautizados por Juan

13. *Trocí.* 4 super 1,33: ML 35,1412. 14. Cf. EL MAESTRO, *Sent.* 1.4 d.3 c.5 (QR 11,759); GRACIANO, *Decretum,* P.3, *De cons.* d.4 can.10 *Nunquam aquae* (RF 1,1364). Véase BEDA, *In Lúe.* 3,21,1.1: ML 92,358; CROMACIO, *In Matth.* tr.l super 3,14: ML 20,329. 15. *In loann.* homil.29: MG 59,167. 16. Cf. *Glossa ordin.,* super loann. 3,23 (V,196 B). Cf. JUAN ESCOTO, *In loann.* 3,23, fragm.2: ML 122,332. Cf. TOMÁS, *Caí. Aur. sup. lo.* 3,23, § 8, bajo el nombre de BEDA. 17. *Homil. 29:* MG 59,167.

no debieron ser bautizados con el bautismo de Cristo.

2. Aún más: los Apóstoles fueron bautizados con el bautismo de Juan, puesto que algunos de ellos fueron sus discípulos, como es evidente por Jn 1,37. Ahora bien, no parece que los Apóstoles fueran bautizados con el bautismo de Cristo, pues en Jn 4,2 se dice que *Jesús no bautizaba, sino sus discípulos.* Luego parece que los bautizados con el bautismo de Juan no debían serlo con el bautismo de Cristo.

3. Y también: el bautizado es menor que el que bautiza. Pero no se lee que el propio Juan haya sido bautizado con el bautismo de Cristo. Luego mucho menos necesitaban ser bautizados con el bautismo de Cristo los que lo habían sido con el bautismo de Juan.

4. Todavía más: en Act 19,1-5 se narra que *Pablo encontró a algunos discípulos, y les preguntó: ¿Habéis recibido el Espíritu Santo al abracar la fe? Pero ellos le respondieron: Ni siquiera hemos oído que el Espíritu Santo existe. El les interrogó: ¿Con qué bautismo habéis sido bautizados? Ellos contestaron: Con el bautismo de Juan.* Por lo que *fueron bautizados* de nuevo *en el nombre de Nuestro Señor Jesucristo.* Así pues, parece que, por desconocer al Espíritu Santo, hubiera sido necesario bautizarles de nuevo, como dice Jerónimo en *Super loelem*[18] y en su Epístola *de Viro unius uxorís* [19], así como Ambrosio en el libro *De Spir. Sanrto*[20]. Pero algunos de los que fueron bautizados con el bautismo de Juan tenían pleno conocimiento de la Trinidad. Luego no debían ser nuevamente bautizados con el bautismo de Cristo.

5. Por último: sobre el pasaje de Rom 10,8: *Esta es la palabra de la fe que proclamamos,* comenta la *Glosa*[2]z de Agustín: *¿De dónde procede esta virtud del agua que, tocando el cuerpo, limpia el corazón, sino de la palabra, no porque se pronuncia, sino porque es creída?* Por lo que resulta manifiesto que la virtud del bautismo depende de la fe. Ahora bien, la forma del bautismo de Juan anunciaba la fe en la que nosotros somos bautizados, pues en Act 19,4 dice Pablo: *Juan bautizaba alpueblo con un bautismo de penitencia, diciendo que creyesen en aquel que había de venir después de él, esto es, en Jesús.* Luego parece que no era necesario que los que estaban bautizados con el bautismo de Juan lo fuesen de nuevo con el bautismo de Cristo.

En cambio está lo que dice Agustín *In loann.* [22]: *Los bautizados con el bautismo de Juan debían ser bautizados con el bautismo del Señor.*

Solución. *Hay que decir:* Según la opinión del Maestro, en el libro IV *Sent.* [23], *aquellos que fueron bautizados por Juan sin conocer la existencia del Espíritu Santo, y que ponían su esperanza en tal bautismo, fueron después bautizados con el bautismo de Cristo; pero los que no pusieron su esperanza en el bautismo de Juan y creían en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo, no fueron después bautizados, sino que recibieron el Espíritu Santo mediante la imposición de las manos de los Apóstoles.*

Esto es cierto en cuanto a la primera parte, estando confirmado por muchas autoridades. En cambio, en lo que se refiere a la segunda parte es enteramente irracional. Primero, porque el bautismo de Juan ni confería la gracia, ni imprimía el carácter, sino que era sólo un bautismo *de agua,* como él mismo dice en Mt 3,11. Por lo que la fe o la esperanza que el bautizado tenía en Cristo no era suficiente para suplir este defecto.

Segundo, porque cuando en un sacramento se omite lo que es necesario para su existencia, no sólo es necesario suplir lo omitido, sino que se precisa renovarlo enteramente. Y es necesario que el bautismo de Cristo se haga no sólo con agua, sino también con el Espíritu Santo, según las palabras de Jn 3,5: *Si uno no nace del agua y del Espíritu Santo, no puede entrar en el Reino de Dios.* Por consiguiente, en los que habían sido bautizados sólo con agua en el bautismo de Juan, no sólo había que suplir lo que faltaba, esto es, la donación del Espíritu Santo mediante la imposición de las manos, sino que debían ser totalmente bautizados de nuevo con el agua y con el Espíritu Santo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* Como escribe Agustín, *In loann.* , *se siguió bautizando después de Juan, porque éste no otorgaba el bautismo de Cristo, sino el suyo. En cambio, el que confería Pedro, y si Judas lo administró, era el bautismo de Cristo. Y por eso, si Judas bautizó a algunos, éstos no deben ser nuevamente bautizados, porque el bautismo es*

18. Super 2,28: ML 25,1023. 19. Epist.69 *Ad Oceanum:* ML 22,660. 20. L.l c.3: ML 16,742. 21. *Glossa ordin.* (IV,23 E); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1475. AGUSTÍN, *In loann., Tract.* 80 super 15,3: ML 35,1480, 22. *Tract.* 5 super 1,33: ML 35,1416. 23. D.2 q.6 (QR 11,753). 24. *Tract.* 5 super 1,33: ML 35,1423.

tal cual es aquel con cuyo poder se confiere; no tal cual es aquel mediante cuyo ministerio se otorga[25]. Y de ahí resulta también que los bautizados por el diácono Felipe, al administrar éste el bautismo de Cristo, no fueron bautizados nuevamente, sino que recibieron la imposición de las manos de los Apóstoles, como los bautizados por los sacerdotes son confirmados por los obispos.

2. *A. la segunda hay que decir:* Como comenta Agustín, *Ad Seleucianum*[26], *pensamos que los discípulos de Cristo fueron bautizados o bien con el bautismo de Juan, como opinan algunos; o bien, como es más creíble, con el bautismo de Cristo. El que no se sustrajo al ministerio humilde de lavarles los pies, no faltó al ministerio de bautizar, a fin de tener servidores bautizados por medio de los cuales bautizase a los demás.*

3. *A. la tercera hay que decir:* Como expone el Crisóstomo, *In Matth.*[21], *por el hecho de que Cristo, a Juan que le dice: Yo debo ser bautizado por ti, responda: Permítelo por ahora* (cf. Mt 3,14.15), *queda demostrado que después Cristo bautizó a Juan.* Y añade que esto *se halla escrito expresamente en algunos libros apócrifos.* Es cierto, sin embargo, como dice Jerónimo *In Matth.*[28], que *así como Cristo fue bautizado por Juan con agua, así Juan debía de ser bautizado por Cristo con Espíritu.*

4. *A la cuarta hay que decir:* El motivo completo de que fuesen bautizados después de (haber recibido) el bautismo de Juan no radica en que desconocían al Espíritu Santo, sino en que no habían sido bautizados con el bautismo de Cristo.

5. *A. la quinta hay que decir:* Como explica Agustín, *Contra Faust.*[29], nuestros sacramentos son signos de la gracia presente; en cambio, los sacramentos de la ley antigua fueron signos de la gracia futura. De donde, por el hecho de que Juan bautizó en nombre del que había de venir, se da a entender que no confería el bautismo de Cristo, que es un sacramento de la ley nueva.

25. AGUSTÍN, *In loann.*, *Tract.* 5 super 1,33: ML 35,1417. 26. *Epist.* 265: ML 33,1088. 27. Cf. PsEUDO-JuAN CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Matth.* homil.4 super 3,15: MG 56,658. 28. L.2 super 3,13: ML 26,31. 29. L.19 c.13: ML 42,355; c.18: ML 42,359.

CUESTIÓN 39

Sobre el bautizo de Cristo

Corresponde a continuación tratar del bautizo de Cristo.

Y sobre esto se plantean ocho preguntas:

1. ¿Cristo debió ser bautizado?—2. ¿Debió ser bautizado con el bautismo de Juan?—3. Sobre la edad a la hora del bautismo.—4. Sobre el lugar.—5. Sobre la apertura de los cielos en atención a El.—6. Sobre el Espíritu Santo que se aparece en forma de paloma.—7. ¿Tal paloma fue verdadero animal?—8. Sobre la voz del testimonio del Padre.

ARTICULO 1

¿Convino que Cristo fuera bautizado?

In Sent. 4 d.7 q.3 a.2 q."l; *In Mt.* 3

Objeciones por las que parece que no convino que Cristo fuera bautizado.

1. Ser bautizado equivale a ser purificado. Pero a Cristo no le convino ser purificado, porque no existió en El impureza de ninguna clase. Luego parece que no convino que Cristo fuera bautizado.

2. Aún más: Cristo fue circuncidado para cumplir la ley. Pero el bautismo no estaba prescrito por la ley. Luego no debía ser bautizado.

3. Y también: el primer motor en cualquier orden es inmóvil en ese género de movimiento, por ejemplo el cielo, que es la primera causa de las alteraciones, siendo él inalterable. Ahora bien, Cristo es el primero en el orden del bautismo, según aquellas palabras: *Sobre el que veas descender el Espíritu y permanecer sobre él, ése es el que bautiza* (Jn 1,33). Luego no convino que Cristo fuese bautizado.

En cambio está lo que se dice en Mt 3,13: *Vino Jesús de Galilea al Jordán, delante de Juan, para ser bautizado por él.*

Solución. *Hay que decir:* Convino que Cristo fuera bautizado. Primero, porque, como dice Ambrosio *In Lúe.* ', *el Señor fue bautizado, no porque quisiera ser purificado, sino para purificar las aguas, a fin de que, purificadas ellas por la carne de Cristo, que no conoció el pecado, tuvieran la virtud del bautismo;* y *para dejarlas santificadas para los que después habían de ser bautizados,* como escribe el Crisóstomo [2].

Segundo, porque, como dice el Crisóstomo *In Matth.*[3], *aunque Cristo no fuese pecador, recibió, sin embargo, una naturaleza pecadora y una semejanza de carne de pecado* (cf. Rom 8,3). *Por esto, aunque no necesitaba del bautismo en favor de si mismo, lo necesitaba, no obstante, la naturaleza carnal en los demás.* Y, como escribe Gregorio Nacianceno[4], *Cristo fue bautizado para sumergir en el agua a todo el viejo Adán".*

Tercero, quiso ser bautizado, como dice Agustín en un Sermón *De Hpiphania*[5], *porque quiso hacer El mismo lo que mandó que habían de hacer todos.* Y esto es lo que El mismo dice: *Así conviene que cumplamos toda justicia* (Mt 3,15). Como escribe Ambrosio, *In Lúe.*[6], *ésta es la justicia: Que comiences por hacer tú primero lo que quieres que haga el otro, y que animes a los demás con tu ejemplo.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Cristo no fue bautizado para ser purificado, sino para purificar, como queda expuesto (en la sol.).

1. L.2, super 3,21: ML 15,1665. 2. PsEUDO-JuAN CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Matth.* homil.4 super 3,13: MG 56,657. 3. PSEUDO-JUAN CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Matth.* homil.4 super 3,13: MG 56,657. 4. *Orat.* 39 *In Sancta Lumina:* MG 36,352. Cf. TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Le.* c.3,21, § 7. 5. Cf. AMBROSIO, *Serm. de Temp.* serm.12 (5 *De Sancta Epiphania):* ML 17,647. Véase MÁXIMO DE TURÍN, *Homi¿iaehom.30 (2 De Baptismo Cbristi):* ML 57,291; entre las Obras de AGUSTÍN, *Serm. suppos.* serm.136: ML 39,2013. 6. L.2, super 3,21: ML 15,1668.

a. Al entrar en las aguas del Jordán, Cristo ha sumergido en las aguas de salvación a toda la humanidad. Es una idea frecuente en las catcquesis bautismales de los siglos ni y iv. El bautismo de Cristo se actualiza en el bautismo cristiano (a.6 c.; a.8 c.).

2. *A. la segunda hay que dedr:* Cristo no sólo debía cumplir los preceptos de la ley antigua, sino también incoar los de la ley nueva. Y por eso no solamente quiso ser circuncidado, sino también ser bautizado.

3. *A la tercera hay que decir.* Cristo es el primero en bautizar espiritualmente. Y así no fue propiamente bautizado, sino que lo fue sólo con agua.

ARTICULO 2

¿Convino que Cristo fuese bautizada con el bautismo de Juan?

In Sent. 4 d.2 q.2 a.3 q.[a]l; /« *Mt.* 3

Objeciones por las que parece que no convino que Cristo fuese bautizado con el bautismo de Juan.

1. El bautismo de Juan fue un *bautismo de penitencia* (cf. Me 1,4). Pero la penitencia no le atañe a Cristo, porque no cometió pecado alguno. Luego parece que no convino que fuese bautizado con el bautismo de Juan.

2. Aún más: el bautismo de Juan, como dice el Crisóstomo[7], *ocupó el punto medio entre el bautismo de losjudíosy el bautismo de Cristo.* Ahora bien, *el medio participa de la naturaleza de los extremos.* Por consiguiente, al no haber sido bautizado Cristo con el bautismo de los judíos, ni tampoco con el suyo propio, parece que, por la misma razón, tampoco debió ser bautizado con el bautismo de Juan.

3. Y también: hay que atribuir a Cristo todo lo que es óptimo en las categorías humanas. Pero el bautismo de Juan no ocupa el lugar supremo entre los bautismos. Luego no convino que Cristo fuese bautizado con el bautismo de Juan.

En cambio está lo que se lee en Mt 3,13: *Vino Jesús al Jordán para ser bautizado por Juan.*

Solución. *Hay que decir:* Como expone Agustín, *In loann.*[8], *el Señor, una vey bautizado, bautizaba,* (pero) *no con el bautismo con que El había sido bautizado.* Por lo que, bautizando El con su propio bautismo, resulta lógico que no fuera bautizado con su propio bautismo, sino con el de Juan. Y esto fue conveniente. Primero, por el carácter del bautismo de Juan, que no bautizó con Espíritu, sino sólo *con agua* (cf. Mt 3,11). Pero Cristo no tenía necesidad de bautismo espiritual, pues desde el principio de su concepción estuvo lleno del Espíritu Santo, como es claro por lo dicho anteriormente (q.34 a.l). Esta es la razón que da el Crisóstomo[9].

Segundo, porque, como Beda dice[10], Cristo fue bautizado con el bautismo de *Juan para aprobarlo con su propio bautismo.*

Tercero, porque, como escribe Gregorio Nacianceno[n], *Cristo se acercó al bautismo de Juan con el fm de santificar el bautismo.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Como antes se ha declarado (a.l), Cristo quiso ser bautizado para inducirnos al bautismo con su ejemplo. Y por eso, a fin de que su incitación fuese más eficaz, quiso ser bautizado con un bautismo que evidentemente no necesitaba, para que los hombres se acercasen al bautismo que necesitaban. Por lo que comenta Ambrosio, *In Lúe.* [12]: *Nadie rehuya el bautismo de gracia, cuando Cristo no rehuyó el bautismo de penitencia.*

2. *A la segunda hay que decir:* El bautismo de los judíos prescrito por la ley era solamente simbólico, mientras que el bautismo de Juan era, en cierto modo, real en cuanto que invitaba a los hombres a abstenerse del pecado. En cambio, el bautismo de Cristo tiene eficacia para purificar del pecado y para conferir la gracia. Pero Cristo ni tenía necesidad de la remisión de los pecados, porque no existían en él, ni necesitaba recibir la gracia, al estar lleno de ella. Del mismo modo, por ser *la Verdad* (cf. Jn 14,6), no le competía lo que era sólo simbólico. Y por eso fue más conveniente que fuese bautizado con el bautismo que ocupaba el punto medio que con alguno de los situados en los extremos.

3. *A la tercera hay que decir.* El bautismo es un remedio espiritual. Ahora bien, cuanto un ser es más perfecto, tanto menos necesita de remedios. Por lo que, al ser Cristo perfecto en grado máximo, convino que no fuese bautizado con un bautismo perfectísimo, al modo en que el que está sano no necesita ninguna medicina eficaz.

7. *Homil. De bapt. Christi* n.3: MG 49,366. Véase TOMÁS, *Caí. Aur. sup. Le.* 3,21, § 7. 8. *Tract.* 13 super 3,22: ML 35,1494. 9. *Homil. De bapt. Christi* n.3: MG 49,367. Véase TOMÁS, *Caí. Aur. sup. Le.* 3,21, §7. 10. *In Man.* 1.1 super 1,9: ML 92,138. 11. GREGORIO dice realmente: *sanctificaturus Baptistam,* en *Orat.* 39 *In Sancta Lumina:* MG 36,352; y en TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Le.* 3,21, § 7. 12. L.2, super 3,21: ML 15,1669.

ARTICULO 3

¿Fue Cristo bautizado en la edad conveniente?

In Seni. 4 d.4 q.3 a.l q."2 ad 1; *In Mt.* 3

Objeciones por las que parece que Cristo no fue bautizado en la edad adecuada.

1. Cristo fue bautizado para incitar con su ejemplo a los demás a recibir el bautismo. Pero los fieles de Cristo son bautizados plausiblemente no sólo antes de los treinta años, sino incluso en la infancia. Luego parece que Cristo no debió ser bautizado a los treinta años de edad.

2. Aún más: no leemos que Cristo haya enseñado o hecho milagros antes de su bautismo. Pero hubiera sido más útil para el mundo si hubiese enseñado durante largo tiempo, comenzando desde los veinte años, o incluso antes. Luego parece que Cristo, que había venido para provecho de los hombres, debió ser bautizado antes de los treinta años.

3. Y también: la señal de la sabiduría divinamente infusa debió manifestarse en Cristo en grado sumo. Ahora bien, tal señal se manifestó en Daniel al tiempo de su niñez, según el pasaje de Dan 13,45: *El Señor suscitó el espíritu santo de un muchacho llamado Daniel.* Luego, con mayor razón, debió Cristo ser bautizado o enseñar en su niñez.

4. Por último: el bautismo de Juan se ordena al de Cristo como a su fin. Pero *el fín es lo primero en la intención, y lo último en la ejecución.* Luego Cristo debió ser bautizado por Juan o el primero o el último.

En cambio está lo que se narra en Le 3,21: *Sucedió que mientras se bautizaba todo el pueblo, j bautizado Jesús y en oración...;* y después (v.23): *Y tenía Jesús, al comentar, como unos treinta años.*

Solución. *Hay que decir:* Cristo fue oportunamente bautizado a los treinta años. Primero, porque Cristo se bautizó alrededor del tiempo en que comenzaba a enseñar y predicar, para lo que se requiere una edad perfecta, como lo son los treinta años. Por lo que en Gen 41,46 se lee que *José tenía treinta años* cuando se hizo cargo del gobierno de Egipto. También en 2 Re 5,4 se dice de David que *tenía treinta años cuando comentó a reinar.* Asimismo Ezequiel comenzó a profetizar *el año treinta,* como se escribe en Ez 1,1.

Segundo, porque, como expone el Crisóstomo *In Matth.* [13], *había de acontecer que después del bautismo de Cristo comentaría a cesar la ley. Y por esta razón se acercó Cristo al bautismo en esta edad que es capaz de experimentar todos los pecados, a fin de que, observada la ley, nadie diga que la abolió porque no pudo cumplirla.*

Tercero, porque, mediante el hecho de bautizarse Cristo en la edad perfecta, se deja entender que el bautismo engendra varones perfectos, según aquellas palabras de Ef 4,13: *Hasta que todos lleguemos a la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, al varón perfecto, a la medida de la edad de la plenitud de Cristo.* Por lo que el mismo carácter del número parece llevarnos a la misma conclusión. El número treinta, en efecto, resulta de multiplicar el tres por el diez. Y el tres sugiere la fe en la Trinidad, mientras que el diez alude al cumplimiento de los mandamientos de la ley; y en estas dos cosas se asienta la perfección de la vida cristiana.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* Como explica Gregorio Nacianceno [14], Cristo no fue bautizado *como si necesitase de purificación, ni como si le amenazase algún peligro por diferir el bautismo. Pero para cualquier otro no es pequeño el peligro, en caso de que salga de esta vida desprovisto del vestido de la incorrupción,* es decir, de la gracia. Y aunque sea bueno conservar la pureza después del bautismo, *resulta todavía mejor,* como él mismo dice [15], *mancharse a veces un poco que carecer totalmente de la gracia.*

2. *A. la segunda hay que decir.* La utilidad que de Cristo redunda en los hombres se produce principalmente a través de la fe y la humildad; a una y otra aprovecha el que Cristo no comenzase a enseñar en la niñez o en la adolescencia, sino en la edad perfecta. Aprovecha a la fe, porque con esto se manifiesta en él la humanidad verdadera, que progresa personalmente con el correr de los años. Y a fin de que un progreso de este género no se interpretase como fantástico, no quiso mostrar su sabiduría y su poder antes de la perfecta edad corporal. Aprovecha sin duda a la humildad para que nadie se arrogue presuntuosamente la dig-

13. *Homil.* 10: MG 57,184. 14. *Orat.* 40 *In Sanctum Bapt.:* MG 36,40. Más brevemente en TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Le.* 3,23, § 8. 15. Véase TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Le.* 3,23, § 8, bajo el nombre de GREGORIO NACIANCENO. Cf. GREGORIO NACIANCENO, *Orat.* 40 *In Sanctum Bapt.:* MG 36,384.

nidad de la prelatura y el oficio de enseñar antes de la edad perfecta.

3. *A. la tercera hay que decir.* Cristo se proponía a los hombres como ejemplo en todos los órdenes. Y por eso fue conveniente que se manifestase en él lo que por ley general compete a todos los hombres, como, por ejemplo, enseñar en la edad perfecta. Pero, como dice Gregorio Nacianceno [16], *no es ley de la Iglesia lo que acontece rara vez* así como *una golondrina no hace primavera.* A algunos en virtud de una providencia especial, conforme a los planes de la sabiduría divina, les fue concedido que, antes de la edad perfecta, fuera de la ley general, ejerciesen el oficio de gobernar o de enseñar. Así sucedió con Salomón (3 Re 3,7), Daniel Pan 13,45) y Jeremías (Jer 1,5).

4. *A. la cuarta hay que decir:* Cristo no debió ser ni el primero ni el último bautizado por Juan. Porque, como dice el Crisóstomo *In Matth.* , Cristo es bautizado *para confirmar la predicación y el bautismo de Juan;y también para recibir el testimonio de Juan.* Tal testimonio de Juan acerca de Cristo no hubiera sido creído sino después de haber sido muchos los bautizados por el propio Juan. Y por eso Cristo no debió ser el primer bautizado por Juan. Del mismo modo, tampoco debió ser el último bautizado. Porque, como añade el mismo autor [18], *así como la luz del sol no espera el ocaso del lucero de la mañana, sino que sale cuando éste sigue todavía su curso, y con su luz apaga el brillo de aquél, así también Cristo no esperó a que Juan terminase su carrera, sino que apareció cuando Juan todavía enseñaba y bautizaba.*

ARTICULO 4

¿Debió ser bautizado Cristo en el Jordán?

In Mt. 3

Objeciones por las que parece que Cristo no debió ser bautizado en el Jordán.

1. La verdad debe corresponder a la figura. Ahora bien, la figura del bautismo se anticipó en el paso del mar Rojo, donde fueron sumergidos los egipcios, como los pecados son suprimidos en el bautismo. Luego parece que Cristo debió ser bautizado más bien en el mar que en el río Jordán.

2. Aún más: *Jordán* se interpreta *descenso* [19]. Pero en el bautismo uno asciende más que desciende, por lo que en Mt 3,16 se dice que, *una vez bautizado Jesús, al instante ascendió del agua.* Luego parece que fue un desacierto que Cristo fuese bautizado en el Jordán.

3. Y también: cuando pasaban los hijos de Israel, las aguas del Jordán *se volvieron hacia atrás,* como se lee en Jos 4 y en Sal 113,3-5. Ahora bien, los que son bautizados no caminan hacia atrás, sino hacia adelante. Luego no fue conveniente que Cristo fuese bautizado en el Jordán.

En cambio está lo que se narra en Me 1,9: *Jesús fue bautizado por Juan en el Jordán.*

Solución. *Hay que decir:* Mediante la travesía del río Jordán entraron los hijos de Israel en la tierra prometida (cf. Jos 3). Ahora bien, el bautismo de Cristo tiene de especial, sobre todos los bautismos, el que introduce en el reino de Dios, significado por la tierra de promisión. Por lo que se dice en Jn 3,5: *Si uno no renace del agua y del Espíritu Santo, no puede entrar en el reino de Dios.* A la misma problemática pertenece la división de las aguas del Jordán por Elias, que iba a ser arrebatado al cielo en un carro de fuego, como se lee en 4 Re 2,7ss; porque a los que pasan por las aguas del bautismo se les abre la entrada en el cielo mediante el fuego del Espíritu Santo. Y por este motivo fue conveniente que Cristo fuese bautizado en el Jordán.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* El paso del mar Rojo prefiguró el bautismo en cuanto que éste borra los pecados; en cambio, el paso del Jordán lo prefiguró en cuanto a la apertura del reino de los cielos, que es el efecto principal del bautismo, y que sólo es realizado por Cristo. Y por esta causa convino más que Cristo fuera bautizado en el Jordán que en el mar.

2. *A la segunda hay que decir:* En el bautismo, el ascenso se produce mediante el progreso de la gracia, que requiere la humil-

---

16. *Oraf.* 39 *In Sancta Lumina:* MG 36,352. Cf. TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Le.* 3,23, § 8. 17. PSEUDO-JUAN CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Matth.* homil.4 super 3,13: MG 56,657. Bajo el nombre del mismo autor se lee verbalmente en TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Mt.* 3,13, § 6. 18. Cf. PsEUDO-JuAN CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Matth.* homil.4 super 3,13: MG 56,657. Se lee literalmente, bajo el nombre del mismo autor, en TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Mt.* 3,13, § 6. 19. Véase JERÓNIMO, Ep.78 *Ad Fabiolam:* ML 22,722; *De Nom. Hebr., Nov. Test., De Lúe.:* ML 23,888.

dad del descenso, según el pasaje de Sant 4,6: *Da la gracia a los humildes.* Y a ese descenso es preciso referir el nombre del Jordán.

3. *A. la tercera hay que decir.* Como dice Agustín, en un Sermón *De Epiphania* [20], *como en tiempos pasados retrocedieron las aguas del Jordán, así ahora, una vez que Cristo se bautizó, retroceden los pecados.*

O también esto puede significar que, frente al descenso de las aguas, ascendía el río de las bendiciones.

ARTICULO 5

¿Debieron abrirse los cielos una vez que Cristo fue bautizado?

Infra q.49 a.5 ad 3; *In Sent.* 3 d.18 a.6 q."3 ad 2; d.22 q.3 a.l ad 4

Objeciones por las que parece que no debieron abrirse los cielos cuando Cristo fue bautizado.

1. Los cielos deben abrirse para aquel que necesita entrar en ellos, como para el que vive fuera del cielo. Pero Cristo estaba siempre en el cielo, según las palabras de Jn 3,13: *El Hijo del hombre, que está en el délo.* Luego parece que no debieron abrirse los cielos para El.

2. Aún más: la apertura de los cielos puede entenderse material o espiritualmente. Pero no puede entenderse materialmente, porque los cuerpos celestes son impasibles e irrompibles, según el pasaje de Job 37,18: *¿Acaso has fabricado tú los cielos, que son solidísimos como fundidos de metal?* De igual modo, tampoco puede entenderse espiritualmente, porque, a los ojos del Hijo de Dios, los cielos no habían estado antes cerrados. Luego parece una inconveniencia decir que, cuando Cristo se bautizó, *se abrieron los cielos* (Mt 3,16).

3. Y también: el cielo fue abierto para los fieles por la pasión de Cristo, según palabras de Heb 10,19: *Tenemos confianza para la entrada en el lugar santísimo en virtud de la sangre de Cristo.* Por lo que ni siquiera los bautizados con el bautismo de Cristo, si murieron antes de su pasión, pudieron entrar en los cielos. Luego con mayor razón debieron abrirse los cielos cuando Cristo padeció que cuando fue bautizado.

En cambio está lo que se dice en Le 3,21: *Bautizado Jesúsy estando en oración, se abrió el cielo.*

Solución. *Hay que decir:* Como se ha explicado (a.l; q.38 a.l), Cristo quiso ser bautizado para consagrar con su bautismo aquel con que nosotros seríamos bautizados. Y, por este motivo, en el bautismo de Cristo debieron mostrarse los elementos que pertenecen a la eficacia de nuestro bautismo. Sobre tal eficacia hay que considerar tres cosas: Primero, la virtud principal de la que el bautismo obtiene su eficacia, que es la virtud del cielo. Y por eso, cuando Cristo se bautizó, se abrió el cielo, para demostrar que en adelante la virtud celestial santificaría el bautismo.

Segundo, la fe de la Iglesia y la del que se bautiza intervienen en la eficacia del bautismo; por eso los bautizados hacen profesión de fe, y el bautismo se llama *sacramento de lafe*[21]*z.* Mediante la fe contemplamos las cosas del cielo, que superan los sentidos y la razón humanos. Y para dar a entender esto se abrieron los cielos cuando Cristo se bautizó.

Tercero, que por el bautismo de Cristo se nos abre especialmente la entrada del reino celestial, que se había cerrado para el primer hombre por causa del pecado. De donde, una vez que Cristo se bautizó, se abrieron los cielos, para manifestar que el camino del cielo queda abierto para los bautizados.

Después del bautismo le es necesaria al hombre la oración continua para entrar en el cielo; pues, aunque por el bautismo se perdonan los pecados, permanecen sin embargo la concupiscencia *(Jomes peccati),* que nos combate interiormente, y el mundo y el demonio, que nos atacan desde fuera. Y por este motivo se dice señaladamente en Le 3,21 que, *bautizado Jesús y estando en oración, se abrió el délo,* porque es claro que los fieles necesitan la oración después del bautismo. O para dar a entender que si, por medio del bautismo, el cielo se abre para los creyentes, es por virtud de la oración de Cristo. Por eso se dice claramente en Mt 3,16 que *se le abrió el délo,* es decir, se abrió a todos por causa de El, como si el emperador respondiese a uno que pide un favor para otro: *Fíjate en que esta grada no se la concedo a él, sino a ti,* es decir, *a él por causa*

20. Cf. AMBROSIO, *Semt. de Temp.* serm.10 (3 *De Sánela Epiphania):* ML 17,645. 21. AGUSTÍN, Ep.98 *AdBonifac.:* ML 33,354.

tuja, como expone el Crisóstomo *In Matth.* 22.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Según declara el Crisóstomo, *In Matth.* [23], *como Cristo se bautizó según la disposición humana, aunque, por sí mismo, no necesitase del bautismo, así, de acuerdo con el ordenamiento humano, se le abrieron los cielos, pues, según su naturaleza divina, El siempre estaba en los délos.*

2. *A la segunda hay que decir:* Como explica Jerónimo, *In Matth.*[24], *los cielos se le abrieron a Cristo bautizado, no con la apertura de los elementos, sino a los ojos espirituales, al modo en que también Ezequiel dice al principio de su libro que se abrieron los cielos.* Y esto lo prueba el Crisóstomo, *In Matth.* [25], diciendo que, *si la propia criatura,* esto es, los cielos, *se hubiera rasgado, no hubiera dicho: se le abrieron, porque lo que se abre materialmente, queda abierto para todos.* Por lo que en Me 1,10 se dice expresamente *que Jesús, al instante de salir del agua, vio los cielos abiertos,* como si la apertura de los cielos se refiriese a la visión de Cristo. Esto lo refieren algunos [26] a la visión corporal, comentando que en torno a Cristo bautizado brilló un resplandor tan grande a la hora del bautismo, que dio la impresión de que los cielos se habían abierto. Puede referirse también a una visión imaginaria[27], al modo en que Ezequiel vio abiertos los cielos; tal visión se formaba en la imaginación de Cristo por el poder divino y la voluntad de la razón, para hacer saber que, por medio del bautismo, se abre a los hombres la entrada del cielo. También puede relacionarse con la visión intelectual[28], en el sentido de que Cristo vio, santificado ya el bautismo, el cielo abierto para los hombres, cosa que antes había visto como algo que había de hacerse.

3. *A la tercera hay que decir.* Por la pasión de Cristo se abre el cielo a los hombres, como causa universal de la apertura del mismo. Sin embargo, es necesario que esta causa se aplique a cada uno, con el fin de que entren en el cielo. Y esto se hace por medio del bautismo, según las palabras de Rom 6,3: *Cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús, fuimos bautizados en su muerte.* Y por eso la mención de la apertura de los cielos es más acertada a la hora del bautismo que en el momento de la pasión.

O, como dice el Crisóstomo *In Matth.*[29]: *Cuando Cristo se bautizó, solamente se abrieron los cielos; pero después que por la cruz, venció al tirano, al no ser necesarias las puertas en un délo que nunca habría de cerrarse, no dicen los ángeles: Abrid las puertas, sino: Arrancad las puertas* (cf. Sal 23,7.9). Con esto da a entender el Crisóstomo que los obstáculos que antes se oponían a que las almas de los difuntos entrasen en el cielo fueron enteramente quitados por la pasión; pero en el bautismo de Cristo fueron hendidos, como para manifestar que el camino por el que los hombres habían de entrar en el cielo ya estaba Ubre.

ARTICULO 6

¿Es acertado decir que el Espíritu Santo, en forma de paloma, descendió sobre Cristo bautizado?

Infra q.45 a.4 ad 2; *In Sent.* 1 d.16 a.3; *In Mt.* 3

Objeciones por las que parece que no es acertado decir que el Espíritu Santo, en forma de paloma, descendió sobre Cristo bautizado.

1. El Espíritu Santo habita en el hombre por medio de la gracia. Pero en Cristo hombre se dio la plenitud de gracia desde el principio de su concepción, siendo *el Unigénito del Padre* (cf. Jn 1,14), como es claro por lo dicho anteriormente (q.7 a. 12; q.34 a.l). Luego el Espíritu Santo no debió serle enviado en el bautismo.

2. Aún más: se dice que Cristo *descendió* al mundo por el misterio de la encarnación, cuando *se anonadó a sí mismo, tomando la forma de esclavo* (Flp 2,7; cf. Jn 3,13; 6,38.51). Ahora bien, el Espíritu Santo no se encarnó. Luego es incorrecto decir que el Espíritu Santo *descendió sobre él.*

22. Cf. PsEUDo-JuAN CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Matth.* homil.4 super 3,16: MG 56,659. 23. Cf. PsEUDO-JuAN CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Matth.* homil.4 super 3,16: MG 56,659. 24. L.2 super 3,16: ML 26,31. 25. Cf. PSEUDO-JUAN CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Matth.* homil.4 super 3,13: MG 56,659. 26. HUGO DE SAN CARO, *In Univ. Test.*, super *Le.* 3,21 (VI,151vb); cf. super *Matth.* 3,16 (VI,llva. Cf. ORÍGENES, *In Lúe.*, con interpretación de JERÓNIMO, homil.27 super 3,21: MG 13,1871; cf. ML 26,301). Véase TOMÁS, *In Mt.* super 3,16; *Cat. Aur. sup. Mt.* 3,16, § 7, bajo el nombre de *Glossa.* 27. Véase JERÓNIMO, *In Matth.* 1.2 super 3,16: ML 26,31; BEDA, *In Man.* 1.1 super 1,10: ML 92,138. 28. Véase PSEUDO-JUAN CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Matth.* homil.4, super 3,16: MG 56,659. 29. Cf. PSEUDO-JUAN CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Matth.* homil.4 super 3,13: MG 56,660.

3. Y también: en el bautismo de Cristo debió manifestarse, como en un modelo, lo que sucede en nuestro bautismo. Pero en nuestro bautismo no se realÍ2a ninguna misión visible del Espíritu Santo. Luego tampoco en el bautismo de Cristo debió haber una misión visible del Espíritu Santo.

4. Por último: el Espíritu Santo se deriva de Cristo a todos los demás, según el pasaje de Jn 1,16: *De su plenitud hemos recibido todos.* Ahora bien, el Espíritu Santo no descendió sobre los Apóstoles en forma de paloma, sino en forma de fuego (Act 2,3). Luego tampoco sobre Cristo debió descender en forma de paloma, sino en forma de fuego.

En cambio está lo que se lee en Le 3,22: *Descendió sobre él el Espíritu Santo en forma corporal como una paloma.*

Solución. *Hay que deár.* Lo que sucedió con Cristo a la hora de su bautismo, como comenta el Crisóstomo *In Matth.*[30], *pertenece al misterio de todos los que habían de ser bautizados después.* Pero todos los que son bautizados con el bautismo de Cristo reciben el Espíritu Santo, a no ser que se acerquen fingidamente, según aquellas palabras de Mt 3,11: *El os bautizará en el Espíritu Santo.* Y, por ese motivo, fue conveniente que el Espíritu Santo descendiese sobre el Señor bautizado.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Como expone Agustín, en XV *De Trín.*[30] *, *es un absurdo muy grande deár que Cristo recibió el Espíritu Santo cuando ya tenía treinta años. Por el contrario, como se acercó al bautismo sin pecado, así no se llegó sin el Espíritu Santo. Si de Juan está escrito que será lleno del Espíritu Santo desde el seno de su madre, ¿qué será prenso decir de Cristo hombre, cuya concepción no fue carnal, sino espiritual? Ahora pues,* es decir, en su bautismo, *se dignó prefigurar a su cuerpo, esto es, a la Iglesia, en la que los bautizados reciben principalmente el Espíritu Santo.*

2. *A la segunda hay que decir:* Como explica Agustín, en II *De Trín.*[31], se dice que el Espíritu Santo descendió sobre Cristo en forma corporal como una paloma, no porque la propia sustancia del Espíritu Santo se dejase ver, ya que tal sustancia es invisible. Ni tampoco porque aquella criatura visible fuese asumida en unión con una persona divina, puesto que tampoco se dice que el Espíritu Santo sea una paloma, como decimos que el Hijo de Dios es hombre en virtud de la unión. Y tampoco fue visto el Espíritu Santo en forma de paloma a la manera en que vio Juan al cordero degollado en el Apocalipsis (Ap 5,6), *pues esta visión se produjo en la mente mediante imágenes espirituales de los cuerpos; en cambio, nadie ha dudado que aquella paloma haya sido vista con los ojos.* Ni tampoco se apareció el Espíritu Santo en forma de paloma al modo en que en 1 Cor 10,4 se dice: *Ea roca era Cristo. Tal roca existía ya en la realidad, y por el modo de su intervención fue designada con el nombre de Cristo, a quien simbolizaba; en cambio, aquella paloma vino de repente a la existencia sólo para significar aquel misterio y después desapareció, lo mismo que la llama que se apareció a Moisés en una zarza.*

Por consiguiente, se dice que el Espíritu Santo *descendió* sobre Cristo, no por razón de la unión con la paloma, sino o por razón de la misma paloma, que significaba el Espíritu Santo, la cual, descendiendo, vino sobre Cristo; o también por razón de la gracia espiritual que, desde Dios, llega a la criatura a modo de descenso, según palabras de Sant 1,17: *Toda óptima dádiva y todo don perfecto viene de arriba, descendiendo del Padre de las luces.*

3. *A la tercera hay que decir.* Como comenta el Crisóstomo, *In Matth.*[32], *en los comienzos de los problemas espirituales siempre se presentan visiones sensibles, por causa de aquellos que son totalmente incapaces de captar el conocimiento de la naturaleza incorpórea, a fm de que, si en adelante no se producen, obtengan la fe por medio de las que se verificaron una vez.* Y por este motivo descendió visiblemente el Espíritu Santo en forma corporal sobre Cristo bautizado, para que se crea que en adelante desciende invisiblemente sobre todos los bautizados.

4. *A la cuarta hay que decir.* El Espíritu Santo se dejó ver en forma de paloma sobre Cristo bautizado, por cuatro razones: Primero, por causa de la disposición requerida en el bautizo, es a saber: para que no se acerque con fingimiento, puesto que, como se dice en Sab 1,5, *el Espíritu Santo de la instrucción huye del engaño.* Y la paloma es un animal sencillo, que carece de astucia y de

30. PSEUDO-JUAN CRISÓSTOMO, *Op. in Matth.* 3,16 homil.4: MG 56,659. 30*. C.26: ML 42,1094. 31. C.5: ML 42,851; c.6: ML 42,852. 32. *Homil.* 12: MG 57,205.

dolo; por lo que se lee en Mt 10,16: *Sed sena/los como palomas*[b].

Segundo, para designar los siete dones del Espíritu Santo, que simboliza la paloma con sus propiedades[33]. Efectivamente, la paloma mora junto a las corrientes de agua para que, visto el milano, se sumerja y escape. Esto pertenece al don de sabiduría, por la cual los santos viven junto a las corrientes de la Escritura divina para librarse de los asaltos del diablo. La paloma asimismo escoge los mejores granos. Esto es propio del don de ciencia, mediante la cual eligen los santos las doctrinas sanas de que se alimentan. La paloma alimenta también los pichones ajenos. Esto corresponde al don de consejo, con el que los hombres santos, que fueron pollos, es decir, imitadores del diablo, alimentan con la doctrina y el ejemplo. La paloma no hiere con el pico. Esto atañe al don de entendimiento, con el que los santos no pervierten las buenas doctrinas, destrozándolas, como hacen los herejes. La paloma carece de hiél. Esto concierne al don de piedad, por medio de la cual los santos carecen de la ira irracional. La paloma hace su nido en las hendiduras de la roca. Esto corresponde al don de fortaleza, por la que los santos ponen su nido, es decir, su refugio y su esperanza, en las llagas de la muerte de Cristo, que es la roca firme. Finalmente, la paloma tiene por canto el arrullo. Esto es propio del don de temor, mediante el que los santos gozan gimiendo por los pecados.

Tercero, el Espíritu Santo apareció en forma de paloma a causa del efecto propio del bautismo, que es el perdón de los pecados y la reconciliación con Dios, porque la paloma es un animal manso. Y por eso, como dice el Crisóstomo *In Matth.*[34], *en el diluvio apareció este animal llevando una rama de olivo y anunciando una paz general a todo el orbe; j ahora también la paloma se deja ver en el bautismo para demostrar nuestra liberación.*

Cuarto, aparece el Espíritu Santo en forma de paloma sobre el Señor bautizado para señalar el efecto ordinario del bautismo, que es la construcción de la unidad en la Iglesia. Por esto se dice en Ef 5,25-27 que *Cristo se entregó a sí mismo para presentarse una Iglesia gloriosa, sin mancha ni arruga o cosa semejante, purificándola con el baño del agua por la palabra de la vida.* Y, por este motivo, el Espíritu Santo se manifestó oportunamente en forma de paloma en el bautismo, pues la paloma es un animal amigable y comunitario. Por esto se dice también de la Iglesia en Cant 6,8: *Una es mi paloma.*

En cambio, sobre los Apóstoles descendió el Espíritu Santo en forma de fuego, por dos motivos. Primero, para hacer ver el fervor con que debían encenderse sus corazones, a fin de predicar a Cristo en todas partes en medio de las tribulaciones. Por esto se manifestó también en lenguas de fuego. De donde dice Agustín *In loann.*[35]: *De dos formas hizp visible el Señor al Espíritu Santo,* a saber: *por la paloma, sobre el Señor bautizado; por el fuego, sobre los discípulos reunidos. Allí se muestra la sencillez aquí el fervor. Luego, para que los santificados por el Espíritu no incurran en dolo, se manifestó en forma de paloma; y para que la sencillez no sea fría, se dejó ver como fuego. Y no te inquiete el que las lenguas estén divididas; reconoce en la paloma la unidad.*

Segundo, porque, como dice el Crisóstomo , *cuando era conveniente perdonar los pecados,* lo que se hace en el bautismo, *resultaba necesaria la mansedumbre,* que se manifiesta en la paloma. *Pero cuando hemos alcanzado la gracia, queda todavía el tiempo del juicio,* que está representado por el fuego.

ARTICULO 7

¿La paloma en que se apareció el Espíritu Santo fue verdadero animal?

In Sent. \ di6 a.3 ad 3; *In lo.* \ lect.14

Objeciones por las que parece que la paloma en que se apareció el Espíritu Santo no fue verdadero animal.

33. Cf. TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Le.* 3,16, §7, bajo nombre de RÁBANO MAURO. Véase RÁBANO MAURO, *In Matth.* 1.1 super 3,16: ML 107,777; AIMÓN, *Homiliae de Temp.* homil.16 *In Octava Epiphaniae:* ML 118,118; *Glossa ordin.*, super *Matth.* 3,16 (V,15 B); HUGO DE SAN CARO, *In Univ. Test*, super *Lúe.* 3,22; ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.*, P.4 q.9 m.6 a.3 (IV,55ra). 34. *Homil.* 12: MG 57,205. 35. *Trocí.* 6 super 1,32: ML 35,1426. 36. Véase TOMÁS, *Caí. Aur. sup. Le.* 3,22, § 7 bajo el nombre de CRISÓSTOMO. Cf. GREGORIO MAGNO, *In Evang.* 1.2 homil.30: ML 76,1224.

b. Este simbolismo de la paloma expresa bien las notas fundamentales de la espiritualidad bautismal. Se completa en a.7 sol.2 y 3.

1. Lo que se aparece conforme a una semejanza da la impresión de aparecerse como un fantasma. Pero en Le 3,22 se dice que *el Espíritu Santo descendió sobre él en forma corporal, como una paloma.* Luego no fue una verdadera paloma, sino una semejanza de paloma.

2. Aún más: como *la naturaleza no hace nada en vano,* así *tampoco Dios,* como se dice en I *De cáelo**[1]. Pero no habiendo venido aquella paloma más que *para significar algo y desaparecer después,* como dice Agustín en II *De Trin.*[38], hubiera sido una verdadera paloma en vano, porque lo mismo podría realizarse mediante la semejanza de una paloma. Luego aquella paloma no fue verdadero animal.

3. Y también: las propiedades de una cosa conducen al conocimiento de su naturaleza. Si, pues, aquella paloma hubiera sido verdadero animal, las propiedades de la paloma denotarían la naturaleza del verdadero animal, y no los efectos del Espíritu Santo. Luego da la impresión de que aquella paloma no fue un animal verdadero.

En cambio está lo que dice Agustín en *De agone christiano*[39]: *Y no afirmamos esto de tal modo que digamos que sólo Nuestro Señor Jesucristo tuvo un cuerpo verdadero, y que el Espíritu Santo se apareció con engaño a los ojos de los hombres; sino que creemos que ambos cuerpos fueron verdaderos.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya queda expuesto (q.5 a.l), no convenía que el Hijo de Dios, que es la Verdad del Padre, se sirviese de ficción alguna; y por eso no tomó un cuerpo fantástico, sino real. Y por llamarse el Espíritu Santo *Espíritu de Verdad,* como es manifiesto por Jn 16,13, formó una paloma verdadera en la que se apareció, aunque no la asumió en unidad de persona. Por lo que, después de las palabras antes mencionadas, añade Agustín : *Como no convenía que el Hijo de Dios engañase a los hombres, así tampoco convenía que los frustrase el Espíritu Santo. Y al Dios todopoderoso, que hizo de la nada todo lo creado, no le era difícil hacer el cuerpo verdadero de una paloma sin la intervención de otras palomas, como no le fue difícil formar un cuerpo verdadero en el seno de María sin el concurso del varón; porque las criaturas corporales están sujetas al imperio y a la voluntad del Señor, tanto para formar un hombre en las entrañas de una mujer como para formar una paloma en el mundo material.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Se declara que el Espíritu Santo descendió en forma o semejanza de paloma, no con el fin de excluir la realidad de la paloma, sino para mostrar que no se dejó ver en la forma de su sustancia.

2. *A la segunda hay que decir:* No fue superfluo formar una verdadera paloma para que por medio de ella se manifestase el Espíritu Santo, ya que por la verdad de la paloma se daba a entender la verdad del Espíritu Santo y sus efectos.

3. *A la tercera hay que decir:* Las propiedades de la paloma lo mismo sirven para expresar la naturaleza de la paloma que para designar los efectos del Espíritu Santo. Precisamente por tener tales propiedades, la paloma simboliza al Espíritu Santo.

ARTICULO 8

¿Fue oportuno que, una vez bautizado Cristo, se dejase oír la voz del Padre dando testimonio en favor de su Hijo?

Infra q.45 a.4; q.66 a.6; *In Sent.* 1 d.16 a.3

Objeciones por las que parece no haber sido oportuno que, una vez bautizado Cristo, se dejase oír la voz del Padre dando testimonio en favor del Hijo.

1. El Hijo y el Espíritu Santo, en cuanto aparecidos sensiblemente, son designados como enviados visiblemente. Pero al Padre no le conviene el ser enviado, como es notorio por lo que dice Agustín en II *De Trin.*[41]. Luego tampoco le conviene aparecer.

2. Aún más: la voz expresa la palabra concebida en la mente. Ahora bien, el Padre no es el Verbo. Luego es incorrecto que se manifieste mediante la voz.

3. Y también: Cristo hombre no comenzó a ser Hijo de Dios en el momento del bautismo, como pensaron algunos herejes[42], sino que lo fue desde el inicio de su concepción. Por consiguiente, la voz del Padre debió dar testimonio de la divinidad

37. ARISTÓTELES, c.4 n.8 (BK 271a33); S. TH., lect.8. 38. C.6: ML 42,853. 39. C.22: ML 40,303. 40. *De Agone Christ.* c.22: ML 40,303. 41. C.5: ML 42,849; c.12: ML 42,859. 42. EBIÓN y CERINTO, con sus discípulos: cf. EPIFANIO, *De Moeres.* 1.1 tit.2, haeres.28: MG 41,380; haeres.30: MG 41,429; 1.2 tit.l haeres. 51 n.6: MG 41,897; n.20: MG 41,925; TEODORETO, *Hamt. Fabul. Compend.* 1.2 c.3: MG 83,389.

de Cristo con más razón en el nacimiento que en el momento de su bautismo.

En cambio está lo que se lee en Mt 3,17: *He aquí que una voz del cielo decía: Este es mi Hijo amado, en quien me he complacido.*

Solución. *Hay que decir:* Como antes se expuso (a.5), en el bautismo de Cristo, que fue el modelo del nuestro, debió manifestarse lo que acontece en nuestro bautismo. Y el bautismo con que son purificados los fieles está consagrado con la invocación y el poder de la Trinidad, según las palabras de Mt 28,19: *Id, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.* Por tanto, como dice Jerónimo[43], *en el bautismo de Cristo se pone de manifiesto el misterio de la Trinidad, pues: el propio Señor es bautizado en la naturaleza humana; el Espíritu Santo desciende en forma de paloma; se oye la voz del Padre dando testimonio en favor del Hijo.* Y por eso fue conveniente que en aquel bautismo se manifestase el Padre mediante su voz.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* La misión visible añade algo a la aparición, a saber, la autoridad del que envía. Y por eso, del Hijo y del Espíritu Santo, que proceden de otro, no se dice sólo que aparecen, sino también que son visiblemente enviados. En cambio, el Padre, que no procede de nadie, puede aparecerse, pero no puede ser enviado visiblemente.

2. *A. la segunda hay que decir:* El Padre no se manifiesta en la voz más que como autor de la misma, o como quien habla mediante la voz. Y por ser propio del Padre producir el Verbo, que equivale a decir o hablar, de ahí que se diga oportunísimamente que el Padre se manifestó por la voz, que manifiesta la palabra. De donde la misma voz emitida por el Padre da testimonio de la filiación del Verbo. Y como la forma de paloma, en la que se manifestó el Espíritu Santo, no es la naturaleza del Espíritu Santo; ni la forma de hombre, en que se mostró el Hijo, es la naturaleza del Hijo de Dios, así tampoco la voz pertenece a la naturaleza del Verbo o del Padre que habla. Por eso dice el Señor en Jn 5,37: *Ni habéis oído nunca su voz¡* es decir, la del Padre, *ni habéis visto su rostro.* Por lo que, como escribe el Crisóstomo *In loann.*[44], *introduciéndolos en la verdad filosófica poco a poco, les demostró que en Dios no hay voz ni imagen, sino que es superior a tales formas y palabras.* Y como toda la Trinidad formó la paloma y la naturaleza humana tomada por Cristo, así también formó la voz. Sin embargo, en la voz se declara sólo el Padre como el que habla, al modo en que solamente el Hijo asumió la naturaleza humana, y a la manera en que sólo el Espíritu Santo se manifestó en forma de paloma, como es claro por lo que escribe Agustín en el libro *De fide ad Petrum*[4S].

3. *A la tercera hay que decir.* La divinidad de Cristo no debió manifestarse a todos en su nacimiento, antes bien debió ocultarse en las limitaciones de la edad infantil. Pero cuando llegó a la edad perfecta, en la que debía enseñar, hacer milagros y atraer a los hombres hacia sí, entonces debió ser dada a conocer su divinidad por el testimonio del Padre, a fin de que su doctrina se hiciese más creíble. Por lo que él mismo dice en Jn 5,37: *El Padre que me envió, él mismo da testimonio de mí.* Y esto aconteció, sobre todo, en el bautismo, por el que los hombres renacen convertidos en hijos adoptivos de Dios; y los hijos adoptivos de Dios son formados a imagen y semejanza del Hijo natural, según las palabras de Rom 8,29: *A. los que de antes conoció, también los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo.* Por lo que escribe Hilario, *Super Mt.*[46], que el Espíritu Santo descendió sobre Cristo bautizado, y la voz del Padre se dejó oír, diciendo: *Este es mi Hijo amado, para que, mediante lo que se realizaba en Cristo, conociésemos, después del bautismo, que el Espíritu Santo vuela hacia nosotros desde las moradas celestes y que, mediante la asunción de la voz por parte del Padre, nos convertimos en hijos de Dios.*

43. *In Matth.* 1.2 super 3,16: ML 26,31. 44. *Homil.* 40: MG 59,232. 45. FULGENCIO, c.9: ML 40,770. 46. *In Matth.* c.2: ML 9,927.

CUESTIÓN 40

Sobre el género de vida de Cristo

Después de haber hablado de cuanto se refiere a la entrada de Cristo en el mundo o al principio de la misma, pasamos ahora a tratar de lo que pertenece a su desarrollo. Y, en primer lugar, de su modo de vida; segundo, de sus tentaciones (q.41); tercero, de su doctrina (q.42); cuarto, de sus milagros (q.43).

Acerca de lo primero se plantean cuatro problemas:

1. ¿Debió Cristo llevar vida solitaria, o vivir entre los hombres?—2. ¿Debió llevar una vida austera en la comida, en la bebida y en el vestido, o la vida corriente de los demás?—3. ¿Debió vivir en este mundo en la humillación, o en medio de riquezas y honores?—4. ¿Debió vivir conforme a la ley?

ARTICULO 1

¿Debió Cristo vivir entre los hombres o llevar vida solitaria?

2-2 q.25 a.6 ad 5

Objeciones por las que parece que Cristo no debió vivir entre los hombres, sino llevar vida solitaria.

1. Era conveniente que Cristo, mediante su vida, se manifestase no sólo como hombre, sino también como Dios. Ahora bien, a Dios no le cuadra vivir entre los hombres, pues se dice en Dan 2,11: *A no ser los dioses, cuya morada no está entre los hombres*. Y el Filósofo escribe, en I *Pol.* \ que quien vive en soledad, *o es una bestia,* en caso de que lo haga por inhumanidad, *o es un dios,* si lo hace con el fin de contemplar la verdad. Luego parece que no fue conveniente que Cristo viviese entre los hombres.

2. Aún más: Cristo, mientras vivió en carne mortal, debió llevar una vida perfectísima. Pero vida perfectísima es la contemplativa, como se expuso en la *Segunda Parte* (q.182 a.l y 2). Y a la vida contemplativa corresponde en grado sumo la soledad, según las palabras de Os 2,14: *La llevaré a la soledad y le hablaré al corazón.* Luego parece que Cristo debió llevar vida solitaria.

3. Y también: el comportamiento de Cristo debió ser uniforme, porque siempre debió manifestarse en él lo óptimo. Pero Cristo, a veces, buscaba lugares solitarios, apartándose de las multitudes; por lo que dice Remigio *Super Matth.* [2]*: Leemos que el Señor tuvo tres refugios: La nave, el monte y el desierto; siempre que era asediado por las multitudes, subía a uno de ellos.* Luego siempre debió llevar una vida solitaria.

En cambio está lo que se dice en Bar 3,38: *Después de esto, apareció en la tierra j conversó con los hombres.*

Solución. *Hay que decir:* El género de vida de Cristo debió ser tal que concordase con el fin de la encarnación, por la que vino a este mundo. Y vino al mundo, primero, para manifestar la verdad, como El mismo dijo en Jn 18,37: *Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad.* Por tal motivo, no debía ocultarse, llevando una vida solitaria, sino manifestarse en público, predicando a la luz del día. De donde, en Le 4,42-43, dice a los que trataban de retenerle: *También a otras ciudades tengo que anunciar el evangelio del reino de Dios, pues para esto he sido enviado.*

Segundo, vino para liberar a los hombres del pecado, conforme a lo que se lee en 1 Tim 1,15: *Cristo Jesús vino al mundo para salvar a los pecadores.* Por esto dice el Crisóstomo [3]: *Aunque morando en un mismo lugar, Cristo hubiera podido atraer a sí mismo todas las gentes para que oyesen su predicación, no lo hizo, sin embargo, dándonos ejemplo para que corramos y busquemos a los que se pierden, como lo hace el pastor con la oveja perdida, y como el médico se acerca al enfermo.*

Tercero, vino para que *por medio de El tengamos acceso a Dios,* como se lee en Rom 5,2. Y de este modo, conversando

1. C.l n.12 (BK 1253a29); S. TH., lect.l.
2. Cf. TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Mt.* 5.1 § 1. Véase ISIDORO, *Quaest. in Vet. Test,* q.50: ML 83,206.
3. Cf. TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Le.* 4,42 § 10, bajo el nombre de CRISÓSTOMO.

familiarmente con los hombres, fue conveniente que inspirase a los hombres confianza para que se allegasen a El. De donde, en Mt 9,10, se dice: *Sucedió que, mientras estaba El en la mesa en su casa, muchos publícanos j pecadores vinieron a sentarse a la mesa con Jesúsy sus discípulos.* Jerónimo [4], exponiendo el pasaje, comenta: *Habían visto que un publicano, convertido del pecado a una vida mejor, había encontrado lugar para la penitencia, j por eso tampoco ellos desesperaban de conseguir la salvación ".*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Cristo quiso manifestar su divinidad por medio de su humanidad. Y por eso, conversando con los hombres, lo que es una actitud propia del hombre, manifestó a todos su divinidad, predicando y haciendo milagros, y llevando entre los mismos una vida inocente y justa.

2. *A la segunda hay que decir:* Como se expuso en la *Segunda Parte* (q. 182 a. 1; q. 188 a.6), la vida contemplativa en absoluto es superior a la vida activa, que se aplica a actos corporales. No obstante, la vida activa, por la que alguien comunica a los demás, mediante la predicación y la enseñanza, lo que antes ha contemplado, es más perfecta que la vida exclusivamente contemplativa, porque aquella vida presupone la abundancia de la contemplación. Y por ese motivo eligió Cristo tal género de vida.

3. *A. la tercera hay que decir: El comportamiento de Cristo fue nuestra propia instrucción.* Y por eso, para dar ejemplo a los predicadores de que no siempre han de ocuparse de la gente, el Señor, algunas veces, se apartaba de las multitudes. Se lee que hizo esto por tres motivos. Unas veces, a causa del descanso corporal. Por esto se lee en Me 6,31 que el Señor dijo a sus discípulos: *Venid a un lugar desierto, y descansad un poco. Pues eran tantos los que iban y venían, que ni para comer tenían tiempo.* Otras veces, el motivo era la oración. De donde se dice en Le 6,12: *Aconteció por aquellos días que salió hacia la montaña para orar, y pasó la noche en oración ante Dios.* A propósito de este pasaje dice Ambrosio [5] que *con su ejemplo nos instruye sobre los preceptos de la virtud.* Otras veces se apartó de las multitudes para enseñarnos a rehuir el favor de los hombres. Por lo que, a propósito de aquellas palabras de Mt 5,1: *Viendo Jesús aquellas muchedumbres, subió al monte,* comenta el Crisóstomo [6]: *Por el hecho de no comparecer en la ciudad y en las placas, sino de vivir en el monte y en la soledad, nos enseñó a no hacer cosa alguna por ostentación y a alejarnos del bullicio, máxime cuando sea necesario hablar sobre lo esencial* (para la salvación).

ARTICULO 2

¿Debió Cristo llevar una vida austera en este mundo?

InMt. 11

Objeciones por las que parece que Cristo debió llevar una vida austera en este mundo.

1. Cristo predicó la vida perfecta mucho más que Juan. Ahora bien, Juan llevó una vida austera para mover a los hombres, con su ejemplo, a una vida de perfección, pues en Mt 3,4 se *dice: Juan llevaba un vestido de pelo de camello y un ceñidor de cuero a la cintura, siendo su alimento langostas y miel silvestre.* Sobre esto comenta el Crisóstomo [7]: *Era admirable ver en un cuerpo humano un aguante tan grande, lo que todavía atraía más a los judíos.* Luego parece que a Cristo le convino la austeridad de vida en grado mucho más alto.

2. Aún más: la abstinencia se ordena a la continencia, pues en Os 4,10 se lee: *Comiendo, no se saciarán; fornicaron, pero no se multiplicarán.* Pero el propio Cristo observó continencia y propuso a los demás guardarla cuando dijo en Mt 19,12: *Hay eunucos que se hicieron tales por el reino de los cielos; el que pueda con eso, que lo haga.* Luego parece que Cristo debió llevar una vida austera, tanto en su persona como en sus discípulos.

3. Y también: parece ridículo que alguien comience una vida austera, y pase luego a otra más blanda, pues podría aplicársele lo que se lee en Le 14,30: *Este hombre*

4. *In Matth.* 9,10,1.1: ML 26,58. 5. *In Lúe.* 6,12,1.5: ML 15,1732. 6. *In Matth.* homil.15: MG 57,223. 7. *In Matth.* homil.10: MG 57,188.

a. Trae los argumentos para justificar las afirmaciones hechas en los restantes artículos. El género de vida llevado por Cristo debe responder a los objetivos de la encarnación: dar a conocer la verdad a todos los hombres, manifestando la pobreza voluntaria como el camino de liberación, y cumpliendo las leyes como mediación para el acceso a Dios.

comentó a edificar, pero no pudo terminar. Ahora bien, Cristo, después del bautismo, comenzó una vida rigurosísima, morando en el desierto y *ayunando cuarenta días j cuarenta noches* (cf. Mt 4,1.2). Luego no parece haber sido conveniente que, después de una austeridad de vida tan grande, se volviese a una vida ordinaria.

En cambio está lo que se dice en Mt 11,19: *Llegó el Hijo del hombre, que come y bebe.*

Solución. *Hay que decir.* Como acabamos de afirmar (a.l), convenía al fin de la encarnación que Cristo no hiciese vida solitaria, sino que viviese con los hombres. Ahora bien, el que vive con varios es convenientísimo que se acomode a su forma de vida, conforme a lo que dice el Apóstol en 1 Cor 9,22: *Me he hecho todo para todos.* De ahí que fuese oportunísimo que Cristo se comportase como los demás en la comida y en la bebida comunes. Por eso dice Agustín en su *Contra Faustum*[8]: *De Juan se dijo que no comía ni bebía, porque no tomaba el alimento común de los judíos. Si el Señor no lo hubiera tomado, no se hubiese dicho de él, por comparación con Juan, que comía y bebía.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El Señor, durante su vida, dio ejemplo en todo lo que concierne a la salvación. Pero la abstinencia en la comida y en la bebida no pertenece, por su propia naturaleza, a la salvación, según Rom 14,17: *El reino de Dios no consiste en la comida o en la bebida.* Y Agustín, en su libro *De Quaestionibus Evang.* , exponiendo el pasaje de Mt 11,19, *la Sabiduría se ha acreditado por sus hijos,* dice: Esto es, porque los santos Apóstoles *entendieron que el reino de Dios no consiste ni en la comida ni en la bebida, sino en el sosiego del tolerar,* a los que ni exalta la abundancia ni deprime la escasez. Y en el libro III *De Doctr. Christ.*[10] dice que *en todas estas cosas no está la culpa en el uso de las mismas, sino en la liviandad de quien se sirve de ellas.* Una y otra vida es lícita y laudable, es a saber: que uno, separándose del trato común con los hombres, guarde abstinencia; o que, viviendo en sociedad, siga la vida común. Y éste es el motivo por el cual quiso el Señor dar a los hombres ejemplo de una y otra vida.

Juan, en cambio, como expone el Crisóstomo *In Matth.* [n], *no dio a conocer nada fuera de su vida y su santidad. Pero Cristo tenía el testimonio de los milagros. Dejando, pues, que Juan resplandeciese por el ayuno, El caminó por la vía opuesta, entrando en casa de los publícanos para comer y beber en su compañía.*

2. A la segunda hay que decir: Como otros hombres logran por medio de la abstinencia la virtud de la continencia, así también Cristo, por el poder de su divinidad, reprimía la carne en sí y en los suyos. De donde, como se lee en Mt 9,14: *Los fariseos y los discípulos de Juan ayunaban, pero los discípulos de Cristo no.* Beda expone esto diciendo [12]: *Juan no bebe vino ni licores, porque la abstinencia aumenta el mérito de aquel que no tenía poder alguno sobre la naturaleza. Pero el Señor, a cuya disposición estaba, por su propia naturaleza, perdonar los pecados, ¿por qué iba a rehuir a aquellos que podía hacer más puros que los que practican la abstinencia?*

3. *A. la tercera hay que decir:* El Crisóstomo, *In Matth.*[13], comenta: *Para que aprendas el gran bien que es el ayuno, y qué clase de escudo es contra el diablo, y cómo después del bautismo, es necesario aplicarse al ayuno y no a la lascivia, ayunó El mismo, no porque lo necesitase, simpara aleccionarnos a nosotros. Pero en el ayuno no fue más adelante que Moisés y Elias, para que no pareciese increíble su encarnación.*

Como dice Gregorio[14], el misterioso ayuno de cuarenta días, a ejemplo de Cristo, es observado porque *la virtud del decálogo se cumple en los cuatro libros del santo Evangelio, pues el diez multiplicado por cuatro nos da cuarenta.* O porque *vivimos en este cuerpo mortal de cuatro elementos, por cuya inclinación guerreamos contra los preceptos del Señor, que están contenidos en el Decálogo.* O, como escribe Agustín en el libro *Octoánta trium Quaest.* [15]: *Toda la enseñanza de la sabiduría consiste en conocer al Creador y a las criaturas. El Creador es la Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo. De las criaturas, unas son invisibles, como el alma, a la que se atribuye el número ternario, puesto que se nos manda amar a Dios de tres maneras: con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente; otras son visibles, como el cuerpo, al que corresponde el número cuaternario, por ser cálido, húmedo, frío y seco. Y el número diez, que expresa la totalidad de la doctrina, multiplicado por cuatro, que es el*

8. L.16 c.31: ML 42,237. 9. L.2 q.ll in Le. 7,37: ML 35,1338. 10. C.12: ML 34,73. 11. *Homil.* 37: MG 57,423. 12. *In Man.* 1,18, 1.1: ML 92,151. Cf. AMBROSIO, *In Lúe.* 1,30: ML 15,1636. 13. *Homil.* 13: MG 57,209. 14. *In Evang.* 1.1, homil.16: ML 76,1137. 15. Q.81: ML 40,96.

número atribuido al cuerpo, porque mediante éste se realizan los oficios, nos da el número cuarenta. Y por este motivo, *el tiempo consagrado al llanto y al dolor se afra en el número cuarenta.*

Y, sin embargo, nada tuvo de inconveniente la vuelta de Cristo a la vida normal después del ayuno y de la estancia en el desierto. Esto es oportuno para la vida de quien comunica a los demás lo que ha contemplado; vida que decimos haber asumido Cristo, para que primero se entregue a la contemplación, y pase luego a los lugares públicos conviviendo con los otros. Por esto dice también Beda *In Man.*[16]: *Cristo ayunó para que tú no eludas el precepto; comió con los pecadores para que, viendo su benevolencia, recomías su poder.*

ARTICULO 3

¿Debió Cristo llevar una vida pobre en este mundo?

Cont. Gentes 4,55; *De rat.jtd.* c.7; *Contr. retrahent.* c.15

Objeciones por las que parece que Cristo no debió llevar una vida pobre en este mundo.

1. Cristo debió seguir la vida ideal. Pero tal vida es la equidistante entre la riqueza y la pobreza, ya que en Prov 30,8 se dice: *No me des ni pobrera ni riquezas; dame sólo lo necesario para vivir.* Luego Cristo no debió llevar una vida pobre sino moderada.

2. Aún más: las riquezas exteriores se ordenan a las necesidades del cuerpo en lo que atañe al alimento y el vestido. Pero Cristo llevó una vida común en lo que se refiere a estas dos cosas, de acuerdo con el estilo de aquellos con quienes convivía. Luego parece que también en la riqueza y la pobreza debió seguir la manera común de vivir, y no practicar la máxima pobreza.

3. Y también: Cristo exhortó a los hombres a seguir sobre todo su ejemplo de humildad, de acuerdo con el pasaje de Mt 11,29: *Aprended de mí, porque soy manso y humilde.* Ahora bien, la humildad se recomienda especialmente a los ricos, como está escrito en 1 Tim 6,17:z4 *los ricos de este mundo mándales que no sean altivos.* Luego parece que Cristo no debió llevar una vida pobre.

En cambio está lo que se dice en Mt 8,20: *El Hijo del hombre no tiene dónde reclinar la cabera.* Como si dijera, tal como lo expone Jerónimo[17]: *¿Cómo deseas seguirme por causa de las riquezas y las ganancias del mundo, cuando mi pobrera es tan extrema que no tengo ni una choza, y el techo que me cubre no es mío?* Y a propósito de Mt 17,26 —*para no darles motivo de escándalo, vete al mar*—, el mismo Jerónimo comenta[18]: *Esto, entendido sencillamente, edifica al oyente cuando escucha que el Señor vivió una pobrera tan extrema, que no tuvo con qué pagar el tributo por sí mismo y por el Apóstol.*

Solución. *Hay que decir:* Convino que Cristo llevase una vida pobre en este mundo. Primero, porque esto era oportuno para el oficio de la predicación, por el que El dice haber venido, en Me 1,38: *Vayamos a las aldeas y ciudades, para predicar en ellas, pues a esto he venido.* Es necesario que los predicadores de la palabra de Dios, para darse totalmente a la predicación, estén enteramente libres del cuidado de las cosas temporales. Esto no pueden hacerlo los que tienen riquezas. De donde el propio Señor, cuando envía a los Apóstoles a predicar, les dice: *No tengáis oro ni plata* (cf. Mt 10,9). Y los mismos Apóstoles dicen en Act 6,2: *No es justo que nosotros abandonemos la palabra de Dios para servir a las mesas.*

Segundo, porque, lo mismo que aceptó la muerte corporal para darnos la vida espiritual, de igual modo soportó la pobreza temporal para darnos las riquezas espirituales, según el pasaje de 2 Cor 8,9: *Conocéis la gracia de nuestro Señor Jesucristo, que por nosotros se hizp pobre, para que nosotros fuésemos enriquecidos con su pobrera.*

Tercero, para que, en caso de haber tenido riquezas, no se atribuyese a codicia su predicación. Por lo que dice Jerónimo, *In Matth.*[19], que si los discípulos hubieran tenido riquezas, *hubiera parecido que predicaban no por causa de la salvación de los hombres, sino por motivo de lucro.* Y la misma razón vale para Cristo.

Cuarto, para que tanto más se manifestase el poder de su divinidad cuanto más despreciable parecía por causa de su pobreza. Por esto se dice en un *Sermón* del Concilio de Efeso[20]: *Eligió cuanto había de pobre, de vil, de mediocre y, para muchísimos, de oscuro,*

16. 2,18,1.1: ML 92,151. Cf. AMBROSIO, *In Lúe.* 1,30,1.2: ML 15,1637. 17. *In Matth.* 8,20, 1.1: ML 26,54. 18. *In Matth.* 17,26,1.3: ML 26,132. 19. L.l super 10,9: ML 26,64. 20. P.3, c.9: MANSI 5,195. TEODOTO DE ANCIRA, homil.l *In Natal. Salv.:* MG 77,1360.

para que se comprendiese que la Divinidad había transformado el orbe de la tierra. Por este motivo escogió una madre pobre, y una patria todavía más pobre; se hizo falto de dinero. Y esto es lo que te explica el pesebre[b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Parece que quienes desean llevar una vida virtuosa deben evitar el exceso de las riquezas tanto como la mendicidad, en cuanto son ocasiones de pecar, pues la abundancia de la riqueza da ocasión de ensoberbecerse, y la mendicidad la ofrece para robar, mentir o incluso perjurar. Pero Cristo, al ser incapaz de pecar, no tenía motivo para evitar esas cosas por las causas que las evitaba Salomón. Aunque, sin embargo, no cualquier género de mendicidad es ocasión de robar o perjurar, como Salomón parece añadir en el mismo pasaje, sino sólo la que es contra la propia voluntad, para huir de la cual el hombre roba y perjura. Pero la pobreza voluntaria está libre de este peligro. Y tal pobreza fue la que Cristo eligió.

2. *A. la segunda hay que decir:* Llevar una vida ordinaria en cuanto al sustento y el vestido puede hacerlo uno no sólo poseyendo riquezas, sino también recibiendo de los ricos lo necesario. Esto es lo que aconteció con Cristo, pues en Le 8,2-3 se dice que algunas mujeres ricas seguían a Cristo, *sirviéndole con sus propios bienes.* Como dice Jerónimo, *Contra Vigilantium*[u], *fue costumbre de los judíos, y no interpretada como pecado, por ser costumbre antigua, que las mujeres proporcionasen, con los bienes propios, alimento y vestido a sus maestros. En cambio, Pablo recuerda haber renunciado a esa costumbre porque podía ser motivo de escándalo entre los gentiles.* De este modo podía contarse con el sustento ordinario sin una solicitud que impidiese el oficio de la predicación; lo que no permitiría la posesión de las riquezas.

3. *A. la tercera hay que decir:* En el que es pobre por necesidad no es muy valorada la humildad. Pero en quien es voluntariamente pobre, como lo fue Cristo, la misma pobreza es señal de humildad suprema.

ARTICULO 4

¿ Vivió Cristo conforme a la ley?

In Sent. 3 d.14 a.3 q.ª6 ad 3; 4 di q.2 a.2 q.ª3; *In Mi.* 5

Objeciones por las que parece que Cristo no vivió según la ley.

1. La ley mandaba que el sábado no se hiciese obra de ninguna clase (cf. Ex 20,8; 31,13; Dt 5,12), pues *Dios descansó, el día séptimo, de toda la obra que hiciera* (Gen 2,2). Pero Jesús curó a un hombre en sábado, y le ordenó que tomara su camilla (cf. Jn 5,5). Luego parece que no vivió según la ley.

2. Aún más: Cristo hizo y enseñó unas mismas cosas, según expresión de Act 1,1: *Comentó Jesús a obrar y enseñar.* Ahora bien, El enseñó (Mt 15,11) que *todo lo que entra por la boca no mancha al hombre.* Esto es contrario al precepto de la ley, la cual decía que el comer y el tocar ciertos alimentos manchaba al hombre, como es evidente por Lev 11. Luego parece que Cristo no vivió según la ley.

3. Y también: parece que lo mismo ha de juzgarse a quien hace algo que a quien lo consiente, según el pasaje de Rom 1,32: *No sólo quienes hacen, sino quienes aprueban a los que hacen.* Ahora bien, Cristo aprobó a sus discípulos que quebrantaban la ley arrancando espigas, excusándolos, como se lee en Mt 12,1-8. Luego parece que Cristo no vivió según la ley.

En cambio está lo que se dice en Mt 5,17: *No penséis que be venido a abrogar la ley o los profetas.* Lo que expone el Crisóstomo, diciendo[22]: *Cumplió la ley, primero, no traspasándola en nada; segundo, confiriendo la justicia mediante la fe, lo que era incapaz de hacer la ley con sus preceptos.*

Solución. *Hay que decir:* Cristo vivió enteramente conforme a los preceptos de la ley. Prueba de ello es que también él quiso ser circuncidado, ya que la circuncisión viene a ser una declaración sobre el cumplimiento de la ley, conforme a lo que se lee en Gal 5,3: *Declaro a todo el que se circuncida, que está obligado a guardar toda la ley.*

Y Cristo quiso vivir según la ley: Primero, para aprobarla. Segundo, para consumarla y

21. Cf. *In Matth.* 27,55, 1.4: ML 26,222.

22. *In Matth.* homil.16: ML 57,241.

b. Un buen programa para el evangelizador, que debe hacer suya la conducta de Cristo: libertad ante las riquezas, apertura y disponibilidad delante de Dios, amor gratuito hacia los hombres, testimonio de que sí cuenta para Dios lo que socialmente nada cuenta.

darla término con su observancia personal, demostrando que estaba ordenada a El. Tercero, para quitar a los judíos la ocasión de calumniarle. Cuarto, para librar a los hombres de la esclavitud de la ley, según aquellas palabras de Gal 4,4-5: *Dios envió a su Hijo, nacido bajo la ley, para que rescatara a los que estaban bajo la ley.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** A este propósito, el Señor se excusa de tres maneras de haber traspasado la ley. Primero, porque el precepto de la santificación del sábado no prohibe las obras divinas, sino las humanas, pues aunque Dios cesó, el día séptimo, de crear nuevas cosas, obra siempre en la conservación y gobierno de las criaturas. Y los milagros que Cristo hacía eran obras divinas. De donde en Jn 5,17, dice: *Mi Padre sigue obrando todavía, y yo obro también.*

Segundo, se excusa porque el precepto aludido no prohibe las obras necesarias para la salud corporal. Por eso dice él mismo en Le 13,15: *¿Acaso cualquiera de vosotros, en sábado, no desata del pesebre su buey o su asno, y lo lleva a beber?* Y más abajo, Le 14,5: *¿Quién de vosotros, si se le cae a un pozo su buey o su asno, no lo saca en seguida, aun en día de sábado?* Y es evidente que los milagros que hacía Cristo concernían a la salud del cuerpo y del alma.

Tercero, porque tal precepto no prohibe las obras que pertenecen al culto divino. Por eso, en Mt 12,5, dice: *¿No habéis leído en la ley que los sacerdotes, en el Templo, quebrantan el descanso los sábados, y no incurren en culpa?* Y en Jn 7,23 se dice que *el hombre es circuncidado en sábado.* La orden dada por Cristo al paralítico de llevar su camilla en día de sábado tocaba al culto divino, esto es, a la alabanza del poder de Dios.

Y así queda patente que no quebrantaba el sábado[e], aunque los judíos le acusasen falsamente de ello, diciendo: *Este hombre no viene de parte de Dios, pues no guarda el sábado* (Jn 9,16).

2. *A. la segunda hay que decir.* Con las palabras aludidas, Cristo quiso demostrar que el hombre no se hace impuro en cuanto al alma por el uso de cualquier manjar, si se tiene en cuenta su naturaleza, sino sólo cuando se atiende a su significado. El que la ley llame impuros a ciertos alimentos se debe a una determinada acepción. Por eso dice Agustín en *Contra Faustum*[23]: *Si se pregunta acerca del puerco y del cordero, ambos son buenos por naturaleza, porque toda criatura de Dios es buena; pero, por un determinado significado, el cordero se tiene por puro, y el puerco por impuro.*

3. *A la tercera hay que decir:* También los discípulos cuando, apretados por el hambre, arrancaban espigas en día de sábado, estaban excusados de la violación de la ley, a causa de la necesidad; como tampoco David quebrantó la ley cuando, por la necesidad del hambre, comió los panes que no le estaba permitido comer.

23 L.6 c.7: ML 42,233.

c. Jesús muestra la única manera válida de cumplir la ley del sábado. También sol.3.

CUESTIÓN 41

Sobre la tentación de Cristo

Viene a continuación el tema de la tentación de Cristo.

Y sobre él se plantean cuatro asuntos:

1. ¿Convino que Cristo fuera tentado?—2. Lugar de la tentación.—3. Tiempo.—4. Modo y orden de las tentaciones.

ARTICULO 1

¿Convino que Cristo fuese tentado?

In Mt. 4

Objeciones por las que parece que no convenía que Cristo fuera tentado.

1. Tentar equivale a *someter a prueba.* Esto no se hace más que acerca de algo desconocido. Ahora bien, la virtud de Cristo era conocida incluso por los demonios, pues en Le 4,41 se lee que *no dejaba hablar a los demonios, porque sabían que él era el Cristo.* Luego parece que no convino que Cristo fuese tentado.

2. Aún más: Cristo había venido para destruir las obras del diablo, como está escrito en 1 Jn 3,8: *Para esto se manifestó el Hijo de Dios: para destruir las obras del diablo.* Pero no es propio del mismo sujeto destruir las obras de alguien y a la vez ser víctima de las mismas. Y, por este motivo, parece haber sido un despropósito el que Cristo tolerase ser tentado por el diablo.

3. Y también: hay una triple tentación, a saber: *la de la carne, la del mundo,* y *la del diablo*'. Pero Cristo no fue tentado por la carne ni por el mundo. Luego tampoco debió serlo por el diablo.

En cambio está lo que se narra en Mt 4,1: *Jesús fue llevado por el Espíritu al desierto para ser tentado por el diablo.*

Solución. *Hay que decir:* Cristo quiso ser tentado: Primero, para proporcionarnos auxilio contra las tentaciones. Por esto dice Gregorio en una *Homilía*[2]*: No era indigno de nuestro Redentor querer ser tentado, él que había venido para ser muerto; para que así venciese nuestras tentaciones con las suyas, lo mismo que aniquiló nuestra muerte con la propia.*

Segundo, para nuestra precaución, a fin de que nadie, por santo que sea, se tenga por seguro e inmune a la tentación. Por lo que también él quiso ser tentado después del bautismo, porque, como dice Hilario, *Super Matth.*[3], *las tentañones del diablo se ceban especialísimamente en los santos, porque no hay victoria que más apetezca que la lograda sobre los mismos.* De ahí que también en Eclo 2,1 se diga: *Hijo, si vienes a servir al Señor, mantente firme en la justicia y el temor, y prepara tu alma para la tentación.*

Tercero, para ejemplo; esto es, para enseñarnos el modo de vencer las tentaciones del diablo. Por esto escribe Agustín, en IV *De Trin.*[4], que *Cristo se ofreció al diablo para ser tentado, a fin de ser el mediador para superar sus tentaciones, no sólo con la ayuda, sino también con el ejemplo.*

Cuarto, para infundir en nosotros la confianza en su misericordia. Por esto se dice en Heb 4,15: *No tenemos un Sumo Sacerdote que no pueda compadecerse de nuestras flaqueras, pues fue tentado en todo, a semejanza nuestra, menos en el pecado.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir*** Como escribe Agustín, en IX *De Civ. Dei*[5], *Cristo se dio a conocer a los demonios tanto cuanto El quiso; no en cuanto es la vida eterna, sino por ciertos efectos temporales de su virtud,* por los cuales podían lograr alguna conjetura de que Cristo era el Hijo de Dios. Pero como, por otra parte, veían en él ciertas señales de flaqueza humana, no conocían con certeza que era el Hijo de Dios. Y por este motivo quiso (el diablo) tentarlo. Esto es lo que se da a entender en Mt 4,2-3, donde se dice que, *después que tuvo hambre, se le acercó el tentador,* porque, como comenta Hilario[6], *el diablo no se hubiera atrevido a tentar a Cristo de no haber descubierto en*

\. Cf. entre las Obras de BERNARDO, *De humana conditione* c.12: ML 184,503; c.13: ML 184,504. 2. *InEvang.* 1.1 homil.16: ML 76,1135. 3. C.3: ML 9,928. 4. C.13: ML 42,899. 5. C.21: ML 41,273. 6. *In Matth.* 3: MI, 9,929.

él, mediante la flaquera del hambre, la condición humana. Y esto mismo es manifestado por el modo de tentarle, cuando le dijo: *Si eres Hijo de Dios.* Gregorio comenta esta frase diciendo [7]: *¿Qué significa este exordio de la conversadón sino que conocía que el Hijo de Dios había de venir, pero que no pensaba que hubiera venido por medio de la debilidad del cuerpo?*

2. *A la segunda hay que decir* Cristo vino a destruir las obras del diablo, no usando de su poder, sino más bien padeciendo de él y de sus miembros, para, de este modo, vencer al diablo con la justicia, no con el imperio", como explica Agustín en XIII *De Trin.*[8]: *El diablo hubo de ser vencido, no por el poder de Dios, sino por la justicia.* De ahí que en las tentaciones de Cristo debe considerarse lo que hizo él por su propia voluntad y lo que padeció del diablo. Y el ofrecerse al tentador fue obra de su propia voluntad. Por esto se dice en Mt 4,1: *Jesús fue llevado al desierto por el Espíritu para que fuese tentado por el diablo.* Lo cual, dice Gregorio[9], debe entenderse del Espíritu Santo, es a saber: *para que su Espíritu lo condujese allí donde le encontraría el espíritu maligno para tentarle.* Pero toleró al diablo que *lo tomara,* (y lo llevara) ya *sobre el alero del templo, ja a un monte muy alto. Y no es de admirar,* como añade el mismo Gregorio [10], *que permitiese ser llevado por el diablo a un monte el que consintió ser crucificado por los miembros de aquél.* Pero el ser llevado por el diablo no debe entenderse como algo ineludible, sino porque, como escribe Orígenes, *In Lúe.* [n], *le seguía a la tentación como el atleta que avanza libremente.*

3. *A. la tercera hay que decir:* Como escribe el Apóstol (Heb 4,15), *Cristo quiso ser tentado en todo menos en el pecado.* Ahora bien, la tentación que proviene del enemigo puede carecer de pecado, porque se realiza sólo por sugestión exterior. En cambio, la tentación que procede de la carne no puede darse sin pecado, porque tal tentación se realiza por medio del deleite y la concupiscencia; y como dice Agustín [12], *algún pecado hay cuando la carne desea contra el espíritu.* Y, por este motivo, Cristo quiso ser tentado por el enemigo, pero no por la carne.

ARTICULO 2

¿Cristo debió ser tentado en el desierto?

In Mt. 4

Objeciones por las que parece que Cristo no debió ser tentado en el desierto.

1. Cristo quiso ser tentado para ejemplo nuestro, como acabamos de decir (a.l). Ahora bien, el ejemplo debe proponerse de modo manifiesto a quienes se trata de instruir por medio de él. Luego no debió ser tentado en el desierto.

2. Aún más: dice el Crisóstomo *In Matth.* [13]: *El diablo insta a la tentación principalmente cuando ve a los solitarios. Por esto también, al principio, tentó a la mujer cuando la encontró sin la compañía del mando.* Y en este aspecto parece que, mediante la ida al desierto para ser tentado, se expuso a la tentación. Por consiguiente, siendo su tentación un ejemplo para nosotros, parece que también los demás deben lanzarse a las tentaciones para soportarlas. Esto, sin embargo, parece ser peligroso, pues más bien debemos evitar las ocasiones de la tentación.

3. Y también: en Mt 4,5 se narra la segunda tentación de Cristo, cuando *el diablo llevó a Cristo a la Ciudad Santa, y le puso sobre el alero del Templo,* que ciertamente no estaba en el desierto. Luego no fue tentado solamente en el desierto.

En cambio está lo que se dice en Me *\,\1)\ Jesús permaneció en el desierto cuarenta días y cuarenta noches, y era tentado por Satanás.*

Solución. *Hay que decir:* Como hemos manifestado (a.l ad 2), Cristo, por su propia voluntad, se presentó al diablo para ser tentado, lo mismo que también, por su propia voluntad, se ofreció a sus miembros para que le matasen; de otra manera, el diablo no se hubiera atrevido a acercarse a él. El diablo solicita más bien al que se encuentra solo, porque, como se dice en Ecl 4,12, *si alguien prevalece contra uno, dos le hacen frente.* Y ésa es la explicación de que Cristo se retirase al desierto, como a un campo de batalla, con el fin de ser tentado allí por el diablo. Por lo cual dice Ambrosio

7. *In Lúe.* 4,3, 1.4: ML 15,1701. 8. C.13: ML 42,1026. 9. *In Evang.* 1.1 homil.16: ML 76,1135. 10. *In Evang.* 1.1 homil.16: ML 76,1135. 11. Super 4,9, homil.31, mediante la interpretación de JERÓNIMO: MG 13,1879; cf. ML 26,309. 12. *De Civ. Dei* 1.19 c.4: ML 41,629. 13. *Homil.* 13: MG 57,209.

a. Cristo no vence al diablo con teorías, ni siquiera imponiéndose con poder aplastante, sino mediante una práctica de la justicia.

In Luc. [14] que Cristo *era impulsado deliberadamente al desierto para provocar al diablo. Pues si aquél,* es decir, el diablo, *no hubiera combatido, éste,* a saber, Cristo, *no hubiera venado.* Pero añade además otras razones, diciendo: Cristo hizo esto *misteriosamente, con el fin de liberar del destierro a Adán,* el cual había sido arrojado del paraíso al desierto (cf. Gen 3,23); (y) *ejemplarmente, para manifestarnos que el diablo tiene envidia de los que tienden a lo más perfecto.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Cristo es propuesto a todos como ejemplo por medio de la fe, según aquellas palabras de Heb 12,2: *Fijando la mirada en el autory consumador de la fe, Jesús.* Pero la fe, como se dice en Rom 10,17, viene *de la audición,* no de la visión; antes bien, en Jn 20,29 se lee: *Bienaventurados los que no vieron y creyeron.* Y por esta razón, para que la tentación de Cristo nos sirviera de ejemplo, no se requería que fuese vista por los hombres, sino que bastó con que fuese contada a los mismos.

2. *A. la segunda hay que decir:* La ocasión de la tentación es doble. Una, que proviene del hombre; por ejemplo, cuando alguien busca el pecado, no evitando las ocasiones de pecar. Y tal ocasión de tentación debe de ser evitada, como se le dijo a Lot en Gen 19,17: *No te detengas en toda la región alrededor de Sodoma.*

La otra ocasión de tentación procede del diablo, que siempre *tiene envidia de los que tienden a la perfección,* como dice Ambrosio [15]. Y tal ocasión de tentación no es necesario evitarla. Por esto dice el Crisóstomo, *In Matth.* [16], que *no sólo Cristo fue conducido al desierto por el Espíritu, sino también todos los hijos de Dios que tienen el Espíritu Santo. No ¡es satisface estar ociosos; pero el Espíritu Santo les impele a emprender alguna obra grande; esto, para el diablo, equivale a estar en el desierto, porque allí no existe la injusticia, en la que el diablo se deleita. Toda obra buena es también desierto para la carne y el mundo, porque no se conforma con los deseos de la carne y el mundo.* Y dar al diablo esta clase de ocasión de tentaciones no es peligroso, porque es mayor la ayuda del Espíritu Santo, autor de toda obra perfecta, que el ataque del diablo envidioso.

3. *A. la tercera hay que decir.* Algunos sostienen que todas las tentaciones tuvieron lugar en el desierto. De ellos, algunos [17] dicen que Cristo no fue conducido realmente a la Ciudad Santa, sino sólo en visión imaginaria. Otros[18] opinan que se llama *desierto* a la propia Ciudad Santa, es decir, a Jerusalén, porque estaba abandonada de Dios. Pero no es necesario nada de esto, porque Me 1,13 dice que era tentado en el desierto por el diablo, pero no dice que lo fuera solamente en el desierto.

ARTICULO 3

¿La tentación de Cristo debió producirse después del ayuno?

In Mt. 4

Objeciones por las que parece que la tentación de Cristo no debió tener lugar después del ayuno.

1. Antes se dijo (q.40 a.2) que a Cristo no le convenía un comportamiento austero. Ahora bien, parece haber sido muestra de una austeridad suprema el no haber comido nada durante cuarenta días y cuarenta noches, pues así se entiende la frase de Mt 4,2: *Ayunó cuarenta días y cuarenta noches,* es a saber, porque *en aquellos días no tomó alimento alguno,* como dice Gregorio [19]. Luego no parece que un ayuno de esta clase debiera preceder a la tentación.

2. Aún más: en Me 1,13 se dice que *permaneció en el desierto cuarenta días y cuarenta noches, y era tentado por Satanás.* Pero ayunó cuarenta días y cuarenta noches. Luego parece que fue tentado por el diablo no después del ayuno, sino mientras ayunaba.

3. Y también: sólo una vez se lee que Cristo ayunó. Ahora bien, no fue tentado por el diablo una sola vez, pues en Le 4,13 se dice que, *acabada la tentación, el diablo se alejó de él hasta un tiempo oportuno.* Por consiguiente, como no precedió el ayuno a la segunda tentación, así tampoco debió preceder a la primera.

En cambio está lo que se dice en Mt 4,2-3: *Habiendo ayunado cuarenta días y cuarenta noches, al fin tuvo hambre;* y entonces *se acercó a él el tentador.*

14. L.4 super 4,1: ML 15,1700. 15. *In Luc.* 1.4 super 4,1: ML 15,1700. 16. Cf. PSEUDO-JUAN CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Matth.* 4,1 homil.5: MG 56,662. 17. ERNALDO BONEVALENSE, *De cardinalibus oper. Christi* § 5: ML 189,1637. Véase PASCASIO RADBERTO, *In Matth.* 4,5, 1.3: ML 120,194; TOMÁS, *In Mt.* 4,5. 18. Consigna tal opinión PASCASIO RADBERTO, *In Matth.* 4,5, 1.3: ML 120,194. Cf. TOMÁS, *In Mt.* 4,5. 19. *In Evang.* 1.1 homil.16: ML 76,1137.

Solución. *Hay que decir:* Cristo quiso ser tentado a propósito después del ayuno. Primero, para ejemplo. Porque, siendo perentorio para todos defenderse contra las tentaciones, como queda dicho (a.l), al haber ayunado El antes de la tentación futura, nos enseñó que necesitamos armarnos con el ayuno contra las tentaciones. De ahí que el Apóstol enumere el ayuno entre las *armas de la justicia,* en 1 Cor 6,5.7.

Segundo, para mostrar que el diablo ataca incluso a los que ayunan para tentarlos, lo mismo que lo hace con los que se dedican a obras buenas. Y por eso, como Cristo es tentado después del bautismo, así lo es después del ayuno. Por lo cual escribe el Crisóstomo *In Matth.* [20]: *Para que aprendas cuan gran bien es el ayuno, y la calidad de escudo que reviste contra el diablo, y cómo, después del bautismo, es necesario entregarse al ayuno y no a la lascivia, ayunó Cristo, no porque necesitase del ayuno, sino para instruirnos a nosotros.*

Tercero, porque al ayuno siguió el hambre, que dio al diablo audacia para acometerlo, como ya se ha dicho (a.l ad 1). *Cuando el Señor tuvo hambre,* como dice Hilario *In Matth.* [21], *no fue porque la necesidad se desligase ocultamente sobre él, sino porque abandonó su condición de hombre a su propia naturaleza. El diablo no debía ser vencido por Dios, sino por la carne.* De donde, como escribe el Crisóstomo [2¿], *en el ayuno no fue más allá que Moisés y Elias, a fin de que no apareciese como increíble su encarnación.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* No convino a Cristo un estilo de vida más austera, con el fin de manifestarse humilde a quienes predicó. Nadie, efectivamente, debe asumir el oficio de la predicación sin haber sido antes purificado y perfeccionado en la virtud, como se dice de Cristo en Act *1,1: Jesús comentó a obrar y enseñar.* Y ésta es la razón de que Cristo emprendiese una vida austera después del bautismo, para enseñar que los demás deben ejercer el ministerio de la predicación después de haber domado la carne, conforme a aquellas palabras del Apóstol: *Castigo y esclavizo mi cuerpo; no sea que, habiendo predicado a los demás, resulte reprobado yo mismo (1* Cor 9,27).

2. *A la segunda hay que decir:* La frase de Marcos 1,13 puede entenderse de modo que *estuvo en el desierto cuarenta días y cuarenta noches,* en los cuales ciertamente ayunó; y lo que sigue: *era tentado por Satanás,* debe interpretarse no como referido a aquellos cuarenta días y cuarenta noches, sino como después de ellos, porque Mt 4,2 dice que, *habiendo ayunado cuarenta días y cuarenta noches, después tuvo hambre,* de lo que el tentador tomó ocasión para acercarse a él. De donde también lo que sigue (Me 1,13): *y los ángeles le servían,* es manifiesto que debe entenderse de forma consecutiva, por lo que se dice en Mt 4,11: *Entonces le dejó el diablo,* es a saber, después de la tentación, *y he aquí que se acercaron los ángeles y le servían.* Lo que intercala Marcos **(1,13),** *estaba entre las fieras,* se orienta, según el Crisóstomo[23], a indicar *cómo era el desierto,* porque, ciertamente, era inaccesible a los hombres y estaba lleno de fieras.

No obstante, según la exposición de Beda [24], el Señor fue tentado durante los cuarenta días y las cuarenta noches. Pero esto no debe entenderse de las tentaciones visibles, narradas por Mateo y por Lucas, que sucedieron después del ayuno, sino de algunas otras que, tal vez, sufrió Cristo por aquel tiempo de parte del diablo.

3. *A. la tercera hay que decir:* Como escribe Ambrosio, *In Lúe.* [25], *el diablo se apartó de Cristo por algún tiempo,* ya que *después vino, no para tentar, sino para combatir sin reboco,* en tiempo de la pasión. Y, con todo, durante ese ataque, parece que tentó a Cristo de tristeza y de odio al prójimo, como en el desierto lo había tentado del placer de la gula y del desprecio de Dios mediante la idolatría.

ARTICULO 4

¿Fueron convenientes el modo y el orden de la tentación?

In Mt. 4

Objeciones por las que parece que no fueron convenientes ni el modo ni el orden de la tentación.

1. La tentación del diablo induce al pecado. Ahora bien, si Cristo hubiese remediado su hambre corporal convirtiendo las piedras en panes, no hubiera pecado, como tampoco pecó al multiplicar los panes

20. *Homil.* 13: MG 57,209. 21. C.3: ML 9,928. 22. *In Matth.* homil.13: MG 57,209. 23. *In Matth.* homil.13: MG 57,209. 24. *In Man.* 1,12,1.1: ML 92,132. 25. Super 4,13: ML 15,1707.

—que no fue menor milagro— para remediar a las turbas hambrientas (Mt 14,15). Luego parece que tal tentación no existió.

2. Aún más: ningún tentador persuade oportunamente lo contrario de lo que intenta. Pero el diablo, al colocar a Cristo sobre el alero del templo, se proponía tentarle de soberbia o de vanagloria. Luego, desacertadamente, le persuade a que se tire abajo, por ser eso contrario a la soberbia o vanagloria, que busca siempre el subir.

3. Y también: la tentación oportuna es la que se centra en un pecado. Pero en la tentación del monte le invitó a dos pecados, a saber: la codicia y la idolatría. Luego parece que el modo de la tentación no fue el oportuno.

4. Todavía más: las tentaciones se orientan hacia los pecados. Ahora bien, los pecados capitales son siete, como se expuso en la *Segunda Parte* (1-2 q.84 a.4). Y, en este caso, la tentación se centra en tres, a saber: gula, vanagloria y codicia. Luego no parece una tentación suficiente.

5. Incluso más: después de la victoria sobre todos los vicios, le queda al hombre la tentación de la soberbia y la vanagloria, porque *la soberbia pone asechanzas incluso a las buenas obras, para que se desmoronen,* como dice Agustín[26]. Luego Mateo (4,8.5) dispone incorrectamente la tentación de codicia en el monte al colocarla en último lugar, y en medio la tentación de vanagloria en el templo; sobre todo cuando Lucas las ordena en orden inverso.

6. Más aún: Jerónimo, *In Matth.*[21], dice que *el propósito de Cristo fue vencer al diablo con la humildad, no con el poder.* Luego no debió rechazarle reprendiéndole con imperio: *Retírate, Satanás* (Mt 4,10; cf. Me 8,33).

7. Por último: da la impresión de que la narración del Evangelio contiene algo incierto, pues parece imposible que Cristo fuese colocado sobre el alero del templo sin ser visto por otros. Ni existe monte alguno tan alto que permita ver desde él todo el mundo, de manera que desde el mismo pudieran ser mostrados a Cristo todos los reinos del mundo. Por consiguiente, parece que la tentación de Cristo ha sido descrita indebidamente.

En cambio está la autoridad de la *Escritura* (Mt 4,1; Le 4,1).

Solución. *Hay que decir:* La tentación que viene del enemigo se produce a modo de sugestión, como dice Gregorio[28]. Pero la sugestión no puede hacerse a todos de la misma manera, sino que a cada uno se le sugiere algo entre las cosas que constituyen sus aficiones. Y, por este motivo, el diablo no tienta desde un principio al hombre espiritual con pecados graves, sino que comienza poco a poco con los leves, para llevarlo luego a los más graves. De donde Gregorio, en XXXI *Moral.*[29], comentando las palabras de Job 39,25 —*Huele de lejos la batalla, las arengas de los jefes y el alarido del ejército*—, escribe: *Se dice justamente que los jefes arengan y que el ejército emite alaridos, porque los primeros vicios se desligan en la mente engañada bajo cierta apariencia de razón; pero los innumerables que luego se siguen, arrastrando al alma a toda clase de locuras, confunden como con un bestial alarido.*

Y este procedimiento es el que siguió el diablo en la tentación del primer hombre. Pues, en primer lugar, solicitó su mente con la comida de la fruta prohibida, diciendo en Gen 3,1: *¿Por qué os ha mandado Dios que no comieseis de todos los árboles del paraíso?* Luego lo tentó de vanagloria, cuando dijo: *Se abrirán vuestros ojos.* Finalmente llevó la tentación hasta la extrema soberbia, al decir: *Seréis como dioses, conocedores del bien y del mal.*

Y este mismo orden guardó también con Cristo. Porque, primero, le tentó con lo que apetecen los hombres por muy espirituales que sean, a saber: con la sustentación de la vida corporal mediante el alimento. En segundo lugar, pasó a aquello en que, a veces, caen los varones espirituales, esto es, en hacer algunas cosas por ostentación, proceder que se encuadra en la vanagloria. Por último, llevó la tentación a lo que ya no es propio de los varones espirituales, sino de los carnales, es decir, a desear las riquezas y la gloria del mundo *hasta el desprecio de Dios.* Y ésta es la razón de que, en las dos primeras tentaciones, dijese: *Si eres el Hijo de Dios;* pero sin decirlo en la tercera, que no puede convenir a los varones espirituales, que son hijos de Dios por adopción, como les convienen las dos primeras.

26. *Epist.2\\ De Regula:* ML 33,960. 27. L.l super 1,4: ML 26,32. 28. *In Evang.* 1.1 homil.16: ML 76,1135. Cf. EL MAESTRO, *Sent. 2* d.21 c.6 (QR 1,407); HUGO DE SAN VÍCTOR, *De Sacram.* 1.1 p.7 c.9: ML 176,290. 29. C.45: ML 76,622.

Cristo hizo frente a estas tentaciones con testimonios de la ley, no con el poder de su virtud, *a fin de que, de ese modo, honrase más al hombre y castigase en mayor grado al enemigo, como si el enemigo del género humano fuese vencido no por Dios, sino por el hombre,* como dice el papa León[30].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** No es pecado de gula servirse de lo necesario para el sustento; pero sí puede serlo cuando el hombre hace algo desordenado por el deseo de tal sustento. Y es desordenado el que uno, cuando puede disponer de recursos humanos, quiera procurarse el alimento milagrosamente sólo para sustentar el cuerpo. Por lo que el Señor proporcionó milagrosamente el maná a los hijos de Israel en el desierto, donde no podían conseguir alimento de otro modo (cf. Ex 16). Y, de la misma manera, Cristo alimentó milagrosamente a las turbas en el desierto, donde tampoco podían conseguir alimentos. Pero Cristo podía proveerse de otro modo para saciar su hambre sin recurrir a los milagros, como lo hizo Juan Bautista, tal como se lee en Mt 3,4; o desplazándose a lugares vecinos. Por esto pensaba el diablo que Cristo pecaría si, siendo puro hombre, intentase hacer milagros para satisfacer su hambre.

2. *A la segunda hay que decir:* No es raro que, mediante la humillación exterior, busque uno la gloria que redunda en los bienes espirituales. Por esto dice Agustín en el libro *De sermone Domini in monte*[31]: *Es necesario advertir que la jactancia puede darse no sólo en el esplendor y la pompa de las cosas corpóreas, sino también en la suciedad mugrienta.* Y, para significar esto, el diablo trató de persuadir a Cristo para que, a fin de lograr la gloria espiritual, se lanzase corporalmente al suelo.

3. *A la tercera hay que decir:* Apetecer las riquezas y los honores es pecado cuando se los desea desordenadamente. Esto es evidente sobre todo cuando el hombre comete algo deshonesto para conseguirlos. Y por esto el diablo no se contentó con invitarle a la codicia de las riquezas y los honores, sino que trató de inducir a Cristo a que, por el logro de esos bienes, le adorase, lo que es mayor crimen y va contra Dios. Y no dijo solamente: *Si me adoras,* sino que añadió: *si postrándote* (Mt 4,9); porque, como dice Ambrosio[32], *la ambición tiene este peligro familiar: Que, para dominar a los demás, antes se somete a servidumbre; y se doblega obsequiosamente para alcanzar el honor; y, queriendo sublimarse, se abate aún más.*

Y, del mismo modo, también en las tentaciones precedentes trató de inducirle, por el apetito de un pecado, a otro pecado, por ejemplo: con el deseo de la comida trató de inducirlo a la vanidad de realizar un milagro injustificado; y por la codicia de la gloria intentó llevarlo a tentar a Dios precipitándose.

4. *A la cuarta hay que decir:* Como escribe Ambrosio *In Lúc.*[33]: *La Escritura no hubiera dicho que, acabada toda la tentación, el diablo se apartó de él, si en las tres tentaciones mencionadas no se encontrase la materia de todos los pecados. Porque las causas de las tentaciones lo son de las concupiscencias, a saber: la delectación de la carne, la esperanza de la gloria y la ambición del poder.*

5. *A la quinta hay que decir:* Como escribe Agustín en el libro *De consensu Evang.*[34], *es incierto lo que acaeció en primer lugar: Si primero le fueron presentados los reinos de la tierra, y después fue colocado sobre el alero del Templo; o si esto fue lo primero, y lo otro lo segundo. Sin embargo, esto no hace al caso, siendo claro que sucedieron todas estas cosas.* Parece que los Evangelistas han seguido un orden distinto, porque, a veces, de la vanagloria se cae en la codicia, y a veces sucede al revés.

6. *A la sexta hay que decir:* Cristo, cuando soportó la injuria de la tentación al decirle el diablo: *Si eres Hijo de Dios, tírate abajo* (Mt 4,6; cf. Lc 4,9), ni se turbó ni increpó al diablo. En cambio, cuando el diablo usurpó para sí el honor de Dios, diciendo: *Todo esto te daré si, postrándote, me adoras* (Mt 4,9; cf. Lc 4,7), se irritó y lo echó, diciendo: *Apártate, Satanás;* para que, por su ejemplo, aprendamos nosotros a soportar con magnanimidad nuestras injurias, y a no aguantar, ni de oídas, las injurias contra Dios.

7. *A la séptima hay que decir:* Como explica el Crisóstomo[35], *el diablo llevó a Cristo* (al alero del templo) *de tal modo que fuese visto por todos; pero El, sin saberlo el diablo, actuaba de tal manera que no fuera visto por nadie.*

Y la frase: *Le mostró todos los reinos del mundo y su gloria* (Mt 4,8), *no debe entenderse como si viese los mismos reinos, ciudades o pueblos,*

30. *Sermones,* serm.39 (I *De Quadrages.*) c.3: ML 54,265. 31. L.2 c.12: ML 34,1287. 32. *In Lúc.* 4,5,1.4: ML 15,1705. 33. *In Lúc.* 4,13: ML 15,1706. 34. L.2 c.16: ML 34,1092. 35. Cf. PSEUDO-JUAN CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Matth.* 4,5 homil.5: MG 56,665.

o el oro o la plata, sino que el diablo indicaba a Cristo con el dedo las regiones en que estaban situados cada reino y cada ciudad, y le exponía de palabra los honores y el estado de cada reino [36]. O, según Orígenes [37], *le mostró cómo reinaba él en el mundo mediante los diversos vicios.*

36. Cf. PSEUDO-JUAN CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Matth.* 4,8 homil.5: MG 56,667.

37. *In Luc.* 4,5 homil.30, mediante la interpretación de JERÓNIMO: MG 13,1877; cf. ML 26,309.

CUESTIÓN 42

Sobre la enseñanza de Cristo

Corresponde a continuación tratar de la enseñanza de Cristo.

Y sobre esto se plantean cuatro preguntas:

1. ¿Cristo debió predicar sólo a los judíos, o también a los gentiles?—2. ¿Debió evitar en su predicación las agitaciones de los judíos?—3. ¿Debió predicar en público o en secreto?—4. ¿Debió enseñar sólo de palabra o también por escrito?

Acerca de la edad en que comenzó a enseñar, ya se trató antes, al hablar del bautismo (q.39 a.3).

ARTICULO 1

¿Cristo debió predicar sólo a los judíos, o también a los gentiles?"

In Sent. 3 d.l expos. text; *In Mí.* 10,15; *In Rom.* 15 lect.l

Objeciones por las que parece que Cristo debió predicar no sólo a los judíos, sino también a los gentiles.

1. En Is 49,6 se dice: *Poco es que seas mi siervo para levantar las tribus de Jacob y hacer volver a los restos de Israel; jo te he hecho luz de ¿as naciones, para que seas mi salvación hasta los confines de la tierra.* Pero Cristo aportó la luz y la salvación por medio de su enseñanza. Luego parece que hubiera sido poco predicar sólo a los judíos y no a los gentiles.

2. Aún más: como se escribe en Mt 7,29, *enseñaba como quien tiene autoridad.* Pero mayor autoridad doctrinal se manifiesta cuando se instruye a quienes no han oído ninguna enseñanza, como sucedía con los gentiles. Por eso dice el Apóstol en Rom 15,20: *He predicado el Evangelio donde el nombre de Cristo no era conocido, afín de no edificar sobre amiento ajeno.* Luego con mayor razón debió predicar Cristo a los gentiles que a los judíos.

3. Y también: es más útil instruir a muchos que a uno solo. Ahora bien, Cristo instruyó a algunos gentiles, como a la mujer samaritana (Jn 4,7ss) y a la cananea (Mt 15,22ss). Luego parece que con mayor motivo debió predicar Cristo a la multitud de los gentiles.

En cambio está que el Señor, en Mt 15,24, dice: *No he sido enviado más que a las ovejas perdidas de la casa de Israel.* Por consiguiente, Cristo no debió predicar a los gentiles.

Solución. *Hay que decir:* Fue conveniente que la predicación de Cristo, tanto la personal como la hecha por los Apóstoles, se dirigiese al principio solamente a los judíos. Primero, para mostrar que con su venida se cumplían las antiguas promesas hechas a los judíos y no a los gentiles. De donde el Apóstol, en Rom 15,18, escribe: *Digo que Cristo fue ministro de la circuncisión,* es decir, apóstol y predicador de los judíos, *en honor a la verdad de Dios, para confirmar las promesas hechas a los padres.*

Segundo, para demostrar que su venida procedía de Dios, pues, como se dice en Rom 13,1, *Las cosas que provienen de Dios están en orden.* Este orden debido exigía que la doctrina de Cristo fuese propuesta primeramente a los judíos, que estaban más cerca de Dios por la fe y por el culto a un solo Dios y que, por medio de ellos, se transmitiese a los gentiles, así como también en la jerarquía celestial las iluminaciones divinas llegan a los ángeles inferiores mediante los superiores. Por esto, comentando las palabras de Mt 15,24 *—no he sido enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel—,* dice Jerónimo': *No dice con esto que no haya sido*

1. *In Matth.* 15,24, 1.2: ML 26,114.

a. El Evangelio y la salvación de Cristo son para todos los hombres; ¿por qué Jesús no anunció la buena noticia también a los gentiles como hizo más tarde San Pablo? La única economía se realiza en distintas etapas (c.). Cristo anuncia el Evangelio a todos los hombres mediante sus discípulos (sol.l y 2), en cuyos hechos y dichos sigue actuando (a.4 sol.l).

enviado a los gentiles, sino que primero lo ha sido a Israel. De donde también en Is 66,19 se lee: *De los que se hayan salvado,* es decir, de los judíos, *enviaré a los gentiles, y les anundarán mi gloria.*

Tercero, para quitar a los judíos la ocasión de calumniarle. Por esto, comentando el pasaje de Mt 10,5 —*no toméis el camino de los gentiles*—, dice Jerónimo[2]: *Convenía que la venida de Cristo se anunciase primero a los judíos para que no tuviesen la excusa justificada de decir que ellos rechazaron al Señor porque envió sus Apóstoles a los gentiles y a los samaritanos.*

Cuarto, mediante la victoria de la cruz, mereció el poder y el dominio sobre las gentes. Por esto se dice en Ap 2,26.28: *Al que venciere le daré potestad sobre las gentes, como yo la recibí de mi Padre.* Y en Flp 2,8ss se dice que, por *haberse hecho obediente hasta la muerte de cruz Dios lo exaltó para que, al nombre de Jesús, se doble toda rodilla, y toda lengua le confiese.* Y éste es el motivo de que, antes de la pasión, no quisiese predicar su doctrina a los gentiles; mientras que, después de su pasión, dijo a los discípulos: *Yendo, enseñad a todas las gentes* (Mt 28,19). Por esto, como se lee en Jn 12,20ss, cuando, próxima la pasión, algunos gentiles quieren ver a Jesús, responde: *Si el grano de trigo que cae en la tierra no muere, permanece solo; pero, si muere, da mucho fruto.* Y como dice Agustín, a propósito de estas palabras[3], *a sí mismo se llamaba grano, que había de ser muerto por la infidelidad de los judíos y multiplicado con la fe de las naciones.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* Cristo fue luz y salvación de los gentiles por medio de sus discípulos, a quienes envió a predicar a los paganos.

2. *A la segunda hay que decir:* No supone menor potestad, sino mayor, hacer algo por medio de otros, y no por sí mismo. Y, por esto, el poder divino se manifestó en Cristo en grado supremo al otorgar a sus discípulos un poder tan grande para enseñar, que gentes que no habían oído nada de Cristo se convirtiesen a El.

Y el poder de Cristo en la enseñanza se ve en cuanto a los milagros con que confirmaba su doctrina; en cuanto a la eficacia para persuadir; en cuanto a la autoridad del que habla, puesto que lo hacía como quien tiene poder sobre la ley, cuando decía: *Yo os digo* (cf. Mt 5,22.28.34); y también en cuanto a la fuerza de la rectitud que manifestaba en su vida, exenta de pecado.

3. *A la tercera hay que decir:* Como Cristo no debió comunicar, desde un principio, indiferentemente su doctrina a los gentiles, para conservar su entrega a los judíos como a pueblo primogénito, de igual forma no debió rechazar totalmente a los gentiles, para no cerrarles por completo la esperanza de la salvación. Por esto fueron admitidos algunos gentiles en particular, debido a la excelencia de su fe y devoción.

ARTICULO 2

¿Debió Cristo predicar a los judíos sin escandalizarlos?

2-2 q.43 a.7; *In Mt.* 15

Objeciones por las que parece que Cristo debió predicar a los judíos sin escandalizarlos.

1. Porque, como dice Agustín en el libro *De agone christiano*[4], *en Jesucristo hombre se nos ofreció como modelo de vida el Hijo de Dios.* Ahora bien, nosotros debemos evitar el escándalo, no sólo de los fieles, sino también de los infieles, conforme a las palabras de 1 Cor 10,32: *No deis escándalo a los judíos, ni a los gentiles ni a la Iglesia de Dios.* Luego parece que también Cristo debió evitar el escándalo de los judíos en su enseñanza.

2. Aún más: no es propio del sabio comportarse de modo que se impida el efecto de su labor. Ahora bien, Cristo, al turbar con su enseñanza a los judíos, impedía el efecto de la misma, pues en Le 11,53-54 se dice que, por reprender el Señor a los fariseos y a los escribas, *comentaron a acosarle terriblemente y a hacerle hablar de muchas cosas, poniéndole lazps y tratando de cogerle por alguna palabra de su boca, para acusarlo.* Luego no parece haber sido conveniente que los escandalizase con su enseñanza.

3. Y también: dice el Apóstol en 1 Tim 5,1: *No reprendas con dureza al anciano, sino exhórtale como a un padre.* Ahora bien, los sacerdotes y los príncipes de los judíos eran los ancianos de aquel pueblo. Luego parece que no debían ser reprendidos con dureza.

En cambio está que en Is 8,14 se había profetizado que Cristo *sena piedra de tropiezo y piedra de escándalo para las dos casas de Israel.*

2. *In Matth.* 10,5, 1.1: ML 26,64. Literalmente en *Cat. Aur. sup. Mt.* 5, c.10 § 2. 3. *In loann.* 12,20 tract.51: ML 35,1766. 4. C.ll: ML 40,298.

Solución. *Hay que decir* La salvación del pueblo debe preferirse a la paz de cualquier hombre particular. Y, por este motivo, cuando algunos impiden con su maldad la salvación del pueblo, no ha de temer su escándalo el predicador o el doctor, a fin de proveer a la salvación del pueblo. Pero los escribas, los fariseos y los príncipes de los judíos impedían mucho, con su malicia, la salvación del pueblo, ya porque se oponían a la doctrina de Cristo, por la que solamente podía conseguirse la salvación, ya porque con sus costumbres depravadas corrompían también la vida del pueblo. Y por eso el Señor, a pesar de su escándalo, enseñaba públicamente la verdad, que ellos aborrecían, y reprendía sus vicios. Y por eso, en Mt 15,12.14 se lee que, cuando los discípulos dijeron al Señor: *¿Sabes que los judíos, al oír tus palabras, se han escandalizado?*, les contestó: *Dejadlos. Son ciegos y guías de ciegos. Si un ciego guía a otro ciego, ambos caen en la fosa* .

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* El hombre debe comportarse de modo que no escandalice a nadie, para que a ninguno dé ocasión de ruina con sus hechos o con sus dichos menos rectos. *No obstante, si de la verdad se origina el escándalo, es preferible mantener el escándalo antes que abandonar la verdad,* como escribe Gregorio [5].

2. *A la segunda hay que decir* La reprensión pública de los escribas y fariseos por Cristo no impidió, sino que más bien promovió el efecto de su enseñanza. Porque al quedar al descubierto los vicios de aquéllos ante el pueblo, éste se apartaba menos de Cristo a causa de las palabras de los escribas y los fariseos, que se oponían siempre a la enseñanza de Cristo.

3. *A la tercera hay que decir:* Esa sentencia del Apóstol debe entenderse respecto de aquellos ancianos que no lo son sólo por la edad o por la autoridad, sino también por la honestidad, conforme a aquel pasaje de Núm 11,16: *Reúneme setenta hombres entre los ancianos de Israel, de los que tú sabes que son ándanos del pueblo.* Pero si convierten la autoridad de su ancianidad en instrumento de malicia, pecando públicamente, deben de ser reprendidos abiertamente y con dureza, como lo hizo Daniel: *Envejecido en la maldad,* etcétera (Dan 13,52).

ARTICULO 3

¿Cristo debió enseñar públicamente toda su doctrina?

Objeciones por las que parece que Cristo no debió enseñar públicamente toda su doctrina.

1. Leemos que enseñó muchas cosas aparte a sus discípulos, como es evidente en el sermón de la Cena (cf. Jn 13). Por lo que también en Mt 10,27 dijo: *Lo que habéis oído en secreto, será proclamado desde los terrados* (cf. Le 12,3). Luego no enseñó públicamente toda su doctrina.

2. Aún más: las profundidades de la sabiduría no deben exponerse más que a los perfectos, según palabras de 1 Cor 2,6: *Hablamos de sabiduría entre los perfectos.* Ahora bien, la doctrina de Cristo encerraba una sabiduría profundísima. Luego no debía ser comunicada a una multitud imperfecta.

3. Y también: es lo mismo ocultar una verdad con el silencio que con palabras oscuras. Pero Cristo, con palabras oscuras, ocultaba a las turbas la verdad que predicaba, *puesto que no les hablaba sin parábolas,* como se dice en Mt 13,34. Luego, por la misma razón, podía ocultárselas con el silencio.

En cambio está lo que dice él mismo en Jn 18,20: *No he hablado nada a escondidas.*

Solución. *Hay que decir:* La doctrina de uno puede ser oculta de tres modos. Primero, en cuanto a la intención del docente, que se propone no manifestar su doctrina a muchos, sino más bien ocultarla. Y esto puede acontecer de dos maneras. Unas veces, por la envidia del propio docente, que quiere descollar por su ciencia, y por ello no quiere comunicarla a los demás. Esto no sucedió en Cristo, puesto que en su nombre se dice en Sab 7,13: *Con semillez la aprendí, y sin envidia la comunico, y no oculto su belleza.*

Otras veces acontece esto por la inmoralidad de las cosas que se enseñan; como dice Agustín, *In loann.* [6], *hay cosas malas que*

5. *In Esych.* 1.1 homil.7: ML 76,842. 6. *Tract.* 96 super 16,12: ML 35,1847.

b. El anuncio profético tiene repercusiones en la situación social y es conflictivo (sol.2). Pero vale más endurecer el escándalo farisaico que aguar la verdad (sol.l). Quienes, con pretexto de larga vida de mucha experiencia, encubren la malicia, deben ser condenados abierta y severamente (sol.3).

no puede soportar la decencia humana. Por esto, de la doctrina de los herejes se dice en Prov 9,17: *Las aguas robadas son más dulces.* Pero la doctrina de Cristo *no procede del error ni de la impureza* (cf. 1 Tes 2,3). Y, por este motivo, dice el Señor en Me 4,21: *¿Acaso se trae una lámpara,* esto es, una doctrina verdadera y honesta, *para colocarla debajo del celemín?*

Segundo, una doctrina puede calificarse de oculta porque se propone a pocos. Y, de este modo, Cristo tampoco enseñó nada a escondidas, porque exponía toda su doctrina, bien a todo el pueblo, bien a todos sus discípulos. De donde escribe Agustín *In loann.*[7]*: ¿Quién habla a escondidas cuando habla en presencia de tantos hombres? ¿ Y más cuando, hablando a pocos, quiere que, por medio de ellos, sea conocida por muchos?*

Tercero, una doctrina resulta oculta en cuanto a la manera de enseñarla. Y, en este aspecto, Cristo ocultaba algunas cosas a las muchedumbres al servirse de las parábolas para anunciar misterios espirituales, que no eran capaces o dignos de captar. Y, no obstante, les resultaba más provechoso recibir así, bajo el velo de las parábolas, la doctrina espiritual que ser totalmente privados de la misma. Sin embargo, el Señor exponía a sus discípulos la verdad clara y desnuda de las parábolas de modo que, por medio de ellos, llegase a otros, que serían capaces, según aquellas palabras de 2 Tim 2,2: *Cuanto me has oído en presencia de muchos testigos, confíalo a hombres fieles, que también serán capaces de instruir a otros.* Y esto está simbolizado en Núm 4,5ss, cuando se ordena que los hijos de Aarón envuelvan los vasos del santuario, que los levitas debían transportar envueltos.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir*** Como escribe Hilario *In Matth.*[8], exponiendo el pasaje aducido, *no leemos que el Señor acostumbrase a conversar por las noches, ni que enseñase su doctrina en las tinieblas; pero lo dice porque todos sus discursos son tinieblas para los hombres carnales, y sus palabras resultan noche para los infieles. Y así, lo dicho por El debe anunciarse entre los infieles con la libertad de la fe y de la confesión de la misma.*

O, según Jerónimo[9], el Señor se sirve de la comparación, porque *los enseñaba en un pequeño lugar de Judea,* lugar que resultaba mínimo en comparación con todo el mundo, en el que la doctrina de Cristo había de ser revelada mediante la predicación de los Apóstoles.

2. *A la segunda hay que decir:* El Señor no manifestó, con su enseñanza, todo lo profundo de su sabiduría; y no sólo a las turbas, sino tampoco a sus discípulos, a quienes adoctrinó en Jn 16,12: *Muchas cosas tengo aún que deciros, pero ahora no podéis con ellas.* Sin embargo, cuando creyó digno comunicarles su sabiduría, no se lo enseñó a escondidas, sino en público, aunque no todos lo entendiesen. Por lo cual dice Agustín *In loann.*[10]: *Cuando el Señor dijo: Abiertamente he hablado al mundo,* hay que entender *que es como si hubiera dicho: Muchos me han oído. Y, por otra parte, no era abiertamente, porque no entendían.*

3. *A la tercera hay que decir:* El Señor hablaba en parábolas a las turbas, como acabamos de decir (en la sol.), porque no eran dignas ni aptas para recibir la verdad desnuda que exponía a los discípulos.

La expresión *no les hablaba sin parábolas* (Mt 13,34), según el Crisóstomo[n], debe entenderse del discurso de las parábolas, porque otras veces hablaba a las turbas de muchas cosas sin parábolas. O, según Agustín, en el libro *De quaest. evang.* , se hace esa afirmación *no porque no hablase nada en sentido propio, sino porque apenas pronunció un sermón en que no expresase algo mediante alguna parábola, aunque incluyese en él algunas cosas en sentido propio.*

ARTICULO 4

¿Debió Cristo exponer su doctrina por escrito?

Objeciones por las que parece que Cristo debió exponer su doctrina por escrito.

1. La escritura se inventó para conservar el recuerdo de la doctrina en el futuro. Ahora bien, la doctrina de Cristo debía durar por siempre, según palabras de Le 21,33: *El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán.* Luego parece que Cristo debió poner por escrito su doctrina.

2. Aún más: la ley antigua precedió a Cristo como figura suya, conforme a lo escrito en Heb 10,1: *La ley contiene una sombra de los bienes futuros.* Pero la ley antigua fue escrita por Dios, según Ex 24,12: *Te daré dos tablas de piedra, y la ley y los mandamientos que*

7. *Tract.* 113 super 18,13: ML 35,1934. 8. CIO: ML 9,972. 9. *In Mattb.* 10,27,1.1: ML 26,68. 10. *Tract.* 113 super 18,13: ML 35,1934. 11. *In Matth.* homil.47: MG 58,481. 12. Cf. *Quaest. septemderím in Matth.* 13,34 q.15: ML 35,1373.

he escrito. Luego parece que asimismo Cristo debió escribir su doctrina.

3. Y también: a Cristo, que había venido *a iluminar a los que viven en tinieblas y en sombra de muerte* —como se dice en Le 1,79—, competía eliminar la ocasión del error y abrir el camino de la fe. Ahora bien, hubiera hecho esto poniendo por escrito su doctrina, pues dice Agustín, en I *De comensu evang.*[13], que algunos se plantean esta cuestión: *¿Por qué el Señor no escribió nada, de modo que tengamos que creer a otros que escribieron acerca de El? Esto preguntan, sobre todo, aquellos paganos que no se atreven a culpar a Cristo o a blasfemar de El, j que le atribuyen una altísima sabiduría, pero como a puro hombre. Y afirman que sus discípulos lo exaltan por encima de lo que era en realidad, hasta el extremo de llamarle Hijo de Dios y Verbo de Dios, por el cual ha sido hecho todo.* Y después añade[M]: *Da la impresión de que éstos hubieran estado dispuestos a creer lo que hubiera escrito El de sí mismo, pero no lo que otros, a su voluntad, predican de El.* Luego parece que el propio Cristo debió consignar su doctrina por escrito.

En cambio está que el Canon de la *Sagrada Escritura* no contiene ningún libro escrito por El.

Solución. *Hay que decir:* Fue conveniente que Cristo no consignase por escrito su doctrina. Primero, por su propia dignidad. A más excelente doctor corresponde más excelente modo de enseñar. Y, por eso, a Cristo, como a doctor supremo, le competía este modo, para que imprimiese su doctrina en los corazones de los oyentes. Esta es la razón de que en Mt 7,29 se diga que *los enseñaba como quien tiene autoridad.* Por esto, también entre los gentiles, Pitágoras y Sócrates, que fueron doctores excepcionales, no quisieron escribir nada. Los escritos se ordenan a imprimir la doctrina en los corazones de los lectores, como a su fin.

Segundo, por la excelencia de la doctrina de Cristo, imposible de encerrarse en un escrito, conforme a aquellas palabras de Jn 21,25: *Hay además otras muchas cosas que hizo Jesús, que, si se escribiesen una por una, pienso que ni el mundo entero bastaría para contener los libros que sería preciso escribir.* Como dice Agustín[15], *no hay que pensar que el mundo no podría contenerlos localmente, sino que la capacidad de los lectores sería insuficiente para comprenderlos.* Si, pues, Cristo hubiera consignado su doctrina por escrito, los hombres hubiesen pensado que no tenía otra más alta que la escrita.

Tercero, para que su doctrina pasase ordenadamente de El a todos, de este modo: El enseñó inmediatamente a sus discípulos, y éstos aleccionaron a los demás de palabra y por escrito. En cambio, de haber escrito El mismo, su doctrina hubiera llegado inmediatamente a todos. De donde también a propósito de la Sabiduría se escribe, en Prov 9,3, que *envió sus doncellas a invitar a lo más alto de la ciudad.*

Es preciso saber, sin embargo, que, como escribe Agustín en I *De consensu evang.*[16], algunos gentiles pensaron que Cristo escribió algunos libros que contenían fórmulas mágicas, mediante las cuales hacía los milagros. La doctrina cristiana condena tales interpretaciones. *Pero los que afirman haber leído tales libros, son incapaces de hacer nada de lo que admiran como hecho mediante tales libros. Por juicio divino yerran también de tal modo los que sostienen que tales libros iban dirigidos, en forma de carta, a Pedro y Pablo, porque en muchos lugares vieron a éstos pintados junto con Cristo. Y no es maravilla que se hayan dejado engañar por los pintores que inventan esto, porque en todo el tiempo que Cristo vivió en carne mortal con sus discípulos, todavía no figuraba Pablo entre ellos.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* Como escribe Agustín, en el mismo libro[17], *Cristo es cabera de todos sus discípulos como miembros que son de su cuerpo. Y así, cuando ellos escribieron lo que El manifestó y enseñó, no se puede decir que El no escribió, puesto que sus miembros realizaron lo que, al dictado de la cabera, entendieron. Todo cuanto El quiso que nosotros leyésemos sobre sus obras y sus palabras, ordenó que fuera escrito por ellos como por sus propias manos.*

2. *A la segunda hay que decir:* La ley antigua fue dada en imágenes sensibles, y por eso fue escrita acertadamente con signos sensibles. Pero la doctrina de Cristo, que es *ley del espíritu de vida* (cf. Rom 8,2), debió ser escrita *no con tinta, sino con el Espíritu del Dios vivo; no en tablas de piedra, sino en las tablas de carne del corazón,* como dice el Apóstol en 2 Cor 3,3.

3. *A la tercera hay que decir* Los que se niegan a dar fe a lo que los Apóstoles escribieron de Cristo, tampoco hubieran creído los escritos del propio Cristo, de quien opinan que hizo los milagros por artes mágicas.

13. C.7: ML 34,1047. 14. *De consensu evang.* 1.1 c.7: ML 34,1047. 15. *In loann.* 21,25, tract.124: ML 35,1976. 16. C.9: ML 34,1049. 17. *De consensu evang.* 1.1 c.35: ML 34,1070.

CUESTIÓN 43

Sobre los milagros realizados por Cristo en general

Viene a continuación el tema de los milagros hechos por Cristo. Primero, en general; segundo, en especial sobre cada uno de los géneros de milagros (q.44); tercero, en particular sobre su transfiguración (q.45).

Sobre lo primero se plantean cuatro problemas:

1. ¿Debió Cristo hacer milagros?—2. ¿Los hizo con poder divino?—3. ¿Cuándo comenzó a hacer milagros?—4. ¿Con los milagros quedó suficientemente demostrada su divinidad?

ARTICULO 1

¿Debió Cristo hacer milagros?

De rat. fid. c.7

Objeciones por las que parece que Cristo no debió hacer milagros.

1. Las obras de Cristo debieron estar acordes con sus palabras. Pero él mismo dijo: *Esta generación malvaday adúltera reclama una señal, y no se le dará otra que la señal del profeta Joñas* (Mt 16,4). Luego no debió hacer milagros.

2. Aún más: como Cristo, en su segunda venida, vendrá *con gran podery majestad,* según se dice en Mt 24,30, así, en su primera venida, vino con flaqueza, conforme a las palabras de Is 53,3: *Varón de dolores y que sabe de enfermedades.* Ahora bien, la realización de milagros pertenece más al poder que a la flaqueza. Luego no fue conveniente que hiciera milagros en su primera venida.

3. Y también: Cristo vino a salvar a los hombres por la fe, según el pasaje de Heb 12,2: *Puesta la mirada en el autor de la fe y consumador de la misma, Jesús.* Pero los milagros disminuyen el mérito de la fe, por lo que, en Jn 4,48, dice el Señor: *Si no veis señales y prodigios, no creéis.* Luego da la impresión de que Cristo no debió hacer milagros.

En cambio está que sus enemigos, en Jn 11,47, se preguntan: *¿Qué hacemos? Porque este hombre realiza muchos milagros.*

Solución. *Hay que decir:* Dios concede al hombre el poder de hacer milagros por dos motivos. Primero, y principalmente, para confirmar la verdad que uno enseña. Porque, al exceder las cosas de la fe la capacidad humana, no pueden probarse con razones humanas, sino que es necesario probarlas con argumentos del poder divino, a fin de que, haciendo uno las obras que solamente puede hacer Dios, crean que viene de Dios lo que se enseña; así como, cuando uno presenta una carta sellada con el sello del rey, se cree que el contenido de la misma ha emanado de la voluntad real.

Segundo, para mostrar la presencia de Dios en el hombre por la gracia del Espíritu Santo, de modo que, al realizar el hombre las obras de Dios, se crea que el propio Dios habita en él por la gracia. Por esto se dice en Gal 3,5: *El que os otorga el Espírituy obra milagros entre vosotros.*

Y ambas cosas debían ser manifestadas a los hombres acerca de Cristo, a saber: Que Dios estaba en El por la gracia no de adopción sino de unión, y que su doctrina sobrenatural provenía de Dios. Y por estos motivos fue convenientísimo que hiciera milagros. Por lo cual dice El mismo en Jn 10,38: *Si no queréis creerme a mí, creed a las obras.* Y en Jn 5,26: *Las obras que el Padre me ha concedido hacer, ellas dan testimonio de mí".*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir* Las palabras: *No se le dará otra que la señal del profeta Joñas* (Mt 16,4), deben entenderse, como dice el Crisóstomo \ en el sentido de que entonces *no recibieron la señal que deseaban,* es decir, *del cielo;*

\. *In Matih.* homil.43: MG 57,457.

a. No sólo da una visión apologética del milagro expuesta en I q.110 a.4. Se ve también la visión evangélica del milagro como signo de que llega el reino, la salvación (sol.l; a.3 c. y sol.l).

pero no en el sentido de que no les hubiera dado ninguna señal. O porque *hada señales, no por causa de ellos, que sabía estaban petrificados, sino para purificar a otros.* Y por eso las señales no se les daban a ésos, sino a otros.

2. *A. la segunda hay que decir:* Aunque Cristo vino *en la debilidad de la carne,* como lo manifiestan sus padecimientos, vino, sin embargo, *con el poder de Dios* (cf. 2 Cor 13,4), que había de manifestarse con los milagros.

3. *A. la tercera hay que decir.* Los milagros disminuyen el mérito de la fe en tanto en cuanto que por ellos se pone de manifiesto la dureza de quienes no quieren creer más que a base de milagros lo que prueban las Sagradas Escrituras. Y, sin embargo, es mejor para ellos que se conviertan a la fe, siquiera por los milagros, que permanecer totalmente en la infidelidad. En 1 Cor 14,22 se dice que *los milagros se dan a los infieles,* es a saber, para que se conviertan a la fe.

ARTICULO 2

¿Hizo Cristo los milagros con poder divino?

Supra q.13 a.2; *In Sent.* 3 di6 q.l a.3; 4 d.5 q.l a.l ad 3; *In lo.* 2 lect.l; *Resp. de art.* 36, a.17

Objeciones por las que parece que Cristo no hizo los milagros con poder divino.

1. El poder divino es omnipotente. Pero parece que Cristo no lo fue al hacer milagros, porque en Me 6,5 se dice que *no pudo alli* —es decir, en su patria— *hacer ningún milagro.* Luego parece que no hacía los milagros con poder divino.

2. Aún más: orar no es propio de Dios. Pero Cristo oraba algunas veces para hacer los milagros, como se ve en la resurrección de Lázaro (Jn 11,41-42) y en la multiplicación de los panes (Mt 14,19). Luego da la impresión de que no hizo los milagros con poder divino.

3. Y también: lo que se hace por virtud divina, no puede hacerse con el poder de criatura alguna. Pero las cosas que hacía Cristo podían ser hechas también con el poder de una criatura; por esto decían los fariseos que *expulsaba a los demonios por Beelzebul, príncipe de los demonios* (Le 11,15). Luego parece que Cristo no hizo milagros de origen divino.

En cambio está lo que dice el Señor en Jn 14,10: *El Padre, que permanece en mí, es el que realiza las obras.*

Solución. *Hay que decir:* Como queda expuesto en la *Primera Parte* (q.l 10 a.4), los verdaderos milagros no pueden hacerse más que con el poder divino, porque sólo Dios es capaz de alterar el orden natural, requisito que pertenece a la noción de milagro. Por lo cual dice el papa León, en la Epístola *ad Flavianum*[2], que, habiendo en Cristo dos naturalezas, *una* de ellas, es a saber, la divina, *es la que resplandece con los milagros; la otra,* esto es, la humana, *es la que cede al peso de las injurias;* y, sin embargo, *cada una de ellas obra en comunicación con la otra,* en cuanto que la naturaleza humana es instrumento de la acción divina, y la acción humana recibe el poder de la naturaleza divina, como antes se ha explicado (q.l9 a.l).

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir.* La frase *No podía hacer allí ningún milagro* (Me 6,5), no debe relacionarse con el poder absoluto, sino con lo que es posible hacer de una manera congruente; y no era conveniente hacer milagros entre incrédulos. Por esto se añade (v.6): *Y se maravillaba de su falta de fe.* En este sentido se dice en Gen 18,17: *No podría ocultar a Abrahán lo que voy a hacer;* y en Gen 19,22: *No podré hacer nada hasta que tú entres allí.*

2. *A la segunda hay que decir.* Como escribe el Crisóstomo[3], comentando el pasaje de Mt 14,19: *Habiendo tomado los cinco panes y los dos peces, mirando al cielo, los bendijo y los partió: Era preciso que se creyese que Cristo procede del Padre y que es igual a EL Y, por este motivo, para mostrar ambas cosas, unas veces hacía los milagros con su poder, y otras mediante la oración. En las cosas de poco relieve, por ejemplo la multiplicación de los panes, mira al cielo; y en las de mayor trascendencia, que sólo dependen de Dios, obra con su poder, v.gr. cuando perdonó los pecados, o resucitó a los muertos.*

La expresión *Levantó los ojos a lo alto* (Jn 11,42), cuando la resurrección de Lázaro, no significa que lo hiciese por la necesidad de la recomendación, sino que lo hizo para nuestro ejemplo. Por eso dijo: *Lo he dicho por el pueblo que me rodea, para que crean que tú me has enviado.*

3. *A la tercera hay que decir.* Cristo arrojaba a los demonios de forma distinta a como son expulsados por el poder del demonio.

2. £>¿r¿28 c.4: ML 54,767. 3. *In Mattb.* **homil.49: MG** 58,497.

Porque, con el poder de los demonios más altos, los otros demonios son expulsados de los cuerpos de tal manera que continúa su dominio en cuanto al alma, porque el diablo no obra contra su propio imperio. En cambio, Cristo arrojaba los demonios no sólo de los cuerpos, sino mucho más de las almas. Y por estos motivos el Señor reprobó la blasfemia de los judíos, los cuales decían que El expulsaba a los demonios con el poder de los demonios (cf. Mt 12,24; Me 3,22; Le 11,15): Primero, porque Satanás no se divide contra sí mismo. Segundo, por seguir el ejemplo de otros, que arrojaban a los demonios mediante el Espíritu de Dios. Tercero, porque él mismo no hubiera podido expulsar a los demonios de no haberlos vencido con el poder divino. Cuarto, porque no existía conformidad alguna entre El y Satanás, ni en las obras ni en las consecuencias, porque Satanás trataba de esparcir lo que Cristo recogía.

ARTICULO 3

¿Comentó Cristo a hacer milagros en las bodas, cambiando el agua en vino?

Supra q.36 a.4 ad 3; *In lo.* 2 lect.l; 15 lect.5

Objeciones por las que parece que Cristo no comenzó a hacer milagros en las bodas, cuando cambió el agua en vino (cf. Jn 2,1-11).

1. En el libro *De infantia Salvatoris** se lee que Cristo hizo muchos milagros siendo niño. Ahora bien, el milagro de la conversión del agua en vino, en las bodas, lo hizo cuando El tenía treinta o treinta y un años. Luego parece que no comenzó a hacer milagros en ese momento.

2. Aún más: Cristo hacía los milagros con el poder divino. Pero tal poder estuvo en El desde el principio de su concepción, pues desde entonces fue Dios y hombre. Luego parece que hizo milagros desde el principio.

3. Y también: Cristo comenzó a reunir discípulos después del bautismo y la tentación, como se lee en Mt 4,18ss y Jn l,35ss. Ahora bien, los discípulos se le juntaron a causa de los milagros; como se dice en Le 5,4-11, llamó a Pedro cuando estaba sobrecogido de espanto por causa del milagro de la *pesca milagrosa.* Luego parece que hizo otros milagros antes del milagro de las bodas.

En cambio está que en Jn 2,11 se dice: *Este fue el principio de los milagros de Jesús en Cana de Galilea.*

Solución. *Hay que decir:* Cristo hizo los milagros para confirmar su doctrina y para dar a conocer el poder divino que había en El. Y por eso, en cuanto a lo primero, no debió hacer milagros antes de comenzar a predicar. Y no debió comenzar a predicar antes de la edad perfecta, como queda dicho al hablar de su bautismo (q.39 a.3).

En cuanto a lo segundo, debió dar a conocer su divinidad por medio de los milagros de tal modo que se creyese en la verdad de su humanidad. Y por este motivo, como dice el Crisóstomo *In loann.*[5], *oportunamente no comentó a hacer milagros desde elprincipio de su vida, porque hubieran creído que la encarnación era una fantasía, y le hubieran crucificado antes del tiempo oportuno.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Como escribe el Crisóstomo *In loann.*[6], comentando la frase de Juan Bautista —*Yo he venido a bautizar con agua para que El sea manifestado a Israel* (Jn 1,31)—, *es evidente que esos milagros que algunos dicen haber hecho Cristo en su niñez son mentiras y ficciones. Si Cristo hubiera hecho milagros en sus primeros años, Juan no lo hubiera ignorado de ningún modo, ni la muchedumbre restante hubiera necesitado de un maestro que se lo manifestase.*

2. *A la segunda hay que decir:* El poder divino obraba en Cristo según era necesario para la salvación de los hombres, a causa de la cual se había encarnado. Y por eso hizo los milagros con el poder divino, de tal manera que no perjudicase a la fe en la verdad de su carne.

3. *A la tercera hay que decir.* Redunda en elogio de los discípulos haber seguido a Cristo *sin haberle visto hacer ningún milagro,* como dice Gregorio en una *Homilía".* Además, como escribe el Crisóstomo[8], *era especialmente necesario hacer milagros cuando los discípulos ya estaban congregados y le eran adictos, y prestaban atención a las cosas que hacía.* Por esto añade (el evangelista): *Y creyeron en El sus discípulos;* y no porque creyeron entonces por primera vez, sino porque entonces creyeron *con mayor diligencia y más perfectamente.*

4. C.26 a 41 (TI 93-110). Cf. *supra* q.36 a.4 ad 3. 5. *Homil.* 21: MG 59,130. 6. *Homil.* 17: MG 59,110. 7. *In Evang.* 1.1 homil.5: ML 76,1093. 8. *Homil.* 23: MG 59,139.

O, como explica Agustín en el libro *De consensu evangelistarum*, porque llama discípulos *a los que habían de serlo en el futuro*[b].

ARTICULO 4

¿Los milagros hechos por Cristo fueron suficientes para mostrar su divinidad?

In Sent. 3 d.16 q.1 a.3; *Cont. Gentes* 1.1 c.6; 1.4 c.55; *Quodl. 2* q.4 a.1 ad 4; *In lo.* 5 lect.6; 15 lect. 5

Objeciones por las que parece que los milagros hechos por Cristo no fueron suficientes para dar a conocer su divinidad.

1. Ser Dios y hombre es propio de Cristo. Pero los milagros hechos por Cristo fueron realizados también por otros. Luego parece que no fueron suficientes para dar a conocer su divinidad.

2. Aún más: nada existe mayor que el poder de la divinidad. Pero algunos hicieron mayores milagros que los de Cristo, pues en Jn 14,12 se dice: *El que cree en mí hará las obras que yo hago, e incluso mayores que éstas.* Luego parece que los milagros hechos por Cristo no fueron suficientes para mostrar su divinidad.

3. Y también: lo particular no es suficiente para demostrar lo universal. Ahora bien, cualquiera de los milagros de Cristo fue una obra particular. Luego por ninguno de ellos pudo manifestarse suficientemente la divinidad de Cristo, a la que compete tener poder universal sobre todos los milagros.

En cambio está que el Señor dice en Jn 5,36: *Las obras que el Padre me ha encomendado hacer, ellas mismas dan testimonio de mí.*

Solución. *Hay que decir.* Los milagros hechos por Cristo eran suficientes para dar a conocer su divinidad, por tres motivos: Primero, por la calidad de las obras, que superaban todo el alcance del poder creado y, en consecuencia, no podían ser hechas más que por el poder divino. Y por esta causa el ciego curado decía, en Jn 9,32-33: *Jamás se ha oído que alguien haya abierto los ojos de un ciego de nacimiento. Si éste no viniera de Dios, no podría hacer nada.*

Segundo, por el modo de hacer los milagros, puesto que los realizaba como con poder propio, y no orando, como los otros.

Por esto se dice en Le 6,19 que *salía de él una fuerza que sanaba a todos.* Con lo cual se demuestra, como dice Cirilo[10], *que no recibía ningún poder ajeno, sino que, al ser Dios por naturaleza, manifestaba su propia virtud sobre los enfermos. Y también por tal motivo hacía milagros innumerables.* A lo mismo se debe que, comentando el pasaje de Mt 8,16 —*Expulsaba con su palabra los espíritus, y curó a todos los enfermos*—, diga el Crisóstomo[n]: *Fíjate en la multitud de curados que los Evangelistas pasan de corrida, sin hablar de cada uno de los curados, sino presentando en pocas palabras un piélago inefable de milagros.* Y con esto quedaba demostrado que tenía un poder igual al de Dios Padre, según aquellas palabras de Jn 5,19: *Lo que hace el Padre, eso también lo hace igualmente el Hijo;* y a continuación (v.21): *Como el Padre resucita a los muertos y les da la vida, así también el Hijo da la vida a los que quiere.*

Tercero, por la misma doctrina con la que se declaraba Dios, la cual, de no ser verdadera, no hubiera sido confirmada por milagros hechos con el poder divino. Y por esto se escribe en Me 1,27: *¿Qué nueva doctrina es ésta? Porque manda con poder a los espíritus inmundos, y le obedecen.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Esta era la objeción de los gentiles. Por esto dice Agustín en la Epístola *A.d Volusianum*[12]: *Ninguno de esos indicios de una majestad tan grande queda claro, dicen, mediante los correspondientes milagros. Porque esa terrible purificación* mediante la cual expulsaba a los demonios, esto es, *la curación de los débiles, la vuelta de la vida a los muertos y otras semejantes, bien consideradas, son poca cosa para Dios.* Y a esto responde Agustín[13]: *También nosotros confesamos que los profetas hicieron cosas semejantes. Pero el mismo Moisés y los demás profetas anunciaron al Señor Jesús y le tributaron gran gloria. El cual quiso hacer obras semejantes para que no resultase el absurdo de no hacer El por sí mismo lo que había hecho por medio de otros. Sin embargo, también El debió hacer algo propio* (como fue): *Nacer de una Virgen, resu-*

9. L.2 c.17: ML 34,1096. 10. *In Lúe.* 6,19: MG 72,588. Cf. TOMÁS, *Cat. Aur. in. Le.* 6,19 § 3. 11. *InMatth.* homil.27: MG 57,345. 12. *EpistMl* c.4: ML 33,521. 13. Epist.l37,4¿ *Volus.* c.4:ML 33,521.

b. Cristo «llama discípulos a los que iban a ser discípulos». Los primeros cristianos se forjan en un proceso de fe.

citar de entre los muertos, subir a los cielos. El que piense que esto es poco para Dios, no sé qué más puede reclamar de El. ¿Acaso, después de haberse encarnado, debió crear un mundo diferente, afín de que creyésemos que fue El mismo quien creó el mundo presente? Pero, bajo este aspecto, no era posible hacer un mundo mayor ni tampoco igual a éste;y si lo hubiera hecho menor que éste, hubiera sido juagado, de igual modo, como poca cosa.

Sin embargo, las cosas que otros realizaron, las hizo Cristo de modo más perfecto. Por lo que, comentando el pasaje de Jn 15,24 —*si no hubiera hecho entre ellos obras que no ha hecho ningún otro*—, dice Agustín[14]: *Ninguna de las obras de Cristo parece ser mayor que la resurrección de los muertos, acción que sabemos haber hecho también los antiguos profetas. Sin embargo, Cristo hizo algunas cosas que ningún otro realizó. Pero se nos contesta que también otros hicieron cosas que ni El ni otro realizaron. No obstante, jamás se lee de ninguno de los antiguos que haya curado tantos vicios, tantos achaques y tantos sufrimientos con un poder tan excepcional. Y sin contar que, con su mandato, sanó a cuantos le eran presentados,* en Me 6,56 se dice: *Dondequiera que entraba, en aldeas, pueblos o ciudades, colocaban a los enfermos en las placas y le pedían tocar siquiera la orla de su manto, y cuantos lo tocaban, quedaban curados. Esto no lo hizo en ellos ningún otro. Y así hay que entender la expresión «en ellos»; no «entre ellos» o «en presencia de ellos», sino absolutamente «en ellos», porque a ellos los sanó. Y no lo hizp* (así) *ningún otro de los que hicieron en ellos tales obras, porque cualquier otro hombre que las haya hecho, lo hizo obrando El; en cambio, El hizo esas cosas sin el concurso de ellos.*

2. *A. la segunda hay que decir.* Agustín, exponiendo ese texto de Jn 14,12, pregunta: *¿Cuáles son esas obras mayores,* que habrán de hacer los que crean en El? *¿Acaso que, cuando éstos pasan, su sombra sana a los enfermos? Sin duda que es más sanar con la sombra que con la orla del manto. No obstante, cuando Cristo decía esto, hacía más estimables los hechos y las obras de sus palabras. Pues cuando dijo* (Jn 14,10): *«El Padre que permanece en mí es el que realiza las obras», ¿a qué obras se refería sino a las palabras que estaba pronunciando? Y el fruto de tales palabras era la fe de quienes le escuchaban. Sin embargo, cuando los discípulos anunciaron el Evangelio, no fueron tan pocos como ellos los que creyeron, sino que fueron naciones*[15]. *¿No es verdad que, habiéndose marchado triste de su presencia el rico aquel, lo que éste no* hizo, *oyendo a Cristo, lo hicieron, sin embargo, muchos cuando El hablaba por medio de sus discípulos? He aquí cómo hizo más cuando le predicaron los creyentes que cuando habló El a los oyentes*[16].

Todavía se plantea esta dificultad: Las obras mayores aludidas las realizó por medio de los Apóstoles, y, en cambio, sin referirse sólo a ellos, añade: «El que cree en mí». Oye, pues: «El que cree en mí, hará también él las obras que yo hago». Primero las hago yo, después también las hará él, porque yo las hago para que las haga él. ¿Qué obras son éstas sino las de hacer un justo de un impío? Esto, ciertamente, lo realiza Cristo en él, pero no sin él. Yo diría sin duda de ninguna clase que esto es mayor que crear el cielo y la tierra, porque «el cielo y la tierra pasarán» (cf. Mt 24,35), *pero la salvación y la justificación de los predestinados permanecerán. Pero los ángeles del cielo son obra de Cristo. ¿Hace acaso obras mayores que ésta el que coopera con Cristo para su justificación? Juague quien pueda si es mayor obra crear a los justos que justificar a los impíos. Ciertamente, si una y otra suponen igual poder, la última es obra de mayor misericordia.*

Pero nada nos obliga a pensar que la frase «hará obras mayores que éstas» abarque todas las obras de Cristo. Tal vez lo dijo refiriéndose a las obras que entonces hacía. Y entonces realizaba palabras de fe, y sin duda que predicar palabras de justicia —cosa que El hizo *sin nosotros— es menos que justificar al impío, cosa que El hace en nosotros de tal modo que también nosotros lo hagamos*[17].

3. *A la tercera hay que decir.* Cuando una obra particular es propia de un agente, entonces, a través de tal obra, queda probado el poder total de ese agente. Por ejemplo, siendo propio del hombre el razonar, queda demostrado que un hombre es racional por el hecho de razonar acerca de una cuestión particular. E igualmente, siendo exclusivo de Dios hacer milagros con su propio poder, quedó suficientemente probado que Cristo es Dios con cualquiera de los milagros que hizo por su propio poder.

14. *In loann.* 15,24 tract.91: ML 35,1861. 15. *In loann.* 14,10 tract.71: ML 35,1821. 16. AGUSTÍN, *In loann.* 14,12 tract.72: ML 35,1822. 17. AGUSTÍN, *In loann.* 14,12 tract.72: ML 35,1823.

CUESTIÓN 44

Sobre las clases de milagros en particular

Corresponde a continuación tratar de las clases de milagros en particular[a]. Y: 1. De los milagros que hizo sobre las sustancias espirituales.—2. De los milagros que hizo tocante a los cuerpos celestes.—3. De los milagros que realizó sobre los hombres.—4. De los milagros que realizó sobre las criaturas irracionales.

ARTICULO 1

¿Fueron convenientes los milagros que Cristo realizó sobre las sustancias espirituales?

Objeciones por las que parece que no fueron convenientes los milagros realizados por Cristo sobre las sustancias espirituales.

1. Entre las sustancias espirituales, los santos ángeles tienen una perfección superior a los demonios, porque, como dice Agustín en III *De Trin.*[1], *¿os espíritus de vida radonal desertores j pecadores son regidos por los espíritus de vida racional piadosos y justos.* Pero no leemos que Cristo haya hecho milagro alguno sobre los ángeles buenos. Luego tampoco debió hacerlos sobre los demonios.

2. Aún más: los milagros de Cristo se ordenaban a manifestar su divinidad. Ahora bien, la divinidad de Cristo no debía ser manifestada a los demonios, porque eso hubiera impedido el misterio de su pasión, conforme a lo que se dice en 1 Cor 2,8: *De haberlo sabido, nunca hubieran crucificado al Señor de la gloria.* Luego no debió hacer milagro alguno sobre los demonios.

3. Y también: los milagros de Cristo se ordenaban a la gloria de Dios; por lo cual se dice en Mt 9,8 que, *al ver las turbas* al paralítico curado por Cristo, *temieron y glorificaron a Dios, que dio tal poder a los hombres.* Pero a los demonios no les pertenece glorificar a Dios, porque, como se dice en Eclo 15,9, *la alabanza no está bien en labios del pecador.* Por esto también se lee en Me 1,34 y en Le 4,41: *No dejaba hablar a los demonios* en lo que tocaba a su gloria. Luego parece no haber sido conveniente que hiciese milagros sobre los demonios.

4. Por último: los milagros hechos por Cristo se ordenaban a la salud de los hombres. Pero algunos demonios fueron arrojados de los hombres con daño de éstos. Unas veces con detrimento corporal, como se narra en Me 9,24-25, pues el demonio, al mandato de Cristo, *dando gritos y agitándole con violencia, salió del hombre, quedando éste como muerto, hasta el extremo de decir muchos que estaba muerto.* Otras veces, con daño de los bienes materiales, como cuando, a petición de los propios demonios, los envió a los puercos, a los que precipitaron al mar; por lo que los habitantes de aquella región *le rogaron que se retirase de su término,* como se lee en Mt 8,31-34. Luego parece que hizo estos milagros indebidamente.

En cambio está que esto había sido predicho por Zac 13,2, donde se lee: *Extirparé de la tierra el espíritu impuro.*

Solución. *Hay que decir:* Los milagros realizados por Cristo fueron argumentos de la fe que predicaba. Ahora bien, acontecería que con la virtud de su divinidad expulsaría el poder de los demonios de los hombres que habrían de creer en El, según aquellas palabras de Jn 12,31: *A.hora el príncipe de este mundo será arrojado fuera.* Y, por este motivo, fue conveniente que, entre otros milagros, también liberase a los poseídos por el demonio.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir* Así como Cristo debía librar a los hombres del poder de los demonios, así también debía asociarlos a los án-

1. C.4: ML 42,873.

a. Los milagros de Cristo tienen lugar sobre todos los ámbitos de la creación, para que se vea «cómo toda criatura está sometida al poder divino» (a.4 c.).

geles, conforme a lo que se dice en Col 1,20: *Pacificando por la sangre de su cruz lo que hay en los cielos y en la tierra.* Y por este motivo no convenía demostrar a los hombres otros milagros acerca de los ángeles, excepto las apariciones de éstos a los hombres, lo que aconteció en su nacimiento, en su resurrección y en su ascensión (cf. Le 2,9; Mt 28; Me 16; Le 24; Jn 20,12).

2. *A. la segunda hay que decir.* Como escribe Agustín, en IX *De Civ. Dei*[2], *Cristo se dio a conocer a los demonios tanto cuanto quiso;y quiso tanto cuanto convino. Pero se les dio a conocer no como a los ángeles santos, en cuanto es vida eterna, sino a través de ciertos efectos temporales de su poder.* Y, en primer lugar, viendo que Cristo tenía hambre después del ayuno, juzgaron que no era el Hijo de Dios. Por lo que, a propósito de Le 4,3 —*si eres el Hijo de Dios*, etc.—, comenta Ambrosio [3]: *¿Qué significa el exordio de tal conversación sino que, habiendo conocido que el Hijo de Dios había de venir, no se le ocurrió que hubiera venido mediante la flaquera del cuerpo?* Pero luego, al ver los milagros, por cierta sospecha, conjeturó que era el Hijo de Dios. Por eso, comentando las palabras de Me 1,24 —*sé que eres el Santo de Dios*—, dice el Crisóstomo [4] que *no tenia noticia cierta o segura de la venida de Dios.* Sin embargo sabía que era *el Mesías prometido en la Ley.* Por lo cual se dice en Le 4,41: *Porque sabían que El era el Mesías.* El que confesasen que El era el Hijo de Dios, obedecía más a una sospecha que a una certeza. Por esto escribe Beda *In Lúe.*[5]: *Los demonios confiesan al Hijo de Dios y, como luego se dice, «sabían que era el Mesías». Porque, al verlo el diablo fatigado por el ayuno, entendió que era hombre verdadero; pero, al no triunfar sobre El cuando le tentó, dudaba si sería el Hijo de Dios. Ahora, mediante el poder de los milagros, o entendió o, mejor, sospechó que era el Hijo de Dios. Por consiguiente, si persuadió a los judíos que le crucificasen, no fue porque dejó de pensar que el Mesías era el Hijo de Dios, sino porque no previo que, con su muerte, sería él condenado. Y de este «misterio escondido desde antes de los siglos» dice el Apóstol* (1 Cor 2,8) *que «ninguno de los príncipes de este mundo le conoció, pues, si le hubieran conocido, nunca hubiesen crucificado al Señor de la gloria».*

3. *A la tercera hay que decir:* Cristo no hizo los milagros de expulsar a los demonios por el provecho de éstos, sino a causa de la utilidad de los hombres, para que éstos glorificaran a Dios. Y por esto les prohibió hablar de lo que redundaba en alabanza de El *. Primero, para ejemplo, porque, como dice Atanasio [6], *no les dejaba hablar, aunque dijesen verdad, para acostumbrarnos a nosotros a no cuidarnos de ellos, aun cuando parezcan decir verdad. Es ilícito que, teniendo las divinas Escrituras, nos dejemos instruir por el diablo.* Y esto es peligroso porque, con frecuencia, los demonios mezclan mentiras con verdad. Segundo, porque, como dice el Crisóstomo [7], *no convenía que robasen la gloria del ministerio apostólico. Ni era decente que el misterio de Cristo fuera dado a conocer por una lengua apestosa,* porque *la alabanz no está bien en labios del pecador* (Eclo 15,9). Tercero, porque, como dice Beda [8], *no quería encender con esto la envidia de los judíos.* Por lo que también *los mismos Apóstoles reciben la orden de callar acerca de El, no fuera que, predicando la majestad divina, se desacreditase el destino de la pasión*[9].

4. *A la cuarta hay que decir:* Cristo había venido especialmente a enseñar y hacer milagros para utilidad de los hombres, principalmente en lo que se refiere a la salud del alma. Y por esta razón permitió que los demonios expulsados causasen algún daño a los hombres, ya en el cuerpo, ya en los bienes, por el provecho del alma humana, a saber, para instrucción de los hombres. Por esto dice el Crisóstomo, *In Matth.* [10], que Cristo *permitió a los demonios entrar en los puercos, no como persuadido por los demonios,* sino: *Primero, para instruirnos sobre la magnitud del daño que infieren a los hombres cuando los tientan; segundo, para que todos aprendan que ni contra los puercos se atreven a hacer cosa alguna si El no se lo permite; tercero, para mostrar que*

2. C.21: ML 41,273. 3. *In Lúe.* 4,3, 1.4: ML 15,1701. 4. Cf. TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Me.* 1,24, § 9. VÍCTOR DE ANTIOQUÍA (?), *Cat. in Man.* 1,23 (CM I, 275.23). 5. L.2 super 4,41: ML 92,381. 6. *Fragm. in Lúe.* 4,33: MG 27,1397. Literalmente en TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Le.* 4,34, § 7. 7. Cf. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Lúe.* 4,41: MG 72,552. Literalmente en TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Le.* 4,41, §9. 8. Cf. TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Le.* 4,41, §9, bajo el nombre de TEOFILACTO. Véase TEOFILACTO, *In Lúe.* 4,41: MG 123,756. 9. BEDA, *In Lúe.* 4,41, 1.2: ML 92,381. Literalmente en TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Le.* 4,41, § 9. 10. *Homil.* 28: MG 57,354.

b. Cuando hace milagros o expulsa demonios, Cristo no busca su prestigio, sino «la utilidad de los hombres» (también a.3 sol.4).

hubieran hecho daños mayores en aquellos hombres que en los puercos de no haber sido ayudados por la divina Providencia.

Y por las mismas causas permitió que el liberado de los demonios fuese afligido, de momento, más gravemente, aunque al instante le libró de la aflicción. Por aquí también se pone de manifiesto, como escribe Beda [11], que *muchas veces, cuando nos esforzamos por convertirnos a Dios después de haber llevado una vida de pecado, somos excitados con mayores y nuevas asechanzas del antiguo enemigo. Hace esto o para inspirar odio a la virtud, o para vengar la injuria de su expulsión.* El hombre curado quedó *como muerto,* según comenta Jerónimo [12], porque a los sanos se les dice: *Estáis muertos, y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios* (Col 3,3).

ARTICULO 2

¿Los milagros sobre los cuerpos celestes fueron hechos oportunamente por Cristo?

In Mt. 27

Objeciones por las que parece que los milagros sobre los cuerpos celestes fueron hechos inoportunamente por Cristo.

1. Como dice Dionisio en el c.4 del *De Div. Nom.* [13], *no es propio de la Providencia divina destruir la naturaleza, sino conservarla.* Pero los cuerpos celestes son por su naturaleza incorruptibles e inalterables, como se prueba en I *De cáelo* [14]. Luego no fue conveniente que Cristo hiciera mutación alguna sobre el curso de los cuerpos celestes.

2. Aún más: el correr del tiempo se mide de acuerdo con el movimiento de los cuerpos celestes, según aquellas palabras de Gen 1,14: *Haya luminares en el firmamento del délo, y sirvan de señales para las estaciones, los días y los años.* Así pues, mudado el curso de los cuerpos celestes, se altera la distinción y el orden de los tiempos. Pero no se lee que esto haya sido percibido por los astrólogos, *que contemplan las estrellas y calculan los meses,* como se dice en Is 47,13. Luego da la impresión de que Cristo no introdujo mutación alguna en el curso de los cuerpos celestes.

3. Y también: a Cristo le correspondía más hacer milagros mientras vivía y enseñaba que a la hora de su muerte; ya porque, como se dice en 2 Cor *13,4, fine crucificado en razón de su flaquera, pero vive por el poder de Dios,* con el que hacía los milagros; ya porque sus milagros confirmaban su doctrina. Ahora bien, no leemos que durante su vida haya hecho milagro alguno sobre los cuerpos celestes; antes bien, cuando los fariseos le piden *una señal del cielo,* rehusó concedérsela, como se narra en Mt 12,38-39 y 16,1-4. Luego parece que tampoco a la hora de su muerte debió hacer milagro alguno sobre los cuerpos celestes.

En cambio está lo que se cuenta en Le 23,44-45: *Las tinieblas cubrieron toda la tierra hasta la hora de nona, y se oscureció el sol.*

Solución. *Hay que decir:* Como antes se ha explicado (q.43 a.4), los milagros de Cristo debían ser tales que bastasen para probar que El era Dios. Y esto no se prueba tan claramente por las transmutaciones de los cuerpos inferiores, que pueden ser movidos también por otras causas, como por el cambio del curso de los cuerpos celestes, que sólo Dios ha ordenado de manera inmutable. Y esto es lo que dice Dionisio en la epístola *Ad Polycarpum* [15]: *Es preciso reconocer que nunca puede cambiarse el orden y el movimiento de los cielos, a no ser que el que hace todas las cosas y las cambia según su palabra, tenga motivo para este cambio.* Y por esto fue conveniente que Cristo también hiciese milagros sobre los cuerpos celestes.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Así como es natural a los cuerpos inferiores el ser movidos por los cuerpos celestes, que son superiores según el orden de la naturaleza, de igual manera es natural a toda criatura el que sea cambiada por Dios a su voluntad. Por esto dice Agustín en XXVI *Contra Faustum* [16], y se lee en la *Glosa* [17], comentando el pasaje de Rom 11,24 —*fuiste contra naturaleza injertado,* etc.—: *Dios, creador y gobernador de todas las cosas, no hace nada contra la naturaleza, porque lo que El hace constituye la naturaleza de cada cosa.* Y así no se destruye la- naturaleza de los cuerpos celestes cuando Dios les cambia su curso; se destruiría si lo cambiase alguna otra causa.

2. *A la segunda hay que decir:* Con el milagro que Cristo hizo (cf. Le 23,44), no se alteró el orden de los tiempos, porque,

11. *In Man.* 9,18, 1.3: ML 92,221. 12. PSEUDO-JERÓNIMO, *In Man.* 9,25: ML 30,638. 13. § 33: MG 3,733; S. TH., lect.23. 14. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (Bic 270al2). 15. *Ep. 7* § 2: MG 3,1080. 16. C.3: ML 42,480. 17. *Glossa ordin.* (VI, 26 A); 67wja LOMBARDI: ML 191,1488.

según algunos [18], aquellas tinieblas, u oscurecimiento del sol, que acaecieron en la pasión de Cristo, se debieron a que el sol retrajo sus rayos, sin alteración alguna en el movimiento de los cuerpos celestes, que es el que mide los tiempos. Por esto dice Jerónimo *In Matth.*[19]: *Parece que la lumbrera mayor retrajo sus rajos o para no ver al Señor pendiente, o para que los impíos, que blasfemaban, no gomasen de su luz* Pero tal retracción no debe entenderse como si estuviera en poder del sol lanzar sus rayos o retraerlos, pues no los emite a su elección, sino por naturaleza, como escribe Dionisio en el c.4 del *De Div. Nom.* [20]. Se dice que el sol retrajo sus rayos, en cuanto que el poder divino hizo que sus rayos no llegasen a la tierra.

Orígenes, en cambio, dice que esto sucedió por la interposición de las nubes. De donde, *In Matth.* [21], escribe: *Es natural pensar que nubes oscurísimas, abundantes y densas, acudieron en tropel sobre Jerusalénj sobre la región de Judea, y por tal motivo se produjeron profundas tinieblas desde la hora de sexta hasta la de nona. Pienso yo que así como los demás signos que sucedieron en la pasión,* por ejemplo *«que el velo se rasgó, que tembló la tierra»,* etc., *tuvieron lugar sólo en Jerusalén, así sucedió con éste; o si alguno quisiera extenderlo más pensando en la tierra de Judea,* porque en Le 23,44, se dice que *«las tinieblas cubrieron toda la tierra», ésta debe limitarse a Judea, como en 1 Re 18,10 dijo Abdías a Elias: «Vive Dios, que no hay nadan ni reino a que mi señor no haya enviado a buscarte», indicando que le buscaron en las naciones que limitan con Judea.*

Pero sobre esto se ha de creer más bien a Dionisio, quien, como testigo de vista, observó que eso sucedió por la interposición de la luna entre nosotros y el sol. Dice, efectivamente, en su Epístola *Ad Polycarpum* [22]*: Contra todo lo concebible, veíamos que la luna avanzaba hada el sol;* es decir, lo veíamos los que morábamos en Egipto, como allí se dice [23]. Y señala cuatro müagros. Primero, que el eclipse natural del sol por la interposición de la luna no ocurre nunca sino en tiempo de la conjunción del sol y la luna. Y entonces la luna se hallaba en oposición al sol, al ser el día quince del mes, puesto que era la Pascua de los judíos. Por esto dice [24]: *no era tiempo de conjundón.* El segundo milagro es que, habiendo sido vista la luna, cerca del mediodía, junto con el sol en medio del cielo, por la tarde apareció en su lugar, esto es, en oriente, en oposición al sol. Por lo que añade [25]: *Y de nuevo la vimos,* es decir, a la luna, *desde la hora nona,* en que se apartó del sol, cesando las tinieblas, *hasta el atardecer, milagrosamente devuelta al diámetro frente al sol,* esto es, para que estuviese diametralmente opuesta al sol. Y así resulta evidente que no se alteró el curso ordinario de los tiempos porque, merced al poder divino, aconteció que la luna milagrosamente se aproximase al sol fuera de su debido tiempo y que, al retirarse del sol, recuperase su propio lugar en el tiempo oportuno. El tercer milagro consiste en que, por ley natural, el eclipse de sol siempre comienza por el occidente y termina en el oriente. Y la razón de esto está en que la luna según su propio movimiento, por el que se mueve de occidente a oriente, es más veloz que el sol en su propio movimiento. Por eso la luna, viniendo del occidente y tendiendo hacia el oriente, alcanza al sol y lo pasa. Pero entonees la luna ya había pasado al sol y, distando de él la mitad del círculo, se encontraba en oposición al sol. Por esto fue necesario que la luna se volviese al oriente, hacia el sol, y, caminando hacia occidente, le alcanzase primero por la parte del oriente. Y esto es lo que él dice [26]: *Vimos el eclipse comentando por el oriente y llegando hasta los contornos del sol,* porque lo eclipsó enteramente, *volviendo luego desde aquí para atrás.* El cuarto milagro fue que, en el eclipse natural, el sol comienza a reaparecer por la misma parte en que antes empezó a oscurecerse, es a saber: Porque la luna, acercándose al sol, le pasa en su caminar natural hacia oriente, y así abandona primero la parte occidental del sol, que también primero había ocupado. Pero entonces la luna, volviendo milagrosamente de oriente a occidente, no pasó al sol, para estar más al occidente que éste; pero, una vez que llegó al término del sol, se volvió

18. Además de JERÓNIMO, a quien se citará en seguida, véase TOMÁS, *Caí. Aur. sup. Mt.* 27,45 § 9 bajo el nombre de CRISÓSTOMO. Cf. JUAN CRISÓSTOMO, *In Matth.* homil.88: MG 58,775. 19. L.4 super 27,45: ML 26,220. 20. § 1: MG 3,639; S. TH., lect.l. 21. Serie de comentarios n.l34, sobre 27,45: MG 13,1784. La primera parte del texto hasta «Arbitror enim» exclusive, en ORÍGENES se lee después de la segunda. Se encuentra todo literalmente en TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Mt,* 27,45 § 9. 22. *Ep.* 7 § 2: MG 3,1081. 23. PsEUDO-DiONisio AREOPAGITA, Ep.7 *Ad Polyc.,* § 2: MG 3,1081. 24. *Ep.7 Ad Po/jc.,* § 2: MG 3,1081 25. *Ep.7 Ad Pofyc.,* § 2: MG 3,1081. 26. Ep.7 *Ad Polyc.,* § 2: MG 3,1081

hacia el oriente, y de este modo deja primeramente descubierta la parte del sol que ocultó en último lugar. Y así el eclipse comenzó por la parte oriental, pero la claridad comenzó a reaparecer primero en la parte occidental. Y esto es lo que él dice [27]: *Y vimos de nuevo la falta de la luz y su reaparición no del mismo modo,* es decir, no por la misma parte del sol, *sino, al contrario,* del lado diametralmente opuesto.

El Crisóstomo, *In Matth.*[28], añade un quinto milagro, diciendo *que las tinieblas duraron tres horas, cuando el eclipse de sol pasa en un momento, y no se detiene, como saben los que lo han observado.* Con lo que se da a entender que la luna se quedó quieta bajo el sol. A no ser que prefiramos decir que la duración de las tinieblas se cuenta desde el instante en que comenzó a oscurecerse el sol hasta el momento en que el sol quedó totalmente limpio.

Pero, como escribe Orígenes *In Matth.* [29], *los hijos de este mundo objetan contra esto: ¿Cómo es posible que ninguno de los escritores griegos o bárbaros hoja dejado constancia de un hecho tan portentoso?* Y añade que un sujeto llamado Flegón [30] *refiere en sus Crónicas este acontecimiento bajo el imperio del César Tiberio, pero no indicó que ocurriera en tiempo de luna llena.* Pudo, pues, suceder que los astrólogos de toda la tierra no se ocuparan entonces de observar el eclipse, porque no era el tiempo apropiado, y atribuyeran aquella oscuridad a alguna perturbación atmosférica. Pero en Egipto, donde raras veces aparecen las nubes debido a la serenidad del aire, Dionisio y sus compañeros se sintieron movidos a observar lo antes mencionado acerca de aquella oscuridad.

3. *A la tercera hay que decir* Convenía que la divinidad de Cristo se demostrase por los milagros principalmente cuando más se dejaba ver en El la flaqueza según su naturaleza humana. Y, por este motivo, en el nacimiento de Cristo apareció en el cielo una estrella (cf. Mt 2). De donde Máximo, en un Sermón de *Navidad*[31], dice: *Si tienes una pobre opinión del pesebre, levanta un poco los ojos y mira en el cielo la nueva estrella que anuncia al mundo el nacimiento del Señor.*

Y en la pasión apareció una flaqueza todavía mayor en lo que atañe a la humanidad de Cristo. Como escribe el Crisóstomo *In Matth.*[32], *ésta es la señal que prometió dar a los que se la pedían, diciendo: «Esta generación depravada y adúltera pide una señal, y no se le dará otra señal que la señal del profeta Joñas»* (Mt 12,39), *dando a entender la cruz y la resurrección. Pues, en efecto, es mucho más admirable que esto sucediera cuando El estaba clavado en la cruz que cuando andaba por la tierra.*

ARTICULO 3

¿Procedió Cristo oportunamente cuando hizo milagros sobre los hombres?

Objeciones por las que parece que Cristo procedió indebidamente cuando hizo milagros sobre los hombres.

1. En el hombre, el alma es mejor que el cuerpo. Ahora bien, Cristo hizo muchos milagros sobre los cuerpos, pero no leemos que hiciese alguno sobre las almas, puesto que no convirtió milagrosamente algunos incrédulos a la fe, sino amonestándolos y haciendo milagros exteriores; ni leemos tampoco que haya hecho sabios a algunos necios. Luego parece que no procedió convenientemente cuando hizo milagros sobre los hombres.

2. Aún más: como antes se ha dicho (q.43 a.2), Cristo hacía los milagros con el poder divino, cuya propiedad es obrar repentinamente, de modo perfecto y sin ayuda de nada. Pero Cristo no siempre curó a los hombres repentinamente en cuanto al cuerpo, pues en Me 8,22-25 se narra que, *tomando al ciego de la mano, le sacó fuera del pueblo, y poniéndole saliva en los ojos, impuestas las manos, le preguntó si veía algo. Y, levantando los ojos, dijo: Veo hombres como árboles que caminan. Luego le impuso de nuevo las manos sobre los ojos, y comentó a ver, y quedó sanado de manera que lo veía todo claramente.* Y así resulta evidente que no le curó repentinamente, sino, primero, de modo imperfecto y por medio de la saliva. Luego da la impresión de que no hizo oportunamente los milagros sobre los hombres.

3. Y también: las cosas que no se implican mutuamente, no hay por qué quitarlas a la vez. Ahora bien, la enfermedad corporal no siempre es causada por el pecado,

27. *Ep.7 Ad Polyc.,* §2: MG 3,1081 28. *Homil.* 88: MG 58,775. 29. Serie de comentarios n.134 sobre 27,45: MG 13,1782. Literalmente en TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Mt.* 27,45, § 9, donde se encontrará el texto siguiente. 30. *In Matth.* 27,45, serie de comentarios, n.134: MG 13,1783. 31. *Homiliae* homil.13 (VIII *In Nativitate Domini):* ML 57,251. 32. *Homil.* 88: MG 58,776. Literalmente en TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Mt.* 27,45, § 9.

como es manifiesto por lo que dice el Señor en Jn 9,2-3: *Ni pecó éste, ni pecaron sus padres, para que naciera ciego.* Luego no fue necesario que perdonase los pecados a los hombres que buscaban la curación de los cuerpos, como se lee que hizo con el paralítico, en Mt 9,2. Sobre todo porque, siendo una cosa menor la salud corporal que el perdón de los pecados, no parece ser un argumento convincente de que pudiera perdonar los pecados.

4. Por último: los milagros de Cristo fueron hechos para confirmación de su doctrina y como testimonio de su divinidad, como antes se dijo (q.43 a.4). Ahora bien, nadie debe impedir el fin de su obra. Luego parece desacertado que Cristo prohibiese a los curados milagrosamente que lo dijesen a nadie, como es evidente en los pasajes de Mt 9,30 y Me 8,26; sobre todo cuando a algunos otros les ordenó publicar los milagros de que se habían beneficiado, como en Me 5,19 se lee que dijo al que había liberado de los demonios: *Vete a tu casa, a los tuyos, y anuncíales cuanto el Señor ha hecho contigo.*

En cambio está lo que se lee en Me 7,37: *Todo lo hizo bien: hizo oír a los sordos y hablar a los mudos.*

Solución. *Hay que decir:* Lo qúfe se ordena a un fin debe guardar proporción con tal fin. Ahora bien, Cristo vino al mundo y enseñó con el fin de salvar a los hombres, conforme a las palabras de Jn 3,17: *Dios no envió a su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo se salve por él.* Y por esto fue conveniente que Cristo mostrase, especialmente mediante las curaciones milagrosas de los hombres, que era el Salvador universal y espiritual de todos *'*.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Los medios que tienden a la consecución de un fin se distinguen del mismo fin. Y los milagros hechos por Cristo se ordenan, como a su fin, a la salud de la parte racional, que consiste en la ilustración de la sabiduría y en la justificación de los hombres. Lo primero presupone lo segundo, porque, como se dice en Sab 1,4, *en alma perversa no entrará la Sabiduría, ni habitará en cuerpo sometido al pecado.* Ahora bien, no era conveniente justificar a los hombres sin su consentimiento, porque esto hubiera sido contra la noción de justicia, que implica la rectitud de la voluntad; y también hubiera sido contra la esencia de la naturaleza humana, que ha de ser llevada al bien libremente y no por coacción. Cristo, pues, justificó interiormente a los hombres con su virtud divina, pero no contra la voluntad de los mismos. Esto no es propiamente un milagro, pero pertenece al fin de los milagros. Igualmente, también con su poder divino infundió la sabiduría a los discípulos sencillos, por lo que les dice El en Le 21,15: *Yo os daré una elocuencia y una sabiduría a la que no podrán resistir ni contradecir todos vuestros adversarios.* Tal iluminación interior no se cuenta entre los milagros visibles, sino sólo en su aspecto exterior, a saber, en cuanto que los hombres veían a quienes eran iletrados y sencillos hablar tan sabiamente y con tanta entereza. Por eso se lee en Act 4,13: *Viendo,* los judíos, *la valentía de Pedro y Juan y considerando que eran hombres sin letras e ignorantes, se maravillaban.* Y, sin embargo, aunque estos efectos espirituales se distingan de los milagros visibles, son, no obstante, testimonio de la doctrina y del poder de Cristo, conforme al pasaje de Heb 2,4: *Testificando Dios con señales y prodigios, con diversos milagros y dones del Espíritu Santo.*

No obstante, sobre las almas de los hombres, principalmente en lo que se refiere a cambiar las potencias inferiores, hizo Cristo algunos milagros. Por lo cual Jerónimo, a propósito de Mt 9,9 —*«levantándose le siguió»*—> comenta [33]: *El mismo resplandor y la majestad de la divinidad oculta, que se transparentaba también en su rostro humano, podía atraer hacia El a los que le contemplaban a primera vista.* Y sobre aquellas palabras de Mt 21,12 —*«arrojaba a todos los que vendían y compraban»*— dice el mismo Jerónimo[34]: *Entre todos los prodigios que hizo el Señor, éste me parece el más admirable: Que un hombre solo, y sin prestigio en aquel tiempo, pudiera expulsar, a golpes de látigo, a tan gran muchedumbre. Sino que de sus ojos resplandecía una mirada toda fuego y brillante, y la majestad de la divinidad se traslucía en su rostro.* Y Orígenes, *In loann.*[35], escribe: *Este milagro es mayor que el del agua convertida en vino, porque allí permanece la materia inanimada, mientras que aquí quedan subyugados los*

33. L.1: ML 26,57. 34. L.3: ML 26,157. 35. *Homil.* 11: MG 14,351.

c. Los milagros no sólo son para enseñar, sino también para liberar o salvar a los hombres («obras buenas» según Jn 5,36).

espíritus de tantos miles de hombres. Y sobre el pasaje de Jn 18,6 —*«Retrocedieron y cayeron en tierra»*— dice Agustín [36]: *Con sola la voz¡ sin dardo alguno, hiere, rechaza, y echa por tierra aquella turba de odio feroz j terrible por las armas. Es que Dios estaba escondido bajo la carne.* Y al mismo propósito viene lo que se cuenta en Le 4,30, que Jesús, *atravesando por medio de ellos, se marchó.* Sobre lo cual dice el Crisóstomo [37] que *estar en medio de los que ponen asechanzas y no ser aprehendido, demuestra la preeminencia de la divinidad.* Y sobre las palabras de Jn 8,59 —*«Jesús se ocultó y salió del templo»*— comenta Agustín [38]: *No se ocultó en un rincón del templo, ni se apartó tras un muro o una columna, como hombre medroso, sino que con su poder celeste se hizo invisible a los que le acechaban, y salió por medio de ellos.*

Por todos estos testimonios resulta evidente que Cristo, cuando quiso, con su poder divino cambió las almas de los hombres, no sólo justificándoles e infundiendo en ellos la sabiduría, cosa que toca al fin de los milagros, sino también atrayéndolos exteriormente, o aterrándolos, o dejándolos atónitos, lo que pertenece a los propios milagros.

2. *A la segunda hay que decir:* Cristo había venido a salvar al mundo no sólo con el poder de su divinidad, sino asimismo mediante el misterio de su encarnación. Y por esto, con frecuencia, cuando curaba a los enfermos no usaba sólo del poder divino, simplemente ordenando, sino que también añadía algo de parte de su humanidad. Por esto, sobre el pasaje de Le 4,40 —*«imponiendo las manos a cada uno, los curaba a todos»*— comenta Cirilo [39]: *Aunque en cuanto Dios hubiera podido alejar todas las enfermedades con una palabra, los tocó, demostrando con ello que su humanidad era eficazj>ara dar remedios.* Y acerca de Me 8,23-25 —*«poniendo saliva en sus ojos e imponiéndole las manos,* etc.»— dice el Crisóstomo [40]: *Escupió e impuso las manos al ciego, queriendo demostrar que la palabra divina, unida a la obra, hizo el milagro; la mano deja ver la acción; la saliva, la palabra que procede de la boca.* Y sobre el pasaje de Jn 9,6 —*«hizo barro con la saliva y untó con el barro los ojos del ciego»*— escribe Agustín [41]: *Hizo barro con su saliva, porque «el Verbo se hizo carne».* O también para significar que El mismo era quien *del barro de la tierra* había formado al hombre, como explica el Crisóstomo [42].

Acerca de los milagros de Cristo hay que considerar también que, en general, los hacía como obras perfectísimas. Por esto, a propósito de Jn 2,10 —*«todo el mundo sirve primero el vino bueno»*— comenta el Crisóstomo [43]: *Los milagros de Cristo son de tal categoría que resultan mucho más preciosos y útiles que las obras realizadas por la naturaleza.* De igual modo confería instantáneamente la salud perfecta a los enfermos. Por ello, Jerónimo, a propósito de Mt 8,15 —*«se levantó y los servía»*—, comenta **: *La salud que el Señor confiere, vuelve íntegra en un instante.*

Especialmente a propósito del ciego aquel sucedió lo contrario por su falta de fe, como dice el Crisóstomo [45]. O, como dice Beda [46], *al que podía curar totalmente y con una sola palabra, lo sana poco a poco, para mostrar la grandeva de la ceguera humana, que con dificultad, y como por pasos, vuelve a la luz¡ y para indicarnos su gracia, con la cual nos ayuda en cada avance hada la perfección.*

3. *A la tercera hay que decir.* Como antes se ha expuesto (q.43 a.2), Cristo hacía los milagros con el poder divino, y *las obras de Dios son perfectas,* tal como se lee en Dt 32,4. Pero nada es perfecto si no consigue su fin. Y el fin de la curación exterior realizada por Cristo es la curación del alma. Por eso no convenía que Cristo curase el cuerpo de nadie sin curar su alma. De donde, a propósito de Jn 7,23 —*«he curado enteramente a un hombre en día de sábado»*—, comenta Agustín [47]: *Al ser curado para recobrar la salud del cuerpo, creyó para quedar sano del alma.*

Especialmente se dice al paralítico: *Tus pecados te son perdonados* (Mt 9,5), porque, como expone Jerónimo *In Matth.* [48], *con esto se nos da a entender que los pecados son la causa de la mayor parte de las enfermedades corporales; y tal vez por eso son perdonados primeramente los pecados para que, suprimidas las causas de la*

36. *In loann.* 18,4, tract.112: ML 35,1931. 37. *In loann., homil.* 48: MG 59,269. 38. Cf. TOMÁS, *Cat. Aur. sup. lo.* 8,59, § 14, bajo el nombre de AGUSTÍN. Véase TEOFILACTO, *In loann.* 8,59: MG 124,40. 39. *In Lúe.* 4,40: MG 72,552. Literalmente en TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Le.* 4,40, § 9. 40. Cf. TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Me.* 8,23, § 3 bajo el nombre de CRISÓSTOMO. VÍCTOR DE ANTIOQUÍA (?), *Cat. in Man.* 1,23 (CM 1,344,12). 41. *In loann.* 9,6, tract.44: ML 35,1714. 42. *In loann.* homil.56: MG 59,307. 43. *In loann.* homil.22: MG 59,136. Literalmente en TOMÁS, *Cat. Aur. sup. lo.* 2,10, § 2. 44. L.1: ML 26,53. 45. Cf. TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Me.* 8,23, § 3, bajo el nombre de CRISÓSTOMO. Véase VÍCTOR DE ANTIOQUÍA (?), *Cat. in Man.* 8,24 (CM 1,344,23). 46. *In Man.* 8,23, 1.2: ML 92,211. 47. *In loann.* 7,23, tract.30: ML 35,1635. 48. Super 9,5, 1.1: ML 26,57.

enfermedad, sea devuelta la salud. Por lo cual, en Jn 5,14 se dice: *Ya no vuelvas a pecar, no sea que te suceda algo peor.* Con lo que, como dice el Crisóstomo , *aprendemos que la enfermedad le había provenido del pecado.*

Aunque, como añade el mismo Crisóstomo *In Matth.*[50], *cuanto el alma es mejor que el cuerpo, tanto es mayor perdonar los pecados que curar el cuerpo; mas, porque aquello no es manifiesto, hace lo que es menos pero más claro, para demostrar lo que es mayor pero no tan manifiesto.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Sobre las palabras de Mt 9,30 —*«mirad que nadie lo sepa»*— comenta el Crisóstomo[51]: *Lo que aquí se dice no es contrarío a lo que se ordena al otro: «Vetey anuncia la gloría de Dios»* (cf. Me 5,19). *Lo que se nos enseña es que nosotros debemos prohibirlo a los que tratan de alabarnos por causa de nosotros mismos. En cambio, si la gloria se refiere a Dios, no debemos impedirlo, sino más bien instar a que se haga.*

ARTICULO 4

¿Fue conveniente que Cristo hiciese milagros sobre las criaturas irracionales?

Objeciones por las que parece inconveniente que Cristo hiciera milagros sobre las criaturas irracionales.

1. Los animales irracionales son más nobles que las plantas. Pero Cristo hizo algún milagro sobre las plantas, por ejemplo cuando, a su palabra, se secó la higuera, como se narra en Mt 21,19. Luego parece que Cristo hubiera debido hacer milagros sobre los animales irracionales.

2. Aún más: la pena sólo se impone justamente cuando hay culpa. Ahora bien, la higuera no tuvo la culpa de que Cristo no encontrase fruto en ella, porque no era el tiempo de los higos (Me 11,13). Luego parece desacertado el que la secase.

3. Y también: el aire y el agua están entre el cielo y la tierra. Pero Cristo hizo algunos milagros en el cielo, como arriba se ha dicho (a.2). E igualmente los hizo en la tierra, cuando ésta tembló al tiempo de su pasión (Mt 27,51). Luego parece que también debió hacer algún milagro en el aire y en el agua, por ejemplo dividir el mar, como lo hizo Moisés (cf. Ex 14,16.21), o el río, como Josué (cf. Jos 3) y Elias (cf. 2 Re 2,8); y que se produjesen truenos en la atmósfera, como aconteció en el monte Sinaí cuando era entregada la Ley (cf. Ex 19,16), y como lo hizo Elias, según 1 Re 18,45.

4. Por último: los milagros conciernen a la obra del gobierno del mundo por la Providencia divina. Pero esta obra presupone la creación. Luego parece desacertado que Cristo se haya servido de la obra de la creación, por ejemplo cuando multiplicó los panes (cf. Mt 14,15). Por consiguiente, no parece haber sido convenientes los milagros sobre las criaturas irracionales.

En cambio está que Cristo es *«la sabiduría de Dios»* (1 Cor 1,24), de la cual se dice, en Sab 8,1, que *dispone todas las cosas con suavidad.*

Solución. *Hay que decir:* Como antes se ha expuesto (a.3), los milagros de Cristo se ordenaban a dar a conocer en El el poder de la divinidad para la salvación de los hombres. Ahora bien, concierne al poder divino que le estén sometidas todas las criaturas. Y, por este motivo, fue conveniente que hiciese milagros en toda clase de criaturas, y no sólo en los hombres, sino también en las criaturas irracionales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los animales irracionales son próximos al hombre según el género, por lo cual fueron creados el mismo día que el hombre. Y, por haber hecho tantos milagros sobre los cuerpos humanos, no convenía que hiciera milagro alguno sobre los cuerpos de los animales irracionales, sobre todo porque, en lo que toca a la naturaleza sensible y corporal, no hay diferencia entre los hombres y los animales, especialmente entre los terrestres. Los peces, por vivir en el agua, difieren más de la naturaleza del hombre, por lo que fueron creados en distinto día que éste. En ellos hizo Cristo el milagro de la pesca abundante, como se cuenta en Le 5,4-11 y Jn 21,6; y también en el pez pescado por Pedro, y en el que encontró un estáter (Mt 17,26). Por lo que se refiere a los puercos que se precipitaron en el mar (cf. Mt 8,32), no se produjo una obra milagrosa, sino una obra de los demonios por permisión divina.

2. *A la segunda hay que decir:* Como expone el Crisóstomo *In Matth.*[52], *cuando el Señor obra un prodigio semejante en las plantas o en los animales, no busques la justicia de que la higuera*

49. *In loann.* homil.38: MG 59,211. 50. *HomiL* 29: MG 57,360. 51. *In Matth.* homil.32: MG 57,378. 52. *HomiL* 67: MG 58,634.

se haya secado, si no era tiempo de higos, porque preguntar por eso sería una locura, porque en tales seres no se da ni culpa ni *pena; fyate, por el contrario, en el milagro, y admira al que lo hace.* Ni hace el Creador injuria al dueño si usa de su criatura, a su arbitrio, para salud de los demás. Antes bien, como dice Hilario *In Matth.*[53], *hallamos en esto un argumento de la bondad divina, pues, queriendo ofrecer un ejemplo de la salud que nos da, ejerció la fuerza de su poder en los cuerpos humanos; mas, para indicar la forma de su severidad contra los contumaces, indicó lo que podía acontecerles mediante el daño de un árbol.* Y sobre todo, como dice el Crisóstomo[54], en la higuera, *que es muy húmeda, para que el milagro fuese más patente.*

3. *A. la tercera hay que decir:* Cristo hizo también, en el agua y en el aire, los milagros que se armonizaban con sus propósitos, es a saber, cuando, como se lee en Mt 8,26, *imperó a los vientos y al mar y sobrevino una gran bonanza.* Pero no convenía, a quien había venido a restablecer todas las cosas a un estado de paz y tranquilidad, alterar el aire o dividir las aguas. Por esto dice el Apóstol en Heb 12,18: *No os habéis acercado a un monte tangible, al fuego encendido, al torbellino, a la oscuridad y a la tormenta.*

Sin embargo, con ocasión de la pasión, *se rasgó el velo* (Mt 27,52), para mostrar que quedaban al descubierto los misterios de la ley; *se abrieron los sepulcros* (Mt 27,52), para indicar que con su muerte se daba vida a los muertos; *tembló la tierra y se rajaron las rocas* (Mt 27,52), para manifestar que los corazones lapídeos de los hombres se ablandarían con su pasión, y que todo el mundo, en virtud de la misma, había de mejorarse.

4. *A. la cuarta hay que decir.* La multiplicación de los panes no se hizo en forma de creación, sino por adición de una materia extraña convertida en pan. Por esto dice Agustín *In loann.*[55]: *Como multiplica las mieses a base de pocos granos, así multiplicó en sus manos los cinco panes.* Porque es evidente que los granos se multiplican en las mieses por conversión.

53. C.21: ML 9,1037. 54. *In Matth.* homil.67: MG 58,634. 55. *Trocí.* 24 super 6,1: ML 35,1593.

CUESTIÓN 45

Sobre la transfiguración de Cristo

Viene a continuación el tema de la transfiguración de Cristo. Y sobre esto se plantean cuatro problemas:

1. ¿Fue conveniente que Cristo se transfigurase?—2. ¿La claridad de la transfiguración fue la claridad de la gloria?—3. Sobre los testigos de la transfiguración.—4. Sobre el testimonio de la voz del Padre.

ARTICULO 1

¿Fue conveniente que Cristo se transfigurase?

Objeciones por las que parece no haber sido conveniente que Cristo se transfigurase (cf. Mt 17,1-13; Me 9,1-13; Le 9,28-36).

1. No es propio del cuerpo real, sino del fantástico, tomar diversas formas. Pero el cuerpo de Cristo no fue fantástico, sino real, como antes se ha probado (q.5 a.l). Luego parece que no debió transformarse.

2. Aún más: la figura es la cuarta especie de la cualidad, mientras que la claridad es la tercera por ser cualidad sensible. Luego la asunción de la claridad por Cristo no debe llamarse *transfiguración.*

3. Y también: cuatro son las dotes del cuerpo glorioso, como se dirá más adelante (q.82 a q.85), a saber: impasibilidad, agilidad, sutileza y claridad. Por consiguiente, no hay mayor razón para que se transfigurase según la claridad que para que lo hiciese tomando las otras dotes.

En cambio está que, en Mt 17,2, leemos: *Jesús se transfiguró* en presencia de tres de sus discípulos.

Solución. *Hay que decir:* Después de anunciar su pasión, el Señor había inducido a sus discípulos a seguirle por el mismo camino. Ahora bien, para que uno marche directamente por el camino, es necesario que, de algún modo, conozca el fin con anterioridad; así como el sagitario no disparará bien la flecha si antes no conoce el blanco al que tiene que dirigirla. Por eso dijo Tomás en Jn 14,5: *Señor, no sabemos a dónde vas;y ¿cómo podemos saber el camino?* Y esto es especialmente necesario cuando el viaje es difícil y áspero, y el camino laborioso, pero el fin alegre. Ahora bien, Cristo llegó a conseguir la gloria por medio de su pasión, no sólo la del alma, que gozó desde el principio de su concepción, sino también la del cuerpo, según el pasaje de Le 24,26: *Fue necesario que Cristo padeciese esto j que entrase así en su gloria.* A ésta conduce también a los que siguen las huellas de su pasión, conforme a lo que se lee en Act 14,21: *Es necesario que pasemos por muchas tribulaciones para entrar en el reino de los cielos.* Y por esto fue conveniente que manifestase a sus discípulos la gloria de su claridad (que es lo mismo que transfigurarse), con la que configurará a los suyos, como leemos en Flp 3,21: *Transformará nuestro cuerpo miserable, conformándolo a su cuerpo glorioso.* Por lo que dice Beda *In Marc.* [1]: *Por piadosa providencia aconteció que, mediante la breve contemplación del gozp que nunca acaba, tolerasen con mayor ánimo las adversidades.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Como comenta Jerónimo, *In Matth.* [2], *nadie piense que Cristo,* por haberse transfigurado, *perdió su forma j su fisonomía primitivas, o que dejó la realidad de su cuerpoy asumió un cuerpo espiritual o aéreo. Cómo se transfiguró, lo muestra el Evangelista cuando dice: «Brilló su rostro como el sol, y sus vestidos se hicieron blancos como la nieve»* (Mt 17,2). *En tal pasaje se muestra el brillo del rostro, y se describe la blancura de los vestidos; no se suprime la sustancia, sino que se cambia la gloria.*

2. *A la segunda hay que decir:* La figura se considera en relación con el exterior del cuerpo, porque la figura es *lo comprendido dentro del término o términos.* Por eso, todo lo que afecta a los contornos del cuerpo parece que, de algún modo, pertenece a la figura del mismo. Como el color, así también la claridad de un cuerpo no transparente se considera por orden a su superficie. Y por

1. *In Marc.* 8,30, 1.3: ML 92,216. 2. L.3 super 17,2: ML 26,126.

ello la asunción de la claridad se llama transfiguración.

3. *A la tercera hay que decir:* Entre las cuatro dotes citadas, únicamente la claridad es cualidad de la propia persona en sí misma; las otras dotes no se perciben más que en algún acto, movimiento o pasión. Así pues, Cristo mostró en sí mismo algunos indicios de las otras tres dotes, por ejemplo la agilidad, cuando caminó sobre las olas del mar (cf. Mt 14,25; y también Le 4,29; Jn 8,59; 10,31); la sutileza, cuando salió del seno cerrado de la Virgen; la impasibilidad, al salir ileso de manos de los judíos, que querían despeñarle o apedrearle. Y, sin embargo, no se dice por eso que se transfiguró, sino únicamente por la claridad, que toca al aspecto de la misma persona.

ARTICULO 2

¿Aquella claridad fue la claridad de la gloria?

In Sent. 3 di6 q.2 a.2; *In Mt.* 17

Objeciones por las que parece que aquella claridad no fue la claridad de la gloria.

1. Dice una *Glosa* de Beda[3] sobre Mt 17,2: *«Se transfiguró ante ellos»: Mostró,* dice, *en el cuerpo mortal, no la inmortalidad, sino una claridad semejante a la inmortalidad futura.* Pero la claridad de la gloria es la claridad de la inmortalidad. Luego aquella claridad que Cristo mostró a los discípulos no fue la claridad de la gloria.

2. Aún más: sobre las palabras de Le 9,27 —*«no gustarán la muerte sin ver antes el reino de Dios»*— dice la *Glosa*[4] de Beda: *Esto es, la glorificación del cuerpo en una representación imaginaria de la bienaventuranza futura.* Pero la imagen de una cosa no es la cosa misma. Luego aquella claridad no fue la claridad de la bienaventuranza.

3. Y también: la claridad de la gloria afecta sólo al cuerpo humano. En cambio, aquella claridad de la transfiguración apareció no sólo en el cuerpo de Cristo, sino también en sus vestidos y en la nube resplandeciente que envolvió a los discípulos. Luego da la impresión de que aquella claridad no fue la claridad de la gloria.

En cambio está lo que, a propósito de Mt 17,2 —*«se transfiguró ante ellos»*—, dice Jerónimo[5]: *Se dejó ver de los Apóstoles tal como será en el momento del juicio.* Y acerca del pasaje de Mt 16,28 —*«hasta que vean al Hijo del hombre venir en su reino»*— comenta el Crísóstomo[6]: *Queriendo manifestar lo que es aquella gloria en que luego ha de venir, se lo reveló en la vida presente, como ellos podían captarlo, afín de que ni siquiera en la muerte del Señor se aflijan.*

Solución. *Hay que decir:* La claridad aquella que Cristo tomó en su transfiguración fue la claridad de la gloria en cuanto a la esencia, pero no en cuanto al modo de ser. Porque la claridad del cuerpo glorioso brota de la claridad del alma, como dice Agustín en la epístola *Ad Dioscorum*[7]. Y del mismo modo la claridad del cuerpo de Cristo en la transfiguración emanó de su divinidad, como afirma el Damasceno[8], y de la gloria de su alma. El que la gloria del alma no redundase en el cuerpo desde el principio de la concepción de Cristo, aconteció por una disposición divina, a fin de que realizase en un cuerpo pasible los misterios de nuestra redención, como antes se ha dicho (q.14 a.l ad 2). Sin embargo, por esto no se le quitó a Cristo el poder de hacer venir la gloria de su alma sobre su cuerpo. Y esto fue lo que hizo cuando la transfiguración, por lo que se refiere a la claridad, aunque de modo distinto a como acontece en el cuerpo glorificado. Porque en el cuerpo glorificado redunda la claridad del alma a modo de claridad permanente que afecta al cuerpo. De donde se sigue que el resplandor corporal no es algo milagroso en el cuerpo glorioso. Pero, en la transfiguración, la claridad del cuerpo de Cristo provino de su divinidad y de su alma, no a modo de cualidad inmanente y afectando al mismo cuerpo, sino más bien a modo de pasión transeúnte, como cuando la atmósfera es iluminada por el sol. Por lo cual, el resplandor que entonces apareció en el cuerpo de Cristo fue milagroso, como lo fue el que caminase sobre las olas del mar (cf. Mt 14,25). Por esto dice Dionisio en la Epístola IV *Ad Caium*[9]: *Sobre la naturaleza humana obra Cristo lo que es propio del hombre;y esto lo demuestra la*

3. *Glossa inferí.* (V,53v); *Glossa ordin.* (V,53 F). BEDA, *In Matth.* 17,2, 1.3: ML 92,80. Esa *Glossa* de BEDA es citada por ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 3, q.21 m.l arg.2 (III,62vb), y m.4 arg.l (III,63vb). 4. *Glossa interl.* (V,149v). Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 3, q.21 m.2 (III,63ra). 5. L.3: ML 26,126. 6. *In Matth.* homil.56: MG 58,549. 7. *Ep.* 118 c.3: ML 33,459. 8. *Homil. \ In Transfiguratione D. N. I. C:* MG 96,564. Véase TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Le.* 9,29, § 6. 9. MG 3,1072.

Virgen concibiendo sobrenaturalmente y el agua inestable sosteniendo la gravedad de unos pies materiales y terrenos.

Por esto no debe afirmarse, como dijo Hugo de San Víctor[10], que Cristo tomó las dotes: de claridad, en la transfiguración; de agilidad, cuando anduvo sobre el mar; y de sutileza, al salir del seno cerrado de la Virgen, porque dote significa una cualidad inmanente en el cuerpo glorioso. Pero tuvo milagrosamente lo que es propio de tales dotes. Y algo semejante ocurrió, en cuanto al alma, con la visión en que Pablo, durante un rapto, vio a Dios, como ya se ha dicho en la *Segunda Parte* (2-2 q.175 a.3 ad 2)".

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** Con tales palabras no se demuestra que la claridad de Cristo no fuese la claridad de la gloria, sino que no fue la claridad del cuerpo glorioso, porque el cuerpo de Cristo no era todavía inmortal. Pero como, por dispensación divina, sucedió que la gloria del alma de Cristo no redundase en su cuerpo, asimismo pudo acontecer, por divina disposición, que redundase en cuanto a la dote de claridad, y no en cuanto a la dote de impasibilidad.

2. *A la segunda hay que decir.* Aquella claridad se dice que fue imaginaria, no porque fuera la verdadera claridad de la gloria, sino porque era una imagen que representaba aquella perfección según la cual el cuerpo será glorioso.

3. *A la teñera hay que decir.* Como la claridad del cuerpo de Cristo representaba la claridad futura de su cuerpo, así el resplandor de sus vestidos designaba la futura claridad de los santos, que será superada por la claridad de Cristo, como el resplandor de la nieve es superado por el resplandor del sol. Por lo cual dice Gregorio, en XXXII *Moral.* [n], que los vestidos de Cristo se tornaron resplandecientes *porque, en el culmen de la claridad celeste, todos los santos se le juntarán resplandecientes con la luz de la justicia. Los vestidos simbolizan a los justos que allegará a sí, conforme al pasaje de Is 49,18: Te vestirás con todos éstos como con un adorno.*

La nube resplandeciente significa la gloria del Espíritu Santo, o *el poder del Padre,* como dice Orígenes [12], que protegerá a los santos en la gloria futura. Aunque también podría significar acertadamente la claridad del mundo renovado que será la morada de los santos. Por esto, cuando Pedro se disponía a construir las tiendas, una nube luminosa envolvió a los discípulos.

ARTICULO 3

¿Fue conveniente hacer comparecer testigos de la transfiguración?

In Mt. 17

Objeciones por las que parece que no fue conveniente hacer comparecer testigos de la transfiguración.

1. Cada uno puede dar testimonio principalmente de las cosas que conoce. Ahora bien, al tiempo de la transfiguración de Cristo, ningún hombre conocía por experiencia la gloria futura de éste, sino sólo los .ángeles. Luego los testigos de la transfiguración debieron ser más bien los ángeles que los hombres.

2. Aún más: los testigos de la verdad no deben ser fingidos, sino verdaderos. Pero Moisés y Elias no estuvieron allí presentes de verdad, sino en apariencia, pues dice una *Glosa*[13] sobre Le 9,30 —*«estaban Moisés y Elias,* etc.»—: *Debe tenerse en cuenta que allí no aparecieron el cuerpo o las almas de Moisés o de Elias, sino que aquellos cuerpos fueron formados a base de otra materia. También puede creerse que esto aconteció por ministerio angélico, de modo que los ángeles asumiesen la representación de sus personas.* Luego no parece que fuesen los testigos oportunos.

3. Y también: en Act 10,43 se dice que *todos los profetas dan testimonio* de Cristo. Luego debieron estar presentes como testigos no sólo Moisés y Elias, sino también todos los profetas.

4. Por último: la gloria de Cristo se promete a todos los fieles, en los que quiso encender el deseo de la gloria por medio de

10. Véase INOCENCIO III, *De Sacro Altaris Mysterio* 1.4 c.12: ML 217,864; *Serm. de Temp.* serm.14: ML 217,382; ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 4 q.44 m.3 (IV,198rb); HUGO DE SAN VÍCTOR, *De Sacram.* 1.2 p.8 c.3: ML 176,462. Cf. HUGO DE SAN CARO, *In Univ. Test.,* super Me 9,1 (VI,104ra).
11. C.6: ML 76,640. 12. *In Matth.* tr.3: MG 13,1082. 13. *Glossa ordin.* (V,149 G).

a. La transfiguración es reflejo de la unión hipostática y de la plenitud de gracia que tuvo la humanidad de Cristo. Al mismo tiempo es profecía en acción de la claridad sin sombras en la bienaventuranza.

su transfiguración. Luego no debió tomar como testigos de su transfiguración solamente a Pedro, Santiago y Juan, sino a todos los discípulos.

En cambio está la autoridad de la *Escritura* encarnada en los Evangelios (cf. Mt 17,1; Me 9,1; Le 9,28).

Solución. *Hay que decir:* Cristo quiso transfigurarse para mostrar su gloria a los hombres y para provocar en ellos el deseo de la misma, como antes se ha dicho (a.l). Ahora bien, los hombres son conducidos a la gloria de la eterna bienaventuranza por Cristo, no sólo los que han existido después de El, sino también los que le precedieron; de donde, cuando El se encaminaba a la pasión, lo mismo *las turbas que le seguían* que *las que le precedían clamaban Hosanna,* conforme se lee en Mt 21,9, como si le pidiesen la salvación. Y por eso fue conveniente que se hallasen presentes, como testigos de los que le precedían, Moisés y Elias; y de los que le seguían, Pedro, Santiago y Juan, para que *por la declaración de dos o tres testigos sea firme este hecho* (cf. Dt 19,15) *.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* Cristo, por medio de su transfiguración, manifestó a los discípulos la gloria de su cuerpo, que sólo atañe a los hombres. Y por esto fue conveniente que se hiciese comparecer como testigos no a los ángeles, sino a los hombres.

2. *A la segunda hay que decir.* La glosa aducida se dice que está tomada del libro titulado *De Mirabilibus Sacrae Scripturae*[14], que no es un libro auténtico, sino falsamente atribuido a Agustín. Por eso no se debe prestar atención a tal glosa. En cambio, dice Jerónimo *In Matth.* [15]: *Debe observarse que no quiso acceder a dar una señal del délo a los escribas y fariseos, que se la pedían; sin embargo, en este caso, para aumentar la fe de los Apóstoles, les da una señal del cielo, bajando Elias de donde había subido y levantándose Moisés de la morada de los muertos.* Esto no debe entenderse como si Moisés hubiera reasumido su cuerpo, sino que su alma se apareció mediante algún cuerpo que tomó, como se aparecen los ángeles. Elias, en cambio, se apareció con su propio cuerpo, no traído del cielo empíreo, sino de algún lugar alto al que hubiera sido arrebatado en el carro de fuego (cf. 2 Re 2,11).

3. *A la tercera hay que decir:* Como escribe el Crisóstomo *In Matth.*[16]: *Moisés y Elias fueron traídos a escena por muchas rabones.* Primera: *Porque, al decir las turbas que El era Elias 0 Jeremías o uno de los profetas, trajo consigo a los príncipes de los profetas, con el fin de que, al menos aquí, se vea la diferencia entre los siervos y el Señor.*

Segunda: *Porque Moisés dio la Ley, y Elias fue el celador de la gloria del Señor.* Por lo que, al aparecer junto con Cristo, queda excluida la calumnia de los judíos, *que acusaban a Cristo de transgredir la Leyy de blasfemar contra Dios, usurpando su gloria.*

Tercera: *Para demostrar que tenía poder sobre la muerte y la vida, y que era eljuez de vivos y muertos, puesto que trajo consigo a Moisés, que ya había muerto, y a Elias, que aún vivía.*

Cuarta: Porque, como dice Le 9,31, *«hablaban con El de su partida, que había de cumplirse en Jerusalén», es decir, de su pasión y de su muerte.* Y por este motivo, *a fin de fortalecer los ánimos de sus discípulos acerca de este problema,* hace comparecer a aquellos que se expusieron a la muerte por Dios, pues Moisés se presentó ante el faraón con peligro de muerte, y Elias ante el rey Acab (cf. Ex 5; 1 Re 18).

Quinta: *Porque quería que sus discípulos emulasen la mansedumbre de Moisés y el celo de Elias.*

Sexta, añadida por Hilario [1?]: Para demostrar que había sido anunciado por la Ley, dada por Moisés, y por los profetas, entre los cuales Elias ocupa el primer lugar.

4. *A la cuarta hay que decir:* Los grandes misterios no deben ser expuestos inmediatamente a todos, sino que deben llegar a los demás, a su debido tiempo, por medio de los mayores. Y por eso, como dice el Crisóstomo [18], *tomó tres como los mejores.* Pues *Pedro sobresalió en elamoropz* profesó a Cristo

14. Sin embargo, en ese lugar, 1.3 c.ll: ML 35,2198, se dice claramente que comparecieron Moisés y Elias con su verdadero cuerpo. Esa *Glossa,* recordada por PEDRO COMESTOR, *Hist. Scholast., In Evang.* c.86: ML 198,1582, la refieren HUGO DE SAN CARO, *In Univ. Test.,* super Le 9,30 (VI,187ra), bajo el nombre de AMBROSIO, y ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 3 q.21 m.8 (III,65rb), a nombre de BEDA.
15. L.3, super 18,3: ML 26,126. 16. *Homil.* 56: MG 58,550. 17. *In Matth.* 17: ML 9,1014.
18. *In Matth.* homil.56: MG 58,550.

b. Jesucristo es Salvador universal de los que le precedieron (Moisés y Elias) y de sus seguidores (Apóstoles).

y, de nuevo, por la potestad que le fue conferida; Juan se distinguió por el privilegio del amor que Cristo le tuvo por causa de su virginidad, y, en segundo lugar, por la prerrogativa de la doctrina evangélica; y Santiago fue eminente por el testimonio del martirio (cf. Act 12,2). Y, sin embargo, no quiso que estos mismos anunciasen a los demás lo que habían visto antes de su resurrección, *a fin de que,* como escribe Jerónimo [19], *no resultara increíble por la grandez del suceso, j para que, después de una gloría tan alta, no se convirtiera en escándalo la cruz que venía a continuación;* o también, *para que el pueblo no la impidiese totalmente*[20]; y asimismo, *para que, cuando fuesen llenos del Espíritu Santo, fuesen testigos entonces de los acontecimientos espirituales* [21].

ARTICULO 4

¿Fue oportuno el que se añadiese el testimonio de la voz del Padre diciendo: «Este es mi Hijo amado»?

InMt. 17

Objeciones por las que parece que el testimonio de la voz del Padre, diciendo: «Este es mi Hijo amado» (Mt 17,5), no fue oportunamente añadido.

1. Porque, como se dice en Job 33,14, *Dios habla una vez J dos no repite lo mismo.* Ahora bien, en el bautismo la voz del Padre había declarado lo mismo (cf. Mt 3,17). Luego no fue conveniente que de nuevo declarase eso en la transfiguración.

2. Aún más: en el bautismo, junto con la voz del Padre, se halló presente el Espíritu Santo en forma de paloma (cf. Mt 3,16). Esto no sucedió en la transfiguración. Luego parece que no fue conveniente la declaración del Padre.

3. Y también: Cristo comenzó a enseñar después del bautismo (cf. Mt 4,17). Y, sin embargo, en el bautismo, la voz del Padre no indujo a los hombres a que le escuchasen. Luego tampoco debió inducirles en la transfiguración.

4. Por último: no se debe comunicar a uno lo que no puede entender, de acuerdo con las palabras de Jn 16,12: *Aún tengo muchas cosas que deciros, pero ahora no podéis con ellas.* Ahora bien, los discípulos tampoco pudieron soportar la voz del Padre, pues en Mt 17,6 se lee: *Los discípulos cayeron sobre su rostro, j se llenaron de temor.* Luego la voz del Padre no debió haberse dejado oír de ellos.

En cambio está la autoridad del santo Evangelio (cf. Mt 17,5; Me 9,6; Le 9,34).

Solución. *Hay que decir:* La adopción de hijos de Dios se realiza mediante cierta conformidad con la imagen del Hijo natural de Dios. Y esto acontece de dos maneras: primero, por medio de la gracia de la vida presente, que es una conformidad imperfecta; segundo, mediante la gloria, que es la conformidad perfecta, según el pasaje de 1 Jn 3,2: *Ahora somos hijos de Dios, y aún no se ha manifestado lo que seremos, pues sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a El, porque le veremos tal cual es.* Por consiguiente, como por el bautismo conseguimos la gracia, en la transfiguración se manifestó anticipadamente la claridad de la gloria futura; por eso, tanto en el bautismo como en la transfiguración fue conveniente que el testimonio del Padre diese a conocer la filiación natural de Cristo, porque sólo el Padre, junto con el Hijo y el Espíritu Santo, es perfecto conocedor de aquella generación perfecta.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El texto aducido debe referirse a la locución eterna de Dios, por la que el Padre profiere su único Verbo coeterno con El. Y sin embargo puede decirse que Dios lo profirió dos veces con voz audible, pero no por el mismo motivo, sino para mostrar el modo diverso con que los hombres pueden participar de la semejanza de la filiación eterna.

2. *A la segunda hay que decir.* Como en el bautismo, en el que se declaró el misterio de la primera regeneración, se manifestó la obra de toda la Trinidad, puesto que allí estuvo el Hijo encarnado, apareció el Espíritu Santo en forma de paloma, y el Padre se presentó con la voz, así también en la transfiguración, por ser el sacramento de la segunda regeneración, apareció toda la Trinidad: el Padre en la voz, el Hijo en su humanidad, y el Espíritu Santo en la nube resplandeciente; porque así como en el bautismo otorga la inocencia, representada por la sencillez de la paloma, así en la resurrección dará a sus elegidos la claridad de la

19. *In Matth.* 17,9, 1.3: ML 26,128. 20. Cf. BKDA, *Homiliae* 1.1, homil.18 super Me 9,8: ML 94,101. 21. Cf. HILARIO, *In Matth.* c.17: ML 9,1015.

gloria y el alivio de todo mal, designados por la nube resplandeciente.

3. *A la tercera hay que decir.* Cristo había venido a darnos la gracia en la actualidad y a prometernos de palabra la gloria. Y, por eso, convenientemente se hace comparecer a los hombres en la transfiguración para que le escuchen, pero no en el bautismo.

4. *A la cuarta hay que decir.* Fue conveniente que los discípulos se sintiesen sobrecogidos de temor ante la voz del Padre y que cayesen sobre su rostro, para mostrar que la excelencia de la gloria que entonces se manifestaba excede a todo sentido y facultad de los mortales, según aquellas palabras de Ex 33,20: *No me verá el hombre y vivirá.* Y esto viene a ser lo que dice Jerónimo *In Matth.* [n]*: La fragilidad humana no soporta la contemplación de una gloria mayor.* Cristo cura de esta fragilidad a los hombres, conduciéndolos a la gloria. Esto está significado por lo que El les dijo: *Levantaos, no temáis* (Mt 17,7).

22. L.3, super 17,6: ML 26,127.

MUERTE Y EXALTACIÓN DE CRISTO (q.46-59)

Como ya hemos dicho, en la visión de Santo Tomás el misterio pascual se hace realidad en la encarnación del Verbo, mientras que la muerte y resurrección de Cristo manifiestan claramente la verdad de la encarnación. En esa visión tampoco cabe separar la muerte de Jesús, como un acontecimiento central pero aislado, del proceso histórico en que avanzó aquel hombre, y de la resurrección por la fuerza del Espíritu.

Hechas estas aclaraciones, ofrecemos las siguientes sugerencias.

1. *Muerte j resurrección* de Jesús son aspectos del único dinamismo donde Dios se revela como poder en el amor. Es de notar cómo el cuerpo del Resucitado es realmente el mismo nacido de María (q.54 a.l y 3) y el mismo que murió en la cruz (q.54 a.4). Tanto en la encarnación del Verbo como en la pasión, Dios se manifiesta como amor que no sólo respeta la libertad del ser humano, sino que la promueve, incluso hasta ponerse a merced de la misma. Pero en la resurrección ese amor se revela como poder capaz de llamar a las cosas que no son «para que sean» (Rom 4,17).

2. *La muerte de Cristo* es epifanía del amor de Dios y expresión del amor humano. Esta doctrina de Santo Tomás, que responde a la verdadera confesión católica, sin embargo no ha calado suficientemente en la historia de la teología ni en la mentalidad del pueblo cristiano.

Ya nos hemos referido al racionalismo de San Anselmo. Separando cristología de soteriología, ésta se reduce a la muerte cruenta como acto aislado, dejando a la resurrección sin ningún valor salvífico. Al interpretar el pecado como ofensa directa e infinita contra Dios dentro de un esquema feudal donde el honor del amo ha de ser reparado en justicia, tanto la encarnación para constituir al hombre-Dios como la muerte de Cristo para una satisfacción adecuada vienen a ser necesarias.

Con y desde la experiencia evangélica de Dios, Santo Tomás reacciona matizando dos aspectos. En primer lugar, no se debe afirmar que la muerte cruenta de Cristo fuese necesaria para la redención del género humano; Dios podía liberarnos de otras muchas formas. También aquí partimos de la economía o conducta del Invisible que observamos en los hechos históricos, y sólo nos queda ver las conveniencias de los mismos (q.46 a. 1-4). Pero, aun viendo esas conveniencias, la muerte de Cristo debe ser interpretada no ante todo como una obra de justicia para satisfacer el honor de Dios enojado contra nosotros, sino como expresión de la misericordia divina que transforma y promueve a los seres humanos para que actúen motivados por el amor y con libertad.

Así lo afirma Santo Tomás en la q.46 a.l sol.3. «La liberación del hombre por la pasión de Cristo responde a la misericordia y a la justicia. A la justicia, porque, mediante su pasión, Cristo satisfizo por el pecado del género humano, y así el hombre fue liberado por la justicia de Cristo. A la misericordia, porque, no pudiendo el hombre por sí mismo satisfacer por el pecado de toda la naturaleza humana, como se ha dicho (q.l a.2 sol.2), Dios le ha dado a su Hijo para satisfacer, según dice Rom 3,24-25: *son justificados por el don de su gracia en virtud de la redención realizada en Cristo Jesús, a quien Dios exhibió como propiciación por su propia sangre mediante su fe.* Y aquí hubo mayor misericordia que si hubiera perdonado

los pecados sin satisfacción. Por eso dice Ef 2,4-5: *«Dios rico en misericordia, por el gran amor con que nos amó, estando muertos a causa de nuestros delitos, nos vivificó juntamente con Cristo».*

Santo Tomás nos ofrece ahí uno de los textos más lúcidos en toda la historia de la teología sobre el significado de la muerte de Cristo y de la redención. Merece la pena explicitar su contenido.

Hacer justicia es dar a cada uno lo suyo rectificando lo torcido (II-II q.58 a.l). Con su muerte, Jesucristo rectifica lo torcido en el género humano, lo dignifica, le da lo suyo, hace justicia. Pero esa obra de justicia está inspirada en el amor misericordioso de Dios y es manifestación del mismo. En la encarnación, vida, muerte y resurrección de Jesús, Dios toma la iniciativa; nos ha creado por amor y con ese amor perfecciona en nosotros la obra comenzada. Pero el ser humano es libre y tiene derecho a participar activamente y con libertad en su propia salvación; y este derecho se ha verificado en el acontecimiento Jesucristo. Aquí, sin embargo, «justicia» no se refiere a la justicia conmutativa del hombre respecto a Dios, sino a la justicia que Dios concede al ser humano invitándole a colaborar en el proyecto de salvación.

Con razón Santo Tomás puntualiza: en la muerte de Jesús «hubo mayor misericordia que si (Dios) hubiera perdonado los pecados sin satisfacción». En su amor gratuito Dios se autocomunica de tal modo en la humanidad de Cristo, que aquel hombre fue capaz de vivir y morir con amor y libertad únicos. Y así la redención por la muerte cruenta es epifanía del amor de Dios, que transforma el corazón del ser humano y promueve su libertad. El mismo Santo Tomás había escrito: «hacemos más voluntariamente lo que hacemos por amor» (I-II q.114 a.4 c.).

La muerte de Jesús fue la expresión histórica del amor divino recibido con gratitud por el hombre y gustado hasta las últimas consecuencias. La vida y la muerte de Cristo fueron apasionadas por llevar a cabo la voluntad del Padre y sacrificadas en aras de ese proyecto. La justicia de la cruz no debe ser interpretada comercialmente; pertenece al dinamismo de la misericordia divina, que quiere salvar al hombre por el hombre.

Aquí está la originalidad de la muerte de Cristo. Movido por el amor o autocomunicación previa y gratuita de Dios, Jesús se entregó voluntariamente a sí mismo para secundar la voluntad divina sobre nuestro mundo. Y este nuevo sacrificio rompe los marcos y esquema de la sacrificialidad religiosa y veterotestamentaria, según declara ya la Carta a los Hebreos. Entre la «justicia conmutativa», que responde a una percepción falsa de la divinidad, y la desfigurada misericordia de Dios que deja fuera de juego al hombre, cabe una misericordia que desde el amor promueve la libertad humana comprometiéndola en el proyecto de salvación. Es la doctrina de Santo Tomás que después ratificó el Concilio de Trento (DS 1529 y 1560).

3. En la revelación neotestamentaria, *la resurrección de Cristo* no es presentada como un milagro similar a la resurrección de Lázaro. Tiene más bien una significación cristológica: la implicación de Dios mismo en el proceso histórico y en el martirio de Jesús. Los relatos evangélicos no pasan directamente de la resurrección de Jesús a nuestra resurrección; intentan más bien descubrir el sentido teológico que tuvieron la existencia y la muerte del Mesías. En 1 Cor, San Pablo relaciona la exaltación de Cristo y nuestra resurrección, pero no directamente, sino indirectamente, porque con la resurrección de Jesús se abre un tiempo nuevo, la etapa final o escatológica (1 Cor 15,24).

En esta perspectiva puede tener su significado la exposición de Santo Tomás: la resurrección de Cristo corresponde a la verdad de su vida y de su muerte

(q.53 a.l c.); ese acontecimiento tiene valor salvífico para nosotros, y así la resurrección de Cristo es causa de la nuestra (q.56). Pero esta causalidad es eficaz en nosotros porque la resurrección de Jesús abre un tiempo nuevo y escatológico: Cristo ha vuelto a la casa del Padre (q.57), alli permanece como sacramento y reclamo de toda la humanidad (q.58), que llegará por fin a la plenitud de vida en la manifestación gloriosa del Resucitado (q.59).

CUESTIÓN 46

Sobre la pasión de Cristo

Empezamos ahora a tratar de lo que toca a la salida de Cristo de este mundo ". Y, primero, sobre su pasión; segundo, sobre su muerte (q.50); tercero, sobre su sepultura (q.51); cuarto, sobre su bajada a los infiernos (q.52).

Sobre la pasión nos salen al paso tres cuestiones: primera, sobre la misma pasión; segunda, sobre la causa eficiente de la pasión (q.47); tercera, sobre los frutos de la pasión (q.48).

Sobre la primera se plantean doce preguntas:

1. ¿Fue necesario que Cristo padeciese por la liberación de los hombres?—2. ¿Hubo otro modo posible de liberar a la humanidad?—3. ¿Este modo fue el más conveniente?—4. ¿Fue conveniente que padeciese en la cruz?—5. Sobre la universalidad de su pasión.—6. ¿El dolor que soportó en la pasión fue el máximo?—7. ¿Padeció su alma entera?—8. ¿Impidió su pasión el gozo de la fruición?—9. Sobre el tiempo de la pasión.—10. Sobre el lugar.—11. ¿Fue conveniente que fuera crucificado con los ladrones?—12. ¿La pasión del propio Cristo ha de atribuirse a la divinidad?

ARTICULO 1

¿Fue necesario que Cristo padeciese por la liberación del género humano?

In Sent. 3 d.16 q.l a.2; d.20 a.l q."3; *De rat.fid.* c.7

Objeciones por las que parece que no fue necesario que Cristo padeciese por la liberación del género humano.

1. Sólo Dios podía liberar al género humano, de acuerdo con aquellas palabras de Is 45,21: *¿No soy jo el Señory fuera de mí no hay otro Dios? Dios justo y salvador no lo hay fuera de mí.* Pero en Dios no cabe necesidad de ninguna clase, porque eso sería opuesto a su omnipotencia. Luego no fue necesario que Cristo padeciese.

2. Aún más: lo necesario se opone a lo voluntario. Ahora bien, Cristo padeció por propia voluntad, pues en Is 53,7 se dice: *Se ofreció porque quiso.* Luego no fue necesario que padeciese.

3. Y también: como se lee en Sal 24,10, *todas las sendas del Señor son misericordia y verdad.* Pero no parece necesario que padeciese por parte de la misericordia divina, la cual, como reparte gratuitamente sus dones, parece que también perdona gratuitamente las deudas, sin satisfacción. Ni tampoco parece necesario por parte de la justicia divina, conforme a la cual el hombre había merecido la condenación eterna. Luego parece que no fue necesario que Cristo padeciese por la liberación de los hombres.

4. Por último: la naturaleza de los ángeles es superior a la humana, como es manifestado por lo que dice Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[1]. Pero Cristo no padeció por la reparación de la naturaleza angélica, que había pecado. Luego parece que tampoco fue necesario que padeciese por la salvación del género humano.

En cambio está lo que se dice en Jn 3,14-15: *A. la manera que Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es necesario que sea levantado el Hijo del hombre, para que todo el que cree en él no perezca, sino que tenga la vida eterna.*

1. § 2: MG 3,696; S. TH., lect.1.

a. La última sección consta de dos capítulos: 1. Cristo sale de este mundo: su pasión (q.46-49), su muerte (q.50), la sepultura (q.51), descenso a los infiernos (q.52). 2. Exaltación de Cristo: (q.53-59). Muerte y resurrección van unidas en el único dinamismo pascual. Se distingue la pasión de Cristo (q.46-49) de su muerte (q.50-52). En la preocupación mística de la Edad Media, el sufrimiento prevalece sobre el tono victorioso de la resurrección.

Lo cual se entiende de la exaltación en la cruz. Luego parece que fue preciso que Cristo padeciese.

Solución. *Hay que decir:* Como enseña el Filósofo en V *Metaphys.*[2], algo se llama *necesario* de muchas maneras. Primero, lo que, según su propia naturaleza, no puede comportarse de otro modo. Y, en este sentido, es evidente que no fue necesario que Cristo padeciese, ni por parte de Dios, ni por parte de los hombres[b].

Segundo, se llama necesario a aquello que lo es por una causa exterior. La cual, si es una causa eficiente o motriz, crea una necesidad de coacción, por ejemplo la de uno que no puede caminar porque otro le detiene violentamente. Si esa causa exterior que impone la necesidad es el fin, se dice que algo es necesario por imperativo del fin, cuando, v.gr., un fin no puede lograrse de ningún modo, o no puede conseguirse de un modo conveniente, a no ser que se cumpla tal fin.

En consecuencia, no fue necesario que Cristo padeciese con necesidad de coacción, ni por parte de Dios, que decretó que Cristo padeciese; ni por parte del propio Cristo, que padeció voluntariamente.

Sin embargo, fue necesario por razón del fin. Este puede entenderse de tres maneras. Primera, por parte de nosotros, que fuimos liberados por su pasión, según el pasaje de Jn 3,14: *Es necesario que sea levantado el Hijo del hombre, para que todo el que cree en él no perezca, sino que tenga la vida eterna.* Segunda, por parte de Cristo mismo, que por la humillación de la pasión mereció la gloria de la exaltación. Y a esto corresponde lo que se dice en Le 24,26: *Fuepreciso que Cristo padeciese estoy entrase así en su gloria.* Tercera, por parte de Dios, cuya decisión sobre la pasión de Cristo fue profetizada en la Escritura y prefigurada en las observancias del Antiguo Testamento. Y esto es lo que se dice en Le 22,22: *El Hijo del hombre se va, según está decretado;* y en Le 24,44.46: *Esto es lo queyo os dije estando todavía con vosotros, que era necesario que se cumpliera todo lo que estaba escrito en la Ley de Moisés, en los Profetasy en los Salmos acerca de mí;* y *que estaba escrito que convenía que Cristo padecieseу resucitase de entre los muertos.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir.* Ese argumento se toma de la necesidad de coacción por parte de Dios.

2. *A. la segunda hay que decir:* Esta dificultad proviene de la necesidad de coacción por parte de Cristo hombre.

3. *A. la tercera hay que decir.* La liberación del hombre por la pasión de Cristo convino tanto a la misericordia como a la justicia divinas. A la justicia, porque mediante su pasión Cristo satisfizo por los pecados del género humano, y así fue liberado el hombre por la justicia de Cristo. A la misericordia, porque, no pudiendo el hombre satisfacer, de suyo, por el pecado de toda la raza humana, como antes queda probado (q.l a.2 ad 2), Dios le dio a su Hijo como satisfactor, conforme al pasaje de Rom 3,24-25: *Todos han sido justificados gratuitamente por su grada, mediante la redención realizada en Cristo Jesús, a quien Dios ha puesto como instrumento de propiciación por la fe en él.* Y esto fue una obra de misericordia mayor que si hubiese perdonado los pecados sin satisfacción. De donde en Ef 2,4-5 se dice: *Dios, que es rico en misericordia, por el excesivo amor con que nos amó, estando nosotros muertos por los pecados, nos vivificó con Cristo*[c].

4. *A la cuarta hay que decir:* El pecado de los ángeles no tenía remedio, como lo tuvo el pecado de los hombres, como antes queda dicho en la *Primera Parte* (q.64 a.2).

ARTICULO 2

¿Fue posible un modo de liberación de la naturaleza humana distinto del obtenido por la pasión de Cristo?

In Sent. 3 d.20 a.4 q.ªl

Objeciones por las que parece que fue posible un modo distinto de liberar la natu-

2. *LA* c.5 n.l (BK 1015a20); S. Tu., 1.5 lect.6.

b. Santo Tomás pasa de la «necesidad» anselmiana a la «conveniencia». No demuestra nada, sino que medita en la fe ya confesada.

c. El opuse. *De rationibus fidei* c.7 (a. 1264), entre las razones para justificar la pasión, incluye la necesidad de satisfacción en justicia. Pero aquí se ve un nuevo enfoque: se pasa de la justicia al esquema de «misericordia» en la justicia. La redención es obra de justicia dentro de la misericordia divina. No es justicia conmutativa sino distributiva: Dios quiere salvar a la humanidad mediante la intervención libre del hombre. También arg.5 del a.3.

raleza humana que el realizado mediante la pasión de Cristo.

1. Dijo el Señor en Jn 12,24-25: *Si el grano de trigo no cae en la tierra y muere, quedará solo; pero, si muere, dará mucho fruto;* a propósito de lo cual comenta Agustín[3]: *se llamaba grano a sí mismo.* Por consiguiente, de no haber padecido la muerte, no hubiera dado el fruto de la liberación de otro modo.

2. Aún más: en Mt 26,42, el Señor dice a su Padre: *Padre mío, si este cáliz no puede pasar sin que yo lo beba, hágase tu voluntad.* Y allí habla del cáliz de la pasión. Luego la pasión de Cristo no podía omitirse. Por lo cual comenta Hilario[4]: *No puede pasar el cáliz sin bebería, porque no podemos ser restablecidos más que por medio de su pasión.*

3. Y también: la justicia de Dios exigía que el hombre fuese liberado del pecado por la satisfacción de Cristo mediante su pasión. Pero Cristo no puede pasar por encima de su propia justicia. Se dice, efectivamente, en 2 Tim 2,13: *Si no creemos, él permanece fiel, pues no puede negarse a sí mismo.* Pero se negaría a sí mismo si negase su justicia, por ser él mismo la justicia. Luego parece no haber sido posible liberar al hombre de otro modo que por la pasión de Cristo.

4. Por último: el error no puede ocultarse en la fe. Ahora bien, los antiguos patriarcas creyeron que Cristo había de padecer. Luego parece que no pudo acontecer que Cristo no padeciese.

En cambio está lo que dice Agustín en XIII *De Trin.*[5]: *Afirmamos que este modo por el que Dios se. dignó liberarnos, por el mediador entre Dios j ¿os hombres, el hombre Cristo Jesús, es bueno y conveniente a la dignidad divina; pero hemos de mostrar que hubo otro modo posible para Dios, a cuyo poder están igualmente sometidas todas las cosas.*

Solución. *Hay que decir:* Se puede decir que una cosa es posible o imposible de dos modos: uno, llana y absolutamente; otro, hipotéticamente. Hablando, pues, llanamente, y en absoluto, a Dios le fue posible liberar al hombre por un modo distinto del que supone la pasión de Cristo, *porque para Dios no hay nada imposible,* como se dice en Le 1,37. Pero, planteado el problema en una hipótesis concreta, fue imposible. Porque es imposible que la presciencia de Dios se engañe y que su voluntad o determinación sea anulada; supuestas, pues, la presciencia y la preordinación divinas sobre la pasión de Cristo, no era posible a la vez que Cristo no padeciese y que el hombre fuese liberado de otro modo que por medio de su pasión. Y la misma razón vale para todo lo que de antemano es conocido y ordenado por Dios, como queda expuesto en la *Primera Parte* (q.14 a.13; q.22 a.4; q.23 a.6).

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* En el pasaje mencionado habla el Señor en el supuesto de la presciencia y de la preordinación divinas, según las cuales estaba dispuesto que el fruto de la salvación de los nombres no se seguiría más que padeciendo Cristo.

2. *A- la segunda hay que decir:* En el mismo sentido debe entenderse lo dicho en la segunda objeción: *Si no es posible que pase este cáliz sin que tenga que bebería,* esto es: *porque tú así lo has dispuesto.* Por lo cual añade: *Hágase tu voluntad.*

3. *A la tercera hay que decir.* También esta justicia depende de la voluntad divina, que exige del género humano la satisfacción por el pecado. Por lo demás, si hubiera querido liberar al hombre del pecado sin satisfacción, no hubiera procedido en contra de la justicia. No puede perdonar la culpa o la pena, respetando la justicia, aquel juez que está obligado a castigar la culpa cometida contra otro, sea contra otro nombre, sea contra la comunidad entera o contra un gobernante superior. Pero Dios no tiene superior alguno, sino que él mismo es el bien supremo y común de todo el universo. Y por eso, si perdona un pecado que tiene razón de culpa porque se comete contra El, a nadie hace injuria, como el hombre que perdona una ofensa contra él sin que medie la satisfacción obra misericordiosamente, y no injustamente. Y, por este motivo, David, cuando pedía misericordia, decía en Sal 50,6: *Contra ti solo pequé,* como si dijera: *Puedes perdonarme sin injusticia.*

4. *A la cuarta hay que decir:* La fe de los hombres, y también las Sagradas Escrituras que la fundamentan, se apoyan en la presciencia y en la determinación divinas. Y de ahí que la misma razón vale para la necesidad de lo supuesto por las cosas de fe y para la necesidad que proviene de la presciencia y la voluntad divinas.

3. 7» *loann.* 12,24 tract.51: ML 35,1766. 4. *In Matth.* c.31: ML 9,1069. 5. CIO: ML 42,1024.

ARTICULO 3

¿Hubo otro medio más oportuno para liberar al hombre que la pasión de Cristo?

In Sent. 3 d.20 a.4 q.ª2; *In Hebr.* 2 lect.4; *De rat. fid.* c.7; *Expos. super Symb.* a.4

Objeciones por las que parece que hubiera habido otro modo más conveniente para la liberación de los hombres que la pasión de Cristo.

1. La naturaleza imita en sus operaciones las obras de Dios, como que está movida y regulada por el propio Dios. Ahora bien, la naturaleza no hace de dos modos lo que puede hacer de uno solo. Por consiguiente, pudiendo Dios liberar al hombre sólo con su propia voluntad, no parece haber sido conveniente que añadiese la pasión de Cristo para la liberación del género humano.

2. Aún más: las cosas que se hacen de manera natural, se realizan mejor que las que se hacen violentamente, porque lo violento es *un cierto corte* o caída *de lo que es conforme a la naturaleza,* como se dice en el libro *De cáelo*[6]. Pero la pasión de Cristo llevó consigo la muerte violenta. Luego hubiera sido más conveniente que Cristo liberase al hombre muriendo de muerte natural que padeciendo.

3. Y también: parece sumamente conveniente que aquel que detenta algo violenta e injustamente, sea despojado por el poder de uno superior; por lo cual también se dice en Is 52,3: *De balde fuisteis vendidos, y sin plata seréis rescatados.* Pero el diablo no tenía derecho alguno sobre el hombre, a quien con fraude había engañado, y a quien retenía esclavo mediante cierta violencia. Luego parece que hubiera sido convenientísimo que Cristo hubiera despojado al diablo sólo con su propio poder, sin su pasión.

En cambio está lo que dice Agustín en XIII *De Trin.*[7]*: No hubo modo más conveniente de sanar nuestra miseria* que la pasión de Cristo.

Solución. *Hay que decir:* Un medio es tanto más conveniente para conseguir un fin cuanto más ventajas concurren en él para lograr tal fin. Ahora bien, en la liberación del hombre por la pasión de Cristo concurren muchas circunstancias que pertenecen a la salvación del hombre, fuera de la liberación del pecado.

Primero, por este medio conoce el hombre lo mucho que Dios le ama, y con esto es invitado a amarle a El, en lo cual consiste la perfección de la salvación humana. Por lo que dice el Apóstol en Rom 5,8-9: *Dios prueba su amor para con nosotros en que, siendo todavía pecadores, Cristo murió por nosotros.*

Segundo, porque con esto nos dio ejemplo de obediencia, humildad, constancia, justicia y demás virtudes manifestadas en la pasión, necesarias para la salvación de los hombres. De donde se dice en 1 Pe 2,21: *Cristo padeció por nosotros, dejándonos ejemplo para que sigamos sus pasos.*

Tercero, porque Cristo con su pasión no sólo liberó al hombre del pecado, sino que también mereció para él la gracia de la justificación y la gloria de la bienaventuranza, como luego se dirá (q.48 a.l; q.49 a.l y 5).

Cuarto, porque con esto se intimó al hombre una mayor necesidad de conservarse inmune de pecado, según aquellas palabras de 1 Cor 6,20: *Habéis sido comprados a gran precio, glorificad y llevad a Dios en vuestro cuerpo.*

Quinto, porque esto resulta de mayor dignidad, de modo que, como el hombre fue vencido y engañado por el diablo, así fuese también el hombre el que derrotase al diablo; y así como el hombre mereció la muerte, así el hombre, muriendo, venciese la muerte, como se lee en 1 Cor 15,57: *Gracias a Dios, que nos ha dado la victoria por medio de Jesucristo.*

Y, en consecuencia, fue más conveniente ser liberados por la pasión de Cristo que serlo solamente por la voluntad de Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir:* También la naturaleza, para lograr mejor alguna cosa, emplea para ello varios medios, por ejemplo dos ojos para ver. Y así resulta evidente en las demás cosas.

2. *A la segunda hay que decir.* Como escribe el Crisóstomo[8], *Cristo no vino para consumir su propia muerte, que no tenía, siendo él la vida, sino la muerte de los hombres. De donde no dejó su cuerpo por su propia muerte, sino que sufrió la muerte que le infligieron los hombres. Pero incluso si su cuerpo hubiera enfermado y hubiera*

6. ARISTÓTELES, 1.3 c.2 n.l (BK 300a23); S. TH., lect.5; cf. 1.2 c.3 n.l (BK 286al9); S. TH., lect.4.
7. C.10: ML 42,1024. 8. Cf. ATANASIO, *Orat. de incarn. Verbi* n.22: MG 25,136. Literalmente en S. TH., *Cat. Aur. sup. Le.* 23,33 § 5, bajo el nombre de CRISÓSTOMO

muerto en presencia de todos, se hubiera seguido el inconveniente de que tuviera sujeto el propio cuerpo a las enfermedades el que- había curado las enfermedades de los demás. Pero, también, en caso de que, sin enfermedad alguna, hubiera muerto en un lugar apartado y luego se manifestase, no sería creído cuando hablase de su resurrección. ¿Cómo se haría evidente la victoria de Cristo sobre la muerte sino padeciéndola delante de todos, a fin de probar, mediante la incorrupción de su cuerpo, que la había destruido?

3. *A. la tercera hay que decir:* Aunque el diablo había atacado injustamente al hombre, sin embargo el hombre había sido justamente abandonado por Dios bajo la esclavitud del diablo. Por esto fue conveniente que el hombre fuese liberado de la esclavitud del diablo por medio de la justicia, satisfaciendo Cristo por él mediante su pasión.

Esto fue conveniente también para vencer la soberbia del diablo, el cual es *desertor de la justicia y amante del poder,* a fin de que Cristo *venciese al diablo y liberase al hombre no sólo con el poder de su divinidad, sino también por medio de la justicia y de la humildad de su pasión,* como escribe Agustín en XIII *De Trín.* [9].

ARTICULO 4

¿Debió Cristo padecer en la cruz?

In Sent. 3 d.20 a.4 q."2 ad 1; /« *Mí.* 27; *Cont. Gentes* 4,55; *Competid, theol.* c.228; ¿«»í//. I q.2 a.2; *In lo.* 3 lect.2; 12 lect.5

Objeciones por las que parece que Cristo no debió padecer en la cruz.

1. La verdad debe corresponder a la figura. Pero como figura de Cristo precedieron todos los sacrificios del Antiguo Testamento, en los cuales los animales eran matados a cuchillo, y después quemados por el fuego. Luego parece que Cristo no debió padecer en la cruz, sino más bien por obra del cuchillo o del fuego.

2. Aún más: dice el Damasceno [10] que Cristo no debió asumir los *sufrimientos infamantes.* Ahora bien, la muerte de cruz parece la más infamante e ignominiosa de todas, por lo que se dice en Sab 2,20: *Condenémosle a muerte afrentosísima.* Luego parece que Cristo no debió padecer la muerte de cruz.

3. Y también: de Cristo se dice: *Bendito el que viene en nombre del Señor,* como se ve en Mt 21,9. Pero la muerte de cruz era la muerte de la maldición, según Dt 21,23: *Es maldito de Dios el colgado de un madero.* Luego parece no haber sido conveniente que Cristo fuese crucificado.

En cambio está lo que se dice en Flp 2,8: *Se hizo obediente hasta la muerte, y muerte de cruz.*

Solución. *Hay que decir:* Fue convenientísimo que Cristo padeciese la muerte de cruz. Primero, para ejemplo de virtud. Dice a este propósito Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.* [n]: *La Sabiduría de Dios tomó la naturaleza humana para ejemplo de cómo viviríamos rectamente. Y pertenece a la vida recta el no temer lo que no debe ser temido. Pero hay hombres que, si bien no temen la muerte, tienen horror al género de muerte. Por consiguiente, para que ningún género de muerte hubiera de ser temido por el hombre que vive rectamente, hubo de mostrárseles el género de muerte en cruz de aquel hombre, pues nada había entre todos los géneros de muerte más execrable y más temible que aquél.*

Segundo, porque este género de muerte era el más conveniente para satisfacer por el pecado del primer hombre, que consistió en tomar la manzana del árbol prohibido, en contra del mandato de Dios. Y por eso fue conveniente que Cristo, a fin de satisfacer por aquel pecado, tolerase ser clavado en un madero, como si restituyese lo que Adán había robado, según aquellas palabras de Sal 68,5: *Pagaba entonces lo que nunca había robado.* Por lo cual dice Agustín en un Sermón *De Passione*[12]: *Adán despreció el precepto, tomando del árbol; pero lo que Adán perdió, lo encontró Cristo en la cruz*

Tercero, como dice el Crisóstomo, en un Sermón *De Passione*[13], *padeció en un alto madero, y no bajo techado, para que hasta la condición del aire fuera purificada. Pero también la tierra experimentaba semejante beneficio al ser purificada por la destilación de la sangre que corría del costado.* Y sobre las palabras de Jn 3,14: *Es preciso que el Hijo del hombre sea levantado,* comenta: *Cuando oigas lo de «ser levantado», entiende la suspensión en alto, a fin de que santificase el aire quien había santificado la tierra caminando por ella* [14].

9. C.13: ML 42,1026; c.14: ML 42,1028. 10. *De Pide Orth.* 1.1 c.ll: MG 94,844; 1.3 c.20: MG 94,1081. 11. Q.25: ML 40,17. 12. Cf. S. TH, *Cat. Aur. sup. Mt.* 27,35 § 7. Véase entre las Obras de AGUSTÍN, *Serm. suppos.* serm.32: ML 39,1808. 13. *Homil. 2 de cruce et ¡atroné,* homil.2: MG 49,408; cf. homü.l: MG 49,400. 14. TEOFILACTO, *In loann.* 3,14: MG 123,1209. Se lee literalmente en S. TH., *Cat. Aur. sup. lo.* 3,14 § 5, también a nombre de TEOFILACTO.

Cuarto, porque, al morir en la cruz, prepara nuestra subida a los cielos, como dice el Crisóstomo [15]. Y ésta es la razón de que él mismo diga en Jn 12,32-33: *Yo, si fuere levantado de la tierra, lo atraeré todo hacia mí.*

Quinto, porque esto corresponde a la salvación universal de todo el mundo. Por lo cual dice Gregorio Nyseno [16] que *la figura de la cruzj dividida en cuatro extremidades a partir del punto medio de intersección, significa que el poder y la providencia de aquel que pendió en ella se difundieron por todas partes.* Y el Crisóstomo [17] dice también que en la cruz *muere con las manos extendidas, a fin de atraer con una mano al pueblo del Antiguo Testamento, y con la otra al que proviene de los gentiles.*

Sexto, porque con este género de muerte se indican varias virtudes. Por esto dice Agustín en el libro *De ¿rafia Vet. et Novi Test.* [18]: *No en vano eligió tal género de muerte,* sino *para ser maestro de la anchura, la altitud, la longitudy la profundidad,* de las que habla el Apóstol (cf. Ef 3,18). *Pues la anchura se halla en el madero fijado transversalmente en lo alto; esto pertenece a las buenas obras, puesto que allí se extienden las manos. La longitud, en el írozo que es visible desde el travesano hasta la tierra; allí, en cierto modo, se está en pie, es decir, se persistey se persevera, lo cual se atribuye a la longanimidad. La altitud se halla en aquella parte del madero que se prolonga desde el travesano hacia arriba, esto es, hacia la cabera del crucificado, porque representa bien la suprema expectación de los que esperan. Y, por último, la parte del madero que se oculta al estar clavado, de donde se levanta todo él, significa la profundidad de la grada gratuita.* Y, como indica el mismo Agustín, *In loann.* [19], *el madero en que estaban clavados los miembros del padente fue también la cátedra del maestro docente.*

Séptimo, porque este género de muerte corresponde a muchas figuras. Como dice también Agustín, en un Sermón *De Passione* [20], un arca de madera libró al género humano del diluvio de las aguas (cf. Gen 6-8); cuando el pueblo de Dios huyó de Egipto, Moisés dividió el mar con un cayado, derrotó al faraón y rescató al pueblo de Dios (cf. Ex 14,16-31); el mismo Moisés arrojó un madero al agua amarga y la convirtió en dulce (cf. Ex 15,25); con el cayado de madera hizo brotar de la roca espiritual agua saludable (cf. Ex 17,5-6); y, para que Amalee fuera vencido, Moisés se alargó con las manos extendidas frente al cayado (cf. Ex 17,8-13); y la Ley de Dios, el Testamento, se guarda en un arca de madera (cf. Ex 25,10); de modo que mediante todas estas figuras se llegue, como por escalones, al madero de la cruz.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que dedr:*** El altar de los holocaustos, en que se ofrecían sacrificios de animales, estaba hecho de madera, como se dice en Ex 27,1, y en este aspecto la verdad corresponde a la figura. Sin embargo, *no es necesario que la correspondencia sea total, porque, en tal caso, no tendríamosya una semejanza, sino la verdad misma,* como dice el Damasceno en el libro III [21]. Especialmente, como escribe el Crisóstomo [22], *no le fue cortada la cabera, como a Juan Bautista, ni fue aserrado, como Isaías, para que conservase el cuerpo íntegro e indivisible, no dando así ocasión a los violentos para dividir la Iglesia.* Y en lugar del fuego material, en el holocausto de Cristo estuvo el fuego de la caridad.

2. *A la segunda hay que dedr:* Cristo rehusó tomar los sufrimientos degradantes que implican defecto de ciencia, de gracia o también de virtud. Pero no rehuyó los padecimientos que van unidos a la injuria inferida desde el exterior; antes bien, como se dice en Heb 12,2, *soportó la cruz sin hacer caso de la ignominia.*

3. *A la tercera hay que decir:* Como escribe Agustín en XIV *Contra Faust.* [23], fue maldito el pecado y, por consiguiente, la muerte y la mortalidad que provienen del pecado. *Pero la carne de Cristo fue mortal, por tener una semejanza de la carne de pecado.* Y por este motivo la llama Moisés *maldición,* como asimismo la llama el Apóstol *pecado,* cuando dice en 2 Cor 5,21: *A quien no conoció el pecado, le hizo pecado por nosotros,* es decir, por la pena del pecado. *Ni es mayor el odio por haber dicho «maldito de Dios». Si Dios no hubiera*

15. Cf. S. TH., *Cat. Aur. sup. Le.* 23,33 § 5, a nombre de CRISÓSTOMO. Véase ATANASIO, *Orat. de imam. Verbi* n.25: MG 25,140. 16. *In Christi Resumctionem,* homil.l: MG 46,624. Literalmente en S. TH., *Cat. Aur. sup. Le.* 23,33 § 5. 17. Cf. S. TH., *Cat. Aur. sup. Le.* 23,33 § 5, bajo el nombre del CRISÓSTOMO. Véase ATANASIO, *Orat. de incarn. Verbi* n.25: MG 25,140. 18. Epist.140 *Ad Honorat.* c.26: ML 33,566. 19. *Tract.* 119 super 19,26: ML 35,1950. 20. Cf. S. TH, *Cat. Aur. sup. Mt.* 27,35 §7. Véase entre las Obras de AGUSTÍN, *Serm. suppos.* serm.32: ML 39,1809; JUAN DAMASCENO, *De Pide Orth.* 1.4 c.ll: MG 94,1133. 21. *De Fide Orth.* c.26: MG 94,1096. 22. Cf. S. TH, *Cat. Aur. sup. Le.* 23,33 § 5, a nombre de CRISÓSTOMO. Véase ATANASIO, *Orat de incam. Verbi.* n.24: MG 25,137. 23. C.4: ML 42,297; c.5: ML 42,297.

odiado el pecado, no hubiera enviado a su Hijo a tomar la maldición y destruirla. Confiesa, pues, que tomó por nosotros la maldición Aquel de quien confiesas que murió por nosotros[24]. Por lo cual también se dice en Gal 3,13: *Cristo nos redimió de la maldición de la ley, hecho maldición por nosotros*[d].

ARTICULO 5

¿Sufrió Cristo todos los tormentos?[e]

Objeciones por las que parece que Cristo sufrió todos los tormentos.

1. Dice Hilario en el libro X *De Trin.*[25]: *El Unigénito de Dios, para consumar el misterio de su muerte, testifica que apuró en sí mismo todo género de los sufrimientos humanos cuando, inclinando la cabera, entregó el espíritu.* Parece, pues, que soportó todos los sufrimientos humanos.

2. Aún más: en Is 52,13-14 se dice: *He aquí que mi siervo prosperará, será enaltecido, levantado y ensalmado sobremanera. A.SÍ como muchos se asombraron de él, otro tanto estaba desfigurado su aspecto entre los hombres y su belleza entre los hijos de los hombres.* Ahora bien, Cristo fue ensalzado en cuanto que tuvo toda la gracia y toda la ciencia, por lo que, al verlo, muchos quedaron estupefactos. Luego parece que estuvo desfigurado por soportar todos los sufrimientos humanos.

3. Y también: la pasión de Cristo estaba ordenada a liberar al hombre del pecado, como antes se ha dicho (a.1-3; q.14 a.l). Pero Cristo vino a librar a los hombres de todo género de pecado. Luego debió padecer todo género de sufrimientos.

En cambio está lo que se lee en Jn 19,32-33: *Los soldados quebraron las piernas del primero y del otro que fue crucificado con él; pero, al llegar a Jesús, no le quebraron las piernas.* Por consiguiente, no padeció todos los sufrimientos humanos.

Solución. *Hay que decir:* Los sufrimientos humanos pueden considerarse de dos modos. Uno, en cuanto a la especie. Y bajo este aspecto, no fue necesario que Cristo padeciese todos los sufrimientos humanos, porque hay muchas clases de sufrimientos que son contrarios entre sí, por ejemplo la combustión por el fuego y el hundimiento en el agua. Pero aquí hablamos de los sufrimientos inferidos desde el exterior, porque no fue conveniente que padeciese los sufrimientos que provienen del interior, v.gr. las enfermedades corporales, como antes hemos dicho (q.14 a.4).

Pero, en cuanto al género, padeció todos los sufrimientos humanos. Y esto puede considerarse de tres maneras. Una, por parte de los hombres. Padeció tanto de los gentiles como de los judíos; de los hombres y de las mujeres, como es evidente por las sirvientas que acusan a Pedro. Padeció también de los jefes y de sus ministros, e incluso de la plebe, según las palabras de Sa 2,1-2: *¿Por qué se amotinan las naciones, y los pueblos planean un fracaso? Se alian los reyes de la tierra, los príncipes conspiran contra el Señor y contra su Mesías.* Padeció también de los familiares y conocidos, como es claro en el caso de Judas, que le *traicionó,* y en el de Pedro, que le *negó.*

Otra, por parte de todo aquello en que el hombre puede padecer. Cristo padeció, efectivamente, en sus amigos, que le abandonaron; en la fama, por las blasfemias proferidas contra él; en el honor y en la gloria, por las burlas y las afrentas que le hicieron; en los bienes, puesto que fue despojado hasta de los vestidos; en el alma, por la tristeza, el tedio y el temor; en el cuerpo, por las heridas y los azotes.

La tercera, por lo que atañe a los miembros del cuerpo. Cristo padeció en la cabeza la corona de punzantes espinas; en las manos y pies, el taladro de los clavos; en la cara, las bofetadas y salivazos; y en todo el cuerpo, los azotes. Padeció también en todos los sentidos del cuerpo: en el tacto, por haber sido flagelado y atravesado con clavos; en el gusto, porque le dieron a beber hiél y vinagre; en el olfato, porque fue colgado en el patíbulo en un lugar maloliente, llamado *lugar de la calavera,* a causa de los

24. AGUSTÍN, *Contra Faust.* 1.14 c.6: ML 42,297. 25. N.2: ML 10,351.

d. El tema de la maldición del crucificado tuvo su importancia en la primera predicación cristiana (1 Cor 1,23). «Haciéndose él mismo maldición por nosotros» (Gal 3,13) debe ser leído juntamente con 2 Cor 5,19: «Dios estaba con Cristo en la cruz reconciliando al mundo». Ver el *Com. a 2 Cor,* c.5, lect.5.

e. Los a.5-8 son una meditación sobre los sufrimientos de Cristo. En algunos puntos que se tratan aquí la exégesis moderna recomienda discreción.

cadáveres allí existentes; en el oído, al ser herido por las voces de los blasfemos y burlones; en la vista, *al ver* llorar *a su madre y al discípulo amado.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El texto de Hilario debe entenderse en cuanto a todos los géneros de padecimientos, pero no en cuanto a todas las especies de los mismos.

2. *A la segunda hay que decir.* En el texto citado, la semejanza se considera no en cuanto al número de los sufrimientos y de las gracias, sino en cuanto a la magnitud de los mismos, porque, así como fue sublimado por encima de los demás en cuanto a los dones de la gracia, así fue arrojado debajo de los otros por la ignominia de la pasión.

3. *A la tercera hay que dedr:* En lo que se refiere a la suficiencia, el más mínimo padecimiento de Cristo fue suficiente para redimir al género humano de todos los pecados. Pero, en lo que atañe a la conveniencia, fue suficiente con que padeciese todos los géneros de sufrimientos, como acabamos de decir (en la solución).

ARTICULO 6

¿El dolor de la pasión de Cristo fue el mayor de todos los dolores?

In Sent. 3 d.15 q.2 a.3 q."3

Objeciones por las que parece que el dolor de la pasión de Cristo no fue el mayor de todos los dolores.

1. El dolor del paciente crece de acuerdo con la gravedad y la larga duración del sufrimiento. Ahora bien, algunos mártires sufrieron tormentos más prolongados y más graves que Cristo, como es evidente en el caso de Lorenzo, que fue asado en una parrilla[26], y en el de Vicente, cuyas carnes fueron desgarradas con garfios de hierro[2?]. Luego parece que el dolor de Cristo paciente no fue el supremo.

2. Aún más: la virtud de la mente mitiga el dolor, hasta el extremo de que los Estoicos[28] defendieron que *la tristeza no cabía en el ánimo del sabio.* Y Aristóteles dijo[29] que la virtud moral establece el justo medio en los padecimientos. Pero en Cristo la virtud de la mente fue perfectísima. Luego parece que el dolor en Cristo fue mínimo.

3. Y también: cuanto un paciente es más sensible, tanto mayor es el dolor del sufrimiento. Pero el alma es más sensible que el cuerpo, puesto que el cuerpo siente en virtud del alma. Y Adán, en el estado de inocencia, parece haber tenido un cuerpo más sensible que Cristo, porque éste tomó el cuerpo humano con los defectos naturales. Luego parece que el dolor del alma que padece en el purgatorio o en el infierno, o incluso el dolor de Adán, en el caso de que hubiera padecido, hubiese sido mayor que el dolor de la pasión de Cristo.

4. Todavía más: la pérdida de un bien mayor causa un mayor dolor. Pero el pecador, cuando peca, pierde un bien mayor que Cristo cuando padeció, porque la vida de la gracia es mejor que la vida natural. Y Cristo, que perdió la vida habiendo de resucitar al tercer día, parece haber perdido algo menos que los que pierden la vida para permanecer en la muerte. Luego parece que el dolor de Cristo no fue el supremo.

5. Incluso más: la inocencia del paciente aminora el dolor del sufrimiento. Pero Cristo padeció sin culpa, según aquellas palabras de Jer 11,19: *Estaba yo como manso cordero que es llevado como víctima para el sacrificio.* Luego parece que el dolor de Cristo no fue el máximo.

6. Por último: en lo que pertenece a Cristo, no hubo nada superfluo. Pero el mínimo dolor de Cristo hubiera bastado para el fin de la salvación de los hombres, porque, en virtud de la persona divina, hubiese tenido un poder infinito. Luego el tomar el máximo dolor hubiera resultado superfluo.

En cambio está lo que se lee en Lam 1,2 de la persona de Cristo: *Mirady ved si hay dolor como mi dolor.*

Solución. *Hay que decir:* Como antes se ha expuesto (q.15 a.5 y 6), al hablar de los defectos que Cristo asumió, cuando padeció se dio en El el verdadero dolor: lo

26. Cf. JACOBO DE VORÁGINE, *Legenda Áurea* c.117 §1 (GR 491.33). *Acta Sanctorum,* Acta S. Laurentii, día 10 de agosto (BOLLAND 36,519 D). 27. Cf. JACOBO DE VORÁGINE, *Legenda Áurea* c.25 § 1 (GR 118.24). *Acta Sanctorum,* Acta S. Vincentii, día 22 de enero, c.2 (BOLLAND 3,8b). 28. Cf. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* 1.14 c.8: ML 41,411. CICERÓN, *Tuscul.* 1.3 c.7 (DD 4,5); c.8 (DD 4,6); c.10 (DD 4,6); DIONISIO HERACLEOTES, en CICERÓN, *Tuscul.* 1.3 c.9 (DD 4,6). Véase ARNIM, *Fragmenta* vol.III c.9 § 3 (III, 150). Cf. *supra* 1-2 q.59 a.3 (II, 1019a54). 29. *Ethic.* 1.2 c.6 n.9 (ÉK 1106bl4); S. TK, **lect.6.7.**

mismo sensible, causado por algo perjudicial corpóreo, que interior, proveniente de la aprehensión de algo nocivo, y que se llama tristeza. Ambos dolores fueron en Cristo los mayores entre los dolores de la vida presente. Y esto sucedió por cuatro motivos.

Primero, por las propias causas del dolor. Pues la causa del dolor sensible fue la lesión corporal. Esta llegó a la acerbidad, tanto por la universalidad del sufrimiento, de la que ya se ha hablado (a.5), cuanto por el género del sufrimiento. Porque la muerte de los crucificados es acerbísima, ya que son clavados en puntos saturados de nervios y sumamente sensibles, esto es, en las manos y en los pies; y el mismo peso de su cuerpo colgado aumenta continuamente el dolor; y junto con esto está la larga duración del dolor, porque no mueren inmediatamente, como sucede con los que son muertos a espada. Causa del dolor interior fue, en primer lugar, el cúmulo de todos los pecados del género humano, por los que satisfacía padeciendo; por lo cual se los atribuye a sí mismo, diciendo con Sal 21,2: *Las palabras de mis delitos.* En segundo lugar, de manera especial, la ruina de los judíos y de otros que delinquieron ante su muerte; y principalmente de sus discípulos, que fueron víctimas del escándalo en la pasión de Cristo. Finalmente, también la pérdida de la vida corporal, que es naturalmente horrible para la naturaleza humana.

Segundo, por la capacidad de la percepción del paciente. Porque Cristo estaba óptimamente complexionado en cuanto al cuerpo, ya que éste fue formado milagrosamente por obra del Espíritu Santo, así como las demás cosas hechas milagrosamente son más perfectas que las otras, como comenta el Crisóstomo[30] a propósito del vino en que Cristo convirtió el agua en las bodas. Por esto en El fue exquisito el sentido del tacto, de cuya percepción se sigue el dolor. También su alma, conforme a sus facultades interiores, percibió eficacísimamente todas las causas de tristeza.

Tercero, por la pureza del dolor. Porque en los demás pacientes se mitiga la tristeza interior, e incluso el dolor exterior, con alguna consideración de la mente, en virtud de cierta derivación o redundancia de las fuerzas superiores en las inferiores. Esto no aconteció en la pasión de Cristo, porque *permitió* a cada una de sus potencias *realizar lo que le es propio,* como dice el Damasceno[31].

Cuarto, porque Cristo tomó aquella pasión y aquellos sufrimientos voluntariamente, con el fin de liberar del pecado a los hombres. Y, por ese motivo, asumió tanta cantidad de dolor cuanta fuese proporcionada a la grandeza del fruto que de ahí iba a seguirse.

Por consiguiente, de la consideración de todas estas causas juntas resulta evidente que el dolor de Cristo fue el máximo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** La objeción procede de una sola de las causas del dolor, a saber, de la lesión corporal, que es la causa del dolor sensible. Pero por las otras causas el dolor de Cristo en la pasión se aumenta mucho más, como acabamos de decir (en la solución).

2. *A. la segunda hay que decir:* La virtud moral mitiga de un modo la tristeza interior, y de otro el dolor exterior sensible. Disminuye la tristeza interior directamente, estableciendo en ella el medio como en materia propia. Pero en los padecimientos establece el medio la virtud moral, como quedó expuesto en la *Segunda Parte* (1-2 q.64 a.2; 2-2 q.58 a.10), no según la cantidad real, sino conforme a la cantidad proporcional, es a saber, de modo que el sufrimiento no exceda la norma de la razón. Y como los Estoicos pensaban que no existía tristeza alguna, útil, por eso opinaban que estaba en total desacuerdo con la razón y, en consecuencia, que el sabio estaba obligado a evitarla enteramente. Pero la verdad es que hay una tristeza laudable, como demuestra Agustín en XIV *De Civ. De¿*[i2]*:* esto es, cuando procede de un amor santo, por ejemplo cuando uno se entristece por los pecados propios o por los ajenos. También se toma como útil cuando se orienta a satisfacer por el pecado, conforme a las palabras de 2 Cor 7,10: *La tristeza que es según Dios produce la penitencia para una salvación firme.* Y, por este motivo, Cristo, con el fin de satisfacer por los pecados de todos los hombres, asumió la máxima tristeza en cantidad absoluta, aunque sin exceder la norma de la razón.

En cambio, la virtud moral no mitiga directamente el dolor exterior, porque tal

30. *In loann.* homil.22: MG 59,136. 31. *De Pide Orth.* 13 c.19: MG 94,1080; cf. c.14: MG 94,1037; c.15: MG 94,1045. 32. C.8: ML 41,411; c.9: ML 41,413.

dolor no obedece a la razón, sino que es una consecuencia de la naturaleza del cuerpo. Sin embargo, lo mitiga indirectamente, por la redundancia de las facultades superiores sobre las inferiores. Esto no sucedió en Cristo, como queda dicho (en la sol.; q.14 a.l ad 2; q.45 a.2).

3. *A la tercera hay que decir:* El dolor del alma separada que padece, pertenece al estado de la condenación futura, el cual supera a todo mal de esta vida, lo mismo que la gloria de los santos excede todo bien de la vida presente. Por lo que, cuando dijimos que el dolor de Cristo es el máximo, no lo comparamos con el dolor del alma separada.

Y el cuerpo de Adán no podía padecer, a no ser que pecase y, de ese modo, se hiciese mortal y pasible. Y, cuando sufriese, padecería un dolor menor que el del cuerpo de Cristo, por las razones antedichas (en la sol.). De aquí resulta también que si, por un imposible, se supone que Adán hubiera padecido en el estado de inocencia, su dolor hubiese sido menor que el dolor de Cristo.

4. *A. la cuarta hay que decir.* Cristo se dolió no sólo por la pérdida de su propia vida corporal, sino también por los pecados de todos los demás. Tal dolor de Cristo excedió todo el dolor de cualquier contrito. Sea porque procedía de una sabiduría y caridad mayores, en virtud de las cuales aumenta el dolor de contrición. Sea porque se dolió a la vez de los pecados de todos, según aquellas palabras de Is 53,4: *Verdaderamente él soportó nuestros dolores.*

Además, la vida corporal de Cristo tuvo tal dignidad, y especialmente a causa de la divinidad a la que estaba unida, que de su pérdida por una sola hora sería preciso dolerse más que por la pérdida de cualquier hombre en cualquier tiempo, por grande que fuera. Por eso dice el Filósofo, en III ***Ethic.***[33], que el virtuoso ama tanto más su vida cuanto sabe que es mejor; y, sin embargo, la expone por el bien de la virtud. Y, del mismo modo, Cristo expuso su vida, sumamente amada, por el bien de la caridad, conforme al pasaje de Jer 12,7: *Entregué mi alma querida en manos de sus enemigos.*

5. *A. la quinta hay que decir:* La inocencia del paciente aminora el dolor del sufrimiento en cuanto al número, puesto que, mientras el malo que sufre se duele no sólo por la pena, sino también por la culpa, el inocente se duele solamente por la pena. Sin embargo, tal dolor se aumenta en él por causa de la inocencia, en cuanto que capta el daño inferido como más injusto. De donde también los otros son más reprensibles si no le compadecen, según aquellas palabras de Is 57,1: *Perece eljusto, y no hay quien reflexione sobre ello en su corazón.*

6. *A la sexta hay que decir:* Cristo quiso liberar al género humano de sus pecados no sólo con el poder, sino además con la justicia. Y por eso no tiene en cuenta sólo el poder que lograba su dolor por razón de la divinidad a que estaba unido, sino también atiende a que su dolor sea suficiente, según su naturaleza humana, para una satisfacción tan grandez.

ARTICULO 7

¿Padeció Cristo en toda su alma?

In Sent. 3 d.15 q.2 a.l q."3; a.3 q."2; *De verít.* q.26 a.3 ad 1; a.9; *Quodl. 1* q.2 a.unic.; *Compend. theol.* c.232

Objeciones por las que parece que Cristo no padeció en toda su alma.

1. Cuando padece el cuerpo, padece indirectamente *(per accidens)* el alma, en cuanto que es *acto del cuerpo.* Ahora bien, el alma no es acto del cuerpo según cada una de sus partes, porque el entendimiento no es acto de ningún cuerpo, como se dice en III *De Anima* . Luego parece que Cristo no padeció en toda su alma.

2. Aún más: cada potencia del alma padece de su propio objeto. Pero el objeto de la parte superior de la razón son las *raines eternas, en cuya contemplación y consideración se ocupa,* como dice Agustín en XII *De Trin.*[35]. Ahora bien, Cristo no pudo padecer daño alguno de tales razones eternas, porque en nada le son contrarias. Luego parece que no padeció en toda su alma.

3. Y también: cuando la pasión sensible se extiende hasta la razón, entonces se llama

33. C.9 n.4 (BK 1117blO), S. TH, lect.18. 34. ARISTÓTELES, c.4 n.4 (BK 429a24); S. TH, lect.7. 35. C.7: ML 42,1005.

/ Justicia y satisfacción deben ser interpretadas dentro del dinamismo de la redención ya explicado (a.l sol.3). La misericordia divina transforma el corazón de Cristo que responde libremente y con

pasión completa. Tal pasión no existió en Cristo, como dice Jerónimo[36], sino sólo una *propasión.* Por lo cual también dice Dionisio, en la Epístola *A.d loannem Evangelistam* [37], que *padecía los sufrimientos que se ¿e inferían solamente en cuanto a enjuiciarlos.* Luego parece que Cristo no padeció en toda su alma.

4. Por último: el sufrimiento produce dolor. Pero éste no existe en el entendimiento especulativo, porque *al deleite que procede de la contemplación no hay tristeza que se le oponga,* como dice el Filósofo en I *Topic.* [38]. Luego parece que Cristo no padeció en toda su alma.

En cambio está que en Sal 87,4 se dice por la persona de Cristo: *Mi alma está colmada de males.* La *Glosa* comenta [39]: *No de vicios, sino de dolores, que mi alma comparte con el cuerpo, o por mi compasión para con los males del pueblo que perece.* Ahora bien, su alma no hubiera estado repleta de males de no haber padecido en su totalidad. Luego Cristo padeció en su alma entera.

Solución. *Hay que decir:* El todo se denomina por relación a las partes. Y las partes del alma se llaman potencias de la misma. Así pues, se dice que padece toda el alma cuando padece en toda su esencia o cuando padece en todas sus potencias.

Pero hay que tener en cuenta que una potencia del alma puede padecer de dos modos: uno, por su propia pasión, que se origina en su propio objeto, como cuando la vista padece por exceso de luz; otro, por la pasión del sujeto en que se asienta, como padece la vista cuando sufre el sentido del tacto en el ojo, sobre el que se funda la vista, por ejemplo cuando es picado el ojo o se destempla por el calor.

En consecuencia, hay que decir que, si la totalidad del alma la entendemos por razón de su esencia, resulta evidente que padeció el alma entera de Cristo, porque toda la esencia de su alma está unida al cuerpo, de manera que *toda estaba en el todo,y toda en cada una de sus partes.* Y por eso, cuando padecía el cuerpo y estaba dispuesto a separarse del alma, ésta padecía en su totalidad.

En cambio, si por toda el alma entendemos todas sus potencias, así, hablando de los sufrimientos propios de las potencias, (el alma de Cristo) padecía en todas sus potencias inferiores, porque en cada una de éstas, que se ocupan de las cosas temporales, se encontraba algo que era causa del dolor de Cristo, como es claro por lo dicho anteriormente (a.5). Pero, en este aspecto, no padecía en Cristo la razón superior por parte de su objeto, que es Dios, que no puede ser para el alma de Cristo causa de dolor, sino de delectación y de gozo. Pero según el otro modo de padecimiento, por el cual se dice que una potencia padece por parte de su propio sujeto, así padecían todas las potencias del alma de Cristo, pues todas esas potencias se asientan en la esencia de la misma alma de Cristo, a la que llega el sufrimiento cuando el cuerpo padece, porque aquélla es el acto de éste[g].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Aunque el entendimiento, considerado como una potencia, no sea el acto del cuerpo, sin embargo, la esencia del alma sí que lo es, y en ella se asienta la potencia intelectiva, como ya se ha expuesto en la *Primera Parte* (q.77 a.6 y a.8).

2. *A la segunda hay que decir:* Esa objeción se toma de la pasión considerada por parte del propio objeto; en ese sentido, la razón superior de Cristo no padeció.

3. *A la tercera hay que decir.* El dolor se llama padecimiento perfecto, por el que el alma se altera, cuando el padecimiento de la parte sensitiva llega hasta desviar la razón de la rectitud de su acto, de modo que la razón sea arrastrada por la pasión y no tenga libre albedrío sobre ella. La pasión de la parte sensitiva, bajo este aspecto, no llegó en Cristo hasta la razón, aunque sí llegó por parte del sujeto, como se acaba de decir (en la sol.).

4. *A. la cuarta hay que decir.* El entendimiento especulativo no puede experimentar el dolor o la tristeza por parte de su objeto, que es la verdad absolutamente considerada, lo que constituye su propia perfección. Sin embargo, puede afectarle el dolor, o la

36. *InMattb.* 26,37,1.4: ML 26,205. 37. *Epist.* 10: MG 3,1117. 38. C.13 n.5 (Btí 106a38). 39. *Glossa inferí.* (III,216r); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,811. AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.* ps.87,4: ML 37,1110.

g. La muerte de Cristo fue dolorosa, pero murió porque quiso en un clima de amor, confianza y gozo profundos.

causa del dolor, en la forma que queda dicho (en la sol.).

ARTICULO 8

¿El alma de Cristo, en el momento de su pasión, disfrutaba toda ella del gozo beatífico?

In Sent. 3 d.15 q.2 a.3 q.°2 ad 5; *De veril,* q.10 a.ll ad 3; q.26 a. 10; *Quodl.* 7 q.2 a.unic.; *Compend. theol.* c.232

Objeciones por las que parece que el alma de Cristo, en el momento de su pasión, no disfrutaba toda ella del gozo beatífico.

1. Es imposible sentir dolor y gozar a la vez, porque el dolor y el gozo son contrarios. Ahora bien, el alma de Cristo entera sufría el dolor al tiempo de la pasión, como antes se ha expuesto (a.7). Por consiguiente, resulta imposible que gozase.

2. Aún más: dice el Filósofo, en VII *Ethic.*[40], que la tristeza, si es intensa, no sólo impide el deleite contrario, sino cualquier deleite; y al revés. Pero el dolor de la pasión de Cristo fue el máximo, como queda expuesto (a.6), y, de manera semejante, el deleite de la fruición es también el máximo, como se explicó en la *Primera de la Segunda Parte* (1-2 q.34 a.3). Luego no pudo acontecer que toda el alma de Cristo padeciese y gozase a la vez.

3. Y también: el gozo bienaventurado es efecto del conocimiento y el amor divinos, como es evidente por lo que dice Agustín en I *De Doctr. Christ.*[41]. Pero no todas las potencias del alma llegan a conocer y amar a Dios. Luego no toda el alma de Cristo gozaba.

En cambio está que el Damasceno, en el libro III[42], dice que la divinidad de Cristo *permitió a la carne obrary padecer lo que le es propio.* Luego, por la misma razón, siendo propio del alma de Cristo, en cuanto bienaventurada, el gozar, su pasión no impedía ese gozo.

Solución. *Hay que decir* Como antes se ha expuesto (a.7), la totalidad del alma puede entenderse sea en cuanto a la esencia, sea en cuanto a todas sus potencias. Si se entiende conforme a la esencia, gozaba toda el alma, en cuanto es sujeto de la parte superior del alma, a la que pertenece el gozo de la divinidad; de manera que, así como la pasión se atribuye a la parte superior del alma por razón de la esencia, así también, por el contrario, la fruición se atribuye a la esencia por la parte superior del alma.

En cambio, si entendemos la totalidad del alma por razón de todas sus potencias, no gozaba toda el alma, ni directamente, porque la fruición no puede ser acto de cualquier parte del alma; ni por redundancia, porque, mientras Cristo fue viador, no se producía la redundancia de la gloria de la parte superior en la inferior, ni del alma en el cuerpo. Pero como, por el contrario, tampoco la parte superior del alma era impedida por la inferior respecto de lo que le es propio, se sigue que la parte superior del alma de Cristo seguía gozando cuando éste padecía.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El gozo de la fruición no es directamente contrario al dolor de la pasión, porque no se refieren a lo mismo. Y nada impide que dos cosas contrarias, bajo distinta razón, se hallen en el mismo sujeto. Y, de esta suerte, el gozo de la fruición puede darse en la parte superior del alma como acto propio, y el dolor de la pasión por razón del sujeto. Pero el dolor de la pasión pertenece a la esencia del alma por parte del cuerpo, del que es forma; mientras que el gozo de la fruición le afecta por parte de la potencia, de la que es sujeto.

2. *A la segunda hay que decir:* La sentencia citada del Filósofo es verdadera cuando se da la redundancia de una potencia del alma en otra. Pero esto no aconteció en Cristo, como antes se ha dicho (en la sol.; a.6).

3. *A. la tercera hay que decir:* Esa objeción proviene de considerar la totalidad del alma cuanto a sus potencias.

ARTICULO 9

¿Padeció Cristo en el tiempo oportuno?

InMt. 27; *In lo.* 13 lect.l

Objeciones por las que parece que Cristo no padeció en el tiempo oportuno.

1. La inmolación del cordero pascual fue figura de la pasión de Cristo; por lo cual dice el Apóstol en 1 Cor 5,7: *Nuestrapascua, Cristo, ha sido inmolada.* Pero el cordero pascual era inmolado *el día catorce al atardecer,* como se lee en Ex 12,6. Luego parece que

40. C.14 n.6 (BK 1154bl3); S. TH., lect.14. 41. C.4: ML 34,20; c.22: ML 34,26. 42. *De Fide Orth.* c.19: MG 94,1080; cf. c.14: MG 94,1037; c.15: MG 94,1045.

Cristo debió padecer entonces. Eso no es cierto, porque entonces celebró la Pascua con sus discípulos, según Me 12,14: *El primer día de los Ácimos, cuando se inmolaba la Pascua;* y al día siguiente, padeció (cf. Mt 27,1).

2. Aún más: la pasión de Cristo es llamada su exaltación, según el pasaje de Jn 3,14: *Es preciso que el Hijo del hombre sea exaltado.* Por otro lado, Cristo es denominado *Sol de justicia,* como es evidente en Mal 4,2. Luego parece que debió padecer a las doce del día, cuando el sol se halla en su cénit. Parece que aconteció lo contrario, puesto que en Me 15,25 se dice: *Eran las nueve de la mañana, y le crucificaron.*

3. Y también: así como el sol se halla, cada día, en su punto más alto a la hora sexta, así también logra su punto más alto, cada año, en el solsticio de verano. Por consiguiente, Cristo debió padecer más bien en torno al solsticio de verano que en torno al equinoccio de primavera.

4. Por último: la presencia de Cristo en el mundo lo llenaba de luz, según aquellas palabras de Jn 9,5: *Mientras estoy en el mundo, soy luz del mundo.* Por consiguiente, hubiera sido conveniente para la salvación de los hombres que viviera más tiempo en el mundo, de modo que no padeciese en la juventud, sino más bien al tiempo de la vejez.

En cambio está lo que se lee en Jn 13,1: *Sabiendo Jesús que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre.* Y en Jn 2,4 dice: *Todavía no ha llegado mi hora.* A propósito de esto, comenta Agustín[43]: *Cuando hizo tanto cuanto pensó que era necesario, llegó su hora; no la de la necesidad, sino la de la voluntad; no la del condicionamiento, sino la del poder.* Luego padeció en el tiempo oportuno.

Solución. *Hay que decir:* Como antes se ha declarado (a.l), la pasión de Cristo estaba sometida a su voluntad. Y su voluntad se gobernaba por la sabiduría divina, que *lo dispone todo* convenientemente y *con suavidad,* como se dice en Sab 8,1. Y, por este motivo, es preciso sostener que la pasión de Cristo tuvo lugar en el tiempo oportuno. Por lo que también en el libro *Quaest. Nov. et Vet. Test.*[44] se dice: *El Señor realizó todas sus obras en los lugares y en los tiempos apropiados.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Algunos sostienen que Cristo padeció en la luna decimocuarta, cuando los judíos inmolaban la Pascua[h]. Por eso se dice en Jn 18,28 que los judíos *no entraron en el pretorio* de Pilato, el mismo día de la pasión, *para no contaminarse, y poder comer la pascua.* A propósito de lo cual comenta el Crisóstomo[5] que *los judíos celebraban entonces la Pascua, mientras que El la celebró el día anterior, reservando su muerte para la feria sexta, cuando se celebraba la vieja Pascua.* Con esto parece concordar lo que se dice en Jn 13,1-5: *Antes del día festivo de la Pascua, Cristo, una vez terminada la cena, lavó los pies de los discípulos.*

Pero parece estar en contra de esto lo que se lee en Mt 26,17: *El primer día de los Ácimos se acercaron los discípulos a Jesús, preguntándole: ¿Dónde quieres que te preparemos para comer la Pascua?* De lo que resulta evidente que, *llamándose primer día de los Ácimos el catorce del primer mes, cuando se inmolaba el cordero y es luna llena,* como dice Jerónimo[46], Cristo celebró la cena en la luna decimocuarta, y padeció en la decimoquinta. Y esto se manifiesta con más fuerza por lo que se dice en Me 14,12: *El primer día de los Ácimos, cuando inmolaban la Pascua,* etc.; y en Le 22,7: *Elegó el día de los Ácimos, en el que era necesario sacrificar la Pascua.*

Y por esto dicen algunos[47] que Cristo comió la Pascua con sus discípulos en el día

43. *In loann.* 2,4 tract.8: ML 35,1457. 44. PSEUDO-AMBROSIO (Ambrosiaster), P.I *ex Nov. Test.* q.55: ML 35,2252. 45. *In loann.* homil.83: MG 59,550. HUGO DE SAN CARO (después de citar el texto del CRISÓSTOMO) añade en su obra *In Univ. Test.,* sobre Jn 18,28 (VI,391ra): *Parece que el Crisóstomo habla aquí siguiendo la opinión de los Griegos.* Muchos PADRES aceptaron esta solución de la anticipación, v.gr.: El AUTOR *Chronici Paschalis;* HIPÓLITO, *De Sancto Pascha:* MG 92,80; cf. MG 10,869; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA: MG 92,81; cf. MG 9,757; PEDRO DE ALEJANDRÍA: MG 92,78; IRENEO, *Adv. Haeres.* 1.4 c.10: MG 7,1000. 46. *In Matth.* 26,17,1.4: ML 26,200. 47. ALBERTO MAGNO, *In Matth.* 26,17 (BO 21,155). Cf. GUILLERMO ALTISIODORENSE, *Summa Áurea,* P.4, te. *De Eucharistia,* cap. *De contentione ínter Graecos et Latinos* (262vb). Este sistema, llamado de la traslación o posposición, fue aceptado por muchos Padres, v.gr.: EUSEBIO, *De Solemn. Paschali:* MG 24,705; JUAN CRISÓSTOMO, *In Matth.* homil.84: MG 58,753; RUPERTO, *In Matth.* 1.10 super 13: ML 168,1533.

h. Se parte de las fechas según la tradición patrística. Todavía hoy los exégetas no están de acuerdo sobre este calendario.

oportuno, es decir, en la luna decimocuarta, *demostrando que se mantuvo fiel a la Ley hasta el último día,* como dice el Crisóstomo *In Matth.*[48]; en cambio, los judíos, ocupados en lograr la muerte de Cristo, retrasaron hasta el día siguiente la celebración de la Pascua, contra la ley. Y ésta es la razón de que se diga que éstos, el día de la pasión de Cristo, no quisieron entrar en el pretorio *por no contaminarse, para poder comer la Pascua* (cf. Jn 18,28).

Pero esto no parece acorde con las palabras de Marcos, que dice: *El primer día de los Ácimos, cuando inmolaban la Pascua* (Me 14,12). Luego Cristo y los judíos celebraron la Pascua antigua al mismo tiempo. Y, como dice Beda, *In Marc.*[49], *aunque Cristo, que es nuestra Pascua, fuese crucificado al día siguiente, esto es, en la luna decimoquinta, sin embargo, en la noche en que se inmolaba el cordero, entregando a sus discípulos los misterios de su cuerpo j de su sangre que habían de celebrar, j de tenido j atado por los judíos, consagró e I principio de su inmolación, esto es, de su pasión.*

Cuando, pues, en Jn 13,1 se dice: *Antes del día festivo de la Pascua,* se entiende que eso aconteció en la luna decimocuarta, que aquel año cayó en jueves, pues el día de la luna decimoquinta era el día solemnísimo de la Pascua entre los judíos. Y, de este modo, el día que Juan denomina *anterior al día festivo de la Pascua,* debido a la distinción natural de los días, es llamado por Mateo *día primero de los Ácimos* (Mt 26,17) porque, según el ceremonial de la fiesta judía, la solemnidad comenzaba con la tarde del día anterior. Y en lo referente a que habían de comer la Pascua en la luna decimoquinta, ha de entenderse que allí no se llama Pascua al cordero pascual, que había sido inmolado en la luna decimocuarta, sino a la comida pascual, es decir, a los panes ácimos que debían ser comidos en estado de pureza.

Por esto el Crisóstomo ofrece allí[50] otra exposición: Por *Pascua* puede entenderse *toda la fiesta* de los judíos, que duraba siete días.

2. *A la segunda hay que decir.* Como escribe Agustín en el libro *De consensu Evang.*[51]: *«Era casi la hora de sexta» cuando el Señor fue entregado por Pilato para ser crucificado,* como dice Juan (Jn 19,14). *No era, pues, la hora sexta en punto, sino «casi la hora de sexta»; es decir, había pasado la hora quinta y estaba comenzado algo de la hora sexta, hasta que, completada esta última, colgado Cristo en la cruzj se produjeron las tinieblas. Se entiende, pues, que era la hora de tercia cuando los judíos pidieron a gritos que el Señor fuese crucificado;y se demuestra con plenísima verdad que crucificaron a Cristo cuando lo pidieron a gritos. Luego, para que a nadie se le ocurra apartar de los judíos un crimen tan horrendo y achacarlo a los soldados, dice que «era la hora de tercia y lo crucificaron»* (Me 15,25), *para hacer ver que especialmente le crucificaron quienes, a la hora de tercia, pidieron a gritos que fuese crucificado.*

Aunque no faltan quienes quieran entender la «parasceve» citada por Juan, cuando dice: «Era el día de la parasceve, como a la hora sexta» (Jn 19,14), *de la hora de tercia del día. Porque «parasceve» quiere decir «preparación». Y en verdad, la Pascua, que se celebra el día de la pasión del Señor, comentó a prepararse desde la hora nona de la noche, cuando todos los príncipes de los sacerdotes dijeron* (Mt 26,66; cf. Me 14,64): *«Reo es de muerte». Por consiguiente, desde aquella hora de la noche hasta la crucifixión de Cristo va la «hora sexta de la parasceve», según Juan, y además la «hora tercia del día», según Marcos.*

Sin embargo, algunos[52] dicen que esta diversidad en las horas proviene de un descuido del copista griego, porque en la lengua griega las figuras de los números tres y seis son muy parecidas.

3. *A la tercera hay que decir.* Como se escribe en el libro *De quaest. Nov. et Vet. Test.*[53], *el Señor quiso redimir y reformar al mundo con su pasión cuando lo había creado, esto es, en el equinoccio. Y entonces crece el día sobre la noche, porque, mediante la pasión del Salvador, somos llevados de las tinieblas a la luz.* Y como la iluminación perfecta tendrá lugar en la segunda venida de Cristo, por eso el tiempo de esta segunda venida se compara, en Mt 24,32-33, con el estío, cuando se dice: *Cuando sus ramas están tiernasy han brotado las hojas, conocéis que el estío se acerca. Así también vosotros, cuando veáis todo esto, entended que está próximo, a las puertas.* Y entonces tendrá lugar también la suprema exaltación de Cristo.

4. *A la cuarta hay que decir:* Cristo quiso padecer en la edad juvenil por tres razones:

48. *Homil.* 81: MG 58,730. 49. *In Lúe.* 22,7,1.6: ML 92,594. 50. *In loann.* homil.83: MG 59,452. 51. L.3 c.13: ML 34,1184.1188. 52. Cf. TEOFILACTO, *In loann.* 19,14: MG 124,268. 53. PSEUDO-AMBROSIO (Ambrosiaster), P.I *ex Nov. Test,* q.55: ML 35,2252.

Primera, para hacer más estimable su amor, puesto que entregaba su vida por nosotros cuando se hallaba en la flor de la misma. Segunda, para que no se dejase ver en él decaimiento de la naturaleza, como tampoco enfermedad, según se ha dicho antes (q.14 a.4). Tercera, para que, muriendo y resucitando en edad juvenil, demostrase de antemano en sí mismo la condición futura de los resucitados. Por lo cual se dice en Ef 4,13: *Hasta que lleguemos todos a la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, al varón perfecto, a la medida de la edad de la plenitud de Cristo.*

ARTICULO 10

¿Padeció Cristo en el lugar apropiado?

Supra q.35 a.7 ad 1; *infra* q.83 a.3 ad 1; /» *Mt.* 27; *In lo.* 19 lect.3

Objeciones por las que parece que Cristo no padeció en el lugar apropiado.

1. Cristo padeció en su naturaleza humana, que fue concebida por la Virgen en Nazaret, y que nació en Belén. Luego parece que no debió padecer en Jerusalén, sino en Nazaret o en Belén.

2. Aún más: la verdad debe responder a la figura. Pero la pasión de Cristo estaba figurada por los sacrificios de la ley antigua. Y tales sacrificios se ofrecían en el templo. Luego también Cristo debió padecer en el templo, y no fuera de las puertas de la ciudad.

3. Y también: la medicina debe responder a la enfermedad. Ahora bien, la pasión de Cristo fue medicina contra el pecado de Adán. Pero éste no fue sepultado en Jerusalén, sino en Hebrón, pues en Jos 14,15 se dice: *El nombre primitivo de Hebrón fue Quiryat-Arbé; Adán, el mayor de todos, fue enterrado allí, en tierra de los Anaquitas.* Luego parece que Cristo debió padecer en Hebrón y no en Jerusalén.

En cambio está lo que se lee en Le 13,33: *No es posible que un profeta perezca fuera de Jerusalén.* Por consiguiente, padeció oportunamente en Jerusalén.

Solución. *Hay que decir:* Como se escribe en el libro *Octoginta trium quaest.*[54], *el Salvador lo realizó todo en los lugares y en los tiempos apropiados,* porque, así como todas las cosas están en sus manos, así también lo están todos los lugares. Y, por consiguiente, lo mismo que Cristo padeció en el tiempo debido, igualmente padeció en el lugar oportuno.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Cristo padeció convenientísimamente en Jerusalén. Primero, porque Jerusalén era el lugar elegido por Dios para que allí le fueran ofrecidos los sacrificios. Tales sacrificios figuraban la pasión de Cristo, que es el verdadero sacrificio, según aquellas palabras de Ef 5,2: *Se entregó a si mismo como hostia y oblación de suave olor.* Por lo cual dice Beda[55], en una *Homilía,* que *acercándose la hora de la pasión, quiso el Señor acercarse al lugar de la pasión,* es decir, a Jerusalén, adonde llegó cinco días antes de la Pascua; como el cordero pascual, cinco días antes de la Pascua, esto es, en la décima luna, era llevado al lugar de la inmolación, conforme al precepto de la ley (cf. Ex 12).

Segundo, porque la eficacia de su pasión debía extenderse por todo el mundo, quiso padecer en medio de la tierra habitable, es decir, en Jerusalén. Por esto se dice en Sal 73,12: *Dios, nuestro Rey antes de los siglos, realizó la salvación en medio de la tierra,* es decir, en Jerusalén, de la que se asegura ser *el ombligo de la tierra*[56].

Tercero, porque esto convenía en grado sumo a su humildad, es a saber: para que, como eligió el más infame género de muerte, así también correspondió a su humildad el no rehuir padecer la ignominia en un lugar tan célebre. Por lo que el papa León, en un Sermón *de Epifanía*[57], dice: *El que había tomado la forma de siervo,* prefirió Belén para su nacimiento, Jerusalén para su pasión.

Cuarto, para hacer ver que la iniquidad de los que le mataron tuvo su origen en los príncipes del pueblo. Y por eso quiso padecer en Jerusalén, donde ellos vivían. De donde, en Act 4,27, se *face: Juntáronse en esta dudad contra tu santo siervo Jesús, a quien ungiste, Herodes y Pondo Pilato, con los gentiles y el pueblo de Israel.*

2. *A la segunda hay que dedr:* Cristo no padeció en el templo o en la ciudad, sino fuera de sus puertas, por tres motivos. Pri-

54. Cf. PSEUDO-AMBROSIO (Ambrosiaster), *Quaest. Vet. et Nov. Test.,* **P.I** *ex Nov. Test,* q.55: ML 35,2252. 55. *Homiliae* 1.1 homil.23 *In Domin. Palmamm:* ML 94,121. 56. Cf. JERÓNIMO, *In Eych.* 5,5,1.2: ML 25,54. 57. *Sermones* serm.31 **c.2:** ML 54,236.

mero, para que la verdad correspondiese a la figura. Pues el novillo y el macho cabrío, que se ofrecían en sacrificio solemnísimo para expiación de todo el pueblo, eran quemados fuera del campamento, como está mandado en Lev 16,27. Por lo cual se dice en Heb 13,11-12: *Los cuerpos de aquellos animales cuya sangre, ofrecida por los pecados, es introducida en el santuario por el pontífice, son quemados fuera del campamento. Por lo cual también Jesús, afín de santificar a su pueblo, padeció fuera de las puertas.*

Segundo, para darnos así ejemplo sobre el modo de salir de la vida mundana. Por eso, en el mismo pasaje se añade: *Salgamos, pues, a El fuera del campamento, cargando con su oprobio* (v.13).

Tercero, porque, como dice Crisóstomo en un Sermón *de Pasión*[58], *el Señor no quiso padecer bajo techado, ni en el Templo judaico, para que los judíos no sustrajesen furtivamente el sacrificio de la salvación, y para que no pensases que sólo se había ofrecido por aquel pueblo. Y por eso padeció fuera de la ciudad, fuera de las murallas, para que comprendas que el sacrificio es común, que es la oblación de la tierra entera, que la purificación es común.*

3. *A la tercera hay que decir:* Como escribe Jerónimo *In Matth.*[59], alguno explicó el *«lugar del calvario» porque allí fue sepultado .Adán, j, en consecuencia, que fue llamado así porque allí fue enterrada la cabera del primer hombre. Esta interpretación es bien acogida y halaga los oídos del pueblo, pero no es cierta. Fuera de la dudad, y fuera de las puertas, hay lugares en que son decapitados los condenados, y por eso se han llamado «calvarios», esto es, «lugar de los decapitados». Por eso fue crucificado allí Jesús, a fin de que los estandartes del martirio fuesen erigidos allí donde antes estaba el lugar de los condenados. En el libro de Josué, hijo de Nun, se lee que Adán fue sepultado junto a Hebrón.*

Y Jesús debía ser crucificado en el lugar común de los condenados, más bien que junto al sepulcro de Adán, con el fin de hacer ver que la cruz de Cristo era el remedio no sólo contra el pecado personal de Adán, sino contra los pecados del mundo entero.

ARTICULO 11

¿Fue conveniente que Cristo fuera crucificado con los ladrones?

InMt. 21;lnlo. 19 lect.3

Objeciones por las que parece no haber sido conveniente que Cristo fuera crucificado con los ladrones.

1. En 2 Cor 6,14 se dice: *¿Qué relación hay entre la justicia y la iniquidad?* Pero *Cristo ha venido a ser para nosotros justicia de parte de Dios* (cf. 1 Cor 1,30); en cambio, la iniquidad es propia de los ladrones. Luego no fue conveniente que Cristo fuera crucificado con los ladrones.

2. Aún más: sobre el pasaje de Mt 26,35: *Aunque tuviera que morir contigo, no te negaré,* comenta Orígenes[60]: *morir con Jesús, que moría por todos, no era propio de hombres.* Y Ambrosio, a propósito de Le 22,33 *(dispuesto estoy a ir contigo a la cárcel y a la muerte),* dice[61]: *La pasión del Señor tiene imitadores, pero no tiene iguales.* Luego mucho menos conveniente parece que Cristo padeciese con los ladrones.

3. Y también: en Mt 27,44 se narra que *los ladrones que estaban crucificados con El le injuriaban.* En cambio, en Le 23,42 se dice que uno de los que estaban crucificados con Cristo le decía: *Señor, acuérdate de mí cuando llegues a tu reino.* Luego da la impresión de que, además de los ladrones que le injuriaban, había otro crucificado con El que no le insultaba. Y así parece que los Evangelistas no han narrado oportunamente el que Cristo fuera crucificado con los ladrones.

En cambio está que, en Is 53,12, se había profetizado: *y fue contado con los malvados.*

Solución: *Hay que decir.* Cristo fue crucificado entre ladrones, por una razón en lo que atañe a la intención de los judíos, y por otra en lo que se refiere a la disposición divina. En lo que atañe a la intención de los judíos, crucificaron dos ladrones a una y otra parte, como dice el Crisóstomo[62], *para hacerle partícipe de la infamia de aquéllos. Pero no sucedió así, pues nadie habla de aquéllos, mientras*

58. *Homil. 2 De cruce et ¡atroné* homil.l: MG 49,400; cf. homil.2: MG 49,408. 59. L.4 super 27,33: ML 26,217.218. 60. *In Matth.* 26,35 n.88: MG 13,1740. 61. L.10: ML 15,1909. 62. Literalmente en S. TH., *Caí. Aur. sup. Le.* c.23 § 5, super v.3, bajo el nombre de CRISÓSTOMO Véase JUAN CRISÓSTOMO, *Contra ludaeos et Gentiles, quod Christus sit Deus:* MG 48,824; ahí se encuentra la última parte del texto, a partir de *Reges diademata.* Para la primera parte, hasta las palabras *Nam de illis* exclusive, véase *In Matth.* homil.87: MG 58,770. Lo demás se lee en *In loann.* homil.85: MG 59,460.

que la cruz de Cristo es honrada en todas partes. Los reyes, quitándose la corona, toman la cruz ésta resplandece en las púrpuras, en las diademas, en las armas, en los altares, en toda la tierra.

Por lo que se refiere a la disposición divina, Cristo fue crucificado con los ladrones porque, como dice Jerónimo *In Matth.* [63], *así como Cristo se hizo maldición por nosotros, así, por la salvación de todos, es crucificado entre delincuentes como un delincuente más.*

Segundo, como dice el papa León en un Sermón *de Pasión* [M], *son crucificados dos ladrones, uno a la derecha y otro a la izquierda, para que en la misma figura del patíbulo se mostrase la distinción que El hará cuando juague a todos los hombres.* Y Agustín comenta *In loann.* [65]: *Si te fijas, la misma cruz fue un tribunal. Colocado el juez en el centro, uno, el que creyó, fue absuelto; otro, el que injurió, fue condenado. Desde entonces daba a conocer lo que ha de hacer con los vivos y con los muertos, habiendo de colocar a unos a la derecha y a otros a la izquierda.*

Tercero, según Hilario[66]: *Los dos ladrones son Jijados a la izquierda y a la derecha, para mostrar que toda la diversidad del género humano es convocada al misterio de la pasión del Señor. Mas, porque mediante la diversidad de fieles e infieles se establece la división de todos según la derecha y según la izquierda, uno de los dos, el situado a la derecha, se salva por la justificación de lafe.*

Cuarto, porque, como dice Beda *In Man.* [67], *los ladrones que fueron crucificados con el Señor significan a los que, en la fe y en la confesión de Cristo, sufren la lucha del martirio o las reglas de una disciplina más severa. Los que afrontan esto por la gloria eterna, están designados por la fe del ladrón de la derecha; los que lo asumen con la mirada puesta en la alabanza humana, imitan la intención y la conducta del ladrón de la izquierda.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir* Como Cristo no tuvo la deuda de la muerte, pero la sufrió voluntariamente para vencerla con su poder, así tampoco mereció ser colocado entre ladrones; pero quiso ser contado entre los inicuos para destruir la iniquidad con su virtud. Por eso dice el Crisóstomo, *In loann.* [68], que *convertir a un ladrón crucificado y llevarlo al paraíso, no fue menor obra que quebrantar las rocas.*

2. *A la segunda hay que decir:* No era conveniente que ningún otro padeciese con Cristo por la misma causa. Por eso añade Orígenes en el mismo lugar[69]: *Todos habían estado en pecado, y todos tenían necesidad de que muriese otro por ellos, no ellos por otros.*

3. *A. la tercera hay que decir:* Como escribe Agustín en el libro *De consensu Evang.* [70], podemos pensar que Mateo *puso el número plural en vez del singular* cuando dijo: *Los ladrones le insultaban.*

O cabe decir, según Jerónimo [71], que *al principio le insultaban los dos; y que luego, al ver los milagros, uno de ellos creyó.*

ARTICULO 12

¿Debe atribuirse a la divinidad la pasión de Cristo?

In 1 Cor. 2 lect. 2; *Cont. Gentes* 4,55; *Expos. super Symb.* c.4

Objeciones por las que parece que la pasión de Cristo debe atribuirse a la divinidad.

1. En 1 Cor 2,8 se lee: *Si ¿e hubieran conocido, nunca hubieran crucificado al Señor de la gloria.* Pero Cristo es Señor de la gloria por razón de su divinidad. Luego la pasión de Cristo le compete por razón de la divinidad.

2. Aún más: el principio de la salvación humana es la misma divinidad, según aquellas palabras de Sal 36,39: *La salvación de los justos proviene del Señor.* Por consiguiente, si la pasión de Cristo no pertenece a su divinidad, parece que no hubiera podido ser fructuosa para nosotros.

3. Y también: los judíos fueron castigados por el pecado de la muerte de Cristo como homicidas del propio Dios; esto lo demuestra la grandeza del castigo. Pero esto no acontecería si la pasión de Cristo no perteneciese a la divinidad. Luego la pasión de Cristo se extendió a la divinidad.

En cambio está lo que dice Atanasio en la epístola *Ad Epictetum* : *Permaneciendo Dios por naturaleza, el Verbo es impasible.* Pero lo impasible no puede padecer. Luego la pasión de Cristo no pertenecía a la divinidad.

Solución. *Hay que decir:* Como antes se ha afirmado (q.2 a.l, 2, 3 y 6), la unión de

63. L.4 super 27,33: ML 26,217. 64. *Sermones setm.55* c.l: ML 54,323. 65. *Tract.* 31 super 7,37: ML 35,1642. 66. *In Matth.* c.33: ML 9,1074. 67. L.4 super 15,27: ML 92,289. 68. *Homil.* 85: MG 59,460. 69. *In Matth.*, serie de comentarios, n.88 super 26,35: MG 13,1740. 70. L.3 c.16: ML 34,1190. 71. *In Matth.* 27,44, 1.4: ML 26,219. 72. N.6: MG 26,1060.

la naturaleza humana con la divina se realizó en la persona, y en la hipóstasis, y en el supuesto, permaneciendo firme, sin embargo, la distinción de naturalezas; lo que quiere decir que es una misma la persona y la hipóstasis de la naturaleza divina y de la humana, pero quedando a salvo la propiedad de una y otra naturaleza. Y por eso, como antes se ha dicho (q.16 a.4), la pasión ha de atribuirse a la naturaleza divina, no por razón de esta naturaleza, que es impasible, sino por razón de la naturaleza humana. Por lo cual, en la *Epístola Sinodal* de Cirilo se dice [73]: *Si alguno no confiesa que el Verbo de Dios padeció en la carne y fue crucificado en la carne, sea anatema.* Por consiguiente, la pasión de Cristo pertenece al supuesto de la naturaleza divina por razón de la naturaleza pasible asumida, no por razón de la naturaleza divina impasible.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Se afirma que el Señor de la gloria fue crucificado, no en cuanto es Señor de la gloria, sino en cuanto que era hombre pasible.

2. *A. la segunda hay que decir:* Como se expone en un *Sermón* del Concilio de Efeso [74], *la muerte de Cristo, que se convirtió en muerte de Dios,* es manifiesto que, debido a la unión en la persona, *destruyó la muerte, porque* quien padecía *era Dios y hombre. La naturalez de Dios no recibió daño, ni experimentó los sufrimientos mediante algún cambio propio.*

3. *A la tercera hay que decir.* Como se añade en el mismo lugar[75], *los judíos no crucificaron a un puro hombre, sino que dirigieron su orgullo contra Dios. Supon que un príncipe habla mediante su palabra, y que tal palabra es puesta por escrito en un pergamino y enviada a las ciudades; y que alguien, faltando a la obediencia, rasga dicho pergamino. Sería condenado a pena de muerte no por rasgar el pergamino, sino por destruir un edicto imperial. Por consiguiente, no se crea seguro el judío como si crucifícase a un puro hombre. Lo que él veía era como un pergamino, pero lo que en él estaba oculto era el Verbo imperial, nacido de la naturaleza, no proferido por la lengua.*

73. *Epist.ll Ad Nestorium,* anath.12: MG 77,121; en el *Concilio de Efeso,* P.I, c.26: MANSI 4,1084; Dz 124; y también en la traducción de MARIO MERCATOR: ML 48,841. 74. P.III, c.10: MANSI 5,216. TEODOTO DE ANCIRA, homil.2 *In Nat. Salv.*: MG 77,1384. 75. *Concilio de Efeso,* P.III c.10: MANSI 5,216. TEODOTO DE ANCIRA, homil.2 *In Natal. Salv.:* MG 77,1384.

CUESTIÓN 47

Sobre la causa eficiente de la pasión de Cristo

Corresponde a continuación tratar de la causa eficiente de la pasión de Cristo [a]. Y sobre esto se plantean seis problemas:

1. ¿Cristo fue muerto por otros o por sí mismo?—2. ¿Por qué motivo se entregó a la pasión?—3. ¿Le entregó el Padre a la pasión?—4. ¿Fue conveniente que padeciese por mano de los gentiles o más bien por mano de los judíos?—5. ¿Le conocieron los que le mataron?—6. Sobre el pecado de los que mataron a Cristo.

ARTICULO 1

¿Cristo fue muerto por otros o por sí mismo?

Quodl. 1 q.2 a.2; *In Io. 2* lect.3; 10 lect.4; *Compend. theol.* c.230

Objeciones por las que parece que Cristo no fue muerto por otro sino por sí mismo.

1. Dice él mismo en Jn 10,18: *Nadie me quita la vida, sino que la entrego yo mismo.* Ahora bien, se dice que mata a alguien el que le quita la vida. Luego Cristo no fue muerto por otros, sino por sí mismo.

2. Aún más: los que son muertos por otros desfallecen poco a poco, al ir debilitándose la naturaleza. Y esto sucede en grado máximo en los crucificados, pues, como dice Agustín en IV *De Trin.* [1]: *Los colgados del madero sufrían una larga agonía.* Pero en Cristo no aconteció esto, porque, *dando un fuerte grito, exhaló el espíritu,* como se dice en Mt 27,50. Luego Cristo no fue muerto por otros, sino por sí mismo.

3. Y también: los que son muertos por otros mueren violentamente, y por eso no mueren voluntariamente, porque lo violento se opone a lo voluntario. Pero Agustín dice, en IV *De Trin.* [2], que *el espíritu de Cristo no abandonó forjado el cuerpo, sino porque quiso, cuando quiso y como quiso.* Luego Cristo no recibió la muerte de otros, sino de sí mismo.

En cambio está lo que se dice en Le 18,33: *Después de acotarle, le matarán.*

Solución. *Hay que decir.* Un sujeto puede ser causa de algún efecto de dos modos. Primero, actuando directamente sobre el efecto. Y, en este sentido, los perseguidores de Cristo le mataron, porque le aplicaron la causa suficiente para morir, con intención de matarle, y con el efecto consiguiente, esto es, porque de aquella causa se siguió la muerte.

Segundo, actuando indirectamente, es decir, porque no impide, pudiendo hacerlo, como si dijésemos que uno moja a otro porque no cierra la ventana, a través de la cual entra la lluvia. Y, en este sentido, Cristo fue causa de su pasión y muerte, porque pudo impedirlas. En primer lugar, conteniendo a sus enemigos, de modo que o no quisiesen o no pudiesen matarle. En segundo lugar, porque su espíritu tenía poder para conservar la naturaleza de su cuerpo, de suerte que no recibiera ningún daño. Tal poder lo tuvo el alma de Cristo porque estaba unida al Verbo de Dios en unidad de persona, como dice Agustín en IV *De Trin.* [3]. Por consiguiente, al no rechazar el alma de Cristo ningún daño inferido a su cuerpo, sino queriendo que su naturaleza corporal sucumbiese a tal daño, se dice que entregó su espíritu o que murió voluntariamente.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Cuando declara: *Nadie*

1. C.13: ML 42,899. 2. C.13: ML 42,898. 3. C.13: ML 42,898.

a. En los a.1-3 se ve reflejado lo dicho al hablar del mérito de Cristo (q.19, a.3 y 4). La pasión no es un drama entre la voluntad del Padre y la voluntad de Cristo. El amor del Padre cala y transforma el corazón de Cristo que, por la caridad, obedece y se entrega libremente (a.2 sol.2 y 3). Cristo se entrega a sí mismo con voluntad «inspirada por el Padre» (a.3 sol.2).

me quita la vida, se entiende, *contra mi voluntad.* Lo que uno quita a otro contra su voluntad, porque no puede hacer resistencia, eso es lo que propiamente se denomina *ser quitado.*

2. *A la segunda hay que decir:* Cristo, para demostrar que la pasión que le fue impuesta por la violencia no le quitaba la vida, conservó la naturaleza corporal en todo su vigor, de modo que, llegado el último momento, diese un gran grito. Esto se cataloga entre los otros milagros de su muerte. Por lo cual se dice en Me 15,39: *Al ver el centurión, que estaba frente a él, que había expirado gritando de ese modo, dijo: Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios.*

Fue también admirable en la muerte de Cristo la rapidez con que murió en comparación con lo que acaece con los otros crucificados. Por esto se dice en Jn 19,32-33 que *quebraron las piernas* de los que estaban junto a Cristo, a fin de que muriesen pronto; *pero, al llegar a Jesús, le hallaron muerto,* por lo que *no le quebraron las piernas.* Y en Me 15,44 se narra que *Pilato se admiró de que ya estuviera muerto.* Como por su voluntad la naturaleza corporal se conservó en su vigor hasta el final, así también, cuando quiso, cedió presto al daño inferido.

3. *A la tercera hay que decir:* Cristo padeció violencia para morir, y, sin embargo, murió voluntariamente, porque la violencia inferida a su cuerpo sólo prevaleció sobre éste el tiempo que El quiso.

ARTICULO 2

¿Muñó Cristo por obediencia?

In Phil. 2 lect.2; *Cont. Gentes* 4,55; *Compend. theol.* c.227; *In lo.* 14 lect.8; *In Rom.* 5 lect.5

Objeciones por las que parece que Cristo no murió por obediencia.

1. La obediencia supone el mandato. Pero no se lee que Cristo tuviese el mandato de padecer. Luego no padeció por obediencia.

2. Aún más: se dice que uno obra por obediencia cuando actúa urgido por un mandato. Ahora bien, Cristo no padeció por necesidad, sino voluntariamente. Luego no padeció por obediencia.

3. Y también: la caridad es una virtud superior a la obediencia. Pero leemos que Cristo padeció por amor, según aquellas palabras de Ef 5,2: *Caminad en el amor, como Cristo nos amó y se entregó por nosotros.* Luego la pasión de Cristo debe atribuirse más a la caridad que a la obediencia.

En cambio está lo que se dice en Flp 2,8: *Se hizo obediente hasta la muerte.*

Solución. *Hay que decir:* Fue sumamente conveniente que Cristo padeciese por obediencia. Primero, porque esto convenía a la justificación de los hombres, a fin de que, *como por la desobediencia de un solo hombre muchos fueron constituidos pecadores, así por la obediencia de un hombre muchos sean constituidos justos,* como se dice en Rom 5,19.

Segundo, eso convino a la reconciliación de Dios con los hombres, según el pasaje de Rom 5,10: *Hemos sido reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo;* es a saber, en cuanto que la misma muerte de Cristo fue sacrificio gratísimo a Dios, de acuerdo con lo que se lee en Ef 5,2: *Se entregó por nosotros como oblación y víctima de suave olor.* Pero la obediencia se antepone a todos los sacrificios, según 1 Sam 15,22: *Mejor es la obediencia que las víctimas.* Y por eso fue conveniente que el sacrificio de la pasión y muerte de Cristo brotase de la obediencia.

Tercero, eso convino a su victoria, mediante la cual triunfó de la muerte y del autor de la muerte. El soldado no puede lograr la victoria si no obedece a su jefe. Y así Cristo hombre alcanzó la victoria porque obedeció a Dios, conforme a las palabras de Prov 21,28: *El hombre obediente cantará victorias.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir* Cristo recibió del Padre el mandato de padecer, pues en Jn 10,18 se dice: *Tengo poder para dar la vida, y tengo poder para volver a tomarla; y este mandato he recibido de mi Padre,* a saber, el de dar mi vida y volver a tomarla. Lo cual no debe entenderse, como dice el Crisóstomo[4], como si *primero hubiera esperado oír, y hubiera tenido necesidad de aprender, sino que describió un proceso voluntario, y eliminó,* ante el Padre, *la sospecha de contrariedad.*

Sin embargo, por haber sido consumada en la muerte de Cristo la ley antigua, de acuerdo con lo que El dijo al morir, en Jn 19,30: *Todo está cumplido,* puede interpretarse que, al padecer, cumplió todos los preceptos de la ley antigua. Cumplió los preceptos morales, que se fundan en los mandamientos de la caridad, en cuanto que padeció por amor del Padre, según las palabras de Jn 14,31: *Para que sepa el mundo que*

4. *In loann.* homil.60: MG 59,330.

amo al Padre, y que obro según el mandato que el Padre me dio, levantaos, vamonos de aquí, a saber, al lugar de la pasión; y padeció también por amor del prójimo, según aquellas palabras de Gal 2,20: *Me amó, y se entregó por mí.* Cristo cumplió en su pasión los preceptos ceremoniales de la ley, que se refieren principalmente a los sacrificios y a las oblaciones, en cuanto que todos los antiguos sacrificios fueron figuras del verdadero sacrificio que Cristo ofreció muriendo por nosotros. Por eso se dice en Col 2,16-17: *Nadie os critique por la comida o la bebida, o a propósito de fiestas o novilunios, cosas que son sombra de las venideras, siendo la realidad el cuerpo de Cristo,* por cuanto que Cristo se compara a esas cosas como el cuerpo a la sombra. Cristo cumplió con su pasión los preceptos judiciales de la ley, que se ordenan especialmente a dar satisfacción a los que padecen injuria, porque, como se dice en Sal 68,5: *pagó lo que no había robado,* permitiendo ser clavado en el madero en compensación por la manzana que el hombre había robado del árbol en contra del mandato de Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque la obediencia importe necesidad respecto de lo mandado, incluye, sin embargo, voluntad con relación al cumplimiento del precepto. Y de esta condición fue la obediencia de Cristo, pues la pasión y muerte, consideradas en sí mismas, repugnaban a la voluntad natural; sin embargo, Cristo quería cumplir la voluntad de Dios respecto a esas cosas, según aquellas palabras de Sal 39,9: *Para hacer tu voluntad, Dios mío, lo he querido.* Por lo cual decía en Mt 26,42: *Si este cáliz no puede pasar de mí sin que lo beba, hágase tu voluntad.*

3. *A la tercera hay que decir* Por una misma razón padeció Cristo por caridad y por obediencia, porque también por obediencia cumplió los preceptos de la caridad; y por caridad obedeció al Padre que lo mandaba.

ARTICULO 3

¿Cristo fue entregado por Dios Padre a la pasión?

In Sent. 3 d.20 a.5 q.'l; *Cont. Gentes* 4,55; *In Io.* 3 lect.3; *In Rom.* 8 lect.6

Objeciones por las que parece que Cristo no fue entregado por Dios Padre a la pasión.

1. Parece inicuo y cruel que un inocente sea entregado a la pasión y a la muerte. Ahora bien, como se dice en Dt 32,4: *Dios es fiel y está exento de toda iniquidad.* Luego no entregó a la pasión y muerte a Cristo, que era inocente.

2. Aún más: no parece posible que uno sea entregado a la muerte por sí mismo y por otro. Pero *Cristo se entregó a sí mismo por nosotros* (cf. Ef 5,2), según lo enunciado en Is 53,12: *Entregó su vida a la muerte.* Luego no parece que lo entregase Dios Padre.

3. Y también: a Judas se le censura porque entregó a Cristo a los judíos, según aquellas palabras de Jn 6,71-72: *Uno de vosotros es un diablo; lo decía por Judas, que había de entregarle.* Del mismo modo son vituperados los judíos, que lo entregaron a Pilato, como éste mismo dice en Jn 18,35: *Tu nación y tus pontífices te han entregado a mí.* Y Pilato *lo entregó para que fuese crucificado,* como se lee en Jn 19,16. Pero *no hay consorcio entre la justicia y la iniquidad,* como se dice en 2 Cor 6,14. Luego parece que Cristo no fue entregado por Dios Padre a la pasión.

En cambio está lo que se dice en Rom 8,32: *Dios no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros.*

Solución. *Hay que decir:* Como acabamos de exponer (a.2), Cristo padeció voluntariamente por obediencia al Padre. De donde Dios Padre entregó a Cristo a la pasión de tres modos: Primero, en cuanto que, por su eterna voluntad, dispuso de antemano la pasión de Cristo para liberación del género humano, conforme a lo que se dice en Is 53,6: *El Señor cargó sobre él la iniquidad de todos nosotros;* y de nuevo (v.10): *El Señor quiso quebrantarlo con la flaquera.* Segundo, en cuanto que le inspiró la voluntad de padecer por nosotros, infundiéndole la caridad. Por lo que, en el mismo lugar, se añade (v.7): *Se ofreció porque quiso.* Tercero, no poniéndole a cubierto de la pasión, sino exponiéndole a los perseguidores. Por eso, como se lee en Mt 27,46, Cristo, colgado de la cruz, decía: *Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?,* porque efectivamente lo abandonó en poder de sus perseguidores, como dice Agustín[5].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Es impío y cruel entregar un hombre inocente a la pasión y a la muerte contra su voluntad. Pero Dios Padre no entregó a Cristo de ese modo, sino inspirándole la voluntad de padecer por nosotros. En lo cual se manifiesta no sólo

5. Epist.140 *Ad Honorat.* c.ll: ML 33,550.

la *severidad de Dios,* que no quiso perdonar el pecado sin castigo, como lo da a conocer el Apóstol cuando dice: *No perdonó a su propio Hijo* (Rom 8,32); sino también *su bondad,* porque, no pudiendo el hombre satisfacer suficientemente mediante cualquier pena que sufriese, le dio uno que satisficiese (por él), como lo indicó el Apóstol al decir: *Le entregó por todos nosotros* (Rom 8,32). Y en Rom 3,25 dice: *A. quien,* esto es, Cristo, *propuso Dios como sacrificio de propiciación por la fe en su sangre.*

2. *A la segunda hay que decir.* Cristo, en cuanto Dios, se entregó a sí mismo a la muerte con la misma voluntad y acción con que le entregó el Padre. Pero, en cuanto hombre, se entregó a sí mismo con la voluntad inspirada por el Padre. Por lo cual no existe contradicción cuando se dice que el Padre entregó a Cristo y que éste se entregó a sí mismo.

3. *A la tercera hay que decir:* La bondad o maldad de una acción se enjuicia de diverso modo de acuerdo con las distintas causas de donde procede. Ahora bien, el Padre entregó a Cristo, y éste se entregó a sí mismo, por amor; y debido a eso son alabados. En cambio, Judas lo entregó por avaricia; los judíos por envidia; Pilato por temor mundano a perder el favor del César; y por este motivo son vituperados (cf. Mt 26,14; 27,15; Jn 19,12).

ARTICULO 4

¿Fue conveniente que Cristo padeciera por parte de los gentiles?

Objeciones por las que parece no haber sido conveniente que Cristo padeciese por parte de los gentiles.

1. Como los hombres habían de ser liberados del pecado por la pasión de Cristo, parecería conveniente que fuesen muy pocos los que pecasen dándole muerte. Pero pecaron con su muerte los judíos, en nombre de los cuales se dice en Mt 21,38: *Este es el heredero; venid, matémosle.* Luego parece haber sido conveniente que los gentiles no se enredasen en el pecado de la muerte de Cristo.

2. Aún más: la verdad debe corresponder a la figura. Pero los sacrificios figurativos de la ley antigua no eran ofrecidos por los gentiles, sino por los judíos. Luego la pasión de Cristo, que fue un verdadero sacrificio, tampoco debió ser realizada por mano de los gentiles.

3. Y también: como se dice en Jn 5,18, *los judíos buscaban matar a Cristo, no sólo porque quebrantaba el sábado, sino también porque decía que Dios era su Padre, haciéndose igual a Dios.* Ahora bien, estas afirmaciones parece que sólo iban contra la ley de los judíos; por lo cual ellos mismos dicen también en Jn 19,7: *Según la ley debe morir, porque se ha hecho Hijo de Dios.* Luego parece haber sido conveniente que Cristo no padeciese por parte de los gentiles, sino por parte de los judíos; y que mintieron al decir (Jn 18,31): *A nosotros no nos está permitido matar a nadie,* porque muchos pecados eran castigados con la muerte según su ley, como es manifiesto por Lev 20.

En cambio está que el mismo Señor dice en Mt 20,19: *Lo entregarán a los gentiles para ser escarnecido, flagelado y crucificado.*

Solución. *Hay que decir:* En la misma forma de la pasión de Cristo estuvo prefigurado su efecto. La pasión de Cristo ejerció primeramente su efecto salvador en los judíos, muchísimos de los cuales fueron bautizados en la muerte de Cristo, como es notorio por Act 2,41 y 4,4. Pero después, mediante la predicación de los judíos, el efecto de la pasión de Cristo llegó a los gentiles. Y por tal motivo, fue conveniente que Cristo comenzase a padecer por parte de los judíos, y después, al entregarle los judíos, se concluyese su pasión a manos de los gentiles.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como Cristo, para demostrar la abundancia de su amor, por el que padecía, puesto en la cruz, pidió el perdón para sus perseguidores (cf. Le 23,34), a fin de que el fruto de su petición llegase a los judíos y a los gentiles, quiso padecer de unos y de otros.

2. *A la segunda hay que decir:* La pasión de Cristo fue la oblación de un sacrificio en cuanto que Cristo, por propia voluntad, soportó la muerte por amor. Pero en cuanto padeció por parte de los perseguidores, su pasión no fue un sacrificio, sino un gravísimo pecado *.

b. La muerte de Cristo es sacrificio como expresión del amor. El sacrificio nuevo es la entrega del hombre mismo «en espíritu y en verdad».

3. *A la tercera hay que decir.* Como escribe Agustín[6], cuando los judíos gritaron: *A nosotros no nos está permitido matar a nadie,* quisieron decir que *no les estaba permitido matar a nadie debido a la santidad del día festivo, queja habían comentado a celebrar.*

O decían esto, como expone el Crisóstomo[7], porque querían matarle no en cuanto transgresor de la ley, sino en cuanto enemigo público, porque se hacía rey, sobre lo cual no les tocaba a ellos juzgar. O porque a ellos no les estaba permitido crucificarle, como deseaban, sino apedrearle, como hicieron con Esteban (cf. Act 7,57).

O, con más exactitud, debe decirse que los romanos, bajo cuyo poder se encontraban, les habían quitado la potestad de aplicar la pena de muerte.

ARTICULO 5

¿Conocieron a Cristo sus perseguidores?

In Sent. 3 d.19 a.l q."2 ad 5; *In Mt.* 21; *In / Cor. 2* lect.2

Objeciones por las que parece que los perseguidores de Cristo le conocieron.

1. En Mt 21,38 se dice que *¿os labradores, al ver al hijo, se dijeron: Este es el heredero; venid, matémosle.* Por lo que comenta Jerónimo[8]: *Con estas palabras demuestra clarísimamente el Señor que los príncipes de los judíos no crucificaron al Hijo de Dios por ignorancia, sino por envidia. Se dieron cuenta de que El era aquel a quien el Padre dice, por medio del profeta: Pídemelo, y te daré en herencia las naciones* (Sal 2,8). Luego parece que conocieron que era el Cristo, o el Hijo de Dios.

2. Aún más: en Jn 15,24 dijo el Señor: *Pero ahora han visto* (mis obras)*j me han odiado a míy a mi Padre.* Pero lo que se ve es claramente conocido. Luego los judíos, conociendo a Cristo, le martirizaron movidos por el odio.

3. Y también: en un *Sermón* del Concilio de Efeso[9] se dice: *Así como el que rasga un rescripto imperial es condenado a muerte, lo mismo que si hiciera pedáis una orden del Emperador, así los judíos, al crucificar a Cristo, a quien habían visto, pagarán las penas como si hubiesen llevado su tenacidad contra el mismo Verbo de Dios.* No hubiera sucedido tal si no hubiesen conocido que El era el Hijo de Dios, porque les hubiera excusado la ignorancia. Luego parece que los judíos, al crucificar a Cristo, se dieron cuenta de que era el Hijo de Dios.

En cambio está que en 1 Cor 2,8 se dice: *Si lo hubieran conocido, nunca hubiesen crucificado al Señor de la gloria.* Y en Act 3,17 dice Pedro, hablando a judíos: *Sé que lo hicisteis por ignorancia, como también vuestros príncipes.* Y el Señor, colgado en la cruz, exclamó: *Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen* (Le 23,34).

Solución. *Hay que decir:* Entre los judíos existía el senado y la plebe. El senado, llamado entre ellos los *príncipes,* conoció, como se dice en el libro *Quaest. Nov. et Vet. Test.*[10], lo mismo que lo conocieron los demonios, que El era el Mesías prometido en la Ley, *pues veían en él todas las señales futuras que anunciaron los profetas.* Sin embargo, ignoraban el misterio de su divinidad, y por este motivo dijo el Apóstol: *Si lo hubieran conocido, nunca hubieran crucificado al Señor de la gloria* (1 Cor 2,8).

No obstante, debe tenerse en cuenta que la ignorancia de estos príncipes no les eximía del crimen, porque, en cierto modo, era una ignorancia afectada. Veían, efectivamente, las señales evidentes de su divinidad; pero, por odio y envidia de Cristo, las tergiversaban, y rehusaban dar fe a sus palabras, con las que declaraba que era el Hijo de Dios. Por lo cual él mismo dice de ellos en Jn 15,22: *Si yo no hubiera venido y no les hubiera hablado, no tendrían pecado; pero ahora no tienen excusa de su pecado.* Y, de este modo, puede tomarse como dicho en nombre de ellos lo que se lee en Job 21,14: *Dijeron a Dios: Apártate de nosotros; no nos interesa la ciencia de tus caminos.*

La plebe, es decir, las multitudes, que no habían conocido los misterios de la Escritura, no se dieron cuenta plenamente de que él era el Mesías ni el Hijo de Dios, aunque algunos de ellos creyeron en él. Pero la multitud no creyó. Y si alguna vez abrigaron la duda de que fuese el Mesías por la abundancia de los milagros y la eficacia de su doctrina, como consta por Jn 7,31-41ss, luego, sin embargo, fueron engañados por sus príncipes para que no creye-

6. *In loann.* 18,31, tract.114: ML 35,1937. 7. *In loann.* homil.83: MG 59,452. 8. Cf. RÁBANO MAURO, *In Matth.* 21,38, 1.6: ML 107,1051. TOMÁS lo atribuye a JHRÓNIMO en *Caí. Aur. sup. Mt* 21,38 § 6; a CRISÓSTOMO en *In 1 Cor.* 2,8 lect.2. Cf. *Glossa ordin.* super *In Matth.* 21,38 (V,66 A). 9. P.III c.10 (MANSI 5,217). TKODOTO DE ANCIRA, homil.2 *In Natalem Salv.:* MG 77,1384. 10. PsEUDO-AMBROSIO (Ambrosiaster), P.I *ex Nov. Test,* q.66: ML 35,2261.

sen que él era el Hijo de Dios ni el Mesías. Por lo que también Pedro les dijo: *Sé que habéis hecho esto por ignorancia, como también vuestros príncipes* (Act 3,17), es a saber, porque habían sido engañados por éstos.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Las palabras citadas están dichas en nombre de los labradores de la viña, en los que están representados los jefes del pueblo aquel, los cuales conocieron que él era el heredero, en cuanto que se dieron cuenta de que él era el Mesías prometido en la ley.

Pero contra esta respuesta parece militar el que las palabras de Sal 2,8, *Pídemelo, y te daré las naciones en heredad tuya,* están dirigidas al mismo a quien se dice: *Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy* (Sal 2,7). Por consiguiente, si conocieron que él era aquel a quien se dice: *Pídemelo, y te daré las naáones en heredad tuya,* se sigue que asimismo se dieron cuenta de que él era el Hijo de Dios. También el Crisóstomo[n], a propósito de ese mismo lugar, dice que conocieron que *él era el Hijo de Dios*. Y asimismo Beda[12] comenta acerca de Le 23,34 —*Porque no saben lo que hacen—: Es preciso observar que no ruega por aquellos que, habiendo entendido que era el Hijo de Dios, prefirieron crucificarle que confesarle por tal.*

Sin embargo, cabe responder a esto que conocieron que él era el Hijo de Dios, no por naturaleza, sino por la excelencia de un favor singular.

No obstante, podemos decir también que se afirma que conocieron al verdadero Hijo de Dios porque tenían signos evidentes de ello, a los que no quisieron asentir a causa del odio y de la envidia, de modo que reconociesen que él era el Hijo de Dios.

2. *A. la segunda hay que decir:* Antes de las palabras citadas, se anteponen estas otras: *Si no hubiera hecho entre ellos obras que ninguno otro hizo, no tendrían pecado* (Jn 15,24); y luego añade: *Pero ahora han visto, y me han odiado a míy a mi Padre* (Jn 15,24). Por lo cual se demuestra que, viendo las obras admirables de Cristo, debido a su odio no le reconocieron por el Hijo de Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* La ignorancia afectada no excusa de pecado, sino que más bien parece agravarle, porque demuestra que el hombre es tan vehementemente sensible al pecado que quiere caer en la ignorancia para no evitar el pecado. Y por esto pecaron los judíos, por ser los que crucificaron no sólo a Cristo hombre, sino a Dios.

ARTICULO 6

¿Fue gravísimo el pecado de los que crucificaron a Cristo?

In Sent. 3 d.19 a.l q."2 ad 5; *Exposit. super Symb.* a.4

Objeciones por las que parece que el pecado de los que crucificaron a Cristo no fue gravísimo.

1. No es gravísimo el pecado que tiene excusa. Ahora bien, el mismo Señor excusó el pecado de quienes le crucificaban, cuando dijo (Le 23,34): *Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen.* Luego el pecado de aquéllos no fue gravísimo.

2. Aún más: el Señor dijo a Pilato (Jn 19,11): *El que me ha entregado a ti tiene mayor pecado.* Pero Pilato hizo crucificar a Cristo por medio de sus ministros. Luego parece haber sido mayor el pecado de Judas el traidor que el de quienes crucificaron a Cristo.

3. Y también: según el Filósofo, en V *Ethic.*[13], *nadie, queriendo, padece injusticia,* y como él mismo añade allí[14], *cuando nadie padece injusticia, nadie hace injusticia.* Luego nadie hace injusticia a quien quiere padecerla. Ahora bien, Cristo padeció voluntariamente, como antes se ha dicho (a.l; a.2 ad 2; q.46 a.6). Por consiguiente, los que crucificaron a Cristo no cometieron injusticia contra él. Y de esta manera, su pecado no fue gravísimo.

En cambio está lo que, sobre Mt 23,32 —*y vosotros colmad la medida de vuestros padres*—, dice el Crisóstomo[15]: *En verdad, excedieron la medida de sus padres. Aquéllos mataron a hombres; éstos, en cambio, crucificaron a Dios.*

Solución. *Hay que decir:* Como se ha expuesto (a.5), los príncipes de los judíos conocieron a Cristo; y si existió en ellos alguna ignorancia, fue la ignorancia afectada que no podía excusarles. Y, por este motivo, su pecado fue gravísimo, lo mismo por el género del pecado que por la malicia de la voluntad.

11. Cf. PSEUDO-CRISÓSTOMO, *Op. itnperf. in Matth.* 21,38, homil.40: MG 56,855. 12. *In Lúe.* 23,34, 1.6: ML 92,616. 13. C.9 n.6 (Bic 1136b6); c.ll n.3 (BK 1138al2); S. Tu., lect.14 y 17. 14. ARISTÓTELES, *Ethic.* V c.9 n.3 (BK 1136a29). 15. Cf. PSEUDO-CRISÓSTOMO, *Of>. imperf. in Matth.* 23,32, homil.45: MG 56,888.

Las clases inferiores de los judíos pecaron gravísimamente en cuanto al género del pecado; pero su pecado quedaba aminorado por la ignorancia. Por lo cual, a propósito de Le 23,34 —*no saben lo que hacen*— comenta Beda [16]: *Ruega por aquellos que no supieron lo que hicieron, impulsados por el celo de Dios, pero no conforme a la ciencia.*

Mucho más excusable fue el pecado de los gentiles por cuyas manos fue crucificado Cristo, porque no tenían la ciencia de la ley.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** La excusa del Señor no se refiere a los príncipes de los judíos, sino a las clases inferiores del pueblo, como acabamos de decir (en la sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Cristo no fue entregado por Judas a Pilato, sino a los príncipes de los sacerdotes, quienes le entregaron a Pilato, según el pasaje de Jn 18,35: *Tu pueblo y tus pontífices te han entregado a mí.* Sin embargo, el pecado de todos éstos fue mayor que el de Pilato, que condenó a muerte a Cristo por temor del César. Y también que el pecado de los soldados, los cuales crucificaron a Cristo por mandato del gobernador; no por codicia, como Judas, ni por envidia y odio, como los príncipes y sacerdotes.

3. *A. la tercera hay que decir:* Cristo quiso su pasión, como también la quiso Dios; pero no quiso la acción inicua de los judíos. Y, por este motivo, no quedan excusados de la injusticia los que mataron a Cristo. Y, sin embargo, el que mata a un hombre comete una injuria no sólo contra el hombre, sino también contra Dios y contra la república; como la comete igualmente el que se suicida, según dice el Filósofo en V *Ethic.*[17]. Por esto David condenó a muerte *al que no había temido poner sus manos para matar al ungido del Señor,* a pesar de que aquél lo pedía, como se lee en 2 Sam 1,6ss.

16. *In Lúe.* 23,34, 1.6: ML 92,616.

17. C.ll n.3 (BK 1138a8); S. TH., lect.17.

CUESTIÓN 48

Sobre el modo en que actúa la pasión de Cristo

Viene a continuación el tema del efecto de la pasión de Cristo. Y, primero, sobre el modo de actuar; segundo, sobre el propio efecto (q.49).

Acerca de lo primero se plantean seis preguntas:

1. ¿La pasión de Cristo fue causa de nuestra salvación bajo la modalidad de mérito?—2. ¿A modo de satisfacción?—3. ¿Bajo la modalidad de sacrificio?—4. ¿A modo de redención?—5. ¿El ser redentor es propio de Cristo?—6. ¿Causó el efecto de nuestra salvación bajo la modalidad de eficiencia?

ARTICULO 1

¿La pasión de Cristo causó nuestra salvación bajo la modalidad de mérito?"

Infra a.6 ad 3; *De verít.* q.26 a.6 ad 21

Objeciones por las que parece que la pasión de Cristo no causó nuestra salvación bajo la modalidad de mérito.

1. Los principios de los sufrimientos no están en nosotros. Pero nadie merece o es alabado sino por lo que tiene en él su principio. Luego la pasión de Cristo no causó nuestra salvación a modo de mérito.

2. Aún más: Cristo mereció desde el principio de su concepción para sí y para nosotros, como antes se ha dicho (q.34 a.3). Ahora bien, resulta superfluo merecer de nuevo lo que uno había merecido en otro tiempo. Luego Cristo no mereció nuestra salvación por su pasión.

3. Y también: la raíz del mérito es la caridad. Pero la caridad de Cristo, a la hora de su pasión, no fue mayor que antes de este momento. Luego, al padecer, no mereció más nuestra salvación de lo que antes la había merecido.

En cambio está que, sobre Flp 2,9 —*por lo cual Dios le exaltó,* etc.—, comenta Agustín ': *La humildad de la pasión es el mérito de la gloria; la gloria de la humildad es el premio.* Pero él fue glorificado no sólo en sí mismo, sino también en sus fieles, como dice en Jn 17,10. Luego parece que él mereció la salvación de sus fieles.

Solución. *Hay que dedr:* Como antes se ha expuesto (q.7 a.l y 9; q.8 a.l y 5), a Cristo le fue dada la gracia no sólo como a persona singular, sino como cabeza de la Iglesia, es a saber, para que desde él redundase en los miembros. Y por eso las obras de Cristo, en este aspecto, se comportan, tanto para él como para sus miembros, lo mismo que se portan las obras de otro hombre constituido en gracia respecto de sí mismo. Y es evidente que quienquiera que, constituido en gracia, padece por la justicia, merece por eso mismo la salvación, conforme al pasaje de Mt 5,10: *Bienaventurados los que padecen persecución por la justicia.* Por consiguiente, Cristo, por su pasión, mereció la salvación no sólo para él, sino también para todos sus miembros.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** La pasión, en cuanto tal, tiene un principio exterior. Pero en cuanto uno la padece voluntariamente, tiene un principio interior *.

1. *In loann.* tract.104: ML 35,1903.

a. En estos a.l y 2 se aplica lo dicho sobre la gracia capital (q.8 a.l) y sobre el mérito (q.19 a.4). Cristo merece y satisface por todos porque «cabeza y miembros son como una persona mística» (a.2, sol.l).

b. Cristo acepta voluntariamente su pasión. Aquí está la clave decisiva: porque fue capaz de morir «con amor y obediencia» satisfizo (a.2 c); porque sufrió con amor, su muerte es un sacrificio (a.3 sol.3); porque se entregó libremente, aquel sacrificio es redentor (a.4 c). Su muerte «recibida con amor» (q.51 a.4) es mérito, satisfacción, sacrificio y redención en favor de los hombres.

2. *A la segunda hay que dedr:* Cristo, desde el principio de su concepción, nos mereció la salvación eterna; pero por nuestra parte existían ciertos impedimentos que nos estorbaban conseguir el efecto de los méritos precedentes. Por eso, con el fin de apartar tales impedimentos, fue conveniente que Cristo padeciese, como antes se ha dicho (q.46 a.3).

3. *A la tercera hay que dedr:* La pasión de Cristo tuvo algún efecto que no tuvieron los méritos precedentes, no por una mayor caridad, sino por la naturaleza de la obra, que concordaba con tal efecto, como es manifiesto por las razones alegadas sobre la conveniencia de la pasión de Cristo (en la sol.).

ARTICULO 2

¿La. pasión de Cristo fue causa de nuestra salvación a modo de satisfacción?

Infra a.6 ad 3; *In Sent.* 3 d.20 a.3; *Cont. Gentes* 4,55

Objeciones por las que parece que la pasión de Cristo no fue causa de nuestra salvación a modo de satisfacción.

1. Parece que el satisfacer es propio del que peca, como es notorio en las otras partes de la penitencia, pues el dolerse y el confesarse es propio del que peca. Pero Cristo no pecó, conforme a las palabras de 1 Pe 2,22: *El, que no cometió pecado.* Luego no satisfizo con su propia pasión.

2. Aún más: a nadie se satisface con una ofensa mayor. Ahora bien, la ofensa suprema fue la perpetrada en la pasión de Cristo, porque quienes le mataron pecaron gravísimamente, como antes queda dicho (q.47 a.6). Luego da la impresión de que a Dios no se le pudo satisfacer mediante la pasión de Cristo.

3. Y también: la satisfacción incluye una cierta igualdad con la culpa, por ser un acto de justicia. Pero la pasión de Cristo no parece equivaler a todos los pecados del género humano, porque Cristo no padeció en su divinidad, sino en su carne, según aquellas palabras de 1 Pe 4,1: *Cristo padeció en la carne.* Y el alma, en la que se da el pecado, es mayor que la carne. Luego Cristo no satisfizo con su pasión por nuestros pecados.

En cambio está lo que, en nombre de Cristo, se dice en Sal 68,5: *Pagaba lo que no robé.* Pero no paga el que no satisface perfectamente. Luego parece que Cristo, padeciendo, satisfizo perfectamente por nuestros pecados.

Solución. *Hay que decir:* Propiamente satisface aquel que muestra al ofendido algo que ama igual o más que aborrece el otro la ofensa. Ahora bien, Cristo, al padecer por caridad y por obediencia, presentó a Dios una ofrenda mayor que la exigida como recompensa por todas las ofensas del género humano. Primero, por la grandeza de la caridad con que padecía. Segundo, por la dignidad de su propia vida, ofrecida como satisfacción, puesto que era la vida de Dios y del hombre. Tercero, por la universalidad de su pasión y por la grandeza del dolor asumido, como antes se ha dicho (q.46 a.5 y 6). Y, por tal motivo, la pasión de Cristo no fue sólo una satisfacción suficiente, sino también superabundante por los pecados del género humano, según aquellas palabras de 1 Jn 2,2: *El es víctima de propiciación por nuestros pecados; y no sólo por los nuestros, sino también por los del mundo entero.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* La cabeza y los miembros son como una sola persona mística. Y, por tal motivo, la satisfacción de Cristo pertenece a todos los fieles como miembros suyos. Incluso dos hombres, en cuanto forman una sola cosa por medio de la caridad, son capaces de satisfacer el uno por el otro, como se declarará más adelante (véase *Suppl.* q.13 a.2). Pero no existe una razón semejante en lo que se refiere a la confesión y a la contrición, porque la satisfacción se concreta en un acto exterior, al que pueden asociarse instrumentos, entre los cuales se cuentan los amigos.

2. *A la segunda hay que decir.* La caridad de Cristo, al padecer, fue mayor que la malicia de quienes le crucificaron. Y por eso Cristo pudo satisfacer más con su pasión que lo pudieron ofender, al matarle, los que le crucificaron, en cuanto que la pasión de Cristo fue suficiente y superabundante para satisfacer por los pecados de los que le crucificaron.

3. *A la tercera hay que decir.* La dignidad de la carne de Cristo no debe apreciarse sólo conforme a la naturaleza de la carne, sino de acuerdo con la persona que la asume, es decir, en cuanto que era carne de Dios, lo cual la daba una dignidad infinita.

ARTICULO 3

¿Obró la pasión de Cristo a modo de sacrificio?

Supra q.47 a.4 ad 2; *infra* a.6 ad 3; q.49 a.4; *In Eph.* 5 lect.l;/«//e£r. 7 lect.l

Objeciones por las que parece que la pasión de Cristo no obró a modo de sacrificio.

1. La verdad debe corresponder a la figura. Pero en los sacrificios de la ley antigua, que eran figuras de Cristo, nunca se ofrecía carne humana; antes bien, tales sacrificios eran tenidos por nefandos, según aquellas palabras de Sal 105,38: *Derramaron sangre inocente, la sangre de sus hijos y de sus hijas, sacrificándolos a los ídolos de Canaán.* Luego parece que la pasión de Cristo no puede llamarse sacrificio.

2. Aún más: Agustín, en *De Civ. Dei*[2], escribe: *El sacrificio visible es el sacramento del sacrificio invisible, es decir, un signo sagrado.* Ahora bien, la pasión de Cristo no es un signo, sino más bien lo significado por los otros signos. Luego parece que la pasión de Cristo no es sacrificio.

3. Y también: todo el que ofrece un sacrificio realiza una acción sagrada, como lo manifiesta el mismo nombre de *sacrificio.* Pero los que mataron a Cristo no realizaron una acción sagrada, sino que cometieron una inmensa maldad. Luego la pasión de Cristo fue más bien un maleficio que un sacrificio.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Ef 5,2: *Se entregó por nosotros como oblación y hostia a Dios de suave olor.*

Solución. *Hay que decir:* Propiamente se llama sacrificio la obra hecha con el honor que de verdad le es debido a Dios, con el fin de aplacarle. Y de ahí proviene lo que dice Agustín en el libro X *De Civ. Dei*[3]: *Es verdadero sacrificio toda obra hecha para unirnos con Dios en santa sociedad, es decir, la referida a aquel fin bueno mediante el cual podemos ser verdaderamente bienaventurados.* Ahora bien, Cristo, como se añade en el mismo lugar, *en la pasión se ofreció a sí mismo por nosotros,* y el mismo hecho de haber sufrido voluntariamente la pasión fue una obra acepta a Dios en grado sumo, como que procedía de la caridad. Por lo que resulta evidente que la pasión de Cristo fue un verdadero sacrificio. Y, como el propio Agustín añade luego en el mismo libro[4], *de este verdadero sacrificio fueron muchos y variados signos los antiguos sacrificios de los santos, estando representado este único sacrificio por muchas figuras, como si se expresase una misma cosa con diversas palabras, a fin de recomendarla mucho sin fastidio;* y, *teniendo en cuenta que en todo sacrificio deben tenerse presentes cuatro cosas,* como escribe Agustín en IV *De Trin.*[5], a saber: *a quién se ofrece, quién lo ofrece, qué se ofrece, por quiénes se ofrece, el mismo único y verdadero mediador que nos reconcilia con Dios por medio del sacrificio pacífico, permanecía uno con aquel a quien lo ofrecía, hada uno en sí mismo a aquellos por quienes lo ofrecía, siendo uno mismo el que ofrecía y lo que ofrecía*[c].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Aunque la verdad responda en algún aspecto a la figura, no concuerda enteramente con la misma, porque es justo que la verdad supere a la figura. Y, por este motivo, la figura de este sacrificio, en el que se ofrece por nosotros la carne de Cristo, fue oportunamente la carne, no la humana, sino la de diversos animales, que figuraban la carne de Cristo. Esta es el sacrificio perfectísimo: Primero, porque, siendo carne de naturaleza humana, se ofrece convenientemente por los hombres, y éstos la comen bajo forma sacramental. Segundo, porque, siendo pasible y mortal, resultaba apta para la inmolación. Tercero, porque, al carecer de pecado, era eficaz para limpiar los pecados. Cuarto, porque, siendo la carne del mismo que la ofrecía, resultaba acepta a Dios por la caridad del que ofrecía su propia carne.

De donde dice Agustín en IV *De Trin.*[6]: *¿Qué cosa podrían tomar los hombres más conveniente para ofrecerla por sí mismos que la carne humana? Y ¿qué más apto para la inmolación que la carne mortal? Y ¿qué tan puro para limpiar los vicios de los hombres como la carne concebida y nacida de un seno virginal sin el contagio de la concupiscencia carnal? Y ¿qué cosa podía ser ofre-*

2. C.5:ML 41,282. 3. C.6: ML 41,283. 4. *De Civ. Dei* 1.10 c.20: ML 41,298. 5. C.14: ML 42,901. 6. C.14: ML 42,901.

c. Hay prioridad del sacrificio interior sobre el externo. El objetivo último del sacrificio es la comunión. La muerte de Cristo no se reduce a satisfacción y mérito, «nos reconcilia con Dios», es el «nuevo sacrificio» (sol.l; a.6 sol.3).

cida y aceptada tan gratamente como la carne de nuestro sacrificio, hecha cuerpo de nuestro sacerdote?

2. *A la segunda hay que decir.* Allí habla Agustín de sacrificios visibles figurativos. Y, sin embargo, la pasión de Cristo, a pesar de ser algo significado por otros sacrificios figurativos, es, con todo, signo de algo que nosotros debemos observar, de acuerdo con 1 Pe 4,1-2: *Puesto que Cristo padeció en la carne, armaos también vosotros del mismo pensamiento: Que quien padeció en la carne, rompió con los pecados, para vivir el resto del tiempo en la carne, no ya para las concupiscencias humanas, sino para la voluntad de Dios.*

3. *A. la tercera hay que decir:* La pasión de Cristo fue, por parte de quienes le mataron, un maleficio; pero, por parte de quien padecía por caridad, fue un sacrificio. Por eso se dice que el propio Cristo ofreció este sacrificio, pero no los que le mataron.

ARTICULO 4

¿Realizó la pasión de Cristo nuestra salvación a modo de redención?

Infra. a.6 ad 3; *In Sent.* 3 d.19 a.4 q."l; *In Rom.* 3 lect.3

Objeciones por las que parece que la pasión de Cristo no realizó nuestra salvación a modo de redención.

1. Nadie compra o redime lo que no ha dejado de ser suyo. Pero los hombres nunca dejaron de ser de Dios, conforme a lo que se lee en Sal 23,1: *Del Señor es la tierra y cuanto la llena, el orbe y cuantos lo habitan.* Luego parece que Cristo no nos redimió con su pasión.

2. Aún más: como dice Agustín en XIII *De Trin.* [7], *el diablo debía ser vencido por Cristo con la justicia.* Ahora bien, la justicia exige que quien con dolo se apoderó de cosa ajena, sea privado de ella, porque *el fraude y el dolo a nadie deben favorecer,* como enseña también el derecho de gentes [8]. Por consiguiente, habiendo engañado y subyugado el diablo dolosamente al hombre, criatura de Dios, parece que el hombre no debió ser liberado de su potestad a modo de redención.

3. Y también: el que compra o redime algo, paga el precio a quien lo posee. Pero Cristo no paga con su sangre, llamada precio de nuestra redención, al diablo, que nos tenía cautivos. Luego Cristo no nos redimió con su pasión.

En cambio está lo que se lee en 1 Pe 1,18-19: *No habéis sido rescatados de vuestro vano vivir según la tradición de vuestros padres con oro o con plata corruptibles, sino con la sangre preciosa de Cristo, como de cordero inmaculado y sin defecto.* Y en Gal 3,13 se dice: *Cristo nos redimió de la maldición de la ley, hecho maldición por nosotros.* Se dice que se hizo maldición por nosotros en cuanto que padeció por nosotros en la cruz, como antes se ha expuesto (q.46 a.4 ad 3). Luego nos redimió por medio de su pasión.

Solución. *Hay que decir:* El hombre estaba encadenado por el pecado de dos modos: Primero, por la esclavitud del pecado, porque *quien comete pecado es esclavo del pecado,* como se dice en Jn 8,34, y en 2 Pe 2,19: *Uno queda esclavo de aquel que le vence.* Por consiguiente, habiendo vencido el diablo al hombre mediante la inducción al pecado, el hombre quedó sujeto a la esclavitud del diablo. Segundo, en cuanto al reato de la pena, con el que el hombre quedaba ligado conforme a la justicia divina. Y esto es también una cierta esclavitud, pues a la esclavitud pertenece el que uno sufra lo que no quiere, por ser propio del hombre libre disponer de sí mismo como él quiere.

En consecuencia, habiendo sido la pasión de Cristo satisfacción suficiente y sobreabundante por el pecado y por el reato del género humano, fue como un precio [d] mediante el cual fuimos liberados de una y otra esclavitud. Pues la misma satisfacción que alguien ofrece por sí o por otro se llama un cierto precio con el que uno se redime del pecado y de la pena, conforme a las palabras de Dan 4,24: *Redime tus pecados con limosnas.* Y Cristo satisfizo, no entregando

7. C.13: ML 42,1026 8. Cf. *Decretal. Gregor. IX* \3 tit.4 c.12 *Tuae fraternitatis discntio* (RF II, 463). Véase también 1.1 tit.3 c.16 *Ex tenore* (RF II, 23); 1.2 tit.14 c.2 *Ex litteris* (RF II, 292).

d. Los términos «precio», «compra», «rescate», que vemos en los escritos paulinos, deben ser interpretados en el contexto bíblico: Dios compra, adquiere, hace de la humanidad «su pueblo» (Ex 19,5), y es su «goel» que sale fiador del mismo (Ex 3,6). Pero no debemos exagerar la metáfora sobre un rescate pagado al demonio, pues el hombre, incluso pecador, sigue siendo propiedad de Dios (sol.2 y 3).

dinero o cosa semejante, sino dando por nosotros lo más grande imaginable, El mismo. Y por este motivo, la pasión de Cristo es llamada redención nuestra.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir*** Se afirma que el hombre es de Dios de dos modos: Uno, en cuanto que está sometido a su poder. Y, en este sentido, el hombre nunca ha dejado de ser posesión de Dios, conforme a aquellas palabras de Dan 4,22.29: *El Altísimo domina sobre el reino de los hombres, j se lo dará a quien le plazca.* Otro, por la unión con El mediante la caridad, como se dice en Rom 8,9: *Si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, éste no es de Cristo.*

En consecuencia, del primer modo, el hombre no ha dejado nunca de ser de Dios. Del segundo, dejó de ser de Dios a causa del pecado. Y por tanto, en cuanto que fue liberado del pecado por Cristo, que satisfizo con su pasión, se dice que fue redimido por la pasión de Cristo.

2. *A. la segunda hay que decir:* El hombre, al pecar, quedaba ligado a Dios y al diablo. Con la culpa había ofendido a Dios y se había sometido al diablo, prestándole asentimiento. De donde, en virtud de la culpa, no se había hecho siervo de Dios, sino más bien, al apartarse de Dios, había incurrido en la esclavitud del diablo, permitiéndolo Dios justamente por causa de la ofensa cometida contra El. Pero, por razón de la pena, el hombre estaba ligado principalmente con Dios, como con su juez supremo, y con el diablo, como con su verdugo, conforme a aquel pasaje de Mt 5,25: *No sea que tu adversario te entregue aljuez y eljuez al alguacil, esto es, al ángel cruel de los castigos,* como lo interpreta el Crisóstomo[9]. Así pues, aunque el diablo, en cuanto a sí mismo se refería, injustamente retuviese al hombre, al que con fraude había engañado, bajo su esclavitud, lo mismo en lo que se refiere a la culpa que en lo que atañe a la pena, era justo, no obstante, que el hombre padeciese, permitiéndolo Dios en cuanto a la culpa, y disponiéndolo El en cuanto a la pena. Y por tanto, en lo que toca a Dios, su justicia exigía que el hombre fuese redimido; pero no lo exigía en lo que se refiere al diablo.

3. *A la tercera hay que decir:* Al ser necesaria la redención del hombre por lo que a Dios se refiere, y no por lo que al diablo atañe, no era preciso pagar el precio al diablo, sino a Dios; y por este motivo no se dice que Cristo haya ofrecido su sangre, que es el precio de nuestra redención, al diablo, sino a Dios.

ARTICULO 5

¿El ser redentor es propio de Cristo?

In Sent. 3 d.19 a.4 q."2

Objeciones por las que parece que el ser redentor no es privativo de Cristo.

1. Se dice en Sal 30,6: *Me has rescatado, Señor, Dios verdadero.* Ahora bien, el ser Señor, Dios verdadero, es común a toda la Trinidad. Luego no es propio de Cristo.

2. Aún más: se dice que redime aquel que entrega el precio de la redención. Pero Dios Padre entregó a su Hijo como redención por nuestros pecados, conforme a aquellas palabras de Sal 110,9: *El Señor envió la redención a su pueblo,* esto es, *a Cristo, que otorga la redención a los cautivos,* como interpreta la *Glosa*[10]. Luego no nos redimió solamente Cristo, sino también Dios Padre.

3. Y también: no sólo fue provechosa para nuestra salvación la pasión de Cristo, sino que igualmente lo fue la de los demás santos, según aquel pasaje de Col 1,24: *Me alegro de mis padecimientos por vosotros y completo en mi carne lo que falta a los padecimientos de Cristo, en favor de su cuerpo, que es la Iglesia.* Luego no debe llamarse redentor solamente Cristo, sino también los otros santos.

En cambio está lo que se dice en Gal 3,13: *Cristo nos redimió de la maldición de la ley, haciéndose maldición por nosotros.* Ahora bien, sólo Cristo se hizo maldición por nosotros. Luego solamente Cristo debe llamarse nuestro Redentor.

Solución. *Hay que decir:* Para que alguien redima, se necesitan dos cosas: el acto de la redención y el pago del precio. Si uno paga el precio para la redención de una cosa, y ese precio no es suyo, sino de otra persona, no se llama redentor principal; lo es más el que es dueño del precio. Ahora bien, el precio de nuestra redención es la sangre de Cristo, o su vida corporal, *que es su sangre* (cf. Lev 17,11), entregada por el propio Cristo. Por lo que ambas cosas pertenecen inme-

9. PSEUDO-CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Matth.* 5,25: MG 56,693. 10. *Glossa interl.* (III, 253v); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1007.

diatamente a Cristo en cuanto hombre; pero pertenecen a toda la Trinidad como a causa primera y remota, que era la dueña de la misma vida de Cristo, como autor primero, y por la cual fue inspirado al mismo Cristo en cuanto hombre el que padeciese por nosotros. Y, por esta causa, el ser inmediatamente Redentor es algo propio de Cristo en cuanto hombre, aunque la misma redención pueda atribuirse a toda la Trinidad como a causa primera[e].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir*** La *Glosa*[11] expone así las palabras del salmo mencionado: *Tú, Dios verdadero, me redimiste en Cristo, que clamaba: En tus manos, Señor, encomiendo mi espíritu.* Y, de este modo, la redención pertenece inmediatamente a Cristo hombre; pero, principalmente, pertenece a Dios.

2. *A. la segunda hay que decir:* Cristo hombre pagó inmediatamente el precio de nuestra redención; pero lo hizo por mandato del Padre como autor principal.

3. *A. la tercera hay que decir.* Los sufrimientos de los santos son provechosos para la Iglesia, no a modo de redención, sino a manera de exhortación y de ejemplo, conforme a aquellas palabras de 2 Cor 1,6: *Si somos atribulados, es para vuestra exhortación y salvación.*

ARTICULO 6

¿Realizó la pasión de Cristo nuestra salvación por vía de eficiencia?

Supra q.8 a.l ad 1; *infra* q.49 a.l; q.56 a.l ad 3; q.78 a.4; *In Sent.* 3 d.5 q.l a.2 ad 6; d.18 a.l obj.4; a.6 resp.l; *In Rom.* 4 lect.3

Objeciones por las que parece que la pasión de Cristo no realizó nuestra salvación por vía de eficiencia.

1. La causa eficiente de nuestra salvación es la grandeza del poder divino, conforme a las palabras de Is 59,1: *He aquí que no se ha acortado su mano, de modo que no puede salvar. Cristo,* en cambio, *fue crucificado por su debilidad,* como se dice en 2 Cor 13,4. Luego la pasión de Cristo no obró eficientemente nuestra salvación.

2. Aún más: ningún agente corporal obra eficientemente más que por contacto; por lo que también Cristo limpió al leproso tocándole (cf. Mt 8,3; Me 1,41; Le 5,13), *para mostrar que su cuerpo tenía virtud salutífera,* como dice el Crisóstomo[12]. Pero la pasión de Cristo no pudo tocar a todos los hombres. Luego no pudo obrar eficientemente la salvación de todos los hombres.

3. Y también: no parece propio de una misma persona obrar a modo de mérito y por vía de eficiencia, porque el que merece espera el efecto de otro. Ahora bien, la pasión de Cristo obró nuestra salvación por vía de mérito. Luego no la realizó a modo de eficiencia.

En cambio está lo que se dice en 1 Cor 1,18: *La doctrina de la cruz es poder de Dios para los que se salvan.* Pero el poder de Dios obra eficientemente nuestra salvación. Luego la pasión de Cristo en la cruz obró eficientemente nuestra salvación.

Solución. *Hay que decir:* Hay una doble causa eficiente: una principal; otra instrumental. La causa eficiente principal de la salvación de los hombres es Dios. Pero, al ser la humanidad de Cristo *instrumento de la divinidad,* como antes se ha dicho (q.2 a.6 arg.4; q.l3 a.2 y 3; q.l9 a.l; q.43 a.2), se sigue que todas las acciones y sufrimientos de Cristo obran instrumentalmente la salvación humana en virtud de la divinidad. Y, de acuerdo con esto, la pasión de Cristo causa eficientemente la salvación de los hombres[f].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la primera hay que decir:*** La pasión de Cristo, referida a su carne, convino a la flaqueza que asumió; pero, referida a la divinidad, obtiene de ésta un poder infinito, conforme a aquellas palabras de 1 Cor 1,25: *Laflaque-*

11. *Glossa* LOMBARDI, super Ps. 30,6: ML 191,303; cf. *Glossa inferí.,* super Ps.30,6 (III, 126r).
12. Véase CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Matth.* 8,3: MG 72,389; TEOFILACTO, *In Lúe.* 5,13: MG 123,761; este texto lo recoge el propio TOMÁS en *Cat. Aur. sup. Le.* 5,13 § 4.

e. La redención es obra de la Trinidad que inspira a Cristo que se entregue por nosotros. Epifanía del amor de Dios manifiesto en el amor del hombre.

/ Las acciones y sufrimientos de Cristo no sólo merecen la salvación para nosotros (aspecto ascendente) sino también son causa instrumental de la divinidad en nuestra santificación (aspecto descendente).

za de Dios es más fuerte que los hombres, es a saber: porque la flaqueza de Cristo, en cuanto flaqueza de Dios, tiene una fuerza que supera a todo poder humano.

2. *A la segunda hay que dedr:* La pasión de Cristo, a pesar de ser corporal, tiene poder espiritual por su unión con la divinidad. Y por eso logra la eficacia por contacto espiritual, esto es, por medio de la fe y de los misterios de la fe, según aquellas palabras del Apóstol en Rom 3,25: *A quien exhibió Dios como instrumento de propiciación por la fe en su sangre.*

3. *A la tercera hay que dedr:* La pasión de Cristo, en cuanto vinculada con su divinidad, obra por vía de eficiencia; pero, en cuanto referida a la voluntad del alma de Cristo, obra por vía de mérito; vista en la carne de Cristo, actúa a modo de satisfacción, en cuanto que por ella somos liberados del reato de la pena; a modo de redención, en cuanto que mediante la misma quedamos libres de la esclavitud de la culpa; y a modo de sacrificio, en cuanto que por medio de ella somos reconciliados con Dios, como luego se dirá (q.49).

CUESTIÓN 49

Sobre los efectos de la pasión de Cristo

Corresponde a continuación tratar de los efectos de la pasión de Cristo.

Y sobre esto se formulan seis preguntas:

1. ¿Por la pasión de Cristo fuimos librados del pecado?—2. ¿Fuimos por ella librados del poder del diablo?—3. ¿Fuimos por ella librados del reato de la pena?—4. ¿Fuimos por ella reconciliados con Dios?—5. ¿Nos abrió las puertas del cielo?—6. ¿Alcanzó Cristo por ella su exaltación?

ARTICULO 1

¿Por la pasión de Cristo fuimos librados del pecado?

Infra q.69 a.l ad 2 et 3; /« *Sent.* 3 d.19 a.l q.[ae]l y 2 expos. text.; *Compend. theol.* c.239; *Expos. super Symb.* a.4

Objeciones por las que parece que por la pasión de Cristo no fuimos librados del pecado.

1. Librar del pecado es algo propio de Dios, de acuerdo con aquello de Is 43,25: *Soy jo quien, por amor de mí, borro tus pecados.* Ahora bien, Cristo no padeció en cuanto Dios, sino en cuanto hombre. Luego la pasión de Cristo no nos libró del pecado.

2. Aún más: lo corporal no obra sobre lo espiritual. Pero la pasión de Cristo es corporal; el pecado, en cambio, sólo existe en el alma, que es una criatura espiritual. Luego la pasión de Cristo no pudo limpiarnos del pecado.

3. Y también: nadie puede librar de un pecado aún no cometido, pero que se cometerá en el futuro. Por consiguiente, habiéndose cometido muchos pecados después de la pasión de Cristo, y cometiéndose cada día, da la impresión de que no hemos sido liberados del pecado por la pasión de Cristo.

4. Todavía más: una vez que se pone la causa suficiente, nada más se requiere para que se produzca el efecto. En cambio, para el perdón de los pecados se requieren otras cosas, a saber, el bautismo y la penitencia. Luego parece que la pasión de Cristo no es causa suficiente para la remisión de los pecados.

5. Por último: en Prov 10,12: se dice: *El amor encubre todos los pecados;* y en 15,27 se lee: *Por la misericordia y la fe se limpian los pecados.* Pero hay otras muchas cosas en las que tenemos fe y que excitan la caridad. Luego la pasión de Cristo no es la causa propia de la remisión de los pecados.

En cambio está lo que se lee en Ap 1,5: *Nos amóy nos limpió de nuestros pecados por la virtud de su sangre.*

Solución. *Hay que decir:* La pasión de Cristo es causa de la remisión de nuestros pecados de tres modos: Primero, a manera de excitante a la caridad, porque, como dice el Apóstol en Rom 5,8-9: *Dios probó su amor hacia nosotros porque, siendo enemigos, Cristo murió por nosotros.* Y por la caridad logramos el perdón de los pecados, según aquel pasaje de Le 7,47: *Le han sido perdonados muchos pecados, porque amó mucho.*

Segundo, la pasión de Cristo es causa de la remisión de los pecados por vía de redención. Por ser El nuestra cabeza, mediante su pasión, sufrida por caridad y obediencia, nos libró, como a miembros suyos, de los pecados, como por el precio de su pasión, cual si un hombre, mediante una obra meritoria realizada con las manos, se redimiese a sí mismo de un pecado que hubiera cometido con los pies. Pues como el cuerpo natural es uno, integrado por la diversidad de miembros, así toda la Iglesia, que es el cuerpo místico de Cristo, se considera como una sola persona con su cabeza, que es Cristo.

Tercero, a modo de eficiencia, en cuanto que la carne, en la que Cristo sufrió la pasión, es *instrumento de la divinidad,* por lo que los sufrimientos y las acciones de Cristo obran con el poder divino para expulsar el pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Aunque Cristo no padeció en cuanto Dios, su carne es, sin embargo, instrumento de la divinidad. Y, por este motivo, su pasión tiene poder

divino para expulsar el pecado, como acabamos de decir (en la sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque la pasión de Cristo sea corporal, obtiene, sin embargo, un poder espiritual de la divinidad, de la que la carne, que le está unida, es instrumento. Y, a causa de ese poder, la pasión de Cristo es causa de la remisión de los pecados.

3. *A. la tercera hay que decir:* Cristo, con su pasión, nos libró causalmente de los pecados, es decir, instituyendo una causa de nuestra liberación, en virtud de la cual pudiera ser perdonada cualquier clase de pecados en cualquier tiempo, tanto pasados como presentes o futuros; como si un médico prepara una medicina con la que pueda curarse cualquier clase de enfermedad, incluso en el futuro[a].

4. *A. la cuarta hay que decir.* Por haber precedido la pasión de Cristo como causa universal de la remisión de los pecados, como acabamos de decir (ad 3), es necesario que se aplique a cada uno para la remisión de los propios pecados. Y esto se realiza por el bautismo, la penitencia y los demás sacramentos, que obtienen su poder de la pasión de Cristo, como luego se verá (q.62 a.5).

5. *A. la quinta hay que decir:* También por la fe se nos aplica la pasión de Cristo para recibir sus frutos, según aquellas palabras de Rom 3,25: *A. quien ha puesto Dios como sacrificio de propiciación, mediante la fe en su sangre.* Pero la fe por la que somos purificados de los pecados no es la fe informe, que puede coexistir con el pecado, sino la fe informada por la caridad, para que, de esta manera, se nos aplique la pasión de Cristo no sólo en cuanto al entendimiento, sino asimismo en cuanto a la voluntad. Y también por este medio se perdonan los pecados en virtud de la pasión de Cristo.

ARTICULO 2

¿Por la pasión de Cristo fuimos librados del poder del demonio?

Supra q.48 a.4; *In Sent.* 3 d.19 a.2; *In Hebr.* 2 lect.4

Objeciones por las que parece que no hemos sido liberados del poder del demonio mediante la pasión de Cristo.

1. No tiene poder sobre algunos aquel que no puede hacer nada sobre ellos sin el permiso de otros. Ahora bien, el demonio no ha podido nunca hacer cosa alguna en perjuicio de los hombres sin la permisión divina, como es evidente por la historia de Job (c.l y 2), a quien, recibida la permisión divina, dañó primero en los bienes y luego en el cuerpo. Y del mismo modo se dice en Mt 8,31-32 que los demonios no pudieron entrar en los puercos más que cuando Cristo se lo concedió. Luego el demonio no tuvo nunca poder sobre los hombres. Y, en tal supuesto, no hemos sido librados del poder del diablo por la pasión de Cristo.

2. Aún más: el demonio ejerce su poder sobre los hombres tentando y atormentando corporalmente. Pero esto sigue todavía sucediendo en los hombres después de la pasión de Cristo. Luego no hemos sido liberados del poder del diablo por la pasión de Cristo.

3. Y también: el poder de la pasión de Cristo tiene una duración perpetua, conforme a lo que se dice en Heb 10,14: *Con una sola oblación perfeccionó para siempre a los santificados.* Pero la liberación del poder del diablo ni se da en todas partes, puesto que todavía existen en muchos sitios idólatras, ni será perpetua, porque cuando llegue el Anticristo ejercerá el demonio su poder en grado sumo en perjuicio de los hombres. Sobre esto se dice en 2 Tes 2,9-10 que *su venida irá acompañada del poder de Satanás, de todo género de milagros, señales y prodigios engañosos.* Luego da la impresión de que la pasión de Cristo no es causa de la liberación del género humano del poder del diablo.

En cambio está lo que dice el Señor, en Jn 12,31-32, cuando se acerca su pasión: *Ahora el príncipe de este mundo será arrojado fuera, y yo, si fuere levantado de la tierra, atraeré todas las cosas hacia mí.* Pero fue levantado de la tierra por la pasión de la cru2. Luego por su pasión fue arrojado fuera el poder del demonio sobre los hombres.

Solución. *Hay que decir:* Acerca del poder que ejercía el demonio sobre los hombres antes de la pasión de Cristo, hay que tener en cuenta tres cosas: La primera, por parte del hombre, que, con su pecado, mereció ser entregado en poder del diablo, que le había vencido mediante la tentación. La

a. Cristo nos libera abriéndonos un camino para que cada uno libremente lo recorramos; también a.3 sol.l.

segunda, por parte de Dios, ofendido por el hombre al pecar, el cual, en virtud de su justicia, dejó al hombre en poder del demonio. La tercera, por parte del mismo diablo, que, con su pésima voluntad, impedía al hombre la consecución de la salvación.

Así pues, en cuanto a lo primero, el hombre quedó libre del poder del diablo por la pasión de Cristo, dado que ésta es causa de la remisión de los pecados, como se ha dicho (a.l). Por lo que se refiere a lo segundo, hay que decir que la pasión de Cristo nos libró del poder del diablo al reconciliarnos con Dios, como luego se dirá (a.4). Y en lo que atañe a lo tercero, la pasión de Cristo nos libró del diablo, porque éste excedió, a la hora de la pasión de Cristo, el límite del poder que Dios le había concedido, maquinando la muerte de Cristo, que no la había merecido, por estar exento de pecado. De donde dice Agustín en XIII *De Trin.*[1]: *El diablo fue vencido por la justicia de Cristo, porque, sin encontrar en él nada digno de muerte, le mató no obstante; y es enteramente justo que los deudores que retenía quedasen libres, al creer en Aquel a quien, sin deuda de ninguna clase, había dado muerte.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** No afirmamos que el diablo tuviese poder sobre los hombres de tal modo que pudiese hacerles daño sin la permisión divina, sino que, con justicia, se le permitía dañar a los hombres, a quienes, mediante la tentación, había inducido a prestarle su consentimiento.

2. *A. la segunda hay que decir.* También ahora puede el diablo, con la permisión de Dios, tentar a los hombres en el espíritu y atormentarles en el cuerpo; pero el hombre tiene a su disposición el remedio de la pasión de Cristo, con el que puede defenderse contra los ataques del enemigo, para no ser arrastrado a la desgracia de la muerte eterna. Y cuantos, antes de la pasión de Cristo, resistían al diablo, podían hacerlo por la fe en la pasión de Cristo; aunque, antes de realizarse la pasión de Cristo, ninguno podía eludir las garras del diablo en un aspecto, en el de no descender al infierno. De éste pueden librarse los hombres después de la pasión de Cristo y en virtud de la misma.

3. *A la tercera hay que decir:* Dios permite al demonio que pueda engañar a los hombres en determinadas personas, tiempos y lugares, de acuerdo con la razón desconocida de sus juicios. Sin embargo, en virtud de la pasión de Cristo, siempre tienen los hombres un remedio preparado para guardarse de las insidias de los demonios, incluso en los tiempos del Anticristo. Pero si algunos descuidan valerse de este remedio, nada pierde la eficacia de la pasión de Cristo.

ARTICULO 3

¿Por la pasión de Cristo fueron librados los hombres de la pena del pecado?

Supra q.48 a.6 ad 3; *In Sent.* 3 d.19 a.3 q.ª 1 y 2; *Expos. super Symb.* a.4

Objeciones por las que parece que los hombres no fueron liberados por la pasión de Cristo de la pena del pecado.

1. La pena principal del pecado es la condenación eterna. Ahora bien, los que estaban condenados en el infierno por sus pecados no fueron librados por la pasión de Cristo, porque *en el infierno no hay redención.* Luego da la impresión de que la pasión de Cristo no liberó a los hombres de la pena.

2. Aún más: a los que son librados del reato de la pena no se les debe imponer pena alguna. Pero a los penitentes se les impone la pena de la satisfacción. Luego, por la pasión de Cristo, no han sido librados los hombres del reato de la pena.

3. Y también: la muerte es pena del pecado, según aquellas palabras de Rom 6,23: *El salario del pecado es la muerte.* Pero todavía después de la pasión de Cristo los hombres se mueren. Luego parece que por la pasión de Cristo no hemos sido librados del reato de la pena.

En cambio está lo que se dice en Is 53,4: *Verdaderamente él tomó nuestras enfermedades y cargó con nuestros dolores.*

Solución. *Hay que decir:* Por la pasión de Cristo hemos sido liberados del reato de la pena, de dos modos. Uno, directamente, en cuanto que la pasión de Cristo fue una satisfacción suficiente y sobreabundante por los pecados de todo el género humano. Y, una vez ofrecida la satisfacción suficiente, desaparece el reato de la pena. Otro, indirectamente, en cuanto que la pasión de

1. C.14: ML 42,1027.

Cristo es causa de la remisión del pecado, en el que se asienta el reato de la pena.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La pasión de Cristo consigue su efecto en aquellos a quienes se aplica por la fe y la caridad y mediante los sacramentos de la fe. Y de ahí que los condenados en el infierno, por no unirse del modo antedicho con la pasión de Cristo, no pueden percibir el efecto de ésta.

2. *A la segunda hay que decir.* Como ya se ha expuesto (a.l ad 4 y 5; 1-2 q.85 a.5 ad 2), para que consigamos el efecto de la pasión de Cristo es necesario que nos configuremos con El. Y nos configuramos con El sacramentalmente en el bautismo, conforme al pasaje de Rom 6,4: *Con Elfuimos sepultados por el bautismo en la muerte.* Por eso no se impone pena alguna satisfactoria a los bautizados, porque, mediante la satisfacción de Cristo, quedan enteramente liberados. Pero, como *Cristo murió una sola vez por nuestros pecados,* según se dice en 1 Pe 3,18, el hombre no puede configurarse una segunda vez con la muerte de Cristo por el sacramento del bautismo. Por este motivo es necesario que quienes, después del bautismo, pecan, se configuren con Cristo paciente mediante alguna penalidad o sufrimiento que deben tolerar en sí mismos. Tal penalidad, a pesar de ser muy inferior a la requerida por el pecado, resulta suficiente por la cooperación de la satisfacción de Cristo.

3. *A. la tercera hay que decir:* La pasión de Cristo produce su efecto en nosotros por cuanto nos incorporamos a El como los miembros a su cabeza, de acuerdo con lo que antes se ha dicho (a.l; q.48 a.l; a.2 ad 1). Pero los miembros deben ser conformes con la cabeza. Y, por tal motivo, como Cristo tuvo primero la gracia en el alma junto con la pasibilidad del cuerpo, y por la pasión llegó a la gloria de la inmortalidad, así también nosotros, que somos sus miembros, somos liberados por su pasión del reato de cualquier pena, pero de modo que, primero, recibimos en el alma *el espíritu de adopción filial* (cf. Rom 8,15), con el que somos destinados a la herencia de la gloria de la inmortalidad, teniendo todavía un cuerpo pasible y mortal. Después, *configurados con los padecimientos y la muerte de Cristo,* somos conducidos a la gloria inmortal, conforme a aquellas palabras del Apóstol en Rom 8,17: *Si hijos, también herederos; herederos de Dios y coherederos con Cristo, a condición de que padezcamos con El, para ser glorificados juntamente con El*[b].

ARTICULO 4

¿Somos reconciliados con Dios mediante la pasión de Cristo?

In Sent. 3 d.19 a.5 q."l; *Expos. super Symb.* a.4

Objeciones por las que parece que la pasión de Cristo no nos reconcilió con Dios.

1. La reconciliación no tiene lugar entre amigos. Pero Dios siempre nos ha amado, según palabras de Sab 11,25: *Amas a todos los seres j no aborreces nada de lo que hiciste.* Luego la pasión de Cristo no nos reconcilió con Dios.

2. Aún más: una misma cosa no puede ser principio y efecto; por lo que la gracia, que es el principio del mérito, no puede ser merecida. Ahora bien, el amor de Dios es el principio de la pasión de Cristo, según aquellas palabras de Jn 3,16: *De taimado amó Dios al mundo, que le dio su Hijo unigénito.* Luego no parece que hayamos sido reconciliados con Dios mediante la pasión de Cristo, de modo que comenzara a amarnos de nuevo.

3. Y también: la pasión de Cristo fue llevada a cabo por los hombres que le mataron, los cuales ofendieron con eso gravemente a Dios. Luego la pasión de Cristo es más bien causa de indignación que de reconciliación con Dios.

En cambio está lo que escribe el Apóstol en Rom 5,10: *Hemos sido reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo.*

Solución. *Hay que decir:* La pasión de Cristo es causa de nuestra reconciliación con Dios, de dos modos: Primero, en cuanto que quita el pecado, por el que los hombres se constituyen en enemigos de Dios, según el pasaje de Sab 14,9: *Dios aborrece por igual al impío y a su impiedad;* y en Sal 5,7 se dice: *Odias a todos los que obran la iniquidad.*

b. Los frutos de la Pasión llegan a los hombres mediante los sacramentos; también sol.3 y a.l, sol.4; q.52,8 sol.2. Será una idea fundamental para el estudio de los sacramentos (q.60, intr.).

Segundo, en cuanto que es para Dios un sacrificio gratísimo. Es un efecto propio del sacrificio el de aplacar a Dios, como acontece con el hombre que perdona la ofensa cometida contra él, en atención a un obsequio que se le hace. Por esto se dice en 1 Sam 26,19: *Si es el Señor quien te excita contra mí, que El reciba el olor de una ofrenda.* Y, de igual modo, fue un bien tan grande el que Cristo padeciese voluntariamente que, por causa de este bien hallado en la naturaleza humana, Dios se aplacó en relación con todas las ofensas del género humano, en cuanto a aquellos que están unidos a Cristo paciente en el modo antedicho (a.l ad 4; a.3 ad 1; q.48 a.6 ad 2).

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir* Dios ama a todos los hombres por razón de la naturaleza, que El mismo ha creado. Pero los aborrece por razón de los pecados que cometen contra El, según el pasaje de Eclo 12,3: *El Altísimo odia a los pecadores.*

2. *A. la segunda hay que decir:* No se dice que Cristo nos haya reconciliado con Dios como si éste comenzase a amarnos de nuevo, puesto que en Jer 31,3 está escrito: *Con amor eterno te he amado.* Se dice eso porque, mediante la pasión de Cristo, fue suprimida la causa del odio, sea por la purificación del pecado, sea por la compensación de un bien más aceptable[c].

3. *A. la tercera hay que decir:* Así como fueron hombres los que mataron a Cristo, así también lo fue Cristo, que sufrió la muerte. Pero la caridad de Cristo paciente fue mayor que la iniquidad de quienes le mataron. Y, por tal motivo, la pasión de Cristo tuvo más poder para reconciliar a todo el género humano con Dios que para provocarle a la ira.

ARTICULO 5

¿Con su pasión nos abrió Cristo las puertas del cielo?

Supra q.39 a.5 ad 3; *In Sent.* 3 d.18 a.6 q.ªᵉ2 y 3; d.22 q.3 a.l ad 4; *In Sent.* 4 d.4 q.2 a.2 q."6; *Expos. super Symb.* a.4

Objeciones por las que parece que Cristo no nos abrió con su pasión las puertas del cielo.

1. En Prov 11,18 se dice: *El que siembra justicia, tendrá su salario verdadero.* Pero el salario de la justicia es la entrada en el reino de los cielos. Parece, por consiguiente, que los santos padres, que practicaron las obras de la justicia, consiguieron fielmente la entrada en el reino de los cielos, incluso sin la pasión de Cristo. Luego ésta no fue causa de la apertura de las puertas del reino de los cielos.

2. Aún más: antes de tener lugar la pasión de Cristo, Elias fue arrebatado al cielo, como se escribe en 2 Re 2,11. Ahora bien, el efecto no precede a la causa. Luego parece que la apertura de las puertas del reino celestial no es efecto de la pasión de Cristo.

3. Y también: como se lee en Mt 3,16, una vez que Cristo fue bautizado, *se le abrieron los cielos.* Pero el bautismo precedió a la pasión. Luego la apertura de los cielos no es efecto de la pasión de Cristo.

4. Por último: en Miq 2,13 se dice: *El que abre camino, sube delante de ellos.* Pero no parece que abrir el camino del cielo sea distinto de abrir las puertas del mismo. Luego da la impresión de que las puertas del cielo nos fueron franqueadas no por la pasión de Cristo, sino por su ascensión.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Heb 10,19: *Tenemos plena confianza para entrar en el santuario,* es decir, en el cielo, *en virtud de la sangre de Cristo.*

Solución. *Hay que decir:* La clausura de las puertas es un obstáculo que impide al hombre la entrada. Y los hombres no tenían acceso al reino de los cielos por causa del pecado, porque, como se dice en Is 35,8, *aquella vía se llamará santa, y lo manchado no pasará por ella.* Pero el pecado que impide entrar en el reino de los cielos es doble. Uno, el común a toda la raza humana, que es el pecado del primer padre. Y tal pecado impedía al hombre la entrada en el reino de los cielos; por lo cual se lee en Gen 3,24 que, después del pecado del primer hombre, *Dios puso un querubín, con una espada de llama vibrante, para guardar el camino del árbol de la vida.* Otro, el pecado especial de cada persona, que cada hombre comete con sus propios actos.

Por la pasión de Cristo hemos sido librados no sólo del pecado común a toda la

c. Muriendo con amor, Cristo no hace que Dios nos ame de nuevo, pues siempre nos ama, sino que quita en la humanidad la cerrazón egoísta que impide la eficacia del amor divino.

raza humana, lo mismo cuanto a la culpa que cuanto al reato de la pena, al pagar Cristo el precio por nosotros, sino también de los pecados propios de los que participan de su pasión por la fe y la caridad y por los sacramentos de la fe. Y por este motivo, mediante la pasión de Cristo, nos fue abierta la puerta del reino celestial. Y esto es lo que dice el Apóstol en Heb 9,11-12: *Cristo, constituido Pontífice de los bienes futuros, penetró una felpara siempre en el santuario con su propia sangre, consiguiendo una redención eterna.* Esto se encuentra figurado en Núm 35,25ss, donde se dice que el homicida *permanecerá allí,* esto es, en la ciudad de refugio, *hasta la muerte del sumo sacerdote, que fue ungido con el óleo santo;* muerto aquél, podrá regresar a su casa.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Los santos padres, practicando la justicia, merecieron la entrada en el reino de los cielos por la fe en la pasión de Cristo, conforme a aquellas palabras de Heb 11,33: *Los santos, por la fe, subyugaron reinos, practicaron la justicia;* por ésta, cada uno se purificaba del pecado en lo que atañe a la pureza personal. Pero ni la fe ni la justicia de ninguno de ellos era suficiente para apartar el obstáculo que provenía del reato de toda la naturaleza humana. Tal obstáculo fue quitado por el precio de la sangre de Cristo. Y, por este motivo, nadie podía entrar en el reino de los cielos para alcanzar la bienaventuranza eterna, que consiste en el goce pleno de Dios.

2. *A. la segunda hay que decir:* Elias fue arrebatado al cielo aéreo; no al cielo empíreo, que es el lugar de los bienaventurados. Y, del mismo modo, tampoco lo fue Enoc, sino que fue llevado al paraíso terrenal, donde, junto con Elias, se cree que vive hasta que se produzca la venida del Anticristo.

3. *A la tercera hay que decir.* Como antes se ha expuesto (q.39 a.5), cuando Cristo fue bautizado, se abrieron los cielos, no para el mismo Cristo, que siempre los tuvo abiertos, sino para dar a entender que el cielo se abre para los bautizados por el bautismo de Cristo, que recibe la eficacia de su pasión.

4. *A la cuarta hay que decir:* Cristo nos mereció con su pasión la entrada en el reino de los cielos, y apartó el obstáculo; pero con su ascensión vino a ponernos en posesión del reino celestial. Y por eso se dice que *abrió el camino, subiendo delante de nosotros.*

2. *Ep.* 118c.3: ML 33,459.

ARTICULO 6

¿Con su pasión mereció Cristo ser exaltado?

Supra q.19 a.3; q.46 a.1; *infra* q.54 a.2; q.59 a.3; *In Sent.* 3 d.18 a.4 q.ª3; *De verít.* q.26 a.6 ad 21; *Compend. theol.* c.240

Objeciones por las que parece que Cristo no mereció ser exaltado con su pasión.

1. Así como el conocimiento de la verdad es propio de Dios, así también lo es la excelencia, según aquellas palabras de Sal 112,4: *El Señor es excelso sobre todos los pueblos, y su gloria es más alta que los cielos.* Pero Cristo, en cuanto hombre, conoció toda verdad, no por mérito alguno precedente, sino en virtud de la misma unión entre Dios y el hombre, conforme al pasaje de Jn 1,14: *Vimos su gloria, como la del Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad.* Luego tampoco obtuvo la exaltación por el mérito de la pasión, sino únicamente por esa unión.

2. Aún más: Cristo, desde el primer instante de su concepción, mereció para sí, como antes se ha expuesto (q.34 a.3). Pero su caridad no fue mayor a la hora de la pasión que antes. Por consiguiente, siendo la caridad el principio del mérito, parece que no mereció más su exaltación por medio de la pasión que antes.

3. Y también: la gloria del cuerpo es resultado de la gloria del alma, como dice Agustín en la Epístola *Ad Dioscorum*[2]. Pero Cristo no mereció por su pasión la exaltación en cuanto a la gloria del alma, porque su alma fue bienaventurada desde el primer instante de su concepción. Luego tampoco mereció, por la pasión, la exaltación en cuanto a la gloria del cuerpo.

En cambio está lo que se dice en Flp 2,8-9: *Se hizo obediente hasta la muerte,y muerte de cruz por lo cual Dios también le exaltó.*

Solución. *Hay que decir:* El mérito supone cierta igualdad de justicia; por ello dice el Apóstol en Rom 4,4: *Al que trabaja, el salaría se le computa como deuda.* Ahora bien, cuando alguno, por un injusto deseo, se atribuye más de lo que le es debido, resulta justo que se le prive de lo que le era debido; por ejemplo, como cuando se dice en Ex 22,1: *Si alguno roba una oveja, devolverá cuatro.* Y esto se llama merecer, en cuanto que, de ese modo, es castigada su perversa voluntad. Y, de la misma manera, cuando alguno, por su justa voluntad, se priva de algo que debía

tener, merece que se le añada algo como recompensa de su voluntad justa. Y de ahí que, en Le 14,11, se diga: *El que se humilla será exaltado.*

Ahora bien, Cristo en su pasión se humilló por debajo de su dignidad, en cuatro campos: Primero, en cuanto a la pasión y a la muerte, de las que no era deudor. Segundo, en cuanto al lugar, porque su cuerpo fue puesto en el sepulcro, y su alma en el infierno. Tercero, en cuanto a la confusión y las injurias que soportó. Cuarto, por haber sido entregado a los poderes humanos, tal como él se lo dijo a Pilato, en Jn 19,11: *No tendrías poder sobre mí si no te hubiera sido dado de lo alto.*

Y por eso, con su pasión, mereció la exaltación también en cuatro campos: Primero, en cuanto a la resurrección gloriosa. Por eso se dice en Sal 138,2: *Tú conociste mi asiento,* esto es, la humillación de mi pasión [3], *y mi resurrección.* Segundo, en cuanto a la ascensión al cielo. Por esto se dice en Ef 4,9-10: *Primero descendió a las partes bajas de la tierra, pues el que bajó es el mismo que subió sobre todos los cielos.* Tercero, en cuanto a sentarse a la derecha del Padre, y en cuanto a la manifestación de su divinidad, conforme a aquellas palabras de Is 52,13-14: *Será ensalmado y elevado y puesto muy alto; como de él se pasmaron muchos, así de poco glorioso será su aspecto entre los hombres.* Y en Flp 2,8-9 está escrito: *Se hizo obediente hasta la muerte, y muerte de cruz por lo cual Dios le exaltó, y le dio el nombre sobre todo nombre,* esto es, el que todos le llamen Dios, y el que todos le rindan reverencia como a Dios. Esto es lo que se añade en el v.10: *Para que al nombre de Jesús se doble toda rodilla en el cielo, en la tierra y en los infiernos.* Cuarto, en cuanto a la potestad de juzgar, pues en Job 36,17 se dice: *Tu causa ha sido jugada como la de un impío; recibirás el juicio y la causa* [d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El principio del mérito está en el alma; pero el cuerpo es el instrumento del acto meritorio. Y, por este motivo, la perfección del alma de Cristo, que fue el principio de su mérito, no debió ser adquirida en El por vía de mérito, como aconteció con la perfección del cuerpo, que estuvo sujeto a la pasión y que, por esto, fue el instrumento del mismo mérito.

2. *A. la segunda hay que decir:* Por los primeros merecimientos, Cristo mereció la exaltación por parte de su alma, cuya voluntad estaba informada por la caridad y por las demás virtudes. Pero por la pasión mereció su exaltación, a modo de recompensa, incluso por parte del cuerpo, puesto que es justo que el cuerpo, sometido a la pasión por caridad, recibiese la recompensa en la gloria.

3. *A. la tercera hay que decir:* Por cierta disposición divina aconteció en Cristo que la gloria de su alma, antes de la pasión, no redundase en su cuerpo, con el fin de que lograse la gloria del cuerpo de un modo más honroso, cuando la mereciese por medio de la pasión. En cambio, no convenía diferir la gloria del alma, porque ésta estaba unida inmediatamente al Verbo, por lo que resultaba conveniente que fuese saturada de gloria por el propio Verbo. Pero el cuerpo estaba unido al Verbo por medio del alma.

3. *G/ossa inferí.* (III, 291 v); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1212.

d. Resurrección, ascensión, sesión a la derecha del Padre, juicio en poder, son distintos aspectos de la única exaltación del Crucificado.

CUESTIÓN 50

Sobre la muerte de Cristo

Viene a continuación el tema de la muerte de Cristo.

Y sobre esto se plantean seis preguntas:

1. ¿Fue conveniente que Cristo muriese?—2. ¿Se rompió la unión de la divinidad con el cuerpo a causa de la muerte?—3. ¿Se quebró la unión entre la divinidad y el alma?—4. ¿Cristo siguió siendo hombre durante los tres días de su muerte?—5. ¿Fue su cuerpo numéricamente el mismo, vivo y muerto?—6. ¿Hizo algo su muerte en favor de nuestra salvación?

ARTICULO 1

¿Fue conveniente que Cristo muriese?

Infra q.52 a.l; *In Sent.* 3 d.20 a.3; *Cont. Gentes* 4,55; *De raí.Jid.* c.7; *Quodl.* 2 q.l a.2; *Competid, theol.* c.227

Objeciones por las que parece no haber sido conveniente que Cristo muriese.

1. Lo que es primer principio en un género de cosas, no se dispone por lo que le es contrario; el fuego, por ejemplo, que es principio de calor, nunca puede ser frío. Pero el Hijo de Dios es el principio y la fuente de toda vida, según aquellas palabras de Sal 35,10: *En ti está la fuente de la vida.* Luego parece no haber sido conveniente que Cristo muriese.

2. Aún más: el defecto de la muerte es mayor que el de la enfermedad, porque la enfermedad acarrea la muerte. Ahora bien, no fue conveniente que Cristo padeciese enfermedad alguna, como dice el Crisóstomo '. Luego tampoco fue conveniente que Cristo muriese.

3. Y también: el Señor dice en Jn 10,10: *Yo he venido para que tengan vida, y para que la tengan en abundancia.* Pero un opuesto no conduce a otro opuesto. Luego parece que no fue conveniente que Cristo muriese.

En cambio está lo que se lee en Jn 11,50: *Es conveniente que muera un solo hombre por el pueblo, para que no perezca toda la nación.* Esto lo dijo Caifas proícticamente, como lo atestigua el Evangelista (v.51).

Solución. *Hay que decir:* Fue conveniente que Cristo muriese. Primero, para satisfacer por el género humano, que había sido condenado a muerte a causa del pecado, conforme al pasaje de Gen 2,17: *Cualquier día que comáis de él, ciertamente moriréis.* Y es un modo provechoso de satisfacer por otro el someterse a la pena que ese tal mereció. Y, por ese motivo, Cristo quiso morir para satisfacer por nosotros con su muerte, según aquellas palabras de 1 Pe 3,18: *Cristo murió una vezpor nuestros pecados.*

Segundo, para demostrar la verdad de la naturaleza que había tomado. Porque, como dice Eusebio [2], de otro modo, *si después de haber vivido con los hombres, hubiera desaparecido súbitamente, rehuyendo la muerte, todos le habrían comparado con un fantasma".*

Tercero, para que al morir él, nos librase del temor de la muerte. Por eso se dice en Heb 2,14-15: *Participó de la carne y de la sangre para destruir, mediante la muerte, al que tenía el imperio de la muerte, y para librar a aquellos que, por el temor de la muerte, estaban sujetos de por vida a servidumbre.*

Cuarto, para que, muriendo corporalmente, *a semejanza del pecado,* esto es, al castigo por el pecado, nos diese ejemplo de morir espiritualmente al pecado. Por esto se dice en Rom 6,10-11: *Porque, muriendo, murió una vez al pecado; pero, viviendo, vive para Dios. A.SÍ pues, también vosotros haced cuenta de que estáis muertos al pecado, pero vivos para Dios.*

Quinto, para que, resucitando de entre los muertos, demostrase el poder con que

1. Cf. ATANASIO, *Orat. de Imam. Verbin.22:* MG 25,136. Cf. *supra* q.46 a.3 ad 2. 2. *De laudibiis Constantini* c.15: MG 20,1413.

a. La muerte de Cristo es la consecuencia de una encarnación verdadera en un mundo marcado por las fuerzas del mal.

venció a la muerte, y nos diese a nosotros la esperanza de resucitar de entre los muertos. Por esto dice el Apóstol en 1 Cor 15,12: *Si de Cristo se predica que resucitó de entre los muertos, ¿cómo algunos de entre vosotros dicen que no habrá resurrección de los muertos?*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Cristo es la fuente de la vida en cuanto Dios, pero no en cuanto hombre. Y murió no en cuanto Dios, sino en cuanto hombre. De ahí que diga Agustín en *Contra Feliríanumz: Lejos de nosotros pensar que Cristo sufrió la muerte de modo que, siendo El la vida, haya perdido la vida. De haber sido esto así, se hubiera secado la fuente de la vida. Experimentó, pues, la muerte por participación de la condición humana, que voluntariamente había tomado; pero no perdió el poder de la naturaleza, por el que da vida a todas las cosas.*

2. *A la segunda hay que decir:* Cristo no padeció la muerte originada por la enfermedad, para no dar la impresión de que moría por necesidad a causa de la flaqueza de la naturaleza. Pero sufrió la muerte traída desde el exterior, ofreciéndose a ella espontáneamente, para demostrar que su muerte era voluntaria.

3. *A. la tercera hay que decir.* Un opuesto, de suyo, no conduce a otro opuesto; pero alguna vez acontece eso accidentalmente, como lo frío, alguna vez, produce accidentalmente calor. Y de esta manera, Cristo, mediante su muerte, nos condujo a la vida, porque con su muerte destruyó la nuestra, al modo en que quien sufre un castigo por otra persona, le libra de tal castigo.

ARTICULO 2

¿En la muerte de Cristo se separó la divinidad de su cuerpo?

Infra q.53 a.l ad 2; /« *Sent.* 3 d.2 q.2 a.l q.[a]l ad 1 et 2; q."3 ad 4; a.3 q.[a]2 ad 1; d.21 q.l a.l q.[a]l; *De spirit. creat.* a.3 ad 5; *Quodl.* 2 q.l a.l

Objeciones por las que parece que, en la muerte de Cristo, la divinidad se separó del cuerpo.

1. Como se lee en Mt 27,46, el Señor, colgado en la cruz, exclamó: *¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?* Exponiéndolo, comenta Ambrosio [4]: *El hombre que está a punto de morir clama por la separación de la divinidad. Porque, estando la divinidad exenta de la muerte, ésta no podía producirse allí a no ser que se alejase la vida, pues la divinidad es la vida.* Y así da la impresión de que, en la muerte de Cristo, la divinidad se separó del cuerpo.

2. Aún más: quitado el medio, los extremos quedan separados. Ahora bien, la divinidad estaba unida al cuerpo mediante el alma, como antes se ha expuesto (q.6 a.l). Luego parece que, habiéndose separado el alma del cuerpo en la muerte de Cristo, la divinidad quedó, por consiguiente, separada del cuerpo.

3. Y también: la virtud vivificadora de Dios es mayor que la del alma. Pero el cuerpo no podía morir sin la separación del alma. Luego da la impresión de que menos podía morir sin la separación de la divinidad.

En cambio está que lo que pertenece a la naturaleza humana no se predica del Hijo de Dios si no es por razón de la unión, como antes se ha explicado (q.l6 a.4 y 5). Pero del Hijo de Dios se predica lo que conviene al cuerpo de Cristo después de la muerte, como es manifiesto por el Símbolo de la Fe, en el que se dice que *el Hijo de Dios fue concebido y nació de la Virgen, que padeció, murió y fue sepultado.* Luego el cuerpo de Cristo no fue separado de la divinidad durante la muerte.

Solución. *Hay que decir:* Lo que se concede por gracia de Dios no se quita nunca sin que intervenga la culpa; por esto se dice en Rom 11,29 que *los dones y la vocación de Dios son sin arrepentimiento.* Pero mucho mayor es la gracia de la unión, por la que la divinidad se unió al cuerpo de Cristo en la propia persona, que la gracia de adopción, por la cual son santificados los demás; y es también más permanente por razón de su propia naturaleza, porque esta gracia se ordena a la unión personal, mientras que la gracia de la adopción se ordena a una cierta unión amorosa. Y, no obstante, sabemos que la gracia de la adopción nunca se pierde sin culpa. Por consiguiente, al no existir en Cristo pecado de ninguna clase, fue imposible que se deshiciese la unión de la divinidad con el cuerpo. Y por tanto, así como antes de la muerte el cuerpo de Cristo estuvo unido personal e hipostáticamente al Verbo de Dios, así también permaneció unido después de la muerte, de suerte que no fuese distinta la hipóstasis del Verbo de

3. VIGILIO TAPSENSE, *De unit. Trin.* c.20: ML 62,348, o c.14: ML 42,1169. 4. L.10: ML 15,1929.

Dios y la del cuerpo de Cristo después de la muerte, como escribe el Damasceno en el libro III[5].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Tal abandono no debe relacionarse con la ruptura de la unión personal, sino con el hecho de que el Padre le expuso a la pasión. Por eso, *abandonar* no significa allí otra cosa que no proteger de los perseguidores.

O dice que está abandonado respecto de aquella oración formulada por él: *Padre, si es posible, pase de mí este cáliz* (Mt 26,39), como lo expone Agustín, en el libro *De Gratia Novi Testamentiz.*

2. *A la segunda hay que decir:* Se afirma que el Verbo de Dios se unió al cuerpo mediante el alma en cuanto que, por mecíio del alma, aquél pertenece a la naturaleza humana, que el Hijo de Dios intentaba tomar; pero no en el sentido de que el alma sea como el medio que liga los extremos unidos. El cuerpo recibe del alma el pertenecer a la naturaleza humana, incluso después que el alma se separa de él, es a saber: en cuanto que en el cuerpo muerto persiste, por una disposición divina, cierta ordenación a la resurrección. Y, por tal motivo, no se suprime la unión de la divinidad con el cuerpo.

3. *A la tercera hay que decir.* El alma tiene la virtud de vivificar como principio formal. Y por eso, estando ella presente y unida en cuanto forma, es necesario que el cuerpo esté vivo. Pero la divinidad no tiene la virtud de vivificar en cuanto principio formal, sino como causa eficiente, porque no puede ser forma del cuerpo. Y, por tal motivo, no es necesario que, permaneciendo la unión de la divinidad con el cuerpo, éste esté vivo, porque Dios no obra por necesidad, sino por voluntad.

ARTICULO 3

¿En la muerte de Cristo se produjo la separación entre la divinidady el alma?

In Sent. 3 d.21 q.l a.l q."2; a.2 q."3 ad 3; *Quodl.* 2 q.l a.l

Objeciones por las que parece que, en la muerte de Cristo, hubo separación entre la divinidad y el alma.

1. El Señor dice, en Jn 10,18: *Nadie me quita el alma, sino queyo la doy, y de nuevo la tomo.* Ahora bien, no parece que el cuerpo pueda entregar el alma, separándola de sí mismo, porque el alma no está sujeta al poder del cuerpo, sino más bien al contrario. Y así da la impresión de que es a Cristo, en cuanto Verbo de Dios, a quien compete entregar su propia alma. Luego el alma se separó de la divinidad por la muerte.

2. Aún más: dice Atanasio[7]: *Maldito quien no confiesa que todo el hombre que asumió el Hijo de Dios, tomado o liberado de nuevo, resucitó al tercer día de entre los muertos.* Pero todo el hombre no pudo ser tomado de nuevo a no ser que el hombre entero haya estado separado alguna vez del Verbo, pues el hombre completo se compone de cuerpo y alma. Luego alguna vez se produjo la separación de la divinidad tanto respecto del cuerpo como respecto del alma.

3. Y también: el Hijo de Dios se llama hombre por causa de su unión con el hombre completo. Por consiguiente, si rota la unión entre el alma y el cuerpo por causa de la muerte, el Verbo de Dios continuó unido al alma, se seguiría que podría decirse con verdad que el Hijo de Dios era el alma. Pero esto es falso, porque, al ser el alma la forma del cuerpo, se seguiría que el Verbo de Dios sería la forma del cuerpo, lo cual es imposible. Luego en la muerte de Cristo el alma estuvo separada del Verbo de Dios.

4. Por último: el alma y el cuerpo, cuando están separados uno del otro, no son una hipóstasis sino dos. En consecuencia, si el Verbo de Dios permaneció unido tanto al alma como al cuerpo de Cristo cuando estaban separados uno del otro por la muerte del propio Cristo, parece seguirse que el Verbo de Dios, durante la muerte de Cristo, tuvo dos hipóstasis. Y esto es inadmisible. Luego, después de la muerte de Cristo, su alma no permaneció unida al Verbo.

En cambio está lo que escribe el Damasceno, en el libro III[8]: *Aunque Cristo murió en cuanto hombre, y su alma santísima se separó de su cuerpo inmaculado, la divinidad se mantuvo inseparable de una y otro, es decir, del alma y del cuerpo.*

Solución. *Hay que decir:* El alma se unió al Verbo de Dios de manera más inmediata y primero que el cuerpo, puesto que el cuerpo se unió al Verbo de Dios mediante

5. *De Fide Orth.* c.27: MG 94,1097. 6. Ep.140 *Ad Honorat.* c.6: ML 33,544. 7. VIGILIO TAPSENSE, *De Trin.* 1.6: ML 62,280. 8. *De Fide Orth. c.27:* MG 94,1097.

el alma, como antes se ha dicho (q.6 a.l). Por consiguiente, no habiéndose separado el Verbo de Dios del cuerpo en la muerte, mucho menos se separó del alma. Por lo cual, así como del Hijo de Dios se predica lo que conviene al cuerpo separado del alma, a saber, el ser sepultado, así también se dice de El, en el *Símbolo*[9], que *descendió a los infiernos,* porque su alma, separada del cuerpo, descendió a los infiernos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* Agustín[10], exponiendo el pasaje de Juan, trata de investigar, puesto que Cristo es *el Verbo, el alma y la carne, si entrega el alma por ser Verbo, o por ser alma, o por ser carne.* Y comenta que *si dijéramos que el Verbo de Dios entregó el alma, se seguiría que aquella alma estuvo alguna vez separada del Verbo. Eso es falso, porque la muerte separó el cuerpo del alma, pero no afirmo que el alma se haya separado del Verbo. Si dijéramos que la propia alma se entrega, se seguiría que el alma se separa de sí misma, lo que resulta absurdísimo.* Queda, pues, que sea *la propia carne la que entrega su alma* (es decir, su vida) *y la que de nuevo la toma, no por su propio poder, sino por el poder del Verbo que habita en la carne;* porque, como antes se ha dicho (a.2), la divinidad del Verbo no se separó del cuerpo por la muerte.

2. *A la segunda hay que decir:* En las palabras citadas no quiso decir Atanasio que haya sido tomado de nuevo todo el hombre, esto es, todas sus partes, como si el Verbo hubiera dejado, por la muerte, las partes de la naturaleza humana. Intenta decir, en cambio, que la totalidad de la naturaleza asumida fue de nuevo reconstituida en la resurrección por la reiterada unión del alma y el cuerpo.

3. *A. la tercera hay que decir:* El Verbo de Dios, por causa de la unión con la naturaleza humana, no se llama naturaleza humana, sino que se llama *hombre*, que equivale al *que tiene naturaleza humana.* Pero el alma y el cuerpo son las partes esenciales de la naturaleza humana. De ahí que, por la unión del Verbo con una y otro, no se siga que el Verbo de Dios sea alma o cuerpo, sino que es *el que tiene alma* o *cuerpo.*

4. *A. la cuarta hay que decir:* Como escribe el Damasceno, en el libro III[n], *por haberse separado el alma del cuerpo en la muerte de Cristo, no se dividió una hipóstasis en dos. Tanto el cuerpo como el alma tuvieron la existencia, desde el principio, por la hipóstasis del Verbo bajo el mismo aspecto; y en la muerte, separados entre sí, continuaron teniendo cada uno la única hipóstasis del Verbo. Por lo cual la hipóstasis única del Verbo fue la hipóstasis del Verbo, del alma y del cuerpo. Jamás ni el alma ni el cuerpo tuvieron una hipóstasis propia, fuera de la hipóstasis del Verbo. Siempre, pues, hubo una sola hipóstasis; y nunca dos.*

ARTICULO 4

¿Fue Cristo hombre durante los tres días de su muerte?

In Sent. 3 d.22 q.l *n.\; Quodl. 2* q.l *n.\; Quodl.* 3 q.2 a.2; *Competid, theol.* c.229

Objeciones por las que parece que Cristo fue hombre durante los tres días de su muerte.

1. Dice Agustín, en I *De Trin.* [n]*: Aquella unión fue de tal naturaleza que a Dios lo hacía hombre y al hombre lo hacía Dios.* Pero esa unión no cesó con la muerte. Luego parece que con la muerte no dejó de ser hombre.

2. Aún más: dice el Filósofo, en IX *Ethic.* [13], que *cada hombre es su entendimiento.* Por lo que también nosotros, dirigiéndonos al alma de Pedro, después de la muerte de éste, decimos: *San Pedro, ruega por nosotros.* Ahora bien, después de la muerte, el Hijo de Dios no se separó del alma intelectual. Luego durante esos tres días el Hijo de Dios fue hombre.

3. Y también: todo sacerdote es hombre. Pero durante los tres días de la muerte Cristo continuó siendo sacerdote, pues, en caso contrario, no hubiera sido verdad lo que se dice en Sal 109,4: *Tú eres sacerdote eterno.* Luego Cristo fue hombre durante esos tres días.

En cambio está que, cuando se suprime lo superior, queda suprimido lo inferior. Pero lo vivo, o animado, es superior a lo animal y al hombre, porque animal es la sustancia animada sensible. Pero durante aquellos tres días de la muerte el cuerpo de Cristo no fue vivo ni animado. Luego no fue hombre.

Solución. *Hay que decir:* Es artículo de fe que Cristo murió verdaderamente. Por tan-

9. *Symb. Apost.* (Dz 6). 10. *In loann.* 10,18 tract.47: ML 35,1737. 11. *De Fide Orth.* c.27: MG 94,1097. 12. C.13: ML 42,840. 13. C.4 n.3 (BK llóóalT); S. TH., lect.4; c.8 n.6 (BK 1168b35); S. TH., lect.9.

to, afirmar algo que destruya la muerte de Cristo, es un error contra la fe. Por esto se dice en la *Epístola Sinodal* de Cirilo [14]: *Si alguno no confiesa que el Verbo de Dios padeció en la carne, fue crucificado en la carne y experimentó la muerte en la carne, sea anatema.* Ahora bien, la muerte verdadera del hombre o del animal incluye que, a causa de la muerte, dejen de ser hombre o animal, porque la muerte del hombre o del animal proviene de la separación del alma que completa la noción de animal o de hombre. Y, por este motivo, decir que Cristo fue hombre durante los tres días de su muerte es falso, sencilla y absolutamente hablando. Puede decirse, sin embargo, que Cristo, en esos tres días, fue *hombre muerto.*

No obstante, algunos[15] han sostenido que Cristo, en esos tres días, fue hombre, profiriendo palabras erróneas sin duda, pero sin sentir erróneamente en la fe; tal, por ejemplo, Hugo de San Víctor[16], el cual decía que Cristo fue hombre durante los tres días de su muerte, porque sostenía que el alma es el hombre, lo que es falso, como se ha demostrado en la *Primera Parte* (q.75 a.4).

También el Maestro de las *Sentencias,* en la distinción 22 [17] del libro III, afirmó que Cristo fue hombre durante los tres días de su muerte, porque creyó que la unión del alma con el cuerpo no era esencial al concepto de hombre, sino que, para que una cosa sea hombre, basta con que tenga alma humana y cuerpo, ya unidos, ya separados. Esto es también falso por lo expuesto en la *Primera Parte* (q.76 a.l), y por lo dicho acerca del modo de la unión (q.2 a.5).

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** El Verbo de Dios tomó el alma y el cuerpo unidos; y por eso, tal toma hizo a Dios hombre y al hombre Dios. Por consiguiente, esa toma no cesó por la separación del Verbo respecto del alma o del cuerpo; cesó, sin embargo, la unión entre el cuerpo y el alma.

2. *A la segunda hay que decir:* Se afirma que el hombre es su entendimiento, no porque el entendimiento sea el hombre completo sino porque el entendimiento es la parte más noble del hombre, dándose en él virtualmente toda disposición del hombre; como si al gobernador de una ciudad se le llama la ciudad entera, porque en él se halla todo lo referente al gobierno de la ciudad.

3. *A la tercera hay que decir:* El ser sacerdote le conviene al hombre por razón del alma, en la que se asienta el carácter del orden. Por eso, el hombre no pierde el orden sacerdotal por la muerte. Y mucho menos lo pierde Cristo, que es el origen de todo sacerdocio.

ARTICULO 5

¿El cuerpo de Cristo vivo y muerto, fue numéricamente el mismo? [b]

Quodl. 2 q.l *n.\;Quodl.* 3 q.2 a.2 ad *\\Quodl.* 4 q.5 a.único

Objeciones por las que parece que el cuerpo de Cristo vivo y muerto no fue numéricamente el mismo.

1. Cristo murió verdaderamente, como mueren los demás hombres. Pero el cuerpo de cualquier otro hombre no es en absoluto numéricamente el mismo, muerto y vivo, porque se distinguen con una esencial diferencia. Luego tampoco el cuerpo de Cristo es en absoluto numéricamente el mismo, muerto y vivo.

2. Aún más: según el Filósofo, en V *Metaphys.* [18], las cosas específicamente distintas, lo son también numéricamente. Ahora bien, el cuerpo de Cristo, vivo y muerto, fue específicamente distinto, porque el ojo o el cuerpo de un muerto no se llaman tales sino equívocamente, como es manifiesto por el Filósofo, tanto en II *De anima* [19] como en VII *Metaphys.* [20]. Luego el cuerpo de Cristo no fue en absoluto numéricamente el mismo, muerto y vivo.

14. Ep.17 *AdNestorium* anath.12: MG 77,121; en el *Concilio de Efeso,* P.I c.26 (MANSí 4,1084; Dz 124); o también en la traducción de MARIO MERCATOR: ML 48,841. 15. Véase también sobre este problema GUILLERMO ALTISIODORENSE, *Summa Áurea,* P.3 tr.l c.9 q.l (120vb). 16. *De Sacram.* 1.2 p.l c.ll: ML 176,401; especialmente 406 y 408. 17. C.l (QR 11,650). 18. L.4 c.6 n.15 (BK 1016b36); S. TH., 1.5 lect.8. 19. C.l n.9 (BK 412b20); S. TH., lect.2. 20. L.6 c.10 n.ll (BK 1035b25); S. TH., 1.7 lect.10.

b. Dejando ahora las discusiones que suscitó el tema en la universidad de París por los años 1269-1272, es fundamental asegurar la identidad del cuerpo de Cristo que vivió en Palestina, murió en la cruz y fue resucitado (a.2 «en cambio»).

3. Y también: la muerte es una corrupción. Pero lo que experimenta una corrupción sustancial, después de corrompido, ya no existe, porque la corrupción es *el cambio del ser al no ser.* Por consiguiente, el cuerpo de Cristo, una vez que murió, no siguió siendo numéricamente el mismo, por ser la muerte una corrupción sustancial.

En cambio está lo que dice Atanasio, en la Epístola *Ad Epictetum*[2]*z: El cuerpo que fue circuncidado, el que bebía, comía y trabajaba, y el que fue clavado en la cruz era el Verbo de Dios impasible e incorpóreo; este cuerpo fue puesto en el sepulcro.* Ahora bien, el cuerpo vivo de Cristo fue circuncidado y clavado en la cruz; y el cuerpo muerto de Cristo fue puesto en el sepulcro. Luego este mismo cuerpo es el que estuvo vivo y el que murió.

Solución. *Hay que decir:* La expresión *puramente (simpliciter)* puede entenderse en dos sentidos: Uno, de manera que *puramente (simpliciter)* es lo mismo que *absolutamente,* como *se dice puramente (simpliciter) lo que se dice sin aditamento alguno,* como escribe el Filósofo[22]. Y, de este modo, el cuerpo de Cristo muerto y vivo fue puramente *(simpliciter)* el mismo numéricamente. Pues se dice que una cosa es puramente la misma numéricamente porque es la misma por razón del supuesto. Pero el cuerpo de Cristo, vivo y muerto, fue el mismo por razón del supuesto; porque, vivo y muerto, no tuvo otra hipóstasis que la hipóstasis del Verbo de Dios, como arriba se ha dicho (a.2). Y en este sentido habla Atanasio en el escrito alegado[23].

Otro, de manera que *puramente (simpliciter)* resulta lo mismo que *del todo* o *totalmente.* Y, de esta manera, el cuerpo de Cristo muerto y vivo no fue puramente *(simpliciter)* el mismo numéricamente. Porque no fue totalmente el mismo, ya que la vida, por ser algo que pertenece a la esencia del cuerpo vivo, es un predicado esencial, no accidental. De donde se sigue que el cuerpo que deja de ser vivo, no continúa siendo totalmente el mismo.

Si se dijese que el cuerpo muerto de Cristo continuaba siendo totalmente el mismo, se seguiría que no había experimentado la corrupción, entendiendo por ésta la corrupción de la muerte. Lo cual es la herejía de los Gayanistas, como dice Isidoro[24], y como se contiene en los *Decretos* XXIV, q.3[25]. Y el Damasceno indica, en el libro III[26], que *la palabra corrupción significa dos cosas: por un lado, separación entre el alma y el cuerpo, y cosas semejantes; por otro, la completa disolución en los elementos. Por consiguiente, llamar incorruptible al cuerpo del Señor, según el primer modo de corrupción, antes de la resurrección, como lo sostuvieron Juliano y Gayano*[27]*, es impío; porque* el cuerpo de Cristo *no sería consustancial con nosotros, ni habría muerto de verdad; ni verdaderamente habríamos sido salvados. Según el segundo modo, el cuerpo de Cristo fue incorrupto.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El cuerpo muerto de cualquier otro hombre no continúa unido a una hipóstasis permanente, como acontece con el cuerpo muerto de Cristo. Y por esto, el cuerpo muerto de cualquier otro hombre no es absolutamente el mismo, sino relativamente; porque es el mismo según la materia, pero no según la forma. En cambio, el cuerpo de Cristo continúa siendo absolutamente el mismo por la identidad del supuesto, como acabamos de decir (en la sol.).

2. *A. la segunda hay que decir:* Una cosa se llama numéricamente la misma por razón del supuesto; y se dice específicamente la misma por razón de la forma; donde quiera que subsista el supuesto en una sola naturaleza, es necesario que, suprimida la unidad específica, quede suprimida también la unidad numérica. Pero la hipóstasis del Verbo de Dios subsiste en dos naturalezas. Y, por ese motivo, aunque en los demás el cuerpo no continúe siendo el mismo conforme a la especie de la naturaleza humana, en Cristo, sin embargo, continúa siendo numéricamente el mismo conforme al supuesto del Verbo de Dios.

3. *A la tercera hay que decir.* La corrupción y la muerte no corresponden a Cristo por razón del supuesto, conforme al cual se considera la unidad numeral; sino que le corresponden por razón de la naturaleza humana, según la cual se encuentra en el

21. N.5: MG 26,1060. 22. *Top. 2* c.ll n.4 (BK 115b29). 23. Ep. *Ad Epictetum:* MG 26,1060. 24. *Etymol.* 1.8 c.5: ML 82,304. 25. GRACIANO, *Decntum,* P.2 causa 24 q.3 can.39 *Quídam autem haeretiá* (RF 1,1005). 26. *De Fide Orth.* c.28: MG 94,1100. 27. Cf. DTC, a. *Gaianites* (9,999); a. *Gaianite (La controverse et la passibilité du corps de Jesús Christ)* (6,1002); a. *Julien d'Halicarnasse,* §2 *La controverse sur l'incorruptibilité du corps du Christ avant la résurrection* (8,1932); TCE, a. *Monophysites* (10,491b).

cuerpo de Cristo la diferencia entre muerte y vida.

ARTICULO 6

¿Contribuyó algo la muerte de Cristo para nuestra salvación?

Infra. q.51 a.l ad 2; q.56 a.l ad 4; *In Rom. 4* lect.3

Objeciones por las que parece que la muerte de Cristo no contribuyó en nada a nuestra salvación.

1. La muerte es una privación, pues es la privación de la vida. Pero la privación, al no ser cosa alguna, no tiene virtud de ninguna clase para obrar. Luego no pudo obrar cosa alguna para nuestra salvación.

2. Aún más: la pasión de Cristo obró nuestra salvación por medio del mérito. Pero la muerte de Cristo no puede obrar de esta manera, porque en la muerte el alma se separa del cuerpo, y aquélla es el principio del mérito. Luego la muerte de Cristo no obró nada para nuestra salvación.

3. Y también: lo corporal no es causa de lo espiritual. Ahora bien, la muerte de Cristo fue corporal. Luego no pudo ser causa espiritual de nuestra salvación.

En cambio está lo que dice Agustín, en el IV *De Trin.* [28]: *La única muerte de nuestro Salvador,* a saber, la corporal, *fue provechosa para nuestras dos muertes,* esto es, la del alma y la del cuerpo.

Solución. *Hay que decir:* Sobre la muerte de Cristo podemos hablar de dos modos: Uno, en cuanto está en proceso de ejecución *(in fieri);* otro, en cuanto realizada *(in facto esse).* Se dice que la muerte está en proceso de ejecución *(in fieri)* cuando uno se encamina a la muerte por algún sufrimiento natural o violento. Y, en este sentido, es lo mismo hablar de la muerte de Cristo que hablar de su pasión. Y así, la muerte de Cristo, considerada de este modo, es causa de nuestra salvación, conforme a lo dicho arriba sobre su pasión (q.48).

Pero la muerte realizada *(in facto esse)* se entiende en cuanto que ya se ha producido la separación entre el alma y el cuerpo. Y en este sentido hablamos aquí de la muerte de Cristo. Y de este modo la muerte de Cristo no puede ser causa de nuestra salvación por vía de mérito, sino sólo por vía de eficiencia, es a saber, en cuanto que por la muerte la divinidad no se separó del cuerpo de Cristo, y por ese motivo cuanto acontece con el cuerpo de Cristo, incluso separada el alma, fue saludable para nosotros por virtud de la divinidad que estaba unida a él.

Pero el efecto de una causa se considera propiamente conforme a la imagen de la causa. De donde, por ser la muerte una privación de la propia vida, el efecto de la muerte de Cristo se considera en orden a la remoción de aquellas cosas que son contrarias a nuestra salud, y que son la muerte del alma y la muerte del cuerpo. Y por esto se dice que la muerte de Cristo destruyó en nosotros la muerte del alma, causada por el pecado, según aquellas palabras de Rom 4,25: *Fue entregado,* a la muerte se entiende, *por nuestros pecados;* y la muerte del cuerpo, que consiste en la separación del alma, conforme a aquel pasaje de 1 Cor 15,54: *La muerte ha sido absorbida por la victoria.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** La muerte de Cristo obró nuestra salvación por virtud de la divinidad con la que está unida, y no exclusivamente por causa de la muerte.

2. *A. la segunda hay que decir:* La muerte de Cristo, considerada en cuanto realizada *(in fació esse),* a pesar de que no fue causa de nuestra salvación por vía de mérito, sí lo fue por vía de eficiencia, como queda dicho (en la sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* La muerte de Cristo fue ciertamente corporal, pero su cuerpo fue instrumento de la divinidad que le estaba unida, y por virtud de ésta obraba incluso después de muerto.

28. C.3: ML 42,892.

CUESTIÓN 51

Sobre la sepultura de Cristo

Corresponde a continuación tratar el terna de la sepultura de Cristo[a].

Y sobre esto se plantean cuatro problemas:

1. ¿Convino que Cristo fuera sepultado?—2. Sobre el modo de su sepultura.—3. ¿Se disolvió su cuerpo en el sepulcro?—4. Sobre el tiempo que estuvo muerto en el sepulcro.

ARTICULO 1

¿Convino que Cristo fuese sepultado?

Infra q.52 a.4; /« / *Cor.* 15 lect.l; *Compend. theol.* c.234

Objeciones por las que parece no haber convenido que Cristo fuese sepultado.

1. Acerca de Cristo se dice en Sal 87,5-6: *Ha sido hecho como un hombre débil, libre entre los muertos.* Pero los cuerpos de los muertos son encerrados en el sepulcro, lo que parece contrario a la libertad. Luego no parece haber sido conveniente que el cuerpo de Cristo fuese sepultado.

2. Aún más: tocante a Cristo nada debió acontecer que no fuese saludable para nosotros. Pero en nada parece tocar a la salvación de los hombres el que Cristo fuera sepultado. Luego no convino que Cristo fuese sepultado.

3. Y también: parece inconveniente que Dios, que estator *encima de los cielos superiores,* sea enterrado en la tierra. Ahora bien, lo que conviene al cuerpo muerto de Cristo, se atribuye a Dios por razón de la unión. Luego parece inconveniente que Cristo fuera sepultado.

En cambio está lo que dice el Señor, en Mt 26,10, acerca de la mujer que le ungió: *Una buena obra ha hecho conmigo;* y luego añade, en el v.12: *Derramando este ungüento sobre mi cuerpo, lo ha hecho con miras a mi sepultura.*

Solución. *Hay que decir:* Convino que Cristo fuese sepultado. Primero, para comprobar la verdad de su muerte, pues uno no es puesto en el sepulcro sino cuando ya consta la verdad de su muerte. Por esto se lee en Me 15,44-45 que Pilato, antes de permitir que Cristo fuese sepultado, averiguó, tras diligente investigación, si había muerto.

Segundo, porque, por haber resucitado Cristo del sepulcro, se otorga la esperanza de resucitar, por medio de él mismo, a los que están en el sepulcro, conforme a aquel pasaje de Jn 5,25-28: *Todos los que están en los sepulcros oirán la voz del Hijo de Dios, y los que la oyeren, vivirán.*

Tercero, para ejemplo de los que, por la muerte de Cristo, están espiritualmente muertos al pecado, los cuales, sin duda, *quedan sustraídos a la conspiración de los hombres* (Sal 30,21). Por lo cual se dice en Col 3,3: *Estáis muertos, y vuestra vida está oculta con Cristo en Dios.* De donde también los bautizados, que por la muerte de Cristo mueren al pecado, son como consepultados con Cristo por medio de inmersión, según aquellas palabras de Rom 6,4: *Hemos sido consepultados con Cristo por el bautismo en la muerte.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* Cristo, incluso sepultado, manifiesta que fue libre entre los muertos, por cuanto que el encerramiento en el sepulcro no fue capaz de impedir que saliese de él resucitado.

2. *A la segunda hay que decir.* Así como la muerte de Cristo fue causa suficiente de nuestra salvación, así también lo fue su sepultura. Por esto dice Jerónimo, *Super Man.* 14,63 [1]: *Resucitamos por la sepultura de Cristo.* Y sobre las palabras de Is 53,9: *Dará los impíos a causa de su sepultura,* comenta la *Glosa*[2]: *esto es, ¿os gentiles, que vivían sin piedad,*

1. ML 30,659. 2. *Glossa Ordin.* (IV,90 A).

a. Se inspira en la tradición patrística y especialmente en San Agustín. Es un buen ejemplo de lectura espiritual, especialmente a.4, partiendo de los datos evangélicos.

los dará a Dios Padre, porque los adquirió con su muerte y con su sepultura.

3. *A la tercera hay que decir.* Como se dice en un sermón del Concilio de Efeso[3]: *Nada de lo que salva a los hombres injuria a Dios, pues le presenta no pasible sino clemente.* Y en otro sermón del mismo Concilio se lee[4]: *Dios no toma por injuria nada de lo que es ocasión de salvación para los hombres. Y tú no tengas por tan baja la naturaleza de Dios, como si alguna vez pudiera estar sujeta a las injurias.*

ARTICULO 2

¿Fue sepultado Cristo de modo conveniente?

ln Mi. 27; /« *lo.* 19 lect.6

Objeciones por las que parece que Cristo no fue sepultado de modo conveniente.

1. Su sepultura debe ser conforme a su muerte. Pero Cristo padeció una muerte vilísima, conforme a aquellas palabras de Sab 2,20: *Condenémosle a muerte vergonzosísima.* Luego parece no haber sido conveniente que se diese a Cristo una sepultura honrosa, por cuanto fue enterrado por los grandes, a saber, José de Arimatea, que era *noble consejero,* como se dice en Me 15,43, y Nicodemo, que era *príncipe de los judíos,* como se lee en Jn 3,1.

2. Aún más: en torno a Cristo no debió hacerse nada que fuese un ejemplo de superfluidad. Pero ejemplo de superfluidad parece haber sido el que, para enterrar a Cristo, *viniese Nicodemo trayendo una mezcla de mirra y áloe como de unas cien libras,* según se dice en Jn 19,39; sobre todo, después que una mujer se *había anticipado a ungir su cuerpo para la sepultura,* como narra Me 14,8. Luego respecto de Cristo no se procedió convenientemente en este asunto.

3. Y también: no es conveniente que un hecho incluya elementos encontrados. Ahora bien, la sepultura de Cristo, por un lado, fue sencilla, puesto *quejóse lo envolvió en una sábana limpia,* como se dice en Mt 27,59, y *no entre oro, piedras preciosas o sedas,* según comenta Jerónimo[5] en ese mismo lugar; y, por otro, llena de ostentación, puesto que lo enterraron *con aromas* (cf. Jn 19,40). Luego parece que la condición de la sepultura de Cristo no fue la conveniente.

4. Por último: *todo cuanto está escrito,* y especialmente acerca de Cristo, *fue escrito para nuestra enseñanza,* como se lee en Rom 15,4. Pero en los Evangelios se narran algunas cosas sobre la sepultura que en nada parecen corresponder a nuestra enseñanza; por ejemplo, que fue sepultado *en un huerto, en un sepulcro ajeno, nuevo, y excavado en la roca.* Luego el modo de la sepultura de Cristo no fue el conveniente.

En cambio está el que en Is 11,10 se dice: *Y su sepulcro será glorioso.*

Solución. *Hay que decir:* Es manifiesto que el modo de la sepultura de Cristo fue el conveniente con relación a tres realidades. Primero, en cuanto a confirmar la fe en su muerte y resurrección. Segundo, en cuanto a hacer más estimable la piedad de quienes le dieron sepultura. Por esto dice Agustín, en I *De Civ. Dei*[6]*: Laudablemente se recuerda en el Evangelio a los que, después de tomar su cuerpo de la cruzj se cuidaron de envolverlo y enterrarlo con cuidado y honoríficamente.* Tercero, en cuanto al misterio, por el que son configurados aquellos que *son sepultados con Cristo en la muerte* (cf. Rom 6,4)[h].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En la muerte de Cristo se recomienda la paciencia y la constancia del que padeció la muerte; y tanto más cuanto la muerte fue afrentosa. En cambio, en la sepultura honorífica se considera el poder del que muere, el cual, contra la intención de quienes le mataron, ya muerto, es enterrado honoríficamente; y con eso se prefigura la devoción de los fieles que habían de servir a Cristo muerto.

2. *A la segunda hay que decir:* En la noticia del Evangelista (Jn 19,40) sobre su sepultura *según es costumbre sepultar entre los judíos,* como expone Agustín, *In loann.*[7]*, nos amonestó que, en los honores de esta clase tributados a los muertos, deben observarse las costumbres de cada nación. Y era costumbre de aquel pueblo enterrar*

3. P.3 c.9 (MANSI 5,189). TEODOTO DE ANCIRA, homil.1 *In Natalem Salv.:* MG 77,1353. 4. *Concilio de Efeso,* P.3 c.10 (MANSI 5,205). TEODOTO DE ANCIRA, homil.2 *In Natalem Salv.:* MG 77,1372. 5. *In Mt.* 27,59,1.4: ML 26,223. 6. C.13: ML 41,27. 7. *Tract.* 120: ML 35,1954. En este lugar sólo se encuentra la primera parte del texto, hasta las palabras: *y era (erat autem).* Se encuentra verbalmente en TOMÁS, *Cat. Aur. sup. lo.* 19,40 § 11 a nombre de AGUSTÍN.

b. «Sepultados en la muerte con Cristo» son los bautizados (q.69,1).

a los muertos con aromas, afín de conservarlos por más tiempo incorruptos. Por esto, también en III *De Doctr. Christ.*[8] se dice que *en todas las cosas de esta naturaleza, lo culpable no es el uso sino la liviandad de quienes las practican.* Y luego añade[9]: *Lo que en otras personas es, ordinariamente, un pecado grave, respecto de una persona divina o pro/ética es signo de algo grande.* Además, la mirra y el áloe, por su amargura, significan la penitencia, mediante la cual uno conserva en sí mismo a Cristo sin la corrupción del pecado. Y el olor de los aromas representa la buena fama.

3. *A la tercera hay que decir:* La mirra y el áloe se aplicaron al cuerpo de Cristo para que se conservase inmune de la corrupción, cosa que, de algún modo, parecía necesaria. Con esto se nos ofrecía un ejemplo de que podemos usar lícitamente algunos recursos preciosos, en calidad de medicinas, cuando se presente la necesidad de conservar nuestro cuerpo.

En cambio, la envoltura del cuerpo se ordenaba sólo a un cierto decoro de la honestidad. Y, en esto, debemos contentarnos con cosas sencillas. Sin embargo, con esto se significaba, como dice Jerónimo[10], que *envuelve a Jesús en una sábana limpia quien lo recibe con alma pura.* Y de aquí, como dice Beda, *In Man.*[n], *proviene la costumbre de la Iglesia de celebrar el sacrificio del Altar, no sobre telas de seda ni sobre paños teñidos, sino sobre lino terreno, a imitación del cuerpo del Señor sepultado en una sábana limpia.*

4. *A. la cuarta hay que decir:* Cristo fue sepultado *en un huerto* para significar que, por su muerte y sepultura, somos librados de la muerte, en que incurrimos por el pecado de Adán, cometido en el huerto del paraíso.

Y por eso, como dice Agustín, en un *Sermón*[12], *el Salvador fue puesto en una sepultura ajena, porque moría en favor de la salud de los otros, y el sepulcro es la morada de la muerte.* Esto permite también reflexionar sobre la magnitud de la pobreza que asumió por nosotros, pues el que durante su vida no tuvo casa, también después de su muerte es depositado en un sepulcro ajeno y, estando desnudo, lo tapa José.

Es colocado en un sepulcro *nuevo,* como dice Jerónimo[13], *para que, después de la resurrección, quedando los demás cuerpos en el sepulcro, no se supusiese que era otro el que había resucitado. El sepulcro nuevo puede señalar también el seno virginal de María.* Con esto puede insinuarse asimismo que, por la sepultura de Cristo, destruidas la muerte y la corrupción, todos somos *renovados.*

Fue enterrado en un sepulcro *excavado en la roca,* como escribe Jerónimo[14], *no fuera que, en caso de haber sido construido de muchas piedras, se di/ese que había sido robado socavando los cimientos.* De donde también *la gran piedra* que se colocó *demuestra que el sepulcro no hubiera podido ser abierto sin la ayuda de muchos*[t5]*. Incluso, si hubiera sido sepultado en la tierra, podrían decir: Removieron la tierra, j lo robaron,* como comenta Agustín[16]. Místicamente se significa con esto, como escribe Hilario[17], que *por la doctrina de los Apóstoles es sepultado Cristo en el pecho de la dureza gentil, escindido por obra de la doctrina; pecho rudo j nuevo, no accesible antes al temor de Dios por ninguna entrada. Y porque nada, fuera de El, debe entrar en nuestros corazones, se echa a rodar la piedra a la entrada.*

Y, como expone Orígenes[18], *no se escribió por casualidad: José envolvió el cuerpo de Cristo en una sábana limpia, y lo puso en un sepulcro nuevo, e hizo rodar una gran piedra, porque todo cuanto se hace en torno al cuerpo de Cristo es limpio, nuevo y magnífico.*

ARTICULO 3

¿Se convirtió en ceniza el cuerpo de Cristo en el sepulcro?

Infra q.53 a.l ad 1; *In Sent.* 3 d.21 q.l a.2; *In lo.* 2 lect.3; *Compend. theol.* c.23

Objeciones por las que parece que el cuerpo de Cristo se convirtió en ceniza en el sepulcro:

1. Así como la muerte es pena del pecado del primer hombre, así también lo es la conversión en ceniza, pues al primer hombre, después del pecado, se le dijo: *Polvo eres y al polvo volverás,* como se escribe en Gen 3,19. Pero Cristo sufrió la muerte para librarnos de ella. Luego también su

8. C.12: ML 34,73. 9. *De Doctr. Christ.,* 1.3 c.12: ML 34,73. 10. *In Matth.* 27,59, 1.4: ML 26.223. 11. *SuperMan.* 15,46,1.4: ML 92,293. 12. Entre las obras de AGUSTÍN, *Sermo Suppos.,* serm.248: ML 39,2205. 13. *In Matth.* 27,60, 1.4: ML 26,223. 14. *In Matth.* 27,64, 1.4: ML 26.224. 15. *In Matth.* 27,64,1.4: ML 26,224. ' 16. Cf. TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Mt.* 27,64 § 11, a nombre de AGUSTÍN. 17. *In Matth.,* c.33: ML 9,1076. 18. *In Matth.* 27,59, Commentariorum series, n.143: MG 13,1796. Verbalmente en TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Mt.* 27,60 § 11.

cuerpo debió convertirse en ceniza, para librarnos de la conversión en ceniza.

2. Aún más: el cuerpo de Cristo fue de la misma naturaleza que los nuestros. Pero nuestros cuerpos, en cuanto mueren, comienzan a descomponerse, y quedan preparados para la putrefacción, porque, exhalado el calor natural, sobreviene un calor extraño, que causa la putrefacción. Luego da la impresión de que en el cuerpo de Cristo hubiera acontecido lo mismo.

3. Y también: como acabamos de decir (a.l), Cristo quiso ser sepultado para dar a los hombres la esperanza de que también ellos resucitarían de los sepulcros. Luego también debió sufrir la conversión en ceniza para dar la esperanza de resucitar a los que se habían convertido en ceniza después de la conversión en polvo.

En cambio está que en Sal 15,10 se dice: *No permitirás que tu Santo experimente la corrupción,* lo que el Damasceno expone, en el III libro[19], como referido-a la corrupción que consiste en la disolución en los elementos.

Solución. *Hay que decir.* No fue conveniente que el cuerpo de Cristo se pudriese o se convirtiese en polvo de cualquier otro modo. Porque la putrefacción de cualquier cuerpo proviene de la flaqueza de la naturaleza de tal cuerpo, que es incapaz de mantener unido ese cuerpo por más tiempo. Pero, como se ha dicho arriba (q.50 a.l ad 2), la muerte de Cristo no debió producirse por la flaqueza de su naturaleza, a fin de que nadie creyese que no era voluntaria. Y, por tal motivo, no quiso morir de enfermedad sino por pasión inferida, a la que espontáneamente se ofreció. Y, por esta causa, para que no se atribuyese su muerte a la flaqueza de la naturaleza, Cristo no quiso que su cuerpo se corrompiese en modo alguno o que se descompusiese de cualquier manera; sino que, con miras a manifestar su poder divino, quiso que su cuerpo se mantuviese incorrupto. De donde comenta el Crisóstomo[20] que, *mientras los demás hombres viven y realizan grandes hazañas, las aplauden; pero cuando ellos mueren, perecen también sus proejas. Pero en Cristo sucede todo lo contrario, pues antes de su crucifixión todo era triste y débil; pero, una vez que fue crucificado, todo se hizo más claro, a fin de que te des cuenta de que el crucificado no era un puro hombre.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Cristo, por no estar sujeto al pecado, tampoco lo estaba a la muerte ni a la conversión en polvo. No obstante, quiso sufrir voluntariamente la muerte por nuestra salvación, por las razones antes alegadas (q.50 a.l). Si su cuerpo se hubiera corrompido o deshecho, eso cedería más bien en perjuicio de la salvación de los hombres, al pensar que en él no existía el poder divino. Por eso se dice sobre su persona en Sal 29,10: *¿Quéprovecho hay en mi sangre, en tanto que yo bajo a la corrupción?* Como si dijera: *Si mi cuerpo se descompone, se perderá el provecho de la sangre derramada* [21].

2. *A. la segunda hay que decir:* El cuerpo de Cristo, en lo que se refiere a la condición de la naturaleza pasible, era corruptible; pero no lo era en cuanto al mérito de la putrefacción, que es el pecado. Pero el poder divino preservó el cuerpo de Cristo de la putrefacción, lo mismo que le resucitó de la muerte.

3. *A la tercera hay que decir:* Cristo resucitó del sepulcro por la virtud divina, que no reconoce límites. Y, por eso, el hecho de haber resucitado del sepulcro fue argumento suficiente de que los hombres habían de resucitar, por el poder divino, no sólo de los sepulcros, sino también de cualquier muerte.

ARTICULO 4

¿Estuvo Cristo en el sepulcro solamente un día y dos noches?

In Sent. 3 d.21 q.2 a.2 ad 5 y ad 6; *In Mi.* 12; *In 1 Cor.* 15 lect.l; *Competid, theol.* c.236

Objeciones por las que parece que Cristo no estuvo en el sepulcro solamente un día y dos noches.

1. El mismo dice, en Mt 12,40: *Como estuvo Joñas en el vientre del cetáceo tres días y tres noches, así estará el Hijo del hombre tres días y tres noches en el seno de la tierra.* Pero estuvo en el seno de la tierra mientras estuvo en el sepulcro. Luego no estuvo solamente un día y dos noches.

2. Aún más: Gregorio, en una Homilía de *Pascua*[22], dice que *así como Sansón arrancó a media noche las puertas de Gaza, así también*

19. *De Fide Orth.,* c.28: MG 94,1100. 20. *Contra ludaeos et Gentiles, quod Christus sit Deus:* MG 48,824. 21. *Glossa ordin.* (111,125 B); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,297. AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.* 29,10 enarr.l: ML 36,215. 22. *In Evang.,* 1.2 homil.21: ML 76,1173.

Cristo resucitó a media noche, quitando las puertas del infierno. Pero, una vez que resucitó, no estuvo en el sepulcro. Luego no permaneció en el sepulcro dos noches completas.

3. Y también: por la muerte de Cristo prevaleció la luz sobre las tinieblas. Pero la noche pertenece a las tinieblas, y el día a la luz. Luego fue más conveniente que el cuerpo de Cristo permaneciese en el sepulcro dos días y una noche, que no lo contrario.

En cambio está que, como dice Agustín, en IV *De Trin.* [23]: *desde la tarde de la sepultura hasta el alba de la resurrección median treinta y seis horas,* esto es, *una noche entera con un día entero y otra noche entera.*

Solución. *Hay que decir:* El tiempo que Cristo permaneció en el sepulcro, representa el efecto de su muerte. Y se ha dicho antes (q.50 a.6) que por la muerte de Cristo fuimos librados de una doble muerte, a saber, la muerte del alma y la muerte del cuerpo. Y esto está significado por las dos noches que Cristo permaneció en el sepulcro. Pero, como su muerte no provino del pecado sino que fue asumida por caridad, no tuvo condición de noche sino de día. Esta es la razón de que esté significada por el día que Cristo estuvo en el sepulcro. Y así fue conveniente que Cristo estuviera en el sepulcro un día y dos noches.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Como escribe Agustín, en el libro *De consensu Evang.* [24], *algunos, ignorando el modo de hablar de las Escrituras, han querido ver la noche en aquellas tres horas, de sexta a nona, en las que se oscureció el sol; y el día, en las otras tres horas en que volvió a lucir sobre la tierra, es decir, desde nona hasta la puesta del sol. Sigue luego la noche futura del sábado que, contada con su correspondiente día, serán ya dos noches y dos días. Después del sábado, sigúese la noche del día primero después del sábado, esto es, del amanecer del domingo, en el que resucitó el Señor. Pero con esta manera de contar no se logra todavía la realidad de tres días y tres noches. Queda, pues, que la encontremos en el modo de hablar usado por las Escrituras, según el cual se toma la parte por el todo,* de manera que entendamos una noche y un día por un día natural[25]. Y así el primer día se cuenta desde el fin del viernes, en que Cristo murió y fue sepultado; el segundo día es un día completo con sus veinticuatro horas nocturnas y diurnas; y la noche siguiente forma parte del tercer día. *Pues así como los primeros días, por la futura caída del hombre, se cuentan desde la luz hasta las tinieblas, así también éstos, por causa de la reparación del hombre, se cuentan desde las tinieblas hasta la luz* [26].

2. *A. la segunda hay que decir.* Como escribe Agustín, en IV *De Trin.* [21], Cristo resucitó al amanecer, cuando ya hay algo de luz, y, sin embargo, todavía queda algo de la oscuridad de la noche; por lo cual, en Jn 20,1, se dice, a propósito de las mujeres, que *vinieron al sepulcro cuando todavía estaba oscuro.* En razón de estas tinieblas dice Gregorio que Cristo resucitó a media noche; no en la noche dividida en dos partes iguales, sino cuando la noche comienza a declinar. Aquel amanecer puede calificarse como parte de la noche y como parte del día, por la participación que tiene de una y de otro.

3. *A la tercera hay que decir:* En la muerte de Cristo prevaleció tanto la luz, representada por un solo día, que disipó las tinieblas de dos noches, es decir, de nuestra doble muerte, como queda expuesto (en la sol.).

23. C.6: ML 42,895. 24. L.3 c.24: ML 34,1199. 25. AGUSTÍN, *De consensu Evangelist.,* 1.3 c.24: ML 34,1199. Cf. *De Trin.,* 1.4 c.6: ML 42,894. 26. Cf. AGUSTÍN, *De Trin.,* 1.4 c.6: ML 42,894. 27. Cf. *De consensu Evangelist.,* 1.3 c.24: ML 34,1198.

CUESTIÓN 52

Sobre el descenso de Cristo a los infiernos

Viene a continuación el tema del descenso de Cristo a los infiernos[a].

Y sobre esto se formulan ocho preguntas:

1. ¿Fue conveniente que Cristo bajase a los infiernos?—2. ¿A qué infierno descendió?—3. ¿Estuvo todo El en el infierno?—4. ¿Se detuvo allí algún tiempo?—5. ¿Libró del infierno a los santos Patriarcas?—6. ¿Libró del infierno a los condenados?—7. ¿Libró del infierno a los niños muertos en pecado original?—8. ¿Libró a los hombres del purgatorio?

ARTICULO 1

¿Fue conveniente que Cristo bajase a los infiernos?

In Sent. 3 d.22 q.2 a.1 q.[a]1; *Compend. theol.* c.235; *Expos. super Symb.* a.5

Objeciones por las. que parece que no fue conveniente que Cristo bajase a los infiernos.

1. Dice Agustín, en la Epístola *Ad Evodium*[1]: *En ningún pasaje de la Escritura he podido hallar esos llamados infiernos en buen sentido.* Ahora bien, el alma de Cristo no desciende a nada malo, porque tampoco las almas de los justos descienden a mal alguno. Luego parece que no fue conveniente que Cristo bajase a los infiernos.

2. Aún más: bajar a los infiernos no puede convenirle a Cristo por razón de su naturaleza divina, que es totalmente inmóvil, sino sólo por razón de la naturaleza humana asumida. Pero lo que Cristo hizo o padeció en la naturaleza asumida se ordena a la salvación de los hombres. No parece que para ésta haya sido necesario que Cristo bajase a los infiernos, pues por la pasión que sufrió en este mundo nos libró de la culpa y de la pena, como arriba se ha dicho (q.49 a.1 y 3). Luego no fue conveniente que Cristo bajase a los infiernos.

3. Y también: por causa de la muerte, el alma de Cristo se separó de su cuerpo, que fue colocado en el sepulcro, como antes se ha dicho (q.51). Pero no parece que bajase a los infiernos sólo con el alma, porque ésta, al ser incorpórea, da la impresión de que no puede moverse localmente, porque esto es propio de los cuerpos, como se demuestra en VI *Physic.*[2]; y el descenso lleva consigo movimiento corporal. Luego no fue conveniente que Cristo bajase a los infiernos.

En cambio está lo que se dice en el *Símbolo*[3]: *Descendió a los infiernos.* Y el Apóstol escribe en Ef 4,9: *El que subió, ¿qué significa, sino que primero descendió a las regiones inferiores de la tierra?; esto es, a los infiernos,* según la *Glosa*[4].

Solución. *Hay que decir:* Convino que Cristo descendiera a los infiernos. Primero, porque había venido a llevar nuestra pena, a fin de librarnos de ella, conforme a aquel

1. *Epist.* 164 c.3: ML 33,711. Cf. *Epist.* 187 *Ad Dardanum,* c.2: ML 33,834. 2. C.4 n.1 (BK 234b10); c.10 n.1 (Bk 240B8): S. TH., lect.5,12. 3. *Symb. Apost.* (Dz 6). 4. *Glossa interl.* (VI,94r); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,199.

a. Los escritos apostólicos hablan del «descenso de Cristo a los infiernos» *(Sheol* de los judíos y *Hades* según los griegos, empleado por los *LXX).* En esos escritos el descenso tiene dos sentidos: 1. Si Cristo ha muerto realmente y ha sido sepultado, según la mentalidad judía debía descender al lugar de los muertos (Act 2,24-31; Ef 4,9; Col 1,18); 2. Los textos de 1 Pe 3,18-20 y 4,5-6 son más complejos; aunque los exégetas no están de acuerdo en su interpretación, parecen sugerir que la redención de Cristo es universal y alcanza incluso a los increyentes por excelencia, la generación del diluvio (a.2 sol.3). En los dos sentidos discurre el a.1 c.

El descenso de Cristo a los infiernos, artículo incluido en el *Símbolo de los Apóstoles,* fue confesado en el Conc. de Sens (a.1140) (DS 738), IV Conc. de Letrán (a.1215) (DS 801), II Conc. de Lyon (a.1274) (DS 852).

pasaje de Is 53,4: *Verdaderamente soportó nuestros sufrimientos y cargó con nuestros dolores.* Pero por el pecado el hombre no había incurrido sólo en la muerte del cuerpo, sino también en el descenso a los infiernos. Y, por ese motivo, así como fue conveniente que muriese para librarnos de la muerte, así también lo fue que descendiese a los infiernos para librarnos a nosotros de bajar a ellos. De donde en Os 13,14 se dice: *¡Oh muerte!, yo seré tu muerte. ¡Oh infierno!, yo seré una mordedura para ti.*

Segundo, porque era conveniente que, vencido el diablo por la pasión, librase a los aprisionados, que estaban detenidos en el infierno, según aquellas palabras de Zac 9,11: *Tú también, por la sangre de tu alianza, compraste a los cautivos del infierno.* Y en Col 2,15 se dice: *Y despojando a los principados y a las potestades, los expuso intrépidamente.*

Tercero, para que, así como manifestó su poder en la tierra viviendo y muriendo, lo manifestase también en el infierno, visitándolo e iluminándolo. Por esto se dice en el Sal 23,7.9: *Levantad, príncipes, vuestras puertas; esto es,* comenta la *Glosa*[5]: *Príncipes del infierno, apartad de vosotros el poder con que hasta ahora manteníais a los hombres en el infierno;* y así, *al nombre de Jesús se doble toda rodilla,* no sólo *en los cielos* sino también *en los infiernos,* como se dice en Flp 2,10.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** La palabra *infiernos* indica el mal de pena, y no el mal de la culpa. Por eso convino que Cristo bajase a los infiernos, no como si El fuese deudor de la pena, sino para librar a los que estaban sujetos a ella.

2. *A la segunda hay que decir:* La pasión de Cristo fue causa universal de la salvación de los hombres, tanto de los vivos como de los muertos. Y la causa universal se aplica a los efectos particulares por algún acto especial. Por lo cual, así como la virtud de la pasión de Cristo se aplica a los vivos por medio de los sacramentos, que nos configuran con ella, así también fue aplicada a los muertos mediante el descenso de Cristo a los infiernos. Por tal motivo se dice claramente en Zac 9,11 que *sacó a los cautivos del infierno por la sangre de su alianza,* esto es, por la virtud de su pasión.

3. *A la tercera hay que decir:* El alma de Cristo no descendió a los infiernos con el género de movimiento con que se mueven los cuerpos, sino con la clase de movimiento con que se desplazan los ángeles, como se ha expuesto en la *Primera Parte* (q.53 a.l).

ARTICULO 2

¿Cristo descendió también al infierno de los condenados?

In Sent. 3 d.22 q.2 a.l q."2

Objeciones por las que parece que Cristo descendió también al infierno de los condenados.

1. Por boca de la Sabiduría se dice en Eclo 24,45: *Entraré en todas las partes inferiores de la tierra.* Pero entre las partes inferiores de la tierra se cuenta también el infierno de los condenados, según aquellas palabras del Sal 62,10: *Entrarán en las partes inferiores de la tierra.* Luego Cristo, que es la *Sabiduría de Dios* (cf. 1 Cor 1,24), descendió también al infierno de los condenados.

2. Aún más: en Act 2,24 dice Pedro que *Dios resunta a Cristo, después de librarle de los dolores del infierno, por cuanto no era posible que fuera retenido por aquél.* Ahora bien, en el infierno de los Patriarcas no existen los dolores, ni tampoco en el infierno de los niños, que no sufren la pena de sentido a causa de un pecado actual, sino sólo la pena de daño por causa del pecado original. Luego Cristo descendió al infierno de los condenados, o también al purgatorio, donde los hombres sufren la pena de sentido por los pecados actuales.

3. Y también: en 1 Pe 3,19-20 se dice que *Cristo, viniendo en espíritu, predicó a los que estaban encerrados en la prisión, que habían sido incrédulos en algún tiempo;* lo cual, como escribe Atanasio, en la Epístola *Ad Epictetum*[6], se entiende del descenso de Cristo a los infiernos. Dice, en efecto, que *el cuerpo de Cristo quedó colocado en el sepulcro, cuando El fue a predicar a los espíritus que estaban encarcelados, como dijo Pedro.* Pero es evidente que los incrédulos estaban en el infierno de los condenados. Luego Cristo descendió al infierno de los condenados.

4. Todavía más: dice Agustín, en la Epístola *Ad Evodium*[7]*: Si la Sagrada Escritura*

5. *Glossa ordin.* (111,118 A); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,251. AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.,* Ps. 23,7: ML 36,183. 6. N.5: MG 26,1060. 7. *Epist.* 164, c.3: ML 33,711.

hubiera dicho que Cristo fue al seno de Abrahán, sin nombrar el infierno y sus dolores, me maravillo de que alguien se atreviera a asegurar que había bajado a los infiernos. Mas porque testimonios evidentes hacen mención del infierno y de los dolores, no hay motivo alguno para pensar que el Salvador fue allí sino para librarlos de los mismos dolores. Pero el lugar de los dolores es el infierno de los condenados. Luego Cristo descendió al infierno de los condenados.

5. Por último: como dice Agustín, en un Sermón *De Passione*[z], Cristo, al bajar al infierno, *absolvió a todos los justos que estaban sujetos por el pecado original.* Pero entre éstos también estaba Job, que dice de sí mismo: *Todo lo mío bajará a lo más profundo del infierno.* Luego Cristo bajó también a lo más profundo del infierno.

En cambio está que del infierno de los condenados se dice en Job 10,21: *Antes de que vaya, y sin retorno, a la tierra de tinieblas y cubierta de la oscuridad de la muerte,* etc. Pero *no hay comunidad alguna entre la luz y las tinieblas,* como se dice en 2 Cor 6,14. Luego Cristo, que es la luz, no bajó al infierno de los condenados.

Solución. *Hay que decir:* De dos modos se dice que algo está en un lugar. Uno, por su poder. Y, de esta manera, Cristo bajó a cualquiera de los infiernos; pero no a todos por igual. Pues, al bajar al infierno de los condenados, su eficacia se tradujo en impugnarles por su incredulidad y por su malicia. En cambio, a los que estaban encerrados en el purgatorio les dio la esperanza de alcanzar la gloria. Y a los santos Patriarcas, que estaban encerrados en el infierno solamente por el pecado original, les infundió la luz de la gloria.

De otro modo se dice que algo está presente en un lugar, por su esencia. Y de esta manera el alma de Cristo descendió solamente al lugar del infierno en que estaban retenidos los justos, a fin de visitar en su morada, con el alma, a los que interiormente había visitado por la gracia con su divinidad. Y así, estando en una parte del infierno, de algún modo hizo llegar su efecto a todas las partes del mismo, a la manera en que, habiendo padecido sólo en un lugar de la tierra, libró al mundo entero con su pasión[h].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cristo, que es la Sabiduría de Dios, *entró en todas las partes inferiores de la tierra,* no localmente, recorriéndolas todas con el alma, sino extendiendo, de alguna manera, a todas el efecto de su poder. Pero de tal modo que solamente iluminó a los justos, pues el texto continúa: *E iluminaré a todos los que esperan en el Señor* (Eclo 24,45).

2. *A la segunda hay que decir:* Hay dos clases de dolor. Uno, el que proviene del sufrimiento de la pena que los hombres padecen a causa del pecado actual, según aquellas palabras del Sal 17,6: *Me han rodeado los dolores del infierno.* Otro, el que se origina en la dilación de la gloria esperada, según aquellas palabras de Prov 13,12: *La esperanza que se dilata, aflige al alma.* Y los santos Patriarcas sufrían este dolor en el infierno. Para darlo a entender, dice Agustín, en un Sermón *de Passione*[9], que *oraban a Cristo con ruegos lastimeros.*

Cristo quitó unos y otros dolores cuando descendió al infierno, aunque de modo diverso. Quitó los dolores de las penas preservando de ellos, a la manera en que se dice que el médico quita la enfermedad al preservar de la misma por medio de las medicinas. Y los dolores causados por la dilación de la gloria los hizo desaparecer actualmente, otorgando la gloria.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo que escribe allí Pedro es referido por algunos[10] al descenso de Cristo a los infiernos, comentándolo de este modo: *A los que estaban encerrados en la cárcel,* esto es, en el infierno, *que habían sido incrédulos en otro tiempo, Cristo les predicó, viniendo a ellos en espíritu,* es decir, con su alma. Por esto dice también el Damasceno, en el libro III[11], que *así como evangelizó a los que estaban en la tierra, así*

8. Entre las Obras de AGUSTÍN, *Serm. Suppos.*, serm.160: ML 39,2060. 9. Entre las Obras de AGUSTÍN, *Serm. Suppos.*, serm.160: ML 39,2061. 10. Además de JUAN DAMASCENO, al que luego se citará, HILARIO, *In Psalm.*, super ps.l 18,82: ML 9,582; CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Fragm. in 1 Pe* 3,19: MG 74,1013; TEOFILACTO, *In 1 Pe* 3,18: MG 125,1232. Cf. ATANASIO, Epist. *Ad Epictetum:* MG 26,1060. 11. *De Fide Orth.*, c.29: MG 94,1101.

b. En la muerte de Cristo se abre la puerta de salvación para toda la humanidad de todos los tiempos, pero en la entrada se respeta la libre determinación del hombre (a.4 sol.2; a.5; a.6 sol.3).

también lo hizo con los que estaban en el infierno; pero no para convertir a los incrédulos a la fe, *sino para confundir su falta de fe.* Porque tal predicación no puede significar otra cosa que la manifestación de su divinidad, que resplandeció ante los habitantes del infierno por el descenso poderoso de Cristo al mismo.

Sin embargo, lo expone mejor Agustín, en su Epístola *Ad Evodium*[u], refiriendo esas palabras, no a la bajada de Cristo a los infiernos, sino a la operación de su divinidad, ejercida desde el principio del mundo. Para que el sentido sea: *A los que estaban encerrados en la cárcel,* esto es, a los que viven en cuerpo mortal, que viene a ser una especie de cárcel del alma, *viniendo con el espíritu de su divinidad, los predicó,* por medio de inspiraciones interiores y mediante amonestaciones exteriores por boca de los justos; quiero decir que predicó *a aquellos que en otro tiempo habían sido incrédulos,* es a saber, a la predicación de Noé, *cuando ponían a prueba la paciencia de Dios,* por la que se aplazaba el castigo del diluvio. Por lo que añade [13]: *En los días de Noé, cuando se fabricaba el arca.*

4. *A la cuarta hay que decir:* El *seno de Abrahán* puede entenderse de dos modos. Uno, por razón del descanso que allí existía con relación a la pena sensible. Y, en este aspecto, ni le compete el nombre de infierno, ni existen allí dolores de ninguna clase. Otro, en lo que atañe a la privación de la gloria que se espera. Y, bajo este ángulo, le compete el concepto de infierno y de dolor. Y por eso ahora se llama seno de Abrahán al descanso de los bienaventurados; pero no se le llama infierno, ni tampoco se dice ahora que existan dolores en el seno de Abrahán.

5. *A la quinta hay que decir:* Como escribe Gregorio a propósito del mismo lugar[H], *llama «infierno profundísimo» a los mismos lugares superiores del infierno. Pues si, cuanto a la altura del cielo, este aire oscuro resulta infierno; referida a la altura de ese mismo aire, la tierra, que está abajo, puede llamarse infierno j profundo. Pero respecto a la altura de la misma tierra, los lugares del infierno que son superiores a las otras cavidades del infierno, se llaman, en este sentido, infierno profundísimo.*

ARTICULO 3

¿Cristo estuvo todo él en el infierno?

In Sent. 3 d.22 q.l a.2 ad 6

Objeciones por las que parece que Cristo no estuvo todo él en el infierno.

1. El cuerpo de Cristo es una parte de él. Pero el cuerpo de Cristo no estuvo en el infierno. Luego Cristo no estuvo todo él en el infierno.

2. Aún más: nada cuyas partes estén recíprocamente separadas puede llamarse *todo.* Ahora bien, el cuerpo y el alma, que son partes de la naturaleza humana, estuvieron recíprocamente separadas después de la muerte, como arriba se ha dicho (q.50 a.3 y a.4). Y Cristo descendió a los infiernos estando muerto. Luego no pudo estar todo él en el infierno.

3. Y también: se dice que un *todo* está en un lugar cuando *nada de lo que le pertenece* está fuera de tal lugar. Pero algo que era de Cristo estaba fuera del infierno, puesto que el cuerpo estaba en el sepulcro, y la divinidad en todas partes. Luego Cristo no estuvo todo él en el infierno.

En cambio está lo que dice Agustín, en el libro *De Symbolo* [15]: *Todo el Hijo en el Padre, todo en el cielo, todo en la tierra, todo en el seno de la Virgen, todo en la cruz todo en el infierno, todo en el paraíso, donde introdujo al ladrón.*

Solución. *Hay que decir:* Como es manifiesto por lo dicho en la *Primera Parte* (q.31 a.2 ad 4), el género masculino se refiere a la hipóstasis o persona; el género neutro, en cambio, corresponde a la naturaleza. Pero en la muerte de Cristo, aunque el alma se separó del cuerpo, ni uno ni otra estuvieron separados de la persona del Hijo de Dios, como arriba se ha dicho (q.50 a.2 y a.3). Y por eso, es preciso decir que, durante los tres días de la muerte de Cristo, todo El estuvo en el sepulcro, porque toda su persona permaneció allí por medio del cuerpo que le estaba unido; y del mismo modo estuvo todo El en el infierno, porque allí estuvo toda la persona de Cristo por razón del alma que le estaba unida; también Cristo todo él estaba en todas partes por razón de su naturaleza divina.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* El cuerpo que estaba

12. *Epist.* 164 c.5: ML 33,715; c.6: ML 33,716. 13. 1 Pe 3,20. 14. *Moral.*, 1.13 c.48: ML 75,1040. 15. PSEUDO-AGUSTÍN, Serm.2 c.7: ML 40,658.

entonces en el sepulcro, no es parte de la persona increada sino de la naturaleza asumida. Y, por esta razón, por el hecho de que el cuerpo de Cristo no estuvo en el infierno, no se excluye que Cristo todo él estuviera; mas con ello se demuestra que no estuvo allí todo lo que pertenece a la naturaleza humana.

2. *A la segunda hay que decir* La unión entre alma y cuerpo constituye la totalidad de la naturaleza humana, pero no la totalidad de la persona divina. Y, por ese motivo, disuelta la unión del alma con el cuerpo por causa de la muerte, Cristo permaneció todo él; pero no permaneció la naturaleza humana en su totalidad.

3. *A la tercera hay que decir.* La persona de Cristo se halla toda ella en cualquier lugar, pero no totalmente, porque no está circunscrita por ningún lugar. Pero ni todos los lugares, tomados en conjunto, pueden contener su inmensidad. Antes bien, El los abarca a todos con su inmensidad. Y esto se cumple en las cosas que están en un lugar corporal y circunscriptivamente, porque si un todo está en una parte, nada de él queda fuera de la misma. Pero esto no se cumple en Dios. Por esto dice Agustín, en el Sermón *De Symbolo* [16]: *No decimos que Cristo esté todo El en todas partes en tiempos j en lugares diversos, como si ahora estuviera todo allí,y en otro tiempo estuviera todo en otra parte; sino como estando siempre todo El en todas partes.*

ARTICULO 4

¿Se detuvo Cristo algún espacio de tiempo en el infierno?

In Sent. 3 d.22 q.2 a.l q.ª3

Objeciones por las que parece que Cristo no se detuvo ningún espacio de tiempo en el infierno.

1. Cristo descendió al infierno para librar a los hombres de él. Pero esto lo realizó al instante con su propio descenso, pues, como se dice en Eclo 11,23: *Es cosa fácil en la presencia de Dios honrar repentinamente al pobre.* Luego parece que no se detuvo espacio alguno de tiempo en el infierno.

2. Aún más: dice Agustín en un Sermón *De Passione*[17], que *sin tardanz alguna, al imperio del Señor y Salvador, se rompieron todos los cerrojos de hierro.* De donde, por boca de los ángeles que acompañan a Cristo, se dice: *Príncipes, alzad vuestras puertas* (Sal 23,7.9). Pero Cristo descendió allí para romper los cerrojos del infierno. Luego Cristo no se detuvo ningún espacio de tiempo en el infierno.

3. Y también: en Le 23,43 se narra que Cristo, pendiente de la cruz, dijo al ladrón: *Hoy estarás conmigo en el paraíso;* por lo que resulta evidente que Cristo estuvo en el paraíso el mismo día. Pero no con el cuerpo, que fue colocado en el sepulcro. Luego estuvo con el alma, que había descendido al infierno. Y, de este modo, parece que no se detuvo espacio alguno de tiempo en el infierno.

En cambio está lo que dice Pedro, en Act 2,24: *Al cual resucitó Dios, después de deshacer los dolores del infierno, por cuanto no era posible que éste lo retuviese.*

Solución. *Hay que decir:* Así como Cristo, para asumir en sí mismo nuestras penas, quiso que su cuerpo fuera puesto en el sepulcro, así también quiso que su alma descendiese al infierno. Pero su cuerpo permaneció en el sepulcro un día entero y dos noches para que se comprobase la verdad de su muerte. Por lo que es de creer que también su alma estuviese otro tanto en el infierno, a fin de que salieran a la vez su alma del infierno y su cuerpo del sepulcro.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Cristo, al bajar al infierno, libró a los santos que estaban allí, no sacándolos al instante del lugar del infierno, sino iluminándolos con la luz de su gloria en el mismo infierno. Y, no obstante, fue conveniente que su alma permaneciese en el infierno todo el tiempo que su cuerpo estuviese en el sepulcro.

2. *A la segunda hay que decir:* Se llama *cerrojos del infierno* a los obstáculos que impedían a los santos Padres salir del infierno, por el reato de la culpa del primer Padre. Cristo los quebrantó con el poder de su pasión y muerte, al instante de bajar a los infiernos (cf. Is 45,2). Y, sin embargo, quiso permanecer algún tiempo en el infierno por la razón antedicha (en la sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Esas palabras del Señor deben entenderse, no del paraíso terrenal corpóreo, sino del paraíso espiritual, en el que se dice que viven los que

16. PSEUDO-AGUSTÍN, Serm.2 c.7: ML 40,638.

17. Entre las Obras de AGUSTÍN, *Serm. Suppos.*, serm.160: ML 39,2061.

gozan de la vida divina. Por lo cual, el ladrón descendió localmente con Cristo al infierno, para estar con El, puesto que le dijo: *estarás conmigo en el paraíso;* pero, por razón del premio, estuvo en el paraíso porque allí gozaba de la divinidad, como los demás santos.

ARTICULO 5

¿Cristo, bajando a los infiernos, libró de allí a los santos Padres?

In Sent. 3 d.22 q.2 a.2 q.*l; *In Eph.* 4 lect.3; *Compend. theol.* c.235; *Expos. super Symb.* a.5

Objeciones por las que parece que Cristo, bajando a los infiernos, no libró de allí a los santos Padres.

1. Dice Agustín, en la Epístola *Ad Evodium*[18]: *Todavía no he hallado lo que Cristo haya conferido, bajando a los infiernos, a los justos que estaban en el seno de Abrahán, de los que no veo que se haya apartado nunca según la presencia beatífica de su divinidad.* Pero les hubiera dado mucho en caso de haberlos librado de los infiernos. Luego no parece que Cristo haya librado del infierno a los santos Padres.

2. Aún más: en el infierno nadie es retenido a no ser por causa del pecado. Ahora bien, los santos Padres, mientras vivían, fueron justificados del pecado por la fe en Cristo. Luego no necesitaban ser liberados del infierno con el descenso de Cristo al mismo.

3. Y también: suprimida la causa, se suprime también el efecto. Pero la causa del descenso a los infiernos es el pecado, que fue quitado por la pasión de Cristo, como arriba se ha dicho (q.49 a.l). Luego los santos Padres no fueron sacados de los infiernos por el descenso de Cristo a los mismos.

En cambio está lo que dice Agustín, en un Sermón *De Passione*[19]: Cuando Cristo descendió a los infiernos, quebrantó *la puerta del infierno y los cerrojos de hierro, y libró a todos los justos que allí estaban atados por causa del pecado original.*

Solución. *Hay que decir.* Como antes se ha expuesto (a.4 ad 2), Cristo, al bajar a los infiernos, obró por la virtud de su pasión. Y por la pasión de Cristo fue liberado el género humano no sólo del pecado, sino también del reato de la pena, como arriba se ha dicho (q.49 a.l y a.3). Pero los hombres estaban sujetos por el reato de la pena de dos modos: Uno, por el pecado actual, que cada uno había cometido en su propia persona. Otro, por el pecado de toda la naturaleza humana, que pasó originalmente del primer Padre a todos, como se dice en Rom 5,12ss. Pena de este pecado es la muerte corporal y la exclusión de la vida gloriosa, como es evidente por lo que se dice en Gen 2,17 y 3,3.19.23ss: Pues Dios echó al hombre del paraíso después del pecado, a quien, antes del pecado, había amenazado con la muerte si pecaba. Y por eso, Cristo, bajando a los infiernos, por su pasión libró a los santos de ese reato, por el que estaban excluidos de la vida gloriosa, de modo que no podían ver a Dios por esencia, en lo que consiste la perfecta bienaventuranza del hombre, como se ha expuesto en la *Segunda Parte* (1-2 q.3 a.8). Y los santos Padres estaban detenidos en el infierno por cuanto que, a causa del pecado del primer Padre, no les estaba abierta la puerta de la vida gloriosa. Y así Cristo, descendiendo a los infiernos, libró de los mismos a los santos Padres. Precisamente esto es lo que se dice en Zac 9,11: *Tú, mediante la sangre de tu alianza, sacaste a los cautivos del lago en que no había agua.* Y en Col 2,15 se escribe que, *despojando a los principados y a las potestades,* infernales se entiende, *llevándose a Isaac y Jacob con los demás justos, los hizp pasar de un lugar a otro,* esto es, *los condujo desde este reino de las tinieblas al cielo,* como dice la *Glosa*[20] allí mismo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir*** Agustín habla allí contra algunos que estimaban que los antiguos justos, antes de la venida de Cristo, estuvieron sujetos a los dolores de los tormentos en el infierno. Por lo que, un poco antes de las palabras citadas, antepone lo siguiente[21]: *Añaden algunos que a los antiguos santos les fue también concedido que, cuando el Señor descendió a los infiernos, quedaron libres de aquellos dolores. Pero el modo de entender cómo Abrahán, en cuyo seno fue recibido también aquel inocente pobre, haya estado envuelto en aquellos dolores, yo ciertamente no lo veo.* Y por eso, cuando luego añade[22] que él *todavía no había logrado encontrar qué es lo que la bajada de Cristo a los infiernos trajo a*

18. *Epist.* 164 c.3: ML 33,712. 19. Entre las Obras de AGUSTÍN, *Serm. Suppos.,* serm.160: ML 39,2060. 20. *Glossa inferí.* (VI,106r); *Glossa ordin.* (VI,106 B); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,275. 21. *Epist.* 164 *Ad Evodium* c.3: ML 33,711. 22. *Epist.* 164 *Ad Evodium* c.3: ML 33,712.

los antiguos justos, debe entenderse respecto a la remisión de los dolores de los tormentos. Sin embargo, les fue útil en cuanto a la consecución de la gloria; y, por consiguiente, les liberó del dolor que sufrían por la dilación de la gloria. No obstante, tenían un gran gozo por la esperanza de la gloria, según aquel pasaje de Jn 8,56: *Abrahán, vuestro padre, se regocijó deseando ver mi día.* Y por este motivo, añade [23]: *De los cuales antiguos justos, no entiendo que se haya separado jamás según la presencia beatífica de su divinidad,* es a saber: en cuanto que también antes de la venida de Cristo eran bienaventurados en esperanza, aunque todavía no fuesen perfectamente bienaventurados en realidad.

2. *A la segunda hay que decir* Los santos Padres, cuando todavía vivían, fueron liberados por la fe en Cristo de todo pecado, tanto original como actual, y del reato de la pena de los pecados actuales; pero no lo fueron del reato de la pena del pecado original, por el que estaban excluidos de la gloria, al no estar pagado todavía el precio de la redención humana. De este modo también ahora los fieles de Cristo son liberados, por medio del bautismo, del reato de los pecados actuales, y del reato del pecado original en cuanto a la exclusión de la gloria; pero quedan atados todavía por el reato del pecado original en cuanto a la necesidad de morir corporalmente, porque son renovados según el espíritu, pero no todavía según la carne, conforme a aquellas palabras de Rom 8,10: *El cuerpo está muerto por el pecado, pero el espíritu vive por la justicia.*

3. *A la tercera hay que decir:* Al instante de haber padecido Cristo la muerte, su alma descendió al infierno, y manifestó el fruto de su pasión a los santos que allí estaban retenidos, aunque no salieran de tal lugar mientras Cristo moró en los infiernos, porque la misma presencia de Cristo pertenecía al culmen de la gloria.

ARTICULO 6

¿Libró Cristo del infierno a algunos condenados?

In Sent. 3 d.22 q.2 a.l q.ª2; *Competid, theol.* c.235; *Expos. super Symb.* a.5

Objeciones por las que parece que Cristo libró a algunos condenados del infierno.

1. Se dice en Is 24,22: *Serán reunidos con la reunión de un haz en el lago, y serán encerrados en la cárcel, y después de muchos días serán visitados.* Pero allí se habla de los condenados, que habían adorado *la milicia de los cielos* [24]. Luego parece que también los condenados fueron visitados cuando Cristo descendió a los infiernos, cosa que da la impresión de pertenecer a su liberación.

2. Aún más: sobre las palabras de Zac 9,11: *Tú, mediante la sangre de tu alianza, sacaste a los presos del lago en el que no había agua,* comenta la *Glosa* [25]: *Tú libraste a los que estaban detenidos atados en las cárceles, donde ninguna compasión les daba el refrigerio que aquel rico suplicaba.* Pero solamente los condenados están encerrados en las cárceles sin misericordia. Luego Cristo libró del infierno a algunos de los condenados.

3. Y también: el poder de Cristo no fue menor en el infierno que en este mundo, porque en una y otra parte obró con el poder de su divinidad. Pero en este mundo libró a algunos de cualquier estado. Luego también en el infierno libró a algunos del estado de condenados.

En cambio está lo que se lee en Os 13,14: *¡Oh muerte! Yo seré tu muerte; tu mordedura, ¡oh infierno!, sacando a los elegidos, pero dejando allí a los reprobos,* comenta la *Glosa* [26]. Ahora bien, en el infierno de los condenados solamente están los reprobos. Luego por el descenso de Cristo a los infiernos no fueron liberados algunos de los condenados en el infierno.

Solución. *Hay que decir:* Como arriba queda expuesto (a.4 ad 2; a.5), cuando Cristo descendió a los infiernos, obró con el poder de su pasión. Y, por eso, su descenso a los infiernos sólo resultó provechoso para los que estuvieron unidos a la pasión de Cristo por medio de la fe informada por la caridad, que quita los pecados. Pero los que estaban en el infierno de los condenados, o absolutamente no habían tenido fe en la pasión de Cristo, como los infieles; o si tuvieron fe, no se conformaron en modo alguno con la caridad de Cristo paciente. Por lo cual tampoco estaban limpios de sus pecados. Y, por este motivo, el descenso de Cristo a los infiernos no les trajo la liberación del reato de la pena infernal.

23. *Epist.* 164 *Ad Evodium* c.3: ML 33,712. 24. Cf. JERÓNIMO, *In Isaiam* 24,21,1.3: ML 24,297. 25. *Glossa inferí.* (IV,415v). 26. *Glossa inferí.* (IV,349v).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando Cristo desciende a los infiernos, fueron visitados de algún modo todos los que estaban en cualquier parte del infierno; pero algunos, para su consuelo y liberación; otros, en cambio, para su represión y confusión, es a saber, los condenados. Por eso se añade allí mismo (Is 24,23): *Y se sonrojará la luna, y se avergonzará el sol,* etc.

También esto puede referirse a la visitación con que serán visitados en el día del juicio, no para ser librados sino para ser confirmados en su condenación, conforme a aquel pasaje de Sof 1,12: *Visitaré a los hombres que se sientan sobre sus heces.*

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando en la *Glosa* se comenta: *Donde ninguna compasión los refrigeraba,* debe entenderse en cuanto al refrigerio de la liberación consumada. Porque los santos Padres no podían ser librados de las prisiones del infierno antes de la venida de Cristo.

3. *A la tercera hay que decir:* No se debió a impotencia de Cristo el que algunos no fueran librados de cualquier estado de las moradas infernales, como lo fueron de cualquier estado los moradores del mundo, sino que se debió a la distinta condición de unos y otros. Porque los hombres, mientras viven aquí, pueden convertirse a la fe y a la caridad, ya que en esta vida los hombres no están confirmados en el bien o en el mal, como acontece después de salir de esta vida.

ARTICULO 7

¿Los niños que habían muerto con el pecado original fueron liberados por el descenso de Cristo?

In Sent. 3 d.22 q.2 a.2 q.ª3; *Expos. super Symb.* a.5

Objeciones por las que parece que los niños que habían muerto con el pecado original fueron liberados por el descendimiento de Cristo.

1. No estaban retenidos en el infierno más que por causa del pecado original, lo mismo que acontecía con los santos Padres. Pero éstos fueron librados por Cristo del infierno, como arriba se ha dicho (a.1). Luego igualmente los niños fueron librados del infierno por Cristo.

2. Aún más: el Apóstol dice en Rom 5,15: *si por el delito de uno solo murieron muchos, mucho más la gracia y el don de Dios abundarán sobre muchos, por la gracia de un solo hombre, Jesucristo.* Ahora bien, los niños que mueren con sólo el pecado original, son retenidos en el infierno por causa del pecado del primer Padre. Luego con mayor razón serán librados del infierno por la gracia de Cristo.

3. Y también: así como el bautismo obra en virtud de la pasión de Cristo, así obra también el descenso de Cristo a los infiernos, como es manifiesto por lo dicho (a.4 ad 2; a.5 y 6). Luego igualmente fueron librados por el descenso de Cristo a los infiernos.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Rom 3,25: *Dios ofreció a Cristo como instrumento de propiciación por la fe en su sangre.* Pero los niños que habían muerto con sólo el pecado original, en ningún modo habían sido partícipes de la fe. Luego no recibieron el fruto de la propiciación de Cristo, de modo que fueran librados por El del infierno.

Solución. *Hay que decir:* Como antes se ha expuesto (a.6), el descenso de Cristo a los infiernos sólo tuvo efecto en aquellos que, por la fe y la caridad, estaban unidos a la pasión de Cristo, por cuya virtud tenía poder liberador el descenso de Cristo a los infiernos. Pero los niños que habían muerto con el pecado original, en ningún modo habían contactado con la pasión de Cristo mediante la fe y la caridad, pues ni habían podido tener fe propia, al carecer del uso del libre albedrío, ni habían sido purificados del pecado original mediante la fe de los padres o por medio de algún sacramento de la fe. Y, por este motivo, el descenso de Cristo a los infiernos no libró de los mismos a estos niños.

Y además, los santos Padres fueron librados del infierno porque fueron admitidos a la gloria de la visión de Dios, a la que nadie puede llegar sino por medio de la gracia, según aquellas palabras de Rom 6,23: *Gracia de Dios* (es) *la vida eterna.* Por consiguiente, al no haber tenido la gracia los niños muertos con el pecado original, no fueron librados del infierno.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los santos Padres, aunque todavía permanecían ligados por el reato del pecado original en cuanto mira a la naturaleza humana, estaban, no obstante, libres de toda mancha de pecado por medio de la fe en Cristo; y por tanto eran capaces de la liberación que aportó Cristo

cuando descendió a los infiernos. Pero eso no puede decirse de los niños, como consta por lo que acabamos de decir (en la sol.).

2. *A. la segunda hay que decir:* Cuando el Apóstol dice: *La gracia de Dios abundó sobre muchos,* el *muchos* no debe tomarse comparativamente, como si numéricamente hayan sido más los salvados por la gracia de Cristo que los condenados por el pecado de Adán. Debe tomarse en sentido absoluto, como si dijera que la gracia de uno solo, Cristo, abundó *sobre muchos,* así como también el pecado de uno solo, Adán, llegó a muchos. Pero así como el pecado de Adán solamente llegó a los que descienden carnalmente de él por vía seminal, así también la gracia de Cristo sólo llegó a aquellos que se han convertido en miembros suyos por una regeneración espiritual, lo cual no corresponde a los niños que mueren con el pecado original.

3. *A la tercera hay que decir.* El bautismo se administra a los hombres en esta vida, en la que el hombre puede cambiarse de la culpa a la gracia. Pero el descenso de Cristo a los infiernos fue presentado a las almas después de esta vida, cuando no son capaces del cambio antedicho. Y, por este motivo, los niños son librados del pecado original y del infierno por medio del bautismo, pero no por el descenso de Cristo a los infiernos.

ARTICULO 8

¿Con su descenso a los infiernos, libró Cristo a las almas del purgatorio?

In Sent. 3 d.22 q.2 a.2 q."4

Objeciones por las que parece que Cristo, con su descenso a los infiernos, libró a las almas del purgatorio.

1. Dice Agustín, en la Epístola *Ad Evodium*[27]: *Puesto que testimonios evidentes hacen mención tanto del infierno como de los dolores, no hay motivo alguno para creer que el Salvador fue allí sino para liberarles de esos dolores. Pero si libró de éstos a todos los que encontró, o a algunos que juzgó dignos de ese beneficio, todavía estoy investigándolo.* Sin embargo, *no dudo de que Cristo fue a los infiernos y otorgó este beneficio a los que estaban inmersos en el dolor.* Pero no concedió el beneficio de la liberación a los condenados, como arriba se ha dicho (a.6). Fuera de éstos no hay nadie que esté sujeto a los dolores del castigo sino los que se hallan en el purgatorio. Luego Cristo libró a las almas del purgatorio.

2. Aún más: la presencia del alma de Cristo no tuvo un efecto menor que sus propios sacramentos. Pero los sacramentos de Cristo libran a las almas del purgatorio; y especialmente las libra el de la Eucaristía, como después se dirá (véase *Suppl.* q.71 a.9). Luego con mayor razón fueron libradas las almas del purgatorio por la presencia de Cristo cuando descendió a los infiernos.

3. Y también: a los que Cristo curó en esta vida, los curó totalmente, como dice Agustín en el libro *De Poenitentia*[28]. Y en Jn 7,23 dice el Señor: *Yo he curado del todo a un hombre en sábado.* Ahora bien Cristo a los que estaban en el purgatorio los libró del reato de la pena de daño, que les privaba de la gloria. Luego también los libró del reato de la pena del purgatorio.

En cambio está lo que dice Gregorio en XIII *Moral.*[29]: *Cuando nuestro Creador y Redentor, entrando en las cárceles del infierno, sacó de allí las almas de los elegidos, no tolera que vayamos nosotros allí, de donde libró a otros cuando descendió.* Permite, sin embargo, que vayamos al purgatorio. Luego descendiendo a los infiernos, no libró las almas del purgatorio.

Solución. *Hay que decir:* Como se ha expuesto muchas veces, el descenso de Cristo a los infiernos tuvo poder de liberar en virtud de su pasión. Pero su pasión no tuvo una virtud temporal y transitoria sino perpetua, conforme a aquellas palabras de Heb 10,14: *Mediante una sola oblación perfeccionó para siempre a los santificados.* Y, por este motivo, resulta evidente que la pasión de Cristo no tuvo entonces una eficacia mayor que la que tiene ahora. Y, en consecuencia, los que se encontraron en la condición que tienen ahora los que están retenidos en el purgatorio, no fueron librados del mismo por el descenso de Cristo a los infiernos. Mas si entonces se encontraban allí en unas condiciones semejantes a las que tienen los que ahora son librados del purgatorio por el poder de la pasión de Cristo, nada impide que los tales fueran librados del purgatorio por el descenso de Cristo a los infiernos.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Del texto de Agustín no

27. *Epist.* 164 c.3: ML 33,712. 28. Entre las Obras de AGUSTÍN, *De vera et falsa poenit.,* c.9: ML 40,1121. 29. C.43: ML 75,1038.

se puede sacar la conclusión de que todos los que estaban en el purgatorio fuesen librados del mismo, sino de que ese beneficio fue concedido a algunos, a saber: a los que ya estaban suficientemente purificados; o también a los que, mientras vivían, merecieron por la fe y el amor, y por la devoción a la muerte de Cristo, que cuando descendió allí, fuesen liberados de la pena temporal del purgatorio.

2. *A la segunda hay que decir.* La virtud de la pasión de Cristo obra en los sacramentos a manera de cierta curación y expiación. De donde el sacramento de la Eucaristía libra a los hombres del purgatorio en cuanto que es un sacrificio satisfactorio por el pecado. Pero el descenso de Cristo a los infiernos no fue satisfactorio. Obraba, sin embargo, en virtud de su pasión, que fue satisfactoria, como arriba se ha dicho (q.48 a.2); pero su pasión era satisfactoria en general, de modo que era preciso aplicar su virtud a cada uno mediante algo que fuera de su especial pertenencia. Y, por consiguiente, no es necesario que por el descenso de Cristo a los infiernos fuesen liberados todos del purgatorio.

3. *A. la tercera hay que decir.* Los defectos de los que Cristo libraba juntamente a los hombres en este mundo, eran personales, pertenecientes en propiedad a cada uno. Por el contrario, la exclusión de la gloria de Dios era un defecto general que pertenecía a toda la naturaleza humana. Y, por tal motivo, nada impide que los que estaban en el purgatorio fuesen librados por Cristo de la exclusión de la gloria, pero no del reato de la pena del purgatorio, que atañe a un defecto personal[c]. Como, al revés, los santos Padres, antes de la venida de Cristo, fueron librados de los defectos propios, pero no del defecto común, como antes se ha dicho (a.7 ad 1; q.49 a.5 ad 1).

c. Tanto aquí como en a.2 «en cambio», el tema del purgatorio tiene su sentido si se admite la pena contraída en el pecado (I-II, q.87 a.6).

CUESTIÓN 53

Sobre la resurrección de Cristo

Comenzamos ahora a tratar de lo que pertenece a la exaltación de Cristo". Y: Primero, de su resurrección; segundo, de su ascensión (q.57); tercero, de su asentamiento a la derecha del Padre (q.58); cuarto, de su poder judicial (q.59).

Sobre lo primero se plantean cuatro temas de reflexión: Primero, sobre la propia resurrección de Cristo; segundo, sobre la cualidad del resucitado (q.54); tercero, sobre la manifestación de la resurrección (q.55); cuarto, sobre su causalidad (q.56).

Acerca de lo primero se plantean cuatro problemas:

1. Sobre la necesidad de su resurrección.—2. Sobre el tiempo.—3. Sobre el orden.—4. Sobre la causa.

ARTICULO 1

¿Fue necesario que Cristo resucitase?

In Sent. 3 d.21 q.2 a.l

Objeciones por las que parece no haber sido necesario que Cristo resucitase.

1. Dice el Damasceno, en el libro IV [1]: *La resurrección es un levantarse por segunda vez del cuerpo animal que se corrompióy cayó.* Pero Cristo no murió por causa del pecado, ni se corrompió su cuerpo, como es manifiesto por lo dicho anteriormente (q.15 a.l; q.51 a.3). Luego no le conviene propiamente *resucitar.*

2. Aún más: cualquiera que resucita es promovido a algo más alto, porque *levantarse* equivale a moverse hacia lo alto. Ahora bien, el cuerpo de Cristo, después de su muerte, permaneció unido a la divinidad, y de esta manera no pudo ser promovido a algo más alto. Luego no le competía resucitar.

3. Y también: todo lo hecho tocante a la humanidad de Cristo, se ordena a nuestra salvación. Pero para nuestra salvación era suficiente la pasión de Cristo, por la que hemos sido Hberados de la culpa y de la pena, como es claro por lo dicho antes (q.49 a.l y a.3). Luego no fue necesario que Cristo resucitase de entre los muertos.

En cambio está lo que se dice en Le 24,46: *Era necesario que Cristo padeciesej resucitase de entre los muertos.*

Solución. *Hay que decir:* Fue necesario que Cristo resucitase por cinco motivos. Primero, para recomendación de la justicia divina, que es la encargada de exaltar a los que se humillan por Dios, según aquellas palabras de Le 1,52: *Derribó a los poderosos de su trono, j exaltó a los humildes.* Así pues, al haberse humillado Cristo hasta la muerte de cruz, por caridad y por obediencia a Dios, era necesario que fuese exaltado por Dios hasta la resurrección gloriosa. Por lo que, en el Sal 138,2, se dice de su persona: *Tú conociste,* esto es, *aprobaste mi sentarme,* es decir, *mi humillación y mi pasión y mi resurrección,* lo que equivale a *mi glorificación por la resurrección,* como lo expone la *Glosa*[2].

Segundo, para la instrucción de nuestra fe. Por su resurrección, efectivamente, fue confirmada nuestra fe en la divinidad de Cristo porque, como se dice en 2 Cor 13,4, *aunque fue crucificado por nuestra flaquera, está sin embargo vivo por el poder de Dios.* Y, por este motivo, se escribe en 1 Cor 15,14: *Si Cristo*

1. *De Fide Orth.*, c.27: MG 94,1220. 2. *Glossa inferí.* (111,291 v); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1212. Cf. AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.,* ps.138,2: ML 37,1786; CASIODORO, *Expos. in Psalt.,* ps.138,2: ML 70,984.

a. Se dedica el mismo número de qq. a la exaltación de Cristo que en su pasión-muerte. Desde el primer momento queda bien claro que la resurrección pertenece al misterio de la salvación como aspecto positivo de la misma (q.53, a.l c., arg. 5 y sol.3). Según I-II, q.113 a.l, en el dinamismo de la justificación, «perdón de los pecados» y «posesión de la justicia» son indisociables; somos perdonados para recibir la adopción de hijos.

no resucitó, vana es nuestra predicación, y vana es nuestra fe. Y en el Sal 29,10 se pregunta: *¿Qué utilidad habrá en mi sangre,* esto es, *en el derramamiento de mi sangre, mientras desciendo, como por unos escalones de calamidades, a la corrupción? Como si dijera: Ninguna. Pues si no resunta al instante, y mi cuerpo se corrompe, a nadie predicaré, a nadie ganaré,* según expone la ***Glosa***[3].

Tercero, para levantar nuestra esperanza. Pues, al ver que Cristo resucita, siendo El nuestra cabeza, esperamos que también nosotros resucitaremos. De donde, en 1 Cor 15,12, se dice: *Si se predica que Cristo ha resucitado de entre los muertos, ¿cómo algunos de entre vosotros dicen que no hay resurrección de los muertos? X* en Job 19,25.27 se escribe: *Yo sé,* es claro que por la certeza de la fe, *que mi Redentor,* esto es, Cristo, *vive,* por resucitar de entre los muertos, *y* por eso *resucitaré yo de la tierra en el último día; esta esperanza está asentada en mi interior.*

Cuarto, para instrucción de la vida de los fieles, conforme a aquellas palabras de Rom 6,4: *Como Cristo resucitó de entre los muertos por medio de la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva.* Y debajo (v.9.11): *Cristo, al resucitar de entre los muertos, ya no muere; así, pensad que también vosotros estáis muertos al pecado, pero vivos para Dios.*

Quinto, para complemento de nuestra salvación. Porque, así como por este motivo soportó los males muriendo para librarnos de ellos, así también fue glorificado resucitando para llevarnos los bienes, según aquel pasaje de Rom 4,25: *Fue entregado por nuestros pecados, y resucitó para nuestra justificación.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque Cristo no cayó por causa del pecado, cayó, sin embargo, a causa de la muerte; pues, como el pecado es la caída de la justicia, así también la muerte es la caída de la vida. Por lo que puede entenderse de la persona de Cristo lo que se dice en Miq 7,8: *No te alegres, enemiga mía, acerca de mí, porque caí; me levantaré.*

Igualmente también, aunque el cuerpo de Cristo no fue desintegrado por la incineración, la separación entre su alma y su cuerpo fue, no obstante, una especie de desintegración.

2. *A la segunda hay que decir.* La divinidad estaba unida al cuerpo de Cristo, después de la muerte, con la unión personal, pero no con la unión de la naturaleza, a la manera en que el alma está unida al cuerpo como forma a fin de constituir la naturaleza humana. Y por eso, al estar el cuerpo unido al alma, fue promovido a un estado más alto de naturaleza; pero no a un estado más alto de la persona.

3. *A la tercera hay que decir:* Hablando con propiedad, la pasión de Cristo obró nuestra salvación en cuanto al alejamiento de los males; en cambio, la resurrección lo hizo como inicio y ejemplar de los bienes.

ARTICULO 2

¿Fue conveniente que Cristo resucitase al tercer día?

Supra q.51 a.4; *In Sent.* 3 d.21 q.2 a.2; 4 d.43 a.3 q.ªl ad 1; *Compend. theol.* c.236; *In lo.* 2 lect.3; *In Ps.*, ps.15; *Expos. super Symb.* a.5

Objeciones por las que parece no haber sido conveniente que Cristo resucitase al tercer día.

1. Los miembros deben ser conformes con la cabeza. Ahora bien, nosotros, que somos miembros de Cristo, no resucitamos de la muerte al tercer día, sino que nuestra resurrección se aplaza hasta el fin del mundo. Luego parece que Cristo, por ser nuestra cabeza, no debió resucitar al tercer día, sino que su resurrección debió diferirse hasta el fin del mundo.

2. Aún más: en Act 2,24 dice Pedro que *era imposible que Cristo fuera retenido por el infierno,* y por la muerte. Pero mientras uno está muerto, es retenido por la muerte. Luego da la impresión de que la resurrección de Cristo no debió aplazarse hasta el tercer día, sino que debió resucitar al instante, en el mismo día; especialmente cuando la glosa, antes citada , dice que *no hay ninguna utilidad en el derramamiento de la sangre de Cristo si no resucita al momento.*

3. Y también: parece que el día comienza con la salida del sol, que con su presencia origina el día. Pero Cristo resucitó antes de la salida del sol, pues en Jn 20,1 se dice que *el primer día de la semana, María Magdalena vino al sepulcro de madrugada, cuando todavía era de*

3. *Glossa ordin.* (111,125 B); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,296. La primera parte del texto, hasta la palabra *tneum,* se lee en AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.*, ps.29,10, enarr.l: ML 36,215; la otra en el mismo lugar, enarr.2: ML 36,225. 4. *Glossa ordin.,* sobre el sal.29,10 (111,125 B); *Glossa* LOMBARDI, sobre el sal.29,10: ML 191,296. AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.*, ps.29,10, enarr.l: ML 36,215.

noche; y entonces ya había resucitado Cristo, porque continúa: *y vio la piedra quitada del sepulcro.* Luego Cristo no resucitó al tercer día.

En cambio está lo que se dice en Mt 20,19: *Le entregarán a los gentiles para que le escarnezcan, le flagelen j le crucifiquen; pero al tercer día resucitará.*

Solución. *Hay que decir:* Como acabamos de decir (a.l), la resurrección de Cristo fue necesaria para instrucción de nuestra fe. Y nuestra fe recae tanto en la divinidad como en la humanidad de Cristo, pues no basta creer una cosa sin la otra, como es manifiesto por lo dicho anteriormente (q.36 a.4; cf. 2-2 q.2 a.7 y 8). Y por eso, para confirmar la fe en su divinidad, convino que resucitase pronto, y que su resurrección no se aplazase hasta el fin del mundo; y para que se hiciese firme la fe en su humanidad y en su muerte, fue necesario que mediase un intervalo entre su muerte y su resurrección, pues si hubiese resucitado inmediatamente después de la muerte, podría dar la impresión de que ésta no fue real y, por consiguiente, tampoco la resurrección. Pero para poner en claro la verdad de la muerte de Cristo bastaba con que su resurrección se difiriese hasta el tercer día, pues no acontece que en este espacio de tiempo dejen de aparecer algunas señales de vida en el hombre que, tenido por muerto, vive sin embargo.

Por la resurrección al tercer día se avalora la perfección del ternario, que es *el número de todas las cosas,* como que contiene *el principio, el medio y el fm,* como se dice en I *De Coelo*[5].

Místicamente muestra también que Cristo *con su sola muerte,* a saber, la corporal, que fue luz por su bondad, *destruyó nuestras dos muertes*[6], esto es, la del cuerpo y la del alma, que son tenebrosas por causa del pecado. Y, por ese motivo, permaneció muerto un día entero y dos noches, como escribe Agustín en IV *De Trín.*[7]

Por eso también se da a entender que, con la resurrección de Cristo, comenzaba la tercera era. Pues la primera fue la anterior a la ley; la segunda, la de la ley; la tercera, la de la gracia. Con la resurrección de Cristo empieza asimismo el tercer estado de los santos. Porque el primero tuvo lugar bajo las figuras de la ley; el segundo, en la verdad de la fe; el tercero se producirá en la eternidad de la gloria, a la que Cristo dio principio con su resurrección.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** La cabeza y los miembros son conformes en la naturaleza, pero no en el poder, pues el poder de la cabeza es superior al de los miembros. Y, por tal motivo, para demostrar la excelencia del poder de Cristo, fue conveniente que El resucitase al tercer día, aplazándose la resurrección de los demás hasta el fin del mundo.

2. *A la segunda hay que decir:* La retención implica cierta coacción. Pero Cristo no era retenido atado por necesidad alguna de la muerte, sino que *estaba libre entre los muertos* (cf. Sal 87,6). Y por esto permaneció algún tiempo en la muerte, no como retenido, sino por propia voluntad, mientras juzgó que eso era necesario para instrucción de nuestra fe. Y se dice que se hace al instante lo que se realiza en un corto espacio de tiempo.

3. *A. la tercera hay que decir.* Como antes se expuso (q.51 a.4 ad 1 et 2), Cristo resucitó hacia el amanecer, cuando ya clareaba el día, para dar a entender que, con su resurrección, nos impulsaba hacia la luz de la gloria; así como murió al atardecer, cuando el día tiende a las tinieblas, para significar que, mediante su muerte, destruía las tinieblas de la culpa y de la pena. Y, sin embargo, se dice que resucitó al tercer día, entendiendo éste como un día natural, el que comprende el espacio de veinticuatro horas. Y, como dice Agustín, en IV *De Trin.*[8], *la noche que se prolonga hasta el amanecer en que se anunció la resurrección de Cristo, pertenece al tercer día. Porque Dios, que dijo que brillase la luz en las tinieblas, afín de que, por la gracia del Nuevo Testamento y por la participación en la resurrección de Cristo, oyésemos: Fuisteis algún tiempo tinieblas, pero ahora sois luz en el Señor* (Ef 5,8), *en cierto modo nos manifiesta que el día tiene su principio en la noche. Pues así como los primeros días, a causa de la futura caída del hombre, se cuentan desde la luz hasta la noche, así también éstos, por causa de la reparación del hombre, se cuentan desde las tinieblas a la luz.*

Y así resulta claro que, incluso si hubiera resucitado a media noche, se podría decir que había resucitado al tercer día, enten-

5. ARISTÓTELES, c.l n.2 (Bic 268all); S. TH., lect.2. 6. AGUSTÍN, *De Trín.,* 1.4 c.3: ML 42,892. 7. C.6: ML 42,894. 8. C.6: ML 42,894.

diendo éste por el día natural. Pero, habiendo resucitado al amanecer, se puede decir que resucitó al tercer día incluso tomando el día como día artificial, el que es producido por la presencia del sol, porque el sol comenzaba ya a iluminar la atmósfera. Por lo que también en Me 16,2 se dice que las mujeres vinieron al sepulcro *salido ja el sol.* Lo cual no es contrario a lo que dice Juan: *cuando todavía era de noche* (Jn 20,1), pues, como dice Agustín, en el libro *De consensu Evang.*[9]: *cuando nace el día, los vestigios de las tinieblas tanto más desaparecen cuanto más fuerza va tomando la luz¡ y* lo que dice Marcos: *salido ja el sol* (Me 16,2), *no debe entenderse como si el sol se dejase ver ja sobre la tierra, sino como aproximándose a aquellas regiones.*

ARTICULO 3

¿Fue Cristo el primero en resucitar?

In Sent. 4 d.43 a.3 q.a1 ad 3; *In Mt.* 27; 7» / *Cor.* 15 lect.3; *In Col.* 1 lect.5; *Competid, theol.* c.236 y c.237

Objeciones por las que parece que Cristo no fue el primero en resucitar.

1. En el *Antiguo Testamento* se lee que Elias y Elíseo resucitaron algunos muertos (cf. 1 Re 17,19; 2 Re 4,32), conforme a aquel pasaje de Heb 11,35: *Las mujeres recibieron sus muertos resucitados.* Igualmente, Cristo, antes de su pasión, resucitó tres muertos (cf. Mt 9,18; Le 7,11; Jn 11). Luego Cristo no fue el primero de los resucitados.

2. Aún más: en Mt 27,52 se cuenta, entre otros milagros acaecidos a la hora de su pasión, que *se abrieron los sepulcros,j muchos cuerpos de santos que habían muerto resucitaron.* Luego Cristo no fue el primero de los resucitados.

3. Y también: así como Cristo, por medio de su resurrección, es causa de la nuestra, así también, por su gracia, es causa de nuestra gracia, según aquellas palabras de Jn 1,16: *De su plenitud hemos recibido todos.* Pero, temporalmente, otros tuvieron la gracia antes que Cristo, como sucedió con todos los Padres del Antiguo Testamento. Luego también algunos alcanzaron la resurrección corporal antes que Cristo.

En cambio está lo que se dice en 1 Cor 15,20: *Cristo resucitó de entre los muertos, como primicias de los que duermen, porque* —comenta la *Glosa* [w]— *resucitó el primero en el tiempo j en la dignidad.*

Solución. *Hay que decir:* La resurrección es la vuelta de la muerte a la vida. Pero son dos los modos en que uno es arrancado de la muerte. Uno, cuando esa liberación se limita a la muerte actual, de suerte que alguien comienza a vivir de cualquier manera, después de haber muerto. Otro, cuando alguien es librado no sólo de la muerte sino también de la necesidad y, lo que es más, de la posibilidad de morir. Y ésta es la resurrección verdadera y perfecta. Porque, mientras uno vive sujeto a la necesidad de morir, en cierto modo le domina la muerte, según aquellas palabras de Rom 8,10: *£7 cuerpo está muerto por causa del pecado.* Y lo que es posible que exista, existe de algún modo, esto es, potencialmente. Y así resulta evidente que la resurrección que sólo libra a uno de la muerte actual, es una resurrección imperfecta[b].

Hablando, pues, de la resurrección perfecta, Cristo es el primero de los resucitados, porque, al resucitar, fue el primero de todos en llegar a la vida enteramente inmortal, conforme a aquellas palabras de Rom 6,9: *Cristo, resucitado de entre los muertos, ja no muere.* Pero, con resurrección imperfecta, algunos resucitaron antes que Cristo, para demostrar de antemano, como una señal, la resurrección de Aquél.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Queda resuelta con lo que se acaba de exponer en la solución. Porque, tanto los que resucitaron en el Antiguo Testamento como los que Cristo resucitó, volvieron a la vida para volver a morir.

2. *A la segunda hay que decir:* Sobre los que resucitaron con Cristo hay dos opiniones. Algunos [n] sostienen que volvieron a la

9. L.3 c.24: ML 34,1198. 10. *Glossa inferí.* (IV,58r); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1678. 11. Cf. TOMÁS, *Caí. Aur. sup. Mt.* 27,52 § 10, bajo el nombre de REMIGIO. CLEMENTE ALEJANDRINO, *Stromata* 1.6 c.6: MG 9,269; ORÍGENES, *In Cant.* 2,10,1.3: MG 13,184; *In Matth.* 27,51, Commentariorum series, n.139: MG 13,1791; HILARIO, *In Psalm.*, ps.2: ML 9,276; CRISTIANO DRUTHMARO CORBEYENSE, *In Matth.* 27,52, *Expos. in Passionem Dominicam:* ML 106,1493; RÁBANO MAURO, *In Matth.* 27,52, 1.12: ML

b. Así la resurrección de Cristo se distingue de la simple «reanimación», como sería la resurrección de Lázaro (q.55 a.2 sol.3).

vida como para no volver a morir, pues sería para ellos mayor tormento tener que volver a morir que no haber resucitado. Y en este sentido habría que entender, como escribe Jerónimo, *In Matth.* [12], el que *no resucitaron antes de que resucitase el Señor.* Por esto dice también el Evangelista que, *saliendo de los sepulcros, después de la resurrección de El, vinieron a la ciudad santa j se aparecieron a muchos* (Mt 27,53).

Pero Agustín, en la epístola *Ad Evodium* [13], al citar esta opinión, dice: *Sé que algunos opinan que, en el momento de la muerte de Cristo el Señor, fue otorgada a los justos una resurrección de la misma clase que la que a nosotros se nos promete para el fin del mundo. Pero, si no volvieron a morir, despojándose de sus cuerpos, habrá que ver el modo de entender cómo es Cristo el primogénito de los muertos* (Col 1,18) *si le precedieron tantos en una resurrección de esa clase. Porque, si se responde que esto se dice por anticipación, de modo que se entienda que los sepulcros se abrieron a causa del terremoto acaecido mientras Cristo pendía de la cruz¡ pero que los cuerpos de los justos no resucitaron entonces, sino una vez que El resucitó primero, todavía queda esta dificultad: ¿Cómo aseguró Pedro que había sido predicho, no de David sino de Cristo, que su carne no vería la corrupción, puesto que se conservaba entre ellos el sepulcro de David? Y no los convencería, si el cuerpo de Davidya no estaba allí, porque, aunque hubiese resucitado antes, apenas muerto, y su carne no hubiese experimentado la corrupción, se hubiera podido conservar su sepulcro. Por otra parte parece duro que David, de quien desciende Crísto, no figurase en aquella resurrección de losjustos, en caso de que les hubiese sido otorgada la resurrección eterna. Peligraría también lo que se dice de los antiguosjustos, en la Carta a los Hebreos: para que sin nosotros no llegasen ellos a la perfección* (Heb 11,40), *en caso de queja entonces hubiesen logrado la incorrupción de la resurrección que a nosotros se nos promete para perfeccionarnos al fin del mundo.*

Así, pues, da la impresión de que Agustín piensa que resucitarían para volver a morir. Y en esta línea parece que va también lo que dice Jerónimo, *In Matth.* [14]: *Como resucitó Lábaro, así también resucitaron muchos cuerpos de los Santos para manifestar al Señor resucitado.* Aunque, en un Sermón *De Assumptione*[15], lo deja en la duda. No obstante, los argumentos de Agustín parecen mucho más poderosos.

3. *A la tercera hay que decir.* Así como los acontecimientos que precedieron a la venida de Cristo fueron una preparación con miras a El, así también la gracia es una disposición para la gloria. Y, por este motivo, todo lo que atañe a la gloria, bien en cuanto al alma, como la perfecta fruición de Dios, bien en cuanto al cuerpo, como la resurrección gloriosa, debió existir temporalmente primero en Cristo, como en el autor de la gloria. Pero convenía que la gracia se hallase primeramente en las cosas que se ordenaban a Cristo.

ARTICULO 4

¿Fue Cristo causa de su resurrección?

In 1 Cor. 15 lect.2; *In lo. 2* lect.3; *In Rom.* 4 lect.3; *In Ps.,* ps.40; *Expos. super Symb.* a.5

Objeciones por las que parece que Cristo no fue causa de su propia resurrección.

1. No es causa de su propia resurrección cualquiera que es resucitado por otro. Pero Cristo fue resucitado por otro, según aquellas palabras de Act 2,24: *A quien Dios resucitó, librándole de los dolores del infierno;* y Rom 8,11: *El que resucitó a Jesucristo de entre los muertos vivificará también nuestros cuerpos mortales,* etc. Luego Cristo no es causa de su resurrección.

2. Aún más: no se dice que uno merezca, o que pida a otro, aquello de lo que él mismo es causa. Pero Cristo, con su pasión, mereció la resurrección, pues, como dice Agustín, *In loann.* [16]: *La humildad de la pasión es el mentó de la gloria de la resurrección.* Incluso el propio Cristo pide al Padre que le resucite, según el Sal 40,11: *Pero tú, Señor, ten misericordia de mí y resucítame.* Luego Cristo no fue causa de su resurrección.

3. Y también: como demuestra el Damasceno, en el libro IV [17], la resurrección no es propia del alma sino del cuerpo, que sucumbe por la muerte. Ahora bien, el cuerpo no fue capaz de unir a sí el alma, porque ésta es más noble que él. Luego lo que resucitó en Cristo no pudo ser causa de su resurrección.

107,1144; PASCASIO RADBERTO, *In Matth.* 27,52,1.12: ML 120,965; ANSELMO DE LAÓN, *In Matth.* 27,52: ML 162,1490. Cf. PsEUDo-JusriNO, *Quaest. ad Orth.*, q.85: MG 6,1325. 12. Super 27,53, 1.4: ML 26,222. 13. *Eptst.* 164 c.3: ML 33,712. 14. Super 27,53, 1.4: ML 26,222. 15. *Epist. 9 Ad Paulara et Eustoch.:* ML 30,128. 16. *Tract.* 104 super 27,1: ML 35,1903. 17. *De Fide Orth.,* c.27: MG 94,1220.

En cambio está lo que dice el Señor, en Jn 10,17.18: *Nadie me quita mi alma, sino que la entrego yo mismo y vuelvo a tomarla.* Pero resucitar no es otra cosa que volver a tomar el alma. Luego parece que Cristo resucitó por su propia virtud.

Solución. *Hay que decir.* Como antes hemos expuesto (q.50 a.2 y 3), por la muerte no se separó la divinidad ni del alma de Cristo, ni de su cuerpo. Así pues, tanto el alma de Cristo muerto como su cuerpo pueden considerarse de dos maneras: Una, por razón de la divinidad; otra, por razón de su naturaleza creada. Por consiguiente, de acuerdo con el poder de la divinidad, tanto el cuerpo reasumió el alma de la que se había separado, como reasumió el alma el cuerpo del que se había despojado. Y esto es lo que se dice de Cristo en 2 Cor 13,4, pues *aunque fue crucificado por nuestra debilidad, vive, sin embargo, por el poder de Dios.*

En cambio, si consideramos el cuerpo y el alma de Cristo muerto de acuerdo con el poder de la naturaleza creada, no pudieron volver a unirse el uno con el otro, sino que fue necesario que Dios resucitase a Cristo[c].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El Padre y el Hijo tienen una misma virtud y operación divina. De donde se sigue esta doble realidad: Que Cristo fue resucitado por la virtud del Padre, y por la suya propia.

2. *A la segunda hay que decir:* Cristo, orando, pidió y mereció su resurrección en cuanto hombre, pero no en cuanto Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* El cuerpo, según su naturaleza creada, no es más poderoso que el alma de Cristo; pero sí lo es conforme a su naturaleza divina. Y el alma, a su vez, en cuanto unida a la divinidad, es más poderosa que el cuerpo considerado según su naturaleza creada. Y por tanto, según el poder divino, el cuerpo y el alma se reasumieron mutuamente, pero no según el poder de la naturaleza creada.

c. Importante para explicar las dos versiones de los escritos apostólicos: Dios resucitó a Cristo (Act 2,32) y Cristo recobra la vida (1 Cor 15,4; Jn 10,17).

CUESTIÓN 54

Sobre las cualidades de Cristo resucitado

Corresponde a continuación tratar de las cualidades de Cristo resucitado. Y sobre esto se plantean cuatro problemas:

1. ¿Cristo tuvo verdadero cuerpo después de la resurrección?—2. ¿Resucitó con toda la integridad de su cuerpo?—3. ¿Fue glorioso su cuerpo?—4. Sobre las cicatrices que aparecían en su cuerpo.

ARTICULO 1

¿Cristo tuvo verdadero cuerpo después de la resurrección?

Infra a.2; q.55 a.6

Objeciones por las que parece que Cristo no tuvo verdadero cuerpo después de su resurrección.

1. El verdadero cuerpo no puede estar junto con otro cuerpo en el mismo lugar. Pero el cuerpo de Cristo, después de la resurrección, estuvo junto con otro cuerpo en el mismo lugar, pues entró donde los discípulos, *estando las puertas cerradas,* como se dice en Jn 20,26. Luego parece que Cristo no tuvo verdadero cuerpo después de su resurrección.

2. Aún más: el verdadero cuerpo no desaparece de la vista de los que le miran, a no ser que, por casualidad, se corrompa. Ahora bien, el cuerpo de Cristo *desapareció de ante los ojos* de los discípulos cuando le miraban, como se escribe en Le 24,31. Luego parece que Cristo no tuvo verdadero cuerpo después de su resurrección.

3. Y también: cada cuerpo tiene su propia figura. Pero el cuerpo de Cristo se manifestó a los discípulos *en otra figura,* como es notorio por Me 16,12. Luego parece que Cristo no tuvo verdadero cuerpo humano después de la resurrección.

En cambio está lo que se lee en Le 24,37, cuando Cristo se les aparece: *sobresaltados y aterrados, creían ver un espíritu,* esto es, como si no tuviese un cuerpo verdadero sino fantástico. Para ahuyentar ese error, añade El mismo (v.39): *Palpad y ved, porque un espíritu no tiene carne y huesos, como veis que yo tengo.* Por consiguiente, no tuvo un cuerpo fantástico sino verdadero.

Solución. *Hay que decir:* Como escribe el Damasceno, en el IV libro[1]: *Se dice que resucita aquello que ha caído.* Ahora bien, el cuerpo de Cristo cayó por causa de la muerte, es a saber, en cuanto de él se separó el alma, que era su perfección formal. Por eso fue necesario que, para que la resurrección de Cristo fuese verdadera, el mismo cuerpo de Cristo se uniese otra vez a la misma alma. Y, como la verdad de la naturaleza del cuerpo proviene de la forma, sigúese que el cuerpo de Cristo, después de la resurrección, fue verdadero cuerpo y tuvo la misma naturaleza que antes había tenido. En cambio, si su cuerpo hubiera sido fantástico, su resurrección no hubiese sido verdadera sino aparente[a].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Como enseñan algunos[2], el cuerpo de Cristo, después de la resurrección, no por un milagro sino por su condición gloriosa, entró donde los discípulos, cerradas las puertas, estando en el mismo lugar junto con otro cuerpo. Pero si el cuerpo glorioso puede, por alguna propiedad suya, lograr existir en el mismo lugar

1. *De Fide Orth.,* c.27: MG 94,1220. 2. Cf. GUILLERMO ALTISIODORENSE, *Summa Áurea,* P.4,c. *De resurrectione Christi* (297rb); c. *De dotíbus resurgentium,* q.2 *De dotibus corporumglorificatorum* (299ra); ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theoi,* P.4 q.22 m.2 a.l (IV,67va); HUGO DE SAN CARO, *In Univ. Test., super lo* 20,19 (VI,396vb). GUILLERMO ALTISIODORENSE y ALEJANDRO DE HALES dicen que participó de esta opinión PREPOSITINO.

a. El mismo cuerpo crucificado es el resucitado. La resurrección no es «creación» de la nada. Las cicatrices que aún lleva el Resucitado son «como insignias de la virtud» en que vivió y fue capaz de morir (q.54 a.4 sol.l).

junto con otro cuerpo, se investigara más adelante, al tratar de la resurrección común (véase *SuppL,* q.83 a.2). Para nuestro propósito basta por ahora decir que, no por la naturaleza del cuerpo sino más bien por el poder de la divinidad que le está unida, entró aquel cuerpo, a pesar de ser verdadero, donde los discípulos, cerradas las puertas. Por lo que Agustín dice, en un Sermón de *Pascuaz*[1], que algunos discutían este problema: *Si era cuerpo, si resucitó del sepulcro el cuerpo que pendió en la cruz ¿cómo pudo entrar a través de unas puertas cerradas?* Y responde[4]: *Si comprendes el modo, deja de existir el milagro. Donde la razón desfallece, allí está la edificación de la fe.* Asimismo, *In loann.*[5] escribe: *Las puertas cerradas no se opusieron a la masa del cuerpo en que se hallaba la divinidad, pues por ellas pudo pasar aquel que, al nacer, conservó intacta la virginidad de su madre.* Y lo mismo dice Gregorio en una Homilía *de la Octava de Pascua*[6].

2. *A. la segunda hay que decir.* Como se ha expuesto (q.53 a.3), Cristo resucitó a una vida gloriosa inmortal. Y es condición del cuerpo glorioso el ser *espiritual,* es decir, el estar sujeto al espíritu, como dice el Apóstol en 1 Cor 15,44. Pero para que el cuerpo esté totalmente sujeto al espíritu, es necesario que todas las acciones del cuerpo se sometan a la voluntad del espíritu. Ahora bien, el que una cosa se vea, se consigue por la acción de lo visible sobre la vista, como es evidente por lo que dice el Filósofo, en II *De anima".* Y, por consiguiente, quien tiene un cuerpo glorificado, cuenta con el poder de ser visto cuando quiere, y de no ser visto cuando no le place. Y esto lo tuvo Cristo no sólo por la condición gloriosa de su cuerpo, sino también por el poder de la divinidad. Esta puede hacer que incluso los cuerpos no gloriosos dejen de ser vistos por un milagro, como le fue concedido milagrosamente a San Bartolomé, de modo que *si quería, era visto, j no lo era si no quería*[8]. Se dice, pues, que Cristo desapareció de la vista de los discípulos, no porque se corrompiese o se desintegrase en algunos elementos invisibles, sino porque por su propia voluntad dejó de ser visto por ellos, hallándose presente, o porque se retiró de allí por la dote de agilidad.

3. *A. la tercera hay que decir:* Como explica Severiano, en un Sermón de *Pascua*[9], *nadie piense que Cristo cambió la figura de su cara con la resurrección.* Lo cual debe entenderse en cuanto a la contextura de sus miembros, porque en el cuerpo de Cristo, concebido del Espíritu Santo, no hubo nada desordenado y deforme que precisase ser corregido en la resurrección. Sin embargo, en la resurrección recibió la gloria de la claridad. Por lo cual añade el mismo autor [10]: *Pero se cambia su figura al hacerse, de mortal, inmortal, de modo que esto equivaliese a adquirir la gloria del rostro, no a perder la naturaleza del mismo.*

Y sin embargo no apareció a los discípulos en forma gloriosa, sino que, como estaba en su mano el que su cuerpo fuese visto o no lo fuese, así estaba en su poder el que en los ojos de quienes lo veían se formase una forma gloriosa, o no gloriosa, o incluso mezclada, o de cualquier otra manera. Al fin, basta una pequeña diferencia para que alguien dé la impresión de aparecer en una figura extraña.

ARTICULO 2

¿Resucitó glorioso el cuerpo de Cristo?

Competid, theol. c.238

Objeciones por las que parece que el cuerpo de Cristo no resucitó glorioso.

1. Los cuerpos gloriosos son resplandecientes, según aquellas palabras de Mt 13,43: *Los justos brillarán como el sol en el reino de su Padre.* Pero los cuerpos resplandecientes son vistos por causa de la luz, no por razón del color. Por consiguiente, habiendo sido visto el cuerpo de Cristo bajo la forma del color, como también era visto antes, da la impresión de que no fue glorioso.

2. Aún más: el cuerpo glorioso es incorruptible. Pero el cuerpo de Cristo parece no haber sido incorruptible, puesto que fue palpable, como El mismo dice: *Palpad y ved* (Le 24,39). Dice Gregorio, efectivamente, en una *Homilía* [n]: *Es necesario que se corrompa lo que se palpa, y no puede palparse lo que no se corrompe. Luego el cuerpo de Cristo no fue glorioso.*

3. Y también: el cuerpo glorioso no es animal sino espiritual, como es manifiesto

3. *Sem.aeipopu/.,se.ím.247:ML2>z,n57.* 4. *Sena, adpopul,* serm.247: ML 38,1157. 5. *Tract.* 121 super 20,18: ML 35,1958. 6. *In Evang.,* 1.2 homil.26: ML 76,1197. 7. C.7 n.5 (Bic 419a7); S. TH., lect.15. 8. Cf. SANTIAGO DE VORÁGINE, *Legenda Áurea,* c.123 § 1 (GR 541.21). FABRICIO, *Htst. Certaminis Apostolicé,* 1.8 c.2 (11,693). 9. PEDRO CRISÓLOGO, *Sermones,* serm.82: ML 52,432. 10. PEDRO CRISÓLOGO, *Sermones,* serm.82: MI, 52,432. 11. *In Evang.,* 1.2 homil.26: ML 76,1198.

por 1 Cor 15,35ss. Ahora bien, parece que el cuerpo de Cristo, después de la resurrección, fue animal, puesto que comió .y bebió con los discípulos, como se lee en Le 24,41 ss y en Jn 21,9ss. Luego da la impresión de que el cuerpo de Cristo no fue glorioso.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Flp 3,21: *Transformará nuestro cuerpo humilde, conformándolo con su cuerpo glorioso.*

Solución. *Hay que decir:* El cuerpo de Cristo fue glorioso en su resurrección. Y esto déjase ver por tres motivos. Primero, porque la resurrección de Cristo fue el ejemplar y la causa de nuestra resurrección, como se lee en 1 Cor 15,12ss. Y los santos, en su resurrección, tendrán cuerpos gloriosos, como se dice en el mismo pasaje (v.43): *Se siembra en vilezay se levantará en gloria.* De donde, por ser la causa superior a lo causado y el ejemplar a lo copiado, con mucha mayor razón fue glorioso el cuerpo de Cristo resucitado.

Segundo, porque mediante la humillación de la pasión mereció la gloria de la resurrección. Por lo cual decía El mismo en Jn 12,27: *Ahora mi alma está turbada,* cosa que pertenece a la pasión; y luego añade (v.28): *Padre, glorifica tu nombre,* con lo que pide la gloria de la resurrección.

Tercero, porque, como antes se dijo (q.34 a.4), el alma de Cristo fue gloriosa desde el principio de su concepción a causa de su perfecta fruición de la divinidad. Pero, por una disposición divina, sucedió, como arriba queda expuesto (q.14 a.l ad 2; q.45 a.2), que la gloria no redundase del alma en el cuerpo, a fin de que con su pasión realizase el misterio de nuestra redención. Y, por tanto, una vez cumplido el misterio de la pasión y la muerte de Cristo, su alma comunicó en seguida la gloria al cuerpo, reasumido en la resurrección. Y, de este modo, aquel cuerpo se tornó glorioso.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo que se recibe en un sujeto, se recibe en conformidad con el modo de ser de quien lo recibe. Por consiguiente, como la gloria del cuerpo se deriva del alma, según dice Agustín, en la Epístola *Ad Dioscorum*[12], el resplandor o la claridad del cuerpo glorioso es conforme al color natural del cuerpo humano, así como el cristal de diversos colores recibe el resplandor de la iluminación del sol en conformidad con el modo de ser de su propio color. Así como está en manos del hombre glorificado el que su cuerpo se vea o deje de verse, como antes se ha dicho (a.l ad 2), así también está en su poder el que se vea o no se vea su claridad. Por lo cual puede ser visto en su propio color sin claridad de ninguna clase. Y éste es el modo en que Cristo se apareció a sus discípulos después de la resurrección.

2. *A la segunda hay que decir:* Se afirma que un cuerpo es palpable, no sólo por razón de la resistencia, sino también por razón de su consistencia. Pero a lo ralo y a lo denso siguen lo grave y lo leve, lo cálido y lo frío, y otras cualidades contrarias por el estilo, que son los principios de la corrupción de los cuerpos elementales. De donde, el cuerpo que es palpable al tacto humano, es corruptible por naturaleza. Mas si existe algún cuerpo resistente al tacto que no esté dispuesto conforme a las cualidades predichas, que son los objetos propios del tacto humano, como acontece con el cuerpo celeste, tal cuerpo no puede llamarse palpable. Ahora bien, el cuerpo de Cristo, después de la resurrección, siguió compuesto de elementos, conservando en sí mismo las cualidades tangibles, de acuerdo con lo que requiere la naturaleza del cuerpo humano; y, por tal motivo, era naturalmente palpable. Y, de no haber tenido algo que sobrepasase la naturaleza del cuerpo humano, hubiera sido incluso corruptible. Pero tuvo alguna otra cosa que lo volvía incorruptible; no, por cierto, la naturaleza del cuerpo celeste, como algunos sostienen[13], sobre lo que luego se investigará más (véase *Suppi,* q.82 a.l), sino la gloria que redunda del alma bienaventurada, porque, como dice Agustín *Ad Dioscorum* , *Dios hizo el alma de una naturaleza tan poderosa, que de su bienaventuranz, plenísima redundase sobre el cuerpo la plenitud de la salud, es decir, la fuerza de la incorrupción.* Y por eso, como escribe Gregorio, en el pasaje aducido[15], *el cuerpo de Cristo, después de la resurrección, muestra que era de la misma naturaleza, pero de distinta gloria.*

3. *A la tercera hay que decir.* Como escribe Agustín, en XIII *De Civ. Dei*[u]\ *Nuestro*

12. *Epist.* 118 c.3: ML 33,459. 13. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.,* P.3 q.2 m.2 a.2 § 1, Ad secundum autem notandum est (III,68rb). 14. *Epist.* 118 c.3: ML 33,459. 15. *In Evang.,* 1.2 homil.26: ML 76,1198. 16. C.22: ML 41,395.

Salvador, después de la resurrección, ya en una carne espiritual sin duda, pero verdadera, comióy bebió con sus discípulos, no[17] *porque tuviese necesidad de alimentos, sino por el poder que para esto tenía.* Porque, como dice Beda *In Lúe.*[18], *de una manera absorbe el agua la tierra sedienta, y de otra el rayo ardiente del sol; aquélla, por necesidad; éste, por su fuerza.* Comió, por consiguiente, después de la resurrección, *no como si necesitase de comida, sino para demostrar de ese modo la naturaleza del cuerpo resucitado.* Y por esto no se sigue que su cuerpo fuese animal, que es el que necesita comida.

ARTICULO 3

¿El cuerpo de Cristo resucitó integro?

Quodl. 5 q.3 a.l; *In lo.* 20 lect.6

Objeciones por las que parece que el cuerpo de Cristo no resucitó íntegro.

1. A la integridad del cuerpo pertenecen la carne y la sangre, que Cristo parece no haber tenido, pues en 1 Cor 15,50 se dice: *La carne y la sangre no poseerán el reino de Dios.* Pero Cristo resucitó en la gloria de Dios. Luego parece que no tuvo carne y sangre.

2. Aún más: la sangre es uno de los cuatro humores. Por consiguiente, si Cristo tuvo sangre, por igual razón tuvo los otros humores, de los que se origina la corrupción en los cuerpos de los animales. Así pues, se seguiría que el cuerpo de Cristo sería corruptible, lo que es inaceptable. Luego no tuvo carne ni sangre.

3. Y también: el cuerpo de Cristo que resucitó, subió al cielo. Pero en algunas iglesias se conserva como reliquia algo de su sangre. Luego el cuerpo de Cristo no resucitó con la integridad de todas sus partes.

En cambio está lo que dice el Señor, en Le 24,39, hablando con sus discípulos después de la resurrección: *El espíritu no tiene carne y huesos, como veis que yo tengo.*

Solución. *Hay que decir:* Como antes se ha expuesto (a.2 ad 2), el cuerpo de Cristo resucitado *tuvo la misma naturaleza, pero una gloria distinta.* Por lo que, cuanto pertenece a la naturaleza del cuerpo humano, estuvo íntegramente en el cuerpo de Cristo resucitado. Pero es evidente que a la naturaleza del cuerpo humano pertenecen las carnes, los huesos, la sangre y las demás cosas de este género. Y, por este motivo, en el cuerpo de Cristo resucitado existieron todas estas cosas. Y, por cierto, íntegramente, sin ninguna disminución; de otra manera la resurrección no sería perfecta, en el caso de que no hubiera sido reintegrado todo lo que por la muerte había caído. De donde también el Señor lo promete a sus fieles, diciendo, en Mt 10,30: *Todos los cabellos de vuestra cabera están contados.* Y en Le 21,18 está escrito: *No perecerá un solo cabello de vuestra cabera.*

Decir, en cambio, que el cuerpo de Cristo no tuvo carne y huesos, y las demás partes naturales del cuerpo humano por el estilo, es propio del error de Eutiques, obispo de la ciudad de Constantinopla, quien sostenía que[19] *nuestro cuerpo, en la resurrección gloriosa, será impalpable, y más sutil que el viento y el aire;* y que el Señor, *una vez que confirmó los corazones de los discípulos que le habían palpado, lo convirtió en algo sutil.* Lo cual es condenado por Gregorio en el mismo lugar[20], porque el cuerpo de Cristo, después de la resurrección, no se cambió, conforme a las palabras de Rom 6,9: *Cristo, al resucitar de entre los muertos, ya no muere.* Por lo que también aquél, a la hora de la muerte, se retractó de lo que había dicho[21]. Pues si es inconveniente que Cristo, en su concepción, recibiese un cuerpo de otra naturaleza, por ejemplo celeste, como defendió Valentín[22], resulta mucho más incongruente que, en su resurrección, reasumiese un cuerpo de otra naturaleza, porque en la resurrección reasumió, para una vida inmortal, el cuerpo que, en su concepción, había tomado para una vida mortal.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir:* En el pasaje aducido, *la carne y la sangre* no significan la naturaleza de carne y sangre, sino la culpa de la carne y de la sangre, como dice Gregorio, en XIV *Moral.*[23]; o la corrupción de la carne y de la sangre, porque, como escribe Agustín, en *Ad Consentium, de Resurrectione Camis*[24], *no habrá allí corrupción ni mortalidad de la carne y de la sangre.* Por consiguiente, la carne, según

17. L.22 c.19: ML 41,781. 18. *In Lúe.* 24,41, 1.6: ML 92,631. 19. En GREGORIO MAGNO, *Moral.*, 1.14 c.56: ML 75,1077. Cf. PABLO DIÁCONO, *S. Gregor. Magni Vita*, c.9: ML 75,45; JUAN DIÁCONO, *S. Gregor. Magni Vita*, 1.1 c.28: ML 75,73. 20. *Moral.*, 1.14 c.56: ML 75,1078. 21. Cf. GREGORIO MAGNO, *Moral.*, 1.14 c.56: ML 75,1079. Cf. JUAN DIÁCONO, *S. Gregor. Magni Vita*, 1.1 c.30: ML 75,75. 22. Cf. AGUSTÍN, *De honres.*, § 11: ML 42,27. 23. C.56: ML 75,1078. 24. *Epist.* 205 c.2: ML 33,947.

su sustancia, posee el reino de Dios, conforme a lo dicho (Le 24,39): *El espíritu no tiene carne ni huesos, como veis que yo tengo.* En cambio, la carne, entendida en cuanto a su corrupción, no lo poseerá. Por lo cual se añade al instante en las palabras del Apóstol: *Ni la corrupción* (poseerá) *la incorrupción* (1 Cor 15,50).

2. *A la segunda hay que decir.* Según comenta Agustín en el mismo libro [25], *tal vez¡ tomando ocasión de la sangre, nos estrechará más nuestro importuno opositor, y dirá:* Si en el cuerpo de Cristo resucitado *hubo sangre, ¿por qué no también pituita,* esto es, flema?, *¿por qué no también hiél amarilla,* esto es, cólera, *j hiél negra,* es decir, melancolía; *los cuatro humores de que se compone la naturaleza de la carne, según enseña la medicina? Pero, cualquiera que sea lo que cada uno añada, guárdese de añadir la corrupción, no sea que corrompa la salud y la purera de su fe. Porque el poder divino es capaz de suprimir de esta naturaleza visible y tratable de los cuerpos las cualidades que quiera, dejando algunas, de suerte que esté ausente la mancha* de la corrupción, *presente,* en cambio, *la figura; presente el movimiento,* (y) *ausente la fatiga; presente la facultad de comer,* (y) *ausente la necesidad de tener hambre.*

3. *A la tercera hay que decir:* Toda la sangre que fluyó del cuerpo de Cristo, por pertenecer a la realidad de su naturaleza humana, resucitó en el cuerpo de Cristo. Y la misma razón vale para todas las pequeñas partes que pertenecen a la realidad e integridad de la naturaleza humana. Y la sangre que en algunas iglesias se guarda con cuidado como reliquia, no fluyó del costado de Cristo, sino que se dice que brotó milagrosamente de alguna imagen de Cristo golpeada*.

ARTICULO 4

¿El cuerpo de Cristo debió resucitar con las cicatrices?

In Sent. 3 d.21 q.2 a.4 q.*3; *Competid, theol.* c.238; *In lo.* 20 lect.6

Objeciones por las que parece que el cuerpo de Cristo no debió resucitar con las cicatrices.

1. En 1 Cor 15,52 se dice que *los muertos resucitarán incorruptos.* Pero las cicatrices y las heridas implican una cierta corrupción y una especie de defecto. Luego no fue conveniente que Cristo, autor de la resurrección, resucitase con las cicatrices.

2. Aún más: el cuerpo de Cristo resucitó íntegro, como acabamos de decir (a.3). Pero las aberturas de las heridas son contrarias a la integridad del cuerpo, porque rompen la continuidad del cuerpo. Luego no parece haber sido conveniente que quedasen en el cuerpo de Cristo las aberturas de las heridas, aun cuando permaneciesen en él ciertas señales de éstas; las suficientes para la figura ante la que creyó Tomás, a quien le fue dicho: *Porque me has visto, Tomás, has creído* (Jn 20,29).

3. Y también: escribe el Damasceno en el libro IV[26] que, *después de la resurrecáón, ciertas cosas se dicen de Cristo con verdad, pero no conforme a la naturaleza, sino por divina disposición, para certificar que el cuerpo que resucitó es el mismo que padeció; tal acontece con las cicatrices.* Pero, al cesar la causa, cesa el efecto. Luego parece que, una vez certificados los discípulos sobre su resurrección, no tuvo en adelante las cicatrices. Pero no convenía a la inmutabilidad de la gloria que tomase cosa alguna que no permaneciese perpetuamente en El. Parece, por consiguiente, que, en la resurrección, no debió reasumir el cuerpo con las cicatrices.

En cambio está lo que dice el Señor a Tomás, en Jn 20,27: *Mete aquí tu dedo, y mira mis manos; alarga tu mano y métela en mi costado.*

Solución. *Hay que decir:* Fue conveniente que el alma de Cristo reasumiese, a la hora de la resurrección, el cuerpo con las cicatrices. Primero, por la gloria del propio Cristo. Dice, en efecto, Beda, *In Lúe.* [27], que conservó las cicatrices no por la incapacidad de curarlas, sino *para llevar siempre los honores del triunfo de su victoria.* Por lo cual también escribe Agustín, en XXII *De Civ. Dei*[2S], que, *tal veZj en aquel reino veremos en los cuerpos de los mártires las cicatrices de las heridas que sufrieron por el nombre de Cristo; no será en ellos una deformidad sino un honor; y brillará en su*

25. *Epist.* 205 *Ad Consentium* c.l: ML 33,947. 26. *De Fide Orth.,* c.18: MG 94,1189. 27. *In Lúe.* 24,40, 1.6: ML 92,630. 28. C.20: ML 41,782.

b. Si la sangre de Cristo vertida durante la pasión siguió o no unida a la divinidad, fue cuestión muy controvertida entre franciscanos y dominicos durante los siglos xiv y xv, hasta que en 1464 Pío II prohibió seguir discutiendo sobre la misma (DS 1385).

cuerpo cierta belleza, no del propio cuerpo sino de la virtud.

Segundo, para confirmar los ánimos de los discípulos *en lo tocante a la fe de su resurrección* [29].

Tercero, *para mostrar siempre al Padre, al rogar por nosotros, la clase de muerte que sufrió por el hombre* [30].

Cuarto, *para dar a conocer a los redimidos con su muerte cuan misericordiosamente fueron socorridos, poniéndoles delante las señales de esa misma muerte*[31].

Finalmente, *para hacer saber en el mismo lugar cuan justamente son condenados en el juicio* [32]. De donde, como escribe Agustín, en el libro *De Symbolo*[33], *Cristo sabía la razón de conservar las cicatrices en su cuerpo. Así como las mostró a Tomás, que no estaba dispuesto a creer sin tocar y ver, asi también habrá de mostrar sus heridas a los enemigos, para que, convenciéndolos, la Verdad diga: He aquí el hombre a quien crucificasteis. Veis las heridas que le hicisteis. Reconocéis el costado que atravesasteis. Porque por vosotros, y por vuestra causa, fue abierto; pero no quisisteis entrar.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** Las cicatrices que permanecieron en el cuerpo de Cristo no atañen a corrupción o defecto, sino a un mayor cúmulo de gloria, porque son unas señales de virtud. Y en los lugares de las heridas se dejará ver una especial hermosura.

2. *A la segunda hay que decir.* La abertura de las heridas, aunque implique cierta discontinuidad, todo eso queda compensado con un mayor resplandor de la gloria, de modo que el cuerpo no es menos íntegro sino más perfecto. Tomás no sólo vio sino que también tocó las heridas, porque, como dice el papa León[34], *bastó para su propia fe ver lo que había visto; pero a nosotros nos benefició, tocando lo que veía.*

3. *A la tercera hay que decir:* Cristo quiso conservar en su cuerpo las cicatrices de las heridas no sólo para confirmar la fe de sus discípulos, sino también por otros motivos. Por ellos se deja ver que aquellas cicatrices quedarán siempre en su cuerpo. Porque, como escribe Agustín, en *Ad Consentium, de resurrectione carnisz: Yo creo que el cuerpo del Señor está en el délo tal como era cuando subió al délo.* Y Gregorio, en XIV *Moral.*[36], dice que *si alguna eos a pudo mudarse en el cuerpo de Cristo después de la resurrección, el Señor, después de la resurrecdón, volvió a la muerte, contra el dictamen verídico de Pablo. ¿Quién, o qué necio, se atreverá a decir esto, sino el que niegue la verdadera resurrecdón de la carne?* De donde resulta evidente que las cicatrices que Cristo muestra en su cuerpo, después de la resurrección, nunca desaparecieron en adelante de su cuerpo.

29. BEDA, *In Lúe.* 24,40: ML 92,630. 30. BEDA, *In Lúe.* 24,40,1.6: ML 92,630. 31. BEDA, *In Lúe.* 24,40,1.6: ML 92,630. 32. BEDA, *In Lúe.* 24,40,1.6: ML 92,630. 33. PSEUDO-AGUSTÍN, serm.l (alias 1.2) c.8: ML 40,647. 34. Entre las Obras de AGUSTÍN, *Serm. Suppos.,* serm.162: ML 39,2064. 35. *Epist.* 205 c.l: ML 33,912. 36. C.56: ML 75,1078.

CUESTIÓN 55

Sobre las manifestaciones de la resurrección

Corresponde ahora tratar de las manifestaciones de la resurrección[a].

Y sobre esto se plantean seis problemas:

1. ¿La resurrección debió manifestarse a todos los hombres, o sólo a algunos particulares?—2. ¿Fue conveniente que resucitase viéndolo ellos?—3. ¿Después de la resurrección debió vivir con sus discípulos?—4. ¿Fue conveniente que se apareciese a los discípulos en otra figura?—5. ¿Debió poner en claro su resurrección con argumentos?—6. Sobre la suficiencia de tales argumentos.

ARTICULO 1

¿La resurrección de Cristo debió ser manifestada a todos?

Supra q.36 a.2; In / *Cor.* 15 lect.l; *Competid, theol.* c.238

Objeciones por las que parece que la resurrección de Cristo debió ser manifestada a todos.

1. Como al pecado público se le debe un castigo público, según aquel pasaje de 1 Tim 5,20: *Al que peca, corrígele delante de todos*, así al mérito público le es debido un premio público. Ahora bien, *la gloria de la resurrección es el premio de la humildad de la pasión*, como dice Agustín, *In loann.* '. Luego habiendo sido manifiesta a todos la pasión de Cristo, que padeció en público, parece que la gloria de su resurrección también debió ser conocida por todos.

2. Aún más: como la pasión de Cristo se ordena a nuestra salvación, así también su resurrección, según aquellas palabras de Rom 4,25: *Resucitó para nuestra justificación.* Pero lo que es útil para todos, a todos debe ser manifestado. Luego la resurrección de Cristo debió ser manifestada a todos, y no particularmente a algunos.

3. Y también: aquellos a quienes fue manifestada la resurrección fueron testigos de la misma, por lo cual se dice en Act 3,15: *A quien Dios resucitó de entre los muertos, de lo cual nosotros somos testigos.* Y daban este testimonio predicando en público. Lo cual no conviene, ciertamente, a las mujeres, según aquellas palabras de 1 Cor 14,34: *Las mujeres cállense en las asambleas; y* 1 Tim 2,12: *No permito que la mujer enseñe.* Luego no parece acertado el que la resurrección fuese manifestada a las mujeres antes que a todos los hombres en general.

En cambio está lo que se dice en Act 10,40-41: *A quien Dios resucitó al tercer día, y le concedió el manifestarse, no a todo el pueblo, sino a los testigos escogidos por Dios de antemano.*

Solución. *Hay que decir:* Entre las cosas conocidas, unas lo son por una ley común de la naturaleza; otras, en cambio, por un don especial de la gracia, como acontece con las cosas reveladas por Dios. Sobre éstas, la ley establecida por Dios, como dice Dionisio en *De Cael. Hier.* [2], es que Dios las revele inmediatamente a los superiores, para que, por medio de ellos, lleguen a los inferiores, como es manifiesto en la ordenación de los espíritus celestiales. Ahora bien, lo que toca a la gloria futura, excede el conocimiento común de los hombres, según estas palabras de Is 64,4: *El ojo no ha visto sin ti, ¡oh Dios!, lo que has preparado para los que te aman.* Y, por tal motivo, este género de cosas no es conocido por el hombre, a no ser que Dios se lo revele, como dice el Apóstol, en 1 Cor 2,10: *A nosotros nos lo reveló Dios por medio de su Espíritu.* Por consiguiente, al haber resucitado Cristo con una resurrección gloriosa, ésta no fue manifestada, por esa causa, a todo el pueblo, sino a algunos, por cuyo testimonio llegaría a conocimiento de los demás.

1. *Tract.* 104 super 17,21: ML 35,1903. 2. C.4 § 3: MG 3,181.

a. La resurrección de Cristo es un artículo de fe. No es posible confesarla sin la manifestación gratuita por parte de Dios y sin actitud humilde por parte del hombre. Como es salvación universal, a todos se manifiesta por intermediarios (a.l sol.2).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La pasión de Cristo se realizó en un cuerpo que tenía todavía una naturaleza pasible, que todos conocen por ley natural. Y por eso, la pasión de Cristo pudo ser inmediatamente manifestada a todo el pueblo. En cambio, la resurrección de Cristo tuvo lugar *por la gloria del Padre,* como dice el Apóstol, en Rom 6,4. Y, por tal motivo, no fue manifestada a todos, sino a algunos.

Que a los pecadores públicos se les imponga un castigo público, ha de entenderse del castigo de la vida presente. Y, del mismo modo, es justo que los méritos públicos sean recompensados públicamente, para que los demás sean estimulados. Pero las penas y los premios de la vida futura no son manifestados públicamente a todos, sino particularmente a aquellos escogidos por Dios de antemano.

2. *A la segunda hay que decir:* La resurrección de Cristo, así como es para la salvación común de todos, así llegó a noticia de todos; no, en verdad, de modo que fuese manifestada inmediatamente a todos, sino a algunos, por cuyo testimonio fuese llevada a los demás.

3. *A la tercera hay que decir:* No está permitido a las mujeres enseñar públicamente en las asambleas, pero sí se les permite instruir a algunos en privado mediante la exhortación familiar. Y por eso, como dice Ambrosio, *In Lúe.*[3], *la mujer es enviada a aquellos que son de su casa y familia,* pero no es enviada para llevar al pueblo el testimonio de la resurrección.

Así pues, apareció en primer lugar a las mujeres, a fin de que la mujer, que fue la primera en traer a la humanidad el principio de la muerte, fuese también la primera en anunciar los principios de Cristo resucitado en gloria. De donde dice Cirilo[4]: *La mujer, que fue algún tiempo sirvienta de la muerte, percibió y anunció la primera el venerable misterio de la resurrección. En consecuencia, el sexo femenino logró la absolución de su ignominia y el repudio de la maldición.*

Con esto se demuestra al mismo tiempo que, en lo que atañe al estado de la gloria, el sexo femenino no sufrirá detrimento de ninguna clase, sino que gozará incluso de mayor gloria en la visión divina, en caso de haber estado lleno de mayor claridad; puesto que las mujeres amaron más intensamente al Señor, hasta el extremo de *no apartarse* de su sepulcro *cuando los discípulos se apartaron,* vieron primero al Señor resucitado para la gloria[b].

ARTICULO 2

¿Hubiera sido conveniente que los discípulos vieran a Cristo resucitar?

In Mi. 28

Objeciones por las que parece haber sido conveniente que los discípulos viesen resucitar a Cristo.

1. Correspondía a los discípulos dar testimonio de la resurrección de Cristo, según aquellas palabras de Act 4,33: *Los Apóstoles daban testimonio con gran poder de la resurrección de Nuestro Señor Jesucristo.* Pero el testimonio más cierto es el de la vista. Luego hubiera sido conveniente que viesen la resurrección de Cristo.

2. Aún más: para tener la certeza de la fe, los discípulos vieron la ascensión de Cristo, conforme al pasaje de Act 1,9: *Viéndolo ellos, fue levantado.* Ahora bien, es igualmente necesario tener una fe cierta de la resurrección de Cristo. Luego da la impresión de que Cristo hubiera debido resucitar a la vista de sus discípulos.

3. Y también: la resurrección de Lázaro fue una señal de la futura resurrección de Cristo. Pero el Señor resucitó a Lázaro viéndolo sus discípulos. Luego parece que también Cristo hubiera debido resucitar a la vista de sus discípulos.

En cambio está lo que se dice en Mt 16,9: *Resucitado el Señor en la madrugada, el primer día de la semana, se apareció primero a María Magdalena.* Pero María Magdalena no le vio resucitar, sino que, buscándolo, oyó del ángel: *El Señor ha resucitado, no está aquí.* Luego nadie le vio resucitar.

Solución. *Hay que decir:* Como escribe el Apóstol en Rom 13,1, *lo que viene de Dios, está ordenado.* Y Dios ha establecido este

3. L.10, super 24,9: ML 15,1939. 4. *In loann.* 20,17, 1.12 c.l: MG 74,697. Literalmente en TOMÁS, *Caí. Aur. sup. Le.* 24,8, § 1.

b. Los discípulos pueden confesar la resurrección de Jesús porque se entregan con amor, «tienen el corazón bien dispuesto» (a.4 c.).

orden: Que cuanto está por encima de los hombres, sea revelado a éstos por medio de los ángeles, como es manifiesto por lo que dice Dionisio, en el c.4 de *Cae/. Hier.*[5]. Ahora bien, Cristo, al resucitar, no volvió a una vida comúnmente conocida por todos, sino a una vida inmortal y conforme con Dios, según aquellas palabras de Rom 6,10: *Viviendo, vive para Dios.* Y, por este motivo, la resurrección de Cristo no debió ser vista inmediatamente por los hombres, sino que debieron comunicársela los ángeles. Por lo cual dice Hilario, *Super Matth.* [6], que *un ángel es el primer mensajero de la resurrección, a fin de que ésta fuera anunciada mediante una servidumbre de la voluntad del Padre.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los Apóstoles pudieron dar testimonio de la resurrección de Cristo incluso de vista, porque con fe de testigos oculares vieron a Cristo vivo después de la resurrección, cuando sabían que había muerto. Mas, así como a la visión bienaventurada se llega por la audición de la fe, así los hombres llegaron a la visión de Cristo resucitado mediante lo que antes escucharon de los ángeles [c].

2. *A la segunda hay que decir:* La ascensión de Cristo, por lo que se refiere al punto de partida, no trascendía el conocimiento común de los hombres, sino sólo en lo que atañe al término de llegada. Y, por este motivo, los discípulos pudieron ver la ascensión de Cristo en cuanto al punto de partida, esto es, en cuanto que se levantaba de la tierra. Pero no la vieron en cuanto al término de llegada, porque no vieron cómo fue recibido en el cielo. Ahora bien, la resurrección de Cristo trascendía el conocimiento común lo mismo en lo que se refiere al punto de partida, cuando su alma volvió de los infiernos y su cuerpo salió del sepulcro cerrado, que en lo que atañe al término de llegada, cuando alcanzó la vida gloriosa. Y, por consiguiente, la resurrección no debió realizarse de suerte que fuese vista por los hombres.

3. *A. la tercera hay que decir:* Lázaro resucitó para volver a la misma vida que había tenido antes, la cual no excede el conocimiento ordinario de los hombres. Y, por tanto, la razón es distinta.

ARTICULO 3

¿Cristo después de la resurrección debió vivir continuamente con sus discípulos?

In Sent. 3 d.22 q.3 a.2 q."3; *In lo.* 20 lect.6; 21 lect.l

Objeciones por las que parece que Cristo, después de su resurrección, hubiera debido vivir con sus discípulos.

1. Cristo se apareció a sus discípulos después de la resurrección para confirmarles en la fe de la misma, y para llevar el consuelo a los tristes, según aquellas palabras de Jn 20,20: *Los discípulos se alegraron al ver al Señor.* Pero su certeza y su consuelo hubieran sido mayores si continuamente se hubiese hecho presente entre ellos. Luego parece que hubiera debido vivir de continuo con ellos.

2. Aún más: Cristo resucitado no subió al cielo al instante sino pasados *cuarenta días,* como se lee en Act 1,3. Ahora bien, durante este tiempo intermedio en ningún otro sitio pudo estar mejor que donde estaban sus discípulos reunidos. Luego parece que debió haber vivido continuamente con ellos.

3. Y también: se lee que el mismo día de la resurrección Cristo se apareció cinco veces, como dice Agustín en el libro *De consensu Evang.*[7]: Primero, *a las mujeres junto al sepulcro; segundo, a las mismas en el camino, cuando regresaban del sepulcro; tercero, a Pedro; cuarto, a dos que iban a una aldea; quinto, a varios en Jerusalén, cuando estaba ausente Tomás.* Luego parece que también en los restantes días anteriores a su ascensión debió aparecérseles, por lo menos varias veces.

4. Por último: el Señor, antes de su pasión, había dicho: *Después de que resucite, os precederé a Galilea* (Mt 26,32). Esto dijo también el ángel, y el propio Señor, después de la resurrección, a las mujeres (cf. Mt 28,7; Me 16,7). Y, sin embargo, se dejó ver antes en Jerusalén, incluso el mismo día de la resurrección, como acabamos de decir (obj.3); y volvió a aparecerse a los ocho días, como se lee en Jn 20,26. Luego da la impresión de que Cristo, después de su resurrección, no trató con sus discípulos del modo oportuno.

En cambio está que en Jn 20,26 se dice que, *después de ocho días,* Cristo se apareció a

5. § 3: MG 3,180. 6. C.33: ML 9,1076. 7. L.3 c.25: ML 34,1214.

c. *Los* Apóstoles vieron al Resucitado «con los ojos de la fe»; son los primeros creyentes.

sus discípulos. Luego no vivía con ellos de continuo.

Solución. *Hay que decir:* Sobre la resurrección de Cristo era preciso declarar a sus discípulos dos cosas, a saber: la verdad de la resurrección y la gloria del resucitado. Para manifestar la verdad de la resurrección, basta con que se apareció varias veces; habló familiarmente con ellos; comió y bebió, y se les ofreció para que le palpasen. En cambio, para manifestar la gloria de la resurrección, no quiso vivir de continuo con ellos, como antes lo había hecho, a fin de no dar la impresión de que había resucitado a una vida igual a la que antes tenía. Por lo cual, en Le 24,44, les dice: *Esto es lo quejo os dije estando aún con vosotros.* En estas circunstancias estaba con ellos con una presencia corporal; pero antes había estado con ellos no sólo con una presencia corporal, sino también mediante la semejanza de la mortalidad. De donde, exponiendo las palabras antedichas, dice Beda[8]: *Estando aún con vosotros, esto es: Estando todavía en carne mortal, en la que estáis también vosotros. Había resucitado entonces en la misma carne; pero no compartía con ellos la misma mortalidad.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir:* La aparición frecuente de Cristo bastaba para asegurar a los discípulos en la verdad de la resurrección; en cambio, el trato continuo hubiera podido inducirles a error, suponiendo que creyeran que había resucitado a una vida semejante a la que antes tenía. Y el consuelo de su presencia continua se lo prometió para la otra vida, conforme a aquellas palabras de Jn 16,22: *De nuevo os veré, y se a/egrará vuestro corazón, y nadie os quitará vuestro gozo.*

2. *A ¿a segunda hay que decir:* Cristo no vivía de continuo con sus discípulos por pensar que estaría mejor en otro sitio, sino porque pensaba que era más conveniente para la instrucción de sus discípulos el no vivir continuamente con ellos, por la razón antedicha (en la sol. y en el ad 1). Y no conocemos en qué sitios haya estado corporalmente durante el tiempo intermedio, porque la *Escritura* no lo cuenta, y *en todo lugar está presente su imperio* (Sal 102,22).

3. *A la tercera hay que decir:* Se apareció con más frecuencia el primer día, porque era preciso que fueran amonestados con muchos argumentos, para que recibiesen desde el primer momento la fe en la resurrección. Pero, una vez que la habían recibido, no era necesario que fuesen instruidos con apariciones tan frecuentes, puesto que estaban ya confirmados en la fe. Por esto se lee en el Evangelio que, después del primer día, sólo se apareció cinco veces. Como escribe Agustín, en el libro *De consensu Evang.*[9], después de las primeras cinco apariciones, se les apareció la *sexta, cuando le vio Tomás; la séptima, junto al mar de Tiberíades, en la pesca de los peces; la octava, en un monte de Galilea, según Mateo* (28,16); *la novena, narrada por Marcos* (16,14), *estando sentados a la mesa por última vez puesto que ya no volverían a comer con El en la tierra; la décima, en el mismo día, ya no en la tierra sino elevado en una nube, cuando subía al cielo. Pero no todas las cosas están escritas, como declara Juan* (20,30; 21,25). *Antes de que subiese al cielo, su trato con ellos era frecuente;* y esto para consuelo de los mismos. Por lo cual, también en 1 Cor 15,6-7 se dice que *se apareció a más de quinientos hermanos a la vez después se apareció a Santiago;* apariciones que no menciona el Evangelio.

4. *A la cuarta hay que decir* Como escribe el Crisóstomo[10], comentando lo que se dice en Mt 26,32 —*Después de resucitar, iré delante de vosotros a Galilea*—: *No,* explica, *va a una tierra lejana para aparecérseles, sino que lo hace en la misma nación, y casi en las mismas regiones* en las que ordinariamente habían vivido con El; *para que también desde entonces creyesen que el que fue crucificado es el mismo que resucitó.* Y asimismo *dice que va a Galilea, para librarlos del miedo a los judíos.*

Así pues, como dice Ambrosio, *In Lúe.*[11], *el Señor había encargado a sus discípulos que le viesen en Galilea, pero primeramente se les apareció cuando, por miedo, estaban encerrados en un lugar. Y esto no es una transgresión de la promesa, sino más bien un cumplimiento apresurado por pura liberalidad*[12]. *Después, una vez fortalecidos los ánimos, aquéllos se fueron a Galilea. Tampoco hay inconveniente en decir que los menos estaban en el lugar cerrado, y muchísimos se encontraban en el monte*[13]. Y, como dice Eusebio[14], *dos Evan-*

8. *In Lúe.* 24,44,1.6: ML 92,631. 9. L.3, c.25: ML 34,1214. 10. *In Mattb.,* homil.82: MG 58,740. 11. L.10 super 24,49: ML 15,1944. Cf. TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Le.* 24,36, §4. 12. El texto se lee en TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Le.* 24,36, § 4, bajo el nombre de Los GRIEGOS. 13. AMBROSIO, *In Lúe.* 24,49: ML 15,1944. Cf. TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Le.* 24,36, § 4. 14. *Qttaest. ad Marinum,* q.10: MG 22,1003. Literalmente en TOMÁS, *Cat. Aur. sup. Le.* 24,36, § 4.

gelistas, a saber, Lucas j Juan (Le 24,36; Jn 20,19), *cuentan que se apareció en Jerusalén solamente a los once; pero los otros dos* (Mt 28,7.10; Me 16,7) *dicen que el ángely el Salvador mandaron no sólo a los once, sino también a todos los discípulos y hermanos, que se apresurasen a ir a Galilea.* A los cuales recuerda Pablo, cuando dice: *Después se apareció a más de quinientos hermanos a la vez* (1 Cor 15,6). *Pero la solución más cierta es que primeramente se apareció, una o dos veces, a los que estaban escondidos en Jerusalén, con el fin de consolarlos. Pero en Galilea se manifestó no a escondidas, ni una o dos veces, sino con gran poder, presentándoseles vivo, después de su pasión, con muchas pruebas evidentes, como lo atestigua Lucas en los Hechos* (Act 1,3).

O, como escribe Agustín en el libro *De consensu Evang.* [1S]: *Lo dicho por el ángel y por el Señor—que iría delante de ellos a Galilea— debe entenderse en sentido pro/ético.* Pues en el nombre *Galilea, en su sentido de transmigración, es preciso entender que habían de emigrar del pueblo de Israel a los gentiles, los cuales no daríanfe a la predicación de los Apóstoles a no ser que El mismo preparase el camino de sus corazones. Y esto es lo que significa la expresión: Irá delante de vosotros a Galilea.* En cambio, *si por Galilea se entiende revelación, ésta no ha de interpretarse respecto a su forma de siervo, sino de aquella por la que es igual al Padre, que prometió a los que le aman, adonde, precediéndonos,* no nos abandonó.

ARTICULO 4

¿Debió aparecerse Cristo a sus discípulos con otra figura?

In Sent. 3 d.21 q.2 a.4 q.ª1 ad 3

Objeciones por las que parece que Cristo no debió aparecerse a sus discípulos con otra figura.

1. No puede dejarse ver según verdad sino lo que existe. Pero en Cristo no existió más que una figura. Por consiguiente, si Cristo apareció bajo una figura distinta, esa aparición no fue auténtica sino supuesta. Ahora bien, esto es indecoroso, porque, como dice Agustín, en el libro *Octog. trium Quaest.* [16], *si engaña, no es la Verdad; pero Cristo es la Verdad.* Luego parece que Cristo no debió aparecerse a los discípulos bajo otra figura.

2. Aún más: nada puede aparecer bajo una figura distinta de la que tiene, a no ser que los ojos de quienes la miran queden desorientados mediante engaños. Pero los engaños de esta clase, por lograrse por medio de artes mágicas, no convienen a Cristo, según aquellas palabras de 2 Cor 6,15: *¿Qué concordia* (hay) *entre Cristo y Belial?* Luego da la impresión de que no debió aparecerse en una figura distinta.

3. Y también: así como nuestra fe se asegura por la *Sagrada Escritura,* así también los discípulos fueron certificados en la fe de la resurrección por las apariciones de Cristo. Ahora bien, como dice Agustín en su Epístola *Ad Hieronymum*[17], si se admite una sola mentira en la *Sagrada Escritura,* quedará pulverizada toda su autoridad. Luego con que Cristo haya aparecido una sola vez a sus discípulos bajo una figura distinta a la que tenía, se vendría abajo lo que los discípulos vieron en El después de la resurrección. Esto es inaceptable. Por consiguiente, no debió aparecerse bajo una figura distinta.

En cambio está lo que se narra en Me 16,12: *Después de esto, se apareció, bajo otra figura, a dos de ellos, cuando iban a una aldea.*

Solución. *Hay que decir:* Como se acaba de exponer (a.l y 2), la resurrección de Cristo debía manifestarse a los hombres en la forma en que les suelen ser reveladas las cosas divinas. Pero los hombres las conocen de acuerdo con la diversidad de sus sentimientos. Porque los que tienen el alma bien dispuesta reciben las cosas divinas según la verdad. En cambio, los que no tienen la mente bien dispuesta las captan con una cierta mezcla de duda y de error, pues *el hombre animal no capta las cosas del Espíritu de Dios,* como se dice en 1 Cor 2,14. Y, por este motivo, Cristo, después de la resurrección, se apareció en su propia figura a algunos que estaban dispuestos para creer. Pero se apareció bajo otra figura a quienes ya daban la impresión de ir poniéndose tibios respecto de la fe; por lo que decían: *Nosotros esperábamos que sería El el que iba a redimir a Israel* (Le 24,21). Por esto dice Gregorio, en una *Homilía*[18], que *se les manifestó en el cuerpo tal como estaba en su mente. Y porque en sus almas era todavía un peregrino con*

15. L.3 c.25 n.86: ML 34,1216. 16. Q.14: ML 40,14. 17. Ep.28 c.3: ML 33,113; cf. también Ep.40 *Ad Hieran.,* c.3: ML 33,155. 18. *In Evang.,* 1.2 homil.23: ML 76,1182.

relación a la fe, fingió que iba más lejos, a saber, como si fuera un peregrino.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Como escribe Agustín en el libro *De Quaestionibus Evang.* [19], *no todo lo que fingimos es mentira. Pero cuando fingimos algo que nada significa, entonces hay mentira. En cambio, cuando nuestra ficción se aplica a un significado, no hay mentira sino una figura de la verdad. De otro modo, todo lo que los santos y sabios varones, e incluso el mismo Señor, han dicho figuradamente, sería tenido por mentira porque, conforme al sentido comúnmente aceptado, la verdad no consiste en expresiones de esa clase. Y asi como se fingen las palabras, así se fingen también los hechos para significar algo sin mentira alguna.* Y así sucede en este caso, como acabamos de decir (en la sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Como escribe Agustín, en el libro *De consensu Evang.* [20], *el Señor podía transformar su cuerpo, de suerte que su figura fuese verdaderamente distinta de la que acostumbraban a ver, ya que también antes de la pasión se transfiguró en el monte, de modo que su rostro resplandecía como el sol. Pero ahora no sucedió así. No es ningún desatino pensar que el impedimento en los ojos de los discípulos provino de Satanás, para que no conociesen a Jesús.* De donde, en Le 24,16, se dice que *sus ojos estaban impedidos, para que no le reconociesen.*

3. *A la tercera hay que decir:* La objeción alegada tendría valor en caso de que los discípulos, de la vista de la figura distinta no hubieran sido conducidos a contemplar la verdadera figura de Cristo. Como dice Agustín en el mismo lugar[21], *Cristo sólo permitió* que sus ojos estuviesen impedidos, del modo dicho, *hasta la fracción del pan, a fin de que, haciéndoles partícipes de la unidad de su cuerpo, se comprenda que fue retirado el impedimento del enemigo, de modo que pudieran reconocer a Cristo.* Por lo cual añade en el mismo lugar z que *se les abrieron los ojos y le conocieron* (Le 24,31): *no porque antes caminasen con los ojos cerrados, sino porque se interponía algo que no les permitía reconocer lo que \veian, como suele producirlo la debilidad de la vista o algún humor.*

ARTICULO 5

¿Cristo debió poner de manifiesto la verdad de su resurrección con argumentos?

In Sent. 3 d.21 q.2 a.3; *Compend. theol.* c.238

Objeciones por las que parece que Cristo no debió declarar con argumentos la verdad de su resurrección.

1. Dice Ambrosio [23]: *Donde se busca la fe, sobran los argumentos.* Pero acerca de la resurrección de Cristo se requiere la fe. Luego sobran los argumentos.

2. Aún más: Gregorio escribe [24]: *Carece de mérito la fe a la que la razón humana proporciona pruebas.* Ahora bien, no era propio de Cristo anular el mérito de la fe. Luego no le correspondía a El confirmar su resurrección con argumentos.

3. Y también: Cristo vino al mundo para que por medio de El consiguiesen los hombres la bienaventuranza, según aquellas palabras de Jn 10,10: *Yo he venido para que tengan vida, y la tengan en abundancia.* Pero con las manifestaciones de argumentos de este género parece que se suministra un obstáculo para la bienaventuranza, puesto que, por boca del mismo Señor, se dice en Jn 20,29: *Bienaventurados los que no vieron y creyeron.* Luego da la impresión de que Cristo no debió manifestar su resurrección por medio de algunos argumentos.

En cambio está que en Act 1,3 se dice: *Cristo se apareció a sus discípulos por espado de cuarenta días con muchas pruebas, hablándoles del reino de Dios.*

Solución. *Hay que decir:* El argumento se denomina de dos maneras. Unas veces se llama argumento a cualquier *razón que hace ver una cosa dudosa*[25]. Otras, por argumento se entiende algún signo sensible que se aduce para la manifestación de una verdad; en este sentido también Aristóteles, algunas veces, se sirve de la palabra argumento en sus libros [26]. Así pues, tomando el argumento en el primer sentido, Cristo no demostró su resurrección a los discípulos por medio de argumentos. Porque tal prueba por medio de argumentos parte de unos principios

19. L.2q.51 super Lc.24,28: ML 35,1362. 20. L.3 c.25 n.72: ML 34,1206. 21. *De consensu Evang.,* 1.3 c.25: ML 34,1206. 22. AGUSTÍN, *De consensu Evang.*, 1.3 c.25: ML 34,1206. 23. *De Pide,* 1.1 c.13: ML 16,570. 24. *In Evang.,* 1.2 homil.26: ML 76,1197. 25. Cf. TULIO CICERÓN, *Top.,* c.2 (DD 1,490); BOECIO, *In Top. Cicer.,* 1.1 § *Ut igitur earum rerum:* ML 64,1048. 26. *Prior Analyt.,* 1.2 c.29 n.10 (BK 70b2); *Rhet.,* 1.1 c.2 n.16 (BK 1357b4).

que, si no eran conocidos por los discípulos, nada les demostrarían, puesto que lo conocido no puede originarse de lo desconocido; y, si conocían tales principios, no rebasarían la razón humana y, por consiguiente, no serían eficaces para confirmar la fe en la resurrección, que sobrepuja la razón humana; pero es necesario servirse de unos principios que sean del mismo género (que la conclusión que trata de probarse), como se dice en 1 *Poster.*[21]. El Señor les probó su resurrección por la autoridad de la Sagrada Escritura, que es el fundamento de la fe, cuando les dijo: *Es necesario que se cumpla todo lo que está escrito en la Ley, en los salmos j en los profetas acerca de mí,* como se lee en Le 24,44ss.

En cambio, si se toma el argumento en el segundo sentido, entonces se dice que Cristo les dio a conocer su resurrección por medio de argumentos, en cuanto que demostró con algunas señales evidentísimas que de verdad había resucitado. Por esto en el texto griego, donde nosotros leemos *con muchos argumentos,* en vez de *argumento* se emplea la palabra *tekmerion,* que significa *señal evidente para demostrar.*

Cristo manifestó a sus discípulos señales de esta clase acerca de su resurrección por dos motivos. Primero, porque sus corazones no estaban dispuestos para admitir fácilmente la fe en la resurrección. Por esto les dice él mismo, en Le 24,25: *¡Oh insensatos y tardos de corazón para creer!* Y en Me 16,14 se lee: *Les echó en cara su incredulidad y su dureza de corazón.* Segundo, para que, mediante las señales de esta clase a ellos manifestadas, el testimonio de éstos se hiciese más eficaz, según aquellas palabras de 1 Jn 1,1-2: *Lo que hemos visto y oído, y lo que nuestras manos palparon, eso testificamos.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** En el texto alegado habla Ambrosio de los argumentos de razón, los cuales no sirven para probar las cosas de fe, como acabamos de demostrar (en la sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* El mérito de la fe nace de que el hombre, en virtud de un mandato divino, cree lo que no ve. Por lo cual sólo excluye el mérito aquella razón que hace ver por vía de ciencia lo que es propuesto para ser creído. Y de esta clase es la razón demostrativa. Pero Cristo no invocó razones de este tipo para manifestar su resurrección.

3. *A la tercera hay que decir.* Como se acaba de afirmar (ad 2), el mérito de la bienaventuranza, causado por la fe, no se excluye totalmente a no ser que el hombre no quiera creer sino lo que ve. Pero el que uno crea en las cosas que no ve por la contemplación de ciertas señales, no anula por completo la fe ni el mérito de ésta. Como también Tomás, a quien se dijo: *Porque me has visto, has creído* (Jn 20,29), *vio una cosa y creyó otra*[2S]*:* vio las llagas, y creyó en Dios. Sin embargo, tiene una fe más perfecta el que no exige ayudas de esta naturaleza para creer. De donde, para inculpar la falta de fe de algunos, dice en Jn 4,48 el Señor: *Si no veis señales y prodigios, no creéis.* Y, de acuerdo con esto, se comprende que los que son tan prontos para creer en Dios que no necesitan de señales, son bienaventurados en comparación con aquellos que no creen más que si ven tales señales.

ARTICULO 6

¿Los argumentos alegados por Cristo fueron suficientes para probar la verdad de su resurrección?

In Sent. 3 d.21 q.2 a.3; a.4 q.ªl, 2, 3 y 4; *Compend. theol.* c.238

Objeciones por las que parece que los argumentos alegados por Cristo (cf. Mt 28; Me 16; Le 24; Jn 20-21; Act 1,1-11) no fueron suficientes para probar la verdad de su resurrección.

1. Cristo, después de su resurrección, nada mostró a sus discípulos que también los ángeles, apareciéndose a los hombres, no les hayan mostrado o no hayan podido demostrarles. Pues los ángeles se han aparecido a los hombres con frecuencia en forma humana, y hablaban, vivían y comían con ellos, como si fuesen verdaderos hombres; como es evidente en Gen 18, a propósito de los ángeles hospedados por Abrahán; y en el libro de Tobías (5,5), con el ángel que *le acompañó y le volvió a traer.* Y, sin embargo, los ángeles no tienen verdaderos cuerpos que les estén naturalmente unidos, cosa que se requiere para la resurrección. Luego las señales que Cristo ofreció a sus discípulos no fueron suficientes para probar su resurrección.

27. C.7 (BK 75a38); S. TH., lect.15. 28. Jn 20,29.

2. Aún más: Cristo resucitó con una resurrección gloriosa, esto es, teniendo a la vez la naturaleza humana junto con la gloria. Pero Cristo manifestó a sus discípulos algunas cosas que parecen contrarias a la naturaleza humana, por ejemplo, que *desapareció de su vista* (Le 24,31), y que entró donde ellos estaban, *cerradas las puertas* (Jn 20,19.26); otras da la impresión de que fueron contrarias a su gloria, v.gr., que comió y bebió (Le 24,43; Jn 21,12; Act 1,4; 10,41), e incluso que conservó las cicatrices de las heridas (Le 24,39; Jn 20,20.27). Luego parece que tales argumentos no fueron suficientes ni convenientes para que manifestasen su fe en la resurrección.

3. Y también: el cuerpo de Cristo, después de la resurrección, no era de tal condición que debiera ser tocado por el hombre mortal, por lo cual El mismo dijo a la Magdalena: *No me toques, porque aún no he subido a mi Padre* (Jn 20,17). Por consiguiente, no convino que se ofreciese como palpable a sus discípulos con el fin de manifestar la verdad de su resurrección.

4. Asimismo: entre las dotes del cuerpo glorioso, la principal parece ser la claridad. Sin embargo, en la resurrección no la muestra con argumento alguno. Luego parece que aquellos argumentos fueron insuficientes para manifestar la cualidad de la resurrección de Cristo.

5. Por último: los ángeles invocados como testigos de la resurrección parecen insuficientes por esta discrepancia entre los evangelistas. Efectivamente, el ángel que vieron las mujeres es descrito por Mt 28,2 como sentado sobre la piedra removida, mientras que Me 16,5 lo presenta dentro del sepulcro donde entraron las mujeres. Y, por otra parte, según Jn 20,12 son dos los ángeles sentados dentro del sepulcro, mientras que Le 24,4 los presenta como dos varones que están de pie. Luego los testimonios sobre la resurrección parecen incongruentes.

En cambio está que Cristo, que es la *Sabiduría de Dios* (1 Cor 1,24), *dispone todas las cosas con suavidad'y* de manera conveniente, como se dice en Sab 8,1.

Solución. *Hay que decir:* Cristo dio a conocer su resurrección de dos maneras, a saber: con testimonios y con argumentos o señales. Y ambas manifestaciones fueron suficientes en su género.

Se sirvió, efectivamente, de un doble testimonio para manifestar su resurrección a los discípulos, ninguno de los cuales puede refutarse. El primer testimonio es el de los ángeles, que anunciaron la resurrección a las mujeres, como es evidente por todos los Evangelistas. El otro es el testimonio de las Escrituras, que El mismo declaró para manifestación de su resurrección, como se dice en Le 24,25ss; 44ss.

También los argumentos fueron suficientes para probar su resurrección verdadera, e incluso gloriosa. Que su resurrección fuera verdadera, lo probó de un primer modo por parte del cuerpo. Acerca del cual manifestó tres cosas: Primera, que era un cuerpo verdadero y sólido, no fantástico y ligero, como lo es el aire. Y lo demostró presentando su cuerpo como palpable, puesto que, en Le 24,39, El mismo dice: *Palpad y ved, porque un espíritu no tiene carne ni huesos, como veis que yo tengo.* Segunda, probó que era un cuerpo humano, manifestándoles su verdadera figura, que veían con sus ojos. Tercera, les probó que era numéricamente el mismo cuerpo que antes había tenido, al presentarles las cicatrices de sus heridas. Por lo cual se lee en Le 24,38-39: *Les dijo: Ved mis manosj mis pies, que soyyo mismo.*

De un segundo modo les probó la verdad de su resurrección por parte del alma unida otra vez al cuerpo. Y esto lo probó mediante las operaciones de una triple vida. Primero, por la obra de la vida nutritiva, puesto que comió y bebió con sus discípulos, como se lee en Le 24,30-43. Segundo, por las obras de la vida sensitiva, ya que respondía a las preguntas de los discípulos, y saludaba a los que se hallaban presentes, con lo que demostraba que veía y que oía. Tercero, por las obras de la vida intelectiva, porque hablaban con El y discurrían sobre las Escrituras.

Y para que nada faltase a la perfección de la prueba, demostró también que tenía naturaleza divina mediante el milagro que hizo cuando la pesca de los peces; y más adelante, al subir al cielo, viéndolo ellos, porque, como se dice en Jn 3,13, *nadie sube al cielo sino el que bajó del cielo, el Hijo del hombre, que está en el cielo.*

También manifestó a los discípulos la gloria de su resurrección al entrar, *cerradas las puertas,* donde ellos estaban; de acuerdo con lo cual dice Gregorio, en una *Homilía*[29]:

29. *In Evang.,* 1.2 homil.26: ML 76,1197.

El Señor dio a palpar su carne, que introdujo cerradas las puertas, para demostrar que, después de la resurrección, su cuerpo seguía teniendo la misma naturaleza, pero una gloria distinta. Del mismo modo pertenecía a la propiedad de su gloria *el haber desaparecido de la vista de sus discípulos,* como se dice en Le 24,31, porque así demostraba que tenía poder para dejarse ver y para no ser visto, lo cual pertenece a la condición del cuerpo glorioso, como antes se ha dicho (q.54 a.l ad 2; a.2 ad 1).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque cada uno de los argumentos en particular no fuese suficiente para probar la resurrección de Cristo, sin embargo, tomados todos juntamente declaran de modo perfecto su resurrección, sobre todo por el testimonio de la Escritura, las palabras de los ángeles, y la afirmación de Cristo confirmada con milagros. Pero los ángeles cuando se aparecían no afirmaban que eran hombres, como afirmó Cristo de sí mismo ser verdadero hombre.

Y, sin embargo, de una manera comía Cristo y de otra los ángeles. Pues, al no ser los cuerpos tomados por los ángeles cuerpos vivos o animados, su comer no era auténtico, aunque fuese verdadera la masticación del alimento y la deglución en el interior del cuerpo asumido. Por esto dijo el ángel, en Tob 12,18-19: *Estando con vosotros, daba la impresión de comer y beber como vosotros; pero yo me sirvo de una comida invisible.* En cambio, al ser el cuerpo de Cristo verdaderamente animado, su comer fue auténtico. Como dice Agustín en XIII *De Civ. Dei*[30]*: Lo que se quita a los cuerpos de los resucitados, no es la facultad sino la necesidad de comer.* De donde, como escribe Beda[31], *Cristo comió porque quiso, no porque lo necesitó.*

2. *A la segunda hay que decir:* Como se acaba de exponer (en la sol.), Cristo alegaba unos argumentos para probar la verdad de su naturaleza humana, y otros para demostrar la gloria del resucitado. Ahora bien, la condición de la naturaleza humana, considerada en sí misma, es decir, en cuanto a su estado presente, se opone a la condición de la gloria, según aquellas palabras de 1 Cor 15,43: *Se siembra en flaquera, y se levanta en poder.* Y, por este motivo, los argumentos aducidos para probar la condición gloriosa dan la impresión de ser contrarios a la naturaleza, no en absoluto, sino teniendo en cuenta el estado presente; y viceversa. Por eso dice Gregorio, en la homilía citada[32], que *el Señor mostró dos cosas admirables, y muy opuestas entre sí según la razón humana, después de resucitado: Manifestó, en efecto, que su cuerpo era incorruptible y, no obstante, palpable.*

3. *A la tercera hay que decir.* Como escribe Agustín, *In loann.* , el Señor dijo *«no me toques, pues aún no he subido a mi Padre», para que en aquella mujer se simbolizase la iglesia de los gentiles, que no creyó en Cristo sino cuando hubo subido al Padre. O así quiso Jesús que se creyese en El, esto es, así quiso ser tocado espiritualmente, porque El y el Padre son una misma cosa. Pues en cierto modo sube al Padre, con sus pensamientos interiores, aquel que progresa de tal modo que le reconoce igual al Padre.* Esta, en cambio, *todavía creía carnalmente en El, puesto que le lloraba como hombre.* El que se lea en otra parte (Mt 28,9) que María tocó a Cristo, cuando junto con las otras mujeres *se acercó y asió sus pies, no supone una dificultad,* como dice Severiano[34]. *Puesto que aquello alude a la figura, esto se refiere al sexo; aquello versa sobre la grada divina, esto sobre la naturaleza humana.*

O, como explica el Crisóstomo[35]: *Esta mujer deseaba tratar con Cristo igual que antes de la pasión. Por efecto de la alegría no pensaba en nada grande, aunque el cuerpo de Cristo se había vuelto mucho mejor al resucitar.* Y por eso dijo: *Todavía no he subido a mi Padre,* como si dijera: *No pienses que yo llevo una vida terrena. El que me veas en la tierra, se debe a que todavía no he subido a mi Padre; pero está a la mano el que suba.* Por lo que añade: *Subo a mi Padre y a vuestro Padre* (Jn 20,17).

4. *A la cuarta hay que decir:* Como escribe Agustín, en *Ad Orosium*[36], *el Señor resucitó con un cuerpo lleno de claridad; pero no quiso aparecerse a sus discípulos con esa claridad, porque no hubieran podido mirarla con sus ojos. Pues si antes de morir y resucitar por nosotros, cuando se transfiguró en la montaña, sus discípulos no pudieron verle, ¡cuánto menos podrán contemplarle, cuando su cuerpo está lleno de claridad!*

También es preciso tener en cuenta que el Señor, después de su resurrección, quería mostrar, sobre todo, que El era el mismo que había muerto. Esta intención podía ser impedida en caso de manifestarles la claridad de su cuerpo. Porque el cambio que se

30. C.22: ML 41,395. 31. *In Lúe.* 24,41,1.4: ML 92,631. 32. *In Evang.*, 1.2 homil.26: ML 76,1198. 33. *Tract.* 121 super 20,17: ML 35,1957. 34. PEDRO CRISÓLOGO, *Sermones,* serm.76: ML 52,416. 35. *In loann.*, homil.86: MG 59,469. Literalmente en TOMÁS, *Cat. Aur. sup. lo.* 20,17, § 2. 36. Entre las Obras de AGUSTÍN, *Dialog. quaest. sexag. quinq.,* q.14: ML 40,738

produce en el aspecto, acusa en grado máximo la diversidad de lo que se contempla, ya que la vista juzga principalmente los sensibles comunes, entre los que se encuentran lo uno y lo mucho, o lo idéntico y lo diverso. Pero antes de la pasión, para que los discípulos no mirasen con desdén la flaqueza de la misma, Cristo procuraba especialmente mostrarles la gloria de su majestad, que sobre todo pone de manifiesto la claridad del cuerpo. Y, por este motivo, antes de la pasión, mostró de antemano su gloria a los discípulos por medio de la claridad; en cambio, después de la resurrección la manifestó por medio de otras señales.

5. *A. la quinta hay que decir.* Como expone Agustín en el libro *De consensu Evang.*[37], *podemos entender que las mujeres vieron un solo ángel, lo mismo según Mateo* (28,2) *que según Marcos* (16,5), *para que sepamos que, una vez entradas en el sepulcro, es decir, en un recinto protegido con una cerca, allí vieron al ángel, como dice Mateo* (28,2), *sentado sobre la piedra removida del sepulcro; sentado a la derecha, como escribe Marcos* (16,5). *Luego, cuando miraban en el interior el lugar donde había estado tendido el cuerpo del Señor, vieron dos ángeles, primero sentados, como dice Juan* (20,12); *después levantados, de modo que, al estar de pie,* fuesen vistos, como dice Lucas (24,4)[38].

37. L.3 c.24: ML 34,1200.

38. Le 24,4. Cf. AGUSTÍN, *De consensu Evangelist.*, 1.3 c.24: ML 34,1202.

CUESTIÓN 56

Sobre la causalidad de la resurrección de Cristo

Corresponde a continuación tratar de la causalidad de la resurrección de Cristo[a].

Y sobre esto se formulan dos preguntas:

1. ¿La resurrección de Cristo es causa de nuestra resurrección?—*2.* ¿Es causa de nuestra justificación?

ARTICULO 1

¿La resurrección de Cristo es causa de la resurrección de los cuerpos?

In Seat. 3 d.21 q.2 a.2 ad 1; 4 d.43 a.2 q.ª1; *De verit.* q.29 a.4 ad 1; *In 1 Cor.* c.15 lect.2; *In 1 Thess.* c.4 lect.2; *Cont. Gentes* 4,79; *Compend. theol.* c.239; *In lob* c.19 lect.2

Objeciones por las que parece que la resurrección de Cristo.no es la causa de la resurrección de los cuerpos.

1. Puesta una causa suficiente, es necesario que se siga el efecto correspondiente. Por consiguiente, si la resurrección de Cristo es causa suficiente de la resurrección de los cuerpos, inmediatamente de resucitar El, debieron resucitar todos los muertos.

2. Aún más: la causa de la resurrección de los muertos es la justicia divina, es a saber, para que los cuerpos sean premiados o castigados juntamente con las almas, lo mismo que hicieron causa común en el mérito o en el pecado; como dice Dionisio, en el último capítulo de *Eccles. Hier.* \ y el Damasceno, en el libro IV[2]. Ahora bien, era necesario que la justicia divina se cumpliese, incluso si Cristo no hubiera resucitado. Luego aun cuando Cristo no resucitase, hubieran resucitado los muertos. Por consiguiente, la resurrección de Cristo no es causa de la resurrección de los muertos.

3. Y también: en caso de que la resurrección de Cristo sea causa de la resurrección de los cuerpos, sería: o causa ejemplar, o causa eficiente, o causa meritoria. Ahora bien, no es causa ejemplar, porque la resurrección de los cuerpos la ejecutará Dios, según aquel pasaje de Jn 5,21: *El Padre resucita a los muertos.* Y Dios no necesita mirar ejemplar alguno fuera de El. Del mismo modo, tampoco es causa eficiente, porque ésta no actúa más que por contacto, espiritual o corporal. Pero es evidente que la resurrección de Cristo no obra por contacto corporal con los cuerpos que resucitarán, a causa de la distancia temporal y local. Del mismo modo, tampoco actúa por contacto espiritual, que se logra mediante la fe y la caridad; porque resucitarán también los infieles y los pecadores. Ni es tampoco causa meritoria, porque Cristo resucitado ya no era viador, y así no se encontraba en estado de merecer. Y, en consecuencia, parece que la resurrección de Cristo no es causa de nuestra resurrección en modo alguno.

4. Por último: por consistir la muerte en la privación de la vida, parece que la destrucción de la muerte no es más que la vuelta a la vida, cosa que incluye la resurrección. Pero Cristo, *muriendo, destruyó nuestra muerte.* Luego la causa de nuestra resurrección es la muerte de Cristo. No lo es, por consiguiente, su resurrección.

En cambio está que, comentando aquellas palabras de 1 Cor 15,12, *si se predica de Cristo que resucitó de entre los muertos,* etc., dice la *Glosa*[3]: *El cual es causa eficiente de nuestra resurrección.*

Solución. *Hay que decir:* Como se escribe en el II *Metaphys.*[4], *lo que es primero en un género cualquiera, es causa de todos los que vienen después.* Ahora bien, en el género de nuestra

1. C.7 P.l § 1: MG 3,553. 2. *De Pide Orth.,* c.27: MG 94,1220. 3. *Glossa inferí.* (VI,57v); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1676. 4. ARISTÓTELES, I a, c.l n.5 (BK 993b24).

a. La única salvación —perdón de los pecados y gracia— se realiza en el único proceso de la vida histórica, muerte y resurrección (a.l sol.4 y a.2 sol.4). Punto de partida es Rom 4,25: «fue entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación» (a.2 sed c.).

resurrección, lo primero fue la resurrección de Cristo, como es manifiesto por lo dicho anteriormente (q.53 a.3). Por lo cual es necesario que la resurrección de Cristo sea causa de nuestra resurrección. Y esto es lo que dice el Apóstol en 1 Cor 15,20-21: *Cristo resucitó de entre los muertos como primicias de los que duermen; porque por un hombre vino la muerte, y por un hombre viene la resurrección de los muertos.*

Y esto, con razón. Porque el principio de dar vida a los hombres es el Verbo de Dios, del que se dice en el Sal 35,10: *En ti está la fuente de la vida.* De donde El mismo dice en Jn 5,21: *Como el Padre resunta a los muertos y les da la vida, así también el Hijo da la vida a los que quiere.* Ahora bien, es propio del orden natural de las cosas, establecido por Dios, que cualquier causa obre, en primer lugar, sobre lo que le es más próximo y, a través de ello, actúe sobre las otras cosas que están más lejos. Así como el fuego calienta primero el aire cercano, y por medio de él los cuerpos distantes, también Dios ilumina primero las sustancias próximas a El, y mediante ellas ilumina las más alejadas, como dice Dionisio, en el c.13 de *Cael. Hier.* [5]. Y, por este motivo, el Verbo de Dios da primeramente la vida al cuerpo que le está naturalmente unido, y por medio de él causa la resurrección en todos los demás.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la* *primera hay que decir:* Como acabamos de exponer (en la sol.), la resurrección de Cristo es causa de la nuestra por la virtud del Verbo unido. Este obra según su voluntad. Y por eso no es necesario que el efecto se siga al instante, sino conforme a la disposición del Verbo de Dios, de modo que primero nos configuremos con Cristo que padece y muere en esta vida pasible y mortal, llegando después a participar de la semejanza de su resurrección.

2. *A la segunda hay que decir:* La justicia de Dios es la causa primera de nuestra resurrección; y la resurrección de Cristo es la causa segunda, y como instrumental. Sin embargo, aunque la virtud del agente principal no esté obligada a servirse de ese instrumento de un modo determinado, desde el momento en que obra por medio de tal instrumento, éste es causa del efecto. Así pues, la justicia divina, en lo que de ella depende, no está obligada a causar nuestra resurrección por medio de la resurrección de Cristo, ya que pudo librarnos de un modo distinto del que suponen la pasión y la resurrección de Cristo, como antes se ha dicho (q.46 a.2). Pero, una vez que decretó librarnos de ese modo, resulta evidente que la resurrección de Cristo es causa de nuestra resurrección.

3. *A la tercera hay que decir:* Hablando con propiedad, la resurrección de Cristo no es causa meritoria de nuestra resurrección, pero sí es causa eficiente y ejemplar. Eficiente ciertamente, en cuanto que la humanidad de Cristo, en la que resucitó, es en cierto modo instrumento de la misma divinidad, y obra por la virtud de ésta, como antes se ha dicho (q.13 a.2 y 3; q.19 a.l; q.43 a.2). Y, por tanto, así como las demás cosas que Cristo hizo o padeció en su humanidad son saludables para nosotros por la virtud de su divinidad, como arriba se ha dicho (q.48 a.6), así también la resurrección de Cristo es causa eficiente de nuestra resurrección por la virtud divina, de la que es propio dar vida a los muertos. Virtud que alcanza con su presencia todos los lugares y tiempos. Y tal contacto virtual basta para que se realice la noción de causa eficiente. Y porque, como acabamos de decir (ad 2), la causa primordial de la resurrección de los hombres es la justicia divina, por la cual tiene Cristo *el poder de juagar por cuanto es el Hijo del hombre* (cf. Jn 5,27), el poder efectivo de su resurrección se extiende no sólo a los buenos sino también a los malos, que están sujetos a su juicio.

Así como la resurrección del cuerpo de Cristo, por estar tal cuerpo unido personalmente al Verbo, es *la primera en el tiempo,* así también es *la primera en la dignidad y en la perfección,* como dice la *Glosa*[6] a propósito de 1 Cor 15,20.23. Y lo perfectísimo es siempre el ejemplar a imitar, a su modo, por las cosas que son menos perfectas. Por este motivo, la resurrección de Cristo es el ejemplar de la nuestra. Lo cual no es necesario por parte del que resucita, que no necesita de un ejemplar, sino por parte de los resucitados, que necesitan conformarse con aquella resurrección, según palabras de Flp 3,21: *El cual transformará nuestro cuerpo miserable, configurándolo con su cuerpo glorioso.* Pero, aunque la eficiencia de la resurrección de Cristo se extienda lo mismo a la resurrección de los buenos que a la de los malos, la

5. § 3: MG 3,301. 6. *Glossa interl.* (VI,58r); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1678.

ejemplaridad, propiamente, sólo se extiende a los buenos, que han sido hechos conformes con su filiación, como se dice en Rom 8,29.

4. *A la cuarta hay que decir.* En lo que atañe a la razón de la eficiencia, que depende de la virtud divina, tanto la muerte de Cristo como su resurrección son, en común, causa lo mismo de la destrucción de la muerte que del restablecimiento de la vida. Pero, por lo que se refiere a la razón de ejemplaridad, la muerte de Cristo, por la que se desprendió de la vida mortal, es causa de la destrucción de nuestra muerte, mientras que su resurrección, por la que comenzó una vida inmortal, es causa del restablecimiento de nuestra vida. Sin embargo, la pasión de Cristo es además causa meritoria, como antes se ha dicho (q.48 a.l).

ARTICULO 2

¿La resurrección de Cristo es causa de la resurrección de las almas?

In Sent. 3 d.21 q.2 a.2 ad 1; *De verít.* q.27 a.3 ad 7; q.29 a.4 ad 1; *Cont. Gentes* 4,79; *Compend. theol.* c.239

Objeciones por las que parece que la resurrección de Cristo no es causa de la resurrección de las almas.

1. Dice Agustín, *In loann.*[7], que *los cuerpos resucitan por humana dispensación; las almas, en cambio, resucitan por la sustancia de Dios.* Pero la resurrección de Cristo no pertenece a la sustancia de Dios, sino a la dispensación humana. Luego la resurrección de Cristo, aunque sea causa de la resurrección de los cuerpos, parece que no es causa de la resurrección de las almas.

2. Aún más: el cuerpo no actúa sobre el espíritu. Pero la resurrección de Cristo corresponde a su cuerpo, que cayó por causa de la muerte. Luego la resurrección de Cristo no es causa de la resurrección de las almas.

3. Y también: por ser la resurrección de Cristo causa de la resurrección de los cuerpos, resucitarán los cuerpos todos, conforme a aquellas palabras de 1 Cor 15,51: *Ciertamente todos resucitaremos.* Pero no resucitarán las almas de todos, porque algunos *irán al suplicio eterno,* como se dice en Mt 25,46. Luego la resurrección de Cristo no es causa de la resurrección de las almas.

4. Por último: la resurrección de las almas se produce por la remisión de los pecados. Ahora bien, esto lo realizó la pasión de Cristo, según aquel pasaje de Ap 1,5: *Nos lavó de nuestros pecados en su sangre.* Luego la pasión de Cristo es más causa de la resurrección de las almas que su resurrección.

En cambio está lo que dice el Apóstol, en Rom 4,25: *Resucitó para nuestra justificación,* que no es otra cosa que la resurrección de las almas. Y sobre el Sal 29,6: *Al atardecer se detiene el llanto,* dice la *Glosa*[8] que *la resurrección de Cristo es causa de nuestra resurrección, tanto del alma en elpresente como del cuerpo en el futuro.*

Solución. *Hay que decir:* Como se ha expuesto (a.l ad 3), la resurrección de Cristo obra con la virtud de la divinidad. Y tal virtud se extiende no sólo a la resurrección de los cuerpos sino también a la resurrección de las almas, pues Dios es la causa de que el alma viva por la gracia y de que el cuerpo viva por el alma. Y, debido a esto, la resurrección de Cristo tiene, a modo de instrumento, virtud suficiente no sólo respecto de la resurrección de los cuerpos, sino también respecto de la resurrección de las almas.

Tiene igualmente razón de ejemplaridad respecto a la resurrección de las almas. Porque nosotros debemos configurarnos con Cristo resucitado también en cuanto al *aíma.,para que,* según el Apóstol en Rom 6,4, *así como Cristo resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros andemos en una vida nueva;* y así como El, *resucitado de entre los muertos, y a no muere, así también nosotros hagamos cuenta de que estamos muertos al pecado* (v.8-9.11), para que de nuevo *vivamos con El.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Agustín afirma que la resurrección de las almas se realiza por la sustancia de Dios, en cuanto a la participación, esto es, porque participando de la bondad divina, las almas se hacen justas y buenas; y no por participar de criatura alguna. Por lo cual, después de haber dicho que *las almas resucitan por la sustancia de Dios,* añade [9]: *Pues el alma se hace bienaventurada por la participación de Dios, no por la participación de un alma santa.* Pero, participando en la gloria

7. *In loann., Tract.* 23 super 5,3: ML 35,1586. 8. *Glossa inferí.* (III,125r); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,295. 9. *In loann.,* Tract.23 super 5,31: ML 35,1585.

del cuerpo de Cristo, nuestros cuerpos se hacen gloriosos.

2. *A la segunda hay que decir:* La eficacia de la resurrección de Cristo llega a las almas, no por la virtud propia de su cuerpo resucitado, sino por el poder de la divinidad a la que está personalmente unido.

3. *A la tercera hay que decir:* La resurrección de las almas pertenece al mérito, que es un efecto de la justificación; en cambio, la resurrección de los cuerpos se ordena al castigo o al premio, que son efectos del juez. Pero a Cristo no le pertenece justificar a todos, sino juzgarlos. Y, por consiguiente, resucita a todos en cuanto al cuerpo, pero no en cuanto al alma.

4. *A la cuarta hay que decir:* Dos cosas concurren a la justificación de las almas, a saber: el perdón de la culpa y la novedad de la vida por medio de la gracia. Por consiguiente, en cuanto a la eficacia, que viene de la virtud divina, lo mismo la pasión de Cristo que su resurrección son causa de la justificación respecto de las dos cosas. Pero, si se atiende a la ejemplaridad, la pasión y la muerte de Cristo son propiamente la causa de la remisión de la culpa, por la que morimos al pecado; mientras que la resurrección es la causa de la novedad de vida, que se logra por medio de la gracia o la justicia. Y, por este motivo, dice el Apóstol en Rom 4,25 quey/¿í? *entregado,* es claro que a la muerte, *por causa de nuestros pecados,* esto es, para quitarlos, *y resucitó por nuestra justificación.* Pero la pasión de Cristo es también causa meritoria, como se ha dicho (a.l ad 4; q.48 a.l).

CUESTIÓN 57

Sobre la ascensión de Cristo

Viene a continuación el tema de la ascensión de Cristo[a].

Y sobre esto se plantean seis problemas:

1. ¿Fue conveniente que Cristo ascendiese a los cielos?—2. ¿Conforme a cuál de sus naturalezas le conviene la ascensión?—3. ¿Ascendió por su propia virtud?—4. ¿Subió por encima de todos los cielos corpóreos?—5. ¿Subió por encima de todas las criaturas espirituales?—6. Sobre los efectos de la ascensión.

ARTICULO 1

¿Fue conveniente que Cristo ascendiese a los cielos?

In Sent. 3 d.22 q.3 a.l; *Compend. theol.* c.240; *Expos. super Symb.* a.6

Objeciones por las que parece no haber sido conveniente que Cristo subiese a los cielos.

1. Dice el Filósofo, en II *De cáelo* [1] que *los seres que se portan de modo óptimo poseen el bien sin movimiento.* Pero Cristo se portó óptimamente, porque: según su naturaleza divina es el sumo bien; y según su naturaleza humana fue glorificado en sumo grado. Luego posee el bien sin movimiento. Ahora bien, la ascensión es un movimiento. Por consiguiente, no fue oportuno que Cristo subiera a los cielos.

2. Aún más: todo lo que se mueve, lo hace por causa de un bien mejor. Pero para Cristo no fue mejor estar en el cielo que en la tierra, puesto que nada medró por estar en el cielo, ni en cuanto al alma ni en cuanto al cuerpo. Luego parece que Cristo no debió subir a los cielos.

3. Y también: el Hijo de Dios tomó la naturaleza humana para nuestra salvación. Pero hubiera sido más provechoso para los hombres el vivir siempre con nosotros en la tierra, pues él mismo dijo a sus discípulos, en Le 17,22: *Tiempo llegará en que deseéis ver un solo día al Hijo del hombre, y no lo veréis.* Luego parece no haber sido conveniente que Cristo subiese a los cielos.

4. Por último: como dice Gregorio, en XIV *Moral.* [2], el cuerpo de Cristo en nada cambió después de la resurrección. Pero no subió a los cielos inmediatamente después de la resurrección, porque él mismo dice, después de resucitado, en Jn 20,17: *Todavía no he subido a mi Padre.* Luego da la impresión de que tampoco debió subir después de los cuarenta días.

En **cambio** está que, en Jn 20,17, dice el Señor: *Subo a mi Padrey a vuestro Padre.*

Solución. *Hay que decir:* Debe haber proporción entre el lugar y el que lo ocupa. Pero Cristo, por su resurrección, dio comienzo a una vida inmortal e incorruptible. Y el lugar en que nosotros habitamos es un lugar de generación y de corrupción, mientras que la morada del cielo es un lugar de incorrupción. Y, por tal motivo, no fue conveniente que Cristo, después de la resurrección, permaneciese en la tierra, sino que fue conveniente que subiera a los cielos.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* El único ser de comportamiento óptimo que posee su propio bien sin movimiento es Dios, totalmente inmutable, según aquellas palabras de Mal 3,6: *Yo soy el Señor, y no me cambio.* Por el contrario, cualquier criatura es mudable de algún modo, como es evidente por las palabras de Agustín en VIII *De Genesi ad litt.* [3].

1. C.1 n.4 (BK 292b5); S. TH., lect.18. 2. C.56: ML 75,1078. 3. C.14: ML 34,384. Cf. *De Nat. Boni,* c.l: ML 42,551; *Enarr. in Psalm.,* ps.121,3: ML 37,1622; *Serm. ad Popul.,* serm.182 c.3: ML 38,986.

a. La teología de la ascensión es tributaria de una cosmogonía; pero su significado es fácilmente comprensible: debemos confesar una exaltación y glorificación también del cuerpo de Cristo. En la resurrección ese cuerpo se hace «espiritual» pero su realidad no se diluye (q.54 a.l sol.2). El cielo es como lugar simbólico de la vida inmortal (a.l sol.4).

Y por haber continuado siendo creada la naturaleza que tomó el Hijo del hombre, como es evidente por lo antes dicho (q.2 a.7; q.16 a.8 y 10; q.20 a.l), no supone un inconveniente atribuirle algún movimiento.

2. *A la segunda hay que decir:* Con la subida a los cielos, Cristo no medró en lo que pertenece a la esencia de la gloria, ya según el cuerpo, ya según el alma; en cambio, algo prosperó en cuanto al decoro del lugar, que contribuye al bienestar de la gloria. No porque su cuerpo recibiese del cuerpo celeste algo referente a la perfección o la conservación, sino sólo por lo que atañe a una cierta decencia. Esto, de alguna manera, pertenece a su gloria. Y de tal decencia obtuvo El un cierto gozo; no, cierto, porque comenzase a gozar de ello nuevamente cuando subió a los cielos, sino porque se alegró nuevamente de ello como de algo realizado. De donde, sobre aquellas palabras del Sal 15,11: *Losgozps están a tu derecha hasta el fin,* comenta la *Glosa*[4]: *Tendré elgozp j la alegría sentado junto a ti, sustraído a las miradas de los hombres.*

3. *A. la tercera hay que decir.* Aunque los fieles se hayan visto privados de la presencia corporal de Cristo por la ascensión, sin embargo, la presencia de su divinidad es permanente entre los fieles, según lo que dijo El mismo, en Mt 28,20: *He aquí queyo estoy con vosotros todos los días hasta la consumación del mundo.* Porque *el que subió a los délos, no abandonó a los que adoptó,* como dice el papa León[5].

Pero la misma ascensión de Cristo a los cielos, por la que nos privó de su presencia corporal, fue más útil para nosotros de lo que lo hubiera sido su presencia corporal. Primero, por razón de la fe, que recae en las cosas que no se ven. Por lo cual dice el mismo Señor, en Jn 16,8, que cuando venga el Espíritu Santo *convencerá al mundo en lo referente a lajusticia,* a saber: *la de aquellos que creen,* como dice Agustín, *In loann.*[6]: *porque la sola comparación de los fieles con los infieles es una censura.* Por lo cual añade[7] (v.10): *Porque voy al Padre, yya no me veréis; bienaventurados, pues, los que no veny creen. Y asi nuestrajusticia será aquella de la que el mundo será convencido: porque creéis en mí, a quien no veréis.*

Segundo, para mantener levantada la esperanza. De donde El mismo dice, en Jn 14,3: *Cuando y o me haya ido y os haya preparado el lugar, volveré de nuevo y os tomaré conmigo, para que dondeyo estoy también estéis vosotros.* Por el hecho de haber situado Cristo en el cielo la naturaleza que tomó, nos dio la esperanza de llegar allí, porque: *donde estuviere el cuerpo, allí se reunirán también las águilas,* como se dice en Mt 24,28. Por esto dice también Miq 2,13: *Sube, abriendo el camino delante de ellos.*

Tercero, para elevar hacia los bienes celestes el afecto de la caridad. De donde dice el Apóstol en Col 3,1-2: *Buscad las cosas de arriba, donde Cristo está sentado a la diestra de Dios; aspirad a las* cosas *de arriba, no a las de la tierra.* Pues, como se lee en Mt 6,21: *Donde está tu tesoro, allí está también tu corazón.* Y por ser el Espíritu Santo amor que nos arrebata hacia los bienes celestes, por eso dice el Señor a sus discípulos, en Jn 16,7: *Os conviene queyo me vaya. Si no me fuere, no vendrá a vosotros el Paráclito; pero, si me fuere, lo enviaré a vosotros.* Agustín, exponiendo este pasaje, *In loann.*[8], escribe: *No podéis recibir el Espíritu mientras persistáis en conocer a Cristo según la carne. Pero, cuando Cristo se apartó corporalmente, no sólo el Espíritu Santo, sino también el Padrey el Hijo se hiñeron espiritualmentepresentes en ellos.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Aunque a Cristo resucitado a una vida inmortal le conviniese un lugar celestial, difirió, no obstante, su ascensión para que se comprobase la verdad de su resurrección. Por esto se dice, en Act 1,2, que *después de su pasión, se presentó vivo a sus discípulos con muchas pruebas durante cuarenta días.* Por lo que dice una *Glosa*[9]: *Por haber estado muerto cuarenta horas, con otros cuarenta días confirma que vive. O por los cuarenta días puede entenderse la duración del mundo actual, en el cual Cristo vive en la Iglesia; temporalmente el hombre consta de los cuatro elementos, y es instruido contra la transgresión del decálogo* [b].

4. *Glossa* LOMBARDI: ML 191,176; cf. *Glossa ordin.,* 111,106 E. 5. *Sermones,* serm.72 *(De Resurrectione* Dom. II), c.3: ML 54,392. 6. *Tract.* 94 super 16,9: ML 35,1871. 7. *In loann.,* tract.95 super 16,9: ML 35,1872. 8. *Tract.* 94 super 16,7: ML 35,1869. 9. *Glossa ordin.,* VI, 163 E.

b. Es muy sugerente la interpretación de los «40 días» como tiempo en que el Resucitado se manifiesta en la Iglesia; se completa en la sol.3.

ARTICULO 2

¿La ascensión al cielo le conviene a Cristo por razón de su naturaleza divina?

In Sent. 3 d.22 q.3 a.l ad 2; *Compend. theol.* c.240

Objeciones por las que parece que subir a los cielos le conviene a Cristo por razón de su naturaleza divina.

1. Se dice en el Sal 46,6: *Dios asciende entre aclamaáones;* y en Dt 33,26: *El que sube a los cielos es el que te auxilia.* Pero estas cosas se dicen de Dios también antes de la encarnación de Cristo. Luego a Cristo le conviene subir a los cielos en cuanto Dios.

2. Aún más: subir a los cielos y bajar de los cielos es propio de la misma persona, según aquellas palabras de Jn 3,13: *Nadie sube al délo sino el que bajó del cielo;* y Ef 4,10: *El que descendió es el mismo que sube.* Ahora bien, Cristo descendió del cielo, no en cuanto hombre, sino en cuanto Dios, pues no estuvo antes en el cielo su naturaleza humana, sino la divina. Luego parece que Cristo sube a los cielos en cuanto Dios.

3. Y también: Cristo por su ascensión subió al Padre. Pero a la igualdad con el Padre no arriba en cuanto hombre, puesto que él dice así: El Padre *es mayor que yo,* como se lee en Jn 14,28. Luego da la impresión de que Cristo ascendió en cuanto **Dios.**

En cambio está que, a propósito de Ef 4,9: *El* «subió», *¿qué significa sino que descendió?,* comenta la *Glosa*[10]: *Consta que Cristo bajóy subió según su humanidad.*

Solución. *Hay que decir:* El *secundum quod* puede indicar dos cosas, a saber: la condición del que asciende y la causa de la ascensión. Si designa la condición del que asciende, entonces el ascender no puede convenir a Cristo según la condición de su naturaleza divina. Sea porque nada hay más alto que la divinidad, adonde pudiera subir; sea porque la ascensión es un movimiento local que no corresponde a la naturaleza divina, que es inmóvil y no localizable. Pero de esta manera la ascensión le compete a Cristo según la naturaleza humana, que está circunscrita por el lugar, y puede estar sujeta al movimiento. Por lo cual, podríamos decir que, en este sentido, Cristo sube a los cielos en cuanto hombre, no en cuanto Dios.

Pero si el *secundum quod* significa la causa de la ascensión, por haber subido Cristo al cielo en virtud de la divinidad, y no en virtud de la naturaleza humana, será preciso decir que Cristo sube al cielo, no en cuanto hombre, sino en cuanto Dios. Por esto dice Agustín, en un Sermón *De Ascensione*[11]: *Por lo que tenía de nosotros aconteció que el Hijo de Dios fuese colgado en la cruz por lo que le era propio, ascendió.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir:* Las autoridades proféticas alegadas hablan de Dios en cuanto que había de encarnarse.

Sin embargo, puede decirse que el ascender, aunque propiamente no convenga a la naturaleza divina, puede convenirla en sentido metafórico, como, por ejemplo, se dice: *Sube al corazón del hombre* (cf. Sal 83,6), cuando el corazón del hombre se somete y se humilla ante Dios. Y, del mismo modo, se dice metafóricamente que asciende respecto de cualquier criatura, por el hecho de que la somete a El.

2. *A la segunda hay que decir:* Es el mismo el que asciende y el que desciende. Dice, efectivamente, Agustín, en el libro *De Symbolo*[12]: *¿Quién es el que desciende? Dios hombre. ¿Quién es el que asciende? El mismo Dios hombre.*

No obstante, a Cristo se le atribuyen dos descensos. Uno, por el que decimos que descendió del cielo. Este se atribuye a Dios hombre en cuanto Dios. Tal descendimiento no debe entenderse en el sentido de movimiento local, sino en el sentido de *anonadamiento,* mediante el cual *existiendo en la forma de Dios, tomó la forma de siervo* (cf. Flp 2,6-7). Así como se dice que se anonadó, no porque perdiese su plenitud, sino porque tomó nuestra pequenez, así también se dice que descendió del cielo, no porque abandonase el cielo, sino porque tomó la naturaleza mortal en unidad de persona.

El otro descenso es aquel por el que *descendió a las regiones inferiores de la tierra,* como se dice en Ef 4,9. Tal descenso es local. De donde compete a Cristo según la condición de su naturaleza humana.

3. *A la tercera hay que decir:* Se confiesa que Cristo asciende al Padre, en cuanto que

10. *Glossa ordin.,* VI,694 A; *Glossa* LOMBARDI: ML 192,199. 11. Entre las Obras de AGUSTÍN, *Serm. suppos.,* serm.176: ML 39,2081. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.,* P.3 q.23 m.4 sed contra 2 (III,71va). 12. PSEUDO-AGUSTÍN, serm.3 (por otro nombre Lib.IV), c.7: ML 40,666.

sube a sentarse a la derecha del Padre. Lo cual conviene a Cristo de algún modo según la naturaleza divina, y de alguna manera según la naturaleza humana, como luego se dirá (q.58 a.3).

ARTICULO 3

¿Ascendió Cristo por su propio poder?

Competid, theol. c.240

Objeciones por las que parece que Cristo no ascendió por su propia virtud.

1. En Me 16,19 se dice que *el Señor Jesús, después de haber hablado con sus discípulos, fue elevado al cielo.* Y en Act 1,9 se lee: *A. vista de ellos, fue levantado, j una nube le sustrajo a sus ojos.* Pero lo que es elevado y levantado, da la impresión de que es movido por otro. Luego Cristo era llevado al cielo, no por su propia virtud, sino por un poder ajeno.

2. Aún más: el cuerpo de Cristo fue terreno, como lo son los nuestros. Pero es contrario a la naturaleza del cuerpo terreno elevarse a lo alto, pues no hay movimiento que se realice por la propia virtud si se mueve en contra de la naturaleza. Luego Cristo no subió al cielo por su propia virtud.

3. Y también: el poder propio de Cristo es el poder divino. Pero aquel movimiento no parece haber procedido del poder divino, porque, al ser el poder divino infinito, tal movimiento hubiera sido instantáneo, y así no hubiera podido *ser levantado a los cielos a vista de ellos,* como se dice en Act 1,9. Luego parece que Cristo no ascendió por su propio poder.

En cambio está que, en Is 63,1, se dice: *Este, hermoso por su vestidura, que camina con la grandez de su poder.* Y Gregorio comenta, en una Homilía sobre la *Ascensión*[13]: *Es prenso notar que a propósito de Elias se lee que subió a un carro, con el fin de mostrar claramente que, como puro hombre, necesitaba de ayuda ajena. En cambio, de nuestro Redentor no se lee que fuese levantado en un carro, ni por los ángeles, porque quien había hecho todas las cosas, era llevado sobre todas ellas por su propio poder.*

Solución. *Hay que decir:* En Cristo hay dos naturalezas, a saber: la divina y la humana. Por lo cual, su virtud propia puede entenderse según una y otra. Pero, según la naturaleza humana, la virtud de Cristo puede desdoblarse en dos. Una, la natural, que procede de los principios de la naturaleza. Y es evidente que Cristo no ascendió por tal virtud. Otra, la virtud de la gloria, que existe en la naturaleza humana. Conforme a ésta ascendió Cristo a los cielos.

Algunos[14] descubren la razón de esta virtud en la naturaleza de una quintaesencia, que es luz, según dicen, que defienden ser parte del compuesto del cuerpo humano, y por la que los elementos contrarios se unifican. Así pues, en el estado de mortalidad domina en los cuerpos humanos la naturaleza de los primeros principios; y por eso, de acuerdo con la naturaleza del elemento predominante, el cuerpo humano es arrastrado hacia abajo por la virtud natural. En cambio, en el estado de gloria predominará la naturaleza celeste, conforme a cuya inclinación y virtud el cuerpo de Cristo y los otros cuerpos de los santos son llevados hacia el cielo. Pero de esta opinión ya tratamos en la *Primera Parte* (q.76 a.7), y volveremos a hablar más de ella luego, en el tratado sobre la resurrección general (véase *Suppl.* q.84 a.l).

Omitiendo esta opinión, otros[15] atribuyen la razón de la virtud antedicha al alma glorificada, por cuya redundancia será glorificado el cuerpo, como dice Agustín en *A.d Dioscorum*[16]. Y la obediencia del cuerpo glorificado al alma bienaventurada será tan grande que, como escribe Agustín en XXII *De Civ. De¿*[17], *donde quiera el espíritu, allí estará el cuerpo al momento;y nada querrá que no pueda convenir ni al alma ni al cuerpo.* Ahora bien, al cuerpo celeste e inmortal le compete estar en un lugar celestial, como se ha dicho (a.l). Y, por tal motivo, el cuerpo de Cristo subió a los cielos por la virtud de su alma que lo quería.

Y así como el cuerpo se hace glorioso, así también, al decir de Agustín *In loann.*[18], *el alma se hace bienaventurada por la participación de Dios.* De donde la causa primera de la ascensión a los cielos es la virtud divina. Así pues, Cristo subió a los cielos por su propia virtud: en primer lugar, por la virtud divina; después, por la virtud del alma glorificada, que mueve al cuerpo como le place.

13. *In Evang.,* 1.2 homil.29: ML 76,1216. 14. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.,* P.3 q.23 m.2 ad 4 (III,70va). 15. Cf. BUENAVENTURA, *In Sent. 4* d.49 p.2 sect.2 a.4 q.2 (QR IV,1032); cf. sect.l a.l q.2 (QR IV,1014); ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 4 d.44 a.18 (BO 30,570); a.19 (BO 30,579). 16. *Eptst.* 118 c.3: ML 33,459. 17. C.30: ML 41,801. 18. *Tract.* 23 super 5,29: ML 35,1585.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Así como afirmamos que Cristo resucitó por su propia virtud y, sin embargo, fue resucitado por el Padre, ya que es una misma la virtud del Padre y la del Hijo, así también Cristo ascendió al cielo por su propia virtud y, no obstante, fue elevado y tomado por el Padre.

2. *A. la segunda hay que decir:* La razón invocada prueba que Cristo no subió al cielo por la virtud propia que es natural a la naturaleza humana. Sin embargo, ascendió a los cielos por su propia virtud como lo es la virtud divina; y por la propia virtud de su alma bienaventurada. Y, aunque ascender hacia lo alto sea contra la naturaleza del cuerpo humano en el estado presente, en el que el cuerpo no está totalmente sometido al espíritu, no será contra la naturaleza, ni resultará violento para el cuerpo glorioso, cuya naturaleza entera está totalmente sujeta al espíritu.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque la virtud divina sea infinita y obre de un modo infinito en lo que atañe a la parte del que actúa, sin embargo, el efecto de su virtud es recibido en las cosas de acuerdo con su capacidad, y según la disposición de Dios. Ahora bien, el cuerpo no es capaz de moverse localmente al instante, porque es necesario que se mida por el espacio, conforme a cuya división se divide el tiempo, como se prueba en VI *Physic.*[19]. Y por este motivo, no es necesario que el cuerpo movido por Dios se mueva instantáneamente, sino que se mueve con la velocidad que Dios dispone.

ARTICULO 4

¿Ascendió Cristo por encima de todos los cielos?

In Sent. 3 d.22 q.2 a.l q."2 ad 2; q.3 a.3 q.'l; *Cont. Gentes* 4,87

Objeciones por las que parece que Cristo no subió por encima de todos los cielos.

1. En el Sal 10,5 se dice: *El Señor está en su templo santo; el Señor tiene en el cielo su trono.* Pero lo que está en el cielo, no está por encima del cielo. Luego Cristo no subió por encima de todos los cielos.

2. Aún más: dos cuerpos no pueden estar en el mismo lugar. Así pues, no siendo posible el tránsito de un extremo al otro sin pasar por el medio, da la impresión de que Cristo no hubiera podido subir por encima de todos los cielos sino dividiéndose el propio cielo, cosa que es imposible.

3. Y también: en Act 1,9 se lee que *una nube le sustrajo a sus ojos.* Pero las nubes no pueden elevarse por encima del cielo. Luego Cristo no subió sobre todos los cielos.

4. Por último: creemos que Cristo habrá de permanecer para siempre donde subió. Ahora bien, lo que va contra la naturaleza no puede ser sempiterno, porque lo que es conforme a la naturaleza es lo común y lo más frecuente. En consecuencia, siendo contra la naturaleza del cuerpo terreno el estar por encima del cielo, parece que el cuerpo de Cristo no subió por encima del cielo.

En cambio está que, en Ef 4,10 se dice: *Subió sobre todos los cielos, para llenarlo todo.*

Solución. *Hay que decir:* Cuanto algunos cuerpos participan más perfectamente de la bondad divina, tanto son superiores en el orden corpóreo, que es el orden local. Por eso vemos que los cuerpos en los que prevalece la forma son superiores por naturaleza, como manifiesta el Filósofo en IV *Physic.*[20] y en II *De cáelo*[21], pues por la forma participa del ser divino cada uno de los cuerpos, como se expone en I *Physic.*[22]. Ahora bien, más participa de la bondad divina un cuerpo por medio de la gloria que cualquier cuerpo natural por medio de la forma de su naturaleza. Y es evidente que, entre los demás cuerpos gloriosos, el cuerpo de Cristo resplandece con mayor gloria. De donde resulta sumamente conveniente para él ser colocado en lo alto por encima de todos los cuerpos. Y, por tal motivo, a propósito de Ef 4,8 *(subiendo a las alturas),* comenta la *G/osa*[23]*: En lugar y en dignidad.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** Se afirma que el trono de Dios está en el cielo, no como en algo que lo contiene en sí, sino más bien como en algo que es contenido. Por eso no es necesario que sea superior a El alguna parte del cielo, sino que El está por encima de

19. ARISTÓTELES, c.4 n.6 (BK 235al3); S. TH., lect.6. 20. C.5 n.3 y 6 (BK 212bl7; 213al); S. TH., lect.7.8. 21. C.13 n.3 (BK 293bl2); S. TH., lect.6.20. 22. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 192al6); S. TH., lect.15. 23. *Glossa interl.* (IV,94r); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,198.

todos los cielos, como se lee en el Sal 8,2: *Tu majestad se eleva sobre los cielos, ¡oh Dios!*

2. *A. la segunda hay que decir:* Aunque no pertenezca a la naturaleza de un cuerpo poder estar en el mismo lugar con otro cuerpo, Dios, sin embargo, puede hacer milagrosamente que ambos estén en un mismo lugar, como hizo que *el cuerpo de Cristo saliese del seno cerrado de la Santísima Virgen,* y que *entrara cerradas las puertas,* como dice Gregorio [24]. Por consiguiente, al cuerpo de Cristo puede convenirle estar con otro cuerpo en el mismo lugar, no en virtud de una propiedad corpórea, sino a causa del poder divino que le asiste y que realiza ese prodigio.

3. *A. la teñera hay que decir:* La nube mencionada no prestó a Cristo ayuda para subir, al estilo de un vehículo, sino que se dejó ver como signo de la divinidad, al modo en que la gloria del Dios de Israel se aparecía sobre el tabernáculo en la nube (cf. Ex 40,34-38)'.

4. *A. la cuarta hay que decir:* El cuerpo glorioso no tiene, por los principios de su propia naturaleza, el poder estar en el cielo o sobre el cielo, sino que tiene tal poder por razón del alma bienaventurada, de la que recibe la gloria. Y así como el movimiento del cuerpo glorioso hacia lo alto no es violento, así tampoco es violento su reposo. Por lo cual, nada impide que tal reposo sea sempiterno.

ARTICULO 5

¿Subió el cuerpo de Cristo por encima de toda criatura espiritual?

In Eph. \ lect.7

Objeciones por las que parece que Cristo no subió por encima de toda criatura espiritual.

1. No se pueden comparar debidamente las cosas que no coinciden en una razón común. Ahora bien, el lugar no se atribuye por la misma razón a los cuerpos y a las criaturas espirituales, como resulta claro por lo dicho en la *Primera Parte* (q.8 a.2 ad 1 et 2; q.52 a.l). Luego parece que no se puede afirmar que el cuerpo de Cristo subió por encima de toda criatura espiritual.

2. Aún más: escribe Agustín, en el libro *De Vera Relig.* [25], que el espíritu está por delante de todo cuerpo. Pero al ser más noble se le debe un lugar más sublime. Luego parece que Cristo no ascendió por encima de toda criatura espiritual.

3. Y también: en todo lugar hay algún cuerpo, pues no existe en la naturaleza nada que esté vacío. Por tanto, si ningún cuerpo logra un lugar más alto que el espíritu en el orden de los cuerpos naturales, no existirá lugar alguno por encima de toda criatura espiritual. Luego el cuerpo de Cristo no pudo subir por encima de toda criatura espiritual.

En cambio está lo que se dice en Ef 1,20-21: *Le constituyó por encima de todo principado y potestad, y sobre todo cuanto tiene nombre, sea en este siglo, sea en el venidero.*

Solución. *Hay que decir:* A un ser se le debe un lugar tanto más alto cuanto es más noble; bien se le deba tal lugar a modo de contacto corporal, como sucede con los cuerpos; bien se le deba a modo de contacto espiritual, como acontece con las sustancias espirituales. Por este motivo, a las sustancias espirituales se les debe, por cierta conveniencia, el lugar celestial, que es el lugar supremo, porque tales sustancias son las supremas en el orden de las sustancias. Sin embargo, el cuerpo de Cristo, aunque, si se atiende a la condición de su naturaleza, esté por debajo de las sustancias espirituales, teniendo en cuenta la dignidad de su unión personal con Dios, excede en dignidad a todas las sustancias espirituales. Y, por este motivo, conforme a la razón de la conveniencia predicha, le es debido un lugar más alto, por encima de toda criatura incluso espiritual. De donde dice Gregorio, en una Homilía sobre la *Ascensiónz,* que *quien había hecho todas las cosas, por su propia virtud era llevado por encima de todas ellas.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* Aunque el lugar se atribuya a la sustancia corporal y a la espiritual por distinto motivo, hay, sin embargo,

24. *In Evang.,* 1.2 homil.26: ML 76,1197. 25. C.55: ML 34,170; cf. Epist.140 *Ad Honorat.,* c.23: ML 33,561. 26. *In Evang.,* 1.2 homil.29: ML 76,1216.

c. Sitúa la exaltación de Cristo como fruto de la intervención divina simbolizada en la historia bíblica por la nube.

algo que es común a una y otra: el lugar superior se da al ser más digno.

2. *A. la segunda hay que decir:* Esa dificultad procede de considerar el cuerpo de Cristo en su condición de naturaleza corpórea, pero no de considerarlo bajo el aspecto de su unión (con Dios).

3. *A la tercera hay que decir:* La comparación aducida puede considerarse: O por razón de los lugares, y, en este sentido, no existe lugar tan alto que sobrepase la dignidad de la sustancia espiritual, que es lo que se afirma en la objeción. O por razón de la dignidad de los seres a los que les es atribuido el lugar. Y, en este aspecto, al cuerpo de Cristo le es debido el estar por encima de todas las criaturas espirituales.

ARTICULO 6

¿La ascensión de Cristo es causa de nuestra salvación? [d]

Supra q.49 a.5 ad 4; *In Eph.* 4 lect.3

Objeciones por las que parece que la ascensión de Cristo no es causa de nuestra salvación.

1. Cristo fue causa de nuestra salvación en cuanto que la mereció para nosotros. Pero con la ascensión no mereció nada en favor nuestro, porque la ascensión pertenece al premio de su exaltación, y el mérito y el premio no son una misma cosa, como no lo son el camino y el término. Luego parece que la ascensión de Cristo no fue causa de nuestra salvación.

2. Aún más: si la ascensión de Cristo es causa de nuestra salvación, parece que especialmente lo será en cuanto que su ascensión es causa de la nuestra. Pero esto nos ha sido otorgado por su pasión, pues, como se dice en Heb 10,19, *tenemos la firme confianza de entrar en el santuario en virtud de su sangre.* Luego parece que la ascensión de Cristo no fue causa de nuestra salvación.

3. Y también: la salvación que Cristo nos ha dado es sempiterna, de acuerdo con aquel pasaje de Is 51,6: *Mi salvación durará por la eternidad.* Pero Cristo no subió al cielo para permanecer allí para siempre, puesto que, en Act 1,11, se dice: *Como le habéis visto subir al cielo, asi vendrá.* Se cuenta también que, después de su ascensión, se manifestó a muchos santos, como se dice que acaeció con Pablo, en Act 9. Luego da la impresión de que su ascensión no es causa de nuestra salvación.

En cambio está que el propio Cristo dice, en Jn 16,7: *Os conviene que yo me vaya,* esto es, *que me aparte de vosotros por la ascensión.*

Solución. *Hay que decir:* La ascensión de Cristo es causa de nuestra salvación de dos modos: uno, por parte nuestra; otro, por parte de El. Por nuestra parte, en cuanto que, por la ascensión de Cristo, nuestro espíritu se polariza en El. Pues por su ascensión, como arriba se ha dicho (a.l ad 3), primero, se da lugar a la fe; segundo, a la esperanza; tercero, a la caridad. Cuarto también, porque así aumenta nuestra reverencia hacia El, al no considerarlo ya como hombre terreno, sino como Dios celestial, tal como lo dice también el Apóstol, en 2 Cor 5,16: *Aunque conocimos a Cristo según la carne; esto es, mortal, teniéndolo sólo por un hombre,* como lo expone la *Glosa*[21], *ahora, en cambio, ya no lo conocemos* (así).

Y por parte de El, en cuanto a lo que hizo, al ascender, en favor de nuestra salvación. Pues, primeramente, nos preparó el camino para subir al cielo, como lo dijo El mismo, en Jn 14,2: *Voy a prepararos el lugar;* y en Miq 2,13: *Sube abriendo camino delante de ellos.* Y, por ser El nuestra cabeza, es necesario que los miembros vayan adonde les ha precedido la cabeza; por lo que, en Jn 14,3, se dice: *Para que donde estoy yo, estéis también vosotros.* Y, en prueba de esto, llevó al cielo las almas de los santos, que había sacado del infierno, según aquellas palabras del Sal 67,19: *Subiendo a lo alto, llevó cautiva a la misma cautividad,* es a saber: porque a los que habían sido cautivos del diablo, los llevó consigo al cielo, como a lugar extranjero para la naturaleza humana, cautivados por una noble aprehensión, puesto que fueron ganados por medio de la victoria.

En segundo lugar, porque, así como en el *Antiguo Testamento* el pontífice entraba en el santuario para presentarse ante Dios en favor del pueblo, así también Cristo entró en el cielo *para interceder por nosotros,* como se

27. *Glossa* LOMBARDI: ML 192,42; cf. *Glossa interl.* (VI,67v).

d. Se dice de la ascensión lo mismo que de la resurrección (q.56,2), pues no es más que nueva expresión de la misma.

dice en Heb 7,25. Pues su misma presencia con la naturaleza humana, que El llevó al cielo, es una cierta intercesión en nuestro favor, pues por el hecho de haber exaltado así Dios la naturaleza humana en Cristo, también se compadecerá de aquellos por los que el Hijo de Dios tomó la naturaleza humana.

Finalmente, para que, sentado en el trono del cielo como Dios y Señor, enviase a los hombres desde allí los dones divinos, conforme a aquel pasaje de Ef 4,10: *Subió sobre todos los cielos para llenarlo todo,* a saber, *con sus dones,* según comenta la *Glosa*[28].

Respuesta a las objeciones: 1. *A. la primera hay que decir:* La ascensión de Cristo es causa de nuestra salvación, no a modo de mérito sino por vía de eficiencia; como antes se ha dicho a propósito de la resurrección (q.56 a.l ad 3 et 4).

2. *A la segunda hay que decir.* La pasión de Cristo es causa de nuestra ascensión al cielo, hablando con propiedad, por la remoción del pecado, que la impedía, y por vía de mérito. En cambio, la ascensión de Cristo es causa directa de nuestra ascensión, como dando principio a la misma en nuestra cabeza, a la que es necesario que se junten los miembros.

3. *A la tercera hay que decir.* Cristo, al subir al cielo una vez, alcanzó para sí y para nosotros el derecho y la dignidad de la morada celeste para siempre. Dignidad a la que en nada rebaja el que Cristo, por especial disposición, baje alguna vez corporalmente a la tierra: sea para manifestarse a todos, como en el día del juicio, sea para dejarse ver particularmente de alguno, por ejemplo Pablo, como se narra en Act 9. Y, para que nadie crea que esto aconteció sin hallarse Cristo corporalmente presente, sino apareciéndose de cualquier modo, el propio Apóstol dice lo contrario en 1 Cor 15,8, para confirmar la fe en la resurrección: *Últimamente, como a un aborto, se me apareció también a mí;* visión ésta que no probaría la verdad de la resurrección de no haber visto el Apóstol el verdadero cuerpo de Cristo.

28. *Glossa interl.* (VI,94r); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,200.

CUESTIÓN 58

Sobre la exaltación de Cristo a la derecha del Padre

Corresponde a continuación tratar de la exaltación de Cristo a la derecha del Padre'.

Y sobre esto se formulan cuatro preguntas:

1. ¿Está sentado Cristo a la diestra del Padre?—2. ¿Le conviene esto por razón de la naturaleza divina?—3. ¿Le conviene por razón de la naturaleza humana?—4. ¿Esto es propio de Cristo?

ARTICULO 1

¿Le conviene a Cristo sentarse a la diestra del Padre?

In Sent. 3 d.22 q.3 a.3 q.[a]2; *In Eph.* 1 lect. 7; *In Hebr.* 8 lect. 1; *Compend. theol.* c.241; *Expos. super Symb.* a.6

Objeciones por las que parece que no conviene a Cristo sentarse a la derecha de Dios Padre.

1. Derecha e izquierda designan diferencias entre posiciones corporales. Pero a Dios nada corporal le conviene, porque *Dios es espíritu,* como se lee en Jn 4,24. Luego parece que Cristo no está sentado a la derecha del Padre.

2. Aún más: si uno se sienta a la derecha de alguno, éste se sienta a la izquierda del primero. Por consiguiente, en el caso de que Cristo se siente a la derecha del Padre, se sigue que el Padre está sentado a la izquierda del Hijo. Esto es inaceptable.

3. Y también: sentarse y estar de pie parecen cosas opuestas. Ahora bien, Esteban, en Act 7,55, dice: *He aquí que veo los délos abiertos y al Hijo del hombre en pie a la diestra del poder de Dios.* Luego da la impresión de que Cristo no está sentado a la derecha del Padre.

En cambio está lo que se dice en Me 16,19: *El Señor Jesús, después de hablarles, subió al délo, j está sentado a la derecha de Dios.*

Solución. *Hay que decir:* En la expresión *estar sentado* («sessionis») podemos distinguir dos aspectos, a saber: la quietud, conforme al pasaje de Le 24,49: *Permaneced aquí, en la dudad;* y también, la potestad regia o judicial, según aquellas palabras de Prov 20,8: *El rey que se sienta en el tribunal, disipa todo mal con su mirada.* De uno y otro modo conviene a Cristo estar sentado a la derecha del Padre. Del primer modo, en cuanto que permanece eternamente incorruptible en la bienaventuranza del Padre, llamada su diestra según aquellas palabras del Sal 15,11: *En tu diestra se encuentran las delicias para siempre.* Por lo cual dice Agustín, en el libro *De Symbolo* [1]*: Está sentado a la derecha del Padre: Por «estar sentado» entended «habitar», a la manera en que decimos de un hombre: Ha habitado en tal tierra durante tres años. Asi, pues, creed que Cristo habita a la derecha del Padre; es bienaventurado y su bienaventuranza se llama «la derecha del Padre».*

Del segundo modo se dice que Cristo está sentado a la derecha del Padre en cuanto que reina con el Padre y de El recibe la potestad judicial, así como el que se sienta con el rey a su derecha le asiste en las funciones de reinar y juzgar. De donde dice Agustín, en otro Sermón *De Symbolo* [2]*: Por «derecha» entended la potestad que recibió aquel hombre tomado por Dios, afín de que venga para juagar el que antes vino para ser juagado.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Como escribe el Damasceno, en el libro IV [3], *no llamamos diestra del Padre a una realidad local. ¿Cómo conseguiría una derecha local el que no puede ser drcunscrito?*

\. C.4: ML 40,634. 2. PSEUDO-AGUSTÍN, serm.l (por otro nombre L.2) c.7: ML 40,646. 3. *De Fide Orth.,* c.2: MG 94,1104.

a. Esta cláusula del *Credo* responde a un tema importante de la predicación apostólica, y en el contexto bíblico expresa el señorío universal del Resucitado. «Sentarse a la derecha del Padre» es un simbolismo que significa bienaventuranza y poder para juzgar (a.l); participación en la gloria divina (a.2 y 3).

La derecha y la izquierda son propias de los que están circunscritos. Llamamos derecha del Padre a la gloria y el honor de la divinidad.

2. *A. la segunda hay que decir.* La objeción se plantea entendiendo corporalmente el «estar sentado a la derecha». Por lo cual comenta Agustín, en un Sermón *De Symbolo* [4]: *Si entendiésemos materialmente el que Cristo «está sentado a la derecha del Padre», éste estaría a la izquierda. Pero allí,* esto es, en la bienaventuranza, *todo es derecha, al no haber allí miseria de ninguna clase.*

3. *A. la tercera hay que decir:* Como explica Gregorio en una Homilía sobre la *Ascensión* , *estar sentado es propio del que juzga; en cambio, estar en pie, lo es del que lucha o del que ayuda. Por consiguiente, Esteban, colocado en el trabajo del combate, vio en pie a quien tuvo por colaborador. Pero a ése, después de la ascensión, Marcos lo describe como sentado, porque, después de la gloria de su ascensión, al final será contemplado como juez.*

ARTICULO 2

¿El estar sentado a la derecha de Dios Padre le conviene a Cristo en cuanto Dios?

In Sent. 3 d.22 q.3 a.3 q.ª2; *In Hebr.* 1 lect.2 et 6; 8 lect.1; 10 lect.1; *Competid, theol.* c.240

Objeciones por las que parece que el estar sentado a la derecha de Dios Padre no le conviene a Cristo en cuanto Dios:

1. Cristo, en cuanto Dios, es la *derecha* del Padre. Ahora bien, no parece ser lo mismo la derecha de uno y aquel que está sentado a la derecha de aquél. Luego Cristo, en cuanto Dios, no está sentado a la derecha del Padre.

2. Aún más: en Me 16,19 se dice que *el Señor Jesús fue elevado al cielo, y está sentado a la derecha de Dios.* Pero Cristo no fue elevado al cielo en cuanto Dios. Luego, en cuanto Dios, tampoco está sentado a la derecha de Dios.

3. Y también: Cristo, en cuanto Dios, es igual al Padre y al Espíritu Santo. Por consiguiente, si Cristo, en cuanto Dios, está sentado a la derecha del Padre, por igual motivo el Espíritu Santo estará sentado a la derecha del Padre y del Hijo, y el mismo Padre lo estará a la derecha del Hijo. Tal cosa no se encuentra en ninguna parte.

En cambio está lo que dice el Damasceno[6]: *Llamamos derecha del Padre a la gloria y el honor de la divinidad, en la que el Hijo de Dios existió eternamente como Dios y como consustancial al Padre.*

Solución. *Hay que decir:* Como es manifiesto por lo dicho anteriormente *(en cambio;* a.l en la sol. y en la primera resp.), por el término *derecha* se puede entender tres cosas: primera, según el Damasceno[7], *la gloria de la divinidad;* segunda, según Agustín[8], *la bienaventuranza del Padre;* tercera, según este mismo autor[9], *la potestad judicial.* Y el *estar sentado,* como hemos dicho (a.l), designa la habitación, la dignidad real, o la potestad judicial. Por lo cual, *estar sentado a la derecha del Padre* no es otra cosa que compartir junto con el Padre la gloria de la divinidad, la bienaventuranza, y la potestad judicial; y esto perpetuamente y como rey. Todo esto le conviene al Hijo en cuanto Dios. De donde resulta evidente que Cristo, en cuanto Dios, está sentado a la derecha del Padre; pero de suerte que la preposición *a,* que es transitiva, sólo supone la distinción de personas y el orden del origen, pero no un grado de naturaleza o de dignidad, porque ninguno se da en las personas divinas, como quedó expuesto en la *Primera Parte* (q.42 a.3 y 4).

Respuesta a las objeciones: 1 *A la primera hay que decir:* Al Hijo se le llama *derecha* del Padre por apropiación, como se le llama también *virtud* del Padre (cf. 1 Cor 1,24). Pero «derecha del Padre», según los tres significados señalados anteriormente (en la sol.), es algo común a las tres personas.

2. *A la segunda hay que decir.* Cristo, en cuanto hombre, fue elevado al honor divino, el cual está expresado en el predicho «estar sentado». Sin embargo, ese honor divino le conviene a Cristo en cuanto Dios, no por elevación de ninguna clase sino por su origen eterno.

3. *A la tercera hay que decir.* No puede afirmarse de ningún modo que el Padre esté sentado a la derecha del Hijo o del Espíritu Santo, porque el Hijo y el Espíritu Santo proceden del Padre, y no al revés. Sin em-

4. C.4: ML 40,634. 5. *In Evang.,* 1.2 homil.29: ML 76,1216. 6. *De Fide Orth.,* 1.4 c.2: MG 94,1104. 7. *De Fide Orth.,* 1.4 c.2: MG 94,1104. 8. *De Symb.,* c.4: ML 40,634. 9. PSEUDO-AGUSTÍN, serm.l (por otro nombre L.2) *De Symb.,* c.7: ML 40,646.

bargo, puede decirse con propiedad que el Espíritu Santo está sentado a la derecha del Padre o del Hijo, en el sentido antes mencionado (en la sol.); no obstante, por una cierta apropiación se atribuye al Hijo, a quien se adjudica la igualdad, como dice Agustín [10]: *En el Padre está la unidad, en el Hijo la igualdad, en el Espíritu Santo la conexión entre la unidad y la igualdad.*

ARTICULO 3

¿Estar sentado a la derecha del Padre le conviene a Cristo en cuanto hombre?

In Sent. 3 d.22 q.3 a.3 q.[a]2; *In Hebr.* 1 lect.2 et 6; 8 lect.l; 10 lect.l; *Competid, theol.* c.240

Objeciones por las que parece que el estar sentado a la derecha del Padre no le conviene a Cristo en cuanto hombre.

1. Como dice el Damasceno [n], *llamamos derecha del Padre a la gloria j al honor de la divinidad.* Pero el honor y la gloria de la divinidad no le convienen a Cristo en cuanto hombre. Luego parece que Cristo, en cuanto hombre, no está sentado a la derecha del Padre.

2. Aún más: sentarse a la derecha del que reina parece excluir la sujeción, porque el que se sienta a la derecha del que reina, en cierto modo reina con él. En cambio, Cristo, en cuanto hombre, *está sujeto al Padre,* como se dice en 1 Cor 15,28. Luego parece que Cristo, en cuanto hombre, no se halla a la derecha del Padre.

3. Y también: sobre Rom 8,34 —*el que está a la derecha de Dios*— comenta la *Glosa* [12]: *Esto es* (está como) *igual al Padre en el honor en que Dios Padre se halla; o a la derecha del Padre, es decir, en los mejores bienes de Dios.* Y sobre el pasaje de Heb 1,3 —*está sentado a la derecha de Dios en las alturas*—, dice la *Glosa* [13]: *En igualdad con el Padre, sobre todas las cosas en lugar y dignidad.* Pero ser igual al Padre no le conviene a Cristo en cuanto hombre, porque, a este propósito, dice El mismo, en Jn 14,28: *El Padre es mayor que yo.* Luego da la impresión de que el sentarse a la derecha del Padre no le conviene a Cristo en cuanto hombre.

En cambio está lo que dice Agustín, en un Sermón *De Symbolo* : *Por la derecha entended la potestad que recibió aquel hombre elevado por Dios, para que venga a juagar el que antes había venido para ser juagado.*

Solución. *Hay que decir:* Como antes se ha expuesto (a.2), por la expresión *derecha del Padre* se entiende: O la misma gloria de su divinidad, o su eterna bienaventuranza, o su potestad judicial y real. Y la preposición *«a»* designa un cierto acceso a la derecha, mediante el cual se significa conformidad junto con alguna distinción, como antes se ha dicho (a.2; 1 q.93 a.l). Lo cual puede acontecer de tres modos. Primero, existiendo conformidad en la naturaleza y distinción en la persona. Y, en este sentido, Cristo, en cuanto Hijo de Dios, está sentado a la derecha del Padre, porque tiene la misma naturaleza que el Padre. Por lo cual, las tres cosas antedichas convienen esencialmente al Hijo lo mismo que al Padre. Y esto es hallarse en igualdad con el Padre.

Segundo, por razón de la gracia de unión que, por el contrario, lleva consigo la distinción de naturaleza y la unidad de persona. Y, en este aspecto, Cristo, en cuanto hombre, es Hijo de Dios y, por consiguiente, está sentado a la derecha del Padre; de tal modo, sin embargo, que el *«en cuanto que»* no designe la condición de la naturaleza sino la unidad del supuesto, como antes se expuso (q.16 a.10 y a.ll).

Tercero, el acceso antedicho puede entenderse con arreglo a la gracia habitual, que en Cristo es más abundante que en todas las otras criaturas, en tanto que la misma naturaleza humana de Cristo es más bienaventurada que las demás criaturas, y tiene, por encima de todas ellas, la potestad real y judicial.

Así pues, si el *«en cuanto»* designa la índole de la naturaleza, Cristo, en cuanto Dios, está sentado a la derecha del Padre, esto es, en igualdad con el Padre. Pero, en cuanto hombre, está sentado a la derecha del Padre, es decir, en los bienes del Padre mejores que todas las criaturas, esto es, *en la mayor bienaventuranz,* y *tiene la potestad judicial.* Pero, si el *«en cuanto»* alude a la unidad del supuesto, también así Cristo, en cuanto hombre, está sentado a la derecha del Padre en igualdad de honor, es a saber: en cuanto que con el mismo honor veneramos al propio Hijo de Dios con la naturaleza que tomó, como antes se ha expuesto (q.25 a.l).

10. *De Doctr. Christ.,* 1.1 c.5: ML 34,21. \\. *De Fide Orth.,* 1.4 c.2: MG 94,1104. 12. *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1452; cf. *Glossa inferí.* (VI,20r). 13. *Glossa* LOMBARDI: ML 192,407; cf. *Glossa inferí.* (VI,134r). 14. PSF.UDO-AGUSTÍN, serm.l (por otro nombre L.2) c.7: ML 40,646.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** La humanidad de Cristo, atendidas las condiciones de su naturaleza, no tiene la gloria o el honor de la divinidad; pero sí lo tiene por razón de la persona a la que está unida. Por lo cual añade el Damasceno en el mismo lugar[15]: *En la cual,* esto es, en la gloria de la divinidad, *existe el Hijo de Dios desde la eternidad como Dios y, consustancial al Padre, está sentado junto a El con su carne glorificada. En consecuencia, con una sola adoración es adorada la única hipóstasis con su carne por toda criatura.*

2. *A la segunda hay que decir.* Cristo, en cuanto hombre, está sometido al Padre, teniendo en cuenta que el *«en cuanto»* designa la condición de la naturaleza. Y, en este aspecto, no le compete estar sentado a la derecha del Padre en condición de igualdad, puesto que es hombre. Pero le compete estar sentado a la derecha del Padre cuando con tal expresión se alude a la excelencia de la bienaventuranza y a la potestad judicial sobre toda criatura.

3. *A. la tercera hay que decir:* Ser igual al Padre no compete a la naturaleza humana de Cristo, sino sólo a la persona que la asumió. Pero estar en los mejores bienes de Dios, en cuanto esto lleva consigo ventaja sobre las otras criaturas, compete también a la misma naturaleza asumida.

ARTICULO 4

¿Estar sentado a la derecha del Padre es propio de Cristo?

In Sent. 3 d.22 q.3 a.3 q."3

Objeciones por las que parece que el sentarse a la derecha del Padre no es propio de Cristo.

1. Dice el Apóstol, en Ef 2,6, que *nos resucitó, y nos hizo sentar en los cielos en Cristo Jesús.* Pero el ser resucitado no es propio de Cristo. Luego, por igual motivo, tampoco lo es *el estar sentado a la derecha de Dios en las alturas* (cf. Heb 1,3).

2. Aún más: como dice Agustín, en el libro *De Symbolo*[16], *el estar Cristo sentado a la derecha del Padre, es lo mismo que habitar en su bienaventuranza.* Pero esto conviene a otros muchos. Luego parece que el estar sentado a la derecha del Padre no es propio de Cristo.

3. Y también: el propio Cristo dice, en Ap 3,21: *Al que venciere le concederé el sentarse conmigo en mi trono, así como yo también vencí y me senté con mi Padre en su trono.* Pero Cristo se sienta a la derecha del Padre porque se sienta en su trono. Luego también los demás que vencen se sientan a la derecha del Padre.

4. Todavía más: en Mt 20,23 dice el Señor: *Sentarse a mi derecha o a mi izquierda, no me pertenece a mí dároslo a vosotros, sino a aquellos para quienes mi Padre lo tiene dispuesto.* Pero esto se hubiese dicho en vano en caso de no estar preparado para algunos. Luego el estar sentado a la derecha no conviene a Cristo en exclusiva.

En cambio está lo que se dice en Heb 1,13: *¿A cuál de los ángeles dijo alguna vez Siéntate a mi derecha, esto es*[17]*, en mis mejores bienes, o como igual a mí en la divinidad?* Como si dijera: *A ninguno.* Pero los ángeles son superiores a las otras criaturas. Luego mucho menos conviene a ningún otro fuera de Cristo sentarse a la derecha del Padre.

Solución. *Hay que decir:* Como acabamos de exponer (a.3), se dice que Cristo está sentado a la derecha del Padre, en cuanto que por la naturaleza divina es igual al Padre, y según la naturaleza humana goza de los bienes divinos por una posesión superior a la de las demás criaturas. Ambas cosas convienen solamente a Cristo. Por tanto, a ningún otro, ni ángel ni hombre, le conviene estar sentado a la derecha del Padre, sino exclusivamente a Cristo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Por ser Cristo nuestra cabeza, lo que a Cristo ha sido conferido, también lo ha sido a nosotros en El. Y, debido a esto, como El ya ha resucitado, dice el Apóstol que Dios, en cierto modo, *nos resucitó con él* (Ef 2,6), a pesar de que nosotros todavía no hemos sido resucitados, pero que lo seremos, según aquel pasaje de Rom 8,11: *El que resucitó a Jesucristo de entre los muertos, también dará la vida a nuestros cuerpos mortales.* Y, de acuerdo con ese mismo modo de hablar, añade el Apóstol que *hizo que nos sentáramos con él en los cielos* (Ef 2,6); es a saber, por el hecho de que nuestra cabeza, que es Cristo, ya está sentado allí.

15. *De Fide Orth.,* 1.4 c.2: MG 94,1104. 16. C.l: ML 40,634. 17. *Glossa interl.* (VI,135v); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,413.

2. *A. la segunda hay que decir:* Por equivaler la derecha a la bienaventuranza divina, *estar sentado a la derecha* no significa simplemente gozar de la bienaventuranza, sino poseer la bienaventuranza con cierta potestad dominativa, y como propia y natural. Esto conviene exclusivamente a Cristo, pero a ninguna otra criatura. Sin embargo, se puede decir que todo santo que goza de la bienaventuranza *está colocado a la derecha de Dios* (cf. 2 Cor 4,14). Por esto, en Mt 25,33 se dice que *colocará las ovejas a su derecha.*

3. *A. la teñera haj que decir:* la palabra *trono* significa el poder judicial, que Cristo recibe del Padre. Y, en este sentido, se dice que *está sentado en el trono del Padre.* Pero los otros santos reciben tal poder de Cristo. Y, considerándolo así, se dice que *se sientan en el trono de Cristo,* conforme a aquel pasaje de Mt 19,28: *Vosotros os sentaréis también sobre doce tronos para juagar a las doce tribus de Israel.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Como escribe el Crisóstomo, *In Matth.*[18], *ese lugar,* esto es, el asentamiento a la derecha, *es inaccesible no sólo a todos los hombres, sino también a los ángeles. Pablo lo señala como dote del Unigénito, cuando escribe: ¿A. cuál de los ángeles dijo alguna vez: Siéntate a mi derecha?* (Heb 1,13). Por consiguiente, el Señor *responde, no como a hombres,* que habían de sentarse, *sino como condescendiendo a la súplica de quienes le preguntaban. Pues sólo pedían esto: Estar a su lado delante de los otros.*

No obstante, puede decirse que los hijos de Zebedeo lo que pedían era una preeminencia sobre los otros, participando de su poder judicial. Por lo cual no solicitaban sentarse a k derecha o a la izquierda del Padre, sino a la derecha o a la izquierda de Cristo.

18. *Homil.* 65: MG 58,620. Literalmente en TOMÁS, *'Caí. Aur. sup. Mt,* 20,23 § 3.

CUESTIÓN 59

Sobre el poder judicial de Cristo

Viene a continuación el tema del poder judicial de Cristo. Y sobre esto se plantean seis problemas:

1. ¿Se le debe atribuir a Cristo el poder judicial?—2. ¿Le compete en cuanto que es hombre?—3. ¿Lo obtuvo por sus merecimientos?—-4. ¿Su poder judicial es universal respecto de todos los hombres?—5. ¿Aparte del juicio que realiza en el tiempo presente, hay que esperarlo para el juicio universal futuro?—6. ¿Su poder judicial se extiende también a los ángeles?

Sobre la realización del juicio final se tratará con más detención cuando reflexionemos sobre lo que toca al fin del mundo[a] (véase *Suppl.* q.87-91). Ahora basta con abordar lo que pertenece a la dignidad de Cristo.

ARTICULO 1

¿El poder judicial debe atribuirse especialmente a Cristo?

In Sent. 4 d.47 q.l a.2 q.[a]3; d.48 q.l a.l ad 4; *In lo.* 5 lect.4; *Expos. super Symb.* a.7

Objeciones por las que parece que el poder judicial no debe atribuirse especialmente a Cristo.

1. El juicio de los otros parece que pertenece al señor de los mismos; de donde, en Rom 14,4, se dice: *¿Quién eres tú para juagar al criado ajeno?* Ahora bien, el ser Señor de las criaturas es común a toda la Trinidad. Luego el poder judicial no debe atribuirse especialmente a Cristo.

2. Aún más: en Dan 7,9 se dice: *El Andana de días se sentó;* y después (v.10) se añade: *se sentó para juagar y se abrieron los libros.* Pero por el *Anciano de días* se entiende el Padre, porque, como dice Hilario [1], *en el Padre se asienta la eternidad.* Luego el poder judicial debe atribuirse más al Padre que al Hijo.

3. Y también: parece que el juzgar pertenece al mismo que compete el argüir. Pero el argüir pertenece al Espíritu Santo, puesto que el Señor, en Jn 16,8, dice: *Cuando venga aquél,* es a saber, el Espíritu Santo, *argüirá al mundo de pecado, de justicia y de juicio.* Luego el poder judicial debe atribuirse más al Espíritu Santo que a Cristo.

En cambio está lo que en Act 10,42 se dice de Cristo: *Este es el que ha sido constituido por Dios juez de vivos y muertos.*

Solución. *Hay que decir:* El juicio requiere tres cosas: Primero, el poder de corregir a los subditos; por lo cual se dice en Eclo 7,6: *No quieras buscar ser hecho juez a no ser que cuentes con fuerzas para reprimir la iniquidad.* Segundo, el celo de la rectitud, con el fin de que uno no emita juicio por odio o por envidia sino por amor de la justicia, según aquellas palabras de Prov 3,12: *El Señor corrige al que ama; y se complace en él como un padre en su hijo.* Tercero, la sabiduría, en cuya virtud se forma el juicio; de donde en Eclo 10,1 se dice: *El juez sabio juagará a su pueblo.* Los dos primeros requisitos son necesarios antes del juicio; sin embargo, la forma del juicio radica propiamente en el tercero, porque la norma del juicio es la ley de la sabiduría o de la verdad, conforme a la cual se emite el juicio.

Y por ser el Hijo la *Sabiduría engendrada,* y la Verdad que procede del Padre y que le representa perfectamente, por eso el poder judicial se atribuye al Hijo con toda propiedad. De donde dice Agustín, en *De Vera Relig.* [2]*: Esta es la Verdad inmutable, llamada justamente la ley de todas las artes, y el arte del*

1. *De Trín.* 1.2: ML 10,51. 2. C.31: ML 34,147.

a. Santo Tomás piensa volver sobre el tema al tratar de los novísimos. Aquí se fija en la calidad de Cristo como juez universal.

Artífice omnipotente. Pues, como nosotros y todos los seres racionales juagamos con rectitud y conforme a verdad de las cosas inferiores, así sólo juzga de nosotros la misma Verdad, cuando nos unimos a ella. Pero de ella nojuzga ni el Padre, pues no es aquélla menor que éste. Y, por este motivo, lo que juzga el Padre, lo juzga por medio de ella. Y después concluye [3]: *El Padre, pues, nojuzga a nadie, sino que ha entregado al Hijo todojuicio.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir:* Ese argumento prueba que el poder judicial es común a toda la Trinidad; lo cual es cierto. No obstante, por una cierta aprobación, el poder judicial se atribuye al Hijo, como se acaba de decir (en la sol.).

2. *A. la segunda hay que decir.* Como escribe Agustín en VI *De Trin.* [4], la eternidad se atribuye al Padre por su título de principio, lo cual va implicado también en el concepto de eternidad. En ese lugar dice asimismo Agustín [5] que el Hijo es *el arte del Padre.* Así pues, la potestad de juzgar se atribuye al Padre en cuanto que es principio del Hijo; pero la razón misma del juicio se atribuye al Hijo, por ser el arte y la sabiduría del Padre; de manera que, como el Padre hizo todas las cosas por su Hijo por ser su arte, así también juzga todas las cosas por medio de su Hijo, por ser éste su sabiduría y su verdad *. Y esto se da a entender en Daniel, donde primero se dice que *el Anciano de días se sentó* (Dan 7,9), y luego se añade (v.13-14) que *el Hijo del hombre llegó hasta el Anciano de días, y éste le dio el poder, el honor y el reino.* Con esto se da a entender que la autoridad de juzgar reside en el Padre, de quien el Hijo recibe el poder de juzgar.

3. *A la tercera hay que decir:* Como escribe Agustín, *Inloann.* [6], Cristo dijo que el Espíritu Santo *argüirá al mundo de pecado,* así *como si dijera: El derramará la caridad en vuestros corazones. Así pues, echado el temor de vuestros corazones, gomaréis de libertad para argüir.* Por consiguiente, el juicio se atribuye al Espíritu Santo, no bajo la razón de juicio, sino por la inclinación a juzgar que tienen los hombres.

ARTICULO 2

¿El poder judicial le conviene a Cristo en cuanto hombre?

In Sent. 4 d.48 q.l a.l; *la Mt.* 25; *Cont. Gentes* 4,96; *Competid, tbeol. c.24\; Quodl.* 10 q.l. a.2; *In lo.* 5 lect. 4 et 5; *fíxpos. super Symb. a.l.*

Objeciones por las que parece que el poder judicial no le conviene a Cristo en cuanto hombre.

1. Porque dice Agustín, en *De Vera Relig.* [7], que el juicio se atribuye al Hijo por ser la misma ley de la verdad primera. Ahora bien, esto le corresponde al Hijo en cuanto Dios. Luego el poder judicial no le conviene a Cristo en cuanto hombre, sino en cuanto Dios.

2. Aún más: es propio del poder judicial premiar a los que practican el bien, lo mismo que castigar a los malos. Pero el premio de las obras buenas es la bienaventuranza eterna, que nadie otorga fuera de Dios, pues dice Agustín, *In loann.* [8], que *el alma se hace bienaventurada por la participación de Dios, y no por la participación de un alma santa.* Luego parece que el poder judicial no le corresponde a Cristo en cuanto hombre, sino en cuanto Dios.

3. Y también: al poder judicial de Cristo corresponde juzgar los secretos de los corazones, conforme a aquellas palabras de 1 Cor 4,5: *No juaguéis antes de tiempo, hasta que venga el Señor, que iluminará los escondrijos de las tinieblas y hará manifiestos los propósitos de los corazones.* Pero esto pertenece sólo al poder divino, según Jer 17,9-10: *Depravado e inescrutable es el corazón del hombre; ¿quién lo conocerá? Yo, el Señor, que escudriño el corazón y pongo a prueba los ríñones, que retribuyo a cada uno según sus caminos.* Luego el poder judicial no conviene a Cristo en cuanto hombre, sino en cuanto Dios.

En cambio está lo que se dice en Jn 5,27: *Le dio el poder dejuagar, por cuanto El es el Hijo del hombre.*

Solución. *Hay que decir:* El Crisóstomo, *In loann.* [9], da la impresión de pensar que el poder judicial no le conviene a Cristo en

3. *De Vera Relig.,* c.31: ML 34,148. 4. CIO: ML 42,931. 5. *De Trin.,* 1.6 c.10: ML 42,931. 6. *Tract.* 95 super 16,8: ML 35,1871. 7. C.31: ML 34,148. 8. *Tract.* 23 super 5,29: ML 35,1585. 9. *Hotnil.* 39: MG 59,223.

b. Esta explicación es fundamentalmente la misma que la dada para situar la función del Verbo en la creación (I, q.45 a.6) y para justificar la encarnación del Hijo (III, q.3 a.8).

cuanto hombre, sino exclusivamente en cuanto Dios. Por lo que expone así el texto alegado de Juan (5,27): *Le dio el poder de juagar. Por cuanto El es el Hijo del hombre, no os maravilléis* (v.28). *No recibió, pues, el poder de juagar por ser hombre; sino que, al ser Hijo del Dios inefable, por ese motivo esjuez. Y por ser esta prerrogativa superior a la condición humana, con el fm de solucionar ese parecer, dijo: No os admiréis porque es el Hijo del hombre, pues también es el Hijo de Dios.* Y lo prueba por los efectos de la resurrección; de donde añade Jesús (Jn 5,28): *Porque llega la hora en que todos los que están en los sepulcros oirán la voz del Hijo de Dios.*

Sin embargo, debe tenerse en cuenta que, si bien reside en Dios la autoridad suprema de juzgar, el propio Dios confiere a los hombres el poder judicial respecto a aquellos que están sometidos a su jurisdicción. Por lo cual se dice en Dt \,\6*: Juagad lo que es justo; y* después se añade (v.17): *Porque de Dios es el juicio;* lo cual quiere decir: Con su autoridad juzgáis vosotros. Ya se dijo antes (q.8 a.l y 4; q.20 a.l ad 3) que Cristo, también en su naturaleza humana, es la cabeza de toda la Iglesia, y que *Dios hapuesto todas las cosas bajo sus pies* (cf. Sal 8,8). En consecuencia, también le pertenece, aun en cuanto hombre, tener el poder judicial. Por este motivo parece que el pasaje evangélico alegado (Jn 5,27) debe entenderse así: *Le dio el poder de juagar porque es el Hijo del hombre,* y no por la condición de su naturaleza (humana), porque, en ese caso, todos los hombres poseerían un poder semejante, como objeta el Crisóstomo [10]. Esa prerrogativa pertenece a la gracia capital que recibió Cristo en la naturaleza humana.

De este modo, el poder judicial compete a Cristo por tres motivos: Primero, por su unión y afinidad con los hombres. Así como Dios obra por las causas intermedias como más próximas a los efectos, así también juzga a los hombres por medio de Cristo hombre, con el fin de que el juicio sea más llevadero a los hombres. De donde dice el Apóstol en Heb 4,15-16: *No tenemos un Pontífice que no pueda compadecerse de nuestras flaqueras; antes fue tentado en todo a semejanza nuestra, excepto en el pecado. Acerquémonos, pues, confiadamente al trono de su grada.*

Segundo, porque *en el juicio final,* como dice Agustín, *In loann.* [11], *tendrá lugar la resurrección de los cuerpos muertos, que Dios resucita por medio del Hijo del hombre,* lo mismo que *resucita las almas por el propio Cristo* en cuanto que *es el Hijo de Dios.*

Tercero, porque, como escribe Agustín, en el libro *De verbis Domini*[12], *era justo que viesen aljuez los que iban a serjuagados. Y los que iban a ser juagados eran los buenos y los malos. Quedaba que en el juicio se manifestase a los buenosy a los malos la forma de siervo, reservándose la forma de Dios sólo para los buenos.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir* El juicio pertenece a la verdad como a la regla del juicio; pero le pertenece al hombre formado por la verdad en cuanto que, en cierto modo, es una sola cosa con la verdad, como una ley y una *justicia animada.* De donde, también en el mismo lugar, Agustín introdujo lo que se lee en 1 Cor 2,15: *El espiritualjuzga de todo.* Ahora bien, el alma de Cristo estuvo más unida a la verdad y más repleta de la misma que todas las criaturas, conforme a las palabras de Jn 1,14: *Le vimos lleno de graciay de verdad.* Y, por consiguiente, el juzgar todas las cosas pertenece al alma de Cristo en sumo grado[c].

2. *A la segunda hay que decir.* Sólo a Dios pertenece hacer bienaventuradas a las almas por la participación de sí mismo. Pero conducir a los hombres a la bienaventuranza es propio de Cristo en cuanto cabeza y autor de la salvación de aquéllos, según aquel pasaje de Heb 2,10: *Convenía que aquel que había llevado muchos hijos a la gloria, perfeccionase mediante el sufrimiento al Autor de la salvación de los mismos.*

3. *A la tercera hay que decir:* Conocer los secretos de los corazones y juzgarlos, de suyo, compete exclusivamente a Dios; pero, por la redundancia de la divinidad en el alma de Cristo, también a El le conviene conocer y juzgar los secretos de los corazones, como antes se ha dicho (q.10 a.2), al tratar de la ciencia de Cristo. Y, por este motivo, se dice en Rom 2,16: *En el día en que Diosjuagará las acciones secretas de los hombres por Cristo Jesús.*

10. *In loann.*, homil.39: MG 59,223. 11. *Tract.* 19 super 5,26: ML 35,1552; cf. *Tract.* 23 super 5,29: ML 35,1586. 12. *Serm. adpopul.,* serm.127 c.7: ML 38,711.

c. El juicio se hará según la verdad manifestada en la humanidad de Jesucristo, «llena de la verdad del Verbo de Dios» (a.4 c.; a.6 c.) que «luchó por la justicia de Dios» (a.3 c.).

ARTICULO 3

¿Alcanzó Cristo por sus méritos el poder judicial?

In Seat. 4 d.47 q.l a.2 q."2 ad 4; d.48 q.l a.l; Co»/. Gi?«fer 4,96; *Compend. theol.* c.241

Objeciones por las que parece que Cristo no obtuvo por mérito el poder judicial.

1. El poder judicial sigue a la dignidad regia, según aquellas palabras de Eclo 20,8: *Cuando el rey se sienta en su tribunal, disipa todo mal con su mirada.* Pero Cristo obtuvo la dignidad regia sin méritos, puesto que le compete por el mismo hecho de ser el Unigénito de Dios, ya que en Le 1,32 se dice: *Le dará el Señor Dios el trono de David, su padre, y remará en la casa de Jacob para siempre.* Luego Cristo no obtuvo por sus méritos el poder judicial.

2. Aún más: como acabamos de decir (a.2), el poder judicial le compete a Cristo en cuanto que es nuestra cabeza. Ahora bien, la gracia capital no le compete a Cristo por sus méritos, sino que es una consecuencia de la unión personal de la naturaleza divina con la humana, conforme a aquellas palabras: *Vimos su gloria, como la del Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad, j de su plenitud hemos recibido todos* (Jn 1,14), lo cual pertenece a la noción de cabeza. Luego parece que Cristo no tuvo por sus méritos el poder judicial.

3. Y también: en 1 Cor 2,15 dice el Apóstol: *El espiritual lo juzga todo.* Pero el hombre se hace espiritual por la gracia, que no procede del mérito, pues *de otro modo, ya no seria gracia,* como se lee en Rom 11,6. Luego parece que el poder judicial no le conviene a Cristo ni a los demás por méritos, sino sólo por gracia.

En cambio está lo que se dice en Job 36,17: *Tu causa ha sido juagada como la del impío; recibirás el juicio y la causa.* Y Agustín escribe en el libro *De verbis Dominiz: Se sentará como juez el que compareció ante el juez condenará a los verdaderos reos el que falsamente fue reputado reo.*

Solución. *Hay que decir.* Nada impide que una y misma cosa le sea debida a alguien por diversos motivos; como la gloria del cuerpo resucitado le fue debida a Cristo no sólo por conformidad con la divinidad y por la gloria del alma, sino también *por el mérito del abatimiento de la pasión.* Y del mismo modo debe decirse que el poder judicial le compete a Cristo hombre tanto por su persona divina cuanto por la dignidad de cabeza, y por la plenitud de su gracia habitual; y, no obstante, lo obtuvo también por mérito, de modo que, conforme a la justicia de Dios, fuera juez el que luchó y venció por la justicia de Dios, y el que injustamente fue juzgado. Por eso dice El mismo, en Ap 3,21: *Yo vencíj me senté en el trono de mi Padre.* Por *trono* se entiende el poder judicial, conforme a aquellas palabras del Sal 9,5: *Se sienta en su trono, y administra la justicia.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* Esa dificultad procede de considerar el poder judicial en cuanto debido a Cristo por razón de su unión con el Verbo de Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Tal objeción dimana de la consideración de la gracia capital.

3. *A la tercera hay que decir:* Esa objeción procede de la consideración de la gracia habitual, que perfecciona el alma de Cristo. Sin embargo, por el hecho de que a Cristo se le deba el poder judicial de esos modos, no se excluye el que se le deba por sus méritos.

ARTICULO 4

¿Pertenece a Cristo el poder judicial respecto de todas las cosas humanas?

In Seat. 4 d.47 q.l a.3 q.ae 1, 2, 3; /« *2 Cor.* 5 lect.2; *In Rom.* 14 lect.l; *Expos. super Symb.* a.7

Objeciones por las que parece que el poder judicial no compete a Cristo en relación con todas las cosas humanas.

1. Como se lee en Le 12,13-14, cuando uno de la muchedumbre le dijo: *Di a mi hermano que parta conmigo la herencia, él le respondió: Pero, hombre, ¿quién me ha constituido juez o partidor entre vosotros?* Luego no tiene poder judicial sobre todas las cosas humanas.

2. Aún más: nadie tiene poder de juzgar sino sobre las cosas que le están sometidas. Pero *todavía no vemos que todas las cosas estén sometidas* a Cristo, como se dice en Heb 2,8. Luego da la impresión de que Cristo no tiene el poder de juzgar sobre todas las cosas humanas.

3. Y también: dice Agustín en XX *De Civ. Dei*[14] que cae dentro del juicio divino

13. *Serm. adpopui,* serm.127 c.7: ML 38,711.

14. C.2: ML 41,660.

el que, a veces, los buenos sean afligidos en este mundo, y otras veces prosperen, y lo mismo los malos. Pero esto ya sucedió también antes de la encarnación de Cristo. Luego no todos los juicios de Dios sobre las cosas humanas pertenecen al poder judicial de Cristo.

En cambio está lo que se dice en Jn 5,22: *El Padre ha entregado todo juicio al Hijo.*

Solución. *Hay que decir:* Si hablamos de Cristo en cuanto Dios, es evidente que pertenece al Hijo todo el poder judicial del Padre, pues, así como el Padre hace todas las cosas por su Verbo, así también las juzga todas por el mismo Verbo.

Pero, aun hablando de Cristo en cuanto hombre, es también manifiesto que todas las cosas humanas están sujetas a su poder judicial. Y esto es claro: Primero, si tenemos en cuenta la relación entre el alma de Cristo y el Verbo de Dios. Pues si *el espiritual lo JMzga todo,* como se lee en 1 Cor 2,15, por cuanto su mente está unida al Verbo de Dios, con mucho mayor razón tendrá poder judicial sobre todas las cosas el alma de Cristo, por estar llena de la verdad del Hijo de Dios.

Segundo, aparece lo mismo por los méritos de su muerte. Porque, como se dice en Rom 14,9, *por esto murió Cristo j resunta, para dominar sobre vivos y muertos.* Y, por tal motivo, tiene el poder de juzgar sobre todos. Por lo cual añade el Apóstol en el mismo pasaje (v.10) que *todos compareceremos ante el tribunal de Cristo.* Y en Dan 7,14 se lee que *le dio el poder, el honor y el reino; y todos los pueblos, tribus y lenguas le servirán.*

Tercero, resulta lo mismo por la comparación de las cosas humanas con el fin de la salvación de los hombres. A todo el que se le encarga lo principal, se le encomienda también lo accesorio. Pero todas las cosas humanas se ordenan al fin de la bienaventuranza, que es la salvación eterna, a lo cual los hombres son admitidos o también rechazados por el juicio de Cristo, como es manifiesto por Mt 25,31 ss. Y por tanto resulta evidente que todas las cosas humanas caen bajo el poder judicial de Cristo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Como se ha dicho (a.3 arg.l), el poder judicial sigue a la dignidad real. Pero Cristo, a pesar de haber sido constituido rey por Dios, no quiso, mientras vivió en la tierra, administrar temporalmente un reino terreno. Por eso, él mismo dice en Jn 18,36: *Mi reino no es de este mundo.* E igualmente no quiso ejercer el poder judicial sobre las cosas temporales, puesto que El había venido para hacer pasar a los hombres a las cosas divinas. Como escribe Ambrosio a propósito de ese mismo pasaje [15]: *Con razón declina ocuparse de las cosas terrenales el que había descendido por causa de las divinas; ni se digna serjuez de los pleitos y arbitro de las haciendas, teniendo el poder dejuagar a los vivos y a los muertos, y el arbitrio de los méritos.*

2. *A. la segunda hay que decir:* Todas las cosas están sujetas a Cristo por lo que se refiere al poder que ha recibido del Padre sobre todo lo existente, conforme a aquellas palabras de Mt 28,18: *Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra.* Sin embargo, todavía no le están sujetas todas las cosas en cuanto a la ejecución de su poder. Eso sucederá en el futuro, cuando cumplirá su voluntad acerca de todas las cosas, salvando a unos y castigando a otros.

3. *A la tercera hay que decir:* Antes de la encarnación ejercía Cristo esa clase de juicios por ser el Verbo de Dios, de cuyo poder vino a participar, por la encarnación, el alma que le estaba personalmente unida.

ARTICULO 5

¿Después deljuicio que se realiza en este mundo, habrá todavía otro juicio universal?

In Sent. 4 d.47 q.l a.l q.ªl; *In Mt.* 25; *Cont. Gentes* 4,96; *Quodl.* 10 q.l a.2; *Competid, theol.* c.242

Objeciones por las que parece que, después del juicio que tiene lugar en el mundo presente, no hay otro juicio universal.

1. Después de la retribución definitiva de los premios y castigos, el juicio se aplicaría inútilmente. Ahora bien, en el tiempo presente se realiza la retribución de premios y castigos, pues el Señor dijo al ladrón en la cruz: *Hoy estarás conmigo en el paraíso* (Le 23,43); y en Le 16,22 se lee que *murió el rico y fue sepultado en el infierno.* Luego en vano se espera un juicio final.

2. Aún más: en Nah 1,9 se dice, según un texto distinto [16]: *Dios no juagará dos veces una misma cosa.* Pero, al presente, el juicio de Dios se ejercita lo mismo respecto de las cosas temporales que respecto de las espi-

15. *In Lúe.* 12,13,1.7: ML 15,1818. 16. Alude a la *Versión de los LXX.*

rituales. Luego parece que no debe esperarse otro juicio final.

3. Y también: el premio y el castigo corresponden al mérito y al demérito. Pero el mérito y el demérito no pertenecen al cuerpo más que en cuanto es instrumento del alma. Luego ni el premio ni el castigo se deben al cuerpo sino por causa del alma. No se requiere, pues, otro juicio al final, para que el hombre sea premiado o castigado en el cuerpo, aparte de aquel con que ahora son castigadas o premiadas las almas.

En cambio está lo que se lee en Jn 12,48: *La palabra que yo os he hablado, ésa os juagará en el último día.* Luego habrá otro juicio el último día, distinto del juicio que ahora tiene lugar.

Solución. *Hay que decir:* No es posible dar un juicio definitivo sobre una cosa mudable antes de su consumación. Así como no es posible emitir un juicio exacto sobre la calidad de una acción antes de que esté consumada en sí misma y en sus efectos, pues hay muchas acciones que parecen ser útiles que, por los efectos, se ve que eran nocivas. E igualmente no es posible dar un juicio completo sobre un hombre mientras no se termine su vida, ya que muchas veces puede cambiarse de bueno en malo o al revés; o de bueno en mejor, o de malo en peor. Por lo cual dice el Apóstol en Heb 9,27 que *a los hombres les está estableado morir una vezy después de esto, el juicio.*

Sin embargo, se ha de tener en cuenta que, si bien la vida temporal del hombre en sí mismo se termina con la muerte, subsiste de forma relativa dependiendo del futuro de varios modos. Primero, perviviendo en la memoria de los hombres, en los cuales subsiste a veces contra la verdad de la buena o mala fama. Segundo, perdura en los hijos, que son como algo del padre, según aquellas palabras del Eclo 30,4: *Murió su padre, pero es como si no hubiera muerto, pues ha dejado en pos de sí uno semejante a él.* Y, sin embargo, los hijos de muchos hombres buenos son malos, y viceversa. Tercero, pervive en cuanto al efecto de sus obras, como la infidelidad va echando renuevos hasta el fin del mundo por el engaño de Arrio y de otros seductores; y también hasta el fin del mundo hace progresos la fe por la predicación de los Apóstoles. Cuarto, pervive en cuanto al cuerpo que, a veces, es sepultado con gran honor, quedando otras veces insepulto, y, finalmente, por ser incinerado, se deshace totalmente. Quinto, subsiste en cuanto a determinadas cosas en las que puso su afecto, por ejemplo en algunos bienes temporales, de los cuales unos se acaban pronto, durando otros más tiempo.

Pero todas esas cosas están sometidas a la apreciación del juicio divino. De ellas no se puede formar un juicio perfecto y claro mientras dura el curso del tiempo presente. Y, debido a esto, es necesario que haya un juicio final en el último día en el que se juzgue perfecta y claramente sobre cada uno de los hombres y de cuanto le atañe de cualquier modo [d].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera*** *hay que decir:* Fue opinión de algunos [17] que las almas de los santos no son premiadas en el cielo, ni las almas de los condenados son castigadas en el infierno, hasta el día del juicio [18]. Esto resulta claramente falso por lo que dice el Apóstol en 2 Cor 5,8: *Confiamos y quisiéramos más salir del cuerpo y vivir con el Señor,* lo cual no es ya *caminar en la fe,* sino *en la visión* (v.7), como es claro por lo que sigue. Y esto es ver a Dios en esencia, en lo cual consiste *la vida eterna,* como es evidente por Jn 17,3. De donde resulta manifiesto que las almas separadas de los cuerpos gozan de la vida eterna.

Y, en consecuencia, hay que decir que, después de la muerte, en lo que se refiere al alma, el hombre alcanza un estado inmutable. Y, por tanto, en cuanto al premio del alma no hay por qué aplazar el juicio para más adelante. Mas, por haber algunas otras

17. JUSTINO, *Dial, cum Tryphone,* n.5: MG 6,488; n.80: MG 6,665; IRENEO, *Contra Haeres.,* 1.5 c.26: MG 7,1194; c.31: MG 7,1208; c.35: MG 7,1218; HIPÓLITO, *Adv. Graecos,* n.2: MG 10,800; TEODORETO, *In Hebr.* 11,39: MG 82,770; ANDRÉS DE CESÁREA, *InApoc.* 6,11: MG 106,272; ARETAS DE CESÁREA, *In Apoc.* 6,11: MG 106,596; TEOFILACTO, *In Lúe.* 23,43: MG 123,1104; TERTULIANO, *De An.,* c.55: ML 2,788; c.58: ML 2,795; NOVACIANO, *De Trin.,* c.l: ML 3,915; LACTANCIO, *Div. Instit.,* 1.7 c.21: ML 6,802; CASIODORO, *Expos. inPsalt.,* super Ps. 24,12: ML 70,180; super Ps. 101,17: ML 70,713. 18. S. TH., *De rat. fid.,* c.9.

d. La persona humana es parte de la humanidad. Su juicio y bienaventuranza finales no pueden tener lugar al margen de los demás hombres (sol.l).

cosas relativas al hombre, que se desarrollan a todo lo largo del tiempo, que no son ajenas al juicio divino, conviene que de nuevo, al fin de los tiempos, todas ellas sean llevadas a juicio. Y, si bien el hombre no merece ni desmerece por tales cosas, pertenecen, sin embargo, a un cierto premio o a una cierta pena. Por eso es necesario que todas estas cosas sean estimadas en el juicio final.

2. *A la segunda hay que decir.* Dios no juzga dos veces *una misma cosa,* esto es, *bajo el mismo aspecto.* Pero no hay inconveniente en que Dios juzgue dos veces una misma cosa bajo diversos aspectos.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque el premio o el castigo del cuerpo dependa del premio o del castigo del alma, no obstante, como el alma no es mutable más que indirectamente por razón del cuerpo, al instante de separarse del cuerpo adquiere un estado inmutable, y recibe su juicio. Pero el cuerpo permanece sometido al cambio hasta el fin de los tiempos. Y, por este motivo, es necesario que reciba entonces el premio o el castigo en el juicio final.

ARTICULO 6

¿El poder judicial de Cristo se extiende a los ángeles?

In Sent. 4 d.47 q.l a.3 q."4; d.48 q.l a.l

Objeciones por las que parece que el poder judicial de Cristo no se extiende a los ángeles.

1. Los ángeles, tanto los buenos como los malos, fueron juzgados desde el principio del mundo, cuando, cayendo unos en el pecado, otros fueron confirmados en la bienaventuranza. Ahora bien, los que han sido juzgados, no necesitan ser juzgados de nuevo. Luego el poder judicial de Cristo no se extiende a los ángeles.

2. Aún más: no pertenece a la misma persona juzgar y ser juzgado. Pero los ángeles vendrán con Cristo para juzgar, según aquellas palabras de Mt 25,31: *Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria, y todos sus ángeles con El.* Luego parece que los ángeles no han de ser juzgados por Cristo.

3. Y también: los ángeles son superiores a las demás criaturas. Por consiguiente, si Cristo es juez no sólo de los hombres sino también de los ángeles, por igual motivo será juez de todas las criaturas. Esto parece que es falso, por ser propio de la providencia de Dios; de donde se dice en Job 34,13: *¿A. qué otro constituyó sobre la tierra? ¿O a quién puso sobre el orbe que hizo?* Luego Cristo no es juez de los ángeles.

En cambio está lo que dice el Apóstol en 1 Cor 6,3: *¿Acaso no sabéis que juagaremos a los ánge/es?Pero* los santos no juzgarán sino con la autoridad de Cristo. Luego con mayor motivo tendrá Cristo poder judicial sobre los ángeles.

Solución. *Hay que decir:* Los ángeles están sometidos al poder judicial de Cristo, no sólo por razón de su naturaleza divina, en cuanto que es el Verbo de Dios, sino también por razón de su naturaleza humana. Esto es evidente por tres motivos. Primero, por la proximidad a Dios de la naturaleza asumida, porque, como se dice en Heb 2,16: *Nunca tomó a los ángeles, sino que tomó la descendencia de A.brahán.* Y por tanto el alma de Cristo está más llena de la verdad del Verbo de Dios que cualquiera de los ángeles. Por lo cual también ilumina a los ángeles, como dice Dionisio en el c.7 del *De Cael. Hier.*[19]. De donde tiene poder para juzgarles.

Segundo, porque, mediante la humildad de la pasión, el alma de Cristo mereció ser exaltada por encima de los ángeles, de manera que como se dice en Flp 2,10, *al nombre de Jesús se doble toda rodilla en el cielo, en la tierra j en los abismos.* Y, por tanto, Cristo tiene poder judicial sobre los ángeles buenos y malos. En señal de lo cual se dice en Ap 7,11 que *todos los ángeles estaban en pie alrededor del trono.*

Tercero, por razón de los ministerios que cumplen acerca de los hombres, de los cuales Cristo es cabeza de un modo especial. Por lo que, en Heb 1,14, se dice: *Todos son espíritus administradores, enviados para un servicio en favor de aquellos que reciben la herencia de la salvación.*

Están, pues, sometidos al juicio de Cristo: Primero, por razón de los servicios que realizan. Tales servicios se cumplen también por medio de Cristo hombre, al que *los ángeles servían,* como se dice en Mt 4,15; y a quien los demonios pedían que los enviase a los puercos, como se lee en Mt 8,31.

Segundo, en cuanto a los otros premios accidentales de los ángeles buenos, que son

19. § 3: MG 3,209.

los gozos que disfrutan por la salvación de los hombres, conforme a aquellas palabras de Le 15,10: *Los ángeles de Dios gozan por un pecador que hace penitencia.* Y también en cuanto a las penas accidentales de los demonios, con que son atormentados aquí o en el infierno. Y esto pertenece asimismo a Cristo hombre. Por lo que en Me 1,24 se dice que el demonio gritó: *¿Qué hay entre ti j nosotros, Jesús Nazareno? ¿Has venido a perdernos?*

Tercero, en cuanto al premio esencial de los ángeles bienaventurados, que es la bienaventuranza eterna; y también en cuanto a la pena esencial de los ángeles malos, que es la condenación eterna. Pero esto lo realizó Cristo, como Verbo de Dios, desde el principio del mundo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Esa dificultad proviene del juicio sobre el premio esencial y sobre la pena principal.

2. *A la segunda hay que decir:* Como escribe Agustín, en el libro *De Vera Relig.* [20], aunque *el espiritual juague de todas las cosas,* él es juzgado, no obstante, por la misma verdad. Y, por este motivo, aunque los ángeles, por ser espirituales, juzguen, son juzgados por Cristo, en cuanto que El es la verdad.

3. *A. la tercera hay que decir:* Cristo tiene poder judicial no sólo sobre los ángeles, sino también sobre la administración de todas las criaturas. Si, como dice Agustín, en el III *De Trin.* [21], los seres inferiores son gobernados con cierto orden por Dios mediante los superiores, es preciso decir que todas las cosas son gobernadas por el alma de Cristo, que está por encima de todas las criaturas. Por lo cual también dice el Apóstol en Heb 2,5: *Dios no sometió a los ángeles el mundo venidero,* esto es, *el mundo sujeto a aquel de quien hablamos, es decir, Cristo.* [22].

Y, sin embargo, no por esto *constituyó Dios a otro sobre la tierra.* Porque uno mismo es Dios y el hombre Jesucristo el Señor[e]. Sobre cuyo misterio de la encarnación baste con lo dicho hasta el presente.

20. C.31: ML 34,147. 21. C.4: ML 42,873. 22. *Glossa* LOMBARDI: ML 192,415; *Glossa ordin.* (VI,137 A).

e. Según el esquema joáneo, el Verbo que estaba en Dios y era Dios, se hace solidario de los hombres, asumiendo la caducidad de nuestra condición humana («en la carne»). A través de una vida en intimidad y obediencia de amor al Padre hasta entregar su vida en la cruz, Cristo en cuanto hombre ha sido constituido señor y juez de toda la creación, pues «el mismo y único señor Jesucristo es Dios y hombre». Sólo en esta confesión tiene sentido y encuentra su verdad la reflexión teológica sobre el Verbo Encarnado.

INTRODUCCIÓN AL TRATADO DE LOS SACRAMENTOS

Introducción a las cuestiones 60-90

Por JESÚS ESPEJA PARDO

1. Cristología de los sacramentos

«Los sacramentos reciben su eficacia del Verbo Encarnado». Por eso vienen a continuación de la vida, muerte y resurrección de Cristo. Como la encarnación tuvo lugar en la unión de la Palabra con la realidad sensible, en los sacramentos hay también unas palabras que determinan a realidades sensibles —elementos materiales o gestos— de nuestro entorno (q.60, a.6 c). De modo análogo a como la humanidad de Cristo es instrumento unido a la divinidad, los sacramentos son como instrumentos separados de la misma (q.62). Así «la virtud saludable pasa de la divinidad de Cristo por su humanidad a los sacramentos» (q.62, a.5 c). Estos son signos «rememorativos» de la pasión de Cristo (q.60, a.3 c). El enfoque que da Santo Tomás a su reflexión sobre los sacramentos es decididamente cristológico.

2. Tres innovaciones importantes

a) *El sacramento es un signo*

Mientras que en su *Com. a las Sent.* Santo Tomás define los sacramentos como remedio y medicina donde prevalece la causalidad, aquí desecha esa visión y define el sacramento como signo, hasta concluir que los sacramentos realizan lo que significan (q.60, sol.l; q.62, a.l sol.l). En esta nueva visión la eficacia de los sacramentos no podrá ser explicada fuera de su significación, ni habrá teología sacramental válida si no parte de la celebración litúrgica. Así proceden las cuestiones dedicadas a cada sacramento en particular. Sirva como ejemplo la q.83 sobre el rito de la eucaristía.

b) *Causalidad instrumental*

Según la filosofía aristotélica que fue la mediación elegida por Santo Tomás para su reflexión teológica, signo y causa son incompatibles por pertenecer a categorías predicamentales distintas, ¿cómo lograr su articulación? Se intenta superar esta heterogeneidad con la teoría de la causalidad instrumental, ya empleada cuando se habla de la humanidad de Cristo (III, q.8, a.l sol.2; q.19, a.l c).

En su *Com. a las Sent.*, Santo Tomás piensa que la gracia es creada, tanto la humanidad de Cristo como los sacramentos no rebasan la causalidad eficiente dispositiva. Pero una vez admitido que la gracia es accidente creado (I-II, q.110, a.2 sol.3), concluye que tanto la humanidad de Cristo como los sacramentos, salvando las debidas distancias, son causa instrumental de la gracia (q.62, a.5 c). La causa instrumental es movida por la causa principal, pero actúa según su propia forma que modaliza la virtud de la causa principal (q.19, a.l c; q.62, a.4 c); y así

la causa instrumental, si es manifiesta, puede ser signo del efecto oculto y «significando causa» (q.61, a.l sol.l).

A pesar de estas intuición y perspectiva, punto de partida y criterio de Santo Tomás cuando presenta la espiritualidad de cada sacramento partiendo del rito litúrgico, parece que su explicación teórica sobre la eficacia sacramental discurre más bien según el dinamismo de la causalidad eficiente. Hoy se impone recobrar la mediación del símbolo que tanta importancia tuvo en la tradición patrística. En esta dirección apunta ya Santo Tomás, condicionado sin embargo por la mentalidad de su tiempo y por la mediación filosófica de que se sirvió.

c) *Dimensión cultual*

Ya en el tratado de la religión se habla de los actos externos de culto que son los sacramentos, anunciando el estudio de los mismos para más tarde (I-II, q.89 prol.). Por otra parte se ha dicho que la pasión de Cristo, activa en los sacramentos, abre un camino definitivo para salvarnos como redención y como sacrificio (q.48, a.2 y 4). Se impone concluir que los sacramentos son esencialmente acciones cultuales; en su celebración «hay que considerar dos aspectos: culto divino y santificación de los hombres» (q.60, a.5).

Los sacramentos son profesiones públicas de la fe (q.61, a.4) y eso quiere decir el culto (q.63, a.4 sol.3). «La redención humana y la perfecta glorificación de Dios» son dos dimensiones esenciales en el misterio de Cristo, en la vida de la Iglesia y en la celebración sacramental (VAT. II, SC,5). Es necesario situar y celebrar los sacramentos en el corazón y centro de la liturgia.

3. Para nueva lectura

Esta teología sacramental fue elaborada en la Iglesia latina y en un momento determinado de la reflexión teológica. Los dos factores deben ser tenidos en cuenta para situarla en sus verdaderos marcos.

a) *Una visión «espiritual» del sacramento*

Santo Tomás escribió mucho y bien del Espíritu Santo. La creación, manifestación del amor divino, es obra del Espíritu (I, q.45, a.6 c); también la gracia (I-II, 106, a.l c) y la caridad (I, q.43, a.5 sol.2). Los hombres pueden merecer con ayuda del Espíritu (I-II, q.114, a.3 c) que viene a ser como alma de la Iglesia (III, q.8, a.l sol.3) y con sus dones promueve la vida (I-II, q.70; *Contra Gent.* IV, c.20-22).

La presencia y acción del Espíritu son evocadas también cuando Santo Tomás habla de los sacramentos: causan instrumentalmente la gracia «por la virtud del Espíritu Santo que obra en ellos como causa principal» (I-II, q.112, a.2 sol.2); «por la virtud del Espíritu Santo el bautismo es eficaz» (q.66, a.ll dif. y sol.l), «en la confirmación se da la plenitud del Espíritu» (q.72, a.l sol.l), y sólo por esa misma virtud «el pan se convierte en cuerpo de Cristo» (q.74, a.4 sol.l).

Sin embargo, entre las qq.59 y 60 se da por supuesto el acontecimiento de Pentecostés y la pneumatología que Santo Tomás no desarrolló. Fundamentalmente la eficacia de los sacramentos (qq.62 y 64) se justifica por la intervención directa de Cristo, sin que el Espíritu tenga su debida relevancia. También aquí se nota ese olvido del Espíritu en la teología latina marcada por la cuestión del «Filioque».

b) *En la eclesiología*

Santo Tomás afirma que los sacramentos son acciones de la Iglesia «en nombre de la cual» actúa el ministro (q.64, a.9 sol.l). Pero en la teología medieval no existe un tratado particular sobre la Iglesia; el tema quedaba incluido y reducido en la gracia capital de Cristo (q.8); por ello los sacramentos no podían ser estudiados en prolongación de la eclesiología, como realización práctica de la Iglesia. Hoy ya tenemos una eclesiología elaborada como tratado autónomo, y el Vaticano II proyecta los sacramentos en el dinamismo de la Iglesia, cuerpo de Cristo, animado por el Espíritu (LG, 4-7).

Esta orientación espiritual es el marco adecuado y la verdadera perspectiva para interpretar las celebraciones sacramentales. Sólo así se puede comprender la función del ministro que actúa representando la persona de Cristo cabeza de la Iglesia, y por tanto a toda la comunidad cristiana. En esta visión que une inseparablemente cristología y eclesiología gracias a la presencia del Espíritu, logra su significado el poder de consagrar la eucaristía (q.81) y el de perdonar los pecados (q.84, a.3).

4. Un estudio sobre los sacramentos en general

a) En la tradición patrística no encontramos una síntesis razonada de todos los sacramentos; los padres más bien nos entregan homilías llenas de vida y reflexiones sobre algunos sacramentos. El esfuerzo de sistematización tiene lugar con las Sumas del s. XII, donde *Las Sentencias* de Pedro Lombardo fue un libro decisivo para la teología medieval. En el *Comentario* que Santo Tomás hizo a esta obra, ya se ve como un embrión para el estudio de los sacramentos en general, que sin embargo no va separado del estudio sobre el bautismo; conexión normal porque la estructura sacramental común sólo es posible partiendo de los ritos sacramentales en concreto.

b) Un tratado de los sacramentos en general que tiene su consistencia propia y que precede al estudio de cada uno de los sacramentos, aparece por primera vez aquí (q.60-65). Esto significa una gran innovación, que también tiene sus riesgos.

Fácilmente se ven algunas ventajas. Evita repeticiones inútiles, clarifica problemas fundamentales y comunes a todos los sacramentos, y presenta un organismo sacramental donde se plasma y hace operativa la sacramentalidad de la Iglesia.

Pero también este tratado, aparte, tiene sus objeciones. Aunque Santo Tomás supera felizmente la tentación de univocidad entre los siete sacramentos, pero la teología de los últimos siglos muchas veces ha caído en esa tentación imponiendo unívocamente a todos los sacramentos un esquema que se hizo a partir del bautismo. Por otra parte, hoy tenemos mayor conocimiento que los medievales de las fuentes bíblicas, patrísticas y litúrgicas que se refieren no a los sacramentos en general, sino a cada sacramento. Históricamente parece más natural estudiar primero cada uno de los sacramentos en su peculiaridad, para inducir un concepto análogo de sacramento.

c) Sin embargo, no queda excluida y tiene suma importancia una reflexión bien articulada sobre el dinamismo sacramental, que sea como introducción o conclusión de lo que se concreta en cada sacramento. Santo Tomás, buen conocedor de cada rito sacramental, quiso hacer esa introducción donde ofrece muy elaborada una doctrina que analógicamente luego aplica en cada uno de los ritos sacramentales.

CUESTIÓN 60

¿Qué es un sacramento? [a]

Después de estudiar los misterios del Verbo encarnado, debe venir el estudio de los sacramentos de la Iglesia, ya que es del Verbo encarnado de quien los sacramentos de la Iglesia reciben su eficacia. Este estudio tratará en primer lugar de los sacramentos en general (q.60-65) y, en segundo, de cada uno de ellos en particular (q.66).

Acerca de lo primero se formulan cinco cuestiones. Primera: ¿Qué es un sacramento? (q.60). Segunda: Necesidad de los sacramentos (q.61). Tercera: Efectos de los sacramentos (q.62-63). Cuarta: Causa de los sacramentos (q.64). Quinta: Número de los sacramentos (q.65).

Esta cuestión plantea y exige respuesta a ocho problemas:

1. ¿Pertenece el sacramento a la categoría de los signos?—2. ¿Es sacramento todo signo de una realidad sagrada?—3. ¿Es el sacramento signo de una sola cosa o de varias?—4. ¿Es este signo una cosa sensible?—5. ¿Requiere el sacramento una determinada cosa sensible?—6. En lo sensible del sacramento ¿debe figurar la palabra?—7. ¿Se requieren para el sacramento unas determinadas palabras?—8. ¿Se puede añadir o quitar algo a estas palabras?

ARTICULO 1

¿Pertenece el sacramento a la categoría de los signos?

Sent. 4 d.l q.l a.l q.ªl; a.4 q."l ad 1; d.3 q.l a.l ad 3

Objeciones por las que parece que el sacramento no pertenece a la categoría de los signos.

1. La palabra «sacramento» proviene de «sacralizar», como «medicamento» proviene de «medicinar». Pero esta denominación parece referirse más a la causa que al signo. Luego el sacramento pertenece más a la categoría de causa que a la de signo.

2. Aún más: el vocablo «sacramento» parece indicar algo oculto. Así se lee en el libro de Tob 12,7: *Es bueno ocultar el sacramento del rey,* y en Ef 3,9: *... j esclarecer cómo se ha manifestado el misterio escondido desde siglos en Dios.* Ahora bien, lo que está oculto parece oponerse a la noción misma de signo, que, según San Agustín en el II *De Doct. Christ.* \ *es aquello que, además de impresionar nuestros sentidos, nos conduce al conocimiento de una cosa distinta.* Luego parece que el sacramento no pertenece a la categoría de signo.

3. Y también: la palabra «sacramento» cae algunas veces bajo la denominación de juramento. Así se dice en las *Decretales,* XXII cau. q.5 [2]: *No se obligue a jurar a los niños que no han llegado al uso de la razón,y quien haya jurado una vez en falso no sea admitido ya ñipara ser testigo ni para prestar sacramento, o sea, juramento.* Pero el juramento no pertenece a la categoría de los signos. Luego el sacramento tampoco.

En cambio dice San Agustín en X *De Civ. Dei: El sacrificio visible es sacramento, o sea, signo sagrado del sacrificio invisible*[3].

Solución. *Hay que decir:* Todas las cosas que se relacionan, aunque sea de diverso modo, con una misma realidad, de ella pueden tomar su denominación. Así, en relación con la salud que se encuentra en el animal, se puede denominar sano no solamente el animal que la posee, sino también el medicamento que la causa, el régimen dietético que la conserva y el orín de la que es signo. Pues esto es lo que ocurre con el vocablo «sacramento». Una cosa puede llamarse sacramento, bien porque contiene en

1. C.1: ML 34-35. 2. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 22 q.5 cn.14. 3. C.5: ML 41,282.

a. Define al sacramento por las causas intrínsecas. Primero, la definición metafísica por género y diferencia (a. 1-3). Después, su definición física: materia y forma como elementos integrantes (a.4-8).

sí una santidad oculta —y entonces sacramento equivale a «secreto sagrado»—, bien porque tiene una relación con esta santidad, ya sea como causa, como signo o de cualquier otro modo. Nosotros aquí hablamos de los sacramentos en cuanto se relacionan con la santidad bajo el aspecto de signo. Y en este sentido el sacramento entra en la categoría de signo[b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A. la primera hay que decir:* Por ser la medicina causa eficiente de la salud, todos los .derivados del concepto «medicina» hacen referencia a este único primer agente. Y por eso el término «medicamento» lleva implícita una cierta causalidad. Sin embargo, la santidad implicada en la palabra «sacramento» no expresa una causalidad eficiente, sino más bien una causalidad formal o final. Por tanto, no es necesario que la palabra «sacramento» implique siempre causalidad.

2. *A. la segunda hay que decir.* La objeción parte de que sacramento es lo mismo que secreto sagrado. En este sentido no sólo el secreto de Dios se dice que es sagrado y que es sacramento, sino también el del rey, ya que, según los antiguos, se decían santas o sacrosantas las cosas que no estaba permitido violar. Y esto se aplicaba incluso a los muros de una ciudad[4], o a las personas constituidas en dignidad[5]. Por eso, a los secretos —divinos o humanos—, que no se les puede violar publicándolos, se les llama sagrados o sacramentos.

3. *A la tercera hay que decir:* También el juramento tiene una cierta relación con las cosas sagradas por ser una testificación en la que se invoca algo sagrado. Y en este sentido se le puede llamar sacramento. Pero nosotros, al hablar aquí de los sacramentos, no adoptamos este significado. Aquí tomamos la palabra «sacramento» no en sentido equívoco, sino análogo, o sea, según las diversas relaciones a una misma cosa.

ARTICULO 2

¿Es sacramento todo lo que es signo de una realidad sagrada?

In Sent. 4 d.l q.l a.l q.ªl

Objeciones por las que parece que no todo lo que es signo de una realidad sagrada es sacramento.

1. Todas las creaturas sensibles son signos de realidades sagradas, como se dice en Rom 1,20: *lo invisible de Dios lo conocemos a través de las cosas creadas.* Pero no se puede decir que todas las cosas sensibles sean sacramentos. Luego no todo lo que es signo de una cosa sagrada es sacramento.

2. Aún más: todos los hechos de la ley antigua eran figura de Cristo, que es el *Santo de los santos.* Así se dice en 1 Cor 10,11: *Todas estas cosas les sucedía a ellos en figura;* y en Col 2,17: *Todas estas cosas son sombra de lo futuro, cuya realidad es Cristo.* Sin embargo, no todos los relatos de los Padres del *Antiguo Testamento,* ni todas las ceremonias de la antigua ley, sino sólo algunas, son sacramentos, como se ha dicho en la *Segunda Parte* (2-2, q.l01 a.4). Luego no todo lo que es signo de una cosa sagrada es sacramento.

3. Y también: en el régimen del *Nuevo Testamento* son muchas las cosas que se hacen como signo de algo sagrado que, sin embargo, no son sacramentos: por ej., la aspersión con agua bendita, la consagración de un altar, y cosas semejantes. Luego no todo lo que es signo de una cosa sagrada es sacramento.

En cambio la definición se identifica con la cosa definida. Ahora bien, algunos[6] definen el sacramento como *signo de una cosa sagrada* —y así se deduce del texto de San Agustín anteriormente citado (a.l se.)—. Luego parece que todo signo de una cosa sagrada es sacramento.

Solución. *Hay que decir:* Los signos son connaturales al hombre, porque es propio del hombre llegar a lo desconocido a través

4. Cf. *Dig.* 1.1 tdt.8 leg.8 *Sanctum est.* 5. Cf. *Ib.*, et Leg.l *Summa rerum.* 6. LANFRANCO, *De corp. et sang. Dom.,* c.12: ML 150,422; GRACIANO, *decretum* p.3 d.2 cn.48 *hoc est.*

b. San Agustín había definido el sacramento como signo (a.l c.), San Isidoro (f636) lo definió como «secreto» y esta definición ocupó un primer puesto hasta el s. xi (sol.2). A mediados de este siglo, Berengario de Tours trae de nuevo la definición agustiniana, pero sus desviaciones doctrinales provocaron el abandono de la misma. Hugo de San Víctor (f 1141) a la significación añade la eficacia; y en el *IV Sent.* de P. Lombardo, causa y signo aparecen juntos en la definición de sacramento. Comentando el *IV Sent.,* Santo Tomás concede lugar prioritario a la causalidad; pero aquí define al sacramento como signo, en la tradición de San Agustín.

de las cosas conocidas. Y por eso se llama propiamente sacramento a lo que es signo de una realidad sagrada destinada a los hombres. O sea que, en el sentido en que aquí lo hemos tomado, propiamente se llama sacramento lo que es signo de una realidad sagrada que santifica a los hombres [c].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Es cierto que las creaturas sensibles significan cosas sagradas porque manifiestan la sabiduría y la bondad divinas. Pero las significan como sagradas en sí mismas, y no como medios de santificación para nosotros. Por eso no pueden llamarse sacramentos en el sentido en que nosotros hablamos ahora.

2. *A la segunda hay que decir:* Algunas cosas del *Antiguo Testamento* significaban la santidad de Cristo en sí mismo. Otras, en cambio, significaban esa santidad como causa de nuestra santificación. La inmolación del cordero pascual, por ejemplo, significaba la inmolación de Cristo, por la cual somos santificados. Y son estas últimas cosas las que propiamente se llaman sacramentos de la antigua ley.

3. *A la tercera hay que decir.* Las cosas toman el nombre de su fin y de su complemento. Ahora bien, el fin no se obtiene con la disposición, sino con la perfección. Por eso, las cosas que significan disposición para la santidad —que es de las que trata la objeción— no se llaman sacramentos. Solamente se llaman sacramentos las cosas que significan la santidad humana en su perfección.

ARTICULO 3

¿Es el sacramento signo de una sola realidad o de varias?

In Sent. 4 q.l a.l q."l ad 1

Objeciones por las que parece que el sacramento es signo de una sola cosa.

1. El signo que significa muchas cosas es ambiguo y da ocasión al error, como ocurre con los nombres equívocos. Pero la religión cristiana debe desechar toda clase de error, según la exhortación de Col 2,28: *Mirad que nadie os engañe con filosofías falaces y vanas.* Luego el sacramento no es signo de varias cosas.

2. Aún más: como ya se ha dicho (a.2), el sacramento significa una cosa sagrada en cuanto que causa la santificación de los hombres. Pero no hay más que una causa de la santificación, como se dice en Heb 13,12: *Jesús, para santificar al pueblo con su sangre, padeció* fuera de la ciudad. Luego el sacramento no significa varias cosas.

3. Y también: como se acaba de decir (a.2 ad 3), el sacramento significa propiamente hablando el punto final de la santificación. Pero este punto final solamente se encuentra en la vida eterna, según se dice en Rom 6,22: *Tenéis por fruto la santificación y por fin la vida eterna.* Luego los sacramentos significan solamente la vida eterna.

En cambio dice San Agustín en su libro *Sententiarum Prosperi*[1] que en el sacramento del altar hay dos cosas significadas: el cuerpo verdadero de Cristo y el místico.

Solución. *Hay que decir:* Como se ha dicho ya (a.2), el sacramento propiamente hablando se ordena a significar nuestra santificación, en la que pueden ser considerados tres aspectos: la causa de nuestra santificación, que es la pasión de Cristo; la forma de nuestra santificación, que consiste en la gracia y las virtudes; y el fin último de nuestra santificación, que es la vida eterna. Pues bien, todas estas cosas están significadas en los sacramentos. Por tanto, el sacramento es signo conmemorativo del pasado, o sea, de la pasión de Cristo; es signo manifestativo del efecto producido en nosotros por la pasión de Cristo, que es la gracia; y es signo profetice, o sea, preanunciativo de la gloria futura [8d].

7. *De civit. Dei,* 1.10 c.5: ML 41,282. Vide a.l, *En cambio.* 8. ALEJANDRO DE HALES, *Summa TheoL,* p.4 q.l m.l.

c. Signo es una realidad que nos pone en conocimiento de otra (a.4 c.); pertenece al predicamento de relación que une al sujeto que conoce con la realidad significada. Cuando ésta es una realidad santa en sí misma, pero no santificante del hombre, habrá información, pero no sacramento (sol.2). Cuando sólo se quitan los impedimentos para la santificación, tenemos los «sacramentales» (q.65 a.l sol.6 y 8). Sacramento, propiamente dicho, es «una realidad sagrada en acto de santificación»; cuando «invisiblemente llega la gracia bajo una forma visible» (q.79 a.7 c.).

d. Las tres dimensiones —pasión de Cristo, gracia y gloria— se articulan en el único dinamismo de santificación (c. y sol.2); y así el sacramento no es un signo ambiguo (sol.l).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir* Un signo es ambiguo y da ocasión a error cuando significa varias cosas que entre ellas no tienen ninguna relación. Pero cuando significa varias cosas entre las que hay un cierto orden, el signo ya no es ambiguo, sino determinado. Así como la palabra *hombre* significa tanto el alma como el cuerpo en cuanto que ambos constituyen la naturaleza humana, de modo parecido el sacramento significa los tres aspectos indicados, unificados por una cierta relación entre sí.

2. *A la segunda hay que dedr.* El sacramento, por el hecho de significar una realidad que santifica, tiene que significar también el efecto producido, que va implícito en la causa santificante en cuanto que es santificante.

3. *A la teñera hay que decir.* Para que haya sacramento es suficiente que signifique la perfección que consiste en la forma, y no es necesario que signifique solamente la perfección que es el fin'.

ARTICULO 4f

¿Es siempre el sacramento una cosa sensible?

Infra q.61 a.l; *In Sent.* 4 d.l q.l a.2 q.a'l; a.3; d.14 q.l a.l q.al; *Contr. Gent.* 4 c.56; *In loann.* c.3 lect.l

Objeciones por las que parece que no siempre el sacramento es una cosa sensible.

1. Según el Filósofo en su libro *Priorum* [9], todo efecto es signo de su causa. Pero, de la misma manera que hay efectos sensibles, hay efectos también inteligibles, como la ciencia, que es efecto de la demostración. Luego no todo signo es sensible. Es suficiente, pues, para que se verifique la razón de sacramento que sea signo de una realidad sagrada por la que el hombre se santifica, como más arriba se ha dicho (a.2). Luego no se requiere para la verificación de sacramento una cosa sensible.

2. Aún más: los sacramentos pertenecen al reino de Dios y al culto de Dios. Pero no parece que las cosas sensibles formen • parte del culto de Dios, ya que se dice en Jn 4,24: *Dios es espíritu, y los que le adoran, tienen que adorarle en espírituy en verdad;* y San Pablo en Rom 14,17: *El reino de Dios no es comida ni bebida.* Luego no se requieren cosas sensibles para que se dé el sacramento.

3. Y también: dice San Agustín en el libro *De Ub. Arbit.* [10] que *las cosas sensibles son bienes mínimos sin los que el hombre puede vivir rectamente.* Pero los sacramentos son necesarios para la salvación, como veremos luego (q.61 a.l), de tal manera que sin ellos el hombre no puede vivir rectamente. Luego no es necesario que el sacramento sea una cosa sensible.

En cambio dice San Agustín en *Super lo.* [n]: *Se une ¡apalabra al elemento y se hace el sacramento.* Y en este caso se refiere al agua, que es un elemento sensible. Luego se requieren cosas sensibles para realizar un sacramento.

Solución. *Hay que dedr:* La sabiduría divina provee a cada cosa según su propia naturaleza. Por eso dice en Sab 8,1 que *dispone todo suavemente.* Y en Mt 25,15: *Da a cada uno según supropia capacidad.* Ahora bien, es connatural al hombre llegar al conocimiento de las cosas inteligibles a través de las sensibles. Y como el signo es el medio por el que se llega al conocimiento de otra cosa y, por otra parte, las cosas sagradas significadas en los sacramentos son bienes espirituales e inteligibles que santifican al hombre, es lógico que la santificación del sacramento tenga lugar a través de cosas sensibles. El mismo sistema se emplea en la *Sagrada Escritura* cuando se nos describen las cosas espirituales con ejemplos de cosas materiales. Se requieren, pues, para los sacramentos cosas sensibles[g], como lo prueba también Dionisio en I *Caelestis Hierarchiae* [12].

9. L.2 c.29 n.l (BK 70a7). 10. L.2 c.19: ML 32,1268. 11. *Tract.* 80 super 15,3: ML 35,1840. 12. § 3: MG 3,121; Cf. *De eccl. hier.,* c.2 p.3 § 2: MG 3,417.

e. La finalidad mide y penetra las esencias (I q.5 a.4 sol.l; I q.15 a.l); el fin de los seres precede a su génesis (I q.5 a.4).

/ En los a.4-8 el discurso se mueve dentro de tres marcos: 1. Para ofrecernos la salvación Dios se adapta a nuestra condición humana (a.4 c.; a.6 c. arg.3); 2. La Palabra se hace eficaz en el sacramento (a.4 sed c.); 3. Teoría aristotélica del conocimiento a través de las realidades sensibles (a.4 c.) y del binomio «materia-forma» (a.7).

g. El término «cosa» o realidad *(res)* en teología sacramental tiene tres significados: 1. En sentido agustiniano es la gracia concedida por el signo sacramental externo; 2. Elementos sensibles —cosas, gestos y palabras— empleados en la celebración sacramental (a.4 c.); 3. En sentido medieval, y siguiendo a P. Lombardo, *res* viene a ser un elemento sensible —cosas o gestos— determinado por las palabras que se llaman «forma» (a.7).

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** A cada cosa se le pone nombre y se le define principalmente por aquello que le es primario y esencial, y no por lo que le viene de otro. Ahora bien, un efecto sensible —espontáneamente conocido por el hombre— conduce al conocimiento de otra cosa de una manera espontánea, ya que todos nuestros conocimientos empiezan por los sentidos. Mientras que los efectos inteligibles no pueden conducirnos al conocimiento de otra cosa más que en la medida en que son manifestados por otro, o sea, por alguna cosa sensible. Por eso, primaria y principalmente, se llama signos a las cosas que se ofrecen a los sentidos, conforme a lo que dice San Agustín en II *De Doct. Christ.* : *signo es aquello que, además de la imagen que impresiona los sentidos, nos lleva al conocimiento de otra cosa.* En cambio, los efectos inteligibles no tienen valor de signo más que en la medida en que son manifestados por verdaderos signos. Y en este sentido, a ciertas cosas que no son sensibles se les llama también sacramentos, en cuanto que son manifestadas por cosas sensibles, como veremos luego [14].

2. *A la segunda hay que decir.* Las cosas sensibles, en cuanto tales, no pertenecen al culto o al reino de Dios, y sólo pertenecen a él en cuanto que son signos de las cosas espirituales, en las que consiste el reino de Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* San Agustín habla de las cosas sensibles consideradas en su valor material, no en cuanto que son signos de cosas espirituales, que son los bienes supremos.

ARTICULO 5

¿Requieren los sacramentos cosas determinadas?

Infra q.64 a.2 ad 2

Objeciones por las que parece que no se requieren cosas determinadas para los sacramentos.

1. Como ya hemos dicho (a.4), en los sacramentos se requieren cosas sensibles para que ejerzan su función de signos. Ahora bien, no hay inconveniente en que diversas cosas sensibles signifiquen una misma cosa, como acontece en la *Sagrada Escritura* [15], donde Dios es significado metafóricamente, ya por una piedra, ya por un león, ya por el sol, etc. Luego diversas cosas pueden convenir a un mismo sacramento. No se requieren, por tanto, determinadas cosas para los sacramentos.

2. Aún más: es más necesaria la salud del alma que la del cuerpo. Ahora bien, entre los remedios materiales destinados a sanar el cuerpo, cuando uno falta se suple con otro. Luego con mayor razón en los sacramentos, que son remedios espirituales destinados a sanar el alma, se podrá, cuando falta una cosa, suplir con otra.

3. Y también: no está bien que la salvación del hombre se vea restringida por la ley divina, y sobre todo por la ley de Cristo, que vino a salvar a todos. Ahora bien, en el estado de ley natural no se requerían en los sacramentos cosas determinadas, sino que se asumían libremente, como es el caso de Jacob en Gen 28,20, que hace promesa de ofrecer a Dios diezmos y víctimas pacíficas. Luego el hombre no debería ser constreñido, y mucho menos en la nueva ley, al uso de cosas determinadas en los sacramentos.

En cambio dice el Señor en Jn 3,5: *Quien no naciere del agua y del Espíritu Santo no puede entrar en el reino de Dios.*

Solución. *Hay que decir:* En la confección de los sacramentos se pueden considerar dos aspectos: el culto divino y la santificación de los hombres. El primero es propio del hombre en sus relaciones con Dios. El segundo, a la inversa, es propio de Dios en sus relaciones con el hombre. Ahora bien, nadie puede determinar lo que depende de la potestad de otro, sino sólo lo que depende de su propia potestad. Y puesto que la santificación del hombre depende de la potestad de Dios, que es quien santifica, no pertenece al hombre escoger las cosas con que se ha de santificar, sino que esas cosas deben ser determinadas por institución divina. Por eso, en los sacramentos de la nueva ley, por los que el hombre es santificado —según 1 Cor 6,11: *habéis sido lavados, habéis sido santificados*—, es necesario utilizar cosas instituidas por iniciativa divina.

13. C.1: ML 34,35. 14. Q.63 a.l ad 2; a.3 ad 2; q.73 a.6; q.84 a.l ad 3; *Suppl.* q.30 a.3 ad 3; q.42 a.l ad 5. 15. Cf. 2 Re 22,2; Zac 3,9; 1 Cor 10,4; Ap 4,3; 5,5; Is 31,4; 60,19; Mal 4,2.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es cierto que una misma cosa puede estar representada por signos diversos, pero determinar en concreto el signo que se ha de utilizar para significarla pertenece al autor de la significación. Ahora bien, es Dios quien significa en los sacramentos las cosas espirituales mediante cosas sensibles, como lo hace en las *Sagradas Escrituras mediante* expresiones metafóricas. Luego, de la misma manera que el Espíritu Santo determina qué metáforas se han de emplear en ciertos lugares de la *Sagrada Escritura* para significar cosas espirituales, así también deben ser determinadas por institución divina las cosas que deberán emplearse en la significación de este o aquel sacramento.

2. *A. la segunda hay que decir* Las cosas tienen en sí mismas virtudes saludables para el cuerpo y, por eso, si dos de estas cosas tienen la misma virtud, poco importa que se utilice una u otra. Pero, como estas cosas sensibles no se ordenan a la significación por su propia virtud, sino sólo por institución divina, fue necesario que Dios determinase las cosas sensibles que se habían de utilizar en los sacramentos.

3. *A. la tercera hay que decir:* Como dice San Agustín en XIX *Contra Faust.* [16], a diversos tiempos corresponden diversos sacramentos, de la misma manera que en los verbos, para indicar presente, pretérito y futuro, se utilizan diferentes formas verbales. Por eso, de la misma manera que bajo la ley natural los hombres eran movidos a dar culto a Dios por instinto interior y no por una ley externa, así el instinto interior determinaba las cosas sensibles que se habían de emplear en el culto a Dios. Sin embargo, también fue necesario después dar una ley externa, tanto por el oscurecimiento de la ley natural a causa del pecado de los hombres como para expresar de una manera más clara la gracia de Cristo, por la que el género humano se santifica. Por eso fue necesario también determinar las cosas que los hombres debían emplear en los sacramentos. Esto, sin embargo, no coarta el camino de la salvación, porque las cosas necesarias para confeccionar un sacramento o son de uso común, o se pueden adquirir con poca fatiga.

ARTICULO 6

¿Se requieren las palabras en la significación de los sacramentos?

Sent. 4 d.l q.l a.3; di3 q.l a.2 q."6 ad *2; De Verit.* q.27 a.4 ad 10

Objeciones por las que parece que en la significación de los sacramentos no se requieren las palabras.

1. Dice San Agustín en el libro XIX *Contra Faustum*[17]: *¿Qué otra cosa son los sacramentos corporales más que palabras visibles?* Según esto, añadir palabras a las cosas sensibles en los sacramentos sería añadir palabras sobre palabras, lo cual es superfluo. Luego en los sacramentos no se requiere añadir palabras a las cosas sensibles.

2. Aún más: el sacramento es una realidad unitaria. Pero una realidad unitaria no se puede conseguir con realidades pertenecientes a diversos géneros. Y puesto que las cosas sensibles y las palabras provienen de diversos géneros: las cosas sensibles, de la naturaleza; las palabras, de la razón, sigúese que en los sacramentos no se deben añadir a las cosas sensibles las palabras.

3. Y también: los sacramentos de la nueva ley sucedieron a los sacramentos de la ley antigua, porque, como dice San Agustín en XIX *Contra Faustum*[18]: *revocados aquéllos, fueron instituidos éstos.* Pero en los sacramentos de la ley antigua no se requería ninguna fórmula verbal. Luego tampoco se requerirá en los sacramentos de la nueva.

En cambio dice el Apóstol en Ef 5,25-26: *Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella para santificarla, purificándola mediante el lavado del agua y la palabra de vida.* Y San Agustín en *Super lo.* [19]: *Se une la palabra al elemento y se hace el sacramento.*

Solución. *Hay que decirLos* sacramentos, como ya hemos dicho anteriormente (a.2 y 3), se emplean para la santificación de los hombres manteniendo su calidad de signos. Pueden ser considerados bajo tres aspectos, y en cada uno de ellos puede verse que es conveniente que se unan a las cosas sensibles las palabras.

En primer lugar, considerando en ellos la causa santificante, que es el Verbo encarnado: a El se asemeja de alguna manera el sacramento por el hecho de añadir las palabras a las cosas sensibles, pues en el miste-

16. C.16: ML 42,356. 17. *Ib.* 18. C.13: ML 42,355. 19. *Tract.* 80 super 15,3: ML 35,1840.

rio de la Encarnación la palabra de Dios se unió a una carne sensible.

En segundo lugar, considerando en ellos al hombre, a quien santifican, que está compuesto de alma y cuerpo: a él se acomoda el remedio sacramental, ya que, por el elemento sensible, toca el cuerpo; y, por la palabra, penetra, a través de la fe, en el alma. Por eso San Agustín, comentando el pasaje de Jn 15,3: *Vosotros estáis ja limpios por la palabra,* dice: *¿De dónde le viene al agua tan gran virtud que, tocando el cuerpo, limpié el corazón, si no es por la palabra, no porque se pronuncia, sino porque se cree?*[20].

En tercer lugar, considerando en ellos la misma significación sacramental: dice San Agustín en II *De Doct. Christ.*[21] que *el primado de significación entre los hombres lo tienen las palabras,* ya que éstas se pueden combinar de diversas maneras para significar diversos conceptos de la mente, por lo que las palabras son el mejor medio para expresar con precisión nuestras ideas. Por eso, para perfeccionar el significado del sacramento era necesario que la significación de las cosas sensibles fuese determinada por palabras. El agua, de hecho, puede significar tanto ablución por su humedad como refrigerio por su frescor. Pero cuando se dice *jo te bautizo* se da a entender que en el bautismo empleamos el agua para significar una purificación espiritual[h].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** A las cosas visibles utilizadas en los sacramentos se les denomina palabras en sentido metafórico, o sea, en cuanto participan de un cierto poder de significación que principalmente se encuentra en las palabras, como se ha dicho ya (in c.). Por eso, la adición de palabras a las cosas sensibles no se ha de considerar como una superflua repetición de palabras, ya que unas precisan el significado de las otras (in c.).

2. *A. la segunda haj que decir* Aunque las palabras y las otras cosas sensibles pertenezcan a diversos géneros por su diversa naturaleza, coinciden, sin embargo, en la función de signo, si bien esta función se encuentra de manera más perfecta en las palabras que en las otras cosas. Por eso, de las palabras y de las cosas se constituye en cierto modo una sola realidad en los sacramentos, como ocurre con la materia y la forma, en cuanto que las palabras perfeccionan el significado de las cosas, como ya se ha dicho (in c.). Pero bajo el nombre de cosas hay que entender también las acciones sensibles, como la ablución, la unción y similares, ya que en ellas se encuentra la misma función de signo que en las cosas.

3. *A. la tercera hay que decir.* Como dice San Agustín en *Contra Faustum*[22], los sacramentos que significan una realidad presente deben ser distintos de los que significan una realidad futura. Ahora bien, los sacramentos de la antigua ley eran el anuncio del Cristo futuro, y por eso no significaban a Cristo tan expresamente como los sacramentos de la ley nueva, ya que brotan del mismo Cristo y poseen en sí mismos una cierta semejanza con él, como se ha dicho ya (in c.). Sin embargo, también en la antigua ley se empleaban palabras en el culto divino, tanto por parte de los sacerdotes que eran los ministros de aquellos sacramentos, según se dice en Núm 6,23-24: *Así bendeciréis a los hijos de Israel, les diréis: que el Señor te bendiga,* etc., como por parte de los que recibían aquellos sacramentos, como se lee en el Dt 26,3:*yo declaro hoy ante Yavé, mi Dios,* etcétera.

ARTICULO 7

¿Requieren los sacramentos palabras determinadas?

Objeciones por las que parece que los sacramentos no requieren palabras determinadas.

1. Dice el Filósofo[23] que *los vocablos no son idénticos para todos.* Pero la salvación que por los sacramentos se busca, sí es idéntica para todos. Luego en los sacramentos no se requieren unas palabras determinadas.

2. Aún más: acabamos de decir (a.6) que en los sacramentos se requieren las palabras como signo principal. Pero acon-

20. *Ib.* 21. C.3: ML 34,37. 22. L.19 c.16: ML 42,356. 23. ARISTÓTELES, *Períh,* c.l, n.3 (BK 16a5): S. TH., lect.2.

h. Las palabras sacramentales tienen doble interpretación: 1. Como expresiones de la Palabra recibida en la fe (traducción agustiniana en el sed c., y c. arg.l y 2); 2. Como determinantes de las realidades sensibles (teoría hilemórfica en el arg.3).

tece que con palabras diversas se significa la misma cosa. Luego en los sacramentos no se requieren palabras determinadas.

3. Y también: la corrupción de una cosa cambia su especie. Pero hay algunos que al pronunciar corrompen las palabras, sin que por eso dejen de producirse los efectos de los sacramentos, pues de otra manera los ignorantes y los tartamudos que confieren sacramentos frecuentemente lo harían de modo inválido. Luego los sacramentos no requieren palabras determinadas.

En cambio el Señor, en la consagración del sacramento de la Eucaristía, pronunció unas determinadas palabras diciendo: *Esto es mi cuerpo,* Mt 26,26. E igualmente mandó a los discípulos bautizar con una determinada fórmula, cuando dijo: *Idy enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijoy del Espíritu Santo,* Mt 28,19.

Solución. *Hay que decir* Como ya se ha dicho anteriormente (a.6 ad 2), en los sacramentos las palabras son como la forma, y las cosas sensibles como la materia. Ahora bien, en todos los compuestos de materia y forma, el principio de determinación viene de la forma, que es en cierto modo el fin y el término al que tiende la materia. Por eso, para la constitución de una realidad es más necesaria una forma determinada que una materia determinada: si se requiere una materia determinada, es para que sea proporcionada a una forma determinada. Y puesto que en los sacramentos se requieren determinadas cosas sensibles, que en ellos son como la materia, con mayor razón se requiere también en ellos una forma verbal determinada'.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como dice San Agustín en *Super lo.* [24], la palabra tiene efecto en los sacramentos *no porque se pronuncia,* o sea, no por el sonido exterior de la voz, *sino porque se cree,* según el sentido admitido por la fe. Este sentido es el mismo para todos aunque los vocablos difieran en el sonido. Y por eso, siempre que en las palabras de cualquier idioma se exprese este sentido, se realiza el sacramento.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque en todos los idiomas ocurra que diversos vocablos significan una misma cosa, siempre hay uno de esos vocablos que es principal y más comúnmente usado en ese idioma para significar esa cosa. Pues este vocablo es el que debe emplearse en la significación del sacramento. Es lo que ocurre también entre las cosas sensibles: se escoge para la significación del sacramento la que más comúnmente se emplea para el acto que significa el efecto del sacramento. Así, el elemento más comúnmente empleado para la limpieza corporal es el agua. Por eso se emplea el agua en el bautismo.

3. *A la tercera hay que decir.* Quien al pronunciar corrompe las palabras, si lo hace voluntariamente, no manifiesta intención de hacer lo que hace la Iglesia, en cuyo caso no parece que se realice el sacramento. Pero si lo hace por error o defecto de la lengua, cuando la corrupción es tal que destruye completamente el sentido de la frase, no parece que se realice el sacramento. Y esto ocurre principalmente cuando la corrupción afecta a la raíz de las palabras, como si, por ejemplo, alguien en lugar de decir *in nomine Patris,* dijese *in nomine matris.* Pero si la corruptela no destruye totalmente el sentido de la frase, se realiza el sacramento. Esto sucede principalmente cuando la corrupción afecta a las sílabas finales diciendo, por ejemplo, *in nomine patrias et filias.* Porque, aunque estas palabras, incorrectamente pronunciadas, no tienen morfológicamente ningún significado, el uso las admite como buenas, o sea que, aunque cambien el sonido, el sentido permanece.

La diferencia entre la corrupción de la raíz y las sílabas finales tiene su explicación en que entre nosotros la variación de la raíz cambia el sentido, mientras que la variación de las sílabas finales ordinariamente no lo cambia. Entre los griegos, sin embargo, cambia también el sentido con las variaciones de las raíces en las declinaciones de las palabras.

Con todo, es preciso fijarse en la importancia de la corrupción, pues tanto por una parte como por otra, puede ser tan insignificante que no destruya el sentido de las

24. *Tract.* 80 super 15,3: ML 35,1840.

i. El binomio «materia-fbrma» sólo es aplicable a los sacramentos análogamente. Así, en algunas celebraciones sacramentales puede haber adiciones y sustracciones en las palabras o forma que no tolera la teoría hilemórflca (a.8 dif.2).

palabras, o tan relevante que lo destruya. Esto último suele ser cuando la alteración afecta a la raíz del vocablo, y lo otro cuando afecta a las sílabas finales.

ARTICULO 8

¿Se puede añadir algo a las palabras de Informa sacramental?

Sent. 4 d.3 a.2 q.ae2-4

Objeciones por las que parece que no se puede añadir nada a las palabras de la forma sacramental.

1. No son de menor valor las palabras sacramentales que las palabras de la *Sagrada Escritura.* Pero a las palabras de la *Sagrada Escritura* nada se les puede añadir o quitar. Se lee, efectivamente, en el Dt 4,2: *no añadáis ni quitéis nada a lo que os digo;* y en el Ap 22,18-19: *yo advierto a todo el que escuche las palabras pro/éticas de este libro. Si alguno añade algo sobre esto, Dios echará sobre él las plagas que se describen en este libro. Y si alguno quita algo de las palabras de este libro pro/ético, Dios le quitará su parte en el árbol de la vida.* Por tanto, tampoco a las formas de los sacramentos se les puede añadir o quitar nada.

2. Aún más: como ya se ha dicho anteriormente (a.6 ad 2; a.7), en los sacramentos las palabras son como la forma. Pero en las formas, como en los números, según Aristóteles en VIII *Metaphys.*[25], cualquier adición o sustracción hace variar la especie. Luego si se quita o añade algo a la forma sacramental, el sacramento no será el mismo.

3. Y también: la forma del sacramento requiere no sólo un determinado número de palabras, sino también un determinado orden en ellas y la continuidad en la pronunciación. Ahora bien, si la adición o sustracción no destruyen la validez del sacramento, tampoco la destruirán la translocación de las palabras o la pronunciación interrumpida.

En cambio en las formas sacramentales unos dicen cosas que otros omiten. Así, mientras los latinos bautizan con esta forma: *Yo te bautizo en el nombre del Padre, del Hijoy del Espíritu Santo,* los griegos emplean esta otra: *Sea bautizado el siervo de Cristo N. en el nombre del Padre, etc.* A pesar de lo cual, tanto los latinos como los griegos confieren válidamente el sacramento. Luego a las fórmulas sacramentales se les puede añadir o quitar algo.

Solución. *Hay que decir:* Acerca de las variaciones que se pueden verificar en la forma de los sacramentos, se deben tener en cuenta dos cosas. La primera depende de quien pronuncia las palabras, cuya intención, como se dirá después (q.64 a.8), es indispensable para que se realice el sacramento. Por tanto, si con esta adición o sustracción pretendiese realizar un rito no conocido por la Iglesia, no parece que se verifique el sacramento, pues no parece que pretenda hacer lo que hace la Iglesia. La segunda depende de la significación de las palabras. En efecto, puesto que las palabras operan en el sacramento según su propio sentido, como ya se ha dicho (a.7 ad 1), es oportuno considerar si la alteración introducida hace desaparecer el requerido sentido de estas palabras. Porque si desaparece este sentido es evidente que el sacramento no se realiza. Es claro que si se elimina de la forma del sacramento un elemento esencial desaparece el requerido sentido de las palabras y, por tanto, no se realiza el sacramento. Por eso Dídimo en el libro *De Spiritu Sancto*[26] dice: *Si alguien intenta bautizar omitiendo uno de los nombres indicados,* o sea, del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, *bautizará vanamente.* Por el contrario, si se omite de la forma un elemento no esencial, tal omisión no suprime el requerido sentido de las palabras y, consiguientemente, tampoco suprime el sacramento. Así, en la forma de la Eucaristía: *porque esto es mi cuerpo,* la supresión de la palabra *porque* no suprime el requerido sentido de las palabras, y por eso no impide la realización del sacramento, aunque pudiese suceder que el autor de la omisión cometiese un pecado de negligencia o de desprecio.

También en la adición cabe la posibilidad de introducir alguna palabra que corrompa el requerido sentido, como si, por ejemplo, uno dijera: *Yo te bautizo en el nombre del Padre, que es superior, y del Hijo, que es inferior,* que es como bautizaban los arríanos. Por eso, una adición de esta clase destruye la realidad del sacramento. Pero si la adición no destruye el requerido sentido de las palabras, tampoco destruiría el sacramento. Y no importa que la adición tenga lugar al principio, en el medio o al final, como si, por ejemplo, alguien dijese:

25. ARISTÓTELES, 1.7 c.3 n.8 (BK 1043B36): S. TH., 1.8, lect.3. 26. L.2: MG 39,1054.

Yo te bautizo en el nombre de Dios Padre omnipotente y de su Hijo unigénito y del Espíritu Santo consolador. Aquí hay verdadero bautismo. Como también lo habría si se dijese: *Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y que la bienaventurada Virgen te ayude.*

Sin embargo, no habría bautismo en el caso de que se dijera: *Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo y de la bienaventurada Virgen María,* porque se dice en 1 Cor 1,13: *¿Acaso ha sido Pablo crucificado por vosotros o habéis sido bautizados en su nombre?* Esto es cierto si *bautizar en el nombre de la bienaventurada Virgen* se entiende con el mismo sentido que en el nombre de la Trinidad por la que el bautismo es sagrado. Tal sentido, en efecto, sería contrario a la verdadera fe y, consiguientemente, destruiría la realidad del sacramento. En cambio, no se destruiría esta realidad sacramental si al añadir *j en el nombre de la bienaventurada Virgen* no se intenta significar que este nombre produce algo en el bautismo, sino que únicamente se pide que su intercesión sirva al bautizado para conservar la gracia bautismal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No se puede añadir nada a la *Sagrada Escritura* que cambie el sentido, pero tratándose de la explicación del sentido, son muchas las palabras que añaden los exégetas. Sin embargo, no se puede hacer pasar estas palabras añadidas como partes integrantes de la *Sagrada Escritura.* Esto sería una falsificación. Y lo mismo ocurriría si alguien dijese que algo es parte esencial de la forma sacramental sin serlo.

2. *A. la segunda hay que decir:* Las palabras constituyen la forma sacramental en virtud de su significado. Por eso, la adición o sustracción de palabras que no altere el genuino sentido, no destruye la esencia del sacramento.

3. *A la tercera hay que decir:* Si la interrupción de las palabras es tan prolongada que se suspende la intención de quien las pronuncia, desaparece el sentido del sacramento y, consiguientemente, su realidad. Pero ésta no desaparece cuando la interrupción es tan breve que no compromete ni la intención del ministro ni la inteligencia de la frase. Y lo mismo hay que decir de la translocación de las palabras. Si con ella se destruye el sentido de la frase, no se realiza el sacramento, como se hace bien patente en el caso de que una negación se anteponga o se posponga a la frase decisiva. Pero si la translocación no cambia el sentido de la frase, no desaparece la realidad del sacramentoz, porque, como dice el Filósofo[27], *aunque los nombres y los verbos cambien de lugar, significan lo mismo.*

27. ARISTÓTELES, *Perih,* c.10 n.13 (Bic 20bl): S. TH., lect.4.

j. No se habla tanto de la «validez» cuanto de «la verdad» del sacramento. Más claro en q.65 a.10 c.

CUESTIÓN 61

Necesidad de los sacramentos [a]

Abordamos ahora la cuestión de la necesidad de los sacramentos. Pues bien, esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Son necesarios los sacramentos para la salvación del hombre?—*2.* ¿Fueron necesarios en el estado precedente al pecado?—3. ¿Fueron necesarios en el estado posterior al pecado y anterior a Cristo?—4. ¿Fueron necesarios después de la venida de Cristo?

ARTICULO 1

¿Son necesarios los sacramentos para la salvación del hombre?

Sent. 4 d.l q.l a.2 q.ªl; *Cont. Gent.* 3 c.119, c.55-56

Objeciones por las que parece que los sacramentos no son necesarios para la salvación del hombre.

1. Dice el Apóstol en 1 Tim 4,8: *Los ejercicios corporales sirven para poco.* Pero el uso de los sacramentos, como hemos visto ya (q.60 a.6), es un ejercicio corporal, ya que los sacramentos se realizan actuando como signos, cosas sensibles y palabras. Luego los sacramentos no son necesarios para la salvación del hombre.

2. Aún más: según consta en 2 Cor 12,9, al Apóstol se le dijo: *Te basta mi gracia.* Pero ésta no bastaría si los sacramentos fuesen necesarios para la salvación. Luego los sacramentos no son necesarios para la salvación del hombre.

3. Y también: puesta en ejecución la causa suficiente, ninguna cosa más es necesaria para la realización del efecto. Pero la pasión de Cristo es causa suficiente de nuestra salvación, pues dice el Apóstol en Rom 5,10: *Si siendo enemigos, fuimos reconciliados con Diospor la muerte de su Hijo, mucho más, reconciliados ya, seremos salvados en su vida.* Luego los sacramentos no son necesarios para la salvación del hombre.

En cambio escribe San Agustín en XIX *Contra Faustum* [1]: *Los hombres no se pueden unir bajo el nombre de ninguna religión, verdadera o falsa, sin que se unan en la participación de ritos o sacramentos visibles.* Ahora bien, es necesario para salvarse que los hombres se unan bajo el nombre de la única religión verdadera. Luego los sacramentos son necesarios para la salvación del hombre.

Solución. *Hay que decir:* Los sacramentos son necesarios para la salvación del hombre por tres razones: 1. La primera está tomada de la condición del hombre, de cuya naturaleza es propio dirigirse a las cosas espirituales e inteligibles mediante las corporales y sensibles. Y como a la divina providencia corresponde atender a cada cosa según su propia condición, queda claro que es conveniente que la sabiduría divina ofrezca al hombre los auxilios de la salvación a través de signos corporales y sensibles, que se llaman sacramentos. 2. La segunda está tomada del estado del hombre, cuyo afecto, al pecar, quedó sometido a las cosas corporales. Ahora bien, debe aplicarse la medicina donde está la enfermedad. Por tanto, fue conveniente que Dios, mediante signos corporales, procurara al hombre la medicina espiritual. Porque si se le ofrecieran las cosas espirituales desnudas de corporeidad, su ánimo no se interesaría por ellas, por haber quedado tan inclinado a las cosas corporales. 3. La tercera está tomada del predominio que en la actividad humana tienen las cosas de orden material. Sería muy duro para el hombre prescindir totalmente en su actividad de estas cosas materiales. Por eso le fueron propuestas en los sacramentos algunas actividades materiales, para que ejercitándose en ellas provechosamente, evite la superstición, como es el

1. C.2: ML 43,355.

a. No es necesidad absoluta sino relativa: supuesto el camino elegido por Dios, se ven las conveniencias (a.l c.; sol.l y 2).

culto a los demonios, o cualquier otra práctica nociva y pecaminosa *.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir:* Los ejercicios corporales, en cuanto tales, no son de gran utilidad. Pero los ejercicios en el uso de los sacramentos no son puramente corporales, sino también, en cierto modo, espirituales por su significado y eficacia.

2. *A. la segunda hay que decir:* La gracia de Dios es causa suficiente de la salvación humana. Pero Dios da la gracia a los hombres acomodándose a su condición. Y por eso tienen necesidad los hombres de los sacramentos para conseguir la gracia.

3. *A la tercera hay que decir* La pasión de Cristo es causa suficiente de la salvación humana. Pero de esto no se sigue que los sacramentos no sean necesarios para conseguir el mismo fin, ya que ellos obran en virtud de la pasión de Cristo, y ésta se aplica en cierto modo a los hombres por los sacramentos, según afirma el Apóstol en Rom 6,3: *Los que hemos sido bautizados en Cristo Jesús, hemos sido bautizados en su muerte.*

ARTICULO 2

¿Tuvo el hombre necesidad de sacramentos antes del pecado?'

Sent. 2 d.23 q.2 a.l ad 1; 4 d.l q.l a.2 q."2

Objeciones por las que parece que antes del pecado tenía el hombre necesidad de sacramentos.

1. Acabamos de decir (a.l ad 2) que los sacramentos son necesarios para que el hombre consiga la gracia. Pero también en el estado de inocencia el hombre tenía necesidad de la gracia, como se expuso en la *Primera Parte*[2]. Luego también en aquel estado eran necesarios los sacramentos.

2. Aún más: como acabamos de ver (a.l), el hombre tiene necesidad de los sacramentos debido a su misma naturaleza humana. Pero esta naturaleza humana es la misma antes y después del pecado. Luego parece que también antes del pecado tenía el hombre necesidad de sacramentos.

3. Y también: el matrimonio es un sacramento, según se dice en Ef 5,32: *Gran sacramento es éste, pero entendido de Cristo y de la Iglesia.* Pero según el Gen 2,22ss el matrimonio fue instituido antes del pecado. Luego los sacramentos eran necesarios al hombre antes del pecado.

En cambio la medicina sólo la necesita el enfermo, como se dice en Mt 9,12: *No necesitan médico los sanos.* Ahora bien, los sacramentos son unas medicinas espirituales que se usan contra las heridas del pecado. Luego no eran necesarios antes del pecado.

Solución. *Hay que decir:* En el estado de inocencia no eran necesarios los sacramentos. La razón puede tomarse de la rectitud de aquel estado, en el que las cosas superiores dominaban sobre las inferiores sin que dependiesen de ellas en manera alguna. De la misma manera que la mente estaba sometida a Dios, así las potencias inferiores del alma estaban sometidas a la mente, y el cuerpo lo estaba al alma. Hubiera sido contrario a ese orden si el alma se hubiese perfeccionado en la ciencia y en la gracia mediante algo corpóreo, como sucede con los sacramentos. Por eso, en el estado de inocencia el hombre no tenía necesidad de sacramentos, no sólo por lo que tienen de remedio del pecado, sino también por lo que tienen de perfeccionamiento del alma.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El hombre en el estado de inocencia tenía necesidad de la gracia. Pero no tenía necesidad de conseguirla mediante signos sensibles, sino espiritual e invisiblemente.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque la naturaleza humana es la misma antes y después del pecado, no es lo mismo su estado. Porque después del pecado el alma, aun en lo tocante a su función más elevada, necesita recibir alguna cosa de las cosas corporales para su perfeccionamiento, lo cual no necesitaba el hombre en el estado de inocencia.

3. *A. la tercera hay que decir:* El matrimonio fue instituido en el estado de inocencia no como sacramento, sino para cumplir la

2. Q.95 a.4 ad 1; 1-2 q.109 a.2; q.114 a.l.

b. El hombre es social (sed c.), espíritu encarnado, pecador, creador de símbolos (c.). Hay un cierto paralelismo con III q.l a.1-2 sobre la conveniencia de la encarnación.

c. Se refiere a la naturaleza humana en el estado de justicia original, cuando, gracias a los dones preternaturales, el hombre vivía sumiso a Dios y dominaba sus potencias inferiores (sol.2; I q.95 a.2).

función de la naturaleza. Indirectamente, sin embargo, significaba una realidad futura en relación con Cristo y con la Iglesia, al igual que todas las otras cosas que prefiguraban a Cristo.

ARTICULO 3

¿Hubo necesidad de sacramentos después del pecado y antes de Jesucristo?

Sent. 4 d.l q.l a.2 q.ae3-4

Objeciones por las que parece que después del pecado y antes de Cristo no hubo necesidad de sacramentos.

1. Hemos dicho ya (a.l ad 3) que la pasión de Cristo se aplica a los hombres a través de los sacramentos, por lo que la pasión de Cristo se compara con ellos como la causa con el efecto. Pero el efecto no precede a la causa. Luego no debió haber sacramentos antes de la pasión de Cristo.

2. Aún más: los sacramentos, como observa San Agustín en XIX *Contra Faustum*[3], deben ser acomodados al género humano. Pero el estado del género humano no cambió después del pecado hasta la reparación llevada a cabo por Cristo. Luego tampoco los sacramentos debieron ser cambiados instituyendo en la ley de Moisés otros diferentes de los de la ley natural.

3. Y también: cuanto más cerca está una cosa de lo perfecto, tanto más debe asemejarse a ello. Ahora bien, la perfección de la salvación humana fue realizada por Cristo, y los sacramentos de la antigua ley estuvieron más cerca de Cristo que los anteriores a la ley. Luego los sacramentos de la ley antigua debieron de ser más semejantes a los sacramentos de Cristo que los anteriores. Pero parece que sucede lo contrario, porque el sacerdocio de Cristo fue prefigurado *según el orden de Melquisedec, y no según el orden de Aarón,* como se lee en Heb 7,11. No fue conveniente, por tanto, la institución de sacramentos antes de Cristo.

En cambio dice San Agustín en XIX *Contra Faustum*[4] que *los primeros sacramentos, celebrados según la ley, eran precursores del Cristo venidero.* Pero era necesario para la salvación humana que la venida de Cristo fuese anunciada con antelación. Luego era necesario instituir ciertos sacramentos antes de la venida de Cristo.

Solución. *Hay que decir:* Los sacramentos son necesarios para la salvación humana en cuanto que son signos sensibles de realidades invisibles por las que el hombre es santificado. Pero después del pecado nadie puede ser santificado más que por Cristo, *a quien Dios ha propuesto como víctima de propiciación, mediante la fe en su sangre, para manifestación de su justicia, pues él es justo y justifica a todo el que cree en Cristo.* Por eso, era necesario que antes de la venida de Cristo hubiera algunos signos sensibles mediante los cuales el hombre testimoniase su fe en el salvador futuro. Y a estos signos se les llama sacramentos. Y de este modo se prueba que antes de la venida de Cristo fue necesaria la institución de algunos sacramentos[d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* La pasión de Cristo es causa final de los sacramentos de la antigua ley, pues fueron instituidos para ser signos de ella. Pues bien, la causa final no precede en el tiempo, sino sólo en la intención del que obra. Y, por tanto, no hay inconveniente en que antes de la pasión de Cristo hubiera algunos sacramentos.

2. *A. la segunda hay que decir:* El estado del género humano, después del pecado y antes de Cristo, puede ser considerado de dos modos. Primero, bajo el punto de vista de la fe. En este sentido, este estado fue siempre el mismo, ya que los hombres eran justificados por la fe en el Cristo futuro. Segundo, según la intensidad del pecado y el explícito conocimiento de Cristo. Porque con el paso del tiempo fue aumentando el dominio del pecado sobre el hombre, hasta tal punto que, oscurecida su razón por el pecado, ya no le fueron suficientes para vivir rectamente los preceptos de la ley natural, sino que fue necesario determinar estos preceptos con una ley escrita, y proponer con ella algunos sacramentos. También era necesario que con el paso del tiempo se explicitase más el conocimiento de la fe, porque, como dice San Gregorio[5],

3. C.16.17: ML 42,356.357. 4. C.13: ML 42,355. 5. *In Es>.*, 1.2 homil.4: ML 76,980.

d. Los sacramentos son «signos visibles en que los hombres confiesan su fe en el Salvador»; «profesiones de fe, por la que se justifica el hombre» (a.4 c.). Esta idea, fundamental en el tratado de los sacramentos, ha sido ratificada en el Vat. II, SC 59.

con el progreso del tiempo aumentó la fe. Y ésta es la razón de que también en la antigua ley se estableciesen, en relación con la fe en el Cristo futuro, ciertos sacramentos que, con respecto a los anteriores a la ley, se compararan como lo determinado a lo indeterminado, en el sentido de que, con anterioridad a la ley no se habían fijado determinativamente al hombre los sacramentos de que debía servirse, como lo fue con la ley. Y esta determinación fue necesaria tanto por el oscurecimiento de la ley natural como porque hubiese unos signos más claros de la fe.

3. *A la tercera hay que decir:* El sacramento de Melquisedec, anterior a la ley mosaica, se parece más al sacramento de la nueva ley en la materia, ya que, como dice el Gen 14,19, él *ofreció pan j vino,* prefigurando con la oblación del pan y del vino el sacrificio del *Nuevo Testamento.* No obstante, el sacramento de la ley mosaica se parece más a la cosa significada por el sacramento, o sea, la pasión de Cristo, como es evidente en el caso del cordero pascual y otros ritos semejantes. Y ese cambio de signos sacramentales fue establecido así para que, dada la continuidad en el tiempo, no se indujese a pensar en la continuidad del mismo sacramento[e].

ARTICULO 4

¿Fueron necesarios los sacramentos después de Cristo?

Sent. 4 d.l q.l a.2 q.''5; d.2 q.l a.4 q.'l; *Cont. Gent.* 4 c.57

Objeciones por las que parece que después de Cristo no hubo necesidad de sacramentos.

1. Al aparecer la realidad debe cesar la figura. Pero, como se dice en Jn 1,17, *la gracia y la verdad vinieron por Jesucristo.* Luego los sacramentos, que son signos o figuras de la verdad, no tienen razón de ser después de la pasión de Cristo.

2. Aún más: los sacramentos, como ya hemos dicho más arriba (q.60 a.4), se componen de ciertos elementos. Pero el Apóstol dice en Gal 4,3.4 que *cuando éramos niños vivíamos como esclavos bajo los elementos del mundo.* Pero que ahora, *al llegar la plenitud de los tiempos,* ya no somos niños. Luego parece que no debemos servir a Dios bajo los elementos de este mundo valiéndonos de sacramentos corporales.

3. Y también: se dice en Sant 1,17 que *en Dios no se da mudanza ni sombra de alteración.* Pero el hecho de que en el tiempo de la gracia se ofrezcan a los hombres para su santificación unos sacramentos distintos de los anteriores a Cristo parece implicar mutación en la voluntad divina. Luego después de la venida de Cristo no debieron instituirse otros sacramentos.

En cambio dice San Agustín en XIX *Contra Faustum*[6] que los sacramentos de la antigua *\&y fueron abolidos porque fueron cumplidos, y fueron instituidos otros mayores en eficacia, mejores en utilidad, más fáciles en el uso y más reducidos en el número.*

Solución. *Hay que decir:* De la misma manera que los antiguos patriarcas se salvaron por la fe en el Cristo futuro, así nosotros nos salvamos por la fe en el Cristo que nació y padeció. Pues bien, los sacramentos son signos de profesión de fe por la que el hombre es justificado. Pero es necesario indicar con signos diversos el futuro, el pasado y el presente, pues dice San Agustín en XIX *Contra Faustum*[7] que la misma cosa se anuncia de distinta manera para decir que hay que hacerla y para decir que ya está hecha, como se ve por las palabras *padecerá y padeció,* que no expresan lo mismo. Y por eso es indispensable que en la nueva ley haya otros sacramentos que signifiquen las cosas acontecidas en Cristo, distintos de los sacramentos de la antigua ley por los que se significaban las cosas futuras.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Dice Dionisio en V de *Eccl. Hier.*[8] que el estado de la nueva ley es intermedio entre el estado de la ley antigua, cuyas figuras se cumplen en la nueva ley, y el estado de gloria, donde se ha de manifestar toda verdad clara y perfecta. Por eso entonces no habrá sacramentos. Ahora, sin embargo, mientras *conocemos como por un espejo y mediante enigmas,* como se dice en 1 Cor 13,12, tenemos necesidad de signos sensi-

6. C.13: ML 42,355. 7. C.16: ML 42,356. 8. P.l § 2: MG 3,501.

e. El proyecto salvifico de Dios y, consiguientemente, la fe se van desarrollando en la historia, en cuya evolución se inscriben también los sacramentos como profesiones de fe (q.60 a.6 ad 3; q.61 a.3 sol.2 y a.4 c.).

bles para llegar a las cosas espirituales. Y ésta es la función de los sacramentos.

2. *A la segunda hay -que decir:* A los sacramentos de la antigua ley les llama San Pablo *elementos sin fuerza ni valor* (Gal 4,5) porque ni contenían la gracia ni la causaban. Y por eso, a quienes usaban estos sacramentos les dice el Apóstol que servían a Dios *bajo los elementos de este mundo,* porque, en verdad, no eran más que elementos de este mundo. Nuestros sacramentos, sin embargo, contienen y causan la gracia. Y por eso, no se puede decir lo mismo de ellos.

3. *A la tercera hay que decir.* De la misma manera que un padre de familia no demuestra inconstancia de voluntad preceptuando a los suyos cosas diversas según la diversidad de los tiempos —no mandando las mismas cosas en invierno que en verano—, de modo análogo no se prueba que haya mutación en Dios por el hecho de haber instituido unos sacramentos después de la venida de Cristo, y otros en el tiempo de la ley, porque éstos eran oportunos para prefigurar la gracia, y aquéllos lo son para manifestarla presente.

CUESTIÓN 62

El efecto principal de los sacramentos, que es la gracia

Ahora nos corresponde tratar el efecto de los sacramentos (cf. q.60 Intr.). En primer lugar, de su efecto principal, que es la gracia. Y después, del efecto secundario, que es el carácter (q.63).

Lo primero plantea y exige respuesta a seis problemas:

1. ¿Son los sacramentos de la nueva ley causa de la gracia?—2. ¿Añade algo la gracia sacramental a la gracia de las virtudes y dones?—3. ¿Contienen la gracia los sacramentos?—4. ¿Se deriva de la pasión de Cristo la virtud de los sacramentos?—5. ¿Reciben su virtud los sacramentos de la nueva ley de la pasión de Cristo?—6. ¿Causaban la gracia los sacramentos de la antigua ley?

ARTICULO 1

¿Causan la grada los sacramentos?"

Infra a.6; 1-2 q.112 a.l ad 2; *Sent. 4* d.l q.l a.4 q."l; d.18 q.l a.5 q.[a]l ad 1; *De Vertí,* q.27 a.4; *In Gal. 2* lect.4; *Contr. Gent. 4 c.51;QuodL* 12 q.10; *De Eccks. Sacram.*

Objeciones por las que parece que los sacramentos no son causa de la gracia.

1. No hay identidad entre ser signo y ser causa, ya que k función de signo conviene más al efecto. Pero el sacramento es signo de k gracia. Luego no es causa de k gracia.

2. Aún más: ninguna cosa corporal puede actuar sobre una realidad espiritual, puesto que, como dice San Agustín en XII *Super Gen. ad Utt.* \ *el agente es superior al pudente.* Pero el sujeto de la gracia es el alma humana, que es espiritual. Los sacramentos, por tanto, no pueden causar la gracia.

3. Y también: lo que es propio de Dios no debe ser atribuido a una criatura. Pero causar la gracia es propio de Dios, según el Sal 83,12: *El Señor dará la gracia y la gloria.* Luego los sacramentos, que se constituyen de palabras y cosas creadas, no pueden causar la gracia.

En cambio dice San Agustín en *Super lo.* [2] que el agua bautismal *toca el cuerpo y lava el corazón.* Pero el corazón sólo se lava con la gracia. Luego el bautismo causa la gracia, y lo mismo los otros sacramentos de la Iglesia.

Solución. *Hay que decir:* Es necesario afirmar que los sacramentos de la nueva ley causan en cierto modo la gracia. Por los sacramentos de la nueva ley queda el hombre incorporado a Cristo, según lo que dice el Apóstol a propósito del bautismo en Gal 3,27: *Cuantos habéis sido bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo.* Pero el hombre no se hace miembro de Cristo si no es por la gracia.

Algunos [3], sin embargo, afirman que los sacramentos son causa de la gracia no porque la produzcan ellos, sino porque, una vez realizados, Dios produce la gracia en el alma. Y ponen el ejemplo de quien, por el hecho de presentar un denario de plomo, recibe cien libras por ordenación del rey. Y no es porque el denario tenga en sí el valor del dinero recibido, sino que lo recibe por voluntad del rey. Es lo que San Bernardo dice en un Sermón *In Coena Domini*[4]: *De la misma manera que el canónigo es investido por el libro, el abad por el báculo y el obispo por el anillo, asi una gran diversidad de gracias han sido asignadas a los sacramentos.*

1. C.16: ML 34,467. 2. *Tract.* 80 super 15,3: ML 35,1840. 3. Cf. GUILLERM. PARÍS, *Sacram. bapt.,* c.3; RICAR. FISHACRE, *In Sent.* 1.4 dist.l; ROBERTO KILWARDBY, *In Sent.* 1.4 dist.l; SIMÓN ET MEERSSEMAN, *De Sacram. eficiencia,* p.16 y 17. Cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* 1.4 dist.1 a. unic. q.l. 4. ML 183,272.

a. La eficacia de los sacramentos vivida en la tradición fue confesada en el Conc. de Trento (DS 1606-1608). Aquí se explica esta eficacia recurriendo a la teoría de la causa instrumental ya empleada en la q.l9 a.l al hablar sobre la operación de Cristo. La misma explicación más detallada en q.62 a.3 c.4 y 5.

Pero considerándolo bien, esta explicación no va más allá de la formalidad del signo, ya que el denario de plomo no es más que un signo de la ordenación del rey, por la que se da ese dinero al portador de ese signo; de la misma manera que el libro es un signo de la designación del canónigo. Por tanto, según esta explicación, los sacramentos de la nueva ley no serían más que signos de la gracia, mientras que según la autoridad de los Santos Padres es preciso afirmar que los sacramentos de la nueva ley no sólo significan, sino que también causan la gracia.

Y por eso es preciso utilizar otro lenguaje distinguiendo una doble causa agente: principal e instrumental. La principal obra en virtud de su forma, a la cual se asemeja el efecto, como es el caso del fuego, que con su calor calienta. Y de este modo sólo Dios puede causar la gracia, ya que la gracia no es más que una semejanza participada de la naturaleza divina, según las palabras de 2 Pe 1,4: *Nos han sido concedidas las preciosas j sublimes promesas para que por ellas os hiñerais partícipes de la naturaleza divina.* La causa instrumental, en cambio, no obra en virtud de su propia forma, sino en virtud del impulso con que es movida por el agente principal, y por eso el efecto no se asemeja al instrumento, sino al agente principal: una cama, por ejemplo, no tiene semejanza con el hacha que la corta, sino con la idea que está en la mente del artífice. Pues bien, éste es el modo de causar la gracia los sacramentos de la nueva ley: Se administran por disposición divina para causar ellos la gracia. Y por eso dice San Agustín en XIX *Contra Faustum*[5]*: Todas estas cosas* —habla de los sacramentos— *se realizan y pasan, pero la virtud* —o sea, la de Dios—, *que por ella se opera, permanece siempre.* Y esto es a lo que propiamente hablando se llama instrumento, a aquello mediante lo cual uno actúa. Y por eso se dice en Tit 3,5: *Nos salvó por el lavado de la regeneración.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Propiamente hablando no se puede decir que la causa principal es signo de su efecto, ni siquiera del oculto, aunque ella sea sensible y manifiesta. Pero la causa instrumental, si es manifiesta, sí puede decirse que es signo de un efecto oculto, ya que no sólo es causa, sino en cierto modo también efecto por ser movida por la causa principal. En este sentido, los sacramentos de la nueva ley son a la vez causas y signos. Y de ahí viene la conocida expresión *Causan lo que significan.* Por donde se deduce que son sacramentos de modo perfecto, ya que están destinados a lo sagrado no sólo como signos, sino también como causas[b].

2. *A. la segunda hay que decir:* El instrumento tiene una doble función: la primera es instrumental, según la cual actúa no por la propia virtud, sino por la virtud recibida del agente principal. La segunda es propia, y le compete por su propia forma: cortar, por ejemplo, es competencia del hacha en virtud de su propio filo; mientras que hacer una cama le compete como instrumento que es del artífice. Sin embargo, el hacha no lleva a cabo la acción instrumental si no es ejerciendo su propia acción. Porque cortando hace la cama. De modo semejante sucede con los sacramentos corporales, que mediante la propia operación que ejercen sobre el cuerpo que tocan, realizan por virtud divina una operación instrumental sobre el alma. Así, el agua del bautismo, lavando el cuerpo por su propia virtud, purifica el alma como instrumento de la virtud divina, puesto que el alma y el cuerpo constituyen un solo ser. Por eso decía San Agustín[6] que *toca el cuerpo y lava el corazón.*

3. *A la tercera hay que decir:* La objeción se refiere a la causa principal de la gracia, que es Dios, según lo dicho.

ARTICULO 2

¿Añade la gracia sacramental algo a la gracia de las virtudes y los dones?

Infra q.72 a.7 ad 3; *Sent. 2* d.26 a.6 ad 5; 4 d.l a.4 q."5; d.7 q.2 a.l q."3; *De Verít.* q.27 a.5 ad 12

Objeciones por las que parece que la gracia sacramental no añade nada a la gracia de las virtudes y los dones.

5. C.16: ML 42,357. 6. *In loann., Tract.* 80 super 15,3: ML 35,1840.

b. Causa y signo son categorías de distinto predicamento y por ello incompatibles (dif.l). La causa instrumental es signo del efecto que, a través de su acción, produce la causa principal. Así los sacramentos *«causan lo que significan».* Un principio fundamental para conocer la espiritualidad de cada sacramento, que podemos descubrir en su celebración.

1. La gracia de las virtudes y de los dones perfecciona suficientemente al hombre en lo que se refiere a su esencia y en lo que se refiere a sus potencias, como ya se ha dicho en la *Segunda Parte* (1-2, q-110 a.3.4). Luego la gracia sacramental no puede añadir nada sobre la gracia de las virtudes y los dones.

2. Aún más: los defectos del alma provienen de los pecados. Pero la gracia de las virtudes y los dones es suficiente para excluir los pecados, ya que no hay pecado que no se oponga a alguna virtud. Luego la gracia sacramental, ordenada a eliminar los pecados del alma, nada puede añadir a la gracia de las virtudes y los dones.

3. Y también: como se dice en el VIII *Metaphys.*[7], cualquier adición o sustracción en las formas hace variar la especie. Si pues la gracia sacramental añade algo a la gracia de las virtudes y los dones, se sigue que el término *gracia* ha de entenderse en sentido equívoco, en cuyo caso, decir que los sacramentos causan la gracia, no es decir nada en concreto.

En cambio, si la gracia sacramental no añade nada a la gracia de las virtudes y los dones, inútilmente se confieren los sacramentos a quienes tienen ya las virtudes y los dones. Pero en las obras de Dios ninguna cosa es inútil. Luego parece que la gracia sacramental sí que añade algo a la gracia de las virtudes y los dones.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se ha dicho en la *Segunda Parte* (1-2, q.l 10 a.3.4), la gracia, considerada en sí misma, perfecciona la esencia del alma en cuanto le comunica una cierta semejanza con el ser divino. Y lo mismo que de la esencia del alma dimanan sus potencias, así de la gracia fluyen a las potencias del alma ciertas perfecciones, que se llaman virtudes y dones, por las que las mismas potencias son vigorizadas en orden a sus actos. Pues bien, los sacramentos se ordenan a producir unos efectos especiales, necesarios en la vida cristiana: el bautismo, por ejemplo, se ordena a producir una cierta generación espiritual, por la que el hombre muere a los vicios y se hace miembro de Cristo. Y éste, ciertamente, es un efecto especial, distinto de los actos de las potencias del alma. Y lo mismo se diga de los otros sacramentos. Por tanto, como las virtudes y los dones añaden a la gracia en general un perfeccionamiento de las potencias en orden a sus actos, así la gracia sacramental añade a la gracia en general y a las virtudes y los dones un auxilio divino para conseguir la finalidad del sacramento. Y en este sentido, la gracia sacramental añade algo a la gracia de las virtudes y los dones.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* La gracia de las virtudes y de los dones perfecciona suficientemente la esencia y las potencias del alma en lo que se refiere a la actuación ordinaria, pero en lo que se refiere a algunos efectos especiales, requeridos en la vida cristiana, se necesita la gracia sacramental.

2. *A la segunda hay que decir:* Las virtudes y los dones bastan para impedir los vicios y los pecados en el presente y en el futuro en cuanto que evitan que el hombre peque. Pero para los pecados pasados, cuyo acto ya pasó, permaneciendo el reato, se ofrecen al hombre, mediante los sacramentos, remedios especiales.

3. *A. la tercera hay que decir:* La gracia de los sacramentos respecto de la gracia en general, es como la especie respecto del género. Por tanto, como el término *animal* no es equívoco referido al animal y al hombre, tampoco es equívoco el término *gracia* referido a la gracia en general y a la gracia sacramental[c].

ARTICULO 3

¿Contienen la grada los sacramentos de la nueva ley?

Supra 1 q.43 a.6 ad 4; *Sent.* 1 d.15 q.5 a.l q.ªl ad 2; 4 d.l q.l a.4 q."4; *De Verít.* q.27 a.7

Objeciones por las que parece que los sacramentos de la nueva ley no contienen la gracia.

1. El contenido está en el continente. Pero la gracia no está en el sacramento: ni como en su sujeto, ya que el sujeto de la gracia no es el cuerpo, sino el espíritu; ni como en un vaso, ya que, como se dice en

7. ARISTÓTELES, 1.7 c.3 n.8 (Bic 1043b36): S. TH., 1.8, lect.3.

c. La gracia común ha sido estudiada en I-II q.l 10 a.3 y 4. La gracia «sacramental» modaliza esa gracia común para situaciones concretas de los hombres (c. sol.l y 2; q.72 a.7 sol.3).

IV *Physic.*[8], *el vaso es un lugar móvil,* y no es propio del accidente estar en un lugar. Luego los sacramentos de la nueva ley no contienen la gracia.

2. Aún más: los sacramentos se ordenan a que los hombres, a través de ellos, consigan la gracia. Pero la gracia, por ser accidente, no puede pasar de un sujeto a otro. Luego la gracia en los sacramentos no tendría ningún fin.

3. Y también: lo que es espiritual no puede ser contenido por lo que es corporal, aunque se encuentre en ello: el alma, de hecho, no es contenida por el cuerpo, sino que más bien contiene ella al cuerpo. Luego parece que la gracia, que es espiritual, no es contenida en un sacramento corporal.

En cambio dice Hugo de San Víctor[9] que *el sacramento en virtud de su santificación contiene la gracia invisible.*

Solución. *Hay que decir:* Una cosa puede estar en otra de varios modos, y la gracia está en los sacramentos concretamente de dos: uno, como está una cosa en los signos que la representan, porque el sacramento es signo de la gracia; otro, como el efecto está en la causa, porque, como se ha dicho ya (a.l), el sacramento de la nueva ley es causa instrumental de la gracia. Por donde se deduce que la gracia está en el sacramento de la nueva ley no según una semejanza específica: como el efecto está en la causa unívoca; ni tampoco según una forma propia y permanente proporcionada a tal efecto: como están los efectos en las causas no unívocas —de este modo estarían en el sol las cosas engendradas por él—, sino que está según una virtud instrumental que, como diremos después (a.4), es una realidad transitoria e incompleta en su mismo ser.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir:* No se dice que la gracia esté en el sacramento como en su sujeto, ni como en un vaso, entendido éste en el sentido de recipiente, sino entendido como instrumento para hacer algo, o sea, en el sentido que lo toma Ez 9,1, cuando dice: *cada uno tiene en su mano un vaso de destrucción.*

2. *A. la segunda hay que decir:* Aunque el accidente no pasa de un sujeto a otro sujeto, pasa, sin embargo, en cierto modo, de la causa principal a otro sujeto a través de un instrumento: y no porque se encuentre en los dos del mismo modo, sino que en cada uno se encuentra adaptado a su modo de ser.

3. *A la tercera hay que decir:* Un ser espiritual que exista perfectamente en otro (corporal), contiene a éste más que ser contenido por él. Pero la gracia está en el sacramento de modo transeúnte e incompleto. Luego no es erróneo decir que el sacramento contiene la gracia.

ARTICULO 4

¿Hay en los sacramentos una virtud causativa de la gracia?

Infra q.78 a.4; *Sent.* 4 d.l q.l, a.4 q."2; d.8 q.2 a.3; *De Veril,* q.27 a.4 ad 4; *Quodl.* 12 q.l O

Objeciones por las que parece que en los sacramentos no hay ninguna virtud causativa de la gracia.

1. La virtud causativa de la gracia es una virtud espiritual. Pero en un ser corporal no puede residir una virtud espiritual: no puede tenerla como propia, pues la virtud dimana de la esencia de la cosa y, por tanto, no puede ser superior a ella; ni puede tenerla como recibida de otro, pues lo recibido de otro toma el modo de ser del recipiente. Luego en los sacramentos no puede haber una virtud causativa de la gracia.

2. Aún más: todo lo que existe se inscribe en una categoría del ser y en un grado de bien. Pero en las categorías del ser no existe una en la que pueda ser inscrita, como se demuestra discurriendo por cada una de ellas. Ni tampoco puede ser reducida a uno de los grados esa virtud de bien: no a uno de los bienes inferiores, ya que los sacramentos son necesarios para la salvación; ni a uno de los bienes intermedios, como son las potencias del alma, ya que éstas son potencias naturales; ni a uno de los bienes superiores, porque ni es la gracia ni una virtud espiritual. Luego en los sacramentos no hay una virtud causativa de la gracia.

3. Y también: si en los sacramentos existe esa virtud, sólo Dios podría causarla en ellos mediante la creación. Pero resulta incongruente que una creatura tan noble deje de existir súbitamente, una vez realizado el sacramento. Luego en los sacramentos no hay ninguna virtud causativa de la gracia.

4. Todavía más: una misma cosa no puede encontrarse en sujetos diversos. Pero

8. *Ib.*, c.4 n.12 (BK 212al4). 9. *De sacram.*, 1.1 p.9 c.2: ML 176,317.

un sacramento se constituye de cosas diversas, o sea, de palabras y elementos, y un sacramento no puede tener más que una virtud. Luego ninguna virtud existe en los sacramentos.

En cambio, pregunta San Agustín en *Super lo.* [10]: *¿De dónde le viene al agua tan gran poder que toque el cuerpo y purifique el corazón?* Igualmente, San Beda [n] dice que *el Señor por el contacto de su purísima carne confinó a las aguas la virtud regenerativa.*

Solución. *Hay que decir:* Quienes sostienen que los sacramentos no causan la gracia más que por cierta concomitancia [12], afirman que en el sacramento no hay una virtud que produzca el efecto sacramental, sino que hay una virtud divina concomitante a la acción sacramental, que es la que produce el efecto. Pero si mantenemos que el sacramento es causa instrumental de la gracia, es preciso mantener también que en el sacramento hay una virtud instrumental apta para producir el efecto del sacramento. Y esta virtud es proporcionada al instrumento. Por lo cual se la compara a la virtud absoluta y perfecta de una cosa, como se compara un instrumento con el agente principal. Pues bien, el instrumento, como ya se ha dicho (a.l), no actúa si no es impulsado por el agente principal, que actúa por sí mismo. Por eso la virtud del agente principal tiene una existencia permanente y completa, mientras que la virtud instrumental tiene una existencia incompleta y transitoria de uno a otro sujeto, parecida al movimiento, que es un acto imperfecto por pasar del agente al paciente.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** Como dice la objeción, en una cosa corporal no puede haber una virtud espiritual de modo permanente y completo. Pero nada impide que en un cuerpo haya una virtud espiritual instrumental en el sentido de que un cuerpo puede ser movido por una sustancia espiritual para producir un efecto espiritual. Así sucede, por ejemplo, con la voz humana, que es algo sensible, y en ella hay una fuerza espiritual procedente de la inteligencia de quien habla, dirigida a mover la inteligencia del que escucha. Pues, de modo semejante, hay una fuerza espiritual en los sacramentos en cuanto que están ordenados por Dios para producir un efecto espiritual.

2. *A la segunda hay que decir.* Como el movimiento no está clasificado propiamente como un género —por ser un acto imperfecto—, sino que se reduce al género de la acción perfecta —como la alteración se reduce a la cualidad—, así la virtud instrumental, propiamente hablando, no está clasificada como un género, sino que se la reduce al género y a la especie de la virtud perfecta.

3. *A. la teñera hay que decir:* Como la virtud instrumental es recibida en el instrumento en el mismo momento en que éste es movido por la causa principal, así el sacramento recibe la virtud espiritual por la bendición de Cristo y la realización del ministro. Por eso dice San Agustín en un Sermón *De Epiphania* [13]: *No es para maravillarse decir que el agua, o sea, una sustancia corporal, llegue hasta el alma para purificarla. Llega hasta ella e invade todos los rincones de la conciencia. Pues, siendo ella sutil y tenue por naturaleza, se hace más sutil por la bendición de Cristo, y con fino frescor penetra los principios ocultos de la vida y los secretos de la mente.*

4. *A la cuarta hay que decir:* De la misma manera que es la misma virtud del agente principal la que está instrumentalmente en todos los instrumentos utilizados por él para producir un efecto en cuanto que todos están coordinados para producir una sola cosa, así una e idéntica es la virtud sacramental en las palabras y en las cosas en cuanto que ambas concurren a la realización del sacramento.

ARTICULO 5

¿Reciben su virtud los sacramentos de la nueva ley de la pasión de Cristo?

Infra q.64 a.2 ad 2; *Sent.* 4 d.l q.l a.4 q."3

Objeciones por las que parece que los sacramentos de la nueva ley no reciben su virtud de la pasión de Cristo.

1. La virtud de los sacramentos va destinada a causar la gracia en el alma, por la que, espiritualmente hablando, tiene vida. Pero, como dice San Agustín en *Super lo.* [H]: *El Verbo, en cuanto que estaba desde el principio en Dios, vivifica las almas. Pero en cuanto encar-*

10. *Tract.* 80 super 15,3: ML 35,1840. 11. *In Lúe.* 1.1 super 3,21: ML 92,358. 12. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 1.4 dist3 c.5. 13. Cf. MÁXIMO TURINENSE, *Sermones,* serm.12: ML 57,557. 14. *Tract.* 19 super 5,26: ML 35,1552.

nado, vivifica los cuerpos. Y como la pasión de Cristo pertenece al Verbo encarnado, parece que no puede causar la virtud de los sacramentos.

2. Aún más: la virtud de los sacramentos parece que depende de la fe, pues dice San Agustín en *Super lo.* [15] que la palabra de Dios produce el sacramento *no en cuanto pronunciada, sino en cuanto creída.* Pero nuestra fe no sólo se refiere a la pasión de Cristo, sino también a los otros misterios de su humanidad y principalmente de su divinidad. Luego los sacramentos no reciben su virtud especialmente de la pasión de Cristo.

3. Y también: los sacramentos se ordenan a la justificación de los hombres, según lo que se dice en 1 Cor 6,11: *Habéis sido lavados y justificados.* Pero la justificación se atribuye a la resurrección, según se dice en Rom 4,25: *Resucitó para nuestra justificación.* Luego parece que los sacramentos reciben su virtud más de la resurrección que de la pasión.

En cambio, a propósito de lo que se dice en Rom 5,14: *a semejanza de la prevaricación de Adán,* dice la *Glosa*[16]: *Del costado de Cristo muerto brotaron los sacramentos por los que la Iglesia ha sido salvada.* Luego los sacramentos reciben su virtud de la pasión de Cristo.

Solución. *Hay que decir:* El sacramento, como ya se ha dicho (a.l), causa la gracia como instrumento. Ahora bien, hay dos clases de instrumento. Uno, separado como por ej. el bastón. Otro, unido como es el caso de la mano. Por el instrumento unido es movido el instrumento separado, como el bastón es movido por la mano. La causa eficiente principal de la gracia es el mismo Dios, en relación al cual la humanidad de Cristo hace de instrumento unido, y el sacramento, de instrumento separado. Por eso, es necesario que la virtud salvífica promane de la divinidad de Cristo, a través de su humanidad, hasta los sacramentos [d].

Pero la gracia sacramental está ordenada principalmente a dos fines: 1) arrancar los defectos de los pecados pasados, pues aunque el acto pasó, permanece el reato; 2) a perfeccionar el alma en lo que pertenece al culto de Dios según la religión cristiana.

Por lo que ya dijimos más arriba (q.48 a.1.2.6; q.49 a.1.3), está claro que Cristo nos ha librado de nuestros pecados por su pasión no sólo eficaz y meritoriamente, sino también satisfactoriamente. E, igualmente, por su pasión inició el culto de la religión cristiana *ofreciéndose a sí mismo a Dios como oblación y sacrificio,* según se dice en Ef 5,2. Es claro, por tanto, que los sacramentos de la Iglesia reciben su virtud especialmente de la pasión de Cristo, cuya virtud se nos comunica a nosotros cuando los recibimos, en signo de lo cual, del costado de Cristo pendiente en la cruz manó agua y sangre [17]: una, refiriéndose al bautismo; la otra, a la Eucaristía, que son los sacramentos principales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Verbo, en cuanto que estaba desde el principio en Dios, vivifica las almas como agente principal. Su carne, en cambio, y los misterios perpetrados en ella, actúan para la vida del alma en calidad de instrumentos. Mientras que para la vida del cuerpo actúan no sólo como instrumento, sino también con una cierta función ejemplar, como ya se dijo en q.56 a.l ad 3.

2. *A la segunda hay que decir: Cristo habita en nosotros por la fe,* como se dice en Ef 3,17. Por eso, la virtud de Cristo se nos comunica por la fe. Pero la virtud de perdonar los pecados pertenece especialmente a su pasión. Por tanto, a los hombres se les perdonan sus pecados especialmente por la fe en su pasión, según se dice en Rom 3,25: *a quien Dios ha propuesto como instrumento de propiciación por la fe en su propia sangre.* Por consiguiente, la virtud de los sacramentos, destinados a perdonar los pecados, procede principalmente de la fe en la pasión de Cristo.

3. *A la tercera hay que decir:* La justificación se atribuye a la resurrección como término final, que consiste en una vida nueva mediante la gracia. Pero se atribuye a la pasión como punto de partida que mueve a la remisión de los pecados.

15. *Tract.* 80 super 15,3: ML 35,1840. 16. *Glossa ordin.,* 4, 13 B; *Glossa* LOMBARDI: ML 119,1392. 17. Jn 19,34; 5,6. Cf. q.66 a.4 ad 3; q.74 a.7 ad 3.

d. En el dinamismo de la justificación, Dios es causa principal de la gracia, la humanidad de Cristo es causa instrumental unida, y los sacramentos, instrumentos separados (q.19 a.l sol.l; q.64 a.3 c.).

ARTICULO 6

¿Causaban la gracia los sacramentos de la ley antigua?

Infra q.72 a.5 ad 3; 1-2 q.103 a.2; *Seat.* 4 d.l q.l a.5 q.'l; d.18 q.l a.3 q.[a]l ad 1; *Cont. Geni.* 4 57; *De Verít.* q.27 a.3 ad 20; q.28 a.2 ad 12; *De Eccles. Sacram., ad Galat.* c.2 lect.4; Op. V *De Art. Fidei*

Objeciones por las que parece que los sacramentos de la antigua ley causaban la gracia.

1. Como hemos dicho ya (a.5 ad 2), los sacramentos de la nueva ley reciben su eficacia de la fe en la pasión de Cristo. Pero fe en la pasión de Cristo hubo tanto en la antigua como en la nueva ley, pues *nosotros tenemos el mismo espíritu de fe,* como se dice en 2 Cor 2,13. Luego de la misma manera que los sacramentos de la nueva ley confieren la gracia, la confieren también los de la antigua.

2. Aún más: la santificación sólo se produce por la gracia. Pero los hombres se santificaban por los sacramentos de la ley antigua, pues se dice en Lev 8,31: *después que Moisés santificó a Aarón j a sus hijos en sus vestidos...* Luego parece que los sacramentos de la antigua ley conferían la gracia.

3. Y también: dice San Beda en la Homilía *Circumtisionis*[18]: *La árcunásión en tiempo de la ley proporcionaba contra las heridas del pecado original el mismo auxilio de curación que el bautismo proporciona ahora en el tiempo de la gracia.* Pero el bautismo ahora confiere la gracia. Luego la circuncisión confería la gracia. Y lo mismo se diga de los otros sacramentos legales, porque de la misma manera que el bautismo es la puerta de los sacramentos de la nueva ley, así la circuncisión era la puerta de los sacramentos de la antigua. Por eso el Apóstol dice en Gal 5,3: *Yo declaro a quien se circuncida que está obligado a observar la ley.*

En cambio se dice en Gal 4,9: *¿Cómo retornáis a esos elementos sin fuerza ni valor?,* y explica la *Glosa*[19]: *o sea, a la ley, de la que se dice que no tiene fuerza porque no justifica perfectamente.* Luego los sacramentos de la antigua ley no conferían la gracia.

Solución. *Hay que decir* No puede decirse que los sacramentos de la antigua ley conferían la gracia por sí mismos, o sea, por su propia virtud, ya que, de ser así, no hubiese sido necesaria la pasión de Cristo, según lo que se dice en Gal 2,21: *Si la justicia viene de la ley, Cristo murió en vano.*

Pero es que ni siquiera se puede decir que recibiesen la virtud de conferir la gracia santificante de la pasión de Cristo. Como hemos visto (a.5), la virtud de la pasión de Cristo se nos comunica por la fe y los sacramentos. Sin embargo, de modo distinto en cada caso. Porque la unión por la fe se realiza por un acto del alma. Mientras que la unión por los sacramentos se realiza utilizando cosas materiales'. Es cierto que nada impide que una cosa posterior en el tiempo ejerza una moción antes de existir realmente, con tal que esté presente en el conocimiento: el fin, por ejemplo, aunque se consigue después, mueve ya al agente por su conocimiento y su deseo. Pero lo que todavía no existe en la realidad no puede mover utilizando cosas materiales. Y, por eso, cronológicamente la causa eficiente no puede ser, como la causa final, posterior al efecto. Es claro, por tanto, que de la pasión de Cristo, la cual es causa de la justificación humana, puede promanar la virtud justificativa a los sacramentos de la nueva ley, pero no a los sacramentos de la ley antigua.

Sin embargo, también los antiguos padres eran justificados, como nosotros, por la fe en la pasión de Cristo, pues los sacramentos de la antigua ley eran profesiones de fe, en la medida en que esos sacramentos significaban la pasión de Cristo y sus efectos. Queda claro, por tanto, que los sacramentos de la antigua ley no contenían en sí mismos una virtud que confiriese la gracia justificante, sino que sólo significaban la fe por la que se justificaban.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Los antiguos padres tenían fe en la pasión futura de Cristo, la cual podía justificarlos por la prefiguración que de ella tenían en su mente. Nosotros, en cambio, tenemos fe en la pasión de Cristo ya realizada, la cual puede justificar también a través de los sacramentos, como se ha dicho (en c.).

18. *Homiliae,* 1.2 hom.10: ML 94,54.

19. *Glossa* LOMBARDI: ML 192,141; *Glossa ordin.,* 4, 85 A.

e. Tanto aquí como en el a.5 c. y sol.2, para justificar la eficacia de los sacramentos de la nueva ley, se busca fundamento en el acontecimiento de Cristo: novedad en la gracia (I-II q.106 a.l) y novedad en el culto (I-II q.l03 a.3).

2. *A la segunda hay que decir.* Aquella santificación era figurativa, ya que consistía en la aplicación al culto divino según el rito de la antigua ley, el cual estaba ordenado en su totalidad a prefigurar la pasión de Cristo.

3. *A la tercera hay que decir:* Sobre la circuncisión hubo muchas opiniones. Algunos [20] dijeron que no conferia la gracia, sino que sólo quitaba el pecado. Pero esto es imposible, porque el hombre no se libra del pecado más que por la gracia, como se dice en Rom 3,24: *vosotros habéis sido justificados gratuitamente por su grada.*

Por eso otros dijeron[21] que la circuncisión confería la gracia en el sentido de que removía la culpa, aunque sin producir los efectos positivos. Pero también esta interpretación es falsa, porque la circuncisión daba a los niños la facultad de entrar en la gloria, que es el supremo efecto positivo de la gracia. Y, además, según el orden de la causa final, los efectos positivos son naturalmente anteriores a los privativos, aunque según el orden de la causa material ocurre al revés, pues la forma no excluye la privación más que informando al sujeto.

Este es el motivo de que otros z digan que la circuncisión confería la gracia con algún efecto positivo también, como es el hacer al hombre digno de la vida eterna, pero sin poder reprimir el impulso de la concupiscencia al pecado. Y así llegué a opinar yo también . Pero, bien considerada la cosa, también se ve que esto es falso, porque la más mínima gracia es capaz de resistir a cualquier concupiscencia y merecer la vida eterna.

Por todo lo cual, parece más exacto afirmar que la circuncisión era sólo un signo de la fe que justificaba. Por eso el Apóstol dice en Rom 4,11 que *Abrahán recibió la circuncisión como signo de la Justina otorgada por la fe.* Así pues, la circuncisión confería la gracia por ser signo de la pasión futura de Cristo, como se dirá más adelante (q.70 a.4).

20. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacram.,* 1.2 p.6 c.3: ML 176,48; *Glossa ordin* super Rom 4,11 (6, 11 B); *Glossa* LOMBARDI super Rom 4,11: ML 191,1372; PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 1.4 dist.l c.9 (QR 2,750); P. PICTAV. *Sent.* 1.4 dist.1 c.2: ML 211,1141. 21. GUILLERMO ALTISIODORENSE, *Summa áurea,* p.4 tr. *De sacram. vet. leg.* c. *quid sit cincumcitio.* 22. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.,* p.4 q.7 m.7 a.5 § 2; SAN BUENAVENTURA, *In Sent.* 1.4 dist.1 p.2 a.2 q.3. 23. *In Sent.* 1.4 dist.1 q.2 a.4, q."3.

CUESTIÓN 63

El segundo efecto de los sacramentos, que es el carácter

Nos corresponde estudiar ahora el segundo efecto de los sacramentos, que es el carácter (cf. q.62 Intr.). Esta cuestión plantea y exige respuesta a seis problemas:

1. ¿Producen los sacramentos algún carácter en el alma?—2. ¿En qué consiste este carácter?—3. ¿De quién es este carácter?—4. ¿Dónde reside el carácter?—5. La indelebilidad del carácter.—6. ¿Imprimen carácter todos los sacramentos?

ARTICULO 1

¿Imprimen los sacramentos carácter en el alma?

Sent. 4 d.4 q.l a.l; a.4 q."l ad 1; Op. V *De Art. Fidei*

Objeciones por las que parece que el sacramento no imprime ningún carácter en el alma.

1. El carácter es un signo distintivo. Ahora bien, los miembros de Cristo se distinguen de los demás hombres por la predestinación eterna, que nada pone en el predestinado, sino solamente en Dios que predestina, como ya se dijo en la *Primera Parte* (q.23 a.l), pues se dice en 2 Tim 2,19: *El sólido fundamento puesto por Dios se mantiene firme marcado por este sello: el Señor conoce a los sujos.* Luego los sacramentos no imprimen carácter en el alma.

2. Aún más: el carácter es un signo distintivo. Pero San Agustín en el libro II *De Doct. Christ.*[1] define el signo como *aquello que, además de impresionar los sentidos con su imagen, nos conduce al conocimiento de otra cosa.* Ahora bien, nada hay en el alma que pueda impresionar los sentidos con su imagen. Luego parece que ningún carácter imprimen los sacramentos en el alma.

3. Y también: los fieles se distinguen de los infieles por los sacramentos de la nueva ley y por los de la antigua. Pero los sacramentos de la antigua ley no imprimían en el alma ningún carácter, y por eso los llama el Apóstol, en Hebr 9,10, *justicias de la carne.* Luego tampoco los sacramentos de la nueva ley lo imprimen.

En cambio dice el Apóstol en 2 Cor 1,21-22: *Es Dios el que nos ungióy nos marcó con su sello y depositó las arras del Espíritu en nuestros corazones.* Pero el carácter viene a ser un cierto sello. Luego parece que Dios por los sacramentos nos imprime su carácter".

Solución. *Hay que decir:* Como hemos dicho ya (q.62 a.5), los sacramentos de la nueva ley se ordenan a dos fines: al remedio del pecado y a perfeccionar el alma en lo que pertenece al culto de Dios según la religión cristiana [b]. Ahora bien, cuando una persona es deputada para un cargo, se acostumbra a ponerle un distintivo: los soldados alistados antiguamente en el ejército eran marcados con unos caracteres corporales, puesto que estaban destinados a un ejercicio corporal. Pues, de forma semejante, los sacramentos, que destinan a los hombres al servicio espiritual del culto de Dios, deben marcar a los fieles con un cierto carácter espiritual. Por eso dice San Agustín en el II *Contra Parmenianum*[2]*: Si un cobarde desertor aborreciese el carácter militar grabado en su cuerpo, y corriese a la clemencia del emperador, y, dirigida la súplica y obtenido el perdón, ya hubiese comenzado a pelear, ¿acaso, una vez vuelto y corregido, se le vuelve a grabar aquel carácter, o más bien se le reconoce el que tenia? ¿O es que acaso los sacramentos cristianos imprimen su carácter con menos fuerza que el carácter corporal?*

1. C.1:ML 34,35. 2. C.13: ML 43,71.

a. El texto de San Pablo no es muy preciso. El argumento más válido para la existencia del carácter es que la Iglesia, animada por el Espíritu, nunca admitió la reiteración de algunos sacramentos.

b. Santificación y culto son dos dimensiones esenciales en los sacramentos (q.60 a.5 c.; q.62 a.5 c.; q.65 a.l c.).

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Los fieles de Cristo son deputados al premio de la gloria futura por el sello de la predestinación divina. Pero para las funciones de la Iglesia peregrina son deputados por un sello espiritual impreso en el alma que se llama carácter.

2. *A- la segunda hay que decir:* El carácter impreso en el alma tiene rango de signo por haber sido impreso por un sacramento sensible: se sabe que un hombre está marcado por el carácter bautismal porque ha sido bautizado con el agua sensible. No obstante, también se puede llamar carácter o sello, en sentido metafórico, todo lo que se asemeja o distingue a uno de otro, aunque no sea sensible, como es el caso de Cristo que, al decir del Apóstol en Heb 1,3, es *figura o carácter de la sustancia del Padre.*

3. *A. la tercera hay que decir:* Como se ha dicho más arriba (q.62 a.6), los sacramentos de la antigua ley no tenían en sí mismos la virtud de producir un efecto espiritual y, por lo mismo, tampoco exigían un carácter espiritual, sino que era suficiente la circuncisión corporal, que el Apóstol llama *sello* (Rom 4,1).

ARTICULO 2

¿Es el carácter una potestad espiritual?[c]

Seni. 4 d.4 q.l a.l

Objeciones por las que parece que el carácter no es una potestad espiritual.

1. *Carácter* es lo mismo que *figura.* Por eso en Heb 1,3, donde el latín dice *«figura» de la sustancia del Padre,* el griego dice *carácter.* Pero la figura es la cuarta dentro de la categoría *cualidad,* por lo que difiere de la potestad, que es la segunda. Luego el carácter no es una potencia espiritual.

2. Aún más: dice Dionisio en el II *De Eccles. Hier.*[3]: *La divina beatitud recibe al bautizando a la participación de sí misma y le comunica esta participación por su propia luz que es como un signo,* por lo que parece que el carácter es como una especie de luz. Pero la luz pertenece a la tercera especie dentro de la categoría *cualidad.* Luego el carácter no es una potencia, puesto que ésta pertenece a la segunda.

3. Y también: hay algunos[4] que definen el carácter de la siguiente manera: *el carácter es un signo sagrado de la comunión en la fe y de la sagrada ordenación, conferido por la sagrada jerarquía.* Ahora bien, el signo pertenece a la categoría de relación, y no a la de potencia. Luego el carácter no es una potestad espiritual.

4. La potencia, como se dice en V *Metaphys.*[5], tiene categoría de causa y de principio. Pero el signo, que forma parte de la definición del carácter (arg.3), tiene más bien categoría de efecto. Luego el carácter no es una potestad espiritual.

En cambio dice el Filósofo en II *Ethic.*[6]: *Hay tres cosas en el alma: potencia, hábito y pasión.* Pero el carácter no es pasión, porque la pasión es transitoria, mientras que el carácter es indeleble, como se dirá después (a.5). Y tampoco es hábito, porque ningún hábito es indeterminado para el bien o para el mal, mientras que el carácter sí lo es, ya que unos usan bien de él y otros mal, cosa que no ocurre con los hábitos: nadie hace mal uso del hábito de la virtud, y nadie hace buen uso del hábito del vicio. Luego solamente resta que el carácter sea una potencia.

Solución. *Hay que decir:* Como se ha dicho ya (a.l), los sacramentos de la nueva ley imprimen carácter porque deputan al culto de Dios según el culto de la religión cristiana. Por eso Dionisio en II *De Eccl. Hier.*[7], después de decir que *Dios comunica al bautizando una participación de sí mismo a través de un cierto signo,* añade *haciéndole divino y transmisor de lo divino.* Ahora bien, el culto divino consiste en recibir cosas divinas o en transmitirlas a otro, para lo cual se requiere una cierta potencia, porque para transmitir algo a otros se requiere una potencia activa, y para recibirlo se requiere una potencia pasiva. El carácter, por tanto, implica una

3. P.3 § 4: MG 3,400. 4. Esta definición se la atribuyen a Dionisio: ALEJ. HALENS. *Summa Theol.,* p.4 q.19 m.l a.l (4, 86vb), y SAN BUENAVENTURA, *In Sent.* 1.4 dist.4 p.4 a. unic. q.l. Cf. DIONISIO AREOPAGITA, *De ecclesiast. hier.,* c.2 p.3 § 4: MG 3,400. 5. ARISTÓTELES, 1.4 c.12 n.l (BK 1019al5): S. TH., 1.5, lect.14. 6. C.5 n.2 (BK 1105b20): S. TH., lect.5. 7. P.3 § 4: MG 3,400.

c. Filosóficamente el carácter pertenece al predicamento de cualidad potencia. En el «en cambio» y en las sol. quedan excluidas otras opiniones, y se puntualiza: el carácter es un poder «espiritual», «instrumental», «para el culto divino».

potencia espiritual orientada a las cosas del culto divino.

Se ha de tener en cuenta, sin embargo, que esta potencia espiritual es instrumental, como la virtud que se encuentra en los sacramentos, conforme a lo dicho (q.62 a.4). Porque tener el carácter sacramental es propio de los ministros de Dios y, según el Filósofo en I *Polit.*[8], el ministro tiene función de instrumento. Y por eso, como la virtud que reside en los sacramentos no está clasificada en un género por sí misma, sino que se reduce a ese género, ya que es una entidad transitoria e incompleta, así tampoco el carácter está clasificado propiamente en un determinado género o especie, sino que se reduce a la segunda especie de la categoría de cualidad.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** La figura es una delimitación de la categoría «cuantidad», por lo que, propiamente hablando, solamente se encuentra en las cosas corpóreas, y se atribuye a las espirituales sólo en sentido metafórico. Ahora bien, a una cosa se la clasifica dentro de un género o una especie por lo que le compete en sentido propio. El carácter, por tanto, no debe ser clasificado en la cuarta especie de la categoría «cualidad», aunque algunos lo dijeran.

2. *A la segunda hay que decir:* A la tercera especie de categoría «cualidad» pertenecen solamente las pasiones sensibles y las cualidades sensibles. Pero el carácter no es una luz sensible. Y, por eso, no se clasifica en la tercera especie de la cualidad, como algunos dijeron[9].

3. *A. la tercera hay que decir:* La relación que va implícita en el nombre de signo debe tener un fundamento. Pero la relación de este signo que se llama carácter no puede tener por fundamento la esencia del alma, porque así correspondería naturalmente a todas las almas. Luego debe haber algo en el alma sobre lo cual se funde esta relación. Este algo es precisamente la esencia del carácter. No deberá ser clasificado, por tanto, como perteneciente a la categoría de relación.

4. *A. la cuarta hay que decir:* El carácter tiene categoría de signo si se le compara al sacramento sensible que lo imprime. Pero, considerado en sí mismo, tiene categoría de principio, como ya se ha dicho (c.).

ARTICULO 3

¿Es el carácter sacramental el carácter de Cristo?

Sent. 4 d.4 q.l a.2; a.3 q."5; a.4 q."4

Objeciones por las que parece que el carácter sacramental no es el carácter de Cristo.

1. Se dice en Ef 4,30: *No entristezcáis al Espíritu Santo de Dios con el que fuisteis sellados.* Pero la sigilación está comprendida en la noción de carácter. Luego el carácter sacramental debe atribuirse más al Espíritu Santo que a Cristo.

2. Aún más: el carácter tiene categoría de signo, signo de la gracia que confiere el sacramento. Pero la gracia en el alma es infundida por toda la eternidad, como se dice en el Sal 83,12: *El Señor dará la gracia y la gloria.* Luego no parece que deba atribuirse el carácter sacramental de modo especial a Cristo.

3. Y también: si alguno recibe un carácter es para distinguirse de otros. Pero el distintivo entre los santos y los otros es la caridad, ya que según San Agustín en XV *De Trin.*[10] *ella sola distingue a los hijos del Reino de los hijos de la perdición,* por lo que en el Ap 13,16-17 dice de estos últimos que llevan *el carácter de la bestia.* Pero la caridad no se atribuye a Cristo, sino más bien al Espíritu Santo, conforme a lo que se dice en Rom 5,5: *LM caridad de Dios se ha derramado en nuestros corazones a través del Espíritu Santo que se nos ha dado,* o se atribuye al Padre según lo afirmado en 2 Cor 13,13: *LM grada de nuestro Señor Jesucristo y la caridad de Dios...* Luego parece que el carácter sacramental no debe atribuirse a Cristo.

En cambio algunos[11] definen el carácter de la siguiente manera: *El carácter es una señal distintiva grabada en el alma racional donde el carácter eterno imprime la eternidad creada a imagen de la Trinidad creante y recreante, y que distingue a los no marcados en el comportamiento de la fe.* Pero el carácter eterno es el mismo Cristo, según lo dicho en Heb 1,3: *el cual, siendo resplandor de su gloria y figura,* o sea, carácter, *de su sustancia, etc.* Luego parece que

8. C.2 n.4 (BK 1253b30): S. TH., lect.2. 9. GUILLERM. ALTISSIOD., *Summa áurea,* p.4, tr. *De baptísmo Christi.* 10. C.18: ML 42,1982. 11. Cf. ALBERT. MAGN., *In Sent.* 1.4, dist.6 a.4 (BO 29,123); SAN BUENAV., *In Sent.* 1.4 d.6 p.l a. unic., q.l.

el carácter ha de ser atribuido propiamente a Cristo.

Solución. *Hay que decir:* Como consta por lo dicho (a.l), el carácter es propiamente hablando un sello por el que una cosa es determinada al cumplimiento de un fin. Así, por ej., las monedas van selladas con un carácter porque están destinadas al comercio, y los soldados son sellados con otro, para indicar su destino a la milicia. Pues bien, los fieles están destinados a dos cosas. La primera y principal es la fruición de la gloria, y para este fin son marcados con el sello de la gracia, conforme a lo que se dice en Ez 9,4: *Pon el signo de la «tau» en la frente de los varones que gimen y se duelen;* y en el Ap 7,3: *No hagáis daño a la tierra ni al mar ni a los árboles hasta que hayamos sellado a los siervos de nuestro Dios en la frente.* La segunda cosa a que un fiel está destinado es a recibir para él o a comunicar a los demás las cosas concernientes al culto de Dios. Y es para esto para lo que propiamente hablando deputa el carácter sacramental. Pero todo el culto de la religión cristiana deriva del sacerdocio de Cristo. Es claro, por tanto, que el carácter sacramental es específicamente carácter de Cristo, a cuyo sacerdocio están configurados los fieles por estos caracteres sacramentales, los cuales no son más que participaciones del sacerdocio de Cristo, del mismo Cristo derivadas [d].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la** primera hay que decir:* El Apóstol habla aquí del sello que destina a la gloria y que consiste en la gracia. Esta es atribuida al Espíritu Santo, porque todo lo que Dios nos concede gratuitamente y que ciertamente es una gracia, procede de su amor, y el Espíritu Santo es amor. Por eso se dice en 1 Cor 12,4: *Hay diferencia de gracias, pero uno sólo es el Espíritu.*

2. *A la segunda hay que decir:* El carácter sacramental es realidad con relación al rito externo, y es sacramento con relación al efecto último. Por eso se puede hablar del carácter en dos sentidos. Primero, en su acepción de sacramento, en cuyo caso es signo de la gracia invisible, conferida en el rito externo. Segundo, en su acepción específica de carácter, en cuyo caso es un sello que configura con un jefe, en el cual reside la autoridad de aquello para lo cual uno es deputado, como es el caso del soldado, destinado al combate, y que es marcado con el sello del jefe por el que en cierto modo se configura con él'.

3. *A la tercera hay que decir:* El carácter distingue a unos de otros por el fin a que es destinado todo aquel que recibe el carácter, como hemos visto ya (a.l) hablando del carácter militar, por el que, en la lucha, se distingue el soldado del rey del soldado enemigo. Pues, de modo semejante, el carácter de los fieles es el que distingue a los fieles de Cristo de los siervos del diablo, ya sea en orden a la vida eterna o en orden al culto de la Iglesia militante. Lo primero se consigue por la caridad y la gracia, como dice la objeción, y lo segundo, por el carácter sacramental. Por donde el *carácter de la bestia* correspondiente a los reprobos puede entenderse como una malicia obstinada por la que algunos están destinados a la pena eterna, o como profesión de un culto ilícito.

ARTICULO 4

¿Reside el carácter en las potencias del alma como en su sujeto?

Sent. 4 d.4 q.l a.3 q.ªl

Objeciones por las que parece que el carácter no tiene por sujeto las potencias del alma.

1. El carácter es una disposición para la gracia. Pero la gracia reside en la esencia del alma, como se dijo en la *Segunda Parte* (2-2 q.l 10 a.4). Luego parece que el carácter reside en la esencia del alma, y no en las potencias.

2. Aún más: las potencias del alma no son sujetos más que de hábitos y de disposiciones. Pero el carácter, como se ha dicho

d. El carácter sacramental es una participación del sacerdocio de Cristo. Dado que todos los bautizados han recibido el carácter, se puede hablar de un sacerdocio común o de una comunidad cristiana toda ella sacerdotal (VAT. II: LG 10). Es un punto a mantener cuando se hable sobre los efectos del bautismo (q.69 a.5).

e. Siguiendo a San Agustín, se distingue un triple nivel en la eficacia sacramental: lo que solamente significa y está orientado hacia la realidad santificadora *(sacramentum tantum),* como por ejemplo la ablución con las palabras sacramentales en el bautismo; lo que ya es realidad pero también signo que postula una realidad última *(res et sacramentum),* por ejemplo el carácter sacramental; y la gracia *(res tantum),* que ya no es signo, sino la misma realidad que santifica.

más arriba (a.2), no es ni hábito ni disposición, sino más bien potencia, de la que solamente es sujeto la esencia del alma. Luego parece que el carácter no reside en la potencia del alma como en su propio sujeto, sino más bien en su esencia.

3. Y también: las potencias del alma racional se dividen en cognoscitivas y apetitivas. Pero no se puede limitar el carácter a las potencias cognoscitivas ni tampoco a las apetitivas, ya que no está destinado ni sólo a conocer ni sólo a querer. Ni tampoco puede residir simultáneamente en las dos, porque un mismo accidente no puede residir en sujetos diversos. Luego parece que el carácter no reside en la potencia del alma como en su propio sujeto, sino más bien en su esencia.

En cambio se ha dicho, en una anterior definición del carácter (a.3 s.c.), que se imprime en el alma racional *como una imagen.* Pero la imagen de la Trinidad en el alma se hace a través de las potencias. Luego el carácter reside en las potencias del alma.

Solución. *Haj que decir:* Como ya se ha dicho (a.3), el carácter es un sello con el que el alma es marcada para recibir para sí o comunicar a los demás cosas pertenecientes al culto. Pero el culto divino consiste en determinados actos, y las potencias del alma se ordenan a los actos, como la esencia se ordena a la existencia. Y, por eso, el carácter no reside como en su propio sujeto en la esencia del alma, sino en su potencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Para determinar el sujeto de un accidente se ha de tener en cuenta aquello a lo que próximamente dispone ese accidente, y no a lo que dispone de una manera remota e indirecta. Ahora bien, el carácter dispone al alma de una manera directa e /inmediata a los actos del culto divino; y como estos actos no se ejercen debidamente sin el auxilio de la gracia —porque, como se dice en Jn 4,24: *Los adoradores de Dios deben adorarle en espíritu y en verdad*—, es lógico que la generosidad divina conceda a quienes reciben el carácter la gracia para cumplir dignamente con aquellas cosas para las que ha sido deputado. Y por eso el sujeto en que reside el carácter ha de buscarse más en los actos pertenecientes al culto divino que en los actos concernientes a la gracia.

2. *A la segunda hay que decir:* La esencia del alma es el sujeto de la potencia natural, derivada de los principios de la esencia. Pero el carácter no es una potencia natural, sino que es una potencia espiritual proveniente de fuera. Por eso, como la esencia del alma, fuente de la vida natural del hombre, es perfeccionada por la gracia —vida espiritual del alma—, así la potencia espiritual del alma es perfeccionada por esta potencia espiritual que es el carácter. Los hábitos y las disposiciones, en efecto, residen en las potencias del alma porque los actos a que se ordenan tienen a esas potencias por principio. Y, por la misma razón, todo lo que está ordenado al acto ha de atribuirse a las potencias.

3. *A. la tercera hay que decir.* Como se acaba de decir (in c.), el carácter está ordenado al culto divino, que es una testimonianza de la fe manifestada a través de signos externos. Por eso se colige que el carácter debe residir en la potencia cognoscitiva del alma, que es donde reside la fe.

ARTICULO 5

¿Es indeleble el carácter impreso en el alma?

Infra q.66 a.9; q.82 a.8; *Sent.* 4 d.4 q.1 a.3 q.''4; *In Rom.* c.7 lect.1

Objeciones por las que parece que el carácter no está en el alma de modo indeleble.

1. Cuanto más perfecto es un accidente, más firme está en su sujeto de inhesión. Pero la gracia, que es más perfecta que el carácter —ya que el carácter está ordenado a la gracia como a su fin superior—, se pierde por el pecado. Luego mucho más el carácter.

2. Aún más: el carácter, como acabamos de decir (a.4), es una deputación para el culto divino. Pero algunos pasan del culto divino al culto contrario con la apostasía de la fe. Luego éstos deben perder el carácter sacramental.

3. Y también: si el fin desaparece, debe desaparecer también todo lo que está ordenado a él, ya que serían cosas sin finalidad: después de la resurrección final, por ejemplo, ya no habrá matrimonio porque no habrá generación, que es el fin del matrimonio. Ahora bien, el culto exterior a que se ordena el carácter no existirá ya en la Patria, donde nada se realizará en figura, sino todo en su desnuda realidad. Luego el carácter

sacramental no permanece siempre en el alma. Y, por tanto, no es indeleble.

En cambio dice San Agustín en II *Contra Parmenianum*[12]: *Los sacramentos cristianos no imprimen su carácter con menos fuerza que el carácter corporal de la milicia.* Pero el carácter militar no se reimprime, sino que se *reconoce el que tenía* aquel que mereció el perdón del emperador, después de su culpa. Luego tampoco el carácter sacramental puede ser borrado.

Solución. *Hay que decir:* Como se acaba de decir (a.3), el carácter sacramental es una participación del sacerdocio de Cristo en sus fieles, de tal manera que como Cristo tiene la plena potestad del sacerdocio espiritual, así sus fieles se configuran en él en la participación de una potestad espiritual referida a los sacramentos y al culto divino. Por eso, Cristo no tiene carácter sacerdotal, sino que la potestad de su sacerdocio se compara con el carácter como lo que es pleno y perfecto con una participación. Ahora bien, el sacerdocio de Cristo es eterno, según las palabras del Sal 109,4: *Tú eres sacerdote eterno según el orden de Melquisedec.* Y de aquí viene que toda consagración, realizada en virtud del sacerdocio de Cristo, mientras dura la cosa consagrada, es permanente. Y esto acontece incluso en las cosas inanimadas: la consagración, por ej., de una iglesia o de un altar dura mientras no sean destruidos. Y como el sujeto del carácter es la parte intelectiva del alma, que es donde reside la fe, como se ha dicho (a.4 ad 3), es claro que siendo el entendimiento perpetuo e incorruptible, también el carácter reside en el alma de manera indeleblez.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* La gracia y el carácter no se encuentran en el alma de la misma manera. Porque la gracia reside en ella como una forma autónoma, mientras que el carácter reside en el alma, ya lo hemos dicho (a.2), como una virtud instrumental. Ahora bien, una forma autónoma reside en un sujeto acomodándose a la condición del sujeto, y puesto que el alma es mudable en esta vida en virtud de su libre albedrío, es lógico que la gracia resida en ella de forma mudable. La virtud instrumental, sin embargo, se acomoda más bien a la condición del agente principal. Y, por eso, el carácter reside en el alma de una manera indeleble, no por su propia perfección, sino por la perfección del sacerdocio de Cristo, del que se deriva el carácter como una virtud instrumental.

2. *A la segunda hay que decir:* Dice San Agustín[13] que *ni los mismos apóstatas pierden el bautismo, ya que cuando se arrepienten no se les bautiza de nuevo, con lo cual se indica que el bautismo no se puede perder.* Y la razón está en que el carácter es una virtud instrumental, como se ha dicho (a.l). Ahora bien, la esencia del instrumento consiste en ser movido por otro, y no en que se mueva a sí mismo, como sucede con la voluntad. Por eso, aunque la voluntad quiera lo contrario, el carácter no desaparece por la inmovilidad del agente principal.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque después de esta vida no subsista ya el culto externo, permanece, sin embargo, el fin de ese culto. Por eso, después de esta vida permanece el carácter: en los buenos para su gloria, y en los malos para su propia ignominia, como ocurre con los soldados, cuyo carácter militar se conserva también después de la victoria: en los que vencieron a título de gloria, y en los vencidos para su castigo.

ARTICULO 6

¿Imprimen carácter todos los sacramentos de la nueva ley?

Sent. 4 d.4 q.l a.4 q.ª2.3; d.7 q.2 a.l q."l; d.23 q.l a.2 q."3; *In Heb.* c.ll lect.7; Op. V *De Art. Fidei*

Objeciones por las que parece que todos los sacramentos de la nueva ley imprimen carácter.

1. Todos los sacramentos de la nueva ley comunican una participación del sacerdocio de Cristo. Pero el carácter sacramental, como se ha dicho (a.3.5), no es más que una participación del sacerdocio de Cristo. Luego parece'que todos los sacramentos de la nueva ley imprimen carácter.

2. Aún más: el carácter es al alma, donde reside, lo que la consagración a los objetos consagrados. Pero todos los sacra-

12. C.13: ML 43,72. 13. *Ib.*, 1.2 c.13: ML 43,72.

/ La existencia del carácter sacramental y la imposibilidad de reiterar los sacramentos que lo imprimen, pertenece a la confesión de Trento (DS 1609).

mentos de la nueva ley comunican al hombre la gracia santificante. Luego todos los sacramentos de la nueva ley comunican el carácter.

3. Y también: el carácter es *res et sacramentum.* Pero en todos los sacramentos de la nueva ley hay algo que es *res* solamente, algo que es solamente *sacramentum* y algo que es *res et sacramentum.* Luego todos los sacramentos de la nueva ley imprimen carácter.

En cambio los sacramentos que imprimen carácter no se pueden reiterar porque el carácter es indeleble, como se ha dicho (a.5). Pero algunos sacramentos se reiteran, como es el caso de la penitencia y el matrimonio. Luego no todos los sacramentos imprimen carácter.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se ha dicho (q.62 a.1.5), los sacramentos de la nueva ley tienen una doble finalidad: el remedio del pecado y el culto divino. Ahora bien, es común a todos los sacramentos el ser remedio contra el pecado porque confieren la gracia. Pero no todos los sacramentos se ordenan directamente al culto, como es el caso de la penitencia, por la que el hombre queda libre del pecado —este sacramento nada nuevo da al hombre para el culto divino, sino que le restituye al estado anterior.

Pero un sacramento puede estar ordenado al culto de tres maneras. Primera, por la naturaleza de la misma acción sacramental. Segunda, preparando los ministros. Tercera, proveyendo de receptores. El sacramento que está ordenado al culto por la naturaleza de su misma acción sacramental es la Eucaristía, en la que el culto divino tiene su principal expresión por ser el sacrificio de la Iglesia. Este sacramento no imprime carácter porque no deputa al hombre a hacer o recibir alguna cosa ulterior en el orden sacramental, ya que este sacramento, como dice Dionisio en el III *De Eccles. Hier.* [14], *es el fin y la consumación de todos los demás sacramentos.* Pero contiene a Cristo mismo, en el que reside no el carácter, sino toda la plenitud del sacerdocio.

A la preparación de ministros para el culto pertenece el sacramento del orden porque este sacramento capacita a los hombres para comunicar los sacramentos a los demás.

Y a la provisión de receptores está reservado el sacramento del bautismo, por el que el hombre recibe la potestad de recibir todos los demás sacramentos de la Iglesia, por lo que al bautismo se le llama *puerta de los sacramentos.* A lo mismo está ordenada en cierto modo la confirmación, como en su lugar diremos (q.65 a.3). Por tanto, tres son los sacramentos que imprimen carácter: el bautismo, la confirmación y el orden.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Todos los sacramentos hacen al hombre participante del sacerdocio de Cristo, puesto que le comunican algún efecto de él. Pero no todos los sacramentos deputan para hacer o recibir cosas que se refieren al culto del sacerdocio de Cristo. Esto es lo que se requiere para que el sacramento imprima carácter.

2. *A la segunda hay que decir:* Todos los sacramentos santifican al hombre, entendiendo por santidad la purificación del pecado por la gracia. Pero los sacramentos que imprimen carácter le santifican de una manera especial comunicándole una consagración que le deputa al culto divino, como ocurre con las cosas inanimadas, que también se las llama consagradas por estar destinadas al culto divino.

3. *A. la tercera hay que decir:* Aunque el carácter es *res et sacramentum,* no todo lo que es *res et sacramentum* es carácter. Lo que en los demás sacramentos es *res et sacramentum* se dirá después (q.73 a.l ad 3; q.84 a.l ad 3).

14. P.l: MG 424.

CUESTIÓN 64

Las causas de los sacramentos [a]

Nos corresponde estudiar ahora las causas de los sacramentos (cf. q.60 Intr.), a saber, la causa principal, y la causa ministerial.

Esta cuestión plantea y exige respuesta a diez problemas:

1. ¿Es solamente Dios quien produce el efecto interior de los sacramentos?—2. ¿Proviene sólo de Dios la institución de los sacramentos?—3. El poder de Cristo sobre los sacramentos.—4. ¿Pudo comunicar a otros ese poder?—5. ¿Tienen poder los pecadores para administrar los sacramentos?—6. ¿Pecan los pecadores administrando los sacramentos?—7. ¿Pueden los ángeles administrar los sacramentos?—8. ¿Se requiere en los sacramentos la intención del ministro?—9. ¿Se requiere en los sacramentos una fe verdadera, de tal forma que un infiel no sea capaz de administrarlos?—10. ¿Se requiere recta intención en los sacramentos?

ARTICULO 1

¿Es solamente Dios quien produce el efecto interior de los sacramentos o también lo produce el ministro?

Supra q.62 a.l; *Sent.* 4 d.l q.l a.4 q."l

Objeciones por las que parece que no solamente Dios, sino también el ministro produce el efecto interior de los sacramentos.

1. El efecto interior de los sacramentos consiste en que el hombre se vea libre del pecado y quede iluminado por la gracia. Ahora bien, pertenece a los ministros de la Iglesia *purificar, iluminar y* ***perfeccionar,*** como dice Dionisio en V *De Coel. Hier.**. Luego parece que no sólo Dios, sino también los ministros de la Iglesia, producen el efecto del sacramento.

2. Aún más: la administración de los sacramentos va acompañada de oraciones de petición. Ahora bien, Dios escucha de mejor grado las oraciones de los justos que las de cualquier otra persona, según aquello de Jn 9,31: *Si uno es religioso y cumple la voluntad de Dios, Dios a ése le escucha.* Luego parece que quien recibe los sacramentos de un ministro santo, recibe un efecto mayor y, por consiguiente, también el ministro produce algo del efecto interior del sacramento.

3. Y también: el hombre vale más que las cosas inanimadas. Pero hay cosas inanimadas que concurren en la producción del efecto interior del sacramento, porque *el agua toca el cuerpo y limpia el corazón,* como dice San Agustín en *Super lo.* [2]. Luego también el hombre concurre al efecto interior del sacramento, y no sólo Dios.

En cambio se dice en Rom 8,33: *Dios es quien justifica.* Y como el efecto interior de todos los sacramentos es la justificación, parece claro que sólo Dios es quien produce el efecto interior del sacramento.

Solución. *Hay que decir:* Un efecto se puede producir de dos maneras. Una, como causa principal. Otra, como instrumento. Del primer modo sólo Dios produce el efecto interior del sacramento, ya porque sólo él penetra el alma, donde se produce el efecto sacramental —nadie puede obrar inmediatamente donde no está—, ya porque la gracia, que es un efecto interior del sacramento, proviene sólo de Dios, como se ha dicho en la *Segunda Parte* (1-2, q.l 12 a.l). También el carácter, que es un efecto interior de algunos sacramentos, es una vir-

1. C.5 p.l § 3: MG 3,504. 2. *Tract.* 80 super 15,3: ML 35,1840.

a. Conecta directamente con la q.62 a.l-2. Sólo Dios realiza el efecto interior de la gracia como agente principal (a. 1-3), pero los ministros de los sacramentos también son causas instrumentales (a.4-7) que deben prestar libremente su colaboración (a.7-9).

tud instrumental que proviene del agente principal, que es Dios.

De la segunda manera el hombre puede cooperar al efecto interior del sacramento actuando como ministro, ya que es lo mismo decir ministro que instrumento, puesto que la acción de ambos se realiza exteriormente, pero produciendo un efecto interior en virtud de la causa principal, que es Dios *.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La purificación que se atribuye a los ministros de la Iglesia no es la purificación concerniente al pecado. Se dice que los diáconos purifican, bien porque expulsan a los pecadores de la asamblea de los fieles, bien porque los preparan con piadosas exhortaciones a la recepción de los sacramentos.

2. *A la segunda haj que decir:* Las oraciones que acompañan a la administración de los sacramentos van dirigidas a Dios no por una persona privada, sino por toda la Iglesia, cuyas preces son agradables a Dios, según se lee en Mt 18,19: *Si dos de vosotros se ponen de acuerdo en la tierra para pedir algo, sea lo que fuere, lo conseguirán de mi Padre.* Sin embargo, no se puede decir que la devoción de un santo no coopere para este fin.

No obstante, el efecto propio del sacramento no se obtiene por la oración de la Iglesia o del ministro, sino por el mérito de la pasión de Cristo, cuya virtud actúa en los sacramentos, como se ha dicho (q.62 a.5). Por donde se deduce que el efecto del sacramento no es superior porque sea más santo el ministro, aunque algo puede conseguirse por la devoción del ministro en favor de quien recibe el sacramento, no porque el ministro lo produzca, sino porque lo consigue de Dios.

3. *A. la tercera hay que decir:* Las cosas inanimadas cooperan al efecto interior del sacramento sólo instrumentalmente, como se ha dicho (c.). Y, de modo semejante, los hombres sólo ministerialmente cooperan en la producción del efecto sacramental, como también se ha dicho (c.).

ARTICULO 2

¿Son los sacramentos sólo una institución divina?

1-2 q.108 a.2; *Sent.* 4 d.2 q.l a.4 q."4; d.7 q.l a.l q.M ad 1; d.13 q.l a.2 q."6 ad 1.3; d.17 q.3 a.l q."5; /« *loann.* c.l lect.14

Objeciones por las que parece que los sacramentos no son exclusivamente de institución divina.

1. Las cosas que han sido instituidas por Dios se nos han transmitido en la *Sagrada Escritura.* Ahora bien, hay cosas en los sacramentos que la *Sagrada Escritura* no menciona, por ej.: el crisma de la confirmación, el óleo de la ordenación sacerdotal y otras muchas cosas, palabras y acciones usadas en los sacramentos. Luego los sacramentos no son sólo de institución divina.

2. Aún más: los sacramentos son signos. Ahora bien, las cosas sensibles tienen, de suyo, un significado. Y no puede decirse que Dios se complazca más en unos significados que en otros, puesto que él aprueba todo lo que ha hecho (Gen 1,31), sino que esta preferencia parece propia más bien de los demonios, quienes, como dice San Agustín en XIX *De Civ. Dei*[3], se dejan seducir por ciertos signos: *Los demonios son atraídos por las crea furas —que Dios hizo j no ellos— por la variedad de sus formas, no como animales por la comida, sino como espíritus por los signos.* Luego no se ve la necesidad de que los sacramentos sean de institución divina.

3. Y también: los Apóstoles hicieron las veces de Dios en la tierra. San Pablo, en efecto, dice en 2 Cor 2,10: *Lo que perdoné, si algo perdoné, por amor vuestro lo perdoné en la persona de Cristo,* es decir, como si el mismo Cristo lo hubiese perdonado. Así pues, parece que los Apóstoles y sus sucesores pueden instituir nuevos sacramentos.

En cambio instituir es dar a la cosa fuerza y vigor, como consta en la institución de las leyes. Pero el vigor del sacramento viene sólo de Dios, como ya se ha dicho (a.l; q.62 a.l). Luego sólo Dios puede instituir un sacramento.

3. C.6:ML41,717.

b. Es la doctrina sobre la gracia (T-II q.l 12 a.l): la gracia es creada y, si bien Dios es causa principal única, puede haber causas instrumentales, como la humanidad de Cristo (sol.l) y los sacramentos (sol.2).

Solución. *Hay que decir:* Como se ha dicho antes (Ib.), los sacramentos producen instrumentalmente efectos espirituales. Ahora bien, el instrumento recibe todo su vigor del agente principal. Pero los agentes, en lo que a los sacramentos se refiere, son dos, a saber: el que lo instituye y el que lo usa. Y, como el vigor del sacramento no puede venir de quien lo usa, ya que éste actúa sólo como ministro, sólo queda que el vigor del sacramento provenga del institutor. Y como el vigor del sacramento no puede provenir más que de Dios, es claro que sólo Dios es el institutor de los sacramentos[c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Hay cosas en los sacramentos que han sido introducidas por los hombres, y éstas no son necesarias, sino que les confieren una cierta solemnidad, útil para mover a la devoción y reverencia en quienes los reciben. Pero hay otras cosas que sí son necesarias, y éstas son las establecidas por Cristo, que es Dios y hombre. Y aunque no todas nos han sido transmitidas en la *Sagrada Escritura,* la Iglesia las recibió por la transmisión familiar de los Apóstoles, como lo dice San Pablo en 2 Cor 11,34: *lo demás lo dispondré cuando vaya*[d].

2. *A la segunda hay que decir.* Las cosas sensibles tienen por naturaleza una cierta aptitud para significar efectos espirituales. Pero esta aptitud debe ser determinada a un significado específico por institución divina. Y esto es lo que quiere decir Hugo de San Víctor[4] cuando afirma que *el sacramento significa algo por institución divina.* Ahora bien, Dios ha preferido unas cosas a otras para los signos sacramentales, no porque limite su afecto a las cosas elegidas, sino porque éstas son más aptas para significar algo concreto.

3. *A la tercera hay que decir:* Los Apóstoles y sus sucesores son vicarios de Dios en el gobierno de la Iglesia, constituida sobre la fe y los sacramentos de la fe '. Por tanto, de la misma manera que a ellos no les es permitido fundar otra Iglesia, tampoco les es permitido transmitir otra fe, ni instituir otros sacramentos, pues se dice que la Iglesia de Cristo ha sido construida por *los sacramentos que brotaron del costado de Cristo pendiente de la craz*[5].

ARTICULO 3

¿Tuvo Cristo en cuanto hombre potestad de producir el efecto interior del sacramento?

Sent. 4 d.5 q.l a.l; *In loann.* c.l lect.14; /« / *ad Cor.* c.l lect.2

Objeciones por las que parece que Cristo en cuanto hombre no pudo producir el efecto interior de los sacramentos.

1. Tal y como se encuentra en Jn 1,33, dice San Juan Bautista: *El que me envió a bautizar con agua me dijo: Aquel sobre quien veas que baja el Espíritu Santo y se queda sobre él, ése es el que bautiza con Espíritu Santo.* Ahora bien, bautizar con Espíritu Santo es conferir interiormente la gracia del Espíritu Santo. Y el Espíritu Santo descendió sobre Cristo en cuanto que era hombre, no en cuanto que era Dios, pues en cuanto Dios él da el Espíritu Santo. Luego parece que Cristo, en cuanto hombre, tuvo poder para causar el efecto interior de los sacramentos.

2. Aún más: tal y como se dice en Mt 9,6, el Señor afirma: *Sabed que el Hijo del hombre tiene sobre la tierra poder de perdonar los pecados.* Pero la remisión de los pecados es el efecto interior del sacramento. Luego parece que Cristo, en cuanto hombre, produce el efecto interior del sacramento.

3. Y también: la institución de los sacramentos pertenece al que, como agente principal, produce el efecto interior de ellos. Pero es manifiesto que Cristo instituyó los sacramentos. Por tanto, él es quien produce el efecto interior de ellos.

4. *De Sacram.* 1.1 p.9 c.2: ML 176,317.

5. *Glossa* LOMBARDI super Rom. 5,14: ML 191,1392; *Glossa Ordin.,* super Rom. 5,14 (6, 13 B).

c. La reflexión no es tanto histórica —no es posible encontrar para algunos sacramentos palabras institucionales de Cristo (q.72 a.l dif.l)—, sino teológica: los sacramentos expresan la gratuidad de Dios.

d. El Conc. de Trento dice que la Iglesia tiene poder sobre los sacramentos *«salva illorum substantia»* (DS 1728). Esto debe ser interpretado según la Const. *Sacramentum ordinis.* 1947 (DS 3858).

e. La Iglesia es comunión de gracia en visibilidad: se edifica por la fe y por los sacramentos (VAT. II, SC 59).

4. Todavía más: nadie puede conferir sin sacramentos el efecto de los sacramentos, a no ser que produzca dicho efecto por virtud propia. Pero Cristo, sin recurrir al sacramento, confirió el efecto del sacramento como consta por las palabras que dirigió a la Magdalena en Le 7,8: *Tus pecados te son perdonados.*

5. Por último: aquel por cuya virtud opera el sacramento, es el agente principal del efecto interior. Pero los sacramentos reciben su virtud de la pasión de Cristo y de la invocación de su nombre, según se dice en 1 Cor 1,13: *¿Acaso fue Pablo crucificado por vosotros? ¿O habéis sido bautizados en el nombre de Pablo?* Luego Cristo, en cuanto hombre, produce el efecto interior.

En cambio dice San Agustín[6]: *En los sacramentos la virtud divina produce secretamente la salvación.* Pero la virtud divina pertenece a Cristo no como hombre, sino como Dios. Luego Cristo no realiza el efecto interior del sacramento en cuanto hombre, sino en cuanto Dios.

Solución. *Hay que decir:* Cristo produce el efecto interior de los sacramentos en cuanto Dios y en cuanto hombre, aunque de diversa manera. En cuanto Dios lo hace por propia autoridad; y en cuanto hombre, meritoria y eficazmente, pero como instrumento. Ya hemos dicho (q.48 a.1.6; q.49 a.l), efectivamente, que la pasión de Cristo padecida por él en su naturaleza humana es causa meritoria de nuestra justificación: no como agente principal o por autoridad, sino de modo instrumental, en cuanto que la humanidad es instrumento de la divinidad, según se ha dicho más arriba (q.13 a.2.3; q.19 a.l).

Sin embargo, puesto que es un instrumento unido a la divinidad en su misma persona, esta humanidad de Cristo tiene una cierta principalidad y causalidad con respecto a los instrumentos separados, que son los ministros de la Iglesia y los mismos sacramentos, como se dijo más arriba (a.l). Por eso, como Cristo, en cuanto Dios, tiene poder de *autoridad* en los sacramentos, así, en cuanto hombre, tiene sobre ellos poder de ministro principal o de *excelencia.* Y este último poder se funda en cuatro prerrogativas: primera, en que el mérito y la virtud de su pasión operan en los sacramentos, como ya se ha dicho (q.62 a.5). Y puesto que la virtud de su pasión se nos comunica a nosotros por la fe, según se dice en Rom 3,25: *a quien Dios ha propuesto como instrumento de propiciación por su propia sangre mediante la fe,* fe que nosotros confesamos invocando el nombre de Cristo, a esta excelencia de la potestad de Cristo pertenece, en segundo lugar, el que los sacramentos se confieran en su nombre. Y puesto que los sacramentos obtienen su virtud de la institución, a la misma excelencia pertenece, en tercer lugar, el que Cristo, que confirió esta virtud a los sacramentos, haya tenido potestad para instituirlos. Y puesto que la causa no depende del efecto, sino más bien lo contrario, a dicha excelencia pertenece, en cuarto lugar, el que Cristo haya podido producir el efecto de los sacramentos prescindiendo de ellos *J.*

Respuesta a las objeciones. Consta en lo dicho, porque cada parte de las objeciones es verdadera según las distinciones que se han hecho.

ARTICULO 4

¿Pudo Cristo comunicar a sus ministros la misma potestad que él tuvo sobre los sacramentos?

Sent. 4 d.5 q.l a.2; a.3 q."1.2; *De Verít.* q.27 a.3 ad 17; *In loann.* c.l lect.14; /« / *ad Cor.* c.l lect.2

Objeciones por las que parece que Cristo no pudo comunicar a sus ministros la potestad que él tenía sobre los sacramentos.

1. San Agustín en *Contra Máximum*[1] argumenta así: *si pudo y no quiso es que tuvo celos.* Pero la celotipia queda excluida de Cristo, en quien residía la plenitud de la caridad.

6. S. ISIDORO, *Etymol.,* 1.4 c.19: ML 82,255; GRACIANO, *Decretum,* p.2 cn.l q.l, can.84 *multi saecularium* (RF 1,1331). 7. L.2 c.7: ML 42,762.

/ Cristo en cuanto hombre es causa de nuestra salvación (q.48 a.l-4). Como unida al Verbo, su humanidad tiene «un poder de excelencia» respecto a los ministros. Notar que entre las prerrogativas de Cristo está la posibilidad de producir el efecto de los sacramentos sin el rito externo (c.). Se dirá en a.7 c. que «Dios no reduce su virtud a los sacramentos ni a los ministros de la Iglesia»; también q.68 a.2 c. Buen criterio para matizar el axioma «fuera de la Iglesia no hay salvación», que con propiedad debe ser formulado cristológicamente: «sólo en el nombre de Jesucristo encontramos la salvación».

Luego, como Cristo no ha comunicado esa potestad propia a sus ministros, parece que es porque no ha podido comunicarla.

2. Aún más: a propósito de las palabras de Jn 14,12: *Obras mayores aún hará,* comenta San Agustín[8]: *Yo diría que hacer justo a un pecador es una obra más importante que crear el cielo y la tierra.* Pero Cristo no pudo comunicar a sus discípulos el poder de crear el cielo y la tierra. Luego tampoco el de justificar al pecador. Y como la justificación del pecador se realiza por el poder que Cristo tiene sobre los sacramentos, parece claro que él no podía comunicar este poder a sus ministros.

3. Y también: a Cristo compete, como cabeza de la Iglesia, ser fuente de la gracia que se difunde de él a todos los demás, según las palabras de Jn 1,16: *De su plenitud hemos recibido todos.* Pero esta plenitud era incomunicable, ya que la Iglesia sería monstruosa al tener muchas cabezas. Luego parece que Cristo no pudo comunicar a sus ministros su poder.

En cambio comentando San Agustín[9] aquello de Jn 1,31: *Yo no le conocía,* afirma: *Juan desconocía que el Señor tuviera y se reservase exclusivamente para sí el poder sobre el bautismo.* Pero Juan no podía ignorar esto si ese poder fuese comunicable. Luego Cristo pudo comunicar este poder a sus ministros.

Solución. *Hay que decir:* Cristo, como se ha dicho ya (a.3), tuvo sobre los sacramentos un doble poder. Uno, el poder de *autoridad*[g] que le corresponde como Dios. Y este poder no pudo comunicarlo a ninguna creatura, como tampoco pudo comunicar la esencia divina. Otro, un poder de *excelencia,* que a él le corresponde como hombre. Y este poder sí pudo comunicarlo a sus ministros concediéndoles, digamos, tanta plenitud de gracia, que sus méritos produjesen el efecto de los sacramentos; que los sacramentos fuesen conferidos en sus nombres; que ellos mismos pudiesen instituir los sacramentos; y que pudiesen producir el efecto de los sacramentos sin rito externo con su propia voluntad. De hecho, cuanto más fuerte sea el instrumento unido, mejor puede comunicar su virtud al instrumento separado, como ocurre con la mano que comunica su fuerza al bastón.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cristo se abstuvo de comunicar a sus ministros su poder de excelencia no por celotipia, sino por el propio beneficio de los fieles: para que no pusiesen su esperanza en el hombre, y no se instituyesen diversos sacramentos, de los que podría originarse división en la Iglesia, como es el caso de los que decían: *Yo soy de Pablo, yo de Apolo, yo de Cefas,* como se consigna en 1 Cor 1,12¿.

2. *A la segunda hay que decir* La objeción se refiere al poder de autoridad, que le compete a Cristo en cuanto Dios, aunque al poder de excelencia se le puede denominar de autoridad por comparación con el de los demás ministros, por lo que la *Glosa*[10], comentando las palabras de 1 Cor 1,13: *¿está Cristo dividido?,* dice que *pudo comunicar la autoridad del bautismo a quienes dio el ministerio.*

3. *A la tercera hay que decir:* Para evitar el inconveniente de que hubiese diversas cabezas en la Iglesia, no quiso Cristo comunicar a sus ministros el poder de excelencia. Pero si lo hubiese comunicado, él hubiese sido la cabeza principal, y los demás, las secundarias.

ARTICULO 5

¿Pueden conferir los sacramentos los malos ministros?[h]

Infra a.9; *Sent.* 4 d.5 q.2 a.2 q.[a]1.2; d.7 q.3 a.l q.H ad 2; *Contra Geni.* 4 c.77; *In Heb.* c.7 lect.2

Objeciones por las que parece que los malos ministros no pueden conferir los sacramentos.

1. Los sacramentos de la nueva ley están destinados a borrar las culpas y a infundir la gracia. Ahora bien, los malos, por estar manchados, no pueden limpiar a otros de sus pecados, según se dice en Eclo 34,4:

8. *In loann. Trocí. 72* super 14,12: ML 42,762.
9. *In loann. Tract.* 5 super 1,31: ML 35,1419.
10. *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1539; *Glossa Ordin.,* 6, 34 A.

g. El ministerio sólo tiene sentido como servicio a la comunidad cristiana; también sol.3.

h. Los a.5-7 precisan: 1. Que el ministro es eficaz sólo por la virtud que recibe (a.5 c. y sol.2); 2. Que no es simple condición, sino la presencia de la acción humana donde actúa Cristo y su comunidad (a.6 sol.2; a.7); 3. El ministro no sólo ha de ser válido sino también verdadero (a.5 sol.3, a.6 c. y sol.l).

¿Quépurera puede salir de los impuros? Además, si ellos no poseen la gracia, no parece que la puedan comunicar, ya que *nadie da lo que no tiene.* No parece, pues, que los malos puedan conferir los sacramentos.

2. Aún más: toda la virtud de los sacramentos proviene de Cristo, como ya se ha dicho (a.3; q.60 Intr., q.62 a.5). Pero los malos están separados de Cristo porque no tienen caridad, que es el lazo de unión entre los miembros y la cabeza, según las palabras de 1 Jn 41,6: *Quien permanece en la caridad, permanece en Dios, j Dios en él.* Luego parece que los malos no pueden conferir los sacramentos.

3. Y también: si falta alguna de las cosas que se requieren para la confección de un sacramento, éste no se realiza, como si faltase, por ej., la forma o la materia debida. Pero el debido ministro del sacramento es el que está limpio de pecado, según lo que se dice en Lev 21,17.18: *Si entre las familias de tu estirpe hubiera un 'hombre que tuviera un defecto no ofrecerá el pan a tu Dios ni accederá a su ministerio.* Luego parece que si el ministro es malo no se realiza el sacramento.

En cambio, comentando el pasaje de Jn 1,33: *Sobre quien vieres descender el Espíritu...,* afirma San Agustín[11]: *desconocía Juan que el Señor tuviera j se reservara exclusivamente para sí el poder sobre el bautismo, mientras que concedería la administración del mismo a los buenos y a los malos. ¿Qué te puede hacer un mal ministro si el Señor es bueno?*

Solución. *Hay que decir* Como ya se ha dicho (a.l), los ministros de la Iglesia actúan en los sacramentos como instrumentos, porque, de alguna manera, el concepto de ministro se identifica con el de instrumento. Pero también se ha dicho ya (q.62 a. 1.4) que el instrumento no actúa según su propia forma, sino según el impulso que recibe de quien le mueve. Por eso el instrumento, en cuanto tal, puede tener formas o cualidades diversas, además de la exigida para su función de instrumento. Así, por ej., el cuerpo del médico —instrumento del alma en el ejercicio de la ciencia médica— puede estar sano o enfermo; y un tubo por el que pasa el agua puede ser de plata o de plomo. Por consiguiente, los ministros de la Iglesia pueden conferir los sacramentos aunque sean malos.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Los ministros de la Iglesia purifican de sus pecados a los hombres que se acercan a los sacramentos y les confieren la gracia no por su propia virtud, sino por el poder de Cristo, quien se sirve de ellos como de instrumentos. Y por eso, el efecto de los sacramentos no procura a los que los reciben una semejanza con los ministros, sino una configuración con Cristo.

2. *A la segunda hay que decir.* Por la caridad, los miembros de Cristo se unen a su cabeza para recibir de El la vida, porque, como se dice en 1 Jn 3,14: *El que no ama permanece en la muerte.* Pero puede uno servirse de un instrumento inanimado y separado de él, con tal de que se le una en la moción del impulso. Un artesano, por ej., trabaja de distinto modo valiéndose de las manos o del cuchillo. Pues así actúa Cristo en los sacramentos, sirviéndose de los malos ministros como de instrumentos inanimados. Y de los buenos como de miembros vivos.

3. *A la tercera hay que decir.* Una cosa es requerida en la confección del sacramento de doble modo. Uno, como algo absolutamente necesario. Y en el caso de faltar no se realizaría el sacramento, como cuando falta la debida forma o la debida materia. Otro, como algo conveniente. Y de este modo se requiere que los ministros de los sacramentos sean buenos.

ARTICULO 6

¿Pecan los malos ministros administrando los sacramentos?

Sent. 4 d.5 q.2 a.2 q.''4; d.24 q.l a.3 q.''5

Objeciones por las que parece que los malos ministros no pecan administrando los sacramentos.

1. Se es ministro de Dios en la confección de los sacramentos, y se es ministro de Dios en las obras de caridad, como se dice en Heb 13,16: *No os olvidéis de hacer el bien y de ayudaros mutuamente, ésos son los sacrificios que agradan a Dios.* Pero los malos no pecan si son ministros de Dios en obras de caridad, antes bien, es aconsejable que las hagan, conforme a las palabras de Dan 4,24: *Acepta, oh rey, mi consejo: redime tus pecados con*

11. ***In loann.*** *Tract.* 5 super 1,33: ML 35,1419.

s. Luego parece que los malos no pecan administrando los sacramentos.

2. Aún más: quien participa en el pecado de otro se hace reo también de ese pecado, según se afirma en Rom 1,32: *Es digno de muerte no sólo el que comete el pecado, sino el que aprueba al que lo comete.* Pero si los malos ministros pecan administrando los sacramentos, también quienes los reciban de ellos pecarían participando en su pecado.

3. Y también: debe evitarse la situación de perplejidad, porque en esta situación el hombre se puede desorientar en modo de no poder evitar el pecado. Pero si los malos ministros pecasen administrando los sacramentos, quedarían en situación de perplejidad, porque en ocasiones también pecarían no administrando los sacramentos, cuando, por ejemplo, deben hacerlo por *necesidad de oficio,* según lo dicho en 1 Cor 9,16: *Ay de mí si no evangelizara, evangelizar es para mí necesario;* o deben hacerlo por *A*peligro inminente, como es el caso de un niño en peligro de muerte ofrecido a un pecador para que lo bautice. Luego parece que los malos ministros no pecan administrando los sacramentos.

En cambio dice Dionisio en I *De Eccles. Hier.* [12] que *a los malos no les es permitido ni siquiera tocar los símbolos,* o sea, los signos sacramentales. Y en la Epístola *Ad Demophilum*[13] dice: *Un hombre semejante* —es decir, un pecador— *se manifiesta temerario acercando su mano a los ritos sacerdotales, no teme ni se avergüenza de realizar indignamente las acciones divinas pensando que Dios ignora lo que él conoce de sí mismo, cree que puede engañar con un falso nombre a quien él llama Padre j se atreve a pronunciar cristiformemente inmundas palabras —no digo oraciones— sobre los signos divinos.*

Solución. *Hay que decir:* Uno peca en su actuación *cuando no actúa como debe,* como dice el Filósofo en el libro *Ethicorum*[14]. Pero se ha dicho también ya (a. 5 ad 3) que es conveniente que los ministros de los sacramentos sean santos, porque los ministros deben asemejarse a Dios, conforme a las palabras del Lev 19,2: *Sed santos porque yo soy santo,* y del Ecl 10,2: *Según el juez del pueblo así serán los ministros.* Y, por tanto, no hay duda de que si los malos se presentan como ministros de Dios y de la Iglesia, pecan en la administración de los sacramentos. Y como este pecado es una irreverencia contra Dios y una contaminación de las cosas sagradas por parte del hombre pecador, aunque los sacramentos sean incontaminables en sí mismos, resulta que tal pecado es, de suyo, mortal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las obras de caridad no están santificadas por una consagración, sino que pertenecen a la santidad de la justicia como partes de ella. Por eso, el hombre que se presenta como ministro de Dios en obras de caridad, si ya es justo, se santificará más. Y si es pecador, por ellas se dispone a la santidad. Pero los sacramentos tienen una santidad en sí mismos producida por la consagración. Por eso se exige del ministro la santidad de la justicia, para que esté en coherencia con el ministerio que desempeña. Por lo que actúa indignamente y peca quien ejercita este ministerio en estado de pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* Quien se acerca a recibir los sacramentos, los recibe ciertamente del ministro de la Iglesia, no en cuanto tal persona, sino en cuanto ministro de la Iglesia. Por eso, mientras la Iglesia le permite ejercer el ministerio, quien recibe un sacramento de él no comulga con su pecado, sino con la Iglesia, que lo tiene como ministro. Pero si la Iglesia lo rechaza degradándolo, excomulgándolo o suspendiéndolo, peca quien recibe de él un sacramento, porque entonces entra en comunión con su pecado.

3. *A la tercera hay que decir:* Quien se encuentra en pecado mortal, no se encuentra necesariamente desorientado y perplejo sin saber qué hacer, si por su oficio tiene que administrar un sacramento. Puede arrepentirse de su pecado y administrarlo lícitamente. No parece, sin embargo, que se vea libre de esa perplejidad si está decidido a permanecer en el pecado.

Pero en casos de necesidad, uno de esos casos en que también se dispensa a un laico, no pecaría bautizando. Porque entonces no actuaría como ministro de la Iglesia, sino como quien socorre a un necesitado. Mas no sucede lo mismo con los otros sacramentos, que no son tan necesarios como el bautismo, según se dirá (q.65 a.3.4; q.67 a.3).

12. P.l § 5: MG 3,377. 13. *Epist.* 8 § 2: MG 3,1093. 14. L.2 c.3 n.5 (BK 1104b21): S. TH., lect.3.6.

ARTICULO 7

¿Pueden los ángeles administrar los sacramentos?

Sent. 4 d.5 q.2 a.3; *Contra Cent.* 4 c.74

Objeciones por ks que parece que los ángeles pueden administrar los sacramentos.

1. Todo lo que puede un ministro inferior, lo puede también un ministro superior. Así, lo que puede el diácono lo puede también el sacerdote. Pero no al contrario. Ahora bien, los ángeles en el orden jerárquico son ministros superiores a todos los hombres, como consta por Dionisio en su libro *De Cael. Hier.* [15]. Luego, si los hombres administran los sacramentos, parece que, con mayor razón, los ángeles.

2. Aún más: en el cielo, los santos se asemejan a los ángeles, como se dice en Mt 22,30. Pero alguno de los santos del cielo puede administrar los sacramentos, puesto que el carácter sacramental es indeleble, como ya se ha dicho (q.63 a.5). Luego también los ángeles pueden administrar los sacramentos.

3. Y también: como se ha dicho más arriba (q.8 a.7), el demonio es la cabeza de los malos, y los malos son sus miembros. Pero los malos pueden administrar los sacramentos. Luego parece que también los demonios.

En cambio se dice en Heb 5,1: *Todo pontífice, tomado de entre los hombres, es constituido representante de los hombres en las cosas que se refieren a Dios.* Pero los ángeles, ni los buenos ni los malos, no han sido tomados de entre los hombres. Luego no han sido constituidos ministros en las cosas que se refieren a Dios, o sea, los sacramentos.

Solución. *Hay que decir.* Ya se ha dicho (a.3; q.62 a.5) que toda la virtud de los sacramentos deriva de la pasión de Cristo, que a él pertenece en cuanto hombre, cuya naturaleza tienen con él en común los hombres y no los ángeles. Precisamente por la pasión se dice de El en Heb 2,9 que es *un poco inferior a los ángeles.* Y por eso pertenece a los hombres, y no a los ángeles, dispensar los sacramentos y ser ministros de eUos.

Se ha de tener en cuenta, no obstante, que como Dios no ha vinculado su virtud a los sacramentos de tal manera que no pueda producir su efecto prescindiendo de ellos, así tampoco ha vinculado su poder a los ministros de la Iglesia de tal manera que no pueda concedérsele también a los ángeles. Y puesto que los ángeles buenos están al servicio de la verdad, si un ministerio sacramental es realizado por ellos, deberíamos ratificarlo como tal, porque sería una constatación de la voluntad divina: se dice, por ej., que algunos templos han sido consagrados por el ministerio angélico. Pero si los demonios, que son *espíritus mendaces* (1 Re 22,22.23; 2 Cro 18,21.22; Jn 8,44), realizasen un ministerio sacramental, no ha de ser ratificado por nosotros.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo que los hombres hacen de *una forma inferior,* o sea, a través de sacramentos sensibles, adecuados a su naturaleza, lo hacen los ángeles, como ministros superiores que son, de *forma superior,* o sea, de modo invisible, *purgando, iluminando, perfeccionando*[16].

2. *A. la segunda hay que decir:* Los santos del cielo son semejantes a los ángeles en la participación de la gloria, pero no en la condición de naturaleza y, por tanto, tampoco en la utilización de sacramentos.

3. *A la tercera hay que decir:* El poder que los malos tienen de administrar los sacramentos no les viene del hecho de ser miembros del demonio con su pecado.

ARTICULO 8

¿Se requiere la intención del ministro en la confección del sacramento?

Sufra q.60 a.8; *Sent.* 4 d.6 q.l a.2 q.'l; d.7 q.3 a.l q.ªl ad 3; d.8 q.2 a.4 q."3 ad 1; d.30 q.l a.3 ad 3

Objeciones por las que parece que la intención del ministro no se requiere en la confección del sacramento.

1. El ministro actúa en los sacramentos en calidad de instrumento. Pero la acción no se realiza según la intención del instrumento, sino según la intención del agente principal. Luego no se requiere la intención del ministro en la confección del sacramento.

2. Aún más: un hombre no puede conocer la intención de otro hombre. Y si fuese exigida la intención del ministro para la realización del sacramento, quien se acerca a recibirlo no podría saber si lo ha recibido o no, por lo que tampoco podría tener la certeza de su salvación, tanto más

15. C.9 § 2: MG 3,260. 16. DIONISIO AREOPAGITA, *De eccl. hier.,* c.5 p.l § 3: MG 3,504.

cuanto que hay sacramentos cuya recepción es necesaria para conseguir la salvación, como después se dirá (q.65 a.4).

3. Y también: no puede decirse que un hombre tiene intención de hacer una cosa cuando no está atento a lo que hace. Pero hay veces que los ministros de los sacramentos no prestan atención a lo que dicen o hacen, sino que están pensando en otra cosa. Luego, en este caso, no se realizaría el sacramento por falta de intención.

En cambio las cosas que se realizan sin intención son producto del azar. Pero esto no se puede afirmar de la acción sacramental. Luego la confección de los sacramentos requiere la intención del ministro.

Solución. *Hay que decir:* Cuando se quiere hacer una cosa y ésta puede tener diversos significados, es necesario que intervenga un elemento para determinarla a uno de ellos. Ahora bien, las acciones sacramentales pueden significar varias cosas. Así, la ablución con agua que tiene lugar en el bautismo, puede significar la limpieza del cuerpo, la salud corporal, un modo de divertirse y muchas cosas más. Por eso es preciso que intervenga la intención del que hace la ablución para determinarla precisamente a la realización del sacramento. Y esta intención se expresa por las palabras que se pronuncian en cada sacramento, por ¿).,*jo te bautizo en el nombre del Padre...*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** El instrumento inanimado no tiene intención con respecto al efecto producido. Y en lugar de la intención está el impulso que recibe del agente principal. Pero el instrumento animado, cual es el ministro, no solamente es movido, sino que también en cierto modo se mueve a sí mismo en cuanto que con la propia voluntad mueve sus miembros para obrar. Por eso se requiere su intención con la que se someta al impulso del agente principal, o sea, pretenda hacer lo que hace Cristo y la Iglesia'.

2. *A. la segunda hay que decir:* Acerca de esto hay dos opiniones. Algunos exigen al ministro intención mental y, si falta, no hay sacramento, aunque en el caso de los niños que no pueden desear el bautismo, este defecto es suplido por Cristo, que es quien bautiza internamente y, en el caso de los adultos que sí desean el bautismo, el defecto es suplido por su devoción y su fe.

Ahora bien, esta opinión puede mantenerse como satisfactoria en lo que se refiere al efecto más profundo del sacramento, que es la justificación. Pero en lo referente al efecto que es *res et sacramentum,* o sea, el carácter, no se ve cómo la devoción del sujeto pueda suplir la falta de intención del ministro, porque el carácter no se imprime nunca sin el sacramento.

Por eso, otros han opinado mejor diciendo que el ministro actúa movido por la persona de la Iglesia entera, de la que es ministro, y que las palabras que pronuncia manifiestan la intención de la Iglesia, y que esta intención es suficiente para la realización del sacramento, mientras que el ministro o quien lo recibe no manifiesten externamente una intención en contrario[J].

3. *A. la tercera hay que decir.* Si bien el que piensa en otra cosa no tiene la intención actual, tiene, sin embargo, la intención habitual, que basta para realizar el sacramento. Por ejemplo, si un sacerdote va a administrar un bautismo con intención de hacer lo que hace la Iglesia y, mientras lo administra, se le va el pensamiento a otra cosa, el sacramento se realiza en virtud de la intención primera. Aunque el ministro del sacramento debe procurar con toda diligencia tener también la intención actual. Pero esto no está enteramente en poder del hombre, porque sin que él lo pretenda, cuando quiere estar muy atento a una cosa, se pone a pensar en otra, según aquello del Sal 39,13: *Mi corazón me abandona.*

ARTICULO 9

¿Se requiere la fe del ministro para realizar el sacramento?

Sent. 4 d.6 q.l a.3 q."2.3

Objeciones por las que parece que la fe del ministro es requerida para la realización del sacramento.

i. Como persona humana, el ministro debe autodeterminarse e intentar libremente hacer lo que hacen Cristo y la Iglesia (DS 1611).

j. Aquí surgió la discusión entre internistas y externistas: ¿es suficiente hacer el rito sacramental, o hay que tener la voluntad expresa de querer lo que quieren Cristo y la Iglesia? El sacramento tiene una finalidad objetiva anterior a la voluntad del ministro; si éste consciente y libremente realiza lo prescrito por la Iglesia, entra ya en esa finalidad objetiva (a.9 sol.l; a.10 sol.l).

1. Acabamos de decir (a.8) que la intención del ministro es necesaria para la confección del sacramento. Ahora bien, *la fe dirige la intención,* como dice San Agustín en *Contra Julianum*[VI']. Luego si falta la verdadera fe en el ministro no se realiza el sacramento.

2. Aún más: si un ministro de la Iglesia no profesa la verdadera fe, parece ser que es hereje. Pero los herejes no pueden administrar los sacramentos, porque dice San Cipriano en su Epístola *Contra haereticos*[18] que *todo lo que hacen los herejes es carnal, vano y falso, y nada de lo que ellos hacen debe ser aprobado por nosotros.* Y el papa San León en su Epístola *Ad Leonem Augustum*[19] afirma: *Es manifiesto que una cruel y monstruosa locura ha extinguido la luz de todos los celestiales sacramentos en la Iglesia de Alejandría. Ha sido arrebatada la oblación del sacrificio, no hay consagración del crisma, y las manos parricidas de los impíos han acaparado para sí todos los ministerios.* Luego la verdadera fe del ministro es requerida para la realización del sacramento.

3. Y también: los que no profesan la fe verdadera, parece que son separados de la Iglesia por excomunión, porque se dice en 2 Jn 10: *Si alguno viene a vosotros y no es portador de esta doctrina, no le recibáis en casa ni le saludéis;* y en Tit 3,10: *Al sectario, después de una y otra amonestación, rehuyelo.* Pero el excomulgado no puede administrar los sacramentos de la Iglesia, ya que está separado de ella, y es a ella a quien pertenece el ministerio de los sacramentos. Luego parece que la verdadera fe del ministro es requerida para la realización del sacramento.

En cambio dice San Agustín en II *Contra Petilianum Donatistam*[20]: *Tened presente que a los sacramentos de Dios nada les dañan las malas costumbres, de tal manera que por ellas vinieran a ser nulos o menos santos.*

Solución. *Hay que decir:* Ya hemos dicho antes (c.5) que, puesto que el ministro interviene en los sacramentos en calidad de instrumento, no actúa por virtud propia, sino por la de Cristo. Y de la misma manera que pertenece a la propia virtud del hombre la caridad, también pertenece la fe. Por tanto, como la caridad del ministro no es requerida para la confección del sacramento, como se ha dicho más arriba (ib.), tampoco se requiere su fe, sino que un infiel puede administrar un verdadero sacramento, con tal de que no falten los otros requisitos necesarios.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Puede acontecer que un ministro tenga fe defectuosa acerca de una cosa concreta, y no sobre la verdad del sacramento que administra. Como si, por ej., uno cree que el juramento es ilícito en todos los casos, y cree al mismo tiempo que el bautismo es eficaz para la salvación. En este caso, tal defecto de fe no impide la intención de conferir el sacramento.

Pero si la falta de fe es acerca del mismo sacramento que administra, aunque crea que el rito externo que practica no tiene ninguna eficacia interior, sabe, no obstante, que la Iglesia católica intenta con el rito externo administrar un sacramento. Por lo que, a pesar de su falta de fe, puede intentar hacer lo que hace la Iglesia, aunque piense que aquello no sirve para nada. Pues bien, solamente esa intención es suficiente para la realización del sacramento, porque, como se ha dicho antes (a.8 ad 2), el ministro actúa movido por la persona de toda la Iglesia, cuya fe suple la que le falta al ministro.

2. *A la segunda hay que decir* Algunos herejes, en la administración del bautismo, no observan la forma en que lo practica la Iglesia. Estos no confieren ni el sacramento ni el efecto del sacramento. Otros, sin embargo, sí que observan la forma en que la Iglesia lo practica. Pues bien, éstos confieren el sacramento, pero no el efecto del sacramento. Esto lo digo de aquellos cuya separación de la Iglesia es pública y notoria. Por lo que si alguno recibe de ellos un sacramento, peca. Y es este pecado el que impide conseguir el efecto del sacramento. Por eso, San Agustín[21] dice en su libro *De Fide Patrum: Manten firmemente la convicción y nunca dudes de que a los bautizados fuera de la Iglesia, si no vuelven a ella, el mismo bautismo les sirve de perdición;* y es por esto por lo que dice el papa San León que *en la Iglesia de Alejandría ha sido extinguida la luz de los sacramentos,* o sea, se ha extinguido la gracia del sacramento, no el sacramento.

San Cipriano, sin embargo, pensaba que los herejes ni siquiera conferían el sacramento. Pero en esto no se sigue su opinión,

17. L.4 c.3: ML 44,754. *Enarr. in Psalm.* ps.31, narr.2 ML 36,259. 18. *Epist.* 73 *Ad]anuarium:* ML 3,1081. 19. *Epist.* 156 c.5: ML 54,1131. 20. *Contra litt. Petíliani,* 1.2 c.47: ML 43,298. 21. FULGENCIO, c.36: ML 40,776.

por lo que San Agustín[22] afirma: *El mártir Cipriano, que no quería reconocer el bautismo de los herejes y de los cismáticos, fue acompañado hasta el triunfo del martirio de tantos méritos, que esa sombra se desvaneció por la luz brillante de su caridad, y si alguna cosa tenía que expiar, fue cortada por la espada de su pasión.*

3. *A la tercera hay que decir:* El poder de administrar los sacramentos se deriva del carácter espiritual, que es indeleble, como ya se ha dicho más arriba (q.63 a.3). Esto quiere decir que por el hecho de que alguien esté suspendido, excomulgado o degradado por la Iglesia, no pierde el poder de conferir los sacramentos, sino la licencia de usar este poder. Por eso confiere, ciertamente, el sacramento, pero peca confiriéndolo. E igualmente peca quien lo recibe de él, por lo que no recibe la gracia del sacramento, a no ser que le excuse la ignorancia.

ARTICULO 10

¿Se requiere la recta intención del ministro para la realización del sacramento?

Infra q.74 a.2 ad 2; *Sent.* 4 d.6 q.l a.2 q."2; Expos. litt.: d.ll q.2 a.l q.ª3 ad 1; d.30 q.l a.3 ad 3

Objeciones por las que parece que se requiere la recta intención del ministro para la realización del sacramento.

1. Hemos dicho ya (a.8 ad 1) que la intención del ministro debe identificarse con la intención de la Iglesia. Pero la intención de la Iglesia es siempre recta. Luego la recta intención del ministro se requiere necesariamente para la realización del sacramento.

2. Aún más: una intención perversa es peor que una intención jocosa, pero la intención jocosa anula el sacramento, como sería el caso de un bautismo administrado no en serio, sino para reírse. Luego con mayor razón anulará el sacramento una intención perversa, como si, por ej., uno bautizase a otro para matarle después.

3. Y también: una intención perversa hace que toda la obra sea mala, como se dice en Le 11,34: *Si tu ojo está dañado, todo tu cuerpo estará en tinieblas.* Pero los sacramentos de Cristo, como dice San Agustín en *Contra Petilianut»*[2]*z,* no pueden ser contaminados por la maldad de los hombres. Luego parece que si hay perversa intención en el ministro, no se realiza el sacramento.

En cambio la intención perversa del ministro es una variante de su propia maldad. Pero la maldad del ministro no anula el sacramento. Luego tampoco la intención perversa.

Solución. *Hay que decir:* La intención del ministro se puede pervertir de dos maneras. Una, referente al sacramento mismo, como si, por ej., uno no pretende hacer un sacramento, sino una parodia. Esta perversidad anula el sacramento, muy especialmente cuando esta intención se manifiesta al exterior. Otra, referente a lo que sigue al sacramento, como si, por ej., un sacerdote intentase bautizar a una mujer para abusar de ella, o consagrar el cuerpo de Cristo para obtener un beneficio. Y puesto que lo que viene primero no depende de lo que viene después, esta perversidad de intención no destruye la verdad del sacramento, aunque el ministro peca gravemente por poner esta intención.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* La intención de la Iglesia es recta en lo que se refiere a la confección del sacramento y en lo que se refiere a su uso. La primera asegura la realización del sacramento, la segunda, el mérito de quien lo administra. Por eso, el ministro que identifica su intención con la intención de la Iglesia en la primera rectitud y no en la segunda, realiza ciertamente el sacramento, pero sin méritos para él.

2. *A. la segunda hay que decir:* La intención lúdica o jocosa excluye la primera rectitud de intención, por la que se realiza el sacramento. Y, por tanto, no vale la comparación.

3. *A la tercera hay que decir:* La intención perversa corrompe la obra de quien pone esa intención, pero no la obra de otro. Por eso, la perversa intención del ministro en los sacramentos pervierte únicamente lo que es obra suya, no lo que es obra de Cristo, de quien él es ministro. Es como si un criado entregase a los pobres con intención depravada la limosna que su amo le dio para ellos con intención recta.

22. *De unic. bapt. cont. Petilianum,* c.13: ML 43,606.

23. *Contra litt. Petiliani,* 1.2 c.39: ML 43,293.

CUESTIÓN 65

El número de los sacramentos

Nos corresponde tratar ahora del número de los sacramentos (cf. q.60 Intr.). Y ésta es una cuestión que plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Son siete los sacramentos?—2. ¿Qué reciprocidad hay entre ellos?—3. Su jerarquía.—4. ¿Son todos los sacramentos necesarios para la salvación?

ARTICULO 1

¿Han de ser siete los sacramentos?

Sent. 4 d.2 q.l a.2; *Contra Gent.* 4 c.58; *De Eccles. Sacram.*

Objeciones por las que parece que los sacramentos no han de ser siete.

1. Los sacramentos reciben su eficacia de la virtud divina y de la pasión de Cristo [1]. Pero la virtud divina es única, y única es también la pasión de Cristo, porque, como se dice en Heb 10,14: *Mediante una sola oblación ha perfeccionado para siempre a los santificados.* Luego no debería haber más que un solo sacramento.

2. Aún más: los sacramentos están destinados a remediar el defecto del pecado. Pero este defecto es doble: la pena y la culpa. Luego serían suficientes dos sacramentos.

3. Y también: dice Dionisio[2] que los sacramentos pertenecen a las funciones de la jerarquía eclesiástica. Pero según el mismo autor[3], las funciones de la jerarquía son tres: *purificar, iluminar•jperfeccionar.* Luego no debería haber más que tres sacramentos.

4. Todavía más: dice San Agustín en XIX *Contra Faustum*" que los sacramentos de la nueva ley son menos numerosos que los de la antigua. Pero en la antigua ley no había ningún sacramento correspondiente a la Confirmación y a la Extremaunción. Luego éstos no deberían numerarse entre los sacramentos de la nueva ley.

5. Por último: como ya se ha dicho en la *Segunda Parte* (1-2, q.74 a.5; 2-2, q.l54 a.3), la lujuria no es el más grave de los pecados. Pero para combatir los demás pecados no se instituyó ningún sacramento. Luego tampoco debió instituirse el sacramento del matrimonio para combatir la lujuria.

En cambio parece que los sacramentos son más de siete. De hecho, los sacramentos son *signos sagrados.* Pero en la Iglesia tienen lugar otras muchas bendiciones realizadas con signos sensibles, como el agua bendita, la consagración del altar y cosas semejantes. Luego hay más de siete sacramentos.

2. Hugo de San Víctor afirma[5] que los sacramentos de la antigua ley eran las oblaciones, los diezmos y los sacrificios. Pero el sacrificio de la Iglesia es un sacramento que se llama eucaristía. Luego las oblaciones y los diezmos deberían llamarse también sacramentos.

3. Hay tres especies de pecados: original, mortal y venial. Ahora bien, contra el pecado original se instituyó el bautismo, y contra el pecado mortal, la penitencia. Luego, además de los siete, debería haber un octavo sacramento contra el pecado venial.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se ha dicho anteriormente (q.62 a.5; q.63 a.l), los sacramentos están destinados a dos fines: a perfeccionar al hombre en lo que se refiere al culto de Dios practicando la religión cristiana; y a ofrecer un remedio para el pecado. Pues bien, para conseguir ambos fines es oportuno que el número de los sacramentos sea siete.

En realidad, la vida del espíritu tiene una cierta semejanza con la vida corporal, como, en general, todas las cosas corporales tienen una semejanza con las espirituales. Ahora bien, en la vida corporal el individuo tiende a una doble perfección: una, referida

1. Q.62 a.5; q.64 a.2. 2. *De eccl. hier.,* c.5 p.l §2: MG 3,501. 3. *Ib.* §3: MG 3,504. 4. C.13: ML 42,355. 5. *De sacram.,* 1.1 p.2 c.2; p.l2 c.4: ML 176,344-351.

a. El número septenario es del siglo xo. Partiendo ya de la práctica eclesial, se buscan razones de conveniencia.

a la propia persona; otra, referida a la comunidad social en que vive, porque el hombre, por naturaleza, es un animal social. En lo que se refiere a sí mismo, el hombre se perfecciona en su vida corporal de dos maneras: una, directamente, adquiriendo alguna perfección; otra, indirectamente, evitando los inconvenientes de la vida, como son las enfermedades o cesas parecidas. El perfeccionamiento directo de la vida corporal tiene tres etapas. La primera es la generación, por la que el hombre comienza a ser y a vivir. Y a esta etapa corresponde en la vida espiritual el bautismo, que es una regeneración espiritual, según lo que se dice en Tit 3,5: *por el baño de la regeneración, etc.* La segunda etapa es el crecimiento, por el que uno llega a la plenitud de su estatura y de su fuerza. Y a esta etapa corresponde, en la vida del espíritu, la Confirmación, en la que se nos da el Espíritu Santo para robustecernos, por lo que Jesús dice a los discípulos ya bautizados, en Le 24,49: *permaneced en la ciudad hasta que seáis revestidos con la virtud de lo alto.* La tercera es la nutrición, con la que el hombre conserva la vida y el vigor, y a ésta corresponde, en la vida espiritual, la Eucaristía, por lo que dice el Señor en Jn 6,54: *Si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre no tendréis vida en vosotros.*

Esto le sería suficiente al hombre si, corporal y espiritualmente, tuviese una vida impasible. Pero, como el hombre está sujeto a la enfermedad corporal y espiritual, que es el pecado, el hombre necesita un remedio para su enfermedad. Y este remedio es doble: uno, de curación, que le restituye la salud; y a este remedio corresponde, en la vida del espíritu, la Penitencia, según las palabras del Sal 40,5: *Sana mi alma porque he pecado contra ti.* El otro remedio es la recuperación de las fuerzas con una dieta adecuada y un conveniente ejercicio: y a este remedio corresponde, en la vida espiritual, la Extremaunción, que borra las reliquias del pecado y deja al hombre dispuesto para la gloria final, por lo que se dice en Sant 5,15: *Y si hubiera cometido pecados, le serán perdonados.*

En lo que se refiere a la comunidad social, el hombre se perfecciona de dos maneras. Primera, asumiendo el poder de gobernar la sociedad y de ejercer funciones públicas, cosas que corresponden en la vida espiritual al sacramento del orden, conforme a lo que se dice en Heb 7,27, que los sacerdotes ofrecen víctimas no sólo por sí mismos, sino también por el pueblo. Segunda, reproduciendo la especie, lo cual tiene lugar mediante el matrimonio, tanto en la vida corporal como en la espiritual, ya que el matrimonio no solamente es un sacramento, sino también una función de la naturaleza.

Y también se justifica el número septenario de los sacramentos por estar éstos destinados al remedio del pecado. Porque el bautismo está destinado a remediar la carencia de vida espiritual. La confirmación, a remediar la debilidad espiritual de los neófitos. La eucaristía, a remediar la proclividad hacia el pecado. La penitencia, a perdonar los pecados personales cometidos después del bautismo. La extremaunción, a perdonar las reliquias de los pecados no del todo desaparecidos, por negligencia o por ignorancia. El orden, a remediar la desorganización de la multitud. El matrimonio, a remediar la concupiscencia personal y la disminución de la población, producida por la muerte de los individuos.

Algunos, sin embargo, relacionan los siete sacramentos con las virtudes, las culpas y las penas. Y así, dicen que la fe corresponde al bautismo, dirigido contra la culpa original. A la esperanza, la extremaunción, dirigida contra la culpa venial. A la caridad, la eucaristía, dirigida contra las penas merecidas por la malicia. A la prudencia, el orden, dirigido contra la ignorancia. A la justicia, la penitencia, dirigida contra el pecado mortal. A la templanza, el matrimonio, dirigido contra la concupiscencia. A la fortaleza, la confirmación, dirigida contra la debilidad[h].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Un mismo agente principal emplea diversos instrumentos para producir distintos efectos. Depende de la obra que quiera realizar. Pues, de modo semejante, la virtud divina y la pasión de Cristo operan en nosotros con sacramentos diversos como con instrumentos diversos.

b. De acuerdo con la finalidad del sacramento —«para santificar a los hombres» (q.60 a.2 c.)—, la vida humana, individual y social, con sus necesidades, será referencia para determinar el número de sacramentos. Este criterio puede servir para la necesaria inculturación de los mismos (q.74 a.3 c.; q.75 a.5 c.).

2. *A. la segunda hay que dedr:* La culpa y la pena se diferencian por su especie —puesto que hay distintas especies de culpas y de penas—, y por la diversidad de estados y costumbres de los hombres.

Hay, pues, motivo para instituir más sacramentos, como se ha dicho antes (c.).

3. *A. la tercera hay que dedr:* En las acciones jerárquicas hay que distinguir: los agentes, los sujetos receptores y las acciones. Los agentes son los ministros de la Iglesia, y a ellos pertenece el sacramento del orden. Los sujetos receptores son los que se acercan a recibir los sacramentos, y son procreados mediante el matrimonio. Y las acciones consisten *&n purificar, iluminary perfeccionar.* Pero la sola purificación no puede ser sacramento de la nueva ley, que confiere la gracia, sino que pertenece a algunos sacramentales, como son la catcquesis y el exorcismo. La purificación y la iluminación conjuntamente pertenecen, según Dionisio [6], al bautismo, aunque secundariamente, por la recaída, pertenecen también a la penitencia y la extremaunción. Y, finalmente, el perfeccionar, referido a la vigorización de la virtud, pertenece a la confirmación; mas referido a la consecución del fin, pertenece a la Eucaristía.

4. *A la cuarta hay que dedr:* En el sacramento de la confirmación se nos da la plenitud del Espíritu Santo para robustecernos, y en la extremaunción se le prepara al hombre para recibir inmediatamente la gloria. Ahora bien, de ninguna de estas cosas se ocupa el *Antiguo Testamento,* y por eso ninguna cosa había en el *Antiguo Testamento* que correspondiese a estos sacramentos.

5. *A la quinta hay que dedr.* Era oportuno combatir la concupiscencia de la carne con un remedio especial dado por un sacramento. En primer lugar, porque esta concupiscencia no sólo vicia a la persona, sino también a la naturaleza. Y en segundo lugar, porque su ímpetu oscurece la razón [c].

6. *A la sexta (1 s.c.) hay que dedr:* El agua bendita y las otras bendiciones no se llaman sacramentos porque no conducen al efecto del sacramento, que es la consecución de la gracia. Sin embargo, disponen al sacramento: quitando obstáculos, como es el caso del agua bendita, utilizada contra las insidias del demonio y contra los pecados veniales; o produciendo cierta idoneidad para recibir el sacramento, y, así, se consagran el altar y los vasos por reverencia hacia la eucaristía.

7. *A. la séptima (2 s.c.) hay que decir.* Las oblaciones y los diezmos, tanto en la ley natural como en la ley mosaica, no se destinaban sólo a sostener a los ministros del culto y a los pobres, sino también a significar. Por eso eran sacramentos. Y, como este último sentido ahora lo han perdido, ya no son sacramentos.

8. *A. la octava (3 s.c.) hay que decir:* Para borrar el pecado venial no es necesaria la infusión de la gracia. Y, como cualquier sacramento de la nueva ley infunde la gracia, ninguno de ellos ha sido instituido directamente contra el pecado venial, que se borra con ciertos sacramentales, como el agua bendita y cosas semejantes.

Algunos [6], sin embargo, sostienen que la extremaunción fue instituida contra el pecado venial. Pero de esto hablaremos en el lugar correspondiente (véase *Suppl.,* q.30 a.l).

ARTICULO 2

¿Es correcto el orden de los sacramentos que acabamos de exponer?

Sent. 4 d.2 q.l a.3

Objeciones por las que parece que el orden anteriormente establecido (a.l) no es correcto.

1. Dice el Apóstol en 1 Cor 15,46 que *primero es lo naturaly después lo espiritual.* Ahora bien, el matrimonio le da al hombre la primera generación, que es la natural; y el bautismo le engendra a una segunda vida, que es la espiritual. Luego el matrimonio debe preceder al bautismo.

2. Aún más: con el sacramento del orden se recibe el poder de realizar las acciones sacramentales. Pero el agente es anterior a su acción. Luego el orden debe preceder al bautismo y a los otros sacramentos.

6. *Ib.* § 3: MG 3,504.

c. La respuesta queda en los términos de la dif. De ahí no se puede concluir que el matrimonio no es más que un remedio contra la concupiscencia. También es un servicio a la comunidad (c. y a.4 c.) y símbolo eficaz de la unión entre Cristo y la Iglesia (a.3 c. y sol.2 y 4). Por lo demás, ¿no es muchas veces la concupiscencia un impedimento para la vida en comunidad?

3. Y también: la Eucaristía es alimento espiritual, y la confirmación se equipara al crecimiento. Pero el alimento es causa del crecimiento y, consiguientemente, lo precede. Luego la eucaristía debe ser anterior a la confirmación.

4. Todavía más: la penitencia dispone al hombre para la eucaristía. Pero la disposición precede a la perfección. Luego la penitencia debe preceder a la eucaristía.

5. Por último: lo que más se acerca al último fin, viene después. Pero la extremaunción, entre todos los sacramentos, es la que más se acerca al último fin de la bienaventuranza.

En cambio, ordinariamente, todos colocan los sacramentos en el orden precedente.

Solución. *Hay que decir:* La justificación del orden de los sacramentos resulta de cuanto se ha dicho anteriormente (a.l). Porque de la misma manera que la unidad precede a la colectividad, así los sacramentos destinados a la perfección de una persona preceden naturalmente a los sacramentos destinados a la perfección de la colectividad. Y ésta es la razón de poner en último lugar el orden y el matrimonio, que están destinados a la perfección de la colectividad. Pero el matrimonio después del orden, ya que el matrimonio participa menos de la vida espiritual, a la cual están destinados los sacramentos.

Entre los sacramentos destinados a la perfección de una persona, tienen primacía natural los destinados a la perfección de la vida espiritual directamente sobre los destinados a este mismo fin de manera indirecta, removiendo impedimentos, como sucede con la penitencia y la extremaunción. Pero la extremaunción, que es la que completa el restablecimiento espiritual, es posterior a la penitencia, que lo inicia.

Entre los otros tres sacramentos es claro que tiene la precedencia el bautismo, que es regeneración espiritual; sigue la confirmación, que está destinada a la perfección formal de la virtud, y, finalmente, la eucaristía, que está destinada a la perfección del fin [d].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** El matrimonio, por estar destinado a la vida natural, cumple una función de la naturaleza. Pero, en lo que tiene de espiritual, es sacramento. Y porque tiene sólo un mínimo de espiritualidad, se le pone en último lugar.

2. *A la segunda hay que decir.* Se tiene el poder de actuar en la medida en que se tiene la perfección del ser. Por eso los sacramentos que perfeccionan al hombre en sí mismo son anteriores al sacramento del orden, por el que el hombre perfecciona a los demás.

3. *A. la tercera hay que decir* El alimento precede al crecimiento como causa, pero sigue también al crecimiento manteniendo al hombre en su estatura y en su vigor. Por eso, puede la eucaristía anteponerse a la confirmación, como hace Dionisio en su libro *De Eccl. Hier.* [7], y puede posponerse, como afirma el Maestro *Sententiarum* IV[8].

4. *A la cuarta hay que decir:* El argumento sería correcto si la penitencia se requiriese para la eucaristía como preparación necesaria. Pero esto no es cierto, porque uno que esté sin pecado mortal no tiene necesidad de la penitencia para recibir la eucaristía. Con lo que se manifiesta que la penitencia dispone a la eucaristía ocasionalmente, o sea, supuesto el pecado. Por eso se dice en 2 Cro 33,18 [9]: *Tú, Señor de losjustos, no impusiste penitencia a losjustos.*

5. *A la quinta hay que decir:* Ya hemos dicho la razón por la que la extremaunción es el último de los sacramentos destinados a la perfección del individuo.

ARTICULO 3

¿Es la Eucaristía el sacramento más importante?[e]

Sent. 4 d.7 q.l a.l q."3; d.8 q.l a.l q.'l; *De Verít.* q.27 a.4

Objeciones por las que parece que la Eucaristía no es el sacramento más importante.

7. C.3, p.l; c.4, p.l: MG 3,424-472. 8. D.2 c.l; d.8, c.l. 9. Cf. *Oratío Manaste,* v.8.

d. Dada la correspondencia entre la vida corporal y la vida espiritual (a.l c.), el discurso es lógico. Podemos hablar de un organismo sacramental.

e. Centrando todos los sacramentos en la eucaristía, se vuelve a la tradición patrística. El efecto *(res)* de la eucaristía es la unidad del cuerpo místico, donde todos los sacramentos encuentran consistencia (q.79 a.l); es el sacramento al que apunta intencionalmente el bautismo (q.68 a,9 sol.5; q.73 a.3; q.79 a.l sol.l) y donde los demás reciben la virtud de santificar (q.72 a.12 sol.3).

1. El bien común es superior al privado, como se dice en I *Ethic.*[10]. Pero el matrimonio está destinado al bien común de la especie humana mediante la generación, mientras que la eucaristía está destinada al bien privado de quien la recibe. Luego la eucaristía no es el sacramento más importante.

2. Aún más: parece que los sacramentos más importantes han de ser conferidos por ministros más importantes también. Ahora bien, los sacramentos de la confirmación y del orden son conferidos sólo por el obispo, que es un ministro de mayor rango que el simple sacerdote, que se encarga de realizar la eucaristía. Luego esos sacramentos son más importantes.

3. Y también: los sacramentos son tanto más importantes cuanto mayor es su eficacia. Pero algunos sacramentos imprimen carácter, como es el caso del bautismo, la confirmación y el orden, cosa que no hace la eucaristía. Luego esos otros sacramentos son más importantes.

4. Por último: se dice que una cosa es superior cuando otras dependen de ella y no al contrario. Ahora bien, la eucaristía depende del bautismo porque nadie puede recibirla si no está bautizado. Luego el bautismo es superior a la eucaristía.

En cambio dice Dionisio en III *De Eccl. Hier.* [n] que *nadie alcanza la perfección jerárquica más que por la santísima eucaristía.* Luego este sacramento es el más importante y el culmen de los demás.

Solución. *Hay que decir:* Hablando en absoluto, la eucaristía es el más importante de todos los sacramentos. Y esto resulta de tres consideraciones. Primera, porque contiene realmente a Cristo en persona, mientras que los otros contienen una virtud instrumental participada de Cristo, como se ha dicho más arriba (q.62 a.4 ad 3; a.5). Y ya se sabe que ser una cosa por esencia es más importante que serlo por participación.

Segunda, por la relación de los sacramentos entre sí. Todos los demás sacramentos están ordenados a la eucaristía como a su fin. Es claro, por ej., que el sacramento del orden está destinado a la consagración de la eucaristía, el bautismo tiende a recibirla, la confirmación dispone a no abstenerse de ella por vergüenza, la penitencia y la extremaunción preparan al hombre para recibir dignamente el cuerpo de Cristo y, finalmente, el matrimonio se aproxima a la eucaristía al menos por su significado, en cuanto que significa la unión de Cristo con la Iglesia, cuya unidad está representada en el sacramento de la eucaristía, por lo que el Apóstol dice en Ef 5,32: *Este sacramento es grande, lo digo refiriéndolo a Cristo y a la Iglesia.*

Tercera, por el mismo ritual de los sacramentos, porque la recepción de casi todos ellos se completa recibiendo también la eucaristía, como dice Dionisio en III *De Eccl. Hier.*[12]. Y así vemos cómo los ordenados y los recién bautizados comulgan.

Ahora bien, el orden de importancia entre los otros sacramentos depende de puntos de vista. Porque, atendiendo a la necesidad, el bautismo es el más importante. Y si nos fijamos en la perfección el más importante es el del orden. Y la confirmación ocupa entre éstos un puesto intermedio. La penitencia y la extremaunción, sin embargo, tienen un rango inferior a los anteriores porque, como se ha dicho antes (a.2), están destinados no directa sino indirectamente a la vida cristiana, en cuanto que remedian los eventuales defectos. Entre los dos, además, la extremaunción se compara a la penitencia, como la confirmación con el bautismo, de tal modo que la penitencia es más necesaria, mientras que la extremaunción es más perfecta.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El matrimonio persigue el bien común corporal, mientras que la eucaristía contiene sustancialmente el bien común espiritual de toda la Iglesia.

2. *A la segunda hay que decir:* El orden y la confirmación habilitan a los fieles para funciones especiales que pertenecen al oficio del príncipe. Por eso, la administración de estos sacramentos es competencia del obispo, que es como un príncipe de la Iglesia. El sacramento de la eucaristía, sin embargo, no habilita al hombre a función alguna especial, sino que este sacramento es, más bien, el fin de todas las funciones, como se ha dicho ya (c.).

3. *A la tercera hay que decir.* Ya se ha dicho (q.63 a.3) que el carácter sacramental es una participación del sacerdocio de Cristo. Por eso, el sacramento que une al hombre con el mismo Cristo en persona es más digno que el sacramento que imprime el carácter de Cristo.

10. C.2 n.8 (BK 1094b8): S. Tu., lect.2. 11. P.l: MG 3,425. 12. *Ib.*

4. *A la cuarta hay que decir:* El argumento parte del punto de vista de la necesidad, en cuyo caso el bautismo, por ser de la máxima necesidad, es también el sacramento más importante. De la misma manera que el orden y la confirmación tienen una cierta superioridad por razón de quien los administra. Y lo mismo el matrimonio, por razón de su significado. Porque puede suceder que una cosa, en un determinado aspecto, sea más importante, aunque en su realidad lo sea menos.

ARTICULO 4

¿Son todos los sacramentos necesarios para la salvarían?

Sent. 4 d.7 q.l a.l q.ª2; d.8 q.l a.2 q.ªl; d.23 q.l a.l q.ª3 ad 1; *De Eccles. Sacram.*

Objeciones por las que parece que todos los sacramentos son necesarios para la salvación.

1. Lo que no es necesario parece ser que es superíluo. Pero ningún sacramento es superfluo, porque *Dios no hace cosas inútiles.* Luego todos los sacramentos son necesarios para la salvación.

2. Aún más: de la misma manera que en Jn 3,5 se dice del bautismo: *El que no nazca del agua y del Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios,* así también en Jn 6,54 se dice de la eucaristía: *Si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros.* Luego como el bautismo es necesario, también lo es la eucaristía.

3. Y también: sin el sacramento del bautismo uno se puede salvar con tal de que sea una fuerza mayor, y no el desprecio de la religión, lo que le ha impedido su recepción, como se dirá después (q.68 a.2). Ahora bien, de cualquier sacramento que se trate, el desprecio de la religión impide la salvación del hombre. Luego, por la misma razón, todos los sacramentos son necesarios para conseguir la salvación.

En cambio los niños se salvan con sólo el bautismo sin los otros sacramentos.

Solución. *Hay que decir:* Una cosa es necesaria con respecto al fin, que es de lo que ahora se trata, de dos maneras. Una, sin la cual no se puede conseguir el fin. Así se dice necesaria la comida para mantener la vida humana. Esta es una necesidad absoluta. Otra, sin la cual no se puede conseguir el fin con tanta facilidad. Así se dice necesario el caballo para caminar. Esta no es una necesidad absoluta.

Según la primera manera de necesidad hay tres sacramentos necesarios. Dos para el individuo: el bautismo, absolutamente necesario, y la penitencia, supuesto el pecado mortal después del bautismo. El sacramento del orden es necesario para la Iglesia, porque, como se dice en Prov 11,14: *Donde no hay gobernador el pueblo se derrumba.*

Según la segunda manera de necesidad son necesarios los otros sacramentos, porque la confirmación perfecciona en cierto modo el bautismo; la extremaunción, la penitencia; y el matrimonio conserva la comunidad de la Iglesia con la procreación/.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Para que una cosa no sea superflua es suficiente que sea necesaria de la primera o segunda manera. Y así son necesarios todos los sacramentos, según lo dicho (c.).

2. *A la segunda hay que decir:* Esas palabras del Señor han de ser entendidas, como dice San Agustín en *Super lo.* [13], de la comida espiritual y no sólo de la sacramental.

3. *A la tercera hay que decir:* El desprecio de todos los sacramentos sí es un obstáculo para la salvación. Pero no hay desprecio del sacramento cuando uno no se cuida de recibir uno que no es necesario para la salvación. De lo contrario, quienes no reciben el sacramento del orden y los que no contraen matrimonio despreciarían estos sacramentos.

13. *Tract.* 26 super 6,54: ML 35,1614.

/ Tanto aquí como en el a.3 se afirma implícitamente que, si bien hay una definición común para los siete sacramentos y cabe un organismo sacramental, nos movemos en el campo de la analogía (q.60 a.l sol.3).

NOTA INTRODUCTORIA AL SACRAMENTO DEL BAUTISMO

En el proceso de iniciación cristiana el bautismo es el primer sacramento, como la regeneración espiritual por la que el hombre «empieza a ser y a vivir como cristiano» (q.65 a.l). El tratado de sacramentos en general tiene como punto de partida el bautismo; y así lo dicho en las q.60-65 se concreta en la celebración bautismal sin mayores dificultades.

Santo Tomás sitúa su reflexión teniendo como referencia fundamental la *Escritura;* Jn 3 y Rom 6 son lugares muy importantes. Conoce bien la tradición latina, representada especialmente por San Agustín; también tiene conocimiento de la tradición oriental a través de San Juan Damasceno y San Juan Crisóstomo cuando entre los nombres para el bautismo incluye «iluminación». Aquí como al escribir sobre la confirmación, trae la autoridad de Dionisio, autor desconocido del s.V, que Santo Tomás creía representante inmediato de la tradición apostólica. Especialmente cuando habla sobre el ministro y sujeto del bautismo, muestra buena información sobre la legislación canónica tanto en los concilios como en los decretos.

Sin duda hoy tenemos información más amplia y detallada de las fuentes litúrgicas y patrísticas, y una legislación canónica más precisa. Pero en este breve tratado sobre el bautismo hay algunos puntos de interés permanente:

1. La mediación de la Iglesia o comunidad de fieles en la eficacia de la celebración sacramental; aspecto muy destacado en el bautismo de los niños (q.68 a.9 c).

2. Realismo de la representación simbólica: significando la muerte y resurrección de Cristo, el bautismo realmente integra en el misterio pascual (q.66 a.8; q.69 a.1-3). Es la visión patrística confesada en el Vaticano II: «en el rito sagrado del bautismo se representa y realiza el consorcio con la muerte y resurrección de Cristo» (LG 7).

3. El bautismo es una profesión de fe; no sólo de fe objetiva de la Iglesia, sino también de la fe subjetiva que vive la comunidad creyente y que debe participar quien recibe el sacramento. Incluso en el caso de los niños esa fe parece imprescindible para la justificación (q.68 a.9 sol.3). Según la intensidad de la fe o entrega personal, será también la eficacia santificadora del sacramento (q.69 a.8c).

CUESTIÓN 66

El sacramento del bautismo

Ahora nos corresponde tratar de cada uno de los sacramentos en particular (cf. q.60 Introd.). En primer lugar, del bautismo. Segundo, de la confirmación (q.72). Tercero, de la Eucaristía (q.73). Cuarto, de la penitencia (q.84). Quinto, de la extremaunción *(Suppl.,* q.29). Sexto, del orden (Ib., q.34). Séptimo, del matrimonio (Ib., q.41).

Él primero plantea una doble consideración. Primera, el bautismo en sí mismo. Segunda, la preparación del bautismo (q.70).

La primera implica cuatro aspectos. Primero, elementos constitutivos del bautismo. Segundo, el ministro de este sacramento (q.67). Tercero, los que reciben este sacramento (q.68). Cuarto, el efecto de este sacramento (q.69).

El primer aspecto plantea y exige respuesta a doce problemas:

1. ¿Consiste el bautismo en la ablución?—2. La institución de este sacramento.—3. ¿Es el agua la materia propia de este sacramento?—4. ¿Se requiere que el agua sea pura?—5. ¿Es jo *te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo* la forma adecuada de este sacramento?—6. ¿Se puede bautizar con la fórmula *yo te bautizo en el nombre de Cristo?*—7. ¿Es necesaria la inmersión en el bautismo?—8. ¿Se requiere la triple inmersión?—9. ¿Puede reiterarse el bautismo?—10. El rito bautismal.—11. La diversidad de bautismos.—12. La relación entre ellos.

ARTICULO 1

¿Consiste el bautismo en la misma ablución?"

Sent. 4 d.3 a.l; Expos. litt.

Objeciones por las que parece que el bautismo no consiste en la misma ablución.

1. La ablución corporal pasa, mientras que el bautismo permanece. Luego el bautismo no consiste en la ablución, sino que es más bien *regeneración j sello j custodia e iluminación,* como dice San Juan Damasceno en el IV libro ».

2. Aún más: dice Hugo de San Víctor[2] que el bautismo es el agua santificada por la palabra de Dios para borrar los pecados. Pero el agua no es la ablución, sino que la ablución es un uso del agua.

3. Y también: dice San Agustín en *Super lo.*[3]: *Cae la palabra sobre el elemento y se hace el sacramento.* Pero el elemento es la misma agua. Luego el bautismo es la misma agua, y no la ablución.

En cambio se dice en Eclo 34,30: *Quien se lava por haber tocado un muerto, y de nuevo vuelve a tocarle, ¿para qué le aprovecha su ablución?* Parece, pues, que el bautismo es la misma ablución o lavado.

Solución. *Hay que decir:* En el sacramento del bautismo hay que distinguir tres cosas: lo que es *sacramentum tantum,* lo que es *res et sacramentum* y lo que es *res tantum*[4]. Pues bien, el *sacramentum tantum* es el elemento visible y externo, signo del efecto interior: en eso consiste la noción de sacramento. Pero lo que exteriormente impresiona los sentidos es el agua y su uso, que es la ablución. Por eso algunos opinaron que el sacramento es el agua, como parecen decir las palabras de Hugo de San Víctor, quien define el sacramento en general[5] diciendo

1. *Defideorth.* c.9: MG 94,1121. 2. *De sacram.* 1.2 p.6 c.2: ML 176,443. 3. *Tract.* 80 super 15,3: ML 35,1840. 4. Esta terminología se ha hecho clásica y preferimos dejarla así también en otros lugares. 5. *De sacram.* 1. p.9 c.2: ML 176,317.

a. Concreta en el bautismo las tres etapas del dinamismo sacramental (q.63 a.3 sol.2). Esta q.66 se refiere al signo externo *(sacramentum tantum).*

que es un elemento material, y, al hablar de la definición del bautismo en concreto[6], dice que es el *agua.*

Puesto que los sacramentos de la nueva ley producen una cierta santificación, para que haya sacramento deberá producirse una santificación. Ahora bien, en el agua esta santificación no se produce, sino que en ella tiene lugar una virtud instrumental de santificación no permanente, sino fluyendo hacia el hombre, que es el sujeto de la verdadera santificación. Por lo que el sacramento no se realiza en el agua, sino en la aplicación del agua al hombre, que es la ablución. Por eso el Maestro, en 3 dist. IV *Sent.* c.l, dice que *el bautismo es la ablución exterior del cuerpo realizada con las palabras prescritas.*

La *res et sacramentum* es el carácter bautismal, que es la cosa significada por la ablución exterior y es el signo sacramental de la justificación interior. Y la *res tantum* es esta justificación interior, o sea, es la cosa significada sin que ella sea signo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el bautismo permanecen lo que es *sacramentum et res,* esto es, el carácter, y lo que es *res tantum,* o sea, la justificación interior. El carácter, sin embargo, permanece indeleblemente, como se ha dicho ya (q.63 a.5), mientras que la justificación permanece de modo que se puede perder. San Juan Damasceno, por tanto, definió el bautismo no como un rito externo, que es el *sacramentum tantum,* sino como una realidad interna, utilizando dos denominaciones que se refieren al carácter: *sello* y *custodia.* Y esto porque el carácter, que se llama sello, custodia, de suyo, el alma en el bien. Y aplica también dos denominaciones al último efecto del sacramento: la de *regeneración,* porque el hombre por el bautismo comienza la nueva vida de justicia, y la de *iluminación,* que pertenece especialmente a la fe con la que el hombre recibe la vida sacramental, conforme a las palabras de Heb 2,4: *el justo vive de la fe.* El bautismo, en efecto, es una profesión de fe. Por eso se le denomina *sacramento de la fe*[7].

De modo semejante, Dionisio definió el bautismo con relación a los otros sacramentos diciendo en II *De Eccl. Hier.*[8] que es *un cierto principio que dispone nuestras almas para la oportuna recepción de las acciones sagradas prescritas para nosotros.* Y también lo define con relación a la gloria celestial, que es el fin común de los sacramentos, diciendo que *es camino que nos lleva al descanso celestial.* Y lo define, además, con relación al principio de la vida espiritual, con estas palabras: *Transmisión de nuestra sagrada y divinísima regeneración*[b].

2. *A la segunda hay que decir:* Ya hemos dicho (c.) que no se puede seguir la opinión de Hugo de San Víctor en este punto. Puede, no obstante, decirse que el bautismo es el agua considerando que el agua es el principio material del bautismo, en cuyo caso sería una denominación causal.

3. *A la tercera hay que decir:* Cayendo la palabra sobre el elemento se hace el sacramento, pero no en el elemento, sino en el hombre, a quien se aplica el elemento con la ablución. Y esto es lo que significan las palabras que acompañan al elemento cuando se dice: *Yo te bautizo,* etc.[c].

ARTICULO 2

¿Fue instituido el bautismo después de la pasión?

Infra q.73 a.5 ad 4; *Sent.* 4 d.3 a.5 q."2.3

Objeciones por las que parece que el bautismo fue instituido después de la pasión de Cristo.

1. La causa es anterior al efecto. Pero la pasión de Cristo opera en los sacramentos de la nueva ley. Luego la pasión de Cristo es anterior a los sacramentos de la nueva ley. Y muy especialmente a la institución del bautismo, puesto que dice el Apóstol en Rom 6,3: *Los que hemos sido*

6. *De sacram.* 1.2 p.6 c.2: ML 176,443. 7. Cf. SAN AGUSTÍN, Ep. 98 *Ad Bonifac.:* ML 33,364; SAN AMBROSIO, *De spir. Sancto,* 1.1 c.3: ML 16,743. 8. P.l § 1: MG 3.391.

b. El bautismo es «profesión de la fe». «Iluminación» es término de la tradición oriental para designar al bautismo (q.66 a.3 sol.l; q.69 a.5). De ahí una dificultad para determinar el sujeto del bautismo cuando se trata de bautizar a los niños (q.68 a.8-12).

c. Siguiendo la doctrina de San Agustín, la palabra pronunciada en la fe es signo eficaz de la Palabra que actúa en los elementos sacramentales. Sólo en esta idea cabe aplicar el binomio de «materia-forma» (a.3-5).

bautizados en Cristo Jesús, hemos sido bautizados en su muerte.

2. Aún más: los sacramentos de la nueva ley reciben su eficacia del mandato de Cristo. Pero Cristo dio a sus discípulos el mandato de bautizar cuando, después de su pasión y resurrección, les dijo: *Id y enseñad a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre, etc.,* como se dice en Mt 28,19. Luego parece que el bautismo fue instituido después de la pasión de Cristo.

3. Y también: como hemos dicho ya (q.65 a.4), el bautismo es un sacramento necesario. Y así vemos cómo desde el momento de su institución los hombres han sido obligados a bautizarse. Pero antes de la pasión de Cristo los hombres no tenían obligación de bautizarse, ya que todavía estaba en vigor la circuncisión, que fue reemplazada por el bautismo. Luego parece que el bautismo no fue instituido antes de la pasión de Cristo.

En cambio dice San Agustín en un Sermón *De Epiphania*[9]: *Desde el momento en que Cristo se sumergió en el agua, el agua borra los pecados de todos.* Pero esto sucedió antes de su pasión. Luego el bautismo fue instituido antes de la pasión de Cristo.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se ha dicho más arriba (q.62 a.l), los sacramentos tienen el poder de conferir la gracia por su institución, de donde se deduce que el momento de la institución de un sacramento es cuando recibe el poder de producir su efecto. Pero el bautismo recibió este poder cuando Cristo fue bautizado. Luego en aquel momento quedó instituido el bautismo como sacramento[d].

Sin embargo, la obligación de bautizarse fue impuesta a los hombres después de la pasión y resurrección, sea porque en la pasión de Cristo acabaron los sacramentos prefigurativos, a los que reemplazó el bautismo y los otros sacramentos de la nueva ley, sea también porque el hombre queda configurado por el bautismo a la pasión y resurrección de Cristo en cuanto muere al pecado y comienza una nueva vida de justicia. Por eso, fue preciso que Cristo padeciese y resucitase antes de imponer a los hombres la necesidad de configurarse a su muerte y resurrección.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* También antes de la pasión de Cristo el bautismo recibía su eficacia de la pasión de Cristo en cuanto la prefiguraba, pero de distinto modo que los sacramentos de la antigua ley. Porque éstos eran solamente figuras. El bautismo, sin embargo, recibía la virtud de justificar del mismo Cristo, virtud que también hacía salvífica la pasión de Cristo.

2. *A. la segunda hay que decir:* No era conveniente que Cristo, venido para abolir las figuras cumplidas en él, coartase a los hombres con muchas de estas figuras. Por eso, antes de su pasión no impuso como precepto el bautismo, que ya estaba instituido, sino que quiso habituar a los hombres a recibirlo, y especialmente al pueblo judío, para el que todos los acontecimientos eran prefigurativos, como dice San Agustín en IV *Contra Faustum*[10]. Pero después de la pasión y resurrección impuso como precepto la necesidad del bautismo no sólo a los judíos, sino también a los gentiles, cuando dijo: *Id, enseñad a todas las gentes.*

3. *A. la teñera hay que decir:* Los sacramentos no son obligatorios hasta que se imponen bajo precepto. Lo cual, como hemos dicho antes (in c. y ad 2), no tuvo lugar antes de la pasión. Porque las palabras del Señor a Nicodemo según Jn 3,5: *El que no nazca del agua y del Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios,* parecen referirse más al futuro que al presente.

ARTICULO 3

¿Es el agua la materia propia del bautismo?[e]

Infra q.67 a.3; q.74 a.l; *Sent.* 4 d.3 a.3 q.ªl; Expos. litt.; d.5 q.2 a.l q.'1.3; d.17 q.3 a.4 q."3; *Cont. Geni. 4* c.59; *Quodl.* 1 q.6 a.l; *In loann.* c.3 lect. 1

Objeciones por las que parece que el agua no es la materia propia del bautismo.

9. *Serm. suppos.* serm. 135: ML 39,2012 Ínter op. AUGUSTINI. 10. L.4 c.2: ML 42,218.

d. Según la tradición, en el bautismo de Jesús las aguas quedaron santificadas, y el sacramento del bautismo actualiza en cada uno aquel bautismo en el Jordán (a.3 sol.4); en el bautismo de Cristo tiene su origen nuestro bautismo (a.6 c.). Es la visión dada ya en la q.39 a.6 c. y a.8 c.

e. Habla no sólo del agua («principio material» según a.l sol.2), sino también de la ablución (sol.2), que viene a ser «materia próxima».

1. El bautismo, según Dionisio [1'] y San Juan Damasceno [12], tiene una fuerza iluminativa. Pero iluminar es propio sobre todo del fuego. Luego el bautismo debe hacerse más con fuego que con agua, teniendo en cuenta especialmente que Juan el Bautista, preanunciando el bautismo de Cristo en Mt 3,11, afirmó: *El os bautizará con Espíritu y con fuego.*

2. Aún más: en el bautismo se quiere significar el lavado de los pecados. Pero hay muchas cosas que sirven para lavar, además del agua, como el vino, el aceite y otras semejantes. Luego también con estas cosas se puede bautizar. Luego el agua no es la materia propia del bautismo.

3. Y también: los sacramentos de la Iglesia brotaron del costado de Cristo suspendido en la cruz, como se dijo más arriba (q.62 a.5 s.c.). Pero de allí brotó no solamente agua, sino también sangre. Luego parece que también pueda bautizarse con sangre. Lo cual sería congruente con el efecto del bautismo, porque se dice en Ap 1,5: *Nos lavó de nuestros pecados con su sangre.*

4. Todavía más: dicen San Agustín [13] y San Beda [14] que *Cristo con el contacto de su carne purísima confirió a las aguas fuerza regeneradora y purificadera.* Pero no todas las aguas están en comunicación con el agua del Jordán, que es la que Cristo tocó con su cuerpo. Luego parece que no se puede bautizar con cualquier agua. En cuyo caso el agua, en cuanto tal, no es la materia propia del bautismo.

5. Por último: si el agua en cuanto tal fuese la materia propia del bautismo, no se necesitaría hacer ninguna cosa más con ella para bautizar. Pero en la celebración del bautismo solemne se exorciza y se bendice el agua que se va a utilizar en el bautismo. Luego parece que el agua en cuanto tal no es la materia propia del bautismo.

En cambio el Señor dice en Jn 3,5: *El que no nazca del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de Dios.*

Solución. *Hay que decir:* Por institución divina el agua es materia propia del bautismo. Y las conveniencias para ello son varias. En primer lugar, por la naturaleza misma del bautismo que es regeneración para la vida espiritual, función que está muy de acuerdo con el agua. De hecho, los gérmenes de todos los vivientes, tanto de plantas como de animales, son húmedos y compuestos de agua. Por lo que, basados en esto, algunos filósofos sostuvieron que el agua es el principio de todas las cosas [15].

En segundo lugar, por los efectos del bautismo, que son afines a las propiedades del agua. La cual, porque es húmeda, lava, lo cual es conveniente para significar y causar la ablución de los pecados. Por su frescura mitiga el exceso de calor, por lo que es apta para significar la mitigación del ardor y de la concupiscencia. Por su transparencia es permeable a la luz, y esto es muy armonizable con el bautismo, que es *sacramento de la fe.*

En tercer lugar, porque es apta para representar los misterios de Cristo por los que somos justificados. Porque, como dice San Juan Crisóstomo [16] comentando las palabras de Jn 3,5: *El que no nazca, etc., Sumergiéndonos la cabeza en el agua, como si fuese un sepulcro, el hombre viejo es sepultado y ocultado en el fondo, para emerger el hombre nuevo.*

En cuarto lugar, porque siendo tan común y tan abundante es una materia apta para la necesidad de este sacramento, ya que puede encontrarse fácilmente en cualquier sitio J.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Iluminar pertenece al poder activo del fuego. Ahora bien, quien se bautiza no se convierte en un agente de luz, sino que es iluminado por la fe, que nace de *escuchar la palabra,* como se dice en Rom 10,17. Y por eso es más apta el agua para el bautismo que el fuego.

En la frase *El os bautizará con Espíritu Santo y con fuego,* por fuego puede entenderse, como dice San Jerónimo , el Espíritu Santo, quien, según Act 2,3, apareció sobre los discípulos en forma de lenguas de fuego.

11. *De eccl. hier.* c.5 p.l § 3: MG 3,504; cf. c.2 p.2.3: MG 3,393-397. 12. *Defide orth.* 1.4 c.9: MG 94,1121. 13. *Sena, suposs.* serm. 134-136: ML 39,2011-2013. 14. *In Le.* 3,21: ML 92,358. 15. ARISTÓTELES, *Metaph.* 1.1 c.3 n.4 (BK 983bl9): S. TH., lect. 4. 16. *Homil.* 25: MG 59,151. 17. *InMt.* 3,11 1.1: ML 26,31.

/ Como los sacramentos «significando causan» (q.62 a.l sol.l), el simbolismo del agua es fundamental para conocer la espiritualidad del bautismo: principio de vida, purificación, liberación del mal. Son evocaciones vinculadas a los relatos de la creación, diluvio, paso del mar Rojo, simbolismos muy frecuentes en la tradición patrística y litúrgica (a.ll sol.3; q.70 a.l sol.2).

Puede entenderse también por fuego, según San Juan Crisóstomo en *Super Matth.*[18], la tribulación, porque la tribulación purifica de los pecados y disminuye la concupiscencia, o porque a *los bautizados en el Espíritu Santo sólo les resta la consumación en el fuego del juicio,* como dice San Hilario en *Super Matth.* [19].

2. *A. la segunda hay que decir:* El vino y el aceite no se utilizan comúnmente para la ablución como el agua. Ni lavan con la misma perfección, porque después de lavar con ellos queda un mal olor que no queda con el agua. Además de que esos elementos no son tan comunes ni tan abundantes como el agua.

3. *A la tercera hay que decir:* Del costado de Cristo brotó agua para lavar y sangre para redimir. Por eso, a la sangre le corresponde el sacramento de la Eucaristía, y al agua, el sacramento del bautismo. El bautismo, sin embargo, recibe su fuerza purificadera de la sangre de Cristo[g].

4. *A la cuarta hay que decir:* La virtud de Cristo ha sido comunicada a todas las aguas no porque éstas estén en contacto con las del Jordán, sino por la semejanza específica. De hecho, dice San Agustín en un Sermón *De Epiphania*[20]: *La bendición que fluyó del bautismo del Salvador invadió, como un río espiritual, el curso de todas las aguasy los manantiales de todas lasfuentes.*

5. *A la quinta hay que decir:* La bendición que se hace del agua no es necesaria para el bautismo, sino que pertenece a una cierta solemnidad que mueve a la devoción de los fieles e impide que la astucia del demonio obstaculice el efecto del bautismo.

ARTICULO 4

¿Se requiere para el bautismo que el agua esté limpia?

Sent. 4 d.3 a.3 q."2.3

Objeciones por las que parece que no se requiere agua limpia para el bautismo.

1. El agua que solemos tener a mano no es pura, y esto se constata especialmente en el agua del mar, con la que se mezclan tantos elementos terrestres, como dice el Filósofo en II *Meteorol.* [21]. Sin embargo, con esta agua se puede bautizar. Luego no se requiere agua limpia y pura para el bautismo.

2. Aún más: en la celebración solemne del bautismo se mezcla crisma con el agua. Pero esto es suficiente para que el agua no sea pura y limpia. Luego no se requiere para el bautismo agua pura y limpia.

3. Y también: el agua que brotó del costado de Cristo pendiente de la cruz era signo del bautismo, como se ha dicho ya (a.3 ad 3). Pero aquélla no parece que fuese agua pura, porque en un cuerpo mixto, cual era el cuerpo de Cristo, los elementos no se encuentran en estado simple. Luego parece que no se requiere agua pura y limpia para el bautismo.

4. Todavía más: la lejía no parece que sea agua pura, ya que tiene propiedades contrarias a las del agua, como son la de calentar y secar. Sin embargo, parece que con la lejía se puede bautizar; como se puede bautizar con aguas termales que atraviesan capas sulfurosas, así también se puede bautizar con lejía filtrada a través de cenizas. Luego parece que no se requiere agua limpia para bautizar.

5. Por último: el agua de rosas se obtiene por destilación de rosas, como las aguas químicas se obtienen por destilación de algunos cuerpos. Pero con estas aguas parece que se puede bautizar, como con el agua de lluvia que se obtiene por la condensación del vapor. Y puesto que estas aguas no son puras y limpias, no parece que para bautizar se requiera el agua pura y limpia.

En cambio la materia propia del bautismo, como se ha dicho (a.3), es el agua. Pero solamente el agua limpia es verdaderamente agua. Luego para bautizar se necesita agua pura y limpia.

Solución. *Hay que decir:* El agua puede perder su pureza y limpieza de dos maneras: por mezcla con otro cuerpo y por alteración. Y tanto la una como la otra pueden acontecer artificial o naturalmente. Las obras realizadas artificialmente, sin embargo, tienen menos poder que las realizadas por la naturaleza. Porque la naturaleza da la forma sustancial, mientras que artificialmente eso no se puede hacer, sino que

18. *Op. imperf. in Mt.* 3,11: MG 56,654. 19. C.2: ML 9,926. 20. *Serta, suposs.* serm. 135: ML 39,2012 Ínter op. AUGUSTINI. 21. L.2 c.3 n.24 (BK 358al4): S. TH., lect. 6.

g. Es la lectura de Jn 19,34 —también 7,39— hecha por la tradición (a.4 sol.3).

todas las formas artificiales son accidentales, a no ser que se ponga en contacto el propio agente con la propia materia, como es el caso del fuego y del combustible. De este modo algunos consiguen producir por putrefacción algunos animales.

Así pues, cualquier transmutación operada artificialmente en el agua, sea por mezcla o alteración, no cambia la naturaleza del agua. Por tanto, con esta agua se puede bautizar, a no ser que se mezcle artificialmente tan poca cantidad de agua con otro cuerpo, que el resultado sea más otra cosa que agua, como es el caso del lodo, que es más tierra que agua, o el caso del vino aguado, que es más vino que agua.

La transmutación natural, sin embargo, a veces destruye la naturaleza del agua, y esto ocurre cuando el agua entra a formar parte sustancial de un cuerpo mixto, como sucede con el agua convertida en jugo de uva, que es vino, y no tiene ya naturaleza de agua. Otras veces, no obstante, esta transmutación natural no destruye la naturaleza del agua, ya se haga por alteración —como ocurre con el agua calentada por el sol—, ya se haga por mezcla —como sucede con el agua del río enturbiada por partículas de tierra—. Hay que decir, por tanto, que se puede bautizar con toda clase de agua, con la condición de que la alteración que se produzca en ella no destruya su naturaleza de agua.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* La transmutación producida en el agua del mar y en otras aguas que están a nuestro alcance, no es tanta que destruya la naturaleza del agua. Por eso, con estas aguas se puede bautizar.

2. *A la segunda hay que decir.* La mezcla con el crisma no destruye la naturaleza del agua, como tampoco la destruye la cocción de la carne o materias similares en ella, a no ser que se disuelva en ella tal cantidad de los cuerpos cocidos, que el resultante sea más otra sustancia que agua, lo cual podrá verificarse por su espesura. Pero si de este líquido espeso se pudiera obtener agua fluida, con esta agua se puede bautizar, como también se puede bautizar con el agua obtenida del lodo, aunque con el lodo no se puede bautizar.

3. *A. la tercera hay que decir:* El agua que brotó del costado de Cristo pendiente de la cruz no fue un humor flemático, como algunos dijeron[22]. Con tal humor, en realidad, no se podría bautizar, como tampoco se podría con la sangre de un animal, o con vino, o con un líquido extraído de una planta. Aquello fue un agua pura, que brotó milagrosamente del cuerpo ya muerto junto con la sangre para demostrar, contra los errores de los maniqueos, la realidad del cuerpo del Señor. El agua, en efecto, que es uno de los cuatro elementos, demostraba que el cuerpo de Cristo estaba compuesto por los cuatro elementos; y la sangre demostraba que estaba compuesto por los cuatro humores.

4. *A. la cuarta hay que decir:* Con lejía o con aguas sulfurosas se puede bautizar, porque tales aguas no entran a formar parte natural o artificial de cuerpos mixtos, sino que solamente reciben una cierta alteración por pasar por otros cuerpos.

5. *A. la quinta hay que decir:* El agua de rosas es un líquido exprimido de las rosas. Por eso no se puede bautizar con ella, y, por la misma razón, tampoco con líquidos químicos, como el vino. Pero no está en el mismo caso el agua de lluvia, producida en su mayor parte por condensación del vapor de agua, y en la que casi nada subsiste del líquido de los cuerpos mixtos. Por otra parte, estos líquidos así extraídos por proceso natural, que es más fuerte que el artificial, se transforman en verdadera agua, cosa que artificialmente no se puede hacer. El agua de lluvia, por tanto, no retiene ninguna propiedad del cuerpo mixto. Lo cual no se puede afirmar del agua de rosas ni de las aguas químicas.

ARTICULO 5

¿Es ésta la forma adecuada del bautismo: yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo?

Supra q.60 a.8; *infra* q.84 a.3; *Seat.* 4 d.3 a.2 q.M.2; /« / Cbr.-c.l lect.2

Objeciones por las que parece que la forma adecuada del bautismo no es *jo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.*

1. Una acción debe atribuirse más al agente principal que al ministro de esa acción. Ahora bien, en el sacramento el ministro actúa en calidad de instrumento, como se ha dicho más arriba (q.64 a.l); y el

22. *Decret. Greg. 1X13* tit.41 c.8 *In quadam.*

agente principal del bautismo es Cristo, como se dice en Jn 1,33: *Aquel sobre quien veas que desciende y permanece el Espíritu Santo ése es quien bautiza.* Luego es inadecuado que el ministro diga: *Yo te bautizo.* Además de que la palabra bautizo, de suyo, presupone *el jo,* en cuyo caso este pronombre es superfluo.

2. Aún más: no hace falta que quien hace una cosa diga que hace esa cosa, como quien enseña no hace falta que digajo *os enseño.* Ahora bien, el Señor transmitió conjuntamente el precepto de bautizar y el de enseñar cuando dijo en Mt 28,19: *Idj enseñad a todas las gentes, etc.* Luego no hace falta que en la forma del bautismo se mencione el acto de bautizar.

3. Y también: quien recibe el bautismo a veces no entiende las palabras, como, por ej., si es sordo o es un niño. Pero es inútil dirigirle a él la palabra, según aquello de Eclo 32,6: *Cuando no se te escucha no te extiendas en palabras.* Luego inadecuadamente se dicejo *te bautizo,* dirigiéndose al bautizado.

4. Por último: puede acontecer que simultáneamente sean varios los bautizandos y varios también los ministros, como es el caso de los Apóstoles, que bautizaron en un solo día tres mil, y en otro, cinco mil, como se dice en Act. 2,41 y 4,4. No debe, por tanto, ir la forma del bautismo en singular: *Yo te bautizo,* sino que se puede decir: *Nosotros os bautismos.*

5. El bautismo recibe su poder de la pasión de Cristo. Pero la santificación del bautismo viene de la forma. Luego parece que en la forma del bautismo deberá hacerse mención de la pasión de Cristo.

6. El nombre designa la propiedad de una cosa. Pero las propiedades personales de las divinas personas son tres, como se ha dicho en la *Primera Parte* (q.32 a.3). Luego no se debe decir *en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo,* sino *en los nombres.*

7. La persona del Padre puede ser designada no sólo con el nombre de *Padre,* sino también con el nombre de *Innascible* y *Genitor.* El Hijo, con el nombre de *Verbo, Imagen* y *Engendrado.* Y el Espíritu Santo, con el nombre de *Don, Amor* y *Procedente.* Luego parece que utilizando estos nombres también se puede bautizar.

En cambio el Señor dice en Mt 28,19: *Id y enseñad a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.*

Solución. *Hay que decir:* La consagración del bautismo se realiza por su forma, según las palabras de Ef 5,26: *Purificándola mediante el baño del agua con la palabra de vida.* Y San Agustín dice en el IV *De Único Baptismo*[23] que el bautismo es reconocido como sagrado por las palabras evangélicas. Por eso es conveniente que en la forma del bautismo se mencione su causa. Pero esta causa es doble: una, principal, y de la que el bautismo recibe su poder, la santa Trinidad; otra, instrumental, o sea, el ministro que realiza externamente el sacramento. Y por eso, de ambas debe hacerse mención en la forma. Al ministro se alude con las palabras jo *te bautizo;* y a la causa principal, cuando se dice *en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.* Por tanto, la forma del bautismo: *Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo* es una forma adecuada.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La acción se atribuye al instrumento como agente inmediato, y al agente principal como principio en virtud del cual el instrumento actúa. Por eso, en la forma del bautismo se designa adecuadamente al ministro ejerciendo el acto del bautismo con las palabras jo *te bautizo,* y el mismo Señor atribuye a los ministros el acto de bautizar cuando dice: *bautizándoles, etc.;* y se designa la causa principal, como principio en virtud del cual el instrumento actúa, con las palabras: *en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.* Porque Cristo no bautiza sin el Padre y el Espíritu Santo.

Los griegos, sin embargo, no atribuyen el acto del bautismo a los ministros para evitar el error antiguo, que atribuía la virtud del bautismo a los bautizadores, cuando decían: *Yo soy de Pablo, y yo, de Ce/as* (1 Cor 1,12). Y por eso dicen: *Sea bautizado tal siervo de Cristo en el nombre del Padre, etc.* Con esta fórmula se confiere el sacramento, ya que expresa el acto realizado por el ministro con la invocación de la Trinidad.

El pronombre jo que se añade en la forma nuestra no atañe a la sustancia de la forma, sino que se usa para intensificar la expresión.

2. *A la segunda hay que decir.* Puesto que la ablución de un hombre con agua puede hacerse por diversas razones, es necesario que las palabras de la forma expresen el fin concreto de esa ablución. Mas para esto no bastan las palabras *en el nombre del Padre y del*

23. *De bapt. contra Donat.* 1.4 c.15: ML 43,168; cf. 1.16 c.25: ML 43,214.

Hijo j del Espíritu Santo, porque todas las cosas debemos hacerlas en su nombre, como se enseña en Col 3,17. Por tanto, si no se expresa el acto del bautismo con la forma nuestra o con la forma de los griegos, no se realiza el sacramento, como advierte Alejandro III[24]: *Si alguien sumergiese tres veces en el agua a un niño en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Amén. Y no dijera: yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Amén, el niño no quedaría bautizado.*

3. *A la tercera hay que decir:* Las palabras que se emplean en las formas de los sacramentos no se destinan sólo a significar, sino también a causar efecto, ya que tienen la eficacia de aquella palabra *por la que todas las cosas han sido hechas* (jn 1,3). Este es el motivo de dirigirlas no sólo a los hombres, sino también a las creaturas insensibles, como cuando se dice: *Yo te exorcizo, creatura* W[25].

4. *A la cuarta hay que decir:* Varios ministros no pueden bautizar simultáneamente a una misma persona porque las acciones se multiplican según la multiplicación de los agentes, si cada uno de ellos ejecuta su acción de manera integral. Y así, si se juntasen dos ministros, uno de los cuales fuese completamente mudo, y el otro completamente manco, no podrían bautizar conjuntamente, pronunciando uno las palabras y el otro realizando las acciones.

Pueden, sin embargo, si la necesidad lo exige, varias personas ser bautizadas simultáneamente porque ninguno de ellos recibe más que un bautismo. Pero entonces será necesario decir *jo os bautizo.* Esto, en realidad, no hace variar la forma, porque *os* equivale *a. te y te.* Pero cuando se dice *nosotros no* se sobreentiende *jo* y *jo, sino jo* y *tú,* y esto sí que hace variar la forma.

Igualmente se cambiaría la forma si se dijera *yo me bautizo.* Por eso, nadie puede bautizarse a sí mismo. Y por esto también, Cristo quiso ser bautizado por Juan, como se lee en las *Decretales*[26].

5. *A la quinta hay que decir:* La pasión de Cristo es causa principal con respecto al ministro, pero es causa instrumental con respecto a la santa Trinidad. Y por eso se menciona la Trinidad en lugar de la pasión de Cristo.

6. *A la sexta hay que decir.* Aunque son tres los nombres personales de las tres personas, es único su nombre esencial. Ahora bien, la virtud divina que actúa en el bautismo pertenece a la esencia. Y por eso se dice *en el nombre,* y no *en los nombres.*

1. A la séptima hay que decir: De la misma manera que se utiliza agua en el bautismo porque es el líquido más usado para lavar, así para mencionar a las tres personas en la forma bautismal se utilizan los nombres más comúnmente usados para designar a las personas en una lengua. Y con otros nombres no se realizaría el sacramento.

ARTICULO 6

¿Se puede bautizar en el nombre de Cristo?[h]

Sent. 4 d.3 a.2 q.ª 2 ad 3; Expos. litt.; *In Mattb.* c.28; *In / Cor.* c.l lect.2

Objeciones por las que parece que en el nombre de Cristo se puede bautizar.

1. En Ef 4,5 se dice que hay una *sola fe* y *un solo bautismo.* Pero en Act 8,12 se dice que *en nombre de Jesucristo se bautizaban hombres y mujeres.* Luego también ahora se puede bautizar en el nombre de Cristo.

2. Aún más: dice San Ambrosio[27]: *Si nombras a Cristo indicas también al Padre que le ungió, y al Hijo que recibió la unción j al Espíritu Santo con el que fue ungido.* Pero en el nombre de la Trinidad se puede bautizar. Luego en el nombre de Cristo también.

3. Y también: el papa Nicolás I, respondiendo a una consulta de los búlgaros[28], dice: *Quienes fueron bautizados en el nombre de la Santa Trinidad o tan sólo en el nombre de Cristo, como se lee en los Hechos de los Apóstoles, no deben ser rebautizados, pues, como dice San Ambrosio, las dos fórmulas son idénticas.* Ahora

24. Cf. *Decret. Gregor. IX* 1.3 tit. 42 cn.l *Si quis sane puerum.* 25. *Missal.* in Bened. aquae. 26. *Decret. Greg. 1X13* tit.42 cn.4 *Debitum.* 27. *De Spir. Sancto,* 1.1 c.3: ML 16,743. 28. C.104; cf. GRACIANO, *Decretum* p.3 *De consecr.* d.4 cn.24 *A quodam.*

h. Los Hechos hablan del bautismo «en el nombre de Jesucristo» (2,38; 8,16; 19,5; 22,16). Más que una fórmula propiamente dicha, tal vez sea un modo de acentuar el contenido del bautismo cristiano por contraposición al bautismo de Juan (Act 19,3). Santo Tomás lo trata así en q.66 a.9 sol.2.

bien, habrían sido rebautizados si no hubiesen recibido el sacramento del bautismo con la segunda fórmula. Luego se puede bautizar en el nombre de Cristo con esta forma: *Yo te bautizo en el nombre de Cristo.*

En cambio dice el papa Pelagio II al obispo Gaudencio[29]: *Si quienes viven cerca de tu amado territorio confiesan haber recibido el bautismo sólo en el nombre del Señor, los bautizarás al venir a la fe católica, sin ningún género de dudas, en el nombre de la santa Trinidad.* Y Dídimo en II *De Spiritu Sancto*[30] escribe: *Si hubiera alguno tan insensato que, al bautizar, omitiese cualquiera de los nombres anteriormente dichos,* o sea, de las personas, *no bautizaría en realidad.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya se ha dicho anteriormente (q.64 a.3), los sacramentos tienen eficacia por la institución de Cristo. Por tanto, si se omite alguno de los elementos establecidos por él para cada sacramento, ese sacramento pierde su eficacia, a no ser que lo dispense el que no ha vinculado su poder a los sacramentos. Ahora bien, Cristo estableció que se diese el bautismo con la invocación de la Trinidad (Mt 28,19). Por consiguiente, todo lo que falte de la plena invocación de la Trinidad destruye la integridad del bautismo.

Y no vale decir que el nombre de una persona supone el de la otra, como el nombre del Padre supone al Hijo; o que quien nombre una persona puede tener fe verdadera en las tres. Porque el sacramento, de la misma manera que requiere una materia sensible, requiere también una forma sensible. Por consiguiente, no es suficiente la nominación implícita, o la fe en la Trinidad, para la realización del sacramento, si la Trinidad no se hace explícita con las palabras sensibles. Por eso, también en el bautismo de Cristo, donde tuvo origen la santidad de nuestro bautismo, estuvo presente la Trinidad de forma sensible: el Padre en la voz, el Hijo en la naturaleza humana, el Espíritu Santo en la paloma[31].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Por una especial revelación de Cristo, los Apóstoles bautizaban en la Iglesia primitiva en el nombre de Cristo, para que el nombre de Cristo, que era odioso a los judíos y a los gentiles (1 Cor 1,23), llegase a ser honrado por el hecho de que se daba el Espíritu Santo en el bautismo, invocando su nombre.

2. *A la segunda hay que decir:* San Ambrosio da la razón por la que fue conveniente esa dispensa en la Iglesia primitiva, o sea, porque en el nombre de Cristo se entendía toda la Trinidad. De esta manera se salvaba, al menos con una integridad conceptual, la forma que Cristo nos dio en el evangelio.

3. *A la tercera hay que decir.* El papa San Nicolás fundamenta su decisión en los textos de las dos primeras objeciones. Por lo que la respuesta se encuentra en las dos primeras soluciones.

ARTICULO 7

¿Es necesaria para el bautismo la inmersión en el agua?

Sent. 4 d.3 a.4 q.ª1

Objeciones por las que parece que la inmersión en el agua es necesaria en el bautismo.

1. En Ef 4,5 se dice: *Una sola fe, un solo bautismo.* Pero en muchos sitios el modo común de bautizar es la inmersión. Luego parece que no pueda haber bautismo sin inmersión.

2. Aún más: dice el Apóstol en Rom 6,3-4: *Los que hemos sido bautizados en Cristo Jesús, hemos sido bautizados en su muerte: hemos sido, pues, sepultados con él en la muerte por el bautismo.* Pero esto tiene lugar por la inmersión, porque dice San Juan Crisóstomo[32], comentando Jn 3,5: *El que no nazca del agua y del Espíritu Santo, sumergiéndonos la cabera en el agua, como si fuera un sepulcro, el hombre viejo es sepultado y ocultado en el fondo, para emerger el hombre nuevo.* Luego parece que la inmersión es necesaria en el bautismo.

3. Y también: si se pudiese bautizar sin la inmersión de todo el cuerpo, se seguiría que, por la misma razón, sería suficiente derramar agua sobre cualquier parte del cuerpo. Pero esto no parece adecuado, porque el pecado original, contra el que se da principalmente el bautismo, no está en una sola parte del cuerpo. Luego parece que, para el bautismo, se requiere la inmersión y que no es suficiente la sola aspersión.

En cambio se dice en Heb 10,22: *Acerquémonos con sincero corazón, en plenitud de fe,*

29. Cf. GRACIANO, *Ib.* en. 30 *S revera.* 30. L.2: MG 39,1054. 31. Mt 3,19; Me 1,10; Le 3,22; Jn 1,33. 32. *Homil.* 25: MG 59,151.

purificados los corazones de toda conciencia mala y lavados los cuerpos con agua pura.

Solución. *Hay que decir:* En el sacramento del bautismo se utiliza el agua para lavar el cuerpo y significar la ablución interior de los pecados. Ahora bien, la ablución con agua se puede hacer no sólo con la inmersión, sino también con la aspersión o la infusión. Por eso, aunque sea más seguro el bautismo de inmersión, que es el más común, puede, sin embargo, hacerse también el bautismo de aspersión o el de infusión, conforme a lo que se dice en Ez 36,25: *Derramaré sobre vosotros agua pura.* Y consta que San Lorenzo bautizaba de esta forma [33]. Este bautismo se utiliza sobre todo en casos de necesidad, o porque hay un gran número de bautizandos, como es el caso de Act 2,41 y 4,4, donde se dice que en un solo día aceptaron la fe tres mil, y en otro, cinco mil. Pero, a veces, puede hacerse necesario este bautismo por falta de agua, por debilidad del ministro, incapaz de sostener al bautizando, o por debilidad del bautizando, al que pudiera amenazar la muerte con la inmersión'.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los hechos accidentales no hacen variar la sustancia de las cosas. Ahora bien, lo sustancial en el bautismo es la ablución corporal con agua, por lo que al bautismo se le llama *lavado* en Ef 5,26: *Purificándola con el lavado del agua con la palabra de vida.* Pero que la ablución se haga de un modo o de otro es accidental en el bautismo. Por eso tal diversidad no destruye la unidad del bautismo.

2. *A. la segunda hay que decir:* La inmersión expresa más claramente la imagen de la sepultura de Cristo, por lo que este modo de bautizar es más común y más laudable. Pero también los otros modos de bautizar expresan esa imagen, aunque no tan claramente, porque, como quiera que se haga la ablución, el cuerpo del hombre o una parte de él permanece bajo el agua, como el cuerpo de Cristo permaneció bajo la tierra.

3. *A la tercera hay que decir:* La parte principal del cuerpo, en lo que se refiere a los miembros exteriores, es la cabeza, donde radican todos los sentidos interiores y exteriores. Por eso, si no se puede derramar agua en todo el cuerpo, debido a la escasez de agua o por cualquier otra causa, debe derramarse sobre la cabeza, que es donde se manifiesta el principio de la vida animal.

Y aunque el pecado original se transmite por los miembros que sirven para la generación, no hay razón para preferir la aspersión de estos miembros en lugar de la cabeza, porque el bautismo no impide la transmisión del pecado original a la prole a través de la generación, sino que el bautismo libera al alma de la mancha y del reato en que incurre. Por consiguiente, debe lavarse principalmente la parte del cuerpo en que se manifiestan las operaciones del alma.

En la antigua ley, sin embargo, se aplicaba el remedio contra el pecado original en el miembro de la generación, ya que entonces, aquel que había de destruir el pecado original, había de nacer del linaje de Abrahán, y la fe en él estaba representada por la circuncisión, como se dice en Rom 4,11.

ARTICULO 8

¿Es necesaria la trina inmersión en el bautismo?

Sent. 4 d.3 a.4 q.ª 2.3; d.23 q.l a.l q."2

Objeciones por las que parece que la trina inmersión es necesaria en el bautismo.

1. Dice San Agustín en un Sermón *De Symbolo ad Baptizatos*[34]: *Sabia fue la trina inmersión que os hicieron porque habéis recibido el bautismo en nombre de la Santísima Trinidad. Sabia ha sido la trina inmersión porque habéis recibido el bautismo en nombre de Jesucristo, que resucitó de entre los muertos al tercer día. Porque aquella inmersión repetida tres veces es el tipo de la sepultura del Señor por la que os habéis consepultado con Cristo en el bautismo.* Pero ambas cosas parecen necesarias en el bautismo, o sea, la significación de las tres Personas y la configuración con la sepultura de Cristo. Luego parece que la triple inmersión es necesaria en el bautismo.

33. JACOBODE VORÁGINE, *Legenda áurea* c.117.

34. *Serm.* 3 Ínter op. AUGUSTINI: ML 40,1211; cf. GRACIANO, *Decretum* p.3 *De consecr.* d.4 c.78 *Postquam voces credere.*

i. La inmersión puede ser el modo más antiguo (Rom 6,2-4); pero ya la *Didajé* conoce el bautismo por infusión (VII 3). Este modo prevaleció en la Iglesia latina del siglo xa, mientras la Iglesia griega todavía hoy mantiene la inmersión y el *CIC,* can.854, sigue admitiéndola.

2. Aún más: los sacramentos tienen eficacia por el mandato de Cristo. Pero la trina inmersión es un mandato de Cristo. Escribe, efectivamente, el papa Pelagio II al obispo Gaudencio [35] y le dice así: *Es precepto evangélico, dado por el mismo Señor, Dios y Salvador nuestro Jesucristo, que todos sean bautizados en el nombre de la Trinidad y con la trina inmersión.* Luego, de la misma manera que es necesario bautizar en el nombre de la Trinidad, así también parece que es necesario bautizar con la trina inmersión.

3. Y también: si la triple inmersión no es necesaria en el bautismo, uno queda ya bautizado en la primera. Ahora bien, si se le añade una segunda y una tercera, se le bautizará dos o tres veces, lo cual es inadmisible. Luego no es suficiente una inmersión para el bautismo, sino que la triple parece necesaria.

En cambio escribe San Gregorio Magno [36] al obispo San Leandro: *De ningún modo se puede desaprobar el uso de bautizar sumergiendo al niño tres veces o una sola vez porque con las tres inmersiones se puede significar la Trinidad de Personas, y con una, la unidad de la divinidad.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya se ha dicho más arriba (a.7 ad 1), para el bautismo se requiere, de suyo, la ablución con agua, que es indispensable para el sacramento. El modo de la ablución, sin embargo, es cosa secundaria. Por tanto, apoyados en la citada (s.c.) autoridad de San Gregorio, cabe decir que, de suyo, es lícito bautizar de los dos modos, o sea, con una o tres inmersiones. Porque la única inmersión significa la única muerte de Cristo y la unidad divina, mientras que la triple inmersión significa los tres días de la sepultura de Cristo y también la Trinidad de Personas.

Pero, por causas diversas, la disciplina de la Iglesia unas veces ha establecido un modo, y otras, otro. Así, puesto que en la Iglesia naciente algunos interpretaban erróneamente la Trinidad —pensando que Cristo era puro hombre, y que no debía ser llamado Hijo de Dios o Dios, a no ser por sus méritos contraídos principalmente en su muerte—, no bautizaban en nombre de la Trinidad, sino en la conmemoración de la muerte de Cristo y con una sola inmersión. Lo cual fue reprobado por la Iglesia primitiva. Por lo que se lee en *Canonibus Apostolorum*[37]: *Si un presbítero o un obispo no practica la trina inmersión, sino que sumerge una sola vez en el bautismo, dado por algunos —se dice— en conmemoración de la muerte del Señor, sea anatema. Porque no nos ha dicho el Señor: bautizad en mi muerte, sino en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.*

Más tarde se extendió el error de ciertos cismáticos y herejes, que rebautizaban, como cuenta San Agustín de los donatistas en *Super Io.*[38]. Por eso, para combatir este error, se estableció en el Concilio de Toledo [39] que se hiciese una sola inmersión: *Para evitar el escándalo del cisma o la práctica de los herejes, mantengamos en el bautismo una sola inmersión-'.*

Pero, desaparecido ese motivo, comúnmente se observa en el bautismo la triple inmersión. Y por eso, pecaría gravemente quien bautizase de otro modo por no atenerse al rito de la Iglesia. El bautismo, no obstante, sería válido.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** La Trinidad actúa en el bautismo como agente principal. Ahora bien, la impronta del agente sobre el efecto se realiza a través de la forma, y no a través de la materia. Por eso, la significación de la Trinidad se hace en el bautismo con las palabras de la forma. Y no es necesario significar la Trinidad en el uso de la materia, sino que se hace para clarificar el significado.

De modo semejante, también la muerte de Cristo queda suficientemente significada en la única inmersión. Los tres días de la sepultura, sin embargo, no fueron necesarios para nuestra salvación, pues aunque hubiese permanecido sepultado o muerto un solo día, habría sido suficiente para realizar nuestra redención. Pero aquellos tres días tienen la función de manifestar la realidad de su muerte, como se dijo más arriba (q.53 a.2).

Por consiguiente, la trina inmersión no es necesaria en el sacramento ni por parte de

35. Cf. GRACIANO, *Ib.* cn.82 *Multi sunt.* 36. *Registrum* 1.1 indict.9 epist.43: ML 77,498. 37. C.49; cf. GRACIANO, Le cn.79 *Si quis presbyter.* 38. *De haeres.* § 69: ML 42,43. 39. IV c.6; cf. GRACIANO, *Ib.* cn.85 *Propter vitandum.*

j. En esa interpretación simbólico-espiritual se ve la función pedagógica de los sacramentos (VAT. II, SC 59).

la Trinidad ni por parte de la pasión de Cristo.

2. *A la segunda hay que decir.* El papa Pelagio II entiende que la triple inmersión es un mandato de Cristo por analogía con el mandato de bautizar *en el nombre del Padre j del Hijo y del Espíritu Santo* (Mt 28,19). Pero ya hemos visto (ad 1) que una cosa es la función de la forma y otra el uso de la materia.

3. *A la tercera hay que decir.* Ya se ha dicho antes (q.64 a.8) que en el bautismo se requiere la intención. Por tanto, el ministro que intenta dar un solo bautismo con triple inmersión, realiza un solo bautismo. Por eso dice San Jerónimo en *Super Epistolam ad Phil.*[ífy]: *Aunque a una persona se la bautice tres veces,* o sea, sea sumergida tres veces *por el misterio de la Trinidad, el bautismo, sin embargo, es uno.*

Pero si el ministro intentase dar un bautismo a cada una de las inmersiones repitiendo las palabras de la forma en cada inmersión, pecaría al pretender bautizar, de suyo, varias veces.

ARTICULO 9

¿Se puede reiterar el bautismo? [k]

Sufra q.49 a.3 ad 2; *infra* q.80 a.10 ad 1; q.84 a.10 ad 1.5; *Sent. 4* d.2 q.l a.2 ad 2; d.6 q.2 a.l q.ªl; d.12 q.3 a.l q.'l ad 2; d.14 q.l a.4 q.ª3; CW G?»/. 4 c.59.71; /* *loann.* c.3 lect.l; /« *Ephes.* c.4 lect.2; /« //e¿. c.6 lect.l

Objeciones por las que parece que el bautismo se puede reiterar.

1. El bautismo ha sido instituido para la remisión de los pecados. Pero los pecados se repiten. Luego mucho más debe repetirse el bautismo, porque la misericordia de Cristo trasciende la culpa del hombre.

2. Aún más: San Juan Bautista fue muy elogiado por Cristo cuando dijo de él, según Mt 11,11: *Entre los nacidos de mujer nunca surgió uno más grande que Juan el Bautista.* Pero los bautizados por Juan eran otra vez rebautizados, pues en Act 19,1-7 se dice que Pablo bautizó a los que habían recibido el bautismo de Juan. Luego con mayor razón deben ser rebautizados los bautizados por herejes y por pecadores.

3. Y también: en el Concilio de Nicea se establece: *Quienes se pasaren a la Iglesia católica de los Paulianistas j Catafrigios deben ser bautizados z.* Pero los demás herejes parece ser que se encuentran en el mismo caso. Luego los bautizados por los herejes deben ser rebautizados.

4. Todavía más: el bautismo es necesario para la salvación. Pero de algunos se duda a veces si están bautizados o no. Luego a éstos se les debe rebautizar.

5. Por último: la Eucaristía es un sacramento más importante que el bautismo, como se dijo ya (q.65 a.3). Pero la Eucaristía se puede repetir. Luego con mayor razón el bautismo.

En cambio se dice en Ef 4,5: *Una sola fe, un solo bautismo.*

Solución. *Hay que decir:* El bautismo no se puede repetir. En primer lugar, porque el bautismo es una regeneración espiritual en el sentido de que uno muere a la vida anterior y comienza una nueva. Por lo que se dice en Jn 3,5: *El que no nazca del agua y del Espíritu no puede ver el reino de Dios.* Pero cada cual no tiene más que una generación. Y, por tanto, el bautismo no se puede repetir, como tampoco se puede repetir la generación carnal. Por eso dice San Agustín [42] comentando las palabras de Jn 3,4: *¿Acaso puede el hombre entrar de nuevo en el seno de su madre y nacer?: Tú debes entender el nacimiento espiritual del modo que Nicodemo entendió el nacimiento carnal. De la misma manera que en el útero no se puede volver a entrar, así tampoco el bautismo se puede repetir.*

En segundo lugar, porque somos bautizados en la muerte de Cristo (Rom 6,3), por lo que morimos al pecado y resucitamos a una vida nueva. Ahora bien, *Cristo ha muerto una sola vez* (Ib. v.6). Y, por tanto, tampoco el bautismo se puede repetir. Por eso, dice Heb. 6,6 contra los ~que querían rebautizar: *Crucifican por su parte de nuevo al Hijo de Dios.* Y añade la *G/osa*[43]*: La única muerte de Cristo ha consagrado un único bautismo.*

40. *In Ephes.* 4.5: ML 26,528; cf. GRACIANO, *Ib.* cn.81 *Eodem modo.* 41. I cn.19; cf. GRACIANO, *Decretum* p.2 d.l q.l cn.52 *Si quis confugerit.* 42. *Tract.* 11 n.6: ML 35,1478. 43. *Ordin;* LOMBARDI: ML 192,442.

k. La tradición de la Iglesia es permanente: no se puede reiterar el bautismo. Si se defendió la necesidad de rebautizar a los herejes (por ej., San Cipriano en el siglo in), fue por considerar que el bautismo recibido no era válido (sol.2).

En tercer lugar, porque el bautismo imprime carácter, que es indeleble, y se confiere con una cierta consagración. Por lo que, de la misma manera que otras consagraciones no se repiten en la Iglesia, tampoco se ha de repetir el bautismo. Y esto es lo que dice San Agustín en II *Contra Epistolam Parmeniani* **, que *el carácter militar no se repite,* y que *el sacramento de Cristo no queda menos grabado que esta marca corporal, ja que vemos que ni siquiera los apóstatas lo pierden, pues cuando se arrepienten y vuelven no se les bautiza de nuevo.*

En cuarto lugar, porque el bautismo se da principalmente contra el pecado original. Por lo que, de la misma manera que el pecado original no se repite, tampoco el bautismo se repite. Por eso se dice en Rom 5,18: *Como el delito de uno solo trajo sobre todos los hombres la condena, así la justicia de uno solo trajo sobre todos los hombres la justificación que da la vida.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** El bautismo, como ya se ha dicho anteriormente (a.2 ad 1), opera en virtud de la pasión de Cristo. Por tanto, de la misma manera que los pecados posteriores a la pasión de Cristo no aumentan el poder de ésta, tampoco anulan el bautismo de tal manera que haga falta repetirlo, sino que al sobrevenir la penitencia, desaparece el pecado que impedía el efecto del bautismo.

2. *A la segunda hay que decir:* Dice San Agustín[45] comentando las palabras de Jn 1,33: *Pero yo no lo conocía,* que *quien ha recibido el bautismo de Juan es rebautizado, pero quien lo ha recibido de un homicida no es rebautizado. Es que Juan dio su propio bautismo, mientras que el homicida dio el bautismo de Cristo, un sacramento tan santo que no se mancha ni aunque lo administre un homicida.*

3. *A la tercera hay que decir.* Los paulianistas y catafrigios no bautizaban en nombre de la Trinidad. Por eso decía San Gregorio Magno[46] escribiendo al obispo Quirico: *Las herejes que como los bonosianos y catafrigios* —cuya opinión sostenían también los paulianistas— *no bautizan en nombre de la Trinidad, pues los primeros no creen que Cristo sea Dios* —pensando que es mero hombre—*,j ¿os segundos* —los catafrigios— *creen perversamente que el Espíritu Santo es un mero hombre,* o sea, *Montano; todos éstos, cuando se convierten a la Santa Iglesia, reciben el bautismo, porque no era bautismo lo que, viviendo en el error, habían recibido sin invocar el nombre de la santa Trinidad.* Por el contrario, como se dice en *Regulis Eccksiasticis*[47], *¿os bautizados por herejes que confieren el bautismo con la profesión de la santa Trinidad, si se pasan a la fe católica, admítaseles como bautizados.*

4. *A. la cuarta hay que decir:* Dice una *Decretal* de Alejandro III[48]: *Aquellos de quienes se duda si están bautizados, bautíceseles anteponiendo estas palabras: «Si estás bautizado no te bautizo, pero si no estás bautizado, yo te bautizo», etcétera. Porque no parece que se repita lo que no se sabe si está hecho.*

5. *A la quinta hay que decir.* Tanto el sacramento del bautismo como el de la Eucaristía representan la muerte y la pasión del Señor. Pero de modo distinto. Porque en el bautismo se conmemora la muerte de Cristo en cuanto que el hombre muere con Cristo para ser regenerado a una vida nueva. Pero en el sacramento de la Eucaristía se conmemora la muerte de Cristo en cuanto que el mismo Cristo inmolado se nos ofrece a nosotros como banquete pascual, conforme a las palabras de 1 Cor 5,7-8: *Cristo, nuestro cordero pascual, ha sido inmolado. Así que comamos.* Y, puesto que el hombre nace una sola vez y se alimenta muchas veces, el bautismo se recibe una sola vez, y muchas la Eucaristía.

ARTICULO 10

¿Es adecuado el rito utilizado por la Iglesia en el bautismo?

Sent. 4 d.6 q.2. a.l q."2.3

Objeciones por las que parece que el rito utilizado por la Iglesia para bautizar no es adecuado.

1. Dice San Juan Crisóstomo[49]: *Nunca habrían podido perdonar las aguas del bautismo los pecados de los creyentes si no hubiesen sido santificadas con el contacto del cuerpo del Señor.* Pero este contacto tuvo lugar en el bautismo de Cristo, que se conmemora en la fiesta de la Epifanía. Luego el bautismo solemne debe-

44. C.13: ML 43,71. 45. *Tract.* 5 n.19: ML 35,1424. 46. *Registrum* 1.11 indict.4 epist.67: ML 17,1206; cf. GRACIANO, *Decretum* p.3 De consecr. d.4 cn.84 *Hi vero kaeretia.* 47. GKNADIO, *De eccl. dogmat.* c.52: ML 58,993. 48. *Decret. Gregor. IX'*1.3 tit.42 cn.2 *De quibus.* 49. *In Mt. 3,15* Tract. 1: ML 20,329; cf. GRACIANO, l.c en.10 *Num quam aquae.*

ría celebrarse en la fiesta de la Epifanía, más que en la Vigilia Pascual y de Pentecostés.

2. Aún más: para cada sacramento debería utilizarse una sola materia. Ahora bien, el bautismo se administra con agua. Luego parece impropio que al bautizando se le unja dos veces con óleo santo: primero en el pecho, después en la espalda, y una tercera vez con el crisma en la cabeza.

3. Y también: *En Cristo Jesús no hay hombre ni mujer* (Gal 3,28), *ni bárbaro ni escita* (Col 3,11), y por la misma razón, tampoco otras diferencias semejantes. Mucho menos, pues, la diversidad de vestidos tendrá ningún valor en la fe de Cristo. Luego no se ve la razón para entregar a los bautizados la vestidura blanca.

4. Todavía más: el bautismo se puede celebrar sin los ritos anteriormente citados. Luego parece que son superfluos y que no hay razón para que la Iglesia los haya establecido en el bautismo.

En cambio la Iglesia está gobernada por el Espíritu Santo, que nada hace sin que tenga explicación.

Solución. *Hay que decir:* En el sacramento del bautismo algunos ritos son indispensables, y otros sirven para dar cierta solemnidad al sacramento. En el sacramento es indispensable la forma que designa la causa principal del sacramento; y el ministro, que es causa instrumental; y el uso de la materia, o sea, la ablución con agua, que designa el efecto principal del sacramento. Todo lo demás que la Iglesia ha establecido en el rito del bautismo pertenece, más bien, a una cierta solemnidad del sacramento.

Estas ceremonias se añaden al sacramento por tres razones. Primera, para excitar la devoción de los fieles y la reverencia hacia el sacramento. Porque si la ablución se hiciese sin solemnidad alguna, fácilmente algunos pensarían que se trata de una ablución ordinaria.

Segunda, para instrucción de los fieles. Porque a los sencillos, que carecen de cultura, hay que instruirles a base de signos sensibles. Y porque acerca del bautismo es conveniente conocer, además del efecto principal del sacramento, algunas otras cosas, por eso fueron éstas representadas por signos sensibles.

Tercera, para impedir con oraciones, bendiciones y cosas semejantes que el poder del demonio obstaculice el efecto del sacramento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cristo en la Epifanía fue bautizado con el bautismo de Juan, como se ha dicho anteriormente (q.39 a.2), con cuyo bautismo no se bautizan los fieles, sino con el bautismo de Cristo. Este bautismo recibe su eficacia de la pasión de Cristo, según se dice en Rom 6,3: *Los que hemos sido bautizados en Cristo Jesús, hemos sido bautizados en su muerte;* y del Espíritu Santo, según se dice en Jn 3,5: *Quien no nazca del agua y del Espíritu.* Por eso, el bautismo solemne se administra en la Iglesia: ya sea en la Vigilia Pascual, cuando se conmemora la sepultura y la resurrección del Señor, por lo que también el Señor dio a los discípulos el mandato de bautizar después de la resurrección, como se dice en Mt 28,19; ya sea en la Vigilia de Pentecostés, cuando se comienza a celebrar la solemnidad del Espíritu Santo. Y por esto se lee que en el mismo día de Pentecostés, en que habían recibido el Espíritu Santo, los Apóstoles bautizaron a tres mil hombres (Act 2,41).

2. *A la segunda hay que decir:* El uso del agua en el bautismo pertenece a la sustancia del sacramento, mientras que el uso del óleo y del crisma contribuye a una cierta solemnidad. Porque al bautizando se le unge con óleo en el pecho y en la espalda *como si fuese un atleta de Dios, porque así se hacía a los púgiles,* según dice San Ambrosio en el libro I *De Sacramentis*[50]. O, como dice Inocencio III en una *Decretal De Sacra Unctione*[51]: *Al bautizando se le unge en el pecho para que reciba el don del Espíritu Santo, rechace el error y la ignorancia, y reciba la verdadera fe, porque el justo vive de la fe. Y se le unge en la espalda para que se revista de la gracia del Espíritu Santo, se despoje de la negligencia y la indolencia, y se ejercite en las buenas obras, de modo que por el sacramento de la fe tenga limpieza de pensamientos en el pecho, y fortaleza para las fatigas en la espalda.*

Y después del bautismo, como dice Rábano[52], *seguidamente el sacerdote le signa en la cabeza con el sagrado crisma acompañado de una oración para que se haga partícipe del reino de Cristo, y Cristo pueda llamarle cristiano.* O, como dice San Ambrosio[53], se derrama el

50. L.l c.2: ML 16,437. 51. III *Regesta*-1.7 epist.3: ML 215,285; cf. *Decretal. Gregor.* ¿Y 1.1 tit.15 cn.l *Cum venisset ad.* 52. *De instit. cieñe.* 1.1 c.28: ML 107,313. 53. *De sacram.* 1.3 c.l: ML 16,449; cf. GRATIANUM, l.c cn.90 *Accepisti mysterium.*

ungüento en la cabeza porque *el juicio del sabio está en la cabera* (Eclo 2,14), de tal manera que así *esté preparado para dar cuenta de su fe a todo el que se la pida* .

3. *A. la tercera hay que decir:* Al bautizando se le da la vestidura blanca no para prohibirle utilizar otra, sino como signo de la resurrección gloriosa, para la que el hombre ha sido regenerado por el bautismo, y como signo de la pureza de vida que después del bautismo deberá observar, conforme a las palabras de Rom 6,4: *Caminemos en una vida nueva.*

4. *A. la cuarta hay que decir:* Las cosas que pertenecen a la solemnidad del sacramento, aunque no sean indispensables, no son superfluas, porque, como ya hemos dicho antes (c.), contribuyen a la perfección del sacramento.

ARTICULO 11

¿Es adecuada la distinción entre bautismo de agua, de sangre y de deseo?

Sent. 4 d.4 q.3 a.3 q."1.2.3; *Quodl.* 6 q.3 a.l; *In loann.* c.3 lect.l

Objeciones por las que parece que la distinción entre bautismo de *agua,* de *sangre* y de *deseo,* o sea, de Espíritu Santo, no es adecuada.

1. El Apóstol dice en Ef 4,5: *Una sola fe, un solo bautismo.* Pero no hay más que una sola fe. Luego no debe haber tres bautismos.

2. Aún más: el bautismo es un sacramento, como se ha dicho más arriba (q.65 a.l). Pero sólo el bautismo de agua es sacramento. Luego no deben admitirse los otros dos bautismos.

3. Y también: San Juan Damasceno en su IV libro [55] enumera otras muchas especies de bautismo. Luego no deben admitirse solamente tres.

En cambio la *Glosa*[56], comentando las palabras de Heb 6,2: *la instrucción sobre los bautismos,* dice: *utiliza el plural porque hay un bautismo de agua, de penitencia y de sangre.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya se ha dicho anteriormente (a.2 ad 1; a.9 ad 1; q.62 a.5), el bautismo de agua recibe su eficacia de la pasión de Cristo —a la que uno queda configurado por el bautismo— y del Espíritu Santo como de la causa primera. Y, aunque el efecto dependa de la causa primera, ésta, sin embargo, sobrepasa el efecto y no depende de él. Y por eso, sin recibir el bautismo de agua, alguien puede recibir el efecto sacramental de la pasión de Cristo configurándose a ella mediante el sufrimiento por Cristo. Por lo que se dice en Ap 7,14: *Estos son los que vienen de la gran tribulación y han lavado sus túnicas y las han blanqueado en la sangre del cordero.*

Y por la misma razón, uno puede conseguir el efecto del bautismo por virtud del Espíritu Santo no sólo sin el bautismo de agua, sino también sin el bautismo de sangre, por cuanto su corazón es movido por el Espíritu Santo a creer en Dios, a amarle y a arrepentirse de sus pecados, por lo que también se le llama *bautismo de penitencia.* De él se dice en Is 4,4: *Cuando el Señor haya lavado la inmundicia de la hija de Sión, y haya limpiado la sangre de Jerusalén del interior de ella con espíritu de justicia y ardor*[1].

Así pues, a cualquiera de estas dos modalidades de bautismo se la llama bautismo por hacer las veces del bautismo. Por lo que dice San Agustín en IV *De único Baptismo parvulorum*[57]: *Que el martirio hace en ocasiones las veces del bautismo, lo argumenta con fuerzo. San Cipriano de aquel ladrón no bautizado a quien se le dijo: «Hoy estarás conmigo en el paraíso». Y jo, considerando esto bien, llego a la conclusión de que no sólo el sufrimiento por el nombre de Cristo puede suplir la falta del bautismo, sino también la fe y la conversión del corazón, si por falta de tiempo no se puede celebrar el sacramento del bautismo.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Los otros dos bautismos quedan incluidos en el bautismo de agua, que recibe su eficacia de la pasión de Cristo y del Espíritu Santo. Luego por esto no se destruye la unidad del bautismo.

2. *A la segunda hay que decir.* Como ya se dijo más arriba (q.60 a.l), el sacramento

54. Cf. INOCENCIO III, *Regesta,* 1.7 epist.3: ML 215,285. Cf. *Decret. Gregor. IX\.\.* tit.15 c.l *Cum venissent ad apostolicam sedem.* 55. *De fide orth.* c.9: ML 94,1124. 56. *Ordin;* LOMBARDI: ML 192,440. 57. *De bapt. contra Donat.* 1.4 c.22: ML 43,173; cf. GRACIANO, l.c cn.34 *Baptismi vicem.*

1. El bautismo del Espíritu Santo es un acto ardiente de caridad *(flaminis* según q.8 a.l sol.3). Está ya incluido en el bautismo de sangre (a.12 sol.3), porque el martirio resume «todos los sacramentales del bautismo» (q.68 a.2 sol.2).

pertenece a la categoría de los signos. Pero los otros dos convienen con el bautismo de agua no porque sean signos, sino en el efecto del bautismo. Y por eso no son sacramentos.

3. *A. la tercera hay que decir:* San Juan Damasceno habla de cosas que son figuras del bautismo, como *el diluvio,* que fue signo de nuestro bautismo en lo que se refiere a la salvación de los fieles en la Iglesia, pues entonces unos pocos fueron salvados en el Arca, como se dice en 1 Pe 3,20. Habla también del *paso del mar Rojo,* que significa nuestro bautismo, por la liberación de la servidumbre del pecado. Por lo que el Apóstol dice en 1 Cor 10,20 que *todos fueron bautizados en la nube y en el mar.* Habla igualmente de *las diversas abluciones que se hacían en la antigua ley,* y que prefiguraban nuestro bautismo, por lo que tiene de purificación de los pecados. Y habla también del *bautismo de Juan,* que fue una preparación para nuestro bautismo.

ARTICULO 12

¿Es el bautismo de sangre el más importante de los tres bautismos?

Sent. 4 d.4 q.3 a.3 q.*4; *In Heb.* c.6 lect.l

Objeciones por las que parece que el bautismo de sangre no es el más importante de los tres bautismos.

1. El bautismo de agua imprime carácter. Lo cual no hace el bautismo de sangre. Luego el bautismo de sangre no es más importante que el de agua.

2. Aún más: el bautismo de sangre es ineficaz sin el bautismo de deseo que se obtiene por la caridad, pues se dice en 1 Cor 13,3: *Si entregase mi cuerpo a las llamas y no tengo caridad, nada me aprovecha.* Pero el bautismo de deseo vale sin el bautismo de sangre, pues no solamente los mártires se salvan. Luego el bautismo de sangre no es el más importante.

3. Y también: como el bautismo de agua recibe su eficacia de la pasión de Cristo, a la cual corresponde, según lo dicho (a.ll), el bautismo de sangre, así la pasión de Cristo recibe su eficacia del Espíritu Santo, según se dice en Heb 9,14: *La sangre de Cristo, quien a través del Espíritu Santo se ofreció a sí mismo por nosotros, purificará nuestra conciencia de las obras muertas.* Luego el bautismo de deseo es más importante que el bautismo de sangre. Luego el bautismo de sangre no es el más importante.

En cambio dice San Agustín *Ad Fortunatum*[58], comparando los bautismos entre sí: *El bautizado confiesa su fe ante el sacerdote, el mártir, ante el perseguidor. Aquél, después de su confesión, es rociado con agua; éste, con sangre. El primero, por la imposición de manos del Pontífice, recibe el Espíritu Santo. El segundo queda convertido en templo del Espíritu Santo.*

Solución. *Hay que decir:* Como acabamos de decir (a.ll), el derramamiento de la sangre por Cristo y la acción interior del Espíritu Santo se llaman bautismos en cuanto que producen el efecto del bautismo de agua. Ahora bien, el bautismo de agua recibe su eficacia de la pasión de Cristo y del Espíritu Santo, como se ha dicho (ib). Cierto que estas dos causas actúan en cualquiera de los tres bautismos, pero de modo más excelente en el bautismo de sangre. Porque la pasión de Cristo actúa en el bautismo de agua por una representación figurativa; en el bautismo de deseo o de penitencia, por un afecto ardiente; pero en el bautismo de sangre actúa por imitación de la misma realidad. De modo semejante, también la virtud del Espíritu Santo actúa en el bautismo de agua por una virtud latente; en el bautismo de penitencia, por una conmoción del corazón; pero en el bautismo de sangre, por un intensísimo impulso de amor y afecto, según las palabras de Jn 15,13: *Nadie tiene más amor que el que da la vida por sus amigos.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* El carácter es *res et sacramentum* (a.l). Pero no hemos dicho que el bautismo de sangre sea más importante como sacramento, sino por el efecto del sacramento.

2. *A la segunda hay que decir.* La efusión de sangre no tiene sentido de bautismo si no va acompañada de la caridad. Por lo que queda claro que el bautismo de sangre incluye el bautismo de deseo, y no al contrario. Y esto demuestra que es superior.

3. *A la tercera hay que decir.* Como se acaba de decir (c.), el bautismo de sangre es superior no sólo por su semejanza con la pasión de Cristo, sino también por el influjo del Espíritu Santo.

58. GENADIO, *De eccl. dogmat.* c.74: ML 58,997.

CUESTIÓN 67

Los ministros por quienes se confiere el sacramento del bautismo

Ahora nos corresponde tratar de los ministros por quienes se confiere el sacramento del bautismo.

Esta cuestión plantea y exige respuesta a ocho problemas:

1. ¿Corresponde bautizar al diácono?—2. ¿Corresponde al presbítero o sólo al obispo?—3. ¿Puede un laico administrar el sacramento del bautismo?—4. ¿Puede administrarlo una mujer?—5. ¿Puede bautizar uno que no está bautizado?—6. ¿Pueden bautizar varios ministros conjuntamente a una sola persona?—7. ¿Es necesario que alguien saque de la pila bautismal al bautizado?—8. ¿Queda obligado a su instrucción quien saca a otro de la pila bautismal?

ARTICULO 1

¿Corresponde bautizar al diácono?"

Sent. 4 d.5 q.2 **a.l** q."2

Objeciones por las que parece que bautizar corresponde al oficio del diácono.

1. Los oficios de predicar y bautizar han sido encomendados por el Señor conjuntamente cuando dice en Mt 28,19: *Idy predicad a todas las gentes bautizándolas.* Pero al oficio del diácono le corresponde el evangelizar[1]. Luego parece que al oficio del diácono también le corresponde el bautizar.

2. Aún más: según Dionisio en V *De Eccl. Hier.*[2], *purificar* corresponde al oficio del diácono. Pero la purificación de los pecados tiene lugar principalmente en el bautismo, según las palabras de Ef 5,26: *Purificándola con el baño del agua mediante la palabra de vida.* Luego parece que bautizar pertenece al diácono.

3. Y también: se dice de San Lorenzo[3] que cuando era diácono bautizaba a muchos. Luego parece que al diácono le corresponde bautizar.

En cambio dice el papa Gelasio I[4], y que se encuentra en *Decretis,* dist. 93: *Ordenamos que los diáconos se atengan a sus propias competencias.* Y después: *que no bauticen sin la autorización del obispo o del presbítero, a no ser que estas autoridades estén lejos y urja la necesidad.*

Solución. *Hay que decir:* Así como las propiedades y oficios de las jerarquías celestiales se toman de sus nombres, según enseña Dionisio en c.7 *De Coel. Hier.*[5], así también del nombre de la jerarquía eclesiástica puede deducirse qué es lo que corresponde a cada uno de ellos. Ahora bien, *diácono* viene a significar *ministro,* porque no pertenece al diácono administrar un sacramento como si fuese su oficio principal y propio, sino ayudar a sus superiores en la administración de los sacramentos. Por eso, no corresponde al diácono administrar el bautismo como oficio propio, sino asistir y ayudar a sus superiores en la administración de este sacramento y de los otros. Por lo que San Isidoro dice[6]: *Corresponde al diácono asistir a los sacerdotes en todo lo referente a los sacramentos de Cristo, es decir, en el bautismo, en la confirmación, en la Eucaristía.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* Al diácono corresponde proclamar el evangelio en la Iglesia y predicarlo como catequista, por lo que dice Dionisio[7] que los diáconos ejercen su oficio sobre los inmundos, entre los que coloca a los catecúmenos[8]. Pero enseñar, es decir, explicar el evangelio, corresponde propiamente al obispo, a quien pertenece, según Dionisio en V *De Eccl. Hier.*[9], perfeccionar. Ahora bien, perfeccionar es lo mismo que

1. GRACIANO, *Decretum* p.l d.25 en. 1 *Perlectis.* 2. P.l § 6.7: MG 3,508. 3. Cf. JACOBODE VORÁGINE, *Legenda áurea* c.117 § 1. 4. Ep. *Ad Episc. Lucaniae* c.7 MANSI 8,39; cf. GRACIANO, *ib.* 93 cn.13 *Diaconuspropiam.* 5. § 1: MG 33,205. 6. Ep. *Ad Leudefredum:* ML 83,895; cf. nt.l. 7. *De eccl. hier.* c.5 p.l § 6: MG 3,508. 8. *Ib.* c.3 p.3 § 6: MG 3,432. 9. *Ib.* p.l § 3: MG 3,504.

a. Las funciones que se asignan al diácono en las sol.l, 2 y 3 deben ser revisadas según la doctrina del VAT. II, LG 29 y la legislación del CIC, can.861, que tiene buen fundamento en Act 8,12.38.

enseñar. Luego no se sigue que al diácono corresponda el oficio de bautizar.

2. *A. la segunda hay que decir.* Como dice Dionisio en II *De Eccl. Hier.* [10], el bautismo no sólo tiene virtud *purificadora,* sino también *iluminativa.* Por eso sobrepasa el oficio del diácono, al cual corresponde sólo purificar: expulsando a los inmundos o disponiéndolos para recibir los sacramentos.

3. *A la. tercera hay que deár.* Puesto que el bautismo es un sacramento necesario, se permite a los diáconos, con necesidad urgente, bautizar en ausencia de sus superiores, como consta por la autoridad del papa Gelasio I, anteriormente citada (s.c.). Y si San Lorenzo bautizó siendo diácono fue en estos casos.

ARTICULO 2

¿Es propio de los presbíteros bautizar o sólo de los obispos?

Infra a.3 ad 1.2; *Seat.* 4 d.17 q.3 a.3 q."2; d.24 q.2 a.2 ad 1

Objeciones por las que parece que bautizar no es oficio de los presbíteros, sino sólo de los obispos.

1. Como ya se ha dicho (a.l obj. 1; q.66 a.5 obj.2), Mt 28,19 une en un mismo precepto el oficio de enseñar y el de bautizar. Pero enseñar, que es perfeccionar, es oficio del obispo, como consta en Dionisio, V-VI *De Eccl. Hier.* [n]. Luego bautizar es oficio exclusivo del obispo.

2. Aún más: con el bautismo uno queda adscrito al pueblo cristiano, función que corresponde solamente al oficio del príncipe. Pero en la Iglesia el principado lo tienen los obispos, como se dice en la *Glosa*[n] sobre Le 10,1, quienes ocupan el lugar de los Apóstoles, de los que en el Sal 44,17 se dice: *Los constituirás príncipes sobre toda la tierra.* Luego parece que bautizar pertenece al exclusivo oficio de los obispos.

3. Y también: dice San Isidoro [13] que *corresponde al obispo la consagración de las basílicas, la unción de los altares y la confección del crisma; que es él quien distribuye los órdenes eclesiásticos y quien bendice a las vírgenes.* Pero el sacramento del bautismo es superior a todas estas cosas. Luego parece que con mayor razón pertenecerá bautizar al exclusivo oficio del obispo.

En cambio dice San Isidoro en II *De Officiis*[14]: *Consta que el bautismo ha sido confiado sólo a los sacerdotes.*

Solución. *Hay que decir:* Los sacerdotes son ordenados para confeccionar el sacramento del cuerpo de Cristo, como se ha dicho antes (q.65 a.3). Ahora bien, éste es el sacramento de la unidad de la Iglesia, según lo que dice el Apóstol en 1 Cor 10,17: *Porque el pan es uno, somos muchos un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan.* Pero el bautismo confiere a uno la participación en la unidad de la Iglesia. Luego también le da derecho a acercarse a la mesa del Señor. Y, por eso, como al sacerdote corresponde consagrar la Eucaristía que es a lo que principalmente se ordena el sacerdocio, así es oficio propio del sacerdote bautizar, pues parece que debe ser el mismo quien produzca el todo y quien disponga las partes en el todo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El Señor encomendó conjuntamente la misión de enseñar y bautizar a los Apóstoles, cuyas veces hacen los obispos, aunque de modo distinto. Porque Cristo les encomendó la misión de enseñar para que la ejercieran ellos personalmente, como algo importantísimo. Por lo cual, los mismos Apóstoles dijeron: *No está bien que abandonemos la palabra de Dios y nos pongamos a servir comidas* (Act 6,2). La misión de bautizar, sin embargo, se la encargó para que la ejercieran otros. Poreso el Apóstol dice en 1 Cor 1,17: *Cristo no me envió a bautizar, sino a evangelizar.* La razón de esta diferencia está en que para bautizar, el ministro no necesita méritos ni sabiduría, mientras que para enseñar, sí, como se ha dicho más arriba (q.64 a.l ad 2; a.5.9). Y para dar a entender esto, ni el mismo Señor bautizó, *sino sus discípulos,* como se dice en Jn 4,2. Pero de aquí no debe deducirse que los obispos no pueden bautizar, porque lo que puede el inferior, lo puede el superior. Y, efectivamente, el Apóstol dice en el mismo lugar que él mismo bautizó a algunos *.

10. P.l § 3: MG 3,504. 11. C.5 p.l § 6; c.6 p.l § 3: MG 3,505-532. 12. *Ordin.,* BEDA, *InLc.* 10,1 1.3: ML 92,461. 13. Cf. nt.6. 14. L.2 c.5 n.9: ML 83,882.

b. La tradición afirma que el ministro ordinario del bautismo, rito de entrada en la comunidad, es el obispo, que delega esa facultad en los presbíteros (Act 10,48; 17,23; 19,5; 1 Cor 1,17). Significativamente, el CIC, can.863, reserva a los obispos el bautismo de adultos.

2. *A la segunda hay que decir* Que en cualquier clase de gobierno, los asuntos menores se encomiendan a las autoridades menores, mientras que los asuntos mayores se reservan para las autoridades mayores, según las palabras de Ex 18,22: *Te presentarán a ti los asuntos más graves, pero en los asuntos de menor importancia, que decidan ellos.* Por eso corresponde a las autoridades inferiores de la ciudad el cuidado de la gente ordinaria, mientras que las autoridades mayores se ocupan de las gentes importantes. Ahora bien, por el bautismo no se consigue más que el último grado en el pueblo cristiano. Por eso, bautizar es competencia de las autoridades menores, o sea, de los presbíteros, que ocupan el lugar de los setenta y dos discípulos de Cristo, como dice la *Glosa* de Le 10,1.

3. *A. la tercera haj que decir:* Que como ya se ha dicho anteriormente (q.65 a.3), el sacramento del bautismo es importantísimo en cuanto a su necesidad, pero en cuanto a perfección son otros más importantes, que se reservan al obispo.

ARTICULO 3

¿Puede bautizar un laico?'

2-2 q.100 a.2 ad 1; *Sent.* 4 d.5 q.2 a.l q.'l; d.17 q.3 a.3 q.*2 ad 2; d.20 a.l q."2 ad 3; d.23 q.2 a.l q.ªl

Objeciones por las que parece que un laico no puede bautizar.

1. Como se ha dicho ya (a.2), bautizar es propio del orden sacerdotal. Pero las cosas que pertenecen a un orden no pueden encomendarse a quien carece de ese orden. Luego parece que un laico, que no tiene órdenes sagradas, no puede bautizar.

2. Aún más: es más importante bautizar que administrar los otros sacramentales relacionados con el bautismo, como catequizar, exorcizar y bendecir el agua bautismal. Pero estas cosas no puede hacerlas un laico, sino solamente los sacerdotes. Luego parece que mucho menos podrá bautizar un laico.

3. Y también: la penitencia es un sacramento tan necesario como el bautismo. Pero un laico no puede absolver en el foro penitencial. Luego tampoco puede bautizar.

En cambio el papa Gelasio 1[15] y San Isidoro[16] dicen que *en caso de necesidad se concede generalmente a los laicos cristianos el que puedan bautizar.*

Solución. *Hay que decir.* Pertenece a la misericordia de aquel que *quiere que todos los hombres se salven,* 1 Tim 2,4, que el hombre encuentre remedio fácil en las cosas que son necesarias para la salvación. Pero entre todos los sacramentos el más necesario es el bautismo, que es una regeneración del hombre para la vida espiritual —ya que a los niños no se les puede socorrer de otro modo, y los adultos no pueden conseguir la plena remisión de la culpa y de la pena más que por el bautismo—. Por eso, para que el hombre no pueda carecer de remedio tan necesario, se estableció que la materia del bautismo fuese muy común, o sea, el agua —que es muy fácil de encontrar—, y que el ministro del bautismo pudiese ser cualquiera, incluso un no ordenado, de forma que nadie ponga en peligro su salvación por falta del bautismo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Bautizar corresponde al orden sacerdotal por razones de conveniencia y de solemnidad. Pero esto no es indispensable en el sacramento. De tal forma que si un laico bautizase, fuera del caso de necesidad, pecaría ciertamente, pero conferiría el sacramento del bautismo, y no tendría que rebautizarse quien así se bautizó.

2. *A la segunda hay que decir:* Esos sacramentales relativos al bautismo pertenecen a la solemnidad, pero no son indispensables. Y por eso, un laico ni debe ni puede administrarlos, sino sólo el sacerdote, a quien corresponde bautizar solemnemente.

3. *A la tercera hay que decir:* Como se ha dicho anteriormente (q.65 a.3.4), la penitencia no es tan necesaria como el bautismo, porque la contrición puede suplir la falta de absolución sacramental, que no libra de toda la pena ni se administra a los niños. Por tanto, no es comparable con el bautis-

15. Cf. nt. 4. 16. *De eccl. off.* 1.2 c.25: ML 83,822; cf. GRACIANO, *Demtum* p.3 d.4 cn.19 *Constabat baptisma.*

c. En los a.3-6 destacan algunas ideas: 1. Los sacramentos son oferta del amor de Dios (a.3 c.), su principal ministro es Cristo, y los otros ministros sólo aportan el signo exterior (a.4 sol.3; a.5 c.); 2. El ministro debe tener la intención y observar la forma de la Iglesia (a.6).

mo, cuyo efecto no se puede suplir con otra cosa.

ARTICULO 4

¿Puede bautizar una mujer?

Objeciones por las que parece que una mujer no puede bautizar.

1. Se lee en el Concilio IV de Cartago [17]: *La mujer, por docta y santa que sea, no se atreva a enseñar a los hombres en las reuniones ni tampoco a bautizar a nadie.* Pero en las reuniones no está permitido que las mujeres enseñen de ningún modo, conforme a aquello de 1 Cor 14,35: *Es indecoroso que la mujer hable en la Iglesia.* Luego parece que en modo alguno le es permitido bautizar a la mujer.

2. Aún más: bautizar es un oficio de prelación, por lo que el bautismo debe administrarlo un sacerdote con cura de almas. Pero esto no puede corresponder a una mujer, según las palabras de 1 Tim 2,12: *No permito que la mujer enseñe ni que domine al marido, sino que guarde silencio.* Luego la mujer no puede bautizar.

3. Y también: en la regeneración espiritual parece que el agua hace de seno materno, como afirma San Agustín [18] comentando las palabras de Jn 3,4: *¿Acaso puede el hombre entrar de nuevo en el seno de su madre y volver a nacer?* Mientras que el que bautiza hace, más bien, el oficio de padre. Pero esto no se acomoda a la mujer. Luego la mujer no puede bautizar.

En cambio está lo que dice el papa Urbano II [19], y que se encuentra en *Decretis* XXX, q.3 [20]: *Respecto de las consultas que tu consideración nos hizo, nos parece que ha de darse esta respuesta: que hay verdadero bautismo si en caso de necesidad una mujer bautizase a un niño en el nombre de la Trinidad.*

Solución. *Hay que decir:* Cristo es quien principalmente bautiza, conforme a las palabras de Jn 1,33: *Sobre quien vieres descender el Espíritu Santo y posarse, ése es quien bautiza.* Ahora bien, se dice en Col 3,11 (Gal 3,28) que *en Cristo no hay hombre ni mujer.* Por eso, como un hombre laico puede bautizar como ministro de Cristo, así también una mujer.

No obstante, puesto que *la cabera de la mujer es el hombre, y la cabera del hombre es Cristo,* conforme a lo que se dice en 1 Cor 11,3, no debe bautizar una mujer si pudiera hacerlo un hombre. Como tampoco debe bautizar un laico si hay un clérigo presente, ni un clérigo si hay un sacerdote. Pero éste sí puede bautizar aunque un obispo esté presente, ya que este ministerio corresponde al oficio del sacerdote.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* Así como a la mujer no se la permite enseñar públicamente, pero en privado puede instruir o aconsejar a alguien, de la misma manera no se la permite bautizar pública y solemnemente, aunque puede bautizar en caso de necesidad.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando se celebra el bautismo solemne y regularmente, debe recibirse el bautismo de un sacerdote que tenga cura de almas o de otro que le sustituya. Pero esto no se requiere en caso de necesidad, en el que puede bautizar una mujer.

3. *A la tercera hay que decir:* En la generación carnal el hombre y la mujer actúan en conformidad con las facultades de su propia naturaleza. Por eso, la hembra no puede ser principio activo de la generación, sino solamente pasivo. Pero en la generación espiritual ninguno de los dos actúa en conformidad con el propio poder, sino sólo como instrumentos del poder de Cristo. Por tanto, en caso de necesidad, tanto el hombre como la mujer pueden bautizar del mismo modo.

Pero si la mujer bautizase fuera del caso de necesidad, no habría que rebautizar, como se dijo (a.3 ad 1) en el caso de un laico. Pecaría, sin embargo, tanto la mujer que bautizase como los otros que actuasen en la ceremonia, ya recibiendo en ella el bautismo, ya presentándola algún bautizando.

ARTICULO 5

¿Puede bautizar un no-bautizado?

Sent. 4 d.5 q.l a.2 q."3

Objeciones por las que parece que un no bautizado no puede bautizar.

1. *Nadie da lo que no tiene.* Pero el no-bautizado no tiene el sacramento del bautismo. Luego no puede bautizar.

17. 4.°, año 398, cn.99-100; GRACIANO, *Ib.* cn.20 *Mular.* 18. *In loann. Tract.* 11 n.6: ML 35,1473. 19. *Eptst. etprivilegia* §271 *Ad vitalem Brix:* ML 151,429. 20. GRACIANO, *Decretum,* p.2 c.30 q.3 en.4 *Super quibus.*

2. Aún más: uno confiere el sacramento del bautismo en cuanto que es ministro de la Iglesia. Pero el no bautizado nc pertenece a la Iglesia de ningún modo, o sea, ni realmente ni sacramentalmente. Luego no puede conferir el sacramento del bautismo.

3. Y también: es más importante conferir un sacramento que recibirlo. Pero el no-bautizado no puede recibir los otros sacramentos. Luego mucho menos podrá conferirlos.

En cambio dice San Isidoro [21]: *El romano pontífice no centra su interés en el hombre que bautiza, aunque éste sea un pagano, sino en que el Espíritu de Dios comunique la gracia del bautismo.* Pero al que está bautizado no se le llama pagano. Luego un no-bautizado puede conferir el sacramento del bautismo.

Solución. *Hay que decir:* San Agustín dejó este problema sin resolver, porque dice en II *Contra Epistolam Parmeniani* [22]\ *Esta es otra cuestión, si pueden bautizar los que nunca han sido cristianos. Acerca de lo cual no ha de darse una respuesta temeraria, sin la autoridad de un Concilio tan amplio como amplia es la cosa en importancia.*

Posteriormente, sin embargo, la Iglesia determinó que los no-bautizados, ya sean judíos o paganos, puedan conferir el sacramento del bautismo, con tal de que bauticen ateniéndose a la forma de la Iglesia. Por lo cual el papa Nicolás I responde así en *Ad Consultam Bulgarorum* [23]: *Afirmáis que en vuestra patria muchos han sido bautizaos por un individuo que no sabéis si era cristiano o pagano. Pues bien, si éstos han sido bautizados en el nombre de la Trinidad, no deben ser rebautizados.* Pero si no se emplea la forma de la Iglesia, no se confiere el sacramento del bautismo. Y así hay que entender lo que Gregorio II [24] escribe al obispo Bonifacio: *Eos que dices que fueron bautizados por los paganos,* o sea, sin emplear la forma de la Iglesia, *mandamos que los bautices de nuevo en el nombre de la Trinidad.*

La razón de esto está en que, como por parte de la materia es suficiente cualquier agua para la validez del sacramento, así también por parte del ministro es suficiente con que sea hombre. Y, por tanto, también un no-bautizado puede bautizar en caso de necesidad. De tal forma que si dos no-bautizados se bautizasen mutuamente, bautizando primero uno a otro, y después fuese bautizado aquél por éste, los dos conseguirían no sólo el *sacramento,* sino también la *res sacramenti.* Pero si lo hicieran fuera del caso de necesidad, ambos pecarían gravemente, o sea, el bautizante y el bautizado, con lo que se impediría el efecto del bautismo, aunque no se destruiría el sacramento mismo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** El hombre que bautiza se limita a prestar exteriormente su ministerio, pero quien bautiza interiormente es Cristo, que puede servirse de todos los hombres para todo lo que él quiere. Y, por eso, los no-bautizados pueden bautizar, porque, como dice el papa Nicolás, el bautismo *no es de ellos,* o sea, de los que bautizan, sino *de él,* o sea, de Cristo.

2. *A la segunda hay que decir:* El que no está bautizado, aunque no pertenezca a la Iglesia ni real ni sacramentalmente, puede pertenecer a ella, sin embargo, en la intención y en la semejanza de actos, o sea, intentando hacer lo que hace la Iglesia, y empleando la forma de la Iglesia para bautizar, y así actúa como ministro de Cristo, el cual no ha vinculado su virtud a los bautizados, como tampoco a los sacramentos.

3. Los otros sacramentos no son tan necesarios como el bautismo. Por eso, se concede mejor a un no-bautizado el poder de bautizar que el que pueda recibir los otros sacramentos.

ARTICULO 6

¿Pueden bautizar conjuntamente varias personas?

Supra q.66 a.5 ad 4; *Sent. 4* d.3 a.2 q."2 ad 2; d.6 q.2 a.l q.ªl ad 3

Objeciones por las que parece que varias personas pueden bautizar conjuntamente.

1. En la pluralidad está contenida la unidad, pero no viceversa. Por donde se deduce que lo que puede hacer uno pueden hacerlo muchos, pero no al revés. Muchos, por ejemplo, pueden remolcar una nave, mientras que uno solo no puede. Ahora bien, un solo hombre puede bautizar. Luego también pueden varias personas bautizar simultáneamente a uno solo.

21. Cf. *Ib.* c.l q.l en. 59 *Si quisper ignorantiam;* p.3 d.4 cn.23 *Romanus Pontifex.* *22.* C.13: ML 43,72. 23. Cf. GRACIANO, *Ib.* p.2i cn.24 *A quodam.* 24. GREGORIO III, Ep.l; cf. GRACIANO, l.c cn.52 *Quos a paganis.*

2. Aún más: es más difícil que un solo agente actúe sobre varios sujetos que el que varios agentes actúen simultáneamente en uno solo. Pero un solo hombre puede simultáneamente bautizar a varias personas. Luego mucho mejor podrán varias personas bautizar simultáneamente a una sola.

3. Y también: el bautismo es un sacramento de la máxima necesidad. Pero hay casos en que parece que es necesario que varios bauticen simultáneamente a uno solo. Por ejemplo, si un niño estuviese en peligro de muerte, y estuviesen presentes dos personas, una de las cuales fuese muda, y otra sin brazos; en cuyo caso sería necesario que el mutilado dijese las palabras, y el mudo le bautizara. Luego parece que varias personas pueden bautizar simultáneamente a uno solo.

En cambio a un solo agente le corresponde una acción. Por lo que si varias personas bautizasen a una, parecería seguirse que habría varios bautismos. Lo cual está en contradicción con lo que se dice en Ef 4,5: *Una sola fe, un solo bautismo.*

Solución. *Hay que decir:* El sacramento del bautismo recibe su eficacia principalmente de la forma, que el Apóstol llama *palabra de vida,* Ef 5,26. Por lo que sería preciso examinar, en el caso de que varias personas bautizasen simultáneamente a una, la forma empleada. Porque si dijeran *nosotros te bautizamos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo,* según la opinión de algunos, no conferirían el sacramento del bautismo, ya que no se emplearía la forma de la Iglesia, que es: *Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.* Pero este inconveniente se podría eludir utilizando la forma que tiene la Iglesia griega para bautizar. Porque podrían decir: *El siervo de Cristo N. es bautizado en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo,* que es la forma con que los griegos reciben el bautismo. Una forma que, en realidad, difiere mucho más de la nuestra de cuanto difiere *Nosotros te bautizamos.*

Sucede, sin embargo, que con la forma *nosotros te bautizamos,* se manifiesta la intención de concurrir varios a la confección de un solo bautismo. Y esto parece estar en contradicción con el concepto de ministro, pues el hombre no bautiza más que como ministro de Cristo y haciendo sus veces. De forma que, de la misma manera que Cristo es uno, así también debe ser uno el ministro que le represente. Por lo que dice expresamente el Apóstol en Ef 4,5: *Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo.* Por tanto, una intención contraria parece que excluiría el sacramento del bautismo.

Pero si cada uno de ellos dijera: *Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo,* cada uno expresaría la intención de ser él quien confiere el bautismo. Lo cual podría acontecer en el caso de que dos personas contendiesen por bautizar a una misma persona. En cuyo caso, es claro que quien antes pronunciase las palabras requeridas, ése conferiría el bautismo. El otro, sin embargo, aunque tuviese el derecho de bautizar, si osara pronunciar las palabras, sería punible como rebautizador. Pero si pronunciasen las palabras y sumergiesen o asperjasen al hombre de modo completamente simultáneo, habrían de ser castigados por contravenir el modo de bautizar, pero no por reiteración del bautismo, ya que ambos intentarían bautizar al que no estaba bautizado, y uno y otro, en lo que de cada uno dependiera, le bautizaría. Sin embargo, no conferiría cada cual un sacramento distinto, sino que Cristo, que es el único que bautiza interiormente, conferiría a través de ambos un solo sacramento.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir:* El argumento tiene valor tratándose de agentes que actúan con su propio poder. Pero los hombres no bautizan con su propio poder, sino con el poder de Cristo, quien, puesto que es uno, realiza su obra a través de un solo ministro.

2. *A. la segunda hay que decir.* En caso de necesidad, una sola persona podría bautizar a varias a la vez con esta forma: *Yo os bautizo:* por ejemplo, en caso de ruina inminente, persecución o cosa semejante, que no dejase el tiempo suficiente para un bautismo individual. En estos casos no sufriría alteración la forma de la Iglesia, porque el plural no es más que un singular repetido, muy especialmente si se tiene en cuenta que Mt 28,19 dice *bautizándoles.* Y no es lo mismo ser varios los bautizados que varios los bautizantes, porque Cristo, que es quien principalmente bautiza, es uno solo, mientras que, por el bautismo, muchos se hacen uno solo en Cristo.

3. *A. la tercera hay que decir:* Como ya se dijo anteriormente (q.60 a.l), la integridad del bautismo depende de la forma de las palabras y del uso de la materia. Por eso, ni bautiza quien solamente profiere las palabras ni quien solamente sumerge. Por tanto,

si uno profiere las palabras y el otro sumerge, ninguna forma verbal puede expresar la verdad. Porque no se puede decir *yo te bautizo*, cuando quien lo dice no sumerge y, consecuentemente, no bautiza. Ni tampoco se puede decir *nosotros te bautizamos*, ya que ninguno de los dos bautiza. Porque si dos personas colaboran en la composición de un libro escribiendo uno una parte, y el otro, otra, no se expresarán correctamente diciendo *nosotros hemos escrito este libro*, sino que emplearían una sinécdoque, al tomar el todo por la parte.

ARTICULO 7

¿Es necesario en el bautismo que alguien saque de la fuente sagrada al bautizado? [d]

Objeciones por las que parece que no es necesario que alguien saque de la fuente sagrada al bautizado.

1. Nuestro bautismo está consagrado por el bautismo de Cristo y es una semejanza del suyo. Pero cuando Cristo se bautizó no fue recibido por nadie al salir del agua, sino que, como dice Mt 3,16: *Cristo, una vez bautizado, salió seguidamente del agua*. Luego parece que tampoco en el bautismo de los demás es necesario que nadie saque del agua al bautizado.

2. Aún más: el bautismo es una regeneración espiritual, como se ha dicho ya (a.3; q.65 a.1.2). Pero en la generación carnal no se requiere más que el principio activo, que es el padre, y el principio pasivo, que es la madre. Luego en el bautismo, teniendo el lugar del padre el que bautiza, y el lugar de la madre el agua —como dice San Agustín en un Sermón *De Epiphania* [25]—, no parece que se requiera que ningún otro saque de la fuente sagrada al bautizado.

3. Y también: en los sacramentos de la Iglesia no debe haber nada ridículo. Pero parece ridículo que bautizados adultos, capaces de andar por su pie y de salir de la fuente sagrada por sí mismos, sean sacados de ella por otra persona. Luego parece que no se requiere a nadie, especialmente en el bautismo de adultos, para que saque al bautizado de la fuente sagrada.

En cambio dice Dionisio en II *De Eccl. Hier.* [26] que *los sacerdotes, acogiendo al bautizado, se lo entregan a un padrino y guía de su educación*.

Solución. *Hay que decir:* La regeneración espiritual que tiene lugar en el bautismo se asemeja en cierto modo a la generación carnal; por lo que se dice en 1 Pe 2,2: *Como niños reden nacidos desead la leche espiritual pura*. Ahora bien, en la generación carnal, el niño recién nacido necesita una nodriza y un instructor. Por eso, también en la generación espiritual del bautismo se requiere que alguien haga las veces de nodriza y de instructor informándole e instruyéndole, como novicio que es en la fe, en las cosas pertenecientes a la fe y a la doctrina cristiana, cosa en la que no se pueden ocupar los prelados de la Iglesia, ocupados como están en la procuración del bien común. Porque los párvulos y los novicios tienen necesidad de un cuidado especial, además del común. Por eso se requiere que alguien saque al bautizado de la fuente sagrada asumiendo con ello su función de instructor y de tutor. Y esto es lo que dice Dionisio en el último capítulo *De Eccl. Hier.* [27]: *Pensaron nuestros guías*, o sea, los Apóstoles, *que estaría bien acoger a los niños de modo que los padres del niño lo entregaran a un buen pedagogo en las cosas de Dios, y que el niño pasase con él el resto de su infancia, como bajo un padre espiritual responsable de su santa salvaáón*.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir*. Cristo no fue bautizado para ser él mismo regenerado, sino para regenerar a los demás. Por eso, después del bautismo no necesitó, como los niños, un preceptor.

2. *A la segunda hay que decir:* En la generación carnal no son estrictamente necesarios más que el padre y la madre. Mas para facilitar el parto y para la debida educación del niño se requiere la partera, la nodriza y un instructor. Y esas funciones las cumple en el bautismo el que saca de la fuente al bautizado. Por tanto, esto no es indispensa-

25. *Serm. suppos.* serm.135: ML 39,2012. 26. P.2 § 7: MG 3,396. 27. C.7 p.3 § 11: MG 3,568.

d. Los a.7 y 8 se refieren a los padrinos. El bautismo es un punto de partida en el seguimiento de Cristo; se da una vida que ha de crecer (a.7 sol.3); el neófito necesita «instrucción y tutela» (a.7 c.); éstas son imprescindibles en una «situación de no-cristiandad» (a.8 c.).

ble en el sacramento, sino que en caso de necesidad, puede bautizar uno solo.

3. *A. la tercera hay que decir:* Al bautizado no le ayuda el padrino a salir de la fuente por su debilidad corporal, sino por su flaqueza espiritual, como se acaba de decir (c.).

ARTICULO 8

Quien saca a alguien de la fuente sagrada,, ¿está obligado a su instrucción?

Sent. 4 d.6 q.2 a.2 q.ª3 ad 3

Objeciones por las que parece que quien saca a alguien de la fuente sagrada no está obligado a su instrucción.

1. Nadie puede instruir si él no tiene instrucción. Ahora bien, son admitidos a sacar de la fuente sagrada no solamente los no instruidos, sino también los necios. Luego quien saca de la fuente al bautizado no está obligado a instruirle.

2. Aún más: el hijo es instruido mejor por el padre que por un extraño, puesto que el hijo recibe del padre *el ser, el alimento y la educación,* como dice el Filósofo en VIII *Ethic.*[28]. Si, pues, quien saca de la fuente al bautizado está obligado a instruirle, sería más conveniente que el padre sacase de la fuente a su propio hijo, y no a otro. Lo cual, sin embargo, parece que está prohibido, como se encuentra en *Decretis* 30 qu.l, cap. cn.l *«Pervenit» et «Dictum est».*

3. Y también: varias personas pueden instruir más que una sola. Si, pues, quien saca de la fuente al bautizado estuviese obligado a instruirle, deberían sacarlo varios mejor que uno solo, lo cual estaría en contradicción con el papa San León[29], que dice: *A sacar al niño de la fuente bautismal que no se presente más que uno, ya sea hombre o mujer.*

En cambio dice San Agustín en un *sermón pascual*[30]*: Ante todo os recuerdo a vosotros, hombres y mujeres que habéis sacado de la fuente a vuestros ahijados, que sepáis que os habéis hecho garantes ante Dios de aquellos que habéis sacado de la fuente sagrada.*

Solución. *Hay que decir:* Cada uno está obligado a ejercer el cargo que ha asumido. Ahora bien, ya se ha dicho antes (a.7) que quien saca a alguien de la fuente sagrada asume el oficio de instructor. Por tanto, queda obligado a cuidar de él, si el caso lo requiere, por ej. en el tiempo y lugares en que los bautizados tienen que vivir entre infieles. Pero si viven entre cristianos católicos, pueden excusarse en gran parte de este deber, presuponiendo que sus propios padres les instruirán con toda diligencia. Pero si tuviesen constancia de lo contrario, estarían obligados, en la medida de sus posibilidades, a procurar la salud de sus hijos espirituales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando se prevea un peligro de futuro, el que saca de la fuente sagrada al bautizado debería ser *alguien instruido en las cosas divinas,* como dice Dionisio[31]. Pero cuando no se prevé este peligro, puesto que los niños viven entre católicos, cualquiera es admitido para este oficio, ya que las cosas pertenecientes a la vida cristiana y a la fe son conocidas públicamente por todos.

Sin embargo, el que no está bautizado no puede hacer de padrino, como se declaró en el *Concilio de Maguncia*[32], aunque el no-bautizado pueda bautizar. Esto obedece a que la persona bautizante es indispensable en el sacramento, pero el padrino no lo es, como se ha dicho (a.7 ad 2).

2. *A la segunda hay que decir.* De la misma manera que la generación espiritual y la carnal son diversas, así también deben ser diversas las disciplinas de ambas, según las palabras de Act 12,9: *Hemos tenido a nuestros padres carnales, que nos corregían y les respetábamos. ¿No hemos de someternos mucho más al Padre de los espíritus para alcanzar la vida?* Por eso, deben ser distintos el padre carnal y el espiritual, a no ser que la necesidad exija lo contrario.

3. *A la tercera hay que decir:* Habría confusión en la educación si no hubiese un educador principal. Por tanto, en el bautismo debe haber un solo padrino principal. Pueden admitirse otros, no obstante, como auxiliares.

28. C.12 n.5 (BK 1162a6): S. TH., lect.12. 29. Cf. GRACIANO, *Ib.* cn.102 *In baptismat.* 30. *Serm suposs.* serm.168: ML 39,2071; cf. GRACIANO, *Ib.* cn.105 *Vos ante omnia.* 31. L.c. nota 27. 32. Cf. GRACIANO, *Ib.* cn.102 *In baptismat.*

CUESTIÓN 68

Los que reciben el bautismo

Ahora nos corresponde hablar de los que han de recibir el bautismo. Esta cuestión plantea y exige respuesta a doce problemas:

1. ¿Están obligados todos a recibir el bautismo?—2. ¿Puede salvarse alguien sin el bautismo?—3. ¿Debe diferirse el bautismo?—4. ¿Han de ser bautizados los pecadores?—5. ¿Se les ha de imponer obras satisfactorias a los pecadores bautizados?—6. ¿Se requiere para el bautismo la confesión de los pecados?—7. ¿Se requiere la intención por parte del bautizado?—8. ¿Se requiere la fe?—9. ¿Han de ser bautizados los niños?—10. ¿Han de ser bautizados los niños de los judíos contra la voluntad de sus padres?—11. ¿Deben ser bautizados los que están en el útero materno?—12. ¿Deben ser bautizados los exaltados y los dementes?

ARTICULO 1

¿Están obligados todos a recibir el bautismo?

Supra q.65 a.4; *infra* q.70 a.2 ad 3; q.84 a.5; *Sent.* 4 d.4 q.3 a.3 q."2 ad 3; d.6 q.l a.l q."3; d.9 q.l a.5 q.ª4 ad 2; *In loann.* c.3 lect.l

Objeciones por las que parece que no todos están obligados a recibir el bautismo.

1. Cristo no ha estrechado la vía de la salvación a los hombres. Pero antes de la venida de Cristo los hombres podían salvarse sin el bautismo. Luego también después de la venida de Cristo.

2. Aún más: el bautismo ha sido instituido principalmente como remedio del pecado original. Pero el que se bautizó, puesto que ya no tiene pecado original, no se ve cómo pueda transmitirlo a la prole. Luego los hijos de los bautizados no parece que hayan de ser bautizados.

3. Y también: el bautismo se da para que uno quede purificado del pecado mediante la gracia. Pero esto lo consiguen los que son santificados en el vientre materno sin el bautismo. Luego éstos no están obligados a recibir el bautismo.

En cambio se dice en Jn 3,5: *El que no renazca del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de Dios.* Y en el libro *De ecclesiastids dogmatibus*[1] se dice: *Creemos que sólo para los bautizados hay un camino de sabañón.*

Solución. *Hay que decir:* Los hombres están obligados a todo aquello sin lo cual no pueden conseguir la salvación. Ahora bien, está claro que nadie puede conseguir la salvación más que por Cristo, por lo que el Apóstol en Rom 5,18 dice: *Como por el delito de uno solo llegó la condenación a todos los hombres, así por la justicia de uno solo llega a todos los hombres la justificación de la vida.* Pero el bautismo se da precisamente para esto, para que el hombre regenerado por Cristo se incorpore a él y se convierta en un miembro suyo; por lo que se dice en Gal 3,17: *Los que habéis sido bautizados en Cristo, os habéis revestido de él.* Luego es claro que todos están obligados a recibir el bautismo y que sin él no hay salvación para los hombres.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir.* Nunca pudieron salvarse los hombres, ni siquiera antes de Cristo, sin convertirse en miembros de Cristo, porque, como se dice en Act 4,12: *No se nos ha dado otro nombre a los hombres por el que podamos salvarnos.* Pero antes de la venida de Cristo, los hombres eran incorporados a Cristo por la fe en su futura venida, de cuya fe era signo la circuncisión, como dice el Apóstol en Rom 4,11. Y antes de que fuese instituida la circuncisión, los hombres se incorporaban a Cristo, según dice San Gregorio[2], *por la fe,* testimoniada por los antiguos padres en la oblación de sacrificios. Pero después de la venida de Cristo, también los hombres se incorporan a Cristo por la fe, según aquello de Ef 3,17: *que Cristo habite por la fe en vuestros corazones.* No obstante, para manifestar la fe en una cosa presente se emplea un signo diferente del que se

1. GENADIO, c.74: ML 58,997. 2. *Moral.* 1.4 c.3: 75,635.

empleaba para manifestarla como futura, como también son diversas las palabras para significar el presente, el pasado y el futuro . Por eso, aunque el sacramento tal del bautismo no fuera siempre necesario para la salvación, la fe, de la que el bautismo es sacramento[4], siempre fue necesaria ".

2. *A la segunda hay que decir* Como se dijo en la *Segunda Parte* (1-2, q.81 a.3 ad 3), los que se bautizan son renovados por el bautismo según el espíritu, mientras que el cuerpo permanece sometido a la vetustez del pecado, según aquello de Rom 8,10: *El cuerpo está muerto por el pecado, pero el espíritu vive por la justicia.* Por donde San Agustín deduce en VI *Contra Julianum*[5] que *en el hombre no se bautiza todo lo que hay en él.* Ahora bien, es claro que el hombre, en la generación carnal, no engendra según el espíritu, sino según la carne. Y, por eso, los hijos de los bautizados nacen con el pecado original. Por lo que necesitan ser bautizados.

3. *A. la tercera hay que decir.* Los que son santificados en el seno materno consiguen, ciertamente, la gracia purificadera del pecado original, pero no por eso reciben el carácter que les configura a Cristo. Y, por eso, si alguno fuese santificado en el vientre de su madre actualmente, debería ser bautizado para que, recibiendo el carácter, quede conformado a los demás miembros de Cristo.

ARTICULO 2

¿Puede salvarse alguien sin el bautismo?

Sent. 4 d.4 q.3 a.3 q.*2; *Contra Gentes* 4 c.72; *Quodl.* 6 q.3 a.l; *In loann.* c.3 lect.l; c.6 lect.7

Objeciones por las que parece que sin el bautismo nadie se puede salvar.

1. El Señor dice en Jn 3,5: *Quien no renazca del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de Dios.* Pero solamente se salvan los que entran en el reino de Dios. Luego nadie puede salvarse sin el bautismo, con el que uno es regenerado por el agua y el Espíritu Santo.

2. Aún más: en el libro *De ecclesiasticis dogmatibus*[6] se dice: *Creemos que ningún catecúmeno ha conseguido la vida eterna, aunque haya muerto en estado de buenas obras, excepción hecha del martirio, donde llegan a plenitud todos los sacramentales del bautismo.* Ahora bien, si algunos pudiesen salvarse sin el bautismo, éstos deberían ser los catecúmenos de buenas costumbres, los cuales parecen tener *la fe que obra por la caridad (Gil* 5,6). Luego parece que sin el bautismo nadie se puede salvar.

3. Y también: como anteriormente se ha dicho (a.l; q.65 a.4), el sacramento del bautismo es necesario para la salvación. Ahora bien, necesario es aquello *sin ¿o cual una cosa no puede existir,* como se dice en V *Metaphys.*[7]. Luego parece que sin el bautismo nadie puede conseguir la salvación.

En cambio dice San Agustín en *Super Levit.*[8]: *Algunos recibieron y les aprovechó la santificación invisible sin los sacramentos visibles. Mas la santificación visible, que tiene lugar por el sacramento visible, puede recibirse sin la invisible, pero no aprovecha.* Y, puesto que el sacramento del bautismo pertenece a la santificación visible, parece que sin el sacramento del bautismo es posible conseguir la salvación por la santificación invisible.

Solución. *Hay que decir:* A uno le puede faltar el sacramento del bautismo de dos maneras. Una, de hecho y de propósito, como ocurre a los que ni están bautizados ni quieren bautizarse. Esta actitud, en los que tienen uso de razón, supone desprecio del sacramento. Por eso, aquellos a quienes les falta el bautismo de esta manera, no pueden conseguir la salvación, porque ni sacramental ni intencionalmente se incorporan a Cristo, por quien únicamente viene la salvación.

Otra, a uno le puede faltar el sacramento del bautismo de hecho pero no de propósito, como es el caso de quien desea recibir el bautismo pero inopinadamente es sorprendido por la muerte antes de recibirlo. Este puede conseguir la salvación sin el bautismo de hecho, por el deseo del bautismo, un deseo que procede de *la fe que actúa por la caridad,* por la que el hombre es santificado interiormente por Dios, cuyo poder no está limitado a los sacramentos.

3. Cf. ARISTÓTELES, */perí Mermen,* c.5 lect.8. 4. Cf. *supra* q.66 a.l, nota 7. 5. L.6 cap.17: ML 44,853; cf. GRACIANO, *Decretum* p.3 d.4 cn.35 *Si quidquid.* 6. Cf. nota 1. 7. L.4 c.5 n.l (BK 1015a20): S. TH., c.5 lect.6. 8. *Quaest. in Heptat.* 1.3 super Lev. 21,15 q.84: ML 34,713.

a. Si Cristo tiene la plenitud de gracia (III q.7 a.8) y es cabeza de todos los hombres (q.8 a.3), la fe en Cristo es necesaria para la salvación.

Por eso dice San Ambrosio [9] a Valentiniano, muerto cuando era todavía catecúmeno: *Yo perdí al que había de regenerar, pero él no perdió la gracia que había solicitado* [h].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** En 1 Re 16,7 se lee: *Los hombres miran las apariencias, pero Dios penetra el corazón.* Ahora bien, quien desea *ser regenerado por el agua y el Espíritu Santo* en el bautismo, está ya regenerado en el corazón, aunque no lo esté en el cuerpo; y en este sentido dice el Apóstol en Rom 2,29 que *la verdadera circuncisión, la del corazón, es según el Espíritu, y no según la letra, cuya alabanza viene no de los hombres, sino de Dios.*

2. *A. la segunda hay que decir* Nadie puede entrar en la vida eterna si no está absuelto de toda culpa y del reato de la pena. Esta absolución general se consigue por el bautismo y por el martirio, por lo que se dice que en el martirio *llegan a plenitud todos los sacramentales del bautismo,* o sea, la total liberación de la culpa y de la pena. Luego si muere un catecúmeno con deseo del bautismo (de otra manera no moriría en estado de buenas obras, que no se pueden hacer sin la *fe que actúa por la caridad)* no entra seguidamente en la vida eterna, sino que sufrirá la pena de sus pecados pasados, *aunque se salvará, pero como quien pasa a través del fuego,* como se dice en 1 Cor 3,15.

3. *A la tercera hay que decir:* Se dice que el sacramento del bautismo es necesario para la salvación porque el hombre no se puede salvar si no tiene al menos deseo de recibirlo, el cual *cuenta para Dios como realizado* [w].

ARTICULO 3

¿Debe diferirse el bautismo?

Supra q.39 a.3 ad 1; *Sent.* 4 d.4 q.3 a.l q."2; d.6 q.2 a.l q.[a]2 ad 1; d.17 q.3 a.l q."4

Objeciones por las que parece que el bautismo debe diferirse.

1. Dice el papa San León Magno [n]: *Dos épocas, Pascua y Pentecostés, han sido constituidas por el Romano Pontífice como tiempos legítimos de administrar el bautismo. Por tanto, os exhortamos a que no señaléis otros días para esta práctica.* Luego parece que no se puede bautizar inmediatamente, sino que debe diferirse el bautismo hasta los días señalados.

2. Aún más: en las Actas del *Concilio A.gatense* [n] se lee: *Los judíos, cuya perfidia conduce frecuentemente al vómito, si quisieran convertirse a las leyes católicas, que permanezcan a las puertas de la Iglesia durante ocho meses entre los catecúmenos, si se ve que vienen de buena fe; solamente entonces reciban la grada del bautismo.* Luego no se ha de bautizar a los hombres inmediatamente, sino que se ha de diferir su bautismo hasta un cierto tiempo.

3. Y también: en Is 27,9 se dice: *Este es todo el fruto, que desaparezca el pecado.* Pero parece que se quita mejor el pecado, o al menos disminuye, si se difiere el bautismo. En primer lugar, porque los que pecan después del bautismo pecan más gravemente, según aquello de Heb 10,29: *¿De cuánto mayor castigo pensáis que será digno quien despreció la sangre en que fue santificado,* o sea, por el bautismo? En segundo lugar, porque el bautismo quita los pecados pretéritos, pero no los futuros. Por lo que cuanto más se difiera el bautismo, tantos más pecados quitará. Luego parece que el bautismo debe diferirse largo tiempo.

En cambio se dice en Eclo 5,8: *No tardes en convertirte al Señor, y no lo difieras de un día para otro.* Pero la perfecta conversión a Dios es la de aquellos que son regenerados en Cristo por el bautismo. Luego no debe diferirse el bautismo de un día para otro.

Solución. *Hay que decir:* Aquí es preciso distinguir si los bautizados son niños o adultos. Porque si son niños no debe diferirse el bautismo. Primero, porque no se puede esperar de ellos una mayor instrucción o una conversión más plena. Segundo, ya que a ellos no se les puede auxiliar con otro remedio más que con el sacramento del bautismo.

Los adultos, en cambio, pueden salvarse con el solo deseo del bautismo, como acabamos de decir (a.2). Y, por eso, a los

9. *DeobituValent.:ML* 16,1428. 10. S. AGUSTÍN, *Enarrat. inpsalm.* 57,3: ML 36,675. 11. Ep.16 *Aduniv. episc.* c.5: ML 54,700; cf. GRACIANO, l.c cn.12 *Dua témpora.* 12. C.34; cf. GRACIANO, *Ib.* cn.93 *Judaei quorum.*

b. Aunque no son equivalentes, tanto el «deseo del bautismo» («propósito del bautismo» según q.69 a.l sol.2) como el «bautismo de deseo», que pueden tener incluso quienes no conozcan a Cristo (q.66 a.ll; q.69 a.4 sol.2), son fruto «de la fe que actúa por la caridad».

adultos no se les debe conferir el sacramento del bautismo inmediatamente después de convertirse, sino que conviene diferirlo por un cierto tiempo. En primer lugar, por cautela de la Iglesia, no sea que se vea defraudada confiriéndolo a los que lo piden fingidamente, según las palabras de 1 Jn 4,1: *No os fiéis de cualquier espíritu, sino examinad si los espíritus vienen de Dios.* Ahora bien, se tiene una prueba de aquellos que piden el bautismo cuando se examinan por un cierto tiempo su fe y sus costumbres. En segundo lugar, esta espera es necesaria para el bien de los mismos que se bautizan, porque tienen necesidad de un espacio de tiempo para ser bien instruidos en la fe, y para que se vayan ejercitando en la práctica de la vida cristiana. En tercer lugar, esta dilación es necesaria para mover a una cierta veneración al sacramento, ya que son admitidos los hombres al bautismo en las solemnidades más importantes, o sea, en Pascua y Pentecostés, con lo que recibirán el sacramento con mayor devoción.

Esta dilación, no obstante, deberá omitirse en dos ocasiones. Primera, cuando los bautizandos están perfectamente instruidos en la fe y preparados para recibir el bautismo: así fue el caso de Felipe, que bautizó seguidamente al eunuco, según se dice en Act 8,36ss; y el de Pedro, que bautizó a Cornelio y a los que estaban con él, como se dice en Act 10,47.48. Segunda, por enfermedad o cualquier otro peligro de muerte, por lo que el papa León 1[13] escribe: *Aquellos que se encuentran en peligro de muerte por enfermedad, asedio, persecución y naufragio deben ser bautizados en cualquier tiempo.*

No obstante, si a alguno le sorprende la muerte sin poder recibir el bautismo de urgencia, mientras espera el tiempo establecido por la Iglesia, se salva, aunque *atravesando fuego,* como se ha dicho antes (a.2 ad 2). Pero peca quien difiere el bautismo más tiempo del establecido por la Iglesia, a no ser en caso necesario y con la licencia de los prelados de la Iglesia. Pero también este pecado puede perdonarse con los otros por una posterior contrición, que hace las veces del bautismo, como se dijo más arriba (q.66 a.11).

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** El mandato del papa San León acerca de dos tiempos para el bautismo ha de entenderse *excepto el caso de peligro de muerte* (que en los niños siempre es de temer), como se ha dicho (c.).

2. *A. la segunda hay que decir:* Esa norma relativa a los judíos ha sido establecida por la Iglesia de modo cautelar para no dañar la fe de la gente sencilla, en caso de que ésta no estuviese plenamente convertida. Y, sin embargo, como allí mismo se añade, *si durante el tiempo determinado incurriesen en algún peligro de enfermedad, deben ser bautizados.*

3. *A la tercera hay que decir:* El bautismo, por la gracia que confiere, no sólo quita los pecados pasados, sino que también impide que se cometan pecados en el futuro. Y esto es lo más importante: que los hombres no pequen. Y es, en realidad, secundario el que pequen más levemente o que sean perdonados sus pecados, según la advertencia de 1 Jn 2,1-2: *Hijos míos, os escribo estas cosas para que no pequéis. Pero si alguno peca, tenemos un abogado ante el Padre: Jesucristo, el justo. El es propiciación por nuestros pecados.*

ARTICULO 4

¿Han de ser bautizados los pecadores?

Infra a.8 ad 4

Objeciones por las que parece que los pecadores han de ser bautizados.

1. Se dice en Zac 13,1: *Aquel día habrá una fuente abierta en favor de la casa de David y de los habitantes de Jerusalén para la purificación de los pecados y de la inmundicia.* Y esto se refiere a la fuente bautismal. Por tanto, el sacramento del bautismo debe darse también a los pecadores.

2. Aún más: el Señor dice en Mt 9,12: *No tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos.* Pero aquí los enfermos son los pecadores. Luego, puesto que el bautismo es la medicina de este médico espiritual, que es Cristo, parece que a los pecadores se les ha de dar el sacramento del bautismo.

3. Y también: no debe negarse ningún auxilio a los pecadores. Pero los pecadores bautizados encuentran una ayuda espiritual en el mismo carácter bautismal, que es una disposición para la gracia. Luego parece que se ha de dar el sacramento del bautismo a los pecadores.

En cambio dice San Agustín[14]: *El que te creó sin ti no te salvará sin ti.* Pero el pecador,

13. L.c. nota 11; cf. GRACIANO, *Ib.* en.16 *Hi qui.*

14. *Serm. adpopul.* serm. 169, c.11: ML 38,923.

puesto que no tiene la voluntad bien dispuesta, no coopera con Dios. Luego inútilmente se le da el bautismo para la justificación.

Solución. 1. *Hay que decir.* Se puede decir que alguien es pecador en dos sentidos. Primero, por la mancha y el reato de la culpa pasada. Y a estos pecadores se les ha de dar el bautismo, porque el bautismo ha sido instituido especialmente para eso, para que por él queden purificadas las inmundicias de los pecadores, según la expresión de Ef 5,26: *Purificándola,* o sea, a la Iglesia, *en el baño del agua con la palabra de vida.*

Segundo, se puede decir que alguien es pecador por su voluntad de pecar y por su propósito de persistir en el pecado. Y a éstos nos se les ha de dar el bautismo. En primer lugar, porque mediante el bautismo los hombres quedan incorporados a Cristo, conforme a las palabras de Gal 3,27: *Los que habéis sido bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo.* Y mientras que el hombre persiste en la voluntad de pecar, no puede estar unido a Cristo, como se dice en 2 Cor 6,14: *¿Qué consorcio hay entre la Justina y la iniquidad?* Por lo que también San Agustín, en su libro *De Poenitentia* [15], dice que *nadie que sea dueño de su propia voluntad puede comen-°zar una vida nueva si no se arrepiente de la vida pasada.* En segundo lugar, porque en las obras de Cristo y de la Iglesia nada debe ser inútil. Ahora bien, algo es inútil cuando no consigue el fin para el que ha sido destinado. Pero nadie que persista en la voluntad de pecar puede, al mismo tiempo, ser purificado del pecado, que es a lo que está destinado el bautismo, porque esto equivale a afirmar al mismo tiempo dos cosas contradictorias. En tercer lugar, porque en los signos sacramentales no debe haber falsedad. Ahora bien, es signo falso aquel al que no corresponde la cosa significada. Pero el hecho de que una persona se presente para ser lavada en el bautismo significa que está dispuesta a la ablución interior, lo que no ocurre con quien tiene propósito de persistir en el pecado. De donde se concluye que a estos pecadores no se les puede dar el sacramento del bautismo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Este texto se refiere a los pecadores que tienen voluntad de apartarse del pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* El médico espiritual, o sea, Cristo, actúa de dos modos. Uno, interiormente y por sí mismo, y de este modo predispone la voluntad del hombre para que quiera el bien y odie el mal. Otro, a través de sus ministros, administrando externamente los sacramentos. Y de este modo actúa perfeccionando lo que se ha comenzado externamente. Por lo que el sacramento del bautismo no se ha de dar más que a quien manifiesta signos de conversión interior. De la misma manera que la medicina corporal tampoco se da al enfermo si en él no se perciben signos de vida.

3. *A la tercera hay que decir.* El bautismo es el sacramento de la fe[16]. Pero la fe informe no basta para la salvación ni es su fundamento, sino sólo la fe formada, es decir, la fe *que actúa por la caridad,* como dice San Agustín en su libro *De Fide et Operibus* [17]. Por donde se deduce que el sacramento del bautismo no puede otorgar la salvación con voluntad de pecar, la cual excluye la fe formada. Además, no se ha de disponer una persona a la gracia, imprimiendo en ella el carácter bautismal, mientras permanece en ella la voluntad de pecar, porque, como dice San Juan Damasceno [18], *Dios no fuerza a nadie a la virtud.*

ARTICULO 5

¿Se les ha de imponer obras satisfactorias a los pecadores bautizados?

Supra q.49 a.3 ad 2; *Sent.* 3 d.19 a.3 q."2 ad 1; *Contra Gentes* 4 c.59; *In Rom.* c.ll lect.4

Objeciones por las que parece que a los pecadores bautizados se les ha de imponer obras satisfactorias.

1. Es propio de la justicia divina castigar a cada cual por cada uno de sus pecados, de acuerdo con lo dicho en Eclo 12,14: *Dios convocará a juicio a cada una de las cosas que se hacen.* Pero a los pecadores se les imponen obras satisfactorias como pena por los pecados pasados. Luego parece que a los pecadores bautizados se les ha de imponer obras satisfactorias.

2. Aún más: con las obras satisfactorias los pecadores neoconvertidos se ejercitan en la virtud y se apartan de las ocasiones de

15. *Ib.* serm.351 c.2: ML 39,1537. 16. S. AMBROSIO, / *de Spir. Sancto* c.3: ML 16,742. 17. C.16: ML 40,215. 18. *Defide orth.* 1.2 c.30: ML 94,972.

pecar, porque *satisfacer es destruir las causas de los pecados y dificultar la recaída en ellos*'[19]. Pero esto es sumamente necesario a los recién bautizados. Luego parece que se les han de imponer a los bautizados obras satisfactorias.

3. Y también: dar satisfacción a Dios no es menos obligatorio para el hombre que dar satisfacción al prójimo. Ahora bien, a los recién bautizados se les impone la satisfacción al prójimo, si en algo lesionaron sus derechos. Luego también se les ha de imponer la satisfacción a Dios con obras de penitencia.

En cambio, comentando la frase de Rom 11,29: *¿os donesy la vocación de Dios son irrevocables,* dice San Ambrosio [20]: *La gracia de Dios en el bautismo no requiere gemidos ni llantos ni ninguna otra obra, sino solamente fe, y todo se condona gratuitamente.*

Solución. *Hay que decir:* Como dice el Apóstol en Rom 6,3-4: *Todos los que hemos sido bautizados en Cristo Jesús hemos sido bautizados para participar en su muerte. Hemos sido sepultados con él por el bautismo para participar de su muerte.* De tal manera que el hombre, por el bautismo, queda incorporado a la misma muerte de Cristo. Ahora bien, por lo que se ha dicho más arriba (q.48 a.2.4; q.49 a.3), es claro que la muerte de Cristo es suficientemente satisfactoria por los pecados, *no sólo por los nuestros, sino por los de todo el mundo,* como se dice en 1 Jn 2,2. Por lo que, a quien se bautiza, no hay que imponerle ninguna satisfacción por ninguno de los pecados que tenga, ya que esto constituiría una injuria a la pasión y muerte de Cristo, y como dar a entender que esta muerte no habría sido suficiente para satisfacer plenamente por los pecados de los que se bautizan.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Como dice San Agustín en su libro *De Baptismo Parvulorum* : *El bautismo sirve para que los que se bautizan se incorporen a Cristo como miembros suyos.* Por eso, la pasión de Cristo fue satisfactoria por los pecados de los que se bautizan, como el sufrimiento de un miembro puede satisfacer por el pecado de otro miembro. Por lo que en Is 53,4 se dice: *Eran nuestras enfermedades las que él llevaba, y nuestros dolores los que soportaba.*

2. *A la segunda hay que decir:* Los recién bautizados tienen que ejercitarse en la virtud no por obras penales, sino por obras más fáciles, *como si fuesen promovidos por una espede de leche de fácil digestión a cosas más perfectas,* como dice la *Glosa*[22], comentando aquello del Sal 130,2: *Como un niño destetado en el regado de su madre.* Por eso el Señor excusó del ayuno a sus discípulos cuando hacía poco que se habían convertido, como consta en Mt 9,14ss. Y esto es lo que se dice en 1 Pe 2,2: *Como niños recién nacidos, apeteced la leche espiritual afín de que crezcáis con ella para la salvación.*

3. *A la tercera hay que decir:* Restituir lo que se ha quitado al prójimo y satisfacer por las injurias inferidas es abandonar el pecado, porque el hecho mismo de retener lo ajeno y no restituir al prójimo es ya pecado. Y por eso, se ha de imponer a los pecadores bautizados que satisfagan al prójimo, lo mismo que se les impone que dejen de pecar. Pero no se les ha de imponer ninguna pena para satisfacer por los pecados pasados.

ARTICULO 6

¿Están obligados a confesar sus pecados los pecadores que se acercan al bautismo?

In Rom. c.ll lect.4

Objeciones por las que parece que los pecadores que se acercan al bautismo están obligados a confesar sus pecados.

1. Se dice en Mt 3,6 que *muchos eran bautizados por Juan en el Jordán confesando sus pecados.* Pero el bautismo de Cristo es más perfecto que el bautismo de Juan. Luego parece que con mayor motivo los que han de ser bautizados con el bautismo de Cristo tengan que confesar sus pecados.

2. Aún más: en Prov 28,13 se dice: *El que oculta sus pecados no prosperará, pero el que los confiesa y se enmienda alcanzará misericordia.* Pero algunos se bautizan precisamente para esto, para conseguir misericordia de sus pecados. Luego los bautizados tienen que confesar sus pecados.

3. Y también: la penitencia es un requisito para el bautismo, según el texto de Act 2,38: *Hacedpenitenciay que cada uno de vosotros se haga bautizar.* Pero la confesión es parte de la penitencia. Luego parece que antes de

19. GENADIO, *De eccl. dogm.* c.54: ML 58,994.
20. AMBROSIASTER, *In Rom.* 11,20: ML 17,161.
21. *Depecc. remiss. et bapt. parv.* 1.1 c.26: ML 44,131.
22. *Ordin.*

recibir el bautismo se requiere la confesión de los pecados.

En cambio la confesión de los pecados debe hacerse con lágrimas, como dice San Agustín en su libro *De Poenitentia*[2\ *Cada una de esta clase de pecados debe ser consideraday llorada.* Pero, como dice San Ambrosio[24], *la gracia de Dios en el bautismo no requiere gemidos ni llantos.* Luego a los bautizandos no se les ha de exigir la confesión de los pecados.

Solución. *Hay que decir:* Hay una doble confesión de los pecados. Una, interior, que se hace a Dios. Y esta confesión de los pecados se requiere antes del bautismo, de tal manera que el hombre, reconociendo sus propios pecados, se duela de ellos, *porque no puede comentar una nueva vida si no se arrepiente de la vida pasada,* como dice San Agustín en su libro *De Poenitentia*[25].

La otra confesión de los pecados es exterior, y se hace al sacerdote. Pues bien, esta confesión no se requiere antes del bautismo. En primer lugar, porque esta confesión, puesto que hace entrar en causa la persona del ministro, pertenece al sacramento de la penitencia, que no se requiere antes del bautismo, que es *la puerta de los otros sacramentos.* En segundo lugar, porque la confesión exterior, que se hace al sacerdote, tiene por finalidad que el sacerdote absuelva al penitente de sus pecados y le someta a unas obras de satisfacción que no se han de imponer a los bautizados, como se ha dicho antes (a.5). Y tampoco los bautizados tienen necesidad de que sus pecados sean perdonados a través de las llaves de la Iglesia, porque el bautismo les perdona todos. En tercer lugar, porque la misma confesión privada hecha a un hombre es penosa por la vergüenza que origina en el que se confiesa. Ahora bien, al bautizado no se le pone ninguna pena externa. Y, por eso, no se requiere que los que se bautizan hagan confesión especial de sus pecados, sino que es suficiente la confesión general que tiene lugar, según el rito de la Iglesia, cuando *renuncian a Satanásy a todas sus obras.* Y en este sentido dice una *G/osa*[26] de Mt 3,6 que en el bautismo de Juan *se da a los bautizados un ejemplo de confesión de los pecados y de promesa de un comportamiento mejor.*

No obstante, si alguno de los bautizados, movido por devoción, quisiera hacer confesión de sus pecados, debe oírse esta confesión no para imponerle una satisfacción, sino para orientarle en la vida espiritual contra sus pecados habituales.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir.* El bautismo de Juan no perdonaba los pecados, sino que era un *bautismo de penitencia,* Me 1,4. Por tanto, era conveniente que quienes se acercaban a recibirlo confesasen sus pecados para imponerles una penitencia adecuada. Pero el bautismo de Cristo no requiere penitencia externa, como dice San Ambrosio[27]. Luego no son comparables los dos bautismos.

2. *A la segunda hay que decir.* A los bautizados les basta la confesión interior, hecha a Dios, y la exterior general para ser orientados y recibir misericordia, y no se requiere que hagan confesión especial exterior, como se ha dicho (c.).

3. *A. la teñera hay que decir.* La confesión es una parte de la penitencia sacramental, que no se requiere para el bautismo, como se ha dicho (c.). Pero sí que se requiere la virtud de la penitencia interior.

ARTICULO 7

¿Se requiere, por parte del bautizando, la intención de recibir el sacramento del bautismo?

Infra q.69 a.9; *Sent.* 4 d.6 q.l a.2 q."3; d.27 q.l a.2 q."4

Objeciones por las que parece que por parte del bautizando no se requiere la intención de recibir el sacramento del bautismo.

1. En este sacramento el bautizando adopta una actitud pasiva. Ahora bien, la intención es requerida no por parte del receptor, sino por parte del agente. Luego parece que por parte del bautizando no se requiere la intención de recibir el bautismo.

2. Aún más: si se omite lo que es indispensable para el bautismo, esa persona debe ser bautizada de nuevo, como cuando se omite la invocación de la Santísima Trinidad, según se dijo (q.66 a.6 s.c.; a.9 ad 3). Pero por falta de intención de recibir el bautismo no parece que nadie haya de ser rebautizado. Si así fuera, puesto que la intención es indemostrable, cualquiera podría pedir el bautismo de nuevo por falta de intención. Luego no parece que se requiera

23. *De vera etfalsapoenit.* c.14: ML 40,1124. 24. Cf. nota 20. 25. Cf. nota 14. 26. *Ordin.*
27. Cf. nota 20.

la intención por parte del bautizando de recibir el bautismo.

3. Y también: el bautismo se da contra el pecado original. Pero el pecado original se contrae sin la intención del que nace. Luego el bautismo, por lo que se ve, no requiere intención por parte del bautizando.

En cambio los bautizandos piden a la Iglesia el bautismo, según el ritual de la Iglesia. Con esto expresan su intención de recibir el sacramento.

Solución. *Hay que decir:* Por el bautismo uno muere a su vida anterior de pecado y comienza una vida nueva, según el texto de Rom 6,4: *Hemos sido sepultados con Cristo por el bautismo para participar en su muerte, para que, como él resucitó de entre los muertos, también nosotros vivamos una vida nueva.* Por eso, como para morir a la vida pasada se requiere, según San Agustín [28], en quien tiene uso de razón, voluntad de *arrepentirse de su vida anterior,* del mismo modo se requiere voluntad de emprender una vida nueva, cuyo principio es la recepción del sacramento. Por lo que, por parte del bautizando, se requiere voluntad o intención de recibir el sacramento.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** En la justificación obtenida por el bautismo no hay pasividad coaccionada, sino voluntaria. Y, por eso, se requiere la intención de recibir lo que se da.

2. *A la segunda hay que decir* Si en el adulto ha faltado la intención de recibir el sacramento, debe ser bautizado de nuevo. Sin embargo, si esto no constase, debe decirse: *Si no estás bautizado, yo te bautizo.*

3. *A la tercera hay que decir.* El bautismo está destinado no sólo contra el pecado original, sino también contra los pecados actuales que voluntaria e intencionadamente se cometen.

ARTICULO 8

¿Se requiere la fe por parte del bautizando?

Sent. 4 d.2 q.2 a.4; d.4 q.2 a.3 q."2 ad 2 q."3; d.6 q.l a.3 q.M; q.2 a.2 q."3; d.9 a.2 ad 2

Objeciones por las que parece que por parte del bautizando se requiere la fe.

1. El sacramento del bautismo ha sido instituido por Cristo. Pero Cristo, al entregarnos la forma del bautismo, presupone la fe cuando dice: *El que creyere y se bautizare, se salvará.* Luego parece que si no hay fe, no puede haber sacramento del bautismo.

2. Aún más: nada se hace en los sacramentos de la Iglesia que no tenga sentido. Pero, según el rito de la Iglesia, quien se acerca al bautismo es interrogado acerca de su fe cuando se le dice: *¿ Crees en Dios Padre todopoderoso?* Luego parece que se requiere la fe para el bautismo.

3. Y también: para recibir el sacramento del bautismo se requiere la intención de recibirle. Pero no puede haber recta intención si no hay verdadera fe, ya que, como dice San Agustín en I *De Baptismo Parvulorum* [29], por él *quedan incorporados* los hombres *a Cristo,* incorporación que no podría realizarse sin la verdadera fe, según la frase de Ef 3,17: *que habite Cristo en vuestros corazones por la fe.* Luego parece que quien no tenga la verdadera fe no puede recibir el sacramento del bautismo.

4. Y todavía más: la infidelidad es un pecado gravísimo, como se demostró en la *Segunda Parte* (1-2, q.10 a.3). Pero los que persisten en el pecado no han de ser bautizados. Luego tampoco los que persisten en la infidelidad.

En cambio dice San Gregorio escribiendo al obispo Quirico [30]: *Hemos aprendido desde la antigua tradición de los padres que los que son bautizados por los herejes en nombre de la Trinidad, al volver a la santa Iglesia, deben ser acogidos en su seno maternal con una unción crismal o con una imposición de manos o con la sola profesión de fe.* Ahora bien, esto no sucedería si la fe fuese un requisito indispensable para recibir el bautismo.

Solución. *Hay que decir.* Como queda bien patente por lo dicho (q.63 a.6; q.66 a.9), el bautismo produce en el alma un doble efecto, o sea, el carácter y la gracia. Luego, de dos modos se requiere una cosa para el bautismo. Primero, cuando sin ella no se puede recibir la gracia que es el último efecto del sacramento. Y en este sentido, se requiere para el bautismo indispensablemente la verdadera fe, ya que se dice en Rom 3,22: *La justicia de Dios se obtiene por la fe en Jesucristo.*

28. Cf. nota 15. 29. Cf. nota 21. 30. *Registrum* 1.2 indict.4 ep.67: ML 77,1205; cf. GRACIANO, l.c. cn.44 *Ab antiqua.*

Segundo, para el bautismo se requiere una cosa indispensablemente cuando sin ella no se puede imprimir el carácter. Y en este sentido no es requisito indispensable para el bautismo la verdadera fe del bautizando, como tampoco lo es la verdadera fe del que bautiza, con tal de que se cumplan en la realización del sacramento todos los demás requisitos. Porque la eficacia del bautismo no depende de la justicia del hombre que le administra ni de la justicia del hombre que le recibe, sino del poder de Dios [c].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** El Señor habla así del bautismo en cuanto que conduce a los hombres a la salvación por la gracia justificante, la cual no se puede obtener sin la verdadera fe. Por eso puntualiza: *el que creyere y se bautizare se salvará.*

2. *A la segunda hay que decir.* La Iglesia quiere bautizar a los hombres para que se queden purificados de sus pecados, según la frase de Is 27,9: *éste será todo el fruto, que desapareja el pecado.* Por eso, en lo que depende de ella, no quiere dar el bautismo más que a los que tienen la fe verdadera, sin la cual no hay remisión de los pecados. Este es el motivo de que pregunte a los bautizandos si creen. Pero si alguien, sin la fe verdadera, recibe el bautismo fuera de la Iglesia, no le aprovecharía para la salvación. Por lo que dice San Agustín[31]: *A la Iglesia se la compara con el paraíso para indicar que los hombres pueden recibir su bautismo también fuera de ella, pero la salvación nadie puede recibirla o tenerla fuera de ella.*

3. *A la tercera hay que decir:* Uno que no tenga verdadera fe acerca de los otros artículos del credo, puede tener verdadera fe acerca del sacramento del bautismo, hecho que no le impediría poder tener intención de recibir el sacramento del bautismo. Y, aunque su error se extienda a este sacramento, basta para recibirlo la intención general de recibirlo como Cristo lo instituyó y como la Iglesia lo administra.

4. *A la cuarta hay que decir.* De la misma manera que no debe darse el sacramento del bautismo a quien no quiere apartarse de los otros pecados, así tampoco se le debe dar a quien no quiere abandonar la infidelidad. Uno y otro, sin embargo, reciben el sacramento si se les administra, aunque nada les aprovecha para la salvación.

ARTICULO 9

¿Han de ser bautizados los niños?

1-2 q.113 a.3 ad 1; *Seat.* 4 d.4 q.3 a.l q.'l; d.9 a.5 q."4 ad 2; d.18 q.l a.3 q."l; *De malo* q.4 &.\; *Quodl. 4* q.7 a.1; q.12 a.l

Objeciones por las que parece que los niños no han de ser bautizados.

1. Como se acaba de decir (a.7), en el que se bautiza se requiere la intención de recibir el bautismo. Pero los niños no pueden tener esta intención por no tener uso de razón. Luego parece que los niños no pueden recibir el sacramento del bautismo.

2. Aún más: como ya se ha dicho anteriormente (a.4 ad 3; q.39 a.5; q.66 a.l ad 1), el bautismo es el *sacramento de la fe.* Pero los niños no tienen fe, ya que ésta reside *en la voluntad de los que creen,* como dice San Agustín en *Super lo.*[32]. Pero tampoco puede decirse que se salven por la fe de los padres, porque los padres, a veces, son infieles, con lo que su infidelidad más bien les dañaría.

3. Y también: en 1 Pe 3,21 se dice que *el bautismo salva* a los hombres *no quitando la suciedad del cuerpo, sino examinando ante Dios la buena conciencia.* Pero los niños no tienen conciencia, ni buena ni mala, por no tener uso de razón, ni tampoco se les puede examinar, puesto que no entienden. Luego los niños no deben ser bautizados.

En cambio dice Dionisio en el último capítulo de *Eccl. Hier.*[33]: *Nuestros divinos guías,* o sea, los Apóstoles, *aprobaron el bautismo de los niños.*

Solución. *Hay que decir:* Como dice el Apóstol en Rom 5,17: *Si por la transgresión de uno solo,* o sea, por Adán, *reinó la muerte, mucho más los que reciben la abundancia de la gracia y el don de la justicia reinarán en la vida por obra de uno solo, Jesucristo.* Ahora bien, los niños contraen el pecado original del pecado de Adán. Y esto se prueba por el hecho de que están sujetos a la muerte, que *se transmitió a todos,* por el pecado del primer hombre, como el Apóstol dice allí mismo (v.12). Luego con mayor razón pueden re-

31. *De bapt. contra Donat.* 1.4 c.l: ML 43,153. 32. *Tract.* 26 super 6,44: ML 35,1607; cf. *De Praedest. sanct.* 1.1 c.5: ML 44,968. 33. C.7 p.3 § 11: MG 3,568.

c. El carácter sacramental expresa la oferta gratuita de Dios en el sacramento.

cibir los niños la gracia de Cristo para reinar en la vida eterna. El mismo Señor dice en Jn 3,5: *el que no renazca del aguay del Espíritu no puede entrar en el reino de Dios.* Por tanto, se hizo necesario bautizar a los niños para que, como naciendo incurren en la condena por vía de Adán, así renaciendo consigan la salvación a través de Cristo.

Se hizo conveniente también bautizar a los niños para que, alimentados desde la infancia con las cosas de la vida cristiana, perseveren en ella con más entereza, conforme a las palabras de Prov 22,6: *Instruye al niño al empegar su camino, que luego, de viejo, no se apartará de él.* Y ésta es la razón que da Dionisio en *Ecclesiasticae hierarchiae*[34 d].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** La regeneración espiritual, que tiene lugar en el bautismo, es en cierto modo semejante al nacimiento carnal en el sentido siguiente: como los niños cuando están en el útero materno no se alimentan por sí mismos, sino que se nutren del sustento de la madre, así también los niños, que no tienen uso de razón y que están como en el útero de la madre Iglesia, no reciben la salvación de ellos mismos, sino de la Iglesia. Por lo que San Agustín dice en I *Depeccatorum mentís et remissionez: La madre Iglesia ofrece a los niños su boca maternal para que sean instruidos en los santos misterios, ya que no pueden todavía por su propia voluntad creer para la justicia, ni proclamar la fe con su boca para la salvación. Ahora bien*[36]*, si por este motivo se les llama correctamente fieles, porque en cierto modo proclaman su fe por boca de sus padrinos, ¿por qué no se les ha de considerar también como penitentes cuando por boca de los mismos padrinos renuncian al demonio y a este mundo?* Y por la misma razón, puede decirse de ellos que tienen intención, no por un acto propio, puesto que ellos a veces se resisten y lloran, sino por la acción de quienes les presentan.

2. *A la segunda hay que decir:* Dice San Agustín escribiendo a Bonifacio[3?]: *Son presentados los niños para recibir la gracia espiritual no tanto por aquellos que les llevan en bracos (aunque también por ellos si son buenos fieles) cuanto por toda la sociedad de los santos y de los fieles. Se entiende, pues, que son presentados por todos aquellos que se alegran de que sean presentados, por cuya caridad son asociados a la comunión del Espíritu Santo*[e]. Sin embargo, la infidelidad de los propios padres, aunque después del bautismo intenten iniciarles en los sacrificios de los demonios, no daña a los niños. Porque, como ahí mismo dice San Agustín : *El niño es engendrado una sola vez por la voluntad de otros. Después no puede ser atado con el vínculo de la iniquidad ajena si no consiente en ello por su propia voluntad, conforme a las palabras de Ez 18,4: «La vida del padre es mía, lo mismo que la del hijo. El que peque es quien morirá». Pero por eso contrajo de Adán lo que es borrado con la gracia de este sacramento, porque su alma no era todavía un ser vivo independiente.* Sin embargo, la fe de una persona, incluso de toda la Iglesia, beneficia al niño por obra del Espíritu Santo, que da unidad a la Iglesia y comunica los bienes de uno a otro.

3. *A la tercera hay que decir.* De la misma manera que el niño, cuando se bautiza, no cree por sí mismo, sino que cree a través de otros, así es interrogado no personalmente, sino a través de otros, y los interrogados confiesan la fe de la Iglesia en nombre del niño, quien se incorpora a esta fe por el *sacramento de la fe.* Y en lo que se refiere a la buena conciencia, el niño la consigue también en sí mismo no de modo actual, sino habitualmente por la gracia justificante.

ARTICULO 10

Los niños de los judíos o de los infieles, ¿han de ser bautizados contra la voluntad de sus padres?

2-2 q.10 &.\2; *Quodl. 2* q.4 a.2; *Quodl.* 3 q.5 a.l

Objeciones por las que parece que los niños de los judíos o de otros infieles han

34. *Ib.* 35. L.1 c.25: ML 44,131. 36. *Ib.* c.19: ML 44,131. 37. Cb*fr. ¿«or *ep. Pelag.* 1.1 c.22: ML 44,570. 38. *Epist.* 98: ML 33,359.

d. La posibilidad del bautismo de los niños queda justificada: si al entrar en este mundo contraen sin más el pecado del mismo, pueden recibir también gratuitamente la salvación de Dios en Cristo. Esta doctrina debe ser completada y actualizada conforme a la Instr. *Pastoralis actio,* 20 de oct. de 1980, sobre el bautismo de los niños: AAS 72 (1980) 1137-1156.

e. Supone la comprensión de la Iglesia como cuerpo de Cristo y misterio de comunión, cuyo dinamismo vivo es la solidaridad entre todos sus miembros (q.69 a.6 sol.3; q.71 a.l sol.2 y 3; q.73 a.3 c.). Con esta visión el Conc. de Trento confesó que los niños son bautizados «en la sola fe de la Iglesia» (DS 1626).

de ser bautizados contra la voluntad de sus padres.

1. Al hombre se le ha de proteger más contra el peligro de la muerte eterna que contra el peligro de la muerte temporal. Pero habría que socorrer a un niño en peligro de muerte temporal aunque por maldad sus padres se opusieran. Luego con mayor razón se debe proteger a los niños hijos de infieles contra el peligro de la muerte eterna, incluso contra la voluntad de sus padres.

2. Aún más: los hijos de los esclavos son esclavos y sometidos a la potestad de sus señores. Pero los judíos son esclavos de reyes y príncipes, lo mismo que los demás infieles. Luego pueden los príncipes, inmunes de toda injuria, hacer bautizar a los hijos de los judíos o de otros esclavos infieles.

3. Y también: cualquier hombre es más de Dios, de quien ha recibido el alma, que del padre carnal, de quien recibió el cuerpo. No será, pues, injusto sustraer los niños de los infieles a sus padres carnales, y consagrarles a Dios por el bautismo.

En cambio se dice en *Decretis,* dist. XLV [39], tomado del Concilio de Toledo[40]: *Acerca de losjudíos el Santo Sínodo establece que a nadie se obligue a creer, porque no han de ser salvados contra su voluntad, sino voluntariamente, para que sea cumplida la justicia en toda su integridad.*

Solución. *Hay que decir:* Los hijos de los infieles o tienen uso de razón o no lo tienen. Si lo tienen ya comienzan a ser dueños de sí mismos en lo que se refiere al derecho divino y natural. Y, por tanto, pueden por su propia voluntad, contra la voluntad de sus padres, recibir el bautismo, como pueden contraer matrimonio. Por lo que estas personas pueden ser instruidas e inducidas a recibir el bautismo.

Pero si no tienen uso de razón, por derecho natural están bajo el cuidado de sus padres todo el tiempo que no sean capaces de valerse por sí mismos. Por lo que también se decía de los niños de los antiguos que *se salvaban en lafe de lospadres* [41]. Por eso, sería contra la justicia natural si se bautizase a estos niños contra la voluntad de sus padres, como también lo sería bautizar a uno que tiene uso de razón contra su propia voluntad. Sería, además, peligroso bautizar a los hijos de los infieles en esas circunstancias, ya que fácilmente volverían a la infidelidad por el natural afecto que tienen a sus padres. Por lo que la Iglesia no acostumbra a bautizar a los hijos de los infieles contra la voluntad de sus padresz.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** Nadie puede ser librado de la muerte corporal contra el orden jurídico civil, como si, por ej., uno es condenado por el juez, nadie puede librarle violentamente de la muerte. Luego, del mismo modo, nadie puede quebrantar el orden jurídico natural —según el cual el hijo está bajo la tutela de su padre— para librarlo de la muerte eterna.

2. A la segunda hay que decir: Los judíos son esclavos de los príncipes en el sentido de una esclavitud civil, que no excluye el respeto al orden jurídico natural y divino.

3. *A la tercera hay que decir:* El hombre se ordena a Dios mediante la razón, por la que puede conocerle. Por lo que el niño, antes del uso de la razón, se ordena a Dios, según el orden natural, a través de la razón de sus padres, a cuya tutela está naturalmente sometido y por cuyas disposiciones se cumple la voluntad divina en él.

ARTICULO 11

¿Pueden ser bautizados losfetos en el seno materno?

Sent. 3 d.3 q.l a.l q."3 ad 1; 4 d.l q.2 a.6 q."2 ad 2; d.3 q.l a.l q."3 ad 1; d.6 q.l a.l q."l; q."2 ad 1; d.23 q.2 a.2 q.'l ad 1.2

Objeciones por las que parece que los fetos en el seno materno pueden ser bautizados.

1. Es más eficaz el don de Cristo para la salvación que el pecado de Adán para la condenación, como dice el Apóstol en Rom 5,15ss. Pero los niños que están en el seno materno se condenan por el pecado de Adán. Luego con mayor razón pueden ser salvados por el don de Cristo, que tiene lugar por el bautismo. Luego los niños que

39. GRACIANO, *Decretum* p.l d.45 cn.5 *De judaeis.* 40. *Conc. Toledano IV* año 633 cn.57. 41. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent. 4* dist.1 c.8.

/ El 28 de febrero de 1747, en la Instr. *Postremo mense* (DS 2552) Benedicto XIV remite a la doctrina de este art., expuesta ya en II-II q.10 a.12.

están en el seno materno pueden ser bautizados.

2. Aún más: el niño que está todavía en el seno materno parece ser algo todavía de la madre. Pero, bautizada la madre, se bautiza todo lo que está dentro de ella. Luego parece que, bautizada la madre, se bautiza también el niño que está en su seno.

3. Y también: la muerte eterna es peor que la muerte corporal. Pero, de dos males, se ha de elegir el menor. Si, pues, no se puede bautizar al niño en el seno materno, sería mejor abrir a la madre, sacar al niño y bautizarlo, que dejar que el niño se condene eternamente muriendo sin bautismo.

4. Todavía más: alguna vez acontece que sale antes un miembro del niño, como el caso que se narra en Gen 38,27ss, que *en elparto de Tamar uno de los niños sacó la mano y la partera le agarró y le ató una cinta escarlata a la mano diciendo: Este ha salido primero. Pero entonces, retiró él la manoyfue su hermano el que salió.* Pero, a veces, en tales casos, hay peligro de muerte. Luego parece que deba bautizarse ese miembro, aunque esté el niño todavía en el seno materno.

En cambio dice San Agustín en su Epístola *Ad Dardanum*[42]: *Nadie renace si primeramente no nace.* Luego nadie debe ser bautizado antes de salir del útero materno.

Solución. *Hay que decir:* El bautismo lleva consigo necesariamente que el cuerpo del bautizando sea lavado en cierto modo con agua, puesto que el bautismo, como se ha dicho más arriba (q.66 a.l), es una cierta ablución. Ahora bien, el cuerpo del infante, antes de salir del útero, no puede ser lavado, a no ser que se diga que la ablución bautismal con la que se lava el cuerpo de la madre alcanza también al hijo que está en su vientre. Pero esto es imposible, ya porque el alma del niño, a cuya santificación está destinado el bautismo, es distinta del alma de la madre, ya porque el cuerpo del niño en gestación ya está formado y, consiguientemente, es distinto del cuerpo de la madre. Por eso, el bautismo que recibe la madre no alcanza a la prole que está en su seno. Por lo que San Agustín dice en VI *Contra Julianum*[43]: *Siperteneciese al cuerpo de la madre lo que en ella es concebido hasta elpunto de considerarlo como una parte de ella, no sería bautizado el infante cuya madre fue bautizada en peligro de muerte, cuando todavía le gestaba a él. Ahora bien, puesto que se le bautiza*, o sea, al infante, *es claro que no pertenecía al cuerpo de la madre, aunque estuviese en su seno.* De donde se deduce que los fetos que están todavía en el seno materno, de ningún modo pueden ser bautizados [g].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* Los niños que están en el seno materno no han venido todavía a la luz para convivir con los demás hombres. Consiguientemente, no pueden someterse a la acción de los hombres de tal manera que por su ministerio reciban los sacramentos para la salvación. Pueden, sin embargo, estar sometidos a la acción de Dios, en cuya presencia viven, para conseguir la santificación por un privüegio de gracia, como es el caso de los santificados en el seno materno.

2. *A la segunda hay que decir:* Un miembro interior de la madre es parte integrante de ella por la continuación y la unión material de la parte con el todo. Ahora bien, el niño que está todavía en el seno materno es una parte de la madre por el contacto que existe entre dos cuerpos distintos. Luego no hay similitud.

3. *A la tercera hay que decir: No se debe hacer el malpara que venga el bien,* como se dice en Rom 3,8. Luego tampoco se puede matar a la madre para bautizar al niño. Pero si la madre muriese, y el niño estuviese vivo todavía en su seno, debe ser abierta para bautizar al niño.

4. *A la cuarta hay que decir.* Es preciso esperar que el niño salga totalmente del seno materno para bautizarlo, a no ser que haya peligro de muerte. No obstante, si asoma la cabeza —fundamento de todos los sentidos—, y existe peligro de muerte, debe ser bautizado, y, aunque nazca después perfectamente, no ha de ser rebautizado. Y lo mismo parece que ha de hacerse, en caso de peligro de muerte, con cualquier otro miembro que salga. Pero, como en ningún otro miembro del cuerpo está compendiada la integridad como en la cabeza, a algunos les parece que, por ser dudoso el bautismo administrado en otro miembro

42. *Epist.* 87 c.9: ML 33,844. 43. L.6 c.14: ML 44,847.

g. Hoy tenemos medios técnicos para bautizar el feto dentro del seno materno, y así se comprende la legislación del CIC, can.871.

del cuerpo, el niño debe ser bautizado después de su perfecto nacimiento con esta fórmula: *Si no estás bautizado, jo te bautizo.*

ARTICULO 12

¿Deben ser bautizados los exaltados y dementes?

1-2 q.113 a.3 ad 1; *Sent.* 4 d.4 q.3 a.l q."3; d.6 q.l a.2 q."3 ad 2; d.23 q.2 a.2 q.ª3; d. 25 q.2 a.l q.ª2; d.34 a.4 ad 1; *De Verit.* q.28 a.3 ad 2

Objeciones por las que parece que los exaltados y dementes no deben ser bautizados.

1. Para recibir el bautismo se requiere la intención en el que se bautiza, como se ha dicho más arriba (a.7). Pero los exaltados y dementes, puesto que carecen del uso de la razón, no pueden tener más que una desordenada intención. Luego no deben ser bautizados.

2. Aún más: el hombre supera a los animales brutos en la facultad de su razón. Pero los exaltados y dementes no tienen uso de razón y, a veces, no se espera que lo puedan tener, como se espera en el caso de los niños. Luego parece que, como no se bautiza a los animales brutos, tampoco se ha de bautizar a los exaltados y dementes.

3. Y también: el uso de la razón está más impedido en los exaltados y dementes que en los que duermen. Pero no se acostumbra a dar el bautismo a los que duermen. Luego no se les debe dar a los exaltados y dementes.

En cambio dice San Agustín, en IV *Confess.*[44], de un amigo suyo que *vino a quedar por largo tiempo sin sentido, y estando ya desahuciado, le bautizaron sin saberlo él.* Y, sin embargo, tuvo eficacia el bautismo en él. Por donde se deduce que a los que carecen del uso de la razón, a veces, se les debe bautizar.

Solución. *Hay que decir:* Acerca de los dementes y exaltados es necesario distinguir. Porque algunos son así de nacimiento, sin intervalo alguno de lucidez y sin que en ellos aparezca nunca el uso de la razón. Con éstos, en lo que a recibir el bautismo se refiere, parece que lo sensato es hacer lo mismo que con los niños, que son bautizados en la fe de la Iglesia, como se ha dicho antes (a.9 ad 2).

Otros, sin embargo, son dementes que primeramente tuvieron la mente sana y después cayeron en la demencia. A éstos hay que juzgarles según la voluntad que tenían cuando estaban bien. Y, por eso, si tuvieron intención de recibir el bautismo cuando estaban bien, se les debe bautizar en estado de exaltación o de demencia, aunque se opongan a ello. Por el contrario, si nunca tuvieron intención de recibir el bautismo cuando se encontraban en estado de cordura, no se les debe bautizar.

Hay otros que, aunque sean exaltados y dementes de nacimiento, tienen, sin embargo, intervalos de lucidez en los que pueden utilizar la razón correctamente. Pues bien, si en estos intervalos quisieron bautizarse, se les puede bautizar, aun en estado de demencia. E incluso se les puede conferir el sacramento si se teme un peligro para ellos. Pero si no es así, es mejor esperar un tiempo de lucidez para que reciban el sacramento con más devoción. Y si en estos intervalos de lucidez no manifiestan la voluntad de recibir el bautismo, no se debe bautizar a estos dementes.

Y, finalmente, hay algunos que, aunque no son plenamente normales, razonan lo suficiente para pensar en su salvación y entender el valor del sacramento. Con éstos hay que comportarse como con los que gozan de salud mental, que reciben el bautismo si lo quieren, y nunca contra su voluntad.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Los dementes que nunca tuvieron ni tienen uso de razón reciben el bautismo con la intención de la Iglesia, como con un rito de la Iglesia creen y se arrepienten, conforme a lo dicho anteriormente de los niños (a.9). Pero los que durante algún tiempo tuvieron o tienen uso de razón, reciben el bautismo en conformidad con su propia intención, una intención que tienen o tuvieron en el período de lucidez.

2. *A. la segunda hay que decir.* Los exaltados y dementes carecen del uso de la razón accidentalmente, o sea, a causa de algún impedimento orgánico, pero no por falta de alma racional, como es el caso de los ani-

44. C.4: ML 32,696.

males brutos. Luego no es válida la comparación.

3. *A la tercera hay que decir.* A los que duermen no se les debe bautizar si no es en peligro de muerte. En cuyo caso se les debe bautizar si previamente manifestaron la voluntad de recibir el bautismo, como se ha dicho de los dementes (c.) y como San Agustín narra en IV *Confess.*[45] de un amigo suyo que *fue bautizado en estado de inconsciencia* por el peligro que corría de morir.

45. L.c.

CUESTIÓN 69

Los efectos del bautismo[a]

Ahora nos corresponde estudiar los efectos del bautismo (cf. q.66, Intr.).

Esta cuestión plantea y exige respuesta a diez problemas:

1. ¿Borra el bautismo todos los pecados?—2. ¿Libra el bautismo al hombre de pagar cualquier clase de pena?—3. ¿Suprime el bautismo las penalidades de la vida presente?—4. ¿Confiere el bautismo al hombre la gracia y las virtudes?—5. Efectos de las virtudes conferidas por el bautismo.—6. ¿Reciben también los niños las gracias y las virtudes en el bautismo?—7. ¿Abre el bautismo a los bautizados la puerta del reino de los cielos?—8. ¿Produce el bautismo el mismo efecto en todos?—9. ¿Impide la simulación al sacramento producir su efecto?—10. ¿Produce el bautismo su efecto al desaparecer la simulación?

ARTICULO 1

¿Borra el bautismo todos los pecados?

Infra q.79 a.5 ad 1; *Sent.* 2 d.32 q.1 a.1 arg. 1 sed cont.; a.2 ad 3; 4 d.4 q.2 a.1 q.ª1; d.12 q.2 a.2 q.ª1 ad 3; d.14 q.2 a.1 q.ª2 ad 3; d.17 q.2 a.2 q.ª6 ad 3; *Contra Gent.* 4 c.59,72

Objeciones por las que parece que el bautismo no borra todos los pecados.

1. El bautismo es una regeneración espiritual que se contrapone a la generación carnal. Ahora bien, por la generación carnal el hombre contrae sólo el pecado original. Luego el bautismo borra solamente el pecado original.

2. Aún más: para la remisión de los pecados personales basta el arrepentimiento. Ahora bien, en los adultos, antes del bautismo, se requiere el arrepentimiento, según las palabras de Act 2,38: *Arrepentíos y bautizaos.* Luego el bautismo no tiene eficacia para borrar los pecados personales.

3. Y también: diversas enfermedades requieren diversas medicinas, porque, como dice San Jerónimo [1]: *No sana el ojo con lo que sana el calcañal.* Pero el pecado original, que se borra con el bautismo, pertenece a un género de pecado diverso del pecado personal. Luego el bautismo no perdona todos los pecados.

En cambio dice Ez 36,25: *Os rociaréis con agua pura y quedaréis purificados de todas vuestras manchas.*

Solución. *Hay que decir:* Como dice el Apóstol en Rom 6,3: *Así también vosotros consideraos como muertos al pecado y vivos para Dios en Cristo Jesús, Señor nuestro.* De lo cual se deduce que el hombre por el bautismo muere a la vejez del pecado, y comienza a vivir para la novedad de la gracia. Pero todo pecado pertenece a la primitiva vejez. Luego queda claro que el bautismo borra todos los pecados [b].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Dice el Apóstol en Rom 5,15 que el pecado de Adán no tiene tanto poder como el don de Cristo que se recibe en el bautismo *porque si por el delito de uno solo murieron todos, cuánto más la gracia, después de muchos delitos, justificará a todos.* Por lo que dice San Agustín en el libro *De Baptismo Parvulorum*[2] que *por la generación de la carne solamente se contrae el pecado original, mientras que por la regeneración del espíritu no solamente se obtiene la remisión del pecado original, sino también la de los pecados voluntarios.*

1. *In Mc.* 9,27: ML 30,638. 2. *De pecc. remiss. et bapt. parv.* l.1 c.15: ML 44,120.

a. El efecto del bautismo es doble: carácter sacramental y gracia. Aquí sólo se habla de la gracia, y se aplica el esquema de la q.60 a.3: el bautismo actualiza la pasión de Cristo (a.1-3), da la gracia (a.4-6) y es signo profético de la gloria (a.7). Para el carácter sacramental habrá que recurrir a lo dicho en la q.63.

b. Rom 6,3-4 es fundamental en esta cuestión. Ya en la q.68 a.5 c. se dice que «el hombre por el bautismo se incorpora a la muerte misma de Cristo». En q.69 a.2 c. hay una expresión muy lograda: «la pasión de Cristo es remedio para todo bautizado como si él mismo hubiera padecido y hubiera muerto»; también a.2 sol.l.

2. *A la segunda hay que decir:* De ningún pecado se puede alcanzar la remisión si no es por la virtud de la pasión de Cristo, por lo que el Apóstol dice en Heb 9,22 que *no hay remisión sin derramamiento de sangre.* Por consiguiente, el arrepentimiento de la voluntad humana no sería suficiente para la remisión de la culpa sin la fe en la pasión de Cristo y el propósito de participar en ella recibiendo el bautismo o sometiéndose a las llaves de la Iglesia. Por eso, cuando un adulto arrepentido se acerca al bautismo obtiene, ciertamente, la remisión de todos sus pecados con el deseo del bautismo, pero más perfectamente todavía si le recibe en realidad.

3. *A la tercera hay que decir* El razonamiento es válido para cada una de las medicinas en particular. Pero el bautismo actúa en virtud de la pasión de Cristo, que es una medicina universal para todos los pecados, de tal manera que el bautismo borra todos los pecados.

ARTICULO 2

¿Libra el bautismo al hombre de pagar cualquier clase de pena?

Sufra q.49 a.3 ad 2; q.68 a.5; *infra* q.79 a.5 ad 1; q.86 a.4 ad 3; *Sent.* 3 d.19 a.3 q."2 Expos. text.; 4 d.4 q.2 a.l q."2; d.14 q.2 a.l q.ª2 ad 3; d.18 q.l a.3 q."2; *Contra Geni. 4* c.59.72; *In Rom.* c.ll lect.4

Objeciones por las que parece que el bautismo no libra al hombre de pagar cualquier clase de pena.

1. Dice el Apóstol en Rom 13,1 que *cuanto procede de Dios está bien ordenado.* Pero la culpa, como dice San Agustín[3], no se pone en orden más que con la pena. Luego el bautismo no libra de pagar la pena debida a los pecados anteriores.

2. Aún más: el efecto del sacramento guarda una cierta semejanza con el mismo sacramento, porque los sacramentos de la nueva ley *realizan lo que significan,* como se ha dicho ya (q.62 a.l ad 1). Ahora bien, la ablución bautismal tiene cierta semejanza con la ablución de una mancha, y ninguna semejanza con la sustracción de una pena.

3. Y también: cuando a uno se le libra de pagar la pena, no queda sujeto a la pena, de tal manera que sería injusto castigarlo. Luego si el bautismo libra de pagar la pena, sería injusto, después de recibir el bautismo, ahorcar a un ladrón culpable de homicidio, con lo que el bautismo debilitaría el vigor de la justicia humana. Y esto no parece razonable. Luego el bautismo no libra de pagar la pena.

En cambio comentando las palabras de Rom 11,29: *los donesy la vocación de Dios son irrevocables,* dice San Ambrosio[4]: *la gracia de Dios condona todo gratuitamente en el bautismo.*

Solución. *Hay que decir:* Como hemos dicho más arriba (q.49 a.3 ad 2; q.68 a.l.4.5.), uno se incorpora a la pasión y muerte de Cristo a través del bautismo, según la expresión de Rom 6,8: *Si hemos muerto con Cristo, creemos que también viviremos con él.* De donde se deduce que a todo bautizado se le aplica la pasión redentora de Cristo como si él mismo hubiese padecido y muerto. Pero la pasión de Cristo, como se ha dicho anteriormente (q.68 a.5), ha satisfecho de modo suficiente por los pecados de todos los hombres. Por tanto, el que se bautiza queda libre de la pena que debería pagar por sus pecados, como si él mismo hubiese satisfecho de modo suficiente por todos ellos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* Al hacerse miembro de Cristo, la pena de la pasión de Cristo se le aplica al bautizado como si él mismo la hubiese sufrido. Por tanto, sus pecados quedan puestos en orden por la pena de la pasión de Cristo'.

2. *A la segunda hay que decir.* El agua no solamente limpia, sino que también refresca. Y así, el frescor significa la liberación de pagar la pena, como la ablución, la liberación de la culpa.

3. *A la tercera hay que decir.* En las penas que están sometidas a la justicia humana, no sólo se tiene en cuenta el castigo que el hombre merece ante Dios, sino también las deudas contraídas con respecto a los hombres a quienes se ha dañado y escandalizado con el pecado de alguien. Por tanto, aunque el homicida quede liberado por el bautismo de pagar la pena con respecto a Dios, queda obHgado todavía con respecto a los hombres, a los que es justo restituir con la pena,

3. *Epist.* \4Q *A(J Honorat.* c.2: ML 33,539. 4. AMBROSIASTER, *In Rom.* 11,29: ML 17,161.

c. Luego la pasión de Cristo se comunica al bautizado en cuanto se incorpora a la Iglesia, cuerpo de Cristo.

de la misma manera que antes se les lesionó con la culpa.

ARTICULO 3

¿Debe el bautismo suprimir las penalidades de la vida presente?

Supra q.49 a.3 ad 3; q.52 a.5 ad 2; *infra* a.7 ad 3; 1-2 q.85 a.5 ad 2; q.87 a.7 ad 1; q.109 a.9; 2-2 q.104 a.6 ad 1; *Sent.* 2 d.32 q.l a.2; d.44 1.2 a.2 ad 2.3; a.3 q."2; 4 d.4 q.2 a.l q."3; d.46 q.2 a.2 q.[a]l ad 3; *Contra Geni.* 4 c.55; *De Malo* q.4 a.6 ad 4; *Quodl.* 6 q.9 a.l

Objeciones por las que parece que el bautismo debería suprimir las penalidades de la vida presente.

1. Como dice el Apóstol en Rom 5,15, el don de Cristo es más potente que el pecado de Adán. Ahora bien, por el pecado de Adán, como allí mismo (v.12) dice el Apóstol, *entró la muerte en el mundo,* y con ella, todas las penalidades de la vida presente. Luego, con mayor motivo, el don de Cristo, que se recibe en el bautismo, debería liberar al hombre de las penalidades de la vida presente.

2. Aún más: el bautismo borra la culpa original y la personal, como se acaba de decir (a.l). Y de tal modo libra de pagar la culpa personal que libra de pagar la pena merecida por la culpa personal. Luego debe liberar también de las penalidades de la vida presente, que son la pena del pecado original.

3. Y también: suprimida la causa, desaparece el efecto. Pero la causa de estas penalidades es el pecado original, que se borra con el bautismo. Luego no deben permanecer todas estas penalidades.

En cambio comentando las palabras de Rom 6,6: *para que fuera destruido este cuerpo de pecado,* dice la *Glosa*[5]: *Por el bautismo se obtiene la crucifixión del hombre viejo y la destrucción del cuerpo pecador, aunque no de tal manera que repentinamente desaparezca de la carne la concupiscencia, innata y como salpicada en toda ella, sino que lo que se obtiene es que no dañe, después de la muerte, la que llevamos con nosotros desde el nacimiento.*

Solución. *Hay que decir:* El bautismo es capaz de quitar las penalidades de la vida presente, pero no las quita ahora, sino que por su virtud desaparecerán de los justos en la resurrección, cuando *este ser corruptible se revista de inmortalidad,* como se dice en 1 Cor 15,54. Y es razonable que suceda así. Lo primero, porque por el bautismo el hombre se incorpora a Cristo y se hace miembro suyo, como queda dicho (a.2; q.68 a.5). Por tanto, es justo que se realice en el miembro incorporado lo que se ha realizado en la cabeza. Ahora bien, Cristo, desde el primer instante de su concepción, estuvo lleno de gracia y de verdad. Asumió, sin embargo, un cuerpo pasible que a través de la pasión y la muerte fue resucitado a la vida gloriosa. Pues, de modo parecido, el cristiano recibe en el bautismo la gracia para el alma, aunque conserva un cuerpo pasible, con el que pueda padecer por Cristo, pero, finalmente, será resucitado para una vida impasible. Por lo que el Apóstol dice en Rom 8,11: *Quien resucitó a Jesucristo de entre los muertos vivificará también nuestros cuerpos mortales por su Espíritu que habita en nosotros.* Y poco después (v.17) añade: *Herederos de Dios y coherederos de Cristo, ya que sufrimos con él, para ser con él también glorificados.*

En segundo lugar, es conveniente que no desaparezcan las penalidades ahora por el ejercicio espiritual, o sea, para que combatiendo el hombre contra la concupiscencia y las demás flaquezas, obtenga la corona de la victoria. Por eso, comentando las palabras de Rom 6,6: *para que fuera destruido el cuerpo de pecado,* dice la *Glosa*[6]: *Si después del bautismo continúa el hombre viviendo en esta tierra, tiene que luchar contra la concupiscencia y, con la ayuda de Dios, tiene que vencerla.* Este combate fue prefigurado así en Jue 3,1-2: *Estos son los pueblos que Yave dejó subsistir para probar con ellos a Israel... para que las generaciones de los hijos de Israel aprendieran el arte de la guerra.*

En tercer lugar, fue conveniente que no desapareciesen las penalidades aquí para que los hombres no se acercasen al bautismo con el fin de obtener la impasibilidad de la vida presente en lugar de acercarse para alcanzar la vida eterna. Por lo que el Apóstol dice en 1 Cor 15,19: *Si solamente pensando en esta vida tenemos puesta nuestra esperanza en Cristo, somos los más desgraciados de todos los hombres*[d].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir.* Comentando la expre-

5. LOMBARDI: ML 191,1404; AGUST., *De pea. remiss.* 1.1 c.39: ML 44,150. 6. *Ib.*

d. El bautismo es una peregrinación con Cristo: «se ha de realizar en los miembros lo que se ha realizado ya en la cabeza». Toda la existencia cristiana es bautismal.

sión de Rom 6,6: *para que no sirvamos al pecado,* dice la *Glosa*[7]*: De la misma manera que quien hace prisionero a un enemigo ferocísimo, no lo mata en el acto, sino que lo deja vivir algún tiempo con deshonor y sufrimiento, así Cristo primero nos ha ligado a la pena, para desligarnos de ella en el futuro.*

2. A. la segunda hay que decir: En el lugar anteriormente citado, dice la *Glosa: La pena del pecado es doble: infernal y temporal. Cristo destruyó enteramente la infernal para que no la experimenten los bautizados y los verdaderamente arrepentidos. Pero no suprimió del todo la pena temporal: ya que permanece el hambre, la sed, la muerte, pero ha destruido su reino y su dominio,* de tal modo que el hombre no les *tema, pero al final la destruirá del todo.*

3. *A la teñera hay que decir.* Como se ha dicho en la *Segunda Parte* (1-2, q.81 a.l; q.82 a.l ad 2), el pecado original siguió este proceso: primero, la persona contagió a la naturaleza, y, después, la naturaleza contagió a la persona. Pero Cristo, siguiendo un orden inverso, repara primeramente lo concerniente a la persona, y, después, repara, de modo simultáneo en todos, lo concerniente a la naturaleza. Por tanto, el bautismo borra instantáneamente en el hombre la culpa del pecado original y también la pena, consistente en carecer de la visión divina —cosas ambas que pertenecen a la persona—. Pero las penalidades de la vida presente, como la muerte, el hambre, la sed y otras semejantes, corresponden a la naturaleza, cuyos principios las causan, en la medida en que está despojada de la justicia original. Por tanto, estos defectos sólo desaparecerán en la reparación definitiva de la naturaleza mediante la resurrección gloriosa.

ARTICULO 4

¿Confiere el bautismo al hombre la gracia y las virtudes?

Sent. 4 d.3 a.l q.ª3; d.4 q.3 a.l q."2 ad 2; d.9 a.l q."2; d.18 q.l a.3 q.ªl

Objeciones por las que parece que el bautismo no confiere al hombre la gracia y las virtudes.

1. Como se ha dicho ya (a.2 obj. 2; q.62 a.l ad 1), los sacramentos de la nueva ley *realizan lo que significan.* Ahora bien, la ablución del bautismo significa que el alma es purificada de sus culpas, y no que se le infundan la gracia y las virtudes. Luego parece que el bautismo no confiere al hombre la gracia y las virtudes.

2. Aún más: lo que uno ha conseguido ya no necesita recibirlo de nuevo. Ahora bien, algunos se acercan al bautismo teniendo ya la gracia y las virtudes, como se lee en Act 10,1-2: *Había en Cesárea un hombre, llamado Cornelio, centurión de la cohorte itálica, piadoso y temeroso de Dios,* quien, sin embargo, fue después bautizado por Pedro (v.48). Luego el bautismo no confiere la gracia y las virtudes.

3. Y también: la virtud es un hábito definido como una cualidad difícilmente mudable, por la que uno actúa fácil y deleitablemente. Ahora bien, después del bautismo permanece en el hombre la inclinación al mal, por el que desaparece la virtud, y uno encuentra dificultades para el bien, que es el acto virtuoso. Luego el bautismo no confiere al hombre la gracia y las virtudes.

En cambio dice el Apóstol en Tit 3,5-6: *Nos salvó por el baño de la regeneración,* o sea, por el bautismo*; y por la renovación del Espíritu Santo, que derramó abundantemente sobre nosotros;* es decir, *para la remisión de los pecados y para la abundancia de las virtudes,* como explica la *Glosa*[8]. Luego el bautismo confiere la gracia del Espíritu Santo y la abundancia de las virtudes.

Solución. *Hay que decir:* Dice San Agustín en I *De Baptismo Parvulorum*[9] que *el bautismo sirve para que los bautizados se incorporen a Cristo como miembros suyos.* Ahora bien, de Cristo Cabeza fluye a todos sus miembros la plenitud de gracia y de virtud, según las palabras de Jn 1,16: *De su plenitud todos hemos recibido.* Es, por tanto, manifiesto que con el bautismo se consiguen la gracia y las virtudes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* Como el agua del bautismo significa por la ablución la purificación de la culpa, y por el frescor la liberación de la pena, así por su transparencia significa el esplendor de la gracia y las virtudes[e].

1. LOMBARDI: ML 191,140. 8. *Inferí.;* LOMBARDI: ML 192,393. 9. *De pea. nmiss.* 1.1 c.26: ML 44,131.

e. En el bautismo somos perdonados para entrar en una vida nueva; remisión de la culpa e infusión de la gracia son dos aspectos del único dinamismo (I-II q.l 13 a.6 sol.2; a.8 sol.l).

2. *A la segunda hay que decir:* Como se dijo anteriormente (a.l ad 2; q.68 a.2), antes del bautismo se puede conseguir la remisión de los pecados por el deseo del mismo, ya sea explícito o implícito. Y, sin embargo, al recibirlo realmente, se verifica una remisión de la pena mucho más completa. Pues así también Cornelio y otros en su caso, consiguen la gracia y las virtudes antes del bautismo por la fe en Cristo y por el deseo del bautismo, ya sea implícito o explícito. Pero después, al recibirlo, consiguen una mayor abundancia de gracia y de virtudes. Por eso, comentando las palabras del Sal 22,2: *hacia las aguas de reposo me conduce,* dice la *Glosa*[10]: *Hacia el aumento de la virtud y de las buenas obras me conduce en el bautismo.*

3. *A la tercera hay que decir:* La dificultad para el bien y la inclinación al mal se encuentra en los bautizados no por la falta de hábitos y virtudes, sino a causa de la concupiscencia, que no desaparece con el bautismo. Pero de la misma manera que el bautismo disminuye la concupiscencia, de modo que no domine ya en el hombre, así también disminuye la dificultad para el bien y la inclinación al mal, de modo que el hombre no sea vencido por ellas.

ARTICULO 5

Ciertos actos de las virtudes, como son la incorporación a Cristo, la iluminación y la fecundidad, ¿son atribuidles al bautismo como efectos de él?f

Sent. 4 d.3 q.l a.l q."4 ad 3; a.3 q.ªl; d.4 q.2 a.2 q."3ss; d.5 q.2 a.l q."2; d.8 q.l a.l q.M ad 1

Objeciones por las que no parece razonable considerar como efectos del bautismo ciertos actos de las virtudes, a saber: la incorporación a Cristo, la iluminación y la fecundidad.

1. No se da el bautismo al adulto si no cree, conforme a lo que se dice en Me 16,16: *El que creyere y se bautizare se salvará.* Pero a Cristo uno se incorpora por la fe, según lo que se dice en Ef 3,17: *Que habite Cristo por la fe en vuestros corazones.* Luego nadie se bautiza sin que ya esté incorporado a Cristo. Y, consiguientemente, la incorporación a Cristo no es efecto del bautismo.

2. Aún más: la iluminación se produce a través de la enseñanza, conforme a lo que se dice en Ef 3,8-9: *A mí, el menor de todos los santos, me fue otorgada la gracia de iluminar a todos...* Pero la enseñanza catequética precede al bautismo. Luego la iluminación no es efecto del bautismo.

3. Y también: la fecundidad pertenece a la generación activa. Pero por el bautismo uno es pasivamente reengendrado a la vida espiritual. Luego la fecundidad no es efecto del bautismo.

En cambio dice San Agustín en el libro *De Baptismo Parvulorumz: El bautismo sirve para que los bautizados se incorporen a Cristo.* Y Dionisio en II *De Eccl. Hier.*[12] atribuye *la iluminación* al bautismo. Y, comentando las palabras del Sal 22,2: *hacia las aguas de reposo me conduce,* dice la *Glosa*[13] que *el alma de los pecadores, estéril por la aridez¿ es fecundada por el bautismo.*

Solución. *Hay que decir:* A través del bautismo uno es regenerado a la vida espiritual, que es propia de los fieles de Cristo, como dice el Apóstol en Gal 2,20: *la vida que vivo al presente en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios.* Ahora bien, la vida pertenece a los miembros que están unidos a la cabeza, de la que reciben sensibilidad y movimiento. Por consiguiente, el bautismo incorpora necesariamente a Cristo, como miembro suyo. Pues bien, como de la cabeza natural fluye a los miembros la sensibilidad y el movimiento, así de la cabeza espiritual, que es Cristo, fluye a sus miembros la sensibilidad espiritual, que consiste en el conocimiento de la verdad, y también el movimiento espiritual, que es un impulso de la gracia. Por lo que se dice en Jn 1,14-16: *Le hemos visto lleno de gracia y de verdad... De su plenitud hemos recibido todos.* Por tanto, se deduce que los bautizados son iluminados por Cristo con el conocimiento de la verdad, y son fecundados por él con la fecundidad de las buenas obras mediante la infusión de la gracia.

10. LOMBARDI: ML 191,242. 11. Cf. nota 9. Cf. GRACIANO, *Decretum* p. 3 *De consecr.* d.4 en. 143 *Adhoc baptismus.* 12. P.2 in titulo: MG 3,393. 13. *Inferí.;* LOMBARDI: ML 191,242.

/ Resume aspectos importantes de la espiritualidad del bautismo según la tradición: una vida nueva, comunitaria, que ilumina y transforma nuestros corazones (sol.2) y nos permite realizar «obras buenas» (sol.3).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* Los adultos que ya creen en Cristo están incorporados a él mentalmente. Pero cuando se bautizan, se incorporan a él en cierto modo corporalmente, o sea, a través del sacramento visible, sin cuyo propósito ni mentalmente se hubiesen podido incorporar a él.

2. *A. la segunda hay que decir.* El sabio ilumina desde fuera enseñando, pero Dios ilumina interiormente a los bautizados disponiendo los corazones para recibir la doctrina de la verdad, según las palabras de Jn 6,45: *Está escrito en los profetas: todos serán enseñados por Dios.*

3. *A la tercera hay que decir:* Es efecto del bautismo la fecundidad por la que una persona produce buenas obras, pero no la fecundidad por la que uno engendra a otros en Cristo, según la expresión del Apóstol en 1 Cor 4,15: *Yo os enseñaré en Cristo Jesús por el evangelio.*

ARTICULO 6

¿Reciben la gracia y las virtudes los niños en el bautismo?

2-2 q.47 a.14 ad 3; *Sent.* 4 d.4 q.2 a.2 q.[a]l

Objeciones por las que parece que los niños en el bautismo no reciben la gracia y las virtudes.

1. No se tienen la gracia y las virtudes sin la fe y la caridad. Pero dice San Agustín [14] que la fe se funda en la voluntad de los que creen, como la caridad se funda en la voluntad de los que aman, de cuyo uso carecen los niños, por lo que no tienen ni fe ni caridad. Luego los niños no reciben en el bautismo la gracia y las virtudes.

2. Aún más: comentando el texto de Jn 14,12: *hará cosas más grandes que ésta,* dice San Agustín [15] que, para transformar a un hombre de pecador en justo, *Cristo actúa en él, pero no sin él.* Ahora bien, el niño, al faltarle el uso del libre albedrío, no coopera con Cristo para su justificación e, incluso, a veces, se resiste con todas sus fuerzas. Luego no queda justificado por la gracia y las virtudes.

3. Y también: se dice en Rom 4,5: *A. quien no cumple con las obras (de la ley), pero cree en el que justifica al impío, le es computada su fe como justicia, según el propósito de la gracia de Dios.* Ahora bien, el niño *no cree en el que justifica al impío.* Luego no recibe la gracia justificante ni las virtudes.

4. Todavía más: lo que se realiza con un deseo carnal no parece que pueda tener un efecto espiritual. Pero, a veces, se bautiza a los niños con una intención carnal, como, por ej., para que sanen corporalmente. Luego no reciben el efecto espiritual de la gracia y las virtudes.

En cambio dice San Agustín en *Enchirid.* [16]: *Los niños renaciendo mueren al pecado que contrajeron naciendo, por lo que también se refieren a ellos las palabras que dicen «Hemos sido consepultados por el bautismo para participar en su muerte»,* pero añade *«para que como Cristo resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva».* Pero esta vida nueva proviene de la gracia y las virtudes. Luego los niños reciben en el bautismo la gracia y las virtudes.

Solución. *Hay que decir.* Ciertos autores antiguos [17] opinaron que los niños en el bautismo no reciben la gracia y las virtudes, sino que se imprime en ellos el carácter de Cristo, por cuya virtud reciben la gracia y las virtudes al llegar a la madurez.

Pero esta opinión es evidentemente falsa. Primero, porque los niños, lo mismo que los adultos, se convierten en miembros de Cristo por el bautismo, por lo que necesariamente reciben de la cabeza el influjo de la gracia y las virtudes. Segundo, porque, en ese supuesto, los niños que mueren después del bautismo no conseguirían la vida eterna, porque, como se dice en Rom 6,23: *la grada de Dios es la vida eterna.* Y, consiguientemente, de nada les hubiese servido para la salvación el hecho de haber sido bautizados.

Ahora bien, la causa de este error está en que no supieron distinguir entre el hábito y el acto[g]. Y así, al comprobar que los niños son incapaces de un acto de virtud, pensaron que después del bautismo no había en ellos ninguna virtud. Pero esta incapacidad

14. *Epist.* 98 *Ad Bonifac.:* ML 33,364. 15. /» *loann.* 14,2: ML 35,1823. 16. C.52: ML 40,257. 17. Cf. *Decretal Gregor. IX 1.3* tit.42 c.3 *Majares.*

g. «Hábito» es una cualidad que modifica las potencias del alma para ser y actuar (I-II q.49 a.1-3).

de obrar no procede en ellos de la carencia de hábitos, sino del impedimento corporal, como es el caso de los que duermen, que, aunque tengan los hábitos de las virtudes, no los pueden ejercitar a causa del sueño.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** La fe y la caridad se fundan en la voluntad humana, con la diferencia de que los hábitos de estas virtudes y de todas las demás requieren la potencia de la voluntad, que existe en los niños, mientras que los actos de las virtudes requieren el acto de la voluntad, del que un niño es incapaz. Por eso dice San Agustín en su libro *De Baptismo Parvulorum* que *aunque un niño no tenga la fe que se funda en la voluntad de los creyentes, tiene, sin embargo, la del sacramento de la fe,* que causa el hábito de la fe, o sea, *le hace fiel.*

2. A la segunda hay que decir: Dice San Agustín en su libro *De Caritate*[19] que *nadie renace del agua y del Espíritu sin quererlo.* Lo cual ha de ser entendido no referido a los niños, sino a los adultos. Y del mismo modo han de ser referidas a los adultos las palabras: *no serájustificado sin él.*

El que los niños se resistan con todas sus fuerzas cuando van a ser bautizados *no se les tiene en cuenta porque hasta tal punto ignoran lo que hacen, que ni parece que lo hacen,* como dice San Agustín en su libro *De praesentia Dei ad Dardanum*[20].

3. *A la tercera hay que decir:* Dice San Agustín[21] que *la santa Madre Iglesia presta a los niños los pies de otros para que vengan, el corazón de otros para que crean, la lengua de otros para que confiesen.* Y así los niños creen no por un acto propio, sino por la fe de la Iglesia que se les transmite. Y, en virtud de esta fe, se les confieren la gracia y las virtudes.

4. *A. la cuarta hay que decir:* La intención carnal de los que presentan los niños al bautismo no les perjudica, como la culpa de uno no perjudica a otro, a no ser que consienta en ella. Por eso dice San Agustín en su Epístola *Ad Bonifacium*[22]*: No te preocupes porque algunos lleven a bautizar a sus hijos no para que sean regenerados para la vida eterna, sino porque piensan que por este remedio conservarán o recobrarán la salud corporal. Porque no dejan de ser regenerados, aunque sus padres no les presenten con esa intención.*

ARTICULO 7

¿Tiene el bautismo como efecto la apertura de la puerta del reino de los cielos?

Supra q.39 a.5; *Sent.* 3 d.18 a.6 q."3 ad 2; 4 d.4 q.2 a.2 q."6; *Contra Gent.* 4 c.59

Objeciones por las que parece que el bautismo no tiene como efecto abrir las puertas del reino de los cielos.

1. Lo que ya está abierto no necesita de apertura. Ahora bien, la puerta del reino de los cielos fue abierta por la pasión de Cristo, por lo que se dice en Ap 4,1: *después tuve la siguiente visión: una puerta estaba abierta en el délo.* Luego no es efecto del bautismo la apertura de la puerta del reino celestial.

2. Aún más: desde el momento en que fue instituido, el bautismo produce su efecto en todo tiempo. Pero algunos fueron bautizados con el bautismo de Cristo antes de su pasión, como se dice en Jn 3,22-26, por lo que si éstos hubiesen muerto entonces no hubiesen podido entrar en el reino de los cielos, ya que nadie podía entrar en él antes que Cristo, de acuerdo con la profecía de Miq 2,13: *El que abre camino subirá delante de ellos.* No tiene, pues, por efecto el bautismo abrir la puerta del reino de los cielos.

3. Y también: los bautizados continúan sujetos a la muerte y demás penalidades de la vida presente, como dijimos más arriba (a.3). Pero nadie que esté sujeto a una pena tiene abierta la puerta del reino de los cielos, como ocurre a los que están en el purgatorio. Luego no es efecto del bautismo la apertura de la puerta del reino de los cielos.

En cambio comentando las palabras de Le 3,21: *se abrió el cielo,* dice la *G/osa*[23] de Beda: *Aquí se manifiesta el poder del bautismo: cuando uno sale de él se le abre la puerta del reino de los cielos.*

Solución. *Hay que decir:* Abrir la puerta del reino de los cielos es quitar el obstáculo que impide entrar en él. Ahora bien, el obstáculo es la culpa y la pena consiguiente. Pero, como ya se demostró (a. 1-2), el bautismo borra totalmente toda clase de culpas y de penas. Luego el bautismo tiene como efecto consiguiente la apertura de la puerta del reino de los cielos.

18. Cf. nota 14. 19. *In loann.* 2,18 tr.3: ML 35,1997. 20. *Epist.* 187 c.7: ML 33,841. 21. *Sena, adpopul.* serm.176 c.2: ML 38,951. 22. *Epist.* 98 n.5: ML 33,361. 23. *In Le.* 3,21: ML 92,358.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** El bautismo en tanto abre al bautizado la puerta del reino de los cielos en cuanto le incorpora a la pasión de Cristo aplicándole la virtud de sus méritos.

2. *A la segunda hay que dedr:* Cuando la pasión de Cristo no se había consumado realmente, sino solamente en la fe de los creyentes, el bautismo proporcionalmente abría las puertas no realmente, sino sólo en esperanza. Por lo que los bautizados que faUecían entonces aguardaban la entrada en el reino de los cielos con una esperanza cierta.

3. *A la tercera hay que decir:* El bautizado no está sujeto a la muerte y a las penalidades de la vida presente como débito personal, sino por el estado de la naturaleza. Por tanto, ningún obstáculo puede impedirle la entrada en el reino celestial, cuando el alma se separa del cuerpo por la muerte, si ya pagó por entero lo que debía a la naturaleza.

ARTICULO 8

¿Produce el bautismo el mismo efecto en todos?

Sent. 4 d.4 q.2 a.3 q.[a]!.2.3

Objeciones por las que parece que el bautismo no produce en todos el mismo efecto.

1. El efecto propio del bautismo es borrar la culpa. Pero en unos borra más pecados que en otros, porque en los niños borra sólo el pecado original, mientras que en los adultos borra también los pecados personales, algunos de los cuales tienen muchos, y otros, pocos. Luego el efecto del bautismo no es el mismo en todos los casos.

2. Aún más: el bautismo confiere al hombre la gracia y las virtudes. Pero algunos, después del bautismo, parecen tener una mayor gracia y más perfecta virtud que otros bautizados. Luego el bautismo no produce en todos el mismo efecto.

3. Y también: la naturaleza es perfeccionada por la gracia, como la materia por la forma. Pero la forma es recibida en la materia según la capacidad de ésta. Y, como algunos bautizados, incluso de niños, tienen mayor capacidad natural que otros, parece que algunos han de recibir mayor gracia que otros.

4. Todavía más: algunos obtienen en el bautismo no sólo la salud espiritual, sino también la corporal, como es el caso del emperador Constantino, que al ser bautizado quedó limpio de la lepra *. Pero no todos los enfermos obtienen en el bautismo la salud corporal. Luego no produce en todos el mismo efecto.

En cambio se dice en Ef 4,5: *Una sola fe, un solo bautismo.* Pero una misma causa produce en todos el mismo efecto. Luego el bautismo produce en todos el mismo efecto.

Solución. *Hay que dedr.* El bautismo produce un doble efecto: uno esencial, y otro accidental. El efecto esencial es aquello para lo cual el bautismo ha sido instituido, o sea, la regeneración de los hombres a la vida espiritual. Por tanto, puesto que todos los niños tienen las mismas disposiciones para el bautismo —ya que son bautizados no en la propia fe, sino en la fe de la Iglesia—, todos reciben el mismo efecto. Los adultos, sin embargo, que se acercan al bautismo por su propia fe, no se encuentran todos en las mismas disposiciones con respecto al bautismo: unos se acercan con más devoción que otros, por lo que unos reciben más gracia de la nueva vida, y otros menos, de la misma manera que del mismo fuego recibe más calor quien más se acerca a él, aunque el fuego, de suyo, difunda su calor a todos por igual.

El efecto accidental, sin embargo, es aquel al que el bautismo no está destinado, pero que la divina providencia produce de modo milagroso, como, comentando el siguiente texto de Rom 6,6: *para que no seamos esclavos del pecado,* explica la *Glosa*[24]: *no se obtiene en el bautismo, a no ser por un milagro inefable del Creador, que la ley del pecado, ley inherente a nuestros miembros, sea totalmente destruida.* Pues bien, estos efectos no son recibidos en la misma medida por todos los bautizados, aunque todos los reciban con la misma devoción, sino que se conceden según el plan de la providencia divina.

24. LOMBARDI: ML 191,1404; AGUST., *De pecc. remiss.* 1.1 c.39: ML 44,150.

h. La curación milagrosa de Constantino al recibir su bautismo del papa Silvestre (314-335) es una leyenda sin fundamento histórico.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que dedr:* La más mínima gracia bautismal es suficiente para borrar todos los pecados. Luego, que en unos casos borre más que en otros, no depende de la mayor eficacia del bautismo, sino de las condiciones del sujeto, porque en cada uno destruye lo que encuentra'.

2. *A. la segunda hay que decir:* El hecho de que en los bautizados se manifieste una mayor o menor gracia puede suceder por dos motivos. Primero, porque uno recibe en el bautismo más gracia que otro por su mayor devoción, como se ha dicho ya (c.). Segundo, porque, aunque todos reciban la gracia en la misma medida, no todos hacen uso de ella del mismo modo, sino que el más diligente progresa más en la gracia, mientras que el más negligente no corresponde a ella.

3. *A la tercera hay que decir:* La diversa capacidad en los hombres no proviene de la diversidad de alma, que por el bautismo se renueva —ya que todos los hombres, al ser de la misma especie, tienen la misma forma—, sino de la diversa disposición de los cuerpos. No sucede así, sin embargo, con los ángeles, los cuales difieren específicamente. Y, por eso, a los ángeles se les otorgan los dones de la gracia según la capacidad natural. Con los hombres no es así.

4. *A la cuarta hay que decir.* La salud corporal no es propiamente un efecto del bautismo, sino una acción milagrosa de la divina providencia.

ARTICULO 9

¿Impide la simulación el efecto del bautismo?z

Infra q.87 a.3 ad 2; *Sent.* 4 d.4 q.2 a.l q."l ad 3; q.3 a.2 q."1.2; d.12 q.2 a.1 q.*3 ad 3

Objeciones por las que parece que la simulación no impide el efecto del bautismo.

1. Dice el Apóstol en Gal 3,27: *Los que habéis sido bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo.* Pero todos los que reciben el bautismo de Cristo son bautizados en Cristo. Luego todos son revestidos de Cristo, es decir, todos reciben el efecto del bautismo. Por lo que la simulación no impide el efecto del bautismo.

2. Aún más: en el bautismo actúa la virtud divina, que puede plegar la voluntad del hombre hacia el bien. Pero el efecto de la causa agente no puede ser impedido por lo que esta misma causa puede eliminar. Luego la simulación no puede impedir el efecto del bautismo.

3. Y también: el efecto del bautismo es la gracia, a la cual se opone el pecado. Pero hay otros muchos pecados mucho más graves que la simulación, de los que no se dice que impidan el efecto del bautismo. Luego tampoco la simulación impide el efecto del bautismo.

En cambio se dice en el libro de la Sab 1,5: *El Espíritu Santo que nos educa huye de la doblez.* Pero el efecto del bautismo procede del Espíritu Santo. Luego la simulación impide el efecto del bautismo.

Solución. *Hay que dedr:* Como dice San Juan Damasceno : *Dios no fuerza al hombre a ser justo.* Por eso, para que uno sea justificado por el bautismo se requiere que su voluntad quiera el bautismo y los efectos del bautismo. Ahora bien, se dice que una persona simula cuando su voluntad está en contradicción con el bautismo o con sus efectos. Porque según San Agustín[26] se puede simular de cuatro modos. Primero, cuando uno no cree, mientras que el bautismo es *el sacramento de la fe.* Segundo, cuando uno desprecia el mismo sacramento. Tercero, cuando uno celebra el sacramento de un modo distinto al modo observado en el rito de la Iglesia. Cuarto, cuando se recibe sin devoción. Es, pues, manifiesto que la simulación impide el efecto del bautismo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir. Estar bautizado en Cristo*

25. *Defide orth.* 1.2 c.30: ML 94,972.
26. *De bapt. contra Donat.* 1.17 c.53: ML 43,242.

/. El bautismo exige conversión o penitencia interior (q.68 a.4 sol.2). Según sea la intensidad de la misma, será la eficacia del sacramento. Estamos en buen camino para interpretar bien el *ex opere operato* (DS 1608).

j. Finge «quien manifiesta que quiere una cosa cuando en realidad no la quiere» (sol.3). Aquí no se refiere a la intención de recibir el sacramento (q.68 a.7), sino más bien a las disposiciones morales requeridas.

se puede entender de dos maneras. Primera, *en Cristo,* o sea, *en conformidad con Cristo.* Y en este sentido, los que se bautizan en Cristo, conformados a él por la fe y la caridad, se revisten de Cristo por la gracia. Segunda, se dice de alguien que está bautizado en Cristo en cuanto que recibe el sacramento de Cristo. Y en este sentido, todos los bautizados se revisten de Cristo por la configuración del carácter, aunque no por la configuración de la gracia.

2. *A. la segunda hay que decir:* Cuando es Dios quien cambia la voluntad del hombre del mal al bien, no hay ficción en el hombre. Pero no siempre hace Dios esto. Ni tampoco está destinado el sacramento a hacer de un simulador un sincero, sino que está destinado a justificar a quien se acerca a él sinceramente.

3. *A. la tercera hay que decir.* Simulador es el que manifiesta querer algo que en realidad no quiere. Ahora bien, quienquiera que se acerca al bautismo, por el hecho de acercarse, manifiesta que su fe en Cristo es sincera, que siente veneración por el sacramento, que quiere configurarse con la Iglesia y que quiere alejarse del pecado. Por tanto, cualquiera que sea el pecado al que el hombre desea permanecer ligado, si se acerca al bautismo, es un simulador, y se acerca a él sin devoción. Pero esto ha de entenderse del pecado mortal, que está en contradicción con la gracia, no del pecado venial. Por lo que aquí la palabra *ficción* incluye en cierto modo cualquier clase de pecado.

ARTICULO 10

¿Produce su efecto el bautismo al desaparecer la simulación?

Sent. 4 d.l q.2 a.4 q.ªl ad 3; d.4 q.3 a.2 q.ª3; d.15 q.l a.3 q."3 ad 2

Objeciones por las que parece que al desaparecer la simulación el bautismo no produce su efecto.

1. Una obra muerta, es decir, sin caridad, nunca puede ser vivificada. Pero quien se acerca al bautismo simulando recibe el sacramento sin caridad. Luego nunca podrá revivir el sacramento de tal modo que confiera la gracia.

2. Aún más: puesto que impide el efecto, la simulación es más fuerte que el bautismo. Pero el más fuerte no es eliminado por el más débil. Luego el pecado de simulación no puede ser eliminado por un bautismo impedido por simulación. Por lo que este bautismo no producirá su efecto, que es la remisión de los pecados.

3. Y también: puede acontecer que alguien se acerque con simulación al bautismo y que después de éste cometa muchos pecados más. Ahora bien, estos últimos pecados no pueden ser borrados por el bautismo, porque el bautismo quita los pecados pasados, no los futuros. Luego este bautismo nunca producirá su efecto, que es la remisión de todos los pecados.

En cambio dice San Agustín en su libro *De Baptismo*[21]*: El bautismo comentaría a ser eficazpara la salvación cuando, con una sincera confesión, cesase aquella simulación que, manteniendo el corazón en la malicia o en el sacrilegio, no permitía la ablución de los pecados.*

Solución. *Hay que decir.* Como se ha dicho más arriba (q. 66, a.9), el bautismo es una regeneración espiritual. Ahora bien, cuando se engendra una cosa, esa cosa recibe, juntamente con la forma, el efecto de la forma, a no ser que un obstáculo lo impida. Pero una vez desaparecido el obstáculo, la forma de la cosa engendrada produce su efecto. Por ej., un cuerpo grávido, nada más ser engendrado, tiende a moverse hacia abajo, a no ser que un obstáculo se lo impida, pero, una vez apartado el obstáculo, comienza a descender. Pues una cosa parecida sucede cuando alguien se bautiza: recibe el carácter, a modo de forma, y recibe su propio efecto, que es la gracia que perdona todos los pecados. Pero este efecto se impide, a veces, por la simulación. Por consiguiente, una vez eliminada esta simulación por la penitencia, el bautismo produce inmediatamente su efecto.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* El sacramento del bautismo es obra de Dios, y no de los hombres. Por tanto, no es obra muerta en el simulador, aunque lo reciba sin caridad.

2. *A la segunda hay que decir.* La simulación no desaparece con el bautismo, sino con la penitencia. Pero, desaparecida aquélla, el bautismo borra toda culpa y todo débito de pena por los pecados cometidos antes del bautismo y simultáneamente con el bautismo. Por lo que dice San Agustín en

27. L.1 c.12: ML 43,119.

su libro *De Baptismo* [28]: *Se cancela el ayer, el presente, la hora, el momento anteriory hasta el mismo momento del bautismo. Pero inmediatamente después comienza la cuenta de las culpas.* Por tanto, a producir el efecto del bautismo concurren el bautismo y la penitencia. Pero el bautismo como causa esencial; la penitencia como causa accidental, o sea, removiendo los obstáculos.

3. *A la tercera hay que decir:* El efecto del bautismo no consiste en borrar los pecados futuros, sino los pasados y presentes. Por consiguiente, una vez desaparecida la simulación, quedan perdonados los pecados cometidos después del bautismo. Por tanto, no quedan remitidos en lo que se refiere a las penas, como ocurre con los pecados anteriores al bautismo.

28. *Ib.*

CUESTIÓN 70

La circuncisión [a]

Ahora nos corresponde abordar el estudio de las cosas que sirven de preparación para el bautismo (cf. q.66 Introd.). En primer lugar trataremos de la preparación que precedió al bautismo, o sea, de la circuncisión (q.70). En segundo lugar, de los preparativos que lleva consigo el bautismo, o sea, de la catcquesis y del exorcismo (q.71).

Esta cuestión plantea y exige" respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Fue la circuncisión una preparación y figura del bautismo?—2. Su institución.—3. Su rito.—4. Su efecto.

ARTICULO 1

¿Fue la circuncisión una preparación y figura del bautismo?

1-2 q.102 a.5 ad 3; *Sent.* 4 d.8 q.l a.2 q.''2 ad 5

Objeciones por las que parece que la circuncisión no fue preparación y figura del bautismo.

1. Toda figura tiene una cierta semejanza con la cosa representada en ella. Pero la circuncisión no tiene ninguna semejanza con el bautismo. Luego parece que no fue preparación y figura del bautismo.

2. Aún más: hablando de los antiguos padres dice el Apóstol en 1 Cor 10,2 que *todos fueron bautizados en la nube y en el mar,* y no que fueran bautizados en la circuncisión. Luego la protección de la columna de nube y el paso del mar Rojo fueron con más razón preparación y figura del bautismo que la circuncisión.

3. Y también: más arriba se dijo (q.38 a.1.3) que el bautismo de Juan fue una preparación para el bautismo de Cristo. Luego si la circuncisión fue preparación y figura del bautismo de Cristo, parece que el bautismo de Juan fue superfluo. Pero esta afirmación es inadmisible. Luego la circuncisión no fue preparación y figura del bautismo.

En cambio dice el Apóstol en Col 2,11-12: *Fuisteis circuncidados con una circuncisión no hecha con mano de hombre, mutilando vuestros cuerpos de carne, sino con la circuncisión de Jesucristo sepultándoos con él en el bautismo.*

Solución. *Hay que decir:* Al bautismo se le llama *sacramento de la fe*' en cuanto que en el bautismo se hace una profesión de fe y por el bautismo queda el hombre congregado a la comunidad de los fieles. Ahora bien, nuestra fe y la de los antiguos padres es la misma, según las palabras del Apóstol en 2 Cor 4,13: *Creemos con el mismo espíritu de fe.* Pero la circuncisión era una profesión de fe, de tal modo que por la circuncisión los antiguos quedaban integrados en la comunidad de los fieles. Luego es manifiesto que la circuncisión fue preparación del bautismo y figura del mismo en cuanto que a los antiguos padres *todas las cosas les sucedían en figura* del futuro, como se dice en 1 Cor 10,11, de la misma manera que también su fe era acerca del futuro *.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** La circuncisión tenía semejanza con el bautismo en lo que se refiere al efecto espiritual del bautismo, pues así como por la circuncisión se cortaba una pequeña membrana de la carne, así por el bautismo el hombre corta con los comportamientos carnales.

2. *A la segunda hay que decir.* La protección de la columna de nube y el paso del mar Rojo fueron efectivamente figuras de nuestro bautismo, en el que renacemos por el agua, significada en el mar Rojo, y por el

1. Cf. S. AMBROSIO, *De Spir. Sancto* 1.1 c.3: ML 16,743; S. AGUST., ep.98 n.9: ML 33,364.

a. Esta cuestión debe ser leída en conexión con la q.61 a.3: necesidad de sacramentos después del pecado y antes de Cristo.

b. La semejanza entre circuncisión y bautismo radica en que los dos ritos son «profesiones de fe en Cristo» (c. sol.2; a.2 c.). Según Gen 15,6 y Rom 4,11, la circuncisión es el sello de la fe.

Espíritu Santo, significado en la columna de nube. Estas cosas, sin embargo, no llevaban consigo una profesión de fe, como la llevaba la circuncisión. Por eso, estas dos cosas eran solamente figuras, no sacramentos. Pero la circuncisión era un sacramento y una preparación para el bautismo, aunque, en lo referente a los elementos externos, le prefiguraba de un modo menos claro que la nube y el mar. De ahí que el Apóstol haga mención más bien de estas cosas que de la circuncisión.

3. *A. la tercera hay que decir.* El bautismo de Juan fue una preparación para el bautismo de Cristo en lo que se refiere al modo de practicarlo. Pero la circuncisión fue una preparación en lo que se refiere a la profesión de fe, que, como se ha dicho (c.), se requiere en el bautismo [c].

ARTICULO 2

¿Fue convenientemente instituido el rito de la circuncisión?

1-2 q.102 a.5 ad 1; *Sent.* 4 di q.1 a.2 q."4; q.2 a.1 q."2.3; a.2 q."1.2

Objeciones por las que parece que la circuncisión no fue un rito convenientemente instituido.

1. Como acabamos de decir (a.1), la circuncisión llevaba consigo una profesión de fe. Ahora bien, desde el pecado del primer hombre nadie se ha salvado nunca más que por la fe en la pasión de Cristo, según las palabras de Rom 3,25: *A quien Dios ha designado como sacrificio de propiciación mediante la fe en su sangre.* Luego la circuncisión debió instituirse inmediatamente después del pecado del primer hombre, y no en tiempo de Abrahán.

2. Aún más: en la circuncisión el hombre prometía observar la ley antigua, como en el bautismo promete observar la ley nueva. Por lo que el Apóstol dice en Gal 5,3: *Declaro a todo hombre que se circuncida que queda obligado a observar toda la ley.* Pero la observancia de la ley no fue dada en tiempo de Abrahán, sino en el de Moisés. Luego no fue conveniente instituir la circuncisión en tiempo de Abrahán.

3. Y también: la circuncisión fue figura y preparación para el bautismo. Pero el bautismo se ofrece a todos los hombres, conforme a las palabras de Mt 28,19: *Id y enseñad a todas las gentes, bautizándolas.* Luego la circuncisión no debió instituirse para observancia sólo del pueblo judío, sino para observancia de todos los pueblos.

4. Todavía más: la circuncisión carnal debe responder a la espiritual, como la figura a lo representado en ella. Pero la circuncisión espiritual, que tiene lugar a través de Cristo, se aplica indiferentemente a ambos sexos, porque *en Cristo Jesús no hay hombre ni mujer,* como se dice en Col 3,11. Luego no fue convenientemente instituida la circuncisión, que se aplica únicamente a los varones.

En cambio la circuncisión, como se dice en Gen 17,10, fue instituida por Dios, cuyas *obras son perfectas* (Dt 32,4).

Solución. *Hay que decir:* Como acabamos de decir (a.1), la circuncisión era una preparación para el bautismo en cuanto que llevaba consigo una profesión de fe en Cristo, una fe que nosotros confesamos en el bautismo. Ahora bien, entre los antiguos padres, Abrahán fue el primero en recibir la promesa del futuro nacimiento de Cristo cuando se le dijo, según Gen 22,18: *Por tu descendencia se bendecirán todas las naciones de la tierra.* Y, por mandato del Señor, él fue también el primero en apartarse del trato con los infieles, cuando se le dijo: *Sal de tu tierra y de tu patria.* Por lo que se ve la conveniencia de que la circuncisión fuese instituida en tiempo de Abrahán.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Inmediatamente después del pecado del primer hombre, por la ciencia de las cosas divinas con que éste había sido instruido, la fe y la razón natural conservaban todavía tanto vigor en el hombre, que no se requería la prescripción de signos de fe y salvación, sino que cada cual manifestaba su fe con los signos que él quería. Pero en los tiempos de Abrahán la fe había ya disminuido, y muchos se habían desviado hacia la idolatría. También se había oscurecido la'razón natural por la concupiscencia de la carne hasta llegar al pecado contra la naturaleza. Por lo que fue conveniente la institución de la circuncisión entonces, y no antes, como una profesión de fe y como un remedio contra la concupiscencia de la carne.

2. *A la segunda hay que decir:* La observancia de la ley no podía imponerse más que a

[c] La circuncisión es figura del bautismo, «circuncisión espiritual» (a.2 dif.4; a.3 sol.3).

un pueblo ya constituido, puesto que la ley, como se dijo ya en la *Segunda Parte* (1-2 q.90 a.2), está destinada al bien común. Ahora bien, el pueblo de los fieles tenía que reunirse en torno a algún signo sensible, que siempre es necesario para que los hombres se reúnan, de cualquier religión que sean, como dice San Agustín en *Contra Faustum*[2]. Por eso es razonable que se instituyese la circuncisión antes que la ley. Pero los Patriarcas que vivieron antes de la ley instruyeron a sus familiares en las cosas divinas por medio de exhortaciones personales. Por lo que el mismo Señor dice de Abrahán: *Sé bien que mandará a sus hijos y a su casa para que, después de él, guarden los caminos de Yavé.*

3. *A. la tercera hay que decir.* El bautismo contiene en sí la perfección de la salvación, para la cual Dios llama a todos los hombres, según las palabras de 1 Tim 2,4: *Dios quiere que todos los hombres se salven.* Por eso el bautismo se ofrece a todos los pueblos. Pero la circuncisión no contenía la perfección de la salvación, sino que la significaba, como que se había de realizar por Cristo, que había de nacer del pueblo judío. Por lo que sólo a ese pueblo se le dio la circuncisión.

4. *A. la cuarta hay que decir:* La circuncisión fue instituida como signo de la fe de Abrahán, que creyó que había de ser padre del Cristo que se le había prometido (Rom 4,11). Por eso la circuncisión se hace sólo a los varones. Además, el pecado original, contra el que especialmente estaba destinada la circuncisión, procede del padre, no de la madre, como se dijo en la *Segunda Parte* (1-2 q.81 a.5). Sin embargo, el bautismo contiene la virtud de Cristo, que es causa universal de salvación para todos y *perdón de todos los pecados.*

ARTICULO 3

¿Fue conveniente el rito de la circuncisión?

1-2 q.102 a.5 ad 1; *Seni.* 4 d.l q.2 a.3; *In Rom.* c.4 lect. 2

Objeciones por las que parece que el rito de la circuncisión no fue conveniente (Gen 17,10).

1. Como acabamos de decir (a.1.2), la circuncisión es una profesión de fe. Pero la fe reside en la facultad cognoscitiva, cuyas operaciones se manifiestan sobre todo en la cabeza. Luego el signo de la circuncisión debería haberse realizado más bien en la cabeza que en el miembro genital.

2. Aún más: para la administración de los sacramentos utilizamos las cosas que son de uso más frecuente, como son el agua para lavar y el pan para alimentar. Pero para cortar utilizamos más comúnmente cuchillos de hierro que de piedra. Luego la circuncisión no debería hacerse con un cuchillo de piedra.

3. Y también: dice San Beda[3] que tanto el bautismo como la circuncisión fueron instituidos para remedio del pecado original. Pero actualmente el bautismo no se demora hasta el octavo día por el peligro de condenación que corren los niños a causa del pecado original, si mueren sin el bautismo. Y, a veces, por el contrario, se retrasa el bautismo más de ocho días. Luego tampoco para la circuncisión debió determinarse el día octavo, sino que algunas veces debería adelantarse, y otras, retrasarse (Jos 5,4).

En cambio comentando las palabras de Rom 4,11, *recibió el signo de la circuncisión,* la *Glosa"* justifica el rito de la circuncisión.

Solución. *Hay que decir.* Como se ha dicho ya (a.2), la circuncisión es un signo de fe instituido por Dios, *cuya sabiduría no tiene límites* (Sal 146,5). Ahora bien, determinar los signos convenientes es obra de la sabiduría. Luego hay que conceder que el rito de la circuncisión era conveniente.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Era justo que la circuncisión se hiciese en el miembro genital. Primero, porque era signo de la fe, por la que Abrahán creyó que había de nacer de su semen (Rom 4,11). Segundo, porque era para remedio del pecado original, que se transmite con el acto de la generación. Tercero, porque estaba destinado a mitigar la concupiscencia de la carne, la cual tiene más vigor en esos miembros por la intensidad del deleite venéreo.

2. *A la segunda hay que decir:* El cuchillo de piedra no era imprescindible para la circuncisión. De hecho, no hay un precepto divino que determine este instrumento, ni los judíos lo utilizaban comúnmente para

2. L.19 c.ll: ML 42,355. 3. *Homiliae* 1.1 Homil.10: 94,54. 4. *Ordin.;* LOMBARDI: ML 191,1370.

circuncidar, ni ahora tampoco lo emplean. Se lee, sin embargo, que algunas circuncisiones famosas se hicieron con cuchillo de piedra, como la que se narra en Ex 4,25, según la cual *Séfora, con un cuchillo de pedernal, circuncidó elprepucio de su hijo;* y en Jos 5,2 se dice: *Hazte cuchillos de pedernal y circuncida por segunda vez a los hijos de Israel.* Con esto se significaba la circuncisión espiritual, que sería realizada por Cristo, de quien se dice en 1 Cor 10,4: *Y la roca era Cristo.*

3. *A la tercera hay que decir:* Para la circuncisión fue determinado el día octavo, sea por el misterio contenido en él: ya que en la octava edad, la edad de la resurrección [5], como en el octavo día, Cristo completará la circuncisión espiritual liberando a los elegidos no sólo de la culpa, sino también de la pena; sea también por la delicadeza del niño antes del octavo día. De hecho, también de los animales se preceptúa en el Lev 22,27: *Cuando nazca un ternero, un cordero o un cabrito quedará siete días con su madre; a partir del día octavo en adelante será grato como ofrenda para Yave.*

El precepto de circuncidar el octavo día, aunque fuese sábado, era tan obligatorio que los que no lo cumplían pecaban, según se dice en Jn 7,23: *Se circuncida a un hombre en sábado para no quebrantar la ley de Moisés.* Pero este cumplimiento no era necesario para la validez del sacramento, ya que quienes omitían la circuncisión el día octavo podían hacerlo después.

Sin embargo, hay algunos [6] que dicen que en peligro de muerte, se podía circuncidar antes del octavo día. Pero esto no consta ni en textos de la Sagrada Escritura ni en las costumbres de los judíos. Luego es mejor decir con Hugo de San Víctor[7] que ninguna clase de necesidad autorizaba a circuncidar antes de los ocho días. Por eso, comentando las palabras de Prov 4,3: *yo era hijo único ante los ojos de mi madre,* dice la *Glosa*[8] que no se contaba el otro hijo de Betsabé porque, habiendo muerto antes de los ocho días, no se le había dado un nombre y, por tanto, tampoco fue circuncidado. Cf. 2 Re 17,27; 12,18.

ARTICULO 4

¿Confería la circuncisión la gracia santificante?

Supra q.62 a.6 ad 3; *Sent.* 4 d.l q.2 a.4 q.''3; *De verít.* q.28 a.2 ad 12; *In Rom.* c.4 lect.2

Objeciones por las que parece que la circuncisión no confería la gracia santificante.

1. Dice el Apóstol en Gal 2,21: *Si por la ley se obtiene lajustificación, Cristo hubiese muerto en vano,* o sea, sin motivo[9]. Pero la circuncisión implicaba la obligación de cumplir la ley, según se advierte en Gal 5,3: *A.dvierto a todo hombre que se circuncida que queda obligado a cumplir la ley.* Luego si la justicia viene de la circuncisión, *Cristo murió en vano,* o sea, sin motivo. Pero esto es inadmisible. Luego la circuncisión no confería la gracia que purifica del pecado.

2. Aún más: antes de ser instituida la circuncisión, bastaba la fe para obtener la justificación. De hecho, dice San Gregorio en *Moral.*[10]: *Lo que hace en nosotros el agua del bautismo, lo hacía la sola fe para los antiguos en los niños.* Pero la fe no disminuye su eficacia con el precepto de la circuncisión. Luego la sola fe justificaba a los niños, y no la circuncisión.

3. Y también: se lee en Jos 5,5-6 que *el pueblo que nació en el desierto durante los cincuenta años no fue circuncidado.* Luego si la circuncisión borraba el pecado original, todos los que murieron en el desierto, tanto niños como adultos, se condenaron. Y esta objeción vale también para los niños que morían antes de los ocho días, ya que, como acabamos de decir (a.3 ad 3), la circuncisión no debía anticiparse a esa fecha.

4. Todavía más: nada hay que impida la entrada en el reino de los cielos más que el pecado. Pero a los circuncisos antes de la pasión les estaba impedida la entrada en el reino de los cielos. Luego la circuncisión no justificaba a los hombres del pecado.

5. Por último: el pecado original no se perdona sin el perdón también del pecado personal, porque, como dice San Agustín [n], *es impío esperar de Dios un perdón a medias.* Pero en ninguna parte se lee que la circuncisión

5. Véase SAN AGUSTÍN, *In loann.* 7,12 tr.30: ML: 35,1634; PEDRO LOMBARDO *Sent.* 4 d.l c.9; SAN BEDA, l.c. nota 3; HUGO DE SAN VÍCTOR, *Summa Sent.* tr.4 c.l: ML 176,119. 6. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Ib.* c.10; GUILLER. ALTISIOD., *Summa áurea tí. De sacram. Vet. legis c. De dignitate circumcisionis.* 7. *De sacram* 1.1 p.12 c.2: ML 176,350. 8. *Inferí* 3,313r; cf. *Ordin.* 3,313 A. 9. LOMBARDI: ML 192,117. 10. L.4 c.3: ML 75,635. 11. *De vera etfalsapoenit.* c.9: ML 40,1121 Ínter op. AUGUST.; GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 33 q.3 cn.42 *Suntplures.*

perdonase el pecado personal. Luego tampoco perdonaba el original.

En cambio dice San Agustín en *Ad Valeríum contra Julianum*[12]: *Desde que en el pueblo de Dios se instituyó la circuncisión, que era el «signo de la justificación por la fe», servía para perdonar el pecado original a los niños, como también el bautismo comentó a producir la renovarían del hombre desde el instante en que fue instituido.*

Solución. *Hay que decir:* Comúnmente, todos están de acuerdo en afirmar que la circuncisión perdonaba el pecado original. Algunos afirman, sin embargo, que no confería la gracia, sino que sólo borraba el pecado. Esta es la opinión del Maestro en *I dist., IV Sent.,* y en la *Glosa* a Rom 4,11 [13]. Pero esto es imposible, porque la culpa solamente se perdona por la gracia, según las palabras de Rom 3,24: *Justificados gratuitamente por su gracia, etc.*

Por eso otros [14] dijeron que la circuncisión confería la gracia para perdonar la culpa, pero no para producir efectos positivos, para no verse obligados a decir que la gracia otorgada en la circuncisión era suficiente para cumplir los preceptos de la ley, con lo que hubiese sido superfiua la venida de Cristo. Pero tampoco se puede mantener esta opinión. Primero, porque la circuncisión concedía a los niños la posibilidad de alcanzar a su debido tiempo la gloria, que es el último efecto positivo de la gracia. Segundo, porque en el orden de la causa formal, los efectos positivos preceden naturalmente a los negativos —aunque en el orden de la causa material suceda lo contrario—, ya que la forma no excluye la privación más que informando al sujeto.

Por eso otros [15] han dicho que la circuncisión confería la gracia con el efecto positivo de hacer al hombre digno de la vida eterna, pero no con todos los efectos, puesto que no era suficiente para reprimir la concupiscencia y para mover al cumplimiento de los preceptos de la ley. Y éste fue mi parecer en algún tiempo [16]. Pero, bien considerada la cosa, se ve que tampoco esto es acertado. Porque la más mínima gracia es suficiente para resistir a cualquier concupiscencia y para evitar todo pecado mortal, que se comete en la transgresión de los preceptos de la ley, ya que un mínimo de caridad ama más a Dios que el deseo de *millones de oro y plata* (Sal 118,72).

Por eso se debe concluir que la circuncisión transmitía la gracia con todos los efectos de la misma, pero de diverso modo que el bautismo. Porque el bautismo confiere la gracia por su propia virtud, una virtud que el sacramento tiene como instrumento de la ya realizada pasión de Cristo. Mientras que la circuncisión confería la gracia como signo que era de la fe en la pasión futura de Cristo, de tal manera que el hombre que recibía la circuncisión manifestaba que abrazaba esta fe: el adulto, por sí mismo; los niños, por otro. Por eso dice el Apóstol en Rom 4,11 que *Abrahán recibió el signo de la circuncisión como sello de la justicia de la fe,* porque la justificación venía de la fe significada, y no de la circuncisión significante. Y puesto que el bautismo, no así la circuncisión, actúa como instrumento de la pasión de Cristo, el bautismo imprime carácter, por el que el hombre es incorporado a Cristo, y confiere una gracia más abundante que la circuncisión, ya que es mayor el efecto de una realidad ya presente que el de una realidad esperada .

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir* Esa razón sería válida si la justificación de la circuncisión no viniese a través de la fe en la pasión de Cristo.

2. *A. la segunda hay que decir.* Antes de instituir la circuncisión, lo que justificaba tanto a los niños como a los adultos era la fe en el Cristo futuro. Y una vez que fue instituida, lo mismo. Pero antes, no se requería un signo manifestativo de esa fe, porque los hombres fieles aún no habían comenzado a formar comunidad separadamente de los infieles para dar culto al único Dios. Es probable, no obstante, que los padres fieles dirigiesen a Dios algunas ple-

12. *De nupt. et concup.* 1.2 c.11: ML 44,50. 13. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 1.4 d.1 c.9; *Glosa* sobre Rom. 4,11: ML 191,1372. 14. GUILLERMO ALTISIOD., l.c, n.6 *Quid sit circumcitio.* 15. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* p.4 q.7 m.7 a.4 § 2; SAN BUENAVENTURA, *In Sent.* 4 d.1 p.2 a.2 q.3; SAN ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 4 d.1 a.19. 16. *In Sent.* 4 d.1 q.2 a.4 q."3.

d. Con la pasión de Cristo ha llegado la novedad: los bienes celestiales ya están presentes y a nuestra disposición (I-II q.103 a.2 y 3). Esta novedad explica la eficacia de los sacramentos de la Nueva Ley (q.62 a.5 y 6).

garlas en favor de sus hijos recién nacidos, sobre todo cuando estuviesen en peligro de muerte, o que tuvieran para ellos alguna bendición, que viniese a ser como un signo de la fe. De la misma manera que los adultos ofrecían preces y sacrificios por ellos mismos.

3. *A. la tercera hay que decir:* El pueblo estaba excusado de observar en el desierto el precepto de la circuncisión, ya porque desconocían cuándo deberían levantar el campamento, ya porque, como dice San Juan Damasceno , no necesitaban tener otro signo de distinción mientras vivían separados de los otros pueblos. Pero, como dice San Agustín [18], pecaban de desobediencia quienes incumpliesen el precepto por desprecio.

Sin embargo, parece que no murió ningún incircunciso en el desierto, porque se dice en el Sal 104,37: *No había entre sus tribus un enfermo,* sino que, a lo que parece, sólo murieron en el desierto los que habían sido circuncidados en Egipto. Pero si hubo incircuncisos que muriesen allí, para ellos vale la explicación dada para los muchos que murieron antes de que fuese instituida la circuncisión. Y esta explicación vale también para los niños que morían antes del octavo día en la época de la ley.

4. *A la cuarta hay que decir.* La circuncisión borraba el pecado original en lo que afectaba a la persona, pero permanecía el impedimento de entrar en el reino de los cielos para toda la naturaleza, impedimento que fue removido por la pasión de Cristo. Por eso el bautismo, antes de la pasión de Cristo, no introducía en el reino. Mientras que la circuncisión, si tuviera lugar después de la pasión de Cristo, sí introduciría en el reino.

5. A ¿a quinta hay que decir Cuando los adultos se circuncidaban conseguían la remisión no sólo del pecado original, sino también de los pecados personales. Sin embargo, no quedaban libres de toda la deuda de la pena, como en el bautismo, ya que en éste se confiere una gracia más abundante.

17. *Defide orth.* 1.4 c.25: MG 94,1213.

18. *Quaest. in Heptat.* 1.4 q.6 Super los. 5,2: ML 34,778.

CUESTIÓN 71

La catcquesis y el exorcismo

Vamos a tratar aquí de los preparativos inmediatos al bautismo.

Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Debe preceder al bautismo la instrucción catequética?—2. ¿Debe preceder al bautismo el exorcismo?—3. La catcquesis y el exorcismo, ¿producen algún efecto o solamente significan?—4. ¿Deben ser instruidos y exorcizados por el sacerdote los bautizandos?

ARTICULO 1

¿Debe preceder al bautismo la instrucción catequética?

Sent. 4 d.6 q.2 a.2 q.M

Objeciones por las que parece que la instrucción catequética no debe preceder al bautismo.

1. Con el bautismo los hombres son regenerados para la vida espiritual. Pero el hombre recibe antes la vida que la doctrina. Luego el hombre no debe ser catequizado, o sea, adoctrinado, antes de ser bautizado.

2. Aún más: el bautismo se da no solamente a los adultos, sino también a los niños incapaces de recibir instrucción por no tener uso de razón. Luego es ridículo catequizarles.

3. Y también: en la instrucción catequética, el catecúmeno confiesa su fe. Pero el niño no puede confesar su fe ni por sí mismo ni tampoco otro por él: ya porque nadie debe obfigar a otro a nada, ya porque nadie puede saber si el niño, al llegar a la adultez adecuada, asentirá a la fe. Luego la instrucción catequética no debe preceder al bautismo.

En cambio dice Rábano Mauro en *De Institutione Clericorum*[1]: *Antes del bautismo, quien desempeña el oficio de catequista debe instruir al catecúmeno para que éste reciba primeramente los rudimentos de la fe.*

Solución. *Hay que decir:* Como se ha dicho más arriba (q.70 a.l), el bautismo es el *sacramento de la fe,* ya que es una profesión de la fe cristiana. Ahora bien, para que uno reciba la fe se requiere una instrucción sobre ella, conforme a lo que se dice en Rom 10,14: *¿Cómo creerán en aquel de quien no han oído hablar? ¿ Y cómo oirán hablar de él si nadie se lo anuncia?* Por eso es conveniente que la instrucción catequética preceda al bautismo. De ahí que el mismo Señor, al transmitir a los discípulos el precepto de bautizar, puso la instrucción antes que el bautismo al decir: *Idy enseñad a todas las gentes, bautizándolas,* etc. (Mt 28,19).

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** La vida de la gracia, a la que el hombre es regenerado por el bautismo, presupone la vida de la naturaleza racional, que es la que le permite recibir la instrucción.

2. *A. la segunda hay que decir:* La madre Iglesia, como hemos visto ya (q.69 a.6 ad 3), no sólo *presta a los niños que han de ser bautizados los pies de otros para que vengan, y el corazón de otros para que crean,* sino que también les presta los oídos de otros para que oigan, y la inteligencia de otros para ser instruidos. Por tanto, son catequizados por la misma razón que son bautizados.

3. *A la tercera hay que decir.* Quien responde *creo* por el niño bautizado, no predice que el niño creerá cuando llegue a la madurez adecuada. Si así fuera, respondería *creerá.* Lo que hace es profesar la fe de la Iglesia en nombre del niño, al que se comunica la fe, recibe el sacramento de esta fe, y queda obligado a ella a través de otro. De hecho, nada impide que uno quede obligado a través de otro en las cosas que son indispensables para la salvación. De igual modo, el padrino que responde por el niño, promete que él hará todo lo que pueda para que el niño crea. Esto, sin embargo, no sería

1. L.1 c.25: ML 107,310.

suficiente en el caso de los adultos que tienen uso de razón".

ARTICULO 2

¿Debe el exorcismo preceder al bautismo?[b]

Infra a.3 ad 3; *Sent.*. 4 d.6 q.2 a.3 q.ª1; q.ª2 ad 4

Objeciones por las que parece que el exorcismo no debe preceder al bautismo.

1. El exorcismo está prescrito contra los energúmenos, o sea, contra los posesos. Pero no todos los bautizandos son eso. Luego el exorcismo no debe preceder al bautismo.

2. Aún más: todo el tiempo que el hombre permanece en pecado, el diablo tiene poder sobre él, como se dice en Jn 8,34: *El que peca se hace esclavo del pecado.* Pero el pecado se borra con el bautismo. Luego antes del bautismo no han de ser exorcizados los hombres.

3. Y también: el agua bendita fue introducida para frenar el poder de los demonios. Luego no era necesario aplicar para este fin otro remedio con los exorcismos.

En cambio dice el papa Celestino[2]: *Tanto los niños como los jóvenes que vienen al sacramento de la regeneración, no deben acercarse a la fuente de la vida antes que los exorcismos y las exudaciones de los clérigos hayan arrojado de ellos al espíritu inmundo.*

Solución. *Hay que decir.* Todo el que se propone hacer sabiamente una cosa, quita primero los impedimentos de su acción, por lo que se dice en Jer 4,3: *Cultivad el barbecho, y no sembréis entre cardos.* Ahora bien, el diablo es enemigo de la salvación que el hombre alcanza por el bautismo, y tiene un cierto poder sobre el hombre por el mismo hecho de que éste se encuentra bajo el pecado original y también el personal. Por eso es conveniente que antes del bautismo se expulsen los demonios con el exorcismo, para que no impidan la salvación de los hombres. Esta expulsión está significada en la exufiación. Y la bendición, que tiene lugar con la imposición de manos, cierra al expulsado la vía de retorno. La sal que se le pone en la boca y la unción con saliva en narices y oídos significan: la recepción de la doctrina de la fe para los oídos, la aprobación para las narices, y la confesión para la boca. La unción con el óleo significa la capacitación del hombre para luchar contra el demonio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir Energúmenos* equivale a *interiormente activos,* movidos por la influencia externa del diablo. Y aunque no todos los que se acercan al bautismo estén corporalmente atormentados por él, todos los no bautizados, sin embargo, están sometidos a su poder, aunque no sea más que como una consecuencia del pecado original.

2. *A la segunda hay que decir:* La ablución bautismal sustrae el poder que el demonio tiene sobre el hombre para impedirle alcanzar la gloria. Pero los exorcismos sustraen el poder que el demonio tiene para impedir que el hombre reciba el sacramento.

3. *A la tercera hay que decir.* El agua bendita sirve contra los asaltos externos del demonio. Mientras que el exorcismo se destina contra los asaltos internos. De ahí que se denominen *energúmenos,* o sea, como *interiormente activos,* a los que son exorcizados.

También podría decirse que, como el segundo remedio contra el pecado lo constituye la penitencia, ya que el bautismo no se puede repetir, así el segundo remedio contra las asechanzas del demonio lo constituye el agua bendita, ya que los exorcismos bautismales tampoco se pueden repetir.

ARTICULO 3

Los ritos del exorcismo, ¿producen algo o solamente significan?

Sent. 4 d.6 q.2 a.3 q.ª2

Objeciones por las que parece que los ritos del exorcismo no producen nada y solamente significan.

1. Si un niño muere después del exorcismo y antes del bautismo, no se salva. Ahora bien, el efecto pretendido en los ritos

2. Ps. CELESTINO I, *Capitula* c.9; GRACIANO, *Decretum* q.3 d.4 en. 53 *Sive parvuli.*

a. La catcquesis ha de servir para la confesión de fe. De ahí la responsabilidad de los adultos cuando es bautizado un niño.

b. Los exorcismos eran oraciones y gestos de la comunidad que acompañaba a los catecúmenos en su proceso de conversión para recibir el bautismo (a.3).

sacramentales es que el hombre consiga la salvación, por lo que en Me 16,16 se dice: *El que creyere y se bautizare se salvará.* Luego los ritos del exorcismo no producen nada, y solamente significan.

2. Aún más: como ya se ha dicho más arriba (q.62 a.l), para que una cosa se constituya en sacramento de la nueva ley solamente se requiere que sea signo y causa. Luego, si los ritos practicados en el exorcismo producen algo, cada uno de ellos será un sacramento.

3. Y también: como el exorcismo es una disposición para el bautismo, así un posible efecto del exorcismo dispondrá también para el efecto del bautismo. Ahora bien, la disposición precede necesariamente a la perfección de la forma, ya que la forma perfecta no se recibe más que en la materia dispuesta. Pero esto quiere decir que nadie podría conseguir el efecto del bautismo si previamente no ha recibido el exorcismo, lo que manifiestamente es falso. Luego los ritos del exorcismo no producen efecto alguno.

4. Todavía más: de la misma manera que los ritos del exorcismo son anteriores al bautismo, hay otros ritos que son posteriores a él, como la unción que el sacerdote hace al bautizado en la coronilla. Ahora bien, estos ritos posbautismales no parece que tengan eficacia alguna, ya que, de ser así, el efecto del bautismo no sería perfecto. Luego tampoco los ritos prebautismales del exorcismo.

En cambio dice San Agustín en su libro *De Symbolo*[3]: *Los niños son exufladosy exorcizados para que el poder hostil del demonio, que engañó al hombre, sea arrojado fuera de ellos.* Ahora bien, la Iglesia no hace cosas sin sentido. Luego estas exufiaciones contribuyen a arrojar el poder del demonio.

Solución. *Hay que decir:* Algunos[4] han dicho que los ritos del exorcismo no producen nada y que son sólo signos. Pero esto es manifiestamente falso, porque, en los exorcismos, la Iglesia emplea la forma imperativa del verbo para arrojar fuera la potestad del demonio, como cuando dice: *Luego, maldito diablo, sal de él.*

Por eso, tenemos que afirmar que producen algún efecto, aunque de diverso modo que el bautismo. Porque el bautismo otorga al hombre la gracia con la plena remisión de las culpas. Mientras que los ritos del exorcismo eliminan los dos obstáculos que impiden recibir la gracia salvífica. El primero es un obstáculo extrínseco, constituido por los intentos que hacen los demonios para impedir la salvación del hombre. Pues bien, este obstáculo se elimina por las exuflaciones, que, como consta en el texto citado de San Agustín[5], reprimen el poder del demonio para que no impida recibir el sacramento. Permanece, no obstante, en el hombre el poder del demonio por la mancha del pecado y la deuda de la pena hasta que el pecado sea borrado en el bautismo. De acuerdo con esto, dice San Cipriano[6]: *Has de saber que la maldad del demonio puede resistir hasta el momento de recibir el agua salvífica, pero en el bautismo perderá todo poder de dañar.*

El otro, sin embargo, es un obstáculo intrínseco, y consiste en que el hombre, debido a la enfermedad del pecado original, tiene los sentidos embotados para percibir los misterios de la salvación. Por lo que Rábano Mauro, en *De Institutione Clericorum*[7], dice que *con la saliva simbólica y el tacto de los sacerdotes, la sabiduría y el poder divinos operan la salvación en los catecúmenos, de tal manera que se abran sus narices para percibir el perfume del conocimiento de Dios, sus oídos para oír los preceptos divinos y sus sentidos más íntimos para responder.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Los ritos del exorcismo no borran la culpa por la que el hombre es castigado después de la muerte, sino que solamente apartan los impedimentos para recibir, mediante el sacramento, la remisión de la culpa. Por eso, el exorcismo sin el bautismo no tiene valor después de la muerte.

Prepositino[8], no obstante, dice que los niños exorcizados y muertos sin el bautismo padecerán unas tinieblas menores. Pero esto no parece que pueda ser verdad, porque las tinieblas a que hace alusión son la carencia de la visión divina, que no admite más y menos.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo propio del sacramento es conferir el efecto principal, que es la gracia remisiva de la culpa o supletiva de algún defecto del hombre. Los ritos del exorcismo no producen este efec-

3. C.l: ML 40,628. 4. S. CIPRIANO, ep. 76 *AdMagnum:* ML 3,1198; GUILLERMO ALTIS., *Summa aurea\Á* tr. *De Bapt. c. De exorcismo.* 5. Nota 3. 6. Cf. nota 4. 7. L.l c.27: ML 107,312; cf. GRACIANO, l.c cn.68 *Postea tanguntur.* 8. *Summa* p.4 c. *De exorcismo.*

to, sino que solamente quitan los impedimentos para que se produzca. Luego no son sacramentos, sino sacramentales.

3. *A la tercera hay que decir.* La disposición suficiente para recibir la gracia bautismal es la fe y la intención: propia, si el que se bautiza es un adulto; o de la Iglesia, si el que se bautiza es un niño. Pero los ritos del exorcismo se dirigen a remover los impedimentos. Luego sin ellos se puede conseguir el efecto del bautismo.

Sin embargo, no se deben omitir, si no es en caso de necesidad. Pero, una vez que ha pasado el peligro, se deben suplir para guardar la uniformidad en el bautismo. Y no se crea que esta suplencia es inútil, porque de la misma manera que se puede impedir el efecto del bautismo antes de recibirlo, también se puede impedir después de haberlo recibido.

4. *A la cuarta hay que decir:* Hay ritos posbautismales realizados en el bautismo que no solamente significan, sino que también producen. Es el caso, por ej., de la unción en la coronilla, que produce la conservación de la gracia bautismal. Otros ritos, sin embargo, no producen nada y solamente significan, como, por ej., el vestido blanco dado al bautizado para significar la nueva vida.

ARTICULO 4

¿Pertenecen al sacerdote la instrucción catequéticay el exorcizar?

Sent. 4 d.6 q.2 a.2 q.*2; a.3 q."3

Objeciones por las que parece que no pertenece al sacerdote la instrucción catequética y el exorcizar.

1. A los ministros incumbe, como dice Dionisio en V *De Eccl. Hier.*[9], ocuparse de los inmundos. Ahora bien, los catecúmenos, que reciben instrucción catequética, y los energúmenos, sometidos a la purificación del exorcismo, son considerados como inmundos, como el mismo Dionisio dice [10]. Luego la instrucción catequética y el exorcizar no es oficio de los sacerdotes, sino más bien de los ministros.

2. Aún más: a los catecúmenos se les instruye en la fe a través de la *Sagrada Escritura,* que en la Iglesia la proclaman los ministros; así como los lectores leen en la Iglesia el Antiguo Testamento, así también los diáconos y subdiáconos leen el Nuevo. Y así se ve cómo es propio de los ministros la instrucción catequética. Y, de modo semejante, el exorcizar parece que es propio también de los ministros. Porque dice en una *Epístola* San Isidoro [n]: *El exorcista debe saber de memoria lasfórmulas de los exorcismos, y debe imponer las manos sobre los energúmenos y catecúmenos en el momento del rito.* Luego no es oficio del sacerdote la instrucción catequética y el exorcizar.

3. Y también: *instrucción catequética* es lo mismo que enseñar, y enseñar es lo mismo que perfeccionar. Pero esto último, como dice Dionisio en V *De Eccl. Hier.*[12], es oficio de los obispos. Luego no es oficio del sacerdote.

En cambio dice el papa Nicolás 1[13]: *Los sacerdotes de cada Iglesia pueden dar la instrucción catequética a los bautizados.* E, igualmente, San Gregorio en *Super Ez.*[14] dice: *¿Qué hacen los sacerdotes sino expulsar a los demonios cuando, en virtud del exorcismo, imponen la mano sobre los creyentes'?*

Solución. *Hay que decir:* El *ministro,* como indica su mismo nombre, se compara al sacerdote como el agente secundario e instrumental al agente principal. Ahora bien, el agente secundario no actúa sin la actuación del principal. Y cuanto más importante es la operación, tanto más importantes instrumentos necesita el agente principal. Pero la operación del sacerdote es más importante en la confección del sacramento que en la preparación del mismo. Por eso los ministros supremos, llamados diáconos, cooperan con el sacerdote en la administración de los sacramentos. Porque dice San Isidoro [15] que *al diácono pertenece asistir a los sacerdotes y servir en todo lo que se hace en los sacramentos de Cristo, como son el bautismo, la confirmación, la patena y el cáliz.* En cambio, los ministros inferiores cooperan con el sacerdote en las cosas preparatorias para los sacramentos, como los lectores en la instrucción catequética, y los exorcistas en el exorcismo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Acerca de los inmundos

9. P.l § 6: MG 3,508. 10. C.3 p.3 § 7: MG 3,433. 11. Ep.l *Ad Leudefredum:* ML 83,895; cf. GRACIANO, *Decretum* p.l d.25 cn.l *Perlectis.* 12. P.l § 6.7: MG 3,505-508. 13. NICOLÁS I, *Decreta* tit.16 § 2. 14. Cf. *In Evang.* 1.2 homil.39: ML 76,1215; cf. GRACIANO, *Decretum* p.3 d.4 en.67 *Sacerdotes.* 15. Cf. nota 11.

los ministros tienen una ocupación ministerial y como instrumental, pero la del sacerdote es principal.

2. *A. la segunda hay que decir:* Los lectores y los exorcistas tienen el oficio de instruir y de exorcizar, no como agentes principales, sino como ministros de los sacerdotes en esas tareas.

3. *A la tercera hay que decir:* La instrucción tiene muchas etapas. Una, la instrucción de conversión a la fe. Dionisio, en II *De Eccl. Hier.*[16], la atribuye al obispo, aunque la puede desempeñar cualquier predicador o cualquier fiel. La segunda tiene por objeto los rudimentos de la fe y el modo de comportarse en la recepción de los sacramentos. Esta incumbe secundariamente a los ministros, y principalmente a los sacerdotes. La tercera enseña a vivir cristianamente. Y ésta incumbe a los padrinos. La cuarta es una instrucción acerca de los grandes misterios de la fe y de la perfección de la vida cristiana. Y ésta incumbe, en virtud de su oficio, a los obispos[c].

16. P.2 § 1: MG 3,393.

c. Indica bien las distintas fases en el proceso catequético.

NOTA INTRODUCTORIA AL SACRAMENTO DE LA CONFIRMACIÓN

La confirmación es el segundo sacramento de la iniciación cristiana. En él se perfecciona el bautismo, se concede nueva fuerza del Espíritu Santo (q.65 a.l c.). La reflexión tiene como punto de partida la práctica litúrgica que celebra la confirmación como un sacramento propiamente dicho. Se remite a los textos del evangelio y de los escritos apostólicos que todavía hoy siguen siendo lugar común cuando se habla de este sacramento. También se alude a la tradición, cuyas referencias sin embargo son menos abundantes que para el bautismo. Se ve gran interés por encontrar apoyaturas en la legislación canónica de papas y de concilios. En todo caso es importante hacer notar cómo la tarea teológica, una reflexión sobre la fe, tiene como lugar y marco ineludibles de inspiración y de confrontación, además de la *Escritura,* la práctica litúrgica y el magisterio de la Iglesia.

Santo Tomás tenía un conocimiento limitado de la tradición y a veces eran apócrifas las fuentes a su alcance. Es posible que ni siquiera estuviese informado de que la crismación era la práctica de la Iglesia oriental. Pero se dio cuenta de tres cuestiones fundamentales que todavía hoy plantea este sacramento.

1. La confirmación es *un sacramento distinto del bautismo.* Sigue siendo válida la razón de conveniencia dada en la q.72 a.l: hay una necesidad del hombre (afianzar y perfeccionar su vocación de bautizado); para llenar esa necesidad se concede una gracia especial, un nuevo don del Espíritu. Como en Cristo encarnación y bautismo en el Jordán son dos momentos cada uno con distinta efusión del Espíritu Santo, bautismo y confirmación son dos momentos de gracia en la constitución de la existencia cristiana (q.72 a.l sol.4).

2. *La institución por Jesucristo.* Santo Tomás es consciente de que no encontramos palabras directas de Jesús donde se instituya la confirmación. Pero nos ofrece una pista muy sugerente: Cristo instituye este sacramento no mostrando la materia y la forma, sino «prometiendo el Espíritu» (q.72 a.l sol.l).

3. *Efecto y espiritualidad de la confirmación.* Nueva efusión del Espíritu que perfecciona el bautismo. Este sacramento hace que los bautizados lleguen a su mayoría de edad y confiesen con valentía públicamente la fe cristiana *quasi ex officio* (a.5 c.). Aunque aquí no se desarrolla, «la mayoría de edad» no sólo es para confesar la fe ante los extraños a la Iglesia, sino también para tomar la palabra responsablemente dentro de la misma. Es la base sacramental para la promoción del laicado, muy urgente hoy en una Iglesia evangelizadora.

CUESTIÓN 72

El sacramento de la confirmación

En conformidad con lo establecido (q.66 Intr.), nos corresponde tratar ahora del sacramento de la confirmación.

Esta cuestión plantea y exige respuesta a doce problemas:

1. ¿Es sacramento la confirmación?—2. ¿Cuál es su materia?—3. ¿Es indispensable al sacramento la anterior consagración del crisma por parte del obispo?—4. ¿Cuál es su forma?—5. ¿Imprime carácter?—6. ¿Presume el carácter de la confirmación el carácter del bautismo?—7. ¿Confiere la gracia?—8. ¿A quién compete recibir este sacramento?—9. ¿En qué parte se ha de administrar?—10. ¿Se requiere padrino para el confirmando?—11. ¿Solamente los obispos confieren este sacramento?—12. ¿Cuál es su rito?

ARTICULO 1

¿Es sacramento la confirmación?

Sufra q.65 a.l; *Sent.* 4 d.2 q.l a.2; d.7 q.l a.l q.M; *Contra Geni.* 4 c.58

Objeciones por las que parece que la confirmación no es sacramento.

1. Los sacramentos producen su eficacia por institución divina, como se ha dicho ya (q.64 a.2). Pero no consta que Cristo haya instituido la confirmación. Luego no es sacramento.

2. Aún más: los sacramentos de la nueva ley estaban prefigurados en la antigua, como dice el Apóstol en 1 Cor 10,2ss: *Todos fueron bautizados con Moisés por la nube y el mar, j todos comieron el mismo alimento espiritual, y todos bebieron la misma bebida espiritual.* Pero la confirmación no estuvo prefigurada en el *Antiguo Testamento.* Luego no es sacramento.

3. Y también: los sacramentos están destinados a la salvación de los hombres. Pero sin la confirmación puede haber salvación, ya que los niños bautizados y muertos sin la confirmación se salvan. Luego la confirmación no es sacramento.

4. Todavía más: todos los sacramentos de la Iglesia configuran al hombre con Cristo, que es el autor de los sacramentos. Pero la confirmación no puede configurar con Cristo, ya que no consta que Cristo se haya confirmado.

En cambio está lo que el papa Melquíades ' respondía a los obispos españoles: *Acerca de lo que me habéis pedido que os informe, es decir, qué sacramento es más importante: la imposición de manos del obispo o el bautismo, os hago saber que los dos son importantes.*

Solución. *Hay que decir:* Los sacramentos de la nueva ley están destinados a producir especiales efectos de gracia. Por eso, donde quiera que se encuentre un efecto especial de la gracia, allí hay un sacramento especial. Ahora bien, puesto que las cosas sensibles y corporales son imagen de las espirituales e inteligibles, por las cosas que suceden en la vida corporal podemos percibir lo que ocurre de especial en la vida del espíritu. Es manifiesto que en la vida corporal supone una cierta perfección el hecho de que el hombre llegue a una edad madura, que es cuando el hombre es capaz de realizar acciones perfectas, por lo que el Apóstol dice en 1 Cor 13,11: *al hacerme hombre abandoné las cosas de niño.* Efectivamente, sabemos que, además del proceso generativo, por el que uno recibe la vida corporal, se da en nosotros un proceso evolutivo por el que uno llega a la edad perfecta. Así que el hombre recibe la vida espiritual también con el bautismo, que es una regeneración espiritual. En la confirmación, sin embargo, el hombre llega en cierto modo a la edad perfecta de la vida espiritual. Por lo que el papa Melquíades[2] dice: *El Espíritu Santo, que con vuelo salvador descendió sobre las aguas del bautismo, en la fuente otorga la plenitud de la inocencia, y en la confirmación, el aumento de la gracia. En el bautismo somos regenerados a la vida, después del bautismo somos fortalecidos.* Por eso es ma-

1. C.2; cf. GRACIANO, *Decretum* p.3 d.5 cn.3 *De his vero.*

2. Cf. nota 1.

nifiesto que la confirmación es un sacramento especial[a].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir:* Acerca de la institución de este sacramento hay tres opiniones. Algunos[3] dijeron que este sacramento no fue instituido ni por Cristo ni por los apóstoles, sino posteriormente, pasado ya un cierto tiempo, por un Concilio[4]. Otros[5], sin embargo, dijeron que lo instituyeron los apóstoles. Pero esto es imposible, porque instituir un nuevo sacramento pertenece a la potestad de excelencia, que compete sólo a Cristo.

Por eso hay que decir que Cristo instituyó este sacramento no confiriéndolo él, sino haciendo una promesa sobre él cuando dijo en Jn 16,7: *Si yo no me voy no vendrá a vosotros el Paráclito, pero si me voy os lo enviaré.* Y lo hizo así porque en este sacramento se da la plenitud del Espíritu Santo, plenitud que no debía conferirse antes de la Resurrección y de la Ascensión de Cristo, ateniéndonos a las palabras de Jn 7,39: *No se había dado todavía el Espíritu Santo, porque Jesús no había sido glorificado aún.*

2. *A la segunda hay que decir.* La confirmación es el sacramento de la plenitud de la gracia, por lo que en el *Antiguo Testamento* pudo tener una prefiguración correspondiente, ya que la ley no llevó nada a la perfección, como se dice en Heb 7,19. .

3. *A la tercera hay que decir:* Como ya se dijo más arriba (q.65 a.4), todos los sacramentos son de algún modo necesarios para la salvación, pero hay algunos sin los cuales esta salvación no se puede conseguir, mientras que hay otros que concurren a la perfección de la misma. En este sentido la confirmación es necesaria para la salvación: aunque sin ella pueda obtenerse la salvación, no debe ser omitida, sin embargo, por desprecio.

4. *A la cuarta hay que decir:* Los que reciben la confirmación, que es el sacramento de la plenitud de la gracia, quedan configurados a Cristo, que desde el primer momento de su concepción estuvo *lleno de gloria y de verdad,* como se dice en Jn 1,14. Y esta plenitud fue manifestada en el bautismo cuando el *Espíritu Santo descendió sobre él en forma corpórea* (Le 3,22). Por lo que en Le 4,1 se dice *cze. Jesús, lleno del Espíritu Santo, se volvió al Jordán.* Pero no convenía a la dignidad de Cristo, que es el autor de los sacramentos, recibir la plenitud de la gracia en un sacramento.

ARTICULO 2

¿Es el crisma materia adecuada de este sacramento?[b]

Infra q.84 a.l ad 1; *Sent. 4* d.7 q.l a.2 q.ªl,2; *Contra Gent.* 4 c.60

Objeciones por las que parece que el crisma no es materia adecuada de este sacramento.

1. Este sacramento, como acabamos de decir (a.l ad 1), fue instituido por Cristo al prometer el Espíritu Santo a sus discípulos. Pero él les envió el Espíritu Santo sin la unción del crisma. Y los mismos Apóstoles le conferían con la sola imposición de manos, sin crisma. De hecho se lee en Act 3,17 que *los Apóstoles imponían las manos sobre los bautizados y recibían el Espíritu Santo.* Luego el crisma no es la materia de este sacramento, porque la materia es imprescindible en el sacramento.

2. Aún más: como se dijo más arriba (q.65 a.3.4), la confirmación perfecciona en cierto modo el sacramento del bautismo,

3. ALEJANDRO DE HALES, *Summa theol.* p.4 q.4; BUENAVENTURA, *In Sent. 4,* d.7 q.l ad 1; q.2. 4. Conc. Meldense año 845. 5. GUILLERMO ALTISIODORENSE, *Summa áurea* 1.4 tr. *De conftrm. c. Quare confirm. datur tantum ab episcopis;* PEDRO DE TARANTASIA, *In Sent.* 1.4 d.7 q.l a.l.

a. Según la q.65 a.l, hay un efecto especial de gracia, luego hay un sacramento. Cristo instituyó la confirmación, no determinando el signo con sus dichos o gestos («no practicó unciones visibles», a.3 c.), sino «prometiendo»; según I-II q.108 a.2 c., «Cristo prometió la confirmación por el envío del Espíritu Santo». Para justificar este sacramento debemos acudir a la conciencia de la Iglesia animada por el Espíritu.

b. En Occidente el gesto más antiguo fue la imposición de manos, mientras que en Oriente era la unción. Más tarde la unción pasó a Occidente, y los dos gestos se unieron en el rito actual: «el sacramento de la confirmación se confiere por la unción del crisma en la frente mediante la imposición de la mano» (PABLO VI, Const. *Divinae consortium naturae,* 15 de agosto de 1971: AAS 63 [1971] 663; CIC, can.880 § 1).

por lo que debe relacionarse con él como la perfección a lo perfectible. Pero en el bautismo, la materia, que es el agua, es un elemento simple. Luego el crisma, que se compone de aceite y bálsamo, no es materia adecuada de este sacramento.

3. Y también: el aceite se utiliza en el sacramento como materia para ungir. Pero con cualquier clase de aceite se puede hacer la unción, por ej. con aceite de nueces o de cualquier otra cosa. Luego para este sacramento no debe utilizarse solamente aceite de oliva.

4. Todavía más: más arriba se ha dicho (q.66 a.3) que el agua se utiliza en el bautismo como materia porque en todas partes se encuentra fácilmente. Pero el aceite de oliva no se encuentra en todas partes y mucho menos el bálsamo. Luego el crisma, que se compone de estos dos elementos, no es materia adecuada para este sacramento.

En cambio dice San Gregorio en el *Registro*[6]: *Que los presbíteros no osen signar a los niños bautizados en la frente con el santo crisma.*

Solución. *Hay que decir:* El crisma es materia adecuada para este sacramento. Como ya se dijo (a.l; q.65 a.l), en este sacramento se da la plenitud del Espíritu Santo para obtener el robustecimiento espiritual que es el propio de la edad madura. Ahora bien, el hombre cuando llega a esta madurez comienza a comunicarse con los demás, mientras que antes vivía solamente para sí mismo. Pues bien, la gracia del Espíritu Santo es designada con el óleo, ya que se dice que Cristo fue *ungido con el óleo de la alegría* por la plenitud que tuvo del Espíritu Santo. Y, por tanto, el óleo es materia adecuada de este sacramento. Se mezcla, sin embargo, con bálsamo para indicar el perfume que llega hasta los otros, por lo que el Apóstol dice en 2 Cor 2,15: *Somos la fragancia de Cristo,* etc. Y, aunque haya otras muchas sustancias olorosas, se utiliza principalmente el bálsamo por la intensidad de su perfume y porque confiere incorrupción, por lo que se dice en Eclo 24,21: *Mi olor es como bálsamo puro.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir:* Cristo, por el poder que tiene sobre los sacramentos, confirió a los Apóstoles el efecto de este sacramento, o sea, la plenitud del Espíritu Santo, prescindiendo del sacramento, ya que *ellos recibieron las primicias del Espíritu Santo,* como se dice en Rom 8,23.

No obstante, algo parecido a la materia de este sacramento fue dado a los Apóstoles sensiblemente en la entrega del Espíritu Santo. Porque el hecho de que el Espíritu Santo descendiese sobre ellos visiblemente en forma de fuego tiene el mismo significado que el óleo, excepción hecha de que el fuego tiene una fuerza activa, mientras que el óleo la tiene pasiva, ya que es materia y combustible del fuego. Y esta diferencia significaba que la gracia del Espíritu Santo había de comunicarse a los demás a través de los Apóstoles. Sobre los Apóstoles el Espíritu Santo descendió también en forma de lenguas. El significado es el mismo que el del bálsamo, con la diferencia de que la lengua se comunica con otro a través de la palabra, mientras que el bálsamo lo hace a través del olor. Porque los Apóstoles quedaban llenos del Espíritu Santo como doctores de la fe, y los otros creyentes quedaban llenos del Espíritu Santo para trabajar en la edificación de los fieles.

De modo semejante, también cuando los Apóstoles imponían las manos, y cuando predicaban (Act 10,44), descendía la plenitud del Espíritu Santo sobre los fieles con signos visibles, como en el principio había descendido sobre los Apóstoles, por lo que San Pedro dice en Act 11,15: *Cuando comencé a hablar descendió el Espíritu Santo sobre ellos, al igual que sobre nosotros al principio.* Y, por eso, no hacía falta la materia sacramental sensible cuando Dios ofrecía signos sensibles de modo milagroso.

No obstante, los Apóstoles utilizaban el crisma al conferir este sacramento cuando estos signos visibles no se producían. Dice, en efecto, Dionisio en IV *De Eccl. Hier.*[7]: *Hay un rito perfectivo que nuestros guías,* o sea, los Apóstoles, *llaman misterio del crisma,*

2. *A la segunda hay que decir.* El bautismo se da para obtener la vida espiritual elemental. Por eso se utiliza para este sacramento una materia simple. Pero este sacramento se da para conseguir la plenitud del Espíritu Santo, cuyas operaciones son múltiples, según las palabras de Sab 7,22: *En ella hay un Espíritu Santo único y múltiple,* y en 1 Cor 12,4 se dice: *Hay diversidad de dones, pero uno solo es el Espíritu.* Y, por eso, adecuadamente la materia de este sacramento es compuesta.

6. L.4 ep.9 *Adjanuarium episc.:* ML 77,677.

7. P.l: MG 3,472.

3. *A. la tercera hay que decir:* Las propiedades del óleo por las que es significado el Espíritu Santo, se encuentran mejor en el aceite de oliva que en cualquier otro aceite. El mismo olivo, en efecto, con sus ramas siempre verdes, significa el vigor y la misericordia del Espíritu Santo. Además, este aceite es el aceite propiamente dicho. Y cualquier otro líquido se denomina aceite por comparación con éste. Ni es de uso común, sino que viene a suplir la falta del aceite de oliva. Y, por eso, solamente se utiÜ2a este aceite para este y para otros sacramentos.

4. *A la cuarta hay que decir:* El bautismo es un sacramento de necesidad absoluta, por lo que su materia ha de encontrarse en cualquier parte. Para este sacramento, sin embargo, que no es tan necesario, es suficiente que la materia sea fácilmente trasladable a cualquier sitio.

ARTICULO 3

¿Es imprescindible para este sacramento la anterior consagración del crisma, que es su materia, por parte del obispo?

Sent. 4 d.2 q.l a.l q."2 ad 2; d.7 q.l a.2 q."3; d.23 q.l a.3 q."2.3; *De Verít.* q.27 a.4 ad 10

Objeciones por las que parece que la anterior consagración del crisma, que es la materia de este sacramento, por parte del obispo no es indispensable para el sacramento.

1. El bautismo, por el que se obtiene la plena remisión de los pecados, no es de menor eficacia que este sacramento. Pero, aunque se dé una bendición al agua bautismal antes del bautismo, no es absolutamente indispensable, ya que en peligro de muerte puede ser omitida. Luego tampoco es indispensable en este sacramento que el crisma sea consagrado por el obispo.

2. Aún más: una misma cosa no debe ser consagrada dos veces. Pero la materia de un sacramento es santificada en la administración del mismo por la forma verbal en que se confiere, por lo que San Agustín dice en *Superlo.* [8]: *Cae la palabra sobre el e ¡emento y se hace el sacramento.* Luego no se debe consagrar el crisma antes de administrar este sacramento.

3. Y también: toda consagración que tiene lugar en los sacramentos va dirigida a la consecución de la gracia. Pero la materia sensible, compuesta de óleo y bálsamo, no es capa2 de la gracia. Luego no debe recibir ninguna consagración.

En cambio dice el papa Inocencio[9]: *Está permitido a los presbíteros, cuando bautizan, ungir a los bautizados con el crisma consagrado por el obispo, pero no signar en la frente con el mismo óleo, ya que esto compete a los obispos cuando transmiten el Paráclito,* cosa que sucede en este sacramento. Luego para este sacramento se requiere que la materia sea consagrada previamente por el obispo.

Solución. *Hay que decir:* Toda la virtud santificadora de los sacramentos se deriva de Cristo, como se dijo ya (q.64 a.3). Ahora bien, hay que tener en cuenta que hay sacramentos, como el bautismo y la Eucaristía, cuya materia sensible había sido ya usada por Cristo. Y es este uso de Cristo lo que les dio a estas materias aptitud para constituir un sacramento. Por lo que San Juan Crisóstomo [10] dice que *nunca hubiesen podido las aguas del bautismo purificar los pecados de los fieles si no hubiesen sido santificadas con el contacto del cuerpo del Señor.* Y, de modo semejante, el mismo Señor *tomando el pan lo bendijo, y lo mismo el cáliz* como se dice en Mt 26,26-27 y Le 22,19-20. Y, debido a esta bendición, no es necesaria en estos sacramentos una bendición previa de la materia: basta la bendición de Cristo. Y si alguna bendición se da es para solemnizar el sacramento, pero no es imprescindible.

Pero Cristo no hizo uso de unciones visibles para no prejuzgar la unción invisible con la que fue *ungido sobre todos sus compañeros* (Sal 44,8). Por eso, tanto el crisma como el óleo santo, y como el óleo de los enfermos, se bendicen antes de utilizarlos para el sacramento.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** La respuesta se infiere de lo dicho.

2. *A la segunda hay que decir:* Una y otra consagración se refieren a distinto fin. Porque como el instrumento adquiere la virtud instrumental en dos tiempos: cuando recibe la forma de instrumento y cuando es movido por el agente principal, así también la materia del sacramento necesita una doble

8. *Tract.* 80 super 15,3: ML 35,1840. 9. INOCENCIO I, ep. *AdDecentium;* GRACIANO, l.c. cn.l 19 *Presbyteris.* 10. Cf. CROMACIO, *In Mt.* 3,15 tr.l: ML 20,329; cf. GRACIANO, l.c. cn.10 *Nunquam aquae.*

santificación: una por la que se constituye en materia adecuada del sacramento, y otra por la que produce el efecto.

3. *A. la tercera hay que decir:* La materia sensible no es capaz de la gracia como sujeto, sino como instrumento, como se ha dicho ya (q.62 a.3). Y para este fin la materia del sacramento es consagrada por el mismo Cristo o por el obispo que hace en la Iglesia las veces de Cristo.

ARTICULO 4

Te signo con la señal de la cruz, ¿es la forma adecuada de este sacramento?

Infra q.84 a.3; *Sent.* 4 d.7 q.l a.3 q."l ad 3; q."2 Opusc. 22, *Deform. Absolut.* c.l

Objeciones por las que parece que la forma *te signo con la señal de la cruz te confirmo con e I crisma de la salvación en el nombre del Padre, del Hijo j del Espíritu Santo. Amén,* no es la forma adecuada de este sacramento.

1. El uso de los sacramentos se deriva de Cristo y de los Apóstoles. Pero ni Cristo instituyó esta forma ni se lee que los Apóstoles la hayan utilizado. Luego ésta no es la forma adecuada de este sacramento.

2. Aún más: como el sacramento es lo mismo para todos, así su forma debe ser también la misma, ya que cada cosa debe su unidad y su ser a su forma. Pero no todos utilizan esta forma, puesto que algunos dicen: *Te confirmo con el crisma de la santificación.* Luego ésta no es la forma adecuada de este sacramento.

3. Y también: como se ha dicho ya (a.2 obj.2), este sacramento debe relacionarse con el bautismo como lo perfecto con lo perfectible. Pero en la forma del bautismo no se hace mención de la impresión del carácter ni de la cruz de Cristo, si bien por el bautismo el hombre muere con Cristo, como dice el Apóstol en Rom 6,3ss; ni tampoco se menciona el efecto de salvación, si bien el bautismo es necesario para la salvación. Además, en la forma del bautismo se habla sólo de una acción, y se menciona expresamente la persona del bautizante cuando se dice: jo *te bautizo.* Todo lo contrario de lo que ocurre en la forma de la confirmación. Luego no es la forma adecuada de este sacramento.

En cambio la autoridad de la Iglesia utiliza comúnmente esta fórmula [c].

Solución. *Hay que decir:* La forma en cuestión es la adecuada para este sacramento. Porque, como la forma de una cosa natural le da a esta cosa la especie, así la forma del sacramento debe contener todo lo que pertenece a la especie del sacramento. Ahora bien, como se ha dicho antes (a. 1-2), en este sacramento se da el Espíritu Santo como fuerza para el combate espiritual. Por eso son necesarias en este sacramento las tres cosas que se contienen en la forma. La primera es la causa que confiere la plenitud de la fuerza espiritual, que es la Santa Trinidad, y se expresa cuando se dice *en el nombre del Padre, etc.* La segunda es el mismo robustecimiento espiritual que al hombre se le confiere para su salvación a través del signo de la materia visible. A esto se alude cuando se dice *te confirmo con el crisma de la salvación.* La tercera es el signo que se le da al luchador, como sucede en la lucha corporal cuando los soldados van sellados con los signos de sus jefes. Y con este fin se dice: *Te signo con la señal de la cruz¡* en la que, como se dice en Col 2,15, *nuestro rey triunfó.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* Como se ha dicho ya (a.2 ad 1), por el ministerio de los Apóstoles a veces venía conferido el efecto de este sacramento, que es la plenitud del Espíritu Santo, acompañado de milagros visibles hechos por Dios, que puede producir el efecto del sacramento sin sacramento. Y en estos casos no se requería ni la materia ni la forma de este sacramento.

Otras veces, sin embargo, los Apóstoles administraban este sacramento como ministros de los sacramentos, y entonces utilizaban tanto la materia como la forma, establecidas por Cristo. Los Apóstoles, en efecto, practicaban ritos en la colación de los sacramentos que no nos han sido transmitidos en las *Escrituras.* Por lo que Dionisio dice al final de *Eccl. Hier.* [11]: *No estápermitido a los intérpretes de la Sagrada Escritura sacar del*

11. C.7 p.3 § 10: MG 3,565.

c. Se refiere a la forma del *Pontifical Romano,* transcrita al principio del art. Pero la Const. *Divinae consortium naturae* ha preferido la fórmula del rito bizantino: «recibe el sello del don del Espíritu Santo» (AAS 63 [1971] 663).

secreto a la luz común laspreces completivas, o sea, las palabras con que se administran los sacramentos, *ni los misterios que contienen, ni los efectos que Dios produce en nosotros a través de ellas. De todas estas cosas nos instruye nuestra sagrada tradición sin pompa,* o sea, ocultamente. E, igualmente, el Apóstol, hablando de la celebración de la Eucaristía, dice en 1 Cor 11,34: *lo demás lo dispondré cuando vaya.*

2. *A. la segunda hay que decir:* La santidad es la causa de la salvación. Por consiguiente, es lo mismo decir *con el crisma de la salvación,* que *de la santificación.*

3. *A la tercera hay que decir.* El bautismo es la regeneración para la vida espiritual, por la que el hombre vive en sí mismo. Atendiendo a esto, en el bautismo solamente se menciona la acción por la que el mismo hombre es santificado. Pero la confirmación no sólo se destina a la santificación del hombre en sí mismo, sino que le prepara para la lucha exterior. Y, por eso, no sólo se hace mención de la santificación interior, cuando se dice: *Te confirmo con el crisma de la salvación,* sino también, en cierto modo, se le marca al hombre exteriormente con la insignia de la cruz para sostener el combate espiritual externo, lo cual viene significado cuando se dice: *Te signo con la señal de la cruz.*

Pero el verbo *bautizar,* que significa ablución, puede indicar tanto la materia, que es el agua que lava, como el efecto de salvación. Mas esto no sucede con el verbo *confirmar.* Por eso hacía falta precisar.

Y ya se dijo más arriba (q.66 a.5 ad 1) que la palabra *yo* no es imprescindible en la forma bautismal, pues se sobreentiende cuando el verbo está en primera persona. Pero se pone para manifestar la intención, lo cual no es tan necesario en la confirmación, puesto que se administra por un ministro superior, como se dirá más adelante (a.11).

ARTICULO 5

¿Imprime carácter el sacramento de la confirmación?

Supra q.63 a.6; *Sent. 4* d.7 q.2 a.1 q.ª1; q.3 a.3 q.ª3

Objeciones por las que parece que el sacramento de la confirmación no imprime carácter.

1. El carácter es un signo distintivo. Pero el sacramento de la confirmación no distingue al fiel del infiel —esta distinción la hace el bautismo—, ni a los fieles entre sí —pues la lucha espiritual a que está destinado este sacramento es común a todos—. Luego este sacramento no imprime carácter.

2. Aún más: más arriba se ha dicho (q.63 a.2) que el carácter es una potestad o potencia espiritual. Ahora bien, la potencia es activa o pasiva. Pero la potencia activa en los sacramentos la confiere el sacramento del orden, mientras que la pasiva o receptiva la confiere el sacramento del bautismo. Luego el sacramento de la confirmación no confiere ningún carácter.

3. Y también: la circuncisión, que era un carácter corporal, no imprimía ningún carácter espiritual. Pero en el sacramento de la confirmación se imprime un cierto carácter corporal al ser el hombre signado en la frente con el crisma y el signo de la cruz. Luego este sacramento no imprime carácter espiritual.

En **cambio** todos los sacramentos que no se reiteran imprimen carácter. Es así que este sacramento no se reitera, porque dice San Gregorio [12]: *Está prohibida la repetición de la confirmación a quien la haya recibido del obispo.* Luego la confirmación imprime carácter.

Solución. *Hay que decir:* Como se ha dicho más arriba (q.63 a.3), el carácter es una potestad espiritual destinada a ejercer acciones sagradas. Pero hemos dicho también (a.1; q.65 a.1) que, como el bautismo es una generación espiritual para la vida cristiana, así la confirmación es un crecimiento espiritual por el que el hombre alcanza la edad espiritual perfecta. Ahora bien, por analogía con la vida corporal, es evidente que el comportamiento de un recién nacido es diferente del comportamiento de un hombre maduro. Y, por ello, el sacramento de la confirmación otorga al hombre una potestad espiritual para ejercer unas acciones sagradas distintas de las que puede realizar con la potestad del bautismo. Por el bautismo, en efecto, se recibe la potestad de ejercer actos encaminados a la propia salvación, ya que en esta etapa uno se ocupa de sí mismo. Pero por la confirmación uno recibe la potestad para ejercer acciones destinadas al combate espiritual contra los enemigos de la fe. Esto es lo que resulta del ejemplo de los Apóstoles, los cuales, antes de recibir la plenitud del Espíritu Santo, estaban *en el cenáculo perseverando*

12. GREGORIO II, ep.13 *Ad Bonifac.* § 4; cf. GRACIANO, *Ib.* d.5 c.9 *De homine.*

en la oración (Act 1,13.14), pero cuando salieron no temían confesar su fe públicamente, aun ante los enemigos de la religión cristiana [13]. Por lo que queda probado que el sacramento de la confirmación imprime carácter [d].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* La lucha espiritual contra los enemigos invisibles obliga a todos. Pero luchar contra los enemigos visibles, o sea, contra los perseguidores de la fe, confesando el nombre de Cristo, es competencia de los confirmados que, espiritualmente hablando, han alcanzado ya la edad viril, según lo que se dice en 1 Jn 2,14: *Os escribo, jóvenes, porque sois fuertes y la palabra de Dios permanece en vosotros, j habéis vencido al maligno.* El carácter de la confirmación, por tanto, es un signo que distingue no a los fieles de los infieles, sino a los espiritualmente provectos de los que son *como niños recién nacidos,* según se dice en 1 Pe 2,2.

2. *A. la segunda hay que decir:* Todos los sacramentos son afirmaciones de la fe. Y de la misma manera que el bautizado recibe la potestad espiritual para profesar su fe recibiendo otros sacramentos, así el confirmado recibe la potestad de profesar verbalmente en público su fe cristiana, como por encargo oficial.

3. *A la tercera hay que decir:* Los sacramentos de la antigua ley se llaman *justicia de la carne,* como se dice en Heb 9,10, porque interiormente no producían ningún efecto. Por eso la circuncisión imprimía carácter solamente en el cuerpo y no en el alma. La confirmación, sin embargo, además del carácter corporal imprime también el espiritual, por ser un sacramento de la nueva ley.

ARTICULO 6

El carácter de la confirmación, ¿presupone necesariamente el carácter del bautismo?

Sent. 4 d.7 q.2 a.l q.*3

Objeciones por las que parece que el carácter de la confirmación no presupone necesariamente el del bautismo.

1. El carácter de la confirmación está destinado a confesar públicamente la fe cristiana. Pero muchos, incluso antes del bautismo, confesaron su fe en Cristo públicamente derramando su sangre por la fe. Luego el carácter de la confirmación no presupone el carácter bautismal.

2. Aún más: en ninguna parte se lee que los Apóstoles hayan sido bautizados. E, incluso, se dice en Jn 4,2 que *Jesús mismo no bautizaba, sino sus discípulos.* Y, sin embargo, posteriormente fueron confirmados por la venida del Espíritu Santo. Luego, de modo semejante, otros pueden ser confirmados antes de ser bautizados.

3. Y también: en Act 10,44ss se dice que *todavía estaba hablando Pedro cuando cayó el Espíritu Santo sobre todos los que escuchaban su palabra...y les oían hablar en lenguas,* y después *mandó que fueran bautizados.* Luego, por la misma razón, otros pueden ser confirmados antes de ser bautizados.

En cambio dice Rábano Mauro en *De Institut. Cleric.* [14]: *Finalmente, el bautizado recibe la imposición de manos del sumo sacerdote afín de que sea fortalecido con el Espíritu Santo para predicar.*

Solución. *Hay que decir:* El carácter de la confirmación supone necesariamente el carácter del bautismo. De tal manera que si alguien se confirmase sin haber recibido el bautismo, no recibiría nada y tendría que confirmarse de nuevo después del bautismo. Y la razón se funda en que, como ya vimos (a.l; q.65 a.l), la confirmación viene a ser con relación al bautismo lo que el crecimiento al nacimiento. Ahora bien, es evidente que nadie puede llegar a la madurez si previamente no nace. Y, de modo semejante, nadie puede recibir la confirmación si antes no se bautiza.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* La potencia divina no está vinculada a los sacramentos. Por lo que al hombre se le puede otorgar el vigor espiritual de confesar públicamente su fe cristiana prescindiendo del sacramento de la confirmación, de la misma manera que también puede conseguir la remisión de los pecados sin el bautismo. Sin embargo, de la

13. Act. 1,13; 2 ss. 14. L.1 c.30: ML 107,314.

d. La confirmación confiere un poder que da mayoría de edad dentro de la Iglesia y capacidad de luchar contra los enemigos de la fe (c.), confesando públicamente el nombre de Cristo (sol.l) y la fe cristiana *quasi ex officio* (sol.2; a.6 sol.l).

misma manera que nadie consigue el efecto del bautismo sin el deseo del bautismo, así tampoco consigue nadie el efecto de la confirmación sin el deseo de la confirmación. Y este deseo puede tenerse, incluso, antes de recibir el bautismo.

2. *A la segunda hay que decir:* Comentando las palabras del Señor en Jn 13,19: *quien está limpio no necesita lavarse más que los pies,* dice San Agustín [15]: *Deducimos que Pedro y los otros discípulos de Cristo habían sido bautizados con el bautismo de Juan, como piensan algunos, o con el bautismo de Cristo, como es más probable, ya que él no rehusaría el ministerio de bautizar para tener auxiliares por los que él bautizara a otros.*

3. *A. la tercera hay que decir:* Los que escuchaban la predicación de Pedro recibían milagrosamente el efecto de la confirmación, pero no el sacramento. Ahora bien, ya queda dicho [16] que a alguien se le puede otorgar el efecto de la confirmación antes del bautismo, pero no el sacramento. Porque, de la misma manera que el efecto de la confirmación, que es un vigor espiritual, presupone el efecto del bautismo, así el sacramento de la confirmación presupone el sacramento del bautismo.

ARTICULO 7

¿Confiere la gracia santificante el sacramento de la confirmación?

Sent. 4 d.7 q.2 a.2

Objeciones por las que parece que este sacramento no confiere la gracia santificante.

1. La gracia santificante es un remedio contra la culpa. Pero este sacramento, como acabamos de decir (a.6), no se otorga más que a los bautizados, que han sido ya purificados de la culpa. Luego este sacramento no confiere la gracia santificante.

2. Aún más: de la gracia santificante tienen especial necesidad los pecadores, ya que solamente esta gracia les puede justificar. Luego si confiere la gracia santificante, parece que debería darse este sacramento a los que están en pecado. Pero esto no es cierto.

3. Y también: la gracia santificante no tiene especies, ya que está destinada a un único erecto. Ahora bien, las formas de la misma especie no pueden coexistir en el mismo sujeto. Luego si el bautismo le otorga al hombre la gracia santificante, parece que el sacramento de la confirmación, que no se da más que a los bautizados, no confiere la gracia santificante.

En cambio dice el papa Melquíades [17]: *En la fuente bautismal el Espíritu Santo da la plenitud de la inocencia; en la confirmación, el aumento de la grada.*

Solución. *Hay que decir:* Como se ha dicho ya (a.1.4; q.65 a.l), este sacramento otorga a los bautizados el Espíritu Santo para vigorizarles, como se les dio a los Apóstoles el día de Pentecostés, según Act 2,2ss, y como se les daba a los bautizados por la imposición de manos de los Apóstoles, según Act 8,17. Ahora bien, ya se demostró en la *Primera Parte* (q.43 a.3) que la misión o donación del Espíritu Santo va siempre acompañada de la gracia santificante. Luego, manifiestamente, este sacramento confiere la gracia santificante [e].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** La gracia santificante remite la culpa, pero tiene también otros efectos, ya que ella sola es suficiente para hacer pasar al hombre por todos los grados hasta llegar a la vida eterna. Por lo que a San Pablo se le dijo, según 2 Cor 12,9: *Te basta mi grada;* y el mismo San Pablo dice de sí mismo en 1 Cor 15,10: *Por la gracia de Dios soy lo que soy.* Por eso, la gracia santificante no sólo se da para remisión de la culpa, sino también para aumento y confirmación en la justicia. Y con esta finalidad se confiere en este sacramento.

2. *A la segunda hay que decir* Como el mismo nombre lo indica, este sacramento se da para *confirmarlo* que ya existe, por lo

15. *Epist.* 265 *Ad Seleucianum:* ML 33,1088. 16. ad 1; a.2 ad 1; a.4 ad 1. 17. *Epist. Ad omnes Hispaniae episc.* c.2; GRACIANO, *Ib.* cn.3 *De bis vero.*

e. La gracia del sacramento es el auxilio divino para que el confirmado realice adecuadamente su misión. El Espíritu Santo es dado como fuerza (a.7 c.) para confesar la fe «con libertad» (a.9 sol.3), «sin temor ni vergüenza» (a.9 sol.2). El bautizado recibe la plenitud del Espíritu (a.l sol.l; a.2 c.), y así se convierte en «templo del Espíritu» (a.ll c.). Como en Pentecostés (a.2 c.), hay nueva efusión del Espíritu que «confirma» la gracia del bautismo (a.6 sol.3). La confirmación es el sacramento de la «edad madura» (a.l c. 2 c.5 c.), «la perfección de la edad espiritual» (a.8 c.).

que no debe conferirse a los que no tienen la gracia. Por consiguiente, de la misma manera que no se da a los no bautizados, tampoco debe darse a los adultos pecadores mientras no reparen sus pecados con la penitencia. Por lo que se dice en el *Cóndilo de Orleans*[18]: *Adviértase a los que van a recibir la confirmación que vengan en ayunasy que deben confesarse antes, para que puedan recibir con limpieza el don del Espíritu Santo.* Y, en este caso, este sacramento perfecciona el efecto de la penitencia y del bautismo, ya que por la gracia otorgada en este sacramento conseguirá el penitente una mayor remisión de sus pecados. Y si se acerca un adulto a la confirmación en estado de pecado, del que no tiene conciencia, o sin estar perfectamente arrepentido (q.62 a.2), la gracia otorgada en este sacramento le perfeccionará la remisión de los pecados.

3. *A. la tercera hay que decir:* La gracia sacramental, como hemos dicho (Ib.), añade a la gracia santificante, genéricamente concebida, la posibilidad de conseguir el efecto especial, para el que el sacramento está destinado. Luego, si la gracia otorgada en este sacramento es considerada en lo que tiene de común, no se diferencia de la gracia del bautismo, sino que es la misma, aunque aumentada. Pero si se la considera en lo que se refiere al efecto especial sobreañadido, no es de la misma especie que la gracia común.

ARTICULO 8

¿Debe darse a todos este sacramento?

Sent. 4 d.7 q.3 a.2 q."2.3

Objeciones por las que parece que este sacramento no debe darse a todos.

1. Este sacramento, como se ha dicho (a.2 ad 2), confiere una cierta excelencia. Pero la excelencia no es competencia de todos. Luego este sacramento no se debe dar a todos.

2. Aún más: por este sacramento uno es promocionado espiritualmente hasta la madurez. Pero la madurez está reñida con la edad infantil. Luego por lo menos a los niños no se les debe dar.

3. Dice el papa Melquíades[19] que *después del bautismo somos confirmadospara la lucha.* Pero la lucha no es competencia de las mujeres por la fragilidad de su sexo. Luego tampoco a las mujeres debe darse este sacramento.

4. Todavía más: dice el papa Melquíades[20]: *Aunque los beneficios de la regeneración son suficientes a quienes están al borde de la muerte, los que tienen que luchar necesitan todavía los beneficios de la confirmación. La confirmación arma y equipa a los que están destinados a la luchay a los combates de este mundo. Pero quien llegue a la muerte con la inocencia inmaculada conseguida en el bautismo, queda confirmado en la muerte, y a que nunca podrá pecar después de ella.* Luego a los que están para morir no debe administrárseles este sacramento. Luego no se debe dar a todos.

En cambio se dice en Act 2,2 que al venir el Espíritu Santo *invadió toda la casa,* casa que estaba significando la Iglesia, y posteriormente se añade (v.4) que *todos quedaron llenos del Espíritu Santo.* Pero este sacramento se nos da para conseguir esta plenitud. Luego se les debe dar a todos los que pertenecen a la Iglesia.

Solución. *Hay que decir:* Ya se ha dicho (a.l) que este sacramento promueve al nombre espiritualmente hasta la edad madura. Ahora bien, la naturaleza tiende a que todo el que nace corporalmente, llegue a la madurez, aunque esta finalidad sea impedida, a veces, por la corruptibilidad del cuerpo con una muerte prematura. Pero la intención de Dios de conducir todo a la perfección es mucho mayor, pues la naturaleza no hace más que imitar la intención de Dios, por lo que en Dt 32,4 se dice: *Las obras de Dios sonperfectas.* Ahora bien, el alma, a la que se refiere este nacimiento y plenitud espiritual, es inmortal. Por eso, de la misma manera que puede obtener el nacimiento espiritual en la senectud, así también puede obtener en la juventud y en la niñez la madurez, pues la edad corporal no condiciona al alma. Por lo que este sacramento debe darse a todos.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* Este sacramento otorga una cierta excelencia, pero no de un hombre con respecto a otro, como ocurre en el sacramento del orden, sino del hombre con respecto a sí mismo. Así es la excelencia que un hombre maduro tiene con respecto a sí mismo cuando era niño.

2. *A la segunda hay que decir:* La edad corporal, como se ha dicho (c.), no condi-

18. Cn.3; cf. GRACIANO, o.c. cn.6 *Utjejuni.*

19. Cf. nota 17.

20. *Ib.*

ciona al alma. Por lo que un hombre puede en la edad infantil obtener la perfección de su edad, de la que se dice en Sab 4,8: *La ancianidad venerable no es la de los muchos días, ni se mide por el número de años.* Así se explica que muchos adolescentes, robustecidos por el Espíritu Santo recibido, hayan combatido valientemente por Cristo hasta derramar su sangre.

3. *A la tercera hay que decir.* Como dice San Juan Crisóstomo en la Homilía *De Macchabeis*[2]z, *en las competiciones de este mundo se requieren unas condiciones de edad, de forma y de sexo, por lo que se prohibe la participación en ellas a los esclavos, a las mujeres, a los ancianos y a los niños. Pero en las competiciones celestes el estadio está abierto indiscriminadamente a todas las personas de cualquier edad y sexo.* Y en la Homilía *De militia spirituali*[72] dice: *Ante los ojos de Dios, el sexo femenino tiene puesto también en la milicia, porque muchas mujeres han sostenido con ánimo viril el combate espiritual. Algunas, en efecto, igualaron a los hombres en la lucha del martirio con la fuerza del hombre interior, y algunas incluso les superaron.* Por lo que este sacramento se ha de dar a las mujeres.

4. *A la cuarta hay que decir:* Acabamos de decir (c.) que el alma, a la que pertenece la edad espiritual, es inmortal. Por eso, este sacramento se ha de dar a los moribundos para que en la resurrección aparezcan perfectos, conforme a las palabras de Ef 4,13: *hasta que lleguemos a la edad del hombre perfecto, a la medida de la plenitud de Cristo.* Por lo que Hugo de San Víctor dice [23]: *Sería muy peligroso emigrar de esta vida sin la confirmación,* no por miedo a condenarse, excluido el caso de desprecio, sino porque ello sería en detrimento de la perfección. De ahí que los niños que mueren confirmados alcanzan mayor gloria, de la misma manera que aquí obtuvieron mayor gracia. Y el texto citado se ha de entender en el sentido de que los moribundos no necesitan este sacramento para librar las batallas de la vida presente.

ARTICULO 9

¿Debe darse en la frente este sacramento?

Infra a. 11 ad 3; *Seat.* 4 d.7 q.3 a.3 q.*2; *Cont. Geni.* 4 c.60; *Quodl.* 11 q.7; *In Rom.* c.l lect.5; c.10 lect.2

Objeciones por las que parece que este sacramento no debe darse en la frente.

1. Este sacramento, como se ha dicho ya (q.65 a.3.4), perfecciona el bautismo. Pero el sacramento del bautismo se le confiere al hombre en todo el cuerpo. Luego este sacramento no debe darse sólo en la frente.

2. Más aún: este sacramento, como se dijo más arriba (a.1.2.4; q.65 a.l), se da para robustecer espiritualmente. Pero el vigor espiritual reside principalmente en el corazón. Luego en lugar de darle sobre la frente debería darse sobre el corazón.

3. Y también: este sacramento se le da al hombre para que confiese libremente su fe cristiana. Pero se dice en Rom 10,10 que *con la boca se confiesa para conseguir la salvación.* Luego este sacramento debe darse mejor cerca de la boca que en la frente.

En cambio dice Rábano Mauro en su libro *De Instituí. Cleric.* [24]: *Al bautizado le signa el sacerdote en la coronilla; pero el obispo, en la frente.*

Solución. *Hay que decir:* Como se dijo más arriba (a. 1.4), en este sacramento el hombre recibe el Espíritu Santo, como robustecimiento para la lucha espiritual a fin de que testimonie valientemente la fe cristiana, incluso ante los adversarios de la fe. Luego adecuadamente se signa en la frente con el crisma y el signo de la cruz por dos razones. La primera porque se marca con el signo de la cruz, a la manera que un soldado es marcado con el signo de su jefe, un signo que debe ser claro y manifiesto. Ahora bien, entre todas las partes del cuerpo humano la más visible es la frente, ya que casi nunca se la cubre. Y, por eso, al confirmado se le unge en la frente con el crisma para que ostensiblemente manifieste que es cristiano, como después de recibir el Espíritu Santo lo demostraron también los Apóstoles, ellos que anteriormente estaban escondidos en el cenáculo.

Segunda, porque hay dos obstáculos que le impiden a uno confesar libremente el nombre de Cristo: el temor y la vergüenza. Ahora bien, el signo de estos sentimientos se manifiesta principalmente por su cercanía con la imaginación y porque los sentimientos suben directamente del corazón a la frente, por lo que *los vergonzosos se sonrojan y los miedosos palidecen,* según se dice en IV *Ethic.*[25]. Y, por eso, se signa en la frente con el crisma para que no se omita confesar

21. *Homil.* 1: MG 50,619. 22. *Homiliae XI* homil.5: MG 63,488. 23. *De sacram.* 1.2 p.7 c.3: ML 176,460. 24. Cf. nota 14. 25. ARISTÓTELES, c.9 n.2 (Bic 1128B13): S. TH. 1.17.

el nombre de Cristo ni por temor ni por vergüenza.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Por el bautismo somos regenerados a la vida espiritual, que afecta a todo el hombre. Pero en la confirmación somos fortalecidos para la lucha, cuyo signo ha de llevarse en la frente por ser éste el lugar donde mejor se ve.

2. *A. la segunda hay que decir.* La raíz de la fortaleza está en el corazón, pero su signo se manifiesta en la frente. Por lo que se dice en Ez 3,8: *Yo te he dado una frente más dura que la frente de ellos.* Y, por eso, el sacramento de la Eucaristía, que fortalece al hombre en sí mismo, pertenece al corazón, según las palabras del Sal 103,15: *El pan sustente el corazón del hombre.* Pero el sacramento de la confirmación se requiere como signo de fortaleza con respecto a los demás. Por eso se aplica en la frente.

3. *A la tercera hay que decir:* Este sacramento se da para confesar libremente la fe, y no para una simple afirmación, porque esto se hace también en el bautismo. Por lo que no debe darse en la boca, sino en la frente, donde aparecen los signos de las pasiones que impiden la libre confesión.

ARTICULO 10

¿Debe ser sostenido por otro el confirmando?

Sent. 4 d.7 q.3 a.3 q.''l

Objeciones por las que parece que el confirmando no debe ser sostenido por nadie en la confirmación.

1. Este sacramento se da no sólo a los niños, sino también a los adultos. Pero los adultos pueden sostenerse por sí mismos. Luego es ridículo que los sostenga otro.

2. Aún más: el que ya pertenece a la Iglesia tiene libre acceso al príncipe de la Iglesia, que es el obispo. Pero este sacramento, como ya se ha dicho (a.6), no se da más que a los bautizados, que ya son miembros de la Iglesia. Luego parece que el confirmando no debe ser acompañado por otro ante el obispo para recibir el sacramento.

3. Y también: este sacramento se da para comunicar fortaleza espiritual. Ahora bien, la fortaleza es más vigorosa en el varón que en la mujer, pues se dice en Prov 31,10: *¿quién encontrará una mujer fuerte?* Luego la mujer, al menos, no debe sostener al hombre en la confirmación.

En cambio dice el papa Inocencio I, y que se encuentra en *Decretis* XXX, q.4, en.3 [26]: *Si alguno de los cónyuges hubiese sacado de pila o hubiese sostenido en la confirmación a un hijo o hija de otro, etc.* Luego de la misma manera que se requiere que alguien saque al bautizado de la fuente sagrada, así también se requiere que alguien sostenga al confirmando en la confirmación.

Solución. *Hay que decir:* Este sacramento, como se ha dicho ya (a.1.4.9), se le da al hombre para comunicarle fortaleza en la lucha espiritual. Ahora bien, como un niño pequeño tiene necesidad de un instructor que le oriente en los caminos de su vida, conforme a lo que se dice en Heb 12,9: *Teníamos a nuestros padres según la carne que nos instruían y les respetábamos,* así los enrolados en la lucha también tienen necesidad de instructores que les orienten en el modo de luchar, por lo que en las guerras humanas siempre hay jefes y centuriones al mando de otros. Y, por la misma razón, quien recibe este sacramento es sostenido por otro para indicarle que en la lucha debe ser orientado por otro.

Otra razón es que en este sacramento se otorga al hombre la madurez espiritual, como ya se ha dicho (a.2.5). Por eso, quien se acerca a este sacramento es sostenido, porque es considerado todavía débil e inmaduro.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Aunque el confirmando sea adulto corporalmente, espiritualmente, sin embargo, todavía no lo es.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque el bautizado haya sido hecho miembro de la Iglesia, todavía, sin embargo, no está adscrito a la milicia cristiana. Y, por eso, es presentado al obispo, que es el jefe de este ejército, por otro ya adscrito a la milicia cristiana. De hecho, quien no se ha confirmado todavía no debe sostener a otro en la confirmación [27].

3. *A la tercera hay que decir.* En Col 3,11 se dice que *en Cristo Jesús no hay hombre ni mujer.* Por lo que es indiferente que sea un hombre o una mujer quien sostenga a otro en la confirmación.

26. GRACIANO, o.c. p.2: *si quis unus.*
27. *Ib.* p.3 d.4 en.102 *Baptismate.*

ARTICULO 11

¿Solamente el obispo puede conferir este sacramento?

Supra q.65 a.3 ad 3; *Seat.* 4 d.2 q.2 a.4 ad 1; d.7 q.3 a.l; d.13 q.l a.l q."2 ad 2; d.25 q.l a.l; C0»¿ G¿»/. 4 c.60; opuse. 5 *De Artic. fidei; Quodl.* 11 q.7

Objeciones por las que parece que no solamente el obispo puede conferir este sacramento.

1. Dice San Gregorio[28] escribiendo al obispo Genaro: *Nos ha llegado la voz de que algunos se han escandalizado de que hayamos prohibido a los presbíteros ungir con el crisma a los bautizados. Lo hemos hecho en conformidad con el uso de nuestra Iglesia. Pero si alguno queda contrariado con esta medida, concedemos que, donde faltan obispos, puedan también los presbíteros ungir la frente con el crisma a los bautizados.*

Ahora bien, lo que es imprescindible en un sacramento no se puede cambiar para evitar un escándalo. Luego no es imprescindible que el obispo confiera este sacramento.

2. Aún más: parece que el sacramento del bautismo es de mayor eficacia que el sacramento de la confirmación, porque por él se consigue la plena remisión de los pecados en cuanto a la culpa y a la pena, lo cual no se consigue en este sacramento. Pero un simple sacerdote puede, por oficio propio, conferir el sacramento del bautismo y, en caso de necesidad, incluso también un laico puede bautizar. Luego no es indispensable que confiera el obispo este sacramento.

3. Y también: la coronilla, donde según los médicos está localizada la razón (la razón particular llamada también facultad cogitativa), es más noble que la frente, donde está localizada la facultad imaginativa. Pero el simple sacerdote puede ungir con el crisma a los bautizados en la coronilla. Luego con mayor razón puede signarles con el crisma en la frente, que es lo que se hace en este sacramento.

En cambio dice el papa Eusebio[29]: *Se debe tener la máxima veneración al sacramento de la imposición de manos, que no puede ser administrado más que por los sumos sacerdotes. No se lee ni se sabe que en el tiempo de los Apóstoles hayan conferido este sacramento otros que no fueran ellos, j nunca puede ni debe ser conferido más que por aquellos que están en lugar de los Apóstoles. Y si alguien se atreve a hacerlo de modo diferente, sea tenido este acto por inválido y nulo, y nunca sea acreditado entre los sacramentos de la Iglesia.* Luego es indispensable que este sacramento, que se llama sacramento de la imposición de las manos, sea conferido por el obispoz.

Solución. *Hay que decir:* En toda clase de obras corresponde dar el último toque al supremo artífice o supremo entendido. La preparación de los materiales, por ej., es competencia de los obreros inferiores, mientras que uno superior es quien les da forma, y el supremo es aquel a quien pertenece el uso de la cosa, que es el fin de todos los artífices; y la epístola que escribe el secretario es rubricada por el señor. Pues bien, los fieles de Cristo son una obra divina, conforme a lo que se dice en 1 Cor 3,9: *sois edificación de Dios,* son también como una *carta escrita con el Espíritu de Dios,* como se dice en 2 Cor 3,2-3. Ahora bien, el sacramento de la confirmación es como la coronación del sacramento del bautismo, en el sentido de que por el bautismo uno es edificado como casa espiritual, y es escrito como carta espiritual; mientras que el sacramento de la confirmación consagra al Espíritu Santo la casa ya construida y sella con el signo de la cruz la carta ya escrita. Y, por eso, la entrega de este sacramento está reservada a los obispos, que ejercen la suprema potestad en la Iglesia, como en la Iglesia primitiva, cuando se confería la plenitud del Espíritu Santo por manos de los Apóstoles, cuyo lugar ocupan los obispos, según se narra en Act 8,14ss. Por lo que el papa Urbano 1[30] dice: *Todos los fíeles deben recibir el Espíritu Santo después del bautismo por la imposición de manos de los obispos para llegar a ser perfectos cristianos.*

28. *Registrum* 1.4 indict.12 ep.26: ML 77,696; cf. GRACIANO, o.c. p.2 d.94 cn.l *Pervenit quoque.* 29. Ep. *ad Thusciae et Campaniae episc.;* cf. GRACIANO, o.c. p.3 d.5 cn.4 *Manus quoque.* 30. Ep. *Ad omnes christ.,* c.7; cf. GRACIANO, o.c. *Ib.* cn.l *Omnesfideles.*

f. Tanto el texto del papa Eusebio como el del papa Urbano (c.) son apócrifos. La Iglesia latina declara que el obispo es «ministro originario de la confirmación» (VAT. II, LG 26; CIC, can.882), y la Iglesia oriental, donde el ministro de la confirmación es el presbítero, exige que el óleo sea consagrado por el obispo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir:* El papa tiene en la Iglesia plenitud de potestad por la que puede confiar a algunos de orden inferior funciones pertenecientes a un orden superior, como concede a los presbíteros poder conferir las órdenes menores, aunque ésta es una función episcopal. Y, por esta plenitud de potestad, concedió el papa San Gregorio que los simples sacerdotes confiriesen este sacramento, hasta que pasase el escándalo.

2. *A la segunda hay que decir:* El sacramento del bautismo es más eficaz que el de la confirmación para remover el mal, puesto que es una generación espiritual, un tránsito del no ser al ser. Pero este sacramento es más eficaz para progresar en el bien, puesto que es un crecimiento espiritual que hace pasar de un ser imperfecto a un ser perfecto. Y, por eso, este sacramento se encomienda a un ministro de superior dignidad.

3. *A la tercera hay que decir:* Dice Rábano Mauro en su libro *De Instituí. Cleric.* [31]: *El sacerdote signa al bautizado con el crisma en la coronilla, pero el pontífice lo signa en ¡afrente, para significar con la primera unción el descenso sobre él del Espíritu Santo que quiere convertirlo en templo consagrado a Dios, y con la segunda para declarar que la grada septiforme de este Espíritu Santo ha venido sobre este hombre con toda la plenitud de santidad, de ciencia y de virtud.* Luego esta unción se reserva al obispo, no por la dignidad de la parte consagrada, sino por el más importante efecto producido.

ARTICULO 12

¿Es adecuado el rito de este sacramento?

Sent. 4 d.7, Expos. litt.

Objeciones por las que parece que el rito de este sacramento no es adecuado.

1. El sacramento del bautismo, como se ha dicho más arriba (a.2 ad 4; q.65 a.3.4), es más necesario que el de la confirmación. Pero al bautismo le están asignados ciertos tiempos, como Pascua y Pentecostés. Luego también este sacramento debe tener un tiempo determinado.

2. Aún más: como este sacramento requiere la devoción de quien lo da y de quien lo recibe, así también el bautismo. Ahora bien, para recibir o conferir el bautismo no se requiere estar en ayunas. Luego parece inadecuado lo establecido en el Concilio de Orleans[32]: *Que se acerquen en ayunas a la confirmación,* e, igualmente, lo determinado en el Concilio de Meaux[33]: *Que los obispos transmitan el Espíritu Santo por la imposición de las manos en ayunas.*

3. Y también: el crisma es un signo de la plenitud del Espíritu Santo, como se ha dicho ya (a.2). Pero la plenitud del Espíritu Santo fue concedida a los fieles de Cristo el día de Pentecostés, como se dice en Act 2,1. Luego el crisma debería hacerse y bendecirse el día de Pentecostés, y no en el Jueves Santo.

En cambio está el uso de la Iglesia, que está regida por el Espíritu Santo.

Solución. *Hay que decir:* El Señor hizo esta promesa a sus fieles en Mt 18,20: *Donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos.* Por tanto, debe sostenerse que las decisiones de la Iglesia están regidas por la sabiduría de Cristo. Y, por tanto, debemos estar seguros de que el rito que la Iglesia emplea en este y en otros sacramentos es el adecuado.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Dice el papa Melquíades [34] que *estos dos sacramentos,* o sea, el bautismo y la confirmación, *están tan estrechamente unidos que, a no ser que acontezca la muerte, de ningún modo puede separárseles, y no está permitido administrar el uno sin el otro.* Por tanto, los tiempos asignados para el bautismo solemne y para la confirmación son los mismos. Pero como este sacramento solamente lo confieren los obispos, que no están siempre presentes cuando los presbíteros bautizan, la práctica común creyó oportuno diferir este sacramento también para otras fechas.

2. *A. la segunda hay que decir:* De esta prohibición *quedan excluidos los enfermos y los que corren el peligro de morir,* como se dice en el mismo *Concilio de Meaux.* Por tanto, cuando sean muchos los fieles y los peligros que les amenazan, se permite que este sacramento, que solamente administran los obispos, pueda recibirse o conferirse sin estar en ayunas. Porque un solo obispo, sobre todo en una diócesis grande, no sería suficiente para confirmar a todos si se le limita el tiempo. Pero donde pueda observarse, es

31. L.1 c.30: ML 107,314. 32. GRACIANO, o.c. p.3 d.5 cn.6 *Ut jejuni.* 33. *Ib.* cn.7 *Ut episcopi.* 34. Cf. nota 17.

más adecuado que se dé y que se reciba en ayunas.

3. *A. la tercera hay que decir:* Como consta en el Concilio del papa Martín[35], *en todo tiempo estaba permitido consagrar el crisma.* Pero, puesto que el bautismo solemne, para el que se requiere el uso del crisma, se celebra en la vigilia de la Pascua, razonablemente se determinó[36] que dos días antes consagrara el crisma el obispo para distribuirlo con tiempo por la diócesis. Por otra parte, es muy oportuno que se bendigan las materias de los sacramentos el día en que fue instituido el sacramento de la eucaristía, al que todos los demás sacramentos están ordenados, como se ha dicho ya (q.65 a.3).

35. MARTÍN DI; BRAGA, *Capitula* cn.51; cf. GRACIANO, *Ib.* d.4 en. 124 *Omni tempore.* 36. Cf. GRACIANO, *Ib.* d.3 en. 18 *Litteris vestris.*

NOTA INTRODUCTORIA AL SACRAMENTO DE LA EUCARISTÍA

Santo Tomás fue un cantor místico de la Eucaristía. Su experiencia de creyente que de modo singular nos ofreció en el oficio litúrgico para la fiesta del «Corpus Christi», también se ve aquí especialmente cuando habla sobre la eficacia o espiritualidad de la Eucaristía (q.79). Pero estas cuestiones de la *Suma* significan un delicado esfuerzo racional por articular dicha experiencia en mediaciones aproximativas y comprensibles.

En el proceso de la iniciación cristiana, la Eucaristía es el sacramento que mantiene y promueve la vida y la virtud en el ser humano (q.65 a.l). Pero es también el sacramento donde todos los demás sacramentos encuentran consistencia (q.65 a.3). Un sacramento general que realiza la unión entre Cristo y su cuerpo que es la Iglesia (q.79 a.l c.).

La *Escritura* es fuente primera en esta reflexión; se traen las referencias de los textos más importantes aunque no inciden suficientemente en el discurso racional. Se utiliza bien la tradición patrística, especialmente la doctrina de San Agustín. También son lugar teológico y punto de partida la práctica litúrgica y la legislación canónica. Dentro de las limitaciones que tiene la liturgia latina de su tiempo, Santo Tomás trata de justificar la legislación vigente haciendo una sabrosa «lectura espiritual», por ejemplo en la q.74.

Para interpretar la conversión eucarística se acude a la filosofía de Aristóteles. Pero la q.75, a.l, deja bien sentado que la presencia real de Cristo en la Eucaristía es artículo de fe que se apoya en la autoridad divina. No hay que olvidar esta confesión para no absolutizar la lógica racional que marca el discurso en esa cuestión. En varias ocasiones y a imperativo de la fe, Santo Tomás rompe con la lógica racional y remite a la omnipotencia de la virtud divina. Se vale del sistema filosófico pero únicamente le concede un puesto de mediación.

Entre los muchos valores de este tratado son destacables: 1. Aplicación matizada de la definición de sacramento, haciendo ver sin embargo la singularidad de la eucaristía; 2. Unión inseparable entre la sacramentalidad y la sacrificialidad; se trata de un sacrificio sacramental, y hay que interpretar la sacrificialidad en el dinamismo del sacramento (q.60 a.3); 3. La espiritualidad o efecto de la Eucaristía como centro de la existencia cristiana y de la unidad de la Iglesia.

CUESTIÓN 73

El sacramento de la eucaristía

De acuerdo con el orden prefijado (q.66, Intr.), nos corresponde tratar ahora del sacramento de la eucaristía". En primer lugar, del mismo sacramento (q.73). Segundo, de su materia (q.74). Tercero, de su forma (q.78). Cuarto, de sus efectos (q.79). Quinto, de los que reciben este sacramento (q.80). Sexto, de su ministro (q.82). Séptimo, de su rito (q.83).

Esta primera cuestión plantea y exige respuesta a seis problemas:

1. ¿Es sacramento la eucaristía?—2. ¿Es uno o múltiple?—3. ¿Es necesario para la salvación?—4. Sus nombres.—5. Su institución.—6. Sus prefiguraciones.

ARTICULO 1

¿Es sacramento la eucaristía?

Supra q.65 a.l; *infra* q.79 a.5.7; *Sent.* 4 d.8 q.l a.l q."l; *Cont. Cent.* 4 c.61; /« / *Cor.* c.ll lect.5

Objeciones por las que parece que la eucaristía no es un sacramento.

1. Dos sacramentos no deben estar destinados al mismo fin, ya que cada sacramento es eficaz para producir su efecto. Ahora bien, según afirma Dionisio en el IV *De Eccl. Hier.* \ la confirmación y la eucaristía están destinadas a la perfección. Luego la eucaristía no es sacramento, puesto que ya hemos visto más arriba que la confirmación sí lo es (q.65 a.l; q.72 a.l).

2. Aún más: en todos los sacramentos de la nueva ley lo que visiblemente captan los sentidos produce el efecto invisible del sacramento; y así, la ablución del agua produce el carácter bautismal y la ablución espiritual, como ya se dijo[2]. Pero los elementos de pan y vino, que es lo que captan los sentidos en este sacramento, no producen ni el verdadero cuerpo de Cristo, que es *res et sacramentum,* ni el cuerpo místico, que en la eucaristía es *res tantum.* Luego parece que la eucaristía no es sacramento de la nueva ley.

3. Y también: los sacramentos de la nueva ley tienen una materia y se realizan en el momento de utilizar esta materia: como el bautismo se realiza en el momento de la ablución, y la confirmación en el de la signación con el crisma. Luego, si la eucaristía fuese sacramento, se realizaría utilizando la materia y no en la consagración de la misma. Lo cual es claramente falso, porque la forma de este sacramento son las palabras que se pronuncian en el momento de la consagración, como se dirá después (q.78 a.l). Luego la eucaristía no es sacramento.

En cambio se dice en una poscomunión[3]: *que este sacramento tuyo no sea para nosotros motivo de condena.*

Solución. *Hay que decir:* Los sacramentos de la Iglesia están destinados a socorrer al hombre en su vida espiritual. Ahora bien, la vida espiritual guarda paralelo con la corporal, ya que las realidades corporales son imagen de las espirituales. Pues bien, como para la vida corporal se requiere la generación, por la que el hombre recibe la vida, y el crecimiento, por el que el hombre llega a la plenitud de la vida, así también se requiere el alimento, por el que el hombre conserva la vida. Y, por eso, como para la vida espiritual fue necesario el bautismo, que es una generación espiritual, y la confirmación, que es crecimiento espiritual, así también

1. P.l: MG 3,472. 2. Q.63 a.6; q.66 a.1.3.7. 3. Misa *Pro vivís et def.* Cf. *Missale S. O. P.* Orationes ad diversa n.38 (p.88*).

a. Bautismo y confirmación se orientan y perfeccionan en la eucaristía. Es el rito sacramental que completa el proceso de la iniciación cristiana: «consumación de la vida espiritual» (III q.73 a.3 c.).

fue necesario el sacramento de la eucaristía, que es alimento espiritual *.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Hay dos clases de perfección. Una que procede del mismo hombre y a la que se llega con el crecimiento. A esta perfección corresponde la confirmación. Pero hay otra perfección, que es la que el hombre consigue con el alimento, el vestido o cualquier otra cosa externa. A esta perfección corresponde la eucaristía, que es un alimento espiritual.

2. *A. la segunda hay que decir.* El agua del bautismo no causa efecto espiritual alguno por la misma agua, sino por la virtud del Espíritu Santo que se hace presente en ella. Por lo que San Juan Crisóstomo, comentando las palabras de Jn 5,4: *Un ángel del Señor de tiempo en tiempo...,* etc., dice[4]: *en los bautizados no opera solamente el agua, sino que cuando recibe la gracia del Espíritu Santo, entonces quita los pecados.* Ahora bien, lo que es la virtud del Espíritu Santo para el agua, es también el verdadero cuerpo de Cristo para los elementos de pan y vino. Por lo que los elementos de pan y vino no producen nada si no es en virtud del verdadero cuerpo de Cristo[c].

3. *A. la tercera hay que decir:* El sacramento se llama así porque contiene algo sagrado. Ahora bien, una cosa puede ser sagrada de dos maneras: en sentido absoluto o con relación a otra cosa. Pues bien, ésta es la diferencia entre la eucaristía y los otros sacramentos que tienen una materia sensible: la eucaristía contiene algo sagrado en sentido absoluto, o sea, el mismo Cristo; mientras que el agua del bautismo contiene algo sagrado con relación a otra cosa, o sea, la virtud santificadora; y lo mismo les sucede al crisma y a las otras materias. Y, por eso, el sacramento de la eucaristía se realiza en la misma consagración de la materia, mientras que los otros sacramentos se realizan en el momento en que se le aplica la materia al hombre para santificarlo.

Y de aquí también se sigue otra diferencia. Porque en el sacramento de la eucaristía, lo que es *res et sacramentum* está en la misma materia. Pero lo que es *res tantum,* o sea, la gracia que confiere, está en quien la recibe. Mientras que en el bautismo lo uno y lo otro se encuentran en quien lo recibe: el carácter, que es *res et sacramentum,* y la gracia de la remisión de los pecados, que es *res tantum.* Y lo mismo sucede con los otros sacramentos[d].

ARTICULO 2

La eucaristía ¿es un solo sacramento o múltiple?

Infra q.78 a.6 ad 2; *Sent.* 4 d.8 q.l a.l q."2

Objeciones por las que parece que la eucaristía no es un solo sacramento, sino múltiple.

1. Se dice en una poscomunión[5]: *te rogamos, Señor, que nos purifiquen los sacramentos que hemos recibido,* y esto se dice de la eucaristía recibida. Luego la eucaristía no es un solo sacramento, sino múltiple.

2. Aún más: es imposible pluralizar el género sin pluralizar la especie, como es imposible que un solo hombre sea varios animales. Ahora bien, el signo es el género del sacramento, como se dijo ya (q.60 a.l). Y puesto que en la eucaristía hay varios signos: el pan y el vino, es lógico que haya también varios sacramentos.

3. Y también: este sacramento se realiza en la consagración de la materia, como se acaba de decir (a.l ad 3). Pero en este sacramento se consagran dos materias. Luego este sacramento es doble.

En cambio dice el Apóstol en 1 Cor 10,17: *aunque seamos muchos, somos un solo pan y un solo cuerpo todos los que participamos de un solo pan j de un solo cáliz.* De lo que se deduce

4. *In loann.* homil.36: MG 59,204. 5. Cf. nota 3.

b. Amplía lo dicho en q.65 a.l. La eucaristía es alimento espiritual (c. y sol.l).
c. Mientras en los demás sacramentos, por ejemplo en el bautismo, el Espíritu actúa mediante el signo sacramental, en la eucaristía el cuerpo verdadero de Cristo santifica mediante las especies de pan y de vino (q.77 a.3 sol.3).
d. Porque en la eucaristía está presente el mismo Cristo, el sacramento se realiza en la consagración de la materia. Según la disposición tradicional, el signo externo *(sacramentum tantum)* son las especies de pan y de vino, la realidad y signo *(res et sacramentum)* es la presencia real de Cristo, la realidad última *(res tantum)* es la gracia sacramental. Se ve que la presencia real es como un paso para la gracia o santificación de los hombres; su finalidad el alimentar la vida de los fieles (q.74 a.2).

que la eucaristía es el sacramento de la unidad eclesiástica. Y como el sacramento refleja la realidad de la que es signo, la eucaristía es un solo sacramento.

Solución. *Hay que decir:* Se dice en V *Metaphys.*[6] que la unidad se atribuye no sólo a lo que es indivisible o continuo, sino también a lo que es perfecto o acabado, como se dice, por ej., de una cosa o de un hombre. Ahora bien, la unidad de perfección corresponde a una cosa que posee en su integridad todo lo que se requiere para su fin. Para la integridad de un hombre, por ej., se requieren todos los miembros necesarios para la operación del alma. Y para la de una casa se requieren las habitaciones necesarias para vivir. Pues, en este sentido, se dice que este sacramento es uno, ya que está destinado al alimento espiritual, que tiene semejanza corporal. Ahora bien, para el alimento corporal se requieren dos cosas: la comida, que es un alimento sólido, y la bebida, que es un alimento líquido. Por lo que para la integridad de este sacramento se requieren dos cosas: la comida espiritual y la bebida espiritual, conforme a lo que se dice en Jn 6,56: *mi carne es verdadera comida,y mi sangre es verdadera bebida.* Luego este sacramento es materialmente múltiple, pero formal y perfectivamente es uno.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En esta misma poscomunión primeramente se dice en plural: *que nos purifiquen los sacramentos que hemos recibido* y, posteriormente, se utiliza el singular diciendo: *que este sacramento tuyo no sea para nosotros motivo de condena,* para significar que este sacramento en cierto modo es varias cosas, pero en absoluto es uno solo.

2. *A la segunda hay que decir:* el pan y el vino materialmente son, en efecto, dos signos. Pero formal y perfectivamente es uno solo en cuanto que con ellos se obtiene una sola comida.

3. *A la tercera hay que decir:* Por el hecho de que haya doble consagración de materia en este sacramento, no se puede concluir más que este sacramento, materialmente hablando, es varias cosas, como se ha dicho ya (c.).

ARTICULO 3

¿Es indispensable este sacramento para la salvación?

Infra q.80 a.1l; *Seat.* 4 d.9 a.l q."2; d.12 q.3 a.2 q.[a]1 ad 1; /» *loann.* c.6 lect.7

Objeciones por las que parece que este sacramento es indispensable para la salvación.

1. Dice el Señor en Jn 6,54: *Si no coméis la carne del Hijo del hombrey no bebéis su sangre no tendréis vida en vosotros.* Pero en este sacramento se come la carne de Cristo y se bebe su sangre. Luego sin este sacramento no puede el hombre tener la salvación de la vida espiritual.

2. Aún más: este sacramento es un alimento espiritual. Pero el alimento corporal es indispensable para la vida del cuerpo. Luego también este sacramento es indispensable para la vida espiritual.

3. Y también: como el bautismo es el sacramento de la pasión del Señor, sin la que no hay salvación, así también lo es la eucaristía, ya que dice el Apóstol en 1 Cor 11,26: *Todas las veces que comáis este pan y bebáis este cáliz anunciaréis la muerte del Señor hasta que vuelva.* Luego, como el bautismo es indispensable para la salvación, este sacramento también lo es.

En cambio escribe San Agustín a Bonifacio en *Contra Pelagianos*[1]\ *y no penséis que los niños no pueden tener la vida porque no han tomado parte en el cuerpoy en la sangre de Cristo.*

Solución. *Hay que decir:* En este sacramento hay que considerar dos cosas: el signo sacramental y la cosa significada por él. Ahora bien, ya hemos dicho[8] que la cosa significada es la unidad del cuerpo místico sin la que no puede haber salvación, ya que fuera de la Iglesia no hay salvación, como tampoco la había en tiempo del diluvio fuera del arca de Noé, que, como se dice en 1 Pe 3,20-21, significaba la Iglesia*. Pero

6. L.4 c.6 n.1.6.10 (BK 1015B36; 1916al7; b9); S. TH., 1.5 lect.7.8. 7. *Contra duas Epist. Pelag.* 1.1 c.22: PL 44,570. 8. A.1 obj.2; a.2 *En cambio.*

e. En la visión de San Agustín, por la comunión en el «cuerpo místico» (presencia real sacramental o en símbolo) se edifica «el cuerpo verdadero», que es la Iglesia. El cambio real no sólo se da en las especies sacramentales, sino también en la comunidad cristiana. En esta perspectiva debe ser leído este a.3; también a.2 sed c. y a.4 c.

hemos dicho más arriba (q.68 a.2) que la cosa significada por un sacramento se puede obtener antes de recibir este sacramento con sólo desearle. Luego antes de recibir este sacramento puede el hombre obtener la salvación por el deseo de recibirle, como también la puede conseguir antes del bautismo por el deseo del bautismo, como se dijo antes (ib.).

Hay, sin embargo, aquí una doble diferencia. Primera, que el bautismo es principio de la vida espiritual y *puerta de los sacramentos,* mientras que la eucaristía es *coronación* de la vida espiritual *yfín de todos los sacramentos,* como más arriba se dijo (q.63 a.6; q.65 a.3), ya que la santificación que éstos nos comunican nos prepara para recibirla o para consagrarla. Por eso, la recepción del bautismo es indispensable para incoar la vida espiritual, mientras que la eucaristía es indispensable para culminarla. Pero no es indispensable recibirla de hecho. Es suficiente tenerla con el deseo, como con el deseo o la intención se tiene el fin.

La otra diferencia está en que por el bautismo el hombre se ordena a la eucaristía. De ahí que, por el mismo hecho de que los niños se bautizan, están orientados por la Iglesia hacia la eucaristía. Por consiguiente, de la misma manera que creen con la fe de la Iglesia, así con la intención de la Iglesia desean la eucaristía, y, por ende, reciben la cosa significada por ella. Pero no hay un sacramento anterior que les oriente hacia el bautismo. Por lo que, antes de recibir el bautismo, los niños no le reciben con el deseo, sino solamente los adultos. Por eso, los niños no pueden recibir la cosa significada sin la recepción del sacramento. Por tanto, la eucaristía no es indispensable para la salvación de la misma manera que el bautismo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** Comentando este texto de San Juan, dice San Agustín[9] que las palabras *esta comida y esta bebida,* o sea, la de su cuerpo y la de su sangre, *quieren significar la sociedad de su cuerpo y de sus miembros que es la Iglesia, formada por los predestinados, llamados, justificados, santos glorificados y fieles.* Por lo que, como él mismo dice en la carta a Bonifacio [10]: *Nadie puede tener la menor duda de que cada uno de los fieles se hace partícipe del cuerpo y de la sangre del Señor cuando por el bautismo se convierte en miembro de Cristo. Ni debe considerársele privado de participar en el pan y en el cáliz a quien fue integrado en la unidad del cuerpo de Cristo y partió de este mundo antes de comer ese pan y de beber ese cáliz*

2. *A. la segunda hay que decir* Hay una diferencia entre el alimento corporal y el espiritual, y es que el alimento corporal se convierte en la sustancia de quien lo come, por lo que el hombre no puede conservar su vida si no ingiere este alimento. Pero el alimento espiritual transforma al hombre en sí mismo, como dice San Agustín en el libro de *Confess.* [n], quien parece como que oyó la voz de Cristo que le decía: *Tú no me convertirás en ti, como haces con el alimento de tu carne, sino que tú te convertirás en mí.* Ahora bien, uno puede transformarse e incorporarse a Cristo con la intención de su mente, aunque no reciba el sacramento. Luego no es viable la comparación.

3. *A la tercera hay que decir.* El bautismo es el sacramento de la muerte y de la pasión de Cristo en el sentido de que el hombre es regenerado en Cristo por la virtud de su pasión. Pero la eucaristía es el sacramento de la pasión de Cristo en el sentido de que el hombre queda unido perfectamente a Cristo en su pasión. Por lo que, de la misma manera que al bautismo se le llama *sacramento de l a f e* , que es el fundamento de la vida espiritual, así a la eucaristía se la llama *sacramento de la caridad,* que es vínculo de perfección, como se dice en Col 3,14.

ARTICULO 4

¿Es conveniente dar a este sacramento varios nombres?

Infra q.79 a.2 ad 1; *Sent.* 4 d.8 q.l a.l q."3

Objeciones por las que no parece conveniente que este sacramento sea denominado con varios nombres.

1. Los nombres deben responder a las cosas. Pero hemos visto (a.2) que este sacramento es uno. Luego no debe ser denominado con varios nombres.

2. Aún más: la especie no queda bien indicada con lo que es común a todo el género. Ahora bien, la eucaristía es un sacramento de la nueva ley, y es común a todos los sacramentos el que confieran la gracia, que es lo que se indica con el nom-

9. *In loann.* 6,55 tr.26: ML 35,1614. 10. Cf. Ep.98: ML 33,363; GRACIANO, o.c. p.3 d.4 cn.131 *Nullt esí;* Ps. BEDA, *In Cor.* 10,17. 11. L.7 c.10: ML 32,742. 12. Q.39 a.5; q.66 a.l ad 1.

bre de *eucaristía,* que significa *buena grada.* Además, todos los sacramentos nos prestan un remedio en el camino de la vida presente, que es a lo que responde el nombre de *viático.* Igualmente, en todos los sacramentos se realiza algo sagrado, que es lo que se indica con el nombre de *sacrificio.* Y, finalmente, todos los sacramentos establecen una comunicación entre los fieles, que es lo que se significa con el nombre griego de *synaxis,* o con el latino *communio.* Luego estos nombres no están convenientemente apropiados a la eucaristíaz.

3. Y también: hostia parece que es lo mismo que sacrificio. Luego si no es apropiado el nombre de sacrificio, tampoco lo será el de *hostia.*

En cambio está el uso de los fieles.

Solución. *Hay que decir:* Este sacramento tiene un triple significado. Uno, con respecto al pasado, en cuanto que es conmemoración de la pasión del Señor, que fue un verdadero sacrificio, como se ha dicho ya (q.48 a.3). En este sentido se le llama *sacrificio.*

El segundo, con respecto al presente, y es la unidad eclesial, en la que los hombres quedan congregados por este sacramento. Y, en este sentido, se le denomina *communio* o *synaxis*. Y así, dice San Juan Damasceno en el IV libro [13] que *se la llama comunión porque por ella comulgamos con Cristo, por ella participamos de su carne y de su divinidad, y por ella comulgamosy nos unimos mutuamente.*

El tercero es con respecto al futuro, en cuanto que este sacramento es prefigurativo de la fruición divina que tendremos en la patria y, en este sentido, se le llama *viático,* porque nos pone en camino para llegar hasta allí. Y, por esta misma razón, se le llama también *eucaristía,* o sea, *buena gracia,* porque la *gracia de Dios,* como se dice en Rom 6,23, *es la vida eterna,* o porque contiene realmente a Cristo, que es *el lleno de gracia* (Jn1,14)f

También se le denomina en griego *metalepsis,* que quiere decir *asunción,* porque como dice San Juan Damasceno , *por él asumimos la divinidad del Hijo.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* No hay inconveniente en que una misma cosa sea denominada con varios nombres atendiendo a las diversas propiedades o efectos.

2. *A. la segunda hay que decir:* Lo que es común a todos los sacramentos se le atribuye a éste por antonomasia, a causa de su excelencia.

3. *A. la tercera hay que decir:* A este sacramento se le denomina *sacrificio* por representar la pasión de Cristo, y se le llama *hostia* porque contiene al mismo Cristo, que es *hostia de suavidad,* como se dice en Ef 5,2.

ARTICULO 5

¿fue oportuna la institución de este sacramento?

Infra q.83 a.2 ad 3; *Sent.* 4 d.8 q.l a.3; *De Ven. Sacram. Altaris* c.l; *In Matth.* c.26; 7» / *Cor.* c.ll lect.4.5

Objeciones por las que parece que la institución de este sacramento no fue oportuna.

1. Dice el Filósofo en II *De Generat.* [15] que *nos alimentamos de lo que somos.* Pero el bautismo, que es una generación espiritual, nos da el ser espiritual, como dice Dionisio en II *De Eccl. Hier.* [16]. Luego el bautismo nos alimenta también. Luego no fue necesaria la institución de este sacramento como alimento espiritual.

2. Aún más: por este sacramento los hombres se unen a Cristo como los miembros a su cabeza. Pero Cristo es la cabeza de todos los hombres, aun de aquellos que vivieron al principio del mundo, como se dijo ya (q.8 a.3-6). Luego no debió diferir la institución de este sacramento hasta la cena del Señor.

3. Y también; a este sacramento se le llama memorial de la pasión del Señor,

13. *Defide orth.,* c.13: MG 94,1153. 14. *Ib.* 15. C.8 n.4 (B_K 335alO): S. TH., lect.8. 16. P.l: MG 3,392.

f. Eucaristía significa «acción de gracias». La traducción por «buena gracia» es de San Isidoro de Sevilla.

g. Se concreta lo dicho en q.60 a.3 sobre la triple realidad significada en el sacramento. Es la doctrina cantada bellamente por Santo Tomás en la plegaria «sagrado banquete» donde «se recibe a Cristo como alimento, el alma se llena de gracia, y se nos da una prenda de la gloria venidera» *(Offic. defesto Corporis Christi,* antif. de Laudes; en el VAT. II, SC 47).

según las palabras de Mt 26 (Le 22,19): *Haced esto en conmemoración mía.* Pero *la memoria es de lo pasado.* Luego no debió instituirse este sacramento antes de la pasión de Cristo.

4. Por último: por el bautismo uno queda orientado hacia la eucaristía, que no se debe dar más que a los bautizados. Pero el bautismo fue instituido después de la pasión y de la Resurrección de Cristo, como consta en Mt 28,19. Luego la institución de este sacramento después de la pasión de Cristo fue inoportuna.

En cambio este sacramento fue instituido por Cristo, del cual se dice en Mt 7,17 que *iodo lo hizo bien.*

Solución. *Hay que decir:* Fue oportuna la institución de este sacramento en la cena en que Cristo se reunió por última vez con sus discípulos. Primero, por el contenido de este sacramento. Porque en la eucaristía está contenido sacramentalmente el mismo Cristo. Por eso, cuando Cristo estaba para ausentarse de sus discípulos con su presencia natural, se quedó con ellos con una presencia sacramental, de la misma manera que, en ausencia del emperador, se da a venerar su imagen. Por lo que Eusebio [17] dice: *Puesto que el cuerpo asumido había de ser arrebatado de su vista para subir a los cielos, era necesario que en el día de la cena consagrase para nosotros el sacramento de su cuerpo y de su sangre para que fuese siempre adorado en el misterio el cuerpo que una sola vez se entregó como rescate* [h].

Segundo, porque sin la fe en la pasión de Cristo no pudo haber nunca salvación, como se dice en Rom 3,25: *A quien Dios puso como propiciador por la fe en su sangre.* De ahí que en todo tiempo haya habido entre los hombres alguna cosa que representase esta pasión del Señor. En el *Antiguo Testamento* el principal signo de ella era el cordero pascual. Por lo que dice el Apóstol en 1 Cor 5,7: *Nuestra Pascua es Cristo inmolado.* Ahora bien, este signo ha sido reemplazado en el *Nuevo Testamento* por el sacramento de la eucaristía, que es conmemorativo de la pasión pasada, como aquél fue prefigurativo de la pasión futura. Por lo cual, fue oportuno que al acercarse la pasión y recién celebrado el antiguo, fuera instituido el nuevo sacramento, como dice el papa San León [18].

Tercero, porque las últimas palabras, muy especialmente al despedirse los amigos, se graban más en la memoria, ya que entonces se inflama más el afecto hacia el amigo, pues las cosas que más nos conmueven se graban más profundamente en nuestro ánimo. Así pues, porque, como dice el papa Alejandro [19], *entre todos los sacrificios ninguno puede haber más importante que el del cuerpo y la sangre de Cristo, ni ninguna oblación mejor que ésta,* por eso y para que le tengamos en mayor veneración, el Señor instituyó este sacramento en el momento de separarse de sus discípulos. Y esto mismo es lo que dice San Agustín en su libro *Responsionum ad Januarium* [20]: *El Salvador, para hacer comprender más profundamente la grandeva de este misterio, quiso imprimirlo al final en el corazón y en la mente de los discípulos, de los cuales iba a separarse para encaminarse a la pasión.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* Es cierto que *nos alimentamos de lo que somos,* pero no todo nos viene por el mismo camino. Porque aquello por lo cual somos, nos viene por generación, mientras que aquello por lo cual nos alimentamos nos viene de la ingestión. Por tanto, de la misma manera que por el bautismo somos engendrados en Cristo, así por la eucaristía ingerimos a Cristo.

2. *A la segunda hay que decir:* La eucaristía es el sacramento perfecto de la pasión del Señor porque contiene al mismo Señor que ha padecido. Por eso no pudo ser instituido antes de la Encarnación, sino que entonces tenían solamente los sacramentos prefigurativos de la pasión del Señor.

3. *A la tercera hay que decir:* El sacramento fue instituido en la cena para que en el futuro fuese el memorial de la pasión del Señor, una vez que él la sufriera. Es por lo que dice expresamente hablando del futuro: *cuantas veces hagáis*[2]*z.*

4. *A la cuarta hay que decir.* La institución del sacramento responde al orden de la

17. Cf. GRACIANO, o.c. p.3 d.2 cn.35 *Quia corpus;* Ps. JERON. ep.38 *Homil. de corp. et sang. Christ.:* ML 30,281; Ps. ISIDORO, *Sermón.* 4: ML 83,1225. 18. *Sermones* serm.58 c.l: ML 54,332. 19. *Epist. ad omnes orth.,* cf. GRATIANUM, 1. c. cn.8 *Nihil in sacrific.* 20. *Epist.* 54 c.6: ML 33,203. 21. *Canon romano.*

h. Es fundamental ver la eucaristía como sacramento de la última cena.

intención. Ahora bien, el sacramento de la eucaristía, aunque sea posterior al bautismo en la recepción, es primero en la intención. Y, por eso, fue instituido antes.

Pero también se puede responder que el bautismo ya había sido instituido en el mismo bautismo de Cristo, pues se lee en Jn 3,22 que algunos eran bautizados con el mismo bautismo de Cristo.

ARTICULO 6

¿Fue el cordero pascual la principal figura de este sacramento?

Supra q.61 a.3 ad 3; *infra* q.80 a.10 ad 2; *Sent.* 4.8 q.l a.2

Objeciones por las que parece que el cordero pascual no fue la principal figura de este sacramento.

1. A Cristo se le llama, según el Sal 109,4, *sacerdote según el orden de Melquisedec* porque Melquisedec representó el sacrificio de Cristo *al ofrecer pan y vino* (Gen 14,18). Ahora bien, es la semejanza lo que hace que una cosa pueda tomar el nombre de otra. Luego parece que la mejor figura de este sacramento fue la oblación de Melquisedec.

2. Aún más: el paso del mar Rojo fue figura del bautismo, según lo que se dice en 1 Cor 10,2: *todos fueron bautizados en la nube y en el mar*. Pero la inmolación del cordero pascual fue anterior al paso del mar Rojo, al que siguió el maná, como la eucaristía sigue al bautismo. Luego el maná es una figura más expresiva de este sacramento que el cordero pascual.

3. Y también: el poder más grande de este sacramento es que nos introduce en el reino de los cielos, a modo de viático. Pero esto tuvo su máxima figura en el sacramento de la expiación cuando *el Pontífice entraba una vez al año con la sangre en el Santa Santorum,* como afirma el Apóstol en Heb 9,7. Luego parece que aquel sacrificio fue una figura más expresiva de este sacramento que el cordero pascual.

En cambio dice el Apóstol en 1 Cor 5,7-8: *Nuestra pascua es Cristo inmolado. Así que celebremos la fiesta... con los ácimos de la sinceridad y de la verdad.*

Solución. *Hay que decir:* En este sacramento se pueden considerar tres cosas: lo que es *sacramentum tantum,* o sea, el pan y el vino; lo que es *res et sacramentum,* o sea, el verdadero cuerpo de Cristo; y lo que es *res tantum,* o sea, el efecto de este sacramento [22]. Así pues, respecto de lo que es *sacramentum tantum,* la figura más importante de este sacramento fue la oblación de Melquisedec que ofreció pan y vino. En lo que se refiere al mismo Cristo ya padecido, que es lo que se contiene en este sacramento, fueron figuras de él todos los sacrificios del *Antiguo Testamento* y, muy especialmente, el sacrificio de expiación, que era un sacrificio solemnísimo. Y en lo que se refiere al efecto, la figura principal fue el maná, que contenía en sí *todas las delicias,* como se dice en Gal 16,20, de la misma manera que la gracia de este sacramento reconforta al alma con todos los deleites también.

Pero el cordero pascual prefiguraba este sacramento en estos tres aspectos. En lo que se refiere al primero, porque se comía con pan ácimo, según la norma de Ez 12,8: *comerán carne con pan ácimo.* En lo que se refiere al segundo, porque todos los hijos de Israel le inmolaban el día 14 de la luna, lo cual era figura de la pasión de Cristo, quien por su inocencia se llama cordero. Y en lo que se refiere al efecto, porque la sangre del cordero pascual protegió a los hijos de Israel del ángel exterminador y los libró de la servidumbre egipcia. Por todo lo cual, el cordero pascual es la figura principal de la eucaristía, porque la prefiguraba en todos estos aspectos'.

Respuesta a las objeciones: Y con esto se da respuesta a las objeciones.

22. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 4 d.8 c.6; *Decretum Gregor. IX* 1.3 tit.41 c.6 *Cum Martae.*

i. La eucaristía es el centro hacia donde apuntaban todos los sacrificios y todo el culto del *Antiguo Testamento.*

CUESTIÓN 74

La materia de este sacramento [a]

Ahora nos corresponde tratar de la materia de este sacramento (q.73, Introd.). En primer lugar, de la materia específica (q.74). Segundo, de la conversión del pan y del vino en el cuerpo de Cristo (q.75). Tercero, del modo de existir el cuerpo de Cristo en este sacramento (q.76). Cuarto, de los accidentes del pan y del vino, que permanecen en este sacramento (q.77).

Ésta cuestión plantea y exige respuesta a ocho problemas:

1. ¿Son el pan y el vino materia de este sacramento?—2. La materia de este sacramento, ¿requiere una determinada cantidad?—3. ¿Es el pan de trigo la materia de este sacramento?—4. El pan, ¿ha de ser ácimo o fermentado?—5. ¿Es el vino de vid la materia de este sacramento?—6. ¿Se le ha de mezclar con agua?—7. ¿Es indispensable el agua en este sacramento?—8. ¿Qué cantidad de agua se ha de echar?

ARTICULO 1

¿Son el pan y el vino materia de este sacramento?

Seat. 4 d.ll q.2 a.l q."1.2; *Contra Cent.* 4 c.61; *De Sacram. Altar,* c.9,29; *In 1 Cor.* c.ll lect.5

Objeciones por las que parece que la materia de este sacramento no es el pan y el vino.

1. Este sacramento debe representar la pasión de Cristo con mayor perfección que los sacramentos de la antigua ley. Pero las carnes de animales, que eran la materia de los sacramentos de la antigua ley, representaban más expresamente la pasión de Cristo que el pan y el vino. Luego la materia de este sacramento debería ser carne de animales mejor que el pan y el vino.

2. Aún más: este sacramento se ha de celebrar en todas partes. Pero en muchas regiones no se encuentra pan, y en otras, no se encuentra vino. Luego el pan y el vino no son materia adecuada para este sacramento.

3. Y también: este sacramento es para los sanos y para los enfermos. Pero el vino perjudica a ciertos enfermos. Luego parece que el vino no debería ser materia de este sacramento.

En cambio dice el papa Alejandro [1]: *En las oblaciones sacramentales ofrézcase vino mezclado con agua.*

Solución. *Hay que decir:* Acerca de la materia de este sacramento ha habido muchos errores. Así, unos llamados *artotiritas,* como dice San Agustín en su libro *De Haeresibus*[2], ofrecen pan y queso en este sacramento *diciendo que los hombres primitivos hacían sus oblaciones con los frutos de la tierra y de las ovejas.* Otros, o sea, los catarigios y pepucianos [3], *se dice que confeccionan una espede de eucaristía con sangre de niño, obtenida a través de pequeñas punciones, practicadas en todo su cuerpo, mezclada con harina, de donde resulta el pan.* Y algunos, llamados acuarios, ofrecen en este sacramento agua solamente, bajo pretexto de sobriedad .

Pues bien, todos estos errores y otros semejantes quedan eliminados diciendo que Cristo instituyó este sacramento utilizando pan y vino, como consta en Mt 26,26ss. Por consiguiente, el pan y el vino son la materia adecuada de este sacramento. Y esto por varias razones. Primera, teniendo en cuenta

1. Ps. ALEJANDRO I, ep.l *Ad omnes orth.;* cf. GRACIANO, *Decretum* p.3. d.2 c.l *In sacramentorum.* 2. *In Matth.* 28: ML 42,31. 3. S. AGUSTÍN, *De haeres. In Matth.* 26: ML 42,30. 4. *Ib.* § 64: ML 42,42.

a. Como el sacramento se da en la consagración de la materia (q.73 a.l sol.3), esta materia incluye: el signo externo (q.74) y la conversión del pan y del vino en el cuerpo y en la sangre de Cristo (q.75-77).

el uso de este sacramento, que consiste en su manducación. De hecho, como en el sacramento del bautismo se utiliza el agua para la ablución espiritual, ya que ordinariamente la limpieza del cuerpo se hace con agua, así el pan y el vino, que son el alimento más común entre los hombres, son utilizados en este sacramento como comida espiritual.

Segunda, teniendo en cuenta la pasión de Cristo, en la que su sangre fue separada de su cuerpo. Por eso, en este sacramento, que es memorial de la pasión del Señor, se toman por separado el pan, como sacramento de su cuerpo, y el vino, como sacramento de su sangre.

Tercera, teniendo en cuenta el efecto producido en cada uno de los que lo toman. Porque, como dice San Ambrosio comentando la Epístola *Ad Corinthios*[5], este sacramento *sirve para proteger el cuerpo y el alma,* por eso *se ofrece la carne de Cristo,* bajo el elemento del panera *beneficio del cuerpo,j la sangre,* bajo el elemento del vino, *para beneficio del alma,* por lo que se lee en Lev 17,14 que *la vida de toda carne es su sangre.*

Cuarta, teniendo en cuenta el efecto producido en toda la Iglesia, construida por la diversidad de los fieles, como *elpan se compone de diversos granosy el vino de diversas uvas,* al decir de la *G/osa*[6], comentando aquello de 1 Cor 10,17: *Muchos somos un solo cuerpo*[b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque las carnes de animales sacrificados representen más expresamente la pasión de Cristo, son menos indicadas, sin embargo, para el uso común de este sacramento, y para significar la unidad de la Iglesia.

2. *A. la segunda hay que decir:* Aunque no se den en todas las regiones el pan y el vino, puede transportarse fácilmente, sin embargo, a cualquier parte la cantidad necesaria para el uso del sacramento. Pero si falta uno de los dos, no se puede consagrar uno sin el otro, ya que así no sería perfecto el sacrificio.

3. *A la tercera hay que decir.* El vino, tomado en una nimia cantidad, no puede perjudicar mucho a un enfermo. Pero si hay razón para temer algún daño, no es necesario que todos los que toman el cuerpo, tomen también la sangre, como después se dirá (q.80 a.12).

ARTICULO 2

La materia de este sacramento, ¿requiere una determinada cantidad de pan y vino?

Sent. 4 d.11 q.2 a.l q.3

Objeciones por las que parece que la materia de este sacramento requiere una determinada cantidad de pan y vino.

1. Los efectos de la gracia no están menos regulados que los de la naturaleza. Ahora bien, se dice en II *De anima*[1] que *todos los elementos de la naturaleza tienen fijado un límite y una medida de grandeva y aumento.* Luego con mayor razón para este sacramento, que se llama *eucaristía,* o sea, *buena gracia,* se requiere una determinada cantidad de pan y de vino.

2. Aún más: Cristo no dio potestad a los ministros de la Iglesia para exponer a mofa la fe y los sacramentos, conforme a las palabras de 2 Cor 18,8: *Dios nos ha dado poder para la edificación y no para la destrucción.* Pero sería exponer a mofa el sacramento si un sacerdote quisiera consagrar todo el pan que se vende en el mercado, y todo el vino que se encuentra en la bodega. Luego no se puede hacer eso.

3. Y también: cuando alguien bautiza en el mar, no queda santificada toda el agua del mar con la fórmula del bautismo, sino solamente aquella que moja el cuerpo del bautizado. Luego en este sacramento no queda consagrada la cantidad de pan que sobra.

En cambio lo mucho se opone a lo poco y lo grande a lo pequeño. Pero no hay una cantidad de pan o de vino tan pequeña que no se pueda consagrar. Luego tampoco hay una cantidad tan grande que no se pueda consagrar.

Solución. *Hay que decir:* Algunos[8] dijeron que el sacerdote no puede consagrar una

5. AMBROSIASTER, *In 1 Cor.* 11,20: ML 17,256. 6. *Ordin.,* S. AGUSTÍN, *In loann.* 6,56 tr.26: ML 35,1614. 7. C.4 n.8 (Bu 416al6): S. TH., lect.8. 8. ALEJANDRO DE HALES, *Summa theol.* p.4 c.34 m.l a.3; S. BUENAVENTURA, *In Sent.* 4 d.10 p.2 a.l q.4; PEDRO DE TARANTASIA, *In Sent.* 4 d.10 q.4 a.2.

b. El simbolismo está ya en la celebración eucarística del siglo n *(Didajé* IX,4).

inmensa cantidad de pan o de vino, como sería todo el pan que se vende en el mercado, o todo el vino contenido en una tinaja. Pero no parece que esto sea verdad. Porque en todas las cosas hechas de materia, el criterio para determinar la materia se adopta con relación al fin: así la materia de la sierra es el acero para que pueda cortar. Ahora bien, el fin de este sacramento es el uso de los fieles. Luego la cantidad de materia, en este sacramento, deberá determinarse con relación al uso de los fieles. Pero no se puede determinar con relación al uso de los fieles que están presentes. De lo contrario, un sacerdote que tuviese pocos parroquianos no podría consagrar muchas hostias. Luego solamente queda que la materia de este sacramento sea determinada con relación al uso de los fieles en general. Y, como el número de los fieles no está determinado, no se puede decir que la cantidad de materia, en este sacramento, esté determinada.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* La materia de una cosa natural adquiere una determinada cantidad con relación a una determinada forma. Pero el número de los fieles, a cuyo uso está destinado este sacramento, no está determinado. Luego la comparación no vale.

2. *A la segunda hay que decir:* La potestad de los ministros de la Iglesia está orientada a dos cosas: primera, al efecto propio; segunda, al fin del efecto. Ahora bien, la segunda no destruye la primera. Por consiguiente, si un sacerdote se propone consagrar el cuerpo de Cristo con un fin malo, como sería el exponerle a mofa o para obtener beneficios, peca por proponerse un fin malo, pero realiza el sacramento por el poder que se le ha conferido.

3. *A. la tercera hay que decir:* El sacramento del bautismo se realiza con el uso de la materia. Por eso la forma del bautismo no santifica más que el agua que se necesita para el uso. Pero este sacramento se realiza en la consagración de la materia. Luego no hay similitud en los casos.

ARTICULO 3

¿Es el pan de trigo la materia de este sacramento?

Seni. 4 d.ll q.2, a.2, q.ª1.2; d.19 q.l a.2 q.3 ad 1; *Contr. Gent.* 4 q.69; *De Sacram. Altar,* c.10

Objeciones por las que parece que la materia de este sacramento no es el pan de trigo.

1. Este sacramento es conmemorativo de la pasión del Señor. Ahora bien, parece que está más de acuerdo con la pasión del Señor el pan de cebada, que es más áspero, además de que con esta clase de pan alimentó el Señor a la multitud en el monte, como se dice en Jn 6,9ss. Luego el pan de trigo no es materia propia de este sacramento.

2. Aún más: la forma externa en las cosas materiales es el signo de la especie a que pertenecen. Pero algunos cereales tienen una forma muy parecida al grano de trigo, como la escanda y la espelta, con las que en ciertos lugares se hace pan para este sacramento. Luego el pan de trigo no es materia propia de este sacramento.

3. Y también: la mezcla destruye la especie. Ahora bien, apenas se encontrará harina de trigo que no tenga mezcla de otro cereal, a no ser que se escojan los granos con gran cuidado. Luego no parece que sea el trigo la materia propia de este sacramento.

4. Todavía más: lo que se corrompe cambia de especie. Pero algunos consagran con pan corrompido, por lo que parece que deja de ser pan de trigo. Luego parece que este pan no es materia propia de este sacramento.

En cambio en este sacramento está contenido Cristo, quien se compara al grano de trigo en Jn 12,24-25 cuando dice: *si el grano de trigo al caer en tierra no muere, permanece solo.* Luego el pan de trigo es la materia de este sacramento.

Solución. *Hay que decir:* Hemos dicho ya (a.l; q.60 a.7 ad 2) que, para los sacramentos, se utiliza una materia que, comúnmente entre los hombres, sirve para un uso parecido. Pues bien, entre todas las clases de pan, el de trigo es el que los hombres más comúnmente utilizan, ya que las otras clases de pan parece que se han introducido cuando faltaba el de trigo. Por lo que se cree que Cristo instituyó este sacramento utilizando pan de trigo. El cual, por otra parte, es de mayor alimento, por lo que es mejor para significar el efecto de este sacramento. Por consiguiente, la materia propia de este sacramento es el pan de trigo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la** primera hay que decir:* El pan de cebada se adapta para significar la dureza de la antigua ley, tanto por la dureza del pan como por lo que dice San Agustín en su libro *Octoginta*

Trium Quaestionum[9]: *El g-ano de cebada, recubierto de una piel muy dura, o significa la misma ley que había sido dada para cubrir con signos materiales el alimento vital del alma, o significa el mismo pueblo no escamondado todavía de unas carnales apetencias que se adherían a su corazón como una piel.* Este sacramento, sin embargo, pertenece al *suave yugo* de Cristo, a la verdad ya manifestada y a un pueblo espiritual. Por lo que no sería materia de este sacramento el pan de cebada.

2. *A la segunda hay que decir:* El que engendra, engendra un ser de su misma especie. A veces, sin embargo, se dan diferencias accidentales entre el que engendra y el engendrado, debidas a la materia o a la debilidad de la potencia generativa. Por eso, si algunos cereales, como el centeno, nacen del trigo cuando éste está sembrado en mala tierra, el pan hecho de estos cereales puede ser materia de este sacramento. Pero no parece que se pueda decir esto de la cebada ni de la escanda, ni siquiera de la espelta, que es el cereal que más se parece al trigo, ya que la semejanza entre estos cereales parece que significa más cercanía que identidad de la especie, como la semejanza entre el perro y el lobo indica que hay entre ellos cercanía específica, pero no identidad. Por consiguiente, con los cereales que de ningún modo pueden haber germinado del grano de trigo no se puede hacer pan que sirva de materia para este sacramento.

3. *A. la tercera hay que decir:* Una mezcla mínima no hace variar la especie, ya que lo poco queda como disuelto en lo mucho. Por tanto, si una módica cantidad de otro cereal se mezcla con una cantidad grande de trigo, se puede hacer de ahí pan que sirva de materia a este sacramento. Pero si la cantidad mezclada es grande, por ej., mitad y mitad o un poco menos, esta mezcla sí que haría variar la especie. Por lo que el pan salido de ahí no sería apto para este sacramento.

4. *A la cuarta hay que decir:* A veces es tanta la corrupción del pan, que desaparece la naturaleza del pan, como cuando se pierde la cohesión entre los trozos y se cambia el sabor, el color y otros accidentes. Por tanto, con una tal materia no se puede consagrar el cuerpo de Cristo. Otras veces, sin embargo, no es tanta la corrupción que haga desaparecer la especie, sino que es una cierta disposición para la corrupción, que produce un leve cambio de sabor. Pues bien, con este pan se puede consagrar el cuerpo de Cristo, pero pecaría quien lo hiciese por falta de respeto al sacramento.

Y, puesto que el almidón se obtiene del trigo corrompido, no parece que con el pan hecho de almidón se pueda consagrar el cuerpo de Cristo, aunque algunos han dicho lo contrario [10].

ARTICULO 4

¿Debe hacerse este sacramento con pan ácimo?[c]

Seat. 4 d.ll q.2 a.2 q."3; *Contra Gent.* 4 c.69; Opusc.l, *Contr. Error. Graec.* c.32 a.137; *In loann.* c.13 lect.l

Objeciones por las que parece que este sacramento no debe hacerse con pan ácimo.

1. En este sacramento debemos imitar la institución de Cristo. Ahora bien, parece que Cristo instituyó este sacramento con pan fermentado, porque como se lee en Ex 12, los judíos, siguiendo la norma de la ley, comenzaban a usar los ácimos el día de Pascua, que se celebraba el día 14 de la luna. Cristo, sin embargo, instituyó este sacramento en la cena que celebró *antes de la fiesta de la Pascua,* como se dice en Jn 13,1-4. Luego también nosotros debemos celebrar este sacramento con pan fermentado.

2. Aún más: las prescripciones legales no se han de observar en el tiempo de la gracia. Pero el uso de los ácimos fue una ceremonia legal, como consta en Ex 12. Luego en este sacramento de la gracia no debemos utilizar el pan ácimo.

3. Y también: como se dijo más arriba [1!], la eucaristía es el *sacramento de la caridad,* como el bautismo es el de la fe. Pero el fervor de la caridad se significa con la levadura, como se dice en la *Glosa* [n] que

9. Q.61: ML 40,48. 10. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 4 d.12 a.7 ad 8. 11. Q.73 a.3 ad 3; cf. q.65 a.l. 12. *Decret. Gregor. IX,* 1.3, tit.41 cap.14 *Literas.*

c. Partiendo de la práctica litúrgica de la Iglesia, los a.4-6 tratan de ver las conveniencias recurriendo a lo que Cristo hizo en la última cena, y a la finalidad de la eucaristía. Se pide respeto para el rito de la Iglesia griega (a.4); pero como miembro de la Iglesia latina, Santo Tomás reflexiona sobre la liturgia de la misma.

comenta la frase de Mt 13,33: *El reino de los cielos es semejante a la levadura.* Luego este sacramento debe hacerse con pan fermentado.

4. Todavía más: tanto el ácimo como el fermentado son estados accidentales del pan, que no hacen variar su especie. Pero en la materia del bautismo no se hace ninguna discriminación por los estados accidentales del agua: da lo mismo, por ej., que sea salada o dulce, que esté caliente o fría. Luego en este sacramento tampoco debería importar que el pan fuese ácimo o fermentado.

En cambio hay una *Decretal: De Celebrat. Missar.*[12], donde se castiga al sacerdote que *ose celebrar la misa con pan fermentado y cáliz de madera.*

Solución. *Hay que decir:* Acerca de la materia de este sacramento se pueden considerar dos cosas, a saber, lo que es necesario y lo que es conveniente. Es necesario, en efecto, que el pan sea de trigo, como se acaba de decir (a.3), sin lo cual no se realiza el sacramento. Sin embargo, no es necesario que el pan sea ácimo o fermentado, porque con el uno y con el otro puede hacerse el sacramento.

Ahora bien, es conveniente que cada uno observe en la celebración del sacramento el rito de su Iglesia, ya que en lo que se refiere al rito, las costumbres de las Iglesias son diferentes. Dice, en efecto, San Gregorio en el *Registro*[13]: *La Iglesia romana ofrece pan ácimo porque el Señor asumió una carne pura. Pero las otras iglesias ofrecen pan fermentado porque el Verbo del Padre se vistió de carne, como la levadura se mezcla con la harina.* Por consiguiente, como peca un sacerdote de la Iglesia latina celebrando la misa con pan fermentado, así pecaría un sacerdote griego en la Iglesia griega celebrando con pan ácimo, pervirtiendo en cierto modo el rito de su Iglesia.

Sin embargo, la costumbre de celebrar con pan ácimo está más justificada. Primero, por la institución de Cristo, que instituyó este sacramento *el primer día de los ácimos,* como consta en Mt 26,17, Me 14,12 y Le 22,7, en cuyo día nada fermentado debe haber en las casas de los judíos, como se afirma en Ex 12,15.19. Segundo, porque el pan es más propiamente el sacramento del cuerpo de Cristo, concebido sin corrupción, que el de su divinidad, como se dirá después (q.76 a.l ad 1). Tercero, porque el ácimo está más adecuado con la sinceridad de los fieles, requerida para acercarse a este sacramento, conforme a las palabras de 1 Cor 5,7.8: *Nuestra Pascua es Cristo inmolado... celebremos, pues, el banquete con ácimos de sinceridad y de verdad.*

Pero también la costumbre de los griegos está justificada: por una parte, está el significado dado por San Gregorio[14], y, por otra, la repulsa de la herejía nazarena, que mezclaba la ley antigua con el Evangelio[15].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En Ex 12,7.18 se lee que la solemnidad de la pascua empezaba la víspera del día 14 lunar. Y fue entonces cuando Cristo, después de la inmolación del cordero pascual, instituyó este sacramento. Por eso dice San Juan que este día precedía al de la Pascua, mientras que los otros tres evangelistas hablan del *día primero de los ácimos,* cuando se había hecho desaparecer de las casas de los hebreos el pan fermentado, como se ha dicho (c.). Y de esto hemos hablado más extensamente en el tratado de la pasión del Señor (q.46 a.9 ad 1).

2. *A. la segunda hay que decir:* Los que consagran con pan ácimo no pretenden con ello observar las ceremonias de la ley antigua, sino compenetrarse con la institución de Cristo. Por eso no judaizan. Si así fuera, los que celebran con pan fermentado también judaizarían, porque los panes de las primicias que los judíos ofrecían eran fermentados.

3. *A la tercera hay que decir.* La levadura significa la caridad por algunos de sus efectos, o sea, porque hace más sabroso el pan y le da mayor volumen. Pero en su natural acepción significa corrupción.

4. *A. la cuarta hay que decir.* Todo lo que ha fermentado lleva en sí mismo un principio de descomposición, y con un pan corrompido, como hemos dicho ya (a.3 ad 4), no se puede hacer este sacramento. Por eso hay más diferencia aquí entre pan ácimo y fermentado que en el bautismo entre agua caliente y fría. Podría, incluso, estar tan corrompida la levadura que con el resultante fermentado no se pudiese hacer el sacramento.

13. Cf. EL AUTOR, O.P. *Tr. contra error, graec.,* año 1252: MG 140,524. 14. Cf. nota 12.
15. Cf. S. EPIFANIO, *De haeres.* 1.1 t.2 haeres.29: MG 41,401; S. JERÓNIMO, *In Isaiam* 1.3 super 8,14: ML 24,122; S. AGUSTÍN, *De haeres. In Matth.* 9: ML 42,27.

ARTICULO 5

¿Es el vino de vid la materia propia de este sacramento?

Sent. 4 d.11 q.2 a.3; *Contr. Gent.* c.69

Objeciones por las que parece que la materia propia de este sacramento no es el vino de vid.

1. De la misma manera que el agua es la materia del bautismo, así el vino es la materia de este sacramento. Pero se puede bautizar con cualquier clase de agua. Luego también se podrá hacer este sacramento con cualquier clase de vino, por ej., con vino de granadas, moras, etc., muy especialmente en regiones en las que no se da la vid.

2. Aún más: el vinagre es una clase de vino que se extrae de la vid, como dice San Isidoro [16]. Pero con vinagre no se puede consagrar. Luego parece que el vino de la vid no es la materia propia de este sacramento.

3. Y también: de la vid procede tanto el vino puro como el agraz y el mosto. Pero con estos últimos parece que no se puede consagrar, ateniéndonos a lo dicho en el *Sexto Cóndilo*[17]: *Hemos sabido que en algunas iglesias los sacerdotes añaden uvas al vino de la oblación, y dan las dos cosas a la vez al pueblo. Ordenamos, pues, que ningún sacerdote siga haciendo esto.* Y el papa San Julio [18] reprende a algunos que *ofrecen en el sacramento del cáliz del Señor vino recién exprimido.* Luego parece que el vino de la vid no es materia propia de este sacramento.

En cambio lo mismo que el Señor se comparó con el grano de trigo, también se comparó con la vid, cuando dijo en Jn 15,1: *Yo soy la vid verdadera.* Pero solamente el pan de trigo es materia de este sacramento, como ya se ha dicho (a.3). Luego solamente el vino de la vid es materia propia de este sacramento.

Solución. *Hay que decir:* Solamente con vino de la vid se puede hacer este sacramento. Primero, por la institución de Cristo, quien instituyó este sacramento con vino de la vid, como consta por lo que él mismo dijo en Le 22,18 acerca de la institución de este sacramento: *De ahora en adelante no beberé más del fruto de la vid.*

Segundo, porque como se ha dicho antes (a.3), para materia de los sacramentos se toman los elementos que propia y comúnmente son conocidos con ese nombre. Ahora bien, propiamente hablando se llama vino al licor que procede de la vid, ya que otros licores se llaman vino por semejanza con el vino de la vid.

Tercero, porque el vino de la vid significa mejor el efecto de este sacramento, que es la alegría espiritual, pues está escrito (Sal 103,15) que *el vino alegra el corazón del hombre.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Esos licores no son propiamente vino, sino algo parecido. Ahora bien, se puede llevar vino verdadero para este sacramento a las tierras en que no se da la vid.

2. *A. la segunda hay que decir:* El vino se convierte en vinagre por corrupción, por lo que no se da la reconversión del vinagre en vino, como se dice en VIII *Metaphys.*[19]. Por tanto, como con el pan totalmente corrompido no se puede hacer el sacramento, tampoco con el vinagre se puede consagrar. Se puede, sin embargo, consagrar con vino agrio, como con el pan que empieza a corromperse, aunque el que lo hiciera pecaría, como se ha dicho ya (a.3 ad 4).

3. *A. la tercera hay que deár:* El vino agraz está en proceso de maduración, por lo que todavía no tiene naturaleza de vino. Por eso, no se puede hacer este sacramento con él. El mosto, sin embargo, ya tiene naturaleza de vino. De hecho, su dulzura atestigua que el proceso de maduración *ha llegado a su natural calor,* como se dice en *Meteor.*[20]. Y, por eso, con el mosto se puede hacer el sacramento. Sin embargo, no se pueden mezclar uvas con el vino consagrado, porque entonces ahí habría algo más que vino. También está prohibido ofrecer en el cáliz mosto recién exprimido de las uvas, ya que es indecoroso por la impureza del mosto. Pero en caso de necesidad se puede utilizar. De hecho, el mismo papa San Julio dice: *Si hubiera necesidad exprímase un racimo en el cá-/¿£*[21].

16. *Etymol.* 1.20 c.3: ML 82,712. 17. *Concilio trullano* cn.28 año 692; cf. GRACIANO, o.c. cn.6 *Didicimus quod.* 18. Cf. GRACIANO, o.c. p.3 d.2 en.7 *Cum omne.* Vide Corte, de Braga IV año 675 cn.2. 19. L.7c.5n.3 (BK 1044b34): S. TH., 1.8 lect.4. 20. C.2 n.4 (BK 379bl2): S. TH., lect.3. 21. Cf. nota 18.

ARTICULO 6

¿Se le ha de añadir agua al vino?

Seat. 4 d.ll q.2 a.4 q.'l; *In Matth.* c.26; *la 1 Cor.* c.ll lect.6

Objeciones por las que parece que al vino no se le debe añadir agua.

1. El sacrificio de Cristo estuvo prefigurado por la oblación de Melquisedec, quien, según Gen 14,18, no ofreció más que *pany vino.* Luego parece que en este sacramento no se debe añadir agua.

2. Aún más: los distintos sacramentos tienen diferentes materias. Pero la materia del bautismo es el agua. Luego el agua no debe utilizarse como materia de este sacramento.

3. Y también: el pan y el vino son la materia de este sacramento. Pero al pan no se le añade nada. Luego tampoco al vino se le debe añadir nada.

En cambio escribe el papa Alejandro [22]: *En la oblación sacramental de la misa afrétase al Señor como sacrificio solamente pan y vino mezclado con agua.*

Solución. *Hay que decir:* El vino que se ofrece en este sacramento debe estar mezclado con agua. Primero, por su misma institución, ya que se cree con probabilidad que el Señor instituyó este sacramento con vino mezclado con agua, si nos atenemos a la costumbre de aquella tierra, por lo que se dice en Prov 9,5: *Bebed el vino que os he mezclado.* Segundo, porque esta mezcla se adapta a la representación de la pasión del Señor. Por lo que dice el papa Alejandro [23]: *En el cáliz del Señor no debe ofrecerse sólo vino o sólo agua, sino los dos mezclados, porque en la pasión del Señor unoy otra fluyeron de su costado.* Tercero, porque esta mezcla sirve para significar el efecto de este sacramento, que es la unión del pueblo cristiano con Cristo, pues, como dice el papa San Julio [24]: *En el agua vemos significado el pueblo, pero en el vino vemos significada la sangre de Cristo. Luego, cuando en el cáliz se mezcla el vino con agua, el pueblo se une con Cristo.* Cuarto, porque esta mezcla responde al último efecto de este sacramento, que es la entrada en la vida eterna. Por lo que dice San Ambrosio en su libro *De sacramentis*[25]: *Rebosa el agua en el cálizy salta hasta la vida eterna.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dice San Ambrosio en el mismo lugar que, como el sacrificio de Cristo estuvo significado en la oblación de Melquisedec, así también estuvo significado en el agua que brotó de la piedra en el desierto, según las palabras de 1 Cor 10,4: *Bebían de la roca espiritual que les seguía.*

2. *A. la segunda hay que decir:* En el bautismo se emplea el agua como ablución, mientras que en la eucaristía se emplea como bebida restauradora, según aquello del Sal 22,2: *Me condujo a las aguas restauradoras.*

3. *A la tercera hay que decir:* El pan se hace con agua y harina, por lo que, mezclando el vino con agua, ninguno de los dos está sin agua.

ARTICULO 7

¿Es indispensable la mezcla de agua en este sacramento?

Sent. 4 d.ll q.2 a.4 q."2.3; *In 1 Cor.* c.ll lect.6

Objeciones por las que parece que la mezcla de agua es indispensable en este sacramento.

1. Dice San Cipriano en su obra *Ad Caecilium* [26] que *de la misma manera que el cáliz del Señor no es agua sola ni vino solo, sino los dos mezclados, tampoco el cuerpo del Señor puede ser harina sola, si no están las dos,* o sea, la harina y el agua, *unidas.* Pero la unión del agua con la harina es indispensable en este sacramento. Luego, por la misma razón, la mezcla del agua con el vino.

2. Aún más: en la pasión del Señor, de la que este sacramento es memorial, de la misma manera que *de su costado brotó sangre,* brotó *también agua* (Jn 19,34). Pero el vino, que es el sacramento de la sangre, es indispensable en este sacramento. Luego, por la misma razón, también el agua.

3. Y también: si el agua no fuese indispensable en este sacramento, nada importaría que se añadiese cualquier clase de agua, como el de rosas o cualquier otra agua parecida. Pero la Iglesia nunca utiliza estas aguas. Luego el agua es indispensable en este sacramento.

En cambio dice San Cipriano [27]: *Si alguno de nuestros antecesores, por ignorancia o simpleza, no observó esta norma,* o sea, la de mezclar

22. Cf. notal. 23. *Ib.* 24. Cf. nota 18. 25. L.19 c.l:ML 16,466. 26. *Epist.* 63: ML 4,396. 27. *Ib.* n.17: ML 4,399.

agua con el vino en el sacramento, *perdónesele esta simpleza.* Pero esto no se perdonaría así si el agua fuese indispensable en este sacramento, como lo es el vino y el pan. Luego la mezcla de agua no es indispensable en este sacramento.

Solución. *Hay que decir:* Para valorar la importancia de un signo se ha de tener en cuenta lo que significa. Ahora bien, la adición de agua al vino significa la participación de los fieles en este sacramento, ya que el agua mezclada con el vino significa el pueblo unido a Cristo, como ya se ha dicho (a.6). Pero también el hecho de que brotara agua del costado de Cristo, pendiente en la cruz, significa lo mismo, ya que el agua significaba la ablución de los pecados, que se estaba realizando a través de la pasión de Cristo. Ahora bien, ya se ha dicho más arriba (q.73, a.l ad 3) que este sacramento se realiza en la consagración de la materia, y que el uso por parte de los fieles no es indispensable para que se realice este sacramento, sino que es una consecuencia del sacramento mismo. Por consiguiente, la adición de agua no es indispensable en este sacramento.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Las palabras de San Cipriano se han de tomar no en el sentido de una indispensabilidad absoluta, sino en el sentido de una falta de conveniencia. Por lo que la comparación sirve para entender que es obligatorio, y no indispensable. Porque el agua forma parte de la esencia del pan, mientras que del vino, no.

2. *A la segunda hay que decir.* La efusión de la sangre era algo que pertenecía directamente a la pasión de Cristo, ya que es natural que de un cuerpo humano herido salga sangre. Pero la efusión de agua no era una consecuencia indispensable de la pasión, sino una demostración de los efectos que producía, que son la ablución de los pecados y el refrigerio contra el ardor de la concupiscencia. Por eso, en este sacramento el agua no se ofrece separadamente del vino, como el vino se ofrece separadamente del pan, sino que el agua se ofrece mezclada con el vino, para manifestar que el vino pertenece, de suyo, a este sacramento como algo indispensable, mientras que el agua pertenece como algo que se añade al vino.

3. *A. la tercera hay que decir:* Puesto que la mezcla del agua con el vino no es indispensable en el sacramento, poco importará que la clase de agua que se mezcle con el vino sea natural o artificial, por ejemplo, de rosas. Si bien con respecto al respeto debido al sacramento, peque quien mezcle una que no sea natural y verdadera, ya que del costado de Cristo pendiente en la cruz brotó agua verdadera y no humor flemático, como algunos dijeron [28], para demostrar que el cuerpo de Cristo estaba compuesto de los cuatro elementos, como el brotar de la sangre demostraba que estaba compuesto de los cuatro humores, conforme a lo que dice Inocencio III en una *Decretal[2]z.*

Pero teniendo en cuenta que la mezcla del agua con la harina es indispensable para este sacramento, como constitutiva de la sustancia del pan, si con la harina se mezclase agua de rosas o cualquier otro líquido que no fuese verdadera agua, con esta mezcla no se podría hacer el sacramento, porque no sería verdadero pan.

ARTICULO 8

¿Debe añadirse agua en gran cantidad?

Sent. 4 d.ll q.2 a.4 q."4; /« / *Cor.* c.ll lect.6

Objeciones por las que parece que debe añadirse agua en gran cantidad.

1. Como la sangre brotó de una manera visible del costado de Cristo, así también el agua, por lo que se dice en Jn 19,35: *El que lo vio da testimonio de ello.* Pero el agua no podría estar visible en este sacramento si no se la añade en gran cantidad. Luego parece que debe añadirse agua en gran cantidad.

2. Aún más: una pequeña cantidad de agua echada a una cantidad grande de vino, desaparece. Ahora bien, lo que desaparece ya no existe. Luego lo mismo da echar una pequeña cantidad de agua que nada. Pero no está permitido el no echar nada. Luego tampoco debe echarse poca cantidad.

3. Y también: si fuese suficiente una pequeña cantidad, puede sacarse como consecuencia que una sola gota basta para un tonel. Pero esto parece ridículo. Luego no es suficiente echar una pequeña cantidad.

En cambio la *Decretal De Celebrat. missar.* [29] dice: *Un abuso pernicioso se ha introducido en tu territorio, y es que para el sacrificio de la misa*

28. *Regesta* 1.12 ep.7 *Adferrariensem episc.:* ML 216,17; *Decretal Gregor. IX\3* tit.41 c.8 *In quadam..*
29. C.13 *Pernitiosus.*

se emplea más cantidad de agua que de vino, cuando, según lo razonable de la Iglesia universal, se ha de utilizar mayor cantidad de vino que de agua.

Solución. *Hay que decir:* Como el papa Inocencio III dice en una *Decretalz,* acerca del agua añadida al vino hay tres opiniones. Algunos [31] sostienen que el agua unida al vino permanece como agua después que el vino se ha convertido en sangre. Pero esta opinión no se puede sostener. Porque en el sacramento del altar, después de la consagración, no hay nada más que el cuerpo y la sangre de Cristo, como dice San Ambrosio en su libro *De Oficiisz*[2]*: Antes de la consagración tiene el nombre de otra cosa, después de la consagración es el signo del cuerpo.* De otro modo no se le adoraría con culto de latría.

Y, por eso, otros [33] dijeron que como el vino se convierte en la sangre, así el agua se convierte en el agua que brotó del costado de Cristo. Pero esta opinión no se puede mantener de modo razonable, porque en este caso el agua debería ser consagrada separadamente del vino, como el vino se consagra separadamente del pan.

Y, por tanto, como el mismo papa dice, es más probable la opinión de los que dicen que el agua se convierte en vino, y el vino, en la sangre. Ahora bien, esto no podría suceder así si no se añadiese tan poca cantidad de agua que ésta se convierta en vino. Por lo que es más seguro añadir siempre poca agua, y muy especialmente si el vino es flojo, porque si se añade tanta agua que el vino deja de ser vino, no se podría hacer con él el sacramento. Por lo que el papa Julio [34] reprende *a los que guardan durante un año un paño empapado en mosto y, cuando quieren sacrificar, lavan una parte con agua y así hacen la ofrenda.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Para el significado de este sacramento basta con que el agua sea visible cuando se añade al vino, pero no se requiere que lo sea después de la mezcla.

2. *A la segunda hay que decir:* Si no se añadiese nada de agua quedaría totalmente excluido el significado. Mientras que cuando el agua se convierte en vino se viene a significar que el pueblo se incorpora a Cristo.

3. *A. la tercera hay que decir:* Cualquier cantidad de agua que se añadiese al vino de un tonel, no sería suficiente para tener significado sacramental. En cambio, es preciso añadir agua al vino cuando se quiere celebrar el sacramento.

30. *Regesta* 1.5 ep.121 *Ad Joannem:* ML 214,1121; *Decret. Gregor. 1X13* tit.41 c.6 *Cum Martae..* 31. Puede referirse a ROBERTO PULLO, *Sent.* 1.8 c.3: ML 186,963. 32. *De mysteriis* c.9: ML 16,424; cf. GRACIANO, o.c. p.3 d.2 cn.40 *Ante benedictionem.* 33. Cf. JUAN EL TEUTÓN, *Glossa ordin. in Decretum* p.3 d.2 cn.4 *Non oportet.* 34. GRACIANO, *Decntum* p.3 d.2 c.7 *Cum omne.*

CUESTIÓN 75

La conversión del pan y del vino en el cuerpo y en la sangre de Cristo

Ahora nos corresponde estudiar la conversión del pan y del vino en el cuerpo y en la sangre de Cristo.

Esta cuestión plantea y exige respuesta a ocho problemas:

1. En este sacramento, ¿está el cuerpo de Cristo en verdad, sólo en figura o como signo?—2. ¿Permanece la sustancia del pan y del vino en este sacramento después de la consagración?—3. ¿Se aniquila?—4. ¿Se convierte en el cuerpo y en la sangre de Cristo?—5. ¿Permanecen los accidentes después de la conversión?—6. ¿Permanece la forma sustancial?—7. ¿Es instantánea esta conversión?—8. ¿Es verdadera la fórmula *del pan se hace el cuerpo de Cristo?*

ARTICULO 1

En este sacramento, ¿está el cuerpo de Cristo en verdad, sólo en figura o como signo?[a]

Sent. 4 d.10 a.l; *Contra Cent.* 4 c.ólss; *De Ven. Sacram. Altar,* serm.ll; *In Matth.* c.26; *In loann.* c.6 lect.6; *In / Cor.* c.ll lect.5

Objeciones por las que parece que en este sacramento no está el cuerpo de Cristo en realidad, sino sólo en figura o como signo.

1. Se dice en Jn 6,54.61.64 que cuando el Señor dijo: *Si no comiereis la carne del hijo del hombre y no bebiereis su sangre, etc., muchos de sus discípulos al oírlo dijeron: Duro es este lenguaje,* a quienes él respondió: *El Espíritu es lo que vivifica, la carne no sirve para nada.* Como si dijera, según la explicación de San Agustín *SuperQuartum Psalmumz: Entended en sentido espiritual lo que os he dicho, pues no tendréis que comer este cuerpo que veis, ni tendréis que beber la sangre que me harán derramar los que me crucifiquen. Os he comunicado un misterio. Entendido espiritualmente os vivificará. Pero la carne no sirve para nada.*

2. Aún más: el Señor dice en Mt 28,20: *He aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta la consumación del mundo.* Y San Agustín lo explica así[2]: *Hasta que el mundo se acabe el Señor está en el cielo. Sin embargo, también aquí está con nosotros la verdad del Señor. Porque el cuerpo con que resucitó no puede estar más que en un solo lugar. Pero su verdad en todas partes se encuentra.* Luego el cuerpo de Cristo no se encuentra en este sacramento en su realidad, sino sólo como signo.

3. Y también: ningún cuerpo puede estar a la vez en varios lugares, ya que ni siquiera un ángel puede hacerlo. Y si pudiera, podría estar también en todas partes. Pero el cuerpo de Cristo es verdadero cuerpo, y está en el cielo. Luego parece que no está en su realidad en el sacramento del altar, sino solamente como en signo.

4. Todavía más: los sacramentos de la Iglesia están destinados a la utilidad de los fieles. Pero según San Gregorio en una *Homilía*[3], el régulo fue reprendido por *reclamar la presencia corporal de Cristo.* Además, el apego que los apóstoles tenían a su presencia corporal impedía que recibiesen el Espíritu Santo, como dice San Agustín[4] comentando aquello de Jn 16,7: *Si no me marcho no vendrá a vosotros el Paráclito.* Luego Cristo no está en el sacramento del altar con presencia corporal.

1. *Enarratio in psalm.* ps. 58 super v.5: ML 1265; cf. GRACIANO, o.c. p.3 d.2 cn.44 *Prima quidem.* 2. *In loann.* 7,19 tr.30: ML 35,1632. 3. *In Evang.* 1.2 homil.28: ML 76,1213. 4. *In loann.* tr.94: ML 35,1869.

a. Dos puntos destacables: 1. Estamos en una confesión de fe (c. § 1; q.78 a.3 sol.6); luego sólo caben explicaciones racionales aproximativas. 2. Sin embargo, esta presencia real viene de algún modo postulada por el proyecto de Dios manifestado en la historia de la salvación que culmina en Jesucristo (c. § 1, 2 y 3).

En cambio dice San Hilario en el VIII *De Trin.*[5]: *No hay lugar a dudas sobre la realidad de la carne y de la sangre de Cristo. Nuestro Señor enseña y nuestra fe acepta que ahora su carne es verdadera comida y su sangre es verdadera bebida.* Y San Ambrosio en el VI *De Sacramentes*[6] afirma: *Como el Señor Jesucristo es verdadero Hijo de Dios, así es verdadera carne de Cristo la que nosotros recibimos y es verdadera su sangre.*

Solución. *Hay que decir:* Que en este sacramento está el verdadero cuerpo de Cristo y su sangre, no lo pueden verificar los sentidos, sino la sola fe, que se funda en la autoridad divina. Por lo que acerca de las palabras de Le 22,19: *Esto es mi cuerpo que se entrega por vosotros,* dice San Cirilo[7]: *No dudes de que esto sea verdad, sino recibe con fe las palabras del Salvador, ya que, siendo la verdad, no miente.*

Ahora bien, esta presencia se ajusta, en primer lugar, a la perfección de la ley nueva. Porque los sacrificios de la antigua ley contenían ese verdadero sacrificio de la pasión de Cristo solamente en figura, de acuerdo con lo que se dice en Heb 10,1: *LM ley tiene la sombra de los bienes futuros, y no la forma de la misma realidad.* Era justo, por tanto, que el sacrificio de la nueva ley, instituido por Cristo, tuviese algo más, o sea, que contuviese al mismo Cristo crucificado, no solamente significado o en figura, sino también en su realidad. Y, por eso, este sacramento que contiene realmente al mismo Cristo, como dice Dionisio en III *De Eccl. Hier.*[8], es *perfectivo de todos los sacramentos,* que solamente contienen la virtud de Cristo.

Segundo, esta presencia se ajusta a la caridad de Cristo, por la que asumió un cuerpo real de la misma naturaleza que la nuestra para nuestra salvación. Y, porque es connatural a la amistad *compartir la vida con los amigos,* como dice el Filósofo en IX *Ethic.*[9], Cristo nos ha prometido su presencia corporal, como premio, en el texto de Mt 24,28: *donde está el cuerpo allí se reúnen las águilas.* Mientras tanto, sin embargo, no ha querido privarnos de su presencia corporal en el tiempo de la peregrinación, sino que nos une con él en este sacramento por la realidad de su cuerpo y de su sangre. Por eso dice en Jn 6,57: *Quien come mi carne y bebe mi sangre, permanece en mí y yo en él.* Por tanto, este sacramento es signo de la más grande caridad y aliento de nuestra esperanza, por la unión tan familiar de Cristo con nosotros.

Tercero, esta presencia se ajusta a la perfección de la fe, que tiene por objeto tanto la divinidad de Cristo como la humanidad, según las palabras de Jn 14,11: *Creed en Dios y creed en mí.* Y, puesto que la fe es acerca de las cosas invisibles, de la misma manera que Cristo nos propone su divinidad invisible, así en este sacramento nos propone su carne de modo invisible.

Y, por no considerar estas razones, algunos[10] sostuvieron la opinión de que el cuerpo y la sangre de Cristo no están en este sacramento más que como signo. Pero ha de ser rechazada esta opinión como herética por ser contraria a las palabras de Cristo. De ahí que Berengario, primer inventor de este error, fuese obligado a retractarse después, y confesase la verdad de la fe[n] *.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los herejes que acabamos de mencionar han tomado ocasión para su error de la autoridad de San Agustín, interpretando mal sus palabras. Porque, cuando dice San Agustín: *No tendréis que comer este cuerpo que veis,* no pretende excluir la realidad del cuerpo de Cristo, sino solamente afirmar que no le habían de comer en la misma forma en que ellos le veían. Cuando dice: *Os he comunicado un misterio. Entendido espiritualmente, os vivificará,* no pretende decir que el cuerpo de Cristo está en este sacramento en sentido místico solamente, sino que está espiritualmente, o sea, invisiblemente y con las propiedades del espíritu. Por eso en *Super lo.* , explicando

5. N.15: ML 10,247. 6. C.l: ML 16,473; cf. GRACIANO, o.c. p.3 d.2 cn.84 *Sicut est veras.* 1. *In Le.* 22,19: MG 72,92; cf. S. TH., *Catena auna In Le. c.* 22,19 § 5. 8. P.l: MG 3,423. 9. ARISTÓTELES, c.12 n.13 (BK 1171B32): S. TH., lect.14. 10. Cf. BERENGARIO, *De sacra cena* p.223-225.274. 11. Cf. GRACIANO, o.c. p.3 d.2 cn.42 *Bgo Berengarius.* 12. *Tract.* 27, super 6,64: ML 35,1617.

b. Apoyándose en la tradición agustiniana, Berengario de Tours afirmó que Cristo está presente en la eucaristía sólo como en un signo; pero el *Concilio de Roma* (a. 1059) le obligó a confesar el realismo de la presencia eucarística con una fórmula excesivamente sensista (DS 690). Más tarde, 1079, y ante la reincidencia de Berengario, se renovó dicha confesión, formulada esta vez con mayor equilibrio (DS 700).

las palabras: *la carne no sirve para nada,* afirma: *del modo que ellos lo entendieron. Porque ellos entendieron que habían de comer su carne como se* **desgarra** *a trozos de un cadáver o como se vende en la carnicería, y no como animada por el espíritu. Que descienda el espíritu sobre la carne y servirá para mucho. Porque si la carne no sirve para nada, el Verbo no se hubiese hecho carne para habitar entre nosotros*[c].

2. *A la segunda hay que decir:* Las palabras de San Agustín y otras semejantes han de entenderse del cuerpo de Cristo físicamente visible, del modo que el mismo Señor dice en Mt 26,12: *A mí no siempre me tendréis.* Invisiblemente, sin embargo, bajo los elementos de este sacramento, está donde quiera que se realice este sacramento.

3. *A la tercera hay que decir:* El cuerpo de Cristo no está en este sacramento como un cuerpo está en un lugar con el que coinciden todas sus dimensiones, sino del modo especial y propio de este sacramento. De ahí que digamos que el cuerpo de Cristo está en diversos altares, no como distintos lugares, sino *como está en el sacramento.* Lo cual no quiere decir que Cristo esté allí solamente como signo, aunque el sacramento pertenezca a la categoría de los signos, sino que entendemos que el cuerpo de Cristo está ahí, como ya se ha dicho, del modo propio y peculiar de este sacramento.

4. *A la cuarta hay que decir:* La objeción es válida si se refiere a la presencia del cuerpo de Cristo físicamente entendida, o sea, en su semblanza visible, pero no si se refiere a la presencia espiritual, o sea, invisible, según el modo y las propiedades del espíritu. Por lo que San Agustín dice en *Super Io.*[13]: Si has entendido espiritualmente las palabras de Cristo sobre su carne, *serán para ti espíritu y vida. Si las has entendido carnalmente, también son espíritu y vida, pero no lo son para ti.*

ARTICULO 2

La sustancia del pan y del vino, ¿permanece en este sacramento después de la consagración? [d]

Sent. 4 d.11 q.1 a.1 q.ª1; *Cont. Gent.,* c.63; *In Matth.* c.26;/« / *Cor.* c.11 lect.4

Objeciones por las que parece que la sustancia del pan y del vino permanece en este sacramento después de la consagración.

1. Dice San Juan Damasceno en el libro IV [14]: *Puesto que es costumbre entre los hombres comer pan y beber vino, unió Dios a estas cosas la divinidad y las ha hecho su cuerpo y su sangre.* Y más abajo: *El pan de la comunión no es un simple pan sino un pan unido a la divinidad.* Ahora bien, la unión tiene lugar entre cosas que simultáneamente existen. Luego en este sacramento el pan y el vino coexisten con el cuerpo y la sangre de Cristo.

2. Aún más: entre los sacramentos de la Iglesia debe haber uniformidad. Ahora bien, en los otros sacramentos permanece la sustancia de cada materia: en el bautismo, por ej., permanece la sustancia del agua, y en la confirmación, la del crisma. Luego en este sacramento permanece también la sustancia del pan y del vino.

3. Y también: el pan y el vino en este sacramento se emplean como signo de la unidad de la Iglesia, ya que, como dice San Agustín en su libro *De Symbolo* [15], un pan se hace de muchos granos, y un vino, de muchos racimos. Pero la sustancia del pan y del vino se requieren para este significado de unidad. Luego la sustancia del pan y del vino permanecen en este sacramento.

En cambio dice San Ambrosio en el libro *De Sacramentis*[16]: *Aunque lo que se ve es la forma externa de pan y de vino, hemos de creer, sin embargo, que después de la consagración, lo único que hay es la carne y la sangre de Cristo.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos [17] sostuvieron que en este sacramento permanece

13. *Ib.* n.6: ML 35,1618. 14. *Defide orth.,* c.13: MG 94,1144.1149. 15. *In Ioann.* 6,56: ML 35,1614. 16. L.4 c.5: ML 16,458; cf. GRACIANO, *Decretum* p.3 d.2 cn.74. *Omnia quaecumque.* 17. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 1.4 d.11 c.2; PEDRO PICTAV., *Sent.* 1.5 c.12: PL 211,1248; GUILLERMO ALTISIOD., *Summa áurea* p.4 c. *De transust.;* GUILLERMO PARÍS., *De sacr. Euchar.* c.1 Venezia 1591 t.2.

c. En el lenguaje agustiniano, «espiritualmente» no se opone a «realmente»; quiere decir «invisiblemente», «por virtud del Espíritu»; también sol.4.

d. «Sustancia» es naturaleza singular que tiene consistencia en sí misma, y sustenta los accidentes; mientras éstos son percibidos por los sentidos, la sustancia sólo es captada por la inteligencia (a.5 sol.2).

la sustancia del pan y del vino después de la consagración. Pero esta opinión no se puede sustentar. Primero, porque esta opinión hace desaparecer la verdad de este sacramento, según la cual el verdadero cuerpo de Cristo está presente en la eucaristía. Pero no está en ella antes de la consagración. Y una cosa no se hace presente donde no estaba antes más que por cambio de lugar o porque otra cosa se convierte en ella, como es el caso, por ejemplo, del fuego, que comienza en una casa porque lo llevan allí o porque se produce allí. Por supuesto que el cuerpo de Cristo no comienza a estar en este sacramento por cambio de lugar. En primer lugar, porque de ahí se seguiría que dejaría de estar en el cielo, ya que lo que se mueve localmente no se hace presente en un lugar sin abandonar el que ocupaba. En segundo lugar, porque todo cuerpo que se mueve localmente tiene que pasar por los lugares intermedios. Cosa que aquí no se puede afirmar. En tercer lugar, porque es imposible que un movimiento, ejercido sobre un cuerpo que se mueve localmente, tenga como punto de llegada simultáneamente diversos lugares, ya que el cuerpo de Cristo comienza a estar en varios lugares al mismo tiempo bajo este sacramento. Por tanto, no queda más solución que la de que el cuerpo de Cristo no puede hacerse presente en el sacramento más que por conversión de la sustancia del pan y del vino en él. Ahora bien, lo que se convierte en otra cosa, una vez que se hace la conversión, ya no permanece. Por consiguiente, para salvar la verdad de este sacramento, no queda más que afirmar que la sustancia del pan, después de la consagración, no puede permanecer.

Segundo, porque esta opinión está en contradicción con la forma de este sacramento, en la que se dice: *Esto es mi cuerpo.* Lo cual no será cierto si la sustancia del pan permanece allí, ya que la sustancia del pan nunca es el cuerpo de Cristo, en cuyo caso habría que decir: *Aquí está mi cuerpo.*

Tercero, porque esta opinión sería incompatible con el culto tributado a este sacramento, en el caso de que hubiese en él una sustancia que no pudiese ser adorada con adoración de latría.

Cuarto, porque esta opinión sería contraria a la prescripción de la Iglesia según la cual no se permite recibir el cuerpo de Cristo después de haber ingerido alimento sólido, mientras que después de asumir una hostia consagrada se puede asumir otra.

Por consiguiente, hay que rechazar esta opinión como herética.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Dios ha unido *su divinidad,* o sea, su poder divino, al pan y al vino, no para que permanezcan en este sacramento, sino para hacer de ellos su cuerpo y su sangre.

2. *A. la segunda hay que decir:* En los otros sacramentos no está Cristo realmente, como en éste. Por lo que en los otros sacramentos permanece la sustancia de la correspondiente materia. Pero en éste no.

3. *A la tercera hay que decir.* Los elementos que permanecen en este sacramento, como después se dirá (a.3), bastan para el significado de este sacramento, ya que por los accidentes se conoce la naturaleza de la sustancia.

ARTICULO 3

La sustancia del pan después de la consagración, ¿es aniquilada o queda reducida a la materia primitiva?[e]

Sent. 4 d.ll q.l a.2; *Contra Geni.* 4 c.63; *QuodL* 5 q.6 a.l; *InMattb.* c.26; /» / *Cor.* c.ll lect.5

Objeciones por las que parece que la sustancia del pan, después de la consagración, es aniquilada o queda reducida a la materia primitiva.

1. Lo que es corporal tiene que ocupar algún lugar. Pero la sustancia del pan, que es corporal, no permanece en este sacramento, como se acaba de decir (a.2), ni tampoco se le puede señalar el lugar en que se encuentre. Luego después de la consagración no es nada. Por tanto, es aniquilada o queda reducida a la materia primitiva.

e. Para leer los a.3-8 es necesario conocer la filosofía aristotélica, según la cual la sustancia corpórea consta de materia (parte indeterminada) y de forma determinante. Cuando hay cambio de forma pero permanece la materia, se habla de «conversión formal» o mutación (a.4 sol.2): «La materia de una cosa recibe la forma de otra, una vez desechada la forma precedente» (a.8 c.). La conversión eucarística no es transformación sustancial, ni creación (a.8 c.), que implicaría la aniquilación del pan y del vino (a.3 sed c. sol.3); sino «conversión sustancial total» (a.4). Caso inédito que requiere «la virtud del agente infinito» (a.4 sol.3; a.8 sol.4).

2. Aún más: en cualquier mutación el punto de partida no permanece si no es en la potencia de la materia, como es el caso, por ej., del aire, que cuando se convierte en fuego, la forma de aire no permanece más que en la potencia de la materia. Y lo mismo se diga cuando lo blanco se convierte en negro. Ahora bien, en este sacramento la sustancia del pan y del vino es como el punto de partida, mientras que el cuerpo y la sangre de Cristo son como el punto de llegada. Dice, en efecto, San Ambrosio en su libro *De oficüs*™: *Antes de la consagración recibe el nombre de otra cosa, después de la consagración está significando el cuerpo.* Por tanto, una vez hecha la consagración, la sustancia del pan y del vino no permanece más que reducida a su propia materia.

3. Y también: de dos proposiciones contradictorias una tiene que ser verdadera. Pero ésta es falsa: *Después de la consagración la sustancia delpan y del vino es algo.* Luego esta otra es verdadera: *La sustancia delpany del vino es nada.*

En cambio dice San Agustín en su libro *Octognta trium Quaestionum*[19]: *Dios no es causa de la tendencia al no ser.* Pero es el poder divino el que realiza este sacramento. Luego en este sacramento no se aniquila la sustancia del pan y del vino.

Solución. *Hay que decir:* Puesto que la sustancia del pan y del vino no permanecen en este sacramento, algunos[20] teniendo por imposible que se convierta en el cuerpo y en la sangre de Cristo, opinaron que, en virtud de la consagración, la sustancia del pan y del vino queda reducida a la materia preexistente o es aniquilada.

Ahora bien, la materia preexistente, a la que los cuerpos compuestos pueden quedar reducidos, son los cuatro elementos. Porque la reducción no se puede hacer a la materia prima, de tal forma que ésta exista sin forma, ya que la materia no puede subsistir sin una forma. Y, como después de la consagración, bajo las especies sacramentales, no queda más que el cuerpo y la sangre, será necesario decir que los elementos, a los que queda reducida la sustancia del pan y del vino, salen de allí con movimiento local. Lo cual sería perceptible por los sentidos. Además, la sustancia del pan y del vino tiene que permanecer hasta el último instante de la consagración. Ahora bien, en el último instante de la consagración ya está allí la sustancia, bien del cuerpo, bien de la sangre de Cristo, como en el último instante de la generación ya está allí la forma engendrada. Luego no hay un instante en que la materia preexistente esté allí. Porque no puede decirse que la sustancia del pan y del vino se va reduciendo poco a poco a la materia preexistente, o que de manera sucesiva vaya saliendo de los respectivos elementos que quedan allí. Porque si esto comenzara a verificarse en el último instante de la consagración, bajo alguna parte de la hostia, estaría al mismo tiempo el cuerpo de Cristo y la sustancia del pan, lo cual es contrario a lo que acabamos de demostrar (a.2). Pero si esa paulatina reducción o salida comenzase a verificarse antes de la consagración, habría que conceder un tiempo en el que, bajo alguna parte de la hostia, no estuviera ni la sustancia del pan ni el cuerpo de Cristo. Lo cual es inaceptable.

Pues bien, parece que estos mismos autores se dieron cuenta de este inconveniente y propusieron el otro término de la alternativa: la aniquilación.

Pero tampoco esta solución es posible. Porque no hay otro modo de que el verdadero cuerpo de Cristo comience a estar en el sacramento que no sea la conversión de la sustancia del pan en él. Y esta conversión no se podrá verificar si se mantiene la aniquilación o la reducción del pan a la materia preexistente. Igualmente, tampoco se podría asignar a esta reducción o aniquilación en este sacramento una causa, ya que el efecto del sacramento queda significado por la forma, y ninguna de estas dos acciones queda significada con las palabras de la forma: *Esto es mi cuerpo.* Luego queda claro que estas opiniones son falsas.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** La sustancia del pan y del vino, después de la consagración, no permanece ni bajo los elementos sacramentales ni en ninguna otra parte. Ahora bien, esto no quiere decir que sea aniquilada, sino que se convierte en el cuerpo y en la sangre de Cristo. Como tampoco se sigue que el

18. *De rnysteriisc.9:ML* 6,424; cf. GRACIANO, l.c. nota 16. 19. Q.21: ML 40,16. 20. Cf. ROLANDO BANDINELLI, después Papa ALEJANDRO III, *Sent., De sacram. altarís,* Ed. A.M. GIELT, Friburgo Sui, 1891, p.226: para la reducción a la materia. Y para la aniquilación cf. GUILLERMO PARÍS., en la nota 17.

aire, del que se genera el fuego, si no está aquí o allí, haya sido aniquilado.

2. *A la segunda hay que decir.* La forma que es punto de partida no se convierte en otra forma, sino que una sucede a la otra en el mismo sujeto. Por eso, la primera no permanece más que en la potencia de la materia. Pero aquí la sustancia del pan se convierte en el cuerpo de Cristo, como se ha dicho (c.; a.2). Luego la comparación no es válida.

3. *A. la tercera hay que decir:* Aunque, después de la consagración, esta proposición: *la sustancia del pan es algo,* sea falsa, sin embargo, aquello en que se convierte la sustancia del pan es algo. Y, por tanto, la sustancia del pan no es aniquilada.

ARTICULO 4

¿Puede el pan convertirse en el cuerpo de Cristo?

Sent. 4 d.ll q. a.3 q."l; *Contr. Cent.* 4 c.63; *QuodL* 5 q.6 a.l; *Contr. Graec., Armen.,* etc., c.8; /» / *Cor.* c.ll lect.4.5

Objeciones por las que parece que el pan no puede convertirse en el cuerpo de Cristo.

1. La conversión es una mutación. Pero toda mutación requiere un sujeto, que primeramente está en potencia, y después en acto, porque, como se dice en III *Physic.*[21], *el movimiento es el acto de un ser en potencia.* Ahora bien, no se puede asignar otro sujeto a la sustancia del pan y del cuerpo de Cristo, ya que es propio de la sustancia *no estar en un sujeto,* como se dice en *Praedicamentis*[22]. Luego toda la sustancia del pan se convierte en el cuerpo de Cristo.

2. Aún más: la forma resultante de una conversión comienza a existir en la materia que sostenía la forma precedente, como es el caso del aire que, al convertirse en fuego, fuego que antes no existía, la forma de fuego comienza a estar en la materia del aire. Igualmente, cuando el alimento se convierte en hombre, un hombre que antes no existía, la forma de hombre comienza a estar en la materia del alimento. Luego si el pan se convierte en el cuerpo de Cristo, es necesario que la forma del cuerpo de Cristo comience a estar en la materia del pan, lo cual es falso. Luego el pan no se convierte en la sustancia del cuerpo de Cristo.

3. Y también: cuando dos cosas son radicalmente opuestas, nunca se transforma una en otra, como por ej., la blancura nunca se transforma en negritud, sino que el sujeto de la blancura deviene sujeto de la negritud, como se dice en I *Physic.*[23]. Ahora bien, de la misma manera que dos formas contrarias son radicalmente opuestas, como principios que son de diferencia formal, así dos materias determinadas son radicalmente opuestas, por ser principios de diferencia material. Luego es imposible que esta materia determinada de pan se transforme en otra materia por la que el cuerpo de Cristo es individuo. Por consiguiente, es imposible que la sustancia de este pan se convierta en la sustancia del cuerpo de Cristo.

En cambio dice Eusebio Emiseno[24]: *No tiene que resultarte extraño ni imposible el hecho de que lo terreno y mortal se convierta en la sustancia de Cristo.*

Solución. *Hay que decir:* Puesto que, como se ha dicho ya (a.2), en este sacramento está realmente el cuerpo de Cristo, y no comienza a estar en él por movimiento local, ya que el cuerpo de Cristo tampoco está allí localizado, como se deduce de lo dicho (a.l ad 3), es necesario decir que comienza a estar en el sacramento por conversión de la sustancia del pan en él.

Esta conversión, sin embargo, no es como las conversiones naturales, sino que es totalmente sobrenatural y realizada por el solo poder de Dios. Por lo que dice San Ambrosio en su libro *De Sacramentes*[25]*: Es claro que la Virgen engendró al margen del orden natural. Y lo que consagramos es el cuerpo nacido de la Virgen. Por consiguiente, ¿a qué buscas orden natural en el cuerpo de Cristo, cuando el mismo Señor Jesús ha nacido de la Virgen al margen del orden natural?* Y San Juan Crisóstomo[26] comentando aquello de Jn 6,64: *Las palabras que os he dicho,* o sea, a propósito de este sacramento, *son espíritu y vida,* dice: *Es decir, son palabras espirituales que nada tienen de carnal, ni siguen un proceso natural, y a que están libres de toda necesidad terrena y de las leyes que rigen aquí abajo.*

Es claro, efectivamente, que todo agente actúa en cuanto que él tiene su ser en acto.

21. ARISTÓTELES, c.l n.6 (BK 201alO); S. TH., lect.2. 22. *Ib.,* c.3 n.1.12 (BK 2al3;3a7). 23. *Ib.,* c.5 n.2 (BK 188a31): S. TH., lect. 10.11. 24. Cf. Ps. JERÓNIMO, ep.38 *De corp. et sang. Christi:* ML 30,281; Ps. ISIDORO, *Sermones* serm.4: ML 83,1225; GRACIANO, l.c. cn.35 *Quia corpas.* 25. Cf. *De Mysteríis* c.9: ML 16,424. 26. *In loann.* homil.47: MG 59,265.

Pero todo agente creado está determinado en su obrar, ya que él pertenece a un determinado género y a una determinada especie. De ahí que su acción esté también limitada a un determinado acto. Ahora bien, la determinación de una cosa cualquiera en su ser actual es por la forma. Por consiguiente, ningún agente natural o creado tiene un poder superior al de cambiar una forma. Por eso, las conversiones que tienen lugar siguiendo el proceso de la naturaleza son formales. Pero Dios es acto infinito, como se ha demostrado en la *Primera Parte* (q.7 a.l; q.25 a.2). Luego su acción abarca todos los niveles del ser. Por tanto, no sólo puede producir conversiones formales, por las que diversas formas se suceden en un mismo sujeto, sino que puede producir la conversión de todo el ser por la que toda sustancia de un ser se convierte en toda la sustancia de otro.

Y esto es lo que sucede por el poder divino en este sacramento. Porque toda la sustancia del pan se convierte en toda la sustancia del cuerpo de Cristo, y toda la sustancia del vino, en toda la sustancia de la sangre de Cristo. Por donde se ve que esta conversión no es formal, sino sustancial, y no está contenida entre las conversiones que siguen el curso de la naturaleza, por lo que puede decirse que su nombre propio es el de *transustanáaáónf.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la* *primera hay que decir:* La objeción se refiere a la mutación formal, porque es propio de la forma estar en la materia o sujeto. Pero no es esto lo que sucede en la conversión de toda la sustancia. Por tanto, como esta conversión sustancial lleva consigo un cierto orden entre las sustancias, convirtiéndose una en otra, tiene en cierto modo su sujeto en cada una de las sustancias, como ocurre entre el orden y el número.

2. *A la segunda hay que decir.* También esta objeción se refiere a la conversión formal o mutación, ya que como acabamos de decir (ad 1), es necesario que la forma esté en la materia o sujeto. Sin embargo, no es esto lo que tiene lugar en la conversión de toda sustancia, bajo la cual no hay ningún otro sujeto.

3. *A- la tercera hay que decir:* La virtud de un agente finito no puede cambiar una forma en otra ni una materia en otra. Pero la virtud del agente infinito, cuyo poder abarca todos los niveles del ser, sí puede realizar esta conversión, porque tanto las dos formas como las dos materias tienen algo en común: su pertenencia al ser. Y el autor del ser puede cambiar lo que hay de ser en una a lo que hay de ser en otra, eliminando lo que distinguía a una de otra.

ARTICULO 5

¿Permanecen en este sacramento los accidentes de pan y vino?[&]

Sent. 4 d.ll q.l a.l q.ª2; d.12 q.l a.l q."2; *Contr. Geni.* 4 c.62,63,65; *Contr. Graec., Armen.,* etc., c.8; /« / *Cor.* c.ll lect.5

Objeciones por las que parece que en este sacramento no permanecen los accidentes del pan y del vino.

1. Si se hace desaparecer lo primero, desaparece también lo que viene después. Pero la sustancia es naturalmente anterior al accidente, como se demuestra en VII *Metaphys.*[2]~'. Luego como después de la consagración no permanece la sustancia en este sacramento, parece que tampoco pueden permanecer sus accidentes.

2. Aún más: en el sacramento de la verdad no debe haber lugar para ningún engaño. Ahora bien, por los accidentes juzgamos de la sustancia. Parece, pues, que quedaría engañado el juicio humano si per-

27. ARISTÓTELES, 1.6 c.l n.6 (BK 1928a32): S. TH., 1.7 lect.1.

/ El *Cóndilo de Trento* afirma que el término «transustanciación» es «aptísimo» para designar la conversión eucarística (DS 1652). Pero se imponen dos acotaciones: 1. Que se trata de una explicación del misterio más bien por exclusión; precisa qué no es la conversión. 2. Que «sustancia» es categoría de la filosofía griega con un significado dentro de una época, mientras la presencia real es artículo de fe que rebasa todas las mediaciones conceptuales y debe ser inculturada. En este sentido fueron de suma importancia las aportaciones de la Encíclica *Mysterium fidei,* 3 de sept. 1965, matizando y precisando los términos «transustanciación, transfinalización y transignificación», para interpretar la conversión eucarística.

g. El Concilio de Trento cambia el término «accidentes» por «especies» (DS 1652). Como Santo Tomás aquí, dicho Concilio se sirve de categorías de la filosofía griega vigentes en la escolástica, pero no identifica esas mediaciones con la fe.

maneciesen los accidentes y no permaneciese la sustancia del pan. Luego esta permanencia es incompatible con este sacramento.

3. Y también: aunque la fe no esté sometida a la razón, no está contra la razón sino sobre ella, como al principio de esta obra se dijo (I q.l a.6 ad 2; a.8). Ahora bien, nuestra razón tiene su origen en los sentidos. Luego nuestra fe no debe estar contra los sentidos juzgando éstos que es pan lo que la fe cree que es la sustancia del cuerpo de Cristo. Luego no conviene a este sacramento que los accidentes de pan, objeto de los sentidos, permanezcan, y la sustancia del pan no.

4. Todavía más: lo que permanece después de la conversión parece que debe ser el sujeto de la mutación. Luego si permanecen los accidentes del pan después de la conversión, parece que han de ser estos accidentes el sujeto de la conversión. Lo cual es imposible, porque *no hay accidente de otro accidente.* Luego en este sacramento no deben permanecer los accidentes del pan y del vino.

En cambio dice San Agustín en el libro *Sententiarum Prosperi*[28]*: Bajo los elementos de pan y vino que vemos, nosotros veneramos cosas invisibles, o sea, la carne y la sangre.*

Solución. *Hay que decir.* Consta por el testimonio de los sentidos que, después de la consagración, los accidentes del pan y del vino permanecen. Y esto lo ha dispuesto así sabiamente la divina providencia. Primero, porque no es habitual entre los hombres, sino cosa horrible, comer y beber carne y sangre humanas, se nos ofrece la carne y la sangre de Cristo bajo las especies de unos alimentos que son los más frecuentemente utilizados por los hombres, o sea, el pan y el vino. Segundo, para no exponer este sacramento a la burla de los infieles, cosa que sucedería si comiéramos al Señor en su estado físico. Tercero, para que el hecho de recibir invisiblemente el cuerpo y la sangre del Señor aumente el mérito de nuestra fe.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* El efecto, como se dice en el libro *De Causis*[2]**, depende más de la primera causa que de la segunda. De ahí que por el poder de Dios, que es la primera causa de todas las cosas, puedan permanecer cosas posteriores, habiendo desaparecido las anteriores.

2. *A. la segunda hay que decir:* No hay engaño alguno en este sacramento, porque los sentidos juzgan acerca de los accidentes, y éstos están ahí en toda su realidad. Ahora bien, la inteligencia, cuyo objeto propio es la sustancia, como se dice en III *De anima*[30], es preservada del engaño por la fe.

3. *A. la tercera hay que decir.* Con esto se responde a la tercera objeción. Porque la fe no se opone a los sentidos, sino que a ella le conciernen cosas que los sentidos no pueden detectar.

4. *A la cuarta hay que decir:* Propiamente hablando, esta conversión no tiene sujeto, como se ha dicho antes (a.4 ad 1). No obstante, los accidentes que permanecen, tienen una cierta semejanza con él[h].

ARTICULO 6

¿Permanece en este sacramento la forma sustancial del pan después de la consagración?

Sent. 4 di 1 q.l a.1 q."3; /«. / *Cor.* c.ll lect.4

Objeciones por las que parece que en este sacramento permanece la forma sustancial del pan después de la consagración.

1. Ya hemos dicho (a.5) que después de la consagración permanecen los accidentes. Pero, puesto que el pan es algo artificial, también su forma es un accidente. Luego después de la consagración, permanece.

2. Aún más: la forma del cuerpo de Cristo es su alma, pues se dice en II *De Anima*[31] que el alma es *acto del cuerpo físico que tiene vida en potencia.* Pero no puede

28. Cf. LANFRANCO, *De corp. et sang. Christi* c.13: ML 150,423: GRACIANO, l.c. cn.41 *Nos autem.* 29. ARISTÓTELES § 1. 30. ARISTÓTELES, c.6 n.7 (Bic 430B28): S. TH., lect.ll. 31. *Ib.,* c.l n.5 (BK 412a27): S. TH., lect.l.

h. Según la filosofía escolástica, los accidentes sólo pueden existir en una sustancia o sujeto (dif.4). Pero como la conversión sustancial en la eucaristía es irrenunciable, se busca una solución: los accidentes de pan y de vino, que permanecen después de la consagración, «tienen cierta semejanza de sujeto» (sol.4). El instrumental filosófico no es más que una mediación muy limitada para traducir la experiencia de fe.

decirse que la forma sustancial del pan se convierta en el alma de Cristo. Luego parece que la forma sustancial del pan permanece después de la consagración.

3. Y también: la propia operación de cada cosa se deriva de su propia forma sustancial. Ahora bien, lo que permanece en este sacramento nutre y produce todos los efectos que produciría el pan. Luego la forma sustancial del pan permanece en este sacramento después de la consagración.

En cambio la forma sustancial del pan es parte de la sustancia del pan. Pero la sustancia del pan se convierte en el cuerpo de Cristo, como se ha dicho ya (a.2-4). Luego la forma sustancial del pan no permanece.

Solución. *Hay que decir:* Algunos [32] opinaron que, después de la consagración, no sólo permanecen los accidentes del pan, sino también la forma sustancial del pan. Pero esto no puede ser. Primero, porque si permaneciese la forma sustancial, se convertiría en el cuerpo de Cristo solamente la materia del pan. Y de ahí se seguiría que la conversión no se haría a todo el cuerpo de Cristo, sino solamente a su materia. Lo cual es incompatible con la forma del sacramento que dice: *Esto es mi cuerpo.* Segundo, porque si permaneciese la forma sustancial del pan, permanecería o unida a la materia o separada de ella. Ahora bien, lo primero no puede ser, porque si permaneciese unida a la materia del pan, permanecería entonces toda la sustancia del pan, lo cual está en contradicción con lo dicho (a.2). Pero tampoco puede permanecer unida a otra materia, porque cada forma está unida a la propia materia. Y si permaneciera separada de la materia, ya sería una forma actualmente inteligible, y también inteligente, porque todas las formas separadas de la materia son así. Tercero, esa permanencia sería inconciliable con este sacramento, porque los accidentes del pan permanecen en este sacramento para que se vea bajo ellos el cuerpo de Cristo, pero no en su figura física, como más arriba se ha dicho (a.5). Por consiguiente, hay que decir que la forma sustancial del pan no permanece.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* Nada hay que impida hacer artificialmente algo cuya forma no sea accidental, sino forma sustancial. Artificialmente, por ejemplo, pueden producirse ranas y serpientes, ya que la artesanía no produce estas formas por su propia virtud, sino por virtud de los principios naturales. Y así es como el panadero produce la forma sustancial del pan, por la virtud del fuego que cuece la masa, hecha de harina y de agua.

2. *A. la segunda hay que decir:* El alma es la forma del cuerpo, y es lo que confiere a éste toda la estructura del ser perfecto, como es el ser, el ser corpóreo, el ser animado, etc. La forma del pan se convierte, pues, en la forma del cuerpo de Cristo para darle el ser corpóreo, pero no para darle el ser animado con tal alma.

3. *A la tercera hay que decir.* Algunas de las operaciones del pan proceden de él por razón de sus accidentes, como es el impresionar nuestros sentidos. Y estas operaciones se encuentran en los elementos del pan después de la consagración, puesto que permanecen los accidentes. Otras operaciones, sin embargo, proceden del pan por razón de la materia, como es el convertirse en otro, o por razón de la forma sustancial, como es la operación derivada de su especie, por ejemplo, *vigorizar el corazón del hombre*. Y tales operaciones se encuentran en este sacramento no porque permanezca la forma o la materia, sino porque se comunican milagrosamente a los accidentes, como se dirá después (q.77 a.3 ad 2.3; a.5.6).

ARTICULO 7

Esta conversión, ¿es instantánea o se hace paulatinamente?

Sent. 4 d.ll q.l a.2 q.''2; *Quodl. 1* q.4 a.2

Objeciones por las que parece que esta conversión no es instantánea, sino que se hace paulatinamente.

1. En esta conversión está primeramente la sustancia del pan, y después la sustancia del cuerpo de Cristo. Luego no están las dos en el mismo instante, sino en dos instantes. Pero entre dos instantes hay un tiempo intermedio. Luego esta conversión se hace en el proceso de un tiempo que transcurre entre el último instante en que está presente el pan y el primer instante en que está presente el cuerpo de Cristo.

32. Discuten la cuestión ALEJANDRO DE HALES, *Summa theoi,* p.4 q.28 m.2; S. BUENAVENTURA, *In Sent.* 1.4 d.9 p.l q.3; ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 1.4 d.ll a.2.

2. Aún más: en toda conversión hay un hacerse y un estar hecho. Pero estas dos cosas no se dan a la vez, porque lo que se hace no es todavía, y lo que está hecho ya es. Luego en esta conversión hay un antes y un después. Luego no puede ser instantánea, sino sucesiva.

3. Y también: San Ambrosio dice en su libro *De Sacramentasz* que este sacramento *se realiza con laspalabras de Cristo.* Pero estas palabras se pronuncian sucesivamente. Luego esta conversión se hace sucesivamente.

En cambio esta conversión se realiza por el poder infinito, y es propio de este poder obrar instantáneamente.

Solución. *Hay que decir:* Una mutación puede ser instantánea por tres razones. Primera, por parte de la forma que es punto de llegada en esta mutación. Porque si se trata de una forma que admite un más y un menos, como es la salud, el sujeto la adquiere de modo sucesivo. Pero como la forma sustancial *no admite un más y un menos,* su introducción en la materia es instantánea. Segunda, por parte del sujeto, que a veces se va preparando gradualmente para recibir la forma, como es el caso del agua que se va calentando poco a poco. Pero cuando el sujeto está en la última disposición para recibir la forma, súbitamente la recibe. Así, un cuerpo diáfano se ilumina instantáneamente. Tercera, por parte del agente de poder infinito, que puede disponer la materia para recibir la forma instantáneamente, como lo que se lee en Me 7,34-35, cuando Cristo dijo: *Efetá, que significa abrir, y al instante se abrieron los oídos del hombre, y se le soltó la traba de la lengua.*

Y por estas tres razones esta conversión es instantánea. Primero, porque la sustancia del cuerpo de Cristo, punto de llegada de esta conversión, no admite un más y un menos. Segundo, porque en esta conversión no hay un sujeto que se vaya preparando sucesivamente. Tercero, porque se realiza por el poder infinito de Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Hay algunos [34] que no conceden que entre dos instantes haya un tiempo intermedio. Esto tiene lugar —dicen ellos— entre dos instantes que pertenecen al mismo movimiento, pero no entre dos instantes que se refieren a movimientos distintos. Así, entre el instante que señala el fin del reposo y el otro instante que señala el principio del movimiento, no hay un tiempo intermedio. Pero en esto se equivocan. Porque la identidad del tiempo y del instante, o su diversidad, no se toman por relación a cualquier movimiento, sino por relación al primer movimiento del cielo, que es la medida de todo el movimiento y de todo el reposo.

Por eso, otros [35] conceden la existencia del tiempo intermedio en el tiempo que mide el movimiento dependiente del movimiento del cielo. Ahora bien, hay movimientos no dependientes del movimiento del cielo, y que no están mensurados por él, como se dijo en la *Primera Parte* (q.53 a.3) hablando del movimiento de los ángeles. Por eso, entre dos instantes correspondientes a estos movimientos, no hay un tiempo intermedio. Pero esto no hace al caso. Porque, aunque esta conversión, de suyo, no tenga relación con el movimiento del cielo, sigue, sin embargo, a la pronunciación de las palabras, pronunciación que necesariamente está mensurada por el movimiento del cielo. Por tanto, es indispensable que entre dos instantes cualesquiera de la conversión haya un tiempo intermedio.

Por eso, otros [36] afirman que el último instante en que está presente el pan, y el primero en que está presente el cuerpo de Cristo, son dos con relación a las realidades medidas, pero es uno solo con relación al tiempo mensurante, como, cuando dos líneas se tocan, son dos puntos por parte de las dos líneas, pero es uno solo por parte del lugar que las contiene. Pero aquí el caso es distinto. Porque el instante y el tiempo no es una medida intrínseca en los movimientos particulares, como lo es la línea y el punto en los cuerpos, sino sólo extrínseca, como lo es el lugar para los cuerpos.

Por eso, otros [37] dicen que el instante es idéntico en la realidad, aunque la mente lo conciba como doble. Pero de aquí se seguiría que dos cosas realmente opuestas coexistirían en el mismo sujeto. Porque la duplicidad mental de los instantes no haría variar la realidad.

Por consiguiente, hay que decir que, como ya hemos dicho (a.3), esta conversión

33. L.4 c.: ML 16,459. 34. S. ALBERTO MAGNO, *In Sent. 4* d.ll a.3; S. BUENAVENTURA, *In Sent.* 1.4 d.ll p.l a. unic. q.5. 35. PEDRO DE TARANTASIA, *In Sent.* 1.4 d.ll q.l a.4. 36. Véanse referencias en notas 34 y 35. 37. Cf. ALEJANDRO DE HALES, o.c. p.4 q.38 m.8; cf. notas 34 y 35.

se realiza por las palabras de Cristo, proferidas por el sacerdote, de tal modo que el último instante de la pronunciación de las palabras es el primer instante en que está presente el cuerpo de Cristo en el sacramento. Y en todo el tiempo anterior está allí la sustancia del pan. En este tiempo no se puede considerar un instante que precedería inmediatamente al último, porque el tiempo, como se prueba en VI *Physic.* , no se compone de instantes que se suceden unos a otros. En consecuencia, puede precisarse un instante en que el cuerpo de Cristo está presente, pero no se puede precisar el último instante de la presencia del pan, aunque sí se puede precisar un último tiempo. Por lo demás, esto es lo que acontece también en las mutaciones naturales, como demuestra el Filósofo en VIII *Physicontm*[39].

2. *A la segunda hay que decir* En las mutaciones instantáneas hay coincidencia entre el hacerse y el estar hecho, como la hay entre iluminarse y estar iluminado. En estas mutaciones, en efecto, se dice estar hecho en cuanto que ya es, y se dice hacerse en cuanto que antes no era.

3. *A la tercera hay que decir:* Esta conversión, como se ha dicho ya (ad 1), se realiza en el último instante en que se pronuncian las palabras, porque es entonces cuando se completa su significado, un significado que es eficaz en las formas de los sacramentos. Y de aquí no se sigue que esta conversión sea sucesiva.

ARTICULO 8

¿Es verdadera la proposición «del pan se hace el cuerpo de Cristo?»

Seat. 4 d.ll q.l a.4

Objeciones por las que parece que la proposición *del pan se hace el cuerpo de Cristo* es falsa.

1. Todo aquello de lo cual se obtiene otra cosa, se hace esa cosa. Pero no viceversa. Decimos, en efecto, que de lo blanco se hace el negro, y que lo blanco se hace negro. Pero, aunque digamos que un hombre se hace negro, no decimos, sin embargo, que del hombre se hace lo negro, como consta en I *Physic.* [40]. Por tanto, si es verdad que del pan se hace el cuerpo de Cristo, también será verdad que el pan se hace el cuerpo de Cristo, lo cual parece falso, porque el pan no es el sujeto de ese cambio, sino su punto de partida. Luego no es verdad que del pan se hace el cuerpo de Cristo.

2. Aún más: el hacerse termina en el ser o en estar hecho. Pero esta proposición no es verdadera: *El pan es el cuerpo de Cristo,* ni ésta: *El pan se ha hecho el cuerpo de Cristo,* ni esta otra: *El pan será el cuerpo de Cristo.* Luego parece que tampoco es verdadera la proposición: *Del pan se hace el cuerpo de Cristo.*

3. Y también: todo aquello de lo cual se hace una cosa, se convierte en la cosa que se hace de ello. Pero esta proposición parece que es falsa: *El pan se convierte en el cuerpo de Cristo,* ya que esta conversión parece que es más milagrosa que la creación, hablando de la cual, sin embargo, no se dice que el no ser se convierta en el ser. Luego parece que también esta proposición: *Del pan se hace el cuerpo de Cristo* es falsa.

4. Todavía más: una cosa de la cual se hace otra, puede ser esa otra. Pero esta proposición es falsa: *El pan puede ser el cuerpo de Cristo.* Luego también ésta es falsa: *Del pan se hace el cuerpo de Cristo.*

En cambio dice San Ambrosio en el libro *De Sacramentisz: Cuando viene la consagración, del pan se hace el cuerpo de Cristo.*

Solución. *Hay que decir:* Esta conversión del pan en el cuerpo de Cristo es en cierto aspecto semejante a la creación y a la transmutación natural, y, en otro aspecto, difiere de las dos. Es, efectivamente, común a las tres la sucesión de términos, o sea, el que una cosa venga después que otra. Porque en la creación viene el ser después del no ser: en este sacramento viene el cuerpo de Cristo después de la sustancia del pan; y en la transmutación natural viene lo blanco después de lo negro, o el fuego después del aire. Y es común a ellas también el que los términos no coexisten a la vez.

La conversión de que hablamos es semejante a la creación porque en ninguna de las dos hay un sujeto común para ambos extremos: al contrario de lo que ocurre en las transmutaciones naturales.

No obstante, esta conversión tiene semejanza con las transmutaciones naturales en dos cosas, aunque de modo diverso. Primera, porque en ambas uno de los extremos

38. ARISTÓTELES, c.l n.2 (Bic 231b9): S. TH, lect.l. 39. *Ib.* c.8 n.6 (BK 263b9): S. TH., lect.17. 40. *Ib.* c.5 n.3 (BK 188a35): S. TH., lect.l0. 41. Cf. nota 33.

se cambia en el otro, como el pan se cambia en el cuerpo de Cristo, y el aire, en el fuego; mientras que el no ser no se convierte en el ser. Sin embargo, este cambio se realiza de distinta manera en una y en otra. Porque en el sacramento toda la sustancia del pan se cambia en todo el cuerpo de Cristo, mientras que en la transmutación natural la materia de una cosa recibe la forma de otra, una vez desechada la forma precedente. Segunda, en la una y en la otra permanece algo que les es común, lo cual no sucede en la creación. Hay, sin embargo, diferencias. Porque en la transmutación natural permanece la misma materia o sujeto, mientras que en este sacramento permanecen los mismos accidentes.

Pues, por todas estas razones, se colige que nuestro lenguaje en cada caso debe ser muy diferente. Puesto que, efectivamente, en ninguno de los tres casos coexisten simultáneamente los extremos, o sea, los puntos de partida y de llegada, en ninguno de los tres casos puede predicarse un extremo del otro con el verbo sustantivo de presente, por lo que no decimos: *el no ser es ser,* o *el pan es el cuerpo de Cristo,* o *el aire es fuego,* o *lo blanco es negro.*

Pero teniendo en cuenta que los extremos se suceden, en los tres casos podemos utilizar la preposición *de* para designar la sucesión. Podemos, en efecto, decir con propiedad y verdad: *del no ser se hace el ser, del pan se hace el cuerpo de Cristo, del aire se hace el fuego,* y *de lo blanco se hace lo negro.*

Pero, puesto que en la creación uno de los dos extremos no se cambia en el otro, hablando de ella no podemos utilizar la palabra *conversión* diciendo que *el no ser se convierte en el ser.* Pero sí que podemos utilizarla en este sacramento y en las transmutaciones naturales. Mas, como en este sacramento toda una sustancia se cambia en toda otra sustancia, a esta conversión se la llama propiamente *transustanciación.*

Más aún. Puesto que en esta conversión no hay sujeto, todo lo que acontece en la conversión natural por razón del sujeto no es aplicable a esta conversión. En primer lugar, es claro que la potencia de pasar a un término opuesto, presupone la existencia de un sujeto, por cuya razón decimos que *lo blanco puede ser negro* o *el aire puede ser fuego,* aunque esta segunda expresión no sea tan propia como la primera, porque el sujeto de lo blanco, en el que está la potencia para la negrura, es toda la sustancia de lo blanco, y la blancura no es parte de esta sustancia; mientras que el sujeto de la forma del aire es parte de la sustancia del aire. Por lo que decir: *el aire puede ser fuego* es una proposición verdadera por sinécdoque, o sea, tomando la parte por el todo. Porque en esta conversión, como en la creación, no hay sujeto común, por lo que no se dice que un extremo puede ser otro. Por ejemplo, no se dice que *el no ser puede ser ser* o que *el pan puede ser el cuerpo de Cristo.* Y, por la misma razón, no se puede decir con propiedad que *¿leí no ser se hace el ser,* o que *del pan se hace el cuerpo de Cristo,* porque la preposición *de* indica una causa consustancial, y tal consustancialidad de los extremos en las transmutaciones naturales depende de idéntico sujeto. Y, por la misma razón, no está permitido decir que *el pan será el cuerpo de Cristo* o que *el pan se haga el cuerpo de Cristo,* como tampoco, hablando de la creación, puede decirse que *el no ser será el ser* o que *el no ser se haga el ser,* porque esta manera de hablar tiene lugar en las mutaciones naturales por razón del sujeto, como cuando decimos que *lo blanco se hace negro* o que *lo blanco será negro.*

Pero, porque en este sacramento, después de la conversión, queda algo de lo que había antes, o sea, los accidentes del pan, como se ha dicho ya (a.5), pueden admitirse con cierta semejanza algunas de las locuciones siguientes: *El pan sea el cuerpo de Cristo,* o *el pan será el cuerpo de Cristo,* o *del pan se hace el cuerpo de Cristo,* con tal de que con el nombre *pan* no se sobreentienda la sustancia del pan, sino en general *esto que se contiene bajo los elementos de pan,* bajo los cuales primeramente estaba contenida la sustancia de] pan, y, después, el cuerpo de Cristo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Aquello de lo cual se hace otra cosa, algunas veces indica el sujeto juntamente con uno de los extremos de la mutación, como cuando decimos *de lo blanco se hace lo negro.* Otras veces, sin embargo, indica solamente lo opuesto o el otro extremo, como cuando se dice: *de la mañana se hace el día.* En estos casos no se quiere decir que esto se hace aquello, o sea, que *de la mañana se haga el día.* Y lo mismo sucede aquí. Aunque propiamente se diga que *del pan se hace el cuerpo de Cristo,* no es propia, sin embargo, la expresión *el pan se hace cuerpo de Cristo,* sino solamente semejante, como se ha dicho (c.).

2. *A la segunda hay que decir.* Aquello de lo cual se hace una cosa, alguna vez será esa

cosa por razón del sujeto presupuesto. Y, por eso, como en la conversión sacramental no se da este sujeto, la comparación no vale.

3. *A. la tercera hay que dedr:* En esta conversión hay cosas más difíciles que en la creación, en la que solamente es difícil esto: que hay algo que se hace de nada, lo cual, sin embargo, pertenece al modo propio de obrar de la causa primera, que no presupone nada para su actuación. Pero en esta conversión no solamente es difícil que este todo se convierta en otro todo, de modo que nada quede del anterior, cosa que no pertenece al modo común de producirse una cosa, sino que tiene esta otra dificultad, y es que permanecen los accidentes una vez desaparecida la sustancia, y muchas más, de las que hablaremos después (q.77). A pesar de todo, la palabra *conversión* es aceptable para este sacramento, mientras que para la creación, no, como se ha dicho (c.).

4. *A. la cuarta hay que decir.* Como ya se ha dicho (Ib.), la potencia de ser una cosa u otra radica en el sujeto, sujeto que en esta conversión no se da. Por eso no se puede decir que el pan puede ser el cuerpo de Cristo, ya que la conversión sacramental no se hace por la potencia pasiva de la creatura, sino por la sola potencia activa de Dios.

CUESTIÓN 76

El modo de estar Cristo en este sacramento

Ahora nos corresponde tratar del modo de estar Cristo en este sacramento (cf. q.74 introd.).

Esta cuestión plantea y exige respuesta a ocho problemas:

1. ¿Está Cristo por entero en este sacramento?—2. ¿Está Cristo por entero en cada una de las especies?—3. ¿Está Cristo por entero bajo cada parte de las especies?—4. ¿Se encuentran en este sacramento las dimensiones totales del cuerpo de Cristo?—5. ¿Está el cuerpo de Cristo en este sacramento localmente?—6. ¿Se mueve el cuerpo de Cristo al mover la hostia o el cáliz después de la consagración?—7. ¿Puede ser visto el cuerpo de Cristo con los ojos en este sacramento?—8. ¿Permanece el verdadero cuerpo de Cristo en este sacramento cuando milagrosamente se aparece bajo la forma de niño o de carne?

ARTICULO 1

¿Está contenido Cristo por entero en este sacramento?

Seat. 4 d.10 a.2 q."1.2; *Contr. Gent. 4* c.64; *Quodl. 1* q.4 a.l; *In Matth.* c.26; *In loann.* c.6 lect.6; *In 7 Cor.* c.ll lect.6

Objeciones por las que parece que Cristo no está contenido por entero en este sacramento.

1. Cristo comienza a estar en este sacramento por la conversión del pan y del vino. Pero es claro que el pan y el vino no se pueden convertir ni en la divinidad de Cristo ni en su alma. Ahora bien, como se ha dicho ya (q.2 a.5; q.5 a.1-3), Cristo se compone de estas tres sustancias: la divinidad, el alma y el cuerpo. Luego parece que Cristo no está por entero en este sacramento.

2. Aún más: Cristo está en este sacramento para alimento de los fieles, un alimento que consta de comida y bebida, como queda dicho (q.74 a.l). Pero dice el Señor en Jn 6,56: *Mi carne es verdadera comida j mi sangre es verdadera bebida.* Luego en este sacramento se contiene sólo la carne y la sangre. Pero el cuerpo de Cristo se compone también de otras partes, como los nervios, los huesos, etc. Luego en este sacramento no está contenido Cristo por entero.

3. Y también: un cuerpo de grandes dimensiones no puede ser contenido, todo entero, en otro de dimensiones menores. Pero las dimensiones del pan y del vino consagrados son mucho menores que las dimensiones propias del cuerpo de Cristo. No es posible, por tanto, que Cristo esté por entero en este sacramento.

En cambio dice San Ambrosio en su libro *De Oficiisz: Cristo está en este sacramento.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario confesar según la fe católica que Cristo está por entero en este sacramento. Ha de tenerse en cuenta, sin embargo, que cada una de las partes de Cristo se encuentra en este sacramento de dos maneras: una, por la propia virtud del sacramento; otra, por la natural concomitancia. En virtud del sacramento, está bajo las especies de este sacramento aquello en lo que se convierte la preexistente sustancia del pan y del vino, tal y como queda significado en las palabras de la forma, que aquí, como en los otros sacramentos, son eficaces, como cuando se dice: *Esto es mi cuerpo, Esta es mi sangre.* Por natural concomitancia, sin embargo, está en este sacramento aquello que realmente está unido a lo que es punto de llegada en la conversión. Porque cuando dos cosas están realmente unidas, donde está una realmente, ha de estar la otra también. Solamente el pensamiento puede separar las cosas que realmente están unidas ".

1. GRACIANO, *Demtum* p.3 d.2 cn.40 *Ante benedictione..*

a. Primero se confiesa la verdad de fe: «Cristo entero está en este sacramento». Como, por otra parte, los sacramentos «causan lo que significan» (q.62 a.l sol.l) y en las palabras de la consagración

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Puesto que la conversión del pan y del vino no tienen como punto de llegada la divinidad ni el alma de Cristo, es lógico que la divinidad y el alma de Cristo no se encuentren en este sacramento en virtud del sacramento, sino por real concomitancia. Puesto que la divinidad nunca abandonó el cuerpo asumido, donde quiera que está el cuerpo de Cristo es necesario que esté también su divinidad. Por eso se lee en el Concilio de Efeso[2]: *Nos hacemos partícipes del cuerpo y de la sangre de Cristo no por ingerir una carne común ni la de un varón santificado y unido al Verbo a título de honor, sino por ingerir una carne verdaderamente vivificadora, que se ha hecho la carne propia del mismo Verbo.*

El alma, sin embargo, fue realmente separada del Verbo, como ya se dijo (q.50 a.5). Y, por eso, si se hubiese celebrado este sacramento en el triduo de la muerte, el alma no hubiese estado allí ni en virtud del sacramento ni por la real concomitancia. Pero, como *Cristo resucitado de entre los muertos ya no muere.,* como se dice en Rom 6,9, su alma siempre está realmente unida a su cuerpo. Por lo que en este sacramento el cuerpo se hace presente en virtud del sacramento, mientras que el alma está presente por real concomitancia *.

2. *A. la segunda hay que decir:* En virtud del sacramento, en este sacramento se contiene, en lo que se refiere a los alimentos del pan, no solamente la carne, sino todo el cuerpo de Cristo, o sea, los huesos, los nervios, etc. Y esto se deduce por la forma de este sacramento, en la que no se dice *ésta es mi carne,* sino *esto es mi cuerpo.* Y, por eso, cuando dice el Señor en Jn 6,56: *Mi carne es verdadera comida,* la palabra *carne* se toma allí por todo el cuerpo, ya que, hablando de comer, parece que la palabra carne se acomoda mejor al uso humano. De hecho, los hombres comen de ordinario carne de animales, no huesos ni partes semejantes.

3. *A la tercera hay que decir:* Como se ha dicho ya (q.75 a.5), después de la conversión del pan en el cuerpo de Cristo, y del vino en su sangre, los accidentes de ambos permanecen. De donde se deduce que las dimensiones del pan y del vino no se convierten en las dimensiones del cuerpo de Cristo, sino que la conversión se hace de sustancia a sustancia. Y así, la sustancia del cuerpo de Cristo o de su sangre está en este sacramento en virtud del sacramento, pero no las dimensiones del cuerpo y de la sangre de Cristo. Por consiguiente, el cuerpo de Cristo está en el sacramento a modo de sustancia y no a modo de cantidad. Ahora bien, la totalidad propia de la sustancia se contiene indiferentemente en una cantidad grande o pequeña, como toda la naturaleza del aire se contiene en un volumen grande o pequeño de aire, y como toda la naturaleza humana se contiene en un hombre grande o pequeño. Luego también toda la sustancia del cuerpo de Cristo y de su sangre se contiene en este sacramento después de la consagración, de la misma manera que antes de la consagración se contenía alH la sustancia del pan y del vino.

ARTICULO 2

¿Está Cristo contenido por entero bajo cada una de las especies?

Infra q.78 a.6 ad 1; *Sent.* 4 d.10 a.2 q."l; *Contr. Gent.* 4 c.64; *In loan»,* c.6 lect.6; *In 1 Cor.* c.ll lect.6

Objeciones por las que parece que Cristo no está contenido por entero bajo cada una de las especies.

1. Este sacramento está destinado a la salvación de los fieles, no por virtud de las especies, sino en virtud de quien está contenido en las especies, porque las especies ya existían antes de la consagración, a partir de la cual tiene poder este sacramento. Luego si una especie no contiene nada que no contenga otra, y Cristo por entero está contenido en la una y en la otra, parece que cada una de las dos es superflua.

2. Aún más: acabamos de decir (a.l ad 2) que con el nombre de *carne* se sobreentienden también las otras partes del cuerpo humano, como dice Aristóteles en el libro *A.nimaliumz.* Luego si la sangre de Cristo se

2. P.l c.26; CIRILO ALEJAND., ep.27 *Ad Nestorium:* MG 77,113. 3. ARISTÓTELES, *Hist. anim.* 1.1 c.4 n.3 (BK 489a30); *Depart. animal.* 1.2 c.2 (Bic 647bl2).

b. Aunque hoy el conocimiento de los evangelios nos permite revisar este punto, se ve la lógica del discurso según lo dicho en el cuerpo del artículo y de acuerdo con la visión antropológica greco-latina.

contiene en la especie de pan, como se contiene en ella las otras partes del cuerpo, no debería consagrarse la sangre por separado, como tampoco se consagran separadamente las otras partes del cuerpo.

3. Y también: lo que ya está hecho no puede hacerse de nuevo. Pero el cuerpo de Cristo ya comenzó a estar en este sacramento por la consagración del pan. Luego no puede comenzar a estar de nuevo por la consagración del vino. Por lo que en la especie del vino no estará contenido el cuerpo de Cristo ni, en consecuencia, Cristo por entero. Luego Cristo no está contenido por entero en cada una de las especies.

En cambio dice la *Glosa"*, comentando las palabras *cáliz* etc., de 1 Cor 11,25, que *bajo una y otra espede,* o sea, del pan y del vino, *se recibe lo mismo.* Por consiguiente, parece que Cristo está por entero bajo una y otra especie.

Solución. *Hay que decir:* Por lo que se ha dicho antes (a.l), ha de afirmarse con toda seguridad que Cristo está por entero bajo cada una de las especies del sacramento, aunque de diverso modo. Porque bajo los elementos del pan está el cuerpo de Cristo en virtud del sacramento, mientras que la sangre está por real concomitancia, como se ha dicho antes respecto del alma y de la divinidad de Cristo. Y bajo las especies del vino está la sangre de Cristo en virtud del sacramento, mientras que el cuerpo está por real concomitancia, como el alma y la divinidad, ya que ahora la sangre de Cristo no está separada de su cuerpo como lo estuvo en el tiempo de la pasión y de la muerte. Por lo que si entonces se hubiese celebrado este sacramento, hubiese estado bajo las especies de pan el cuerpo sin la sangre, y bajo las especies de vino la sangre sin el cuerpo, porque así es como estaba en la realidad.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la primera hay que decir:*** Cristo está por entero bajo cada una de las especies, y no sin razón. Porque, en primer lugar, esto sirve para representar la pasión de Cristo, en la que la sangre fue separada de su cuerpo, por lo que en la forma de la consagración de la sangre se menciona su derramamiento. En segundo lugar, esto es congruente con el uso del sacramento, de tal manera que separadamente se ofrezca a los fieles el cuerpo de Cristo como comida, y la sangre, como bebida. En tercer lugar, por lo que se refiere al efecto. Ya hemos visto anteriormente (q.74 a.l) que *el cuerpo se nos da para la salud del cuerpo, y la sangre para la salud del alma.*

2. A. la segunda hay que decir: En la pasión de Cristo, de la que este sacramento es memorial, las otras partes del cuerpo no fueron separadas las unas de las otras, como la sangre, sino que el cuerpo permaneció íntegro, en conformidad con las palabras del Ex 12,46: *No le quebraréis ningún hueso.* Por eso, en este sacramento se consagra la sangre separadamente del cuerpo, pero no una parte separadamente de la otra.

3. *A. la tercera hay que decir* Como se acaba de decir (c.), el cuerpo de Cristo no está bajo la especie del vino en virtud del sacramento, sino por real concomitancia. Y, por eso, por la consagración del vino no se hace allí presente el cuerpo de Cristo directamente, sino por concomitancia.

ARTICULO 3

¿Está Cristo por entero bajo cada parte de las especies de pan o de vino?

Sent. 4 d.10 a.3 q."3; *Contr. Cent. 4* c.67; *Quodl. 1* q.4 a.l; *InMatth.* c.26; *In / Cor.* c.ll lect.5

Objeciones por las que parece que Cristo no está por entero bajo cada parte de las especies de pan o de vino.

1. Esas especies pueden dividirse hasta el infinito. Luego si Cristo estuviese por entero en cada una de ellas, estaría infinitas veces en este sacramento. Lo cual es inadmisible, porque lo infinito es incompatible no sólo con la naturaleza, sino también con la gracia.

2. Aún más: puesto que el cuerpo de Cristo es un cuerpo orgánico, tiene partes proporcionalmente distanciadas, ya que en un cuerpo orgánico siempre se da una determinada distancia entre cada una de sus partes, como la que tiene lugar entre un ojo y otro, o entre un ojo y el oído. Pero esto sería imposible si en cada parte de las especies estuviese Cristo por entero, porque entonces sucedería que en cada parte de las especies estaría cualquier parte de su cuerpo, con lo que resultaría que donde estuviese una parte estaría también otra. Luego es imposible que esté Cristo por entero en

4. *Ordin.* A. LOMBARDI: ML 191,1645.

cada una de las partes de la hostia o del vino que contiene el cáliz.

3. Y también: el cuerpo de Cristo conserva siempre la verdadera naturaleza de cuerpo, y no se convierte en espíritu. Ahora bien, es esencial a la noción de cuerpo que sea una *cantidad que tiene posición,* como se dice en *Praedicamentis*[5]. Pero pertenece a la esencia de la cantidad el que las diversas partes ocupen diversas partes de un lugar. Luego es imposible, por lo que parece, que esté Cristo por entero bajo cada parte de las especies.

En cambio dice San Agustín en un *Sermón*[6]*: Cada uno recibe a Cristo el Señor, y él está por entero en cada porción. No disminuye en cada fragmento, sino que se da todo entero en cada uno de ellos.*

Solución. *Hay que decir:* Como hemos dicho ya (a.l ad 3), puesto que en este sacramento la sustancia del cuerpo de Cristo se hace presente en virtud del sacramento, y su cantidad dimensiva, por real concomitancia, el cuerpo de Cristo está en este sacramento a modo de sustancia, esto es, como está la sustancia presente bajo las propias dimensiones, y no según sus dimensiones, o sea, no como está la cantidad dimensiva de un cuerpo en la cantidad dimensiva de un lugar. Ahora bien, está claro que la naturaleza de la sustancia está toda ella en cada parte de las dimensiones que la contienen, como en cada una de las partes del aire está toda la naturaleza del aire, y en cada una de las partes del pan está toda la naturaleza del pan. Y esto vale para el caso en que las dimensiones están, de hecho, divididas, como cuando se divide el aire, o se corta el pan, y también para el caso en que las dimensiones no están divididas y sean divisibles en potencia. Está claro, por tanto, que Cristo está presente por entero bajo cada parte de las especies del pan, aunque la hostia no se parta, y no sólo cuando se parte, como dicen algunos[7], ilustrando su opinión con el ejemplo de la imagen que aparece en el espejo, que es una si el espejo está entero, mientras que si el espejo está roto aparecen tantas imágenes cuantos son los trozos del espejo. Pero la comparación no vale. Porque la multiplicación de las imágenes en el espejo roto depende de las diversas refracciones a las distintas partes del espejo, mientras que aquí no hay más que una consagración por la que el cuerpo de Cristo está presente en el sacramento[c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El número sigue a la división. Por consiguiente, mientras que la cantidad permanece indivisa, ni la sustancia de una cosa está varias veces bajo las propias dimensiones, ni tampoco el cuerpo de Cristo bajo las dimensiones del pan. Por tanto, tampoco infinitas veces, sino tantas veces cuantas sean las partes en que se divide.

2. *A. la segunda hay que decir:* Esa determinada distancia entre las partes de un cuerpo orgánico está fundada en la cantidad dimensiva del mismo. Ahora bien, la naturaleza de la sustancia precede también a la cantidad dimensiva. Y, puesto que la conversión del pan tiene como punto de llegada directamente la sustancia del cuerpo de Cristo, y este cuerpo de Cristo está propia y directamente como sustancia en este sacramento, esa distancia entre las partes del cuerpo orgánico se encuentra sin duda en el cuerpo de Cristo verdadero. Pero este cuerpo no se relaciona con este sacramento en base a estas distancias, sino en base a su propia sustancia, como se ha dicho ya (c.; a.l ad 1).

3. *A. la tercera hay que decir.* El argumento parte de la naturaleza del cuerpo que tiene una cantidad dimensiva. Pero ya hemos dicho (c.; ad 2) que el cuerpo de Cristo no se relaciona con este sacramento en base a la cantidad dimensiva, sino en base a la sustancia.

5. ARISTÓTELES c.4 n.8 (BK 5a23). 6. Cf. GREG. MAGNO, *Sacramentarium* praef. dom. V post Theophaniam: ML 78,48; GRACIANO, l.c. cn.77 *Singuli.* 7. Cf. INNOCENT. III, *De sacro altarís mysterio* 1.4 c.8: ML 217,861; GUILLERMO ALTIS., *Summa áurea* p.4 tr. *De sacram. Euchar.* c.4 q.l.

c. Normalmente, la sustancia se manifiesta en los accidentes que la determinan. Pero la conversión eucarística tiene como término directo «la sustancia del cuerpo y de la sangre de Cristo» (a.3 sol.3; a.4 c.), y sólo ahí están presentes las dimensiones y demás accidentes «por real concomitancia» (a.4 c.); y por mediación de la sustancia (a.4 sol.3; a.5 sol.3; a.7 c.).

ARTICULO 4

¿Está en este sacramento toda la cantidad dimensiva del cuerpo de Cristo?

Sent. 4 d.10 a.2 q."3.4; *Contr. Gent.* 4 c.63,64,67; *QuodL 7* q.4 a.l

Objeciones por las que parece que en este sacramento no está toda la cantidad dimensiva del cuerpo de Cristo.

1. Acabamos de decir (a.3) que el cuerpo de Cristo está contenido por entero bajo cada una de las partes de la hostia-consagrada. Pero no hay cantidad dimensiva que esté contenida toda ella en un todo y en cada una de las partes de ese todo. Luego es imposible que la cantidad dimensiva del cuerpo de Cristo esté contenida en este sacramento.

2. Aún más: es imposible que dos cantidades dimensivas ocupen el mismo lugar, aunque una esté separada y la otra unida a su cuerpo natural, como explica el Filósofo en III *Metaphys.*[8]. Pero en este sacramento permanece la cantidad dimensiva del pan, como se ve a simple vista. Luego ahí no está la cantidad dimensiva del cuerpo de Cristo.

3. Y también: si colocamos dos cantidades dimensivas desiguales, la una junto a la otra, la mayor sobrepasa a la menor. Pero la cantidad dimensiva del cuerpo de Cristo es mucho mayor que la cantidad dimensiva de la hostia consagrada. Luego, si en este sacramento está la cantidad dimensiva del cuerpo de Cristo y la cantidad dimensiva de la hostia, la cantidad dimensiva del cuerpo de Cristo sobrepasará la cantidad de la hostia. Una cantidad de la que no está ausente, sin embargo, la sustancia del cuerpo de Cristo. Luego la sustancia del cuerpo de Cristo estará en el sacramento también fuera de las especies del pan. Lo que es inadmisible, puesto que la sustancia del cuerpo de Cristo no está en este sacramento más que por la consagración del pan, como se ha dicho ya (a.2). Es imposible, por tanto, que esté en este sacramento toda la cantidad del cuerpo de Cristo.

En cambio la cantidad dimensiva de cualquier cuerpo forma un solo ser con su sustancia, y nunca se separa de ella. Pero en este sacramento está toda la sustancia del cuerpo de Cristo, como se ha dicho antes (a. 1.3). Luego en él está también toda la cantidad dimensiva del cuerpo de Cristo.

Solución. *Hay que decir:* Como se ha dicho ya (a.l), cada una de las partes de Cristo está en este sacramento de dos modos: uno, en virtud del sacramento; otro, por natural concomitancia. En virtud del sacramento, no se encuentra, ciertamente, en este sacramento la cantidad dimensiva del cuerpo de Cristo. Porque en virtud del sacramento se encuentra en él lo que directamente es el punto de llegada de la conversión. Ahora bien, la conversión que tiene lugar en este sacramento tiene como punto de llegada directamente la sustancia del cuerpo de Cristo, y no sus dimensiones. Lo cual se demuestra por el hecho de que la cantidad dimensiva permanece después de la consagración, cambiándose solamente la sustancia. Con todo, puesto que la sustancia del cuerpo de Cristo no queda despojada realmente de su cantidad dimensiva ni de los otros accidentes, por real concomitancia está en este sacramento toda la cantidad dimensiva del cuerpo de Cristo y todos los demás accidentes.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** El modo de existir de una cosa se determina por lo que en ella son factores esenciales, y no meramente accidentales. Un cuerpo, por ejemplo, está presente en la retina por su blancura, pero no por su dulzura, aunque acontezca que el cuerpo es blanco y dulce. Esto quiere decir que la dulzura está en la retina a modo de blancura, y no en cuanto dulce. Pues bien, puesto que en virtud del sacramento está presente en el altar la sustancia del cuerpo de Cristo, y su cantidad dimensiva está presente por real concomitancia y como accidentalmente, esta cantidad dimensiva del cuerpo de Cristo está en este sacramento no según el modo que corresponde a la cantidad: a saber, toda en el todo y cada parte en cada parte, sino que está allí a modo de sustancia, a cuya naturaleza corresponde el estar toda en el todo, y toda en cada parte.

2. *A. la segunda hay que decir:* Dos cantidades dimensivas no pueden ocupar naturalmente el mismo lugar a la vez, de tal modo que las dos estén según el modo propio de la cantidad dimensiva. Ahora bien, en este sacramento la cantidad dimensiva del pan está según su modo propio, o sea, según sus dimensiones mensurables, mientras que la cantidad dimensiva del

8. ARISTÓTELES, 1.2 n.21 (BK 998a7): S. TH., 1.3 lect.7.

cuerpo de Cristo está según el modo de la sustancia, como se ha dicho ya (a.l).

3. *A. la tercera hay que decir:* La cantidad dimensiva del cuerpo de Cristo no está en este sacramento según sus dimensiones mensurables, que es el modo propio de estar una cantidad, a lo cual pertenece el que una cantidad mayor sobrepase a una menor. Esta cantidad está aquí del modo expuesto (ad 1.2).

ARTICULO 5

¿Está el cuerpo de Cristo ¿ocalmente en este sacramento?

Supra q.75 a.l ad 3; *Sent.* 4 q.10 a.l ad 5ss; a.2 q."3 ad 4; a.3 q."1.2; *Contr. Geni.* 4 c.62,64,67; Opuse. 11, *De 36Art.,&33*

Objeciones por las que parece que el cuerpo de Cristo está localmente en este sacramento.

1. Estar en algún sitio delimitada y circunscriptivamente forma parte de lo que se llama estar localmente. Es así que el cuerpo de Cristo parece estar delimitadamente en este sacramento, porque así es como está donde están las especies del pan o del vino sin estar en las otras partes del altar. Y parece, además, que está circunscriptivamente porque así es como está en la superficie de la hostia consagrada sin sobrepasarla ni ser sobrepasado por ella. Luego el cuerpo de Cristo está en este sacramento localmente.

2. Aún más: el lugar de las especies del pan no está vacío, porque la naturaleza aborrece el vacío. Pero tampoco está en él la sustancia del pan, como se ha dicho antes (q.75 a.2), sino que ahí está solamente el cuerpo de Cristo. Luego el cuerpo de Cristo llena ese lugar. Ahora bien, todo lo que llena un lugar está en él localmente. Luego el cuerpo de Cristo está en este sacramento localmente.

3. Y también: en este sacramento, como se ha dicho ya (a.4), está el cuerpo de Cristo con su cantidad dimensiva y con todos sus accidentes. Pero estar localmente es un accidente del cuerpo, de tal manera que el *donde* es una de las nueve categorías del accidente. Luego el cuerpo de Cristo está en este sacramento localmente.

En cambio el lugar y lo localizado deben corresponder exactamente, como dice el Filósofo en IV *Physic.*[9]. Pero el lugar en que está este sacramento es mucho menor que el cuerpo de Cristo. Luego el cuerpo de Cristo no está en este sacramento localmente.

Solución. *Hay que decir:* Como se ha dicho ya (a.l ad 3; a.3), el cuerpo de Cristo no está en este sacramento según el modo propio de la cantidad dimensiva, sino más bien a modo de sustancia. Ahora bien, todo cuerpo localizado está en el lugar según el modo de la cantidad dimensiva, o sea, conmensurando con ese lugar su propia cantidad dimensiva. De donde se deduce que el cuerpo de Cristo no está en este sacramento localmente, sino a modo de sustancia, o sea, del mismo modo que la sustancia está contenida por sus propias dimensiones. Porque en este sacramento la sustancia del cuerpo de Cristo sucede a la sustancia del pan. Luego, de la misma manera que la sustancia del pan no estaba bajo sus dimensiones localmente, así la sustancia del cuerpo de Cristo tampoco lo está. Sin embargo, la sustancia del cuerpo de Cristo no es el sujeto de esas dimensiones como lo era la sustancia del pan. Y, por eso, el pan, por razón de sus dimensiones, estaba allí localmente, porque se relacionaba con el lugar a través de sus propias dimensiones. Pero la sustancia de Cristo se relaciona con ese lugar a través de dimensiones ajenas, de tal manera que las dimensiones propias del cuerpo de Cristo se relacionan con ese lugar a través de la sustancia. Lo cual es contrario a la naturaleza de un cuerpo localizado. Luego de ningún modo el cuerpo de Cristo está en el sacramento localmente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la* *primera hay que decir* El cuerpo de Cristo no está en este sacramento de modo delimitado, porque si estuviese así no estaría presente más que en el altar en que se hace este sacramento. Y, sin embargo, está en el cielo en su propia naturaleza, y en otros muchos altares bajo las especies sacramentales. Igualmente está claro que tampoco está de modo circunscriptivo, porque no está en el sacramento conmensurando la propia cantidad al lugar, como ya se ha dicho (c.; a.4 ad 1-3). Y hay que decir también que el no sobrepasar la superficie del sacramento, y el no estar en otra parte del altar, no depende de la presencia delimitante o circunscripti-

9. *Ib.*, c.4 n.l (BK 211a2): S. TH., lect.5.

va, sino del hecho de que comienza a estar allí por la consagración y la conversión del pan y del vino, como se ha dicho antes (a.l; q.75 a.2-6).

2. *A la segunda hay que decir:* El lugar en que está el cuerpo de Cristo no está vacío. Y, propiamente hablando, tampoco está lleno de la sustancia del cuerpo de Cristo, que no está allí localmente, como se acaba de decir (c.). Está lleno con las especies sacramentales que son capaces de llenar ese lugar con sus dimensiones naturales o, al menos, milagrosamente, como milagrosamente subsisten a modo de sustancia.

3. *A la tercera hay que decir:* Los accidentes del cuerpo de Cristo están en este sacramento, como se acaba de decir (a.4), por real concomitancia. Por eso, están presentes en este sacramento los accidentes que le son intrínsecos a este cuerpo. Ahora bien, estar localmente es un accidente relativo al continente extrínseco. Luego no se sigue que Cristo esté en este sacramento localmente.

ARTICULO 6

¿Puede moverse el cuerpo de Cristo en este sacramento?

Sent. 4 d.10 a.3 q.[a]4; Opuse. \\,*De 36 Art.*, a.34

Objeciones por las que parece que el cuerpo de Cristo puede moverse en este sacramento.

1. Dice el Filósofo en II *Topic.* [10] que *cuando nosotros nos movemos, con nosotros se mueve todo lo que hay en nosotros.* Y esto vale, incluso, para la sustancia espiritual del alma. Pero Cristo está en este sacramento, como hemos visto ya (q.74 a.l). Luego Cristo se mueve al mover este sacramento.

2. Aún más: la verdad debe corresponder a la figura. Pero del cordero pascual, que era la figura de este sacramento, *no debía quedar nada para el día siguiente,* como se prescribe en Ex 12,10. Luego tampoco está Cristo en este sacramento si se le reserva para el día siguiente. De donde se deduce que no está en este sacramento de modo inmóvil.

3. Y también: si el cuerpo de Cristo permaneciese en este sacramento hasta el día siguiente, por la misma razón permanecería también por siempre, ya que no puede decirse que deje de estar ahí al desaparecer las especies, dado que el ser del cuerpo de Cristo no depende de esas especies. Ahora bien, Cristo no permanece en este sacramento por todo el tiempo futuro. Luego parece que, ya sea al día siguiente, ya poco tiempo después, abandonará este sacramento. Por consiguiente, parece que en él tiene capacidad de movimiento.

En cambio es imposible que una misma cosa esté quieta y se mueva, porque de esta manera sería verdad lo contradictorio en un mismo sujeto. Pero el cuerpo de Cristo está en el cielo en estado de quietud. Luego en este sacramento no se mueve.

Solución. *Hay que decir:* Cuando una cosa tiene unidad de sujeto y pluralidad de aspectos, no hay inconveniente en admitir que, en cierto modo, se mueva y, en cierto modo, esté quieta. Para un cuerpo, por ej., es cosa distinta el ser blanco y el ser grande, por lo que puede alterarse en lo que al ser blanco se refiere, y permanecer inalterado respecto de su magnitud. Pues bien, en lo que se refiere a Cristo, no es lo mismo su ser natural que su ser sacramental. El ser sacramental de Cristo no hace más que indicar una relación de él con este sacramento. Así pues, según este ser sacramental Cristo no tiene un movimiento autónomo y local, sino solamente accidental. Porque Cristo no se hace presente en el sacramento como en un lugar, como se ha dicho ya (a.5). Ahora bien, lo que no está localizado no se mueve por sí mismo localmente, sino según el movimiento del ser en que se encuentra.

E, igualmente, según este ser sacramental, tampoco goza de movimiento autónomo con respecto a las otras clases de movimientos, como es el dejar de estar en el sacramento. Porque lo que es indefectible no puede ser principio de deficiencia, sino que, dada la desaparición del otro, éste deja de estar en él. En este sentido, Dios, cuyo ser es indefectible e inmortal, deja de estar en una creatura corruptible porque la creatura deja de existir. Del mismo modo, puesto que Cristo tiene un ser indefectible e incorruptible, no deja de estar en este sacramento porque él mismo deje de existir, ni por propio movimiento local, como consta por lo dicho, sino solamente por la desaparición de las especies sacramentales.

Luego, propiamente hablando, Cristo está en este sacramento inmóvilmente.

10. *Ib.*, c.7 n.3 (BK 113a20).

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El argumento está basado en el movimiento accidental, según el cual, cuando nos movemos nosotros se mueven también las cosas que hay en nosotros. Sin embargo, aun así, no sucede lo mismo con las cosas que de suyo no pueden ocupar un lugar, como son las formas y las sustancias espirituales. Pues bien, a esta última clase de movimiento se puede reducir el movimiento accidental que atribuimos a Cristo según el ser que tiene en el sacramento, donde no está localizado.

2. *A. la segunda hay que decir:* Esa parece ser que ha sido la razón que movió a algunos [n] a decir que el cuerpo de Cristo no permanece en este sacramento si se le reserva para el día siguiente. Contra ellos dice San Cirilo [12]: *Pierden la razón los que dicen que la mística bendición pierde la fuerza santificadora si quedasen tronos para el día siguiente. Porque el sacrosanto cuerpo de Cristo no está sujeto a cambio, sino que la virtud de la bendición y la gracia vivificadora están perennemente en él.* Por otra parte, las demás consagraciones permanecen también establemente mientras permanecen las cosas consagradas, por lo que no se reiteran. Aunque la verdad corresponda a la figura, no puede adecuarse a efla.

3. *A. la tercera hay que decir:* El cuerpo de Cristo permanece en este sacramento no sólo hasta el día siguiente, sino también por tiempo indefinido, mientras permanecen las especies sacramentales. Al desaparecer éstas deja de estar el cuerpo de Cristo en ellas, no porque dependa de ellas, sino porque desaparece la relación del cuerpo de Cristo a esas especies. De la misma manera que Dios deja de ser Señor de la creatura cuando ésta desaparece [d].

ARTICULO 7

¿Puede el cuerpo de Cristo en este sacramento ser visto con los ojos, al menos glorificados?

Infra a.8; *Sent.* 4 d.10 a.4 q.[a]!.4.5

Objeciones por las que parece que el cuerpo de Cristo en este sacramento puede ser visto con los ojos, al menos glorificados.

1. Nuestros ojos no ven el cuerpo de Cristo en este sacramento a causa de las especies sacramentales que lo velan. Pero nada puede impedir que los cuerpos glorificados vean los cuerpos como son. Luego los ojos glorificados pueden ver el cuerpo de Cristo en este sacramento.

2. Aún más: los cuerpos gloriosos de los santos serán *configurados con el cuerpo de la claridad de Cristo,* como se dice en Flp 3,21. Pero Cristo con sus ojos se ve a sí mismo en este sacramento. Luego, por la misma razón, cualesquier otros ojos glorificados pueden verle a él.

3. Y también: los santos en la resurrección serán como los ángeles, según se dice en Le 20,36. Pero los ángeles ven el cuerpo de Cristo en este sacramento, porque también se dice que los demonios respetan y temen este sacramento. Luego, por la misma razón, los ojos glorificados pueden ver el cuerpo de Cristo en este sacramento.

En cambio no puede una misma cosa ser vista por un mismo observador de diversas maneras. Ahora bien, los ojos glorificados siempre ven a Cristo en su propia naturaleza, según aquello de Is 13,17: *verán al rey en su esplendor.* Luego parece que los ojos glorificados no ven a Cristo tal y como está en el sacramento.

Solución. *Hay que decir:* Hay dos clases de ojos: los corporales, propiamente dichos, y los intelectuales, llamados así en sentido metafórico. Ningún ojo corporal puede ver el cuerpo de Cristo, tal y como está en el sacramento. En primer lugar, porque el cuerpo se hace visible reflejándose en el aire ambiental a través de los accidentes. Ahora bien, los accidentes del cuerpo de Cristo están en este sacramento a través de la sustancia, de tal manera que los accidentes del cuerpo de Cristo no tienen una relación inmediata ni con las especies de este sacramento ni con el ambiente que le circunda. Por lo que no pueden reflejarse en el aire ambiental de tal modo que puedan ser vistos con los ojos corporales. En segundo lugar, porque, como se ha dicho antes (a.l ad 3; a.3), el cuerpo de Cristo está en este

11. Algunos monjes citados por CIRILO ALEJAND., ep.83 *Ad Calosyrium:* MG 76,1076. 12. *Epist.* 3 *Ad Calosyrium:* MG 76,1076; cf. *Caí. aur.* in Le 22,19 § 5.

d. Así se justifican la permanencia y la reserva eucarísticas que más tarde confesó el *Concilio de Trento* (DS 1657).

sacramento a modo de sustancia. Ahora bien, la sustancia, en cuanto tal, no es visible a los ojos corporales, ni captable por ningún otro sentido, ni por la imaginación, sino solamente por la inteligencia, que tiene por objeto propio *lo que es la cosa,* como se dice en III *De Anima*[13]. Y, por eso, propiamente hablando, el cuerpo de Cristo en su presencia sacramental no es perceptible ni por los sentidos ni por la imaginación, sino solamente por la inteligencia, llamada ojo espiritual.

Sin embargo, es percibido de diverso modo por las diversas inteligencias. Puesto que el modo de estar Cristo en este sacramento es totalmente sobrenatural, es directamente visible para la inteligencia sobrenatural, o sea, la divina; y es visible, de modo consecuente, para las inteligencias bienaventuradas, tanto del ángel como del hombre, quienes participando la luz de la inteligencia divina, ven las cosas sobrenaturales en la visión de la divina esencia. Pero la inteligencia del hombre viador no puede verle más que por la fe, como las demás cosas sobrenaturales. Pero es que ni siquiera la inteligencia angélica es capaz de percibirlo por sus medios naturales. Luego tampoco los demonios pueden ver intelectualmente a Cristo en este sacramento, sino solamente por la fe, a la que asienten no voluntariamente, sino constreñidos por la evidencia de los signos, según se dice en Sant 2,19: *Los demonios creeny se estremecen*[1].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Nuestros ojos corporales no pueden ver el cuerpo de Cristo por impedírselo las especies sacramentales, bajo las cuales está, y no sólo porque lo cubren como un velo —a la manera que unos velos corporales nos impiden ver lo velado—, sino también porque el cuerpo de Cristo no tiene ninguna relación con el medio ambiente que lo rodea a través de sus propios accidentes, sino a través de las especies sacramentales.

2. *A la segunda hay que decir:* Los ojos corporales de Cristo le ven a él en el sacramento, pero no pueden ver su propio modo de estar en este sacramento, que es objeto de la inteligencia. Mas no puede decirse lo mismo de cualesquier otros ojos gloriosos, porque también los ojos de Cristo están en este sacramento, mientras que los demás ojos gloriosos, no.

3. *A la tercera hay que decir:* Ni los ángeles buenos ni los ángeles malos pueden ver nada con los ojos corporales, sino sólo con los ojos intelectuales. Luego el argumento no vale, como se acaba de decir (c.).

ARTICULO 8

Cuando en este sacramento aparece milagrosamente carne o un niño, ¿está en él verdaderamente el cuerpo de Cristo?

Sent. 4 d.10 a.3 q."2; *De Ven. Sacram. Altar.,* serm.ll

Objeciones por las que parece que cuando en este sacramento aparece milagrosamente carne o un niño no está en él el cuerpo de Cristo.

1. El cuerpo de Cristo deja de estar en este sacramento cuando desaparecen las especies sacramentales, como se ha dicho ya (a.6). Es así que cuando aparece carne o un niño desaparecen las especies sacramentales. Luego no está allí el cuerpo de Cristo.

2. Aún más: donde quiera que esté el cuerpo de Cristo, está o con su propia naturaleza o bajo las especies sacramentales. Pero cuando tienen lugar tales apariciones es claro que Cristo no está ahí con su propia naturaleza, porque en este sacramento está contenido Cristo por entero, que permanece íntegro en la forma en que ascendió al cielo, mientras que lo que milagrosamente aparece en este sacramento, algunas veces tiene la figura de un poco de carne, y, otras, de un niño pequeño. Pero también es claro que eso no es estar bajo las especies del sacramento, que son de pan y de vino. Luego parece que el cuerpo de Cristo no está allí de ninguna manera.

3. Y también: el cuerpo de Cristo comienza a estar en este sacramento con la consagración y la conversión, como se ha

13. ARISTÓTELES, c.6 n.7 (BK 430B27): S. TH., lect.ll.

e. A Cristo presente en la eucaristía «la inteligencia del hombre viador no puede verle más que por la fe». De ahí la reflexión del a.8 sobre la religiosidad popular, hacia la que Santo Tomás tiene gran respeto, procurando superar la tentación milagrera (a.7 sol.3; también q.82 a.4 sol.3).

dicho ya (a.l; q.75 a.2-6). Pero la carne o la sangre que milagrosamente aparecen no están consagradas ni convertidas en el verdadero cuerpo y sangre de Cristo. Luego bajo estas especies no está el cuerpo o la sangre de Cristo.

En cambio en tales apariciones se tributa a lo que aparece la misma reverencia que antes, lo cual, ciertamente, no se haría si no estuviese allí Cristo, a quien damos culto de latría. Luego también está Cristo en este sacramento cuando tienen lugar tales apariciones.

Solución. *Hay que decir:* De dos maneras se verifican las apariciones en las que, a veces, se ven milagrosamente en este sacramento carne, sangre o un niño. Algunas veces, en efecto, se realiza el fenómeno corno una visión subjetiva, en la que los ojos de los videntes quedan impresionados como si, efectivamente, viesen de una manera objetiva carne, sangre o un niño, sin que en el sacramento tenga lugar ninguna inmutación. Y esto parece ser que acontece cuando uno ve la figura de carne o un niño, y otros, sin embargo, ven las especies del pan; o cuando una misma persona ve durante unos instantes la figura de carne o de un niño, y, después, las especies de pan. No se trata aquí, sin embargo, de un fenómeno ilusorio, como el que tiene lugar en las prestidigitaciones de los magos, porque estas figuras se forman por disposición divina en los ojos para manifestar una verdad, a saber, que en este sacramento está el verdadero cuerpo de Cristo. Y así es como se apareció Cristo, sin que hubiese fenómeno ilusorio, a los discípulos que iban a Emaús. Dice a este propósito San Agustín en su libro *De Quaestionibus Evangelii*[14] que *cuando las imágenes que nosotros nos formamos tienen un significado, no hay mendacidad en ellas, sino que son una representación de la verdad.* Y, puesto que en estos casos no se da ninguna inmutación en el sacramento, es claro que por estas apariciones Cristo no deja de estar en este sacramento.

Otras veces, sin embargo, se realiza la aparición no como mera visión subjetiva, sino tomando existencia real y objetiva la figura que se ve. Y tal fenómeno acontece cuando todos ven esa figura, y esa figura permanece no sólo por unos instantes, sino por un tiempo prolongado. En estos casos, algunos dicen que se trata de la figura real del cuerpo de Cristo, sin que obste el hecho de que alguna vez no se vea allí a Cristo por entero, sino solamente alguna parte de su carne, o que no se vea en figura juvenil, sino en figura de niño, porque el cuerpo glorioso tiene potestad, como después se dirá[15], de aparecerse a los ojos no glorificados como un todo o como una parte, en figura propia o ajena, como veremos después.

Pero esta explicación no parece aceptable. En primer lugar, porque el cuerpo de Cristo no puede ser visto en su propia figura natural más que en un lugar, en el que está localizado. Y como así lo ven y lo adoran en el cielo, en el sacramento no puede ser visto de este modo. En segundo lugar, porque el cuerpo glorioso se aparece cuando quiere y, después de la aparición, desaparece también cuando quiere, como se dice del Señor en Le 24,3 que *desapareció de los ojos de los discípulos.* Ahora bien, lo que aparece en el sacramento con la figura de carne permanece largo tiempo. E, incluso, algunas veces se lee que, siguiendo el consejo de obispos, ha sido reservado en una píxide[16]; y esto es absurdo pensarlo de Cristo en su propia y natural figura.

Por eso hay que decir que permanece la anterior cantidad dimensiva sacramental, y que se inmutan milagrosamente otros accidentes, como la figura, el color, etc., para que se vea carne, sangre o la figura de un niño. Y, como se acaba de decir, no se trata aquí de un fenómeno ilusorio, porque esto acontece para indicar una verdad, a saber, para demostrar con esta aparición milagrosa que en este sacramento está verdaderamente el cuerpo y la sangre de Cristo. Y de este modo se explica que, permaneciendo la cantidad dimensiva, que, como veremos en seguida (q.77 a.2), es el fundamento de los otros accidentes, permanece verdaderamente el cuerpo de Cristo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* Cuando se producen estas apariciones, las especies sacramentales permanecen, a veces, en su totalidad, y, a veces, permanecen en sus elementos principales, como se ha dicho (ib.).

14. L.2 c.51 super Le. 24,28: ML 35,1362. 15. *Suppl.* q.85 a.2 ad 3; a.3. 16. Cf. GUITMUNDUM, *De corp. et sanguine Christi veri,* 1.2: ML 149,1449.

"i. A la segunda hay que decir. En estas apariciones, como se ha dicho ya (c.), no se ve la figura natural de Cristo, sino la figura milagrosamente formada en los ojos de quienes la ven o en las mismas dimensiones sacramentales (ib.).

3. *A. la tercera hay que decir:* Las dimensiones del pan y del vino consagrado permanecen, mientras que la inmutación milagrosa se realiza, como hemos dicho ya (ib.), sobre los otros accidentes.

CUESTIÓN 77

La permanencia de los accidentes en este sacramento

A continuación vamos a estudiar la cuestión de la permanencia de los accidentes en este sacramento (cf. q.74, introd.).

Esta cuestión plantea y exige respuesta a ocho problemas:

1. ¿Están sin sujeto los accidentes que permanecen?—2. ¿Es la cantidad dimensiva el sujeto de los otros accidentes?—3. ¿Pueden estos accidentes ejercer alguna acción sobre otros cuerpos?—4. ¿Pueden corromperse?—5. ¿Puede engendrarse algo de ellos?—6. ¿Pueden alimentar?—7. La fracción del pan consagrado.—8. ¿Puede mezclarse alguna cosa con el vino consagrado?

ARTICULO 1

¿Permanecen los accidentes en este sacramento?

Supra q.75 a.5; *Sent.* 1 d.47 a.4; 4 d.12 q.l a.l; *Cont. Cent. 4,* c.62,63,65; *Quodl.* 3 a.l ad arg.; *Quodl.* 9 q.3; *Cont. Graec., Armen.,* etc., c.8; *In Matth.* c.26; *In 7 Cor.* c.ll lect.5

Objeciones por las que parece que en este sacramento los accidentes permanecen sin sujeto.

1. Nada fuera de orden o falso debe haber en este sacramento, que es el sacramento de la verdad. Pero estar los accidentes sin su propio sujeto es algo que está contra el orden fijado por Dios a la naturaleza. Parece, además, que es una especie de engaño, puesto que los accidentes son el signo de la naturaleza del sujeto. Luego en este sacramento no están los accidentes sin sujeto.

2. Aún más: ni milagrosamente puede suceder que a una cosa se la prive de su definición o que la definición de una cosa sea adecuada para definir otra, como, por ej., que el hombre, permaneciendo hombre, sea animal irracional. De aquí se seguiría la simultaneidad de cosas contradictorias, pues, como se dice en IV *Metaphys.* \ *lo que significa el nombre de una cosa es su definición.* Ahora bien, la definición del accidente implica el estar en un sujeto, mientras que la definición de la sustancia implica el subsistir por sí misma, y no en un sujeto. Luego en este sacramento no puede suceder que los accidentes estén sin sujeto ni milagrosamente.

3. Y también: el accidente queda individuado por su sujeto. Luego si los accidentes permanecen en este sacramento sin sujeto no serán realidades individuadas, sino universales. Lo cual es claramente falso, porque en ese caso no serían realidades sensibles, sino solamente inteligibles.

4. Todavía más: la consagración de este sacramento no confiere a los accidentes ninguna composición. Pero antes de la consagración no estaban compuestos ni de materia ni de forma, ni de naturaleza y realidad individuada. Luego después de la consagración tampoco estarán compuestos de ninguno de estos modos. Pero esto es insostenible, porque si estuviesen así tendrían una naturaleza más simple que la de los ángeles, aun cuando son accidentes sensibles. Luego estos accidentes no permanecen sin sujeto.

En cambio dice San Gregorio en una *Homilía Pascual*[2]*: Las especies sacramentales conservan el nombre de las cosas que hubo antes, o sea, de pan y vino.* Y, como no permanece la sustancia del pan y del vino, parece que estas especies están sin sujeto.

Solución. *Hay que decir:* Los accidentes de pan y vino, cuya permanencia después de la consagración atestiguan los sentidos, no tienen por sujeto la sustancia del pan y del vino, que no permanece, como queda dicho (q.75 a.2). Tampoco la forma sustancial, que desaparece (Ib., a.6); y, aunque permaneciese, *no podría ser sujeto,* como demuestra Boecio en su libro *De Trin.*[3]. Es obvio que tampoco tienen por sujeto la sustancia del cuerpo y de la sangre de Cris-

1. ARISTÓTELES, 1.3 c.7 n.9 (BK 1912a23): 1.4 lect.16
2. Cf. GRACIANO, o.c. p.3 d.2 cn.34 *Spedes;* LANFRANCO, *De corp. et sang. Dom.* c.20: ML 150,436.
3. L.l c.2: ML 64,1250.

to, porque la sustancia del cuerpo humano no puede, en modo alguno, ser determinada por estos accidentes; ni tampoco es posible que el cuerpo de Cristo, glorioso e impasible como es su estado actual, sea alterado para recibir estos accidentes.

Algunos dicen[4] que tienen como sujeto el aire circundante. Pero tampoco esto es posible. Primero, porque el aire es incapaz de recibirlos como accidentes. Segundo, porque estos accidentes no están donde está el aire. Es más, al movimiento de estas especies, el aire se contrae. Tercero, porque *los accidentes no pasan de un sujeto a otro,* de tal manera que un accidente, numéricamente el mismo, primero esté en un sujeto y después en otro, pues el accidente toma categoría de número por el sujeto. Por lo que no puede ser que, numéricamente el mismo, unas veces esté numéricamente en uno, y otras, en otro sujeto. Cuarto, porque al no perder el aire sus propios accidentes, tendría al mismo tiempo los accidentes propios y los ajenos. Y tampoco puede afirmarse que esto suceda milagrosamente en virtud de la consagración, porque las palabras de la consagración no lo significan, y sólo realizan lo que significan.

Por consiguiente, hay que concluir que los accidentes en este sacramento permanecen sin sujeto. Lo cual puede realizarse por virtud divina. Pues, como el efecto depende más de la causa primera que de la causa segunda, Dios, que es la causa primera de la sustancia y del accidente, puede, por su infinita virtud, conservar el ser del accidente cuando desaparece la sustancia, que es la que le conservaba como causa propia, de la misma manera que puede producir otros efectos de causas naturales sin esas mismas causas, como formó el cuerpo humano en el seno de la Virgen *sin semen viril.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** No hay inconveniente en que una cosa esté ordenada según la ley común de la naturaleza, y que su contraria esté ordenada según un privilegio especial de la gracia, como ocurre en la resurrección de los muertos y en la devolución de la vista a los ciegos, de la misma manera que en las relaciones humanas a algunos se les conceden ciertas cosas por especial privilegio, al margen de la ley común. Y así, aunque, según el orden común de la naturaleza, los accidentes subsistan en un sujeto, por una especial razón, según el orden de la gracia, los accidentes subsisten en este sacramento sin sujeto, por las razones en otro lugar indicadas (q.75 a.5)".

2. *A la segunda hay que decir.* Puesto que el ente no es un género, el ser no puede constituir la esencia de la sustancia o del accidente. Luego la definición de la sustancia no es *un ente que existe por sí mismo sin sujeto,* ni la definición del accidente: *un ente que existe en un sujeto,* sino más bien, que a la quididad o esencia de la sustancia *le compete existir sin sujeto,* y a la quididad o esencia del accidente *le compete existir en un sujeto.* Ahora bien, en este sacramento no se concede a los accidentes existir sin sujeto en virtud de su esencia, sino que les sustenta la virtud divina. Y, por tanto, no dejan de ser accidentes, porque no se les priva de la definición de accidentes, ni tampoco se les da la definición de sustancia.

3. *A la tercera hay que decir:* Estos accidentes adquirieron su individualidad en la sustancia del pan y del vino, y, una vez que ésta se ha convertido en el cuerpo y en la sangre de Cristo, permanecen los accidentes, por virtud divina, en el ser individuado que antes tenían. Por lo que siguen siendo singulares y sensibles.

4. *A la cuarta hay que decir:* Estos accidentes, como todos los demás, mientras permanecía la sustancia del pan y del vino, no tenían un ser autónomo, sino que existían con el ser de la sustancia, como la nieve es blanca por la blancura. Pero después de la consagración los accidentes que permanecen tienen ser. Luego están compuestos de *existencia* y de *lo que existe,* como se dijo en la *Primera Parte*[5], hablando de los ángeles. Y están compuestos, además, de partes cuantitativas.

4. ABELARDO, cf. Ps. ABELARDO, *Epitome theol. Christ.* c.29: ML 178,1743; cf. GUILLERMO DE S. TEODORICO, *Disputatio adv. Abelardum,* c.9: ML 180,280. 5. Q.50 a.2 ad 3; q.75 a.5 ad 4.

a. Completa la explicación dada en q.75 a.5 sol.4: que los accidentes de pan y de vino permanezcan sin sujeto y que ellos mismos sean como sujeto, rompe las leyes de la filosofía, y sólo tiene explicación en una intervención divina (sol.2).

ARTICULO 2

La cantidad dimensiva del pan y del vino, ¿es en este sacramento sujeto de los otros accidentes?

Sent. 4 d.12 q.l a.l q."3; *Cont. Gent.* 4 c.63,65; *Quodl.* 7 q.4 a.3; *In Matth.,* c.26; *In 1 Cor.* c.ll lect.5

Objeciones por las que parece que la cantidad dimensiva del pan y del vino no es en este sacramento sujeto de los demás accidentes.

1. *No hay accidente del accidente,* porque ninguna forma puede ser sujeto, ya que ser sujeto es una propiedad más bien de la materia. Pero la cantidad dimensiva es un accidente. Luego la cantidad dimensiva no puede ser sujeto de los otros accidentes.

2. Aún más: de la misma manera que la cantidad, también los otros accidentes son individuados por la sustancia. Luego si la cantidad dimensiva del pan y del vino conserva la individuación con el mismo ser que antes tenía, también los otros accidentes permanecerán individuados con el ser que previamente tenían en la sustancia. Luego no están en la cantidad dimensiva como en su propio sujeto, ya que todo accidente se individúa por su sujeto.

3. Y también: entre los accidentes del pan y del vino que permanecen, los sentidos perciben también lo tenue y lo denso. Pero estas cualidades no pueden subsistir en la cantidad dimensiva prescindiendo de la materia, porque tenue es lo que tiene poca materia en grandes dimensiones, y denso es lo que tiene mucha materia en dimensiones reducidas, como se dice en IV *Physic.*[6]. Luego parece que la cantidad dimensiva no puede ser sujeto de los accidentes que permanecen en este sacramento.

4. Y todavía más: la cantidad separada del sujeto parece que es la cantidad matemática, que no es sujeto de cualidades sensibles. Ahora bien, puesto que los accidentes que permanecen en este sacramento son sensibles, parece que no pueden tener como sujeto la cantidad, o sea, las dimensiones del pan y del vino que permanecen en el sacramento.

En cambio las cualidades no son divisibles más que indirectamente, o sea, por la división del sujeto. Ahora bien, las cualidades que permanecen en este sacramento se dividen por la división de la cantidad dimensiva, como atestiguan los sentidos. Luego la cantidad dimensiva es el sujeto de los accidentes que permanecen en este sacramento.

Solución. *Hay que decir:* Es necesario afirmar que los otros accidentes que permanecen en este sacramento tienen como sujeto la cantidad dimensiva del pan y del vino. En primer lugar, porque los sentidos detectan ahí algo *cuanto* que tiene color y otras cualidades. En segundo lugar, porque la primera disposición de la materia es la cantidad dimensiva, por lo que Platón estableció como primeras diferencias de la materia *lo grande* y *lo pequeño*[7]. Y, puesto que el primer sujeto es la materia, todos los demás accidentes se asientan en ella mediante la cantidad dimensiva, de la misma manera que el primer sujeto del color es la superficie, por cuya razón algunos opinaron que las dimensiones eran sustancias corporales, como se dice en III *Metaphys.*[8]. Y puesto que, desaparecido el sujeto, continúan los accidentes con el mismo ser que antes tenían, es lógico que todos los accidentes continúen basados en la cantidad dimensiva. En tercer lugar, porque, siendo el sujeto principio de individuación de los accidentes, es lógico que lo que hace de sujeto de algunos accidentes, tenga que ser, en cierto modo, principio de individuación. Ahora bien, es característica propia del individuo el no poder estar en varios sujetos. Lo cual sucede por dos razones. Primera, porque su propia naturaleza le impide estar en un sujeto, y éste es el caso de las formas inmateriales separadas, que subsisten por sí mismas y se individúan también por sí mismas. Segunda, porque tanto las formas sustanciales como las accidentales tienen como exigencia el existir en un sujeto, y no en varios, como es el caso de esta blancura, que está en este cuerpo.

En lo que se refiere a la primera razón, la materia es principio de individuación para todas las formas inherentes a ella. Y puesto que estas formas tienen como exigencia natural el existir en otro como en su propio sujeto, por el que son recibidas en una materia, no estando esta materia sustentada en otro, tampoco esas formas se sustentarán en otro. En lo que se refiere a la segunda razón, hay que decir que el princi-

6. ARISTÓTELES, c.9 n.6 (BK 217blO): S. TH., lect.14. 7. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 1. c.4 n.l (BK 187al7): S. TH., lect.8; *Metaph.* \ c.7 n.2 (BK 988a26): S. TH., lect.ll. 8. *Ib.* 1.2 c.5 n.l (BK 1001b26): S. TH., 1.3 lect.13.

pió de individuación es la cantidad dimensiva. Porque una cosa tiene exigencia natural para estar en un solo sujeto en la medida en que ese sujeto es indivisible y distinto de cualquier otro. Ahora bien, la división afecta a la sustancia por razón de la cantidad, como se dice en I *Phys.* [9]. Por eso, la misma cantidad dimensiva es principio de individuación para estas formas, en el sentido de que formas numéricamente diversas están en distintas partes de la materia. Por consiguiente, la misma cantidad dimensiva tiene en sí misma una cierta individuación, de tal modo que podemos imaginar varias líneas del mismo tipo, pero diferentes en posición, una posición que es parte de la noción de esta cantidad, pues la dimensión se define como una *cantidad que tiene posición.* Por esta razón la cantidad dimensiva puede ser sujeto de los demás accidentes, más bien que al contrario *.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Un accidente, de suyo, no puede ser sujeto de otro accidente, porque no tiene un ser autónomo. Ahora bien, teniendo en cuenta que está en un sujeto, un accidente es sujeto de otro en cuanto que un accidente es recibido en un sujeto a través de otro. Así, se dice que la superficie es el sujeto del color. Por tanto, cuando a un accidente Dios le concede el existir autónomo, también le puede conceder el ser sujeto de otro accidente.

2. *A la segunda hay que decir:* Los otros accidentes, aun cuando estaban en la sustancia del pan, se individuaban a través de la cantidad dimensiva, como se acaba de decir (c.). Por lo que es más lógico que la cantidad dimensiva sea sujeto de otros accidentes que permanecen en este sacramento que al contrario.

3. *A. la tercera hay que decir:* Lo tenue y lo denso son cualidades derivadas de los cuerpos por tener poca o mucha materia en sus propias dimensiones, como los otros accidentes se derivan también de los principios sustanciales por otras razones. Por eso, de la misma manera que, desaparecida la sustancia, permanecen los accidentes por virtud divina, así, por virtud divina también, desaparecida la materia, se conservan las cualidades dimanantes de la materia, como lo tenue y lo denso.

4. *A la cuarta hay que decir:* La cantidad matemática no prescinde de la materia inteligible, sino de la materia sensible, como se dice en VII *Metaphys.*[10]. Ahora bien, se dice materia sensible por estar revestida de cualidades sensibles. Por lo que es claro que la cantidad dimensiva, que permanece en este sacramento sin sujeto, no es la cantidad matemática.

ARTICULO 3

¿Pueden las especies que permanecen en este sacramento ejercer alguna acción sobre algo externo?

Sent. 4 d.12 q.l a.2 q.ª1.2; *Resp. de 36 Art.,* a.35

Objeciones por las que parece que las especies que permanecen en este sacramento no pueden ejercer ninguna acción sobre algo externo.

1. En VII *Metaphys.* [11] se prueba que las formas que hay en la materia provienen de formas que están en la materia, y no de formas ya separadas de la materia, porque lo semejante procede de lo semejante. Pero las especies sacramentales son especies sin materia, porque permanecen sin sujeto, como se ha dicho ya (a.l). Luego no pueden ejercer acción alguna exterior por la que provoquen alguna forma.

2. Aún más: una vez que cesa la acción del primer agente, necesariamente cesa también la acción del instrumento, de la misma manera que si se para el carpintero se para también el martillo. Pero todas las formas accidentales actúan instrumentalmente en virtud de la forma sustancial que es el agente principal. Luego, puesto que en este sacramento no permanece la forma sustancial del pan y del vino, como se ha dicho antes (q.75 a.6), parece que las formas accidentales que permanecen en él no podrán ejercer acción alguna sobre ninguna materia exterior.

3. Y también: ningún ser actúa más allá de los límites fijados por la naturaleza, ya que el efecto no puede ser superior a la

9. *Ib.* c.2 n.10.13 (BK 185a33): S. TH., lect.3.
10. *Ib.* 1.6 c.10 n.13 (BK 1036all): S. TH., lect.10.
11. *Ib.* 1.6 c.8 n.4 (BK 1033B5): S. TH., lect.7.

b. Según lo dicho en a.l sol.4, los accidentes de pan y vino después de la consagración conservan su ser y consistencia, la virtud de la sustancia (a.2 sol.l).

causa. Pero todas las especies sacramentales son accidentes. Luego no pueden ejercer acción alguna sobre una materia exterior, al menos para poder cambiarla la forma exterior.

En cambio si no pudieran ejercer ninguna acción sobre cuerpos externos, tampoco podrían ser percibidas por los sentidos, porque la percepción sensible consiste en ser afectado el sentido por lo sensible, como se dice en II *De anima*[12].

Solución. *Hay que decir:* Puesto que una cosa actúa en la medida en que actualmente tiene ser, es lógico que la relación de una cosa con su actividad corresponda a la relación con su ser. Ahora bien, puesto que a las especies sacramentales se les concede, por virtud divina, según lo dicho (a.l), permanecer en el ser que tenían con la sustancia del pan y del vino, es lógico que también se les conceda permanecer en su actuación. Por consiguiente, todas las funciones que podían ejercer cuando estaba presente la sustancia del pan y del vino, pueden ejercerlas igualmente cuando la sustancia del pan y del vino se cambia en el cuerpo y en la sangre de Cristo. Luego no hay duda de que pueden ejercer alguna acción sobre cuerpos externos.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Las especies sacramentales, aunque sean formas que existen sin materia, conservan, no obstante, el mismo ser que tenían antes en ellas. Y, por eso, en base a este su ser, se asemejan a las formas que están en la materia.

2. *A. la segunda hay que decir:* La acción de la forma accidental depende de la acción de la forma sustancial, como el ser accidental depende del ser sustancial. Por eso, como por la virtud divina se concede a las especies sacramentales el que puedan existir sin sustancia, así también se les concede el que puedan actuar sin forma sustancial, por la virtud de Dios, de quien depende, como del primer agente, toda la acción de la forma, ya sea sustancial o accidental.

3. *A. la tercera hay que decir:* El cambio que afecta a la forma sustancial, no se produce por la forma sustancial directamente, sino mediante las cualidades activas y pasivas que actúan en virtud de la forma sustancial. Ahora bien, esta virtud instrumental se conserva en las especies sacramentales, por la virtud divina, lo mismo que antes. Luego pueden actuar instrumentalmente en el cambio de una forma sustancial, de la misma manera que una cosa puede actuar más allá de los límites fijados por la propia especie, no por su propia virtud, sino por virtud del agente principal.

ARTICULO 4

¿Pueden corromperse las especies sacramentales?'

Sent. 4 d.12 q.l a.2 q.ª3; *Cont. Geni.* 4 c.66; *Resp. de 36 Art.,* a.35

Objeciones por las que parece que las especies sacramentales no pueden corromperse.

1. La corrupción proviene porque la forma se separa de la materia. Pero la materia del pan no permanece en este sacramento, como se ha dicho ya (q.75 a.4.8). Luego estas especies no se pueden corromper.

2. Aún más: ninguna forma se corrompe más que indirectamente por la corrupción del sujeto. Es por lo que las formas subsistentes por sí mismas son incorruptibles, como es el caso de las sustancias espirituales. Pero las especies sacramentales son formas sin sujeto. Luego no pueden corromperse.

3. Y también: si las especies se corrompen, esto sucederá de modo natural o por milagro. Ahora bien, de modo natural no, porque ahí no hay un sujeto de la corrupción que permanezca cuando la corrupción termina. Y por milagro tampoco, porque los milagros que se dan en este sacramento tienen lugar en virtud de la consagración, que es la que hace que las especies sacra-

12. *Ib.* c.7 n.6 (BK 419al7); c.12 n.l (BK 424a21): S. TH., lect.15.

c. Los a.4-7 siguen explicando algunos hechos: los accidentes de pan y de vino alimentan (a.6 c.), se corrompen (a.4 sed c.), y en esa corrupción generan nuevos seres (a.5 sed c.). Se reconoce que, desde la mediación filosófica elegida, «es difícil expücarlo» (a.5); pero se abre un camino: los accidentes de pan y de vino mantienen el ser que tenían unidos a la sustancia (a.4); la cantidad dimensiva hace como de sujeto para los demás accidentes (a.5-6).

mentales se conserven, y una misma cosa no puede ser causa de la conservación y de la corrupción. Luego en modo alguno pueden corromperse las especies sacramentales.

En cambio los sentidos perciben que las hostias consagradas se pudren y se corrompen.

Solución. *Hay que decir:* La corrupción es *un movimiento del ser al no ser.* Ahora bien, se ha dicho anteriormente (a.3) que las especies sacramentales conservan el mismo ser que tenían cuando existía la sustancia del pan y del vino. Y, por eso, de la misma manera que el ser de estos accidentes podía corromperse con la presencia de la sustancia del pan y del vino, así este ser puede corromperse también una vez desaparecida ésta.

Ahora bien, antes podían corromperse estos accidentes de dos modos: directamente e indirectamente. Directamente, tanto por alteración de las cualidades como por aumento y disminución de la cantidad. Por supuesto que este aumento y esta disminución no se realizan por crecimiento o decrecimiento, como en los seres animados, «algo que las sustancias del pan y del vino no son», sino por adición o división. Porque, como se dice en III *Metaphys.* [13], con la división una dimensión se destruye y se convierte en dos, mientras que con la adición, dos se convierten en una. Pues bien, es claro que de este modo estos accidentes pueden corromperse después de la consagración, porque también la cantidad dimensiva que permanece es susceptible de división y adición, y porque al ser dicha cantidad sujeto de las cualidades sensibles, como se ha dicho (a.2), puede ser también sujeto de sus alteraciones, por ej., de la alteración del color o del sabor del pan y del vino.

Y podían corromperse también indirectamente por corrupción del sujeto. Y de este modo pueden corromperse también después de la consagración. Porque, aunque no permanezca el sujeto, permanece, sin embargo, el ser que estos accidentes tenían en el sujeto, un ser propio y connatural al sujeto. Por eso, este ser puede corromperse por un agente contrario, lo mismo que se corrompía la sustancia del pan y del vino, aunque esta corrupción no se daba si no iba precedida de la alteración de los accidentes.

Con todo, es preciso distinguir estos dos modos de corrupción. Porque ya que el cuerpo de Cristo y su sangre suceden en este sacramento a la sustancia del pan y del vino, si los accidentes sufren una inmutación que no es suficiente para corromper el pan y el vino, esta inmutación no provoca la desaparición del cuerpo y de la sangre de Cristo en este sacramento, ya sea la inmutación por parte de la cualidad, como cuando cambia un poco el color o el sabor del vino o del pan, ya sea por parte de la cantidad, como cuando se divide el pan o el vino en unas partes en que se salva todavía la naturaleza del pan y del vino. Pero si la inmutación es tan profunda que la sustancia del pan y del vino se corrompe, no permanece el cuerpo y la sangre de Cristo en este sacramento. Y esto, tanto por parte de las cualidades: como cuando cambian tanto el color, el sabor y las otras cualidades del pan y del vino que en modo alguno se hacen compatibles con la naturaleza del pan y del vino, como por parte de la cantidad: como si se pulveriza el pan o se minimiza tanto el vino que ya no quedan allí las especies de pan y de vino.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Porque la corrupción directa consiste en la desaparición del ser de una cosa, cuya forma existe en una materia, es lógico que por la corrupción la forma se separe de la materia. Ahora bien, si este ser no estuviese en una materia, pero fuese semejante al ser que está en la materia, podría desaparecer por la corrupción aunque no existiese la materia. Y es lo que sucede en este sacramento, como se ha dicho.

2. *A la segunda hay que decir.* Las especies sacramentales, aunque sean formas que no existen en una materia, tienen, sin embargo, el mismo ser que antes tenían en la materia.

3. *A la tercera hay que decir.* La corrupción de las especies sacramentales no es milagrosa, sino natural. Sin embargo, presupone el milagro de la consagración, es decir, que esas especies sacramentales mantengan sin el sujeto el ser que antes tenían en el sujeto, de la misma manera que un ciego, curado milagrosamente, ve de modo natural.

13. *Ib.* 1.2 c.5 n.10 (Bu 1002a34): S. TH., lect.7.

ARTICULO 5

¿Puede engendrarse algo de las especies sacramentales?

Sent. 4 d.12 q.l a.2 q.ª4; *Cont. Cent.* 4 *c.dd; Quodl. 9* a.5 ad 3; *In 1 Cor.* c.ll lect.4

Objeciones por las que parece que de las especies sacramentales no puede engendrarse nada.

1. Todo lo que se engendra procede de alguna materia. Porque de la nada, nada sale, aunque de la nada sí provenga alguna cosa por creación. Pero bajo las especies sacramentales no hay ninguna materia más que la del cuerpo de Cristo, que es incorruptible. Luego parece que de las especies sacramentales nada se puede engendrar.

2. Aún más: dos seres que no son del mismo género no pueden engendrar el uno al otro. Porque de la blancura, por ej., no se produce la línea. Pero el accidente y la sustancia son de distinto género. Luego, puesto que las especies sacramentales son accidentes, no parece que se pueda engendrar de ellas una sustancia.

3. Y también: si de las especies se engendrase alguna sustancia corpórea no sería sin sus accidentes. Luego si de las especies sacramentales se engendrase una sustancia corpórea, del accidente debería engendrarse la sustancia y el accidente, o sea, dos cosas de una, lo cual es imposible. Luego es imposible que de las especies sacramentales se genere una sustancia corpórea.

En cambio el testimonio de los sentidos nos dice que de las especies sacramentales se engendran algunas cosas, como cenizas, si se queman; gusanos, si se corrompen; o polvo, si se trituran.

Solución. *Hay que decir:* Puesto que *la corrupción de una cosa es la generación de otra,* como se dice en I *De Generat.* [14], es inevitable que de las especies sacramentales haya de engendrarse algo cuando se corrompen, como se acaba de decir (a.4). De hecho, nunca se corrompen de tal modo que desaparezcan totalmente, como si fuesen aniquiladas, sino que claramente algo sensible aparece después.

Ahora bien, es difícil comprender cómo pueda engendrarse algo de ellas. Es claro que del cuerpo y de la sangre de Cristo, ahí presentes, no se engendra nada, puesto que son incorruptibles. Pero, si permaneciese en este sacramento la sustancia del pan y del vino, o sus respectivas materias, sería fácil colegir que es de ellas de donde se engendra la cosa sensible que aparece después, como algunos opinaron. Pero esto es falso, como se ha demostrado más arriba (q.75 a.2.4.8).

Por eso, algunos afirmaron que lo que se engendra, no procede de las especies sacramentales, sino del aire circundante. Pero esto resulta imposible por muchas razones. Primera, porque cuando se engendra una cosa de otra, esta última aparece anteriormente alterada y corrupta. Sin embargo, en el aire circundante no aparece antes ninguna alteración o corrupción, por lo que de él no se pueden engendrar los gusanos y las cenizas. Segunda, porque la naturaleza del aire no es apta para producir de él con tales alteraciones tales cosas. Tercera, porque podría acontecer que se quemasen o corrompiesen en gran cantidad hostias consagradas, y no sería posible generar del aire tantos residuos corpóreos, a no ser que se formase una gran y apreciable condensación de aire. Cuarta, porque lo mismo podría suceder con los cuerpos sólidos que las sostienen, como el hierro o la piedra, unos cuerpos que, sin embargo, permanecen íntegros, después de este proceso generativo. Por consiguiente, esta opinión es insostenible porque está en contradicción con lo que constatan nuestros sentidos.

Por este motivo otros [15] opinaron que en el momento de la corrupción de las especies retorna la sustancia del pan y del vino, y que de ella se generan las cenizas, los gusanos, etc. Pero tampoco esta opinión parece aceptable. Primero, porque si la sustancia del pan y del vino se ha convertido en el cuerpo y en la sangre, como antes se dijo (q.75 a.2.4), esta sustancia no puede retornar más que por la reconversión del cuerpo y de la sangre en la sustancia del pan y del vino, lo cual es imposible, de la misma manera que si el aire se convirtiese en fuego, el aire no volvería a estar allí si el fuego no se convirtiese de nuevo en el aire. Ahora bien, si la sustancia del pan y del vino hubiese sido aniquilada, no podría tornar de nuevo, porque lo que se aniquila no vuelve a ser numéricamente lo mismo, a no ser que se diga que vuelve la anterior sustancia

14. *Ib.* c.3 n.7 (Bic 318a23): S. TH., lect.7.

15. INOCENCIO III, *De sacro alt. mysterío* 1.4 c.ll: ML 217,863; ALEJANDRO DE HALES, *Summa theol.* p.4 q.53 m.5; q.40 m.2 a.2 § 1; S. BUENAVENTURA, *In Sent.* 1.4 d.12 p.l a.2 q.l ad 1.

porque Dios crea una nueva sustancia en lugar de la primera. Segundo, esto parece imposible porque no se puede fijar el momento en que vuelve la sustancia. Está demostrado, en efecto, por lo dicho (a.4; q.76 a.6 ad 3), que mientras permanecen las especies del pan y del vino, permanece el cuerpo y la sangre de Cristo, cuya presencia en este sacramento no se simultanea con la sustancia del pan y del vino, según lo dicho (q.75 a.2). Por lo que mientras permanezcan las especies sacramentales, la sustancia del pan y del vino no puede volver. Pero tampoco podría volver si desapareciesen las especies, porque entonces la sustancia del pan y del vino estaría sin sus propios accidentes, lo cual es imposible.

A no ser que se diga que en el último instante de la corrupción de las especies retorna no la sustancia del pan y del vino —porque ese último instante es el primero en que tienen que ser las sustancias generadas de las especies—, sino la materia del pan y del vino, en cuyo caso, para hablar con propiedad, más que de retorno habría que hablar de creación [16] de esa materia. Y, en este sentido, podría mantenerse esta opinión.

Pero, puesto que no parece razonable admitir más milagros en este sacramento que el de la consagración, que no lleva consigo ni creación ni retorno de la materia, parece mejor afirmar que en la misma consagración se concede milagrosamente a la cantidad dimensiva del pan y del vino el ser sujeto propio de las formas sucesivas. Ahora bien, esto es propio de la materia. Y, por tanto, se concede a esta cantidad dimensiva todo lo que pertenece a la materia. Por consiguiente, todo lo que pudiese generarse de la materia del pan y del vino, si estuviera, puede engendrarse también de la cantidad dimensiva del pan y del vino, no por un nuevo milagro, sino en virtud del milagro anteriormente realizado.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Aunque allí no haya una materia de la que se engendre algo, la cantidad dimensiva, sin embargo, hace las veces de la materia, como se ha dicho.

2. *A la segunda hay que decir:* Cierto que las especies sacramentales son accidentes, pero tienen la función y el poder de la sustancia.

3. *A la tercera hay que decir:* La cantidad dimensiva del pan y del vino tiene su propia naturaleza y recibe milagrosamente el poder y la propiedad de la sustancia. Por eso, puede convertirse en las dos, en sustancia y en dimensión.

ARTICULO 6

¿Pueden alimentar las especies sacramentales?

Sent. 4 d.12 q.l a.2 q.''5; *Cont. Geni,* c.66; *In 1 Cor.* c.ll lect.4

Objeciones por las que parece que las especies sacramentales no pueden alimentar.

1. Dice San Ambrosio en el libro *De Sacramentis*[17]: *Este pan no está destinado al cuerpo, sino que es el pan de la vida eterna que alimenta la sustancia de nuestra alma.* Pero todo lo que alimenta está destinado al cuerpo. Luego este pan no alimenta, y lo mismo se diga del vino.

2. Aún más: se dice en el libro *De Generat.* [18]: *Nos alimentamos de lo que somos.* Ahora bien, las especies sacramentales son accidentes, y el hombre no está constituido de accidentes, pues el accidente no es parte de la sustancia. Luego parece que las especies sacramentales no pueden alimentar.

3. Y también: dice el Filósofo en II *De Anima*[19] que *el alimento nutre porque es una sustancia, y hace crecer porque es algo cuanto.* Pero las especies sacramentales no son sustancia. Luego no pueden alimentar.

En cambio dice el Apóstol en 1 Cor 11,21, hablando de este sacramento: *Mientras uno está hambriento, otro se embriaga.* Y la *Glosa*[20] comenta: *Se refiere a aquellos que después de la celebración del sagrado misterio y de la consagración del pan y del vino, hadan sus propias oh/aciones, y, sin dar parte a los demás, las comían ellos solos, de tal modo que hasta llegaban a emborracharse.* Lo cual no podría acontecer si las especies sacramentales no alimentasen. Luego las especies sacramentales alimentan.

Solución. *Hay que decir:* Esta cuestión no tiene dificultad, después de haber solucionado la anterior. Como se dice en II *De Anima*2z, la comida alimenta en la medida

16. PEDRO DE TARANTASIA, *In Sent.* 1.4 d.12 q.3 a.2. 17. L.5 c.4: ML 16,471. 18. ARISTÓTELES, 1.2 c.8 n.4 (BK 335alO): S. TH., lect.8. 19. *Ib.* c.4 n.13 (BK 416bl2): S. TH., Iect9. 20. *Oran; LOMBARDI*: ML 191,1639. 21. ARISTÓTELES, c.4 n.12 (BK 416B9): S. TH., Iect9.

en que se convierte en la sustancia de quien se alimenta. Ahora bien, se ha dicho antes (a.5) que las especies sacramentales pueden convertirse en una sustancia que se genera de ellas. Pero, por la misma razón que pueden convertirse en cenizas y en gusanos, pueden convertirse en el cuerpo humano. Luego es claro que alimentan.

La opinión de algunos [22] según la cual las especies no alimentan en el sentido de convertirse en el cuerpo humano, sino que reparan y confortan a través de los sentidos —como cuando uno se conforta con el olor de la comida, o se embriaga con el olor del vino—, resulta falsa por el testimonio mismo de los sentidos. Porque esa clase de refección no es duradera para el hombre, cuyo cuerpo necesita alimentación por el continuo desgaste. Y, sin embargo, el hombre puede sustentarse por largo tiempo si se aumenta con hostias y vino consagrados en buena cantidad.

Y tampoco puede admitirse la opinión de quienes afirman que las especies sacramentales alimentan porque la forma sustancial del pan y del vino permanece. Y no se puede admitir, tanto porque no permanece, como se ha probado ya (q.75 a.6), como porque nutrir no es competencia de la forma, sino de la materia, que es la que recibe la forma de quien se nutre al tiempo que pierde la forma del alimento. Por lo que se dice en el II *De Anima* z que el alimento al principio es distinto, y al final es semejante.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Después de la consagración, en este sacramento se puede hablar de pan de dos maneras. Una, indicando como pan a las especies de pan, que mantienen el nombre de la sustancia que tenían, como dice san Gregorio en una homilía pascual[24]. Otra, puede llamarse pan el mismo cuerpo de Cristo, que es el pan místico que *ha descendido del cielo.* Por tanto, cuando San Ambrosio dice que *este pan no está destinado al cuerpo,* utiliza el nombre de pan en el segundo sentido, porque el cuerpo de Cristo no se convierte en el cuerpo del hombre, sino que conforta su espíritu. Y no habla del pan en el primer sentido.

2. *A. la segunda hay que decir.* Aunque las especies sacramentales no sean el constitutivo del cuerpo del hombre, sin embargo se convierten en él.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque las especies sacramentales no sean sustancia, tienen, sin embargo, el poder de la sustancia, como se ha dicho ya (a.3 ad 3; a.5 ad 2).

ARTICULO 7

¿Se fraccionan las especies sacramentales en este sacramento?

Sent. 4 d.12 q.l a.3 q.M.2; *Cont. Gent.* c.67; /« 7 *Cor.* c.ll lect.5

Objeciones por las que parece que las especies sacramentales no se fraccionan en este sacramento.

1. Dice el Filósofo en VI *Meteor.* [25] que la fragilidad de los cuerpos depende de su porosidad, una porosidad que no puede atribuirse a las especies sacramentales. Luego las especies sacramentales no pueden partirse.

2. Aún más: la fracción es acompañada de un sonido. Pero las especies sacramentales no producen sonidos, ya que dice el Filósofo en II *De Anima* [26] que lo sonoro es un cuerpo duro con superficie lisa. Luego las especies sacramentales no se rompen.

3. Y también: parece que es lo mismo lo que se rompe y lo que se mastica. Pero lo que aquí se come es el verdadero cuerpo de Cristo, de acuerdo con las palabras de Jn 6,55.57: *quien como mi carne y bebe mi sangre.* Luego el cuerpo de Cristo es lo que se rompe y lo que se mastica. Por lo que se dice también en la confesión de Berengario [27]: *Reconozco con la santa Iglesia romana y confieso con el corazón y con la boca, que el pan y el vino que se ponen sobre el altar, después de la consagración, son el verdadero cuerpo y la verdadera sangre de Cristo, que es tocado en verdad con las manos de los sacerdotes, y que es partido y masticado por los dientes de los fieles.* Por consiguiente, la fracción no debe atribuirse a las especies sacramentales.

En cambio la fracción se hace por la división de lo cuanto. Pero lo cuanto que aquí se divide es las especies sacramenta-

22. ALGERO LEODIENSE, *De satram. corp. et sang. Domini\.2* c.l: ML 180,811; GUILLERMO PARÍS., *De sacram. Euchar.* c.l. 23. ARISTÓTELES, c.4 n.ll (BK 416b6): S. TH., lect.9; cf. *Degener.* 1.1 c.5 n.5 (BK 321b35): S. TH., lect.10. 24. LANFRANCO, o.c. c.20: ML 150,436; cf. GRACIANO, o.c. p.3 d.2 cn.34 *Species.* 25. ARISTÓTELES, c.9 n.12 (BK 386al4): S. TH., lectll. 26. *Ib.* c.8 n.2 (BK 419b9): S. TH., lect.16. 27. Cf. GRACIANO, o.c. p.3 d.2 cn.42 *Ergo Berengarius.*

les, ya que no se divide el cuerpo de Cristo, que es incorruptible, ni la sustancia del pan, que no permanece. Luego son las especies sacramentales las que se fraccionan.

Solución. *Hay que decir:* Entre los antiguos hubo muchas opiniones sobre este particular. Algunos [28] dijeron, en efecto, que en este sacramento no había una fracción objetiva, sino sólo aparente por parte de los que lo ven. Pero esta opinión es insostenible. Porque en este sacramento de la verdad los sentidos no se engañan sobre los objetos de su competencia, entre los que se encuentra la fracción, por la que de una cosa se hacen muchas. Y esto lo aprecian así varios sentidos, como se demuestra en el libro *De Anima*[29].

Por eso, otros [30] dijeron que ahí había una verdadera fracción sin sujeto fraccionado. Pero también esto está en contradicción con los sentidos, porque en este sacramento aparece algo cuanto, existiendo primeramente como un solo ser, y fraccionado después en muchos trozos. Pues bien, esto cuanto tiene que ser el sujeto de la fracción. Ahora bien, no se puede decir que el verdadero cuerpo de Cristo se fraccione. Primero, porque es incorruptible e impasible. Segundo, porque está todo entero en cada una de las partes, como se ha dicho ya (q.76 a.3). Todo lo cual es incompatible con que sea fraccionado.

Luego solamente queda que la fracción, como los otros accidentes, tenga como sujeto la cantidad dimensiva del pan. Y, como las especies sacramentales son el verdadero cuerpo de Cristo, así la fracción de estas especies es el sacramento de la pasión del Señor, pasión que tuvo lugar en el verdadero cuerpo de Cristo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir* Pe la misma manera que en las especies sacramentales permanece lo tenue y lo denso, como se ha dicho ya (a.2 ad 3), así también permanece en él la porosidad, y, en consecuencia, la fragilidad.

2. *A la segunda hay que decir:* La densidad incluye la dureza; como en las especies sacramentales permanece la densidad, también la dureza, y por consiguiente el sonido.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo que se come en su propio ser se rompe y se mastica en su propio ser. Pero el cuerpo de Cristo no se come en su propio ser, sino en su ser sacramental. Por eso, comentando las palabras de Jn 6,64: *la carne no aprovecha para nada*, San Agustín dice[31]: *Con estas palabras se refería a los que entendían esto de una manera carnal, porque habían entendido que se trataba de una carne como la que se trocea de un cadáver, o la que se vende en el mercado.* Por tanto, el cuerpo de Cristo no queda fraccionado, sino la especie sacramental. Y la confesión de Berengario ha de ser entendida de modo que la fracción y la trituración dental se refiera a las especies sacramentales, bajo las cuales está el verdadero cuerpo de Cristo [d].

ARTICULO 8

¿Puede mezclarse con el vino consagrado algún otro líquido?

Sent. 4 d.12 q.l a.2 *z(>; Quodl.* 10 q.l a.3

Objeciones por las que parece que con el vino consagrado no se puede mezclar ningún otro licor.

1. Todo lo que se mezcla con otro asume su cualidad. Ahora bien, ningún líquido puede recibir la cualidad de las especies sacramentales, por ser éstas unos accidentes sin sujeto, como se ha dicho ya (a.l). Luego parece que ningún líquido puede mezclarse con las especies sacramentales del vino.

2. Aún más: si se mezclase algún líquido con las especies sacramentales, el resultado sería un solo ser. Pero no puede resultar un solo ser del líquido, que es una sustancia, y las especies sacramentales, que son accidentes; ni tampoco del líquido y de la sangre de Cristo, que por ser incorruptible no admite adición ni disminución. Luego ningún líquido puede mezclarse con el vino consagrado.

28. Ps. ABEI.ARDO, *Epitome theol. Christ.* c.29: ML 178,1742; Ps. HUGO DE SAN VÍCTOR, *Summa sent. tí.* 5 c.8: ML 176,144. 29. L.2 c.6 n.2 (Bic 418all): S. TH., lect.13. 30. Ps. HUGO DE SAN VÍCTOR, l.c. en nota 28. 31. *In loann.* tr. 27 n.5: ML 35,1617.

d. Se corrige aquel realismo sensista que se refleja en la confesión de fe propuesta a Berengario de Tours en el año 1059 (DS 690).

3. Y también: si se añadiese algún líquido al vino consagrado, parece que también ese líquido quedaría consagrado, como cuando se añade agua al agua bendita, que también queda bendita. Pero el vino consagrado es verdaderamente la sangre de Cristo. Luego también el líquido mezclado sería la sangre de Cristo. De donde se deduciría que una cosa llegara a ser la sangre de Cristo de modo distinto a la conversión. Lo cual es inadmisible. Luego con el vino consagrado no se puede mezclar ningún líquido.

4. Todavía más: si una de las dos cosas de un compuesto se corrompe, desaparece el compuesto, como se dice en I *De Generat.* [32]. Pero con la mezcla de cualquier líquido parece que las especies sacramentales del vino se corrompen, de tal manera que deja de estar en ellas la sangre de Cristo, ya porque lo mucho y lo poco son diferencias cuantitativas que diversifican la cantidad, como lo blanco y lo negro diversifican el color, ya porque el líquido mezclado, al no encontrar obstáculo, se difunde en el todo, por lo que la sangre de Cristo deja de estar allí, ya que no puede estar simultáneamente con otra sustancia. Luego no se puede mezclar otro líquido con el vino consagrado.

En cambio los sentidos constatan que puede mezclarse cualquier otro líquido con el vino después de la consagración, lo mismo que antes.

Solución. *Hay que decir:* La verdadera solución a este problema consta ya en lo dicho anteriormente. Hemos visto (a.3.5 ad 2), en efecto, que las especies que permanecen en este sacramento, de la misma manera que en virtud de la consagración adquieren el modo de ser de la sustancia, así también adquieren, como ella, el modo activo y pasivo, o sea, la capacidad de hacer o de recibir cuanto haría o recibiría la sustancia si estuviese allí presente. Ahora bien, es evidente que si estuviese ahí la sustancia del vino podría mezclarse con él algún líquido.

El efecto de esta mezcla, sin embargo, sería diverso según la naturaleza y la cantidad del líquido mezclado. Porque si se mezclase un líquido en tal cantidad que pudiese difundirse por todo el vino, todo quedaría mezclado. Ahora bien, lo que se compone de dos cosas, no es ni la una ni la otra, sino que tanto la una como la otra se convierten en una tercera como resultado de las dos. De donde se seguiría que el vino que había antes dejaría de ser vino, si el líquido mezclado con él no fuese vino. Pero si el líquido mezclado fuese de la misma naturaleza, por ej. si un vino se mezclase con otro vino, el resultado de la mezcla sería vino, aunque no sería numéricamente el mismo, como lo demuestra la variedad de accidentes en el caso, por ej., de que uno sea blanco y otro tinto.

Pero si la cantidad del líquido mezclado fuese tan pequeña que no pudiera difundirse por todo el vino, no quedaría todo el vino mezclado, sino sólo una parte de él. Ciertamente que esta parte no quedaría numéricamente la misma, a causa de la mezcla con la otra materia. Pero específicamente sí permanecería la misma, no sólo en el caso de que la pequeña cantidad del líquido añadido fuese de la misma especie, sino también en el caso de que fuese distinta especie, porque, como se dice en el I *De Generat.*[33], una gota de agua mezclada en una gran cantidad de vino se convierte en vino.

Pues bien, ya quedó demostrado (a.4; q.76 ad 3) que el cuerpo y la sangre de Cristo permanecen en este sacramento todo el tiempo que las especies permanecen numéricamente las mismas, porque lo que se consagró fue este pan y este vino. Por consiguiente, si la mezcla se hiciese con tal cantidad de cualquier líquido que se difundiese por todo el vino consagrado produciendo un compuesto, desaparecería la identidad numéricamente, y la sangre de Cristo desaparecería de allí también. Pero si la cantidad del líquido mezclado es tan pequeña que no puede difundirse por el todo, sino a una parte de las especies, dejaría de estar la sangre de Cristo en esa parte del vino consagrado, pero permanecería en las demás.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Dice Inocencio III[34] en una *Decretalz: Parece que los accidentes influyen sobre el vino añadido, porque si se añadiese agua, ésta asumiría el sabor del vino. Acontece, pues, que los accidentes cambian la sustancia, como también sucede que la sustancia cambia los accidentes. De esta manera, la naturaleza cede ante el milagro, y la virtud divina opera sobre el acontecer ordinario.*

32. ARISTÓTELES, c.10 n.2 (BK 327B2): S. TH., lect.24. 33. *Ib.* c.5 n.ll (BK 321a33): S. TH., lect.14. 34. *Regesta* 1.5 ep.121 *Ad loann.:* ML 214,1121. 35. *Decretal. Gregor. IX,* 1.3 tit.41 c.6 *Cum Martas.*

Sin embargo, esto no se ha de entender en el sentido de que un accidente, el mismo numéricamente que estuvo en el vino antes de la consagración, pase después al vino añadido, sino que este cambio es el resultado de una acción. Porque los accidentes del vino que permanecen, conservan la actividad de la sustancia, como se ha dicho, por lo que con una acción transmutadora influyen sobre el líquido añadido.

2. *A la segunda hay que decir.* El líquido añadido al vino consagrado no se mezcla con la sustancia de la sangre de Cristo. Se mezcla, sin embargo, con las especies sacramentales. Pero de tal manera que, después de la mezcla, se corrompen las especies total o parcialmente en conformidad con lo dicho anteriormente (a.5) sobre la posibilidad de generarse algo de estas especies. Si la corrupción es total no hay problema, porque ahí habrá un todo uniforme. Pero si la corrupción es parcial, ahí habrá, cierto, una dimensión si nos fijamos en la cantidad que es continua, pero no habrá una dimensión si nos fijamos en el modo de existir dicha cantidad, porque una parte de ella está sin sujeto, y otra, estará en su sujeto. De la misma manera que si se forma un solo cuerpo de dos metales: es un solo cuerpo cuantitativamente hablando, pero no es un solo cuerpo si nos fijamos en la naturaleza de los dos metales.

3. *A. la tercera hay que decir.* Dice Inocencio III[36] en la *Decretal* anteriormente citada [37]: *Si después de la consagración del cáliz se echa más vino en él, este nuevo vino no se convierte en la sangre, ni se mezcla con la sangre, sino que mellándose con los accidentes del vino anterior, circunda por todas partes a la sangre que está bajo ellos, sin mezclarse con ella.* Esto se ha de entender, por supuesto, en el caso de que la cantidad de líquido extraño mezclado no sea tanta que haga cesar totalmente la presencia de la sangre de Cristo. Así, pues, se dice que *circunda por todas partes* no porque toque la sangre de Cristo en sus propias dimensiones, sino en sus dimensiones sacramentales, bajo las cuales está contenida. Y no es éste el caso del agua bendita. Porque la bendición del agua no produce ningún cambio en la sustancia del agua, como sucede con la consagración del vino.

4. *A la cuarta hay que decir:* Algunos afirmaron que por muy pequeña que sea la cantidad del líquido extraño mezclado, la sustancia del cuerpo de Cristo deja de estar bajo el todo. Y esto por la razón aducida (n.32), que, sin embargo, no convence. Porque lo mucho y lo poco diversifican la cantidad dimensiva, no en su esencia, sino en sus dimensiones.

Igualmente, el líquido añadido puede ser tan escaso que no pueda difundirse del todo, a causa de su parquedad y no sólo porque se lo impidan las dimensiones, que, aunque estén sin sujeto, hacen resistencia a la penetración de otro líquido como si la sustancia estuviese allí, de acuerdo con lo expuesto.

36. Vide nota 34. 37. Vide nota 35.

CUESTIÓN 78

La forma del sacramento de la eucaristía

A continuación nos corresponde estudiar la forma de este sacramento (cf. q.73, Introd.). Esta cuestión plantea y exige respuesta a seis problemas:

1. ¿Cuál es la forma de este sacramento?—2. ¿Es adecuada la forma de la consagración del pan?—3. ¿Es adecuada la forma de la consagración de la sangre?—4. La eficacia de ambas formas.—5. La verdad de estas locuciones.—6. Comparación de una forma con otra.

ARTICULO 1

¿Es la forma de este sacramento: «esto es mi cuerpo» y «éste es el cáliz de mi sangre»?

Sent. 4 d.8 q.2 a.l q."1.2.5; a.2 **q.ªl;** a.4 q."3; *In Matth.* c.26; *In 1 Cor.* c.ll lect.5

Objeciones por las que parece que las palabras: *esto es mi cuerpo* y *éste es el cáliz de mi sangre*[J] no son la forma de este sacramento.

1. Esas palabras parece que pertenecen a la forma con la que Cristo consagró su cuerpo y su sangre. Pero Cristo, como se dice en Mt 26,26, primeramente bendijo el pan que había tomado en sus manos, y después dijo: *Tomady comed, esto es mi cuerpo,* y lo mismo hizo con el cáliz (v.27-28). Luego esas palabras no son la forma de este sacramento.

2. Aún más: dice Eusebio Emiseno[2] que *el invisible sacerdote convierte las maturas visibles en su cuerpo cuando dice: Tomad y comed, esto es mi cuerpo.* Luego parece que toda la frase pertenece a la forma del sacramento. Y dígase lo mismo de las palabras pertenecientes a la sangre.

3. Y también: en la forma del bautismo se indica la persona del ministro y su acción, cuando se dice: *Yo te bautizo.* Pero en las subsocuchas palabras no se hace mención del ministro ni de su acción. Luego no es adecuada la forma del sacramento.

4. Todavía más: la forma del sacramento no es suficiente por sí misma para realizar el sacramento, por lo que el sacramento del bautismo puede conferirse a veces con las palabras de la forma solamente, y omitidas las demás. Luego si las palabras indicadas son la forma de este sacramento, parece que alguna vez se podrá celebrar este sacramento profiriendo solamente esas palabras, y omitiendo todas las demás que se dicen en la misa. Lo cual, sin embargo, parece que es falso. Porque, si se omiten las otras palabras, las palabras en cuestión se entenderían como si el sacerdote las pronunciase en nombre propio, mientras que el pan y el vino no se convierten en su cuerpo y en su sangre. Por tanto, esas palabras no son la forma de este sacramento.

En cambio dice San Ambrosio en el libro *De Sacramentis*[11]: *La consagración se hace con las palabras y con las afirmaciones del Señor Jesús. Porque con todas las demás palabras se alaba a Dios, se suplica por el pueblo, por los reyes j por ¿os demás. Pero cuando el sacerdote realiza el sacramento ya no se sirve de las propias palabras, sino de las palabras de Cristo. Luego es la palabra de Cristo la que realiza este sacramento.*

Solución. *Hay que decir:* Este sacramento difiere de los otros en dos cosas. Primera, por el hecho de que este sacramento se realiza consagrando la materia, mientras que los otros se realizan utilizando la materia consagrada. Segunda, porque en los otros sacramentos la consagración de la materia consiste sólo en una bendición, por la que la materia consagrada recibe instrumentalmente una virtud espiritual que a través del ministro —que es el instrumento animado— puede pasar al instrumento inanimado. Pero en este sacramento la consagración de la materia consiste en una milagrosa conversión de la sustancia, que sólo Dios puede realizar. Por lo que el ministro, al

1. Cf. Mt 26,26; Me 14,22; Le 22,19; 1 Cor 11,23. 2. GRACIANO, *Decreto* p.3 d.2 c.35 *Quia corpus;* Ps. JERÓNIMO, ep.38 *De corp. et sang. Christi:* ML 30,280. 3. L.4 c.4: ML 16,460; GRACIANO o.c. p.3 d.2 cn.35 *Quia corpus.*

realizar este sacramento, no desempeña más acción que la de proferir las palabras.

Y puesto que la forma debe corresponder a la cosa, la forma de este sacramento difiere de las formas de los otros sacramentos en dos puntos.

Primero, porque las formas de los otros sacramentos llevan consigo el uso de la materia, como sucede, por ej., en el bautismo o en la confirmación, mientras que la forma de este sacramento lleva consigo solamente la consagración de la materia, que consiste en la transustanciación, como cuando se dice: *Esto es mi cuerpo* o *éste es el cáliz de mi sangre.*

Segundo, porque las formas de los otros sacramentos se profieren en nombre de la persona del ministro, a quien se designa como realizador de un acto, como cuando se dice: *yo te bautizo* o *yo te confirmo;* o imperando el acto, como sucede en el sacramento del orden al decir: *recibe la potestad,* etc.; o deprecativamente, como sucede en el sacramento de la extremaunción, cuando se dice: *por esta unción y nuestra intercesión,* etc. Pero la forma de este sacramento se profiere en nombre de la persona del mismo Cristo que habla, para dar a entender que el ministro en la realización de este sacramento no hace más que proferir las palabras".

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Acerca de este problema ha habido muchas opiniones. Algunos [4], en efecto, dijeron que Cristo, que tenía potestad de excelencia sobre los sacramentos, realizó este sacramento sin utilizar palabra alguna, y que después pronunció las palabras con que otros habrían de consagrar después. Y esto es lo que parece afirmar Inocencio III [5] cuando dice: *Puede razpnablemente afirmarse que Cristo consagró por su divino poder, y que después expresó la forma con la que bendecirían los que habían de sucederle.* Pero contra esta interpretación están expresamente las palabras del *Evangelio,* en las que se dice que Cristo *bendijo,* una bendición que se hizo ciertamente con palabras. Por lo que estas palabras del papa Inocencio han de tomarse como opinión más que como determinación.

Otros, por el contrario, opinaron [6] que aquella bendición se hizo con unas palabras que no conocemos. Pero tampoco esto es admisible. Porque la bendición de la consagración se realiza ahora por la repetición de lo que entonces se hizo. Luego, si la consagración no se hizo entonces con estas palabras, tampoco ahora se hace.

Por eso otros afirmaron [7] que aquella bendición se hizo entonces con las mismas palabras que ahora, pero Cristo pronunció estas palabras dos veces: una en secreto, para consagrar; otra en voz alta, para instruir. Pero tampoco esto es sostenible. Porque el sacerdote consagra profiriendo estas palabras no como dichas por Cristo en una bendición oculta, sino públicamente pronunciadas. Y, puesto que estas palabras no tienen eficacia más que por haberlas pronunciado Cristo, parece que también Cristo debe haber consagrado pronunciándolas manifiestamente.

Por eso otros [8] dijeron que los evangelistas, al relatar las cosas que sucedieron, no siempre guardaron el mismo orden cronológico, como consta por San Agustín en el libro *De Consensu Evangelistarum* [9]. Por lo que el orden cronológico de los hechos podría reconstruirse así:

Tomando pan, lo bendijo diciendo: esto es mi cuerpo, y después lo partió y se lo dio a sus discípulos. Pero puede encontrarse este mismo sentido en las palabras evangélicas sin cambiarlas. Porque el participio *diciendo* indica una cierta continuidad de las palabras que se pronuncian con las que preceden. Ahora bien, no es necesario que esta continuidad se entienda solamente respecto de la última palabra pronunciada, como si Cristo hubiese pronunciado estas palabras cuando dio a sus discípulos el pan, sino que puede entenderse la continuidad con respecto a todo lo que precede, en cuyo caso el sentido

4. PREPOSITINO, *Summa,* p.4 *De Eucharistia.* 5. *De sacro alt. mysterio* 1.4 c.6: ML 217,859. 6. *Ib.;* GUILLERMO ALTIS., *Summa auna* p.4 c.2; ODO CAMERACENSE, *In canonem misae* d.3: ML 160,1061. 7. ESTEBAN AUGUSTUDUNENSE, *De sacram alt.* c.14: ML 172,1293. 8. BALDUINO CANTURIENSE, *De sacram alt.,* ML 204,655. 9. L.2 c.21: ML 34,1102.

a. El sacramento de la eucaristía se perfecciona «en la consagración de la materia» (q.73 a.l sol.3). Pan y vino consagrados son signos de la presencia de Cristo, realidad sagrada que santifica a los hombres (q.60 a.2).

sería: *Mientras bendecía j partía j daba a sus discípulos, dijo estas palabras: Tomad,* etc.[b].

2. *A la segunda hay que deár.* Las palabras *Tomady comed* indican el uso de la materia consagrada, uso que no es necesario en este sacramento, como más arriba se dijo (q.74 a.7). Por tanto, tampoco estas palabras pertenecen a la esencia de la forma.

Sin embargo, puesto que el uso de la materia consagrada contribuye a la perfección del sacramento, en el sentido de que la operación no pertenece a la primera sino a la segunda perfección de la cosa, por eso todas estas palabras expresan toda la perfección de este sacramento. Y es así como Eusebio entendió el requerimiento de esas palabras en la confección del sacramento, o sea, en cuanto a su primera y su segunda perfección.

3. *A la tercera hay que decir:* En el sacramento del bautismo el ministro realiza un acto que concierne al uso de la materia y que es esencial en este sacramento. Pero el uso no es esencial en la eucaristía. Luego son cosas distintas.

4. *A. la cuarta hay que decir.* Algunos dijeron que este sacramento no se puede celebrar pronunciando solamente las palabras en cuestión, y haciendo caso omiso de las otras, muy especialmente las del canon de la misa. Pero esto, evidentemente, es falso, ya por las palabras de San Ambrosio, anteriormente citadas (e.c.), ya porque el canon de la misa no es lo mismo en todas partes, ni lo fue en todo tiempo, sino que fueron añadidas las distintas cosas por distintas personas.

Por consiguiente, es necesario afirmar que si el sacerdote profiriese solamente las palabras referidas con intención de realizar el sacramento, lo realizaría, porque la intención haría que se entendieran como dichas por la persona misma de Cristo, aunque no se dijesen las palabras que preceden. Sin embargo, pecaría gravemente el sacerdote que realizase el sacramento de este modo, por no atenerse al rito de la Iglesia. Y no es lo mismo el caso del bautismo, que es un sacramento necesario, mientras que la recepción de este sacramento puede suplirse con la comunión espiritual, como dice San Agustín (cf. q.75 a.3 ad 1).

ARTICULO 2

¿Es la forma adecuada de la consagración del pan «esto es mi cuerpo»?

Supra q.75 a.2; *Sent.* 4 d.8 q.2 a.l q."3.4; *In Matth.* c.26;/« / *Cor.* c.ll lect.5

Objeciones por las que parece que las palabras *esto es mi cuerpo* no son la forma adecuada de la consagración del pan.

1. La forma debe expresar los efectos del sacramento. Pero el efecto que resulta de la consagración del pan es la conversión de la sustancia del pan en el cuerpo de Cristo, conversión que se expresa mejor con el verbo *se hace* que con el verbo *es.* Luego en la forma de la consagración debería decirse *esto se hace mi cuerpo.*

2. Aún más: dice San Ambrosio en el libro *De Sacramentis*[10]: *la palabra de Cristo realiza el sacramento. ¿Quépalabra de Cristo? La que hizo todas las cosas. El Señor lo mandóy se hizo el délo y la tierra.* Luego resultaría más adecuada la forma de este sacramento con el verbo en imperativo, diciendo: *Sea esto mi cuerpo.*

3. Y también: el sujeto de esta frase es lo que se convierte, de la misma manera que el predicado es el término de la conversión. Ahora bien, como está determinado aquello en lo cual la cosa se convierte, que es el cuerpo de Cristo, así está determinado aquello que se convierte, que es el pan. Por tanto, como el predicado se expresa con un sustantivo, también el sujeto debería indicarse con un sustantivo, diciendo: *Este pan es mi cuerpo.*

4. Todavía más: el término de la conversión pertenece a una determinada naturaleza, ya que es un cuerpo, pero también pertenece a una determinada persona. Luego para indicar la determinada persona debería decirse: *Esto es el cuerpo de Cristo.*

5. Por último: en las palabras de la forma no debería entrar nada que no fuese esencial. Luego inadecuadamente se añade en algunos libros la conjunción *porque,* que no pertenece a la esencia de la forma.

En cambio el Señor utilizó esa forma en la consagración, como consta en Mt 26,26.

10. Vide nota 3.

b. «Bendición», que para nosotros puede significar un gesto, en latín significa «decir bienes», y por tanto incluiría palabras. De ahí la dif.l y las distintas soluciones que se dan.

Solución. *Hay que dedr:* Esta es la forma adecuada de la consagración del pan. Ya se ha dicho (a.l), en efecto, que esta consagración consiste en la conversión de la sustancia del pan en el cuerpo de Cristo. Ahora bien, es necesario que la forma del sacramento signifique lo que el sacramento hace. Por lo que la forma de la consagración del pan tiene que significar esa conversión del pan en el cuerpo de Cristo. Y en esta conversión hemos de considerar tres cosas: la conversión, el punto de partida y el punto de llegada.

Pues bien, la conversión puede ser considerada de dos maneras: una, realizándose; otra, ya hecha. Pero esta forma no debía significar la conversión realizándose, sino ya realizada. Primero, porque esta conversión no es sucesiva, como se ha dicho antes (q.75 a.7), sino instantánea, y en las mutaciones instantáneas el hacerse se identifica con el estar realizado. Segundo, porque las formas sacramentales sirven para significar el efecto del sacramento, como las formas artísticas sirven para representar el efecto del arte. Pues bien, la forma artística es semejanza del efecto acabado, hacia el cual tiende la intención del artista, como la forma del arte en la mente del arquitecto es principalmente la forma de la casa edificada, y sólo secundariamente la forma de la casa en construcción. Por tanto, también en esta forma la conversión debe ser indicada como ya realizada, que es a lo que se dirige la intención.

Y porque en esta forma se expresa la conversión como ya terminada, es necesario indicar los extremos de la conversión tal y como están en el momento de la conversión ya realizada. Pues bien, el punto de llegada tiene la naturaleza propia de su sustancia. Pero el punto de partida no conserva su sustancia, sino sólo sus accidentes, con lo que se somete a los sentidos, y según los cuales los sentidos pueden discernir sobre él. Es justo, pues, indicar el punto de partida de la conversión con el pronombre demostrativo, referido a los accidentes sensibles que permanecen. Mientras que el punto de llegada se indica con un sustantivo, que expresa la naturaleza de aquello en lo cual la cosa se convierte, y que es, como ya se ha dicho (q.76 a.l ad 2), el cuerpo de Cristo en su integridad, y no la sola carne. Por consiguiente, la forma: *esto es mi cuerpo* es adecuadísima.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la primera hay que decir.*** El último efecto de esta consagración no es el hacerse, sino el estar hecho, como se acaba de decir (e.). Y es este aspecto el que debe expresar la forma.

2. *A la segunda hay que dedr:* Es la palabra de Dios la que hizo la creación y la que hace la consagración, aunque de distinta manera. Porque aquí opera sacramentalmente, o sea, ateniéndose al valor significativo. Y, por eso, es preciso indicar con esta palabra el último efecto de la conversión con un verbo sustantivo, de modo indicativo y de tiempo presente. Pero en la creación esta palabra de Dios operó solamente de modo efectivo, y la eficiencia es el resultado del imperio de su sabiduría. Por lo que en la creación de las cosas la palabra del Señor se expresa con el verbo de modo imperativo, tal y como se dice en Gen 1,3: *Hágase la luz y se hizo la luz.*

3. *A. la tercera hay que dedr:* Cuando la conversión se ha realizado, el punto de partida no conserva la naturaleza de su sustancia, como el punto de llegada. Por lo que no vale la comparación.

4. *A la cuarta hay que dedr:* Con el adjetivo *mi,* que indica la demostración de la primera persona, o sea, de la persona que habla, está bien expresada la persona de Cristo, en cuyo nombre, como hemos dicho (a.l), se profieren las palabras.

5. *A la quinta hay que dedr:* La conjunción *porque* se añade a esta forma por la costumbre de la Iglesia romana, que la heredó de San Pedro Apóstol [11]. Y se añadió para expresar la continuidad con las palabras anteriores. Por eso no pertenece a la forma, como tampoco pertenecen a la forma las palabras que preceden a la misma.

ARTICULO 3

¿Es la forma adecuada de la consagración del vino «éste es el cáliz de mi sangre»?

Sent. 4 d.8 q.2 a.2 q*1.2.3; *In Matth.* c.26; *In 1 Cor.* c.ll lect.6

Objeciones por las que parece que las palabras: *éste es el cáliz de mi sangre, del nuevo y eterno testamento, misterio de fe, que será derra-*

11. Cf. INOCENCIO III, *De sacro alt. myster.* 1.4 c.4: ML 217,858. *Decretal Gregor. IX,* 1.3 tit.41 c.6 *Cum Martae.*

mada por vosotros y por muchos para el perdón de los pecados, no son la forma adecuada de la consagración del vino.

1. Como el pan se convierte en el cuerpo de Cristo en virtud de la consagración, así también el vino en la sangre de Cristo, como se ha demostrado anteriormente (q.76 a.1.2). Pero en la forma de la consagración del pan se indica directamente el cuerpo de Cristo, sin añadir nada más. Luego inadecuadamente se indica en esta forma la sangre de Cristo de modo indirecto, al añadir *cáliz* directamente diciendo: *Este es el cáliz de mi sangre.*

2. Aún más: no son de mayor eficacia las palabras que se dicen para la consagración del pan que las que se dicen para la consagración del vino, ya que las unas y las otras son palabras de Cristo. Pero inmediatamente de decir: *Esto es mi cuerpo,* queda realizada la consagración del pan. Luego nada más decir: *Este es el cáliz de mi sangre,* queda realizada la consagración de la sangre. En cuyo caso, no parece que las palabras que siguen sean parte esencial de la forma, tanto más cuanto que pertenecen a las propiedades de este sacramento.

3. Y también: el *Nuevo Testamento* parece pertenecer al mundo de la inspiración interior, como consta por el Apóstol en Heb 8,8.10, cuando cita las palabras de Jer 31, 31.33: *Pactaré con la casa de Israel una alianza nueva..., pondré mi ley en su interior.* El sacramento, sin embargo, se celebra de forma visible y externa. Luego no es adecuado que se diga en la forma del sacramento *del Nuevo Testamento.*

4. Todavía más: se dice que una cosa es nueva cuando todavía está cercana al principio de su existencia. Pero lo eterno no tiene principio en su existencia. Luego inadecuadamente se dice: *del nuevo y eterno,* pues parece implicar contradicción.

5. Más aún: es preciso evitar a los hombres las ocasiones de error, tal y como se recomienda en Is 57,14: *Quitad los obstáculos del camino a mi pueblo.* Pero algunos erraron al pensar que el cuerpo y la sangre de Cristo están en este sacramento en sentido místico solamente (q.75 a.l). Luego es inadecuado que en esta fórmula se diga: *Misterio de fe.*

6. Y también: más arriba se ha dicho [12] que de la misma manera que el bautismo es el *sacramento de la fe,* así la eucaristía es el *sacramento de la caridad.* Luego en esta forma debería haberse puesto *caridad,* y no *fe.*

7. Todavía más: todo este sacramento, en lo que se refiere al cuerpo y en lo que se refiere a la sangre, es el memorial de la pasión del Señor, según el texto de 1 Cor 11,26: *cada vez que comáis este pan y bebáis este cáliz anunciaréis la muerte del Señor.* Luego no debió hacerse mención de la pasión de Cristo y de su fruto sólo en la forma de la consagración de la sangre, y no en la forma de la consagración del cuerpo, teniendo en cuenta sobre todo que en Le 22,19 dijo el Señor: *Esto es mi cuerpo que será entregado por vosotros* (1 Cor 11,24).

8. Abundando más: la pasión de Cristo, como se ha dicho (q.48 a.2; q.49 a.3), fue suficiente para todos y de su eficacia se aprovecharon muchos. De aquí que se debió decir «será derramada por todos» o «por muchos», sin que se añadiera «por vosotros».

9. Por último: las palabras con que se consagra este sacramento tienen eficacia por la institución de Cristo. Pero ningún evangelista escribe que Cristo haya dicho todas estas palabras. Luego no es adecuada la forma de la consagración del vino.

En **cambio** la Iglesia, instruida por los Apóstoles [13], utiliza esta forma de la consagración del vino.

Solución. *Hay que decir:* Acerca de esta forma hay dos opiniones. Unos [14], efectivamente, afirmaron que lo esencial de esta forma está constituido por las palabras: *éste es el cáliz de mi sangre,* y no por lo demás. Pero esta opinión no parece exacta porque las palabras que siguen son determinaciones del predicado, o sea, de la sangre de Cristo, y por ello pertenecen a la integridad de la frase.

Por eso otros [15], con mejor criterio, sostienen que todo lo que sigue pertenece a la esencia de la forma, hasta la proposición: *cada vez que hiciereis esto,* que pertenece al uso de este sacramento, por lo que esta proposición ya no es de la esencia de la forma. Y es por esto por lo que el sacerdote pronuncia todas las palabras que siguen con el mismo rito y con el mismo gesto, o sea, teniendo el cáliz entre las manos. Por otra parte, también en Le 22,20 se intercalan las

12. Q.73 a.3 ad 3; q.74 a.4 obj.3. 13. Vide nota 1. 14. ALEJ. DE HALES, *Summa theol.* p.4 q.33 m.4 a.3 § 1; S. BUENAVENTURA, *In Sent.* 4 d.8 p.2 a.l q.2; PEDRO DE TARANTASIA, *In Sent.* 1.4 d.8 q.3 a.2. 15. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 1.4 d.8 a.7; q.6 ad 4.

palabras que siguen entre las palabras de la primera parte, cuando se dice: *Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre.*

Hay que decir, por tanto, que todas estas palabras pertenecen a la esencia de la forma. Pero las primeras palabras: *Este es el cáliz de mi sangre,* significan precisamente la conversión del vino en la sangre, del modo que ya se dijo (a.2) en la forma de la consagración del pan. Y las palabras siguientes designan el poder de la sangre derramada en la pasión, un poder que se efectúa en este sacramento y que se ordena a tres cosas. La primera y principal, a alcanzar la vida eterna, según el texto de Heb 10,19: *Tenemos plena segundad de entrar en el santuario por el poder de su sangre.* Y para indicar esto dice: *nuevay eterna alianza.* Segunda, a la justificación de la gracia, que es el fruto de la fe, como se dice en Rom 3,25-26: *A quien Dios ha propuesto como medio de propinación por la fe en su sangre... para que él sea justo y justificador de los que creen en Jesús.* Y para indicar esto se pone: *misterio de fe.* Y tercera, para remover los obstáculos que impiden conseguir las dos cosas precedentes, o sea, remover los pecados, conforme a lo que se dice en Heb 9,14: *La sangre de Cristo... purificará nuestra conciencia de las obras muertas,* o sea, de nuestros pecados. Y para indicar esto añade: *que será derramada por vosotros y por muchos para el perdón de los pecados.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** La frase *Este es el cáliz de mi sangre* es una expresión figurativa y puede entenderse de dos maneras. Una, como metonimia, tomando el continente por el contenido, en cuyo caso el sentido es: *Esta es mi sangre contenida en el cáliz.* Se hace aquí mención del cáliz porque la sangre de Cristo se consagra en este sacramento como bebida de los fieles, algo que no es propio de la sangre, y por eso era necesario que se indicase aquí la sangre por el vaso del que uno se sirve para beber. Otra, como una metáfora, en el sentido de que por cáliz se entiende figurativamente la pasión de Cristo, la cual embriaga como un cáliz, al decir de Lam 3,15: *Me ha llenado de amargura y me ha embriagado de ajenjo.* Por lo que el Señor llamó cáliz a su propia pasión en Mt 26,39 cuando dice: *Pase de mí este cáliz* cuyo sentido sería: *Este es el cáliz de mi pasión.* Y de esta pasión se hace mención en la consagración de la sangre por separado del cuerpo, porque la sangre se separó del cuerpo por la pasión.

2. *A. la segunda hay que decir:* Puesto que, como se ha dicho ya (ad 1; q.76 a.2 ad 1), la sangre consagrada por separado representa claramente la pasión de Cristo, el efecto de la pasión debía ser mencionado mejor en la consagración de la sangre que en la consagración del cuerpo, que es el que padeció. Lo cual también se indica cuando el Señor dice: *que será entregado por vosotros,* como queriendo decir: *que por vosotros será sometido a la pasión.*

3. *A. la tercera hay que decir:* El testamento consiste en disponer de la herencia. Ahora bien, Dios dispuso que había de dar a los hombres la herencia celestial por la virtud de la sangre de Jesucristo, porque, como se dice en Heb 9,16: *Donde hay un testamento es necesario que intervenga la muerte del testador.* Pero la sangre de Cristo se nos ha dado a los hombres de dos maneras. Una, en figura, lo cual pertenece al antiguo testamento. Por eso el Apóstol, en el mismo lugar (v.18), concluye: *Por donde ni el primer testamento fue ratificado sin sangre.* Lo cual consta por lo que se lee en Ex 24,7-8: *Después de haber leído todo lo mandado por la ley, Moisés asperjó a todo el pueblo diciendo: Esta es la sangre del testamento que el Señor ha concluido con vosotros.*

Otra, en su realidad, y esto pertenece al nuevo testamento, y es de lo que habla el Apóstol en el mismo lugar (v.15) cuando dice: *Por consiguiente, Cristo es el mediador del nuevo testamento, para que, ocurrida la muerte, alcancen la promesa los que han sido llamados a la herencia eterna.* Por tanto, aquí se dice en la forma: *sangre del nuevo testamento,* porque ésta se nos da no ya en figura, sino en su realidad. Por eso se añade: *que será derramada por vosotros.* La inspiración interior deriva de la virtud de la sangre en el sentido de que somos justificados por la pasión de Cristo[c].

4. *A la cuarta hay que decir:* Este testamento es nuevo por la novedad de su donación sacramental. Y se le llama eterno porque Dios lo tenía decretado desde la eternidad, y porque con él se consigna la herencia eterna. Además, la misma persona de Cristo, con cuya sangre se nos otorga el testamento, es eterna.

c. La presencia real eucarística es situada en el realismo y novedad de la Nueva Alianza hecha realidad en el misterio (la pasión) de Cristo; la misma idea en a.4 c. y sol.2.

5. *A la quinta hay que decir:* La palabra *misterio* se utiliza aquí no para excluir la verdad, sino para destacar su ocultamiento. Porque en este sacramento la misma sangre de Cristo está presente de modo oculto, y porque la pasión de Cristo fue prefigurada en el antiguo testamento de modo oculto también[d].

6. *A la sexta hay que decir:* La eucaristía es *sacramento de la fe* en el sentido de que es objeto de fe. Porque que la sangre de Cristo esté realmente presente en este sacramento, solamente puede afirmarse por la fe. La misma pasión de Cristo justifica por la fe. Al bautismo, sin embargo, se le llama *sacramento de la fe* porque lleva consigo una profesión de fe. Pero a este sacramento se le llama *sacramento de la caridad* porque la significa y la causa.

7. *A la séptima hay que decir:* Ya hemos dicho (ad 2) que la sangre consagrada separadamente del cuerpo representa más claramente la pasión de Cristo. Y, por eso, se hace mención de la pasión de Cristo y de su fruto en la consagración de la sangre, y no en la consagración del cuerpo.

8. *A la octava hay que decir:* La sangre de la pasión de Cristo no sólo tiene eficacia para los judíos elegidos, a quienes se les dio la sangre del antiguo testamento, sino también para los gentiles; y no sólo para los sacerdotes que realizan este sacramento, y para aquellos que lo reciben, sino también para aquellos a quienes se ofrece. Por eso señaladamente se dice: *por vosotros* judíos, y *por muchos,* o sea, gentiles. O también *por vosotros,* que lo coméis, y *por muchos,* por quienes se ofrece.

9. *A la novena hay que decir.* Los evangelistas no intentaban transmitirnos las formas de los sacramentos, unas formas que convenía mantener ocultas en la primitiva Iglesia, como dice Dionisio al final de *Ecclesiasticae Hierarchiae*[1<s], sino que intentaron tejer la historia de Cristo.

Y, sin embargo, casi todas estas palabras pueden encontrarse en los diversos lugares de la *Escritura.* Porque la locución *éste es el cáliz* se encuentra en Le 22,20 y en 1 Cor 11,25. En Mt 26,28 se dice: *Esta es mi sangre del nuevo testamento que será derramada por vosotros para el perdón de los pecados.* Las adiciones de *eterno* y *misterio de fe* se derivan de la tradición del Señor, llegada a la Iglesia a través de los Apóstoles[17], de acuerdo con lo que se dice en 1 Cor 11,23: *Yo recibí del Señor lo que os he transmitido.*

ARTICULO 4

¿Hay en las palabras de las formas un poder creado realizador de la consagración?

Sent. 4 d.8 q.2 a.3; *In Matth.* c.26

Objeciones por las que parece que en las palabras de las formas no hay un poder creado realizador de la consagración.

1. Dice San Juan Damasceno en el IV libro[18]: *Por el solo poder del Espíritu Santo se realiza la conversión del pan en el cuerpo de Cristo.* Pero la virtud del Espíritu Santo es una virtud increada. Luego por ningún poder de esas palabras se realiza este sacramento.

2. Aún más: las obras milagrosas no se realizan por poder creado alguno, sino sólo por el poder divino, como se dijo en la *Primera Parte* (q.110 a.4). Pero la conversión del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo es una obra no menos milagrosa que la creación de las cosas, o que la formación del cuerpo de Cristo en las entrañas virginales, cosa que ningún poder creado pudo realizar. Luego tampoco se consagra este sacramento por poder creado alguno de estas palabras.

3. Y también: las palabras de las formas no son palabras simples, sino compuestas de frases, y que no se pronuncian simultáneamente, sino de modo sucesivo. Ahora bien, la conversión, como se ha dicho ya (q.75 a.7), es instantánea, por lo que debe realizarse por un poder simple o indiviso. Luego no se realiza por el poder de estas palabras.

En cambio dice San Ambrosio en el libro *De Sacramentisz: Si la palabra del Señor tiene tanto poder como para que comience a existir lo que antes no existía, cuánto más lo tendrá para que siga existiendo lo que ya existía y para*

16. C.7 p.3 § 10: MG 3,565. 17. Cf. nota 11. 18. *De fide orth.* c.13: MG 94,1141.1145. 19. Cf. nota 3.

d. *Mysteríon* es el término griego que traducimos en latín por *sacramentum.* San Pablo emplea ese término *mysterion* para expresar el proyecto de salvación, «mantenido en secreto durante siglos», que Dios realiza en Jesucristo (Ef 1,9-10; Rom 1,25-26).

cambiarlo en otra cosa. Y así, lo que era pan antes de la consagración, es ya cuerpo de Cristo después de la consagración, porque la palabra de Cristo cambia la creatura.

Solución. *Hay que decir:* Algunos (q.72 a.l) afirmaron que no hay poder creado alguno en las palabras de la consagración para realizar la transustanciación, ni tampoco en las otras formas sacramentales, ni en los mismos sacramentos para producir sus respectivos efectos. Esta opinión, como se ha dicho ya (Ib.), está en contradicción con las afirmaciones de los Santos Padres y con la dignidad de los sacramentos de la nueva ley. Por tanto, puesto que este sacramento posee una dignidad mayor que los otros, como dijimos más arriba (q.75 a.3), es claro que en las palabras de su forma tiene que haber un poder creado capaz de realizar la conversión de este sacramento. Este poder, sin embargo, es instrumental, lo mismo que en los otros, según lo dicho (q.64 a.3.4). Pues bien, puesto que estas palabras se profieren en la persona misma de Cristo, es del mandato de Cristo de quien reciben el poder instrumental, de la misma manera que todas sus acciones y palabras poseen instrumentalmente un poder salvador, como se dijo en otro lugar (q.48 a.6; q.36 a.l ad 3).

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir:* Cuando se dice que el pan se convierte en el cuerpo de Cristo por el solo poder del Espíritu Santo, no se excluye el poder instrumental que está en la forma del sacramento, como cuando se dice que el herrero hace el cuchillo él solo, no se excluye el poder del martillo.

2. *A. la segunda hay que decir:* Ninguna creatura puede hacer obras milagrosas como agente principal. Puede hacerlas, sin embargo, de modo instrumental, como el tacto de la mano de Cristo sanó al leproso. Pues bien, sus palabras convierten el pan en el cuerpo de Cristo de este segundo modo. Pero esto no ha podido ocurrir en la concepción del cuerpo de Cristo en el momento de su formación, de tal manera que algo procedente del cuerpo de Cristo tuviera un poder instrumental para formar aquel mismo cuerpo, y tampoco en la creación hubo ningún punto de partida sobre el que la acción instrumental de la creatura pudiese recaer.

3. *A. la tercera hay que decir.* Las palabras con que se hace la consagración actúan sacramentalmente. Por tanto, el poder conversivo que hay en las formas de este sacramento sigue al significado de las mismas, un significado que queda realizado con la pronunciación de la última palabra. Por eso, en el último instante de la pronunciación de las palabras, estas palabras reciben el poder instrumental. Pero en relación con lo que precede. Y este poder es simple con respecto a lo que significan, aunque en las palabras proferidas externamente haya una cierta composición.

ARTICULO 5

¿Son estas formas verdaderas?

Sent. 4 d.8 q.2 a.l q."4; *In Matth.* c.26; *In 1 Cor.* c.ll lect.5

Objeciones por las que parece que estas formas (a. 1-3) no son verdaderas.

1. Cuando se dice: *Esto es mi cuerpo,* el pronombre *esto* se está refiriendo a la sustancia. Pero, de acuerdo con lo explicado (I q.75 a.2 y 7), en el momento de decir: *esto,* todavía está ahí la sustancia del pan, puesto que la transustanciación se realiza en el último instante en que se pronuncian las palabras. Ahora bien, la proposición: *el pan es el cuerpo de Cristo* es falsa. Luego también es falsa la proposición: *esto es mi cuerpo.*

2. Aún más: el pronombre *esto* hace referencia a lo que captan los sentidos. Ahora bien, los elementos sensibles de este sacramento no son el cuerpo de Cristo ni los accidentes del cuerpo de Cristo. Luego la locución: *esto es mi cuerpo* no puede ser verdadera.

3. Y también: estas palabras, como acabamos de ver (a.4 ad 3), realizan por su significado la conversión del pan en el cuerpo de Cristo. Pero la causa eficiente precede al efecto. Por tanto, el significado de estas palabras precede a la conversión del pan en el cuerpo de Cristo. Pero antes de la conversión esta locución: *esto es mi cuerpo* es falsa. Luego debe calificarse como falsa en absoluto. Y dígase lo mismo de esta otra: *éste es el cáliz de mi sangre,* etc.

En cambio estas palabras se profieren en la persona misma de Cristo, que dice de sí mismo en Jn 14,16: jo *soy la verdad.*

Solución. *Hay que decir:* En torno a este problema ha habido muchas opiniones. Algunos[20], efectivamente, dijeron que en la

20. INOCENCIO III, o.c. 1.4 c.17: ML 217,868; PREPOSITINO, *Summa* p.4 *De Eucharistia.*

locución *esto es mi cuerpo,* el término *esto* es un pronombre demostrativo gramaticalmente hablando, pero no tiene fuerza efectiva en este caso, ya que toda la proposición tendría un valor material por ser proferida como haciendo referencia a algo que ha ocurrido. De hecho el sacerdote dice que dijo Cristo: *esto es mi cuerpo.*

Pero esta opinión no se puede sostener, porque en este caso, las palabras no se aplicarían a la materia corporal presente, con lo cual no se realizaría el sacramento. Dice, en efecto, San Agustín en *Super lo.*[21]: *Cae la palabra sobre el elemento y se hace el sacramento.* Además, con esa explicación tampoco se supera la dificultad de este problema, porque las mismas razones valen para la primera vez que Cristo pronunció estas palabras, ya que entonces es claro que no las pronunció materialmente, sino ateniéndose a su significado. Por tanto, es coherente decir que cuando las pronuncia el sacerdote tienen un valor significativo, y no meramente material. Y no importa que el sacerdote las pronuncie de modo narrativo, como dichas por el Señor. Porque el infinito poder de Cristo hace que, de la misma manera que el contacto de su carne comunicó fuerza regenerativa no sólo a las aguas que le tocaban, sino a todas las aguas de la tierra por los siglos venideros, así también por haberlas pronunciado Cristo, estas palabras recibieron un poder consecratorio, cualquiera sea el sacerdote que las diga, como si el mismo Cristo presencialmente las pronunciase.

Por eso, otros[22] afirmaron que el término *esto* en esta proposición es un pronombre demostrativo no referido a los sentidos, sino al entendimiento, de tal manera que el sentido de *esto es mi cuerpo* sería: *lo que esto significa es mi cuerpo.*

Pero tampoco es admisible. Porque como los sacramentos realizan lo que significan, la forma no haría que el cuerpo de Cristo estuviera en el sacramento realmente, sino sólo como signo, lo cual es herético, como se ha dicho ya (q.75 a.l).

En consecuencia, otros[23] sostuvieron que el término *esto* es un pronombre demostrativo referido a los sentidos, pero entendida esta referencia no para el momento en que se pronuncia esta palabra, sino para el último momento de toda la locución, como si, por ej., uno dijera: *ahora me callo,* el adverbio *ahora* hace referencia al sustantivo inmediatamente posterior a la locución entera, en cuyo caso el sentido sería: *nada más decir estas palabras me callo.*

Pero tampoco esta opinión es admisible, porque según esta explicación el sentido de la frase sería éste: *mi cuerpo es mi cuerpo.* Pero no es éste el propósito de esta proposición, porque esto ya era así antes de pronunciar las palabras. Por lo que tampoco es éste el significado de la locución en cuestión.

Por todo lo cual, hay que afirmar, en contrario, que, como acabamos de decir (a.4), esta locución tiene un poder efectivo para convertir el pan en el cuerpo de Cristo. Por eso se compara a otras locuciones que tienen un poder significativo y no operativo, como se compara la idea de la inteligencia práctica, que es la realizadora de la cosa, con la idea de la inteligencia especulativa, captada directamente de las cosas. Porque, como dice el Filósofo[24], las palabras son los signos de los conceptos. Por tanto, como los conceptos de la inteligencia práctica no presuponen la cosa que conciben, sino que la reaüzan, así la verdad de esta locución no presupone la cosa significada, sino que la realiza. Así es, en realidad, la relación de la palabra de Dios con las cosas que produce. Ahora bien, esta conversión no se hace de modo sucesivo, sino de modo instantáneo, como se ha dicho ya (q.75 a.7). Por eso, es preciso entender la proposición en cuestión en relación con el instante conclusivo de la pronunciación de las palabras, no presuponiendo en el sujeto lo que es punto de llegada en la conversión, o sea, que el cuerpo de Cristo sea el cuerpo de Cristo, ni tampoco debe presuponer en el sujeto lo que era punto de partida antes de la conversión, o sea, el pan, sino que se debe entender en el sujeto lo que es común a las dos cosas, o sea, lo contenido en general bajo estas especies. Porque estas palabras no hacen que el cuerpo de Cristo sea el cuerpo de Cristo, ni que el pan sea el cuerpo de Cristo, sino que lo contenido bajo estas especies, que antes era pan, sea el cuerpo de Cristo. Por eso, significativamente, el Señor no dice: *este pan es mi cuerpo,* como entiende la segunda opinión; ni *este*

21. *Tract.* 80 super 15,3: ML 35,1840. 22. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa theol.* p.4 q.32 m.3 a.2 § 1. 23. PEDRO PICTAVIENSE, *Sent.* 1.5 c.1l: ML 211,1244; HUGO DE SAN CARO, *In Sent.* 1.4 d.8. 24. ARISTÓTELES, *Prnth.* 1.1 c.l n.2 (BK 16a3): S. TH., lect.2.

cuerpo mío es mi cuerpo, como lo entiende la tercera opinión; sino en general: *esto es mi cuerpo,* sin especificar el sujeto con un sustantivo, y haciendo de sujeto el solo pronombre, que indica la sustancia en general sin especificar, o sea, sin una forma determinada.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El término *esto* se está refiriendo a la sustancia sin determinación de su naturaleza, como se acaba de decir (c.).

2. *A la segunda hay que decir.* El pronombre *esto* no hace referencia a los accidentes, sino a la sustancia contenida bajo los accidentes. La cual primeramente fue pan y, después, el cuerpo de Cristo. El cual, aunque no esté afectado por ellos, está, sin embargo, contenido en ellos.

3. *A. la tercera hay que decir:* La significación de esta locución precede a la cosa significada en el orden de la naturaleza —como la causa precede naturalmente al efecto—, pero no en el orden del tiempo, porque esta causa implica simultaneidad con el efecto. Y esto basta para que la referida proposición sea verdadera.

ARTICULO 6

¿Produce su efecto la forma de la consagración del pan antes que se termine la consagración del vino?[e]

Sent. 4 d.8 q.2 a.4 q.ª1; d.11 q.2 a.1 q.ª1 ad 4; *In Matth.* c.26; *In 1 Cor.* c.11 lect.6

Objeciones por las que parece que la forma de la consagración del pan no produce su efecto hasta que se termina la consagración del vino.

1. Como por la consagración del pan empieza a estar el cuerpo de Cristo en el sacramento, por la consagración del vino empieza a estar su sangre. Luego si las palabras de la consagración del pan produjesen su efecto antes de la consagración del vino, se seguiría que en este sacramento comenzaría a estar el cuerpo de Cristo sin su sangre. Lo que no es admisible.

2. Aún más: lo que es un solo sacramento no puede tener más que una sola terminación. Y así, aunque en el bautismo haya tres inmersiones, la primera no consigue su efecto hasta que se termina la tercera. Pero todo este sacramento es uno, como se dijo en su lugar (q.73 a.2). Luego las palabras con que se consagra el pan no consiguen su efecto sin las palabras sacramentales con que se consagra el vino.

3. Y también: en la forma de la consagración del pan hay varias palabras, las primeras de las cuales no consiguen su efecto hasta que se dice la última, como se ha dicho[25]. Luego, por la misma razón, tampoco las palabras con que se consagra el cuerpo de Cristo producen su efecto hasta que se pronuncien las que consagran la sangre.

En cambio nada más pronunciar las palabras de la consagración del pan, se muestra la hostia consagrada al pueblo para que la adore, lo cual no se haría si no estuviese allí el cuerpo de Cristo. De lo contrario sería un acto de idolatría. Luego las palabras de la consagración del pan producen su efecto antes de que se pronuncien las palabras de la consagración del vino.

Solución. *Hay que decir:* Algunos doctores antiguos[26] dijeron que estas dos formas, o sea, la de la consagración del pan y la del vino, se esperan mutuamente para obrar, por lo que una no produce su efecto hasta que se dice la otra.

Pero esta opinión es inadmisible. Porque, como se ha dicho ya (a.5 ad 3), para que la proposición *esto es mi cuerpo* sea verdadera, se requiere, al estar el verbo en presente, que la cosa significada sea simultánea con la misma significación de la locución. De otra manera, si la cosa significada se esperase para más adelante, se pondría el verbo en futuro, y no en presente, con lo que no se diría *esto es mi cuerpo,* sino *esto será mi cuerpo.* Ahora bien, la significación de esta frase se realiza nada más terminar de pronunciar las palabras. Por tanto, es preciso que la cosa significada se haga presente inmediatamente, pues ella es efecto de este sacramento. De otro modo, la locución no sería verdadera. Esta opinión, además, está en contra-

25. A.4 ad 3; a.5 obj.1; q.75 a.2.7. 26. Cf. PEDRO PICTAVIENSE, *Sent.* 1.5 c.11: ML 211,1245; INOCENCIO III, *De sacro alt. myster.* 1.4 c.22: ML 217,872.

e. Se mantiene y matiza lo dicho en la q.73 a.2 sobre la unidad del sacramento de la eucaristía (sol.2); aquí el punto de partida es la práctica litúrgica (sed c. y c.).

dicción con el rito de la Iglesia, que al instante de pronunciar las palabras, adora el cuerpo de Cristo.

Hay que decir, por consiguiente, que la primera forma no espera a la segunda para obrar, sino que produce el efecto de inmediato.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Los que defendieron la anterior opinión (c.) parece que fueron inducidos a error por esta razón. Tenemos que recordar, por tanto, que después de la consagración del pan, el cuerpo de Cristo está allí en virtud del sacramento, y la sangre por real concomitancia. Pero después de la consagración del vino, se hace presente, por el contrario, la sangre de Cristo en virtud del sacramento, y el cuerpo de Cristo por real concomitancia. De tal modo que Cristo está por entero en cada una de las especies, como ya dijimos (q.76 a.2).

2. *A. la segunda hay que decir:* Este sacramento es uno por su perfección, como se ha dicho ya (q.73 a.2), en el sentido de que se constituye de dos cosas, a saber, de comida y de bebida, cada una de las cuales posee en sí misma su propia perfección. En cambio, las tres inmersiones del bautismo están ordenadas a producir un único efecto.

3. *A. la tercera hay que decir.* Las distintas palabras de la forma de la consagración del pan concurren a dar sentido a una sola frase. Pero esta unidad de sentido no la dan las palabras de las diversas formas. Por lo que el caso es distinto.

CUESTIÓN 79

El efecto de este sacramento

Ahora nos corresponde estudiar los efectos de este sacramento (cf. q.73, Introd.).

Esta cuestión plantea y exige respuesta a ocho problemas:

1. ¿Confiere este sacramento la gracia?—2. ¿Es efecto de este sacramento la consecución de la gloria?—3. ¿Es efecto de este sacramento la remisión del pecado mortal?—4. ¿Perdona este sacramento el pecado venial?—5. ¿Queda remitida por este sacramento toda la pena debida al pecado?—6. ¿Preserva este sacramento de cometer pecados en el futuro?—7. ¿Aprovecha este sacramento a alguien más que a quienes lo reciben?—8. Cosas que impiden el efecto de este sacramento.

ARTICULO 1

¿Confiere este sacramento la gracia?"

Sent. 4 d.12 q.2 a.l q.ªl arg. S.c.; a.2 q.ªl ad 2

Objeciones por las que parece que este sacramento no confiere la gracia.

1. Este sacramento es alimento espiritual. Ahora bien, el alimento no se da más que al que vive. Luego, puesto que la vida espiritual viene de la gracia, compete este sacramento a quien tiene ya la gracia. Luego este sacramento no confiere la gracia primera. Ni tampoco la aumenta, porque el aumento espiritual pertenece al sacramento de la confirmación, como se ha dicho ya (q.65 a.l; q.72 a.l). Luego este sacramento no confiere la gracia.

2. Aún más: este sacramento se recibe como un sustento espiritual. Pero el sustento espiritual parece que es más un ejercicio de la gracia que una consecuencia de la misma. Luego parece que este sacramento no confiere la gracia.

3. Y también: como se ha dicho más arriba (q.74 a.l), en este sacramento el *cuerpo de Cristo se ofrece por el bien del cuerpo;y la sangre, por el bien del alma.* Pero el cuerpo no es susceptible de la gracia, sino que lo es el alma, como se dijo en la *Segunda Parte* (1-2, q.110 a.4). Luego al menos en lo que se refiere al cuerpo este sacramento no confiere la gracia.

En cambio dice el Señor en Jn 6,52: *El pan que yo le daré es mi carne para la vida del mundo.* Pero la vida espiritual viene de la gracia. Luego este sacramento confiere la gracia.

Solución. *Hay que decir:* El efecto de este sacramento debe deducirse primero y principalmente de lo que está contenido en él, que es Cristo, quien, de la misma manera que al venir al mundo trajo para el mundo la vida de la gracia, según las palabras de Jn 1,17: *La graciaj la verdad vinieron por Jesucristo,* así al venir al hombre en el sacramento, le da la vida de la gracia, según las palabras de Jn 6,58: *Quien me coma vivirá por mí.* Por lo que escribe San Cirilo[1]: *El Verbo vivificante de Dios, uniéndose a su propia carne, la tomó vivificante también. Convenía, pues, que él se uniera a nuestros cuerpos a través de su sagrada carne*

1. *In Le.* 22,10: MG 73,92; S. TH., *Cat aur.* Ib. § 5.

a. Es un pieza maestra por su contenido y su brevedad. La revelación es punto de partida: *mi carne para la vida del mundo* (fn 6,52). Como presencia real de Cristo de cuya gracia todos participamos (q.8 a.3), la eucaristía es sacramento general como la encarnación (c. arg.l) y como la pasión (c. arg.2); «contiene todo el misterio de nuestra salvación» (q.83 a.4 c.); así es vértice y consumación de todos los sacramentos (sol.l; q.65 a.3; q.73 a.3). Como uno de los siete sacramentos, la eucaristía tiene también una gracia especial: «alimentar espiritualmente por la unión a Cristo y a sus miembros» (a.5 c.). Es alimento que sustenta e impulsa la vida, repara y causa deleite (c. arg 3 y sol.2). Fomentando «el fervor de la caridad» (q.79 a.8 sol.2), es el «sacramento de la unidad de la Iglesia» (c. arg.4; q.83 a.4 sol.3).

y de su preciosa sangre, que nosotros recibimos por una bendición vivificante, en el pan y en el vino,

Segundo, el efecto de este sacramento se deduce de lo que este sacramento representa, que es la pasión de Cristo, como se dijo más arriba (q.74 a.l; q.76 a.2 ad 1). Por eso, el efecto que la pasión de Cristo produjo en el mundo, lo produce este sacramento en el hombre. Y así, comentando las palabras de Jn 19,34: *Inmediatamente salió sangre y agua,* dice San Juan Crisóstomo [2]: *Puesto que aquí tienen principio los sagrados misterios, cuando te acerques al cáliz tremendo, acércate como si bebieras del costado mismo de Cristo.* Por lo que el mismo Señor dice en Mt 26,28: *Esta es mi sangre que será derramada por vosotros para el perdón de los pecados.*

Tercero, el efecto de este sacramento se deduce del modo de darse, pues se da a modo de comida y de bebida. Por lo que todos los efectos que producen la comida y la bebida material en la vida corporal, como son el sustentar, el crecer, el reparar y el deleitar, los produce este sacramento en la vida espiritual. Por eso dice San Ambrosio en su libro *De Sacramentis*[3]: *Este es el pan de la vida eterna y sustenta la sustancia de nuestra alma.* Y San Juan Crisóstomo en *Super lo.* [4]: *Se nos da a quienes le deseamos para que le palpemos, le comamos y le abracemos.* Por lo que el mismo Señor dice en Jn 6,56: *Mi carne es verdadera comida, y mi sangre es verdadera bebida.*

Cuarto, el efecto de este sacramento se deriva de las especies con las que se da. De ahí que San Agustín[5] diga: *Nuestro Señor nos entregó su cuerpo y su sangre en unos elementos que se reagrupan en un solo ser a partir de muchos, porque uno, el pan, es un solo ser procedente de muchos granos; y el otro, el vino, es un solo líquido procedente de muchos racimos.* Por lo que el mismo santo afirma en *Super lo.* [6]: *Oh sacramento de piedad, signo de unidad, vínculo de caridad.*

Y puesto que Cristo y su pasión son causa de la gracia, y sin la gracia no puede haber sustento espiritual ni caridad, resulta de todo lo dicho que este sacramento confiere la gracia.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir.* Este sacramento tiene, de suyo, la virtud de conferir la gracia, hasta el punto de que nadie la posee antes de recibir este sacramento, al menos en deseo: personal, en el caso de los adultos; o de la Iglesia, en el caso de los niños, como ya se dijo (q.73 a.3).

Por tanto, es tal la eficacia de su poder que, con su solo deseo, uno consigue la gracia por la que es vivificado espiritualmente. Sólo queda, pues, que cuando se recibe realmente el sacramento, aumente la gracia y se perfeccione la vida espiritual. Pero esto sucede aquí diversamente de como sucede en el sacramento de la confirmación, en el que la gracia aumenta y se perfecciona para resistir los ataques externos de los enemigos de Cristo. Este sacramento, sin embargo, aumenta la gracia y perfecciona la vida espiritual para que el hombre sea perfecto en sí mismo uniéndose a Dios.

2. *A. la segunda hay que decir.* Este sacramento confiere espiritualmente la gracia junto con la virtud de la caridad, por lo que San Juan Damasceno [7] compara este sacramento con el carbón encendido que Isaías vio en Is 6,6: porque *como el carbón no es simplemente madera, sino madera con fuego, así el pan de la comunión no es simplemente pan, sino pan unido a la divinidad.* Ahora bien, como dice San Gregorio en una *Homilía de Pentecostés**, el amor de Dios no permanece ocioso, porque hace grandes cosas, si existe.* Por lo que con este sacramento, en lo que depende de su eficacia, no solamente se confiere el hábito de la gracia y de las virtudes, sino también la moción al acto, de acuerdo con las palabras de 2 Cor 5,14: *El amor de Cristo nos apremia.* De ahí que la virtud de este sacramento sustente espiritualmente al alma, al tiempo que la deleita y en cierto modo la embriaga con la dulzura de la bondad divina, según aquellas palabras del Cant 5,1: *Comed, amigos, y bebed, embriagaos, carísimos.*

3. *A. la tercera hay que decir:* Puesto que los sacramentos operan semejanza de lo que significan, nos valemos de una comparación para decir que en este sacramento el cuerpo se ofrece por el bien del cuerpo, y la sangre por el bien del alma, aunque el uno y el otro produzcan el bien de los dos, puesto que Cristo está por entero en el uno y en el otro, como se dijo ya (q.76 a.2). Y

2. *Injoann.* homil.85: MG 59,463; S. TH., *Caí. aur. Injoann.* 19,34 § 10. 3. L.5 c.4: ML 16,471; GRACIANO, *Decretum* p.3 d.2 cn.56 *Non iste pañis.* 4. *Homil.* 46: MG 59,260; cf. S. TH., *Caí. aur.* in Le. 22,19 §5. 5. *In loann.* 6,56 tr.26: ML 35,1614. 6. *Ib.* super 6,41: ML 35,1613. 7. *Defide orth.* 1.4 c.13: MG 94,1149. 8. *In Evang.* 1.2 homil.30: ML 76,1221.

aunque el cuerpo no sea el sujeto inmediato de la gracia, desde el alma redunda el efecto de la gracia sobre él, puesto que en la vida presente *ofrecemos nuestros miembros como armas dejustida al servicio de Dios,* como se dice en Rom 6,13; y en la vida futura nuestro cuerpo participará de la incorruptibilidad de la gloria del alma.

ARTICULO 2

¿Es efecto de este sacramento la consecución de la gloria?[h]

In loann. c.6 lect.7

Objeciones por las que parece que el efecto de este sacramento no es la consecución de la gloria.

1. El efecto es proporcionado a su causa. Pero este sacramento es propio de los viadores, por lo que se llama *viático.* Luego, puesto que los viadores no son capaces todavía de la gloria, parece que este sacramento no causa la consecución de la gloria.

2. Aún más: puesta la causa suficiente, se sigue el efecto. Pero hay muchos que reciben este sacramento y que nunca llegarán a la gloria, como afirma San Agustín en XXI *De Civ. De¿*[9]. Luego este sacramento no causa la consecución de la gloria.

3. Y también: lo superior no es efecto de lo inferior, porque nadie sobrepasa los límites de su especie. Pero es inferior recibir a Cristo en especie ajena, como sucede en este sacramento, que disfrutar de él en su propia especie, como sucede en la gloria. Luego este sacramento no causa la consecución de la gloria.

En cambio se dice en Jn 6,52: *El que come de este pan vivirá eternamente.* Pero la vida eterna es la vida de la gloria. Luego el efecto de este sacramento es la consecución de la gloria.

Solución. *Hay que decir.* En este sacramento se puede considerar: aquello de donde procede el efecto, y que es el mismo Cristo contenido y su pasión representada; y aquello por lo que viene el efecto, o sea, el uso del sacramento y las especies sacramentales. Pues bien, bajo los dos aspectos es propio de este sacramento causar la consecución de la vida eterna. Porque fue el mismo Cristo quien nos abrió por su propia pasión las puertas de la vida eterna, según aquellas palabras de Heb 9,15: *Es el mediador de la nueva alianza, para que, por su muerte, reciban los llamados la promesa de la herencia eterna.* Por lo que en la forma de este sacramento se lee: *Este es el cáliz de mi sangre, de la nuevay eterna alianza.*

Y, de la misma manera, el sustento de la comida espiritual y la unidad significada por las especies del pan y del vino, ya se obtienen en la vida presente, aunque de modo imperfecto. Pero se obtendrán de modo perfecto en la gloria. Por lo que San Agustín [10], comentando las palabras de Jn 6,26: *Mi carne es verdadera comida,* dice: *Los hombres desean la comida y la bebida para no tener hambre ypara no tener sed. Pero esta hartura, en realidad, no la otorgan más que esta comiday esta bebida, que convierten a sus consumidores en inmortales e incorruptibles en la sociedad de los santos, donde habrá pazy unidadplenay perfecta.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Como la pasión de Cristo, por cuya virtud actúa este sacramento, es causa suficiente de la gloria —no que nos introduzca inmediatamente en ella, porque antes tenemos que *padecer juntamente con Cristo* para ser después *con él glorificados,* como se dice en Rom 8,17—, así este sacramento no nos introduce inmediatamente en la gloria, sino que nos da la capacidad de entrar en la gloria. Por eso, se le llama viático, del que tenemos una figura en 3 Re 19,8, donde se lee que Elias *comióy bebióy caminó con la energía de aquella comida durante cuarenta díasy cuarenta noches hasta el monte de Dios, en Horeb.*

2. *A la segunda hay que decir:* Como la pasión de Cristo no produce su efecto en los que no se comportan con respecto a ella como deben, así tampoco por este sacramento consiguen la gloria los que le reciben indignamente. Por lo que San Agustín en *Super lo.* [n], comentando las palabras de Jn 6,49: *Comieron el manáy murieron,* dice: *Una*

9. C.25: ML 41,742. 10. Cf. nota 5. 11. *Traet.* 26 super 6,49: ML 35,1611.

b. Se concluye de acuerdo con lo dicho en la q.49 a.3 («por su pasión Cristo nos abrió la puerta del cielo») y en la q.60 a.3 («la gloria o vida eterna» como dimensión del signo sacramental). La eucaristía «es introducción a la vida eterna» (q.74 a.7 c.), nos asegura «la eterna herencia» (q.78 a.3 c.), «el gozo de la patria» (q.80 a.2 c.).

cosa es el sacramento y otra la virtud del sacramento. Muchos lo toman del altar, y comiéndolo mueren. Comed, pues, espiritualmente el pan celestial, llevad al altar vuestra inocencia. Por consiguiente, no hay que maravillarse si los que no conservan la inocencia, no consiguen el efecto de este sacramento.

3. *A la tercera hay que decir:* Tomar a Cristo en especie ajena es lo propio de este sacramento, el cual actúa instrumentalmente. Ahora bien, nada impide que una causa instrumental produzca un efecto superior a ella, como ya se dijo (q.77 a.3 ad 3).

ARTICULO 3

¿Es efecto de este sacramento la remisión del pecado mortal?

Sent. 4 d.11 a.3 q.ª2; d.12 q.2 a.2 q.ª2

Objeciones por las que parece que el efecto de este sacramento es la remisión de los pecados mortales.

1. Se dice en una colecta [12]: *Sea este sacramento purificación de nuestros crímenes.* Pero los crímenes son pecados mortales. Luego este sacramento purifica los pecados mortales.

2. Aún más: este sacramento opera en virtud de la pasión de Cristo, lo mismo que el bautismo. Pero el bautismo remite los pecados mortales, como se ha dicho ya (q.69 a.1). Luego también este sacramento, tanto más cuanto que en la forma de este sacramento se dice: *que será derramada por muchos para el perdón de los pecados.*

3. Y también: este sacramento confiere la gracia, como se acaba de decir (a.1). Pero la gracia justifica al hombre de los pecados mortales, como se dice en Rom 3,24: *Justificados gratuitamente por su gracia.* Luego este sacramento remite los pecados mortales.

En cambio se dice en 1 Cor 11,29: *Quien lo come y lo bebe indignamente, come y bebe su propio juicio.* Y comenta la *Glosa* [13]: *Lo come y bebe indignamente quien persiste en el crimen o lo trata con irreverenda. Quien así obra se come y se bebe su propio juicio, o sea, su propia condena.* Por consiguiente, quien está en pecado mortal y recibe este sacramento, en lugar de conseguir la remisión de su pecado, acumula sobre sí un pecado más.

Solución. *Hay que decir:* La eficacia de este sacramento puede ser considerada de dos maneras. Una, en sí misma, y en este sentido este sacramento es eficaz para redimir cualquier pecado por virtud de la pasión de Cristo, que es fuente y causa de la remisión de los pecados.

Otra, en relación con quien recibe este sacramento, según se encuentre o no con impedimento para recibirlo. Ahora bien, todo el que tiene conciencia de pecado mortal, tiene en sí mismo impedimento para recibir el efecto de este sacramento, por no estar preparado para recibirle: sea porque espiritualmente no tiene vida, en cuyo caso no debe recibir alimento espiritual, ya que éste es sólo para los que tienen vida; sea porque no puede unirse a Cristo —es lo que procura este sacramento— mientras perdura el afecto al pecado mortal. De ahí que se diga en el libro *De Ecclesiast. Dogmat.* [14]: *Si el alma tiene afecto al pecado y recibe la Eucaristía, su estado empeora en lugar de purificarse.* Luego este sacramento no produce la remisión del pecado en quien le recibe con conciencia de pecado mortal.

Puede, sin embargo, este sacramento producir la remisión del pecado de dos maneras. Una, no recibiéndolo en acto, sino con el deseo, como es el caso de quien obtiene por primera vez la justificación de sus pecados. Otra, recibiéndolo en pecado mortal, pero sin conciencia ni afecto a este pecado. Puede darse, en efecto, que en principio uno no esté suficientemente contrito, pero que acercándose devota y reverentemente a este sacramento, consiga de él la gracia de la caridad, que perfeccionará su contrición y le otorgará la remisión del pecado[c].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Cuando pedimos que este sacramento *nos purifique de los crímenes,* nos referimos a aquellos de los que no tenemos conciencia, según las palabras de

12. Poscomunión de la Misa «Pro vivís et defunctds». Cf. *Missale S. O. P.* Orationes ad diversa n.38 (p.88*). 13. P. LOMBARDO: ML 191,1646. 14. GENADIO, c.53: ML 58,994.

c. Según la q.78 a.3 c., la eucaristía tiene la virtud para quitar el pecado. Pero su gracia especial es alimento, cuyos destinatarios no son «los muertos en el pecado» (sol.2). Aunque la distinción debe ser revisada, la teología escolástica distingue «sacramentos de vivos» y «sacramentos de muertos» (sol.3).

Sal 18,13: *De mis pecados ocultos purifícame, Señor;* o pedimos el perfeccionamiento de nuestra contrición para la remisión de nuestros pecados; o que se nos dé la fuerza de evitarlos.

2. *A. la segunda hay que decir.* El bautismo es una generación espiritual, el paso del no ser espiritual al ser espiritual. Y se nos da en forma de ablución. Por tanto, por ninguna de las dos razones hay inconveniente en que uno se acerque al bautismo con conciencia de pecado mortal. Pero en este sacramento se recibe a Cristo en forma de alimento espiritual, un alimento que no se da a quien está muerto por sus pecados. Por eso no vale la comparación.

3. *A. la tercera hay que decir:* La gracia es causa suficiente para remitir los pecados mortales. Pero no los remite, de hecho, más que cuando se da por primera vez al pecador. Ahora bien, no se da de esta manera en este sacramento. Luego el argumento no concluye.

ARTICULO 4

¿Se perdonan los pecados veniales con este sacramento?

Infra q.87 a.3; *Sent.* 4 d.12 q.2 a.1 q.ª1; a.2 q.ª1

Objeciones por las que parece que este sacramento no perdona los pecados veniales.

1. Este sacramento, como dice San Agustín en *Super Io.* [15], es *el sacramento de la caridad.* Pero los pecados veniales no son contrarios a la caridad, como se demostró en la *Segunda Parte*[16]. Luego, puesto que los contrarios se curan con sus contrarios, parece que con este sacramento no se perdonan los pecados veniales.

2. Aún más: si con este sacramento se perdonasen los pecados veniales, por la misma razón que se perdona uno, se perdonarían todos. Pero no parece que puedan perdonarse todos, porque de ser así, frecuentemente alguien estaría sin pecado venial, lo cual está en contradicción con lo que se dice en 1 Jn 1,8: *Si decimos que no tenemos pecado nos engañamos.* Luego con este sacramento no se perdona ningún pecado venial.

3. Y también: los contrarios se excluyen recíprocamente. Pero los pecados veniales no impiden la recepción de este sacramento. San Agustín [n], de hecho, comentando aquellas palabras de Jn 6,50-52: *Si alguno come de este pan vivirá eternamente,* dice: *Aportad inocencia al altar, que los pecados, aunque sean cotidianos, no sean mortíferos.* Luego tampoco los pecados veniales se perdonan con este sacramento.

En cambio dice Inocencio III[18] que este sacramento borra los pecados veniales y evita los mortales.

Solución. *Hay que decir:* En este sacramento se pueden considerar dos cosas: el sacramento mismo y su efecto. Y bajo los dos aspectos se aprecia que este sacramento tiene virtud para perdonar los pecados veniales. Porque se le recibe en forma de alimento que nutre. Ahora bien, el alimento de la comida es necesario al cuerpo para reparar el desgaste cotidiano producido por el calor natural. Pero también espiritualmente todos los días sufrimos un desgaste producido por el calor de la concupiscencia en los pecados veniales, que disminuyen el fervor de la caridad, como fue demostrado en la *Segunda Parte* (2-2, q.24 a.10; 54 a.3). Por eso, es competencia de este sacramento el perdonar los pecados veniales. De ahí que San Ambrosio en su libro *De Sacramentis* [19] diga que este pan cotidiano se toma *para remedio de la cotidiana debilidad.*

Y el efecto de este sacramento es la caridad no sólo considerada como hábito, sino también como acto que, impulsado por este sacramento, elimina los pecados veniales. Por consiguiente, es claro que la virtud de este sacramento perdona los pecados veniales.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Los pecados veniales, aunque no son contrarios al hábito de la caridad, son contrarios, sin embargo, al fervor de sus actos, que tienen un incentivo en este sacramento. Y es precisamente este fervor el que hace desaparecer los pecados veniales.

2. *A la segunda hay que decir* Este texto no ha de entenderse en el sentido de que el hombre pueda encontrarse alguna vez sin pecado venial, sino en el sentido de que los

15. *Tract.* 26. super 6,41: ML 35,1613. 16. 1-2 q.88 a.1.2; 2-2 q.24 a.8 ad 2; a.10. 17. Cf. nota 11. 18. *De sacro alt. mysteño* 1.4 c.44: ML 217,885. 19. L.5 c.4: ML 16,472; cf. P. LOMBARDO, *Sent.* 4 d.12 c.6.

santos en el curso de su vida no pueden evitar los pecados veniales.

3. *A. la tercera hay que decir:* La eficacia de la caridad que produce este sacramento es mayor que la fuerza de los pecados veniales. Mientras que éstos no pueden impedir completamente el acto de la caridad. Y la misma razón vale para este sacramento.

ARTICULO 5

¿Remite este sacramento toda la pena debida al pecado?

Sent. 4 d.4 q.2 a.l q.ª2 ad 3; d.12 q.2 a.2 q."3

Objeciones por las que parece que este sacramento remite toda la pena debida al pecado.

1. Con este sacramento, lo hemos dicho ya (a.1.2), el hombre recibe en sí el efecto de la pasión de Cristo, lo mismo que con el bautismo. Pero con el bautismo recibe la remisión de toda la pena en virtud de la pasión de Cristo, la cual satisfizo plenamente por todos los pecados, como se ha dicho más arriba (q.69 a.5). Luego parece que con este sacramento se obtiene la remisión de toda la pena debida al pecado.

2. Aún más: dice el papa Alejandro[20]: *No puede haber sacrificio mayor que el del cuerpo y la sangre de Cristo.* Pero con los sacrificios de la antigua ley el hombre satisfacía por sus pecados, ya que se dice en Lev 4 y 5: *Si un hombre pecase ofrecerá (esto o lo otro) por su pecado y se le perdonará.* Luego, mucho más vale este sacramento para la remisión de toda la pena.

3. Y también: consta que este sacramento remite algo del reato de la pena, puesto que a algunos se les impone como satisfacción la celebración de misas. Pero por la misma razón de que remite una parte de la pena, puede remitirse también la otra, ya que la virtud de Cristo, contenida en este sacramento, es infinita. Luego parece que este sacramento remite toda la pena.

En cambio si fuera así, no haría falta imponer al hombre otras penas, como no se imponen al bautizado.

Solución. *Hay que decir:* La eucaristía es a la vez sacrificio y sacramento. Tiene razón de sacrificio en cuanto que se ofrece, y tiene razón de sacramento en cuanto que se recibe. Y, por eso, tiene efecto de sacramento en quien la recibe, y efecto de sacrificio en quien lo ofrece o en aquellos por quienes se ofrece [d].

Si, pues, se la considera como sacramento, la eucaristía produce su efecto de dos maneras: una, directamente por la propia virtud del sacramento; otra, por una cierta concomitancia, como ya se dijo al hablar del contenido del sacramento (q.76 a.l.2).

Por la propia virtud del sacramento la eucaristía produce el efecto para el que fue instituida. Pues bien, no ha sido instituida para satisfacer, sino para alimentar espiritualmente por la unión con Cristo y con sus miembros, de la misma manera que el alimento se une a quien se nutre de él. Pero como esta unión se alcanza por la caridad, cuyo fervor obtiene la remisión no sólo de la culpa, sino también de la pena, de ahí que, como consecuencia, por una cierta concomitancia con el efecto principal, el hombre consiga la remisión de la pena, no de toda, sino de la que alcancen su devoción y su fervor.

Considerada como sacrificio, sin embargo, la eucaristía tiene efecto satisfactorio. Pero en la satisfacción pesa más la disposición del oferente que la grandeza de las cosas ofrecidas, por lo que el Señor en Le 21,4 dijo de la viuda que echó dos monedas, que había echado más que nadie. Por consiguiente, aunque esta oblación, por la grandeza de lo ofrecido, sea suficiente para satisfacer toda la pena, se hace satisfactoria, no obstante, sólo para aquellos por quienes se ofrece, o para aquellos que lo ofrecen, según la medida de su devoción, y no por toda la pena a ellos debida.

Respuesta a las objeciones: 1. *A. la* *primera hay que decir:* El sacramento del bautismo está directamente destinado a la remisión de la culpa y de la pena, pero no la eucaristía. Porque el bautismo se da al hombre como asociado a la muerte de Cristo, mientras que la eucaristía se le da como necesitado de alimento y de perfección por medio de Cristo. Luego la comparación no vale.

2. *A. la segunda hay que decir:* Los otros sacrificios y las otras oblaciones, a diferen-

20. Ps. ALEJANDRO I, ep.l *Ad omnes orth.* c.4; cf. GRACIANO, o.c. p.3 d.2 cn.8 *Nihil in sacrificns.*

d. La eucaristía es a la vez sacramento y sacrificio; un «sacrificio sacramental»; también a.7 c.

cia del sacrificio eucarístico, no producían la remisión de toda la pena ni por la grandeza de la cosa ofrecida ni por la devoción del hombre. Y por esta devoción sucede que tampoco ahora queda remitida toda la pena.

3. *A. la tercera hay que decir:* El hecho de que con este sacramento se condone solamente parte de la pena y no toda, no depende de la insuficiencia de la virtud de Cristo, sino de la insuficiencia de la devoción humana.

ARTICULO 6

¿Preserva al hombre este sacramento de los pecados futuros?

Sent. 4 d.12 q.2 a.2 q."2 ad 1

Objeciones por las que parece que este sacramento no preserva al hombre de los pecados futuros.

1. Muchos de los que reciben dignamente este sacramento caen después en pecado. Lo cual no sucedería si este sacramento preservase de los pecados futuros. Luego el efecto de este sacramento no es preservar de los pecados futuros.

2. Aún más: la eucaristía es *el sacramento de la caridad,* como antes se ha dicho[21]. Pero no parece que la caridad preserve de los pecados futuros, porque, una vez obtenida, se puede perder por el pecado, como se dijo en la *Segunda Parte* (2-2, q.24 a.11). Luego parece que tampoco este sacramento preserva al hombre del pecado.

3. Y también: el origen del pecado en nosotros es *la ley del pecado que está en nuestros miembros,* como dice el Apóstol en Rom 7,23. Pero la mitigación del impulso pecador, que es la ley del pecado, no se encuentra entre los efectos de este sacramento, sino más bien entre los del bautismo. Luego preservar de los pecados futuros no es efecto de este sacramento.

En cambio dice el Señor en Jn 6,50: *Este es elpan que ha bajado del cielo para que, si alguno come de él, no muera.* Lo cual, claro es, no ha de entenderse de la muerte corporal. Luego debe entenderse que este sacramento preserva de la muerte espiritual, causada por el pecado.

Solución. *Hay que decir:* El pecado es una especie de muerte espiritual del alma. Por tanto, uno se preserva del pecado futuro como preserva su cuerpo de la muerte futura. Lo cual acontece de dos maneras. Una, dando vigor interior a la naturaleza humana contra los agentes internos de corrupción, y así, lo preserva de la muerte con la comida y la medicina. Otra, defendiéndole de los enemigos exteriores, y así, lo preserva con las armas de que está dotado su cuerpo.

Pues bien, de una y otra manera preserva del pecado este sacramento. Primera, porque uniendo a Cristo por la gracia robustece la vida espiritual del hombre como alimento espiritual y medicina espiritual, según aquello del Sal 103,15: *El pan refuerza el corazón del hombre.* Y San Agustín dice en *Superlo.* [22]: *Acércate confiado, es pan y no veneno.*

Segunda, en cuanto que es signo de la pasión de Cristo, por la que han sido vencidos los demonios. Por lo que San Juan Crisóstomo dice en *Super lo.* : *Volvemos de esa mesa como leones lanzando llamas, convertidos en seres terribles para el mismo diablo*[e].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** El efecto de este sacramento se percibe en el hombre según la condición humana, como el influjo de toda causa activa se recibe en la materia según la condición de la materia. Ahora bien, el hombre viador es de tal condición que su libre albedrío puede doblegarse al bien o al mal. Por eso, aunque este sacramento tenga en sí mismo la fuerza de preservar del pecado, no le quita al hombre la posibilidad de pecar.

2. *A la segunda hay que decir.* También la caridad, de suyo, preserva al hombre del pecado, según se dice en Rom 13,10: *El amor del prójimo no hace el mal.* Pero la mutabilidad del libre albedrío es lo que hace que uno peque, después de haber estado en posesión de la caridad, como después de haber recibido este sacramento.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque este sacramento no esté destinado directamente a disminuir el impulso pecador, lo disminuye, sin embargo, como consecuencia, al

21. A.4 obj.l; q.73 a.3 ad 3; q.74 a.4 ad 3; q.78 a.3 ad 6. 22. Cf. nota 11. 23. Cf. nota 4.

e. Así la existencia del bautizado en las «penalidades y conflictos» de la historia (q.69 a.3) recibe fuerza para el camino en la eucaristía *(viaticum)* según q.79 a.2 sol.2.

aumentar la caridad. Porque, como dice San Agustín en su libro *Octoginta Trium Quaestionum*[24]: *El aumento de la caridad es disminución de la pasión.* Ahora bien, directamente este sacramento confirma el corazón del hombre en el bien. Por lo que también preserva al hombre del pecado.

ARTICULO 7

¿Aprovecha este sacramento a alguien más de aquellos que lo toman?

Supra a.5; q.78 a.3 ad 8; *Sent.* 4 d.12 q.2 a.2 q.ª2 ad 4; d.45 q.2 a.3 q.ª1 ad 3; *In Ioann.* c.6 lect.6; *In I Cor.* c.11 lect.6

Objeciones por las que parece que este sacramento solamente aprovecha a quien lo toma.

1. Este sacramento es del mismo género que los otros, puesto que se enumera como uno de ellos. Pero los otros sacramentos no aprovechan más que a quienes los reciben: el efecto del bautismo, por ej., no aprovecha más que a quien se bautiza. Luego tampoco este sacramento aprovecha más que a aquellos que lo toman.

2. Aún más: el efecto de este sacramento es la consecución de la gracia y la gloria, y la remisión de la culpa, al menos venial. Luego si este sacramento produjese efecto en alguien más que en aquellos que lo toman, podría acontecer que alguien consiguiese la gloria y la gracia y la remisión de la culpa sin participar activa ni pasivamente en él, sino sólo porque otros le ofrecen o le reciben.

3. Y también: multiplicada la causa, se multiplica el efecto. Luego si este sacramento aprovecha a más de quienes lo reciben, se seguiría que aprovecharía más a uno comulgando con muchas hostias consagradas en una misa, lo cual está en desacuerdo con el pensamiento de la Iglesia, como también lo está el que muchos comulguen por la salud de uno. Luego no parece que este sacramento aproveche más que a quien lo recibe.

En cambio en la celebración de este sacramento se ruega por otros muchos, lo cual sería inútil si con este sacramento no se les pudiese ayudar. Luego este sacramento aprovecha no sólo a los que le reciben.

Solución. *Hay que decir:* Como se ha dicho antes (a.5), la eucaristía no sólo es sacramento, sino también sacrificio. Este sacramento, en efecto, en cuanto representa la pasión de Cristo, en la que Cristo *se ofreció a sí mismo como víctima a Dios,* como se dice en Ef 5,2, tiene razón de sacrificio. Pero en cuanto que otorga la gracia invisible a través de especies visibles, tiene razón de sacramento. Así, pues, la eucaristía aprovecha como sacramento y como sacrificio a quienes la reciben, porque se ofrece por todos ellos. Se dice, efectivamente, en el *Canon* de la misa: *para que cuantos recibimos el cuerpo y la sangre de tu Hijo, al participar aquí de este altar, bendecidos con tu gracia, tengamos también parte en la plenitud de tu reino.* Pero a quienes no lo reciben les aprovecha como sacrificio, ya que se ofrece también por su salvación. Por lo que en el *Canon* de la misa se dice: *Acuérdate, Señor, de tus siervos y sierras, por quienes te ofrecemos o que ellos mismos te ofrecen este sacrificio de alabanza: por ellos y por todos los suyos, por la redención de sus almas, por la esperanza de su salvación y glorificación.* Uno y otro modo de aprovechar los expresó el Señor cuando dijo en Mt 26,28: *que por vosotros,* o sea, los que le recibían, *y por muchos,* los demás, *será derramada para la remisión de los pecados.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Este sacramento, a diferencia de los otros, es también sacrificio. Luego la comparación no vale.

2. *A la segunda hay que decir:* Como la pasión de Cristo aprovecha a todos para la remisión de la culpa y la obtención de la gracia y de la gloria, pero no tiene efecto más que en quienes se unen a la pasión de Cristo por la fe y la caridad, así este sacrificio, que es memorial de la pasión del Señor, tampoco tiene efecto más que en quienes se unen a este sacramento por la fe y la caridad. Por eso dice San Agustín en *Ad Renatum*[25]: *¿Por quién se ofrecerá el cuerpo de Cristo, sino por aquellos que son sus miembros?* De ahí que en el Canon de la misa no se ore por los que están fuera de la iglesia. No obstante, también a éstos les aprovecha más o menos, en la medida de su devociónz.

24. Q.36: ML 40,25. 25. *De anima et eius orig.* 1.1 c.9: 44,480.

l Como los demás sacramentos, la eucaristía no realiza su efecto si quien la recibe no se une libremente a la pasión de Cristo «por la fe y la caridad» (q.61 a.3 sol.2; q.62 a.6).

3. *A. la tercera hay que decir:* La comunión pertenece a la razón de sacramento, pero la oblación pertenece a la razón de sacrificio. Por tanto, el hecho de que sean uno o varios los que comulgan no ayuda a los otros más. De la misma manera que porque un sacerdote consagre más hostias en una misa tampoco se multiplican los efectos de este sacramento, ya que ahí no hay más que un sacrificio. Porque en muchas hostias consagradas no hay más virtud que en una sola, pues en todas y cada una está Cristo por entero. Por lo que si alguien en una misa comulgase con muchas hostias consagradas tampoco percibiría en mayor cuantía el efecto del sacramento. En diversas misas, sin embargo, se multiplica la oblación del sacrificio, en cuyo caso se multiplica el efecto del sacrificio y del sacramento.

ARTICULO 8

¿Impide el pecado venial el efecto del sacramento?

Sent. 4 d.12 q.2 a.l q."3; a.2 q.'l ad 2

Objeciones por las que parece que el pecado venial no impide el efecto de este sacramento.

1. San Agustín[26], comentando las palabras de Jn 6,50-52: *Si uno come de este pan,* etc., dice: *Comed espiritualmente el pan celeste, aportad inocencia al altar, que vuestros pecados, aunque sean cotidianos, no sean mortíferos.* De donde se deduce que los pecados cotidianos, que se llaman pecados veniales, no impiden el alimento espiritual. Pero los que se alimentan espiritualmente reciben el efecto de este sacramento. Luego los pecados veniales no impiden el efecto de este sacramento.

2. Aún más: este sacramento no posee menos virtud que el bautismo. Pero, como se ha dicho ya (q.69 a.9.10), el efecto del bautismo solamente es impedido por la ficción, en cuya categoría no están los pecados veniales, porque, como se dice en Sab 1,5: *El Espíritu Santo, que nos educa, huye de la doblez¡* el cual, sin embargo, no huye con los pecados veniales. Luego tampoco los pecados veniales impiden el efecto de este sacramento.

3. Y también: lo que queda eliminado por la acción de una causa, no puede impedir el efecto de esa causa. Pero los pecados veniales quedan eliminados por la acción de este sacramento. Luego no impiden su efecto.

En cambio dice San Juan Damasceno en su IV libro[27]: *Que el fuego de nuestro deseo, que está en nosotros, asumiendo la llama que viene de esta brasa, o sea, de este sacramento, abrase nuestros pecados e ilumine nuestros corazones, para que con la participación del fuego divino seamos inflamados y deificados.* Pero el fuego de nuestro deseo o de nuestro amor se ve impedido por los pecados veniales, que impiden el fervor de la caridad, como se demostró en la *Segunda Parte (2-2,* q.24 a.10; q.54 a.3). Luego los pecados veniales impiden el efecto de este sacramento.

Solución. *Hay que decir.* Los pecados veniales pueden ser considerados de dos maneras: una, como pecados; otra, como actualmente cometidos. Bajo el primer punto de vista, los pecados veniales no impiden de ningún modo el efecto de este sacramento. Puede suceder, en efecto, que uno, después de cometer muchos pecados veniales, se acerque devotamente a este sacramento, y consiga el efecto de este sacramento plenamente.

Bajo el segundo punto de vista, los pecados veniales no impiden totalmente el efecto de este sacramento, sino sólo en parte. Ya se dijo, en efecto, que el efecto de este sacramento no es solamente la consecución habitual de la gracia y de la caridad, sino también un cierto sustento actual de dulzura espiritual. Un sustento que queda impedido cuando alguien se acerca a este sacramento con la mente entretenida en pecados veniales. Pero no impide el aumento de la gracia habitual o de la caridad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir* Quien se acerca a este sacramento en estado de pecado venial, le come espiritualmente de modo habitual, pero no actual. Por lo que percibe el efecto habitual de este sacramento, pero no el actual.

2. *A la segunda hay que decir* El bautismo no está destinado, como éste, al efecto actual, que es el fervor de la caridad. Porque el bautismo es una regeneración espiritual por la que se adquiere la primera perfección, que es el hábito o la forma. Mientras que este sacramento es una comida espiritual que lleva consigo un deleite actual.

3. *A. la tercera hay que decir:* El argumento vale para los pecados veniales pasados, que desaparecen con este sacramento.

26. Cf. nota 11. 27. Cf. nota 7.

CUESTIÓN 80

El uso o recepción de este sacramento

Ahora nos corresponde tratar del uso o recepción de este sacramento (cf. q.73, Introd.). Primero, en general (q.80). Segundo, del uso que hizo Cristo de este sacramento (q.81).

Esta cuestión plantea y exige respuesta a doce problemas:

1. ¿Hay dos modos de recibir este sacramento, a saber, sacramental y espiritualmente?—2. ¿Solamente el hombre puede tomarlo espiritualmente?—3. ¿Solamente el hombre justo puede tomarlo sacramentalmente?—4. ¿Peca el pecador que lo toma sacramentalmente?—5. La gravedad de este pecado.—6. ¿Hay que rechazar al pecador que se acerca a este sacramento?—7. ¿Impide la polución nocturna la recepción de este sacramento?—8. ¿Solamente pueden tomarlo los que están en ayunas?—9. ¿Ha de administrarse a los que no tienen uso de razón?—10. ¿Ha de recibirse todos los días?—11. ¿Es lícito abstenerse de él completamente?—12. ¿Es lícito tomar el cuerpo sin la sangre?

ARTICULO 1

¿Deben distinguirse dos modos de recibir el cuerpo de Cristo, a saber, corporal o espiritualmente? "

Sent. 4 d.9 a.l q."3; *De Ven. Sacram. Alt.* serm. 17; /« *loann.* c.6 lect.6.7; *In 1 Cor.* c.ll lect.7

Objeciones por las que parece que no deben distinguirse dos modos de recibir el cuerpo de Cristo, a saber, espiritual y sacramentalmente.

1. El bautismo es una regeneración espiritual, según lo que se dice en Jn 3,5: *El que no renazca del agua y del Espíritu,* etc., de la misma manera que este sacramento es un alimento espiritual, por lo que el Señor, refiriéndose a este sacramento, afirma en Jn 6,64: *Las palabras que os he dicho son espíritu y vida.* Pero acerca del bautismo no se distingue un doble modo de recibirlo, sacramentalmente uno, y espiritualmente el otro. Luego tampoco en este sacramento debe hacerse esta distinción.

2. Aún más: no deben contraponerse dos cosas entre sí cuando una de ellas está ordenada a la otra, ya que la primera recibe la especie de la segunda. Pero la recepción sacramental está ordenada a la espiritual como a su fin. Luego no deben contraponerse la recepción sacramental y la espiritual.

3. Y también: no deben contraponerse dos cosas cuando una no puede existir sin la otra. Pero parece que nadie puede comulgar espiritualmente sin comulgar también sacramentalmente. De otro modo, los antiguos patriarcas habrían recibido espiritualmente este sacramento. Además, sería inútil la recepción sacramental si se pudiese tener sin ella la espiritual. Luego no se debe distinguir la doble recepción, o sea, la sacramental y la espiritual.

En cambio, al comentar aquellas palabras de 1 Cor 11,*29: Quien come y bebe indignamente,* etc., dice la *Glosa*[1]*: Hay dos modos de comerle: uno sacramental, y otro espiritual.*

Solución. *Hay que decir:* En la recepción de este sacramento hay que considerar dos cosas, a saber: el mismo sacramento y su

1. *Ordin.;* LOMBARDI: ML 191,1647.

a. Se comulga «espiritualmente» cuando en la comunión sacramental los hombres se unen a Cristo «por la fe y por la caridad», comunión perfecta. Sólo hay comunión «sacramental» cuando se recibe el sacramento pero no su gracia: es la comunión imperfecta (c. sol.2 y a.3 sol.2). Aunque también se habla de la «comunión espiritual» con el deseo de comulgar sacramentalmente, según Santo Tomás la comunión «espiritual perfecta» incluye la participación en el sacramento. Como en el misterio de la Iglesia, no cabe dualismo entre lo visible y lo invisible. En esa perspectiva debe ser leído el a.ll.

efecto, de las que ya hemos hablado (1.73-79). Pues bien, el modo perfecto de recibirlo es cuando uno lo recibe de tal manera que recibe también el efecto. Ahora bien, acontece algunas veces, como se ha dicho más arriba (1.79, a.3.8), que uno es impedido de recibir el efecto de este sacramento, y tal recepción es imperfecta. Y, como lo perfecto se contrapone a lo imperfecto, así la recepción sacramental, en la que sólo se recibe el sacramento sin su efecto, se contrapone a la recepción espiritual, en la que se recibe el efecto de este sacramento, efecto por el que el hombre se une a Cristo por la fe y la caridad.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* También en el bautismo, como en los otros sacramentos, se da una distinción parecida, porque algunos reciben solamente el sacramento, mientras que otros reciben el sacramento y su efecto. Hay aquí, sin embargo, una diferencia, porque, como los otros sacramentos se realizan con el uso de la materia, recibir el sacramento equivale a realizarlo. Mientras que este sacramento se realiza en la consagración de la materia, por lo que tanto el uso sacramental como el espiritual es posterior al sacramento. Ahora bien, en el bautismo y en los otros sacramentos que imprimen carácter, los que reciben el sacramento reciben siempre un efecto espiritual, que es el carácter, cosa que aquí no sucede. Por eso, en este sacramento se distingue más el uso sacramental y el espiritual que en el bautismo.

2. *A. la segunda hay que decir* La recepción sacramental que produce la recepción espiritual no se contrapone a ésta, sino que la incluye. Pero la recepción sacramental que no produce el efecto espiritual sí se contrapone a la espiritual, de la misma manera que lo imperfecto, que no alcanza la perfección de la especie, se contrapone a lo perfecto.

3. *A. la teñera hay que decir:* Como se ha afirmado ya (1.68 a.2; 73 a.3), se puede recibir el efecto del sacramento si se desea recibir el sacramento, aunque no se reciba de hecho. Y, por esto, de la misma manera que algunos son bautizados con el bautismo de deseo por el ansia que tienen del bautismo antes de recibir el bautismo de agua, así también algunos reciben espiritualmente este sacramento antes de recibirlo sacramentalmente. Pero esto acontece de dos maneras. Una, por el deseo de recibir el sacramento mismo. Y de este modo se bautizan y comulgan espiritualmente, y no sacramentalmente, los que desean recibir estos sacramentos después de su institución. Otra, figurativamente. Dice, en efecto, el Apóstol en 1 Cor 10,2ss que los Padres antiguos *fueron bautizados en la nube y en el mar* y que *comieron la comida espiritual y bebieron la bebida espiritual.* Con todo, no es inútil la comunión sacramental, porque la recepción del sacramento produce más plenamente el efecto del mismo que el solo deseo, como se dijo más arriba hablando del bautismo (1.69 a.4 ad2).

ARTICULO 2

¿Solamente el hombre puede recibir espiritualmente este sacramento o pueden recibirlo también los ángeles?

Sent. 4 d.9 a.2 q.ª 4.5

Objeciones por las que parece que no solamente el hombre puede recibir espiritualmente este sacramento, sino que también pueden recibirlo los ángeles.

1. Comentando las palabras de Sal 77,25: *El hombre comió pan de ángeles,* dice la *Glosa*[2]: *o sea, el cuerpo de Cristo, que es verdaderamente alimento de los ángeles.* Pero esto sería falso si los ángeles no comiesen espiritualmente a Cristo. Luego los ángeles comen espiritualmente a Cristo.

2. Aún más: dice San Agustín en *Super Io.*[3]: *El Señor quiere darnos a entender que esta comida y esta bebida es la sociedad del cuerpo y de sus miembros, que es la Iglesia de los predestinados.* Pero a esta sociedad no solamente pertenecen los hombres, sino también los santos ángeles. Luego también los santos ángeles comen espiritualmente.

3. Y también: en su libro *De Verbis Dominiz* dice San Agustín: *Tenemos que alimentarnos espiritualmente de Cristo, pues, como él mismo ha dicho, «quien come mi carne y bebe mi sangre permanece en mí y yo en él».* Pero esta permanencia se verifica no sólo con los hombres, sino también con los santos ángeles, en quienes Cristo está y ellos en él por la caridad. Luego parece que alimentarse espiritualmente no sólo es cosa de los hombres, sino también de los ángeles.

2. P. LOMBARDO: ML 191,732. 3. Tract.26 super 6,54: ML 35,1614. 4. *Serm. ad popal.* serm.132: ML 38,735; cf. GRACIANO, *Decretum* p.3 d.2 can.46 *Quid est.*

En cambio dice San Agustín en *Super Io.* [5]: *Comed espiritualmente el pan del altar, aportad inocencia al altar.* Pero no es propio de los ángeles acercarse al altar para tomar algo de él. Luego los ángeles no se alimentan espiritualmente.

Solución. *Hay que decir:* Cristo está contenido en este sacramento no en estado natural, sino en estado sacramental. Por tanto, el alimento espiritual puede verificarse de dos modos. Primero, alimentándose de Cristo en su estado natural. Y así es como los ángeles se alimentan espiritualmente de Cristo, uniéndose a él con la fruición de la caridad perfecta y con la clara visión (éste es el pan que nos espera en la patria) y no por la fe, como nosotros nos unimos a él aquí en la tierra.

Segundo, es posible alimentarse espiritualmente de Cristo, en cuanto que está presente bajo las especies de este sacramento, creyendo en él y deseando recibirlo sacramentalmente. Y esto es no sólo alimentarse de Cristo espiritualmente, sino también recibir espiritualmente este sacramento. Cosa que los ángeles no pueden hacer. Por consiguiente, aunque los ángeles se alimenten espiritualmente de Cristo, ellos no pueden recibir espiritualmente este sacramento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La recepción de Cristo en este sacramento está destinada, como a su fin, a la fruición de la patria, en la que los ángeles gozan de él. Y, puesto que las cosas que están destinadas a un fin están subordinadas a ese fin, se sigue que la recepción de Cristo, por la que nosotros comulgamos con él en este sacramento, está subordinada, en cierto modo, a aquella recepción por la cual gozan de Cristo los ángeles en la patria. Por eso se dice que el hombre *come pan de ángeles,* porque primero y principalmente es de los ángeles que gozan de él en su estado natural, y, después, de los hombres que reciben a Cristo en este sacramento [b].

2. *A la segunda hay que decir:* A la sociedad del cuerpo místico pertenecen los hombres por la fe, y los ángeles por la clara visión. Pero los sacramentos están adecuados a la fe, por la que se ve la verdad *como en un espejo y confusamente* (1 Cor 13,12). Por lo tanto, aquí en la tierra, propiamente hablando, no corresponde a los ángeles, sino a los hombres, alimentarse con este sacramento.

3. *A la tercera hay que decir.* Aquí en la tierra Cristo está en los hombres a través de la fe. Pero en los ángeles está por la clara visión. Luego la comparación no vale, como se ha dicho ya (ad 2).

ARTICULO 3

¿Solamente el hombre justo puede recibir a Cristo sacramentalmente?

Sent. 4 d.9 a.2 q.ª1,2,3; /« 7 *Cor.* c.11 lect.7

Objeciones por las que parece que solamente el hombre justo puede recibir a Cristo sacramentalmente.

Dice San Agustín en su libro *De Remedio Poenitentiae* [6]: *¿Para qué preparas los dientes y el estómago? Cree y ya habrás comido. Porque creer en él es comer este pan vivo.* Pero el pecador no cree en él, ya que no tiene una fe formada que consiste en creer en Dios, como se dijo en la *Segunda Parte* (2-2, q.2 a.2; q.4 a.5). Luego el pecador no puede alimentarse con este sacramento, que es *pan vivo.*

2. Aún más: este sacramento es por antonomasia el sacramento de la caridad, como se dijo más arriba [7]. Pero de la misma manera que los infieles carecen de la fe, así también todos los pecadores carecen de la caridad. Ahora bien, no parece que los infieles puedan recibir sacramentalmente este sacramento, ya que en la forma de este sacramento se dice que es *misterio de fe.* Luego, por la misma razón, tampoco puede un pecador alimentarse con el cuerpo de Cristo.

3. Y también: el pecador es más abominable para Dios que la criatura irracional. Se dice, en efecto, en Sal 48,21 del hombre pecador: *El hombre en los honores no comprende, se asemeja a la bestia enmudecida.* Pero los animales brutos, como el ratón o el perro,

5. Tract.26 super 6,49: ML 35,1611; cf. GRACIANO, ib. can.64 *Panem de altari.* 6. *In Ioann.* 6,28; 6,41 tr.25.26: ML 35,1602.1607; GRACIANO, *ib.* can.47 *Ut quia.* 7. Q.73 a.3 ad 3; q.74 a.4 obj.3; q.78 ad 6.

b. «Este es el pan de los ángeles hecho alimento de los aún caminantes» *(Offic. de fest. Corp. Christi,* sec. de la Misa).

no pueden recibir este sacramento, como tampoco pueden recibir el bautismo. Luego parece que, por la misma razón, tampoco los pecadores podrán recibir este sacramento.

En cambio, comentando las palabras de Jn 6,50: *Para que quien lo coma no muera,* dice San Agustín [8]: *Muchos lo reciben del altar, y recibiéndolo mueren, por lo que dice el Apóstol: Comen j beben su propia condena.* Pero no mueren al comerlo más que los pecadores. Luego los pecadores reciben sacramentalmente el cuerpo de Cristo, y no solamente los justos.

Solución. *Hay que decir:* Acerca de este problema, algunos antiguos se equivocaron al afirmar que los pecadores no reciben el cuerpo de Cristo ni siquiera sacramentalmente, sino que, tan pronto como toma contacto con los labios del pecador, deja de estar el cuerpo de Cristo en las especies sacramentales. Pero ésta es una opinión errónea. Porque deroga la verdad de este sacramento según la cual, como hemos visto (q.76 a.6 ad 3; q.77 a.8), mientras permanecen las especies, el cuerpo de Cristo no deja de estar en ellas. Ahora bien, las especies permanecen todo el tiempo que permaneciese la sustancia del pan si estuviese allí, como se ha dicho ya (q.77 a.4). Pero es claro que la sustancia del pan que asume el pecador no deja al instante de existir, sino que permanece hasta que sea digerida por el calor natural. Por tanto, todo ese tiempo permanece el cuerpo de Cristo en las especies sacramentales recibidas por el pecador. Por consiguiente, hay que decir que el pecador puede recibir sacramentaímente el cuerpo de Cristo, y no solamente los justos.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir*. Estas palabras y otras semejantes han de entenderse como dichas de la comunión espiritual, que no reciben los pecadores. Y, por eso, el error anteriormente indicado (c.) parece que procedía de una mala inteligencia de estas palabras, al no saber distinguir entre la comunión corporal y la espiritual.

2. *A. la segunda hay que decir.* Aunque un infiel reciba las especies sacramentales, recibe el cuerpo de Cristo en el sacramento. Por tanto, come a Cristo sacramentaímente si la palabra *sacramentaímente* se refiere a lo comido. Pero si se refiere a quien lo come, propiamente hablando no lo come sacramentaímente, porque no lo toma como sacramento, sino como una comida corriente. A no ser que el infiel intentase recibir lo que ofrece la Iglesia, aunque no tuviera fe verdadera acerca de los otros artículos, o, incluso, acerca de este sacramento.

3. *A. la tercera hay que decir:* Aunque un ratón o un perro se comiesen una hostia consagrada, la sustancia del cuerpo de Cristo no dejaría de estar bajo las especies todo el tiempo que esas especies permanecen, o sea, todo el tiempo que permaneciese la sustancia del pan. Lo mismo que si se la arrojase al fango. Y esto no merma la dignidad del cuerpo de Cristo, que quiso ser crucificado por los pecadores sin que por ello disminuyese en nada su dignidad, tanto más cuanto que el ratón o el perro no entran en contacto con el cuerpo de Cristo en su estado natural, sino solamente en las especies sacramentales.

Algunos [9], sin embargo, han afirmado que, en el momento en que el ratón o el perro tocasen el sacramento, el cuerpo de Cristo dejaría de estar allí. Lo cual también derogaría la verdad de este sacramento, como se acaba de decir (c.).

Pero tampoco puede decirse que un animal bruto coma el cuerpo de Cristo sacramentaímente, porque él no puede utilizarle como sacramento. Por lo que comería el cuerpo de Cristo no sacramentaímente, sino de modo accidental, como si lo comiese uno que come una hostia consagrada sin saber que está consagrada. Y puesto que lo que sucede accidentalmente no se clasifica en ningún género, resulta que este modo de comer el cuerpo de Cristo no es uno más, además del sacramental y el espiritual.

ARTICULO 4

¿Comete pecado el pecador que recibe el cuerpo de Cristo sacramentaímente?

Supra q.79 a.3; *Sent.* 4 d.9 a.3 q.^{ac}1.2; *In 1 Cor.* c.ll lect.7

Objeciones por las que parece que el pecador que recibe el cuerpo de Cristo sacramentaímente no comete pecado.

1. No goza Cristo de mayor dignidad bajo las especies sacramentales que en su

8. Cf. nota 5. 9. GUIDMUNDO, *De corp. et sang. Christi* 1.1,3: ML 149,1430.1401; Ps. ABELARDO, *Epit. theol. Christi* c.29: ML 178,1743; INOCENCIO III, *De sacro altaris mysterio* 1.4 c.ll: ML 217,863.

estado natural. Pero los pecadores que tocaban el cuerpo de Cristo en su estado natural no pecaban, antes bien obtenían el perdón de sus pecados, como se lee en Le 7,36ss de la mujer pecadora, y en Mt 4,36, donde se dice que *quienes tocaban la orla de su manto quedaban curados.* Luego no sólo no pecan, sino que alcanzan la salud recibiendo el sacramento del cuerpo de Cristo.

2. Aún más: este sacramento, como los otros, es una medicina espiritual. Pero la medicina se da a los enfermos para que sanen, según aquello de Mt 9,12: *No tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos.* Ahora bien, los enfermos o indispuestos espiritualmente son los pecadores. Luego este sacramento puede recibirse sin culpa.

3. Y también: puesto que este sacramento contiene en sí al mismo Cristo, ha de ser enumerado entre los máximos bienes. Ahora bien, los mayores bienes, como dice San Agustín en su libro *De Lib. Azrb.*[10], son aquellos de los que nadie puede usar mal. Pero nadie peca si no es abusando de alguna cosa. Luego ningún pecador recibiendo este sacramento comete ningún pecado.

4. Todavía más: de la misma manera que este sacramento es percibido por el gusto y el tacto, así también es percibido por la vista. Luego si el pecador comete pecado por percibirlo con el gusto y el tacto, parece que también pecaría mirándolo. Lo cual, evidentemente, es falso, puesto que la Iglesia lo propone para ser visto y adorado por todos. Luego el pecador no comete pecado recibiendo este sacramento.

5. Por último: a veces sucede que el pecador no es consciente de su pecado. Pero es que parece que este pecador no cometería pecado recibiendo el cuerpo de Cristo, porque, si pecara, todos los que le reciben pecarían por exponerse al peligro de tener pecado, ya que dice el Apóstol en 1 Cor 4,4: *Cierto que de nada me arguye la conciencia, mas no por eso me creo justificado.* No parece, pues, que el pecador caiga en culpa recibiendo este sacramento.

En cambio dice el Apóstol en 1 Cor 11,29: *Quien lo come y lo bebe indignamente, come j bebe su propia condena.* Y comenta la *Glosa*[11]: *LJO come j lo bebe indignamente quien vive en pecado j lo trata de modo irreverente.* Luego quien está en pecado mortal y recibe este sacramento, merece la condena por pecar mortalmente.

Solución. *Hay que decir:* En este sacramento, como en los otros, lo que es sacramento es signo de lo que es la cosa producida por el sacramento. Ahora bien, la cosa producida por este sacramento es doble, como se ha dicho ya (q.60 a.3 s.c.; q.73 a.6). Una, significada y contenida en el sacramento, y que es el mismo Cristo. Otra, significada y no contenida, y que es el cuerpo místico de Cristo: la sociedad de los santos. Por tanto, quienquiera que recibe este sacramento, por el mero hecho de hacerlo, significa que está unido a Cristo e incorporado a sus miembros. Pero esto se realiza a través de una fe formada, fe que nadie que esté en pecado mortal tiene. Es claro, pues, que quienquiera que reciba este sacramento en pecado mortal, comete una falsedad con él. Por lo que incurre en sacrilegio como violador del sacramento y, consiguientemente, peca mortalmente.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir* Cuando Cristo vivía entre los hombres no se dejaba tocar por ellos como signo de unión espiritual con él, que es como se ofrece aquí en este sacramento. Por eso, los pecadores que le tocaban entonces no incurrían en el pecado de falsedad hacia las cosas divinas, como incurren los pecadores que le reciben en este sacramento. Además, Cristo presentaba entonces *una carne semejante a la del pecado* (Rom 8,3), por lo que era normal que se dejase tocar de los pecadores. Pero, una vez eliminada la semejanza del pecado en su carne por la gloria de la resurrección, prohibió que le tocase la mujer que tenía dudas acerca de él, según se dice en Jn 20,17: *No me toques, que todavía no he subido a mi Padre,* a saber, *en tu corazón,* como explica San Agustín[12]. Por consiguiente, los pecadores que no tienen fe formada acerca de él son excluidos del contacto con este sacramento.

2. *A. la segunda hay que decir:* No todas las medicinas son buenas para todas las enfermedades. Porque una medicina que se da a quienes se han librado de la fiebre para fortalecerles, dañaría a los que tienen fiebre todavía. Pues así, el bautismo y la penitencia son como medicinas purgativas, que se suministran para quitar la fiebre del pecado. Mientras que este sacramento es una medi-

10. L.2 c.19: ML 32,1268. 11. LOMBARDO: ML 191,1646. 12. *In loann.* 20,17 tr.121: ML 36,1957.

ciña reconfortante, que no debe suministrarse más que a los que se han librado del pecado.

3. *A. la tercera hay que decir:* Por *máximos bienes* entiende ahí San Agustín las virtudes del alma, *de las que nadie usa mal* como principios de mal uso, como es evidente en el caso de quien se ensoberbece de su virtud. Pues así este sacramento, que, de suyo, no es principio de mal uso, sino objeto. Por lo que dice San Agustín [13]: *El hecho de que muchos reciben indignamente el cuerpo del Señor nos advierte de cómo debemos evitar recibir mal el bien. He aquí que el bien se convierte en mal cuando el bien se recibe mal. Por el contrario, para el Apóstol el mal se convirtió en bien por recibir bien el mal, o sea, por soportar pacientemente el estímulo de Satanás.*

4. *A la cuarta hay que decir:* La vista no percibe el cuerpo mismo de Cristo, sino solamente su sacramento, ya que la vista no penetra hasta la sustancia del cuerpo de Cristo, sino sólo a las especies sacramentales, como se ha dicho ya (q.76 a.7). Pero quien comulga, no sólo recibe las especies sacramentales, sino también a Cristo, que está bajo ellas. Por eso, a ninguno que haya recibido el sacramento de Cristo, o sea, a ningún bautizado, se le prohibe ver el cuerpo de Cristo. A los no bautizados, sin embargo, no se les ha de admitir ni siquiera a la visión de este sacramento, como dice Dionisio en su obra *Eccles. Hier.* [H]. Pero a la comunión solamente se han de admitir los que están unidos a Cristo no sólo sacramentalmente, sino también realmente.

5. *A la quinta hay que decir:* El no tener conciencia de su pecado puede acontecerle a uno de dos maneras. Primera, por su culpa, bien porque ignorando la ley, con una ignorancia que no excusa de la culpa [15], piensa que no es pecado lo que es pecado, por ej., si un fornicador pensase que la simple fornicación no es pecado mortal, o por negligencia en el examen de sí mismo, contra lo cual previene el Apóstol, cuando dice en 1 Cor 11,28: *Examínese cada uno a sí mismo antes de comer este pan y beber este cáliz.* En tales condiciones, el pecador que recibe el cuerpo de Cristo peca aunque no tenga conciencia de su pecado, porque esa ignorancia es para él un pecado.

Segunda, sin culpa suya, como cuando uno se arrepiente de su pecado, pero no está suficientemente contrito. En tal caso, no peca por recibir el cuerpo de Cristo, pues el hombre nunca sabe con certeza si está verdaderamente contrito. Le basta, sin embargo, encontrar en sí mismo los signos de la contrición, como *dolerse de los pecados pasados* y proponerse *evitar los pecados futuros.*

Pero si ignora que lo que hizo es un pecado, con ignorancia de hecho, la cual excusa (cf. n.13), como quien se acerca a otra mujer pensando que era la suya, no se le ha de considerar por esto pecador.

Igualmente, si uno se olvida completamente de su pecado, basta para que se le perdone la contrición general, como después se dirá (véase *Supl.* q.2 a.3 ad 2). En cuyo caso no debe considerarse pecador.

ARTICULO 5

Acercarse a este sacramento con conciencia de pecado, ¿es el más grave de todos los pecados?

Sent. 4 d.9 a.3 q.ª3; *In 1 Cor.* c.ll lect.7

Objeciones por las que parece que acercarse a este sacramento con conciencia de pecado es el más grave de todos los pecados.

1. Dice el Apóstol en 1 Cor 11,27: *Quien comiere el pan y el cáliz del Señor indignamente, será reo del cuerpo y de la sangre del Señor.* Y comenta la *Glosa* [16]: *Será castigado como si hubiese matado a Cristo.* Pero parece que el pecado de los que mataron a Cristo fue el más grave de todos. Luego también este pecado, por el que uno se acerca a la mesa del Señor con conciencia de pecado, será el más grave de todos.

2. Aún más: pregunta San Jerónimo en una *Carta* [17]: *¿Qué tienes tú que ver con las mujeres, tú que hablas con Dios en el altar? Dime, sacerdote; dime, clérigo, ¿cómo besas al Hijo de Dios con los mismos labios con que besas a la hija de una meretriz? Oh, Judas, ¿con un beso entregas al Hijo del hombre?* Por donde se ve que el fornicario, acercándose a la mesa de Cristo, peca como Judas pecó, cuyo pecado fue gravísimo. Pero hay otros muchos pecados más graves que el pecado de fornicación,

13. *In Ioann.* 1,33 tr.6: ML 35,1432; 13,26 tr.62: ML 35,1801; cf. GRACIANO, *Decretum,* p.3 d.2 can.66 *Et sancta;* P. LOMBARDO, *Sent.* 1.4 d.9 c.2. 14. P.3 § 3: MG 3,557. 15. GRACIANO, o.c., p.2 c.l q.4 append. ad can.12 *Turbatur.* 16. LOMBARDI: ML 191,1646. 17. Epíst.4,42 *Ad Occeanum:* ML 30,298; ALEJ. DE HALES, *Summa tbeol.* p.4 q.56 m.5 obj.5 *in contra.*

especialmente el pecado de incredulidad. Luego el pecado de cualquier pecador que se acerca a la mesa de Cristo es gravísimo.

3. Y también: es más abominable para Dios la inmundicia espiritual que la corporal. Pero si alguien arrojase el cuerpo de Cristo al fango o al estercolero, su pecado sería considerado como gravísimo. Luego peca más gravemente recibiéndole en estado de pecado, por ser éste una inmundicia espiritual.

En cambio, comentando el texto de Jn 15,22: *Si no hubiese venido j no les hubiese hablado no tendrían pecado,* dice San Agustín [18] que esto hay que entenderlo del pecado de incredulidad, el cual *contiene todos los pecados.* Por lo que se ve que éste no es el pecado más grave, sino que es más grave el de la incredulidad.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se manifestó en la *Segunda Parte*[19], un pecado puede ser más grave que otro de dos maneras. Una, por sí mismo; otra, por las circunstancias. Por sí mismo, en razón de su especie, especie que viene designada por el objeto. Y, en este sentido, cuanto más importante es aquello contra lo cual se peca, tanto más grave es el pecado. Y puesto que la divinidad de Cristo es más importante que su humanidad, y puesto que la misma humanidad es más importante también que el sacramento de la humanidad, los pecados más graves son los que se cometen contra la misma divinidad, como es el pecado de la incredulidad y el de la blasfemia. Por orden de gravedad vienen, en segundo lugar, los pecados que se cometen contra la humanidad de Cristo. Por lo que en Mt 12,32 se dice: *Al que diga una palabra contra el Hijo del hombre, se le perdonará. Pero al que la diga contra el Espíritu Santo, no se le perdonará ni en este mundo ni en el otro.* En tercer lugar están los pecados que se cometen contra los sacramentos que pertenecen a la humanidad de Cristo. Y, por último, están los pecados contra las criaturas.

Por las circunstancias, un pecado es más grave que otro por parte de quien peca: un pecado de ignorancia, por ejemplo, o de debilidad es más leve que un pecado de desprecio o cometido con pleno conocimiento. Y dígase lo mismo de otras circunstancias. En este sentido, el pecado de que hablamos en algunos puede ser más grave: por ej., en aquellos que por puro desprecio se acercan a este sacramento con conciencia de pecado. En otros, sin embargo, es menos grave: por ej., en aquellos que reciben este sacramento con conciencia de pecado por miedo a pasar ante los demás como pecadores.

Por todo lo cual, es evidente que este pecado es específicamente más grave que otros muchos, pero no es el más grave de todos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El pecado de quienes reciben indignamente este sacramento se compara al de los que dieron muerte a Cristo por una cierta semejanza, porque ambos se cometen contra el cuerpo de Cristo, pero no porque la gravedad del crimen sea la misma, pues el pecado de los que mataron a Cristo fue mucho más grave. Primero, porque ese pecado se cometió contra el cuerpo de Cristo en estado natural, mientras que éste se comete contra el cuerpo de Cristo en las especies sacramentales. Segundo, porque aquel pecado se cometió con la intención de dañar a Cristo, cosa que no se da aquí.

2. *A la segunda hay que decir.* Al fornicario que comulga se le compara con Judas besando a Cristo por semejanza de los dos pecados, ya que tanto uno como otro ofenden a Cristo a través del signo del amor, pero no por la gravedad de los mismos, como acabamos de decir (ad 1). Pero este tipo de semejanza puede hacerse tanto con los fornicarios como con los otros pecadores, pues también los otros pecados mortales se oponen a la caridad de Cristo —de la cual es signo este sacramento—, y tanto más cuanto más graves son los pecados. En cierto sentido, sin embargo, el pecado de fornicación hace al hombre más inepto para recibir este sacramento, ya que este pecado es el que más somete el espíritu a la carne, con lo que se impide el fervor de la caridad que se requiere en este sacramento.

Pero pesa más el impedimento que va contra la caridad misma que contra su fervor. Por eso, el pecado de incredulidad, que separa radicalmente al hombre de la unidad de la Iglesia, hablando en absoluto, es el que hace al hombre más inepto para recibir este sacramento, que es el sacramento de la unidad de la Iglesia, como ya se dijo[20]. De

18. *In loann.* tr.89: ML 35,1856. 19. 1-2 q.73 a.3.6; 2-2 q.73 a.3. 20. Q.67 a.2; q.73 a.2 *En cambio;* a.4.

donde se deduce que peca más gravemente el infiel que recibe este sacramento que el pecador fiel; el infiel, además, ultraja más a Cristo, presente en este sacramento, muy especialmente si no cree que Cristo está verdaderamente presente en él, porque, en lo que de él depende, disminuye la santidad de este sacramento y la virtud de Cristo que opera en él, que es ultrajar el sacramento en sí mismo. Sin embargo, el fiel que comulga con conciencia de pecado, no ultraja este sacramento en sí mismo, sino en su uso, por recibirlo indignamente. Por eso el Apóstol en 1 Cor 11,29, dando la razón de ese pecado, dice: *No discerniendo el cuerpo del Señor,* o sea, *no distinguiéndole de los otros alimentos*[2]z. Y esto hace, sobre todo, quien no cree que Cristo está presente en este sacramento.

3. *A la tercera hay que dedr:* Quien tirase al lodo este sacramento pecaría más gravemente que quien se acercase a él con conciencia de pecado mortal. En primer lugar, porque lo haría con la intención de ultrajar este sacramento, cosa que no pretende quien recibe indignamente el cuerpo del Señor. Segundo, porque el hombre pecador es capaz de la gracia, por lo que también es más apto para recibir este sacramento que cualquier criatura irracional. Por eso abusaría al máximo de este sacramento quien se lo echase a los perros o lo tirase al fango para ser pisoteado.

ARTICULO 6

¿Debe el sacerdote negar la comunión al pecador que se la pide?

Infra q.81 a.2; *Sent.* 4 d.9 a.5 q."l; d.ll q.3 a.2 q.M; *Quodl.* 5 q.6 a.2

Objeciones por las que parece que el sacerdote debe negar la comunión al pecador que se la pide.

1. No se puede violar un precepto de Cristo para evitar el escándalo o la infamia de nadie. Pero el Señor nos ha dado este precepto en Mt 7,6: *No echéis lo santo a los perros.* Ahora bien, se echa lo santo a los perros sobre todo cuando se da este sacramento a los pecadores. Luego, ni para evitar el escándalo ni para evitar la infamia de nadie debe darse este sacramento al pecador que lo pide.

2. Aún más: de dos males hay que escoger el menor. Pero la infamia del pecador o la entrega de una hostia no consagrada parece que es menos malo que el pecado mortal que cometería el pecador recibiendo el cuerpo de Cristo. Luego parece que se ha de elegir o la infamia del pecador que pide el cuerpo de Cristo o darle una hostia sin consagrar.

3. Y también: a veces se da el cuerpo de Cristo a los que son sospechosos de un delito para desenmascararlos. Se lee, en efecto, en *Decretis,* II q.4 [22]: *Acontece con frecuencia que en los monasterios de monjes se cometen robos. Por consiguiente, establecemos que, debiendo librarse los mismos monjes de tales imputaciones, celebre una misa el abad o uno de los hermanos presentes y, terminada la misa, comulguen todos diciéndoles estas palabras: El cuerpo de Cristo te sirva hoy de prueba.* Y más adelante [23]: *Si se imputare algún maleficio a un obispo o sacerdote, por cada imputación debe celebrar misa y comulgar y declararse inocente por cada una de las imputaciones.* Pero no conviene descubrir a los pecadores ocultos, porque, como dice San Agustín en su libro *De Verbis Domini*[24], si arrojan la máscara de la vergüenza, pecarán con más descaro. Luego no hay que dar el cuerpo de Cristo a los pecadores ocultos aunque lo pidan.

En cambio, comentando aquellas palabras de Sal 21,30: *Comieron y adoraron todos los opulentos de la tierra,* dice San Agustín [25]: *El que distribuye el sacramento no excluya de la mesa del Señor a los opulentos,* o sea, a los pecadores.

Solución. *Hay que decir:* Al hablar de pecadores hay que distinguir. Algunos, en efecto, son ocultos, mientras que otros son manifiestos, o por la evidencia de los hechos, como son los usureros públicos y los rateros públicos, o por sentencia de un tribunal eclesiástico o civil. Pues bien, a los pecadores públicos no se les debe dar la sagrada comunión aunque la pidan. Por lo que San Cipriano[26] escribe: *Por la estima en que me tienes has querido pedirme mi parecer sobre los cómicos y sobre ese gran mago que, afincado entre vosotros, continúa todavía ejerciendo su vergonzoso arte: si debe darse a éstos la sagrada*

21. Gyftrjvz LOMBARDI: ML 191,1647. 22. GRACIANO, *Decretum* p.2 c.2 q.5 can.23 *Saepe contingit.* 23. Can.26 *Si episcopo.* 24. *Serm. adpopul.* serm.82 c.4: ML 38,509. 25. Cf. *Enarr. inpsalm.* ps. 48,3 serm.l: ML 36,545; *Glossa ord.* LOMBARDI: ML 191,238; GRACIANO, *Decretum* p.3 d.2 can.67 *No prohibeat.* 26. Epist.61 ***Ad Euchratium:*** ML 4,373.

comunión, como a los demás cristianos. Pienso que desdice de la majestad divina y de la doctrina evangélica el dejar contaminar la santidad y el honor de la Iglesia con esa peste tan torpe y tan infame.

Pero si los pecadores no son notorios, sino ocultos, no se les puede negar la sagrada comunión cuando la piden. Puesto que a todo cristiano, por el mero hecho de estar bautizado, se le admite a la mesa del Señor, no se le puede privar de su derecho si no es por una causa manifiesta. Por lo que, comentando aquello de 1 Cor 5,11: *Si uno entre vosotros, llamándose hermano,* etc., dice la *Glosa agustiniana*[27]*: No podemos prohibir la comunión a nadie a no ser que espontáneamente haya confesado su culpa o haya sido procesado o condenado por un tribunal eclesiástico o civil.*

Puede, sin embargo, el sacerdote que está al corriente de la culpa amonestar privadamente al pecador oculto, o advertir genéricamente a todos en público de que no deben acercarse a la mesa del Señor antes de arrepentirse de sus pecados y de reconciliarse con la Iglesia. Porque después de la penitencia y de la reconciliación no se puede negar la comunión tampoco a los pecadores públicos, especialmente en trance de morir. Por eso se lee en el *Concilio de Cartago* [28]: *No se niegue la reconciliación con Dios a las gentes del teatro, a los cómicos, ni a otras personas semejantes, ni a los apóstatas que se han convertido a Dios.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** Está prohibido echar lo santo a los *perros,* o sea, a los pecadores públicos. Pero las culpas ocultas no pueden ser castigadas públicamente, sino que han de ser relegadas al juicio divino.

2. *A. la segunda hay que decir:* Aunque sea peor para un pecador oculto pecar mortalmente comulgando que ser difamado, sin embargo para el sacerdote que da la comunión es peor pecar mortalmente difamando injustamente a un pecador oculto que dejar que éste peque mortalmente. Porque nadie puede cometer un pecado mortal para librar a otro de pecar. Por lo que San Agustín dice en el libro *Quaestionum Super Gen.* [29]: *Es una compensación sumamente peligrosa cometer nosotros un mal para evitar que otro haga una cosa peor.* Sin embargo, el pecador oculto debería elegir antes la infamia que acercarse indignamente a la mesa del Señor.

Pero en ningún caso debe darse una hostia no consagrada por una consagrada, porque el sacerdote que hiciese esto se haría responsable, por su parte, de la idolatría cometida por cuantos creerían consagrada aquella hostia, ya fueran las personas presentes o el mismo que la recibiera, ya que, como dice San Agustín[30]: *Que nadie tome la carne de Cristo sin antes adorarla.* A propósito de lo cual se dice en *Extra, De celebratione missarum,* cap. 7: *De hominez: Aunque peque gravemente quien, teniendo conciencia de pecado y, jungándose indigno, se acerca a comulgar, pecaría más gravemente quien de manera fraudulenta osase simular el sacramento.*

3. *A la tercera hay que decir:* Esos decretos han sido abrogados por documentos emanados de los romanos Pontífices en sentido contrario. Dice, efectivamente, el papa Esteban [32]: *Los sagrados cánones no permiten arrancar una confesión valiéndose de la prueba del hierro candente o del agua hirviendo. En nuestro derecho hemos de juagar los delitos, admitidos por confesión espontánea o hechos públicos por la acreditación de testigos. Eos delitos ocultos o ignotos han de ser relegados a quien conoce el corazón de los hijos de los hombres.* Y las mismas normas se encuentran en *Extra, De purgationibus,* cap. 8: *Ex tuarumz.* En todos estos casos, efectivamente, parece que se tienta a Dios, por lo que no se puede hacer sin pecado. Y más grave sería, al parecer, que en este sacramento, instituido como remedio de salvación, alguien encontrase un juicio de muerte. Por eso, en ningún caso debe darse este sacramento a nadie que sea sospechoso de crimen como medio de inquisición.

ARTICULO 7

¿Impide recibir el cuerpo de Cristo la polución nocturna?

Sent. 4 d.9 a.4 q.ª2

Objeciones por las que parece que la polución nocturna no impide recibir el cuerpo de Cristo.

27. LOMBARDI: ML 191,1575; S. AGUSTÍN, *Serm. adpopul.* serm.351 c.4: ML 39,1546. 28. III, año 398 can.35; cf. GRACIANO, l.c., can.96 *Sceniás.* 29. *Quaest. in Heptat.* 1.1 q.42 super Gen. 19,8: ML 34,559. 30. *Etuar. in psalm.* ps.98,5: ML 37,1264. 31. *Decretal. Greg.* ¿Y 1.3 tit.41 c.7 *De homine.* 32. V *Fragm. epist. ad Leutbertum;* cf. GRACIANO, l.c., can.20 *Consuluisti.* 33. *Decretal. Gregor.* *1X15* tit.34 c.8.

1. A nadie le está prohibida la recepción del cuerpo de Cristo si no es porque está en pecado. Dice, en efecto, San Agustín en XII *Super Gen. ad Litt.*[34]: *La imagen que se produce en la mente de quien habla se hace tan viva en la visión del que sueña, que no se distingue entre la cópula carnal soñada y la verdadera. La carne se excita, j, a tal excitación, sigue lo que suele seguir. Todo esto acaece tan sin pecado como sin pecado se cuenta al despertar, aunque para decirlo tenga que pensarse en ello.* Luego la polución nocturna no impide que el hombre reciba el sacramento.

2. Aún más: dice San Gregorio en su carta *Ad Augustinum episcopum anglorumz: Si alguien se llega a su mujer no por el deseo del placer, sino solamente por la procreación de los hijos, debemos dejarle libre para que su concienciajuague si es digno de entrar en la Iglesia o de recibir el misterio del cuerpo del Señor, porque no debemos prohibir que lo reciba quien, estando en contacto con el fuego, no tiene conciencia de quemarse.* Por donde se ve que la polución carnal, aun durante la vigilia, si tiene lugar sin pecado, no es obstáculo para que el hombre reciba el cuerpo de Cristo. Luego mucho menos será obstáculo la polución nocturna del que duerme.

3. Y también: la polución nocturna parece que comporta solamente una inmundicia corporal. Pero otras inmundicias corporales que impedían —según la ley— la entrada al santuario (Lev 12 y 15), en la nueva ley no impiden la recepción del cuerpo de Cristo, como es el caso de la mujer puérpera, menstruante o que padece flujo de sangre, como recuerda San Gregorio a San Agustín, obispo de los anglos[36]. Luego parece que la polución nocturna tampoco impide al hombre la recepción de este sacramento.

4. Todavía más: el pecado venial no impide al hombre recibir este sacramento, ni tampoco el pecado mortal después de la penitencia. Pero aun en el caso de que la polución nocturna proviniese de un pecado precedente, o de crápula, o de malos pensamientos, este pecado la mayor parte de las veces es venial, y si eventualmente fuese mortal, puede suceder que a la mañana siguiente uno se arrepienta y se confiese. Luego parece que no impide recibir este sacramento.

5. Por último: es más grave el pecado de homicidio que el de fornicación. Pero si uno sueña por la noche que ha cometido un homicidio, un robo o cualquier otro pecado, no es obstáculo para que reciba el cuerpo de Cristo. Luego parece que mucho menos una fornicación soñada, seguida de polución, sea impedimento para recibir este sacramento.

En **cambio** se dice en Lev 15,16: *El varón que haya tenido emisión de esperma será inmundo hasta la tarde.* Pero el inmundo no tiene acceso libre a los sacramentos. Luego parece que la polución nocturna impide la recepción de éste, que es el máximo sacramento.

Solución. *Hay que decir:* Acerca de la polución nocturna hay que afirmar dos cosas. Una, por razón de la cual el hombre queda impedido necesariamente de recibir este sacramento. Otra, por razón de la cual el hombre queda impedido no necesariamente, sino por una cierta congruencia, de recibir este sacramento.

Necesariamente impide al hombre recibir este sacramento sólo el pecado mortal. Y aunque la polución nocturna, considerada en sí misma, no puede ser pecado mortal, no obstante, por razón de la causa, tiene, a veces, conexión con el pecado mortal. Por lo que es preciso considerar la causa de la polución nocturna. Algunas veces proviene de una causa espiritual exterior, como los demonios, quienes, como se dijo en la *Primera Parte* (q.111 a.3), pueden influir en la fantasía y suscitar imágenes, de las que se sigue en ocasiones la polución. En otras ocasiones, la polución proviene de una causa intrínseca espiritual, como los pensamientos precedentes. Y otras veces proviene de una causa intrínseca corporal, como es la sobreabundancia de semen, la debilidad de la naturaleza, el exceso de comida o el exceso de bebida. Pues bien, cada una de estas tres causas puede darse sin pecado, con pecado venial o con pecado mortal. Y si se da sin pecado o con pecado venial, no impide necesariamente la comunión eucarística, de tal manera que el hombre, acercándose a ese sacramento, sea *reo del cuerpo j de la sangre del Señor* (1 Cor 11,21). Pero si se da con pecado mortal, sí que impide

34. C.15: ML 34,466. 35. *Registrum* 1.11 indict.4 ep.64 interrog.10: ML 77,1197; cf. GRACIANO, o.c., p.2 c.33 q.4 can.7 *Vir cum prapria.* 36. Cf. nota 35.

necesariamente la recepción de este sacramento.

La sugestión del demonio proviene, a veces, de la negligencia en disponerse para la devoción, una negligencia que puede ser pecado mortal o venial. Algunas veces, sin embargo, proviene de la sola malicia del demonio, interesado en impedir que el hombre reciba este sacramento. Por lo que se lee en *Collationibus Patrumz*[1] que, padeciendo un monje polución siempre en coincidencia con las fiestas en que comulgaba, los más ancianos, dándose cuenta de que él no tenía ninguna responsabilidad en la cosa, decidieron que por eso no se abstuviera de la comunión, y así cesó la sugestión del demonio.

Del mismo modo, también los pensamientos precedentes lascivos pudieran tenerse sin ningún pecado, como, por ej., cuando uno se ve obligado a tenerlos por motivos de estudio o de controversia. Y si esto se hace sin concupiscencia ni complacencia, ésos no serán pensamientos inmundos, sino honestos, de los que, no obstante, puede seguirse la polución, como se ve por el texto antes citado de San Agustín[38]. Algunas veces, sin embargo, los pensamientos precedentes tienen lugar con concupiscencia y complacencia. Pues bien, si en este caso hay consentimiento, hay pecado mortal, pero si no lo hay, será venial.

Igualmente, la causa corporal algunas veces se da sin pecado, como sucede, por ej., con la debilidad de la naturaleza, por la que, aun durante la vigilia y sin pecado, algunos padecen flujo seminal; o también cuando proviene de la abundancia de semen: de la misma manera que se da una sobreabundancia de sangre sin pecado, así también se da una sobreabundancia de semen, la cual, según el Filósofo[39], depende de la sobreabundancia de la sangre. En otras ocasiones, sin embargo, esta causa corporal se da con pecado, como cuando la cosa depende, por ej., de un exceso en la comida o en la bebida. Y esto, a su vez, puede ser también pecado venial o mortal, si bien el pecado mortal se da con más frecuencia en los pensamientos torpes, por la facilidad de consentir, que en el curso de la comida y la bebida. Por eso San Gregorio, escribiendo a San Agustín, obispo de los anglos[40], dice que uno se debe abstener de la comunión cuando la polución proviene de pensamientos lascivos, pero no cuando proviene del exceso de comer y beber, muy especialmente si se hace con necesidad.

Por consiguiente, se ha de tener en cuenta la causa de la polución, para juzgar si la polución nocturna impide necesariamente recibir el sacramento.

Por razón de una cierta congruencia, la polución nocturna impide la recepción de este sacramento por dos cosas. La primera, que siempre acompaña, es una cierta suciedad corporal, con la que, por respeto al sacramento, no es decente acercarse al altar, como lo demuestra el hecho de que quien quiere tocar algo sagrado primeramente se lava las manos, a no ser que dicha inmundicia sea perpetua o constante, como es la lepra o la hemorragia o algo parecido. La segunda es la divagación mental que sigue a la polución nocturna, sobre todo cuando acontece con imaginaciones obscenas.

Con todo, este argumento, tomado de la congruencia, puede posponerse a razones de necesidad, conforme a lo que dice San Gregorio[41]: *Cuando lo exija la fiesta del día o haya que ejercer un ministerio porque falta un sacerdote, la necesidad se impone.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir*. Nadie está necesariamente impedido de recibir este sacramento si no es por estar en pecado mortal. Pero, por una cierta congruencia, como se acaba de decir (c.), sí son varias las causas que a uno se lo pueden impedir.

2. *A. la segunda hay que decir:* El coito conyugal, cuando se realiza sin pecado, por ejemplo para engendrar prole o para cumplir con el débito, no impide la comunión eucarística más que en la medida en que la impida, como se acaba de decir (sol.), la polución nocturna tenida sin pecado, o sea, por inmundicia corporal y por distracción de la mente. Por cuya razón dice San Jerónimo en *Super Mt.*[42]: *Si no podían comer los panes de la proposición quienes habían tenido contacto con sus mujeres, cuánto menos podrá ser violado y tocado el pan que ha descendido del cielo, por los que poco antes han estado unidos en abramos conyugales. Y no es que condenemos el matrimonio,*

37. CASIANO, coll.22 c.6: ML 49,1225. 38. Cf. nota 34. 39. ARISTÓTELES, *De generat. animal.* 1.1 c.19 (BK?26b9). 40. *Registrum,* l.c., interrog.ll: ML 77,1198; cf. GRACIANO, o.c., p.l d.6 can.l *Testamentum.* 41. Ib. 42. Cf. ep.28 *De esu agm* atribuida a San Jerónimo: ML 30,231; también a S. AGUSTÍN: 40,1204; cf. GRACIANO, o.c., p.2 c.33 q.4 can.l *Sciatis.*

sino que debemos abstenernos de las obras de la carne en el tiempo en que nos disponemos para comer la carne del cordero. Pero como esto se ha de entender por razones de congruencia, y no de necesidad, dice San Gregorio[43] que a cada cual *se le deje con su criterio.* Mas si en el acto prevalece el deleite, y no el amor de la procreación, como ahí mismo añade San Gregorio, entonces debe prohibirse el acceso a este sacramento.

3. A la tercera hay que decir: Como afirma San Gregorio en la carta anteriormente citada *Ad Augustinum anglorum episcopum**[4], en el *Antiguo Testamento* algunos eran declarados impuros de modo figurativo, y el pueblo de la nueva alianza lo entendió de modo espiritual. Por lo que estas inmundicias corporales, si son perpetuas o continuas, no impiden la recepción de este sacramento de salvación, como impedían el acceso a los sacramentos figurativos. Pero si son pasajeras, como las inmundicias de la polución nocturna, impiden la comunión por una cierta congruencia en el día en que ha tenido lugar la polución. Por eso se lee en Dt 23,10-11: *Si hubiese entre vosotros un hombre que haya tenido polución durante el sueño, que salga del campamento y no vuelva basta la tarde, después de haberse lavado con agua.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Aunque la contrición y la confesión borren el reato de la culpa, no desaparecen, sin embargo, la inmundicia corporal y la distracción de la mente que acompañan a la polución.

5. *A la quinta hay que decir:* El sueño de un homicidio no comporta una impureza corporal ni proporciona tanta distracción de la mente como un sueño fornicario, dada la intensidad del placer. Pero si el sueño de un homicidio tiene como causa un pecado, especialmente mortal, sí que impide la recepción de este sacramento en razón de su causa.

ARTICULO 8

La comida y la bebida tomadas anteriormente, ¿impiden la recepción de este sacramento?

2-2 q.147 a.6 ad 2; *Sent.* 4 d.8 q.l a.4 q.ª1.2; *In 1 Cor.* c.ll lect.4

Objeciones por las que parece que la comida o la bebida, tomadas anteriormente, no impiden la recepción del sacramento.

1. Este sacramento fue instituido por el Señor en la cena. Pero el Señor se lo dio a los discípulos *después de la cena,* como se dice en Le 22,20 y en 1 Cor 11,25. Luego parece que también nosotros deberíamos tomar este sacramento después de tomar otros alimentos.

2. Aún más: en 1 Cor 11,33-34 se dice lo siguiente: *Cuando os reunís para comer,* o sea, el cuerpo del Señor, *esperaos unos a otros. Pero si alguno tiene hambre, que coma en su casa.* De lo cual se deduce que, después de haber comido en su casa, uno puede recibir en la Iglesia el cuerpo de Cristo.

3. Y también: se lee en el *Concilio de Cartago*[45], y que se encuentra en *De Consecr.* dist.1[46]: *El sacramento del altar debe celebrarse en ayunas, excepto el día aniversario en que se celebra la cena del Señor.* Luego, al menos ese día, se puede recibir el cuerpo de Cristo después de tomar otros alimentos.

4. Todavía más: tomar agua o medicina u otra comida o bebida en insignificante cantidad, o un resto de comida quedado en la boca, ni quebranta el ayuno eclesiástico ni hace desaparecer la sobriedad requerida para recibir este sacramento. Luego ninguna de estas cosas impide la recepción de este sacramento.

5. Más aún: algunos comen o beben bien entrada la noche, y, habiendo pasado, tal vez, una noche de insomnio, por la mañana temprano reciben los sagrados misterios sin haber hecho todavía la digestión. Pues bien, quedaría a salvo mejor la sobriedad requerida si estas personas comiesen un poco por la mañana temprano y comulgasen después sobre las tres de la tarde, teniendo en cuenta que, a veces, la distancia de tiempo es mayor. Luego parece que una comida así no impediría recibir este sacramento.

6. Por último: no se debe menor respeto a este sacramento antes que después de haberlo recibido. Pero, una vez recibido, se puede comer y beber. Luego también antes de recibirlo.

En cambio dice San Agustín en su libro *Responsionum adjanuarium : Plugo al Espíritu Santo que, como honor aun sacramento tan grande, entrase en la boca de un cristiano el cuerpo del Señor antes que cualquier otro alimento.*

Solución. *Hay que decir:* Una cosa puede impedir la recepción de este sacramento de

43. Cf. nota 35. 44. Ib. 45. III, año 398 c.29. 46. GRACIANO, o.c., p.3 d.l can.49 *Sacramenta altaris.* 47. L.l ep.54 c.6: ML 33,203.

dos maneras. Una, por su misma naturaleza, como es el pecado mortal, que está en oposición con el significado de este sacramento, como se ha dicho antes (a.4). Otra, por la prohibición de la Iglesia. Y la Iglesia prohibe recibir este sacramento después de haber comido o bebido por tres razones. Primera, *por respeto a este sacramento,* según dice San Agustín[48], para que entre en la boca del hombre antes que ésta se contamine con la comida o la bebida. Segunda, por su significado, dando a entender que Cristo, que es la realidad contenida en este sacramento, y su caridad deben fundamentarse en primer lugar en nuestros corazones, según aquello de Mt 6,33: *Buscad ante todo el reino de Dios.* Tercera, para evitar el peligro del vómito y de la embriaguez, cosas que a veces suceden por no comer los hombres con moderación, según la observación del Apóstol en 1 Cor 11,21: *Mientras que uno pasa hambre, el otro se emborracha.*

Quedan exceptuados, sin embargo, de esta regla general los enfermos, a los que se ha de dar la comunión seguidamente, incluso después de la comida, cuando su vida corre peligro, para que no mueran sin la comunión, porque *la necesidad no tiene leyes.* De ahí que se diga en *De Consecr.* dist.II[49]: *Que el presbítero dé la comunión seguidamente al enfermo, para que no muera sin comulgar.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la* *primera hay que decir:* Como manifiesta San Agustín en el mismo libro: *El hecho de que el Señor les diese la eucaristía después de la cena no quiere decir que los hermanos deban reunirse para recibir este sacramento después de haber comido o cenado, o que deban mezclarlo con la comida ordinaria, como lo hacían aquellos a quienes el Apóstol desaprueba j condena. Porque el Salvador, para encarecer la importancia de este misterio, quiso grabarlo en el corazón j en la memoria de los discípulos en último lugar. Pero no mandó que en adelante se guardase ese orden, sino que dejó esta decisión en manos de los Apóstoles, por quienes había de organizar las Iglesias.*

2. *A la segunda hay que decir:* Ese texto de San Pablo lo explica la *Glosa*[50] de la manera siguiente: *Si alguno tiene tanta hambre que no quiere esperar a los demás, que coma en su casa sus propios alimentos, o sea, que se alimente de pan terreno, y no tome después la eucaristía.*

3. *A la teñera hay que decir:* Esa norma se refiere a la costumbre que en algún tiempo se observaba en algún sitio, según la cual se recibía el cuerpo de Cristo sin estar en ayunas en el día en que se conmemoraba la cena del Señor. Pero esa misma norma ya ha sido abrogada. Porque, como dice San Agustín en el libro anteriormente citado[51], *en todo el mundo se ha introducido este uso,* es decir, de recibir el cuerpo de Cristo en ayunas.

4. *A la cuarta hay que decir.* Como ya se demostró en la *Segunda Parte* (q.147 a.6 ad 2), hay dos clases de ayuno: el primero es un ayuno natural, que lleva consigo la exclusión de todo lo que pueda tomarse como comida o bebida. Y este ayuno es el que se requiere para recibir este sacramento, según lo dicho (c.). Y por eso no se permite recibirlo después de tomar agua, comida, bebida o medicina ni siquiera en pequeña cantidad. Y no importa el hecho de que las cosas que se toman alimenten o no alimenten, o que se tomen solas o con otra cosa más, mientras se tomen como alimento o bebida. Sin embargo, los restos de comida que quedan en la boca, en el caso de que se ingieran, no impiden la recepción de este sacramento, pues no se ingieren como comida, sino como saliva. Y dígase lo mismo acerca de los restos de agua o de vino con los que uno se enjuaga la boca, mientras no se ingieran en cantidad apreciable, sino mezclados con la saliva, lo cual es imposible evitar.

El otro es el ayuno eclesiástico, instituido para mortificación de la carne. Y este ayuno no se quebranta con las cosas que acabamos de decir porque no son nutritivas, y se toman sólo para favorecer la digestión.

5. *A la quinta hay que decir.* Cuando se afirma: *Este sacramento ha de entrar en la boca del cristiano antes que otro alimento*[52], no se ha de entender en absoluto y respecto de todo tiempo. De otra manera, el que comiese y bebiese una vez, nunca podría recibir ya este sacramento. La frase debe entenderse dentro del mismo día. Y, aunque el principio del día sea distinto para unos y otros pueblos —para unos es el mediodía; para otros, el ocaso; para otros, la medianoche; para otros, la salida del sol—, la Iglesia, sin embargo, siguiendo el uso romano[53], lo hace coincidir con la medianoche. Por tanto, si después de la medianoche uno tomase como alimento algo de comida o bebida, no

48. Ib. 49. GRACIANO, l.c., can.93 *Pnsbiter.* 50. LOMBARDI: ML 191,1649. 51. Cf. nota 47. 52. Ib. 53. Cf. *Decretal. Gregor.* ¿Y 1.1 tit.29 c.24; *Dig.* 1.2 tit.12 leg.8 *More romano.*

podría recibir este sacramento en el mismo día. Pero sí que podría si lo tomase antes de la medianoche.

Y no importa, en lo que concierne al precepto, que, después de haber comido o bebido, uno haya dormido y hecho la digestión. Pero sí que importa la perturbación mental que algunos hombres padecen a causa del insomnio o de la indigestión. Por lo que si la perturbación es muy notoria, el hombre se incapacita para recibir el sacramento.

6. *A la sexta hay que decir:* En el momento de recibir este sacramento se requiere la máxima devoción, porque es entonces cuando se recibe el efecto del sacramento. Ahora bien, esta devoción es obstaculizada más por cuanto precede a la comunión que por lo que sigue. Y ésta es la razón de que se haya establecido que los hombres ayunen antes de la comunión mejor que después. Sin embargo, debe existir un intervalo de tiempo entre la comunión y la ingestión de otros alimentos. Por eso se dice en la misa la oración de acción de gracias después de la comunión, y los que comulgan dicen sus oraciones privadas.

Sin embargo, se estableció en los antiguos cánones por el papa Clemente [54], y que se encuentra en *De Consecr.* dist.II[55], que *si se recibe la porción del Señor por la mañana temprano, los ministros que la recibieren deben ayunar hasta la hora sexta. Y si la reciben en la tercia o cuarta hora, que ayunen hasta la hora de vísperas.* Antiguamente, no obstante, era más rara la celebración de la misa, y se hacía con mayor preparación. Pero ahora, por tener que celebrar con más frecuencia los sagrados misterios, no es fácil observar la antigua disciplina. Por eso ha quedado abrogada por la costumbre contraria.

ARTICULO 9

¿Deben recibir este sacramento los que no tienen uso de razón?

Sent. 4 d.9 a.5 q.ª3.4; d.23 q.2 a.2 q.*3.4; *In Ioann.* c.6 lect.7

Objeciones por las que parece que no deben recibir este sacramento los que no tienen uso de razón.

1. Para acercarse uno a este sacramento se requiere la devoción y haberse examinado a sí mismo, de acuerdo con el texto de 1 Cor 11,28: *Examínese el hombre a si mismo y coma entonces de este pan y beba de este cáliz.* Pero esto no pueden hacerlo los que no tienen uso de razón. Luego a éstos no se les debe dar este sacramento.

2. Aún más: entre los que no tienen uso de razón se encuentran los obsesos, llamados también energúmenos. Pero a éstos se les priva, incluso, de mirar este sacramento, según atestigua Dionisio en su libro *De Eccl. Hier.*[56]. Luego a los que carecen del uso de la razón no se les puede dar este sacramento.

3. Y también: entre los que carecen del uso de la razón parece que los niños son los más inocentes. Pero a los niños no se les da este sacramento. Luego mucho menos a otros que carecen del uso de la razón.

En cambio se lee en el *Concilio de Orange*[57], y que se encuentra en *Decretis* XXVI q.6 [58]: *Debe darse a los dementes todo lo que se orienta a la piedad.* Por eso se les ha de dar la eucaristía, que es *sacramento de la piedad.*

Solución. *Hay que decir:* Hay dos modos de no tener uso de razón. Uno, porque se tiene débil el uso de la razón, como de quien ve mal se dice que no ve. Y puesto que éstos pueden percibir una cierta devoción hacia la eucaristía, no se les ha de negar. Otro, el de aquellos que carecen totalmente del uso de la razón, o porque nunca tuvieron uso de razón, sino que están así desde su nacimiento —en cuyo caso a éstos no se les puede dar la eucaristía, porque nunca se ha despertado en ellos la devoción a este sacramento—, o no siempre carecieron de la razón. Pues bien, si éstos, anteriormente, cuando se encontraban en estado de lucidez, dieron signos de devoción a este sacramento, debe dárseles la eucaristía en el trance de la muerte, a no ser que se tema un acceso de vómito o de expectoración. Por lo que se lee en el *Concilio IV de Cartago*[59], y que se encuentra en *Decretis* XXVI q.6 [60]: *El enfermo que pide la penitencia, si, acaso, mientras llega el sacerdote a quien llamó, vencido por la enfermedad, perdiese el habla y la razón, den testimonio quienes le oyeron, y reciba la penitencia, y si se teme su muerte,*

54. Ps. CLEMENTE I, *Ep. Decretal.2 Adjac.* 55. GRACIANO, o.c., p.3 d.2 can.23 *Tribus gradibus.* 56. C.3 p.3 § 7: MG 3,433. 57. I, año 441 can.13. 58. GRACIANO, o.c., p.2 c.26 q.6 can.7 *Qui recedunt.* 59. Año 398, c.76. 60. GRACIANO, o.c., can.8 *Is qui.*

reconcilíesele con la imposición de las manos e introdúzcasele en la boca la eucaristía.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Entre los que carecen del uso de la razón, unos pueden tener devoción actual al sacramento de la eucaristía; otros pueden haberla tenido en el pasado.

2. *A la segunda hay que decir:* Dionisio habla así de los energúmenos no bautizados todavía, de quienes no ha desaparecido aún el poder del demonio, presente todavía en ellos por el pecado original. Pero los bautizados, que son vejados corporalmente por los espíritus inmundos, están en el mismo caso que los demás dementes. Por lo cual Casiano dice[61]: *No recordamos que nuestros mayores hayan negado nunca la comunión sacrosanta a éstos,* o sea, a los vejados por los espíritus inmundos.

3. *A. la tercera hay que decir:* Los niños recién nacidos se encuentran en la misma situación de los dementes que nunca tuvieron uso de razón. Por eso no se les han de dar los sagrados misterios, aunque algunos griegos hagan lo contrario, por decir Dionisio, en II *De Eccl. Hier.* [62], que a los bautizados se les ha de dar la sagrada comunión, por no entender que Dionisio ahí hablaba de los adultos. Pero no por esta recusación sufre detrimento la vida de los niños. Es cierto que el Señor dice en Jn 6,54: *Si no comiereis la carne del Hijo del hombre y no bebiereis su sangre, no tendréis vida en vosotros.* Pero dice San Agustín escribiendo a Bonifacio[63]: *Cada uno de los fieles se hace partícipe,* o sea, espiritualmente, *del cuerpo y de la sangre del Señor, cuando en el bautismo se convirtió en miembro de Cristo.*

Pero cuando los niños comienzan a tener algún uso de razón, de tal manera que puedan concebir devoción a este sacramento, entonces se les puede dar la eucaristía.

ARTICULO 10

¿Está permitido recibir diariamente este sacramento?

Sent. 4 d.12 q.3 a.l; *In 1 Cor.* c.ll lect.7

Objeciones por las que parece que no está permitido recibir diariamente este sacramento.

1. Este sacramento, lo mismo que el bautismo, representa la pasión del Señor. Pero no está permitido bautizar varias veces, sino solamente una, porque *Cristo,* como se dice en 1 Pe 3,18, *murió por nuestros pecados una sola vez.* Luego parece que no está permitido recibir este sacramento diariamente.

2. Aún más: la verdad debe corresponder a la figura. Pero el cordero pascual, que fue la figura principal de este sacramento, como se dijo ya (q.73 a.6), no se comía más que una vez al año. Y la Iglesia misma celebra la pasión de Cristo, de la que este sacramento es memorial, una vez al año. Luego parece que no está permitido recibir este sacramento diariamente, sino una vez al año.

3. Y también: a este sacramento, en que Cristo está contenido por entero, se le debe la máxima reverencia. Ahora bien, pertenece a la reverencia el que uno se abstenga de este sacramento, por lo que el Centurión es alabado cuando dijo, según Mt 8,8: *Señor, no soy digno de que entres en mi casa;* e, igualmente, Pedro cuando dijo, según Le 5,8: *Apártate de mí, Señor, que soy un hombre pecador.* Luego no es laudable que el hombre reciba este sacramento todos los días.

4. Todavía más: si fuese cosa laudable recibir frecuentemente este sacramento, cuanto más frecuentemente se reciba, tanto más laudable será. Pero la frecuencia sería mayor si se recibiera varias veces al día. Luego sería de alabar quien comulgase varias veces al día. Pero esto no lo admite la costumbre de la Iglesia. Luego no parece que sea de alabar el que uno reciba diariamente este sacramento.

5. Por último: la Iglesia busca con sus leyes la utilidad de los fieles. Pero las leyes de la Iglesia obligan a comulgar una sola vez al año, por lo que se dice en los *Cánones*[64], *De Poenit. et Remiss.: Todo fiel, de uno y otro sexo, reciba con reverencia el sacramento de la eucaristía por lo menos en Pascua, a no ser que, por consejo del sacerdote o por una causa razonable, se creyera oportuno abstenerse de ella temporalmente.* Por tanto, no es laudable recibir este sacramento todos los días.

En cambio dice San Agustín en su libro *De Verbis Domini*[65]: *Este es el pan cotidiano, recibe diariamente lo que diariamente te aprovecha.*

61. *Collationes* coll.7 c.30: ML 49,710. 62. P.2 § 7: MG 33,396. 63. Ps. BEDA, *In I Cor.* 10,17; cf. GRACIANO, o.c., p.3 d.4 can.131 *Nulli est.* 64. *Decret. Gregor.* 1X15 tit.38 can.12 *Omnis utriusque.* 65. *Serm. suppos.* serm.84: ML 39,1908.

Solución. *Hay que decir.* En el uso de este sacramento pueden considerarse dos cosas. Una, por parte del sacramento mismo, cuya virtud es saludable para los hombres, por lo que es útil acercarse a él diariamente para recibir diariamente su fruto. Por eso dice San Ambrosio en su libro *De Sacramentis*[66]: *Si cada vez que se derrama la sangre de Cristo, se derrama para la remisión de los pecados, yo, que peco continuamente, debo recibirla siempre, siempre debo recibir la medicina.* Otra, por parte de quien lo recibe, del cual se requiere que se acerque a este sacramento con gran devoción y reverencia. Por lo que si uno se encuentra preparado para recibirle todos los días, es laudable que diariamente lo reciba. Por eso San Agustín[67], después de decir: *Recibe lo que diariamente te aprovecha,* añade: *Vive de tal suerte que merezcas recibirlo todos los días.* Pero, como en muchos hombres se presentan muchos obstáculos para esta devoción en muchas ocasiones, por indisposición del cuerpo o del alma, no es provechoso para todos los hombres acercarse todos los días a este sacramento, sino cuantas veces se encuentre uno preparado para ello. Por eso se dice en el libro *De ecclesiasticis dogmatibus*[68]: *Ni alabo ni vitupero el recibir todos los días la comunión de la eucaristía*[c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Por el sacramento del bautismo el hombre se configura a la muerte de Cristo recibiendo su carácter. Por lo tanto, como Cristo *murió una sola vez* una sola vez también debe bautizarse el hombre. Pero en este sacramento no se recibe el carácter de Cristo, sino al mismo Cristo, cuyo poder permanece eternamente. Y así se dice en Heb 10,14: *Con una sola oblación ha llevado a la perfección para siempre a los santificados.* Y como el hombre tiene necesidad todos los días de la virtud salvífica de Cristo, puede recibir laudablemente este sacramento todos los días.

Y, puesto que el bautismo es principalmente una regeneración espiritual, de la misma manera que el hombre nace carnalmente una sola vez, así también espiritualmente debe renacer con el bautismo una sola vez, tal y como lo dice San Agustín[69] comentando el texto de Jn 3,4: *Cómo puede el hombre nacer siendo viejo.* Pero este sacramento es una comida espiritual. Por lo que, de la misma manera que se toma el alimento corporal todos los días, así también es laudable recibir este sacramento todos los días. Por eso el Señor nos enseña a pedir en Le 11,3: *Danos hoy nuestro pan de cada día,* para lo cual San Agustín, en su libro *De Verbis Domini*[70], tiene el siguiente comentario: *Si le recibes,* o sea, este sacramento, *cada día, cada día es para ti hoy, cada día Cristo resucita para ti, pues es hoy cuando Cristo resucita.*

2. *A la segunda hay que decir:* El cordero pascual fue la figura principal de la eucaristía en cuanto a la pasión de Cristo, representada por este sacramento. Por eso se comía una sola vez al año, porque *Cristo ha muerto una sola vez* (1 Pe 3,18). Y, por eso, también la Iglesia celebra la memoria de la pasión de Cristo una sola vez al año. Pero en este sacramento se nos da el memorial de la pasión de Cristo en forma de comida, la cual se toma todos los días. Por tanto, en este aspecto está mejor prefigurado por el maná que se daba todos los días al pueblo en el desierto (Ex 16,12).

3. *A la tercera hay que decir:* La reverencia hacia este sacramento lleva el temor unido al amor. Por eso el temor reverencial a Dios se llama temor filial, como se dijo en la *Segunda Parte*[71]. De hecho, del amor nace el deseo de recibirle, mientras que del temor surge la humildad de reverenciarlo. Por consiguiente, ambas cosas pertenecen a la reverencia de este sacramento: el recibirle todos los días y el abstenerse de él alguna vez. Por eso dice San Agustín[72]: *Si alguno dice que no hay que recibir diariamente la eucaristía, y otro afirma que se la ha de recibir todos los días, que cada uno obre según lo que su buena fe le aconseje. Porque no litigaron entre sí Zaqueo y el Centurión, recibiendo uno guasamente al Señor, y diciendo el atrojo no soy digno de que entres en mi morada. Unoy otro honraron al Señor, aunque cada cual a su manera.* Con todo, el amor y la esperanza, a los cuales nos llama la *Escritura,* son preferibles al temor. Por eso al decir Pedro: *Apártate de mí, Señor, que soy un hombre pecador,* Jesús le respondió: *No temas.*

66. L.4 c.6: ML 16,464; cf. GRACIANO, l.c., d.2 can.14 *Si quotiescumque.* 67. Cf. nota 65. 68. GENADIO, c.53: ML 58,994. 69. *In loann.* tr.1l: ML 35,1478. 70. Cf. nota 65. 71. 1-2 q.67 a.4 ad 2; 2-2 q.19 a.9.11.12. 72. Epíst.54 *Ad inquis. Januarii* c.3: ML 33,201.

c. Los sacramentos suponen la fe y su eficacia depende también de la devoción personal (q.69

4. *A la cuarta hay que decir:* Porque el Señor afirme: *Danos hoy nuestro pan de cada día* (Le 11,3), no hay que comulgar varias veces al día. Comulgando una sola vez al día se representa la unidad de la pasión de Cristo.

5. *A la quinta hay que decir:* De acuerdo con las diversas situaciones, la Iglesia ha establecido diversas normas. Porque en la Iglesia primitiva, cuando más fuerte era el fervor de la fe cristiana, se estableció que los fieles comulgaran diariamente. Y así dice el papa Anacleto[73]: *Realizada la consagración, comulguen todos los que no quieran mantenerse fuera de la Iglesia. Pues así lo establecieron los Apóstoles,y así lo observa la santa Iglesia romana.* Pero, mermado con el tiempo el fervor de la fe, el papa Fabián[74] permitió *que todos comulgasen, si no tanfrecuentemente, al menos tres veces al año,* a saber, *en Pascua, en Pentecostésy en la Natividad del Señor.* El papa Otero[75] dice que también se ha de comulgar en la *Cena del Señor,* tal y como se dispone en *Decretis, De Consecr.* dist.II[76]. Pero después, *al crecer cada vez más la iniquidad y enfriarse la candad de la mayoría* (Mt 24,12), Inocencio III[77] determinó que los fieles comulgasen *una vez al año al menos,* o sea, *en tiempo de Pascua.* Sin embargo, en el libro *De ecclesiasticis dogmatibus*[1]* se aconseja *que se comulgue todos los domingos.*

ARTICULO 11

¿Está permitido abstenerse por completo de la comunión?

Sent. 4 di2 q.3 a.2 q."l; *In loann.* c.6 lect.7

Objeciones por las que parece que está permitido abstenerse por completo de la comunión.

1. El Centurión es alabado por decir, según Mt 8,8: *Señor,yo no soy digno de que entres en mi casa.* Y con él se compara a quien cree que debe abstenerse de la comunión, como acabamos de decir (a.10 ad 3). Ahora bien, como en ninguna parte se lee que Cristo haya entrado en su casa, parece que a uno le pueda estar permitido abstenerse de la comunión durante toda la vida.

2. Aún más: a cualquiera le está permitido abstenerse de lo que no es necesario para la salvación. Pero este sacramento no es necesario para la salvación, como se dijo (q.73 a.3). Luego es lícito abstenerse de la comunión de por vida.

3. Y también: los pecadores no están obligados a comulgar, por lo que el papa Fabián[79], al decir *que todos comulguen tres veces al año,* añadió: *a no ser que uno esté impedido por delitos graves.* Luego, si los que no están en pecado tienen la obligación de comulgar, parece que los pecadores se encuentran en condiciones más favorables que los justos, lo cual no es razonable. Por tanto, parece que también a los justos les está permitido dejar de comulgar.

En cambio dice el Señor en Jn 6,54: *Si no comiereis la carne del Hijo del hombre y no bebiereis su sangre, no tendréis vida en vosotros.*

Solución. *Hay que decir:* Como se ha manifestado antes (a.l), hay dos modos de recibir este sacramento: uno espiritual y otro sacramental. Ahora bien, es claro que todos están obligados a recibirlo al menos espiritualmente, porque esto es incorporarse a Cristo, según las explicaciones dadas (a.9 ad 3; q.73 a.3 ad 1). Pero la comunión espiritual incluye el voto o deseo de recibir este sacramento, como se ha dicho ya (a.l ad 3; a.2). Por tanto, sin el deseo de recibirlo no puede salvarse el hombre. Pero un deseo sería vano si no se cumpliese cuando se presenta la oportunidad de ello. Por consiguiente, es claro que hay obligación de recibirlo, no sólo porque lo manda la Iglesia, sino también porque lo manda el Señor cuando dice en Mt 26[80]: *Haced esto en conmemoración mía.* La ley de la Iglesia no hace más que determinar los tiempos en que se debe cumplir este precepto de Cristo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir: Es verdadera humildad,* comenta San Gregorio en *Pastoralzz la que no se obstina en rechazar lo que útilmente está mandado.* No puede ser, por tanto, laudable humildad la que se obstina en no comulgar, en contra del precepto de Cristo y de la Iglesia. Porque al Centurión no se le había mandado que recibiese a Cristo en su casa.

73. Epíst.l *Ad omnes episc.* c.2; cf. GRACIANO, l.c. p.3 can.lO *Perneta consecratione.* 74. Conc. Turonense III, año 813, can.50; cf. GRACIANO, l.c., can.16 *Etsi nonfrequentius.* 75. Conc. Cabilonense II, año 813, can.47. 76. GRACIANO, l.c., can.17 *In mena Domini.* 77. Conc. Lateranense IV c.21; *Decretal. Gregor. IX* 1.5 tit.38 can. 12 *Omnis utñusque.* 78. Cf. nota 68. 79. Cf. nota 74. 80. Le 22,19; 1 Cor 11,24. 81. P.l c.6: ML 77,19.

2. *A. la segunda hay que dedr.* Se afirma que este sacramento no es necesario, como el bautismo, para los niños, los cuales pueden conseguir la salvación sin este sacramento, pero no sin el bautismo. Pero en lo que se refiere a los adultos son necesarios los dos.

3. *A. la tercera hay que decir.* Los pecadores sufren un gran daño por el hecho de ser excluidos de este sacramento, por lo que no puede decirse que se encuentren en condiciones más favorables. Y aunque los que persisten en el pecado no queden excusados de incumplir el precepto, quedan eximidos, sin embargo, de él los penitentes que, como dice Inocencio III, *se abstienen por consejo del sacerdote*[82].

ARTICULO 12

¿Es lícito tomar el cuerpo de Cristo sin la sangre?

Sent. 4 d.12 q.3 a.2 q."2; *In loann.* c.6 lect.7

Objeciones por las que parece que no es lícito tomar el cuerpo de Cristo sin la sangre.

1. Dice el papa Gelasio[83], tal y como se contiene en *De Consecr.* dist.II[84]: *Nos hemos enterado de que algunos, recibida solemnemente la porción del cuerpo sagrado, se abstienen del cáliz de la sangre consagrada. Estos, conducidos, sin duda, por quién sabe qué superstición, deben recibir íntegramente el sacramento o abstenerse enteramente de él.* Luego no está permitido recibir el cuerpo de Cristo sin la sangre.

2. Aún más: como hemos visto ya (q.73 a.2), a dar término cumplido a este sacramento concurren el comer el cuerpo y el beber la sangre. Luego si se toma el cuerpo sin la sangre, el sacramento quedará incompleto, lo cual puede considerarse como un sacrilegio. Por eso añade el papa Gelasio en el mismo lugar [85]: *Porque la división de un solo y único misterio no puede acontecer sin un enorme sacrilegio.*

3. Y también: este sacramento se celebra, como se ha dicho ya[86], en memoria de la pasión del Señor, y se recibe para la salvación del alma. Pero la pasión de Cristo se representa mejor con la sangre que con el cuerpo, además de que la sangre se ofrece por la salvación del alma, como anteriormente se dijo [87]. Por tanto, habría que abstenerse más bien de tomar el cuerpo que de tomar la sangre. Luego quienes se acercan a este sacramento no deben tomar el cuerpo sin la sangre.

En cambio está el uso de muchas Iglesias en las que se da al que comulga el cuerpo de Cristo sin la sangre.

Solución. *Hay que decir:* Acerca del uso de este sacramento pueden considerarse dos cosas: una, por parte del mismo sacramento; otra, por parte de quienes lo reciben. Por parte del sacramento es conveniente que se reciban los dos elementos, o sea, el cuerpo y la sangre, porque la integridad del sacramento implica el uno y el otro. Y, por eso, porque pertenece al sacerdote consagrar y dar término cumplido a este sacramento, nunca debe éste asumir el cuerpo sin la sangre.

Ahora bien, por parte de quienes lo reciben se requiere una gran reverencia y cautela para que no suceda nada que pueda ultrajar tan gran misterio. Pues bien, esto podría acontecer principalmente en la distribución de la sangre, ya que, si no se toman bien las precauciones, podría fácilmente derramarse. Y, puesto que en el pueblo cristiano hay ancianos, jóvenes y niños, algunos de los cuales no tienen tanta discreción que utilicen siempre las necesarias cautelas al recibir este sacramento, prudentemente en algunas Iglesias se tiene la norma de no dar al pueblo la comunión con la sangre, y la asume solamente el sacerdote.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** El papa Gelasio habla refiriéndose a los sacerdotes, quienes, de la misma manera que consagran el sacramento por entero, así también deben asumirle por entero. Porque, como se lee en el *Concilio de Toledo*[88]: *¿Qué clase de sacrificio será aquel en el que ni siquiera el mismo sacríjicadorparticipa?*

2. *A la segunda hay que decir.* Este sacramento tiene término cumplido no en el uso por parte de los fieles, sino en la consagración de la materia. Por tanto, no queda incompleto por el hecho de que el pueblo tome el cuerpo sin la sangre, con tal de que el sacerdote consagrante asuma uno y otro elemento.

82. Cf. nota 77. 83. I, ep.37 *Ad Majoricum et Joannem.* 84. GRACIANO, l.c, can.12 *Comperimus.* 85. Cf. nota 83. 86. Q.66 a.9 ad 5; q.73 a.4.5.; q.74 a.l. 87. Q.74 a.l; q.76 a.2 ad 1. 88. XII, año 681, c.5; cf. GRACIANO, l.c. can.ll *Relatum.*

3. *A la tercera hay que dedr:* La representación de la pasión del Señor se realiza en la misma consagración de este sacramento, en la que no se puede consagrar el cuerpo sin la sangre. El pueblo, sin embargo, puede recibir el cuerpo sin la sangre sin que por ello se derive ningún inconveniente. Porque el sacerdote ofrece y asume la sangre en nombre de todos, además de que, como queda dicho (q.76 a.2), Cristo está por entero bajo una y otra especie[d].

d. La comunión, sin embargo, no queda fuera del dinamismo sacrificial, pues «el que ofrece un sacrificio debe participar del mismo» (q.82 a.4).

CUESTIÓN 81

El **uso que Cristo hizo de este sacramento en la institución** [a]

Nos corresponde tratar ahora del uso que hizo Cristo de este sacramento en la misma institución (q.80, introd.).

Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Asumió el mismo Cristo su cuerpo y su sangre?—2. ¿Se los dio a Judas?—3. ¿Qué clase de cuerpo asumió o entregó, un cuerpo pasible o impasible?—4. ¿Cómo habría estado Cristo en este sacramento si hubiese sido reservado o consagrado en el triduo de su muerte?

ARTICULO 1

¿Asumió Cristo su cuerpo y su sangre?

Infra q.84 a.7 ad 4; *Sent.* 4 d.ll q.3 a.l

Objeciones por las que parece que Cristo no asumió su cuerpo y su sangre.

1. Acerca de las cosas que Cristo hizo y dijo no debemos afirmar lo que la autoridad de la *Sagrada Escritura* no nos transmite. Pero en los *Evangelios* no se nos dice que Cristo comiese su cuerpo o bebiese su sangre. Luego no se debe afirmar esto de él.

2. Aún más: ninguna cosa puede estar en sí misma si no es por razón de las partes, en el sentido de que una de sus partes está en otra, como se dice en IV *Physic.*[1]. Ahora bien, lo que se come o se bebe está en el que come o bebe. Luego, puesto que Cristo está por entero en cada una de las especies del sacramento, parece imposible que él haya podido tomar este sacramento.

3. Y también: hay una doble recepción de este sacramento: espiritual y sacramental. Ahora bien, la espiritual no se adecuaba a Cristo, ya que nada recibió del sacramento. Y, en consecuencia, tampoco la sacramental, que sin la espiritual es imperfecta, como se ha dicho antes (q.80 a.l). Luego de ningún modo recibió Cristo este sacramento.

En cambio dice San Jerónimo en *A.d Heldíbiam*[2]*: El Señor, Jesús, es al mismo tiempo comensal y convite, el que come y es comido.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos[3] han manifestado que Cristo en la cena dio su cuerpo y su sangre a los discípulos, pero que él no los tomó. Pero esta afirmación no parece plausible. Porque Cristo fue el primero en poner por obra las cosas que instituyó para que las observasen los demás. Por lo que él mismo quiso ser bautizado antes de imponer el bautismo a los demás. Y así se dice en Act 1,1 que *Jesús comentó a hacer y a enseñar.* Por tanto, él mismo tomó primero su cuerpo y su sangre, y después se lo dio a comer a los discípulos. Y, en conformidad con esto, comentando aquellas palabras de Rut 3,7: *después de comer y beber,* dice la *Glosa** que *Cristo comióy bebió en la cena al dar a sus discípulos el sacramento de su cuerpo y de su sangre.* Por tanto, *puesto que los hijos participaron de la carne y de la sangre, él también participó de ellas* (Heb 2,14).

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* En los *Evangelios* se lee que Cristo *tomó el pan y el cáliz*[5]. Ahora bien, esta frase no se ha de entender en el sentido de que los tomó solamente en sus manos, como afirman algunos, sino que los tomó del modo según el cual hizo que los tomaran los demás. Por tanto, cuando dijo a los discípulos: *Tomad y comed* (Mt 26,26s), y

1. ARISTÓTELES, c.4 n.5 (BK 211a30): S. TH., lect.5. 2. Ep.120 *Ad Heldibiam:* ML 22,986; cf. GRACIANO, *Decretum* p.3 d.2 can.87 *Nec Moyses.* 3. PEDRO PICT AVÍENSE, *Sent. 4* c.13: ML 211,1254; cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* 1.4 d.9 a.l q.4; cf. S. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 1.4 d.12 a.15. 4. *Ordinaria.* 5. Mt 26,26; Me 14,22; Le 22,19; 1 Cor 11,23.

a. No se refiere a las tradiciones evangélicas sobre la última cena, sino a problemas que se planteaban los teólogos medievales y que hoy nos resultan irrelevantes; pero en las respuestas a esos problemas salen aspectos importantes de cristología (a.1-2) y de la conversión eucarística (a.3-4).

después: *Tomad y bebed,* ha de entenderse que el mismo Señor, tomándolos, comió y bebió. Por eso algunos escribieron en poesía: *El Rey se sienta en la cena I entre su turba duodena, I él se tiene entre sus manos, / él se come mientras se da a sus hermanos.*

2. *A. la segunda hay que decir:* Como se aclaró más arriba (q.76 a.5), Cristo, en cuanto que está en este sacramento, se relaciona con el lugar no según sus propias dimensiones, sino según las dimensiones de las especies sacramentales, de tal manera que donde quiera que estén las especies, está él. Y, puesto que esas especies pudieron estar en las manos y en la boca de Cristo, él mismo pudo estar por entero en sus manos y en su boca. Pero esto no se hubiese podido realizar si se relacionase con el lugar según sus propias dimensiones.

3. *A la tercera hay que decir:* Como se ha afirmado más arriba (q.79 a.l ad 2), el efecto de este sacramento es no sólo el aumento de la gracia habitual, sino también el deleite inmediato de una dulzura espiritual. Ahora bien, aunque a Cristo no le fuese aumentada la gracia por recibir este sacramento, tuvo, sin embargo, un cierto placer espiritual al instituir este sacramento. Por lo que él mismo decía en Le 22,15: *ardientemente he deseado comer esta Pascua con vosotros,* palabras que, según Eusebio[6], se referían al nuevo misterio de este nuevo Testamento que entregaba a sus discípulos. Por tanto, lo tomó espiritualmente y sacramentalmente también, en cuanto que tomó su cuerpo contenido en este sacramento, un sacramento que él quiso e instituyó como sacramento de su cuerpo. De modo distinto, sin embargo, le reciben sacramental y espiritualmente los demás, puesto que éstos reciben aumento de gracia y necesitan los signos sacramentales para entrar en contacto con la verdad.

ARTICULO 2

¿Dio Cristo su cuerpo a Judas?

Sent. 4 d.11 q.3 a.2 q."1.2; *In Matth.* c.26; *In loann.* c.13 lect.3.4

Objeciones por las que parece que Cristo no dio su cuerpo a Judas.

1. Como se lee en Mt 26,29, después de haber dado el Señor su cuerpo y su sangre a los discípulos, les dijo: *No beberéja delfruto de la vid hasta el día en que lo beba de nuevo con vosotros en el Reino de mi Padre.* De cuyas palabras se deduce que aquellos a los que había dado su cuerpo y su sangre habían de beber de nuevo con él. Pero Judas no bebió después con él. Luego no recibió con los demás discípulos el cuerpo y la sangre de Cristo.

2. Aún más: el Señor ponía en práctica lo que mandaba, de acuerdo con las palabras de Act 1,1 que dicen: *Jesús empegó a hacer y a enseñar.* Pero él mandó en Mt 7,6: *No echéis lo santo a los perros.* Luego, puesto que Jesús conocía que Judas era pecador, parece que no puede haberle dado su cuerpo y su sangre.

3. Y también: en Jn 13,26 se dice que Cristo dio a Judas personalmente *pan mojado.* Luego, si le dio su cuerpo, parece que se lo dio con aquel bocado, tanto más cuanto que en Jn 13,27 se lee: *j después de aquel bocado entró en él Satanás,* a lo que San Agustín[7] hace el siguiente comentario: *Aquí se nos advierte de cuánto tenemos que precavernos de recibir mal el bien. Porque si es reprobado quien no «discierne», o sea, quien no distingue el cuerpo del Señor de los otros alimentos, ¿cómo no será condenado quien, fingiéndose amigo, se acerca a su mesa siendo enemigo?* Pero resulta que con aquel bocado no recibió el cuerpo de Cristo, porque el mismo San Agustín[8], comentando el texto de Jn 13,26: *Y, mojado el bocado, se lo dio a Judas, hijo de Simón Iscariote,* dice: *Y no como opinaron algunos, quienes, leyendo equivocadamente, dicen que entonces Judas, él solo, recibió el cuerpo de Cristo.* Luego parece que Judas no recibió el cuerpo de Cristo.

En cambio dice San Juan Crisóstomo[9]: *Judas, a pesar de participar en los misterios, no se convirtió. Por eso su crimenfue doblemente horrible: porque participó en los misterios animado por un propósito tan malo, y porque, participando en ellos, no se hizp mejor ni por miedo ni por agradecimiento ni por sentido del honor.*

Solución. *Hay que decir.* San Hilario sostuvo en *Super Mt.*[10] que Cristo no dio a Judas su cuerpo y su sangre. Y esto hubiera sido normal, considerada la malicia de Judas. Pero, puesto que Cristo debió darnos ejemplo de justicia, no se ajustaba a su magisterio separar de la comunión de los demás a Judas, que era un pecador oculto, sin que nadie le acusase y sin pruebas evi-

6. E. CESARIENSE, *De sokmnit. paschali:* MG 24,704. 7. *In loann.* 13,26 tr.62: ML 35,1801. 8. Ib. 9. *In Mt.* homil.82: MG 58,738. 10. C.30: ML 9,1065.

dentes. Así, no dio ejemplo a los Prelados de la Iglesia para que ellos hagan cosas semejantes, ni ocasión al mismo Judas de pecar más por la exasperación. Por todo ello, hemos de afirmar que Judas recibió con los demás discípulos el cuerpo del Señor, como sostienen Dionisio en su libro *De Eccles. Hier.* [11] y San Agustín en *Super lo.* [12].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Esa es la razón que da San Hilario para demostrar que Judas no tomó el cuerpo de Cristo. Pero no convence. Porque Cristo habla a los discípulos, de cuya comunidad se separó Judas, pero Cristo no le excluyó. Y, por eso, Cristo, en lo que dependía de él, estaba dispuesto a beber el vino en el Reino también con Judas, pero fue el propio Judas quien refutó este banquete.

2. *A. la segunda hay que decir:* Cristo conocía la malicia de Judas porque era Dios, pero no la conocía del modo connatural a los hombres. Por tanto, Cristo no excluyó a Judas de la comunión, para enseñarnos con el ejemplo que tales pecadores ocultos no deben ser repulsados por los otros sacerdotes.

3. *A la tercera hay que decir:* No hay duda de que Judas con el pan mojado no recibió el cuerpo del Señor, sino simplemente pan. Y, como allí mismo dice San Agustín [13], *ese pan untado significa tal vez la ficción de Judas, y a que se finen ciertas cosas cuando se las quiere camuflar. Pero si la untura significa aquí alguna cosa buena* —por ej.: la dulzura de la bondad divina, ya que el pan untado es más sabroso—, *no fue injusta la condena por ser ingrato a este bien.* Y, por esta ingratitud, *lo que de suyo es bueno fue para él malo,* como sucede a los que toman indignamente el cuerpo de Cristo.

Y, como allí mismo dice San Agustín, *hemos de tener en cuenta que el Señor ya había distribuido antes a los discípulos* el sacramento de su cuerpo y de su sangre, *con los cuales estaba Judas, como se dice en el evangelio de Lucas* (22,19s). *Y después sucedió lo que cuenta San Juan, que el Señor manifestó quién era el traidor entregándole un trozo de pan mojado.*

ARTICULO 3

¿Asumió y dio a sus discípulos Cristo su cuerpo en estado impasible?

Sent. 4 d.11 q.3 a.3

Objeciones por las que parece que Cristo asumió y dio a los discípulos su cuerpo en estado de impasibilidad.

1. Comentando las palabras de Mt 17,2: *Se transfiguró ante ellos,* dice una *Glosa*[14]: *Dio en la cena a los discípulos el cuerpo que tenía por naturaleza, y no el mortal y pasible.* Y, comentando las palabras del Lev 2,5: *Si tu ofrenda es una oblación preparada en sartén,* dice la *Glosa* [15]: *La cruz más fuerte que todas las cosas, hizo que la carne de Cristo, que no parecía apta para ser comida antes de la pasión, fuese comestible después.* Pero Cristo dio su cuerpo como apto para ser comido. Por lo tanto, lo dio tal y como lo tuvo después de la pasión, impasible e inmortal.

2. Aún más: todo cuerpo pasible sufre cuando se le somete a presión y es masticado. Luego si el cuerpo de Cristo era pasible, hubiese sufrido al ser oprimido y masticado por los discípulos.

3. Y también: las palabras sacramentales, pronunciadas ahora por el sacerdote *in persona Christi,* no producen mayor eficacia que cuando fueron pronunciadas por el mismo Cristo. Pero ahora, en virtud de las palabras sacramentales, se consagra en el altar el cuerpo de Cristo en estado impasible e inmortal. Luego entonces mucho más.

En cambio, como dice Inocencio III[16], *entregó a los discípulos su cuerpo tal y como entonces le tenía.* Ahora bien, entonces poseía un cuerpo pasible y mortal. Luego les dio a los discípulos un cuerpo pasible y mortal.

Solución. *Hay que decir:* Hugo de San Víctor [17] mantuvo la opinión de que Cristo, en ocasiones diversas, antes de la pasión, asumió las cuatro dotes del cuerpo resucitado, a saber: la sutileza en el nacimiento, al salir del claustro materno de la Virgen; la agilidad, cuando caminó a pie enjuto por el mar; la claridad, en la transfiguración; la impasibilidad, en la cena, cuando dio a comer su cuerpo a los discípulos. Y, según esto, habría dado a los discípulos su propio cuerpo en estado impasible e inmortal.

11. C.3 p.3 § 1: MG 3,428; cf. G. PACHYMERA, *Paraphasim,* ib.: MG 3,453. 12. *In loann.* 13,26 tr.62: ML 35,1802. 13. *In loann.* 13,27 tr.62: ML 35,1802. *U. Ordinaria.* 15. *Ordinaria;* HESIQUIO, *In Lev.* 2,5 1.1: MG 93,808. 16. *De sacro Alt. mysterío* 1.4 c.12: ML 217,382. 17. Cf. INOCENCIO III, l.c.; *Serm. de temp.* serm.14: ML 217,382.

Pero, sea lo que fuere de las demás dotes, de las que ya hemos hablado anteriormente [18], es imposible lo que dice de la impasibilidad. Porque es claro que era el mismo cuerpo el que entonces veían los discípulos en su estado natural y el que asumían en estado sacramental. Ahora bien, no era impasible en el estado natural en que ellos le veían. Más aún, estaba ya dispuesto para sufrir la pasión. Por tanto, tampoco era impasible el cuerpo que a ellos se les daba en estado sacramental.

Sin embargo, ese cuerpo, que en sí mismo era pasible, se encontraba de modo impasible bajo las especies sacramentales, de la misma manera que ya se les daba de modo invisible, aunque en sí mismo era visible. De hecho, como la visión requiere el contacto del cuerpo que se ve con el medio circunstante, así la pasión requiere el contacto del cuerpo que sufre con las cosas que actúan sobre él. Ahora bien, el cuerpo de Cristo, según el modo en que está presente en el sacramento, como se ha dicho ya (a.l ad 2; q.76 a.5), no se relaciona con el medio circunstante a través de sus propias dimensiones, con las que los cuerpos se tocan entre sí, sino a través de las dimensiones de las especies del pan y del vino. Por tanto, son estas especies las que se ven y padecen, y no el cuerpo de Cristo.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** Se afirma que Cristo no dio en la cena su cuerpo mortal y pasible porque no lo dio de modo corporal y pasible. Y la cruz hizo que la carne de Cristo fuese apta para ser comida porque este sacramento representa la pasión de Cristo.

2. *A. la segunda hay que decir.* Esa razón sería válida si el cuerpo de Cristo, que entonces era pasible, estuviese en el sacramento también de modo pasible.

3. *A la tercera hay que decir:* Como hemos mostrado más arriba (q.76 a.4), los accidentes del cuerpo de Cristo están en este sacramento por natural concomitancia, y no en virtud del sacramento, por la cual se hace presente en él la sustancia del cuerpo de Cristo. Por tanto, la virtud de las palabras sacramentales alcanza hasta hacer presente en este sacramento el cuerpo, por supuesto, de Cristo con todos los accidentes que existan en él.

ARTICULO 4

Si este sacramento hubiese sido reservado o consagrado por un apóstol en los días en que Cristo estuvo muerto, ¿habría estado muerto Cristo en él?

Sent. 4 d.10 a.2 q.ªl; d.ll q.3 a.4 q.ª1.2; *Cont. Cent.* 4 c.64; *Quodl.* 5 q.6 a.l ad 1; *In loann.* lect.6; *In / Cor.* c.ll lect.6

Objeciones por las que parece que, si este sacramento hubiese sido reservado o consagrado por un apóstol en los días en que Cristo estuvo muerto, no habría estado muerto en él.

1. La muerte de Cristo tuvo lugar a través de la pasión. Pero, aun entonces, estaba en este sacramento de modo impasible. Luego no podía morir en este sacramento.

2. Aún más: en la muerte de Cristo su sangre fue separada de su cuerpo. Pero en este sacramento están juntamente su cuerpo y su sangre. Luego Cristo no estaría muerto en este sacramento.

3. Y también: la muerte acontece por la separación del alma y del cuerpo. Pero este sacramento contiene tanto el alma como el cuerpo. Luego Cristo no podía morir en este sacramento.

En cambio, el mismo Cristo que estaba en la cruz estaría en el sacramento. Pero Cristo moría en la cruz. Luego también moriría reservado en el sacramento.

Solución. *Hay que decir.* Tanto en este sacramento como en su propia naturaleza, el cuerpo de Cristo es idéntico en la sustancia, pero no es idéntico en el modo. Porque en su propia naturaleza estaba en contacto con los cuerpos circunstantes a través de sus propias dimensiones, lo cual no sucede así en este sacramento, como ya se dijo (a.3). Por consiguiente, todo lo que pertenece sustancialmente a Cristo se le puede atribuir tanto en su propia naturaleza como en este sacramento, como vivir, morir, dolerse, estar animado e inanimado. Pero lo que le compete por relación a los cuerpos externos puede atribuírsele sólo existiendo en su propia naturaleza, pero no tal y como se encuentra en este sacramento, como ser burlado, escupido, crucificado, flagelado y cosas semejantes. Por eso algunos [19] poéticamente dijeron: *Asocia el dolor al cuerpo que*

18. Q.28 a.2 ad 3; q.45 a.2.

19. Cf. Ps. CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Matth.* 23,2 homil.43: MG 56,876.

en el cáliz se conserva, pero no intentes dolería desde fuera.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Como acabamos de manifestar (c.), la pasión implica, en el cuerpo que padece, el acto de un agente externo. Por lo que Cristo, tal y como está en este sacramento, no puede padecer. Puede, sin embargo, morir.

2. *A la segunda hay que decir:* Como se ha demostrado más arriba (q.76 a.2), bajo los elementos del pan está el cuerpo de Cristo en virtud de la consagración, y bajo los del vino está la sangre. Pero ahora, puesto que la sangre de Cristo no está separada de su cuerpo, la sangre de Cristo está también bajo los elementos del pan por natural concomitancia juntamente con su cuerpo, de la misma manera que el cuerpo está también bajo los elementos del vino juntamente con la sangre. Pero si en los días en que estuvo muerto Cristo, cuando la sangre había sido separada del cuerpo, se hubiese consagrado este sacramento, bajo los elementos del pan habría estado solamente el cuerpo, y bajo los elementos del vino, solamente la sangre.

3. *A la tercera hay que decir:* Como se ha afirmado ya (q.76 a.l ad 1), el alma de Cristo está en este sacramento por natural concomitancia, porque no está separada del cuerpo, pero no se hace presente en virtud de la consagración. Por eso, si se hubiese consagrado o reservado este sacramento cuando el alma estaba realmente separada del cuerpo, el alma de Cristo no hubiera estado en este sacramento, y no por falta de eficacia de las palabras, sino por la diversa situación de la realidad.

CUESTIÓN 82

El ministro de este sacramento

Nos corresponde estudiar ahora lo referente al ministro de este sacramento (cf. q.73, introd.).

Esta cuestión plantea y exige respuesta a diez problemas:

1. ¿Es propio del sacerdote consagrar este sacramento?—2. ¿Pueden varios sacerdotes consagrar al mismo tiempo la misma hostia?—3. ¿Corresponde solamente al sacerdote la administración de este sacramento?—-4. ¿Es licito al sacerdote que consagra abstenerse de comulgar?—5. ¿Es licito que el sacerdote se abstenga completamente de celebrar?—6. ¿Puede un sacerdote pecador realizar este sacramento?—7. ¿Vale menos la misa de un sacerdote malo que la de uno bueno?—8. ¿Pueden realizar este sacramento los herejes, los cismáticos y los excomulgados?—9. ¿Pueden realizarlo los que han sido degradados?—10. ¿Pecan quienes reciben la comunión de todas estas personas?

ARTICULO 1

¿Es propio del sacerdote consagrar este sacramento?

Sapra q.67 a.2; *Sent.* 4 d.13 a.l q."1.2

Objeciones por las que parece que no es propio del sacerdote consagrar este sacramento.

1. Ya se ha dicho anteriormente (q.78 a.4) que este sacramento se consagra por virtud de las palabras, que son las que constituyen la forma. Pero las palabras no cambian porque las pronuncie un sacerdote o cualquier otro. Luego parece que no solamente el sacerdote, sino también cualquier otro puede consagrar este sacramento.

2. Aún más: el sacerdote consagra este sacramento en nombre de Cristo. Pero un laico santo está unido a Cristo por la caridad. Luego parece que también un laico puede realizar este sacramento. Por lo que San Juan Crisóstomo, en *Super Mt.* ', dice que *todo santo es sacerdote.*

3. Y también: de la misma manera que el bautismo, también este sacramento está destinado a la salvación de los hombres, como consta en lo dicho anteriormente (q.74 a.l; q.79 a.2). Pero, como igualmente se dijo (q.67 a.3), también un laico puede bautizar. Luego no está reservado al sacerdote la confección de este sacramento.

4. Todavía más: este sacramento se realiza en la consagración de la materia. Pero la consagración de otras materias, a saber, el crisma, el óleo santo y el óleo bendito, pertenece exclusivamente al obispo, aunque estas consagraciones no son tan importantes como esta de la eucaristía en la que está presente Cristo por entero. Luego realizar este sacramento no es propio del sacerdote, sino exclusivo del obispo.

En cambio dice San Isidoro en una *Epístola*[2], que se encuentra en *Decretes* distXXV[3], que *corresponde al presbítero realizar el sacramento del cuerpo y de la sangre del Señor en el altar de Dios.*

Solución. *Hay que decir* Es tan grande la dignidad de este sacramento que, como se ha declarado ya (q.78 a.l.4), solamente puede realizarse *in persona Christi.* Ahora bien, todo el que hace una cosa en nombre de otro, debe hacerla por la potestad concedida por él. Pues bien, como al bautizado Cristo le concede la potestad de recibir la eucaristía, así al sacerdote, cuando se le ordena, se le concede la potestad de realizar este sacramento *in persona Christi.* Con esta ordenación se le pone en el grado de aquellos a quienes dijo el Señor: *Haced esto en*

1. Cf. Ps. CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Matth.* 23,2 homil.43: MG 56,876. 2. Ep.l *Ad Leudefndum:* ML 83,895. 3. GRACIANO, *Decntum* p.l d.15 can.l *Períectís.*

memoria mía (Le 22,19). Por eso hay que decir que es propio del sacerdote la confección de este sacramento".

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que dedr.*** La virtud sacramental reside en varias cosas, y no en una sola. La virtud del bautismo, por ejemplo, está en las palabras y en el agua. Por tanto, la virtud de consagrar no reside solamente en las palabras, sino también en la potestad conferida al sacerdote en su consagración u ordenación, cuando el obispo le dijo: *Recibe la potestad de ofrecer el sacrificio en la Iglesia, tanto por los vivos como por los difuntos.* De hecho, la virtud instrumental reside en varios instrumentos, por medio de los cuales actúa el agente principal *.

2. *A. la segunda hay que dedr:* Un laico justo está unido espiritualmente a Cristo por la fe y la caridad, pero no por la potestad sacramental. Por tanto, posee el sacerdocio espiritual para ofrecer hostias espirituales, de las que-se habla tanto en Sal 50,19: *El sacrificio agradable a Dios es un espíritu contrito,* como en Rom 12,1: *Ofreced vuestros cuerpos como hostia viva.* Por lo que en 1 Pe 2,5 se atribuye a todos *un sacerdocio santo para ofrecer víctimas espirituales.*

3. *A. la tercera hay que dedr.* La recepción de este sacramento no es necesaria como la del bautismo, como en su lugar se dijo[4]. Por eso, aunque en caso de necesidad un laico pueda bautizar, no puede, sin embargo, realizar este sacramento.

4. *A. la cuarta hay que decir.* El obispo recibe potestad para actuar *in persona Christi* sobre su cuerpo místico, o sea, sobre la Iglesia. Y ésta es una potestad que no recibe el sacerdote en su consagración, aunque pueda tenerla por delegación del obispo. Por tanto, las cosas que no atañan al gobierno del cuerpo místico no están reservadas al obispo, como es el caso de la consagración de este sacramento. Al obispo corresponde, sin embargo, dar no sólo al pueblo, sino también a los sacerdotes, todo aquello que se considera necesario para el desempeño de su oficio. Y puesto que la bendición del crisma, del óleo santo y del óleo de los enfermos, así como las otras cosas que se consagran: como un altar, una iglesia, unas vestiduras, confiere una cierta idoneidad para la celebración de los sacramentos que corresponden al oficio del sacerdote, por eso se reservan al obispo las consagraciones como príncipe de todo el orden eclesiástico[c].

ARTICULO 2

¿Pueden varios sacerdotes consagrar la misma hostia?

Sent. 4 d.13 q.l a.2 q."2

Objeciones por las que parece que varios sacerdotes no pueden consagrar la misma hostia.

1. Hemos dicho más arriba (q.67 a.6) que varios no pueden bautizar a una misma persona. Ahora bien, no es menor el poder del sacerdote que consagra que el del hombre que bautiza. Luego tampoco pueden consagrar varios al mismo tiempo una misma hostia.

2. Aún más: es superfluo hacer entre varios lo que puede hacer uno solo. Ahora bien, en los sacramentos de Cristo no debe haber nada superfluo. Luego, puesto que uno es suficiente para consagrar, parece que no pueden consagrar varios una misma hostia.

3. Y también: como dice San Agustín en *Super lo.*[5], este sacramento es *sacramento de unidad.* Pero la pluralidad parece contraria a la unidad. Luego no parece conveniente para este sacramento que varios sacerdotes consagren la misma hostia.

En cambio según la costumbre de algunas Iglesias, los sacerdotes, en la misa de su ordenación, concelebran con el obispo que les ordena.

Solución. *Hay que decir.* Como acabamos de manifestar (a.l), el sacerdote queda

4. Q.65 a.3.4; q.80 a.ll ad 2. 5. Tract.26 super 6,51: ML 35,1613.

a. «El sacerdote es imagen de Cristo, en cuyo nombre y por cuya virtud pronuncia las palabras de la consagración» (q.83 a.l sol.3; también q.82, 3 c. 5 c.). Esta visión deberá ser interpretada teniendo en cuenta que Cristo es la cabeza de la Iglesia o comunidad cristiana (q.8 a.l y 6) y que el ministro actúa «en la persona de toda la Iglesia» (q.64 a.9 sol.l).

b. Por la ordenación, el sacerdote recibe el poder para ser instrumento, un ministerio especial (sol.l) distinto del «sacerdocio espiritual» de todos los bautizados (sol.2).

c. Da pie para distinguir «poder de orden» y «poder de jurisdicción».

constituido con la ordenación en el grado de aquellos que recibieron del Señor en la cena la potestad de consagrar. Y, por eso, según la costumbre de algunas Iglesias, de la misma manera que los Apóstoles concenaron con Cristo que cenaba, así los recién ordenados concelebran con el obispo que les ordena. Y no por eso se reitera la consagración de la hostia, pues, como dice Inocencio III[6], todos deben tener la intención de consagrar en el mismo instante[d].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* No se lee que Cristo bautizase juntamente con los Apóstoles al encomendarles el oficio de bautizar. Por lo que el caso es distinto.

2. *A la segunda hay que decir:* Si cada uno de los sacerdotes actuase con una virtud propia, serían superfluos los demás concelebrantes, puesto que la celebración de uno sería suficiente. Pero como el sacerdote no consagra más que *in persona Christi,* y hay muchos que son *uno en Cristo* (Gal 3,28), por eso no importa que este sacramento sea consagrado por uno o por varios, con tal que se respete el rito de la Iglesia.

3. *A. la tercera hay que decir:* La eucaristía es sacramento de la unidad de la Iglesia, que consiste en que muchos sean *uno en Cristo.*

ARTICULO 3

¿Corresponde solamente al sacerdote la administración de este sacramento?

Sent. 4 d.13 q.l a.3 q.ª1.2

Objeciones por las que parece que no corresponde solamente al sacerdote la administración de este sacramento.

1. No pertenece menos a este sacramento la sangre que el cuerpo. Pero la sangre de Cristo es administrada por los diáconos, por lo que San Lorenzo dijo a San Sixto[7]: *Prueba si elegiste un ministro idóneo, al que delegaste la administración de la sangre de Cristo.* Luego, por la misma razón, tampoco la administración del cuerpo de Cristo corresponde solamente al sacerdote.

2. Aún más: los sacerdotes han sido constituidos ministros de los sacramentos. Ahora bien, este sacramento se realiza en la consagración de la materia, y no en el uso, al cual se refiere la administración. Luego parece que no corresponde al sacerdote la administración del cuerpo de Cristo.

3. Y también: dice Dionisio en su libro *De Eccles. Hier.*[8] que este sacramento contiene una *virtud perfectiva,* como el crisma. Pero signar con el crisma a los bautizados no corresponde al sacerdote, sino al obispo. Luego administrar este sacramento corresponde al obispo, y no al sacerdote.

En cambio se lee en *De Consecratione* dist.II can. 29: *Ha llegado a nuestro conocimiento que algunos sacerdotes entregan el cuerpo del Señor a un laico o a una mujer para llevarlo a los enfermos. Por eso prohibió el Sínodo que se continuase con estos abusos. Es el sacerdote quien debe dar la comunión a los enfermos'.*

Solución. *Hay que decir:* Corresponde al sacerdote la administración del cuerpo de Cristo por tres razones. Primera, porque, como acabamos de decir (a.l), consagra *in persona Christi.* Ahora bien, de la misma manera que fue el mismo Cristo quien consagró su cuerpo en la cena, así fue él mismo quien se lo dio a comer a los otros. Por lo que corresponde al sacerdote no solamente la consagración del cuerpo de Cristo, sino también su distribución.

Segunda, porque el sacerdote es intermediario entre Dios y el pueblo (Heb 5,1). Por lo que, de la misma manera que le corresponde a él ofrecer a Dios los dones del pueblo, así a él le corresponde también entregar al pueblo los dones santos de Dios.

Tercera, porque por respeto a este sacramento ninguna cosa lo toca que no sea consagrada, por lo tanto los corporales como el cáliz se consagran, lo mismo que las manos del sacerdote, para poder tocar este sacramento. Por eso, a nadie le está permitido tocarle, fuera de un caso de necesidad, como si, por ej., se cayese al suelo o cualquier otro caso semejante.

6. *De sacram. alt. mysterio* 1,4 c.25: ML 217,873. 7. Cf. *Breviarium S. O. P.* die 10 august. resp.2 ad Matutinum; JACOBO DE VORÁGINE, *Legenda áurea* c.117 § 1. 8. C.3 p.l: MG 3,425.

d. Interpreta la práctica litúrgica de la «concelebración» («en cambio»). Expresa la unidad sacramental de «quienes han recibido el poder de consagrar» (c.); todos ellos son único sacramento de Cristo (q.83 a.l sol.3).

e. Hoy ha cambiado la legislación (CIC, can.910 § 2). En esos cambios que hace la Iglesia «instruida por el Espíritu Santo» (q.83 a.5 c.) se manifiesta la verdad de los sacramentos.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* El diácono, como más cercano al orden sacerdotal, participa algo de su oficio, y así administra la sangre, pero no el cuerpo, a no ser en caso de necesidad y mandándoselo el obispo o el presbítero. En primer lugar, porque la sangre de Cristo está contenida en el cáliz, por lo que no es preciso que la toque el ministro, como ha de tocar el cuerpo de Cristo. Segundo, porque la sangre indica la redención que de Cristo llega al pueblo, por lo que la sangre se mezcla con agua, un agua que designa al pueblo. Y puesto que los diáconos están entre el sacerdote y el pueblo, es más adecuado para ellos la distribución de la sangre que la del cuerpo.

2. *A. la segunda hay que decir:* Corresponde a la misma persona la administración y la consagración de la eucaristía, como acabamos de decir (c.).

3. *A. la tercera hay que decir.* De la misma manera que el diácono participa un poco de la virtud *iluminativa* del sacerdote administrando la sangre, así el sacerdote participa del *gobierno perfectivo* del obispo administrando este sacramento que perfecciona al hombre en sí mismo uniéndolo a Cristo. Pero otras acciones, por las que el hombre se perfecciona con relación a los demás, están reservadas al obispo.

ARTICULO 4

¿Está obligado el sacerdote que consagra a asumir este sacramento?

Sent. 4 d.10 a.4 q.ª3 ad 2; d.12 q.3 a.2 q.ª2

Objeciones por las que parece que el sacerdote que consagra no está obligado a asumir este sacramento.

1. En las otras consagraciones, quien consagra la materia no hace uso de ella. Así, el obispo que consagra el crisma no hace uso de él. Pero la eucaristía consiste en la consagración de la materia. Luego el sacerdote que consagra este sacramento no está obligado a utilizarlo, sino que puede lícitamente abstenerse de él.

2. Aún más: el ministro de los otros sacramentos no se los administra a sí mismo. Nadie, en efecto, puede bautizarse a sí mismo, como en su lugar se dijo (q.66 a.5 ad 4). Pero si este comportamiento es correcto con el bautismo, también debe serlo en la eucaristía. Luego el sacerdote que consagra este sacramento no debe darse de comulgar a sí mismo.

3. Y también: alguna vez acontece por milagro que aparece el cuerpo de Cristo en el altar en forma de carne, y la sangre en forma de sangre, cosas ellas que son repugnantes como comida y como bebida. Y, por eso, como se ha dicho ya (q.75 a.5), se nos entrega bajo una forma diferente que no provoque horror en los comulgantes. Por tanto, el sacerdote que consagra no siempre está obligado a asumir este sacramento.

En cambio se dice en el *Concilio de Toledo* [9], y que se encuentra en *De Consecr.* dist.II can. 11 [10]: *Ha de observarse de modo absoluto que cuantas veces un sacerdote sacrifica en el altar el cuerpo y la sangre de nuestro Señor Jesucristo, otras tantas debe participar de ellos comulgando.*

Solución. *Hay que decir:* La eucaristía, como ya se dijo más arriba (q.79 a.5.7), no sólo es sacramento, sino también sacrificio. Ahora bien, todo el que ofrece un sacrificio debe participar de él, porque, como dice San Agustín en X *De Civ. Dei* [n], el sacrificio que externamente ofrece es signo del sacrificio interior por el que cada uno se ofrece a sí mismo a Dios. Participando, pues, en el sacrificio, manifiesta que también ofrece el sacrificio interior.

Igualmente, al entregar al pueblo el sacrificio manifiesta que él es el dador de las cosas divinas al pueblo, de las cuales él debe participar en primer lugar, como dice Dionisio en su libro *De Eccl. Hier.* [12]. Por consiguiente, él mismo debe asumirlo antes de entregarlo al pueblo. De ahí que en la cita anterior[13] se diga: *¿Qué clase de sacrificio sería aquel en el que no participase ni el mismo sacrificante?*

Ahora bien, participa del sacrificio en cuanto que lo toma, conforme a lo que el Apóstol dice en 1 Cor 10,18: *Los que comen de las víctimas, ¿no están acaso en comunión con el altar?* En consecuencia, es necesario que el sacerdote asuma íntegramente este sacramento todas las veces que consagra.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* La consagración del crisma o de cualquier otra materia no es

9. XII, año 681, c.5. 10. GRACIANO, o.c., p.3 d.2 can.2 *Relatum est.* 11. C.5.6: ML 41,281.283. 12. C.3 p.3 § 14: MG 3,445. 13. Cf. nota 10.

sacrificio, como lo es la consagración de la eucaristía. Luego no es el mismo caso.

2. *A. la segunda hay que decir:* El sacramento del bautismo se realiza con el uso de la materia. Y, por eso, nadie puede bautizarse a sí mismo, porque en el bautismo no puede ser uno mismo el agente y el paciente. Pero tampoco en la eucaristía el sacerdote se consagra a sí mismo, sino que consagra el pan y el vino, y es en esta consagración donde se realiza el sacramento. La comunión, sin embargo, es posterior al sacramento mismo. Y, por eso, la comparación no vale.

3. *A. la tercera hay que decir:* Si milagrosamente aparece el cuerpo de Cristo en el altar en forma de carne, o la sangre en forma de sangre, no se debe asumir. Dice, en efecto, San Jerónimo en *Super Lev.*[14]: *Podemos comer de esta hostia que milagrosamente se consagra en conmemoración de Cristo, pero de aquella que Cristo mismo ofreció en su persona sobre el ara de la cruz¡ a nadie le está permitido comer.* Y no por esto sería el sacerdote transgresor de ninguna norma, porque las cosas que ocurren milagrosamente no están sujetas a leyes. Con todo, sería aconsejable que el sacerdote consagrase de nuevo el cuerpo y la sangre del Señor, y lo asumiese.

ARTICULO 5

¿Puede consagrar la eucaristía un mal sacerdote?

Supra q.64 a.5

Objeciones por las que parece que un mal sacerdote no puede consagrar la eucaristía.

1. Dice San Jerónimo en *Super Sophoniam*[15]: *Los sacerdotes que administran la eucaristía y distribuyen a los fieles la sangre del Señor actúan impíamente contra la ley de Cristo si piensan que son las palabras del celebrante las que hacen la eucaristía, y no la vida; o que es necesaria una plegaria solemne, y no los méritos del sacerdote. Pues bien, de éstos se ha dicho: el sacerdote que tuviere algún pecado no se acercará a hacer las oblaciones al Señor.* Pero el sacerdote pecador, por estar impuro, no tiene ni la vida ni los méritos que requiere este sacramento. Por tanto, el sacerdote pecador no puede consagrar la eucaristía.

2. Aún más: dice San Juan Damasceno en el IV *Libro*[16] que el pan y el vino se convierten sobrenaturalmente en el cuerpo y en la sangre del Señor por el advenimiento del Espíritu Santo sobre ellos. Pero el papa Gelasio[17] se pregunta, tal y como se encuentra en *Decretis* I q.l cap. *Sacrosanctaz: ¿cómo descenderá el Espíritu celeste invocado a la consagración del sacramento divino, si el sacerdote que implora su presencia se comprueba que está lleno de acciones criminales?* Luego un mal sacerdote no puede consagrar la eucaristía.

3. Este sacramento se consagra con la bendición del sacerdote. Pero la bendición del sacerdote pecador no es eficaz para consagrarlo, ya que está escrito en Mal 2,2: *Maldeciré vuestras bendiciones.* Y Dionisio afirma en su epístola *A.d Demophilum monachum*[19]: *Quien no está iluminado ha caído enteramente del orden sacerdotal, y me parece temerario que emplee sus manos en acciones sacerdotales y que se atreva a pronunciar sobre los divinos símbolos de Cristo no digo oraciones, sino inmundas infamias.*

En cambio dice San Agustín en su libro *De Corpore Domini*[2]®: *En la Iglesia católica, referente al misterio del cuerpo y de la sangre del Señor, no hace más un buen sacerdote ni menos uno malo, porque el misterio se realiza no por los méritos de quien consagra, sino por la palabra del Creador y la virtud del Espíritu Santo.*

Solución. *Hay que decir:* Como antes hemos mostrado (a.l; a.2 ad 2; a.3), el sacerdote consagra este sacramento no por la virtud propia, sino como ministro de Cristo, en cuya persona lo consagra. Ahora bien, por el hecho de ser malo, uno no deja de ser ministro de Cristo, porque el Señor tiene buenos y malos ministros o siervos, por lo que en Mt 24,45 dice el Señor: *¿Quién piensas que se comportó como un siervo fiel y prudente,* etc.? Y, posteriormente, añade: *Si dijere este mal siervo en su corazón,* etc. Y el Apóstol escribe en 1 Cor 4,1: *Que nos tengan los hombres por servidores de Cristo.* Pero también añade después (v.4): *De nada me remuerde la conciencia, pero no por eso quedo justificado.* Estaba seguro, por tanto, de que era ministro de Cristo, aunque no estaba seguro de ser justo. Puede uno, pues, ser ministro de Cristo sin ser justo. Esto pone de relieve la

14. Cf. ORÍGENES, *In Lev.* 10,8 hom.7: MG 12,477. 15. Sobre 3,4: ML 25,1440. 16. *De fide orth.* c.13: MG 94,1145. 17. I *Ep. fragm.* fragm.7 *Ad Elpidium.* 18. GRACIANO, o.c., p.2 c.l q.l can.92 *Samsancta.* 19. Epíst.8 § 2: MG 3,1093. 20. Cf. PASCASIO RADABERTO, *De corp. et sane. Domini* c.12: ML 120,1310; GRACIANO, l.c., can.77 *Intra ecclesiam.*

excelencia de Cristo, al que sirven, como a Dios verdadero, no sólo las cosas buenas, sino también las malas, a las que su providencia conduce a la propia gloria. De donde se deduce que los sacerdotes, aunque no sean justos, sino pecadores, pueden consagrar la eucaristía.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que dedr:* Con las palabras citadas San Jerónimo refuta el error de los sacerdotes que creían poder celebrar dignamente la eucaristía por el mero hecho de ser sacerdotes, aunque fuesen pecadores. San Jerónimo lo reprueba porque estaba prohibido acercarse al altar a quien estuviese manchado (Lev 21,17ss). Esto no impide que, si se acercan, sea verdadero el sacrificio que ofrecen.

2. *A la segunda hay que decir:* Con anterioridad a estas palabras, el papa Gelasio escribe estas otras: *Es tanto el respeto que reivindica para sí la sacrosanta religión católica, que nadie se atreve a acercarse a sus ceremonias sin una conciencia pura.* De donde se deduce que lo que intenta es disuadir al sacerdote pecador de acercarse a este sacramento. Por lo que las palabras siguientes: *¿cómo descenderá el Espíritu celeste invocado?,* han de entenderse en el sentido de que el Espíritu no desciende por los méritos del sacerdote, sino por la virtud de Cristo, cuyas palabras pronuncia el sacerdote.

3. *A la tercera hay que decir.* De la misma manera que una misma acción puede ser mala por la mala intención del operario, y buena por la buena intención del patrón, así la bendición de un sacerdote pecador, en cuanto que es dada por él indignamente, es digna de maldición, y está considerada como una infamia o una blasfemia, y no como una oración. Pero en cuanto que la da *in persona Christi* es santa y eficaz. Por eso se dice expresamente: *Maldeciré vuestras bendiciones.*

ARTICULO 6

¿ Vale menos la misa de un mal sacerdote que la de uno bueno?

Sent. 4 d.13 q.l a.l q."5

Objeciones por las que parece que la misa de un sacerdote malo no vale menos que la de uno bueno.

1. Dice San Gregorio en el *Registro*[2]*z: ¡En qué lago de confusión caen quienes piensan que los divinos y ocultos misterios pueden ser santificados mejor por unos que por otros, siendo así que es uno j el mismo Espíritu el que santifica estos misterios actuando oculta e invisiblemente!* Pero estos misterios ocultos se celebran en la misa. Luego la misa de un sacerdote malo no vale menos que la de uno bueno.

2. Aún más: de la misma manera que el ministro confiere el bautismo por la virtud de Cristo, que es quien bautiza, así el ministro consagra este sacramento *in persona Christi.* Pero el bautismo no es mejor porque lo administre un ministro bueno, como en su lugar se dijo (q.64 a.l ad 2). Luego tampoco es mejor la misa celebrada por un sacerdote mejor.

3. Y también: de la misma manera que los méritos de los sacerdotes se distinguen en buenos y mejores, así también se distinguen en buenos y malos. Luego, si la misa de un sacerdote mejor es mejor, se deduce que la misa de un sacerdote malo es mala. Lo cual es inadmisible, porque la malicia de los ministros no puede redundar en los misterios de Cristo, como dice San Agustín en su libro *De Baptismo*[22]. Luego tampoco la misa de un sacerdote mejor es mejor.

En cambio se lee en I, q.l [23]: *Cuanto más dignos fueren los sacerdotes, con mayor facilidad serán escuchados en las necesidades de aquellos por quienes oran.*

Solución. *Hay que decir:* En la misa hay que considerar dos cosas: el sacramento, que es lo principal, y las oraciones que se dicen por los vivos y los difuntos. Pues bien, en lo que se refiere al sacramento, no vale menos la misa del sacerdote malo que la del bueno, porque uno y otro consagran el mismo sacramento.

Y, en lo que se refiere a la oración que se hace en la misa, también se la puede considerar de dos maneras. Una, en cuanto que tiene eficacia por la devoción del sacerdote que ora. En cuyo caso no hay duda de que la misa de un sacerdote mejor es más fructuosa. La otra, en cuanto que la oración en la misa se hace por el sacerdote que actúa en nombre de toda la Iglesia, de la que el sacerdote es ministro. Y este ministerio lo conservan también los pecadores, como también se ha dicho ya (a.5), que

21. GRACIANO, l.c, can.84 *Multi saecularium.* 22. *De bapt. contra donat.* c.12: ML 43,120; *Contra ep. Parmen.* 1.2 c.12: ML 43,69; *Contra litt. Petiliani* 1.2 c.47: ML 43,298. 23. GRACIANO, l.c., can.91 *Ipsi sacerdotes.*

retienen el ministerio de Cristo. Y, en este sentido, no solamente es fructuosa la oración del sacerdote pecador en la misa, sino también todas las otras oraciones que hace en los oficios eclesiásticos, en los cuales actúa como representante de la Iglesia. Pero sus oraciones privadas no son fructuosas, según aquellas palabras de Prov 28,9: *Quien aparta el oído para no oír la ley, hace que su oración sea execrable.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Gregorio en este texto se refiere a la santidad del divino sacramento.

2. *A la segunda hay que decir:* En el sacramento del bautismo no se hacen oraciones solemnes por los fieles, como en la misa. Y, por eso, en este sentido, la comparación no vale. Sí que vale, sin embargo, en cuanto al efecto del sacramento.

3. *A la tercera hay que decir:* La virtud del Espíritu Santo, que, por la unión de la caridad, comunica entre sí los bienes de los miembros de Cristo, hace que el bien privado, presente en la misa de un buen sacerdote, sea fructuoso también para los demás. Sin embargo, el mal privado de un hombre no puede dañar a otro sin el consentimiento de éste, como dice San Agustín en su libro *Contra Parmenianum*[24].

ARTICULO 7

¿Pueden consagrar los herejes, los cismáticosy los excomulgados?f

Supra q.64 a.9 ad 2; *Sent.* 4 d.13 q.l a.l q."3; expos. litt.; d. 19 q.l a.2 q."3 ad \;*Quodl.* 12 q.l 1 a.l

Objeciones por las que parece que los herejes, los cismáticos y los excomulgados no pueden consagrar.

1. Dice San Agustín[25] que *fuera de la Iglesia católica no hay lugar para el verdadero sacrificio.* Y el papa San León[26], en una frase repetida en *Decretis* I q.l[27], afirma: *En otro sitio (o sea, fuera de la Iglesia, que es el cuerpo de Cristo) no es válido el sacerdocio ni son verdaderos los sacrificios.* Ahora bien, los herejes, los cismáticos y los excomulgados están separados de la Iglesia. Luego no pueden hacer un sacrificio verdadero.

2. Aún más: se lee en la misma obra[28] que el papa Inocencio[29] dice: *En lo que se refiere a los arríanos y a otras pestes parecidas, aunque acojamos a los laicos que dan señales de arrepentimiento, no parece que debamos acoger a sus clérigos, ya tengan la dignidad del sacerdocio o cualquier otra, porque de ellos solamente reconocemos el bautismo.* Pero nadie puede consagrar la eucaristía sin la dignidad sacerdotal. Luego los herejes y demás sectas semejantes no pueden consagrar la eucaristía.

3. Y también: quien está fuera de la Iglesia no parece que pueda hacer nada en nombre de toda ella. Pero el sacerdote que consagra la eucaristía actúa en nombre de toda la Iglesia, como consta por el hecho de que presenta todas las oraciones en nombre de toda la Iglesia. Luego parece que los que están fuera de la Iglesia, o sea, los herejes, los cismáticos y los excomulgados, no pueden consagrar la eucaristía.

En cambio dice San Agustín en II *Contra Parmen.*[30]: *De la misma manera que permanece en ellos* —o sea, los herejes, cismáticos y excomulgados— *el bautismo, así también permanece íntegra la ordenación.* Pero en virtud de la ordenación el sacerdote puede consagrar la eucaristía. Luego los herejes, los cismáticos y excomulgados, puesto que en ellos permanece íntegra la ordenación, parece que pueden consagrar la eucaristía.

Solución. *Hay que decir:* Algunos[31] han afirmado que los herejes, los cismáticos y los excomulgados, puesto que están fuera de la Iglesia, no pueden hacer este sacramento.

Pero se equivocan. Porque, como observa San Agustín en II *Contra Parmen.*[32], *es distinto no tener una cosay tenerla abusivamente, como también es distinto no dary no dar rectamente.* Pues bien, los que, perteneciendo a la

24. L.2 c.17.21: ML 43,78.80. 25. Cf. PRÓSPERO DE AQUITANIA, *Sent.* sentí5: ML 51,430. 26. *Epíst.80 AdAnato/ium c.2: ML 54,914.* 27. GRACIANO, l.c., can.68 *In ecclesia Dei.* 28. Ib., can.73 *Árlanos.* 29. Epíst.24 *Ad Alexandrum* c.3: ML 176,146. 30. C.13 n.28: ML 43,70. 31. PELAGIO I, fragm. ep. *Ad Victorem et Pancratium;* HUGO DE SAN VÍCTOR, *Summa Sent.* tr.6 c.9: ML 176,146; PEDRO PICTAV., *Sent. 4* c.13: ML 211,1256; P. LOMBARDO, *Sent.* 1.4 d.13 c.l. 32. C.13 n.28: ML 43,72.

f. Los a.7-9 explican la doctrina de San Agustín (sed c. de los a.7 y 8) refutando a los donatistas, que consideran inválidos los sacramentos administrados por sacerdotes cismáticos, excomulgados o degradados.

Iglesia, recibieron la potestad de consagrar en la ordenación sacerdotal, tienen la potestad lícitamente, pero no la utilizan correctamente si se separan después de la Iglesia por la herejía, el cisma o la excomunión. Pero quienes se ordenan estando ya separados, no han adquirido lícitamente la potestad ni lícitamente la utilizan. Pero que tanto unos como otros tienen esta potestad consta por el hecho, indicado ya por San Agustín [33], de que cuando retornan a la unidad de la Iglesia no son nuevamente ordenados, sino que se les recibe con las órdenes que tienen. Y puesto que la consagración de la eucaristía es un acto dependiente de la ordenación sacerdotal, los que se han separado de la Iglesia por herejía, cisma o excomunión, pueden, efectivamente, consagrar la eucaristía, la cual, aunque haya sido consagrada por ellos, contiene el verdadero cuerpo y la sangre de Cristo. Sin embargo, no consagran lícitamente, sino que pecan consagrando así. Por consiguiente, no reciben el fruto del sacrificio, que es el sacrificio espiritual.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir*** Esos textos y otros semejantes han de ser entendidos en el sentido de que fuera de la Iglesia no se ofrece el sacrificio lícitamente. Por lo que fuera de la Iglesia no puede haber sacrificio espiritual, que es el verdadero sacrificio en lo que se refiere al fruto, aunque sea verdadero en lo que se refiere al sacramento, del mismo modo que anteriormente (q.80 a.3) decíamos que el pecador recibe el cuerpo de Cristo sacramentalmente, pero no espiritualmente.

2. *A la segunda hay que decir:* A los herejes y a los cismáticos solamente se les reconoce el bautismo, porque en caso de necesidad pueden bautizar lícitamente. Pero en ningún caso pueden consagrar la eucaristía o conferir otro sacramento.

3. *A. la tercera hay que decir:* En las oraciones de la misa el sacerdote habla en nombre de la Iglesia, a la que está unido. Pero en la consagración del sacramento habla en nombre del mismo Cristo, de quien es vicario por la potestad del orden. Por tanto, si el sacerdote separado de la unidad de la Iglesia, celebra la misa, puesto que no pierde la potestad del orden, consagra el verdadero cuerpo y sangre de Cristo, pero, por estar separado de la unidad de la Iglesia, sus oraciones no tienen eficacia.

ARTICULO 8

¿Puede un sacerdote degradado consagrar este sacramento?

Sent. 4 d.13 q.l a.l q.''4; *Qttodl.* 12 q.ll a.l

Objeciones por las que parece que un sacerdote degradado no puede consagrar este sacramento.

1. Nadie puede consagrar este sacramento si no tiene potestad para ello. Pero *el degradado no tiene potestad de consagrar, aunque tensa potestad de bautizar,* como dice el *canon* [T.A]. Luego parece que el sacerdote degradado no puede consagrar la eucaristía.

2. Aún más: quien da una cosa puede quitarla también. Pero es el obispo quien da al sacerdote la potestad de consagrar, al ordenarle. Luego también se la puede quitar, degradándole.

3. Y también: por la degradación, el sacerdote pierde: o la potestad de consagrar o solamente el ejercicio de la misma. Pero no pierde sólo el ejercicio, porque en ese caso el degradado no perdería más que el excomulgado, quien, efectivamente, no puede ejercer su facultad. Luego parece que pierde la potestad de consagrar. En cuyo caso parece que no puede hacer este sacramento.

En cambio prueba San Agustín en II *Contra Parmen.* [35] que los *apóstatas* de la fe *no pierden el bautismo,* puesto que *cuando vuelven arrepentidos no se les bautiza de nuevo, con lo cual se indica que no lo pueden perder.* E, igualmente, al sacerdote degradado, si se reconcilia, no se le vuelve a ordenar. Luego no pierde la potestad de consagrar. De donde se deduce que el sacerdote degradado puede consagrar este sacramento.

Solución. *Hay que decir:* La potestad de consagrar la eucaristía pertenece al carácter sacerdotal del orden. Ahora bien, el carácter, puesto que se da con una consagración, es indeleble, como en su lugar se dijo (q.65 a.5), de la misma manera que es perpetua, indeleble e irrepetible la consagración de cualquier cosa. Por donde se manifiesta que la potestad de consagrar no se pierde con la degradación. Dice, en efecto, San Agustín

33. Cf. nota 30. 34. GRACIANO, l.c., append. ad can.97 *Quod quídam.* 35. C.13 n.29: ML 43,72.

en II *Contra Parmen.*[36]: *uno j otro,* o sea, el bautismo y el orden, *son sacramentos j se confieren al hombre mediante una consagración: uno con el bautismo, otro con la ordenación, por cuyo motivo no está permitido a los católicos reiterarlos.* Con lo cual se demuestra que el sacerdote degradado puede realizar este sacramento.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** Ese *canon* no habla en tono afirmativo, sino interrogativo, como se deduce del contexto.

2. *A. la segunda hay que decir:* El obispo no otorga la potestad del orden por potestad propia, sino de modo instrumental como ministro de Dios. Y el efecto de Dios no puede ser borrado por el hombre, según aquello de Mt 19,6: *Lo que Dios unió, que no lo separe el hombre.* Por tanto, el obispo no puede quitar esta potestad, de la misma manera que quien bautiza tampoco puede quitar el carácter bautismal.

3. *A. la tercera hay que decir:* La excomunión es medicinal. Por eso, a los excomulgados no se les priva perpetuamente del ejercicio de la potestad sacerdotal, sino temporalmente hasta que se corrijan. A los degradados, sin embargo, se les priva del ejercicio como si estuviesen condenados para siempre.

ARTICULO 9

¿Es lícito recibir la comunión de sacerdotes herejes, excomulgados o pecadores, y oír su misa?

Supra q.64 a.9 ad 3; *Sent.* 4 di3 q.l a.3 q."3; d.24 q.l a.3 q.'5 ad 3,4; *Quodl.* 11 q.8 a. 1.2

Objeciones por las que parece que es lícito recibir la comunión de sacerdotes herejes, excomulgados o pecadores, y oír su misa.

1. *Que nadie rechace* —escribe San Agustín en *Contra Petilianum*[37]— *los sacramentos de Dios ni en un hombre bueno ni en un hombre malo.* Pero los sacerdotes, aunque sean pecadores, herejes o excomulgados, realizan un verdadero sacramento. Luego parece que no se ha de prohibir el recibir la comunión de ellos y el oír su misa.

2. Aún más: el cuerpo verdadero de Cristo es figura del cuerpo místico, como se ha dicho ya[38]. Pero los susodichos sacerdotes consagran el verdadero cuerpo de Cristo. Luego parece que los que pertenecen al cuerpo místico pueden participar en sus sacrificios.

3. Y también: hay muchos pecados que son más graves que la fornicación. Pero no está prohibido oír las misas de sacerdotes que cometen otros pecados. Luego tampoco se debe prohibir el oír las misas de sacerdotes fornicarios.

En cambio se dice en el *Canon 5,* XXXII dist.[39]: *Que nadie oiga la misa del sacerdote de quien se sabe que tiene concubina.* Y cuenta San Gregorio en III *Dialog.* *° que *un pérfido padre envió un obispo amano a su hijo para que de su sacrilega mano recibiese éste la sagrada comunión. Pero, como el hijo era un hombre fiel a Dios, cuando llegó el obispo arriano le lanzó los reproches que se merecía.*

Solución. *Hay que decir:* Como acabamos de exponer (a.5 ad 1; a.7), los sacerdotes herejes, cismáticos, excomulgados o pecadores, aunque tengan la potestad de consagrar la eucaristía, no la utilizan correctamente, sino que pecan utilizándola. Ahora bien, quien comulga con el pecado de otro se hace participe de su mismo pecado, por lo que en la *Segunda Canónica* de San Juan (v.l 1) se lee que quien *le saluda,* al hereje, *participa de sus obras malignas.* Por consiguiente, no es lícito recibir la comunión de ellos ni es lícito oír su misa.

Sin embargo, hay diferencia entre unos y otros. Porque los herejes, cismáticos y excomulgados están privados del ejercicio de consagrar por sentencia eclesiástica. Por lo que peca todo aquel que oiga sus misas y reciba de ellos los sacramentos. Pero no todos los pecadores están privados del ejercicio de esta potestad por sentencia de la Iglesia. De tal modo que, aunque estén suspendidos por sentencia divina, de cara a su conciencia, no lo están con respecto a los demás por sentencia eclesiástica. De ahí que sea lícito recibir la comunión y oír las misas de ellos hasta que la Iglesia pronuncie su sentencia. Por eso, comentando aquellas palabras de 1 Cor 5,11: *Con ésos, ni comer,* dice la *Glosa* de San Agustín[41]: *Diciendo esto no quiere que un hombrejuague a otro hombre por mera sospecha o por un juicio indebido, sino más*

36. Cf. nota 32. 37. L.3 c.9: ML 43,353; cf. GRACIANO, l.c., can.36 *Ñeque in homine.* 38. Q.67 a.2; q.73 a.l obj.2. 39. GRACIANO, o.c., p.l d.32 can.5 *Nullus missam.* 40. C.31: ML 77,292; cf. GRACIANO, o.c., p.2 c.l q.l can.71 *Superveniente.* 41. *Serm. adpopul.* serm.351 c.4: ML 39,547; *Glossa* de P. LOMBARDO: ML 191,1575.

bien por la ley de Dios —determinada por la Iglesia—, la confesión espontánea, o porque ha sido acusado y convencido.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** Rechazando el oír misa de tales sacerdotes, y no queriendo recibir la comunión de sus manos, no rechazamos los sacramentos de Dios, sino que más bien los veneramos. De tal manera que la hostia que consagran estos sacerdotes debe ser adorada y, si hubiese sido reservada, es lícito que la consuma un legítimo sacerdote. Porque lo que rechazamos es la culpa de los ministros indignos.

2. *A la segunda hay que decir.* La unidad del cuerpo místico de Cristo es fruto del cuerpo verdadero recibido. Ahora bien, los que le reciben o le administran indignamente quedan privados de este fruto, como se ha dicho antes (a.7; q.80 a.4). Por eso, quienes ya viven en la unidad de la Iglesia no deben recibir el sacramento de estos sacerdotes.

3. *A. la tercera hay que decir:* Aunque la fornicación no sea más grave que otros pecados, sin embargo los hombres están más inclinados a ella por la concupiscencia de la carne. Por eso, la Iglesia prohibe de modo particular este pecado a los sacerdotes prohibiendo oír la misa de un sacerdote concubinario. Pero esto debe entenderse de concubinario notorio: bien *por sentencia* dictada sobre quien ha sido reconocido convicto, *bien por confesión jurídicamente obtenida,* o cuando *el pecado no puede ocultarse de ningún modo""*[2].

ARTICULO 10

¿Está permitido al sacerdote abstenerse por completo de la consagración de la eucaristía?

Sent. 4 d.13 q.l a.2 q.ªl

Objeciones por las que parece que al sacerdote le está permitido abstenerse por completo de consagrar la eucaristía.

1. Es propio del oficio sacerdotal consagrar la eucaristía, bautizar y administrar los otros sacramentos. Pero el sacerdote no está obligado a administrar los otros sacramentos si no tiene cura de almas. Luego parece que tampoco está obligado a consagrar la eucaristía si no tiene cura de almas.

2. Aún más: nadie está obligado a hacer lo que no está permitido. De lo contrario, se encontraría en situación de perplejidad. Pero al sacerdote pecador o excomulgado no le está permitido consagrar la eucaristía, como se ha dicho antes (a.5 ad 1; a.7). Luego parece que estos sacerdotes no están obligados a celebrar. Pero tampoco los demás, porque, de lo contrario, aquéllos quedarían favorecidos por la culpa.

3. Y también: una enfermedad posterior no hace que se pierda la dignidad sacerdotal. Dice, efectivamente, el papa San Gelasio[43] —y que se encuentra en *Decretis* distLV can.12[44]—: *Los cánones no permiten acceder al sacerdocio a los físicamente disminuidos. Pero si alguno hubiese sido ordenado, y posteriormente mutilado, no puede perder lo que había recibido cuando estaba sano.* Ahora bien, acontece, a veces, que los ordenados de sacerdotes contraen después unas enfermedades que les impiden la celebración, como es la lepra, la epilepsia, etc. Luego no parece que los sacerdotes estén obligados a celebrar.

En cambio dice San Ambrosio en una *Oraciónz: Malo es que no vengamos a tu mesa con puro corazóny manos inocentes, pero sería peor que por temor a los pecados no celebrásemos el sacrificio.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos opinaron que el sacerdote puede lícitamente abstenerse del todo de consagrar, a no ser que, por tener cura de almas, tenga que celebrar y administrar los sacramentos al pueblo.

Pero esta opinión no es razonable. Porque cada cual está obligado a hacer uso de la gracia concedida cuando la oportunidad lo requiere, según la recomendación de 2 Cor 6,1: *os exhortamos a no recibir la gracia de Dios en vano.* Ahora bien, la oportunidad de ofrecer el sacrificio no se juzga sólo con relación a los fieles de Cristo, a quienes hay que administrar los sacramentos, sino principalmente con relación a Dios, a quien se ofrece el sacrificio en la consagración de este sacramento. Por lo que al sacerdote, aunque no tenga cura de almas, no le está permitido abstenerse por completo de celebrar la eucaristía. Pero parece que está obligado a celebrarla al menos en las fiestas principales, y muy especialmente en los días en que los fieles tienen por costumbre comulgar. Y, por eso, 2 Mac 4,14 se lamenta de ciertos sacerdotes quejvz *no sentían celo por*

42. *Decret. Gregor. IX* 1.3 tit.2 can.10 *Quaesitum est.* 43. 1 *Ep. fragm.* fragm.9 *A.d Palladium.* 44. GRACIANO, p.l: *Praecepta canonum.* 45. Cf. S. ANSELMO, *Orationes* orat.33: ML 158,926.

el servido del altar, despreciando el templo y olvidándose de los sacrificios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los demás sacramentos se hacen cuando se administran a los fieles. Por eso no tiene obligación de administrarlos más que quien tiene cura de almas. Pero este sacramento se realiza con la consagración de la eucaristía, en la que se ofrece a Dios el sacrificio, al cual el sacerdote está obligado por la ordenación que recibió.

2. *A la segunda hay que decir:* Un sacerdote pecador, si por sentencia eclesiástica ha sido privado temporal o perpetuamente del ejercicio del orden, queda imposibilitado de ofrecer el sacrificio, en cuyo caso desaparece la obligación. Ahora bien, esta sentencia no le coloca en situación de favor, sino de privación de los frutos espirituales. Pero si no está privado de la potestad de celebrar, no queda libre de la obligación, por lo que no hay motivo para la perplejidad, porque puede arrepentirse del pecado y celebrar.

3. *A la tercera hay que decir:* La invalidez física o la enfermedad posterior a la ordenación sacerdotal no hacen desaparecer el orden recibido. Pero impiden el ejercicio del orden en cuanto a la consagración de la eucaristía. A veces, por imposibilidad física, como cuando se pierden los ojos, o los dedos, o el habla. Otras, por razones de peligro, como sucede con la epilepsia o alguna enajenación mental. Y otras, finalmente, por motivos de repugnancia, como sucedería con un leproso, que no debe celebrar en público, aunque puede celebrar privadamente, a no ser que la lepra le haya carcomido los miembros de tal modo que físicamente no pueda celebrar.

CUESTIÓN 83

El rito de este sacramento [a]

Finalmente, vamos a estudiar el rito de este sacramento (cf. q.73, introd.).

Esta cuestión plantea y exige respuesta a seis problemas:

1. ¿Se inmola Cristo en la celebración de este misterio?—2. El tiempo de la celebración.—3. El lugar y las otras cosas que pertenecen al conjunto de la celebración.—4. Las palabras que acompañan la celebración de este misterio.—5. Las ceremonias que se hacen en la celebración de este misterio.—6. Los defectos que pueden tener lugar en la celebración de este sacramento.

ARTICULO 1

¿Se inmola Cristo en la celebración de este sacramento?

Supra q.22 a.3 ad 2; q.73 a.4; *Sent. 4* d.12, expos. litt.; *In Heb.* c.10 lect.l

Objeciones por las que parece que Cristo no se inmola en la celebración de este sacramento.

1. Se dice en Heb 10,14 que *Cristo con una sola oblación ha llevado a la perfección para siempre a los santificados.* Pero esa oblación fue su inmolación. Luego Cristo no se inmola en la celebración de este sacramento.

2. Aún más: la inmolación de Cristo se hizo en la cruz, en la que *se entregó por nosotros como oblacióny víctima de suave aroma,* como se dice en Ef 5,2. Pero en la celebración de este misterio Cristo no es crucificado. Luego tampoco se inmola.

3. Y también: Dice San Agustín en IV *De Trin.*' que en la inmolación de Cristo es el mismo el sacerdote y la víctima. Pero en la celebración de este misterio no es el mismo el sacerdote y la víctima. Luego la celebración de este sacramento no es una inmolación de Cristo.

En cambio dice San Agustín en el libro *Sententiarum Prosperi*[2]*: Cristo se inmoló a sí mismo una sola vezy, sin embargo, todos los días se inmola en el sacramento.*

Solución. *Hay que decir:* La celebración de este sacramento es considerada como inmolación de Cristo de dos maneras. Primera, porque, como dice San Agustín en *Ad Simplicianumz: Las imágenes de las cosas suelen llamarse con el mismo nombre que las cosas mismas, como, por ej., al ver un cuadro o un fresco decimos: ése es Cicerón, y aquél, Salustio.* Ahora bien, la celebración de este sacramento, como se ha dicho antes (q.76 a.2 ad 1; 79,1), es una imagen representativa de la pasión de Cristo, que es verdadera inmolación. Por eso dice San Ambrosio comentando la carta *Ad Hebr.* [4]: *En Cristo se ofreció una sola vez el sacrificio eficazpara la vida eterna. ¿Qué hacemos entonces nosotros? ¿Acaso no le ofrecemos todos los días como conmemoración de su muerte?*

Segundo, este sacramento es considerado como inmolación por el vínculo que tiene con los efectos de la pasión, ya que por este sacramento nos hacemos partícipes de los frutos de la pasión del Señor. Por lo que en una oración secreta dominical[5] se dice: *Siempre que se celebra la memoria de esta víctima, se consigue el fruto de nuestra redención.*

Por eso, en lo que se refiere al primer modo, puede decirse que Cristo se inmolaba también en las figuras del *Antiguo Testamento.* Y, en este sentido, se lee en el Ap 13,8: *Cuyos nombres no están escritos en el libro de la vida del Cordero, muerto ya desde el origen del mundo.* Pero en lo que se refiere al

1. C.14: ML 42,901. 2. Epíst.98 *AdBonifac:* ML 33,363; cf. GRACIANO, *Decretum* p.3 d.2 can.52 *Semel.* 3. *De divers. quaest. adSimplic.* 1.2 q.3: ML 40,141. 4. C.10: ML 17,47 ínter op. AMBROSII; cf. GRACIANO, l.c., can.53 *In Christo semel.* 5. Dom.9 post Pentecostem *Missale S. O. P.* p.284.

a. Mientras el a.l tiene profundo contenido teológico, los otros se refieren más a lo ritual.

segundo modo, es propio de este sacramento el que se inmole Cristo en su celebración [b].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que dedr:*** Como afirma San Ambrosio en el lugar antes citado: *Única es la víctima,* o sea, la que Cristo ofreció y nosotros ofrecemos, *j no muchas, ya que Cristo se ha inmolado una sola vez. Pero este sacrificio nuestro es una imagen de aquél. De la misma manera que lo que se ofrece en todas partes es un solo cuerpoy no muchos, así el sacrificio es único* [c].

2. *A la segunda hay que decir.* De la misma manera que la celebración de este sacramento es una imagen representativa de la pasión de Cristo, así también el altar es la representación de su cruz, sobre la que Cristo se inmoló en su cuerpo físico.

3. *A la tercera hay que decir.* Por la misma razón, también el sacerdote es la imagen de Cristo, en cuyo nombre y por cuya virtud pronuncia las palabras de la consagración, como se ha dicho anteriormente (q.83 a.1.3). Por tanto, en cierto modo, es el mismo el sacerdote y la víctima.

ARTICULO 2

¿Está debidamente determinado el tiempo de la celebración de este misterio?

Sent. 4 d.13 q.l a.2 q."3.4

Objeciones por las que parece que no está debidamente determinado el tiempo de la celebración de este misterio.

1. Este sacramento, como acabamos de decir (a.l), es la representación de la pasión del Señor. Pero la conmemoración de la pasión del Señor se hace en la Iglesia una sola vez al año. Dice, efectivamente, San Agustín en *Super Psalmos* [6]: *¿Muere Cristo, acaso, tantas veces como se celebra la pascua? No obstante, el recuerdo anual nos representa lo que sucedió en otro tiempo y nos conmueve como si viéramos al Señor pendiente de la cruz.* Luego este sacramento no debe celebrarse más que una vez al año.

2. Aún más: la pasión de Cristo se conmemora en la Iglesia el día de Viernes Santo, y no en la fiesta de Navidad. Luego, puesto que este sacramento es el memorial de la pasión de Cristo, parece inadecuado que el día de Navidad se celebre tres veces este sacramento, y que el Viernes Santo se omita del todo su celebración.

3. Y también: en la celebración de este sacramento la Iglesia debe imitar la institución hecha por Cristo. Pero Cristo consagró este sacramento al atardecer [7]. Luego parece que este sacramento debería celebrarse a esa hora.

4. Todavía más: escribe San León papa [8] a Dióscoro, obispo de Alejandría —tal y como se contiene en *De Consecr.* dist. 1 [9]—, que está permitido celebrar misas *en la primera parte del día.* Pero el día comienza a medianoche, como se ha dicho ya (q.80 a.8 ad 5). Luego parece que una vez pasada la medianoche se puede celebrar.

5. Por último: en una oración secreta dominical [10] se dice: *Te rogamos, Señor, nos concedas frecuentar estos misterios.* Pero la frecuencia será mayor si el sacerdote celebra varias veces al día. Luego parece que no se debería prohibir al sacerdote celebrar varias veces al día.

En cambio está la costumbre mantenida por la Iglesia según las leyes canónicas [d].

Solución. *Hay que decir:* En la celebración de este misterio, como acabamos de decir (a.l), se debe tener en cuenta la representación de la pasión del Señor y la participación de sus frutos. Y para determinar el tiempo adecuado de la celebración se tuvieron en cuenta los dos aspectos. Pues bien, porque del fruto de la pasión del Señor necesitamos todos los días a causa de nuestros cotidianos defectos, este sacramento se ofrece en la Iglesia por lo regular todos los días. Y así, el mismo Señor nos enseña a pedir en Le 11,3: *Danos hoy nuestro pan de cada*

6. *Enarrat in psalm.* ps.21,1 enarr.2: ML 36,171. 7. Cf. Mt 26,20; Me 14,17; Le 22,14; 1 Cor 11,23. 8. Epíst.9 c.2: ML 54,627. 9. GRACIANO, Le., can.51 *Necess. est.* 10. Cf. nota 5.

b. Dos afirmaciones importantes: 1. La eucaristía es un sacrificio sacramental, o en signos que actualizan lo que representan (sol.3). 2. Actualización real porque ya estamos en la Nueva Alianza, cuando ha llegado la realidad de la salvación en Cristo, cuya pasión se representa en este sacramento (sol.2).

c. La eucaristía es un sacrificio relativo al sacrificio de Cristo; también sol.2 y 3; a.2 sol.2.

d. Parte de la práctica litúrgica entonces vigente y que hoy ha cambiado.

día. Palabras que al comentarlas San Agustín, en su libro *De Verbis Domini*[11], dice: *Si el pan debe ser cotidiano, ¿por qué has de tomarlo de año en año, como acostumbran a hacer los griegos en Oriente? Recibe a diario lo que diariamente te aprovecha.* Pero, porque la pasión del Señor tuvo lugar desde las nueve de la mañana hasta las tres de la tarde (cf. ad 2), la celebración de este sacramento en la Iglesia tiene lugar regularmente en esa parte del día.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* En este sacramento se recuerda la pasión de Cristo en cuanto que su efecto se comunica a los fieles. Pero en el tiempo de pasión se recuerda la pasión de Cristo solamente en cuanto que tuvo lugar en él, que es nuestra cabeza. Lo cual, efectivamente, sucedió una sola vez, mientras que los fieles reciben los frutos de la pasión del Señor todos los días. Este es el motivo de que la única conmemoración se haga una sola vez al año, mientras que la misa se celebra todos los días, tanto por el fruto como por el constante recuerdo[e].

2. *A la segunda hay que decir.* Al llegar la verdad cesa la figura. Ahora bien, como acabamos de ver (c.), este sacramento es figura e imagen de la pasión del Señor. Por eso, el día en que se recuerda la pasión del Señor, tal y como sucedió en la realidad, no se celebra la consagración de este sacramento. Pero, para que la Iglesia no se vea privada del fruto de la pasión que se nos ofrece en este sacramento, el día anterior se reserva el cuerpo consagrado de Cristo para recibirlo el Viernes Santo. No se reserva, sin embargo, la sangre por el peligro que hay de que se derrame, y porque la sangre es una imagen especial de la pasión de Cristo, como se ha dicho ya (q.78 a.3 ad 2). Y tampoco es cierto lo que algunos[12] afirman: que, introduciendo la partícula del cuerpo en el vino, éste se convierte en sangre. Porque la conversión no se puede realizar más que por la consagración, y ésta se efectúa con la debida pronunciación de las palabras.

Pero el día de Navidad se celebran tres misas por el triple nacimiento de Cristo. Uno es eterno, y para nosotros es oculto. Y, por eso, se canta una misa por la noche, en cuyo introito se dice: El Señor me dijo: *Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy.* Otro es temporal, pero espiritual, por el que Cristo *nace en nuestros corazones como un lucero,* según se dice en 2 Pe 1,19. Por eso, una misa se canta a la aurora, en cuyo introito se dice: *LM luz brilla hoy sobre nosotros.* El tercer nacimiento de Cristo es temporal y corporal, según el cual salió visiblemente del vientre virginal revestido de nuestra carne. Y, por eso, se canta la tercera misa a plena luz, en cuyo introito se dice: *Un niño nos ha nacido.* Aunque, invirtiendo el orden, también se podría decir que el nacimiento eterno tuvo lugar a plena luz, y por eso se hace mención, en el evangelio de la tercera misa, del nacimiento eterno. Ahora bien, según el nacimiento corporal nació literalmente de noche, como signo de que venía a las tinieblas de nuestra debilidad. Por eso se dice en la misa nocturna el evangelio del nacimiento corporal de Cristo.

Y otros días en que concurren varios beneficios de Cristo, ya sea para recordar o para implorar, se celebran varias misas en el mismo día, por ejemplo, una de la fiesta, otra por el ayuno y otra por los difuntos.

3. *A. la tercera hay que decir:* Cristo, como se ha manifestado ya (q.73 a.5), quiso dar este sacramento a sus discípulos en último lugar para que se imprimiese más fuertemente en sus corazones. Por eso lo consagró y se lo entregó después de la cena y al finalizar el día. Nosotros, sin embargo, lo celebramos a la hora de la pasión del Señor, a saber: en los días de fiesta, a las nueve de la mañana, que es cuando fue crucificado por las lenguas de los judíos, tal y como se dice en Me 15,25, y cuando el Espíritu Santo descendió sobre los discípulos[13], en los días ordinarios, a las doce del mediodía, que es cuando fue crucificado a manos de los soldados, como se dice en Jn 19,14; y en los días de ayuno, a las tres de la tarde, que es cuando *dando un fuerte grito, exhaló el espíritu,* como se dice en Mt 27,46.50.

Pero se puede celebrar también más tarde, especialmente cuando hay ordenaciones, y sobre todo el día de Sábado Santo,

11. *Serm. suppos.* serm.84: ML 39,1908. 12. Cf. MABILLONIUM, *In ord. rom. commen. praevium* c.12-13: ML 78,893-903. 13. Act 2,15; cf. GRACIANO, l.c., can.48 *Nocte..*

e. La eucaristía es sacrificio aplicativo, de acuerdo con lo dicho en q.79 a.l arg.2.

ya sea por la prolijidad del oficio, ya sea porque las órdenes pertenecen al domingo, como se dice en *Decretis dist.* LXXV cap. 4 *Quod a patribus*[14]. E, incluso, pueden celebrarse misas *en las primeras horas del día* por motivos de necesidad, como se dice en *De Consecr.* dist.I cap.51 *Necesse est,* etc.[1S].

4. *A la cuarta hay que decir:* De ordinario, la misa debe celebrarse de día, y no de noche, porque Cristo, que está presente en este sacramento, dice a través de Jn 9,4-5: *Tengo que hacer las obras del que me ha enviado mientras es de día. Viene la noche, cuando nadie puede trabajar. Mientras estoy en el mundo soy la luz del mundo.* Pero de tal modo que el principio del día no se compute desde la medianoche, ni tampoco desde la salida del sol, cuando el disco solar aparece sobre la tierra, sino al despuntar la aurora, ya que en cierto modo se considera que el sol ha salido cuando la claridad de sus rayos aparece sobre la tierra. Por lo que en Me 16,2 se dice que las mujeres vinieron al sepulcro *a la salida del sol,* mientras que en Jn 20,1 se dice que fueron al sepulcro *cuando todavía estaba oscuro.* Y así es como resuelve esta contradicción San Agustín en su libro *De Consensu Evangelistarum*[16].

Excepcionalmente, sin embargo, en la noche de Navidad se celebra la misa porque el Señor nació durante la noche, como se dice en *De Consecr.* dist.I cap.48 *Nocte,* etc. [17]. E, igualmente, también el Sábado Santo se celebra la misa al principio de la noche, o sea, *cuando se estaba todavía en tinieblas,* mucho antes de salir el sol.

5. *A la quinta hay que decir:* Como se manifiesta en *De Consecr.* dist.I[18], tomado del decreto del papa Alejandro [19]: *Al sacerdote le basta con celebrar una sola misa al día, porque Cristo padeció una sola vezj redimió a todo el mundo, y puede considerarse dichoso quien pueda celebrar una sola misa diariamente. Algunos, sin embargo, dicen una de difuntos, y otra del día, si es menester. Pero quienes por dinero o buscando la adulación de los seglares se ufanan de celebrar varias misas al día no creo que se escapen de la condenación.* Y en *Extra. De Celebr.* [20], dice el papa Inocencio III[21] que *a excepción de la Navidad del Señor, a no ser que intervenga una causa de necesidad, le basta al sacerdote celebrar una sola misa al día.*

ARTICULO 3

¿Ha de celebrarse este sacramento en un edificio y con vasos sagrados?

Sent. 4 d.13 q.l a.2 q."5.6; d.24 q.2 a.2 ad 9

Objeciones por las que parece que no ha de celebrarse este sacramento en un edificio y con vasos sagrados.

1. Este sacramento representa la pasión del Señor. Pero Cristo no murió bajo techo, sino fuera de la puerta de la ciudad, según se dice en Heb *13,12: Jesús, para santificar con su sangre al pueblo, murió fuera de la puerta.* Luego parece que este sacramento no debe celebrarse bajo techo, sino más bien al aire libre.

2. Aún más: en la celebración de este sacramento la Iglesia debe imitar el comportamiento de Cristo y de los Apóstoles. Pero la casa en que Cristo consagró por primera vez este sacramento no estaba consagrada, sino que fue un cenáculo corriente, preparado por un padre de familia, como se dice en Le 22,11-12. Y en Act 2,46 se lee que *los Apóstoles acudían asiduamente al templo, y partiendo el pan por las casas lo comían con alegría.* Luego tampoco ahora es menester que estén consagradas las casas en que se celebra este sacramento.

3. Y también: nada que sea inútil debe hacerse en la Iglesia, que es gobernada por el Espíritu Santo. Pero parece que es inútil consagrar una iglesia o un altar, o cualquier otra cosa inanimada, que son incapaces de recibir la gracia o la virtud espiritual. Luego no tienen sentido estas consagraciones en la Iglesia.

4. Todavía más: solamente las obras divinas deben recordarse con solemnidad, según aquello de Sal 92,5: *Me alegraré con las obras de tus manos.* Pero la iglesia y el altar reciben la consagración de la mano humana, de la misma manera que el cáliz, los ministros, etc. Ahora bien, estas últimas consagraciones no tienen una conmemoración especial en la Iglesia. Luego tampoco debe conmemorarse solemnemente la consagración de una iglesia o de un altar.

5. Más aún: la realidad debe corresponder a la figura. Pero en el *Antiguo Testamento,* que era figura del Nuevo, no se hacía el altar de piedras talladas, conforme a la nor-

14. GRACIANO, o.c.,p.l. 15. Ib., p.3. 16. L.3 c.24: ML 34,1198. 17. GRACIANO, o.c., p.3. 18. Ib., can.53 *Suffiát.* 19. II *Fragm. ep.* 20. *Decret. Greg. 1X13* tit.41 c.3 *Consuluisti.* 21. *Regesta,* 1.8 ep.201 *Ad Wigorniensem episc.:* ML 215,781.

ma del Ex 20,24-25: *Me erigirás un altar de tierra... Si me hiñeres un altar de piedras, no le construirás de piedras talladas.* E incluso en Ex 27,1-2 se manda hacer el *altar de madera de acacia, revestida de bronce,* o también de oro, como se dice en Ex 25. No parece oportuna, por tanto, la prescripción de la Iglesia según la cual el altar debe hacerse sólo de piedra.

6. Abundando más: el cáliz con la patena representa el sepulcro de Cristo, que había sido *excavado en la roca,* como se lee en los *Evangelios*[22]. Luego el cáliz debe hacerse de piedra, y no sólo de plata, oro o estaño.

7. Y también: de la misma manera que el oro es el metal más precioso para hacer vasos, así la seda es la tela más preciosa para hacer manteles. Luego como el cáliz se hace de oro, así los manteles del altar deben hacerse de seda, y no simplemente de lino.

8. Por último: la administración y reglamentación de los sacramentos pertenece a los ministros de la Iglesia, de la misma manera que la administración de las cosas temporales está sometida a los príncipes seglares. Por eso dice el Apóstol en 1 Cor 4,1: *Que nos tengan los hombres por ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios.* Ahora bien, en la administración de las cosas temporales lo que se hace contra los estatutos de los príncipes es nulo. Luego, si las cosas de que hablamos están convenientemente establecidas por los prelados de la Iglesia, parece que sin tenerlas en cuenta no se puede celebrar. De donde parece seguirse que las palabras de Cristo no son suficientes para consagrar este sacramento. Lo cual es inadmisible. No parecen, por tanto, oportunas las prescripciones establecidas sobre la celebración de este sacramento.

En cambio lo prescrito por la Iglesia está ordenado por Cristo, que dice en Mt 18,20: *Donde haya dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos.*

Solución. *Hay que decir:* Los ritos inherentes a la celebración eucarística tienen una doble finalidad: La primera es representar lo que sucedió en la pasión del Señor. La segunda es fomentar el respeto que se debe a este sacramento, en el que Cristo está presente en su realidad, y no sólo en figura. Por tanto, las consagraciones de las cosas que se utilizan en este sacramento están prescritas para fomentar el respeto que se le debe, y para representar los efectos de santidad provenientes de la pasión de Cristo, conforme a lo que se dice en Heb 13,12: *Jesús para santificar con su sangre al pueblo,* etc.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Por lo regular, este sacramento debe celebrarse dentro de un edificio, significado por la iglesia, según aquello de 1 Tim 3,15: *Para que sepas cómo debes comportarte en la casa de Dios que es la Iglesia del Dios vivo.* Porque *fuera de la Iglesia,* como dice San Agustín[23], *no hay lugar para el verdadero sacrificio.* Y como la Iglesia no debía limitarse a los confines de la nación judía, sino que debía establecerse en todo el mundo, por eso la pasión de Cristo no tuvo lugar dentro de la ciudad de Jerusalén, sino al aire libre, para que el mundo entero vea en la pasión de Cristo la protección de una casa.

Sin embargo, como se dice en *De Consecr.* dist.I cap.30 *Concedimus*[24]: *Cuando no hay iglesia, concedemos a los caminantes celebrar al aire libre o en tiendas de campaña, con tal que no falte una tabla consagrada y la sagrada indumentaria pertinente.*

2. *A la segunda hay que decir.* Puesto que la casa en que se celebra este sacramento significa la Iglesia, y se llama *iglesia,* es oportuna su consagración, tanto para representar la santidad obtenida por la Iglesia con la pasión de Cristo como también para significar la santidad requerida en los que han de recibir este sacramento. Ahora bien, el altar significa el mismo Cristo, del cual dice el Apóstol en Heb 13,15: *Por él ofrecemos a Dios una hostia de alabanza.* Por tanto, la consagración del altar significa la santidad de Cristo, de la cual se dice en Le 1,35: *El Santo que de ti nacerá se llamará Hijo de Dios.* Por lo que en *De Consecr.* dist. I can. 32[25] se dice: *Se ha determinado que los altares sean consagrados no sólo con la unción del crisma, sino también con la bendición sacerdotal.*

Y, por eso, de ordinario, no está permitido celebrar este sacramento más que en las casas consagradas. De ahí que se diga lo siguiente en *De Consecr.* dist.I can. 15[26]: *Que ningún presbítero se atreva a celebrar la misa más que en los lugares consagrados por el obispo.* Y,

22. Mt 27,60; Me 15,46; Le 23,53. 23. PRÓSPERO DE AQUITANIA, *Sent.* sent.15: ML 51,430. 24. GRACIANO, o.c., p.3 d.l c.30 *Concedimus.* 25. Ib., can.32 *Altana placuit.* 26. Ib., can.15 *Nullus presbyter.*

por el mismo motivo, porque los paganos y los otros infieles no pertenecen a la Iglesia, en el mismo lugar, can. 28[27], se lee lo siguiente: *No está permitido consagrar una iglesia en la que han sido sepultados cadáveres de infieles. Pero si se quiere consagrar, desalójense de allí los cuerpos, ráspense las paredes y los techos Y readáptese de nuevo. Pero si la iglesia hubiese sido consagrada con anterioridad, puede celebrarse la misa en ella con tal que fueran fieles los enterrados en ella.*

En casos de necesidad, sin embargo, y con permiso del obispo, puede celebrarse este sacramento en casas no consagradas o violadas. Por lo que en el mismo lugar, *can.12*[2]*, se lee lo siguiente: *Ordenamos que la misa se celebre no en cualquier lugar, sino en los lugares consagrados por el obispo o donde él lo permitiere.* Pero nunca sin un altar consagrado. Por lo que en el mismo lugar, *can.30*[29], se lee: *Si las iglesias hubiesen sido incendiadas o quemadas, concedemos que pueda celebrarse la misa en alguna capilla con tabla consagrada.* Porque siendo la santidad de Cristo fuente de toda la santidad de la Iglesia, en casos de necesidad es suficiente para celebrar este sacramento el altar consagrado. Esta es la razón por la que nunca se consagra una iglesia sin consagrar un altar. En cambio, sin consagrar la iglesia, algunas veces se consagra un altar con las reliquias de los santos, cuya *vida está escondida con Cristo en Dios* (Col 3,3). De ahí que en el mismo lugar, *can. 26*[30], se diga: *Ordenamos que los altares que no contengan el cuerpo o las reliquias de un mártir sean retirados, a ser posible, por los obispos del lugar.*

3. *A la tercera hay que decir:* Si se consagran la iglesia, el altar y demás objetos inanimados, no es porque sean capaces de recibir la gracia, sino porque con la consagración adquieren una virtud espiritual que los hace idóneos para el culto divino, de tal manera que estas cosas inspiren a los hombres una cierta devoción por la que se dispongan mejor a las cosas divinas, a no ser que su propia irreverencia se lo impida. Por lo que en 2 Mac 3,38.39 se dice: *En verdad que en este lugar hay un poder divino, pues el que tiene en los délos su morada lo visita y lo protege.*

Y es precisamente por esto por lo que estas cosas, antes de la consagración, son purificadas y exorcizadas, para expeler de ellas la fuerza del enemigo. Y, por la misma razón, son reconciliadas las iglesias *que han sido profanadas con derramamiento de sangre o de cualquier clase de espermaz,* porque el pecado cometido allí manifiesta un influjo del demonio en ese lugar. Por lo cual, también en el mismo lugar, *can.21*[32], se lee: *Dondequiera que encontréis iglesias amanas, consagradlas sin demora como iglesias católicas con las divinas preces y los ritos prescritos.*

En esto se fundan los que sostienen[33] que por entrar en una iglesia consagrada probablemente se consigue la remisión de los pecados veniales, lo mismo que por la aspersión del agua bendita, citando las palabras de Sal 84,2-3: *Has bendecido, Señor, tu tierra y has perdonado el pecado de tu pueblo.*

Y porque la consagración confiere una virtud a la iglesia, la consagración no se repite. De ahí que en el mismo lugar, *can.20* [M], tomado del *Concilio de Nicea*[35], se diga: *Una vez que han sido consagradas las iglesias no debe repetirse la consagración, a no ser que hayan sido quemadas o hayan sido profanadas con derramamiento de sangre o de cualquier clase de esperma, porque de la misma manera que no se bautiza de nuevo al niño que ha sido bautizado ya por el sacerdote en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, así tampoco se ha de consagrar de nuevo un lugar dedicado a Dios, a no ser por las causas referidas. Esto en el supuesto de que tengan fe en la Santísima Trinidad quienes lo consagran,* pues los que están fuera de la Iglesia no pueden consagrar. Pero en el mismo lugar, *can. 18*-[50], se advierte: *Si se duda de que una iglesia o un altar están consagrados, conságreseles.*

Por el hecho de que la consagración confiere una virtud espiritual a estas cosas, en el mismo lugar, *can.38*[37], se establece: *Las maderas de una iglesia dedicada no deben dedicarse a otros menesteres, a no ser que se empleen en otra iglesia, o se quemen, o se entreguen a los hermanos de un monasterio, pero nunca deben ser utilizadas para usos profanos.* Y en el *can.39z* se lee: *Los manteles del altar, los atriles, candelabros y velos viejos quémense y échense sus cenizas en el baptisterio o sepúlteselas en una pared o*

27. Ib., can.28 *Ecclesiam in qua.* 28. Ib., can.12 *Missarum solemnia.* 29. Ib., can.30 *Concedimus.* 30. Ib., can.26 *Alacuit ut altaría.* 31. Ib., can.20 *Ecclesüs semel.* 32. Ib., can.21 *Ecclesias arianorum.* 33. Tal vez en SAN ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 1.4 d.20 a.17. 34. Cf. nota 31. 35. No encontramos constancia de esta cita. 36. GRACIANO, cn.18 *Ecclesiae vel altaría.* 37. Ib., can.38 *Ligna ecdesiae.* 38. Ib., can.39 *Altarispalla.*

échense en fosas practicadas al efecto en el suelo para que no sean profanadas por los pies de los que entran.

4. *A la cuarta hay que decir.* Porque la consagración del altar significa la santidad de Cristo, y la consagración de la casa la santidad de la iglesia, por eso es oportuno recordar solemnemente la consagración de una iglesia y de un altar. Además, la solemnidad de la dedicación dura ocho días, para significar con ellos la resurrección de Cristo y de los miembros de la Iglesia. Y no se ha de pensar que la consagración de una iglesia o de un altar es una obra meramente humana, ya que encierra en sí una virtud espiritual. Por eso se lee en *De Consecr.* dist. eadem can.17[39]: *Celébrese cada año solemnemente la fiesta de la dedicación de la iglesia.* Y que la celebración deba durar ocho días, se encuentra en 3 Pre 8,66 en la narración de la dedicación del templo.

5. *A la quinta hay que decir:* En *De Consecr.* dist.I can.31 z se afirma: *Si ¡os altares no son de piedra, no se consagren con crisma.* Lo cual se ajusta al significado de este sacramento, tanto porque el altar significa a Cristo: se dice, efectivamente, en 1 Cor 10,4 que *la piedra era Cristo,* como porque el cuerpo de Cristo fue depositado en un sepulcro de piedra. Y se ajusta también al uso del sacramento, ya que la piedra es sólida y se encuentra fácilmente en todas partes. Esto no era necesario en la antigua ley, ya que entonces el altar se erigía en un solo lugar. Y el mandato de hacer el altar de tierra o de piedras toscas fue para evitar la idolatría.

6. *A la sexta hay que decir:* En el documento que venimos citando, *can.44*[41], se expone: *En otro tiempo, los sacerdotes utilizaban cálices no de oro, sino de madera. Sin embargo, el papa Ceferino mandó celebrar la misa con patenas de cristal.* Y, posteriormente, el papa Urbano mandó que *todo se hiciera de plata.* Pero pasando el tiempo se estableció[42] *que el cáliz del Señor con la patena se haga de oro o de plata o que por lo menos el cáliz sea de estaño. Pero que no sea de bronce ni de oropel, ya que estos metales, al contacto con el vino, crían cardenillo y provocan vómitos. Y que nadie ose cantar la misa con cáliz de madera o de cristal.* Porque la madera es porosa y permanecería en ella la sangre consagrada, y el cristal es frágil y hay peligro de que se rompa. Y lo mismo se diga de la piedra. Por consiguiente, por respeto al sacramento se decretó que el cáliz se hiciera de los metales indicados.

7. *A la séptima hay que decir:* Donde ha podido hacerse sin peligro, la Iglesia estableció con respecto a este sacramento lo que mejor representa la pasión de Cristo. Ahora bien, no había tanto peligro con respecto al cuerpo, que se coloca en el corporal, como con respecto a la sangre, que se contiene en el cáliz. Por tanto, aunque el cáliz no deba hacerse de piedra, los corporales son de lino, como el lienzo en que fue envuelto el cuerpo de Cristo. Por lo que en la *Epístola* del papa Silvestre[43], citada por el referido documento, *can.46*[44], se dice: *Con el parecer de todos mandamos que nadie ose celebrar el sacrificio del altar con corporales de seda o de color, sino con corporales de lino puro, consagrados por el obispo, de la misma manera que el cuerpo de Cristo fue sepultado envuelto en una sábana limpia de lino.* Los corporales de lino, por lo demás, dada su blancura, se prestan para significar la pureza de conciencia; y por el mucho trabajo que cuesta su elaboración, estos corporales de lino se prestan para significar la pasión de Cristo.

8. *A la octava hay que decir:* La administración de los sacramentos pertenece a los ministros de la Iglesia, pero la consagración de los mismos depende del mismo Dios. Por lo que los ministros de la Iglesia no tienen ningún poder para determinar nada acerca de la forma de la consagración, sino acerca del uso del sacramento y del modo de celebrarlo. Por tanto, si el sacerdote pronuncia las palabras de la consagración sobre una materia con intención de consagrar, aun faltando las cosas que se han dicho, como la casa, el altar, el cáliz y los corporales consagrados y las demás cosas establecidas por la Iglesia, consagra verdaderamente el cuerpo de Cristo, aunque peque gravemente por no observar el rito de la Iglesia.

39. Ib., can.17 *Solemnitates deduationum.* 40. Ib., can.31 *Altaría si non.* 41. Ib., can.44 *Vasa.* 42. Ib., can.45 *Calix Domini.* 43. Cf. *Conc. Romano II,* año 324, *Epilogus brevis.* 44. GRACIANO, l.c., can.46 *Consulto.*

ARTICULO 4

¿Están debidamente establecidas las palabras que acompañan a este sacramento?f

Seat. 4 di q.l a.5 q.ªl ad 2; d.8, expos. litt; d.13, expos. litt.; d.15 q.4 a.3 q."l; *In 1 Tim.* c.2 lect.l

Objeciones por las que parece que las palabras que acompañan a este sacramento no están debidamente establecidas.

1. Este sacramento se consagra con las palabras de Cristo, como dice San Ambrosio en su libro *De Sacramentes z.* Luego en este sacramento no deben decirse más palabras que las palabras de Cristo.

2. Aún más: nosotros conocemos las palabras y las acciones de Cristo por el *Evangelio.* Ahora bien, en la consagración de este sacramento hay algunas expresiones que no constan en el *Evangelio.* No consta en el *Evangelio,* por ejemplo, que Cristo en la institución de este sacramento elevara los ojos al cielo. Igualmente, en los *Evangelios z* se dice *tomad y comed,* pero no se dice *todos.* Mientras que en la celebración de este sacramento se dice: *Elevados los ojos al cielo,* y, seguidamente, *tomad y comed todos.* Luego estas palabras han sido introducidas indebidamente en la celebración de este sacramento.

3. Y también: todos los demás sacramentos están destinados a la salvación de todos los fieles. Pero en la celebración de los demás sacramentos no se hace una oración común por la salvación de todos los fieles vivos y difuntos. Luego parece que tampoco deba hacerse en este sacramento.

4. Todavia más: al bautismo se le llama especialmente *sacramento de la fe.* Luego las cosas que pertenecen a la institución de la fe, como es la doctrina de los Apóstoles y los *Evangelios,* deberían leerse en la celebración del bautismo, y no aquí.

5. Más aún: los sacramentos requieren la devoción de los fieles. Luego no hay motivo para estimularla más en este sacramento que en los otros con las alabanzas y requerimientos, como cuando se dice *levantemos el corazón.*

6. Y también: el ministro de este sacramento es el sacerdote, como se dijo en la q.82 a.l. Luego todo lo que se dice en este sacramento debería decirlo el sacerdote, y no parte los ministros y parte el coro.

7. Abundando más: es absolutamente cierto que la virtud divina actúa en este sacramento. Luego es superflua la petición que hace el sacerdote de que se realice este sacramento, cuando dice: *Santifica plenamente esta oblarían,* etc.

8. Todavía más: el sacrificio de la nueva ley es mucho más excelente que el de los antiguos padres. Luego indebidamente pide el sacerdote que este sacrificio sea acepto como el sacrificio de Abel, de Abrahán y de Melquisedec.

9. Por último: de la misma manera que el cuerpo de Cristo no comienza a estar en este sacramento por un cambio de lugar, según la explicación dada (q.75 a.2), así tampoco deja de estar en él por movimiento local. Luego no tiene sentido la petición del sacerdote: *Manda que por las manos de tu santo ángel sean llevados estos dones a tu altar del rielo.*

En cambio se dice en *De Consecr.* dist.I can.47 [47]: *Santiago, hermano del Señor según la carne, j Basilio, obispo de Cesárea, redactaron la celebración de la misa.* Por cuya autoridad queda claro que cada una de las cosas que se dicen en la celebración de este sacramento son oportunas.

Solución. *Hay que decir:* Puesto que en este sacramento se compendia todo el misterio de nuestra salvación, por eso se celebra con mayor solemnidad que ninguno. Y porque está escrito en Eclo 4,17: *Guarda tus pasos cuando vas a la casa de Dios,* y en Eclo 18,23: *Antes de la orarían prepara tu alma,* por eso, en primer lugar, antes de celebrar este misterio, se antepone una preparación que disponga a hacer dignamente lo que sigue. La primera parte de esta preparación es la alabanza divina, contenida en el *Introito,* según aquello de Sal 49,23: *El que me ofrece sacrificios de alabanza me honra, al hombre recto le mostraré la salvación de Dios.* Las más de las veces, el introito se toma de los salmos, o al menos se canta intercalando en él un salmo, ya que, como observa Dionisio en III *De Eccl. Hier.* [48]: *en los salmos se contiene en*

45. L.4 c.4: ML 16,459; cf. GRACIANO, o.c, p.3 d.2 can.55 *Pañis est.* 46. Mt 26,26; 1 Cor 11,24. 47. GRACIANO, l.c, d.l can.47 *Jacobus frater.* 48. P.3 § 4.5: MG 3,429.

/ En los a.4 y 5 se nos ofrece una rica explicación teológica de los ritos y oraciones en la celebración de la eucaristía. Hoy se ha simplificado el ritual.

forma de alabanza todo lo que hay en la Sagrada Escritura.

La segunda parte recuerda la miseria presente al pedir misericordia, diciendo *Señor, ten piedad* tres veces dirigiéndose al Padre; tres dirigiéndose al Hijo, cuando se dice: *Cristo, tenpiedad,* y tres dirigiéndose al Espíritu Santo, al decir de nuevo *Señor, tenpiedad.* Se dice tres veces contra la triple miseria de la ignorancia, de la culpa y de la pena; o también para significar que las tres personas están presentes la una en la otra.

La tercera parte recuerda la gloria celestial, a la cual estamos destinados después de la presente miseria, diciendo: *Gloria a Dios en el délo.* Se canta en las fiestas porque en ellas se recuerda la gloria celestial, y se omite en los oficios de luto, que recuerdan nuestra miseria.

La cuarta parte contiene la *Oración* que hace el sacerdote por el pueblo, para que todos sean dignos de tan grandes misterios.

En segundo lugar, sigue la instrucción del pueblo fiel, porque este sacramento es *misterio de fe,* como se ha dicho más arriba (q.78 a.3 ad 5). Esta enseñanza tiene lugar inicialmente con la doctrina de los Profetas y de los Apóstoles, que viene proclamada en la Iglesia por los lectores y los subdiáconos. Después de esta *lectura,* el coro canta el *gradual,* que significa el progreso de la vida, y el *aleluya,* que significa la alegría espiritual, o el *tracto,* en los oficios luctuosos, que significa el llanto espiritual. Estos son, en efecto, los frutos que debe producir en los fieles la doctrina indicada.

Ahora bien, al pueblo se le instruye de modo perfecto con la doctrina de Cristo, contenida en el *Evangelio,* leído por los ministros más importantes, o sea, por los diáconos. Y puesto que creemos a Cristo como a la Verdad divina, según aquello de Jn 8,46: *Si os digo la verdad, ¿por qué no me creéis?,* una vez leído el *Evangelio,* se canta el *símbolo de la fe* con el que el pueblo manifiesta su asentimiento a la doctrina de Cristo por la fe. El símbolo, sin embargo, se canta en las fiestas de quienes se hace alguna mención en él, como son las fiestas de Cristo, de la Santísima Virgen y de los Apóstoles, que fundamentaron nuestra fe, y en otras semejantes.

Y, una vez que el pueblo ha sido preparado e instruido de esta manera, se pasa a la celebración del misterio. Un misterio que se ofrece como sacrificio, y se consagra y se toma como sacramento. Porque primero se hace la oblación, después se consagra la materia ofrecida y, finalmente, se recibe esta ofrenda. En la oblación hay que distinguir dos momentos: la alabanza del pueblo con el canto del *ofertorio,* que significa la alegría de los oferentes, y la *oración* del sacerdote, que pide que la oblación del pueblo sea agradable a Dios. Por eso en 1 Par 29,17 dice David: *Con sendlletz de corazón te he ofrecido todas estas cosas, j ahora veo que tu pueblo, aquí reunido, te ofrece espontáneamente tus dones.* Y después (v.18) ora diciendo: *Señor, Dios, manten siempre en ellos esta disposición de ánimo.* En lo que se refiere después a la consagración, que se realiza por virtud sobrenatural, primeramente se suscita la devoción del pueblo en el *prefacio* con el que se invita a *levantar el corazón al Señor.* Y, por eso, una vez terminado el prefacio, el pueblo alaba devotamente tanto la divinidad de Cristo, diciendo con los ángeles (Is 6,3): *Santo, santo, santo,* como su humanidad, cantando con los niños (Mt 21,9): *Bendito el que viene.* Posteriormente, el sacerdote *recuerda* secretamente en primer lugar a aquellos por quienes se ofrece este sacrificio, o sea: la Iglesia universal, a los que *están constituidos en autoridad* (1 Tim 2,2), y especialmente a *quienes ofrecen o por quienes se ofrece este sacrificio.* En segundo lugar *recuerda a los santos,* cuyo patrocinio implora sobre las personas ya recordadas diciendo: *Unidos en la misma comunión, veneramos la memoria,* etc. Finalmente, concluye la petición con las palabras: *Acepta, pues, esta oblación,* etc., para que esta oblación sea salutífera para aquellos por quienes se ofrece.

Y, seguidamente, llega el sacerdote a la consagración misma. Y pide primeramente que la consagración obtenga su efecto diciendo: *santifica plenamente esta ofrenda.* En segundo lugar, realiza la consagración con las palabras del Salvador diciendo: *El cual, la víspera de su pasión,* etc. En tercer lugar, el sacerdote se excusa de esta audacia declarando haber obedecido al mandato de Cristo, con las palabras: *Por tanto, nosotros tus siervos, recordando tu pasión.* En cuarto lugar, suplica que el sacrificio realizado sea acepto a Dios, cuando dice: *Dígnate, Señor, mirar propido,* etc. Y, finalmente, invoca el efecto de este sacrificio y sacramento: para los mismos que lo toman al decir: *Humildemente te rogamos;* para los muertos, que ya no lo pueden recibir, cuando dice: *Acuérdate también, Señor,* etc., y especialmente para los mismos sacerdotes que lo ofrecen, diciendo: *También a nosotros, pecadores,* etc.

Y así se pasa a la consumación de este sacramento. Primeramente se prepara al pueblo para recibirlo. Primero, por la oración común de todo el pueblo, que es el Padrenuestro, en la que pedimos que *nos dé nuestro pan de cada día; y* también por la oración privada, que el sacerdote presenta especialmente por el pueblo cuando dice: *Líbranos, Señor.* Segundo, se le prepara al pueblo con la paz, que se le da cuando se dice el *Cordero de Dios.* Este sacramento es, efectivamente, sacramento de unidad y de paz, como más arriba[49] se dijo. Ahora bien, en las misas de difuntos, en las que este sacrificio se ofrece no por la paz presente, sino por el descanso de los muertos, la paz se omite.

Seguidamente viene la *recepción* del sacramento. Primeramente lo recibe el sacerdote, y después se lo da a los demás. Porque, como dice Dionisio en III *De Eccl. Hier.*[50], quien entrega las cosas divinas a los demás, debe participar de ellas primeramente él.

Y, finalmente, toda la celebración de la misa termina con la *acción de gracias.* El pueblo exulta de alegría por haber participado en el misterio, y ése es el significado del canto después de la comunión; y el sacerdote da gracias con la oración, de la misma manera que Cristo, una vez celebrada la cena con sus discípulos, recitó el himno, como se narra en Mt 26,30.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La consagración se realiza con las solas palabras de Cristo. Pero fue necesario añadir lo restante para la preparación del pueblo que comulga.

2. *A la segunda hay que decir:* Se declara en Jn 21,25 que el Señor hizo y dijo muchas cosas que los evangelistas no han consignado por escrito. Y entre esas cosas está el que el Señor en la cena elevó los ojos al cielo, según consta a la Iglesia por tradición apostólica[51]. Parece razonable, en efecto, que si elevó los ojos al Padre en la resurrección de Lázaro y en la oración que hizo por sus discípulos, según se dice en Jn 11,41 y 17,1 respectivamente, mucho más haya podido elevarlos al instituir este sacramento, tratándose de algo mucho más importante.

Y el hecho de que diga *manducad* en lugar de *comed* no cambia el sentido. Además de que no importa una locución u otra, puesto que, como ya se dijo (q.78 a.l ad 2.4), esas palabras no pertenecen a la forma.

En lo que se refiere a la adición del término *todos,* hay que decir que está implícito en las palabras evangélicas, aunque no esté expreso. Porque el mismo Cristo había dicho en Jn 6,54: *Si no coméis la carne del Hijo del hombre, no tendréis vida en vosotros.*

3. *A la tercera hay que decir:* La eucaristía es el sacramento de la unidad de toda la Iglesia. Y, por eso, en este sacramento más que en otros debe hacerse mención de todo lo que pertenece a la salvación de toda la Iglesia.

4. *A la cuarta hay que decir:* Hay dos tipos de instrucción. Una, que se dirige a los que comienzan, o sea, a los catecúmenos. Y esta instrucción tiene lugar con ocasión del bautismo.

Otra, que es la que se da al pueblo fiel que toma parte en el misterio eucarístico. Y ésta se hace en la celebración de este sacramento. Sin embargo, de esta instrucción no están excluidos ni los catecúmenos ni los infieles. Por lo que se dice en *De Consecr.* dist.I can.67[52]: *El obispo no prohiba a nadie, sea gentil, hereje o judío, entrar en la iglesia y oír la palabra de Dios durante la misa de los catecúmenos,* en la cual se dan las enseñanzas de la fe.

5. *A. la quinta hay que decir.* Este sacramento requiere una devoción mayor que los otros sacramentos por contener a Cristo en su totalidad, y una devoción más extensa por requerir la devoción de todo el pueblo, por el que se ofrece este sacrificio, y no solamente de los que le reciben, como sucede con los otros sacramentos. Por eso, como dice San Cipriano[53], *el sacerdote con el prefacio prepara el ánimo de los hermanos diciendo: «levantemos el corazón», para que con la respuesta: «lo tenemos levantado hacia el Señor», el pueblo se dé cuenta de que no debe pensar en otra cosa más que en Dios.*

6. *A la sexta hay que decir.* En este sacramento, como acabamos de exponer (ad 3), se hace mención de cosas que interesan a la Iglesia entera. Por eso, algunas de ellas las dice el coro, y que pertenecen al pueblo. Algunas de éstas las dice en su totalidad el coro, son las que se inspiran en todo el pueblo. Otras, sin embargo, las continúa el pueblo, después de la incoación del sacer-

49. Q.67 a.2; q.73 a.3 ad 3; a.4; q.79 a.l. 50. § 14: MG 3,445. 51. Cf. *Decret. Greg. IX* 1.3 tit.41 c.6 *Cum Martae.* 52. GRACIANO, I.e., can.67 *Episcopus nullum.* 53. *De orat. domin.* c.31: ML 4,557.

dote, que representa a Dios, como signo de que tales cosas vinieron al pueblo por revelación divina, como la fe y la gloria celestial. Esta es la razón de que el sacerdote comience el *símbolo de la fe y* el *Gloria a Dios en el cielo.* Otras cosas, por el contrario, las dicen los ministros, como es la lectura del Nuevo y Antiguo Testamento, para indicar que esta doctrina ha sido anunciada a los pueblos por medio de ministros enviados de Dios.

Y hay otras cosas que las dice el sacerdote solamente: son las que pertenecen al propio oficio del sacerdote, o sea, al oficio de ofrecer dones y preces por el pueblo, como se dice en Heb 5,1. Algunas de estas cosas las dice en voz alta: son las que pertenecen al sacerdote y al pueblo conjuntamente, como son las oraciones comunes. Otras, sin embargo, pertenecen solamente al sacerdote, como es la oblación y la consagración. Y, por eso, las fórmulas que se refieren a estos ritos son recitadas por el sacerdote en voz baja. No obstante, en ambos casos el sacerdote reclama la atención del pueblo diciendo: *El Señor esté con vosotros.* Y espera su consentimiento expreso con el *Amén.* Y, por eso, las oraciones que dice en secreto van precedidas de *El Señor esté con vosotros* y las termina con *por los siglos de los siglos.*

También pueden interpretarse algunas fórmulas de las que el sacerdote dice en secreto como signo de que durante la pasión de Cristo los discípulos profesaron su fe en él ocultamente.

7. *A. la séptima hay que decir* La eficacia de las palabras sacramentales puede ser impedida por la intención del sacerdote. Y no puede decirse que sea superfluo pedir a Dios lo que sabemos que él realizará con absoluta certeza, de la misma manera que Cristo, según Jn 17,1.5, pidió su propia glorificación.

Sin embargo, no parece que el sacerdote ore ahí para que se realice la consagración, sino para que nos sea fructuosa, por lo que expresamente dice que *se haga para nosotros cuerpo y sangre.* Y esto es lo que, según San Agustín[54], significan las palabras anteriores: *Dígnate hacer que esta oblación sea bendita,* o sea, que *nosotros seamos bendecidos por ella,* esto es, por su gracia; *adscrita,* es decir, que por ella seamos inscritos en el cielo; *ratificada,* o sea, que seamos considerados como miembros de Cristo; *razonable,* a saber, que seamos despojados de la sensualidad bestial; *aceptable,* es decir, que nosotros, que nos desagradamos a nosotros mismos, seamos aceptables por ella al Hijo de Dios.

8. *A. la octava hay que decir.* Aunque este sacrificio sea preferible por sí mismo a todos los antiguos sacrificios, sin embargo los sacrificios de los antiguos fueron aceptísimos a Dios a causa de su devoción. Pide, pues, el sacerdote que este sacrificio sea acepto a Dios por la devoción de los que ofrecen, como fueron aceptos a Dios aquéllos.

9. *A la novena hay que decir:* El sacerdote no pide que las especies sacramentales sean transportadas al cielo, ni que lo sea el cuerpo real de Cristo, el cual nunca dejó de estar allí. Sino que pide esto para el cuerpo místico, significado en este sacramento, o sea, que el ángel asistente de los divinos misterios presente a Dios las oraciones del pueblo y del sacerdote, según aquello de Ap 8,4: *El humo del incienso subió de la mano del ángel con las oblaciones de sus santos.* El *altar del cielo* significa aquí o la misma Iglesia triunfante, a la que pedimos ser llevados, o el mismo Dios, del cual imploramos la participación, ya que de este altar se dice en Ex 20,26: *No subirás por las gradas a mi altar,* o sea, no admitirás grados en la Trinidad[55].

También se entiende por el ángel el mismo Cristo, que es *el ángel del gran consejo* (Is 9,6), quien une su cuerpo místico a Dios Padre y a la Iglesia triunfante.

Por todo esto, al sacrificio eucarístico también se le llama *misa* (enviada), porque el sacerdote *envía* preces a Dios a través del ángel, como el pueblo las envía a través del sacerdote. O porque Cristo es para nosotros la víctima *enviada.* De ahí que el diácono en los días festivos despida al pueblo diciendo: *Marchaos, ha sido enviada,* a saber, la hostia a Dios por el ángel para que sea acepta a Dios.

ARTICULO 5

¿Son oportunas las ceremonias que se hacen en la celebración de este sacramento?

Sent. 4 di2, expos. litt.

Objeciones por las que parece que las ceremonias que se hacen en la celebración de este sacramento son inoportunas.

54. Cf. PASCASIO, *De corp. et sang. Domini* c.12: ML 120,1312.

55. *Glossa inferí.*

1. Este sacramento pertenece al *Nuevo Testamento,* como consta por su propia forma. Ahora bien, en el *Nuevo Testamento* no se han de observar las ceremonias del *Antiguo Testamento,* a las cuales se remonta la ablución con agua que los sacerdotes y ministros practicaban cuando se acercaban a ofrecer. Se lee, efectivamente, en Ex 30,19-20: *Aarónj sus hijos se lavaron las manos y los pies al subir al altar.* Luego no es oportuno que el sacerdote se lave las manos durante la misa.

2. Aún más: en el mismo lugar (30,7) el Señor mandó que el sacerdote *quemase incienso de suave olor* sobre el altar que estaba delante del propiciatorio. Lo cual también pertenecía a las ceremonias del *Antiguo Testamento.* Luego no conviene que el sacerdote utilice en la misa el incienso.

3. Y también: las ceremonias que se hacen en los sacramentos de la Iglesia no deben repetirse. Luego el sacerdote no debe hacer tantas cruces sobre este sacramento.

4. Todavía más: dice el Apóstol en Heb 7,7: *Es incuestionable que el inferior recibe la bendición del superior.* Pero Cristo, que después de la consagración está presente en este sacramento, es muy superior al sacerdote. Luego es inadecuado que el sacerdote, después de la consagración, bendiga este sacramento con la señal de la cruz.

5. Más aún: en los sacramentos de la Iglesia no debe hacerse nada que parezca ridículo. Ahora bien, los gestos que el sacerdote hace en la misa, como extender los brazos, juntar las manos, plegar los dedos, inclinar el cuerpo, parecen ridículos. Luego no deben hacerse estas cosas en este sacramento.

6. Y también: parece ridículo también que el sacerdote se vuelva tantas veces hacia el pueblo y que otras tantas le salude. Luego no deberían hacerse estas cosas en la celebración de este sacramento.

7. Abundando más: el Apóstol en 1 Cor 1,13 juzga inconveniente que *Cristo esté dividido.* Pero después de la consagración Cristo está presente en este sacramento. Luego el sacerdote no debería fraccionar la hostia.

8. Todavía.más: las cosas que se hacen en este sacramento representan la pasión de Cristo. Pero en la pasión de Cristo su cuerpo fue abierto en los cinco lugares de las llagas. Luego el cuerpo de Cristo debería fraccionarse en cinco partes, y no en tres.

9. Aún más: en este sacramento el cuerpo de Cristo se consagra separado de la sangre. Luego no hay por qué mezclar una parte del cuerpo con la sangre.

10. Y también: de la misma manera que el cuerpo de Cristo se nos ofrece en este sacramento como comida, así también su sangre se nos ofrece como bebida. Pero en la celebración de la misa, después de la comunión con el cuerpo de Cristo, no se toma ningún otro alimento corporal. Luego no parece conveniente que el sacerdote, después de asumir la sangre de Cristo, beba vino no consagrado.

11. Y todavía más: la verdad debe corresponder a la figura. Pero con respecto al cordero pascual, que fue figura de este sacramento, se manda que no permanezca de él nada para la mañana siguiente. Luego no es conveniente que se reserven las hostias consagradas y que no se asuman seguidamente.

12. Por último: el sacerdote habla en plural a los oyentes, como cuando dice: *El Señor esté con vosotros* y *demos gracias al Señor, nuestro Dios.* Pero parece inadecuado hablar en plural a uno solo, muy especialmente si es un menor. Luego no parece conveniente que el sacerdote celebre la misa en presencia de un solo ministro asistente.

Así pues, parece que en la celebración de este sacramento se hacen inconvenientemente algunas cosas.

En cambio está la costumbre de la Iglesia, que no puede equivocarse como instruida que está por el Espíritu Santo.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se declaró más arriba (q.60 a.6), para que la significación en los sacramentos sea perfecta debe realizarse de dos maneras: mediante las palabras y los hechos. Ahora bien, en la celebración de este sacramento, mediante las palabras se significan cosas pertenecientes: a la pasión de Cristo, representada en él; al cuerpo místico, significado en él; o al uso de este sacramento, que debe hacerse con devoción y respeto. Y, por eso, en la celebración de este misterio algunas cosas se hacen: para representar la pasión de Cristo, o para indicar las disposiciones del cuerpo místico, o para fomentar la devoción y el respeto en el uso de este sacramento.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* En la celebración de la misa se hace el lavatorio de las manos por respeto hacia el sacramento. Y esto por dos motivos. Primero, porque no solemos tocar ciertas cosas preciosas sin lavarnos antes las

manos. De tal manera que sería indecoroso que alguien se acercase a tan gran sacramento con las manos sucias, aun en el sentido corporal de la palabra.

Segundo, por el significado de este rito. Porque, como dice Dionisio en III *De Eccl. Hier.*[56], la ablución de las extremidades significa la limpieza aun de los pecados más leves, conforme al texto de Jn 13,10: *Quien ja está limpio no necesita lavarse más que los pies.* Y esta limpieza se requiere en quien se acerca a este sacramento. Y esto es lo que significa la confesión que se hace antes del introito de la misa. De la misma manera que esto es lo que significaba la ablución de los sacerdotes de la antigua ley, como hace notar Dionisio en el mismo lugar.

Pero la Iglesia no mantiene este rito como una ceremonia prescrita por la antigua ley, sino como una ceremonia instituida por ella, muy adecuada a sí misma. Por eso no se observa del mismo modo que entonces. De hecho, se omite la ablución de los pies, y se hace sólo la ablución de las manos, que es más rápida, y es suficiente para significar la perfecta limpieza. Porque, siendo la mano *el órgano de los órganos,* como se dice en III *DeAnimaz*[1], todas las obras son atribuidas a las manos. Por eso se dice en Sal 25,6: *Lavaré mis manos entre los inocentes.*

2. *A la segunda hay que decir* No utilizamos la incensación como una ceremonia prescrita por la antigua ley, sino como un rito establecido por la Iglesia, por lo que no la usamos como se utilizaba en la antigua ley.

Esta incensación tiene dos finalidades. Primera, fomentar el respeto hacia este sacramento: ya que sirve para eliminar con un perfume agradable los malos olores que podrían existir en el lugar, provocando el desagrado.

Segunda, representar el efecto de la gracia, de la cual, como de buen olor, Cristo estaba lleno, según aquello del Gen 27,27: *He aquí que el olor de mi hijo es como el olor de un campo florido.* Un olor que de Cristo se comunica a los fieles por el oficio de sus ministros, según las palabras de 2 Cor 2,14: *Por nuestro medio difunde en todas partes el olor de su conocimiento.* De ahí que en todas partes, una vez incensado el altar, que representa a Cristo, son incensados todos los demás por orden.

3. *A. la tercera hay que dedr:* El sacerdote hace la señal de la cruz en la celebración de la misa para representar la pasión de Cristo, que terminó en la cruz. Ahora bien, la pasión de Cristo fue desarrollándose como a través de etapas. La primera, efectivamente, fue la entrega de Cristo, que fue hecha por Dios, por Judas y por los judíos. Esto es lo que se significa con el triple signo de la cruz al decir las palabras: *Estos dones, estas ofrendas, estos santos e inmaculados sacrificios.*

La segunda etapa fue la venta de Cristo. Pero fue vendido por los sacerdotes, por los escribas y por los fariseos. Para significar lo cual se repite de nuevo la triple señal de la cruz a las palabras: *bendita, adscrita, ratificada.* Estos tres signos pueden significar también el precio de la venta, o sea, treinta monedas. Y se añade una doble señal de la cruz a las palabras: *j que se convierta para nosotros en cuerpo y sangre,* para designar la persona de Judas que le vendió, y la persona de Cristo que fue el vendido.

La tercera etapa fue el anuncio de la pasión de Cristo, hecho en la cena. Para designar el cual se hacen por tercera vez dos cruces, una en la consagración del cuerpo, y otra en la consagración de la sangre, cuando en ambos casos se dice: *bendijo.*

La cuarta etapa fue la misma pasión de Cristo. Y aquí, para representar las cinco llagas, se hace por cuarta vez una quíntuple señal de la cruz al pronunciar las palabras: *hostia pura, hostia santa, hostia inmaculada, pan santo de vida eterna y cáliz de eterna salvación.*

En la quinta etapa se representa la extensión del cuerpo de Cristo sobre la cruz, la efusión de su sangre y el fruto de la pasión por la triple señal de la cruz que se hace al decir: *que cuantos tomemos el cuerpo y la sangre seamos llenos de toda bendición.*

En la sexta etapa se representa la triple oración que hizo en la cruz: una por los que le perseguían, cuando dijo: *Padre, perdónalos.* La segunda, por la liberación de su propia muerte, cuando dijo: *Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?* La tercera, para conseguir la gloria, con la invocación: *Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu.* Y para significar esta triple oración se hace tres veces la señal de la cruz al decir las palabras: *santificas, vivificas, bendices,* etc.

En la séptima etapa se representan las tres horas que pendió de la cruz, o sea, desde las doce del mediodía hasta las tres

56. P.3 § 10: MG 3,440. 57. ARISTÓTELES, c.8 n.2 (BK 432al): S. TH., lect.13.

de la tarde. Y para significar estas horas se hace la señal de la cru2 con las palabras: *Por El, con El y en El.*

A la octava etapa corresponde la separación del alma y del cuerpo, significada por las dos cruces siguientes, hechas fuera del cálÍ2.

En la novena etapa se representa la resurrección al tercer día por las tres cruces que se hacen a las palabras: *La paz del Señor esté siempre con vosotros.*

Pero puede decirse más brevemente que la consagración de este sacramento, la aceptación del sacrificio y el fruto de éste proceden de la eficacia de la cruz de Cristo. Por eso, dondequiera que se hace mención de alguna de estas cosas, el sacerdote hace una cruz.

4. *A la cuarta hay que decir* Después de la consagración, el sacerdote no hace la señal de la cruz para bendecir ni para consagrar, sino sólo para conmemorar la eficacia de la cruz y las circunstancias de la pasión de Cristo, como consta de lo dicho (ad 3).

5. *A. la quinta hay que decir:* Lo que hace el sacerdote en la misa no son gestos ridículos, porque lo hace para representar algo. La extensión de los brazos, efectivamente, después de la consagración, es para significar la extensión de los brazos de Cristo en la cruz.

Cuando eleva las manos para orar quiere significar que su oración por el pueblo se dirige a Dios, según las palabras de Lam 3,41: *Elevemos nuestro corazón y nuestras manos a Dios que está en el cielo.* Y en Ex 17,11 se dice que *cuando Moisés elevaba las manos Israel vencía.*

El hecho de que algunas veces junte las manos y se incline en oración suplicante y humilde, significa la humildad y la paciencia con que Cristo aceptó la pasión.

Y el hecho de juntar, después de la consagración, los dedos pulgar e índice, con los que había tocado el cuerpo de Cristo consagrado, es para que no se desprendan de ellos las partículas que podían habérseles adherido. Esto entra dentro del respeto debido al sacramento.

6. *A. la sexta hay que decir* Las cinco veces que el sacerdote se vuelve hacia el pueblo son para indicar que el Señor se manifestó cinco veces el día de la Resurrección, como se ha dicho en el tratado de la resurrección de Cristo (q.55 a.3 obj.3).

Saluda siete veces al pueblo, o sea, cinco volviéndose hacia él, y dos sin volverse: antes de comenzar el prefacio cuando dice: *El Señor esté con vosotros,* y cuando dice: *La paz del Señor esté siempre con vosotros,* para designar los siete dones del Espíritu Santo.

El obispo, sin embargo, cuando celebra en las fiestas, en el primer saludo dice: *La paz sea con vosotros,* como dijo el Señor después de la resurrección (Le 24,36), porque es el obispo quien representa principalmente su persona.

7. *A la séptima hay que decir:* La fracción de la hostia significa tres cosas. Primera, la división sufrida por el cuerpo de Cristo en su pasión. Segunda, la división del cuerpo místico en varios estados. Tercera, la distribución de las gracias derivadas de la pasión de Cristo, como dice Dionisio en III *De Eccl. Hier.*[58]. De donde se deduce que tal fracción no implica ninguna división de Cristo.

8. *A la octava hay que decir* Como dice el papa Sergio[59], cuyas palabras se encuentran en *Decretis, De Consecr.* dist.II can. 22[60]: *El cuerpo del Señor puede encontrarse en tres condiciones. La parte de la hostia introducida en el cáliz significa el cuerpo del Señor ya resucitado,* o sea, el mismo Cristo, la Santísima Virgen y los santos que estén ya en la gloria con su cuerpo. *La parte comida significa el cuerpo peregrino todavía sobre la tierra,* o sea, que los que viven en la tierra se unen mediante el sacramento, y son triturados por el sufrimiento, como el pan es masticado por los dientes. *La parte que permanece en el altar hasta el final de la misa significa el cuerpo de Cristo yacente en el sepulcro, porque hasta el final de los tiempos los cuerpos de los santos estarán en el sepulcro,* mientras que sus almas estarán en el purgatorio o en el cielo. Este último rito, sin embargo, de reservar una parte de la hostia hasta el fin de la misa ya no se observa. No obstante, permanece el significado de las tres partes. Y algunos[61] lo han expresado poéticamente diciendo: *La hostia se divide en partes: la mojada designa a los plenamente bienaventurados, la seca a los vivientes, y la reservada a los sepultados.*

58. P.3 § 13: MG 3,444. 59. Cf. AMALARIO, *De ecclesiast. offic.* 1.3 c.35: ML 195,1154. 60. GRACIANO, l.c., can.22 *Triforme est.* 61. Cf. S. ALBERTO MAGNO, *In Seat.* 1.4 d.13; S. BUENAVENTURA, *In Sent.* 1.4 d.12 p.l a.3 q.3.

Otros [62], sin embargo, dan la explicación de que la parte introducida en el cáliz significa a los que viven en este mundo. La parte reservada fuera del cáliz significa a los que son plenamente bienaventurados con su alma y con su cuerpo, y la parte comida significa a los demás.

9. *A. la novena hay que decir:* El cáliz puede tener un doble significado. Primero, la pasión misma, representada en este sacramento. Y en conformidad con este significado, la parte echada en el cáliz significa a aquellos que todavía participan en los sufrimientos de Cristo.

Segundo, puede significar también la fruición beatifica, prefigurada también en este sacramento. En cuyo caso, la parte de la hostia echada en el cáliz significa a aquellos que con su cuerpo disfrutan ya plenamente de la bienaventuranza.

Hay que advertir que la parte introducida en el cáliz no puede darse al pueblo en el caso de que falten formas para comulgar, ya que *pan mojado* no lo dio Cristo más que a Judas, el traidor (Jn 13,20).

10. *A la décima hay que decir:* Puesto que el vino es un líquido, tiene alguna capacidad de limpiar. Y, por eso, se toma después de la comunión eucarística para limpiar la boca, de tal modo que no quede ningún fragmento, como exige el respeto debido a este sacramento. Por eso se dice en *Extra: De Celebrat. Miss., cap.5, ex parte*[63]*: El sacerdote debe lavarse la boca con vino después de haber asumido las especies eucarísticas, a no ser que en el mismo día tenga que celebrar otra misa, en cuyo caso el vino de la ablución se lo impediría.* Por el mismo motivo se lava con vino los dedos con los cuales ha.bía tocado el cuerpo de Cristo.

11. *A. la undécima hay que decir:* La realidad debe corresponder a la figura en algún punto. Y, por eso, no se debe reservar para el día siguiente ninguna parte de la hostia consagrada con la que comulgan el sacerdote, los ministros y el pueblo. De ahí la disposición del papa Clemente [64], referida en *De Consecr.* dist.II can.23 [65]: *Ofrézcanse en el altar tantas hostias cuantas sean suficientes para comulgar el pueblo. Y si sobran, no se reserven para el día siguiente, sino que, con temor y temblor, sean consumidas por el celo de los clérigos.*

Pero, puesto que este sacramento se ha de tomar todos los días, y el cordero pascual no, es menester reservar algunas hostias consagradas para los enfermos. Por eso, en la misma distinción, *can.93*[66], se lee: *El presbítero tenga siempre pronta la eucaristía, de modo que, cuando alguien caiga enfermo, seguidamente comulgue, no sea que muera sin comunión.*

12. *A. la duodécima hay que decir:* En la celebración solemne de la misa deben estar presentes varias personas. Por lo que el papa Sotero [67], como se refiere en *De Consecr.* dist.I can.61 [68], dice: *Se ha establecido que ningún presbítero celebre la misa sin dos personas que le respondan, siendo él el tercero. Porque al decir él en plural: «El Señor esté con vosotros», y en la secreta: «Orad, hermanos...»,* es *evidentemente oportuno que tenga una respuesta.* De ahí que en el mismo lugar[69] se establezca que el obispo celebre la misa en presencia de muchos.

En las misas privadas, sin embargo, basta la presencia de un solo ministro que representa a todo el pueblo católico, en cuyo nombre responde en plural al sacerdote.

ARTICULO 6

¿Puede ponerse remedio a los defectos que ocurren en la celebración de este sacramento observando las leyes de la Iglesia?

Sent. 4 d.11, expos. litt.; d.13, expos. litt.

Objeciones por las que parece que no puede ponerse remedio a los defectos que ocurren en este sacramento observando las leyes de la Iglesia.

1. Algunas veces sucede que un sacerdote, antes o después de la consagración, muere, o enloquece, o es aquejado de alguna otra enfermedad, de tal manera que no puede asumir el sacramento ni terminar la misa. Luego parece que no puede cumplir lo establecido por la Iglesia, según lo cual el sacerdote que consagra tiene que comulgar su sacrificio.

2. Aún más: alguna vez acontece que el sacerdote, antes o después de la consagración, recuerda que ha comido o bebido algo, o que está en pecado mortal, o exco-

62. GUILLERMO ALTIS., *Summa áurea* 1.4 tr. de Eucharistia c. *De fract. formae* q.3. 63. *Decretal. Greg. IX* 1.3 tit.41 c.5 *Ex parte vestra.* 64. PS.CLEMENTE, ep. decretal.2 *Ad Jac.;* cf. ISIDORO MERCATOR, *Decretal. Collectio:* ML 130,38. 65. GRACIANO, l.c., can.23 *Tribus gradibus.* 66. Ib., c.93 *Presbyter Eucharistiam.* 67. Cf. MANSI 1,692. 68. GRACIANO, l.c., d.1 can.61 *Hoc quoque..* 69. Ib., c.59 *Episcopus Deo.*

mulgado, cosas de las que antes no se acordaba. Luego es inevitable que quien está en esta situación peque mortalmente, porque actuará contra lo establecido por la Iglesia, tanto si comulga como si no comulga.

3. Y también: sucede algunas veces que, después de la consagración, cae en el cáliz una mosca, una araña, o algún animal venenoso; o viene a saber el sacerdote que en el cáliz han echado veneno para matarlo. En cuyo caso, si comulga parece que peca mortalmente: o porque se mata, o porque tienta a Dios. E, igualmente, si no comulga, peca por contravenir lo establecido por la Iglesia. Luego en esta situación el sacerdote queda perplejo y sometido a la necesidad de pecar. Lo cual es inadmisible.

4. Todavía más: puede acontecer que por negligencia del ministro no se eche agua en el cáliz, o ni agua ni vino, de lo cual se da cuenta después el sacerdote. Luego en este caso queda perplejo el sacerdote, tanto si asume el cuerpo sin la sangre, haciendo así un sacrificio imperfecto, como si no asume el cuerpo ni la sangre.

5. Abundando más: sucede algunas veces que el sacerdote no se acuerda si ha dicho las palabras de la consagración u otras palabras prescritas en la celebración de este sacramento. En cuyo caso parece que peca, tanto si repite sobre la misma materia las palabras que tal vez había dicho ya como si comulga con el pan y el vino no consagrados, como si estuvieran consagrados.

6. Más aún: sucede alguna vez que, a causa del frío, al sacerdote se le cae de las manos la hostia en el cáliz antes o después de la fracción. En cuyo caso ya no puede cumplir con el rito de la Iglesia sobre la fracción o sobre la norma de introducir en el cáliz una tercera parte solamente.

7. Por último: alguna vez acontece que por negligencia del sacerdote se derrama la sangre de Cristo, o que el sacerdote vomita el sacramento después de la comunión; o que las hostias llevan consagradas tanto tiempo que se pudren; o que han sido roídas por los ratones; o que se echan a perder por cualquier causa. En estos casos no parece que se pueda tributar a este sacramento el debido respeto que prescriben las normas de la Iglesia. No parece, pues, que pueda ponerse remedio a estos defectos o peligros si se cumplen las normas de la Iglesia.

En cambio, ni Dios ni la Iglesia nos mandan lo imposible.

Solución. *Hay que decir:* Hay dos maneras de salir al paso de los posibles peligros o defectos en la celebración de este sacramento. Una, previniéndoles para que no ocurran. Otra, después de ocurridos, tratar de enmendarlos poniendo remedio, o, al menos, haciendo la debida penitencia quien obró con negligencia hacia este sacramento.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Si al sacerdote le sobreviene la muerte o una enfermedad grave después de la consagración del cuerpo y de la sangre del Señor, no es necesario que otro le supla.

Pero si la cosa sucede después de comenzar la consagración, por ejemplo después de consagrar el cuerpo y antes de consagrar la sangre, o después de la consagración de ambos, la celebración de la misa debe ser terminada por otro. Por eso se dice en un *Concilio de Toledo*[70], referido en *Decretis* VII q.l cap. 16 *Nibi/*[71]: *Hemos juagado conveniente que cuando los sacerdotes consagran los santos misterios en la celebración de la misa, si les sobreviene una enfermedad tan grave que no pueden terminar el misterio que habían comentado, le sea permitido al obispo o a otro sacerdote proseguir el oficio comentado, ya que para completar los misterios iniciados no se necesita más que la bendición del sacerdote que los comentó o la del que sigue, pues no pueden considerarse perfectos si no se han completado según el orden estableado. En efecto, puesto que todos somos una sola cosa en Cristo, ningún impedimento constituye la diversidad de personas donde la identidad de la fe garantida la eficacia del mismo efecto. Póngase vigilancia, no obstante, para que lo que aconseja la debilidad de la naturale°za no se convierta en comportamiento cotidiano. Que ningún ministro o sacerdote deje inacabados los oficios comentaos si la gravedad de las molestias no es patente. Y si alguno tiene la audacia temeraria de no terminarlos, recibirá la sentencia de excomunión.*

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando se presenta una dificultad hay que optar siempre por lo que entraña menos peligro. Pues bien, lo más peligroso para este sacramento es lo que atenta a su misma realización, porque esto es un enorme sacrilegio. Pero es menos peligroso lo que se refiere a las

70. VII, año 646, can.2. 71. GRACIANO, Le., p.2 c.7 q.l can.16 *Nihil contra ordinis.*

disposiciones de quien lo toma. Por tanto, si el sacerdote se acuerda, después de la consagración, de que ha comido o bebido algo, debe completar el sacrificio y asumir el sacramento. Igualmente, si se acuerda de que ha cometido un pecado, debe arrepentirse con propósito de confesar y satisfacer, de tal manera que asuma el sacramento no indigna, sino fructuosamente. Y la misma razón vale para el caso de acordarse de que está excomulgado. Debe proponerse pedir la absolución. Y así le absolverá el invisible Pontífice, Jesucristo, para este acto de acabar los divinos misterios.

Pero si se acuerda de estas cosas antes de la consagración, pienso que es más seguro, sobre todo en el caso de haber comido y en el de la excomunión, que deje empezada la misa, a no ser que se prevea un grave escándalo.

3. *A. la tercera hay que decir.* Si cayese una mosca o una araña en el cáliz antes de la consagración, o se da cuenta de que le han echado veneno, debe tirar el vino y, una vez limpiado el cáliz, echar otro vino para consagrarlo. Pero si alguno de estos animales cae en el cáliz después de la consagración, debe cogérsele con cuidado, lavarle bien, quemarlo y echar en el sumidero las cenizas y el líquido de la ablución.

Y si se da cuenta de que el vino consagrado tiene veneno, no debe asumirlo ni dárselo a nadie para que el cáliz de vida no se convierta en instrumento de muerte, sino que debe depositarlo en un vaso adecuado al efecto y conservarlo con la reserva. Y para que el sacramento no quede inacabado, debe echar vino en el cáliz y, comenzando de nuevo a partir de la consagración de la sangre, terminar el sacrificio.

4. *A la cuarta hay que decir:* Si el sacerdote se da cuenta antes de la consagración de la sangre y después de la consagración del cuerpo de que el cáliz no tiene agua o vino, debe echarlo inmediatamente y consagrar. Pero si se da cuenta de que falta el agua después de las palabras de la consagración, debe continuar, porque la adición de agua, como se ha dicho ya (q.74 a.7), no es indispensable para la realización del sacramento. Debe, sin embargo, ser castigado aquel por cuya negligencia sucedió esto. Pero de ningún modo debe añadirse agua al vino ya consagrado, pues se seguiría, como se ha dicho antes (q.77 a.8), la parcial destrucción del sacramento.

Pero si advierte después de las palabras de la consagración que el cáliz no tenía vino, y se da cuenta de ello antes de asumir el cuerpo, debe tirar el agua que hubiere en él, echar vino con agua y comenzar a partir de las palabras de la consagración de la sangre. Mas si se da cuenta después de haber asumido el cuerpo, debe tomar otra hostia y consagrarla de nuevo con la sangre. Digo esto porque, si dijera solamente las palabras de la consagración de la sangre, no observaría el orden establecido en la consagración. Y, como dice el citado *Concilio Toledano*[12]*: No debe considerarse perfecto el sacrificio si no se realiza según el orden establecido.* Pero si comenzase por la consagración de la sangre y continuase con las palabras que siguen, éstas no serían adecuadas por no estar allí la hostia consagrada, ya que con esas palabras se dicen y se hacen cosas concernientes no solamente a la sangre, sino también al cuerpo. Y debe, finalmente, asumir de nuevo la hostia consagrada y la sangre, aunque hubiese bebido el agua que había en el cáliz, porque el precepto de la perfección del sacramento es más importante que el del ayuno eucarístico, como se acaba de decir (ad 2).

5. *A. la quinta hay que decir:* Aunque el sacerdote no recuerde si ha dicho todo lo que tenía que decir, no debe perturbarse por eso. Porque quien dice muchas cosas no puede recordar todo lo que dice, a no ser que mientras habla se dé cuenta de que una cosa ya la ha dicho. Es así como una cosa se hace objeto de recuerdo. Por eso, cuando uno piensa detenidamente en lo que dice, pero no en las palabras que dice, después no recuerda bien si lo ha dicho. De hecho, una cosa es objeto de la memoria en cuanto se la toma como cosa pasada, según se dice en el libro *De Memoria*[73].

Pero si al sacerdote le parece probable que ha omitido alguna cosa, y esta cosa no es indispensable al sacramento, no creo que por esto deba repetir, alterando así el orden del sacrificio, sino que debe proseguir. Ahora bien, si está cierto de que ha omitido una cosa que es indispensable en el sacramento, puesto que la forma es tan indispensable como la materia, debe precederse como acabamos de ver (ad 4) a propósito de la falta de materia, o sea, debe comenzar a

72. Cf. nota 70. 73. ARISTÓTELES, c.l (Bic 449b24): S. TH., lect.1.

partir de la forma de la consagración, y repetir por orden todo lo demás para no alterar el orden del sacrificio.

6. *Ala sexta hay que decir:* La fracción de la hostia consagrada y la introducción de una de sus partes en el cáliz se refieren al cuerpo místico, de la misma manera que la mezcla del agua con el vino significa al pueblo. Y, por eso, la omisión de estas cosas no hace que quede incompleto el sacrificio, de tal manera que por eso sea necesario repetir nada en la consagración de este sacramento.

7. *A. la séptima hay que decir:* En *De Consecr.* dist.II[74], tomado de un texto del papa Pío 1[75], se dice: *Si por negligencia se cayesen algunas gotas de sangre sobre la tarima, lámase la parte afectada con la lengua, y ráspese la tabla. Pero si no hubiese tarima, ráspese el suelo, quémense esas raspaduras y deposítense las cenizas debajo del altar. Y que el sacerdote haga penitencia cuarenta días. Si cayera alguna gota sobre el altar, que el ministro la absorba. Y que haga penitencia por tres días. Si al caer sobre el primer mantel cala hasta el segundo, hará penitencia cuatro días. Si calase hasta el tercero, haga penitencia nueve días. Y si llegase hasta el cuarto mantel, haga penitencia cuarenta días. Las manteles sobre los que cayeron las gotas de vino, que los lave el ministro tres veces poniendo el cáliz debajo, y recójase el agua de la ablución y guárdese junto al altar.* También podría el ministro beberse esta agua, a no ser que la repugnancia le ponga en peligro de devolverla. Algunos, además, cortan la parte manchada de los manteles y la queman y depositan las cenizas bajo el altar o en el sumidero.

En el mismo lugar[76] se añaden las normas tomadas de un *Pontifical*[11] del presbítero San Beda: *Si uno por embriague*[1]*z o intemperancia vomita la eucaristía, que haga penitencia cuarenta días. Si es clérigo, monje, diácono o presbítero, sesenta días. Y si es obispo, noventa. Pero si uno la vomita por enfermedad, que haga penitencia durante siete días.*

Y en la misma distinción[78] se aducen las prescripciones de un *Concilio de Orleans*[1]*z: Quien no custodiase bien el sacramento y dejase que lo comiesen los ratones o algún otro animal en la iglesia, que haga penitencia cuarenta días. Quien lo deje perder en la iglesia, o se deje caer una parte que no se encuentra después, haga treinta días de penitencia.* Y la misma penitencia parece que merece el sacerdote por cuya negligencia llegasen a pudrirse las hostias consagradas.

En esos días de penitencia, el penitente tiene que ayunar y abstenerse de la comunión. Pero, teniendo en cuenta las circunstancias de la persona y de su quehacer, puede disminuirse o aumentarse dicha penitencia.

Téngase en cuenta, sin embargo, que dondequiera que se encuentren especies sacramentales en buen estado, han de ser conservadas respetuosamente o también asumidas, porque mientras permanecen las especies, el cuerpo de Cristo está presente en ellas, como se ha dicho ya[80]. Las cosas en que se encuentren las especies han de ser quemadas, si es factible, depositando las cenizas en el sumideros, como hemos dicho con ocasión de las raspaduras de la tarima.

74. GRACIANO, o.c., p.3 d.2 can.27 *Si per negligentiam.* 75. Cf. TEODORO, *Penitentiale* c.51: ML 99,950. 76. GRACIANO, Le., can.28 *Si quisper ebríetatem.* 77. De remediis pecc. c. *De ebríetate:* ML 94,573. 78. GRACIANO, l.c, can.94 *Qui bene.* 79. Cf. TEODORO, o.c., c.55: ML 99,951. 80. Q.76 a.6 ad 3; q.77 a.4.5.

NOTA INTRODUCTORIA AL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

Los sacramentos son ayuda para el hombre en su condición histórica, y el hombre sufre muchas deficiencias espirituales; a la necesidad de curación responde el sacramento de la penitencia (q.65 a.l c.). La reflexión teológica de Santo Tomás llega precedida por una larga historia y sus aportaciones deben ser ambientadas en la orientación actual de la Iglesia y de la teología.

La experiencia del pecado entre los ya bautizados exige «una segunda penitencia» *(Pastor de Hermas).* Y pronto se organiza la penitencia canónica *(exomologesis)* como un proceso de conversión que públicamente se vive y celebra en la comunidad cristiana. Cuando se cometen algunos delitos especialmente graves como asesinato, apostasía y homicidio voluntario, los pecadores son echados fuera de la comunidad («ex-comulgados»); durante un tiempo practican la penitencia, y finalmente son admitidos de nuevo a la comunidad por el obispo.

A partir del siglo Vil se introduce la penitencia privada, que se celebra un poco al margen de la comunidad cristiana. Escuchada la confesión de los pecados, el sacerdote imponía la penitencia incluso ya tarifada en los «libros penitenciales». Una vez cumplida la penitencia, el pecador era reconciliado privadamente.

En la Edad Media ya se ha impuesto la penitencia privada: contrición, confesión de los pecados, absolución y satisfacción; por otra parte, la penitencia es reconocida como uno de los siete sacramentos. Así, los teólogos medievales tienen dos preocupaciones: superar la penitencia «tarifada», insistiendo en la responsabilidad personal, y elaborar la teología de este sacramento. Destacando que la penitencia es virtud y que la contrición es lo decisivo en este sacramento, Santo Tomás quiere insistir en la conversión personalizada.

Pero hay un interrogante de fondo: ¿qué alcance tiene ese arrepentimiento personal para conseguir el perdón? Mientras unos lo reducían a mera disposición para conseguir el perdón que Dios ofrecía en la absolución sacramental, otros veían en el arrepentimiento la causa única del perdón que la absolución sacramental declaraba concedido. Santo Tomás afirma que los actos del penitente son materia del sacramento; pero necesitan de la absolución sacramental, la forma gracias a la cual se constituye en signo eficaz de perdón y de gracia.

La doctrina de Santo Tomás ha tenido gran influencia en los concilios de Florencia y de Trento. La necesidad de conversión personalizada, los actos del penitente como integrantes del signo sacramental y la absolución donde se ofrece el perdón gratuito de Dios en Cristo y en la Iglesia, son valores permanentes en la celebración de este sacramento. Pero deben ser proyectados en la orientación actual de la Iglesia que destaca la conversión como un proceso y la dimensión comunitaria no sólo del pecado, sino también del perdón.

CUESTIÓN 84

El sacramento de la penitencia

Consecuentemente con lo dicho (q.66, introd.), vamos a estudiar ahora el sacramento de la penitencia. Este estudio tratará en primer lugar de la penitencia en sí misma (q.84-85). Segundo, de sus efectos (q.86-89). Tercero, de sus partes (q.90). Cuarto, de los que reciben este sacramento (véase *Suppl.* q.16). Quinto, del poder de quienes la administran (ib., q.17). Sexto, del rito solemne de ese sacramento (ib., q.28).

Acerca de lo primero se formulan dos cuestiones. Primera, la penitencia en cuanto sacramento (q.84). Segunda, la penitencia como virtud (q.85).

Esta cuestión plantea y exige respuesta a diez problemas:

1. ¿Es sacramento la penitencia?—2. ¿Cuál es la materia de este sacramento?—3. ¿Cuál es su forma?—4. ¿Se requiere en este sacramento la imposición de las manos?—5. ¿Es indispensable este sacramento para la salvación?—6. ¿Qué relación tiene este sacramento con los otros?—7. Su institución.—8. ¿Cuánto debe durar?—9. Si la penitencia ha de ser continua.—10. ¿Puede reiterarse?

ARTICULO 1

¿Es sacramento la penitencia?

Supra q.65 a.l; *Sent.* 4 d.14 q.l a.l q."l; d.22 q.2 a.l

Objeciones por las que parece que la penitencia no es un sacramento.

1. Dice San Gregorio \ referido en *Decretis* I q.l [2]: *Los sacramentos son: El bautismo, la confirmación, el cuerpoj la sangre de Cristo. A éstos se les llama sacramentos porque, bajo el velo de cosas corporales, la divina virtud opera secretamente nuestra salvación.* Ahora bien, esto no acontece en la penitencia, porque en ella no se utilizan cosas corporales, bajo las cuales la divina virtud nos comunique la salvación. Luego la penitencia no es sacramento.

2. Aún más: los sacramentos de la Iglesia son administrados por los ministros de Cristo, según las palabras de 1 Cor 4,1: *Es prenso que los hombres vean en nosotros ministros de Cristoy dispensadores de los misterios de Dios.* Pero la penitencia no es administrada por los ministros de Cristo, sino que es inspirada interiormente por Dios a los hombres, conforme a lo que se dice en Jer 31,19: *Después que me convertiste hice penitencia.* Luego parece que la penitencia no es sacramento.

3. Y también: como hemos visto ya (q. 66-83), en los sacramentos hay una cosa que es *sacramentum tantum,* otra que es *res et sacramentum,* y una tercera que es *res tantum* [3], según consta en esos lugares (q.66 a.l, q.73 a.l ad 3). Pero estas cosas no se encuentran en la penitencia. Luego la penitencia no es sacramento.

En cambio de la misma manera que el bautismo es administrado para la purificación del pecado, así también la penitencia, por lo que Pedro dijo a Simón Mago, según Act 8,22: *Haz penitencia de esta maldad.* Pero el bautismo es sacramento, como se dijo más arriba (q.65 a.l). Luego, por la misma razón, la penitencia.

Solución. *Hay que decir:* Como expone San Gregorio [4], *el sacramento consiste en una ceremonia realizada de tal manera que recibimos simbólicamente lo que hemos de recibir santamente.* Ahora bien, es claro que, en la penitencia, la ceremonia se realiza de tal manera que siempre significa algo santo, tanto por parte del penitente como por parte del sacerdote que absuelve. Porque el pecador penitente muestra con sus actos y sus obras que su corazón se aparta del pecado. E, igualmente, el sacerdote con las cosas que hace y dice al penitente significa que Dios perdona ese pecado. Luego es claro que la penitencia

1. Cf. S. ISIDORO, *Etymol.* 1.6 c.19: ML 82,255. 2. GRACIANO, *Decretum* p.2 c.l q.l can.84 *Multi saecularium.* 3. Respetamos, por clásica, esta terminología. 4. Cf. nota 1.

que se practica en la Iglesia es un sacramento.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Con el nombre de cosas materiales se entienden también en sentido amplio los actos exteriores sensibles, que en este sacramento vienen a ser como el agua en el bautismo o como el crisma en la confirmación. Se debe tener en cuenta, sin embargo, que en los sacramentos, en que se confiere una gracia superior a toda capacidad del acto humano, se utiliza una materia corporal externa. Como sucede en el bautismo, donde se obtiene la plena remisión de los pecados en cuanto a la culpa y en cuanto a la pena; y en la confirmación, donde se da la plenitud del Espíritu Santo; y en la unción de los enfermos, donde se confiere la salud espiritual perfecta, proveniente de la virtud de Cristo, como de principio extrínseco. De donde resulta que si en estos sacramentos se dan los actos humanos, éstos no pertenecen a la materia esencial del sacramento, sino que intervienen en él como disposiciones para recibirlo. Pero en los sacramentos que producen un efecto correspondiente a los actos humanos, estos actos humanos sensibles hacen las veces de la materia, como sucede en la penitencia y en el matrimonio. Por otra parte, también en lo que se refiere a las medicinas corporales, unas consisten en remedios externos a la misma enfermedad, como los emplastos y las pociones, y otras consisten en los actos de los mismos enfermos, como son los ejercicios físicos ".

2. *A. la segunda hay que decir:* En los sacramentos que tienen como materia algo corporal, es menester que esa materia sea aplicada por el ministro de la Iglesia, que hace las veces de la persona de Cristo, para indicar que la excelencia de la virtud que opera en el sacramento proviene de Cristo. Pero en el sacramento de la penitencia, como acabamos de ver (ad 1), la materia está constituida por actos humanos que provienen de una inspiración interna. Por eso, la materia no es suministrada por el ministro, sino por Dios, que actúa interiormente. Pero el ministro, al absolver al penitente, da al sacramento la estructura completa[h].

3. *A la tercera hay que decir:* También en la penitencia hay algo que es *sacramentum tantum,* es decir, los actos externos tanto del penitente como del sacerdote que le absuelve. La *res et sacramentum* es la penitencia interior del penitente. Y la *res tantum,* y no el *sacramentum,* es la remisión del pecado. De estas tres cosas, la primera, tomada en su totalidad, es causa de la segunda, y la primera y la segunda son causa de la tercera'.

ARTICULO 2

¿Son los pecados la materia propia de este sacramento?

Infraq.90 a.l ad 3

Objeciones por las que parece que los pecados no son la materia propia de este sacramento.

1. En los otros sacramentos la materia queda santificada por ciertas palabras, y, una vez santificada, produce el efecto sacramental. Ahora bien, los pecados no pueden ser santificados, por ser contrarios al efecto del sacramento, que es la gracia remisoria del pecado. Luego los pecados no son materia propia de este sacramento.

2. Aún más: dice San Agustín en su libro *De Poenitentia*[5]: *Nadie puede comentar una nueva vida si antes no hace penitencia de la vida del hombre viejo.* Pero a la vida del hombre viejo pertenecen no solamente los pecados, sino también las penalidades de la vida presente. Luego los pecados no son la materia propia de este sacramento.

3. Y también: el pecado puede ser original, mortal o venial. Pero el sacramento de la penitencia no está destinado contra el pecado original, que se borra con el bautis-

5. *Serm. adpopul.* serm.351 c.2: ML 39,1537.

a. En este sacramento la materia son los actos del penitente externamente manifestados; están «en lugar de la materia» *(quasi materia),* según el *Concilio de Trento* (DS 1673). En la q.90 a.l sol.3 se dice que los pecados son «materia remota» del sacramento.

b. Los sacramentos suponen la fe y son profesiones públicas de la misma. En este sacramento la profesión se concreta en la conversión «por inspiración interna»; ver también q.82 a.l; q.90 a.4 c.

c. Los actos del penitente son parte del símbolo sacramental y, consiguientemente, no meras disposiciones para recibir la gracia proveniente sólo de la absolución del sacerdote, sino también causa del perdón.

mo, ni tampoco contra el pecado venial, que queda perdonado con los golpes de pecho del pecador, con el agua bendita y cosas parecidas. Luego los pecados no son materia propia de este sacramento.

En cambio dice el Apóstol en 2 Cor 12,21: *No hiñeron penitencia por sus actos de impureza, de fornicación y de libertinaje.*

Solución. *Haj que decir:* Hay una doble materia, a saber, próxima y remota. La materia próxima, por ejemplo, de la estatua es el metal; y la remota, el agua. Ahora bien, acabamos de decir (a.l ad 1 y 2) que la materia próxima de este sacramento son los actos del penitente, los cuales tienen como materia los pecados, unos pecados de los que se arrepiente y se confiesa, y por los cuales satisface. De lo cual resulta que la materia remota de la penitencia son los pecados, no para conservarles, sino para detestarles y destruirles.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* La dificultad se funda en la materia próxima del sacramento.

2. *A. la segunda hay que decir:* La vida mortal del hombre viejo es objeto de penitencia, no en el aspecto de pena, sino por razón de la culpa a la que está ligada.

3. *A la tercera hay que decir:* En cierto modo, la penitencia tiene por objeto cualquier clase de pecados, aunque no del mismo modo. Porque la penitencia tiene por objeto propio y principal el pecado actual y mortal. Propio, porque propiamente nos arrepentimos de las cosas que hemos cometido voluntariamente. Principal, porque este sacramento ha sido instituido para borrar el pecado mortal.

De los pecados veniales, no obstante, también se hace penitencia en sentido propio, por haber sido cometidos por nuestra propia voluntad, pero este sacramento no se ha instituido principalmente contra estos pecados.

El pecado original, sin embargo, no es objeto de penitencia: no es objeto principal porque este sacramento no está destinado contra él, sino que es el bautismo, y tampoco es objeto propio, porque el pecado original no ha sido cometido por nuestra voluntad, a no ser en el sentido de que la voluntad de Adán es considerada como nuestra, según el modo de expresarse el Apóstol en Rom 5,12: *En quien todos hemos pecado.* Pero si tomamos la palabra *penitencia* en el sentido amplio de desatar cualquier cosa del pasado, entonces también podemos decir que existe una penitencia del pecado original. Y en este sentido habla San Agustín en su libro *De Poenitentia*[6 d].

ARTICULO 3

¿Son las palabras «Yo te absuelvo» la forma de este sacramento?'

Sent. 4 d.22 q.2 a.2 q.ª3; Opuse. *De Form. Absolut.* c.l

Objeciones por las que parece que las palabras *yo te absuelvo* no son la forma de este sacramento.

1. Las formas de los sacramentos se obtienen de la institución de Cristo y de la praxis de la Iglesia. Pero en ninguna parte se nos dice que Cristo haya instituido esta forma. Ni tampoco vemos que sea de uso común, ya que en algunas absoluciones que se dan públicamente en la Iglesia, como es la que se da a la hora de Prima, a las Completas y en el Jueves Santo, el que absuelve no utiliza la fórmula indicativa diciendo: *Yo te absuelvo,* sino la deprecativa: *Dios omnipotente tenga misericordia de vosotros* o *Dios omnipotente os absuelva.* Luego la forma de este sacramento no esj/o *te absuelvo.*

2. Aún más: dice el papa San León[7]: *No puede obtenerse el perdón de Dios más que a través de las súplicas del sacerdote.* Pero aquí se habla del perdón de Dios que se otorga a los penitentes. Luego la forma de este sacramento debe ser deprecativa.

3. Y también: es lo mismo absolver de un pecado que perdonar un pecado. Ahora

6. Ib. 7. *Epist.* 108 *Ad Theodorum* c.2: ML 54,1011.

d. La distinción entre pecados «de muerte» y pecados «no de muerto) ya está en los escritos apostólicos: 1 Jn 5,16-17; Heb 6,4-6; Sant 3,2; Mt 12,31-32.

e. Es un resumen del opuse. *De forma absolutionis* (a. 1269). Algunos teólogos medievales sólo concedían a la absolución un valor deprecativo para que Dios directamente perdone (dif.2, 3 y 5). Apoyado en la teoría filosófica según la cual la perfección viene de la forma y manteniendo que la forma de este sacramento es la absolución del sacerdote (a.l sol.2), Santo Tomás afirma la eficacia instrumental de la misma (sol.3).

bien, como escribe San Agustín[8] en *Super lo.: Sólo Dios perdona el pecado, porque sólo él también purifica interiormente del pecado.* Luego parece que solamente Dios absuelve del pecado. No debe, por tanto, decir el sacerdote: *Yo te absuelvo,* como tampoco dice *yo te perdono los pecados.*

4. Y todavía más: de la misma forma que el Señor dio potestad a los discípulos de perdonar los pecados (Jn 20,23), así también les dio potestad para curar enfermedades, o sea, *de arrojar demonios y de curar a los enfermos,* como dice en Mt 10,1 y en Le 9,1. Ahora bien, para sanar a los enfermos los Apóstoles no utilizaban la fórmula *Yo te curo,* sino más bien otra: *El Señor Jesucristo te cure* (Act 9,34). Luego parece que los sacerdotes, que tienen la potestad que Cristo entregó a los Apóstoles, no deben utilizar la fórmula *Yo te absuelvo,* sino la fórmula *Cristo te conceda la absolución.*

5. Por último: algunos de los que usan esta fórmula explican así su sentido: *Yo te absuelvo, o sea, te declaro absueltoz.* Pero el sacerdote no está en condiciones de hacer esto sin una revelación divina. Por lo que en Mt 16 se lee que a San Pedro, antes de decírsele (v.19): *Todo lo que desatares en la tierra, será,* etc., se le había dicho (v.17): *Bienaventurado eres, Simón, hijo de Joñas, porque no te ha revelado esto la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los délos.* Luego parece que el sacerdote, a quien no se le ha hecho una revelación, obra presuntuosamente al decir: *Yo te absuelvo,* aunque le dé el sentido de: *Yo te declaro absuelto.*

En cambio de la misma forma que el Señor dijo a los discípulos (Mt 28,19): *Id y enseñad a todas las gentes bautizándolas,* dijo también a Pedro (Mt 16,19): *Todo lo que desatares.* Pero el sacerdote, apoyado por la autoridad de estas palabras, dice: *Yo te bautisy.* Luego, con la misma autoridad, debe decir en este sacramento: *Yo te absuelvo.*

Solución. *Hay que decir:* En cualquier género de cosas la perfección se le atribuye a la forma. Ahora bien, acabamos de decir (a.l ad 2) que este sacramento alcanza su perfección mediante los actos del sacerdote. De donde se sigue que todo aquello que proviene del penitente, ya se trate de palabras o de gestos, constituye la materia de este sacramento, mientras que lo que proviene del sacerdote tiene la función de forma. Y como los sacramentos de la nueva *ley producen lo que significan,* como en su lugar se dijo (q.62 a.l ad 1), es menester que la forma del sacramento, en adecuación con la materia, signifique lo que se realiza en él. Luego, si el bautismo tiene como forma: *Yo te bautizo,* y la confirmación: *Yo te marco con el signo de la cruzy te confirmo con el crisma de la salud,* es porque estos sacramentos se realizan con el uso de la materia. En el sacramento de la eucaristía, sin embargo, que consiste en la consagración de la materia, se manifiesta la realidad de la consagración con las palabras: *Esto es mi cuerpo.* Pero el sacramento de que hablamos, esto es, el de la penitencia, no consiste en la consagración de una determinada materia, ni en el uso de una materia ya santificada, sino más bien en la remoción de una cierta materia, es decir, del pecado, en el sentido en que se dice que los pecados son materia de la penitencia, según la explicación dada (a.2). Pues bien, esta remoción queda indicada por el sacerdote cuando dice: *Yo te absuelvo,* puesto que los pecados son ciertas ataduras, según aquellas palabras de Prov 5,22: *El malvado será presa de sus propias iniquidades, y será capturado con los lazps de su pecado.* Por lo cual, queda demostrado que la fórmula *Yo te absuelvo* es forma apropiadísima de este sacramento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esta forma se deduce de las mismas palabras que Cristo dirigió a San Pedro: *Todo lo que desatares en la tierra,* etc. (Mt 16,19). Y la Iglesia se sirve de esta forma para la absolución sacramental. Pero las absoluciones dadas en público no son absoluciones sacramentales, sino oraciones ordenadas a perdonar los pecados veniales. Por lo que en la absolución sacramental no sería suficiente decir: *Dios omnipotente tenga misericordia de ti* o *Dios te conceda la absolución y el perdón,* ya que por estas palabras el sacerdote no significa que se realiza la absolución, sino que pide que se realice. No obstante, se antepone también esta oración en la absolución sacramental, para no impedir el efecto del sacramento por parte del penitente, cuyos actos constituyen la materia de este sacramento, y no así en el bautismo ni en la confirmación.

8. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 1.4 d.18 c.5. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacram.* 1.2 p.14 c.8: ML 176,564; P. LOMBARDO, *Sent.* 1.4 d.18 c.6; S. TH., op. 22 *Deforma absolut.* c.3.

9. S. ANSELMO, hom.13 *In Le. 17,11:ML* 158,662;

2. *A. la segunda hay que decir* Las palabras del papa San León se refieren a la oración deprecatoria que precede a la absolución. Y no impiden que el sacerdote absuelva.

3. *A. la tercera hay que decir:* Sólo Dios tiene autoridad para absolver y perdonar los pecados. Y los sacerdotes hacen una y otra cosa de modo ministerial, en el sentido de que las palabras del sacerdote actúan instrumentalmente en este sacramento, al igual que en los otros. Porque es siempre la virtud divina la que actúa interiormente en todos los signos sacramentales, ya se trate de cosas o de palabras, como en su lugar se dijo (q.62 a.l; q.64 a.l). Por eso, el Señor hizo mención expresa de una y otra, cuando en Mt 16,19 dice a Pedro: *Todo lo que desatares en la tierra,* etc., y en Jn 20,23: *A. quien perdonéis los pecados les quedan perdonados.* Sin embargo, el sacerdote dice: *Yo te absuelvo,* en lugar de: *Yo te perdono los pecados,* porque esas palabras están más de acuerdo con las que utilizó el Señor al entregar el poder de las llaves, por el que absuelve el sacerdote.

Sin embargo, puesto que el sacerdote sólo absuelve como ministro, es justo añadir algo que manifieste la suprema autoridad de Dios, con lo que se obtiene la fórmula: *Yo te absuelvo en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo,* o *en virtud de la pasión de Cristo,* o *por la autoridad de Dios,* según explica Dionisio en *Coelesti Hier.*[10]. Y puesto que esto no está determinado en las palabras de Cristo, como en el caso del bautismo, esta añadidura se deja al arbitrio del sacerdote.

4. *A la cuarta hay que decir:* A los Apóstoles no les fue concedido el poder de curar directamente a los enfermos, sino que los enfermos sanasen por la oración de ellos. En cambio, a ellos se les concedió el poder de actuar instrumentalmente o ministerialmente en los sacramentos. Y, por eso, pueden significar más su propio acto en las formas sacramentales que en las curaciones de enfermedades.

Sin embargo, no siempre se recurría en estas curaciones a fórmulas deprecatorias, sino que también algunas veces se utilizaba el modo indicativo o el imperativo, como en el caso de Act 3,6, cuando San Pedro dijo al tullido: *Te doy lo que tengo. En el nombre de Jesucristo, levántate y anda.*

5. *A la quinta hay que decir.* La interpretación de la fórmula *Yo te absuelvo* en el sentido de: *Yo te declaro absuelto,* aunque tiene parte de verdad, no es del todo exacta. Porque los sacramentos de la nueva ley no solamente significan, sino que *hacen lo que significan.* Por tanto, de la misma forma que el sacerdote, cuando bautiza a alguien, manifiesta que esa persona ha quedado interiormente purificada a través de las palabras y los ritos, no sólo simbólicamente, sino también realmente, así también cuando dice *yo te absuelvo* declara que ese hombre ha sido absuelto, no sólo simbólica, sino efectivamente. Y no habla como de cosa incierta. Porque, como los otros sacramentos de la nueva ley tienen de suyo un efecto seguro en virtud de la pasión de Cristo, aunque pueda ser impedido por parte de quien lo recibe, así también ocurre en este sacramento. Por lo que San Agustín dice en su libro *De Adult. Conjun.*[11]: *Una vez que el adulterio cometido ha sido expiado, ya no es deshonesta ni difícil la* ***reconciliación*** *de los esposos, y a que, gradas a las llaves del Reino de los délos, no hay duda del perdón de los pecados.* Por eso, el sacerdote no tiene necesidad de una revelación especial, sino que es suficiente la revelación general de la fe, en la que se habla del perdón de los pecados. Por eso se dice que a San Pedro le fue hecha esta revelación de la fe.

No obstante, una interpretación más exacta de la fórmula *Yo te absuelvo* seríajyo *te imparto el sacramento de la absoludón.*

ARTICULO 4

¿Se requiere en este sacramento la imposición de manos por parte del sacerdote?z

Opuse. *De Form. Absolut.* c.4

Objeciones por las que parece que en este sacramento se requiere la imposición de manos por parte del sacerdote.

1. Se dice en Me 16,18: *Impondrán las manos a los enfermos, y éstos recobrarán la salud.* Ahora bien, los pecadores son enfermos espirituales que reciben la salud a través de

10. § 4: MG 3,305. 11. L.2 c.9: ML 40,476.

/ En la penitencia canónica de los primeros siglos, al final del proceso penitencial, el obispo imponía las manos a los conversos como signo de reconciliación con Dios y con la Iglesia.

este sacramento. Luego en este sacramento se requiere la imposición de las manos.

2. Aún más: en el sacramento de la penitencia el hombre recupera el Espíritu Santo perdido. Dice, en efecto, Sal 50,14 hablando como penitente: *Devuélveme la alegría de la salvación, confórtame con tu espíritu generoso.* Ahora bien, el Espíritu se da a través de la imposición de manos, porque en Act 8,17 se lee que los Apóstoles *imponían sus manos sobre ellos j recibían el Espíritu Santo;* y en Mt 19,13 se dice que *le fueron presentados al Señor unos niños para que les impusiera las manos.* Luego en este sacramento es necesaria la imposición de las manos.

3. Y también: son de mayor eficacia las palabras del sacerdote en este sacramento que en los otros. Pero en los otros sacramentos no son suficientes las palabras del ministro si no van acompañadas de un acto, como ocurre, por ej., en el bautismo, donde al mismo tiempo que el sacerdote dice *jo te bautizo,* se requiere también la ablución corporal. Luego, al mismo tiempo que el sacerdote dice *yo te absuelvo,* es indispensable que realice un acto sobre el penitente imponiéndole las manos.

En cambio el Señor dijo a Pedro (Mt 16,19): *Todo lo que desatares en la tierra,* etc., sin hacer mención de la imposición de manos. Ni tampoco la menciona cuando dice a todos los Apóstoles en Jn 20,23: *A. quienes perdonéis los pecados les quedan perdonados.* Luego en este sacramento no se requiere la imposición de manos.

Solución. *Hay que decir.* Se hace imposición de manos en los sacramentos de la Iglesia para indicar una comunicación más abundante de la gracia, mediante la cual aquellos que reciben la imposición de manos quedan unidos en cierto modo a los ministros, en los que la gracia debe ser abundante. Por eso, la imposición de las manos se hace en el sacramento de la confirmación, en el que se confiere la plenitud del Espíritu Santo, y en el sacramento del orden, en el que se otorga un cierto poder superior sobre los divinos misterios. Por lo que en 2 Tim 1,6 se dice: *Reaviva la grada de Dios que está en ti a través de la imposición de mis manos.* Pero el sacramento de la penitencia no está destinado a comunicar una mayor excelencia de la gracia, sino a la remisión de los pecados. En consecuencia, en este sacramento no se requiere la imposición de manos, como tampoco se requiere en el bautismo, en el que se realiza, sin embargo, una más profunda remisión de los pecados.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la** primera hay que decir:* Esa imposición de manos sobre los enfermos no es un rito sacramental, sino que está destinada a realizar un milagro, de tal manera que el contacto de las manos de hombres santos hacía desaparecer también las enfermedades corporales. Y en este sentido se lee en Me 6,5 que el Señor *curaba a los enfermos imponiéndoles las manos.* Y en Mt 8,3 se dice que tocó a un leproso y le curó.

2. *A. la segunda hay que decir:* No toda recepción del Espíritu Santo requiere una imposición de manos, porque también en el bautismo recibe el hombre el Espíritu Santo, y, sin embargo, no se imponen sobre él las manos. Pero la recepción de la plenitud del Espíritu Santo sí requiere la imposición de manos. Y esta plenitud se recibe en la confirmación.

3. *A la tercera hay que decir.* En los sacramentos que se realizan utilizando la materia, el ministro tiene que ejercer un acto corporal sobre quien recibe el sacramento, como ocurre en el bautismo, en la confirmación y en la extremaunción. Pero este sacramento no consiste en la utilización de ninguna materia exterior, sino que hacen de materia los actos del penitente. Por tanto, de la misma manera que en la eucaristía el sacerdote realiza el sacramento con la sola pronunciación de las palabras, así también aquí las solas palabras del sacerdote que absuelve realizan el sacramento de la absolución. Y si hubiese de ejercer algún acto corporal el sacerdote, no sería menos adecuada la señal de la cruz, que se emplea en la eucaristía, que la imposición de manos, para significar así que los pecados se perdonan por la sangre de Cristo. Sin embargo, no es necesario este signo ni en este sacramento ni en la eucaristía.

ARTICULO 5

¿Es indispensable este sacramento para la salvación?

Supra q.65 a.4; *Sent.* 4 d.14 q.2 a.5 et expos. litt.; d.17 q.3 a.3 q.ªl; *Cont. Cent.* 4 c.72

Objeciones por las que parece que este sacramento es indispensable para la salvación.

1. Comentando las palabras de Sal 125,5: *Los que sembraban con lágrimas,* dice la *Glosa*[12]: *No estás triste si posees una buena voluntad, porque ella te producirá frutos de paz.* Pero la tristeza es elemento propio de penitencia, según las palabras de 2 Cor 7,10: *La tristeza según Dios produce firme penitencia para la salvación.* Luego la buena voluntad sin la penitencia es suficiente para la salvación.

2. Aún más: se dice en Prov 10,12: *El amor cubre todas las faltas,* y un poco después en 15,27 (Vg): *La misericordia y la fe perdonan los pecados.* Ahora bien, este sacramento no tiene otro fin que el perdón de los pecados. Luego, teniendo caridad, fe y misericordia, cualquiera puede conseguir la salvación, aun sin el sacramento de la penitencia.

3. Y también: los sacramentos de la Iglesia tienen su origen en la institución de Cristo. Pero en Jn 8,11 se lee que absolvió a la mujer adúltera sin la penitencia. Luego parece que la penitencia no es indispensable para la salvación.

En cambio dice el Señor en Le 13,5: *Si no hiciereis penitencia, todos igualmente pereceréis.*

Solución. *Hay que decir:* Una cosa es indispensable para la salvación de dos modos: uno, de modo absoluto; otro, en determinadas circunstancias. De modo absoluto es indispensable todo aquello sin lo cual nadie puede salvarse, como es la gracia de Cristo o el sacramento del bautismo, mediante el cual se renace en Cristo. Pero el sacramento de la penitencia es indispensable sólo en determinadas circunstancias, o sea, es indispensable no a todos, sino a aquellos que yacen bajo el peso del pecado. Se dice, en efecto, al final del 2 Par[13]: *Y tú, Señor de los justos, no impusiste penitencia a los justos Abrahán, Isaac y Jacob, los cuales no pecaron contra ti.*

Ahora bien, *el pecado, una vez consumado, engendra la muerte,* como se dice en Sant 1,15. Por tanto, es indispensable para la salvación del pecador que le sea quitado el pecado. Lo cual no se puede conseguir sin el sacramento de la penitencia, en el cual actúa la virtud de la pasión de Cristo por la absolución del sacerdote en simultaneidad con los actos del penitente, el cual coopera con la gracia en la destrucción del pecado, puesto que, como dice San Agustín en *Super Io.*[14]: *El que te creó sin ti no te salvará sin ti.* Por consiguiente, queda claro que el sacramento de la penitencia es indispensable para la salvación después del pecado. De la misma manera que la medicina es indispensable para el cuerpo después que uno ha contraído una enfermedad grave.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Esa glosa parece que debe referirse a aquellos cuya buena voluntad no ha sido interrumpida por ningún pecado: éstos, ciertamente, no tienen ningún motivo de tristeza. Pero desde el momento en que la buena voluntad ha quedado suprimida por el pecado, no puede ser restituida sin la tristeza, puesto que uno debe dolerse del pecado cometido. Y este dolor pertenece a la penitencia.

2. *A la segunda hay que decir:* Desde el momento en que uno ha cometido un pecado, no le libran de él la caridad, la fe y la misericordia sin la penitencia. La caridad, en efecto, exige que el hombre se duela de la ofensa cometida contra el amigo, y que el hombre busque la reconciliación con el amigo. Igualmente, la fe exige que uno quiera ser justificado por la virtud de la pasión de Cristo, que actúa en los sacramentos de la Iglesia. Y, finalmente, la misericordia bien ordenada exige que el hombre remedie con la penitencia la miseria en que cae por el pecado, según las palabras de Prov 14,34: *El pecado hace miserables a los pueblos.* Por eso, también se dice en Eclo 30,24: *Ten misericordia de tu alma haciendo lo que place a Dios.*

3. *A la tercera hay que decir:* Cristo confirió a la mujer adúltera el efecto del sacramento de la penitencia, que es la remisión de los pecados, por la potestad de excelencia que solamente él tuvo, como se dijo ya[15], aunque se le confirió no sin la penitencia interior, que él mismo por la gracia produjo en ella.

12. LOMBARDI: ML 191,1155; S. AGUSTÍN, *Enarr. in psalm.* ps.124,5: ML 37,1664. 13. Cf. *Orat. Manas,* v.8. 14. *Serm. ad popul.* serm.169 c.11: ML 38,923. 15. Q.64 a.4 ad 1.3; q.72 a.1 ad 1.

ARTICULO 6

¿Es la penitencia la segunda tabla de salvación después del naufragio?[g]

Sent. 4 d.2 q.l a.3 ad 5; d.14 q.l a.2 q."4; d.16 q.4 a.l q.[a]l ad 1

Objeciones por las que parece que la penitencia no es la segunda tabla de salvación después del naufragio.

1. Comentando las palabras de Is 3,9: *Proclamaron su pecado como Sodoma,* dice la *Glosa*[16]: *La segunda tabla de salvación después del naufragio es ocultar los pecados.* Ahora bien, la penitencia no esconde los pecados, sino más bien los revela. Luego la penitencia no es la segunda tabla de salvación.

2. Aún más: los cimientos en un edificio ocupan no el segundo lugar, sino el primero. Ahora bien, la penitencia en el edificio espiritual es el cimiento, según las palabras de Heb 6,1: *Sin comentar de nuevo a echar los cimientos de las obras muertas.* Por donde se ve que precede al mismo bautismo, teniendo en cuenta las palabras de Act 2,38: *Haced penitencia y que cada uno de vosotros se bautice.* Luego no puede decirse que la penitencia sea la segunda tabla de salvación.

3. Y también: todos los sacramentos son tablas de salvación, o sea, remedios contra el pecado. Ahora bien, la penitencia no ocupa el segundo lugar entre los sacramentos, sino el cuarto, como se deduce de lo dicho (q.65 a.2). Luego no puede decirse que la penitencia sea la segunda tabla de salvación después del naufragio.

En cambio dice San Jerónimo [17] que *la segunda tabla de salvación después del naufragio es la penitencia.*

Solución. *Hay que decir:* Lo que es por sí mismo precede naturalmente a lo que es de modo accidental, de la misma manera que la sustancia precede al accidente. Ahora bien, algunos sacramentos están destinados por sí mismos a la salvación del hombre, como es el caso del bautismo, que es una generación espiritual; la confirmación, que es un crecimiento espiritual, y la eucaristía, que es un alimento espiritual. Pero la penitencia está destinada a la salvación del hombre como de modo accidental, es decir, en el supuesto de que el hombre peque. Porque si el hombre no cometiese un pecado personal, no tendría necesidad de penitencia, aunque sí tendría necesidad del bautismo, de la confirmación y de la eucaristía. De la misma manera que en la vida corporal no tendría el hombre necesidad de medicina si no enfermase, pero siempre tendrá necesidad el hombre para la vida de la generación, del crecimiento y del alimento. Y, por eso, la penitencia ocupa un segundo lugar con respecto al estado de integridad que se confiere y se conserva por los referidos sacramentos. Por eso se la llama metafóricamente *segunda tabla de salvación después del naufrago.* Porque el primer remedio para los navegantes es conservarse en la nave íntegra, y el segundo, después del hundimiento de la nave, es agarrarse a una tabla. Pues, de la misma manera, el primer remedio en el mar de esta vida es que el hombre conserve la integridad, y el segundo es, si pierde la integridad por el pecado, que la recupere por la penitencia.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Los pecados pueden ocultarse de dos maneras. Primera, mientras se está cometiendo el pecado. Es, efectivamente, peor pecar en público que en privado, ya sea porque el pecador público da la impresión de pecar con mayor desprecio, ya sea porque con su pecado escandaliza a los demás. Y, por eso, el hecho de pecar ocultamente es ya un cierto remedio contra el mismo pecado. Y, en este sentido, dice la *Glosa* que *la segunda tabla de salvación después del naufragio es ocultar los pecados.* No porque este ocultamiento quite el pecado, como la penitencia, sino porque el pecado así es menos grave.

Segunda, uno puede ocultar el pecado cometido no diciéndolo en confesión. Lo cual es incompatible con la penitencia. En este caso, ocultar el pecado no es una segunda tabla de salvación, sino que es más bien lo contrario de esta tabla, ya que se dice en Prov 28,12: *El que encubre sus faltas no prosperará.*

16. *Inferí.;* S. JERÓNIMO, *In Is.* 3,9 1.2: ML 24,66.

17. *Epist.* 130 *Ad Demetríum:* ML 22,1115.

g. En relación con el bautismo la tradición llama a la práctica de la reconciliación «segunda penitencia» *(Pastor de Hermas),* «segunda tabla después del naufragio» (Jerónimo), «bautismo laborioso» (Gregorio Nacianceno). Es la perspectiva imprescindible para interpretar rectamente el sacramento de la penitencia (q.65 a.l).

2. *A la segunda hay que dedr:* No puede afirmarse que la penitencia sea el cimiento del edificio de la vida espiritual en sentido absoluto, o sea, en la primera edificación, sino que es el cimiento en la reedificación, que se realiza después de la destrucción del pecado, porque lo primero que se le pide a quien desea volver a Dios es la penitencia. Y el Apóstol se refiere en este texto al fundamento de la doctrina espiritual. Por otra parte, la penitencia que precede al bautismo no es la penitencia sacramental.

3. *A. la tercera hay que decir:* Los tres primeros sacramentos representan la integridad de la nave, o sea, el estado de integridad espiritual, con relación al cual la penitencia se denomina segunda tabla de salvación.

ARTICULO 7

¿Fue oportuno instituir este sacramento en la nueva ley?

Sent. 4 d.22 q.2 a.3

Objeciones por las que parece que no fue oportuno instituir este sacramento en la nueva ley.

1. Las cosas que son de derecho natural no tienen necesidad de ser instituidas. Ahora bien, hacer penitencia del mal que uno ha cometido es de derecho natural, porque nadie puede amar el bien sin dolerse de su contrario. Luego no fue oportuna la institución de la penitencia en la nueva ley.

2. Aún más: lo que ya existía en la antigua ley no debía ser instituido. Pero en la antigua ley también existía la penitencia, ya que el Señor se lamenta por boca de Jer 8,6 diciendo: *Nadie hay que haga penitencia de sus pecados diciendo ¿qué hice?* Luego la penitencia no debió ser instituida en la nueva ley.

3. Y también: la penitencia sigue al bautismo, pues es la segunda tabla de salvación, como ya dijimos (a.6). No obstante, parece que el Señor instituyó la penitencia antes que el bautismo cuando mandó: *Haced penitencia, que se acerca el reino de los cielos* (Mt 6,17). Luego este sacramento fue convenientemente instituido en la nueva ley.

4. Por último: los sacramentos de la nueva ley han sido instituidos por Cristo, por cuya virtud operan, como se dijo en su lugar (q.62 a.5; q.64 a.3). Ahora bien, no parece que Cristo haya instituido este sacramento, puesto que no hizo uso de él como de los otros sacramentos que él mismo instituyó. Luego no fue oportuna la institución de este sacramento en la nueva ley.

En cambio dijo el Señor, como consta en Le 24,46-47: *Convenía que Cristo padeciese y resucitase de entre los muertos al tercer día y que en su nombre se predicase la penitencia para la remisión de los pecados de todas las gentes.*

Solución. *Hay que decir.* Como se acaba de exponer (a.l ad 1.2; a.2), en este sacramento los actos del penitente hacen de materia, y lo que pertenece al sacerdote que actúa como ministro de Cristo, constituye lo formal y perfectivo del sacramento. Ahora bien, la materia, también la de los otros sacramentos, tiene ya una preexistencia, sea en la naturaleza, como el agua, sea por combinación artificial, como el pan. Pero para que esta materia sirva para el sacramento se necesita la institución que lo determine. Sin embargo, la forma del sacramento y su virtud operativa dependen íntegramente de la institución de Cristo, de cuya pasión reciben los sacramentos toda su eficacia. Así pues, la materia de este sacramento preexiste en la naturaleza, ya que la razón natural mueve al hombre a hacer penitencia de los males que ha cometido. Pero que el hombre haga penitencia de este o aquel modo ya depende de la institución divina.

Por esto el Señor exhortaba a los hombres, al principio de su predicación, no sólo a arrepentirse, sino también a *hacer penitencia* indicándoles de modo concreto los actos requeridos para este sacramento. Pero lo que pertenece al oficio de los ministros lo determinó en Mt 16,19, donde dijo a Pedro: *A ti te daré las llaves del reino de los cielos,* etc. Y la eficacia de este sacramento, así como el origen de su virtud, la manifestó después de la resurrección cuando dijo, según Le 24,47, que *había que predicar en su nombre la penitencia y la remisión de los pecados a todas las gentes,* después de haber hablado de la pasión y de la resurrección, porque este sacramento tiene eficacia para perdonar los pecados en virtud del nombre de Cristo, que murió y resucitó. Y así queda clara la oportunidad de instituir este sacramento en la nueva ley[h].

h. El acontecimiento de Cristo, con quien llega el tiempo nuevo de salvación, es el origen de los sacramentos, símbolos eficaces de la misma (sol.2).

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Es de derecho natural que uno haga penitencia del mal cometido doliéndose de haberlo cometido, buscando de alguna manera un remedio para este dolor y manifestando al mismo tiempo signos del propio dolor, como hicieron, por ej., los ninivitas, según se refiere en Jon 3,4ss. En éstos, sin embargo, algo debió de añadírseles de la fe que habían recibido por la predicación de Joñas, o sea, el que hicieran la penitencia con la esperanza de conseguir el perdón divino, de acuerdo con lo que allí mismo (v.9) se dice: *Quién sabe si Dios no se arrepentirá delfuror de su cóleray no pereceremos.* Pero de la misma manera que otras cosas que son de derecho natural recibieron una determinación por la institución de la ley divina, como en la *Segunda Parte* se dijo[18], así también sucedió con la penitencia.

2. *A la segunda hay que decir.* Las cosas que son de derecho natural recibieron determinaciones diversas en la antigua y en la nueva ley, proporcionalmente a la imperfección de la antigua y la perfección de la nueva. Por lo que la penitencia también en la antigua ley recibió alguna determinación. En lo que se refiere al dolor existió el mandato de que existiese más en el corazón que en los signos externos, como consta en las palabras de Jl 2,13: *Rasgad vuestros compones y no vuestras vestiduras.* En lo concerniente al remedio del dolor, estaba la prescripción de confesar de algún modo los pecados a los ministros de Dios, al menos en general, por lo que el Señor dice en Lev 5,17-18: *Si uno pecare por ignorancia... llevará al sacerdote un cordero del rebaño, sin defecto, de un valorproporcionado a su pecado;y el sacerdote expiará por el pecado que cometiópor ignorancia, y le será perdonado.* Así que, por el hecho de que uno presentaba una oblación por el pecado, de alguna manera confesaba al sacerdote su pecado. De ahí que en Prov 28,13 se diga: *El que oculta suspecados noprosperará, el que los confiesay se enmienda alcanzará misericordia.*

La potestad de las llaves, sin embargo, que deriva de la pasión de Cristo, no había sido instituida todavía. Y, por consiguiente, no se había determinado aún que uno tenía que dolerse de su pecado con propósito de someterse por la confesión y la satisfacción a las llaves de la Iglesia con la esperanza de conseguir el perdón por virtud de la pasión de Cristo.

3. *A. la tercera hay que decir:* Si bien se miran las cosas, se verá que lo que el Señor dijo sobre la necesidad del bautismo, según Jn 3,3ss, es anterior en tiempo a lo que dijo en Mt 4,17 sobre la necesidad de la penitencia. Porque lo que dijo a Nicodemo acerca del bautismo fue antes del encarcelamiento de Juan el Bautista, de quien se dice más adelante (v.23-24) que bautizaba. Mientras que lo que dijo sobre la penitencia fue después del encarcelamiento de Juan el Bautista (Mt 4,12). Pero, aunque fuese exhortado a la penitencia antes que al bautismo, esto se debería al hecho de que también antes del bautismo se requiere una cierta penitencia, como dijo también San Pedro en Act 2,38: *Haced penitencia y que cada uno de vosotros se bautice.*

4. *A. la cuarta hay que decir.* Cristo no hizo uso del bautismo que él mismo había instituido, sino que fue bautizado con el bautismo de Juan, como en su lugar se dijo (q.39 a.2). Pero, además, ni siquiera lo administró durante su ministerio, porque él comúnmente *no bautizaba, sino sus discípulos,* como se dice en Jn 4,2, aunque debamos pensar que bautizaría a sus discípulos, como opina San Agustín en *Ad Seleucianum*[19].

Pero el uso de este sacramento, por él instituido, de ningún modo le concernía: ni porque tuviera que arrepentirse, él que no tenía pecado; ni porque tuviera que administrárselo a otros, ya que para manifestar su misericordia y su poder comunicaba el efecto de este sacramento sin utilizar el sacramento, como se acaba de decir (a.5 ad 3).

Sin embargo, él mismo asumió el sacramento de la eucaristía y se lo dio a los discípulos: ya para poner de relieve la excelencia de este sacramento, ya porque este sacramento es memorial de su pasión, en la que Cristo es sacerdote y víctima'.

18. 1-2 q.100 a.ll; cf. q.60 a.5 ad 3; q.61 a.3 ad 2.

19. *Epist.* 265: ML 33,1087.

i. La opinión de San Agustín queda de algún modo revocada al reconocer que la humanidad del Verbo encarnado, con la cual entraron en contacto los discípulos, es el sacramento por excelencia.

ARTICULO 8

¿Debe durar la penitencia hasta el final de la vida?

Infra a. 9 ad 1; *Sent.* 4 d.14 q.l a.4 q.'l; d.17 q.2 a.4 q.'l

Objeciones por las que parece que la penitencia no debe durar hasta el final de la vida.

1. La penitencia está destinada a la destrucción del pecado. Pero el penitente consigue de modo inmediato la remisión de sus pecados, según las palabras de Ez 18,21: *Si el malvado hiciese penitencia de todos los pecados que cometió, vivirá y no morirá.* Luego no es necesario prolongar la penitencia por más tiempo.

2. Aún más: hacer penitencia corresponde al estado de los principiantes. Pero el hombre debe pasar de este estado al de los proficientes y, posteriormente, al estado de los perfectos. Luego el hombre no tiene que hacer penitencia hasta el final de su vida.

3. Y también: de la misma manera que en los otros sacramentos el hombre debe cumplir las normas de la Iglesia, en éste también. Ahora bien, en los cánones están determinados los tiempos de penitencia, de tal manera que quien haya cometido este o aquel pecado, debe hacer unos determinados años de penitencia. Luego parece que la penitencia no se ha de extender hasta el final de la vida.

En cambio dice San Agustín en su libro *De Poenitentia*[20]: *¿Qué nos queda por hacer, sino dolemos toda la vida? Porque donde termina el dolor termina la penitencia. Pero si termina la penitencia, ¿qué nos quedará de perdón?*

Solución. *Hay que decir:* Hay dos clases de penitencia: la interior y la exterior. La interior consiste en el dolor por el pecado cometido. Y esta penitencia debe durar hasta el final de la vida, ya que el hombre siempre debe lamentar haber pecado. Porque si le agradase el haber pecado, por esto mismo ya cometería pecado y perdería los frutos del perdón. Ahora bien, el lamento causa dolor en quien es susceptible al dolor, como le acontece al hombre en esta vida. Pero los santos son incapaces de dolor después de esta vida. Por tanto, ellos lamentarán los pecados cometidos, pero sin ninguna tristeza, de acuerdo con las palabras de Is 65,16: *Las tribulaciones pasadas se darán al olvido.*

La penitencia exterior, sin embargo, muestra signos externos del dolor, hace confesar oralmente los pecados al sacerdote que absuelve, y acepta una satisfacción según el criterio de éste. Pues bien, esta penitencia no es necesario que dure hasta el final de la vida, sino un determinado tiempo proporcionado a la gravedad del pecado[7].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la** primera hay que decir:* La verdadera penitencia no sólo perdona los pecados pasados, sino que también perdona los pecados futuros. Por tanto, aunque el hombre consiga el perdón de los pecados pasados en el primer instante de su penitencia, es menester que el hombre persevere en la penitencia para no caer de nuevo en el pecado.

2. *A. la segunda hay que decir.* Practicar la penitencia interior y exterior al mismo tiempo corresponde al estado de los principiantes, o sea, aquellos que acaban de apartarse del pecado. Pero la penitencia interior también tiene lugar entre los proficientes y perfectos, como se dice en Sal 83,6-7: *Ha dispuesto las ascensiones de su corazón en este valle de lágrimas.* Y, por eso, decía San Pablo en 1 Cor 15,9: *No soy digno de ser llamado apóstol, pues perseguí a la Iglesia de Dios.*

3. *A la tercera hay que decir:* Esas determinaciones temporales les son fijadas a los penitentes para practicar una penitencia exterior.

ARTICULO 9

¿Debe ser la penitencia continua?

Sent. 4 d. 14 q.l a.4 q."2; d.17 q.2 a.4 q."2

Objeciones por las que parece que la penitencia no debe ser continua.

1. Se dice en Jer 31,16: *Cese tu voz de gemir, y tus ojos de llorar.* Pero esto es imposible si la penitencia es continua, ya que consiste en el llanto y en las lágrimas. Luego la penitencia no puede ser continua.

20. *De vera etfalsa poenit.* c.13: ML 40,1124 Ínter op. AUGUST.

/ Hay una penitencia interior —«virtud de la penitencia» según la q.85 a.l— que define toda la existencia del bautizado.

2. Aún más: el hombre debe alegrarse de cualquier obra buena, según se dice en Sal 99,2: *Servid al Señor con alegría.* Pero hacer penitencia es una obra buena. Luego el hombre debe alegrarse de ella. Pero *uno no puede al mismo tiempo entristecerse y alegrarse,* como explica el Filósofo en IX *Ethic.* [21]. Luego el penitente no puede entristecerse al mismo tiempo por sus pecados pasados, lo cual es una exigencia de la penitencia.

3. Y también: dice el Apóstol en 2 Cor 2,7: *Consolar* al penitente *para que no se vea consumido por la excesiva tristeza.* Pero el consuelo hace desaparecer la tristeza, que pertenece al concepto de penitencia. Luego la penitencia no puede ser continua.

En cambio dice San Agustín en su libro *De Poenitentia* [22]: *En la penitencia debe mantenerse el dolor continuamente.*

Solución. *Hay que decir.* El arrepentimiento es doble: actual y habitual. Actualmente es imposible que el hombre se arrepienta sin cesar, ya que el acto del penitente, tanto interior como exterior, necesariamente debe ser interrumpido, al menos durante el sueño y mientras se atiende a las necesidades corporales.

La otra manera de arrepentirse es la habitual. Y, en este sentido, el arrepentimiento del hombre debe ser continuo: ya porque el hombre nunca debe hacer nada que sea contrario a la penitencia, con lo que quebraría su disposición penitencial, ya porque siempre debe tener en su propósito aborrecer los pecados pasados.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir*** El llanto y las lágrimas son actos de la penitencia exterior, los cuales no sólo no deben ser continuos, sino que tampoco deben durar hasta el final de la vida, como acabamos de decir (a.8). Por eso, en ese mismo texto se dice a continuación: *es una recompensa de tu obra.* Ahora bien, la recompensa de la obra del penitente es la plena remisión de su pecado en cuanto a la culpa y en cuanto a la pena. Y, después de haber conseguido esta remisión, no es necesario que el hombre siga haciendo penitencia exterior. Pero esto no excluye el que continúe haciendo penitencia de la forma indicada (c.).

2. *A la segunda hay que decir* De la tristeza y de la alegría podemos hablar en dos sentidos. Primero, en cuanto que son pasiones del apetito sensitivo. Y, en este sentido, de ninguna manera pueden existir al mismo tiempo, ya que son absolutamente contrarias, tanto por parte del objeto, cuando se refieren a la misma cosa, como por parte de la reacción del corazón, ya que la alegría produce una dilatación del corazón, mientras que la tristeza produce una contracción del mismo. Y de esto habla el Filósofo en IX *Ethicorum* [23].

Segundo, podemos hablar de la alegría y de la tristeza en cuanto que son actos de la voluntad, a la cual gusta o no gusta una cosa. Y en este sentido no pueden ser contrarios más que por parte del objeto, o sea, en cuanto se refieren a la misma cosa bajo el mismo aspecto. En cuyo caso no pueden coexistir la alegría y la tristeza, porque una misma cosa, en el mismo sentido, no puede al mismo tiempo agradar y desagradar. Pero si la alegría y la tristeza, así consideradas, no se refieren a la misma cosa y bajo el mismo aspecto, sino a cosas diversas, o a la misma cosa bajo diversos aspectos, entonces no hay incompatibilidad entre la alegría y la tristeza. Por tanto, nada impide que uno se alegre y se entristezca a la vez. Como si vemos, por ej., que el justo está afligido: nos alegramos de su justicia y nos entristecemos por su aflicción. Y, de este modo, puede uno dolerse de haber pecado, y alegrarse al mismo tiempo de este dolor, al cual va acompañada la esperanza del perdón, por lo que la misma tristeza es materia de alegría. Por eso escribe San Agustín en su libro *De Poenitentia* [24]: *Duélase siempre el penitente y alégrese de su dolor.* Pero aunque la tristeza en ningún modo se hiciera compatible con la alegría, no por eso desaparecería la continuidad habitual de la penitencia, sino sólo la actual [k].

3. *A la tercera hay que decir.* A la virtud corresponde, como afirma el Filósofo en II *Ethic.* , el término medio en las pasiones. Ahora bien, la tristeza, que se origina en el apetito sensitivo del penitente como efecto

21. ARISTÓTELES, c.4 n.10 (BK 1166b22): S. TH., lect.4. 22. Cf. nota 20. 23. Cf. nota 21. 24. Cf. nota 20.

k. La penitencia cristiana brota en clima de gozo y de gratitud por sentirnos perdonados (Le 7,47).

del disgusto de la voluntad, es una pasión. Por lo que ha de ser moderada por la virtud, de tal manera que el exceso es vicioso porque conduce a la desesperación. Esto es lo que quiere decir el Apóstol cuando escribe: *Para que no se vea consumido por la excesiva tristeza.* Y, así, el consuelo de que habla aquí el Apóstol es moderador de la tristeza, aunque no la elimina totalmente.

ARTICULO 10

¿Puede reiterarse el sacramento de la penitencia?[1]

Sent. 4 d.14 q.l a.4 q."3; *In Hebr.* c.6 lect.l

Objeciones por las que parece que el sacramento de la penitencia no puede reiterarse.

1. Dice el Apóstol en Heb 6,4.6: *Los que fueron iluminados una vez¡ j gustaron el don celestial, y se hicieron partícipes del Espíritu Santo, y cayeron, es imposible que sean renovados de nuevo por la penitencia.* Ahora bien, los que hicieron penitencia fueron iluminados y recibieron el Espíritu Santo. Luego el que peca después de la penitencia no puede hacer nueva penitencia.

2. Aún más: dice San Ambrosio en su libro *De Poenitentia*[26]: *Hay gentes que piensan que pueden hacer penitencia varias veces. Estos abusan de Cristo, porque si hicieran verdadera penitencia no pensarían reiterarla después, ya que, de la misma manera que el bautismo es uno, así también la penitencia.* Pero el bautismo no se reitera. Luego tampoco la penitencia.

3. Y también: los milagros mediante los cuales curaba el Señor las enfermedades corporales significaban la curación de las enfermedades espirituales, por las que los hombres eran liberados de sus pecados. Ahora bien, en ninguna parte del *Evangelio* se lee que el Señor haya iluminado dos veces a un ciego, o que haya sanado dos veces a un leproso, o que haya resucitado dos veces a un muerto. Luego parece que tampoco debe darse al pecador dos veces el perdón mediante la penitencia.

4. Todavía más: dice San Gregorio[27] en una *Homilía* de cuaresma: *La penitencia consiste en llorar los pecados pasados y en no cometer de nuevo acciones de llanto.* Y San Isidoro, en su libro *De Summa Bono*[2*], escribe: *Es un burlón, y no un penitente, quien sigue haciendo aquello de lo cual se ha arrepentido.* Luego si uno se arrepintiese de verdad, no volvería a pecar. Luego no puede reiterarse la penitencia.

5. Más aún: de la misma manera que el bautismo recibe su eficacia de la pasión de Cristo, así también la penitencia. Pero el bautismo no se repite a causa de la unidad de la pasión y muerte de Cristo. Luego, por la misma razón, la penitencia tampoco se repite.

6. Por último: dice San Gregorio[29]: *La facilidad del perdón es un incentivo para pecar.* Luego si Dios concediese a menudo el perdón por la penitencia, parece que él mismo daría un incentivo a los hombres para pecar, con lo que parecería que se deleita en el pecado. Luego la penitencia no se puede repetir.

En cambio el hombre es invitado a la misericordia con el ejemplo de la misericordia divina, como se lee en Le 6,36: *Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso.* Ahora bien, el Señor impone a sus discípulos la misericordia de perdonar muchas veces a los hermanos que pecan contra sí mismos. De hecho, en Mt 21,22, cuando Pedro le pregunta: *¿Cuántas veces tengo que perdonar a mi hermano si peca contra mí, hasta siete veces?, Jesús responde: No te digo hasta siete veces, sino hasta setenta veces siete.* Luego también Dios concede muchas veces el perdón a los que pecan a través de la penitencia. Tanto más cuanto que él nos exhorta a pedir: *Perdónanos nuestras deudas, como nosotros perdonamos a nuestros deudores* (Mt 6,12).

Solución. *Hay que decir:* A propósito de la penitencia, algunos se equivocaron al

25. ARISTÓTELES, c.6 n.9 (BK 1106bl4): S. TH., lect.6.7. 26. L.2 c.10: ML 16,541. 27. Cf. *In Evang.* 1.2 homil.34: ML 76,1256; S. AMBROSIO, *Sermones* serm.25: ML 17,677; GRACIANO, o.c., p.2 c.33 q.3 d.3 can.6 *Poenitentiam agere.* 28. *Sent.* 1.2 c.16: ML 83,619. 29. *Inpsalm.* 118,58 serm.7: ML 15,1374.

/. A mediados del siglo 11, el *Pastor de Hermas* prescribe una práctica rigorista: la «segunda penitencia» después del bautismo sólo puede ser concedida una vez. Esa línea rigorista es común en los primeros siglos. Para evitar extremos en este rigorismo, el *Concilio de Trento* declaró: «este sacramento ha sido instituido por Cristo Nuestro Señor para reconciliar a los fieles con Dios cuantas veces caigan en el pecado después del bautismo» (DS 1671).

afirmar que el hombre no podía conseguir por segunda vez el perdón de sus pecados. Algunos de ellos fueron los novacianos, quienes llegaron a decir que, después de la primera penitencia obtenida con el bautismo, los pecadores no pueden ser rehabilitados de nuevo por la penitencia[30]. Hubo otros herejes, como indica San Agustín en su libro *De **Potnitentia*** **,** que admitían una penitencia útil después del bautismo, no muchas veces, sino solamente una.

Pues bien, estos errores parece que procedían de dos motivos. Primero, erraban sobre la verdadera naturaleza de la penitencia. Porque, como para la verdadera penitencia se requiere la caridad, sin la cual no se borran los pecados, creían que la caridad, una vez poseída, ya no se podía perder, y, por tanto, que la penitencia, cuando es verdadera, nunca puede desaparecer por el pecado, de tal manera que sea necesario repetirla. Pero este error ya ha sido rebatido en la *Segunda Parte* (2-2 q.24 a. 11), donde se demostró que la caridad poseída puede perderse a causa del libre albedrío; y, por consiguiente, después de una verdadera penitencia, puede uno pecar mortalmente.

Segundo, erraban en el criterio de pecado grave. Porque pensaban que el pecado cometido después de haber obtenido el perdón era tan grave que ya no era posible perdonarlo de nuevo. En lo cual se equivocaban: por parte del pecado, el cual, después del perdón obtenido, puede ser más o menos grave que el pecado anteriormente perdonado; y mucho más contra la infinita misericordia divina, que está por encima del número y de la gravedad de todos los pecados, según la expresión de Sal 50,3: *Compadécete de mí, oh Dios, según tu gran misericordia, y por tu inmensa compasión borra mi culpa.* Aquí se desautorizan las palabras de Caín, que decía en Gen 4,13: *Mi culpa es demasiado grande para obtener perdón.* Por consiguiente, la misericordia de Dios ofrece a los pecadores el perdón por la penitencia sin ninguna limitación. Por lo que se dice en 2 Par, al final[32]: *Inmensa e inconmensurable es la misericordia de tus promesas sobre los pecados de los hombres*. Con lo cual queda demostrado que la penitencia puede repetirse varias veces.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Puesto que entre los judíos existían abluciones legales con las que podían purificarse muchas veces de sus impurezas, algunos judíos creían que uno podía purificarse muchas veces también con el baño del bautismo. Y para disipar este error dice el Apóstol en su carta a los Hebreos que es imposible que *sean renovados de nuevo por la penitencia los que fueron iluminados una vez* o sea, por el bautismo, que es *bario de regeneracióny renovación en el Espíritu,* como se dice en Tit 3,5. Y pone como razón de esto el hecho de que por el bautismo el hombre muere con Cristo. Por eso también añade: *crucificando de nuevo en sí mismo al Hijo de Dios.*

2. *A la segunda hay que decir:* San Ambrosio habla de la penitencia solemne, que en la Iglesia no se repite, como veremos después (véase *Suppl.* q.28 a.2).

3. *A la tercera hay que decir:* Como afirma San Agustín en su libro *De Poenitentia*[33]: *El Señor devolvió la vista a muchos ciegos y sanó a muchos enfermos en varias ocasiones, para manifestar con ello que también los mismos pecados son perdonados muchas veces: por eso cura primeramente a un leproso, y después devuelve la vista a un ciego. Curó, efectivamente, a tantos ciegos, cojos y paralíticos para que el pecador no se cansara de esperar. Y en ninguna parte se dice que haya sanado a alguien más de una vez para que todos teman contaminarse con el pecado. El mismo se llama médico que viene no para los sanos, sino para los enfermos. Pero ¿qué clase de médico sería si no supiera curar la enfermedad más que una vez? Es propio del médico curar cien veces a quien cien veces cae enfermo. Y sería peor médico que los otros si ignorase lo que los otros saben.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Arrepentirse es llorar los pecados cometidos y no cometer cosas dignas de llanto actualmente o de propósito, al mismo tiempo que se llora. Es, efectivamente, un burlón, y no un penitente, quien, al mismo tiempo que se arrepiente, hace aquello de lo que se arrepiente. Porque se propone hacer de nuevo lo que hizo, *o* cae actualmente en un pecado del mismo género o de otro género. Pero el hecho de que uno peque después, de hecho o de propósito, no excluye la sinceridad de la primera penitencia. Ya que la sinceridad del acto precedente no queda excluida por un acto contrario subsiguiente. De la misma manera que es verdad que quien ahora

30. Cf. EPIFANIUM, *Adv. haeres.* 1.2 t.l haeres.59: MG 41,1017; FHASTRIO, *De haeres.* c.82: ML 12,1194; S.ATANASlo,ep.4z&«#>.:MG 26,653. 31. Véase nota 20, c.5: ML 40,1116. 32. *Orat. Manas,* v.6. 33. Véase nota 20, c.5: ML 40,1117.

corre, después se sienta, así también es verdad que quien ahora se arrepiente, después peca.

5. *A. la quinta hay que decir* El bautismo recibe de la pasión de Cristo la virtud de producir una regeneración espiritual junto con la muerte espiritual de la vida anterior. Ahora bien, *está establecido que los hombres mueran una sola vez* (Heb 9,27), y que nazcan una sola vez. Y, por eso, el hombre debe bautizarse una sola vez. Pero la penitencia recibe de la pasión de Cristo la virtud de medicina espiritual, que puede ser suministrada varias veces.

6. *A. la sexta hay que decir:* San Agustín manifiesta en su libro *De Poenitentia* que *nos consta que el pecado desagrada mucho a Dios por el hecho de que siempre está dispuesto a destruirlo, para que* con la desesperación *no se deshaga lo que creó y no se corrompa lo que amó.*

34. Ib.

La penitencia, considerada como virtud

Corresponde ahora estudiar la penitencia como virtud (cf. q.84, introd.).

Esta cuestión plantea y exige respuesta a seis problemas:

1. ¿Es la penitencia una virtud?—2. ¿Es una virtud especial?—3. ¿En qué clase de virtud está contenida?—4. El sujeto de esta virtud.—5. ¿Cuál es su causa?—6. Su relación con las otras virtudes.

ARTICULO 1

¿Es la penitencia una virtud?"

Sent. 4 d.14 q.l a.l q."2

Objeciones por las que parece que la penitencia no es una virtud.

1. La penitencia es uno de los siete sacramentos, como se ha dicho ya (q.65 a.l; q.84 a.l). Pero ninguno de los otros sacramentos es una virtud. Luego tampoco la penitencia es una virtud.

2. Aún más: según dice el Filósofo en IV *Ethic.* ', la vergüenza no es una virtud, tanto porque es una pasión que lleva consigo una alteración fisiológica como porque no corresponde a la *disposición de quien es perfecto,* ya que tiene su origen en un acto deshonesto, el cual no puede tener lugar en un hombre virtuoso. Pero, de modo semejante, la penitencia es una pasión acompañada de una alteración fisiológica, o sea, del llanto, según las palabras de San Gregorio [2]: *Arrepentirse es llorar los pecados pasados.* Y recae también sobre acciones torpes, que son los pecados, que no tienen lugar en un hombre virtuoso. Luego la penitencia no es una virtud.

3. Y también: el Filósofo afirma en IV *Ethic.*[3]: *No hay uno que sea tonto entre las personas virtuosas.* Ahora bien, parece tonto dolerse de algo cometido en el pasado, que ya no puede dejar de existir, lo cual, sin embargo, es objeto de la penitencia. Luego la penitencia no es una virtud.

En cambio los preceptos de la ley tienen por objeto actos de virtud, puesto que, como se dice en II *Ethic.*[4]: *El legislador pretende hacer ciudadanos virtuosos.* Pero en la ley divina, según Mt 3,2, hay un precepto que ordena la penitencia: *Haced penitencia,* etc. Luego la penitencia es una virtud.

Solución. *Hay que decir:* Como consta por lo dicho (q.84 a.8.10 ad 4), arrepentirse significa dolerse de una acción propia cometida anteriormente. Ahora bien, también acabamos de decir (ib., a.9 ad 2) que el dolor o la tristeza pueden entenderse de dos maneras. Primera, como pasión del apetito sensitivo, y en este aspecto la penitencia no es una virtud, sino una pasión.

Segunda, como acto de la voluntad. Y en este sentido se verifica con una elección. Y si esta elección es recta, necesariamente es un acto de virtud. Porque se dice en II *Ethic.*[5] que la virtud es *un habito conforme a la recta razón.* Ahora bien, está conforme con la recta razón el que uno se duela de lo que debe dolerse. Y esto es prácticamente lo que encontramos en la penitencia, de la que hablamos aquí. Porque el penitente concibe un moderado dolor de los pecados pasados con intención de hacerlos desaparecer. Por consiguiente, queda demostrado que la penitencia, de la que hablamos aquí, es una virtud o un acto de virtud.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Como se ha manifestado ya (q.84 a.2 ad 1.2), en el sacramento de la penitencia los actos humanos hacen de

1. ARISTÓTELES, c.9 n.l (BK 1128blO): S. TH., lect. 17. 2. *In Evang.* 1.2 homil.34: ML 76,1256. 3. ARISTÓTELES, c.3 n.3 (BK 1123B3): S. TH., lect.8. 4. Ib. c.l n.5 (BK 1103b4): S. TH., lect.l. 5. Ib. c.6 n.15 (BK 1106B36): S. TH., lect?.

a. La virtud es una cualificación moral que nos permite actuar rectamente (I-II q.55 a.4). Siendo un hábito que tiene como sujeto las potencias del alma (I-II q.51 a.l), la virtud supone la intervención libre del hombre (sol.2 de nuestro art).

materia, lo cual no sucede en el bautismo ni en la confirmación. Y, por eso, puesto que la virtud es principio del acto humano, la penitencia, más que el bautismo o la confirmación, es una virtud o un acto realizado bajo el influjo de una virtud.

2. *A la segunda hay que dedr:* La penitencia, como pasión, no es una virtud, según se ha afirmado (c.). Y es en cuanto pasión como la penitencia implica una alteración fisiológica. Pero como acto de la voluntad que implica una elección recta, sí es una virtud.

Lo cual puede decirse más de la penitencia que de la vergüenza. Porque la vergüenza se refiere al hecho deshonesto como presente, mientras que la penitencia se refiere al hecho deshonesto en cuanto pasado. Ahora bien, es incompatible con la perfección de la virtud que uno cometa en el presente un acto deshonesto, del que pudiera avergonzarse. Pero no es incompatible con la virtud el que uno haya cometido en el pasado acciones deshonestas, de las que sea necesario arrepentirse, cuando uno, de vicioso, se convierte en virtuoso.

3. *A la tercera hay que decir:* Dolerse del pasado con la intención de que el pasado no haya existido es una tontería. Pero no es esto lo que pretende el penitente, sino que su dolor es desagrado y reprobación de lo ocurrido en el pasado con la intención de eliminar las consecuencias, o sea, la ofensa de Dios y el débito de la pena. Y esto no es una tontería.

ARTICULO 2

¿Es la penitencia una virtud especial?

Sent. 4 d.14 q.l a.l q.*3

Objeciones por las que parece que la penitencia no es una virtud especial.

1. Parece que alegrarse del bien realizado y dolerse del mal cometido son actos de la misma naturaleza. Ahora bien, el gozo del bien realizado no constituye una virtud especial, sino que es *un sentimiento laudable que proviene de la candad,* como afirma San Agustín en XIV *De Civ. Dei*[6], por lo que dice el Apóstol en 1 Cor 13,6 que *la caridad no se alegra de la injusticia, sino que se alegra de la verdad.* Luego, por la misma razón, la penitencia, que es dolor de los pecados pasados, no es una virtud especial, sino un sentimiento que brota de la caridad.

2. Aún más: toda virtud especial tiene una materia especial, porque los hábitos se distinguen por los actos, y los actos, por los objetos. Pero la penitencia no tiene una materia especial, ya que son su materia los pecados pasados, de cualquier clase que sean. Luego la penitencia no es una virtud especial.

3. Y también: una cosa no es eliminada más que por su contrario. Ahora bien, la penitencia elimina todos los pecados. Luego es contraria a todos los pecados. Luego no es una virtud especial.

En cambio en la ley, como acabamos de ver (a.l s.c.), hay un precepto especial sobre la penitencia.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos explicado en la *Segunda Parte* (1-2 q.54 a.2.3; 2-2 q.52 a.l), la distinción específica de los hábitos es conforme a la especie de sus actos. Por eso, donde hay un acto especialmente laudable, es necesario que allí haya un hábito especial de virtud. Ahora bien, es claro que en la penitencia hay un acto laudable específicamente distinto, o sea, el empeño de destruir el pecado pasado, en cuanto que es ofensa a Dios, que no cuadra con el concepto de ninguna otra virtud. Luego es necesario admitir que la penitencia es una virtud especial.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* Un acto puede derivarse de la caridad de dos maneras. Primera, como emanado de ella misma. Y este acto virtuoso no requiere otra virtud que la misma caridad, como es, por ej., amar el bien, alegrarse de él y entristecerse de su contrario. Segunda, cuando un acto procede de la caridad como imperado por ella. Y, en este sentido, puesto que la caridad impera sobre todas las virtudes dirigiéndolas a su fin, un acto que procede de la caridad puede pertenecer también a otra virtud especial.

Luego si en el acto de la penitencia se considera solamente el disgusto del pecado pasado, el acto pertenece entonces directamente a la caridad, lo mismo que la alegría de los bienes pasados. Pero la intención de esforzarse en la destrucción del pecado pasado requiere una virtud especial imperada por la caridad.

6. C.9: ML 41,414.

2. *A la segunda hay que decir:* La penitencia tiene, efectivamente, una materia genérica, en cuanto que se refiere a todos los pecados. Sin embargo, los considera bajo un aspecto especifico, en cuanto que son reparables por el acto del hombre que coopera con Dios a su justificación.

3. *A. la tercera hay que decir:* Cualquier virtud especial excluye el hábito del vicio opuesto, de la misma manera que lo blanco excluye lo negro en el mismo sujeto. Pero la penitencia excluye todos los pecados de una manera efectiva esforzándose en la destrucción del pecado, en cuanto que es remisible con la gracia divina y la cooperación del hombre. Luego no se sigue que sea una virtud general.

ARTICULO 3

¿Es la virtud de la penitencia una especie de justicia?

Sent. 4 d.14 q.l a.l q."4 ad 4; q."5

Objeciones por las que parece que la virtud de la penitencia no es una especie de justicia.

1. La justicia no es una virtud teologal, sino moral, como se demostró en la *Segunda Parte* (1-2 q.59 a.5; q.62 a.2.3). Pero la penitencia parece ser una virtud teologal, ya que tiene a Dios por objeto: porque satisface a Dios y reconcilia al pecador con Dios. Luego parece que la penitencia no es una parte de la justicia.

2. Aún más: puesto que la justicia es una virtud moral, consiste en el justo medio. Pero la penitencia no consiste en el justo medio, sino en un cierto exceso, según las palabras de Jer 6,26: *Llora como se llora la muerte del unigénito, con llanto amargo.* Luego la penitencia no es una especie de justicia.

3. Y también: son dos las especies de la justicia, como se dice en V *Ethic.*[7], a saber: la *distributiva* y la *conmutativa.* Ahora bien, parece que la penitencia no está contenida en ninguna de ellas. Luego parece que la penitencia no es una especie de justicia.

4. Todavía más: comentando las palabras de Le 6,21: *Bienaventurados los que ahora lloráis,* dice la *Glosa*[8]: *Aquí está la prudencia, por la que se demuestra cuan miserables son las cosas terrenas y cuan dichosas las celestiales.* Pero llorar es un acto de la penitencia. Luego la penitencia se encuadra mejor en la prudencia que en la justicia.

En cambio dice San Agustín en su libro *De Poenitentiaz: La penitencia es una cierta venganza de quien se siente arrepentido, el cual no deja de castigar en sí mismo lo que le duele haber cometido.* Pero tomar venganza pertenece a la justicia, por lo que Cicerón en su *Rhetorica*[10] consideraba la *vindicativa* como una especie de la justicia. Luego parece que la penitencia es una especie de justicia.

Solución. *Hay que decir:* Como acabamos de expresar (a.2), la penitencia no es una virtud especial por dolerse del mal cometido solamente, ya que para esto sería suficiente la caridad, sino por dolerse el penitente del pecado cometido en cuanto ofensa de Dios con propósito de enmienda. Ahora bien, la enmienda de la ofensa cometida contra alguien no se realiza solamente con la sola cesación de la ofensa, sino que exige además una compensación. Esta compensación tiene lugar, como la retribución, en las ofensas cometidas contra otro; con la diferencia de que la compensación viene de parte de quien ha ofendido, por ej., mediante la satisfacción. Mientras que la retribución es la parte ofendida quien la pide. Pero ambas cosas pertenecen a la justicia, puesto que en ambas hay una especie de intercambio. Queda, pues, demostrado que la penitencia, en cuanto virtud, es una parte de la justicia.

Debe recordarse, sin embargo, que, según el Filósofo en V *Hthic.*[n], hay dos clases de justicia: absoluta y relativa. Pues bien, la justicia absoluta solamente se da entre iguales, porque la justicia es una cierta igualdad. Y a esta justicia él la llama *justicia política* o *civil,* puesto que los ciudadanos son iguales en cuanto hombres libres, sometidos inmediatamente al príncipe.

Pero la justicia relativa es la que existe entre aquellas personas una de las cuales está bajo la potestad de otra, como, por ejemplo, el siervo bajo el señor, el hijo bajo el padre, la esposa bajo el esposo. Y ésta es la justicia que se realiza en la penitencia. Por la que el hombre recurre a Dios con propósito de enmienda: como el siervo a su señor, según las palabras de Sal 122,2: *Como están los ojos de los esclavos fijos en las manos de*

7. ARISTÓTELES, c.2 n.12 (BK 1130b30): S. Tu., lect.4. 8. *Ordin.* 9. *De vera etfalsa poenit.* c.8.19: ML 40,1120.1129 Ínter op.AuousT. 10. L.2 c.53. DIDOT, 1.165. 11. ARISTÓTELES, c.6 n.4 (BK 1134a25): S. TH., lect.ll.

sus señores, así nuestros ojos en el Señor, nuestro Dios, esperando su misericordia; y como el hijo a su padre, según las palabras de Le 15,18: *Padre, he pecado contra el cielo j contra ti;* y como la esposa al esposo, según aquello de Jer 3,1: *Aunque fornicaste con tantos amantes, vuelve a mí, dice el Señor.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir:* La justicia, como se afirma en V *Ethic.* [12], *dice relación a otro.* Ahora bien, aquel a quien se refiere la justicia no es materia de esta virtud, sino más bien las cosas que se distribuyen o se cambian. Por eso tampoco es Dios la materia de la penitencia, sino los actos humanos, mediante los cuales se ofende o se desagravia a Dios. Y Dios es aquel a quien la justicia se ordena. De lo cual se deduce que la penitencia no es una virtud teologal, porque no tiene a Dios por materia u objeto.

2. *A. la segunda hay que decir:* El justo medio es la igualdad que se establece en aquellos entre los cuales hay justicia, como se confirma en V *Ethic.*[13]. Entre algunas personas, sin embargo, no se puede establecer la perfecta igualdad, dada la superioridad de alguna de ellas, como ocurre entre el hijo y el padre, y entre el hombre y Dios, según afirma el Filósofo en VIII *Ethic.*[14]. Por lo que, en tales casos, el que es inferior debe hacer cuanto pueda. Pero esto no será suficiente, solamente lo será con la aceptación del superior. Y esto es lo que se le asigna por exceso a la penitencia.

3. *A. la tercera hay que decir* De la misma manera que se da un cierto intercambio en los beneficios cuando, por ej., uno por un beneficio recibido concede una gracia, así también hay un intercambio en las ofensas cuando uno, por la ofensa cometida contra otro, es castigado contra su voluntad, lo cual pertenece a la justicia vindicativa, o da una recompensa voluntariamente, lo cual pertenece a la penitencia, que dice orden a la persona del pecador como la justicia vindicativa a la persona del juez. Por lo cual aparece claro que ambas son parte de la justicia conmutativa.

4. *A la cuarta hay que decir.* La penitencia, aunque directamente sea una especie de justicia, abarca en cierto modo elementos que pertenecen a todas las virtudes. Porque en cuanto que es una cierta justicia del hombre para con Dios, necesariamente participa de ciertos aspectos de las virtudes teologales, que tienen a Dios por objeto. Así pues, la penitencia incluye: la fe en la pasión de Cristo, por la cual somos justificados de nuestros pecados; la esperanza del perdón, y el odio de los vicios, lo cual pertenece a la caridad. En cuanto que es una virtud moral, participa algo de la prudencia, que es la regidora de todas las virtudes morales. Pero bajo el aspecto mismo de justicia, no sólo posee lo propio de la justicia, sino también lo de la templanza y la fortaleza: porque las cosas que causan deleite —moderado por la templanza—, o las cosas que provocan el terror —moderado por la fortaleza—, se convierten en materia de conmutación, o sea, de justicia. Y, según esto, a la justicia pertenece el abstenerse de los deleites (propio de la templanza) y el soportar los sufrimientos (propio de la fortaleza).

ARTICULO 4

¿Es la voluntad sujeto propio de la penitencia?

Sent. 4 d.14 **q.l** a.3 **q.[a]l**

Objeciones por las que parece que la voluntad no es el sujeto propio de la penitencia.

1. La penitencia es una especie de tristeza. Pero la tristeza reside en el apetito concupiscible, lo mismo que el gozo. Luego el sujeto de la penitencia es el apetito concupiscible.

2. Aún más: la penitencia es una especie de venganza, como dice San Agustín en su libro *De Poenitentiaz.* Pero la venganza parece pertenecer al apetito irascible, porque la ira es un *apetito de venganza*[16]. Luego parece que el sujeto de la penitencia es el apetito irascible.

3. Y también: lo pasado es el objeto propio de la memoria, según dice el Filósofo en su libro *De Memoria*[n]. Ahora bien, ya se dijo (a.l ad 2.3) que la penitencia trata de cosas pasadas. Luego el sujeto de la penitencia es la memoria.

4. Todavía más: ninguna cosa puede actuar donde no está. Pero la penitencia

12. Ib. c.l n.15 (BK 1129b26): S. TH., lect.2. 13. Ib. c.5 n.17 (BK 1134a4): S. TH., lect.10. 14. Ib. c.14 n.4 (BK 1163bl5): S. TH., lectH. 15. Vide nota 9. 16. ARISTÓTELES, *Rhetorica* 1.2 c.2. 17. C.l (BK 449b24): S. TH., lect.l.

elimina los pecados de todas las potencias del alma. Luego la penitencia reside en todas las potencias del alma, y no sólo en la voluntad.

En cambio la penitencia es una especie de sacrificio, según las palabras de Sal 50,19: *El sacrificio agradable a Dios es un corazón contrito.* Pero el ofrecimiento de un sacrificio es un acto de la voluntad, según Sal 53,8: *Te ofreceré un sacrificio voluntario.* Luego la penitencia reside en la voluntad.

Solución. *Hay que decir:* De la penitencia podemos hablar en dos sentidos. Primero, como pasión. Y, en este sentido, puesto que es una especie de triste2a, reside en el apetito concupiscible como en su propio sujeto.

Segundo, como virtud. Y, en este sentido, como se ha dicho ya (a.3), es una especie de justicia. Ahora bien, la justicia, como se dijo en la *Segunda Parte*[18], tiene como sujeto el apetito racional, que es la voluntad. Luego queda claro que la penitencia, como virtud, reside en la voluntad como en su propio sujeto. Y su acto propio es ofrecer reparaciones a Dios por las faltas cometidas contra él *.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la primera hay que decir.*** El argumento considera la penitencia como pasión.

2. *A la segunda hay que decir* El deseo de venganza por pasión pertenece al apetito irascible. Pero el deseo o la toma de venganza racional contra uno mismo o contra otro pertenece a la voluntad[c].

3. *A. la tercera hay que decir:* La memoria es una facultad que conoce el pasado. Pero la penitencia no pertenece a la facultad cognoscitiva, sino a la apetitiva, que presupone ya el conocimiento. Luego la penitencia no está en la memoria, sino que la supone.

4. *A la cuarta hay que decir:* La voluntad, como se afirmó en la *Primera Parte* (q.72 a.4; 2-2 q.9 a.l), mueve todas las demás potencias del alma. Por lo que nada impide que la penitencia, aun existiendo en la voluntad, influya sobre las demás potencias del alma.

ARTICULO 5

¿Tiene la penitencia su origen en el temor?

Sent. 4 d.14 q.l a.2 q.'l

Objeciones por las que parece que la penitencia no tiene su origen en el temor.

1. La penitencia comienza por el desagrado de los pecados. Ahora bien, esto pertenece a la caridad, como se ha dicho ya (a.2 ad 1; a.3). Luego la penitencia tiene su origen más en el amor que en el temor.

2. Aún más: los hombres son movidos a la penitencia en espera del reino de los cielos, según las palabras de Mt 4,17: *Haced penitencia, porque se acerca el reino de los cielos.* Pero el reino de los cielos es objeto de esperanza. Luego la penitencia procede más de la esperanza que del temor.

3. Y también: el temor es un acto interior del hombre. Pero la penitencia no parece proceder de un acto del hombre, sino más bien de una actuación de Dios, según las palabras de Jer 31,19: *Después que me convertiste hice penitencia.* Luego la penitencia no procede del temor.

En cambio dice Is 26,17: *Como la mujer encinta, cuando se le acerca el momento del parto, se retuerce y grita en sus dolores, eso hemos venido a ser nosotros* por la penitencia. Y un poco después continúa el texto según otra versión[19]: *Por tu temor, Señor, hemos concebido y hemos parido y hemos dado a luz un espíritu de salvación,* o sea, de penitencia saludable, como se dice en lo que precede (Is 26). Luego la penitencia procede del temor.

Solución. *Hay que decir* De la penitencia podemos hablar en dos sentidos. Primero, en cuanto que es un hábito, y en este sentido nos es infundido inmediatamente por Dios, *sin nosotros* como operadores principales, pero no sin nosotros como operadores dispositivamente con ciertos actos.

Segundo, podemos hablar de la penitencia refiriéndonos a los actos con los que nosotros cooperamos con Dios, que actúa en la penitencia. El primer principio de estos actos es la actuación de Dios, que convierte nuestro corazón, según las palabras de Lam 5,21: *Conviértenos a ti, Señor, y*

18. 2-2 q.58 a.4; cf. q.56 a.6.

19. Is 26,18 según la *versión de los 70.*

b. El arrepentimiento no es pura reacción sensible; es un acto más profundo de la voluntad libre que se compromete, mueve todas las facultades y puede tener su repercusión en todas ellas (sol.4).

c. Sobre el apetito irascible y el apetito concupiscible ver I-II q.23 a.l.

nos convertiremos. El segundo acto es un movimiento de fe. El tercer acto es un movimiento de temor servil por el que uno se aparta de los pecados por temor al castigo. El cuarto acto es un movimiento de esperanza por el que uno hace propósito de enmienda con la esperanza de obtener el perdón. El quinto acto es un movimiento de caridad por el que uno detesta el pecado en sí mismo, y no ya por el miedo al castigo. El sexto acto es un movimiento de temor filial por el que uno ofrece a Dios voluntariamente su enmienda por reverencia hacia él.

Así pues, queda claro que el acto de la penitencia tiene su origen en el temor servil como en un primer movimiento afectivo que se orienta hacia ella, pero tiene su origen en el temor filial como en su principio próximo e inmediato [d].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** El pecado comienza por desagradar al hombre, sobre todo al pecador, antes por el castigo, en el que se fija el temor servil, que por la ofensa de Dios o la fealdad del pecado, que es lo propio de la caridad.

2. *A la segunda hay que decir: El advenimiento del reino de los cielos* significa la venida del rey no sólo para premiar, sino también para castigar. Por lo que en Mt 3,7 decía Juan el Bautista: *Raza de víboras, ¿quién os ha enseñado a huir de la ira venidera?*

3. *A. la tercera hay que decir:* También el acto de temor procede de Dios, que es quien convierte el corazón. Por lo que se dice en Dt 5,29: *¿Quién les dará un espíritu tal que me teman?* Y así, por el hecho de que la penitencia procede del temor, no se excluye el que proceda de Dios, que es quien convierte el corazón.

ARTICULO 6

¿Es la penitencia la primera entre las virtudes?

Sent. 4 d.14 q.l a.2 q."2

Objeciones por las que parece que la penitencia es la primera entre las virtudes.

1. Comentando las palabras de Mt 3,2: *Haced penitencia,* dice la *Glosa*[20]*: La primera virtud es castigar por la penitencia al hombre viejo y odiar los vicios.*

2. Aún más: el abandono del punto de partida debe ser anterior al acceso al punto de llegada. Ahora bien, todas las demás virtudes parece que pertenecen al punto de llegada, ya que por todas ellas el hombre se encamina al bien obrar, mientras que la penitencia parece que se encamina al abandono del mal. Luego parece que la penitencia es anterior a todas las demás virtudes.

3. Y también: antes que la penitencia está el pecado en el alma. Ahora bien, ninguna virtud reside en el alma juntamente con el pecado. Luego ninguna virtud es anterior a la penitencia, sino que parece que ella es la primera y la que abre la puerta a las otras con la expulsión del pecado.

En cambio la penitencia procede de la fe, esperanza y caridad, como acabamos de decir (a.5). Luego la penitencia no es la primera entre las virtudes.

Solución. *Hay que decir:* Hablando de las virtudes consideradas como hábitos, no hay que buscar en ellas un orden cronológico, ya que, estando todas ellas unidas entre sí, como se afirmó en la *Segunda Parte* (1-2 q.65 a.3), todas empiezan a existir al mismo tiempo en el alma. Pero se dice que una es anterior a otra en orden de naturaleza, deducido del orden de actos, por cuanto el acto de una virtud presupone el de otra.

Según esto, pues, hay que afirmar que algunos actos laudables pueden preceder, incluso cronológicamente, al acto y al hábito de la penitencia, como, por ej., actos de fe y de esperanza informes, y actos de temor servil. Pero el acto y el hábito de la caridad son cronológicamente simultáneos con el acto y el hábito de la penitencia, y con el hábito de las demás virtudes, porque, como se dijo en la *Segunda Parte* (1-2 q.l 13 a.7.8), en la justificación del pecador son simultáneos el movimiento del libre albedrío hacia Dios, que es el acto de fe informado por la caridad, y el movimiento del libre albedrío contra el pecado, el cual es acto de la penitencia. Pero de estos dos

20. *Ordtn.*

d. La distinción entre amor «servil» y amor «casto» es de San Agustín. El temor filial es el que nos justifica. Sin embargo, como un paso en el proceso de justificación, ya bajo la iniciativa e impulso divinos, tiene sentido el temor servil (sol.l, 2 y 3). El a.6 completa esta visión.

actos, el primero precede naturalmente al segundo, porque el acto de la virtud de la penitencia se mueve contra el pecado bajo la moción del amor de Dios, por lo que el primer acto es razón y causa del segundo. Por consiguiente, la penitencia no es, absolutamente hablando, la primera entre las virtudes, ni con prioridad de tiempo ni con prioridad de naturaleza, porque en el orden de la naturaleza las virtudes teologales hablando en absoluto son anteriores a ella.

Sin embargo, en cierto aspecto, la penitencia es, cronológicamente hablando, anterior a todas las demás virtudes, en cuanto que su acto es el primero que se verifica en la justificación del pecador. Pero en el orden de naturaleza parece que las otras virtudes son anteriores, de la misma manera que lo que es esencial es anterior a lo que es accidental; porque las otras virtudes parece que son esencialmente necesarias para el bien del hombre, mientras que la penitencia es necesaria en un supuesto: suponiendo la existencia anterior del pecado, según se dijo ya al tratar del lugar que le correspondía al sacramento de la penitencia (q.65 a.4) con respecto a los otros sacramentos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La *Glosa* se refiere a que el acto de la penitencia es cronológicamente anterior a los actos de las demás virtudes.

2. *A la segunda hay que decir:* En los movimientos sucesivos, el abandono del punto de partida es anterior cronológicamente al acceso al punto de llegada. También es anterior con anterioridad de naturaleza si se le considera por parte del sujeto, o sea, según el orden de la causa material. Pero, considerado según el orden de la causa agente y final, lo primero es el punto de llegada, puesto que es esto lo primero que pretende el agente. Y éste es el orden que más interesa cuando se trata de los actos del alma, como se dice en II *Physico*nww[21].

3. *A la tercera hay que decir:* La penitencia abre la puerta a las demás virtudes expulsando el pecado por la virtud de la fe y la caridad, que son naturalmente anteriores. Y de tal manera les abre la puerta que ellas mismas entran al mismo tiempo con ella. Porque en la justificación del pecador, el movimiento del libre albedrío hacia Dios y contra el pecado es simultáneo con la remisión de la culpa y la infusión de la gracia, con la cual se infunden simultáneamente todas las virtudes, como se dijo en la *Segunda Parte* (1-2 q.65 a.3.5).

21. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 200al9): S. TH., lect.15.

CUESTIÓN 86

El efecto de la penitencia en cuanto a la remisión de los pecados mortales

Y ahora vamos a estudiar los efectos de la penitencia (cf. q.84, introd.). Primero, en cuanto a la remisión de los pecados mortales (q.86). Segundo, en cuanto a la remisión de los pecados veniales (q.87). Tercero, en cuanto al retorno de los pecados perdonados (q.88). Cuarto, en cuanto a la recuperación de las virtudes (q.89).

Esta cuestión plantea y exige respuesta a seis problemas:

1. ¿Quedan borrados los pecados mortales por la penitencia?—2. ¿Pueden borrarse sin la penitencia?—3. ¿Pueden quedar perdonados unos y no otros?—4. ¿Quita la penitencia la culpa permaneciendo la pena?—5. ¿Permanecen vestigios de los pecados?—6. Borrar el pecado, ¿es efecto de la penitencia como virtud o como sacramento?

ARTICULO 1

¿Se borran todos los pecados con la penitencia?"

2-2 q.14 a.3; *Sent.* 4 d.14 q.2 a.l q."l; *Contr. Geni.* 3 c.156

Objeciones por las que parece que por la penitencia no se borran todos los pecados.

1. Dice el Apóstol en Heb 12,17 que *Esaú no encontró elperdón aunque lo buscase con lágrimas.* Y la *Glosa*[1] comenta: *Esto es, no obtuvo el perdón j la bendición mediante el arrepentimiento.* Y en 2 Mac 9,13 se dice de Antíoco: *Oraba el malvado al Señor, de quien no había de alcanzar misericordia.* Luego parece que con la penitencia no se borran todos los pecados.

2. Aún más: dice San Agustín en su libro *De Sermone Dom. in monte*[2] que *es tanta la malicia de aquel pecado (el que comete quien, después de haber conocido a Dios por la gracia de Cristo, lucha contra la fraternidad y se agita con el ardor de la envidia contra la misma gracia), que no puede soportar la humildad de la plegaria, aun cuando su mala conciencia le impela a reconocer y denunciar su pecado.* Luego no todo pecado puede ser borrado con la penitencia.

3. Y también: dice el Señor en Mt 12,32: *Quien dijere una palabra contra el Espíritu Santo no será perdonado ni en este siglo ni en el futuro.* Luego no todo pecado puede ser perdonado con la penitencia.

En cambio se dice en Ez 18,22: *No me acordaré más de todas las iniquidades que cometió.*

Solución. *Hay que decir* Dos son los motivos por los que un pecado no puede ser borrado por la penitencia. Primero, porque uno no puede arrepentirse de él. Segundo, porque la penitencia no lo puede borrar. Al primer caso pertenecen los pecados de los demonios y de los hombres condenados, los cuales no pueden ser borrados porque tienen el afecto obstinado en el mal, de tal manera que ya no les puede desagradar el pecado en cuanto a la culpa, sino sólo en cuanto a la pena que padecen. Por razón de la cual hacen una cierta penitencia, pero infructuosa, según las palabras de Sab 5,3: *Haciendo penitencia y gimiendo con el espíritu angustiado.* Por lo que esa penitencia no va acompañada de la esperanza del perdón, sino de la desesperación.

Ahora bien, un pecado así no puede tenerle el hombre viador, cuyo libre albedrío es flexible al bien y al mal. Por lo que

1. *Inferí.;* LOMBARDI: ML 191,506. 2. L.1 c.22: ML 34,1266.

a. A pesar de que la Iglesia en los primeros siglos practicó el rigorismo en la reiteración de la penitencia, siempre confesó que tiene poder para perdonar todos los pecados. Sobre «el pecado contra el Espíritu», imperdonable según Mt 12,32, véase la interpretación de Santo Tomás en II-II q.14 a.3 c. y sol.3.

es erróneo que exista un pecado en esta vida del cual uno no pueda arrepentirse. En primer lugar, porque de esta manera desaparecería el libre albedrío. En segundo lugar, porque se rebajaría la fuerza de la gracia, capaz de mover a penitencia el corazón de cualquier pecador, según las palabras de Prov 21,2: *El corazón del rey está en las manos del Señor, él le dirige hacia donde le place.*

Y es igualmente erróneo afirmar, con el segundo motivo, que un pecado no pueda ser borrado con una verdadera penitencia. En primer lugar, porque esto está en contradicción con la divina misericordia, de la que en Jl 2,13 se dice que es *clemente y misericordioso, tardo a la cólera y está por encima de toda malicia.* Dios, en efecto, sería vencido, en cierto modo, por el hombre si el hombre quisiera borrar un pecado y Dios no. En segundo lugar, porque esto rebajaría la eficacia de la pasión de Cristo, por cuya virtud obra la penitencia, como también los demás sacramentos, como está escrito en 1 Jn 2,2: *El es la propiciación de nuestros pecados, y no sólo de los nuestros, sino también de los del mundo entero.*

Por consiguiente, se ha de afirmar en sentido absoluto que en esta vida los pecados pueden ser borrados por la penitencia.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A. la*** *primera hay que decir:* Esaú no hizo verdadera penitencia. Y esto se ve claro por aquello que dijo: *Ya están cerca los días de duelo por mi padre, y entonces mataré a mi hermano Jacob* (Gen 27,41).

Igualmente, tampoco Antíoco hizo verdadera penitencia. Porque se dolía de sus culpas pasadas no por la ofensa de Dios, sino por la enfermedad corporal que padecía (2 Mac 9,5).

2. *A la segunda hay que decir:* Esas palabras de San Agustín deben ser interpretadas de la siguiente manera: *Es tanta la malicia de aquel pecado que no puede soportar la humildad de la plegaria,* o sea, *fácilmente,* como se dice que no puede sanar quien no puede sanar fácilmente. Puede, no obstante, realizarse esto por la virtud de la gracia divina, que también, a veces, *reclama desde lo profundo del mar,* como dice en Sal 67,23.

3. *A la tercera hay que decir:* Esa *palabra* o *blasfemia* contra el Espíritu Santo es, como afirma San Agustín en su libro *De Verbis Dominiz,* la impenitencia final, que es absolutamente imperdonable, porque después de esta vida ya no hay remisión de los pecados.

Pero si por blasfemia contra el Espíritu Santo se entiende el pecado que se comete con verdadera malicia, o también la blasfemia propiamente dicha contra el Espíritu Santo, se dice que no se perdona, es decir, *fácilmente,* porque tal pecado no tiene en sí ningún atenuante, o porque por este pecado uno es castigado en esta vida y en la futura, como explicamos en la *Segunda Parte* (2-2 q.14 a.3).

ARTICULO 2

¿Puede ser perdonado el pecado sin penitencia?

Infra q.87 a.l; *Seat.* 4 d.14 q.2 a.5

Objeciones por las que parece que el pecado puede ser perdonado sin penitencia.

1. Dios no tiene menor poder sobre los adultos que sobre los niños. Ahora bien, a los niños les perdona los pecados sin penitencia. Luego también a los adultos.

2. Aún más: *Dios no ha vinculado su poder a los sacramentos.* Pero la penitencia es uno de los sacramentos. Luego el poder divino puede perdonar los pecados sin la penitencia.

3. Y también: la misericordia de Dios es mayor que la misericordia de los hombres. Pero el hombre perdona a veces las ofensas al hombre que no está arrepentido, por lo que el mismo Señor nos manda en Mt 5,44: *Amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os odian.* Luego, con mucho mayor razón, Dios perdona las ofensas a los hombres impenitentes.

En cambio dice el Señor en Jer 18,8: *Si este pueblo se arrepiente de las maldades que hizp, yo me arrepiento también del mal que había determinado hacerle.* Y así se ve, por el contrario, que si el hombre no hace penitencia, Dios no le perdona su ofensa.

Solución. *Hay que decir:* Es imposible que un pecado mortal actual sea perdonado sin penitencia, hablando de la penitencia como virtud. Puesto que el pecado es una ofensa contra Dios, Dios perdona el pecado de la misma manera que perdona la ofensa cometida contra él. Ahora bien, la ofensa se opone directamente a la gracia, ya que se dice que uno está ofendido con otro cuan-

3. *Serm. adpopul.* serm.71 c.12.13.21: ML 38,455.456.464.

do lo excluye de su gracia. Pero, como ya vimos en la *Segunda Parte* (1-2 q.110 a.l), entre la gracia de Dios y la gracia del hombre hay esta diferencia: la gracia del hombre no causa la bondad, sino que la presupone, verdadera o aparente, en el hombre gratificado; mientras que la gracia de Dios causa la bondad en el hombre gratificado, porque la buena voluntad de Dios, significada con el nombre de gracia, es causa del bien creado. Por lo cual puede acontecer que un hombre perdone la ofensa que otro le infirió sin que éste se haya arrepentido de ella. Pero no puede suceder que Dios perdone la ofensa a uno sin el arrepentimiento de éste. Pues la ofensa de un pecado mortal nace de que la voluntad del hombre se aparta de Dios para dirigir su ánimo a un bien perecedero. Por donde se ve que para la remisión de la ofensa divina es preciso que la voluntad del hombre se cambie de tal manera que se convierta a Dios con la detestación de su conversión a las criaturas y con propósito de enmienda. Y esto es lo que pertenece a la naturaleza de la penitencia en cuanto virtud. Y, por eso, es imposible que se le perdone a nadie el pecado sin la penitencia, entendida ésta como virtud.

El sacramento de la penitencia, sin embargo, se realiza por el ministerio del sacerdote que liga y absuelve, como se ha dicho ya (q.84 a.l ad 2; a.3). Y sin él puede Dios perdonar los pecados, como Cristo perdonó a la mujer adúltera, según se lee en Jn 8,11, y a la pecadora, como se afirma en Le 7,47.48. A las cuales, sin embargo, no les perdonó los pecados sin la virtud de la penitencia, porque, como dice San Gregorio en una *Homilía*[4]: *Por la grada atrajo interiormente* a la penitencia *a quien externamente recibió con misericordia.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir*** Los niños no tienen más que el pecado original, que no consiste en el desorden actual de la voluntad, sino en un desorden habitual de la naturaleza, como se dijo en la *Segunda Parte* (1-2 q.82 a.l). Por eso se les perdona el pecado no con un cambio actual, sino con un cambio habitual por la infusión de la gracia y las virtudes. Pero al adulto, en quien existen pecados actuales, que consisten en un desorden actual de la voluntad, no se le perdonan los pecados, ni aun en el bautismo, sin el cambio actual de la voluntad, lo cual se realiza con la penitencia.

2. *A la segunda hay que decir:* El argumento sólo se fija en la penitencia como sacramento.

3. *A la tercera hay que decir* La misericordia de Dios tiene mayor poder que la misericordia del hombre por el hecho de que mueve la voluntad del hombre a la penitencia, lo cual no puede hacer la misericordia del hombre.

ARTICULO 3

¿Pueden quedar borrados por la penitencia unos pecados y otros no?

1-2 q.73 a.l; *Sent.* 4 d.15 q.l a.3 q."l; d.18 q.2 a.5 q.ª3 ad 1

Objeciones por las que parece que por la penitencia pueden quedar borrados unos pecados y otros no.

1. Dice el Señor en Am 4,7: *Hice llover sobre una dudad y no sobre otra. Una parte fue mojada por la lluvia, y la parte sobre la que no hice llover permaneció seca.* Y San Gregorio comenta en *Super Ez.*[5]: *Uno que odia al prójimo y se corrige de otros vicios es como una ciudad que en una parte recibe la lluvia, y en la otra permanece seca, porque hay quienes cortan con algunos vicios, pero se obstinan gravemente en otros.* Luego pueden quedar borrados por la penitencia unos pecados y no otros.

2. Aún más: dice San Ambrosio en *Beati Immaculatiz: El primer consuelo es saber que Dios no se olvida de hacer misericordia; el segundo nos viene por el castigo, donde, aunque falte la fe, la pena satisface y alivia los males.* Luego puede uno ser aliviado de algún pecado, aun permaneciendo el pecado de infidelidad.

3. Y también: cuando no hay necesidad de que varias cosas estén juntas, puede separarse una dejando la otra. Pero los pecados, como se dijo en la *Segunda Parte* (1-2 q.73 a.l), no están unidos entre sí, de tal manera que puede existir uno sin otro. Luego puede perdonarse uno y no otro por la penitencia.

4. Todavía más: los pecados son deudas que pedimos nos sean perdonadas cuando decimos en la oración dominical: *Perdónanos nuestras deudas*. Ahora bien, el hombre, algunas veces, perdona unas deudas y otras no.

4. *In Evang*. 1.2 homil.33: ML 76,1240. 5. L.l homil.10: ML 76,895. 6. *In ps*. 118 serm.18: ML 15,1528; GRACIANO, *Decretum* p.2 c.33 q.3 *De Poenit.* d.3 can.41 *Prima consolatio.*

Luego también Dios, mediante la penitencia, perdona un pecado sin perdonar el otro.

5. Por último: es el amor de Dios el que perdona a los hombres sus pecados, según las palabras de Jer 31,3: *Con amor eterno te amé, por eso te he atraído hacia mí con misericordia*. Ahora bien, nada impide que Dios ame a un hombre por una cosa determinada y esté ofendido con él por otra, de la misma manera que ama al pecador por su naturaleza y lo odia por su culpa. Luego parece posible que Dios perdone por la penitencia un pecado y no otros.

En cambio dice San Agustín en su libro *De Poenitentia*[7]: *Hay muchos que se arrepienten de haber pecado, pero no del todo, y a que se reservan ciertas culpas en las que se regocijan, no advirtiendo que el Señor libró del demonio a quien era sordo y mudo al mismo tiempo, dándonos a entender con esto que nunca sanaremos si no somos liberados de todos los pecados.*

Solución. *Hay que decir:* Es imposible que por la penitencia puedan ser perdonados unos pecados y no otros. Primero, porque un pecado queda perdonado en cuanto es borrada la ofensa de Dios por la gracia. Por lo que en la *Segunda Parte*[8] se dijo que ningún pecado puede ser perdonado sin la gracia. Ahora bien, todo pecado mortal es contrario a la gracia y la excluye. Luego es imposible que sea perdonado un pecado y no otro.

Segundo, porque, como ya quedó demostrado (a.2), el pecado mortal no puede ser perdonado sin una verdadera penitencia, a la cual corresponde el abandono del pecado en cuanto ofensa de Dios, lo cual es común a todos los pecados mortales. Pero una misma causa produce el mismo efecto. Luego no puede haber un verdadero penitente si se arrepiente solamente de un pecado y no de otro. Porque si le desagrada un pecado porque va contra Dios, a quien ama sobre todas las cosas, lo cual es esencial en la verdadera penitencia, de ahí se sigue que está arrepentido de todos los pecados. Por consiguiente, es imposible que sea perdonado un pecado y no otro.

Tercero, porque esto sería contrario a la perfección de la misericordia de Dios, cuyas *obras son perfectas,* como se dice en Dt 32,4. Por lo que, de quien se compadece, se compadece totalmente. Y esto es lo que San Agustín dice en su libro *De Poenitentia*[9]: *Esperar la mitad del perdón de quien es justo, y la misma justicia, es un pecado de infidelidad.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***Hay que decir:*** Las palabras de San Gregorio no se refieren al perdón de la culpa, sino a la cesación del pecado, porque, a veces, quien está acostumbrado a cometer muchos pecados, deja de cometer uno, pero no otros. Cierto que esto lo hace con el auxilio divino, pero no llega hasta la remisión de la culpa.

2. *A. la segunda hay que decir:* En este texto de San Ambrosio la palabra *fe* no puede tomarse por la fe con la que creemos en Cristo. Porque dice San Agustín[10] explicando las palabras que se leen en Jn 15,22: *Si no hubiera venido y no les hubiera hablado no tendrían pecado,* es decir, pecado de incredulidad: *Este es el pecado del que dependen todos los pecados.* La palabra fe aquí significa *conciencia,* porque, a veces, las penas sufridas pacientemente consiguen la remisión del pecado del que no se tiene conciencia.

3. *A la tercera hay que decir:* Los pecados, aunque no estén unidos entre sí en cuanto a la inclinación al bien perecedero, sí lo están, sin embargo, en cuanto a la aversión del bien inmutable, en la cual convienen todos los pecados mortales, y de ahí les viene su carácter de ofensa, que es preciso borrar mediante la penitencia.

4. *A. la cuarta hay que decir:* La deuda de una cosa tangible, como, por ej., el dinero, no es contraria a la amistad, mediante la cual se perdona la deuda. Y, así, puede perdonarse una cosa y no otra. Pero la deuda de una culpa sí es contraria a la amistad. Por lo que una culpa u ofensa no puede perdonarse sin las otras. Sería ridículo, incluso, que uno pidiese a otro perdón de una ofensa, y no de otra.

5. *A la quinta hay que decir:* El amor con que Dios ama la naturaleza del hombre no está destinado al bien de la gloria, de la que el hombre puede ser excluido por cualquier pecado mortal. Pero el amor de la gracia, por la que se realiza el perdón del pecado mortal, destina al hombre a la vida eterna, según las palabras de Rom 6,23: *La gracia de Dios es la vida eterna.* Luego la comparación no vale.

7. *De vera et falsa poenit.* c.9 Ínter op. AUGUST.: ML 40,1121. 8. 1-2 q.109 a.7; q.113 a.2. 9. Cf. nota 7. 10. *In Ioann.* tr.89: ML 35,1856.

ARTICULO 4

¿Permanece el débito de la pena después de perdonada la culpa?

1-2 q.87 a.6; *Sent.* 4 d.14 q.2 a.l q."2; *Contr. Cent.* 3 *c.\58; In Rom.* c.1l lect.4

Objeciones por las que parece que después de perdonada la culpa no permanece el débito de la pena.

1. Suprimida la causa, se suprime también el efecto. Pero la culpa es causa del débito de la pena, ya que es uno merecedor de pena porque cometió la falta. Luego, después de perdonada la culpa, no puede permanecer el débito de la pena.

2. Aún más: como dice el Apóstol en Rom 5,15ss, el don de Cristo es más eficaz que el pecado. Pero cuando el hombre peca, incurre simplemente en la culpa y en el débito de la pena. Luego con mayor razón el don de la gracia hará desaparecer la culpa y el débito de la pena.

3. Y también: la remisión de los pecados se realiza en la penitencia por la virtud de la pasión de Cristo, según las palabras de Rom 3,25: *A. quien Dios puso como instrumento de propiciación, mediante la fe en su sangre, para remisión de los pecados.* Pero la pasión de Cristo es sobradamente satisfactoria por todos nuestros pecados, como en su lugar se dijo (q.48 a.2; q.49 a.3). Luego después del perdón de la culpa no permanece ningún débito de pena.

En cambio en 2 Re 12,13-14 se dice que cuando David penitente dijo a Natán: *He pecado contra el Señor,* Natán respondió: *El Señor ha perdonado tu pecado. No morirás. Pero el hijo que te ha nacido morirá.* Lo cual sucedió como pena del anterior pecado, como allí mismo se dice. Luego, perdonada la culpa, permanece el débito de la pena.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se demostró en la *Segunda Parte* (1-2 q.87 a.4), en todo pecado mortal hay que considerar dos cosas: aversión al bien inmutable y conversión desordenada al bien perecedero. Pues bien, por parte de la aversión al bien inmutable, el pecado mortal tiene como consecuencia el débito de la pena eterna, porque quien pecó contra el bien eterno debe ser castigado eternamente. También por parte de la conversión al bien perecedero, en cuanto que esta conversión es desordenada, corresponde al pecado mortal el débito de alguna pena, porque del desorden de la culpa no se vuelve al orden de la justicia sin pagar alguna pena, ya que es justo que quien concedió a su voluntad más de lo debido, sufra algún castigo contra ella, con lo que se logrará una igualdad. Por lo que también en el Ap 18,7 se dice: *Dadle tormentos y llantos en proporción a su jactancia y su lujo.* Sin embargo, como la conversión al bien perecedero es limitada, no merece el pecado mortal, por este lado, pena eterna. De tal manera que si existe una conversión desordenada al bien perecedero sin aversión a Dios, como sucede en los pecados veniales, no merece este pecado una pena eterna, sino temporal.

Así pues, cuando se perdona la culpa con la gracia, desaparece la aversión del alma a Dios, ya que por la gracia se une a él. Por consiguiente, desaparece también el débito de la pena eterna, aunque puede permanecer el débito de una pena temporal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En la culpa mortal hay aversión a Dios y conversión a los bienes creados. Pero, como ya afirmamos en la *Segunda Parte* (1-2 q.71 a.6), la aversión a Dios es ahí el elemento formal, mientras que la conversión a los bienes creados es el elemento material. Ahora bien, eliminado el elemento formal de una cosa, desaparece su naturaleza específica, como, por ej., eliminado el elemento racional, desaparece la especie humana. Y por eso se dice que se perdona la culpa mortal cuando por la gracia desaparece la aversión de la mente a Dios junto con el débito de la pena eterna. Permanece, sin embargo, el elemento material, o sea, la desordenada conversión a los bienes creados, por la cual se tiene un débito de pena temporal.

2. *A la segunda hay que decir:* Como se aclaró en la *Segunda Parte* (1-2 q.1l1 a.6), la gracia opera en el hombre, justificándolo del pecado y cooperando con el hombre en el bien obrar. Así pues, la remisión de la culpa y del débito de la pena eterna corresponde a la gracia operante, pero la remisión del débito de la pena temporal pertenece a la gracia cooperante, en cuanto que el hombre, con el auxilio de la gracia divina y sufriendo pacientemente las penalidades, queda absuelto también del débito de la pena temporal. Por tanto, de la misma manera que es anterior el efecto de la gracia operante al de la cooperante, así también es anterior la remisión de la culpa y de la pena eterna a la completa extinción de la pena temporal. Ambos efectos son producto de la gracia, pero el primero depende de la

gracia sola, mientras que el segundo, de la gracia y del libre albedrío [h].

3. *A. la tercera haj que decir:* La pasión de Cristo es suficiente por sí misma para destruir todo débito de pena no sólo eterna, sino también temporal. Y en la medida en que el hombre participe en la virtud de la pasión de Cristo, así participará también en la absolución del débito de la pena. Ahora bien, en el bautismo participa totalmente en la virtud de la pasión de Cristo, en cuanto que, a través del agua y del Espíritu, muere al pecado con Cristo y es regenerado en él a una nueva vida. Por lo que en el bautismo el hombre consigue la remisión del débito de la pena. Pero en la penitencia participa en la virtud de la pasión de Cristo según la medida de los propios actos, que son la materia de la penitencia, como el agua lo es del bautismo, según se dijo ya (q.84 a.l ad 1). Y, por eso, no queda remitido el débito de toda la pena en el instante mismo del primer acto de penitencia, por el que queda remitida la culpa, sino después de haber realizado todos los actos de la penitencia.

ARTICULO 5

¿Desaparecen todas las secuelas del pecado después de perdonada la culpa mortal?

Infra q.89 a.l ad 3; *Sent. 2* d.32 q.l a.l; 4 d.14 q.2 a.l q.*3; *In Rom.* c.ll lect.4

Objeciones por las que parece que desaparecen todas las secuelas del pecado después de perdonada la culpa mortal.

1. Dice San Agustín en su libro *De Poenitentia*[11]*: Nunca curó el Señor a alguien sin liberarlo completamente. Curó totalmente a un hombre en día de sábado porque libró su cuerpo de toda enfermedad, y su alma, de todo contagio.* Pero las secuelas del pecado pertenecen a la enfermedad del pecado. Luego no parece posible que, perdonada la culpa, permanezcan aún las secuelas del pecado.

2. Aún más: dice Dionisio en IV *De Div. Ñor».* [12] que el bien es más eficaz que el mal, ya que el mal no actúa más que en virtud del bien. Ahora bien, el hombre, al pecar, contrae toda la infección del pecado. Luego, con mayor razón, la penitencia le librará de todas las secuelas del pecado.

3. Y también: las obras de Dios son más eficaces que las obras de los hombres. Pero el ejercicio de las buenas obras del hombre hace desaparecer las secuelas del pecado contrario. Luego mucho más desaparecerán con la remisión de la culpa, que es obra de Dios.

En cambio se lee en Me 8,22ss que el ciego curado por el Señor, primeramente, recibió una vista imperfecta, y así dijo: *Veo a los hombres como árboles que andan;* y después fue curado perfectamente, *de tal manera que veía con claridad todas las cosas.* Ahora bien, la curación del ciego significa la liberación del pecador. Luego después de la primera remisión de la culpa, por la que al pecador se le restituye la visión espiritual, permanecen todavía en él algunas secuelas del pecado pasado.

Solución. *Hay que decir:* El pecado mortal con su conversión desordenada a los bienes creados, produce en el alma una cierta disposición e, incluso, un hábito si se repite muchas veces. Como se acaba de decir (a.4 ad 1), la culpa del pecado mortal se perdona en cuanto que por la virtud de la gracia desaparece la aversión de la mente a Dios. Pero, eliminado cuanto se refiere a la aversión, puede permanecer todavía lo que se refiere a la conversión desordenada, ya que ésta puede existir sin aquélla, como antes se ha dicho (a.4 ad 1). Y, por eso, nada impide que, eliminada la culpa, permanezcan las disposiciones causadas por los actos precedentes, que se llaman secuelas del pecado. Permanecen, sin embargo, debilitadas y disminuidas, de tal manera que no dominen al hombre. Permanecen, efectivamente, en forma de disposición, y no en forma de hábito, como también permanece en el bautismo el fermento de pecado [c].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir*** Dios cura al hombre por entero perfectamente: unas veces, de manera súbita, como hizo con la suegra de San Pedro, a quien devolvió la salud perfec-

11. Cf. nota 7. 12. § 20: MG 3,717.

b. «Gracia operante» es la intervención gratuita de Dios en favor nuestro. «Gracia cooperante» se da cuando el hombre responde y se compromete en el proyecto de Dios (II-II q.ll a.2).

c. «Hábito» es una cualidad difícilmente cambiable, mientras «disposición» es una cualidad fácilmente movible (I-II q.49 a.2).

tamente, *de tal forma que levantándose le servía,* como se dice en Le 4,39; otras veces, lo hace de forma gradual, como se dice del ciego, a quien devolvió la vista, en Me 8,15. Pues así también, en el orden espiritual, algunas veces convierte el corazón de un hombre con tanta conmoción que instantáneamente consigue la perfecta cura espiritual, no sólo con la remisión de la culpa, sino también con la eliminación de todas las secuelas del pecado, como sucedió con la Magdalena, según Le 7,47ss. Otras veces, sin embargo, primero perdona la culpa a través de la gracia operante, y después, por la gracia cooperante, va gradualmente quitando las secuelas del pecado.

2. *A. la segunda hay que decir.* También el pecado, a veces, produce instantáneamente una débil disposición, como la causada con un solo acto, pero otras veces más fuerte, causada por muchos actos.

3. *A la tercera hay que decir:* Con un solo acto no desaparecen todas las secuelas del pecado, porque, como se dice en *Praedicamentisz: Elperverso, reconduddo a prácticas mejores, irá aprovechando poco a poco y mejorará.* Pero, insistiendo en el ejercicio, llegará a ser bueno con una virtud adquirida. Sin embargo, esto lo conseguirá mucho más fácilmente la gracia divina, ya con uno, ya con muchos actos.

ARTICULO 6

¿Es la remisión de la culpa efecto de la penitencia en cuanto virtud?

Sent. 4 d.14 q.2 a.l q.[a]l; *De Verit.* q.28 a.8 ad 2; *Quodl.* 4 q.7 a.l

Objeciones por las que parece que la remisión de la culpa no es efecto de la penitencia en cuanto virtud.

1. La penitencia es considerada como virtud en cuanto que es principio del acto humano. Ahora bien, los actos humanos no influyen en la remisión de la culpa, que es efecto de la gracia operante. Luego la remisión de la culpa no es efecto de la penitencia en cuanto virtud.

2. Aún más: hay otras virtudes que son más importantes que la penitencia. Ahora bien, la remisión de la culpa no se dice que sea efecto de alguna otra virtud. Luego tampoco es efecto de la penitencia en cuanto virtud.

3. Y también: la remisión de la culpa no proviene más que de la virtud de la pasión de Cristo, según las palabras de Heb 9,22: *No hay perdón sin derramamiento de sangre.* Pero la penitencia, en cuanto sacramento, actúa en virtud de la pasión de Cristo, lo mismo que los otros sacramentos, como se dijo anteriormente (a.4 ad 3; q.62 a.5). Luego la remisión de la culpa no es efecto de la penitencia en cuanto virtud, sino en cuanto sacramento.

En cambio se dice de algo que es causa de una cosa cuando la cosa en cuestión no puede existir sin ello, ya que todo efecto depende de su causa. Ahora bien, la remisión de la culpa puede concederla Dios sin el sacramento de la penitencia, aunque no sin la penitencia en cuanto virtud, como se ha dicho ya (a.2; q.84 a.5 ad 3). Y, efectivamente, antes de los sacramentos de la nueva ley, Dios remitía los pecados a los penitentes. Luego la remisión de la culpa es efecto de la penitencia en cuanto virtud.

Solución. *Hay que decir:* La penitencia es virtud en cuanto que es principio de ciertos actos humanos. Ahora bien, los actos humanos producidos por el pecador constituyen la materia del sacramento de la penitencia. Pero todo sacramento produce su propio efecto no sólo en virtud de la forma, sino también en virtud de la materia, ya que por ambas está integrado el sacramento, como en su lugar se dijo (q.60 a.6 ad 2). Por tanto, como en el bautismo la remisión de la culpa no es efecto exclusivo de la forma, pues de ella recibe el agua también su virtud, así también la remisión de la culpa es efecto de la penitencia: principalmente por el poder de las llaves, desempeñado por los ministros, al que corresponde dar el elemento formal de este sacramento, como se ha dicho ya (q.84 a.3); y, secundariamente, por los actos del penitente, propios de la virtud de la penitencia, en cuanto subordinados, de algún modo, al poder de las llaves de la Iglesia. Y así queda claro que la remisión de la culpa es efecto de la penitencia en cuanto virtud, aunque más principalmente en cuanto sacramento.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El efecto de la gracia operante es la justificación del impío, como se afirmó en la *Segunda Parte* (1-2 q.111 a.2; q.113). En esta justificación, como allí mis-

13. ARISTÓTELES, c.8 n.17 (BK 13a23).

mo se dijo, no sólo tiene lugar la infusión de la gracia y la remisión de la culpa, sino también el movimiento del libre albedrío hacia Dios, que es un acto de la fe informada, y el movimiento del libre albedrío contra el pecado, que es un acto de la penitencia. Sin embargo, estos actos humanos son efecto de la gracia operante, producidos al mismo tiempo con la remisión de la culpa. Por tanto, la remisión de la culpa no se hace sin un acto de la virtud de la penitencia, aunque sea un efecto de la gracia operante.

2. *A la segunda hay que dedr:* En la justificación del impío no sólo se dan los actos de penitencia, sino también los actos de fe, como ya se ha expresado (a.2; 2-2 q.113 a.4). Y, por eso, el perdón de la culpa no es efecto sólo de la virtud de la penitencia, sino principalmente de la fe y de la caridad.

3. *A la tercera hay que decir* El acto de la penitencia virtud está ordenado a la pasión de Cristo por la fe y por la subordinación al poder de las llaves de la Iglesia. Con lo que de ambos modos causa la remisión de la culpa en virtud de la pasión de Cristo[d].

Como respuesta *a la objeción del «En cambio», hay que decir* que el acto de la penitencia virtud es absolutamente indispensable para la remisión de la culpa, en cuanto que ese acto es inseparable del efecto de la gracia, por la que principalmente queda remitida la culpa, y que opera también en todos los sacramentos. Por lo que de ahí sólo puede concluirse que la gracia, en la remisión de la culpa, es una causa más importante que el mismo sacramento de la penitencia.

Téngase en cuenta también, sin embargo, que en la antigua ley y en la ley natural existía, de alguna manera, un sacramento de la penitencia, como se ha dicho ya (q.84 a.7 ad 1.2).

d. Se conjugan bien la conversión libre del penitente y la oferta gratuita de Dios en la absolución sacramental.

CUESTIÓN 87

La remisión de los pecados veniales [a]

Ahora nos corresponde tratar de la remisión de los pecados veniales (cf. q.86, introd.).

Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Puede perdonarse el pecado venial sin la penitencia?—2. ¿Puede ser perdonado sin la infusión de la gracia?—3. ¿Se perdonan los pecados veniales con la aspersión del agua bendita, con golpes de pecho, con la oración dominical y cosas parecidas?—4. ¿Puede ser perdonado el pecado venial sin el mortal?

ARTICULO 1

¿Puede ser perdonado el pecado venial sin penitencia?

Infra a.2 ad 2; *Sent.* 4 d.16 q.2 q."2

Objeciones por las que parece que el pecado venial puede ser perdonado sin penitencia.

1. Como hemos dicho anteriormente (q.84 a.10 ad 4), la verdadera penitencia implica no sólo el dolor del pecado pasado, sino el propósito de evitarlo en el futuro. Ahora bien, los pecados veniales se perdonan sin tal propósito, ya que, ciertamente, sin pecados veniales no se puede vivir en esta vida. Luego los pecados veniales pueden ser perdonados sin penitencia.

2. Aún más: no hay penitencia sin el actual desagrado de los pecados. Pero los pecados veniales pueden ser perdonados sin el dolor de los mismos, como se demuestra en el caso de que, estando uno dormido y si lo matan a causa de Cristo, instantáneamente volaría al cielo, lo cual no sucedería si permaneciesen los pecados veniales. Luego los pecados veniales pueden ser perdonados sin penitencia.

3. Y también: los pecados veniales se oponen al fervor de la caridad, como se dijo en la *Segunda Parte* (2-2 q.54 a.3). Ahora bien, entre dos opuestos, el uno desplaza al otro. Luego la remisión de los pecados veniales se realiza por el fervor de la caridad, que puede producirse sin el actual dolor del pecado venial.

En cambio dice San Agustín en su libro *De Poenitentia*[1] que *hay una cierta penitencia que se hace todos los días en la Iglesia por los pecados veniales.* Pero ésta sería inútil si los pecados veniales pudiesen perdonarse sin penitencia.

Solución. *Hay que decir:* La remisión de la culpa, como se acaba de exponer (q.86 a.l), se realiza mediante la unión con Dios, de quien, en cierto modo, separa la culpa. Ahora bien, esta separación es completa con el pecado mortal, y es incompleta con el pecado venial. Porque con el pecado mortal el alma se aparta totalmente de Dios, puesto que obra en contra de la caridad. Mientras que el pecado venial enfría el afecto del hombre impidiéndole dirigirse a Dios con presteza. Por eso, ambos pecados se perdonan con la penitencia, ya que por el uno y por el otro queda la voluntad del hombre desordenada por la inmoderada inclinación del hombre a los bienes creados. Y, como el pecado mortal no puede ser perdonado mientras la voluntad esté adherida a él, así tampoco el pecado venial, porque mientras permanece la causa, permanece el efecto. Ahora bien, para la remisión del pecado mortal se exige una penitencia más perfecta, de tal manera que el hombre deteste actualmente y en cuanto pueda el pecado mortal cometido, poniendo diligencia en recordar cada uno de los pecados mortales, para detestar cada uno en particular. Pero esto no es necesario para la remisión de los pecados veniales. Aunque

1. *Epist.* 265 *Ad Seleuánam:* ML 33,1089; LOMBARDI, *Sent. 4* d.16 c.5; GRACIANO, *Decretum* p.2 c.33 q.3 d.l can.81 *Tres sunt.*

a. El pecado venial «no excluye todo acto de gracia» (a.4 sol.3); es un desorden sobre las mediaciones, pero manteniendo la orientación al fin último (I-II q.88 a.l).

tampoco basta el desagrado habitual que se tiene por el hábito de la caridad o de la penitencia virtud, porque entonces la caridad no sería compatible con el pecado venial, lo cual es falso. De donde se sigue que es necesario un cierto desagrado virtual, como, por ej., que uno tenga tal afecto a Dios y a las cosas divinas que le desagrade todo lo que entibie este afecto y se duela de haberlo cometido, aunque actualmente no piense en ello. Esto, sin embargo, no es suficiente para la remisión del pecado mortal, a no ser cuando queda olvidado alguno después de una diligente indagación.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir*** El hombre que está en gracia puede evitar todos y cada uno de los pecados mortales. Puede también evitar cada uno de los pecados veniales, pero no todos, como resulta de cuanto hemos dicho en la *Segunda Parte*[2]. Por tanto, la penitencia de los pecados mortales requiere que el hombre se proponga abstenerse de todos y cada uno de los pecados mortales. En cambio, para la penitencia de los pecados veniales se requiere el propósito de abstenerse de cada uno, pero no de todos, puesto que la debilidad de esta vida no es capaz de eso. No obstante, debe tener propósito de ir disminuyendo estos pecados veniales. De lo contrario, correría peligro de caer por falta de deseo de progresar o de quitar los impedimentos del crecimiento espiritual, que son los pecados veniales.

2. *A la segunda hay que decir.* Como ya se manifestó en su lugar (q.66 a.ll), la muerte sufrida por Cristo tiene la misma eficacia que el bautismo. Por lo que limpia de toda culpa mortal y venial, a no ser que la voluntad esté adherida actualmente al pecado.

3. *A. la tercera hay que decir.* El fervor de la caridad implica virtualmente el desagrado de los pecados veniales, como se ha expuesto (c.).

ARTICULO 2

¿Se requiere para la remisión de los pecados veniales la infusión de la gracia?

Infra a.3; a.4 ad 2; *Sent.* 4 di6 q.2 a.2 q.'l; d.21 q.2 a.l; *Qu. Disp., De malo* q.7 a.ll

Objeciones por las que parece que se requiere la infusión de la gracia para la remisión de los pecados veniales.

1. No hay efecto sin causa proporcionada. Ahora bien, la causa proporcionada de la remisión de los pecados es la gracia, ya que al hombre no se le perdonan los propios pecados por los propios méritos, como se dice en Ef 2,4-5: *Dios, que es rico en misericordia, por el gran amor con que nos amó, estando muertos por nuestros pecados, nos vivificó juntamente con Cristo, por cuya gracia habéis sido salvados.* Luego los pecados veniales no se perdonan sin la infusión de la gracia.

2. Aún más: los pecados veniales no se perdonan sin penitencia. Ahora bien, a través de la penitencia se infunde la gracia, como en los demás sacramentos de la nueva ley. Luego los pecados veniales no se perdonan sin la infusión de la gracia.

3. Y también: el pecado venial produce en el alma una mancha. Pero la mancha no se quita más que mediante la gracia, que es el ornato espiritual del alma. Luego parece que los pecados veniales no se perdonan sin la infusión de la gracia.

En cambio el pecado venial no destruye la gracia, ni siquiera la disminuye, como se dijo en la *Segunda Parte* (2-2 q.24 a.19). Luego, por la misma razón, para la remisión del pecado venial no se requiere una nueva infusión de la gracia.

Solución. *Hay que decir:* Cada cosa es eliminada por su contrario. Ahora bien, el pecado venial no es contrario ni a la gracia habitual ni a la caridad, sino que solamente demora sus actos por estar el hombre demasiado apegado a los bienes creados, aunque no contra Dios, como se dijo en la *Segunda Parte*[31]. Por tanto, para borrar este pecado no se requiere la infusión de la gracia habitual, sino que es suficiente un impulso de la gracia o de la caridad para su remisión.

Sin embargo, puesto que a los que tienen uso de razón —los únicos capaces de pecados veniales— no se les infunde la gracia sin un impulso de su libre albedrío hacia Dios y en contra del pecado, cuando se les infunde de nuevo la gracia, se les perdonan los pecados veniales.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** También la remisión de los pecados veniales es efecto de la gracia por un acto que la gracia produce de nuevo y no por una nueva infusión en el alma de un don habitual.

2. 1-2 q.74 a.3 ad 2; q.109 a.8. 3. 1-2 q.87 a.5; q.89 a.2.

2. *A la segunda hay que dedr:* El pecado venial, como acabamos de afirmar (a.l), nunca se perdona sin un acto implícito o explícito de la penitencia virtud. Sin embargo, puede ser perdonado sin el sacramento de la penitencia, constituido formalmente por la absolución del sacerdote, como también se ha dicho ya[4]. Y, por eso, no se sigue que para la remisión del pecado venial se requiera la infusión de la gracia, la cual, aunque se produzca en todo sacramento, no se produce en todo acto de virtud.

3. *A. la tercera hay que dedr:* En el cuerpo puede producirse una mancha de dos maneras. Primera, por la privación de lo que se requiere para su ornato, como es el debido color y la debida proporción de los miembros. Segunda, por la sobreposición de cosas que ocultan su belleza, como es el barro o el polvo. Pues, de la misma manera, en el alma también puede producirse una mancha por la privación del ornato de la gracia con el pecado mortal o por la inclinación desordenada del afecto hacia alguna cosa temporal, que es lo propio del pecado venial. Y, por eso, para quitar la mancha del pecado mortal se requiere la infusión de la gracia, pero para quitar la mancha del pecado venial se requiere un acto procedente de la gracia por el que se elimina la desordenada adhesión a la cosa temporal.

ARTICULO 3

¿Se perdonan los pecados veniales con la aspersión del agua bendita, la bendición episcopal y cosas parecidas?[b]

Supra q.65 a.l ad 6.8; q.83 a.3 ad 3; *Sent. 4* d.16 q.2 a.2 q."4; d.17 q.3 a.3 q."3; d.21 q.2 a.l.2;j2«. *Disp., De malo* q.7 a. 12

Objeciones por las que parece que los pecados veniales no se perdonan con la aspersión del agua bendita, la bendición episcopal y cosas parecidas.

1. Hemos dicho anteriormente (a.l) que los pecados veniales no se perdonan sin penitencia. Pero la penitencia basta por sí sola para perdonar los pecados veniales. Luego estas prácticas no tienen eficacia para perdonar estos pecados.

2. Aún más: cada una de estas prácticas dice relación a un pecado venial determinado y a todos. Luego si alguna de estas prácticas perdona un pecado venial, se sigue que, por la misma razón, los perdona todos. Por lo que, con un golpe de pecho o con una aspersión de agua bendita, el hombre quedaría limpio de todos los pecados veniales, lo cual parece inaceptable.

3. Y también: los pecados veniales llevan consigo el débito de una pena, aunque sólo sea temporal, ya que se dice en 1 Cor 3,12.15 de quien *edificó sobre madera, heno o paja* que *se salvará, pero como atravesando fuego.* Ahora bien, estas prácticas, a las que se atribuye el poder de perdonar los pecados veniales, no llevan consigo ninguna pena, o si la llevan es mínima. Luego no bastan para la completa remisión de los pecados veniales.

En cambio dice San Agustín en su libro *De Poenitentia*[5] que por los pecados leves *nos damos golpes de pecho y decimos perdona nuestras ofensas.* Parece, pues, claro que darse golpes de pecho y la oración dominical producen la remisión de los pecados. Y la misma razón vale para las otras prácticas.

Solución. *Hay que decir:* Para la remisión del pecado venial no se requiere, como acabamos de ver (a.2), una nueva infusión de la gracia, sino que es suficiente un acto procedente de la gracia por el que el hombre detesta su pecado explícita o, por lo menos, implícitamente, como sucede cuando uno es impulsado fervorosamente hacia Dios. Por consiguiente, una práctica piadosa produce la remisión de los pecados veniales, de tres maneras. Primera, en cuanto que con ella se infunde la gracia, ya que con la infusión de la gracia se borran los pecados veniales, como acabamos de decir (a.2). Y, en este sentido, se perdonan los pecados veniales con la eucaristía, la extremaunción y, en general, con todos los sacramentos de la nueva ley, mediante los cuales se comunica la gracia.

Segunda, en cuanto va acompañada de la detestación de los pecados. Y, en este sentido, la confesión general, los golpes de pecho y la oración dominical producen la remisión de los pecados veniales, porque en

4. Q.84 a.l ad 2; a.3; q.86 a.2.

5. *De vera et falsa poenit.* c.20: ML 40,1129 Ínter op. AUGUST.

b. En la liturgia y en la piedad cristiana hay una serie de prácticas sacramentales que deben ser recuperadas e incorporadas en un proceso penitencial cuya cúspide es la absolución solemne.

la oración dominical pedimos *perdona nuestras ofensas.*

Tercera, en cuanto va acompañada de un movimiento de reverencia hacia Dios y hacia las cosas divinas. Y, en este sentido, la bendición episcopal, la aspersión del agua bendita, una unción sagrada, la oración en una iglesia consagrada y cualquier otra práctica semejante producen la remisión de los pecados.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* Todas estas prácticas producen la remisión de los pecados en cuanto que inclinan el alma a la penitencia, que detesta implícita o explícitamente los pecados.

2. *A la segunda hay que decir:* Todas estas prácticas tienden de suyo a la remisión de todos los pecados veniales. Sin embargo, puede ser impedida la remisión de algún pecado venial por el apego actual que el alma tiene hacia él, como el bautismo tampoco produce su efe.cto cuando éste es impedido por la falta de sinceridad.

3. *A. la tercera hay que decir:* Estas prácticas eliminan los pecados veniales en cuanto a la culpa, ya sea en virtud de una santificación, o también en virtud de la caridad, cuyo impulso es provocado por ellas. Pero no siempre hace desaparecer cada una de estas prácticas todo el débito de la pena, porque, de ser así, quien estuviese inmune de pecado mortal podría entrar en el cielo inmediatamente después de ser asperjado con agua bendita. Estas prácticas perdonan el débito de la pena en la medida en que excitan el fervor hacia Dios, un fervor que unas veces es mayor y otras menor.

ARTICULO 4

¿Puede ser perdonado el pecado venial sin el mortal?

Sent. 4 d.16 q.2 a.l q."3

Objeciones por las que parece que puede ser perdonado el pecado venial sin el mortal.

1. Comentando las palabras de Jn 8,7: *Quien de vosotros esté sin pecado, que tire sobre ella la primera piedra,* dice la *Glosa*[6] que *todos ellos estaban en pecado mortal, porque los veniales les quedaban perdonados por las ceremonias.* Luego puede ser perdonado el pecado venial sin el mortal.

2. Aún más: para la remisión del pecado venial no se requiere la infusión de la gracia, aunque sí se requiere para la remisión del mortal. Luego el pecado venial puede ser perdonado sin el mortal.

3. Y también: el pecado venial está más distante del pecado mortal que de cualquier otro venial. Pero un venial puede ser perdonado sin que lo sea otro, como acabamos de ver (a.3 ad 2). Luego el pecado venial puede ser perdonado sin el mortal.

En cambio se dice en Mt 5,26: *No saldrás de allí,* o sea, de la *cárcel,* en la que el hombre es introducido por el pecado mortal, *hasta que devuelvas el último céntimo,* con el cual se significa el pecado venial. Luego el pecado venial no se perdona sin el mortal.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se declaró anteriormente (q.86 a.3), la remisión de una culpa siempre es obra de la gracia, porque, como dice el Apóstol en Rom 4,2ss, pertenece a la gracia de Dios el que Dios *no impute* a alguno *el pecado,* una frase que la *Glosa* entiende como referida al pecado venial. Ahora bien, quien está en pecado mortal carece de la gracia de Dios. Por tanto, no se le perdona ningún pecado venial.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Las faltas veniales a que se refiere la *Glosa* son las irregularidades o impurezas que contraían según la ley.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque la remisión del pecado venial no requiera una nueva infusión de la gracia habitual, sí requiere, sin embargo, un acto derivado de la gracia. Y este acto no puede ser ejercido por quien está sujeto al pecado mortal.

3. *A la tercera hay que decir.* Un pecado venial no excluye cualquier acto de la gracia, por el que todos los pecados veniales pueden quedar perdonados. Pero el pecado mortal excluye totalmente el hábito de la gracia, sin la cual no se perdona ningún pecado ni mortal ni venial. Luego la comparación no vale.

6. *Inierí.; LOMBAKDI:* ML 191,1370.

CUESTIÓN 88

El retorno de los pecados después de haber sido perdonados por la penitencia

Ahora nos corresponde tratar del retorno de los pecados después de haber sido perdonados por la penitencia (cf. q.86, introd.).

Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Vuelven los pecados ya perdonados por la penitencia por el mismo hecho de cometer un pecado posterior?—2. ¿Vuelven de algún modo, debido a la ingratitud, especialmente la que suponen ciertos pecados?—3. ¿Vuelven con el mismo grado de culpa?—4. La ingratitud que les hace retornar, ¿es un pecado especial?

ARTICULO 1

¿Vuelven los pecados ya perdonados con el pecado posterior?"

Sent. 4 d.22 q.l a.l; *In Matth.* c.18 in fine

Objeciones por las que parece que los pecados ya perdonados vuelven con el pecado posterior.

1. Dice San Agustín en I *De Baptismo*[1]: *Que vuelven los pecados ja perdonados cuando falta la caridad fraterna, clarísimamente lo enseña el Señor en el Evangelio, en la parábola del siervo a quien el Señor reclamó de nuevo la deuda perdonada, por no haber querido perdonar él la deuda a un compañero.* Ahora bien, la caridad fraterna se pierde por cualquier pecado mortal. Luego cualquier pecado mortal hace volver los pecados después de haber sido perdonados por la penitencia.

2. Aún más: comentando aquel pasaje de Le 11,24: *Volveré a mi casa, de donde salí,* dice San Beda[2]: *Este versículo es más digno de temer que de comentar, no vaya a ser que la culpa, que ya creíamos desapareada de nosotros, termine aplastándonos por nuestro descuido.* Pero esto no podría suceder si no volviera. Luego la culpa, desaparecida por la penitencia, vuelve.

3. Y también: dice el Señor en Ez 18,24: *Si el justo se apartase de su justicia y cometiese la impiedad, no serán recordados más todos los actos de justicia que hizp.* Pero entre todos los actos de justicia que hizo también hay que contar la penitencia anterior, ya que, según hemos dicho (q.85 a.3), la penitencia es una parte de la justicia. Luego, si el que hizo penitencia peca de nuevo, ya no cuenta para él la penitencia anterior, por la que consiguió el perdón de los pecados. Luego vuelven aquellos pecados.

4. Y todavía más: la gracia encubre los pecados pasados, como lo dice el Apóstol en Rom 4,2ss, citando a Sal 31,1: *Bienaventurados aquellos cuyas iniquidades han sido perdonadas y cuyos pecados han sido tapados.* Pero con el posterior pecado mortal desaparece la gracia. Luego los pecados anteriormente cometidos quedan al descubierto. Por lo que parece que vuelven.

En cambio dice el Apóstol en Rom 11,29: *Los dones y la vocación de Dios son irrevocables.* Pero los pecados del penitente han sido perdonados por un don de Dios. Luego con el pecado subsiguiente no vuelven los pecados perdonados, ya que esto significaría en Dios una revocación de sus dones.

Y dice, además, San Agustín en su libro *De Responsionibus Prosperi*[3]: *Quien se aparta de Cristo y termina esta vida alejado de la gracia, ¿dónde va sino a la perdición? Sin embargo no cae de nuevo en lo que ya se le perdonó, ni será castigado por el pecado original.*

\. C.12: ML 43,120. 2. *In Le.* 11,24 1.4 : ML 92,478. 3. P.l c.2: ML 51,158; GRACIANO, *Decretum* p.2 c.33 q.3 d.4 can.14 *Qui recedit.*

a. Fue una cuestión discutida entre los teólogos medievales (ver opiniones en el c. del art.). Dios se mantiene fiel al perdón concedido y los pecados no reviven por un nuevo delito (a.l), si bien el hombre puede caer de nuevo (a.2).

Solución. *Hay que decir:* Como hemos visto ya en otro lugar (q.86 a.4; 1-2 q.87 a.4), en el pecado mortal hay que distinguir dos aspectos: la aversión a Dios y la conversión a los bienes creados. Lo que hay de aversión en el pecado mortal es, de suyo, común a todos los pecados mortales, ya que cualquier pecado mortal aparta al hombre de Dios. De tal manera que la mancha consistente en la privación de la gracia y el débito de la pena eterna son comunes a todos los pecados mortales. Y en este sentido se ha de entender lo que se dice en Sant 2,10: *Quien quebranta un solo precepto de la ley se hace reo de todos.* Pero, por parte de la conversión a los bienes creados, los pecados mortales son diversos, y, a veces, contrarios.

Es, por tanto, manifiesto que, por parte de la conversión a los bienes creados, el pecado mortal posterior no hace volver los pecados mortales anteriormente perdonados. De lo contrario, se seguiría que, por un pecado de prodigalidad, el hombre contraería el hábito o la disposición de la avaricia anteriormente perdonada, y así ocurriría que una cosa sería causada por su contrario, lo cual es imposible.

Sin embargo, si se considera en los pecados mortales el aspecto general de aversión, el pecado mortal posterior priva al hombre de la gracia y le hace reo de la pena eterna, como lo era antes. Pero como la aversión en los pecados mortales se diversifica en cierto modo por su relación con los diversos movimientos de conversión a los bienes creados, que son su causa —de tal manera que la aversión, la mancha y el débito son distintos, según procedan de uno u otro acto de pecado mortal—, precisamente por eso se ha discutido el problema de si la mancha y el débito de la pena eterna, en cuanto que fueron causados por pecados ya perdonados, retornan por un pecado mortal posterior.

Algunos[4] afirmaron enteramente que sí. Pero esto es imposible. Porque la obra de Dios no puede ser anulada por la obra del hombre. Y, como la remisión de los anteriores pecados es obra de la misericordia divina, ésta no puede ser anulada por el pecado posterior del hombre, según las palabras de Rom 3,3: *¿Acaso la incredulidad de ellos va a anular la fidelidad de Dios?*

Por eso otros[5], manteniendo que los pecados vuelven, dijeron que Dios no perdona los pecados al penitente cuando en su presciencia ve que este penitente pecará de nuevo, sino que se limita a otorgarle la justicia en el presente. Porque él sabe de antemano que este penitente ha de ser castigado eternamente por esos pecados y, sin embargo, al presente lo hace justo por su gracia. Pero tampoco esto se puede mantener. Porque si a una causa no se le ponen limitaciones, tampoco se le han de poner limitaciones al efecto. Luego si la remisión de los pecados, por la gracia y los sacramentos de la gracia, no es total, sino condicionada al futuro, se seguirá que la gracia y los sacramentos de la gracia no son causa eficaz de la remisión de los pecados. Lo cual es un error que rebaja la virtud de la gracia.

Por tanto, es inadmisible que reaparezca la mancha y el débito de los pecados precedentes en cuanto efecto de tales actos pecaminosos.

Puede ocurrir, sin embargo, que un acto pecaminoso posterior a la penitencia contenga virtualmente el débito del pecado anterior, en el sentido de que quien peca por segunda vez, por el mismo hecho de reincidir, parece que peca más gravemente que había pecado antes, según aquello de Rom 2,5: *Con tu dureza y con la impenitenáa de tu corazón vas acumulando ira para el día de la ira,* tan sólo por *despreciar la bondad de Dios que atrae a penitencia* (v.4). Pero se desprecia mucho más la bondad de Dios pecando por segunda vez, después de perdonado el primer pecado, ya que es mayor beneficio perdonar un pecado que soportar al pecador. Por tanto, con el pecado posterior a la penitencia retorna de alguna manera el débito de los pecados ya perdonados, no en cuanto causado por éstos, sino en cuanto causado por el último pecado cometido, que adquiere más gravedad por los pecados anteriores. Esto no significa que los pecados precedentes retornen en sentido absoluto, sino, en cierto sentido, en cuanto que están virtualmente contenidos en el pecado posterior.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* El texto de San Agustín hay que entenderlo del retorno de los pecados en cuanto al débito de pena eterna, considerado en sí mismo, porque, efectiva-

4. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De Sacram.* 1.2 p.14 c.9: ML 176,576. PEDRO PICTAV., *Seat.* 3 c.12: ML 211,1067. 5. GRACIANO, l.c, d.4 p.2-4.

mente, el que vuelve a pecar después de la penitencia incurre en el débito de pena eterna como antes, aunque no, ciertamente, por la misma razón. Por lo que San Agustín, al decir en su libro *De Responsionibus Prosperi* [6] que *no cae de nuevo en lo que ya se le perdonó ni será castigado por el pecado original,* añade: *sin embargo, es castigado con la muerte que mereció por sus pecados ya perdonados,* pues incurre en la muerte eterna que había merecido por sus pecados.

2. *A la segunda hay que decir.* Con esas palabras no pretende San Beda expresar que la culpa anteriormente perdonada oprima al hombre con el retorno del débito pasado, sino con la repetición del acto pecaminoso.

3. *A. la tercera hay que decir.* Con el pecado posterior, las obras de justicia anteriores quedan en el olvido en cuanto meritorias de la vida eterna, no en cuanto que eran impedimento de pecado. Por eso, si uno peca mortalmente después de restituir lo que debía, no se convierte en reo como si no lo hubiese devuelto. Y mucho menos se queda en el olvido la penitencia anteriormente practicada para la remisión de la culpa, puesto que la remisión de la culpa es más obra de Dios que del hombre.

4. *A la cuarta hay que decir:* La gracia quita totalmente la mancha y el débito de la pena eterna, y cubre los actos pecaminosos pasados para que por ellos Dios no prive al hombre de la gracia ni lo considere reo de la pena eterna. Y lo que hace la gracia una vez, permanece para siempre.

ARTICULO 2

¿Retornan los pecados perdonados por la ingratitud manifestada especialmente en cuatro géneros de pecados?

Sent. 4 d.22 q.l a.1.3; *In Matth.* c.18 in fine

Objeciones por las que parece que los pecados perdonados no retornan por la ingratitud manifestada especialmente en cuatro géneros de pecados, a saber: el odio, la apostasía de la fe, el desprecio de la confesión y el dolor de la penitencia hecha [7]. Lo cual queda reflejado en los siguientes versos: *A quien odia a los hermanos, se hace apóstata, desprecia la confesión y le pesa haberse arrepentido, le vuelve la antigua culpa.*

\. La ingratitud es tanto mayor cuanto más grave es el pecado cometido contra Dios después del beneficio del perdón. Pero hay algunos pecados que son más graves que los enumerados, como es la blasfemia contra Dios y el pecado contra el Espíritu Santo. Luego parece que los pecados perdonados no retornan más por la ingratitud cometida con estos pecados que con otros.

2. Aún más: Rábano Mauro [8] afirma: *Dios entregó el siervo malvado a los verdugos hasta que pagase toda la deuda, porque no sólo los pecados que el hombre comete después del bautismo le serán imputados como pena, sino también el pecado original, que le fue perdonado en el bautismo.* Pero también los pecados veniales están computados entre las deudas, por lo que decimos: *perdónanos nuestras deudas.* Luego también los veniales reaparecen con la ingratitud. Y, por la misma razón, parece que los pecados, anteriormente perdonados, reaparecen por los pecados veniales, y no sólo por los anteriormente citados.

3. Y también: la ingratitud es tanto mayor cuanto más grande es el beneficio recibido después del cual uno peca. Ahora bien, el beneficio de Dios es también la inocencia, por la que evitamos el pecado. Dice, en efecto, San Agustín en II *Confess.* [9]: *Atribuyo a tu gracia todos los pecados que no cometí.* Pero el don de la inocencia es también mayor que la remisión de todos los pecados. Luego no es menos ingrato a Dios quien peca por primera vez después de la inocencia que quien peca después de la penitencia. Por donde se ve que por la ingratitud que suponen los susodichos pecados no retornan de modo especial los pecados perdonados.

En cambio dice San Gregorio en XVIII *Moral.* [10]: *Consta en los Evangelios que, si no perdonamos de todo corazón la injuria recibida, se nos exigirá de nuevo también aquello de cuyo perdón gomábamos por la penitencia.* Y así, por la ingratitud, especialmente la del odio fraterno, retornan los pecados perdonados. Y la misma razón vale para los demás.

Solución. *Hay que decir:* Como acabamos de ver (a.l), los pecados perdonados con la penitencia se dice que retornan en cuanto que el débito por ellos está virtualmente contenido en el pecado posterior por la ingratitud que supone este pecado. Ahora bien, la ingratitud puede ser doble. Primera,

6. Cf. nota 3. 7. PREPOSITINO, *Summa* p.2 *De reditu peccator.* 8. Cf. P. LOMBARDO, *Sent.* 4 d.22 c.l; GRACIANO, l.c., can.l *Si Judas.* 9. C.7: ML 32,681. 10. *Dial.* 4 c.60: ML 77,428; GRACIANO, l.c., can.2 *Ex dictis;* P. LOMBARDO, *Sent.* 4 d.22 c.l.

la que consiste en hacer algo contra el beneficio recibido. Y, en este sentido, cualquier pecado mortal con el que se ofende a Dios convierte al hombre en ingrato hacia quien le ha perdonado los pecados. Y así, con cualquier pecado mortal posterior retornan los pecados anteriormente perdonados por la ingratitud que este pecado supone.

Segunda, se comete ingratitud actuando no sólo contra el mismo beneficio, sino también contra la forma del beneficio obtenido. Pues bien, esta forma, desde el punto de vista del beneficio, es la condonación del débito. Por lo que obra contra esta forma quien no perdona al hermano que le pide perdón, y se mantiene en el odio. Pero desde el punto de vista del penitente, que recibe el beneficio, encontramos un doble movimiento del libre albedrío. Primero, movimiento del libre albedrío hacia Dios, que consiste en el acto de fe formada, y contra el cual obra el hombre apostatando de la fe. Segundo, movimiento del libre albedrío contra el pecado, que es el acto de la penitencia. A la cual pertenece en primer lugar, como se ha dicho ya (q.85 a.2.3), la detestación de los pecados pasados, y contra esta detestación actúa quien se arrepiente de haberse arrepentido. Y, en segundo lugar, pertenece al acto de penitencia que el penitente -se proponga someterse a las llaves de la Iglesia con la confesión, según Sal 31,5: *Dije: confesaré al Señor mi injusticia, y tú perdonaste la impiedad de mi pecado.* Y contra esto va quien desprecia el confesarse, como se lo había propuesto.

Por consiguiente, se dice que la especial ingratitud de estos pecados hace retornar los pecados previamente perdonados.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Se afirma que estos pecados tienen un carácter especial no porque sean más graves que los otros, sino porque "se oponen más directamente al beneficio de la remisión de los pecados.

2. *A la segunda hay que decir.* También los pecados veniales y el pecado original retornan de la manera explicada (c.), lo mismo que los mortales: en cuanto que se desprecia el beneficio de Dios por el que fueron perdonados. Sin embargo, con el pecado venial no se incurre en ingratitud, porque el hombre que peca venialmente no obra contra Dios, sino que prescinde de él. Por lo que los pecados veniales de ningún modo hacen retornar los pecados perdonados.

3. *A. la tercera hay que decir:* Un beneficio puede ser valorado de dos maneras. Primero, por la cuantía del mismo beneficio. Y, en este sentido, la inocencia es un beneficio de Dios superior a la penitencia, llamada *segunda tabla después del naufragio* (q.84 a.6). Segundo, puede ser valorado el beneficio por parte de quien lo recibe, que es menos digno, con lo que se le hace una gracia mayor. Por lo que si le desprecia es mayormente ingrato. Y, en este sentido, el beneficio de la remisión de la culpa es mayor, en cuanto que se ofrece a quien es totalmente indigno. En cuyo caso la ingratitud es mayor.

ARTICULO 3

¿Por la ingratitud del pecado posterior se contraen tantos débitos cuantos correspondían a los pecados ya perdonados?[b]

Sent. 4 d.22 q.l a.2 q."3

Objeciones por las que parece que por la ingratitud del pecado posterior se contrae tantos débitos cuantos correspondían a los pecados ya perdonados.

1. A la magnitud del pecado corresponde la magnitud del beneficio por el que se perdona el pecado y, por consiguiente, la magnitud de la ingratitud por la que se desprecia este beneficio. Ahora bien, a la importancia de la ingratitud corresponde la importancia del débito subsiguiente. Luego el débito derivado de la ingratitud del pecado posterior es tan grande como el de todos los pecados precedentes.

2. Aún más: es mayor pecado ofender a Dios que ofender al prójimo. Ahora bien, a un esclavo liberado y culpable se le reduce a la esclavitud que antes tenía, o se le somete a una mayor. Luego con mayor razón se le somete al mismo débito penal que antes a quien peca contra Dios después de haber sido liberado del pecado.

3. Y también: en Mt 18,34 se dice que *airado el Señor le entregó,* o sea, a quien por su ingratitud se le imputan de nuevo los pecados perdonados, *a los verdugos hasta que pagara toda la deuda.* Ahora bien, esto no ocurriría si la ingratitud no llevase consigo un débito

b. Para entender los a.3 y 4, hay que leer II-II q.l07 a.2 sobre la ingratitud como pecado especial.

tan grande como el de todos los pecados precedentes. Luego por la ingratitud vuelve el mismo débito.

En cambio se dice en el Dt 25,2: *A la medida del pecado será el castigo.* De donde se deduce que de un pecado pequeño no se origina un débito grande. Pero, a veces, ocurre que el pecado mortal posterior es mucho más leve que cualquiera de los ya perdonados. Luego por el pecado posterior no retorna un débito tan grande como el de los pecados perdonados.

Solución. *Haj que decir:* Algunos [n] afirmaron que por la ingratitud del pecado posterior se origina un débito de pena tan grande como el de los pecados ya perdonados, además del débito propio de ese pecado. Pero esto no se sigue de modo necesario. Porque, como se ha dicho anteriormente (a.l), el débito de los pecados precedentes no retorna por el pecado posterior como efecto de los actos de los pecados precedentes, sino como efecto del acto del nuevo pecado. Por lo cual es lógico decir que la gravedad del débito que retorna corresponde a la gravedad del pecado posterior. Ahora bien, puede acontecer que la gravedad del pecado subsiguiente se equipare a la gravedad de todos los pecados precedentes. Pero esto no siempre ocurre así, ya se trate de la gravedad específica del pecado —puesto que a veces el pecado posterior es una simple fornicación, mientras que los pecados pasados fueron homicidios, adulterios o sacrilegios—, ya se trate también de la gravedad resultante de la ingratitud aneja. Porque no es necesario que la medida de la ingratitud corresponda con la medida del beneficio recibido, cuya magnitud viene dada por la gravedad de los pecados perdonados. Acontece, en efecto, que, con respecto al mismo beneficio, uno es muy ingrato, por la intensidad en el desprecio del mismo, o por la gravedad de la culpa cometida contra el benefactor; otro, sin embargo, es poco ingrato porque le desprecia menos, o porque actúa menos contra el bienhechor. Pero proporcionalmente, la gravedad de la ingratitud corresponde a la magnitud del beneficio, ya que, supuesto un idéntico desprecio por el beneficio recibido, o una idéntica ofensa al bienhechor, la ingratitud es tanto más grave cuanto mayor ha sido el beneficio.

Por consiguiente, queda claro que no es necesario que por la ingratitud del pecado posterior retorne un débito igual al de los pecados precedentes, sino que, proporcionalmente, cuanto más y más graves fueron los pecados anteriormente perdonados, tanto mayor ha de ser el débito que retorna con cualquier pecado mortal.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir.*** El beneficio de la culpa remitida recibe su magnitud absoluta de la gravedad de los pecados perdonados. Pero el pecado de ingratitud no recibe su magnitud absoluta de la magnitud del beneficio, sino de la magnitud del desprecio o de la ofensa, como se ha dicho (c.). Luego la objeción no vale.

2. *A la segunda hay que decir:* Al esclavo liberado no se le reduce a la antigua esclavitud por una ingratitud cualquiera, sino por una grave.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquel a quien se le imputan de nuevo los pecados perdonados por la subsiguiente ingratitud, devuelve *toda la deuda* por el hecho de que la gravedad de todos los pecados precedentes se encuentra proporcionalmente en la ingratitud subsiguiente, y no de un modo absoluto, como se ha dicho ya (c.).

ARTICULO 4

¿Es un pecado especial la ingratitud por la que el siguiente pecado hace volver de nuevo los pecados ya perdonados?

2-2 q.107 a.2 ad 1; *Seat.* 4 d.22 q.l a.2 q."l

Objeciones por las que parece que la ingratitud por la que el siguiente pecado hace volver de nuevo los pecados ya perdonados es un pecado especial.

1. La acción de gracias pertenece a la ley de la reciprocidad, requerida en la justicia, como enseña el Filósofo en V *Ethic.*[12]. Pero la justicia es una virtud especial. Luego la ingratitud es un pecado especial.

2. Aún más: Cicerón enseña en su II *Rhetor.*[13] que la gratitud es una virtud especial. Pero la ingratitud se opone a la gratitud. Luego la ingratitud es un pecado especial.

3. Y también: un efecto especial se deriva de una causa especial. Pero la ingratitud tiene un efecto especial, que consiste en

11. GUILLERMO PARÍS., *De sacram. poenitent.* c.19; cf. nota 4. 12. C.5 n.6 (BK 1132B31): S. TH., lect.8. 13. C.53, DIDOT, 1,165.

hacer retornar en cierto modo los pecados ya perdonados. Luego la ingratitud es un pecado especial.

En cambio lo que es consecuencia de todos los pecados no es un pecado especial. Ahora bien, cualquier pecado mortal nos hace ingratos ante Dios, como hemos dicho antes (a.l). Luego la ingratitud no es un pecado especial.

Solución. *Hay que dedr:* La ingratitud de quien peca constituye, a veces, un pecado especial. Otras veces, no, sino que es una circunstancia general que lleva consigo todo pecado mortal cometido contra Dios. El pecado, en efecto, se especifica por la intención del pecador, por lo que el Filósofo afirma en V *Ethic.* que *quien comete un adulterio para robar es más ladrón que adúltero.* Luego si un pecador comete un pecado por desprecio de Dios y desprecio del bien recibido, ese pecado pertenece a la especie de la ingratitud, y tal ingratitud constituye un pecado especial. Pero si uno, queriendo cometer un pecado, por ej. un homicidio o un adulterio, no se detiene a ver que esto implica un desprecio de Dios, la ingratitud no será un pecado especial, sino que se reducirá a la especie del pecado cometido como una circunstancia. Pues, como dice San Agustín en su libro *De Natura et Gratia* [15], no todo pecado nace del desprecio, y, sin embargo, en todo pecado Dios es despreciado en sus preceptos. Por consiguiente, queda claro que la ingratitud de quien peca es, a veces, un pecado distinto, pero no siempre.

Y con esto quedan resueltas las objeciones: Porque las tres primeras concluyen que la ingratitud, en sí misma considerada, es un pecado específicamente distinto. Mientras que la última concluye que la ingratitud, en cuanto que todo pecado la lleva consigo, no es un pecado especial.

14. ARISTÓTELES, c.2 n.4 (BK 1130a24): S. TH., lect.3.

15. C.29: ML 44,263.

CUESTIÓN 89

La recuperación de las virtudes por la penitencia [a]

Ahora nos corresponde tratar de la recuperación de las virtudes por la penitencia (cf. q.86, introd.).

Esta cuestión plantea y exige respuesta a seis problemas:

1. ¿Se recuperan las virtudes por la penitencia?—2. ¿Quedan recuperadas en el mismo grado?—3. ¿Se le restituye al penitente la misma dignidad?—4. ¿Quedan muertas las obras de virtud por el pecado?—5. ¿Reviven por la penitencia las obras que han quedado muertas por el pecado?—6. ¿Reviven por la penitencia las obras muertas, o sea, las practicadas sin caridad?

ARTICULO 1

¿Quedan recuperadas las virtudes por la penitencia?

2-2 q.152 a.3 ad 3; *Seat.* 4 d.14 q.2 a.2

Objeciones por las que parece que no quedan recuperadas las virtudes por la penitencia.

1. No podrían ser recuperadas por la penitencia las virtudes perdidas, a no ser que la penitencia causara las virtudes. Pero la penitencia, con ser una virtud, no puede ser la causa de todas las virtudes, teniendo en cuenta sobre todo que algunas virtudes son anteriores a la penitencia, como se ha dicho ya (q.85 a.6). Luego con la penitencia no se recuperan las virtudes.

2. Aún más: la penitencia consiste en ciertos actos del penitente. Pero las virtudes infusas no son causadas por nuestros actos. Dice, en efecto, San Agustín en su libro *De Lib. Arb.*[1] que *Dios causa las virtudes en nosotros sin nosotros.* Luego parece que por la penitencia no se recuperan las virtudes.

3. Y también: el que posee una virtud realiza los actos virtuosos sin dificultad y con deleite. Por lo que el Filósofo dice en I *Ethic.*[2] que *no es justo quien no se alegra de su acto de justicia.* Pero muchos penitentes encuentran dificultad todavía en la realización de los actos de virtud. Luego por la penitencia no se recuperan las virtudes.

En cambio en el texto de Le 15,22 el padre mandó que el hijo arrepentido fuera vestido con *la mejor túnica,* que según San Ambrosio[3] es el *vestido de la sabiduría,* que acompaña a todas las virtudes, según las palabras de Sab 8,7: *Ella enseña la sobriedad y la justicia, la prudencia y la fortaleza, que son bienes más útiles para el hombre que la vida.* Luego por la penitencia se recuperan todas las virtudes.

Solución. *Hay que decir* Con la penitencia, como se ha expuesto ya (q.86 a.1.6), se perdonan los pecados. Ahora bien, el perdón de los pecados no se puede tener más que por la infusión de la gracia. Luego con la penitencia al hombre se le infunde la gracia. Ahora bien, de la gracia fluyen todas las virtudes infusas, como de la esencia del alma fluyen todas las potencias, según se dijo en la *Segunda Parte* (1-2 q.110 a.4). Luego con la penitencia se recuperan todas las virtudes.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que deár.*** La penitencia, como se ha afirmado ya (c.), recupera las virtudes por ser causa de la gracia. Ahora bien, es causa de la gracia en cuanto que es sacramento, porque, en cuanto que es virtud, es

1. L.2 c.19: ML 32,1267; P. LOMBARDO, *Seat.* 1.2 d.27 c.4. 2. ARISTÓTELES, c.8 n.12 (BK 1099al9): S. TH., Iectl3. 3. *In Le.* 15,22 1.7: ML 15,1851.

a. Porque las virtudes siguen a la gracia como las potencias al alma, con la penitencia se restauran (a.l); la intensidad de las mismas dependerá de las disposiciones del sujeto (a.2); así el hombre recupera la dignidad de hijo de Dios (a.3). Aunque las obras virtuosas hechas en caridad sufren también los estragos del pecado (a.4), recobran su vitalidad con la penitencia (a.5); mientras las obras de muerte hechas sin caridad son borradas definitivamente (a.6).

más bien efecto de la gracia. Luego de aquí se sigue no que la penitencia en cuanto virtud es la causa de todas las demás virtudes, sino que el hábito de la penitencia, juntamente con el hábito de las demás virtudes, es causado en el sacramento.

2. *A la segunda hay que dedr:* En el sacramento de la penitencia los actos humanos constituyen la materia. Pero la virtud formal de este sacramento depende del poder de las llaves. Y, por eso, el poder de las llaves es la causa eficiente de la gracia y de las virtudes, aunque instrumentalmente. Pero el primer acto del penitente, la contrición, es como la última disposición para conseguir la gracia. Los siguientes actos de la penitencia proceden ya de la gracia y de las virtudes.

3. *A la teñera haj que decir:* Como hemos visto ya (q.86 a.5), algunas veces, después del primer acto de la penitencia, que es la contrición, permanecen algunas reliquias de los pecados, es decir, disposiciones causadas por los primeros actos pecaminosos, que ocasionan al penitente algunas dificultades para realizar el acto virtuoso. Pero, en lo que depende de la inclinación de la caridad y de las virtudes, el penitente realiza las obras virtuosas deleitablemente y sin dificultad. De modo semejante ocurre que el hombre virtuoso puede experimentar accidentalmente dificultades en la ejecución del acto de virtud a causa del sueño o por otra indisposición corporal.

ARTICULO 2

¿Resurge el hombre después de la penitencia con el mismo grado de virtud?

Seat. 3 d.31 q.l a.4

Objeciones por las que parece que después de la penitencia resurge el hombre con el mismo grado de virtud.

1. Dice el Apóstol en Rom 8,28: *Para ¿os que aman a Dios, todas las cosas cooperan al bien,* y la *Glosa* agustiniana[4] añade que esto es tan cierto *que si alguno de ellos se desvíay se sale del camino, Dios hará que esto redunde en su propio bien.* Pero esto no sucedería si el hombre resurgiera con un grado menor de virtud.

2. Aún más: dice San Ambrosio[5] que *la penitencia es una cosa excelente que revoca perfectamente todos los defectos.* Pero esto no sucedería si las virtudes no se recuperasen en el mismo grado que antes. Luego con la penitencia se recupera la virtud en el mismo grado.

3. Y también: a propósito de las palabras de Gen 1,5: *Y atardeció y amaneció el día primero,* comenta la *Glosa*[6]*: La luz vespertina es aquella en la que uno cae, la matutina es aquella en la que uno resurge.* Ahora bien, la luz matutina es mayor que la vespertina. Luego uno resurge con mayor gracia o caridad que antes tenía. Lo cual parece estar de acuerdo con lo que el Apóstol dice en Rom 5,20: *Donde abundó el delito sobreabundó la gracia.*

En cambio la caridad progresiva o perfecta es mayor que la caridad incipiente. Pero a veces sucede que uno cae de la caridad progresiva y resurge en una caridad incipiente. Luego siempre se levanta el hombre con un menor grado de virtud.

Solución. *Hay que decir.* El movimiento del libre albedrío que se da en la justificación del pecador es, como se acaba de exponer (a.l), la última disposición para la gracia. Por lo que la infusión de la gracia es simultánea con el movimiento del libre albedrío, como se dijo en la *Segunda Parte* (1-2 q.l 13 a.8), en cuyo movimiento está comprendido el acto de la penitencia, como se ha afirmado ya (q.86 a.6 ad 1). Ahora bien, es claro que las formas susceptibles de una mayor o menor intensidad aumentan y disminuyen según la diversa disposición del sujeto, como se dijo en la *Segunda Parte* (1-2 q.52 a.l.2). Por lo que, según que el movimiento del libre albedrío en la penitencia sea más o menos intenso, el penitente recibirá más o menos gracia.

Pero acontece que la intensidad del movimiento del penitente a veces es proporcionada a una mayor gracia que aquella de la que cayó por el pecado, otras es igual y otras menor. Y, por eso, el penitente algunas veces resurge con mayor gracia de la que antes tenía, otras con igual y otras con menor. Y lo mismo se diga de las virtudes que acompañan a la gracia.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** No para todos los que aman a Dios coopera al bien el hecho de caer del amor de Dios por el pecado —lo cual es claro en el caso de los que caen y

4. *De correpț. etgrat.* c.9: ML 44,933; *Glosa* de P. LOMBARDO: ML 191,1448. 5. Ps. AGUSTÍN, *Hypognost.* 1.3 c.9: ML 45,1631. 6. Cf. S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* 1.1 c.17: ML 34,259.

nunca se levantan, o se levantan para caer de nuevo—, sino *para aquellos que, según el plan divino, son llamados santos* (Rom 8,28), o sea, para los predestinados, quienes se levantan todas las veces que caen. La caída, pues, redunda en su propio bien no porque se levanten siempre con mayor gracia, sino porque se levantan con una gracia más estable: no por parte de la misma gracia, porque ésta es tanto más estable cuanto mayor es, sino por parte del hombre, quien permanece con mayor seguridad en la gracia cuanto más precavido y humilde es. Por lo que la misma *Glosa* añade que la caída les aprovecha *porque se tornan más humildes y más prudentes.*

2. *A. la segunda hay que decir:* La penitencia, de suyo, tiene la virtud de reparar perfectamente todos los defectos, y aun de promover a un estado superior. Pero esto, a veces, lo impide el mismo hombre, que se mueve cansinamente hacia Dios y hacia el aborrecimiento del pecado. Como también en el bautismo algunos adultos reciben mayor o menor gracia por ser la disposición diversa en unos y en otros.

3. *A la tercera hay que decir* Esa comparación de una y otra gracia con la luz matutina y vespertina se hace por una semejanza en el orden de sucesión, porque después de la luz vespertina vienen las tinieblas de la noche, y después de la luz matutina sigue la luz del día, pero no se hace por una mayor o menor semejanza en la intensidad.

Y las palabras del Apóstol se refieren a la gracia que supera toda la abundancia de los pecados humanos. Pero no en todos los casos es cierto que cuanto más abundantemente pecó uno, tanta mayor abundancia de gracia recibió, hablando de la graduación de la gracia habitual. Hay, sin embargo, una gracia sobreabundante en lo que se refiere al concepto mismo de gracia, porque es más gratuito el beneficio de la remisión para quien es más pecador. Aunque, a veces, también sucede que grandes pecadores tienen un gran dolor de sus pecados, por lo que consiguen un hábito más abundante de gracia y de virtudes, como sucedió con María Magdalena (Le 7,47).

A la objeción del «En cambio» hay que decir que en un mismo hombre es mayor la gracia progresiva que la incipiente, pero en diversos sujetos esto no es necesariamente así, porque uno puede comenzar con una gracia mayor que la que otro tenía en un estado más avanzado, como dice San Gregorio en II *Dialog.*[7]*: Conozcan todos los presentes j todos los que vendrán a qué grado de perfección comentó el joven Benito la grada de la conversión.*

ARTICULO 3

¿Restituye la penitencia al hombre en su precedente dignidad?

Sent. 3 d.31 q.l a.4 q."l ad 2; 4 d.14 q.l a.5 q.'l ad 3; d.19 q.l a.3 q."2 ad 2; d.37 q.2 a.2 ad 4

Objeciones por las que parece que la penitencia no restituye al hombre en su precedente dignidad.

1. Comentando las palabras de Am 5,1-2: *Cayó la virgen de Israel,* dice la *Glosa*[8]*: No niega que se levante, sino que pueda levantarse virgen, porque, una vez que la oveja se descarría, aunque sea traída en los hombros del pastor, no tendrá tanta gloría como la que nunca se extravió.* Luego con la penitencia no recupera el hombre la precedente dignidad.

2. Aún más: dice San Jerónimo[9]: *Los que no cuidan la dignidad de la vida divina, que se contenten con salvar su alma, porque retornar al estado primitivo es cosa difícil.* Y el papa Inocencio[10] afirma que *los cánones de Nicea excluyen a los penitentes aun de los grados más ínfimos de los clérigos.* Luego con la penitencia no recupera el hombre la precedente dignidad.

3. Y también: antes del pecado puede uno ascender a un grado superior. Pero esto no se le concede al penitente después del pecado, porque se dice en Ez 44,10.13: *Los levitas que se apartaron de mí, nunca más se acercarán para ejercer las funciones del sacerdocio.* De ahí las disposiciones del *Concilio de Lérida*[n], recogidas en *Decretis* dist.L[12], donde se dice: *Los que están al servicio del altar santo, si cayeren de improviso en la lamentable debilidad de la carney, por la misericordia de Dios, se arrepintieren, repóngaseles en el puesto que ocupaban, pero no sean promovidos apuestos superiores.* Luego la penitencia no restituye al hombre en la precedente dignidad.

7. C.1:ML66,128. 8. *Ordin.* Cf. S.JERÓNIMO, *InAmos* 5,2 1.2: ML 25,1087. 9. GRACIANO, *DecretumzA* d.50 *c&n.liOQuicumquedignitatem.* 10. *Epist. GAdAgapitum,* etc.; GRACIANO, l.c., can.60 *Cañones.* 11. Año 524 can.5: MANSI, 8,613. 12. GRACIANO, l.c., can.52 *Hi qui altano.*

En cambio en el mismo lugar [13] dice San Gregorio escribiendo a Secundino [14]: *Después de una digna satisfacción creemos que el hombre puede ser repuesto en su dignidad.* Y en el Concilio de Agde[15] se lee: *Los clérigos contumaces deben ser corregidos por los obispos en la medida que lo permita el grado de su dignidad, de tal manera que, después de haber sido corregidos por la penitencia, reciban su grado y su dignidad.*

Solución. *Hay que decir:* El hombre pierde por el pecado dos tipos de dignidad. Una, principal, por la que *era contado entre los hijos de Dios* (Sab 5,5) por la gracia. Una dignidad que recupera por la penitencia. Esto queda ilustrado en Le 15,22 en la parábola del hijo pródigo, a quien después de su arrepentimiento el padre mandó que se le restituyeran *la mejor túnica, el anillo y las sandalias.* La otra es secundaria, o sea, la inocencia, de la que se gloriaba el hijo mayor, en el mismo pasaje (v.29), diciendo: *En tantos años como vengo sirviéndote nunca quebranté un mandato tuyo.* Esta dignidad el penitente ya no la puede recuperar. Sin embargo, recupera alguna vez algo mejor. Porque, como dice San Gregorio en su Homilía *De centum ovibus*[16], *los que meditan su alejamiento de Dios compensan los daños anteriores con las ganancias posteriores. Hay más alegría por ellos en el cielo, porque también el jefe ama más en la batalla al soldado que, después de haber huido, ataca fuertemente al enemigo, que a quien nunca dio la espalda, pero nunca atacó con valentía.*

Además, un hombre pierde por el pecado la dignidad eclesiástica haciéndose indigno de ejercer los ministerios anejos a esta dignidad. Pues bien, está prohibido recuperar esta dignidad en los casos siguientes: L° Cuando no hacen penitencia. Por eso San Isidoro en su obra *Ad Marianum Episcopum* [17], que se encuentra en el mismo lugar: *cap.28 «Domino»,* escribe: *Los cánones prescriben restablecer en sus antiguos grados jerárquicos a quienes han satisfecho por la penitencia o han hecho una digna confesión de sus pecados. Y, por el contrario, los que no quieren enmendarse del vicio de la corrupción, no reciben ni el grado de honor ni la gracia de la comunión.* 2.° Cuando son negligentes en hacer penitencia. Por lo que en el mismo lugar, *cap.29: «Si quis diaconus»,* se dice: *Cuando en los clérigos penitentes no aparece ni la compunción humilde ni la asiduidad en la oración, ni se les ve entregados al ayuno o a la lectura espiritual, podemos prever con cuánta negligencia vivirían si se les volviese a su antigua dignidad.* 3.° Cuando se comete un pecado que lleva adjunta una irregularidad. En el mismo lugar, *c.28,* se dice lo siguiente, tomado del Concilio del papa Martín [18]: *Quien se casare con una viuda o con la abandonada por otro no sea admitido al estado clerical. Y si se introdujo furtivamente, sea depuesto. Y hágase lo mismo con quien, después del bautismo, haya cometido, mandado o aconsejado un homicidio, o haya tenido que defenderse de él.* En este caso la exclusión no se debe al pecado, sino a la irregularidad. 4.° Cuando hay escándalo. Por lo que en el mismo lugar, *cap.34: «De his vero»,* dice Rábano Mauro: *Los que públicamente han sido sorprendidos en perjurio, fornicación u otros crímenes, sean degradados según las normas de los sagrados cánones, porque es un escándalo para el pueblo de Dios tener por pastores a tales personas. Pero a los que confiesan al sacerdote estos pecados, cometidos ocultamente, si se purifican de ellos mediante ayunos, limosnas, vigilias y santas oraciones, se les puede prometer, conservando el grado jerárquico, la esperanza del perdón por la misericordia de Dios.* Y esto es lo que se lee también en el *cap. 17: «De qualitate ordinand.»: Si los crímenes no hubieran sido probados por sentencia judicial y no fueran notarías, fuera del caso de homicidio, después de la penitencia, no pueden ser impedidos del ejercido de las órdenes ni de recibirlas.*

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir.* Vale el mismo argumento para la cuestión de recuperar la virginidad y recuperar la inocencia, lo cual tiene una importancia secundaria con respecto a Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* San Jerónimo en esas palabras no afirma que sea imposible, sino difícil que el hombre recupere su primitivo grado de dignidad después del pecado, porque esto solamente se concede a quien hace una penitencia perfecta, como se ha dicho (c.).

A las prescripciones de los cánones que parecen prohibir esta rehabilitación, responde San Agustín escribiendo a Bonifacio: *La disposición eclesiástica de prohibir el estado clerical, de retornar a él o de permanecer en él después de haber expiado un crimen por la penitencia, no se debe a una desconfianza en el perdón, sino al rigor de la disciplina. De otro modo se*

13. Ib., can.16 *Tua sanctitas § \.* 14. *Registrum* 1.3 indict.2 ep.52: ML 77,987. 15. Año 506, can.2: MANSI, 8,324; cf. GRACIANO, Le., can.21 *Contumaces.* 16. *In Evang.* 1.2 homil.34: ML 76,1248. 17. *Epist.* 4 *Ad Massonam Ep.:* ML 83,899. 18. GRACIANO, Le., p.l d.50 can.8 *Si quis viduam.*

pondría en discusión el poder de las llaves concedido a la Iglesia con aquellas palabras: «Todo lo que desatareis en la tierra será desatado en el délo». Y después añade: *Porque también el santo rey David hizp penitencia de sus delitos, j, sin embargo, permaneció en su dignidad. Y San Pedro, después de haber derramado amarguísimas lágrimas j de haberse arrepentido de haber negado al Señor, permaneció como apóstol. Con todo, no debe ser calificada de inútil la disciplina de los antiguos, quienes, sin quitar nada a la salud, añadieron algo a la humildad, ya que conocían por experiencia —según creo— las fingidas penitencias de algunos con las que buscaban honores.*

3. *A la tercera hay que decir.* Esas normas se refieren a los penitentes públicos, quienes, posteriormente, no pueden ser promovidos a una dignidad mayor. Porque también San Pedro fue constituido pastor de las ovejas de Cristo después de la negación, como consta en Jn 21,15ss. Lo cual es comentado por San Juan Crisóstomo [19] diciendo que *Pedro, después de la negacióny de la penitencia, manifiesta tener más confianza con Cristo. El, efectivamente, no se había atrevido a preguntarle en la última cena, sino que encargó a Juan que le preguntara. Pero después se le otorga la presidencia sobre los demás hermanos, y no sólo no manda a otro a preguntar lo que es de su incumbencia, sino que incluso pregunta al Maestro en nombre de Juan.*

ARTICULO 4

¿Pueden quedar amortiguadas las obras de las virtudes hechas con caridad?

Sent. 3 d.36 a.5 ad 1; 4 d.14 q.2 a.3 q."2; d.21 q.l a.l q."l ad 3; d.22 q.l a.l ad 6; *In Hebr.* c.6 lect.l

Objeciones por las que parece que las obras de las virtudes hechas con caridad no pueden quedar amortiguadas.

1. Lo que no existe no puede cambiar. Pero la amortiguación es un cierto tránsito de la vida a la muerte. Luego, puesto que las obras de las virtudes, después de realizadas, ya no existen, parece que ya no pueden quedar amortiguadas.

2. Aún más: por las obras virtuosas, realizadas con caridad, el hombre merece la vida eterna. Ahora bien, quitar el premio al que se lo merece es una injusticia, que no se da en Dios. Luego es imposible que las obras de virtud, realizadas con caridad, queden amortiguadas por el pecado posterior.

3. Y también: lo que es más fuerte no puede ser destruido por lo que es más débil. Pero las obras de caridad son más fuertes que todos los pecados, porque, como se dice en Prov 10,12: *La caridad cubre todos los pecados.* Luego parece que las obras realizadas con caridad no pueden ser amortiguadas por el pecado subsiguiente.

En cambio se dice en Ez 18,24: *Si el justo se aparta de su justicia, no le será tenida en cuenta su buena conducta anterior.*

Solución. *Hay que decir:* Un ser vivo pierde con la muerte las funciones de la vida. De ahí que se diga metafóricamente que una cosa es amortiguada cuando se le impide producir su propio efecto y su propia función. Ahora bien, el efecto de las obras virtuosas, hechas con caridad, es el de conducir a la vida eterna, un efecto que es impedido por el pecado mortal subsiguiente, que quita la gracia. Y en este sentido se dice que las obras hechas con caridad quedan amortiguadas por el pecado mortal posterior [b].

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Como las obras pecaminosas pasan en cuanto a su acto, y permanecen en su reato, así las obras realizadas con caridad, después de que pasan en cuanto a su acto, permanecen por el mérito en la aceptación de Dios. Y son amortiguadas en la medida en que son impedidas por el hombre de conseguir el premio que se merecen.

2. *A. la segunda hay que decir:* Puede sustraerse el premio a quien lo merece, sin cometer injusticia, cuando quien lo ha merecido se hace indigno de él por el pecado posterior. Porque el hombre pierde, a veces, justamente por la culpa incluso lo que había merecido.

3. *A la tercera hay que decir.* Las obras realizadas con caridad anteriormente no son amortiguadas por el poder de las obras pecaminosas, sino por la libertad de la voluntad, que puede inclinarse del bien al mal.

19. *In loann.* homü.88: MG 59,480.

b. Las obras de caridad son amortiguadas cuando no pueden lograr su efecto <9or un impedimento externo» (a.6 sol.l).

ARTICULO 5

¿Reviven por la penitencia las obras que fueron amortiguadas por el pecado posterior?

Sent. 4 d.14 q.2 a.3 q."3; d.22 q.l a.l ad 6; *In Thess.* c.3 lect.l; *In Heb.* c.6 lect.1.3

Objeciones por las que parece que las obras que fueron amortiguadas por el pecado posterior no reviven con la penitencia.

1. De la misma manera que por la penitencia subsiguiente se perdonan los pecados pasados, así también por el pecado posterior quedan amortiguadas las obras realizadas anteriormente con la caridad. Ahora bien, los pecados perdonados por la penitencia no renacen, como se ha dicho ya (q.88 a.l). Luego parece que tampoco reviven por la caridad las obras que fueron amortiguadas.

2. Aún más: se dice que son amortiguadas las obras por analogía con los animales que mueren, como se acaba de ver (a.4). Pero el animal muerto no puede volver a la vida. Luego tampoco las obras amortiguadas pueden de nuevo revivir por la penitencia.

3. Y también: las obras realizadas con caridad merecen la gloria según la medida de gracia o de caridad. Ahora bien, a veces el hombre resurge de la penitencia con menor gracia o caridad. Luego la gloria no corresponde a los méritos de las primeras obras. Y de esta manera parece que las obras amortiguadas por el pecado posterior no reviven.

En cambio comentando el texto de Jl 2,25: *Os restituiré los años comidos por la langosta,* dice la *Glosa*[20]: *No permitiré que perezca la abundancia que perdisteis en la perturbación de vuestro ánimo.* Pero esa abundancia es el mérito de las buenas obras, perdido por el pecado. Luego por la penitencia reviven las obras meritorias anteriormente hechas.

Solución. *Hay que decir:* Algunos afirmaron[21] que las obras meritorias amortiguadas por el pecado posterior no reviven con la penitencia subsiguiente, partiendo del hecho de que estas obras no permanecen para que puedan revivir de nuevo.

Pero esto no puede impedir su revivificación. Porque estas obras tienen el poder de conducir a la vida eterna —en lo cual consiste su vida— no sólo mientras tienen una existencia actual, sino también después que dejan de existir, en cuanto que permanecen en la aceptación divina. Y ahí permanecen, de suyo, después de ser amortiguadas por el pecado, porque estas obras, una vez realizadas, serán siempre aceptadas por Dios, y los santos se alegrarán de eÜas, según las palabras del Ap 3,11: *Guarda lo que tienes para que otro no te quite tu corona.* El que ellas no sean eficaces para conducir a la vida eterna, proviene del pecado posterior, por el que uno se hace indigno de la vida eterna. Pero este impedimento desaparece por la penitencia, ya que con ella se perdonan los pecados. Sigúese, por tanto, que las obras anteriormente amortiguadas recuperan, por la penitencia, la eficacia de conducir a la vida eterna a quien las hizo, y esto es lo que significa revivir. Luego queda patente que las obras amortiguadas reviven por la penitencia.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Las obras del pecado quedan abolidas directamente por la penitencia, de tal manera que de ellas, por la misericordia de Dios, no queda ni la mancha ni el reato. Pero las obras hechas con caridad no son destruidas por Dios, en cuya aceptación permanecen. Es el hombre quien puede poner impedimento a su eficacia. Y, por eso, eliminado el impedimento que puede venir por parte del hombre, Dios cumple por su parte aquello que las obras merecían.

2. *A. la segunda hay que decir.* Las obras realizadas con caridad no son amortiguadas en sí mismas, como se ha expuesto (c.), sino sólo por razón del impedimento que pone el hombre. Los animales, sin embargo, sí mueren en sí mismos al quedar privados del principio de la vida. Por tanto, la comparación no vale.

3. *A la tercera hay que decir.* El que por la penitencia se levanta con un grado menor de caridad, conseguirá el premio esencial correspondiente al grado de gracia en que se encuentra. Disfrutará, sin embargo, de una alegría mayor por las obras realizadas en la primera caridad que por las obras realizadas en la segunda, lo cual pertenece al premio accidental.

20. Interl. 4,355r. 21. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacram.* 1.2 p.14 c.4: ML 176,558.

ARTICULO 6

¿Son vivificadas por la penitencia ulterior también las obras muertas?

Sent. 4 d.14 q.2 a.3 q.M; d.15 q.l a.3 q.[a]3.4.5

Objeciones por las que parece que también las obras muertas, o sea, las que no se hicieron en estado de caridad, son vivificadas por la penitencia.

1. Es más difícil que vuelva a la vida lo que ha muerto —cosa que nunca acaece naturalmente— que vivificar lo que nunca tuvo vida, porque de seres no vivos según la naturaleza se engendran algunos seres vivos. Pero las obras amortiguadas son vivificadas por la penitencia, como se ha dicho (a. 5). Luego con mayor motivo son vivificadas las obras muertas.

2. Aún más: eliminada la causa, desaparece el efecto. Ahora bien, la causa por la que las obras, de suyo buenas, hechas sin caridad, no fueron vivas, fue la carencia de caridad y de gracia. Pero esta carencia desaparece con la penitencia. Luego con la penitencia son vivificadas las obras muertas.

3. Y también: dice San Jerónimo[22]: *Cuando veas que alguien, entre muchas obras pecaminosas, hace alguna buena, no debes pensar que Dios es tan injusto que por las muchas obras malas se olvide de las pocas buenas.* Pero esto se ve sobre todo cuando con la penitencia son borradas las malas obras pasadas. Luego parece que Dios, después de la penitencia, remunera las buenas obras realizadas en estado de pecado, que equivale a decir que son vivificadas.

En cambio dice el Apóstol en 1 Cor 13,3: *Si repartiera mi hacienda a los pobres y entregara mi cuerpo a las llamas, j no tuviese caridad, de nada me aprovecha.* Ahora bien, esto no sería así si al menos por la penitencia posterior fuesen vivificadas. Luego la penitencia no vivifica las obras anteriormente muertas.

Solución. *Hay que decir.* Una obra puede decirse que está muerta en dos sentidos. Uno, de modo efectivo, porque causa la muerte. Y, en este sentido, las obras del pecado se dice que están muertas, según aquellas palabras de Heb 9,14: *La sangre de Cristo limpiará nuestras conciencias de las obras muertas.* Así pues, las obras muertas no son vivificadas por la penitencia, sino más bien abolidas, según las palabras de Heb 6,1: *Sin tocar de nuevo los temas fundamentales de la penitencia, hecha por las obras muertas.*

Otro, de modo privativo, porque carece de vida espiritual, que proviene de la caridad, por la que el alma se une con Dios, de quien recibe la vida, como el cuerpo la recibe del alma. Y, en este sentido, se dice también que la fe sin caridad está muerta, según aquellas palabras de Sant 2,20: *La fe sin obras está muerta.* Y, por la misma razón, todas las obras que son de suyo buenas, si se hacen sin caridad, se dice que son obras muertas, por no proceder del principio vital, lo mismo que si dijéramos que el sonido de la cítara es una voz muerta. Por tanto, la diferencia entre obras muertas y vivas viene establecida por comparación al principio de donde proceden. Ahora bien, las obras no pueden volver a proceder de nuevo de un principio, porque pasan y no pueden repetirse en su identidad numérica. Luego es imposible que las obras muertas se transformen en vivas por la penitencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir.* En los seres de la naturaleza, tanto las cosas muertas como las amortiguadas carecen de principio vital. Pero se dice que las obras son amortiguadas no por parte del principio de donde proceden, sino por parte del impedimento extrínseco. Mientras que se dice que son muertas por parte del principio. Luego la comparación no vale.

2. *A la segunda hay que decir.* Las obras de suyo buenas, hechas sin caridad, se dice que son muertas por carecer de caridad y de gracia, como de principio vital. Ahora bien, la penitencia posterior no hace que procedan de tal principio. Luego el argumento no vale.

3. *A la tercera hay que decir:* Dios recuerda las obras buenas que uno hace en estado de pecado no para remunerarlas en la vida eterna —vida que se consigue solamente con las obras vivas, o sea, realizadas en estado de caridad—, sino para remunerarlas en esta vida. Como dice San Gregorio en su Homilía *Divite et Lábaro*[y>]: *Si aquel rico no hubiese hecho algún bien y no hubiese recibido su premio en esta vida, nunca le hubiese dicho Abrahán: «Tú recibiste bienes en tu vida».*

También puede significar este recuerdo una cierta mitigación en el juicio. Por lo que dice San Agustín en su libro *De Patientia*[24]:

22. *In Agg.* 1,5: ML 25,461. 23. *In Evang.* 1.2 homil.40: ML 76,1307. 24. C.26: ML 40,623.

No podemos decir al asmático (martirizado) que hubiese sido mejor para él negar a Cristo, y evitar los sufrimientos que le causó su confesión, de tal manera que lo que dice el Apóstol: «Si entregara mi cuerpo a las llamas, y no tuviera caridad, de nada me aprovecha», ha de entenderse para obtener el reino de los cielos, y no para mitigar el suplicio del último juicio.

CUESTIÓN 90

Las partes de la penitencia en general [a]

Seguidamente vamos a tratar de las partes de la penitencia. Primero, en general; a continuación, de cada una en especial. Sobre lo primero planteamos cuatro problemas:

1. ¿Tiene partes la penitencia?—*2.* ¿Cuántas son?—3. ¿Cuál es su naturaleza?—4. División de la penitencia en partes subjetivas.

ARTICULO 1

¿Deben atribuirse partes a la penitencia?

Sent. 4 d.16 q.l a.l q.*1.4

Objeciones por las que parece que a la penitencia no deben atribuírsele partes.

1. Los sacramentos son ritos en los que *la virtud divina obra misteriosamente la salvación* [1]. Pero la virtud divina es una y simple. Luego a la penitencia, que es un sacramento, no deben atribuírsele partes.

2. Aún más: la penitencia es virtud y sacramento. Pero en cuanto virtud no se le atribuyen partes, ya que la virtud es un hábito, cualidad simple del espíritu. Y lo mismo se diga de la penitencia en cuanto sacramento. No parece que hayan de atribuírsele partes, ya que al bautismo y a los otros sacramentos tampoco se les atribuyen. Luego a la penitencia no deben atribuírsele partes.

3. Y también: la materia de la penitencia es el pecado, como en su lugar se dijo (q.84 a.2-3). Pero al pecado no se le atribuyen partes. Luego tampoco a la penitencia hay que atribuírselas.

En cambio partes son los diversos elementos que constituyen la perfección de una cosa. Pero la perfección de la penitencia consta de varios elementos, a saber: la contrición, la confesión y la satisfacción. Luego la penitencia tiene partes.

Solución. *Hay que decir:* Las partes de una cosa son los diversos elementos en los que materialmente se divide el todo, pues las partes son para el todo lo que la materia para la forma. Por eso en el II *Physic.* [2] las partes están clasificadas en el género de las causas materiales, y el todo, en el género de las causas formales. Por tanto, dondequiera que se encuentre una pluralidad proveniente de la materia, ahí pueden encontrarse partes. Ahora bien, se ha dicho anteriormente (q.84 a.l ad 1-2; a.2) que en el sacramento de la penitencia los actos humanos son como la materia. Por consiguiente, puesto que para la perfección de la penitencia se requieren varios actos humanos, es decir, la contrición, la confesión y la satisfacción, como veremos más adelante (a.2), sigúese que el sacramento de la penitencia tiene partes.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir* Todos los sacramentos están dotados de simplicidad por razón de la virtud divina que actúa en ellos. Pero la virtud divina, a causa de su grandeza, puede servirse de una sola cosa o de varias. Y es en razón de esta variedad por lo que podemos atribuir partes a un sacramento.

2. *A la segunda hay que decir:* La penitencia, en cuanto virtud, no tiene partes, porque los actos humanos, que son varios en la penitencia, no son partes, sino efectos del hábito, que es virtud. Por tanto, se le atribuyen partes a la penitencia en cuanto sacramento, respecto del cual los actos humanos son como la materia. Pero en los otros sacramentos la materia no son los actos humanos, sino las cosas externas, que pue-

1. Cf. S. ISIDORO, *Etymol.* 1.5 c.19: ML 82,255.

2. ARISTÓTELES, c.3 n.5 (BK 195al9): S. TH., lect.5.

a. El sacramento de la penitencia debe tener distintas partes (a.l): contrición, confesión y satisfacción (a.2); son partes integrales (a.3). Se puede hablar de una penitencia (virtud) antes del bautismo, una penitencia de los pecados mortales para superar la vida corrupta, y una penitencia de los pecados veniales para la perfección de la vida espiritual (a.4).

den ser simples, como el agua y el óleo, o compuestas, como el crisma. Y, por eso, a los sacramentos no se les atribuyen partes [b].

3. *A la tercera hay que decir:* Los pecados son la materia remota de la penitencia, en el sentido de que son la materia o el objeto de los actos humanos, que son, propiamente hablando, la materia de la penitencia como sacramento.

ARTICULO 2

¿Está justificada la distinción de tres partes en la penitencia: contrición, confesión y satisfacción?

Sent. 4 di6 q.l a.l q.'2.4; d.17 q.3 a.3 q."4; d.22 q.2 a.l q.°2 ad 3; *Cont. Gent.* 4 c.72; Opuse. *De Eccles. Sacram.*

Objeciones por las que parece que no está justificada la distinción de tres partes en la penitencia: contrición, confesión y satisfacción.

1. La contrición se produce en el cora2Ón, por lo que pertenece a la penitencia interior. La confesión, por el contrario, está en la boca, y la satisfacción, en las obras, por lo que estas dos últimas pertenecen a la penitencia exterior. Ahora bien, la penitencia interior no es sacramento, sino solamente la exterior, que es la que se percibe por los sentidos. Luego no está bien justificada la distinción de tres partes en el sacramento de la penitencia.

2. Aún más: los sacramentos de la nueva ley confieren la gracia, como en su lugar se dijo (q.62 a. 1.6). Pero la satisfacción no confiere ninguna gracia. Luego la satisfacción no es parte del sacramento.

3. Y también: no es lo mismo el fruto de una cosa que la parte de una cosa. Pero la satisfacción es fruto de la penitencia, según las palabras de Le 3,8: *Dad frutos dignos de penitencia.* Luego no es parte de la penitencia.

4. Todavía más: la penitencia está destinada contra el pecado. Pero el pecado puede consumarse sólo en el cora2Ón por el consentimiento, como se dijo en la *Segunda Parte* (1-2 q.72 a.7). Así también la penitencia. Luego no deben considerarse partes de la penitencia la confesión de boca y la satisfacción de obra.

En cambio parece que deben distinguirse varias partes en la penitencia. Porque en el hombre se considera parte no sólo el cuerpo, como materia, sino también el alma, como forma. Pero las tres partes mencionadas, por ser actos del penitente, hacen la función de materia, mientras que la absolución cumple la función de forma. Luego la absolución del sacerdote debe ser considerada como la parte cuarta de la penitencia.

Solución. *Hay que decir:* Como se afirma en V *Metaphys.*[3], hay dos clases de partes: las esenciales y las cuantitativas. Las partes esenciales son, en el orden material, la forma y la materia; y en el orden lógico, el género y la diferencia. Y, en este sentido, en todo sacramento se distinguen la materia y la forma como partes esenciales, por lo que más arriba (q.60 a.4.6) hemos dicho que los sacramentos se constituyen de *cosas y palabras.* Pero como la cantidad es una propiedad de la materia, las partes cuantitativas son partes de la materia. Y es en este sentido como al sacramento de la penitencia se le atribuyen partes, como acabamos de exponer (a.l ad 2), es decir, por razón de los actos del penitente, que son la materia de este sacramento.

Ahora bien, ya hemos explicado más arriba (q.85 a.3 ad 3) que la reparación de la ofensa no tiene lugar del mismo modo en la penitencia y en la justicia vindicativa. Porque en la justicia vindicativa la reparación se hace según el arbitrio del juez, y no según la voluntad del ofensor o del ofendido. Mientras que en la penitencia la reparación de la ofensa se hace según la voluntad del pecador y el arbitrio de Dios, contra el cual se peca. Porque la penitencia no busca solamente el restablecimiento de la justa igualdad, como ocurre en la justicia vindicativa, sino más bien la reconciliación de la amistad, verificada cuando el ofensor dé la compensación que pide el ofendido. Así pues, se requiere, por parte del penitente, en primer lugar, voluntad de reparar, cosa que hace con la contrición; segundo, sometimiento al arbitrio del sacerdote en lugar

3. Ib. 1.4 c.24 n.1.3 (BK 1023M2): S. TH., 1.5 lect.21.

b. Contrición, confesión y satisfacción no son más que manifestaciones de la única virtud de la penitencia.

de Dios, cosa que hace por la confesión; y tercero, reparación fijada por el arbitrio del ministro de Dios, cosa que hace con la satisfacción. Por tanto, la contrición, la confesión y la satisfacción son partes de la penitencia.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** La contrición está esencialmente en el corazón, y pertenece a la penitencia interior; pero virtualmente pertenece a la penitencia exterior, en el sentido de que implica el propósito de confesar y de satisfacer.

2. *A la segunda hay que decir:* La satisfacción confiere la gracia cuando se tiene propósito de cumplirla, y la aumenta cuando realmente se cumple, como ocurre con el bautismo de los adultos, según se dijo (q.68 a.2; q.69 a.l ad 2; a.4 ad 2).

3. *A la tercera hay que decir:* La satisfacción es parte de la penitencia sacramento, y es fruto de la penitencia virtud.

4. *A la cuarta hay que decir.* Son más las cosas que se requieren para el bien, que *exige una causa íntegra,* que las requeridas para el mal, que *resulta de cada defecto particular,* como dice Dionisio en IV *De Div. Ñor».* [4]. Y, por eso, aunque el pecado se consume en el consentimiento del corazón, para la perfecta penitencia se requiere la contrición del corazón, la confesión de boca y la satisfacción de obra.

La solución al argumento en contrario se encuentra en lo dicho (sol.).

ARTICULO 3

¿Son los tres actos predichos partes integrales de la penitencia?

Sent. 4 di6 q.l a.l q."3

Objeciones por las que parece que los tres actos predichos no son partes integrales de la penitencia.

1. La penitencia, como ya se dijo (q.84 a.2), está destinada contra el pecado. Pero la distinción entre pecado de pensamiento, de boca y de obra es una distinción de partes subjetivas, y no de partes integrales, puesto que la palabra *pecado* es aplicable a cada una de ellas. Luego tampoco en la penitencia son partes integrales la contrición del corazón, la confesión y la satisfacción.

2. Aún más: ninguna parte integral contiene en sí misma otra parte de la misma división. Pero la contrición contiene en sí la confesión y la satisfacción como propósito. Luego no son partes integrales.

3. Y también: el todo, como la línea, se constituye simultáneamente y por igual de las partes integrales. Pero esto no sucede en nuestro caso. Luego los actos mencionados no son partes integrales de la penitencia.

En cambio se llaman partes integrales las que concurren a la realización integral del todo. Pero las tres partes antedichas concurren a la realización integral de la penitencia. Luego son partes integrales de la penitencia.

Solución. *Hay que decir:* Algunos [5] afirmaron que estos tres actos eran partes subjetivas de la penitencia. Pero esto es imposible, porque en cada una de las partes subjetivas se encuentra simultáneamente y por igual toda la virtud del todo, como toda la virtud del animal, en cuanto animal, está en cada una de las especies animales en que se divide el género «animal». Pero en el caso presente no ocurre así.

Por eso otros [6] dijeron que son partes potenciales. Pero también esto es imposible, porque el todo está presente con toda su esencia en cada una de las partes potenciales, como toda la esencia del alma está presente en cada una de sus potencias. Pero esto tampoco ocurre aquí.

Queda como solución, por tanto, que los tres actos antedichos sean partes integrales de la penitencia, para lo cual se requiere que el todo no esté presente en cada una de las partes ni con toda su virtud ni con toda su esencia, sino en todas colectivamente consideradas.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la primera hay que decir:*** Puesto que el pecado tiene naturaleza de mal, puede consumarse en una sola parte, como se ha visto (a.2 ad 4). De modo que el pecado que se consuma sólo en el corazón es una especie de pecado. Y el que se consuma en el corazón y en la boca es otra especie distinta de pecado. Y el que se consuma en el corazón y en las obras es una tercera especie de pecado. Y lo que está en el corazón y en la boca y en

4. § 30: MG 3,720. 5. GUILLERMO ALTIS., *Summa áurea* p.4 tr. *Depoenit.;* ALEJANDRO DE HALES, *Summa theol.* p.4 q.77 m.2. 6. Cf. ALBERTO MAGNO, *Sent.* 4 d.16 a.2.3.

las obras son como las partes integrales de este pecado. Y, por eso, en la penitencia, que siempre se lleva a cabo mediante estos tres actos, éstas son las tres partes integrales.

2. *A la segunda hay que decir:* Una parte integral puede contener el todo, aunque no esencialmente. Los cimientos contienen, efectivamente, en cierto modo todo el edificio virtualmente. Y así es como la contrición contiene virtualmente toda la penitencia '.

3. *A la tercera hay que decir* Todas las partes integrales tienen un cierto orden entre sí. Pero algunas tienen solamente un *orden local,* ya se encuentren la una tras la otra, como en el caso de un ejército; ya sea que se toquen, como en el caso de un montón de piedras; ya sea que estén ligadas unas con otras, como ocurre con las partes de una casa; ya sea que estén en contigüidad, como las partes de una línea. Otras partes, sin embargo, tienen entre sí un *orden de influencia,* como ocurre, por ej., con las partes del animal, la primera de las cuales es el corazón, mientras que las otras dependen recíprocamente entre sí según se influyan. En tercer lugar, las partes pueden estar ordenadas entre sí *cronológicamente,* como se ordenan las partes del tiempo y del movimiento. Pues bien, las partes de la penitencia tienen entre sí un orden de influencia y de tiempo, porque son actos, pero no un orden de lugar, porque no son localizables [d].

ARTICULO 4

¿Es acertada la división de la penitencia en penitencia anterior al bautismo, penitencia de los pecados mortales, y penitencia de los pecados veniales?

Sent. 4 d.16 q.l a.2 q.'l.S

Objeciones por las que parece que no es acertada la división de la penitencia en penitencia anterior al bautismo, penitencia de los pecados mortales, y penitencia de los pecados veniales.

1. La penitencia es, como en su lugar se dijo (q.84 a.6), *la segunda tabla después del naufragio,* mientras que el bautismo es la primera. Luego lo que precede al bautismo no debe ser catalogado entre las especies de la penitencia.

2. Aún más: lo que puede destruir lo más, puede destruir también lo menos. Pero el pecado mortal es mayor que el venial. Luego la penitencia que recae sobre los pecados mortales es aplicable también para los veniales. Luego no deben distinguirse como diversas especies de penitencia.

3. Y también: de la misma manera que después del bautismo se peca venial y mortalmente, así también antes del bautismo. Luego si después del bautismo se hace distinción entre la penitencia de los pecados veniales y la de los pecados mortales, por la misma razón debe hacerse esa distinción antes del bautismo. Luego no es acertada la distinción de la penitencia en estas especies.

En cambio en su libro *De Poenitentia*[1] San Agustín distingue estas tres clases de penitencia.

Solución. *Hay que decir:* Esta división se refiere a la penitencia virtud. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que cada virtud actúa según las exigencias del tiempo y de otras determinadas circunstancias. Por lo que la virtud de la penitencia produce ahora sus actos según las exigencias de la nueva ley. Pues bien, pertenece a la penitencia el destacar los pecados pasados con propósito de mejorar la vida, que es el fin de la penitencia. Y, puesto que los actos morales reciben la especificación del fin, como se dijo en la *Segunda Parte* (1-2 q.l a.3; q.18 a.6), se sigue que las diversas especies de penitencia se distinguen según los propósitos de cambio que se fija el penitente. Ahora bien, el penitente puede proponerse tres clases de cambio. La primera es la regeneración de una vida nueva. Y ésta pertenece a la penitencia anterior al bautismo. La segunda busca la reforma de la vida pasada ya corrompida. Y ésta pertenece a la penitencia de los pecados mortales cometidos después del bautismo. Y la tercera intenta el perfeccionamiento de la vida. Y ésta pertenece a la penitencia de los pecados veniales, los cuales se perdonan por un acto proveniente de

7. *Sena, adpopul.* serm.351 c.2: ML 39,1537.

c. La contrición es la parte más importante e imprescindible del sacramento.
d. Sugiere que la penitencia se celebra como un proceso con distintas fases.

la caridad, como se dijo más arriba (q.87 a.2.3).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la* *primera hay que decir*. La penitencia que precede al bautismo no es un sacramento, sino un acto virtuoso que dispone al sacramento del bautismo.

2. *A la segunda hay que deár:* La penitencia que borra los pecados mortales, borra también los veniales, pero no al revés. Por eso, estas dos penitencias se relacionan entre sí como lo perfecto y lo imperfecto.

3. *A la tercera hay que deár:* Antes del bautismo no hay pecados veniales sin algún pecado mortal. Y como el pecado venial no puede ser perdonado sin perdonar el pecado mortal, como ya se dijo (ib.), por eso antes del bautismo no se distingue la penitencia de los pecados mortales y la de los veniales.

REFERENCIAS PARA COMPLETAR EL TEXTO DE LA SUMA DE TEOLOGÍA

Por ÁNGEL MARTÍNEZ CASADO

El 7 de marzo de 1274 murió Tomás de Aquino sin concluir la *Suma de Teología.* Tres meses antes había interrumpido la redacción de esta obra, cuando había terminado la cuestión 90. No podemos saber qué habría hecho con la *Suma* si se hubiera repuesto de la que fue su última enfermedad. Podía haberla dejado inconclusa decididamente, haberla revisado en profundidad y acabado de un modo distinto al inicialmente previsto o haberla terminado como tenía pensado. Hubo un intento en el siglo xrv por reconstruir las cuestiones que faltaban, cuando un autor * que desconocemos, sirviéndose de otros escritos tomistas y adaptándolos al estilo empleado en esta obra, escribió el célebre *Suplemento,* reproducido en las ediciones impresas como digno complemento. Pero, a pesar de la buena intención del autor, sus páginas no tienen la calidad que sería de desear, por lo que hemos considerado mejor atenernos exclusivamente al texto original y prescindir de ellas, como ya se advirtió en el *Prólogo* del vol.I, p.XXV. Su inclusión, en vez de completar la obra de Santo Tomás, sólo serviría para confundir al lector y llevarle a pensar que el *Suplemento* refleja fielmente su pensamiento.

Para que el lector no se encuentre del todo desorientado en este punto, nos ha parecido conveniente recordar esquemáticamente los temas que tenía previsto abordar Santo Tomás en las páginas que no escribió y añadir la referencia de las obras en las que explicó estas materias, comenzando por la misma *Suma de Teología.* Así, el lector interesado puede acceder directamente a textos auténticos.

En el *Prólogo* a la *Tercera Parte,* Tomás tenía programado considerar estas tres cosas: Cristo, los sacramentos y los destinos del alma después de esta vida. Sólo concluyó la Cristología (q.1-59). Del tratado sobre los sacramentos nos dejó terminado su estudio en general (q.60-65), el del bautismo (q.66-71), el de la confirmación (q.72) y el de la eucaristía (q.73-83). Al sacramento de la penitencia le había dedicado las cuestiones 84-90, pero sólo llegó redactando hasta las partes de la penitencia en general. Faltaba, por tanto:

I. DEL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

1. Las partes de la penitencia en especial

a) *La contrición*

Naturaleza y características de la contrición: 3 q.87 a.8-9; *In Sent.* 4 d.17 q.2 a.1-4; *Cont. Gentes* 4,72; 7« *Ps.* ps.37.

Objeto de la contrición: 1-2 q.113 a.5 ad 3; 3 q.87 a.l; 7» *Sent.* 4 d.16 q.3 a.2 q.ª5 ad 3; d.17 q.2 a.2; *De Malo,* q.7 a.ll ad 3.

Efecto de la contrición: *In Sent.* 4 d.17 q.2 a.5; 7» *Hebr.* c.6 lect.l; *Cont. Gentes* 3,158; 4,72.

b) *La confesión*

Definición de la confesión: *In Sent.* 4 d.17 q.3 a.2.

Cualidades de la confesión: *In Sent.* 4 d.17 q.3 a.4; *Quodl.* 1 q.6 a.l; *Resp. de art. 6* a.6; *De duob. praecept.*

Necesidad de la confesión: 3 q.69 a.l ad 2; *In Sent.* 4 d.16 a.2 q.ª3 ad 3; d.17 q.3 a.l; d.21 q.2 a.3; /« *Mt.* c.3; Cb«/. GÍW/&T 4,72; *Quodl.* 1 q.6 a.l-2.

Ministro de la confesión: *In Sent.* 4 d.17 q.3 a.3; d.18 q.2 a.5 q.ªl; d.19 a.3 q.ªl; d.20 a.l q.ª2; *Corít. Gentes* 4,72; *Cont. impug. relig.* c.4; *Quodl.* 12 q.19.

Efecto de la confesión: *In Sent.* 4 d.17 q.3 a.l q.ªl ad 1; a.3 q.ª5 ad 4; a.5; d.18 q.l a.3; d.21 q.2 a.2; d.22 q.2 a.l q.ª3; *Cont. Gentes* 4,72; *Quodl.* 4 q.7 a.l; *In Ps.* ps.31.

* Suele atribuirse al amanuense de Sto. Tomás, Reginaldo de Piperno, como determina P. Mandonnet en *Des écrits authentiques de Saint Thomas d'Aquin* (Fribourg 1910), p.123-133. Pero lo cierto es que en los códices que contienen el *Suplemento* hay variedad de atribuciones (Pedro de Auvernia, Pedro de Grocun, Guillermo Sudre) y ninguna a Reginaldo.

El secreto de confesión: 2-2 q-70 a.l ad 2; *In Sent.* 4 d.21 q.3 *.\; *Quodl.* 5 q.7 z.\-?>; *Quodl.* 12 q.ll a.2.

c) *7¿z satisfacción*

Definición de la satisfacción: 1-2 q.21 a.4 ad 1; q.47 a.l ad 1; 3 q.85 a.3; q.90 a.2; *In Sent.* 4 d.15 q.l a.l; *Cont. Gentes* 3,122.
Cualidades de la satisfacción: 3 q.l a.2 **ad 2;** q.48 a.2 ad 1; q.85 a.3 ad 2; q.86 a.3; q.89 a.6 ad 3; *De Ver.* q.29 a.7; 7» *Sent.* 4 d.15 q.l a.2; *Cont. Gentes* 3,158; 4,55; 7« *Sent.* 4 d.15 q.l a.3; d.20 a.2 q.ª3; d.22 q.l a.l ad 5.
Obras satisfactorias: *In Sent.* 4 d.15 q.l a.4; *Cont. Gentes 3,158.*

2. Sujetos del sacramento de la penitencia

1 q.64 a.2; *In Sent. 2* d.7 q.l a.2; 4 d.14 q.l a.3; d.17 q.3 a.2 q.ª2 ad 2; *De Malo* q.16 a.5.

3. La potestad de los ministros del sacramento de la penitencia

a) *Potestad de las llaves*

In Sent. 4 d.18 q.l a.l; *In Mt.* c.16; *Cont. Gentes* 4,72.

b) *Efecto de las llaves*

In Sent. 4 d.18 q.l a.3; *In Mt.* c.16; *Cont. Gentes* 4,72; *Deforma absol.* c.2; *Quodl.* 4 q.7 a.l; *In lo.* c.20 lect.4.

c) *Ministros de las llaves*

In Sent. 4 d.7 q.3 a.l q.ª3; d.18 q.2 a.2 q.ªl ad 1; q.ª2 ad 1; a.3 q.ªl ad 3; d.19 q.l a.1-3; d.20 a.3 q.ª2 ad 1; a.4 q.ª2; d.21 q.3 a.l q.ª3; d.24 q.3 a.2 q.ªl; *In Mt.* c.16; *Cont. Gentes* 4,72; *Quodl.* 12 q.l9.

d) *Las indulgencias*

In Sent. 4 d.20 a.3-5; d.45 q.2 a.3 q.ª2; *Quodl. 2* q.8 a.2.

e) TxJ *excomunión, imposicióny absolución*

2-2 q-31 a.2 ad 3; q.39 a.3-4; *In Sent.* 4 d.18 q.2 a.1-5; d.20 a.5 q.ª4 ad 3; *In Mt.* c.18; *Quodl.* 10 q.7 a.l ad 1; 11 q.8 a.2 *In 1 Tim.* c.l lect.4; *In 1 Cor.* c.5 lect.1.3.

4. El rito solemne del sacramento de la penitencia

3 q.84 a.10 ad 2; *In Sent.* 4 d.14 q.l a.5.

II. EL SACRAMENTO DE LA EXTREMAUNCIÓN

1. Definición y características

3 q.65 a.l; q.72, a.3 *In Sent.* 4 d.2 q.l a.4 q.*4 ad 1; d.23 q.l a. 1.3-4; *Cont. Gentes* 4,73; *De forma absol.* c.l.

2. Efecto de la extremaunción

In Sent. 4 d.2 q.l a.l q.ª4; d.23 q.l a.2; *Cont. Gentes* 4,73; *De Malo* q.7 a.ll.

3. El ministro de la extremaunción

In Sent. 4 d.23 q.2 a.l; d.24 q.2 a.2 ad 1; *Cont. Gentes* 4,73.

4. Quiénes deben recibir la extremaunción

In Sent. 4 d.23 q.2 a.2-3; *Cont. Gentes* 4,73.

5. Si puede reiterarse la extremaunción

In Sent. 4 d.23 q.2 a.4; *Cont. Gentes* 4,73.

III. EL SACRAMENTO DEL ORDEN

1. Definición y características

3 q.65 a.l; *In Sent. 4* d.24 q.l a.l; *Cont. Gentes 4,74.*

2. Efecto del sacramento del orden

In Sent. 4 d.7 q.2 a.l q.ª3; d.24 q.l a.2; *Cont. Gentes 4,74.*

3. Diversidad de órdenes y actos propios de cada uno

In Sent. 4 d.7 q.2 a.l q.ª3; d.24 q.2 a.1-3; *Cont. impugn. relig.* c.4; *In 1 Tim.* c.3 lect.2; *Cont. Gentes* 4,75.

4. Cualidades requeridas para recibir el orden sacramental

In Sent. 4 d.24 q.l a.3.

5. Ministro del sacramento del orden

3 q.64 a.9; q.65 a.3 ad 2; *In Sent. 4* d.7 q.3 a.l q.ª3; d.25 q.l a. 1-2.

6. Impedimentos de este sacramento

In Sent. 4 d.7 q.3 a.2 q.ª2; d.25 q.2 a.l q.ªl; a.2.

\

7. El episcopado

3 q.82 a.l ad 4; *In Sent.* 4 d.7 q.3 a.l q.ª2 ad 3; d.23 q.l a.3 q.ª3 ad 1; d.24 q.3 a.2 q.ª2-3; *De perf. vitae spir.* c.23; *Quodl.* 3 q.6 a.3 ad 5; *Cont. Gentes* 4,76; *Cont. errores Graec.* vers. fin.

8. Usos y vestidos sacerdotales

InSent. 4 d.24 q.3 a. 1.3.

IV. EL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

1. Definición y características

2-2 q.154 a.2; 3 q.29 a.2; *In Sent.* 4 d.l q.l a.3 ad 5; d.2 q.l a.l q.ª2; d.26 q.l a.1.2; q.2 a.1-4; d.27 q.l a.l; d.30 q.2 a.2; *Cont. Gentes* 3,122.136; 4,78; *In 1 Cor.* c.7 lectl; *In Eth.* 8 lect.12.

2. El consentimiento matrimonial

In Sent. 4 d.27 q.l a.2; d.28 exp. text.; a.1-3; *De Ver.* q.28 a.8 ad 7; *Deforma absol.* c.l; *Quodl.* 5 q.8 a.l.

3. El consentimiento coaccionado y condicionado

1-2 q.6 a.4; 2-2 q.104 a.5; *In Sent.* 2 d.25 q.l a.2; 3 d.39 a.3 q.ª2 ad 2; 4 d.29 a. 1.3-4.

4. Objeto del consentimiento matrimonial

In Sent. 4 d.28 a.4; d.30 q.l a.3.

5. Los bienes del matrimonio

In Sent. 2 d.20 exp. text.; 4 d.26 q.l a.3 ad 4; d.31 q.l a.1-3; q.2 a.1-3; *Cont. Gentes* 4,78.83; *In 1 Cor.* c.7 lectl; *De malo* q.15 a.1-2.

6. Impedimentos del matrimonio

2-2 q.104 a.5; *In Sent.* 4 d.25 q.2 a.l q.ª2; d.27 q.2 a.3; d.30 q.l a.1-2; d.34 a.1-5; d.35 q.l ad 3; d.36 a.1-5; d.37 q.l a.1-2; d.37 q.2 a.l; d.38 q.l a.3; d.39 a.1-6; d.40 a.1-4; d.41 a.1-2.5; d.42 q.l a.1-3; q.2 a.1.3; *Cont. Gentes* 3,125; *In 1 Cor.* c.7 lect.2-3; *De malo* q.4 a.8 arg.15; *Quodl.* 3 q.7 a.l; 6 q.3 a.2; 8 q.5 a.3; 10 q.5 a.3 ad 1; 11 q.9 a.1-2; 12 q.12.

7. El débito matrimonial

In Sent. 4 d.15 q.2 a.5 q.ªl ad 1; d.32 a.1-5; d.38 q.l a.l; *In 1 Cor.* c.7 lectl.

8. Los esponsales

In Sent. 4 d.27 q.2 a.1-3.

9. Las segundas nupcias

In Sent. 4 d.42 q.3 a.1-2.

10. El divorcio

In Sent. 4 d.27 q.l a.3; d.33 q.2 a.2-3; d.35 a.1-6; d.39 a.5 ad 1; a.6 q.ª2; d.41 a.5 q.ªl; *In Mt.* c.5.19; *In 1 Cor.* c.7 lect.2-3; *Cont. Gentes* 3,123; *Quodl.* 2 q.5 a.2 ad 1.

11. La bigamia y el concubinato

2-2 q.108 a.4 ad 2; *In Is.* c.4; *In Sent. 4* d.27 q.3 a.1-3; d.33 q.l a.1-3; q.2 a.2 q.ªl ad 2; d.42 q.3 a.2 ad 4; *In 1 Cor.* c.7 lectl; *In 1 Tim.* c.3 lectl; *In 1 Tit.* c.l lect.2; *Cont. Gentes* 3,122.124-125; 4,78; *De malo* q.15 a.2; *Quodl. 4* q.8 a.2.

12. Los hijos ilegítimos

In Sent. 4 d.41 a.3.

V. DESTINO DEL ALMA DESPUÉS DE ESTA VIDA

1. El alma separada del cuerpo

1 q.64 a.4 ad 1.3; 77 a.8; q.89 a.8 ad 2; 1-2 q.4 a.5; 3 q.59 a.5 ad 1; *In Sent. 2* d.6 a.3 ad 5; d.ll q.2 a.l; 4 d.44 q.3 a.3; d.45 q.l a.l; *De verit.* q.26 a.l; *In 2 Cor.* c.5 lect.2; *In Hebr.* c.ll lect.8; *Cont. Gentes* 3, 81 ad 5; 4,90-91; *Compend. theol.* c.l80; *De spir. creat.* a.l ad 20; *In De anima* a.6 ad 7; a.19; a.21; *In Metaphys.* 12 lect.3; *Quodl. 2* q.7 a.l; 3 q.lO a.l; 7 q.5 a.3; 10 q.4 a.2; *In lo.* c.l9 lect.5.

2. Los sufragios por los difuntos

3 q.82 a.6; q.89 a.6 ad 3; *In Sent.* \ d.43 q.2 a.2 ad 5; 2 d.40 a.4 ad 5; 4 d.5 q.2 a.2 q.ª2 ad 2; a.5 q.ª3 ad 2; d.l5 q.2 a.3 q.ªl ad 1; d.l8 q.2 a.l q.ªl ad 2; d.19 q.l a.2; d.45 q.l a.3 ad 6; q.2 a.1-4; *In 1 Cor.* c.15 lect.4; *Quodl.* 8 q.5 a.2.

3. La oración de los santos

1 q.89, a.8; 2-2 q.4 a.2; *In Sent. 2* d.27 a.6 ad 2; 4 d.15 q.4 a.5 q.ªl ad 3; 4 d.45 q.3 a.1-3; *De verit.* q.8 a.4 ad 12.

4. La resurrección de los muertos

1 q.91 a.2 ad 1; q.l 10 a.4 ad 1; 1-2 q.81 a.3 ad 1; 3 q.27 a.10; q.56 a.l; q.83 a.5 ad 8; *In Sent.* 2 d.l8 q.l a.3 ad 3; 4 d.43 a.1-4; d.48 exp. text; *In 1 Cor.* c.l5 lect.2.5.8; *In 1 Thess* c.4

lect.2; *Cont. Gentes* 4,79-81; *Compend. iheol.* c.151.154.239, *In Rom.* c.ll lect.3.

a) *Estado de los resucitados*

1 q.97 a.3; q.119 a.l; 3 q.46 a.9 ad 4; q.54 a.3; *In Sent. 2* d.30 q.2 a.l; 4 d.44 q.l a.1-3; 7» Afc c.10; c.22; *In 1 Cor.* c.15 lect.5.6.9; 7» Tz/fe-r. c.4 lect.4; Cb»¿ *Gentes* 4,80.81.83.88; *Compend. theol.* c.!53-154.156-157;7>/>o¿ q.5 a.10 ad 9; *In De anima* a.19 ad 5.13; *In lob* c.19 lect.2; *Quodl.* 5 q.3 a.l; 7 q.5 a.2; 8 q.3; 11 q.6.

b) *La resurrección de los bienaventurados*

1 q.97 a.3; 1-2 q.3 a.3; 3 q.45 a.2; q.54 a.l ad 1; a.2 ad 2; q.57 a.3; *In Sent.* 3 d.21 q.2 a.4; 4 d.44 q.2 a.1-4; q.4 a.5 q."3; d.49 q.4 a.5 q.ª3; *In 1 Cor.* c.15 lect.6; *Cont. Gentes* 4,84.86; *Compend. theol.* c.168; *Quodl.* 1 q.10 a.l; *In lo.* c.20 lect.4.

c) *La resurrección de los condenados*

In Sent. 2 d.33 q.2 a.ll ad 3.5; 4 d.l q.2 a.3 q.ªl ad 3; d.44 q.3 a.l; *Cont. Gentes* 4,89; *Compend. theol.* c.176-177; *Quodl. 7* q.5 a.1-2; 8 q.8; *Resp. de art. 36* a.20-21; *Resp. de art.* 42 a.25-26.

5. El juicio universal

3 q.10 a.2 ad 1; q.59 a.2.5; *In Sent.* 4 d.43 a.l q."2 ad 1; a.3 q.ª2; a.5; d.47 q.l a.1-4; d.48 a.1-3; d.49 q.5 a.5 q.ªl ad 2; *In Mt.* c.19.24.25; *In 1 Cor.* c.5 lect.3; c.6 lect.l; *In 2 Cor.* c.5 lect.2; *In Hebr.* c.10 lect.3; *Cont. Gentes* 4,96; *Compend. theol.* c.165.241-245; *Quodl.* 10 q.l a.2; *Depot,* q.5 a.6; *Resp. de art. 43* a.27; *In lo.* c.5 lect.4-5; *In Ps.* ps.l; ps.49.

6. La bienaventuranza de los santos

1 q.12 a.1.6-8; q.62, a.9 ad 3; q.106 a.l ad 1; 1-2 q.3 a.8; q.4 a.5; 2-2 q.l52 a.3; *In Sent. 2* d.ll q.l a.5; q.2 a.2; 3 d.l q.l a.l; d.14 a.2 q.ª2, 4 d.45 q.3 a.2; d.47 q.l a.3 q.ª4; q.2 a.3 q.ª3 ad 3; 48 q.2 a.l; d.49 q.l a.4; q.2 a.3-5; q.4 a.1-5; q.5 a.1-5; d.50 q.2 a.4; *De verít.* q.8 a.1.4; q.20 a.4-5; q.26 a.6 ad 3; *In Mt.* c.5; *In 1 Cor.* c.6 lect.l; *In 2 Ttm.* c.4 lect.2; *In Hebr.* c.l lect.6; *Cont. Gentes* 3,51.54.56.57.59; *Compend. theol. c.\OA; Quodl. 1* q.l a.l; 8 q.7 a.l ad 1; 10 q.8; *In lo.* c.l lect.ll; *In lob* c.19 lect.2; *In Ps.* ps.36.

7. La pena de los condenados

1 q.5 a.2 ad 3; q.60 a.5 ad 5; q.64 a.2; 1-2 q.85 a.2 ad 3; 2-2 q.13 a.4; q.34 a.l; 3 q.86 a.l; *In Sent.* 1 d.48 a.3 ad 2; 2 d.6 a.3 ad 2; d.7 q.l a.2; 4 d.14 q.l a.3 q."4; d.21 q.l a.l q.ª2 ad 2; d.44 q.3 a.2; d.48 q.2 a.3 ad 4; d.50 q.2 a.1-3; *De verít* q.22 a.l ad 7; a.2 ad 3; q.26 a.l; *In Mt.* c.26; *In Hebr.* c.l3 lect.3; *Cont. Gentes* 4,90.93; *Compend. theol.* c.174-175; *Quodl. 7,* q.3; q.5 a.3; 8 q.7 a.l.2; q.8; *Depot.* q.5 a.9 ad 13; *In De anima* a.17 ad 3; a.21; *Resp. de art.* 42a.40.41.

8. La misericordia y la justicia de Dios para con los condenados

1 q.64 a.2; 1-2 q.87 a.3; 3 q.86 a.4; *In Sent. 2* d.42 q.l a.5; 3 d.22 q.2 a.2 q.ª2; 4 d.21 q.l a.2 q.ª3; d.46 q.l a.3; q.2 a.3; *In Mt.* c.25; *Cont. Gentes* 3,144; *Compend. theol.* c.l83; *De malo* q.7 a.10; *In Rom.* c.2 lect.2.

9. El purgatorio

In Sent. 4 d.l6 q.2 q.ª2; d.21 q.l a.1.3; d.46 q.l a.3; *In Mt.* c.12; *Cont. Gentes* 4,91; *Compend. theol.* c.181-182.192; *Cont. errores Graec.* c.32; *De rat. fidei* c.9.

10. El limbo

3 q.52 a.2 ad 4; *In Sent. 2* d.33 q.2 a.1-2; 3 d.22 q.2 a.l q.ª2; 4 d.l q.2 exp. text; d.l6 q.l a.2 q.ª2; d.21 q.l a.l q.ª2; d.45 q.l a.1-2; *De malo* q.5 a.2-3.

11. El mundo después de la resurrección

In Sent. 4 d.43 a.3 q."l; d.48 q.2 a.1-5; *In Hebr.* c.l lect.5; *Cont. Gentes* 4,97; *Compend. theol.* c.169-171; *Depot,* q.5 a.5.9; *In lo.* c.6 lect.4; *Resp. de art. 36* a.27; *In Rom.* c.8 lect.4.

BREVE LÉXICO TOMISTA

Abstracción: Etimológicamente equivale a separación. En general, indica la consideración de una cosa dejando a un lado o prescindiendo de otra. Es una de las principales actividades que realiza el entendimiento para adquirir las ideas universales a partir de los datos particulares presentados en los «fantasmas» de la imaginación.

—*Abstraerían total* se llama a la que tiene lugar cuando el entendimiento separa el universal de sus inferiores o de sus diferencias; *hombre,* por ejemplo, abstrae de las diferencias numéricas y *animal* de las diferencias específicas. Se denomina *total* porque lo abstraído se concibe como un todo que contiene implícita y potencialmente los inferiores de los que abstrae. La *abstracción formal* se da cuando se separa una forma o una determinación de un sujeto, v.gr.: *humanidad,* de hombre; *blancura,* de un sujeto blanco.

Hay tres grados de abstracción, de acuerdo con los tres planos de inteligibilidad: físico, matemático y metafísico. De ahí que se distingan también tres géneros de ciencias (cf. *In Boethium de Trín.* q.5 a.l).

Accidente: Esta palabra se deriva del verbo latino *accidere,* que significa añadir, acaecer. Es decir, implica algo precario y adjetivo, algo que no subsiste por sí, sino que se añade a la sustancia.

El accidente puede considerarse como un *predicable lógico,* y entonces se contrapone a la esencia o quididad metafísica, expresando algo contingente que puede darse o no darse en el sujeto sin que éste se destruya, v.gr.: andar, ser rubio, ser virtuoso.

Pero el significado principal de accidente se refiere a su acepción *metafísica.* En este sentido constituye el grupo de los nueve predicamentos o categorías, como la cantidad, la cualidad, etc. Entendido así, se define, según Santo Tomás, como la entidad a cuya naturaleza le compete o es debido ser en otro (cf. *Quodl.* IX a.5 ad 2; III c.77 a.l ad 2). Importa una aptitud de dependencia e inhesión y confiere al sujeto en el que se recibe una determinación o ser secundario, como, por ejemplo, ser blanco o ser negro, ser grande o ser pequeño, ser padre o ser hijo. Esta precisión de Sto. Tomás corrige el concepto aristotélico de accidente, definido como lo que existe en otro.

Acto y potencia (cf. Potencia y acto).

Adopcionismo: Recibe este nombre el error cristológico que sostiene que Cristo no es hijo natural de Dios, sino sólo adoptivo. Este error está relacionado con el *Subordinacionismo,* divulgado en Roma por Teodoro de Bizancio y condenado por el papa Víctor en 190. Más tarde, Pablo de Samosata lo enseñó en Antioquía (s. ni).

En el fondo, ambos errores niegan la divinidad del Verbo; pero consideran que Cristo puede ser llamado Hijo adoptivo por lo que respecta a su humanidad. Esto resultaría imposible, puesto que la filiación divina tiene por término la persona, que es única en el Verbo, Hijo de Dios (D. 311, 314, 610). Jesús, aun en cuanto hombre, es persona divina, y como tal Hijo natural de Dios; por lo que en manera alguna puede llamarse Hijo adoptivo de Dios (III q.23 a.4).

* Este «Breve Léxico Tomista» sólo tiene en cuenta los términos que en la lectura de la *Suma Teológica* pudieran ofrecer dificultad al lector común de la misma. Por eUo se ha procurado que sus artículos sean breves y claros, sin descender a muchos detalles. Ha sido dirigido por el P. Luis López de las Heras, O. P., y elaborado en su parte filosófica por el P. Donato González González, O. P., y en la teológica por el P. Hipólito Fernández Matilla, O. P.

El lector deseoso de una información más amplia y precisa puede consultar el *alemán,* ya clásico, de L. SCHUETZ, «Thomas Lexicón», Frommans Verlag-G. Holzboog (Stuttgart 1958), 889 pp. (2.ª edición muy aumentada con respecto a la 1.ª hecha en Paderborn, en 1885); o también el *angla-americano* de R. J. DEFERRARI-M. I. BARRY-I. McGuiNES, «Lexicón of St. Thomas Aquinas» (Cathol. Univers. of America Press, Washington 1947), 1185 pp. de gran formato y a dos columnas; y también el *italiano* de BATTISTA MONDIN, «Dizzionario Enciclopédico del Pensiero di S. Tommasso D'Aquino», Ediz. Studio Domenicano (Bolonia 1991), 687 pp.

Alegoría: Método exegético propugnado por los que buscan en el texto bíblico otros significados además del *literal.* Lo usó Filón de Alejandría (f42) para armonizar la *Biblia* con la filosofía griega; se continuó para armonizar los textos del *Antiguo Testamento* con el *Nuevo Testamento y* descubrir otros significados *espirituales.* Su presupuesto fundamental es siempre *el sentido literal* histórico que, a veces, puede parecer absurdo e ininteligible (cf. **Sentidos de la S. Escritura).**

Anagogía: Este término griego significa «acción de ir hacia arriba». Denota el método de interpretación de la *Sagrada Escritura* en un sentido espiritual, por el que tenemos que tanto el *Antiguo* como el *Nuevo Testamento,* conjuntamente considerados, significan o nos encaminan a la Iglesia triunfante *(Quodl.* VII q.6 a.l y 2) (cf. **Sentidos de la S. Escritura).**

Analogía,-co: El vocablo *analogía* expresa diversidad o semejanza o conveniencia.

En *Lógica* la analogía se contrapone como algo intermedio a la univocidad y a la equivocidad.

1. *Unívoco* se dice de un mismo término que se aplica a varios objetos con idéntica significación, v.gr.: *animal,* dicho del león y del conejo.

2. *Equívoco* se dice de un mismo término que se atribuye a varios objetos con significación completamente diversa, v.gr: *cisne,* aplicado a un ave y a una constelación.

3. *Analógico* o *análogo* se dice de un mismo término con significación en parte diversa y en parte idéntica, v.gr.: *ente,* atribuido a Dios, al hombre y a una piedra (cf. *In IVMetaph.* lect.I n.355).

En *Metafísica* se habla de la analogía en contraposición a la unidad genérica y específica, pero manteniendo, no obstante, un aspecto común. Hay varios tipos de analogía:

I. *De atribución.* Esta implica la relación de varios sujetos a un término común o analogado principal. Es *intrínseca* si la razón significada se halla en cada uno de los analogados, v.gr.: la *bondad,* dicha de Dios y de las criaturas. Se llama *extrínseca* si se da intrínsecamente sólo en el analogado principal, v.gr.: *sano,* dicho del animal, del color y de la medicina.

II. *La analogía de proporcionalidad* importa la relación recíproca de analogía entre dos razones. *zL?, propia* si la razón significada se halla en todos los sujetos según un modo sólo proporcionalmente el mismo, v.gr.: el *ente,* dicho de Dios y del hombre, de la sustancia y del accidente. Es *impropia* o metafórica si se da sólo alguna semejanza extrínseca, v.gr.: *riente,* dicho de un prado con flores.

Analogía («fidei» o de la Fe): El concepto teológico de «Analogía» proviene de la expresión paulina «analogía Fidei» (Rom 12,6), que se aplica no sólo al campo doctrinal, sino también a la praxis. Dicha analogía de la fe puede referirse tanto a las concordancias y prefiguraciones del *Antiguo Testamento* con respecto al *Nuevo* como a la regla de fe («regula fidei»). Los artículos de fe no deben tomarse aislada o separadamente, sino en el contexto de toda la *Escritura.* Tenemos, entonces, analogía cuando se prueba que la verdad contenida en un pasaje de la *Escritura* no está en contraposición con el contenido de otro pasaje bíblico (I q.l a.10).

En el lenguaje filosófico tiene otras connotaciones (cf. **Analogía,** simplemente).

Apetito natural: En su acepción más amplia, *apetito* es lo mismo que inclinación o tendencia a un fin. Por *apetito natural* se entiende la inclinación innata de una cosa hacia un determinado fin, que es su bien. Todos los seres poseen una inclinación, identificada con su propia naturaleza, hacia aquello que les conviene. Así el hierro en presencia del imán tiende o se mueve hacia éste, la piedra gravita hacia abajo. Las leyes físicas y químicas son la expresión de esta tendencia o apetito natural.

En contraste con el apetito natural se encuentra el apetito *elícito,* es decir, una inclinación que sigue al conocimiento. Se divide en:

1. *Apetito sensitivo,* que implica la inclinación a un bien aprehendido por los sentidos, y

2. *Apetito intelectivo,* o voluntad, que importa la inclinación a un bien percibido por el entendimiento.

En el apetito elícito se distingue el acto de la potencia o facultad, no así en el apetito natural.

Aprehensión: Es la primera operación del entendimiento por la que éste percibe lo que es una cosa sin afirmar ni negar nada de ella, v.gr.: hombre, perro, color. Es la forma

más sencilla de pensar, en oposición al juicio y al raciocinio. Se trata de una operación abstractiva, cuyo término es el concepto en el cual conocemos lo que representa, o sea, su contenido objetivo *(In Perih.* lect.3 n.3).

Apropiación: Es un término o concepto usado en el contexto trinitario para expresar que un atributo común a las tres divinas personas (o también que una operación «ad extra» de las mismas) se atribuye *(se apropia)* a una de ellas en particular; es decir, se atribuye a la persona con la que el atributo o la operación «ad extra», o exterior a la divinidad, tiene más afinidad. Por eso la creación se «apropia» a Dios Padre, principio sin principio; la sabiduría, al Hijo; la santificación, al Espíritu Santo. Siempre que queremos expresar algo de las personas divinas, nos servimos de términos y conceptos que expresan algo semejante en las criaturas y advertimos que la «apropiación» no significa, en este caso, exclusividad, sino que sólo sirve para ilustración *(I q.39 a.7 ad 1cj)* (cf. **Trinidad).**

Arrianismo: Doctrina herética de carácter cristológico y trinitario, expuesta por el sacerdote alejandrino Arrio a partir del 315, quien, al enseñar que Cristo no es consustancial con el Padre, negaba la divinidad del Verbo, el cual no sería eterno, sino creado en el tiempo, como el mundo.

Se distinguiría de las criaturas, pero habría sido antes que las criaturas. El arrianismo fue condenado en el Concilio de Nicea (325) y, en general, superado en el Concilio de Constantinopla I (a.381).

Atributos divinos: Entendemos por «atributos divinos» las perfecciones de Dios que, proviniendo necesariamente de su esencia, son comunes a las tres divinas personas. Su distinción en atributos *positivos* y *negativos* proviene del concepto que de ellos tenemos a partir de las criaturas, eliminando de ellos toda sombra de imperfección. Atributos *positivos* («via affirmationis»): ser, bondad, inteligencia, voluntad... Atributos *negativos* («via negationis»): Dios es increado, incomprensible, inefable... Por su radical relación a la esencia divina, unidad simplicísima, los atributos divinos no se distinguen entre ellos más que por una distinción de razón *(I q. 139.12).* Los conceptos de justicia, misericordia, son fundamentalmente distintos; pero no son puros conceptos, porque a ellos responde una realidad: la esencia divina que contiene esos atributos.

Aureolas: Se denomina «aureola» al premio accidental debido a las obras meritorias de los justos, y consiste en el gozo de la mente por las obras meritorias, aunque también redunda en el cuerpo.

El premio es debido al mérito y, así, a mayor mérito, mayor premio. Por eso puede haber aureolas mayores o menores que otras y, así, en orden descendente, tenemos las aureolas de los Mártires, Vírgenes, Doctores, Confesores *(Suppl.* 96 1.2).

Cantidad: Es un accidente predicamental que consiste en ordenar las partes del cuerpo o sustancia corpórea y de extenderlas con relación al lugar. Merced a la cantidad, los cuerpos son divisibles y mensurables. Es una propiedad que brota de la sustancia corpórea, pero no se identifica con ésta (cf. **Accidente).**

Carácter sacramental: Se denomina carácter sacramental el signo indeleble que ciertos sacramentos imprimen en el alma del que los recibe. A la doctrina sobre el carácter hace referencia San Pablo (1 Cor 21,22; Ef 1,13), la enseñó Inocencio III (D. 781) y fue definida en Trento (D. 1767).

Ciertos sacramentos, aparte de perdonar los pecados, tienen por finalidad disponer y perfeccionar al sujeto por lo que respecta al culto de Dios y por ello es lógico que señalen al sujeto con cierto distintivo espiritual.

Sólo tres sacramentos capacitan o habilitan al hombre para dar o recibir algo respecto al culto divino:

1. El bautismo, que capacita al sujeto para recibir los demás sacramentos;
2. La confirmación, que es el perfeccionamiento del bautismo, y
3. El orden, el cual proporciona ministros para el culto divino (III q.63 a.b.).

El carácter sacramental es signo de Cristo porque configura al sujeto con el sacerdocio de Cristo. De ahí que sea *indeleble,* al ser eterno el sacerdocio de Cristo (III q.63 a.3 y 5).

Gracias al *carácter,* el sacramento tiene dimensión cultual y función eclesial; la Iglesia se constituye como Comunidad y el culto se adapta mejor a la condición social del hombre.

Categorías: La palabra griega *categoría* y su equivalente latina *predicamento* expresan los diversos modos de enunciación y, por ende, los diversos modos de ser fundamentales de las cosas.

Aristóteles clasificó todas las naturalezas finitas en diez categorías o géneros supremos. Sto. Tomás justifica la clasificación aristotélica no sólo en cuanto al número, sino también en cuanto a la adecuada correspondencia entre el orden lógico y el orden ontológico. A este fin, hace notar que el predicado se refiere al sujeto de tres modos:

1. Diciendo lo que es el sujeto;
2. Expresando lo que no es sujeto, sino que se halla en el sujeto, y
3. Manifestando algo que está fuera del sujeto.

Teniendo esto presente, el Aquinate deduce las diez categorías encuadrándolas así: la *sustancia* corresponde al primer modo; la *cantidad,* la *cualidad, y* la *relación* pertenecen al segundo modo; y en el tercer modo se hallan la *acción,* la *pasión,* el *tiempo,* el *lugar,* la *postura* y el *hábito* o *revestimiento* (cf. *In V'Metaph.* lect.9 n.991).

Causa: Es el principio del que procede algo realmente según la dependencia en el ser. Se dan cuatro especies de causas: material, formal, eficiente y final *(In II Phys.,* lect. 10 n.240).

— *Causa material* es aquello de lo que se hace algo: como del mármol, una estatua. *Causa formal es* lo que determina y actúa la materia, v.gr.: la forma de copa confiere al cristal tal determinación. *Causa eficiente* es aquello de lo que primaria y ejecutivamente procede el movimiento; o sea, es lo que produce el efecto, v.gr.: el escultor hace la estatua. *Causa final* o fin es aquello por lo cual se hace algo, v.gr.: el sueldo por el que alguien trabaja. Se llaman *intrínsecas* las que son inmanentes al efecto, como la causa material y la formal, y *extrínsecas,* las que permanecen separadas del efecto, como la eficiente y la final.

— *Causa ejemplares* la que sirve de modelo o de especificativo extrínseco, como la idea de un artefacto en la mente del artífice.

— *Causa principal* es la que obra por virtud propia, v.gr.: el pintor de un cuadro; *causa instrumental,* la que obra movida por la causa principal, como el pincel es el instrumento del pintor.

Ciencia: En sentido amplio, este vocablo es sinónimo de conocimiento intelectual. Estrictamente se define como un hábito intelectual «que procede inquiriendo de los principios a las conclusiones» *(In III Sent.,* d.34 q.l a.2). La ciencia recibe su unidad del objeto formal: la medicina, por ejemplo, materialmente se extiende a gran diversidad de objetos, pero constituye una ciencia porque todos ellos los considera bajo el solo aspecto de la salud.

Entre las características que presenta la ciencia hay que destacar la certeza, la universalidad y la necesidad. Es un conocimiento cierto por las causas mediante la demostración. Trata de los universales, no de los singulares. Asimismo se ocupa de lo necesario, no de lo contingente. La ciencia se puede dividir de varias maneras. Por razón *delfín* se bifurca en *especulativa y práctica.* Si se atiende a *los grados de abstracción,* comprende tres grandes ramos: la física, las matemáticas y la metafísica. Si se considera el *orden,* resultan cuatro grupos de ciencias: físicas y metafísicas, lógicas y matemáticas, éticas y políticas, técnicas *(In I Eth.,* lect.1 n.l).

Circuminsesión: Se denomina «circuminsesión» la presencia mutua de las tres divinas personas; es decir, que dondequiera que esté presente una de ellas, lo están las otras dos. Esta presencia mutua se debe a la unidad e identidad de la esencia divina, común a las tres personas, y al hecho de que las «procesiones divinas» son inmanentes a la esencia, al tiempo que orientan a las personas una a otra en aquello mismo que las distingue (I q.25 a.5) (cf. **Trinidad).**

Cogitativa: Es el último y más perfecto de los sentidos internos del hombre. Coincide en parte con la estimativa por la que el animal percibe algo como útil o nocivo —la oveja percibe al lobo como nocivo—, pero por su proximidad y participación en algún modo de la razón tiene algo característico y propio. Es capaz de percibir al individuo en cuanto comprendido bajo una naturaleza común: conoce, por ejemplo, a Pedro, no sólo en cuanto a singular, sino, además, en cuanto miembro concreto de la especie humana *(In II De Anima* lect.13 n.398). Ejerce una función especulativa en los procesos del conocimiento humano y una función práctica o de orden afectivo. Con razón se la considera como una facultad

«puente» entre el orden sensitivo y el intelectual y una facultad «piloto» de la afectividad del hombre.

Comunicación de idiomas: Esta expresión está tomada del griego, en el que «Idioma» significa *propiedad.* Se emplea en Cristología para designar una consecuencia de la unión de las dos naturalezas, divina y humana, en la persona del Verbo. Se puede (con ciertas reservas y evitando toda confusión entre las dos naturalezas, que continúan siendo distintas) atribuir a la divinidad de Cristo lo que propiamente sólo pertenece a su humanidad, y viceversa (III q.16). Eso es posible por el hecho de que la mutua atribución de las propiedades de ambas naturalezas no se realiza directamente, sino a través y en virtud de la persona única que es el Verbo encarnado (cf. **Trinidad).**

Concurso divino: El mundo creado por Dios puede realizarse y desarrollarse a sí mismo, pero sigue siendo creado y conservado por Dios. Se denomina *concurso* (del latín «concursus») a la acción de Dios dentro del mundo y con sus criaturas. Aun actuando como causa principal, Dios jamás violenta la libertad de la criatura. Interviene en sus actos, pero respeta la estructura de su ser, aunque siempre mantiene su primacía como causa principal y primera. Es la condición para que haya concordancia en el concurso de ambas causalidades, la de Dios y la de las criaturas.

El concurso divino es, en el fondo, la dinámica divina necesaria en toda acción productiva de algo verdaderamente nuevo que lleva a cabo la criatura. La teología sostiene como doctrina común el concurso inmediato y físico de Dios con su criatura contra cualquier forma de deísmo.

Condigno (Mérito de...): Se denomina «mérito de condigno» el derecho al premio exigido según el estricto rigor de la justicia. Solamente Cristo puede merecer de condigno todas las realidades salvíficas. El hombre, elevado al orden sobrenatural y en estado de gracia, puede merecer para sí de condigno *aumento de grada;* pero no la primera gracia.

Congruo (Mérito de...): Lleva ese nombre aquella clase de mérito por el que el hombre en gracia puede adquirir el derecho de conseguir, no como exigencia de justicia estricta, sino por *rabones de convenienda* o «congruencia», la vida eterna para sí y la primera gracia para los demás.

Constitutivo formal de Dios: Lo que constituye a Dios formalmente, o sea su esencia metafísica, consiste en su «aseidad». Es decir, el constitutivo formal de Dios está en el «ser subsistente», o por sí mismo: tiene el ser por esencia y no por participación. Esto le pertenece personalmente, como nombre propio, ya sea por su significado, pues no expresa un modo particular de ser, sino el mismo ser; ya por su universalidad, pues todas las otras denominaciones son menos universales; ya, finalmente, porque el nombre «el que es» es más propio de Dios que el nombre de «Dios» mismo.

Contingente (cf. **Necesario).**

Contradictorio: No es sinónimo de *contrario.* La distinción entre ambos fue hecha por Aristóteles de una manera clara y decisiva. Para él, la «contradicción» en general es la oposición entre la afirmación y la negación de una misma expresión, lo que equivale a la oposición de dos proposiciones entre las cuales no hay medio, v.gr.: «eso existe» y «eso no existe». Tal oposición puede ser entre la universal y la particular de iguales términos (o de cualidad diferente), v.gr.: «todos los españoles son blancos» y «algún español no es blanco»; o entre dos particulares, una de las cuales afirma y la otra niega del sujeto el mismo predicado, v.gr.: «A es blanco» y «A no es blanco». La expresión más filosófica de la «contradicción» parece ser la resultante de las ideas lógicas fundamentales, lo verdadero y lo falso: son *contradictorias* dos proposiciones que no pueden ser verdaderas y falsas al mismo tiempo. Sin embargo, dos proposiciones *contrarias* tampoco pueden ser verdaderas al mismo tiempo; pero ambas pueden ser falsas, v.gr.: «todos los españoles son altos» y «todos los españoles son bajos» (cf. *In Perih.* lect.10 n.8); y aquí sí que puede haber medio: de una cosa que alguien dice que «es blanca» y otro dice que «es negra», puede ser que haya de decirse que es «medio blanca y medio negra».

Así es que en la «contradicción» los *conceptos* se excluyen sin que haya medio entre ellos; y en las *proposiciones,* una niega absolutamente lo que afirma la otra. La «contradicción», pues, es el modo más radical de oposición; y el principio de no contradicción, la ley suprema del pensamiento. Este principio se suele formular de dos maneras: *a)* «el ente no es

no-ente», y *b)* «es imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto» *(In IVMetaph.* lect.6 597).

Cualidad: Es uno de los «predicamentos» y consiste en ser una modificación y determinación de la sustancia en sí misma, v.gr.: (hombre) blanco, científico, virtuoso (I-II q.49 a.2) (cf. **Predicamentos).**

Culto: Etimológicamente viene del latín *caleré* — honrar, venerar. Recibe esta denominación toda clase de actos con los que el hombre rinde homenaje de sumisión a Dios o a otros seres sobrenaturales, e incluso a seres naturales que se suponen revestidos de fuerzas sobrenaturales (plantas, astros, fuego...), reconociendo la propia dependencia o inferioridad con respecto a ellos. En este sentido, el culto tiene un carácter exclusivamente religioso y viene a ser la principal expresión de la religión.

El acto de la virtud de la religión, por el que profesamos nuestra fe en Dios y le manifestamos nuestra sumisión, se denomina culto de *latría.* Esta clase de culto es debida sólo a Dios y es el culto en sentido estricto. Una forma inferior de culto religioso a las criaturas será lícito solamente en cuanto están ligadas a Dios y Dios manifiesta en ellas su virtud. Por su naturaleza, el culto debe ser no sólo interno, sino también externo. El externo puede ser privado o individual, o público u oficial (aprobado por la Iglesia).

El culto a los ángeles y a los santos se llama *dalia;* y el tributado a la Santísima Virgen, *hiperdulía.*

Disposición (cf. **Cualidad).**

Docetismo: Del griego *dokéin* — parecer o aparentar. Es un concepto o herejía cristológica según la cual Jesucristo no poseía en realidad un cuerpo humano, sino un cuerpo sólo aparente; por lo que los sufrimientos en la cruz sólo eran aparentes. Con esto quedaría a salvo la realidad de un *Logas* de Dios inmortal e impasible. El docetismo quedó superado en el Concilio de Calcedonia (a. 451) (D. 148).

Donatistas: Se llaman así los seguidores de un movimiento doctrinal del norte de África (s. iv) que recibió su nombre de Donato, obispo de Cartago. El conflicto surgió entre los mártires supervivientes y los que habían flaqueado en la persecución y fue fomentado, además, por tendencias políticas y sociales.

Los donatistas sostenían que los sacramentos del bautismo y del orden pueden extinguirse quedando como no recibidos; por lo que podían ser reiterados (contra el carácter sacramental). Rechazaban la paz y concordia entre Iglesia y Estado, por lo que sus diferentes partidos y corrientes fueron perseguidos por el Estado, combatidos por San Agustín y condenados en los Sínodos Lateranense (a. 313) y de Arles (a. 314). Debido a la lucha contra estos errores, la doctrina sobre la Iglesia y el carácter sacramental tuvo un gran desarrollo.

Dones (del Espíritu Santo): La vida sobrenatural del hombre parte del Espíritu divino que se nos da, sigue con la gracia creada, por la que nuestra naturaleza se adapta a la vida divina, que florece en nosotros a través de las virtudes sobrenaturales infusas, supernaturalizando las virtudes naturales que, sin embargo, siguen regidas por la razón humana como regla. Ahora bien, para que la comunicación del Espíritu a nuestro ser sea *perfecta,* hay que añadir otros modos de obrar enteramente nuevos y divinos a los que conviene por excelencia el título de dones del Espíritu Santo, regla divina de ese obrar sobrehumano (cf. las bienaventuranzas: Mt 5,3ss).

Estos dones del Espíritu Santo son disposiciones estables y permanentes o hábitos creados e infundidos por Dios, por los que el hombre se hace capaz de seguir pronta y dócilmente los impulsos del Espíritu Santo en orden a la salvación (I-II q.68; II-II q.8.9.19). Los dones, por tener como fundamento la caridad, están íntimamente unidos entre ellos.

Dulía: Es el culto o acto de la virtud de religión que se tributa a los santos, criaturas ligadas de manera especial a Dios por una vida de perfección evangélica. También se llama así el culto que se tributa a los santos ángeles (cf. **Culto).**

Ejemplar (cf. **Causa).**

Elícito (acto): Se llama *elidió* el acto producido por una potencia acerca de su objeto. Cuando una potencia mueve eficientemente a otra que le está subordinada se dice *imperado* por la potencia que mueve. El puntapié que un futbolista da al balón para meter gol es un

acto elícito de la fuerza motriz de la pierna del futbolista, imperado por su apetito sensitivo y su voluntad *(In III Sent.* dist.27 q.2 a.4 sol.3). Así que se dice *imperado* el acto ejecutado por otra potencia operativa en cuanto movida por k voluntad o por otra que la mueve.

Ente: Viene del latín *ens,* participio de presente del verbo *esse* (ser o existir), y significa: «que es o existente». Usado como nombre se dice de aquello cuyo acto es el ser o existencia, es decir, de la esencia actual o posible (ente actual o posible). Ente *real:* lo que tiene existencia extramental; *de razón,* lo que existe sólo en la mente (cf. Ser).

Entendimiento agente y posible: Entendimiento es la facultad de pensar.

Entendimiento *agente* es una facultad inorgánica activa que abstrae de las imágenes de la fantasía las especies inteligibles que representan los objetos como universales. No es una potencia cognoscitiva, sino abstractiva. Es como una luz espiritual que ilumina los «fantasmas», haciéndolos inteligibles. Se llama entendimiento sólo analógica e impropiamente.

El entendimiento propiamente tal es el entendimiento *posible.* Se define como una facultad espiritual cognoscitiva que, actuada y determinada por la especie inteligible, produce la intelección. Se llama *posible* porque está en potencia para conocer las esencias de las cosas mediante un determinante inmaterial que las representa objetivamente *(In III De Anima* lect.10 n.728 sqq).

Epiqueya: Palabra griega que significa *equidad.* «Epiqueya» es la virtud por la que una interpretación prudente y moderada de la ley permite obrar incluso contra la letra de la ley, permaneciendo, sin embargo, dentro del espíritu de la misma.

Equivocidad, equívoco (cf. **Analogía,** Met.).

Esencia: Es la respuesta a la pregunta ¿qué es? De ahí que también se llama quididad. «La esencia —dice Sto. Tomás— es lo expresado por definición» (I q.29 a.2). Es el núcleo específico e inmutable de una cosa. Esencia de la sustancia es la determinación sustancial inmutable al cambio. Es la esencia por excelencia. Esencia del accidente es la determinación accidental.

Esencia *física* es el conjunto de las perfecciones que pertenecen a una cosa. Esencia *metafísica* es aquello por lo que primeramente se constituye una cosa y se distingue de las demás, como *animal racional* respecto del hombre.

La esencia como potencia subjetiva y la existencia como acto son los principios constitutivos del ente finito. Por eso, en los seres creados, la esencia se distingue realmente de la existencia que limita *(In Sent.* d.19 q.20 a.2).

Es función propia del entendimiento humano conocer las esencias de las cosas mediante un proceso abstractivo y discursivo.

Esferas: Según una concepción muy extendida en la época antigua medieval, se suponía que el cosmos era esférico y que constaba de un conjunto de ocho esferas concéntricas formadas por las estrellas fijas y los planetas. A la Tierra se la situaba en el centro del universo y a las ocho esferas girando a su alrededor. Algunos añadieron una novena esfera sobre las estrellas fijas. La materia de los cuerpos celestes era considerada incorruptible y su movimiento circular. En el mundo sublunar la materia era corruptible.

Para explicar algunos movimientos aparentes de los astros se imaginó un círculo llamado *epiciclo,* que describía el centro de cada astro; mientras que el centro del epiciclo se suponía moverse sobre la circunferencia de un círculo mayor llamado *deferente.* El nombre de *excéntrico* se daba al círculo excéntrico a la Tierra, con el que se trataba de explicar la desigualdad de las órbitas planetarias.

Especie (cf. **Predicable).**

Especies inteligibles: La especie inteligible es una semejanza de la cosa entendida (I q.14 a.2 ad 2). Representa la esencia de una cosa material como universal. El entendimiento agente las abstrae de los «fantasmas» de la imaginación. La especie inteligible, llamada también especie impresa inteligible, informa y determina al entendimiento posible intencional o cognoscitivamente, de manera que el entendimiento deviene el objeto conocido en el acto de la intelección.

Espiración: Recibe esta denominación la acción común al Padre y al Hijo que, procedente de su amor mutuo, da origen al Espíritu Santo *(Espiración activa).* También se llama así la misma persona del Espíritu Santo *(Espiración pasiva).* De esa palabra trae su origen el nombre propio de la tercera persona de la Trinidad (I q.36 a.3) (cf. **Trinidad).**

Estimativa (cf. **Cogitativa).**

Eubulia: Del griego *eubulé* — buen consejo. Se denomina así el hábito de discernir y escoger rectamente los medios y las circunstancias (tiempo, lugar, modo...) más convenientes para conseguir un fin.

Eustuquia: Es la palabra griega equivalente a la latina *solertia* (cf. **Solercia).**

Excéntricos *y* epiciclos (cf. **Esferas).**

Existencia (cf. Ser).

Extremaunción: Es uno de los siete sacramentos de la Iglesia, instituidos por Cristo, llamado también Unción de los enfermos *(Suppl.* q.29-33). Sus efectos son sobre todo de orden espiritual, la liberación de los pecados (excepto el original) y de las reliquias del pecado, como fortalecimiento de la vida espiritual. En algunos casos puede favorecer la salud del cuerpo, aunque no necesariamente. Debe ser administrado por el sacerdote (Sant 5,14) y puede ser repetido cuantas veces el sujeto se halle en peligro de muerte; incluso durante la misma enfermedad.

Fantasía y fantasmas: La fantasía, que también se llama imaginación, es un sentido interior que representa los objetos sensibles aun en su ausencia. Imaginamos a un amigo ausente *(In III De Anima* lect.6 n.659).

La imagen del objeto sensible que existe en la imaginación se llama «fantasma». En ocasiones se refiere también este nombre a las especies de la cogitativa y de la memoria. Los «fantasmas» se pueden combinar en la imaginación, dando lugar a representaciones de objetos que no se dan en la realidad.

Fin, finalidad (cf. **Causa).**

Física: Es una palabra de origen griego *(physis)* que significa naturaleza.

En la filosofía aristotélico-escolástica se designa con este nombre la ciencia que considera el ente móvil, es decir, los seres compuestos de materia y forma o seres corpóreos abstrayendo solamente de la materia singular, de las condiciones individuales. También se denomina filosofía natural y se ocupa de los seres inorgánicos y de los diversos grados de vivientes *(In I Phys.* lect.1 n.4). Aunque en la época medieval no se conocía la ciencia física en sentido moderno, ya se recomendaba en las ciencias naturales el método experimental dirigido por la razón.

Forma: Originariamente, forma —en griego *morfé*— vale tanto como configuración exterior. La forma puede considerarse como especie de cualidad y, entonces, añade a la figura la debida proporción y hace que las cosas se digan hermosas (antiguamente *formosas).*

También puede entenderse como principio determinante del ser. Bajo este aspecto hay que distinguir dos clases de formas: la sustancial y la accidental. La *forma sustancial* es uno de los componentes esenciales de la sustancia, el que la determina específicamente, diferenciándola de todas las demás *(De ente et ess.* c.2). *Forma accidental* es la que da una determinación o modalidad particular a la sustancia ya constituida, como ser blanca o ser verde, ser grande o pequeña...

La forma sustancial es el acto primero de la materia prima, y confiere el ser en sentido absoluto. En los seres vivientes, la forma sustancial se llama «alma», aunque modernamente se reserva este nombre casi exclusivamente para designar el alma humana. Contiene virtualmente las formas inferiores y ejerce las funciones de todas ellas.

Futuros contingentes (cf. **Necesario).**

Género (cf. **Predicables).**

Glossa: Vocablo griego que significa «lengua». En un principio designaba un término oscuro que necesitaba aclaración, más tarde pasó a significar la explicación misma.

Los *glosarios* eran colecciones de vocablos explicados y a sus compiladores se les llamaba glosadores. En la Edad Media se escogieron y coleccionaron comentarios de diversos autores y términos bíblicos para formar las famosas *Catenas.* En ellas se sigue el curso de las ideas y se recuperan textos parcialmente perdidos. El libro más glosado era la *Biblia,* con comentarios copiados al margen del texto. Había glosas *correctivas,* que tratan de subsanar lecturas erradas o difíciles, y también glosas explicativas, que aclaran textos arcaicos y oscuros. La *glosa* más antigua es la de Hexiquio de Alejandría (s. V), y la más famosa, la de Anselmo de Laón (1050-1117), comentario de textos bíblicos.

Gnome: Palabra de origen griego que significa «juicio». Es la parte potencial de la prudencia que ayuda a juzgar rectamente, según los principios más nobles, sobre lo que ha de hacerse en algunos casos particulares, pasando, incluso, por encima de la ley común. Es como la *«epiqueia» interpretativa* de las mismas leyes.

Hábito: Es una cualidad que dispone bien o mal al sujeto en sí mismo o en orden a otro de manera estable. Se diferencia de la mera disposición porque ésta es una cualidad imperfecta y fácilmente mudable (I-II q.49 a.l; *In IIISent.* d.23 q.l a.l).

Hábito entitativo, el que dispone a la sustancia en sí misma, v.gr.: la salud, la enfermedad. *Hábito operativo,* el que se recibe en las facultades del alma en orden a la acción.

El hábito operativo puede perfeccionar el entendimiento, como la ciencia, o puede afectar a la voluntad, como la virtud o el vicio.

El hábito es como una segunda naturaleza. Es algo intermedio entre la facultad y la operación, haciendo que obremos pronta y fácilmente.

Hilemorfismo: Etimológicamente se compone de dos palabras griegas: *hyle* — materia, y *morphé* — forma.

Expresa la doctrina aristotélico-escolástica relativa a la constitución de los cuerpos naturales. Partiendo del devenir y de la identidad-diversidad observada en el mundo corpóreo, se llega a la conclusión de que todos los cuerpos se componen de dos principios esenciales: la materia prima y la forma sustancial. La materia prima es el sustrato permanente e indeterminado que recibe sucesivamente diferentes formas específicas. La producción de la sustancia corpórea de la materia prima como de sujeto se llama generación. Se trata de un cambio sustancial que va de la privación de una forma sustancial a la adquisición de una nueva forma sustancial. Un proceso inverso se sigue en la corrupción. La materia no puede darse sin forma. Por eso se afirma que la corrupción de una cosa es la generación de otra. La corrupción del agua es la generación de hidrógeno y oxígeno, la combustión de la madera es generación de ceniza *(In I Phys.* lect.13 n.l).

Hiperdulía: Es el culto o acto de la virtud de religión que se tributa de manera especialísima a la Sma. Virgen por su íntima asociación a la divinidad (cf. **Culto).**

Hipóstasis: Es una palabra de origen griego, introducida para significar la última individualización de la naturaleza o esencia sustancial, y se usa ampliamente en teología en cuestiones trinitarias y cristológicas.

Así, la Trinidad está constituida de tres «hipóstasis» y de una sola naturaleza o esencia divina y se explica de este modo el misterio trinitario (D. 381). Sto. Tomás lo usa como sinónimo de *persona* y de sustancia individua. En el primer caso, *hipóstasis* significa un individuo de naturaleza racional (I q.29 a.2). En el segundo se aplica a todas las sustancias individuas o individuales para diferenciar unas de otras.

Homousios: Palabra griega que significa «de la misma esencia» (en contraposición a *homoiusius* — esencia semejante). Es un término técnico usado ya en el siglo III para significar que la esencia del Padre es igual (la misma) que la esencia del *Logas* dentro de la Trinidad. Sería mejor decir (como se determinó en las luchas trinitarias y cristológicas de los siglos II-IV) que Cristo, el Verbo de Dios, es *consustancial* con el Padre (D. 54.86.148) y consustancial con nosotros (D. 148), en virtud de las dos naturalezas que posee. Los amaños rechazaron una generación espiritual eterna sin mutación ni proceso causal. Pablo de Samosata abusó del término, pues para él significa no sólo unidad de esencia, sino también de persona, eliminando la distinción de personas entre el Padre y el Hijo.

Imaginación (cf. **Fantasía).**
Imperado, acto (cf. **Elicito).**
Instrumento (cf. **Causa).**

Latría: Se denomina así el culto que a través de los actos de la virtud de religión se tributa única y exclusivamente a Dios en reconocimiento de su supremacía y de nuestra sumisión (cf. **Culto).**

Materia: En general, *materia* significa el conjunto de los cuerpos. También aquello de lo que está hecha una cosa, como una campana de bronce, o un reloj de oro. Esta materia se denomina *materia segunda y* es el sujeto receptor de los diversos accidentes, tales como la cantidad o el color.

En un sentido más profundo se halla la *materia prima.* Es un principio sustancial incompleto, meramente potencial e indeterminado, que en unión de la forma sustancial constituye la sustancia material, o cuerpo natural *(De Spir. Creat.* q.l a.l). Es el sustrato que permanece en los cambios sustanciales de los cuerpos y que privado de una forma recibe otra nueva. Aunque, por ser pura potencia, es incognoscible directamente, no se puede decir que sea nada. Es algo real, si bien se halla en el grado último de la realidad.

La materia signada por la cantidad hace posible la multiplicidad de individuos en la misma especie, como muchos robles o muchos hombres.

Mérito: Se denomina «mérito» a todo derecho al premio por una obra bien hecha (I-II q.l 14). La teología trata de explicar qué es lo que el hombre puede hacer en orden a la salvación (sobrenatural) propia o de otros. Por la distancia infinita entre Dios y el hombre, éste no puede exigir, en ese campo, nada en justicia según la igualdad. Dios y el hombre deben adaptarse en el obrar al modo de su ser. Es precisamente en el modo de obrar donde Dios, con la colaboración del hombre, como ser libre, con respecto a la salvación, hace posible el «mérito». El acto humano merece en cuanto procede del libre albedrío y la intervención de la gracia divina; recibiendo de Dios un premio por su obra, para lo cual le ha concedido previamente su gracia.

El acto humano, en cuanto proviene del libre albedrío, no puede exigir premio en estricta justicia, por la desproporción absoluta entre acto (natural) y premio (sobrenatural). Pero sí puede darse una cierta conveniencia o *congruidad*de proporción. Es razonable que Dios premie al hombre que obra según sus fuerzas, en conformidad con la excelencia de la virtud.

En su estado natural, el hombre no puede merecer ni la gracia primera, don absolutamente gratuito de Dios, ni la vida eterna que está por encima de las fuerzas naturales. El hombre, elevado al orden sobrenatural y en estado de gracia, puede merecer para sí y para otros: para sí puede merecer según justicia *(de condigno)* aumento de gracia, y la vida eterna sólo según cierta congruencia *(de congruo);* para otros puede merecer, también según cierta congruencia, la gracia primera. Cae fuera del ámbito de todo mérito la perseverancia final, que debemos pedir.

Metafísica: Etimológicamente, esta palabra significa lo que está «más allá de la física». En realidad, la metafísica es la ciencia que trata del ente en cuanto ente. Es el conocimiento más profundo de la realidad. De ahí que también se llame ontología a la metafísica general.

Las demás ciencias estudian una parcela determinada del ser: la antropología, v.gr., se ocupa del hombre. La metafísica, en cambio, estudia el ente en su concepto más amplio y común y, sobre todo, en su concepto intensivo o absoluto como ser, de gran riqueza de contenido, pues «entre todas las cosas, el ser es la más perfecta... Es la actualidad de todo acto y, por tanto, la perfección de toda perfección» *(De Pot.* q.7 a.2 ad 9).

La metafísica investiga la naturaleza, las propiedades y las causas del ser. Resuelve el ser en sus últimos elementos como el acto y la potencia, la esencia y la existencia, la sustancia y el accidente.

La metafísica se halla en el tercer grado de abstracción, pues, en la consideración del ente real, prescinde del aspecto sensible y cuantitativo. El saber metafísico constituye la cumbre del conocimiento natural humano.

Modalismo: Es un error trinitario que rechaza la distinción real entre las personas de la Trinidad. Dios se haría única y exclusivamente trino en lo que toca a sus *modos* de obrar «ad extra» (preferentemente: Creación, Encarnación, Santificación). Para los que defendían el modalismo, el Padre sería principio único de todo: sería el que crea, el que se encarna y el que santifica. Esta teoría aparece más clara aún en el *sabelianismo* y *monarquismo.*

Monarquismo: Herejía trinitaria que niega la Trinidad de personas en Dios. Trae su origen de teorías judaizantes del siglo i, como las de Cerinto y los Ebionitas. Según eso, las personas divinas distintas del Padre no son más que una prolongación de éste, llegando, en el caso del Hijo, a considerarlo como profeta adoptado como hijo por el Padre *(monarquismo adopcionista).*

Monofisitismo: Herejía cristológica que sostiene la unicidad de *naturaleza (physis* en griego) en Cristo. Para ello tienen que recurrir a suponer que la naturaleza divina de Cristo absorbe totalmente su naturaleza humana; o que ambas naturalezas, divina y humana, mezcladas, constituyen una naturaleza mixta, ni humana, ni divina. Esta doctrina fue elaborada por Eutiques, archimandrita de Constantinopla (s. V); fue condenada en Calcedonia el 451 (D. 143.148) y perdura hasta nosotros entre los coptos de Etiopía y Egipto.

Monotelismo: Esta doctrina es una secuela del monofisitismo. Si en Cristo no hay más que una naturaleza, no puede haber más que una voluntad *(Thélema* en griego); así lo defendió Sergio, patriarca de Constantinopla (s. vil).

Para complacer a los monofisitas, se atribuyó a Cristo una sola *energía,* aunque mantenían las dos naturalezas (de Calcedonia). Por eso se denomina «monoenergismo». Se pensó que hablar de dos energías hacía pensar en dos voluntades en Cristo siempre en pugna. De ahí que se admitiera sólo *una voluntad.* El papa Martín I (a.649), en el Sínodo de Letrán, mantuvo las dos voluntades y el Concilio Constantinopolitano III definió en Cristo dos actividades y dos *voluntades* naturales sin oposición entre ellas, pues su voluntad humana estaba siempre subordinada a la divina (D. 289-293).

Naturaleza: Este término se usa, a veces, como sinónimo de esencia y de sustancia.

Sto. Tomás recuerda los significados aristotélicos: 1. La generación de los vivientes, llamada nacimiento. 2. El principio intrínseco de cualquier movimiento. 3. Tanto la materia como la forma. 4. La esencia de los distintos seres (I 29 a.l ad 4). También precisa que la palabra «naturaleza» significa propiamente la esencia de la cosa como principio y fundamento de sus operaciones *(De ente et ess.* c.l).

Asimismo, se llama «naturaleza» al conjunto de todos los seres que unidos constituyen el orden de la Naturaleza. Finalmente designa a Dios como autor de los seres naturales y, en este sentido, algunos filósofos le dan el nombre de «natura naturans».

Necesario: Se dice necesario lo que no puede no ser; lo que tiene en sí la razón suficiente de su existencia. En este sentido, sólo Dios es necesario, porque sólo El es su existencia. *Contingente* es opuesto a *necesario* y significa lo que puede ser o no ser (I q.86 a.3). Su existencia es recibida de otro. Todas las criaturas son seres contingentes.

En sentido lógico, una proposición se dice *necesaria* cuando enuncia algo que no puede ser de otra manera, v.gr.: el hombre es un animal racional. Proposición *contingente* es la que enuncia algo que puede ser de otra manera, v.gr.: el hombre es blanco.

Necesario absoluto o *metafísica* es el que depende de la naturaleza intrínseca de la cosa, v.gr.: el círculo es redondo. Necesario *extrínseco* o *hipotético* es el que depende de las causas extrínsecas como la eficiente y la final. Es necesario *físicamente* aquello sin lo cual no se puede conseguir el fin de ninguna manera, v.gr.: el alimento es necesario para la vida. En cambio, es necesario *moralmente* aquello sin lo cual no se puede conseguir el fin, a no ser con gran dificultad y trabajo, v.gr.: el profesor es necesario al alumno para el aprendizaje de una ciencia o de un arte.

Se llama *futuro necesario* si está determinado en sus causas para existir, v.gr.: la salida del sol por la mañana. *Futuro contingente* cuando depende para existir de causas no necesarias, especialmente si es de una causa libre, v.gr.: lo que hará Pedro mañana.

Nestorianismo: Herejía cristológica del patriarca de Constantinopla Nestorio (f 451). Negaba que el Verbo eterno sea sujeto de la realidad humana de Jesús (cf. **Comunicación de idiomas).** Sólo concedía la unión moral del *Lagos* con el hombre, sin que existiera unión personal o hipostática. Cristo tendría una naturaleza humana perfecta, con la naturaleza divina yuxtapuesta. María sólo sería Madre de Cristo hombre, no Madre de Dios, Dios habitaría en Cristo como en un templo. Fue condenado en el Concilio de Efeso (a.431) (D. 111-27).

Nociones: En teología trinitaria se entiende por «nociones» los principios o formalidades objetivas y abstractas por las que se nos manifiesta la distinción de una persona divina con respecto a las otras; y también la razón propia que caracteriza a cada persona. Las «nociones» divinas son cinco: *Innasábilidad y Paternidad (sólo* del Padre); *Filiación* (propia del Hijo); *Común espiración* (espiración activa, común al Padre y al Hijo); *Procesión* (espiración pasiva, propia y exclusiva del Espíritu Santo) (I q.32 a.3) (cf. **Trinidad).**

Obediencial: Este término hace referencia a la *potencia obediencial,* la cual designa la capacidad o aptitud de la naturaleza creada con todas sus posibilidades de recibir una determinación para realizar algo que sobrepasa su capacidad y límites naturales. En este sentido, podemos decir que la criatura racional está siempre en potencia obediencial, con relación a Dios, agente supremo, y lo mismo todos los demás agentes naturales.

Partes (subjetivas, potenciales, integrales): En cada una de las *cuatro virtudes cardinales* se distinguen las ñamadas «partes integrales subjetivas y potenciales».

Las *partes integrales* son aquellos elementos que ayudan a la virtud cardinal a realizar el acto propio de una manera íntegra y perfecta, v.gr.: la sagacidad en la virtud de la prudencia, rehuir hacer el mal en la justicia.

Las partes *subjetivas* son más bien las *espedes* en que puede dividirse la virtud (v.gr.: la justicia conmutativa, distributiva y legal).

Finalmente, las partes *potenciales* son las virtudes anejas a las cardinales que por el objeto se parecen a la virtud que las abarca, pero que *exceden o no llegan* a su razón formal, como *la piedad* (para con Dios o nuestros padres: es *de justicia* honrarles, pero nunca se podrá hacer retribuyendo con estricta igualdad; por el contrario, en la *liberalidad y* la *afabilidad* generalmente no se da un *débito estricto* cual en la justicia).

Participación: Es un concepto importantísimo en la filosofía platónica, perfeccionado más tarde por los neoplatónicos, de los cuales lo tomó Sto. Tomás, reduciéndolo al principio de causalidad. Cuando una cosa recibe parcialmente algo que pertenece a otra de una manera total, se dice que es *partícipe:* que participa o recibe una «participación». La «participación» explica la relación entre causa y efecto mejor que el simple concepto de causalidad, pues en la participación se expresa la semejanza entre causa y efecto y es fundamental en el concepto de analogía.

Sto. Tomás lo encuadra en la filosofía del ser, en la que los participantes son entes, no por su esencia, sino por participación. El ser en sí puede ser participado, pero nunca puede ser participante: *es común* a todos los entes y sólo se distingue por sus *esencias diversas.* Sólo Dios es ser por esencia.

Pelagianismo: Es una doctrina herética en la teología de la gracia, formulada y propagada por el monje Pelagio a comienzos del siglo V y combatida enérgicamente por San Agustín. El pelagianismo no admite el pecado original y por ello defiende la capacidad y autosuficiencia del hombre mediante su voluntad creada para realizar actos formalmente salvíficos, o sobrenaturales, sin necesidad de la ayuda de la gracia.

Fue condenado por la Iglesia en el siglo v (D. 101-108, 129-142) y de nuevo en Trento P. 787-791).

Perfecciones divinas: Dios es infinitamente perfecto, por ser el mismo ser subsistente que encierra en sí todo el ser, y por lo mismo toda perfección. Por eso todas las perfecciones puras y simples, aquellas en cuyo concepto no se da imperfección alguna, son eminentemente divinas, por estar en Dios de una manera formal y eminente. Sin embargo, Dios no puede poseer de una manera formal las perfecciones mixtas, es decir, las que llevan en su concepto alguna imperfección, aunque las posee de una manera virtual eminente, o sea, en cuanto que Dios puede producirlas y realizar de modo mucho más perfecto todo cuanto las criaturas pueden obrar con esas perfecciones mixtas (cf. **Atributos divinos).**

Persona: Así como la «hipóstasis» o supuesto es la última determinación de la sustancia individual (o individua), el término *persona* se usa exclusivamente para significar la última determinación de la sustancia individual *racional.* Por eso sólo Dios, los ángeles y los hombres pueden denominarse personas.

Potencia y acto: El acto y la potencia no pueden definirse propiamente, porque son los primeros principios del ente. La potencia dice orden al acto. Importa relación al acto como real posibilidad o aptitud para él *(Quaest. de Anima* a.13). Hay que distinguir entre *potencia pasiva,* o la capacidad de recibir un acto, y la mera posibilidad lógica, que sólo se refiere a la no repugnancia o no contradicción, denominada también *potenáa objetiva.* Aquí se trata de la potencia subjetiva, que es un principio real apuntando a una relación real al acto.

Por otra parte, el acto, en oposición a la potencia, es sinónimo de perfección (I q.5 a.3). Llena la capacidad de la potencia y es su fin y complemento. El acto que determina

y es recibido en la potencia queda siempre limitado por ella y, por tanto, es finito. El *acto puro* es un acto subsistente e ilimitado, al que llamamos Dios.

El *acto entitativo* es el que da actualidad a la esencia finita y se llama existencia. A él se contrapone el *acto formal* o determinante esencial, que puede ser sustancial o accidental: el alma humana es acto sustancial; la blancura, en cambio, es acto accidental.

Predestinación: El vocablo proviene del latín: *prae-destinatio* — destinación previa. En general significa el destino que se da a una cosa para un fin determinado, antes de que alcance, de hecho, tal fin. En teología es el plan preexistente en la mente divina, que destina a la criatura racional al fin de la vida eterna. Por ella Dios ordena la salvación de los elegidos e impone los medios para alcanzar el fin. En este sentido, sólo los hombres pueden ser predestinados para su último fin, que es la vida eterna, y eso está en la mente de Dios desde toda la eternidad. Dicho plan proviene de la libre y eterna decisión de la voluntad divina y es obra exclusiva de Dios, porque se trata del fin sobrenatural del hombre. Hay una predestinación *universal* para la gracia, extensiva a todos los hombres, y una predestinación para la gloria (predestinación *particular),* reservada a los elegidos. El hombre nada puede contribuir en cuanto a la primera, pero sí puede contribuir a la segunda, a través del mérito de las buenas obras.

Predicable: Cuando los conceptos universales se consideran según su contenido, constituyen las «categorías»; pero si se miran según el modo como se predican de sus inferiores, forman los *predicables.*

Hay cinco modos diferentes de cómo el universal lógico se puede predicar unívocamente del sujeto, lo que da lugar a cinco clases de predicables, a saber: género, especie, diferencia específica, propio y accidente predicable.

El *género* comprende varias especies y expresa la esencia como ulteriormente determinable, v.gr.: viviente, dicho de la planta, del animal y del hombre. La *especie* designa la esencia enteramente determinada y se predica de varios sujetos numéricamente distintos, v.gr.: hombre, se dice de Pedro, de Juan, etc. La *diferencia específica* expresa una parte de la esencia como determinante, v.gr.: racional. El *propio* denota un determinante accidental unido a la esencia, v.gr.: la risibilidad del hombre. El *accidente predicable* se afirma de varios sujetos como unido contingentemente, v.gr.: el hombre es blanco.

Predicamento (cf. **Categorías).**

Premoción divina: La teoría de la «premoción física» de D. Báñez O.P., que se apoya en Santo Tomás de Aquino, se originó a partir de la necesidad de la acción positiva de Dios sobre la acción de la criatura como instrumento. Dios mismo opera en virtud de la premoción física de tal manera que, previamente a la decisión libre de la criatura, impulsa impalpablemente a la criatura no sólo a obrar, sino también a hacer esto con preferencia a aquello.

De manera misteriosa, este influjo no pone en peligro la libertad humana, ya que Dios, con el acto, da también su cualidad de libre.

Preternatural: Además del supernatural *absoluto,* que trasciende los límites de toda la naturaleza creada, se da también un supernatural *relativo,* que únicamente trasciende la esfera de alguna naturaleza creada o creable, pero no toda la naturaleza. A este «supernatural relativo» lo llamamos preternatural, v.gr.: el entender por intuición; es algo natural en el ángel, pero sería *preternatural* en el hombre. No morir no es natural para el ser corpóreo que es el hombre; pero Dios le concedió a Adán, en el paraíso, ese don, que era *preternatural* para él.

Procesiones divinas: En teología trinitaria se usa el término «procesión» para expresar el origen de una persona con respecto a las otras en el seno de la Trinidad. Concretamente, se da procesión por «generación» del Hijo con respecto al Padre y también la procesión por «espiración» pasiva del Espíritu Santo con respecto al Padre y al Hijo conjuntamente, como principio único de espiración activa (cf. **Trinidad).**

Proporción: Es una especie de analogía y consiste en la relación recíproca de dos cosas que convienen en algo *(In Boeth. de Trin.* q.l a.2 ad 3). Es una traslación del campo cuantitativo o matemático al orden del ser de las cosas (cf. **Analogía).**

Quadrivium: En la Edad Media, las disciplinas que se cursaban como preparación para estudios superiores se distribuían en dos grupos. El *Trivium,* que constaba de las tres

siguientes: gramática, retórica y dialéctica. El *Quadrivium* incluía las cuatro restantes, a saber: aritmética, geometría, astronomía y música.

Relación: Entraña orden o respecto de una cosa a otra, o de un concepto a otro.

— *Re/ación lógica* o de razón es la que depende solamente de la consideración de la mente, v.gr.: entre el sujeto y el predicado, entre la bandera y un determinado país.

— *Relación real* es la que existe entre dos cosas independientemente de la consideración de la mente, v.gr.: la relación de semejanza.

— *Relación trascendental* es el orden real que una cosa dice a otra por su misma esencia con la cual se identifica, v.gr.: la relación del alma al cuerpo, del entendimiento a la verdad.

— *Relación predicamental* es el orden real y accidental de una cosa a otra. Debe distinguirse su aspecto *in* o de inherencia y su aspecto *ad,* es decir, que todo su ser consiste en ordenarse o referirse a otro, v.gr.: la relación de paternidad o de filiación (I q.28 a.2).

Sentidos de la Sagrada Escritura: Ya Filón (s. i) habló de la pluralidad de sentidos de la *Sagrada Escritura* y fue el primero en introducir la interpretación «alegórica» de la misma, seguida luego por Orígenes, Clemente (s. ni) y la Escuela Alejandrina. En la Iglesia latina la introdujo San Agustín, al que siguieron más tarde los medievales, quienes leen la Escritura a la luz de cuatro sentidos fundamentales: *histórico-literal, alegórico, moral* y *anagógico.* Tal pluralidad y clases de sentido las acepta también Sto. Tomás, que ha sintetizado su pensamiento al respecto en el *Quodl.* VII q.6 a.l y 2. Según él, Dios nos ha dado la *Escritura* para enseñarnos las verdades necesarias para salvarnos. Mas la verdad se manifiesta con *palabras* y por medio de *cosas;* y de ambos modos nos enseña Dios allí.

La manifestación con *palabras* constituye el sentido *literal-histórico,* el fundamental y base de los otros.

La manifestación por *las cosas* es el sentido *espiritual,* el cual se presenta bajo varios aspectos. Si tal manifestación se ordena a «obrar rectamente», tenemos el sentido *moral.* Si se ordena a «creer rectamente», hay que distinguir aún por razón del doble futuro de la Iglesia (con respecto al *Antiguo Testamento* y a la Gloria): si las *cosas* del *Antiguo Testamento* representaban *o figuraban* realidades del *Nuevo Testamento,* estamos ante el sentido *alegórico o típico* (cf. Jn 3,14s; 1 Cor 10-1.13); pero si las realidades de uno y otro *Testamento* se refieren a la «vida eterna» (cf. Is 25,6-8), tenemos el sentido *anagógico* (cf. **Anagogía).** La concepción actual es un poco diversa, aunque coincida, en lo fundamental, con la del Santo.

Sto. Tomás, en sus comentarios de la *Escritura,* da prioridad al sentido literal histórico, el básico; pero también recurre a los otros siguiendo el orden clásico: alegórico, moral y, finalmente, anagógico. En él, como en otros autores antiguos, el «simbolismo» del *sentido espiritual* es parte integrante de la *Sagrada Escritura:* se deriva de un «sobre-valor» del *sentido* incluido en el texto de una Historia que es divina: el «sentido espiritual», a su entender, es «de necesidad en la *Sagrada Escritura» (Quodl.* VII q.7 a.l5). Con ello diríamos que apunta al «sentido pleno» o «más pleno» de que se habla hoy y que aún no está bien definido.

Ser: A veces es sinónimo de ente y también de esencia, tanto actual como posible.

Desde un punto de vista *lógico* se usa ese término para significar la cópula verbal que expresa la verdad de un juicio. En sentido *ontológico* o real, Sto. Tomás emplea este vocablo para referirse al acto de la esencia, es decir, a la existencia *(In III Sent.* d.6 q.2 a.2; / *C. Geni.* c.12). Bajo este aspecto, el ser se considera como la actualidad de todos los actos y la perfección de todas las perfecciones. En tanto una cosa es más o menos noble y perfecta en cuanto tiene el ser en mayor o menor grado de perfección. Es lo que más íntimamente conviene a todas las cosas y el acto último que cada uno anhela *(In III Sent.* d.17 q.l a.2 ad3).

El ser es análogo. Sólo Dios es su existencia, los demás seres reciben la existencia limitadamente en conformidad con su esencia. Por eso son seres finitos, mientras que Dios es infinito.

Signo: Es algo manifiesto que conduce al conocimiento de otra cosa *(IV Sent.* dist.l q.l a.l sol.l ad 5).

Para que se dé un verdadero «signo» debe existir una relación o nexo entre aquél y la cosa significada. Generalmente se presupone el conocimiento previo del signo.

Si por su propia naturaleza el signo representa otra cosa distinta, se llama *signo natural,* v.gr.: el humo es señal natural del fuego, el llanto es signo natural del dolor. En cambio, si la relación o nexo se establece por la libre voluntad humana, tenemos un *signo arbitrario* o convencional, v.gr.: el lenguaje articulado, el semáforo.

Sindéresis: Término griego que significa «discreción». Es un hábito natural por el que el sujeto está capacitado para juzgar rectamente a partir del conocimiento de los primeros principios, v.gr.: «se ha de hacer el bien y evitar el mal».

Sinesis: Palabra griega que significa «comprensión». Lleva ese nombre la parte potencial de la prudencia por la que se juzga rectamente acerca de lo que se ha de hacer según las reglas comunes u ordinarias.

Solercia: Parte integral de la prudencia que viene a significar la prontitud de espíritu para optar con rapidez por lo que se ha de hacer en un determinado momento, y escoger los medios para realizarlo sin tardanza.

Subsistencia: Es aquello por lo que una naturaleza sustancial individual se constituye en sí y es sujeto de la existencia incomunicable. Por la subsistencia la sustancia racional individual se constituye en *persona* y las demás sustancias no racionales en *supuestos,* v.gr.: Pedro, el asno «Rocinante», el caballo «Babieca».

Supuesto: Del latín *suppositum.* Es la traducción del griego «hipóstasis», por lo que tiene el mismo significado; es decir, toda esencia *individual subsistente.*

Sustancia: Es el primero de los diez predicamentos y se contrapone al *accidente.* Se define como el ente real al que compete ser por sí y no en otro. Subyace a los accidentes, sustentándolos como sujeto de inherencia —*sub stare* = estar debajo—. Pero lo más característico de la sustancia es que existe en sí misma y, por eso, se dice que es subsistente *(De Pot.* q.9 a.l).

Desde el punto de vista del modo de ser, se dan dos clases de sustancias. *La sustancia primera:* un ente o sujeto individual y concreto que no es predicable de ningún otro, v.gr.: Tomás. *La sustancia segunda:* aquello que no existe en un sujeto, pero es predicable de un sujeto. Es la sustancia universal abstraída de los singulares, como hombre, animal, viviente. Es decir, el género y la especie.

El hilemorfismo distingue las sustancias completas de las incompletas, o sustancias-partes. Estas dicen orden a otra parte esencial con la que constituyen un compuesto, o sustancia completa, v.gr.: la forma sustancial de un lingote de oro y su materia prima, el alma humana y el cuerpo del hombre.

Teología: Etimológicamente significa «tratado sobre Dios». Término usado ya en la filosofía griega y adoptado más tarde por el cristianismo para significar «la ciencia que estudia a Dios y a todo lo que con El se relaciona», sobre todo su relación con el Hijo. Es un estudio de las verdades de fe, distinto de los comentarios de la *Escritura.* El cristianismo debe dar razón de su fe (1 Pe 3,15) y refutar a los adversarios (Tit 1,9). Tiene por objeto algo que no cubren las demás ciencias: Dios y sus criaturas, no desde la razón natural, sino a partir de la revelación divina. Su fuente primaria es la *Sagrada Escritura,* único libro de texto del teólogo. Aunque no se excluyen otras fuentes, como la Tradición, los Concilios, los Padres de la Iglesia, su Magisterio. Usa la filosofía no para demostrar dogmas, sino para aclarar algún punto de argumentación; es decir, como instrumento. La teología es una ciencia *especulativa y práctica* al mismo tiempo, pues el conocimiento de la verdad revelada debe concretizarse en la realidad de la vida cristiana. La teología, además de ser «ciencia», puede llamarse también «sapientia», porque trata de Dios como causa suprema, no sólo por lo que podemos saber por las criaturas, sino por lo que sólo puede saberse por la revelación. Su *método* es esencialmente deductivo, ya que procede en forma silogística, a partir de las verdades reveladas, objeto de la fe, para profundizar en el sentido de la palabra de Dios. Cuando se trata de defender la fe contra los que niegan sus principios, su método se convierte en dialéctico.

Tipología: Se trata de una de las modalidades de interpretación de la *Sagrada Escritura,* en la que insistió especialmente en la Iglesia antigua la Escuela de Antioquía, contra el «alegorismo» exagerado de la de Alejandría. Aunque unos y otros admitían el sentido *típico;* es decir, que Dios en el *Antiguo Testamento* nos habla a veces no sólo con las palabras, sino también con las *cosas,* como figuras o *tipos* (cf. 1 Cor 10,6.11) de otras del *Nuevo Testamento:*

así Adán aparece como *tipo* de Cristo (Rom 5,4); el éxodo, de la peregrinación de la Iglesia (1 Cor 10,1-3); la serpiente de bronce, de Cristo en la cruz (Jn 3,14s) (cf. **Sentidos de la Sagrada Escritura).**

Trascendentales: Se llaman trascendentales los conceptos que están por encima de las categorías del ser. Se les considera como propiedades o atributos del ente en cuanto ente. Realmente, se identifican con el ente. Por eso se trata de propiedades en sentido amplio, o sea, son modos de ser sólo conceptualmente distintos del ente. Conviene subrayar que al ente le corresponden todas aquellas propiedades que son convertibles con él; es decir, que tienen la misma extensión que el ente, pero diferente connotación.

Los trascendentales propiamente dichos son tres: uno, verdadero y bueno *(De Verit.* q.21 a.3).

Trinidad: Es el misterio principal del cristianismo, que lo distingue netamente de las demás religiones.

Designa el ser mismo de Dios, que, siendo uno en esencia y naturaleza, es *trino en las personas:* Padre, Hijo y Espíritu Santo. La doctrina trinitaria nace y se desarrolla como reflexión sobre el misterio de Dios y de Jesucristo.

Dios, espíritu simplicísimo y puro, es esencialmente operativo; la perfección de su esencia consiste en estar constantemente en acción. El conocimiento y amor de Dios, realidades subsistentes, se realizan en las acciones *inmanentes* de conocer y amar. La persona del Hijo procede del Padre por un acto de *entendimiento,* así como el Espíritu Santo procede por un acto de amor del Padre y del Hijo; a pesar de ser dos personas, es un *único amor* subsistente. La primera procesión es la del Hijo. La segunda procesión tiene como principio al Padre y al Hijo y como término al Espíritu Santo. Y así, el Hijo procede del Padre; y el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo conjuntamente.

La distinción de las personas entre sí, sin comprometer la unidad del ser y naturaleza en Dios, tiene su origen en la *relaáón,* que es la que sustituye en este caso a la subsistencia, como acto propio *e* incomunicable. La distinción de personas en Dios tiene lugar en las relaciones de origen, las cuales son subsistentes como la esencia divina. Por eso se dan tantas personas como oposiciones reales nacidas de las relaciones. Oposición real entre Paternidad y Filiación = Dos personas (Padre e Hijo); oposición real de relación en la espiración pasiva = tercera persona, el Espíritu Santo.

Trivium (cf. **Quadrivium).**

Unión hipostática: Expresión técnica en teología para designar la relación única entre las dos naturalezas, divina y humana, en la persona del Verbo. Para hacer posible esta unión, la naturaleza humana de Cristo debe estar privada de su propio acto de existir, subsistencia propia, no pudiendo por ello constituirse en persona en sentido ontológico. Recibe su acto de existir de la segunda persona de la Trinidad, la cual la une *hipostáticamente* a su naturaleza divina (III q.1-6). Por ello, los actos de Cristo, aun en cuanto hombre, eran divinos (teándricos); y la Virgen, madre de la naturaleza humana de Cristo, es «madre de Dios»: como nuestras madres se dicen «madres» nuestras, aunque sólo lo sean del cuerpo y no del alma.

Universales: Etimológicamente, el *universal* significa una cosa que mira o dice relación a otras.

— *Universal metafísica* es una naturaleza abstraída de los singulares en los que se multiplica y con los que se comunica e identifica, v.gr: la naturaleza del hombre abstraída de los individuos humanos en los que existe identificada con cada uno de ellos.

— *Universal lógico* es una cosa o naturaleza que existe o puede existir en muchos y predicarse de muchos, v.gr.: a la naturaleza humana abstraída y significada por el término universal *hombre,* el entendimiento la considera como apta para existir y predicarse de los inferiores, es decir, de cada uno de los individuos humanos.

En la Edad Media tuvo gran importancia el problema de los universales. Descartando el nominalismo y el realismo exagerado, Sto. Tomás defendió el realismo moderado, sosteniendo dos modos de ser del universal: uno potencial en las cosas y otro formal en la mente *(In Sent.* d.19 q.5 a.l sol.4; I q.85 a.2 ad 2).

Unívoco (cf. **Analogía).**

Uno: Se dice *uno* lo que es indiviso por sí mismo o que no está dividido en sí mismo y se halla dividido de cualquier otro. Constituye la primera y más fundamental de las propiedades trascendentales del ente. *Uno* como *trascendental,* expresa la indivisión en sí del ente como tal. Por una parte, incluye una entidad positiva, el ente, y, por otro lado, connota la negación de división. No añade nada real al ente. Significa el ente mismo entendido como indiviso (I q.30 a.3 et ad 3). *Unopredicamental* es el uno en cuanto principio y medida del número. La unidad predicamental añade al ente algo real. No indica el ente solamente, sino el ente cuanto o extenso *(In XMetaph.* lect.3 n.1981).

A la unidad real del ser se contrapone la unidad lógica del concepto.

Virtudes: Son *hábitos buenos* o cualidades estables buenas que disponen para obrar el bien fácil y deleitablemente. Se dicen *adquiridas,* si se logran por las solas fuerzas naturales; e *infusas,* si se tienen sólo por ser infundidas por Dios.

Sto. Tomás habla de diversas clases de virtudes: virtudes intelectuales, morales (adquiridas o infusas), virtudes teologales y virtudes heroicas. Virtudes *intelectuales* son aquellos hábitos que perfeccionan el entendimiento para obrar bien en su actuación: tales son la intelección de los primeros principios, la sabiduría, la ciencia, el arte. Las *morales* son las cuatro virtudes cardinales (prudencia, justicia, fortaleza y templanza) con las que les son anejas. Las *teologales* son la fe, la esperanza y la caridad, siempre infusas. Las *virtudes heroicas* no son otras formalmente que las teologales y morales, pero no ya reguladas por la mera razón del hombre, sino por la acción poderosa del Espíritu Santo y sus Dones (cf. **Dones del Espíritu Santo):** tales virtudes son las de los santos, y su norma no es «el justo medio» de la razón, como ocurre con las *morales* o teologales ordinarias, sino el mismo Espíritu Santo, que lleva al cristiano mucho más allá, v.gr.: a alegrarse de ser pobre y hasta de verse perseguido por Cristo. Sus actos son las «Bienaventuranzas evangélicas» (Mt 5,3-12), que son efecto de los Dones del Espíritu divino. Los llamados «frutos del Espíritu Santo» (Gal 5,22-23) son «actos eximios», no sólo de los dones, sino también de las virtudes teologales y morales.

*ÍNDICE DE MATERIAS**

Por JESÚS ESPEJA PARDO
y J. Luis ESPINEL MARCOS

* Las referencias remiten al texto de la *Suma de Teología* de Santo Tomás. Primera parte: 1. Primera sección de la Segunda parte: 1-2. Segunda sección de la Segunda parte: 2-2. Tercera parte: 3. Cada parte se divide en cuestiones (q.) y cada cuestión en artículos (a.). En un artículo hay objeciones (ob.), argumentos contra esas objeciones («En cambio»: e.c.), un cuerpo del artículo o «solución» (si no se indica nada después del artículo se sobreentiende que es la «solución» al artículo) y «respuestas» a las objeciones (r.). Por ejemplo: 1 q.l a.l, significa: Primera parte, cuestión 1, artículo 1, solución o cuerpo del artículo. 1-2 q.94 a.4 r.2: Primera sección de la Segunda parte, cuestión 94, artículo 4, respuesta 2.

ÍNDICE BÍBLICO

Por GERARDO SÁNCHEZ MIELGO

Nota aclaratoria: las referencias marcadas con un * significan sólo eso, meras referencias, pero no recogen el texto bíblico ni parcial ni totalmente. Entendemos por citas explícitas aquellas que recogen versículos completos o simplemente alguna parte del mismo. Para los libros bíblicos seguiremos el orden tradicional.

ANTIGUO TESTAMENTO

Génesis

Éxodo

Levítico

Números

Deuteronomio

Sabiduría

Eclesiástico

Lamentaciones

Baruc

Ezequiel

NUEVO TESTAMENTO

Mateo

1 Corintios

2 Corintios

1 Tesalonicenses

2 Tesalonicenses

1 Timoteo

Santiago

ÍNDICE DE AUTORES

Por JUSTINO LÓPEZ SANTAMARÍA

De doctrina christiana

Quaestiones in Heptateuchum

De consensu Evangelistarum

XXI en. II 1	3	q.83 a.2 obi.l
XXX serm. 2	2-2	q.95 a.8
XXXI en. II 4	1	q.113 a.4 obi.3
	3	q.64 a.9 obi.l
XXXII s. I 2	1-2	q.19 a.9 sed cont. *(tií.* Enchirid.)
	3	q.21 a.2 *(con el m. tií.)*
	1-2	q.100 a.5
LXVIII5	2-2	q.163 a.2 sed cont.
LXX 15 s. I 1	2-2	q.77 a.4 sed cont.
LXXIX 17 n.13	1-2	q.72 a.3 obi.3
»	1-2	q.77 a.4 obi.3
LXXXVII 4 n.3	1-2	q.35 a.l ad 1
XC s. II 13	1	q.26 a.2 sed cont.
	1-2	q.4 a.l obi.l
CXVII	3	q.75 a.l obi.l
	3	q.80 a.6 ad 2
» s. VIII 4	1-2	q.9 a.l obi.l
	1-2	q.58 a.2
	2-2	q.8 a.5 obi.l
id.	1-2	q.63 a.2
id.	2-2	q.17 a.l obi.2
CXXXIV	1-2	q.5 a.2 ad 3

Sermones ad populum

Numerantur sec. editionem MIGNE

A = *alias* De Verbis Apostolum
D = *alias* De Verbis Domini
T = *alias* De Tempore
Di = *alias* De diversis

Sermo			
9	3(T96)	2-2	q.122 a.4 ad 3
		2-2	q.151 a.l sed cont.
		2-2	q.163 a.4 obi.2
		1	q.93 a.l ad 2
		2-2	q.92 a.l sed cont.
		2-2	q.122 a.2 obi.3
		2-2	q.153 a.3 ad 2
26	4 (A 11)	1	q.23 a.4 ad 2
30	2,3 (A 12)	1-2	q.74 a.3 sed cont.
43	2 (A 27)	1	q.93 a.3 obi.l
62	8 (D 6)	1-2	q.19 a.5 obi.2
69	1 (D 10)	2-2	q.161 a.5 obi.2
70	3 (D9)	1-2	q.107 a.4 ad 2
»	»	1-2	q.114 a.4 obi.2
71	12,13 (D 11)	2-2	q.156 a.3 sed cont.
	12,13,21	2-2	q.14 a.2 sed cont.
	»	3	q.86 a.l ad 3
	12 sq.	2-2	q.14 a.l
	13	2-2	q.14 a.3 obi.l
82	1 (D 16)	2-2	q.33 a.2 ad 4
	4	2-2	q.33 a.2 sed cont; a.7 sed cont.
	»	3	q.80 a.6 obi.3
	7	2-2	q.33 a.7; a.8 obi.l
100	2(D7)	2-2	q.189 a.10
103	2 (D 26)	2-2	q.182 a.l
»	4	2-2	q.182 a.l
104	1(D2)	2-2	q.181 a.3
»	2	2-2	q.182 a.l
105	1 (D29)	2-2	q.83 a.15
112	6 P33)	1-2	q.77 a.5 ad 3
»	»	2-2	q.l a.4 obi.4
113	1 0035)	2-2	q.32 a.9 obi.2
	2	2-2	q.32 a.7 sed cont. ad 1; a.8 sed cont.

Líber LXXXIII Quaestionum

Anónimos, Históricos, Litúrgicos

»	»	2-2	q.62 a.2 obi.4
»	10	2-2	q.51 a.4 obi.3
6	3	2-2	q.25 a.3
»	5	2-2	q.64 a.8
»	8	1	q.49a.3
7	3	1	q.44a.4obi.2
»	»	1-2	q.74 a.l obi.3
»	»	2-2	q.23 a.8 obi.3
»	7	1	q.91 a.3
»	»	1-2	q.49 a.2
8		1	q.19 a.4
»	4	1	q.60 a.5
»	»	1-2	q.109 a.3
	5	1-2	q.21 a.l obi.l
	8	1-2	q.21 a.l obi.l,2; a.2 obi.l,2
	»	1-2	q.71 a.4 obi.3 *bis*
	10	1	q. 19 a.8 obi.2
		1-2	q.12 a.5 obi.l
		1-2	q.95 a.3
		1-2	q.102 a.l
		1	q.60 a.2
	»	1	q.82 a.l
	5	1-2	q.l a.l sed cont.
	»	1-2	q.13 a.3
	»	1-2	q.54 a.2 ad 3
	»	1-2	q.90 a.l
	»	1-2	q.l 13 a.8 ad 3
	»	3	q.85 a.6 ad 2
	5	2-2	q.27 a.6

Libro III

1	1	1	q.7 a.3 obi. 3
»	6	1	q.58 a.l obi.l
»	»	3	q.75 a.4 obi.l
»	8	2-2	q.59 a.3
2	4	1	q.53 a.l obi.2
3	1	1	q.103 a.5 ad 2
»	»	1-2	q.12 a.4 ad 3
»	»	1-2	q.13 a.2 ad 3
»	»	1-2	q.17 a.4 ad 1
»	»	1-2	q.20 a.6 obi.2
»	»	1-2	q.74 a.l
	»	1-2	q.l 10 a.2
	»	3	q.l7 a.l obi.6
	2	1-2	q.22 a.l obi.2
	»	1-2	q.23 a.2
	2,5	1-2	q.31 a.l obi.2
	4	1	q.28 a.3 ad 1; a.4 sed cont.
	»	1	q.45 a.2 ad 2
	»	1-2	q.17 a.4 ad 1
	2	1	q.7 a.l
	5		q.46 a.2 ad 3
	7	1	q.7 a.2 sed cont.
	9	1	q.36 a.2 obi.7
	11	1	q.14 a.12 obi.2
	3,4	3	q.10 a.3 ad 3
	»	3	q.10 a.3 ad 1
	4	1-2	q.85 a.2
	5	2-2	q.24 a.7 obi.3
	8	1	q.14 a.12 obi.l
	»	1	q.25 a.2 obi.l
	»	1	q.86 a.2
	»	1-2	q.30 a.4 ad 1
	»	2-2	q.44 a.4 obi.2

	»	1	q.117 a.l
	»	1-2	q.25 a.l obi.2
	6	1-2	q.85 a.5
	»	2-2	q.3 a.l ad 2
	»	2-2	q.4 a.7
	»	3	q.32 a.4
	7	1	q.18 a.l ad 2
	»	1-2	q.9 a.6
	»	1-2	q.17 a.9 ad 2
	2	1-2	q.l a.4
	2 sq.	1	q.70 a.3 obi.5
	7	3	q.19 a.3
	»	3	q.36 a.4 obi.l
	8	1	q.70 a.3
	»	1	q.76 a.4 obi.2
	»	1-2	q.51 a.2 ad 2
	»	2-2	q.59 a.3
»	9	1-2	q.9 a.2 obi.3
»	11	1	q.70 a.3
»	»	1	q.75 a.l ad 1
6	1	1	q.19 a.l obi.3
»	2	1	q.75 a.l ad 1
»	4	1	q.l03 a.6 obi.2
7	2	1	q.67 a.2 ad 3
7sq.	1-8	1	q.l 10 a.3 obi.2
»	2sq.	1	q.l8 a.l obi.2
»	»	1	q.78 a.3
»	»	2-2	q.l80 a.6
»	5,6	1	q.l 10 a.3
8	1	1-2	q.31 a.8 sed cont.
»	6	3	q.75 a.7 ad 1
9	2	1-2	q.9 a.5 obi.l
10		1	q.105 a.2 ad 3
10	1	1	q.l04 a.4 obi.2
»	2	1	q.25 a.2 obi.3, ad 3
	»	1	q.l05 a.2 obi.3
	6	1	q.75 a.l obi.l
			q.51 a.3 ad 3
	»	1	q.52 a.2
Libro I			
1	2	1	q.32 a.l obi.l
»	»	1	q.74 a.l
»	»	1-2	q.89 a.2 ad 4
»	»	2-2	q.24 a.9 ad 1
»	»	2-2	q.70 a.2
»	»	3	q.53 a.2
»	4	1	q.8 a.4 obi.3
2	10	1	q.70 a.3 obi.4
	10	1	q.66 a.2
	13	1	q.68 a.l
		1	q.88 a.2 ad 2
	4	1	q.46 a.l obi.3; a.2 obi.2
	»	1	q.68 a.l
	4,5	3	q.5 a.2
	4	3	q.44 a.2 obi.l
	6	1	q.66 a.3
4	8	3	q.5 a.3 obi.2
»	»	3	q.9 a.4
»	»	3	q.27 a.5 obi.3
»	»	3	q.36 a.4 obi.2
»	»	3	q.39 a.7 obi.2
7	3	1-2	q.l4 a.6 sed cont.

Libro III

3	3	2-2	q.61 a.2 sed cont.
»	»	1-2	q.H4a.l
»	13	1-2	q.64 a.2 obi.3
»	14	1-2	q.70a.3
»	15	2-2	q.129 a.5 ad 1
4		2-2	q.104 a.2 ad 2
»	1	1	q.21 a.l
	2	2-2	q.61 a.l obi.4
	3	2-2	q.58 a.10 sed cont.
	»	2-2	q.61 a.2 sed cont.
	»	1-2	q.64 a.2 obi.3
	7	1-2	q.95 a.l obi.2
»	»	2-2	q.58 a.l ad 5
»	»	2-2	q.60 a.l
»	»	2-2	q.67 a.3
»	13	2-2	q.58 a.ll ad 3
»	»	2-2	q.62 a.4
5	1 sq.	2-2	q.61 a.4 sed cont.
»	6	2-2	q.68 a.4 ad 1
»	6,7	2-2	q.106 a.l obi.2
»	6 sq.	3	q.88 a.4 obi.l
»	7	2-2	q.78 a.2 obi.2
»	»	2-2	q.106 a.6 sed cont.
»	10	2-2	q.78a.l
»	11	2-2	q.77a.l
»	14	1-2	q.2 a.l obi.2
»	»	2-2	q.H8a.7
»	15	1-2	q.97 a.l obi.2
»	17	2-2	q.58a.l
»	»	2-2	q.78 a.4 sed cont.
»	»	3	q.85 a.3 ad 2
6	1	2-2	q.59 a.2 sed cont.
»	2	1-2	q.78 a.3 obi.l
»	»	2-2	q.14 a.4 obi.2
»	»	2-2	q.59 a.2 ad 2
»	4	1-2	q.H4a.l
»	»	3	q.85 a.3
»	5	2-2	q.50 a.l obi.l
»	»	2-2	q.58 a.l ad 5
»	8	1 - 2	q.46 a.7 obi.2
»	»	1-2	q.H4a.l
»	»	2-2	q.57 a.4 sed cont.
»	»	2-2	q.58 a.7 ad 3
»	»	2-2	q.57 a.4 sed cont.
»	»	2-2	q.64 a.5
7	1	1-2	q.95 a.2 obi.l,2,3
»	»	1-2	q.96 a.l obi.l, ad 1
»	»	1-2	q.99 a.5
»	»	2-2	q.57 a.2 sed cont. ad 2
»	2 sq.	1-2	q.100 a.8 obi.l
»	4	1-2	q.94 a.4 obi.2
»	»	2-2	q.77 a.2 obi.2
8	8,9,12	1-2	q.28a.6obi.l
»	8	1-2	q.100 a.9 sed cont.
»	9,11	1-2	q.47 a.2
»	12	2-2	q.59 a.4 obi.l
9	1 sq.	2-2	q.66 a.4
»	3 3		q.47 a.6 obi.3
»	6 3		q.47 a.6 obi.3
»	14	1-2	q.107 a.4
»	16	2-2	q.59 a.2 obi.2, ad 2
10	2,6	2-2	q.120 a.2 sed cont. ad 2
»	2	2-2	q.120 a.2 sed cont.
»	4,6	2-2	q.60 a.5 obi.2
»	5	2-2	q.120 a.l obi.3

libro VII

»	7	1-2	q.72 a.8 ad 1
2	3		q.20 a.2 obi.3
»	»	1-2	q.26 a.4 sed cont.
»	»	1-2	q.65 a.5
»	»	2-2	q.23 a.l obi.2
»	»	2-2	q.25 a.2 obi.3; a.4 obi.2
3	1	1-2	q.25 a.2 obi.3
»	1	1-2	q.26 a.4 obi.3
»	»	1-2	q.27 a.4 obi.l
»	»	2-2	q.23 a.5 obi.3
»	6	2-2	q.114 a.l obi.l
4		1-2	q.25 a.2 obi.3
»	2	2-2	q.23 a.l obi.3
5	1	1-2	q.48 a.2 ad 2
»	»	1-2	q.53 a.3 sed cont.
»	»	2-2	q.24 a.10
»	2	2-2	q.35 a.4 ad 2
»	»	2-2	q.114 a.2 ad 1
»	3	2-2	q.23 a.l obi.l
»	»	2-2	q.25 a.3; a.6 obi.5; a.10 obi.3
»	5	1-2	q.26 a.2 sed cont.; a.3; a.4 obi.l
6	4	2-2	q.35 a.4 ad 2
7	3,4	2-2	q.25 a.4 obi.2
»	4	2-2	q.26 a.10
8	1	2-2	q.25 a.l obi.2
»	»	2-2	q.27 a.l obi.2
»	»	2-2	q.81 a.4 obi.3
»	»	2-2	q.103 a,3 obi.2
»	2	2-2	q.74 a.2
»	»	2-2	q.103 a.l
»	3	2-2	q.27 a.l sed cont.
10	2	1-2	q.39a.4obi.l
»	»	1-2	q.73 a.4 sed cont.
»	»	2-2	q.20 a.3 obi.2
»	»	2-2	q.34 a.2 sed cont.
»	»	2-2	q.39 a.2 obi.3
»	»	2-2	q.42 a.2 ad 3
»	»	2-2	q.50 a.l ad 2
»	»	2-2	q.55 a.2 obi.3
»	»	2-2	q.79 a.4 obi.2
»	»	2-2	q.94 a.3 obi.l
»	»	2-2	q.162 a.6 obi.2
»	3	2-2	q.39 a.2 obi.3
»	4	2-2	q.50 a.3 ad 3
11		2-2	q.23 a.5 obi.3
»	6	1	q.20 a.2 obi.3
12		2-2	q.23 a.5 obi.3
»		2-2	q.101 a.l obi.3
»	2	1-2	q.100 a.5 ad 4
»	»	2-2	q.26 a.9 obi.2
»	»	2-2	q.57 a.4
»	3	2-2	q.101 a.l
»	5	3	q.67 a.8 obi.2
»	7	1	q.92a.2
»	»	2-2	q.26 a.ll obi.3
13		2-2	q.106 a.l obi.3
»	5	2-2	q.23 a.3 ad 1
»	»sq.	2-2	q.80 a.l
»	11	1-2	q.56 a.4 obi.4
»	»	2-2	q.77 a.l obi.3
»	»	2-2	q.106 a.5
»	»	2-2	q.145 a.l obi.3
14	2	2-2	q.106 a.3 ad 5
»	»	2-2	q.131 a.l obi.2
»	4	1-2	q.100 a.7 ad 1

AVICENA
(ed. Ven. 1493)

Sufficientia

Lib.				
I	cap.	6	1	q.76 a.4 ad 4 *(nom.* Averroes)
		10	1-2	q.17 a.l obi.l

De anima seu VI Naturalium

I	cap.	5	1-2	q.17 a.l obi.l; a.2 obi.l
II	»	3	1-2	q.23 a.2 obi.3
IV	»	1	1	q.78 a.4 sed cont.
		4	1	q.117 a.3 ad 2
		»	1	q.76 a.4 ad 4 *(nota* Averroes)
		»	1	q.91 a.2 ad 2
		»	1-2	q.31 a.3
		6	1-2	q.25 a.3
		»	1-2	q.46 a.l
	cap.	5	1	q.84 a.4
		»	1-2	q.63 a.l
		6	1	q.79 a.6
		»	1	q.84 a.4
		7	1	q.71 a.l ad 1
		»	1	q.91 a.2 ad 2

De animalibus

XV	cap.	1	1	q.71 a.l ad 1
»	»	»	1	q.91 a.2 ad 2

Philosophia Prima sive *Metaphysica*

III	cap.	2,3	1	q.ll a.l ad 1
»	»	10	1	q.28 a.4 obi.2
VI	»	2	1	q.7 a.4
VII	»	2	1	q.65 a.4
VIII	»	1	1	q-7 a.4
»	»	6	1	q.16 a.l
IX	cap.	3	1	q.HOa.lad3
»	»	4	1	q.45 a.5
	»	»	1	q.46 a.2 ad 2
	»	»	1	q.47 a.l
	»	»	1	q.84 a.4
	»	»	1	q.110 a.l ad 3
	»	5	1	q.84 a.4
	»	»	1	q.110 a.l ad3; a.2

BASILIO (San)

Homiliae in Hexaemeron

I	núm.	5	1	q.67 a.4
		7	1	q.74 a.3 ad 2
II	»	1,2	1	q.66 a.l
		5	1	q.66 a.3 ad 3,4
		»	1	q.67 a.4 ad 3
		6	1	q.74 a.3 ad 4
		7	1	q.74 a.3 ad 1
		8	1	q.74 a.3 ad 6,7
III			1	q.68 a.4
»	»	2	1	q.74 a.3 ad 1
		3	1	q.68 a.l ad 1 *(nom.* Crisóst.)
		4	1	q.68 a.l; a.2 ad 2
		7	1	q.68 a.2 ad 3
		9	1	q.70 a.3
IV	cap.	3	1	q.69 a.l ad 2
»	»	5	1	q.69 a.l ad 5

Libro de las Decretales de Gregorio IX

Libro sexto de las Decretales de Bonifacio VIH

CORPUS IURIS CIVILIS
Institutiones de Justiniano

Digesta (Pandecta)

Código de Justiniano

GLOSAS DE LA S. ESCRITURA

NOTA. Si no se añade nada, se entiende que se refiere a una glosa ordinaria.

Si se añade *Aug., Bed., etc.,* significa que es una glosa ordinaria de S. Agustín, Beda, etc.
Si se añade *ínter/, o intl.* se sobreentiende que es una glosa interlineal.
Si se añade *Lomb. o L.* se entiende que es de Pedro Lombardo.
Si se añade *intl.-Isid.* se entiende que es una glosa interlineal de Isidoro.
Si se añade *L. Aug.* es una glosa de P. Lombardo tomada de S. Agustín.
Si se añade *ord. y L.* es una glosa ordinaria y de P. Lombardo.

Génesis

Cap.	Vers.			
1	1	Strabi	1	q.61 a.4 sed cont.
		»	1	q.66 a.3 sed cont.
*		»	1	q.68 a.l ad 1; a.2
	30	Bedae	1	q.96 a.l ad 2
3	8	Strabi	1	q.102 a.l obi.l *(nom.* Beda)
»	14	Aug.	2-2	q.58 a.8 obi.l
»	10	interl.	2-2	q.67 a.3 ad 2
32	12	interl.	3	q.10 a.2 ad 1
32	30	Greg.	2-2	q.180 a.5 ad 1
37	2	interl.	2-2	q.154 a.12 ad 4

Éxodo

1	20	Greg.	1-2	q.H4a.lOobi.2
8	19		1	q.32 a.l obi.l
20	5		2-2	q.94 a.2 sed cont.
		Origen,	2-2	q.84 a.2 sed cont.
	7	interl.	2-2	q.122 a.3 obi.1,3
		int.-Isid.	1-2	q.100 a.5 ad 3
	26	interl.	3	q.83 a.4 ad 9
22	1	Strabi	1-2	q.105 a.2 ad 9
26	1	Bedae	1-2	q.102 a.4 ad 8
»	14	intl. et Bedae	1-2	q.102 a.4 ad 8
33	20		1	q.12 a.11 sed cont.

Levítico

Praef. Isid.			1-2	q.102 a.3 ad 2
2	5	Hesych.	3	q.81 a.3 obi.l
10	16	Hesych.	2-2	q.14 a.2 obi.4
15	22		2-2	q.10 a.9 sed cont.
»	31		2-2	q.94 a.3 sed cont.
19	17		2-2	q.158 a.l obi.3

Números

6	18	Greg.	2-2	q.186 a.6 sed cont.
18	12	Origen.	1	q.113 a.7 obi.4
22	14	Raban.	2-2	q.172 a.6 sed cont.
23	18	Origen.	2-2	q.76 a.l obi.5
28	9	Rab.-Orig.	2-2	q.122 a.4 ad 3

Deuteronomio

1	11		1	q.23 a.7 obi.l
5	11	interl.	2-2	q.122 a.3 obi.l, ad 1
6	16		2-2	q.97 a.l
17	2 sq.		2-2	q.97 a.4 sed cont.
20	8	Isid.	2-2	q.125 a.3 obi.3
23	17	Aug.	2-2	q.154 a.2

Jueces

1	3	Orig.	2-2	q.125 a.3 obi.2
11	30 sq.	Aug.	2-2	q.97 a.2 ad 3

Ruth

3	7			q.81 a.l

GREGORIO MAGNO (San)

Moralium libri sive *Expos. in librum Iob*

Homiliae XL in Evangelia

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN QUINTO DE
LA «SUMA DE TEOLOGÍA», DE LA BIBLIOTECA
DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 7 DE DI-
CIEMBRE DE 1994, FESTIVIDAD DE SAN
AMBROSIO, OBISPO Y DOCTOR DE
LA IGLESIA, EN LOS TALLERES
DE SOCIEDAD ANÓNIMA
DEFOTOCOMPOSI-
CION, TALISIO, 9.
MADRID

LA US DE O VIRGINIQUE MATRI